

Partha Chatterjee 講座

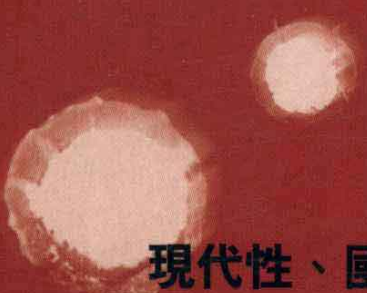
發現政治社會

現代性、國家暴力與後殖民民主

LOCATING
POLITICAL SOCIETY:
MODERNITY,
STATE VIOLENCE
AND POST-COLONIAL
DEMOCRACIES

陳光興主編





發現政治社會

現代性、國家暴力與後殖民民主

本書翻譯－記錄了印度Subaltern Studies的主將Partha Chatterjee教授來台的演講，以及他與台灣學者的互動。他的造訪代表著批判圈對話對象向亞洲移轉，其演講焦點－政治社會、現代性、國家暴力、第三世界民主問題等，觸動的不僅是我們對照與比較的過程中，開啟了對台灣自我再認識的契機。

LOCATING POLITICAL SOCIETY:

MODERNITY, STATE VIOLENCE AND POST-COLONIAL DEMOCRACIES



ISBN 957-732-125-9



9 789577 321251

■ Partha Chatterjee講座 ■

發現政治社會

現代性、國家暴力與後殖民民主

陳光興主編

國家圖書館出版品預行編目資料

發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民民主／陳光興主編，-- 初版，-- 臺北市：巨流，2000〔民89〕
面；公分

ISBN 957-732-125-9 (平裝)

1. 政治 — 論文，講詞等 2. 政治社會學 — 論文，講詞等

570.7

89017211

■Partha Chatterjee講座■

發現政治社會

現代性、國家暴力與後殖民民主

出版者：巨流圖書公司

創辦人：熊嶺

總編輯：陳巨擘

主編：陳光興

封面設計：黃瑪琍

地址：100台北市博愛路25號312室

電話：(02)23711031・23148830

傳真：(02)23815823

e-mail：chuliu@ms13.hinet.net

http：//www.liwen.com.tw

總經銷：高雄復文圖書出版社

地址：802高雄市苓雅區泉州街5號

電話：(07)2261272

傳真：(07)2264697

郵購：郵政劃撥帳號41299514

出版登記證：局版台業字第1045號

ISBN：957-732-125-9

2000年12月初版一刷

定價200元

版權所有・請勿翻印

本書如有破損、缺頁或倒裝，請寄回更換

目錄

- i 代序
- 7 簡介Partha Chatterjee及其「政治社會」
陳光興
- 15 知識與政治的承諾(Intellectual and Political Commitments)
專訪Partha Chatterjee(An Interview with Partha Chatterjee)
陳光興訪談、Peter Liu整理、林雅瓊譯
- 37 社群在東方(Community in the East)
Partha Chatterjee · 王智明譯、陳光興校訂
- 61 質疑政治社會的東方屬性
錢永祥
- 64 美濃反水庫運動的社區抗爭
夏曉鵬
- 67 台灣的社區時勢與願景
曾旭正
- 73 三隻老虎的故事
「政治社會」的再思考
丘延亮
- 81 討論與對話(I)
鄭聖勳記錄整理
- 91 民主和國家暴力(Democracy and the Violence of the State)
一個死亡的政治交涉(A Political Negotiation of Death)
Partha Chatterjee · 唐維敏譯 · 陳光興、林家瑄校訂

-
- 117 現代「性」與國家(女性主義)暴力
台灣篇
劉人鵬、丁乃非
- 123 國族主義運動與國家形態及性質
印度與中國的歷史經驗
沈松僑
- 131 不完全的公民資格與反動的市民社會
台灣經驗
甯應斌
- 138 討論與對話(II)
林盈秀紀錄整理
- 147 論後殖民民主中的公民社會和政治社會
(On Civil and Political Society in Postcolonial Democracies)
Partha Chatterjee · 唐維敏譯、陳光興校訂
- 167 In Praise of the Weak ?
趙剛
- 174 「政治社會」與「人民民主」
陳光興
- 180 討論與對話(III)
林盈秀記錄整理
- 183 ■附錄
議程

批判／文化研究書系編委會

主編

陳光興(新竹清華大學亞太／文化研究室)

編委成員

丘延亮(香港浸會大學社會系)

許寶強(香港嶺南大學文化研究系)

沈原(北京清華大學社會系)

孫立平(北京清華大學社會系)

孫歌(北京中國社科院文學所)

戴錦華(北京大學比較文學與文化研究所)

張永新(吉隆坡策略資訊中心)

王謹(美國杜克大學亞非系)

蔡明發(新加坡新加坡大學社會系)

邱貴芬(台北中興大學外文系)

沈松僑(台北中央研究院近史所)

廖朝陽(台北台灣大學外文系)

夏鑄九(台北台灣大學城鄉所)

劉人鵬(新竹清華大學中文系)

本書系與國科會社會科學研究中心合作

目錄

- i 代序
- 7 簡介Partha Chatterjee及其「政治社會」
陳光興
- 15 知識與政治的承諾(Intellectual and Political Commitments)
專訪Partha Chatterjee(An Interview with Partha Chatterjee)
陳光興訪談、Peter Liu整理、林雅瓊譯
- 37 社群在東方(Community in the East)
Partha Chatterjee · 王智明譯、陳光興校訂
- 61 質疑政治社會的東方屬性
錢永祥
- 64 美濃反水庫運動的社區抗爭
夏曉鵬
- 67 台灣的社區時勢與願景
曾旭正
- 73 三隻老虎的故事
「政治社會」的再思考
丘延亮
- 81 討論與對話(I)
鄭聖勳記錄整理
- 91 民主和國家暴力(Democracy and the Violence of the State)
一個死亡的政治交涉(A Political Negotiation of Death)
Partha Chatterjee · 唐維敏譯 · 陳光興、林家瑄校訂

-
- 117 現代「性」與國家(女性主義)暴力
台灣篇
劉人鵬、丁乃非
- 123 國族主義運動與國家形態及性質
印度與中國的歷史經驗
沈松僑
- 131 不完全的公民資格與反動的市民社會
台灣經驗
甯應斌
- 138 討論與對話(II)
林盈秀紀錄整理
- 147 論後殖民民主中的公民社會和政治社會
(On Civil and Political Society in Postcolonial Democracies)
Partha Chatterjee · 唐維敏譯、陳光興校訂
- 167 In Praise of the Weak ?
趙剛
- 174 「政治社會」與「人民民主」
陳光興
- 180 討論與對話(III)
林盈秀記錄整理
- 附錄
- 183 議程

代序

印度 Subaltern Studies 的主將 Partha Chatterjee 教授來訪是台灣批判知識圈的重要歷史事件。從 1999 年底由文化研究學會等團體共同推動的亞際文化研究系列，他的三場講座是整個系列的第九場，也是活動的最高點。在象徵的層次上，他的造訪代表著批判圈對話對象向亞洲，特別是第三世界的移轉，人文學界在戰後第一次有印度左翼重量級學者的訪台，將開啟與南亞大陸批判圈的互動空間。在實質的層次上，他的演講焦點——政治社會、現代性、國家暴力、第三世界民主問題——觸動的不僅是我們對印度歷史實踐的認識，也是在對照與比較的過程中開啟了對台灣自我再認識的契機。

本文集翻譯、記錄了他的演講與台灣學者的互動；其中〈民主與國家暴力：一個死亡的政治交涉〉及〈知識與政治的承諾〉訪談的英文稿將出版於 *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 第四期(2001)。總體而言，我們企圖表現台灣學術生產「升級」的企圖心。過去，學術機構浪費了許多資源與外界互動，舉辦了無數大大小小的會議及演講活動，卻沒有相對該有的生產成果，許多會議不了了之，而無法有長期的累積，更無法將成果廣泛流通，使更多讀者能夠分享對話的成果。事實上，既有的豐富學術資源及相關機制，使得台灣在人文及社會領域中可以在亞洲區域，乃至於國際上發揮更為主動積極的作用，但是長期將目光過度集中的擺在北美及歐洲，反倒使台灣成為歐美學術圈的註腳；然而，後殖民論述的介入、全球化及其接踵而來的快速結構性變化，已經清楚的對我們提出警訊：未來的學術生產將是多中

心、多元的互動關係，持續舊有的單一、單向知識結構會是死路一條。亞際文化研究系列與 Chatterjee 講座是這一個全球結構性運動轉向的產物，是大變動中極為細小的環節，也是扭轉／脫離舊(殖民)結構、舊思惟的具體實踐。

國科會人文處處長王汎森教授的大力支持，使 Chatterjee 教授能夠以國科會特約講座的身份受到相當禮遇的邀請，表現出國科會對於亞洲、第三世界學者的重視。新成立的社會科學研究中心主任，管中閔教授開放自由的熱忱，讓我們順利完成亞際文化研究系列九人次十八場的活動；也是他的想法刺激了【批判／文化研究】這個書系能夠與社科中心合作的實驗。我們特別感謝他們兩位對於學術信念的堅持。

學界朋友們的熱心參與，負起主持與回應的工作，認真的回應與熱烈的討論使得動態的高品質對話能夠呈現在讀者面前，感謝她／他們。

陳子瑋博士與汝明麗小姐擔負艱難的現場傳譯工作，使得更多的朋友能夠跨越語言的障礙參與討論會，非常感謝她／他們精彩的臨場翻譯。

感謝王智明與唐維敏挑起了艱難的翻譯工作，他們特別花了時間與 Chatterjee 教授進行深入的討論，讓複雜的思考更為精準、可讀。林家瑄在關鍵時刻協助校訂工作，Peter Liu 負責訪談與會議討論的翻譯及整理工作，用力頗多，林雅瓊也花了很多時間負責訪談翻譯的部份，感謝她們。

亞太／文化研究室的工作同仁被我拖下水，忙了超過半年的時間，她們擔負起幕後各個層次煩瑣的行政工作，才能有今天的結果，

特別感謝她們：蘇淑芬、宋玉雯、鄭聖勳、黃文俊、林盈秀、林雅瓊、林家瑄。

完稿過程中，宋玉雯、林盈秀投入很多時間負責聯繫及相關編務，沒有他們的幫忙，這本書不可能成形，感謝她們。

老友黃瑪琍是批判圈內的設計第一高手，她的力挺，造就了【批判／文化研究】這個書系的自成風格，感謝她。

老友陳巨擘的邀請、支持與信任，使編務順暢運轉；很多有趣的想法都是在兩杯老酒下肚後的效應，讓這個書系能夠有寬廣的想像空間，感謝他批判性的企圖心。

最後得感謝願意加入國際／編委會的朋友們，她／他們不計代價擔任把關的工作，同時將華文出版帶向跨越界限的國際視野。

陳光興 2000.9.15 於新竹

Partha Chatterjee 及其「政治社會」

陳光興 清華大學亞太／文化研究室

1.

Partha Chatterjee 出生於 1947 年，於 1967 年在印度加爾各答大學取得政治學的學士學位後，前往美國羅雀斯特(Rochester)大學攻讀政治學研究所，1970 取得碩士，1971 年取得博士學位。留校任教一年後，於 1972 年回國執教，自 1973 年起任職加爾各答的社會科學研究中心(Center for Studies in Social Sciences, Calcutta)至今，1979 年升任為教授，1997 年起任該中心主任。此外，他曾在牛津大學、紐約 New School、荷蘭 Leiden 大學、紐約哥倫比亞大學擔任客座訪問教授。

出身政治學，而影響力滲入其他領域，從國際性文化研究及後殖民論述的學術領域來看，Partha Chatterjee 是亞洲最為重要的學者之一，其影響力在印度、亞洲及英語世界無人可以取代。Chatterjee 教授的重要性可以由幾個部份來分別說明。他的成名作*國族主義份子的思想與殖民世界 Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (倫敦：Zed Books；印度德里：牛津大學出版社，1986；美國米尼蘇達大學出版社，1993)被視為研究第三世界

民族主義理論的經典作；無論在英語世界、第三世界，乃至於台灣學界，該書對於民族主義與殖民主義之間在具體歷史過程中複雜糾結關係的處理，提供了民族主義研究的新觀點，迫使研究者不能再將民族主義視為一種相對自主的力量，而必須與在地的歷史傳統、殖民史，以及階級、性別結構等相結合才能有解釋力。借用葛蘭西的理論與方法，放在印度近代政治／思想史的脈絡中來討論，作者不僅畫出不同種民族主義的思考模態(從甘地到 Nehru)在當時戰局中形成的不同位置，同時也指出這些立場如何在獨立建國後持續發揮效應。該書被視為法農(Fanon)之後少有的來自於第三世界，而又由批判性思考來面對第三世界民族主義問題，從而經過紮實研究而形成的理論論述，因此 Chatterjee 快速的成為立足第三世界後殖民研究的大家。國族及其片段：殖民與後殖民歷史 *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*(普林斯頓大學出版社，1993)一書，進一步深化上一本書的理論討論，透過歷史的分析，釐清國族與其他社會力量的接合點，特別是對照殖民時期與後殖民階段的連續與斷裂。這本以歷史為操作場域的著作被評為民族主義理論的突破——突破以往以 race-nation-ethnicity 為主要思考軸線的限制，一方面將民族主義碎片化來掌握它散佈在諸多場域的力量，另一方面則辯證的將碎片化、看似與民族主義無關的社會力與其相連結，而這也正是民族主義動員力量之所在。這兩本書的出現使得 Chatterjee 在學界建立起無可取代的地位。

除此之外，Chatterjee 尚有諸多以印度社會及政治為分析對象的專書，他的在地性也使其被印度廣大的知識界認定為當代最被尊敬的學者／知識分子。這些著作大都介入在地公共議題的討論或是知識圈

之辯論，包括：

《武裝、結盟與穩定》，*Arms, Alliances and Stability: The Development of the Structure of International Politics* (德里：麥克米倫，1975)

《政治理論的國家／現況》，*The State of Political Theory* (加爾各答：印度研究，1978)，(與 S. Kaviraj, S. Dattagupta and S.K. Chaube 共著)

《1860 至 1947 年班格爾地區農業結構的三個研究》，*Three Studies of the Agrarian Structure of Bengal 1860-1947* (加爾各答：牛津大學出版社，1981)，(與 Asok Sen and Saugata Mukherjee 共著)

《1920 至 1947 年班格爾地區的土地問題》，*Bengal 1920-1947: The Land Question* (加爾各答：K. P. Banchi，1984)

《西班牙格爾的當代史：政治評論文集》，*The Present History of West Bengal: Essays in Political Criticism* (印度德里：牛津大學出版社，1997)

《一個可能的印度：政治評論文集》，*A Possible India: Essays in Political Criticism* (印度德里：牛津大學出版社，1997)

另外，他編著了幾本重要專著，包括：

Subaltern Studies VII (印度德里：牛津大學出版社，1992)，(與 Gyanendra Pandey 合編)

《權力的文本：規訓在殖民時期班格爾地區的浮現》，*Texts of Power: Emerging Disciplines in Colonial Bengal* (美國米尼蘇達大學出版社，1995)

《印度的國家與政治》，*State and Politics in India* (印度德里：牛津大學出版社，1997)

《自由的代價：印度民族國家的五十年》，*Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation-States* (印度德里：牛津大學出版社，1998)

Nimnabarger itihas [The History of the Subaltern Classes] (加爾各答：Anada，1999)，(與 Gautman Bhadra 合編)

從以上的著作及編著顯示，與 Stuart Hall 相類似，Partha Chatterjee 無法取代的重要性在於其集體研究的表現，特別是他從七〇年代起參與的「下層人民研究群」(Subaltern Studies Group)，是極少在國際批判學界被注意到的學術群體，不僅在歷史學上開出以下層人民為主體的研究方向，而且在理論深度上不斷挑戰西方既有的理論體系及思辯方式。至目前為止，國際性文化研究除了柏明罕學派外，大概還沒有其他團體足以與「下層人民研究群」分庭抗禮。值得一提的是，該團體在八〇年代中期崛起後，許多成員陸續離開印度至英語第一世界學界中求發展，而 Chatterjee 固守陣地，成為當代第三世界知識份子的代表性人物。

2.

受國科會邀請以講座教授身分來台講學，Chatterjee 教授的三場演講環繞著他企圖發展的新概念——「政治社會」——來捕捉許多國家在獨立建國之後的後殖民時期所浮現之新的民主抗爭空間與形式。他的核心論點是，既有的國家 vs. 公民社會分析架構並不足以描繪與

解釋第三世界地區的下層人民，是如何在實際的社會關係中創造非主流政治的民主空間。這些人民不是國家的主體，也不是公民社會的主體，她／他們的存在甚至被認定為非法的，或是要在現代化過程中被清除的，也因此基本上被排除在正軌的政治參與過程之外，最多不過成為社會菁英動員的對象，在權力分配完成後，繼續被統治；但是在許多狀況中，為了生存而必須與這兩造(國家及以中產階級為主體的公民社會、或是公共領域)周旋。在這個周旋過程中，他們的目的不在奪取國家機器，也不在於取得公民社會的領導權，因而開啟了這個中介於兩者之間的暫時性空間，稱為政治社會。這些來自下層人民的抗爭其實是後殖民時期主要的政治活動，只是國家菁英不以“政治”來對待他們，也正因為如此，Chatterjee 企圖創造新的理論概念來點出這個新政治空間的重要性。

6月2日在第一場以工作坊形式進行的演講——「社群在東方」(Community in the East)，Chatterjee 以加爾各答地區鐵道附近存在五十年之久的違建戶為例，挑戰西方自由主義與社群主義之間辯論的貧乏，而且同時指出非西方的民族主義菁英如何與翻轉的東方主義共謀，本質化西方(物質主義、個人主義、忽視傳統)與東方(精神文明、社群團結、尊重傳統)，完全複製原有西方自由主義與社群主義的辯論框架。而這些論述都無法解釋這些(所謂違法的)居民團體，如何能夠以社群的形式出現，動員公民社會的非官方組織與國家所屬的社會福利部門來取得生存的權力。

第二場「民主與國家暴力：一個死亡的政治交涉」(Democracy and the Violence of the State: A Political Negotiation of Death)承續上一篇文章，以一個九〇年代在地小宗教教派領袖之“死”為分析焦點，探

究現代性中的國家暴力。這個宗教團體的信眾認為他們的領導人是在靈修，只是肉身暫時停止作用，隨時會醒來，而社會菁英及媒體以現代化工程代言人自居，以迷信與非理性來指責，迫使國家以衛生為由來介入，最後以五千警力強行抓走還在“靈修”的教主，造成大規模暴動。事後信眾以現代語彙來指控國家的威權主義與反民主，剝奪他們的宗教信仰自由與公民權。Chatterjee 的細密解剖呈現的分析策略並非將宗教當作迷信看待、以道德問題來處理，而是透過事件看到宗教實踐如何與其他的政治、社會力量對立、結盟、交涉，如何在政治社會的場域中操作，進而他觀察到印度社會不同的作用者(國家、媒體、菁英、信徒)，在政治社會中的互動所展現的性質。

第三場「論後殖民民主中的公民與政治社會」(On Civil and Political Society in Postcolonial Democracies)把分析對象擺在十九世紀末，青年詩人泰戈爾與名作家那賓(Nabinchandra Sen)之間的論辯，針對是否該為現代主義派作家邦律(Bankimchandra Chattopadhyay)之死舉行(西式)追悼會一事，所呈現的殖民現代性之多重矛盾如何延續、轉化至後殖民情境，來總結政治社會的理論性質。他指出三點：(1)在殖民時期，最為重要之轉變社會的場域在公民社會，在後殖民時期則是在政治社會；(2)在殖民時期，現代性是框架社會轉變論辯的主要問題，而在後殖民時期的政治社會中，主要的是民主問題；(3)在近期資本全球化的時代中，我們看到了一組正在出現的對立：即，現代性 vs. 民主，亦即公民社會與政治社會的對立。這幾個頗具爭議性理論命題的提出，推翻了諸多對當代政治現實的認識，不但直接挑戰主流自由主義的理論以及馬克思主義的認識論前提，也為當下的「政治」與「民主」開啟了新的思考方向，更提供了社會運動更為寬廣的

策略性空間。

Chatterjee 的討論很能夠引發台灣民主經驗的討論。在閱讀文章的過程中，不斷浮現的是台北市十四、十五號公園、和公娼抗爭、同性戀 AG 事件、宋七力、媽祖、地震後的災區、鎮暴部隊等等，由於這三場演講直接關乎台灣當前社群主義及公共領域的爭辯、社區總體營造運動、新興的社群(外勞、網路、同志、性工作者等)、新興宗教、民間抗爭、民族主義與現代性等等議題的討論，因此，我們請來相關的研究及運動份子來對話。我們以為第三世界的共同經驗是需要經過比較，進一步被理論化，而不是一再對爭議的現象只作道德化的爭辯與粗暴的處理。Chatterjee 對於公民社會的質疑也再度勾起八〇年代末、九〇年代初台灣知識圈有關民間社會 vs. 人民民主的辯論；而或許我們可以將 Chatterjee 所畫出的政治社會空間看待成人民民主操作的場域吧！

與以往英文學術演講不同的是，主辦單位不僅將講稿事前譯成中文，還請口譯人員現場翻譯，使更多的聽眾可以儘可能的跨越語言障礙；更重要的是在各場次均安排了本地的學者，在會前詳讀講稿之後，以對在地歷史經驗的思考與研究來回應講者對於印度的討論，目的在開始進行初步的第三世界／亞洲內部之比較與對話，期盼在未來能夠形成更為貼切的理論解釋。

2000.5.20 於新竹； 2000.9.16 修訂

知識與政治的承諾

專訪 Partha Chatterjee

訪談：陳光興 清華大學亞太／文化研究室

整理：Peter Liu 美國加州柏克萊大學比較文學所

翻譯：林雅瓊 清華大學外語所

問：根據我的瞭解，您早期的訓練來自於在國內修讀政治科學。能否請您談談您早期知識成形(intellectual formation)的這段時期？

答：那是在一九六〇年代時。一九六〇年代的印度，尤其是一九六〇年代的加爾各答是一段在政治及經濟上都處於巨大變動的時代。當時國際情勢有諸多包括越戰及文化大革命的濫觴等等的變動進展。所有的這些事件皆衝擊我在加爾各答的學生生活。特別是政治科學更在某些方面經歷危機，因為在這之前的印度，學院裡主張的自由主義學派民主憲政(liberal constitutional democracy)主要受到英國憲政理論前提(British constitutional assumptions)的影響，而這也就是當時印度新政府的總體架構。在一九六〇年代這一大部分遭到挑戰，大部份因為當時的政治動盪不安。這就是我當時求學時的背景。現在我無法十分確定，我們當時能有方法系統地闡述那些將在政治學裡被丟出來的問題，而且還將之視為知識性問題來對待。我必須指出，我們的老師裡很少人親自研究這些問題。因此在某些方面，這些問題與我們當時所讀的學問之間也沒有直接的關聯，而且我們在一九六〇年代讀的大多是西方古典政治理論；在現實上，當時美國行為主義學派政治科學(the American behavioral political science)在印度造成的衝擊尚未十分

強烈。我發現某些方面來說這是有益的，因為現在回想起來，我認為我們對例如希臘那些古典理論學家，以及像霍布斯、洛克或盧梭等我們甚至大學時便拜讀的偉大的現代理論學家，都培養出相當程度的判斷能力。所以對大部份的古典理論對社會及政治的理解方式也有一定程度的熟稔。我發現現在極多數的年輕學子卻完全沒那份熟稔度。不過就如我說過的，我不認為我們當時有任何方法能將即將出現的政治需求與古典主義提的問題聯繫在一起。接著，當時的情況是，當我在六〇年代末動身前往美國時……

問：能否容我稍作打斷？更早之前您曾說過您進入這個領域的原因是因為您所處的大環境……

答：我想現在回去分析我當時的想法是很困難的，因為實際上我當時讀的是科學。普遍來說，我很多朋友選讀物理學，這也是當時大部分較優秀的學生選擇的領域。我想我在某些方面的確受到當時正在發生的某些大事情的影響。實際上，在我們還是學生的時候所發生的事情是，當時的學生團體出現極度激進化現象，而且事實上在我前往美國之後，在六九及七〇年代時我的大學朋友中有相當可觀的人數加入毛派團體(the Maoist groups)……

問：但加爾各答有發生類似 68 的事件嗎？

答：有的。在我當時所就讀的那所特別的總統學院(the Presidency College)裡所發生的事就很相似。曾經有一整年，學校實際上沒有開任何課，但每天有示威活動。數年之後，如我說過的，這些學生中有可觀的部份加入了毛派團體。不過那時候我早已經離開印度了。

問：您在別的地方提過您屬於戰後初期在美國求學的印度知識分

子。關於這點能否請您談談？

答：是的，我想這跟當時提供的經濟補助有關，因為在這之前，由於殖民的原因，印度社會仍然與英國有十分密切的聯繫。在 1950 及 60 年之間學生願意前往接受高等教育的地點通常是英國。但是我想在一九六〇年代出現了顯著的變化，第一是因為英國大學學費調漲因此變得更貴，而且也沒有提供很多的獎學金。除非有私人資金，否則出國留學幾乎不可能。到了一九六〇年代末，去英國留學變得十分困難。也就是從那個時期開始才有越來越多的人前往美國留學。當然在工程、科學及商業方面的留學人數比較眾多，人文方面比較少。不過到了一九七〇年代變成壓倒性數量的學生寧願前往美國大學留學，主要是因為美國提供較多的獎學金。

問：然後在美國發生哪些事？

答：我在 1968 年前往美國。那時的美國校園是很不一樣的地方。我發現實際的上課內容極度無趣，因為那是美國政治科學的主流勢力。我真正發現令人覺得興奮的就只有大學裡提供的資源。任何一座美國的大學圖書館都跟我在印度看過的不一樣。我把大部分的時間花在圖書館裡，只為閱讀各式各樣的書，而不只限於政治學。另外一個大刺激可以說是來自世界各地的學生。那時有相當數量的主要以越戰為中心的校園激進運動(campus activism)，所以就會認識與結交來自世界各地的學生。我只在美國待三年，不過在某些方面這卻在我的生命中開了一扇窗，回想起來，我現在認為對瞭解自己的社會具有非常關鍵性影響。若非經由不同的友誼，接受不同的影響，我也許無法以最直接的方式來實際瞭解不同國家間經常出現的十分相似的處境。

問：你仍然與這些不同國家來的朋友保持長期的關係嗎？

答：是的，一部份。

問：當時你關心的重點什麼？

答：我當時從事一份被認為關於核子武器的博士論文。我當時研究的態度比較將它當作純學術的習作，不過我想我沒做出任何重要的成果出來。

問：在這之後，您還很年輕且教了半年的書，是嗎？

答：是的，教了差不多半年。主要是為了賺足夠的錢回國。實際上最後那年當我還在系上教書時，我還在修改我的論文。在完成論文之後我幾乎即刻返國。我在 71 年底時完成論文。

問：歸國之後情形如何？

答：我回國之後在北印度一所剛成立 Guru Nanak 大學工作一陣子，然後我來到目前工作的這個中心來，當時這中心才剛成立。而且我想，因為這個中心很新所以非常具有挑戰性；因為即使在印度也沒有既成的機構可供參考。這中心在當時是少數幾個率先在大學體系之外設置的中心之一，進行專門的研究，而且只有幾個博士班學生。這是我發現非常有幫助的地方。我當時與一些非常傑出的歷史及經濟學家同一團體，他們同時也是這中心的主要創立者。我當時非常年輕。因為與他們結識的關係，我培養了從事歷史研究的興趣及能力，這些訓練我到現在仍然保持著。另一方面，還有另外一大群從事領域研究的人，對我來說也非常重要及有趣。這些都是非常重要的養成影響。

問：這一類的團隊工作模式現在還在進行嗎？

答：某種程度而言，還在進行。現在變得非常艱辛，大部分因為，以印度為例，研究資金現在提供給不同性質的研究工作。所以你很難拿到那個領域以外的研究經費。現在大部分這類型的研究工作期

限變得相當的短。我們當時投身進去的研究計畫有四至五年的期限。你很難在四至五年的期限裡作出嚴謹的研究出來。現在這類研究計畫的規模比較小了，而且贊助你的人會說，你要在四至五個月內把成果做出來。而且現在也比較以學術為導向，不過我們沒有必須在第六個月結束時做出任何東西出來的壓力。某方面來說，這對我而言比較屬於學習的經驗。

問：根據你的著作目錄，第一部份是《武裝、結盟與穩定》(*Arms, Alliances and Stability: The Development of the Structure of International Politics*)……

答：那是屬於論文的部份。

問：第二部份集結的作品是關於《政治理論的國家／現況》(*The State of Political Theory*)……

答：那大部份是關於當下，尤其是美國政治理論的批判性調查。

問：接下來，假設會是來自於中心研究工作的作品，和 Asok Sen 及 Saugata 等等一起的研究。能否請您將這作品所處的學術脈絡描繪清楚？

答：是的，這就是我所說的關於我和那些人的結識。基本上我試圖關注的是政治圈中農民參與的性質，尤其是國族政治。接下來我開始注意或許可以稱為政治經濟學的論辯，關於殖民時期末期，二十世紀初期農民經濟裡發生的事。事實上你也可以說這本書是一段經濟歷史，試圖瞭解農民經濟在二十世紀初期的轉變，並與生產模態(production pattern)中的關鍵變化與商業稼穫(commercial crops)的成長，而不是食物稼穫(food crops)的成長以及人口壓力(pressure of population)，作聯繫參照。這整個架構是對農業裡資本主義的崛起的

提問：在何種程度之內你仍保有傳統的農民經濟，或者是已轉化的資本主義經濟。在試著瞭解農民參與政治的過程中，我被一步步帶回頭去嘗試瞭解農業結構本身的變化。

問：《土地問題》(*The Land Question*)這本書又是如何？

答：這是本比較龐大的書，試圖將農民經濟的變化與農民政治參與這兩個角度聯繫起來；這也同時是《下層研究》(*Subaltern Studies*)的濫觴。

問：承續上題，能否請您談談《下層研究》早期形成的情形？

答：好的。在早期下層研究群裡有一個非常有趣的結構。當時我們有八個人。那時我們全部的人不是還在寫博士論文便是像我一樣才剛寫完。這群人大部分那時才二十多歲。而且也有知識分子的領袖 Guha，不過他來自一個不同的世代。他那時已經快接近六十。所有年輕一點的群體都在印度的不同地區運作，不過他們都在研究農民參與國族運動這個問題。這是我們共同的領域。問題也就是從這裡浮現：我們能夠接受的我們的國族歷史有多長，尤其是當這段歷史中農民在菁英領導(*elite leadership*)之下呈現完全的被動，但也同時是這菁英領導組織並鼓動農民加入國族運動。這就是這時期全部的國族歷史。我們當時的發現是，有大量的農民政治沒有完全直接受到國族主義領導階層(*the nationalist leadership*)的影響，而且當他們參與國族運動時，他們實際上不需要只遵循國族主義領導階層訂立的規範。有很多時候他們的所作所為國族主義領導者也不完全贊成，而且他們也拒絕參與許多重要的事件。有許多特定的例子顯示，儘管國族主義領導份子都出面了，農民還是沒有加入或加入後卻撤退。由此浮出的一個概念是，即使在農民加入現代政治時，他們的參與並不一定得依照政

治菁英們立下的規範；他們依據自己的方式加入。因此，下層群體的自主議程(independent agenda)可能會是什麼？這就是從我們的研究工作浮現出來的問題。這就是下層研究概念出現的經過，所以我們實際上才能夠在推論自我們自己對印度不同地區的研究後，產生質疑國族主義歷史學(nationalist historiography)概念的系列研究出來，認為這整件事是被一個國族方案所結合成的，而且當群眾(the masses)加入的時候，他們加入的是已經訂立好的議程。我們試圖呈現的是整個國族組織及運動內部的分裂(divides)及鬭牆(splits)。在早期的《下層研究》，我們的重點相當放在試圖表現出下層政治的自主性上，那麼即使他們參與更大規模的政治活動時，他們也不會放棄他們自己的議程。

問：能否請您就此詳細說明？我想這是相當有趣的，但我無法完全掌握。在組織上，這些參與研究的人都在同一個中心嗎？

答：沒有。

問：對我來說，這些人如何能全聚在一起而且有著完全相同的問題是不可思議的。

答：仔細想想，這有兩個發生點，一個是在英國，在那時有三四個中心的人員在英國大學工作，而且 Guha 也在英國教書。他自己有個非常有趣的背景。他幾乎不算是學院裡的人。他有段時間是共產黨的專職人員。事實上有好多年。先是在印度的共產黨，之後在法國的共產黨。他待過很多不同的地方。1956 年之後，他離開共產黨，進入學術圈，所以他那時已經四十歲了。然後他從印度搬到英國，不過即使在英國他的身分還是很邊緣，也不是個顯赫的人物。不過他跟這些待在英國，而且，廣義說來，全都研究印度農民政治的年輕學人團體保持接觸。所以他們就在那裡有了討論的團體。第二個團體大部分

在印度，而且大部分經由共同的友誼才將彼此聯繫在一起。而且我們當時的想法是把所有的研究收在一起作成論文集刊。第一期有七或八篇文章。我們沒開過任何一次會，而且在某些方面的作業很不正式，不過出版後產生了很有趣的震撼。回想起來，好像幾乎所有的出版反應都是非常批判，沒人接受這本書。不過很明顯的，我們說出了別人無法忽視的事情。之後當它被批評完，它也就被忘了。也就在這個時候第二第三期也問世了。第二第三期裡很多地方試著對這些批評做出回應，且在一九八〇年代開創了一段持續不墜的辯論。也因為它招致的批判性評論而一期接著一期出版了下去。前四期大概就是這個情形。

問：還有什麼比較大的社會議題影響了這些論述的產生？

答：這很難有定論，因為一般來說，在一九八〇年代，某種程度來說，主流的舊國族歷史受到來自不同方面的挑戰。回想起來，我們可以看到這也同時是舊的國族政治結構正在弱化的時期。例如，在政治上已經出現了下層階級的運動。整個一九八〇年代發生的事其實確立了下層階級政治團體的獨立地位。在更早期的時候，大部分主流團體都在政治圈裡，而且與國族團體結盟。現在他們有屬於自己的獨立團體。這變成一個很有趣的嘗試，而且某種程度來說，在最後是很成功的，因為他們已經做到不需藉支持較大的國族黨派(parties)而能形成自己的治理系統(governments)。這並不是好像我們在指導這些團體取得發言位置，而是這境況中存在著其他的可能性。在印度的例子中另外一個非常重要的影響是印度的左翼，特別是馬克思主義者，尤其以學院內而言，有趣的是，主流的馬克思主義立場也非常接近國族主義立場。所以某種程度而言，《下層研究》的問題也同時是左翼內部

的問題，是在質疑主流馬克思主義歷史裡強勢的國族主義觀。而且《下層研究》在此處被視為非常重要的因素，能夠對主流的馬克思主義認知提出批判性的問題。在這兩個領域中，我認為在那環結裡存在著可能性才讓問題有機會浮現。下層人民研究並沒有與任何形式的政治團體有任何直接的聯繫，不過多年來它一直被許多這些團體所使用。事實上，現在“下層”這一詞，在另一方面來看原來是相當陌生的詞，而現在在印度的脈絡裡大量地被政治領袖所使用。所以我認為這個境況本身存在更多使這類的問題成為可能性的機會，不過若說是我們開始了這些問題是不對的。這麼說絕對不是事實。

問：我很好奇研究群的人員與下層人民之間關係。我不清楚這之間是否存在著來自於他們本身背景的認同過程，或純粹常常只是學術的關懷。

答：我想這純粹只是出於學術的關懷。我認為這很重要，因為，不論在任何階段，我們都不想給它一個超越學術——事實上是完全地知識份子介入(intellectual intervention)的性質。如果有人想這麼作，接著就會出現許多類似的嘗試出來，例如開辦一份學術期刊，或擴大與政治運動更直接的聯繫等等。而我們並不想那麼作，對我們來說，最中心的考量是，限制它的範圍，並只發表我們共同認可的言論，雖然直接認同不同的政治運動是十分誘人的。以個人來說，有些人已經那麼做了，不過就團體而言，我們並不想與任何特定的政治運動或組織同一聲氣。我們不時會與這些團體共同主辦會議。在《下層研究》中出現的一件很有趣的事來自女性團體，她們強烈抗議早期的《下層研究》沒有提出任何有關婦女運動或相關議題的問題。沒錯，這個抗議是對的，這完全是個屬於男性的團體，在以前這團體沒有女性。不

過有一系列女性團體組織的會議，而且也有討論會，可以讓《下層研究》提出的學術問題由正式參與運動的人來回應。類似與環保團體的會議也曾舉行過。以地區來說，這種在《下層研究》的知識份子關懷與實際參與運動的人的政治性關懷之間建立對話的會議舉行得更多。不過這些活動都在基於《下層研究》作為一個團體是不會參與也不會認同那些運動這個了解之上進行。這麼作有利也有弊。一個很重要的優點是，在純粹知識的層次，你所說的就會維持在知識的領域，而且它會在學術的領域之內被批評或支持，而不會變成是，“他們一直這麼說是因為他們是那個運動的一部份”，或者反對這個運動的人會說，“我沒辦法接受這個因為他們屬於那個運動”。壞處就是，我們拒絕踏出發表任何特定政治聲明這一步，而這機會是一直在的。不過我還有個感覺是，如果我們真的這麼做了，我們也許將必須開放團體內部本身其它的辯論，因為不是每個人都同意對方的意見。研究群內部的普遍認知是，一致的共識要被限制在純知識的範圍內，我們不將它開放給其他東西進入，因為如果一旦，即使僅就界定議程一事也會變得非困難，因為將無法達成任何共識。結果就是，如我說過的，這麼做的壞處是，共識與關懷的範圍變得非常有限。有些人現在開始察覺到我們早期的動能正在流失中，因為在某方面這已經變成一再重複的學術活動，因為我們已不再從事更積極的運動了。這麼說可能是對的，不過我認為這個侷限對我們所作的這類活動來說是必要的。我認為將《下層研究》的發軔視為另一波社會運動將會是錯的，因為它不是。

問：這真的是非常有趣，這跟我們的期刊團體，《台灣社會研究季刊》的情形非常相似。作為一個團體，團體內部的差異卻是非常的

巨大。如果你發表一份公開的聲明，這個團體就散了，特別是當你進入種族——國族這個運動議題的時候。我認為這個大環境，還有這個團體本身限制了發起政治運動的機會。但是假使你回想一下，如果有個稱作《下層研究》企劃的東西的話，那麼它的歷史轉變(historical configuration)是什麼？你又會如何來標誌它因不同的運作方向而改變的中心關懷？

答：在最早的時期，大部分的問題就是大概會被稱為現代政治的農民的立場(position)。它也開啟一段長期對國族歷史的批評。從這裡開始，我們確實曾非常強烈重視農民政治自主性的確立。農民政治是無法簡化地被歸到某些廣義的政治之下，農民政治有某些地方是非常特出的。接著我們轉而注意到，即是在農民政治內部也有著非常大的不同，參與的性質實際上是相當複雜的。因為在早期的階段，我們的興趣大部分集中在類似農民起義、農民叛亂上面，因此會嘗試強調農民的集體團結力(the collective solidarity of peasants)，所以團結的環結就顯得非常重要。不過我們越是深入這個主題，我們越了解到團結的環結實際上是非常少的。在內部，農民團體是非常不團結的，內部裡存在著連續不斷的衝突，內部同時也有權力的結構存在。一旦這些事情都被認真對待，在某些方面問題就變得更複雜了。以內部的分歧來說，不是單單只有階級的區別，還有性別的區別。性別變成一個我們必須嚴肅思考的新成份。在演變中，某些方面《下層研究》開始更為嚴肅的看待下層人民團體階級化的這整個問題，以及一個更加複雜的主導與從屬的關係(relation of dominance and subordination)，而主導與從屬之間往往不是只有一條線。舉例來說，當你提到階級的時候，就會有階級區分，但是它自己又被其他的區分所切割，例如性別、區域

以及種姓。所以我想，對政治的了解因為政治偶然的性質(contingent nature)而更進一步，但是在早期的時候我們沒有注意到這一點。事實上，我們傾向認為下層人民政治的真正根基是在暴力、抗爭以及叛亂的環結。在日常生活中，你也許發現下層人民群是卑屈的，不過他們的真正本質是站起來(stand up)，並且進行戰鬥的。這樣的了解在後來變得更加複雜，所以我們越來越察覺到的事實是，即使是叛變的環結中也有偶然的部份，而且它們只會在某些特定的情境下，而不是在別的狀況中，才會有發生的可能。我們開始思考的不只是抗爭或抵抗的環結，而也有合作(collaboration)的環結。為什麼下屬團體合作這麼多？為什麼他們接受主導？在試圖了解主導的結構及其成功的原因時，我們開始認真思考這些因子。在《下層研究》的後期這些問題變得越來越重要。有些人甚至抱怨更直接的政治議程(direct political agenda)已經不在了，說我們應該研究的是為什麼下層人民團體會失敗，雖然我認為提出那類不同的問題是重要的。以早期議程的內聚力(cohesiveness)來說，它的確已經不見了，現在它已經移動到許多不同領域去了。下層人民生活的許多不同面向如今變得與《下層研究》無關。舉例來說，在最近一本我們集中討論性別與暴力的書中，出現一些很有趣的研究在試圖了解，舉例來說，下層人民生活裡男性特質(masculinity)的概念，並且試著從這個角度來了解暴力。在早期，我想我們可能會簡單地說，下層團體裡的人只是在一般的情況下接受了統治，但在叛變的環結上，他們實際上可以採取暴力的手段，因為他們覺得在那個時刻暴力是被正當化的。不過我不認為我們會問這樣的問題：日常生活的暴力來自何處？是不是日常生活中的某部份是將暴力養成當作成為男性的一部份？當前這本書中有些文章關照了都會窮

人的生活，還有探討為何即使在窮人社群的正常生活中，你實際發現男人是會動用暴力的。即使是在一般的日常生活中當他們走在街上時，他們身邊存在一股他們製造出來的暴力氛圍。他們並不需要實際動手打人，不過他們帶著一種調調，然後在發號命令的時候就讓人相信，如果你碰這個人他就會打你。這種男子氣概是被一種特定的下層生活境況所製造出來，這種境況來自於必須在非常艱困的城市生活中求生存，而在這城市生活中他們是，舉例來說，被警察所追捕而不是被保護。在這些許多研究中很有趣的是，當真正發生暴力，例如暴動時，在抵抗中也就是這些人成了民族領袖(national leaders)。我想就是這一類的問題變得有機會發展下去：更加了解到暴力的複雜，也更加了解到政治的複雜。你不會再有簡單的答案了。那一類的政治境況，是與非、公義與不義之間的分界線，變得更加的模糊。結果，簡單的政治訊息便不在了，而且我想這就是知識議程(intellectual agenda)與政治議程(political agenda)之間最主要的不同，因為如果這只簡單地是政治議程，你仍會想堅持孰是與孰非之間清楚二分的觀念；在知識領域內，答案可以同時為是與非。這些從知識爭辯裡出現的各種可能性跟完全的政治爭辯是不一同的。

問：關於下層人民研究的部份，我們能不能接續知識與政治議程間之區別這個題目？我們從外部知道，你是執牛耳的政治研究學者之一，並不只是從嚴格的知識成就來說，而是從公共爭辯裡採取的政治立場言之。能否請你談談這兩部份的生活？

答：就我所作的事這部份來說，我很少用《下層研究》代表身分來進行。在很多事情上，我不確定團體裡的其他人是否承認我跟他們的關係。這情況會發生也是因為可用的綱領或討論會太多樣之故。有

一些事情我會特別寫在《下層研究》系列上。有一些特定方面的事情我會寫。我可能不會在《下層研究》書系裡發表其他的立場。在《下層研究》書系裡，大致上有一層決定哪些東西該放進書裡的共識或一致意見的程序。在一些例子，有個別的人員曾寫了不適宜放在《下層研究》書系出版的文章，而比較適合發表在《經濟或政治週刊》(*Economic and Political Weekly*)，可能是因為文章中做出更明確的政治聲明，有時候有些個別的人員會做出這樣的選擇。第二件事情是，團體本身在八〇年代末期擴張，現在我們群體總數共 15 人，這是相當大的。很明顯的，有了 15 人我們也不期待在當前政治議題上看到任何共識。就我而言，我選擇某些特定位置來發表聲明。

問：所以在某方面，你有一個屬於你自己的身分，而不與《下層研究》直接牽連，這就是我想試著了解的部份。上一次我們稍微談到有關寫作的形式。在公共空間書寫，例如在報紙，可能會需要不同的風格，但是風格總是會與書寫相互影響。

答：是的，我想這很難用一般的方法來解釋。有兩個方面：即使在你為報紙寫東西時，舉例來說，你掛上自己的名字來寫，因此，即使你對當前的一個政治議題發表言論，你仍然好像是個來自知識圈或學院的人寫的。大家都知道你來自知識圈。我認為，風格這個問題比較重要的是它能不能傳遞訊息這個問題，我想這是更重要的。如果察覺到這一點，我想使用學院的語言是非常有可能，有特定的權威是與你的學術信譽(*academic credential*)與學院位置並行的。你可以說出不須為之解釋或辯護的事。不過重要的事情是，你必須試著說出你必須說的話給那些不需要知道學院論辯或學術文獻的人聽，我想這是更為重要的挑戰。你需要把你可能要用很複雜的方式在學術期刊上才能表

達的意見，轉而用不熟悉學術術語的人都能接收到的語言來呈現。以印度來說，而且我確定你們這裡也有相同的困難，有至少兩種語言在操作，學術文獻幾乎全部都是英文，也有一個幾乎都用英文的公共媒體，所以我們有非常大量的英文日常輿論及電視等等，但是也有使用印度文的媒體，所以實際上很多人都是兩者一起使用。在這裡你發現問題不只是學院或非學院；即使是非學院的地方，在英文與印度文之外，還有個試圖創造出更合適的語言出來的另一個需求在。我想，大部份印度的學者到最後變得非常地具有包容性，我的意思是，他們必須這麼作，為了能在這麼多不同的層次與語言裡運作。它在許多方面逼迫你釐清你必須說的事情，因為你不能只躲在挾槓(jargon)背後，而且你必須在試著接觸許多不同讀者時的許多不同階段裡將它清楚地表達。

問：接著這個問題下來，你的意思是不是說，對報紙或公共書寫來說，你的反應必須很快，這也表示會打斷你自己長程的工作。某方面來說這是不是一種政治性的選擇？

答：這來自個人接受的承諾(commitments)是什麼。就我而言，十或十五年以前，我作的比這還多，現在我會有意識地加以選擇。以前我曾寫過每週專欄，每個星期一早上——我把時間限定在星期一早上，因為星期一下午必須交出去——我很早就起床，而且在兩三個小時內只用來寫東西。我現在不再這麼作了，不是每人都能接受這種負擔，不過也有人做得比這還多，很多印度的學者選擇不同的方式，因為他們已經很有名而且是具影響力的公眾知識分子(public intellectual)，而不再只是作長期的學術研究。

問：容我把問題移回您的作品。很明顯的，《國族主義份子的思

想與殖民世界》(*Nationalist Thought and the Colonial World*)在國際上引起相當大的影響。能否請您告訴我們，您是在怎樣急迫的脈絡下完成這本書？

答：《國族主義份子的思想與殖民世界》來自我早期參與《下層研究》的作品。以本土、歷史研究的角度來說，這本早期作品更明確具體，研究脈絡為孟加拉地區農業現況，而這本內容是比較廣泛的論述，是關於國族政治的軌跡。在某方面這代表的是參與《下層研究》的活動後更成熟的瞭解，你可能會發現主要的理論問題仍然一樣：在現代印度國家形成的過程中，群眾(the masses)的位置(position)是什麼？群眾是從哪裡冒出的，而他們的地位(place)是什麼？這裡我試著從比較抽象的層次來觀察，而不是實際在地參與(local participation)這體系裡。人們必須被拉進國族、政治的空間裡，但是至於他們被提供什麼樣的地位，這一事實又是如何反映出來？這本書實際上是從國族思想歷史的角度來追溯這事實。它說出一些不只是印度特定地區的事情，還有大致上關於許多其他地方的國族運動，這是我認為它受到青睞的地方。至於這本書裡其他許多關於後殖民情境出現的部份，就相似性與差異性而言，它提供了可以發問這些問題的架構。

問：印度內部的反應如何？

答：一般的國族歷史學家並不喜歡這本書。特別是這本書最後很明顯地是對國家現狀的批評的觀點，受到許多嚴厲的批評。現在這本書在許多地方被當作教材，不過仍然被視為極端的言論。

問：印度外的第三世界脈絡反應如何？

答：這本書已經翻譯成數種語言，我想有土耳其文還有阿拉伯文。我從別人那裡得知這本書在別的地方被傳閱討論，所以這本書很

多人知道，而它會廣為人知也是因為，自一九八〇年代起，在 Anderson 的書之後，國族主義的主題突然變得非常重要，所以我想書裡無形中與 Anderson 進行辯論，其他人是被這一點吸引。

問：所以印度以外地區的接受度比起國內比較傾向正面。情況一直是這樣的嗎？

答：我想原因是不同的。在國外，如果反應是負面的，一般人就只會不理它，也不會把它寫出來，所以你甚至不知道這件事。所以你只會注意到正面的回應。在國內，就這本書被公認具有的影響力來說……

問：所以他們無法忽視。

答：所以他們無法忽視，而且有許多批評跟負面的評論。在一些方面，以其他地方正面回應的程度來說，不喜歡或反對這本書的人發覺到他們必須辯論這本書不能為人所接受的理由。至於國際上的回應，我並沒有見到許多關於這本書的辯論，一般人不是將它用在另一個脈絡裡，便是使用這本書的架構。但是在印度這是真實上演的辯論，而且即使是那些不接受這本書論點的人，也都忍著很大的痛苦作出辯論。

問：《國族及其片段》(*The Nation and Its Fragments*)我感覺是有更大的銷售量。

答：也許是的。

問：這是我的印象，因為很多人談論這本書。表面看來，它不太像是關於印度的書，而且試圖連接不同的關係。但是從我的立場來看，我比較能了解《國族主義份子的思想與殖民世界》因為我不知道如何定位這本書。能否請您對此談談？

答：我自己也不知道，抱歉。不過《國族主義份子的思想與殖民世界》有比較一貫的論點；整本書中只有一個概念貫穿其中。《國族及其片段》實際上故意試著避免這個方法。它試圖從不同的位置出發來發展不同的論點。我想這也許是《國族及其片段》為什麼更被廣泛閱讀的一個重要原因，因為在某些方面你不需要處理這整本書。你實際上可以挑出一小部份然後運用它，例如有關婦女這一章，或是歷史建構這一章。這類獨立的片段被挑出來，而且被那些覺得有用而且不需處理整本書的人拿去使用。

問：也因為這個原因它比較缺乏爭議性。

答：也許是吧，你可能是對的。以印度來說，曾經對這本書的幾個特別觀點舉行過辯論，特別是關於女性的那幾章。這些都曾激烈地爭辯過，因為曾有一派強勢的女性主義論點，認為我高估了國族主義對女性性別角色的建構，而且沒有突顯其中抗爭與抵抗的部份，所以從這裡開始，出現了許多批評這本書裡這幾章的女性文章。

問：能否請你多談談你長期從事女性主義思維的情形？而且後來我們看到你對這議題表明態度並且對此進行研究。

答：我必須說這是我變得越來越有意識的事情，大部分來自女性主義最早期對《下層研究》的批評。事實上是，有些特定事情需要被質疑，然而我卻幾乎沒有察覺到，例如我曾寫過民間信仰的文章，而且在我從事這份研究的時候，介於我從事研究與實際動筆寫這段時期，我開始察覺到我只不過再次嘗試觀察民間信仰中抗爭與抵抗的成份，對主流菁英宗教的抵抗。可是一些其他有趣的東西也正在發生，不過我那時候根本沒有留意到。即使在這些分離教派(breakaway religious sects)形成的時候，在教派內，他們對待婦女的態度是極度壓

迫的。在這些低下階層的團體中，如果你從女性的角度來看，她們早期的處境比起團體後來變得更團結與自主時還比較優渥。這一層次，我必須承認，在一開始女性主義介入之前我甚至沒有發覺到，我也懷疑某些一直持續著的辯論也同樣出現在長程學術議程與因運動需要而更即時的議程之間。而且這現象也不只在女性運動上，你可以在勞工運動或其他運動上看到。從運動的角度來說，歷史學家或知識分子會要求你寫勞工運動，或女性追求自主性與賦權運動的歷史。在長程學術議程裡，我們變得對這些架構非常留意。如果你將勞工歷史簡單地寫成組織化勞工的實力成長史，常常這就變成一部假歷史，而且你這麼寫也可能是在愚弄你自己。我想書寫女性歷史也是一樣的。在運動的位置中存在一股試圖挖掘與閱讀，特別是歷史問題裡，早期女性主義意識浮現的趨勢，而那時女性主義事實上並不存在。舉例來說，有個關於大約開始於 150 年前的女性書寫的系列文章，有些女性主義歷史學家曾批評過我，認為我沒注意到早在 150 年前就有自主性與抵抗的成份存在。我的疑慮是，她們真正想在歷史裡見到的其實是當今女性主義意識的反射，只是將它投射到過去，然後解讀為起源之一，她們再一次將其閱讀為線性歷史。從運動的角度來看，我可以了解這需求什麼，不過我想歷史學家的責任必須在於抵抗不落入這個陷阱內，不過這是個將會在身處運動裡的人與覺得學術議程更重要的人之間持續的爭辯。我提供的這個例子來自女性主義觀點做出的批評，但是同樣的批評也可能來自，舉例來說，與關切下層人民研究勞工運動史的馬克思學派密切相關的學者。

問：你最近兩本書的標題都為政治評論文集。這些是政治介入嗎？

答：是的，很多我寫的關於當前政治議題的每週評論都收了進來。這是一種選擇，而且其中有很多不是學院的寫作。我在這本書中試圖做到的實際上是將許多書寫類型串在一起：單刀直入的政治評論，書評以及一些更具爭辯性的文章。而且我試圖用特定的形式處理，好為長期的學術志業與短期的干預提供精準的建議。我不知道在這本書中做到多少，不過我的企圖是試驗在書裡放進這兩個層次的意義。這些論文中有些更具反省性，而且許多文章是對特別政治事件的更即時反應。

問：我自己參與的經驗中有一種感覺，那是你使自己與真實事件同步的時刻。

答：一方面來說，這是對的，但是另一方面，我發現十分有趣的問題是，當我將這些東西放在一起時，是否可能將歷史如它所被製造出來的、或原來的面貌寫出來？你能夠將一段二十年的歷史寫得如同確實經過那二十年嗎？我想，會浮現的東西一定要在那些整編後的文本中才能找到。很明顯地，我曾試著用特定的方式加以處理，因此它們呈現一致的描繪或論點，這也反映了我現在抱持的認知。在我那時寫作許多段落時，大部分的了解還不是很清楚，如今再坐下來寫一本那時期寫的書，我確定將會是完全不同的樣子。不過那是我想在書裡生產的品質。我不會重寫我以前寫過的書。我讓那些段落保存成它們原來的樣子，我不會重寫任何一部份，而整編是比較重要的。我現在的瞭解決定了書該如何編整，以及該選擇什麼。不過因為保存了那些片段被寫那時的面貌，所以也應該有這些層次的意義：一個是即刻的反應，另一個是對較基本的結構與變化有固定增長的瞭解。我想某個正在閱讀這本書的人可能有能力把它追查出來。有人已經把這指出

來，說我在一九七〇年代的瞭解跟一九九〇年代的不同。我相信這是會發生的。

問：最後一組我想提出的問題是，除了下層人民研究之外，你也做過非常大量的集體研究工作，包括編輯等等。所以那也同時標示某種特定的承諾。能否請你對此談談？

答：那之中有部份是我對政治科學的專業承諾。有些編書比較屬於政治科學，包括一系列我跟政治學中的朋友一起合編的書，他們是我在印度政治學界長期來的讀者，這系列書主要供大學使用，比較屬於對學門與教學的承諾。另一個當然是《下層研究》。我也有一些其他編書是以孟加拉語寫成，這也是為了貢獻印度文學術著作的一份深切承諾。在這部份，與三四十年前國族主義盛行時期下的知識份子不同，他們用英文操作，但是因為強烈的承諾感，所以仍以印度文寫作，藉此發展既現代又精緻的健全文學，以掌握在這個國家裡進行的所有辯論。但是近期依專業考量選擇操作語言的學者，事實上已不再繼續用地方語言閱讀或書寫。這回應公民社會與政治社會之間的分別。你可以非常粗略的說，在印度公民社會的語言是英文，而政治社會的語言是印度文，某方面也就是說，很多以印度文書寫的文獻並非受惠自高度教養或世故的菁英的參與，他們幾乎不太以印度文寫作。我會相當確定的說，在比我年輕的族群中情況幾乎是這樣子，你若不是認識幾乎只以印度文寫作的記者或老師，且從不投稿專業的英文學術期刊，便是知道有人在學術圈很成功，卻從來不用印度文寫作。

問：在你編的書中，最近這一本《自由的代價》(*Wages of Freedom*)似乎有非常批判性的介入。它有引起很大的爭辯嗎？

答：有的，我在 1997 年完成這本書，而 1997 年是印度獨立五十

週年，因此學術圈裡有很多的慶祝活動。牛津大學出版社問我是否有意願編一本書，我說我願意編本書，但是它會非常有批判性，而且我也不打算趕赴這個時機。我會在另外一本書出版後再寫，先不要發行這本書，等幾個月後再說。事實上我想它在 98 年才出版。我試著找不同批判立場的人寫。這本書將關於五十年來印度政治的批判性文章收錄在一起。這些文字都是令人尊敬的，但是它很明顯地不只是與慶祝同調。

2000 年 6 月 5 日于台北希爾頓飯店

社群在東方

Partha Chatterjee 著・王智明(台灣大學外文研究所)譯
陳光興(清華大學亞太／文化研究室)校訂

社群在西方

我必須承認，當十五年前英美學界內自由派個人主義者與社群主義者興起論戰之時，我並沒有感到太大的興趣。在我看來，那是個全然狹隘(provincial)的辯論，其論點瑣碎重覆、並無新意，不過是把百年來老掉牙的論辯整套重演了一遍；對於在世界其他地區研讀西方政治哲學的學生而言，這些東西他們早已了然於胸。今天，我認為當時的我或許是有點耐性不夠。要是當初不是對這場論戰在政治理論未來發展的意義感到那麼地漠然的話，我當時就能夠像現在一樣注意到，在重新操演西方政治理論基本對立論點的背後，整個辯論事實上指向了非西方國家現代政治實踐可以被理論化、甚至是建制化的一些方式。

我將不會浪費時間在這裏重新溫習這場論辯中各式各樣的正反意見，它們大都有專書討論過了。¹ 讓我直接進入與本文相關的重點。社群主義者從兩個方向提出對自由派個人主義者的攻擊：一是方法論的批評；其次是在規範層次(normative)的質疑。從方法論的角度來看，社群主義者認為自由派理論家所建構的個體自我形象是錯誤的。

個體並不像自由派人士所認為的，是自立自主的主體，不受非自願義務的規束，能夠在個人偏好的基礎上，面對現有的可能性自由地做出選擇。相反地，那些所謂的偏好卻是由個體存在的社會隸屬網絡(network of social attachments)所形塑的，而且並不是所有的隸屬關係都能夠被自由的選擇。如果個體的建構從實際的社會情境中被抽離了，那麼個體就會變成了錯誤的抽象概念，因為只有實際的社會情境才提供了塑造個體意志的文化與道德資源。

從規範的觀點來看，社群主義者也提出了對自由派理論家的控訴，認為他們藉由將個體建構為一個不受任何社會隸屬關係制約的存在，掏空了所有具有真正道德內涵的政治義務概念。如果一個人與他出生社群之間的聯繫並不具有真誠的道德價值的話，自由派的個人主義者要如何解釋人們隨時準備為他們的家庭、親族、族裔團體或國家犧牲的現象？更廣泛的說，社群主義者認為個體需要社群來賦予生命的道德意義；甚至個人也是在社群之中，而非在社群外，才能夠更成功地獲致自己的自主性。最重要的，社群主義者並不準備接受自由派論者的前提，以為護衛個人自由就預設了權利的考量必須要高於共同利益(the common good)的思考。² 社群主義者所堅持的正是共同利益才是現代參與性政治(participatory politics)的核心精神，而自由派人士試圖抑制並將共同利益貶低為危險的、並具有潛在分裂傾向的做法，只會造成公民彼此間普遍的冷漠，並使得西方大多數的自由民主政體成為以利益為中心的操縱性政治(manipulative politics)。

自由派個人主義者對社群主義者批評其方法論的回應是：社群主義者認為自我的形象是由社群裏的生命經驗所建構的說法或許是真切的，但是這只是一種特殊的理論位置，目的是為了突顯共同利益的重

要性。其實，在共同利益的討論裏還有好幾個互相競爭的立場，而他們之間的差異之深，使得他們彼此之間在這些問題上並不存在任何的共識。自由派的論點則認為，唯有一個所有程序作法都中立的社會空間，才是一個可以讓所有不同觀點都能夠平等而公平地呈現自己的情境，而這正是自由派個人主義者方法論的基礎。

在道德的層面上，自由派個人主義者並不完全反對社群之於個體生活的重要性。有些人同意社群的存在是基於一種需要(need)；其他的人則認為社群的目標就算在自由社會裏也是可以被實現的。他們主要的關懷是：在貶低自由派的權利體系及其在共同利益問題上的政策中立之後，社群主義者反而打開了多數暴力(majoritarian intolerance)之門，不但穩固了保守的信念和實踐，更可能引爆順應既有規則(conformism)的暴政潛能。

這場論辯特別令我震驚的一個特色是，論辯雙方對於社群概念的理解竟是如此的狹隘而侷限。一部份的社群主義理論家——特別是 Alasdair MacIntyre 和 Michael Sandel ——把家庭和街坊(neighborhood)當做是個體自我在社群內尋找定位的主要隸屬關係來談。³ 而其他的人，不論是自由主義者或是社群主義者，都強烈地反對太過重視小群體隸屬關係(small group attachment)的作法，認為這些群體只是打著「傳統」的旗號而已；而這些種種不同的團結(solidarities)往往只是社會的保守力量、父權力量與反解放(illiberal)的力量賴以維繫與傳播的媒介。在政治書寫與活動的層次上，在歐洲、北美大陸的都市和鄉鎮裏也有很多的運動，在當地社區內推動著以社群為基礎的參與性政治。這些運動的推展同時受到左派無政府主義者和右派民粹主義者的意識型態的啟發。他們主要的特色之一就是他們的邊緣性

(marginality)，而且往往是為了相對於那些國家裏的主要體制與政治實踐而特意選擇的一種邊緣位置。

回顧這一場自由主義者與社群主義者的論辯，唯一備受肯定的社群型態就屬國族(nation)這個政治社群。Michael Walzer 認為民族國家(nation-state)是唯一能夠在特定土地範圍內給予每個人同樣的公民身份，並且同時滿足個人參與社會資源分配過程的社群。⁴ 這樣的說法引起下列的批評：透過強調同一的公民身份，Walzer 的言外之意其實是在反對國家內的外來移民現象與文化多樣性。David Miller 最近試圖要建立起一套能在高度工業化的西方民主國家內操作的社會主義式政治學理論，而他也認為社群的期望最可能透過國家內公民身份的方式來滿足。⁵

這會使得西方政治理論看起來並不否認，事實上，大部份的個人、甚至是在高度工業化的自由民主政體裏的個人，其實是在一個既成的社會隸屬網絡內過生活的；而這個網絡可以被稱為社群。大體來說，就人們參與社會集體(social collective)的效率與滿足感而言，西方政治理論也認為社群滿足了部份的道德條件。然而，總有一股強烈的感覺認為，並不是所有的社群都能夠在現代的政治生活中被認可或推崇(approval)。特別是強調繼承、原始、地域性或傳統的隸屬關係被大部份的理論家認定是保守與封閉的實踐，也因此其存在對現代公民身份的價值來說，是沒有助益的。最被認可的政治社群其實就是現代國族；不論種族、性別、文化的差異，它賦予所有公民相同的平等與自由。但是，也就是在這個面向上，最近對於國族做為一個本質上封閉、父權、並且反對多元性的概念有著許多的批評，進而主張現在該是發展後國族形式(post-national)政治團結(political solidarity)的時候

了。這是個有趣的發展，但是在這篇文章裏我將不會處理這部份的論述。

社群在東方

讓我們轉向非西方世界的社群觀念。我們注意到在大部份的理論文獻中也呈現了類似的對立，將社群視為前現代(pre-modern)傳統的遺跡，對立於可以做為現代性標杆的大型的、普世而公正的政治身份。由這股現代化的風潮引領著，許多非西方社會的近代史都被寫成進步主義式(progressivist)的演化敘事，從小的、在地而原始的社群隸屬關係演化成如國族般的大型而世俗化的團結。在殖民統治的時代，殖民書寫通常將這些社會描述為一群落後的社群(gemeinschaften)，缺乏轉變為現代工業國家的內在動力。懷抱國族主義理想的思想家雖然挑戰了歷史無能(historical incapacity)的假設，卻贊成他們自己的計畫是要朝革除無數社群隸屬網絡的方向前進，好將國族建立成代表政治忠誠最具力量與合法性的聲稱者(claimant)。

然而，有一個有趣的轉折是值得注意的，因為在這個轉折中，國族主義式的現代性計畫，所形成的是一個與西方現代性非常不同的模式。儘管非西方的國族主義者同意，許多傳統的體制與社會實踐需要在現代化的過程中被徹底的改變，他們同時卻也堅持在他們的傳統中有一些元素是明顯具有國族特色、而且是有別於西方的，但同時又與現代性的精神完全一致。借用東方主義思想(Orientalist)或殖民思想裏的分類範疇做為區分的標準，他們常常將這樣的差異等同於西方的物質主義(materialism)、個人主義和忽視傳統價值，與東方的精神主義

(spiritualism)、社群的團結和尊重傳統之間的對抗。透過這樣的對照，〔非西方的〕國族主義者從現代社會理論中挑選出自由個人主義一派來代表西方，並且往往誇張其特色好加以嘲諷。但是在對比西方的個人主義與東方的社群價值、並堅持後者代表一個較好、或至少是對非西方國家較為合適的現代性模式的同時，國族主義式的思考在效果上所呈現的，正是我們曾在自由主義者與社群主義論辯中遭遇過的相同論調。的確，至今我們還可以在亞洲和非洲國家的官方意識型態裏聽到這類的說詞，並且非常諷刺地，他們竟被用來鞏固威權政體與政策。因此，出生在一個充滿了這類言論的智識環境裏頭，我會對一九八〇年代的這個辯論不感興趣也是很明顯的。

國族主義者將問題的焦點放在西方個人主義與東方社群主義的對立上，這麼做並不能對社群在現代政治生活中的位置提供任何新的理論性解答。相反的，正如同在非西方的國族主義者當中，有一些人主張社群隸屬關係應該是保有社會團結、道德價值與國族傳統的寶庫；當然也就會有部份的批評家把社群隸屬關係視為偏狹落後、封建父權、以及阻礙國家進步成為現代政府組織的符號，並因此而多所責難。西方社會理論中所舉出的類別已經預設了我們所使用的理論性詞彙；顯然地，非西方的思想家所能做的就只能是將不同的文化意涵填補進那些類別之中，然後在不同的國族場域裏操演著同樣的論述。

我可以從印度的現代政治思想的歷史中找出許多的例子，因為那是我熟悉的領域。西方個人主義與東方社群對立的歷史就和現代印度的國族主義一樣的古老。當印度旅客在十九世紀末踏上英格蘭的時候，他們對於西方的科學與科技成就感到萬分驚奇，也熱切地期許印度有一天能在這些領域上與西方並駕齊驅。但是，他們同時也對當時

工業城市裏窮人的生活狀況感到震驚，並且很確定地告訴自己，這樣的情形絕不可能發生在印度，因為印度的社群聯繫能夠確保，即使是最窮的人，也不至於淪落到這麼糟糕的田地。這樣的對比當時出現在一個更基本的二元對立當中：亦即，西方物質主義與東方精神主義之間的對立；而後者對非西方國族意識型態的建構是很重要的。西方的物質主義在當時很容易就會和個人主義式的生活方式連接在一起，並且被批評為缺乏對社會義務、彼此依存關係，以及社會整體團結的觀照。西方現代性的這類侷限，試圖透過當時所謂的文化的精神層面來修正，而東方的社群生活傳統則被認為保有了許多現代世界足以借鏡的素材。

在印度政治史上，甘地(Gandhi)在一九二〇年代的介入，引爆了在政治思想和政治行動上最重要的潮流，並將整個論辯的可能性延展到極致。最近幾年，南地(Ashis Nandy)很真誠地重新操作了甘地式的立場(position)。他主要的論點是，一世紀以來，隨著國族主義的出現與現代國家機制的建立，在像印度這樣的國家內出現了現代個人主義與傳統原初性(primordialities)之間的角力。在自由經濟理論與政治理論中被突顯的是現代個人主義的光明面，強調財富與繁榮的快速生產以及個體人格的自由開展。被忽略的則是現代個人主義的陰暗面——無情的淡漠(impersonality)，以及市場導向社會(market-driven society)的膨脹，將會在毫無替代方案的情形下，摧毀古老的社會連結機制(institutions of sociality)⁶與社群。相對於現代化論者所相信的，傳統的社群結構並不是簡單而沒有彈性的：原初性是多層疊架的，個人是開放的，調整與協調則是道德的規範。南地指出，這些傳統社群結構保留下來的是更有效益的文明資源，而不是現代國家的機制；他們可

以用來解決紛爭，容忍差異，並且保留了發展更適切個體性的空間。在這裏，重要的機制是那些屬於當地社群生活的「小傳統」，那是數世紀以來處理社會變遷經驗的產物。事情的難處在於，非西方國家裏的統治菁英越來越受制於現代國家在智識與程序上的影響，並且將自己的能力運用在有效地拆除所謂傳統社群生活中落後與偏狹的機制。南地認為，當現代國家持續地被建立在「個人文明自我的廢墟上」時，這個時候的整體情勢對「小傳統」是不利的；社群如果不是被擊垮的話，「那就是在衰落當中。」⁷

社群建制的防禦能量，在甘地的想法裏，對於備受現代化威脅的弱勢與邊緣人口的抵抗運動，有著相當程度的影響。尤其是對集體行動的本土文化模式的強調，鼓舞了在現代政治組織的場域中，許多運動形式與動員形式的創新發展。在英國殖民統治的最後三十年裏，由甘地領導的印度國家議會黨(Indian National Congress)⁸所組織的群眾運動就是著名的例子。⁹但是，不同於西方政治史裏我們所熟悉的例子，類似由本土文化形式所塑造的政治動員案例，也可以在許多殖民時期和後殖民時期的亞洲和非洲國家當中被發現。這些例子則構成了非西方社會裏現代國家馴化史的重要材料。

然而，在理論詞彙的層次上，我並不相信，甘地式的論辯，包括了南地最近提出的修正主張，能夠做出任何貢獻，足以帶領個人主義與社群主義者的辯論超越其在西方政治理論中所存在的明顯僵局。所有的現代國家與政治建制對西方個人主義意識型態的認同，以及他們與東方傳統社群之間的衝突，再一次將這樣的對立瓦解，並簡化為現代性與傳統精神的對抗，只不過這一次，傳統與原初性壓倒了現代性。誠然，甘地式的立場，藉著將自己置放在現代性的智識與體制場

域之外，能夠在對抗現代化國家的劫掠過程(depredation)中獲得相當的戰術優勢。但是，既然它拒絕認可自己在政治運作中所扮演的角色其實是肇因於現代國家在非西方社會的出現，這個立場就只能選擇以全盤拒絕現代國家的僵硬姿態做結束。如此一來，它同時也拒絕了非西方世界裏現代政治的獨特經驗，使其無法成為反思現代政治理論工程中的重要一環。

資本與社群

那就是我認為非西方政治理論家所要面對的任務：去找到一套合適的概念語言來描述現代國家的非西方道路(career)；這條道路指向的不是現代化敘事中不可避免的扭曲或缺失，而是西方政治理論範疇無法涵蓋的實踐和體制所形塑出不同的現代性歷史。但是，在進入這個任務意涵的討論之前，我得要稍微提到那個他者的匱缺(that other lack)——現代政治理論裏不完整的普世主義(universalism)。

在稍早的作品裏，我曾經嘗試去說明在現代社會思想中造成社群概念理論化殘缺的主要原因。¹⁰ 自啟蒙時代以來，西方政治理論就圍繞著自由和平等個體的概念打轉，將自由而平等的個體視為現代社會裏生產能量、主體權利與文化創造力的場域。這個抽象概念的力量伴隨著同樣強大的歷史進程，拆除了西歐的封建與專制，並且以前所未有的規模釋放了生產資本與生產勞力。抽象的自由與平等的概念設計(conceptual device)促成了公民普遍權利(universal rights)的成形。這對於瓦解前資本主義時期的社會實踐而言是重要的，因為正是這些社會實踐將個人的流動與選擇侷限在由出生與身份所定義的傳統制限當

中；更重要的，誠如青年馬克思(Karl Marx)在 150 年前就注意到的，公民普遍權利的成形對於在公民社會(civil society)中，將抽象的權利領域與實際的生活領域區分開來，也有重要的貢獻。¹¹ 在法政理論裏，公民的權利是不受種族、宗教、族裔或階級(直到二十世紀初期，女人也才享有了同樣的權利)的限制的，但是這並不代表在公民社會裏，男人(與女人)之間的實質區分也因此消失不見。相反的，權利理論的普世主義，事實上，預設並造成了社會裏的權力關係，就在那些階級、種族、宗教、性別等等區分的基礎上重新排序。在此同時，普遍平權的想法所高舉的解放承諾(emancipatory promise)則成為過去兩百年來，理論批判實質公民社會的永恆源頭，並且推動了無數的抗爭，以改變立基於種族、宗教、族裔、階級或性別差異的社會不平等和不正義。

在理論與實際的這些互動往來(transactions)當中，社群的隸屬關係被認為是屬於實際公民社會裏的平庸生活，是前資本主義的遺緒或是處理社會差異的實用工具所遺留下來的固執遺跡。他們被當作是實証社會學家研究的客體，而不是政治理論家哲學性推論的對象。在理論的鏡子裏，社群的隸屬關係每次出現的時候，總是對普遍的公民身份和資本的普世性充滿了框限。國家(state)的普遍性總是被侷限在國族的存在裏頭(也就是說，國家與資本的普世性必須要透過許多民族國家與民族經濟的存在才能被顯現)；就這一點來說，國族是社群的唯一形式的這個說法，有時候是可以在政治義務的高級理論裏找到一個位置，但儘管如此，那也是一個相當邊緣的位置。

事實上，大眾民主(mass democracy)在二十世紀西方高度工業化國家裏的出現，已經造成了一組新的區分：亦即，圍繞著公民概念所

建構的理論範疇與人口(population)導向的政策範疇之間的區別。與公民的概念不同，人口的概念(concept of population)¹²是全然描述性，且全然實証的；它並不帶有任何規範性的負擔。人口是可以透過實証或行為判準來辨識、分類和描述的，而且人口是可以被普查和抽樣調查這類的統計技巧分析的。公民的概念內蘊參與國家主權的倫理意涵，這與人口的概念並不相同；人口的概念能夠成為一套政府官員處理經濟政策、行政政策、法律、乃至是政治動員的理性操控工具，進而觸及國家內大多數的住民，使他們成為政策制定與政策執行的對象。的確，誠如傅柯(Michel Foucault)所指出的，當代權力政體的主要特色就是一種特別的「國家統治化」(governmentalization of state)。¹³這樣的政體並不是透過公民參與國家之事的方式來確保政體的合法性，而是透過主張提供人口福祉才取得其合法性的。它的思考模式並不採取開放討論，而是植根於成本與利潤的工具性概念。這個政體的運作機器(apparatus)並不是共和式的議會，而是一種細緻的監控網路，透過這個網路，人口生活各個層面的資訊都被收集了起來。在這個世紀裏，參與式公民身份(participatory citizenship)的想法，做為政治上啟蒙概念的一部份，會在統治技術(governmental technologies)的凱旋到來之前迅速褪去，是一點都不令人驚訝的，因為統治技術承諾會以更少的成本為更多的人帶來更大的利益。就此看來，難怪有人會說資本的實際政治史早就已經溢出自由派政治理論的規範限制之外了；透過統治技術的運用，資本掙脫了理論的限制，並且征服了世界。

在亞洲和非洲國家裏，現代國家的道路已經被框限住(foreshortened)了，共和式的公民概念有時會伴隨著國族解放的政治

一起出現。但是，不約而同的，這些地方都眩惑於發展式國家(developmental state)的出現，以為只要採用了適當的經濟成長與社會改造政策，就足以保證了貧窮與落後的終結。儘管國家發展的成就不盡相同，有些例子甚至是相當災難性的失敗，後殖民國家卻都採用了最新的統治技術來提升人口的福祉，雖然這樣的提升通常都需要國際組織和非政府組織的協助。在採取這些現代化和發展的技術性策略的同時，社群這個概念通常會進入與人口相關的知識領域——做為描述性的分類範疇，依行政、法律、經濟、或是選舉政策的目的，將人口區隔成幾組合適的目標群體。在很多的例子裏，殖民統治政權所使用的分類標準往往在後殖民時期裏仍被持續使用，並且形塑了政策需求與發展政策的形式。因此，印度的種姓制度(caste)與宗教、東南亞的族裔、與非洲的部落，仍然被當做政策對象來看待，做為辨識社群的主要標準。正因為如此，最近由印度政府部門所進行的大量的民族誌普查(ethnographic survey)，實際辨識出，並描述了一共高達 4,635 個不同的社群，而正是這些社群組成了印度這個國家的所有人口。¹⁴

我相信，現代的統治技術將人民分類成可決定的(determinate)和可計數的(enumerable)社群的企圖，清楚地透露了現代社會理論的貧乏。在非西方世界敘述性的民族誌裏，從脈絡中來定義社群是很普遍的方式，社群的界線也因此是模糊的；而對某個社群的認同也就不能全然涵蓋個體自我的所有面向。所以，去問一個社群份子，到底他的社群裏有多少成員是不太有意義的。¹⁵ 然而，這樣的脈絡性與模糊界線正是法律行政機關的分類所特意要消除的，唯有如此，才能使人民受制於政府政策的統治。在這個過程中落失掉的是意義的豐富性以及文化資源中足以應付社會差異的策略彈性。這正是像南地那樣的作

家所哀悼的失落。就如我前面曾經提到的，當代的統治技術視社群為人口調查的材料，是可以被工具性地操弄的。社群並不是哲學與道德探問的對象。如果我可以一言以蔽之的話，資本與社群在理論上是對立矛盾的。

這個對立在最近對普特南(Robert Putnam)和他同事有關南北義大利統治表現研究的討論中，已經被強調了。¹⁶ 普特南提出了兩個概念來解釋為什麼政府組織似乎在北義大利的某些區域運作得比較好。這兩個概念是公民共同體(civic community)和社會資本(social capital)。根據普特南的說法，在公民共同體裏頭，公民(citizen)有平等的權利和義務，他們主動地參與公共事務以及社會聯繫的緊密網路，並且對其他的公民懷有尊重、信任與容忍的心情。在公民共同體植根穩固的地方，民主政府就會運作得比較好。為什麼呢？因為公民共同體提供了創造社會資本的土壤。遵照柯曼(James Coleman)的建議，普特南說社會資本包括了像信賴、互惠規範和公民參與網絡等等的組織特質，能夠促成調和的社會行動。¹⁷ 與傳統的資本不同，社會資本不是典型的私有財(private good)，而是公共財(public good)。它不是那些獲益於資本的個人的財產。誠然，不像其他形式的資本，社會資本主要是由其他社會活動所生產出來的副產品。因此，只要各種集體活動的公民聯繫網絡越緊密，而且這些社會聯繫成員間的互惠規範越穩固的話，社會資本的累積就會越豐盛。社會資本確實是灌注在整個社會化過程、公民教育和集體規範裏頭的。

然而，普特南所舉出的社會資本運作的例子，卻是來自對印尼、奈及利亞和墨西哥的農人和都市勞工所做的信用合作基金(rotating credit arrangements)研究。¹⁸ 這些機構的主要特色就是，當奠基於資

本主義計算的傳統信用市場無法運作的時候，他們就可以創造信用機制(credit mechanism)。普特南說，這個機制要透過典當社會資本才能完成，亦即，這是個透過其他社會互動與社會網路所建立起來的互信機制。所以，爪哇的農人會採用當地的互助機制來運作，那是種傳統而實際的互相依賴，透過各種不同的社會活動，來交換勞力、資本與物品。墨西哥市的都會窮人則發展出一整套立基於互惠與互信精神的信用往來組織(credit associations)。這些機構的功能不僅僅是經濟的；他們更具有強化社群團結的作用。

在我看來，社群的概念在這裏被提出來補充原來不屬於資本概念的部分。信用往來組織的例子是特別的明顯。任何熟悉非西方國家農業或遊牧社會的民族文獻的人，都能夠立即看出這些交換實踐，是如何深植在這些社會裏所特有的實質互動和象徵意義結構當中。這樣的實踐是那些社群「傳統」生活中不可或缺的部份，而在「現代」的資本主義生產與交換機制到來之後，這些實踐往往就會被摧毀。就算他們存留了下來，他們也只能存留在現代化產經部門的邊緣，在尚未完全被資本吸納的活動和人民身上喘息。為什麼這些屬於非西方社會古老社群歷史的例子，會因為現代西方民主社會裏政治體制的緣故，而在這裏被動員呢？

我的答案是，將「社會」的概念加入資本當中並使之成為「公民」共同體的自發動力之後，資本就得要去執行它之前沒能做到的事，亦即，將現代資本經濟的社會機構植基於社群之上。普特南對公民共同體的描述，重新聲明了參與性公民身份中的多重優點，而那正是社群主義理論家至今仍然稱道的東西。普特南的努力是要去顯示，一個具有這類公民主動參與的文化，在實証上是與運作良好的民主制度習習

相關的。但是在嚐試從理論的層次去建立這個連結的時候，在我看來，他卻和自由主義／社群主義的論辯一樣，陷入了同一個死胡同裏。要解釋為什麼公民共同體只存在於北義大利的某些地區，而不是其他的地區，普特南必須要進入一個上溯到十三世紀的歷史研究當中。然後，他必須說，公民共同體只能夠在本身就存在有這類歷史傳統的地方運作。另一方面，他所引用有關社會資本運作的例子都來自於印尼、奈及利亞、墨西哥這幾個地方的傳統，而這幾個地方就算在最不切實際的現代化理論家眼中，也不是所謂民主運作良好的地點。換言之，雖然現代西方政治體制為了有效運作，似乎就得要植基於社群之上，但是，社群能夠發揮作用的當代例証反而得要從非現代、非西方的文化傳統中去借用。因此，普特南的研究會被批評家認為是不必要的悲觀，而遭到猛烈的炮火攻擊，是一點也不令人驚訝的事，因為它暗示了，除非公民共同體早就是當地歷史傳統的一部份，良好的民主政府是無法夠透過體制的現代化來建立的。他同時也因為對社群的結社生活(associational life)不必要的浪漫描摹而備受抨擊。最後，相對於普特南的浪漫圖像，有人已經指出社群生活通常是保守的，而且是抗拒改變的。¹⁹ 傳統主義、浪漫主義與保守主義；你會記得，所有的這些詞彙，都是自由派個人主義者攻擊社群主義者常用的批評。很顯然地，我們還沒有走出那場辯論的框框。

社群與國家新體制

對於現代國家運作歷史尚短的國家而言，要讓政治理論所必須處理的問題產生任何的意義之前，讓我先提出關於印度城市裏貧窮移居

者(migrants)社群形成的一些研究發現。²⁰ 這樣的移居者形成了大約1,500人大小的團體，居住在一整排的破落厝裏，而這一整排的破落厝就緊鄰在加爾各答(Calcutta)東南緣的鐵道旁，離我工作和生活的地方不遠。這些移居者用來建造臨時住所的土地所有權，是屬於國家的鐵路公司的。因此，他們是公共土地的非法佔用者(squatter)。這樣的佔居現象自從1950年代初期就開始了。這些移居者來自南孟加拉地區(Bengal)的不同鄉下，有些則來自孟加拉(Bengladesh)。²¹ 由於他們是在不同的時間，從不同的地方移入這裏的，在這些移居者(settler)當中，之前並不存在任何共同、集體的隸屬關係網路。整個社群，就像它現在的樣子，是從無到有，平地而起的。

造成這個集體社群形成的主要原因，正是他們居住的生存問題。自從這個聚落(settlement)在四十年前出現之後，鐵路公司就曾經斷斷續續地要把他們趕走。但是，就像他們會驕傲地告訴訪客的一樣，這個社群整體，同心一氣，反抗鐵路公司要趕走他們的動作。這些移居者最常用「家庭」來比喻他們的社群。他們並不談論社群聯繫成員的共同利益，而是談論將他們緊密聯繫在一起的親屬關係(kinship)。然而，集體功能的運作還是要透過一些固定的聯繫形式(associational forms)。其中最重要的就是福利協會的辦公室；這個辦公室下面還有一座小型圖書館和醫療診所，做為社區活動中心之用。這個辦事處會組織體育和休閒活動，以及社區的慶典(包括宗教慶典在內)；同時它具有調解紛爭的功能(甚至是家庭口角)。它也是社群藉以與外界——政府單位(如鐵路公司、警察或是市政機構)、提供福利與發展服務的義工團體、以及政黨與政治領袖——協調的單位。

但是除了這個正式的單位外，社群裏還有其他的社區支援網路，

在工作保障與提供財務協助上扮演了重要的角色。這個社群裏有許多的男人是不具技能的勞工，他們從事營建工程，並且依賴彼此之間的聯繫來找工作。大部份的女人則在鄰近的中產階級家裏做家庭幫傭；同樣的，彼此間的聯繫也是取得工作的重要方式。社會階級(caste)與鄉村的網絡有時候則被用來撮合婚姻，但是每個人都同意，這些義務在這個社群裏，並不像在鄉村裏那樣的絕對與嚴格。儘管這個聚落裏的所有成員都認為自己是貧窮的勞工，但有些人並不是那麼的貧窮，而且事實上，有些人住的地方還是向原先起建這些破落厝的人租來的。大部份的人對於他們在這個聚落裏的生活環境並不滿意，並且寧可外移到他處。不過，只有少部份的人曾經有外移到城市裏的機會。無論如何，大部份的人還是留了下來，「像個家庭般」地與他們非法佔居者的不確定身份做集體的抗爭。

這些研究發現引出了好幾個概念性的問題。首先，要把這些移居者所衍生出來的集體形式視為公民結社(civic association)的一種是很困難的。這個結社本身是從集體違反財產法和公民規範中所形成的。國家無法認可這種結社存在的理由，或是同意它與公民追求合法目標的其他經濟文化結社一樣，具有同等的效力。另一方面，由於這樣的社群只是印度城市中眾多的人民團體之一，這些團體的生活或居住都是建立在違反國家律法與公民規範之上，因此國家在制定本身政策的時候，就無法全然忽視他們的集體訴求。所以，像警察或鐵路公司這樣的政府單位和非政府的發展組織，就不能夠把佔居者當做公民團體來處理，而要把他們的社群組織視為管理與照顧邊緣和弱勢族群人口的方便工具。

其次，就算佔居者接受了他們佔居公共土地是違法的、並且違反

了良好公民生活的要求，他們也會以居住和生存的權利(right)做為基本的訴求。另一方面，政府單位在執行福利政策的時候，也準備接受這個訴求本身所具有道德力量，並且銘記在心，但是政府單位卻強烈反對把這個訴求當成合理的權利來看待，因為國家所能運用的資源有限，這些資源不可能被有效地分配給國家內的全部人口。既然居住空間與生活資源在可預見的未來依然會出現短缺的情況，佔居者希望他們的訴求能夠獲得一般性和原則性的認可，而不只是被當作臨時性的問題來處理；可是，政府官員認為這樣的結果，在未來只會鼓勵佔居者對公共財與公民法規進一步的侵佔與違逆。

第三，當這些佔居者要求生活與居住的權利時，他們所要求的其實是一種屬於社群的集體權利。這個現象與另一個問題相互衝突；那個問題對後殖民國家裏的現代政體造成困擾，尤其對那些依循英美憲政程序所建構的現代政體而言，特別是如此：那就是，公民到底能不能因為保有由族裔、宗教、語言、或其他標準所定義的特殊社群身份，而擁有權利？許多的國家因著特定的原因，已經認可了這樣的權利，因而造成了法律上許多反常與例外，也因此出現了對猶豫而可恥行為的理論性辯護。平等而劃一的公民身份應該是基準規範；目前不符合這個基準的作為則被視為是殖民遺緒、或是社會落後、或是文化殊異(cultural exceptionalism)所造成的偏離。

最後，佔居者社群試圖用來運作生存抗爭的場域並不是一個能讓公民參與國家主權運作的公民社會(civil society)，而是一個政治社會(political society)，在這裏所有的訴求和利益，都是由負責管理福利政策的政府部門，與被視為具有政治效能的人民團體協商出來的。因此，這些移居者得要在無法取得公民身份的環境中奮鬥出一條自己的

路；不僅如此，他們的策略一方面必須利用(exploit)政府照顧窮苦、弱勢人口的政治責任；另一方面，也要善用社群的道德修辭，在艱困的環境下努力營造合宜而美好的社會生活。這些完全不是向內短視的(inward looking)、孤立主義式(isolationist)的策略；他們所牽涉的其實是如何去與社群外的力量做大量而不同的連結——與情形類似的其他團體和較具優勢與影響力的團體(如僱主或是中產階級的鄰居)合作，這些團體往往與社群已有社會或經濟上的交換；或者與政府單位、政黨和政治領袖等等不同層次的力量做連結。這些都是社群在都市政治社會中找到立足之地的方法。但是，這絕不是一個安全的位置，因為這完全依賴著社群在策略政治場域裏運作的能力。它和其他政治社會裏的力量所建立起來的聯繫，看起來像是模擬了顧主與客戶的傳統形式，但是實際上這正是我對政治經驗中無可避免的現代性所抱持的看法，他們融合成一整套全新的統治實踐，而這正是二十世紀末期的現代國家特有的功能。數以千計如我提及的邊緣團體，在過去這幾十年間所採取的生存策略，最重要的特色就在於，他們能夠把傳統社群結構的想像能力，包括了它藉以衍生出血緣關係的模糊性與可能性，與現代自主平等權利的解放修辭(emancipatory rhetoric)結合在一起。我所要指出來的是，這些策略，並不存在於公民社會中的自由結社空間裏面，因此無法透過公民社會去與憲政國家(constitutional state)一起處理問題。對後殖民社會裏的大多數人而言，良好公民的基準身份將無限度地延續下去，直到他們也能擁有公民社會形成公民身份所需的基本物質與文化先決要件的時候。在那麼一個自由的千禧年(liberal millennium)到來之前，他們還是只能夠以他們在政治社會裏所能掌握的資源，來與統治系統周旋。如同我們之前看到的一樣，社群在西方

關於公民社會與國家的自由理論裏，僅佔據了非常微小而脆弱的位置；在東方新的政治社會裏，社群則是一些政治實踐最活躍的作用者(agent)。

毫無疑問的，代表了大多數印度人民的各個團體，其策略政治的可能性，會因為國家內選舉民主與自由憲政制度的存在而變得更為活躍。然而，我同時也認為其他亞洲和非洲國家內的人民團體也採取了類似上面討論的策略來面對統治系統，因為在這個全球化的時代，統治系統大致是傾向透過類似的程序與技術來運作的。社群的這種策略政治最重要的特色就是像自主性(autonomy)與代表性(representation)這樣的概念，而且它們是越來越重要了；就是因著這樣的原因，我認為把這樣的政治視為民主化的欲望是完全說得通的。這類政治與西方古典民主史之間最重要的差別就在於，首先，自主性與代表性並不是個人層次，而是社群層次的訴求；其次這些民主的訴求是在與國家的對應關係中成形的，而國家的統治功能，早在社群能夠通過社會化，成為公民社會之前，就已經涵括了人民整體了。因此，民主化的政治並不能在傳統上所理解的，政府與公民社會的交涉往來(transaction)的這個層次來操作，而要到一個定義不明、法律規範模糊、脈絡與策略區隔清楚的政治社會場域裏來實踐。

我要指出來的是，這正是今日政治理論的主要任務之一：提供一個概念性的地圖，來描繪東方新的政治社會裏逐漸浮現的實踐。西方政治理論的規範性模型往往只會將非西方的操作實踐視為落後或是偏離。我們需要的是一種不同政治實踐主體的概念——既不是抽象而不受拘束的個體自我，也不是統治政策可以操弄的對象，而是具體的(concrete)自我，必定是在集體義務與團結的多重網絡中運作，為自身

的利益來發展出面對、抗拒或是運用的策略，以對抗現代國家所運用的各種權力技術。在一般所接受的西方政治理論史裏，如我前面曾經提到過的，資本和社群向來是對立的。當新的東方現代性的新歷史在二十一世紀被書寫的時候，或許資本終將會在社群裏找到安身立命的位置。²² 在這段旅程中，我們長久以來所熟知的政治理論也終將被改寫。

〔本文原於 1997 年八月在漢城舉行的國際政治學協會世界會議 (World Congress of the International Political Science Association) 的「本學科的現況／國家」(‘State of the Discipline’) 講座上發表。出版於 *Economic and Political Weekly*, 卷 33, 期 6 (1998 年 2 月 7 日), 頁 277-282。〕

1. 針對這些辯論，有兩本書提供了相當豐富的樣本：Michael Sandel (編), *Liberalism and Its Critics* (New York: New York University Press, 1984) 以及 Shlomo Avineri and Avner de-Shalit (合編), *Communitarianism and Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1992)。
2. 譯註：The common good 在政治哲學上，一般譯為共善，強調社群凝聚的基礎在於社群分子對公益與眾善的追求。但是在現代民主政治的討論裏，強調的似乎是一種對共同利益的追求，而比較不強調道德層次的共善。在 Chatterjee 教授為文的脈絡中，似乎後者的意涵較前者強烈，故捨共善，而改譯為共同利益，以強調其世俗化的政治傾向。
3. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1984; Michael J Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982)。
4. Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983)。
5. David Miller, *Market, State and Community* (Oxford: Oxford University Press,

1989)。

6. 所謂的社會連結機制，照 Chatterjee 教授的說法，指的是像親族鄰里這類私領域的社會連結。在工業化和都市化後，這類社會連結的功能往往會被削弱，甚至被摧毀。
7. 這句話是引自 Ashis Nandy 等, *Creating a Nationality: The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self* (Delhi: Oxford University Press, 1995), 頁 xi 和 203。我在這兒僅就與本文相關的部份總結南地至今的論點。南地的作品，從〈修正式的甘地立場〉(“modified Gandhian position”)開始，涵蓋了很廣泛的主題。請參閱 *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983); *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness* (Delhi: Oxford University Press, 1987); *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves* (Delhi: Oxford University Press, 1995); “The Political Culture of the Indian State”, *Daedalus*, 卷 118, 期 4 (1989 秋), 頁 1-26。
8. 成立於 1885 年，印度國家議會黨是當初反抗英國殖民統治的一股重要力量。在印度獨立之後，它曾於 1947-1977 年間和 1980-1989 年間執政。在一九二〇和一九三〇年代，它在甘地的領導下，提倡不合作運動 (noncooperation movement) 以抗議英國殖民政府所主導的憲政改革與殖民壓迫，並在 1950 年成功地帶領印度走向獨立。直至今日，印度國家議會黨仍在運作當中，是印度最大的在野黨。
9. 早期試圖在現代政治體制史的範圍內去理論化甘地訴諸「傳統政治」(‘traditional politics’) 的學者是 Lloyd D Rudolph 和 Susanne H Rudolph, *The Modernity of Tradition: Political Development in India* (Chicago: University of Chicago Press, 1967)。
10. Partha Chatterjee, “A Response to Taylor’s Modes of Civil Society”, *Public Culture*, 卷 3, 期 1 (1990 秋), 頁 119-32; *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1993) 第 11 章。
11. 請參閱，特別是 Karl Marx, “On the Jewish Question” (1843) 於 Karl Marx 和 Fredrick Engels, *Collected Works*, 卷 3 (Moscow: Progress Publishers, 1975), 頁

146-77。

12. 譯註：雖然 Population 這個字可以被譯為人民或人口，但是兩者在意義上卻有些區別。站在國家統治機器的角度來看，人口要比人民重要，因為它不僅是政府施政的對象，更是組成國家的要素之一。但是，從政治理論的觀點來看，人民的重要性顯然高於人口，因為人民是存在的實體，是組成社會國家的實在基礎。因此，配合原文的脈絡，譯者姑且將之譯為人口，以相對於公民做為政治參與者的概念。
13. 請參閱，特別是 Michel Foucault, “Governmentality” 於 Graham Burchell, Colin Gordon 和 Peter Miller (合編), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 頁 87-104。
14. K Suresh Singh (編), *People of India*, 卷 43 (Calcutta: Anthropological Survey of India, 1995)。
15. 這個論點在下列文章中有很好的討論。Sudipta Kaviraj, “The Imaginary Institution of India” 於 Partha Chatterjee 和 Gyanendra Pandey (合編), *Subaltern Studies VII* (Delhi: Oxford University Press, 1992), 頁 1-39。
16. Robert T Putnam, Robert Leonardi 和 Raffaella Y Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Tradition in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993)。
17. James S Coleman, *Foundations of Social Theory*, (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990)。
18. 更精確的翻譯應該是輪流使用信用基金計畫，或簡稱信用自助會；它有點類似台灣的標會，主要出現在鄉間鄰里居民之間的小額信用借貸，主要的精神是在互信的基礎上，互相提供財務上的協助。
19. Margaret Levi 的評論對所有的這些批評都有所討論。“Social and Unsocial Capital: A Review Essay of Robert Putnam’s *Making Democracy Work*”, *Politics and Society*, 卷 24, 期 1 (1995 年 3 月), 頁 45-55。
20. Asok Sen, “Life and Labour in a Squatters’ Colony”, Occasional Paper 138, (Calcutta: Centre for Studies in Social Sciences, 1992 年 10 月)。
21. 孟加拉(Bengal)昔為印度東北部的一省，現在則分為東、西孟加拉。東孟加

拉原屬巴基斯坦(Pakistan)，現已獨立，稱為孟加拉共和國(Bengladesh)，首都達卡(Dacca)；西孟加拉則仍屬印度。因此，文中所指稱的南孟加拉是地域的名稱，指的是獨立前的孟加拉省南部。

22. 我做為一個東方主義論述下的受害者，在使用「東方的」('Eastern')這個詞的時候，不但眼眶閃動著淚水，更是有苦難言，這還需要我再多說嗎？

質疑政治社會的東方屬性

錢永祥 中研院社科所

一、Chatterjee 教授的論點，似乎可以總結如下。他認為西方當代個人主義／社群主義的對立，到了「東方」喪失了說明力，因為西方的國家／市民社會的對比，就東方社會裏大批的小／邊緣團體沒有意義。這類團體在取得必要的物質、文化條件之前，只能循藉 community 來進行重要的政治實踐。在西方，由於有市民社會以及公民權的強大存在，community 的意義可以忽視；在東方，community 則是「政治社會」裏最重要的行動機制(agents)。

二、為什麼 Chatterjee 教授要把這個問題聯繫到西方的社群主義與自由主義爭論的脈絡，並不是很清楚。不過，筆者覺得，「社群主義」的意思可能引起誤解，Chatterjee 教授的問題倒是給了我們一個反思的機會。西方當代社群主義的關懷，在一個重要的方面需要加以釐清。幾無例外，當代西方社群主義者批評自由主義的基礎論證，乃是指出(1)社群對於自我(self)的構成功能、以及(2)社群對於價值(good)的構成功能。這類論證，涵蘊什麼樣的政治立場，其實並未確定。一種可能，是由構成的功能推出規範性的優先：既然社群有這樣的功能，社群在規範意義上就必須優先於個人的身分與選擇。這種取向，往往導出保守主義的社群主義。另一種可能，是由構成的功能推

出社群的工具意義：既然社群具有「構成」的工具意義，那麼由於個人的抉擇具有最高的規範意義，為了讓個人的身分與價值選擇成為真實的可能，社群也就具有相對的價值。這種取向，可能導出各種肯定社群的自由主義、社會主義；所謂肯定社群，意思是說承認社群是個人抉擇的條件所繫，但是不容許社群取得高於個人的地位。如果說保守主義肯定的是社群的絕對價值，那麼上述這種自由主義所肯定的，則是社群的「培力」(empowerment；趙剛的字眼)價值。這樣來說，在西方當前的討論脈絡裏，並沒有單純的自由主義與社群主義的選擇，而是在具有社會主義傾向的自由主義與保守主義之間的選擇。在這個意義上，越是偏離自由主義的社群主義，離保守主義就越近。社群主義並不是一個獨立的立場。

三、Chatterjee 教授所談的社群，顯然屬於「培力」意義下的社群：他所舉的例子，乃是都市流民在缺乏法律地位的情況下，藉著社群力量進行政治游擊戰，以資求取生存和承認的餘地。他也特別強調，這類社群並不是傳統型的共同體社群。可是在我猜測，這種社群既不構成獨特的社群主義，也不會顯示出獨特的「東方」式的社群特色。如果說因為它們缺乏市民社會裡公民式的身分，就構成獨特的東方政治社會，那麼對於西方社會裏的類似團體(例如美國的遊民階級)，我們該如何描述？如果說它們的團體身分乃是爭取權利與利益的武器，它們與一般公民社會中的結社——以及其他的「培力」組合——又有什麼不同？換言之，我不太了解這類團體的「東方」性格何在——是在於它們週遭社會的特色？還是在於它們自己結合、行動方式的特色？我的迷惑在於：兩種情況下，都無足以顯示任何「東方」。Chatterjee 教授另外提出「市民社會」與「政治社會」的對比，

似乎是想說明「週遭社會」的特色。這種社會，當然難說有什麼特定的「東方」可言。不過這個對比已經涉及他思想的其他面向，在此不再詳論。

美濃反水庫運動的社區抗爭

夏曉鵬 世新大學社發所

Chatterjee 教授的「社群在東方」一文開宗明義地指出，他對於英美學術圈的老掉牙辯論議題——自由個人主義與社群主義的二元對立關係，無啥興趣。同時他也認為，拾西方牙慧的東方學者也往往掉入此一陷阱而不自知，總以為在這兩者之間非得鬥個你死我活，而毫無妥協、融合或辯證的空間。更可悲的是，來自東方的學者往往被迫要在自由主義的教條與第三世界的「非現代主義」價值傳統間，擇一而棲。

Chatterjee 之所以會認為這樣的爭論是走錯了方向，我的理解是因為他有實際的社區組織與對抗的經驗。而這種經驗恰恰是絕大部份的洋化東方學者所付諸闕如的。Chatterjee 以實戰經驗為基礎所發展出的論述，其實是總結出：一個成功的社區鬥爭必須毫不含糊地實現三項基本戰略的要求。

第一是為爭取合理的生存資源或反制壓迫根源所發動的對抗。而為了達至有效的對抗，另外兩項基本戰略應需而生：對內的團結工作與對外的統一戰線。且更重要的，這三者間存在著相互指引的關係。首先，為了要產生有力的對抗，第一要務就是團結內部，形成「社群」，然而所謂的「社群」絕非自然生成，而是在對抗中所不斷粹鍊

出的。而粹鍊的媒介並非是一成不變地沿用既有傳統，而是選擇性地篩取與運動訴求相應的文化質素，並在運動的過程中凝鍊出新的文化傳統。同時，為了發展對外的統一戰線以使運動可長可久，藉以團結內部的訴求與被選取的文化質素，自然不可能是排外性的，且還必須在一定程度上招喚較大社會的支持，而支持對象的選擇須以對抗的主要矛盾為最高指導原則。必須要指出的是，這種統一戰線的「最高指導原則」絕非是一次定稿完成的，而是經過不斷地分析、辯論與檢證而形成的。

以美濃反水庫運動為例，當在地的知識份子意識到水庫的潛藏危機時，他們開始藉由各種社區座談、宣傳活動展開對內團結的工作，逐漸形成以客家原鄉為基底的訴求。而隨著內部團結的開展，他們意識到，在族群械鬥的社會集體記憶仍未散失的當頭，唯客家認同只可能產生排他性，並受到大社會的封鎖，甚至是圍剿。於是，他們通過密集地研究分析與辯論，開展出以南部水資源問題為基底的統一戰線工作，對抗的矛盾遂從「美濃水庫」轉化為「水庫」以及一切剝奪弱勢社群生存權與發展權的水資源掠奪行為。於是他們參與了原住民的反瑪家水庫與反越域引水運動，以及台南七股的反濱南運動，他們的統一戰線遂以內山與沿海為直徑，聯合了南台灣的環保、社區、學術團體，甚至隨著國家反撲力道的加碼，他們還遠至北台灣尋求客家、文化及環保社團的支援。同時，為了提昇運動的認識水平，他們持續與國際團體連結。另外一方面，在這樣一種長期的運動過程中，美濃產生了數以千計的參與者，改變了他們對「傳統客家」的見解，以及新的社群認同。更者，這群參與者改變了他們與國家的不對等關係，他們看待國家的方式從仰角變為平視。

Chatterjee 駁斥「公民社會」在理論與現實的有效性，而改以「政治社會」(political society)的概念代之。因為在他所舉的印度非法貧民窟人口(population)抗爭的例子中，這些「人口」根本不具備「公民」的法權身份，但是成功地通過政治談判(political negotiation)爭取到「公民」才能享有的資源。乍看之下，美濃的例子似乎舐觸了 Chatterjee 的論點，因為當地居民絕對具有「公民」身份。但仔細檢視，美濃居民雖有「公民」身份，卻是通過與印度貧民窟「人口」類似的政治角力過程，才爭取到參與水庫的決策過程——也就是「公民」的實質內涵。兩相比較，其共通點是通過鬥爭，爭取「公民」的實質內容——不管這「公民」是否為法權所認可，以參與社會資源的分配或社會決策的形成。因此，如同我們在太多的社會鬥爭過程中所看到的，「公民」不是被賦與的(given)，而往往是被運用的(used)抗爭策略。例如，在美濃的抗爭中，組織者一再提醒地方居民的「公民」權，對內強化抗爭的信心，對外彰顯運動的合理性。因此，「公民」只是策略性的敘事(narrative)，而「公民」身份在法權上的存在其實是空洞的。所以，「公民」與「人口」的區分，不應構成「政治的社會」的論述基點，因為即便是在「公民社會」(civil society)所發源的西方世界裡，大部份所謂的「公民」(citizen)不過是被國家與資本穿透的「人口」(population)罷了。

台灣的社區時勢與願景

曾旭正 都市改革組織理事長

對於 Chatterjee 之論述取向的回應

在閱讀過 Chatterjee 先生的論文後，我們可以從中清楚地看到他的根本企圖，亦即嘗試藉印度的具體經驗來反思西方社會學的基本概念，進而証實「非西方國家的現代政治實踐的確可以被理論化，甚至建制化」。我將這種努力視同近十餘年來在建築實踐中方興未艾的「批判的地域主義」(critical regionalism)取向。基本上是在面對西方普同化(universalization)發展趨勢下，試圖由個別地域出發，對主流的風潮採取創造性批判的角度(但非全然拒絕的立場)，進而在實踐中摸索替選的出路。

在這篇文章中，Chatterjee 分析印度加爾各答之移民社區經驗，提出「政治社會」的概念，強調佔住戶社群生存抗爭的領域並不是「公民社會」(civic society)，而是「政治社會」(political society)。在分析佔住戶的抗爭經驗中指出，社群必須善用各種策略，一方面利用政府的政治責任說辭來爭取資源，一方面則善用社群本身的道德修辭來保護自己。而其最令人心動的是，這些團體「把傳統社群結構的想像能力和現代自主平等權利的解放說辭結合在一起」，始終是以他們

在政治社會裡所能掌握的資源來與統治系統周旋。藉著這個案例，作者認為社群其實可以在東方新的政治社會裡，扮演一個活躍的政治實踐作用者。

基本上，我同意 Chatterjee 的主張和態度，因為對照於台灣經驗，社群也的確愈來愈浮現為一個充滿活力與可能性的政治實踐角色。透過 Chatterjee 的論述加上台灣的經驗對照，我們相信，不論從抽象的理論論述或具體的經驗世界，都可以隱約體會到一個不同於西方民主的社會發展進路就在我們的腳下。不過前景究竟是什麼，其實還有待更豐富的想像力才能構築未來的圖象，同時也需要新的概念和詞藻才能加以描繪。

以下，我試著從台灣經驗出發，拋出尚屬粗糙的觀察，一則與印度的經驗對話，一則積極思考台灣社區發展的前路。

台灣的社區時勢(conjuncture)

就社群的發展而言，在二次大戰之前(即使是在日本的殖民時期)，台灣的城市或鄉村都曾經存在多樣的「社群」。不論是經濟領域的「郊商」或者因為祭祀而形成的「境」，或者文人所經營的書院、乃至於日治時期的「文化協會」等等，民間的組織都有一定程度的發展。然而，經過戰後白色恐怖年代的肅清以及後續近四十年的戒嚴，不論城市或鄉村地區，一整代的社群經驗和動力都被刨除了。一直到一九八〇年代後期，台灣社會才開始展開社群的修補或重新建構工作。

針對這十餘年來新興的社區組織及其發展經驗，我們可以指出下

列幾項特徵：

一、不論城市或鄉村地區，都有愈來愈多的草根性社區組織崛起，形成新的社群形式，不過，城市與鄉村的社區組織有其不同的崛起因素。

二、城市的新社區多半由城鄉移民構成，彼此間原本不存在共同的隸屬關係網絡，但往往因著環境危機團結起來，進而形成新的連結形式。城市新社區的成員沒有共同的過去，但他們的團結準備創造共同的未來。

三、鄉村的社區則多數因著文化(或認同)的危機而團結起來，具體的威脅來自於社區人口嚴重外流和地方歷史文化散失。面對此種危機，通常是由若干先見者發起成立文史工作室，透過種種活動來召喚「同鄉」的集體記憶。這種社群的成員擁有共同的過去，他們的團結在於避免失去集體的記憶，但也因而共創了新的共同的未來。

四、根據目前的觀察，不論城市或鄉村的新社群，其內部運作模式都尚未能達到 Putnam 所稱的「公民共同體」的層次，而多半是依賴一或數個魅力型領袖強而有力的領導，其形態類似「家族式企業」。

五、在社群的實踐面，不論議題為何，目前多半還停留在「造勢性」的操作上，行動時常翻新有如煙花一般，卻少有能夠持續地操作，累積成為常態性的行動組織，建立起穩定的隸屬網絡和行事規則。

六、在政治行動的層次，社區與社區間的策略性聯盟、與社區外不同層次之政治力進行連結等等靈活的手段愈來愈普遍。的確有趨勢顯示社區組織逐漸成為政治實踐領域中活躍的作用者。

七、在社會效果上，這一波社群修建風潮正好搭上台灣民粹主義的政治發展，在「人民作主」「由下而上」的政治修辭下，得到了政策的鼓勵和媒體的青睞，遂揚起更廣泛的漣漪。

八、在政治效果上，社區組織所累積的動員力量有被地方政治吸納的現象。隨著政治上的反對運動漸有斬獲，社區組織的領導者往往背負著加速解決議題的期許而被吸納進新政府之中，其結果是不論原議題是否解決，國家的統治功能再一次成功地涵括了社區。

九、只有少數幾個社區抗爭的事例，由於其行動主張與國家統治技術形成明顯的衝突，因而在極有限的時空中照見了社區與國家統治的基本矛盾。其餘大多數的社群採取順應國家統治的基本態度。

十、在民粹的基礎上，台灣也發展出了獨特的「社區協力型政策」，國家與社區組織間形成十分特別的「準夥伴」關係，但究竟還能如何發展實有待觀察。

台灣的社群發展願景(vision)

由於台灣的社群正處於一種修補和重構的特殊階段，因此，體質與表現都還十分稚嫩；相對地，也因此充滿了可能性。不論是社群動員的議題類型、社群本身的經營形態乃至於社群與國家治理間的微妙關係等，都具有高度的可塑性。但究竟它可能走向何處？其實需要不斷地在當前的條件和未來的預期之間來回試煉。這情境就像批判的地域主義建築師在具體的空間實踐中奮鬥一樣，必須不斷地凝視當前的處境，批判地尋找切入點。雖然腦中可能蘊生整體的圖像，但每一次的空間實踐，既是朝向那整體的圖像構築，也是再一次加以修改重繪

.....。

因此，在前述的當前時勢分析之外，我們也試著描繪未來台灣社群與整個民主社會發展的願景，進而嘗試在這樣的理解下檢討可能的推動策略。期待的社群圖像如下：

一、在整個民主社會中，有各類各樣的社群成為政治實踐領域最活躍的作用者，而非個人，也不僅只是政黨。因此，活躍的結社加上以個人為單位的民主選舉構成民主社會的基本活力。

二、社群的活躍，表現在高度自主的策略性政治上，社群本身能夠清楚地認知到現代國家的統治技術，進而能夠彈性地面對、利用或抗拒這些國家權力技術；當然，國家的統治技術也因著社群的靈活而不得不改變自身。

三、在社群內部的運作上，社群的成員充分地認知和享有平等的權利義務，能夠主動地參與公共事務，並對其他成員懷有尊重、信任與容忍的心情。對於社群的處境與策略，能有高度的敏感，在行動上有活潑的創意且彼此能夠合作與辯論。

四、在外部，自主的社群彼此間又能夠因應更大的議題，結盟合作，拓展社群的實踐場域，與國家統治間形成複雜有機的關係。

未竟之路

若以上述的願景作為目標，那麼現今台灣的社群發展，不論在社群內部的經營、在社會運動的結盟乃至在國家政策的層面上，都還要有新的思考。譬如對於社群內部的經營，到目前為止，台灣的城鄉社區組織所發展出來的動員技術和經營模式，其實都還太粗淺：「社區

參與」尚停留在善意的鼓吹與活動面，其實欠缺動員的考量。因此，就組織內部而言，其實需要幹部訓練的機制來強化組織者的能力。在社會運動結盟的層面，社區與社區間的合作，在許多議題上其實有高度的需求，但合作的例子還很少，主要受限於組織本身太弱，組織者也缺乏更上一層次的思考。事實上，社會運動結盟才是集體抗衡國家統治技術的基本條件。

在國家政策層面，雖然好不容易撐開了「社區協力型政策」，提供了社區行動的資源，但在資源給予與管控的操作下，也形成了國家與社區間隱約的「侍從關係」，其實有損社群的自主性。因此，如何能顧及資源的供給又能提供社群自主經營的空間，是政策形式必須考量的問題。但在政策制定上，也有賴於社群與公部門積極互動，才能形成適當的政策。

三隻老虎的故事

「政治社會」的再思考

丘延亮 香港浸會大學社會系

我最早一次和 Partha Chatterjee 對話是在 1989，他在芝加哥心理社會研究中心(Center for Psychosocial Studies)的研討會上回應 Charles Taylor 對民間社會的論詰¹；當時發現他的思路與自由派傳統頗有分歧。在首肯他質疑的方向的同時，期許其反思進一步激進化。其後，我在討論原住民論詰與國族想像之貧困一文中，回應了他 93 年《國族及其片斷》一書中的圖像，指出次國族主義者(sub-nationalists)本身的缺乏想像，只知仿冒，並不存在他所主張的「內在」(“Inner”)²。我的企圖當然是試以我身在社會的「化外社群研究」(Subaltern Studies)之踐行和 Chatterjee 及其相關的 Subaltern Studies 成員進行更實質的交流與反思³。

這次 Chatterjee 教授在台灣重新發表有關「政治社會」(political society) 的三篇論文，在經驗的層次上，當然有他特定時空的深遠意涵。但是我以為在台灣／現在來講這些東西，有意思的並不只是在經驗／現在的層次，而更有理論上的超越時空的重要性。因此我的回應著重在理論層次的演繹。

首先，Chatterjee 教授的文章再次刺激我去反省自己過往的研究，對照於他的文字，在重讀和再思的理脈下，發現我們自己顯得既

是太狹窄／在地(provincial/local)，又太後設／普同(meta/general)。在地域的意義上，也就是既太所謂的「中國」(things Chinese)、太「印度」(things Indian)，又太所謂的「西方」(thoughts Western)；在認識論上(epistemological)，呈現了一種經驗與認識的斑駁倒錯。

我很高興有這樣的機會，再和 Chatterjee 教授對話，因為在他的文章中，我不但看到自己，看到自己的缺失，也看到了突圍的跡象，和批判的可能性。這個可能性，意味的當然不只是(或根本不是)經驗性的「東方」及所謂的「中國的」(things Chinese)、「印度的」(things Indian)的東西，一個作為「西方」(thoughts Western)的一種對照，一個例外，一個「它者」的玩意兒。如此一來，憑藉了突出這些玩意兒，我們也就更有效地首肯(affirming)與神聖化(reified)了一個不需反省與無需加意(marked)的原初性(primodality)與普同性(generality)——認同學界到現實政治都不予質疑的(take for granted)的那個地方：「西天」(paradise)！還是「西方」？

然而，東方學(Orientalism)的自我東方學主義化(self-orientalize)或是西奴學(Sinology)的自我西奴學化(self-sino-ize)都是無用的。國情論者將自我特殊化，固然是一種自我構陷，但是想將西方外化(externalize)掉，說成是不存在於自己之內的东西，恐怕也是一廂情願的想法⁴。它，它們，我相信既是歷史、結構與人文的特定產物，也是一定的權力、意識型態、利益拮抗下的必然結果。

換言之，不同故事的特殊性讓它有被講的必要；故事特定的轉折(plot)與脈絡性(textuality)，使得它有被講的可能性。對於一個複雜的、多變的、多義的前殖民／後殖民世界(台灣也是其中一例)，我們恐怕需要多過一個故事版本，也需要多過於一種說故事的辦法。我們

講故事時選取一些情節，這些情節藉歷史／敘述(narrative) 呈現的是我們藉以傳訊的感知素材；另一方面，我們也選取某些說書形式(genre)，做出一個說書的結構(construct)，並在用素材編織的過程中編進一些原理(theorization)。在這樣編織出的織體上，所承載當然不只是過去的種種鄉愁與唏噓，其中更是我們對未來的恐懼或想望之投射。

準此，我願意在此分享一個故事：「香港」這個地方的社會機體(social body)的故事，這是關於前殖民／殖民轉折／後殖民社會機體的滄桑史，我把這個故事稱之為「養虎為用／患？」，來回應Chatterjee 的文章中有關政治社會的啟發。

香港在前殖民時期，就已經存在許多民間的社會力量。但在殖民初期，特別在新界，反抗很激烈，最後的結果是促成一個因果倒置的英國殖民地「間接統治」的自況。究其實，「間接殖民」是用地方代理人「以華治華」，反抗的地方力量被收編成為了官方的自治組織，不久又成立個「鄉議局(H.Y. K.)」，來作為地方和英國殖民政府的中介。二次世界大戰日本人有短暫勢力介入，曾想改土歸流變成保甲制，但未成功。戰後香港又變成英國屬地，早期配合其他的殖民地要進行「去殖民」(de-colonization)，一度計劃將香港議會化與民主化，礙於「中國因素」也沒成功，所以在新界仍和鄉議局合作。1957年因為新界開發，H.Y.K. 中的保守勢力和贊成開發的勢力衝突，使鄉議局分裂；到1959年英國殖民政權以社會安全的理由，衝進鄉議局將H.Y.K.解散，使當時仍在掌權的保守勢力失勢。1966年英國殖民政權卻又重新發明鄉議局，但領導人全部變了，變成主張開發者。這是第一隻小老虎。但這隻為殖民主效力的小老虎在中英談判

中卻又因反對給繼承權予女性，又變成親中派的勢力，反對推行民主化的英國殖民政府。

在 1966-67 年，香港爆發史上最大的暴動，英國殖民政權為了應變將街坊組織重整，組成地方防衛力量平定暴動，之後，這個地方防衛組織變成屋村的街坊組織，再演變成居民委員會。這是第二隻老虎。第二隻小老虎長大後，卻成為日後反抗政府住宅政策與公屋政策的最大力量，令政府相當頭痛。

接著，工黨總督來港之後，為了要穩定殖民地，著手推行社會福利，將白領與公務人員工會化並開始積極地干預教育，因而促成了「社工—教師—公務員聯盟」的新政治力量，是後來民主派的社會基礎，也是支援六四民運的主要力量，它們曾讓總督 Wilson 因對中國政策挫敗而失職。有趣的是，這三隻老虎被養大了之後，不但都成為令人痛的對象，也全都留給接手的中國。⁵

由三隻老虎的故事，我們看到社會機體的政治，是可以被操控的，它們都在複雜的社會過程中成長，卻超越時空，也穿越了殖民地各個歷程。但三隻老虎，小時候養來助長威勢，長大之後卻可能恰好成為反咬主人的社會力量。因為，小老虎並不會因為被養了之後，就變成哈巴狗而哈巴狗化；其主體的更新與重構，總涉及了權力的文化紐帶(cultural nexus of power)⁶。政權總在操控社會力量的過程同時，助長了另一股日後反對他的力量；這就是三隻老虎故事的啟發。

三隻老虎的故事，一方面確認 Chatterjee 教授所提的「政治社會」的概念與事實，即在國家與公民社會中，提出政治社會的概念作中介，有助於補充自由主義者與國家主義者(statist)所沒看見(或被造成有看沒有見)與無法解釋(或不去瞭解)的社會／政治力量。但同時，

我自己的研究也使我開始質疑他在理論上把它和印度現實結合的方式。換句話說，我贊同他的觀察，但不同意他的解釋；尤其是他關於合法／非法的討論，始終予我以法治主義們(legalists)，及其形式掛帥說(formalism)之論詰的印象。

話說回來，Chatterjee 教授所提到的關於 population⁷ 和 citizen 的概念，卻是點到問題的重心。前者是政權的分類／統計學的發明，是行政管理建構的範疇，藉之政權將這些人口視為單一表面上的鐵板一塊似的、同質的東西。但這個範疇充其量只不過是經驗描述，我同意它是如 Chatterjee 教授所說的是一個充滿「教化」的觀念。它是國族主義之文化政治選擇並強予認受的一個範疇；也是自由主義的假設和預期，他們始終希望有個這樣子的「公民」社會，卻又永遠在抱怨它未出現、或是未被完成的東西。

總之，我要強調說明的是，Chatterjee 教授所說的例子佐証了：除了是國家與公民社會的中介外，「政治社會」(social formation) 是被所有國家主義者和自由主義者共同排斥的政治力量，在國族主義與中產階級各種去政治化之技術官僚操作下，這個社會形構被變成看不見了，但它並非自來就是不存在的東西。⁸

換句話說，在相對應於 population 和 citizen 之間，存在另一個有關 public 的範疇。因此，「政治社會」的概念若以三隻老虎的故事為例來看，這個社會形構的運作和存在，是 interactive 和 self-constitutive 的交互過程；它的主體性(self-hood)則是一個反省性的存在(reflective existence)，只要這個 self 的主體一旦喪失自覺，或淪失了它對 public 的對應敏感性，它就會成為不存在的東西。進一步地說，這個 self 是一個公眾性的 self，我叫它為 civic self；它的構成(constitution)是相對

於一個想像的(imaged)叫做 public 的東西的。

當然，public 也是一個 constitutive 的東西，而 civic self 它和 public image 就是這樣一種相互產造過程的產物；你(一個 civic self 的主體者)要召喚怎樣的 public，你就要讓特別的 public(小眾)認知到自己特定性質的 civic self。因此，政治社會必因為其所選取與所針對的(即其選擇地 constitute 的)公眾性質的改變，而不得不相應地改變；與此相應的過程就是社會主體相互建構的互動，也是 social body 相互結盟的過程。這個動態社會互動過程一但中斷，不僅 public 不見了，civic self 也沒有了，而 social body 也不存在了。相反地，只要有力在對它們實施壓制或予以應許，這些壓制和應許也就都會成為它再生與轉形的力量。⁹

以上這是我對 Chatterjee 教授所說的「政治社會」概念，以香港為例所提出的一個動態社會過程之補充，希望能豐富大家對社會主體分析之想像，瞭解它們是既定歷史、結構與人文的特定產物，也是一定的權力、意識型態、利益拮抗下的必然結果；而其主體性的更新與重構，總涉及了權力的多層次、多樣相、與多聲道的權力之文化紐帶(cultural nexus of power)，不是靠著「拿來主義」或各種國安改造(security reforms)¹⁰就能加以操控的。因此，政治社會既非國族主義與自由主義的概念所能包含的事物，我們更必須將這社會形構，放在動態的歷史社會過程中，才能有更清晰地加以理解。希望 Chatterjee 教授能有所回應。謝謝大家！

2000.6.2

1. 見 Partha Chatterjee, “A Response To Taylor’s Invocation of Civil Society” ; Greg Urban and Benjamin Lee (合編), *Working Papers and Proceedings*, 期 39 (The Center for Psychosocial Studies, 1990)。
 2. 見 Chiu, Fred Yen Liang, “Suborientalism and the Subimperialist Predicament: Aboriginal Discourse and the Poverty of State-Nation Imagery” 於 *Positions: East Asia Cultures Critique*, Subimperialism 專題, 卷 8, 期 1 (2000 春), 頁 105。
 3. 見 Partha Chatterjee, “More On Modes Of Power and the Peasantry” 於 *Selected Subaltern Studies* (N.Y./ Oxford: Oxford University Press, 1988), 頁 351-390。
 4. 參看 Ashis Nandy 的 *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1996);及 *Plural Worlds, Multiple Selves: Ashis Nandy and the Post-Columbian Future*, Emergences 專題, 期 7-8 (1995-96)。
- 關於陳光興對 Nandy 的閱讀及對他封給 Nandy 的 “Civilizationism” 的批評，我的意見很不一樣，當有待適當的機會加以討論。
5. 本部分的討論採自 Fred Y.L. Chiu, “Politics and the Body Social in Colonial Hong Kong” 於 *Positions*, 卷 4, 期 2(1996 秋), 頁 186-215。
 6. 借用 Duara 的用語，但我的用法涵蓋面較大，參看 Duara, Prasajit, *Culture, Power, And the State: Rural North China, 1900-1940* (Stanford: Stanford University Press, 1988)和 *Rescuing History From the Nation; Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: Chicago University Press, 1995)。
 7. 至於在殖民母國(即啟蒙母國！?)本身和內部，國族主義者們之如何將其 populace 教化及改造成為 population，Tony Benette 在其有關 exhibitionary complex 的論詰有精彩的敘說。見 Benette, T. “The Exhibitionary Complex” in *New Formations*, 期 4 (1988)和 “The Political Rationality of Museum” 於 *Cotinum*, 卷 3, 期 1 (1990); C
 8. 典型的例子可說是 Beck, Ulrich；他的一本書叫 *The Reinvention of Politics: rethinking modernity in the global social order* (Cambridge, Mass: Polity Press

1997)。書中有不少材料似乎是对西方學者可說是有啟發發誓的作用。然，就 Chatterjee 及吾人的論詰以觀，他論的所謂 “politics” 從來都是吾人生活經驗的一部分，其實只是學者諸公們自宮了察覺的器官，而又突然 re-cover 了它們的 re-invention 罷了！

9. 本部份的討論依據 Chiu, F. Y. L. “The ‘Civic-Self’ and ‘Public-image’ of Intermediate associations in a Changing Polity: a research agenda on Hong Kong’s social bodies and Public Sphere” (1991, 未發表工作論文)。
10. 關於香港二次戰後殖民當局一連串國安改造的實施與窘逼情狀，其描述與分析請見 Chiu, F. Y. L. “Combatting the Double-processes of De-colonization/ Re-colonization in Hong Kong” 即將出版於 *The UTS Review: Cultural Studies and New Writing*.

討論與對話(I)

紀錄整理：鄭聖勳 清華大學中文系

夏鑄九(台灣大學建築與城鄉研究所教授)：主持人開場

各位朋友，這是國際學術刊物「亞際文化研究：運動」(Inter-Asia Cultural Studies: Movements)、文化研究學會、清華大學亞太／文化研究室、台灣社會研究季刊、國科會社會科學研究中心等單位，共同主辦的學術活動，主題是「發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民民主」(Locating Political Society: Modernity, State Violence and Postcolonial Democracies)三天活動的第一場。以下先有三點說明：

一、今天是三場活動的第一場，社群／社區／共同體在東方(Community in the East)，原來規劃的是兩場學術演講，但是我們看到帕薩·夏特吉(Partha Chatterjee)這篇已經在印度重要週刊，政治與經濟週刊(Political and Economic Weekly)，發表過的文章，覺得在台灣經過比較與討論，會激發出一些不同的想法，社群／社區／共同體(communitiy)議題涉及社區總體營造，不同的弱勢社群的生存權利等。所以我們特別要求帕薩·夏特吉教授加一場，以專案討論(workshop)的方式來進行。他將先給 40 分鐘的摘要演講。然後，我們找了不同背景的學者，他們的專長分別跨越哲學理論(如中研院社科所錢永祥教授)、社區組織(如淡江大學建築系曾旭正教授)、外勞

(如世新社發所夏曉鵬教授)、原住民(如香港浸會大學社會系丘延亮教授)等，來共同回應。每人 15 分鐘，之後，開放討論。我們期待台灣的經驗能與其他第三世界地區歷史經驗比較，碰撞出新的思考方向，與更為具體的歷史實踐，豐富與深化帕薩教授所稱之為的政治社會(political society)。

二、與以往英文為語言之學術演講不同的是，主辦單位考量社會效果，總結了一點經驗，此次不僅將講稿事前翻譯為中文，還請口譯人員現場翻譯，使更多的聽眾可以跨越語言的障礙。所以，為了節省時間，讓會議進行的更緊湊，我們希望在場的發言都以中文進行，口譯專家汝明麗會將發言直接譯給帕薩·夏特吉教授，各位如果用英文發言，反而還要再翻譯成中文，會拖延討論之進行，請千萬留意。

三、以下簡略介紹帕薩·夏特吉(Partha Chatterjee)教授，詳情請參考陳光興教授的書面簡介。帕薩·夏特吉教授生於 1947 年，1967 年在印度加爾各答大學取得政治學學士學位後，前往美國羅雀斯特大學(University of Rochester)進一步攻讀政治學，1970 年取得碩士，1971 年取得博士學位。留校任助理教授一年後，於 1972 年回印度執教。自 1973 年起任職加爾各答社會科學研究中心(Center for Studies in Social Sciences, Calcutta)至今，1979 年升任教授，1997 起任該中心主任。此外，他曾在牛津大學、紐約的社會研究新學院(New School for Social Research)、荷蘭的萊頓大學(University of Leiden)、坎培拉的國立澳洲大學、陌地生威斯康新大學、安納堡密西根大學、紐約大學(New York University)、哥倫比亞大學等擔任客座訪問教授。帕薩·夏特吉教授的重要著作至少有二：

1. 國族主義份子的思想與殖民世界(Nationalist Thought and the

Colonial World: A Derivative Discourse)，是研究第三世界民族主義理論之經典作品，成功地運用葛蘭西之理論角度，處理民族主義與殖民主義之間歷史的糾結關係勾畫出由甘地到尼赫魯不同的民族主義的思考方式。

2. 國族及其片段：殖民與後殖民歷史(The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories)，進一步釐清國族與其他社會力量間之關係，有理論上的突破意義。

甲：我現在要問一個粗淺的問題。我不太清楚我要用政治社會這樣的名詞來說明現在的討論——或者以協商性存在的社群——是否忽略了「除了以政治協商作為存在的族體以外，在經濟上與其他市民社會社群間的相互依賴、或者支持或者相同的在文化上爭取認同、在同一陣線的想像上觀察實踐行動的可能性」這樣的想像。這個名詞其實會讓我聯想到市民社會在十八世紀、十九世紀初期發展起來，要來對抗早期在封建制度裡面皇室貴族所形成的那個所謂的政治社會的力量，這是政治社會會讓我想到的東西。那如果我們現在要來創造一個新的名詞，用來作為社會邊緣去對抗市民社會的力量的時候，我們要創造怎麼樣的名詞來稱呼這樣新興的一個社群力量？這是我的問題。

陳光興：我發言的目的企圖想指出一些概念，就是我們在翻譯 Partha 的 civil society ——翻譯的問題——其實隱藏的一些概念。Civil society 在台灣很少用公民社會，多是用民間社會跟市民社會，在香港有人用市井社會，我的理解是這樣。可是事實上這些東西是非常非常不一樣的東西。所以你說市民，是在講這整個市的市民、台北市的市民，可是我要企圖講的是什麼呢？就是說，Chatterjee 教授用這個字：civil society，非常確切的是在講公民社會，是針對這個國

家、nation、state 來的這個概念。所以在理解他的過程中你要用很截然的一個範疇上的一個劃分，就是什麼東西叫公民社會、什麼東西叫做市民社會、什麼東西叫做民間社會。我覺得這些字眼對我來講都是一些非常豐富的可能性，那我覺得到後面的一些討論會出來。可是就是在他的系統裡面，為什麼用政治社會來跟公民社會區分開來，是非常非常明顯的，他講的就是這只是少數人可以使用的空間，不是多數人可以使用。所以他在講政治社會我覺得他不必然是在講社會邊緣，不必然，可以是很龐大的一群人，但有一部份是我們所謂的社會邊緣。我只是想要澄清，各位在理解這個概念的時候，也許這樣子把它區分出來，什麼是市民、什麼是公民，公民又是一個法權觀、觀念，是在這個整個自由主義的系統裡面出來的一套東西。至於什麼是民間？這個是我們自己的語彙，英文沒有這個字。

丙：我想在這邊稍微做一個補充。我想剛剛討論的一些部分其實都 cover 到了一個 politics of translation ——翻譯的政治——的一個問題，就是說我們怎樣把一些主要從西方定義的名詞和講法跟概念轉譯成中文，然後在實際的政治實行場域裡面發生一些作用、一些效果。那其實像剛剛丘教授提到的 citizenship 這樣的概念，舉這個例子為例好了，我相信，在台灣，目前我們並沒有一個充分的討論，不管是在學術上或者是在政界實際的過程當中，去 define 到底什麼東西是台灣人，或者是說 whatever 對公民權的內涵和意義到底是什麼。那這樣從另外一個角度來說，剛剛丘延亮教授也提到，citizenship 這個東西是不是值得追求的(錄音中斷)。那我想我這樣拉拉雜雜，就先到這裡，謝謝。

丁：因為看的時間很短，如果我沒理解錯誤的話，Chatterjee 教

授他最主要提出兩個論點，一個就是說在東方，community 是一個很主要的政治實踐的一個作用者，那第二個問題就是說，這種主要的作用者是透過政治社會這樣的一個領域玩另外一套跟 civil society 不一樣的遊戲。如果 community 在東方這麼重要，那麼我們是否應該創造出其他的配套概念，比如說，political society 這樣的東西。那如果理解沒有錯的話，或許我再問一個問題，主要是講到法律和政治制度方面的，第一個就是說，雖然 Chatterjee 教授他避開了 primary community 跟 functional community 之間的區別，然後在這種情況之下，community 看起來就是比較 contingent、偶連的、建構的、非本質的東西，但事實上在 Chatterjee 教授的討論裡面，它似乎都跟經濟發展扯上關係。而我在這裡想說的是，我們是否應該把第三世界和東方的 community 放到資本主義發展的脈絡底下來看，比如說，或許在發展中國家或者在第三世界國家，它的城鄉關係或者都市裡面的社會關係，跟經濟發展脫不了關係。或者我們可以說，像 Chatterjee 在文章裡面提的兩個例子，事實上我們可以分別出來，一個是跟勞動力再生產比較相關的 community，可是另外一個是跟一般的生產比較相關的 community，我的意思是說，也許把經濟拉進來，不盡然要用經濟論的解釋，那些東西可能會有些不同的思考方向。那第二個東西是說，因為遭受到夏鑄九老師的誤導，他說用 Gramsci 的概念，然後試著不用這個概念去理解你的 political society 和 civil society 之間的關係，那我發覺有些東西我抓不起來，好像是這樣子，什麼東西都不確定，只有一個東西是確定的，就是國家。那在國家底下有兩個東西，之間有兩個可能的領域，一個是 civil society，一個是 political society，那我就不知道，civil society 好像跟國家對立的，political

society 好像也是處於 state 跟 population 之間的，也就是說，在一個社會圖像裡面，state、civil society、political society 跟 population 我們要怎麼去安排，但是我們知道 state 好像是最確定的，其他都是被建構出來的。那第三個東西就是說，civil society 和 political society 的差別在哪邊？就 Chatterjee 教授討論的東西，我覺得好像不那麼的是 civil society 和 political society 之間的差別，因為兩者都使用策略，但是玩的遊戲不一樣，例如可以說，在 civil society 裡面所使用的或者個人主義所比較使用的是一種道德政治，是一種人權、權利、義務、國家主權這樣子的一個遊戲，但是在 Chatterjee 教授所提到的那兩個例子裡面掛的是道德經濟的遊戲，是國家的責任、是生存等等這些東西。所以事實上，也就是說 population 和國家之間互動不一樣的東西，事實上是他們玩的遊戲、策略的基準，而不是策略本身的不同，謝謝。

（主持人建議先讓翻譯能有時間更清楚地將問題翻譯給 Partha，所以請其他人先回答問題。）

丘延亮教授：問問題的朋友不要在意，因為我喜歡開玩笑，所以我也就是用開玩笑的方法。我覺得這個問題對我來講就是說，你針對一個很好的東西就是到底是雞還是蛋的問題？因為沒有雞所以就找蛋，因為沒有蛋就找雞，然後運用在這個地方，因為我偏偏不被人當 citizen，所以我要訴諸一個 citizen 的 right，就是因為我訴諸一個 citizen 的 right，所以這個社會就偏偏沒有給我 citizen 的 right，所以我覺得很奇怪。假如已經是有 citizen 的 right 的話，你怎麼會還是這個樣子，對不對？然後你說我沒有，所以被人家欺負，所以我要討一個 citizen 的東西，這 citizen 的東西偏偏是沒有的，然後我找一個沒

有的東西然後我說我變成一個沒有的東西，然後我會得到保障。懂不懂我講的？這是一個法權，我覺得假如你講策略我就覺得會很滑稽，ok？因為這是某一些人拿來的一個 label、labeling，這 labeling 是在現實的政治環境底下的某些人才可以的，而不是你的。當然另外一方面假如是 Laclau 跟 Mouffe，就是說不管是誰拿來用這個東西，拿來我也拿來我來用，所以就整個他的研究從這裡開始是可以用的啊！什麼什麼東西來，就是說這是人家的字但是我用來我這樣做了以後是不是不可以也做出死馬當活馬醫，也醫出一個叫做 popular democracy 這樣的東西，那麼我是有質疑的。好不好？我是從側面的觀點來回答你的。但是我想回答的方法很滑稽但是大概湊起來就很不滑稽。

Partha：我想回答兩個問題。第一個問題就是我們看到在東方來講這種所謂公民社會的一個發展歷程的時候，它的確它是一種反所謂絕對主義、反貴族主義的一些思想，因為在西方的公民社會的起源，本來就是以反貴族主義所主張的個人、自由及平等這種待遇來作為出發點，但是當我們在非西方的社會當中應用所謂公民社會這樣的詞彙的時候，我們可能要注意的就是，公民社會這個詞彙在十八世紀歐洲社會產生的時候，事實上公民這樣的字眼也僅適用小部分的一些人、所謂合適的公民、合適的人才能成為所謂公民這樣的身份，比如說你必須要擁有財產、你必須是男性。可是隨著這種現代國家的出現，我們發現所謂公民的身份的定義是越來越廣，很多時候變成是所有的人都可以視為是這個國家的公民，他有權去投票，等等。但是事實上很多時候我們都忽略掉了，不管是在美國在歐洲很多地方，到一九二〇年代女性才開始擁有投票權這樣的一個事實。所以我們看到公民社會事實上它的範圍不斷地在擴大，它的擴大的基礎就是植基於所

謂的普世主義的一個標準，也就是說在現代的國家裡面我們看到的這種關係，除了是國家跟公民之外，還是植基於國家以及公民社會這樣的一個關係。而在非西方的社會當中，我們就會發現一個所謂似非而是、或者說是一個兩難的情況出現。比如說在印度的一九五〇年代我們聽過的憲法當中規定，所有的印度人民都有投票權，那麼這樣子的一個國家法令，基本上就已經認定了所有的人民都是公民這樣的身份，這就好像是在西方的一個公民社會的概念是一樣的。但是事實上我覺得這樣子的一個說法只是一個幻想，因為畢竟並不是所有的人民，他們都具備著成為普世的公民這樣的身份，(他們)沒有這樣子的資格去以公民身份來去運作。比如說，今天如果像我舉的那個例子當中那些佔用公家土地的這些非法居民來講的話，他們可以聲稱說，我當然是公民，我有投票權。但是另一方面政府可以很簡單的跟他講、國家可以告訴他說，這樣的公民是一個很爛的公民，是一個 bad citizen。所以在這種兩難的情況當中，也就是，今天不論你要去瞭解國家以及公民社會之間的關係的時候，如果你還是單純只從這兩個對立的角度來看的話，你顯然並沒有真正瞭解他們之間關係的一個複雜性。另外一方面，很明顯的，在這個過程當中我們看到，國家必須要去承認這些非法移居者的存在這樣的一個事實。我們也可以從另外一個角度來看，那就是在現代的一個國家當中，他把所有的人民都當作公民的時候，就算這些公民是屬於不合法的公民，今天政府仍然有一定的一個道德責任必須要去照顧他們。所以在剛剛我們夏教授有提到的，就是他講到三個策略當中的一個，就是，用這種公民的 narrative 作為一個策略的方式。這是在二十世紀還有二十一世紀初在很多的現代國家裡面我們都有看到，不管是民主國家也好或者不是民主國家也

好，大家都接受一個普遍的看法，那就是今天國家它有一定的責任要去照顧它所有的人民，這是它的道德責任。這樣的一個說法沒有好壞的價值判準，它是一個事實。相對來講，一些非法移居者他們自己也很清楚，他們不能夠得寸進尺，所以他們必須要去做一些策略的一個運作。所以變成，他們會說我們也有投票權，所以我們當然是公民，那他們的投票權就成為他們協商的力量。但我之前也強調過，就是，這種協商它所獲得的成果，很可能是非常短暫、非常脆弱的，在情境改變的時候，很可能最主要的當權者他們就會放棄。那第二個問題我想是和上面一個問題相關的，就是講到說國家和人民之間的關係。事實上我們可以從兩個面向來看。第一個面向是一個古老的問題，也就是公民社會跟國家之間的一個關係。在這個部分的話，當然，因為你是公民社會的一份子，所以自然就有這個權利去跟國家和政府協商，去要求你的公民權。但事實上我們也可以從另一個面向上看到，有些人他事實上並不見得有這樣子的一個機會，能夠去運用到這種公民社會的機制去達成他的要求。也就是說，他並不是所謂的一個 proper 公民、不是一個適當的公民。這在一百年前來講的話，可以想像，那時候的政府根本就把你當作是不存在的人。所以我們看到的是在人民以及政府之間，他們會有另外一種關係，這種關係往往是透過一個中介機構，在目前我們看到的是所謂的公民社會。可是現在我要說的是，在我們很多的現代國家當中，這種公民社會已經不再扮演所謂的中介機構的角色，它反而要仰賴的是一種暫時性的、一種策略性的共識，而這個共識它很有可能隨時會瓦解。所以今天就像我剛剛講的，剛剛那些所謂的非法移居者他們知道自己不能夠得寸進尺，但另一方面來講你也不能夠否認他們的確確是公民。今天如果政府完全去否

認這些人的存在的話，政府可能要擔心就是，也許國外的媒體會對於他們有一些相當不利的報導。所以這就是我所說的一個公民以及政府、國家之間的關係的第二個面向，那就是我所建議的名稱，也就是政治社會這樣的一個概念。我並不是說所謂公民社會與國家之間的關係已經不復存在，但事實上我們看到的是，在政治社會來講，它是這樣的關係的另外一個面向，而且是它非常短暫、是非常脆弱的一個關係。

丘延亮：我補充一個跟剛剛的問題有關。不過我想策略上，citizens 可以用，但是問題是怎麼用。那麼我個人是反對一個 absentism 的用法，說我沒有、我把它拿來，其實誰都沒有，從來都沒有過。因為你要曉得美國，美國的公民權也在不斷地擴張，American civil liberty union 不斷在搞、不斷在做，你到底要哪一個 citizenship，對不對？所以用 citizen 這個東西像美濃的話這是對的，這不是一個容易 transplanted 地要一個東西，是要有 perspective 地把它做出來。假如是這樣的意義我是同意，所以不是它本身是怎麼做。

夏鑄九(主持人總結)：面對全球化的新形勢，國家與社會的關係正在劇烈轉變中。我們見到國族國家主權的弱化，伴隨著社會的分裂，運動的狂烈。在理論的層次，認識全新的形勢需要結合兩者：(1)分析能力而非規範性地過多預設，自限於成見；(2)實踐上的彈性與靈活。帕薩·夏特吉教授的政治社會概念，雖然朋友間彼此意見有些出入，然而，至少，要求我們面對第三世界國家與社會變動的政治過程，我們唯有處身其中，因運動、抗爭、連結而成長，以此共勉。謝謝帕薩·夏特吉教授，謝謝大家的出席。

民主和國家暴力

一個死亡的政治交涉

Partha Chatterjee 著・唐維敏(輔仁大學大眾傳播學系)譯

陳光興(清華大學亞太／文化研究室)・林家瑄(清華大學外語所)校訂

就像大部份我這一代的班格爾人一樣，在我們被帶大的過程中都相信，在印度，除了班格爾語之外，不存在任何其他語言，能夠那樣具文學性地再現現代美學的敏感性。但是，令人感到難堪的是，由於我和我的同胞們都稍嫌心胸狹窄、又受到沙文主義作祟，我必須承認一直到一九七〇年代末期，我才讀到芒多(Saadat Hasa Manto)一篇以〈狂人〉(Toba Tek Singh)為名的班格爾文翻譯作品。這篇文章長度不過八到十頁，且文字稀疏、未加修飾，是一篇類似新聞報導風格的散文。儘管如此，當時這篇散文撼動了我，我的閱讀經驗是歷歷在目、讓人難忘。芒多展現全然嘲諷性的文字效果，讓我沈浸其中，而我在當下立刻知道，我正面對一位偉大的文字巨匠。從那個時候開始，我便大量閱讀芒多的班格爾文或英文翻譯作品，也接觸近年來與他相關的重要研究文獻。雖然我自己具有的班格爾性已經根深蒂固，但是在完全不帶任何衝突感的情況下，我必須承認芒多極可能就是印度當代最偉大的散文作家。

我要談論的主題是現代性。由於暴力也是芒多作品中具有強烈蝕刻作用的主題，從某些角度來說，我也會談及現代性的暴力。但是，因為我缺乏足夠能力，從我所熟悉芒多作品的小說敘事中，勾勒更大

的結論，所以我需要以一個不同的場域作為我思考問題的基礎。印度的民主是一個廣受談論的場域，我在此也將以它作為討論基礎。我會論及印度的國家和社會，尤其著眼於兩者在民主過程中如何相互結合。在這個基礎上，我會延伸到現代性、宗教和國家暴力等問題。

在印度，目前已經有相當豐富的文獻，探討國家機構和社會之間的關係。魯道夫夫婦(Lloyd and Susanne Rudolph)便曾經指出，國家機構與社會兩者之間的平衡關係每隔一段時間便會轉移，在兩種狀況中擺盪。一者為「要求政體」(demand polity)：在選舉形式下進行施壓的方式表達出社會要求，企圖主導國家動向；一者為「下令政體」(command polity)：國家霸權已經充斥於整個社會。¹ 已過世的饒奧(M.S. A. Rao)在他和法蘭克爾(Francine Frankel)合著的最後一部作品中指出，官僚體制和工業組織等公眾機構之前曾是主導力量的核心，如今則遭受到來自新興勢力在立法機關和政黨等政治機構中造成的壓力，這種壓力尤其發散自種姓制度中的下層階級(lower caste)。² 從魯道夫夫婦提出的週期擺盪模式來看，我們看到的故事似乎是一種政治秩序式微的敘事。柯力(Atul Kohli)進一步強調這個式微的主題，他在描述印度政治發展狀況的近代歷史時，認為在各種社會群體運作下，民主的國家機構臣服於立即的選舉壓力，造成其力量的式微，導向一個全面性的統治危機。³

目前既有文獻多半陷入現代化敘事的框架，分別以韋伯式(Marx Weber)的或馬克思主義架構為主要類型。而我想提出的批評是：在概

念層面上，國家和社會的場域要不然就是被截然分開，在此中央國家機構必須將傳統社會機構與實踐加以現代化，而完全背負起這種介入主義的負擔；或者，國家與社會被認定為全然相互穿透，以致於國家的實踐完全取決於社會機構之間的拉扯力量。毫無疑問地，隨著過去三十年來印度選舉政治的擴散與深化，要找到適當的場域(假如還存在的話)，來實踐能夠改變社會的介入主義方案，或是要找到因為民主制度擴張而帶來社會轉變中所留下來的場域，都已經變得相當困難。

我在近來一系列文章中，企圖勾勒出一個概念場域，來處理上面提到的部份問題。⁴ 我所建議的一個方案，就是思考在國家機構和公民社會之間，建立某種中介的實踐場域。我傾向回到黑格爾和馬克思所謂「公民社會」的舊想法，也就是說，將公民社會視為布爾喬亞社會。在印度的脈絡中，這表示由一小撮人佔據機構與實踐空間，同時他們的社會位置則可以被清楚地掌握。從憲法和法律賦予國家的「正式」結構的觀點來說，所有的社會都是公民社會；政治過程就是政府組織和公民社會成員的互動地帶，而公民成員多半以個人身份或團體成員和政府組織進行接觸。不過，實際的操作情形卻非如此。依照憲法中想像的意義上來說，大部份印度住民雖然是擁有權利的公民(citizen)，但是這個權利薄弱、模糊不明、甚至還視情況而定。因此，他們不是公民社會的一般成員，而國家機構也是如此對待他們。不過，他們也並不是說好像從此就成為國家的化外之民，或者被排於政治場域之外。只要他們是國家領土主權之內的人口，就必須得到各個政府機關的照顧和控管。在這些活動之下，這些人口便和國家保持某種「政治」關係。不過，這種關係並不必然和憲法所描繪的國家和

公民社會成員間的關係並行一致。然而，在某些特定歷史脈絡下，這些關係毋庸置疑是某種的政治關係，同時也具有廣受認知的系統化特性，甚至成為某些受到傳統承認的倫理規範。不過，這種關係仍然可能遭遇到不同程度的質疑。我們應該如何開始瞭解這些過程呢？

為了處理類似這樣的問題，我提出「政治社會」這個想法，而所謂「政治社會」是一個盤據於國家與布爾喬亞公民社會之間的地帶。某些分析家在面對類似問題時，比較傾向擴大公民社會這個概念，囊括所有存在於國家場域之外的既存社會機構。⁵ 在近來國際金融機構、援助機關和非政府組織的修辭中，這種實踐開始蔓延開來。在新自由主義意識型態的擴散和慫恿下，每個非國家組織都被奉為神祇，成為公民社會自由成員團結努力的珍貴花朵。我拒絕這種狂妄而又慈善式的理論姿態，主要是因為我感覺到，這些計畫方案仍舊具有生命力、持續活躍，不應就此棄而不顧，更何況這些方案仍然觸動了印度諸多的國家機構，促使國家機構想要將傳統社會的威權和實踐轉化成為布爾喬亞公民社會的標準模式。公民社會在作為一個「理想」上，仍然持續催化一個介入主義式的政治方案；而作為一個「實際存在形式」而言，公民社會卻侷限於少數人口。在我們考量印度的現代性和民主之間的關係時，勢必需要將這兩項事實謹記在心。

各位或許會記得，在早期「下層階級研究」(subaltern studies)⁶ 的方案中曾出現一個分析架構。其中，我們討論到一種政治場域間的分裂，一個存在於有組織化的菁英場域與非組織化的基層場域之間的分裂關係。這種「分裂」概念的提出，主要為了標示出國族主義政治空間中的一條分割線。在獨立前的三十年間，印度群眾——特別是農民——被吸納到有組織化的政治運動當中，但是在成型的後殖民國家形

式中，印度群眾卻一直被拒於一定距離之外。提出政治場域上存在一個「分裂」，其實是為了抗拒一個普遍存在於自由主義以及馬克思主義式史學中的觀念，認為農民還活在集體行動的「前政治」階段。我們要指出的是，農民在他們的集體行動中亦是政治的，只是他們的政治方式與菁英不同。因為早期在反殖民運動的脈絡下，菁英與下層階級在政治上搭疊的經驗，使得印度的民主過程在將下層階級的生活納入其影響範圍上，有相當進展。正是為了瞭解這些相對來說，較近來的，菁英與基層政治之間的糾結形式，我才會提出「政治社會」的概念。

我曾經以一個加爾各答城市中違章建築住戶為例，描述他們的居住狀況，以及住戶成員如何努力主張他們在都市生活中的存在／在場 (presence)，以說明我所謂「政治社會」的意義以及它如何運作。⁷「政治社會」透過一個團體進行操作，它具有自主性連結的形式，但也使用道德性的親族感情與家庭忠誠等語彙。由於這種居住行為本身非法佔用公有土地，也就集體違反財產法和公民條例等前提，所以面對他們，國家機關無法拿出處理其它遵循較正當的社會和文化訴求的公民團體相同的立場。然而，國家機關和非政府組織也無法忽略他們的存在，因為類似團體數以百計，它們只是其中冰山一角。它們代表的人口群，不管是生存或是居留，都和違犯法律難脫關係。所以，這些機關並沒有將這些居住團體當作一個公民團體來處理，而是當成一個福利機關可使用的便利工具，用以處理一個邊緣而弱勢的人口群。

就違建住戶來說，雖然他們同意佔據公有土地是非法且不符合良好公民行為，但是他們也主張居住和生活是他們應享的權利。只要提供他們其他適當居住空間，他們願意搬走。國家機關認知到，這些人

口群的確只是對政府的福利措施提出要求，但是這些主張無法被認定為具有正當性的權利，因為政府並沒有方法可以將這種利益分配給國家內的全部人口。如果將這些主張視為一種權利，只會導致進一步違反公眾財產和公民法律。

接下來，便是如何在政治場域中交涉這些訴求。在這個場域裏，一方面國家機關有照顧貧窮和弱勢者的公共責任，另一方面，在政治上權宜主義(political expediency)的精打細算之下，某些人口群會比較容易受到國家機關的關注。我所提到的這個違建住戶社群必須透過和社群外部建立大量的連結，來自行摸索通過這個不確定的領域，換句話說，他們必須連結其他類似處境的團體，與較強勢而有影響力的團體，與政府人員，與政黨及其領袖等等。在長達五十多年的抗爭過程中，這些住戶盡力保有自己的住所。但是，這樣的保有狀況是極度不安全的，因為這完全依賴他們在策略性政治場域中的操作能力。我要提出的是，這種東西正是民主式政治的實質，因為上述的形式不斷在印度的基層社會發生。它涉及到一種持續的、游移性的妥協，在現代性的規範價值和公眾要求的道德訴求之間遊走。

因此，公民社會僅僅保留給一小群有文化優勢的公民，而在像印度之類的國家裏，公民社會則代表了現代性的高地(high ground)。憲政體制的國家模型也是如此。然而，在真實的實踐上，政府機關必須從那樣的高地下降到政治社會的層面，透過作為社會福祉的提供者、以及面對這些受政治動員而發的需求所處之現實狀態，以便持續其統治的正當性。在這個過程中，我們可能會聽到來自公民社會和憲法國家舞台上要角們的抱怨，說現代性正面臨一個以民主形式出現的意外對手。

我將進一步探索這項主題，從印度城市人民政治(popular politics)的場域，提供另一個案例。⁸

二

1993年5月5日黎明時分，一名男子在加爾各答醫院不治死亡。他在數天前入院，被以糖尿病、腎臟衰竭和大腦血管病變加以治療。在先前二十四小時內，他的病情急速惡化，雖然就診醫師整晚竭盡全力，仍然搶救無效。醫院的一位資深醫生簽署了死亡證明書。

這名死者的名字叫畢仁德拉—查可拉巴地(Birendra Chakrabarti)，但是若是用巴拉克—布拉瑪查利(Balak Brahmachari)這個名字，則更為眾人所知。他是兒童教派(Santan Dal)的領袖，這個教派在西班格爾的中、南部地區，擁有相當多的信眾。該教派本身不超過五十年的歷史，儘管它的前身可能始於較早期班格爾中部種姓階級較低的農民——尤其是那瑪蘇德拉(Namasudra)區——的教派運動。它的教義採取高度折衷主義，完全由布拉瑪查利提出、闡述其格言的觀點所構成，其中特別之處在於，這個教派對政治事務進行不尋常的涉入。這個教派的代言刊物《強鞭》(*Kara Chabuk*)定時刊載其領袖對當前政治主題的評論，其中「革命」這個主題反覆出現：革命作為一種巨變式的翻攪，能夠如手術般清除腐敗的社會秩序。事實上，在1967年到1971年期間，這個教派在公眾之間嶄露頭角，為了表示支持左翼政黨與反對國會黨統治，教派多次參與政治示威活動。在當時加爾各答的左翼示威運動中，這些兒童教派的運動份子們——其中有許多女性同胞，有的身著橘黃色衣飾，高舉三叉戟並大喊口號「神啊」——

顯得頗不協調，反倒吸引了眾人矚目。但是，沒有人指控這個教派心懷機會主義的政治野心，因為它並沒有主張自己具有選舉代表性、或者要取得政黨的身分。從那時開始，便有許多該教派信眾公開成為左翼的支持者，甚至是投身運動——尤其是印度共產黨〔馬克思主義派CPI(M)〕，它是左翼陣線的主要領導夥伴，自從1977年以來便統治西班牙格爾地區。

就在1993年5月的這個早晨，布拉瑪查利的信眾不願相信他們的精神領袖已經去世。他們想到在幾年前，1967年，他也曾經進入靈修狀態(Samadhi)⁹長達二十二天之久，儘管光從外表來看，他和死去絲毫無異。不過，當時他卻從這個睡眠狀態甦醒過來，回復正當的生活作息。現在，他們說，他們的「父親」(Baba)¹⁰只不過再一次進入靈修狀態，因為只有道行最高的人，才能夠暫時停止身體機能的運作。兒童教派的成員將布拉瑪查利的身體從醫院帶回加爾各答北方蘇查(Sukhchar)的聚會所，開始他們認為可能持續一段長時間的守夜。

很快地，這件事成為加爾各答的熱門八卦。報紙炒作這個事件，刊載屍體的保存情形：強大冷氣空調、放在寬片冰塊上；同時，也報導該教派發言人對所有反對性的批評所持強烈的防禦態度。其中，《今日》(Ajal)這家日報尤其大費周章、緊追不捨，將這則事件轉化為追求公眾生活中理性價值的聖戰，對抗蒙昧主義的信仰與實踐。這家媒體指控地方政府、以及西班牙格爾政府的衛生主管單位失職，無法貫徹自己制定的屍體處理規定，同時縱容這種製造公共危險的行為。很快地，相關單位被迫作出回應。在第十三天守夜時，盤泥哈地(Panihati)市府單位澄清，該單位早就將通告寄給兒童教派的領導份子們，要求他們立即將屍體火化，但是依據市政法規，市府無權強制執

行火化。¹¹ 兒童教派的秘書齊塔—司克達(Chitta Sikdar)代表對媒體發言，仍舊持續防衛性的訴求，強調靈修這種心靈現象超乎醫學的理解範圍之外，而且布拉瑪查利很快便會恢復正常的肉體生活。

這個截然不同的差異繼續蔓延。《今日》加快整個運動的速度，開闢專欄，邀請知名知識份子和公共人物發表意見，他們悲歎人們傳遞這種迷信和不科學的信仰。來自進步文化團體、人民科學運動(popular science movement)、和堅持理性社會等團體的運動份子，開始在兒童教派位於蘇查的聚會所外面進行示威活動。《今日》不遺餘力地激怒兒童教派的發言人，將他們的陳述譏諷為無稽之談，並且拒絕以布拉瑪查利(Balak Barhmachari)的聖名加諸於這位已故的宗派領袖，而堅持用「巴拉克先生」(Balak)的稱謂。於是，兒童教派的聚會所數度爆發激烈衝突，據報導指出，教派的運動份子開始屯積武器，準備攤牌。有天晚上，在聚會所外面，有人燃放鞭炮和丟擲土製炸彈，一群兒童教派信眾衝出來，用擴音器大聲喊道：「革命已經開始了！」¹²

布拉瑪查利正式死亡後將近一個月，他的身體仍然存放在空調房間的冰塊上，周圍環繞許多信眾等待他甦醒歸來。《今日》聲稱，整個蘇查附近的地區已經瀰漫一股無法忍受的惡臭，該地區的居民早已飽受折磨，忍無可忍。至此，一種說法開始被散播，指出政府不願介入的原因，是由於選舉將至。在西班格爾鄉下地區的地方政府機關選舉，傳統上一直是左翼陣線的重要勢力範圍，而這項選舉將即將在五月最後一週登場。任何反對兒童教派的舉動，至少會在西班格爾四個地區激怒左翼陣線的支持者。同時，據說部份印度共產黨馬派的重要領袖也對兒童教派的情形感同深受。其中，觀光和體育部部長蘇巴哈

斯—查卡拉巴地(Subhas Chakrabarti)尤其被兒童教派視作極為友善的支持者。

1993年6月25日，布拉瑪查利正式死後五十一天，西班牙格爾的衛生處長宣布，將由醫藥、神經學和法醫學的主要專家會同組成醫學小組，檢驗布拉瑪查利的身體，並向政府提出檢驗報告。印度醫學學會是由印度醫界人士組成的最高專業組織，這個學會立刻表達抗議，認為一旦重新驗屍，無異表示對醫院發具的死亡證明書缺乏信心。學會並指出，並沒有科學的基礎可以讓人質疑醫院醫生的原始判斷。儘管如此，這些政府醫生仍舊前往蘇查，但是回來後表示並未獲得允許觸碰屍體。他們回報說，屍體已經開始腐化，同時出現經過木乃伊化的處理跡象，但是因為屍體的保存溫度極低，所以並沒有完全腐爛。

13

這個時候，查卡拉巴地受印共馬派領袖所託，必須找到一個突破困境之道。在當地印共馬派領袖陪同之下，他造訪了蘇查聚會所，隨後告訴記者，他試圖勸服這些「父親」的信眾火化屍體。他也同意，醫生重新檢查已經被宣告死亡的身體，儘管缺乏科學理由，但他堅持這是整個勸服過程的必要步驟之一。他指出，在這個國家，這種「以父為尊」(babadom)的宗教行為依舊十分盛行，這些宗教領袖擁有數以千計的信眾。他也同時警告，低估宗教狂熱行為是相當危險的事。他說道，從政府的角度而言，使用武力將激發狂熱行為。當他被問到是否知道蘇查附近地區健康受到危害的問題時，他表示自己沒有聞到什麼東西，但是也可能是因為他已經習慣性喪失嗅覺。¹⁴

6月30日清晨兩點鐘，開始了長達四小時的武力行動。五千名警力攻下兒童教派的聚會所，並將屍體移置到附近的火化場。《電報》

(The Telegraph)報導，最後的儀式是由領袖的兄弟來主持的，

此時，警戒部隊將哀慟的婦女向後推擠。這些婦女仍相信她們已經死去的崇拜領袖終將復活。一直被批評為作風軟弱的政府，總算鬆了一口氣。

教派活動份子以硫酸球、刀子、叉戟、玻璃瓶和辣椒粉攻擊警方，而警方則以催淚瓦斯為掩護，驅散抵抗的群眾，推扯窗戶欄杆和門板，建立行動通行線，進入重度警戒的總部。但是在整個行動中，並沒有發動真槍實彈的射擊。許多教派信眾和警方人員都宣告掛彩，而官方新聞稿卻指出「毫無人員意外傷亡」。¹⁵

查卡拉巴地則恭賀警方和地方政府，順利執行一項艱困、敏感的行動任務。他提到一部流行的印度語電影《螢火蟲》(Jugnu)，並且表示這項任務行動的困難度，還要高於演員達孟德拉(Dharmendra)在片中面臨的情況。「當然」，他向記者說道，「你們覺得那部片子不過是幫派犯罪文化，但是我卻認為它是一個很生動的例子。」《今日》在隔天的社論中便提到：「我們已經走到時代的盡頭——在西班牙格爾地區，我們已經不再能夠區分什麼是、什麼不是遊民文化了。在這個進步的西班牙格爾地區，我們已經看到理性時代的結束。如今，《螢火蟲》的時代已經來臨。」¹⁶

雖然整個事件以相當和緩而成功的結局收場，但它所引發的爭論並未就此打住。兒童教派的秘書司克達向首席部長抗議，認為這項行動是由政府主導之下一項威權、不民主的行動。他說，布拉瑪查利遭到社會統治者的對待之道，將與耶穌基督、迦俐略和蘇格拉底等受審

一樣，被永誌於歷史而不忘。另一方面，《今日》譴責政府部門和執政黨的投機主義傾向，認為他們只批評宗派的次要領袖涉及誤導無辜的信眾，並從信眾們過激的宗教情緒中獲得利益，但是從未批評宗派本身、以及所謂「神人」(godmen)所散布的不理性思想與迷信。在布拉瑪查利火化後第十二天，兒童教派秘書長和其它八十二位成員遭到逮捕，並被指控叛亂、污蔑、違抗司法和其它攻擊行為。¹⁷

接著數個月間，兒童教派成員持續寫信給各個報社，把自己塑造成受害者，說他們如何在這個不民主、非法的警方行動中受到迫害。他們質問，「父親」的信眾相信「父親」會回到他們身邊，到底犯了那一條國家法律？相信超級靈異力量的宗教信仰，難道就該承受警察如雨揮下的警棍？如果不是這些兒童教派信眾大多是世襲低下階級農民，在地方政府選舉結束後，他們的邊際政治價值也將隨之散去，警方會採取這樣的行動嗎？其中一封信並提出警告，儘管公共記憶也許十分短暫，受害人的記憶卻是殘酷的。這些正義的破壞者終究有一天會面臨審判之日。¹⁸

我認為這個案例剛好可以佐證我所提出針對像在印度這種國家內現代性與民主的關係的若干論點。現代性作為一種方案是根植於印度部份菁英的歷史慾望當中。關於這些慾望的興起與蓬勃、以及他們在殖民方案的根源，這些情形都已經過討論。當整個國家處於殖民統治時期，這些菁英份子曾經相信，足以改變人民的傳統信仰和實踐，形成新的現代國族自我的這些關鍵性轉化過程，必須擺在殖民統治機器所能觸及的範圍之外。隨著殖民統治的結束、這些菁英階級在後殖民國家中掌握政權，這種轉化方案於是被堅定地擺在這個具有潛在動力的新國族政權的各個部門裡。由於這些部門現在已經成為代議民主憲

法體制的一部份，使現代化方案成為人民意志的表達，因此和現代性本身的正當化規範能夠並行不悖。

在這個轉化方案下，宗教受到極大的影響。在殖民時期，這種轉化主要依靠各種社會機構，包括印度教和回教宗教改革的新宗教運動，都使用印刷和教育等所有新的文化技術。在這個過程中，對於現代生活中宗教的實踐規範，印度菁英份子內部逐漸產生某種新的文化共識。在這些規範下，社會主導群體得以區分什麼是可以接受的儀式行為或教義，什麼是無法接受的迷信與非理性思維。在獨立之後，對宗教實踐的規範動作加劇，且大多透過國家法律部門進行，在憲法本身、或其它像印度教信條法案(Hindu Code Bill)這種立法方式來完成。這種法案運作，基本上並沒有觸及少數族群的宗教實踐；這並不是因為他們被認為不需要改革，而是國會的多數所表達的人民意志，對於少數社群來說是否具有充份的正當性。換句話說，在民主正當性的概念中，對於「代議」的觀念已經有相當細微的區分，但即使將少數族群視為不同之代議範疇的想法，也被深惡痛絕。

在過去二十年來，這種透過民主建構的國家權力來進行文化轉化的方案，已經很少為人提及。我認為其中一個界定印度民主中國家行動的新限制之關鍵經驗，就是甘地(Indira Gandhi)1975 年到 77 年的緊急政權。這促使印度菁英份子必須面對事實：現代化議程可能成為建立威權政權的政治前兆，因為後者完全違背了所謂的「人民意志」。為了想要達到更大、複雜和分化的布爾喬亞公民生活，這種政權顯然冒著所有法律——政治保證的風險，儘管它未必直接威脅布爾喬亞作為一種階級的利益。再者，緊急政權面對國內外各項困境，也無法證明自己可能像其它後殖民世界的威權體制一樣，將自己保持為具有自

我再生產能力的結構。1977年緊急政權崩解後，左翼和右翼的現代化人士達成共識，除非先經過國家和社會之間某些中介性的交涉過程，否則透過國家介入推動社會變遷的方案，是十分不智的動作。

我想說的是，雖然我稱為「政治社會」的許多場域和活動，也出現於殖民時期不同民族主義政治動員的光譜中，但是一直到一九八〇年代之後，它才具有比較確切的形式。兩個條件促成這項過程。第一，對於將政府特別強調人口的福祉和保護之施政能力(governmental performance)作為被評價的基礎，已逐漸成為主導性的看法——如同傅科所說的政府「家戶長功能」(pastoral functions)——使用全世界相類似的統治技術，但極少考慮國家主權範圍內公民的主動參與問題。這點促使政府單位和人口群體之間互相認可，政府有義務將福利提供給所有人，甚至包括那些公民社會或是公民共和體中不當的成員。第二個條件是政治動員領域的擴大，縱使只是基於選舉目的，從正式組織化的結構(譬如，具有內在秩序、組織完備、連貫黨綱與計畫的政黨)，到鬆散、暫時性質的動員，通常是奠基於平時不被認為是政治的傳播結構(譬如，宗教大會或文化節慶，或者有趣的，甚至在南方省分中的許多電影迷俱樂部)。

近年來，這個政治社會場域活動的大量擴散，導致進步菁英圈內的不安與憂慮。我之前提到《今日》的社論中提出「遊民文化」的評論，就是一個典型例子。在今天的中產階級圈內，這種抱怨之聲不絕於耳，說政治已經被暴民和罪犯所取代。此種抱怨認為，這樣的結果就是，現代化國家放棄了改變落後社會的任務。相反地，我們所看到的是將失序、腐敗與未經改革之流行文化的非理性實踐，引進公民生活的每個角落，而這一切只是為了選舉權宜的計算。因為在議會民主

的強壓之下，對現代性的崇高追求已經嚴重妥協。

由於印度的現代代議機構已經具備一百年以上的歷史，我們可以看到相似托克維勒(Tocquevillian)問題的演化模型。¹⁹ 像達達布海—那歐羅齊(Dadabhai Naoroji)或郭帕—克利納—郭哈勒(Gopal Krishna Gokhale)等早期自由主義者、或者在穆罕默德—阿里—金納(Muhammad Ali Jinnah)的早年政治生涯中，都完全相信這些機構的內在價值，但是他們也非常縝密思考這些機構能發揮功能的條件是什麼。作為十九世紀的自由主義者，他們首度提出某些特定的要求，譬如以他們的語言來說，當人民被考慮適合「接受議會機構」前，必須接受教育，同時能證明對於公民生活的承諾。如果我們從另外一個角度看這個問題，對那歐齊或郭哈勒等人來說，只有由具備地位與智慧的人來充份控制，民主才能成為一個完善的政府型式。隨著民族主義政治中所謂極端主義者的出現，特別是基拉法特(Khilafat)²⁰ 和不合作運動，在印度的組織化之政治生活中，便出現許多力量和想法，它們不太在意議會政治的良窳。當然，在晚期殖民秩序中，甘地關鍵性地介入了新代議機構所創造的政治場域裏。即使當他主張拒絕議會機構和所有現代文明的陷阱，在最後將印度國會黨變成獨立後印度的統治性政治組織時，甘地卻比任何人都扮演了更重要的角色。在許多研究中都顯示，在甘地的一言一行中，其主題平行發展，一面釋放人民自動自發的力量、一面同時又要控制它。²¹ 在印度獨立後十五年間，國會黨統治規則逐漸正式化，在所謂尼赫魯時期的國會黨體系，在國家推動與選票背書緊密的相互交織當中，控制就成為基本的統治原則。

從尼赫魯時期到六〇年代中期的危機、到國會黨再次掌握主導

權、並以國家民粹主義(state populism)的方式使得甘地取得第一任政權，這樣的軌跡在許多第三世界國家的歷史經驗中並不陌生。而我認為，在印度民主歷程中值得注意之處，在於國會選舉所造成的甘地緊急政權的垮台。它使得其後所有對於民主的討論，出現決定性的轉變，包括民主的實質與外貌、形式與內容、內在本質和外樣貌。不管歷史學者如何論斷緊急政權崩潰的「真正」原因，1977年這場選舉，在印度之人民動員(popular mobilization)的場域裡，建立了投票及與政府內部不同部門代表溝通的機制，使人民的需要有了管道可以發聲，而這種聲音在之前是從未被允許的，因為透過這些管道發出的聲音被認為會擾亂到權力運作的秩序與安定。我們不得不懷疑，這不是一個極重要的經驗，區分了印度與巴基斯坦公眾對於民主的理解，後者的菁英和下層人民齊聲表示，選舉式民主是虛假的，或許為了達到真正民主的路徑，還是得經過軍事獨裁政權的階段。

但是，在印度的我們過早自我祝賀之前，讓我再度陳述我在這篇文章中到現在為止所提出的論點。從一開始，印度的民主概念中就一直存在著必須取得人民認可(popular legitimacy)和菁英控制，這兩者之間互相矛盾的主題。這種矛盾並未消失，也沒有獲得解決、或被超越。在仍在進行中的菁英份子和人民對民主概念的拉扯之下，它們只是採取新的形式而已。在近來印度民主現代化的論戰當中，它們再次登場演出。在一方面，要去獲得公眾的認可，這種具不確定性的要求，使得積極投入的現代化支持者舉雙手投降，高聲哀悼理性時代已走到盡頭，因為政治已經向失序和非理性的力量宣告投降。他們將許多因選舉壓力而作的妥協視為放棄啟蒙政治(enlightened politics)的徵兆。但是，廣被忽略的是，這些矛盾被視為是人口中較未啟蒙的群體

之動員過程中，所造成的轉化性(transformative)效應。由於這是個才剛開始被研究的領域，我只能提出一些初步想法。但是我相信，它正是今天印度民主過程中生產出來，最深層與重要的社會變遷力量。

我在最近一篇處理印度少數族群權利和世俗國家(secular state)的文章中提出，更為民主的策略在於，從少數族群的社群本身「內部」來推動代議過程。²² 基於這種提法是「過強」的要求、是對宗教社群政治本身的讓步、帶有英屬印度的「分裂式選舉(separate electorates)」制度的意味、甚至有人曾說這簡直是奧圖曼土耳其(Ottoman Turkey)的米雷(millet)²³ 制度……等，這些都是我的提法遭受拒絕的理由。我可以一一針對這些反對提出許多回答，但在此我只想提出與這篇文章討論最有關聯的解釋。這些反對都源於無法認知到一個政治場域，它既不存在於國家之憲法規定的限制之內，也不符合布爾喬亞公民社會裡一般被接受的互動關係，即使它關乎上述兩者。各種社群——它們「的確」就是印度人口的社會形式——在與憲政國家和公民社會的規範性要求相遭遇之後，就產生了其內部對於代表性(representativeness)的要求。我認為這正是這個國家民主化最實質的效應。當人口群體不論是參與，或是拒絕國家機關時，都引發了一個社群內部的過程，在此過程中，不僅社群領袖可以被批評，同時新的聲音可以被聽見、其它社群經驗的例子可以被引用、在社群內部更大代表性的要求也不斷的被提出。最近幾年，在受壓迫者(dalits)和其它落後世襲階級的動員中，這些過程尤其顯著發生。不過，這些過程也發生在部落人口、以及宗教少數族群之中。如果我們注意印度女性運動所爆發的大量豐富、具生產性的論辯，就必定會看到其間策略問題的重要性：是從上而下，透過國家推動法律改革？或者，從尚未被動員

的社群空間開始來動員，推動它們的自主行動力？如果選擇前者，便是強調現代化國家的道德優先性。如果擁護後者，便要接受需要走過一段規範性模糊之政治性地帶的風險。如果我的批評者硬要我在兩者中選一個的話，我會表示，前種策略雖不一定走到了盡頭，然而我相信真正的挑戰在於探索後者的可能性。

讓我同時這麼說，在印度的統治階級中，已經形成一個對這種策略選擇的回應。我將它視為一種殖民地間接統治之策略的變型。這牽涉到暫停現代化方案，透過受「自然領袖」統治的人口躲入布爾喬亞公民社會的保護性區域內，來執行政府的法律與秩序及福利運作。換句話說，這個策略試圖保護布爾喬亞式生活的公民美德，不受選舉式民主的潛在僭越。我確實相信，在印度的工業與金融中心，像城市都會文化薈萃的孟買等地，許多經濟優勢群體都採取這種態度去面對森納(Shiv Sena)的政治領導——作為印度教派右翼組織內最為法西斯主義的份子，幾個月前還統治著瑪哈拉許特拉(Maharashtra)省地區。

另一個回應方式比較不那樣的犬儒，而更務實。它並未放棄啟蒙方案，而試圖從我所謂「政治社會」的競爭之林中穿越而過。它相信領導者的指引功能與領導，但是也接受像在印度這樣的國家裏，國家的法律勢力無法介入眾多仍被其他信仰所規約、其他權力所管理的社會實踐。不過這種回應方式也知道，現代政府實踐的福利功能正穿透這些黑暗地帶，在我所謂的「對民主化的堅持」的聲稱與再現上造成效果。也就是在這樣的地帶，民主的現代性方案必須在其上操作，縱使是緩慢、痛苦、而且不確定地。

我在帶出在加爾各答屍體處理的交涉案例時，並不是嘗試提供一種告訴大家該如何正確處理人民之間矛盾衝突的敘事。我也無意表

示，這個現代性與民主對抗的在地危機得以解決的特定形式，是由於一個想要進行社會轉型的有意識政治方案，在此方案中西班格爾地區執政黨參與其中。相反地，我的目的是指出，在我所稱為「政治社會」這個規範性上模糊不清的場域，其中的可能性。當我用這個詞的時候，我一直提醒自己，在葛蘭西(Antonio Gramsci)的《獄中札記》(*Prison Notebook*)中，一開始葛蘭西將政治社會等同於國家，但是旋即滑向一整套必須超越國家場域來操作的社會與文化介入。在這裡我試著強調，下層階級即使在抵抗由外而來強加於其上的現代化方案時，仍應開始朝內在轉化的道路前進。同時，在政治社會中進行教導任務時，教育者——像我們這種受過啟蒙的人——或許也能成功地自我教育。如果能做到的話，我認為特別是在印度這個國家裡，這會是現代性和民主的相遇中最豐富且具歷史意義的結果。

三

最後，我要處理暴力這項主題。許多評論已經再三提出，芒多的獨特之處在於，他在處理暴力這項主題時，毫無仁慈之心，甚至有時冷酷無情。他的英文譯者卡立德—哈山(Khalid Hasan)曾經指出：「和他同時代的作家中，只有他能夠將 1947 年的血腥事件轉化為偉大的文學。」²⁴ 很少人會不同意這種論斷。不過，值得一問的是，為什麼其他人甚至連試都沒試過像芒多這樣的做法？是否 1947 年的暴力事件有某種神秘的本質，抗拒被再度的呈現出來？我相信在現代性與民主的複雜關係、以及現代國家暴力所扮演的角色等脈絡下，討論這個問題會更有收穫。

1954年8月，印度與巴基斯坦分離七年後，也就是他死亡的前一年，芒多原本要為自己撰寫一篇墓誌銘。「芒多躺在這裏，」它寫著，「所有短篇小說寫作的藝術和神秘，也都隨著他往生入土。在他安息的厚重泥土下，我們疑惑他是不是一位比神更偉大的作家。」²⁵或許有人會將這段文字讀成芒多嗜好以誇張的方式來呈現膨脹的自我，以此來震撼讀者的另一個例子。他們也許會說，將作家的創造力和神相提並論是何等的粗俗放肆！不過其它人——不幸只是少數人，也許——會在這裡認出現代世俗心靈的境況，它正深陷於厚重的政治懷疑之中。如果在嘲諷中會有痛切心傷，我認為就在於此。它表現出一個有創造性的人，他的精神窘境，必須在一個自己相信其實神已經永遠遺棄的世界中繼續創作。在這樣的情況下，又該如何呢？

首先，讓我們注意到，我們在這裏所談論的狀況並不屬於人民的世界。在人民的世界裡充滿一種想法，認為創造世界的行為需要一種遠大於普通人類所具有的力量。人類生活中的暴力也經常被理解為神的暴力，有時候透明易懂，有時候則難以臆測。我曾經花了幾個月時間搜索班格爾地區社群衝突之見證說明的檔案資料。我得到的縈繞不去之印象是，即使普通人民經常生動地描述在身上遭受到的巨大災難，但是他們傾向歸因於某些外在化(externalized)的理由，這些通常是具有目的性而超乎他們之上的因素。在甘地與理性主義者多次有名的爭議中，一次是在1934年(東印度)碧海(Bihar)地區發生地震之後，他堅持這是對種姓制度中不可觸碰最低層民之罪(sin of untouchability)的「神聖懲罰」。基於刻意站在人民信仰中的一個特定位置，從而他表示，在效果上這是神的暴力。當甘地被問到，為什麼神會施予一個不分較高種姓階級和最低層民之間差異的懲罰，他說

道：「我不是神，因此我對祂的目的瞭解有限。」²⁶ 基於我對這個主題的瞭解，我並不相信在公眾意識中存在著一種基本上毫無理性可言的暴力之概念。暴力的行使可以為了復仇、懲罰、公義、職業，或者因為被鬼、惡靈、神等附身之類的其它理由，但極少(或許從未)是一個缺乏原因、毫無意義的動作。

也就是這種現代世俗意識——對它而言世界已經變成一個令人不抱幻想的地方——正在面對著人類生活中的暴力，想要找出其意義的問題。冒著極度簡化一個有現代世界上最偉大心靈們貢獻了許多心力之龐大歷史的危險，容許我這麼說：至少就現代政治生活的世界來說，有兩個已被遵循的策略，將理性和秩序重新帶回到對於暴力的討論。其一，創造一個超驗的倫理學大傘，來罩住和馴化暴力的使用。這產生了某些被相信是真正的善與正義的概念，而且在適當的條件下，暴力的使用被視為是達到這些被超驗地建構的道德目的之正當手段。正義、懲罰、規訓、進步和科學——有許多被視為公正與善的概念，在現代世界中被用來將暴力行為正當化。另外一個策略則是設計一個暴力的經濟學。在這裏，問題不再是要不要使用暴力，而是要使用多少暴力？哪種暴力？為了什麼目的？要達到何種結果？發生作用的不再是倫理學的命令，而是成本與利益，是因和果，是效率的考量。

在理解暴力上，現代政治生活大致不是從倫理學命令的角度估量之，就是將之化約到經濟學中的座標格。我們可以看到這兩種動作都出現在早先我告訴各位有關布拉瑪查利(Balak Brahmachari)死亡的故事中。擁護理性者抱怨政府在施行本身在公共秩序與道德上的規範時過於審慎拘謹，受制於選舉壓力。理性主義者表示，如果政府必須用

強制的力量，便應該早點動手，因為它是有正當性的。政府到最後的確使用了暴力，但是是在一個小心計算力量與效果的經濟學下的產物，因而它可以說，除了為達到必要結果所需的暴力，絕無不必要的暴力出現；它宣稱「毫無人員傷亡」。兒童教派成員——就他們在參與這個現代政治的論述上而言——對這項暴力提出了抗議，認為那是一種不正當的使用，侵犯了他們享有、實踐其宗教信仰的權利。從這樣的角度來看，所有人都參與了理解現代國家暴力意義的過程。

從我對印度 1947 年暴力的歷史和文獻掌握來說，我相信各方都有類似的急切，想以現代民族——國家邏輯的角度來理解它。在國會黨、回教聯盟和英國之間，不同陣營的要求和讓步，都有倫理學——讚賞或責難——的考量。對印度人來說在分裂中所喪失的，對巴基斯坦人來說則是獨立中所得到的。再來還有經濟學的考量。這個暴力無法避免嗎？是否可能閃躲過？英國人是否太急於想要抽身？如果再多一點點的國家暴力在適當時機介入，是否就可以避免集體族群暴力的失控爆發？關於 1947 年這則事件，其實並不是沒有任何說法出現。事實上，(關於這則事件)已經出現很多說法，而且新的說法仍舊繼續出現。只不過，這些說法都逃脫不了倫理與經濟這一對論述框架。

芒多的獨特之處在於，他在討論 1947 年暴力事件時，拒絕接受這種不是道德、就是經濟的框架。他並沒有求助於一種神或超越式理性所賦予的道德性(morality)，也不允許自己受到政府暴力的經濟學式計算之引誘。對他來說，因分裂而產生的暴力，期待著一種回應——如果我可以這樣去說——一種純然的政治(act of pure politics)，在其中道德性和經濟性的考量必須同時被創造出來，而且是從人類互動最基本的考量原素中，由每個人自己來創造。就在這樣一個純然政治的時

刻，碧山—辛恩(Bishan Singh)²⁷「以腫脹的雙足，站在無人的大地上，如同一尊巨大的塑像。」純然政治，就立基於自身的場域之中。但是，這個純然政治的當下時刻無法持久保有。它所企圖創造的範圍過於龐大，所肩負的責任過重。碧山—辛恩，也就是狂人多霸德辛恩(Toba Tek Singh)，在一高聲尖叫後，便崩潰倒地。

在那裏，就在鐵鍊後面的一邊，是印度所在；而在另一邊，更多鐵絲網後面，則是巴基斯坦所在。在兩者中間，一小塊無名的塵土上，便是多霸德辛恩的位置所在。²⁸

也許，只有在事後——也就是在生命本身的事後——埋在厚重塵土之下，我們才能思索是否在純然政治的那個時刻，人才是比神還偉大的作家。但是，並非許多人都甘冒這樣的危險。事實上，我的直覺是，這就是為何除了芒多自己之外，別人甚至連試都沒試過像他那樣做。去擁抱政治的純然不確定性、高度的危險，沒有某些既定的善之概念可以穩定的提供安全感、也沒有估量成本效益的技術工具，這樣確實是非常令人害怕的。如果要從歷史和治國手段中找到安定作法，便將回到熟悉的舒適中。這也是我們大部份人都會選擇的作法。我們都不是偉大的作家。

我認為，許多人對於在我稱為「政治社會」中的奇特狀況感到不安，是因為它引發了純然政治的幽靈(spectre)。我已提過，在這個場域中，公民社會規範和憲法規約的確定性都遭到挑戰。所有權利和規定似乎都必須重新交涉協商。只有聲音能被聽見，才可能成為最大聲的噪音，進而代表最大多數人發言。在這裡的空中其實瀰漫著暴力。

這裏所發生的事情不見得都是好事、或是值得贊同。但是，我們又如何確定自己想要的或贊同的東西，都是真正好的呢？除了經歷過政治本身危險的創造過程的人外，又有誰能夠決定？我想芒多應該能夠認出這些人。這些夢想建造新民主社會的人，必定渴望成為比神更偉大的作家。

我所謂的政治社會是新興民主秩序的根基，但我不知道這個熱情的、失序的場域在今天是否已經奠定基礎。這個問題只有留待後代的史家進行分析與描述。我所確知的是，過去四十年來，印度的民主實踐已有改變，由國家領導的現代化方案已經經過重大修正，下層階級參與政府活動以及代議性機構的形式，已經擴大與深化。蒐集人民認可以促成菁英統治的新努力亦在出現，譬如打著「印度性」(Hindutva)²⁹ 的旗號進行的政治組合，便試圖向位居國家統治地位的各階級證實，比起老朽的國會黨，它們更能夠創造出一種另類且更切實可行的階級統治結構。從被統治者的這面來說，在統治部門內部相互的強硬對抗中，他們成功地扭轉和撐開了布爾喬亞政治與理性官僚制度的規約，創造出民主實踐的形式。這些實踐形式即便保留了西方社會學和政治理論所賦予的名稱，卻無法再以依此被辨識，因為它們已經完全不同。它們是印度人民的創造。也許有一天，某位偉大作家會出現，再次賦予它們新的名字和新的語言。

1. Lloyd I. 和 Susanne H. Rudolph, *In Pursuit of Lakshmi: the Political Economy of the Indian State* (Chicago: 1987)。
2. M. S. A. Rao 和 Francine Frankel, *Dominance and State Power in India: Decline of a Social Order*, 卷 2 (Delhi: 1990)。
3. Atul Kohli, *Democracy and Discontent: India's Growing Crisis of Governability*

- (Cambridge: 1991)。
4. Partha Chatterjee, “Two Poets and Death: On Civil and Political Society in the Non-Christian World”, 於 Time Mitchell 和 Lila Abu-Lughod (合編), *Questions of Modernity*, (Minneapolis, 即將出版); “Beyond the Nation? Or Within?” *Social Text*, (1998 秋); “Community in the East”, *Economic and Political Weekly*, (1998 年 1 月); “The Wages of Freedom” 於 Partha Chatterjee (編), *The Wages of Freedom: Fifty Years of the Fifty years of the Indian Nation-State* (Delhi: 1998)。
 5. 針對這類的論點，參見 Jean L. Cohen 和 Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: 1992)。
 6. 譯註：來自葛蘭西(Antonio Gramsci)對義大利下層階級的描述，意指受到壓迫(subordinated)的族群。中文譯法包括賤民、基層、下層階級，參見 http://www.epaper.com.tw/last/last_0055.htm。
 7. 這個例子也可以參見 Chatterjee, “Community in the East”。
 8. 我要感謝 Ajkal 的 Ashok Dasgupta 和 Debashis Bhattacharya 大力幫忙找尋 Balak Brahmachari 死亡的報導。
 9. 外表無生命跡象，一段時間之後便恢復生命。
 10. 兒童教派的信眾稱領袖為「父親」(Baba)。
 11. Ajkal (1993 年 5 月 18 日)。
 12. Ajkal (1993 年 6 月 21 日)。
 13. Ajkal (1993 年 6 月 26 日)。
 14. Ajkal (1993 年 6 月 26 日)。
 15. *The Telegraph* (1993 年 7 月 1 日); *The Statesman* (1993 年 7 月 1 日)。
 16. Ajkal (1993 年 7 月 2 日)。
 17. Ajkal (1993 年 7 月 13 日)。
 18. *Dainik Pratibedan* (1994 年 2 月 5 日)。
 19. Sudipta Kaviraj 曾經公開認為這是一個 Tocquevillian 在〈代議政治的文化〉(“The Culture of Representative Democracy”)的問題，參見 Partha Chatterjee (編), *The Wages of Freedom: Fifty years of the Indian Nation-State* (Delhi:

- Oxford University Press, 1998)。
20. Khilafat 運動主張土耳其總統回歸成為全世界回教的領袖。
 21. 《下層階級研究》(*Subaltern Studies*)的歷史學者作品，對這些主題有深入探討。特別參見 Ranajit Guha, *Dominance Without Hegemony* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998)。
 22. “Secularism and Toleration” 於 Chatterjee, *A Possible India: Essays in Political Criticism* (Delhi: 1997), 頁 228-262。
 23. 米雷制度意指，在代議政治制度中，由不同宗派選出代表。
 24. Khalid Hasa, “Introduction” 於 Saadat Hasa Manto, *Kongdom's End and other Stories*, Khalid Hasa (譯) (London: Verso, 1987), 頁 8。
 25. Khalid Hasa, “Introduction”，頁 9-10。我之所以對這篇墓誌銘感到興趣是源於 Aamir R. Mufti 於 “A greater story Writer than God: Gender, Genre and Minority in Late Colonial India” 內的感想，該文刊於 Partha Chatterjee 和 Pradeep Jeganathan (合編), *Subaltern Studies XI* (Delhi: Oxford University Press, 即將出版)。
 26. M. K. Gandhi, “bihar and Untouchability”，*Collected Works*, 卷 57 (New Delhi: Publications Division, 1958-), 頁 87。
 27. Bishan Singh 是他真正的名字，但是在瘋人院中，他們都叫他 Toba Tek Singh。而 Toba Tek Singh 是一個村莊的名字。
 28. Saddat Hasa Manto, “Toba Tek Singh” 於 Manto, *Kingdom's End and Other Stories*, 頁 18。
 29. 印度性是 Chatterjee 所創的概念，意指像 BJP 等右翼意識型態勢力。

現代「性」與國家(女性主義)暴力 台灣篇

丁乃非 中央大學英美語系・劉人鵬 清華大學中文系

各位或許會記得在早期「下層階級研究」(Subaltern Studies)的方案中有一個分析架構，在其中我們討論到一種政治場域間的分裂(split)，存在於有組織化的菁英場域與非組織化的基層場域之間。這種「分裂」的概念，當然是為標示出國族主義政治空間中的一條分割線。在獨立前的三十年間，印度群眾，特別是農民，被吸納到有組織化的政治運動當中，但是在形成的後殖民國家形式中，卻一直被排除在一定距離之外。說政治場域上存在一個分裂，其實是在抗拒一個普遍存在於自由主義以及馬克思主義式史學中的觀念，認為農民還活在集體行動的「前政治」(pre-political)階段。我們要點出的是，農民在他們的集體行動中亦是政治的，只是他們的政治方式與菁英不同。(Partha Chatterjee, 'Democracy and the Violence of the State' 唐維敏譯，〈民主和國家暴力：一個死亡的政治交涉〉)

在這裡我試著強調，下層階級即使在抵抗由外而來強加於其上的現代化方案時，仍必然開始朝內在轉化的道路前進。同時，在政治社會中進行教導任務時，教育者——像我們這種受過啟蒙的人——或許也能成功地自我教育。(Partha Chatterjee, "Democracy and the Violence of the State" 唐維敏譯，〈民主和國家暴力：一個死亡的政治交涉〉)

治交涉〉)

Chatterjee 教授的論文討論到社群，以及在後殖民政治社會時空中，總是交涉著的暴力。閱讀之後，我們想要思考的是，在台灣這個(可能是)現代國家的地方，一些被認為是道德墮落，或者(以及)性與性別都不正當的人們，可能有的生存空間，以及政治的可能性。這些人們，做為一個個的個人，以及做為社群，其困境與印度的「宗教」社群或違建住戶相當接近，然而又不相同。依 Chatterjee 教授之說，這些宗教社群或違建住戶，以新的社群形構，與公民社會聯結，創造了一個策略行動的空間與時間。在這個時空中，國家與公民社會都參與其中，與這些低階層的社群在一種「純粹政治」的過程中互動。這個過程看似混亂，難以辨識，然而最後凡參與者都有了改變。最後的結果是一種具有後殖民國家獨特性的民主，已不再是哲學或體制的「原本」所能辨識的。

我們想要就 Chatterjee 教授所提的這個分析架構，進一步思考一種也許是更混亂不清的地帶，因為我們所思考的這些「社群」，比方說，台北市公娼、女同性戀 T 婆社群等等，可能不是「傳統」本來就有的，而是在不平衡、不平等的現代化過程中所生產出來的。「社群」也不是類似印度的「下層階級」(subalterns)，如果下層階級指的是一種農民、一種鄉下的或宗教上的「弱勢」人口，標誌了一種殖民與後殖民現代性不平衡的過程，他們現今在都市中心，是以一種寄居勞工或者非主流宗教教派與信徒的方式存在。而我們所思考的「人口」，可能可以想成是一種偶然性的副產品，是國家與公民社會一心一意邁向其繁榮富庶現代化過程中的殘餘；她們是「錯誤」的，或者

說，被認為走在錯誤的現代之路上。公民社會本身，在現代化過程中製造著新的進步性霸權與國家意識型態，而我們所思考的這些幾乎難以辨識的、還正在生產中的「下層」人口，其與國家的關係，恰恰是以從公民社會中被排除並分離出來，作為中介，同時也是這個過程的產物。

我們想的是二種女人群。一是女同性戀 T—婆社群，以及她們在女同性戀—女性主義歷史書寫中的再現。其次則是台北公娼，她們與台北市政府的抗爭尚未完全結束，獲得了二年的緩衝期，於是她們可以在警方與媒體相形提高的關注下，繼續提供廉價的性服務。因為時間的關係，以下我們只能談及女同性戀 T—婆社群。

對於 T—婆個人與社群的再現，過去十年來，在現代全球性同志運動理論與政治上，已經被拉到前景。這種再現，對於像台灣或菲律賓這樣的後殖民地，提出的問題或許可以簡化如下：中下階層「老」社群的 T—婆與「現代」都會中心的中產階級同志運動，關係如何？菲律賓的 Neil Garcia 曾經說，馬尼拉大部份的「同志」在小時候或年輕時，是「*bakla*」（即娘娘腔男孩，或者說是女的男人）。他們二十世紀後半期生長於馬尼拉，卻在近一、二十年之間，經歷了從（前現代的）*bakla* 到（現代的）政治化進步個人同志的軌跡。*bakla* 社群生活雖說與都會中產階級同志在時間上共時共存，空間上卻不連續，都會同志社群因此多數可能更認同全球同志運動與媒體再現，而不是認同 *bakla* 生活與實踐。

就女同而言，台灣的「老」（指的是生活方式—價值觀的不同，同時也是年齡的較老）T—婆「社群」（社群性不是那麼明顯，因為不易看見），在過去十年來，仍然是女性主義與女同性戀女性主義再現

與運動關懷之下，可疑的問題主體。

最近的二本美國女同性戀歷史書寫作品，可能可以作為對照，思考美國城、鄉之間，中產階級與勞工階級之間，學院與酒吧女同文化之間總是會有的分裂以及糾纏；而在台灣，則又是一種公民社會與尚未完全成形的政治社會之間的分裂與糾纏。那種分裂與糾纏的豐富性與其政治，是我們最感興趣的。

二十世紀九〇年代初，美國出版了二本女同性戀歷史，一本是 Lillian Faderman 的 *Odd Girls and Twilight Lovers*，寫了美國一個世紀以來女同性戀的出現、文化與運動。另一本是 Elizabeth Kennedy and Madeline Davis 的 *Boots of Leather, Slippers of Gold: The History of a Lesbian Community*，主要關注北美工業城水牛市的勞工階級 T 一婆社群（當然，Butch-Femme 並不全等於台灣女同社群的 T 一婆）。Faderman 的敘事生產出了現代(美國)女同性戀—女性主義，並把她們當作歷史主角與運動主體。然而 Kennedy & Davis 的書試著要說的則是，特定時間裏(二十世紀三〇到五〇年代)，一個特定的城市(水牛城)中，Butch 與 Femme 社群的浮現、存活、版圖擴張策略及其性文化。對 Kennedy & Davis 而言，這種酒吧社群是「前政治」的，因為它們不是以一種可以辨識的政治形式而組織，也不想直接與國家體制交涉。然而，就它們「公開的」社群功能而言，其情慾流動與文化，以及與附近「異性戀」酒吧和當地警察的政治性交涉，Kennedy & Davis 的歷史書寫，參照並參與其後六〇與七〇年代全國性的同志運動，為這個社群書寫出一個空間，聲稱它們為其後的同志運動奠定了基礎。同時，Kennedy & Davis 試圖說的是，女性主義對於這個社群 butch-fem 女人的詆毀。她們曾被視為女同性戀—女性主義運動裏的賤民，被認

為是愚蠢地模仿異性戀意識型態，而又自恨。將近二十年來，主流女同性戀—女性主義否認其重要性，並且忽略了這兩種看似不連續時間—空間的「社群」其間可能的聯結——一種社群是顯而易見的，政治的、具全國普遍性的，另一社群則是相對較看不見的(然而又公然有性——性慾望、性活動)，具地方性、個別差異性的。

在此，Chatterjee 教授的論文可以提醒我們相當重要的一點似乎是，「前政治」社群這個概念範疇，預設了從落後到進步的線性發展，可能正模糊掉了二種社群的同時性，以及其間的矛盾、分裂。對於開展中的後殖民民主來說，與其在新、舊社群之間假設或創造一種連續性，可能在當前政治場域裏，看見一種歷史性的分割線與分裂、不同，要更豐富與重要，也開展出另一種連結的可能。也就是說，就女同性戀歷史書寫而言，特別當這個歷史書寫座落於、並且是為了後殖民地與主體而書寫，比方說，在菲律賓的 *bakla* 與同志之間，或台灣 T—婆與二十世紀九〇年代台北的女同性戀—女性主義之間的分割線，以及在同志政治、理論與運動策略場域裏的政治性分裂，都不能夠太快被模糊掉。特別是，如果這種模糊，服務的只是促成另一種進步菁英或中產階級「國家」建設計劃，朝向一種一致統一的「現代」台灣同志社群與運動，以為人人可以輕易把自己翻譯到一個已然通行的全球化同志運動與文化潮流中。

這個在分割線與分裂上思考歷史書寫與運動政治的意義，使得我們看見，有一小群幾乎看不見的人口或群體，在邁向現代化的康莊大道上，忽然就變成下賤或落後的族類，變成影子的影子或眾罔兩。她們不合法，不正當，低賤或者前現代，在國家女性主義的霸權位置與意識型態的形構過程中，被認為要留在路邊，或者必須快快改革。這

些人並不是立即可以辨認的「傳統」社群，而是在歷史的偶然裏產生的庶子，是不平衡、不平等的壓縮了的現代性裏，偶然性的副產品。當然，這種結構性的「錯置」毫無減損於她們的能動主體性。恰恰相反，正是她們每日必然進行的頑抗對話，難以從正軌的現代性框架辨識和理解。

我們認為，Chatterjee 教授的論文，讓我們看見，邁向「現代」的蹤跡，不止是固定可見的「國家」主體所踏出來的，走過的，是道路與道路的擁有者，以及那些或者旁觀，或者被遺留在路邊的人，或者似乎不朝「對的」方向走的人，他們之間的對抗、糾葛與交涉糾纏，共同成就了「民主」的可能性。這種糾纏，甚至可以擴大或重塑另一種道路，一種不再是但也許起初我們會以為只是邁向「西方」的一條路。

國族主義運動與國家形態及性質

印度與中國的歷史經驗

沈松橋 中研院近史所

Chatterjee 教授在他的名著 *The Nation and Its Fragments* 中對第三世界後殖民國家的處境曾經感慨系之地說道：「即使我們的想像也永遠是被殖民化了的」(Even our imaginations must remain forever colonized.)。因而，Chatterjee 教授的學術志業，簡單地說，便是要衝破這項歷史的宿命，開創出一套具有主體性的新的想像方式，以落實後殖民社會的民主實踐。他這次所提出的三篇精彩論文，也有同樣的雄心壯圖，企圖擺脫西方政治思想中國家與公民社會二元對立的既定思考模式，另行提出「政治社會」的概念，作為了解印度乃至全亞洲後殖民社會政治運作之實況與矛盾的分析範疇。對於 Chatterjee 教授這項努力，我個人極為欽佩景仰；而他所提出的論點，對於我們從事中國與台灣歷史的研究，也有極為重大的啟發借鏡的作用。以我個人專業領域的中國近代史研究來說，我們都知道，二十世紀中國新史學的主流論述，是民族主義史學與現代化史學。在這樣的論述形構下，最常見到的問題便是：為什麼中國發展不出科學、民主與資本主義？基於這樣的問題意識，我們看到許多有趣的學術風潮與文化現象；例如五〇年代以來，中國大陸史學界的一個重要命題，乃是所謂「資本主義萌芽」論，按照這種提法，中國的社會經濟發展至晚在明代中

葉，便已出現資本主義的雛形，不幸這個資本主義的根芽，卻遭到西方帝國主義的摧殘與抑扼，以致未能在正常的條件下，茁壯成長，開花結果，這也正是近代中國所以落後西方，迭遭屈辱的根本緣由。再談到中國的「科學」，大家都知道李約瑟《中國科學文明史》一書在台灣與大陸所曾掀起的熱潮、不必細論。至於跟今天 Chatterjee 教授演講主題息息相關的「民主」與「公民社會」等問題，更是歷史學界歷久不歇的熱門論題。一九九〇年代初期，美國學者 William Rowe、David Strand、Mary Rankin 等人把 J. Habermas 關於西方資產階級公共領域(public sphere)的論述，運用到中國歷史的研究，認為中國社會在十八、十九世紀便已有「公共領域」與 civil society(這裏涉及陳光興昨天所說的譯名歧義，此處所謂 civil society 應為市民社會或民間社會之義)的出現；這種論點引起像 Frederick Wakeman、Philip Kuhn 等人的批評與反駁，認為這是一種「民主萌芽論」的變種。一時之間，正反兩極，紛起並作，在海內外中國研究學界掀起一股討論的熱潮。甚至到目前，像鄧正來等大陸學者仍在積極提倡用國家與 civil society 的理論框架來分析中國歷史與現實。

如果我們借用 Chatterjee 教授在 *Nationalist Thought and Colonial World* 一書中對印度國族主義運動意識形態的分析方式，我們可以很清楚地看到，上述「資本主義萌芽」與 civil society、public sphere 的提法，基本上都是從國族主義或東方主義(Orientalism)的 problematic 出發，企圖挑戰西方在學術文化上的霸權支配地位，可是，正如 Chatterjee 教授所指出的，這些努力所採用的 thematic，卻不折不扣，完全是來自西方的理論框架。這種 problematic 與 thematic 之間的背反與矛盾，決定了近代中國有關資本主義與民主的論述，只

能是一種派生性論述(derivative discourse)，一種被殖民化的政治與文化想像。要想取得對自身過去與現實的認知與實踐的主體性位置，我們勢必要重新反省這些西方理論概念與框架的適用性，重新建構一套符合歷史實際與現實需要的分析範疇與辭彙。個人相信，Chatterjee 教授在這幾篇論文中對“political society”概念的鋪陳與討論，為我們走向新的政治與文化想像，指引了一條康莊大道，我拜讀 Chatterjee 教授這幾篇精彩論文，也深受啟發，非常感謝 Chatterjee 教授與大會主辦單位，提供了如此難得的學習機會。

不過，昨天丘延亮教授在他對 Chatterjee 教授的回應中，反復呼籲我們必須注意到，我們對社會主體分析的想像，乃是既定歷史、結構與人文的特定產物。錢永祥教授也對 Chatterjee 所提出的 political society 的概念是否適用於所有東方或亞洲社會，提出敏銳的質疑。錢教授以為，我們必須從各個不同亞洲後殖民國家的國家性質、社會結構與經濟發展形態進行細緻的分析，才能使 political society 這個概念的內涵更加豐富。因此，我今天也遵從他們兩位的英明指示，試著從近代印度與中國不同的歷史發展路徑，對 Chatterjee 教授的大作，提出一點個人的淺見，以就教於 Chatterjee 教授與在座各位女士先生。

我打算討論的重點在於中印兩國國族主義運動歷程所塑造出的不同國家形態與性質。Chatterjee 教授明確指出，所謂 political society 是中介於國家與公民社會的一塊領域，其存在的樣態，乃是以國家為先決前提。在 1998 年所發表的“Beyond the Nation ? Or Within”一文，他也批判了 Arjun Appardurai「超越國族」(move beyond the nation)的主張，認為我們必須先在國族的範圍內，解決 civil society / modernity 與 political society / democracy 的對立與矛盾，才不致

陷溺於「超越國族」的假象，反而強化了不平等的現象，從而使全世界的民主鬥爭遭到挫敗。因此，我把我的討論侷限在國族主義論述所形構的國家／社會關係，或許與 Chatterjee 教授的論旨並不致於太過風馬牛不相及吧！

Chatterjee 教授今天講演的主題是印度後殖民社會中現代性與民主的矛盾及衝突，而這種矛盾與衝突則導源於兩條不同的國家／社會關係的軸線。軸線之一是國家與公民社會(黑格爾及馬克思政治哲學中古典意義的 civil society)，其核心觀念與價值是“modernity”；另一條軸線則是國家與政治社會，其核心觀念與價值是“democracy”。之所以會形成這兩條不同的軸線，便和印度反殖民國族主義運動的發展過程有著密切的關聯。Chatterjee 教授曾把印度殖民與後殖民時期的國族主義運動區分為三個階段。在第一個階段—啟航期(moment of departure)中，印度的國族主義識份子如 Bankimchandra，所揭櫫的是在殖民國家支配體制下，致力塑造一個教化性的(pedagogical)公民社會，對印度的「傳統」社會及文化進行「現代化」的改造。到了第二個階段—操演期(moment of manoeuvre)，透過甘地民粹式的道德文化感召，才把廣大的下層農民群眾，納入國族主義運動的範圍之內。然而，甘地主義所促發的一項歷史效應，卻是在以尼赫魯(Nehru)為代表的第三階段—登陸期(moment of arrival)中所形成的「資本的消極革命」(passive revolution of capital)。在這樣的國族政治架構下，農民被動員起來，卻未能積極參與政治的過程；他們是印度國族的一部分，卻與印度的國族國家遙遙相隔。

從以上的簡單描述，我們或許可以窺知，Chatterjee 教授所說的現代化與民主的衝突，或公民社會與政治社會的矛盾，其實正根源自

印度國族主義漫長歷程所形塑而成之「國家」的雙重性格。印度的「國族國家」，一方面是由上層菁英階層所構成之 civil society 所打造出的對立面——一個以現代化推動者(modernizing agent)為職志的自由憲政國家；另一方面則是在 passive revolution 中凝聚成形，以照顧廣大人民群眾(人口)之基本民生福利與社會正義為號召的「牧民國家」(pastoral state)。這種國家角色定位的混淆與重疊，或許便是印度後殖民社會中 modernity 與 democracy 相激相盪、衝突爭持的歷史根由。

相形之下，近代中國的國族主義運動，所走的則是一條迥然異趨的路徑。粗略而言，中國近代的國族主義論述，自始至終，基本上是以打造一個作為現代化企劃推動者的國族國家為目標，即使是少數知識份子對公民社會的標榜，也大都著眼於其在此一以國家為中心之國族企劃中所能發揮的工具效應。因此，雖然早在二十世紀初年，梁啟超等人便已提出「國民」的概念，這個「國民」卻不同於西方自由主義論述下的 citizen，而是以國家為中心價值的「國家子民」。基於這樣的意識型態形構，我們只能看到上層知識份子扮演著國家現代化企畫之前鋒與旗手的角色，所謂 civil society 的概念都只能佔有從屬性的地位，更遑論 political society 的萌發？事實上，我們也很難從近代中國任何正面或負面的論述中，聽見 political society 的聲音，確認其所處的位置。例如，從五四時期的反宗教運動、三〇年代的反迷信運動，一直到國民黨統治台灣期間對一貫道、錫安山等民間宗教團體的迫害與壓制，我們幾乎都看不到任何 political society 成員與國家對抗、協商的複雜過程，都只看到知識份子基於現代化論述，對國家暴力一面倒的支持與擁護。一直要到一九八〇年代中期以後，隨著戒嚴體制的崩解、社會經濟形態的變化，台灣才逐漸出現一個獨立於國家

威權的 civil society；同時我們也才看到一些弱勢群體(如環保、宗教、女性主義及同性戀等團體)在社會與政治的場域中展露身形。然而，由於歷史因素所造成的文化與論述資源的貧乏，這種類似 Chatterjee 教授所謂之 political society 的活動，其賴以 justify 自身行動的理據與判準，卻不是 Chatterjee 教授所指之「牧民國家」對人民大眾提供福利與正義的責任，反而恰恰是借自 civil society 概念架構中的公民權利論述。因此，從中國與印度之歷史經驗的粗略比較看來，political society 的概念及其所蘊含的 modernity 與 democracy 的衝突與矛盾，固然有助於我們針對既有歷史書寫中對過去的再現圖式重加反省與批判，但其在人民民主的概念未及深化的中國(與台灣)社會的過去與現實中，究竟能有多大的分析效用與適切性，或許還有待進一步深究與觀察。

其次，如果 political society 的存在與實踐形態，在相當程度上取決於「國家」的性格與建制，那麼，一旦國家的性質產生變化，political society 是不是也會隨之變動？雖然 Chatterjee 教授不太願意將跨國的 (transnational)經濟、政治與文化因素帶入他的討論中，可是，在昨天的講演中，Chatterjee 教授實際上已經觸及這個面向。他提到在加爾各答城中數以千計盤踞街道的攤商，原本已存在二十餘年，前幾年，卻在印度官方吸引外資的經濟考量下，於三、四天內被強制拆除殆盡。易言之，在全球化(globalization)——亦即全球資本主義經濟體制的再整編過程中，國家的功能及其正當性(legitimacy)的基礎，顯然也發生了重大的轉變。國家不再扮演著社會福利提供者的角色，而是要靠其在經濟領域所展現的效率，來正當化它的統治權力。那麼，與國家有著既依附又對抗之複雜關係的 political society 是不是

也在這個全球化的過程中被迫改變了它的存在樣態？它與國家進行協商的資源是否遭到削弱，抑或只是發生策略上(strategic)的轉易？這種新的協商過程，是否展現了與前此不同的形貌？

再次，Chatterjee 教授對 political society 的提法，顯然與其對 subaltern classes 的一貫關懷密不可分。個人以為，political society 概念的揭櫫，不止有著學術與知識上的意義，更是一種道德介入(ethical intervention)的實踐。這或許也是 Chatterjee 教授這幾篇論文所以深具啟發作用的緣由之一。不過，這樣一種立場，多少存在著把權力(power)的運作略嫌簡化的危險。如最近 Joanne P. Sharp 與 Paul Routledge 諸人所指出者(J. P. Sharp et al. eds. *Entanglements of Power: geographies of domination / resistance*, London: Routledge, 2000)，權力的運作，乃是一個宰制與抵抗糾結纏繞，不容截然判離的複雜過程。如果我們把注意的焦點轉向 political society 的內部，或許會看到 political society 在與國家及 civil society 對抗、協商的同時，其實也在本身內部不斷複製著宰制與抵抗的權力階序。以台灣近年間鄉鎮地方的環保抗爭而言，我們固然可以從中窺見 political society 對國家暴力的抵抗，卻不容諱言地，也可以看到地方權力結構的再整編過程。這個面向雖然不在 Chatterjee 教授論文討論的範圍之內，卻足以提醒我們對 political society 的複雜性應有更為敏銳的警覺。

最後，我想岔開主題，對 civil society 的提法，表示一點淺薄的看法。Chatterjee 教授所謂的古典意義的 civil society，無疑是一種歐洲中心主義(Eurocentrism)式的意識型態建構；從這種特定觀點出發來分析「東」「西」社會的異同，當然也只能算是一種西方主義(Occidentalism)式的論述形構。但是，如同陳小梅對當代中國之「西

方主義」論述的研究(Xiaomei Chen, *Occidentalism: A theory of counter-discourse in post-Mao China*, New York: Oxford UP, 1995)所顯示的，所謂「西方主義」論述，未必只是對「西方」文化知識霸權的一味屈從。在特定的時空條件下，它所發揮的歷史效應，可以是對國家威權的有效對抗。由此而言，我們今天所論之 political society 的成員，在其與國家及資產階級所壟斷的 civil society 對抗協商的過程中，有關 civil society 的論述，其實也可以被挪用(appropriate)為有力的策略性武器。因此，我們對 civil society 概念的取捨與評估，或許也可以立足於這樣一種策略性的位置。

以上是個人幾點淺陋的回應意見，敬請 Chatterjee 教授指教，謝謝。

不完全的公民資格與市民社會

台灣經驗

甯應斌 中央大學哲學所

印度

對 Chatterjee 文章的簡單解讀

以下的筆記是我對 Partha Chatterjee 教授的 “Democracy and the Violence of the State: A Political Negotiation of Death” 一文的讀後感。Chatterjee 教授在他所寫的數篇文章中都提出了一個「政治社會」的觀念來補足傳統政治哲學中所謂「市民社會與國家之間的對立」的說法。在我所讀的這篇文章中，Chatterjee 教授部份透露了他提出「政治社會」的「政治」，也就是究竟有什麼現實的權力糾葛促使他提出「政治社會」這樣的理論觀念，他究竟想針對什麼樣的現實狀況。簡單的說，他看到印度社會內有些對抗國家的抗爭，發動這些抗爭的是宗教少數、或一些不合法的違章建築住戶等等，但是 Chatterjee 既不想站在國家或統治菁英那邊，也不願意完全站在抗爭的、經常是反現代化的這邊。故而不打算把這些抗爭描繪為「市民社會」的，所以他發明一個「政治社會」來解釋這種對抗國家的抗爭，而且西方既有的憲政傳統或民主規範並不能涵蓋這類抗爭的性質與結果，這些抗爭的性質與結果是在政治過程中決定的。

更進一步說，Chatterjee 一方面要針對的是以下的一個說法，就是有些人認為當前印度的政治已經被暴民所支配，因為為了選票，國家已經不再對社會的落後成份進行現代化的改造。例如，這篇文章中提到，被現代醫學認為已經死亡的宗教領袖的屍體，被其教徒以「並未死亡，還會活轉過來」的信仰理由，長期的保存，但是有關當局卻一直遲遲未立即處理。這個例子可以被視為非理性與民粹選舉腐蝕了國家現代化的任務，而 Chatterjee 教授並不同意這樣的一個解釋。

但是另一方面，Chatterjee 教授並不願意說印度社會中這些宗教少數也好，部落社群也好，違章建築住戶也好，都是那個對抗國家機器、和國家相對立的「市民社會」的一部份。因為對 Chatterjee 教授來說，「市民社會」在其理想面，包含了某個倫理的或規範的原則——也就是那些和現代性連結的各種公民價值——可以據之以批判現實的不合理、批判宰制與反動。而上述宗教少數等等的抗爭並不具有這個理想面。

Chatterjee 教授認為在政治社會這樣的一種拉扯狀態中(一方面有非政治的市民社會、一方面有國家)，「憲政原則與公民社會的規範都面臨挑戰，權利與規則也都必須重新協商」，因為在這個領域裡操作的社群，很多不具有真正公民的資格或合法的狀態(如違章建築住戶)，其爭取權利或被認可的方式與管道，並非預先設定的(例如不埋葬死屍的抗爭似乎沒有先例或法律或規範可循)，因此他們都是在合縱連橫中操作，可能是和其他團體合作，可能是接合不同資源等等，這種合縱連橫就是「政治」，沒有確定性，但是也因此有很大的能動性與可能性。

Chatterjee 教授認為在政治社會中的抗爭拉扯，可以促進那些宗

教少數團體、部落社群等等的內部開始民主化。他認為這些非市民社會的社群，無可避免地進入政治社會，因為它們開始成為國家福利政策與人口政策(傅柯的治理技術)的目標，而這個過程將會促成其內部的民主化。不過究竟這個內部民主化的機制是什麼，我並不清楚，也許 Chatterjee 教授還可以釐清。

不完全的公民資格與市民社會

台灣經驗的比較

在宗教少數的層面上，台灣和印度的狀況有些不同。台灣過去戒嚴時期曾經有過新約教會、萬佛會等對抗國家的宗教少數小團體(但是都不是像印度那種地區性或以族群為基礎的社群)，但是在當時市民社會不振的情況下，其力量難以和國家抗衡或協商。解嚴後的妙天與宋七力也不是區域性或族群的社群，甚至沒有被輿論認為是真的宗教社群，其抗爭也從未達到政治的層次。

Chatterjee 教授的另一個常用的例子是貧民區的違建拆遷戶。由於台灣都市更新與道路建設，除了違章建築戶外，還有在合法徵收戶的拆遷上，都引起許多零星的抗爭，之中有少數可以說達到了政治的層次，晚近比較著名的例子當然就是台北市十四、十五號公園拆遷事件。

和此一事件常常連在一起相提並論的則是台北公娼事件(1997-1999)，不過公娼的重點並不是其地位的非法狀態或合法狀態——這雖然是公娼與市府雙方的爭執焦點，但是其實這是個 moot 的論點，因為真正的問題在於公娼本身在市民社會中的地位、其道德的正當

性、其是否能被認可為公民。

台灣的政治社會

反動的市民社會——檢舉網路色情與監看電視綜藝節目

最後這一點又和晚近台灣社會的特殊狀態有關，我認為當前台灣市民社會的特殊性在於，市民社會中被認可的公民與機構團體(包括新近被認可的婦女公民)，也就是 Chatterjee 教授所謂的少數現代化菁英，正在進行一種排它的(exclusionary)與規訓的(disciplinary)實踐，目標則是尚未被認可為公民的人群(not-yet-citizen and not-quite-citizen)。「排它」就是拒絕某些人對平等公民權的要求，「規訓」則是在 co-opt(收編)的過程(亦即，成為「良好公民」、被認可為「有完整公民資格」的過程)中控制準公民的身體與表達慾望的方式。我所指的就是台灣晚近的市民社會正進行的一連串相關運動，從號召或 co-opt 母親來檢舉色情網站，監控自己的子女，並且請司法單位抓人；到批判電視的戀童選美，以及批評所謂低俗的、開黃腔的、色情化的綜藝節目。這裡的規訓不但是針對青少年(not-yet-citizen)，也是針對「成為良好公民」的監控者(not-quite-citizen)。這種市民社會的菁英聲音與力量是十分巨大的，最後政府也立刻表態將要整頓這些節目。在市民社會與國家合作的情況下，幾乎沒有所謂政治社會的空間。

台灣過去有關社運、國民、公民政治的「人民民主」討論

台灣本地也曾有過關於市民社會與國家的討論，當時是在解嚴前後，焦點則是對於 1990 前後台灣興起的社會運動與政治運動的關係、社會運動的意義等等。我感覺台灣的討論和 Chatterjee 教授所關懷的不甚相同，因為台灣討論的一個焦點是不同運動或不同人民之間的「倫理」，也就是運動之間或人民之間可否平等的問題——例如：性別運動、工人運動、政治民主(公民權)運動、獨立運動(國民或國族認同)、性運動、環保運動等等各種運動或「人民」，彼此之間是否可以「民主(平等)」的人民民主問題；陳光興和我等等一些人將這類觀點稱為「人民民主」，並且發展得既有運動針對性、也在理論上相當深思熟慮，既吸納後現代的差異論述(politics of differences)，也堅持對立政治(oppositional politics)甚至現代的解放論述；但是此處無法來詳談這些問題。

晚近台灣學術界也開始對這段時間的討論感到興趣，例如中外文學 1999 年 11 月號的〈台灣獨立與末世論〉一文，還有其他一兩篇討論解嚴後社運論述或公民認同的未正式發表的會議論文(初稿)，都開始處理人民民主等相關問題。可是很遺憾的，這些論文都遺漏了我所寫的《台灣的新反對運動》(唐山, 1991)一書。這樣的遺漏使得他們對於人民民主的批評都顯得是一種避重就輕。例如，有人以為人民民主只是單純地「對抗國家」，拒絕公民權與法律的鬥爭，或者拒絕「國民」(國族認同)的鬥爭。這些都是片面的理解。而在《台灣的新反對運動》出版後所繼續發表的「破國家」論述、「假台灣人」論

述，也十分清楚地看到「人民民主」在國族國家方面的「應用」與觀點。晚近我仍然對公民政治有高度的興趣，繼續在我的寫作中探索這個問題，特別是關於「(尚未)成為公民」(becoming citizen or “not yet citizen”)的排它與規訓實踐、以及 Chatterjee 所指出的「資格存疑」的公民狀態(“not quite citizen”)等等，對於現有公民政治論述的挑戰。

此處提及我自己的書與觀點，倒不是我的書多麼重要，而是此書是最系統化陳述人民民主觀點的書，也是為了挑戰論敵所出版的書。所以批評或討論我們人民民主觀點的人，不應該跳過這本書。

戀屍

現代除魅 vs. 傳統迷信

最後，我所要談的，可能離開 Chatterjee 教授稍微遠一點，而是和他談到的保存屍體有關。台灣前一陣子也發生了一則事件，有個女乩童死了，但是家人與先生相信她並非真死，還是會活轉過來，因此將屍體保留在家，不過似乎並沒用冰塊處理，可是屍體也沒有腐爛，可能只是木乃伊化，因此更加強家人對屍體復活的信心。

在這類例子中似乎有兩件不盡相同的事情在發生，一個是當事人因為宗教而相信死者未死，或者屍體會復活，這基本上被歸類於迷信。另一個則是當事人想要和死者共處共枕，但是和宗教無關，只是有和死者或屍體共處的慾望，這些十分常見的例子與新聞則被歸類於「心理變態」或「瘋狂」，戀屍癖則是後者的一種形式。

不論是宗教迷信原因或者戀屍變態原因，其共同處是它們都被視為「非理性」，而且不見容於現代心態，現代也以「衛生」的理由來

禁止與屍體共處。事實上現代的動力之一就是隱藏或隔離死亡。我在一篇談死亡與現代性的文章中提到，隨著越來越多的「死亡意識的提升」(death consciousness-raising)，以及死亡標本藝術的出現，屍體的利用與商品化，這些徵兆顯示在未來生人與屍體共處也許可以不再是個禁忌。其實那種恐懼與屍體共處的禁忌，本身就是非理性的，是一種迷信。從這個角度來看，以反迷信之名來反對死人活人共處的「現代理性」，確實看不到自身的非理性與迷信。不過，更正確地來說，如果貫徹現代理性除魅的「去魔術化」精神，死屍與生人的共處可以是「現代除魅」的一部份後果，愛是生死相許的「屍生戀」也就不再是什麼病態或變態了。

討論與對話(Ⅱ)

紀錄整理：林盈秀 清華大學社會所

梁其姿(中研院社科所)：我們先請 Chatterjee 教授回應。

Partha：很謝謝大家提出很好的問題。我感到非常的驚訝也很榮幸，因為大家好像都不只看了我的文章，也看了我之前的著作來提出看法與回應。我簡單的回答幾個問題，也希望有多餘的時間可以讓與會的來賓們發問。

第一個問題，是第一位評論的教授所提到的(指沈松僑)，印度、中國和台灣在歷史背景裡的不同，所造成在現代化過程中的路徑與方式的不同。

為什麼會這樣子，我想剛剛教授說的很對，這是一個歷史的原因。我們很明顯的可以從這些地方的現代化過程中看出來，在台灣，或是某種程度的在中國，要求現代化的聲音，是大於要求民主化的聲音，這和印度是相當不同的。在印度激進改革的例子裡，近代的觀點多是太尊重民主而不夠現代化；而以這樣的看法思考台灣、中國的近代歷史，或許我們會有太追求現代化而不夠民主的的觀點，這也是我剛剛所說，民主化和現代化之間的矛盾。

我相信民主化和現代化，是兩個不同方向的追尋，或許他們有一天會交會；但即使是在這個交會點，即使在這個重合的片刻，它們之

間的齟齬依然是存在的。

我們可以說，歷史在現代化的過程中扮演非常重要的角色，而且在每一個國家，每一個地區，所面對的問題都是不一樣的。而因為永遠都在面對新發生的事件，西方經驗是無法直接摹擬、模仿的。

我簡單的回答這個問題到這裡。

第二個問題是兩位教授所提到的(指劉人鵬和丁乃非)，在一個場域中有分裂的狀況的時候，政治的協商如何再開啟。在我提到的政治社會裡面，這也是要不斷面對的難題。事實上，當我們提到協商，我們會想到的是一種交換、交流的過程，找到一個適用一般化的一種解決方式；這在某種程度而言是標準化，也就是說，在這次面對這樣的問題，我們找到這樣的辦法，而下次再遇到這樣的問題，也就照著做就是了。

可是事實上你並沒有辦法這樣做。因為你在每一次協商，產生出新的規則之後，又會有人來挑戰這新的規則。再挑戰這新的規則，再衍生出新的問題，你又要再繼續去協商，所以它是一個不斷的動態的過程。在政治社會裡面，也就是每一天都在面對新的、不斷出現問題，是永遠也找不到一個最完美的答案的。

第三個問題是提到在政治社會裡面，邊緣團體與少數團體他們之間內部民主化的問題(這是甯應斌的提問)。您提到的也是一個非常難的問題。我想我沒有辦法答的很好，但我提供一個不同的角度來看待這個問題。

在這些團體對外要爭取他們的權力、對外協商之前，我想他們內部必須要有一個統一的聲音，他們才能一致的對外。當然，在這個內部協調的過程中，可能沒有辦法達到完美的民主，但他們內部必須先

行協調。尤其是與其他團體協商的過程非常的長、協商的形式非常的複雜，以及必須要與其他許多的團體結盟的時候，這種情形就更明顯了。

在我看來的重點，是我們常常在這種協商的過程中，聽到群體內部的人有這樣的一種說法：的確，我們要把改革的力量向外。但當我們改革其他的團體，希望他們跟我們一樣，我們是不是也想想自己不需要改變；或是當我們希望別人有所革變時，我們是不是也需要作一些讓步。這種改變沒有辦法在一夜間做到，邏輯性的思考上也未必一定很完整，但我提出來供各位作參考。

我再舉印度的例子來談，好比是少數宗教或是婦女問題。

在處理這些議題上的時候，有兩個方面的看法，一方面是這些宗教與婦女團體內部本身的人，他們會說：在這個群體裡面，我們不要國家來干涉我們，因為我們要爭取我們宗教自主的權力。但是我們也通常會看到，在內部討論的過程中自己族群的人也會想到說：那我們自己為什麼也不改一改。好比會有人在婦女的議題裡面問到：給婦女多一點權力有什麼不好。

我不知道他們最後會不會完成一個具體的改革，但是在其中，他們產生各式各樣領導的人物，也會在內部啟發出一些一致的看法。我想，這就是內部民主化過程的開始吧。

梁其姿：謝謝，非常謝謝大家耐心的聆聽。現在，是你們表演的時間。

蘇哲安(加拿大 McGill 大學)：大家好。我希望 Partha 教授對我的發言不要太失望，因為我是個假台灣人。在 Partha 教授的演講中，我覺得人權和國家是連在一起的，人權剝落，國家存在也會遭到質疑。

而現今這從非常狀態步入常軌、從體制外被納入體制內的過程中，我想西方是發生過的。這種長時間的非常時期，就像是上海的制外法權、台灣的戒嚴等。我覺 political society 的提法對我們的挑戰是相當的大，撇開 civil society 的架構，或是幻想、或是憧憬。但我的問題也正在此，是不是 political society 還是以國家為單位？因為在我的瞭解中，這些社群已經走出了以國家為單位，他們自己並沒有提出認同，他們和認同一點關係也沒有。

丘延亮(香港浸會大學)：我主要是從 Chatterjee 教授文章上學到反省，覺得自己是被桎、自桎的西奴。我想問的問題是，中國和印度是不是不同，而這不同究竟是歷史的不同還是歷史書寫的不同，因為從印度的右派觀點，他在近代化的過程是和五四相當像的，但是歷史有相當多的書寫方式；像是我昨天講的香港故事，我的香港朋友也不一定認同。

鄭文良(台大城鄉所)：教授的論文對我的啟發性，我想用我自身的案例來回應。我從事的是蘭嶼海砂屋的研究。當時海砂屋的決策過程，其實是曲折而有趣的。當地的教會，部落的長老，在與村民的來往間在形成討論團體。抗議結果是省政府撥了四十五萬給部落蓋房子，並讓當地的房子脫離建築法的範疇，不用建築師簽證、省政府蓋章。五年過去，在我們作研究時，發現在政治上獲得很大的成功，在文化上卻也面臨很大的問題，比如說混凝土對文化空間的衝擊等。但其中也有些被再現的文化，如兩兩成排的房子。

協商過程是符合代議制與直接民主，我想 political society 也正是如此。但這也讓我思考，我們對現代性的想像到底為何以及文化上的影響，我想請問教授的看法。

沈松僑：謝謝丘教授的指正。我想中文的歷史和西方的 history 的歧異是相當多的，我想我對歷史的想像，是建構在 representation 上的，這和所謂的真實的歷史之間的距離，是我所沒有辦法處理的問題。中國如是，印度如是。但我相信 Partha 教授的觀點，就是從 political society 多一個讓我們看待歷史的方法。

楊美惠(美國加州大學)：我很開心聽到有脫離西方 civil society 的，在某種特殊時代下模式的思考，但我也支持沈松僑教授的見解，我認為歷史是可以構成不同的條件。

我不太清楚台灣的狀況，我所做的是中國的研究。我相信中國在二十世紀初時，國家的力量真的是很大的，足夠大得摧毀其他一切傳統的市民社會的東西，當然現在的中國，不論城市、鄉村都有傳統的民間社群開始產生運動的力量，像是宗教、環保等等。但我想請問 Partha 教授的是，教授對 civil society 和 political society 之間交流的過程，兩股力量之間運作的看法。

盧建榮(中研院史語所)：我對 Partha 教授的論述以及實踐的勇氣感到佩服。我想請問 Partha 教授的是，印度的歷史學者，怎麼看待印度現代化的問題，而其現代化的主流論述為何。

王怡君(英國 Essex 大學)：想和 Chatterjee 教授交換意見。首先，我覺得印度菁英提出印度因為太民主而不夠現代化的觀點，正好會被其他地方的菁英所採，他們會說我們為了追求現代化所以不那麼民主。而我要請教的問題也就是 Partha 教授所提出的 political society 的範圍；我覺得教授太依靠西方與非西方的區別，就像英國前任首相就提過 law & order 的問題，我認為 order 就是英國對要抗拒政府的民間社會所提的。

第二個問題，是想請問國家在面對 political society 時，是不是有道德的底限，如果有，是人權嗎？

Partha：首先回答剛剛這位先生所提到的蘭嶼的問題。您說的沒有錯，他們可能在政治協商上得到很大的結論，可是文化上卻輸得很慘。我在這裡或許可以提出另外一個觀點讓大家思考，我們或許可以不要從外表的觀點看待誰輸誰贏，或許蘭嶼的原住民在協商的過程中，有了某種程度的文化演變和文化自覺，就像他們可能討論是不是以後還要住在石屋，還是要開始住水泥房子了。這也是我前面所提到的，在協商的過程中，不止國家和這些團體之間的關係有所改變，他們自己內部也會有所變革。

接著回答有位回答傳統公民社會團體的問題。我想很多團體的演變都不是一樣的過程，而結果也都是不一樣的，我想有很多研究都是在寫這方面的東西。傳統公民社會的演變有幾種方式：第一種是傳統的形式還存在，可是實質上是融合在現代化社會裡。好比說印度有一種商人團體，他們通常只透過親戚對家族、朋友做生意，在時代的流變裡他們融入現代社會得很成功，至今仍然有很大的組織。另外一種是不同階級的團體、族群，他們或許還保持著一樣的結構，不過內部卻有很大的改變，運作方式也不同。好比現在他們會用選舉，來選出自己族群的代表人。

還有一位先生問到有沒有底限的問題，我想協商是沒有底限的，隨著政治的環境不同，隨著社會的變遷，協商也會有不同的條件。就像我前面所提的屍體的交涉過程，印度政府在以前是不可能擱置這麼久的。

蔡明發(新加坡大學社會系)：我想 Partha 教授談論國家暴力的問

題時，重心是放在事件上，而不是國家。我考慮的是國家是不是有權使用暴力，暴力是不是國家權力的一部份。當然國家的暴力太擴張會變成集權，或者更糟變成納粹，但另外一個可能是國家會不會把這些暴力運作在邊緣團體上；好比您剛剛所提的教派，我想會不會國家是不是有理由把暴力運作得理性化。

第二個是對您在論文裡提到的瘋子的例子所做的回應，他既不想去印度也不想去巴基斯坦，但從國家的角度，或許是印度或巴基斯坦都不要這個瘋子，甚至是強迫那個國家要這個瘋子。所以我想是不是在引用例子時，不同的觀點也要加以考慮。

丘延亮：我想回應我的朋友蔡明發的觀點，順便也提剛剛盧教授的看法，我想討論至此，我想我們還有一個很重要的份子還沒有發言，那就是歷史的身份問題。我覺得印度近代的書寫的歷史並不是 history 的觀念，而是 subordinate history，即是歷史在第二次被詮釋的時候才成為歷史，這讓我聯想到了天安門事件，大家都知道發生了什麼事，可是歷史的書寫卻被詮釋成別的樣子。

Partha：我想剛剛有一個問題我並沒有回答，是印度近代歷史的問題。的確，印度近代史有一派主流的論述，那是一種國家主義的論述。他們把印度近代史，說成一連串進步、現代化的過程，也就是我們在 subaltern studies 批評的那種論述。像是國家為了讓社區更衛生、更有秩序，所以採取的一些暴力手段，而當然有很多人贊成這樣的作法。但同時也有悖反的聲音，他們覺得國家在這麼使用暴力時就已經違反了自己的原則，像是我所提的宗教團體的例子，他們就覺得自己只是在追求宗教自由。在這樣的爭論裡，既然兩方面都說得過去，我想這不是單純的國家可不可以這麼做，或是人民有沒有權力這

麼做，而還有一個更大的重點是，什麼是是，什麼是非，什麼是可以的，而什麼不可以。而在我剛剛所提到的瘋子的例子裡，我更想說的是在那個征戰的兩年，許多人願意上戰場，願意犧牲，但是兩年後，自己並不清楚為什麼要有這樣的血腥、這樣的傷害。在許多政治場合裡，尤其是我所提到的政治社會，有一些邊緣的少數人，是要面對經過不斷討論的是和非，面對沒有一個既定的、絕對的規則。

梁其姿(主持人總結)：謝謝 Partha 教授這樣一篇精彩的論文，不論是啟發性，多樣性，都開啟了我們許多想像的空間。還要謝謝劉人鵬、丁乃非教授，沈松僑教授，以及生病缺席的甯應斌教授，都提供了非常深刻的見解，翻譯先生今天也真是辛苦了。還有今天在座的各位踴躍而多樣的發言，我們已經進行了四個小時，我相信即使再過四個小時，也還是會有許多激盪與思考。最後還是要感謝主辦人陳光興以及蔡明發，沒有你們，就沒有今天的盛會。

論後殖民民主中的公民社會和政治社會¹

Partha Chatterjee 著·唐維敏(輔仁大學大眾傳播學系)譯
陳光興(清華大學亞太／文化研究室)校訂

一

邦津—張德拉—查多巴亞(Bankim Chandra Chattopadhyay)²是十九世紀班格爾地區最負盛名的現代主義文學家，他在1894年4月8日過世。在他死後三個星期，柴堂亞(Chaitanya)圖書館和比登廣場(Beadon Square)文學社在星光劇院³(Star theater)為他特別籌劃舉辦一場紀念會。紀念會受邀的主要講者包括歷史學家拉亞尼康它—古普它(Rajanikanta Gupta)、知名佛教及孟加拉文學學者哈拉普拉薩德—薩斯特理(Haraprasad Sastri)、以及當時還很年輕卻已頗負盛名的詩人拉賓德郎納斯—泰戈爾(Rabindranath Tagore)。紀念會原本邀請的主持人那賓昌德拉—辛恩(Nabinchandra Sen)，是班格爾文壇受多方景仰的資深前輩，在年輕時候曾與邦津於公家機關共事。不過，出乎主辦單位意料之外，辛居然表示婉拒。後來才由加爾各答最高法院法官古魯答斯—巴那吉(Gurudas Banerjee)取而代之，主持這場紀念會。泰戈爾當天針對邦津發表的演說，後來成為班格爾文學批評上相當具有里程碑意義的文獻，幾個世代以來，學童不斷加以背誦。過去一個世紀以來，在班格爾地區新的高層文化中美學經典的形成和傳遞上，這篇文

字不啻為最重要的著作。

在這裏，我們所要關心的，並不是對邦津的文學作品、或者他的歷史定位進行評估，因為這類的研究整理已經很多⁴。相反地，我們的關切將擺在那賓昌德拉何以拒絕參加邦津紀念會的理由。眾所週知，那賓昌德拉這位詩人和邦津過從甚密，儘管他並不常分享他認為邦津過份西化的文化品味，但他顯然折服邦津的博學、智識以及敢於對公眾議題提出有立場的看法。辛恩之所以婉拒的原因，其實與邦津毫無關連。辛恩反對的是「公開追悼會」這個概念。

「我們居然模仿起英國人來，開始籌辦『追悼會』了」，辛恩寫道。「身為篤信印度教的印度人，我真想不懂他們如何能夠召開一個公開集會來表達一個人的悲傷。想想看，是用開會來表達哀傷！」「為了公眾淚眼汪汪，你又要準備多少個水桶？」這是他對一個會議籌辦人所發出的評論。他聲稱，「『我們的』哀傷是神聖的；它甚至可以讓我們隱遁。」「我們不是以在袖子上戴著黑紗，來表示哀悼。」他認為，在公開的禮堂中集會，只能製造出一種公眾娛樂的氣氛；這絕不是「我們悼念死者的方式」⁵。

在這場紀念會之後沒多久，泰戈爾在《學習》(*Sadhana*)⁶ 這個刊物發表了一篇以〈追悼會〉為名的專文，並且在文章一開始便提到一些對公開哀悼邦津死亡的反對意見。他表示，千真萬確，這個方式到目前為止在印度並無人知，而且是完全模仿歐洲的習俗。但是，不管喜歡與否，因為我們和歐洲的接觸之故，我們的外在條件和主觀感受都正在產生變化。不僅新的社會需求此刻正浮現，為了回應這些社會需求，也必須找到其它新的方法。由於這些習俗並不為人熟知，剛開始會讓人感到有些做作和不悅。不過，只因為這些方式源自歐洲，並

不能夠成為棄之如蔽屣的好理由。

拒絕公開哀悼集會這個想法的主要論點似乎是，這種集會過份人為做作(krtrimata)。之所以是膚淺做作的地方，就是這些是人類行動的產物：它是炒作出來、不自然的人造品。有時候，這種方式指向一個內在空泛的「純然」形式；有時候，甚至可以說是矯情難堪、虛假不實的行為。當辛恩提到，必須手戴黑色臂環，才能顯示哀悼之意，其意義正是如此。他也一定提過，為了對心愛之人死去表達劇烈、親密的悲傷情緒，而採取公共集會這種「人為」形式，其實並不恰當。

泰戈爾在他的文章中，直接切入這個人為社會形式的問題。他表示，為了遵循社會規範，便難以閃躲某些「人為」因素。沒錯，不是每件事情都可以回歸到個人品味和感情。嚴格來說，人為特性可以說是自我內在問題的瑕疵，而自我卻是由個人感情主導。但是，社會是一個複雜的實體，我們很難決定個人面向和社會面向之間的界線。在某些屬於社會層面的問題上，如果不希望社會關係惡劣到無政府狀態，就必須恪守某些放諸四海皆準、受到認可的規則。譬如，泰戈爾指出，對於某人父親死亡的悼念、或者信眾對於神的感情，可以說都涉及某些人類生命最親密與強烈的情感。可是，從社會卻已經訂定喪葬或其它相關儀典的步驟，因而，眾人可以瞭解在某人父親的喪禮上該如何應對進退；或者用另一個案例來說，所有信眾都必須跟從崇拜儀式的順序，而捨棄個人的偏好或品味。之所以必須如此，是因為為了造福各個社會成員，社會註定必須有所規範、來規範上述各面向的生活。

泰戈爾先對所有社會規範必然具有「人為特性」，提出總括性的看法，然後他提出下個論點，認為印度社會長期以來大部份處於「家

庭社會」(domestic society)或「家居社會」(society of households, garhasthyapradhan samai)。在這樣的社會型態中，多半依賴家庭中的父母或其它長輩的權威，來維繫強而有力的社會聯繫。在印度，這些獨特的社會規範形式，反映出這種傳統社會的家庭特質。不過，目前已經出現新的變化。

近來，這種家庭社會開始出現轉變。新的潮流正在湧進家庭的領域之中。它的名字就叫公共。⁷

它既是新的東西，也有新的名字，而無法翻譯成班格爾語。在班格爾，「公」與其相反字「私」如今已有人使用……

現在既然我們的社會不僅是由家庭組成，也包括新興的公眾，便不可避免必須肩負新的公共責任。⁸

其中一個新的公共責任就是為某些人舉行公開哀悼活動，這些人不僅為了自我家庭幸福、又能有益公眾福祉，而貢獻生命。其哀悼形式的「人為做作」與以往一樣，但是不一樣的是，參與這個形式的人已經不侷限於家庭成員，而擴張到公眾成員。

泰戈爾的論點有趣之處，在於他明顯的認同於這個涉及「公共」層面的新社會活動，同時也認同於用新的社會規約來管制。但是，他接著繼續替這個新興公共領域，作了更為有趣的觀察。

我並不否認，我們國家的公眾對於偉人死去，並沒有適當表現痛創。我們的公眾仍舊幼嫩，其行為背負青少年的樣記。他還不知道他是受誰之恩，也不瞭解他受到恩惠的真正價值所在；他很容易忘記誰

是朋友，只知道接受，而不知回饋。

我說，這種公眾需要接受教育，而利用公眾聚會討論，則是這種教育的主要手段。⁹

我們所看到的公眾，「還」不是一個適當或是「真正」的公眾，這群社會領袖自認扮演引導公眾更為成熟的角色。我們現在可以很容易地看出，泰戈爾只不過在此重申舊言，鋪陳殖民情境下國族主義份子現代性計劃的基本問題意識。殖民現代性的趨動力量便是教導的任務。

不用說，所謂「適當」公眾是什麼，也是經由世界歷史所給定。對此，泰戈爾並無質疑。在邦津死去的脈絡中，他所想到的例子，多半來自歐洲的文學世界，以及重要文人和公眾之間的關係。

……在我們的國家中並沒有一個文人（literary）社會，而社會本身也沒有培養文學。在歐洲，由於社會實踐使然，名人可以在許多公開集會或場合露面。他們的交際範圍並不僅限於家人和朋友，而總是必須面對公眾，展現自己。對他們的同胞來說，這些偉人近在身邊、隨處可見。也就是為什麼在他們過世時，整個國家籠罩在一片哀淒的陰影當中。¹⁰

對照來看，在印度的偉人即便具有再偉大的功蹟，卻不一定與在歐洲一樣，為公眾所熟知。「尤其，由於在我們的社會中，女性毫無立足之地，使得這個社會本身就嚴重殘缺不全。」整個社會完全缺乏這種親密的知識，可以告訴普通平民某位偉人的生活、習慣、和思

想，並且激發他們的愛與感恩。我們不愛我們的偉人、不尊敬這些偉人，相反地，我們把他們變成神，遠遠地敬拜他們。泰戈爾便認為，這些哀悼會正就是一種絕佳的場合，這些和偉人較為親近的人可以向公眾宣告，這些偉人就像尋常百姓一樣，有他獨特的習慣，也一樣會犯錯。他們將偉人變成一個公眾可以看見、又存在於私有場域的人。

要指出拉泰戈爾所冀求的這種公共領域，其實並不困難。這個領域不僅由書籍、期刊和報紙組成，也包括活躍的文藝圈、文人的聚會，在這個空間中，公眾可以接觸到某些具有文學和文化的事物，使普通平民能夠將偉人的偉大之處視為人類成就，而非超乎人類的天賦。在這裏，我們以哈柏瑪斯(Habermas)為本，甚至可以理解出這種對於個人性(personhood)的新概念暗示，在私有和親密層面都一直是以公眾為導向。我們可以瞭解，泰戈爾替他的國家想像出一個文學活動盛行的國度，這些文學活動蘊釀在公共領域中，而公共領域則經由各種公民社會機構的建構，就像在十五年前，他負笈英倫求學一年時，便首度目睹這樣的世界。

辛恩是否並不欣賞這樣的公共領域呢？這位老詩人究竟反對什麼呢？在事過境遷數年後，辛恩在撰寫自傳時再度回到這個主題。彷彿在我們意料之中，他強烈嘲笑文學圈和文藝聚會，認為這些地方不過是人們聚在一起閒聊、或者隨便聽聽的場合。他認為紀念偉大文人的方式是完全不同的。

除了完全無用的會議和演說之外，如果籌辦人能夠保存這些前代與現代班格爾詩人的出生故居，每年在這些地方舉行某種宗教節慶，如此便能表達我們對這些偉大作家的敬意；在節慶時，同時舉辦文人

集會，便可以彰顯這些文人在班格爾文學中的作用。走唱（mendicant bairagis）和其它巡迴歌手便是以這種每年舉辦節慶的方式，將萬斯那瓦（Vaisinava）詩人加亞德瓦（Jayadeva）、昌迪達斯（Chandidas）和維亞巴地（Vidyapati）的出生故居變成朝聖之處。但是，我們卻沒有追隨這種神聖、「本土」（svadesi）的途徑，而在英國文明和教育的影響下，花費時間籌組這些貽笑大方的哀悼會、紀念會，毫無真正情感可言。¹¹

他的確指出，就和萬斯那瓦的老詩人一樣，馬德胡蘇丹（Madhusudan）、丁那邦德胡（Dinabandhu）和邦津等現代作家的故居也應該成為朝聖之處，使這些作家的追隨者可以每年定期聚集一次。

辛恩也在自傳中對邦津的哀悼會提出一種特別刻薄的描述方式。

哀悼會如期舉行。有人告訴我，當拉比先生（Rabi）說完長篇曲折的哀悼內容，擦掉淚光回座時，觀眾從四面八方開始大叫：「為我們唱首歌吧！」負責主持這場哀悼會的名人古魯達斯先生（Gurudas Babu）對此感到不耐，因此表示拉比先生今天喉嚨不適，無法唱歌。他們說在英國人的想法裡，人們不是為了崇拜而上教堂，而是為了聽音樂而上教堂。也許，說他們是為了展示衣飾才上教堂，或許更符合實情。同樣地，在我們的哀悼會上，人們走路時踢踏作響、嘴中哼著阿利他先生¹²（Amrita）最新鬧劇的曲調、要求拉比以假音唱些頹廢的歌，目的只是想追求一個充滿娛樂節目的夜晚。¹³

辛恩似乎明顯地不願意接受一個公開哀悼會——就像許多其它現

代西歐社會生活的正式場合(包括上教堂)一樣——除了單純作秀之外，還具有其它意義。的確，他甚至也沒有準備接受偉大的人性化作為日常生活的彰顯——如同泰勒(Charles Taylor)指出——這就是西方現代性所帶來之社會意識轉變的核心。¹⁴ 辛恩寧可讓偉人死後受到神格化，他們的出生故居改為朝聖之處，他們的雕像用「鮮花和(平民)鞋印來敬拜」。他就曾表示，這才是「我們」對偉人表示感恩的集體方式。

在這裏，我們發現一個嚴重分歧的原因。現代性是否要求全盤接收西方公民社會的形式？如果事實上，這些特定形式都是依照西方基督教的世俗版本所設，那麼這些形式可以在現代化的非基督教世界如法炮製嗎？現代西方公民社會機構的規範原則，是否具有其獨特的文化基礎，因而可以在一個現代性的非西方版本中被輕易拋除？在最近的討論中，這些問題一再被提及，屢見不鮮。在這裏，我只想討論其中一個特殊面向的問題。

二

我在本文一開始便帶出這個事件，絕對不是為了引發對十九世紀班格爾殖民現代性的歷史中另一個讓人好奇的故事。我認為這個已經遭到遺忘的爭議，至今仍具有相當有趣的意義，不過在百年前卻沒有任何對手領略箇中滋味。為了提出這個問題，讓我首先表示，根據我的觀察，關於哀悼會的問題於今已無需再爭論不休。哀悼會的形式和西方的儀式大致相符，包括獻花、默哀一分鐘、致紀念詞等。這種世俗化的西方基督教實踐，卻很少在今天的印度社會中被認知到其中的

世俗化過程：在這個國家的官方機構裡世俗化的公共生活中，這些實踐早已被相當徹底地的「在地化」(domesticated)。當然，我們也可以發現一個新增的本土痕跡，譬如在死者肖像上掛上花環、或者燃香。音樂也可以發揮部份世俗化作用：在西班牙格爾地區和孟加拉省地區，在這種場合中最常聽到的音樂，可能就是出自泰戈爾的作曲。無論如何，整個氣氛不會像是公眾娛樂表演一樣：事實證明，辛恩對此的憂心恐屬多慮。泰戈爾促使公眾更趨成熟的願望，似乎得到了印證。

當然，這只觸及公共機構中的公民生活，其形式實踐被認知為世俗化的。在其它集體性建制的脈絡中(雖然稱為「私有」(private)，可能有誤導之嫌)，無可否認的，當然在這種名人或與機構密切相關人士的往生場合上，仍然可以看到這些被認知是具有宗教色彩的實踐方式。儘管如此，在國家本身的領域中，因為遭受政治壓力，必須呈現小心翼翼的「世俗化」，而相當弔詭地迫使政府單位必須在儀式中，能夠呈現各個宗教裡具有集體代表性的元素。例如，在國家哀悼會的場合中，誦經、祈禱者、講道和音樂等元素，往往各自代表某個宗教。這個「世俗化」國家的功能所在，就是在同一個事件中，這些代表國家內各個宗教的形式能夠同時出現。下面提到公民社會和政治社會在今天的關係時，我們再回來討論公民機構和政府機構中的世俗公共實踐有何不同。

三

讓我直接的提出這些概念：家庭、公民社會、政治社會和國家。我們知道，這些都是古典的政治理論概念，但是意義使用起來卻包羅

萬象，甚至彼此並不一致。在這裏使用這些概念來討論當代印度上，我必須釐清出一些較為精準的意涵。

黑格爾在《權利哲學》中綜論「倫理生活」(ethical life)元素時，提到家庭、公民社會、和國家，但是對於「政治社會」未置一詞，沒有給予確切的領域。¹⁵ 然而，對我來說，在瞭解二十世紀民族——國家(nation-state)大眾政治形構的結構與動力時，在公民社會和國家之間思索某種中介性機構的場域，似乎會很有幫助。十九世紀對於國家與公民社會的明確分野，主要發展自歐洲反專制主義思考的傳統，具有相當銳利的眼光。但是，在今天，這種(國家／公民社會)分野已經喪失分析的優勢，它不是將公民場域視為去政治化的場域，而與國家的政治場域相對立；就是宣稱所有公民機構都具有政治意義，進而模糊了一切的界線。對瞭解當代世界各種政治現象的複雜性來說，這兩種調性的角度都了無助益。

我發現保留「公民社會」這個概念一些源自西方社會中現代結社生活(associational life)的特徵，是頗有幫助的——如平等、自主、自由出入、契約、決策的細緻程序、對成員權利義務的認可、和其它原則。很明顯地，在這裏，我並不是否認非西方國家的現代性歷史中，已有許多不一定遵循上述這些原則的「公民—社會」機構出現。相反地，我正是要指出這些差異的痕跡，瞭解它們的意義，鑑識如何透過持續求取一種原初的「純粹」模式——即這些所謂的現代性的機構——一種規範性論述仍能繼續催動與形塑非西方世界社會機構的演化形式。所以我選擇保留「公民社會」這個名詞較古典的意義，而不採用近來經過修改的新版本¹⁶。的確，為了理論目的，我甚至發現黑格爾和馬克思對「公民社會」的用法十分受用，他們將公民社會視為布

爾喬亞社會(buergerliche gesellschaft)。

在思考像印度這種國家現代歷史上公民社會和國家的關係，一個重要的事實考量就是，到了殖民晚期與後殖民時期，儘管國家法律——官僚機器的運作，能夠觸及幾乎是所有境內居住的人口，但是上述公民社會機構的場域，其實都仍舊侷限於相當少數的「公民」(citizen)。這個裂縫具有極為重大的意義，因為它標示出非西方的現代性其實是「現代化」永久的未完成方案，也突顯受過啟蒙的菁英份子介入社會中所扮演的教化性角色。

但是如此一來，我們如何概念化處在現代公民社會場域之外的其他社會場域？最常見的取徑就是採取傳統／現代的二分法。而這種二分法很難避免的一個問題就在於將「傳統」去歷史化和本質化的陷阱。進而產生的難題是，否認其它被貶入傳統的社會場域找到新的方式回應現代的可能性，雖然這些方式可能不符合現代公民社會(西方布爾喬亞、世俗化基督教)的原則。我認為在公民社會和國家之間，加入「政治社會」這個概念，可以幫助我們看到些許這些歷史的可能性。

我所謂的「政治社會」，是一個機構與活動的場域，在此場域中有些中介行為(mediation)得以進行。在古典理論中，家庭是社會組織的最基本單位：到了十九世紀，此家庭就普遍被認為是現代布爾喬亞父權體制的核心家庭。(我們知道，黑格爾強烈抵制家庭以契約為基礎的說法，但是，在十九世紀末葉，由契約形成的家庭，成為大多數西方社會理論形成、以及在婚姻、財富、遺產和個人稅務改革的法律上，最具規範性的模式。的確，家庭成為個人之間契約安排的產物，而個人則是社會組成的基本單位。)在印度這樣的國家裏，如果假設

這種對「家庭」的定義已取得其全面性的認可與實踐，可以說完全不切實際。事實上重要的是，國家在制定和大多數人口相關的政策和法律時，也沒有以這種假設為前提。

概念轉變最大，卻又絲毫未被察覺的是：社會的基本單位是由同質家庭所構成的想法，已經轉變成社會是由可以區分、分類、能夠描述與計量的「人口」(population)所構成。和其他近代社會哲學家相較之下，傅科(Michel Foucault)敏銳地注意到「人口」這個新概念，對於現代統治技術(governmental technologies)的興起，具有關鍵的重要性¹⁷。在這裏，我們也許必須提及殖民人類學和殖民行政理論的貢獻。

如此一來，人口便構成了社會的基本物質。和古典理論中「家庭」概念不同的是，「人口」這個概念比較具有描述性、經驗性，而不具規範性。的確，「人口」被預設了有很大的「自然性」和「原始性」的成分；特定人口團體建立的內在原則並不被期待可被理性化解釋，因為他們不是理性契約關係的產物，而只是前理性的(pre-rational)。然而，人口這個概念所做到的是為(政府)統治功能(譬如經濟政策、官僚行政、法律和政治動員)提供了一套可理性化操作的工具，來掌握住作為政策目標的國內最大多數居民。

另一方面，如果公民的社會機構順從西方現代性所提出的規範性模式，則必然需要將為數眾多的人口排除在其範疇之外。和許多基進理論家不同，我認為並不需要修正這個古典概念的「缺點」，修改公民社會的定義，以便將以其它原則為基礎的社會機構包含在內。其實，我認為保留公民社會的舊用法，實際上可以幫助我們捕捉到某些對現代性的衝突慾望，這些衝突的慾望活化、挑動了像印度這種國家

當代政治的和文化的辯論。

在這些國家中，「公民社會」最恰當的是用來描述在殖民現代性(colonial modernity)時期，由國族主義菁英份子所建立現代結社生活的那些機構，而這多半是他們反殖民抗爭的一部份。這些機構其實代表菁英份子的慾望，希望將西方現代性的形式與精髓複製於自己的社會中。我們可以很清楚的看到這種慾望在前引拉賓德郎納斯—泰戈爾的論點中運作。的確，這個慾望希望社會產生新的倫理生活，能夠和啟蒙運動與布爾喬亞自由的品德相符，而其廣而週知的文化形式則是世俗化的西方基督教。在泰戈爾談到新的世俗化公共儀式的論點中，上述這些情形便已經十分明朗。在他的論點中值得注意的是，新的公民社會場域將長期成為菁英份子的獨佔空間，真正的「公眾」並無法符合公民社會所要求的標準。在與公眾相關時，公民社會機構的功能主要是教誨的，而不是自由合作。

擁有相當長期殖民現代化與民族主義運動歷史的國家，通常都有這種相當廣泛、令人印象深刻的公民社會機構網絡。在印度，這類機構至今大都依舊存在。它們不是殖民現代性的古雅遺跡，而經常是有待完成的文化現代化方案裡，嚴肅而關鍵的主角。但是，近來他們似乎也已遭到圍攻。

為了瞭解這點，我們必須小心地歷史化——在殖民和後殖民的不同情境下——公民社會、政治社會和國家等概念。

四

在印度，後殖民國家的明顯形式是現代自由民主制度。持平地說，和其它許多前身是殖民世界的地方相較之下，印度的自由民主機構表現得相當不錯，其原因便在於，印度之公民社會機構的力量，是相當獨立於國家的政治場域之外。但是，我們必須更小心認識這裏牽涉到更準確的關係。

二十世紀初期，在國族主義群眾運動興起之前，印度的國族主義政治基本上侷限在一小撮菁英份子圈，而他們當時多半忙於建立「全國性的」公民社會新機構。這些菁英份子徹底接受現代結社公共生活的規範性原則，批判殖民政府無法達到自由憲政國家的標準。在探討這段國族主義現代性的歷史時，我們還無須帶入中介公民社會和國家的政治社會概念。

不過，隨著這個現代公民社會機構的形成，一個與其密切交織的狀態也正蘊釀當中。我在他處曾經解釋過，各種西方現代性的文化形式如何經過民族主義份子的篩檢，被選擇性地受到採用，與經過再次建構的所謂「本土傳統」元素重新組合起來。¹⁸ 譬如，可以應用精神／物質、內在／外在、外來／本土等二分法，從民族主義文化政治的立場，來正當化與辯護這些選擇。在上述兩位詩人之間的辯論中，我們便注意到這種文化政治的清楚運作。在這裏，我尤其想要指出，即使國族主義菁英份子的新公民社會採納了世俗化布爾喬亞公民機構的結社原則，在人口和國家之間一種不同中介方式的可能性卻也已經被想像出來，而且該中介的基礎並不在於已經現代化的公民社會。

這裏的動力很直接的是政治的。和事實相關的是，殖民政府的統治技術已經開始竭力尋找大多數人口作為其政策施行的目標。如果國族主義政治不願拘泥、侷限於都市菁英份子「按正軌建立」的公民社會中，就必須找到一個適切的、策略性的回應方式。國族主義的文化政治剛好提供了答案，因為它可以從政治的角度來中介人口和未來民族—國家之間的關係。在兩位詩人的辯論中，辛恩的論點已經可以推論出這個策略性的回應。然而，我在別處也描述過，最具戲劇性、最有效的作法展現在甘地式操演的階段(moment of maneuver)。¹⁹

人口和國家之間的中介關係發生在新的政治社會的場域，主要建構於現代政治團體的架構之上，譬如政黨。但是，如同針對甘地時期民族主義政治動員的研究不斷顯示，菁英和人民的反殖民政治，即便共同結合為像印度國會黨(Indian National Congress)這樣的正式組織空間，也會在特定時刻分道揚鑣，超越組織所預先設定的極限範圍。²⁰換句話說，這種國族主義政治的空間，已經成為不同群體和階級進行策略操演、抵抗和挪用的場域，而直到今天的後殖民國家時期，其中許多交涉仍舊沒有獲得解決。我要說的是，在政治社會中推動動員與參與之形式與方法的實踐，經常和公民社會的結社原則不一致。

那麼，統攝政治社會的原則又是什麼？在群眾動員、選舉政治、族群政治等文獻中，曾以許多方式討論過這個問題。為了關照上述人口、民間社會、政治社會和國家等概念上的區分起見，我們必須更集中焦點，清楚看到人口這一方面、以及在另一方面在政治社會和國家的中介。在這裏，後殖民時期最主要的工具形式，就是發展主義國家(developmental state)，亦即透過國家福利的統治功能，與不同部門的人口建立起聯繫關係。相對應的是，政治社會(政黨、運動、非政黨

的政治形構)為了試圖對發展主義國家建立管道來提出人民的需要，而採用某些主要動員形式，如果我們想要命名這些形式，就該稱之為民主。這個新興政治社會的建制形式依然並不清楚。就像有人持續企圖以自由公民社會所規定的形式，來管制這些機構，但更可能出現、更劇烈的趨勢則是，透過違反這些建制規範，奮力追求被視為應享的民主權利。我曾經在別處指出，這個政治社會場域的建制化的模糊性，可以追溯到現代國家的理論概念中，缺乏一個適切區分和有彈性的「社群」(community)概念。無論如何，在後殖民世界國家的政治社會是相當混雜的，雖然不是全部值得贊同，但仍舊可以視為是在企圖找尋現代國家的新民主形式，這種形式在世俗化基督教世界的後啟蒙社會共識中，卻從未被思考過。

關於後殖民民主中的政治社會，至少有四項特色值得注意。第一，政治社會中許多針對政府提出訴求的動員行為，都是建築在違反法律的前提上。他們的組織可能包括違章建築住戶、侵佔公有財產者、坐霸王車搭乘公共運輸系統者、逃稅累犯、或未經授權使用水、電、或其它公共設施、以及違反其它公民規定者。他們並不是不小心觸犯法律的公民團體；由他們出現於國家機關前的集體形式來看，暗示著他們並不是一般的公民，而是靠著游走法律邊緣才能生存的人口／群體。第二，即便在國家之前，他們以違反法律者的姿態出現，他們仍然要求享有政府福利的「權利」。在這裏，統治者具有家長式(paternalistic)功能的「傳統」概念，已經發生明顯的轉型。即使我們尋找非西方社會「家戶長式功能」(pastoral functions)的特定系譜，毋庸置疑地，權利的修辭在這些國家出現，只不過是最近才大量出現的現象，可以視為現代政府統治技術全球化過程中，接踵而來的民主化

術語的效果。第三，即使他們要求享有政府福利功能的權利，這種權利是集體式的權利，不是以個別公民為代表(在許多情況中，這些違法者也無法取得這個位置)，而是以「社群」的名義，即便這個「社群」的產生，只是源於近來部份人士非法佔用土地、或者集體非法消費公有設施。當個人淪為違法者時，其個體權利便宣告喪失。而當基本生存的古老倫理價值，銜接到新的民主化修辭時，集體權利則又有了新的意義。最後，對國家單位和非政府組織來說，這些人們並非屬於法律建構之公民社會內的公民主體，而只是應該獲得福利的人口群體。他們獲得承認的程度，則完全要看他們能夠對國家和非國家組織施壓的能力來決定；他們必須在政治社會中進行策略性操演，譬如和其它邊緣群體建立關係、與較主流的團體串連、向政黨或政治人物請願等動作。這些政治社會內的策略性動作只具有暫時效果，如果在地方的政治勢力策略組合形式改變，其效果便可能增減，甚至全然消失。但是，只有在這個基礎上，人口／群體和政府機構之間的關係才得以在政治社會中運作；這相較於國家和公民社會個人成員之間的關係常是結構完整、有原則可循、經憲法保障，確實大有不同。²¹

總結來說，筆者希望提出三項可以繼續深化的論點。這三個論點衍生自對非西方社會現代性的歷史研究。

一、殖民時期最顯著之社會轉變的場域是公民社會；後殖民時期最顯著的轉變場域，則發生在政治社會。

二、關於殖民時期社會轉型的辯論框架，主要是環繞在現代性的問題；在後殖民時期的政治社會中，其辯論框架則是民主的問題。

三、在近來資本全球化的階段脈絡中，我們或許可能見證現代性與民主之間乍現的對立局面，也就是公民社會和政治社會之間的對

立。

在結束之前，筆者想對這篇有關兩位詩人和死亡的故事，提出最後的想法。泰戈爾在 1931 年獲得諾貝爾文學獎，後來成為班格爾文壇至今最耀眼的文學人物。在他漫長、活躍的生涯中，他持續堅守他早年承諾藉由說理與理性，以及人道主義的現代主義精神之追求，來引導公眾德行的倫理生活。然而，1941 年他過世之後，在所有現代文人當中，他被尊為神祇。在他死的那一天，他的屍體經過加爾各答的街道時，民眾蜂湧而上，甚至彼此攻擊，為的就是企圖蒐集他遺體上的遺物。自此以後，他的出生地成為朝聖之地，每年舉辦集會。在典儀實踐上，這些集會雖然不是宗教節慶，但在精神層次上，卻具有異曲同工之妙。我們不難想像一下，老詩人辛恩開心輕笑這些更為顯著傑出後輩的困境。彷彿，「我們」爭議哀悼死者的方式，看來仍舊還沒有解決。

1. 這篇文章之前曾於加爾各答、海得芭、紐約、費城、和 Tashkent(烏茲別克地區)等地發表與討論。我感謝所有曾經參與討論這篇論文的朋友，尤其感謝蘇地普達—柯維拉吉(Sudipta Kaviraj)頗具見地的意見，讓本文演變為目前的形貌。
2. 譯註：這個名字在印度語原稱為 Bankimchandra Chattopadhyay，而在英語則為 Bankim Chandra Chattopadhyay。一般印度人則稱他為 Bankim，故後譯為邦津。
3. 一百多年以後，這三個機構至今仍舊存在。不過，星光劇院在數年前曾受融祿之災，部份建築受損，因此已經暫停表演活動。
4. 近來最出色的作品，參見 Sudipta Kaviraj, *The unhappy Consciousness: Bankimchandra Chattopadhyay and the Formation of Nationalist Discourse in India* (Delhi: Oxford University Press, 1995)。

5. Nabinchandra Sen, *Amar jiban*, 卷 5 (1913) 於 Santikumar Dasgupta 和 Haribandhu Mukhati (合編), *Nabincandra Racanabali*, 卷 2 (Calcutta: Dattachaudhuri, 1976), 頁 253。
6. Rabindranath Thakur, “Sokasbha” (1894 年 5-6 月) 於 *Rabindraranabali*, 卷 10 (Calcutta: Government of West Bengal, 1989), 頁 291-99。《學習》(*Sadhana*)是一份知識份子的刊物，不過目前也已不存在。
7. 譯註：根據 Chatterjee 教授的說法，印度語中沒有相對於英語 “public” 的字眼。2000 年 6 月 4 日訪談。
8. “Sokasbha”，上同，頁 293。
9. “Sokasbha”，上同。
10. “Sokasbha”，上同，頁 294。
11. *Amar juban*, 頁 208。
12. 印度一位以寫作流行劇本為主的劇作家。
13. 泰戈爾對這個事件的描述雖然略帶偏見，但和整個情況的事實相去不遠。他最近的一本自傳引述另外的來源，也提出相同的說法。Prasantakumar Pal, *Rabijibani*, 卷 4 (Calcutta: Ananda, 1988), 頁 3。
14. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990)。
15. G.W.F. Hegel, *The Philosophy of Right*, T. M. Knox (譯) (London: Oxford University Press, 1967)。
16. 對於這些新版本的說明，可以參見 Jean L. Cohen 和 Andrew Arato, *Civil society and Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994)。
17. 尤其見於 Michel Foucault, “Governmentality” 於 Graham Burchell, Colin Gordon 和 Peter Miller (合編), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 頁 87-104; “Politics and Reason” 於 Foucault, *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984* (New York: Routledge, 1988), 頁 57-85。
18. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories* (Princeton: Princeton University Press, 1994)。

19. Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World* (London: Zed Books, 1986)。
20. 對於印度的民族主義政治研究，曾公開指出這種「政治層面的分裂」，可以參見《下層階級研究》(*Subaltern Studies*)以及許多歷史學者為此系列完成的專題研究。
21. 我曾經以較長篇幅陳述這些論點，參見“community in the East”，*Economic and Political Weekly*，卷 32，期 5 (Bombay: 1998 年 2 月 7 日)；“L’Etat et la communauté en Orient”，*Critique Internationale*，期 2 (Paris: 1999 年冬)，頁 75-90。

In Praise of the Weak ?

趙剛 東海大學社會系

就台灣的狀況而言，我倒是希望能有多幾個泰戈爾(Tagores)，少幾個 Nabinchandras。為什麼我這麼政治不正確呢？泰戈爾不是一個抱持著一種過時的自由主義信念的啟蒙西化菁英嗎？Nabin 不是一個肯定人民力量的在地知識份子，而且直接和甘地的運動路線以及 Dr. Chatterjee 所謂的「政治社會」有系譜的關係嗎？以民主之名，誰願意支持那些高高在上自以為是的啟蒙說教者，而不支持那些歌頌人民力量並積極發掘弱者的武器(weapons of the weak)的人呢？

那麼，為什麼我還希望有多幾個泰戈爾呢？以台灣的資本主義發展與都市化的程度，台灣理應發展出一個相對成形的市民社會(civil society)，而在這個發展過程中，也理應出現一群泰戈爾，為普世性的公民權展開原則性的鬥爭(principled struggle)。然而，事實上這卻沒有發生；泰戈爾沒有在歷史中出現。反而是，台灣版的 Nabins 卻在這十年間成為了一種時尚，本土、人民、集體記憶、紀念碑，簡而言之，一種保守的地方政治(politics of place)正在形成霸權。更糟糕的是，這些 Nabins 經常錯認自身為泰戈爾，也就是說經常錯認自身為自由派。澄社就是一個好例子。因此，台灣和印度的經驗並不相同，台灣並沒有真正的自由主義知識份子群落，也沒有一個公共領域發達

的市民社會(儘管只是侷限於都會中)。由於我對於社會結構多元性的期待，我期待多幾個泰戈爾應是合理的。

那麼，在它的殖民時期(也就是日本統治與國民黨當政的時期)中並沒有自由主義傳統的台灣社會中，是否存在著作為國家機器(state)與人口(population)中介(mediation)的政治社會呢？我認為和印度的情況可能也很不一樣。就我對 Dr. Chatterjee 論文的理解，政治社會的論述包含兩個似衝突但合一的構造：民族主義的文化政治(cultural politics of nationalism)以及某種特定集體的權利論述(discourse of rights)。在台灣，由於自由主義傳統的低度發展，後者嚴重缺乏，而前者卻又被國家所收編，形成所謂社區總體營造計畫(Project of Community Building)。又由於缺乏自由主義傳統的政黨政治，因此人口中的弱勢群體並不容易找到政黨作為利益闡述的機制，而政黨政治又是政治社會的核心支柱。又由於台灣的國家是一個高度發展導向的政權，台灣社會的中產者又只是「有錢的市民」而不是公共的公民，弱者的福利要求(welfare demands)並不會得到國家的包容，而國家也不會因為粗暴的排除政策(policies of exclusion)而喪失正當性(legitimacy)。以上這些現實的結構性原因使得台灣有眾多弱勢群體但卻沒有政治社會。這在 1987 年的第十四、五號公園的違建運動(squatters' movement)中就看得很清楚。戰後台灣的弱勢群體從來沒有見到像是 Dr. Chatterjee 在 Community in the East 一文中所描述的違建運動那樣生猛有力。除了這些結構性因素，台灣的特定歷史軌跡也必須一併觀之。不要忘了印度的殖民政權是自由主義英國，台灣的殖民政權是法西斯日本與準法西斯國民黨。也不要忘了，台灣的「出頭天」(fanshen)是一個族群民族主義內涵壓過自由主義民主內涵的運動(例

如林俊義的名言：過去反核是因為反獨裁，我舉這個例子時，大家也許就能具體地體會我為什麼說期望台灣社會能多幾個泰戈爾了)。如果按照 Dr. Chatterjee 關於非西方社會歷史中殖民時期和後殖民時期的一些典範性轉移的說法，例如殖民時期關於社會轉型的辯論是環繞在「現代性」而後殖民時期則環繞在「民主」的話，那我必須說台灣社會因為法西斯現代化的特殊身世略過了「現代性」的辯論與鬥爭，是一個很特殊的「非西方社會」。如果有人說台灣社會在民進黨當政後已經進入到所謂後殖民時期，那我必須說那種像 Dr. Chatterjee 所說的後殖民時期的以政治社會為基礎的民主還遙遙無期呢。

如果僅僅作為一個泛泛的規範性想法(broad normative idea)，我沒有太多理由反對政治社會。自由主義的市民社會概念的侷限性是很清楚的，抽象的公民權以及程序權本身不足以捍衛社會正義。我們當然要搜尋任何可資抵抗的文化資源以及社會組織，特別是在一個資本全球化的年代中。我質疑的是：在台灣，這樣的政治社會並不存在。這個事實性論斷所能導出的推論是：相對於各自社會狀況而言，台灣的弱勢者較印度的弱勢者的處境還要更慘，印度的弱勢者可能更窮，但社會與文化資本豐富，抗爭得有勁。台灣的弱勢者也許相對富裕，但社會與文化資本闕如，抗爭得尷尬辛苦。

以上我是就政治社會這個概念對於台灣的適用性提出我的看法。下面，我將對這個概念提出一些評論與質疑。首先，到底什麼是「政治」？我認為 Dr. Chatterjee 對政治的概念化(conception)的核心其實是環繞在現代國家的福利分配上，在這個基礎上談都市菁英(或「市民社會」)以外的廣大人民(population)何時得到什麼？多少？如何得到？這其實是傳統政治學的政治觀。這種政治觀失去了對社會結構進

行積極干預的想像，而只是弱勢者的反動政治(politics of reaction)，必要，但不足以改變弱勢者的結構性存在。政治不再具有「計劃」(project)的性質。這種意義的政治社會以及民主因為只把自身框架在現實主義的利益政治(realist politics of interest)上，那麼政治社會裡的這種防衛性社區(defensive community)是否是既存體制的安全瓣(safety valves)，週期性地宣洩弱勢者的不滿呢？是國家的統治的必要配套呢？

作為廣大人民與國家的中介(mediation)，政治社會的姿態有時也許高亢、激烈(militant)但缺少了對於國家的原則性批判，它似乎已經自我放棄被容納(included)在一個普遍性的福利計畫之中的期望，而只期望在接受了被排除(excluded)的情境下，進行片段的、即時的、在地的鬥爭。政治社會論述似乎已經在它的理論構造中放棄了啟蒙傳統中的內在批判(immanent critique)，無從要求國家實現它的意識型態宣說，無從要求國家原則性地對廣大弱勢人民負責。這種後殖民的政治社會論述頌揚弱勢的廣大人民，頌揚他們赤裸的權力(naked power)。在這個把查拉圖司特拉(Zarathustra)民粹化的直接後果就是把真正的有權者(例如國家)給放掉了(leaving the power that be unaccountable)。這個「政治社會」其實也可以稱作「民粹社會」(populist society)。

歌頌人民，歌頌弱者，在弱者身上發現武器是整個後現代民粹主義想像(postmodern populist imagination)的核心部份。但是這些弱者，一如 Dr. Chatterjee 在他對違建戶(squatters)的描述中看到，並不愛他們的這些力量，他們最希望的還是能夠離開這個糟糕的情境。

似乎對 Dr. Chatterjee 而言，民主生活只是一種弱勢者以各種超越

法律的集體行動(collective action)所營造的防衛性社區。在一個整體主義的資本全球化迎面襲來的今天，我們如何能夠期望斷碎的、隨機的政治社會能有效地面對挑戰？樂觀的基礎在那裡？這些防衛性社區之間是否有聯合(coalition)的可能？聯合的基礎是什麼？資本主義發達國家中的工人運動並不能保衛工人的利益，其實關鍵的原因就在於工人運動無法進行超越地方的連結，而只能在地方政治(politics of place)的框架下動員。工人的社區文化只能成為防衛的機制，無法攻擊。如果這個說法成立，那麼我們怎麼有信心斷碎的、在地的、民粹的政治社會能面對資本全球化的挑戰呢？Dr. Chatterjee 稱一個以基本的物質富裕與公民文化為特徵的「市民社會」時代為自由派的千禧年(liberal millenium)。那我要稱這個以斷碎的(fragmented)、偶然的(contingent)、隨機的(conjunctural)，永劫回歸(eternal recurrent)為運動特徵的「政治社會」的來到則是一種倒置的千禧年(inverted millenium)。對倒置千禧年的歌頌的另一面，就是對社會整體(totality)進行研究與批判的放棄。

這就牽涉到知識份子的最終的倫理問題了：我們該當作什麼？我無法代別人回答這個問題，但我個人想要作的是一種類似啟蒙傳統的社會研究者的角色，研究社會的主要壓迫結構。這個角色是建築在一個信念上，那就是社會生活中的各個部份是相互關聯的，弱勢者的處境不是在他各自的特定情境內可以解決的，在那個特定情境中，他只能反應，但不能出擊，更遑論根本地面對問題核心。關於特定情境此時此刻的鬥爭必須至少要在方法論層次拉到民族國家，假如不是區域的，甚或全球的層次。作為一個啟蒙主義文人，泰戈爾用他的文學品味和風格教化群眾，這不可說不帶著菁英主義味道。但作為一個啟蒙

主義的社會科學家(也就是揉合歷史、政治經濟學、和文化於一爐的整體主義研究者)，他對歷史和社會結構的分析如果被以一種目的性的作法傳達給他的收信者，並積極地把這種分析能力擴散到弱勢者群體中，那麼這樣的一種激進說教(radical pedagogy)反而可能是這個時代所極度欠缺的。而這樣說，當然也是懷抱一種希望，希望將來的社會能超越布爾喬亞市民社會與政治社會了，達到政治民主、經濟平等，與文化解放。我希望我能夠同意 Dr. Chatterjee 所說的，後殖民社會中最重要的議題是民主，但我希望這個民主不只是廣大人民當下蔓燒的活力(populist libido)，而是有一種視野的民主(democracy with a vision)。至於 Dr. Chatterjee 把民主和現代性對立，我則始終沒有被說服，而我想這可能是我和 Dr. Chatterjee 和核心差異吧。

最後，我想談一談所謂東方、西方的問題。政治社會這個概念最終其實想要建立的是一種東方的(或非西方)社會理論，當然 Chatterjee 和很多東方文化特殊論的傳統主義者不一樣，因為這個政治社會存在的前提是現代國家的科技統治(technological governmentality)以及作為這個統治對象的廣大人民。如果是這樣，我其實懷疑 Dr. Chatterjee 所謂的政治社會的四個主要特徵其實不是那麼特別。在資本主義發達國家裡的「窮人的運動」(poor people's movements)(Piven and Cloward 1977)(例如福利權利運動 welfare rights movement、失業工人運動 unemployed workers' movement、黑人民權運動 civil right movement)其實多多少少都有這四個特徵，特別在於對選舉政治的失望以及訴諸集體行動與抗議上。因此，我認為與其說這樣的一種「政治社會」的是所謂「後殖民民主」的表現，還不如說它是現代國家的福利危機與資本主義下的表現。那麼，「政治社會」不但不在現代性之外，反而

是它的直接產物。東方、西方也就不那麼重要了，除非擺在後殖民時期全球知識生產下的市場區隔的關心下來看，當然，那就是另一個話題了。

「政治社會」與「人民民主」

陳光興 清華大學亞太／文化研究室

本來我有很多話想說，但是時間上不容許，所以我將討論集中在一個點上：八〇年代末、九〇年代初期，台灣發生了一場規模不算太小的論辯，也就是所謂民間社會(civil society)與人民民主(popular democracy)的論爭(本來現在在時報人間副刊工作的蔡其達要將論爭的主要文字編成書，在唐山書店的戰爭機器叢刊來發，但是大家都忙也就耽擱了)。當時我個人所屬的陣營是所謂的人民民主派(其實主將是卡維波、吳永毅，還有在香港遙控的丘延亮等人)；我們對於民間社會挑戰的第一個直接目的，在於保留社會運動以及邊緣團體的相對自主性空間，使其在台灣社會這個批判厚度薄弱的地方有自我深化的可能性，而不是快速地被吸納到政黨政治的空間裡。之所以這樣提出我們的論點，是因為那時候有一種民間社會論的基本論調，就是要以民進黨為火車頭，來盤據民間社會的統合性位置與領導權，藉由此來奪取國家機器，而我們認為這是台灣進步的社會力量剛剛才找到機會來拓展空間，馬上被收編到主流政治是不智的做法，有損台灣長期的民主動力。第二個目的在於使社會文化運動能夠擺開僵硬的國族主義空間，也就是在統獨問題上表態及切割、在族群省籍問題上站邊，我們認為這些問題有礙社運自主性的建立，更有害台灣文化主體性的批判

性建構。第三，我們認為 state vs. civil society 的化約主義(reductionist)模型不能解釋複雜的社會形構(social formation)中的民主抗爭，所以我們以更為動態的人民(以不同戰線的社運為主體)與權力集團(power block，包括國家、資本、媒體及主流民間團體在不同狀況中的結盟)的對立，來揭示新興的社會矛盾、敵意與緊張關係——這是理論的核心，我沒有時間多講。

十年以後，從今天的觀點來看，當時討論的問題到今天還有意義，不是假問題。透過閱讀 Chatterjee 教授的三篇文章，特別是政治社會的提法，讓我們看到，其實人民民主的提案是有原創力的，其原創力來自於企圖面對真實的社會鬥爭；政治社會的提綱是與人民民主的立場與精神是一致、也是相互呼應的。政治社會的提法更進一步地劃出了人民民主操作的場域，給予人民民主一個較為準確可以想像的空間。同時，Partha 讓我們看到重新保留 civil society 概念的重要戰略意含，它甚至在特定狀態中成為權力集團的一部份。而我們與 Partha 的重大差異是立場的內部差異，其主要來自於對 civil society 的認識與翻譯，這是我以下討論及深化的焦點。

Chatterjee 之所以會提出政治社會，作為一種新的理論概念與政治策略，絕非突出其來的。我認為它的想像性資源來自他前期的思想，特別是在關諸印度的歷史實踐。以下從兩個方向來理解。

在他的成名作，《國族思想與殖民世界》(*Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, 1986)一書中，Partha 借用了義大利革命理論家 Gramsci(葛蘭西)的分析方法——conjunctural analysis，提出了以印度國族主義思想轉折為焦點的分析架構，從歷史變化的軸線上來整理國族主義的重要階段。第一個階段以十九世紀

中期以後，Bankimchandra(邦津)的文化本質主義思想為代表，他稱之為啟航期(moment of departure)；第二個時期以二十世紀初期以後，甘地的人民運動為代表，稱為國族主義的操演期(moment of manoeuvre)；第三個以二十世紀中期印度獨立建國前後，尼赫魯(Nehru)的現代主義思想為代表，稱為登陸期(moment of arrival)。我沒有時間進入內部來討論，只能快速的點出，在第三章對於甘地的討論，其焦點是企圖論證甘地式人民運動的基礎，其實就是建立在對於西歐公民社會概念的批判。甘地認為印度沒有條件搞西歐式的公民社會，在印度只有極少數的人可以進入公民社會的場域，他甚至更進一步反對選舉式的議會民主，因為它只是社會菁英才玩得起的政治遊戲，如果只是在公民社會的層次操作，是沒有辦法把廣大的人民群眾動員起來，改造社會。

這裡牽涉到第二個思想資源，Subaltern Studies。因為在三篇文章中，他提到早期 Subaltern Studies 的主要問題意識之一就是：當甘地成功的把以農民階級為主力的龐大社會力動員起來，但是為什麼在後殖民時期，下層階級並未成為統治集團或由其充分代言，反而與國家機器的距離甚遠？為了解釋這個歷史事實，他們提出下層階級與菁英階級是在不同政治場域操作的說法，認為兩種場域的政治邏輯不同，subaltern classes 不是以奪取國家機器為其終極目標，也就在後殖民時期，成為被劃在公民社會與國家之外的大多數，而 subaltern studies 的主要問題意識就是在重新來思考與解釋 subaltern classes 的政治空間與實踐。

在這兩個意義下，Partha 對於 civil society 的批判性認識，繼承了甘地的傳統，對於 civil society 能夠成為民主的主要運作空間保持

著相當質疑的立場。問題是如果 civil society 是具有高度排他性的空間，那麼是否有其它的可能性能夠讓 subaltern classes 開創不同於布爾喬亞的政治空間？Partha 的新政治社會，從此觀點來看，是企圖回應自於甘地以降的批判性需求(critical demand)。

從以上的陳述中，我們可以看到，civil society 在 Partha Chatterjee 的體系中非常準確的指稱是布爾喬亞的公民社會，而政治社會在其啟動的過程裡，中介了公民社會與國家，所以它是一個動態的概念，不具先驗性(a priori)，它的存在只有在協商、斡旋、交涉過程中才存在，這種過程 Partha 稱之為民主的過程。

與 Partha 的論述相對照，我們會發現在華文的語境中(包括新加坡及馬來西亞華文書寫傳統)，civil society 被譯成民間社會、市民社會，香港的朋友譯成市井社會，就是不太譯成公民社會，這到底意味著什麼？公民是法權觀念，與國家在同一個層次被概念化；市民是都市居民的召喚，不涉及憲法權力；香港提出的市井社會一方面承續前現代城市住民的想像，同時對應於香港的 city state。我認為這裡所透露的訊息是：在我們的語境裡，無論國族主義者花了多大的努力來現代化個人主義的法權觀念，其結果大部分是失敗的；原來所謂的公民概念由國民所置換，公民(誠如沈松僑昨天所說的)變成了國家的子民，其實延續了帝國封建時期既有的「官」「民」這一組不必然對立的社會關係，維持了類似 Partha 所謂的 pastoral functions，或是我們稱為家／戶長制。這或許正是至今在華人社會中，法權依然不具有優先性的原因，所謂的「情」、「理」往往優先於所謂的「法」，而這裡的法往往不是權利概念，而是官方進行嚇阻、懲罰的武器。承續了這個傳統，所謂民間社會與官方成為人們想像國家與社會這組關係的主

要基調，也才會當碰上西方所謂現代國族國家內部 state vs. civil society 的分析架構時，在我們的語境中被平行移轉為國家 vs. 民間社會。

從這樣的軌跡來摸索，我們可以清楚的看到民間未在所謂現代化的過程中消失，恰恰相反，它的力量甚至是威權國家都必須小心應對的。我以為最具指標意義的是：相對於日本，農曆或是陰曆在華人社會中並沒有在現代化過程中被剷掉，事實上，一直到今天社會構造中仍然有一群龐大的人口以陰曆為生活的主調，這群人口其實構成了社會形構重要的歷史連續，使得現代化過程沒有造成關鍵性的社會斷裂。雖然企圖現代化的國家力量曾經企圖以迷信、封建、老舊、不良風俗、奢侈、浪費等辭令來正當化它對民間社會的壓制(如宗教、妓院等)，但是民間歷史的厚度似乎足以阻擋現代性中的國家暴力。媽祖不但沒有消失，反而穿透民族國家的障礙，直接將台灣與大陸東南沿海的信眾連結起來；這所展現的難道是所謂現代公民社會的力量？當然不是，它是扣合現代生活的民間社會力量的展現。可以問的是：如果民間(社會)沒有成為 legacy(遺產)，反而運作得越來越有力量，那麼它與公民社會的關係又是什麼？

在許多台灣近期的案例中我們都可以觀察到，其實往往是現代化慾望強烈的公民社會中的成員與團體動員起來打擊所謂落後、需要被淘汰的民間團體／行業，它們往往與國家結盟來執行這種所謂現代化的暴力任務。公娼事件就是所謂國家女性主義與企圖現代化的國族主義國家相互結盟，打擊民間／社會的具體表現。這也正是 Partha 所說的現代性暴力。更進一步來看，以南韓與台灣經驗為參考點，我們會發現在政權移轉後，原先的公民社會的部份就成為了國家機器的主

體！也就是，國家與公民社會可以是互換的，反倒是民間在變動中，仍然是民間而不是權力的擁有分配者。

從這樣的推演下，我想要說清楚的是：在以 Chatterjee 教授的新分析架構來面對我們社會的真實狀況時，我認為政治社會是要被提出的重要概念，但是同時我們要提出修正：政治社會經常所中介(mediate)的不只是國家與公民社會，同時還有兩塊重要的、有歷史基礎的地層切面，就是民間(或是民間社會)，以及台灣八〇年代起逐漸興起形成的消費社會(這塊空間以媒體為外像，以消費階級為主體，形成了具有關鍵作用的結構性力量，不僅影響國家，也影響到公民社會的基本運作，如 NGO 的工作重點之一變成是不斷發新聞稿的媒體戰)。撐起政治社會的主體群，往往必須使用民間所熟悉的語彙與符號、與民間團體結盟，它必須與官方／國家協商，同時還得與非官方組織周旋，最後它還得面對躲在媒體消費社會後面的消費階級，取得它們的同情或認可。

這是我以台灣經驗，從人民民主的論述立場，對 Partha 提出架構的內部修正：在人民民主的運作形式中，政治社會不僅是中介了國家與公民社會，同時它是在與國家、公民社會、民間、資本與消費社會的動態政治斡旋過程中浮現，它是暫時性的民主操作過程，但是很可能造成長遠的民主效應。

最後我要說，Partha 的文章補白了許多當初人民民主論述的縫隙與空間；更重要的是他讓我們在翻譯的比較過程中看到了台灣這個社會的性質，使人民民主派的分析可以更細緻、更具戰略的能動性。感謝他的刺激與啟發。

討論與對話(Ⅲ)

紀錄整理：林盈秀 清華大學社會所

張漢良(台大外文系)：我們請 Chatterjee 教授先回應。

Partha：因為時間很短，我就針對三位的問題簡短回答。對於趙剛的問題，我想要澄清我所討論的政治是非常特殊的，我並沒有要把它一般化。因為我認為政治它對於特定的實踐特定的場合有它的特殊性，我們沒有辦法在國家跟公民社會之間作一個通例來引用，例如用政治社會來解釋所有的互動。我要強調的是我們民主的過程中不只是政治社會還有很多其他的層面。我也想要澄清一下，我並沒有要說政治社會裡面所從事的政治活動比國家跟公民之間的道德政治重要。其實這就是我現在要說的重點：我們現在好像沒有看到一個比較有前瞻性的概念可以用來解釋政治社會裡面的所有活動。有很多國家在全球化的過程當中，它們以前在二十世紀初期的時候那些比較一般性的政治活動已經慢慢的消失，取代而起的是有很多政治活動他們的形式都是區域化特殊化。它需要人民的參與跟以前我們所說的共和的這種觀念已經有所變化了，因為現在有很多人認為政府只要停留在技術的階段就可以了，也就是他要去想對某一些特定的族群提供哪一些特定的福利。舊的老式的福利國家全民共享的這種觀念已經慢慢在變，好比舉例來說在美國，在歐洲甚至還有一些福利是只限於單身的母親，

二十五歲以下居住在都市裡面，只對某一些特定的族群來提共某一些福利，這也是一些新的政治活動裡的特色。另外我要提的另一個重要的改變是我們在面對政治的真實面的時候我們要想想為什麼以前一些前瞻性的思想到現在都沒有了，是不是因為現在動員政治資源的方式已經變了，而為了這個目的它的前瞻性失去了，這是我要研究的問題之一。另外最後一個部分要講的是怎麼樣才能保持並且把現代化的整個過程對民主化作出更大的貢獻，同時把社會各個階層都包容到受到好處的這個範圍裡。另外一個我們需要重新審視的是，看看很多新興的政治形式有沒有道德的成分在裡面，因為這是我們現在所有的語言無法描述的。以上這幾個問題在前幾天都已經說過了。最後的結論是，我想我們現在在這個時機點上需要的是尋找新的語言來描述這種新的政治結構跟政治的關係與互動。

(由於錄音帶遺失，僅就部份討論加以記錄整理)

附錄

Locating Political Society : Modernity, State Violence and Postcolonial Democracies

發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民民主

日期：2000 年 6 月 2-4 日(週五-日)

時間	演講人 & 講題	回應人	主持人
六月二日 14:00 	討論會 Community in East 社群在東方 Partha Chatterjee (Center for Studies in Social Sciences, Calcutta, India 印度加爾各答社會科學研究中心主任)	錢永祥 (中研院社科所) 曾旭正 (淡江建築系) 夏曉鵬 (東海社會系) 丘延亮 (香港浸會社會系)	夏鑄九 (台大城鄉所)
六月三日 14:00 	專題演講 Democracy and the Violence of the State : A Political Negotiation of Death 民主和國家暴力：一個死亡的政治交涉 Partha Chatterjee	劉人鵬／丁乃非 (清大中文系／ 中央英美語文學系) 沈松僑 (中研院近史所) 甯應斌 (中央哲學所)	梁其姿 (中研院社科所)

六 月 四 日 14:00 16:00	專題演講 On Civil and Political Society in Postcolonial Democracies 論後殖民民主中的公民與政治社會 Partha Chatterjee	趙剛 (東海社會系) 蔡明發 (新加坡大學社會系) 陳光興 (清大亞太／文化研 究室)	張漢良 (台大外文系)
---	--	--	-----------------------

地點：台北市金華街 110 號清大月涵堂

主辦：Inter-Asia Cultural Studies：Movements 期刊、清華大學亞太／文化研究室、文化研究學會、台灣社會研究季刊、國科會社會科學研究中心

邀請與贊助：行政院國科會

Images have been losslessly embedded. Information about the original file can be found in PDF attachments. Some stats (more in the PDF attachments):

```
{
  "filename": "MTMyMTc2Njcuemlw",
  "filename_decoded": "13217667.zip",
  "filesize": 11555503,
  "md5": "18f0ca6a822e72d798a03c24c8d6fe0c",
  "header_md5": "c1f8651586195eb10c2092b7d16fe552",
  "sha1": "a12dfa5274d800422cc4217602dc7b1ff8150c7b",
  "sha256": "24bf9b99fb4ef29d5276a4a75d60751fd2e89723eec96766ec5580306e86de4d",
  "crc32": 322624128,
  "zip_password": "52gv",
  "uncompressed_size": 11999896,
  "pdg_dir_name": "\u53d1\u73b0\u653f\u6cbb\u793e\u4f1a\u540e\u73b0\u4ee3\u6027\u3001\u56fd\u5bb6\u66b4\u529b\u4e0e\u540e\u6b96\u6c11\u6c11\u4e3b_13217667",
  "pdg_main_pages_found": 184,
  "pdg_main_pages_max": 184,
  "total_pages": 190,
  "total_pixels": 780338944,
  "pdf_generation_missing_pages": false
}
```