

台灣社會研究季刊
第六十二期 2006年6月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 62, June 2006.

“多元文化”的修辭、政治和理論*

趙剛

Multiculturalism: Rhetoric, Politics and Conceptualization

by
Kang Chao

關鍵字：多元文化、差異、平等、修辭、民族國家多元文化論、全球多元文化論、當代資本主義

Keywords: multiculturalism, difference, equality, rhetoric, nation-state multiculturalism, global multiculturalism, contemporary capitalism

* 這篇口語文體的論文在過去一年多中曾口頭發表於世新大學社發所、東海大學社會系、台灣大學城鄉所、北京清華大學社會系、台灣大學外文系、台東大學區域發展所、北京大學中文系與浙江大學國際文化研究中心，謝謝所有曾在這些場合對本文批評指教的朋友與先進。今年（2005）九月二十四日，這篇論文口頭發表於北京的一場讀書會。謝謝李岳小姐對那天的錄音所做的非常優秀的逐字稿整理。目前的論文是根據李小姐的勞動果實所潤改的，我刻意保留當天的口語語法與演講導向的內容，只在少數地方稍作增減，並補上必要的出處。謝謝陳宜中、鄭鴻生、瞿宛文、賀照田、與陳光興閱讀初稿並予以指正，也謝謝兩位匿名評審的意見。

收稿日期：2005年11月18日；通過日期：2006年3月27日。

Received: November 18, 2005; in revised form: March 27, 2006.

通訊地址：40704 台中市西屯區台中港路三段 181 號東海大學社會學系

服務單位：東海大學社會學系

email: kchao@thu.edu.tw



中文摘要

目前流行在台灣這個多元文化還大致是一個意識形態修辭，在形式地提倡多樣性的同時，壓縮社會平等、包容性的公民身份以及兩岸和平的進步論述空間，自我矛盾地成為統合內部對抗他者的一元文化動員話語，所以必須要嚴厲批評。作為一個理論概念，它沒有誠實地自省它的很多問題，包括民族國家與帝國的典範問題、資本主義的文化蒸發問題與特殊性的激進化問題。在時間政治、空間政治以及主體能力這三方面都重新構思過的多元文化，才是值得我們支持的激進的多元文化。

Abstract

“Multiculturalism” in contemporary Taiwan is essentially a rhetoric celebrating formal diversity and paradoxically an ideological agenda for nation-building. Vital issues such as social equality, inclusive citizenship and radical individuality are silenced amidst the cacophony of multiculturalism. Under the cover of rhetorical reasonableness, multiculturalism in Taiwan is secretly against the cultural diversity as such by taking the latter as means to the final end of national unity. Multiculturalism is paradoxically monoculturalism. As a theoretical formation, multiculturalism is surprisingly numb in reflecting upon its relation to the idea of empire, the neo-liberal globalization and an idea of radical particularity. The paper attempts to offer an immanent critique to the idea of multiculturalism by pointing out its aporia and potentiality, and argues that only through a radical rethinking of three meta-dimensions of multiculturalism, i.e., time, space and subjectivity, can the idea of multiculturalism be rescued from its rhetorical excess.

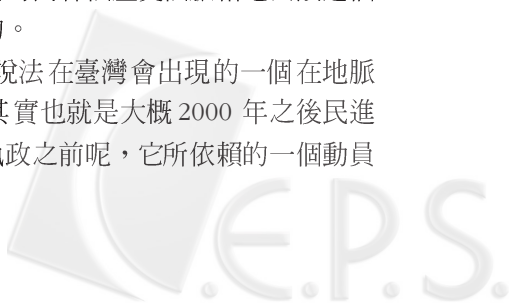


一、問題緣起與論說組織

我今天要談的問題主要是針對臺灣最近這幾年，特別是 2000 年以後，特別是從綠的陣營，也就是民進黨陣營以及跟民進黨比較有關的學者所開始談論的多元文化及相關概念。當然有些談法跟直接的政治也沒那麼接近，多元文化在臺灣學術圈裡，也隱然是繼後學、全球化之後，另外一個新興的、重要的學術關鍵字，研討會裡頭有人談多元文化，也有以此為專題辦研討會的。這個辭彙它表面上的正當性非常強，談多元文化的人也基本上把它當作一個正當的話語來說，我比較沒有看到對這一說法的意義進行比較多層次的闡述工作。我將要指出這個概念有一些重大的問題，有很多沒有澄清的疑團，但並不是要全盤否定它。首先我要指出的是它作為一個修辭，以及它與現實之間的關聯。儘管它有很多問題，到最後我仍嘗試不放棄這個概念，嘗試解救這個概念，對它進行另類概念化。

我先解釋一下，讓大家清楚一下我要怎麼去談這個問題。我將以兩種維度來組織我這個討論，一個維度就是把它當作一個修辭，談修辭就是談這個詞彙和現實之間的關係，也就是它的政治性，之後我則把它賦予一個尊重，把它當作一個知識的課題，當作一個理論概念來討論。討論的另一個維度是我將不斷地從在地狀況跟全球狀況兩個脈絡同時來談。在臺灣出現多元文化這個談法，有一個臺灣本地的特殊情境，同時也是一個全球語境下頭的展現。所以藉由這兩個維度，我既談它作為一個修辭和概念，又一直把談論建築在一個現實的和歷史的基礎上頭，而不是空泛地去談這個理論如何如何。我覺得只拿歐美的理論來進行一個排比，然後就理論的內容祛歷史祛脈絡地去談這個理論，是沒有基礎也沒有介入作用的。

我先簡單談一下多元文化這個說法在臺灣會出現的一個在地脈絡，這個在地脈絡是什麼東西呢，其實也就是大概 2000 年之後民進黨開始執政面臨的一個困境。在它執政之前呢，它所依賴的一個動員



方式是一個二元對立的方式。它要去訴諸一個很簡單、很明確的感情切線以及身份認同，來進行它的選舉政治的奪權運動，這即所謂的身份政治，也就是說我們臺灣人要怎樣怎樣，我們被外省人、被中國人怎樣怎樣；本來最早就只談本省人與外省人之間的問題，後來外省人就拿來與中國、與中國人結合在一起了。它一直是利用這樣一個情緒軸線：我們臺灣人太可憐了，政治上一直都沒有翻身，一直都是被殖民，從荷蘭，到鄭成功，到日本，到國民黨，整個一個敘述的史觀就是這樣的，一直是「臺灣出頭天」，這樣一種非常帶有情緒強度的敘述策略，的確非常具有爆發力，也得到現實的成功。我說成功是就其狹義意義而言，就是它獲得政權了¹。

那馬上得天下，也不見得同樣的邏輯可以從馬上治天下。我覺得民進黨也面臨著這樣一個問題，它的支持率始終徘徊在 30-40%，最高就是 2004 年的總統選舉到達投票總數的 50% 而已，而那是一個對決的狀態。最後變成說 50% 以外的人不是曖昧地不支持它，而是堅決地反對它——這從 2004 年 3 月大選爭議性開票之後，台灣史無前例的超大規模的凱達格蘭大道前的聚集抗爭可以看出來。最後發現把選舉語言拉高到那麼戲劇化，它的支持也不過才能達到 50% 這個門檻，那怎麼辦呢？所以它當然就想要如何突破族群緊繃的狀態及二元對立的話語，要獲得更多更多的群眾支持。是在這樣一個脈絡之下，政治與「學術」合拍了，然後就更密集地出現了多元文化的談法。

當然過去臺灣人對中國人對外省人那條軸線還是要用的，你看以後馬英九要是選總統的話這條軸線一定還是得要浮出的。但是他們現在是在打兩個算盤，就是雙軸並進，一個是不放棄原來的「省籍路徑民主化」這一軸，但是同時呢他要去進行另一軸，就是要軟化，或者是偏離那樣一個主流的二分敘述，也就是要談多元文化。「多元文化」翻成白話，就是說不管如何，不管你認同中華民國，或者你來自藍的

1. 關於這個所謂「省籍路徑民主化」的討論請參考台社編委會，〈邁向公共化，超克後威權——民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》2004，第五十三期，頁一至二十七。

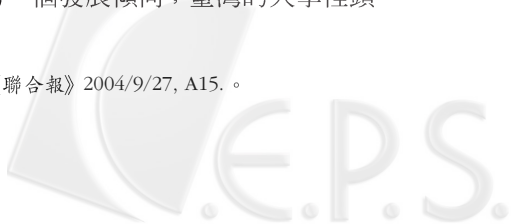
陣營，或者你是外省人，都沒有關係，我們現在要去進行一種工作，大家不要分彼此，一起「愛台灣」。民進黨在2004年9月，通過了“民進黨族群多元國家一體決議文”的這樣的一個文件，一份政策白皮書²，其實就是要去解決、軟化內部的衝突，讓本來被排斥的人認識到我不再把你們當作外面的人，希望你們認識到，不管怎樣，「我們」都是屬於臺灣這個社會的人，大家也許過去有些衝突，但這些衝突應該不重要了，我們要去化解我們之間的一些敵意，我們應該要在新的角色裡學習去包容，承認各個不同的族群，包括外省人，這樣可以形成族群多元了……。照理說族群多元也就是說多元文化，目的就達到了，但是族群多元只是個逗點，最重要的就是後頭的「國家一體」。所以這個決議文是相當誠實的，標題就直接展現出來司馬昭之心，族群多元是爲了什麼呢，是爲了國家一體。以民進黨族群事務部的主任的話來說：「以多元主義重建台灣主體性」³。所以，多元文化這個辭令爲什麼能找到一個發酵點，其實就是因爲它和政治的需要走到同一個點上了——這是在地脈絡。全球脈絡其實就是整個臺灣多元文化敘述的主線，是美國多元文化論的一個模擬，以及一個變異，這點我們待會再具體說。沒有全球的參照，在地的很多面目也不一定說得清楚，這是區分在地跟全球這兩個層次來談的原因。

二、作為政治修辭的『多元文化』及其對應之現實

首先我談作爲修辭的多元文化到底是如何現實地展現在臺灣以及全世界的。修辭，簡單的意思就是某些好聽的話語，直觀上很合理，但是經不起分析，因爲它經常是要去掩飾某些現實的，因此是一種策略性話語，要去進行動員的。例如50、60年代冷戰時期談的和平共存，它掩飾的是隨時都有可能全世界毀滅在核子戰爭之下；全球化掩飾的則是以美國爲主導意象的一個發展傾向；臺灣的大學裡頭

2. 聯合報 2004-09-23, A10.。

3. 楊長鎮〈以多元主義接納中華文化在地化〉《聯合報》2004/9/27, A15.。



有追求卓越，但是事實上這個卓越掩飾的是追求庸俗化的與美國接軌的學術量產；其他常聽到的修辭還有命運共同體、雙贏…等等。我來北京這一個月來常常聽到和諧社會，我不知道這是不是修辭了，這可能是我這半年裡頭要去體會的一件事，但我直觀覺得這也是修辭吧。

從最早發展出多元文化論這整個一套話語的北美語境來看的話，它是90年代初才大量進入學術市場以及日常話語，而且聲勢非常大，它的出現，其實是跟70年代末80年代以來，整個所謂對差異的崇拜以及所謂承認政治的這樣一個新風潮或文化轉向有密切的關係；同時這也與早在70年代就出現的政治正確轉向有密切的關係。多元文化這個概念會在美國出現其實有它的脈絡，原來美國這個國家，在倫理上、政治上、道德上最大的一個痛處就是黑白問題。到80年代末，多元文化這個詞事實上是被用在一個新的語境之下去處理黑白問題。黑白問題在90年代不能夠再用二分法、二元對立的架構去再現，因為整個語境都轉移了嘛。之前，好比我80年代中在美國讀書的時候，談黑白，談美國種族問題，常用「多數」與「少數」這樣一個抽象且隱晦的說法，有時候直接用黑人與白人。當然在更早，60年代以前，種族問題還沒有被問題化，都說美國是一個文化熔爐嘛，所有的人都可以在裡面被熔起來。德國人、芬蘭人、甚至俄羅斯人都可以熔，但最後黑人沒辦法熔，所以黑白問題一直是美國這樣一個自詡為古典移民國家的整個國家自我意識的理論中的最大矛盾之處。到了90年代，也還是得要去面對與解決這個問題，「多元文化」是在一個後結構主義文化轉向與政治正確轉向大氛圍之下，它嘗試用一個新的語彙去處理老問題。

然後美國80年代以來興起的社群主義其實在知識上頭跟在政治上頭和多元文化論是亦步亦趨的，例如查理斯·泰勒他本身既是一個社群主義者，同時也是一個首要的多元文化論者。多元文化論其實跟北美的社群主義共用一個原則，就是歌頌差異性與多元性。自我封閉在美國這樣一個民族國家的憲政架構下，去談這裡頭公民群體之間的

相互承認跟相互包容，然後去歌頌這般的文化多樣性。所以在多元文化的大氛圍之下，出現了很多新的關於種族或族群的稱謂，糾正了過去對這些被指者的輕蔑話語。在這個話語轉變裡頭，最有象徵意義的轉變就是，80年代我在美國的時候，美國白人說黑人就是說 black，這原來也大多已經沒有歧視意涵了，但現在在某些場合講 black，就像人們說上茅房一樣，有點刺耳，現在同樣的指涉要轉換成非裔美人 (Afro-American)，就好像改說用化妝間比較文明是一個意思。這是一個政治正確的話語轉變。

美國是由很多種族群、種族構成的一個文化上存在差異但大家又相互承認的一個平等的、多元的地景——這是一個美式多元文化論者所期許的，雖然也會批評，但他們心目中還是認為美國其實也比較接近這樣一個狀況。我這樣敘述的口氣好像帶了一些諷刺，大家會覺得我一定是完全否定多元文化論者的講法，但其實並不然，我覺得它還是有它的一些合理性，例如對比於它之前的那種完全反事實的，說美國是一個民族熔爐的說法，我覺得它至少還敢面對這樣一個事實：熔不了嘛，至少有些東西一直還沒有，而且以後也很難被熔在一塊兒。我認為它是挑戰了過去以盎格魯—撒克遜種族為主體的民族熔爐霸權文化。在那種霸權文化裡頭，人們不會談到多元文化這個概念，要談一定是談融合，談同化。那現在呢？這些弱勢者包括猶太裔美人、非裔美人，多元文化給了他們一些修辭的力量，讓他們比較能夠有一個身份的基礎去要求被承認，反對歧視——這是它的好處。我們歷史地看多元文化論，它的確比以前那樣一種民族大熔爐的迷思要進步。但是呢，它是否仍然是一個修辭呢？要確切回答這個問題，就必須要經過現實檢測。我一向相信對任何的概念或價值的評量，都必須要做一個基本的功夫，就是要去考量這些價值在現實上頭到底如何被施行？這些價值能夠被成功實行的機會是怎樣的？我在這邊針對兩個主題進行現實檢測，一個是關於種族，一個是關於流移勞工；受檢對象包括美國與台灣的各自狀況。

2.1 現實檢測之一：美國黑人與臺灣原住民

美國黑人目前的實際生存狀況我覺得是檢測多元文化是否是一個修辭的重要試金石之一。要去談說美國黑人狀況到底怎麼樣，我覺得必須要有一點歷史感。首先我們知道60年代中以前，美國黑人事實上承受著非常重大的歧視，這個大家看很多電影或者說小說都會得到一個直觀的理解，是不必爭議的。美國黑人的生存狀況在60年代以前跟所謂解放的迷思是完全相反的，在北方城市或者在南方鄉間，黑人是一個在政治、經濟、文化、審美、空間上頭都完全被歧視的群體。其實我們是很健忘的，1960年代中以前在美國南方，巴士還是要分成前面是白人區後面是黑人區，白人區就算都是空位子，黑人也不能夠挪到那兒。相對於這樣一個被歧視狀況，60年代出現了兩個運動，一個運動就是馬丁·路德·金所領導的那樣一個黑人民權運動。這一個民權運動基本上是要去壓抑黑人作為一個種族或作為一個文化群體，要求黑人被包容到美國這樣一個民族國家體制裡頭。所以馬丁·路德·金的這個運動事實上是一種爭取公民權的運動，它是一個要求黑人作為這樣一個共同體的成員，被其他人，其實就是白人，所承認的運動；他承認美利堅合眾國是一個民族國家，他要求的是一個普遍的公民權。到了60年代中後期有了黑人穆斯林運動，像馬爾科姆·X領導的這樣一個激進運動出現了，對早期馬丁·路德·金的運動而言事實上是一個反命題；基本上馬丁·路德·金承認的東西他都否認。他基本上不承認美國是一個民主的民族國家，而是一個種族歧視國家，他不希望被「包容」在裡頭，也不要爭取公民權，他企圖透過一個非常宗教性的、美學性的、精神性的分離運動，建立一個準軍事化的，帶有父權制色彩的種族社會。在馬爾科姆·X的運動裡頭，我們已經看到他是在爭取一個很強烈的文化訴求，黑人有黑人的真理，黑人有黑人的道德，黑人有黑人的審美，黑白這兩個群體是不能夠混同在一起的，你是你我是我好了。所以馬爾科姆·X是代表了

一種很樸素的很雛形也很極端的多元文化論。

在這裡頭我們可以看到，馬丁·路德·金領導的是一個在現代憲政民主體制下頭的追求公民權普世價值的這樣一個民主運動。而馬爾科姆·X 領導的是一個文化自覺運動。假如以某種貫穿歷史的角度來看的話，我們剛才講到的 1990 年代的多元文化論與社群主義，應該是馬丁·路德·金跟馬爾科姆·X 以來一個歷史發展的綜合命題。爲什麼呢？這並不是純粹從一個形式上去推演，而是說的確無論是就它的主要精神和要求，相對於馬爾科姆·X 那樣一種非民主方式，它要求是在一個憲政民主架構下進行。相對於馬丁·路德·金的對文化的漠然，它要求發展多元文化。多元文化論是要在好比美國這樣一個民族國家憲政架構之下，尋求文化群體間的相互承認，這裡既包容了某些馬丁·路德·金的普世性價值，也包容了文化特殊性的面向，所以我說這是一個歷史的綜合命題。

但是，不管是馬丁·路德·金還是馬爾科姆·X，還是一直是到 90 年代初出現在北美的多元文化論，我覺得它們三者之間儘管差別這麼大，但是後設地看又有一個共同性，這個共同性就是三者共謀地或者巧合地都不談階級的問題。在他們對社會的多元想像裡頭，社會是一個平面的。他們想像的社會就像是美式披薩那樣的一個餅，然後多元文化就是上面撒點香腸啊，撒點青椒啊，使它看起來很多元。我這樣講好像有點搞笑的味道，但事實上我要用這樣一個比喻來說他們這三者對社會的想像都是平板的；社會沒有一個縱深，社會沒有一個垂直差異，在他們來說只有水平差異，散落在各個平面位置上的差異。80 年代以來因爲新自由主義全球化而愈演愈烈的經濟不平等之下，也就是說在美國社會裡階級鴻溝拉得越來越大的時候，他們去慶祝所謂的文化多樣性，至少我覺得這本身是一個很有趣的現象。多元文化論者他們站在一個什麼樣的基礎之上，能夠這麼有信心地不去面對階級議題，預設社會是一個平板狀態，然後大而皇之地去歌頌這樣一種文化多樣性？

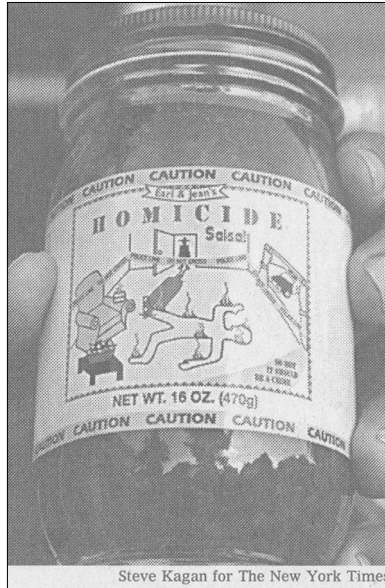
不僅是學術上如此，大眾文化上更是如此。舉個例子來說，前些年那個好萊塢電影「泰坦尼克號」（台譯：鐵達尼號）在中國大陸也很受歡迎嘛，江澤民同志也勸大家都要去看這個電影是吧。我覺得大眾文化也顯露了一些時代的秘密。「泰坦尼克號」它是有船艙等級，就是分為頭等艙、中間艙和下等艙。在下等艙裡，「泰坦尼克號」拍攝的方式就是強調它是一種文化，下等艙裡頭的這些人一點也沒有展現出階級的弱勢，而是大家狂歌縱舞啊，那是一個快樂的、有生命力的，在某種意義上比上面的文明世界還要更真實的「文化」。那頭等艙的，就是香檳酒小提琴，快死之前大家還要矯情地奏上一曲。大家可以看到「泰坦尼克號」是一個分層的社會，沒有呈現我所說的那個披薩式的樣態，它當然沒有那麼不合現實，這個電影假如那麼完全不合現實就沒人看了。當然這個「泰坦尼克號」是很多層的，但是這很多層在任何意義上都不能被理解成階級。「泰坦尼克號」事實上把階級轉化成差異，也就是說這些上下層並沒有階級的意涵，只是不同的文化孤島（cultural enclaves）。我覺得這個是通俗文化的展現方式，所謂社會的內部只有文化的差異性而已，階級並不存在。我們知道階級間的壁壘裡最重要的是通婚或者是愛情嘛，那恰恰好在這部電影裡頭最下等艙的人與最上等艙的人發展出了愛情，就點明他們之間存在的不是階級的壁壘，而是一種文化的差異，而文化差異下的異性相吸變成了最核心的、最浪漫的賣點所在。

多元文化論其實分享了「泰坦尼克號」的對社會與文化的想像。但我們可以提問，在這樣一種多元文化論中誰受益最大呢？這種多元文化論強調各個不同的文化孤島的美學特色，而沒有去談論這些不同的人群在這個社會裡所受到的不公平的待遇，以及不公平和差異之間的複雜相互構成關係。不平等（包括剝削和宰制關係）被懸置了，把精神集中在美學化文化差異。例如說我們如何去理解美國哈林區呢？現在美國哈林區的青少年，十幾歲的時候談論的最大的話題是說，等再過兩年我死的時候，你們怎麼幫我去辦我的葬禮啊！十七、十八歲

的人談的事情是這種東西。在所謂的內城裡，道德絕望、經濟崩潰是不爭的事實，但在這種情況之下，跨國企業例如生產耐克球鞋的廠商呢，他們卻經常去剝削這樣一種文化孤島的某種審美意象，例如用那樣一種昏暗的背景，拍出紐約哈林區的那種暗紅磚的集體樓房，在那個媚俗的柔焦背景之下，黑人青少年在社區運動場裡頭縱身灌籃，在灌籃那一展現了力與美的剎那，他腳上穿的是耐克。這樣一種對於文化資源的想像，事實上是極其粗暴的，完完全全沒有考慮到它背後的某種政治傾斜。類似的例子當然還有像是hiphop這些流行音樂，跨國音樂公司剝削黑人青少年的某些動感，讓人在全球消費，但完全封閉消費者對於黑人青少年在美國內城裡頭遭受的狀況的理解。

這裡我帶來了一個很有意思的剪報給大家看⁴。事情發生在美國芝加哥的一個以黑人為主的小鎮，1989-1999年間光這個小鎮就發生了782個凶殺案。在這個凶殺案如麻的小鎮裡頭有一個黑人，他創業生產一種美國人吃玉米脆餅所用的蘸醬（沙司），做得特別辣，然後他就把這個蘸醬掛個牌子，叫做凶殺牌蘸醬（homicide salsa），罐子的招牌上就看到一個人躺在客廳，全身好幾處冒煙，好像是被槍擊一般，但事實上他意思是說吃了他這個凶殺牌蘸醬啊，你整個人就是辣到不行，就地擺平。當地的白人牧師認為這東西非常冒犯當地社區：我們這裡凶殺案這麼多，你怎麼還用這個當牌子啊！然後這個白人牧師建議說，你這個牌子應該要去取一個像藍調啊，或者靈魂樂啊之類的。這個小子也很有意思，他說我還取和平跟寧靜呢，我賣的是這種極辣的蘸醬，你叫我取什麼靈魂之類的名幹嘛？我看到這個報導時其實很震驚，也就是說感受到這其實是黑人對於他的處境的很魔幻寫實的一種描述，雖然是說爲了他的商業利潤，但是恰恰好透過這種描述展現出了一般多元文化論者所沒辦法看到的東西。多元文化論者他們所要看到的東西事實上是一種浪漫的、唯美的、可以被商業化被跨國

4. "Crusader Makes a Salsa a Hot Topic." *New York Times*, Oct. 10, 2000. A18.



Homicide Salsa (凶殺牌蘸醬)

公司炒作的東西。凶殺牌蘸醬的用意也商業化，但這個商業化恰恰好指出了那些跨國公司炒作的虛偽：黑人真正每天面臨的內城就是凶殺案及其相關事物，而不是耐克喬登的灌籃以及快樂的hiphop一族。

所以我為什麼要談黑人，其實也就是通過歷史爬梳黑人在美國的處境。我們看到他們的處境在過去的二三十年中，不是沒有改變，但是改變的是什麼東西？是文化再現，說文化再現是太大了，事實上是「正名」而已，黑人在這幾年裡他真正得到的東西是「名」而已；從最早的negro或更輕蔑更歧視的nigger，到black，這還是去指涉人家皮膚啊，然後最後才到非裔美人。這也就是說我叫你非裔美人，跟叫愛爾蘭裔美人、義大利裔美人一樣啊，從今以後不再特別點出你的膚色了。黑人在美國的這個狀況下，透過多元文化論，獲得了一些成就，獲得了一些好處，但這些好處全部是名上的好處，就像莊子的

“朝三暮四、朝四暮三”的寓言，但黑人畢竟沒有「皆悅」。因為什麼？因為現實狀況是，他們在這幾百年，從初現代的奴隸，被奴隸船運到美國，到後現代的所謂底層（underclass），蟬居後現代都市的內城，在美國社會最被歧視以及最悲慘的實際狀況始終沒改變，儘管名字已經上升了。所以我認為這個多元文化，它選擇去忽視這樣一種沒有調整沒有改變的階級狀況，反而在名上，在文化再現這些層面上頭作文章。我認為這樣的一種認識上的切割是有問題的，難道你多元文化論者從來沒有想過一個連普通大學生都會問的素樸問題嗎：一個人或群體在社會被歧視難道跟他的物質存在沒有關係嗎？也就是說假如一個群體在這個社會中始終是處在一個失業或就業的邊緣，以及道德破壞、社區破壞的處境，你能夠想像這樣一個群體在這個社會中，會跟其他的群體一樣成為相互承認，相互認同的主體之一，然後一起點綴這個百花齊放的多元文化地景嗎？我不知道多元文化論者是出於愚還是誣的心態，他們始終不願去回答這麼一個很直觀的問題，但這個很直觀的問題對於我來說卻再合理不過。

這一個以美國為對象的現實檢測失敗了，事實證明它果真是一個名副其實的修辭，並沒有辦法幫我們正確地掌握現實。那回到臺灣，在臺灣的各種社會群體，能夠跟美國黑人狀況還有一些對比之處的其實就只有臺灣的原住民。臺灣原住民在大陸被稱為高山族，是臺灣的少數群體，人口維持在四十五萬左右，佔台灣總人口的百分之二。為什麼我說臺灣原住民是唯一能夠對比於美國黑人的族群呢？臺灣的政治宣傳經常會說，臺灣有四大族群，包括操閩南語口音的福佬人（或閩南人）、客家人、外省人跟原住民。陳映真曾經批評過這種分類是一種偽社會科學，說這種分類事實上是要淡化漢人這樣一個概念，化一為三之後，漢人沒有了，剩下了這三個群體，對陳映真來說，台灣真正有任何意義的族群分野只存在於漢人和原住民之間而已⁵。我同

5. 陳映真〈愛台灣——政治人物當符咒念〉。聯合報 2004/10/18。網路版。

意陳映真的這個說法。四大族群之說就像是說臺灣島這個披薩上分佈了四大族群，在這樣善意的並列下掩蓋掉的是在漢人三群體與原住民之間的一條深深的階級切線，也就是說在外省人跟閩南人跟客家人之間並沒有一條明顯的階級切線，這三種人群在社會生活裡頭的階級位置、工作、收入、教育機會、醫療資源、或者是生命機會都差不多。這三種人之間的差別，如有，將會是非常微小的差別，需要專業社會學家才能證明或否認其「顯著性」。在所謂的四大族群裡頭，真正的一條切線存在於三個漢人族群與原住民之間，這個重大差異在過去的幾十年裡頭基本上沒有改變。就像黑人在美國的狀況幾百年中沒有改變一樣，原住民這幾十年在臺灣社會裡頭，仍然是生活在最底層，甚至由於最近這些年開放跨國勞工，他們原有的很多勞動條件最差的工作也都被擠壓掉了，原住民青年很多不得回到山區、回到部落閒散甚或酗酒，他們的狀況可能比十年前還差。民進黨的“族群多元，國家一體”或某些臺灣學者所談的多元文化主義裡頭忘掉了什麼呢？忘掉的就是原住民面臨的是這樣一個情形，並且還在不斷惡化中，但是他們卻恭賀原住民獲得「正名」了，就像美國的黑人境遇轉折一樣，從nigger到非裔美人，原住民在這個臺灣版的多元文化語境裡所獲得的唯一的口惠而實不至的文化禮物是他被叫做原住民了，但是他的生存實際狀況沒太大改變。雖然我也不會那麼粗暴地說這個名稱的改變沒有任何意義，我覺得還是有意義的，至少因為過去臺灣原住民在漢人的群體被歧視得很嚴重，我服兵役的時候，連上漢人的兵就叫原住民「蕃仔」，這是臺灣的主流文化裡對原住民的日常指稱，官方或媒體最早叫他們高山族，後來叫山地同胞，到後來1990年代，他獲得了原住民這樣一個稱謂，這是名的步步高升，跟美國黑人是一模一樣的。但除此之外，他的其他任何東西，包括他的社會生活的實際狀態，他的日常生活中的無力感與挫折，其實並沒有獲得實質上的改進，某些方面也許更差。

我在這裡的一個小結就是，美國的所謂多元文化，是要去面對黑

白問題的一個修辭，儘管我認為說，這個修辭它遮蓋的東西太多，它彰顯的很多東西也往往有一個意識形態的利益，但臺灣的多元文化論其實比美國的多元文化論還更扭曲。爲什麼呢？因爲從美國的多元文化論我們還可以感覺到它是要去面對黑白問題的，成不成功是另一回事。但臺灣的多元文化論，在民進黨官方以及一些跟官方有關的學者裡頭，他們談多元文化論卻連原住民問題都不去認真處理，只吊在那裡當擺設。假如你是要引介美國，模擬美國多元文化論的話，你也應該忠實地去模擬吧！我不說美國的多元文化論是橘，但是呢，逾太平洋而爲枳，這個枳的意思是它根本連原住民這樣一個問題都不去面對，他的這個多元文化論打從一開始所要解決的是藍軍的問題、是選舉的問題、是國族打造的問題。就是我一開始跟大家講的，他要去解決另外的「50%」，而原住民四十五萬的人口規模，在政治上並不構成任何他們需要關切的動力。他這個多元文化論是非常現實主義的，不妨說，在修辭之下，隱晦地卻是要處理「外省人問題」，這也就是說是要處理的是優勢群體之間的矛盾。所以我說臺灣多元文化論事實上還稱不上是美國多元文化論的模仿（simulation），而是拙劣的戲仿（parody）。它把美國多元文化論還多少企圖針對弱勢者的一個核心精神給閹割掉了，成了一個赤裸裸的政治運作。

不管在臺灣還是在美國，多元文化論的第一個試金石，第一個現實檢測，都沒通過，都失敗了。

2.2 現實檢測之二：全球化下的流移勞工

第二個現實檢測我要談的就是所謂的流移勞工，也就是八十年代以後在全球化脈絡之下快速發展的全世界範圍內的勞動力跨界移動的現象。我把流移勞工問題當作主流多元文化論的另外一個試金石。而且我也同樣要分別從美國和臺灣這兩個點來討論多元文化論跟現實碰撞的一個真實狀況。在當代往美國找工作的人其實可以分成兩類，一類是非法的勞工，另一類是合法的移入專業分子。在當代美國的文化

感性裡頭，多元文化指涉的是這樣一種中間階層的專業新移民，例如美國矽谷的印度工程師啊，華人啊，或者是韓國人啊，或日本人啊，這類的群體。然後美國人說因為他們來美，我們可以吃到日本料理，吃到印度餐等等。因此多元文化在媒體與日常生活中，當它面對的是「外國人」時，它指涉的是說我們現在可以去享受、去消費種種不同的民族的聚落、節慶、特別是各種民族的食物。這個民族食物（ethnic food）在美國是高檔消費，遠比麥當勞，甚或中餐館還要高等一些。在這樣的一種對於多元文化的想像裡頭，多元文化成為對各種各樣的文化孤島的實證肯定。多元文化或對於多樣性的讚賞於是流行在這樣一種消費導向的心情裡頭，有時候把這個概念再揉展擴張，也可以把各種次文化的一些邊緣群體也包括進來，例如說同性戀文化與美學就帶來了一些新的美感，給歐美時裝界帶來一種新的刺激，挑戰了過去時裝界裡陰陽性對比很清楚的主流裝扮。多元文化於是就著床在這樣子的一種中產階級的審美消費生活層次上。

恰恰好在美國多元文化的這種敏感裡頭，同樣是屬於從別的地方到美國來打工的另外一群人，這些人常常是農場勞工，卻完完全全沒有進入到他們的思辨視野。但是大家要知道，儘管多元文化論者不去談這個所謂的非法勞工問題，但是非法勞工是美國這個社會的結構構成部分。大家也許覺得非法可能就是說它在美國是點狀的、零星的存在，不是！非法流移勞工是構成美國社會結構的一個不可或缺的部分。怎麼說呢？我給大家一個數字，大家都是念思想史或文學的，不太喜歡數字，我給大家念一下，數字有時是會說話的。流移勞工在美國社會是隱身者，但是他們供應了美國勞動力市場的12%，這是相當高的數字，就是美國一百個勞動力單位中恆常性地有12個是外來勞工，而其中三分之一，也就是約五百萬人⁶，是非合法的。你看看，美國的這個經濟算盤打得多好啊，它假如都給這五百萬人合法身份的

6. *New York Times*. September 4, 2000, p. 1.



話，那美國超市裡的很多價錢就會上來了，很多低技術工作的薪資就馬上上來了；這是一個政治經濟學的微積分，要刻意地透過合法與否的算計來讓它的基本民生物價降低，或是提高它的高科技生產力。紐約時報曾報導過，從 1999 年十月到 2000 年十月的一年間，有 369 人在企圖進入美國實在跨邊界地帶死亡，而其中光是美墨邊境的某偷渡路線，一年就死了一百人。因為美國會盤查嘛，它會有很多控制，有水的地方他不讓你走，在沙漠中假如遇到惡劣狀況，水盡糧絕，走到最後就曬死了⁷。美國的大眾媒體比如自由派的報紙紐約時報，你說它也挺有意思的，雖然不會做大標題，也會在某些地方把這個寫出來。美國人每一個家的晚餐桌上擺出來的食物裡頭，有 50% 是由這些非法勞工所採摘的。所以我說非法勞工其實是社會結構的一個重要構成部分，但在多元文化論裡頭卻被掃地出門。

為什麼多元文化論者不處理他們呢？因為多元文化論者從一開始就強調：我們是在一個憲政的民族國家體制之下談公民之間的相互承認和認同問題。他一開始就已經把這個防火牆給建好了，然後說多元文化是談我們這個社會裡的公民，包括亞裔移民，包括黑人，包括猶太人，包括白人之間的承認跟包容關係，從一開始我們就不包括那些非法移民的問題。所以法律在這一塊的作用非常有意思，明明是一個政治經濟學問題，但卻把它正經八百地當作法律問題來處理，透過合法跟非法的形式區分，形成了一個人民的道德共識，而這個共識竟然也進入到學術圈，竟還成爲學術圈的思辨前提。學術圈竟然不會說我們不管他合法非法，只要在美國存在的問題都應該納入我們的思考。但他選擇從這樣一個合法非法的劃分開始，在合法的人裡頭去談多元文化，我認爲這是美國談多元文化的一個非常大的罩門。他們可以說，這個多元文化是從來不包括流勞，因爲他們不是美國公民，所以剝削他們，歧視他們，就不夠構成一個學術問題或者理論問題。

7. "The Desperate Risk Death in a Desert" *New York Times*, October 31, 2000. A13.

說到這裡，我還必須給個公道，有一個也算是多元文化論者的理論家，他的確是跟泰勒很不一樣，就是沃瑟，他在一九八三年寫了《正義的諸領域》，談到一個所謂的政治正義原則，而這是針對美國進行批評的。他說，任何的民主國家，假如你自稱自己是民主國家，那我就對你發話了。任何的民主國家都必須符合一個政治正義原則，才能夠稱它自己為民主⁸。這個政治正義原則其實也就是符合於美國自由主義從一開始就有的一個想像：政權必須要獲得被統治者的同意，因為你會產生各種法律與政策，這一定會影響到某些人，這些被影響到的人應該有資格對政權提出週期性的同意，例如選舉。所謂「被影響到的人」並不限於公民，而是說任何人只要在任何一個民族國家的經濟體制裡頭勞動，只要他受制於當地的法律或公共政策，他就應該擁有充分的公民權。這是沃瑟所謂的政治正義原則，如果不符合這個政治正義原則就不能夠叫做民主國家。因此沃瑟就提出說，任何民族國家對於外來打工者，要不然你當初就不要找人家來，你假如找人家來的話，一定要給兩道允許，第一道當然是讓人家入境，那第二道就是讓人家入籍。就是說假如你接受別人來打工了，別人如果提出入籍申請，你必須要給人家第二道允許。沃瑟說假如你只允許流勞進來，卻不打算給人家公民權，那這種政治制度就不是民主的制度，而是一種軟性的種姓制度，在這個所謂的種姓制度裡頭，就分成兩種人，一種是自己人，一種就是外邦人。那外邦人當然是受制於前者了，因為這個政體裡頭唯一能有發言權的合法公民就是自己人啊。這個在我們的歷史想像裡頭就是希臘的城邦民主，十個人裡頭有九個是奴隸，只有一個是能夠高談闊論的公民。沃瑟說，這樣一個體制啊，儘管說自己人之間是平等的、多元的、相互承認的、百花齊放的，但是對這個體制，我們沒有辦法稱它的特色是平等與多元，因為你的平等與多元只是在你的有限的自己人群體裡頭嘛，你的這個平等與多元

8. Michael Walzer, *Spheres of Justice*. New York: Basic Books. 1983. pp. 58-61.

的邏輯是滯礙難行的，因為它沒辦法應用於這個境內的其他人，也沒有辦法說出個首尾一貫的理由。這樣的一個體制就產生了矛盾，因為它的特色不在於平等與多元，而在於專制統治，而這個專制統治的暴君是誰呢？沃瑟說其實就是美國所有的公民，他稱這些公民為「公民暴君體」。所以就沃瑟來說的話，在美國這種體制之中講民主其實都沒有辦法理直氣壯，何況高談闊論多樣性。

我覺得透過社群主義者沃瑟的這樣一個談法，其實就可以更現身地指出，在美國這個社會裡頭談多元文化事實上面臨了許多問題：你怎麼去處理構成你這個社會的一個磐石的流移勞工？你怎麼能夠把你的多元文化始終指涉到這些中產階級專業者所代表的多樣性呢？你的這個多元文化理論有很多沒法自圓其說的盲點，你都沒有辦法說服你自己嘛！所以，這個多元文化論在美國又碰到了第二次的檢測失敗。

回到臺灣呢，我覺得臺灣的狀況跟美國的幾乎是一樣的：流移勞工也不在台版多元文化的論述範圍之內。〈民進黨族群多元國家一體決議文〉就是一個證明文件。第八條說「各族群都是台灣主人」，那我們來看臺灣主人是誰。條文是這樣寫的：「臺灣不但早已是原住民族、客家人和河洛人〔即，福佬人〕的原鄉，更已成為外省新住民的新故鄉、外籍新移民的新天地。」在這個主人的清單中，客家人和河洛人突然跟原住民平起平坐都可以叫臺灣「原鄉」。假如對這兩個群體，台灣都是原鄉，那原住民往哪兒擺呢？「原」不是沒有意義了嗎？前面三種人的三個牌位都抬上去了，沒事了，然後呢，「更已成為」，「更」字不是表示更好，而是說下一級的意思。更已成為外省新住民的新故鄉，就是說前面三個族群已經優先「入世」之後，你外省新住民才能跟著「入世」，之後你也是臺灣主人。最後輪到「外籍新移民的新天地」，主人清單就結束了。「外籍新移民」指的不是臺灣所謂的外勞，而指的是二十五萬左右的東南亞或大陸籍配偶，表示說你們這些人在臺灣拿了居留證或身份證了，你們叫做外籍新移民了。但很奇怪，她們既然是通過所謂合法的程序移民到台灣，其中很

多都已經成為公民了，還管人家叫「外籍」新移民。外籍新移民指的就是這些來台灣被期待履行生育職能的「新娘」；所有的職場上的男女移工都不在這裡頭。民進黨談多元文化，根本就事先已經排除他們（她們）了。

台灣的國家機器是怎麼對待為數三、四十萬的流移勞工呢？根據台灣大學的曾熾芬教授的研究⁹，在引進外國勞工上，台灣、德國還有日本，這三個國家都採取一個計畫，叫做客工（guest workers）計畫。全世界的資本主義國家裡頭，就算是美國，它的移民配額相對於它在真正使用（或剝削）的是很小，但總還是一個移民計畫；不是非法偷渡，就是合法移民，沒有一個第三條路客工計畫的。但在臺灣、德國跟日本這三個地方就是客工計畫，也就是說，好比在台灣，你只能夠週期性地來這兒打工，你打完三年再續你三年，滿二次請走。客工計畫是一個美稱，用政治經濟學的語言直譯，意思也就是說，在這些國家，把外籍的勞動力當作一種可丟棄式的消費品。這個勞動力我們不負責養，你的出生成長由你的母國去養，然後到你壯年的時候，身體沒有病的時候到臺灣來工作，我們讓你去做臺灣人不要做的工作，做了六年啊，身上得了這些病啊那些傷害啊，人也慢慢老了，然後到你四十幾歲，你再回到你原來的出生地，然後再由你的母國負責醫病送死。整個一個養生送死看病的過程是由你的來源地國家負責，而台灣只是擠壓你的黃金歲月之所在——這就叫做客工計畫。我覺得臺灣跟兩個前法西斯國家一起採取這種計畫，也是挺有趣的一個現象。

但這是對於所謂外國人的歧視嗎？也不是。這中間當然還有分類的，分成工人跟專業人士，而客工計畫的歧視則是針對一般勞工。專業人士來臺灣，假如是高科技人才或是頂尖學術研究人員，要申請入籍臺灣，似乎並沒有什麼障礙，更沒有三年一期的問題。籌議中的移

9. 曾熾芬，2004，〈引進外籍勞工的國族政治〉，《台灣社會學刊》，32期：p. 1-58。

民法就將申請永久居留權的資格限定為連續居留達七年。為何七年？正好排除移工申請的可能性，因為他們最高停留年限是六年。這個立意刻薄不誠的條款也被稱為「藍領條款」，因為白領人員並不在此限¹⁰。再舉一個例子來說明這個歧視。外籍人士到臺灣就業，〈就業服務法〉¹¹把「外國人」分成甲乙丙三類，進行公衛管控。甲類（專業人士、投資者、文化藝術工作者……）是不需要體檢的，而丙類則除了入境、展延續聘之外，每6、18、30個月還要體檢，項目也最多。乙類介於甲與丙之間，是針對外籍教師，對他們要求入境與展延續聘時體檢，項目也比丙類要少。2004年，台灣的不少外籍或是華僑教師就曾針對這個歧視抗議過，不過他們要求的大致是要向甲類看齊，並沒有涉及到內在於整個台灣國家機器中的種族與階級的複雜歧視構造。

2.3 小結：主流的多元文化論即民族國家多元文化論

「多元文化」在這以上的兩個現實檢測中都失敗了，被證明為僅僅是修辭。這使我們得以得到一個小結：不管是在北美、在歐洲或在臺灣，主流的多元文化論事實上是一種民族國家的多元文化論；是在以民族國家為一個排他性架構之下進行的一種多元文化的想像，儘管它並不如此自稱自覺。這種多元文化的想像有兩個要點：首先，從流勞的那個檢測來說，我們可以看到這個多元文化的一個意識形態效用就是作為防火牆，它在沉默地維護民族國家裡頭所謂的自己人——也就是公民——的憲政公民權。這裡有一個非常複雜的排除跟包容的微積分，精細地利用種族歧視跟階級歧視，並以自己國家的資本主義發展為策略目標。這個想像裡的「公民」，我們按照沃瑟的說法，事實上是一個公民暴君體。過去這幾年來，這個理論與道德的缺憾並沒有被臺灣談公民社會的人反思到，他們總是認為談公民是政治正確，公

10. 移民聯盟，〈台灣移工現況及官方版／移盟版移民法簡介〉，2004。

11. 謝謝廖元豪教授提供這方面的訊息。



民是一個多麼聖潔的主體啊！能不談公民嗎？但他們沒有想到，或不願去想，在談公民之前，你所進行的排除政治是多麼的隱晦、多麼的壓迫。在大張旗鼓的這些所謂的「公民社會」啊，「公民意識」啊、「文化公民權」啊，這些汗牛充棟的談法裡頭呢，很多主體不是被消音了，就是被形式化與空洞化。所以我說多元文化論事實上是沉默地在維護一個防火牆，讓不符身份的人進不來。

第二個要點。從美國黑人跟台灣原住民的那個檢測我們看到，這個多元文化論只強調文化差異，只在一個文化面向上談差異、歌頌差異，避而不談的一直是社會的不平等。從這裡我們可以看到一個很重要的問題，可以比較深入一步去談，也未嘗不會帶來一些典範轉移的可能。我覺得歌頌差異也不是一個完全壞的東西，但是要看你的敏感度有多高，也就是要看你如何掌握關於「差異」的其他相關社會面向，假如只是單純地歌頌差異的話，往往會造成很多很多的扭曲。在這裡我們應該重新拉回一個敏感：是不是應該要厘清差異跟不平等這兩個概念之間的關係。多元文化論一直是只談差異（其實在文化轉向之後大家就只談差異），但是差異跟不平等這兩個概念以及概念後頭所指涉的現實，難道不是一直在互相建構、互相穿透、互相影響嗎？假如我們那麼天真地只在一個差異典範的論述位置上，一直只敏感差異問題而忽視平等問題的話，我們會不會在歌頌差異的同時，也是不自覺地在歌頌不平等呢？所以我說這個典範的議題很重要。這個時代讓談平等問題看起來有些不合時宜，但我覺得平等問題恰恰是談差異問題的一個核心，但多元文化論往往不談這個事。

多元文化沒有通過這兩個現實檢測，落實了修辭的地位，這是事實。但這個失敗給我們一個什麼啓示呢？是不是說我們就從此不要去談多元文化了呢，反正它只是個蒙混的修辭？我個人不樂觀，但是思辨起來會比較樂觀一點。也就是說多元文化論既然沒通過那兩個檢測，那我們是不是可以換一個積極的方式去想：假如多元文化論不迴避社會平等問題，不迴避反思對外邦人的恐慌與歧視，那是不是我們

可以在這樣的基礎之上想像一個更爲健康、更爲實在的多元文化論呢？因此，我不是說因爲它沒有通過這兩個檢測，就把多元文化取消了，而是說既然已經發生了這兩個問題，我們是不是可以考慮以這兩個問題作爲新基礎，重新構思它。假如多元文化論立志不要變成一個修辭，那是不是在努力面對這兩個問題之後的它，會變得比較堅實比較激進？我覺得是有可能的。所以我並沒有要把多元文化的這個概念過早埋葬。重建它的討論稍後會進行。

到目前爲止，我們確認了一點，就是說到目前爲止這個多元文化論是在一個民族國家的脈絡裡頭談。儘管用意不同，儘管它實際的意識形態效用不同，儘管它的政治指向不同，但是它們的確是在這樣一個法理民族國家架構之下操作。

2.4 另一種多元文化論，但沒有更好：全球多元文化論

現在我要稍微岔開一下論述主線，談談另外一種非主流的多元文化論。相對於主流的民族國家多元文化論，這個非主流的多元文化論則可以說是一種全球多元文化論。大家聽到這個名詞，也許會說，這種非主流的多元文化論是不是就是一條比較健康比較好的出路呢？其實它很容易給大家這樣一個概念上的暗示。但恰恰相反，這個全球多元文化論事實上是一種更爲有害的多元文化論。就我所知的全球多元文化論來說，比較密集地談全球尺度的多元文化論的，恰恰是歐洲的新右派。歐洲新右派他如何去談，去挪用多元文化論呢？他們（例如，Alain de Benoist）常常會說這個美國的貝拉啊或加拿大的泰勒啊，我們讀他們的東西，例如社群或特殊性的討論，都很有收穫啊。這也就是說他們跟北美的多元文化論有一些互通聲息¹²。但是我覺得他們比北美的那種多元文化論問題還更大。爲什麼呢？因爲新右派是從一個柔化的法西斯的傳統裡頭去談多樣性，好比說這個世界有很多

12. "Three Interviews with Alain de Benoist." *Telos*, 1994. No. 98-99.

種鳥（或人種），每一種鳥（或人種）應該要住在他們所應存在的空間與文化中，不要雜配，不要亂飛，這樣才能夠維持全球的生物或文化多樣性啊。所以全球多元文化論比民族國家多元文化論還要反動，因為它基本上是在運用一種生物學或文化本質論的隱喻。既然鳥是這樣子，植物是這樣子，那人也應該是這樣子，文化也應該是這樣子，你是土耳其的，你是伊索匹亞的，很好，請你待在你的原生地，因為它更適合你，你不要到我們法國來，你不要到我們德國來，我們德國更適合我們德國的鳥，而且你不要誤會我是在歧視你，因為我並沒有，因為我們德國鳥也不應該跑到你們那裡，德國讓我們德國人住。這種貌似公正的話語，當然是意在反對流移勞工的。在某個意義上講，希特勒也是一個多元文化論者，他除了要消滅猶太人之外，他也還是要維持全世界的人種多樣性，只是雅利安人是最高，要統治各個不同的種族，他也沒有說全世界都要變成雅利安人，那雅利安就沒辦法稱霸了。他的種族理論恰恰是建築於種族多元性上頭和生態多樣性上頭的。法西斯美學並不妨礙它看到非洲黑人種族的美，這是藍妮·萊芬斯坦的電影所展現給我們的。極端的全球多元文化論事實上是一種以種族、以文化，有時也是以民族國家為單位的一種對他異的排除政治的展現，但排斥的前提恰恰是多元。文化的多元成為不可調和以及不可溝通的前提與結論。

但是，話又說回來，當代歐洲新右派的全球多元文化論和法西斯的多元文化論還是不一樣的，這必須擺在歷史的背景下來看才清楚。法西斯或納粹的多元文化論是與一個擴張性的、攻擊性的強政權結合起來的，但今天的歐洲新右派的多元文化論則骨子裡是防衛性的，是相對於新自由主義全球化的威脅而產生的防衛性論述。70年代末開始，全球資本主義帶來一波高度的商品流動、勞動力流動，以及文化的交雜，其中對傳統歐洲社會最大的挑戰就是不同的低度發展的地方的人大量移入歐洲，這使歐洲很難馬上承受。歐洲的先天體質無法順利接受這個轉變。相對而言，美國就比較沒有這個問題，因為美國這

兩三百年來本來就一直是一個移民社會。歐洲不是，歐洲有很多封建社會的傳統，以及一個主體人民與特定種族、特定歷史與特定文化的設想，例如法蘭西人、法蘭西歷史與法蘭西文化。所以，歐洲新右是要去突出全球範圍內的文化差異，而不是民族國家範圍內的文化差異；民族國家應是一個同質體，民族國家裡不應該有文化差異，就算有，領導權也一定要非常清楚。文化政策越來越緊縮的德國這幾年來也形成了一種言論，就是說「德國向來不是一個正宗的移民社會，而且將來也不會是。」也會宣稱德國有一個領導文化（Leitkultur），即是「植根於基督教、啓蒙與人文主義的西歐基礎價值」，而移入者必須要讓自己適應於這個領導文化¹³。

在所謂東方，當代日本也可以說是這種防衛性的全球多元文化論的支持者，成露茜教授的一篇論文中曾有這麼一句令人印象深刻的引言，她說關於日本的民族邊界想像有一句名言：「你不可能是日本人，除非你本來就是日本人。」這就是說你不能夠經過學習，通過「歸化」，或通過其他的方式去轉化成日本人，除非你本來是日本人¹⁴。這個我覺得很有趣的，我也帶了一個剪報，是紐約時報的剪報，很有趣。這個老外把他新拿來的一個護照給他的日本太太看，這邊是他的兩個小孩，他太太看到這個護照大概也心存感激，但是這個傢伙卻滿臉愁容，他為什麼不高興呢？因為他有個嗜好，他喜歡泡澡。以前他想去日本澡堂，日本人不讓他進，說你不是日本人。然後他努力學習日語，討了日本老婆，他跟人家說我老婆是日本人，他們說也不行，你不是日本人。他最後終於破釜沉舟，我改日本名入日本籍還不行嗎！當他拿了的日本護照後的第一件事，就是去泡澡，但是澡堂還

13. "Sending Kosovars Home, an Awkward German Moment (and Don't Say Deport).
New York Times. November 20, 2000. A.10.

14. 成露茜〈跨國移工，台灣建國意識與公民運動〉《台灣社會研究季刊》2002年12月，第48期，第25頁。

是拒絕他，他說我們不看證件，看人¹⁵。韓國的後裔在日本有六十萬，但是每年日本只能夠通過八千到一萬人的審核。這麼多人要去申請公民身份，它只通過一點點，爲什麼呢？因爲過程被設定得非常繁瑣，你要變成日本人，你必須要取一個日本名字，而且他們還經常要到你家去訪問，還要訪問鄰居，看看你是不是真要當日本人，非常繁瑣¹⁶。

當代的全球多元文化論，其實也包括中國大陸當代的一些中國特殊性的論述，歷史地看，其實是對新自由主義全球化的一種反動，基本上是防衛性的，還不算是法西斯的擴張性論述，都可說是「全球多元文化論」的弱版本。在當代，真正具有攻擊性質的全球多元文化的強版本是美國的杭亭頓的文明衝突論，將當代的全球地緣政治地景描繪成不相容的「文明」之間的衝突。這個不可解的衝突最後將以戰爭（或「反恐」）解決，是邏輯上的必然。當代美國具有一種矛盾的雙元意識，一方面，順著古典的自由主義傳統，繼續談民族國家內部的多元文化，另一方面，順著大一統美國秩序（*pax Americana*），談所謂的文明衝突與美國全球任務。這種強版本的全球多元文化論有一種內造的戰爭傾向，是一種嗜血的東西。

2.5 多元文化在臺灣

之前談的這些也是爲了我談臺灣版的多元文化論做準備。台版的多元文化論既有民族國家多元文化論的特點，又有朝全球多元文化論發展的可能性（即，所謂的「國家一體」）。而這些特點或可能性都不是透過直觀就可以掌握的。多元文化在臺灣是一個強有力的修辭，在直觀上那麼有力、有理，誰會批評多元文化呢？問我的學生，對多元文

15. "Turning Japanese: It Takes More Than a Passport." *New York Times*, November 29, 2000. A4.

16. "Forever Korean: Once Scorned, Always Scorned." *New York Times*. November 20, 2000. A4.

化你的理解是什麼？他們就說多元文化就是說族群之間的平等啊、相互尊重啊。問同學有沒有質疑多元文化的，沒有一個人舉手。學生不是透過有意識的學習思辯，而是在不自覺的日常生活中被這樣的一個意識形態所深浸；「多元文化」這一語詞事實上已經站上了霸權位置。

經過先前針對台灣原住民與流移勞工的現實檢測，我們可以說台版的多元文化事實上扮演了公民特權的防火牆以及壓制階級分析與社會平等的話語，因此我說它有民族國家多元文化論的特點。但除此之外，它同時更是一個民族國家計畫，是要去打造臺灣人（相對於中國人）的主體性與共同體。所以這樣的一個多元文化論，歸根究底不是要去彰顯多元，「多」是爲了最後建立「一」，因此我們有理由說台版多元文化論恰恰是反多元文化的。把這個理論規定以流行的白話當註腳就再清楚不過了：在台灣，有四大族群，大家應該相互承認、相互包容，但（這個「但」很關鍵），你不能不「愛臺灣」。愛臺灣的另一面常常就是恨中國。

所以我從多元文化這個貌似平和、貌似尊重差異、尊重多元的這樣一個樂園術語裡頭，聞到了非常強烈的血腥味，米老鼠背後拿著尖刀。整個台版多元文化論是爲海峽兩岸的對立做準備的，而在這個對立態勢裡，由於長期的政治、軍事、文化、與心理上對美國的依賴，台灣的多元文化論的不言說的底層，也可能夾帶了強版本的全球多元文化論，將自身和美國與日本所代表的「現代化文明」綁在一起，對立「專制的」、「傳統的」、「封建的」、「社會主義的」對岸。

台版的多元文化論想要建立一個以臺灣人爲主體的民族想像。那這裡所謂的臺灣人是誰呢？日常狀態下，所有人都知道「台灣人」指的是福佬人或閩南人——操閩南語方言的這樣一群早期移民的後代。政治論述裡，這群人被賦予了一個不需要去自我證明的位置，是想當然的台灣人。這一群人因此被賦予臺灣人的主體或本尊的位置。所謂的外省人，也就是一九四八到四九年大量遷移來台的人群及其後代，只要「愛臺灣」，也會被算是台灣人。這也就是說，在多元文化

論裡頭，事實上還是有一個層級，因為還是有包容與被包容的區別。族群論述裡的包容者有一個姿態，和被包容者說：哎你也算是臺灣人了。大家知道這意思嗎？就是說這裡頭並沒有一個平等的相互指涉的意思，說哎你是臺灣人，我是臺灣人，不是，是有一個聲音在一個比較高的地方在認可。

到底誰是臺灣人？我覺得這是一個有趣的問題，而當我們把美國的狀況拉到一起看時，更有趣。在美國的多元文化論裡頭，大家可以看到有所謂的猶太裔美國人、有義大利裔美國人、有華裔美國人、有日裔美國人、有非裔美國人，但你從來沒有聽過英裔美國人，對不對啊？也就是說來自五月花號移民的後裔的前面不需要前置詞，他就是美國人，美國人本尊。而在他們這樣一種美國人本尊之下的那些美國人，多元文化才需要給他們前面加一個前置詞，好比非裔美國人。為什麼沒有英裔美國人？這是一個異常沈重的質問。有個人類學的朋友曾說了這樣一個經歷：在美國的大學裡，一般的典型白種美國人（也就是所謂的WASP: White Anglo Saxon Protestant）學生，當被問到這樣的「美國人」的文化時，他們經常是一臉茫然，說我們沒有文化啊！好幾年之後，我才能體會這樣一個回答不是自卑，而是一種不自覺的傲慢，是一種和霸權位置緊密有機結合的一種無言、一種空白、一種威嚇。在這個空白之下，才有所謂的多元文化，而且是這些「少數者」、邊緣者或弱勢者，才是「有文化的」，而這個空白其實是多元文化的颱風眼。這當然是帝國架構下的多元文化。

那是美國 WASP 與其他少數群體之間的多元文化模式，台灣的模式當然不一樣，台灣不是帝國，福佬人長期曾是政治上的被壓迫者，和 WASP 也根本不站在一個類比位置。但是，我要指出另一個台美之間的一個很類似的作法，即是所謂的「原住民」語意政治。亞美利加這個詞，事實上是北美印第安人，也就是北美原住民族的這樣一個自我指涉或自我所存在的空間指涉，但早期英國殖民者把這個名稱給了自己，然後再把原住北美的人稱作「印地安人」或「原住民」。我覺

得原住民這個語意政治很有趣，因為假如你真正尊重他們，應該稱他們為亞美利加人，而自己叫自己英吉利美國人，因為真正的本尊就在那裡。

在臺灣也是一樣。我有一個的想法，有些不切實際，但是我覺得雖不切實際但如果有道理的話，將來總是有可能有實現的機會。我常想，為什麼我們不能有一個文化運動或二度正名運動，讓台灣的原住民被叫回臺灣人，因為他們最有道理稱作台灣人，他們在後來這些不同批的漢人移民來臨之前，早就在台灣這個島嶼上生活了很久很久了。何況，在台灣，為了證明誰是台灣人，誰不是台灣人，把台灣搞得翻雲覆雨烏煙瘴氣，總是要排個大哥二哥，可見「台灣人」這個政治符號確有賣點。假如是這樣的話，那為什麼我們不找到一個道徳主義的轉捩點呢？把這一個高度競爭的「臺灣人」本尊位置還給原住民，把原住民這個口惠而實不至的名詞扔掉，就直接叫原住民朋友臺灣人，然後從福建、從廣東來的移民後代，我們都還原歷史的真實，給他們以移民者的稱謂，叫做福建臺灣人（或福台），從廣東來的客家人叫作客家臺灣人（客台）或廣東臺灣人（廣台），那我趙剛，假如你願意的話你也可以說叫我是燕台，因為我祖籍河北嘛。假如泰籍勞工或越籍勞工他們想要入籍的話，也可叫越台、泰台，假如他們也願意這樣被叫的話。在我們這些移民臺灣人前面都加一個前置詞，以此表示大家的謙讓，並把這個具有政治雷管效應的臺灣人稱呼讓給弱勢者、非漢族的原住民。我覺得果真如此，不但解決了臺灣內部的一個政治死結，甚至可以在這樣一個名詞的改變上拔掉兩岸衝突的引信，因為這樣一來，「台灣」跟「中國」就不再構成一個衝突了，因為臺灣的意象是由原住民這麼一個弱勢者來代表，這是「對外」的意義。在島內，大家也可以有機會進行倫理的自省，代表我們臺灣人的原住民竟然這麼弱勢，大家要一起愛臺灣，愛臺灣的意思現在就是愛原住民。愛原住民的倫理意義就在於好比看到弱勢者受難，大家都搶過去扶他一把，然後在扶他一把的過程裡，大家相視一笑，原來，相

對於他，我們都是優勢者啊，於是真正大和解了。透過把台灣人那個浪漫的、血緣的、類神聖性的指意凡俗化，然後進行內部的大和解。我覺得這樣一種從正名開始繼而進行社會政治與道德的改造，所造成的氣氛會讓兩岸關係都改變，甚至可以有所貢獻於中國大陸，打破兩岸都在進行的現實主義政治和浪漫象徵的扣合，改變以強凌弱的社會宰制模式。對臺灣社會而言，更將有機會得以反思是否要參與到地緣政治的戰局，是否要靠到美國這個大邊，是否要進行軍購，以及是否要去進行敵我的指認。

三、對作為理論概念的台版多元文化論的批判： 帝國、民族國家、資本主義與激進特殊性

我一開始就說，我今天的報告由兩種維度所組織。其一是修辭與政治，這是至此之前所進行的。我的理解是，目前為止，特別是在台灣，這個多元文化的概念還只是停留在一個意識形態的狀態內，沉默於階級宰制與剝削，為既存公民權提供防火牆，以及為建立一個霍布斯式的國家進行戰爭準備。由於基本上是一個意識形態修辭，因此也不具備讓我們深入瞭解現實分析現實的能力。

清晰地明瞭「多元文化論」是一個修辭，而且是個意識形態濃厚的修辭，並不意味我們因此就放棄了它，恰恰相反，我們應該要轉換態度，積極地將多元文化作為一個理論概念來認真對待，診斷作為一個概念的多元文化的目前發展狀態，指出它的問題，找出它的潛力，並進行可能的改造，這樣才能對這個修辭進行積極的干預，才是批判工作的完成。除了上述的意識形態的批判外，我有兩點理論性批評。

3.1 民族國家、帝國與資本主義

第一個批評是它欠缺歷史與社會結構深度。多元文化常常被很形式主義的方式處理，常常是一種各種社會學範疇的排比，對例如種族、族群、城鄉、性別、性偏好、階級、宗教……，進行一種排列組

合，然後說社會存在越多這種差異越好，形式上甚至是數學上的差異與多元變成一種政治正確，因此，這樣一種切割經常變成一種學院裡頭的政治正確的狂想與表態競逐，只要是你能想像得到的各種文化群體的身份，都應要對他們進行修辭的捍衛。這種政治正確的論述其實是過分地社會學，過分地形式社會學。特別在比較年輕的搞文化研究的學生裡頭，他們特別會把這個多元文化跟這樣的一種政治正確搞在一起。

我說它過分形式社會學，因為它依賴操弄物化的社會學範疇進行高蹈凌空的政治正確。但是從另一點來說它又過度缺少社會學、缺少歷史跟社會結構的深度。多元文化如果真正要作為一個理論概念，它必須要面對歷史與社會結構的深度，而不能以滿足於當下的政治正確要求為務。

所以，假如要重建多元文化這個概念的話，就要思考兩個層面，一個就是民族國家與帝國的問題，一個是資本主義問題。我們談多元文化，首先要瞭解民族國家對多元文化的結構性限制，這樣的討論不是不夠，而是太單一性。現在大家都知道民族國家對多元文化產生很大的威脅，例如民族國家的教育。現代民族國家透過教育來建立主導民族的再生產，例如大家都要學某一種語言。在公領域之中，主導群體的符號、儀式與記憶則經常是主導性的，例如國定假日與紀念碑。民族國家還會透過選舉、透過戶籍政策進行行政穿透，這些都是民族國家對於多元文化的破壞力。像國民黨政府到了臺灣，把所有的原住民都編入這個民族國家的戶口裡頭，怎麼辦呢？原住民沒有漢姓啊，國民黨的這個戶籍行政很粗暴，就說，這裡有一排漢姓，你們選選吧，然後一族的人有人選林、有人選張、有人選蔡。這到後來造成了悲劇性後果，原本同一個家族人後來也不能相互指認，對他們的文化產生很大的破壞。

在這個脈絡之下，有人會拉出帝國的想像，從帝國裡尋找多元文化的資源。帝國的某些傳統的確很好，例如這次我們一家人到北京

來，到北京的故宮、雍和宮等地方去看，那個匾上常常都是三種文字並列。這挺有意思的，這些神聖性的殿宇竟然沒有被一個一統的文字所壟斷，而能夠允許三種文字並列，這的確不是一個民族國家會允許的事。民族國家會允許市招裡有韓文，允許泡菜的韓文與中文並行，但是在神聖性的場所，是不會用兩種語言的。所以，歷史上的帝國對文化的多元是較包容的，例如奧特曼帝國是一個回教帝國，但這個回教帝國在境內也允許東正教，甚至允許猶太教。古埃及的亞歷山大港的城市空間也很包容，三分之一是希臘人，三分之一是埃及人，三分之一是猶太人。帝國的某種行政中立性，使它能够允許地區的某種自主，這些東西都是很好的資源，我也並不要否認這些東西¹⁷。但是我覺得，如說因為民族國家的不足，就馬上去轉向帝國的思考，是不是有些急促呢？何況民族國家雖然經常對多元文化有壓迫性，但未必每一個民族國家都表現得一樣，好比，為什麼我們不能夠看看瑞士？瑞士這麼一個小小的國家裡，有法語區、德語區、義大利語區，而且每個語區裡頭的人都能學習體會別的語區的人的文化和語言，同時呢又維持自己的某種認同。瑞士是個民族國家，瑞士也不是帝國啊，為什麼我們在考慮這個文化資源的時候，不取之當代，而要捨近求遠，回到啓蒙之前的帝國呢¹⁸？何況從上世紀九十年代開始，歐洲的保守思想界，特別是法國的新右派，也出現對帝國的重新指認，對他們而言，帝國是一個維持差異秩序的最好的政治安排¹⁹。

因此，在帝國裡頭尋找多元文化的資源，不得不碰到一個典範性的問題，也就是我剛才所講的平等跟差異的問題。就規範而言，民族國家應該是要體現一種平等典範，儘管它不見得能夠實行好，但它的

17. Michael Walzer, *On Toleration*. Yale University Press, 1997, pp. 14-19.

18. 陳宜中與翟宛文在閱讀初稿時，都指出了對瑞士模式的懷疑與不安，例如瑞士的保守共和主義、愛國主義與排外文化。在我的一些有限的知識裡，這些定性似乎還並不是不可爭論的。考慮過後，我還是把這個敘述保留，至少可以作為一個箭靶，激發對「瑞士模式」的討論。

19. Alain de Benoist, "The Idea of Empire," *Telos*, 1994, no. 98-99, pp. 81-98.

理論邏輯本來就是要召喚出一種平等來打破過去的那種封建層級體系，像韋伯所說的，現代民族國家的一個成就最重要的其實就是一個齊平效應，把過去封建社會那種按照身份，天子棺槨幾層、諸侯幾層、士大夫幾層、平民幾層，然後住房子誰能幾棟樓，誰能穿什麼衣服，誰不能，誰能消費什麼東西，誰不能……給打破。相對來說，民族國家就不講這一套。你可以說，民族國家講平等也是個修辭，但就像多元文化是個修辭，我們可以在你的霸權下繼續逼你深入地談下去啊，看你能談多遠。

論述上重新回到帝國，也不是偶然的，多少跟八十年代以來的文化轉向與差異典範下的潮流有關。我們重新汲取帝國這個理念的資源，是因為它維護了某種差異性，但是我的一個批評就是說，我們不能夠那麼簡單地說要回到這個理念，因為它跟民族國家這個理念之間有一個規範上的選擇，人們在選擇時要認識到這個張力，而不能輕鬆地說我都要。我們是要單純地去強調文化上的差異呢？還是說在我們重視文化差異的時候，還應把民族國家在歷史上積累的某些成就，例如布迪厄所說的國家左手的視野給拉進來？國家的左手，相對於搞發展、搞統一性與民族認同的右手，就是在國家社會內部進行一種平等或有關社會正義工作的那些機構與觀念力量。國家左手這東西在不同的時間有不同的展現，拿歐洲來說，例如在1950年代，它的力量很強。但到了新自由主義全球化的年代，國家的左手力量就很萎弱了，但同時差異政治與多元文化又聲勢無比。歷史地看，多元文化的潮漲和國家左手的退縮是同時的，例如美國多所著名的大學在九〇年代以後，陸續取消了所謂的「積極行動計畫」(affirmative action)，雖然不妨礙同時高舉多元文化修辭。在台灣，情況竟也有些類似，在威權的國民黨統治時期，原住民（在那時「山地同胞」）入學長久以來有加分辦法，但近來，在「多元文化論」的民進黨政府下，反而醞釀要修正此台版的積極行動計畫，企圖立法加考原住民語言作為原住民身份（以及加分）的認證。

我們要如何整體地看這個複雜的圖像，如何在歷史中進行選擇，我認爲都是複雜的。我們要怎樣去談民族國家的進步遺留？可能是在談多元文化與帝國時也得拉進來的反省。我覺得並不是那麼容易的事情。這是一點。

我覺得談帝國還有一個問題。古老帝國的模型有一個很大的缺憾，它是一個多種文化群體在空間上並置的想像，例如在一個帝國的廣袤幅員上頭，有很多很多的群體，這些群體相安無事，然後這個帝國的神經中樞又沒有發達到有效在行政上控制它們，因而不得不實行一種所謂的帝國的中立性，分而治之，因而維持和保存了某種差異性。但是我在想，這個差異性我們要如何理解它，假如只理解爲空間地表上的差異性並置，我覺得好像不夠吧！但這個帝國的模型似乎只能夠談到這種深度而已，而無法讓我們進一步想像，這個地表上不同的文化群體之間相互依賴、相互影響、相互學習、相互穿透、相互溝通的過程。我覺得帝國的古老模型裡頭好像沒有辦法提供這樣的一種想像與資源，當然這和前現代社會相互依賴的程度低、空間流動的困難度高有關係。但是在這裡不能迴避的就是，在現當代的既存現實上，我們要如何不只指認各種文化群體的並置，而且是各種群體如何真正能夠形成一種有互動關係、交互學習的多元文化。而這好像不是帝國模型能提供的。

民族國家與帝國的典範對立的問題意識的深化，是多元文化論的歷史與社會學欠缺之一。其二是關於資本主義，這一部份似乎已經被多元文化論者當作無問題性的背景條件了，比對民族國家的態度還要來得不反思。19世紀中以來，馬克思主義對現代性裡頭商品生產與社會關係的市場化，對文化特殊性的穿透、破壞與蒸發的危機，所做的理論理解，曾經是社會與文化理論這一行的必備知識存貨，但是走到現在，反而在多元文化的言說中徹底被忽視。但是我認爲多元文化的討論沒有理由不讓政治經濟學進來說話，因爲資本主義的力量不只是在生產跟流通，事實上它一直在利用不同的機會去擴大消費的欲

望；資本主義也是一個文化計畫。像大衛·哈維講的東西其實很有意思，他說所謂的後現代主義是後福特主義生產模式的一個文化邏輯，這跟詹明信所講的後現代主義是晚期資本主義的文化邏輯有點類似，但他講得更清楚。之前，福特主義就是大量生產，一個福特 T 型車在垂直生產體系下，量產個幾百萬輛，多少年不改車型，每個人都開一樣的車。這種量產的體制有一個需求上限，因為汽車是以必需品的方​​式在生產，沒有和文化和慾望更深度地結合起來。到了後福特主義，不論是生產過程或是產品都要不規格化，瞄準文化根底開拓慾望，解決前一時期的過度生產的問題。多元文化論於是卡進了這樣一種生產方式，因為文化特殊性或是個性如今是商機之所在，每一個商品都要楔入每個人或群體的「個性」，讓每個人或群體在商品裡找到自我，所以市場是斷裂性、分裂性的，而多元文化事實上是符合市場的斷裂、分裂、零散的狀態而產生出來的文化邏輯；不多元文化也不行，不多元文化就妨礙商機了。多元文化能夠創造出來很多很多的文化主體，讓這個主體想像說，啊，我是有這樣一個身份的，所以我的衣服應該怎麼穿，我應該選擇到哪裡旅遊。

我說多元文化和資本主義有親密關係，空口無憑，這裡也有資料，是微軟在報紙登的公論廣告，這種廣告經常是最真實的，因為肯讓資本家花錢去推進某種論述往往和公益無關，而是有利於企業自身。微軟這個跨國企業在紐約時報登廣告，就是說我們要尊重差異跟多元性。多元性跟微軟有什麼關係呢？我就把它的意思翻成中文好了：一個工作團隊假如能夠使文化多元，它就能夠讓公司有一個更好的決策過程，為什麼呢，因為更好的決策過程來自於公司有多重的觀點，有多重關於產品發展的可能性。假如我們是單一的美國化，我們就沒辦法體會不同文化到底會對產品有什麼需求，所以如果我們的公司裡頭有多元文化進來的話，我們對這我們的產品、我們的發展，就會產生新觀點的敏感。然後它下面又說，不是所有的文化都以相同的方式在利用科技，我們理解了並且找出了這些不同的利用科技的方

式，會讓我們公司在全球經濟裡更具競爭性²⁰。

我覺得這個公論廣告直接指出了多元文化之所以成爲一個有力的修辭，是因爲事實上它符合了所謂的新經濟，符合了整個後福特主義商品生產的文化邏輯。從另一個更爲政治經濟學犬儒的敏感思考，所謂多元文化其實是美國爲大本營的「訴訟文化」的全球泛流。爲什麼呢？因爲新自由主義全球化下，專業白領人士進行快速的跨界流動，這於是衝擊到原有的民族、種族、或性別或性傾向同質化的工作場所，從而產生妨礙生產力的歧視或騷擾等問題。多元文化可以說是因應這樣的一種新的密集的流動所創造出來的一種話語，透過反歧視的立法與制度化的「偏見訴訟」，提升白領種族少數者或女性或同性戀者的生產力²¹。何以說保障的是白領呢？我們從美國與緊跟其後的英國在關於偏見訴訟的成文法中可以看到，這個訴訟保障的是高收入者：薪資越高，理賠越多。這是名爲反對歧視的多元文化中的深刻歧視。

所以多元文化的學者不想去談文化與經濟，我覺得是很可惜的。這個闕如，不僅是使他們無法較全面地掌握多元文化這個複雜體，更有一個負面的效果，讓多元文化的學者或者宣傳家，在他們的自我意識中，產生了一個不符合實際的浪漫想法，誤會多元文化是抵抗全球同一性的一個偉大概念：全球化帶來了文化同質化，而談多元文化則是在抵抗這個同質性。這個學者的自我意識以及一般大眾對這樣一種認識的肯定都是誤認誤指。我們很有理由相信，現實上的多元文化是新自由主義全球化的文化配套，而不是全球化的對反，也不是全球化的批判。

在臺灣還多了一種在地狀況：多元文化竟還成爲了政府的一個發展計畫。臺灣要創造內需，因此發明了很多的在地文化，好比說，以前我們大家也都吃魚吧，但是從來沒有像現在吃魚吃得這麼認真，某

20. “Valuing Diversity” by Microsoft. *New York Times*. November 27, 2000. A10.

21. “Britain’s Legal Barriers Start to Fall: Discrimination Lawsuits Are Becoming More Commonplace.” *New York Times*. October 4, 2000. W1.

月裡有鮪魚祭，某月裡有飛魚祭，大家來吃魚……。臺灣這兩三年出了一大堆這個祭、那個節，然後到時候大家就到那邊去多元文化一番。這樣一個多元文化的「文化創意產業」計畫也不完全是壞事，因為它能夠讓城裡人跑到農村去消費，因而產生了一點財富重分配的效果，這我覺得也還好，一件事情有很多面，在商言商並非壞事，但如果就文化談文化，那就值得擔憂了。我的看法是，這樣一種國家機器爲了創造內需（以及更可理解的共同體經營），創造發明多元文化，反而在一種無意識的狀態裡摧毀了多元文化。這是什麼意思呢？好比我太太生長的那個地方叫鹿港，臺灣有名的三個古城，所謂一（台南）府，二鹿（港），三艋舺，各自有各自的風土文化，反映不同時間移民到臺灣的不同的大陸人，有漳州的有泉州的，他們來的時候的物質資源以及各地自然條件的不同，所以房子的裝飾、街道的景觀、空間的配置也都不一樣。各地有各地的風俗，各地有各地的文化，我覺得那是一種多元文化，雖然也有它的問題，例如「械鬥」。那種多元文化，在它們還沒有被所謂的多元文化運動所指認的時候，它是以多元文化的實質被社區人們所經驗。我太太就回憶她小時候穿梭其中的不見天巷弄、長長一條龍的店鋪住家的建築形式，或從唐山壓艙底帶來的甕所雕飾的牆，那是特別的，臺灣別的地方看不到。作爲鹿港的居民，她經驗到了這個台北沒有的生活感受，於是羅大佑歌裡說台北不是我的家，因爲鹿港小鎮跟台北是有一個差別。多元文化在這個意義上，就是說在主體的感受上，是有價值的，沒人能否認這個價值，因爲那是日常生活中的真實感受。但是現在社區總體營造下的多元文化就變成了一個商品，人們利用周休二日，跑到這個點那個點，去進行文化消費。導遊拿著麥克風，帶著觀光客，像歐洲童話裡的吹笛手一樣帶著人，這邊看看那邊看看，指認這是什麼那是什麼。當地人生活環境被破壞掉了，當地人主觀感受到的文化被破壞了。多元文化現在變成了一個被指出來的東西，很多東西如今都要掛出一個招牌以便指認，說這叫做綠色隧道，或是鹿港老街。這邊本來就是兩排老樹，這

邊本來就是一條老街，它是生活中的主體經驗，而不是被指認的消費對象。所以我的意思是說，多元文化本來應是要去保衛這種生活差異的實質感，但是現在呢，這些實質感被客體化了，變成不是被感受而是被指認的對象了，導遊的擴音器裡說這個是文化古跡啊，這個東西是特色哦。所以，老街老樹仍在，但默默地意義被轉換了。這讓我想起老子所說的，天下皆知美之為美，斯不美矣！我覺得這是很吊詭的，在大家高呼多元文化時，多元文化消失了。多元文化運動經常恰好就是在謀殺多元文化。

一個相關的問題因此是，全球資本主義文化下頭的多元文化要怎麼生產？我剛才所批評的現象，反過來說，其實似乎也就是說一個真正的多元文化計畫應該要考慮到文化自主與經濟自主的關係。一個文化社區如果被編入全球生產體系之中，變成全球加工鍊的一個環節的話，那似乎很難生氣勃勃地講多元文化了。多元文化要怎麼樣去結合社區的生產呢？相應於多元文化，是不是應該也有一個多元經濟呢？我覺得這是真正要去深刻地談多元化文化所不能迴避的一個面向，但很抱歉，這個問題我也只能夠談到這裡，沒法再繼續下去，因為現實上談多元經濟實在太困難了。在臺灣你要如何去創造一種既能允許觀光客消費，但同時又能維持自己文化生機的經濟呢？在全球的商品生產裡頭，很多商品沒辦法透過這個方式生產，因為貿易商永遠能找到更便宜的加工廠。所以很多觀光點的文化商品變成文化假商品，假如兩岸真正開放觀光的話，大家很多人也許會去日月潭、阿里山觀光，你也許會看到很多原住民風味的木雕或首飾，可是那些東西幾乎都是東南亞進來的，少有當地人所生產的東西。這更不用說，這些本來是承載特殊意義的物件，現在變成誰都可以買，誰都可以去脈絡地使用（或褻瀆）這些意義的商品活動了²²。所以全球資本主義對多元文化

22. 胡忠信《你願意聽我的聲音嗎？胡忠信、高金素梅對談錄》。智庫文化。2005。頁128-129。

的創根作用是多元文化的討論中最難以面對的問題。所以我說談多元文化應該要去談多元經濟，但是談多元經濟的這個思路的確很難走下去。這是我的思路的真實狀態，並不強作解人。

3.2 激進特殊性

接著，我要指出的是目前流行的多元文化論在知識與倫理上不夠激進。爲什麼呢？因爲它目前的理論關懷只是停留在對不同的文化群體的承認與包容上頭；只是在談一種消極的承認跟包容，而且社會認識論的層次只僵固在文化群體上。那馬上就會有人說多元文化本來就是講群體的啊！但我的意思是說，這個對群體的理解太前社會學了。除了前現代的空間封閉群體外，群體和其他群體之間不是一直有各種相互穿透相互構成的關係網絡嗎？你藉著迴避各個群體之間的各種相互依賴與相互穿透的複雜現實，而去假設群體跟群體之間是一座座不同的文化孤島，然後去講他們之間的相互承認跟包容……，這樣的思辨不就是建立在一個虛構的現實上頭嗎？現代社會的哪一個文化是處在這種狀態之下？所以我拉出一個命題，多元文化不夠徹底、不夠多元，在一個社會學不足的前提下進行規範性討論。現代性的社會組織的第一前提：個體是在多重團體的空間狀態下交往與學習的。因此，多元文化爲何停留在文化孤島上，變成了多元文化論者所必須要自我澄清的。你暫時談孤島化的多元文化也沒關係，但理論指月之手最後應該所指的是個人而非文化孤島；也就是說多元文化的討論最後應該有益於幫助我們實現各個人在生活中的個性的解放。也就是說真正的多元文化的地景是每個人的自我潛能的開展，每個人都是依其特性而開的一朵獨特的花，這是最激進的多元文化論，是最普遍的特殊主義，也是最特殊的普遍主義。目前停留在群體層次的多元文化只是在談各個群體的同質性，談異質的各種群體在地表上頭的一個相互配置。它並沒有這個視野去談真正的特殊性應該如何展現的問題，它總是認爲自己是作爲一個激進的特殊主義去質疑普遍主義，但是它自己

恰恰是建立在一種次普遍主義之上，也就是說它預設每個群體裡面的成員都一樣，至少他們的文化質素都一樣，然後以此來對立其他。這事實上是一種不自覺的次普遍主義。所以，多元文化論對如何去說特殊性，我覺得它在方法論與認識論上頭，完全沒準備啊。順著我剛剛對帝國的批評來講，帝國的模型就是沒辦法提供我們一種想像，讓我們想像不同的群體之間，以及個體在這些不同的群體之間，如何達成交往、學習甚至衝突。賀照田前些日子給我看他的一篇文章，用他那裡面的說法我覺得蠻好的，他講的是「分享他人的苦惱」的能力。目前的多元文化沒有辦法去談這樣的能力，沒有辦法去談群體跟群體之間所構成的網路關係以及個體在這種交互關係裡頭所應具備的能力問題。但這恰恰是把多元文化和激進民主關連到一起的一個重要問題。

四、代結語：將多元文化激進化的一些試想

在多元文化可以是一個有政治、倫理、與分析潛力的理論概念的假設之下，我對它進行了兩個批評。現在我要繼續上一節的工作，但是在更後設的層次上談如何激進化這個概念或理念。

回到根本，人們談多元文化或差異性，在規範上最終的關懷不外乎要建立一個自我（或我群）與他者之間的良好、發展的關係。但是目前的這個多元文化的他者想像，我覺得太當下、太空間化了，而且它的空間是非常限制性的，不是在民族國家的架構之下去想像，要不然就是（極）右派的那種全球多元文化的想像，全世界是各種不同文化生態區的那種想像。我覺得這些想像都太簡單。真正要激進化多元文化這個概念，得解放時間與空間的後設限制，讓他也包含歷史的他者。目前而言，多元文化都還是在一個當下主義的思考裡。這在臺灣特別是這樣的，你現在問年輕人他們對多元文化裡的「他者」的想像，他們會說，多元文化就是談台灣各族群平等，甚至會說這是在談原住民、黑人白人、或是同性戀……等等，但是他沒辦法去談，好比，五四運動、六〇年代、或保釣運動的這些歷史文化群體，這些他

者。我認爲多元文化真的要激進化的話，它必須要回到各種傳統去尋找進步的資源，帶進我們的視野，豐富我們的想像。歷史的他者必須要被解放出來。

其次，空間的他者也必須要被多元化。目前多元文化論只是以民族國家作爲一個架構，或者是向內，例如主流的民族國家多元文化論，或是向外，全球多元文化論。但我覺得這個空間上的唯一尺度必須要被鬆動多元，例如我們不應只談民族國家，也應該要去談個體、社區、區域與全球，在不同的尺度中拉出一個辯證的維度。在這樣一種多重尺度的空間觀下頭談論，好比，原住民與多元文化，就不再是目前的民族國家架構下的談法了，而是要談臺灣的原住民跟澳洲的原住民，跟北美的原住民，跟中國大陸的少數民族，在他們之間重新畫出一幅多元文化的地圖，多元文化不應該是一個靜止的、內鎖在民族國家內的話題，而應該或大或小，跨越全球或是返回身體，端看不同的運動訴求與不同的主體位置。這是激進化多元文化所要做的第二點。

第三點我認爲也是一樣重要：我們需要重新構思主體能力的問題。在目前的多元文化想像裡，主體似乎是一個靜態的、進行認同消費的這樣一種保守主體。主體似乎只是優雅地在包容與承認而已。但包容與承認事實上又可以是非常消極的態度——爲什麼他者只是你寬容與承認的對象？難道他者不應該經常（雖非總是）也是你學習的對象嗎？所謂三人行必有我師。但是「學習」這個概念在多元文化裡頭是被低度發展的。我們回過頭來想想，在看重包容與承認之前，如果沒有學習的態度與能力，我們不是永遠只能維持自我的齊整邊界，連包容與承認都是維持自我的詭計。學習能力，其實也就是自我改變與自我成長的能力：主體在與他者的網狀關係之中，在差異的格局之中，應該如何培養自己學習不同文化的能力，學習如何盡量放空自己，不要有太多先入爲主的族群中心主義（不管是形式的還是內容的）的負擔，盡量地能夠所謂「入太廟每事問」，能「見賢思齊」尊重他

者與他群的主體性。蘊藉在這個學習過程之中的多元文化才能夠成爲一個激進的個性解放的場域與激進的社會改變的場域。

主體能力的第一層是理解差異的能力，第二層則是一種批判理性的能力。啓蒙以來的一種批判理性的能力，或者簡單地說，一種非學院式的社會調查或研究的能力還是非常需要的。爲什麼呢？多元文化是文化概念，文化場域，怎麼把社會研究也拉進來呢？但是到目前爲止，我一直在闡揚的一個觀點，不就是說多元文化這東西是一個修辭，後頭還有一個現實？也就是說這裡有一個深層結構，現實並不是我們聽或看到的這樣子。這就等於回到馬克思所說的，假如說事物像它表面所呈現的那樣的話，我們就不需要科學了。我從一開始就說，事物的確不像我們表面所看到聽到的那樣，真實與修辭之間有矛盾，有背離。所以當我們拉出這樣的一種深度結構時，是不是就是同時要求我們去質問：是什麼樣的條件，什麼樣的狀況，讓多元文化成爲修辭？假如我們不讓它停留在修辭，我們是不是要去更深入地瞭解這個社會的權力結構、經濟運作與文化霸權。我覺得這些都其實是在要求我們，除了要進行一種文化主體的理解能力的培養之外，還需要去拉出啓蒙以來的一種內在批判的介入：您所揭櫫的價值很好，但我想要問您落實它們所需要的社會條件。

最後，我作一個總結：目前流行在台灣的這個多元文化還大致是一個意識形態修辭，在形式地提倡多樣性的同時，壓縮社會平等、包容性的公民身份以及兩岸和平的進步論述空間，自我矛盾地成爲統合內部對抗他者的一元文化動員話語，所以必須要嚴厲批評。作爲一個理論概念，它沒有誠實地自省它的很多問題，包括民族國家與帝國的典範問題、資本主義的文化蒸發問題與特殊性的激進化問題。我支持在時間政治、空間政治以及主體能力這三個方面都重新構思過的多元文化——這才是值得我們支持的激進的多元文化。雖然激進化之後的「多元文化」又好像跟流行話語所說的多元文化已經沒有多大關係了。

謝謝大家。

參考書目

- 成露茜，2002，〈跨國移工，台灣建國意識與公民運動〉，《台灣社會研究季刊》，第48期。
- 胡忠信，2005，〈你願意聽我的聲音嗎？胡忠信與高金素梅對談錄〉。智庫文化。
- 陳映真，2004，〈愛台灣——政治人物當符咒念〉，《聯合電子報》2004/10/18。
- 曾熾芬，2004，〈引進外籍勞工的國族政治〉，《台灣社會學刊》，第32期。
- 楊長鎮，2004，〈以多元主義接納中華文化在地化〉，《聯合報》2004/9/27. A15.
- 編委會，2004，〈邁向公共化，超克後威權——民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》，第五十三期，頁一至二十七。
- Benoist, Alain de. 1994. "The Idea of Empire." *Telos*. No. 98-99, pp. 81-98.
- Telos. 1994. "Three Interviews with Alain de Benoist." *Telos*. No. 98-99.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- . 1997. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.

