

台灣社會研究季刊

第五十七期 2005年3月

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

No. 57, March 2005.

「亞洲」做為方法*

陳光興**

“Asia” as Method

by

Kuan-Hsing Chen

關鍵字：亞洲、方法、民間、政治社會、基體、脫亞入美、溝口雄三

Keywords: Asia, method, political society, min-jian, base-entity, Partha

Chatterjee, Mizoguchi Yuzo

* 〈「亞洲」做為方法〉是受到溝口雄三《做為「方法」的中國》一書的啓發，這裡只是將「亞洲」定位為主體，並將意義曖昧的「亞洲」問題化。訂題後，精通日語的朋友孫歌告知，1960年代竹內好曾經發表過一篇文章，題為〈做為方法的亞洲〉。這裡討論問題的脈絡及歷史情境相當不同，但是不無聯繫，見本文第四節中的討論。本文對於「亞洲」的認知是經過問題化過程的，基本上指向多層次的開放性想像空間，或者說是一種視野，通過它，不同的聯繫可以形成，新的可能性能夠被接合出來。而「方法」的概念在此並不承載過多工具理性的重量，相反的，方法被想像為中介過程，走出既有的限制與框架，走向更具生產力的開放空間。本文前一稿在2003年發表於台社十五週年會議。本文為國科會補助研究計畫(NSC 92-2412-H-007-003)之部份研究成果。

** 台灣清華大學亞太／文化研究室，現為新加坡國立大學亞洲研究中心(ARI)資深訪問研究員。

收稿日期：2004年2月1日；通過日期：2004年4月5日。

Received: February 1, 2004; in revised form: April 5, 2004.

通訊地址：300 新竹市光復路二段 101 號清華大學外國語文學系

服務單位：清華大學外國語文學系

email: khchen@nix.nthu.edu.tw

摘要

相對於戰後台灣知識生產不斷深化「脫亞入美」的走向，本文提出「亞洲做為方法」的命題，其目的在於自我轉化，同時轉變既有的知識結構。它根本上的意涵在於：透過亞洲視野的想像與中介，處於亞洲的各個社會能夠重新開始相互看見，彼此成為參照點，轉化對於自身的認識；在此基礎上，能夠更進一步，從亞洲的多元歷史經驗出發，提出一種重新理解世界史的視野。

本文論辯從日常生活到學術的主要參考點、參考座標及認同對象移轉的必要性，將既有的「西方」、「美國」多元化，移轉到「第三世界」，及鄰近的「亞洲」，否則我們不只沒有跳出殖民主義以降的殖民認同邏輯，也沒有辦法清楚透過座標的移轉與比較來辨識「我們」的「自我」，永遠活在我們的想像認同對象之中。

在問題意識提出後，本文分成三大部分，由三組對話組成。第一部分首先處理長期存在的所謂「西方問題」，透過近期後殖民論述中面對西方的論述姿態及策略，點出向亞洲轉向是偏執於批判西方的出路。第二部份，企圖透過具體的問題，與 Partha Chatterjee 在印度脈絡中提出第三世界所浮現的新的「政治社會」空間對照，尋找新的理論起點，重新發現「民間」的概念並轉化成分析概念；這個部分的目的在於透過實際參照，初步地展示對話對象的移轉會產生什麼樣的新問題與新的可能性，以做為提出亞洲／第三世界做為一種方法實際操作的例子。第三部分展開亞洲做為方法的討論，主要在方法及理論的層次操作，通過與溝口雄三「做為方法的中國」為對話的起點，將討論集中在溝口所謂的基體論上，提出要掌握歷史變動中的基體，必須能夠讓亞洲中不同的基體得以相互參照，在參照過程中相互成主體性的一部分，來自我轉化。因此，「亞洲做為方法」不再只是將亞洲當成分析的對象，而意味著知識生產轉化的媒介，同時也是「自身」再發現／轉化的動力。在以上論辯的前提下，本文的結論提出台灣主體性定位的再思考，指出兩岸關係、華文國際與亞洲區域，其實正是全球化所依循的軌跡與形成的路徑；因此，台灣必須有意識地將自身放入這些多重的網路當中來自我定位。

Abstract

In confronting the long lasting impacts of “leaving Asia for America” (tuo-ya ru-mei) in the Post World War II Taiwan, this essay puts forward “Asia as method” as a critical proposition to transform the existing knowledge structure and to transform ourselves. Its bottom line implication is that, mediating through the horizon of “Asia” as an imaginary anchoring point, societies in Asia could begin to mutually see the existence of one another and become one another's reference points, so that the understanding of the self can be transformed, and subjectivity rebuilt. On this basis, to push one step further, historical experiences and practices in Asia can be developed as an alternative horizon or perspective, and seen as method to advance a different understanding of world history.

The argument must be placed in the context of a new global order after the 911 Incident. Various regional mechanisms have gradually emerged to counter US imperialism and global hegemony. In this process, the integration of Asia remains slow and informal. "Asia as method" is then a call for regional integration in Asia as a necessary mechanism to maintain global peace.

The paper is organized in the form of a series of dialogues. The first part deals with the question of the 'West', as it is rehearsed again in the postcolonial discursive strategies. Here, the essay confronts the historical question of the West and to pinpoint understandable but unnecessary obsession with the question of the west, and then point towards the imaginary Asia as a possibility to shift its referent point. In the second part, the essay tries to demonstrate what can be gained from this shift by engaging dialogue with Partha Chatterjee's recent proposed theory of 'political society', with reference to practices emerging in India, in that the analytical notion of 'min-jian', which was a "pre-modern" term and is still operating in the mandarin Chinese speaking places, was rediscovered as a contemporary living space, intersecting but somehow excluded by the imposed concept of 'civil society'. By analyzing how civil society has been "translated" as min-jian society, it argues that "translation" provides a means to conduct the re-investigation so that the organic shape and characteristics of local society and modernity can begin to emerge. The third part comes to the theoretical formulation of 'Asia as method', through dialogue with Misogugi Yozo's "China as method", by focusing on his historical-ontological claim of a theory of 'base-entity' (ji-ti), which is closer to my own earlier attempt to work and re-work a 'geo-colonial historical materialism', in that we argue the necessity to capture the constantly changing base — entity, through which different base-entity in different locales in Asia could become the referent point of each other and become part of each other's subjectivity, so that the 'self' can be transformed. Therefore, 'Asia as method' ceases to look at Asia as object of analysis, but actually means medium to transform knowledge production, and the driving force of the rediscover and transforming of the self. The conclusion section comes back to the "leaving Asia for America" problematic and teases out the implication of Asia as method for "Taiwan" to reposition itself so as to reconstitute a critical subjectivity. It argues that Cross-Straits relation, Chinese International and Asia Regional are in fact the trajectories and routes of globalization, and Taiwan has to self-consciously place itself within these network of relations as its own self-positioning.

對於國族主義思想的批判性分析，也必然會是對於我們當下政治論述的介入。透過反思前一個時代國族主義作家在知識上的鬥爭，我們認知到如何將理論聯繫到實踐的方式；判斷他們如何評估政治的可能性，我們得以開始去思索今天對我們開啓的可能性又在哪裡。因此，分析便成為了政治；詮釋也必然具有爭議的暗流。在這樣的狀態下，假裝以歷史「客觀」的聲音來發言，會是欺瞞／掩飾。藉著創造自己有戰鬥意義的文本，我們期待跨出一小步，走向更為開放而且有自省性的論述。

—— Partha Chatterjee《國族主義思想與殖民世界》，頁 52。

以中國為方法，就是以世界為目的。

一經思考便可發現，以往……以中國為「目的」的中國學是以世界為方法來看中國的……換言之，以世界為基準來衡量中國，這個世界就因此而成為一個完全被當成基準的「世界」，只不過是個作為既成方法的「世界」。以「世界」歷史發展的普遍規律為例，這種「世界」即是歐洲……。

以中國為方法的世界必定是不同的世界。

以中國為方法的世界是一個多元化的世界。中國是它的組成要素之一。換言之，歐洲也是其組成要素之一……。

—— 溝口雄三，1996，頁 94。

一、問題意識——「脫亞入美」

在東亞社會，我們觀察到國家一直具有龐大的象徵權力，它的擴散性遠遠溢出政黨政治操作的場域，在社會及文化的層次上產生效應，這部分反應的是社會及民間文化自主性的缺乏，因此 2000 年民進黨上台，不但打破了國民黨五十年長期執政的局面，也意味著總體的社會權力，正在透過政權的移轉快速地重新結構。然而，政權的移轉不代表民主在台灣社會已經是完成式，如何能夠透過檢討當下所承

接的過去的問題，以持續推動民主的深化其實是當務之急。

《台灣社會研究季刊》以「後威權」表述台灣當前的政治狀況¹，即是在指出過去與現在之間的連續，特別是從學術界思想的領域來看，台灣的知識結構依然承續了冷戰時期的基本格局——親美，所謂的民主化運動與政權的移轉，不但沒有改變反倒深化對於美國在政治及文化層次的依賴。政治上，從威權時期的親美反共，到民粹威權時代親美的深化、反共的軟化，在後威權階段除了加速恐共外，親美較以往更為強化；在學術上，近來體制大力推動的出版評鑑 SCI 及 SSCI 方案，其象徵意義是將台灣學術正式宣告納入／從屬於美國，以美國商業體制的發明做為丈量台灣學術的標準²。當然，相對於台灣學界在戰後全面師法美國的總體狀況而言，最近的發展並不足為奇，僅是更為急切重力加速度的表現³。

面對台灣二次戰後「脫亞入美」的長期歷史效應，本文企圖提出「亞洲做為方法」的命題，其目的在於自我轉化，同時轉變既有的知識結構。它根本上的意涵在於：透過亞洲視野的想像與中介，處於亞洲的各個社會能夠重新開始相互看見，彼此成為參照點，轉化對於自身的認識；在此基礎上，能夠更進一步，從亞洲的多元歷史經驗出發，提出一種重新理解世界史的視野。

這個命題的提出是為了突破既有知識結構及實踐的限制，在「去殖民、去帝國與去冷戰三位一體」的歷史結構性問題意識中，尋求解

1. 詳見台社十五週年基調論文：〈邁向公共化、超克後威權——民主左派論述的初構〉，台社編委會（2004）。

2. SCI (Science Citation Index) 與 SSCI (Social Science Citation Index) 是美國私人公司 Thomson 提供的商業服務，收集了很多學術期刊的資料庫，便於顧客找尋資料。在國際學界它不具有學術評價的權威性，但是在第三世界地區或是資本主義後發地區，如台灣、南韓及中國大陸，卻被當成是丈量品質的客觀指標。有關學術國際化的問題，請參考文化研究學會所主辦的座談，特別是張茂桂有關 SSCI 的討論，見 http://hermes.hrc.ntu.edu.tw/csa/journal/24/forum_18.htm。

3. 更進一步的討論，參見陳光興、錢永祥〈新自由主義全球化下的學術生產〉，發表於「反思台灣的（人文及社會）高教學術評鑑研討會」，2004 年 9 月 25、26 日。

套的方向。簡單的說，殖民化、帝國化與冷戰化的交叉歷史過程，已經形成相互糾結的結構，制約了今天知識的生產與實踐，對此，或許可以經由「亞洲做為方法」，移轉不具生產性的「負面」焦慮，使亞洲社會可以透過彼此的對照，看到自身的困境，相互啓發突圍的方式，更為積極地走出新的可能性。當然，從當下的歷史條件提出通過亞洲／第三世界做為一種參考座標多元移轉以達成自我轉化的方法，這種樸素而又複雜的心情狀態顯然必須被問題化。這個命題的提出不但需要將亞洲聯繫到全球及區域性歷史的進程，也企圖在進程的基體上面對正在轉變的世界，構築新的想像⁴。所以，「亞洲做為方法」不是憑空創造，而是在承續既有的論述上，開展新的可能性。在接下來幾節的思辯後，本文結論部份將回到台灣，提出「亞洲做為方法」對於重新思考台灣主體性在當前局勢中可能的新方向。

「亞洲做為方法」這個問題意識的提出，對於生活在亞洲的人來說並非自明的。在過去的半個世紀中，一直到九〇年代，大部份亞洲的知識分子在思想上都直接聯繫到北美洲或是歐洲，但是彼此之間基本上沒有接觸，如果亞洲的知識分子會碰面，大多數也是在紐約、倫敦或是巴黎。因此，亞洲做為方法最為簡單的理解就是將大家碰面的場合多元地去包括亞洲城市，如漢城、北京、新加坡、Bangalore 及台北。當然，故事不是那樣簡單。做為一個理論命題，「亞洲做為方法」其實來自於具體的知識實踐。過去幾年筆者參與組織、編輯 *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 國際刊物，「亞洲做為方法」可以說是從實作經驗中的所生產的階段性省思，許多在本文提出的問題都是在這個過程中發生而必須面對的。1997 年跨國出版公司

4. 漢城的朋友趙惠淨提出必須有「新的亞洲想像」來面對當前世界變動的情勢；汪暉（2002）則企圖釐清「新亞洲想像」的歷史條件。這些呼聲都敏銳地觸及到當下政經前導所帶動的知識感覺結構的轉化。

Routledge 提出了開辦一個以亞洲為基地的國際學術刊物的想法⁵，透過兩年多的準備，刊物在 2000 年正式發行，至今已經出版五卷十五期，有了初步的積累。對當時參與組織工作的編委同仁們而言，接受跨國資本的邀約其實心情也很複雜，一方面我們看到全球資本主義的變動，跨國公司為開發亞洲市場的潛力，希望藉由出版刊物來探路，而我們的工作無法避免會受到是服務於資本、為跨國公司開路等指責，但是另一方面，我們也認知到一個簡單的事實：在全球，特別是在亞洲各地，搭建起來發行網絡的知名跨國學術出版社只有牛津及 Routledge，亞洲本身並沒有出版社在各地建立發行網⁶，所以要在亞洲形成連結、流通批判性的出版品，運用既有的生產結構開始去扭轉不均衡的知識流動方向，Routledge 的邀約是一個契機及可能性。這麼說吧，別人搭了高速公路，你在上面跑；跨國公司為了賺錢，你為了批判性的知識可以流通。事實證明，出版社相當尊重知識專業，迄今從未介入刊物的編輯決策過程。

因而，從一開始，我們就非常天真地設想了刊物的基本任務：（一）以亞洲地區為核心，生產及流通批判性的知識；（二）逐漸地去連結亞洲（及其之外）原本不相聯繫的批判性知識社群，同時促進彼此之間的對話⁷；（三）提供一個知識分子的平台，使學術生產與社會運動之間可以產生互動。我們的設想確實天真，這些目標說來容

5. 當時清大亞太／文化研究室於 1992 年及 1995 年所主辦的兩次國際會議的部分論文正在集結成書，由 Routledge 出版（見 Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies, 1998）的編輯過程，這樣的姻緣促成了日後刊物的計畫。刊物至今已經出版五年，總計五卷十五期，見 www.inter-asia.org。

6. 像日本的紀伊國屋書店或是新加坡的 Page One 在亞洲各地開始慢慢出現，但是這些本身都不是出版社。另外，在亞洲對學界影響很深的美國大學出版社，其實都沒有佈點的發行網。

7. 我們初步做到的是將亞洲一些批判性刊物連結起來，以互免翻譯權的方式，希望能夠透過翻譯，將各地生產出來的知識，多元、自主地擴散開來。例如，在 2000 年於福岡舉辦的第二次國際會議中，我們邀集了部分刊物的編輯組成 panel，報告各個刊物的歷史與處境，參見 Inter-Asia Cultural Studies 2(3), Journal Alliance 的部分。

易做來難。上述的目標我們都在有限的範圍內做了一部分，由於出版社有相當嚴格規定的截稿及出版日期，刊物必須每期按時交稿，出版的文字也就逐步開始出現及累積。也就是說，刊物雖然出版量不大，但是至少強制地產出了直接由亞洲為核心生產出來的知識；同時因為有嚴格的評審制度，也就能保持一定的水準，很快地就在國際文化研究學界受到重視。你想想看，過去要找到直接從亞洲生產出來的知識其實很困難，如果有也大多夾雜在英美的刊物當中，文章基本上受限於英語世界學院的問題意識⁸，這個刊物的出現至少慢慢使得以不同地方為主體的問題意識得以出現，因此，如果有人想要在研究所開設以亞洲為主體的文化研究課程，變得越發可能。然而，我們是否對於這樣小小的成果感到滿意了呢？其實不然。深層來看，我們從來不敢宣稱但是卻長遠期待著的是：如果有更多時間的積累，當亞洲不同的地方能夠成為彼此的參考點，當不同的知識圈開始去互動，新的另類知識生產或許能夠在實驗中逐漸出現。我們走得還不夠久、不夠遠、更不夠深；同時，從一開始我們就很有自我意識地認知到亞洲其實不具有統合性，也因此才以「亞際」來標示出多元異質性⁹。為了要能認真理解生產出來的知識，我們必須跨過論述生產的表層，能夠掌握知識生產者存在的物質環境，這些差異往往造就了不同形式的知識生產，必須很小心不能平頭式地進行輕易的評價，而該讓各地之所長能夠被看到。在過去的六、七年中，我們企圖將這些想法付諸實踐，所有參與編務過程的同仁們，雖然學術背景、所處環境有相當大的差異¹⁰，但都感覺到在此高密度的對話過程中，個人的學術關切正在發生變

-
- 8. 這是個複雜的問題在此無法展開討論，特別在文化研究的領域中，問題意識的在地性很強，編委會在實際操作的過程中所發現的是，許多文章的原創性其實來自於面對著在地的問題，因此問題意識是否內在於在地社會本身是基本的編輯原則。
 - 9. 到目前為止，我們能夠連結到的區塊還依然侷限在南亞、東南亞及東北亞，希望在未來能夠慢慢延伸到中亞及西亞。
 - 10. 編委會的二十三位成員來自十五個國家地區，二十個不同的城市；學術背景包括人類學、文學、傳播、社會學、歷史、性別、同志、電影等等。

化，而本文的寫作動力也正來自於企圖在論述上掌握自己身上的變化到底意味著什麼。

遊走在亞洲批判圈的朋友，企圖在前輩們所努力的基礎上¹¹，持續推動不同的圈子之間形成對話、連結，或者至少能相互看到，但其實是相當困難的，即便批判圈的朋友具有相對充分的反省力與敏感度，但是在具體的互動中，我們必然無法脫離許多長期存在的歷史問題：「大國與小國」（或是我稱之為「大文明與小主體」之間）的問題——印度之於南亞諸國、印尼之於東南亞諸國、中國之於東北亞諸國，這些次區域性內部的所謂國際關係問題先於現代民族國家的建立，但是歷史過程繼續深化了原有的問題，以民族主義的形式來出現；所謂「民族間及內部的歷史仇恨」問題——日本之於東亞各地、印尼 1965 年清共的大屠殺及東帝汶問題、印度與巴基斯坦的分裂，新加坡及馬來西亞的分離、南北韓及國共之間的戰爭；南與北問題、第一世界與第三世界的貧富差異問題；特定地區長期受到殖民的災禍反而更是受到歧視的問題，語言問題就是其中最明顯的例子，英文被當成是殖民語言，而使用各種形式英文作為溝通語言的國家卻被認為是被殖民太深……都是在批判圈互動之中浮現的問題。同時，許多批判圈的友人大都忙於在地立即的事物，分身乏術，造成亞洲之間的互動無法有延展性。同樣的狀況碰多了，我們逐漸被迫認識到阻絕慾望的結構性力量部分來自於「西方問題」。以往總認為這是個老問題，不必要再花時間處理，可以繞過它，但是在實際的實踐過程中常常繞不過去¹²，有必要去直接衝撞，在當下提出新的可能。這股結構性力量有其深厚的歷史基礎，在面對全球新情勢的今天，它在思想與知識

11.如果要指名道姓的列出這些廣受亞洲批判圈尊敬的前輩會有點怪，但是沒有他／她們在過去三、四十年間連結各地進步圈的努力，後輩們大概很難繼續前進，我以為必須看到他／她們的重大貢獻：武藤一羊、徐勝、陳映真、濱下武志，以及 2003 年過世的松井やより (Matsui Yaylor)。

12.在 2002 年八月東京知識共同體會議中，有位日籍的歷史學家坦白地說，他在美國很容易找到討論學術問題的對象，但是在亞洲鄰近地區他找不到，差距很大。

生產上發揮了龐大的阻絕作用，攔截了亞洲批判圈相互看見、互為參考點的可能性，因而也很難在互動中共同面對區域內的歷史問題。這是本文下一節主要要討論的問題。

互動的經驗中，我們也發現到，由於歷史的制約及確實的多元差異，普遍性的心情狀況反映的是，「亞洲」作為情緒性的符號沒有召喚統合的力量，以簡單的認同政治來建構「亞洲認同」、尋求團結的歷史條件並不存在。但是另一方面，資本全球化中形成經濟、文化生產區域化，所帶動的九〇年代中「亞洲崛起」的感覺結構，又確實造就了新亞洲想像的歷史條件與情緒的基礎。「亞洲崛起」做為能見度極高的論述，其實不僅意味著以資本為主導的經濟邏輯，同時也混雜了幾組相當強烈的歷史情緒。首先，放在全球格局中，歐盟的出現、拉美統合組織（Latin-American Integration Association）的形成，乃至於近期非洲五十三個國家結盟形成的非洲聯盟（African Union），對於美國在全球權力的均衡在象徵意義上產生制約作用，但是相對來看，亞洲除了東協及東協加三外，並未形成相對應的板塊，亞洲共同市場與亞圓統合的呼聲反映了這樣的情緒，這些情緒的共同性之一就是要制衡美國國家的全球霸權¹³，特別是 2003 年英美聯軍攻打伊拉克事件之後，我們認識到雖然伊拉克位居亞洲，但是卻沒有區域性的機制來維護和平與安全，顯示出某種以民間為基礎的亞洲聯盟之存在確實有其必要¹⁴。第二，亞洲內部不同民族國家基於不同的內在狀況，在九〇年代後開始創造與「亞洲」連結的方式。舉例來說，日本的亞洲論述最為長遠，從 1850 年起逐漸形成的大東亞共同圈想像，而當下主要在尋求與亞洲國家戰前侵略所造成之傷害的和解¹⁵；南韓

13. 與歐洲友人的互動中，他們很明顯地指出，歐洲內部充滿了差異與歷史上積累的怨恨，歐盟統合的部分可能性在於面對共同的他者：美國。

14. 進一步的討論，參見陳光興（2003）、Chen（2003）。

15. 日本首相小泉對於北韓提出上百億美元的援助，具有極為強烈的象徵意義。在過去十幾年間，日本外務省下設的交流基金會相當主動地成立亞洲中心，推動亞洲內部各地之間的互動。

九〇年代中期之後出現的東亞論述，根據崔元植的講法，其中一個切面在於提出南北韓問題無法在韓半島內部解決，因而訴諸東亞區域問題，必須靠著鄰國協助來共同處理¹⁶；中國大陸作為亞洲版塊中的大國，為消解中國威脅論的疑慮，也必須展開敦親睦鄰的亞洲政策；相對來說，像新加坡作為東南亞的小國不能脫離亞洲生存，蔡明發即指出，「亞洲可能不需要新加坡，但是新加坡需要亞洲」¹⁷。簡單地說，各個社會與「亞洲」的關係都在以自己的方式不斷地在進展當中，雖然提出較為正式的亞洲統合問題或許還為時尚早。

在這樣膠著、矛盾的歷史環境中，亞洲批判圈的成員較有條件走出民族國家的限制、創造貼切於當前新情勢的論述，至少能創造新的論述氣氛，在原有的基礎上面對現在、想像未來。而如何理解亞洲的概念，往往成為很關鍵的問題。在二十世紀歷史的過程及當下的知識環境中，亞洲這個語彙一直充斥著多重的焦慮，誠如汪暉在〈亞洲想像的譜系〉這篇長文中指出，亞洲這一概念「是殖民主義的，也是反殖民主義的；是保守的，也是革命的；是民族主義的，也是國際主義的；是歐洲的，也反過來塑造了歐洲的自我理解；是和民族一國家問題密切相關的，也是與帝國視野相互重疊的；是一個相對於歐洲的文明概念，也是一個建立在地緣政治關係中的地理範疇（2002: 204）」。這些焦慮環環相扣、糾纏複雜，不僅關乎所謂「西方問題」的真實存在，也關乎區域中的歷史記憶，一方面牽扯到民族國家體系建構後的所謂代表性或是指稱問題——例如在日本及南韓的知識圈內，亞洲被符號化後，它基本的指向是中國，偶爾提及印度。以「文明體」在歷史進程中的作用為基點來指稱，也就是以自我所處的地理位置為中心的地歷史來想像亞洲，東南亞、南亞、中亞、西亞、太平洋群島，甚至澳洲、紐西蘭等，因而被擠壓至邊緣地帶，或是不進

16. 《創作與批評》主編崔元植教授 2002 年在漢城聖公會大學主辦東亞文化論壇的總結發言。

17. 參見 Chua Beng Huat (1998: 198)。

入想像視野；放在東北亞的區塊中來看，這類偏見的修正或許能夠展開更為開闊的參照座標，換句話說，東北亞內部的互動，因為它特定的區域歷史，確實有其必要性¹⁸，但是不能以東北亞來置換亞洲。另一方面，亞洲被視為西方殖民帝國主義史的地理想像與發明，或是日本軍國主義大東亞共榮圈的建構，亞洲論述的正當性就被消解掉了，如同民族國家是殖民主義的建構所以沒有存在的正當性，亞洲也是一樣地沒有存在的合法性。這樣的論述效果是：如果亞洲具有分析上的意義，那只能擺在所謂世界史的框架中來理解，亦即剝奪了亞洲存在的主體性及能動性，再次回到東／西的對立中來處理，亞洲的多元異質豐富性又再次地被遮蓋。常常讓人不解的是，在亞洲內互動需要自我正當化，跟歐美互動反而不需要，談亞洲就是排除歐美。也有論者會說，文化本來就是會動的，歐亞相互滲透是歷史的事實，但是他們卻忽略互動深度的不同，不能用簡單的亞洲也內在於歐洲來消解差異；更為嚴重的是，在這樣反歷史的理論性推演中，二戰後第三世界主義所展開的亞、非、拉，相對於歐、美的想像並未成為批判性的思考資源，一切回歸起源論，剝奪了歷史結構關係性思考的可能，也丟棄了亞、非、拉具有革命主體性的歷史，如此理解亞洲是反歷史的，也是錯誤的，歐亞相互滲透的深度不同，不能一廂情願簡單地以亞洲也內在於歐洲的講法來消解差異。

因此，「亞洲做為方法」不以道德性論述中所謂正當性問題為前提，在分析上承認亞洲正像第三世界與民族國家一樣，對其保持批判距離，視其為歷史的產物，確實在歷史過程中產生作用，即便是新的想像也不能憑空杜撰，必須在歷史的真實狀態中來提煉。

本文主要由三組對話所構成，第一部分首先處理長期存在的所謂「西方問題」，透過近期後殖民論述中面對西方的論述姿態及策略，點出向亞洲轉向乃是偏執於對於西方不斷批判的出路之一。第二部分，

18. 根據個人的觀察，推動東北亞內互動的力量有很多來自於南韓的民間團體。

企圖透過具體的問題，以台灣的歷史、社會經驗與 Partha Chatterjee 在印度脈絡中提出第三世界所浮現的新的「政治社會」空間來對照，尋找新的理論起點，重新發現「民間」的概念並轉化成分析概念，這個部分的目的在透過實際對照，初步地展示對話對象的移轉會產生什麼樣的新問題與新的可能性，以做為提出亞洲／第三世界做為一種方法的實際操作。第三部分展開亞洲做為方法的討論，主要在方法及理論的層次運作，通過與溝口雄三「做為方法的中國」為對話的起點，將討論集中在溝口所謂的基體論上，對照筆者以前提出的「殖民—地理—歷史唯物論」¹⁹，指出要掌握歷史變動中的基體，必須能夠讓亞洲內不同的基體得以相互參照，在參照過程中相互形成主體性的一部分，以自我轉化。因此，「亞洲做為方法」不再只是將亞洲當成分析的對象，而意味著知識生產轉化的媒介，同時也是「自身」再發現／轉化的動力。在以上論辯的前提下，本文的結論提出台灣主體性定位的再思考。

二、「西方」問題

從全球資本主義運動下的殖民帝國主義史來看，在過去的兩個世紀中，第三世界地區的知識分子對於所謂西方勢力入侵的回應，出現了不同的論述力道與立場，同時在各個國族空間中相互較勁。從「入侵—抵抗」論轉化成「體用—挪用」論到「本土化」論，這些論述力量的部分因子在不同的時空中不斷地重返、接續，在各地逐漸形成了回應西方的特定論述「傳統」，同時也是國族主義思想傳承的重要構成。在中文的語境與脈絡中，我們熟悉的例子有「義和團」、「中學為體西學為用」、「西化派」或是與其交叉重疊的「現代化／現代主義派」、「本土派」、「新國粹派」等等。這些不同的回應方式在不同的情境中以不同的符碼出現，成為那個時刻的主導性或最顯著的國族主

19. 參見陳光興（1996）。

義，或是所謂本土化論述。不論它們頭上所戴的帽子是什麼，這些多元複雜而又糾結的論述之所以具有道德正當性的共同之處在於：在根本上訴諸國族主義的實質情感，如愛國、愛民。縱使它們不必然以國族主義的面貌來出場，其實均已預設了這樣的基本共識：「我／們如此說或做完全是為國家、人民好」，層層向外推，最後其實是為了全人類好。這種素樸的國族主義情懷有其情緒性的物質基礎：民族苦難的歷史。而這個不容質疑的前意識共識中所存在的國族自我——無論是自大或是自卑、自戀或是自憐、自愛或是自恨——糾纏了精神、論述、社會及歷史實踐的結構性構造，但是這個制約著不同層次、揮之不去的幽靈，這個不斷被明示／暗示的想像他者就是：西方——殖民帝國主義以降的想像主體。

這個大寫想像的西方，在不同的國族主義論述語境中扮演著不同的角色，它曾經是對立體、參考架構、學習對象、丈量標準、追趕目標、（親密的）敵人，甚至成為論辯及行動時的藉口。簡單地說，在過去的一、兩個世紀，「西方做為方法」是普遍性的存在，支配著知識生產的結構。

霍爾曾經在〈西方及其他〉一文中有系統地點出「西方」的作用包括將不同的社會及其性質加以分類（西方 vs. 東方），乃至於形成了一種知識與思想的結構，它是一組意象所構成的再現系統，與其它的概念相連結（西方：都會／已開發／工業化，非西方：鄉村／農業／未開發），它成為比較的標準與基本模式，是解釋差異的參考座標，它進一步成為評價事物的準則（西方／好／可嚮往的，非西方／壞／該丟掉的）(Stuart Hall, 1992: 277)。在第三世界，西方是愛與恨慾望之所在。這種「致命的吸引力」——或是得里克（Dirlik）所說的「致命的分心力」(distraction)²⁰——成為第三世界國族主義的

20. 參見 Arif Dirlik (1998) "Eurocentrism, the Fatal Distraction? Globalism, Postcolonialism and the Disavowal of History"，發表於台北中研院民族所，「殖民主義及其不滿」會議，一九九七年七月。

依靠與屏障。跳出框架，我們不難發現，問題早已被這樣的架構起來：東／西、中／西、韓／西、日／西²¹、印／西——其中的共通性在於「西」。雖然近來出現雜種主義的論述，試圖用我泥中有你（你泥中不一定有我）的反本質主義姿態來複雜化或是閃躲問題，但是在論述上卻還是無法丟掉「西方」，少了「西」，國族主義主體如失根一般，喪失了慾望投射的對象。於是，我們不禁要問，到底誰是國族論述的主體，國族主體的磁場之所在不正是這個西方、這個所謂的大寫的異己（the Other）嗎？

如果這個政治前意識早已成為慾望結構再生產的基礎，為了突破這個歷史進程中所形成的結構，或許我們必須重訪歷史，重讀與比較西方這個形體是如何在不同的在地歷史（或是不同歷史時空中不斷變動的「基體」與「母體」²²）中被想像，通過將過去與現在的比較來凸顯其間的連續性，透過不同在地史之間的比較來展現理論邏輯的一致性，以瓦解其繼續深化、複製、繁衍的正當性；這項工作的重要性不在於意識形態的批判或是道德問題，而在於突破分析層次的膠著狀態。這個龐大的研究工程必須透過跨越國界的集體合作才可能進行，因為各地對於所謂西方的想像不同、面臨的具體問題也大有差異。在完成這樣的研究之前（如果有可能完成的話），近來已經有幾種策略以後殖民論述之名被提出，可以提供我們做為思考的理論起點²³。

第一種是運用解構主義的方法來瓦解這個他者——「西方」，說它沒有本質、沒有統合性，因為純屬想像，所以不能成為「我們的」

21. 在與溝口雄三教授私下討論時，他提及日本有相當強烈，幾乎隱藏不了的第三世界性，只是不為日本知識圈與外人所討論。在政經結構是第一世界之外，日本的文化意識中所投射的與第三世界的歷史經驗其實有高度的類似性。如果日本的批判圈可以展開這樣的思辯，會有助於批判性知識分子與第三世界及亞洲各地的正面性互動。

22. 這是溝口雄三的用語，後詳。

23. Stuart Hall (1992) 曾在 “The West and the Rest: Discourse and Power” 一文中追溯西方做為一種論述在歐陸的歷史形成。

他者。較為複雜的論點出現在酒井直樹（1998）在〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉一文中對於殖民現代性的討論，他在解剖哈伯馬斯的論述時指出，「哈伯馬斯以為在前現代／現代、非西方／西方、神話性／理性這二元對立之間的平行對應是當然的事情。而且對他來說，西方的統一性本身是個已知物；它幾乎是一個可以摸得到的實體。但是顯而易見，哈伯馬斯卻沒有問這一鏡子是否極其模糊（頁212）」。酒井經由鬆動「西方」穩定的統合性來質疑哈伯馬斯天真的自信，他繼續申論，「如果這一西方的假定的統一性，即我們（哈伯馬斯是做為我們的一份子來說話的，同時我們也是他說話的對象）正在消失的話，那麼，他對認識論的信心尚未動搖意味著什麼（頁213）？」統一性的正在消失是因為我們的加入，使得原本具有統一性的西方變得更為多元異質，從而喪失了認識論層次的正當性？酒井這篇論文的重要性，在於指出普遍主義與特殊主義之間的共謀關係，特別是這種共謀的基礎正在於殖民主義的歷史實踐；簡單地說，歐洲（發明的論述）是具有普遍性的，其他地方都是特殊性的體現，而這種認知的形成無法脫離歐洲對於世界的殖民來理解。然而，就在酒井企圖摧毀普遍主義假象的同時，普遍主義卻仍然大行其道²⁴。這裡酒井是否有與哈伯馬斯對話與對抗的慾望不是重點，重要的是在酒井的討論中想要提出的：如果西方的普遍主義無法成立，那麼「日本人論」的特殊主義也同時面臨解體；其延展的意義就在於「所有的以反西方帝國主義為對立面的國族論述都不能成立」。如果我們追隨酒井，堅持普遍主義與特殊主義的框架是殖民主義的建構，藉以摧毀它運作的正當性，那麼如何面對、置換這組因長期存在而得以隨時被召回的幽靈，就成了當務之急。

去本質主義的解構策略實際上並沒有讓國族主義者喪失自信，反倒愈戰愈勇，只要繼續想像就可以正當化自我的存在，只要他者沒

24. 參見錢永祥（2000）對於汪暉的回應，特別是普遍與特殊一節。

有本質，自我也一樣沒有本質，反倒更沒有包袱，可任意遊走、改變，建構符合自身利益的新可能，於是日本右翼盛行的歷史修正主義大行其道，透過重構歷史再造日本國族。或者，論者斷章取義，認為安得森（Benedict Anderson）說國族是政治的想像社群，沒有本質，所以我們也應該有創造力地任意想像，創造台灣獨立的基礎或是中國統一的必然，由是安得森論述中潛在對於國族主義建構性的批判被束之高閣，甚至說因為他很同情第三世界的國族主義，所以我們喜歡。類似的態度表現在吳叡人（1999）的譯序中。吳開門見山地指出安得森青年時期的具體經驗造就了他「同情殖民地民族主義的知識與道德立場」（頁 vi），「也強烈體會到愛國主義的高貴、可敬與合理。日後他在《想像的共同體》當中所透露的對民族主義相對較正面的態度（頁 vii）」。吳感性地總結，「五十年後，冷戰已成過去（是嗎？如此歐洲中心主義輕易的認知最起碼在東亞是沒有根據的：台海危機是冷戰的延續，南北韓的高峰會議可能是冷戰終結的過程），而福爾摩莎依舊徘徊在認同的歧路上。在這個充滿生命力的，美麗而庸俗，熱情而反智的島嶼，在這個永遠在尋找『未來趨勢』和『新主流價值』的土地，在這個人人『邊緣』，沒有中心的社會，思想、記憶和認同似乎已經成為難以承受的負擔。然而沒有了思想、記憶和認同的重量，台灣將永遠只是一葉浩海孤舟，任憑資本主義和強權政治的操弄控制，反覆重演注定終將被自己和他人遺忘的種種無意義的悲劇（頁 xix）」。或許這是第三世界知識分子最為悲涼之處，在後殖民論述大行其道的同時，居然還是再次自我殖民化，再次自我東方主義化；吳很顯然沒有理會 Fanon 從第三世界立場對國族主義所提出的尖銳批判，反倒以愛國主義來偷渡國族主義的高貴神聖性，這就是所謂後殖民知識分子的批判性認知？

第二種策略是將西方去普遍化（de-universalize）、地方化（provincialize）、區域化（regionalize），如此一來，它只是全球、世界體系中的一個區塊，縱使我們承認它在具體歷史過程中所帶來的不

可磨滅的影響力，甚至成為我們文化資源的一部分，所以西方跟其他的區塊一樣，是歷史的產物，不能聲稱具有普遍性。最具影響力的表達來自印裔重要學者，也是 Subaltern Studies 的主要歷史學家 Dipesh Chakrabarty (1992) 經常被使用的論文〈將歐洲地方化：後殖民性與歷史的批判〉²⁵ (“Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History”)。他開門見山地指出：「在學院的歷史論述中——亦即，『歷史』做為大學這個建制場域所生產出來的論述——『歐洲』仍然是所有歷史的主權（sovereign）及理論主體，包括了我們稱為『印度人的』、『華人的』、『肯亞人的』歷史等等。這些所有其它的歷史似乎都成為可以被稱為『歐洲史』這個大敘述的變形（variations）。在這個意義下，『印度』史本身就處於下層（subalternity）的位置；我們只能夠以歷史之名來接合出下層的主體位置（頁 337）」。他接著指出第三世界歷史學家的焦慮：「第三世界的歷史學家感覺有必要去參考歐洲史的著作，而歐洲的史學家則相對地不會感受到有這種必要性……『他們』的著作可以忽視非西方的歷史，而不會影響到其學術品質，然而這種姿態是『我們』不能用來回報的」。Dipesh 的表達不是簡單的情緒性宣洩，而是想要解釋這種不均衡性，其實源自於歷史做為第三世界現代性工程的一個環節，而歐洲正是所謂的「現代」之鄉，也就造成了這種必然的論述結構。要如何來調整這種不均衡呢？他提出，「讓我們稱此為將『歐洲』地方化的計畫，這個『歐洲』是現代帝國主義與（第三世界）國族主義，透過它們彼此的共謀與暴力，使歐洲具有普世性（頁 351）」。這個方案的核心認知在於：「一、要認識到歐洲之所以能夠取得『現代的』這個形容詞本身就是全球史的一部分，它是歐洲帝國主義這個故事的構成要素；二、要理解到將歐洲等同於『現代性』不是歐洲人獨立完成的，第三世界國族主義做為現代化的標準意識形態，是這構造過程中的共

25. 這篇論文後來發展成書，該書即是以此論文為書名，參見 Chakrabarty, 2000a。

同夥伴……我要強調『將歐洲地方化』的方案不能是國族主義、本土主義或是返祖主義的方案。在釐清歷史必然的糾結性時……我們必然要將『印度』問題化，同時才能支解（dismantle）『歐洲』（頁352），「也就是要將一起存在的曖昧、矛盾、武力、悲劇與諷刺寫入現代性的歷史（頁352）」。換句話說，Dipesh的策略是在搶回歐洲所剝奪的現代性所有權，讓歐洲不再具有普世性，不再是「全球一現代」（global-modern）的故鄉，亦即，歐洲現代性是造就於與前殖民地不均衡的權力互動關係中。Dipesh以歷史為其操作的場域，其它的領域何嘗又不是分享了同樣的焦慮呢？無可否認的，「歐洲」還是對話的焦點，將歐洲地方化不必然導致這個結構的改變，而是一種鬆動的過程，必須要有更為積極的動力才能推動歐洲之外各個區塊間的對話²⁶。或許 Dipesh 是以印度史為主要的關切，暗示的是與歐陸，特別是英國殖民史的關係，反倒沒有挑戰美國在戰後快速成為世界霸權，特別是在學術生產的場域中制約了世界各地的知識狀態，因此，挑戰歐洲中心主義，不能不將美國中心主義一起檢討。

早一代的印度理論家南地（Ashis Nandy, 1982）在80年代即提出，許多西方因子都早已在印度的文明文化體中存在，只是它原來處於邊緣位置，而在與殖民主義的遭遇戰中被挪向中心區位。在其至今仍然有重要地位的經典作《親密的敵人：殖民主義下自我的喪失與再生》（*The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*）一書中，南地如是說：

政治與文化間的落差之所以可能，一部份的原因在於，殖民情境容許製造出一套帝國主義的理論來自圓其說，然而事實上殖民主義同時是一種心理學的狀態，根基於殖民者與被殖民者先前社會意識的形式。它再現了某種文化的連續性，同時也承續了某些文化包袱。首先它包括了統治者與被統治者可以共同分享／理解的

26.Dipesh 後來開始進行亞洲內部對話的轉向，表現在 Chakrabarty, 2000b。

符碼（codes），其主要的作用在於改變兩邊文化上原有的優先性，將兩個文化中先前倒退的（recessive）與次要的次文化，帶到殖民文化的中心位置。同時，這些符碼將移走原先文化中處於顯著位置的次文化。正是因為這些優先性，我們才能解釋為什麼有些令人印象深刻的殖民體系，是由那些意識形態上相對開放的政治制度、自由主義與知識多元主義的社會所建立起來……做為一種心智狀態，殖民主義是一種本土的過程，透過外來的力量釋放出來。（1982: 2）

Nandy 以性別及年齡，這兩個很基本的範疇是如何在英國操作，而後碰上印度傳統文化中對待性別及年齡的方式，這樣的遭遇又如何匯聚到甘地的思想及行為當中，來說明上述的論點²⁷。這裡只以性別當作例子來說明。南地指出，西方文化基本上否定男性心理上的雙性特質，導致在文化上以男性宰制女性，而印度傳統的概念中，其實原本就有男性特質（purusatva）、女性特質（naritva）及雌雄同體（klibatva）的分別，神話中也有好的及壞的陰陽人。但是在殖民文化的遭遇戰中，西方的性別的刻板印象強勢介入到原有的印度文化當中，原先男性特質中的女性特質是具有正當性的，卻逐漸被視為對於男人政治身分最終的否定，甚至被視為病態，比女性特質更為危險。因為這種文化優先順序被破壞，排除了雌雄同體的正當性，崇尚陽剛，以致於在甘地之前的反對運動都想藉由打敗英國人來重新取得男性特質，攻擊性、控制、競爭、權力成為男性特質的表現。甘地的非暴力運動則拒絕在英國殖民主義性別觀的框架中操作，而是從印度傳統文化中找尋思想的資源。

所以，按照 Nandy 的論證，一般所認為的許多基本的現代觀念都是外來的，透過殖民主義傳向第三世界，這樣的講法是不能成立的，更難以解釋某些觀念何以能在殖民體系中為被殖民者所接受，其

27. 這裡無法展開討論，詳見 Nandy (1983: 1-63)，此處只能簡單舉例說明。

實這些因子早就內在於特定的文明體。也正因為如此，「對於西方的全盤否定也就是對於印度多元傳統基本構造的否定」，因為西方已然成為印度傳統的次文化。

南地的這個策略替國族主義主體——或是我稱之為企圖突破國族主義限制的文明主義者（陳光興，1997）——找到了龐大的施力點，嘗試動員（甚至本質化）龐大文明體中的想像資源來與西方文明對抗，甚至聲稱「我們的」文明比西方文明在本質上更具普遍性；乃至於相互較勁，搶奪誰可以做為西方文明的它者這個霸權位置，儒教？伊斯蘭？還是印度教？於是各個文明，包括西方，被再一次的總體化（totalize），原來所承認的文化互動、對話中的複雜性與混合性被擱置成次要的，甚至被徹底遺忘，效果上繼續造就國族主義者想像的優越主體性。本土主義與文明主義在此與國族主義相互結盟，透過後殖民論述重振國族主義的正當性：國族論述用建構論的措詞，下接本土，上連文明，豐富與鞏固其自身。

與文明主義相類似但是在不同的層次操作，來回應「西方」的策略，或許可以稱之為第三世界本土主義，它所引發的最直接的表面問題，是如何在其國族空間內部正當化西方理論概念的使用，這是第三世界共有的現象。在我所接觸到的文獻中，將問題說的最清楚的是菲律賓年輕一代的同志理論家 Neil Garcia。在 1996 年菲律賓大學出版的《菲律賓過去三十年的男同文化》（*Philippine Gay Culture: the Last 30 Years*）這本得獎的歷史著作中，Garcia 在序言裡提及本土主義與普遍主義的對立：「這個研究表面上看來是毫不內疚（guiltless）地在使用特定西方的性範疇——同性／異性、直性等，這暗示著這種分析可能是以西方的性視角來進行，或者可能是在西方與在地的性框架之間取得了某種等價性。在兩者之間，後者（在地性）是我在進行研究的過程中所贊同的（subscribe）（頁 xvi）」。他認為主要的問題在於：「雖然做為性取向的特定形式，同性戀（homosexuality）毋庸置疑的在歷史上源自西方，因此是現代主義的，但是文化批評者該用

何種態度來面對它在像菲律賓這樣的後殖民地的出現？這個議題有兩種可能的立場：一種可以因便於討論而稱之為本土主義（nativism），另一種為了與其對照可稱為普遍主義（頁 xvii）」。他接著說：「與其他地方相較，菲律賓大學在七〇年代是社會科學本土化運動的溫床，本土主義的立場會堅持，縱使西方像同性與異性這樣的語彙被菲律賓人使用來指稱他們自己的情慾形式，但是這些標籤仍然是表面與殖民的，也不能再現本土人士性概念的核心，或是菲律賓人對於性的自我理解。因此，這種立場要不在範疇上就否定其可能性，要不就是至少會予以修正（頁 xvii）」。在範疇上全面否定是本土主義極端的表現，他們認為就算有殖民經驗，但是根本上有一種「本土的意識與自我」是殖民模式的主體性所無法觸動到的。較為溫和的本土主義立場則認為外來的性概念可能會座落在某些特定社會地位的人身上，如都會菁英中產階級。所以，「當我談到過去三十年菲律賓都會文化中的恐同症、同性戀與翻轉，我的意思是，這些是因為西化過程所產生的真實狀態。我持續將我的分析奠基于特定的本土環境中，使我的取向仍然可以通過檢定（qualify）是某種本土主義，雖然這種取向並不否定西方文化霸權與主體性殖民建構確實存在（頁 xvii）」。換句話說，面臨菲律賓本土主義自七〇年代以降的衝擊，Garcia 為了正當化自己的論述而發展出修正式本土主義的立場，也就是提出當代的諸多文化因子早在殖民主義到來之前就已經存在，至今仍舊在生活性的日常知識系統中有機地運轉，同時這些因子必然與西方殖民主義在歷史進程中所帶來的新元素相互協商，特別是這些新元素已經成為本土的一部份，內在於本土；兩種面向必須同時掌握，否則無法理解在地的實踐。他以本土概念 Bakla 為例與 homosexuality 做比較，如前者所指稱，在同性性行為中 Bakla 的男性性伴侶並不被認為是 Bakla，而後者則指稱性行為中的兩造；Bakla 早於 homosexuality 而存在，最重要的是兩個詞項屬於不同的知識體系，也因此兩者之間沒有等價關係；但是在當代的生活實踐當中，這兩種形式同時存在，交

又重疊，這兩個概念必須同時使用才能掌握菲律賓較為完整的同性戀生活形態。這裡我們可以看到，Garcia 的修正式本土主義主要是因應菲律賓內部的本土化運動而生，西方很清楚地制約著本土主義者，是其所焦慮的它者。

仔細推敲這幾種後殖民介入的策略²⁸，出乎他們自身的預料之外，均複製了西方這個他者的位置，無意識地將西方供奉在對立點上，因而再一次地鞏固了「西方及其他」(west and the rest) 的慾望結構性公式。或許，這些嘗試的限制所反映的是歷史的客觀狀態：客觀的全球性結構是處於不均衡狀態，而西方地區作為實體所掌握的權力與資源，仍然處於主導性位置，它也確實在歷史中進入不同的地理空間，此即「西方及其他」存在的唯物基礎，因此很難改變現存既有的慾望結構，我們只有等待客觀的結構被改變地更為均衡，或是積極地去使它改變，不然西方中心主義有其物質基礎，是難以撼動的，以至於所謂非西方地區彼此之間的互相看見、互為它者經常是被當成不切實際的庸人自擾。

這或許是後殖民論述的難題。然而，故事並非如此悲觀，隱約中突圍的契機似乎正在出現，讓我們看到一些亮光，否則在聲稱所謂後殖民的全球化時代中，我們將依然被綁死在殖民主義的問題結構中。與其因為怕持續複製西方這個異己而閃躲問題，這種另類策略將西方視為在各地飛躍的碎片，以片段、零星，雖然有系統但不是以總體化的方式及力量來介入在地的社會形構，在歷史過程中已經內在於各地，但是這樣的立場並不認為，現代性在各地的展現是完全被西方現代性籠罩得密不透風。一旦認可西方內在性的部分存在，它便成為多種文化資源的一部分，西方如此一來，也就不再是對立體。這種立場更

28. 上述的幾種策略不能涵蓋所有的可能性，例如年輕一代的印度學者 Vivek Dhareshwar (1998) 提出一個大型方案，企圖在印度的立足點上將西方理論化，同時理論化非西方文化的經驗，其中的一個核心過程就是透過建構西方理論的後設理論，「在理論上拒絕西方」(頁 207)。這種立場可以說是本土主義的進一步發展。

沒有與西方存有哀怨而又出頭天主義式的妒恨關係(resentment)²⁹，因而也就不會被西方想像所牽制或是制約。這種我稱之為新國際在地主義——國際主義與在地主義的辯證——的策略，在一開始就清楚地放棄對民族—國家的潛意識認同，它並非不承認民族國家的存在，而是有距離地將民族國家視為歷史過程中出現的具體構造；在效果上，它的操作空間是在地的、同時也是穿透／穿越民族國家的。它企圖尋找在各地在地史與殖民史的遭遇／交戰過程裡，所出現／累積的具體實踐中的可能性；也就是西方殖民機器、意識形態在具體的轉動過程中，與在地既有的結構與意識形態產生碰撞，雜種化過程中產生出的新形式與能量。因此，它尊重各地既存的歷史傳統與傳承，但是將傳承歷史化而非本質化、價值化，更不在動員這些既存資源來對抗西方，而是在掌握、理解碰撞後的、實踐過程中逐漸形成的混雜體與新形式。所以，它的主要分析性操作起點不在於本質化價值體系（如亞洲價值觀），而在於從歷史社會中已經出現的具體在地實踐中去提煉新的政治實踐的可能性，以及以實踐為基礎的理論原理。它企圖掌握這些新興實踐的戰術之一是透過各個在地之間比較、對照、互相看到，從中提煉新的理論論述；在此，「亞洲」與「第三世界」提供了我們比較與對照的關鍵戰略據點，或者說方法。由於這種可能性是在比對實踐中所浮現，因此無法預先預設，也就充滿了不確定性、不可知性，但在這樣的焦慮裡，正存在著無限的可能。

總結來說，與其焦慮於西方問題，倒不如承認它早已是我們主體性構造的部分構成，但是在歷史基體上，它只是以碎片的方式存在，並沒有吞噬掉基體的總體。對西方問題的焦慮其實是不具有生產力的，如果能夠至少暫時擱置它，接下來更為積極的做法就是將主體性多元的轉化，而不是持續地卡在這個耗損精力的議題當中。「亞洲做為方法」的核心意義就是：一旦對話對象移轉，多元化的參考架構逐

29. 參見趙剛（1998）、陳光興（1996）。

漸進入我們的視野，滲入我們的主體性，或許西方問題的焦慮可以被稀釋，批判的生產性或許能夠多元展開。

在這樣的前提下，Partha Chatterjee 的介入，特別是近期這幾篇企圖發現第三世界所浮現的新的「政治社會」空間，是與上述提出的另類策略相互呼應的，在與他的對話中，我們企圖尋找新的理論起點。以下的討論嘗試展現對話對象移轉的可能效應；與其抽象的在純理論化層次來思考，既存的論述事件反而會是討論的基礎。簡單的說，與 Chatterjee 的對話，企圖初步地展示對話對象的移轉會產生什麼樣的新問題與新的可能性，以做為提出亞洲／第三世界做為一種方法實際操作的實踐。

三、參考點的移轉： 與 Partha Chatterjee 對話——民間與政治社會

在亞洲／第三世界的國族主義運動中，為了要能進行現代化的工程，以自由主義為旗幟的社會科學，乃至於馬克思主義的分析，已廣成學術圈的重要思想資源，是現代化方案的主要構成。換句話說，學術分析早已成為國族主義現代化運動的重要環節，這樣的前意識所形成的共識也就制約了知識生產的底層心情狀態，成為主導性的知識結構。雖然歷經所謂本土化的過程（其本身也是現代化歷程必然的一環），但是分析方式其實繼承了歐陸普遍主義的理論命題及相關概念，於是諸多仍在社會形構中運轉的概念——更精準地說，在日常生活中經常使用的語彙——可以被提煉成分析性的概念，卻弔詭地被各種形式的社會科學本土化運動所消滅，無法成為理解我們自身社會的主要理論範疇。在歐美主流社會思潮的深刻影響下，這些知識實踐不僅僅複製了新殖民主義知識生產的體系，同時也挪用了資本主義先發地區的分析範疇，以之理解我們的社會空間，「國家 vs. 公民社會」(state vs. civil society) 這對十八世紀後在歐洲發展出來的語彙是其中最具代表性的例子；這個充滿了自由主義民主想像的規範性模式逐

步被引用在分析層次後，好像總體的社會構造就只是由這兩個場域所組成，其它的場域都變得不重要或是根本不再進入分析的視野。重新挖掘不同分析層次的歷史社會空間，甚至是先於殖民帝國所帶來的碰撞之前就已經存在，而且至今仍然還在社會基體中操作的因子，是相當迫切性的工作，否則我們不但是將活著的歷史抹去，同時也不能對我們生存的社會提出貼切的分析性解釋。使這種再發現成為可能的方法之一，就是透過亞洲／第三世界內部的對照／比較來移轉參考點。這樣的提案其實暗示了這些地區現代化歷史經驗的近似性，它們在殖民帝國主義史的轉動過程中被迫自我轉化，因此，重新檢驗現代性的構成，必得觸及前一個時期社會運作的機制，以及與現代化工程遭遇過程中有機的轉化與接合。

2000年六月初，台灣新成立的文化研究學會透過國科會重要學人的訪問案，請來印度重要的政治理論家，也是 *Subaltern Studies* 的核心成員 Partha Chatterjee 來台灣發表三場演講。他的三場公開演說環繞著「發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民民主」的主題進行³⁰。在閱讀、翻譯與聆聽 Partha 三篇以印度經驗為焦點的論文中所指涉的例子時，台灣近來極為類似的事件與畫面不斷在腦中出現：台北市 1997 年十四／十五號公園違建戶激烈的抗爭、1997 至 1999 年間公娼團體與當時台北市長陳水扁長達兩年的對抗、警察／國家對於同性戀群體的暴力騷擾、1999 年九二一大地震後社區重建工作中所表現出的國家與民間的互動關係、台中市長張溫鷹以怪手對性產業強行拆除的暴力畫面、新興主體／群如外籍勞工與援助交際的出現、社會以掃除迷信之名對於所謂宗教行為與實踐的歧視。這些事件與 Partha 所提及的違建社區、宗教教派領袖死後所引發的社會震盪、十九世紀末有關葬禮公共追悼儀式的辯論，遙相呼應。除了這些具體的特定歷史事件外，兩個如此不同的社會空間似乎又分享著一般性的議

30. 有關這三場演講全文及台灣學者的回應，參見陳光興編（2000）。

題：國族主義、現代性、國家暴力、民主等等。由於這些共通性的出現並不偶然，那麼我們可以說這些事件所引發的問題是亞洲／第三世界現代性形成中所特有的嗎？我不認為如此，類似的事件在第三世界以外的地區也發生過，但是亞洲／第三世界的結構性位置使得這些現象發生的頻率與能見度更為提高。呼應 Tejaswini Niranjana 的重要論點：「隨著新的全球化趨勢，通往第一世界的途徑將會較過去更為清楚地被界定，也更容易跨越，而地圖上其他的地點看來將會越發模糊，越發難以到達。但是一個關於當代政治文化認同的新的批判性視野卻更必須將這些其他的旅途放入我們的議程當中（2000: 106）」。當前迫切的企求是能夠對第三世界空間中所出現的歷史經驗進行比較研究，或是對照研究，如果我們根本的前提在於：適切的自我理解。將大門關閉起來，拒絕將其它地區做為參照點，將無益於我們自我理解；通過比較與對照，新的理論化工作或許可以發展出策略上更為有用的分析架構。

然而，需要被釐清的是，比較與對照不再是以所謂「先進—落後」的道德、價值標準來丈量分析對象的好壞、優劣，我們雖然無法丟開既有意識形態立場所暗示的價值判斷，但是必須擋置、超越規範性論述的枷鎖，進入分析及解釋的層次，才可能逐漸透過對照，掌握歷史基體中的具體社會實踐。舉例來說，在我們的脈絡中，任何關乎底層或是邊緣弱勢主體在社會空間出現時，不論是違建戶、檳榔西施或是性工作者，我們慣於快速地以道德判斷加諸這些主體群，簡單地用「好／壞」、「同情／否定」的立場站隊、相互制約，馬上就分化成不同的集團。基本上，社會爭議經常是被化約到規範性層次來討論，先行關閉了分析、解釋的可能性，也因而喪失了在具體事件中理解社會真實狀態的契機：做為台灣特有的現象，或稱之為「台灣國寶」³¹，檳榔西施的美學表現形式是如何生產的？是在什麼樣的在地歷史關係

31. 有關台灣國寶，見陳光興（2003）。

中演變出來？很顯然，檳榔西施不是台灣社會中的孤島，她之所以能夠出現，其更為寬廣的歷史條件是什麼？與其將後殖民社會中的爭議性現象立即地道德化，我們必須開始學習放慢腳步，透過比較來進行細緻的分析。但是另一方面我們可以這麼問，為什麼這樣的比較分析不常發生？要如何解釋？要如何才能開始轉變參考對照點？縱使移轉的慾望確實存在，在什麼樣的基礎上，比較是可能的，或至少是具有生產性的？

這些問題顯示出批判圈有太多的工作得做，必須慢慢來填補起巨大的鴻溝。前文已然提及，亞洲各地的情況大致類似，在知識上相互認識的可能性大都被結構性地流向北美洲及歐洲的慾望所攔截，亞際之間並沒有適當的知識互動與流通。事實上，知識的狀態遠遠落後於結構性情勢的轉變，資本與流行文化的流通早已在亞洲各地滲透。香港的功夫、搞笑電影從八〇年代初起，即大量地進入東北亞及東南亞各地，更在九〇年代輸入南亞地區；香港、台灣的流行音樂從八〇年代開始就透過非正式管道，對中國大陸造成關鍵性的影響，今天北京、上海各地的卡拉OK以港台歌曲居多，足見文化上的作用；新一波的「哈日風」從八〇年代末、九〇年代初，就橫掃台灣、香港、南韓，乃至於中國大陸；九〇年代後期，「韓流」進入越南、台灣、香港及中國大陸；2000年後，台灣又刮起「上海熱」。這些流行的浪潮在一定的層次上多元化了好萊塢及美國Top 40所主宰的文化單一地景。在這樣的風潮下，知識分子在亞際之間的互動卻是極其有限。長久以來，我們其實一直都在進行「比較」研究：以歐美理論對照在地經驗。這種長期的比較已經形成耳熟能詳的抱怨：西方具有普遍性的理論，我們有的是特殊的實證資料，在書寫的呈現上，「我們」變成支持或是否定這些理論命題的註腳，也就是有理論基礎的研究者(*theoretically minded researcher*)與本土情報員(*native informant*)的關係。這裡暗示的理論崇拜其實是我們自己的問題，所謂理論在心情上被窄化成「高級的」知識，而實際上很多這些所謂理論的論述經

常是在回應在地具體的問題，傅科對於性的論述與實踐的歷史分析隱含了具體社會中的知識構造，只是被我們當成是具有普遍的知識，稱之為理論，運用它來理解我們自身的性史。這種方式的「比較」在近來已經被挑戰，其中部分的動力來自於以民族自尊為重的知識分子，終究認識到如果還是以這樣的架構來操作，我們永遠無法「迎頭趕上」，更不可能發展出「屬於我們自己」、具有「台灣、韓國或是中國特色」的理論。除此情緒之外，這種「比較」被質疑的主要原因在於，如此操作的結果並非那麼有助於理解我們社會的具體實踐，而我認為，部分的原因正來自參照點出了問題。事實上，如果我們對照台灣與南韓消費社會的形成、印度與中國農民的處境，或是香港與新加坡城市國家的型式，很可能更具意義，更可能提出新的問題，因為這些地方的現代化歷史經驗、基體大小以及在全球資本主義中的位置等等都是較為接近的。

的確，這類在亞洲「內部」盛行的比較研究，是假歐美學術體系中的區域研究進行，但是，這些研究的發言位置與理論性的問題意識卻也都是從歐美學院空間中所產生的，所以提出的問題經常不是外在於亞洲社會，就是無法貼近於真實的歷史矛盾。然而，一旦比較及對話對象開始移轉到新的方向，移轉至亞洲或是第三世界，新的問題群就會出現；原本存在於「有理論基礎的研究者與本土情報員」對立間的焦慮，突然就消失了：當我們面對印尼、韓國或是印度的朋友解釋台灣族群政治時，我們還是本土情報員嗎？原本縱向階序化的位置——迎頭趕上——立即被轉化成橫向的水平關係，在此關係中，我們發現我們被並置，對相互的社會是一樣的無知³²。要迎頭趕上的反而是如何加速補課，以深入理解能夠相互對照的社會。

這種移轉的呼籲很容易被理解成是所謂「反西方」的姿態，但是

32. 參見 Inter-Asia Cultural Studies 的 “The challenge of critical academia” 專號，Allen Chuan and A.B. Shamsul 編，特別是 Shamsul (2001)、Despande (2001)、Sun (2001)。

就像前文所提出的，真實狀況是「西方」早已內在於我們的主體性，因此沒有什麼反不反的。其實，在真實的互動實踐中，「西方資源」恰好提供了我們相互認識的起點，比方：英語或是來自馬克思主義、結構主義、女性主義等等的批判語彙；西方社會的經驗，例如英國工人階級的形成等等，都是我們能夠重新開始相互討論的共同參考點，但是，這並不意味著所有的區域都被西方的歷史宇宙所覆蓋，沒有其它可以參照的地層，正是在破冰、打開表層的遭遇中，所有溢出所謂西方層次的東西才能在深水中浮出。也正是在這樣的碰撞下，我們能夠開始去質疑並且轉換原先所熟悉的理論命題之基礎。

我願意在這樣的環節上來看待以下與 Partha Chatterjee 的對話³³，對話所指向的場域不在理論或是規範性論述，而是做為研究者／書寫者，我們所處的歷史社會條件中的具體社會實踐。

Chatterjee 的三場演講環繞著他企圖發展的新概念——「政治社會」，以印度為參考點，來捕捉許多第三世界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。在我的閱讀中，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弱勢人民是如何在實際的社會關係中創造另類的政治民主空間。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，這些底層人民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——在所謂的公共領域中周旋，在這個周旋過程中，他們的目的在求生存，不在奪取國家機器，也不在於取得公民社會的領導權，因而開啟了一個中介於兩者之間極為不穩定的暫時性空間，Chatterjee 稱為政治社會。這個概念是因應印度狀況

33. 以下的文字的初稿曾經在會議中宣讀，部分文字出現於陳光興編（2000）。

對葛蘭西的修正，Chatterjee 是這樣界定的：「民主化的政治因此不是在傳統上所理解的國家與公民社會交涉往來的層次上操作，而是在定義較為不明、法律規範曖昧、在相當脈絡化及策略上區隔出來的政治社會這個場域中來實踐（2000: 56）」。他進一步解釋：我「企圖勾勒出一個概念場域……就是思考在國家機構與公民社會之間，建立某種中介的實踐場域……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（2000: 93-94）」；「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（頁 157）」。正是在這個協商的中介過程中，民主化的慾望與民主的實踐得以出場。

Chatterjee 在三場演講中引用了三個具體事件做為他的分析對象。在〈社群在東方〉一文中，他以在加爾各答地區鐵道附近居住五十年之久的違建戶為例，這個社群在 1990 年起面臨被拆除的危機，而居民提出了生存道德權利的論述來動員公民社會團體與其合作，和國家機構進行協商。這個例子挑戰西方自由主義與社群主義之間辯論的貧乏，並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），完全複製原有的西方自由主義與社群主義的辯論框架。然而，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利。

〈民主與國家暴力：一個死亡的政治交涉〉以一個九〇年代加爾各答小宗教教派領袖之「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 的細密解剖所呈現的分析策略，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或社會力量對立、結盟、交涉，如何在開啓的政治社會場域中操作，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。

〈論後殖民民主中的公民與政治社會〉則把分析對象擺在十九世紀末時，青年詩人泰歌爾與名作家那檳（Nabinchandra Sen）之間的論辯，針對是否該為現代主義派作家班津（Bankimchandra Chattopadhyay）之死舉行（西式）追悼會一事，透過與十九世紀末歷史與當代實踐的對照，Chatterjee 分析了殖民現代性之多重矛盾如何延續、轉化至後殖民情境。

他認為這些事件不是孤立的個案，事實上，這是後殖民時期底層弱勢階級抗爭的主導形式，只是處於國家與公民社會的菁英不以「政治」來對待他們的存在，將其視為「前政治的」，由此也就沒有嚴肅對待這些抗爭。但正因為如此，Chatterjee 的政治任務就在於將這些由新的政治社會所開啓的可能性帶入分析，企圖創造新的理論概念來點出這個新政治空間的重要性。透過具體的分析，他提出了非西方現代性浮現的三個理論命題：

- (一) 在殖民時期，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，其辯論框架主要則是民主的問題；
- (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，也就是公民社會與政治社會之間的對立。

(Chatterjee, 2000: 98)

這一組命題頗具理論上的挑戰性。或許它們可以捕捉到印度及南

亞現代史的運作邏輯，但是並不能切得很整齊地使用在東亞的區域史中，例如，從南韓及台灣的經驗來看，在所謂後殖民時期，威權統治直到 1990 年代依然存在，從戰後起公民社會一直是推動社會轉變的主要作用空間，同時現代性與民主也一直是政治辯論的主要框架，只有到了九〇年代中期以後所謂民主過渡之後，政治社會才逐漸成為重要的場域，而現代性與民主依然是辯論的主軸，雖然第三個命題似乎是對當前的社會矛盾提出了較為準確的描繪。然而，這些差異性並不表示這一組命題無助於我們思考問題，恰恰相反，在理論上這些命題推翻了諸多對於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斯主義的認識論前提，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，更為精準地掌握到不同群體所處的戰略位置。讓我透過陳述台灣經驗中不同的故事，對 Chatterjee 的命題提出進一步的修正。

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，或許我們可以重新將 Chatterjee 所劃出的政治社會空間看待成人民民主操作的場域。

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與人民民主的論爭³⁴，我個人所屬的陣營是所謂的人民民主派，主要的論述生產者是卡維波、何春蕤、吳永毅、王蘋、丁乃非，還有在香港提供論述資源的丘延亮等人；其中卡維波放棄他寫作博士論文的寶貴時間，花了兩年完成今天早已絕版但相當有原創力的五百多頁大書：《台灣的新反對運動——新民主之路：「邊緣癲ㄨˋ中心」的戰鬥與遊戲》（機器戰警編，台北：唐山，1991），有系統地匯聚了人民民主的整體論述³⁵。當時我們自稱人民

34. 本來在九〇年代中期，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。

35. 在記憶中，當初人民民主論述提出的契機在於中國大陸的六四天安門事件，在看到反對陣營的統獨雙方因受制於國家主義的思考，而成為反共論述或是為中共政權辯

民主派，對話對象是民間社會論；在八九年六四天安門事件的具體歷史時間點上，我們提出了人民民主論的基本立場，由於其時從官方、反對黨到泛左翼份子，基本上均用國家主義的措詞與框架回應六四，反共被再度拉回成為組織群眾的框架，在這樣的條件下，我們開始介入民間社會的論述。

我們對於民間社會論的挑戰有幾個直接的目的。第一，民間社會論提出，為了要推翻國民黨政權，從黨外演化出來的反對黨——民進黨——應該在民間社會扮演火車頭的角色，統合不同群體的利益，為了奪取政權，不同的社會運動路線都應該統攝在民進黨的領導權之下。相對於此，我們最為直接目的就是在發展一套講法，為保留社會運動以及邊緣團體的相對自主性空間來辯護，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。換句話說，我們認為在威權體制長期塑造出來的右翼法西斯意識形態，終於出現了縫隙，台灣進步的社會力量才剛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。直到今天，民進黨在取得政權的過程中，這樣的問題不斷地出現，許多運動的團體已經和平過渡，轉變成爲 NGO，與官方攜手合作，甚至成爲黨國外圍機構，快速進入體制，共同打造新國家，根本上放棄民主運動的路線。從此刻民進黨政權主導台灣民主政治所面臨的嚴重問題之視角來看，仍然在野的民間社會論的提倡者要如何看待自己當初的論述呢？第二個目的則在於使社會文化運動能夠擺開僵硬的國族主義空間，也就是說，不需在統獨問題上表態並以之切割，或是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。同樣的，十年的歷史證明批判力不足的運動團體，被主導性統獨及省籍認同的問題制

護，因此初步地提出了人民民主的立場。請參考當時的兩篇短文，南天門（1989），吳平非（1989）。但是較早的參考論點由丘延亮透過記錄在美國芝加哥對 Laclau 論述的討論，於《南方》雜誌提出。

約，使得運動被切割得支離破碎，特別是經過政治選舉的高度族群動員所造成的衝突矛盾，裂痕之深很難在新政權時期有多元結盟的可能。第三，我們認為 state vs. civil society 的化約主義模型不能解釋台灣複雜的社會形構中的民主抗爭，特別是兩者之間相互穿透的現實在台灣社會處處可見，所以，在受到 Ernesto Laclau 前期對於拉丁美洲的分析與 Stuart Hall 對於柴契爾威權民粹主義剖析的啟發下，我們以更為動態的「人民」（以不同範疇的社運為主體）與「權力集團」（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——這是人民民主論述的理論核心，它不僅在消解對於國家的慾望，不以政黨做為多元主體統合的中心，也點出了民間抗爭必須在動態的歷史過程中，不斷地轉換與重新再定位的永久必然性。

在九〇年代初期，人民民主的立場確實開啓了些許的政治想像空間，不僅與國家主義的民間社會論保持距離，同時打破了反對運動既有的想像架構。十年以後，從現在的觀點來看，當時討論的問題到今天還有意義，並不是假問題，因此在恭賀民進黨奪權成功的同時，我們還是得面對當初提出的問題，諸如社會運動（在政權移轉後）與國家的關係是什麼？民進黨的奪權成功是否意味著弱勢社會群體的生存狀態因而改善？透過閱讀 Chatterjee 的這幾篇文章³⁶，特別是有關「政治社會」之理論概念的論辯，讓我們看到其實人民民主的論點確實有其效應，至今許多的運動團體，不論是否身處所謂公民社會，還是堅持自主的路線，保留了台灣社會繼續爭取多元民主的空間。由此來看，在企圖面對真實的社會鬥爭中，「政治社會」的提綱與「人民民主」的立場與精神是一致、也是相互呼應的，只是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可以

36.Chatterjee 2000 年六月初來台期間，三篇討論文章的中譯及台灣參與討論人的回應與共同對話，參見陳光興編（2000）一書。其他有關政治社會的討論，參見 Chatterjee 著作目錄。

準確想像的戰略空間。同時，Chatterjee 讓我們看到重新保留 civil society 概念的重要戰略意涵，我們太被民間社會的立場所制約，導致將 civil society 做為分析範疇的重要性一起拋出，例如，在特定狀態中，civil society 成為權力集團的一部分，甚至成為國家的一份子，少了這個概念反而看不清楚整個戰略空間的變化。也就是說，如果把公民社會從規範性範疇轉化成分析性範疇，我們可以更清楚地區分出社會力作用的場域：知識分子所盤據的社會位置確實是在公民社會機構的內部，因此當抗爭展開時，我們可以更有意識地決定將資源投入結盟的底層群體，而不只是在強化公民社會的力量。至於是否該努力將被排除的群體吸納進公民社會，以擴大公民社會的包容性，是可以討論的問題，但那會是抗爭主體群的政治判斷，規範性的論斷不一定有很大的意義。

另一方面，我們與 Chatterjee 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，這個關鍵差異的對照或許能夠讓我們重新認識台灣社會的基本構造。以下是我討論的焦點。

Chatterjee 之所以會提出政治社會，以之做為一種新的理論概念與政治策略，絕非突如其來的，我認為它的想像性資源來自他前期的思想以及 *Subaltern Studies* 的早期關切，特別是關乎印度的歷史實踐。這可以從兩個方向來理解。

在他的成名作《國族主義思想與殖民世界》(*Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, 1986) 一書中，Chatterjee 企圖推翻既有對國族主義只是從歐陸散佈到第三世界的化約講法及其所衍伸出的相關修正性論辯，認為這種論調根植於英美社會科學的文化本質主義：「文化本質主義與西方至少是十九世紀初、後啟蒙時期有關社會的科學發展之方式息息相關。這種本質主義較之殖民人類學在文化上的自大，或是新韋伯現代化理論在政策上開藥方的愚昧做法，來得更為深層（頁 94）」。他進一步指出，第三世界的國族問題與殖民問題是融在一起的，然而喚起傳統文化來對抗殖民剝

削，又經常與其所對抗又承接的啓蒙之線性「進步」觀相互矛盾，其結果經常是由具體的歷史條件所決定，但是在傳統與現代的對決中，最後獲勝的是現代化的西化因子（頁 18）。問題在這個爭戰過程中，國族主義的現代化方案一直是難以質疑的共識，就算在獨立建國後，知識的生產、歷史的書寫始終在這樣的架構下進行。直到七〇年代，印度國族史學家才開始反思馬克思主義學派所建構的知識史，然而，有趣的是，史家的批判與修正仍然不能脫離歐洲史做為其根本的參考架構，這也正是 Chatterjee 整本書所要介入的核心。借用了義大利革命理論家葛蘭西（Gramsci）的分析方法：*conjunctural analysis*，Chatterjee 提出了以印度國族主義思想轉折為焦點的分析架構，從歷史變化的軸線來整理國族主義的重要階段。第一個階段以十九世紀中期之後，班津（Bankimchandra Chatopadhyay）的文化本質主義思想為代表，他稱之為啓航期（moment of departure）；第二個時期以二十世紀初期之後，甘地的人民運動為代表，為國族主義的操演期（moment of manoeuvre）；第三個階段則是二十世紀中期印度獨立建國前後，以尼赫魯（Jawaharlal Nehru）的現代主義思想為代表，稱為抵著陸達期（moment of arrival）（頁 50-51）。

啓航期所指稱的是國族主義意識與歐陸後啓蒙理性主義知識架構的遭遇，在此初期的對峙中，文化本質主義被抬出來區分「東／西」差異，西方文化被賦予能夠取得權力與進步的特質，東方落後的傳統文化則因為缺乏這些因子，所以是貧窮及被宰制的。要能改變這種情勢，人民必須被集體地動員起來取得西方進步的因子，但是，這個共識中存在著一個關鍵的自我定位與認識：「西方的優越性在於它的物質文化，表現在它的科學、科技與樂於進步，而東方的優越性則在於其文化的精神面。因而非歐陸國家真正的現代性應該結合西方文化物質層面的優越與東方偉大的精神文化（頁 51）」。從 Chatterjee 對於早期國族主義論述的描繪，我們可以看到這種論法與中體西用極為類似，羅榮渠（1990）在〈中國近百年來現代化思潮演變的反思〉中，

總結性地指出：「從自強運動到五四運動是中國現代化運動的初期階段。在這一階段中，居於領導地位的士大夫階層應付『三千年來未有之大變局』而提出的最早的現代化口號是『中學為體，西學為用』。用中國傳統哲學的框架把中學與西學的關係稱之為『體』與『用』的關係，或稱之為『道』與『器』的關係，『本』與『末』的關係，『主』與『輔』的關係，基本思想是一致的。從哲學上來看，這種兩分法可能是謬誤的。但中體西用的基本精神是以西學來補中學之不足，承認中學不是完美無缺而有可補之處，這畢竟是鴉片戰爭以後中國思想界的一個進步（頁3）」。中印知識菁英進一步的共通性在保留精神文化的優越性，使得可以在「精神」層次暫時忍受「物質」上的被宰制，這種防衛性機制所暗示的是，最終重要的還是精神。

操演期的來臨基本上是對前期的反思與深化。Chatterjee 指出上述的精神物質論是菁英主義的方案，想要融合兩者只可能在知識階層進行，相對而言，老百姓在幾個世紀的生活一直處於迷信的非理性狀態中，是不可能達到理想的境界，非得透過全面性的運動才能改造。解決這個問題的方法是透過「消極的革命」(passive revolution)，從實際的反殖民鬥爭中全面性地啓動。這個過程具有兩種近乎矛盾的戰略：一方面要暫時貶抑「現代」來形成歷史上國族的內聚力，另一方面又要透過反資本主義的意識形態來擴大資本主義的生產。甘地有關人民運動的思想就是透過這種雙重動員的策略來進行。相對來看，中國的五四運動開啓了全面性的民族主義運動，沈松僑概括的指出：「在近代中國民族主義的發展史上，五四運動無疑是一座具有典範意義的里程碑。五四之後，下迄 1989 年的六四事件，中國境內無以計數、大大小小的學生民族主義運動，莫不祖述五四，以之為證成自身正當性的象徵資源。五四因而可以說是中國近代民族主義運動最為耀眼的精神標誌（2002: 14）」。

著陸期所指的是國族主義思想已經取得了最為完整的發展，在眼見取得國家政權的同時，整套論述必須由抗爭轉向「秩序與權力理性

的組織（頁 51）」。在此一時刻，之前的矛盾性論述已經被消解，國族主義思想的統合性企圖在國家的操作中來體現，國家理性是最高的指標。Chatterjee 如是總結：「國族主義論述在抵達期正是消極革命宣告其自身生命史的完成（頁 51）」，而尼赫魯的執政是這一個階段的體現。對照來看，以毛澤東為代表的中國革命，在四九年以後國族主義也被納為黨國體制意志的表現。

Chatterjee 的分析架構在第三世界的歷史實踐中到底是否具有普遍性，還待比較研究來檢證，但是中文／華語世界的歷史經驗確實相仿。沈松僑（2002）在〈近代中國民族主義的發展：兼論民族主義的兩個問題〉一文中，即曾經使用 Chatterjee 的分期，更為精準地指出，1895 年到 1918 年是啓航期，1919 年到 1949 年是操作期，1949 年以後為著陸期。而最大的差異則似乎在於國族主義在中國不似在印度具有清晰的穩定性，而是依然處於隨著歷史不斷變動的狀態之中。沈松僑如此論斷：「在經過一個世紀掙扎奮鬥的艱苦努力之後，中國民族主義其實尚未能成功地摶塑凝聚成一個同質的中國『民族』。『民族』在中國，一如其發端之初，始終還是一個各類論述、各種想像相互交鋒的場域（2002: 19-20）」。

在國族主義思想的歷史軌跡背景之下，公民社會的位置又何在？Chatterjee 在第四章對於國族主義的操作期以「甘地與公民社會的批判」為副標，便已經標示出公民社會的相關位置。Chatterjee 論證的焦點是企圖提出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，以甘地 1909 年的 *Hind Swaraj* 為分析對象，Chatterjee 點出他閱讀的方向：「我認為這個文本最好被讀成在揭示甘地與國族主義的關係是奠基於對公民社會最為根本的批判（頁 85）」。與前期國族主義思想最大的不同點在於，甘地認為印度之所以受到英國的統治，原因不在於印度的落後或是缺乏現代性因子，而正是印度受殖民主義之惠的菁英人口為西方現代文明所蠱惑，才會造成接受英國統治，就算這些菁英能夠將英人逐出，情況依然會是「沒有

英國人的英國統治（頁 86）」，因為真正使印度受支配的不是英國人而是其文明。於是甘地進一步從根本上攻擊所謂現代性與進步的概念，以及工具理性機械文明所造成對人類的剝削與病態，因此必須徹底拋棄工業主義與資本主義所帶來的「消費慾望」。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農民群眾動員起來改造社會的。在這樣的分析下，甘地選擇了更為寬廣的人民運動。

這裡牽涉到第二個思想資源，亦即 *Subaltern Studies* 最為基本的關切。〈民主與國家暴力〉一文中，Chatterjee 提到早期 *Subaltern Studies* 的主要問題意識之一是：當甘地成功地把以農民階級為主力的龐大社會力動員起來，完成了反殖民運動後，為什麼在後殖民時期，下層階級並未成為統治集團，或被充分代言，反而與國家機器的距離愈來愈遠？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，底層的各種階級不是以奪取國家機器為其終極目標，由於以不同的邏輯來操作，他們不可能成為國家與公民社會的接合主體，這兩種政治形式是由現代化國族主義菁英所壟斷的結果。因此，在後殖民時期，底層階級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思考與解釋底層階級的政治空間與實踐。Chatterjee 如此解釋：

各位或許會記得，在早期 *Subaltern Studies* 的方案中曾出現一個分析架構，其中，我們討論到兩種政治場域之間的分裂，一個存在於有組織化的菁英場域與非組織化的下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裡的一條分割線。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，印度群眾卻一直被排拒於一定距離之外。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，菁英與下層階級政治搭疊的經驗，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之上，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（2000: 94-5）。

在這段引文中，政治社會的策略性意涵被具體地提出。為了瞭解這兩個場域之間的政治，傳統菁英與群眾的上下階序關係被拋棄，代之以一種水平關係來理解；在各自的場域中，存在著其各自的內在運作邏輯，我們熟悉菁英場域的邏輯，但是對下層的邏輯沒有認識。菁英的場域至少由兩個空間所構成：國家與公民社會，而這並不意味著下層人口與這兩個空間沒有任何關係，流動確實產生，只是接合主體的領導位置由菁英所盤據，遊戲規則符合他們的想像，操作邏輯一旦形成，下層的「政治」邏輯無法運轉。政治社會概念的提出就是為了要捕捉這兩個場域間的協商邏輯。

在這兩個意義下，Chatterjee 對於 civil society 的批判性認識，繼承了甘地的傳統，而後在 Subaltern Studies 的集體研究中展開，亦即對於 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下層階級開創出不同於布爾喬亞的政治空間？Chatterjee 的新政治社會，從此觀點看來，是企圖回應自甘地以降的批判性需求。

從以上的討論中，我們可以看到，civil society 在 Partha Chatterjee 的體系中承續了黑格爾的傳統，非常準確地指稱了布爾喬亞的

公民社會³⁷，而政治社會在抗爭群體啟動的過程裡，中介了公民社會、國家與抗爭主體，所以它是一個動態的概念，不具先驗性，它只有在協商、斡旋、交涉的過程中才存在，因此這種民主過程超越了代議制政治。他進一步界定：

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、公民社會、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、非政黨的政治力量）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。（2000: 161-2）

與 Partha Chatterjee 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）以及日本與南韓的一些論述脈絡中，civil society 被譯成民間社會、市民社會，香港譯成市井社會，就是不太譯成較為精準的公民社會，雖然這個詞同時也存在這些語言中，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，因此 civil 譯為公民是貼切於法權意涵。在台灣，民間社會是最常被用的語彙，市民的用法在指涉九〇年代以後出現的都市社會運動及都市中的社區運動，是對都市居民的召喚，而民間與市民二者都不涉及憲法權利。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。在中國大陸，民間指涉「官

37. 參見陳光興編（2000: 156-7），Chatterjee 是這樣說的：「為了理論目的，我甚至發現黑格爾與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」。

方」之外的範疇³⁸，在許多學術論述中市民社會是主要的譯法³⁹。在南韓，我的理解是，市民是九〇年代以後市民運動的自我指稱，用來區隔與八〇年代的民眾運動的不同⁴⁰。在日本，市民是主要的譯法。無論如何，在各地公民都不是主要的譯法，譯成民間與市民那又意味著什麼？讓我嘗試以台灣的經驗來理解，這種嘗試只有在未來靠著進一步的研究來支撐。

我認為在台灣的語境中，翻譯上的曖昧性其實透露出些許我們社會運作的機制。也就是說，翻譯的概念如公民社會或是公民權，在半強制的現代化過程中，並沒有很順利地被接合到政治生活的文化當中，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被國民所置換，公民，誠如沈松僑（2000）所說的，變成了國家的子民，為了民族能夠被現代化，它唯一的接合主體就是國家機器，而人民是被國家動員起來接受現代化。從公民到國民，在這個極其微妙的翻譯轉化中，其實繼承／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；國家（官）有權力來統治人民，但是同時也有義務來照顧「百姓」生活，這就是類似 Chatterjee 所謂的國家的 pastoral functions，或是我們稱為家／戶長制。家戶長制並不等同於父權體制，而是一種大家長制，家長在大家庭（而非核心家庭）中具有權威來處理紛爭，同時照顧家庭中成員的生計。在國家的層次上，就是皇帝與子民的關係。這個系統及體制能夠運作的基礎不在於法律上個人所讓渡的契約關係，而在於家長或是皇帝能夠運用、統合資源以及所積累的社會資本來處理外部問題及協調內部矛盾。或許正因此，至今在華人社會，法權依然不具有優先性，所謂的「情」、「理」

38. 參見陳思和（1997）有關民間文學的討論。

39. 參見鄧正來編（1998）。

40. 從民眾運動向市民運動的過度，參見 Cho Heeyeon (2000b)、Cho and Park (2002)。

經常優先於所謂的「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「官方與民間」成為人們想像「國家與社會」這組關係的主要基調，也才會在碰上西方所謂現代國族國家內部 state vs. civil society 的分析架構時，civil society 無法被直接地翻譯成既有的對應語彙，而在我們的語境中就被平行移轉為國家 vs. 民間社會。

在此，我們必須認識到國家的道德性義務正是它統治之正當性的基礎，特別是在社會危機狀況出現時，就會展現 Chatterjee 稱之為國家的「照顧」作用。台灣九二一大地震後，許多災區的住屋倒塌，國家便在此過程中介入；從法律上來說，擁有住屋的「個人」要投保意外災害險，而事實上，中下階層不是沒有投保，就是根本不知道這些保險機制的存在，許多人在災區喪失了工作而無法繼續負擔已經倒塌之房屋的貸款。國家介入的方式是召集這些相關的貸款銀行，要它們自行「消化」尚未支付的貸款，而這些應該獨立於國家之外的銀行居然也就接受官方「命令」，在這個過程中並沒有看到有人站出來挑戰這種做法，於此同時，自由主義經濟學家也都暫時封口。再者，災難發生的幾天後就顯示出危機可以被適當地處理掉，除了在都會區居住的家人回到災區去幫忙，或是將親人帶到城市中暫住之外，民間團體快速地進入災區協助災民，他們比國家來得更有效率，食物、飲水、衣服、睡袋很快地被運到災區，帳篷、組合屋很有效地搭建起來，開怪手的司機捐出他們的時間及機器來找尋潛在的生還者。總之，在九二一事件中，我們看到了國家的照顧功能與民間的活力。

從這樣的軌跡來摸索，我們可以清楚地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，農曆或是陰曆在亞洲的許多社會並沒有在現代化過程中被剷除掉，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（民間宗教、節

慶、市集、攤販等等)⁴¹，其中許多牽扯到所謂的非正式經濟的活動，也就是說「非法」經營、逃漏稅，根本在國家稅收的管制之外。在台灣，十幾年前，非正式部門所佔總體經濟的比率高達百分之四、五十。在南韓，九七年金融危機之後，非正式部門的人口大量出現，在漢城市，各個形式的路邊攤覆蓋了消費區的人行道。在現代國家權力最為強大的地方，例如中國大陸，九〇年代後龐大的農民工進入城鎮地區打工，這些流動人口經常形成自助團體，透過所有非正式經濟的方式取得收入，以之存活及貼補貧窮的農家家用，民間自助的傳統提供了處理失業問題的方法。

從這些例子中，我認為民間這個空間構成了社會形構重要的歷史連續，使得一般老百姓可以在企圖現代化的國家及公民社會所帶來的暴力中存活，同時使得現代化過程沒有造成急遽的社會斷裂。我並不是主張民間在本質上是進步的，所以要重新發覺它的力量，更不是在美化民間，我要強調的是，相對於現代國家與公民社會，民間一直都存在，並沒有在現代化過程中消失。雖然企圖現代化的國家力量曾經嘗試以迷信、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及收編（如宗教、妓院等），但是民間所積累的歷史厚度似乎足以阻擋現代性中的國家暴力以及來自於公民社會的壓力。舉例來說，在國民黨時期壓抑類似媽祖行走的民間宗教活動，不但沒有消失，反而在近年來越發復甦，每年都有大量的信眾加入七天行走的活動。在一個層次上，這些活動可以說是相當「政治」的，信眾企圖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，2000年六、七月間掀起了相當大的爭議，信眾們聲稱他們護送媽祖的船隻應該可以直航大陸，因為宗教的實踐不關乎政治，而且

41.根據我的理解，泰國的佛曆也依然在普遍性的運作。而日本的作法極為有趣，把原參陰曆的日子由陽曆所取代，如陰曆八月十五的節慶就改成陽曆八月十五。同時，民間節慶仍舊相當活潑地持續著。

新當選的總統在選舉期間曾經公開支持他們的訴求，這時候兌現承諾到了。這所展現的難道是所謂現代公民社會的力量？當然不是，因為民間宗教活動往往被公民社會看成是落後的迷信。真實狀況是民間力量也在重新自我形塑，現在有機地被接合到現代生活當中，而且不斷地在自我調適，維持了一定的相對自主性。再舉一個例子，最近一個民間團體的宗教祭祀花了六千萬台幣燒了一條祭祀船，上面載有現代化的用品如大哥大、電腦、傳真機等等。

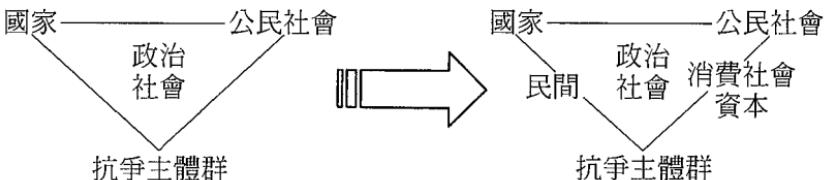
由是，我們可以問：如果民間（社會）沒有成為所謂的「遺產」，反而運作得越來越有力量，那麼它與公民社會的關係又是什麼？

在台灣許多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，他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 Chatterjee 所說的現代性暴力。在這裡民間與公民社會的差異是很清楚的，在具體的實踐中，國家與公民社會的成員之間有高度的流通性，只要政權一換，不是民間而是很多原屬公民社會的菁英成員就會取得國家機器的戰略位置；金大中的政權與陳水扁的新政府都揭示了國家與公民社會之間的關係：公民社會變成了國家，原先的公民社會的部分成為了國家機器的主體！事與願違，公民社會並不是一個平衡的力量，具有資源的公民社會所慾望的其實是國家，也就是國家與公民社會是可以互換的，反倒是民間在變動中仍然是民間，而不是擁有權力的分配者。

從這樣的推演下，我想要說清楚的是，在使用 Chatterjee 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，但同時我們要提出修正來重新置放它的關係位置：政治社會所中介的經常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，亦即民間（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象，以消費階層為主體，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。開啓暫時性空間政治社會的主體群，如公娼，往往必須使用民間所熟悉的語彙與符號，來與公民社會的代表 NGO 團體周旋，它必須與官方／國家協商，最後還得透過媒體面對躲在後面的消費階級，取得他們的同情或認可——她們以粉紅帽子及碎花布遮面的形象在兩年的街頭抗爭中已經成為民眾熟悉的符號。是在這樣複雜的多元協商過程中她們取得了緩衝兩年的生存權利，也正是在這些片刻中她們書寫了歷史，人民民主的歷史。下層人民可以自我發言嗎？她們其實一直在攝影機前面發言，讓人記憶最深的是 1998 年台北市政府為展現陳水扁的施政成果所召開的年度記者會，為了表示他的親民形象，記者會是放在市府一樓大廳的開放空間舉行，同時精心設計了許多圖表準備向民眾說明他的政績。他萬萬沒有想到，正當他面對現場實況轉播的攝影機開始發言時，突然之間鬧聲四起，從天而降大量如雪花一般的紙片，原來是早先溜進市政府的公娼及運動份子撒下他們抗議的傳單，徹底干擾了記者會的進行，市長當然相當地惱怒，但是也只能假裝沒有任何事情發生，在一派吵鬧聲中繼續他的政績報告，而此時攝影機早已放棄將鏡頭指向市長的說明，滿場追逐被警力驅離的抗爭主體。這整個場景都被現場播出，通過媒體消費銘刻在人民記憶當中。

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。我們可以用簡單的圖示來理解這種修正：



Chatterjee 的文章補白了許多當初人民民主論述的縫隙與空缺；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，使人民民主的分析可以更細緻、更具戰略的能動性。之所以能夠導致這樣的結論，我以為這或許正是第三世界與亞洲內部對話的重要啟發，一旦對話對象開始移轉，新的契機與可能性於是浮現。

行文至此，希望讀者能夠有較為具體的感受，比較清楚地理解到我自己在亞洲互動過程中所學到與看到的新可能性，雖然在目前還只能夠以相當粗糙的方式來呈現。了解我們社會的新可能性還無法被打開的主因在於我們是通過歐美公民社會為參考點來自我理解，造成的效果是我們的國族主義菁英不斷地耳提面命，告訴大家我們的公民社會不如歐美先進國家，還要繼續迎頭趕上，於是潛在上豐富的比較工作，被轉化成在打分數、評斷成績高低。Chatterjee 這麼說：

這正是我所建議的政治理論在今天的主要任務：提供一個概念性的地圖，來描繪東方新的政治社會裡逐漸浮現的實踐。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的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，其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。

(Chatterjee, 1998；中譯陳光興編, 2000: 56-7)

問題在於，如果不將參考架構移轉，有可能繪製另類的地圖嗎？如果參考點仍然在既有的框架中，那麼「翻譯」的過程並不能迫使我們

們去問到底還有哪些力量是在國家與公民社會之外運作。一旦對話對象移轉了，之前沒有注意到的「翻譯」問題就必須被直接面對。與 Chatterjee 的對話讓我認識到，在我們這個區塊的世界中，「翻譯」在所有的層次上——分析語言、機構型式，或是像「民主」這樣的規範性概念——都受制於至少長達一個世紀的現代化動力：知識生產基本上是國族主義現代化動力的主要構成，所以是規範性而不是分析性的。但是被翻譯的客體必須在過程中與在地歷史與社會力量的厚度協商，才能在基體中開始其生命歷程。經歷了漫長的過程，其結果絕對不是當初「翻譯」時所主觀想像的⁴²，其結果必然是剪貼、混合、變造，有機地以新的形式來接合到生活當中。我認為這是我們該保持批判距離，重新思考現代「翻譯」過程中實踐與效果的關鍵時候，「翻譯」的實踐已經至少進行了一個世紀，在流通的過程中，它被有機地鑲入歷史社會空間，轉變成我們歷史基體的一部分。

我認為這正是理解什麼是現代性的關鍵。現代性不是一般所理解的規範性概念，企求、學習成為「現代」，而是在現代化過程中，與在地歷史與文化相遭遇、協商、混合的總體「效果」。具有厚度的、多樣的在地歷史保證了近來流行的所謂多樣現代性 (multiple modernities) ——這其實是廢話，現代性必然是多元異質的。重要的是：「翻譯」提供我們一種重新思考問題的方法，讓不同社會有機的形狀、特性及其現代性得以出現。在此意義下，「翻譯」不僅僅只是語言學式的操作，而必然是社會政治語言學。它告訴我們在歷史進程中，什麼東西存活下來，有機地被接合到具體的社會形構當中。是的，公民社會確實被翻譯及注入我們的社會當中，但是是相當有限的，更是以不同的方式在存活、發展與自我呈現。於此同時，民間並沒有在過程中被消滅，依然在持續運作，有機地自我轉化於所謂現代社會當中。因此，在 Chatterjee 所稱為繪製概念的地圖中，我們不僅

42. 參見 Niranjana (1993)。

要發明像政治社會這樣「新的」分析範疇，同時也要重新接合到「舊的」分析範疇，如民間，因為民間不僅在現代化的挑戰中活了下來，並且還在積極運作，依然為國家、媒體、老百姓所稱呼、使用。但是，在現代主義份子的眼裡，民間做為活著的概念及範疇，不擁有理論價值，沒有分析的精準性，更被視為是「特殊主義的」。在此，我們必須擋置普遍主義與特殊主義這個思考框架驕傲的虛假性，特別是如果民間能夠提供給我們掌握在地社會形構特定性的切入工具——掌握分析對象的特定性，我認為正是所有批判性研究，不僅僅是文化研究的基本前提。普遍主義不是認識論的給定物，更不該是用來監視分析的夾檯，而是我們或許在遙遠的未來能夠邁向的境界（horizon）或是視野；它的前提在於：如果我們能夠相互分享分析有據的在地知識。從當下的歷史條件來看，普遍主義的傲慢，因其只准許被接受的分析語言進入對話過程，所以只會遏阻新可能性的出現。

我曾經在其他的文章中指出，當後殖民研究已經有效地拆解了歐洲中心主義或是美國中心主義的同時，我們的閱讀、參考書目及參考框架仍然是相當地歐美中心⁴³。到亞洲任何地方，縱使不懂當地的語言，只要翻閱參考書目就會發現，除了引用在地的資源以及與在地相關「區域研究」的歐美資料文獻外，其它所引的所謂「理論」其實一致性相當高，Foucault、Derrida、Said等等，一直到現在流行 Negri 與 Hardt 的《帝國》，但是很少能看到參考書目中出現直接來自亞洲及第三世界的研究與討論⁴⁴。這樣的「後殖民」知識結構必須被轉換，最直接的方法就是想法子去找直接從亞洲／第三世界生產的東西來閱讀，即便這些是透過英文的翻譯。再次強調，這樣的論調不是反西方的陳述，或是妒恨的表現，而是在批判研究及文化研究的場域中

43. 參見 Kuan-Hsing Chen (2001a)。

44. 有趣的是，其實在亞洲各地也有許多對於這些所謂理論的討論，例如 Negri 及 Hardt 的《帝國》在漢城、東京、北京、台北等地的知識圈都引起了討論，但是我們並不關心彼此討論問題的方向。

的自我批判。我們必須多元化我們的閱讀及參考框架，才能開展新的可能性，真正困難的工作在於如何自我轉化，如何多樣化我們認同的場域及參考架構。

四、亞洲做為方法：與溝口雄三對話

前面兩節，首先處理了西方問題，而後藉由與 Partha Chatterjee 的對話，凸顯出向亞洲移轉中可能浮現的效應，在此基礎上，從理論層次上討論「亞洲做為方法」的條件已經成熟。

在思辨「亞洲做為方法」的過程中，到底有哪些思想的資源是我們可以承繼、修正與展開的？由於歷史條件的造就，日本的知識圈很早就必須要面對日本帝國主義對亞洲侵略的問題，所以相對來說積累了較多有關亞洲思考的資源。因為對於日文無法掌握，只能依靠現有的中文翻譯，溝口雄三在八〇年代末期的《做為方法的中國》⁴⁵一書是我少數能夠接觸到的經典。在該書中我發現了一些亮光，然而討論問題的大環境已經不同，以至於與本文想要討論的問題方向也有些關鍵性的差異。雖然溝口以「中國」為「日本」的參照體，但是其根本的理論精神啟發我們繼續往前推進，在許多切面上，「中國」可以由「亞洲」來置換。在冒著無法總體性地掌握該書在日本知識史及思想界所處位置的危險下，以下的討論是將溝口的思想斷章取義，截取我想要處理問題的部份，因此可以被視為提出問題的嘗試性對話，不是成熟的結論。

1961 年，在一場公開的演講中，竹內好⁴⁶ 提出「做為方法的亞

45.這本書中最早的一章註明是 1980 年代初寫成，而後訂正、補充，於 1989 年由東京大學出版。很不幸地在譯成漢語時的 1996 年北京人民大學版本被改名為《日本人視野中的中國學》，削弱了理論及方法上的動力。本文主要引用 1996 人民大學李甦平、龔穎、徐滔譯本，另外參考 1999 年台灣國立編譯館林右崇先生譯本，兩個不同的版本，以出版年區分。

46.竹內好（1910-1977）是日本當代的重要思想家，雖然他從不以學院派方式進行知識的介入，但是他所關注的議題及積極參與的政治及文化活動，涵蓋了日本當代思想

洲」這個直覺性相當強的概念，企圖轉化日本的主體性。在演講中他通過他自己對於中國文學的研究，反思日本共產黨的失敗、現代化與戰爭是如何共構等問題。他進一步使用兩種模式來分析後進發展國：日本代表著亞洲的「模範生」全面向西方學習，中國則在另一端，企圖現代化但同時也在抗拒西方，對他而言，印度的狀況較接近於中國。他認為如果能夠讓中國與印度進入日本的視野，會有助於日本認識自身所處的位置。在最後，竹內好說他還無法清楚地說出「做為方法的亞洲」的確切意義⁴⁷。

二十年之後，或許可以被當成是接續及重新翻修竹內好當年所提出的計畫，溝口雄三出版了《做為方法的中國》這本重要著作。以下與溝口提出的理論命題對話，我企圖在當代亞際的脈絡中再次接續竹內好「做為方法的亞洲」的概念。

為什麼是中國？做為日本研究中國的重要思想家，溝口很坦白地鋪陳了他自身真實的情感基礎：

在此有必要提一下我認為是上述框架另一支柱的「革命」。前面我一直在談西順藏的超近代，其原因和我也有關係。我的小學時代受的是「大東亞共榮圈」的教育，因此對我來說，中國革命有很大的人生問題上的意義。「聖戰」變為「侵略」的贖罪問題、戰後日本對美國的歸屬問題、關於支持封鎖中國戰略的問題等等；雖然也有與政治有關的問題，但更重要的是，自己一直相信這場戰爭是聖戰，而今真理（不是單純的知識）卻被完全否定，由此内心受到很大的打擊。同時，中國革命就如另一個世界一樣，突然展現在我的眼前——在我印象中確實太突然了，給我以

界所有的重大議題。1994年出版了他的重要著作《魯迅》，魯迅成為他一生的參照體系；經由進入魯迅的世界，竹內在戰後提出了做為方法的亞洲這個重要命題，改變了日本知識界的歐洲／西方中心主義。由於他的特立獨行，而且相當難以分類／定位，因此身後孤寂，直到最近他在日本思想界重新被發現。

47.這篇演講還沒有中文版，感謝孫歌提供閱讀資料，並對竹內文章進行解說。

理性的衝擊。毫不誇張地說，這兩種震撼決定了我的人生方向。可以說，「落後」—「革命」正是我的出發點，而其基礎就是建立在對近代日本的批判以及對歐洲的悔恨之上的亞洲主義，和建立在贖罪感上的反帝國主義。而西順藏的超近代正是根植於戰後一代反日本的理念與感情之中，而這片土壤亦適合於將自己反日本即反近代的理念依據寄託於「文化大革命」的他們的下一代，也就是說，很長一段時間內，「革命」在反日本的日本人——這麼說可能不妥，那麼就是說革新主義的日本人中間紮下了根。極端地說，「革命」是「我們——沒有徹底成為人民的——日本人」自我揚棄的理念……。(1996: 35-6)

對我而言，溝口這段文字不是很容易全然地體會，可以感受到的是，他坦然的表白讓我們看到早一代日本批判圈內部在戰後的複雜心情，直接、間接地影響到知識生產的動力：從亞洲主義對於歐洲的「聖戰」結果轉變為對於亞洲的「侵略」後，真理徹底瓦解，所造就的贖罪感導致對於日本帝國主義的批判，而其實這個負面性的日本戰敗卻與正面性的中國革命成為一體的兩面，凸顯出「反日本的日本人」在當代存在的基礎——對於人民革命無法達成的企求。知識的動力往往來自於歷史進程中真實而糾結的情感，與一般學者不同，溝口先生的重要性正在於他面對自己身上所交錯的大歷史，能夠將這樣的情緒動力轉化、超越，成為具有積極生產力的思想。

《做為方法的中國》是一本短小精幹又極其複雜的著作，做為日文地區之外的讀者，我們很難全面性地理解這本書的多元對話結構。比較明顯的是溝口企圖在兩個交錯的場域中殺出一條血路，提出他自己的方法，當然也同時受到這兩個場域的制約。一個場域是較為寬廣的日本學術知識圈中所謂中國學的位置，另一個是中國學內部的問題，雖然內部問題其實也反映了日本總體知識狀況的危機。

溝口的論證方法是：重新對現代性問題保持批判距離，藉以跳脫日本思想史上以西歐為丈量點的「進步與落後」之底層認識論架構—

——這個維繫了至少一個世紀的心情故事。在這點上，溝口向前推進的是相當重要的認識論移轉。在第一章，「考察『近代中國』的視點」，溝口開門見山地指出在知識史的結構中，戰後中國研究是如何受到戰前以津田左右吉為代表的中國觀所制約，津田的近代主義以歐洲做為世界現代性的頂端來看待中國，所以蔑視中國，因為有日本優於中國的世界觀，也就正當化了參與侵略中國的行列。而戰後中國研究的出發點則是建立在對於津田現代主義的批判與否定，但是這種否定又缺乏客觀與批判性的基礎，溝口以竹內好為後者的代表人物⁴⁸。在溝口的閱讀中，竹內的「貢獻」在於將既有的歐洲故事倒過來講，肯定中國、否定日本，以轉向型與回心型為理論基礎，認為日本的轉向型是自我放棄，不斷堆砌，只是想成為歐洲，而中國的回心型是以抵抗做為媒介，同時不斷地超越歐洲，所造成的結果是「日本什麼東西也不是（頁4）」。透過藉由竹內的全盤肯定中國、全盤否定日本的翻轉式敘述（這樣的知識／心情狀態同時體現在丸山真男及西順藏身上），溝口看到其實從津田到竹內都在同一個「進步／落後」的知識架構中打轉，否定與肯定的評價混淆、遮蔽了需要被挑戰的知識架構本身。那麼要如何超越這樣的陷阱呢？溝口在這裡帶出了自身的方法：全盤否定與肯定都是「反歷史的。這種反歷史或者說無歷史的觀點下，是無法客觀地、歷史地看清日中兩國的近代是各自以其前近代為基礎，並因此而相對地具有獨立性——在與歐洲的對比上也同樣，換句話說，也就是無法看清它們如何背負著各自的過去，並由於對過去的繼承——即使是否定的繼承——而現在又受到怎樣的制約（頁5）」⁴⁹。溝口的方法就是暫時擱置所謂好壞評價，將歐洲、日本、中國歷史化地來看待，看各自的歷史如何對當下造成根本的制約關

48. 溝口引用了竹內好的《魯迅》及其重要的文章〈中國的近代與日本的近代〉，後面這篇文章的中譯本刊於張京媛編《後殖民文化理論》（1999）一書。

49. 這段極為濃縮的話其實展現了溝口的基本立足點，很容易、也很難理解，這裡我們暫時延後討論，等到他被迫提及基體論時，會更為清楚。

係，並因而造成了彼此之間的差異。

為了要說服他的論敵，溝口繼續提出：「事實上，中國的近代既不是超越歐洲的，也並不落後於歐洲，它從開始就歷史性地走了一條與歐洲和日本都不同的獨特的道路（頁7）」。為了說明所謂的獨特性，溝口以孫文的王道思想是如何奠基於固有的大同思想為例，重新追溯自《禮記》起，隨著社會結構的變化，在十六世紀到十九世紀，如何產生了新的意涵，最後提出：「總而言之，中國的近代是以其自身的前近代為母體，因此也就內在地繼承了前近代的歷史獨特性……換句話說，中國從開始就沒有對歐洲近代的傾向。這不是『欠缺』、『虛無空白』，而是中國近代必然的一種充實，也正因為這種充實的繼承，又使得他們不得不受到其前近代這個母體的制約（頁9-10）」。溝口在這裡的分析糾纏了分析層次與規範性的心情（他稱之為對於中國的「復權派」⁵⁰），多少分享了他所處時代的知識關切，也受到這個知識／心情邊界的制約，所以才會使用不加引號的「充實」來描繪繼承問題。但這並不是他關切的核心，我以為他的突圍是更進一步的，企圖透過對照基體中部分因子的差異，來超越竹內那一代受制於最終以單一標準「丈量」的根本限制。透過「公」、「私」關係在日本及中國社會運作的實際差異⁵¹，他說明：「正如中國的近代別無選擇地以其前近代為母體，從而不可避免帶有其母體的印記一樣，日本的近

50.亦即，回復中國存在的權利。

51.對照分析是溝口社會實踐中常用的方法。《中國的思想》可以說是他具體的社會實踐，這本書是在日本廣播電視大學向市民講課的教課書，課程中他比較了「天」、「理」、「公」、「君主」在日本與中國社會的差異。他舉例說明，從清中葉到民國初年，可以看到理相較於法是更為根本的，居於上位，法律往往落後於時代，但是理則是不斷前進，帶動法的改變；而在日本，天高於權威，權威高於法，法高於理，不能以理來挑戰法。這種差異決定了法在近代的具體表現是：日本法規典章制度完備，中國則相對缺乏；中國主張立足於理念（公理）的民族主義，而日本則以自己的國家為本位的國家主義（溝口，1995: 21-22）。簡單地說，理與法的優先性不同決定了國家的性質及民族主義的基礎。溝口在該書中的諸多論點皆具有啟發性，但由於是針對市民的演講，所以論證沒有充分展開。不過無論如何，這本書初步示範了比較與對照的實際操作。

代也是以其自身的前近代為母體，並帶有相應的印記（頁 13）」。溝口再次苦口婆心地陳述他先前的論點：「也就是說，歷史決定了二者各自擁有自己獨特的近代，因此，只認為前者的近代是『東洋』式的，而將後者稱為『什麼東西也不是』的西歐追隨型，歷史地說這種看法是不正確的（頁 13-14）」。那麼該如何看待呢？日中由歐洲引進的思想所造成的自我更新，必須聯繫到各自母體的性質，才能解釋實踐過程及其結果的差異，而不是以優劣來評價或是「總結」這個吸收及實踐的過程；抽空歷史的基體，以思想、價值、意識形態的形式與內容來對照，「是狹隘的、片面的，因此也就不能不說是錯誤的（頁 15）」。用比較流行的話來說，溝口企圖丟開政治正確的包袱，在分析與解釋的層次操作：「日本的近代因缺乏道統而具有迅速轉化的結構，從而近代化的腳步也比較快，但並不能因其迅速就認為是優秀。同樣，中國的近代由於擁有道統所決定的對共和的嚮往，從而推翻了專制體制，但也並不能因此就認為其優秀（頁 15）」。這裡是方法實踐上的關鍵，溝口通過對照比較彼此的差異來解釋各自的內在邏輯。

以上的討論中，我們已經可以聞到溝口要處理的問題無法從既有的學科分工來進行，也早已溢出了傳統思想史的邊界與範疇，一旦指向歷史的基體，它自然就是社會總體的問題。如果把問題簡單地對應到學科問題，就沒有看到他的問題意識不是以學科為基地的發問，是在社會本體層次進行思考。他說：「關於這種將前近代與近代連接起來的連續要素，今後我們不能僅僅從思想層次上去研究，還要廣泛地從日常倫理、民間習俗及做為基礎的社會關係等方面去考察（頁 39）」——用我的話來說，就是社會實踐的歷史。對於廣泛社會總體的把握，不僅暗示了提問主體的方法論，而這個方法論本身又預設了歷史社會的本體論，在這個關鍵點上，正是我個人關切與溝口的交會點。溝口如是說：

也許有人會問，那麼你本人的方法論又是什麼？……如果硬要我回答的話，我只能說自己站在基體發展論的基礎上。不過雖說是

論，但這只是想說明中國有中國固有的發展，而且這裡說的中國，是指歷經南北混合，與遼、金、元、清等異民族的衝突、融合等，一面發生變形而另一面其主幹又不斷得以繼承的基體。而固有的發展，指的就是以基體自身的內因爲發展契機的辯證的發展。

之所以將其稱爲基體發展論，總地來說，是因爲我不想把中國近代當作被動承受西方的衝擊的載體，例如理解爲「中體」的「西體」化過程，或是「舊中國」的解體過程，而想強調應該將其理解爲「舊中國」蛻皮的過程。蛻皮即是一種再生，也可以理解爲新生，但蛇並不因爲蛻了皮就變的不再是蛇。(1996: 37)

這裡我不需要計較溝口的語言，他顯然是在與日本內部的歐化思想對話，爲了與對手交鋒，他也被捲到主導性的話語系統當中，如近代、前近代等方便的時間範疇語彙；重要的是，溝口的基體／母體或是蛇的蛻皮論其實具有原理性的理論意涵，是對於世界史範圍中多元歷史本體論的思考。在 1995 年的〈去殖民的文化研究〉一文中我提出「殖民—地理—歷史唯物論」，其中在地史的概念與溝口的基體論極爲類似，也就是在缺乏語彙的情況下，我稱之爲社會總體的在地史，其是不斷變化、生成、轉化的，它沒有不變的本質，也就是母體的不斷蛻皮中部分延續了原有的身體。從主體性的觀點來思考，這個基體不是個人的也不是集體的，是個人的也是集體的，身體、思想與慾望是在基體中流動、穿透、連結的。從這樣的立足點來看，世界各地的在地史在本體層次上具有必然的差異性，必須回到基體的內部變化軌跡與運轉邏輯，看它是如何與外在相互拉扯，才能夠解釋這個不斷變動的基體；基體內部有其變動的力量，譬如社會結構中社會關係的矛盾，但是在不同的歷史時刻中，所謂外在的力量，如殖民帝國主義的入侵，會是較大轉化的動力，如當前意義下的全球化，不均衡而又交互連結的資本穿透力之深度及強度是前所未見的，但是不論如何都還是在既存的基體上作用及轉化。因此，溝口如是論證：「就日本與中國而言，『(西方的)衝擊』並沒有破壞前近代以來的結構，也

沒有使其崩潰，而只是促成了各自前近代的蛻皮，至多使其變形而已（頁38）。由於不同基體有其特定性，因此只有放在強加的丈量框架中才有高下之分，如經濟發展、科技現代化、國民收入多少，而在本體上是不能在階序配置（hierarchical）關係中比較的，更不是虛假的普遍主義可以任意操作的。在此意義下，對比、對照的分析性作用絕不是在比高下，而是讓差異以及潛藏的問題得以在對照中浮現，而後透過基體內在的歷史變化對問題提出內在性的解釋。

熟悉中國史及中國思想史的學者，大概對於溝口的內在生成論不會太陌生，很多有民族自尊心的學者早就是這麼說的：中國歷史有中國自身的規律與邏輯，不能簡單地透過西方理論概念來解釋⁵²。但是研究中國的學者大都還是在「中／西」對照的框架中打轉，相當中國本位主義，並沒有更進一步將參考點移轉，舉例來說，以印度、印尼或是日本為參考點；也沒有像溝口那樣，從理論上提出基體論，透過比較將「日本」與「中國」彼此相對化，提出新的解釋。簡單地說，亞洲及第三世界的歷史經驗沒有進入台灣及中國大陸「中國學」的視野，印度、南韓等地還沒有成為主要的參考點。

根據我的理解，溝口的基體論在日本被扣上文化本質主義的帽子，而擺到一邊，但是以文化本質主義來理解基體論是本質主義的解讀，不具有生產性，也是對於基體論的誤解。如果基體指向社會的總體，那麼必然是歷史、唯物、變動的，不可能只是文化／主義的；如果基體強調不斷的變動、轉化，那麼它更不可能是本質主義的⁵³。我稱之為殖民—地理—歷史唯物論正是企圖從這樣的基點來重新修正歷史唯物論，從多元基體／在地史的觀點，馬克思的根本論點可以從方

52.感謝錢永祥在台社十五週年會議上對本論文的提問，逼我回答這個問題。我個人認為許多具有中國民族主義心情的讀者都是斷章取義地理解溝口的內在變化論，認為溝口是對中國的肯定，這也部分解釋了溝口在中國受到重視的原因，然而，其實卻忽略了溝口把中國做為方法的理論關切。

53.感謝阪元弘子教授2002年八月在「東京知識共同體」第六次會議中的對話，讓我有機會澄清這一點。

法與本體的方式被理解：人類創造歷史，是在人們自身無法控制、特定的條件限制下來進行的，在這樣的前提下，各個地理空間都有其厚度、形式、長相不一的在地史／基體。問題是如何掌握理解這個／這些基體，乃至於基體內部及基體之間的互動關係？一種方法就是通過對照、比較，在這個意義下，亞洲做為一種方法可以充分地展開。但是我們必須承認，這樣的本體論很難以實證主義的方式操作，我們可能永遠無法精準地掌握基體的總體邏輯，只能在某些剖面中慢慢地畫出片段的連結點、線、面。

溝口第二個對話的場域是日本的中國學，透過對這個知識場域的批評，溝口得以提出「做為方法的中國」這個命題。溝口指出，日本戰後中國學的具體成就在於以黑格爾式的進化論把中國重新擺入世界史的進程，同時將革命後的新中國與歐洲近代性並置，重新肯定中國的對等價值（頁 90）。但是，在這樣的成就中所出現的問題是，所有對中國的理解「是從日本內部的事情、心情出發，而後又將其消化於日本內部的事情、心情之中了（頁 90）」；這個從江戶時代以來形成的方法，溝口稱之為「拋開中國讀中國的傳統（頁 91）」，或是「沒有中國的中國學（頁 92）」。也就是所有理解中國的方式都是（很功能性地）以日本內部狀態為依歸，這也就能夠解釋何以在戰前它與日本民族主義勾結，形成「國粹式大東亞主義（頁 92）」。正是在這樣的批判中，溝口提出「以中國為方法的中國學」：「其目的不在於中國或自己內心，也就是說其目的不能被化解在中國或自我的內部，相反，其目的應在於超越中國的中國學（頁 93）」。用我自己理解的語言來說，溝口的意思不僅是我們要內在地理解中國，從而內在地來超越它，更意味著通過相互對化，以相互客體化為中介過程，「中國」與「日本」都能夠得到不同的理解，也就是將自戀式的 being 解放成相互轉化的 becoming。這是溝口理論上的洞見，通過對於他者的深入內在理解，才可能超越對於自身原有的（關閉性）理解；有了對於自我不同的理解，也才可能進一步提出對於他者不同的理解。在這樣

不斷辯證的過程中，才可能相互超越，也才可能對世界史提出不同的理解與發問。舉例來說，把中國放在東亞脈絡中，二戰後社會主義化的轉變，使它在前期的基礎上形成了與前一個時期既斷裂又連續的基體，只有通過相對化的過程，才能看到「我們」其它資本主義地帶的內在邏輯，與其轉化形成的新基體；這樣的不斷對照及相對化辯證，不僅將超越一廂情願地理解中國，亦會超越我們對自我認識的一廂情願，也才可能讓我們對世界史提出不同的發問，不再以「資本主義」與「社會主義」這樣簡單的範疇來理解世界史變動的動力所在。

溝口最為精準的揭示如下：

以中國為方法，就是以世界為目的。

一經思考便可發現，以往……以中國為「目的」的中國學是以世界為方法來看中國的……換言之，以世界為基準來衡量中國，這個世界就因此而成為一個完全被當成基準的「世界」，只不過是個作為既成方法的「世界」。以「世界」歷史發展的普遍規律為例，這種「世界」即是歐洲……。

以中國為方法的世界必定是不同的世界。

以中國為方法的世界是一個多元化的世界。中國是它的組成要素之一。換言之，歐洲也是其組成要素之一……。（頁 94）

在這裡，讓我們放慢腳步，不要簡單地認為溝口是在用中國中心主義來取代歐洲中心論。在規範性層次上，溝口似乎提出了一個平等主義、多元主義的世界觀，指出過去以歐洲為基準來丈量其他地方在分析上的錯誤，糾正了日本崇歐的心情跟客觀的分析攬和在一起的矛盾，這樣的矛盾與錯誤造成以歐洲史所發生的規律強加在其他地區，以及自我東方主義化的史觀。在分析的層次上，溝口所指向的中國學是在世界史的範疇之內，透過中國的歷史變動來理解世界史，如此一來，溝口並沒有掉入狹隘的區域研究，不是以研究匪情的心情及角度來理解中國。讓我強調，這裡的論點有兩個重要的辯證性含意：第一，研究任何地方，印度、巴勒斯坦、依索比亞、巴西……都是一種

認識世界史的途徑，所以了解任何地方都是方法，是我們重新認識世界的界面。第二，更進一步來說，重新認識世界的目的，是為了同時在這個新認識的世界中重新認識自我，在此意義下，所謂的區域研究的意義不只是在研究分析對象，也是在對照中進行自我分析，由是，在美國進行亞洲研究也必然得同時是美國研究，在台灣從事日本研究也同時得是台灣研究⁵⁴。第三，將研究對象這個他者與自我都能夠相對化的同時，才可能對自我、他者及世界史有不同的理解。

此處是批判性繼承溝口思想的關鍵：如果我們可以將溝口的對話脈絡從日本中國學內部移轉至亞洲批判圈，偷天換日地把「中國」轉換成「亞洲」，結果依然具有當下的有效性，或許這也顯現了溝口思想中的理論性質。事實上，這也不必然違背他思想的本意，從竹內到溝口的書寫中都可以看到，亞洲與中國經常相互滑動、易位；溝口接著寫道：「無論如何，依據『世界』來一元化地探討、驗證亞洲的時代一去不復返了。我認為，如果能夠取得相對共識的話，我們可以通過中國、亞洲來衡量歐洲，當然也就可以反其道而行之，並通過這種交流向創造新世界的圖畫邁進……以中國為方法，就是要追求那種原理的、同時也是對世界的創造（頁96）」。在邁向重新創造世界的歷程裡，亞洲做為方法具有想像上的開放性，在特定的話語及非話語實踐中，中國、印度、印尼、日本、韓國，或是漢城、台北、新加坡，乃至於第三世界都是可以成為同義詞的。

「做為方法的中國」的命題是在八〇年代末期提出的，當時冷戰結構的鬆動還處於初階段，亞洲思想知識圈之間的互動微乎其微，我不是很清楚在今天的歷史條件下，特別是在經歷不同方式，包括「知識共同體」計畫的實際操作後⁵⁵，溝口如果要修正他十幾年前的講

54. 反過來說，任何研究沒有清楚的空間、地域指涉，那麼都可能是漂浮在空中的想像。

55. 「知識共同體」是由溝口主持，為期六年的計畫，至2002年正式結束，主要是透過論壇的形式讓中、日的批判性知識份子能夠開始形成對話。

法，那麼提問的方式會是怎麼樣的？其中涉及的關鍵在於對話的對象，在一定程度上對話對象制約了論述的內容與形式。我的意思不是說《做為方法的中國》所指向的兩個對話場域已經消失，但是我猜想在過去的十年間，日本的知識圈及其中國學大概也起了重大的變化，在亞洲內部互動的契機開始出現後，必然造成對話對象的移轉，溢出了所謂日本的界限，也間接帶動了邊界的模糊化，原先密不透風的日本中國學也必須對外開放⁵⁶，相互衝擊，更何況「在國／境內找不到對話的朋友就到別處、外面去找」已然成為一種新的心情狀態。

「亞洲做為方法」從當下的時空中提出，很顯然它所面對的歷史格局正在快速變化，但是在分析上確實承續了「做為方法的中國」的基體論，在精神上依然分享了它在知識及實踐上創造新世界的理念。在前面兩節討論的基礎上，相較於「做為方法的中國」，由於脈絡的轉換，「亞洲做為方法」的不同之處在於後者所選擇強調重點的不同：（一）它的對話對象是在地的（以台灣為出發點的），但是並不被鎖在單一民族國家的內部，所以也同時是越界的、亞洲的（*Inter-Asia Cultural Studies: Movements project*），甚至是跨洲的；（二）它在基體論的層次上承認西方已經內在於「我們」／亞洲，但是因為在本體上必然是多元異質的，各自有其特定性，所以在心情上不再急於論證「我們的」特殊性；（三）在向亞洲移轉的過程中，它企圖打開東北亞為中心對於亞洲的想像，期待更為多元異質的視角可以逐漸浮現；（四）它更為清楚地提出，在現代性的體現中，思想（就像價值觀）只是歷史實踐的一種，它不具有分析上的特權與優先性，對於各個基體的掌握必須能夠在多層次上進行分析才能展開；（五）它最核心的目的在於主體性的多元轉化，通過新的亞洲／第三世界想像，更多的參考點及對照架構能夠進入我們的視野，使得主體性的構造更為

56.根據個人的觀察，亞洲各地很多人文社會領域的「全國性」學會，近來都開始對外開放，產生互動。以中國學為例，韓國及日本的中國學學會經常邀請中、港、台的學者參加學會舉辦的會議，或是進行短期訪問。

多元複雜，也就是在這個意義下，「去殖民、去帝國化與去冷戰三位一體」的運動或許可以找到具體的方法來自我轉化。因此，亞洲做為方法的命題不是簡單的口號，而是一種積極的實踐，這種實踐最基本的就是將閱讀對象開始多元地走向亞洲。

在進入結論之前，讓我們將本節的討論與先前的討論聯繫起來。在與 Partha Chatterjee 的對話中，我們不僅發現了「政治社會」在後殖民地區有潛能成為社會轉化的重要動力，也再次發現了「民間」其實是我們社會構造中不容忽視的重要地層。將這些發現帶入與溝口雄三的對話過程中，以基體論為關照點，我們必須開始將「政治社會」與「民間」放回亞洲社會具體歷史的基體當中，才能充分掌握它們得以出現的變動軌跡以及歷史條件。Chatterjee 提出了敏銳的理論觀察，發現了政治社會是民主轉化的動力，但是沒有提出歷史性的解釋，就像我們對於民間的發現，還無法畫出民間作為現代性的承載體，不斷地在歷史進程中蛻變的圖形。這些未完成的工作不僅僅是知識上的挑戰，也是重新認識「民主」與「政治」的契機。

五、全球化下台灣主體性的多重位置

本文一開始就指出，「亞洲做為方法」的命題是在面對台灣在二次戰後總體上「脫亞入美」所造成的長期歷史效應，這些效應在台灣社會持續發揮龐大的政治及文化的作用，在知識生產上的全盤美國化幾乎是冒著掏空歷史基體的危險，但是，具有深度反思的討論卻是極為匱乏，凸顯出「脫亞入美」是缺乏批判性反思、缺乏主體意識的結果。然而，這不是歷史的宿命，而是去殖民、去冷戰、去帝國化過程的不完整，繼續向前推進是可以扭轉情勢的。

「亞洲做為方法」在此意義上，對台灣具有批判意識主體性的重構，不意味著簡單去美國化的返亞，五十年的美國化不必然是錯誤的包袱，它可以轉化為資產，前提是具有批判性主體意識來均衡過度單一的參考座標，因此，透過返亞，重新認識台灣主體性所處的客觀

位置，釐清歷史過程中還沒有處理清楚的愛恨情仇——與日本、中國大陸、美國，及其所帶動的內部衝突矛盾，才能有高度自覺意識地面對這些歷史資源。

那麼要如何返亞？在什麼位置上返亞？換句話說，在全球化的大勢中，台灣的主體位置何在？我認為，台灣的主體性不能全然主觀空想，它不可能脫離台灣更為寬廣的總體歷史與地理脈絡來思考，台灣當前諸多層次的問題就是來自沒有明確掌握其客觀的處境，看不清楚台灣所處的位置，因此面對全球化問題，我們有必要先來釐清台灣所處的基本脈絡。相較於一般台灣中心論論述將台灣放在世界的中心來討論⁵⁷，我認為較為貼近於歷史、地理、全球結構的真實狀態是，台灣的主體位置可以視為結點（nodal points）的群組，基本上處於幾個相互重疊、交相作用的生活網絡（networks）當中，也就是說，台灣做為一個地理歷史空間的想像實體，它存在於不同網絡的交叉點上，因此，以下所勾勒的網絡沒有優先次序的層次，是相互糾結的：

（一）台灣在地：從基體論的觀點來看，台灣做為有歷史縱深的地理空間，本來就是上述網絡交互作用的複合體，在近代史上從來沒有處於關閉性的孤立狀態，在不同的歷史時期，上述的某一個網絡發揮了較其他網絡更大的作用力，但是從來也沒有脫離過任何一個網絡。這樣的交錯所積累的多元異質性，構造了台灣主體的現代性，絕對不能因為當前政治場域的矛盾而化約到省籍二元論／四大族群論來理解，或是簡化地聚焦在中台對立關係中來看待。認知多元異質的差異性、拒絕將台灣封閉地來理解，是主體性重建的根本前提。

（二）兩岸關係：1895年中日甲午戰爭後，台灣被迫割讓給日本帝國，成為中國第一個也是唯一的一個殖民地⁵⁸。1945年日本戰敗，台灣歸還中國，但因國共內戰，國民黨政府戰敗退守台灣，造成兩岸

57. 許多論者都將台灣擺在世界中心位置來定位，衍生出不同的所謂同心圓理論，簡單說就是早就有的說法：立足台灣，胸懷中國，放眼世界（這個世界通常是指美國）。

58. 滿州國是傀儡政權，港澳是租借，都與割讓的殖民地性質不同。

分隔迄今超過一百年的歷史。直到 1990 年代，冷戰鬆動，互動逐漸恢復，如今台灣大量人口在台海兩地之間往來（以上海為例，根據非正式統計，約有六十萬台灣人住在上海），兩岸關係進入新的狀態。

戰後國民黨政權全面性的反共親美，教化了台灣人民對於中國共產黨的深切疑慮、懼怕與反感，民主反對運動亦無法脫離反共親美的性質，至今制約著民進黨政權。因此，說「反共親美」是台灣主體性構造中的主要成分，大概不為過，如果反共親美的冷戰效應持續不解，兩岸關係也就無法開展。毋庸置疑，兩岸關係是當前台灣政治格局中的首要矛盾，民間以及學界的互動關係受到政府政策莫大的牽制。但是放大格局來看，改革開放後的中國大陸已經如同磁場一般，世界各地都企圖與其發生關係，台灣大概也很難背道而馳；然而，台灣的政治力量卻因過去帝國主義擴張的歷史及國共之間的路線之爭，無法與大陸和解，進行互動，是沒有看清歷史及當前全球局勢的表現。我的意思不是要簡單地去擁抱中國的一切，但是台灣沒必要、也不可能丟掉歷史基體內的中國根基，必須要認知客觀的處境：在可以預見的未來，台灣不可能、也不應該脫離中國大陸而存在。至於兩岸之間統合的內容及形式，是要在變動的歷史進程中有機地形成，強制性的政治力量都無助於兩岸之間真正的和解，而這正是台灣主體性轉化的關鍵之所在。更為積極地，華文的批判圈應該獨立於政治經濟的勢力，不受制於既有的政治經濟格局，才能開展出自主、寬闊的思想與文化空間。特別要指出的是，在後九一一的世界變動中，討論兩岸關係不能侷限於民族國家的內部想像，而是要放在全球局勢中亞洲統合的架構裡來重新思考（後詳）。

（三）華文國際：簡潔地說，相較於英語，台灣的主體意識，並沒有將華文視作一種國際語言，在此強調華文國際的意義，即在於挑戰這種台灣主體的意識形態，指出它其實窄化了台灣自我定位的真實關係網絡。

亦即，華文國際的網絡遠遠大於台海兩岸或是兩岸三地的政治想

像，雖然後者有其歷史的基礎，但是中國大陸與台灣都必須有意識地將華文視為國際語言，不能還是以自我為中心，將新加坡、馬來西亞及印尼的華人社群視為「我們的僑民」（華僑）⁵⁹，因為他們早已有自己的國籍及相當不同的歷史經驗，可以——但是沒有——成為我們重要的參照點。這些群體有些與台灣有深遠的關係，如馬來西亞在整個戰後的冷戰時期，因為長期不准設立華人大學⁶⁰，也不能留學共產中國，相當多取得高等學歷的學生都留學台灣，使得台灣成為當地華人重要的思想及文化資源。反過來看，馬華的歷史卻沒有能夠成為我們重要的參考點及思想資源，其實，透過對於馬華的理解，有助於認識我們自身的處境及問題。例如，老一代的馬華中有不少當初參與武裝鬥爭的馬共份子，對於馬華的進步分子而言，中國革命的歷史是相當重要的思想資源；相對而言，令人驚訝的是台灣的進步圈至今仍舊拋棄整體的現代中國革命，一方面因為反國民黨及其黨國教育，孫中山的革命被當成是教條，也就喪失了積極的效應，另方面因為「親美反共」也是反對運動主體性的一部分，從而也就沒有能夠正視中國社會主義革命，於是，歐美的新左派反倒成為是基本的思想資源。從這樣的對照關係中，其實可以看到台海兩岸對當代歷史認知的片面性，事實上，有關中國革命問題的歷史縱深應該要把中國共產黨的革命與之前孫中山的革命聯繫起來，這兩條路線之間充滿了相互制約的關係（就算是四九年以後也是⁶¹），在方法上要合起來談，也只有這樣的論述可以把兩岸相互抵消的史觀重新黏合在一起，不但可能對總體客觀

59. 在新加坡及馬來西亞的華人大都會認同「華人」甚至是「中國人」的身分，那基本上是一種族群及文化上的認同，但是台灣及中國大陸的人往往會因而剝奪了他們作為新加坡人及馬來西亞人的國家認同。

60. 不僅如此，華人在馬來西亞籌資建立了上千個小學，幾十個中學，到最近才又取得官方的同意，開始建立了幾個學院，這種私人興學的傳統在全世界都是少見的。如果我們把這些自主性的社會活動當成是公民社會自發性的結社來看待，或許可以得到的結論是：馬來西亞的華人在歷史中建立了華文世界中最為龐大的公民社會，在世界史上都應該計上一筆。

61. 例如，文化大革命激發了蔣介石的中華文化復興運動。

的變化展開新的掌握，也可能對所謂的兩岸對話提出新的對話基礎。

無可否認地，在國際華文的網絡當中，台海的兩岸關係是台灣首當其衝要積極面對的，但是由於歷史的糾結、主體性的缺乏，看不清楚自身在世界體系當中的結構性位置，導致老是錯誤地自我定位，認為台灣必須跟中國競爭，甚至對抗⁶²。南韓比台灣大一倍，但是從來沒有想要跟中國競爭，反而積極地參與中國變動的過程，因此，只要自身有充分的主體性，台灣相較於南韓更有條件與中國大陸積極互動與合作。

進一步來看，華文國際也溢出民族國家的界限及族群的認同，也就是華文不是華人所擁有的。舉例來說，在南韓，中文系在大學裡是很重要的系，現在在中文系中盤據重要位置的大都為留台生，他們有些論文現在還是用漢語書寫的⁶³。九〇年代以後，因為冷戰已經較為鬆弛，加上中國的崛起，中文系的人開始留學中國大陸，學習漢語的人口大為增加，超過日文而成為英文之外的最大外語人口。

除了上述的例子之外，使用華文的人口及社群遍佈全球，許多事物的關係是延著這個語言軸線在發生，是客觀的存在，也遠遠地溢出「大中華」(greater china) 經濟圈的地理想像。

(四) 亞洲區域：如果說華文國際是全球化過程的重要部分，那麼亞洲區域也同樣是全球化的主要軌道：區域化就是全球化。有關亞洲想像的討論是本文重點，在此不做更多的討論，但是必須指出，在歷史及地緣的關係位置上，台灣從來就不外在於亞洲，反而是處於相

62.筆者被台灣記者訪問過好幾次，記者們的姿態都是台灣要如何跟中國大陸競爭。而事實上北京、上海在世界城市的體系中位階遠高於台北，中國大陸的政經重要性也遠超過台灣。在國際學術場域也是一樣，在經濟學的會議中，參與者想要積極理解的是中國大陸的變化，台灣並非那樣的重要。所以說，在客觀上就已經不能競爭了，台灣的主體意識必須看清楚這個客觀的事實，而不是光怨嘆這樣不公平（台灣人其實是用同樣的邏輯在看小國家），甚至更為積極地要有主體意識的爭取跟中國大陸合作。

63.中文在日韓通常稱為漢語，在東南亞稱為華語，人種上稱華人或是華族。

當重要的結點，連結東北亞與東南亞，特別是在過去五個世紀的歷史中，透過華文國際的網絡，不論戰前戰後，台灣相當緊密地活在亞洲世界當中；台灣必須要有意識地認知這樣的歷史事實⁶⁴，並且積極面對這樣的歷史契機。1895年以後日本帝國殖民台灣，不但沒有將台灣從亞洲抽離出來，反倒更為深化台灣與整體亞洲大陸的關係，例如將過去關係並不密切的朝鮮半島連結起來。九〇年代以後，亞洲更是無法迴避的生命狀態，所謂的外籍（入籍）新娘、外勞、看護工早已成為我們日常生活中的重要部分；以東南亞為主的女性及勞工進入台灣不是偶然，雖然是所謂全球化時代，這些人還是來自於亞洲鄰近地區，顯示出區域化不僅是全球化的效應，也是全球化的部分環節。事實上，在無法逆轉的全球化大趨勢下⁶⁵，區域化成為相當關鍵的環節，歐體、東協加三、拉美協定、非洲聯盟等等都可以說是全球化下的產物。也就是說，區域性的統合是大勢，台灣不只必須面對，而且更要積極加入這個統合過程。

（五）全球場域：這裡所指的全球不只是美國，北美洲是目前新自由主義全球化的主要推手，而真實狀況是上述的華文國際與亞洲區域也都是全球化操作的場域，除此之外，歐洲、拉美、非洲大陸等區域同樣應該是台灣全球關係的主要構成，而台灣戰後雖然與這些地區發展了一些關係，但是都相對薄弱，也較少進入我們的視野。如果全球佈局不是空話，台灣在各個層次上都必須強化與這些地區的關係。從學術生產的觀點來看，在表面上戰後「脫亞入美」好像是替台灣搭起了一條通往全球化的快速道路，但是台灣的歷史關係只是單邊關

64.近期相關的討論，特別是牽扯到華人商業網絡在過去五百年歷史過程中的作用，參見極為有價值的編著：*The Resurgence of East Asia: 500, 150, 50 year perspective*, Arrighi, Hamashita and Selden 編 (2003)，特別是其中 Hamashita (2003)、Hamilton and Chang (2003)、Arrighi, Hui, Hung and Selden (2003) 這幾章的討論。

65.在此趨勢下，要反對的是新自由主義的全球化議程，而不是本質上、全面性的反對。

係，沒有全球性更為多邊關係的開展，反而會在全球化運動中受限於美國學術的附庸身分，而喪失自主性以及可以開啟的新的可能性。藉著全球化之下的區域化效應，台灣較為可走的路線是透過華文國際與亞洲區域來進行⁶⁶。

在以上的鋪陳當中，要再次強調的是，這幾個不同的網絡是相互指涉，動態且相互拉扯的多層次、多向度空間網絡，在實際的歷史運動中，沒有一個層次是獨立運作的。例如，兩岸關係的變化無法完全由內在於兩岸的力量來取決，它牽涉到台灣在地政治力量的相互作用，牽扯到美中之間在全球場域中位置的變化（如反恐戰爭中，受到歐盟的牽制，布希政權為了積極爭取中國的支持，也必須壓縮陳水扁政權在台灣問題上的空間）；華文國際的場域，也會在兩岸關係陷入緊張狀態時積極介入，企圖舒緩其間的張力；亞洲區域也會將兩岸情勢視為區域內的安全問題，透過不同的區域性政治及經濟機制，避免情勢的升高。而後二者介入的深度又取決於全球局勢的變化，以及它們與台灣及中國大陸的經濟關係。

台灣的主體性，既然處於這些客觀存在的網絡之間，台灣的國際化與全球化方向，便也應該本著這樣的視野去開展。**兩岸關係、華文國際與亞洲區域**，其實正是全球化所依循的運轉軌跡與形成的路徑。

如果說我們認識到台灣的主體性，確實處於這些客觀存在的網絡所搭建的全球化路徑之間，那麼這樣的認知暗示了什麼？做為小地方，要能夠有尊嚴地存活在全球化的年代裡，我們不能自我膨脹，必須要客觀地認識到：（一）除了必須面對的兩岸關係之關鍵重要性之外，台灣必須把自己擺在華文世界當中，重視各個華人社群存在的事實與重要性，並且積極參與其中，同時不能跟身邊華文世界的核心地

66. 舉例來說，筆者目前正在訪問的新加坡國立大學的亞洲研究中心（Asia Research Institute），成立於2001年，它就自我定位是全球性的亞洲研究中心，研究人員的聘任向全世界開放，而研究焦點是亞洲區域，但是這並不意味著新加坡主體性的喪失，反倒使新加坡有效地加入而且主導了全球化過程的質質內涵。

帶——中國大陸——為敵，與企圖「和平崛起」的中國為敵就會擠壓台灣在其他所有層次的活動空間；（二）台灣必須有意識地把自己擺在／擺回亞洲，把自己塞入亞洲當中，這樣的意識在韓國、日本、新加坡等小國是相當清楚的⁶⁷，台灣這樣的小地方更不可能例外；（三）這些地方只有在成為亞洲的同時才能進入全球的層次當中⁶⁸，更直接了當地說，世界可以忽視亞洲小國家、小地方的存在，但是位處亞洲的小國家、小地方，不能夠不看到亞洲區域存在的重要性，也因此在積極參與亞洲區域的同時，才能夠發揮擴散性的作用。這其實是台灣主體性的出路與未來的可能性之所在。

九一一以後世界格局的變化已經逐漸明朗，美國的軍事帝國主義已然成為全民公敵，其戰後建立的全球性（葛蘭西意義下的）霸權至此完全喪失。全球各個區域統合的重要作用之一，就在於制約美國世界獨大的霸權，特別是它在戰後東亞地區的龐大軍事配置（在南韓、日本、沖繩等地），關鍵地干擾了亞洲內部的事物。因此，在此提出亞體或是亞協（Asia Union）的想像，蘊有具體的政治意義，特別是歐洲、拉美與非洲的統合已經有一定的雛形，而亞洲內部的統合還相當緩慢，處於非正式、以經貿為主導的階段，有必要配合全球局勢的變動，克服困難加速整合。在此過程中，批判性知識分子也應當擔負起該負的責任。台灣在歷史上從來沒有強而有力的亞洲論述傳統，不過在我們的語境中，其實有既有的想像資源，或許在台灣的我們當初無緣接上周恩來 1950 年代的第三世界主義，但是至少可以批判性

67. 從 2004 年七月中，李顯龍針對中國大陸強力批評他在接任總理以前訪問台灣的行動所提出的辯論中可以看出「小國主義」的思考邏輯。參見中國時報，2004，七月十七日 A13 版。在亞洲論述上對於小國主義最為清楚的討論，可能是沖繩的獨立運動。

68. 再次回到 Inter-Asia Cultural Studies 國際刊物的經驗，這個刊物在五年內很快地受到全球學術圈的注目，主因就在於它是區域性的國際刊物，台灣的學術圈參與其中，也就進入了全球學術的場域，而如果這個刊物叫做 Taiwan Studies，閱讀人口只會限於做台灣研究的人。

地承續孫中山的大亞洲主義；無論第三世界主義還是大亞洲主義都奠基於進步國際主義的精神，聯合被壓迫地區對抗強權。就算跟歐體一樣，要花上半個世紀的時間來完成，然而一旦亞洲的統合得以形成，將會是維持世界和平的重要機制，也只有在那樣的情勢底下，我們才有可能走向孫中山的世界大同，也才會是真正有進步意義的全球化世界。在亞體那樣的情勢與架構中，當其前提是：亞洲的獨立同時意味著亞洲的統一，台灣與中國大陸之間的統一或分離、南北韓的問題、日本與沖繩等爭議就會成次要問題了，都可以放在 Asia Union 的架構當中來討論。南韓的進步圈很清楚地意識到，南北韓問題不只是韓國人的問題，這個問題的難度甚高，過去累積的仇恨過深，不是韓國人自身可以處理的，必須要有亞洲其他成員介入、一起參與才可能處理，因此南北韓問題也是亞洲的區域性問題。因此，亞洲的統合不只是大勢，同時是要在積極推動的過程中處理過去的歷史問題。然而，這樣的提法不是在閃躲兩岸的整合問題，兩岸有兩岸的特定問題，但是兩岸整合的過程必須要有亞洲統合的視野，不能短視地將之孤立在兩岸問題的民族國家架構中來看待，亦即，兩岸整合的動力是要走向亞洲的統合，亞洲統合的積極目的則是創造世界權力平衡的重要條件，是維持全球和平不可缺少的動力之所在。

後記

這篇文章原來是為我在台灣一些親近的朋友寫的，企圖想要說服我們大家將目光做些關鍵性的移轉，把我們從日常生活到學術的主要參考點、參考座標及認同對象變得更多元化些，從「西方」、「美國」多元移轉到「第三世界」，到我們所鄰近的「亞洲」，到馬尼拉、吉隆坡與漢城，而不再只是巴黎、紐約與倫敦，否則我們不只沒有跳出殖民主義以降西瓜靠大邊的殖民認同邏輯，也永遠沒有辦法清楚透過座標的移轉與比較來辨識「我們」的「自我」，永遠活在我們的想像認同對象之中。台灣雖然無可置疑地位於亞洲，但是要從二戰以後冷戰

體制所造成的脫亞入美中重新找尋進步的亞洲意識卻是相當地困難，這其實多多少少應證了白永瑞（2000）和 Baik（2002）對於中國沒有亞洲意識的批評，以及孫歌（1999；Sun 2000）的講法：中國在孫中山的大亞洲主義之後就不再有思考亞洲的土壤，整個華文世界包括台灣都被卡在「中國與西方」、「中國與世界」或是「台灣與西方」的簡單架構中，再不然就是在學術上陷入批判美國區域研究的漩渦內，自認論談的是普遍主義的東西，而發展亞洲視野是特殊主義的表現。用個不是很恰當的比喻，普遍主義跟孫文的「世界大同」一樣，是一種要追求的理念，一個近乎烏托邦的想像，而不是分析性命題，不能強加在歷史主體群身上。「普遍主義」、「特殊主義」乃至於「相對主義」根本是錯誤的分析框架，甩開這些框架，新的認識世界的可能性才能有呼吸的機會。

本文章發展至此得感謝我參與的《台灣社會研究季刊》、*Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 同仁們的長期對話，以及東京、京都、漢城、北京、上海、Yogyakarta、Bangalore 等地的朋友，提供我公開討論一些想法的機會，特別是沈松僑、鄭鴻生、白永瑞、濱下武志、崎山政毅、孫歌、汪暉、王曉明的回應與批評，以及兩位匿名評審所提的具體修改意見，他們所點出的諸多問題都不是我目前有能力回答的。特別感謝 James Clifford 的對話與提醒「方法」這個概念在英語中強烈的工具理性意涵。

（2004年九月定稿於新加坡國立大學亞洲研究中心）

參考書目

中文部分

- 丁偉志、陳崧，1995，《中西體用之間》，北京：中國社會科學出版社。
 白永瑞，2000，〈在中國有亞洲嗎？韓國人的視覺〉，《東方文化》（廣

州），四期：99-106。

史思虹，1989，〈人民主義：超越國家／民間社會的新焦點〉，《中國論壇》，623期：34-42。

台社編委會，2004，〈邁向公共化、超克後威權——民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》，53期：1-28。

竹內好，1999，〈中國的近代與日本的近代〉，張京媛編《後殖民文化理論》。

——，1966／1993，〈作為方法的亞洲〉，《日本與亞細亞》，東京：筑摩書房，頁442-470。

汪暉，2002，〈亞洲想像的譜系〉，《視界》（河北教育出版社），8期：144-208。

沈松儒，2002，〈近代中國民族主義的發展：兼論民族主義的兩個問題〉，《政治與社會哲學評論》，3期：49-119。

——，2000，〈國族主義運動與國家形態及性質：印度與中國的歷史經驗〉，陳光興編，《Partha Chatterjee 講座——發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民民主》，台北：巨流，頁123-130。

吳平非，1989，〈人民民主是什麼？〉，《自立早報》，六月二十日副刊。

吳叡人，1999，〈認同的重量：《想像的共同體》導讀〉，出自吳叡人譯《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，台北：時報文化出版公司，頁v-xxv。

南天門，1989，〈反共=民主〉，《自立早報》，六月八日副刊。

酒井直樹，1998，白培德譯，〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉，《台灣社會研究季刊》，30期：205-236；譯自Naoki Sakai, 1989, "Modernity and Its Critique: The Problem of Universalism and Particularism," in Masao Miyoshi and H.D. Harootunian (eds.) *Postmodernism and Japan*, Durham:

Duke University Press.

- 溝口雄三，1999，《做為「方法」的中國》，林右崇譯，台灣：國立編譯館。
- ，1996，《日本人視野中的中國學》（原書名《做為「方法」的中國》），李甦平、龔穎、徐滔譯，北京：中國人民大學出版社。
- ，1995，《中國的思想》，趙士林譯，北京：中國社會科學出版社。
- 孫歌，1999，〈亞洲意味著什麼？〉，《台灣社會研究季刊》，33期：1-64；英譯 Inter-Asia Cultural Studies: Movements, 2000年，1(1): 13-48; 1(2): 319-342.
- 陳光興，2003，〈在全球反戰聲浪下反思台灣主體性中的美國〉，馮建三編《戰爭沒有發生？2003年美英出兵伊拉克評論與紀實》，台北：唐山，頁195-202。
- ，2003，〈台灣國寶〉（序），陳敬寶攝影《片刻濃妝：檳榔西施影像輯》，台北：桂冠，6-12。
- ，2001a，〈美國想像的轉化〉，《讀書》（北京），11期：24-30；日譯，《世界》（東京），695號：126-131，本田親史日譯。
- ，2001b，〈為什麼大和解不／可能？〉，《台灣社會研究季刊》，43期：41-110；日譯，《世界》（東京），2002年四月（頁260-74），五月（頁259-70），六月號，丸川哲史譯。
- 陳光興編，2000，《Partha Chatterjee 講座——發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民民主》，台北：巨流。
- 陳光興，1996，〈去殖民的文化研究〉，《台灣社會研究季刊》，21期：73-140。
- ，1992，《媒體／文化批判的人民民主主逃逸路線》，戰爭機器叢刊，台北：唐山出版社。
- 陳思和，1997，《陳思和自選集》，廣西師範大學出版社。
- 趙剛，1998，《告別妒恨：民主危機與出路的探索》，台灣社會研究叢

- 刊 06，台北：唐山出版社。
- 鄧正來編，1999，《國家與市民市社會：一種社會理論的研究路徑》，北京：中央編譯出版社。
- 機器戰警編、何方·王大衛·無向·林威·蔡普共同協力，1991，《台灣的新反對運動——新民主之路：「邊緣癲ㄨˋ中心」的戰鬥與遊戲》，台北：唐山。
- 蕭新煌、王振寰、卡維波、南方朔，1989，〈座談會：如何看待民間社會〉，《中國論壇》，民間社會與台灣發展專號，336 期：7-22。
- 羅志田，1988，《民族主義與近代中國思想》，台北：東大。
- 羅榮渠，1990，〈中國近百年來現代化思潮演變的反思〉，羅榮渠編《從「西化」到現代化——五四以來有關中國的文化趨向與發展道路爭論文選》，北京：北京大學出版社。
- 錢永祥，2000，〈現代性業已耗盡了批判意義嗎？汪暉論現代性讀後有感〉，《台灣社會研究季刊》，37 期：75-90。

英文部分

- Arrighi, Giovanni, Takeshi Hamashita and Mark Selden (eds.), 2003. *The Resurgence of East Asia: 500, 150, 50 year perspective*, London: Routledge.
- Arrighi, Giovanni, Po-Keung, Ho-fung Hung and Mark Selden. 2003. "Historical capitalism, East and West", in Arrighi, Giovanni, Takeshi Hamashita and Mark Selden (eds.), *The Resurgence of East Asia: 500, 150, 50 year perspective*, London: Routledge, pp. 259-333
- Baik, Young-seo. 2002. "China's Asia: A Korean Perspective", *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 3(2).
- Chakrabarty, Dipesh. 1992. "Provincializing Europe: Postcoloniality

- and the Critique of History," *Cultural Studies*, 6(3): 337-357.
- , 2000a. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press.
- , 2000b. "Asia' and the Twentieth Century: What is 'Asian Modernity", in "We Asians": between Past and Future — A Millennium Regional Conference, Singapore: Singapore Heritage Society.
- Chatterjee, Partha. 2004. *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in Most of the World*, Delhi: Permanent Black.
- , 2001. "Democracy and the Violence of the State: a Political Negotiation of Death", *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 2(1): 7-22.
- , 2000. "On Civil and Political Society in Postcolonial Democracies", in seminar booklet, "Locating Political Society: Modernity, State Violence and Postcolonial Democracies", June 4th, Taipei, pp, 80-98.
- , 1999. "Introduction", in Partha Chatterjee (Ed.), *Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation-State*, New Delhi: Oxford University Press, pp. 1-22.
- , 1998. "Community in the East", *Economic and Political Weekly*, 33(6): 277-282.
- , 1993. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , 1984. "Gandhi and the Critique of Civil Society", in Ranajit Guha (Ed.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford University Press.
- Chen, Kuan-Hsing. 2003. "Anti-Communism and Pro-Americanism: Notes towards an 'Asia Union'", International Conference on

- Peace after Fifty Years of the Armistice of the Korean War: From the Armistice to the Peace Regime, organized by Korean Progressive Academy Council and Munhwadaily News, Seoul.
- , 2001a. "America in East Asia: The Club 51 Syndrome," *New Left Review*, 12 (November-December): 73-87.
- , 2001b. "Intellectual/Political Commitments: an Interview with Partha Chatterjee", *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 2(1): 23-34.
- , 1994. "Positioning positions: A New Internationalist Localism", in *Positions: East Asia Cultures Critiques* 3(3): 680-710.
- Cho, Han Haejoang. 2000. "You are entrapped in an imaginary well: the Formation of Subjectivity within Compressed Development — A Feminist Critique of Modernity and Korean Culture," *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 1(1): 49-70.
- Cho, Hee-yeon. 2000a. "The structure of the South Korean developmental regime and its transformation: statist mobilization and authoritarian integration in the anticommunist regimentation," *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 1(3): 408-426.
- , 2000b. "Democratic Transition and Social Movement Change in South Korea", *The Journal of Sungkonghoe University*, 15: 9-48.
- Cho, Hee-yeon and Park Won-soon. 2002. "Democratic Reform and Civic Movements in South Korea", *Joint U.S.—Korea Academic Studies*, 12(2): 81-102.
- Chua, Beng Huat. 1998. "Culture, Multiracialism, and National Identity in Singapore", Kuan-Hsing Chen (ed.), *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 186-205.

- Chun, Allen and A.B. Shamsul. 2001. "Other 'routes': The critical challenges for Asian academia", *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 2(2): 167-176.
- Desphande, Satish. 2001. "Disciplinary Predicaments: Sociology and Anthropology in Post-colonial India", *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 2(2): 247-260.
- Vivek Dhareshwar. 1998. "India: Theorizing the Present," "Valorizing the Present: Orientalism, Postcoloniality and the Human Sciences", *Cultural Dynamics*, vol. 10, no. 2, pp. 99-100, 211-232
- Ding, Naifei. 2000. "Prostitutes, parasites and the house of state feminism", *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 1(2): 97-108
- Dhareshwar, Vivek, 1998. "India: Theorizing the Present," "Valorizing the Present: Orientalism, Postcoloniality and the Human Sciences", *Cultural Dynamics*, vol. 10, no. 2, pp. 99-100, 211-232
- Dirlik, Arif. 1997. "Eurocentrism, The Fatal Distraction? Globalism, Postcolonialism and the Disavowal of History," paper presented in "Colonialism and Its Discontents Conference", Taipei: Academia Sinica.
- Garcia, Neil. 1996. *The Philippines Gay Culture: the Past 30 Years — binabae to bakla, silabis to MSM*, Diliman, Quezon City: University of the Philippines Press.
- Hall, Stuart. 1992. "The West and the Rest: Discourse and Power", in Stuart Hall and Bram Gieben (1992), *Formations of Modernity*, Polity Press and Open University, pp. 275-332.
- Hamashita, Takeshi, 2003. "Tribute and Treaties: Maritime Asia and Treaty Port Networks in the Era of Negotiation, 1800-1900", in

- Arrighi, Giovanni, Takeshi Hamashita and Mark Selden (eds.), *The Resurgence of East Asia: 500, 150, 50 year perspective*, London: Routledge, pp.17-50.
- Hamilton, Gary G., and Wei-An Chang. 2003. "The Importance of Commerce in the Organization of China's Imperial Economy", in Arrighi, Giovanni, Takeshi Hamashita and Mark Selden (eds.), *The Resurgence of East Asia: 500, 150, 50 year perspective*, London: Routledge, pp.173-213.
- Ho, Josephine. 2000. "Professionalization and Self-empowerment: Conversations with Taiwanese Sex Workers" *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 1(2): 97-108
- Liu, Lydia H., 1994. *Translingual Practices*, Stanford University Press.
- Nandy, Ashis. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Delhi: Oxford University Press.
- Niranjana, Tejaswini. 2000. "Alternative Frames? Questions for Comparative Research in the Third World", *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 1(1): 97-108.
- , 1992. *Siting Translation: History, Post-structuralism and the Colonial Context*, Berkeley: University of California Press.
- Sakai, Noaki. 1997. *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press.
- Shamsul A.B., 1999. "Cultural Nationalism and the 'Modernization Project' in Postcolonial Malaysia," paper presented at the State Fictions, Postnational Realities: Cultural Perspectives on Institutions and Violence Conference, Academia Sinica.
- Shamsul, A.B., 2001. "Social Science in Southeast Asia Observed: A Malaysian Viewpoint", *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 2(2): 177-198.

- Shen, Sung-chiao and Chien Yung-xiang. 1999. "Delimiting China: Discourse of 'Guomin' and the Construction of Chinese Nationality in Late Qing", paper presented at the Conference on Nationalism: East Asia Experience, May, Taipei, Academia Sinica.
- Shin, Gi-wook. 2002. "Marxism, Anti-Americanism and Democracy in South Korea: An Examination of Nationalist Intellectual Discourse", in Tani Barlow (ed.), *Asian Marxisms*, Durham: Duke University Press, pp. 359-384.
- Sun, Ge. 2001. "Globalization and Cultural Difference: Thoughts on the Situation of Trans-cultural Knowledge", *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 2(2): 261-276.
- Yoo, Sun-young. 2001. "Embodiment of American Modernity in Colonial Korea", trans. By Francis Lee Dae Hoon, *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 2(3): 423-442.

