

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 以「方法論中國人」超克分斷體制

Methodological Chinese and the Overcoming of the Division System

doi:10.29816/TARQSS.200906.0004

台灣社會研究季刊, (74), 2009

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies, (74), 2009

作者/Author：趙剛(Kang Chao)

頁數/Page：141-218

出版日期/Publication Date：2009/06

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.200906.0004>



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



以「方法論中國人」超克分斷體制*

趙剛**

Methodological Chinese and the Overcoming of the Division System

by Kang CHAO

關鍵詞：方法論中國人、分斷體制、台社、歷史、主體、知識狀況

Keywords: methodological Chinese, division system, Taishe, history, subject, condition of knowledge

收稿日期：2008年10月14日；接受日期：2009年3月19日。

Received: October 14, 2008; in revised form: March 19, 2009.

* 本文的初稿〈超克分斷體制下的歷史與主體：從學習作一個方法論意義上的中國人開始〉，發表於「台社二十週年會議：超克當前知識困境」，台北：世新大學，2008年9月27-28日。之後，於11月22日在台灣社會研究季刊編輯月會上向台社同仁報告。所有與會同仁的批評與建議，以及之後「分斷小組」同仁對本文的討論，對後續的大幅修改以及本文現在的呈現面貌影響重大，謝謝。也感謝兩位台社季刊的評審所給予的深入中肯的批評意見。特別感謝賀照田先生在本文很多想法形成過程中所給予的幫助。

** 服務單位：東海大學社會系

通訊地址：407 台中市西屯區台中港路三段181號

E-mail: kchao@thu.edu.tw

摘要

在分斷體制下，台灣的主流知識狀況其實是以現代化意識形態為後設架構進行學術生產。於此，台社並非例外，與主流知識生產共享某些現代化後設，從而在方法論台獨的場域中操作知識生產。本文主要藉由對台社季刊的三篇集體寫作歷史地考察台社知識狀況的歷史與結構形成。這個考察經由台獨民粹主義、黨外自由主義、國民黨一路溯及五四新文化運動，企圖藉由對歷史與主體的關係作為軸線，理解台社（以及台灣知識界）的思想狀況。本文提出「方法論中國人」，作為知識上對「方法論台獨」的超克，以及最終對涵括兩岸的分斷體制進行超克。

Abstract

Under the division system, the mainstream condition of knowledge production is meta-theoretically framed upon certain premises of the alleged modernization theory lying at the core of the broader Cold War ideology, from which the self-acclaimed radical Taishe is not excluded. This paper tries to examine historically the current crisis of knowledge through reading closely three collective writings by Taishe in the past two decades. It is argued that the DPP ethnic populism, the Dangwai (outside the KMT) liberalism, the KMT nationalism, and all the way up to the May Fourth New Culture Movement, all contributed to the explanation of the present crisis of knowledge. The idea of “methodological Chinese” is proposed as a way to overcome the crisis determined or at least conditioned by the historical division system.

一、前言

2005年初夏，在一篇之後算是引起了些各取所需的兩極反應的文章裡，我寫了如今看來有些超前我當時知識自覺的如下文字：

冷戰時期美國的現代化意識形態形塑了龍女士理解台灣（以及世界）的框架，並傲慢地用此一框架衡量中國大陸，這使得「中華民國」和「中華人民共和國」代表了兩種文明，之間有不可跨越的文化壁壘。這個冷戰的、現代化意識形態的心態結構，無論對兩岸真正的和解，或是台灣社會內部的正義發展都是有害的。¹

雖然寫作時不是這樣設想的，但就效果而言，現今這篇企圖在知識上超克「分斷體制」的論文，可說是上引文字的一個長註腳。作為一個註腳，意味著思想小苗的舒展成長，體現了本文與前文之間的正向關係。但另一個關係則是逆向的、否定的；在前文，我的批評是外指的，而本文則建立在自我批評之上，指向了我自己以及我所屬的一個批判知識團體（即，台社²）。這個自我批評也是一個尷尬的自我發現：

1 趙剛，〈和解的壁壘：評龍應台的《你不能不知道的台灣：觀連宋訪大陸有感》〉，《台灣社會研究季刊》，第五十八期，2005，xvii 頁。

2 在本文，「台社」這個稱謂指涉的不特別是《台灣社會研究季刊》這個刊物，而是一個跨越20年的知識分子交往集結過程。這個刊物當然部份反映了台社的知識與政治特質，但它畢竟不是一個同仁刊物，而是對台灣以至整個華人學界與知識界開放的學術期刊。因此，本文所指的「台社」，其實更是一個參與其中十五年的成員對這個群體的感受、理解與反省，因此是相當具個人性的。但是，既以群體為對象，自然不免牽涉到其他成員，但我將把這個「牽涉」限定在較一般性的層次上，在文獻上，我將只針對台社這20年來的三篇集體署名的寫作。這或許會有「以偏概全」，或把這個團體「物化」的知識問題，但我想，為了要達到我目前的寫作目的，只要我清楚地表明兩點就可以使這個「一概而論」暫時能被容忍：（1）這只是我個人對這個歷史團體的理解與定位，並且是以把我自己包括進來的方式為之。所有其他成員甚或非成員都有相同的資格進行各自的理解與定位；（2）此一書寫的目的是激盪出一些關於這個團體的過去、現在與未來的積極性討論，而不是要下什麼總結定論。

原來，我並沒有意識到，相對於我所批評的那個甚有問題的知識狀況而言，我(們)是一個五十步；只看到別人在堆砌「和解的壁壘」，卻沒看到自己知識之眼中的根根樑木，也在支撐這個深刻制約台灣社會、政治與文化狀況的兩岸「分斷體制」。這「根根樑木」，即是「方法論台灣」，而拆除它們的知識方法謂之「方法論中國人」。

「方法論中國人」是什麼？容我稍後循序展開。這裡先以結合現實的方式，扼要交代「分斷體制」在本文是如何被理解與使用的。

分斷體制(division system)這個由韓國學者白樂晴所創造，用以描述、解釋韓半島兩韓對立狀態的概念，真正為台灣的批判知識圈所注意，已經是2008年5月的時候了，其時，陳光興邀請白樂晴教授作系列演講，並提供了他所蒐集的白樂晴教授的論文，其中包括了關於分斷體制的寫作。彼時，台社部份成員正在辛苦地摸索思想的新契機，以超克那在過去十多年來困頓纏繞台灣社會、政治與文化的所謂「藍綠對立」，並希望成果能夠展現在9月底召開的「二十週年會議」。在摸索中，大家唯一感到相對確實的是：我們的知識必須要朝更歷史的方向努力。當然，這個所謂的「歷史轉向」，也不是沒有歷史軌跡的，2004年「台社十五週年會議」的基調論文，即展現了一種把當下問題置入歷史脈絡的自覺，但此萌發的自覺卻缺乏後續的灌溉(詳見後文)。

陳光興所引介的白樂晴與分斷體制，適時地給了思索與尋找中的同仁一種「卻在燈火闌珊處」的驚訝：能夠「解放」思想的道理，並不高遠艱澀，而是平易近人的，只是似乎努力不夠、時候不到，就看不到而已。這個分斷體制概念，讓我們馬上理解，只講「超克藍綠」是不夠的，因為台灣內部的「藍綠」恰恰是建立在一個大於台灣、久於最近的分斷體制上。分斷體制是一個跨越兩岸各自政權的歷史構造；兩岸雖然貌似分斷敵對，但又同時共構、共維一個相互制約、相互影響以及相互需要的一個「體制」，從而兩岸政權都是這體制的構成部份。而這個體制甚至取得了某種自我再生產的能力，對凡是企圖改變此體制從

而帶來進步社會變遷的文化與社會自主力量具壓迫作用。³

可以想見，關於分斷體制概念的引用，對當時部份台社同仁而言，也是有些疑慮的，而最重要的原因是白氏的這個概念預設了兩韓統一的終極目標。但是，白氏預設兩韓統一並不意外，因為南韓社會現實上並無獨的選項，也就是沒有（類似台灣的）統獨問題，以及從而的社會撕裂效應。每個社會都有自己要處理的急迫問題，概念的使用端看是否能展開對日常生活中所感受到的真實困擾的解決。我們使用分斷體制，恰恰是因為它現實上幫助我們更有效地解釋了兩岸敵對關係，也幫我們更有效地解釋了藍綠惡鬥、國度分裂的「社會內部的分斷體制」——縱然理論上不必預設民族國家式的政治統一。因此，論述兩岸層次的分斷體制，恰恰好是為了要現實地面對台灣社會內部層次的小分斷體制。而當我們這麼說，也就是呼應了本文開頭所引的那段文字中所關心的「兩岸真正的和解」與「社會內部的正義發展」，這兩項深深相互關連的核心價值。

至於以台社為本文的主要分析討論對象，並非僅僅由於自我批評的緣故（自我批評並非一定值得提到公共論述領域中），而是因為我相信，台社的確是台灣當代知識地景上的一個特殊知識事件，而之所以特殊至少是因為，（1）它20年來不間斷地在左翼、批判、或邊緣地帶論述發聲，自覺地與主流意識形態（不論是早先國民黨、之後台獨民粹主義，以及晚近的新自由主義）保持批判距離；（2）近些年來，它持續努力「超克藍綠」，為某些危機中的價值（例如公共、正義、多元、與兩岸和平）發聲，並呼籲自主社運與公民社會的主體介入。那麼，既然台社對現狀持續保持批判，那麼它的知識構造，相對於藍綠主流，

3 參見白樂晴，〈為了克服「分斷體制」運動的「日常化」〉，朱玫譯，《台灣社會研究季刊》，第六十九期，2008，205-228頁。關於白樂晴教授的思想歷程及其當代意義，特別是他有關「分斷體制」的思考，請見本期陳光興的論文，〈白樂晴的「超克」分斷體制論〉：參照兩韓思想兩岸，《台灣社會研究季刊》，第七十四期，2009。

是否內涵了某種超克分斷體制以及「方法論台獨」的質素？若而終竟不然，那又是為什麼？又，對未來，這樣的一個自許批判的知識團體，應該且可以提出什麼樣的一種知識計畫，以面對因分斷體制而形成的真實而具體問題？凡此，台社，相對於當代其他知識事件（例如，台灣「現實存在的自由主義」[really-existing liberalism] 群體），顯有更能展現問題複雜脈絡的優勢提問位置。

（一）歷史與主體：將台社的知識狀況問題化

長久以來，台社基本上認為一個民主社會中的主體問題並非一個亟需被問題化的問題，而之所以如此，當然並非由於認為這個問題不是一核心的理論與實踐問題，而是因為這個所謂民主主體的問題已經有了相當明確且正確的答案了；雖然我們也許不知覺，但那個主體**總是已經**在那兒了，或至少，**應該**在那兒。這麼說吧，既然推動歷史往前向上的薛西弗思已然確定無疑，那麼，台社所要努力的就是在診斷出現下的問題之後，叫喊：「薛西弗思出來吧！」、「薛西弗思該幹活啦！」。如今，台社已經喊了將近一世代，雖然也算是聊可自慰的「一路走來，始終如一」，但類此呼籲的歷史效用也似乎愈來愈微弱。

台社的薛西弗思竟還是一對雙胞胎：自主社運與公民社會。在之後的討論中，我將指出，儘管兩者之間的確存有「路線差異」，但這個差異，對照起兩者與現代化意識形態，或與更瀾漫擴散從而更難以被批判反思到的廣義冷戰思惟，之間的親近關係，也許僅屬瑣碎。至於這一雙主體想像的所從來問題，我將並不情願地，指出它們是現代化意識形態的螟蛉子、一種廣義冷戰思惟的非預期產物，共享了冷戰思惟／現代化意識形態關於時間、空間與價值的三大後設：在空間上被限定在民族國家尺度內，在時間上去歷史化，只在當下之時反應當下之事，且不自省地、默會地以某些符合政治正確的現代化價值，作為思想與知識的擲錨之處。沒有問題化甚至沒有意識到這些知識後設，

使台社的知識生產事實上無法跳脫「方法論台獨」的五指山，且與兩岸分斷體制相容。至於這一雙主體想象在當代台灣的角色評價問題，我將指出：它們雖是因時而生作用於歷史，在特定時期或有一時之功，但台社作為一個自認與現實密切結合的知識—思想團體，依賴這兩種幾乎是現成的（從而也是反歷史的）主體想像的代價，則是現實介入能力的漸次流失。詳細的討論請見第三節「台社的主體想像」。

而在此刻將主體問題提出檯面，就是為了能更有效地開展出面對歷史以及介入現實的思路。這一對雙胞胎以其進步之名，有其難以拒絕之魅力；清新可喜、勇氣可嘉，乃至義所當為。但是，何以台社以及所有作類似努力的朋友，在這些年間所作的召喚論述，總是可說落得馬耳東風的下場？與其尋找蛛絲馬跡的台社介入成效以自安，不如將台社總是企圖提昇的介入論述，對照於近十餘年來台灣社會文化整體層次的泥沙俱下現實。此刻，台社可以有兩個選擇，（1）老調續彈（或曰「路徑依賴」），不信春風喚不回；（2）嚴肅面對歷史介入能力日漸薄弱的事實，重新審視主體問題。本文作第二種選擇。

為了把這個主體與歷史的論點說清楚，我相信有必要交代我對於「歷史」以及「時間」的理解。錢穆1943年提出的「新史學」想法，對我思考現在這個問題很有啟發。⁴

錢穆認為，流行的對「時間」的想像是物理時間或心理時間。這種時間觀把過去、現在、未來當作毫無關係的三個斷片，逝者恆逝，來者未來，而「現在」則是接合過去與未來這兩大黑白色塊的那道事實上並不存在的細線；是個方生方死永恆消逝的狀態，好比此刻已成上一刻，此念已成上一念。這是純粹個人的、純粹內在的時間觀，但人並不是孤立自存的，而是活在以往人們的作為與思想所結成的「人事」經緯之中，也就是活在「歷史時間」之中。用錢穆的比喻：「歷史如千

4 錢穆，〈中國今日所需的新史學與新史學家〉，《思想與時代》月刊18期，1943。感謝賀照田先生介紹並提供此文。

絲萬縷，長條垂掛，各自有其端末，亦各自有其體狀。同時又相互牽搭，經緯交織，而成一整幅。」且因為「人事」有大有小，其延續變易的能力也不相同，因此有些發生過的事件其實還沒有成為過去，而我們以為還不曾發生的事件其實已經發生了。在這樣想像的「歷史時間」中，過去與未來「凝成一片，而共成其為一有寬度之現在」。因此，對錢穆而言，研究歷史，並非整理國故或敘述任何無關痛癢的「故事」，而是研究在此一「有寬度的現在」之中活躍的歷史事件。錢穆說，不是每個歷史事件都活躍於現在，例如洪憲帝制泡沫一回，但辛亥革命「這一長絲，將綿延永恆」。同理我們可說，1947年的「二二八」其實還沒有過去，而已來到了可說不算短暫的未來；同理，冷戰更是如此。

因此，面對現實即是面對歷史，反之亦然，因為現實的寬度就是由繁多的重大歷史事件的延續與當代的變易所構成。而這樣所理解的「無限量寬度的現在」，恰恰是我們可以在其間實踐之所在，以期「把握將來」，以期「改變過去」。錢穆說，「若不能改變過去，復不能改變將來，則人類歷史將永遠如水之流，如花之放，成一自然景象，復何歷史可言？」因此，能聯繫過去、現在、未來，展現其中的「生生不息」，而非瑣碎隔絕的歷史，才夠格稱作「新史學」。錢穆提出「新史學」並呼籲「新史學家」出場，並非為了改革挽救史學這一特定學科，而是為了要介入他所投入的價值信念：中國的「國家民族文化」的繼往開來奮鬥爭存。

不論是否分享錢穆的價值信念，他所呼籲的「新史學」，對我們思考「民主主體」的問題有巨大的方法論意義，因為它指出了民主主體的歷史時間維度，讓我們得以更豐富地、更具歷史內容地理解「現在」、「現實」、「實踐」與「主體」。唯有藉由清晰地認識那被權力遮蓋的諸多構成主體的歷史線索與源流，我們才有機會找到有效實踐的立足點，去改變那部份已經被過去所決定的未來，而非聽令歷史的盲目漂流力量或有權者開立的歷史目標。這是「民主主體」之所以有別於某種黑格

爾—馬克思「主體哲學」下的「歷史的主體」。我們強調的是一種關於「歷史與主體」之關係的方法與認識敏感，而非搜尋改變歷史的單一引擎（不論是無產階級或是學生或是知識分子）。

因此，歷史的用處，從來不是展現於坐在安樂椅上的「鑑往知來」者，也不是展現在對歷史的目的抱持宗教信念的目的論者，而只會展現在面對真實而具體的問題的實踐者身上。因此，主體或主體性不是「認同」而已，只有認同的主體性是災難，真實的主體性是建立在自身的真實經驗與更長遠的歷史之間的共振基礎上的，而這也正是社會學者米爾士（Mills, C. W.）所指出的「個人傳記」與「歷史」之間的關係的用意所在。⁵因此，建立一個真正的（即，能有效面對環境與問題的）主體性，要求我們擺脫「追求」（認同）與「拋棄」（敵對）的簡單黑白二分。只知道不是青眼以加（如對美、日）就是白眼以對（如對「中國」），會妨礙我們面對與整理我們與他者的真實關係。就此而言，民進黨台獨民粹主義的「拒絕中國人，要當美日西方現代化人」，其實再度表徵了五四主流「全盤西化」的一味要當他人的主體性困局，還在今日延續。

難以否認，台社關於「主體」的想像也是相當非歷史的。而這個非歷史的問題，本身恰恰就是一個漫長歷史過程的當代展現，也可以回溯到上世紀初的五四新文化運動。因此，探討台社這一台灣當代知識事件，就必然不能以80年代末台社初創時的歷史背景作為理解的起點，也不能以（事實的）民族國家（「中華民國在台灣」）的起點（1949）為起點，而必須至少回到五四運動。五四遺緒如何影響了之後的國民黨、黨外自由主義、民進黨，以至於台社，必須要被考察。此一將台社與眾多歷史線索聯繫起來的討論，構成本文第二節。

如果說，五四新文化運動並非僅僅是如今「中」「台」對立架構下

5 C. Wright Mills, *The Sociological Imagination*, New York: Oxford University Press, 1959. 以及，趙剛，〈社會學要如何才能和激進民主掛勾？重訪米爾士的「社會學想像」〉，《台灣社會研究季刊》，第三十九期，2000，191-237頁。

「中國近代史」的一個他者篇章，而也參與構成著台社(或台灣當代觀念與意識狀態)所由生和成長的知識與觀念意識氛圍，那麼台社(或就此而言，民進黨的台獨民粹主義運動)作為一個廣義的思想史事件，就不是僅僅鎖在「台灣」內部就能解釋得通。是在這樣的認知之下，我提出「方法論中國人」，希望有助於形成一種符合區域歷史客觀性的主體自我認知的方法，從而能夠破除冷戰所造成的種種暴力的、任意的扭曲與斷裂。我們可以透過真誠地與細緻地面對過去，重新理解自己，獲得自信的力量以及真切自我批評的可能。「方法論中國人」所要面對的真實而具體的問題，是如何開展兩岸之間的真正和解，拆除所有因分斷體制而形成的政治、社會、文化與人格扭曲。因此，「方法論中國人」不但不威嚇地要求在「中國人」和「台灣人」的身分認同之間作一選擇，如台獨民粹主義所強勢推動，或「方法論台獨」在知識層次上對此一選擇的結構性共謀(雖然是無意識的)，而是企圖說明這樣一個卑之無甚高論的道理：政治運動對歷史的任意切割與扭曲，造成了主體對構成自身的重要部份的嫌惡棄絕，而這造成難以言明的內傷，使主體經驗難以安頓順遂。要使主體重新順遂自安，就必須面對構成主體的眾多歷史與結構因素，並透過它們重新理解自身，而其中最重要的就是設身處地以(特別是中國近現代史的)「中國人」角度回過頭來看自身。當今台獨民粹主義與方法論台獨的最大問題就是只從台灣看台灣、只從現在看現在，也就是只從自身所認定的「自身」看自身，而「方法論中國人」則要求一種進入自身實際所從出的歷史來理解自身的能力。因此，「方法論中國人」誠然可以是超越「中華民國」與「中華人民共和國」狹隘政治對立與歷史切割下的身分認同，而邁向一個高於、大於、光輝於分斷體制下所能想像的堂堂正正中國人身分認同的第一步，但也可以是一個不切斷歷史、不尋愁覓恨、不耽溺苦怨，從而是一開闊磊落、堂堂正正的台灣人的第一步。這是分斷體制所壓制、「方法論台獨」所背離，但卻是任何民主主體所不能缺乏的歷史工夫。這是

本文的最終倫理指向。見第四節。

二、現代化的「除舊佈新」主體：從五四到台獨民粹主義的主體想像

（一）中國近現代史中的「舊」

1840-1842年，中國的口岸門戶被英國的砲火打開，史稱第一次鴉片戰爭，其後簽訂了中國的第一個不平等條約，傳統的天朝體制與夷夏大防劇烈撼動。雖然有林則徐、魏源等少數先覺者從鼾睡中「開眼看世界」，但要到20年後，也就是中英第二次鴉片戰爭之後，才開始了「佈新而不除舊」的洋務運動。⁶1894年，中日甲午戰爭，中國大敗，翌年，與日本簽訂喪權辱國的《馬關條約》，其中包括了台灣的割讓。這個大敗，根據史學家陳旭麓，帶來了「中國的民族具有群體意義的覺醒」，⁷使進步知識分子對於那分離體用，僅僅關切練兵辦廠開礦的「洋務運動」完全幻滅。1300名在京舉人展開了人們謂之「公車上書」的社會行動，從而拉開了以康梁為首的變法維新運動的序幕。百日維新以悲劇落幕，其後，庚子事變與《辛丑條約》雖然迫使清廷下詔變法實行新政，但體制內改良路徑已然喪失正當性。革命派所領導的辛亥革命，推翻了幾千年來的帝制，建立了民主共和國，然而這個新生的民國卻無時不在南北分裂、軍閥割據、帝制與復辟、社會動盪的紛擾之下苟延；民主共和有名無實。1918年第一次世界大戰結束，作為同盟國一員參戰的中國，卻在巴黎和會中被迫承認日本在華的各種特權。這即是作為近代最重要的愛國學生運動的五四事件最立即的原因。但這個起因是愛國反日的學生運動，最後卻發展為影響深遠廣大的新文化運動，而其特色則是對舊傳統的幾乎全面的否定。刻在中國訪問，

6 陳旭麓，《近代中國社會的新陳代謝》，上海：上海社會科學出版社，2006，117頁。

7 同上，167頁。

著名的美國哲學家杜威 (Dewey, J.)，也是五四運動的著名現場觀察者，帶著基本上是包容與同情，但同時難掩困惑的口吻，描述這個「新文化運動」：

值得注意的是，在這種反對腐化和賣國的官僚及抵制日貨的高潮時刻，這些論題在學生雜誌上卻是次要的……他們的任務是教育改革，攻擊家庭制度，討論社會主義、民主思想和各種烏托邦(思想)……自然，在思想發酵之中，往往會產生一些幻想的泡沫。由於缺乏確定的閱歷背景，學生們認為所有的思想和建議都大同小異，只要他們是新的並與舊的習慣和傳統相脫離。

他還說：

似乎世界上沒有一個國家的學生像中國學生這樣，對現代的和新的思想，特別是社會經濟方面的思想，懷有這樣一致和熱烈的興趣，也沒有一個國家像中國這樣對有利於舊秩序和現狀的論據這樣不重視，這樣閉口不談。⁸

五四新文化運動後來雖然分裂為左右兩股思潮，形成了自由主義知識陣營與左翼或共產主義知識陣營的對立，但這兩者的共同點仍是對傳統或「舊」的揚棄，並各自提出中國進入現代性的方案。其中，左派，以及後來的中國共產革命，由於進入了實際的政治鬥爭，從而發展出比自由主義學者實際上更與傳統中國社會的組織與價值結合的政治實踐，但是在官方或主流思想話語裡，「傳統」與「歷史」卻始終沒有被足夠複雜地對待，從而得以被建設性地安頓；「舊」始終是一個絕對

8 引自周策縱，《五四運動：現代中國的思想革命》，江蘇人民出版社，1999，187頁。

或相對的貶詞。一個勇往直前的英雄主體成為了社會主義體制的核心倫理與美學意象，歷史從而成為因為不能擺脫而不得不處理的負擔，被機會主義地使用。但是機會主義地使用歷史與以為歷史可以任意截斷而粗暴對待歷史的最大問題，即是那真實地在那兒的歷史經驗、沈澱與結晶（其中包括了糟粕與價值）被人們以主觀的意願所遮蓋了。這種對歷史的態度本身是一種英雄主義的現代性姿態：「我就是我想成為的」。而歷史作為具有「不被決定性」（indeterminacy）的對象，⁹也就是一定程度的「客觀性」存在，被英雄們虛矯闇弱地掩蓋了。

（二）國民黨對「舊」的策略性使用

以除舊佈新的主體為基本自我想像的中國共產革命於1949年建立了中華人民共和國。被這個「新中國」所擊垮的國民黨政權退守台灣，以一島之地延續岌岌可危的中華民國國祚。1950年韓戰爆發，地緣政治板塊挪移，冷戰架構形成，台灣附庸美國，成為以美國為首的西方陣營一員，與蘇聯/中國為主的社會主義陣營對峙。在冷戰架構下，兩岸形成了一個白樂晴教授所謂的分斷體制，後者當然是從屬於冷戰這個大分斷體制。

在美國保護下的國民黨政權，鑑於慘敗的大陸經驗，在台灣積極進行土地重分配，並以黨國機器帶頭發展經濟。而發展經濟後頭的精神動力，自然一方面是來自現實上退無可退的政權自保企圖，但另一方面更是來自中國近現代史中，特別是五四精神遺產中的救亡圖存的

9 「對象的不被決定性」（the indeterminacy of the object）是馬克思主義史學家湯普森（Thompson, E.P.）在其對結構主義馬克思主義者阿爾杜賽（Althusser, L.）的著名批評中，所用到的概念，指出求知者面對歷史，一如工匠面對原材，必須認識到並尊重對象的特定性，不應以成見或理論概念去凌駕對象，而應和對象產生某種「對話」，影響也同時受影響。見 E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1978.

民族主義要素。¹⁰在美國的幫助下，國民黨所推動的經濟改革與發展使台灣被穩固地整編入以美國為首的世界資本主義分工體系，且以此發展經濟並和對岸進行潛在對手的競爭。對政權握有者與政策規劃者而言，中國共產黨必然是一個五四以來中國國民黨的世界觀他者，各自有其分判迥然的關於中華民族的過去記憶與未來想像，以及達到的目的的手段——儘管都宣稱自己所走的是唯一正確的救亡圖存之道。這可說是國民黨政權早期的正當性來源之一。

其次，在現實的地緣政治上，獲得了來自廣泛被視為最「現代」、最「文明」的世界第一強權美國的支持，包括在聯合國代表中國的常任理事國席位，則明顯的是中華民國這個國家以及國民黨這個政權的另一正當性來源。

但是這兩個正當性，雖然重要，但都有限制，因為美國的承認與聯合國的席位不管怎麼說，是一種外鑲的、外緣的正當性。而世界觀的自我肯認又是過於內在，或許能有效地給予執政者與規劃者一種人格與精神力量，或是政黨內部的一種不須言說但隨時都在那兒的論述氛圍或前提，但這個前提又被迫地「不足為外人道也」，因為國民黨從來不打算正面地、徹底地檢討國共鬥爭史，對自己的失敗進行嚴格的反省；失去中國大陸，是因為日本侵華中共藉機坐大、蘇聯幫助、西安事變、美國為德不卒、知識分子媚共失格、學生運動被操縱、甚或共軍殘忍的人海戰術……等運命或不義因素，而暫時「竊佔」而已。前述兩種正當性，簡而言之，都無法召喚群眾。

國民黨必需要建立一個能夠進行有效動員的內在正當性。不言而喻，這個需求是極為迫切的，只因為一個無比單純且尖銳的事實：國民黨政權丟掉了整個中國大陸。在這種情形下，如何能辯解中華民國沒有亡國，或這個中華民國還能代表中國，成為了巨大問題。因此，

10 關於此問題的深入討論，請見本期瞿宛文，〈台灣經濟奇蹟的中國背景：超克分斷體制經濟史的盲點〉，《台灣社會研究季刊》，第七十四期，2009。

要對島上的被統治者，包括所謂本省與外省人，進行有效動員，就必需建立一種「真正中國人」的主體性，也就是說，台灣雖小，國民黨政權雖敗，但是道統在斯，這是真正的中國文化運命之所繫，是中國大陸在進入「俄化」的黑暗之時，孤懸海陬的唯一燈塔。而中國大陸在文革時期達到高峰的對傳統文化的極端否定，更確切地映照了孫中山乃至蔣介石是堯舜禹湯文武周公孔孟的嫡傳。於是，在台灣的中國國民黨比中國國民黨成立以來的任何時期都要更使用傳統。

國民黨在思想體系上所做的機會主義移接，把堯舜禹湯和資本主義經濟發展以政治力硬是湊在一起的結果便是：它變成了一隻荒謬的、不成體統的獅身人面獸。如今看來，這個荒謬形象的原因有很多，但其中必然包括了分斷體制這個結構性原因，海峽這邊的國民黨政權的身與面必得和海峽對岸形成一種深具舞台效果的二元對立；反共經常也意味逢共必反，共產黨否定傳統，國民黨復興傳統。

除了這個明顯的「反共」因素之外，還有一種壓抑的「反美」因素，也在較隱諱地促成這個「傳統政治」。一般常說民進黨政權是親美反共，而這又是祖述國民黨的親美反共。大體而言，這是成立的，但也掩蓋了一些歷史的細微雜音。對蔣家父子所領導的國民黨政權而言，反共是必然的，但親美則包含了不少勉強，也就是並不真心全意地親美。如果死皮賴臉依附美國來反共，又如何能落實中共是民族罪人的指控呢？因此，國民黨對美國既是軍事與經濟實質依附，但又要「自主」的文化面子。「傳統」於是被用來建立一種虛矯的自尊：你們美國富裕、自由，這些都是普世價值，我們也要，但是我們有美國人沒有的，就是「五千年文化」。新儒家大師牟宗三在中美斷交（這四個字是那時的語言，而我下筆時的確感受到我們當下政治正確的無名壓力，讓我改成「台美斷交」）之際，「從索忍尼辛批評美國說起」（同其講題名），指出索氏對美國的自由民主體制的批評是錯的，但索氏批評美國「富而無教」則又是無比剴切的。牟氏有一段講詞是這麼說的：

你「富而無教」，所以索忍尼辛就罵你喪失道德勇氣，精神墮落。這是個人類的問題，你不要以為我們靠你保護，你美國還要靠我們保護哩！¹¹

雖然這多少參雜了流亡知識分子在中美斷交之後對美國的惡劣且複雜的情緒反應，但回首過去，牟宗三的這個態度何嘗不是眾多國民黨人深植內心但又難以如牟氏這般暢言的態度。在此必須指出，國民黨「反共不反中」，和後來民進黨的「反中」這兩種立場的確有非常不同的文化後果；「反共不反中」保留了一種可能的對美國的距離，「反中」則似乎連這種可能都取消了，從而將「反中」與「親美」環扣起來。¹²

這種民族主義式的面對過去(或「舊」)的方式，儘管形式上是對五四以來包括自由主義者、共產黨人、眾多國民黨人、無政府主義者，所共同從事的激烈反傳統的一種修正，但在實際上，過去並沒有被面對；國民黨連辛亥革命以後的近現代史都無法誠實面對，更何況面對敗逃台灣這一段歷史？無法面對過去，卻僅僅從大歷史與大地理中抽取一些形象元素鍛造出一個「道統」，並以此道統延續者自居，以己為「漢」，他人為「賊」——這是國民黨的民族主義妒恨政治，充斥著對歷史的濫用，以及對傳統的黨派政治化。國民黨對待傳統的動機與方式，與民主主體的形成並無關連，傳統被用來達到它所期望的政治目的：建立一個有別於對岸的「真正的中國人」的道統主體，以道統正當化中華民國法統，同時「去正當化」對岸政權，從而鞏固此岸政權的威權與家父長統治。

11 牟宗三(講)，《從索忍尼辛批評美國說起》，台北：聯合報叢書，1979，31頁。

12 將反中與親美緊密扣連，並以此作為前提的「民主運動」的最戲劇化展現，是所謂的「五一俱樂部」：台灣的出路是作為美國的第五十州。深入分析此現象的是陳光興，《去帝國：亞洲作為方法》，〈第四章：去帝國〉，台北：台灣社會研究叢刊12，2006。

因此，國民黨政權並沒有真正超克五四的否定傳統的問題，因為傳統被政治權力切斷、乾燥，並異化於日常生活，而僅僅為了政權正當性的目標以乾燥花的方式供養。一般民眾對這個高度政治化與策略化的「傳統政治」的反應，其實就可以說明何以國民黨面對與使用傳統的方式並無法超克五四，因為這種由上而下的「復興中華文化」，不管是為了反共還是有別於美，都顯然無法對大眾進行有力呼喚，反而適得其反地催生了很多人（尤其是年輕人）對於「偉大的中國」的無感與懷疑，對傳統倒盡胃口，從而開啟了對所有「現代化」（以美國為具體表徵）事物的好奇與吸收；而這個好奇與吸收又因為主體性缺乏歷史紋路與基底，反而表現出只要是西方的風潮就一律追隨的無主體模式。在這種非常壓抑與非常放任尷尬並存的怪異氛圍下，都會知識青年的主流態度是「莫談國事」，最高目標是「來來來，來台大，去去去，去美國」，而身心所適則是牛仔褲、西方思潮與美國流行音樂。這是摘除了那張人面，只求與獅身合拍同調的一種「合理的」、「現代化」的人生方式。對照起來，那張道統畫皮顯得特別不搭，因為它完全無法成為那在劇烈變遷時代中的人們（特別是年輕人），得以安頓身心的資源。

即使如此，也必需公道地說，這個不以傳統為負面、不與傳統為敵的姿態本身，也許會非預期地保存了某種他日與傳統和解的契機。而的確，60年代在都會知識菁英之間出現的與主流現代化浪潮頡頏的文化與思想運動，就展現了與傳統矛盾複雜而又充滿進步張力的關係。這個運動雖是對國民黨威權文化壓制的反動，但吊詭地也展現出一種回歸歷史的動力，而這似乎是在深層的文化意識中變造了國民黨的傳統觀與「反美」情愫。這個為鄭鴻生所論述的台灣60到70年代初的短暫的「文藝復興」運動，包括了：書寫自己的土地與人民、唱自己的歌、跳自己的舞……等嘗試。¹³ 這個短暫的60年代，如今看來，非

13 參考鄭鴻生，〈陳映真與台灣的六十年代：試論陳映真的另一種意義〉（未刊稿）。以及〈台灣的文藝復興年代：七十年代初期的思想狀況〉，《思想》第四期「台灣的七十

常地寶貴，因為很多可貴的價值態度已經在之後的歲月變易中為濁浪所淘盡，其中包括了：(1)不與傳統為必然之敵，年輕人甚至有意識地要接上已經為傳統一部份的五四精神，以一種「中國人」的身分想像自己與世界；(2)批判自己所處的時代、社會與政權，自我批判性不因沒有否定傳統而消失；(3)對未來有展望，並不認為世界歷史已經在現代化的鐘聲中終了，我輩仍當奮起。雖然這些態度與價值還在一種相對幼稚與朦朧的階段，甚至很難說，假以時日，它會變成什麼，但它們的確構成了台灣戰後少有的一股新悸動、一幅新氣象、一種新的主體狀態苗頭。當80年代來臨之前，原先賡續五四自由主義傳統的黨外運動，形雖不移而神已化為一以省籍為主軸的認同政治運動時，這個新生的「文藝復興運動」也算是退出了歷史。今天，我們如果回顧歷史，很容易採取的一種姿態就是以今日的歷史敘事架構來重新評述過去，把，好比，上述的第一種價值態度僅僅視為國民黨「外來政權」的大中國沙文主義教育的後果，因為這符合當今國族主義的政治正確。但比較不容易做到的則是回到歷史，理解那時候的青年人所承受與轉化的各種思想與文化資源。我認為，國民黨的「大中國教育」的缺點縱然有千百個，但是它對「傳統」或「過往」的口惠本身仍是有某種積極影響的，讓那時代的青年們不必非要切割掉歷史的某些線索或水源，殊不安當妥適地作某種符合政治正確的認同表態，在認同政治化的「中國」與「台灣」之間，作單一選擇，一如今日之情狀。為了威權統治，國民黨把台灣置入它所剪裁的中國近現代史的脈絡下，是可以批評的，它的粗暴態度與預愚作法是可以批評的，但這個「置入」本身，比之後的「抽離」，難以否認在知識方法上更站得住腳，恰如置入社會關係與歷史脈絡下的個人，要比實證主義所只能看到的原子化個人，在知識方法上要更站得住腳，是一樣的道理。

(三)台灣的自由主義者再度除舊佈新

冷戰年代的台灣，「反共」幾乎是所有發生在台灣的文化或政治事件的公分母；國民黨反共、新儒家反共、自由主義者反共、小學生的作文和來訪的國際人士也反共。反共不是問題，問題常常發生在如何反共。因此，牟宗三批評了越過自由民主，以傳統價值反共的索忍尼辛，因為牟宗三認為自由民主是不可逆轉的普世性進程——「你索忍尼辛要回到中世紀嗎？」。更進一步，如果自由是普世的，那麼你還必須要以接受普世價值的態度，同時接受這個普世價值的最先鋒載體——美國。但是，對牟宗三而言，自由民主雖必然要支持，但這不一定表示自由民主就夠了，例如，自由民主不一定會開出「富而好禮」，反而有可能和「富而無教」並存。故而，中國在這個現代世界中，是有她能夠貢獻出來的，也就是「(儒家)傳統文化」。職是之故，牟宗三對共黨、共產主義的主要控訴有二：違反自由這個普世文明，以及背棄傳統文化；而後一項指控的最扎眼證據就是掛在天安門前的「馬恩列史」四幅巨像——「這都是外國人的祖宗，我們中國人的祖宗哪裡去了？你們欺宗滅祖，還教我們認『祖國』」？¹⁴

對鄧小平的黑白雙貓改革開放哲學，牟宗三則指出這是以「實用主義」修辭來迷惑美國人。但他又說，如果鄧小平真能放棄馬恩列史，接受美國實用主義，也是不錯的，但那就要把：

天安門上馬、恩、列、史四個像拉下來，換上皮爾士、詹姆士、杜威、胡適之這四個人。我雖然不贊成實用主義，但是假定鄧小平能把馬、恩、列、史拉下來，換上皮、詹、杜、胡這四個人，我也贊成。這樣，他至少是自由主義、開放社會。「齊一變至於

14 牟宗三(講)，《從索忍尼辛批評美國說起》，台北：聯合報叢書，1979，32頁。

魯，魯一變至於道」。¹⁵

以自由主義為「魯」，意味了新儒家牟宗三雖然接受自由主義的普世價值，但並不認為這些普世價值的達成是歷史的終點，也不認為光是達成這些價值的社會是個那麼值得尊敬的社會。

台灣的早期自由主義者(如胡適、雷震、殷海光……等)，應會樂見多年後牟宗三在回應索氏時，對自由民主以及從而對美國的捍衛，但也應會皺眉聳肩於牟氏將中華文化傳統參和進來為畫蛇添足。對於自由主義者而言，威權國民黨已經綁架了傳統，而政治的現代化必然是學習西方的各種普世價值與制度。傳統或許不是全然有罪，但投鼠有時必得不忌器，解不開匪徒與人質的連帶，只好兩破。這個兩破，並不可惜，因為「傳統」縱然無罪，也屬多餘。現代化就是歷史終點的「道」，何來「魯一變至於道」？

在戒嚴年代中，為了追求一個更合理的政治與社會體制，而與威權體制進行鬥爭的自由主義人士，在精神上直接聯繫上了五四新文化運動的自由主義一翼，也在國共內戰中不乏掙扎地選擇了反共的國民黨。但國民黨以溝渠對明月，懸置、凍結，甚至否定了自由主義者除了反共之外的幾乎所有核心價值。對這些自由主義者而言，挑戰國民黨黨國體制的主體資源，似也只有來自西方(特別是美國)的個人主義：由一個個為理性所啟蒙、為自由所召喚、為個性所激發的主體，所形成的個人主義社會，才是挑戰威權中華文化共同體的唯一主體。在美國作為僅此一家別無分號的現代化模範生(不，其實是校長、督學)，與中國大陸作為現代化逃學生的黑白對比示範之下，台灣的國民黨政權當何去何從已完全不是問題，問題只在如何召喚並教育個人主體(首先是知識分子)。

15 同上，25頁。

自由主義者以民主的個人主體對峙威權的集體主體，以普世主義對抗特殊主義，以歷史終結取消革命史觀與傳統主義。可敬的自由主義秀才真正對國民黨政權的挑戰之處，不在直接挑戰執政，而在「社會歷史哲學」（稍後詳論）層次。這一切誠然皆與國民黨意識形態呈對反之勢，但由於首先，這兩者都反共親美，其次，自由主義者並不質疑資本主義的經濟與社會實質發展，其三，畢竟「自由地區」既不可能也不必完全否決自由主義，因此自由主義並沒有被國民黨絕對鎮壓，而相對被容忍。這個容忍持續到自由主義者踩到現實政治鬥爭的紅線（即，組黨）為止。因此，相對於自由主義者經常過度英雄主義的自我理解，他們與國民黨政權體制的關係可能要放在兩岸分斷體制這個更大的脈絡中歷史地理解。

自由主義對國民黨政權所提出的這樣的一種挑戰，在進入到70年代之前，也因為本身的限制，從而漸次失去介入現實的能力，終至為後起的民粹主義所包抄整編。

（四）除舊不佈新：民粹主義與自由主義的歷史結合

1. 70年代初，國民黨面臨的內外雙重挑戰

在美國支持下代表唯一中國、以正統中華文化捍衛者自居、發展經濟並因大陸失敗經驗注意社會平等、籠絡收買地方勢力獲得政治效忠……這些是國民黨早期統治正當性的地緣軍事、文化、經濟、社會與政治來源。

進入到70年代，國民黨政權面臨了新的內外情境與接踵而來的挑戰。十多年來的經濟發展使得台灣的社會與經濟結構已經有了很大的轉變。戰後幾乎不存在的較大規模民營企業蓬勃發展，以台塑為例，在1970年之前，就已經成為了擁有十四家關係企業，年度營收達四十億新台幣的大型資本。由於出口導向經濟發展政策的成功，中小

企業發展得也極為快速，大約70年代初開始，台灣大街小巷冒出了各式各樣為外銷而生產的小工廠與家庭代工。這些在戰後普及國民教育下所成長的(大多數是本省青年的)新興管理階層、專業者以及中小企業主，對於政治的長期緘默，已經由於經濟力量的取得而越發不耐。在這個背景下，以現代化理論為基調的留美學人、青商會幹部、國民黨本省籍菁英，等多種力量形成的《大學雜誌》，在1971年連續刊登三期的〈台灣社會力的分析〉一文，呼籲「當局」重視「帶有強烈的鄉土情感，和建設現代化社會的慾望」、「僅能『做事』，而拙於『做人』的智識青年」，並指出(其實也是召喚)大企業的管理階層以及「有智識的」中小企業主，將是帶領台灣社會往前的主要「社會力」。¹⁶

這篇頗引起時人注意的文章，其實並非因為它包山包海的「社會力分析」，而是隱藏在素樸社會學階層語言之後的省籍問題首度被政治化地提出，半遮面地宣告本省中產階級智識青年與本省新興中小企業主即將進入歷史舞台。

同年底，中華民國退出聯合國，由中華人民共和國取而代之，這是國民黨政權一世代以來企圖代表中國的第一次重大挫敗，造成的震驚與困惑是巨大的，一時之間，「莊敬自強，處變不驚」成了國人的壯膽口令。接著，1972年初，美國總統尼克森在一連串包括乒乓球的試探接觸後，首度訪問北京。這對長期依賴美國的「民心士氣」是一巨大打擊；我還記得在燠熱的72年夏天的台北市高中聯考考場裡，我抬起頭來，看到監考者抄在黑板上的作文題目「無畏橫逆」這四個大字。國民黨政權當然有理由畏，因為台灣代表中國的正當地基被從外接二連三地給掏空了，道統與法統的支撐對政權已如明日黃花。這是70年代初國民黨政權所面臨的內外雙重挑戰。事後之明，這個外部變化和內部正在萌芽中的族群政治意識以及台獨意識的發展有效地聯繫了起

16 見之後集結成書，許信良等，《台灣社會力分析》，台北：環宇，1971，23-24; 37-42頁。

來。

2. 往民粹挪移的自由主義

50、60年代，環繞在《自由中國》或《文星》雜誌旁，承襲歷史的五四，站在個人主義、自由民主等核心立場，對抗國民黨黨國體制的「黨外」自由主義，在70年代初變化為鼓吹「現代化」以「革新保台」的《大學雜誌》自由派。到了70年代中後期，大約從《台灣政論》出刊起，「革新保台」又朝台灣人主體的民粹論述方向漸次挪移。這可以說是戰後台灣自由主義的精神三變。歷史地看，1984年開始陸續發表，1985年出書，形成一陣批判風潮的龍應台《野火集》，其實是早期自由主義越過僚氣十足的大學雜誌自由派，進入到1980年代的一次少有的有力出擊。

這個民粹挪移固然可說有其現實的、制度的因素，即新興選舉政治的開展。各種大小選舉證明了「台灣人出頭天」的召喚，現實上極為有效，從而選舉政治與民粹政治相互扶搖直上。但除了選舉政治以外，這個民粹轉向也有其歷史因素，國民黨政權在從日本殖民者手中接收台灣的過程中所展現出來的粗暴顛覆，以及之後韓戰爆發，國民黨政權因冷戰體制的確立以及美國的支持而鞏固之後，所進行的威權統治，都蘊含了某種可以讓「本、外」、「他、我」這類認知與認同框架得以被高頻啟動的內在緊張。但是，把歷史再從國民黨時期往前延伸，我們可以看到這個突出「本、外」、「他、我」的認知框架，其實更早就在日本殖民時期就被確立了，這是為什麼「階級問題」一直隱藏在「擬似民族問題」之中的深度歷史原因。¹⁷「台灣社會力的分析」再現了這種以「我群 vs. 他群」為主軸的認知框架的再度啟動。必須順道一提的是，包括我自己在內的台灣知識圈對於「後殖民」的討論，如果不嚴

17 請參考楊威理，《雙鄉記》，又名，《葉盛吉傳：一台灣知識分子之青春、徬徨、探索、實踐與悲劇》，陳映真譯，台北：人間出版社，1993，229頁。

肅面對日本殖民史對台灣所造成的精神上、文化上的重大影響，而只跟隨特定政治運動的需要，把後殖民論述僅僅關連於「國民黨這個外來政權」進行討論的話，是嚴重的遮蔽與扭曲。¹⁸

當反抗論述還集中在對國民黨威權的挑戰，且不論挑戰者身分或是救贖對象皆為公民，且所追求的是自由、平等、人權等普世價值時，我們可以說這個反抗論述還停留在自由主義的母數內。但當挑戰者身分或是救贖對象不再主要是公民，而是某種族類（即，「台灣人」）時，且所追求的不再主要是某些普世價值或權利，而是某種群體的「特殊性」時，這個論述已滑入了民粹主義的母數中。過去這30年來，深具台灣特色的「解除威權」路徑，其實就是這樣的一種以民粹為主為裡為體、自由主義為輔為表為用的混雜交叉路徑，而從李登輝政權到陳水扁政權所依循的即是這個路徑，台社曾稱之為「省籍路徑民主化」。¹⁹「自由民主」成為了一個不需要被深化或問題化的價值，因為它已經完成了，而原因又在於國民黨既是威權，那反對它的就一定已經是自由民主的。這樣一種藉對方落後反證自身進步的便宜性，其實也有歷史的前身：國民黨政權藉由定位中國大陸為「淪陷地區」或鐵幕，來反證自身所在為「自由地區」。

3. 國民黨、自由主義、與民進黨三者的同構之處是資本主義與反共（中）親美

因此，歷史地看，民進黨政權在很多重要方面事實上是國民黨政權及其自由主義反對者的歷史延續。首先，非常清楚的是三者皆視資本主義經濟發展的路徑為唯一路徑。這確實是戰後所有政權所必須作

18 鄭鴻生近年來的一系列寫作直接指向此問題，見氏著《百年離亂：兩岸斷裂歷史中的一些摸索》，台社論壇叢書07，台北：台灣社會研究雜誌社，2006。

19 台社編委會，〈邁向公共化，超克後威權：民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》，第五十三期，2004，1-27頁。

的選擇，要不然社會主義，要不然資本主義，國民黨政權沒有別的選擇，而這個政權由於創痛猶新的歷史記憶、三民主義的「理論」資源，以及如本期瞿宛文所指出的某種傳統文化主體意識的資源，在經濟發展與社會平等這兩個目標上都取得了全球範圍相對優秀的成績。李登輝的國民黨政權以及陳水扁的民進黨政權，則在民粹政治的正當性保護傘下，不但得以荒縱國家對於經濟發展的主導角色，並且將原有的國家政策與實質資源對資本集團進行尋租，而導致了貪腐的結構性後果。此外，在公平正義上，除了全民健保，幾乎放棄了國家左手的重分配角色。但不論國民黨或民進黨政權，對於社會運動（特別是階級與環境運動）在資本主義社會空間中的發展，都採取從抵制到打壓不同程度的敵對態度，以取得對資本較有利的發展環境。

其次，冷戰開始以來的主導結構被神聖地遵行，而民進黨不過是更上層樓，將反中共逐級升到最終的反中。這個反中不是台獨論者所聲稱的那麼必然，而是在分斷體制下，被不同的政治力量連續地打造出來的。台灣民族國家的打造工程要在這個脈絡下被歷史地理解，而蔣介石親美反共的「漢賊不兩立」的政權自我定位，其實是台灣民族國家打造的建築基石。如果歷史的崎嶇道路是這樣走的，那麼，今天進步知識分子在思考「後國族」之時，是否也應該仔細思索如何解除那形成台灣民族國家的親美反中歷史結構？

以1949年《自由中國》雜誌為始點的台灣當代自由主義，以其親美國反中共的核心立場，深刻參與了（不論自覺與否）全球冷戰分斷體制的構成與維繫，參與了兩岸分斷體制的構成與維繫，參與了台灣民族國家體制的打造工程。而在這些向度上，台灣的自由主義從來就是國民黨的忠誠反對者，以及民進黨政權的無法不忠誠的支持者。如果從這個較長的歷史視野看，繼承五四的《自由中國》自由主義者和移植現代化理論的《大學雜誌》「自由派」，之間的差異可能並非重大。

4. 黨外自由主義與民進黨在「社會歷史哲學」上也是同構

先前，我指出自由主義真正對國民黨政權提出挑戰的是在所謂「社會歷史哲學」向度上，後者包括了主體問題、歷史問題以及價值問題。在這三個問題上，自由主義者對國民黨政權提出質疑：首先，主體是個人主義主體而非集體主體；其次，過去是落後的、舊的是不好的、傳統就是糟粕；再其次，既然歷史已經如某些「先進文明」所展現，已經走到終點了，也就是說理想社會的答案既已水落石出，那麼各別人類社會所追求的價值與制度則不免是普世的。自由主義的這個「社會歷史哲學」，簡言之，即是「現代化意識形態」。

遠遠地看、直觀地看，從為自由主義所啟蒙的「黨外」轉化到民粹主義的民進黨是一退化過程，因為公民的民主主體被「台灣人」的民粹主體所取代——雖仍藉著自由主義外殼。於是，不少人可能這樣地感嘆：「可惜早期的那個賡續五四自由主義傳統的《自由中國》黨外傳統沒有能夠發展茁壯，以致於黨外運動走向了狹隘的族群民族主義或是民粹主義！」包括我自己在內的一些人在族群民族主義開始飆漲的1990年代中期，也傾向於把台獨的民族主義看成是國民黨大中國民族主義的劇碼重複與歷史返照，跳過的是本當有所作為但卻不幸流產了的台灣自由主義胚胎。²⁰

如果只停留在這樣的感嘆或類比，則是反映了某種思考上的不足，因為有一個重要的問題，尤其是自由主義者自己不能不面對的問題是：何以自由主義如此脆弱，如此無法干預歷史？在台灣當代史裡徒留一好名。當自由主義者揮動寶劍斬斷過去，以孑然一身獨對未來的英雄主義姿態，來批判國民黨的威權與傳統時，它的確碰觸到國民黨虛矯的、抽空的傳統主義姿態，而對那個「傳統」給予英雄主義之痛擊，一如李敖曾經所為。但是，如果國民黨的「傳統」和日常生活不著

20 趙剛，〈民族主義：新的，還是舊的？〉，《台灣社會研究季刊》，第二十一期，1996，54-56頁。

邊際，那麼台灣自由主義者話語裡的「民主」、「自由」、「個人主義」、「理性」、「憲政」、「審議民主」……又和日常生活著上什麼邊呢？而日常生活中如果已經有了某些價值的某些展現，自由主義者又何必貪天之功？自由主義者如果宣稱，「真理說上一千次，就會給說進日常生活了」，那只是再度反映了自由主義本身的問題：在昂揚的反專制反傳統的姿態之後，對於一般人民，也就是它的啟蒙論述的召喚對象，缺乏且不企圖進行內在的、歷史的理解。

如果國民黨的堯舜禹湯道統脫離了人們（不論所謂本省人或外省人，更別提原住民了）的日常生活太遙遠，民進黨的民粹主義是否直接訴諸人們（至少福佬人）的日常生活直覺呢？民進黨如何理解歷史、主體與價值呢？也就是說民進黨的「社會歷史哲學」又是什麼呢？在前面的討論中，我們已經清楚地指出國民黨政權、自由主義反抗者、與民進黨政權其實糾結大於對立，表現在親美、反共（中）、以及資本主義發展路徑上頭，現在是一個適當的時機來直接檢視民進黨政權和自由主義，以及和國民黨，在「社會歷史哲學」向度上的關係了。

一個比較直接的也是比較粗糙的想法，是一種正反合的高調辯證法的施用，也就是說，民進黨的民粹主義其實是國民黨民族主義與它的「對反」——自由主義的歷史綜合。但這樣的說法最多只能進展到民進黨是以自由主義為外殼以民粹主義為核心的「結合論」，或是以民粹主義為首以自由主義為從的「首從論」。這樣的說法本身也許並非完全沒有合理基礎，但它的主要問題在於它無法讓我們深度追問：何以民粹主義和自由主義能有這樣的一種歷史結合？是意外嗎？是政治的權變？是機會主義的結合嗎？也許，但知識的責任讓我們必須在時機、機運之類的外部解釋，找出比較合理的內在解釋。

從表面看，民進黨台獨民粹主義的「社會歷史哲學」，無論在主體、歷史與價值，哪一方面，都和自由主義的大相逕庭。從1993年李登輝啟動台灣民粹主義風潮算起，這十五六年來，此民粹主義有時

候給人的印象可以是：在主體方面，的確「台灣人」這個族群一民族集體主體被無比突出地強調；在歷史方面，的確讓人感覺「台灣歷史」從被縮小貶低，到擴大提升；在價值方面，特殊的「台灣人價值與精神」，的確也一再被大聲肯認。

不消說，這是某些台獨民粹主義者，特別是文學家，心目中的「理想圖像」，而遠遠不是現實。而幸運的是，這些民粹主義成份沒有成為現實是個福音，因為果真成為現實的話，就意味了台灣民粹主義有可能假戲真作，升高到法西斯主義階段。但是法西斯的誘惑對近20年的台灣而言，其實是微乎其微的，根本原因在於台灣社會幾乎不存在一種深沈的文化噩夢，感覺自身的「獨特性」或「歷史」要被現代性或現代化所吞噬，像威瑪與納粹德國時期被極右派所誇張感受的那般，在「斯拉夫社會主義」以及「盎格魯薩克遜自由主義」這兩把啟蒙之刀之間被剪殺。當有一天，「勇敢的」台灣文化認同政治開始既反中、又反美、日，且高唱「台灣人高於一切」時，法西斯的誘惑才真正開始。

比較真實的狀況是，這十多年來的台獨民粹主義，僅僅是以「中國」為敵對想像的空洞主體，為中國之「反」而已，是一種妒恨政治的主體：「中國」為一切的「惡」的來源，而我既受其壓迫，則我必為善。「反」是一種超強的動力，動員了對「國民黨」、「外省人」乃至中國大陸，乃至中國，乃至「中」的敵意。在這個主體構造下，這個單數的台灣人集體主體建立歷史與肯認自我特殊價值的方式，當然也只能將二二八事件作為「台灣人四百年史」的真正開端(而之前其實都是「史前史」)，當然也只能將「反中」當作這個族群一民族的「特殊價值」。在這裡，我們看到台灣的自由主義和台灣的民粹主義之間的某種「親近性」：在充滿義憤的「反抗的意識形態」之後，缺乏積極的社會、公共政策內容。

但這個缺乏自身積極價值且任意切斷歷史之流的空洞主體，又如何能確認自身的「善」與「進步」呢？很簡單，只要想像已躋身於一個謂

之「現代化」的朝聖之旅就足夠了，因為在旅次中，「台灣」與「現代化」（與「美國」可以互換）是比較接近的，而回首望「中國」，則是遙遙落後在這個現代化的漫漫長路上，或更糟，根本就不在這個路徑上。這個50年代冷戰時期美國社會科學所創造出的演化論與目的論話語，以美國為進入現代的唯一正當路徑，壟斷了「現代化」的所有可能意義，在當時的脈絡是為了對抗社會主義集團，但在政治冷戰結束多年後，仍然頑強存在於台灣的主流思想中。

經過以上的論證，可以得到一個結論：民進黨和戰後台灣自由主義，不只都是資本主義發展路徑的支持者，不只都是親美反共，更在「社會歷史哲學」層次上，有深刻的內在關係。這個關係可以分兩點進一步討論。

首先，非歷史的主體。主體雖然有集體與個體之分，但都是一種「英雄主義」的非歷史主體，「勇敢的殷海光」與「勇敢的台灣人」都有結構類似的歷史想像：他們對抗完全為惡、為黑暗的，完全要被否定的環境與歷史。但這個英雄擬象有一個深刻的問題：在一個黑暗的歷史廢墟上，主體能依憑什麼呢？「我」、「我們」是誰呢？這並非是存在主義的那種「終極問題」，而是一個現實問題：一個沒有任何歷史線索的我們，又如何能在當代世界立足，並選擇價值方向呢？除非把「現代化」當成一種神學，膜拜民族國家、資本主義、個人主義，與「自由民主」，要不然，人們還是擺脫不了一個核心問題：我們何以要變成如美國般的社會與文明？就算我們想，能嗎？代價呢？或是，我們有可能透過歷史，掌握較適性於自己的未來？

其次，非社會的主體。不論是族群—民族主義的集體主體或是自由公民的個人主體，都共同分享了現代化意識形態的社會結構想像。這又可以分兩點說明。首先，不論是集體主體或是個人主體的想像，都沒有碰觸到個體與集體之間的複雜關係。這使得這兩種想像都成為了某種「非社會的」社會想像。當，好比，在階級問題或性別問題或年

齡群體問題或城鄉問題或文化差異問題被抹煞的語境下，那個充滿同一性的「公民社會」或是「族群民族社會」就有可能成為可以互換的名詞，而特定的階級性別群體則能夠以「公民」或「共同體」之名，對他者進行排除政治——而這都是因為個體與共同體之間的內在紋理被遮掩的緣故。其次，無論是共同體或是個體都是在民族國家的預設框架下被想像，從而空間接近的民族國家與民族國家之間（「區域」），或民族國家體系（「全球」），的歷史與現實脈絡，則被框限在民族國家內部的思考所遮蔽。必須順道一提的是，由於這個區域與全球的遮蔽，使得只在民族國家內部探討社會遮蔽（例如，性別或階級問題的被遮蔽）也是有問題的，而這是迄今主流社會學（包括左翼）的最大的問題之一。不得不指出，歷史與社會結構的雙重遮蔽，是現代化意識形態的核心構成。

經由以上的論證，我們應該可以得到一個看似令人驚訝，但實際上卻合理的結論：因為民進黨與黨外自由主義在關鍵的三個結構要素（對資本主義發展的非反思性支持、親美反共、與現代化意識形態的「社會歷史哲學」）是連續的，所以當民進黨以更有召喚魅力的民粹主體出現於歷史舞台時，自由主義是無法抗拒的，只有被前者所包抄，成為前者之附庸——觀察「澄社」這個台灣「現實存在的自由主義」結社，其實是有啟發性的。而自由主義棄守於族群民粹主義之漲潮，與它無法有效威脅國民黨之統治，其因為一。

當然，必須要說，這樣去說明民進黨與台灣自由主義之間的「後設」關係，並非是要建立一種同一性，而是要將一個歷史事實問題化：何以涵載那麼多進步的價值與制度理念的自由主義（例如個體的尊嚴與選擇、反身性的公民身分、公共領域……），卻無法成為一個有效介入歷史的理論與政治力量？猶有退者（如澄社），反成為了民粹主義意識形態的懷中物。台灣自由主義者的核心內在問題應該是，他們對這些價值除了作啟蒙姿態的宣教之外，並不曾有機地和社會生活與文化意

識尋求有效的聯繫，也就是歷史工夫的闕如。而在這裡討論自由主義的路途與命運，其目的不也就是物傷其類地把自由主義當作一個能藉以反省自身的他者嗎？台灣微弱的批判、左翼與邊緣戰鬥群體，如果曾在這些年中，和台獨民粹主義尚能維持一臂之拒，與其說是來自知識的、思想的力量，不如說是來自更隨機的、具體利益的、或類宗教性對立的原因吧！

5. 民進黨的與國民黨的「社會歷史哲學」

那麼民進黨與國民黨的「社會歷史哲學」之間的關係呢？之前，我們指出國民黨政權對待歷史的方式很粗糙，僅僅是策略性地拿「傳統」來維持威權政權。它不知如何誠實面對辛亥革命以後的近現代史，遑論反省為何失去大陸。充斥著對歷史的濫用，以及對傳統的策略化，自稱為「漢」，對方為「賊」，這即是國民黨民族主義妒恨政治的大概。幾十年後，這段歷史的「共業」再度出現，而其內在原因即是「親美反共」並不曾在思想上被嚴肅面對，甚至連主流的黨外自由主義也都一直在共撐這把歷史大傘；而這個「內在原因」又不得不聯繫於外在原因：兩岸之間的分斷體制仍然巍峨聳立。

但我們在看到歷史的「延續」之餘，也要看到歷史的「斷裂」。國民黨政權的「大中國」的「社會歷史哲學」縱然千瘡百孔，但是它對「傳統」或「過往」的口惠本身仍是有某種積極影響的，而合理的批評應將國民黨對待「舊」的策略與動機，和策略與動機的眾多可能歷史後果區分開來。兩岸雖然在政治上、軍事上對立，近現代史的這些或那些部份曾在兩岸被封凍或扭曲，但這個屬於政權的對立，甚至道德的對立，在國民黨時期，並沒有成為全然的民族二選一對立；台是台，中是中。吊詭的是，在威權國民黨的「社會歷史哲學」之下，台灣的60年代到70年代上半葉，戰後出生的青年人反倒是能夠展現出一種心靈上的廣闊與自由，而這主要是因為在青年人的心靈中，「中國」並沒有被絕對

外部化與敵對化，從而「台灣」並沒有被他們閉鎖在時間與空間的角落中，反而是在一種和更廣大的人群以及更深厚的歷史、文學、哲學聯繫起來的自覺之中，以一種之後在野百合年代中已經失去的天真，進入到一種「要能在此時此地實際做出什麼」的精神狀態。²¹人們因為和過去比較能接得上（雖然左翼、共產主義是禁忌），因此還有反思現在與展望未來的能力與胸襟。相對地，民進黨的「社會歷史哲學」中的台灣人主體，由於完全著迷於「脫離中國」，使得那有機的、客觀的歷史被完全斬斷，歷史只從二二八講起，從而也失去了對未來展望的能力，如果有，僅僅又回到了「脫離中國」，從而不幸進入到一種狗咬尾巴式的原地繞圈。

以上的討論只論及了國民黨政權如何面對歷史的一部份。另一部份則是國民黨的菁英自身面對歷史的態度，這一部份的研究可能還缺乏，但至少我們可以相對安全地說，國民黨統治集團由於其真實的巨大挫敗經驗，其對歷史的某些致痛點是不可能無感的，這反映在其對於土地改革以及其他重要社會資源（例如教育）相對公平分配的敏感上。國民黨菁英再度承襲中國近現代史中菁英的救亡圖存歷史心情，與台灣的經濟發展有密切的關連。因此，國民黨政權可說是一直在一種「存舊佈新」的緊張狀態中。現實上反共親美，但在深層的文化態度上對「美國」可能也難免處於一種高度的曖昧難決，而這些曖昧難決當然是自由主義者所無法接受的。相對而言，民進黨政權極端化這個分斷體制，與中國（特別是近現代史）截然切斷，所造成的後果，很可能是連救亡圖存的意識形態動力都一併丟棄了。「除舊而不佈新」的民粹主義空洞主體，於是將自身的能量消耗在「愛台灣」的空洞口號，以及與「藍」相生相成的惡鬥。

21 參考鄭鴻生，〈陳映真與台灣的六十年代：試論陳映真的另一種意義〉，〈未刊稿〉。以及〈台灣的文藝復興年代：七十年代初期的思想狀況〉，《思想》第四期「台灣的七十年代」，2007。

三、台社的主體想像

從以上的討論，我們可以得到一個具有方法論意義的命題：要認識當今的台灣，就不得不把這個認識的工作置放在一個更深、更廣的時間源流與空間背景之下，因此，認識台灣必然要求認識「中國」（特別是和現代台灣形成密切相關的近三四百年來的歷史）。這個知識的、方法的命題有其倫理的意涵：如果當台灣人，不是一個認同表態，或是一個「決定」、或是「愛你的命運」，而是建立在對構成自我的各種歷史線索與結構條件的反身性掌握之上的話，那麼當台灣人就意味著能當「中國人」，而這個「中國人」的概念高於現存的兩岸政權，直指這三四百年來，與「西方」遭遇、開始交往後的歷史經驗的整體，因而是兩岸人民所共同繼承的歷史固然。無法「因其固然」，在歷史的窠臼中找到適合於自身的生存狀態與文化方向，以暴力蠻志生硬切斷這個歷史之流的後果，總是心靈的重大挫傷。關於這個所謂「方法論中國人」，我將在最後一節繼續討論。

不幸的是，台灣過去這十多年來，政權與主流知識界的「知識工作」恰恰是極端化地繼承他們所反對的「李登輝之前的國民黨」，且更進一步、毫無保留地切斷與中國近現代史的延續。這雖誠然不幸，但並不令人訝異。真正令人訝異的反倒是，以批判當權與主流知識界為職志的台社，竟然和它所批判的對象共享同一「去歷史」的、反映冷戰思惟的知識方法。我將在本節盡力把這個論點說清楚，但必須首先指出的是，台社並非從一開始就陷入了冷戰思惟的後設構造，而是吊詭地從一種對冷戰思惟的相對自覺的批判立場開始，但在之後與批判對象的近身纏鬥之中，與批判對象一起滑入了冷戰的理論後設之中，成為了一個「忠誠的反對者」。一起來檢討一下這個滑入的過程。

(一)一個超克冷戰思惟的知識計畫：20年前的〈發刊詞〉

台社在過去20年中，曾三次以台社或台社編委會集體之名發表文字：1988年的台社〈發刊詞〉²²，台社七週年(1995)學術研討會的基調論文²³、以及台社十五週年(2003)學術研討會的基調論文²⁴。這一節將以這三篇文字以及我自己這些年來參與台社的經驗為本，進行以下關於台社的主體想像的分析討論。我將要指出的主要論點是：在那雖簡短但知識典範革命性相當強的台社〈發刊詞〉中所自許的社會角色，以及對進步社會變遷所揭櫫的主體想像，在台社之後將近一世代的時光中，長期進入到一個伏流，其間，台社的自我定位以及社會變遷的主體想像不但是落後於〈發刊詞〉，在不自覺或與自覺相悖的狀況下，其實還是冷戰思惟的一個表現或一個結果。

1988年，台社成立，發行了期刊第一號，也就是1988春季號。根據同一期的〈編按〉，這個刊物在初試啼聲之前，有著兩年的醞釀籌組過程。而這兩年見證了台灣社會的巨大變化：民進黨成立、戒嚴令解除、蔣經國過世國民黨領導能力遽降、各種社會運動蜂起人們初次走上街頭、股市房市消費投機熱潮飆漲、各種思潮接踵進口……國民黨長期執政下的獨斷統合秩序，陡然面臨了巨大危機，而且幾乎都是來自內部的。但是，重讀1988年春季號的〈發刊詞〉，令人驚訝的卻是，它似乎完全沒有烙上這個特殊時刻的印記，完全沒有要立即反應這些變化的那種喘息急躁，反倒是氣息相對悠長、眼界相對開闊。不僅如此，這個實際上不到三頁的〈發刊詞〉，還內涵了一個知識計畫的雛形。其中一段已經是幾乎所有回顧台社的陳述都會引用的：

22 台灣社會研究季刊，〈發刊詞〉，《台灣社會研究季刊》，第一卷第一期，春季號，1988，3-6頁。

23 《台灣社會研究》編委會，〈由新國家到新社會：兼論基進的台灣社會研究〉，《台灣社會研究季刊》第二十期，1996，1-15頁。

24 編委會，〈邁向公共化，超克後威權：民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》，第五十三期，2004，1-27頁。

台灣社會研究必須涉入地立足在孕育著無限生機的廣大民間社會，具有自我批判意識地割捨一切類似「社會及行為科學的中國化」之類不具特殊而具體之問題意識的形式主義命題，站在關懷台灣未來命運之前瞻的、以台灣社會之特殊而具體的問題意識為主體的、以徹底挖掘問題根本並追求解決與改變問題之基進的立場，自台灣社會的現實出發，從歷史—結構的角度，對我們的社會進行深入而全面的調查研究，自我批判地去追問「我們是什麼」這個有著倫理實踐意涵的問題。²⁵

緊接著的這一段話似乎也是同樣重要的：

只有對於我們生存於其中之歷史—結構的情境有清晰的歷史自我認識與自我批判意識，我們才会有勇氣與智慧，將各種無意義的、無關的、甚至炫耀而不切實際的學說與理論棄之不顧，而真正涵泳於中西學術文化傳統的大流中，摘取真正實際而有用的精華，作為我們的資源，著手創建能解答並改變我們特殊而具體之問題的詮釋建構……只有如此，我們才能在各方面具有自主性、前瞻性地去追問「台灣未來之歷史走向為何」這樣的存在倫理實踐問題。²⁶

這個知識計畫的核心在於將「我們」給問題化了。而這麼一來，向來安之若素以構成「我們」的經緯諸端，舉凡問題、價值、方法與認同參照，就都進到了一個高度不確定的情境之中。因此，「台灣」不是一

25 台灣社會研究季刊，〈發刊詞〉，《台灣社會研究季刊》，第一卷第一期，春季號，1988，4-5頁。

26 同上，5頁。

個確定的認同，也甚至不見得必然是一個以國家疆域劃地自限的「自然的」知識格局，而只是對任何現實思考與行動者而言，都比較有能力而且比較應該首先反應（或負責）的一方現實。但是從這一方具有空間性的現實出發，並不意味所有的思考與研究工夫都是在這一方空間中，以及在問題所發生的當下時間裡，能自足地完成，因為要能夠對「我們生存於其中之歷史—結構的情境有清晰的歷史自我認識與自我批判意識」，必然預設了超過此時此地的認識框架，而進入到一個經常更廣大、更長久，依具體問題而決定有效規模的結構整體與歷史時間。

這個〈發刊詞〉還有一個特點，就是在清醒認識到知識與政治並無法斷然二分之下，相信一個作為長久的政治計畫的知識計畫，優先於作為立即的政治反應的知識反應。這個特質表現在它所召喚的對象，就再清楚不過了；〈發刊詞〉召喚的是台社同仁自己，而非他人外物——不管是公民，還是社會運動。

從某一個觀點來看，〈發刊詞〉所揭櫫的台社自我定位，當然有一部份，且非不重要部份，在台社之後的發展中產生了定向作用。這個部份即是（1）立基於台灣社會的現實；（2）在意識所及之處，批判歐美的主流霸權論述或理論（例如現代化理論、新自由主義）的內容，作為自我理解的語言。恰如徐進鈺與陳光興所指出的，「這樣的路線奠定了台社未來的走向，也逐步建立起台社參與批判台灣社會的傳承」。²⁷

但是，20年後的今天，重新審視這個〈發刊詞〉並對比之後的台社發展，我們訝異於見到至少同樣寶貴的許多部份在過程中遺失。首先，「我們是什麼？」這個問題被取消了；一個曾經氣息悠長抱負遠大的知識計畫，讓位給充滿本土風味的、短線的、立即的（以公民或社運為主體的）「政治介入」了。遺失這個計畫的另一面，則是我們對「歷史—結構」的挖掘與探討，竟和我們所批判的台獨民粹主義運動亦步

27 徐進鈺、陳光興，〈導言：異議思想二十年〉，《異議》上冊，台北：台灣社會研究雜誌社，2008，vii頁。

亦趨，也將時空限縮到當下之時與台灣這個空間尺度。在價值與認同方面，台社固然不改本色地反對庸俗的實證主義、媚權的政策科學，以及保守的文化社會理論，但或許是因為知識計畫的落空，因此，也只能便宜撿拾台社同仁所習慣的批判語言（不容諱言，大部分是歐美國文化左派或是中間偏左的自由派現成套裝價值），並以一種貼近「民間社會」的姿態，結合在地經驗資料，在一個政治正確的價值高地上發出批判。這個相對進步的、批判的聲音誠然不可少，以前是這樣，以後或許也是這樣，但是可惜的是，曾經有機會發展出來的一種時空格局寬廣深厚的知識傳統被長期遺忘了。以我自己為例，我不知道時間重來一遍，我會不會還像過去十幾年中，一再隨著政治氛圍的改變而「起舞」，我亦不知道，我若不如此是否就能進入到「氣息悠長抱負遠大的知識計畫」，但確定的是，那個知識計畫並沒有得到我認真以對的機會。

（二）滑入冷戰思惟的政治介入：七週年與十五週年基調論文

〈發刊詞〉之後越七年、十五年，台社舉辦了兩次以同仁為主體的開放學術研討會。辦這樣的會議的主要原因或用意，是台社成員對正在形成中的政治與社會現實感到高度不安，進而希望藉由集體參與的學術會議，對這個形成中的現實進行論述干預，而話常常是這麼說的：「現在情況這樣，我們總該做點什麼吧！」

回顧七週年和十五週年以台社編委會之名發表的基調論文，可以強烈感受到這個急切於對變動中的政治環境分析、定名、表態、召喚的集體慾望。雖然兩篇論文時隔八年，論述的模式有些差異，但整體而言是相當類似的。論述結構基本上是這樣的：（1）現在有一個危機形勢漂浮在台灣上空了；（2）這個危機不但沒有被指認出來反而被有權者錯指為進步；（3）依賴現成的進步價值（例如自由、平等、公共、多元），台社對這個形成中（或新近形成）的危機形勢進行正確的指認與

定名；(4)指出在其意識形態宣稱之後，對上述價值的破壞意圖或後果；(5)呼籲人們對這樣一種政治現實產生覺悟；(6)號召能進行歷史干預的主體。

把實際上更複雜多層、更矛盾緊張的兩篇歷史文獻，僅僅作這樣的骨架勾勒，的確是冒著化約與扭曲的風險，但請允許我暫時這樣做，以便利問題的提出與論點的開展。在這個勾勒中，有幾個問題值得提出來：

首先，可能的深度提問因短線問答而被懸置了。例如，當七週年論文指出90年代初李登輝牢牢掌握政權後，所步步展開的民粹威權主義，以及對資本的高度傾斜時，對80年代末的社會運動何以步出歷史舞台，也只能以這樣的姿態把問題解消掉：

說來諷刺，對應著政治自由化和民主化而興起的各種社會運動，在激情地對抗過威權政體之後，卻逐漸失去方向和活力，無力扮演積極自主的角色，進一步推進社會與政治的民主化。²⁸

對於一個在〈發刊詞〉上許願要「涉入地立足在孕育著無限生機的廣大民間社會」的台社，這個「逐漸失去方向和活力」不正是個要積極「歷史—結構地」深入探討的大問題嗎？〈發刊詞〉的「我們是什麼？」的知識計畫宏願，在七週年基調論文中，變成了行禮如儀的「結論與呼籲」。在長達十四頁的論文中，都是在提出「我們對於台灣當前局勢的了解」，只有在最後不到一頁的「結論與呼籲」處，話鋒遽轉，指出：

不過最迫切的工作，還是在於我們最初的問題：假如局面確實如上面所言，那麼「我們是什麼」這個問題，會要求我們去了解這個

28 《台灣社會研究》編委會，〈由新國家到新社會：兼論基進的台灣社會研究〉，《台灣社會研究季刊》第二十期，1996，3頁。

局面的形成、動力、以及發展的來龍去脈；會要求我們掌握其中矛盾與改變的可能；更會要求我們自問，我們身為以基進自許的學術工作者，能扮演什麼角色、發揮什麼功能？²⁹

但事實上，這個辭氣懇切的知識計畫「呼籲」，之後也並沒有被落實。以事後之明，似乎能感受到掩藏在懇切辭氣之後的是某種有心為之但無能為力的知識困局。八年後，在十五週年的基調論文裡，這個七週年所再度呼籲的「知識計畫」有了一些矛盾糾結的、頗具問題的展露。一方面，台社同仁的確從七週年論文的非歷史操作方式上往歷史一結構的方向挪移；對民進黨執政時代的「後威權」局面，同仁企圖開展一種歷史的縱深，以「了解這個局面的形成、動力、以及發展的來龍去脈」。因此，論證從當下回溯到之前的幾個威權主義階段，直到1949年國民黨政權來台，並從中觀察分析其流變過程。

但另一方面，這個歷史回溯的操作本身，似乎又展現出一種深刻的內在矛盾：回到歷史但卻又對歷史的複雜肌理缺乏一種知識態度上的虔敬（或至少尊重）；我們是駕駛著概念快艇急速回溯這段歷史的。從而，這段歷史可說僅僅是被既存的概念或價值之斧重新整理過一次而已。當然這個整理也不是完全失敗的，例如，當以「分配正義」這個概念重新體檢歷史時，那已經被流行的政治正確說成一無是處的國民黨舊政權，竟然是有其進步性，例如表現在教育資源的相對公平分配，以及貧富差距的相對不嚴重上頭。這些，比較起七週年論文，對過去的教條否定姿態，說新的民粹威權「遠遠勝過了只知靠鎮壓、利誘維持政權的舊威權體制」³⁰，似乎是個進步。但是，回顧此文，畢竟由於價值概念在面對歷史細節時的過於優勢，我們似乎並沒有在理解台灣社會何以欠缺「公共化」這一台社自己拋出的核心問題時，得以藉

29 同上，15頁。

30 同上，6頁。

由歷史的軌跡與線索，開啟關於這個問題的一個真正有歷史肌理的解釋路徑。從而，這篇基調論文，也許在破除台灣因為政權輪替而已達成「真正民主化」的迷思上有不可否認的成績，但是在如何「超克後威權」、又如何「邁向公共化」，這些核心提問上，可說只站出了道德姿態，但在知識上則是交了白卷。但話必須要說回來，還好台社荷載獨徬徨，那時站出來聊作幾聲孤獨戰叫。

更深一層看，台社十五週年的基調論文，比七週年基調論文更是遠離了〈發刊詞〉的「知識計畫」抱負。因為即使是那麼地被捲入當下的七週年基調論文，多少還不安地面對自身知識的不足，且猶然把「我們是什麼？」當作問題——儘管可被質疑為行禮如儀。此外，七週年論文的結尾，雖然幾近要呼籲幾個西方左派的刻板類屬（族群、性別與階級），但到底還是克制住了這個對外召喚的慾望，以反求諸己作結。

對照看來，在十五週年論文裡，「我們是什麼？」的問題似乎完全被丟棄了。台社直接以「重新接上這兩百年來自由主義與社會主義遺緒」的「民主左派」進場亮相，並自告奮勇要「形成論述支持並轉化人民」。³¹ 台社似乎終於答應自己可以把「知識計畫」的責任卸下，轉而承擔「政治論述」的提供者。明顯地，這是一個自我要求由重至輕、由難至易的轉變，且不論知識內容，僅僅是因為已經從召喚自己轉成召喚他人了。如果說，台社的〈發刊詞〉展現出一種知識分子對自己清醒要求的責任，是一種所謂的「為己之學」，學問首先得解決自己的歷史與價值困惑，而後才談得上如何召喚他人改變他人，那麼從七週年到十五週年的演變，所展現的不得不是一種操切而不實的「為人之學」。

荀子曾批評過一種小人之學，說這種學問「入乎耳，出乎口，口耳之間，則四寸爾。」這種四寸之學，悲哀地說，其實是落後國家在西方中心主義之下知識依附的常見現象。右派的知識依附（例如現代化理

31 編委會，〈邁向公共化，超克後威權：民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》，第五十三期，2004，25-26頁。

論)，自我取消知識的相對自主性，固然經常是有立即變現的「好處」，但左派的知識依附（好比「依附依附理論」！），也不因其批判語彙而改變其依附事實。此外，貼上本土標籤販賣西方知識罐頭的「社會及行為科學的中國（或台灣）化」，也不因標籤而改變其依附內容。這些台灣近幾十年來先後流行的四寸之學，其實早在20年前台社〈發刊詞〉裡就已經被清楚地揚棄了，而出路只有一條，那就是「涵泳於中西學術文化傳統的大流中，摘取真正實際而有用的精華，作為我們的資源，著手創建能解答並改變我們特殊而具體之問題的詮釋建構。」也唯有如此的長線工作，我們才能免於活在一種慢性的、無力的自怨自艾中：「為什麼我們所相信的永遠不能實現，為什麼正確的永遠不是現實的？」

（三）冷戰思惟的後設構造

因此，綜觀台社這20年的發展，台社的成員在學術與實踐上都在進步，但台社作為一個思想團體卻是退步的。這當然可以理會為一故作驚人之陳述，只要看看台社在過去這20年來所進行的論述干預，³²就可以知道這個陳述至少部份是反事實的。但是，如果我們以〈發刊詞〉為基本水線，而且在認識上不以個人的總和等於團體的話，則又不得不承認台社之後的兩次集體宣言反映了思想水位的下降；〈發刊詞〉展露了一種超克冷戰分斷體制的知識計畫野心，而之後的集體論述則後設地內建了冷戰思惟。³³台社有意識地反對作為冷戰思惟核心的現代化意識形態，但在無意識的骨架構成上，卻又深深受制於現代化意識形態。下面，我要以空間、歷史、與價值這三個部份，來說明台社與冷戰思惟的內在關連。

32 見徐進鈺、陳光興編，《異議》上、下冊，台北：台灣社會研究雜誌社，2008。

33 以個別成員而言，陳光興是這一方面反思的先行者。早在十多年前的〈帝國之眼〉一文，就開展了超越方法論台獨的理論企圖，把冷戰的歷史縱深以及亞洲的空間尺度納進對現實的理解。見陳光興，《去帝國：亞洲作為方法》，台北：台灣社會研究叢刊12，2006。

首先，台社的七週年和十五週年兩篇基調論文，都只嘗試在(分斷體制架構下的)民族國家尺度內(即，台灣內部)反抗國家機器，爭取民族國家社會內部問題的解決，而所尋找的主體(例如，公民與社會運動)也基本上是民族國家的成員或成員的結合。此一思惟有兩個問題：其一、有可能把問題的歷史緣起與流變，利用其實是任意的，但卻被冷戰思惟所正當化的空間範圍，作外科手術式的切割，也就是只留下一劃地自限的「台灣史」；其二、對民族國家外部的結構性因素產生了深度近視效應。金寶瑜對於台社十五週年基調論文忽視全球資本主義以及美國為首的帝國主義的批評，因此是成立的。³⁴簡言之，台社以「方法論台獨」質疑政治台獨。

有一個例子頗能「徵候性」地反映台社「方法論台獨」的真實狀況。1997年台社編委會集體訪問中國大陸，這是因為在中國崛起以及台灣與中國大陸越來越密切也越來越複雜的交往關係的現實之下，台社成員覺得有必要突破某種知識上的既存格局。但縱然有這個突破知識現狀的焦慮，台社成員在這之後的十多年間反而沒有發展出哪怕是一篇正式的研究成果。台社的成員，或許各自並沒有擁抱美國的政治傾向甚至經常是質疑美國霸權的，³⁵但無法在知識上發展出對美國的內在性反省。台社的成員，或許各自並沒有抱持對中國的流行敵意，但是事實證明這個敵意的僅僅闕如，並不足以保證將中國看作重新調整知識參照的契機。對比台社，那些後發的，因為民進黨執政而成立的某些中國研究中心，卻能夠在短期內完成了「中國研究」的生產線運轉。雖說這類「中國研究」其實很大一部份是冷戰時期國民黨「匪情研究」的異代延續，但歷史的確證明，敵意、恐懼、妒恨作為一種內在能量，反

34 金寶瑜，〈台社如何定位自己？〉《台灣社會研究季刊》，第五十三期，2004，205-210頁。

35 2003年，眾多台社同仁參與了反對美國侵略伊拉克的運動，見馮建三(編)，〈戰爭沒有發生？2003年英美出兵伊拉克評論與紀實〉，台北：台灣社會研究雜誌社，2003。

而要比某種沒有根底的善意來得有力。

台社的冷戰思惟除了空間定格於民族國家尺度外，還表現於時間的定格，以當下國族社會為知識對象，迫切於回應當下問題，並在方法論上禁止(或無能)讓錢穆所謂的「有寬度的現在」的歷史時間映入思考之窗。這個現象在七週年論文表現得最尖銳，甚至連幾年前的社會運動何以退潮都被取消了提問。空間定格(民族國家的單一尺度)與時間定格(當下之時)又是二而一，一而二的相互糾纏，互為條件與結果。從這個觀點來看，台社的兩篇基調論文其實是符合了冷戰思惟下的「現代化社會科學」。³⁶而現代化社會科學除了這兩種定格外，還有第三種定格，也就是價值定格，而最重要的四個價值即是自由、平等、公共與多元性；而此四種價值的實現，則展現了台社瞳孔中歷史終點的風景。這些價值由於是以目的論的遠眺願景為動力，對現狀進行恨鐵不成鋼的介入，而非以歷史與結構的工夫為本，對何以這些價值無法真正在地紮根的問題，進行深刻考察，因此其所遭遇的困境頗似早期黨外自由主義所曾遭遇的困境。此外，去歷史化的價值陳述，還阻礙了我們對不同歷史人群在追求「理想生活」時所進行的真實碰撞與摸索，進行同情的體會與對話。冷戰思惟對任何企圖將現代化問題化的企圖都是本能敵視的。

公允地說，台社的集體立場表述中，只有20年前的〈發刊詞〉是一靈光乍現的反冷戰思惟、反現代化意識形態的表述，因為它不以民

36 創社社員夏鑄九常常說的一個關於台社成立時如何定位自身的重要插曲，其實相當反映了〈發刊詞〉時期某種「超克」冷戰學術體制的抱負。他指出，已故的創社社員錢新祖教授就堅持《台灣社會研究季刊》的英文名稱應該是 Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies，而非 Taiwanese Radical Quarterly 之類的名稱。的確，細微是關鍵，一個標點符號使這個刊物的自我意識澄澈起來，「台灣」這個詞表示這個刊物是要立足於台灣社會並面對它所發生的真實的、具體的問題，而非以民族國家劃地自限，進行時間、空間、價值定格的地域研究(area studies)。就此而言，台社縱然脫落不掉冷戰思惟的後設，但比起正宗的「社會科學台灣化」(但吊詭地同時又是「社會科學美國化」)社會學學門來說，又豈是可以道里計的進步。

族國家為分析尺度，認真對待構成未來的過去，以及對於「我們是什麼？」這一提問保持高度惕勵狀態。這個知識計畫對未來有一開放的想像，而非只是要完成現代性已然條列出的、高度物化的諸價值。以〈發刊詞〉之後的七週年與十五週年論文來看，台社其實是它一直在訕笑的法藍西斯·福山歷史終結論的不自覺的忠實信徒。信念上反對冷戰的台社，卻吊詭地、現身說法地見證了冷戰思惟並未結束。

就在這個意義上，我們不妨稍誇張地說：台社是質疑自由主義的歷史與理論限制，是反對後威權的民進黨政權，但台社和這兩者不恰恰有驚人的共構嗎？表現在(1)關心(民族—)國家機器的台社對(全球)資本主義沒有原則性批判；(2)至少表現在方法論上的「親美、反中」；以及(3)「社會歷史哲學」(特別是歷史終結、價值依附)的結構類似。

(四)自主社運以及公民社會都是非歷史的主體

冷戰分斷體制下的台社知識狀態，其深度核心因此是現代諸中間偏左進步價值的在台代理這一定位。並以此代理者的潛在位置介入社會變遷的論述，並對某些介入社會變遷的主體(特別是，自主社運與公民社會)進行召喚。這裡不是探討這兩種主體路線在台社內部所產生的些許緊張關係的地方，因為這兩者之間的差異，在本文脈絡下，已是微小細碎。我已經指出，在冷戰分斷體制下，台社所召喚的主體想像有多種格局限制，而其中最核心的，是時間定格之下的非歷史主體。在下面的討論，我將以更貼近現實的方式來討論民主主體與歷史的問題。

沒有人會反對台灣社會有很多問題，也鮮少有人會反對其中有一問題特別重要，也就是島上的兩千三百萬人如何能超脫藍綠惡鬥的泥淖，在最起碼的「價值共識」上共同生活(其中包括合作與衝突)的問題。這個問題不容馬上被轉譯成保守主義或是國族主義的道德共同

體問題，遠遠不是，而是一個迫切的民主實踐問題：人們是否要遵循某些基本的做人的道理，以此為基礎，協調不同的社會利益？以及人們是否能相互尊重彼此的文化與個性差異，並在此差異中進行社會學習？

台灣自由主義群體的自由概念顯然在這個重大問題上顯得非常無力。而且由於民粹主義和自由主義的歷史結合，使得自由這個概念在日常生活被詮釋為「只要我想，就可以，這是我的自由」，而如果這個「自由的行為」被質疑了，則又可以用「言論自由」這個大旗來自我保護。很顯然，自由作為權利，在抵抗威權統治時是正當的、有血色的，但在面對這個國度分裂的現實時，僅僅企圖依賴個體化的自由概念創造道德共識，彌合群的分裂，則顯得異常蒼白無力，非但如此，常常更因分裂的人群對它的變造濫用，而顯得頹敗可笑。

台社可說是沒有上述這種「自由派」問題的，但台社的兩種主體想像（自主社運與公民社會），就能有效面對國度分裂的問題嗎？

先說自主社運好了。自主社運有時亦稱邊緣戰鬥，而邊緣也者，恰恰是刻意與國度分裂（或整合）這個問題保持距離以策安全的主體位置，因為邊緣戰鬥者認為所有在這個國度層次上的論述，都有普遍主義的問題，以一種同質性的主體認同（不管是右派的國族公民或是左派的階級）壓迫人民內在的差異。因此，自主社運的自主是一種捍衛特殊性（或差異）的自主，而非以X普世性對抗Y普世性。自主社運的潛台詞因此是：「我不跟你玩，我才玩得下去」。回顧歷史，這個潛台詞不是沒有歷史背景的，在90年代初、中葉，台灣島上的勞工運動或女性主義運動都因為玩進了國族認同的遊戲，過於入戲，竟而玩丟了自主性。

在台社七週年的基調論文中，這個自主社運被以一種幾乎是附記的方式在討論過族群、性別與階級之後，才被帶進場：

以上的[關於民粹威權的]討論也適用於其他許多弱勢或異類團體，諸如殘障、同性戀、老人、低學歷等處境艱困、備受主流價值排斥、卻又缺乏政治齒爪的眾多邊緣人類。在新國家的「人民主權」召喚裡，國家主權及政治共識，將刻意的抹煞人民之間的差別，使得實質存在的各項差異在政治上遭淹沒，淪為「平等公民」神話的祭品。³⁷

因此，自主社運的主體論述的確意在對某些邊緣團體的特殊認同的完整提供捍衛，這是清楚可見的，但同時，也在這個主體位置的釐定中，輕鬆地脫掉了那個沈重的歷史負擔。在關於對自主社運的思考中，似乎並不追問那些打壓自主社運的主流遊戲者（即，國族打造與國度分裂的參與者），會成為今天這樣，是有一個什麼樣的歷史源流與結構根底？此外，對於邊緣者（好比，同性戀者）之所以成為今日的邊緣狀態，又有什麼超越當下時空的歷史與結構線索？又，在自主社運的繽紛主體想像中，這些不同的主體身分如何能和其他不那麼邊緣的主體身分（例如「雇傭勞動者」、「公民」、「台灣人」、「中國人」）作切割？如果這個切割可以是那麼的自然便利，那是不是也反證了族群民粹主義者也隨時可以某種群類的身分和他的公民身分或其他身分切割？這個得以切割如此順遂的主體認識，本身不就是需要被歷史地探索嗎？又，邊緣團體有很多種，這些團體之間真的沒有在某種都關係到大家的重要議題的壓力之下，從而對運動議程進行先後緩急的理論／政治的討論嗎？如果連這種關於先後緩急的「可正當化的階序」的討論都不可能，眾多邊緣團體又如何能真實地結盟或串連呢？平等而多元的團體間關係的政治正確想像，本身是否為一歷史建構？

公民社會則是台社的另一種主體想像。一個民主社會不是權利（例

37 《台灣社會研究》編委會，〈由新國家到新社會：兼論基進的台灣社會研究〉，《台灣社會研究季刊》第二十期，1996，14頁。

如，言論自由）載負個體所作的數量結合，權利論述只是條件之一，更根本的條件是公共領域的存在。而公共領域的前提則是人們和不同背景、價值、意見的人之間的溝通能力，這包括了表達、傾聽、容忍、設身處地的反省，以及合理的批評。一個缺乏由這樣的公眾所構成的社會，如果還有社會秩序，那麼這個秩序也是高度可疑的，因為它不是依賴權力，就是依賴金錢利益所進行的體制統合。只有公民社會才是一種奠基於日常生活的民主社會。

台社十五週年基調論文呼籲「公共化」，以及之後在紅衫軍抗議出現時，台社同仁提出「自主公民進場」，也都是在號召這樣的公民或公眾現身。這些呼籲，在特定脈絡下，當然有一定的自我振奮修辭效用，因為這些呼籲佔據了一個理所當然的價值高地。但這些呼籲是否真的有介入歷史的能力，就需要作清醒、細緻的觀察與研究了。我的直覺是這樣的呼籲效果只有越來越低，低到台社都快讓青年人說：「又來了！」。台社的成員（在這裡特別是說我自己）如果不願意停留在思考的慣性，僅僅從一個非歷史的價值或概念作一絕對點之出發，那麼勢將只能面臨長期以來的自怨自艾：「可欲的永遠都將不會是現實的。」

因此，關鍵不在於依照主體哲學的葫蘆畫出一個進步的類屬（好比公民），寄望他們成為歷史的動力，對我們所遭遇到的真實而具體的問題（例如這裡所談論的克服國度分裂的問題）有對症下藥的能耐，好像公民既出，海晏河清。如果是這樣子，那和傳統儒者呼籲君子出場有何不同？但是不管是召喚出什麼優異動人的主體概念或價值理念，如果僅僅是寄望這些概念本身即有改變歷史的力量，那將是過於天真。

對台社這樣的知識群體而言，最該做的或許是召喚自己，將這個真實而具體的問題擺在一個更寬廣深厚的知識計畫之中，而一個「歷史—結構的知識計畫」應至少包括兩個相互依存的部份：

其一，何以這個分裂的國度會在這十多年之間漸次形成，有什麼錯綜複雜的歷史源流以及更大的結構原因？這樣提問，我們就可以把

問題從「台灣」與「當今」解放出來，擺在更大的脈絡下。從而，可以具體地提問：台灣內部的分裂（所謂的「民主內戰」或「分裂國度」或「藍綠惡鬥」）和冷戰的大分斷體制以及兩岸之間的分斷體制有何關係？

其二，如果我們果真誠實地相信，人們的「表達、傾聽、容忍，設身處地的反省，以及合理的批評」的能力是超克這個國度分裂的主體的根本文化構成，那麼我們要做的不是向前，將這些歷史質素真空壓縮，並扣上「公民」或「君子」的標籤，而是嘗試將限制或滋長這些質素的歷史源流與結構條件給找出來。不可否認地，這是一個回到歷史與傳統的工夫，它的成功與否，預設了我們是否有效而不理論暴力地進入到「舊」，而這可能一路關連到對「五四」的超克。

行文至此，我們可以有信心地提出這一命題：在構思一種主體狀態以面對國度分裂，以及更根本的兩岸分斷體制時，必須要加入「方法論中國人」的知識參照。

四、以「方法論中國人」超克分斷體制

2004年，東海大學社會系同仁參加了在福州大學的一場兩岸三地學術研討會。我所敬重的一位東海老師為福州大學的同學作了一場專題演講，講到兩岸的中國人都應該把握難得的歷史際遇，共同開展一個屬於全體中國人的未來。這個演講顯然是成功的，激勵了很多福州大學青年學生把知識學問和歷史承擔聯繫起來的熱情。但是，這位老師也碰到了一個令他一時難以妥當回答的問題或質疑：一個大陸學生聽者問他：「我很同意你說的，但如果我們都是中國人，為什麼你在演說中，老是用「你們」、「我們」的這種稱謂呢？（大意）」

這位同學的質疑看似突兀；上海人見到北京人不也有可能說「你們」、「我們」嗎？但提出這個問題不恰恰展現了這位同學無法接受同是中國人，但因為兩岸分斷了五十多年，從而形成了必須要用「你們」、

「我們」這樣的語言，來對應分斷的歷史現實嗎？是分斷的歷史現實帶領了區分你我的語言。

但語言又有自主的一面。假如這位教授的演講不是使用那麼生動、流暢的普通話，不是那麼有效地掌握一種貫穿中國近現代史的知識分子「救亡圖存」、「進入世界先進之林」論述，並讓聽者得以感動的話，那麼聽者也不會在躊躇醞然之中，提出「你都那麼我了，為何還分你我呢？」的質疑。語言與論述能有效彰顯共同點，但也能有效掩蓋差異點。在與大陸知識分子的交流之中，經常猛然發現兩方在貌似無礙的溝通中藏著不少障礙。「他們」對「我們」的「民主化」不是一廂情願地讚揚，要不就是恨鐵不成鋼地失望，要不就是「原來不過爾爾」地輕視。而「我們」對「他們」的革命傳統也嚴重缺乏理解的興趣和努力，常在一知半解中，參雜大量主觀的想像或比附，且經常僅僅以「台灣經驗」或是「美國標準」作為評價參照。

因此，要克服瀰漫於日常經驗的這個分斷體制，不可能藉由歷史的跳躍，直接回到雙方較少爭議的近現代史的某一點（例如辛亥革命？）作虛空之和解，而是以歷史作為客觀現實的態度，面對至少是五四以降的中國近現代史、剪不斷理還亂的國共鬥爭，與戰後兩岸關係的糾結歷程。這是一種建立在把歷史當作需要被理解的對象的求知者態度之上的學習過程。這樣一種相對謙遜（而非任意將歷史剪裁以為我用）的理解他者的態度，意味著兩岸知識分子首先得不抱成見地相互進入到對方的歷史脈絡，畢竟人的歷史脈絡中有己，而己的歷史脈絡中有人。這樣一來，歷史就會從各自的政治體制的任意性框架中解放出來，從而形成一個準區域的歷史關連網，從而我們在這個更大的網中理解雙方（以及於多方），從而庶幾可論自我之理解。回顧台灣戰後當代史，一種企圖片面懸置、扭曲、甚或撕裂這張歷史之網的「準民族國家政治意志」，無論是國民黨或是民進黨，都沒有如願達成，反而逆火造成了我們的身心困頓。是該面對這張歷史大網的時候了。

大陸的知識分子有多大的知識動力要來理解台灣，不是我們所能顧及的，但我們不妨以我們之所為，間接地邀請、刺激他們，因此，關鍵在於台灣的知識界自身在知識上是否能突破舊貫，以更寬廣深厚的近現代史眼光，重新審視這因置入歷史而被客體化的「自身」。當我們這樣做時，我們已經在知識的方法上作出明確的選擇：我們要嚴肅反思過往以來從國民黨到民進黨的親美反共（反中），從區域抽離的知識—政治立場，進而把自身的歷史和三四百年來這個區域的歷史結合起來。要知道，知識上「親美反中」的嚴重後果之一就是將台灣、台灣人與台灣歷史，從東亞的具體歷史與空間中強拽出去，丟到一個「現代化」的無何有之鄉。這個「把自身的歷史和三四百年來這個區域的歷史結合起來」的稍嫌詞費以及從而意義不免含糊的陳述，如果直指其核心，就不可避免地是學習作一個方法論意義上的中國人的問題。當然，在某些情境中、某些問題上，當一個方法論意義上的全球人是更可取的，但是在這個歷史地真實的區域跨度都還是一個知識與思想的禁區之前，這個「全球人」可能經常僅僅是現狀「民族國家人」的修辭防衛。在某些其他情境與問題上，作一個方法論美國人或日本人或菲律賓人或琉球人，也是需要的——我們真的曾用心地進入到歷史，掌握他們與我們真正的關係，並以他們為正面或負面的借鏡嗎？³⁸此外，「方法論中國人」與「方法論台灣人」並不具有零和關係，而流行政治話語中的中國與台灣的零和關係，則是一去歷史的政治迷思，當然不宜作為學術或思想前提。這些相關問題將在下文深入討論。

38 汪暉最近關於琉球的討論，指出了以琉球為師具有深刻的反思現代性的意義。藉由對琉球的歷史視野的掌握，我們得以重新思考民族國家體制的限制，以及二十世紀中國社會主義革命傳統、甚至中國前現代的某種多民族共存模式的當代意義，凡此皆對「創造新的區域—國際關係」提供想像資源。對台灣的社會運動而言，琉球的社會運動更提供了一種超越民族主義身分政治以及狹隘的空間與歷史限制的主體想像。這種高度靈動具有創新力的政治主體，對於擱淺於民族主義認同政治泥淖的台灣社會運動部門而言，頗具參照價值。見汪暉，〈琉球：戰爭記憶、社會運動與歷史解釋〉，《開放時代》總第201期，2009年3月。

(一) 申論「方法論中國人」

「方法論中國人」既是「方法論台獨」的超克，也是那遺忘歷史從而本質主義的「中國人」的超克，因此它不必然是國族主義的，反而是與「後國族」理念相近。如果，從國民黨到民進黨都在「親美反共」或「親美反中」之下進行民族國家的打造工程，那麼，當我們解除了「親美反共」或「親美反中」這道政治的一認知的無上指令，不意味了我們也就抽掉了國族打造的樑柱嗎？認識到「中華民國」和「中華人民共和國」共一根歷史麻花，不就是認識到海峽兩岸在分斷體制下被強化的兩個自足的「民族國家」的問題與不足嗎？這是我所理解的「後國族」的重要契機。在這一點上，企圖超克分斷體制、具後國族潛力的「方法論中國人」，應該有理由引起原住民朋友的正向關切，因為作為長期以來漢人獨大的台灣社會中的族群弱勢少數者，原住民一直是在以狹隘的國民黨化的「中華民族」，或是更加狹隘的福佬／民進黨化的「台灣民族」，為主導民族意象的單一民族國家打造計畫下，被暴力邊緣化與汙名化，或作為口惠而實不至的花瓶或遮羞。³⁹ 既然當代台灣原住民命運也

39 如果說，早期國民黨教育下「吳鳳犧牲自己感化兇蠻土著」的故事，再生產了漢人學童對於原住民的優越感與刻板印象，那麼解嚴後20年來，特別是以「夥伴」比喻政權與原住民關係的扁政權的「多元文化」教育下，「吳鳳」仍然存在，且是以更細緻、更矯情的福佬漢人中心主義的優越感頑強存在，只是偶而化名為「吳沙」。兩年前，我從國小五年級女兒的書桌上看到一份這樣的「民間」編定的社會科教材（康軒版國小五下社會習作）。全文照抄如下（專名號省略）：

吳沙是漳州人，他從唐山搭船橫渡險惡的黑水溝到台灣，在這時期，台灣西部大多已經開發。吳沙看到噶瑪蘭平原是一片陽光遍野的美麗平原，廣大而肥沃，他心想如果能開墾這個地方，此地將可成為豐收的穀倉。於是，吳沙率領漳、泉、粵三籍的人民到蛤仔難（宜蘭）開墾，墾地日漸寬廣。此舉卻引起原住民的不滿與抗議，雙方發生衝突，在一次的戰鬥中，吳沙的弟弟吳立被刺死，也有不少漳、泉、粵墾荒的民眾受到傷害。但吳沙並未因此喪失信心，或是對原住民採取報復行動。他一方面加強戰備，一方面派人和原住民溝通，並醫治好當地原住民感染的天花。為了感謝吳沙，原住民將土地送給吳沙。於是吳沙在蛤仔難的開墾日漸紮實，也奠定了東台灣開發的基礎。

是在分斷體制的深刻影響之下，那麼「方法論中國人」作為超克分斷體制的一種構思，就並非如字面直覺之所示，與原住民無關了。但話必須說回來，「方法論中國人」並非特定為原住民構思的，也遠遠不是面對原住民（或緣此，任何社會範疇的台灣人群，例如同志、樂生青年學生運動）問題的萬靈丹，畢竟，兩岸問題包括但並不窮盡原住民問題。原住民問題自有其內在於台灣／區域歷史中的特定知識與倫理意義，從而，台灣人民（不論身分認同上自認是中國人、台灣人、或漢人），如欲對其主體進行深度的歷史與結構理解，都無法越過某種「方法論原住民」的工夫。以我自己為例，卑南族 kasavakan 部落的頭目哈古，對我的潛移默化的教育是很重要的，特別是他對待「傳統與現代」的態度與思索，對我長久以來的「現代」立場，提出了無可迴避的挑戰。舉一個例子，原住民在民進黨執政下，被口惠為「夥伴關係」，但同時也是一「民主化」的改革對象，企圖對其推動「頭目民選」，使頭目制度成為國家的一管理末梢。這個事件讓我反省到我的知識限制，因為，在我的「激進民主」語彙中，沒有不支持「民主」的理由，沒有不反對世襲頭目的理由，但我又馬上可以感受到這個「頭目民選」政策是大有問題的：為何以漢人為主體的民族國家有權、有正當性，終止一個垂續 69 代的頭目制度？我們很容易，過分容易地，以現成的政治正確評價架構，衡量頭目制度為「反民主」、「落後」、「不現代」，甚或「威權」，但其實這些不過只是我們漢人（或現代化意識形態）對異文化的我群中心文化想像。我們何時真正對台灣原住民（的卑南族 kasavakan 部落）的頭目制度進行過歷史的理解，以及由於理解而形成的尊重與學習？以一種現代化的無知以及文化殖民者的高傲，我們以「民主」為名為劍，汙名化並斬斷他者的「傳統」。

對頭目哈古而言，原住民在無法不融入現代社會的前提下，必須要找到一種有自尊以及與他人相互尊重的生活方式，而現代世界宗教（即，基督教）與現代國家恰恰是兩股巨大勢力，共同威脅與掏空自

尊與相互尊重的基礎，也就是不屈辱不毀損的自我意識，而後者唯有藉由日常生活中對傳統的「真誠的」再挪用與再詮釋，才得以維繫，並以此為基底抵抗宗教與國家的威脅。⁴⁰

回到兩岸問題。前面提到的那根歷史麻花，它的兩股誠然並非粗細勻稱。由於大陸與台灣大小懸殊，我們很難想像，大陸中國人因為「大國」意識或其他原因，從而忽視一種「方法論台灣人」（或，「方法論民國人」）的工夫，從而限制對其自身主體意識的歷史形成的理解，以及因此而可能承受的代價，會和當代台灣中國人因忽視「方法論中國人」（甚或，極端如今日之展現——否定中國），所將承受的代價，會是對等的。尤其在「大國崛起」之際會，大陸主流知識界在「放眼全球」，「以美國霸權為方法」之時，興許會以不同原因，但效果上則同是繼續之前對「中華民國史」在構成當代中國人主體意識上，所可能扮演的真實歷史角色的一貫貶抑態度。這個態度的可能代價為何，難以評估，也非本文所應處理，但是，對另一端的台灣而言，可以斷言的是，如果當代台灣人忽視甚或刻意否定「方法論中國人」，那代價將無疑是巨大的。

代價為何呢？比較容易想到的是，兩岸大小懸殊，而且台灣之與中國大陸並非菲律賓之與中國，除了在文化、經濟、社會與人口上各種日益加深的錯綜複雜但卻為分斷體制所掩蓋的準有機體關係之外，更因中國大陸的政權與人民一致地意願與台灣「統一」（不論終極所採形式為何），台灣必然是在一個「以小事大」的情境下存在。如果這個情境是真實的，但知識卻只是政治喧囂的「以小搏大」或是「附美搏中」的迴聲，那又怎能稱得上是一個具有現實感的知識立場呢？

但這個堪稱現實主義的代價思考，還並非此處所考慮的重點，本文所關心的與其說是現實政治利害（誠然重要），還不如說是一個更

40 關於頭目哈古的言行身教，請參考趙剛，《頭目哈古》，台北：聯經，2005。

長久但也更基礎的「知識計畫」的問題。台灣的知識界是否應該反思長久以來所依賴的知識預設以及生產慣習，重新釐訂己身的思考活動與學術生產座標，才是知識界在自己的本分之內所首應直面的問題。而且，沒有理由對這個問題的思考不應是超越藍綠、黨派與統獨立場的；這些認同立場在知識的原則上，皆應懸置。的確，求知者本身是可能有，而且也不是不應該有這些立場，但這些立場在「知識作為一種志業」的「專業倫理」中，應該有意識地被擱置。而擱置這些立場又並非為了謹守科學主義的「價值中立」，以便宣稱知識的「客觀性」、「科學性」或「去主體性」，反而恰恰是要藉由懸置認同（如果它已構成了自我理解的障礙）進而深化對自身的理解——「我們是什麼？」。因此，「方法論中國人」，是一種反身性的「知識路徑」，也就是，不論我們（即，求知者）的國族政治認同為何，如果我們真正要拋卻知識生產中主體意識去歷史化的慣習，就要面對「我們是什麼？」的尖銳提問，而回答這個提問又不能憑藉一個意願、一個情感或一個決定，如果僅僅是這樣，那就不需要知識界或思想界了，因為我們的知識並沒有思想，只是對現狀的媚俗的、支持的確認——以「知識」之名。

因此，「我們是什麼？」不是一個認同口令提問，而是一個知識計畫的起點，直接要求我們紮根於一切影響著我們、制約這我們、支配著我們，但不一定為我們所意識感受得到的所有的歷史的、結構的力量。是在這個意義上，「方法論中國人」吊詭地必然是所有真誠（而非表態，不論多激昂）作「台灣人」，從而必須理解自我構成的一必要（誠然並非充分）條件。如果我們真正要深刻地理解構成自身的眾多歷史與結構線索，又怎能將內在於自身的「中國」切刀斷水呢？不能切割而硬是作態切割從而以為相信切割成功的後果，就是主體的自我欺瞞，而這必然造成主體的深刻內傷，還不用說當這個自我欺瞞遇到地緣政治硬現實時，所必然會遭遇到的悲劇挫敗。

簡而言之，「方法論中國人」是一種「以中國人為社會歷史他者的

學習」。以下對這個命題進行一些必要的討論。

之所以是「方法論」，是因為它主要的指涉所在是知識的歷史狀況層次，而非知識內容本身。相對地，在當代西方人文社會科學思維中，方法論主要指涉的不是知識的歷史狀況，而是既存的知識結構，也就是特定的知識典範（好比，實證科學、詮釋學、批判理論……）對於什麼是有效的、可靠的知識方法的一般性討論，經常牽涉到分析單位、探究邏輯、證據討論、客觀性……等問題。而這種方法論的學術在知識分工細密化與固定化，以及知識與社會變遷關係隔絕的知識狀況下，早已成為少數專業者的專擅，在甚狹小的學術隔間中進行類似煩瑣哲學的濡沫交流。但對於作為第三世界的思想者與學習者的我們而言，以這樣的方法論為唯一可能的方法論想像，恰恰是接受了學術與思想的殖民，也同時捍衛了此種方法論所預設的社會與知識狀況，於是自覺或不自覺地站在一個與社會變遷敵對的位置上。長久以來，台灣的社會科學界就是在一個這般的「方法論」立場上，不自省、不自覺地抱持大略符合冷戰思維與現代化意識形態的「社會歷史哲學」，進行學術生產。而「方法論中國人」就是企圖藉由穿透這個尚未被充分論述的知識禁區、調整知識參照系統，從而更有效地面對歷史與現實。在這個意義上，「方法論中國人」不是一套純學術建構，而更是一種思想介入，它和，好比韋伯所構思（但為其徒熊彼得 [Schumpeter, J.] 所冠名）的「方法論個人主義」（methodological individualism），儘管有某些分享之處，但不同之處是明顯的：後者企圖建立某一種學科（即，社會學）大廈的基礎，因此必須努力擺脫自身與政治的關連，著力於所謂「理念類型」的構築。相對而言，「方法論中國人」並無意於打造一個，好比，「中國人」的理念類型。

關於「他者」。這個他者是否在求知者的心目中被視為一個「國族他者」，原則上應該並不特別重要，重要的是求知者在求知過程中，如何進入歷史與社會結構從而深刻地看到：構成主體的諸多時空經緯，

真正本質地、自明地屬於「自己」的，是何其的稀有、何其的不定，反而是從站在他者的立足點回過頭來看我們自己時，我們才理解了自己的某一部份。主體的自我理解預設了將主體視為對象物，而這個視點則是來自我們所決定採取的某一他者視野。以政治意志強拒中國人視野的後果，是主體的一大構成部分長期處於黑暗之中。

設若這個「他者」竟是一個強版本的國族主義下的「國族他者」想像，那就更無法達成「以中國人為社會歷史他者的學習」了。因為，首先，強版本的國族主義必然蘊含「我群中心主義」，只能以己為尺度律人，談不上任何真實的從而可能改變自我的學習。其次，強版本的國族主義就算是出於類似戰爭策略性的動機而企圖「知己知彼」時，也會傾向於將人或己視為同質性整體，從而將對方（例如，中國人）視為鐵板一塊，而失去了深度學習的動力與張力。因此，最好是不以「國族他者」，而是以「社會歷史他者」為對象的學習，因為「國族」意識在學習的過程中並沒有助益的效果，反而經常可能會在不自覺的狀態中，滑向了強版本國族主義及其所罩下的知識限制。

把「中國人」視為社會歷史他者的知識好處是明顯的。首先，「中國人」不以「民族概念」被想像，從而得以避免同質性整體的「擬人化」想像，例如常常聽到的「中國人都如何如何」的作為單一「個體」被想像的謬誤。在此，「方法論中國人」和韋伯的「方法論個人主義」有一共同點，即是關切的對象最後總是具體的個人，因為唯有把對象鎖定在這個層次，我們才能有效討論主體對其社會存在與行動所賦予的主觀意義的問題。⁴¹ 必須強調，一如韋伯對所謂資本主義精神之探究，所謂具體的個人，並非原子化個人，而是歷史時間與社會關係中的個人。因此，「方法論中國人」裡的「中國人」不是「擬個人的民族集體」，也非抽象的中國人個體的數量累積，而指的是「共相中國人」與「殊相中國人」

41 Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978, pp. 4, 13, 15.

這兩種再現。嘗試分述如下。

「共相中國人」指的是過往百代的「中國人」的言語、思想、信念與行動的積澱與結晶，透過不同地理空間、階級、性別的中介效應，從而形成的有限多元的文化與社會的組織模式；之所以是有限多元，是因為這些多元性中存在著雖然不易確切指認但也不容否認的「異中有同」——這是「中國人」概念的日常生活載體，是文化的主人，是歷史文化的某種「基體」，也可以說是「中國人」想像的某些「共相」。

「中國人」以其「共相」作為我們的學習對象，可以是歷史中作為文化承載者的百代人民，也可以是這個歷史文化體的優秀再現者。因此，「方法論中國人」中的「中國人」不是一種被（不管是中華民國的或是中華人民共和國的）政治國族主義所經典化或本質化的那種如本期卡維波所批評的「堂堂正正的中國人」，⁴²而是一種實事求是的對「中國人狀態」的理解。這樣的「方法論中國人」工夫，對台灣社會與文化的自我理解，是非常必要的。舉每天都要用到的語言為例，本期鄭鴻生的論文即指出，硬生生從中國源頭切割開來的「台灣話」，是一個自我誤解，而帶來的是語言的發展困境，而如要真誠面對這個困境，「就不能侷限在台灣內部的視野，而必須站在整個漢語歷史的高度與廣度，就是說必須超克兩岸分斷體制，才能看得清楚。」⁴³語言只是一個例子，其他如中國人的「宗教觀」、「家庭觀」、「公私觀」……等等，無疑也是當代台灣人主體構成的重要部份。台灣人的祖先觀念、風水觀念、陰陽觀念、運命時辰觀念的中國源流，只要翻開農民曆或是快轉電視頻道就知道了；即使是「西化高級知識分子」也少不了為新生兒命名的筆劃操「寧可信其有」之心。在台灣鄉下的廟宇祭祀活動中，人與神之間的世俗乃至赤裸交換關係，也不需知識廣博就可理會其中的中國（特

42 卡維波，〈中國人如何再作中國人？〉，《台灣社會研究季刊》，第七十四期，2009。

43 鄭鴻生，〈台灣人如何再作中國人：超克分斷體制下的身分難題〉，《台灣社會研究季刊》，第七十四期，2009。

別是東南沿海省份)的源流；而這在一向較為支持民進黨或台獨的廣大鄉間的素樸支持者身上展現得比都會中產市民更顯著。因此，或許可以這麼說，民進黨台獨民粹主義傷害最深的也許不是都會外省人，而竟是鄉間的草根民眾。台灣人的家庭觀與公私觀，到如今仍然可以被費孝通先生以「鄉土中國」為對象所提出的「差序格局」概念，所貼切(當然不是不可批評)地描述並解釋。這個以血緣地緣關係為基礎，由親至疏、由近至遠向外推展出去的差等關係原則，至今不但仍是社會關係的重要原則，且延伸至理應屬於現代化領域的現代政黨政治與現代國家機器的操作中，而成為當代台灣社會與政治地景的一重要構成。這個以家庭、血緣為隱喻的社會想像，也展現在當代的民粹主義的群體想像，並制約了價值與規範的適用原則，從而正當化了某些惡行劣跡(如貪腐)。因此，就算是台獨運動(不論土洋)，如果要自我理解，也必須借道「方法論中國人」。又，台灣社會為何能夠在新自由主義舉世滔滔地強調差別獎賞的競爭機制(例如表現在大學教師的薪資差等)上，表現得不那麼新自由主義，而使得很多物質激勵誘因在實際執行上變成通通有獎，其實有可能和台灣社會的公私觀有密切關係：如果所謂「公」，就是見者有份，那還有人會嚴格執行公共資源的差別分配，結果是讓「自己」得罪「人」，「公家錢，犯得著嗎？」；傳統的公私觀念與實踐有時反而維繫了社會資源的較「平等主義」的分配。以上這些例子顯示了一個確切的意涵：把「中國人」從「台灣人」切割出去，將會使台灣人不認識自己。它們同時也顯示了另一個意涵：在某些方面，台灣也許比中國還中國。果如此，那麼當代中國大陸國族政治意義下的中國人，並沒有回答「什麼是中國人？」的壟斷權，甚而有可能也需要某種「方法論台灣人」將「中國人」的身分認同歷史化。

「方法論中國人」裡的「中國人」的第二種想像，是對前一種中國人(即，文化傳統的承載大眾)進行詮釋、反思、批判、啟蒙或行動，的特定思想者與行動者(群體)——這是「殊相」的中國人；任意舉例，好

比曹雪芹、龔、魏、康、梁、嚴復、孫中山、陳獨秀、胡適、魯迅、毛澤東、梁漱溟、楊達、錢穆、徐復觀……以及眾多當代思想者，及其所參與或屬於的各種知識、政治群體……這些近現代的「思想者」，由於明顯迫切的救亡圖存需要，對思想的對象（即，共相中國人）經常（雖非總是）採取了一種高度批判的態度，而這使得「方法論中國人」也同時內涵了「方法論反中國人」。如果說，之前的「中國人」個人或群體，為了面對真實而具體的問題而思索、行動，從而複雜化、問題化了中國人的意涵時，這個工作在當今並沒有任何理由可以終止。中國人一直得面對如何再做中國人的挑戰。

就「殊相」的中國人他者而言，向他們學習的意義是巨大的。之前，我曾指出台社的知識狀態中有一顯著的去歷史傾向，且此傾向並非是突然出現的，而是先前不同程度地表現在國民黨、黨外自由主義，與民進黨的「社會歷史哲學」中。但我更指出，這個「台灣現象」如果要被理解乃至於被超克，必須要一直往上對五四新文化運動中的強烈去歷史、否定傳統，以歷史與傳統為舊鬼，而似乎只要迎了啟蒙的新神，一切沈痾重症就會一朝而癒的那種非歷史態度進行反省。我們不由得不思考，一個曾經這麼依傍執著於傳統的文明，對新與舊、傳統與現代、中與西的關係問題，最後竟走上這麼「激進主義」的路途——如博聞而遠非守舊的杜威先生所一度大為訝異的。如果用我們這裡的語言來表示的話，這個問題就是：為何歷史與文化的詮釋者與反思者（「殊相中國人」）率都走上了激進反對文化基體（「共相中國人」）的立場——直到五四達到高潮。而台獨民粹主義對中國以及特別是中國近現代史的激進切割，並以現代民族國家的建立為解決一切困難的神法，是否指出了五四新文化運動的某種思考模式其實尚未結束，仍運作於當代台灣。換句話說，因為「五四」還一直是台灣的主體構成部份，要理解台灣，要探究「我們是什麼？」，就必須學習作「方法論中國人」。在這個重要點上，無論是作「方法論美國人」或是「方法論日本

人」都是無謂的。

「殊相」與「共相」中國人並沒有清楚的分判，因為殊向來自共相，而共相也會因殊相而改變，例如反傳統、反歷史的五四，現在也成為了我們所繼承的傳統與歷史的一部份。就此而言，黨外自由主義也有它有限的「方法論中國人」工夫，但完全限制在「五四」（尤其是胡適一派的）的殊相上。今天，我們提出「方法論中國人」，最具體的學習的對象，是再度對於「共相中國人」，以及批判的、左翼的，甚至「傳統派」的「殊相中國人」，重新展開學習的興趣，從而是對黨外自由主義由於各種原因所造成的對他們沈默、無視或斜視的矯正。例如魯迅就展現了一個極有價值的知識傳統，他激烈地反傳統，如《狂人日記》、《阿Q正傳》或《野草》所展現，但卻是一種內在於中國歷史與社會的「反」，是一種把自己包括進來的「反」。

成功與否姑且不論，當代中國的社會主義革命傳統，在某種意義上，其實意味了對上述的「共相中國人」進行激進改造的努力嘗試。就此而言，台灣的知識界在知識座標上納入中國這一參照的意義其實會是重要的，藉著一個「他者」的觀看距離，我們在很多方面也許更能對中國的社會主義革命傳統提出有新意的考察與更具歷史客觀性的評價。好比，對於文革，我們也許就因無「切身從而難言」的問題，反而可以從一個更長的歷史語境中，檢討這個革命傳統所面對的中國問題是什麼，它如何理解這些問題，如何解決這些問題，設定了什麼願景，動員了哪些手段與資源，為何這個革命非得採取這樣的而非那樣的形式和語言，在哪裡成功，又在哪裡失敗，是否以及在哪裡超越了「除舊佈新的」五四……。

「方法論中國人」因此具有既超越傳統也超越啟蒙的雙重潛在意義。透過「共相中國人」的視角，我們得以掌握當代台灣社會、文化與人格結構的某些重要構成線索。唯有真正面對傳統，我們才可能有機會超越傳統，而非透過逕行召喚啟蒙之神。透過對「殊相中國人」（例

如，「革命中國」的理解，我們得以真實地、歷史地理解何以對於某些「普世價值」的追尋之路竟是走得那麼顛躓崎嶇，在這個過程中，我們可以繼承哪些珍貴的經驗資產，避免哪些可以避免的錯誤。「方法論中國人」對我們作為台灣在地的激進思考者，其意義自然是巨大的，但其功豈止在台灣，豈止在中國！因為這樣真正根植於歷史與結構的思考，也必將對所有關心人類未來路途的思考，提出有益的參照。果如此，那對於企圖構思「進步的台灣人」或「進步的本土」的人士，也是大有幫助的，因為它使構思者得以避免陷入一種「享樂主義」，只知坐享人類文明的各種優秀果實（北歐、甘地、愛爾蘭、法農），而是作為積極的學習者／實踐者，進而有以回報之。

在分斷體制下，台獨民粹主義宣傳家延續、變造並惡化了老蔣政權的「漢賊不兩立」敵對意識，使得敵人不再只是「中共匪幫」，而是「中國（人）」全體，不再只是迷失心性棄絕道統的孽子或叛徒，而更被升高為文化與種性之敵的純然異己。這的確也是一種「以中國為他者」，但這個他者並非中國儒家傳統中的「三人行必有我師焉」、「一日三省吾身」的那個道德性社會他者，也非西方社會理論中（例如，杜威、米德[Mead, G. H.]、西美爾[Simmel, G.]、哈伯馬思，以及某種黑格爾—馬克思傳統），那構成自我的現代性社會他者，而是邪魔他者。這個譬喻乍聽之下或許過鹹，但是當我們感受到近20年來，台灣社會從上到下火熱推進的國族打造工程中，對於那不管是外在還是內在於我們的「中國性」的敵視、恐懼乃至於嫌惡，企圖與外在的、現存的當代中國保持遠遠的距離（哪怕台灣人、台商在大陸已有百萬人以上之譜），並作態祓除內在的中國傳統，以使「台灣」除凶去垢時，這個譬喻似乎又不為過；近十五六年來的「去中國化」，和巫術或某些宗教中的「驅魔術」(exorcism)是有些類似。

將「中國」視為邪魔他者，勢必造成主體的言不順、心不安、情積鬱，乃至重大內傷，因為，如先前所指出的，這個「中國」（好或壞）是

當代台灣主體狀態的歷史的、現實的構成，如果無視於這個巨大的現實，而希望透過政治運動「禳除」它，那必然會造成主體的深刻挫傷，因為主體必須認定其內在有魔有穢。而又由於這個「禳除」以及主持儀式的「高級神職」的道德與行為破產，它也是一個虛無主義運動，只剩下赤裸的「操作」與「表演」。在過去十五、六年間，這個虛無主義運動已造成了台灣的文化活力、社會互信與道德肌理的嚴重溶損，且不提政治與經濟。⁴⁴ 這個溶損是否為不可逆轉，尚屬未定，但如果知識界不重新釐訂知識參照，提問「我們是什麼？」，開展新的知識計畫，而依然故我地作為台獨民粹主義的學術配套，進行自覺或不自覺的「方法論台獨」，那就是在關鍵時刻的知識與思想缺席，或共犯。

因此，和「方法論中國人」對立的，並非「方法論台灣人」，而是「方法論台獨」。這是因為學習作一個「方法論台灣人」，恰恰表示了這個論題中的台灣人主體並非宗教性的、本質主義的、絕對性的，而是歷史的、相對的、不確定性的；「我們是什麼？」有待於對構成我們的諸歷史線索與結構要素的相對清醒的掌握。「方法論台灣人」，就定義而言，是一個開放的、歷史的探索。他不能退回到意識形態的、宗教性的，或是民族主義的硬殼中，在其中做關於自己的夢，而必須直面歷史，不帶著理論篩子或是意識形態度數眼鏡，「無依傍地」面對歷史，當某種歷史的真實如此要求於他時，他能夠以，好比，「中國人」的心情立場文化邏輯理解那涵化人我的歷史與結構，這也就是所謂的「他人有心，予忖度之」的工夫，或以今日的流行語言，即是社會交往以及反身性的工夫。同理，我們也完全不妨學習作一個「方法論的美國人或日本人」，如果我們意欲真正理解那深深紮根於我們主體之內的美國線索與日本線索。同理，我們也完全應該學習作一個「方法論的東南亞人」，如果我們希望知道在開放「外勞」、「外傭」的這十多年來，「台

44 見趙剛，〈民粹文革十五年：重思紅衫軍及其之後〉，《思想》第十一期，2009，81-118頁。

灣人」在「外勞」這樣的一種新的參照線索之下，我們的文化、道德、心智、人格狀態長得是什麼樣子！（如果有讀者覺得這個驚歎號下得不當，那可能正好指出了「方法論東南亞人」的必要！）上述這些線索，好的或壞的，都需要被反省的光束點亮，而後我們才能真正回答「我們是什麼？」，並進而提出「我們想成為什麼？」的目標問題。但這個目標問題若不以前一個問題的真實面對，則終將是一個無效的、自欺的想像，一如台獨民粹主義的「夢想」一般。

在民進黨所建構的台灣意識裡，和台灣的過去比較不那麼糾結的「美國」，是台灣的未來的自我意象的黏貼與投射對象，而和台灣的過去層層纏繞盤根錯節斬不斷理還亂的「中國」，反而是台灣所要斬斷切割的對象。這樣的一種「主體意識」，註定了必然無法真誠地，以一種尊重歷史客觀性的態度，整理自身的過去。在這種情況下，如果有所謂的整理，也可能只是全然機會主義的，以權力的主觀凌駕歷史知識的客觀。這不僅反映在這個台灣意識無法妥當地安置自身於東亞這個區域的近現代史，更極端地反映在它無法妥當地面對1949年之後國民黨政權在台灣的歷史。如果說，人們批評史達林主義的那種以革命政黨的政治目標為綱領，指導歷史與社會現狀的書寫，並謂之「社會主義現實主義」的話，那麼民進黨對待歷史的態度，似也可謂之「民族主義現實主義」，在它之下，不是沒有連篇累牘的歷史書寫，而是這些書寫都在某種禁忌架構下書寫，且都要為某種心照不宣的政治目標服務。這種「歷史書寫」其實吊詭地正是一種「民族主義式的非歷史書寫」；只要舉一個例子就足夠了：在過去十多年間，何以眾多的所謂「去殖民」書寫，都那麼輕鬆、無理地把日本給放掉了？

如果台獨民粹主義將「中國」邪魔化，是歷史與經驗的扭曲的話，同樣的，將「美國」、「日本」、「西方」優雅化、潔淨化、文明化也無可避免地是歷史與經驗的扭曲。這是因為，在台獨民粹主義的「知識」狀況下，主體沈溺於因對中國的仇恨而蕪生的自憐，以及他人（美？

日?)當憐我,的精神狀態。這從而使愛上憐、怨、恨的主體,結構性地短缺了「他人有心,予忖度之」的社會交往、學習與反思的能力。在這個反身性能力缺乏的狀態下,台灣人的主體狀態變得日趨內向、閉鎖與自憐,在自己都不甚了然何其然何其必如此然的對「中國」的誇張敵意之旁,並生著自己都甚不了然的對「西方」的認同。在這一沒有根底的敵對與認同的相生對偶之中,主體對自身的理解只能陷入嚴重遲緩,徵候性地反映在台灣的大眾媒體對台灣之外的一切事物皆乏理解興趣——除了對災難或名人八卦的看客興趣,對台灣之內的一切事物也幾乎同然。「方法論中國人」的無能和「方法論台灣人」的無能,同屬一種無能,因為對他者的認知無能,必然意味自我認知的無能。此處,我要提出一個看似政治不正確,但其實只是個起碼的、並非建築在歷史與經驗的扭曲之上的、能夠有利於主體安頓與成長的建議:「要作台灣人,就不能迴避學作一個方法論意義上的中國人」。而這個建議的銅板背面則是銘刻著對很多人而言乍然難以接受的幾個字:「台獨民粹主義是反台灣人的」。當然,提出「方法論中國人」,正是因為現實的台獨民粹主義唯獨對「中國」怨恨熾烈無法自己,而由此病灶發作出知人與自知能力的蒙昧。因此,對台灣人而言,「方法論中國人」是綱,綱舉目張,而後「方法論東南亞人」、「方法論日本人」、「方法論美國人」、「方法論北歐人」、「方法論印度人」……才能順遂開展。

的確,若純就分析邏輯而言,「方法論中國人」並沒有優先性,遑論排他性。它和方法論台灣人、方法論美國人、方法論東南亞人,都有同樣的分析性位置。以同樣的邏輯,它和方法論原住民、方法論工人階級、方法論同志、方法論女性、方法論底層,甚至(抱歉用「甚至」)方法論動物……也可以是在一個多元並列的分析層次上,無所謂高低主從之分。而且,這些範疇還可以指窮為薪,開無窮次方,指出千奇百怪的範疇可能。的確是可以在這個抽象立場上,質疑「方法論中國人」作為一個概念的比較重要性,但如果討論只停留在這樣的質疑姿

態，那麼也就只能滿足「多元主義」政治正確但骨子裡深刻虛無主義並現實無效的空洞慾望。因為，我們必須進一步追問，所提及的某一特定能指的所指為何？所面對的真實問題為何？是否可以如此提問：在特定時空下，某一特定能指所涵化所牽扯所影響的周遍程度以及深刻程度，是否值得更為我們所關注？如果少了這層分疏，而每每如響斯應地宣稱「每一種可能的主體經驗在任何時空都是同樣重要的」，則是理論虛無、行動癱瘓。

「方法論中國人」所面對的問題正是直接或間接困擾著所有台灣人民的兩岸對立，也就是所謂「分斷體制」的問題。透過「方法論中國人」，我們得以讓我們感受到的各種出之以統獨、藍綠或省籍之名的日常的困擾，找到它超越日常時空的歷史與結構的深度紮根，這在我們所關心的兩岸問題上，就是關於作為一個深度歷史構造的「分斷體制」的探討。這也就是為何我並不願意操之過急地以「方法論東亞區域人」替代聽起來那麼不政治正確的「方法論中國人」，因為在克服困難重重的兩岸關係這一特殊而具體的問題上，最要面對的還不是對韓國與日本的缺乏深入瞭解，而是對中國的敵視與邪魔化。事有終始，物有本末，這是必須要克服的首要問題。如果不願意面對中國，「他人有心，予忖度之」，那麼，不論是以東亞區域或是以亞洲為方法，都可能只是一種逃避的遁辭罷了。

（二）「方法論台獨」是捍衛分斷體制既存狀態的知識配套

之前，我曾指出台社有自主社運與公民社會這兩種主體想像，而它們之間雖然也有一些理論路數與召喚對象的差異，但在去歷史這一點上是相同的；我也指出了這個去歷史的主體想像和現代化意識形態或冷戰思惟之間的親近關係；在分析的開展中，我也指出了這兩種主體想像其實是籠罩在一個直觀上與它們無關的「方法論台獨」之下。但進行這樣的分析，其目的並非是消極否定的，好比說把嬰兒和洗澡水

一起潑掉，取消這兩種主體想像與介入路徑，反而是重新思考如何再度讓她們生猛活躍起來。

台社的自主社運與公民社會概念，是以一個「普世的」現代的（西方的）社會狀況為前提；也就是說，「任何現代社會」、「任何民主社會」都不應該缺少自主社運或是公民社會這樣的能動主體。既然如此，那麼思考與實踐的重點就會是，如何貼近台灣社會的現實，掌握住隨時都可能浮現的議題、問題，甚或尚未形成議題／問題的朦朧社會張力，進行第一時間的介入，而介入的目標則是促進提升某種在台灣長期被壓制／壓抑，從而落後於「現代社會」的價值、思想、行為與制度。在這種急切要進行立即反應的壓力下，那紮根於台灣社會的歷史與結構的知識，就只有長期處於一種光榮冷落狀態。

對現狀立即反應或表態的介入方式本身，其實也是歷史的產物。儘管1988年台社〈發刊詞〉召喚一「知識計畫」的出現，但實際上更能說明台社個性氣質的是台社出生時（即，80年代下半期）的左右兩大社會星座：在右邊的，是修煉了十多年的台獨政治與論述力量已近功到丹成，這使得「黨外」作為容納多元政治光譜的鬆散反國民黨勢力的結盟，面臨了以民進黨台獨路線為綱的組織與路線純淨化時刻。在左邊的，是以解嚴、政治強人蔣經國過世，以及從而國民黨統治的暫時鬆動，為重要背景的戰後難得一見的「社運狂飆期」。受西方（新）左翼思想學術影響的台社創社時期成員，很自然地被左邊這個星座所吸引並對它認同，因為這象徵了社會自主力量的甦醒、市（公）民社會的肇端，以及公共領域的發軔。但同時，站在社會運動立場則必然意味反當權的國民黨，從而把民進黨視為「不可靠的友軍」或「次要敵人」暫時存而不論。進入上世紀90年代，隨著民進黨台獨民粹主義漸次成為論述霸權以及國民黨的形神退化，台社的「介入」就轉化為對上升霸權台獨民粹主義的批判，及對已大半進入歷史伏流的自主社運的期盼與支持姿態。

但不論是對霸權論述的批判或是對進步力量的支持，率多是在一種歷史淺短、結構扁平的脈絡下進行，好像所有的議題、問題、危機都可以從台灣社會內部及當下之時，獲得充分理解與解釋。之所以劃地自限於這般的「方法論台獨」，可能是因為早期台社成員知識形成期的兩大源頭（國民黨政權以及黨外自由主義的反共近代史觀，與西方60年代以降的當代左派學術思潮的師承），對台社同仁的思考方式與格局，投下了不挑戰就無法自覺的緊箍。國民黨以及黨外自由主義所型模的親美反共知識狀況，則必須從50年代初台灣被納入全球冷戰架構中，在美國支持下，對作為中國現代革命傳統（從五四到共產主義運動）一部份的在地左翼思想殘餘的絕對清算而造成的後果來理解。⁴⁵另一方面，布拉格之春後的當代西方學術左派以民族國家為空間尺度，以當下為時間跨度，懸置或割棄了政治的甚或方法論的國際主義，違其自覺地進入了現代化意識形態所設定的時空場域；而台社，師其步伐。由於國民黨教育、黨外自由主義，以及（包括左翼的）英美人文社會科學教育，對近百年來的中國革命傳統，不是妖魔化地否定就是輕視無視，那麼在此之下所形成的知識格局，自然無法正面開展關於中國的關係性思考，以致於很容易就進入到一種將中國懸置的不自覺的、無可如何的知識立場，無選項地落入台獨民粹主義文化霸權所設定的方法論。在逃避面對中國的知識困難的同時，也間接緩解了台獨民粹主義霸權所投擲下來的政治正確身分焦慮，畢竟，眾多台社成員被視為「外省知識分子」的身分本來就是這種焦慮所設定的焦點投擲對象。⁴⁶

45 鄭鴻生，〈台灣人如何再作中國人：超克分斷體制下的身分難題〉，《台灣社會研究季刊》，第七十四期，2009。

46 從這個視角看，外省台灣人協會（或其前身「外獨會」）與90年代的新黨，也許反映的是緩解「外省人焦慮」的兩種較極端方式。這兩種身分認同政治，儘管對立，但都分享了對「方法論中國人」的拒斥，前者出之以「台灣人」立場，後者則曾以「中華民國人」立場。「外省人」帶有自慚與媚俗嫌疑的自我割除中國是可惜的，因為這使他們

當然，這個以台灣為標準空間尺度，對問題進行立即反應的模式，又豈是台社所獨有？90年代初，國民黨政權在遭受台獨民粹主義如木馬屠城般的重大打擊後，幾乎完全喪失了一切關於「中國」的論述能力，哪怕只是歷史與文化意識上的中國，之後，則完全退縮為此時此地化，空間敘事如果偶而超越此地，則不外乎大而化之的「全球佈局」。在歷史失語症與空間大頭症之下，現今的「藍色知識分子」（如果有的話）連對國民黨為何成為在野黨、如何自我評估戰後的台灣治理經驗……等問題都無法論述，遑論那似乎早已是黃帝戰蚩尤般遠古的1949年之前的國共內戰與中國近現代史。同樣地，「綠色知識分子」（倒是為數甚夥）也是深陷於歷史失語症，不僅無法論述大的歷史——只要有關於「中國」，也無法書寫小的歷史（如個人傳記）——只要有關於「中國」。如廣泛所知，很多今日的深綠知識分子，在上世紀70年代之時，尚猶然以「凡我炎黃子孫」等足以反襯其中國民族主義孤臣孽子心理的言語自況、自許。如果，連李登輝都還敢面對他20歲之前是日本人，今日的台獨知識分子似乎更有所不逮。這個無法或不願面對歷史與自傳，猶且意欲取消他人之記憶的時尚，在在令人駭異。又例如，2008年政黨再度輪替之後，面對新政權的治理無方，綠色知識分子開始重新社會動員，雖說這誠然是反對黨知識分子的題上應有之義，但問題卻極為徵候性地展現在他們對過去將近20年間台灣社會的變遷，以及所面臨的新的全球情勢、新的兩岸關係，以及新的社會經濟文化課題，幾乎完全無法提出論述。在沒有論述之下，只能失憶夢

無法對台灣貢獻出因特定身世經歷感受，而或許較易發展出的另類視野，其中包括中國視野。這，至少，對台灣的「多元文化」的發展與政治社會願景的張力構築是負面的。綜觀現代史，各種因戰爭（例如二戰）而出現的流亡或移民知識分子，因他們的不自慚不媚俗，從而以他們之所知所信，對接受他們的社會形成文化與思想的衝擊，成為了該社會的某種成長與改變契機。回顧歷史，50年代的白色恐怖對於進步的或紅色的移民的清剿迫害，是台灣社會整體的一大損失，影響及於之後以至於今的偏頗的發展模式與論述結構。

遊症似地退回到一個記憶中熟悉的70、80年代的喧囂的、激情的反對萬惡國民黨的場景——而這並不需要論述，只需調動早已滾瓜爛熟的成套感情和語言模式。

因此，一個「超越」藍、綠、台社知識分子的共同知識現象，即是將「現實」時空限縮地理解為此時此地正在展開之事。由於「現實」如此明確，以至於原則上可立即為直觀所掌握，那麼「吾輩」之「所當行」也是相對清晰明確。這於是就讓「媒體動員」、「聲明連署」、「文宣召喚」、「組織群眾」、「活化議題」、「轉向長期在地抗爭與論述經營（釋文：此案已結束）」……等「立即反應」辭彙，構成了當代社會動員論述的關鍵詞。在某些情境下，這些意圖召喚群眾的動員辭彙本身，可以是正當的，好比戲院著火，先覺者大喊警告並指出逃生方向……。但在真正的社會生活中，惜乎大多數的危機並非是這般立即、明顯且孤立的，反而是有較長的歷史過程以及整體結構深度。但是，「戲院著火」之類的暗喻卻不幸地因其常識的表面合理以及政治策略的方便操作（如指認「縱火犯」與「逃生門」的權威），卻被政治煽動家持續反智主義地誤用、濫用。

我們需要一種超越此時此地的「現實觀」，將現實寄寓於更廣袤的歷史時間與結構空間內，從而所謂現實，並非如庸俗經驗主義所想像的那麼實證地確定。與高度不確定的「現實」並生的，則是高度不確定的「我們」。「我們是什麼？」因此不應該被謬誤地理解為僅屬認同政治範疇，而更是一實踐問題：我們是我們所做的是，包括所說的話。而如就知識與思想主體而言，「我們是什麼？」又首先指涉的是我們的提問與我們的方法。在「方法論台獨」之下，問題意識與認識方法則是高度自明的，這既是因為「我們」是高度自明的，也是因為「現實」（我們的研究對象）是高度自明的。這樣一個為慣性（包括了研究主體、現實以及問題意識）所制約的知識活動，必然無力回應歷史與結構高度複雜且經常不自明的「現實」。果如此，那麼這個對深度現實介入無效，但

卻持續進行的知識生產，其支撐某種既存表面現實的意識形態性質，就必須被嚴肅檢驗。

因此，知識生產是否能超脫意識形態的制約並具真實介入性，一塊可靠的試金石就是它是否有能力提出自身社會所面對的特殊而具體的問題，從這些問題出發進行後續的知識活動，從而使知識成為改變現狀的動力。「特殊而具體的問題」的歷史與結構格局，如前所言，不見得自明，必須藉由調整知識的時空座標，以及價值的重新評估，才得以展現出來。在這個意義上，提出「方法論中國人」，恰恰就是企圖突破這20年來因各種原因（尤其是兩岸的分斷體制）而形成的「方法論台獨」的各種知識禁制，讓知識與思想的活動跳出不恰當的時空與價值規定，讓知識與思想找到更符合它自身舒展呼吸所需要的歷史與結構格局。

（三）要開展自主社運與公民社會就必須超克分斷體制：以紅衫軍為例

兩岸分斷體制這一歷史構造，不但長期廣泛制約了作為知識與思想工作者「我們是什麼？」的想像，也制約了作為知識與思想對象的人群想像，而這兩種制約是內在相關的；由於「我們」的非歷史，「他們」也連帶被非歷史地想像，從而階級、性別、族群這最常被論述的三大社會範疇，就經常被鎖定在民族國家內部進行非歷史的理解。其實，不需多麼細緻的觀察力，就可以看到這三大範疇其實都是歷史的；在歷史中呈現其主體意識、利益、組織、衝突與合作。但我們卻經常頑強地、不當地將他們當下化，而原因當然也非完全無理，因為危機與挑戰時刻浮現，有立即作反應的壓力。從80年代下半以來，批判知識圈（如台社）的作為，其實一直是夸父追日似地在跟隨著情勢的變化而進行立即反應，代價是無法擴張知識肺活量，無法比較氣息綿長地、

追根究底地理解掌握某一個運動、某一種人群、某一個議題的歷史長度與結構深度，因此，好比分斷體制這麼重要的歷史構造就一直無法被關心社運與民主的人士當作關注對象，反而越是激進越是有理想的團體，越是企圖和這個歷史構造切割，且以「超越統獨」的話語自我保護甚或標榜：「我們光是處理台灣社會現實中的壓迫、剝削與歧視問題就忙不完了，哪有時間顧及那個糾纏不清的政客議題。」

的確，在一必須立即反應的現實思考下，撇開藍綠、統獨是一個不錯的戰術，不如此，就會被藍綠統獨所糾纏然後吸納。但戰術不得不如此，並不保證「戰略」也必須如此。如果說，台灣社會的階級、性別、同志、原住民、社區、福利、環境、媒體、學生……諸運動，沒有一種不是在藍綠、統獨的影響之下活動，而運動人士對此一影響只能作形式切割，然後「就事論事」，那也只是消極的戰術，更何況已經放棄了戰略。話說回來，這個消極的戰術其實也是建立在一個非歷史的思考前提上：把兩岸關係理解為藍綠統獨的力量對立，以及認同決定。但是，如果我們換一種提問方式的話，也許會提出很不一樣的積極戰術思考以及更大的戰略思考。我們可以這樣問：這些運動或人群是如何受到分斷體制作為一個涵括兩岸且一直在自我再生產的歷史構造所制約？事實上，「分斷體制」除了間接地、非預期地催化了一二好處（如全民健保、老人年金），但更帶來了社會動員的畸形發展與公民主體的閹弱不彰。如果分斷體制是如此強力地反自主社運與反公民社會，那麼我們能不發展出一種歷史性的進路，對這個不利的要素展開正面的掌握嗎？當然，這並非是說「分斷體制」是一個籠罩性的大傘，囊括了台灣社會所有的社會運動、人群範疇（包括公民），或是現實議題的所有面向，而是說，容我在此武斷，在所有它們各自的某一特定面向，一定受到分斷體制的重要制約；對此武斷，我等待反證。

因此，向自主社運（與公民社會）提出超克分斷體制的問題意識，並不是說所有社會運動都要放棄它們各自的議程與目標，而是所有的

自主社運都無法免於面對一個論題：如果分斷體制對自主社運與公民社會何以在台灣無法生猛開展的經年困局，有一定的制約作用，那麼我們就無法不歷史地思考超克分斷體制，而「方法論中國人」的提出就是為了超克分斷體制。

在論文結束前，以我最近對紅衫軍現象的回顧檢討，⁴⁷作為本文關於「歷史與主體」的原則性看法，或是「以『方法論中國人』超克分斷體制」的特定論點，的一個經驗案例說明。

2006年9月9日，紅衫軍群眾舉反貪倒扁之大旗初演於凱道，展開了持續一個月的高昂士氣與龐大動員。藍色知識分子因為「倒扁」而眉色為之飛舞，只要把阿扁拉下來別無在意。綠色知識分子則浸在某種被背叛的鬱悶中，但在藍綠格局（或，更正確——「分斷體制」）下，既「不足為外人道」也不能「長他人志氣」，只能失語；偶或以譏諷諷刺或人身攻擊（如對施明德先生）以及濫扣藍帽（如對紅衫軍群眾）以自解。在此語境下，台社同仁投出「自主公民」這樣的前置性論述，期望紅衫軍參與者能夠超越藍綠，透過公民的自主行動與論述，不以倒扁為終極目標，進而提出價值方向，形成一對現實政治有介入性的公眾力量。這一建築在台社近乎習慣性的「自主社運」與「公民社會」的規範雙塔之上的呼籲，顯然沒有真正的介入現實力量，對群眾而言恰似馬耳東風。

紅衫軍結束後，作為可能是唯一的一個進行現場規律觀察與（影像）記錄的社會學者，我為文分析此運動，討論了運動所採取的形式、參與者的社會學背景、以及對運動在10月10日圍成行動高峰之後何以快速消沈……等問題。⁴⁸但是，對於紅衫軍參與者的主體狀況，以及她

47 趙剛，〈民粹文革十五年：重思紅衫軍及其之後〉，《思想》第十一期，2009，81-118頁。

48 趙剛，〈希望之苗：反思反貪倒扁運動〉，《台灣社會研究季刊》，第二十四期，2006，219-266頁。

(他)們所感受與理解到的危機，這些理應不可迴避的問題，則都欠缺處理，坦白說，當時不是選擇不處理，而是沒有意識到這些問題的重要性，而原因竟是因為我無反思地接受了倒扁總部以及更大的媒體氛圍所定義的運動起因：群眾不能接受貪腐總統一家，並在運動領袖登高一呼下，蔚然成軍。

紅衫軍淡消兩年後，藉由時空距離的拉開，以及這兩年來包括我自己在內的某些社社同仁，對自身「知識狀況」的反省，我得以對兩年前所忽視的問題重新提問：群眾為什麼會參與到這個運動中？她們感受到的危機是否不單單是一個阿扁，而是更有歷史性的、但仍朦朧未名的團塊危機意識？藉由視角的翻轉調整與意義的重估，我得以看到廣大參與者其實是以「反貪倒扁」為一個簡易明確、方便有效的動員語言形式，以此包裹、涵化了那更巨大但更難以言說的台灣社會日常生活道德肌理崩解的「困擾」。這個困擾常常表現在眾多女性（常常是媽媽們）在回應何以會在風雨豔陽下持續參與的提問時，經常答非所問地說：「我不知道要如何教育下一代，告訴他們什麼是對的、什麼是錯的！」這個非常普遍的「心聲」與反貪倒扁這個表面訴求，差之毫釐失之千里。因為，如果我們把「反貪倒扁」當作人們參與到運動的唯一訴求，那麼一切的運動目的或是政治方案或是社會願景的討論，就將是非常地狹隘——阿扁下台而已。但如果我們認真看待這個「心聲」，及其所蘊含的龐大且複雜的意義，那麼就必須把主體置於歷史中進行理解，而非將其視為立即的、自明的現實政治空間中的「主體」（或，經常只是被動員的客體）。

一旦開啟了歷史與主體的關連想像，那麼我們就能夠從歷史的脈絡中整理、理解及掌握構成主體困頓惱擾的各種歷史與結構線索。從而，我們得以更寬闊但同時更具體地指出，紅衫軍群眾的主體狀況，並非如運動後期乃至於運動結束之後，眾口鑠金地再度以陳腐的「藍綠鬥爭」（或「本土」vs.「反本土」）為解釋框架所定性的，是一穿上紅衣的

藍色群眾。如要理解她們，一定得從紅衫軍出現之前的這十多年來由上而下的民粹主義政治與文化運動的背景脈絡下出發。過去，是有針對這個所謂民粹威權主義的政治性的批判與分析，⁴⁹但並沒有著眼於它的深刻文化意義，特別是它對社會道德與人格結構所產生的破壞性影響。我以「民粹文革」來指涉這個從李登輝開始一直到陳水扁這十多年來的政治與道德虛無主義，以空洞的「愛台灣」作為幾乎一切行為、語言的正當化手段。不只如此，這個「上行」還又帶來了擴延及於多重人群的「下效」。這不只是對日常生活中人們賴以維繫社會交往的基本道德維度造成了散架危機，更對民主政治的一種重要人格基礎，也就是人們在公共事務上探索問題、呈現證據、論列是非的能力，造成了難以低估的破壞性影響，徵候性地表現在沒有任何錯誤是不能「硬拗」這一現象上。紅衫軍群眾隱隱然是對這個讓日常生活無法順遂，造成信任、交往甚至表達危機的「民粹文革」，表達她們的危機意識，但不幸由於知識界的缺席，這個意識卻找不到適切的語言來表達，只能擱淺在便宜的「反貪倒扁」名號上。藍綠知識分子固然因為可理解的原因，無法對此道德與精神危機發言，而批判知識分子（如台社）其實也在行禮如儀地提出規範性期望後，也「言責已盡」似地實質退場。回顧本文之前對台灣自由主義的批評，也就知道台社其實也有著和自由主義一樣的內在問題：對於一般人民（也就是它的啟蒙論述的召喚對象），缺乏且並不企圖進行內在的、歷史的理解。

就紅衫軍現象而言，一旦將歷史與主體關連起來，所能展現的就不只是讓我們得以理解，紅衫軍在其表面訴求之後，所關連到的是一個之前長達13年之久的「民粹文革」，而是得以讓我們更深刻地提問：這個「民粹文革」又是在一種什麼樣的歷史情境中不幸地被開展出來得呢？於是，我們得以將歷史的視野從國民黨的威權統治、二二八事件

49 編委會，〈邁向公共化，超克後威權：民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》，第五十三期，2004，25-26頁。

的不幸、省籍政治在選舉政治中的可操作性、黨外自由主義公民社會路徑的陷落，以及日本殖民體制對台灣人上一代所造成的人格與精神的屈辱，以及更重要的——國共對立所形成的「分斷體制」。沒有兩岸之間的分斷體制，就難以想像何以一種以「中國」甚至「中國人」為落後甚至邪惡他者的歧視與恐懼對象，並以此對象想像自身的良善與道德，會成為「民粹文革」的主旋律。對這些構成台灣社會與文化現實的歷史與結構要素的有方法的掌握，是任何企圖面對台灣社會危機、開展台灣社會未來的「知識計畫」的重要內容所在。這不僅是對台社、對我自己的期許，也同樣是對所謂「綠色知識分子」的期待，共同面對一個不被任意切割的深度歷史提問「我們是什麼？」，而非僅是依據某種抽空的價值，以批判的姿態，對目標群眾進行「社運再起」的喊話。批判性不會因為歷史的自我理解而消失淡出，反而會因自我理解的歷史深入而更犀利有效。中國大陸的錢理群教授就在他與魯迅的長期對話中得到這樣一種理解：「從絕對對立中發現自我與他者的糾結，從單向地批判外部世界的他者，轉向他我、內外的雙重、多重批判的纏繞。」

50

「分斷體制」是一個歷史構造，透過對這個體制的歷史想像，我們得以重新理解二二八、白色恐怖、反共教育、近代史的扭曲、對美國的政治軍事文化與知識依附、政治腐敗、藍綠對立的分裂國度（或「民主內戰」），乃至於自主社運的困頓、公民社會的闕弱、以及日常民主能力（溝通、論理、以及同情理解）的掏空。如果少了關於「分斷體制」這個重要歷史與結構的知識參照的介入，那麼對於不論是紅衫軍現象或是它的直接背景（即，民粹文革），我們都將難以有令人信服並能帶來激進的（也就是根本的）思考的可能。易言之，不在一個超越台灣或中華民國自身（即，方法論台獨）的中國近代史脈絡下，就無法理解紅

50 錢理群，《我的精神自傳：以北京大學為背景》，台社論壇09，台北：台灣社會研究雜誌社，2008，29頁。

衫軍的出現。就此而言，甚至可以說，不安置在某種關於中國的文化與歷史傳統中，我們也無法理解紅衫軍；民眾的劇碼、台詞以及希望的投射，其實都是很「中國的」。「方法論中國人」恰恰就是企圖超克長久以來一直支配著知識界（不論藍、綠或是台社）的方法論台獨的重要知識進路，唯有以「方法論中國人」的想像立足點以及知識立場，我們才能克服一直在深刻影響著我們，但卻一直不曾被提到台前成為反思對象的「分斷體制」。以「方法論中國人」超克分斷體制，並非自主社運與公民社會路徑的放棄，而是更要促使我們思考如何讓它們，在面對了歷史與結構的深度現實之下，更加有力地介入現實。

最後，我想重引文章開始的一段文字，作為本文的結束：

因此，「方法論中國人」誠然可以是超越「中華民國」與「中華人民共和國」狹隘政治對立與歷史切割下的身分認同，而邁向一個高於、大於、光輝於分斷體制下所能想像的堂堂正正中國人身分認同的第一步，但也可以是一個不切斷歷史、不尋愁覓恨、不耽溺苦怨，從而是一開闊磊落、堂堂正正的台灣人的第一步。這是分斷體制所壓制、方法論台獨所背離，但卻是任何民主主體所不能缺乏的歷史工夫。這是本文的最終倫理指向。

然而，也許還是可以加上一句「多餘的話」：因為最終而言，重點是在「堂堂正正」，所以無論是「台灣人」或是「中國人」，這兩個曾在現代化國族主義的敵對暈眩下散發出虛無底光芒的漂浮能指，也就不再那般地令人迷，或也許更常是，人自迷了。

參考書目

台灣社會研究季刊，1988，〈發刊詞〉，《台灣社會研究季刊》，第一卷第一期，春季

號。

《台灣社會研究》編委會，1996，〈由新國家到新社會：兼論基進的台灣社會研究〉，《台灣社會研究季刊》第二十期。

《台灣社會研究》編委會，2004，〈邁向公共化，超克後威權：民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》，第五十三期。

白樂晴，2008，〈為了克服「分斷體制」運動的「日常化」〉，朱玫譯，《台灣社會研究季刊》，第六十九期。

卡維波，2009，〈中國人如何再作中國人？〉，《台灣社會研究季刊》，第七十四期。

牟宗三（講），1979，《從索忍尼辛批評美國說起》，台北：聯合報叢書。

汪暉，2009，〈琉球：戰爭記憶、社會運動與歷史解釋〉，《開放時代》，總第201期。

金寶瑜，2004，〈台社如何定位自己？〉，《台灣社會研究季刊》，第五十三期。

周策縱，1999，《五四運動：現代中國的思想革命》，江蘇人民出版社。

徐進鈺、陳光興，2008，〈導言：異議思想二十年〉，《異議》上下冊，台北：台灣社會研究雜誌社。

陳光興，2006，《去帝國：亞洲作為方法》，台灣社會研究叢刊12，台北：台灣社會研究雜誌社。

-----，2009，〈白樂晴的「超克『分斷體制』論」：參照兩韓思想兩岸〉，《台灣社會研究季刊》，第七十四期。

陳旭麓，2006，《近代中國社會的新陳代謝》，上海：上海社會科學出版社。

許信良等，1971，《台灣社會力分析》，《大學叢刊》18，台北：環宇。

馮建三（編），2003，《戰爭沒有發生？2003年英美出兵伊拉克評論與紀實》，台北：台灣社會研究雜誌社。

楊威理，1993，《雙鄉記》，又名，《葉盛吉傳：一台灣知識分子之青春、徬徨、探索、實踐與悲劇》，陳映真譯，台北：人間出版社。

趙剛，1996，〈民族主義：新的，還是舊的？〉，《台灣社會研究季刊》，第二十一期。

-----，2000，〈社會學要如何才能和激進民主掛勾？重訪米爾士的「社會學想像」〉，《台灣社會研究季刊》，第三十九期。

-----，2005，〈和解的壁壘：評龍應台的《你不能不知道的台灣：觀連宋訪大陸有感》〉，《台灣社會研究季刊》，第五十八期。

-----，2005，《頭目哈古》，台北：聯經。

-----，2006，〈希望之苗：反思反貪倒扁運動〉，《台灣社會研究季刊》，2006年，第二十四期。

-----，2009，〈民粹文革十五年：重思紅衫軍及其之後〉，《思想》，第十一期。

鄭鴻生，2006，〈百年離亂：兩岸斷裂歷史中的一些摸索〉，台社論壇叢書07，台北：台灣社會研究雜誌社。

-----，2007，〈台灣的文藝復興年代：七十年代初期的思想狀況〉，《思想》第四期。

-----，2009，〈台灣人如何再作中國人：超克分斷體制下的身分難題〉，《台灣社會研究季刊》。

-----，（未刊稿），〈陳映真與台灣的六十年代：試論陳映真的另一種意義〉。

錢理群，2008，〈我的精神自傳：以北京大學為背景〉，台社論壇叢書09，台北：台灣社會研究雜誌社。

錢穆，1943，〈中國今日所需的新史學與新史學家〉，《思想與時代》月刊，第十八期。

瞿宛文，2009，〈台灣經濟奇蹟的中國背景：超克分斷體制經濟史的盲點〉，《台灣社會研究季刊》，第七十四期。

Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.

Thompson, E. P. 1978. *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York: Monthly Review Press.

Weber, Max. 1978. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.