

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ► 解構中國性：論族群意識作為文化作為認同之曖昧不明

Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity

doi:10.29816/TARQSS.199903.0003

台灣社會研究季刊, (33), 1999

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies, (33), 1999

作者/Author：陳奕麟(Allen Chun)

頁數/Page：103-131

出版日期/Publication Date：1999/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29816/TARQSS.199903.0003>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



台灣社會研究季刊  
第三十三期 1999年3月  
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies  
No. 33, March 1999.

# 解構中國性：論族群意識 作為文化作為認同之曖昧不明

陳奕麟

Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity  
as Culture as Identity

by  
Allen CHUN

關鍵詞：文化認同，國家意識

*Keywords: Cultural identity, nation-state*

---

\* 本文出自 boundary 2 23:2, 1996. Copyright © 1996 by Duke University Press。

“Chineseness” 一詞很難以中文直接翻譯，在本文中視文脈翻譯為“中國性”或“華人性”。本文的翻譯由林雅瓊小姐、劉紹華小姐、宋和小姐、與程家祿先生協助完成，特此致謝。

收稿日期：1998年11月2日；通過日期：1999年2月4日。

Received: Nov. 2, 1998; in revised form: Feb. 4, 1999.

通訊住址：台北·南港中央研究院民族學研究所

email: achun@gate.sinica.edu.tw



## 摘 要

本文透過質疑“中國性”這一名詞在不同脈絡下其在語意與語用上所呈現的不同，來對“認同”這一概念的本質與作用提出根本的解構。

## Abstract

This paper deliberately questions the semantics and pragmatics of “Chineseness” in both the nationalist and transnationalist imaginary in order to make a basic point about the nature and functions of “identity”.



## 1. 國族性的本質，或說現代性的意義

據稱中國是世界上現存最古老的文明，其人口佔全人類的四分之一。在統計學上、領土上、政治上及歷史上業經證實的存在應已說明其為一確定的實體。因此，認同所謂的“中國文化與社會”(Chinese culture and society) 顯得輕而易舉。它在現代世界體系裡的政治地位是毋庸置疑的，在中國研究的知識論述數量中的貢獻亦汗牛充棟。簡而言之，對於中國是一個清晰(unambiguous)且確定的實體此一非常概念，是滔滔不絕於發論的。但是究竟關於中國的哪一部份是如此的清晰分明使她成為無須質疑的注視客體？中國性(Chineseness)的本質是什麼，而中國人(Chinese)又是誰？最後，真正在背後發言的人是誰？

某種稱作“中國”的東西毫無疑問確實存在，但是，更重要的是，對中國與中國性如今正有許多表述的方法來陳述其各不同特質。當西方人“China”一詞強調秦皇朝(Chin)所帶來的文明及其同質性時，華人所使用的各種中文名稱却在強調其他特殊的如歷史或地緣上的聯想。中國即中國人的自稱此一語詞自古即已存在，但其原意與現今不同。然而所謂中國人是指說任何中國話(華語)或屬於中國這一國家的人。當中國人願意強調自己是屬於統一文化的團結民族時，他們會指稱自己為“漢人”，來表明他們是屬於起源於漢水流域的漢文化民族。<sup>1</sup>所謂中國化亦即接受漢化，因此中國境內的邊疆民族也因非漢人而被自然區隔開來。相對來說，南方人，特別是來自福建和廣東一帶，佔據絕大多數的東南亞“華僑”聲稱自己是“唐人”，說“唐話”，並認同“唐山”為他們的故鄉。也許中國城之所以被稱作“唐人街”並非巧合。儘管如此，這一歷史隱喻並不能推得太遠。當言說者提及唐

1. 參考 Steven Sage, *Ancient Sichuan and the Unification of China* (Albany: State University of New York Press, 1992) 對漢朝文化起源的分析。



山時，通常意指某人家鄉所在的中國，而非指帝國皇宮所在的中國；同樣的，唐話雖意指“華語”（Chinese），但因實際上指的是各人自己的方言，因此有時不能等同於「國人」所謂的「中文」（國語）。<sup>2</sup>總之，外國人常無法清楚區分這些名詞不同的含意，只能採用「China」和「Chinese」來命名。

這些詞語的不同用法是很重要的，不僅因為語意所指，也因為語用所指；也就是說，它呈現了說話者所隱含的意圖。更進一步說明，文字的意義隨時能轉換，並非固定不變的；因此，語言的權威性不僅透過說話者隱含的語意來加以詮釋，同時也透露說話者的策略性目的或用意。中國人也許會將種族一統性歸根於漢朝，但是事實上，漢皇朝所統一的人民絕非單一族群。同樣地，中國這一語詞，以及與中國性同時並存隱含的華夏觀念，兩者的來源皆可追溯至中國皇朝出現之前，但是由此文明中心所向外發散的向心凝聚力却早在朝代出現之前便結合了不同語言、信仰、習俗和政體的民族——簡而言之亦即不同的族群文化。<sup>3</sup>假如我們，反過來視中國為一個明確的政治實體，視中國性為奠基於疏異特色與傳統的中華民族所共享的特質，這著實是因為我們被文化的同質觀所影響，且這觀念的起源基本上是現代的，甚至是源起於國家概念本身。<sup>4</sup>

2. 標準的中國話的不同名稱反映出國家想像中的不同實用功能和語言變化。民國時代所謂國語取代了帝國統治時期的官話，即“官方語言”。在中國大陸，國語變成普通話，彷彿強調此語言在民間的普遍性。在新加坡，華語這一語詞意指“華人所講的語言”，其使用則避開任何政治色彩。

3. 胡厚宣於“論五方觀念及中國稱謂之起源”，甲骨學商史論叢（上海：上海書店，1985），368，論道，雖然中國是由周人所造之詞，但其起源自中商，用以表明國家間的結盟，且可追溯其文化根基至商朝。因此，蔡學海於“萬民歸宗：民族的構成與融合”，中國文化新論，邢義田編（台北：聯經出版事業公司，1981），139-140中，持論道，中國與華夏二者是可互換的。

4. 此中土王國隱含的中國中心主義來自他們於自己世界的邊疆或邊緣地帶的蠻族身上感知到分裂。見王爾敏的“中國名稱溯源及其現代詮釋”，中華文化復興月刊5，no.8（1985）；2，作更進一步的討論。

昔時人們對中華族群與文明的憧憬，經常是超越了與國家政體之神聖一統性分不開的標準統治的僵硬界線。這正說明了長久以來人們對一個完整不會斷裂的歷史延續性的持久想像，而忽略了蠻族持續的入侵，朝代的更迭與對異教的容蓄這些事實。在辛亥革命之前，並沒有同族的觀念，也沒有把國家視作以族群為分界的政體的概念。許多詞彙都是直接從日本移植過來。<sup>5</sup>在十九世紀中葉以前，中國人如果稱“蠻族”為「族群」是異常的。唯有在民國初期知識分子們才開始將中華民族（一族群）與中國人（中國公民）相提並論。<sup>6</sup>這樣的並論意圖團結了中國領土內星羅散佈的族群，進而成為單一種族國家。再者，以物質文化，族群意識及居棲地的觀點而言，中國性從未被清楚地定義。<sup>7</sup>因此，中文詮釋國族主義（nationalism）為「民族主義」，這在隱然間盲目地強把某一地域範圍內的公民當作具有國家屬性的顯著特徵（例如，相對於國家政體的純粹制度性特徵）。<sup>8</sup>這一觀點早期曾被國父孫中山重覆述說過，他曾批評傳統的中國政體為“一盤散沙”。

既然（國家）認同這一概念是新穎的，因此無論它是如何忠實地溯源於過去，終究任何從這一角度召喚來的文化觀念在本質上必是建構甚至是塑造的。到最後，爲了要在國家這個空洞且同質的社會空間中尋求平等、自主的個體成員之間的水平團結，於是不得不去追尋一種新穎的社會連帶。而這種新穎的社會連帶在過去階級社會或傳統宇

5. 見韓錦春與李毅夫的“漢文‘民族’一詞的出現及其使用情況”，民族研究 2(1984): 36-43。

6. 根據彭英明在“關於我國民族概念歷史的初步考察”，民族研究 2 (1985): 9-12, 梁啟超和孫中山將民族作為國族主義的主要標準，且後來受到外國人如史達林的著作影響。

7. 見 David Y. H. Wu, “The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities”, *Daedalus* 120, no.2 (1991): 162.

8. 此與 Richard G. Fox 在他於 *National Ideologies and the Production of National Cultures* (Washington: American Anthropological Association), 3, 的前言相似，稱作“民族屬性的意識形態”(ideologies of peoplehood)。



宙觀中是不會存在的。<sup>9</sup>

因為文化是被建構的，它便是想像出來的，而且是經過論述生產和制度化過程運作出來的。論述在經由晰明的書寫活動後，成為傳達文化建構裡想像特質的主要工具。總而言之，重要的是去理解文化論述如何協助某一政治體制合理化它獨特的宇宙觀。就此而論，文化的實質內容不如它所托形的修辭形式那麼重要。換言之，在訊息本身背後，更為重要的是知道發言人究竟是誰，論述如何被塑造及散播，它如何關聯至其他論述以及，最後，如何被系統化與制度化。在華人世界裡，文化論述構成一適切的，以 Michel Foucault 的詞稱之，“播散空間” (space of dispersion)，可以用來理解族群意識 (引作國族性) 是如何被建構出來的。<sup>10</sup>文化論述的內容不僅包涵了國家認同的符號，愛國熱情的圖像等具體事象；它還包涵了表現在語言、族群意識、風俗習慣的共同價值觀的權威性論述裡；並存在於各類之知識體系如歷史、意識形態及信仰的共同迷思中。從國家的脈絡來看，這類論述罕少直接出自人民本身，却是由國家，知識分子及其他既得利益者所發出，並且他們皆理所當然地以宣稱代表“社會整體”的姿態發言。文化論述這種抹消自我，無視其明顯的作者性質，正是造成認同似乎成為一個價值中立 (value-free) 的建構，然而事實上却正好相反。如 Phillip Corrigan 和 Derek Sayer 敏銳地察覺到，論述的生產是國家在合法範圍內運作時不可或缺的一部份；就如他們所言，“國家從未停止說話。”<sup>11</sup> Bernard S. Cohn 亦曾寫到，國家的興起帶動了需要不

9. Ernest Gellner 在 *Nations and Nationalisms* (Oxford: Basil Blackwell, 1983) 中所提出關於文化在國家中的新角色的看法，和 Benedict Anderson 在 *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983) 中特別指出通用口語用來提倡國族主義的新穎時間—空間概念，這兩者間是特別相關。

10. 見 Michel Foucault, "Politics and the Study of Discourse", 在 *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. Colin Gordon (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 55.

11. 見 Phillip Corrigan and Derek Sayer, *The Great Arch: English State Formation as Cultural Revolution* (Oxford: Basil Blackwell, 1985), 3.

停的以報告、委任及統計等建檔方式累積的知識。例如在其公民義務相關之各種領域內如金融、工業、貿易、健康、人口統計、犯罪、教育、運輸及農業等進行長期資料建檔。<sup>12</sup>國家全知及建檔的需求形成其執政能力的基礎。知識求取權力的意志 (will of knowledge to power) 最終提供國家一個架構，根據此定義來分類社會空間、區分公與私領域、劃定疆界、並將語言及個人認同標準化、以及許可某些活動的合法性等。文化與權力在體制上的連結則產生各種形式的知識，促使認同的建構成為國家“無我統治” (disinterested domination) 治權裡潛在的霸權工具。<sup>13</sup>

文化敘述在不同華人政治脈絡裡有所不同。此一事實證明了中國性具不同詮釋與政治用途之可能性。國民黨政權描述本身為“傳統中華文化”的保護者。這一保護的概念不僅反映在其對中國話、思想、與文明的保守態度上，也反映在其對「國寶」的所有權上，這些國寶包含例如那些屬於國立故宮博物院收藏的精緻文化藝品、古典文獻以及此文明遺留下的（歷史與考古的）古蹟文物。在這傳統中國性的核心是華夏的概念。藉著「華」的文化權威性和「夏」的歷史神聖性，華夏在本質上是政治正當性及歷史命運的符碼。特別相對於中國大陸，華夏代表一種對歷史傳統的隱喻性捍禦，與共產黨世界觀的極端基本教義形成對比。在現代世界體系的脈絡中，華夏變成具有一幅文化獨特性與拒抗西方帝國主義的圖像。最後，在中華民國的台灣，華

12. 見 Bernard S. Cohn, "The Anthropology of a Colonial State and Its Forms of Knowledge" (於 Wenner Gren Conference 發表之論文，標題為 "Tensions of Empires," Mijas, Spain, 5-12 May 1998).

13. 見 Phillip Corrigan 與 Derek Sayer, "From 'The Body Politic' to 'The National Interest': English State Formation in Comparative and Historical Perspective (An Argument Concerning Politically Organized Subjection)" (於 Symposium on Culture and Colonialism: Deployments of Power and Resistance, California Institute of Technology, Pasadena, Calif., 1987 發表之論文), 100. 作者隨 Michel Foucault 的創見稱國家為支配權力的一明顯集結處，見 *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon, 1977).





夏被用來將台灣的地方傳統停滯在以中國爲一整體的民族國家之中。<sup>14</sup>

國民黨政權所提倡民族主義政體文化的決心清楚地反映在文化政策上，並試圖系統地定義中國傳統，訴諸儒家價值、敘述歷史以及制度化政治意識形態等表象。<sup>15</sup>政府強制透過群眾活動來收撫社會情感，此一事實顯示文化絕非是毫無色彩的現象。<sup>16</sup>從長遠立場而言，當族群意識被用來建構文化論述，接著在思想及實踐二方面用作灌輸國族認同基底時，便難以辨明政治教條、社會價值與例行生活的特殊角色，而這些全都用以生產“中國性”。<sup>17</sup>

在中國大陸，我們可以發現本質上相同程度地提倡國家意識的執迷，並且建構在同類文化成份之上，亦即所謂的族群意識、語言、及歷史上，只是帶著意味深長的微妙差異。當諸如熊貓或長城這類圖像被用來以浮面的詞語來概括中國的獨特性以及其蓄勢待發的強烈集體凝聚力時，更爲重要的是，文化不斷地被政治化反映出抽象的認同與

- 
14. 若需這些議題在戰後台灣的完整討論，見 Allen Chun, "From Nationalism to Nationalizing: Cultural Imagination and State Formation in Postwar Taiwan," *Australia Journal of Chinese Affairs* 31(1994): 49-69.
15. 一如黃俊傑在 "Confucianism in Postwar Taiwan," *Proceedings of the National Science Council, Part C: Humanities and Social Sciences* 2, no.2 (1992): 218-20 寫道，在戰後台灣的儒家學術論述基本上爲對文化認同的追尋，事實調查反而爲次要的考量。有關在日常生活中，包含了重新複雜地書寫文化，思想與倫理的國家意識形態 ("Nationalist" ideology) 之不停變形的詮釋，見 Allen Chun, "An Orientalist Orientalism: The Paradox of Tradition and Modernity in Nationalist Taiwan," *History and Anthropology* 9, no.1 (1995): 27-56.
16. 見台灣省政府，中華文化復興運動十年紀念專輯（台北：中華文化復興運動推行委員會，1978），爲文化復興運動相關活動的官方記錄。
17. 這文化復興運動，其於 1967 年開始以對抗大陸的文化大革命，跟隨著一段文化建設時期，摘自蔣經國於 1977 年 9 月 23 日時所言，此爲十二項國家建設的最後一項。文化中心在大約二十多個鄉鎮中興建，以團結有關當地文化之傳播及維護的活動。猶有甚者，一文化重建會議以國事等級召開，處理關於精緻藝術，及文化表象的活動。

國家形成及國族生存之間的關聯性。<sup>18</sup>在文化大革命開始並終至高峰的時期，政治正義與意識形態淨化引發大規模對傳統思想與習俗的排斥。<sup>19</sup>然而，在鄧小平時期，國家在定義中國國族認同本質上所作的自覺努力，使得歷史知識檔案化及族群分類優先性得以與社會主義正統相容。更甚於台灣的情形，考古學成為中國尋求其文化根源與作為一國家的政治合法性的一重要工具，例如在整理文化藝品及歷史追尋時，政府機構的擴展，這些投注於歷史檔案化的大量心血比其他現代化國家還多。另一方面，中國國境內少數民族的存在却對於族群與國家之間的認同產生了特殊的難題。政府當局大概採用史達林式多元文化主義政策，將多數的漢族放置在國族 (family of nations) 的核心。<sup>20</sup>儘管如此，應用傳統習慣的標準來區分族群團體，却使得文化分類導致嚴重的族群認同問題，尤其在歷史上聞名或已然經歷漫長漢化過程的少數民族等事例上。<sup>21</sup>由此觀之，根據現代國家界線這種堅固不移的規則來定義族群意識的需求終究不得不虛構出並不存在於人們身心與生活中的種族區分，同時也使文化客體化成為國家制度化程序中的常態慣例。就如台灣的情況一般，歷史與族群意識互相結合而製造（一

18. Arthur Waldron 在 "The Great Wall Myth: Its Origins and Role in Modern China," *Yale Journal of Criticism* 2, no.1 (1989): 67-90, 指出中華人民共和國將長城提升至國家象徵的地位是一件晚近的發明。在孫逸仙及魯迅等民族主義者使用長城作為愛國凝聚點以前，這是一個常常與專制皇帝聯想在一起的現象。

19. Roberta Martin 在 "The Socialization of Children in China and on Taiwan: An Analysis of Elementary School Textbook," *China Quarterly* 62, no.2 (1975): 244-49, 注意到大陸與台灣間意識形態上的差異已經被系統地書寫入學校與兒童教科書的敘述與寓言中。相對於孔子的倫理觀被用以經由傳統以家為基礎的國家隱喻來合法化國民黨的意識形態的方式，人民共和國選擇了把家庭置於社會的利益之下，就如意識形態所指示。

20. Fei Xiaotong, "Ethnic Identification in China," in *Toward a People's Anthropology*, ed. Fei Xiaotong (Beijing: New World Press, 1981).

21. 見 David Y. H. Wu, "Chinese Minority Policy and the Meaning of Minority Culture: The Example of Bai in Yunnan, China." *Human Organization* 49 no.1 (1990): 1-13.

國族的) 認同, 但事實上這却只不過是國家為求定義本身現代性的精神而有的想像建構。

在後文化革命期間有關國家認同的一般知識辯論中, 意識形態的立場常常擺盪於其歷史文化根源與政治意識正統之間, 前者試圖以現存的文化特質增加社會意識, 後者試圖將民族主義著床於社會主義的人道主義脈絡中。<sup>22</sup>在 1980 年代中期, 政府反對精神污染的系列活動引燃了關於文化本質的知識辯論, 適切地被指稱為“文化熱”。<sup>23</sup>這些論述開展了中華及西方文化中對於建構一個中國社會主義式國家的不同觀點, 並且在 1988 年時隨著具爭議性的電視記錄片河殤的播放而走向極端。藉由批評奠基在黃河流域的中華文明的衰退, 河殤呼籲建造以漸興的太平洋地區進步價值觀為基礎的新認同, 並摒棄以傳統為基礎的現代性。從其文辭看來, 這似乎顯示文化的內在性質, 比起其外在的政治關切性, 似乎更不重要。

## 2. 解殖中國性：從流離鄉愁到文化中國

我舉出台灣與中國大陸的例子是為了證明文化論述事實上是政府掌握及合理化自身現代性特質的企圖。藉著召喚中國性, 他們不僅重新定義並且賦予中國性新的界線。由此而論, 我相信現代國家提供了

- 
22. Merle Goldman, Perry Link, and Su Wei, "China's Intellectuals in the Deng Era: Loss of Identity with the State," in *China's Quest for National Identity*, ed. L. Dittmer and S. S. Kim (Ithaca: Cornell University Press, 1993). 作者寫到, 這場知識轉變分三階段, 第一階段從 1977 自 1982, 以普遍傾向於早期社會主義之黃金時代的復興為特色; 第二階段自 1982 自 1988 年, 見證了對於中華傳統與西方意識形態的實驗, 最終引發對抗精神污染與“文化熱”辯論的系列活動; 第三階段則由紀錄片“河殤”所引起, 直接帶領至 1989 年的民主運動及血腥鎮壓。
23. Geremie Barme 在“The Chinese Velvet Prison: Culture in the ‘New Age,’ 1976-89,” *Issues and Studies* 25, no.8 (1989): 54-79 中, 寧可翻譯文化熱為“culture mania”。Wang He 的“Traditional Culture and Modernization: A Review of the General Situation of Cultural Studies in China in Recent Years,” *Social Sciences in China* 4 (1986): 9-30, 提供這時期的文學概要。



我們一個更有效的起點來瞭解認同建構的本質而非文化觀念本身。對文化權威性的挑戰，其大部分來自於被殖民者的訴求和邊緣人及沈默的他者的發聲，實際上是對國家強迫將認同同質化這一威脅的反動。然而，這些發自邊緣且被褫權的聲音究竟提供了何種程度的認同或“中國性”的另類觀點呢？

香港在“中國性”這一議題上代表了一段殊異的變奏。在許多方面，戰後時期香港的文化形塑是在自身過渡時期與中華人民共和國，中華民國、及西方主流在空間上抗衡的結果。身為中國在 1860 年割讓給英國的殖民地居民，香港主要的華人人口並無獨立的文化認同可言。配合其殖民處境，英國當局依從西方司法傳統來治理香港。然而，儘管是殖民地，香港居民却沒有文化認同的問題。在 1950 年以前，大多數的人民只是稱呼自己為中國人；對於身為香港人則毫無概念。香港與中國之間的邊界是開放的，並且也難以將香港與其他協定港埠的外國領地區分開來。香港殖民社會這種二元性質有助於英國政府區分公私領域。在以英語為媒介而實行的官方文化與根植在中國傳統的地方文化之間的分界是嚴格的。社會交流沿著種族的界線被隔離開來，而且政府當局亦甚少培植大眾任何對英國的國家連帶情感。關於當地習俗及生活方式的事務，政府當局採取不干預的政策。

分裂的香港身份認同隨著國民黨與中國共產黨失和加劇才開始浮現，這使得香港轉成論戰“國家”認同的戰場。這些冷戰的緊張勢力終於促使香港轉型為一自由市場港口，這也是由殖民政府所主導的一項計畫性政策。此一變化的一個主要結果，以社會學的角度來看，是階級社會的發展，並對香港往後數十年公共文化的興起帶來深刻的影響，尤其是在缺乏國家直接的政治控制之下。<sup>24</sup>實際上，殖民政府戰後初期在提倡香港的經濟發展中採取主導的角色並不僅是為了本身現代

24. 見 Ambrose King 在 "Administrative Absorption of Politics in Hong Kong: Emphasis on the Grass Roots Level," *Asia Survey* 15, no.5 (1975): 422-39 的討論，這與在香港普遍感受到的內在“冷漠”政治文化十分關聯，特別在 1970 年代時。

化的緣故，而且更是蓄意地將香港駛離甚囂塵上、且危及殖民政體的民族主義衝突<sup>25</sup>。

從 1967 至 1984 年間，為消滅民族主義情感而設計出的功利氣氛的成長，甚至變成政治冷漠程度的態度，促成了一個全然無政治性的香港文化的興起。這項發展的一個明顯後果是由大量資本利益所資助並由媒體所導向而成長的大眾文化，就如 Max Horkheimer 與 Theodor Adorno 所說的文化工業，全面複製了自由市場社會的功利價值。<sup>26</sup>例如功夫電影和無厘頭喜劇等藝文類型的出現皆根植於這自行推展的文化工業，抽離開也無涉於文化認同的政治議題。<sup>27</sup>倡導功利主義為社會風潮及生活慣例也打破了東方與西方文化間嚴格的階級差序。因此，香港那似乎輕易地融合東西方的混種文化 (hybrid culture) 其實是被自由資本主義全盤地解除那些被“早期”殖民主義所培植的文化障礙所帶領出來的。

簡言之，戰後時期香港“文化”的出現類似 Gerald R. McMaster 所稱呼的“中介地帶” (in-betweenness) 的產物。<sup>28</sup>它盤據了一個空洞的社會空間，一方面與中國政治主流疏離，另一方面在殖民制度

25. Law Wing-sang, "Discourse of Crisis and Stability: The Possibility/Impossibility of Community and Democracy in Hong Kong" (於 Conference on Cultural Criticism 1992, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 29 Dec. -9 Jan. 1992 發表之論文), 5。作者歸因政府經由行政效能與專制控制以提升經濟成長的政策於“管理合作主義”的修辭與策略上。

26. 見 Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, "The Culture Industry," in *The Dialectic of Enlightenment*, ed. Max Horkheimer and Theodor W. Adorno (New York: Continuum, 1972).

27. 見 Chan Hoiman, "Comedy and Mediation: Charting the Cultural Mentality of Hong Kong" (於 Conference on Cultural Criticism, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 29 Dec. -9 Jan. 1992 發表之論文)。

28. Gerald R. McMaster, "Border Zones: The 'Injun-uity' of Aesthetic Tricks," *Cultural Studies* 9, no.1 (1995): 74-90. 若需香港再現的殖民與後殖民困境之不同觀點，見 Rey Chow, "Between Colonizers: Hong Kong's Postcolonial Self-Writing in the 1990s," *Diaspora* 2, no.2 (1992): 151-70.

中佔據了一階級式處境 (caste-like status)。香港與海峽兩岸國家文化的疏離產生了一獨特的文化知覺的出現，且截然不同於一般民族國家的一家、一族、一文明及一政體等由排斥任何介於族群意識與國家間的內在關係而假設的同質性。其所述諸的“中國性”彰顯了國家“文化”在語意上的任意性 (arbitrariness)。

華人流離鄉愁 (Chinese diaspora)，亦即一般「國人」指稱為「華僑」的族群意識，代表另一種中國中心的看法，但仍必須了解族群意識是如何被建構與運用為文化認同。華僑一詞是一現代慣用語，指稱那些居住在中國國境之外的華人。嚴格說起來，這一詞與個人的國籍並無關聯，也不會與華人的常用語衝突，如唐人。並且儘管此語本身是現代才出現，是被召喚出來以表示某人對故鄉的情感依戀，但難以否認的另一事實，即華人住在海外的歷史悠久，他們對中國性的觀念具有獨特的看法而不同於上述國家論述。<sup>29</sup>二十世紀之前，鮮少需要一個華僑的觀念，這並不僅因為缺乏國家的民族意識 (Chinese nationhood) 的概念以激起族群意識的產生，使成為明確且侷限的群體，也同時因為大多數住在海外的華人，都是抱著終究要返回故鄉意念的異鄉過客。除了他們對故鄉明顯的眷戀不捨，除非和非華人對抗外，事實上沒有（民族）團結的必要。此外，華人傾向方言群，成功的人才會說不同的方言與語言這些多元文化的技能。嚴格說來，他們與其他華人及非華人接觸的程度是一件策略性的考量，基於不犧牲他們自身認同感的職業與政治上的需要。對地方語言和習俗的認識並非文化認同所需要的，而是具體生活狀況所導致的。最好的例子來自東南亞的歷代華人貿易商。尤其是在殖民時期，他們身為洋行買辦的角色易於

29. 見 Wang Gungwu, "The Study of Chinese Identities in Southeast Asia," in *Changing Attitudes of Southeast Asian Chinese Since World War II* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1988), 1. 例如, Wang 寫道“華人從來沒有身分認同的概念, 只有華人性的概念, 關於身為華人與不作華人。”這裡的華人性指個人感到對他們自己與故鄉的依戀, 而且應該與籍分享一共同歷史或文明傳統而屬於一團體此認同區別開來。

強化他們和其他族群間的差別，而且在十九世紀增加的移民潮時，那些得利於與新移民保持交流的人，也能維持中國文化的特點。<sup>30</sup>簡言之，在此脈絡下，華人的多元文化技術所提供的功能性角色並不異於其它外國貿易商，例如印度人或阿拉伯人。另一方面，以這種互動來看，他們深入地方社會的程度並不涉及他們的文化認同或族群的差異本身，反而是受到與主流社會在政治上互動關係的影響。<sup>31</sup>

以語言或風俗作為族群特質 (ethnicity) 和相對於他人時自成一體的社群同感 (group identity) 兩者間有基本的差異，對於瞭解為何海外華人不斷的宣稱具有「華人性」之自覺 (sense of ethnic Chineseness) 是很重要的，無論他們已多麼深入地融入當地社會裡，甚至被同化。前現代時期海外華人的複雜經驗，容易顯示族群特質與身份認同的不同。馬來西亞與印尼的華人 (Peranakan) 是極端的例子，他們在生活習慣上已深深地本土化，但却仍舊“認同”他們自己為華人。在 Tan Chee-beng 對馬六甲的 Baba 人所作的研究當中，雖然 Baba 人說一種中文與馬來語混雜的語言，也與當地土著通婚，並採用諸多當地的風俗習慣，但他們仍舊“認同”自己為華人，他們所實行的雜種風俗習慣在基本精神上是華人的。<sup>32</sup>我認為有充分符合 Peranakan 人本質上是華人的證明，只要我們放棄我們現代的，建基於國家或由文化主流所欽定的族群意識定義為基底的民族主義認同觀念。

30. 見 Wang Gungwu, 在 "Among Non-Chinese," *Daedalus* 120, no.2 (1991): 139, 相當正確地指出“對大多數的商人及企業家而言，身為中國人無關變得與中國更親近。唯當需要加強商業接觸或服膺既定的社會規則時才顯現這是一件與私人及計策有關的事。

31. 在面對價值時，W. William Skipner 在 "Change and Persistence in Chinese Culture Overseas: A Comparison of Thailand and Java," *Journal of the South Society* 16 (1960): 86-100 中對於東南亞華人文化中之變化與持續的關注探討了實際信仰與習俗；事實上，他在談論“認同 (identity)”，其中同化反映中國人願意捨棄他們的差異感，以及持續的華人身分認同是使用族群區分永久存在之僵硬社會階級系統化的產物。

32. 見 Tan Chee-beng, "Structure and Change: Cultural Identity of the Baba of Melaka," *Bijdragen tot de taal-, Land- en Volkenkunde* 144, no. 2-3 (1988): 297-314.

海外中國人轉型成“華僑”為當時中國民族主義向外擴張所致，試圖刺激中國認同，使之從過去以血緣為中心的方言群轉為一個新穎的，以普通話及中國文明的正統教義為標準的“想像共同體”（imagined community）。對那些未曾與故鄉切斷臍帶的華人，這種新的認同意識可以視為一種原生華人性之延伸。而對那些在文化生活形態上已大量地同化的人而言，這種新的認同意識反而是一種疏離的根源。

近年來，一種新式的華人流離鄉愁出現了，高舉「文化中國」的大旗作訴求。杜維明提到，文化中國一詞是在過去十年間由中國知識份子在海外雜誌上著作時所造的新字。<sup>33</sup>儘管如此，主要歸功於杜的努力，他在1991與1993年 *Daedalus* 期刊上發表專號探討「中國人的今義」（The Meaning of Being Chinese Today）一主題，使「文化中國」變成一受歡迎的關鍵詞。雖然文化中國包含三組文化世界——第一個包括主要為華裔人口的社會，例如中國大陸，台灣，香港以及新加坡；第二個包括海外華人社群；第三個則包括一般關心華人世界的知識份子及教授。但實際上，「文化中國」指的是一個單一宇宙，它在中國的共同興趣超越國家界線與論述。在這一變遷中的世界體系中見證了曾經愛國的華僑持久定居在海外社會、大量華人專業人員移民至西方，且隨著以中國中心影響之衰落，在此狀況下，杜維明最終要舉出的問題不僅是如何構想以邊緣取代中心，而是，更明確的來說，如何建構一更新的“中國性”基礎，就如亞洲四小龍的崛起以及海外華人的成就所示，這或許可以提供作為一個殞落中心的模範。相對於海外華人社群所訴諸的多元文化主義，杜教授反而似乎於放逐的中國知識份子的想像共同體裡主張一種泛國家的回教式基本教義來取代。

華人流離鄉愁的經驗代表各種可能的中國性建構的光譜，至少後

---

33. 見 Tu Wei-ming, "Cultural China: The Periphery as Center," *Daedalus* 120, no.2 (1991): 22.



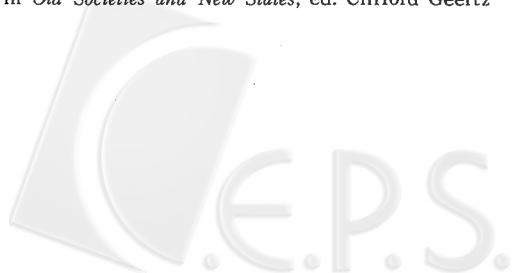


者在傳統上由中國中心的中央權威所形塑的。然而，這並不是說，這些經驗是互相共通的。相反的，每一個例子都是對不同歷史政治環境的在地回應，並非全部都以思考“中國人的今義”作為自身目的。儘管來自邊緣發出“聲音”的多樣性有助於解除中心本質論與文化霸權，從另一角度而言，我願更強烈的主張，必須質疑把人們綁在其相關體制和社群的現存認同的正當性，才可以期待有效底解構殖民亦即由中心所欽定和制度化的族群意識的虛構。換言之，文化「認同」不僅是族群意識所召喚的文化特質，也不是文化論述在修詞上所引發的客觀事實，認同本質上就是一種聯帶，經由權力宰制與意義的網絡，把人們綁在社群之中。

### 3. 從語意中的主體性到政治中的（謀略）認同

雖然族群意識 (ethnicity) 與文化 (culture) 時常被當作認同 (identity) 的隱喻性建構，這三個觀念嚴格說來是非常不同的。族群特徵可以從信仰與習俗的角度加以描述，但是哪些特徵與傳統應包含在內，至少這個選擇仍舊問題重重。文化一般被視為一更大的範疇，但其定義可以忽略或超越族群的特徵本身。文化，在許多傳統社會，例如中國，是一種想像出來的理想價值或宇宙觀，其範圍與內容超越了具體的邊界與人口。中國少數民族無疑地也許成為獨立的族群，但是，在文化上，他們却屬於以中國為中心的單一宇宙，至少在華人的眼光裡是要“來化”（來受漢化）。這種族群意識和國家文化間不適的聯結關係，顯示出今日許多「民族國家」的基本弔詭，亦即國家文化一方面需依附在傳統族群特質上作為其正當性的來源，另一方面需同時超越這些傳統所隱含的「原生情感」（Clifford Geertz 所謂的“primordial sentiment”）<sup>34</sup>以期鞏固現代國家所需要的同質性和

34. 見 Clifford Geertz, “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,” in *Old Societies and New States*, ed. Clifford Geertz (Chicago: Aldine, 1963).



連帶關係。諸如前蘇聯與南斯拉夫的例子似乎暗示族群意識與國家意識之間無可避免的同義性，然而類似印尼與巴布亞新幾內亞的例子却似乎不然。甚至也有族群意識與國家文化共存例子，然而其相互關係難以確定。例如，新加坡盡很大的努力確保種族的平等並保存其風俗習慣，尤其在牽涉社會福利與政治權力議題時，但是我深信就更廣泛範圍而言，在定義新加坡的國家文化時族群意識最終扮演了微不足道的角色。然而，對於族群特質和文化觀念，認同 (identity) 基本上是一種實用 (pragmatic)、主觀的關係；我認同，所以我存在 (I identify, therefore I am)。在傳統中國，認同某種文化即意謂著服從皇國社會與其天人合一的宇宙觀。為了現代民族國家的利益，認同鮮少牽涉個人身份的客觀事實 (例如，奠基於其族群特質)，而更重要的是牽涉到個人如何對這些客觀事實加以詮釋。因為「認同」牽涉到主觀詮釋，它必定在本質上是選擇性與策略性的。經由國家或文化主流形塑出來的認同論述總主張認同在本質上基於客觀事實而形成的，但國家不斷地需要把這些論述及其表象合理化，但決定認同於某一社群或國家時，他同時在認同於該社群或國家所抱持的共存價值和共同生活方式。現代國家的「想像共同體」能隨時演變，個人認同亦需 (透過策略性的選擇) 不斷地“再生產”。

一般公眾論述只強調我們“真正”是誰，但較少質疑其背後問題，亦即這些論述如何形塑的，以及這些基本觀念如何定義的。因此，台灣人民近年來突然發現他們是台灣人而不是中國人；香港人民突然發現他們是中國人而不是香港人；而新加坡的華人突然發現“華人性”意指說“華語”與實行政府所認可的習俗；而海外華僑突然發現他們擁有多重身分 (multiple identities)。這些轉變皆根源在意義中的權力 (power-in-meaning) 與權力中的意義 (meaning-in-power) 的當地脈絡中，因此“中國性” (Chineseness) 的種種定義並非理所



當然的，也不可能是獨立自主的。<sup>35</sup>然而，為了解構這些對權力與意義的在地爭執，我們必須質疑這些中國性的建構且將問題聯繫到其背後的政治機制的主體性和運作上。

藉由賦權 (empower) 邊緣族群、沈默的他者與褫權者所帶來的多重發聲 (multivocality) 代表了一條正面挑戰傳統文化論述威權主義的清晰路徑。台灣獨立意識的出現可以從這一角度更準確地視為對國民黨中國霸權的抗拒，甚於對本土意識的重新發現。正如其他社會運動認可各地土著意識及原住民發聲的權利，這代表嘗試解除殖民國家和學界的權威性。經由多重發聲產生的賦權，在此意義之下便不僅是對一政治霸權的解構，更準確地來說，使得對多元利益與不同立場的認同這一事實得以具體化。然而，由於論述與權力宰制之間的相互依賴關係，來自邊緣或受壓制的發言權必須解構背後的權威體制本身才有效。

「大中國」(Greater China) 的出現是一個值得注意的例子，繼媒體自由化之後，資訊的廣佈和青少年的反文化，已經促成國家權威的腐蝕，而藉由多元化的抗拒來向文化的同質性提出挑戰。<sup>36</sup>毋需贅言，此一現象本身即是許多複雜的政治、經濟與文化因素的結合，透過台灣、香港與中國之間跨國資本與商品流通而促成，其中此跨國性華人大眾文化的廣佈只不過是商品之一。<sup>37</sup>從一比較的觀點來看，香港

35. 引人注意的是越來越多的華人增加了華字之使用來表明一去政治化的中國性之概念。因此，越來越多的華人指稱他們自己為說華語的華人，此恰巧為新加坡取代「中國話」、「國語」等詞時，彷彿在強調其純粹的族群特質。

36. 例如，見 Harry Harding 的 "The Concept of Greater China: Themes, Variations and Reservations," *China Quarterly* 136 (1993): 660-86，進一步討論此觀念亦有 Lynn White 與 Li Cheng 的 "China Coast Identities: Regional, National, and Global," in *China's Quest for National Identity*, ed. Lowell Dittmer and Samuel S. Kim (Ithaca: Cornell University Press, 1993)，提供香港，台灣，與廣東等地區與全球身分認同之比較。

37. 見 Thomas B. Gold, "Go with Your Feelings: Hong Kong and Taiwan Popular Culture in Greater China," *China Quarterly* 136 (1993): 907-25.



的大眾文化、台灣的道德教育、以及大陸的電影媒體得以作為另類認同之建構的潛在基礎，原因主要與他們在國家散播文化論述時的傳統角色密切相關，而不只是因為三地正恰巧都是受殖民壓迫的地區。<sup>38</sup>換言之，文化論述與認同不僅是被書寫出來的；他們通常還被由媒體、教育、與其他公共領域散播出來的力量規範成日常慣例。在一個去中心的全球文化體系中，一個未受市場支配所展現的動態，也許是對獨大政權試圖維持霸權和同質社會的能力的直接威脅。

近年來，對於我們如何認同當地社群和外在社會全球化所帶動的快速變化，已經深刻地影響了我們在語意和政治層面的主體性。例如，Arjun Appadurai 已經注意到，除了內在於全球化中的文化同質化與文化異質化之間持續的緊張關係之外，在族群景觀 (ethnoscape)、媒體景觀 (mediascape)、科技景觀 (technoscape)、金融景觀 (financescape) 以及意識形態景觀 (ideoscape) 之間一直存在著重要的斷裂。<sup>39</sup>在晚期資本主義文化體系之中，人群、影像、科技、資本與意識形態的流動實際上編織出複雜的關係網絡。不同的社會因此以不同的流通與斷裂情況自成一格。Linda Basch 等人曾經以去地域化、大量移民及鄉愁式認同等形式強調現代國家侷限的意識形態與同質性文化認同的要求對變動族群景觀方面所造成的斷裂結果。<sup>40</sup>然而 Ulf Hannerz 却注意到，這相同的全球化趨勢却已在別處促成現代民族國家的加速崩解。<sup>41</sup>

38. 見 Allen Chun, "Discourses of Identity in the Changing Spaces of Public Culture in Taiwan, Hong Kong and Singapore," *Theory, Culture and Society* 13, no.1 (1996): 51-57.

39. 見 Arjun Appadurai, "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy," *Public Culture* 2, no. 2 (1990): 1-24.

40. 見 Linda Basch, Nina Glick Schiller, and Cristina Szanton Blanc, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicament and Deterritorialized Nation-States* (Amsterdam: Gordon and Breach, 1994).

41. 見 Ulf Hannerz, "The Withering Away of the Nation: An Afterword," *Ethnos* 58, no. 3-4 (1993): 377-91.

Stuart Hall 相當正確地強調，文化認同比較重要的是它究竟會“變成什麼” (becoming) 結果，而非它本身“是什麼” (being)；因此，就像是認同或接縫處的不穩定點，是受制於歷史、文化與權力持續演出的影響而不是著床於過去的發現。<sup>42</sup>或者，就如 James Clifford 所表示的，“認同 (identification)，不是身分 (identity)，是關係的表現而非既存的形式：這個傳統是一個部份與歷史連結的網絡，一個不斷失位與時/空交會的再造。”<sup>43</sup>特別為對抗跨國性干預與新世界主義的背景，例如在香港的“空中飛人”，這一新階級從他們位於加拿大與澳洲的入籍地往返穿梭於香港間且在香港如常繼續從事生意，多重認同的發展僅是許多去殖民的可能示例之一。在其他全球化脈絡下，同樣的斷裂狀況產生了民族獨立運動 (ethnic nationalism)、泛國家基本教義 (pan-national fundamentalism) 以及文化融合主義 (cultural syncretism) 的復興。<sup>44</sup>

儘管清楚的是，在發展中的認同政治內這些多重認同與其他後殖民空間裡的重新銘刻 (借用 Akhil Gupta 的詞語 reinscription)，將認同或主體性的概念當作不同立場 (positionings)，我認為去質疑這些立場所真正意指的涵意是同樣重要的。<sup>45</sup>正如多重發聲本身並無法確保文化霸權的解體 (在缺乏去體制化那些文化形式的情況下)，我們不應假設所有去中心的行動於權力的爭戰中都能成為主動的契機。Paul E. Willis 於藍領階級文化形成中“乖乖牌學生” (ear'oles) 與“太保” (不良少年, lads) 所作的經典研究可以從此一方面解讀為試

42. 見 Stuart Hall, “Cultural Identity and Diaspora,” in *Identity, Community, Culture, Difference*, ed. J. Rutherford (London: Lawrence and Wishart, 1990). 225.

43. 見 James Clifford, “Diaspora,” *Cultural Anthropology* 9, no.3 (1994): 321.

44. 見 Aihwa Ong, “On the Edge of Empire: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora,” *Positions* 1, no.3 (1993): 745-78.

45. 見 Akhil Gupta, “The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism,” *Cultural Anthropology* 7, no. 1 (1992): 63-79.



圖創造一種拒抗的認同，以及在另一種想像的生活世界中解除對權力接受的壓力。<sup>46</sup>相同的，Thomas A. Shaw 在其對台灣青少年反文化的研究中，寧可解讀此拒抗的認同 (identities of resistance) 為一種符號媒介 (semiotic mediation) 的過程，其目的在於建構不同的地方道德世界，而不僅是一場政治抗爭。<sup>47</sup>

將認同或主體性的概念當作不同立場 (positionality) 與詮釋觀 (interpretation)，對我們如何了解文化論述的任意性與功能有著重要的影響。我認為假如族群認同與文化論述全都是建構出來的產物，何必費事地質問他們到底有多真實？歷史的視野輕易地顯示出以中國性為符碼的國家認同是近數十年來被形塑出來的，而且，從長遠的立場而言只不過是曇花一現。在台灣，一種以文化為基礎的國家認同概念大致是戰後的產物，而且儘管承認威權法令的壓迫，近短短數十年間被強制灌輸的中國性幻像仍根深蒂固存在人民心中，其中大多數為道地的台灣人。香港認同也是類似的戰後發明。實際上，大致是由於此時期培育出的香港文化的綜合性質以及一份對認同政治的冷漠，使得香港回歸中國，依照 1984 年的中英宣言，造成另一個認同危機。同樣地，華人在海外擴張的多樣性，在一變遷中國際分工的狀況下，可以看出專業人才自海外回流與“空中飛人”尋找他處永久居住地之外流，已經使得華僑的概念不符時代而且使得傳統東西方間的二元論顯得無意義。就此而論，「文化」根深蒂固於當地的權力與意義的脈絡中，且促成了在比較的觀點下表現的多樣性，證明這些隱喻難以從一地轉換至另一地，也不易翻譯因它而起的不同的界線觀念。與杜維明新本質論式理想的“文化中國”相反，我願主張，身處當地權力結構與文化意義脈絡中時應把認同的本質當作是個人主體心中的選擇過程，使得“中國人”認同於一個共同論述此一可能性變成一樁無法達成的差

46. 見 Paul E. Willis, *Learning to Labor* (Westhead: Saxon House, 1977).

47. 見 Thomas A. Shaw, "The Semiotic Mediation of Identity," *Ethos* 22, no.1 (1994): 83-119.



事。

文化在語意上的任意性更進一步地暗示，發明論述想像和創造多重認同的立場兩者是同樣的容易。然而，其各自的後果却相當不同。多重發聲 (multivocality) 認同的潛在現實，它只是受到虛構的文化權威的壓抑而已。然而其同詞複義 (polysemy) 却假設了認同的持久虛幻，其現實或合法性的企圖心却無法與現存政治體制及社會族群間撇清關係。<sup>48</sup>這是一條有效區分 Edward W. Said 和 Michel Foucault 的線，我認為不可能同時站在兩個立場。<sup>49</sup>

#### 4. 所以，“我們”是誰？

Said 自東方論 (Orientalism) 之後的著作對近數十年來的文化研究影響深遠。<sup>50</sup>比起 Said 公開訶難西方學者把東方異國化作為一凝視的對象更為有趣的也許是，他設想一個“真實”的東方的確存在，它的本質由於被否決發聲的權力而受到了扭曲。但是，由於已經成功地將被壓迫者沈默的聲音從殖民壓抑中解放出來，有人也許會接著問，這些聲音到底是如何建構出來的，它的實體究竟歸根於什麼基礎上？應該如何訴諸種族“真正”的族群意識，而且這些族群意識又如何是當地體制的權力連結下的想像產品與蓄意扭曲？最後，我們是誰以及我們如何認同 (identify)？

為了引爆與賦予當地聲音，很容易把東方與西方二分，但要揭示

48. Johannes Fabian 在 "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing," *Critical Inquiry* 16, no. 4. (1990), 提出一個相似看法；“如果再現的首要之務與權力相關，那麼它也許就不只被當作實例想及，它就是實踐”(756)。

49. James Clifford 在 *The Predicament of Culture* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 260, 在他對 Said 的東方論 (*Orientalism*) (New York: Pantheon, 1978) 的討論中正確地指出，Said 不同於 Foucault 之處在於提醒存在一真正的東方，它被扭曲，以及被否定了發言權威。

50. 一場最近的研討會，"Ethnicities, Nationalities, Identities," 於 1994 年在 La Trobe University, Melbourne, Australia 舉辦，往後推延了五個月以方便 Said 得參與作專題演講，但他一直沒到。



這些當地聲音到底真正是什麼却是更困難的事。將族群特質作為一種文化的指標，然後再作為認同的標誌，是一種具有問題的作法。本文不斷地檢討“中國性”的語意和用意即是一簡單的示例。人類學家最近發現，許多社會並沒有明確界定的觀念，因此以現代人的「族群」和「文化」來定義不同的社群和社會的「暴力」是與以「東方論」眼光詮釋東方社會實體的錯誤科學相類似。雖然不全然免疫於這種東方論式的困境，“China”和“Chineseness”顯示出中國在不同宇宙秩序裡的問題。我認為，“中國性”的概念受損於其內在“缺席”（就如被東方學權威所否定），少於受損於太多論述的存在，無論它們是產生自內在或外來的定義。首先，人們對“中國性”之論述能隨著歷史的演化而變化，他反映在古時以中國為中心之核心論述到現代國家政體形成之各不同論述上；而這些論述又與地理上不與中國相連之華人社群（如香港、華僑），以及不同社政配置（如階級、性別）之社群論述形成對比。在論述的層次（族群意識作為文化）上，由於這些來自不同社群之文化論述是奠基於其地方的意義與權力脈絡裡，因此所形成的論述也就各不相同。論述的多樣性剛好能讓我們反省其霸權中心的權威。但是，在認同的層次（將文化作為策略的選擇）上，使用族群特質以形塑社群意識却引發了另一種“政治”企圖的用法。換言之，他/她究竟是以香港人、中國男人/女人、異化的勞工、旅居思鄉的人，還是只是人類之一名成員的身分發言。就此而論，族群意識的語意本質也許不如言說脈絡本身的認定重要，在其地方脈絡中族群意識也許只代表認同的可能成份中的一相關變數而已。

除了單純地質問認同是如何定義的之外，也應該質問何時及為何認同會被引發出來。換言之，比認同的存在更有趣的是，為何人們對新認同會興起一種認知的危機（crises of perception）意識。在當代台灣與香港成對比的文化論述清楚地描繪出族群“實體”本身如何變成為瞭解認同的一個錯誤指標。客觀地說來，台灣與香港兩地的戰後人口大約由相同的大陸人對當地人比例所組成。在台灣「本省」（indig-





enous) 與「外省」(outsider) 人的二元對立影響了一般人對政治和社會問題的詮釋而成爲「理所當然」的事實。近年來，台灣意識的出現可被視爲對中國文化霸權的抗拒。這是論述空間分群的直接結果，並把此二元對立更明顯具體化。然而，在香港，許多有助於香港在面對兩個中國時之邊緣地位的不同因素，可以反應出在台灣產生的族群二元論是比較缺乏意義的原因。<sup>51</sup>戰後形成的香港意識結合了當地所有的華人而不計較其祖籍爲何，但這種意識傾向於區分世代間的不同文化情感，因此逐漸疏遠了那些堅貞地繫念於舊祖國的老輩難民。奇妙的是，在 1984 年的中英宣言之後，對“地方”的當地情感最近又屈服於新的“中國性”甚至“中國熱”想像，這與台灣的發展方向正好相反。

總而言之，揭露真實的當地聲音這道難題不可避免地牽涉到學者的角色問題。由被屬民研究 (subaltern studies) 及後東方論研究二者所引發的兩極化爭論已刺激了學術書寫，使得學者開始以第一人稱表明 (主體) 立場。接著，誰有權力說明本土歷史或地方文化這一問題的奇妙後果是使得土著學者和主流 (學界的) 學者的二分對立變得更爲明顯。但是土著或土著學者真的能代表土著居民發言嗎？我認爲土著和土著學者的發言權不僅是其當然「身份」所致而是主流學界將他們貶黜爲地方學者所致。在「國際學界」的分工中，土著 (native) 學者也許理所當然也是當地 (local) 學者，但本地學者何時能不再被貶黜爲地方性 (localistic, provincial) 學者呢？學者的「身份」也是言說脈絡所致。許多主流學界中爲「後殖民」學者所認可的土著學者在自己 (當地) 的學界中時常被當地主流視爲「西洋派」或「急進」份子，而絕非「土著」。在這些地方的學術圈裡，知識論辯大多通常環繞在意識形態的議題打轉，而與土著聲音的真實性毫無相關。

在台灣和香港，一股社會科學中國化的運動在八〇年代早期展

51. 這並不是說族群區別不存在。當地廣東人典型地一律指涉所有北方人爲“上海人。”

開，激起人類學家、社會學家與心理學家致力於發展特別為中國社會為基礎的社會、文化與行為研究的本土模式。<sup>52</sup>理論上其所包含的學術旨趣頗為廣泛，不只牽涉從使用土著的觀念來研究中國社會與歷史、使用社會科學的模型來解釋中國文化觀念、以及結合中國與西方的經驗以評定現代化與全球化。在這些學科與旨趣的隨機拼盤之後，除了“中國化”的共同旨趣以外很難辨識出具明確或系統性的理論趨勢。<sup>53</sup>儘管如此，這股運動吸引了大眾的興趣。雖然這場運動的參與者，大部份是主流學術圈中的重要人士，社會科學的中國化這一特別的想法主要是重新評估西方模式應用至中國社會此一目標，以及發掘類似本土科學觀念的可能性二者所倡導，但他們却很少批判地反思西方學科內的基本觀念，不論是作為科學或文化的建構。這種缺乏批判性之土著社會科學確實代表一種本土聲音，但很難代表後殖民主義所思考的「解構殖民」聲音。

簡言之，流離鄉愁、去殖民與拒抗本身並沒有什麼意義。在全球化的層次上呈現出一場認同的爭論，在地方層次上却是意欲強加一組價值於另一組價值之上。出現越多對權威意識的抗拒點，代表了人類對認同的建構開始作有意義的反思，這不是認同本身的產品所導致。只有當人類在既定的意義脈絡裡運作才可能創造出一個新的想像共同體，才得以有效的去除權威中心

以此經驗為基礎，我已經開始頌揚身為 Peranakan 的優點。然而這並不意謂著個人可以隨心所欲地自由發明文化。馬克思著名的格言“歷史是人造的，但不是依照自己的自由意志”同樣適用於文化上。

52. 最有影響力的處理此議題的論文集為楊國樞與文崇一編的社會及行為科學研究的中國化民族學研究所論文集 B 類專刊第十號（南港：中央研究院，1982）。見傅大為的“歷史建構，邊陲政策與中國化：對台灣行為及社會科學中國化提法的思想史研究”，見島嶼邊緣 1（1991）：103-25，作為一批批判性的文獻回顧。

53. 不久之後，中國化被本土化（indigenization）一詞所取代。心理學家在此議題上特別熱心，舉辦了一系列研討會來培育對土著觀念方面的興趣，並藉此建立一份“本土心理學”期刊。



唯有經由對權利宰制及文化霸權的去神秘化（不先去殖民化），個人才能自由地選擇，使得多重認同（multiple identities）的理念成爲一個有意義的實體。

然而，較之多重認同概念（此一代表各種反霸權論述的鬆散符碼）更爲重要的是清楚地闡明各種不同言說或實踐脈絡的優先性，換言之在何種脈絡中認同（尤其是族群身份）是重要的。亦即什麼樣的情境需要一人從認同的立場發言，而什麼樣的情境不需要？就此而言，相關性的重要性意味著有時人的族群身份或意識是毫不相干的。因此何必認同呢？的確，如果認同的行動暗示限定於既定社群中，爲何要認同？認識到言說的多重情境不同於由多重認同的角度發言。「認同」（identification）此行動本身是有疑問的（problematic）。

## 5. 認同還是不認同？

正如我們被引導著去相信多元文化主義是由後現代理論所創造出來的，我們也被引導著去相信後殖民理論終於解放了我們身上所既有的多重認同。自古以來，人類社會一直是多元文化或多族群的，只有在屈從於民族國家的同質性想像才一時被抹殺的。相同的，在強調多重認同的必要前，首要之務便是承認馴化與否定差異的帝國心態的存在。因此，認同的意圖比任何認同的實際內容還重要。認同在知識和政治論述中的出現，不是臨時決意所致，而是促成認知危機的微妙社會變遷的後果。若身份認同的力量是它能創造它自己的傳統，那麼它不是內容而是形式的問題。此外，認同伴隨著一種和特定社群間的關係，其存在只有相對於類似的界線社群才有意義。本質上，促成人們認同的原因最初是實踐脈絡所建構，使得人們採取某種策略性的選擇。例如說，將自己認同爲廣東人、華人或亞洲人，目的只是與其他華人，一般外國人或世界其他地區的人民做區分。說「廣東人」也許強調自己有何生活習慣，說「華人」也許強調受過何種文化或知識傳統的影響，說「亞洲人」也許強調在某種政治脈絡中自己和其他亞洲



人抱持某種連帶關係。認同的事實性並非一關鍵議題。換言之，認同的選擇比較受到其（族群、文化、政治等）作用和意圖的影響。那麼，有時我們不願代表任何特定身份或社群而只是為了一般人類發言並爭取權利。

雖然認同觀念不限於國族，但是當今引起認同政治的炙熱辭藻大致是現代民族國家的危機所造成的。即使被用以去除文化霸權的權威中心，多重認同的概念却並未摧毀認同的界限（boundedness），並且在某些情況下，認同的二分對立使抗拒的天生政治意涵更為強化。Jeffrey Tobin 仔細地描述本土主義者與文化建構主義者的二元對立，並指出二立場對傳統文化中真實性的詮釋產生一些無法和解的差異。<sup>54</sup>然而，對於內容事實的表面爭論却掩蓋了一更為深入且無法和解的差異，即本土主義者與人類學家如何認同文化的主體（論述）和客體（事實內容）。雖然 Tobin 正確的把文化建構主義歸根於早期人類學式浪漫主義，且批評由於缺乏心領神會使得人類學家疏遠，不能理解產生政治抗拒的殖民情境，但他並未說明誰有權利認同，和誰有權利定義文化的真實性。本土主義者容易排斥人類學家並質問“你所指的‘我們’是什麼意思，白人？”相同的困難似乎在於以語意精準度去證明誰確實才符合作為本地人的資格，更談不到如何精準的說明大家所共享的夏威夷性究竟是什麼。尤其在當今的夏威夷，夏威夷人種只佔極少數、傳統社會已經歷相當程度的變化與重組並演變為多元文化社會，甚至夏威夷人在血統上和生活習慣變得甚雜亂。我們能同時質問只是心領神會就夠了嗎？換言之，認同就有資格宣稱自己是真正的本地人嗎？當人類學家由於拒絕“認同”而持續保持距離時，本地人心領神會的義務却同樣地強化了不斷區分自我與他者的界線。然而，這些範疇的二元對立不是本土意識的國族主義的任意性所致，究竟是什

54. 見 Jeffrey Tobin, "Cultural Construction and Native Nationalism: Report from the Hawaiian Front" *boundary* 2 21, no.1 (1994): 111-33.



麼使 identity 的出現正當化？

處在晚期資本主義文化經濟體系裡這種全球化的現象不但製造了複雜的關係網絡，並且導致了社會脈絡中根本的斷裂變化，例如跨國境意識、集體移民、流離鄉愁式的認同等現象。有人認為這些現象必然會促成現代民族國家的無法逃脫的瓦解。在這樣的脈絡裡，族群民族主義只是許多可能的後殖民認同的形式中的一種；如果說假如地方論述和體制政權是多樣性的話，同樣的全球化力量在兩個不同情境下產生兩個不同的結果是很自然的。導致在一個地方產生認同的僵化現象和在另一個地方產生認同的瓦解應該是其地方社會政治因素所致。無論這種終結式認同可能看來是多明確或是多麼證據確鑿，認同的出現不是理所當然促成的。

有助於地方認同之建構與重構的全球秩序並不異於促成主流學術界的後殖民理論家和在沈默他者中興起的後殖民認同連結起來的“帝國爭戰”(imperial contest)。如 Arif Dirlik 正確地指出，使得某人具備後殖民知識份子特徵的是其參與了後殖民論述，而不是後殖民論述內容本身所致，而此內容大部分尚未被明確定義。<sup>55</sup>或許就如同本土主義者，他們的“認同”一開始便由這個被假設為真實存在的論述所預期，而不是由任何先驗的、爲了區分真實的土著聲音與虛構的東方論者之間對話後所產生的（由此觀之，文化建構主義企圖表明政治（而非知識本身）是知識生產的首要條件）。就和 Tobin 一樣，Dirlik 批評主流學界裡的後殖民主義論者在其理論辯證過程裡試圖採用抽象修辭，而避免觸及主流學界和地方學界間背後的權力關係。<sup>56</sup>本質上，“後殖民”一詞（就如認同所界定）或許不是一精確的概念來涵蓋任何位於地方脈絡裡知識位置的多樣性，更遑論那些並未能嚴格地代表自殖民情境中演化出來的脈絡。第三世界的“本土”知識分子對居於主流

55. 見 Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," *Critical Inquiry* 20 (1994): 332.

56. 見 Dirlik, "The Postcolonial Aura," 343.



學界中「流離鄉愁的」同志感受到的距離證實“identity”不只是「族群身份」之意，縱然在當地的層次上，仍然存在著橫跨廣幅政治光譜的不同位置，而且並非所有位置皆能正確地被指為後殖民的。例如，儒家思想在現代東亞的復興即是對抗西方帝國主義（以認同的角度而言）的產物，也是西方現代化的僭用和東方版本（從論述內容的角度而言）。以最粗鄙的認同定義來看時，「後殖民」的貧困最為彰顯。

最迫切需要釐清的則是產生策略性選擇範圍的社會情境，以及主體演員賦予一既定實踐場域以意義，並將自己利益合理化的實用性架構。兩者皆假設了論述與實踐間的密切關連性，而非理性與事實的單純二分對立。促成認同崛起的權力關係並不能簡化至一籠統的後殖民理論中，因為有許多根植在歷史特定脈絡裡的殖民主義，皆源自於披蓋在當地所定義的意義系統的外衣之下。同樣地，著重文化意義作為詮釋的實用架構並無法脫離先前先存的，會影響選擇意願的權力關係網絡。

當後殖民主義似乎藉由召喚多重認同的實體而賦予當地聲音，且製造神聖的本土真相以對抗東方學式的虛構時，我認為，我們對產生當地文化論述的當地歷史社會架構的瞭解中仍有許多不明之處。承繼自現代世界體系的後殖民理論觀念和名詞，同質化與異質化、核心與邊緣、外推與內拉，反映出從體系核心發出的一種相當曲解的“世界”觀，雖然能夠輕易地被解釋為一連串的反射性反應。然而較少受到關注的是這些來自“外界”（outside）的同樣威脅，以不同的方式被當地融合以製造出各種反應，例如族群民族主義、泛國家基本教義、超民族主義、宗教狂熱主義與文化混融等等，這些都牽涉到認同的形成和持續。所以說中國性重要嗎？我們怎麼可以不去屌它呢？（How can one not give a fuck?）

