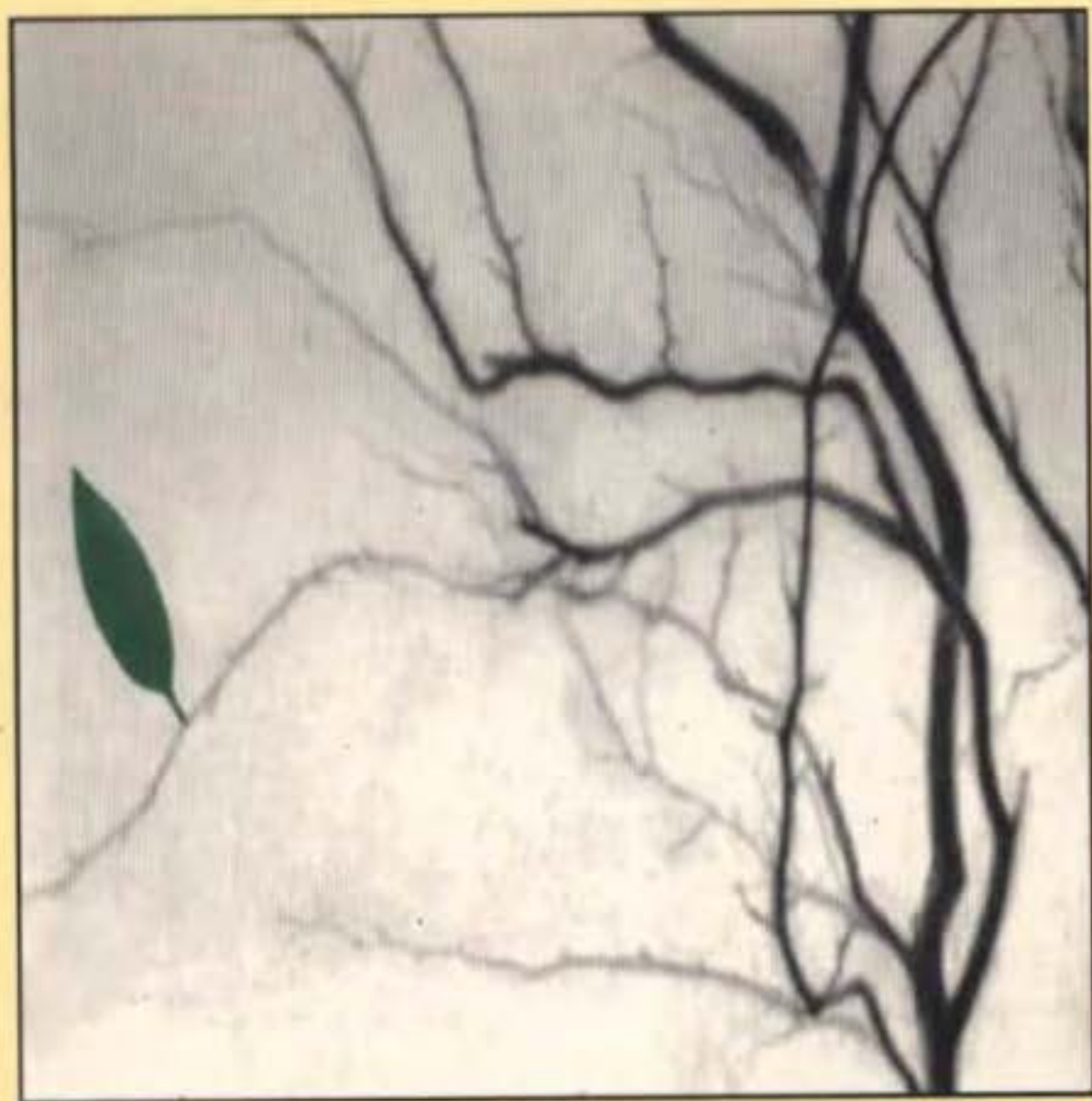


# 告別妒恨

民主危機與出路的探索

趙剛



台灣社會研究叢刊—06

1998



# 告別妒恨

——民主危機與出路的探索

Farewell to Ressentiment:

Exploring the Crisis of Democracy in Taiwan

趙剛

台灣社會研究叢刊-06

1998



給 天天都在學習的容

## 目 錄

- 序——傳記、歷史、批判、希望、致謝 ..... v
- 第一章 工運與民主：對遠化工會組織過程的  
反思 ..... 1
- 第二章 認同政治下的代罪羔羊：父權體制及  
論述下的眷村女性 ..... 35
- 第三章 錢、「謊言」、統計表：族群民族主義  
的利益政治 ..... 71
- 第四章 權、妒恨、先鋒隊：族群民族主義的  
認同政治 ..... 97
- 第五章 新的民族主義，還是舊的？ ..... 111
- 第六章 另一種「變裝政治」：民族認同，還是  
資本利益？ ..... 175
- 第七章 什麼是「民主」？什麼是「公共」？——  
杜威對自由主義的批判與重建 ..... 193
- 第八章 跳出妒恨的認同政治，進入解放的培  
力政治——串聯尼采和工運(或社運)

的嘗試思考 .....	239
附錄 社會史之一，及其它詩 .....	277
<b>參考書目</b> .....	307
<b>索引</b> .....	327

## 本書各章出處註明

- 第一章 <工運與民主：對遠化工會組織過程的反思>  
<台灣社會研究季刊> 1996年11月，24期，頁1-39。
- 第二章 <認同政治下的代罪羔羊：父權體制及論述下的眷村女性>  
<台灣社會研究季刊> 1995年6月，19期，頁125-163。
- 第三章 <錢、「謊言」、統計表：族群民族主義的利益政治>  
部份內容以<失敗的新台幣國族主義之旅>為題，發表於《台灣立報》1994年10月31日至11月5日，第十四版。完整版本發表於《當代》1998年9月，133期。
- 第四章 <權、妒恨、先鋒隊：族群民族主義的認同政治>  
部份內容以<「族群民族主義」是啥米碗糕？>為題，發表於《台灣立報》10月21日至10月26日，第十四版。
- 第五章 <新的民族主義，還是舊的？>  
<台灣社會研究季刊> 1996年1月，21期，頁1-72。
- 第六章 <另一種「變裝政治」：民族認同，還是資本利益？>  
以<猶抱琵琶半遮面的「新興民族」>為題，發表於《島嶼邊緣》1995年9月，14期，頁29-41；略作修改。
- 第七章 <什麼是「民主」？什麼是「公共」？——杜威對自由主義的批判與重建>  
<台灣社會研究季刊>，1997年3月，25期，頁33-82。
- 第八章 <跳出妒恨的認同政治，進入解放的培力政治——串聯尼采和工運（或社運）的嘗試思考>  
<台灣社會研究季刊> 1998年6月，30期，頁117-162。





## 序——傳記、歷史、批判、希望、致謝

即使到今天，我的身體仍然會被一種平行四邊形的運動形式所召喚。這個平行四邊形運動像搖滾吉他手激情地以左肩上的吉他（其實只是掃把）頂端為視點，傾斜著身體，快速碎步側移；這個平行四邊形運動也像標槍、手榴彈、巴黎街堡戰鬥中的石塊投擲者——像面對哥利亞的大衛，像射日的后羿。這個運動的進行曲是六〇年代的一首老歌，有一段歌詞是這樣的：

All accross the nation

Such a strange vibration

People in motion

People in motion

All those who come to San Francisco

Be sure to wear some flowers in your hair.....

於是，一個蒼白、瘦削、長髮、穿著美軍夾克、跛著拖鞋的年輕身體，在眷村的斗室裡，狂歌縱舞，胡嚼尼采莊子，胡聽 Dylan、Lenon，在似乎永不歇止的台北雨季的茫茫中，灰黑色的眷村瓦房形成了逃不出的鎮壓，但也積蓄了決堤的勢頭。由於精神意志的羸弱而要求奮起，由於奮起的無望而返回羸弱，人常處在長期虛無和短暫亢奮的交替中。欲求奮起，但沒有理由、沒有對象、沒有辦法，很羨慕陳映真小說的人物，能霍然而起，跳上夜行貨車南下，但是南方何處？也羨慕電影教父的人物，能破門而出，快意恩仇砰砰砰，然則孰我與仇？

雨季、合江街、教官、中山北路的便衣憲兵、西門町、行為理論、現代化理論、救國團團康，還是那校一園一民一歌呢？一切都是軟趴趴的變形蟲在蔓延著，沒完沒了。平行四邊形是我在這個無形無實的七〇年代所能勉力想像的唯一的形，像一個落單坦克，在異鄉的荒原中前進並巡邏，一派拒絕的外表下，想像著一個叫做「舊金山」的烏托邦——陽光、花朵、自由、心跳；至於新左老左馬庫色米爾士呼倫港金斯堡，則一概不知。

童騷地抱著對六〇年代嬉皮的單戀，我抵達了 1984 年的雅皮美國，其時新左已老，現代已後。但或許由於我性格中的平行四邊形，視七〇以降綺麗不足珍，只知尚友古人——馬庫色、阿多諾、米爾士、馬克思、杜威、湯普森……。我覺得只有在古典社會理論傳統中才能找到反當代的鋒和勢。那時候堪薩斯的社會學系從老師到學生也的確還挺住了一個六〇年代的批判傳統，批判理論、國家理論、階級形成、激進民主之外，也樂道六〇年代的火燒學生中心，以及國民軍鎮壓校園和學生的天寶往事。

在美國，我的感情和知識是和那些所有反對美國現狀、美國霸權的美國人站在一起的，這些人當然很不美國人，就像 18 世紀末的英國雅克賓黨人常被視為很不英國人，20 世紀初的德國斯巴達庫司黨被視為很不德國人一樣。這些真實的或想像的（假）美國朋友反雷根—柴契爾的布爾喬亞宰制共識，反種族、性別歧視，反對入侵格瑞那達……，但又在既存的體制政治中（包括民主黨，甚至彩虹聯盟）找不到認同。有時我覺得他們好像是活在斗室中，外頭的政治和社會是終年的雨霧茫茫，只有靠一些已體制化的進步期刊作為他們和這個世界除了教書以外的唯一聯繫。我曾就「實踐」的問題粗暴地質問過我一個素來尊敬的師友，他的回答我很難忘掉，他說：「這真是一個大問題，但我已學會不再作一個理想主義者，我只是要把聲音發出來。」但是，我又有什麼資格問一個老新左、一個老老美這樣的問題呢？我這個師友至少有他的區域性傳統可以著力，有區域性問題可以發問，

有區域性的同志可以連結——不管現實上有什麼影響。我那時的問題在於我找不到我感情和知識的區域的和當代的關連，只能在理論和歷史的模擬戰場中，童子軍似地消耗平行四邊形的銳氣。異鄉人多少次在難眠的夜裡，目睹亞細亞的太陽在新大陸的印地安月色下專制地昇起，挑釁射日的夢想家。

以「黨外」為名的「本土」政治反對運動在擺脫了美麗島事件的鎮壓期之後，在八〇年代初開始以美麗島事件為酵母麵團靠選舉發起來了；獨家納斂了島上的反對資源。這在素來缺乏自由主義民主傳統的台灣是有其歷史正當性的，然而這個原來具有「本土」和「民權」二種路線的運動在八〇年的發展却不幸地越來越遠離後者。在這個大氣候下，不管好還是壞，外省人加上眷村的背景很自然地就把我隔絕於「本土」政治反對運動的召喚（或更正確地說，這個運動本來也就是要隔絕「外省人」這個他者範疇）。所以，回顧起來，我後來能夠站上一個支力點對台灣社會現象說話，並非全然由於激進自省或因緣時會，而是有這麼一個社會的和歷史的脈絡。當然，相同的脈絡也一樣有助說明後來新連線、新黨的自衛性政治的出現，以及「外省人獨立促進會」的贖罪性政治的出現。我的確慶幸我沒有落入自衛性或贖罪性的格局之中，但我沒有理由驕傲，因為比起那些出身福佬背景但却對福佬中產階級建國運動持批判距離的朋友來，他們的批判實踐顯然要求於他們的更多，他們首先要自省地抗拒這個「族群」召喚以及這個召喚後面越來越呼之欲出的龐大利益。我則省了這一個關卡。

1987年開始在台灣各個社會領域中所發生的騷動風潮，讓我頭一遭對台灣社會裡的某些人群產生了認同的感情，因為台灣不像台灣了。我看到了台灣的雅克賓，看到了台灣的斯巴達庫司，台灣出現了好多大大小小的平行四邊形，和我那個小平行四邊形隔洋共振。每天到學校總圖五樓的東亞圖書館索看遲來的報紙雜誌，新聞紙堆裡，這兒罷工、那兒罷駛，這兒抗議，那兒遊行，工人、農民、婦女、無住屋者、反污染者、漁民、原住民、老兵、消費者……幾乎所有的社會

類屬從南到北都動起來了。那真是：

All accross the nation,  
Such a strange vibration,  
people in motion, people in motion.....

1988年夏天，我短暫回台，正巧趕上五二〇，返美之前，寫了一篇文字聲援農民運動，回到美國後，又寫了一篇文字在社會理論層次上支持社運，並提出社運應和國家保持一批判距離。<sup>1</sup>在寫這些文字時，雖然好像看到一些危機（例如國家對社運的統合包抄、運動的工具化），但其實整個寫作的心情是以爲鴻鵠將至，相信台灣的進步社會力已經衝破開口，開始累積民主實踐！雖然那些理論先行所說出的「危機」後來可說不幸而言中（想想看台灣的「學運」！），但那時的我充其量只是在玩一些頭腦體操，我對台灣從一廂不情願掉到完全一廂情願。讀一小段我在1988年底在美國寫的肉麻情書吧：

台灣近幾年來社會力的解放與社會運動的蜂起，是幾千年中國史上石破天驚的一頁。中國人終於從幾千年的專制與家長制的權威的昏睡中醒過來了。進步的知識份子、公衆人物，莫不對此一變化抱肯定與期許的態度……。（趙剛 1994a:7）

「情人眼裡出西施」不是一個恰當的描述，因爲我還沒有機會好好地看過我的情人呢！大多都是媒妁之言。那時候海外所能接觸到的台灣媒體（例如新新聞、時報新聞週刊，等等）在報導社運，特別是工運上，都患了大頭病，似乎把所有傳真到報社的組織名稱都當作真的組織看待，一時之間台灣到處都是「工作室」、「委員會」、「聯合會」、「聯誼會」、「總會」、「聯盟」、「後援會」、「支援會」、「服務中心」……。但讓我在海外感覺最興奮的還是那宣稱台灣第一個階級政

---

1. 〈五二〇事件：歷史上與結構上的必然——從社會學角度剖析〉（《當代》1988年7月）；〈現代性、國家與社會運動——小心國家：給獻身社會運動的人〉（《當代》1989年3月）。這兩篇文章後來收入趙剛（1994a:35-47），（1994a:7-22）。

黨（工黨）在 1987 年底的成立——竟然有人在台灣用階級觀點發言，並且要對「六百萬勞工」進行組織動員！這些人我一個也不認識，大概只在某一年胡秋原辦的七七抗戰紀念會裡頭遠遠地聽過蘇慶黎的演講，地點是耕莘文教院，講的內容和美國帝國主義的軍事—工業綜合體有關。工黨後來證明也是一個歷史氣泡，雖然這個氣泡曾經短暫地反照過很多鎂光燈和驚嘆號。但工黨對我來說，則不僅僅是一個氣泡，因為從它，我注意到一個很特別的工人——羅美文（工黨第一任副主席），從羅美文，我注意到一個很特別的工會——新竹縣新埔鎮的遠東化纖工會。把遠化工會的抗爭歷程鑲嵌在台灣的 1980 年代下的社運發展，並以 1989 年五月的大罷工作為研究的重點，構成了我的博士論文。本書第一章「工運與民主」就是從這篇博士論文發展出來的。

遠化工會在八〇年代下，直到罷工失敗為止，廣泛地被看做台灣工運的火車頭。這個火車頭的主要動力，除了來自羅美文的使徒式的奮鬥外，主要來自在地工人因長時間工作伙伴關係而形成的點狀非正式網絡。這些非正式網絡對於集體行動力的成長而言，可謂成也蕭何，敗也蕭何，因為習慣、人情、個人權威仍是構成這些社會網絡的主要基礎，由這樣的網絡所構造的集體行動雖或可奏一時之功，特別在剛解嚴的時候，但對於工會作為運動的成長而言，却經常不是正數反是負數，因為民主的一般參與者並未形成——大多數工會會員的力量並沒有培養和施展的機會。雖然如此，遠化工會對台灣的勞工運動以及激進民主運動的發展却是極重要的，因為它不但指出了「解嚴」的形式主義，更激進地指出台灣社會力的內在限制。這些……開始被運動反思到了。

但智慧女神的夜鷹還沒真飛起來就被射下來了。務實的或許太務實的台灣社會運動讓位給國族主義的認同政治。在工運圈中，雖然「統獨」問題已在 1988 年浮現，但尚未形成癱瘓性的作用，至少在 1989 年 5 月的遠化罷工上，不同國族政治傾向的人馬還能一起共謀。在工運圈之外，其實整個政治和媒體環境已經開始了對社運抹黑，揪出工運流

的中國人」)。幾乎所有的社運圈子都被一個口令穿透：「你認不認同台灣？」作為一個所謂的外省第二代，我當然直接感受到這個口令的壓迫性，抒解這個壓迫感的策略當然就是說這只是一個族群衝突，而且是正喪失物質基礎中的族群衝突，土地財產和槍桿政權的矛盾終將在未來被統一到資本與勞動的矛盾中。<sup>3</sup>這當然是有些一廂情願，而且更重要的是沒有直接面對這個新興的民族國家打造和民族主義勢頭。1993年7月出版的《島嶼邊緣》第八期的〈假台灣人專輯〉則是台灣左翼進步論述頭一遭迎戰這個新興的「本土化」論述的勢頭，指出它與民族國家建造的共謀，批判它對弱勢、邊緣群體的壓迫性格。

這個必將成為歷史文件的專輯很影響了我的一些思考，使我能夠在分析上和規範上更明確地把國族和族群分開，更重要的是，我開始從行動社會學踏出來，開始反身性地思索論述的政治社會構成及其後果；不但看看人如何行動，也聽聽人如何說。這些新的刺激反映在我那時進行的眷村研究（第二章）。這個研究開拓了我對論說者的社會位置的差異的敏感度，我發現就算是一個幾十戶的小眷村吧，內部也充斥著各種重大的認知和評價上的差異。就拿談論女性這檔事來說，只有六〇年代以後出生的外省第二代男性這一群體特別傾向在言談中污名化外省年輕女性，而他們之所以好這麼說，是因為他們被卡在階級流動和國族認同的雙重焦慮之中，因而「選擇」以年輕女性的身體作為宣洩焦慮的論述代罪羔羊。這篇論文攻擊的對象是國族、階級和父權體制，而不是眷村，甚至不是眷村男性。這種論述當然是這個時代的雜音。這個時代的大合唱是把人分為芋頭和甘薯，把空間分為眷村和「主流社會」，然後暢論如何把芋頭轉化為甘薯，把籬笆化為水泥。另外，就方法論層次而言，這篇論文也是個雜音，因為社會學的人認為它不夠社會學，搞文化的人又認為它不夠文化研究。但我認為文化

3. 見〈土地、槍桿與資本——關於族群、階級與歷史的初步思考〉，收入趙剛（1994a：115—133）。

研究和社會學（或政治經濟學）必須在某一點上接頭，如米爾士（Mills, C.Wright）所說，必須把直接情境（milieux）和結構（structure）、個人傳記（human biography）和時代歷史（epochal history）接壤，把那原來以為僅屬於個人的、私密的焦慮困擾和遙遠的結構變遷串起來。眷村外省男性會這麼焦慮地尋覓代罪羔羊又哪只是論述或意識形態的問題而已，其實是和整個台灣在九〇年代初的資本主義形構以及國族國家的打造有密切的關係。這一篇論文是激進的社會學想像，但又何嘗不是激進的文化想像——該是摘掉學科自戀（或分工）的認同徽章的時候了！

學院左派喜歡高喊打倒學科分工的口號，但真正不聲不響把這個口號付諸執行的往往是學院右派。1993年出版的《族群關係與國家認同》就是一個「科際整合」的實例，由國家政策研究中心「委請」以中研院民族所為基地的社會學家、政治學家、經濟學家和人類學家，口徑相當一致地為以「台灣人」（嚴格說，是福佬中高收入男性）為基礎意象的國族國家打造工程作學術背書。這是一個明顯的政治介入。我雖然是社會學中人，但說來慚愧，還是由於一些《島嶼邊緣》的朋友告知，我才知道有這麼一本書，我們雖覺得也應該（反）介入，但是並沒有具體明確的工作計畫，這件事就一直擱著。

1994這一學年我請了一年假到美國堪薩斯州勞倫斯市，這要感謝許莉青，才結婚一年就讓我出去透氣，雖然她知道我不是透她的氣。1994的8月間我才真正有機會好好地讀這本書——真是一本讓人生氣的書呢！面對著 Santa Fe 鐵路貫穿的中西部大平原，從滔滔孟夏寫到秋露繁多，我一口氣寫了七、八萬字，現在分別成了本書的三、四、五章。在第三章，我依實證主義的行規指出了族群民族主義者如何挾持實證語言操弄資料玩弄結論。但重點不在炒作資料的技術層面，而在於為何族群民族主義者要進行這樣的論述，他們為何要費盡千辛萬苦刑求他們的資料，逼供出一個非事實——「外省人」在台灣是經濟上的強者。歸根究底，這是為族群民族主義的妒恨心理打強心劑。



族群民族主義需要隨時把自己想像成弱者、受苦者、有德者（而這三者之間是可以接等號的），因此需要把「外省人」從弱者的寶座上趕下去。這一章的重要結論之一就是：停留在族群民族主義的框架內根本無法進行經驗性的利益論述。第四章和第五章則是仔細地耙梳族群民族主義的虛無主義、反智主義、和徹底的反民主。第四章指出族群民族主義者的政治綱領是把盧卡奇改頭換面，硬把族群換階級，並且隱晦地提出：由於民眾是受「虛偽意識」所蒙蔽，必須由族群民族主義政黨做為先鋒隊，領導奪權。在第五章，我繼續深化對於這整套族群民族主義以及單一化認同政治的批判，並指出台灣新興的國族主義論述極度缺乏進步自由主義的內容，封閉了對於 nation、citizenship、和 community 等核心概念的激進想像，並把這些概念鎖在極右的思想傳統中。藉著這個分疏國族主義和自由主義之間的關係的寫作，我一併指出台灣的「自由主義」嚴重缺乏進步自由主義傳統，因而可理解地和族群民族主義產生了「選擇性的親近」。我進一步把這個對學院派的自由主義的批判延伸到現實政治界的經濟自由主義。我指出所謂「新興民族論」事實上是經濟自由主義者的投機主義修辭，在呼籲「大膽西進」之餘，仍不忘購買族群民族主義的「保險」。雖然如此批評，但我也願意承認如果這個投機主義尾巴能拿掉的話，那麼「新興民族論」在台灣的政治論述叢中，其實還是一具有相對進步性的論述，因為清清楚楚、市市儷儷的利益論述，總比那大愛大死黃昏故鄉的民族主義認同政治要強的多，前者可以把政治的目標擺在一可供經驗性評價的範圍內，後者不成，信者得救——這是第六章。

那麼我們該接受放任主義的、程序主義的自由主義做為我們政治社會的組織原則，只因為它比極右民族主義要好一些嗎？很多人或許會因為「洞悉人性之幽暗」，會接受自由主義政治作為現實上最理想的安排。但是，這樣子定位自由主義往往隱晦地預設了啓蒙現代性等同於自由主義，無法面對一個歷史事實：法西斯或納粹主義也是現代性的一個展現，而非叉路或突變。法西斯主義是布爾喬亞的菲力斯汀、

除魅、工具理性和無聊的另一張臉——有利益政治之虛空乏索，就有法西斯認同政治之政治美學化。從這個觀點看來，其實台灣的族群民族主義心態也多少反映了台灣近幾十年資本主義的蕪蔓發展以及傳統社會文化紐帶的崩解。那麼，自由主義的傳統在台灣今天真的無關了嗎？我想我不會作此斷語，在台灣，政治權力的個人性和任意性仍舊根深蒂固，權利論述也從未取得公共正當性，這和西歐北美當代的政治論述的發生脈絡有結構性的差異。因此，至少在台灣，自由主義仍有重要現實關連。當然，自由主義這個傳統如果要保持活力並且免於呼喚出它的神聖他者，它必須要激進地自我重構，超越消極的、防守的自我意象，進而成爲一「密實的、進取的力量」，及一「戰鬥的自由主義」（杜威語）。自由主義因而必須要重新構想它的自由、個人、和理性的概念，重新思考行動和思想、身體和心靈的關係，而所謂民主必須是一個社會的理念，沒有任何終極的制度保證，只有靠在地的人日復一日的透過公共參與開拓智能，並把這個智能重新投入公共參與，社區與個人因而同時成長——這是第七章，是一個尋找出路的企圖。但是坦白說，我雖然好像能說清楚這個出路，但自己却沒有行走這個出路，我也許只是在學舌，也許是心嚮往之力莫追焉，也許是自我治療……也許不是杜威的風雷滾滾的思想內容，而是論述形式的雲淡風清在吸引我，無言地告訴我：一個孤獨的、憤怒的平行四邊形也許也是一個 vice 呢！

第八章和第七章是在 1996 年之間幾乎同時寫就的，像是左手寫尼采，右手寫杜威一般。杜威娓娓道來合情合理，尼采「用榔頭搞哲學」時作獅子吼，這麼不一樣的兩個人竟同時吸引我，還差點想把 1996 年 8 月新生的趙容叫做趙采威呢！但說實在的，寫尼采的經驗比寫杜威更自在，寫杜威的時候會自我批評知行不合一，寫尼采的時候，就沒這個壓力，畢竟尼采所啓發的「以美學爲中介的激進的自我教育」總可以只是一個希望、一個遊戲、一個探險經驗，而現實呢？總可以說是另一個世界。這是所有嘗試要挪用尼采思想的人所面臨的一個很大

的問題或危機；重重的尼采隨時可以輕輕的丟掉。我用尼采的核心概念——妒恨——來討論台灣工運。台灣主流工運其實太受利益政治和認同政治所支配，一直把自己想像成受害者，並把現實道德化。這個受族群民族主義和庸俗自由主義綑綁的運動格局因此無法生產另類的世界人生觀，無法把自己擺在推動真正變遷的力量位置上，努力跳出妒恨的英雄氣短，進而自我教育，發達所有官能（即，培力）。其實，最被妒恨所左右的運動原形是法西斯主義或右翼民族主義，但我還是選擇工運而非民族主義作為和尼采串聯的對象，這固然是因為我一直對工運有期待，希望它昂首闊步，另一方面則是因為我不甘心主流的差異政治（politics of difference）把工運從論述裡排斥出去，並從一個狹隘的政治正確觀出發，否定了工運作為「變化生成的政治」（politics of becoming）的一個要角。第八章因此也是一個反歧視宣言和一個希望的投射，直接和第一章勾聯起來，形成一個迴路。

第八章不只是探討工運實踐或國族主義想像的另類出路，也是我的一個自我治療。治療當然不完全成功（大概很少有人能純靠書寫這種特殊的實踐解決問題深掘力量的），但至少讓我瞭解我的毛病。我想，我對尼采的「妒恨」有些體會，或許正是因為我也深受一種妒恨之苦——那個寂寞的、驚著力量尋求突擊的平行四邊形。第八章的寫作其實就是要把這個平行四邊形打開一個缺口，向這個經驗的、歷史的、社會的世界開放，因此這一章只能是一個楔子，因為它的意義決定於在它之後所開展的故事。這對我來說，就是要重回第一章的經驗的、歷史的傳統。必須要張開眼睛、豎起耳朵，從當代的各種被邊緣化，被打壓的群體學習，從中獲得力量。假如當代觸目所見都是勝利的敵人的話，我們也要回到過去找到失敗的朋友。「歷史」，而非理論，才是最重要的鬥爭場域，只有歷史才能解放妒恨。由於我們忘掉了不該忘的，我們才把今天的一切視為這麼的不得不。阿多諾和霍克海默的名言——「所有的物化都是一個忘却」——在把過去現在化的後現代今日聽起來有無比的警訊意味。再度嚴肅的回到歷史（當然是一種由

下而上的歷史)，不是憑弔古戰場，而是如強基恩 (Keane, John) 所說，要抓回「行動的民主回憶」(active democratic memory)，因為這個回憶認識到「要發展出對現在而言又新鮮又有啟發性的視野，唯有靠對習慣思考方式進行批評，由此我們才能記起那正處於被遺忘危險中的事情」(引自 Kaye and McClelland 1990:261)。

縱然好似風和日麗，當聞雷聲滾滾！在「歷史終局」的說法甚囂塵上的今天，也許更應當謙遜地面對那些被打敗、被邊緣化、被遺忘的人們的歷史。遺忘他們的戰鬥是一個必定失敗的戰鬥，因為我們已經以行動配合勝利者的意願，將我們在歷史中的同盟掃地出門。班雅明 (Benjamin, Walter) 的警語以及對「史學家」的期望，其實應該是對每一個還抱有希望的人的警語及期望：「只有史學家有這個能耐把存在於過去之中的希望火花點燃；他堅信甚至死了的人也不會被勝利的敵人放過——這個敵人還不曾失敗過」(Benjamin 1968:255；原強調)。基於同一個危機信念，湯普森的整部《英國工人階級的形成》就是為了從歷史深井中汲取當代荒漠平面中所缺乏的力量和想像。湯普森不落妒恨，娓娓道來他的強野之志：

我要把那貧窮的框織工、拉戴特 (Luddite) 剪裁工、「過氣的」手紡織工、「烏托邦的」工匠、甚至喬安娜梭斯考特 (Joanna Southcott) 的迷亂跟隨者，都從後世的趾高氣揚的訓誡憐憫中解放出來 (Thompson 1966:12)。

壯哉斯言！「瓶中信」或許不是在未來，而是在過去；為了未來，我們現在得回到過去。此時，我想起李師科，想起賀兆雄，還想起我在高雄的朋友顏坤泉。

這本論文集裡頭有幾章當初是受邀寫作的，若沒這些邀約，我想有些文章可能永遠也寫不出來：中研院民族所在 1993 年 10 月舉辦的第一次「台灣的勞動研究」小型研討會以及謝國雄的邀請 (第一章)；清華大學文學所與台灣社會研究季刊 1994 年 7 月合辦的「文化批判研

討會」以及陳光興的邀請（第二章）；《台灣社會研究季刊》1995年1月舉辦的創社七週年研討會（第五章）；《島嶼邊緣》以及甯應斌的邀稿（第六章）；1996年7月「紀念殷海光學術基金會」的「跨世紀台灣民主發展問題學術研討會」以及錢永祥的邀請（第七章）。至於這整本論文集，若是沒有《台灣社會研究季刊》的主編馮建三和執編黃麗玲的督促，恐怕還是得無涯延宕；特別謝謝黃麗玲在編輯上的大力協助。我也要感激很多朋友：陳光興、阿春蕙、甯應斌、丁乃非、蔡建仁、夏鑄九、侯念祖、黃新高、吳挺鋒、于治中、葉明兆、鍾永豐、徐正光、許甘霖、丘延亮、錢永祥、朱元鴻、汪立峽、陳政亮、熊秉純、江士林。這些朋友對不同的章節有過批評和建議，這些都幫我深入對某些問題的看法，並有助論說形式的改進，謝謝你們，對於你們大家的友情道義，我真的感激，雖然感激的語言有時還夾雜著一些無礙真誠的反諷。趙容、許莉青、趙錦繡、父親、母親，愛你們，嘿。

趙剛

一九九八年二月

# 第一章 工運與民主： 對遠化工會組織過程的反思

## 1. 前言

在西方自由主義民主社會的特殊傳統之下（例如，自由主義福利國家、公私領域二分），有屬於西方特殊形式的社會運動，因而也有西方特有的社運研究理論視野（Offe 1985:821-825）。其中有一種觀點在近二十年來的（特別是美國的）社會運動研究中一直佔有支配位置，這種觀點或取向基本上視社會運動組織（SMO）為單一化行動者，是社運的主要行動單位，且其行動大抵屬於工具主義政治（instrumentalist politics）性質。這個取向最堅定支持者之一的 Zald 指出：

雖然我們還需要知道很多關於社運組織內部如何操作的知識（特別是關於分裂與整合的過程），但我不認為這是我們所需要的知識裡的一個主要斷層。（1992:336-7）

如果研究對象和分析層次屬於較長時期或宏觀比較性質的話，而且主要關心是工具主義政治的條件與後果的話，Zald 的防衛性論點或許可以成立。但是，對於很多在地社運行動（例如標誌出「新社會運動」的社運行動）而言，並不見得需要正式組織作為中介，有時甚至是有意識的反對正式社運組織作為一行動單位。Rosenthal and Schwartz (1989:46) 指出：「追根究底，初級團體才是社運的參與單位」；Melluci (1985:798-799) 也指出他要用團體或個人網絡代替「運

動」這個概念；Oliver (1989:5-7) 也把社會運動看成「多套行動」(sets of actions) 的連結網絡。Rothenthal and Schwartz 認為初級運動團體 (primary movement groups) 才是社運最基本的構成單位，是它們才對運動發展的軌道有最重要的影響。初級運動團體是在「非正式的面對面互動中成立的；裡面的人都親身認識彼此(1989:45)。」「直接民主是初級運動團體最有特色的運作模式(1989:54)。」對於八〇年代之後出現的「新社會運動」參與者而言，社會運動不應是（或，只是）工具主義政治的輪子而已，它的性質應是扣緊文化、認同或象徵政治的 (Cohen 1985:690-705; Melluci 1985:798-801)。如同 Habermas (1981:33) 所說，新社會運動要找尋的是新社會生活的文法。這種反抗制度化政治和正當化失血的新文化和歷史敏感度，當然也對社運研究產生典範性挑戰。新社會運動研究者開始好奇於社運裡頭在地、小團體、直接民主、日常生活、象徵符碼、認同結構、另類想像……等面向。在「後物質主義」時代情緒下，新社會運動在認識上的代價可能是犧牲了任何對於工具主義政治的正當性考量，並理想化了直接行動，將它等同於直接民主。在此，直接民主指的是在地人在公共領域中謀求解決她（他）們切身經歷到的公共問題；公共問題的解決預設了公共討論與集體行動過程，因而和個人之成長密切關連。直接民主和自由主義民主都不可化約為對方。除非特別指明，否則本文中「民主」或「民主行動」……等概念指的都是直接民主。

當然，無論是強調正式社運組織的研究取徑，或是強調小團體與直接民主的研究取徑，都有其西方社會特殊政經、文化和歷史脈絡。不可否認的，在一九八〇年代後半，台灣社會並沒有一樣的脈絡讓新興社運發展於其下。回溯地看，台灣新興社運可以說是當時國民黨政權遭到強烈內外震盪下，所發生的短暫結構性罅隙的歷史機會中，所開展出來的 (趙剛 1994a:66-71)。這中間冒出來的行動力當然需要行動者和研究者細心地發掘其進步的文化和社會能量，但不能因此忽略了一根本事實：這些集體行動也是在長期的傳統威權、父權文化和社

會中所發展出來的。在這篇文章中，我要問的也包括：某些習慣和傳統如何幫助或阻礙社運與民主行動的出現與發展。

遠東化纖（以下稱「遠化」）工會在一九八〇年代後半進行的（或以它為名進行的）一連串抗爭，正好為我們提供了一個非常好的機會瞭解：在全國政治層次上的自由主義民主化過程中，一個以正式工會組織為名的工運行動的真實過程及其主要行動者為何？團結與行動的社會及文化基礎為何？其成就及限制為何？把這些問題擺在前述的對話脈絡下，我要問的是：在這一個台灣工運史的重要案例上，傳統與習慣、非正式網絡、現代正式社運組織，和直接民主之間的關係為何。在以下的敘述和分析中，我將策略性地以正式社運組織為主要分析篩子（或理念類型），檢驗我的資料。

1987年七月，長達三十八年的戒嚴令取消，隨之興起的台灣工運中，最重要的前鋒即是遠化工會。座落於新竹縣新埔鎮<sup>1</sup>的遠化總廠成立於1971年，1989年時有2,100名受雇者，其中1,800位是操作員、勞力工、領班、與白領勞工；大多是三十到五十歲的中年男性。遠化廠的一重要特徵是工人平均年資很高，大約在九年左右——這個相對較低的流動率和非正式網絡的形成當然有很密切的關係。遠化總廠是遠東紡織集團<sup>2</sup>下的一重要生產部門。解嚴前一、兩年，遠化工人即開始對抗資方所操控的工會，並於1986年七月，成功地從資方手中拿下工會機器，成為台灣解嚴前為數極少的非傀儡工會之一。1988年二月，遠化工會又成為台灣在解嚴後第一個進行罷工的工會，然後在同年十月又進行了另一次罷工；二月和十月的罷工都在一天內成功結束。1989年的五月罷工則進行了十二天。這次罷工事實上成為解嚴後

---

1. 新竹縣新埔鎮是一個有35,000居民的半農業鄉鎮，在過去幾十年中經歷了工業化過程，居民中有90%是客家人。

2. 遠化廠是遠東紡織集團的一重要部門。遠紡是台灣最大的紡織業者，1988年營業額是美金七億三千八百萬。如其他台灣工會一般，遠化工會是一「企業工會」（解釋請見「註5」），與其他遠紡工會沒有任何組織上關連。



國家與資方協同打擊工運的一決定性事件，並重大影響了以後整個台灣工運，甚至整個社運的發展。遠化工人在解嚴後短短兩年間，無論就象徵或行動層次而言，一度扮演了全台工運龍頭角色。罷工失敗後，遠化工人行動力一蹶不振。<sup>3</sup>

### 1.1. 國民黨統治下的政治與經濟

從五〇年代一直到七〇年代末期，由於很多因素（包括全球經濟分工與戰略情勢、美國政經支持、國民黨戒嚴統治與對地方派系的統合策略、幾乎不存在的市民社會或階級運動傳統……等等），國民黨政權的統治並沒有遭受到任何來自社會內部的有效挑戰。這幾十年間，黨國一方面強力推動經濟發展方案（Amsden 1979; Barrett and White 1982:1068;），一方面強力規訓（discipline）勞工（Koo 1987: 174；徐正光, 1989）。外銷工業與經濟發展當然使產業工人與白領受雇者人數大為增加；而以中小企業為主體，以外銷為導向的經濟也造就了為數甚夥的中間階級。在這個新的客觀階級形構過程中，國民黨政權藉著對大型事業（例如，石化、電力、交通、銀行、菸酒）壟斷與和大資本合作，持續在這幾十年間在生產領域中規訓勞工、在市民社會領域中圍堵以中小企業主和專業人員為主體的新興中間階級（參考王振寰 1992）。黨國以制度化的威權主義取代了它早先的強制力鎮壓，以各種臨時法與行政命令為後盾壓縮新聞自由與結社權利，工會、漁會、農會以及其他民間社團皆被國民黨搶先組成（preemptively-organized）；工會「不過是政府的一條臂膀罷了」（Koo 1987:174）。

---

3. 罷工失敗後，緊隨而來的是資方與管理階層對積極行動者以及一般工會會員的鎮壓，很多人在廠內被約談甚或跟監，不少人因而離職。另外，在一知識份子行動者的催化下，很多工人加入了一地方討論團體（勸草社），反省罷工、工人，以及工運的種種經驗。對這個罷工後的「工廠白色政權」的興起，以及工人在地再組織對工人行動者及工運的意義的重要性瞭解，可能並不亞於對抗爭過程本身的瞭解。由於本研究設定的時間範圍到罷工結束為止，無法在此更深入的討論罷工後的過程，關心的讀者可參考夏林清、鄭村棋（1992:92-97）的敘述。

大約在一九七〇年代中期，以中間階級為主體的政治運動，以黨外之名，開始伴隨選舉政治成長，向國民黨的政權壟斷挑戰。到一九八〇年代中後期，黨外（或以後的民進黨）在每次的選舉裡大約可以拿到百分之二十至三十的選票。這對於國民黨的社會控制力的衰減可說是一很好的指標。在 1987 年中以前，初萌的臺灣社會運動部門已出現了消費者、婦女、地方住民、或學生等行動者，抗議價格、娼妓、環保、與教育等問題；工人及農民運動則遲至解嚴後才出現（參考張茂桂 1990；趙剛 1995a:123-125）。

1986 年底民進黨成立，對國民黨的威權統治造成強烈衝擊，並直接影響到八七年的解嚴。同時，國民黨的內部鬥爭在 1988 年中隨著蔣經國去世而白熱化。也大約同時，美國政府因為它國內保護主義抬頭，不滿台灣由國家代資本規訓廉價勞工，開始就工會自由化問題施壓國民黨政府。在這些有利的外部條件下，包括勞工運動在內的社運部門在 1987 和 88 年快速發展。面對此一史無前例的變化，國家與資本家皆無法採取直接有效的對策。工運行動者藉助 1984 年即「公布施行」的（但長期被冷凍的）勞動基準法（以下簡稱勞基法），進行了一連串地方抗爭。沒有前例可循，沒有戒嚴令在握，國家官僚對勞工的訴求與行動往往反應遲緩且自相矛盾。國家與資方在過去所建立的常規性、習慣性的合作關係出現了暫時性混亂失向（disorientation）（趙剛 1994a:67-68）。另外也很重要的一點是，相對於過去，大眾傳媒在此時對社運也有較同情的報導立場。台灣工運終於有了一段短暫的客觀政治機會。相對地較有準備的遠化工人們抓住了這個機會，成為了工運先鋒。

## 1.2. 資料

對七十二個遠化工運參與者的深度訪問以及檔案研究，是兩種主要資料來源。大多數資料是 1989 年五月罷工後一年（1990 年）的下半年蒐集的，少部份的資料是以後（1991 至 1992 年）斷續補足的。檔

案研究與深度訪問著重遠化工會行動者與資方／管理階層、國家官僚的互動過程的重構。特別重要的是當時參與者的觀察與敘述，因為它能說明重要行動如何展開，以及當事人如何捲入事件過程。受訪者主要是以其對過程的參與與瞭解為判準選擇的。訪問內容強調參與者為何與如何行動，以及各種不同行動方向如何在個別事件中相互關連。

研究剛開始的時候，我帶入田野的預先期待是受訪者會描述集體行動是由理性的、單一化的社運組織（即遠化工會）所規約，且以階級利益或意識形態所推動或正當化。但是，在與工會領袖、一般會員行動者、及外來知識份子行動者（intellectual-activists）的訪問開展後，馬上修正了這些原先的概念。

在下面這個部份，我將描述、分析從 86 年到 89 年之間遠化工人的抗爭過程，從搶奪工會機器始，到八九年五月罷工結束止。第三部份則針對這個過程反思、討論。

## 2. 過程

### 2.1. 搶奪工會機器

遠化工會早在 1977 年就成立了，但那時的遠化工會，和所有台灣當時的工會一般，工會幹部是由領班與中級管理階層所擔任，且都是資方認可或指派的。很多工會會員認為，在 1986 年以前，工會幹部對於工人會員福利的關心遠低於他們對自身利益的追求，工會因此成了某些工人昇遷的階梯，偶而舉辦的活動也大抵屬於團康性質。遠化工會早期曾有三個工會幹部嘗試為勞工爭取一些福利，但馬上被資方嚇阻，隨後即相繼離開遠化，但他們樹立了一個經常出版工會會刊的傳統。或許因為那時的工會並沒有任何階級政治意涵可言，政府、

---

4. 遠化廠方允許研究者進入工廠進行一天的檔案研究與訪問，但前提是這些資料僅可作博士論文（Chao 1991）的寫作。這篇論文不引用那一天所得的資料，但不至於對本研究的敘述與分析的目前完整性有任何影響。

國民黨地方黨工、與資方並不積極於控制工會。工會會刊雖偶而也刊登一些匿名文章批評工廠管理政策，但效果似乎不彰。在 1986 年的前兩、三年，十二個工會幹部中出現了幾個站在勞方立場的，其中一個是羅美文，他在 1977 年即參與了工會籌組，但一直沒有發展空間，另一位是郭龍（假名），據說與當地幫派有一些關係。

羅美文和郭龍利用 1986 年工會幹部改選機會，進行了一次隱密動員，拿下了工會機器。這個勝利的關鍵因素之一是勞方掌握了一個重要戰略據點——由於郭龍常務理事的位置之便，勞方連線得以將人民團體選舉罷免法（即一般簡稱「人團法」的這個在過去一直為國民黨用來控制工會以及其他「人民團體」的選舉辦法）完全為勞方所用。勞方經過周密的配票作業，使有限的實力，做最經濟的規畫，進而一舉拿下全部工會幹部職位。

### 2.1.1. 從這次事件看非正式社會網絡的角色

社會關係的存在無論對於社會運動的參與（Lofland and Stark 1965; Zurcher and Snow 1981:454-458）或是內部溝通都是非常重要。在這次工會機器爭奪戰以及其它每一次遠化抗爭裡，我們都會看到，勞工在工作現場所形成的社會關係，無論對吸收初次參與，或對維持持續的參與，都扮演極重要的角色。由這些社會關係所構成的社會網絡往往是歷次集體行動中的主要行動單位。

工作現場是管理階層與基層勞工產生強烈、頻繁日常互動之所在，而這種互動經常是不平等的，充斥各種剝削與支配關係。在這個環境下，基層操作員或是勞力者之間很容易形成一些非正式工人領導者，由他們代表其他工人的利益向直接的管理者周旋。這些非正式的、形成於日常工作經驗的勞工領袖，往往要冒著被處罰（例如，減薪與升遷無望）的風險，與領班或其他更高階管理人員爭議。敢於直接挑戰管理權威是其他工人對他們尊敬與信賴的基礎。就是這樣地形成於非正式網絡中的非正式工人領袖，後來被羅美文與郭龍等吸納為工會

代表或工會幹部，而他們也成爲羅、郭二人與一般會員大眾的聯繫者。主要即是靠這些形成於工作現場的非正式關係網絡，行動者們密謀發展與執行了一詳實的行動計畫，一舉將工會機器成擒。

由這十二個人（十一名男性、一名女性）所組成的工會幹部群，成爲全廠 1,800 位勞工的動員樞軸。平均下來，一個幹部「代表」150 個基層會員。然而事實上，每一個工會幹部只與有限的一、兩個非正式社會網絡保持較密切關連；這（些）社會網絡往往是他（她）個人在長期工作關係與私下交誼中參與構成的。弔詭地，一個非正式網絡的界線是由正式生產組織所框架。在遠化（或者可以說，在台灣的主要產業體制中）班是基本生產單位，每班大約有十到二十個工人不等，班內成員朝夕相處，容易培養出親密的社會關係和連帶感，以及排他感。儘管這些網絡是這個工會真正的參與基礎與動員能力之所在，它們力量的發展也深受它們自身非正式的排他性所限。這和英國十八世紀末，對於英國工人階級形成貢獻至大，屬於工匠的「會員不限」（members unlimited）的大眾參與傳統成一明顯對比（參考 Thompson 1963:17-25）。

和美國的廠房代表（shop steward）也不一樣，一個遠化工會幹部並不正式代表某一個廠房，他（她）對於某一個廠房的影響力是完全取決於他個人關係。在工會幹部與非正式網絡之間，在各個非正式網絡之間，甚至在非正式網絡內部組成份子之間，並沒有常規性的溝通渠道。簡言之，是傳統、習慣、與個人活動能力，而非正式工會組織，主導了工會運作。這種非正式的組織模式，提供了遠化工人行動者在 1986 年六月工會爭奪行動（以及其它遠化抗爭）的組織基礎。

任何抗爭的興起都少不了某種「不義感」（Gamson 1968:45-46; Turner and Killian 1987:267-272）作爲外在條件和行動之間的中介。在遠化，這個抗爭中「不義感」的形成與擴大，也是藉由這些一般會員中的非正式網絡。它們幫助參與者對環境和自身之間的關係「框架定位」（frame alignment）；對此，Snow et. al. (1986:464) 的定

義是：「將個人與社運組織的詮釋定向結合起來，使個人的利益、價值、與信仰，和社運組織的活動、目標、與意識形態之間有搭配與互補關係」。在這裡，遠化工會行之有年的工會會刊傳統，事實上幫助了工人行動者強調、擴大、與轉換某些議題為工會所用，而會刊也不外乎是某些工人行動者之間的一種非正式社會關係的客體化。

在這次工會搶奪戰的勞方動員中，也出現了數點重要且影響以後工運行動的特徵：第一，羅美文（與郭龍）在「自主工會」成立過程中的決定性角色，使他們和其他工會幹部（都是由他們所「徵召」的）形成了一不平等關係，妨礙了以後工會幹部內部的民主參與。第二，工會動員的論述充滿了經濟性語彙，缺乏權利、民主、或階級語言。第三，工會要求一般會員陽奉管理階層的投票指令，私下再把票投給勞方參選者。這個要求可被解讀為：「在公開場合裡，不要反對你的管理人員。」這反映了在一般會員層次上某種不服從的次文化極為缺乏。無記名投票者和集體行動參與者不一樣，並不負擔風險成本，卻希望利益均霑。就此而言，工會的成功也同時指出它的限制所在。

自主工會成立後大約一年半之間，它與管理階層的關係大致還算平和，廠方承認工會幹部的正當性，國民黨地方黨工也不曾對工會表現任何敵意。在這種情況下，工會事務一般而言僅有少數幾個工會幹部過問，一般會員仍然維持過去和工會之間的疏離關係。工人假如和工會有關係，也是透過與某一個工會幹部在工作現場所建立的個人關係。羅美文和鄭方（假名，自主工會成立後即積極參與會務的一位白領會員）則是這個時期中對會務進行最具影響力的兩個人。

## 2.2. 建立全國層次的行動者的網絡

從資方手中拿回了工會機器控制權後，羅美文開始將工會帶出廠外，嘗試和當時其它也在嶄露頭角的工會以及都會知識份子行動者之間發生連繫。遠化工會（即，羅美文、鄭方、和其他少數工會幹部）那時候和全台幾乎所有新冒起的勞工組織都進行了某些接觸。另外，

遠化工會幹部和其他八個鄰近工會的幹部成立了「兄弟工會」（關於詳細的過程，請參考趙剛 1995a:135-138）。在解嚴後大約半年，也大約是奪回工會機器後的一年半，遠化工會已成為台灣工運的前鋒。實際而言，這歸功於少數幾個積極行動者（特別是羅美文）的奮鬥，但「遠化工會」則象徵性地代表了這些努力。當然，國家官僚因解嚴而來的暫時性失向，以及遠化管理階層對於少數工會幹部在廠外串連漠不關心（或許因為並沒有直接威脅到它自己），則是遠化行動者能進行串連，並使遠化工會成為工運「龍頭」的客觀機會結構。都會知識份子行動者以及某些新聞報導對於遠化工會的期待與肯定，則是遠化工會得以成為龍頭工會的重要正當性基礎。值得注意的是，知識份子行動者與工會之間的關係也大致是個人關係的延長。藉著這些關係，知識份子行動者往往能和工會幹部一起討論工會事務，並偶而扮演權威（或偶而，威權）角色，仲裁幹部間的爭議，因而對工會有雖非正式但非常強的影響力。

在搶奪工會機器中發揮重要功能的勞工法令，再度在這個階段發揮作用。1984年修定公布的勞動基準法成為知識份子行動者與工人共同發展「不義感」的酵母，也成為一般工人對於集體行動合法性焦慮的特效藥。工人的要求與期待往往要在法律條文中尋求認可，合法性（legality）才是行動正當性（legitimacy）的最大來源。國家所制訂的勞基法後設地承認了勞工為一客觀階級，這個承認有助於工人產生跨廠的認同感。

### 2.3. 二一〇事件：國民黨當權期間的第一場罷工

當1988年春節（二月十七日）迫近時，遠化工人開始表現出他們對年終獎金發放數額的關心。早在1986年尾，白領工人行動者鄭方就根據公司獲利率擬定了一條年終獎金計算公式，但資方在1987年年終獎金發放上，完全不理睬工會所擬的公式。之後這一年，由於工會幹部透過各種渠道（例如，非正式網絡與會刊）積極提高工人對此一議

題的意識，且由於公司在 1987 這一年也的確獲利甚豐，所以一般遠化工人對於這一年的年終獎金有很高的期待。此外，1988 年初的整體環境也對工人有利：一方面，國民黨正因為一邊努力調適因解嚴衝擊所致的腦震盪，一邊努力進行內鬥，對蜂起各地的年終獎金勞資爭議，大致持容忍無為的姿態；另一方面，1984 年修改公布，但一直備而不用勞基法，也透過都會知識份子行動者的宣傳，成為工人爭取年終獎金的依據。

1987 年十二月十五日，以鄭方的公式為依據，遠化工會行動者決定當年年終獎金為 232 天底薪。十五天後，遠化工會寄了一封有 1,400 個會員簽名的請願信給台北總公司提出此一要求。但公司的回信卻是以父權高姿態訓誡工人不知行文禮數，並責怪工人不知以廠為家、共體時艱，並沒有任何關於年終獎金的正面回答。

1988 年二月一日，遠化資方片面宣布了年終獎金數額，比鄰近一個較不賺錢的化纖廠的年終獎金還要少很多。雖然「相對剝奪感」(sense of relative deprivation) 已不再是一個有力的單一解釋模型 (Finkel and Rule 1986)，它明顯的有助於工人滋生其不義感 (Turner and Killian 1987:246-249)。工會行動者決定 (非正式地在杯觥交錯中決定的；非常典型的「工會」決策方式) 工會將在二月十日進行某種行動，但沒確定是什麼樣的行動。

二月十日早上七點，一小群工會與外來行動者在工廠大門內聚集。晚班工人在大門外既不願離開，也不肯進來加入行動。早班工人則分散在各個廠房窗口觀望，既不上工，也不下來加入行動。此時，遠化廠最高指揮官—總廠長—站在工廠廣場中央，像一個神像般嚇阻工人不得靠攏與集結。除了少數一兩個人 (例如羅美文)，就算是工會幹部也不敢挑戰那已積習服從的權威。正在此動員流產的危機時刻，有一個很多工人受訪者所謂的奇蹟發生了。一位經理在大門口，因為不讓一位與工會幹部有密切交往的知識份子行動者進入大門，而有了一些推拉爭執。羅美文掌握住這個機會，捲進了這個爭執，而和那經



理有了一些拉扯，在這個過程中，工人群眾自發的往羅美文靠攏集結看熱鬧，羅美文於是帶領了這樣因「湊熱鬧」而形成的集體，頭一掉回到了廣場，總廠長只得悻然離開廣場。廣場由工人佔據，早班工人相繼加入，於是國民黨來台後的第一個大規模工人就地罷工（sit-in strike）自茲開始。

十二個小時後，資方分批召喚工會幹部，下達最後通牒：「接受195天基本工資的年終獎金，或關廠。」羅美文最後一個被傳見，而那時其他工會幹部已傾向接受資方條件了，羅美文最後接受了這個條件，廣場上的群眾為勝利歡呼如雷。至於工會當初要制度化年終獎金的這一理念則被遺忘了。

雖然二一〇事件並沒有完全達成工會幹部的目標，但是它的重要意義必須超越工具主義政治的層次加以估量。絕大多數參與罷工的工人在他們人生中首度經驗到集體行動中的團結感以及有效感；首度經驗到和權威對撞，並克服此權威。對於絕大多數來自農家背景的工人，這是一極特殊的、無法磨滅的成長經驗——「我們」竟然是有力量的！在這個經驗中，「我們」並且和「他們」（管理階層、工賊）對立了起來。很多工人受訪者在好幾年後仍然津津樂道於那一天的經驗：他（她）們如何逛各個廠房，訝異於前所不知的工作流程；如何揶揄汗流浹背倉皇失措正在操作機器的管理階層；如何看到不肯加入罷工的工人躲到廁所……。 (張聖琳 1989) 這些經驗在很多工人中產生了意識的轉變，影響了以後的參與。

#### 2.4. 一〇二五事件：休假罷工一天

由於台灣塑膠公司在1988年九月改進工作條件的刺激作用，遠化工會幹部開始就所謂「五大議題」（加薪、加班費、年終獎金公式、修定工作規則、與縮短每週工作時數）與廠方談判。1988年十月二十三日，工會幹部在台北總公司與資方談判，工會堅持每週工作時數須從48小時降到44小時，但資方僅應允調降1.5小時。談判破裂。

十月二十四日早上，羅美文自作決定張貼了一工會告示，宣布工會會員應於十月二十五日依法休假，不必上工。稍後羅美文的決定被工會幹部投票補予認可；開會過程中有一幹部因抗議羅的行動不符合民主程序，被羅逐出會場。二十五日的行動是一個事實的（de facto）罷工，但卻必須以「依法休假」之名進行——這個區別對員工很重要。直到一、兩年後，我在田野研究中也沒有聽到一個遠化工人稱那天的行動為「罷工」。然而，資方卻不含糊的稱這個工會行動為「煽動罷工」。二十五日的前一天晚上，資方交給工會一封律師信，聲明罷工非法。工會則請它的律師回應這一封信，聲明不上工是「依法休假」。工會律師信對於一般會員大眾非常重要，因為他們對於一切反資方的行動是否有法律條文的認可是非常在意的。當二十五日大多數工人正在歡度節日以及傳統客家民俗「平安戲」拜拜，遠化的生產線關閉了二十四小時。

遠化工會最有權威的領袖羅美文，是在一〇二五事件中最有影響力的行動者，他個人起頭呼籲工人進行罷工，且決定了對資方的訴求內容。他的決定隨後被工會幹部認可，工會幹部也以行動配合進行罷工動員，例如，到通勤交通車上宣導罷工。一〇二五事件中關於工作週與工作規則的訴求，比起二一〇事件裡純粹經濟性訴求，在工會運動層次上明顯升高。此外，工人動員所展現的行動既與搶奪工會選舉中匿名與無風險行動不同，也與二一〇罷工事件中的「自發性的」（spontaneous）行動有異。在此，遠化工會幹部似乎取得了做為一個團結的集體行動單位所不可或缺的框架議題與動員能力。

但是這個事件本身有一個特別性質有利工會幹部動員其會員。雖然這是一次勞方與資方的抗爭，但工人不是被動員起來進行某種集體行動，而是被動員起來進行「集體不行動」（collective inaction）——各自在家過節或出外吃拜拜。這次罷工並沒有使一般基層勞工從他（她）的私領域中跳離出來，進入公共領域中與其他會員發生社會關係。所以，這般的罷工實質上並沒有提供太多機會給工人幫助他們

透過互動形成團結文化，並創造新認同與新意識（參考 Fantasia 1988）。不但沒有進行關係與意識的深化，反而強化了「罷工或集體行動就是待在家裡不上工」這一觀念。這一牢固觀念後來在 1989 年五月罷工中，對工人集體行動的參與產生非常不利的影響。另外，工會方面一再強調行動的合法性雖然有它現實的必要性，但卻因而忽視了由會員大眾的民主參與而形成的草根的正當性。過份強調合法性等於邀請國家介入，藉解釋法令對社運進行干預，同時使一般會員相信合法是一切勞工集體行動的前提。因此，就工會會員之間的互動關係的建立以及集體意識的發展而言，一〇二五事件是失敗的，雖然它在工具主義政治上獲得某些成功。

### 2.5. 統治菁英再度整合與工運分裂

在 1988 這一年當中，台灣勞工運動的抗爭熱度不斷升高。二月有桃園客運罷工，五月有台灣鐵路司機罷工，九月有苗栗客運罷工以及影響日後媒體報導工運立場的中時工會事件……等等。早在三、四月，資本家就開始頻繁地以解雇工會幹部為手段鎮壓工運。台灣國家經歷短暫失向後，在 88 年下開始積極介入勞資糾紛。大約始自苗客罷工，國家開始清楚站在資本立場，壓制罷工。一個重要知識份子行動者魏來（假名）就警告工會不可冒進，並應避免與資方產生直接衝突。遠化工人行動者也相信再度整合的官資菁英正打算重新建立對勞工的壓制。在此時，遠化管理階層也的確開始進行一些新的且內蘊緊張性的安排：在各種工人聚集區裝設錄像監控設備；將工會遷到安全部門旁；雇了一位有名的反工會律師；並在工會幹部中利用差別待遇進行分化。

在整個政治氣候開始不利於工運的同時，工運卻開始被高層次政治議題（即，統獨）的論述所穿透，並出現分裂現象。一九八九年三月由統派人士組成的勞動黨成立，羅美文成了它首任主席；這使得遠化工會裡最權威的工人行動者和某些外來知識份子行動者之間的關係

變得更稠密且更政治性，而他們之間原先在職能上的分界（例如，工會領導者與外來諮詢者）也越發模糊了。由獨派人士為主所組成的勞工運動支援會，雖然是遠化工人最早接觸的工運團體，也因為民族主義政治因素，和遠化工會漸行漸遠。當整體環境開始不利於工運時，工運本身並未因而團結，反而以民族主義為裂縫開始分裂。這可能是台灣工運在 1989 年左右所出現的最弔詭現象了。

## 2.6. 罷工與關廠：1989 年五月十一至五月二十五日

1989 年三月二十四日，廠方宣布將工會白領工人行動者鄭方調職到台北。這對工會而言是一重大挑釁，鄭方拒絕接受調職。雖然擺明的是一個打擊工會的行動（至少從工人觀點），但在台灣勞資關係的體制化框架裡，這個調職確實合法。由於調職的合法性，再加上此議題的非經濟性，使得大多數基層會員對此漠不關心。工會幹部在不得不有所反應的前提下，只得將議題層次上昇，將尚未修定完成的工作規則，也一併納入抗爭目標。工會幹部希望一般會員能突破冷漠，一起參與行動，增加工會與管理階層談判的空間，他們並不企圖將行動的激烈層次過度升高。私下裡，他們皆同意罷工並不符合一般工會會員利益，也不對以此議題為基礎的罷工動員抱樂觀態度。

四月二十九日，廠方以鄭方拒不接受調職為名將鄭方開除。工會幹部與其他外來工運行動者雖都不認為應該逕行罷工，但認為應至少召開會員大會，進行罷工投票，使工會握有罷工武器，可備而不用，做為與廠方談判籌碼。工會向縣府申請召開會員大會，但縣政府馬上以純技術理由裁定工會召開會員大會不合法（官僚用語則為「不宜召開」）。對此，工會幹部的因應計畫是：先由工人至工廠大門佯裝要進入集會投票，廠方必然不准，這時工人只需象徵性地表示一下不滿，然後馬上轉往縣政府抗議。為了避免激烈對抗，工會幹部決定不動員，甚至不通知外來行動者。

如計畫的是，不少工人在五月八日上午八點前聚集在工廠大門

口。不如計畫的則是，至少有五十個以上的知識份子行動者、工人行動者、還有記者，已在大門口等著他們了。隔著工廠鐵門在廠內列陣以待的，則是幾乎全員出動的高層管理人員與首次出現的私人保全部隊。不管鐵門內外，都有原先遠化工會幹部所不樂見的參與者。當外來的行動者昇高示威熱度時，遠化工會會員，甚至大多數的工會幹部，皆退到了示威人群的後頭。做為他們「自己的」示威的旁觀者，遠化工人看到外來行動者（絕大多數是知識份子，少部份是別的工會的工人行動者）和廠內保全部隊進行喧囂激烈的衝突。

完全沒有人預期到，羅美文和郭龍在五月十一日被開革了。羅美文——到目前為止，遠化最有影響力的領導者且是全國工運層次的重要人物——反對以罷工為手段抗議廠方開除他和郭龍。雖然如此，工會幹部的緊急會議仍然決議罷工。在此一決議過程中起決定性作用，且壓過羅美文領導權威的則是知識份子行動者魏來。魏來原先一直警告工會不可輕言罷工，以免落入現已重新整合好了的國家與資方打擊工運的聯合陣線陷阱中，現在他則和其他一、兩個與會的外來行動者一起主張罷工。三天後，由工會會員投票正式表決罷工，絕大多數工人投票支持罷工（1278票：59票）。儘管如此，很多工人在投完贊成罷工票後，卻回到工廠繼續上工（很多工人是在上下班的路上順道投罷工票）。對大多數的工人而言，罷工投票的目的只是在加強工會幹部往後和廠方談判的籌碼罷了。

知識份子行動者成功地取得罷工中的領導地位，並昇高圍繞在工廠大門的示威為全天候活動。羅美文也加入了罷工行動的領導行列。之後的幾天中，罷工行動者與鎮暴警察、保全人員之間零星衝突摩擦不斷。有些工人（特別是非輪班工人及白領工人）上工不輟，有些工人下班後加入抗爭，另有些人不上班，不加入行動，只待在家裡。廠方在五月十四及十五日都宣布有90%的員工照常上班；這是否是正確數字無從查知，但確定的是越來越少的工人參與大門口示威活動。接著，廠方於五月十六日宣布無限期停工關廠，並同時動員臨時契約

工，以他們為主體成立了「復工運動」。當工廠於五月二十五日復工時，工會在各個點面上皆已潰敗，遠化工會在台灣工會運動的龍頭象徵位置亦隨罷工的失敗而失去色澤。

### 3. 討論

敘述了遠化工會抗爭歷史後，我想討論從這個過程中浮現出的幾個重要面向或議題。

#### 3.1. 國家法律、傳統家庭與社會運動

傳統台灣社會裡，家庭與國家一直是兩大維持社會現狀的體制與規範，很多其它社會機構的過程與意識形態常常衍生自這兩個主要體制，例如，資本家與管理階層經常借用國家的和家庭的意識形態規訓勞工。然而這個「國一家支配結構」不見得能完整的被鑲嵌到 1987 到 1988 年間的劇烈台灣社會變化圖像，因為這個支配結構的「國」這一方面有失向（disorientation）和鬆動的現象。由 1987 年的解嚴所牽動的自由主義政治民主化，一度使國家官僚失去政策定向，因而降低了他們對於勞資衝突所可能有的影響。在這一階段裡，勞工法律（特別是勞基法），可能有悖於當初它的制定者所預期，扮演了一個重要社會變遷角色：從沒有實際效用的裝飾品一變而成勞工抗爭行動的規範性槓桿。但另一方面，相較於國家層次的變化，沒有跡象顯示家庭或是地方「社區」（不論是它們的意識形態或是過程），在這個歷史階段有任何明顯的改變。家庭仍大致是傳統「秩序」與「安定」的主要維護者。

在 1988 年的二一〇事件前，廠方積極利用家庭，透過意識形態的或是社會關係的機制，反制工人動員。廠方一直強調家庭與工廠的類比，並以此類比為文化基礎指責「外力」（例如那時的工黨）干預「家務事」。<sup>5</sup>雖然管理階層把工廠和家庭類比，或可收到規訓勞工的效果，但使用這個類比並非毫無問題，它意謂資本家或管理階層必須要扮演

好一個雖嚴厲但也仁慈的父權角色。一個父權者必須要提供基本照料給從屬，他的統治權利來自他照顧的義務；他的統治中有一不可否認的道德成份。這樣看來，當遠化廠方破壞了工廠與家庭之類比的道德意涵時，它同時自我解除一有效的壓制勞工的意識形態武器。廠方冰冷的年終獎金的資本主義會計，破壞了家父長與其子女間的準封建連帶，幫助後者形成某種不義感。這說明了為何在二一〇事件中，不但領班階層參與罷工，就連為數約七十人的中級管理人員也宣布在勞資衝突中保持中立。值得注意的是，工人家庭與社區在二一〇事件前、中、後也沒有反工會現象。這並不是說家庭構成了一「親勞工社區」(pro-labor community)，而是說因為管理階層自我摘除了他頭上頂著的傳統家父長神聖光圈，家庭只是從而抵制這個改變罷了。「進步的」是資本，而非家庭。

在鄭方被通知調職起一直到罷工開始，約有兩個月的時間花在和廠方談判協調。在這期間，遠化工會行動者一直希望能守法並按照法條規定的步驟，一步步進行罷工準備。這種勞工的「法制主義」(legalism)對工會運動有兩大重要負面後果：其一，法律語彙被行動者內化為參與動機和公共論述內容，而這些「權利動機」和「守法動機」扮演了最有效的社會控制——每一個工人腦袋裡都有一位法官，結果是行動者無從凝聚反抗文化的資源，甯提創造另類世界觀(趙剛 1995a: 146)。其二，在現行勞工法令下，要進行一場「法律所認可的罷工」(certified strike)，要花很多時間與努力通過層層關卡。這給了廠方

---

5. 當然這個類比之所以會出現，和台灣的「企業工會主義」(enterprise unionism)有密切的關連：每一個企業工會，至少就空間而言，皆是它個別所屬的企業或場廠的囚徒，特別容易受到管理階層權威直接支配。企業工會不但無法幫助一般工人建立以產業別、職業別、或階級，進行更廣的、橫向的連結，反而會把組織與認同侷限在某一公司或工廠的框架內。在此結構條件下，會員對工會的認同並不見得減低，反而可能在更深的、非反思性意識層次上，強化他們對「他們的」資方的認同。這個認同的性質及邏輯和對家庭的認同並沒有太大差異：兩者皆具體化了：組織排他性，利益共同體，與制度化的認同(例如，我姓吳，我是遠化工人)。企業工會主義是台灣勞工意識與勞工組織的結構性限制。

充分時間整合各管理階層，並形成一完備的反工人動員陣式。進行這樣的罷工，對於勞方而言另有一重大代價，即是，國家官僚被邀請進來在各個關鍵步驟做出合法與否的決定性判決，而國家官僚，特別在1988年下半開始，對於勞工法的解釋又絕大多數是站在資方或管理立場。

1988年的二一〇和一〇二五這兩次罷工，由於它們為時短暫，無激烈衝突行動，且非「法律所認可的罷工」，因此國家官僚無從介入解釋或執行法律。相對而言，五月罷工從頭至尾皆受制於中央與地方國家官僚的干預；而最具摧毀性的行政干預，莫過於縣政府主管勞工事務的官員對於五月八日的工會代表大會所做的「不宜召開」宣稱。這個宣稱提供了資方片面解雇羅、郭二人的合法化與正當化基礎。另外，在五月抗爭中，國家的積極介入（法律的解釋、鎮暴警察的大規模使用）使得罷工行動在形式上以及大眾感知上被轉化成勞工與國家（而非僅是一個特定雇主）之間的衝突，這對一般工人會員及其家庭而言是一不可承受之重。短暫的、突發的二一〇事件則是完全在廠內進行，這不僅僅使國家力量較難以立即介入，也使得工人在工作中長期形成的非正式關係網絡更能發揮它的凝聚和動員的效果，更讓積極行動者和一般會員得以有充分接觸與互動，進而建立一種「我們正在罷工」的危機感與整體感；很多從未參與過工會活動的基層會員自動自發到工作現場中帶出他（她）們伙伴到廣場參與罷工行動。在五月罷工中，由於罷工行動被區隔在廠外，工運行動者很難接觸到大多數基層工人，因為他（她）們不是在工廠內工作，就是在家待著。工運行動者接觸不到大多數工人這一事實也同時意謂「工會」的影響力扯不過家庭和保守社區的力量。在五月罷工中，對於大多數參與罷工的工人而言，最大的反對壓力來自家庭（另見，夏林清、鄭村棋 1992:80-82）。如果說二一〇事件的成功是一方面來自國家和家庭這兩個體制都沒有出現反罷工的效果，而另一方面又來自非正式網絡成功地發揮了最大效用，那麼五月罷工可能和它相反。



### 3.2. 集體行動的組織基礎

歷次集體行動裡，文宣扮演了工會與一般工人會員之間非常吃重的「溝通」角色，這顯示了工會幹部，作為非正式網絡的領導者，與整廠層次一般會員大眾之間的溝通有嚴重限制。正如一位工運人士所描述的：「文宣是用來傳遞訊息以及將各種意見統合為一。尤其是像台灣工會，一般而言組織甚差，而且幹部與會員之間溝通不夠充分，文宣因此扮演了一個非常重要的角色。」事實上，台灣的工會運動中所充斥的文宣氾濫現象正是常規化溝通管道的闕如，而由於文宣只是一種單向宣達手段，大規模使用它也反映了幹部與會員之間缺乏民主的、平等的對話。

擴音器在台灣的工人集體行動中扮演了一個和文宣類似的角色。在台灣工運中，另有一個蠻普遍的現象是：總是一直有人拿著麥克風對群眾講話。一位工運人士定位擴音器的重要性：「假如沒有一個人拿著麥克風對工人群眾講話，他們隨時會散掉。」如同文宣一般，擴音器的功能主要還是在定義情境，以及建構一種「注意！有關我們的事件正在發生」的感覺。無論是嘈雜的擴音器或是氾濫的文宣都是公共領域缺乏下的「共識動員」代替品，皆反映了工會中的民主對話之缺乏，也反映了「工會」作為一個生活的組織並不存在。

儘管不少勇敢的集體行動是藉遠化工會之名而行，遠化工會動員會員的能力則很有限；遠化工會這個社運組織經常也不過只是提供了小團體行動或自發（spontaneous）行動的某種鬆散的象徵性脈絡。特別是1989年五月罷工，作為正式社運組織的工會，並沒有進行嚴格意義上的動員。「動員」這個有軍事學語源的概念以及它今天在資源動員取徑（resource mobilization approach）中的使用，意謂著資源（包括人們）是由某一個權威（正式社運組織及其領袖）所控制與分派。這個意象和五月罷工中實際上所發生並不符。所謂「工會的」行動，很少憑藉組織的決定與紀律。

先前，工廠內的非正式社會網絡提供了制定與執行拿下工會機器

計畫的重要基礎。在以後的運動過程中，工會和外界工運行動者產生了新的關係，而這些關係不但向外影響了勞工運動，而且也內向影響了遠化工會。這些互動關係確立了「遠化工會」在工運中的象徵性位置，而且確定了積極行動者的特殊認同。這些與外在工運力量的關係，一方面使得工會領袖漸與一般會員大眾疏離，但另一方面來說，這些關係提供了工會外工運人士的參與基礎；這種參與是透過與遠化工會幹部較私人的關係進行。

一般而言，一個單一性的、同質性的社會運動組織概念，對於我分析遠化的各次抗爭，是異常的貧瘠無用。當然，「工會」作為依據勞工法令所主張的各種法律上的認可（即其「法人」的地位），是各次遠化的工人抗爭行動中的一不可或缺的敘事的參照點與認同或不認同的對象。這也是說，工會常常僅是一個集體行動的象徵性的脈絡，並不真正是一個行動的單位；有些時候它是一個合法性爭論的對象，另些時候它僅是多種非預期行動的舞台。工會最不常有的角色反而是作為類似資源吸塵器的動員者。遠化工會運動的經驗指出，也許有時候我們需要穿透正式社運組織的正式邊界，去裡裡外外的找出在運動中各種真正有效的行動單位。

在一般會員的日常語言中，「遠化工會」指的並非會員整體，而是工會幹部，甚或實體的會所。台灣的「工會」一般是以自由主義代議制下物化的（reified）「政府」或「國會」為範型被想像或模仿，因而「工會」（即，工會幹部）「代表」工人。形式上，遠化工會是按照這個劇本排演，工會幹部等同於工會，並有一正式的結構，有正式化的工作內容和分工。但儘管形式上如此，工會幹部並非按照這個劇本操作。經常，工會運作中形式的以及法制—理性的層面皆被收束起來，真正日常運作的是一個以習慣、傳統為基礎，以羅美文為中心的、非正式的、擬家庭的父權關係網絡。雖然偶而有一、兩位幹部抗拒這中央化父權，但這種抗拒一般而言只有邊際效果。這個網絡雖然是立基於類似傳統的「兄弟」關係以及習慣，但它確實是遠化在八〇年代下

半諸多抗爭行動中最重要的推動力。

在遠化八〇年代下半的各個抗爭事件中，另外有幾種社會關係網絡也扮演了重要角色，且在行動參與上有不同性質的效果。家庭或社區關係對於以經濟議題為焦點的抗爭，在一定限度內有鼓勵參與的效用，但是家庭或社區關係在面對非經濟性議題時卻有反動員效果。另外，在新埔的選舉政治動員中頗為重要的族群（家族或派系）網絡，在遠化工運中不是一個參與的要素。雖然百分之九十以上的遠化受雇者是客家人，但是因為族群的區分與地位／技術的區分並沒有重疊（絕大多數高層管理者也是在地客家人），所以族群因素不能成為一個顯著參與因素（Brody 1960; Carsten 1988）。

比較起來，工人和都會知識份子之間的關係網絡對抗爭發展有重要影響。在五月罷工以及之前的各種抗爭事件裡，最有影響力的知識份子行動者，是早就和遠化工會幹部建立了長期私人情誼的特殊個人，他們來自於各種不同的工運組織、政黨和同情的工會，而這些工會外的行動者在參與遠化抗爭的程度上也還有區別。他們對於遠化工運的影響，往往是透過與工會幹部之間的非正式關係而找到著力點，因此外來行動者的正式地位或任何其他正式的身份（好比工黨或勞動黨的黨員身份），並不構成他們參與遠化工運的必要條件，反而是他們與工會幹部個人的非正式關係深淺，才是他們介入運動深淺的決定性指標。魏來就是一個好例子，在1989年五月罷工，他是最重要的外來參與者，但他並不曾與遠化工會有任何正式結構上的關聯，事實上，他在那時並不屬於任何的組織（包括勞動黨）。魏來對於是否罷工以及罷工過程中的種種決策甚至經常和勞動黨有重大的矛盾。

因此，比較有效的一種思考遠化工運各個抗爭事件的方式，是把他們看做不同社會網絡之間的聯結（articulation）與互動。與其把「遠化抗爭」單位化（unify）或同質化，不如把它看成社會關係體系（system of social relationships）與行動體系（action systems）（Melluci 1985:792-793）。

在遠化工運的過程中，有三種重要的網絡：工會領袖之間的、一般會員之間的、以及外界知識份子行動者之間的。不同的遠化抗爭事件呈現了不同的網絡聯結模式。我們可以靠檢視不同的網絡聯結模式，獲得對遠化工運發展過程更清楚周延的圖像。從資方手中成功搶回工會機器的行動主要即是藉工會幹部與很多班的網絡之間的聯結。遠化工會在 1987 和 1988 年在全國工運層次上的發展，則主要是工會領袖與工運人士這兩個網絡之間的聯結。

1989 年五月罷工的抗爭標的是由在地工會領袖與知識份子行動者所共同建構。在鄭方被調職之前，遠化的工會領袖早已和外界的工運行動者建立了密切的關係；藉由這個網絡，他們確定了國家以及資方將對工運重大反擊這一信念。也即是在這同一網絡裡頭，遠化工會幹部被視為（因而也自視）台灣工運的前鋒。有理由說，遠化工會幹部是因為在這個網絡裡頭被認定的象徵性位置，限制了它的自主性以及應付危機的各種可能行動方式（*repertoire of actions*）。鄭的調職因此被集體定義為國家與資方協同預謀對於「整個運動」的打壓，在這個意義下，遠化工會和遠化資方的鬥爭即是「勞動與官資代理人之間的戰爭」；鄭的調職因而是一個地方性的也是一個全國性的事件。對於知識份子行動者而言，鄭的調職和全國的工運有重要的利害關係，這使得遠化工會不能不有所行動。遠化工會幹部之所以最後不得不對鄭方的調職做出強烈的反應，必須從他們和外界知識份子行動者網絡之間的關係進行了解。

認識到各種社會網絡常常是社會運動中的重要行動單位，能夠讓我們對遠化工運的理解從 Tilly (1985: 731-737) 所謂的單一行動者模型（*single actor models*）的思考脫離開來；這個模型假設社會運動事件一定有一個能動員資源而且團結行動的單一化行動主體。此外，強調網絡之間的互動與聯結的過程這個概念，能夠敏感到多元主體、多元意識的存在，避免粗糙的社會心理學嘗試以某種高高在上的（*overarching*）文化或心理氣候（*climate*）來解釋集體行動參與或

運動形成。工會幹部、一般會員大眾與知識份子行動者這三種社會網絡，雖然共同參與（或形成）了1989年五月罷工，但明顯的，他們並非依據相同的利益與觀點行動。一個重要題綱問題必須提出：工會作為一個正式社運組織的形式上或名義上的存在，並不能明確地指出是什麼人以什麼樣的組織方式參與集體行動；這也就是所謂「差別參與」（differential participation）的問題。

### 3.3. 網絡與差別參與

長時期三班制工作現場中形成的初級團體，常常是遠化工人參與工會運動的基本社會單位。參與抗爭活動極少是個人化活動，而經常是一社會過程。因為，一方面，一個潛在參與者對於參與的評估包括對同班其他成員參與態度的掌握（Granovetter 1978）；另一方面，個人所屬的非正式社會網絡也會對個人參與抉擇施加壓力，最極端的即是「逐出」（ostracism）（Willis 1977:54）。由於生產組織中的班與班之間的社會區隔，一般而言，跨班之間的網絡幾乎不存在，因此班成為基本參與單位。歷次集體行動中（特別是1989年五月罷工），不同班之間在參與上有很大的落差。我認為這個差別參與的現象能夠以個別的班（作為個別的非正式社會網絡）在某一特定時期，和管理階層及工會幹部這兩組網絡的連結模式來解釋。大多數積極參與者是輪三班的普通操作員，且來自和工會幹部有密切關係的班。相反地，顯現出低度參與的（甚或對工會動員抵制的）工人，則大多來自常日班（即，不需要輪三班的）、技術工人（一般而言和管理階層有較密切關係），或來自和工會幹部沒有密切關係的工人，例如在1986年六月自主工會成立後才建立的兩個新廠（第六重合廠和第五製絲廠）——這兩個廠都沒有工會幹部。

但是，這似乎不能解釋為什麼在1989年五月罷工裡，最積極不屈的勞工參與者中，女性佔很高的比例。一般皆認為客家女性對家父長（父親、丈夫、或男性管理階層）非常順從的前提下，女工的高度參

與率卻發生了。那我們如何解釋在 1989 年五月罷工中這些平常被認定為最柔順的女工，一下變成了最激越的(militant)參與者這一現象呢？

在遠化，男性工人與管理階層之間的關係有一群領班作為中介，這使得管理階層對於男性基層勞工的階級支配，藉男性領班的中介(mediation)角色而潤滑地較為「軟性」。由於領班與男性工人之間社會文化經驗的近似性，前者經常能夠不用訴諸懲罰而藉非正式手段執行對後者的控制。這些非正式手段除了包括頻率極高的下班後聯誼(賭博、飲酒、宵夜、泡茶)，更依賴某種男性文化與象徵體系，例如，「互相」、「人情」、「義氣」、「兄弟」……等等。因此，領班事實上是勞資關係中的一種文化的和社會的中介，緩和了勞資之間的社會矛盾，但卻是以一種對資方和管理階層較有利的方式進行。五月罷工裡，領班是管理階層最有力的反罷工部隊，他們打電話或親自拜訪他們班裡的每一個成員。

比較地看，管理階層對女性基層勞工的階級支配，就無法以領班作為一種中介，因為性別差異的因素在此加進來了。在遠化，儘管有三、四百位女性勞工，且大多集中在假撚廠(POY)，但沒有一個女性領班。這有一個重要意義：比較起男性勞工，女性勞工在工作場所裡所形成的非正式網絡較可能排除男性領班於她們之外。當管理階層在五月罷工中嘗試用領班進行反動員，他們成功地影響了很多男性勞工，但同樣的機制沒有在女工中發生效用，因為男性領班與女性勞工之間的關係特徵是藉獎懲進行控制且無非正式社會互動。根據所有工人受訪者，不管男性或女性，假撚廠是整個遠東化纖廠裡頭勞動條件最惡劣的一個單位：勞動强度高且管理方式粗暴。因為女性勞工與男性管理階層之間並沒有非正式網絡聯結，羅美文(曾長期任職於假撚廠)與很多女性勞工建立起堅實的社會關係，羅以一種相當於兄長照顧者的角色，幫助了很多女性勞工抵抗管理階層的侵犯。<sup>6</sup>

僅靠獎懲管理，也許在平常的時候能發揮一些功效，然而在勞資衝突中，先前存在的女性勞工網絡就被迅速轉化成積極行動單位。行

動上的自主性弔詭的來自於以性別為基礎的社會隔離。性別、階級、與非正式的關係在形成女性勞工行動的激越性中都扮演了一定的角色。女性勞工與管理階層的性別差異，使得二者之間的階級對立性要比男性勞工與管理階層之間還來得尖銳。雖然變得積極且激越，但無論如何，女性勞工還是得聯繫於（男性）工會領袖的網絡。女性勞工與她們的男性照顧者之間的關係大抵而言則還是類父權的關係。遠化女性勞工在1989年五月罷工裡所表現的積極性與激越性，並不是一個「階級意識」的結果，也不是單純的來自某種「性別意識」。

工人社會網絡的零碎化與去中心化特質妨礙了工人進行整廠層次的動員。在工會幹部和全體基層會員之間並沒有常規性的溝通管道，能夠快速的、有效的溝通多方的態度與看法。在此條件下，集體行動的參與大致是依賴班成員與個別工會幹部間的特殊化關係。因此，雖然班在遠化歷次抗爭行動中一直是最重要的參與基礎，但班與班之間的社會區隔卻嚴重阻礙了全體工會層次上的團結。因而很弔詭的是，班在遠化工會抗爭發展過程中，既是團結（solidarity）也是分裂的（fragmentation）基礎。另外值得注意的是，在新埔地方並沒有其他正式或非正式網絡（例如，宗教、族群、社區或街坊鄰居組織）能有效的補足班網絡之不足。用 Simmel (1955) 的話，「多重團體連帶」（multiple group affiliation）在絕大多數的遠化工人之間是不存在的。這是為什麼在遠化五月罷工中，新埔始終無法被轉化為一個罷工社區。

- 
6. 黃秋香（羅美文的太太）在假拋廠的個人影響力當然不可輕忽。但是，我認為黃秋香個人影響力的正當性有不小部份來自羅美文的讓渡，亦即，她是因作為羅美文太太，而擴大了她在工會行動中的影響範圍。關於黃本人所獨立經營出來的影響力程度為何，我認為是一開放問題，可以討論。但這一方面的討論，不論其結論為何，應不至於挑戰到我所討論的女性勞工和男性勞工兩方在和管理階層的關係上的結構性差異，以及，遠化女工五月罷工的行動並非客體化「性別意識」的論點。沒有任何證據顯示黃是以性別為槓桿進行女工動員，反而她在罷工中的行動（至少就可觀察到的而言），是大致以羅美文太太的角色為主要依據，至少她是這樣地被其他工人（甚或知識份子行動者）期待。

主要是受了 E.P. Thompson 的先驅性巨作 (1963) 影響，很多社會史家與社會學家在勞工抗議行動中賦予工匠或技術工人一個關鍵性的角色 (Hanagan and Stephenson 1980:5-13; Montgomery 1980:81-103; Calhoun 1982; Fantasia 1988:216)。但在遠化的五月罷工中，技術工卻是站在資方陣營裡，成爲一堅決反罷工群體。Hanagan and Stephenson 對於爲何技術工在十九世紀的工人階級的鬥爭中往往是最強悍激越的一群，有如下的解釋：

……但不管那些正式結構，真正的情形是，在十九世紀進行大規模抗議活動的，總是技術工人。他們往往是立基於工作經驗之上的非正式組織的成員……，根據他們的技術，他們建立了龐大的友誼網絡與社會關係……，抗爭是靠這些既定的非正式關係體系而有效的動員起來 (1980:7)。

因此，是社會關係，而非實質的技術，使得技術工比非技術工要來得更激進。但在遠化，技術工並沒有發展出職業自主性，且無論就社會關係或就生產組織而言，技術工皆較非技術工更接近管理階層。管理階層給予技術工較高待遇、地位與其他優惠，更使得技術工與非技術工之間的社會與認同的差距加大。因此，遠化的技術工一般而言是親資方的。

我一直在討論有關勞工非正式網絡如何影響或形成勞工集體行動，在討論中我並給予網絡間的連結與互動過程重要分析位置。但我還不曾提到另外兩個主要行動者 (國家官僚與資本家) 的網絡的建立，及其連結與互動的模式。我認爲勞工與其同盟者之間的網絡連結過程和資方與國家間的網絡連結過程有根本不同，前者是透過非正式互動，且必須歷經一段較長期間，因而我稱它是「歷史地形成」

(historically-formed)；而資本家與其他資本家或國家的協同網絡的互動與連結，則是藉體制化的利益與安排而形成，能在危機時刻一搭即合，因而我稱之爲「結構地形成」(structurally-formed)。就我的個案而言，除了二一〇事件時，因爲國家官僚尚未從解嚴的失向中



重新調整步伐，所以未能有效進行干預，但在五月罷工時，國家與資方的網絡連結已經異常迅速有效了。Hobsbawm (1984:29-31) 在討論工人階級意識形成問題時，即指出工人政權和布爾喬亞政權的形成有一決定性不同：後者不須透過長期組織過程即是一階級，但前者必須透過工人大眾的組織（而非僅是政黨）長期地、一點一滴地形成階級意識。階級意識的形成須靠多重組織，而這些組織的性質必須是「有效的內部民主」（effective internal democracy）。

### 3.4. 挑戰國家與資本的民主行動策略

工運行動者選擇的行動策略會直接影響工運的成敗與走向。二一〇事件裡，行動者選擇場內就地罷工，這個策略使得國家無法立即直接干預（至少對 1988 年初的國家而言），因為抗爭是在工廠內，而非在廠外街道等公共空間進行。一〇二五事件則主要是靠勞方成功地掌握了對一勞基法條文的解釋，並以此為集體行動的合法（因而安全、正當）保證書，這使參與風險極小化。這些行動策略使得國家官僚在解釋相關法令時的自由裁量幅度嚴重限制，因而影響了他們行政介入的能為。但是，這兩個事件因為都在一天內結束，它們有限的時間規模使得國家官僚是否已與資方進行某種協同反制行動，以及這個行動的可能影響，以及這個官資網絡連結的可能形式，皆不得而知。所以，單就遠化工運在 1988 年的過程而言，遠化工運是否成功地挑戰了那一個暫時失向的國家與資本／管理階級的支配結構，仍是一開放的歷史問題。

所以，對於工運（社運）與政經支配結構之間的關係，理論上或實踐上皆不宜滑到決定論或是意志論兩極。低估統治階層的壓迫力量固然是不切實際；他們握有的龐大的資源（物質的、組織的、與意識形態的），可以讓他們更有效的預測、防止、甚或導向工運的發展。但一樣不切實際的是把國家看成一成不變的、結構命定的對工運的必然有效壓迫者。有些時候，工運行動者也能與國家官僚進行某些互動。

工運行動者所選擇的行動策略的確會造成改變。無論對社運行動者或社運研究者而言，功能論（不管是派深思牌或某種馬克思主義牌）的命定主義不但意識形態上保守（出於不同原因），且經驗上不成立。Touraine (1985:768;765-772) 反對功能論在知識上的悲觀，提出「行動社會學」，反對制度化約論：「(任何情境) 總是有某種不確定性、折衝、衝突、轉化」。

五月罷工裡，國家對工運進行了無前例的壓迫，決定性地影響了罷工成敗。這固然可以歸因於整個「結構性的」環境變遷：國家官僚已重新定向，並已準備好了對工運痛擊。這樣一個對五月罷工失敗的解釋可能成立，但同樣可能成立的是：工運行動者因為「選擇」了「合法罷工」(certified strike) 這個策略，因而「邀請」了國家官僚的主演介入。工運行動者不自覺的為已重新定向的國家官僚與資方對工運的協同打擊部隊，提供了操練機會。事後看來，在勞資衝突中，如要依照制度化步驟進行罷工或其它集體行動，對勞工而言，成本非常高。這也是為什麼不少美國勞工史學者認為，當代的美國勞工一定要迴避制度化集體談判體系，而盡量訴諸於制度外的戰術與策略，例如，野貓罷工 (Montgomery 1980; Fantasia 1988)，主要的原因是：制度化步驟更便利資方與國家建立網絡連結。

儘管遠化 1989 年五月罷工失敗了，但有一重大意義：它頂觸到後戒嚴時期台灣國家對階級運動的壓迫性結構，並展現出國家與資本「結構形成的網絡連結」(structurally-formed network articulation)，因而以悲劇行動顛覆了「後戒嚴」的民主迷思。這或許能夠對以後的工運在策略上有一重要參考價值：台灣的工運發展可能要朝草根的、非正式工運行動者的網絡連結，與自發式 (spontaneous) 的集體行動的方向，而非朝制度化的、合法化的勞資衝突方向。這個策略性思考除了現實考量外，亦有其規範性意義。我認為在各種抗爭次文化、進步民主傳統闕如的台灣社會，工運最迫切的計畫應是透過在地的、日積月累的行動形成工人的「團結文化」。而形成此文化無法依賴制度化

過程，唯有透過非正式網絡（或 Willis 所說的非正式團體），才能形成所謂的「文化的穿透力」（cultural penetration）（雖然這個穿透力並非全然無問題，它有可能非預期地成爲資本主義體制的一個「反對它的支柱」）。但沒有這個非正式網絡作爲一種物質基礎，任何創造性活動或另類世界觀不可能產生（Willis 1977:23;123）。

#### 4. 結論

有深刻父權與反民主傳統的台灣社會，在自由主義民主化過程中出現的社運組織，和有長久民主運動、階級運動、婦女運動傳統的核心資本主義西方社會的社運組織應有顯著差異。因此，有關社會政治變遷與工運（或社運）之交互影響的研究，應對一種可能性保持高敏感度：傳襲自西方文化與法律形式的工會組織只在形式上（甚或名義上）類似它西方的相對應者，但卻依據不同的行動原則。台灣社會歷史、文化、社會的特殊性，以及低度發展的對此特殊性的經驗研究，是否告訴我們，在我們忙著發展以某些重要概念或範疇爲「沒問題的」（unproblematic）預設基礎，進行比較或宏觀研究之前，應該先對這些概念或範疇本身作更深刻的、以經驗素材爲本的反省，進而視需要重新概念化（re-conceptualize）這些概念。例如，對於台灣社會文化變遷的研究，就必須先對某些重要範疇（社運組織、工會、公共領域……）做文化的、歷史的、現象學的研究——「它們真正是怎麼運作的？」；「它們是在什麼條件下出現的？它們和傳統／習慣有何關係？」；「它們究竟怎麼被參與者賦與文化意義？」……等問題必須被提出。本文即是針對作爲真正的（即，經驗的並產生後果的）行動單位的非正式社會關係網絡，以及影響這些網絡連結與互動的條件與過程，進行的初步研究。

在此，有必要討論：在何種條件下，及爲達到何種目的，正式社運組織才是重要社運行動單位。美國七〇年代大量出現的「專業社會運動」（professional social movements）（McCarthy and Zald

1973)，擺在歷史脈絡下看，其實是產生於對六〇年代社會運動的反動。這種專業社會運動採專職「組織者」，從事「名單動員」，所針對的則是被狹隘定義的社會經濟議題。<sup>7</sup>相對於強調直接民主、「政治爲了變化生成」(politics of becoming) 的六〇年代運動政治，「專業社會運動」強調正式社會組織、「政治爲了區區獲得」(politics of getting)。<sup>8</sup>工會運動當然不能自「政治爲了區區獲得」中撤退，這是工會運動的存在理由之一，因此，某種具組織規約性及合理性的正式組織既是必要也是可欲。但是，工會運動如果放棄了「政治爲了變化生成」這個陣地，那麼工會運動本身將只是整體社會商品化與官僚化的一部份，不但可能成爲反民主和反變遷的力量，甚至最終連「政治爲了區區獲得」的目的都達不到。<sup>9</sup>要記住法西斯主義政權也能降低失業率，也能相當不錯地發展「社會立法」的！因此，工會作爲正式社運組織雖屬必要，但必須有一必要前提：生氣蓬勃的內部民主。正式

7. 「專業社會運動」必須擺在福利國家主義的脈絡下理解。它的純粹工具主義的性格，與理想性的喪失，使它被限制在不是「朝向國家」就是「由國家出發」的格局中(趙剛 1994a:17-18)。本文的批判並非僅僅針對「資源動員取徑」(resource mobilization approach) (畢竟這個取徑的明確範圍是什麼還是很爭論)而是針對一切「組織拜物教」取向或意識形態(包括先鋒政黨論或某種工會主義)。一般而言，「資源動員取向」的確包括：「動員牽涉到大規模的、專門目的的、官僚的、正式組織」這一假設(Cohen 1985:675)。八〇年代西歐發展的「新社會運動」其實在反官僚正式組織、直接民主、和追求質地不同的新生活的根本面向上，仍承襲六〇年代的運動基調，只是放棄了「大拒絕」而已(Cohen 1985:668)。

8. Bowles and Gintis (1987:22) 以行動的屬性區分政治爲 politics of becoming 和 politics of getting。後者指的是工具性行動專門指向特定需要之滿足和客觀利益之表達，而前者指的則恰恰是需要或慾望本身的生產，以及對於客觀利益的釐定。

9. Offe and Wiesensthal (1980) 分別兩種集體行動邏輯：個人主義的、功利主義的成本會計，以及非個人主義、非功利主義的團結文化。前者是「相對較有力者」(即，布爾喬亞階級)所採取的行動邏輯，後者是「相對較無力者」(即，勞工及其他弱勢團體)所應該採取的行動邏輯。Offe and Wiesensthal 提出這個對立，是爲了指出勞工若要對資本進行有力挑戰，必須先從布爾喬亞的行動邏輯中跳脫出來，以集體的方式重新定義認同、認知、趣味、利益。這即是我所說的「文化革命」。Offe and Wiesensthal (1980:78-79) 認爲：資本主義下的工人組織就算追求的僅是功利目標，也得依賴重新定義過的集體認同，和以它爲基礎的非功利主義形式的集體行動。

組織在任何狀況下不能異化為獨立於構成「它」的個人或小團體之上的客觀權威或唯一認同對象，壓抑直接民主；它必須成為參與者的工具，參與者利用它達成他（她）們依據直接民主精神所預先決定的目的與價值。

雖然 Rothenthal and Schwartz (1989) 將直接民主與初級運動團體關連到一塊兒，但在我的個案研究中，這兩者並無密切關連。因此，工會運動如果要和民主運動產生關連的話，那麼它必須首先民主化那深植於父權傳統、「人情」與習慣的工人非正式網絡，這也即是說，工會運動要進行的最重要的計畫應是工人社區關係和文化的改造；傳統社會關係和行動必須進行某種「文化革命」。這個大計劃不是在「工會」、甚或「工運」本身裡面所能完成，必須要在整體社會層次上（例如，兩性、教育、法律、媒體……）有相應的激進變革。我不假裝我能在這兒提出任何速成解決之道（不管是理論的或實踐的），我所嘗試做到的不過是指出工會運動、組織、與民主之間的關係具有高度的問題性，值得我們思考、討論。

遠化抗爭誠然是失敗了，如果成敗標準為它是否達到抗爭目的，或它的抗爭力量是否被瓦解。但是，我們是否該問：它應該追求的是什麼「成功」呢？又，是否在一些同樣或更重要的意義上，它是「成功」的呢？畢竟，遠化抗爭展現了多種「市民行動者」(civil actors) 的連結與合作，象徵化了萌芽中的「市民社會」；遠化抗爭逼使後戒嚴的國家和資本之間的關係作最赤裸的展露；以及，遠化抗爭剖白了它自身以及它所存在的社區的反民主特質，自我控訴地指出了台灣社會民主道路的前路漫漫。總而言之，遠化抗爭的過程即是永不休止的「文化革命」的一部份，既反映了過去也指向了未來，不但抗爭某些「外在」權威，也抗爭某些「內在」傳統。Melluci (1985:813) 評價西方的和平運動時說：「成功或失敗是無意義的概念，假如我們著眼的是運動的象徵性的挑戰。」Bowles and Gintis (1987:11) 也說：「法國六八年五月的學生與工人運動，還有六九年義大利的「秋老虎」(hot

Autumn)，都使辦公和生產場所成爲了鬥爭的領域。工人在這兩回合的鬥爭中很難說贏得了什麼，他們被打敗了，但他們卻終結了一個觀念：「政治」只存在於國家」。就八〇年代下半遠化抗爭對台灣國家、社會與工運的象徵性挑戰而言，這個評價觀點也一樣成立。



## 第二章 認同政治的代罪羔羊： 父權體制及論述下的眷村女性\*

我已看到未來的情景，  
一切規規矩矩的市民，  
像避開死於瘟疫的屍體，  
都要避開妳這個娼妓。

《浮士德》（格雷莘的哥哥瓦倫廷對她的詛咒）——歌德（錢春綺譯）

默想眷村，浮現出來的是低矮破舊的灰瓦房，狹窄的巷弄，和遲緩的外省老人。再把這些意象嵌入政治地圖裡，很多人就叫它「國民黨的鐵票區」。這大概就是台灣社會中最常見的對眷村的刻板印象了。以它為認識基礎，支配的論述談眷村時只談如何「改建」它，如何將它「融入台灣社會」。這樣子看眷村是從國家機器的眼睛看眷村，是完全著迷於整合主義的問題意識（integrationist problematic）。於是我們在第一節對這樣的觀點或論述提出批判。

本文是對一個位在台中市的眷村——「中台新村」（假名）——所做的個案研究。除了研究者由參與觀察得來的資料，以及不可避免的寫作者的詮釋性判斷之外，我們盡量嘗試從敘事者的角度理解眷村內的社會關係及其文化的、象徵的建構。第二節即是我們對這個研究所

---

\* 本文與侯念祖合著。本文的部份研究經費由國科會補助（NSC 82-0301-H-029-010）



採的認識觀點、分析架構所做的交代。

主要的討論在第三、四節。這兩節都探討男人如何由父權制的角度來評價女人。第三節著重在眷村第一代婦女如何被眷村男性談論與評價。我們發現眷村男性往往根據他們的特殊判準——父權家庭的成功維繫與否——來評斷女性為「好」或「壞」。第四節探討外省第二代女性如何被第二代男性「後面的」（民國五十年次或更晚出生的，相對於四十年次或更早的「前面的」）所談論與評價。我們最重要的論旨是：為強烈的階級上昇的動機所驅使的眷村外省第二代男性「後面的」的新的（儘管內容複雜曖昧）準國族認同的追求是（部份）基礎於對眷村外省第二代女性的激烈歧視（至少在論述層次）之上。因此，我們認為對強勢族群或準國族的認同的活動中有很強的性別壓迫的層面——女性做為男性認同焦慮的「代罪羔羊」。在這裡我們分析了性別、族群、階級與代別在男性論述中的相互穿透。

## 1. 不易消化的「老芋仔」？ ——論「整合主義問題意識」之不當

「拆掉它」是台灣社會關於眷村的支配論述，政治上以及學術上皆然。「眷村」這個符號在政治鬥爭（例如每次選舉）中被新興的台灣國族主義者象徵地定位為「外省人」<sup>1</sup>或「中國民族主義」認同政治的最後堡壘。眷村的圍牆（或更有象徵意味的「竹籬笆」）在象徵層次上和五、六零年代國民黨反共宣傳下的「鐵幕」有平行的位置；都指生活其中（鐵幕或竹圍）的人們為值得被同情與需要被解救的（透過「反攻大陸去」或「融入民間社會中」）（郭樹人 1992:180-182）。然則，「竹

1. 「外省人」這個名詞有可能是國家機器所創造的的分類字彙。但是撇開它的緣起考據，它已成為日常生活的有機語言。在這個研究中，我們將不加引號的使用它，因為受訪者的日常言談也這樣的使用它。但這並不代表我們接受「外省／本省」區分後頭所蘊含的國家主義意識形態。傅大為（1993:96）也指出「外省人」既是「省籍」語言，也是「族群」語言，他似乎接受後者的使用方式。我們也做這樣的認定。

圍裡的眷村人」似乎又要比「鐵幕裡的水深火熱的同胞」較不值得同情，因為後者是不得不，而前者是被認為是為虎作倀、自甘下流。林濁水（1993）即指出「外省眷村人」是被「外省權貴」動員起來以保護後者的政治資源。這樣的說法若不是預設這兩種「外省人」是「生命共同體」，有共同的利害，要不就視眷村人僅為錯誤意識驅控的客體，而這兩種預設都是經驗上不成立的。

縱有太多問題，林濁水的談法至少有一正確點，即是，所謂「外省人」至少不是一個同質體。但是他的「眷村外省人」和「非眷村外省人」（即，他錯誤地所謂「外省權貴」）之分卻是一個誤導的建構。除了前述的兩個不當預設之外，這個區分完全忽視了眷村內的本省女性的存在，也無視於絕大多數已離開眷村的外省第二代。另外，把眷村外省人之外的外省人都視為「外省權貴」則不但排除了中低層的非眷村外省人，更排除了社會底層的「自謀生活」（早年退休沒有領終身俸的）退伍士官兵；他們沒有終身俸補貼、沒有眷村可住，淪落社會底層（例如從事拾荒），或進入榮家。這一種外省人幾乎已完全為社會所遺忘，希望將來能有關於他們的研究。其實，這個區分根本是以男性外省第一代為指涉對象，完全沒有考慮性別、階級、和代別等因素在各種層次上所造成的差異。所以，本研究不是以「眷村外省人」，而是以眷村作為一異質性社區為研究對象。隨著這個區分化（differentiation）的邏輯，我們認為，不能把眷村看成是「老芋仔」的集結社區，像一個東西般的等著被丟掉或「融合」或「消化」。我們認為：對眷村內部的異質性保持高敏感度，是眷村研究的首要認識論和方法論的原則。

呼應這個被我們所批評的整合主義的「政治」論述，在社會及人文學科的領域裡，目前已有的眷村「學術」研究也主要環繞在兩個經常相互關連的議題上：眷村的改建，及眷村與國民黨的關係（馬自立 1990；李如南 1988；羅於陵 1991）。這些研究的一個重要共同點在於都是從一個都市計畫的觀點（儘管它們之間有意識形態上的差異）談

眷村的「更新」問題。眷村在這樣的研究動機下被化約為「更新」的對象物。而這樣做正好抹消了「眷村本身」作為研究的標的，因此無法認識到眷村內部的異質性，以及多種行動者之間的相互認知及互動。換句話說，行動者不見了。這樣的問題意識及研究設計事實上是從國家機器（和，較隱晦的，國族主義）的整合主義和規劃主義立場進行研究，企圖藉摧毀異質性社區而建立高同質性的「現代」公民社會，而任何相互主體性的理解皆被研究者排除。

胡台麗（1990）的〈芋仔與蕃薯〉是迄今為止以外省榮民為對象，以田野調查、訪談和口述歷史為主要方法，研究他們的社會關係與族群認同的一常被引用的著作。眷村是她的榮民研究的對象之一，另外還有榮家、農場、和「自發性社區」等對象。她的主要研究旨趣在於「勾勒出『榮民』這一族群的特徵」（1990:112），而非研究眷村、榮家、或農場的社區生活。因此主要的關心並非眷村內、榮家內、或農場內的「榮民」的社會關係及互動，而是在於從這些有不同的日常活動領域、經濟基礎、個人傳記的「榮民」中抽繹出他們的共同特徵——他們的族群認同。胡台麗發現「以老蔣總統為中心延伸到對中華民國及國民黨之『圖騰』情感可作為此族群之顯著特徵，以與其他族群劃分界線」（1990:124）。在結尾的一段，作者指出有些榮民雖然認為自己「也是台灣人」，但這是一種「有限度的轉化」，因為對他們而言，台灣人「也是」中國人。因此老芋仔成為台灣的「族群融合」的消化過程中（即國族建造）的一難消化物。

因此，貫穿胡台麗整個研究的書寫與分析策略，事實上仍然完全承襲前面我們所批評的國家主義或國族主義的問題意識，也即是，整合主義的問題意識。胡台麗對榮民這一社會範疇的「特質」的研究關心只有擺在國族建造的脈絡下才能被理解，雖然她並沒有表明她對於國族建造的規範性立場。

被這樣的一個整合主義問題意識所引導出來的資料蒐集活動有很高的化約性，並在認識論的根本層次上排除了眷村、農場、榮家、或

「自發性社區」等外省人聚落的「社區」性質——行動與象徵層次上的社會互動。因此，胡台麗的研究在社區內部的社會互動層次的資料非常貧乏，而只注意社區和社區外的疆域（boundaries）的問題，即，這些社區由於黨政軍的控制所造成的與「外界社會」的分離（1990:116）。非常有癥候性的是，對胡台麗而言，構成社區生活中的基本構成要素的婚姻與性別關係竟也被概念化為「榮民」與「其他族群之接觸」（「『榮民』與台灣其他族群最直接的接觸係透過性與婚姻關係」（1990:118））。由於只把男性榮民視為被研究對象，也由於前述的整合主義問題意識，社區內的日常的性與婚姻生活也只能夠被看做「族群關係」，用來測量榮民和「外界社會」的同化或不同化關係。因此，這既是一個國族主義的，亦是父權主義的研究策略。女性在胡台麗的榮民社區的研究中除了被「李維史托化」地看做男性榮民的「族群關係」的指標或媒介外，毫無主體位置。這個系統性的對於女性的忽視，尤其來自一位女性的人類學家，倒是挺耐人尋味的。當然作者可以解釋她的研究本來就只是要瞭解男性榮民的族群關係與認同。但是，榮民的族群關係以外的社區關係、性別關係、代別關係難道不會在社會生活中形塑，或至少影響他們的「族群認同」嗎？他們的認同難道只有族群（或國族）認同是有意義的嗎（關於老兵的（準）階級的認同，參考趙剛 1994a）？

尤其重要的是，在這樣一個「單一行動者取向」（即，男性低階退伍軍人或「老芋仔」為唯一行動者）的研究架構下，性別、族群、階級、和代別等行動者的認同在社區內的動態關係，以及它們可能的意涵，沒有辦法被充分處理。因此，對於胡台麗而言，榮民聚居的日常生活動性的被動性與封閉性只能夠從黨政軍控制結構下的擬軍事化的社區組織（1990:115-118），與物質上的對權力集團的依賴（1990:125），和更重要的，意識形態的擬宗教化的「圖騰」情感，獲得解釋。這幾個面向，特別是後者，都與涂爾幹式的「外在於行動者且強制於行動者」的「社會事實」有很高的親近性。由於社區被視為一同質性的整體（因

爲只有單一行動者被研究者關照)，所以內部的異質性行動者之間的相互主體性關係、宰制關係、以及宰制關係在日常生活及論述中的被再生產過程，都被排除了。社區內的人們環繞在經濟的、政治的、象徵利益或資本（Bourdieu 1994:4-12）上的各種性別的、代別的、階級的、族群的宰制與剝削就在認識論的層次上被根本地迴避掉了。因此，人類學的民族誌研究法本身並無法保證田野的異質性的再現，雖然它比科技官僚利益導向的實証主義研究法有較高的潛力達到這一目標。問題的關鍵仍在問題意識的釐定上。我們認爲胡台麗的研究仍爲（意識形態上及理論上的）整合主義所嚴重限制。在台灣的社會、人文學界，這樣的主流研究策略並不只支配了對眷村的研究，也支配了絕大部份關於族群政治的討論。在這樣的論述脈絡下，族群關係僅如（qua）族群關係被認識，且族群關係在社會生活中和其他類的關係（例如性別、階級、甚至代別）的複雜的交互影響都被忽略了。尤有甚者，其他類的社會關係也被化約到族群關係上來談（例如胡台麗 1990；張茂桂 1993:242-57）；或把族群認同進一步的推向（至少在分析上）國族認同這一「終極認同」。族群現象因此變成一政治學，亦即，國家（族）學的現象（公民國家的興起，例如陳其南 1992），而非社會現象<sup>2</sup>。社會生活的多元（宰制）性，雖然在意識形態的宣說層次上被肯定，但在認識論上以及實際的研究及分析上則被抹消。

## 2. 我們的研究取向、研究對象、和研究方向

我們對於中台新村的研究即是試圖在台灣的眷村（或更廣而言之，社區）研究開闢一個新的取向。這個取向我們稱之爲「多重行動者取向」。社區因此不是由「單一行動者取向」所看到的「集體的唯一

---

2. Hobsbawm (1992:24) 曾清楚指出國族現象屬於政治理論的範疇，而族群屬於社會學或社會人類學的範疇。Hobsbawm 當然不是要鼓吹學術分工，而是以微妙的方式指出族群和國族在意識形態上的矛盾位置。

主體」(collective singular subject)所構成的,不管他們是「榮民」,「小商品生產者」,「工人」,或「原住民」……,而是由性別、階級、族群、代別、地位……等多元的認同與區分所形成的多重行動者之間的對話與互動所不停地建構的。「單一行動者取向」不是把「社區」看成作用主體,要不就是被決定客體,從來不去認真的面對社區中的主體與主體之間的關係,以及行動與論述發生的社會脈絡。「多重行動者取向」則特別重視主體與主體之間的相互影響、相互建構的過程,把人的行為主要看成是交互主體性的,而非策略性的或工具性的。因此,意義的理解,及意義在社會生活中的「詮釋上的不確定性」(interpretative indeterminacy)被賦予很重要的分析位置(關於交互主體性(intersubjectivity)和主體哲學之間的分野,請參考 Benhabib 1986 134-43)。忠實的發展這個取向也必然會是一種「多重視野取向」(multi-perspectival approach)。這一種取向要求研究者充分意識到社區內行動者的族群的、階級的、性別的、代別的,或其他的身份與認同的交互穿透及建構。在這個交互主體性的認同政治中,我們特別注意的是隱含其中的不平等的或支配的社會關係。但我們除了採取一個交互主體性的研究取徑外,我們的研究也採取一個介入主義(interventionist)的研究策略(參考 Popular Memory Group 1982: 214, 251)。我們並不諱言我們對眷村的弱勢者的關心,以及以此關心為動機的參與觀察。因此,我們瞭解到我們的觀察是根據一定立場所進行的,所獲得的資料絕非「客觀的」。反國族主義(anti-nationalism)與反性別歧視(anti-sexism)是我們的基本立場;本文的終極關懷即是嘗試釐清實踐這些規範性立場的阻力與潛力。

中台新村原為部隊營房,1959年八七水災後才改建成空軍防砲部隊的眷舍,於1994年七月由台中市政府收回並著手拆遷。居民將以市府發放之補償費各自另覓居所。三十五歲的中台新村從此將不復存在。中台新村位在台中市的一條熱鬧的市街上,以圍牆和街道區隔開,一共有七十四戶,每戶居住空間從六到十四坪不等。按照村子裡的戶

籍造冊，其中退伍前是軍官階級的有四十人（上校高級軍官只有三人，且都已搬離），士官退役的有三十一人，三戶軍階不詳。眷村的人口年齡結構普遍老化，根據觀察，六十歲以上的老人，佔眷村人口的大多數。另外，目前已有十六戶的「戶長」已過世，十六戶已遷出眷村<sup>3</sup>。根據《國軍列管眷村資料名冊》以及內政部營建署委託中華民國都市計畫學會對台灣的眷村的調查統計數字，中台新村無論在眷村規模上、眷村建造時間上、眷戶的年齡結構上、軍階結構上，以及居住空間上，都可算是常態的眷村（參考馬自立 1990：170-175）。

我們研究起始的主要問題是，在眷村這麼一個被通認為保守的族群聚落裡，性別之間的交互關係是什麼？男性如何談論女性，女性如何看待男性？他們與她們之間如何互動？而在這個過程中，階級的、族群的、代別的因素產生了什麼影響？

根據族群（依受訪者日常接受的父系族群繼承原則）和代別這兩個標準，中台新村的婦女可分為四個類別：外省第一代婦女，「本省第一代婦女」（即，外省第一代男性的本省籍配偶），外省第二代婦女，「本省第二代婦女」（即，外省第二代男性的本省籍配偶）<sup>4</sup>。前兩類婦女在眷村中較常看到，後兩類較少，尤以外省第二代婦女最少。而男性則根據代別區分為三：第一代，第二代「前面的」，和第二代「後面的」。

我們所採取的研究方法是田野觀察、隨機交談、深度訪談、和口述歷史。密集的資料的蒐集是在 1992 年底到 1993 年底的一年的時間。本文的資料是這個社區研究的整體資料的一部份。我們進行了 67

3. 這個資料是來自中台新村自治會。資料是以門牌號碼和家戶長為原則結構的：包括的細部資料是：家戶長的省籍，出生年月，軍階，存歿，遷移，是否為改建委員，以及子女人數……等等。女性的資料闕如。過世的家戶長數和遷出的家戶數相同只是巧合。遷進來的家戶絕大多數是退役軍人，少數現役軍人。

4. 研究者注意到「第一代本省婦女」等稱謂，在常識上的荒謬性，但在此處為了敘述的清楚，不得不使用。建議讀者解讀為「本省婦女與外省眷村男子通婚的第一代」。

次的訪談，一次口述歷史，和製作了 32 次的田野觀察記錄。在被訪問的 30 人之中，就代別而言，第一代有 19 人（其中包括 1 名外省婦女，3 名本省婦女），第二代 10 人（其中包括 4 名本省第二代婦女），以及一名租屋於眷村的本省人。在對第一代男性的訪問中，軍官有 7 人，士官有 8 人。就性別而分，男性受訪者 22 人，女性 8 人。很明顯的，女性受訪者的比例遠低於男性。

在研究的中期，研究者即意識到這個資料上的性別不平衡問題，而亟思補救，但並沒有明顯的改進。至少有兩個可能的原因造成我們的「選樣」的偏差。第一個是研究者都是男性，因此有很多（社會性或非社會性的）因素妨礙我們對女性的更細緻的瞭解。第二個原因較結構性：中台新村的女性（除了少數例外）在田野研究過程中所展現的結構性的「低可接近性」（low accessibility）。由於在研究過程中沒有能夠改變研究小組的性別組成，所以無法肯定地回答一假設問題：假如研究者是（外省第二代）女性的話，眷村女性是否會較容易和研究者建立「田野關係」？我們目前的猜想是情況可能會好一些，但無論如何，眷村的「他們」和「她們」就「可接近性」相比，仍會有很大的不同。這個猜想是根據我們現在這個研究發現而來的。中台新村基本上是一父權的社區。對田野研究者而言，成年男性住民幾乎壟斷了敘述的權力，排除了女性以論述的方式公共地展現她（們）自己。「公共性的男人，私人性的女人」，除了一些例外情形，可說是中台新村日常性別政治的恰當寫照。

在既存的條件限制之下，我們起始所要問的問題必須做些修正，我們真正要問的問題是：眷村男性如何談論女性，在這個談論中，女性是否有不利的位置？而在這種再現的文化政治（politics of cultural representation）裡，性別、代別、階級、族群之間的交互穿透的關係為何？就這個研究問題而言，我們認為研究者的男性身份比女性更適合研究這個問題。當然，我們的研究所留下來沒有解決的（或所牽引出來的新的）問題至少有：眷村女性如何談眷村的男性。又，她



們是否認識到她們被討論的方式和內容；她們賦予這樣的男性論述與支配什麼意義。這些重要的，但尚未解決的問題，我們期待將來有女性研究者能解答。因此，我們必須作一警告：本文對眷村女性在論述上的客體化位置的分析描述，可能有其因方法而來的（男性）偏見（one-sidedness）（雖然是可正當化的），需要來日真正的以女性為敘述主體的研究平衡之。

第三節和第四節討論中台新村關於「女性」的文化再現政治（politics of cultural representation）——她們如何被男性以其特殊利益觀點討論。女性在眷村的父權觀點的論述中，往往集中在她們對於維持家庭制的「功能性」（例如，搞好經濟、教養兒女）角色來談，而以此論功過。幾乎所有眷村女性都難免被男性用這個判準衡量她們的「表現」；而代別的、族群的、階級的，甚至其他的因素都有可能影響男性的敘述與評價。例如，「第一代女性」（包括本省與外省）是以其過去對家庭已有之服務業績為考核標準，而男性在評斷功過之際多少需負舉證之責任。但「外省第二代男性」談「外省第二代女性」時，則完全以想像中的她們對家庭制的破壞或顛覆的潛能來對她們進行詆毀性的歧視。而「外省第二代男性」之所以會進行這樣的再現政治，其實又和他們本身的族群以及階級認同的深刻焦慮有密切關係。這即是我們所說的：「第二代外省女性」成為「第二代男性」的認同政治的「代罪羔羊」。由於要指出這樣的認同政治和性別政治之間的複雜性是有其特殊的代別、族群與階級的意涵，因此我們把中台新村的女性分成兩個代別範疇，並分別在第三和第四節分析她們如何不同地被男性談論。

### 3. 「第一代女性」如何被談論：妳何有利於家庭哉？

#### 3.1 「第一代女性」與「興旺的家庭」

除了少數士官階級退役的老人在士官兵退休制度在 1961 年開始實施之前以「自謀生活」的名義退休，而沒有按月支領「終身俸」之

外，大多數的眷村住戶都多少依賴終身俸度日。經濟狀況的好壞當然部份取決於男性第一代退休後是否有能力開始其他的工作，例如臨時雇員、擺攤子、修水電等等。但一般而言，眷村裡經濟狀況比較好的人家更普遍的有這些特徵：母親本省人，而且父母結婚的較早（1950年代或更早）<sup>5</sup>。父母婚結得早的話，兒女現在也早已就業了。這樣的話，家戶比較可能有儲蓄，而下一代對於眷村的老父母們多少有些物質上的周濟；不像現在眷村裡頭還有不少的士官退伍的老人仍在辛苦的工作撫養小孩。但更常被強調的因素似乎是妻子在家戶經濟中扮演的角色，而這又和她們的省籍有密切關連。一位約三十歲的第二代男性薛先生（假名，以後皆然）回憶與評論這個現象：

薛先生：眷村有很多本省籍的太太，她們比較能吃苦，生命的韌性很強，所以我們眷村後來比較有錢的，能到外面買房子的，都是靠著能幹的賢內助。

研究者：為什麼會有這個印象？

薛先生：因為我們眷村很普遍都是這種現象。本省籍的太太真的比較能吃苦，像小時候我爸爸去買菜，就像我們「眷村」對面的，她們不是眷村的，她們就是天還沒亮就去摘空心菜，然後我爸就跟她們買，我爸就說本省人真能吃苦，外省人比較懶（……）。「本省籍婦女」的特性，有勤勞的美德。

研究者：在村子裡，你覺得本省太太比較有這樣的特性。

薛先生：不是全部，但感覺上好像比外省太太來的……，因為外省太太她是逃難嘛，有很多背景，像我媽媽她本身就是千金小姐，

5. 由於早期的「反攻大陸」的政策限制，單身來台的士官早期不准結婚，而軍官較無限制。一直到一九五九年，士官滿二十八歲者才可以結婚，而那時大多數的士官兵都早已超出適婚年齡甚多，再加上其他的物質的、意識形態的因素，士官晚婚，未婚的比例很高（另見，胡台麗 1990:119）。受訪者何先生（約七十歲，士官退役）一九六六年才結的婚。他回憶：「那時候也不准我們結婚，上士以下的都不能結婚，只有軍官和伙食兵可以結婚，他們說，你們結婚了那誰來打仗，所以也不准我們結婚，後來才准的」（12-4）。

感覺上好像不像本省籍太太嫁雞隨雞、嫁狗隨狗啊，比較認命，她們不會去抱怨、不會異想天開、很腳踏實地，尤其在台灣「民國」七五年之後，剛開始有很多工廠，或是家庭即工廠那時候謝東閔提的，她們會主動去做一些毛線啦……，或是把小的手工背到家裡來，或是外面的工廠需要她們去洗碗啊，一些粗重的工作她們都去做，像楊媽媽家啊，這附近很多，她們就騎著單車，到中午又趕回來給家人做飯。

研究者：那外省太太平常都在幹嘛？

薛先生：帶小孩比較多。

研究者：本省太太也需要帶小孩啊。

薛先生：我不知道她們是怎麼兼顧的，也許是他們有娘家，所以有時候她可以把小孩送到娘家去，或是她的媽媽或親戚會來幫忙。那麼外省太太是完全走不開的，除非小孩子都很大了，但小孩很大她們都很老了，也不方便出去工作。(37-5,6)

另一位也是第二代的受訪者曾先生對那段在眷村中流行家庭代工的時期給了類似的描述，不過他認為時間要更早，在大約「民國六十年到七十年初一點點」；做的項目包括「縫毛線、耶誕飾品、鞋底、撞球桿的頭」等等；而且「都是本省太太在作的。」至於外省太太為什麼沒有加入小商品生產，曾先生自己給的解釋是：「因為外省人都有帶黃金過來，像褚家就有帶黃金過來」(36A-4)。這個說法當然不成立，因為這句話的意思是說只有外省太太會帶黃金來台灣。曾先生可能只是以另一種更戲劇性的方式指出外省太太以前在大陸上的「千金小姐」的身份。

謝媽媽，一位曾做過家庭代工的眷村本省婦女，提供了類似的解釋：

謝媽媽：大部份都是本省媽媽啦，外省的那些，因為那時候在大陸也沒有吃過苦啊！我們本省媽媽會想說，家裡窮嘛，有機會就多賺一點，幫忙一下家庭，給小孩子唸書嘛。其實，說實話！我

們本省人會嫁給他們外省人的，十個有九個家裡都是很窮的，所以才會嫁給他們。外省媽媽就不一定的，有些在大陸家裡是很好，所以沒有吃過苦。

研究者：外省媽媽家裡應該也很苦，為什麼她們不做代工呢？

謝媽媽：有的人想法、個性就不一樣啊！（49-3,4）

包括曾先生，其實所有受訪者都直接或間接地指出外省婦女在各方面不適合進行有酬的經濟活動，而把原因大多歸諸於外省媽媽們的歷史背景與人格因素。薛先生的解釋則較深入，提到了外省媽媽在年齡上以及社會資源上的弱勢——她們沒有擴延的親屬網絡及其他的社會支持<sup>6</sup>。

對於我們現在這個研究而言，有哪些歷史的、制度的因素的作用使得本省婦女在經濟上較活躍並不是我們的主要關心。我們主要感興趣的是眷村婦女的哪一方面被男性論述篩選為積極評價的標的。被這種論述所框架起來的「好女人」意象因而有可能成為很多女性身兼二職（無償家務與薪資勞動）的自我剝削的意識形態基礎。當然，有些女性不願意這樣地被剝削，或無法承受這樣的剝削，那就被父權論述分派給「壞女人」的標籤。因此，男性對女性的談論以及所做的區分的後果不只是停留在論述和象徵層次上，而是有宰制與剝削的現實後果的。而這也是為什麼我們認為瞭解男人如何談女人對於婦女運動的開展是有貢獻的。

### 3.2 第一代女性與「破碎的家庭」

6. 雖然家庭代工在七零年代和八零年代初流行過，但是在八零年代中後期已幾乎消失殆盡了。代之而起的是賭博性的投機「經濟活動」。除了有少數軍官退役的外省第一代男性玩股票之外，大多數的投機性經濟活動（大家樂、六合彩）已成為本省第一代婦女的專利。在這兒有一條族群切割線，外省婦女，以及外省先生，沒有一個人在「玩」這個（36A-1）。這個現象可能和代工活動的族群區分現象有一樣的邏輯：六合彩和代工都預設了一種族群的語言和社會網絡，這些因素排除了「外省媽媽」們介入這一類的活動。

梁媽媽（外省寡婦，約七十來歲）對於眷村內的本省第一代女性的描述與定位和年輕的薛先生完全不同。對於梁媽媽而言，本省太太和外省先生的結合很多是不幸的：

娶太太還是外省小姐好，比較一心。很多外省男人娶本省太太都離婚了。有錢還好，沒有錢婚姻就維持不下去了。本省太太當然也有好的，能吃苦，但是大多數不行。不一心。像我們規規矩矩的人家，小孩子出去自然本分。那些整天吃喝，唱卡拉OK、跳舞的，小孩那裡會好。（……）娶了本省太太，家庭關係都改變了，都是她們的親戚，你的親戚都得罪光了（3-7）。

梁媽媽的這個對眷村中的本省婦女的認識與評價是站在男性的立場而發的。儘管評價相反，但梁媽媽和薛先生所用的評價標準是一樣的——即是，女性對父權家庭制的貢獻或破壞。那麼為什麼他們會對「同一個對象」（眷村中的第一代本省婦女）有這麼南轅北轍的認識與評價呢？

「同一個對象」並不成立。因為，階級和軍階這兩個在眷村中關連性甚強的因素，對敘述者的認識評價的「框架」的影響還沒有為我們所釐清。薛先生談本省第一代婦女時，指的是「軍官的太太」，而梁媽媽說的本省第一代婦女則是「老士官的太太」。

梁媽媽指的本省太太大多是指村子裡「後面兩排」的婦女；而這「後面兩排」的男性第一代又大多數是低階士官退伍的。很多老士官晚婚，而太太比他們年齡小很多。當梁媽媽在談「本省女人」時，她想到的是這一個特殊的階級與婚姻關係下的本省女性。既然因家庭破裂而離開，那麼研究者當然無法接觸並理解她們的觀點，而只能嘗試掌握「她們」如何被談，以及移情地理解「她們」為什麼會這樣地被談。

在村子裡人稱「反共義士」的牛伯伯，韓戰被俘來台後即一直住在村子裡。他曾和一位比他小十多歲的本省女子結過婚，婚姻維持了七、八年就結束了，有一個女兒，二十多歲，以結婚在台北，但從不

和他來往。在台灣的「家庭」徹底崩解，令牛先生打算「回大陸定居」：

研究者：那你打算回大陸不會捨不得你的女兒嗎？

牛伯伯：不會。

研究者：她現在多大了。

牛伯伯：二十幾歲了，也已經結婚了。

研究者：那你有沒有到台北去找他嗎？

牛伯伯：沒有。她不來看我，我為什麼要先去找她。有這個道理嗎？二、三十歲的人了，又不是小孩子，自己也該會想了，她又不是不知道我住在這裡，為什麼不來找我，我為什麼要去找她？

(……)

由於晚婚所造成的父親和兒女的年齡的懸殊差距，很可能形成親子之間的溝通的嚴重障礙。在這種情況下，親子之間的關係可能不如「正常家庭」來的親密。而在父母親起衝突時（在這一類家庭並不少見），小孩可能站在母親的立場，因而加深了父子（女）關係的惡化。另外，也由於晚婚的大多是老兵，經濟條件本來就差，因此在年邁的身體還要肩負養育的重任的情況下，老兵把兒女視為負擔，而非中產階級的「和樂親密的家庭親子關係」是可以理解的。在我們的研究中，另一個晚婚的老兵何先生也一樣的不經意的表露出他視親子的關係如同償債，而卸掉重負時，亦是回「老家」時；對台灣「這個家」的太太、兒女並無眷戀（54-6,7）。何先生的婚姻也是問題甚大，太太整天看不見，當被問起來，何先生很不耐煩的說：「不要談那個女人！」

這些士官兵的太太絕大多數是福佬人，有一兩位是原住民，她們大多是來自貧苦的農家（28-2），甚至本來就是台灣社會的邊緣人，例如精神異常的，或在軍營附近當茶室小姐的。根據一位受訪者，中台新村至少有三個老兵的太太以前是茶室小姐出身的（36-10），或逕稱之為「軍妓出身的」（57-2）。另外，至少也有三個老兵的太太精神異常或啞巴。由於語言上、生活上，以及更重要的，由於晚婚所導致的年齡上的差距，「太太和人跑了」以及離婚、分居的現象在眷村的老兵

中並非不尋常的現象。根據我們田野經驗的印象，軍官退役背景的眷村居民的婚姻與家庭沒有這些現象。

這些經驗觀察需要以後做更周延的調查，才可能有更精確的描述。但是這方面的系統化的資料蒐集牽涉到很多方法上的、甚至研究倫理上的問題。和胡台麗（1990:119）的經驗類似，研究者在研究過程中也發現很多士官背景受訪者對其婚姻與家庭狀況非常不願談論，或支吾其詞。另外，旁人的敘述常常和當事人的敘述有很大的出入。例如老兵馬先生告訴研究者他結婚多年，太太身體不好，一直住在斗南的娘家，他有兩個小孩，一男一女，男的剛退伍，女的剛結婚（33-1）。但村裡的曾先生，在談到馬先生時卻說：

曾先生：馬先生我早就認識了，他太太跟人跑掉了，他大陸尚有原配。（……）他沒有孩子啊。

研究者：可是上次我們訪問他時，他說他有兩個孩子的。

曾先生（不顯驚訝的）：你問他們，他們不會說真話的，（……）我從來沒有看過他們的兒子、女兒。（36A-1）

據間接的消息來源，中台新村至少有三個老人的太太「和別人跑了」。當事人不願提及這一類的話題，或甚至進行某種虛構，是很可以理解的，因為無論「破碎的家庭」或「無後的家庭」都表現了「理念型」的父權制家庭在現實上的危機。這樣的焦慮（表現在捏造與迴避上）事實上恰恰反映了他們對傳統父權家庭制的深刻認同。而以此深層的認同為基礎，不同立足點的人對類似的現象有不同的論述方式；有人（例如梁媽媽）就逕對眷村女性編排好壞高低；另外有人（例如牛先生、何先生）則非常不願意談這一問題，或乾脆三緘其口；另外還有人（例如馬先生）則自行建構一想像中的理想的家庭，「一男一女，男的剛退伍，女的剛結婚」。

#### 4. 「外省第二代女性」：女性做為第二代男性 準國族認同的「代罪羔羊」

男人僅僅以自己的關心與興趣來談論女性、編排女性。在這一點上，男性是不分代別的。但是「第一代」和「第二代」眷村男性的不同的歷史經驗，不同的階級經驗，以及似乎更重要的，不同的族群（或「準國族」）認同建構<sup>7</sup>，使得「外省第二代女性」被「外省第二代男性」<sup>8</sup>以一種極為特殊的方式所談論。

在這一節我們要討論的是族群（或準國族）認同、社會階級、性別、與代別在男性論述中的錯綜複雜的交互影響關係。我們發現，由於外省第二代男性「後面的」（大約民國五十年次及以後出生的，詳見4.2）對他們的過去與現在的社會經濟處境有很強的挫敗感與焦慮感，而他們的社會流動的前景又非常的依賴福佬中產階級，所以在族群認同上發展了重大（但非完全）的改變，認同了以中產階級男性福佬人為意象的「台灣人」。這個認同的轉變因此是有社會經濟因素作為中介（mediation）的。認同伴隨著區別。他們將自己與外省第一代（父）和外省第二代男性「前面的」（民國四十年次及以前出生的）（兄）區別開來。但這些區別的強度遠遠不及他們和他們的「姊妹」——「外省第二代女性」——的區別來的劇烈。我們認為，「外省第二代男性」在尋求新的認同時所進行的與「過去的」或「舊的」認同的割裂時所產生的深刻焦慮不安，象徵性地傾倒在「外省第二代女性」上，後者成為前者的「代罪羔羊」。因此，這個認同政治的過程也是以性別與代別作為中介的。第二代「前面的」和「後面的」這兩個次代，在認同政治上有很重大的差異。下面，我們先看看「外省第二代女性」是如何

7. 國族認同和族群認同在概念上不可混同，前者是對國家（機器）及其“代表性”的族群的認同，後者是對某種地域性的（非國族國家層次）、特殊主義的人群聚合，及其語言、文化的認同。由於「台灣人」這一符號現在有這兩層意義混同在一起，而眷村外省第二代的認同也常反映這種曖昧性，所以我們在分析中交互使用族群認同或準國族認同。

8. 在我們的研究裡，「外省第一代」，不論男性或女性，都不曾以「外省第二代女性」為談論的對象，似乎沒有任何現象或特質是專屬於這個年齡團體的。也就是說，在他們的生活世界中，沒有「第二代女性」這一個「範型」。他們談下一代時，往往不分性別的以「小孩」泛稱之。



被「外省第二代男性」所談論。

#### 4.1 外省第二代女性如何被外省第二代男性「後面的」談論

只有為數很少的外省第二代的婦女仍然住在中台新村，原因是「當然都嫁出去了！」(57-1)。根據我們的田野記錄，只有張小姐這一位外省第二代女性結婚後仍住在眷村。她的生父母是本省人，但從小被一對現已過世的眷村夫婦領養，並在眷村長大。她先生也是退伍軍人，空軍軍官退役。由於他們繼承的眷舍的後門即是熱鬧的 D 路，因此夫婦倆在人行道上擺了個攤子賣早點。另外還有幾位第二代女性仍住在眷村，他們的婚姻狀態不是離婚就是未婚。除了極少數的例外，男性第二代「後面的」所談論的對象都已搬離眷村。在我們的敘述分析裡，「外省第二代女性」都只是以作為男性第二代「後面的」敘述與評價的對象的方式出現的。

一位男性外省第二代「後面的」受訪者以相當具體、容許被追蹤檢證的資料，描述他所看到的經濟上、道德上破敗的眷村：

曾先生：(……)他[H先生]的女兒本來是在作女作業員，後來賺不了多少錢，才開始賺皮肉錢的。有一次村子裡的一個人就剛好看到她打扮的很妖豔，陪一個男人上賓館，所以她以後就到台北去了。[曾先生停了一會兒]。第二代很可憐的，因為經濟壓力，只好去做這種事了。(……)

研究者：村子裡還有多少這樣的情形呢？

曾先生：那個 L 家(……)，就是兒子在當午夜牛郎的那家，他們的隔壁幾家，姓 D 的那家，他太太以前就是在中華路賺的，他女兒現在也在中壢作馬殺雞，還有 F 隔壁的那家，現在已經搬走了，他們全家的女兒都在做這行，還有第二條巷子的 W 家，他們的女兒也都在色情行業做事，每天四五點的時候，你都會看到她們開著一輛白色三門喜美出去做事了。(36-8,9)

研究者之一恰好當天(5-18-1993)下午也印象深刻地注意到了這

兩位小姐從村子裡走出來，穿著很時髦，坐上了一輛白色三門喜美。這當然也不構成上面陳述的有效的證據。但以曾先生的敘述的具體程度而言，似也無法將之視為純然編織捏造。我們算過，中台新村的男性外省第二代「後面的」受訪者所指出的曾經或現在從事色情行業的女性有十九位（另外男性一位）。對我們而言，這些敘述是否是「事實」並不特別重要，我們更有興趣的是為什麼眷村外省第二代「後面的」會在無限複雜的現實中視這部份的「現實」為「值得說的」。不是有更多的眷村女性第二代過著一般社會意義下的正常生活嗎？另外，為什麼除了男性第二代「後面的」這一範疇之外，沒有其他的範疇的眷村居民曾作過這一類的敘述？

要回答這個問題，我們認為必須從男性第二代「後面的」的特殊代別位置與各種他們所經驗到的族群（或準國族）認同、階級處境、和性別政治的交互穿透的整體中獲得理解。我們認為這種對外省第二代婦女的「污名化」的論述其實和很多的男性外省第二代「後面的」追求擺脫「眷村人」、「外省人」、或「國語人」的認同焦慮，以期能在主流社會中提昇其社經地位，有密切的關係。有一不能否認的經驗事實是：所有我們訪問到的外省第二代的配偶都是本省人。而很多時候，男性外省第二代對於女性外省第二代的污名化的認知與評價，在敘述上是和他們對於「本省女孩」的肯定性的描述一起出現的。這個對「本省女孩」的高度評價不可否認的是來自他們的經驗中，是有不少女方提供人力的或經濟的資助幫忙創業（「有本省老婆，比較能發展事業（57-1）」），而「外省女孩」是不可能提供這些資源的。曾先生即是一例，田野剛開始時他因病失業在家，但在一九九四年我們再度訪問他時，他已經在丈人家所提供的資金與地點開起進口汽車烤漆廠了，而且有小舅子幫忙。另外一個例子是許多受訪者都曾經提到的村子裡的「最有錢的」——開計程車行的那家。根據一位第二代男性受訪者，這位開計程車行的第二代小子能「發起來」，是因為他本省太太的娘家給他的資助。

和「本省女孩」結合既有象徵性的意義（融入主流福佬族群中產階級社會），又有來自女方家族可能的經濟上、社會關係上的奧援的實質利益。在這些「客觀」條件下，外省第二代男性「後面的」建構了「本省女孩」和「外省女孩」的二元對立，而對後者進行「污名化」。污名化的對象當然還有男性外省第一代，男性外省第二代「前面的」，和整個「眷村」（不管是作為社區或作為符號），只是他們被污名化的程度比起女性第二代而言要輕的多，而且也不乏情感上的兩難窘迫（ambivalence）之處。比較下，對於第二代女性的污名化則是清楚決然。至於男性外省第二代「後面的」為何不以他們的「父兄」，而是以第二代女性為污名化的靶心。我們的看法是：極度污名化父兄的連帶後果可能是把父權制給顛覆了，而這會造成他們自己也不願見到的後果，因此，根據污名化政治的成本會計，「柿子挑軟的」，選擇了污名化第二代女性，以為「代罪羔羊」。

現在我們較細緻的討論男性外省第二代「後面的」如何進行對外省第二代女性的歧視性敘述，以及如何建構「外省女孩」和「本省女孩」的理念型的二元對立<sup>9</sup>。在一次非正式的團體討論裡（成員包括兩位研究者，石家兩兄弟和曾先生，他們三位均屬外省第二代男性「後面的」，和均屬本省籍的兩位石太太<sup>10</sup>），大家談到了（男性）外省第二代的婚姻：

曾先生：台灣人的女孩子比較矮比較醜，可是不娶也沒有辦法，我的觀念是不想娶外省人。

研究者：為什麼？

9. 這兩種範型之所以是「理念的」，是因為符合韋伯和舒茲所使用的方式，即是主觀的意義脈絡在此被揚棄了，而代之以客觀的意義脈絡；在這兒「範型」所指涉的不必是具體的、具名的個人，而且不管有多少人被納入範形，它不必符映任何具體個人（Schutz 1967:184）。

10. 眷村中的女性是沒有名字的。這也是我們要討論的組織化的被動性的一個面向。當然，這個現象不限於眷村，而屬於台灣社會的通性。這恰恰是我們的研究的重要發現之一：眷村沒有它獨自的問題，眷村的問題是整個台灣社會的問題。

曾先生：不方便講啦！

小石太太：像我的弟弟，我絕對反對他娶客家人和外省人，因為外省女孩子太開放了。

大石先生：外省女孩子比較獨立，因為家庭的關係。

兩位太太接力說：我們本省的女孩比較有容忍度，外省女孩子一不高興就離婚，再嫁嘛，要不然就去作舞小姐嘛。

曾先生：有時候外省女孩子和本省男孩子會離婚，就是因為宗教的關係，所以造成婆媳的不和，外省人沒有這個習慣。像我為什麼不娶外省女孩子，也有他們講的因素。因為外省女孩子比較民主、比較開放，不會以夫為重嘛。外省女孩子比較有情性，像洗碗，本省家庭都是女孩子在洗，可是外省女孩子就比較不做事。

(33A-3)

曾先生在另一個場合把他那天「不方便講的」和研究者說出來了：

曾先生：像我就一定不娶外省女孩子，一是太懶惰了，二就是太民主了，不是說民主不好啦，就是太前衛了，就是性開放，有吸強力膠的，在賣的，很多啊，像L的妹妹就是在賣的，還有W的小女兒，是到日本去賣。(……) 還有T，他的兩個女兒也都在賣，後來跑到台北去了，因為在台中騙了太多人，人家要殺她，她最近才結婚。T的三個兒子都是流氓。

(……)

研究者：你剛剛說的，好像外省小孩都沒有什麼優點。

曾先生：外省女孩子沒有任何優點，外省男孩太愛臭屁。(36A-2, 3)

另外，曾先生洩露石家兄弟的兩個姊姊當初都嫁給本省人，後來都離婚了。原因同於上次他講的：

曾先生：習俗不合嘛，光初一、十五拜拜你就忙不過來了，外省人都不拜拜的嘛。

研究者：那村子裡的本省太太嫁過來之後，還有沒有繼續拜拜？  
曾先生：本省太太嫁給外省人後也都不拜拜了。因為她們嫁過來的時候都只有十七、八歲，什麼都不瞭解，丈夫也不拜，那就不拜了。(36A-3)

中台新村男性外省第二代「後面的」建構了兩種人格理念範型：「外省女孩」vs.「本省女孩」。「外省女孩」這個範型的核心內容是：性開放、個性獨立、不高興就離婚、「民主」、不會以夫為貴、不做家事、不夫唱婦隨。而「本省女孩」則被定位為「外省女孩」的對立面，具有相對的特質。這些特質在更抽象的層次，其實指涉的是一件事，即是，這兩種範型對於父權制的態度。「外省女孩」被認為較傾向反抗父權制（父親與〔或〕先生），而「本省女孩」則反之。由於「外省女孩」被認定為對於父權制的不敬者，再加上我們先前所指出的準國族認同的、經濟物質的層次的因素，「外省女孩」自然被看做「沒有任何優點」。而女性對父權制的一夫一妻制的最強的蔑視行動——性的自主（「性開放」），自然被男性第二代「後面的」的父權意識選擇、對焦、誇大為外省第二代女性的負面的「類娼妓」的「特質」。

但有意思的是，曾先生也認為，相對於本省婦女，老一輩的外省媽媽很能「守節」，能「從一而終」，而本省婦女丈夫死掉後都「一嫁再嫁」。在這兒，曾先生對於第一代外省女性和第二代外省女性有完全相反的評價。「娼妓」與「節婦」的標籤在這兒根據族群與代別的原則被重新洗牌。這個評價當然不是單純的「族群」因素可以解釋得了。族群、性別、和代別諸因素一起影響了男性對女性的評斷；而這個評斷的最重要的判準，如我們在上節所持論的，是女性在鞏固父權家庭制上的角色為何。

那男性外省第二代「前面的」又怎麼談論第二代女性呢？「外省第二代女性」在不同的男性外省第二代的兩個次代的論述中，展現了微妙的、但意義重大的差異，雖然乍看可能無甚區別。外省女孩子比較漂亮這一個陳述，也同樣出現在男性外省第二代「前面的」受訪者。

民國四十八年次的柏先生也說：「平均說來，外省女孩比較漂亮，因為沒錢沒地，一定要讀書，所以氣質比較好。本省女孩都是去工廠，氣質比較差」(5-10)。然而，和前述的男性第二代「後面的」說法有重要的不同在於：「前面的」的敘述並沒有把第二代女性的「漂亮」和「性開放」和「在賣的」聯繫在一塊兒。漂亮只是「氣質好」罷了。同樣的，在談論到男性外省第二代和「本省女孩」的關係時，並沒有第二代「後面的」的敘述所顯現出來的污名化的自我認同。柏先生的太太是本省人。而柏先生反身凝視外省第二代時，並不是從「中產階級福佬男性的觀點（一如「後面的」）出發，而是從（想像中的）「本省女孩」的觀點出發：「現在本省人喜歡嫁外省人。因為外省人比較疼老婆。而且外省人不要拜拜；本省人麻煩，初一、十五都拜拜」(5-7)。

作為一個社會範疇，「外省第二代女性」在外省第二代男性的不同「次代別」（「前面的」和「後面的」）之間有不同的意義與內容。我們發現，因為把「外省女孩」對立於「本省女孩」而污名化前者，第二代「後面的」也同時污名化了他們的「自己」。比較的看，男性第二代「前面的」就沒有這樣的問題，反而對於自己的族群認同有積極的層面，例如，比較不大男人主義（「疼老婆」），比較不「迷信」，等等。而伴隨這個出現的是對於第二代女性的積極評價：書讀得多，有氣質。在這兒，「外省女孩」對「本省女孩」的二元對立不像第二代「後面的」那麼清楚、極端，而且兩者都沒有被污名化。

「本省人喜歡嫁外省人」這個說法沒有大量支持它的證據。反而，本省女孩剛「嫁到」眷村時是需要一些生活習慣上的調適的。根據小石太太，她剛結婚住進眷村是有些不習慣，因為「我們家庭（指她娘家）是大家庭，剛嫁過來的時候，一個人在家會怕，還有吃的也不習慣，鹹淡的問題。還有我小叔說話很直，常常說的我眼淚都掉下來了。不過後來我也會回他。還有住的問題，好像又回到鄉下了」(34A-2)。

但無論如何，不管本省女孩是不是喜歡嫁外省人，眷村中沒有拜

拜並沒有成爲本省女孩需要努力去調適的一件事。那麼，爲什麼（據說）外省第二代女子和本省男子（特別是大家庭中的）結婚後，會覺得拜拜，或更廣而言之，父權制大家庭，是一很難適應的制度，而適應不成後有「很多離婚」？而本省女子在「嫁到」眷村後，縱有很多不適應的地方，但並沒有抱怨沒有拜拜？要回答這個問題，首先要問拜拜這個活動的社會性質爲何。拜拜除了是個宗教性的活動外，它必然也是一個父權制再生產的活動。這可分兩方面說：一來，祭祀的對象最終而言是這個家族的男性繼承系譜本身；二來，祭祀活動的勞動部份大多由婦女負擔。祭祀活動因此亦是一個性別宰制的活動，要女性週期性的認同男性繼承，且讓女性不得不從事繁重的從屬性的勞務。因此，從這個觀點看來，本省女性進入眷村發現不用拜拜，對她們來說是一個不需調適的、不需抱怨的，甚至令人愉悅的經驗。而相對的，外省女孩進入到本省家庭後發現自己與拜拜的關係，那就需要非常的「調適」了。至於爲什麼「調適」不來，而據說有很多的反抗（例如，離婚），那就和眷村外省第二代女性的核心家庭的成長背景有關。眷村的家庭絕大多數都是核心家庭，僅有例外的極少數家庭有祖父母輩的同住。眷村的核心家庭的成長經驗和（本省）大家庭的複雜的親戚關係與倫理是絕緣的。複雜的親等層級的「知識」以及以此爲基礎的「合宜」的互動關係都可能使不諳於此的外省女性無措、不奈，甚至懼怕、逃避。另外，或許更重要的是，核心家庭的父親的權威往往遠遠不及傳統大家庭的父親的權威，後者有整套的儀式的、空間的、性別分工的機制用來再生產父權宰制<sup>11</sup>。所以大家庭的父權的行使有其制度的、文化的、歷史的基礎，而這些均是眷村的核心家庭所沒有的。這就是爲什麼外省第二代男性在成長過程中滿普遍的有和家庭中的其他成員（父母姊妹）分擔家事（洗衣、清掃、洗碗、甚至烹飪）的經驗。在

11. 核心家庭對女性的壓迫只是相對於傳統大家庭而言的。我們同意 Barrett and McIntosh (1991) 的看法，一夫一妻制的核心家庭歷史上一直是壓迫女性的場域。

這種家庭成長的外省第二代（不論男女）的父權制的意識形態與慣行，一般而言要比來自大家族的本省年齡同輩要來的較低度發展。這是「外省人比較疼老婆」的一個制度的、歷史的解釋。同樣的，眷村外省第二代女性被男性第二代「後面的」看做「比較懶」、「性格上比較開放、民主」、與「不高興就離婚」，也可以部份地這樣被解釋。

爲什麼同是眷村男性外省第二代，「前面的」和「後面的」這兩個次代的族群認同和性別政治有這麼大的差異？爲什麼「後面的」會對第二代女性進行這麼強的性別歧視論述？我們認爲這和眷村男性第二代「後面的」在現實的台灣社會中的階級經驗有密切的關連。

#### 4.2 男性外省第二代「後面的」的階級經驗、族群認同、與性別歧視

中台新村裡的外省第二代還在就學的很少，大都已出外工作了。因此關於他們的就業情況的瞭解就很依賴他們的長輩的敘述。第一代老人們對於他們的第二代的職業出路的交代，也大致遵循他們敘述自己個人經濟史的原則，一般而言不愛主動地把它提出來當話題，除非他（她）們的「小孩」（眷村用語，不管「小孩」有多老）有「出息」。當研究者問到這一類問題，而「小孩」又不是特別有「出息」時，很多第一代村民對於第二代的工作狀況敘述的很模糊；「在台北上班」是很常聽到的答案，而且經常會拒絕再加以說明。

研究者：您兒子們都在哪兒做事？

陸先生（約七十歲，士官退役）：老大陸官畢業的，現在是軍人，在清泉崗當營長，中校，老二在航發〔航太工業發展中心〕當技術生，已經十幾年了。

研究者：其他的孩子呢？

陸先生：老三、老四在上班，老五在當兵，服憲兵役，三年的。

值得注意的是老先生的頭一次回答中的選擇性報告，老大和老二對他而言顯然是比較有「出息」的。把陸老先生的敘述內容和另一位



報導者的敘述內容對照起來看的話，更有意思。在另一次訪問中，曾先生（研究期間正無業的一位眷村第二代）報導這位陸先生的五個兒子的職業是：「老大陸官畢業，職業軍人，現在清泉崗當中校營長，老二在航發當技術生，老三在W家〔另一眷村住戶〕女兒（以前從事特種營業的）開的 pub 做事，四子午夜牛郎，五子服三年的兵役」（46-6）。

所以，「上班」變成了一個很模糊的指涉，所有一切「非軍公教」的受雇（因此不包括自營生活的計程車司機或攤販）都可如是稱；而特別指的是服務業。假如當公務員的話，眷村人會說：「在公家機關上班」，而不會只說「上班」，而當軍人或教員的話，更不會以「上班」名之。事實上，陸先生家的五個兒子的出路很符合中台眷村的第二代男性的職業出路的一般模式：即是，越小的兒子，越不可能「吃公家飯」（軍人與公務員等被國家雇用者），越可能「上班」（不管是什麼班）。所以，眷村第二代的兩個「次代」——「前面的」和「後面的」有很明顯的職業分歧：「前面的」很多選擇上軍校（官校、專修班、士校）。他們也許就一直當上職業軍人，特別是官校「正期生」出身的那一群體。但專修班或士校出身的則很多選擇了退伍。他們退伍後最常見的職業「選擇」是開計程車或擺攤子，特別是前者。根據「第二代後面的」的解釋，「像我們第二代前面的，就是四十幾年的，很多去開計程車的，就是因為語言不通的關係」（33A-3）。可能因為特殊的成長環境（眷村和部隊）以及母親省籍（比例上而言，「第二代前面的」的母親不少是隨父親從大陸來台的）的關係，「第二代前面的」一般而言台語的掌握不是很夠，因此無法進入服務業，特別是“sales”（業務、外務、推銷員、或銷售代表等不同名稱但同一回事的職業），只能開計程車，或其他不是非會台語不可的行業。「第二代後面的」則認為他們自己「這一輩業務的工作比較多，因為母親大多是台灣人，所以國台語都通」（33A-1）。另外，他們和「第二代前面的」不一樣，也在於他們「都不相信軍方了，所以很少有人去念軍校」（33A-2）。整個村子裡，

就我們所知，「第二代後面的」年輕男子只有一位唸過軍校（士校），當過職業軍人，而他被同夥的謔稱為「老芋仔」（34A-1）。

所以，總的來講，眷村男性外省第二代「不是當外務，就是開計程車，要不然就是無業遊民」（36A-2）這個自我表徵的陳述雖然有些化約，但基本上符合我們在中台新村的觀察，以及中台新村大多數第二代受訪者對於自身就業情況的認定。而「外務」似是第二代「後面的」典型的職業，而「開計程車」似是第二代「前面的」的典型職業。「做外務的」在社會階梯上優於「開計程車的」，因為前者需要會講台語，且「有發展」。

中台新村不是沒有「有出息的」外省第二代。最常被提起的一個例子是褚家。褚父是村子中僅有的三個上校退役的之一，雖然他們早就搬離眷村了，但仍不時被眷村居民，不分代別、性別，提出來當作成功的階級流動的標竿。褚家的七個子女都出洋留過學，而且有一個女兒在某女子中學當校長。但是，這些例子之所以被經常提起，並不是因為它們的代表性，而恰是因為它們的稀少。在一次與三位男性第二代「後面的」的團體討論中，他們表達了他們對於他們目前的經濟困境的失落與自棄感，以及對於某種經濟上的投機主義的隱晦的、曖昧的認同。

受訪者 X：像那個褚家，你們也可以去訪問，他們家的教育是我們村子裡最成功的，一家七個孩子都到國外唸過書回來。（……）在村子裡，像褚家這麼好的不多啦，很多都是在混的，像我們眷村還出了一個珠寶大盜，全省知名的，算是台灣的第一個珠寶大盜，第一個會破防盜器的。

受訪者 Y：像現在三十幾歲的這些人（“第二代前面的”）以前混的很兇。

研究者：我記得外省第二代，四十至五十年次的，出了很多大盜。

受訪者 Y：主要因為那時沒有死刑嘛，最多關嘛，關個幾年就出來了，出來後又不用賺錢了，就拼拼看嘛，像我一個月能賺多少，

一年能賺多少。我覺得我們就像 D 路（眷村所座落的台中市的繁華街道）上的貧民窟，就像美國的黑人區一樣。

研究者問其他人：那你們覺得呢，是不是像他說的，像美國的黑人區一樣？

受訪者 Z：差不多啦。

受訪者 X：事實啦。

受訪者 Y：事實啦。(34A-3)

在另一次聊天中，一位第二代男性就對我們說：「你們在做研究，我什麼都和你們講。但是在外頭，我和陌生人或初交往的人絕不說我住在眷村，而說住在 D 路。你一說住眷村，別人就看不起你了，很多事就別談了」(57-1)。這種對自己的低下的經濟與社會地位的不滿與自卑，有時會延伸到上一代去。一位受訪者不只一次地怨嘆：「這是歷史悲劇啊！上一輩所造成的問題要下面好幾代來還」(57-1)。

外省第二代經常抱怨他們的家庭背景限制了他們在「講關係的台灣社會」中發展。「上一代外省人除了作軍人、警察、公務員還能做什麼呢？下一代如果又不會說台語，那就完蛋了，工作都找不到」。(36-9) 外省第二代「後面的」，曾在一家進口汽車公司當 sales，在我們蒐集田野資料進行訪問時無業在家的曾先生如是說。王甫昌（1993:95-96）所說的「外省第二代在台灣的政治民主化及本土化的過程中，因為上一代所享有的絕對優勢政治權力的逐漸喪失，而產生的危機感」，在我們的個案中完全看不到。王甫昌用全稱式的「外省第二代」進行他的論述構造，完全無法公正的對待中下階層的眷村外省第二代。他們的上一代既從不曾「享有絕對優勢的政治權力」，他們當然也無從產生政治危機感。而恰是上一代的社會經濟弱勢背景造成了他們現在的社會經濟處境的危機感。王甫昌沒有認識到「這個」危機感，反而給他們張冠李戴上「那個」危機感。這個錯誤的再現 (misrepresentation) 即是源於王錯誤的將「外省第二代」視為一同質性的整體，而完全不考量其中的階級差異。對於王和很多其他目前的主流族群論述一般，

外省第一代的典型似是「郝柏村」，而第二代的典型則是「趙少康」。這樣的一個「郝趙情結」支配了他們的對於外省第一代和第二代的意象的形塑。當然這是一個階級和性別皆盲的意象與論述。

對於中台新村的外省第二代（特別是「後面的」）而言，作業務（當 sales）是他們在台灣社會唯一的「正當」出路（相對於黑道而言）。只有「作業務」才能發展社會關係（「認識的人頭會比較廣」（36A-2））。而「作業務」的先決條件則是會講台語。第二代「後面的」於是用這個標準來區分他們和第二代「前面的」；後者「不會說台語，那就完蛋了，工作都找不到。」王甫昌（1993:90）稱這種「基於生活上或工作上的需要」而在「語言上的同化」為一「自然融合的過程」；而「自然的融合」對立的是體制的、強迫的「教化」——「本省人學國語是出於優勢族群採用體制性的教化力量的結果。」但從我們的研究看來，社會經濟生活中的壓迫與歧視絕不比國家的歧視與壓迫來的更「自然」。「不會說台語，那就完蛋了……」怎能說是「自然融合」的「語言同化」呢？王的論述充分反映了自由主義者典型的特徵：只關心來自國家的壓迫，而無視社會生活中（特別是，階級與性別）的壓迫。

對第二代「後面的」而言，他們的「父兄輩」（男性外省第一代和男性外省第二代「前面的」）有一共同的特徵，即是，不會講台語。王甫昌的研究間接地，但正確地，指出了這一點（外省人「愈年輕的世代愈能使用台語」（Ibid., p.90）。但王甫昌沒有把這一對「外省人」進行代別差異的正確分析取徑和他的其他觀察結合起來，因此他得到一錯誤的，或至少是極粗糙的，結論：「外省人兩代之間的文化及認同是持續的，而不是斷裂的。」（Ibid., p.76）就我們的研究發現而言，我們只能說，眷村外省第一代和外省第二代「前面的」這兩代之間的文化及認同是較持續的。而第一代與第二代「後面的」之間則有一重大的斷裂。對於眷村第二代「後面的」而言，他們的父與兄的共同點不止不會講台語，也包括「沒有社會關係」，脫離了「外面社會」（福佬中產階級的經濟與社會）。這個錯誤的再現源於王錯誤的將「外省第

二代」視為一同質性的整體，而完全不考量其中的次代間的差異。

那麼為何第二代「後面的」選擇作業務，而非進入工廠當產業工人呢？根據一位受訪者，這是因為「台灣人」當工人是玩票性質：「他們家裡頭都有地，將來也不靠當工人過活」；「他們很多都開 BMW 上工廠」。而外省第二代則不可能待在工廠，因為「沒有發展」。這當然不是一個充分令人信服的答案，「台灣人」都有土地這一認識在經驗上也不能成立。但中台新村的外省第二代沒有一個人有地則是事實，而他們提到一些本省朋友繼承到價值動輒數千萬或上億的土地這一檔事，似也難說不是他們真實的經驗。只不過他們把這個土地擁有與否的區別進行了舒茲 (A. Schutz) 所謂的範型化活動，形成了「外省人」和「台灣人」的兩個理念範型；而範型化必然是一抽象化和同質化的認知活動 (Schutz 1967:184-186)。這個區別深深地進入到他們的日常生活中的論述與意識，而形成他們對社會世界的詮釋框架，形成他們對於世界的「知識存貨」(stock of knowledge)。「標準的台灣人」是有地的與有經營生意的中產階級福佬男人。因此，對於為何現實經驗上絕大多數的產業工人是「台灣人」這一矛盾現象，只有用「玩票論」（他們當工人是玩票），或「過渡論」（他們將來都要繼承遺產自己當老闆）來解釋了。

對台語的重視，對男性外省第二代「後面的」而言，有很大部份是基於經濟生活上的考量——台語是生活的工具。他們很自豪他們的台語，「我們講台語本省人已經聽不出口音了」(34A-1)。但矛盾的是，他們對台語這個語言的評價並不高<sup>12</sup>。一位第二代男性說：「南部就是全講台語的，中部可以國台語一起講，北部可以光講國語，因為文化水準比較高嘛」(34A-1)。另一位第二代男性也說：「講國語格調

12. 和對台語的態度有一平行的例子是作為通婚對象的本省女性。男性外省第二代「後面的」會努力的討一個本省的太太，並以此象徵自己的「有辦法」，並據此和別的外省第二代區別。但同時他們也真誠的相信外省女孩子比較漂亮，「台灣人的女孩子比較矮比較醜，可是不娶也沒有辦法」(33A-3)。

比較高，講台語比較有親和力」。「格調高」就是「有文化嘛，大陸那邊說的有水平嘛！」；而所謂有親和力是說「在外頭做生意，你老是講國語，對方會覺得有距離，不夠親和嘛！」(57-1)。他們對於台語（福佬話）的認同似乎較是來自策略性與工具性的考量，而較非來自這個語言的某種「內在價值」(intrinsic value)，例如對語言的美感、歷史性內容、語言社區感……等等的某種建構；而這些建構可能是構成一強度國族認同的必要條件之一（參考 Anderson 1991）。這即是我們為什麼說男性外省第二代所進行的族群認同事實上有很高的曖昧性，而僅能稱之為「準國族」認同。有時候他們認同的對象是一上昇的強勢族群，但這個強勢族群的社會內容又和強勢階級（中產階級，地主階級）縮合在一塊兒。而這個強勢族群／階級在既存的台灣社會脈絡中又漸漸以取代「中國人」的新興國族——「台灣人」——的面貌浮現。族群、階級、性別、國族在這兒錯綜複雜地交互穿透，互為中介 (mediation)，形成了「台灣人」這一意指符號。至於到底眷村男性外省第二代所稱的「台灣人」凸顯哪些要素，則必須擺在特定論述的發生脈絡下分析。但無論如何，「男性」是諸種可能的繁複認同的公分母（即，男性福佬人、男性中產階級、男性「台灣人」，以及其他組合），則似乎是可以確定的。

男性外省第二代「後面的」藉污名化外省第二代女性來確立自己的新的族群認同，女性則成為他們救贖的代價。而他們的舊的認同雖然仍一息尚在，但已是支離不堪了。這些第二代年輕人雖然也常說「像我外省第二代」這樣的話，但大多時候，這個認同也是污名化的認同，因為它是透過想像中的福佬男性（特別是岳父、有錢人、地主、老闆、同事、生意上的交往對象……等範型）的眼睛來看他自己。「在外面做生意，不講台語，別人認為你不親切……對於本省人而言，眷村是〔打麻將，吃飽閒著打架的地方〕（小引號內為台語）」(57-1)。而對於自己的肯定也是來自同樣的眼睛。曾先生說：

我結婚的時候，所有的事情都是我自己做的，像聘金、禮餅、照

相，都是我自己做的，家裡沒有給我什麼幫助。老丈人就覺得我很厲害，一個人又是外省人，能夠把本省人的習俗搞得這麼清楚。

(36A-2)

對於曾先生這樣的外省第二代「後面的」而言，構成他們日常意識的核心要素之一是爭取被主流的、福佬男人的中產階級社會所承認 (recognition)。因此，「族群認同」這個概念事實上已負載了太多的階級或準國族的認同內容。而被承認意謂他們是以「一點都不像原來的族群的」的身份被福佬男性中產階級承認，即「我」以「非我」被「你」承認。這樣的準國族認同政治的焦慮之流則被以性別歧視論述的手段傾注到女性身上。女性被濫施以不屑與憐憫，而男性則可藉傲慢與偏見對其受創之自我認同「進補」。認同政治因此即是區別政治，而此區別是以性別政治及階級政治為支點進行的<sup>13</sup>。

## 5. 結語：從反國族主義出發 與朝向基進多元主義的社區研究

誰談認同，誰即是在談區別。「我是誰」這一個肯定必然包含「我不是誰」這麼一個否定。而建立新的認同首先需要做的是清理舊的認同。我們這個研究看到了眷村外省男性第二代「後面的」在尋求上昇的階級位置及，同時，對強勢族群（準國族）的認同時，他們否定了他們的「眷村人」、「外省人」、「國語人」的認同。但，更重要的是，這些舊的認同卻以性別 (gender) 和性 (sex) 的原則重新建構，而把女性置在國族認同的意識形態論述的焦點；女性因此成爲了國族或族群差異的指意符號 (signifiers)。這是女性被國族建構過程所影響的一主要方式，而近來已有女性主義者開始研究它（參考 Yuval-Davis

13. 朱天心的眷村小說「想我眷村的兄弟們」(1992) 表達了部份眷村第二代女性對於第二代男性的強烈不屑與憐憫 (趙剛 1994a)。假如她的敘述不是「虛構」(fiction) 的話，那麼這種情緒在兩性之間有可能是互相的。但由於我們的研究的限制，這一問題不在我們的討論範圍內。

and Anthias 1989:7)。就我們的個案而言，我們發現舊的國族或族群認同被女性化與色情化 (eroticized)，而新的國族或族群認同則被男性化與布爾喬亞化；後者是文明、發展、體面……等價值的保障，而與前者對立。於是我們看到了男性外省第二代，在強烈的階級焦慮和往上流社會流動的動機下，痛苦地改宗到新的準國族認同過程中，外省第二代女性被激烈的「劃清界限」，並被污名化（以色情化為主要內容）。她們被打成色情的、不知恥的黑五類，因為只有這樣，主動劃清界限的才可能是文明的、清白的、有希望的。這符合我們這篇研究的另一發現：男性經常以其特殊之性別化的利益為考量，評價並編排女性。我們的研究的最重要結論是：國族（或準國族）的認同政治並非性別中立的政治過程，它有很強的男性利益與意識形態基礎；它有很強的排他性，而最被排他的社會範疇之一是女性。恩路 (Enloe 1989: 44) 即指出「國族主義一直是源自於男性化 (masculinized) 的回憶，男性化的屈辱和男性化的希望。」這是為什麼我們一開始批判「整合主義問題意識」的原因。至少就我們的研究結果，我們可以指控國族主義的整合策略（不管是「學術」還是「政治」的）都對女性不仁。將來的研究還需要指出這種策略除了對女性，還對哪些邊緣弱勢團體（例如，勞工、原住民、同性戀者……）不仁。

本文一開始就指出「整合主義問題意識」並不是政治中性的；它是以國家機器及國族建構的立場來看世界。「眷村」（以及其他異質文化社區，例如婦女、原住民、勞工……）都被超越主體性的認識觀點視為一同質整體，而所關心的問題無非是這個社區是否容易被國家機器收編，以及被國族所整合。因而研究問題，用白話說不外是：「這個社區不容易被消化的原因在哪兒？」這樣的問題意識、政治後設、以及認識論，其實還和實証主義的方法論有「選擇性的親近」。因此，族群或族群社區的某些現象不是被視為被解釋的依變項 (dependent variable)，要不就被視為解釋其他現象的自變項 (independent variable)。這樣的實証主義研究策略，根據我們的觀察，其實不限於那些



自明的實証主義社會學的研究，也包括某些「民族誌」的研究（例如胡台麗 1990）。這一類的民族誌的研究的主要特徵即是「單一行動者取向」；而這個行動者只是某種外在於他們的規律、邏輯、或「集體意識」的承載者（carrier）；社會行動中意義的不時的產生，以及詮釋上的不確定性，都在認識論層次上被排除了。

而這樣的一個取向正好符映一些流行的關於族群的迷思或陳腔濫調（stereotype）的說法，這些說法宣稱族群有其本質主義的族群性。這般的陳腔濫調的學術包裝即是族群原生主義（ethnic primordialism），把族群視為原生的、自然的，為解釋社會現象的自變項。葛茲（Geertz 1963:109）即是一代表者，他認為族群性源自一種自然的過程，而非來自於社會互動。因此，所謂族群性格的社會建構的性質被遮蓋了，而虛假的以「自然天成」的外貌示人，而排除了核心的政治問題（例如，誰在談這樣的族群性？誰在這般的論述中獲利？誰受害？）的被提出的可能性。這樣的族群理論其實即是種族主義。由於把「族群現象」操作成「自變項」或「依變項」，所以族群和其他類的社會關係（階級、性別、代別……等等）在社會整體層次（societal level）上的以及論述層次上的交互穿透、交互建構的關係就完全脫離觀察者的掌握。我們的研究完全支持這個交互穿透、交互建構說。族群的考量在眷村男性的論述中當然扮演了一個重要的角色，但不是唯一的；它和性別、軍階、階級、代別等因素一起影響了男性論述者談論與評價女性的方式和內容。

我們採的則是相互主體性的認識觀點，嘗試從社區居民的論述與互動看到社區生活中的行動及意義上的多元性、異質性。所以，我們從這個觀點切進去，看到的是多重的行動者，以及她（他）們之間的互動及宰制關係。這樣的「從下看」（looking from below）觀點，在政治上絕不是關心所謂的「整合」或「秩序」或「社會規律」的問題，而是「民主」與「創造」的問題。我們希望從研究中能看到各種不同的社會位置的人們（不管是根據階級、性別、族群、還是代別）的挫

折與希望。因此，我們的問題意識可稱作「基進多元主義的問題意識」(radical pluralist problematic)。這個問題意識領導下的研究希望看到月亮的光明面(例如，婦女日常生活中的那種可能有顛覆性的「非政治與非軍事」的意識結構)，雖然常看到是黑暗的那一面(例如，父權主義與國族主義的男性論述；女性在社區中的無公共人格)<sup>14</sup>。

我們相信基進多元主義的問題意識和草根民主的思考與實踐有密切的關連。而且由這個問題意識導引下的研究，不再以國家機器的問題為問題，例如，「眷村」如何被整合的問題，而是眷村的真實社會生活中的諸多問題(性別的、階級的、族群的、代別的，之間的支配、剝削、與歧視)。從草根民主的觀點看，「眷村」可能有很多問題，但沒有眷村問題僅如(qua)眷村問題。

---

14. 關於女性在這個社區中的日常生活及社會關係的討論超過本文的範圍。研究者已有一些初步的觀察與記錄，但尚不成熟，希望能儘快繼續下去。



### 第三章 錢、「謊言」、統計表： 體檢族群民族主義的利益政治

Don't follow the leader, watch your parking meter!

——Bob Dylan *Subterranean Homesick Blues*

#### 1. 利益政治與認同政治

階級（或更廣而言之，利益分配）在族群衝突及其關連現象（例如，民族主義運動）中，到底扮演了什麼樣的角色這一問題，一直是讓很多人關心的議題（例如，Bonacich 1991; Carsten 1988; Hobsbawm 1990; 趙剛 1994a:115-133）。儘管這是一個帶有高爭議性的研究場域，但是有一個觀點似乎不是那麼爭議：某一特定人群裡，假如族群間的切分線與利益分配的切分線被以一種相互強化的方式建構地話，暴力衝突的潛能將大為昇高。這個觀點也許需要被進一步脈絡化以及具體化，但似乎很難被蕩然拒斥。三〇年代狂飆歐陸（特別是，德國）的反猶主義，以及象徵其高峰的奧斯威辛的滅種行動，並非僅導源於單純的「種族仇恨」或「宗教差異」，更也是因為不同社會群體間的階級位差被扭曲地誇大，結果則是「猶太人」被視為社會政治體系裡所有罪惡（例如，大規模失業、通貨膨脹、投機活動……）的「原因」，或「代罪羔羊」（Neumann 1944:125）。拉回今天，西歐的德國、法國、比利時等地以移民勞工為對象的新納粹主義者，也是順著同樣的妒恨（ressentiment）<sup>1</sup>心理邏輯發飆，認定威脅他們的利益和特殊文

化、民族認同的罪魁禍首即是移民勞工 (Taguieff 1994:122-125)。在「民族大熔爐」的美國也不乏類似歷史經驗，「解放黑奴」（把南方黑人「解放」到北方工業資本主義中）的效果之一是把黑人勞工和白人勞工對立起來，讓後者以為他們所有的困頓不遂都是由於黑人所致的。這樣的妒恨式歸因只能便宜地為挫折/焦慮找到現成的宣洩口（例如，猶太人、外勞、黑人、（豪放）女人、青少年、飲酒者……）<sup>2</sup>，不但無法面對困境的真實根源，更是讓既存體制或有力者（資本家、群眾煽動家……）坐收漁利。

這些歷史經驗可以指出的重要意義是：要避免認同政治和利益政治被一種機械的、立即的（即，缺乏中介的）相互刺激—反應的關係所制約。認同政治是否允許/鼓勵對於利益危機進行冷靜細密的批判性診治，進而能讓參與者從中汲取力量、獲得個體的成長？這個問題必須被思考。假如人們在社會生活中沒有足夠的社會智能感覺、說出、分析問題，並在過程中形成創造變異的公眾，那就無異於將利益的概念化權力交由群眾煽動家；而由群眾煽動家所帶領的認同政治，不但無益，反而妨礙個體（與群體）的利益與自由成長。觀乎歷史與現實，這種認同政治所經常使用的非黑即白、非善即惡的道德化語言所反映的、並且持續強化的，可能正是參與這個認同的個體的羸弱。善良的小紅帽們團結起來對抗邪惡的大野狼的認同政治，假如它能持續地找到「對立面」或「受苦的外在原因」的話，或可激起一時之興奮與力量——但至於歸罪或歸因是否正確，則在非所問。在這種僅留下悲情

1. 尼采發展出妒恨這個概念解釋（反動的）集體所由生：一個人或一群人把自己所遭受的痛苦或不遂歸因到一個外在的、強勢的、邪惡的加害者，進而把自己的受苦等同於道德；透過這個心理過程，弱勢者獲得某種代償性的滿足與相濡以沫的相互認同，卻因而徹底失去了面對現實和人格成長的能力 (Nietzsche 1994:23-24；趙剛 1997)。
2. 根據趙剛和侯念祖的眷村個案研究，某些眷村外省第二代男性，採取一種論述策略，拿外省第二代女性作為舊認同的替罪羔羊，抒解他們在轉換國族認同時所面臨的焦慮。第二代外省女性被說成性生活放縱、道德低下的羸屬 (趙剛、侯念祖 1995)。另外，布爾喬亞的妒恨運動也經常表現在禁酒運動 (Gusfield 1963)、反性解放運動、反機車運動……。

和衝動的認同政治下，「大野狼」自然是越壞越好，越多越好，唯有這樣，「小紅帽」才能在被壓迫的淒楚自憐下，獲得「集體救贖力量」。因此，「小紅帽」苦則苦矣，但又有多少苦不是尋尋覓覓得來的！很多的極右民族主義運動不是爲了要強化族與種的認同，而積極地把這類認同和多種「客觀利益」（的危機）羅織串構在一塊兒嗎？想像中的（[imagined]如 B.Anderson 之義）經濟差異往往對於妒恨認同政治有非常大的推助力。

把這個討論拉到台灣現狀，我們不得不慶幸在一般人的生活常識中，族群認同政治的構成裡容或（曾）有文化差異、政治差異、宗教差異的支點，唯獨經濟差異的支點並不顯著。我要說，這是一個既大致符合現實，也符合民眾良知（popular conscience）的生活常識。<sup>3</sup>它的存在使得台灣的「族群問題」，儘管在「選舉民主」的制度性週期炒作下，始終沒有升高到整體社會層次的常態仇恨對立。也許除了少數政客之外，很少會有人興「要是族群問題也是階級問題就好了！」或「要是台灣族群民族主義運動也有階級基礎就好了！」之嘆的。這個虛擬的慨嘆，不幸地，被林忠正與林鶴玲（以下簡稱「二林」）（1993）<sup>4</sup>撿拾起來當作問題意識，堆之以數字、立之以圖表、發之以評論，成爲〈台灣地區各族群的經濟差異〉的六十頁長文，目的是證明台灣的經濟分配是按照族群的區分線走的。貫穿全文，二林的核心論點是：外省人比較起閩南人，是經濟的強者，是經濟上支配的族群。我們將看到，這個論點，因爲資料、概念、分析架構的扭曲，在學術信度上已然癱塌。本文即是目睹並解釋這個癱塌。

假如二林真的對族群與階級之間的關係有學術興趣的話，二林最

- 
3. 甚至吳乃德都認爲「外省籍族群」在經濟上的「優勢地位並沒有達到明顯可見的程度」：「在一般人的心目中，因族群身份而造成的社會資源的分配不均，只存在於政治（而且是中央政治）的層面，並沒有擴散到經濟和社會層面。」（吳乃德 1993:33）
  4. 由於這篇論文可說是第一作者林忠正在 1991 年發表的一篇文章〈你不能說，外省人是經濟上的弱者〉的發展，我估計第二作者林鶴玲在這篇論文的角色應該很邊緣。以下所有關於這篇論文的引述都以中文標示頁碼，以別於其它的中英文引述。

應該處理的是台灣漢人和原住民之間的關係，因為關於原住民經濟生活的統計數字會立即指出台灣「族群關係」中最嚴重的矛盾面，因而使漢人不同族群間的經濟差異成為經驗上不重要、理論上無啟發、道德上不迫切。但二林借「樣本數過小」（頁一〇三）之故，完全不理會原住民，選擇性地將「閩南人」<sup>5</sup>與「外省人」之間的經濟差異對焦與渲染。

把二林這篇論文收入論文集的主編張茂桂指出，由於忽略了原住民的存在，林忠正和林鶴玲的這篇論文犯了「不可原諒的疏忽」（張茂桂 1993:17）。我無法不同意這個論定，但出於不同之理由。二林「忽視」原住民的根本原因，是因為既然他們整篇論文是為「族群民族主義」尋找新祭品——「經濟矛盾」，以續其尋仇覓恨之靈魂，那麼「原住民」這個範疇就因為會對「貧困受苦的本省人」vs.「富裕特權的外省人」這個二元對立的認識與慾望框架產生擾波和失焦的效果。在族群民族主義的大纛下，漢人和原住民之間真正的尖銳社會經濟矛盾必須掩藏起來——關起燈來，才可以比較誰的手電筒亮嘛！因此，不討論原住民是有其福佬族群民族主義意識形態基礎的，而非任何「統計」科學的理由（如二林自謂的「樣本數過小」），或純然思維上的不夠周密（如主編的導讀所暗示）所能完滿解釋的。

由於我向來相信對於任何文本的詮釋與分析不可忽視文本和產生文本的社會、文化、甚至物質脈絡之間的關連，我對於二林論文的檢視也不可能是孤立的文本閱讀，必須將之脈絡化、情境化。遠的不談，

---

5. 比較起吳乃德和王甫昌在同書的論文完全排除原住民和客家人於他們的「台灣族群研究」，二林在論文起首表示要把客家人視為一獨立的分析範疇，而不再以「本省人」統括各族群（頁一〇四，一〇五），有其貌似相對進步性。但只要一經仔細閱讀，讀者馬上發現「客家人」在論文裡的位置純屬作陪，二林所想要看到的，還是「本省閩南人」和「外省人」之間的比較。二林除了在圖表上給客家人一個數字的位置外，基本上客家人很少被討論與被分析（極少觸及客家人和閩南人，以及客家人和外省人之比較）。有時候，二林甚至違反他們一開始的宣稱，選用全稱的「本省人」（例如，頁一一二，一一五，一一六，一一八……）。

二林這篇論文(同樣地,張茂桂[1993],吳乃德[1993]、王甫昌[1993])的最直接脈絡就是發表它的研討會。<sup>6</sup>舉辦這場研討會的目的是毫不隱諱地高度政治性和策略性的,是共同「尋找一個社會團結基礎」的嘗試。<sup>7</sup>茲全文照錄國家政策研究中心主任田弘茂和執行長張瑞猛共同連署的研討會論文集的〈序〉如下:

族群是我們這個社會的重要組織原理。不管我們個人的價值偏見或政治立場,在今天台灣的時空裡,我們就是有閩南人、外省人、客家人以及九個原住族群的存在。在過去它們均被包容在一個中華民族、中國人的抽象概念裡。族群的複雜性因此未能得到應有的重視。可是自從1980年以來,我們不斷的體察到愈來愈強的族群意識的發生,希望從原來那個“過度融合”又無所不包的民族概念中獨立出來,建立族群的自我意識。我們也經常聽到一個新的整合性概念被提出來,那就是關於“台灣命運共同體”的構想。有人試圖用這個新的概念,來整合各個族群,凝聚新的族群共識,以取代原來那個過於籠統包容的概念。可是這個新構想仍然只是一個模糊且有待進一步探討的概念而已。

無論如何,台灣的族群關係發展已走到一個關鍵點,我們必須尋找一個社會團結基礎。這個團結基礎將和我們的政治制度,社會安定都有密切的關係。希望藉由這一次的研討會,我們可以在建立共識的基礎上,有一些初步的貢獻。(我加的強調)<sup>8</sup>

因為既要將「研究」結論導向一個預先決定的高度規範性答案,

6. 這幾篇文章都收在張茂桂主編的《族群關係與國家認同》,且初稿都發表在國家政策研究中心主辦的〈省籍、族群與國家認同研討會〉(1992年4月12日),並刊登於該會議論文集。

7. 我要指出,如果二林這篇論文是一篇期刊論文,我對它的詮釋會不一樣,至少我會比較保留地論述它和族群民族主義之間的關係。但是,二林的論文既是被脈絡化(contextualized)在一本族群民族主義的「學術」論文集,我就可以正當地從整體論述脈絡來理解個體論述——除非二林聲名這本論文集的〈序〉和〈導言〉完全暴力地脈絡化他們的寫作。



又要賦予研究學術的客觀中立形式，二林難免有其焦慮，於是他們在論文的第一段就要求讀者不要給他們戴「強化省籍情節，挑起省籍矛盾」（頁一〇一）的帽子，自云所做的只是「為各省籍族群在各個經濟領域中的差異，勾勒出一個粗略的基本樣貌」（頁一〇二至一〇三）。我要說，這個基本樣貌誠然是粗略，但更是極度變形。這個扭曲的圖像其實正可能達到「強化省籍情結，挑起省籍矛盾」的效果。在第二節裡，我和二林文本的對質，就是希望負責地指出二林如何根據一高度政治性關心，營造資料、導出特定解釋。

二林論文的表面大敘事（「外省人強勢、本省人弱勢」）雖然是一清二楚，甚至因為太清以至於不楚（too clear to be true!），但若是更細緻地閱讀這篇論文，我們可以發現有不少雜音摻揉其中。例如，二林在最後的討論中，「階級」作為一個取代「族群」的範疇已到了呼之欲出的地步了。又例如，二林把「族群」經濟化、理性化，也弔詭地取消了族群這個範疇。這些討論，以及最後我對族群民族主義作為一個信仰和實證科學之間關係的一些極初步的討論，構成了第三節。

## 2. 統計數字會說話。說謊話？<sup>9</sup>

### 2.1 貧困的操作化<sup>10</sup>

根據兩種資料基礎（1991年的「台灣社會意向調查」和「台灣社會變遷基本調查」），二林處理了四個面向：（一）「族群的結構性經濟位置」；（二）「族群的經濟資源」；（三）「族群之經濟活動」；（四）「另一群“外

8. 這一篇〈序〉的真正作者應該是後來將這本研討會論文集改編成書的編輯張茂桂——同樣的文字出現在張茂桂執筆的〈「共同體」的追尋與族群問題——序論〉（張茂桂 1993: 2-3）。

9. 這一節的討論改寫自趙剛 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》，1994/10/31-1994/11/05。

10. 有兩層意思：一、the operationalization of poverty（貧困的操作化）；二、poor operationalization（貧困的操作化）。

省人”的經濟地位與經濟資源」。在論文結語裡，二林點出了他們的核心結論：

雖然省籍族群在以上各經濟領域中的結構性位置有顯著差異，由於各經濟領域中的異質性甚大，上述的這些省籍族群的結構性經濟位置，未必能直接代表某個族群較佳或較差的經濟條件與物質生活。但是，當我們直接落到經濟資源的層面來看時，族群間的經濟優勢、劣勢關係就比較明顯可見。就這部份的整體印象而言，台灣各省籍族群的經濟地位以外省人較佔優勢，客家人其次，閩南人較居劣勢。無論在家庭收入、房屋的分配和價值、或主觀的階段〔錯字，應為階級〕認定方面，資料分析的結果都相當一致的顯示閩南人相對於其他兩個族群的劣勢的地位。（頁一五二、一五三）

掌握住二林的結論後，我們不妨順著二林的旅途回走，看看他們這一路是怎麼走下來，以及怎麼到達目的地。

首先，二林把「族群的結構性經濟位置」區分為五個討論子題：產業部門、公共部門、私人部門、階級組成、教育機會。問題一開始就發生在二林並沒有提出任何理論或文獻基礎來正當化他們何以選擇這五項，以及這五項是如何各自被操作化（operationalization）的，然而這些步驟却是任何實證計量研究所必須假定的起點。沒有這個基礎，二林的討論難免混亂且任意，例如，他們在談到「階級組成」時，竟然把受訪者的主觀階級認定也當作分析的對象。但在這一節的討論中最令人困惑的還是所謂「產業部門」和「私人部門」到底何所指。二林把產業部門分成三個部份（農林漁牧礦，製造業，與服務業），而「私人部門」則指的是台灣的「私人企業」。這是前所未聞的分法。一般文獻的用法是把二林的「產業部門」叫做「私人部門」，而二林所謂的「私人部門」叫做「資本部門」。我願意猜想二林在概念上的特立獨行是爲了「社會學本土化」，而非無知於俗成之約定。那就且讓我們看看，這樣的革命性用法是否行的通，以及爲什麼出現這樣的用法。

二林把「私人部門」稱做「產業部門」的主要企圖，是把「服務

業」做令人驚訝的擴張與扭曲解釋。根據二林，「在統計上，軍公教職一般都計入服務業之中。由於大陸籍人士在軍公教職中比例偏高，這也是外省人士集中在服務業的原因之一」（頁一〇八；我加的強調）。這是一個令人錯愕的「一般都」。二林把一般視為「公共部門」的受國家雇用者（state employees）革命性地納入產業部門裡的服務業，造成「外省人」在服務業的大量集中，然後再說台灣今後製造業會相對於服務業萎縮，台灣的經濟會「朝金融服務業等專業取向的服務業發展」（頁一〇八），然後再下結論說這個發展有利於外省人。這是「先射箭再畫箭靶」的標準演練。除了「軍公教一般都計入服務業」這一操作性問題外，二林還有很多嚴重問題沒有面對，例如，台灣的製造業是否在萎縮中，是一個經驗的問題，我想任何一位負責的研究者都不會遽下結論。而二林接受目前為止僅存在於官方的「台灣將成亞太金融服務中心」宣傳為「趨向」，也毋寧是一種學術上的懈怠。接受這樣宣傳的後果之一是忽視絕大多數在「服務業」類別下的（不管男女，特別是女性）的除技術、低待遇、無保障、低尊嚴的工作內容，而以玫瑰色的「亞太金融服務中心」包裝「服務業」這個類別。因此，對二林而言，服務業似只包括了兩種人（軍公教和「金融服務業」），而低薪受雇者、計程車司機、流動攤販……則皆不在此列。二林眼中的服務業是「外省人」集中的場域，因此一定得好；這樣才可以襯托得出「本省閩南人」和「客家人」集中的「農林漁牧礦」和「製造業」情況的壞。

二林認為台灣的族群間有明顯的「職業分佈之差距」：外省人集中在公共部門，閩南人和客家人則較集中於「私人部門」（按，即資本部門）（頁一〇九）。這個差距有兩項意涵：(1)外省人因在公共部門之集中使得外省人在政治權力上「固然有其優勢」（頁一一三）<sup>11</sup>；(2)外省人比較有錢，因為「公共部門的工資都高於私人部門」（頁一一四）。因此，二林一魚二吃：才把軍公教人員歸為他們所謂的「產業部門」裡的待遇、福利等較好也較穩定的「服務業」，又把軍公教人員歸為「公

共部門」。因此，被視為大多是公教人員的外省人剛剛才在「朝金融服務業發展」的服務業中取得優勢，現在又在「公共部門」中取得優勢。

## 2.2 比例代表制的資本主義？

對於二林，外省人在公共部門裡掌握了優勢是毫無問題的。那私人部門呢？二林說「本省人」（「包括閩南人和客家人」（頁一一五）較集中於「私人部門」，那麼，是不是「本省人」在這兒掌握了優勢呢？根據「台灣社會意向調查」（二林宣稱採用的兩種資料之一）的資料，閩南人在「自營小企業」和「私人企業」中都各佔 86.7% 和 83.6% 的絕對優勢（外省人各為 5.7% 與 7.1%）。明顯地，二林似乎不得不接受它為「事實」。但二林接下來的敘述方式很特別，他們從外省人受雇於「一般私人企業」（規模比「自營小企業」要稍大）的比例（7.1%）比在自營小企業中的比例（5.7%）為高的「趨勢」中，推論外省人集中於大企業。但又因為這不是他們所依賴的調查資料裡所能支持的論點，於是他們「偷渡」（因為是在他們論文一開始所交代的資料來源之外）了表三（中華徵信社的百大集團企業核心領導人的省籍〔本省 vs. 外省〕分配），指出 1978、1988-89、1990-91，這三個時期「本省人」和「外省人」領導的大企業比例（分別是 77:17; 74:14; 76:12）。讓我

- 
11. 就算外省人在公共部門集中，這也不能直接下一個結論說這個集中使得外省人成為政治上的支配集團。若是以族群為主軸對台灣現今的權力結構進行分析是非常誤導的，因為這會完全忽視資本與國家機器之間的密切關連。退一步而言，就算我們部份接受二林的分析計畫，從某一族群的政客在權力結構中的相對位置來分析權力結構，我們也不應當如此化約地將「政府機構」中的高、中、低級文官在數量上的族群分佈看做某族群掌握國家權力的有效指標。我們可能要考量一個韋伯式的洞見：現代官僚體系是一高度權力集中的結構；它的從業人員（不管他或她是簡、薦、委），除了在全字塔頂端的掌權者，往往是甚無權力的執事者（functionaries）。縱聞現代官僚體系的特性，以及國家與資本之關連不談，歷史上的大帝國（例如羅馬）也曾經安置大量的知識奴隸於它的官僚體系中。但我們勢必不能依照數量原則來預測這群「文奴」（不管是什麼族群）的政治優勢吧。按照二林的「族群政治」邏輯，他們應該問的是哪一族群的人「真正地」掌握住國家機器金字塔的頂端。但這個問題在九〇年代中期（或許早自郝柏村下台後）對於福佬族群民族主義者而言，已完全失去任何現實意義了。

們引一段很有代表性的「二林式」分析：

台灣民營前一百大企業集團的核心領導人物的省籍分佈，從1978到1989年，外省籍人士領導的集團企業一直高於外省籍在總人口中的比例(14%)。這個比例到了1990年時雖有下降(12%)，但本省籍集團企業的比例並未增多，反而是本省、外省籍混合領導的集團企業有增加的趨勢。至於本省人(包括閩南人及客家人)領導的集團企業則一直佔百分之七十六、七十七左右，較總人口中本省籍的比例(約85%左右)為低。可以說，以大型集團企業的領導權來看，本省人在大型集團企業中並無任何優勢，反而是外省人所領導的集團企業還較具數量上的優勢。(頁一一五)

這一個資料若是如二林所宣稱的包括「閩南人」和「客家人」，二林為何不按照他們的原則區分開來？讓讀者清楚哪些百大企業是屬於客家人領導的。由於二林在這篇文章的一貫作風，使人不得不懷疑，「客家人」沒有被區分開是不是因為加上「客家人」作為人口分母，能稀釋閩南人在百大集團企業中的優勢，而這是二林所不樂見的。二林強調趨勢，但往往只強調他們喜歡看到的趨勢，而且還經常透過哈哈鏡來看。我們從資料可清清楚楚地看到，外省人企業比逐年降低，從1978的17家，到1988-89的14家，到1990-91的12家，但二林不但不討論這個趨勢的意涵，反而完全沒有基礎地下結論說外省人仍佔優勢。拿最近的1990-91的數字來講，「本省籍」的百大企業有76家，「外省籍企業」有12家。根據二林的族群比例代表原則，各族群籍企業數要符合各族群人口在台灣總人口中的比例，才算「公平」。例如，「本省人」要有85家的百大(因為本省人佔總人口的85%)，同理適用於外省人(14家給14%的外省人)，想必同理適用原住民，甚或外勞！但荒謬的是，若這個代表制成立的話(二林當然認為成立)，「外省人」要比「本省人」還要低度代表。簡單的算數： $12/14 = 0.86$  (外省人)； $76/85 = 0.89$  (本省人)。這意思是每一百個本省人中有八十九個人被百大企業集團所「代表」，比外省人還多三個。此外，我不厭再

說一遍，原住民被排除於分析計畫並非偶然。沒有讀者不會不有感於原住民在大企業中的0%的代表性，從而覺得0.86與0.89之爭實在是一無聊之舉。「原住民」是所有漢人「亞種」間茶杯風波的「內在批判」。

這整個統計後面的荒謬性就不言而喻了。自由主義的民主體制或許還可以講代表制。美國獨立戰爭的名言——「沒有代表就不要抽稅」，至今仍有其進步意義。但一定的（族群）人口必定要有等比的大企業作「代表」則是匪夷所思，除非把它擺在「族群民族主義」才能理解它的意義。這種族群民族主義原則的經濟分析經常出現在國族建構、戰爭、以及經濟危機時。猶太人就常常被二〇年代的德國、義大利的右翼極端份子以「超過族群人口比例的經濟實力」而慘遭排斥。

以相對的比例取代絕對的數量是這種統計思維的另一個荒謬性。二林無法否認，但拒絕提到的是「本省人」在絕對數量上的優勢。拿百大企業來說，不是「本省人」掌握了台灣四分之三以上的家數嗎？若是以資本額來計算的話，大企業，再加上以「本省人」為主體的中、小企業，台灣的資本恐怕不止四分之三掌握在「本省人」（當然事實上是本省資本家；因為說資本掌握在包括工人的「本省人整體」是一自相矛盾的說法）手中。假如你談族群經濟，能不注意這個整體的事實嗎？二林不談這個絕對的數量或宏觀的結構，只談「比例」。這好像一個重量級拳擊手看到一個羽量級的拳擊手比羽量級的標準多了兩三磅，就焦慮地說「糟糕了！羽量級選手比我重了，威脅到我了」一樣的荒謬。更何況，根據二林的資料，是那個羽量級的拳手又輕了兩三磅。因此，二林的焦慮實在很令人費解。最後，二林或許會說：「不管你怎麼說，合乎比例的分配是我們所相信的正義原則」。好，我暫時接受。那麼工人和女性呢？他（她）們有多少「百大企業」代表他們呢？到底什麼是「代表」、「比例」、「分配」、「平等」呢？所以，很清楚的，這整個以肯定的（或實證的）方式拿「外省人」和「本省人」比較，是不折不扣的男性福佬中產階級族群民族主義的意識形態。原住民、工人階級、女性、和各種邊緣團體不可避免地成為這個「族群

民族主義」的「內在批判」，而批判的效果則是直接指出族群民族主義下的分配政治是特定支配階級的政治鬥爭論述，和社會弱勢者的平等權利論述無關，甚而悖反。

### 2.3 妒恨心理下的「說理模式」

針對這個根據他們自己的資料而來的結論（已被證明為錯誤）——外省人在百大企業中「還較具數量上的優勢」，二林馬上找到一個符合他們預設的現成解釋（或僅是修辭！）：「政府的政策」、「政治環境」、和「政治網絡」對外省企業家較有利（頁一〇六）。這個解釋是否成立我們沒有興趣，因為要解釋的現象是一個假象。但我們可以從這裡觀察到一個很有趣的「說理模式」（reasoning pattern）（更正確地應是說：刺激反應模式）：凡是統計上有利於（很尷尬地，即是「不利於」二林的建構）「本省人」的事實，二林一定為其找到自然的、非歷史的、或非族群的因素為其辯護，但凡統計上對「外省人」有利的，則傾向歸因於「政治的」或特權的因素。例如，二林在解釋「本省人」在中小企業中的絕對與相對的優勢時，所提出的理由包括「（本省人）地方性的人際網絡」、「（本省人）使用方言的語言能力」，「……因此，外省人較不易在這個經濟領域中爭得一席之地」（頁一一六）。相對於「外省資本家」混得好都靠特權，「本省資本家」的成功則都是天時地利人和。這個「網絡」及「語言」的極度排他性（例如，從六〇年代到八〇年代分類廣告上的「限台籍」），都被這個看似無害、權力中性的「準自然」因素所掩蓋了。因此，「本省人」的資本累積是「自然的」，因而也是「道德的」，「外省人」的則是「政治的」、「意識形態的」，因而也是「不道德的」。把「我族」建構為道德的受苦者，把「他族」建構為不道德的壓迫者；把「我族」的優勢解釋為「自然」的，而把「他族」的優勢解釋為「意識形態的」……，這樣的妒恨的、二元對立的建構是「族群民族主義」經常使用的技巧。這樣的說理模式一樣套在二林解釋為何在本省中小企業中「省籍區隔十分明顯」這一現象。

二林認為「這個現象可能主要來自家族色彩的運作而非單純為省籍考量的因素」（頁一一七）。我們對二林「家族色彩的運作」這個概念不強作解人，但我們至少清楚「家族」在二林的分析裡，是獨立於「族群」（省籍）的。但這就又有意思了！「外省人」混得好是因為充分玩弄族群政治的特權，而「本省人」混得好，不但和任何特權無關，更也和「族群」因素無關，而是因為「地方網絡」（即，社區）、語言、和「家族」（血緣網絡）。絕大多數族群學者公認的「族群」三要件，被二林分而用之，然後說沒有「族群因素」。二林早上起來吃了很多碳水化合物、脂肪、維他命和礦物質，但却說沒吃過「早餐」。

二林有一極高度扭曲的分析意識。很多沒有基礎的論斷與猜想不停地被提出，但又有很多一般而言理應被分析或至少被提出的問題則置若罔聞。這讓一般讀者很難不猜測他們進行討論所依據的原則（假如有的話）是赤裸的（族群民族主義）意識形態。例如，當他們看到「外省人」在高級文官（簡任 10-14 職等）中佔很高的比例（57.8%），於是就說「除了一般雇員之外，官越大，外省人比例越來越高」（頁一一二；我加的強調）（根據二林的資料：外省人在低階、無銓銜、非正式的一般雇員中也佔有很高的比例[36.9%]）。那二林如何解釋這個對「越來越……」造成障礙的「除了……」呢？他們於是習慣的、想當然爾的、不需要經驗資料作證據的，就說「一般雇員通常可由機關主管直接加以雇用，所以高級文官的籍貫可能也會影響到一般雇員的籍貫」（頁一一二）。要是實證研究可以這般的使用「因為」、「通常」、「所以」、和「可能」的話，二林實在不需要引用這麼多的統計數字和圖表的！又例如，當二林嘗試解釋各族群的失業率時（閩南人 3.8%；客家人 4.6%；外省人 5.3%），他們的分析意識依舊是極度選擇性的：

這項結果與本省族群經營小規模家庭企業的比例較高，而且務農的比例也較高，易於吸收剩餘勞動力的職業結構頗為符合，唯此項數值並未達到統計上的顯著水準。（頁一二一）



我不瞭解的是，既然未達顯著水準，那麼為何還需要解釋？如果解釋的話，為什麼又只解釋低失業率的「本省人」，而不解釋高失業率的、「經濟上支配」的「外省人」呢？因此，充斥整篇論文的分析意識大致是以這樣的結構性扭曲方式出現的：「外省人」情況好（佔優勢）和「本省人」情況壞（佔劣勢）時，二林視如鴻鵠將至，不掩見獵心喜之情；「本省人」情況好時，二林則戒慎警懼如為先人諱地把它「解釋掉」（explain away）（或譯為「做掉」），使「本省人」好的自然；當「外省人」情況差的時候，他們就三緘其口了。

這可以解釋為什麼二林明明把「階級組成」視為「族群的結構性經濟位置」的一個指標，但却用「族群主觀認定的階級」（給受訪者上層、中上、中層、中下、工人、下層這幾個梯子選）來操作它。因為在「客觀的」階級分佈（這才是二林「理應」要看的資料）中，外省人除了在經理和工人這兩階層中「高度代表」其人口母群外，在資本家和小資本家兩階層中皆「低度代表」其人口母群。<sup>12</sup>這是一個「本省人」顯然佔優勢的「階級組成」，但二林却用「主觀認定」取代「客觀分佈」，因為這麼一來，「外省人」就變成「認為自己是上層或中上」比例最高的族群了。我們不管這個態度量表問卷的效度問題，只問為什麼以這樣的資料為基礎的分析能被二林視為「屬於各省籍族群在勞動市場所佔結構性位置的分析」（頁一二一）呢？事實上，「主觀認定」裡面的六個梯子，只有「工人」可以算是「結構性位置」（因為它是在一定的社會關係下的位置或認同），其他的只是個人主觀的態度量表，與「結構性位置」無關。

根據二林，「族群的結構性經濟位置」最重要的一項指標是「教育機會」，因為教育是影響個人在階級結構中的位置的起伏的「最重要機制之一」（頁一二一）。他們的結論是（到這時節，我們幾乎都可以帶著戲謔的心情，像低級猜謎節目裡的觀眾一般，隨節目主持人二林和

12. 二林所引的是許嘉猷根據主計處普查所整理的資料（頁一一八）。

聲地喊出)：「教育體制對外省人最有利，對閩南人最不利」。二林並警告：這個在教育資源上的分配不公，將導致「在就業市場上，族群間的經濟機會與勞動報酬之差距可能隨之更為擴大」(頁一三二)。讓我們不厭其煩地看看二林如何導出他們的結論吧！

## 2.4 香蕉與橘子的比較

二林把樣本分成三個年齡群(1949年前出生；1950-1959年出生；1960-1969年出生)並發現三個族群在這些年裡頭雖然教育程度都普遍提高，但族群間的教育成就差異模式則沒有改變(頁一二三)，而唯一原因則在於「族群」(它是二林解釋教育成就差異的唯一自變數)——這是任何一個統計初學者所不敢做的推論。就二林的統計分析屬於最基本的描述性的(descriptive)而非推論性的(inferential)統計這一前提而言，它們充其量只能說各族群之間有這些和那些的教育成就的差別，但不能說這些差別是由於族群的因素。所以，二林論文的結構性錯誤是：用描述性統計說推論性統計的語言。<sup>13</sup>教育成就在一定人口中的分配模式是實證社會學家經常會面對到的問題，但從來沒有看到過有任何單一自變項的分析，一般學者必須從多種理論上可能的原因(例如，階級、社經地位、代別、父母教育程度……等等)出發，經過回歸分析或其他推論統計，最後才能以消極的方式指出哪些因素比較無關。像二林這般藝高膽大，直指因果的可謂絕無僅有。

更根本的與摧毀性的錯誤，則是表六到表九這四個圖表樣本本身都有重大問題。<sup>14</sup>例如，表八和表九的「外省人」的樣本(分別是 $N = 37$ ; $N = 19$ )，都極不合理的過小，相對於 $N = 508$ 與 $N = 391$ 的母數。如果按照正常的取樣手續的話，樣本不應該太脫離該族群在台灣總人

13. 這個錯誤經常出現，例如他們說這個或那個數字達到「顯著水準」。

14. 〈表六：受訪者教育程度的分佈，按省籍分〉；〈表七：1949年前初生者之教育程度，按省籍分〉；〈表八：1950-59年出生者之教育程度，按省籍分〉；〈表九：1960-69年出生者之教育程度，按省籍分〉。

口的比例(14%)才對。例如，表九就應該有接近55(得自於 $391 \times 14\%$ )件的「外省人」樣本才合理；19顯然和55差太遠了。這不僅是「外省人」的樣本出了問題，同樣的也影響到「客家人」和「閩南人」，尤其是「閩南人」的樣本往往過度被代表。但是，比較起來，表七(1949年前出生的)較無問題，外省人的真實樣本數(70)和理想樣本數(77)比較差距不遠。爲什麼會有這麼大的差距呢？

原來，有玄機其中。二林把「另一群外省人」(父親外省人，母親本省人的外省人)和「外省人」區分了開來。這「另一群外省人」的特徵是：(一)「中下階級、工人階級、及下層階級人口所佔的比例……不但低於父母均爲外省人的受訪者，更遠低於閩南人及客家人」(頁一四八)；(二)「家庭收入有向中、中低收入層集中的趨勢」(頁一四九)；(三)「這群父母通婚的受訪者在房屋分配一項處於最不利的地位。無論是目前居所的所有權，或是個人所擁有的房屋數目上，都呈現無屋者比例較其他族群爲高的現象」(頁一四九)。這「另一群外省人」到底是誰呢？他們和「外省人」真的只有父母族群通婚上不一樣嗎？其實，「另一群外省人」和「外省人」的關鍵區分在於代別：前者是所謂「外省第二代」，後者是他們的父母輩——「外省第一代」。二林自己也知道這一個代別差異，以及其中所可能有的階級差異的意涵：「這群絕大多數在1949年後初生的受訪者，有些人的父親可能是在經濟上處於較不利地位，也比較可能與其他族群通婚的老兵階層」(頁一四九)。那真相不就明白了嘛！這群外省第二代，因爲其經濟處境的較惡劣，如果和第一代合併在一起的話，那就會拉低「外省人」在各項經濟指標的分數，因而造成二林不願意見到的結論。所以，有了這麼一個「非學術」的考量，就建立了一個說不清道不明的範疇——「另一群外省人」。

把這個「另一群外省人」從「外省人」的樣本中抽離掉的結果，就是表八和表九「外省人」樣本的大量失血。當我們回想起原住民被二林排除於問題意識的唯一理由是冷冰的統計修辭：「樣本數過小」

(頁一〇三)，我們驀然發現「樣本數過少」並不是理由，因為，在他們的研究裡，「外省人」這一範疇縱然樣本數過少，但却不曾妨礙作者作種種飛天遁地之申論與斷言。

所以，大家應已看到二林這樣做的後果了。這個後果是二林整篇論文的數字、分析、和結論，都無效了。因為，二林不當地只將「外省人」樣本以代別（可能即意味「階級」）控制，而「閩南人」及「客家人」則沒有控制代別。因此，二林論文中的「外省人」、「閩南人」、「客家人」根本就不能比較，雖然整篇論文在比較他們。

## 2.5 其實是階級，不是族群……（我在讀一篇自嘲的文章嗎？）

二林討論完教育後，接著討論「族群的經濟資源」（即家庭收入和房屋分配），以及討論族群的經濟活動（即標會、大家樂、和投資公司；又一個非常革命性的「經濟活動」的操作化！）。討論至此，似乎沒有必要再繼續跟著二林的腳步走下去了。因為他們仍然是千篇一律地根據無效的資料，進行令人感覺無聊沒趣的宣傳。但在結束之前，我打算再讓大家看一段雖然是典型的，但却是最淋漓盡致的「二林式」論述方式。他們爲了要證明「本省閩南人」的家庭平均每月所得要比「外省人」低（儘管他們也注意到「外省人」的收入有兩極化的趨勢），就故意不處理土地所有權這一面向。但是不處理的理由則是：

由於土地調查價值相當困難，而且農地雖大多爲本省籍農民或少數退除役官兵所有，但是農地變更地目的暴利通常都落到少數政客及財團手中。絕大多數居民，無論本省籍或外省籍，都享受不到土地所帶來的暴利。（頁一三八；我加的強調）

短短的四行字，問題太多了。關於家戶的資產及收入的研究，或任何研究，可以拿「調查困難」爲由作爲忽視（在研究上即等於否定）某一重大因素的藉口嗎？有「調查困難」的事物與現象往往是社會結構中被掩蓋的核心機制，這些機制或現象（例如台灣事實上的資本外移）往往不存在於所謂的「普查資料」或官方檔案。這些機制當然調

查困難，因為它們與既得利益血肉相連，但科學或學術的存在原因不就是拒絕輕易接受事物表面之當然嗎？而所謂假學術（或意識形態）不就是藉學術之名維護既存之利益嗎？我根本不接受二林的整個問題意識——把台灣居民以族群分類然後看族群家戶的經濟差異，但退一步從他們自己的研究架構進行內在批判的話，我必須說他們對他們自己的架構也虛偽造假。土地資產如果調查困難，那你們對你們所問的問題，在任何標準下，不應當提出任何結論性的答案。在現今台灣的私有土地絕大部份掌握在二林所理解的「本省人」手中，而二林却迴避處理它，難免令人懷疑整個研究的誠信度。<sup>15</sup>

假如二林只提出「調查困難」這一理由的話，我可能還會對他們保留些微尊重，畢竟在台灣，能大開大闔地揮舞粗暴知識之劍的還不多。但他們緊接提出的「而且」理由，就讓我覺得寫這篇評論好像深入泥沼，沒有一塊堅實的土地可以站著；這個「而且」究竟是什麼意思呢？<sup>16</sup>又，既然土地價值調查困難，那是根據什麼資料得以掌握（至少在理論上）更困難的一個現象：農地變更地目後的利潤流向——誰獲得了好處？二林宣稱「暴利通常都落到少數政客和財團手中」。這倒是一個很有意義的發現（我不隱諱我個人非常興奮於二林的這個「發現」），但我更想知道是哪些政客和財團？以及他們又是如何克服「調查困難」的？<sup>17</sup>

由於二林「發現」「外省人」不僅在高級文官上把持重要比例，也

15. 張茂桂以同僚評論的客氣也指出二林對於「本省人……土地買賣所得以及繼承所得的估計則可能偏低」（張茂桂 1993:13）。

16. 「而且農地雖大多為本省籍農民或少數退除役官兵所有」這句話，是全篇論文屢屢可見的「故意不清楚」的一個較極端的展現。這不是說台灣私有土地的兩大持有者是「本省農民」和「少數外省退除役官兵」嗎？清楚負責的寫作至少應該是：「農地雖大多為「本省農民」，少數為退除役官兵以及原住民所擁有，唯後兩者的土地不論就數量或經濟價值而言，皆遠低於「本省農民」。因為，「少數退除役官兵」在台灣農地的擁有上，絕對不是「本省籍農民」敘述上的對等。雖然原住民因為「樣本過小」而不被二林納入分析意識，「少數外省退除役官兵」倒是珠蒙錯愛、破格擢升！

17. 二林在文中並無交代，只有說來自林忠正（1991），一篇《商業週刊》的文章。

在百大企業裡佔優勢，那麼二林雖然表面上用非族群的階級範疇（政客與財團）作為台灣社會經濟資源的新興分配槓桿，但他們總是可以掉個頭說，這些「政客與財團」其實還多是「外省人」呢！似乎他們也不得不這麼說，因為不這麼說，不就和他們前面苦心經營的資料、執意要下的結論相悖了嗎？不是變成「本省人」是強者了嗎？「說過一次謊，就得繼續說一千次謊來圓這一個謊」，似乎一樣可應用於「學術寫作」。然而，二林的研究並非無救地沒路可出，二林自己就已經指出了分析和解釋的出路，但却唧唧呀呀地原地踏步或是回頭望，沒敢向前邁一步。這個分析和解釋的出路其實就是階級（也許還包括代別、性別）。二林論文的悲劇或許在於這篇論文從孕思開始就註定了永遠逡巡於山窮水盡和柳暗花明之間。這是凌波敘事(narrative in limbo)——撕扯在兩種對立敘事之間從而範疇錯亂昏愩的敘事。二林果真把「政客」和「財團」這兩個範疇概念化為（準）階級（而非族群）範疇，如其當然之義，就必須承認在台灣，社會財富的分配（主要）是依據階級，而非族群，這條切分線的。當然，這將顛覆他們一貫的說理模式。

### 3. 討論：科學、信仰與宣傳之間

#### 3.1 從凌波敘事撤退到國家社會主義？

因此，有一種可能：從指認出階級位置相對清晰的「另一種外省人」到提出「政客及財團」作為超越省籍、族群的利益分配槓桿，二林的論文其實就是一直在自我剝解「族群」作為分配政治的分析架構的可行性和正當性。說故事的人一開始告訴聽者他們要說的是一個嚴肅的叫做「族群經濟差異」的偵探故事，但是說著說著却把「族群」給說滑掉了，或給說沒了——福爾摩斯變成了福爾摩斯要抓的賊了！於是，一切關於「族群」的辭藻鋪陳、情節安排不外乎為的是爆炸一個醜聞：「我所說的族群經濟這回事兒其實從不存在！」。二林的論文

其實可能就是它自身的學舌嘲諷 (parody) ——這，或許是它最精彩入勝之處！「到底是福爾摩斯，還是小偷？到底是族群，還是階級？」讀者一發問，狡黠的作者也許就發笑呢！什麼也不是，是也不是，不是也是！二林的敘事其實永遠浮遊在白山黑水之間，撿拾四方寒食。這是凌波敘事！

從另一個分析觀點讀，二林的這篇論文其實是一個二律悖反 (antinomy)。一方面，它很清楚地以二元對立的族群關係作分析架構，硬梆梆地談錢說利，製造經濟上的強者和弱者，從而可以很現成地轉化到族群民族主義的妒恨政治裡。但另一方面，把「族群」完全丟進談錢說利的領域裡，進行冰冷的計算（雖然不免於作假帳），則又徹底地把族群裡的「封建的」、「田園的」、「自然的」、「土地的」、「血緣的」、「宗教的」、「特殊文化的」、「社區的」的成分蒸發殆盡；於是不論是族群內的 (intra-ethnic group) 或是族群間的 (inter-ethnic group) 社會關係剩下的只是金錢之網 (cash nexus)。因此，「談錢說利」的意圖或許是爲了某一族群的利益與認同，但是它的後果却可能是從根本上將「族群」這個概念或現實煙消雲散，幫助把社會生活更赤裸地置於市場交換關係與國族公民身份下。

歷史上的族群民族主義論述的罩門都是現實經濟問題。這是因爲族群民族主義的興起就是一個從啓蒙現代性撤退的現代現象，因此現代性中的核心制度——布爾喬亞經濟，及其諸多關連價值（例如，個體性、自由交換、流通、所有權）不是被正面打壓就是被全然忽視，而以秩序、美學形式、傳統、命運共同體、有機語言、完全國家……等「文化」或「政治」範疇作爲替代世界觀或動員修辭。策略則是以民族整體去救贖被資本主義分工所支離破碎的人生經驗；「完全國家」則被視爲唯一的歷史主體，可以將人生從斷碎市儈中解放到有情、有義、有形的族群共同體之中——這即是所謂的「政治優先」(the primacy of politics)。因此，擺在族群民族主義的脈絡下，二林論文可說是一個很獨特的文類。它的特殊很可能是由於九〇年代的台灣族群

民族主義已有了走向布爾喬亞經濟自由主義的一端的跡象（趙剛 1995a），也可能是它象徵了原先的布爾喬亞（經濟）自由主義往族群民族主義（甚至更右）的方向滑動（趙剛 1994b;1996）。不管是哪一種可能，這個敘事是在一種凌波狀態。

二林的論述雖然充滿了市場的僥倖氣味，窮計較於錙銖，但是相較於那些帶有強烈浪漫色彩的族群民族主義者將民族或族群上網到「部族偶像」或「道德需要」，則至少表現出了某種布爾喬亞進步性——想要面對物質生活的真實情境。對於這個進步性，馬克思和恩格斯有一段愛恨交織的評述：

凡是堅實的皆化爲飛煙泡影，凡是神聖的皆變成僥倖市儈，人終於不得不以清醒之感官面對他生命中之真實情境，以及他與他人之關係。（Marx and Engels 1983:19）

這個清醒的感官是當今台灣的布爾喬亞政治經濟學家理當要（復）得的能耐。我認爲，二林面臨一個抉擇，是要退一步回到他們著魔的（enchanted）族群民族主義的出發點呢？還是往前一步，拓展他們研究中已經辯證地內蘊的前進方向——政治經濟學的分析（即使是貨真價實的布爾喬亞政治經濟學也是值得尊敬的！）——呢？畢竟研究與分析不能再沒完沒了地沈浮顛倒，時而談族群，指的却是階級；時而談社會，指的却是國族；時而談國族，指的却是階級……。二林的論文證明迷亂地停留在中間（in limbo）是行不通的，不但行不通，且不通地像狗咬尾巴。

往前走一步是可左可右的政治經濟學的分析，固不待言。那後退一步到族群民族主義或種族主義本位，還可以進行政治經濟學的分析嗎？

現代歷史中，唯一嘗試將民族（或種族）與政治經濟學結合起來的知識—信念體系或許即是國家社會主義（或，國族社會主義[national socialism]）。但是這樣的結合事實上只能說是把資本主義裡的社會關係生物化（biologicalization），亦即把社會性和歷史性



的範疇轉譯為種族原形 (racial archetypes)，例如把資本區分為日耳曼人的產業資本（生產）和猶太人的金融資本（交換），並將後者視為資本主義的唯一罪惡來源，將之滌除於純粹的生命共同體之外則是國家社會主義的任務 (Sombart 1982)。對於松巴特 (Sombart, W.) 而言，金融資本（及其衍生之一切價值，例如，交換價值、抽象化、理性、智識、國際社會主義、國際資本主義）發源自「猶太人精神」 (Jewish Geist)，而「日耳曼」則對立地象徵產業資本（及使用價值、具體立即性、直觀、靈魂、國家社會主義）（參考 Herf 1984:151）。採取和松巴特一類的思維模式的是史賓格勒 (Spengler, O.) 的所謂「形態學」觀點 (morphological perspective)：所有制度、組織、形式皆是某種潛藏於內的某種本質——不管叫它靈魂或生命——的外在表現而已，所謂發諸內而形之於外 (Ibid., p.52)。

把經濟現象生物化（種族化）後，又把種族關係唯心化，而結果則是「國族一如身體」的暗喻被提出，各種社會階級因而被類比為生物的、自然的分工位置。於是，勞動才不再是異化勞動，就像「手」為「身體」所進行的勞動不再是異化勞動了一般！<sup>18</sup>雖然如此，國族動員的性質是政治與軍事的，而非經濟的，唯有在壕溝共同體 (trench community) 中，人才可以克服布爾喬亞的單調無聊 (Jünger 1993: 27-32)。

因此，當族群民族主義或種族主義要吸納政治經濟學範疇進入到它裡頭去時，是要取消它們，而非肯定它們。這也即是說，二林假如真有志於研究台灣社會的分配問題，就只有向前一步了。假如你們要退後一步的話，你們也要面對這退後一步所蘊涵的所有規範性和認識論上的問題。在跳下國家社會主義的濁浪之前，你們是否做好了熱身準備？

18. 德國二〇年代默片「大都會」(Metropolis) 就是宣揚國家社會主義克服勞動異化以及克服社會破碎化的名作，「手」即是象徵工人階級在共同體的位置；精彩討論請見 (Rutsky 1993:3-33)。

無論是向前到政治經濟學還是後退到國家社會主義，在認識、邏輯、和規範層次上，都要比目前二林論文所處的凌波狀態來的更有內在一致性，更了然於自身的政治後果。

### 3.2 作偽者，還是真信者？

弔詭地是，縱然二林論文處處錯亂，但似乎少有研究論文會比二林這篇論文的立論口氣來得更拔劍四顧躊躇滿志的了！能不這樣嗎？所有的資料不都一片倒地支持他們的論點嗎？他們不是採用最「客觀」的經驗實證研究路數嗎？科學不是站在他們這邊嗎？不是說實證科學=客觀性=真理嗎？

二林這篇論文被無可置疑地嵌置（或，保護）在實證社會科學的論述脈絡下：國家政策研究中心主任田弘茂為收入二林論文的《族群關係與國家認同》所寫的〈序〉，定位這些論文是「對國內重大體制與政策議題……提供分析建議」；這本論文集的主編張茂桂的導言（1993:3）也指出這本論文集的目的是：「建立關於族群問題的真相」；二林自己對論文的定位也是：「（以）實證資料（——）勾勒出一個粗略的基本樣貌」（頁一〇二、一〇三）。但對照起二林的學術實踐，這些宣稱真的僅僅是修辭罷了；文本的「宣稱」和文本的「實情」差距不可以道里計。實情是二林驅策這個裹著「實證科學」頭巾的意識形態之馬衝闖學術沙場，突破所有實證科學的禁忌與行規（任意操作概念、扭曲樣本、過度解釋、選擇分析……），縱然事實血流成河，真理頭顱遍地，只為達到第一作者林忠正早就決定了的目的地——「你不能說，外省人是經濟上的弱者」（林忠正 1991）——亦在所不惜。

因而，對我而言，從解讀二林論文的過程中所感觸到的最有趣問題，其實還不是落在表面政治或表面學術語言上頭，而是某種關於存在的和心理的方面的問題：二林到底是如何看待他們這篇文章？他們是在一個什麼樣的心理狀態下寫出這樣的東西？是否心安理得？當然這些問題都無從「實證地」確切回答，但却不可否認地是極端重要的

問題。能不探究我們當今學院知識份子在進行生產時所賴以正當化的道德心理學嗎？能不反思我們所謂的學術（或科學）的自主性（autonomy）根本上的難題在哪兒嗎？

二林的個案（以及我在近兩三年討論過的其他個案）指出了所謂「學術」其實經常不過是散眾心理狀態（mass psychic state）的直接喉舌。當散眾心理狀態拜金，「學術」拜金；當散眾心理狀態耽悲情，「學術」耽悲情；當散眾心理狀態嗜妒恨，「學術」嗜妒恨。在族群民族主義復仇劇的主戲碼下，過去的「外省人」和現在的「中國人」絕對不應扮演弱者，必須扮演強者。<sup>19</sup>唯有強霸無德的他者不斷欺凌，淒楚有德的自我才會團結惕勵。自我的肯定需要不斷的想像受苦，想像自己的權力被剝奪，想像自己的利益被壓榨——「受苦者為他自己的苦難開立了「復仇的蜜糖」做為藥方」（Nietzsche 1990:97）。對這樣的族群民族主義的制式化敘事而言，學術（不管是統計表、民族誌、或是口述歷史）可以應召證立（positivize and prove）悲情的客觀基礎。

認同政治和利益政治之間竟是毫無中介地相互刺激反應。從對二林論文的剖析結果看到，二林手中的實證社會科學——作為一個學科（discipline）——在這個認同和利益的糾結中，並不能提供任何中介的、干預的角色，它無法對耽溺於鑽死胡同的慾望、偏見、和妒恨提出任何合理的規訓（discipline）；在「研究」中，不但無顧於韋伯所謂的「不方便的事實」（inconvenient facts），更且積極地量產「方便的事實」用以便宜行事、宣傳政見。所以真正把學術和政治揉合起來，却不願又不能反思其政治與價值立基點，因而也不能節制其立論效度的，恰是鎖日自稱「追求真相」與「學術客觀」的「學者」。因此，對這些人而言，「客觀性」不過是一塊面具，戴上它，就可以任意下價值判斷了。剛剛戴上面具的人或許會因為自覺作偽，而有深刻的道德焦

19. 在族群民族主義機被國家民族主義所取代的九〇年代中後期，「外省人」作為妒恨標的角色已被「中國」所取代（請參考趙剛 1995b）。「中國」勢將持續地被用同樣的論述邏輯建構為政治、經濟的強權，但同時卻也是不道德的力量。

慮感，但對於有些人，「面具」戴久了，則因已成為第二天性，而不覺有何內在矛盾。前者是作偽者 (hypocrite) ——誣，後者是真信者 (true believer) ——愚（因為他對一組特定符號 [signs] 的刺激只能無條件地、立即地作定向反應）。<sup>20</sup>受人尊敬的客觀中立無偏無私的學者，你們到底是哪一種？難道竟是非愚即誣？

如果（族群）民族主義的學術也是（族群）民族主義整體現象的一部份，而非外在於這個現象，那麼它不是由（from）妒恨出發就是為了（for）妒恨。為了妒恨的滿足以及因此而來的力感，學術可以完全等同於慾望與虛構（fiction），不但發明傳統，並且發明現實。如果是這樣的話，那麼論文寫作者到底是「愚」，還是「誣」，就似乎無關緊要了，這不只是因為他們的論述產生了超越他們動機與人格的現實效果，更是因為在民族主義現實主義政治裡，愚和誣本來就不易分辨清楚……蘇聯官方的社會主義現實主義文化政治可能是一個我能想到的最接近的例子。

### 結語

最後，我還是要不合時宜地說，在國家急速資本主義化、資本的區域間流動率大增、中下階層失業率遽昇的九〇年代後期台灣，人們是需要新的、非妒恨的政治經濟學作為政治有力感（political efficacy）的側翼。一種冷眼、深入現象、毫無酸腐怨恨之情的現實分析毋寧是最迫切需要的，因為政治人物（不只是族群民族主義者）會隨時補充妒恨小花的營養土，做為他們宰制正當性的依傍。以前，有人告誡我們「你不能說，外省人是經濟上的弱者」，以後還是會有人源源

20. 儘管 true believer 這個名詞最早是被反動派拿來攻擊群眾運動所用 (Hoffer 1951)，但是，不可否認的是「真信者」的確是一個重要的現代現象，可以和法蘭克福學派對於威權人格的批判結合起來。真信者完全缺乏個體反思能力，只能跟隨先定的 (pre-programmed) 的刺激進行反應。在模式化的刺激反應中，真信者以放棄自由為代價，獲得安全感、穩定感，以及對於「他異」的排斥快感。宗教社群、民族主義運動，甚至實證科學社群，都有可能成為真信者的棲身之處。

不絕地跟著告誡我們：「你不能說，中國人是經濟上的弱者」、「你不能說，外勞是經濟上的弱者」……。

聰明人在聽到這類話語時，首先顧到的諸事之一應是她/他的錢包，而不是如響斯應地義憤填膺、團結尋仇。這，可能是勞工運動，以及任何民主運動，的最低目標吧！

## 第四章 權、妒恨、先鋒隊： 體檢族群民族主義的認同政治

從八〇年代末到九〇年代初，台灣的新興民族主義運動一直困在一個根本問題：「爲什麼佔台灣住民人口絕大多數的「台灣人」無法建立一個「屬於這個族群（或民族）」的國家？」，換個方式表出這個問題：「人都已經在那兒了，爲什麼還動不起來？」「自存族群」（ethnic group-in-itself）爲什麼無法轉變爲「自爲族群」（ethnic group-for-itself）？這個找不到一個同質化且單一化革命主體的政治焦慮在心理結構上類似某種左派傳統裡關於從「自存階級」（class-in-itself）到「自爲階級」（class-for-itself）的談法。此地的新興民族主義者把主體從「無產階級」掉包爲「族群」，從而依樣畫葫蘆地提出類似的問題，暢論「已在那兒的族群，要在什麼條件下，方可形成自爲族群，朝向新民族國家的建立？」，並學舌地直接或間接提出「錯誤意識」和「先鋒政黨」作爲分析及行動策略。

吳乃德（1993）則是這般政治論述的一個重要代表。寫在九〇年代初，台灣高層政治的「族群」鬥爭尙殷之時，這篇論文嘗試從理論介入，幫助形成以福佬人爲主體意象的台灣人族群民族主義，並且寄望民進黨作爲政黨先鋒隊，轉化、動員被「錯誤意識」所困的福佬台灣人，形成新的族國。但是時至九〇年代中後期，由於強調「本省人」vs.「外省人」之間族群矛盾關係的族群民族主義已讓位給「四族共和」、「大和解」、「新台灣人」、「生命共同體」的國家民族主義（請參

考本書第五章對這個流變的分析)，吳乃德這篇原先打算正當化民進黨在族群民族主義運動中的核心位置的文章，可能就要另覓買主了，而新買主自屬九六年甫成立的建國黨最為合適。

雖然從吳乃德這篇文章的表層語言看來，它已經退到了政治邊際位置，但是它的心理和敘事結構仍然霸居主流，這個心理敘事結構即是妒恨 (ressentiment)：一個人(群)把自己所遭受到的痛苦或不遂歸因到一個外在的加害者，進而把自己視為道德的化身，面對的是邪惡勢力，透過這個心理過程，弱勢者獲得某種代償性的調適和滿足，却因而徹底失去了面對現實問題的能力 (Nietzsche 1994:23-24) (關於妒恨的詳細討論，請參考本書第八章)。所以，「對抗邪惡外省政權的福佬人族群民族主義」，總是可以輕易地重新掛牌為「對抗邪惡中國的台灣國家民族主義」。因此吳乃德的這篇文章還是值得詳細剖析的 (同理也適用於本書第三章對於林忠正和林鶴玲 [1993] 的解析)。

### 1. 受格化的主體概念

吳提出的核心問題是：族群如何成為一集體行動單位？照吳的說法，他談的是「族群形成」的問題。但吳一開始就把「族群形成」準盧卡奇式地操作為「族群意識」的同義詞 (頁二十八、二十九)，然後就以「族群意識」替代「族群形成」了。根據吳的說法，族群意識的內容包括「三個不同的因子：群體的認同、群體利益的認識、和行動的可能性。這三個因子 (或現象) 是群體意識發展的三個不同階段」 (頁二十九)。吳並沒有討論為何「族群形成」所要研究的僅是「族群意識」：是否只要一群人自覺到他們同屬於某一族群 (並對立於另一族群)，則「族群」就「形成」了？<sup>1</sup>

退一步而言。縱使我們以「族群意識」這個概念可能有的分析價值 (而不以其作為族群形成的充分條件)，接受吳對於「族群意識」的討論，吳的討論也令人困惑。吳所指出的族群意識的三個「因子」 (或「現象」、或「階段」，都是他的交叉用詞) 只談了頭兩個，第三個 (即，

行動的可能性)無故從缺。完全不清楚的是：到底族群意識的構成在任何時候均需要這三個「因子」的作用，還是說只要有一個因子存在就構成族群意識的充分條件了。吳將這些困惑留給讀者解決。但更令人困惑的是他在關於族群意識的兩種矛盾觀點(文化建構論與本質決定論)中的未自省隨興搖擺。

吳說：「族群認同的形成，一般而言是來自世代間的遺傳，以及因遺傳而帶來的文化傳承」(頁三十；我加的強調)。雖然吳也承認族群身份可能是「取得的」，但比較於「一般而言」的生物遺傳法則，則似乎只是例外。於是，吳事實上把「族群」視為，或比喻為，一有機體，而「族群認同」則似是某種世代傳承的基因。雖然遺傳工程學可能是吳的族群認同理論在邏輯上必然的取徑，但吳並沒有討論族群認同如何來自遺傳，僅將之視為自明之前提。但無論如何，我們至少可以確定的一點是吳勢必不可能做相反之宣稱，即，「世代間的遺傳」只是被某一群人在一定的歷史的情境中所「意識」到的，為一歷史的、文化的建構，而並無任何本質或「客觀」之基礎。但吳做了。稍早，吳說：「族群形成的研究課題就是，族群意識在特定歷史條件下的發展狀況」(頁二十九)。這兩段看似矛盾的陳述(遺傳 vs. 歷史—文化建構)，只有當我們理解吳所謂的「歷史」不是人的活動的歷程，而是所謂的「自然史」(例如，一隻蟬的「歷史」)，才有可能不相互矛盾。於是，一個族群有其自然時間的生命(四百年或五千年)，悠悠地自歷史長河中盪來，而「認同」自在其血液魂魄中。

但是，這個認同的「演化」並非和環境無涉。吳說：「認同形成的重要因素，除了該族群的歷史發展之外，是外界環境的刺激……外

---

1. 族群現象是否只是某種意識？為何結構的和組織的因素不需要被研究？前者例如族群間的區位關係(例如各個族群是否有空間上的集中化情形)，以及更重要的，經濟上的分工(或階級)關係。後者則主要是關於「族群體」的社會生活中的正式與非正式的組織形式。除非吳是一個徹頭徹尾的文化論者，並且以論述正當化其認識立場，要不然將「族群形成」完全委之於「族群意識」，則是一不具正當化的化約。



界環境的刺激，讓族群的歷史經驗可以更清楚地顯現… 成爲族群認同的重要基礎」（頁三十一）。但到底是什麼「外在環境」如春雷般地驚蟄了「台灣族群」，而成爲台灣族群認同的重要基礎呢？答案是國民黨和外省人，而兩者穿插使用。吳說：

許多研究者指出，台灣族群的認同主要是在戰後，國民黨來台灣之後才形成。其論證的基礎是：當日本殖民政權撤出台灣之後，台灣的居民事實上是以歡欣鼓舞的心情迎接國民黨的政權。可是緊接而來的二二八屠殺，刺激了台灣族群意識的產生。之後，外省人又壟斷了政治權力。（——）這樣的政治歷史背景，是台灣族群認同形成的基礎。（頁三十至三十一）

在這一段看似堅定的敘述裡頭，有待回答的問題遠多於它解答的。其一，如果是因爲國民黨政權（及其二二八暴行）的出現才造成台灣族群認同的形成，那麼台灣人民應該怎麼評價國民黨以及二二八事件呢？一個人在這裡至少有兩種可能的（至少是邏輯上的，假如不是經驗上的）「合理」態度。第一種，「族群」（其實吳在這裡討論的應是「國族」）認同原來是在戰爭、殖民和宰制關係下所形成的，它並沒有族群民族主義者所附加的自然神聖的道德光環。而且，假如沒有二二八，那麼也就沒有「外省人」和「台灣人」之分了，可見這個區分全是歷史的建構，如今既然國族主義的潘朵拉盒已被打開，那麼我們只好面對惡果，以求制剋超脫。第二種，國民黨和二二八對台灣人民是有「貢獻」的，因爲他們刺激了台灣國族意識的形成，國民黨因此是台灣意識的接生婆，二二八則是分娩陣痛。這裡之所以會把「貢獻」這兩個字打引號，是因爲到底很少有人（除了冷血政客外）會如造物者般的如此俯瞰歷史，以萬物爲芻狗。

吳勢必不能接受第一種態度，因爲對他而言台灣意識無論如何已經長久在那兒了，只是在等待「外界刺激」成其正果罷了。但更重要的原因或許還是來自吳自己所信仰的價值之神：「族群民族主義」是「族群意識發展的最高階段」（頁三十二）及，「國家認同」是一項「情

感性的終極價值」(頁四十五)。因此，從文本上看，吳勢必得接受第二種態度的：台灣民族主義之父(或母)是國民黨，接生婆是二二八。吳宣稱「族群形成的研究課題就是，族群意識在特定歷史條件下的發展狀況」，但這個所謂的「特定歷史條件」被「特定」在一九四五年以後。這倒是對於「台灣人四百年史」的一重大挑戰！

吳雖然認為「二二八屠殺，刺激了台灣族群意識的產生」，但整篇文章關於二二八的也就這一句話。他真正感興趣的其實還是「之後，外省人又壟斷了政治權力」這一回事。政治權力的壟斷分兩方面：(一)外省人壟斷中央政治權力；(二)外省人作為宰制族群進行「文化同化」，即吳所謂的「族群認同的政治化」(頁三十一)。政治宰制加上文化宰制，再加上前面吳所提的「族群歷史經驗」(注意：除了二二八之外，吳沒有其他任何具體歷史參照點！)這三種因素的結合，就達到族群政治的最高點：「族群民族主義」。族群民族主義竟然是黑暗與罪惡之螟蛉，噩夢的最高點！「族群民族主義」論述所召喚的「主體」也者，不過是一個完全客體化的主體，是對痛苦的認同，是被虐的想像。

## 2. 錯誤意識，誰的？

吳雖認為「族群民族主義是族群關係政治化常有的結果」(頁三十二)，然而，照之於台灣現實，這個族群意識發展的涅槃還沒到來。為了提供一個解釋，吳訴諸了套套邏輯：這個最高點終究會來，是因為宰制族群的同化政策將「適得其反」；但終究還沒來，則是因為同一政策並非完全失敗；它「在某些(類)人身上，造成了被宰制族群對宰制族群的認同」(頁三十三)。吳在此終於祭出了錯誤意識。吳並沒有指出這「某些(類)人」是什麼人；他(她)們的性別、階級、區域、職業、代別、地位是否有某種模式化的特徵，雖然這是合理解釋的關鍵點。吳要證明有這麼一個「理應」屬於該族群全體的「族群民族主義」，就必須面對這些「不方便的事實」，不面對它，却以套套邏輯對付它，是荒謬的。和這種說法一樣荒謬的，就像有人說：「資產階級

的剝削壓制政策會「適得其反」，假如未得其反，則是因為這個政策「沒有完全失敗」，總是有某些人認同資產階級的。」

對於為什麼族群民族主義沒有成爲一個強勢的運動，吳倒是也提出另一個解釋：「可能是台灣社會中除了政治權力的分配以外，社會和經濟資源的分配並不以族群身份爲主要基礎」（頁三十三）。<sup>2</sup>雖然吳洩露了一重要事實：在台灣，族群的劃分並非沿著階級之線切割。但是，他提出階級現象（或「社會和經濟資源的分配」〔頁三十三〕）的脈絡，並非要人們注意——除了族群，階級也是一重要的社會認同以及動員的重要基礎——，而是不無遺憾地指出台灣社會的階級結構未能有利於「族群民族主義」的動員。

吳在妒恨的認同政治漩渦中打轉時，拋出來兩個令他著迷的問題：(一)族群認同的分佈；和(二)族群認同的變化。第一個問題其實是在問：在台灣境內，有多少人認同他自己福佬人的身份並區別他自己於外省人(反之亦然)？這個問題的提出及回答牽涉了吳不斷提及的一關鍵但模糊的概念——「族群民族主義」。讓我們再來幫他釐清一下。吳顯然不認爲「台灣人」和「中國人」的區分是台灣「族群民族主義」的充分條件，也反對以此爲充分條件的國族認同。我認爲這對於理解吳的「族群民族主義」有重大提示作用。吳認爲：

認爲自己是「台灣人」，他指的可能是相對於中國大陸的政府或人民，他是台灣人而非中國人。可是他可能並不具有族群意識或認同。(頁三十四)

吳的「他」是誰呢？誰是吳召喚的對象呢？「他」原來是「一個本省籍人」(如下引)。吳的族群民族主義是以特定的族群(即，福佬人)爲本質的：

族群認同指的是台灣內部不同族群之間的關係。我們希望發

---

2. 這直接地否定了林忠正和林鶴玲(1993)的結論。儘管林忠正和林鶴玲(1993:101-155)花了很大的力氣「證明」外省人不但是政治上也是經濟上支配的族群，吳顯然不接受他們的說法，認爲「這樣的優勢地位並沒有達到明顯可見的程度」(頁三十三)。

現的是，居住在台灣的民衆是否自認爲他是某一個族群的一份子，和其他族群的份子有所分別。他（一個本省籍人）可以將他所屬的族群稱呼爲「台灣人」、或「閩南人」、或「蕃薯」；將另外的族群稱呼爲「中國人」、或「外省人」、或「芋頭」。不論如何稱呼，兩個族群的人在具有族群認同的人眼中是有所分別的。族群認同的目標是社會內部的群體。它要分辨的也是社會內部的另外群體。」（頁三十五；我加的強調）

既然吳所謂的「族群意識或認同」獨指「福佬族群意識或認同」，<sup>3</sup>那麼，「族群民族主義認同」和「民族主義認同」是有細緻但重要的差別，前者才是「族群意識發展的最高階段」（頁三十四）。在此，一個理論上、政治上、倫理上迫切的問題是：在這個往最高階段的發展過程中，其他族群的位置何在？各個非福佬族群在「福佬族群民族主義」的前提下，勢必不可能獲得與福佬族群平等（即使是修辭上的平等）位置。答案很清楚的只有二選一：他（她）們將不是「同化」於福佬族群，要不然就只有被歧視的命運。吳或許善意的期望一個「同化」的未來境地，但應注意的是，爲了要使這個福佬族群意識能夠有足夠的動力爬上陡峭的「族群民族主義」之巔，持續的族群區別及歧視將結構性地被動員。爲什麼？吳已告訴了我們：「族群認同的目標是社會內部的群體。它要分辨的也是社會內部的另外群體」（頁三十五）。因此，在「族群民族主義」之下，各種社會利益、政治辯論、與市民組織都將被族群主義的一條鞭法重新結構與重新導向。族群主義走到此已與種族主義無異。

其實真正令人訝異的是這個「族群民族主義」論述的時空錯置。

3. 這個族群特定的民族主義不但是要以福佬人（吳特別註明「本省籍民衆」不包括客家人……）（頁三十四），而且還是以福佬男人爲意象所構築台灣的「族群民族主義」。這可以從吳的書寫中用男性的「他」，以及男性的「芋頭」（專指外省低階老榮民之俚俗稱謂；還沒有聽過有人稱外省婦女爲「芋頭」的。我懷疑「蕃薯」也是性別特定之指謂，至少吳作的對仗有此意涵）中獲得曖昧性的證據。因此，吳乃德的「族群民族主義」是一族群與性別特定的論述構造。

它完全無視於九〇年代台灣所面臨的日益增強的資本（與勞動力）的區域間流動。當今有成千上萬在台灣關廠赴大陸投資的台商，雖可能有很強的福佬族群認同，但却在現實上違背很多同樣是福佬人的台灣工人利益……對於這些台商，台灣「族群民族主義者」將如何看待？同樣地，又將如何看待「外勞」？（一個充滿國族主義偏見的名稱！）這些問題恐怕是談「族群民族主義」的人所必須面對的，但是至今為止沒有跡象顯示他們能面對這些問題。

就定義而言，「台商」也是吳心目中「標準的」台灣人——他們有「遺傳」、有「認同」、有「區別」。但如果吳「真正地」（相對於「定義上地」）認為「不分化的認同」的考量絕對優於「分化的利益」的考量，那即是典型地反映了國族主義的一標準操作：把對國族國家的崇拜和對模糊閃爍的「人民」（people or Volk）的崇拜膠黏在一塊兒。當然，這種極右民粹主義的受益者（短期而言）是政治上與經濟上的支配階級，而受害者即是其他所有中下階級、社會文化邊緣團體、及少數族群。中下階級固然經常是族群民族主義認同政治召喚之對象，但他們是否能夠長期飲認同之鴆止利益之渴，則是非常值得懷疑。另外，在國族建構的過程中，被視為難以消化的少數族群更將在認同與利益政治上皆蒙其害；納粹德國的反猶主義即是一鮮明例子。

誰又是吳心目中難以消化的族群呢？或作為「台灣人」對偶的族群呢？不消說，當然是「外省籍民眾」了。外省人和「台灣人」（即福佬人）構成了所謂「台灣兩大族群」（頁三十六），而客家人和原住民已因某種不詳原因被排除於吳的分析意識。「外省籍民眾」是一問題族群，因為「許多外省籍民眾心目中的祖國」是「中國」（頁三十六），而這個「中國」不僅是「文化上」的意義而已（例如國民黨化教育下的「中國文化道統」），而是政治的實體，即，中華人民共和國。這是吳整篇文章中的最嚴重的一個指控。雖然他在其他問題上每每斤斤計較於數字圖表，但在這個指控上，他提不出絲毫經驗證據；很多是多少？性別、代別間是否有差異？我們知道有很多老兵想回大陸探親或

定居，這有很多經濟的、社會的、家庭的原因，而非所謂認同中華人民共和國這個「祖國」。這是「吳三桂恐慌」在「吳乃德理論」上的發微。這樣的理論是以流行迷思與恐慌為其預設，充其量只是大眾心理（或，政客心裡）的概念化表達。

### 3. 族群民族主義先鋒隊

雖然，吳並非完全無視於社會生活之客觀現實。他指出一極重要現象：

台灣兩大族群在社會層面的互動，基本上是頻繁的。族群的社會界線是鬆散的。而社會和經濟資源對兩個族群的分配，差異並不大。而造成族群緊張關係的政治結構，也正在解體中。（頁三十六）

這個現象（即，鬆散的族群界線）的意涵，吳以一種套套邏輯的方式解釋：「族群認同的較不容易維持」（頁三十六）。但是，這個論斷不正好瓦解了吳整個「台灣族群政治理論之初探」表面的問題意識嗎？假如台灣社會正巧是走入一個「反多元族群」的方向，各個不同的族群文化將被「融合」、「統合」、或「合併」，甚至可能發展到一如吳所提出的一個「大膽假設」：「一個新的族群是否正在形成」（頁三十六），那麼我要問的是：這個「新的族群」的性質為何呢？雖然，我無從「小心求證」這個「大膽假設」，但我至少可以不需大膽，即可認定吳所謂的「新的族群」事實上是「新的國族」。所以，吳的「族群政治理論」事實上是「國族政治理論」；他要取消的正是多元族群，而要成立的恰是「福佬國族」。這個民族主義敘事才是主要的敘事，而它之所以需要這麼費事才被廓清，是因為吳將族群和國族這兩個關鍵的概念混同了（conflation）。這樣的混同在政治上對福佬中產階級是有利的（雖然弔詭地對「福佬人」作為一族群是不利的），因為這個混同能讓「族群民族主義者」把作為福佬族群的「台灣人」從上游暗渡陳倉到做為台灣國族人的「台灣人」的下游（或用吳的比喻「最高階段」）。

透過對於「台灣人」這個雙重指意符號的操弄，「族群民族主義者」迴避了誰統合誰，誰合併誰，以及誰融合誰的核心問題——所有的族群在國族黑夜中看起來都一般顏色。

這個「最高階段」空無一物，沒有任何族群的差異性；不但外省人不見了，客家人、原住民、甚至福佬人也不見了。這即是我為什麼說作為一族群的福佬人也是國族政治的受害者的緣故了。因此，我論斷：宣揚國族政治的人士不但是反所謂的「多元文化主義」，事實上也反他（她）自己的族群。把「工人無祖國」改一改，我們也可以說「政客無祖族」。吳恰是在召喚政客們（「台灣朝野的政治領袖」（頁三十六））來面對台灣的國族建構巨業。根據吳，族群可能有種種成因（例如，「遺傳的」、「歷史的」、「政治的」），但國族（或民族）呢？吳給了一個大膽明確的答案：「一個民族之所以誕生，是因為少數人決定它應該誕生」（頁三十七）。「族群民族主義」計畫符映少數人權意志的性質在此表露無遺。

吳沒有碰觸到的一個問題是：「族群動員」中的階級性——誰在這所謂的族群利益中獲利最多，誰付出最大代價。儘管吳指出：「不同階層、不同生活經驗的人，其族群意識也可能不相同」（頁四十），但吳顯然沒有解答因此而來的新問題：在什麼意義下，族群作為一未分化之整體，有其客觀上存在，及可辨別的利益？吳反而把族群視為一同質的整體，有其「特殊利益」：

光有族群認同，並不能產生族群意識……光有族群認同，而沒有對族群特殊利益的認識，這樣的族群認同只是一個「空洞象徵」，就像美國的許多族群。族群認同的焦點只是「生活方式的特殊性」……族群利益的認識指的是，族群的成員是否認識到：社會資源分配的不均（包括政治的、經濟的、文化的、以及社會尊榮等）。（頁三十七）

因此，族群政治對於吳而言，並非僅是一般意義的認同政治——少數族群或邊緣團體追求其特殊主義之認同——而是背負著民族國家建

造和經濟分配使命的集體。但是，這個（福佬人）集體不是因為社會、政治、經濟資源上和「外省人」沒有明顯差別，而瀕臨於族群認同的消失嗎？在「文化」又只不過是一個「空洞的象徵」之前提下，「福佬人的利益」究竟是什麼？吳在此已走進了理論的山窮水盡。然而理論暗處，政治花明。吳馬上以盧卡奇的方式為「族群集體」編造了真實利益與錯誤意識之對比，而歸咎於那些未被以族群之名所成功召喚者之麻木。吳說：「在客觀的事實上，族群是社會資源分配的重要基礎，可是却沒有被族群的份子，尤其是被宰制的族群份子，所察覺——族群的「錯誤意識」（頁三十八）。「錯誤意識」之言既出，吳的「先鋒隊」的發言位置就明顯可見了。既然族群成員為錯誤意識所惑，而不能轉身迎向國族之朝陽，那麼吳唯一的選擇只有號召政治菁英作為國族先鋒隊。如是吳說：「一個民族之所以誕生，是因為少數人決定它應該誕生。」

這個先鋒隊當然非民進黨莫屬。因此，在最後一節的「族群現象的政治表現」，吳所討論的就只是「政黨支持」和「國家認同」。而整節文字不外乎宣揚一老掉牙的政治八股：台灣人=民進黨=「純粹的台灣國家認同」（台獨），而和外省人對立。但這節文字在整個架構上却探出「初探」，因為整個關於「族群意識」的討論（整篇文章在此之前都是關於它的！）在此被凍結，原因是「我們對族群意識的研究尚待補充」（頁四十一）。在「族群意識」從缺之下，吳用「族群身份」拿來當作唯一的「自變數」來解釋「政治態度和行爲」。這樣一來，整個解釋似又墮入了血統決定論。

但是，這一個公式（「族群身份→政治態度和行爲」[頁四十一]）不就和吳所提出的政治決定論又悖反了嗎？讓我們根據吳自己的論說幫吳畫上一個反箭頭解決他的矛盾吧！現在，「族群身份→政治態度和行爲」這一公式於是在「族群民族主義」之脈絡下充分展露其政治意義。具有福佬「遺傳」身份的政治菁英動員具有福佬遺傳身份的大眾，後者再以其族群行爲者的身份支持與強化福佬政治菁英的「族



群民族主義」計畫。因而透過政治菁英之組織中介，族群形成了他自己的「民族」，而這個過程的核心則是掌握國家機器。「原住民」、「客家人」、「外省人」則都被排除於「共襄盛舉」之列。吳乃德在整篇論文中一次也沒有提到過原住民，客家人沒有被納入「本省人」的範疇中，而「外省人」則更被明指為其心必異：「我們可以假設：外省籍民眾集中支持國民黨，是因為其特殊的歷史經驗（第一世代），以及家庭的社會化（第二世代）」（頁四十三）。

#### 4. Utopia 還是 Distopia

族群意識的最高點是「族群民族主義」。國民黨說：「愛到最高點，心中有國旗。」吳的最高點則還恍恍乎不可名狀；讀者沒有得到來自吳的任何關於「最高點」的情境描述，也勢必不可能得到。「族群民族主義」其實是一種馬庫色所謂的「壓抑性的反昇華」，藉對於人們生活中的真實欲望與利益的壓抑，而達到虛假的個體與整體的「擬同」高潮狀態；在資本主義裡，自我和商品擬而為一；在「族群民族主義」裡，自我和「我族與我國」擬而為一。這樣的「民族主義」是進步自由主義的反動，毀棄了民族主義可能有的進步性（例如，公民或市民之間的平等主義，以及公民的分殊的政治參與；而在此，民族的理念和自由民主（liberal-democratic）的理念緊密結合著），而只著迷於某種族群民粹主義，族群崇拜，動輒談所謂「人民的靈魂（或悲情）」或血濃於水，或「吾土吾民」，談著談著把整個政治領域美學化了，謀殺了政治過程中的倫理及利益的問題。這樣的民族主義把族群、民族、宗教、與某種美學揉合在一塊；把抽象且大化於「整體」的「人民」（Volk）對立於具體的、政治參與的「公民」（或市民）。

從另一方面看，這樣的「族群民族主義」似乎只能被負面界說：它是某種東西（即，中國民族主義）的相反（contrary）（而非否定 negation）（參考 Gouldner 1980），它的價值與合法性不是來自它自身，它也沒有提供質的不同的可能性與遠景，而僅在於作為敵對民族

主義的對偶存在。因此，弔詭的是，新的民族主義的正當性來自舊的（或它所要取代的）民族主義——這也是一種「彼可取而代之主義」。因此，吳說：「宰制的族群文化既透過政治力量而為，被宰制的族群乃不可避免地以政治為目標」（頁三十二）。吳也指責國民黨「試圖以政治力量達成文化的同化，並仰賴它來合理化少數人的統治，這樣的策略似乎適得其反」（頁三十二）。吳舉多數決的大旗作為「族群民族主義」的合理基礎，但是他並沒有解決這樣的多數決到底有什麼實質上的民主結果。就我們目前的關心而言，多數決的「多數」到底是誰？包括「公民」、婦女、工人、原住民嗎？還是「民眾」、「人民」、「靈魂」、「悲情」、或「土地」？那誰又是這個多數決之下的「少數」？吳所說的「適得其反」有可能成為以眾暴寡嗎？這些問題都是談「台灣族群政治理論」的人所應該探討的，儘管是「初探」！

第三世界不乏進步的民族主義的例子，這些民族主義者堅持的（至少在意識形態層次上）是族群間的平等，以及封建的、階級的不平等的去除，而對抗的目標則是各種形式的、新、舊殖民主義。對照起來，台灣的「族群民族主義」則缺乏這些視野。這固然部份是對國民黨政權過去長時期來政治與文化霸權的反彈……我能理解這個「台灣人的心」，但不能不批判它缺乏想像力與進步性，不能不批判它太像它的父親。



## 第五章 新的民族主義，還是舊的？

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？我認為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）為分析對象。由於我已在上一章詳盡的分析過了後者，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

---

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、洪鐘德、與胡台麗。另外有兩篇關於原住民「正名」的宣言選文。除了洪鐘德在台大客座外，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。洪鐘德（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，見第二章。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。

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，但事實上卻是相反。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，見第三章）。

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）

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與克服。

### 1. 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

---

3. 也許有人會反對（而且是持不壞的理由）我將「吳一林—張現象」和自由主義關連起來。反對的理由好比：（一）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；（二）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」，而是候性現象，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。

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形態水牢中<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

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。



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」(ethno-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」，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〔或佛洛伊德所說的「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

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.

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

---

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，就不但可以繼續居留在法國，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。

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

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，則必須釐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」侷限於論述分析的層次，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館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裡狀態（Greenfeld 1992:15-16）。

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

8. 則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)。

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）。

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」指涉的卻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」逾淮而為「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。集體主義的意識形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，卻以「全民」為意識形態號召。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形態的光譜，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 的概念以後卻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

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爲威權的概念界定；我區別這些概念的目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。

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，因為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] 意識形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，而前者是立即的引鴿止渴。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為終極確定性，與毫不含糊的抒發性價值。[——] 語言成為解體社會中的整合代用品。社會圖窮，民族已現為終極擔保。(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

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派眼中，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)。

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為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為標竿，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。

## 2. 破族群民族主義、立激進民主民族

有了以上的討論作為分析座標，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)將民族視為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理的反動性撤退以及虛假的超越，是反民主的；(三)民主民族作為現代性病理的積極克服。因此，對「張文」的批判並非唯一目的，而也是藉「張文」為負面論述背景，以凸顯激進的民主民族作為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。這兩篇論文的关系為何呢？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>；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) 爲什麼「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」認爲這些理由「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：

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)

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「英文」)的民族主義事實上是某一特定族群爲意圖的「族群民族主義」。因爲，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，當時的抗日人士把實存的台灣「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的一個貢獻，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。這主要是因爲「民族」是一個政治性概念，而非分析性概念。這正是爲什麼韋伯不認爲「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，克都瑞也認爲民族主義斷定「一種特別的國家論」(Kedourie 1993:68)。

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）為什麼呢？「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

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：「亞當細地夏娃織布時，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。

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，有愈來愈多的人因為共同生活與存在，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」為何形成，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 (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形態所製造出來的。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

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; Hobsbawm 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。
14. 這裡的「左右」並不必然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，更別提民族圖騰崇拜了。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，空間左右，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。

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 (Palti 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

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。



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形態，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「民族主義意識形態」(nationalist ideologies)；不管所謂「基本存在特質」或「創新性」，都是這個意識形態的構成部份而已(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))，而是被意識形態地建構起來的。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

16. 「張文」先對 nationalism 一詞的中文翻譯做了番訓詁考證。它先指出，雖然朱經農用「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裡的被壓迫感。」(頁二三六) 不當的解釋完這兩個傾向之後，「張文」突然猜測為何朱、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，為什麼陳必照 (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」可能是因為不滿、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，而暗示其他三位為傳統派了嗎？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」為了要證明它用「民族主義」一詞來代表英文裡的 nationalism

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、及民族主義意識形態在建造「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、民族主義意識形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。作爲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（掌握住意識形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形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」

---

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」這一個詞比較好。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。

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）

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」中而且意思全搞攪了。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，甚至包括意識形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：

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。

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，意識形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！」。

「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，不管在意識形態上、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」，卻又馬上說「『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>

## 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砍掉了，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

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。



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。但是整體而言卻是扭曲的，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」等意識形態範疇，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，以撒卻認為「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，德國的文學浪漫主義者費希特在普魯士被法軍在 1806 年擊敗於耶拿後，為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）；法語被視為合成的（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）認為每一個語言社區都當成立自己的國家，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，因為對他們來說，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形態，因為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) 的意識形態的崇拜，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」式的民族主義卻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」的民族主義意識形態只有「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」成爲了自

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卻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）的大眾意識形態。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，因爲後者「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。

在「張文」爲「部族偶像」提出支持證據時，最有極右政治癥候

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

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形塑大中國意識，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」。



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學生兄弟，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）、和庸格（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「翟佛斯事件」)(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

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。

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，而成為某種「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，我們更可逕稱之為**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體（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形態批判；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，卻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上的

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。

### 3. 爲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，自由主義可分爲兩大陣營：**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；而後者則認爲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爲「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

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）。



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、也沒有真正的個體性<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，而且是以階級區分為基礎成立的。這種民主，用邁克非爾森 (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」

25. 羅斯 (Rawls, John) 是自由主義最細緻的倫理理論家。他的「無墨礙的自我」(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)。

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懼的，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然和「自由主義經濟」有扞格之處，只要後者不做「自由主義政治」之衍伸，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密性（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」，但他們本身卻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（posi-

tive 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，真正的個體性才得出現。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 1988a: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神聖權利，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」當中成爲了資本主義意識形態的反射。我認爲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。他們之爲「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合，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」爲號召。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论化工作，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。

#### 4. 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

26. 這裡的「政治自由主義」一詞是很含混的指稱，並不指涉一個意識形態界線鮮明的團體，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形態修辭，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形態，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建與源頭進行推估。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形態進行的，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形態完全是權力的自圓其說，而無相對自主性。



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，但並沒有成爲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的民主運動。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」爲黨名，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

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導向歷史寫作都和意識形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），我認爲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爲權力意志的展現，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），即是指出生歷史與解放的關係。

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

28. 謝長廷是一個很具煽惑性的例子。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，在九〇年代的兩黨或三黨中已幾成絕響。

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，也被剪刀糊糊竄改之，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

○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○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○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。

## 5. 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○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

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」的反動意識形態或社會組織。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）。

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價。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

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。

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刃給繳械之嫌。這個巫毒民族主義是要把人民宗教化、「去政治化」，成為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」為名，以抽象共同體為（想像的）基礎，以族群民族主義或巫毒民族主義為信仰的「終極擔保」，當然現實上證明為仇外、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」建構為一潛在「民

31. 這個「去政治化」，吊詭的，也是「完全政治化」。因為，「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為本，而後者是以國家主義為本。

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…）因為找不到出路，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

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，陸委會主委也公開宣說中共的政策是先拉攏外省「第二代」、「第三代」。這位朋友認為這是在對「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」為「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為「非人」，極端歧視、暴力、與殺戮才能合理化。

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價值，參與並貢獻於別的民族。然而，這一切積極與消極的自由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、德希達以降的左派後現代敏覺 (postmodern sensibilities) ——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、以及德希達所謂的「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，但卻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，另一方面卻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)

## 第六章 另一種「變裝政治」： 民族認同，還是資本利益？

雖然看起來不過是另一本早已汗牛充棟的「發現台灣」式暢銷書，許信良著的《新興民族》（以下簡稱「許著」）<sup>1</sup>和這幾年流行的台灣（泛）民族主義論述有重大不連續性：以台灣資本的利益為依歸，以布爾喬亞的現實主義政治（bourgeois realpolitik）為「原則」，以重新設計過的「台灣人」、「民族」、「國家」等概念為武器，「許著」重大地挑戰了現行台灣民族主義的基本提法。在「許著」裡，「台灣人」即是台灣資本家（特別是中小企業主、台商）；「民族」或「國家」的目的即在發展資本主義；國家則是資本累積的工具。但或許由於形格勢禁，或許由於機會主義思考，「許著」所召喚的主體（事實上即布爾喬亞「新興階級」）還得穿戴上「新興民族」的裝束才能登台亮相——這也算是一種「變裝政治」了！雖然含糊不當地稱台灣這幾十年新興的大小資本家為「新興民族」，「許著」對於這個社會階級的利益的回護卻是毫不含糊、攻守有據。當資本撞到民族，「許著」明顯地和前者站在一起。

「許著」是泛民進黨論述在九〇年代頭一次較認真地面對資本主義發展和民族主義政治之間的對立現象。歷史地看，民進黨在1986年

---

1. 這本書是一集體創作，其他參與者為「陳芳明、陳忠信、楊照等五、六人」（《中國時報》4-6-1995, p.43）。

成立以來，先後以民粹主義與民族主義的修辭調和資本與「民族」（或「人民」）的矛盾的企圖，在九〇年代初，隨著兩岸漸漸浮現的經濟相互依賴的現實，出現了一個重大難題：「台灣民族主義的政治計畫如何看待中國大陸的市場？」當然，這個難題所逼迫的對象不只是民進黨，更包括執政的國民黨，但兩黨典型的反應則不外乎一面迴避問題，一面把民族主義推向更道德化、更純粹化的境地，而其目的不外乎藉肯定「文化的自我」（即，台灣化或本土化）在「民族文化」或「民族性」的層次上和「中國」劃清界限。這是用認同政治取代或指導現實政治的作法。但當兩岸關係隨兩岸的認同政治的升高而趨不穩，最受直接威脅的是已經在兩岸經濟「共同體」之內的台灣資本。是在這個脈絡下，「許著」自比為台灣資本的喉舌，提出「大膽西進」，並申論國家在此經濟計畫中的角色。我認為，「許著」對於這一個問題的布爾喬亞現實主義政治立場已對其他主流政治意識形態構成了直接的挑戰。

因此，對這本書進行評論，是因為察覺到這個最新出現的「新興民族」論述在台灣當下的主流政治意識形態的光譜中佔有一特殊的位置。為了能更清楚的指出它的位置，並對其進行理解與批評，我必須先約略描繪近年來當道的兩種主流政治意識形態：前幾年民進黨內主流的族群民族主義，與最近國民黨與民進黨共同形成的的國家民族主義。

## 1. 族群民族主義與族群衝突

伴隨著幾乎每年都舉行的全國選舉活動，台灣的族群民族主義論述在八〇年代末、九〇年代初急速升高。雖然台灣已是一資本主義社會，但是主流的福佬族群民族主義卻是非常地依賴農業的、鄉土的社會意象與象徵構築它的論述，而凡是這二、三十年裡台灣所逐漸形成中的資本主義分工、社會組織的分化、價值領域的多元化，則都被遺忘或刻意掩蓋起來了。我曾在第五章指出並批判這一有趣的社會結構

和文化指意之間的落差現象：

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」則是這個迷思的龍骨 [——]。

這個時光倒錯的、高度同質性的「台灣人」意象的建構，是涵蓋在一個大的政治計畫之下的。這個計畫首先以浪漫的田園想像與「共同體」為觸媒，活化大眾心理中對於台灣的資本主義的病態的發展 (例如，高度環境污染、各種社會領域的商品化、合法權威的缺乏) 的高度反感，然後藉建構一個「想像出來的」(imagined；借用 Benedict Anderson 的用法) 的團結面與對立面，來移轉一般人民對其他種種的重要社會病態與矛盾的注意，進而把主要、甚至唯一矛盾界定在「鄉土」—「傳統」—「本省人」vs.「官僚」—「現狀」—「外省人」上。相對於這個較明顯可見的鬥爭形態，還有一個較後設層次的鬥爭，是環繞在與各種現代性論述 (以及，後現代性論述) 對台灣社會的理論定性，及其關連的運動策略之上。對於這些來自左右不同立場的 (後) 現代性論述所提出的問題 (例如，階級衝突、國家相對於市民社會的角色與權限、公私領域的劃分、社區的消蝕、資本部門的重構、符號與資訊冗濫下的社會與文化生活)，族群民族主義往往不是置之不顧，就是提出一種太過簡單以至於流於虛假的「超越」方式，例如，「只要我們這個民族能夠建立我們自己的 (民族) 國家，這些問題就能迎刃而解。」各種民族主義鬥爭並不僅僅指涉族群或民族的鬥爭，而更是關係整體社會形構層次的鬥爭。

族群民族主義一般說來有兩種相互強化的論述方式：一為本質論，二為排除論。前者特別強調語言社區，由於使用者共享一由特殊

語言所承載的「內在經驗」，所以成爲一共同體。這種本質論的民族界定不論在理論上或歷史上都站不住腳，而當它勉力搜索枯腸，找尋「民族」的證據時，又大多是透過霍布斯邦所謂的「回溯神話學」，先肯定民族的存在，然後再到歷史中建構或發明證據。排除論則是源自於本質論的貧困，它靠消極定義，即靠指出誰不屬於這個民族，來描出這個民族的界線。這種論述的現實後果當然可能有利於被召喚者的認同的形成，但代價則是「仇外心理」（包括境外的「敵人」與境內的「通敵者」）在社會心理層次上被強化，後果之一是社會的溝通被物化的分界所阻絕。台灣近年來每逢選舉來臨，整個論述的天空幾乎完全爲充斥族群民族主義（不管是「大台灣」，還是「大中國」）的烏雲所籠罩，族群間劍拔弩張，缺乏相互理解。最象徵性地表現了「族群衝突」的恐怕是眷村了，經常被描繪爲「落後」、「愚昧」、「反動」的外省人聚居處，需要被拆除、打散、與「融入」。

## 2. 國家民族主義與文化工業

但是，值得注意的是，在近一、兩年裡，雖然族群民族主義的許多基本架構仍然存在，台灣的民族主義論述已產生了一微妙轉變：「外省人」從「台灣民族」的「他者」之一，轉變到「外省人也是台灣人」。在這個「四大族群融合」或「生命共同體」的提法下，「台灣民族」的「他者」則更聚焦到「對岸的中國人」了。因此，如果說過去的族群民族主義的談法是藉「不義的外省人—國民黨」的對立面動員「福佬人」，那麼現在的論述焦點則轉移到藉「可惡的中國人—共產黨」的對立面動員「台灣人」。因此，這個「族群融合」並不是如表面所示的天真無邪，一個不分你我的和樂社會；因爲不分你我，不是指社會資源分配的不分你我，而只是指一致對外不分你我。因此，國民黨的「社區\生命共同體」和民進黨的「四大族群融合」，在它們表面的形似多元文化論的「道德」光環下，所要達到的不過是在「社會內部」積極建立一由上而下的整合（例如透過「務實外交」、民意調查、文建會、

與總統選舉)。這個內部整合表面上容忍異質性文化，但實質上則是對異質性施加「文化工業策略」——承認、包裝、吸納——來同質化異質性，以建立新的族國 (nation-state) 與新的國族 (state-nation)。這整套作法及其論述即是我所說的「國家民族主義」。

拿前面提到的眷村為例，現在主流的（民進黨與國民黨皆然）提法已不再像過去一般，粗暴的要把眷村的竹籬笆拆掉，強迫它「融入」主流鋼筋水泥社會，而是以軟綿綿的文化工業策略來談論它。在文建會的社區重建計畫中，眷村也成爲了「四大族群融合」的一個樣版社區。而在這個「文化工業部」（即，文建會）的文化整形外科手術下，眷村的異質性被同質化，特殊性將被普遍化。不同於過去粗暴的「拆掉竹籬笆」的提法，現在的關於「竹籬笆」的文化工業式的談法是：其實眷村住民很早很早以前就認同台灣了，因爲他們選用的竹籬笆建材是台灣本土所特有的…云云。而主流媒體也無意中揭露了文建會所大力支援的「社區下鄉」的談法其實是國族（或「社會整體」）的打造：

針對逐漸消失的「竹籬笆」文化，由知識份子用科學方法、知識訓練協助整理虛根的文化體質，成爲一有時代背景的人文生命體，幫助他們定位，建立自己的歷史，使眷村走出「鐵票」的政治部隊隊伍，帶著整理過後的新「身體」、「認知」、「信心」投入社會整體，不再自閉於竹籬笆狹窄的天地。（《聯合報》22-6-95, p.41）

這是一個同質化所有民眾身、心、靈的國族打造工程，它的最重要的鼓風爐則仍是一種仇他心理，甚至是更被強化了的一種，因爲過去的「族群矛盾」已被轉化到「同仇敵愾」了；內部的零碎異質性現在都要被統合起來，一致對外了。高漲的仇他心理則可能在將來的危機時刻轉化爲動員「全民」進行刻苦、服從、與戰爭的群眾心理基礎。當然，最理想的狀態當然是戰爭永遠不發生，而永遠可能馬上發生，而在這種「創造性的模糊」下，政治的首要工作即是控制鼓風爐的溫度，時而升溫、時而降溫，以百姓爲芻狗。階級、性別、或族群的議題則



在這個共同體的要塞國家（garrison state）中被重重壓制。所以，生命共同體、四大族群融合、千島湖和亞運申辦過程中的「民氣」、文建會的「社區」重建、「務實外交」、和軍事演習都只是一個現象；而「發現台灣」和「保衛台灣」也只是一體兩面。台灣的危機已由「族群衝突」升級到「國際對抗」了，而民族主義的主要綱領也從以民進黨擔綱的族群民族主義「升級」到由國民黨「層峰」領銜主演、民進黨要員情商客串的國家民族主義大合唱了。國民黨李政權，由於掌握國家機器之利，成功地接收了原先由民進黨所經營的族群民族主義情緒，並將之用於建立新的民族國家，而在這個民族主義的新階段中，民進黨只能扮演配角。

國家民族主義的整合所依據的是一民族（「新台灣人」）認同政治，而非以批判的公共論述為基礎的民主參與。因此，這個整合雖然也拼命的講一些貌似進步的術語，例如，草根社區、「由下而上的動員」、多元文化、公民…等等，但是這些概念的果仁——民眾在生活的各領域中上當家作主——都被掏空了，剩下的只是認同政治的果殼：人們從各個社會的角落（即，「社區」）「由下而上」的「主動的」認同這個新秩序、新國家；只能認同，不能抗爭。而認同的邏輯是：認同它是因為我屬於它，我即是它，而它存在的合理化是因為它的對立是邪惡的、落後的，因而它自己必是道德的、進步的（這即是文建會的妒恨心理學 *ressentiment*）。凡是進入到這個意識框架的人即是這個新的民族的一份子，而整個朝野戮力以赴的目標即是讓每一個台灣人都調入（*tune in*）這個意識結構，它的正極是自戀，負極是仇外，兩極相生相成。過去這半年中幾乎台灣社會中所有的文化再生產力量（甚至包括「左」的力量）都被捲進這個民族打造的工程，不管是擔任正極或負極的角色。

國家民族主義是一個由國家由上到下的以其普世性範疇編隊（*regimentation*）「疏離的市民社會」的論述行動，因而族群、性別，以及（特別是）階級的平等（*equality*）或差異（*difference*）的議題

都被壓制了。這是莊子所說的「爲大盜積」的工作；零散的珍寶當然不如裝了箱、上了鎖的珍寶更容易在「夜半有力者負之而走」。因此，不管現在的兩黨或三黨的意識形態有何枝節差異，都不會真正反對這一個將人民裝箱（即「社區」、共同體）的工作<sup>2</sup>。這樣的國家民族主義，也是一種「管理的民族主義」，目的是要建立一個「現代化的」、馬庫色所謂的「被完全管理的社會」（totally administered society）。當然現實上目的與手段經常混淆，相較於浪漫的族群民族主義經常本身即是目的，國家民族主義似乎更只是一個手段；前者的國家權力是爲了「民族情感」，後者的「民族情感」是爲了國家權力。相對於族群民族主義的象徵核心是「鄉土地方」，國家民族主義的象徵核心是國家機器（例如，「總統」與「文建會」）。前者的政治運動方式主要是民粹主義的，輔以國家主義的，後者則相反。由於兩者的意識結構的類似（仇外加自戀），以及其政治運動的互補性，現階段兩者之間不但沒有重大的意識形態上的緊張關係，反而有一定的相互理解與同情（所謂「李登輝的民進黨情結」，和「民進黨的李登輝情結」）。

族群民族主義可以不談資本主義發展的問題，但國家民族主義除非和社會主義結合，就不能不談了；它必須幫資本的發展提供制度化基礎，和（或）找到海外出路。舊國民黨時期的國家支配，由於是以利益的分派（所謂地方派系）、強制力（警總情治）、和傳統封建習慣爲基礎，無法應付九〇年代中後期台灣資本主義「發展」的效率需要。

「一盤散沙」（或「一袋馬鈴薯」）必須要被轉化爲一塊電腦網路版。「公民國家」、「社區」、與「共同體」都指涉這個界線清楚的高效率整合體，既可以發展資本主義，也可以進行對外戰爭。文建會的「社區重建」計畫即是要建立一個透過「社區」將國族建造、國家建造、和資本發展畢其功於一役，而這本質上即是葛蘭西所謂的霸權計畫：國家要以其哲學結合人民的習慣。用一文建會高層官員的話：「一個國

2. 新黨由於其一貫鮮明的「反共」立場，很可能也將被收編入這個共同體中。

家的資源要做合理分配，要有效率地運用，就必須把傳統的觀念和作法顛倒過來，把主動性的角色轉換過來。」（陳其南 1994）因而，「社區」也者，不外乎人民把自己組織起來，成塊的構成國家。如果說過去國民黨的「合法性」是屬於一種準封建性質的，靠的是政治上被動的大眾的因循服從的話，那麼現在超越黨派的新國家的合法性則是一種貌似超越封建的虛擬整合。這條路不是英、美等高度資本主義國家所走過的自由主義民主制的路，而近似於德、日等國所走過的路。在歷史上，國家民族主義是能由上而下發展資本主義沒錯，但社會代價卻是空前的。此外，關於資本的海外出路問題，在台灣對中國大陸方興未艾的經濟依存關係下，國家民族主義（不管是國民黨還是民進黨的），都只有迴避這個當下現實問題，並規範性地提出南進「應該」取代西進。

國家民族主義雖然是反民主的，但並不排斥資本，而往往也以資本之考量為重。但是當國家權力的邏輯和資本的邏輯產生緊張或矛盾關係時，資本往往被要求委屈於國家權力的運作考量之下。這對於資本不利之處自然是資本的累積處處受國家權力邏輯之掣肘，而無法建立完整的自主性與主導性。<sup>3</sup>民進黨總統提名候選人之一的彭明敏即堅持經濟應納在政治考量之下，反對三通，而和許信良針鋒相對。而和這個兩岸策略的態度聯繫在一塊兒的，則是彭明敏的以「中國」為負極的道德主義的認同政治：

這個「中國」因素好像一種強烈毒素，多年以來，侵蝕了台灣社會每一脈管，腐爛了政治、教育、文化、政策以及國民生活的每一部份。[——] 國家目的破碎了，國民人格淪喪了，國民心理錯亂了，社會徬徨迷失了，人心焦慮不安了，價值觀念扭曲了，倫理道德頹敗了。[——] 台灣民主能否落實推展，台灣人民能否生

3. 當然，這不是完全不利於資本的，因為資本家階級在「國家民族主義」掛帥的國家之下，因為被認作屬於「全民」或「共同體」的一有機組成部份，得以匿名的方式運作，而迴避了與勞動的直接衝突。

存發展，全繫於為政者和人民能否以理智和良知將「中國情結」徹底揚棄，完全認同台灣，不再分心，一致團結，全力建設新的社會、新的海洋文化。（彭明敏 1994:6-7）

對於中共對台灣的可能的軍事反應，及其後果，彭明敏則強調「台灣人要有「自衛」決心，才是重點。」（《聯合報》7-9-1995, p.4）這個對於戰爭的決心的表示，近半年來更是屢屢見於民進黨高層的談論，以及李登輝的作為（例如演習）。而股市對於戰爭可能性的反應也頻頻遭到兩黨高層（李登輝與施明德）的批判。這個批判往往也是一種道德主義對「資本主義」的批判，例如，台灣人「有了物質，失去信心」（施明德語，見《聯合報》7-9-95, p.4）。可以感受得到的是兩黨都在無聲無息的展開一種目標是「明恥教戰」、「道德重整」的「新生活運動」。國家因此主要是一個文化機制，所宣稱的目的是使「民族」維繫其道德生活之純粹。這一個邏輯推展到極端則是納粹主義，領袖、國家、民族、人民成爲了鐵血交融之整體，而這個整體和「他者」的重要區別在於「精神文化」而非「物質文明」。國家民族主義因此只是一種整合層次更拉高、整合方式更細緻的族群民族主義，至於那帶著強烈的政治浪漫主義色彩的「自戀—排他」心理結構，則並無二致。

### 3. 布爾喬亞現實主義政治與階級剝削

在這個新浮現的政黨間的國家民族主義的共識中，由於道德化的認同政治的高漲，因此凡是關於台灣日益加深的對中國大陸的經濟依賴，以及在這個關係中具體的台灣資本家的利益等問題，都無法現實地討論。那些被台灣民族主義暗中視爲「通匪」、「資匪」，並一定程度上「蝕人心志」的台灣資本，可說是台灣民族主義的意識形態的罩門。「許著」的重要意義即是在於它嘗試破解這個意識形態的罩門。

「許著」的出發點是：中國大陸市場將是整個台灣資本主義發展之所繫，不能不面對這個「已是不歸路」的「西進」（頁三三）。《新興民族》這本書就是明確地根據台灣資本的利益，現實地提出：如果許

信良集團執政，將如何保障並發展台灣的資本的利益（特別是中小企業 [頁四一三]）。所謂「新興民族」不過是一個特殊的社會階級（台商）所披的民粹主義或民族主義夜行衣罷了，用意不過是便於資本的利益在民族主義甚囂塵上的台灣社會能夠微服出擊罷了。所以，對「許著」而言，不同於國家民族主義，國家機器是資本累積的手段與條件，而非目的。「許著」的特點之一即是不再大量依賴族群民族主義的母數（例如，語言政治、生命共同體、妒恨心理）進行論述。「許著」的訴求對象只有台灣資本家，而非泛泛無所指的「台灣人」，它的政治計畫是台灣資本主義，而非台灣民族主義。要達到這個目的，「許著」得兩邊作戰：一方面攻擊對它而言仍是老舊封建，不能靈活反映資本需要的國民黨李政權（頁三三八），另一方面攻擊民進黨內的民族主義虔敬派、或民粹主義教條派。

因此，簡單的說，「許著」是許信良及其同志在這個政治鬥爭中對台灣的布爾喬亞階級所提出的社會契約或執政企畫案，而這個企畫案的兩個最重要的基礎（而我認為在台灣的脈絡下是具布爾喬亞進步性的），即是新的「台灣人」概念以及新的「國家」概念。

「許著」的「台灣人」不是一族群民族主義的概念，它不以血緣、語言、傳統等「歸屬判準」（criterion of ascription）來定義，也不是以靜態的心理狀態（例如，認同）做分類標準，而是以「成就判準」（criterion of achievement）（或「行動判準」）來定義。什麼是「台灣人」呢？「台灣人」不過是一群「知道得比別人多，活動力比別人強」（頁十七）的人：

我們都知道台灣人民如何從亞細亞的孤兒一躍而成日不落民族。從極南到極北，從極東到極西，地球的每一個角落大概都有來自台灣的商人、旅客或移民的蹤跡。他們克服一切困難，尋找一切機會，沒有國家的支持，只有國家的禁阻。當前往中國和蘇聯仍懸為厲禁的時候，他們已活躍於北京和莫斯科，甚至可以請警車開道，請「格別烏」（KGB）當保鑣。他們在聖保羅挨戶兜售，他

們在紐約競奪市場，他們在深圳加工生產，他們在越南種植香蕉，他們在印尼砍伐木材……。而不管什麼行業，不管在哪裡，一旦他們有能力介入，別人就幾乎注定退出（頁十五）。

「台灣人」這個概念因此完全祛除了過去族群民族主義中「台灣人」的浪漫主義色彩；既不談「四百年史」，也不論二二八；既不講「台語之美」，也不提「南榕之死」。「許著」完全沒有棄兒的悲情，有的只是新富的自豪，捨棄愛與死的救贖心理，奔向利與益的「經略」（許信良用語）行動。這個豪情四海，向大陸市場說「中國，我來了！」的台灣人形象當然是按照台商的意象量身打造的。雖然，對所謂「知道的比別人多，活動力比別人強」的這個說法，「許著」的詮釋並沒有超越：「台灣人會到處做生意罷了」。對於這個新的「台灣人」的形象，我們當然可以很便宜地批評它，說它是充滿了布爾喬亞的非利斯汀、銅臭四溢。但是如果我們把它拿來和既存的台灣民族主義的提法比較的話，這個「台商—台灣人」新形象有兩點進步性：（一）它也許更接近現實，因為它是根據某一社會階級（的男性）的特殊的自我理解所打造的，有它誇張的地方，但也有一定的經驗基礎；（二）這個「台商—台灣人」形象把族群民族主義中的「鄉土—台灣人」從回憶、妒恨、和信仰的救贖中抽離出來，而將它置於一能夠正當化的論述模式下（justifiable mode of discourse）。現在的這個「台灣人」具體有所指，不但是他的角色可以理性的被分析，也可以被理性的評價，因而代表這個「台灣人」的政治計畫也可以被質疑與討論。而過去的族群民族主義論述把「台灣人」不是擺在血緣、語言決定論上，就是意志決定論上（只要你認同這塊土地，你就是台灣人），那麼因此而生的政治計畫則脫離了理性論述的模式，而政治也虛矯的宣稱它是根據「道德」、「意志」、「向不可能挑戰」、「不可妥協的原則或目標」。

因此，「許著」值得肯定的是它一反過去台灣民族主義的談法，擺脫了悲情的自戀意識，代之以有經驗基礎的自我肯定意識。但更重要的是這個新的「台灣人」意識不具「仇外心裡」（即，仇中心理、仇共

心理，或仇「外省人」心理)。面對對岸的中國人，「許著」的態度也是非常的「實際的」：

當我們懷著福山式歷史已經終結的高傲心態前去中國，或者懷著國民黨政權所說「制度之爭」那種自以為是的自滿心態前去中國，我們是與中國社會相隔的，我們不可能成功地與中國人作朋友、一起合作。如果這樣，不管表面怎麼樣，我們跟中國仍然是潛在對立的。這樣，我們絕不可能成功地經略中國市場。[——] 我們會對中國歷史，特別是這半世紀以來的歷史，所形成之特殊的文化、制度、國情，乃至國民性，有特別的瞭解，並且給予充分的同情與尊重。我們不會追求純粹，也不會拒絕混和。只有這樣相互包容，這樣用對方的立場來思考，我們才能化潛在的對立為利益融合的一體；只有這樣把別人的利害當作自己的利害，我們才能共存，我們才能合作去經略中國廣大的市場。(頁三七〇、三七一)

這個對中國大陸的態度來自於一個也很實際的分析：

我們之所以會認為與中國建立大量經濟合作關係是當前首要的戰略目標，是因為中國市場是全世界最後且最大的一個市場，誰最能在这个市場上掌握資源，誰就最能在未來世界市場的競爭上有更大的優勢。(頁三五〇)

這個對中國的態度簡單的說即是：「我要同情的理解你，因為我要賺你的錢。」但縱然這是一個充滿著布爾喬亞策略性與工具性的對「他者」的態度，但比較起不同品牌的民族主義，「許著」的「台灣人」提法至少有一點是進步的：台灣人希望被他者承認，但也願意同樣的承認他者。這比很多有浪漫或民粹傾向的族群民族主義者一直在訴諸「台灣人」與他者的不可調和的「特殊性」是要進步的，更別提國民黨高層動輒指中國（或中共）為「土匪」、「大裸呆」、「小孩」、「沒有新文化」、或「水準不到」的談法，完全缺乏對「他者」進行理解的能力與意願，而被「自戀—仇外」情結所吞噬。

「許著」的「台灣人」除了擺脫了流行的「自戀一仇外」的台灣民族主義的意識結構之外，它對於「國家」角色的看法也和其他種類的台灣民族主義大有不同。對「許著」而言，國家是經濟鬥爭的場域，而「許著」即是許信良集團向台灣的資本家表態：他若執政，台灣的國家將成為資本的忠心僕獸。對「許著」而言，國家並沒有國家民族主義或族群民族主義裡頭的有機整體主義信念；國家不是目的，整體也非自由，國家更不是一文化的、美學的具現；民族也不是一文化有機體。國家打的不是文化戰，而是經濟戰與政治戰。這個經濟政治戰外邊打的是中國大陸的廣大市場，裡邊打的是階級鬥爭。前者不勞我們費心，我們倒是要注意「許著」如何在國內進行階級戰爭。

這個階級鬥爭的主要綱領是由國家為資本家提供最有利資本累積條件，大開方便資本家之門，而這即是「許著」〈結論〉的焦點。舉一個有代表性的例子，「許著」認為，企業不必投資於它自己的研究發展，國家可以當企業的研發總管，幫企業出錢出力：

台灣經驗將會證明，未來的科技研發畢竟還是要回歸到公共部門來，由國家、而非企業來推動。國家出資獲得的研究結果，當然是向大眾開放的公共智慧財。（頁四一一）

因此，「許著」的國家不只是資本家的「管理委員會」，也是「研發委員會」。但所謂研發工作和成本由國家負擔，不過是由全體納稅者（所謂「國家出資」）來幫資本家階級賺錢的另一種說法罷了。但「許著」在慷他人之慨後，還要剝他人之皮。「許著」不但要台灣的廣大受薪階級出錢幫資本家研發，還要剝奪他們所可能享受到的社會福利。「許著」所要追求的是連歐美高度資本主義的社會都無法達到的反社會福利政策，而理由是：

在西歐、美國，他們吸納社會主義理念的方式基本上是用社會救濟、福利金發放為主體，然而將近一世紀的實施下來，卻造成社會老化、遲滯的現象。一個關鍵點就在失業、無業在社會救濟系統下成為常態。社會救濟澆熄了一般人民活動、勞動、創作的本



能熱情。[…] 國家施政應該盡可能達到充分就業的目標，讓所有人都能伸張其工作權。國家、政府救濟的功能不再是著眼於金錢補貼的發放，而是更積極主動地負起協助大眾就業的責任。(頁四二〇、四二一)

否定社會福利倒是否定的乾乾淨淨，但是如何幫助一般大眾「伸張其工作權」卻完全閉口不提。對於如何把現在和將來的「外勞政策」和它的「伸張工作權」調和，這一個無法迴避的迫切問題，也完全三緘其口。相對於「許著」呵護資本利益的懇懇切切，它對於工人階級或一般受薪階級的淡漠虛矯就更加明確了。例如，當「許著」得面對勞動力再生產的問題的時候，主意就打到「工作倫理」和「家庭」上頭來了。它認為台灣的資本主義的未來走向有「兩項彌足珍貴的特質可堪動用」：(一)工作態度；(二)家庭組織。關於第一點，「許著」認為「台灣絕大部份的人還是把工作視為是一種生命的積極意義，甚至是一種義務」(頁四二一)。這可能適用於「台商」或其他肉食者，但絕不是絕大多數的「台工」對高污染、高剝削的工作環境和條件的態度。而關於「家庭組織」的提法，更暴露出「許著」所謂的國家要「負起協助大眾就業的責任」已暗渡陳倉地由家庭負起責任來了。「許著」的國家因此將勞動力再生產的任務也丟給個人與其他傳統社會制度了。

在「許著」的策畫中，資本家不但要白吃國家免費提供的「研發」午餐，還要馬兒不吃草窮跑（工人的「生命的積極意義」！）。但還不止於此，「許著」還要國家幫資本家掃垃圾——負擔資本主義生產對環境的破壞責任。「許著」的最後一頁提出了台灣的環境危機問題，雖然它也認為「台灣在環保方面不但不能鬆懈，還要更加快腳步迎頭趕上」(頁四二四)但是，誰該負責呢？「許著」的答案仍是驚人的（但在

---

4. 要不然台灣工人的流動率為何高居不下？既沒有強大的工人的組織連結，也沒有社會福利，台灣工人只有以不斷的更換工作為手段（當然是一不甚有效的方式），逃避惡劣的工作條件。這個個體化的「離職作為抗議」(exit as protest) 自然無法被戴著布爾喬亞眼鏡的「許著」看得到。

台灣，也是令人尊敬的)、吾道一以貫之的階級立場，幫產業、企業的環保責任給輕鬆卸掉了。這個環保任務：

不能再像西方國家那樣由民間團體零散出擊、各自為政，而是必須由政府出面扛起這個責任，統籌善用各種資源，儘速還我福爾摩沙原有的山林美麗面貌。」(頁四二四)

因此，所謂「新興民族」其實就是雖然利火薰心但仍欲語還羞、欲蓋彌彰的台灣的資本家階級（特別是中小企業主、台商），亟欲追求他們的清楚的階級利益，但仍然媚俗地將自己托附在民族主義的詞彙偽裝下。「許著」即是一政治集團試圖代表並言詮（articulate）這個階級利益的一個嘗試。「許著」的布爾喬亞意識雖然把整個現代社會漆成鈔票色，根本無法敏覺現代性的各種疏離、異化、宰制與剝削問題。但是，相對於族群民族主義對於現代性的虛偽整合的反動性策略，以及因其而來的各種政治美學化、非理性政治、仇外政治、道德主義、領袖崇拜…，「許著」無疑是一具相對進步性的論述，因為它至少把政治從「民族文化的」、「道德的」、「信念的」、與「意志的」鬥爭中，解放到一階級的、經濟的、政策的、現實的、與論述的領域中。這是「許著」的「大利與大益」（the Utility and the Interest）對「鄭南榕式」的「大愛與大死」（the Love and the Death），資本對「鄉土」，「台北」對「宜蘭」，資本主義對民族主義，美學的政治化對政治的美學化。這樣子被解讀的「許著」因此有可能幫助（不管是有意或無意地）把混沌的、美學化的、民粹的、準法西斯的、「共同體」的台灣的文化、政治、與社會推向一個可能在制度與價值領域上越來越明顯區分化的情況，而有利於階級、婦女、和族群運動的開展。從工人運動的觀點看，一個清晰的、大開大闢的布爾喬亞階級動員面的建立，將會對工人形成一較以往清楚的對立面的刺激，撥雲霧而見大山，或許有助於台灣工人形成階級意識。從民主政治的觀點看，「許著」有可能幫助開展另一種政治鬥爭的空間，把政治變成一個（至少理論上）可以經驗評價的活動，因而有公共責任歸屬（public accountability）的性質。

總而言之，相對於上述兩種民族主義，「許著」的提法有不可輕忽的進步性。如果純就理論邏輯來看，台灣的「自由主義者」應該是會積極地支持許信良式的說法的。

從社運的觀點，傳統的民進黨內的族群民族主義勢力，以及刻在國民黨與民進黨都在發展中的國家民族主義勢力，和「許著」所代表的力量之間的互動消長值得我們注意。<sup>5</sup>也許，「許著」所代表的現實政客的現實主義政治無法為具有「讀書人」、浪漫文人、宗教家與道德家氣質的的族群民族主義或國家民族主義人士所容忍，而被打壓<sup>6</sup>；也許，「許著」鮮明的階級立場竟能幫民進黨從情感超載的象徵政治冷卻下來，開始進行現實主義政治，作為執政黨仇外症的國家主義的制衡，而成為真正的反對黨；也許，「許著」的這一種現實的談法只是一個「現實上」窒礙難通的策略（那麼台灣的現實竟是反現實的！），在現有的「意識形態—權力」機制下，這個「許著」所代表的權力集團到時候還是得被捲進認同政治的漩渦。那麼，用《新興民族》這麼一個媚俗的書名或許就是為了預留伏筆，將來階級政治若沒出路，再掉頭回到民族主義政治航線，故而不得不機會主義地「猶抱琵琶半遮面」。

最後，我不得不說，這些「也許」所預設的是一個兩岸關係現狀持續維持的一個常數前提，但是自從今年（1995）五月起（或許遠自千島湖事件起），兩岸關係已不再是一個常數了，而這些「也許」也許

5. 在這個將來可能出現的派系拉扯和分裂中，民進黨內一向標舉「工人階級運動」與「民族解放運動」並存，且和「新潮流」關係密切的「勞工陣線」的動向，也就格外地令人感到興趣了。「勞工陣線」是要歸於民族（粹）主義呢？還是歸於經濟自由主義呢？或是自組一「階級政黨」呢？

6. 《中國時報》的〈開卷版〉的一篇署名吳敏人的明顯的來自泛民進黨同志的書評（4-6-1995, p.43），對「許著」進行明褒實貶的嚴厲批判，指它為「樂觀者的建國神話」。主要的批判點是：「許著」對台灣「最重要的內部矛盾——國家認同分裂，與因之衍生的省籍對立，都隻字未提，就宣告台灣住民已經形成一個「民族」！。評論者因此擔心假如島內不先把民族認同的問題解決掉，「誰又能保證，台灣人這個假想存在的「新興民族」，不會在「經略」中國過程中，被商業利潤消納於龐大的中華民族之中呢？」這很清楚的是台灣民族主義者對於「許著」的布爾喬亞現實主義政治的反彈。

竟沒有時間讓它們展現為現實呢！



## 第七章 什麼是「民主」？ 什麼是「公共」？： 杜威對自由主義的批判與重建\*

假如激進主義的意義在於對激進變遷的需求的體認，那麼今天不管是什麼自由主義，假如不同時也是激進主義的話，那就不但是可有可無，且注定要失敗。

——John Dewey *Liberalism and Social Action*

杜威(1859-1952)的實用主義哲學及社會理論在七〇年代的美國開始復甦。<sup>1</sup>嘗試從杜威思想中汲取資源的可說從左到右，也包括很多難以傳統左右區分定位的人；無論在學術或政治參與上都算是非常分歧。<sup>2</sup>除了少數例外，這些人大多和杜威在一個現代性的核心問題意識——如何讓強調參與的民主生機復燃——上找到了接合點，並以這個問題意識為基礎，一方面批判傳統自由主義之嚴重不足，另一方面批判各種因對自由主義之病態而產生的取締或遺棄自由主義之運動（包括法西斯主義、極右民族主義、史達林主義、以及各種形式之非理性主義文化批判）。因此，杜威的思想承襲了內在批判的傳統，以現代性

\*本文是第五章所提的一些核心問題的繼續發展，這些問題包括：放任自由主義下的個人主義能作為對抗反動的集體主義（例如族群民族主義）的出路嗎？一個激進的民主計畫應當如何構成？如何構思一種非國家中心主義的公私領域概念？對這些直指傳統自由主義限制的問題，杜威提供了饒沃的激進對話資源。希望這篇論文能起一些拋磚引玉的作用，使「台灣的自由主義者」對他們的知識、倫理和政治進行必要的後設計論。

中浮現出的一些積極價值（例如，科學、個體性、溝通、結社）為立足點進行批判，批判的目的則是歷史地釐清這些價值實現的潛能與限制。這個一方面批判啓蒙，一方面延續啓蒙的知識傳統，是杜威思想

1. 大約在杜威去世的時候，杜威的思想已被當時的分析哲學浪潮所淹沒，當今的哲學不再有「較大的倫理的、社會的、和政治關懷」，而專注於「狹窄的、論點收束的 (rigorous)、和專業的符號邏輯和語言分析迷團」(Westbrook 1991:537)。但由於六〇年代的鉅變，以及因而分析哲學、邏輯實證論失去了壟斷的位置，杜威的思想再度被重視。能特別指出這個複雜的是從六〇年代末即在南伊利諾大學開始的杜威全集的編纂：預計全集完成將有三十七冊 (Westbrook 1991:555)。
2. 近年來杜威的思想再度受到重視，從杜威處汲取思想資源的包括阿朗諾維茲 (Aronowitz, Stanley)、巴伯 (Barber, Benjamin)、伯恩斯坦 (Bernstein, Richard)、哈柏瑪斯 (Habermas, Jürgen)、悠艾斯 (Joas, Hans)、匹空 (Piccone, Paul)、羅遜 (Rorty, Richard)、蘇利文 (Sullivan, William) (請參考 Westbrook 1991:537-552; Ryan 1995:352-359)。其中，伯恩斯坦和羅遜對杜威的詮釋對杜威在歐美學界再度熱門有密切關係，也主要是透過後者，杜威被徵召到後現代的陣營 (Ryan 1995:355) ——他宣稱杜威、維根斯坦、和海德格是「本世紀最重要的三大哲學家」(引自 Westbrook 1991:539)。羅遜雖然扣緊並發展了杜威對於傳統哲學的本質主義和基礎主義批判，但是却把這個批判和羅遜自許的政治立場「後現代主義的布爾喬亞自由派」接合起來，為一種嚴格二分的公私領域以及自由的消極概念化的政治立場背書。在此，羅遜已完全和強調公眾、社區參與民主的杜威對立起來。因此，有理由說羅遜並沒有掌握住杜威社會哲學的精髓 (關於羅遜和杜威之間的差異，請參考 Westbrook 1991:539-542)。另外值得特殊一提的是哈柏瑪斯，他可以說是既批判又承繼啓蒙傳統的當代最重要的社會理論家。哈柏瑪斯從實用主義者 (例如米德 [Mead, George Herbert] 與杜威) 處獲得了對社會過程中的相互主體性以及溝通的理解，但是却將米德與杜威的激進歷史主義置於他自己從批判理論傳統中引渡運來的普同主義之下，因而形成了他的以倫理普同主義和演化論的規範基礎論為基礎的「準超越主義」(quasi-transcendentalism)。這對於有些人來說，是對杜威，以及米德，的去脈絡化挪用 (Antonio 1989:738-740)。杜威和 (美國) 社會學的關係則大致屬於間接關係，他和米德的思想有高度親近性，後者又影響了日後形象互動論的興起 (Joas 1993)。另外，杜威也深刻地影響了批判社會學者米爾士 (Mills, C. Wright) 對於形式主義社會學的反抗，同時強調歷史與文化因素 (請參考 Horowitz 1983:ch. 6)。主要透過米爾士，杜威的激進參與民主思想 (特別是 *The Public and Its Problems* 這本書) 影響了六〇年代的新左運動 (Westbrook 1991:548-549)。台灣近年來最早討論杜威思想的是葉新雲 (1987)，介紹杜威思想在歐美再度出現的背景，以及杜威對於近來的應用倫理學的批判性意義，並指出杜威的激進 (葉的用語是「急進」) 主義對於傳統自由主義和馬克思主義的批判。另外，葉新雲 (1990)、趙剛 (1994a:23-31)、楊貞德 (1995) 都以公眾為核心探討杜威的民主理念；本文在很多方面是順著這個脈絡繼續發展的。

自八〇年代始在歐美的某些社會理論圈子再度興起的重要解釋線索，也是為何杜威的思想遺產仍大致被激烈反啓蒙的文化後現代理論所忽視的原因。

然而，作為一個現代社會理論家 (modern social theorist)，杜威的社會理論不可和其他一些現代社會理論家 (例如，史賓賽 [Spencer, Herbert]、派森思 [Parsons, Talcott]) 相提並論。因為杜威的思想已預期了很多後現代主義的基本題旨，例如，反主體哲學、重視身體與知識的關連、強調在地實踐、排除對於價值的超越主義正當化、反階段論與目的論……等等。這些都相當程度地顛覆了傳統西方哲學和社會理論的預設。<sup>3</sup>因此，後現代主義對於現代社會理論 (經常是照他們以為的馬克思主義來想像的) 的諸多籠統批評 (例如，主體哲學、大敘事、理性主義、基礎主義、本質主義、目的論)，雖然指出很多古典社會理論的問題，但是對少數對於自身理論化所做的預設抱高度自省性的社會理論卻不盡公平。貝司和克爾那即指出：「現代理論有一整套傳統 (例如、馬克思、杜威、韋伯、和詮釋學) 要求理論具備反思性、自我批評性、並了然自身的預設、旨趣、和限制。這個傳統因此並不教條，允許自己有被推翻和修正的可能，並避開確定性 (certainty)、基礎、與普同法則之追尋」 (Best and Kellner 1991:257)。

作為自由主義傳統的承繼者和內在批判者，杜威尋求重建一個不是建立在基礎主義、本質主義、和主體哲學上的新自由主義的可能。他探討真理，但是真理不再需要符映某種終極的真實；他追求價值，但價值不再有普同性基礎；他企求解放，但是解放不再有任何必然性之保證；他認可多元異質，但此多元異質不應作為所有團結性的否定；他鼓勵行動，但行動不當和有效之知識脫離；他肯定科學，但批

3. 值得一提的是，杜威這些對於傳統哲學的批判竟然和尼采有極高的類同性，雖然在出發點和目的地上有極大的分野；杜威，相對於尼采，嘗試將文化與人格的解放定位為大規模的社會計畫，而非個人計畫。

4. 當然，在這個名單上至少還可加上米德和齊穆爾 (Simmel, Georg)。



判科學脫離於社會與道德生活；他擁護民主，但認為民主應當落實於日常在地生活……。因此，杜威對自由主義的重建計畫，對於當今激進民主的論述與實踐有兩大重要意義：(一)提供了一種後現代敏覺，為自由主義和後現代主義與情境，找到可能的連結（articulation）方式；(二)重新發掘批判的現代性（critical modernity）：<sup>5</sup>尋找不具壓迫性的團結與相互依賴，以及可以正當化的權威。這兩層意義當然不只是拘限在理論上，把它們擺在當代社會文化的場域中，更能清楚它們的實際意義。對於部份針對傳統自由派的形式理性主義，以及後現代文化左派的激進差異/認同政治而生的反動，所形成的傳統主義、宗教基本教義派、族群民族主義、各種原型法西斯主義、以及新右派（New Right）<sup>6</sup>的當代民主危機，杜威思想顯示了尖銳針對性，而這無論是傳統自由主義、後現代文化左派、或正統馬克思主義都無法取代的。

要掌握杜威思想的歷史針對性，當然必須回到杜威寫作的歷史脈絡。杜威政治性介入的寫作高峰期是在 1925 年寫《公眾及其問題》

（*The Public and Its Problems*）到 1939 年二次大戰爆發前的《自由與文化》（*Freedom and Culture*）的十數年之間；杜威在這時期中的寫作構成了本文主要的探討對象。這時期以及稍前的歐美自由主義民主社會夾在暴漲的法西斯主義和史達林主義之間，同時自由主義民主社會本身（包括美國的）也出現重要危機，包括新教世界觀的傾頹、科學專門化<sup>7</sup>並脫離公共領域、大眾消費/媒體社會的出現、官僚體系和資本規模的急速擴大、社區的瓦解、經濟惡性衰退導致的社會衝突。

5. 在這個立場上寫作的，除了上述直接或間接受杜威影響的人之外，也包括馬克思主義傳統的文化批評者，例如，威廉斯（Williams, Raymond）、依歌頓（Eagleton, Terry）、哈維（Harvey, David）、詹姆遜（Jameson, Fredric）、和波曼（Berman, Marshall），以及大部分新左評論上的寫手；受韋伯影響的紀登斯（Giddens, Anthony）也在這個廣的陣容之內。

6. 新右派不同於老右派在於它同時吸納了自由主義與傳統文化左翼的詞彙，為以「民族」為本位的文化特殊性辯護。他們會使用批判理論關於同質化、單向度化的批判，也會將自由主義的權利論述和認同政治結合起來，例如區別的權利（right to differences）。關於新右派近十年在歐陸的發展，請參考 Telos No.98-99 之專號。

在文化上，第一次大戰後對於啓蒙理性的過度所造成的生活與生命的工具化的反動，讓種種現代主義前衛運動（例如達達、未來主義、「文化批判」[kulturkritik]、某種尼采主義）、新浪漫主義、青年運動、和法西斯主義產生了特殊的吸引力（Hughes 1977:ch.10; Herf 1984; Peukert 1989: ch.8-9; Aschheim 1992）。在這個意識形態上從極左涵蓋到極右的文化氣候下，理性、計畫、現實、秩序、科學、甚至人本主義……等概念，都被視為壓迫與反生命的同義詞。<sup>8</sup>而舊大陸的韋伯和新大陸的杜威，則是在這個新的文化氣候下逆流而上的兩位思想家，仍然堅持社會理論的立場，強調科學對現代社會與文化的不可逆轉之角色，並相信政治的現實後果（consequentialist politics）在道德上優於各種形式之非理性政治，雖也同時激烈批判官僚化的自由主義民主政治（L&SA:50-52）。<sup>9</sup>相較於韋伯對於現代性悲觀的解咒視象（disenchanted vision），杜威顯然是一個有條件的樂觀者，尤其因為他對於科學和民主關係的強烈信念，使得他的社會思想有一個有力的解放視象。

杜威不認為有了制度化的自由主義民主就能保證自由，假如自由不再只是消極地被界定，而指的是思想和行動的積極探索與開展的話。當代的自由主義民主事實上預設了、並強化了人們異化於公共生

7. 例如，表現在社會學上，即是古典社會理論的歷史宏觀視野、社會關連性、與政治實踐性的消沈，而代之以專門化的社會學理論，從事領域分割清楚的、「中範圍」的、可進行假設測試的理論。米德的社會理論轉變為「形象互動論」即是一代表性案例。

8. 在德國威瑪時期，左派的布雷希特（Brecht, Bertolt）和右派的本恩（Benn, Gottfried）都激烈批判理性主義、科技主義、「客觀性」、功利主義，但並不為了同樣的原因。布雷希特的批判是著眼在這些東西遮蓋了宰制剝削關係，本恩的批判則是因為同樣的東西妨礙了「人的精神」的深度追尋（Peukert 1989:184-186）。

9. 是在這個脈絡下，杜威和美國當代的漢彌敦主義的旗手利普曼（Lippmann, Walter）進行論辯，後者認為杜威將民主改造的計畫期望於人民是不切實際的，而所謂「公眾」不外乎鬼魅幻影。對於利普曼而言，由於現代社會的巨大複雜，追求某種共識作為政治的正當性基礎，或者是要求人民在社會生活上形成倫理行動之民主主體，為一緣木求魚之期望，現代社會只能依賴某種功能性的相互依賴以及專家政治（Dewey 1988a: 213-220）。

活，因為所謂「公共」(the Public) 等於國家及它的政黨政治、大眾選舉、官僚與專家政治。<sup>10</sup>但杜威也不認為某種推翻舊制度的大革命能達到「真正的」民主。革命是需要，但這必須首先是一個文化的革命。民主這個理念的根本在於是否存在著自主的公眾 (publics)，他們能夠透過行動，以具有實驗性智能的 (experimentally intelligent) 方式，積極地面對他們所經驗到的問題 (關於「公共」vs. 公眾的詳細討論請參考第三節)。而這歸根究底地要求新的、適任的行動者的出現，他或她能夠感受、探索、詮釋問題，與他人溝通，共同行動。因此，現代生活中的民主理想的實現，最終而言，依賴的是文化與人格在社區生活中的激進改變，而非擬機械化的制度性安排。這個新文化與人格結合知 (knowing) 與行 (doing)，並總是尋求有方向感的變遷。雖然，表現在西洋哲學傳統的「旁觀者傳統」(spectator tradition)，及其大眾文化版本——嗜慾文化 (pecuniary culture)<sup>11</sup> 的諸種心之積習 (habit of the heart) (例如，知行分離) 仍然頑強的存在，但是，杜威認為人們從上述的文化和人格之中解放出來的潛力已內在於 (immanent) 現代性，不假外求。這個潛力即是杜威所說的實驗經驗

10. 就此而言，熊彼得 (Schumpeter, Joseph) 對民主的定義最具代表性。對他而言，民主的定義是：「達到政治決定的制度性安排，在這個安排中，作決定的個人獲得權力的方式是靠競爭性地爭取人民的選票」(引自 Westbrook 1991:xv)。

11. 「嗜慾文化」或可直譯為「拜金文化」。杜威提出這個概念的主要目的是指出資本主義現代性制度化了，甚成本體論化了，一系列流行「價值」(例如消費、性感官的立即滿足)，使人成為這些特定價值的「刺激」對象，對之作出立即反應。杜威認為這是因為在「嗜慾文化」下，人們只願意「享受」科學所帶來的現成好處 (例如生產力的提高、避孕科技) 而無法將科學帶進人生，使人生的各方面成為具有實驗性智能的場域。例如，杜威就可能認為沒有想像的與實驗的「性」的立即滿足不是價值，而只是「具問題性的財貨」(problematic goods) (QFC:207)，相對地，杜威會認為將性作為一個學習的、實驗的、創造性的經驗過程才有價值，所以「性愉悅」不是能拿來的、買來的，而是一種學習本身。所以杜威對於「嗜慾文化」的批判，並非是站在一理性主義或道德主義的立場上批判「人慾橫流」，反而是批判慾望、需求、感官的被放縱地壓抑 (或用馬庫色的話「壓抑性的祛昇華」[repressive de-sublimation])，並積極地尋求經驗與慾望的更開闊多元的發展。謝謝甯應斌提出這個問題，讓我能進一步解釋。

主義 (experimental empiricism)，它在自然科學裡已有長足的發展，而問題的關鍵是它尚未成為社會性的智能 (social intelligence)。科學，就其最廣的非強制性公共對話的倫理意義而言，是民主的前提。杜威反對科學被物化於工具性領域，而是要將科學作為非強制性對話的基本性格，解放到社會生活中——在社會溝通中，形成我們的信念和價值，並作為持續的探知 (inquiry) 與公共行動的指導 (F&C:135; L&SA:34,64)。科學與民主不是口號，而應成為每個人日常社區生活中的不可或缺之部分。這樣的人民和社區是族群民族主義 (或威權民粹主義、法西斯主義) 裡以有機體作譬喻的「人民」和「社區」的對立，也直接挑戰了傳統自由主義對個體性、自由、和智能的概念化 (L & SA:25-40)。<sup>12</sup>

但對杜威而言，今天的自由主義只有一種可能，它必須是一種「戰鬥的自由主義」(a fighting liberalism) (L&SA: 48)；自由沒有任何一勞永逸的制度性保證，唯一的保證是善用社會智能的個人，在日常生活中、社區生活中，行以求知，知以求行，面對解決公共問題。智能的充分發展和使用，一來使社會變遷得以免於漂流 (drift)，二來免於使用力量或暴力來解決利益之衝突，而這二者往往是不互斥的 (L&SA:61)。這樣的帶著激進視野的自由主義當然一直是站在美國自由主義傳統中的邊緣 (甚或異端) 位置，就像杜威民主思想的前驅傑佛遜 (Jefferson, Thomas) 和後繼 (例如米爾士) 在美國政治社會思想史中的邊緣位置一般。從二十世紀初到現在，美國的主流自由主義就「現實主義地」接受了散眾社會、官僚行政體系的「現實」，只尋求「菁英」間的權力制衡、「社會安定」、和「經濟發展」，因而對民主只能作熊彼得式的最小限概念化，自由只是「免於……」，「個人」只是投票的「主

12. 在這個脈絡下，有人說杜威的民主理念是一種民主的民粹主義 (democratic populism) (Piccone1996:56-64)。杜威對於「普通人」、「一般人」當然是懷抱著很強的信心 (F&C:130)；他認為沒有這個對於「人性」的信念是無法談論與實行民主的 (F&C:151)。但這個標籤的缺點在於可能會掩蓋住杜威對於個體性價值的突出與堅持。

體」。在這個現實主義的民主觀下，杜威強調參與的激進民主計畫就變成了類烏托邦式的空談，成了「自由主義者」的馬耳東風。

杜威對社會變遷抱持一種「文化時差」(cultural lag)<sup>13</sup>的看法，認為思想與信仰模式總是落後社會其他方面（例如，生產、政治組織、法律關係……）的變遷好一段距離。「這一個事實界定了自由主義的主要責任 [.....]，假如自由主義要成爲一個強大的力量的話。它最重要的工作是教育，以其最廣之義而言」(L&SA:42; F&C:44-45, 163)。那麼，要改變不合時宜的思想與信仰模式得從那裡開始呢？是什麼思想信仰模式不合時宜、妨礙進步呢？杜威把他的手指向傳統西方哲學，特別是它整套的二元對立認識論。因此，杜威的民主計畫始於對傳統旁觀者哲學的認識論和倫理學提出批判（第一節），然後，建立實驗經驗主義的知識和倫理（第二節），最後，提出他的立基於公眾與科學的新政治觀（第三節）。在最後一節裡，我將順著先前的脈絡，討論杜威對於自由主義的重建計畫。

### 1. 認識論與倫理學的旁觀者傳統

和比他稍早的尼采與稍晚的海德格一般，杜威也對傳統西方哲學中的知識論與倫理學的形上學基礎展開批判。但唯有杜威的反基礎主義、反主體哲學結合了批判既存的社會理論，並建立一種激進的民主計畫。一次大戰後的統合資本主義 (corporate capitalism)<sup>14</sup>的出現，

13. 這個字眼是稍早由奧格朋 (Ogburn 1922) 所創的，指出文化方面的改變總是拖在物質的或制度的改變之後。就我所知，杜威並沒有直接使用這個概念，就算用的話，也是加引號 (F&C:97)。這或許是因為杜威的「文化」概念不但包括了象徵的、意義的、心理的、習慣的層面，如一般文化論者所為，也包括了物質、經濟和組織層面。杜威對於文化的定義是：「人類聯繫與生活在一塊兒所賴以維繫的諸多錯綜複雜條件」(F&C:67)。

14. corporate capitalism 或譯為「巨型公司法人資本主義」，可參考。不管如何翻譯，這個名詞指涉的現象是第二次產業革命後，以重工業為工業化核心，以壟斷組織為主要剝奪汲取機制的資本主義型態，有別於第一次產業革命中所興起的規模小且分散的企業家資本主義 (entrepreneur capitalism)。

其影響不只是在工商業的規模化和集中化，所及更是遍佈人生的所有方面 (ION:58-65)。這種「統合現象」(corporateness) 以及它所標榜的「大即是好」並不只是限定在資本主義社會，其實就連法西斯主義和「真正存在的社會主義」社會也都是統合主義的社會。這種新形成的相互依賴結構的發展及走向，已遠遠地脫離了個人以及在地的掌控。但是，既存的社會理論卻還在早期自由主義的個人主義之下運作，不是宣稱社會的整合靠共享之價值，個人自我為此價值之社會化對象，就是宣稱社會有其自發 (spontaneous) 之秩序，個人則透過魔術般的市場機制整合在一塊兒。這兩類解釋對於杜威而言，都是無救地落後於文化在其他方面的發展，且共用一個後設知識與倫理基礎：旁觀者理論。

知識的旁觀者理論預設一個「知者」(knower) 做為主體，觀看冥想那作為客體的外在世界，而唯有後者才具終極絕對之真實性。在此前提下，純粹的知分離於實踐，並貶低後者。真理僅存在於先驗之實在 (the Reality)，而唯有觀念能再現實在。理論因此被套上神聖的光環，追求的是精神性標的，例如，真理 (Truth)、道、太初、本源、終極目的……，凡此都足備確定性 (certainty) 與固定性 (fixity) 的特質。另一方面，實踐則被視為低下之從事，因為它的領域與對象為物質與身體，凡此都有因時地變異的不確定性 (uncertainty) 特徵，因而是表面的、虛假的、(趨於) 腐朽的、幻覺的。對杜威而言，這般的區分理論與實踐、觀念與物質、靈魂與身體、本質與表象，是西方哲學傳統的行貨 (stock-in-trade)，可以系譜學地從康德哲學、功利主義、理性主義，一直追到古典希臘哲學，特別是柏拉圖。在這個二元對立下的知識，則是祛身體化的知識 (disembodied knowledge)，<sup>15</sup>知識生產要避開的就是慾望與需求。

那麼，為什麼這些哲學家要追求確定性呢？原因即在於這樣的哲學能夠正當化哲學家鑽到「純粹思維」中——他可以一筆將充滿不確定性的實際活動勾消為幻視 (QFC:5-6)。實際活動總是帶著不確定性

是因為，一方面，它總是在「個別化且獨一的情境」中發生，另一方面，所有的現實活動都會導引出改變，從而帶來不確定性（QFC:6）。從一個知識社會學的角度，傳統西方哲學中的旁觀者傳統和社會階級密切相關，因為，只有上等人才有辦法四體不動，終日進行理論思辨活動，那麼從而將實際活動與工藝視為下等人或大眾的活動，就毋寧是甚可理解的了。另外，杜威也從一個心理學的觀點解釋旁觀者傳統在知識史上的支配位置。他認為傳統社會的人由於深深地苦於他的實際活動無法將大自然作有效規約，因而不得不從現實退卻到理論思維。旁觀者哲學就這一個特定意義而言，是有神學性格的，因為它迴避了具體經驗中的實際問題，遁入了彼岸或他世的自我超越。改寫費爾巴哈／馬克思關於宗教的名言，同樣也可以說：「旁觀者哲學是知識階層的鴉片。」

在旁觀者傳統的知識理論裡頭，實在（the Reality）取得了超越的與非歷史的地位，因而絕緣於人的實際活動之影響。因為「只有全然確定不變的才有可能是真實的」，所以人類的智能和這個實在的關係只是去觀想它，而非改變它，因此而產生的知識必須是符映這個先驗存有（antecedent Being）或本質（QFC:18），毫無經驗與行動之成分；實際活動因而不論在理性論或是在感官主義的經驗論（sensationalist empiricism）（都屬於旁觀者傳統）中，都和被知物的建構無關。「因為根據他們的說法，『心靈』建構被知之物不是以任何可觀察得到的方式，或是藉實際的、外顯的、有時間性的行動，而是藉某種隱密的內部操作」（QFC:19）。

因此，對於旁觀者傳統的知識理論而言，不只實在是確定不移的，

15. (dis) embodied 譯成「(祛) 身體化」較「(祛) 具體化」更能掌握住杜威對於知識的態度，知識不能離開行動、慾望、感情，也即是知識應和身體結合起來，不能成為獨立於身體之外的「旁觀者活動」。很多「具體化的」知識（例如，操作手冊、法規、會計、性教育課程……）往往卻是壓抑身體，否定行動的，因為它們將知識範本化（cannonized）了。

人的主體性質也是確定不移的，心靈和自我不再有任何社會的、歷史的性質，只是先驗存有或終極原因 (ultimate cause) 的不完美複製品。對於理性論者 (如萊布尼茲) 與感官主義的經驗論者 (如洛克)，「反思性思想 (reflective thought) ——即運用到推論和判斷的思考——並非創造性的……反思即是再製 (reflection is reproductive)」(QFC:88)。既然知識分離於實踐，且不再以對我們具體地所經驗到的真實世界的改變為目標，那麼它就自身成為目的，而非以規約環境為目的 (QFC:238)。簡言之，知識不是導向到生活經驗中實際問題之解決，反而是為了正當化或證明存有 (QFC:238)，概念則不是啟發性工具 (heuristic devices)，而是實存之符映。同於尼采和韋伯，杜威批判概念的物化，並把整個「再現」的概念視為旁觀者傳統的重要構成。<sup>16</sup>

就倫理學的觀點而論，將知識定向於先驗存有的領域，是和一種退縮的、回顧的、依賴的人生態度相互契合 (QFC:217)。人對於他們所要知道的客體的掌握，只從他們自身行動與作為之外的來源去找，似乎他們自己的行動作為沒有任何作生 (authorship) 或權威 (authority) 的位置——人的行動是無結果、無關痛癢的。知識的旁觀者理論論定，人越是行動作為，他越是脫離於知識大道。沈思默想而非行動作為才是求知活動的精髓，正是因為它不牽涉任何和世界的互動。不是人開創知識，而是存在 (the Existence) 通過人找到了它的象徵性表達。因此，人僅是歷史的客體；歷史也者不是人的活動作為的歷程，而是法則或理性 (如理性主義者所說) 的展現；人呢，則不過只是「感官資料」的被動接收者，如感官主義的經驗論者所云。<sup>17</sup>康德哲學的綜合命題也沒有提供一個出路，因為知識仍然是主體化的知識。

理論和行動分離後的「行動」又是什麼呢？假如歷史是先決地移

16. 韋伯在 "Objectivity" in Social Science' 一文中最重要的論點之一即是在現代性裡頭，真理的架構和整個「再現」的概念業已崩潰 (Weber 1949)。同樣地，尼采也早就指出以往哲學家的工作不外乎將實在「木乃伊化」(Nietzsche 1990:45,47)。



向一目的，那麼人的行動在此歷史觀下的位置何在？有兩種可能性：一是智識主義——先把理論搞清楚了，再按理論行動（但是嚴格說來，行動與否皆無關乎客觀法則或理論之實現）。因此，行動只是一種黏貼於知的活動上的「機械性附件」。二是行動主義（或意志主義 volitionism、決定主義 decisionism），以爆發的情感、直覺、迷思、「本能」為行動之基礎，決裂於它認為無關乎或甚而窒息行動的理論。因此，行動主義雖然是要打破旁觀者理論傳統在行動上的退卻無能，但事實上只能算是「反旁觀者理論」，是旁觀者理論之鏡像，而非旁觀者理論之超越。不管是知識主義或是行動主義，道德生活和解決人們共同經驗到的問題無關，只是一個「內在的個人態度問題」（QFC:5）。

對於旁觀者理論而言，像知識一樣，價值也是和實踐分離的；知識、價值、和行動在具體生活經驗中的關連性被拒斥掉了。通往價值的路唯有「純粹知識」，實際的作為活動純屬無關。因而，作為價值的真理（the Truth）、良善（the Good）、壯美（the Sublime）僅僅存在於先驗領域，如海市蜃樓般，一旦接觸於實際行動時，就化為烏有。<sup>18</sup>將價值分離於行動的作法既見於理性主義哲學，亦見於功利主義哲學。理性論固然將價值鎖在先驗存有之領域，功利主義則把行動的動力擺在「天性」的反射性快樂之追求，然而行動卻絲毫不能改變這個「天性」。<sup>19</sup>因此，杜威批評功利主義哲學為一種享樂主義的心理學，把人性全然定位於對私人快樂之追求，而行動僅為「機械之附件」。因而，根據旁觀者理論，能立即滿足我們的慾望和需求，而無需得之以

17. 順便一提的是，把人看做是由某種先前存在的原因（不管是「文化」或是「社經結構」）所操弄的偶具這一意象，也重大地影響了很大部分的當代社會學理論（例如，結構功能論、形象互動論的角色理論、結構馬克思主義……）。因此，杜威對於知識的旁觀者理論的討論也可以適切地應用於對於當代社會學主義的批判。

18. 杜威並非只從知識的層面看傳統哲學追求絕對性的問題，他也從權力的層面探討。例如他說：「絕對原則對異見是毫不寬容的，因為歧異於「真理」（The Truth）」並非僅是一個知識上的錯誤。它還是邪惡且危險的意志的證明。當支配的教條屬於神學性格時，邪惡意志寄寓在一組名詞上〔例如異端〕；當支配的教條屬於政治性格時，詞彙就變成另外一套——「反革命」取代了「異端」』（F&C:127）。

持續之行動者，方為有價值之標的。而我們對於這些有價值之標的的經驗呢，則不論是感官之滿足或是和大道偕行（communion with the Universal），都是完成的（consummate）、終極的（final）。

對杜威而言，有價值之標的必須要連結於工具性的行動而非終極的美感活動。價值是靠行動爭取與掌握的，它是內在於我們的經驗之中，而非存在於先驗之存有。是在這樣的脈絡下，杜威相信科學的探知（scientific inquiry）一定得和我們的實際的信念和價值（例如，民主、個體的自由發展……）結合起來（QFC:35-36）。杜威指出當代科學的危機在於：關於價值的概念化並未跟隨實驗性探知（experimental inquiry）的發展而調整；兩者之間有重大矛盾。這個陳腐的對於價值的理解是當代嗜慾文化的核心所在。嗜慾文化的特徵就是把科學和科技的應用侷限於立即享受之滿足，而把價值和目的的領域歸到哲學或宗教。這個分離和旁觀者理論的心物、知行二元對立的分離是亦步亦趨的。因此杜威對於現代性問題的診斷並非提出傳統、哲學、與菁英主義的藥方，如當代的新史特勞斯派（neo-Straussianism），例如布龍（Bloom, 1987）所為，反而是恰恰相反。<sup>20</sup>杜威反對一種廉價的分工：宗教和哲學照顧精神和價值領域，而科學則只屬於物質領域。科學不但應當而且可以從自然的領域解放到社會的領域；科學應

19. 這個描述當然直接針對的是邊沁，但也和彌爾有關。杜威雖也明瞭彌爾和邊沁的差別，但杜威認為，即使彌爾也落入一種人性是固定自足的看法中。對於彌爾，結社或其他社會關係皆源自「孤立人性的心理法則」；社會關係或行動並無從影響這個先驗的心理與道德結構。「環境」（circumstances）對人有影響，則僅在負面的外在限制，而非任何積極力量（L&SA:30-31）。

20. 布龍（Bloom, Alan）傳承自德國的保守派政治理論家史特勞斯（Strauss, Leo），認為自由民主制的後果是心智上的齊平化，與真正的社區的消失。對他而言，真正的社區是古典希臘的哲人社區，其它的社區都只是「自我矛盾的鏡花水月」（self-contradictory simulacra）（引自 Rorty 1988: 28）。永恆的真理存在，且只存在於少數哲學家菁英，他們才是真正的價值的創造與維繫者。因此，知識必須階層化，而「哲學」則和民主對立，民主生活中或許可以創造出一些聰明的「知識份子」，但無法產生「哲學家」（愛真理的人）（Ibid.）。

該和我們的價值和行爲結合在一塊兒，從而我們的生活經驗方可更豐富，而我們的環境方可更有意識地爲我們所控制。

杜威批判知識與倫理的旁觀者理論的核心企圖在於他希望將實踐從傳統哲學的知識鎖鍊中解放出來。對於實踐的重視則必然連帶地對觀念與價值抱持一種歷史主義的立場，因爲，如我先前所述，實際的行動總是帶來變遷且因時而異的。對杜威而言，就連科學和民主這些他的核心關懷，也必須從一個歷史主義的視點來看。杜威並非無知於啓蒙的科學（Science）與理性（Reason）的壓迫性，而是恰恰認識到了啓蒙科學傳統的不夠激進，而認爲科學也應該被歷史化，理性也應該被身體化。科學對杜威而言，並非是「真實」之符映，爲科學家之獨白，爲主體之發明、創見，而是預設一科學社群之存在，而定義此一社群的判準即是無強制性的公共對話。科學因此並非依賴先驗法則的探討，如數學與邏輯，而這些卻是啓蒙時期牛頓科學的柱石。

杜威的思想企圖在啓蒙思潮的普同主義和歷史主義／特殊主義的兩軌間，維持一平衡，既要從超越範疇（例如理性、邏輯、歷史目的）的壓迫中解放出來，又要避免落入知識與倫理的無政府狀態。杜威達成這個目的的手段大致是靠將民主化的科學和實際行動結合起來。行動者藉方法之助而得以獲得行動之自由。這些由現代經驗科學所提供的方法對我們的行動所產生的限制，並非是壓迫性的，反而是有解放性的，因爲不論是法則或方法都沒有一個本體論存在的性格，而只是爲後續的行動提供假設（QFC:221），是科學探知的必要陳述（F&C:123）。然而，對於旁觀者理論而言，法則定律等等則有其第一序列的存在（*sui generis*）位置。這對於杜威，是「形上學、超科學（*extra-scientific*）」（F&C:123）。

總結地說，認識論和倫理學的旁觀者傳統將知和行、理論和實踐分離，並貶抑行動，於是從現實的不確定性中逃遁到確定性的追求。在這個追求確定性的「活動」中，主體完全是無能爲力的，因爲未來是完全被決定了的。因此，這個傳統並無法提出任何「社會變遷」的

概念。就個人而言，也容易產生不是退縮的、回顧的，就是盲動、衝動的人格。就政治與社會體制而言，容易產生一元論的意識形態與權力結構（不管是封建、東方專制、法西斯、民族主義、還是自由主義科技官僚），壓制社會智能的成長，妨礙多元行動主體的開展，使真正的民主成爲不可能。

## 2. 實驗的經驗主義：認識論與倫理學

十七世紀牛頓的科學革命改變了自希臘以來對於哲學和科學關係的看法。對於希臘哲學家，科學（那時只不過是自然哲學的另一名稱）只是哲學的一個次範疇，而且如一般哲學，任務在於指認先驗存在且不變易的自然法則，而這些法則具有理性的與觀念的形式（例如「勻稱」這個幾何觀念）。藉著數學這項工具，牛頓挑戰了古代的有機世界觀，代之以數學性的、機械性的物理科學以及一相應的自然哲學（QFC: 22）。自牛頓始，科學才開始獨立於哲學而發展。但對杜威來說，牛頓的自然哲學仍然是旁觀者傳統追求確定性的延續。這是因爲牛頓的原子觀念（即，宇宙的最基本構成）是被先驗地，而非經驗地與實驗地正當化。世界是由不可化約的也不能改變的原子所構成的封閉體系，而所謂的改變只不過是由重力、時間、運動等法則（Laws）所決定——世界是由不可改變之本質所決定的。

二十世紀初發展出來的海森堡（Heisenberg, Werner）的測不準定理（principle of indeterminacy）與愛因斯坦的相對論推翻了牛頓物理學及其自然哲學，以及間接地，笛卡爾與洛克的知識論。關係性脈絡取代了主體與本質，而被賦予理論上的優先性——事物是以其關連性而非本質被觀察理解（QFC:102；F&C:144）。而這個知識並非來自旁觀冥想，僅是一種觀看（view），反而是知者介入之結果——知識的客體是因爲做爲我們干預的客體而成立。因此，旁觀者理論傳統的兩大知識與倫理預設：先存且不變之實存，與實踐上無能之「代理者」（human agent），也跟著被否定掉了。海森堡的測不準定理更是堅持

觀察者和被觀察的客體之間一直存在著互動；觀察是一種作為的方式，而非作壁上觀，因為觀察總是進入並改變被知之對象。因而，原先假定的關於主體和客體之間的二分區別不再那麼清楚了，而且原先假設的對於觀察對象的正確無誤之測量（例如速度與位置）也出現了問題（QFC:162）。杜威相信：「測不準定理……是拆解老舊的知識上的旁觀者理論的最後一步」（QFC:163）。在這個背景下，杜威呼籲一個新哲學的出現，這個新哲學一方面祛除過去旁觀者傳統的殘餘，另一方面積極地和新科學發展關係，後者強調實驗對知識的構成作用。新哲學有興趣於對經驗到的存在提出問題，而非律定之永恆。哲學之功能則在於「能促進認知的信念（cognitive beliefs），即那些立基於最可靠的探知方法的信念，和實踐的信念（practical beliefs），即那些關乎價值、目的和目標的信念，這兩者之間產生有結果的互動，進而能在關乎人類自由的重大事件上，能導向人的行動」（QFC:29）。簡而言之，新哲學將幫助理論與實踐、事實與價值之間的調停。

知識的旁觀者傳統追求「知」的純粹與確定，因而將知識生產排除於日常生活的行動外。這固然是一種貴族的、菁英的知識論，然則，掉個頭過來，「不確定性」的追求就是代表民主了嗎？「不確定性」本身並非民主的保障，反而更常常是溜向極權主義的滑梯。一次大戰後的歐陸，各種因襲的確定性（不管是在生活上還是思想上）都在煙消雲散中，十九世紀布爾喬亞時代的自由主義、理性主義和實證主義科學觀及其代表價值（例如，個體性、進步、因果性、牛頓世界觀）都在急速傾頹中。在此條件下，不論是海森堡的測不準定理或愛因斯坦的相對論都反而間接地加速對於「理性」的排斥，而使思潮移向對於「根」、「血」、權威、和無意識的追尋——不確定性的焦慮帶來逃避自由、追求權威的渴望。理性主義是跳脫開了，但卻掉到了非理性主義、保守主義、和浪漫主義。科學，由於避談因果性，產生了一個弔詭：一方面否定決定論，因而和意識形態撇清關係；另一方面卻和哲學結伴掉入瑣碎的事實領域的決定論中（factually deterministic）

(Mosse 1988:291)。結果則是重要的倫理和社會問題變成了意識形態領域的問題，而非科學所當置喙。這當然加強了非理性主義意識形態的力量和角色，而科學本身則從重大文化問題的導引角色中退位，而成爲專業化科學；科學家經常更根據此一發展，逃避科學研究的價值倫理問題，在自許的價值中立中，成爲了極權主義的幫兇。當所有的確定性在歐陸消解之時，且極右知識份子在追尋權威與終極保證之時，<sup>21</sup>杜威的任務即是拆解不確定性與逃避自由的連環，進而將它和以解放了的科學和公眾爲本的參與民主結合起來。而要達成此目的，杜威拆除知識的旁觀者理論，並建立知識的參與者理論 (participator theory of knowledge)。

杜威並非行動主義者，他並不是要歌頌實踐與行動本身；實踐與行動並非目的。他也不曾看輕知識或概念，因爲它們是人們主動控制與修正 (modify) 客體的整個過程中不可或缺之重要部份。杜威認爲「唯有我們將概念施用於存在界，我們才有可能賦予概念以意義 (meaning)。唯有透過行動才談得上施用。而由這個施用所帶來的對於存在界的修正才真正地構成概念的真正意義」。杜威要的是「知識與實踐之間的持續且有效的互動」(Dewey 1988b:5)，兩者都應只被視爲「讓好東西—各種優秀之物—能在經驗的存在中被維繫」的手段 (QFC:30)。這即是杜威所指的「實用工具論」(pragmatic instrumentalism)。

實用工具論把結合起來的知和行作爲達成內在於生活經驗中的目的之手段。這樣一個手段和目的的連鎖，只有透過杜威的「經驗」概念才能充分理解。對於杜威，「經驗是一個透過刺激與反應的統一來結合主體性與客體性的“有機”巡迴線路」。這樣一個動態的經驗觀念有兩個基礎。其一，在經驗的實存裡，刺激和反應不可分地勾聯在一

21. 例如，庸格 (Jünger, Ernst)、史賓格勒 (Spengler, Oswald)、巴列圖 (Pareto, Vilfredo)、以及以詩人格奧爾格爲核心的文人圈 (Stefan George circle) (參考 Mosse 1988:ch.18)。

塊兒，因而，主體（指意者）和客體（被指意者）的絕對區別消失了；我們都是我們自身行動的主體與客體。其二，意識之流的概念允許過去、現在、和未來之間產生有機之互動（Kloppenbergh 1986:113）。因此，觀念和行動並非如關連主義（associationalist）心理學家所看到的是一機械分離之過程，反而是作為動態整體之經驗的不同面向而已（Kloppenbergh 1986:70）。

那麼，假如經驗為一動態之整體，不可能有截然清楚的外在與內在、刺激與反應之二分，那麼我們如何概念化「知」（knowing）、「智能」（intelligence）、「價值」（value）、「與「道德」（morality）呢？換句話說，對應於旁觀者理論傳統的知識與倫理觀，強調參與的實驗經驗論又有什麼不同的理解呢？

參與者理論傳統中的「知」指的不是將知識的對象等同於先驗之存在，也不是對外在感官資料的被動接收，因為不論哪一種，都和任何可辨識的行動無涉。杜威認為「知」必須包含「實際的外顯的行動，且具有時間之質地」，而且這個知識的對象必須是被一種可觀察到的方式所建構的（QFC:18-19）。這意味「知」必須是一種和世界互動甚密的行動模式，絕非沈思或感受。杜威認為經驗的原始對象既非感官性的也非概念性的，更非二者之混和，而是「產生於有機體和環境之互動」，並「形成我們一般未驗證的經驗的質材」（QFC:138）。因此，關於經驗資料或是概念在我們探知的過程中孰為輕重的爭論是頗乏意義的。在實驗性的探知活動中，感官資料和詮釋性觀念之間的區分不是那麼的明顯。如果在某時某地區分它們，那不過是為了方便實驗性的探知罷了，這個區分是方法論性質的，而非本體論性質的，因而是「可變的與嘗試的」。實驗性的探知並不獨獨以理論或資料指導，因為理論和資料在我們對變異世界的探知中不停地相互修正。因此，感官資料和理論（或概念，或研究假設）的關係不是相互疏離的，而是透過行動密切地結合起來。理論與實踐構成一個整體的探知就稱作實驗性探知，而這樣的探知的最重要後果即是將原先模糊混亂的經驗素材

重新安排，將之導入不失秩序的變遷 (QFC:138)。只是指出一個問題或現象並不算是「知」；「知」包括了對於一個問題的條件與後果的確實掌握，從而將一個問題納入控制。知識的目的並非瞭解或接受既存之經驗，而是在於對知識對象的發生之控制，並將之置於規約的變遷之中。什麼才算是「知道了」(being known)呢？杜威認為「知道了」指的無外乎是一種將經驗的對象納入控制的能力 (QFC:70)。因此，杜威的實用主義對於什麼是真理、概念、知識的看法，側重在由它們所帶來的後果，也即是它們能開展出什麼「行動的多種可能」(possibilities of action) (即，杜威心目中的自由 [liberty])。知識、真理、概念、概括性想法 (general ideas) 的價值不是「報導與登錄過去的經驗」，而是作為「組織未來的觀察和經驗」；它們是靠實驗的驗證 (experimental verification)，而非思想中的圓融調和 (mental coherence)，而成立的 (Dewey 1988b:12)。杜威是以知識和真理的後果理論 (consequentialist theory of truth) 取代知識和真理的符合理論 (correspondence theory of truth)。<sup>22</sup>

「知」，對杜威而言，是「科學探知的具體步驟」(QFC:29,181)。知一定得靠行。既沒有大敘事能夠將我們生活的世界畫出清楚的地圖並作為行動之指南，也沒有天生的智能或純粹理性的反思這一回事兒。我們生活所經驗之現實是如此的變異性與歷史性，因而沒有一個預先決定的行動策略或教條思考不會在碰到具體之真實時撞個頭破血流。但是，這個世界也非毫無希望的為不確定性所支配。藉實驗性的

22. 杜威很強調他的實驗經驗論和庸俗經驗論的區別，後者的探知活動沒有一般性概念作為組織原則——將所謂「試錯」(trial and error) 吹捧上天。但這對杜威而言却是和理論掛帥的作法，雖然貌似對立，同屬絕對主義。概念必須被用來形成「可資運作的假設」(working hypothesis)，用來和我們所經驗到的問題的解決有效地關連起來。因此，探知也不是純粹知識活動，它必須和價值和行動結合起來。對於杜威而言，「沒有思考的經驗主義 (thoughtless empiricism) 恰恰好為幕後秘密操縱提供機會」(F&C:131)。順便一提的是，胡適的口號「大膽假設，小心求證」，假如僅就字面理解，並未超出庸俗的經驗主義的範圍，只是在「沒有智能地吹捧經驗的、多元的、和實用的方法」(F&C:131) 而已。



探知方法之助，我們可以將不確定性轉化至較穩靠 (security) 之情境。在知和行的密切關係之下，杜威提出新的關於智能 (intelligence) 的概念。對於杜威而言，智能的作用即是在過去的習慣、制度、和信仰與新的情境之間建立一種利於工作的關連 (working connection) (L&SA:37)。智能不管在它自身、它的起源與發展、使用與效果，各方面都是社會性的 (L&SA:49)。智能不再是內化於心靈中的某種固有質地 (例如「理性」或 IQ)，僅為秀異個人所擁有，而是為了改造環境而存在的有定向的操作 (directed operation)，因此智能包括探知和行動這兩大構成要素。這個對於個人主義的智能觀的批判直指老自由主義的根本問題。老自由主義強調智能是個人所獨自擁有的，固然是因為要這樣說才能對抗傳統與舊政權對個體的壓迫性，但因此而來的個人和社會的對立，以及自由放任 (laissez faire) 的提法，都無法使自由主義面對統合資本主義下新興條件的挑戰，進而建立合適的目的、組織、與行動 (例如，集體性的社會規劃 (collective social planning) (L&SA:32)。關於這一點，我會在「自由主義的重建」這一節再做詳細討論。

智能應該屬於一般人，而非菁英之專擅，因為杜威相信「實驗性的行以求知，存在於一般經驗中」(QFC:70)。雖然每個人在她的具體生活經驗中，都是一個實驗的探知者，但她自己可能並不意識到這一點，因此沒有充分的從科學精神與態度中汲取智能，以利有效之行動。這主要因為旁觀者傳統把知識和行動分離，而且把知識給了那麼飄渺崇高的位置，僅屬於高層的知識份子，包括從以前的教士和哲學家到今天的科學家，似乎他們才有「智能」。杜威的激進智能觀因而提出了解放智能的呼籲，寄望科學的果實能從自然對象的拘限擴大至社會對象，而能成為社會生活中的智能。自然科學，對杜威的意義，即在於它的實驗經驗主義的社會意涵——透過它對於知行合一的實踐，我們得以在社會生活中經驗到的對象中，釋放出更多價值。

連帶地，杜威的實驗經驗主義也牽涉到價值概念的重構。價值並

不像旁觀者理論傳統中所看到的，是從和先驗實存的符映中引伸出來的，而是在知與行的結合中出現的，因此價值是可見可即的目標（ends-in-view）。因為價值一直依賴於人們的所作所為而生，並非固定不移的「東西」（thing），因此，將價值分門別類並編造出一個層級體系，並賦予超越性地位，就是一個荒謬之舉了。我們既不能先行命定我們要追求的價值，也不能不藉持續之行動來維繫價值之標的。人們只有藉有定向之操作，方能較穩妥地維繫並擴散我們經驗中之有價值之物。對杜威而言，「方法之講求、智能之粹煉，方為最高價值之物」（QFC:160）。因此，杜威的價值概念並不具有任何超越性位置，價值並沒有本體論之存在，而是內在於歷史與經驗。價值既然內在於歷史與經驗，那麼對它的批判以及實現之道也應內在於歷史與經驗，後二者是內在批判之泉源。

杜威對於當代（美國）嗜慾文化之批判即是一內在批判。嗜慾文化之主要面貌就是手段目的之混淆、事實與價值之混淆。縱然當代美國社會所自矜的價值是：快樂、自由、多元、愛、冒險精神……等等，但是在行為於制度現實上所表現的無節制炫耀性消費熱欲則是實情。杜威並非貶低物質豐沛之必要性，而是認為物質豐沛只能是達到我們生活中所追求的各種上述目的的必須手段之一而已（QFC:30; L&SA:62）。經濟組織的重要在於「為各個人的能力的表現，和為人們在各種非經濟方向的需求，提供一個安穩的基礎（secure basis）」（L&SA:62）。手段的達成不可和目的之達成混為一談。杜威認為手段就是手段，不可以手段妨害了目的。批判當代文化中手段和目的、事實和價值的混淆是杜威對嗜慾文化批判的核心。

混淆了手段和目的的病因來自旁觀者傳統以及當代文化中，展現在哲學和科學之間的理論與實踐的分離。脫離了生活經驗的象牙塔內的哲學，很自然地自以為它是現代社會中最後的價值之蓄水池，而科學則被斥為「真正」價值的終結者。這還是一個二元對立的世界！一方面，哲學與宗教掌管神聖的和精神的，另一方面，科學和科技統御

世俗的與物質的。對杜威而言，這樣的一種幻視的世界觀只有被重新概念化的價值概念才能被完全破除。價值和先驗存在毫無關係，而是和有方向可循的實際行動密切關連。假如這個價值的觀念被確立了，那麼過去關於科學與價值之間的所謂敵意就將消失，不但敵意消失，反而兩者更能結合於實際之行動，往前創造。那時，我們所關心的也就不外乎「我們如何將我們所知的應用於我們價值信念之形成，又，我們如何將我們的實際行動作某種導向，以便我們能測試我們的信念，進而創造出新的信念來」（QFC:34-35）。知識、價值、與行為因此編織成一個有機的整體，前進解決我們生活中所經驗到的問題。價值因此無時無刻不在轉變，轉變之因當然是由於它和知識與行動互動之結果。杜威的激進計畫，一言以蔽之，即是將知識、價值與政治祛拜物教化（de-fetishicize）。下面這一段話，尤能彰顯出杜威的激進知識與倫理「理論」（或更正確地應是「祛理論」）的意涵：

沒有知識的介入，享樂並非價值而是大有問題的財貨，只有當享樂藉智能化的行動而以一種不同的形式出現時，它才變成價值。當今有關價值的經驗理論的根本麻煩就在於，它只有條述並正當化當今社會現實經驗中把當下享樂視為價值之當然耳這一社會積習。這麼一來，對這些享樂進行規約（regulation）的問題全都被閃開了。而這個問題所牽涉到的正是對於經濟、政治與宗教機構的有方向的重構（QFC:207）。

實驗的經驗主義把知識、價值和行動從旁觀者傳統中解放出來，並且建立它們之間相生相成的關係。對於過去知識論和倫理學追求確定性的批判，開啓了不被決定的未來，與多元行動/選擇的可能，與社會智能的解放。行動的角色在此被突出，因為不確定性不再被視為需要被逃避的，反而是要被積極的、有方法的行動於其上，以求對它進行規約。規約的最重要標的當然是當代的諸多有重大公共後果的政治經濟問題。這當然牽涉到一個問題：誰應該，誰能，進行規約？

### 3. 「公共」(the Public)、公眾 (publics) 與民主

旁觀者理論把知識從價值和行為中抽離出來。這種理論在流行文化中的對應就是嗜慾文化。在嗜慾社會中，知識、倫理與政治被看成各自屬於分離之領域，並佔據某種準超越性地位，之間完全沒有互動。杜威的實用工具主義即是將這三個據說佔據了準超越性地位的領域，拉回到人間世之中，體察它們在生活經驗中的關連與互動。因而，它們原先作為先驗存有的神秘性格被拆穿了。一切有價值之事務不再被視為固定不移的好東西，而是被視為「被追求之物」(things to be obtained)，或是「隨之而變的事件」(dependent events) (QFC: 106)。杜威重構知識與倫理的計畫對於激進民主的意義非常重大，因為它不可避免地拉到關於什麼是政治 (the political) 的概念重構，而這當然包括公共和國家這兩個重要概念的重構。

一般談到「政治」，最常想到的是國家的結構與活動。這個流行的對政治的概念化將國家等同於政府——政治學作為一個學門即是反映了這個看法。在這個看法裡頭，「政治」=「國家」(the State)=「公共」(the Public)，在分析上，甚至實際上，被視為可以和其他活動(例如經濟或其他「私人」活動)分離。這麼一來，「公領域」和「私領域」、「國家」和「市民社會」、「國家」和「個人」……的對立就以各種不同的意識形態形式出現。

某些社會主義者，帶著對現代性裡的解放潛力以及人類全體的救贖的信念，相信當人們解除了壓迫他們的生產關係後，國家作為一政治的異化力量也將消失。因此，對於國家機器的敵意以及認為它的最終取消，既是邏輯結論也是道德的至高命令。

對反於社會主義的反國家主義，有不同的國家主義根據現實的或道德的關心出現。兩位代表性的國家主義者是霍布斯和黑格爾。對於黑格爾來說，市民社會這個現代範疇是衝突、鬥爭、和不確定性的具現。國家這個理念則是市民社會的辯證對立面，表現了理性 (Reason)

和普同性 (Universal) 的勝利。國家的正當性基礎因而不只是道德原因，還包括形上學 (即，辯證法) 的原因 (F&C:147-149)。對於霍布斯而言，脫離於市民社會穿透與干預的國家，其高聳入雲之存在則是藉某種「實際的」理由正當化：人性本質上是自私邪惡的，時刻為自身利益提防與攻擊他人。「自然狀態」即是此一「各自與所有人為敵」之狀態。因而，為了和平與一統，一個能終結自然無政府狀態的權力——主權——必須建立。國家的形成即是臣民的大約定——每個在自然狀態的人放棄他的力量、權力、判斷、和意志，並將之交給一個大意志，不管它發自一個人，還是一群人的集合。

不管是黑格爾牌的或是霍布斯牌的國家主義，假如推到極端，會得到這個結論：與國家同義字的「政治」滲透到社會生活的每一個角落，因而任何形式的公私區別將不復存在。個人主義，不管是什麼種類，都會被恥辱化為自私的或自我主義行徑，因為在這樣的國家主義下，「公共」即是道德，道德即是政治，政治即是國家。正因為公民的道德義務是服從國家，因之，凡是積極參與以謀改變既存政治安排的活動都被視為道德上的缺陷。

另外還有一類對於「政治」的概念化是來自洛克的代表制政府。洛克的人民同意原則和法治構成了現代代表制公民政府的兩大基礎。市民政府的成立就為的是保障個人自由權以及財產權，因為這些在自然狀態下都是岌岌可危的。一旦自然狀態下的簽約者把同意交付給市民政府，後者即開始其政治權力，然而，這個政府權力的施用範圍則限定在對於私權之保護。因此，對於洛克而言，政治國家的功能即為布爾喬亞權利之維護。國家為必要，但必須對它戒慎警懼，因為它可能隨時凌駕於「自主的」市民社會以及構成此社會的「自有的」(self-owning) 個人之上。因此，洛克的政治國家應首先被法律所結構性地拘束，並且分離行政與立法權，而似乎一旦有了這些結構性的安排，民主則可自動的到來，國家則為一民主國家，人民則可對國家抱不關心之態度，除非它不能有效施政或逾越其權限。這些特徵構成了現代

代議民主的成文憲法之條目——人民的不行動往往比行動更能說明現代代議民主國家的角色。洛克的民主理論在現代的版本包括了海耶克（Hayek, F. A.）的市場經濟的自我規約，以及諾哲克（Nozick, R.）的「最小化國家」的提法。對於這些放任自由主義者，「政治」（即「公」）和經濟及個人「自由」（即，「私」）是處在對立的位置。

儘管在這些眾多關於「政治」的立場有這麼大的歧異，從杜威式的觀點看，它們共同分享了一些預設：（一）都預設了一個關於自我的固定的且抽象的概念，不管是理性的、熱情的、社區的、或個人主義的、或不同的組合。（根據這些關於人性的先驗前提而成立的理論，無法視個人如生活經驗中之個人，因而無法將個人置於她的具體歷史之脈絡）；（二）都預設了「公」和「私」之間有一規範性的零和關係；（三）不管是要正當化或是控訴國家之存在，都是以某種非經驗性的原因作為基礎。用杜威的語言來說，它們都想要追尋的是國家的「緣起」（authorship），而非以國家的所作所為及其後果來經驗性地看待國家，而這麼一來，國家就無法成為可以被實驗性地行動於其上的標的了。結果則是行動及思想上的極端化（“either, or”）；「國家」（the State 而非 states）就如同一個超越性的存在，對立於另一個同樣被絕對化的範疇——「市民社會」。

明顯地，這些關於政治的概念化都可說是來自知識與倫理的旁觀者理論傳統；它們都堅信政治（或無政治）之計畫當符映一先決之觀念（自由放任、歷史之大理性、和平與安全、或「事物之管理」），因此，它們都為什麼是政治與非政治，國家與社會，公與私豎立了一個先驗之分判標竿。杜威相信這是旁觀者政治傳統的根本謬誤。那麼，什麼是政治，什麼不是，要怎麼決定呢？杜威認為唯有經驗才可決定，也即是說，唯有外顯的可觀察到的行動才可決定。杜威因而進行了一個對於公與私的重新界定，他以行動後果的性質為基礎打破傳統關於公私的先驗二分狀態。杜威從一個「客觀事實」出發，他認為人的行動對他人是會產生後果的，當有些後果被感受到時，就會引出對於行

動的控制以求維繫某些後果並避開其他後果。後果有兩種，直接的和間接的，前者指的是直接影響交互行動的人，後者指的是不在此立即影響下的人。「私的」即是關於前者，而「公的」即是關於後者。當然，「後果」一直是被社會行動者詮釋出來的，而能夠把「後果」看出來、談出來的本事就是智能，民主的公共生活是需要公共智能的。杜威認為，政治的範圍即是包括凡是有涉於人類行為之間接後果的經驗對象。換句話說，政治即是公共事務。正因為某一特定行動到底是具有直接的或間接後果是一經驗問題，因此公與私、政治與非政治之間的切線是隨時間、情境、詮釋而流移。就此而言，國家不可被視為結構地、實質地定樁在那兒的「體制」，而是公眾（a public 或 publics）為了規約人們先前的行動所產生的間接後果的有方向行動（P&IP: 243- 244）。這樣一來，凡是關於現代國家的職能應當擴張、或縮小、或取消的爭議，對杜威來說，純屬虛構之問題意識。杜威認為，國家的管轄權限僅應被公眾所經驗到的現實需要所決定。因而，那個單數的、同質的、物化的、異化的大公共（the Public）讓位給活潑、多元、能動的眾多小公共，或公眾（publics）。<sup>23</sup>杜威堅信沒有公眾的國家就是一物化之存在。「國家是由執事<sup>24</sup>所襄輔之公眾之組織，為的是保護成員所共享之利益」（P&IP:256）；「一個公眾藉助其代表官員進行串聯與行動的即是國家」（P&IP:277）。公眾是一初級團體，而國家則是「一特殊的次級團體形式，有可明確認定的職掌與明確的操作機關」（P&IP:279）。因此，杜威對於傳統政治理論的突破性看法即是建立了一個以進步的人民為本位的兩向度民主社會：公共與國家。國家的條規法令因此只不過是公眾為了具現她們的多重價值並且滿足她們的多重需求，而採取的政治形式罷了。如果國家一旦缺乏了公眾作為它的行動主體，那麼國家就被化約為政府。由於政府只不過是幫助公眾

23. publics 的中文是「公眾」可以兼顧三個意思：(1)眾多的小公共；(2)公共這個概念不能脫離眾人；(3)得以明顯地和散眾（masses）對立起來。

24. 「執事」一詞的原文是 officials。這個翻譯是引自葉斯雲（1990:164）。

組織成一個國家的工具，那麼政府的「存在就是為了存在」即為一全然無意義之事（P&IP:277）。杜威認為等同國家和政府為一道德上不可接受之舉，因為這涉及到「將統治者和被統治者作一不可理喻之區隔」（P&IP:277）。

因為一個公眾是一沒有形式組織化的人民集結，而人民集結起來則是由於他們受到了在具體歷史情境中所發生的行動的後果所影響，那麼這個公眾也必然隨這個當初讓它出現的情境的消失而消失。但是，國家這個政治形式往往在公眾消失後還繼續存在，還在繼續「代表」公眾（P&IP:255）。杜威從這裡切入，內在地批判了代表制民主或代表制政府。他說：

「代表制」政府的意義在於公眾能組織起來，並企圖維繫它對於「政府」的支配……唯有當公眾採取了確實的步驟，一方面使衝突極小化，另一方面使代表的功能壓過私人的功能，政治機構才可以說它在代表（P&IP:283）。

如果按照這個判準的話，絕大多數的西方代表制民主的「代表性」都甚為可疑。今天的代表制政府下的人民散眾，除了週期選舉制以外，又有什麼手段方法讓政治機構成為人民自發自主地解決其公共問題的工具呢？杜威心目中的民主精神絕非類似制衡或定期投票的機械安排，而是在於公眾能夠積極地組織起來參與她們自己的事物。這樣的公眾所面臨的最重大阻礙之一即是物化的國家——公眾已消逝，但由其所創造的政治形式卻功成身不退，形成了和任何公眾的真正需求無關的異化存在。杜威對於這樣的一個異化存在的特殊名稱是「軟體動物式的組織（molluscan organization）——軟趴趴的個人包裹在一個堅硬的外殼裡」（F&C:181）。在此情況下，公眾一定得對抗這些擋在她們自我實現路上的異化政治力量。這即是為何杜威說：「要形成自己，公眾必須得打破既存的政治形式」（P&IP:255）。

在兩個重要方面上，杜威的政治思想可說是直接承襲了傑佛遜；兩者都對異化了的政治機器表現出絕大的不信任，且對一般人的民主



潛力有極大的信念 (F&C:173-179)。傑佛遜曾提出美國憲法要每二十年（或更精確的——十八年又八個月）一重寫，杜威也說：「就其特性，國家是必須不停被審查、調查、和搜尋的對象。幾乎每當它的形式開始穩定不移時，就是它要被重新再造的時候了」（P&IP:255）；因此，「國家的形成必須是一個實驗的過程」（P&IP:256）。這個實驗雖然充滿了不確定的性質，沒有任何終極的保證，但也並非素樸經驗主義的盲目「試錯」。科學和民主的關係在此確立：科學的實驗方法能幫助公眾在形成國家的實驗中，較有方向可循（P&IP:257）。

現實上，現代人在政治上誠然是被動的，把決定公共事務的價值和方向的責任交給政府的權威與專家，他們才被看成是擁有處理公共事務的權威，同時，現代人將自己交付給自我主義的物質利益追求上頭。但這個各個人從公眾中的抽離，以及從使用實驗方法求取不間斷的政治改革中的退卻，和知識在現代社會中的角色有密切關係。杜威認為：「規約行動的知識現在已成爲少數人的壟斷，他們使用知識爲的並非一般利益，而是私人的和階級的利益」（QFC:65）。因此，民主國家最重要的危機在於公眾的萎縮。公眾的問題在於承認（recognition）它自己，並選擇正式的代表，以及界定代表們的權利和義務（P&IP:283）。民主的最重要工程即是將迷惑的（bewildered）公眾轉化爲有自我意識的公眾。

然則，公眾不能承認它自己這一回事兒，並非是一個「理論」問題，而是一「實踐」問題（QFC:65）。對杜威而言，現代性裡頭並沒有結構性的病理妨礙公眾認同它自己。倒是在現代性裡頭，出現自覺的公眾的條件反而已成熟了。傳統社會（例如東方專制社會）反而無從產生公眾（P&IP:262），因爲孤立的地方社區之間無法產生共享的經驗和共通的利益。相對的，現代社會有高度的社會與空間流動，各種自主結社、相互依賴程度之增高……。根本的問題在於現代人並沒有將這些有利條件有系統、有方法地施用在經濟以外的活動。因此，杜威雖然認爲關於現代代議制與選舉制、政黨機器、專家政治、官僚體

制、大工業……,等等非人格化力量所加諸於公眾的迷惑效用的討論,為知識上合理之討論(P&IP:296,309-313),但不可因此而有錯誤之想像,以為這些對象的去除就自動帶來民主。這是因為,一方面,杜威不認為以上提到的這些東西是本然地反民主的,一方面更是因為,問題的關鍵在於誰來把這些對日常生活而言遙遠的、非人格化的力量納入直接控制——這即是要求有意識、自我承認的公眾的出現(P&IP:296)。

杜威並不是一個懷舊的浪漫派,他承認政府或政黨的專家在提供「技術的與專業化行動」(P&IP:313)的角色。但杜威的激進民主思想的核心在於:在專家出場之前,相關的公眾必須先決定價值與方向。專家不能決定公眾要什麼、想什麼,他們只能在提供技術協助與在必要資訊上協助公眾達成它所要達成的目標(P&IP:365)。在一段可能是和韋伯的對話裡,杜威用暗喻說明他心目中專家和公眾之間的關係:「穿鞋子的人知道他腳不舒服哪裡不舒服,雖然鞋匠最能判斷這個問題該怎麼解決」(P&IP:364)。沒有公眾作主體,形成目的與價值,官僚和專家的工具理性是廢物(Kloppenber 1986:394)。

穿舒服鞋子的共同利益倒是容易形成。但是,現代社會中的公眾所面臨的各種經濟、社會、和倫理問題就往往沒有現成的共同利益了。此外,更根本的問題是:在一個如韋伯所看到的科層化、理性化的現代散眾社會,個人脫離了先前的社區連帶,拋入了非人格化的社會情境,如何還能合理的期望有這樣的能自覺的、熱情的討論「共通」事物的公眾的存在呢?<sup>25</sup>對應這兩個韋伯式的挑戰,杜威的答案是民主必須從地方做起——地方社區必須重建:

只有當我們從社區作為一個事實開始,在思維中抓住這個事實,澄清並強化它的構成要素,我們才能達到一種非烏托邦的民主觀

25. 關於官僚體制與民主之間的關係,以及韋伯和杜威在此議題上的辯論,請參考 Kloppenber 1986:381-394。

念。只有當我們把傳統上和民主這個理念勾連在一塊兒的概念和口令變成人羣結合的特徵與印記，因而這個結合具現了社區之所以為社區的特性，我們才能說這些概念或口令有實實在在且能指導行動的內容。從社區生活中抽離，博愛、自由、與平等不過是無望之抽象 (P&IP:329)。

因此，民主的觀念即是社區生活的觀念 (P&IP:328)。但這個社區絕非前現代的共同體，如東尼斯 (Tönnies, Ferdinand) 的 *Gemeinschaft*，或極右的種族主義共同體，它必須是以溝通為前提 (P&IP:330)——即是，團體間、個人間具有充足的互動與連結，個體性與共同利益不至於相互犧牲。杜威注重溝通、社區生活與民主之間的關係，進而強調民主首先是一社會性的觀念 (social idea)，有別於「作為一個政府體系的政治民主」 (P&IP:325)。如果不民主的解藥只有更民主的話，杜威認為這個更多的民主可不是更多的政治機器，而是實現民主作為一社會性的觀念。這個社會性的觀念可以從個人和團體兩個層次談：

從個人的立場，這個民主概念包含了每個人各盡其所能地負責形成與導向他所屬的團體的活動，並且各取所需地參與這個團體所維繫的價值。從團體的立場，這個民主概念要求解放團體成員的潛力，使之與共通的旨趣與利益產生和諧。因為每一個人都屬於很多不同的團體，除非不同的團體能夠彈性地且充足地和其他團體產生聯繫，否則這個民主概念不能成立。(P&IP:327-328)。

這個多重團體連帶的概念很重要，<sup>26</sup>因為假如沒有多重團體作為一結構性前提，那麼單一團體就會對個人產生專制，不管是政治的、文化的、或人格的。杜威以盜匪幫派為例，說明一個成員可以在這樣的一個團體裡產生深刻的認同，也可以以獨特的方式貢獻自己的才

26. 齊穆爾提過類似的說法，認為唯有透過現代社會的多重團體連帶 (multiple group-affiliations) 的多元作用力，真正的個體性 (individuality) 才可能出現 (Simmel 1955)。

具，也可以以共同之利益規範自身之活動，但是問題卻在於這一切是以犧牲一個人可能在其他團體中所能發展的潛力為代價（P&IP:328）。同樣的邏輯亦可施用到對於民族主義、民粹主義、與傳統社區主義的批判。

當然，杜威不是說社區生活和溝通活動的數量意義上的豐富就是民主的保證。現代社會裡各種組織活動的後果的高度複雜性，並非密集但不講求方法的溝通（現代巴別塔）所能面對（P&IP:324）。方法必須講求，探知與溝通一定得和現代自然科學的成就——實驗的經驗主義——結合起來才行。辯論、討論與說服得依賴不斷改進的方法，否則公眾並不能從自我摧毀的意見無政府狀態中，或是從群眾煽動家、政治菁英的操縱下解放出來（L&SA:37）。<sup>27</sup>實驗方法對於民主生活的重要性可從杜威對整個知識與倫理的旁觀者理論的批判中見端倪。實驗方法的講求即是社會整體智能的提昇，使人免於任何形式的專制主義或決定論的逃避自由之誘惑；而知識與倫理的旁觀者傳統所引導出來的政治，則是自由放任、國家主義、法西斯主義、民族主義、或一次解決式的社會主義革命論。相對於這些政治形式，實驗經驗主義在政治上的應用則是規約（regulation）。規約是公眾以政府作為工具所進行的主要活動。規約活動所依賴的即是公眾以及它所使用的方法，而非僵固之人性假設、自然法、或目的論的歷史觀；所有這些都是反方法的，因而是反規約的（P&IP:365-367）。對杜威而言，規約能帶來的是創造性的適應以及彈性（Kloppenbergs 1986:361），因為它所採取的手段都是依先前的社會行動的後果而定的。因此，不論公眾裡頭的或外頭的人都無法以「主義」或「定理」作為說服他人行動的依據。

27. 杜威重視討論和溝通，但並不吹捧它們自身的重要，因為不論是溝通還是討論，假如沒有和現實透過行動關連起來，那麼討論和溝通則被化約為符號（symbols）。杜威認為「符號唯有在它和它之後的現實關連起來時才有意義」（L&SA:51）。杜威批評政黨政治中，符號經常取代了現實，因而「智能」變成了政客的语言文字玩弄能力。杜威提出社會智能，強調行動和科學方法，必須要擺在這個具體的脈絡下看。

社會改造永遠是開放性的且是問題性的工作。

這是爲什麼杜威最重要的社會改造計畫是擺在教育上面。現代教育不但不能發展民主的文化和鼓勵自由的人性，反而處處是這二者的阻礙。傳統教育的整個基礎打在知識的旁觀者理論上頭，教育機構進行的事業則是系統地體制化知識與實踐的分離，並繁衍前者優於後者之迷思——現代教育是現代嗜慾文化的傳播者。改革，「必然是一個教育過程」（Kloppenber 1986:375）。這是因爲：

這個既屬於實踐的也屬於社會的問題，即是更普遍均衡地分配理解與知識要素，俾使之結合於工作的完成、活動的從事、以及因此而來的對於它們的結果產生更自由更豐富的共享參與（QFC:65）。

因此，杜威認爲真正的、民主的自由——社會探知的自由以及將探知的結論分佈到各處的自由，在目前的嗜慾文化和威權人格中，恰恰是一個幾乎人人都要逃避的沈重負擔，這條路並不輕鬆！杜威說：這是把最大的責任負擔交到最大多數人的一條路（F&C:154）。這一條路明顯的不是老自由主義所能夠負擔得了。自由主義必須面對新的歷史條件，進行激進的重建工作。

#### 4. 自由主義的批判與重建

是重建而非毀棄自由主義，自然意味自由主義傳統所追求的某些價值仍有當代關連。對杜威而言，這些重要價值或理想至少包括：「以對一種共同之善的多種概念化（conceptions of a common good）作爲政治組織與政策的尺度；以自由作爲個體性的最寶貴特徵與印記；每個人都能完全發展他的各種才具」（L&SA:20）。在一般化的層次上，這些價值（例如，自由、個體性、和智能）本身並沒有問題，問題反而是出在如何在具體的歷史條件下具體地重新概念化並實現這些價值。例如，在第二次產業革命後以及統合資本主義下，當生產力（當然，以及權力）無節制地由少數個人與群體所控制（L&SA:28），放任

自由主義傳統下的「自由」概念——從政治權力的宰制下解脫——是否還足夠？假如我們要實現經濟的平等和自由的話，我們是否需要思考「對經濟力量的社會控制」，(L&SA:28)？又，自由主義者在此新的歷史情境下，是否對組織化的社會行動應有新的理解？假如不能面對這些現實和實踐的問題，那麼自由主義者就難免且應當受到他人對自由主義者「口惠而實不至」，甚或暗地服從統治階級立場的質疑 (L&SA:5)。因此，杜威承認自由主義的核心價值並不是要為自由主義化妝，而是要批判地再思考如何讓自由主義成為一「戰鬥的自由主義」(L&SA:48)，或一「密實、具攻擊性的力量」(a compact, aggressive force)。

正因為批判的目的是為了解救已內在於自由主義歷史傳統中的信念與價值，因此，杜威所做的工作是從自由主義的歷史軌跡裡找到並丟棄讓自由主義沈船的包袱，並挖掘可以挪為今用的資源。對杜威而言，過往自由主義者的最大包袱就是對他們的價值抱持非歷史的信念，無法「掌握詮釋自由的歷史位置，因而往往鞏固了他們以後的社會體制，後者恰恰構成了自由主義者先前所宣揚的目標的障礙」(L&SA:28)。從一個激進的歷史主義觀點，杜威能同情地理解為什麼早先的自由主義者會提出一些有教條性質的關於人性和權利的提法，但也批判這些價值被以後的自由主義者視為定而不移的真理。杜威說：

早先的自由主義者缺乏歷史感和歷史興趣。一時的缺乏倒還有一些立即的實用的價值。缺乏這些，正好給自由主義者一項有力的武器好和反動派作戰。因為這讓自由主義者能一筆勾銷反動派想要藉緣起、先例、與過往之歷史來給當今之不平等與亂搞貼上神聖性的圖謀。但是，不顧歷史也產生自作自受的後果。它使自由主義者無視於他們自己對自由、個體性、和智能的談法本身就受歷史所調節，且僅和他們自己的時代有關而已的這一事實。他們把他們的想法當作放諸四海皆準的不易真理往前推進；沒有一丁點兒關於歷史相對性的概念…… (L&SA:25-26)。

因此，對杜威而言，「自由放任」對於當初宣揚它的自由主義者而言是激進的，因為站在社會新興力量位置上的自由主義者藉著它挑戰習俗與傳統權威。但在統合資本主義下，同一回事兒就變成反動派的口號，因為「自由放任」被拿來正當化當下的階級結構。因此，把放任當作自由的絕對意義，放任自由主義者不過是另一種形式的絕對（或，專制）主義者（L&SA:26; F&C:125）。杜威認為早期自由主義的一大問題在於無法把自由區分為法律上或形式上的自由（formal liberty）和思想以及行動上的有效的自由（effective liberty），而要達成後者則必須思考行動和社會條件的關係（L&SA:27）。這即是說自由的問題不是抽象的形上學問題，而總是相對於哪些特殊的壓迫力量（particular oppressive forces）而言。對於 1930 年代中期的杜威而言（相信對現在台灣的真正的自由主義者也一樣），自由主義者要問的是如何能讓一般人從物質上的不安全，以及從被排除於參與文化資源之享用的壓迫情境中解放出來（L&SA:36）。杜威完全不明瞭在一個經濟、社會、文化上極度不平等的社會中，「個人自由」如何可能。所以當代自由主義者的真正歷史角色之一應當是積極地參與於對經濟力量的社會控制，因為唯有透過適當的控制和規約，平等和自由的價值方能在社會中真正實現，而自由這個概念方為有效的概念。因此，杜威敏感到在體制化的自由主義下，「自由」似乎已變成一個脫離經驗現實的概念，而純粹作為「概念」而存在。杜威批判這種概念的拜物教，要求去其名而存其實：

假如一個沒有階級的社會有一天到來的話，那麼自由這個形式概念就將失去它的意義，因為這個概念所昭示的事實已成為人們相互之間所確立的關係中的一不可或缺部份（L&SA:36；原作者的強調）。

一直發現新的問題，並誠實的面對這些新問題，接受它的挑戰，才是杜威所說的「戰鬥的自由主義」的真正意思。要不然，只是依賴先前的自由主義者或其他人群的努力而來的成果，享受現成的蔭涼，

那只不過是「軟體動物的自由主義」(molluscan liberalism)——軟趴趴的個人賴在前人所建立的保護性的也同時是限制性的堅殼中。所以，完全體制化了的自由主義和正在爭取自由的自由主義完全是兩回事兒。在這一點上，杜威和尼采竟有驚人的相似性，雖然兩者對自由主義的評價來自不同的出發點，也爲了不同的目的。尼采在 1889 年就提出了他對自由（主義）的理解：

事物的價值有時不在於一個人獲得了什麼，而在於一個人爲它付了多少代價——它要了我們多少。我舉一個例子。自由主義制度一旦達成了就馬上不再是自由的了；因而沒有比自由主義制度更深刻地危害自由的了。你可知道這些自由主義制度帶來了些什麼玩意兒了：它們把力之意欲 (will to power) 的根給刨掉了，它們把山丘剷平，把溪谷填平，只是爲了頌揚一個道德原則，它們只會產生小鼻子小眼兒的、懦弱的、冬烘的玩意兒——跟著自由主義制度一塊兒勝利的是畜群 (herd animal)。自由主義，用簡單的話說，就是降低到畜群…… [但] 只要這些自由主義制度還在被奮鬥爭取時，這些同樣的制度就會產生完全不一樣的效果 (effects)；它們可還真地在強力提昇自由呢 (Nietzsche [1889] 1990:102；原作者的強調)。

杜威當然並不和尼采一樣否定所有的「形式的自由」，但無可否認的是，杜威和尼采都關心自由主義是否仍在促進思想上和行動上的「有效的自由」；他們都以效果來評價自由主義。但是，敏銳地觀察到自由主義已退化到一種制度上的保守主義，並非始於杜威，也非始於尼采，而是更早在 1826 年，二十歲的彌爾 (Mill, J.S.) 就問了他自己一個一直困擾他心靈的深刻問題：「假如你生命中所有的目標都達到了——所有你所期望達成的制度與意見上的改變能在此刻完成——這對你來說會是一個大喜悅嗎？」他的答案是否定的，原因是只有在爭取自由的實際鬥爭行動中才能讓他有滿足感 (L&SA:23)。所以，自由主義對於彌爾來說，不可停留在對於舊制的摧毀，對於限制的消極解脫，



而是要時刻面對新的挑戰，提出新的社會組織與秩序是什麼以及應如何達成的問題。要達成這個任務，自由主義者就必須將信念和行動結合到自由主義裡頭來，而這都不是先前的自由主義的格局（不管是洛克、亞當斯密、放任經濟自由主義、或邊沁）<sup>28</sup>所能達成的。

對彌爾而言，邊沁及之前的自由主義哲學「骨子裡膚淺」，只有「碰觸到生命的外表」，為「知識份子的抽象活動」（L&SA:24）。以往的自由主義談的不是政治人就是經濟人就是法律人，從沒有談人他自己，沒有介入到人的慾望、感情層次，恣意把詩（poetics）和政治（politics）作機械的切割。對於彌爾（或更正確地說，杜威所詮釋的彌爾），自由主義和感性、行動、身體、美感不應分離，且都應共享一創造性原則。舉個例來說，「光陰似箭、歲月如梭」當初不管是誰創造出這一個比喻時，是有價值的，但是，一旦這個原先的創造變成了陳腔濫調，那麼不但不再有美學價值，還更變成創作自由的限制了。同理也適用於自由主義的各種「成就」。無法掌握住杜威思想中的這一美學向度，就無法掌握住杜威對於自由主義重建的關鍵，因而可能會誤解杜威仍在唯一理性主義的框架內運作。<sup>29</sup>

所以，杜威認為，早在彌爾手中，自由主義就已增加了一美學的和行動的向度；自由主義必須也要思考目的與慾望的創造問題，因為不如此的話，那自由主義不過是機械化和形式化的工具罷了（L&SA:24-25）。在一個日新月異、與時俱變的自由主義下，科學不再是只服務經濟需求的科技，教育不再是「上學去」（schooling），民主也不再只是普選和代議政府了。杜威所關心的是如何在已發展出來的文化條

28. 請參考 L&SA 的第一章 “The History of Liberalism.”

29. 當然，如果只從表面語言來讀杜威的話，杜威關於科學在現代社會角色的談法很容易讓人誤解杜威只是一個修飾過的理性主義者。這是杜威為何遭受到他同時期的文學知識份子（例如包爾納 [Bourne, Randolph] 和孟福 [Mumford, Lewis]）的批評——他們（錯誤地）認為杜威的科學探知語言只承認了理性主義論述的有效性，因而壓抑了美感經驗、衝動或詩的創造潛力（Westbrook 1991）。

件下，形成能讓各個人充分發展自我的社會組織形式，在這個組織中，經濟雖然重要，但只能是促成「各個人發展更高能力的僕獸」(L&SA: 25)。杜威相信在自由主義的傳統裡，科學、民主和教育原本應是和自由主義的核心價值結合在一塊兒的，這些價值即是：自由、個體性、和智能，而尤以智能為最根本。透過智能的解放，任何社會才有最多的個人能充分地發現面對、與解決問題，並在這個過程中充分發展真正富足的個體性，享受「有效的自由」。

自由主義的重建工作因此包括什麼是個體性的重新概念化。杜威認為早期的自由主義者從洛克、邊沁、到彌爾，都（因為某些可理解的現實原因）抱持一種非歷史、非社會、固定本然的個體性（fixed individuality）觀念，把個人對立於社會或任何組織化的社會行動。老自由派對於社會的結合或組織總是拋以不信任眼光，擔心它們會威脅到個人「固定本然之自由」。法國大革命時期，擁護自由、平等、博愛的革命黨人就防止人們的結社，哪怕是自主結社。在這些革命黨人的眼睛裡，任何結社對自由都是深具敵意的。英國工業革命時期把工會看成是陰謀作亂的結社一樣也反映了早期自由主義對個人自由的一貫態度（F&C:110）。因此，不難理解就算是對產業革命所產生的諸多社會問題（例如，惡化的經濟不平等）有深刻體認的邊沁，也認為「經濟自由的體制會自己導向到更平等的方向去」，反對用任何組織化的力量去積極地、有計畫地解決這問題，因為他既相信「時間是唯一的中介者」，也擔心集體行動會危害到「安全」（security），對邊沁而言，後者比平等對於快樂原則還更重要（L&SA:28-29）。就連在很多其他方面對自由主義傳統的狹隘人性觀不滿的彌爾，都認為個人的道德/心理組成是先於任何聯結關係的。在這一方面，彌爾承襲先前的自由主義者對於「環境」（circumstances）的理解，從不把它視為積極力量，僅把它當作個體自由的限制（L&SA:30）。杜威批評彌爾沒有認識到「人性的真正「法則」即是個人在聯結中的法則！——人和人聯結的結構才是「環境」，而各個人則是從這些環境中汲取他的文化和人格資

源，並不斷成長，因而其個體性是變異不居的（flux individual）（L&SA:30-31）。

變異不居的個體性絕不是一個前現代社會現象，因為前現代社會以關係結構的一元化和穩定性為特徵，缺乏多元結社的關係結構。前現代社會所講求的個體性往往是菁英式的、貴族式的，一個人圓滿具足地「天縱」（ascribed）了某種所謂高貴的、獨特的、恆常的質地。往往隱晦地以這種個體性概念作基礎，不管是左派（例如法蘭克福學派）或右派（各種新舊浪漫主義）很容易籠統地對現代性進行「激進的」文化批判（kulturkritik）——質疑現代性的（或，就是）工具化、理性化、非人格化、形式化、規格化、同質化。在一九二、三〇年代的歐陸，各路前衛知識分子即以「美國主義」（Americanism）泛指這些代表「現代」的現象（Peukert 1989:178-190）。杜威承認這些現象的存在，但是他認為這些批評家的錯誤一方面在於他們批判的規範性基礎為過時的個體性概念，另一方面在於他們都迴避討論造成這些工具化、同質化現象的「根本的經濟上的原因」（IOL:56）。<sup>30</sup>杜威指出現代性本身所發展出的潛力（例如「平等機會、自由結社、溝通」）已原則地在那兒了，只不過都被以經濟獲得為目的的「嗜慾文化」所挪用（IOL:49）。人與人之間的統合性（corporateness）則僅被拘限在「現金檔次」（cash level）上，形成了事實上取消個體性的經濟個人主義（IOL:69-70）。在這個脈絡下，我們可以說，早先的自由主義者雖然是推翻舊制的革命者，但是他們對於個體性是定而不移且獨自擁有的看法卻弔詭地和某種對貴族（不管是知識的或血緣的）的想像聯繫在一塊兒！因為經濟個人主義的自由主義抹殺了變易不居的個體性的可能性，不但無法找到有利的理論武器面對的文化批判，反而變成了為不平等和壓迫找正當化（IOL:49）。對杜威而言，這是自由主義可能墮

30. 杜威認為這些文化批評者只泛談「文化」、「精神」、「存在」、「生命」……等等，而對於「根本的經濟原因」避而不談，是因為他們仍停留在知識的旁觀者傳統中——「舊的歐洲傳統裡對於身體、物質事物、與實際關懷的漠不關心」（IOL:56）。

落到保守主義的危機 (IOL:70)。杜威指出新的個人主義必須不退縮地從新近形成的客觀條件（例如，現代工業社會具有溝通、相互依賴、與集體性格的統合性 [corporateness]）中汲取資源。科學作為一種態度和方法必須從嗜慾文化與私人利益的禁錮中，解放到每個人，成為生活中的智能 (IOL:89)，從而每個人得以科學作為幫助他們解決各種公共和結社生活中的問題的一種方法。在這個過程中，每個人真正地日新月異地形成、改變他自己。這，才是新的個人主義。

和形式自由以及固定本然的個體性一起出現，甚且是做為它們共同文化/心理基礎的，是一種**原子化個人主義智能觀**，認為智能是鎖在個人心靈內部的玩意兒，純然屬於個人所有，不當受到任何傳統的、集體的、或政治的權威干預，因而在自由主義的傳統下，有屬於個人言論自由和思想自由的基本提法。杜威承認這對打倒壓迫性的舊制度是有其重大意義，很多人今日所享的些許公民自由也都得感謝自由主義者以及其他群體早年的奮鬥，但是這樣的智能觀防弊有餘，興利不足，對於建立新目的、打造新組織，都顯得力有未逮 (L&SA:31)。擺在統合資本主義高度發展的情境下，原子化個人主義智能觀不但無法面對如何以集體性的社會規劃來規約日益威脅個人自由的集中化私人資本的問題，反而會在意識形態上正當化自由放任，成為經濟不平等的強化者。因此，杜威認為二十世紀初的各種極權主義的興起（史達林主義、法西斯主義、以及各種標榜有機整合的族群民族主義）事實上都可說是對於放任自由主義的反動。歸根究底，杜威認為自由主義失去了適應環境、與時俱變的能力了——「自由主義的危機在於無法掌握一個適切的智能概念，能和社會運動結合，並給它們以方向」 (L&SA:33)。<sup>31</sup>

對杜威而言，新的智能觀和舊的智能觀最大的區別在於前者將探知和行動結合起來，知識不再是指明問題說明問題而已，而是要具體地結合行動，將知識的標的和人的情感、意志、慾望、行動關連起來。因此，「社會與歷史的探知事實上即是社會過程本身的一部份，而非外

在於它」。社會科學的結論必須是「社會行動計畫的構成部份」(L&SA:34)。這指出了新、舊智能觀之間的重大區別。對新智能觀而言，智能不再鎖在個人內在，為各個人之資產（如 IQ 之概念），而必須是有社會性質且有社會效果的了。杜威在此對現代性中二分專業科學和社會行動的現象作了最嚴厲的指控：科學的態度和方法不能夠從象牙塔下放到一般人的社會生活、教育、和政策制訂，是現代性的核心問題。所以，相對於原子個人主義智能觀的社會智能觀的含義應是：智能本身是社會性的（因為沒有任何智能不是依賴「社會地生成的知識體」）(L&SA:48)；智能的緣起和發展都是社會性的；智能的使用及其後果也是社會性的（L&SA:49）。既然智能的緣起、發展、與施用都是社會性而非私人性的，那麼要求智能的激進社會化當然是再正當不過的了。

對當時甚囂塵上的非理性主義風潮把任何以行動結合有效知識解決社會問題的企圖都扣上「科學主義」或「理性主義」的帽子，並宣稱唯有情感和慾望才能帶來真正新的變遷的說法，杜威的反應是，智能和感情從來就不應分離。旁觀者傳統把祛身體化的知識（disembodied knowledge）奉為圭臬，但在新的實驗經驗主義中，知識和身體被要求重新關連起來，知識（或理論）應當和人的情感、欲求與焦慮結合起來，維繫並創造經驗中各種價值。把個人的親身感受與信念和公共議題拉在一塊兒的能耐即是杜威心目中的智能，也非常類似以後米爾士所說的「社會學想像」——社會學想像是一種能夠讓「[想像]的範圍從最非個人性質且遙不可及的轉型一路涵蓋到人的自我中最私密的部份——而且體察兩者之間諸種關係的能耐」(Mills 1959:7)。由

---

31. 在這一點上，杜威不但攻擊放任自由主義，也左砍黑格爾的唯心論，右批史賓賽的唯物論，批評它們都否認社會的方向可能透過有意圖的社會規劃因時、因地制宜地確立，而認為社會總是朝向一先決的目的奔赴。杜威認為這基本上是由於達爾文的人類學研究發現（例如，有機體和環境的關係、開放性質的演化過程）沒有被有效地援引到自由主義的社會理論裡頭（L&SA:33）。

於智能或社會學想像被解放到一般人的生活中，一般人在社會事件的訊息接收和理解上就可以免於受兩種力量所箝制：「一方面是無計其數沒消化過的，之間沒有關連的，事實被孤立地報導（反而容易沾上糾結利益的色彩），另一方面則是大而無當的概括化」（F&C:93）。<sup>32</sup>相對於現代自由主義民主社會中無力且易受導引的散眾，那些掌握並使用解放了的智能（freed intelligence）並積極的面對公共問題的群體即是杜威心目中的公眾。智能因此是一非常重要的社會力量，它的對立面就是原子化的個人（或，散眾）以及其共生體——龐大且脫離社會控制的官僚體制、專家體制及其迷思。放棄了一般人應當使用解放了的智能作為社會生活中真正的主體這一信念，對杜威而言，無異於放棄了整個民主的理念，並把「變遷」交給「體系」、當權者、或流動之慾望和焦慮（對杜威而言，也無異於認定社會問題的最終解決在於力量或暴力）——或根本認為社會變遷只是漂流（drift）（L&SA:61）。對於自由主義者而言，假如失卻了解放了的智能作為導向社會行動的方法這一信念的話，那麼自由主義也就不再具有對於現實的中介功能（mediating function）了（L&SA:37）。

對於自由主義的一個流行批評是自由主義的自由概念完全是站在布爾喬亞立場上思考，因此在生產和分配的議題上對於弱勢人群總是口惠而實不至，根本無從構思整個經濟制度的結構性變遷問題。杜威對於自由主義的重建並不迴避對於經濟面向的處理。他和放任自由主義決裂的徹底，可以從他把當代資本主義（雖然杜威很少直接用這個

32. 這明顯的和以懷米爾士對於知識界的「抽象化的經驗論」（abstracted empiricism）和「巨型理論」（grand theory）的批判（Mills 1959）有密切的傳承關係。但杜威在這邊似乎更注意的是在「資訊爆炸」的年代中，「大眾媒體」（或應譯為「散眾媒體」）是否可成為民主教育的一環，培育公民的社會智能。杜威並不否定大眾媒體表現言論自由和提供資訊的角色，但杜威認為大眾媒體如果沒有具智能的公眾或個人作為利用它的主體，那就只不過是「對於被動主體的刺激而已」。日以繼夜的刺激則會造成容易接受組織化宣傳的「反應」（F&C:95-96）。所以，杜威並非浪漫的現代派，他瞭解現代性這種巨大的零碎化但是同時是同質化的力量。

名稱) 視為對自由主義諸重要價值的可怕威脅這一評估中, 看出端倪。杜威認為自由、個體性、與智能這些自由主義的重要價值皆受到了一種「暴政」(regime of despotism) 的危害, 而這個暴政「幾乎成爲了一個支配的經濟階級的代理者, 這個階級在它的鬥爭中累積財富但卻以真正的社會秩序、整合、和發展爲代價」(L&SA:39)。人和機器以及其他物質力量都被編排 (regimentation) 到這個大的非人格化組織過程。人類創造出來的新的機械化生產力以及新的經濟組織不但沒有如原先所期望的, 幫助人從體力勞動中解放出來, 提供人們穩妥的物質基礎, 讓個人得以自由發展多種才具, 反而是把手段轉化成目的 (L&SA:62)。因此, 自由主義者如果要在今天仍然能「誠實地、有智能地做一個自由主義者」(L&SA:6), 就必須絕然地和「自由放任」割裂 (L&SA:61)。自由主義者的目的 (例如, 個體的自由發展) 沒有問題, 有問題的是手段。要達到自由主義的價值目的, 整個經濟甚或社會組織必須從「自由放任」轉化到社會化經濟 (socialized economy) (L&SA:63)。杜威說:

今天唯一可能持久的社會組織形式必須是將新的生產力以合作的方式納入控制, 並且被用在構成社會的各個人的有效自由與文化發展的旨趣上。[……] 要達成這些目的, 只有靠把原先 [放任] 自由主義所信行的手段作個一百八十度的翻轉。將組織化的社會規劃 (organized social planning) 實行在工業和金融領域, 使它們能被社會地督導, 進而利於各種機構對文化解放和個人成長 [的目的] 提供物質基礎——這是自由主義能夠實現它所宣稱的諸多目標的唯一社會行動方法。這般的規劃所需要的則是一種對於解放了的智能作爲一種社會力量的新的概念化及邏輯 (L&SA:39-40)。

這即是爲什麼杜威認為今天要做一個「誠實的、有智能的」自由主義者不是一個簡單的事。「誠實」不是一個道德綱目, 而是手段和目的之間的一致性。自由主義者不能一方面宣稱他們追求的是各個人能

力的充分解放，但另一方面卻擁護妨礙實現這個目的制度和現實。<sup>33</sup>從正面說，自由主義者如果要達到他們所追求的社會文化變遷的目的（即，各個人能力的充分解放），那麼必須要使用合乎此目的的方法：以解放了的智能積極導引變遷，也必須要建立符合這個目的和方法的組織（L&SA:41）。你不能一方面宣稱你是自由主義者（就定義，你相信自由、個體性、和智能的價值），但另一方面卻認為激進地（radically）實現這些價值的企圖為烏托邦的想像，因而無奈地甚或積極地接受機械安排的秩序、官僚主義的迷思、或漂流的變遷觀。杜威以少有的斬釘截鐵口吻說：

民主的根本原則是：所有人的自由和個體性的目的必須以符合此目的的手段達成。（Dewey 1991:298）

因此，民主真正地必須是一種生活方式。這是為什麼杜威認為自由主義在今天必須同時也是激進主義，不但是社會制度需要通盤的改變，就連改變制度的行動也需有通盤的改變（L&SA:45）。這就回到了杜威對於旁觀者哲學、嗜慾文化的批判，以及杜威對於公眾的重建工作了。民主必須從此時、此地做起，靠每天的在地實踐、日復一日，年復一年的維繫下去，對杜威而言，這些日常實踐的點滴結果就是民主唯一的終極（ultimate）結果（F&C:188）——既不能搞演出性矛盾（performative contradiction），也不能以「階段論」、「權宜論」、或「策略」做為暫時犧牲民主的藉口。

杜威寫 *Freedom and Culture* (1939) 這本書時正好是在二次大戰歐陸戰場即將爆發全面戰爭之前夕。自由主義早已露出疲態，方興未艾的是法西斯政權和史達林政權。在這種情況下，很多自由主義知

33. 教育當然是其中之一，而且是杜威畢生最積極從事的重要社會實踐。杜威對於美國社會的當權者、公眾人物、或自由主義者口口聲聲說教育對於個人獨立人格的養成最重要云云，但是實情却是教育已經變成量產的工廠，「有效率地為美國商業的擅長——以最低成本進行規格化產品的量產——所管理」（Dewey 1988c:116）。由於教育這一議題牽涉過廣，本文並不處理。



識份子呼籲放棄自由信念，以便在戰爭中統一力量和意志，擊垮敵人。這對杜威來說，是自我擊垮的演出性矛盾。杜威認為真正的戰場不在歐洲，而是在美國人「自己的制度和態度上」(F&C:187)。杜威反對用威權主義作為手段打擊威權主義，用民族主義打擊民族主義……——對抗反民主的力量只有靠民主，那即是：

延伸民主方法（亦即商量、說服、折衝、溝通、合作智能的方法）的適用範圍，到我們的政治、工業、教育、或一般文化，使之皆成為民主理念的僕役和展現。單是想憑恃軍事力量的企圖，就是我們已經放棄了爭取民主生活方式的第一個確鑿微候，而舊世界已悄悄然在道德上以及地理上征服了我們——將它的理念和方法成功地加諸於我們之上（F&C:187）。

杜威對自由主義的重建因此有一極弔詭的面向。他一方面要將自由主義從僵化的教條主義中解放出來，讓自由主義成為一個能體認並作用於價值的相對性之上的社會力量；就此而言，杜威要自由主義更彈性、更歷史性。但另一方面，杜威卻是無可妥協地相信自由主義應該有持久的（enduring）目的信念——「個人的解放即是把實現每個人的能力（capacities）當作他們生命的律法」（L&SA:41；我的強調）。這樣的信念在旁觀者傳統強韌、嗜慾文化充斥、公眾缺乏的台灣社會或許陳義過高。兩千年前，莊子對墨子激進社會改革計畫的諷刺——「墨子雖能獨任，奈天下何？」——或許也是很多人對杜威的激進自由主義/激進民主理念的可能反應，但不該是自由主義者的反應。台灣的自命自由主義者果真也做這樣的反應的話，那麼恐怕得仔細思索杜威提出的這兩個問題了：

一個人是否還可能繼續誠實地、有智能地作為一個自由主義者？假如答案是肯定的話，今天該堅持什麼樣的自由主義信念？（L&SA:6）

杜威重要著作縮寫說明

P&IP *The Public and Its Problems*

QFC *The Quest for Certainty*

ION *Individualism, Old and New*

L&SA *Liberalism and Social Action*

F&C *Freedom and Culture*



## 第八章 跳出妒恨的認同政治， 進入解放的培力政治： 串聯尼采和工運（或社運）的嘗 試思考\*

把自身建立成一種勢力的普世性羨妒（universal envy），只是貪欲的一種偽裝形式……而粗糙共產主義只不過是這種羨妒的顛峰表現，把所有人通通降低到一預定的最低標上頭。（Marx 1963:153）

採防衛性態勢的工運還能維持多久的士氣？（E.P. Thompson，引自 Palmer 1994:79）

從解嚴到 1989 年五月的遠東化纖工會罷工失敗為止的這兩年時光，有人說是台灣工運的「黃金時期」。這期間除了發生了一些規模較大、動員較強、鬥爭較激烈的抗爭（例如，苗栗客運罷工、新光紡織

---

\* 本文初稿於 1996 年 5 月 26 日應鄭村棋之邀在團體動力工作室發表，並和多位工人立法行動委員會的工運行動者有很好的意見的交流。討論的過程反映了很多與會者對本文所涉及的一些問題其實是一直在關心思索——這當然也是我發表之前所期望的。他們提出的一些問題對於論文以後的修改頗有助益，但他們不當為本文的任何內容負責。本文於 1998 年 7 月 10 日在清華大學亞太／文化研究室主辦之「香港、澳門、台灣、大陸文化研究學術會議及學術交流」正式發表。

關廠抗爭、遠東化纖罷工)外,也發生了連續兩年(1988-1989)在春節前發生的全省性的年終獎金爭議風潮(何雪影 1992)。在這短短兩年間,這些抗爭經常成為公眾矚目的焦點。為數不少的工人和運動知識份子點燃了改變現狀的熱情,四處串聯、學習、和組織,同時,資方和國家也在這個新的挑戰形勢下青澀尷尬地接招應戰;抗爭者和抗爭的對象其實都在相互測底,學習掌握和適應前所未有的情勢(趙剛 1995a)。後見之明地看,當時無論是運動內部或外部,勞方或官/資方,很少人能夠正確地評估這個新興勞工運動挑戰制度與傳統的力量,他們似乎都過於膨脹這個運動的能為聲勢,以為鴻鵠或洪水將至。1987年工黨的成立就是一個例子,幾乎所有參與者或觀察者都期許地或敵意地視此為六百萬勞工組織化的肇端。

不管我們日後如何評價八〇年代末的這段抗爭風潮,這些抗爭至少有助於把台灣勞工過去一直被視為一群緘默柔順的綿羊形象初步解凍,而且也有可能點滴累積些許寶貴運動經驗待他日發酵。但是當時序移到了九〇年代,除了少數個案(例如基隆客運罷工、正大尼龍關廠抗爭、福昌、和聯福紡織廠關廠抗爭)展現出台灣工人面對急速惡劣的勞動條件的抵抗力,不可諱言的是工運失去了八八年左右的那種進攻的、改革的、串聯的論述—心理情境(不論規模是多麼的受限),落入一種救火式的、刺激反應式的、孤立點狀的防禦姿勢。1989年五月的遠東化纖工會罷工事件可以說是整個台灣工運氣候的分水嶺,是台灣工運在八〇年代末期所累積的正面挑戰力的中挫和工運內部的團結與善意的出清(見第一章)。從整個大環境的改變來看,這當然和九〇年代台灣資本的國際流動,以及批判性論述被大幅收編到國族打造論述,這兩個重大結構因素有密切關係。

在媒體以及工運內部經常可聽到有人用一個蠻視覺的詞彙——「暴起暴落」——來描繪工運從八〇年代末到九〇年代的轉變過程。但這個把工運(或社運)想像為一個擬人化的主體起落於台灣政治社會權力結構地景上,可能只是一種觀看的方式。代之以另一種觀

看的話，映入眼簾的可能是這個地景在八七年（或更早）的「暴落」（表現在解嚴、蔣經國過世、內鬥且不知所從的分裂統治隊伍），到八九年的「暴起」（表現在八八年底前就開始的統治隊伍重整，以及國家—國族中心主義論述的攀高）的過程中，工（社）運不過隨背景之落與起而起與落。工運列車轉動有限，動的是高速駛過的國家政治快車。

提出這一個看起來令人喪氣的代替圖像，當然不是鼓吹結構決定論或國家中心主義，恰恰是相反，因為不這樣假設地提出一個也是同樣極端的替代圖像，那麼對工運的關心很可能會過度專注在對於國家—資本形構、政權轉移、支配的統獨意識形態……等「外部」因素對工運的「打壓」上。這些過程當然重要，值得關心工運的人持續地、系統地注意，但是，我擔心這樣的視象重構可能掩蓋住一個同樣重要的觀看<sup>1</sup>：工運本身是否有力量，什麼樣的力量，從何而來？要求什麼樣的變遷？台灣的工人要如何培養自己的力量，干預、影響、主導社會變遷？……類似這樣的提問關心的是工運（或社運）裡的個人如何培育力量（empowerment），如何在一個敵對性的、規訓的霸權環境裡，耕耘培育創新世界的的能力（world-creating capacity）。在本文，培力政治和妒恨政治（politics of resentment）形成規範性的對立，後者以道德和罪罰為解釋世界的框架並以之形成咀恨啣枚的復仇集體。本文的寫作即是受這個出妒恨入培力的核心問題意識所導引，因而重新詮釋尼采。在進行主要的論述之前，容我用粗筆勾勒激進化的尼采在社會理論地圖中的位置。

關於培力的問題意識可以說在傳統自由主義和福利國家主義的說法裡頭被壓制了，在庸俗馬克思主義裡頭被忽略了。<sup>2</sup>自由主義和福利國家的制度化權利論述，將個人視為僵固定性之實體，僅追尋條目化

1. 湯普森（Thompson, E.P.）指出歷史的研究和解釋經常反映了某種視象重構（visual reconstruction）；採這一種視象，而不是那一種視象，經常有它認識論的和政治的意涵。例如，用蒸汽機為主要意象想像工業革命就和用圍地、貧窮法案、工匠、雅克賓……為意象想像工業革命有很不同的政治/知識意涵（請參考 Thompson 1966:192）。

價值之擁有，固然無法對於變遷問題置喙，而庸俗馬克思主義立基於新生產力與舊生產關係矛盾的革命論，也忽視了革命主體在具體時間和空間上的形成；危機來了，「人民」會「起來」嗎？簡單一個問題：這一切能推動真正變遷的力量（transfigurative power）打哪兒來？還在嗎？西方馬克思主義傳統，特別是法蘭克福學派或更早的布洛克（Bloch, Ernst），大致是針對這個大問題發言。<sup>3</sup>早期法蘭克福學派認定，馬克思主義假如不能直接地面對這個問題，那麼馬克思主義就無法不質變為官方馬克思主義，或成為「現實存在的社會主義」（actually-existing socialism）的辯護者。針對自由主義和社會主義的問題與不滿而生的右翼民粹主義、族群民族主義、或法西斯主義雖然發願要使「人民」或「種族」脫離於物質主義之貧困和程序政治之空洞，但是由於它們將人民或種族等範疇物化，把現實政治壯美化，從根本上壓制了具體的個人如何在日常生活之中成為變遷主體這一問題（見第四、第五章）。在族群民族主義或法西斯主義之下的「人民」反而根本無從建立主體性，因為他們在現實上無時不是權力集團的意識形態甚或迷思的客體，無時不在自我想像中，把自己想像成被某種

2. 當自由主義者認真地把培力問題納入自由主義體系時，那就必然產生了對自由主義的激進重建工作。例如杜威，作為一邊緣的進步自由主義者，討論的就是現代社會如何釋放社會智能，如何將智能和身體結合，培養自我力量，成為社會變遷的主體。這個努力不幸不是被傳統自由主義充耳不聞要不就是被視為異端。類似的例子在馬克思主義陣營中就是英國馬克思主義社會史傳統的湯普森，他也大致在這個問題意識下，嘗試文化地、歷史地追尋工人動起來成為一個有「階級意識」的能動力量（Thompson 1966）。另外，既不能被劃分為自由主義傳統，也不屬於嚴格馬克思主義傳統的美國激進社會學家米爾士，也是一個培力政治的重要思考者，他提出的非常重要的「社會學想像」（sociological imagination）概念，就是以培力為基點問題意識（Mills 1959）。
3. 布洛克、阿多諾、霍克海默等人都受了尼采的深刻影響，布洛克從尼采處獲得了非理性主義有正面和進步作用看法的啟發，進而形塑了他關於烏托邦和革命的關係之思考（Aschheim 1992:287-289）。阿多諾和霍克海默則從尼采處獲得了啓蒙的辯證與散衆文化的洞見（Adorno and Horkheimer 1979:44）。這三個人都同樣的反對盧卡奇（Lukacs 1981）從一種馬克思主義立場對尼采的認定：尼采是反動布爾喬亞的非理性主義代言人，並作為法西斯主義的先驅，摧毀了理性傳統。

「外族」邪惡主體所壓迫的道德客體，從而接受國家—民族—領袖的完全動員，扮演工人與士兵的雙重角色。

另一方面，西方社會中的「務實的」勞工運動，也早已在二次大戰後成爲既存體制的零組件，在抗爭中不但放棄了改變體制的視象和努力，反而藉參與間接地肯定了既存體制的奕局 (Mills 1956:262-265)。當代後馬克思主義者博斯 (Bowles, Samuel) 和金提斯 (Gintis, Herbert) 就質疑受自由主義和馬克思主義影響的西方工運，結構性地忽視「變化生成的政治」(politics of becoming)，而著迷於「區區獲得的政治」(politics of getting) (Bowles and Gintis 1987)。類似的診斷和批評也來自很多新社會運動理論家 (例如，Habermas 1981; Cohen 1985; Touraine 1986; Scott 1990:19)。但他們的診斷和批評往往引出的結論是「勞工運動再見！」。比較起其它新社會運動理論家來還算是較關心工運的圖罕 (Touraine, Alain) 也不例外，既期望勞工運動能和工會主義有所不同，但又宣判作爲社會運動的勞工運動在歐美的死亡。他說：

工會也許依舊重要，但是「勞工運動」作爲組織勞工挑戰整個社會與經濟組織體系的力量則一去不回了。工會主義在過去的某些時期曾是一個社會運動；現在則只是必然屈從於政黨和政府的一個政治力量。何以然？因爲它僅防衛特定利益，就像美國工會一直在做的一般。工會和社會重構的多元另類意象之間的關連斷掉了。(Touraine 1986:172-173；原作者的強調)

但新社會運動理論也有它的問題：其一，結構性地忽略或否定了勞工也可以成爲「變化生成的政治」的參與者，因而新社會運動只能說是「新中間階級的激進主義」(Brand 1990:25-27)。其二，新社會運動過度強調認同，往往把政治化約爲認同問題，沒有適當地問題化認同政治本身——某種條件下，某種認同政治不但不會強化參與者，反而會弱化參與者，使其成爲「政治正確」的犧牲者。其三，很多新社會運動的理論家在批判以往的左、右翼的社運理論時往往不乏論



點，但是在拿出建構性的提法時，就顯得無力，例如奧發和魏森舍對奧森（Olson, Mancur）的個人主義集體行動邏輯有很犀利的批判，但在出路的提出上就有些行禮如儀了——他們只有呼籲社運要透過論述，改變孤立個人的認同，集體地形構新的認知、認同、趣味、與利益（Offe and Wiesenthal 1980）。我認為奧發和魏森舍所指的方向是正確的：主體的形成必須也是一個文化計畫。但是，他們的文化計畫在內容上形式上仍是過份地理性主義與論述中心取向，忽視身體、經驗、情感、慾望的可能角色，且忽視個人自我教育在社運主體性營造上的重要。這樣的文化計畫似乎假設了理性認知（rational cognition）是有效社會行動的唯一基礎——人們透過理性的思辨與溝通，釐定問題的範圍和解決的方式，而假如既有的理性洞識不能解決爭端，那麼所需要的不過是更好的理性洞識罷了。但這樣的談法事實上沒有跳脫啓蒙以來把理性視為世俗宗教的傳統看法，誇張了理性認知的能為，忽視了身體與情感在創造問題、發生意義、決定方向上的重要角色。我認為一個激進的文化計畫必須也包含一個以美（學）為中介的（aesthetically mediated）激進自我教育計畫：解放身體與行動，學習聽、看、覺、觸各種慾望和情感，不因各種典範、律法、常規、「共享價值」而進行制約反應；拆解掉那自稱唯一的、最真的理性現實，把生活和藝術揉合起來，不停地在日常生活中創造新的經驗和意義，接受想像、甚至幻覺作為觀看人生的多元視點之一……。在新社會運動理論裡，一個以美學為中介的激進計畫並未出現。

從這個我所理解的社會理論大背景以及我對台灣勞工運動的關心出發，我嘗試從閱讀尼采（Nietzsche, Friedrich, 1844-1900）<sup>4</sup>的經驗探討培力政治和工運（及其他相關社運）的可能關係。<sup>5</sup>我要提出的最核心的問題是：工人如何能變成更有力的行動者？有什麼阻礙？對於這一個問題，我認為尼采提出了很多尖銳的另類看法，因而能為參與和關心工運的人提供批判性對話。這首先包括了關於什麼是現代社會、人生、心理的另類圖像。

## 1. 尼采對於現代性的批判——妒恨溢流的現代性

對尼采而言，現代是弱者、頹廢者、蛻化者、「多數者」的勝利時刻。現代的各種價值規範與求知模式皆是弱者合法化其頹廢孱弱，並以此脅迫強者就範之詭計。工於這般詭計的心理狀態，尼采稱之為妒恨（ressentiment）。妒恨者是沒有力量（strength）的，有的只是「心靈」（mind），用以補力量之缺如——「心靈」表現在「瞻前顧後、耐心、情感偽裝、超強的自我控制、以及模仿」（Nietzsche 1990:86）。現代因此不過是人的真正力量的消蝕，代之以「心靈」（或「理性化」）的溢流；人的真正愉悅喪盡，代之以妒恨之飛揚。這個「現代性」並不始於「現代」，後者只不過是古代希臘文化與迷思崩解之後的理性化歷程的一個最後時期（Habermas 1985:87）。透過系譜的追溯，尼采認定蘇格拉底和柏拉圖是現代性的肇端。

蘇格拉底是「希臘」這個概念的對反，是「假希臘」、「反希臘」（Nietzsche 1990:39）。希臘是尼采心目中的文化盛世，具有悲劇的（tragic）對於生命之肯定，那怕是最痛苦無常、最不可忍受之生命。希臘人充滿生的慾念，滿懷熱情、精力滿溢，愛他們的命運（amor fati），過著超越善惡的生活。這個戴奧尼索斯（Dionysus）的人生是

- 
4. 本文對於尼采的閱讀著重他的晚期著作（見參考書目），特別是他的 *Twilight of the Idols* (original 1888)，我認為這本書非常扼要且豐富地表現了尼采思想的要點（尼采自己也這麼認為 Nietzsche 1969:314）。近年來，台灣對於尼采的精彩中文介紹文章有葉新雲（1991:126-168），著重尼采為一新文化、新人格、新精神境界的開拓者的角色，並強調自我教育的重要性，以及每一個個人在發展自我中的無限可能性和責任。葉新雲並認為尼采並非一個貴族政治或菁英主義者，也認定尼采對於民族主義這個現代意識形態持否定態度。這些對於尼采的解讀，本文均同意。
  5. 我認為尼采對於工運的意義應可拓延至不少其他的社會運動（例如女性主義運動、學生運動），但本文不擬在有限篇幅內作過多延伸。和我的這個工作在鄰近軌道上的還有探討性解放和女性主義運動的關係的何春蕤（1996:28-46），以及探討同志運動在哪種意義上幫助社會解放的甯應斌（1996:147-164）。兩篇論文雖和尼采無關，但也都指出了激進（美學）教育對於社會改造的重要角色。

一個未被割裂的人生，是一個整體 (totality)，在這兒，理性、感官、感覺、和意志不曾相互分離，人生也超脫於宗教家或道德家的罪與罰的道德—理性簿記，主客觀的二分斷裂並未曾出現。這樣的生存狀態充滿了尼采所謂的大化之天真 (innocence of becoming) (Ibid., p. 63)。<sup>6</sup>

蘇格拉底用辯證法<sup>7</sup>敲響了古典希臘文化的喪鐘，結束了大化之天真。蘇格拉底，以及柏拉圖，開始用理性的智慧反省人生，判斷人生的意義和價值，並以理性作為人生過程的指導，提出「理性=德行=快樂」之等式。尼采認為這就是墮落；是「下等人」(the rabble) 對於活在大化之天真下的希臘文化貴族的妒恨策略。蘇格拉底是一個體質上蛻化鄙陋的人，用辯證法作為一種變態的色情，來和雅典的美少年糾纏，企圖以理智弱化強者（即，美、天真、行動、創造），把強者拉到他所設定的突局中，馴服強者，以達到他的報復和反叛的目的。辯證法突出理智思辨的角色，目的是為了證明生命之虛空，存在之錯誤，以及身體、慾望、本能的欺罔不實。因此，尼采認為整個「柏拉圖」現象，及其所代表的將知識和身體脫離的唯心論傳統就是一個高級騙術 (higher swindle)，是弱者不再能面對現實之嚴峻，而以理念或概念為遁所；理性不再是面對現實的一個手段，竟變成了唯一的現實。尼采認為希臘哲學本身就是希臘本能的敗壞，而柏拉圖則是第一個敗壞者，一個基督徒先驅 (Ibid., 116-117)。

6. 尼采認為，希臘古典時期之後，歷史雖然步步走向下沈之路，特別是當基督教興起之後。但是，他仍然指出一些少有的逆流而上的「偉人」（例如波家 Borgia, Cesare 與歌德）或「偉大時代」（例如文藝復興）。尼采經常將波家和超人的概念聯在一塊兒 (Nietzsche 1990:99)；將歌德和文藝復興拉在一塊兒 (Ibid., p. 112)。因此，尼采對於現代性的批判經常以上述時代或個人作為肯定性的背景。

7. 尼采所謂的「辯證法」是一種理性完全支配的心靈，沒法肯定此時此刻，無能與對象諧和，而是無休地提問：「它發生了，但到底什麼真正地發生了？」(Nietzsche 1990: 41)。生活於是變成不斷的剝洋蔥，直到它完全沒內容……。但是，尼采的系譜學本身亦是一種辯證法取徑，將從未被質疑過的真實，找出牠的歷史性源頭 (Love 1986: 196)。

因此，尼采認為現代即是妒恨心理的步步發展，從蘇格拉底、柏拉圖、耶穌、康德、叔本華、到華格納；是奴隸道德戰勝貴族道德的過程。<sup>8</sup>奴隸道德擬設了一個「我」與「外在世界」、「他者」、「非我」的區分，這個「我」不斷的向外求，質疑外在，否定外在，因此，對於生命持一「不」的態度，而所有的價值皆從這個「不」發展出來。因此，尼采認為，奴隸道德者的特徵即是它必須為自己不停的造就出對立的他者，而將自己標定在對這個他者的刺激（不論是否為想像出來的）做出反應。然則，這不是行動（action），是反動（reaction）

（Nietzsche 1994:21-22）。相對地，貴族道德則是不待乎他者，是自足的、滿溢的、自發的、當下的行動——對生命說「要」。即使當它找尋對立面，它也是為了生命更加愉悅豐足，而非蕭瑟怨恨之復仇（Ibid., p.22）。所以貴族道德的評價模式與奴隸道德的評價模式對立，因為前者總不服用妒恨過量，偶有之，也不過甩甩肩膀就可抖掉。不妒恨，亦即不把仇恨、酸腐、醋勁、猜忌往內心久放——他不知原諒，因為他早忘了有誰對不住他。因此，強者的特徵是善忘，缺少歷史、帳本、和回憶的積壓（Ibid., pp.23-24）。因此，尼采認為敵對性（enemity）有兩種，對於高貴者，「敵人」的存在是生命躍動向前所不可缺的條件，高貴者要把敵人拉到他自己的內在，把敵人當作優異的標竿（a mark of distinction），是被榮耀和尊崇而非被鄙夷的對象。高貴者因此是善惡並存，或者說，超越了善惡二分。「假如你要朋友，你一定得和他作戰；而要能夠作戰，你必須先夠格作個敵人」（Nietzsche 1966:56）。相對地，奴隸（即被妒恨葛藤纏身之人）則是靠不停地想像出一個「邪

8. 敵意的評論者往往批評尼采的思想僅為「傲慢的、菁英主義的價值品味」（Zeitlin 1994: 144）。但即使是對於尼采同情的評論者也把尼采的個人主義加上「貴族的」的形容詞（Love 1986）。但「貴族」這個詞，對尼采而言，並不限定在「遺傳」或「階級」範圍內。事實上，尼采是反遺傳決定論的，例如他說「美麗是由於勞動的結果」（1990: 110）。另外，尼采對於傳統秩序和基督教會的毫不留情批判，也難以使貴族階級認為尼采的「貴族激進主義」是在談他們，而他們也不認同尼采為他們的代言人——這在十九世紀末和二十世紀初的德國是很清楚的（Aschheim 1992:118）。

惡的敵人」，用來確定自己是「良善的」(Ibid., p.24)，而良善的證據則是因為他受苦——羊的道德之源是由於有那邪惡的狼作為他的對反。妒恨的認同心理否定生命，因為人生乃是滿佈怨艾、自憐和復仇之荊棘地。對於尼采，「人從復仇之中解脫出來……是通向最高希望的橋樑，是暴風雨之後的彩虹」(Ibid., p.99)。勇敢地、冷靜地面對生活中的複雜、矛盾、和敵對，對尼采而言，是強化一個人自我的不二途徑，是面對生命，向生命說「要」的表現。

哲學上和道德上的二元對立傳統因此正是以這個心理一體質的系譜學作為基礎。弱者、頹廢者、蛻化者建立了善惡對立、黑白分明之二元對立世界，並據此要求「善」者(即，弱者)之團結(solidarity)，寄望有朝一日能殲滅「邪惡」與「黑暗」，讓世界登臨永晝(permanent daylight)與無惡之境——而這恰巧和一種粗糙的啓蒙理性、科學、民主、改革、革命、與無限進步之迷思……產生搭配關係。尼采挑戰了這套啓蒙思維及其認識論和價值之預設，特別是它的主體哲學。

「主體」這個概念是妒恨者的虛構(fiction)(Nietzsche 1967: 199)。妒恨者發明這個概念為的是將人所有的行動與作為都賦予責任：一個行動的背後一定有一個行動者，一個作為的後頭也一定有一個作為者。但尼采認為：

作為(以及它的實效，它的衍生)的後頭並沒有站著「存有」；「作為者」('the doer')是事後被發明出來的，——作為即是一切(the doing is everything)。(Nietzsche 1994:28)

虛構出一個能自由選擇作為或不作為主體之後，妒恨者於是可以把他的不能以一種自我欺騙的方式，當作成就，把不能當作自由，說「這是我的選擇」，然後要求強者也一起「選擇」弱化。然而對於尼采而言，強者不能自由選擇為弱者，弱者也不能自由選擇為強者。強者即是且僅是驅力(driving)、意志力(willing)、和行動(acting)之自發地表現，弱者即是這些力量的匱乏。凡是認為這些力量後頭有一更高的主宰者(cause)，決定這些力量之發與不發(effect)，都是被語言以

及其中所藏的理智所拐騙了 (Ibid., p.28)。「主體」是一迷思，只有弱者 (即，妒恨者) 才需要它。

弱者爲了要給瞬息萬變的行動與作爲找到主人或原因，發明出「作爲者」、「主體」、「施爲」(agency)……這些個人主體，又爲後者找到一絕對主體，或謂之理智、物自身 (thing-in-itself)、或上帝；凡此皆屬永恆的、真理的、本質的、終極確定的、人力所不能及的世界。相對於此，則是皮肉的、感官的、本能的、性慾的、行動的表象世界，只能用邪惡、不真實、機會、幻滅等字眼來形容它，耽溺於其中的人都是妄人、邪人、痴人，需要被啓蒙、改良、教育與醫治，只有理性讓人能脫離本能的暴君，獲得自由、快樂，(即柏拉圖的「理性=德行=快樂」等式)。但尼采認爲，這是以理智的暴君取代本能的暴君；當一個人能完全掌握他自己時，即是他已變成理智之奴時 (Nietzsche 1990:43)。理智即是對於本能與身體的鎮壓與報復，性格上是嗜血的<sup>9</sup>與抹煞特殊性的。<sup>10</sup>儘管尼采對理智主義有此嚴厲的批評，值得我們注意的是，尼采並不反對理智在實際人生中所扮演的有限度作用——他所謂的「現實中的理性」(reason in reality)——而是反對二元論下的理智 (Ibid., p.117)。

主體哲學設立了一主體和客體對立的世界，然後又將經驗的主體內容託付給超越主體 (上帝、理智、道德、法律、國家)。因而，真正被主體哲學取消掉的不是別的而是生命。尼采說：「生命在哪兒終了，「上帝王國」就在哪兒開始」(Ibid., p.55)。又說：「我們否認上

9. 康德的斷言命令，對於尼采來說，也是「聞得出殘酷味兒來」，因爲，假如你不服從它，則得不到自由，則痛苦。所以，清高的斷言命令旁邊一定站著「恥感」、「良心」、「責任」、和「神聖任務」…等。(Nietzsche 1994:45)

10. 由於個人的主體並無內容，完全是一空洞形式，因此客體性得以一種超越主體的位置鳩佔鵲巢，將客體和主體等同，並以特殊性爲代價。因此，雖然區分了超越主體和經驗個人，但後者被前者的普同性填滿，不再有真實的差異性存在。阿多諾對黑格爾的批判也在於此，認爲黑格爾並沒有成功地揚棄掉康德的抽象形式概念 (Adorno 1973: 350)。

蒂的存在；否認他，即是否認所從來的解釋問題（accountability）：唯有如此我們才能復得這個世界（Ibid., p.64）。」否定了主體哲學中的主體談法，也連帶地否定了世界是有目的（purposes）的說法。拋棄對於終極確定性（不管是所從來還是所由去）的追求的淨效果則是對於身體、時間、和地點的重視。但在傳統哲學和宗教裡面，日常經驗、感覺、感官、慾望、身體則皆被否定，以便榮耀那追求確定性的理智，「知識」因此成爲了身體的對立面，成爲斷滅身體的知識（disembodied knowledge）。知識不再是爲了我們此時此地的生命，爲行動之輔助，而是爲了追求確定性與永恆，反對行動。因此，尼采批判以往哲學家缺乏歷史感，對「變化生成」（becoming）抱有恨意，所有活的、動的、變化的事物到了他們腦袋裡就被整死，成爲了概念化的木乃伊（conceptual mummies）；以「名世界」爲真世界。他們的「理性」盲於變化生成，只追求存在本體（is）。但這個確定終極的本體一直從手邊溜走，於是在幻滅之餘，只能說存在的世界爲一幻覺。而這也是爲什麼哲學家否棄生命、身體、感官、歷史、在地、多元、變遷的原因了（Ibid., p.45）。<sup>11</sup>尼采宣佈：「『表面的』世界是唯一的世界，所謂『真實的』世界是騙子加上去的。」（Ibid., p.46）那麼「真理」又是什麼呢？真理是：

隱喻、轉喻（metonyms）、和擬人化描寫所構成的行進部隊——要言之，即是人的關係的總和，被修詞作詩般地強化、重組、刨光，且由於長久的使用，一般人視之如表章聖典般地牢固穩當，需要服從：真理是幻影，但人們已忘記它們是幻影了；隱喻也早就使用疲乏而失去了它們的官能力量了；錢幣磨光了它的圖案，只是一塊金屬，不再是錢幣了（Nietzsche 1982b:46-47；我加的強調）。

11. 尼采對於科學常抱持批判的態度，例如他認爲科學正在準備一種「至高的無知」（Nietzsche 1967:328）。但是，拿科學比較哲學，尼采認爲前者至少還重視「感官」（sense），而非「本質」（essence）（Nietzsche 1990:46）。

對尼采來說，一切欲將現實的解釋定於一尊，並謀求制度化此解釋的努力，都是退化和頹廢的徵候。尼采認為不確定性、多元詮釋正是一個成長的與有力量的現象，而只有僵死之物（如主體哲學下之主體）才需要齊一之整體（unity）與一元論（monism）。尼采警告：「不要想從這個世界上剝奪了它令人不安的和迷樣的性格！」（Nietzsche 1967:326）從這個基礎，尼采認為哲學的真正角色是「定出個目標（posit a goal），以此目標為準，形塑事實；也即是說，積極的詮釋而非概念之轉譯」（Ibid., p.327）。<sup>12</sup>畢竟，對尼采而言，「這個世界的價值為何端在我們的詮釋」（Ibid., p. 330）。尼采思想縱然佈滿了鮮明的反現代性思考軌跡，但一切宗教與道德傳統主義也是他激烈批判的對象——尼采自命的主要工作是重估一切價值（revaluation of all values）。因此，尼采雖然激進的反現代性，但絕非一傳統主義者。

## 2. 尼采 vs.自由主義現代性

尼采對西方理性主義和主體哲學傳統毫不留情的攻擊，使他既不容於正統社會主義陣營，也見棄於主流自由主義圈子，從而，他的思想很難就傳統政治光譜的「左」「右」逕行劃分。很多自由主義者認為尼采思想是從菁英主義的立場上反民主；在道德與規範層次上「非自由派」（illiberal）——否定同情、容忍、理解、選擇、客觀性等價值與德行。因此，這些人認定尼采思想不過是十九世紀後期沒落貴族階級在思想上對新興自由主義民主制的反動（Aschheim 1992:5）。但對於很多社會主義/馬克思主義者而言，尼采思想又是十九世紀末資產階級一方面對當代文化絕望，但同時又恐懼任何社會革命的出現，這個雙重脈絡下的產物；又由於其對當代文化社會的非理性主義的激烈否定，也曾被視為二十世紀初法西斯主義運動的先導（Lukács 1981）。

12. 這類似馬克思在費爾巴哈第十一條論綱中所提出的：「哲學家以不同的方式解釋這個世界，但重點應是如何改變它。」（Marx and Engels 1970:123）。關於馬克思和尼采的關連性的討論，請參考 Love 1986, Roberts 1995。



不論是自由主義或社會主義，對於尼采的敵意，主要是來自尼采對於啓蒙現代性的激烈批判。尼采對於自由主義和社會主義的攻擊並非直接針對體制或意識形態，而是一種間接的、後設的批判，對尼采而言，自由主義或社會主義僅僅是十九世紀末歐洲文化病理的徵候罷了。

尼采關於現實政治的發言向來不是站在啓蒙者或革命者的立場；他不要追隨者，甚至，在主體成爲虛構後，連追隨自己都將是多餘（Nietzsche 1966:78）。尼采鄙視人的群性，視之爲畜群（herd）的墮落存在——只知相濡以沫，依賴理法成規，攬斥特立獨行。追隨者、被追隨者、信仰、團結、社區、革命、國家都是頹廢的表現（Nietzsche 1990:36, 96-97;111-112; 1994:50）。道德家和宗教家都要改善人類，但對尼采而言，這個「改善」無異是弱者企圖馴化強者的作爲。不幸地，現代性即是歸趨於動物學的終點（zoological termini），凡特立獨行人等皆被馴服成畜群般（Nietzsche 1990:65）。所有的價值都是由以及爲這個畜群所創造，爲的是苟延這個聚集——社會。尼采認爲十九世紀末發展出來的社會學即是這個畜群對於他自己的謳歌，完全沒有批判地反省這個畜群集體在文化上<sup>13</sup>的墮落。

我對於整個英法的社會學的異議，在於它經驗裡的社會只有腐朽形式的社會，而且還帶著完全的天真，把它自己的腐朽本能視爲社會學價值判斷的規範。走下坡的生命、頹廢中的組織力量（指

13. 就像超人這個概念的不確定性一般，尼采也沒有正面的給「文化」下過定義。但尼采常以負面的方式說明它不是什麼，例如它不是，或相對於，國家。尼采認爲當一個人或群體把理智、認真、意志力、自我克服等能耐都往「權力、大政治、經濟事物、世界通商、國會機構、軍事利益」等方向發展時，那麼文化必然沒有發展的可能（Nietzsche 1990:72）。這個提法和德國保守浪漫主義傳統的「文化」和「文明」二分的提法有一些表面上的類似。但是，尼采並非一個懷舊論者或國粹論者，往往正好相反，他對於懷舊的浪漫主義的批判是經常可見的，例如他認爲把歷史拉回到過去（例如十八世紀「如席勒」，或原始狀態「如盧梭」）是一顛廢之舉（Ibid., p.113）。盧梭的對立面是歌德。尼采大爲揚頌歌德的古典主義立場，是因爲歌德（在尼采眼中）獨力反叛十八世紀，標舉文藝復興之自然（going-up to the naturalness of Renaissance）（Ibid., p.112）。

的是分離的力量、打開斷層、排出高低的力量)在今日的社會學裡反而被有模有樣地講成理想。……我們的社會主義者是顛廢的，史賓賽先生也是一個顛廢者——他把利他主義的勝利當成好事兒。(Ibid., p.101; 原著的強調)

尼采在「社會」、「平等」、「利他」、「容忍」裡頭，都嗅到了一種同質化的氣味，或是，畜群的本能 (herd instincts)。對於尼采而言，好的組織力量是把不同的、不平等的區分開，而非把不同的、不平等的攪和起來。法國大革命傳統的平等原則對於尼采來說是不正義的，是正義的終結，因為尼采認為「平等者之間有平等、不平等者之間有不平等」才是真正義 (Ibid., p.112)。因此，雖然對很多人來說，法國大革命及其理論代表者盧梭，象徵了平等與散眾 (masses) 的前進。但對於尼采而言，他們恰是倒退，而非進步 (Ibid., p.111)。尼采否認現代性有任何道德上進步的內容：在平等與利他的意識形態下，現代人其實生活在一個大病院中，過度的思量、生命力斃喪、沒法產生無關感 (indifference)，大家輪流扮傷殘演護士。如果社會性意味著每個人無法發展他的生命力，只能病態的相濡以沫，互為病人的話，那麼現代性在什麼基礎上說它比「強勢時代」(例如文藝復興)要來的道德進步？尼采提出這樣的問題。

如果畜群本能 (herd instinct) 的高蹈是退化年代的表徵，那麼距離力感 (pathos of distance) 的突出則是任何強勢時代的特徵，表現在結構性的不平等，距離的創造與維持 (Nietzsche 1994:12-13)。唯有當人有河海相忘的文化空間發展成長，自由才有可能。自由是不確定性，是新經驗的無厭探索，是爭戰對立、碧落黃泉的人生。現代自由主義體制則是腐朽的表現，因為它的「自由」是制度化了的、被保證了的、物化了的條框。尼采認為自由在還是鬥爭的標的時，和它已成為一種制度化的存在時，是完全不可同日而語的。所以，尼采說：「自由主義制度獲得之日，則是它不再自由之始」(Ibid., p.102)。自由不能如具體物件般的被擁有，不是登上彼岸，不能保證、不可預測

——自由是個鬥爭過程，追求它的人必須要為它付出代價。自由因此是拒絕收編，抗拒歸類，不願成為俱樂部的終生會員（或名之曰「社會」）的一份子，不願「容忍」，時刻以自我負責為意志，並和外物保持敵意的距離（Ibid., p.92）。因此，自由即是距離力感的同義詞。自由主義者要求的價值：安全、平等、理性，在自由一如戰士的眼中，是不屑一顧的，後者追求的是危險、權威、克制、作戰、無憐、驚怖之本能（dreadful instincts）。自由只有當人要（want）它，征服（conquer）它，它才到來。自由主義者夸夸其談自由意志（free will），但弔詭地，他們缺乏的恰恰是要自由的意志（will to freedom）。<sup>14</sup>

尼采因此痛斥種種形上學的正當化、康德的倫理學、宗教的救贖、華格納的音樂、自由主義、以及「科學」……等等終極的保證和救贖。凡此種種都是尼采所謂的「高級騙術」，源自人們沒有勇氣面對[現代]生活的不確定性，縈想復返舊日確定性的懷抱，而這個慾望則是孱弱與頹廢的徵候（Nietzsche 1990:117）。<sup>15</sup>作為一種基督教的世俗化替代，自由主義雖然號稱保障個人自由，但個人已無法要他的、欲他的自由了——自由主義保障的是不想要自由的人的自由。尼采稱這個矛盾為現代性的「體質學的自我矛盾」（physiological self-contradiction）：按照「社會」（即，畜群）的需要，人被壓制本

14. 尼采的這個對自由主義（者）的批評其實也可能是認真自省的自由主義者對自己的批評。早在1826年，二十歲的彌爾（Mill, J.S.）就問了一個一直困擾他心靈的深刻問題：「假如你生命中所有的目標都達到了——所有你所期望達成的制度與意見上的改變能在此刻完成——這對你來說會是一個大喜悅嗎？」他的答案是否定的，原因是只有在爭取自由的實際鬥爭中才能讓他有滿足感。這個把自由主義視為對人的創造性潛力的肯定，視為對現存世界進行無休爭鬥的信念和行動，也為其它「進步自由主義者」（例如杜威、米德）所堅持。杜威就認定自由主義必須是一「密實、具攻擊性的力量（a compact, aggressive force）」（Dewey 1991a:48）。米德也認定自由主義不可停留在消極自由之維護，必須進而形塑爭取帶有積極、實質內容之自由（Mead 1964:150-170）。因此，嚴格的說，尼采心目中的自由主義者應該只是洛克、邊沁等放任自由主義者或功利主義者。

性、被「修枝」、「燙平」，以利「自由發展」，結果是只有順服這個修燙整熨的奴才才能「發展」……現代性中的「自由」，因此不外乎真實的個性的退化（Nietzsche 1990:105-106）。

自由主義機構是物化了的機構，因為這個一畝方塘的源頭活水早已斷絕，有的只是習慣和因循。這個源頭活水即是人所有的那些反自由主義的容忍、平等本能。隨著這些本能在現代世界的逐漸頹唐，以及隨著這些物化了的機構開始代替人的思考，我們的歷史進入終點，而我們自由主義人也成為荒原上的最後一人——空洞人、填充人，擁抱在一起時，腦袋裡塞滿了稻草（艾略特語）。歷史，對於尼采而言，從不是產生於理性或制度。這個皈依制度、逃避自由、壓制情感、訴諸理性的優樂機器人：『為今日而活，活的非常輕快——活的非常不負責任；但正就是它，人們叫做「自由」』（Ibid., p. 104）。現代人活的太輕了，而不是太沈重。輕，是因為現代性壓制本能，而將生活之世界交給國家、市場、世俗宗教（自由主義、社會主義、「科學」）、學校、和種種其他社會機構。由理性太陽所照耀的現代性永晝（permanent daylight），為現代人制度化地、常規化地準備好順流而下的社會輕舟，上面搭載的不是有個體性的個人，而是渾然成群的家畜！

### 3. 從自由主義個人主體到社會主義集體主體？

在很重要的一點上，馬克思和尼采並不如想像中距離的那麼遠，這一點即是對布爾喬亞個人主體概念的否定。對於馬克思和恩格斯而

---

15. 韋伯在 *Science as Vocation* 一文裡也採取這些立場。宣稱自己是「跟隨尼采」，韋伯批評那些無法面對「現時代命運」的人們以「科學」（或學術）的理性主義或唯智主義為救贖，事實上也是一種宗教的逃避，對這些「在大學或編輯部裡的大小孩」，韋伯指出「古老教會的手臂還在熱情地為他們大張大開」（Weber 1968:142-3,155）。同樣地，杜威也在認識和倫理上批評那種追求終極確定性的求知和人格模式，指其僅為旁觀者理論和倫理，根本無法面對現代複雜多變之現實，也無法開展新的生活道路（Dewey 1988）。

言，自由主義體制裡承載權利義務的個人主體正是資本主義生產的必要預設，否則勞動力的流動與價值的交換都將不可能。所謂自由意志不過是確立這麼一個虛構主體，以便每個出售勞動力者能自負其「個人」行爲成敗之責（Engels 1973:143; Saiedi 1993:12-13）。這個批判和尼采對於自由主義體制下的「個人主體」、「自由意志」的批判（Nietzsche 1990:58-60）非常類似。對馬克思和恩格斯而言，勞動（labor）是一個結合存有和變化的活動，生產和嬉戲在此並未分離；人之所以爲人，定義於勞動，每一個個人和他人的區別也在於每一件勞動都是不可化約地特殊的、具體的作爲。而作爲勞動者的人，並不需要一個主體的概念或迷思爲勞動找到寄寓，把勞動視爲「勞動個人」的屬性。是在資本主義生產模式下，勞動的特殊具體性被淘空，成爲抽象普同性活動，進而皆可以被量化爲「異化的」（或客觀化的）勞動力。在這個異化過程中，個人主體浮出來成爲身體的帳房，和勞動力的帳簿，成爲剝削關係的客觀依據，與主動接受剝削的動機製造者。布爾喬亞生產關係是一個剝削的也是同質化的生產關係；在異化的分工下，人的生命內容慘遭剝奪，剩下的只是抽象的個人屈從於特定階級條件——個體性在此被磨滅殆盡（Marx and Engels 1970:92）。馬克思與恩格斯認爲要將真實的個體性從生產關係的禁錮中解放出來，則必須透過個別工人的結合成爲一不具特殊階級利益的階級（即，無產階級）進行革命，推翻布爾喬亞生產模式，而後個體性（相對於資本主義分工下的平均人）方得解放。在這裡，集體性並非只是革命的工具性手段，它更是個人得以發展的必要前提。「沒有社群不成。只有在社群關係中每一個人才能全方位地開發耕耘她的才具；因此，只有在社群，個人自由才可能……在一個真正的社群（不像國家），個人在（in）結社、藉（through）結社獲得他們的自由」（Ibid., p.83）。

那麼從集體心理的角度看，社會主義革命的力量集結是否維繫在尼采所謂的妒恨心理上呢？換句話說，這個集體力量是否來自於眾多「受苦者」建構一邪惡敵人並把自己交付給一擬軍事化整體呢？馬克

思本人顯然鮮明地反對這樣的社會主義，並稱之為「粗糙共產主義」(crude communism)。在粗糙共產主義裡，勞動和資本的對立被降低成無產 (propertylessness) 和有產 (property) 之間的對立，而無產者的運動不過是要把特定的私有財產轉變成普世的私有財產，以便立即地佔有財貨。馬克思認為這樣的共產主義「否定了人格的每一領域，僅僅是私有財產的邏輯表達而已」(Marx 1963:153)。「把自身建立成一種力量的普世性羨妒 (universal envy) 只是貪欲的一種偽裝形式……而粗糙共產主義只不過是這種羨妒的顛峰表現，把所有人通通降低到一預定的最低標上頭」(Ibid., p. 153)。因此，社會主義，對馬克思而言，是不折不扣地要超越妒恨，要超越畜群。是在這個意義上，我們方能理解馬克思對於「誰來教育教育者」的質疑，以及「革命性實踐」即是「改變環境和改變人的活動同時並存」(Tucker 1978:144, 我加的強調) 的提綱。

馬克思主義是且能超越妒恨和畜群狀態有一個重要原因，這個原因即是社會主義的科學 (相對於意識形態) 成分。科學首先要求於它的實踐者的即是對於表面之下的細緻現象的觀察，而這個觀察能力的培養必須靠對成見、教條、既有的說法和解釋，抱著一股健康的敵意和冷靜，超越不由自主的愛恨，超越慣行。馬克思晚年對於他當代的年輕馬克思主義的徒眾的不屑，說如果他們是馬克思主義者的話，那麼他自己並非一馬克思主義者，其實並非出於傲慢酸苛，而是強烈地表現出馬克思本人對於非教條的、具體的、歷史的、經驗的、社會研究的重視。馬克思主義的另一創立者恩格斯也對這些年輕的馬克思主義的「跟隨者」的硬套公式的教條化「研究」(其實只是立場的表述) 嗤之以鼻，指其為「令人嘆為觀止的垃圾」(most amazing rubbish) (Marx and Engels 1959:400)。<sup>16</sup>在這兒，我們看到馬克思和尼采是站在一塊兒的，因為，真正的自我教育者無論在探知 (inquiry) 的科學精神上或是在感受的美感經驗上都表現了同樣的高蹈的獨立人格和豐沛的意欲能力——追求「美」和追求「真理」的腳並不見得是踏在

兩條船上。美的感受力 (aesthetic sensibilities) 和知的感受力 (cognitive sensibilities) 其實是一體之兩面，它的斷裂分割實是 (後) 現代的一大病態。

但是，馬克思思想中所強調的關於具體的歷史和經驗研究的重要性以及革命者需要激進地自我教育的這些批判面向，卻經常不安地被另一更有力的敘事所遮蓋——分析的鐘擺總是在「最後的分析」中擺向底層決定論及並生的「革命的集體單一主體」：「大規模的人的改變 (alternation of men) 是必要的，但是這個改變只能夠在一個實踐運動中，即革命」(Marx and Engels 1970:94-95，我加的強調)。這樣的提法在後來的「現實存在的社會主義」中又常常被化約為「革命後自會出現新的人格」。對於這種決定論的談法，尼采視為「不可理喻的樂觀」(Nietzsche 1967:368)。一方面由於「革命實踐」完全被等同於改變環境，另一方面由於教育者的角色也被先鋒隊或國家技術官僚所壟斷，因而人的自我教育的問題被壓制了，個別人的面貌被塗掉了成為受妒恨所鼓譟的「人民」或「群眾」。社會主義運動因此除非全面庸俗化，那只能陷在一種演出性的自我矛盾中：以妒恨超越妒恨，以畜群超越畜群。

對尼采而言，這樣的社會主義和基督教以及自由主義現代性事實上是共有同一個道德心理系譜的。當無政府主義者與社會主義者 (尼采交互使用二者<sup>17</sup>)，控訴社會的不公義，宣揚他們的權利，要求平等時，尼采認為這是弱者把他們不幸的處境輕便地而且錯誤地歸因於他人，以為總是有人要為他們負責。但是，這樣便宜的「創造原因的動力」往往錯置因果。錯置因果的結果不只是遷怒他人，更重要的是位

16. 恩格斯對於馬克思主義的「追隨者的危機」的反省最明確地表現在他 1890 年寫給 Joseph Bloch 的信上。他指出馬克思並沒有把經濟因素視為「唯一的決定因素」，反而是把經濟、社會、政治、宗教……等眾多因素視為不可化約的複雜互動因素。恩格斯並說：「對於年輕人常把經濟面作超過它應有的強調這一事實，馬克思和我要負部份責任」(Marx and Engels 1959:398-9)。

處弱勢的人無法面對他自己困境的所從來，他迴避了認真的面對：「爲什麼他在受苦——他的生命在哪些方面貧困……」這一問題（Nietzsche 1990:96）。因爲找到了簡易仇家作爲他們困頓的「原因」，於是生活的重心便指向了酸腐、抱怨、與控訴。然則，這不但沒有使他們更強，反而更弱。抱怨不但來自脆弱，也加速脆弱，但弱者經常並不自知，反而著迷於他們自詡的「正義之怒」，以及因此而來的某種權力的暈眩感。且正是由於這個暈眩感的支持，使他們得以繼續忍受難堪的處境——「受苦者爲他自己的苦難開立了「復仇的蜜糖」做爲藥方」（Ibid., p.97）。這，是一種自欺的復仇。社會主義者和基督徒，對尼采而言，並無根本的差別，兩者都是妒恨政治的表現，都在尋仇覓恨，差別的只是他們倆抱怨的對象不一樣：前者找上他人，後者找上自己（Ibid., p.96）。基督徒和社會主義者不管他們在譴責「此世」，或是「社會」，都一樣地表現了頹廢者的本能，否定此地與此時（Here and Now），希藉「最後審判」或「革命」逃逸到「彼岸」（Beyond）（Ibid., p.96）。

假如「革命」不可期待，假如勞工運動不是完全把自己界定在物質利益或制度性權利的爭取，那麼勞工運動勢必要把自己擺在一個對話上：勞工如何更強更有力？我認爲尼采可以被拉進來討論勞工議題的進入點即在這兒。今天在台灣，關於勞工的議題日漸被體制化與國族化，勞工運動面臨了一個政治上重新評估的危機，尼采的思想或許應被激進工運團體與個人拉來對話。要顛覆國族信仰和分配邏輯的桎梏，勞工運動應該探討多種新的個人觀、多種新的美學觀，畢竟工人要「反對」這個體制的動力應來自每一個工人自己覺得這個體制是醜陋的，自己在這個醜陋的體制下的生活也是醜陋的。工人不必然要成爲沒有臉面的「無產階級群眾」——一個人的自主發展應和社會主義不

---

17. 值得注意的是，尼采對於社會主義的批判是形成於他對於當代德國社會民主黨人的認識，而非形成於和馬克思的直接對話（Aschheim 1992:187f）。



矛盾，也不應只是社會主義成立之後的事情，而應同時發展。對於社會主義者而言，社會主義的想像假如不是一個物質主義的、實證主義的世界，而是一個滿佈著愉悅、創造、美麗、驚奇的現實，充塞多元、流動的意義，那麼社會主義者不該苛求尼采沒和他們共同討論如何推翻資本主義，而應該從尼采那兒獲得更多的關於以上種種價值在此地此時實現的障礙和契機的瞭解。<sup>18</sup>

#### 4. 激進自我教育 vs. 現代大眾教育

「此地此時」肯定激進的在地行動。行動的激進性格在於個別行動者超越工具理性、功利主義、國家中心論、「現實」、「道德」、「傳統」……所設下的想像、論述、與實踐的界樁，並進入一實驗性的、探索性的、缺乏終極保證的激進自我教育的向度。這種激進的自我教育認定：「解放」最終而言必須，也只能，展現在各個人新的生活經驗的浮動地平線上。激進自我教育直接批判現代民族國家的大眾教育對身體、慾望的壓制，對美感和創造的貶低，對生活整體的斷碎，進而要求破除身體和知識、藝術和科學、情感和理性、行和知的對立，從而不斷發展新質地的生活經驗。對激進自我教育者而言，現代大眾教育所要求於受教者的無外乎因循墨守。

這個以對功能論、普同論、理性論、和傳統論的撻伐為基調的美學轉向，雖然不免立即地受到特別是來自社會主義和自由主義陣營的攻擊（Aschheim 1992:28-29; 43-44），但也為整個二十世紀初美學現代主義運動（其中不幸地也包括原型法西斯運動）提供豐沛的迷思與動能（Ibid., p. 12-13）。尼采對現代性的激進美學批判由於歷史上被法

18. 最近對馬克思主義的反省中，也不乏強調新的美學、新的觀看方式對於馬克思主義解放計畫的重要性。在一篇討論超現實主義大師馬格利特（Magritte, Rene）畫作的激進意涵的文章中，吳爾夫即指出：「社會主義一方面代表對於驚異、美麗、和意義與現實的多元塑性所具的解放潛力的開放性格，另一方面代表推翻資本主義的決心，因為它是此開放性格的大敵」（Wolff 1995:34）。

西斯政權援用，常被化約為和非理性主義、動能主義 (vitalism)、政治壯美化、或反反思主義 (anti-reflexivism) 等同 (例如 Göran 1996)。但是，如果暫時撇開這些對尼采的概括性定位，我們是否可以思考尼采的思想對於激進社會改革可能提供什麼對話？任何自詡激進社會改革的計畫，假如先決性地、概括性地劃定論述的界線，判定某些論述是無關的話，那麼這個激進計畫已經自我取消其激進性格了。在下面的這些問題仍是開放的前提之下，我認為尼采的確能提供有力的對話：什麼叫做「反對」運動？所謂的「社會變遷」究竟何所指？每一個人要改變世界時，是否也要自我教育？現代教育到底成就了什麼？先從最後一個問題談起。

尼采對現代性的批判核心之一是對教育的批判。第二次產業革命發展了以資本與民族國家為驅力與目標的大眾或國族教育。對於尼采，這是頹廢的現象，因為文化和（國族）國家是敵對的；國家得勢，文化下沉。所謂「文化國」只是一個現代想法，「文化的偉大必然是一個非政治，甚至是反政治的意義」(Nietzsche 1990:72-73)。「權力使人蠢」(Ibid., p.70)，尼采如是說。「民族英雄」俾斯麥對於尼采而言，是個蠢化的頹廢者；第二帝國的「大政治」(grand politics) 是個笑話。現代教育把國家當成目的，失去了它原本的目的——文化，也失去了它原本的手段——教育者，有的只是高級裸母 (Ibid., p.73)。尼采認為當代教育只不過是用最少的時間急迫地製造出一大堆能完全為國家所用的年輕人，而這種「不雅的急迫現今到處流竄」…… (Ibid., p.74)。教育不但不能幫助各個人各成其長，反而以規矩製成一個個的方圓，或謂之「標準公民」。高等教育，尼采說，「不外乎是站在平庸之輩的立場反對超拔品味而設的手段」(Nietzsche 1967:492)。教育（以及它背後的傳統、社區、習俗、國家）制度性地表達了畜群對不類的個體行動和個體思考的妒恨 (Nietzsche 1982a:10-12)。

現代教育據說是科學教育。但科學不是把現代人從玄學和神學的桎梏中解放出來，讓人能更清明的面對這個世界，敢於「接受從各種

感官得到的證據，進而學習如何磨尖且利用它們，並思索它們直到結論貫通」(Nietzsche 1990:46)嗎？科學和科學教育的價值不就在於它和我們的經驗結合，助於我們發展人生、充實精神嗎？尼采一點也不反對科學本身，而是反對科學形成一個新的宗教、新的霸權，不但無力充實人生、培力個人，反而以形式主義和專業主義將人生貧瘠空蕩。尼采說：

科學所強加諸每一個人的嚴苛奴隸條件，是為什麼當今的教育以及教育者不再能發展出更充實、飽滿、深刻的性靈的重要原因之一。我們的文化受傷最嚴重的即在於浮濫的裝模作樣的學徒和破碎的人性；我們的大學，與其所願相反，是讓精神官能退化 (spiritual instinct-atrophy) 的禁閉室。(Ibid., p.72)

因此，現代的制度化（科學）教育不但無法使人成長，反而扁平化、同質化每一個人，使他能夠順利地作為規格相同的零件隨時填空補缺。每一個人被教育成如何適應這個現代的「機械存在形式」(mechanical form of existence)；職責(duty)因此成為最高指令，而任何愉悅的可能悉遭剔除(Nietzsche 1967:474)。那麼在這個職責和愉悅對立、理性和情感對立、知識和身體對立、科學和藝術對立的現代教育裡，人們到底該如何克服這般的荒涼，灌溉如此的貧瘠呢？尼采的答案是：每一個人應該學習如何自我教育，學習如何觀看(see)、如何思考、如何說跟寫，而其中尤以第一項最為根本。學習如何觀看是什麼意思呢？

習慣於讓眼睛放輕鬆，有耐心，讓事物能在你跟前發展；學習如何延遲判斷，從各方面調查、理解一件事情。性靈培養的第一步即是：不要立即對一刺激做出反應，要好好地掌握住克制和斟酌情勢的本能。我所理解的學習觀看幾乎就是平常話所說的「強度意志力」：它的精義恰恰好就是不跟著「意志」跑，延遲決定的能力。所有沒有靈性的、醜陋的事情都是由於無能拒斥刺激——他一定得反應，得服從每一個衝動。[……] 已經學會了如何觀看的

人在現實上應用的情形則是：他將變得沈穩、不輕易信任，桀傲難馴——恰如一個學習者。藉著這般具敵意的冷靜(hostile calm)態度，你可以允許所有陌生的、新奇的事物趨近你，而不至於馬上就一把抓住對象。打開所有門戶，屈願於所有細緻事實，總是對他人他事懷抱好奇、躍躍欲試。簡而言之，我們歌頌的現代概念「客觀性」，是一個糟糕的品味，是頂尖不高貴。(Nietzsche 1990:75)

這個尼采所謂的「延遲決定的能力」、「具敵意的冷靜」其實也是米德所強調的延遲反應(delayed reaction)的能力。現代大眾教育頹唐之處就在於使學習者成為對刺激進行制式反應的機器，人失去了人之所以為人的反思能力。這個世界變成了一個巨大的習慣場域，只有常規、板平、無趣、熟悉、太熟悉。或許，現代教育的主要目的即是規訓人們，讓人們習慣於無聊，安於無聊，甚至享受無聊。生活變成必然、責任、和「你當」，因而和歡娛成長脫了關係。人除了制式的需要外，不再有說「我要」的念頭和膽量，他不想要學習觀看、學習思考、學習說和寫<sup>19</sup>，因為他已有的「看」、「思考」、「說和寫」方式已足夠讓他安逸地自處於現代社會(即，畜群)了。他不想要和他人產生區別，他不想要成為他自己，他寧願把頭鑽到社會常規中(報紙、電視、購物中心)，相互成為護士和病人，相濡以沫。教育(以及，醫療、婚姻、農業、戰爭…)的起源都在於讓人隨俗俯仰，沈沒於傳統和流俗的道德之中，「不讓你想到你是一個個體」(Nietzsche 1982a:11)。對尼采而言，假如有好的教育可言的話，那麼關鍵即在於它是否能啟發讓人想要的意欲力(will power)(Nietzsche 1967:484)。意欲力的開發即是從流俗的道德和認識中跳出，每一個人都想要開發他自己的認知、慾望、感覺、價值模式，因而每一個人都活出各自殊異的存在

19. 「我難道還要再說一次嗎？——人得學會如何用筆跳舞。」對於尼采而言，思考、寫作、言說都應該是整個人身的解放(放鬆)的表現(Nietzsche 1990:75-76)。

模態——個體性就是這個身體實踐過程，而非它的結果，更非受外在保障的死物。尼采探索的是一種「真實存在之理想」(the ideal of authenticity)。

儘管尼采鮮明的反現代性立場，這種追求「真實存在之理想」的情態事實上卻又是一種現代的情態，歷史上直接挑戰的是封建的層級社會，其中每個人的認同是承襲的、沒問題性的 (unproblematic)。針對封建社會的確定性，現代情境的特徵其實理應是自我、人生和社會的不確定性，每個人必須要積極的開發自我，而且「他者」不見得會「承認」(recognition)。但現實上，現代性的弔詭卻是：它一方面在文化上鼓勵真實個體性的理念，但同時卻組織化、制度化地壓抑真實個體性的表達與實踐 (例如民族國家、大眾教育、市場)。這即是貝爾 (Bell, Daniel) 所說的資本主義文化矛盾的「領域斷裂」

(disjunction of realms) (Bell 1976)，在二十世紀初期壟斷資本主義擴張時期開始更加尖銳。因這個內在矛盾而生的反應模式有兩種：集體性單一主體的出現，以及大眾消費社會的強化。前者包括某些革命的社會主義運動以及民族主義或民粹主義的「保守革命」，<sup>20</sup>企圖以集合主體的力量解決異化或「不真實存在」(inauthenticity) 的問題 (Herf 1984:33)。大眾消費社會 (或韋布倫所說的「炫耀性消費」) 則以另一種極端的方式解決個體性和認同危機的問題，以消費的競爭建立新的地位秩序，將嫉妒制度化 (institutionalization of envy) (Bell 1976:22)，進而保障相對穩定與窄化的個人認同與區別。

尼采試圖走出另外一條路，一條沒有制度或集體擔保的路，有的只是激進個人自我教育。一個人需要有重新評估一切價值的能力，超越流俗之善惡，敢於說「要」或「不」，而且付諸行動。太多的溝通和討論對尼采而言是病態，是缺乏行動開創能力的病徵。當然，這不是

20. 有些馬克思主義者和保守革命者有類似的心理結構，最明顯的例子就是盧卡奇，他思想中的浪漫主義成分，以及他對於「社區」的追求，以及獨裁者對他的誘惑，都和浪漫保守主義有一些共同的線索 (Herf 1984:14)。

盲動主義、意志主義 (volitionism)，因為尼采也一樣地反對屈從於本能的暴君。人，你要努力的變成你自己 (become what you are!)。這其中包括了節制、磨練、甚至「現實中的理性」(reason in reality)。當然，這樣子發展出來的個人行動與個人思考模式也非無代價的：社會將對你反撲，因為你的獨特性驚擾了畜群的沈睡，讓他們驚恐。為了回歸常態，創新性的行爲和思想經常被冠以邪惡或危險的標籤。然則這不僅是外在的懲罰，特立獨行的人本身也深以此自苦，時而覺得他們自己是危險與邪惡——「因為這個原因，直到今日，最好的 [即，最真實的] 人的頭頂上總還是那麼沒必要地烏雲密布」(Nietzsche 1982a:12)。

這是努力自我教育的人所必須付出的代價。

## 5. 勞工運動和激進教育的關係

勞工運動的目標是什麼？假如勞工運動不自我設限在哥達綱領式的分配正義，而把自身也當作「改變這個世界」的一個參與者的話，那麼勞工運動是否也不當怯於和尼采對話？是否也應該進行「對一切價值重新評估」？重新評估國族主義、自由主義、經濟性工會主義、甚至庸俗馬克思主義的計畫呢？如果答案是「不」的話，那我要問的是：在什麼意義下，我們稱呼工運所從事的為「反對運動」呢？

我們無法站在資本主義現代性的世界觀之下反資本主義現代性。如果勞工運動要的只是分配正義的話，那麼它作為現代秩序的挑戰者的身份只不過是「忠實的反對者」，往往只能正當化既有體制，以及履行競戲規則。勞工運動者要問的是：什麼是社會變遷？勞工運動者假如不以討債為唯一目標，那麼勞工運動的成敗，則不可以參加人數之多寡計。聲勢浩大的勞工運動的唯一保證或許只是能夠爭取到更多「福利」，但並不必然保證參與者的激進改變，以及因此而來的真正社會變遷。勞工運動的價值，除了「奪利」以外（即，「生活水平的鬥爭」），是否也包括新的價值和視野的提出和實現（即，「生活方式的鬥

爭)？<sup>21</sup>

但是勞工運動者和工會教育者是幫助了「生活方式的鬥爭」呢？還是阻礙了它呢？或許形格勢禁，勞工運動者經常迴避了這個問題的討論。流行的態度之一是「現實主義」，忙著當下的經濟與政治鬥爭都來不及了，遑論他顧；之二是「危機迷思」，資本主義體制危機的總爆發不遠了，只有大危機才能帶來真正的改變（當然有所謂「做好準備等待危機」，但所謂的準備常常只是理論上對壟斷資本主義的分析研究）；之三則是根本從工運撤退到國族或民粹認同政治，即所謂建國優先論。這三個立場的差異固不可以道里計，但共同點則在於都沒有或不能就此地此時各個人應當如何改變提出主張。等待危機和等待千禧年有何不同？分別理論和實踐不正也是布爾喬亞世界觀嗎？「現實主義」不更是幫資本主義馴服勞工，使他們的意欲力完全被鎖定在「需索無厭」上嗎？如果有人說勞工運動本來就該被界定在這個領域上，並把「變遷」的力量交給其他社會範疇（例如學生、女性、同性戀者），那麼作如是觀的人已經先歧視工人了，而和他（她）們的政治修辭產生重要內在矛盾。「勞工不忙著想這些有的沒的東西，他們最重要的事是先把生存的事搞定」，很多人會這麼說。但是，生存的事從來不只是經濟的事，而經濟的事向來也不只是經濟的事而已。

但是勞工要什麼呢？誰，除了他自己，能幫他想呢？當工運知識分子根據他自己的「理論」或「慾望」，對勞工進行「教育」，告訴他們，他們應該要什麼的時候，那是不是就同時殘酷地壓制了勞工原先或許能自我成長的機會，亦即，他意欲的能力。那麼勞工教育不是反而是在幫資本主義體制做規訓工人、馴服工人、修剪、燙平工人枝芽的工作嗎？資本家不給錢，勞工和他要錢……，在這個聽似喧囂但卻極度單音化的爭奪中，被穩固的是這個單一向度的世界觀。勞工並沒

21. 湯普森把勞工運動的鬥爭區分為兩大範疇“standard of life”和“way of life” (Thompson 1966:211)，並把後者擺在價值優位。

有否定資本，他似乎只是資本弈局中資本家的對手，而誰佔上風並無改於這個弈局的性質。尼采不是一個「社會」解放者，他也不可能期待每一個人都是查拉圖斯特拉，但他對於十九世紀末的社會主義勞工運動和教育的批評在今天仍需要面對。尼采質問（知識份子的？）工運者：

你做了什麼事？——每一件你做的事都像是把蓓蕾，或甚至是孕育蓓蕾的生機，掐掉——毫不負責任、無經思考地，你已把工人的本能完全摧毀了，而他可是唯有靠這些本能才可能成爲一個階級，才可能爲了他自己（for himself）。工人被你整治的倒是適合服兵役、會成立工會、會投票；難怪工人已經覺得他的存在是一個沮喪（用道德的字彙來說是「不正義」）。但到底你要什麼？——再問一遍。假如你意欲一個結果，那你就同樣要意欲一達成目的的手段：假如你要他成爲奴隸，又反倒想教育他們當家作主，那就是傻子了。（Nietzsche 1990:105）

尼采關於勞動問題討論的洞見在於他指出勞工（或任何人）要成爲「反對運動」——即改變這個世界的運動（管它多難定義），必須要首先斬斷流俗世界觀的葛藤纏繞。從尼采的觀點看，傳統自由主義和教條馬克思主義都是牢牢套住現代勞工的意識形態緊箍咒。儘管教條馬克思主義是放任自由主義的正式反對者，但是它對於放任自由主義的世界觀缺乏激進的差異，反而共同以某些母數爲理論地基，例如，二者都立基於主體哲學（個體單一主體 vs 集體單一主體）；對於歷史持單線進化觀點，且常持歷史有目的或終局之論；習於有終極原因之說；二元論的世界觀；以妒恨爲核心心理機制及道德語言；各自的物質權力基礎皆現實地預設官僚化、理性化；反對或恐懼經驗的或詮釋的不確定性；否定身體、慾望、本能；缺乏轉化（transfiguration）之激進計畫——無法產生新價值，無法丟出新目標，無法鼓勵新人格，價值則經常屬於破否反消（dys-, de-, counter, anti-, negation……）的範疇。



因此，勞工運動若僅以教條馬克思主義做為意識形態武器的話，不免會在後設層次上被整編到資本主義現代性裡頭，無法對資本主義/放任自由主義的世界觀提出具實質差異的另類挑戰，只能用傳統自由主義的詞彙（例如，權利）進行有限的（雖然不無價值的）內在批判。在這個困局的基礎上，我認為尼采對「勞動問題」的批判是有現實關連性的。尼采和工運的關連之處或許就在於他提供了重新看問題的方式，將很多習慣和價值再度拉到反思的光束下。從以上的討論，我們看到這些問題至少包括：誰是工人的「敵人」？僅僅是資本家和國家嗎？工人應如何看待「敵人」？勞動和資本的關係應該被道德化地論述——勞動是「善」，資本是「惡」嗎？這樣的心理結構對於工運是有利的還是阻礙的？工運到底追求什麼？身體、美、和工運的關連在哪兒？工運是否應發展工人的個人成長？工運教育者的角色為何？

畢竟勞工運動今天到底在反對什麼？要什麼？……這些，需要被討論。這也是為什麼湯普森認為勞工運動不能繼續停留在一個防衛性的姿態上，它必須要出擊，提出屬於它的「我要」。

## 6. 跳出妒恨，進入培力

呈現在很多行動者、理論者、以及廣大群眾的台灣社運心理結構即是妒恨：想像自己是受害者，他人為加害者，因而自己是道德的，他者是邪惡的。質疑這樣的心理結構當然不等於說這世上沒有受害者，也沒有加害者，一切都是「想像」出來的。真正的問題是，這樣的心理結構是反映了力量豐沛還是力量闕如呢？是進行培力（empower）呢？還是將你繳械（dis-empower）呢？站在「受害者」的立場，我們更要思考這個問題。

在妒恨的心裡結構下，運動變得不得不悲情；各種愉悅、創造性活動都遭到運動參與者自己的道德警察（而不見得是來自「壓迫者」的）查禁。道德因此等於悲情，把愉悅和創造性的想像與實踐視為攪局、瑣碎、沒有現實感。這個心理結構的原形在台灣民族主義運動裡

被打造出來，並且不同程度地展現在工運、女運、學運、環保運動中。在這個道德／悲情／認同的糾結下，所謂建立主體的活動，其實一直弔詭的是客體化的活動，因為想像自己的憑藉完全來自「邪惡的他者」——「我」這個「主體」的內容是「被害的客體」。<sup>22</sup>耽溺於這種想像，造成了社會運動文化資源日形枯竭，根本談不上積厚培風，而後成鯤為鵬。運動文化資源枯竭的根源其實是在抗爭者本身日常生活文化枯竭——身體、慾望、言說的貧困、單音、無聊。但弔詭地是，實質生活的內容越貧乏，則「本土化」、「台灣優先」的口號就越高唱入雲。這些口號是尼采式的「我要」嗎？恐怕不是。這些口號只是虛假的肯定（false affirmation），因為具有美學內容的、批判品味的價值和視野並未曾被使力琢磨鍛塑過。因而，「台灣優先」不過是和尼采所批判的「德意志優先」（Deutschland über alles）一般，除了「中國」（或就後者而言，「閃族」）外，一切東西想像起來都必然是有滋有味的（tasty）。喪失了品味和判斷能力的現實效果則是一切的「反對」都失去那藉身體的、美的、文化的資源作為槓桿，進而提出撼動體制的「我要」。沒有經過自我激進教育培力過的主體，又如何能「我要」呢？沒有慾望、熱情、經驗、直覺，所有的概念不過是個名字，是個木乃伊，雖然這個木乃伊往往被有力者夜半施咒，拿來催眠弱者，使其政治夢

22. 最能美學地再現從八九年左右開始快速發展的台灣民族主義運動的群眾心理結構的物件，或許就是在這期間遍立於全島的二二八紀念碑了，而其中最具有代表性的當然首推台北市的那一碑了。這個碑的決選過程饒富趣味。由大部分是學者專家組成的建碑評審小組在初選的 282 件作品中經過反覆篩選後決定出來第一名（王為河）和第二名（王俊雄與鄭自財），卻被建碑委員會政治翻案，使第二名躍上第一名，理由是受難者家屬認為紀念碑要「莊重」，要能讓「哀痛的心靈去擁抱」（何華欽 1996:154-157）。評審小組中支持王為河作品的學者專家有夏鑄九、楊英風、陳其寬、翁修恭。其中雕塑家楊英風對王為河的作品與王/鄭的作品的描述或可作為參考：「[王為河] 的作品充分表達樸質、單純、大方、宏觀、明朗的意境；鄭自財等人的作品雖可安慰受難者的心靈，但作品造型複雜，是目前混亂環境的再現，缺乏光明的未來，徒讓現存的人再回想悲劇的歷史，其後果唯有悲傷與哀痛的一再提醒與紀念，對未來光明的前瞻性可說沒有」（引自何華欽 1996:155）。

遊，妒恨綿綿。舉個例子，連「民主」這個有豐富激進潛力的詞彙，近兩、三年都被安置到這個妒恨框架內，作為「道德—政治的」趕屍口令。台灣的民主制度不但沒有在這幾年更深化地進入日常生活與民眾意識，反而脫離了生活，成為了認同的標籤和符號——「我們和對岸的人不一樣在於我們是「民主的」！」。「民主」於是只是「中國厭食症」下的肝火上升的口乾舌燥，除了苦臭，沒有其它滋味。

想想看我們這個社會裡據說最純真熱情的青年學生吧！八〇年代下，學運之始，不是幾乎所有學運份子都虛矯地浸淫在一種自命純潔、正義、強野的道德自我想像中（將之紀念碑化為野百合），<sup>23</sup>反對「不義的政權」嗎？學生中當權派的反對「國民黨」，非當權派的只有更「激進」地反對「資本主義體制」這個名字。但是他們的心理、言說、行動模式並沒有什麼差別，都充斥了「報償、報復、懲罰、和公正的復仇」（Nietzsche 1966:96）的語言，在爭權奪利的回合中，以道德者自況。這個以妒恨為基礎的認同政治，到九〇年代中期已完全成為笑劇。當初的學運鬪將已成為今日政治上的當權派（的師爺），或在衙門、或在議會。妒恨和悲情的心理結構「合宜地」（timely）消失了，剩下沐猴而冠的「優樂」。優樂（merry, cheerful）不是愉悅（happy），後者只伴隨成長和學習出現，前者則是模擬和刺激反應。<sup>24</sup>優樂不是妒恨悲情的超越，而是併發症，相互做為對方的再生產手段。羊恨狼是妒恨，而優樂則是羊欲想自己是狼。因此，妒恨是一種荒蕪晦暗的認同政治，妒恨者恨宰制者，是因為他或許也想有朝一日當上宰制者

23. 花費不貲，由「人民」捐輸興建的野百合銅雕，在學子的亢奮中被搬進了中正紀念堂廣場，且信誓旦旦地說這個銅雕象徵了他們的精神，要永遠立在那兒，但幾個月後，銅雕就被移走，下落未卜，有趣的是：學生毫不提問，毫不追究，毫不在意。

24. 易卜生（Ibsen, Henrik）的名劇 *The Doll's House* 區分 merry 和 happy 這兩種心靈狀態，劇中，女主角 Nora 最後覺悟到她從來不曾愉悅（happy）過，有的只是根據他者的期望，扮演著幸福滿溢的優樂（merry）的玩偶角色。愉悅，對易卜生而言，是一種學來的能力，產生於一個能自由發展自我的主體，而優樂則是按照社會規約和規劃所裝作出來的貌似愉悅，快樂的機器人是也，迪斯奈的遊客是也。

——「彼可取而代之！」。因此主體性的可能資源只有來自它所恨的標的（例如資本家、殖民者、男人），而沒有其他認同可供交叉灌溉。<sup>25</sup>這個否定性的、空洞的、鏡像的主體性是一個脆弱的「主體」（或從不曾成爲一主體，只是一個模擬），因而它無法不接受它所抗拒的世界（經常也是它所能看到的唯一世界）的世界觀與價值以及所提供的階梯。

回到台灣的工運問題上，我想指出，當絕大部分的工運團體深深地陷入國族認同的泥淖中，把工運問題像火腿般倒掛在國族（統獨）論述框架下，成其裝飾附庸，這樣的工運的最嚴重後果其實還不是在狹義的政治領域，而是在更深一層的社會人格的、心理分析的領域。國族化的工運所能夠引導出的是只以妒恨爲核心心理機制的編隊化的工人集體。這個心理機制有時導向「中國」，有時「外勞」，有時「不義政權」，有時「資本家」，但不論如何，這四種（或更多種）對象都被妖魔化，成爲某種非社會、非歷史的「原初力量」（*primordial forces*）的人身轉世。納粹民眾其實也是在這樣的妒恨心理機制下製造出他們的敵人——猶太人、金融資本家、社會主義者……。這樣的敵對性不需要任何「敵意的冷靜」，不需要任何社會研究和分析，不需要運動參與者的個體性浮出水平面。或許敏感到工運內在中的某種「反閃族化」傾向，沙特（Sartre, Jean Paul）早在1948年就指出工運裡頭的「資本家」和納粹運動裡頭的「猶太人」應有根本上的差異：

沒錯，普羅階級在海報和報紙上對於「布爾喬亞」的諷刺作品和反閃族運動裡對待的「猶太人」方式完全是一個樣子。但這個貌似不應把我們騙了。對於工人而言，構成布爾喬亞的是布爾喬亞的位置，即是，一組外在因素的組合……是多種行爲模式的組合（*an ensemble of various modes of behavior*）。對於反閃族主義者而言，猶太人之所以是猶太人只是由於某種「猶太質地」

25. 陳光興關於「批判性混合」（*critical syncretism*）的提法，也是在對這一問題發言，批判殖民主義和國族主義的單音化「主體」想像。請參考陳光興（1996）。

(Jewishness) ……。(引自 Smith 1996:215；我加的強調)

跳出妒恨的認同政治，進入到解放的培力政治，對於工運來說，其實無外乎表現在越來越多的工人能脫離悲情和正義的亢奮，進而學會用自己的眼睛，帶著深具「敵意的冷靜」，看到多種宰制剝削規訓的細網和這些細網之間的罅隙斷裂（即，「多種行為模式的組合」），也看到多種不同於官方教條、資方教條、甚至勞方教條的「不方便的事實」(inconvenient facts) (Weber 1958:147)，並在此時此地行動。對於這樣一種力量的培養，尼采思想（當然是某一種的）和馬克思思想（也當然是某一種的）同樣有用。

### 結語：尼采的害處和用處

傳統的左派可以很輕鬆地取消尼采，判決他代表資產階級非理性主義的高峰。早在 1890 年代，正統馬克思主義對於尼采的定位即已出現：「尼采是後黑格爾哲學裡頭，反映布爾喬亞和資本主義利益的最侵略性形式的非理性主義的病徵與發言人，完全反對科學社會主義，是無產階級的大敵」(Aschheim 1992:164-165)。之後，盧卡奇更激烈的宣判尼采是原形法西斯主義思想家，是納粹之父，為反動派布爾喬亞的非理性主義的發言人，是理性的摧毀者 (Ibid., p.4)。晚近的哈伯瑪斯，也將尼采視為一布爾喬亞「黑色作者」，把現代性等同於工具理性，完全否定現代性的其他進步價值，因而完全放棄任何內在批判的計畫，從而唯一的出路只剩下個別化的美學活動，從普遍性對話中逃逸出來。哈伯瑪斯認定尼采思想的影響，直接拉到二十世紀末的後結構主義和解構主義，形成一種「新保守主義」(Habermas 1985:106, 1989:xxiii; Aschheim 1992:191-192)。

但是，恰如所謂的「尼采—後現代」對於現代性的批判太過於輕巧與太過籠統 (undifferentiated)，無視於現代性中的進步/解放潛力（例如，價值領域的多元、反思性的增加、對個人專斷統治的限制），同樣地，現代理論對於尼采也同樣在進行一種「籠統批判」，無法正視

尼采思想中的進步性（例如他對於個人解放、異質性、多元性的肯定，與對傳統、權威、國家主義、民族主義……的批判）。事實上，尼采不但和激進的啓蒙計畫沒有矛盾，反而是把很多核心啓蒙理想激進化，抵抗啓蒙的邦拿巴化、俾斯麥化、希特勒化、史達林化……。本文的討論或許可作為一個註腳。

雖然。我們不能不注意到，尼采的思想特別容易被極右派「拿來」當作他們的意識形態正當化手段這一歷史事實。在二十世紀初的歐洲就有布魯克（Bruck, Arthur Moeller van den），索瑞爾（Sorel, Georges）<sup>26</sup>，松巴特（Sombart, Werner），史賓格勒（Spengler, Oswald），庸格（Jünger, Ernst）等極右派受尼采深刻影響（Herf 1984:29; Aschheim 1992:166-168, 192-200; Antonio 1995:29-32）。這些極右思想家「從尼采的庫房中搬出適合他們目的的那些意象、範疇、暗喻」（Aschheim 1992:192），包括敵對性（enemity）、衝突、戰爭、男性特質、英雄主義、貴族、行動、反理性、迷思、生命哲學、精神性、反平等、異教、本能……。他們把這些在尼采手裡都是高度曖昧、兩可的意象、範疇、暗喻轉化成清楚的政治綱領，用來建立國族、發動戰爭、屠殺猶太人、制訂「優生」政策、迫害宗教、正當化國族內部支配、建立文藝政策、壓迫個人自由、將社會編隊（regimentation of society）……。把尼采華格納化之後，尼采原先追求個人無限成長與實現的理想則被轉化為追求集體的「血與土」救贖，查拉圖司特拉被變裝成齊格飛（Siegfried）！

尼采的思想弔詭地既是極右思想和運動的「最尖銳的否定」，也是它的「前導」，端看他如何為人所用（Löwith 1994:83）。<sup>27</sup>尼采自己也

26. 索瑞爾雖然出自馬克思主義傳統，但是卻在他越來越增強的反智主義下，反對理論、知識份子、和政黨，強調立即行動主義，宣揚總罷工的迷思、暴力的正當性、和革命貴族。社會主義因而完全脫離了馬克思主義的範疇，而成為了啓發迷思的「社會詩」（Hughes 1977:90-96）。尼采的菁英主義和行動主義對於布爾喬亞文化社會的批判是索瑞爾的重要思想來源（Herf 1984:73; Aschheim 1992:167-168）。「極左」和「極右」在索瑞爾的思想上合而為一。

說：「社會的胃比我大，可以把我消化掉」（引自 Aschheim 1992:85）。所以，本文不折不扣的就是要根據我自己的胃口（口味）消化尼采，把尼采同化到一種批判理論的語言和氣質裡——一個不遮掩的同化主義的閱讀（assimilationist reading）。<sup>28</sup>關鍵一直在於重新詮釋尼采，思考他和在地進步社會力量之間的關係，思考我們自己關心的問題，讓尼采為我們所用，讓他的價值被我們重新評估，而不必成為尼采主義者（所有的尼采主義者都是根本的反尼采者）。在台灣的脈絡下，我認為一些關鍵問題必須重新提問：例如，現代性中的兩大政治計畫——社會主義和自由主義——是否仍然有當代意義？什麼樣的自由主義和社會主義？在一個缺乏社會主義/自由主義傳統，以及極右思潮正在萌芽的台灣社會，我們是否也要思考一個受激進美學啟發的培力政治如何能夠和社會主義、自由主義的傳統互補，而非互斥——畢竟，我們不需要在失業、異化勞動、和新舊獨裁之下「自我發展」吧！另外，就本文的關心焦點而言，我還想問的問題是：階級政治應如何和培力政治結合？政治經濟學是否將要被再度帶進來？如何帶進來？如何發展出一種個性和社會結構，能雙顧社會正義和自我發展？<sup>29</sup>對這些問題我都沒有滿意的解答，有的還只是一個連尼采也不分享的信念：自主、創造、愉悅、成長的人格不當只是少數人之專享。

27. 由於尼采思想內容上的刻意反體系，寫作方式的箴言性質，概念意涵的非分析性，以及從未出現一制度化政治運動為其代表，後世學人往往各取所需，以尼采為啓發或註腳，而形成了多種尼采主義（Nietzscheisms）。二十世紀裡，受尼采影響的社會或文化運動包括了：無政府主義、表現主義、女性主義、未來主義、國族主義、納粹、宗教運動、性解放運動、社會主義、民粹主義（volkish），甚至猶太復國運動（Aschheim 1992:7）。

28. 比照起現今絕大多數關於尼采的重新閱讀把尼采同化於某種後結構主義，我的這個把尼采同化於某種批判理論傳統的閱讀，似是有些「不合時宜」（untimely）。

29. 德國二十世紀初葉的社會主義女性主義者史脫克（Helene Stöcker）在 1939 年即表達了類似的信念（或焦慮）：「對我而言，人類演化的兩根柱子：對社會正義的追求以及對最高的個人發展的追求，仍然密不可分地糾結在一塊兒。對我來說，過去的半個世紀或許可以兩個字表達出來：尼采和社會主義。」（引自 Aschheim 1992:166）

尼采對「個人」的重視的另一面是他對反動群性的撻伐，然而，如果這個撻伐不加區別地延伸到對所有「社會性」(the social) 的敵視，那就是過猶不及了，產生的後果有可能會妨礙公共論述的普及、社會理論/社會研究的生產，和社會地必要規約活動的進行。一個激進的、解放的民主計畫不可能不包括上述這些面向，且不可否認地，這些面向都和尼采的問題意識缺乏掛勾。那麼，尼采就和一個激進的民主計畫無關了嗎？不然！反倒是無比的急迫性。這就必須回到台灣的脈絡——一個不尋常低的激進論述水位上——討論尼采的用處了：尼采或許不是一個激進民主計畫的最理想的對話者，但他的確深刻地理解和批判了反動群性，因此他的問題意識和說法能夠和一般意義的左派形成攻擊反動群性的兩翼。在舊的儒家—東方專制主義傳統下，以及新的「現代的」國族—國家打造工程下，一個非攫取性個人主義的、帶有美學批判旨趣的「個人」一直受到極端的壓制，而「社會的」則成為「國族」、「國家」、「市場」、「本土」、「人民」、「民氣」的同義詞；在很多方面，台灣的社會是「社會的，太社會的了！」……在這個時候談尼采，好處比害處多的多，因為我們的社會並不嫌獨立品味、行動、思考的個人太多，而是太少，少的可憎。尼采對社會理論不可磨滅的貢獻是把「個人」和「社會」問題化。

因此，如何從這種反動群性的、類民族主義/殖民主義的、妒恨的單一認同政治中解放出來，應是勞工運動和各種社運（例如女性運動、學運……）的實踐要目之一。不但每一種運動應該交互施肥灌溉對方，成為自己以及對方力量的來源，更重要的是每一個運動中的個人應該努力耕耘自己的感官心智，重新評估所有的價值。自己的問題與不幸，除了社會與歷史層次的制約外，自己也要負責。勞工不該再只是教育的對象，更應是自我教育的主體。當他是一個更強的人（即，能自我教育的人），他也就有更多的慾望和更高的美的標準，以及實現目的的能力。於是他可以興高采烈的追求加薪、改變工作條件，但不是帶著悲情的抗爭，而是在「玩」。成功了高興，失敗了也高興。為什麼？因



爲有太多他喜歡作、願意作的事情等著他。到那時候，一個更有力的工人怎麼能忍受、怎麼會想要加班？怎麼能忍受泰勒制？怎能忍受像牛羊般被管理？又怎麼會以爲北歐的福利國是可能的最好的世界？資本主義不會因爲工人需求更多消費而產生危機，反而是工人不需要更多消費而產生危機。當工人的意欲多元化，脫離生產—消費的單一身份，而產生更多的意欲，那才是資本主義真正面臨危機的開始。尼采說：

會有這麼一天，工人將和今天的布爾喬亞一樣地活著——但活的比他們更高等，這是因爲工人從需求中解放出來，而成爲上等人：這即是說，雖然活的更窮、更簡單，但掌握力量（Nietzsche 1967: 399）。

## 附 錄

社會史之一，及其它詩



## 社會史之一：新生戲院

用小雜貨鋪的奴役  
交換 Seven-Eleven 的自由  
以菜市場的喧囂爲押金  
借來超市的冷靜  
綠綠的一把蔥 於是  
羞羞地  
給自己標上了價格  
自云曾是良家子

九孔 螃蟹 蛤蠣 大蝦  
囤積的精子 湧上腦部  
七〇年代的獵豔興奮  
發展八〇年代的哮喘  
經營九〇年代的中風

六〇年代衡陽路轉角的尿騷味  
黑人美國大兵  
站在新生戲院前  
扶著欄杆 發愁  
陰丹士林布旗袍下的貞節  
和蔣委員長的慈藹  
六六年的夏日  
母親和我攜手經過中山北路大同公司

## 社會史之二：禮拜六下午的小學

偌大的操場上

還有

尼龍繩

陪著

旗竿

叮噓作響

關燈上鎖的教室裡

只剩下

畚箕和掃把

還伴著

五千年今古偉人

不苟言笑

### 社會史之三：火車站

記憶裡最法西斯的夜晚  
還藏在三十年前的一個小火車站  
上一站是羅東 下一站——似是柏林  
和著瀝青與原木氣味的海風  
翻攪暮秋夜雨  
小花圃裡的日日春和孤挺花  
隔著雨打的車窗  
日光燈下  
顫流紅紅粉粉

黑壓壓的運煤車  
記載了最最神秘的符號  
ㄅ ㄣ ㄉ ㄍ 2001KPR  
兩三盞電燈守衛寂靜倉庫  
昏黃光束下  
整個天地倒懸在未來主義雨網中  
近處幾隻寥落飛蛾

#### 嚴禁煙火

遠處幾輛綠艦戰車  
保密防諜

快車雷霆閃逝  
留下小孩蒼白的臉浮漂車窗  
莉莉瑪蓮一九九六  
風衣頭巾對面月台佇立 悽慘嫣然  
煙霧瀰漫的車廂內

灰色大同一西屋鋼製吊扇  
兀自探照燈似地  
轉圈  
白襯衫黑皮鞋的父親  
依舊埋頭晚報裡  
沈睡

## 社會史之四：F104

一架 F104

低空掠過

燃燒中的鳳凰花海

音爆綿綿地覆蓋在

那據說是仿唐風的屋瓦上

教授台灣史的中年教師

悲憤地仰起頭來

火紅的花

湛藍的天

地獄的寂靜

正午的學鐘接著叫醒

酣夢的學子

踩著幼兒園的步伐

從教室移出

歡樂 嬉鬧 無言

大學校園的滔滔孟夏

只留下蔣公銅像汨汨微笑

遙想雲海與戰機

讚嘆那

享受犧牲的仇恨

犧牲享受的童駭

生生不息的死亡

三十年繁華裡

有多少個朗朗晴空目睹



那霹靂神風把你們——年輕的飛行員啊  
失速地載返大地懷抱  
改嫁了的大地之母饗你以  
鳳凰花海的暈眩一瞥  
然而那缺乏濕與軟的熱情  
只能化爲瞬間火海  
把你火化

二十啷噹歲的 F104 飛行員啊  
你不是浴火鳳凰  
從沒人看到你的再生  
六〇年代某一個夏日週末黃昏  
藍天使俱樂部, CCK, Taichung  
有你不爲歷史所知的最後行蹤  
摟著女友和盟國軍官魯茲的留影  
銘誌著你不知死活的永恆微笑  
與漸漸發黃的青春

## 社會史之五：冷班長（真有其人）

冷班長又夢見那女子。五十年來，她總是三十出頭，溫婉愁苦，磨搓著他的臉，唸唸有詞：「心肝兒，你跑到哪兒去了？」

五十年生死兩茫茫。心肝兒垂垂老矣，母親依然三十出頭。兒子想母親，竟像是老爸想女兒……

誰人知道？八千里外，是否還有一老婦人，夜夜思想起，她永遠長不大的小孩兒——在青林黑塞之間。

一萬多個夜裡  
擺不平捺不住的思念  
化作條條電蛇  
盤旋 斯磨 衝撞 於  
海峽上空  
夜——轟隆隆 無雨  
黎明時  
條條電蛇  
俱收作  
根  
根  
白  
髮

### 社會史之六：學者(純屬虛構)

輕咬著兩排牙  
微露下排齒  
勒緊下巴的肌肉 嘶地  
倒吸一口氣  
每次你作這個表情  
就是要說  
「這個問題必須要從三方面來看」

一種特殊的消毒水味道  
淺色禁欲的襯衫  
客觀中立的西褲  
不亮不髒的皮鞋  
兩隻手揮舞起來像手術刀 亮晃逼人  
「不對！不對，你這樣談太過情緒」

四壁圖書  
一盞溫暖的檯燈  
一張和師母的合照  
一九八一年八月於加州聖塔芭芭拉  
「那時候美金和台幣還是一比四十呢」

脈絡主體結構符碼符咒解咒弔詭迷思反思意識型態後意識型態去  
意識型態本土化國際化田野社區原住民後殖民去殖民來布尼茲德  
路茲舒茲路德康德 Contac  
打個噴嚏  
excuse me!

手絹兒搗著嘴

「這本書你先拿去看」

### 社會史之七：學者的囚室

囚室中

一對眼珠

十隻手指 On

其他 Off

定時發出信號

在等待接通的嘶嘶聲中

無數條訊息的黏絲將使用者仁慈地團團圍住

## 社會史之八：搬運工

後照鏡中  
看不到她過來  
每次買東西總要很久  
午後的 T 市  
一片擁擠慌亂無聊  
只有臨時停車燈的滴答聲  
還在勉力經營現代都市的節奏

一輛小貨車停進來，在我的正前方  
年輕的司機打開後車門  
丟下推車  
橡皮輪子著地  
輕鬆有姿地跳了幾下  
才安安靜靜地等待它的任務  
十多箱躲在最角落的貨

穿著短袖長褲的年輕搬運工  
和紙箱一起跳舞  
每一個漂亮弧度的完成  
都有一個紙箱落在車廂的外緣 搖搖欲墜  
等待第二個紙箱成全它的落地  
然後  
第三個再成全第二個  
然後....

紙箱落成一堆

順順地它們爬上了小推車  
跟隨工人進入店家  
他出來時  
沒有謝幕，沒有致詞  
合起後車門，閃起右轉燈，滑進車流裡  
把我這個觀劇者  
留在  
這剎時間再度擁擠慌亂無聊的 T 市  
等待

## 社會史之九：豬八戒

柏青哥理容院三溫暖還有 KTV

城市的黑夜在燃燒

青色的火焰粉紅的舌

從內城一路燒到港口

冷冷的燒啊猥穢的燒

呵

凡是發光的必屬黑暗

追求光明的市民

化作千千萬萬的尼祿

在夜晚的焚城遊蕩 或帝王食補 或帝王射精

車河

游魂

汗腺與排氣管分工燃燒香水與汽油

再加上祭祀豬八戒的香煙

夜城噴出獨特的香

裹著蛋白質的純潔

從寂靜賓館三樓墜下

來自茂林鄉的姑娘 正在淋浴

晚安 各位觀眾 李總統登輝先生今天.....

茂林鄉的老人也天涯共此時吧

老成的明月

出於山之巔 背叛了山

描出山的圖影 限期追拿



山下的尼祿們遙指山巔  
「那是 N 期重劃區哩！」

點亮每一個暗室  
曝光每一張回憶  
凡是黑暗的必將發光  
核爆的光 極地的冷  
迎接永晝的夜城

## 社會史之十：殘酷的四月

四月底

燥熱晚春午後的城市

爬滿了腹脹的青蛙

等待雷雨

窒悶的煙塵中

輻射陽光

天啓城市的昏迷

送殯車的哭調

夾雜

貝多芬的合唱

人

捲曲著身軀

頭

從跨下瑜珈地伸出

精明地吐著長信

困惑地回顧且前瞻

前行且後退

## 社會史之十一：慾望工業

一隻女體  
不新鮮地浮了出來  
要拉我們超昇的永恆女性  
自身竟  
沈淪在這個不堪的溝  
這個島  
連奧菲莉亞的流水花屍都見不到哩

青春幾兩幾錢？  
合多少人參白球勞斯萊斯？  
競富的受害人是競富的加害者  
競富的加害者是競富的受害人  
這個島嶼全是受害者也全是加害者  
大圳的黑色氣泡反照過多少勞斯萊斯的車影？

是個嘉年華會  
誰說不是？  
人潮洶湧 攤販雲集 七千張嘴 八千條舌  
鎂光燈 長鏡頭 麥克風  
慾望工業的包打聽們  
笛集在黃昏月色下  
要獵到第一手的特寫：裸屍和痛苦  
千萬隻眼睛穿墮攀牆 啊—  
噫— 吁— 禽— 幹—  
正義的憤灌溉隱僻的欲  
譴責的手指讓我展翅飛翔

用他人的死體印證自己的活體  
他人的邪惡自己的正義  
他人的痛苦自己的沒事

你是誰？  
歹徒，還是聖徒？  
除了你  
誰還能刺激這個島嶼的良心和無聊？  
沒有你  
良心道德正義憐憫和興奮將何從出？  
敬你 歹徒

## 社會史之十二：棄婦吟(甲)

關著的門是妳憂傷的臉  
只有門下絲絲地游著一些氣息  
從妳細薄薄的嘴唇  
吐出的話也都是這般的

摟著寶寶  
低聲堅決唱著搖籃曲  
慈母的愛  
母獸的恨

妳支願托腮  
柔柔的聽著 眼睛總是跟著浮雲或腳踝  
受傷的彩色鳥  
只願舔著自己的傷痕  
抬起頭來  
淺淺的笑面埋伏著刺人的決心

### 社會史之十三：棄婦吟（乙）

隨便一隻過時的曲子  
都像子彈列車般地  
喇——  
劫妳到過去  
留下妳的朋友  
在風中  
目瞪口呆於  
剎那間遁化爲地平線之一點的妳

痛苦是快樂  
將來是過去  
黑暗是星星  
背著臥室行走  
亮晃晃的白色沙灘上  
總有  
妳的方寸黑暗

噢噢.....噢噢  
對不起  
你說什麼？  
我？我？  
我怎麼樣都好

豔陽下  
妳再度日蝕  
只是這一回  
妳戴上了墨鏡

## 社會史之十四：國殤

碑塔下  
排列肅穆悲傷  
組合縞素貞節  
市長先生 大駕光臨  
哀——感謝

賈桂琳的墨鏡  
緊身黑色婚紗  
汨汨的慾望從節哀的唇齒間莊重地流洩  
嚼苦情  
戀傷逝  
墓園  
自是樂園

受難使我純潔  
燭光安慰  
使我永恆超昇  
TVES  
CNN  
請抓住雍容淒苦我的淺笑  
玫瑰與人群中  
將我定格在萬分之一秒的空茫回眸中

## 社會史之十五：工殤

五十年生聚教訓  
八百億外匯存底  
一千萬條金鎖鍊脖子  
六十萬隻勞力士手腕——有真有假

九萬九千隻斷手指  
三千萬加侖鮮血  
五萬條人命  
三十三萬廢疾者——皆無所養

三七二十一  
七七四十九  
八七五十六  
九七六十三  
奇蹟後頭  
總有條理井然的  
人肉成本會計  
兀自立於「文本」之外  
怎麼論述  
也論它不倒



## 夢之一：Shooting in the Dark

剎時

黑雲塗掉了滿天星斗

乏力心悸口乾舌燥 清醒

好像兒時的夢魘

把黃昏當作清晨

眼睛睜不開

但看得更清楚

朋友的熟悉混雜敵人的冰冷

記憶裡的同志面貌模糊

夜鴉在林中訕笑和私語

「朋——朋朋朋朋友——友友友友」

是誰曾在這條山路上踽踽於途？

山下一片燈火 萬民齊聲頌念

佛號的倒影結合了基督十字

火把一字排開 進逼暗原

狗吠領著熟悉人聲

驚悸中

你狂奔亂射

## 夢之二：時差

凌晨兩點

亞細亞的太陽

在新大陸的印地安月色下

專制地昇起

流星兩萬里的身體

陷在席夢思河床上 一如著陸的隕石

關不上的兩隻眼睛裡

昨日

如一顆正方立體的熱帶海洋

浮沈在

今夜的黑暗靜默宇宙中

### 夢之三：美國冷氣

再灌一杯氯氣自來水到  
空的  
七月冷胃  
新熨過的被單裹著剛來自亞熱帶的身體  
美國香  
美國冷  
我出不來的汗

番仔坡的稻田處處炊煙  
南風夾著稻草灰和豬糞味  
遠處暈黃燈光下  
家人正在吃飯  
鍋鏟油煙蒸汽爭吵  
很吵  
但我聽不到  
很熱  
但我摸不到

一棟白色大樓站在對街  
特製陽光灑在每張陽台涼椅上  
俊男美女帶著墨鏡講無言的話  
白雲流得飛快  
Sir  
可否  
借些陽光曬曬我的胃  
冷啊

### 夢之四：廢棄磚窯場旁的小屋和小屋裡的小鳥

一個燠熱午後，在雷雨將要來臨之前，不知怎地，我進入了一片闊葉林覆蓋的黑暗中，蔭涼涼地，幾乎完全寂靜，好像進入暑期中無人早場電影院，正上演著冷氣逼人的越戰叢林。我面前，有一座廢棄的磚窯場，茅草在長著青苔的磚隙中，高高低低地埋伏，前前後後的美人蕉則是無辜的村婦，相約浣溪紗。磚窯旁，有棟日式木屋——是那種退休外省教授的福州街老宅，黑漆已然剝落，門關著，窗也關著。屋子的左翼，有個小房間，舊式木櫥的玻璃窗擦拭地非常明亮。往裡看，是一個倚立著三兩株蘭花的泥土地花房，地上畫了一個粉粉絨絨的白圓圈，中央插著一根金屬桿兒。一隻白色小鳥正以它為軸心，不停地，一個圓、一個圓、一個圓地航行。在每一次飛過窗前時，她腳上牽著的那根尼龍絲，會頂著光向著我，抖現一次。

### 夢之五：橘紅色公共汽車

一輛長嘴的 全新的 橘紅色公共汽車  
傾斜在初秋的稻田邊  
冷颼颼的水田裡 鷺鷥站著 新苗趴著  
舖滿石礫的馬路盡頭  
是一片深綠色密林  
一顆紅色夕陽  
藏在後頭

寂靜的灰色河堤  
一路伸到河的出海口  
河堤上一片藍天 幾朵白雲  
一頭黑色水牛  
藏在後頭

小孩和她的祖父  
佇立在路的這一邊  
凝視那輛  
傾斜的  
無人的  
嶄新的  
橘紅色公共汽車  
一條小黃狗  
藏在後頭

## 母狗的教育

我下車的時候，一隻正在用餐的母狗對我呲牙咧嘴，飯盆裡有，主人吃過的小排骨還有制式的狗食。惡意沒有持久，自顧自地，她又埋頭重啃骨頭。

我回來時，她還在啃，白我一眼，叼起塊骨頭，正待找個安逸地點，好好享用，哪料這塊骨頭滑出嘴角滾進陰溝——那種加了蓋的。我幫她著急，她却一點兒也不著急，完全沒這回事兒似地，開始嚼起她的制式狗食來。但，忒！我的腦子，却還待在，那條加了蓋的陰溝裡，爬不出來。

## 山湖

山區裡所有的光與色  
在傍晚時分  
附著晚霞  
謙遜地  
遁入湖底

黎明時  
這些光與色  
却又從湖底  
爭先跳出

## 參考書目

## 一、中文部份：

- 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。
- 王振寰，1993，〈臺灣新政商關係的形成與政治轉型〉，《臺灣社會研究季刊》，第十四期，三月，123-163。
- 朱天心，1992，《想我眷村的兄弟們》，台北：麥田。
- 何春蕤，1996，〈性革命：一個馬克思主義的初步觀點〉，28-64，收於《第一屆「性教育、性學、性別研究暨同性戀研究」學術研討會論文集暨大會手冊》。
- 何雪影，1992，《台灣自主工會運動史》（鄭村棋，舒詩偉等譯），台北：唐山。
- 何華欽，1996，《二二八歷史敘事權的爭奪戰及其社會效應：歷史的敘事分析》，東海大學社會學研究所碩士論文。
- 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。
- 李如南，1988，《台灣地區均眷村更新配合都市發展之研究》，台北：內政部營建署。
- 林忠正，1991，〈你不能說，外省人是經濟上的弱者〉《商業週刊》，176: 58-65。
- 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。
- 林濁水，1993，中國時報專訪，3月8日。
- 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，1990，〈芋仔與蕃薯——台灣「榮民」的族群關係與認同〉，  
《中央研究院民族學研究所集刊》，第69期，107-32。
- ，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。
- 夏林清、鄭村棋，1992，〈站上罷工第一線——由行動主體的角度看  
1989年遠化5月罷工抗爭的發生及影響〉，《台灣社會研究季  
刊》，第十三期，十一月，63-105。
- 島嶼邊緣群，1993，假台灣人專輯。《島嶼邊緣》，台北。
- 徐正光，1989，〈從異化到自主台灣勞工運動的基本性格與趨勢〉，徐  
正光、宋文里合編《臺灣新興社會運動》，台北：巨流。
- 殷海光，1984，《殷海光先生文集》。台北：桂冠圖書公司。
- 馬自立，1990，〈軍眷村改建住宅可行途徑之研究〉，台灣土地金融季  
刊，163-207。
- 張茂桂，1990，《社會運動與政治轉化》，二版，台北：國策中心。
- ，1993，〈「共同體」的追尋與族群問題——序論〉。頁一至二十  
六。收於張茂桂等著《族群關係與國家認同》。台北：業強。
- ，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。
- 張聖琳，1989，〈空間分工與勞工運動：新埔地區的個案研究〉，台大  
土木工程學研究所碩士論文。
- 許信良，1995，《新興民族》。台北：遠流。
- 郭樹人，1992，〈走出眷村的圍牆〉，180-182，收入外省人台灣獨立協  
會著《外省人，台灣心》，台北：前衛。
- 陳其南，1992，《公民國家意識與台灣政治發展》，台北：允晨。
- ，1994，〈社區與國家重建〉，《中國時報》，10月6日。
- 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。
- ，1996，〈去殖民的文化研究〉，《台灣社會研究季刊》，21:73-139。
- 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。
- 傅大為，1993，〈假台灣人專輯筆談之六：四大小族群及其他（新生）〉，《島嶼邊緣》第八期，91-6。
- 彭明敏，1994，《回顧與展望》。彭明敏文教基金會叢書。
- 甯應斌，1996，〈獨特性癖：性差異、性慾望、與社會建構〉，147-164，收於《第一屆「性教育、性學、性別研究暨同性戀研究」學術研討會論文集暨大會手冊》。
- 楊貞德，1995，〈「大社群」：杜威論工業社會中民主的必要及可能性〉，153-176，收於陳秀容與江宜樺編《政治社群》。台北：中研院社科所。
- 葉新雲，1987，〈杜威社會思想的現實意義〉。《思與言》，24(5):511-528。
- ，1990，〈民主、溝通與桑梓——杜威的社會理想〉，162-178，收於章政通等編《自由民主的思想與文化》。台北：自立晚報社文化出版社。
- ，1991，〈尼采看人生看世界〉，126-168，收於葉啟政（編）《廿世紀思想先河》，台北：正中。
- 趙剛，1994a，《小心國家族》。台北，唐山。
- ，1994b，〈「族群民族主義」是啥米碗糕？評吳乃德的「台灣族群政治理論的初探」〉《立報》，1994/10/21,22,24,25(p.14)。

- ，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》，1994/10/31-1994/11/05(p.14)。
- ，1995a，〈1987年的台灣工會、國家與工運——以遠化工會的個案為例〉，徐正光、蕭新煌合編《台灣的國家與社會》，台北：東大圖書，115-150。
- ，1995b，〈猶抱琵琶半遮面的「新興民族」〉，《島嶼邊緣》，14:29-41。
- ，1996a，〈新的民族主義，還是舊的？〉，《台灣社會研究季刊》，21:1-72。
- ，1996b，〈工運與民主——對遠化工會組織過程的反思〉，《台灣社會研究季刊》，24:1-39。
- ，1997，〈什麼是民主？什麼是公共？——杜威對自由主義的批判與重建〉，《台灣社會研究季刊》，25:33-82。
- ，1998，〈跳出妒恨的認同政治，進入解放的培力政治——串聯尼采和工運（或社運）的嘗試思考〉，《台灣社會研究季刊》，30:117-162。
- 趙剛、侯念祖，1995，〈認同政治的代罪羔羊：父權體制下的眷村女性〉《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。
- 羅於陵，1991，〈眷村：空間意義的賦予和再界定〉，台灣大學城鄉研究所碩士論文。
- 二、英文部份：
- Adorno, Theodor and Max Horkheimer. 1944. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.
- . 1979. *Dialectic of Enlightenment*. London: Verso.

- Adorno, Theodor W. 1973. *Negative Dialectics*. New York: Continuum.
- Alejandro, Roberto. 1993. *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere*. New York: SUNY Press.
- Amsden, Alice. 1979. Taiwan's Economic History. *Modern China* 5:341-380.
- . 1985. The State and Taiwan's Economic Development. in Peter Evans et. al., eds., *Bringing the State Back In*. New York: Cambridge University Press.
- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Antonio, Robert J. 1989. The Normative Foundations of Emancipatory Theory: Evolutionary versus Pragmatic Perspectives. *American Journal of Sociology*, 94 (4):721-748.
- . 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.
- Aschheim, Steven E. 1992. *The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990*. Berkeley: University of California Press.
- Barrett, Michele and Mary McIntosh. 1991. *The Anti-social Family*. London: Verso.
- Barrett, Richard E. and Martin King White. 1982. Dependency Theory and Taiwan: Analysis of A Deviant Case. *American Journal of Sociology* 87:1064-1089.
- Bell, Daniel. 1978. *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic 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 Post-modernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- Benjamin, Walter. 1968. *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Berger, Stefan. 1994. Nationalism and the Left in Germany. *New Left Review*.
- Best, Steven and Douglas Kellner. 1991. *Postmodern Theory*. New York: Guilford Press. (中譯本：朱元鴻等譯《後現代理論：批判的質疑》，台北：巨流)
- Bloom, Allan. 1987. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.
- Bonacich, Edna. 1991. Class Approaches to Ethnicity and Race. Pp. 59-76 in Norman R. Yetman (ed.) *Majority and Minority: The Dynamics of Race and Ethnicity in American Life*. Boston: Allyn and Bacon.
- Bourdieu, Pierre. 1994. Rethinking the State: Genesis and Structure of the Bureaucratic Field. *Sociological Theory*, vol. 12 (1) :1-18.
- Bowles, Samuel and Herbert Gintis. 1986. *Democracy and Capitalism: Property, Community, and the Contradictions of Modern Social Thought*. New York: Basic Books.
- Brand, Karl-Werner. 1990. Cyclical Aspects of New Social

- Movements: Waves of Cultural Criticism and Mobilization Cycles of New Middle Class Radicalism. pp. 23-42 in Dalton, Russell J. and Manfred Kuechler (eds.) *Challenging the Political Order: New Social Movements in Western Democracies*. New York: Oxford University Press.
- Breuilly, John. 1993. *Nationalism and the State* (2nd. edition). Chicago: University of Chicago Press.
- Brody, David. 1960. *Steelworkers in America: the Nonunion Era*. New York: Harper Books.
- Carsten, Oliver. 1988. Ethnic Particularism and Class Solidarity. *Theory and Society*. 17:431-450.
- Chao, Kang. 1991. *Labor, Community and Movement: A Case Study of Labor Activism in the Far Eastern Chemical Fiber Plant at Hsinpu, Taiwan, 1977-1989*. Unpublished Ph.D Dissertation, Department of Sociology, University of Kansas.
- Cohen, Jean L. 1985. Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements. *Social Research* Vol. 52 (4):663-716.
- Colley, Linda. 1986. Whose Nation? Class and National Consciousness in Britain 1750-1830. *Past and Present* (113): 97-117.
- Connor, Walker. 1994. *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*. Princeton: Princeton University Press.
- Dewey, John. 1988a. *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.

- .(1925) 1988b. *The Public and Its Problems*. Vol. 2 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- .(1925) 1988c. Practical Democracy, pp.213-222. In Vol.2 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- .(1925) 1988d. The Development of American Pragmatism. pp. 3-21. In Vol.2 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- .(1925) 1988e. What Is the Matter with Teaching? pp. 116-123. In Vol. 2 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- .(1929) 1988f. *The Quest for Certainty*. Vol. 4 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- .(1929). 1988g. *Individualism, Old and New*. Vol. 5 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois Press.
- .(1935). 1991a. *Liberalism and Social Action*. Vol. 11 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois Press.
- .(1939). 1991b. *Freedom and Culture*. Vol. 13 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo

- Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois Press. (中譯本：林以亮與婁貽哲合譯《自由與文化》，台北：學生書局)
- .(1937). 1991c. Democracy is Radical. pp. 296-299. In Vol. 11 of *John Dewey: The Later Works, 1925-1953*. 17 vols. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale: Southern Illinois Press.
- Deyo, Frederic C., ed. 1987. *The Political Economy of the New Asian Industrialism*. Berkeley: University of California Press.
- . 1989. *Beneath the Miracle: Labor Subordination in the New Asian Industrialism*. Ithaca: Cornell 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.
- Engels, Frederick. 1973. *The Origin of the Family, Private Property, and the State: In the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*. New York: International Publishers.
- Enloe, Cynthia. 1990. *Bananas Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press.



- Fantasia, Rick. 1988. *Cultures of Solidarity*. Berkeley: University of California Press.
- Finkel, Steven and James Rule. 1986. Relative Deprivation and Related Psychological Theories of Civil Violence: A Critical Review. *Research in Social Movements, Conflicts, and Change*. 9:47-69.
- Gamsom, William. 1968. *Power and Discontent*. Homewood, Ill.: Dorsey.
- Geertz, Clifford. 1963. The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in New States. in C. Geertz, ed., *Old Societies and New Societies*. New York: Free Press.
- 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gellner, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Gerth, Hans and C. Wright Mills. 1958. *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford 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.
- Gold, Thomas. 1985. *State and Society in Taiwan's Miracle*. New York: M.E. Sharpe.
- Gouldner, Alvin W. 1980. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. New York:

Oxford University Press.

- Gowan, Peter. 1994. The Return of Carl Schmitt. *Debatte* No.1: 82-127.
- Göran, Dahl. 1996. The Anti-Reflexivist Revolution: On the Affirmationism of the New Right. Paper Presented at the Annual Meeting of Mid-West Association of Sociology. Chicago.
- Granovetter, Mark. 1978. Threshold Models of Collective Behavior. *American Journal of Sociology*. 83:1420-1433.
- Greenfeld, Liah. 1992. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Gusfield, Joseph. 1963. *Symbolic Crusade*. Urbana: University of Illinois Press.
- Habermas, Jürgen. 1981. New Social Movements. *Telos* 49:33-37.
- .1985. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*.
- .1989. *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historian's Debate*. Cambridge, Mass.: the MIT Press.
- . 1992. Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe. *Praxis International* 12(1):1-19.
- Hanagan, Michael and Charles Stephenson. 1980. The Skilled Workers and Working-Class Protest. *Social Science History* 4(1):5-13.
- Herf, Jeffrey. 1984. *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric. 1984. Notes on Class Consciousness. Pp.15-32.

- in his *Workers: Worlds of Labor*. New York: Pantheon Books.
- 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.
- Hobsbawm, Eric J. and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffer, Eric. 1951. *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York: Harper and Row.
- Horowitz, Irving Louis. 1983. *C. Wright Mills: An American Utopian*. New York: Free Press.
- Hughes, H. Stuart. 1977. *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*. New York: Vintage Books.
- 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.
- Joas, Hans. 1993. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- 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.
- Jünger, Ernst. 1993. On Danger. *New German Critique* (59):27-33.
- Kaye, Harvey J. and Keith McClelland. 1990. *E.P. Tompson: Critical Perspectives*. Philadelphia: Temple University Press.
- Kedourie, Elie. 1993. *Nationalism*. Oxford: Blackwell.
- Kloppenber, James T. 1986. *Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870-1920*. Oxford: Oxford University Press.
- Koo Hagen. 1987. The Interplay of State, Social Class, and the World System in East Asian Development: The Cases of South Korea and Taiwan. Pp. 165-181 in F. C. Deyo, ed., *The Political Economy of the New Asian Industrialization*.
- Kornhauser, William. 1959. *The Politics of Mass Society*. New York: Free Press.
- Lofland, John and Rodney Stark. 1965. Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*. 30:826-874.
- Love, Nancy S. 1986. *Marx, Nietzsche, and Modernity*. New York: Columbia University 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.
- Lukács, Georg. 1981. *The Destruction of Reason*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities 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. 1963. *Karl Marx Early Writings* (Translated and edited by T.B. Bottomore). New York: McGraw-Hill.
- . 1977. *Capital*. Volume 1. New York: Vintage.
- Marx, Karl and Frederick Engels. 1959 *Basic Writings on Politics and Philosophy*. Edited by Lewis S. Feuer. Garden City, NY: Anchor Books.
- .1970. *The German Ideology*. New York: International Publishers.
- . 1983. *The Communist Manifesto*. New York: Pathfinder Press.
- McCarthy, John D. and Mayer N. Zald. 1973. *The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization*. Morristown, NJ: General Learning Press.
- Mead, George Herbert. 1964. *Selected Writings: George Herbert Mead*. Edited by Andrew J. Reck. Chicago: The University of Chicago Press.
- Melluci, Alberto. 1985. The Symbolic Challenge of Contemporary Movements. *Social Research*. 52:789-815.
- Mills, C. Wright. 1956. *The Power Elite*. New York: Oxford Uni-

- versity Press.
- . 1959. *The Sociological Imagination*. London: Oxford University Press.
- Montgomery, David. 1980. Strikes in Nineteenth-Century America. *Social Science History*. 4:81-104.
- Mosse, George L. 1988. *The Culture of Western Europe: The Nineteenth and Twentieth Century* (third edition). Boulder: Westview Press.
- Mulhall, Stephen and Adam Swift. 1992. *Liberals and Communitarians*. Oxford: Blackwell.
- Nauta, Lolle. 1992. Changing Conceptions of Citizenship. *Praxis International* 12(1):20-34.
- Neumann, Franz. 1944. *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*. Toronto: Oxford University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1966. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for None and All*. London: Penguin Books.
- . 1967. *The Will to Power*. New York: Vintage.
- . 1969. *On the Genealogy of Morals/ Ecce Homo*. New York: Vintage.
- . 1982a. *Daybreak*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1982b. *The Portable Nietzsche* (Edited and Translated by Walter Kaufmann). New York: Penguin Books.
- . (1889). 1990. *Twilight of the Idols/the Anti-Christ*. New York: Penguin.
- . 1994. *On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Offe, Claus. 1985. New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics. *Social Research*. Vol. 52(4):817-868.
- Offe, Claus and Helmut Wiesensthal. 1980. Two Logics of Collective Action: Theoretical Notes on Social Class and Organizational Form. *Political Power and Social Theory*. Vol. 1: 67-115.
- Ogburn, William F. 1922. *Social Change*. New York: Huebsch.
- Oliver, Pamela E. 1989. Bringing the Crowd Back In: The Nonorganizational Elements of Social Movements. *Research in Social Movements, Conflict and Change*. Vol. 11:1-30.
- Palmer, Bryan D. 1994. *E.P. Thompson: Objections and Oppositions*. London: Verso.
- Palti, Elias Jose. 1993. Liberalism vs. Nationalism. *Telos* (95):109-126.
- Peukert, Detlev J.K. 1989. *The Weimar Republic*. New York: Hill and Wang.
- Piccone, Paul. 1996. Postmodern Populism. *Telos* No.103:45-86.
- Popular Memory Group. 1982. Popular Memory: Theory, Politics, Method. in Richard Johnson (eds.) *Making Histories: Studies in History Writing and Politics*. Minnesota: University of Minnesota Press, 205-52.
- Renan, Ernest. 1990 (1882). What Is A Nation? pp.8-22 in Homi K. Bhabha (ed.) *Nation and Narration*. London: Routledge.
- Roberts, Michael. 1995. Rereading Marx and Nietzsche. *Rethinking Marxism*:8(1):100-111.
- Rorty, Richard. 1988. That Old-Time Philosophy: Straussianism, Democracy and Alan Bloom. *The New Republic* April 4

- 1988, pp.28-37.
- Rosenthal, Naomi, and Michael Schwartz. 1989. Spontaneity and Democracy in Social Movements. *International Social Movement Research*. 2:33-59.
- Rutsky, R.L. 1993. The Mediation of Technology and Gender: Metropolis, Nazism, Modernism. *New German Critique* (60): 3-33.
- Ryan, Alan. 1995. *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. New York: W.W. Norton & Company.
- Saiedi, Nader. 1993. *The Birth of Social Theory: Social Thought in the Enlightenment and Romanticism*. New York: University Press of America
- Schmitt, Carl. 1985. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Cambridge Mass.: The MIT Press.
- Schutz, Alfred. 1967. *The Phenomenology of the Social World*. Chicago: Northwestern University Press.
- Schwartz, Benjamin. 1991. Chinese Culture and the Concept of Community. in Leroy S. Rouner (ed.) *On Community*. Norte Dame: University of Norte Dame Press.
- Scott, Alan. 1990. *Ideology and the New Social Movements*. London: Unwin Hyman.
- Shils, Edward. 1957. Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties. *The British Journal of Sociology*. 8(2):130-145.
- Simmel, Georg. 1955. *Conflict and the Web of Group-Affiliations*. London: the Free Press.
- Smith, Anthony D. 1992. Nationalism and the Historians. pp. 58-80 in Anthony D. Smith (ed.) *Ethnicity and Nationalism*. Leiden: E.J. Brill.



- Smith, David Norman. 1996. The Social Construction of Enemies: Jews and the Representation of Evil. *Sociological Theory*:14(3):203-240.
- Snow, David A., E. Burke Rochford, Jr., Steven K. Worden, and Robert Benford. 1986. Frame Alignment Process, Micromobilization, and Movement Participation. *American Sociological Review*. 51:464-81.
- Snow, David A. and Robert Benford. 1988. Ideology, Frame Resonance, and Participation Mobilization. *International Social Movement Research*. 1:192-217.
- Sombart, Werner. 1982. *The Jews and Modern Capitalism*. New Brunswick: Transaction Books.
- Taguieff, Pierre-Andre. 1994. The New Right's View of European Identity. *Telos* (98-99):99-126.
- 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, E.P. 1966. *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Press.
- Thompson, Jake. 1995. Christian Coalition Draws up 10-point Contract for Change. *The Kansas City Star*. May 18, 1995, A-7.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley.

- . 1985. Models and Realities of Popular Collective Action. *Social Research*. 52:717-747.
- Tilly, Charles (ed.) 1975. *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton University Press.
- Touraine, Alain. 1985. An Introduction to the Study of Social Movements. *Social Research*. Vol. 52(4):749-787.
- . 1986. Unionism as A Social Movement. Pp. 151-173 in Seymour Martin Lipset (ed.) *Unions in Transition: Entering the Second Century*. San Francisco, Cal.: ICS Press.
- Tönnies, Ferdinand. 1955. *Community and Association*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Tucker, Robert C. (ed.). 1978. *The Marx-Engels Reader* (2nd. edition). New York: Norton.
- Turner, Ralph H. and Lewis M. Killian. 1987. *Collective Behavior* (3rd. Edition). Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc.
- Weber, Max. 1949. *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.
- . 1978. *Economy and Society*. Berkeley: University of California Press.
- Weller, Jack and Kang Chao. 1992. Vanguard Labor Activism in Taiwan: Local Social Movement Campaigns of the Far Eastern Chemical Fiber Union in Hsinpu, 1986-1989. Paper, Annual Meetings of the American Sociological Association, Pittsburgh, PA.
- Westbrook, Robert B. 1991. *John Dewey and American Democracy*. Ithaca: Cornell University Press.
- Willis, Paul. 1977. *Learning to Labor*. New York: Columbia Univ. Press.

- Wolin, Richard. 1990. *The Politics of Being: The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.
- Wolff, Richard. 1995. Magritte: A Painter Brushes with Overdetermination. *Rethinking Marxism* 8(1):27-47.
- 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.
- Yuval-Davis, Nira and Floya Anthias. (eds.) 1989. *Woman-Nation-State*. New York: St. Martin's Press.
- Zald, Mayer. 1992. Looking Backward to Look Forward. Pp. 326-347 in *Frontiers in Social Movement Theory*. Edited by Aldon D. Morris and Carol McClurg Mueller. New Haven: Yale University Press.
- Zeitlin, Irving M. 1994. *Nietzsche: A Re-Examination*. Cambridge: Polity Press.
- Zurcher, Louis A. and David A. Snow. 1981. Collective Behavior: Social Movements. Pp. 447-482 in *Social Psychological Perspectives*. Edited by Ralph H. Turner and Morris Rosenberg. New York: Basic Books.

## 索引

## 中文

## 一劃

一〇二五事件 12-4,28

## 二劃

丁乃非 xvii

二一〇事件 10,12-3,17-9,27-8

二二八 100-1,185,269,307

二元對立 54,57,74,82,90,122,168,200-1,  
205,213,248

二次大戰 118,196,235,243

二律悖反 90

## 三劃

上帝 131,142,151,249

于治中 xvii

千島湖 x,180,190

大眾消費社會 264

大學雜誌 162

工人 vii,ix,xvi,3-22,24-9,31-3,41,64,81,  
84,86,92,104,106,109,119,157,160,171,  
177,188-90,239-44,256,259,266-68,  
271-2,276,290

工匠 8,27,241

工具主義政治 1-2,12,14

工具理性 xvi,142,221,260,272

工會主義 18,31,243,265

工運 1,3-5,9-10,14-7,19-23,28-30,32-3,96,  
164,239-41,243-5,259,265-9,271-2,275,  
308,310

工廠 4,6-7,11,15-8,19-20,28,46,57,64,235

工黨 ix,17,22,240

## 四劃

中小企業 4,82,175,184,189

中時工會 14

中產階級 49,51,54,57,63-6,81,105,161

五二〇 viii

五月罷工 3,5-6,14,19-20,22-9

仇外心理 145-6,178

內在批判 81-2,88,115-6,168,193,195,213,  
268,272

公民 38,40,90,108-9,115-7,119-22,124-5,  
151-2,154-5,158-60,163,165,169-70,  
180-1,216,231,233,261,308

公共 2,13,18,20,28,30,43,69,77-9,112,123,  
145-6,150,154-6,158-61,165-8,171,173,  
180,187,189,193,196-9,206,214-6,218-  
20,231-3,275,304,310

公共領域 2,13,20,30,145-6,154,167,196

公共論述 18,155,159,173,180,275

公眾 72,114,160,194,196-8,200,209,215,  
218-21,223,233,235-6,240

分工 4,21,40,58,90,92,99,149-50,152,176,  
205,256,291,308

反思 1,6,10,18,94-5,111,145-8,150,153,  
167,195,203,211,261,263,268,272,286,  
310

反智主義 xiii,130,273

天安門事件 x

文化工業 142,178-9

文化研究 xi,239,309

文化意義 30,114

文建會 178-81

文星 162

文藝復興 246,252-3

日常生活 2,36,39-40,64,69,166,199,208,

- 221,242,244,269-70  
 父權 xi,2,11,18,21,26,30,32,35-6,39,43-4,  
 47-8,50,54,56,58-9,69,157,310  
 牛頓 206-8  
 王甫昌 62-3,74-5,112,307  
 王俊雄 269  
 王爲河 269  
 王振寰 4,307
- 五劃**
- 世俗化 131,148,151,254  
 丘延亮 xvii  
 主體哲學 41,129,195,200,248-51,267  
 以撒 114-5,130,139-41,144,318  
 代別 36-7,39-44,51,53,56-7,61,63,68-9,  
 85-7,89,101,104  
 代罪羔羊 35-6,44,50-1,54,71,310  
 兄弟工會 10  
 功利主義 31,122,149,155,197,201,204,  
 254,260  
 包爾納 228  
 北歐 276  
 另類世界觀 18,30,161  
 史明 137  
 史密特 148,158,168,317,323  
 史達林主義 115,172,193,196,231  
 史賓賽 149,195,232,253  
 台商 104,175,184-5,188-9  
 台灣社會研究季刊 xvi-xvii,308-10  
 台灣鐵路 14  
 外力 17  
 外省人獨立促進會 vii  
 外省第二代 36-7,42-4,50-4,56-9,61-7,72,  
 86  
 外勞 72,80,96,104,117,172,188,271  
 尼采 v,xv-xvi,72,118,145,151,195,197,  
 200,203,227,239,241-2,244-65,267-9,  
 272-6,309-10
- 左翼 115,117,122,124-5,140,160-1,163,  
 167-8,171-3,196,303  
 市民社會 4,32,144,150,156-8,168,171,  
 177,180,215-7  
 市場 84-5,90-1,148,155-9,161,168,171,  
 176,183,185-7,201,217,255,264,275,  
 279  
 布希亞 172  
 布洛克 242  
 布雷希特 197  
 布爾喬亞 28,31,67,72,90-2,115,117,142,  
 155,159,175-6,183-6,188-90,194,208,  
 216,233,242,255-6,266,271-3,276  
 布魯克 273  
 布龍 205  
 平等 7,9,20,41,81-2,103,108-9,115,117,  
 120-1,125,150-1,156-8,160,171-2,180,  
 222,225-6,229-1,253-5,258,273  
 未來主義 197,274,281  
 本土 vii,x,xi,62,77,162,165,176,179,269,  
 275,286  
 正大尼龍關廠抗爭 240  
 民主 v-xiv,xvi-xvii,1-3,9-10,13-4,17,20,  
 28-32,35,55-6,59,62,68-9,71,73,81,96-  
 7,100,108-9,111-8,120-6,148-9,151-61,  
 163-8,170-5,180,182,189,193-4,196-  
 200,205-9,215-24,228-9,233,235-6,239,  
 248,251,259,270-1,275,307,309-10  
 民主民族 114,125-6,151-4,167,171-3  
 民族大熔爐 72,125  
 民族主義 x-xiii,xv,15,36,71,73-6,79,81-  
 3,90-2,94-5,97-8,100-9,111-21,124-7,  
 129-141,143-9,151-5,157-9,161-73,  
 175-7,189-90,193,196,199,207,223,231,  
 236,242,245,264,268-9,273,275,308-10  
 民族所 xii,xvi,141  
 民進黨 5,97,98,107,162-6,175-6,178-84,  
 190

民粹主義 x,104,108,167,176,181,184,199,  
223,242,264,274  
生命共同體 37,92,97,119,123,147,159,  
165,178,180,184  
田弘茂 75,93

## 六劃

共和 97,104-5,115,119-20,148,158,163,  
165,215,231  
回溯神話學 128,136-7,153,178  
多元文化 106,112,167,172,178,180  
年終獎金 10-2,18,240  
有效的自由 226-7,229  
朱元鴻 xvii,312  
朱天心 66,307  
朱鑑源 133  
江士林 xvii,112  
江南事件 163  
污名化 53-4,57,65,67  
米爾士 vi,xii,194,199,232-3,242  
老兵 vii,39,49-50,86,104  
自主工會 9,24,307  
自主結社 114,119,146,149,167,220,229  
自由中國 162  
自由化 5  
自由主義民主 vii,1-3,30,182,196-7,233,  
251  
自由民族主義 114,117-9,121,124-5,133,  
144-5,153,157,170,173  
自存族群 97  
自存階級 97  
自我教育 244-5,257-8,260-2,264-5,275  
自為族群 97  
自為階級 97  
自然主義 124,144,147,170  
艾略特 255  
行為理論 vi  
行動者 1-6,8-11,13-6,18-9,21-4,26-9,32,

38-41,68,121,167,198,205-6,218,239,  
244,248,260,268

西進 176,182-3

## 七劃

佛洛依德 116  
佛洛姆 145  
何雪影 240,307  
何華欽 269,307  
余登發 163  
克都瑞 127,144  
克羅埃西亞 122  
利益 vii,xiii-xv,6-7,9,15,18,24,27,31,40,  
44,54,67,71-3,88-90,94,98,103-4,106-8,  
118,120-1,123,134,136,143-4,147,149,  
164-7,170,172,175,181,183-4,186,188-  
9,199,216,218,220-3,231,233,243-4,  
252,256,259,272  
利益政治 xiv-xv,71-2,94,104,123,165,  
166,170  
利普曼 197  
吳挺鋒 xvii  
吳叡人 190  
妒恨 v,x,xii,xv-xvi,1,10,35,71-3,82,90,  
94-5,97-8,100,102,111,118,153,175,  
180,184-5,193,239,241,245-9,256-9,  
261,267-8,270-2,275,307,310  
宋澤萊 137  
巫毒民族主義 130,153-154,157,161-2,  
165-70,173  
希特勒 116,124,165,167,273  
形式上的自由 157,226  
形象互動論 194,197,204  
戒嚴 3-5,29,32,163  
批判性混合 271  
批判的現代性 167,196  
批判理論 vi,115,122,142,145,194,196,274  
技術官僚 258

- 李如南 37,307  
 李師科 xvi  
 李維史托 39  
 杜威 vi,xvi,159-60,193-215,217-37,242, 254-5,309-10  
 沙特 271  
 汪立峽 xvii  
 孛仔 36-9,61,308  
 貝爾 264  
 身體 49-50,92,140,142,160,172,179,195, 201-2,206,228,230,232,242,244,246, 249-50,256,260,262,264,267-9,301-2  
 邦拿巴 273
- ### 八劃
- 法西斯 xiii,31,124,148,157-8,168,170, 189,193,196-7,199,201,207,223,231, 235,242,251,260,272,281  
 亞里斯多德 159  
 依歌頓 196  
 叔本華 247  
 命運共同體 75,90,112,119,123,133,165  
 固定本然的個體性 229,231  
 孟福 228  
 宗教 26,39,55,58,71,73,90,95,108,119, 123,126-7,140,146-7,149-53,158,161, 164-5,168-70,190,196,202,205,213-4, 244,246,250-2,254-5,258,262,273-4  
 性別 25-6,36-7,39-44,51,53,56,58-9,61,63, 65-9,89,101,103-4,160,170-1,179-80, 307,309  
 性解放運動 72,274  
 放任自由主義 148-50,155-6,157-9,161, 163,193,217,224,226,231-3,254,267, 268  
 易卜生 270  
 服務業 44,60,77-9,171  
 東方專制主義 122,275
- 林濁水 37,137,307  
 松巴特 92,273,324  
 波曼 196  
 法律 10,13,17-9,21,30,32,117,141,146, 156-7,200,216,226,228,249  
 法國 32,71,117,120,124-5,134,142,147, 149,152,229,253  
 法國大革命 120,124,134,229,253  
 法蘭克福學派 95,142,230,242  
 直接民主 2-3,31-2  
 社區 17-9,22,26,32,37-43,54,65-9,83,90, 115-7,119,121-4,134,138,142-3,145, 153,156-61,163-6,169-70,173,177-82, 194,196,198-9,205,217,220-3,252,261, 264,286,308  
 社會主義 89,91-3,95,115,123-4,130,140, 148,150,154,163,165,167,169,181,187, 201,215,223,242,251-3,255-60,264,267, 271-4  
 社會史 27,137,164,167,242,277,279-81, 283,285,286,288-9,291,293,294,296- 300,304  
 社會理論 122,149,158,172,193-5,197, 200-1,232,241,244,275  
 社會運動 1-2,5,7,17,21,23,30-1,146,148, 161,164-7,170,231,243-5,269,308  
 社會學 vi,viii,xi-xii,27,29,40,68,77,85, 122-3,127,140,150,194,197,202,204, 232-3,242,252-3,307  
 社會學想像 232-3,242  
 社運 1-6,9,14,20-1,24,28-31,152,157,165, 167,190,239-41,243-4,268,275,310  
 表現主義 274  
 金斯堡 vi  
 金融資本 92,271  
 阿多諾 vi,xv,115,155,164,167,242,249  
 阿春蔭 xvii  
 非正式網絡 3,7,8,10,19-20,25-7,30,32

非理性主義 145,147,193,208-9,232,242,  
251,261,272

## 九劃

侯念祖 xvii,35,72,310  
保守主義 208,227,231,264,272  
俄國 121  
勳草社 4  
哈維 196  
威廉斯 196  
威權主義 4,121,147,157,168-9,236  
客家人 3,22,55,74,75,77-80,83,86-7,103-  
4,106,108,128  
客觀性 93-4,197,251,263  
帝國主義 ix,118,170  
建國黨 98  
後現代主義 115,164,194-6  
後結構主義 129,272,274  
政治美學化 161,165,189  
施來爾馬克 141  
施明德 183  
柏拉圖 201,245-7,249  
洪鑣德 112,307  
派深思 29  
洛克 155,203,207,216-7,228-9,242,254  
相對剝奪感 11  
科學 74,76,88-9,93-5,111-2,142,144,162,  
173,179,194,195-200,205-9,211-4,220,  
223,228-9,231-2,248,250,254-5,257,  
260-2,272  
紀念碑 269,270  
紀登斯 152,196  
美國 1,4,5,8,29-30,62,72,81,106,125,136,  
163,187,193-4,196-7,199,213,220,230,  
235-6,242-3,279,302  
美麗島事件 vii  
耶穌 247  
胡台麗 38-40,45,50,68,112,308

胡秋原 ix,162  
胡適 163,211  
胡賽爾 124  
苗栗客運 14,239  
英國 8,115,118-20,124,136,229,242  
要塞國家 180  
迪斯奈 270  
革命 31-2,77-8,87,97,117-8,120,124-5,  
134,150-1,161,169,198,200,204,207,  
223-4,229-30,241-2,248,251-3,256-9,  
261,264,273,307  
韋伯 54,79,94,113,115,127,145,147,151,  
155,157,159,164,195-7,203,221,255

## 十劃

俾斯麥 117,135,261,273  
凌波紋事 89-90  
剝削 7,40,47,69,102,117,128,166,171,173,  
183,188-9,197,256,272  
原住民 41,49,67,74,80-1,86,88,104,106,  
108-9,112,127-8,172,286,309  
哥達綱領 265  
夏林清 4,19,308  
夏鑄九 xvii,269  
家庭 17-9,21-2,36,44,46-50,55-9,62,77,83,  
86-7,105,108,122,140,143,150,155,169,  
188  
家庭代工 46-7  
庸格 148,209,273,319  
島嶼邊緣 xi-xii,xvii,116,308-10  
差異政治 xv,172  
席勒 141,252  
徐正光 xvii,4,308,310  
恩格斯 91,255-8  
旁觀者哲學 200,202,235  
格林菲爾德 120-1  
桃園客運 14  
殷海光 162-3,308



- 泰勒制 276  
 浪漫主義 115,141-4,146,161,165,183,185,  
 197,208,230,252,264  
 海耶克 155,217  
 海森堡 207-8  
 海德格 124,148,168,194,200  
 涂爾幹 39,114,122,130,140,148-52,154,  
 159-60  
 班雅明 xvi,165,312  
 畜群 227,252-4,257-8,261,263,265  
 祛身體化 201,232  
 祛拜物教化 131,154,214  
 索忍尼辛 141  
 索瑞爾 273  
 納粹 xiii,71,104,124,169,183,271-2,274  
 翁修恭 269  
 郝柏村 63,79  
 馬自立 37,42,308  
 馬克思 vi,29,91,115,124,134,137,139,  
 147-8,150-1,159,168,194-6,202,204,  
 241-3,251,255-60,264-5,267-8,272-3,  
 307  
 馬志尼 134  
 馬庫色 vi,108,123-4,145,147,166-7,181,  
 198  
 馬格利特 260  
 馬歇爾 163  
 高雄事件 163  
 柴契爾 vi  
**十一劃**  
 區分政治 172  
 商業週刊 88,307  
 圈地 241  
 國民黨 2,4-5,7,9-12,35-8,100-1,104,108-9,  
 111-2,135,147,154,162-3,165,173,176,  
 178-82,184,186,190,270  
 國家 1,4-6,10,14,16-7,19,23,27-9,31-3,35-  
 6,38,40,51,60,63,67,69,75,78-9,89-95,  
 97-8,100,104,106-8,112-3,116-27,131-  
 5,138-9,141-4,146-8,150,152-3,156-60,  
 165-72,175-84,187-90,193,198,215-20,  
 223,240-1,243,249,252,255-6,258,260-  
 1,264,268,273,275,307-10  
 國家主義 31,36,38,116,167,169,181,190,  
 215-6,223,273  
 國家民族主義 94,97-8,176,178-84,187,  
 190  
 國家社會主義 89,91-3  
 國家政策研究中心 xii,75,93  
 國家理論 vi  
 國族主義 ix,xiii,xv,36,38-9,41,66-7,69,  
 76,100,104,116,133,169,265,271,274,  
 310  
 基隆客運罷工 240  
 培力 xv,239,241-2,244,262,268-9,272,  
 274,310  
 培根 139,140  
 婦女運動 30,47  
 娼妓 5,35,56  
 康德 120,124,145,201,203,247,249,254,  
 286  
 張茂桂 5,40,74-6,88,93,112-3,115,154,  
 166,307-9  
 張瑞猛 75  
 張聖琳 12,308  
 彩虹聯盟 vi  
 探知 199,205-6,208,210-2,223-4,228,231,  
 257  
 教育 5,32,61,77,84-5,87,104,134,150-1,  
 170,182,200,202,224,228-9,232-3,235-  
 6,244-5,249,257-8,260-9,275,305,307,  
 309  
 啓蒙現代性 xiii,90,252  
 族群 22,26,36,38-44,47,51,53-4,56-7,59,  
 62-3,65-9,71,73-95,97-109,112-21,124-

- 8,130-1,133-4,140,143-4,146-7,153-5,  
158-9,161-5,168-71,173,176-81,183-7,  
189-90,193,196,199,231,242,307-10
- 族群民族主義 xii-xv,71,73-6,79,81-3,  
90-2,94-5,97-8,100-9,114-21,124-7,130,  
133-4,144,146-7,153-5,158-9,161,163-  
5,168-9,173,176-8,180-1,183-7,189-90,  
193,196,199,231,242,309
- 族群認同 38-40,51,57,59,65-7,73,99-107
- 理性 6,21,31,76,92,111,115,123,141-7,  
151-2,167-70,172,185,189,193,195-8,  
201-4,206-9,211-2,215,217,221,228,  
230,232,242,244-6,248-51,254-5,260-2,  
265,267,272-3
- 理性主義 145,147,193,195-8,201,203-4,  
208-9,228,232,242,244,251,255,261,  
272
- 理念類型 3,112,114-5,125,133,153,159
- 理智 183,246,249-50,252
- 現代化理論 vi
- 現代主義 115,146,148-9,154,164,194-7,  
260
- 現代性 90,126,131,139,141-4,146-7,149,  
167,177,189,193,196-8,203,205,215,  
220,230,232-3,245-6,251-5,258,260-1,  
264-5,268,272,274
- 現代性病理 126,139,149
- 現實主義 95,129,175-6,183,190,199-200,  
260,266
- 現實主義政治 95,175-6,183,190
- 異化 32,92,141-2,147,164,171,189,197,  
215,218-9,256,264,274,308
- 疏離 9,21,141,147,180,189,210
- 眷村 v,vii,xi-xii,35-38,40-54,57-63,65-9,  
72,178-9,307-8,310
- 第三世界 109,118,127
- 粗糙共產主義 239,257
- 統合資本主義 xii,xvi,200,212,224,226,  
231
- 統獨 ix,14,164,241,271
- 莊子 v,181,236
- 荷馬 155
- 規約 6,31,152,157,160,172,202-3,211,214,  
217-8,220,223,226,231,270,275
- 規訓 4,5,17,94,241,263,266,272
- 許甘霖 xvii
- 許信良 175,182-5,187,190,308
- 許莉青 xii,xvii
- 許嘉猷 84
- 部族偶像 91,127,137,139-40,144-7,152
- 郭樹人 36,308
- 野百合 x,270
- 陳文成事件 163
- 陳必照 133
- 陳光興 xvii,116,118,170,271,308
- 陳其南 40,115,182,308
- 陳其寬 269
- 陳忠信 175
- 陳芳明 163,175,309
- 陳政亮 xvii
- 陳映真 v
- 陳茂泰 112,309
- 陳師孟 113,156,309
- ## 十二劃
- 傅大為 36,309
- 傅科 172
- 傑佛遜 159-60,199,219-20
- 勞工陣線 190
- 勞工運動 ix,5,14,15,21,96,240,243-4,259,  
265-8,275,308
- 勞動 5,10,14,22-3,25,47,58,83-5,92,104,  
130,141-2,157,160,171,182,187-8,234,  
240,247,256-7,267-8,274
- 勞動黨 14,22
- 勞基法 5,10-1,17,28

- 媒體 14,32,179,196,233,240  
 彭明敏 182-3,309  
 愉悅 58,153,198,245,247,260,262,268,270,274  
 悲情 72,94,108-9,185,268,269-70,272,275  
 散眾 94,111,167,169,199,218-9,221,233,242,253  
 斯巴達庫司黨 vi  
 智能 72,198-9,202,207,210-4,218,223-5,229,231-6,242  
 殖民主義 109,271,275  
 湯普森 vi,xvi,161,164,241,242,266,268  
 無住屋者 vii  
 無政府主義 122,258,274  
 猶太人 81,92,124,271,273  
 猶太復國運動 274  
 甯應斌 xvii,198,245,309  
 結構功能論 204  
 舒茲 54,64,286  
 華格納 164,247,254,273  
 萊布尼茲 203  
 虛無主義 xiii  
 費希特 135,141-3  
 費爾巴哈 202,251  
 賀兆雄 xvi  
 進步自由主義 xiii,108,115,117,123-4,130,151,155,159,160-1,163,168,170,242,254  
 階級 vi-ix,xi,xiii,xvi,4-6,8-10,18,25-31,36-7,39-40,41-4,48-9,51,53-4,57,59,61-9,71,73,76-7,81-2,84-7,89-92,97,99,101-2,104-6,109,116,118-21,123,130,134,149,152,156-7,160-1,167,169-71,173,175,177,179-80,182-5,187-90,202,220,225-6,234,242-3,247,251,256,259,267,271-2,274  
 階級意識 26,28,189,242  
 雅克賓黨人 vi  
 集體行動 2,6,7,9,10,12-4,20-1,23-4,26-9,31,98,121,229,244  
 集體單一主體 258,267  
 馮建三 xvii  
 黃新高 xvii  
 黃麗玲 xvii  
 黑格爾 122-4,215-6,232,249,272
- ### 十三劃
- 傳統 1-4,6,8-9,13,17-8,21,29,30,32,50,58,90,95,97,115-20,122-4,132-3,136,141-2,145-6,149-52,154-5,159-64,167-8,170-1,177,181-2,184,188,190,193-6,198-208,210,212-4,217-8,220,222-6,229-32,236,240-2,244,246-8,250-3,260-1,263,267-8,272-5  
 優樂 255,270  
 嗜慾文化 198,205,213,215,224,230-1,235,236  
 奧格朋 200  
 奧斯威辛 71  
 意識形態 6,9,17-8,28-9,31,36-7,39-40,45,47,59,66-7,74,81-3,88,93,109,115,121-3,130,132-4,136-7,140,143-4,146,154,161,163-4,167,176,181,183,190,197,207-9,215,231,241-2,245,252-3,257,267-8,273  
 愛因斯坦 207-8  
 新右 142,196  
 新光紡織關廠抗爭 239  
 新保守主義 272  
 新埔鎮 3  
 新連線 vii  
 新興民族 97,112-4,129,154,162,165,175-6,183-4,189-90,308,310  
 新興民族論 xiii  
 新黨 vii,181  
 極右 xiii,73,104,115,119,122,124,142,

- 146-8,168,177,193,197,209,222,273-4
- 楊英風 269
- 楊貞德 194,309
- 楊國樞 113
- 楊照 175
- 溝通 7,8,20,26,49,148,150-1,153,156,160,178,194,198-9,222-3,230-1,236,244,264,309
- 瑞南 119,136
- 經驗主義 200,207,211-2,214,220,223,232
- 義大利 32,81,134
- 群眾煽動家 72,146,169-70,223
- 葉明兆 xvii
- 葉新雲 194,218,245,309
- 葛蘭西 181
- 解放 72,90,115,118,146,164,172,189-90,195,197-9,205-6,209,212,214-5,222-3,226,229,231,233-6,239,244-5,256,260-1,263,267,272-6,310
- 解嚴 3-5,10-1,17,27,239,241
- 詹姆遜 196
- 資本主義 18,30-1,72,79,90-2,95,108,117,137,138,141,146-7,155-8,160-1,172,175-7,181-4,187-9,198,200-1,212,224,226,231,233,256,260,264-6,268,270,272,276,309
- 資本案 5,14,17,27,72,81-2,84,157,168,175,182-4,187-9,266-8,271
- 資源動員 20,31
- 農民 vii-viii,5,87-88,134,160
- 達達 197
- 雷根 vi
- 十四劃**
- 團結 3,12-15,23,26,29,31,72,75,94,96,118-9,126,142,149,150-3,165,171-3,177,183,195-6,240,248,252
- 實踐 28,32,41,69,93,114-5,119-20,124,130,153,159,161-2,195-7,201,203-4,206-10,212-3,220,224-5,235,257-8,260,264,266,268,275
- 實證主義 xii,208,260
- 榮民 38-9,41,103,308
- 歌德 35,246,252
- 演出性矛盾 235,236
- 漂流 199,233,235
- 熊彼得 198-9
- 熊秉純 xvii
- 福利國家 1,31,158,241
- 福佬人 49,51,54,57,63-6,74,79,81,97-8,102-7,127,168,176,178
- 福昌 240
- 福爾摩斯 89,90
- 種族 47,68,71,81,91-2,103,108,117,122-5,133,139,149-51,158,169-70,222,242
- 管理階層 4,6,7,9,10,12,14-5,17-9,24-7
- 翟佛斯事件 124,151
- 認同政治 ix-x,xiii-xv,35-6,41,44,51,66-7,71-3,94,97,100,102,104,106,121,123,125,153,164-6,172,176,180,182-3,190,196,239,243,266,270,272,275,310
- 赫德 135,141-3
- 趙少康 63
- 趙剛 2,5,10,18,31,39,66,71-2,76,91,94,116,161,164,168,194,240,309-10
- 遠東化纖工會 ix,164,239,240
- 齊格飛 273
- 十五劃**
- 價值中立 114,209
- 德希達 172
- 德拉克拉瓦 118
- 德國 71,81,92,104,117,121-2,124,135,142,158,165,197,205,247,252,259,274
- 歌聯 141
- 澄社 113-4,156

確定性 29,41,68,124,195,201-2,206-9,  
211-2,214-5,250-5,264,267

罷工 3-6,10,12-20,22-9,164,239-40,273,  
308

蔣介石 165,173

蔣經國 5,241

蔡同榮 163,310

蔡建仁 xvii

鄭自財 269

鄭村棋 4,19,239,307-8

鄭南榕 189

鄭欽仁 133

墨子 236

墨索里尼 165

## 十六劃

儒家 162,275

學術 36-7,40,67-8,73,75-6,78,86,88-9,93-  
5,113,129,137,148,169,193,239,255,  
307,309

學運 142,269,270,275

整合主義 35-40,67,112,122,170

歷史主義 129,143,194,206,225

澳洲 149,152

激進民主 vi,ix,x,120,123,165,172-3,196,  
200,215,221,236,275

激進美學 260,274

盧卡奇 xiii,98,107,242,264,272

盧梭 120,159-60,252-3

蕃薯 38,103,119,165,177,308

選擇性的親近 xiii,67,113,122,155,159

錯誤意識 37,97,101,107

錢永祥 xvii

霍布斯邦 114,118,120,125,127,129-31,  
134-7,140,145-6,154,164,168,178,215-  
6

霍布斯 215-6

霍克海默 xv,115,155,164,167,242

頹廢 146,154,169,245,248,251-4,259,261

## 十七劃

壓抑性的反昇華 108,166

彌爾 205,227-9,254

戴奧尼索斯 245

環保運動 157,269

聯福紡織廠關廠抗爭 240

謝長廷 165,310

謝國雄 xvi

鍾永豐 xvii

## 十八劃

顏坤泉 xvi

## 十九劃

壟斷資本主義 264,266

羅於陵 37,310

羅美文 ix,7,9-14,16,21,25-6

羅斯 147,156

藝術 111,141,244,260,262

邊沁 155,205,228-9,254

## 二十劃

蘇格拉底 245-7

蘇慶黎 ix

黨外 vii,5,162-5

## 二十一劃

霸權 109,173,181,241,262

## 二十二劃

權力 39,43,62,72,78-9,82,94,100-2,106,  
116,120,127,131,138,143-4,146-7,160-  
1,163-5,167,171-2,181-2,190,198-9,  
204,207,216,224-5,240,242,252,259,  
261,267

權利 4,9,18,82,117-20,145,149-52,155-6,

158,160-1,163,165-8,171-2,196,216,  
220,225,241,256,258-9,268  
權利論述 82,145,161,165,167-168,171,  
196,241

## 二十三劃

變化生成的政治 xv,31,243

變異不居的個體性 230

## 英文 Index of Name

### A

Adorno 155,164,242,249,310-1  
Alejandro 117,311  
Amsden 4,311  
Anderson 65,73,114,116,130,137-8,177,  
311  
Anthias 67,326  
Antonio 172,194,273,311  
Arendt 158,311  
Aschheim 197,242,247,251,259,260,272-  
4,311

### B

Bacon 139,312  
Barrett 4,58,311  
Bell 264,311  
Bellah 159,312,315  
Benhabib 41,117,122,147-8,156,312  
Benjamin xvi,165,312  
Berger 117,312  
Berman 196  
Best 195,312  
Bloch 242,258  
Bloom 205,312,322  
Bonacich 71,312  
Bourdieu 40,312  
Bourne 228

Bowles 31-2,155,243,312  
Brand 243,312  
Brecht 197  
Breuilly 143,313  
Brody 22,313  
Bruck 273  
Buchanan 148

### C

Calhoun 27  
Carsten 22,71,313  
Christian Coalition 148,324  
Club de l'Horloge 147  
Cohen 2,31,243,313  
Colley 116,118-20,313  
Connor 116,313

### D

Dewey 160,193,197,209,211,235,254-5,  
313-5,323,325  
Draper 159,315  
Durkheim 114,130,140,150-2,160,315-6,  
319  
Dylan v,71,111

### E

Eagleton 196  
Elementy 147  
Engels 91,251,256-8,315,320,325  
Enloe 67,315

### F

Fantasia 14,27,29,316  
Finkel 11,316

### G

Gamson 8  
Geertz 68,114,130-3,316

- Gellner 116,131,316  
Gemeinschaft 122  
Gerth 316  
Geyer 140,316  
Giddens 120,152,196,315-6  
Gingrich 148  
Gintis 31,32,155,243,312  
Gouldner 108,158,316  
Gowan 148,157,168,317  
Göran 261,317  
Granovetter 24,317  
Greenfeld 116-8,120-1,131,317
- H**
- Habermas 2,116-7,119-21,147,158,194,  
243,245,272,317  
Hanagan 27,317  
Harvey 196,319  
Hayek 217  
Heisenberg 207  
Herf 92,148,197,264,273,317  
Hobsbawm 28,40,71,114,116-8,120,124-  
5,127-8,130-1,134-5,136-7,146,159,  
164,169,317-8  
Horowitz 194,318  
Hroch 123  
Hughes 197,273,318
- I**
- Ibsen 270  
Isaacs 114,130,139-41,318
- J**
- Jameson 196  
Jay 167,318  
Jefferson 199  
Joas 194,318  
Johnson 112,318,322
- Judt 139,319  
Jünger 148,209,273,319
- K**
- Kaye xvi,319  
Keane xvi  
Kedourie 116,118,120,127-8,142-3,319  
Kellner 195,312  
Killian 8,11,325  
Kloppenbergr 210,221,223-4,319  
Koo 4,319  
Kornhauser 158,319
- L**
- Lennon v  
Lippmann 197  
Lofland 7,319  
Love 246,247,251,319  
Löwith 124,273,319  
Luddite xvi  
Lukács 251,319  
Lukes 124,151,319
- M**
- Magritte 260,326  
Macpherson 156,160,320  
Marcuse 111,119,123-4,145,147,157,159,  
320  
Marshall 112,163,196,318,320  
Marx 91,174,239,251,256-8,315-6,319-  
20,322,325-6  
McClelland xvi,319  
McIntosh 58,311  
Mead 155,194,254,320  
Melluci 1-2,22,32,320  
Mill 227,254,316  
Mills 194,232-3,242-3,316,318,320  
Montgomery 27,29,321

Mosse 209,321  
 Mulhall 122,321  
 Mumford 228

## N

National Front 147  
 Nauta 155,159,321  
 Neumann 71,321  
 Nietzsche 72,94,98,118,203,227,244-56,  
 258-9,261-3,265,267,270,274,276,311,  
 319,321-2,326  
 Nozick 155,217

## O

Offe 1,31,244,322  
 Ogburn 200,322  
 Oliver 2,313,322  
 Olson 244

## P

Palmer 239,322  
 Palti 131,322  
 Pareto 209  
 Peukert 197,230,322  
 Piccone 194,199,322  
 Popular Memory Group 41,322

## R

Ranger 136,318  
 Rawls 156  
 Renan 119,127,136,322  
 Roberts 251,322  
 Rorty 194,205,322  
 Rosenthal 1,323  
 Rule 11,316  
 Rutsky 92,323  
 Ryan 194,323

## S

Saiedi 256,323  
 Sartre 271  
 Schiller 141  
 Schleiermacher 141  
 Schmitt 148,158,168,317,323  
 Schumpeter 198  
 Schutz 54,64,323  
 Schwartz 1-2,32,122,323  
 Scott 243,323  
 Shils 123,323  
 Siegfried 273  
 Simmel 26,195,222,323  
 Smith, A 130-1,323  
 Smith, D 272,323-4  
 Snow 7,8,324,326  
 Sombart 92,273,324  
 Sorel 273  
 Spencer1 149,195  
 Spengler 92,209,273  
 Stark 7,319  
 Stefan George circle 209  
 Stephenson 27,317  
 Stojanovic 168  
 Stöcker 274  
 Swift 122,321

## T

Tamir 145,324  
 Taylor 160,324  
 Thompson xvi,8,27,148,161,239,241-2,  
 266,322,324  
 Tilly 23,116,324-5  
 Touraine 29,243,325  
 Tönnies 122,222,325  
 Tucker 257,325  
 Turner 8,11,325-6



## W

- Walzer 117  
Weber 115,127,157,203,255,272,316,325  
Weller 325  
Westbrook 194,198,228,325  
White 4,311  
Wiesenthal 31,244,322  
Williams 196  
Willis 24,30,325  
Wolff 260,326  
Wolin 124,168,326  
Wood 173,326

## Y

- Yuval-Davis 66,326

## Z

- Zald 1,30,320,326  
Zeitlin 247,326  
Zurcher 7,326

國家圖書館出版品預行編目資料

告別妒恨：民主危機與出路的探索 / 趙剛著.

-- 初版 -- 臺北市：唐山, 1998 [民 87]

面；公分. -- (台灣社會研究叢刊：6)

參考書目：面

ISBN 957-8900-91-0 (平裝)

1. 社會運動 - 台灣 - 光復以後 (1945- )
2. 社會運動 - 台灣 - 光復以後 (1945- )
3. 社會 - 哲學, 原理 - 論文講詞

540.9232

87009224

# 台灣社會研究叢刊-06

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies  
Research Series-06 1998

發行人：周 渝

社 長：瞿宛文

總編輯：馮建三

助理編輯：黃麗玲

編輯委員

國內：丁乃非、于治中、王振寰、呂正惠、吳泉源、何春莊、李朝津、夏鑄九  
陳忠信、陳光興、張景森、甯應斌、馮建三、劉毓秀、黃程貫、趙 剛  
錢新祖、錢永祥、鄭村棋、瞿宛文

(依姓氏筆劃序)

國外：丘延亮(香港)、陳滋茂(美西)、邢幼田(加拿大)

許連然(美中)、江士林(美中)、李榮武(美東)

編輯顧問

王杏慶、成露茜、李永熾、吳乃德、吳聰敏、林俊義、高承恕、徐正光  
梁其姿、蔡建仁、張 復、傅大為、鄺欽仁

(依姓氏筆劃序)

定價：300 元

請劃撥 0587838-5 唐山出版社帳戶

國外訂購：CHEN LUNG HAO

Mr. Chen Lung-Hao

201, N LA FRANCE AVE., #B, ALHAMBRA, CA, 91801 U. S. A.

發行所：《台灣社會研究》雜誌社，台北市新生南路三段16巷1號

排 版：天翼電腦排版印刷股份有限公司

印 刷 者：優文印刷廠

行政院新聞局出版事業登記證局版台誌字第6395號

中華郵政北台字第2634號執照登記為雜誌交寄

未經本刊及作者同意不得轉載

告別妒恨—民主危機與出路的探索

趙剛

1. 民主
2. 社會理論
3. 民族主義
4. 勞工運動
5. 台灣社會1987—

封面：春一葉 (1998 小立)



台灣社會研究叢刊—06

ISBN 957-8900-91-0



9 789578 900912