台社諸君的知識道路：
左翼、多元、普世論與中國觀

目錄

《台灣社會研究季刊》發刊詞
原刊於《台灣社會研究季刊》第 1 期，1988 年春季號

台社編委會　由新國家到新社會——兼論基進的台灣社會研究
原刊於《台灣社會研究季刊》第 20 期：1995 年 08 月

台社編委會　邁向公共化、超克後威權—民主左派論述的初構
原刊於《台灣社會研究季刊》第 53 期：2004 年 03 月（台社十五週年學術研討會）

陳光興　　嗆聲自身－－民主運動與美國帝國主義
原刊於《台灣社會研究季刊》第 55 期：2004 年 09 月

錢永祥　　華人群體的普遍性與特殊性
原刊於《台灣社會研究季刊》第 58 期：2005 年 06 月

趙剛　和解的壁壘：評龍應台的「你不能不知道的台灣：觀連宋訪大陸有感」
原刊於《台灣社會研究季刊》（編輯室報告）第 58 期：2005 年 06 月

崔衛平　　有感於趙剛批龍應台
原刊於《台灣社會研究季刊》第 60 期：2005 年 12 月

趙剛　　理解與和解：回應諸批評兼論「區域批判知識份子」
原刊於《台灣社會研究季刊》第 61 期：2006 年 03 月

趙剛　　「多元文化」的修辭、政治和理論
原刊於《台灣社會研究季刊》第 62 期：2006 年 06 月

趙剛　　希望之苗：反思反貪倒扁運動
原刊於《台灣社會研究季刊》第 64 期：2006 年 12 月

趙剛　　民粹文革十五年：重思紅衫軍及其之後
原刊於《思想》第 11 期：2009 年 2009 年 03 月

陳光興　　白樂晴的「超克『分斷體制』」論：參照兩韓思想兩岸
原刊於《台灣社會研究季刊》第 74 期：2009 年 06 月（二十週年紀念特刊）

瞿宛文　　台灣經濟奇蹟的中國背景：超克分斷體制經濟史的盲點
原刊於《台灣社會研究季刊》第 74 期：2009 年 06 月（二十週年紀念特刊）

鄭鴻生　　台灣人如何再作中國人：超克分斷體制下的身分難題
原刊於《台灣社會研究季刊》第 74 期：2009 年 06 月（二十週年紀念特刊）

趙剛　　以「方法論中國人」超克分斷體制
原刊於《台灣社會研究季刊》第 74 期：2009 年 06 月（二十週年紀念特刊）

甯應斌　　中國人如何再作中國人
原刊於《台灣社會研究季刊》第 74 期：2009 年 06 月（二十週年紀念特刊）

馮建三　　我所理解的台社兩岸立場：一國兩制、兩國一制與一國一制
原刊於《台灣社會研究季刊》第 74 期：2009 年 06 月（二十週年紀念特刊）

徐進鈺、陳光興　　異議思想二十年
原刊於《台灣社會研究季刊》第 74 期：2009 年 06 月（二十週年紀念特刊）

丘延亮　　全方位觀照台社論詰踐行面對的運動旨向
原刊於《台灣社會研究季刊》第 74 期：2009 年 06 月（二十週年紀念特刊）

趙剛　　蚊子、細腰蜂與政治熱病
原刊於《文化縱橫》2009 年 10 月，這裏收錄的是《人文與社會》網站的版本

趙剛　　重建左翼：重見魯迅、重見陳映真
原刊於《台灣社會研究季刊》第 77 期：2010 年 03 月

趙剛　　彌平中國知識界的大峽谷
原文為座談會發言稿，收入于《超越“左”與“右”》一文，原刊於《開放時代》2010 年第 9 期： 2010 年 09 月 09 日，這裏另收錄 FT 中文網的版本

趙剛　　爭議民間東亞：側記最近兩場保釣座談
原刊於《兩岸犇報》2012 年 11 月號，這裏收錄的是《人文與社會》網站的版本

甯應斌　　人民民主：二十年後
原刊於《人間思想》（台灣版）第 2 期：2012 年 12 月

趙剛　　「新右派」出現在台灣地平線上了--評吳叡人的《賤民宣言》
原刊於趙剛臉書網誌 2013 年 04 月 1 日，這裏收錄的是《人文與社會》網站的版本

趙剛　　二評吳叡人：一個「邏輯的-理論的」批判

原刊於趙剛臉書網誌 2013 年 04 月 19 日，這裏收錄的是《人文與社會》網站的版本

卡維波（甯應斌）　在帝國/殖民/主義中的台灣史敘事－－從趙剛二評吳叡人談起
原刊於臉書網誌 2013 年 04 月 22 日， 這裏收錄的是《人文與社會》網站的版本

趙剛　　恐懼與混亂只有讓人不得自由：評《自由人宣言》
原刊於趙剛臉書網誌 2013 年 05 月 01 日， 這裏收錄的是《人文與社會》網站的版本

甯應斌　　現代進步觀及其自滿：新道德主義與公民社會
收錄於甯應斌編《新道德主義：兩岸三地性 / 別尋思》，2013 年 09 月

甯應斌　　「後統一、公民社會與文明現代」
原刊於《人間思想》（台灣版）第 4 期：2013 年 09 月，這裏收入的是微信“定海橋互助社”發佈的講稿

甯應斌　　人民民主 20 年後的尋思：反公民、反進步、反台灣的知識路
原刊於《台灣社會研究季刊》第 94 期：2014 年 03 月

趙剛　　風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思
原刊於《台灣社會研究季刊》第 95 期：2014 年 06 月

瞿宛文　　從太陽花學運談起：反全球化與反中
原刊於《台灣社會研究季刊》：第 98 期：2015 年 03 月

汪暉　　當代中國歷史巨變中的台灣問題——從 2014 年的「太陽花運動」談起
原於 2014 年 6月底與台灣友人的談話記錄整理而成，後刊於中國北京《文化縱橫》雜誌 2015 年第 1 期，2015 年 1 月

趙剛　　呼喚統派——閱讀汪暉的〈當代中國歷史巨變中的台灣問題：從 2014 年「太陽花運動」談起〉
原刊於《我們需要什麼樣的「中國」理念》，2015，台北：人間

田雨思　　趙剛清華講座：台灣街頭青年擁有「青春的血，老成的心」
原刊於《澎湃新聞 · 思想市場》網站，2015 年 6 月 10 日

劉紀蕙　　與趙剛商榷：我們需要什麼樣的「中國」理念
原載於《破土網》2015 年 6 月 24 日，這裏收錄的是《人文與社會》網站的版本

趙剛　　敬答劉紀蕙教授：台灣社會運動真的在創造新的可能性嗎？
原刊於微信《保馬》，2015 年 7 月 1 日，這裏收錄的是《人文與社會》網站的版本

劉紀蕙　　與趙剛再商榷：仍舊是關於「中國作為一個理念」以及「社會－運動」的問題
從交通大學社會與文化研究所屬下劉紀蕙個人網頁下載（http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/），文章志期 2015 年 07 年 07 年

甯應斌　　中國作為理論：中國派的重新認識中國
收錄於甯應斌編《重新認識中國》，台灣社會研究叢刊，2015
另收錄於《開放時代》，總第 265 期，2016 年 01 月

瞿宛文　　如何評估戰後台灣社會科學界的進展：現代化與普世性
原刊於《台灣社會研究季刊》：第 102 期：2016 年 03 月

丘延亮　　問題化了「學問問什麼」嗎？問了「學問為著誰去問問題」嗎？從《台灣社會研究季刊》的史前史談起
原刊於《台灣社會研究季刊》：第 102 期：2016 年 03 月

趙剛　　台社是太陽花的尖兵嗎？給台社的一封公開信
原刊於《台灣社會研究季刊》：第 102 期：2016 年 03 月

卡維波（甯應斌）　「中國作為理論」之前
原刊於《台灣社會研究季刊》：第 102 期：2016 年 03 月

陳光興　　「萬隆／第三世界六十年」筆記
原刊於《台灣社會研究季刊》：第 102 期：2016 年 03 月

鄭鴻生　　戰後台灣人中國認識的形成與侷限——從一個戰後新生代的成長經驗來看
原刊於《人間思想》第五輯（大陸版），2016 年 4 月

徐進鈺　　我的中國／左派分與合
原刊於《人間思想》第五輯（大陸版），2016 年 4 月

趙 剛　　中（國左）派
原刊於《人間思想》第五輯（大陸版），2016 年 4 月

卡維波（甯應斌）　中國／左派
原刊於《人間思想》第五輯（大陸版），2016 年 4 月

回首我們的知識道路：台社同仁北京 2018 座談會
甯應斌　　普世、多元與競逐的現代：中國轉向與我的知識道路

趙剛　　洋左與土左：陳映真的禮物
瞿宛文　　從後進發展反思社會科學的普世性
鄭鴻生　　班安德森民族理論在台灣的誤用
何春蕤　　從性別平權到性別治理：女性主義的普世話語
原刊於《台灣社會研究季刊》：第 111 期：2018 年 12 月

2022 年 3 月 12 日初版
2024 年 10 月 21 日修訂

《台灣社會研究季刊》發刊詞

第一卷，第一期
1988 年春季號

一個世紀以來，中國近代史的變局是以中國在西方之全球性擴張中，被納入世界經濟體系之過程所帶動的變化爲主軸的。1949 年以後，由於主客觀形勢的變化，這過程在台灣有了獨特的發展，是謂「台灣經驗」。

在現實政治及意識型態上，台灣經驗被視爲一種「奇蹟」，是自由放任之意識型態的勝利、第三世界國家現代化成功的楷模；在學術研究上，關於「台灣經驗」的研究方興未艾，從 60 年代以來在台灣一直居於主流支配地位的現代化理論、70 年代興起的依賴理論與世界體系理論，到最近有關「儒家倫理」與「東亞發展」的文化論，都企圖從不同的學術觀點對台灣的發展經驗提出解釋。

然而，台灣社會的發展的「成功」並不是沒有代價的。從目前現實社會急速浮現的種種結構性問題來看，到目前爲止的「經濟成功」是否只是爲未來付出高代價的開始，是值得我們關懷的。面對這問題，一個很值得注意的事實是，前述各種不同的解釋所根據之學術觀點，沒有一個是源自台灣發展之具體問題所產生的問題意識而建構的，不是在歐美中心之西化主義的意識型態或對一些被簡化了的歐美社會理論典範之比附所形成的虛擬問題意識下建構的，就是在不同歷史發展脈絡之拉丁美洲發展經驗所形成之真實問題意識下建構的。換言之，這些解釋是外來理論的套用。近年來，隨著發展所帶來之複雜問題的急速浮現，這些學術觀點所主導之探討是否能充分而恰當地掌握台灣發展之特殊而具體的歷史－結構特質，逐漸受到嚴厲的考驗。

30 年來，台灣學術界有關台灣社會的研究，雖然也曾有所謂「社會及行爲科學研究的中國化」的號召與努力，但它們本質上仍是籠罩在現代化理論、行爲科學與新古典經濟學等理論範疇下，浮盪飄泊於北美學風所流行、所消費之理論的零碎要素之中。它們在理論架構上有一個基本特色，即靜態地、孤立地把台灣社會的發展視爲在普遍演化階段的上的發展程度問題，而不能從歷史的－結構的角度去掌握台灣社會發展之動態的、辯證的本質性與結構性問題。因此，台灣學術界有關台灣社會的研究便以一大堆瑣碎的問卷調查、變項分析、量化研究和套上既有理論之簡單分析爲主流趨勢，試圖說明台灣的傳統社會如何趨近歐美的現代社會，或其趨近現代性（modernity）的程度如何。

際此台灣現實之政治、經濟、社會形勢醞釀鉅大變動的時刻，面對台灣社會未來未可知之歷史走向，我們這群關心台灣社會發展及其未來的青年社會研究工

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

我們認爲，只有對於我們生存於其中之歷史的－結構的情境有清晰的歷史自我認識與自我批判意識，我們才會有勇氣與智慧，將各種無意義的、無關的、甚至是炫耀而不切實際的學說與理論棄之不顧，而真正涵泳於中西學術文化傳統的大流中，摘取真正實際而有用的精華，作爲我們的資源，著手創建能解答並改變我們特殊而具體之問題的詮釋建構。這樣的詮釋建構不是旁觀的理論遊戲，而是冷靜克制之存在涉入的倫理實踐追問。只有如此，我們才能在各方面具有自主性、前瞻性地去追問「台灣未來之歷史走向爲何」這樣的存在倫理實踐問題。

如是，我們籌議出刊《台灣社會研究季刊》，以爲有志者研習、切磋之論壇。

諾貝爾經濟獎得主米爾得（G. Myrdal）在 30 年前曾警告第三世界的青年社會科學家，如果他們沉溺於歐美國家之歷史環境經驗所產生之種種理論所形成的偏執中，而不把自己社會之問題當作一項挑戰予以接受，並著手去創建適應自己社會之問題的理論，那麼他們必將喪失心智的活力。米爾得勉勵他們說：

> 攀登這條險峻的途徑，實際上需要最大的強烈努力，以求得到真正的學習並充分的掌握這全部理論遺產。作一個遵奉者，較之作一個勝任的叛逆者，實在是容易得多。

我們認爲，米爾得的警告對當前台灣的社會研究工作者而言，不因時日的消逝而褪色，反而有著鮮活的現實意義！

我們遵奉的是現實社會的真實，以及對這社會之實踐開懷的熱情。我們在知識上叛逆，又爲了做好這一遵奉！

台灣社會研究季刊
第二十期 1995年8月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 20, August, 1995.

由新國家到新社會
—兼論基進的台灣社會研究

《台灣社會研究》編委會*

A New State or A New Society:
On the Present Situation and the Radical Alternatives

by
The Editorial Board

*本文起草過程先後有多位編委參與，成稿後復經過編委會數次討論、修改方告定稿。編委會並決議，本文應以《台灣社會研究季刊》編委會名義發表，但同時希望強調，本刊一向承認內部歧見、異議之地位，不求整體統一立場，故本文之團體署名，並不表示每一位編委個人必然同意文章中所有論點。

收稿日期：1995年1月15日。
Received: January 15, 1995.

七年前，正值台灣社會在政治、經濟各方面都面臨巨大轉變之際，我們這群人創立了《台灣社會研究季刊》。在一個巨變的時代，這個期刊的誕生，承載著自我與他人的許多期許。正如在〈發刊詞〉裡所宣示的，

> 我們這群關心台灣社會發展及其未來的青年社會研究工作者，認爲台灣社會研究必須涉入地立足在孕育著無限生機的廣大民間社會，具有自我批判意識地割捨一切類似“社會及行爲科學的中國化”之類不具特殊而具體之問題意識的形式主義命題，站在關懷台灣未來命運之前瞻的、以台灣之特殊而具體的問題意識爲主體之自主的、以徹底挖掘問題根本並追求解決與改變之基進的立場，自台灣社會的現實出發，從歷史—結構的角度，對我們的社會進行深入而全面的調查研究，自我批判地去追問“我們是什麼”這個有著倫理實踐意涵的問題。

匆匆七年已經過去，就在喧擾、抗議和各種勢力糾纏對峙的歷史發展進程裡，當時所面臨的各種巨變環境，如今已經逐漸呈現不同的面貌。就國家權力結構的改變而言，舊的黨國威權政體瓦解，代之而起的是新國家機器的打造、大眾政黨的競爭、以及資本與國家更爲有機的整合。就國家意識型態的轉變而言，中國意識正迅速被新興的台灣意識所取代，統獨爭議也逐漸轉化爲新興國族的認同政治。在過去幾年之間，政治結構與政治意識型態的「台灣國家化」巨流儼然成形，不僅吸納了民主反對運動多年來積蓄的大量動力，也淹沒了八十年代爆發的各類社會運動，正式爲九十年代的台灣政經發展定下了新的日程表。

但是與政治結構和政治文化逐漸趨向穩定的「台灣化」同時，新的對立形勢也醞釀出現。在經濟發展方面，新國家的建立，所伴隨的固然是經濟上的更加國際化，可是台灣資本主義的活力，却又愈來愈依賴政治上對立的中國大陸。政治上，資產階級一方面支撐新國家的建立、爭取其中的發言權，另一方面却又在深入腐蝕新的政權。在社

會體系的運作方面，資本主義所帶來的階級分化，在這幾年更加惡化：都市房價和地價的高漲，使得薪資階級疲於奔命；資本的外移與外籍勞工的引進，在在使得勞工階級面臨更大的困境，進而大量流入低薪與工作條件惡劣的非正式部門。可是說來諷刺，對應著政治自由化和民主化而興起的各種社會運動，在激情地對抗過威權政體之後，却逐漸失去方向和活力，無力扮演積極自主的改造角色，進一步推進社會與政治的民主化。

在這個巨變的過程中，《台灣社會研究季刊》的成員與作者不斷的去挖掘台灣社會的各項問題，尋找可能的作者，製作專題，企圖深入的討論“我們是什麼”的問題。但《台灣社會研究季刊》的成員不只是學院內外的學術工作者而已；我們更透過參與各項社會政治運動，與台灣社會的成員共同努力改造整個社會。學術研究與社會改造對我們而言，是二而爲一而非相互排斥的目標；激越的心必須與冷靜的筆相結合。這七年來《台灣社會研究季刊》各期的出版、上百篇論文與討論的耕耘發表，雖然未能實現〈發刊詞〉中的宣稱，而我們懍於學術探索與社會改造的永無止境，也不敢自滿於現有的成果，可是我們仍然必須指出，這些文章的累積，至少形成了部份對台灣社會的基礎研究，對現階段的歷史發展做了紀錄與理解。

沒有歷史感與整體意識，就沒有所謂的左派。時至今日，我們當然知道，島內、島外、尤其是在世界舞台上的巨大變化，在在要求我們檢討來時路、展望目前階段「基進」學術研究在此時此地的意義與方向。面對著與七年前十分不同的歷史社會情境，我們不得不重新思考，自我批判地反省該如何看待現今的新歷史情境，判斷下一步的工作任務，提煉新的問題意識，挑選我們可以運用的資源。總而言之，到底「基進的社會研究」在現階段的台灣究竟指涉什麼？我們相信，除非對社會政治的結構與發展動力作深入的了解與分析，否則任何無根的、外來的口號，或者經驗主義的現象描述，均無法貼切地掌握台灣社會的脈動。這也是《台灣社會研究季刊》舉辦這次學術研討會的

動機，期望透過論文引發廣泛的批評與討論，尋找「基進」研究的新問題與新方向。

在此，我們準備用最簡單的鉤勒，就台灣現階段的主要政治社會發展，提出我們的了解。我們希望以這張粗略的地形圖爲參考，結合大家的討論，進一步凝聚塑造「基進」社會研究在這個歷史階段的問題意識。

1.新國家的定性—民粹威權主義

我們認爲，要掌握近年台灣社會的走向，在自由化與民主化的表象背後，有一個居於關鍵地位的重要趨勢，那就是建立新國家的努力。台灣誠然早已是一個政治學意義上的國家，也就是說它已經具備了一套自主、統一、凌駕於社會之上的支配體制。但是在蔣家體制結束之後，新國家這個概念的內容，又遠遠超出了原先大多數人所理解的台灣分離與獨立論的格局。在這個以界定新的中華民國爲政治主題的階段，除了國家的主權、領土、人民等形式要件正在重新界定之外，更重要的是重新界定其權力統合的架構、其國民的身份（identity）、以及其國家利益。簡言之，相對於傳統台獨比較素樸的分離主張，新國家此一概念的主要意識形態任務，在於比較全面地發展出國家主義（statism）。

今天，國家主義（傳統的名詞是「國家理性」）所涵蘊的內容，主要可以就國家在三個方面的要求來說：第一、國家追求權力的集中與壟斷；第二、國家追求一個統一的決策中心；第三、國家追求一套獨特的國家利益，其中包括國家自身的存續與發展。在這三個方面，國家都不得不展開與其他社會力量的競爭，進行強勢的動員、整合、收編工作。在舊政權之下，黨國體系這三方面的要求，是以武力壓制與利益誘惑強加於台灣社會的；國家的作法是強勢的脅迫(coercion)，社會大體上居於被動配合的角色。當時的國家利用冷戰局勢以及反共、法統等意識形態工具，滿足了國家主義的需要。它的威權性格，

建立在完全脫離社會的暴力優勢之上。隨後這些工具的效力雖然逐漸喪失，但是經濟發展等可以被社會接受的說辭，繼續維持其威權特性於不墜。

但是隨著舊體制逐漸瓦解，新國家的建立，意味著國家主義所要求的上述任務必須另闢蹊徑。由於台灣的現實條件使然，新興勢力採取了民粹主義的路線，以求達成國家主義的目標。這裡所謂的現實條件，主要是指原有的強人黨國集中並壟斷權力的模式不復存在，反對運動的挑戰更帶出了社會力量的解放以及民主要求的高漲。這種情況下，國家主義的動員策略，是以跳脫了制度脈絡的「人民」概念，作爲達成上述三方面任務的基礎。因爲就重建一套統合權力及領導層級的最高權力系統而言，新興勢力必須爭取的是社會力量的積極支持。消極而言，原有的支配體系源自舊時代，充滿舊制度的掣肘與舊人的覬覦，對國民黨新當權派來說不敢用，對民進黨來說則是無從使用，故兩個主要政治勢力均只能向「人民」訴求，以建立國家支配體系。積極而言，面對新情勢，也唯有民主正當性方足憑恃，才足以擊潰舊有既得利益者以及其他新興競爭者的挑戰，達成統合權力的目標。結果，新國家的權力基礎，跳過了既有的權力架構，直接向人民喊話，取得他們所賦予的正當性基礎，再回過頭來接收權力架構。

這種擺脫制度脈絡、利用缺乏體制形貌的「人民」之概念的策略，我們稱之爲民粹主義（populism）。一方面，這個策略雖然是爲國家服務，却動用了大量的反國家（anti-statist）的措辭；它要強調新國家的要求並不是統治者或任何集團的特殊利益，而是站在人民的立場、爲了人民的福祉而提出的。另一方面，民粹的途徑可以直接而有效率地建構人民的同意（consent），強調國家擁有人民的托付、取得了人民的名義；這種建構不一定需要透過正式的議會民主架構——雖然爲了觀瞻起見，議會民主的架構也要充分保留，作爲一種建構工具——而是靠發動人民直接認可的方式來確定。

結果，在台灣逐漸擺脫威權體制的過程裡，國家的整合功能與正

當性、國家本身的價值與受認同的程度，也同時在提高。李登輝時代的中華民國，比蔣氏家族威權侍從體制下的中華民國，誠然更爲自由與更獲得其人民的效忠，但是却也更爲提高了國家主義的勢力。最要緊的是，由於這套體制不僅擁有人民的認同支持、更敢於用人民的名義向特定統治部門挑戰，它的「民主」形象，遠遠勝過了只知靠鎮壓、利誘維持政權的舊威權體制。不過讓我們認淸：它的威權成分其實不遑多讓，因爲它不但主動控制、導引著民意走向，也藉著民意之名迴避甚至更動憲政體制，高度地集中了政治權力。

我們建議，這樣的一套體制，較合適的定性應該是「民粹式的威權主義」(populist authoritarianism)。它以威權的方式集中和使用權力，不過這套權力的基礎、它統治的正當性、尤其是它以人民爲名義跳越正式憲政國家體制的企圖，又指出了這套威權體制的民粹性格。

2.新國家的霸權計畫

我們認爲，在這樣一套民粹式威權主義的體制下，新國家正透過幾方面的霸權計畫，企圖製造全民共識，正當化新國家的統治基礎。大體而言，這些霸權計畫包括了：在政治方面，將民主問題化爲如何產生正當性的問題，奠定統治的民意根基；在經濟方面，強化經濟發展，穩固統治的物質基礎；在意識形態方面，透過社區文化建設以及「台灣人」身份的構作，強化國家意識；在人民權利方面，透過福利國家的政策，獲取人民對新國家的認可。在此，我們只能簡單地分論如下：

主要由於反對運動多年來的努力，政治方面民主化的要求，在台灣業已形成沛然不可禦的大勢。可是民主化所涵蘊的制度與社會意義，在整個社會的意識裡却仍屬模糊。近幾年來，在國民黨的操控與民進黨的配合之下，民主化發展的方向大致有二：一方面，透過幾次大規模的選舉，打開民間新勢力參與的管道、淸洗體制內舊勢力的盤

踞、建立社會動員的機制、形成政權的正當性基礎；另一方面，透過修憲及制度的調整，正式建立以行政部門爲權力與民意集中點的中央總統制和省市首長制。這兩方面的走向，逐漸匯集成爲一套符合形式民主要件的民粹動員架構，與「主權在民」的口號相互輝映。

不過我們認爲，在現階段，「主權在民」的實質意義，主要是由人民在選舉中對政治菁英表達認可的強度，以便主政者可以聲稱民意的托付在身，取得最高度的民主正當性。這樣看來，民主化固然滿足了人民對於民主的渴望，達成了群眾民主時代建立政黨／菁英動員機制的必要，排除了舊勢力以及地方山頭派系的要挾，也爲體制累積了可觀的正當性。不過最重要的一個結果，應該還是在於舊制度之下的整套以領袖和行政部門爲核心的決策體系，從此取得了民主的外裝。相對之下，代議部門不僅在萎縮之中，還會因爲公民投票等直接民主的設計，進一步喪失權威。新國家在民主大纛之下所推動的改革方向，以及台灣政治主流所理解的民主理念，雖然實質上更近於韋伯所謂的領袖型民主（leadership democracy）或者「直接要求人民認可的民主制」（plebicitarian democracy），不過却有助於它對外取得更明確的主權地位，對內也獲得了絕大多數人民的贊同與認可。

至於經濟方面，過去台灣的依賴發展模式，透過國家機器的帶領與介入，獲得相當大程度的成功。但是這樣的以簡單加工生產、低技術、低成本、以及國家機器佔領上游產業的發展方式，從一九八零年代以來，對外已經無法面對來自東南亞和中國大陸產品在國際上的競爭，對內則不斷面對新興資本家對國家機器壟斷產業上游的挑戰。

事實上，國際市場的競爭，使得台灣部份產業的中小企業早已外移至東南亞和中國大陸。而不斷國際化的台灣經濟體系，也迫使國家機器必須因應新的國際經濟局勢。因此，面對這種歷史新情境，新國家的國家機器一方面企圖透過各種措施，使得資本願意留根台灣，從事高科技、資本和技術密集產業的投資；促進產業升級條例的制訂，國有土地的釋放，與振興經濟方案的推出等即爲例證。另方面則透過

外交的途徑，以台灣的經濟實力，與東南亞國家交涉，讓依賴低成本的傳統產業資本外移，藉以轉移台灣資本外移中國大陸的趨勢，降低其與大陸之間政治談判的不確定因素；這方面的努力可以見諸喧騰一時的「度假外交」與「南向政策」。

相對的，在台灣內部，由於私人資本勢力的擴張，國家機器壟斷產業上游的政策與作法不斷受到挑戰。這樣的挑戰，在國際化趨勢持續升高以及政治勢力的介入和輔助下，更加強化了私人資本的籌碼。因此，國營企業的私有化，以及產業上游的開放民營，已經成爲新國家的既定政策。在此政策的引導下，私人資本的往產業上游發展，資本大量集中化，業已形成不可逆轉的趨勢。

簡單的說，新國家的經濟發展政策，表面上看起來愈來愈趨向市場自由主義，讓私人資本進入以前不被允許經營的領域；然而它仍然透過國家機器之力，輔助私人資本進入技術與資本密集的產業，以維持台灣經濟的發展。在自由市場表象的背後，是國家機器的霸權計畫：企圖與大型私人資本聯盟，放棄無法競爭的中小企業，促使產業升級，造就新的經濟基礎。

新國家的第三個霸權計畫，是在意識形態上製造共識。在這方面最爲突出的設計，就是透過社區文化的強調和台灣民族的建構，來培育「生命共同體」的共識。從一九九三年郝柏村內閣下台之後，台灣本土文化開始受到空前的重視。李登輝總統不只一次在中小學校長會議中，抨擊現有的教科書嚴重忽略台灣本土的歷史、地理、與文物，而且更不斷的強調社區主義是建立生命共同體的基礎。在這個理念的主導下，文建會的功能大幅度擴張，積極從事本土文化精緻化和擴散化的工作。在精緻化的層面上，新國家的文化政策，不只強調以往西方精緻文化的引進，而且更將一些文化產品以台灣本土文化的形式，吸納到國家級的表現場所，使之成爲菁英文化的一部份；在本土文化的擴散化方面，則重視社區文化的重建，強化地區居民的本土認同。台灣文化的精緻化與擴散化，不再像以往國民黨政府所強調的是中國

文化的延伸，而是具有本土自主發展的性質。新國家並且藉此強力將「人民」進一步建構成爲「國族」，與國家相互界定認同，形成排除他者的可能。這些作法，在在顯示國家機器企圖藉著從中國認同到台灣本土認同的轉移，建立國族—民眾（national-popular）的文化，作爲支配體制的正當性基礎。

最後，新國家的另一項霸權計畫，則是意圖透過福利國家的政策，來吸納人民對國家的忠誠。假如「生命共同體」是新國家企圖在意識形態上建立共識，則福利國家的作法是爲這個共識建立物質基礎。而在建立福利國家的霸權計畫上，全民健保已經決定實施，國民年金制度也正在如火如荼的規畫之中，其他相關的政策如失業救濟金、縮短工作時數與天數等計畫亦箭在弦上。雖然這些規畫中的政策仍有相當的爭議，但是福利國家的方向則是確定的，即國家機器欲以福利國家的作法介入市場，使得人民在相當程度上去除被「市場鞭笞」的危險，強化國家機器對人民生存權益的保障，以彌補四十年來只強調發展而嚴重忽略的社會正義。

3.霸權計畫的象徵政治

我們認爲，新國家建立國族—民眾的共識體制時，雖然以主權在民的民主口號、自由市場經濟的外貌、生命共同體的召喚、以及福利國家的作法爲基礎，不過其象徵意義仍然遠大於實質的可能性。

首先，就形式民主的建立而言，台灣這幾年的政治演變，通常被稱做從威權體制向自由化以及/或者民主化的發展，人民的私權利所受到的保障已大有進步，政權的開放程度與公民參政的機會，也有顯著的增加。可是這些成果，是否代表政治體制已經向自由主義式的民主政體（liberal democracy）發展？用幾項簡單而較無爭議的標準來檢驗，答案是不然。

一、就代議部門與行政部門的權力消長來看，國會—立法院—雖然已全面改選，並且正在加強對行政部門的監督，但是政策的形成以

及法案的提出，仍然是行政部門的特權，國會並未取得主動地位。在行政部門與立法機關之間，前者顯然居於優勢，威權的解體並未改變行政部門高於代議部門這個事實。

二、就權力分置的基本憲政原則來看，立法院雖然已非行政機構的橡皮圖章，司法的獨立也略有改善，但是立法院既未取得獨立的政治意義，司法機構也未經過司法審查權等權力取得獨立地位，故三權分立的理想仍未實現。台灣的國家構成缺乏內部的分權制衡，威權的解體並未改變這項事實。

三、就人治與法治的對比來看，居於絕對支配地位的強人雖然已經消失，但是直接由領導者個人操控使用的權力仍然可觀，再加上憲法所定權責關係被有意地忽視破壞，在人事與政策方面均有可能跨越國家——以及政黨——的體制，由個人裁量或透過非正式管道形成決策。威權的解體雖然容許較多雜音喧嘩，却並未改變其人治的性格。

換言之，形式民主的擬似外貌，並沒有清洗掉權力架構往日的威權傾向，反而是以上文所說的「民粹威權主義」的運作，透過對人民的直接召喚，建立象徵式的民粹政治，將民間對於參與、自治的嚮往，扭曲轉化爲爲新國家機器累積正當性的資源。實踐民主政治所需要的制度設計、分權抗衡、多元分化、公共討論、社會參與，均遭嚴重的忽略。

其次，在經濟發展的面向上，新國家的客觀條件與主觀能力，在在使得它無法像以往一樣推動經濟計畫。客觀條件所指涉的，是它所能掌握的政策工具日漸減少，資本以及整個經濟環境的快速國際化，是其中主要的原因。主觀能力則牽涉到以下問題：國家機器愈來愈與大資本的利益結合，或說與某些特定資本利益結合，因此愈來愈無法採取具備自主性的領導措施；另一方面，官僚體系對於客觀情勢的掌握與理解能力，愈來愈落後於情勢。因此目前它所推出的計劃，諸如促進產業升級條例、振興經濟方案、亞太營運中心、南進政策之類，象徵意義其實大過實質價值。

我們必須指出，新國家爲了讓產業留根，扶植資本和技術密集工業，所採取的政策和作法是否能夠產生效果，是令人懷疑的。台灣資本在產業必須升級之際，正值大陸開始快速成長的時刻，並且台資在對岸可以享有相對優勢，對台灣產業自然會造成延緩升級、發展重心逐漸部分轉移的效果。如果中國能持續現在改革開放的步伐，則必將成爲全球成長的重心、國際性資本注意的焦點。台灣眾多中小企業已經外移至大陸；大資本則已經動身，或者遲早要去。它們在短期內仍會以台灣爲發展基地，但是大陸市場若繼續成長，它們必然不能忽視。由於這片市場是一個相對而言較爲落後的市場，因此外移也會減緩升級的腳步。

在這個背景之下，振興經濟方案之類的政策，對產業提升的效果，恐怕遠不及其金權政治的意義。至於國家所推出的國家級計畫，例如亞太營運中心之類，也因爲國家的主導能力在主客觀方面均落後，並且更落後於與台灣處於競爭態勢的其他亞洲國家，因此實現的可能性渺茫。從這個角度來看，新國家亞太營運中心構想的提出以及由此所產生的都市計畫，象徵意義勝過實質的可能性，主要功能在意識形態方面，最後所服務的則不過是大資本對土地的投資和炒作而已。

而在建構「生命共同體」的台灣本土意識方面，新國家所採取的方向，依然也是象徵性大於實質意義。它的作用在於強化本土認同的感情，可是社區參與的制度面向却又完全被忽略。社會分化之後，由於在都會地區個人已從傳統的地緣、血緣關係中解放出來，比較容易成爲權利的主體，因此在都市比較容易發展出現代意義的個人主義。社區主義的強調，將可望強化市民對周遭或公共事務的關心，而大眾參與公共事務也將使得政客壟斷資訊和資源受到監督和制裁。可是在鄉村地區，由於傳統社會關係連帶仍強，所以人與人之間的關係是全面性的，地方派系的勢力仍然左右著當地的政治生態。因此所謂的大眾參與在鄉村並不多見，通常公共事務是由地方派系來代理，進而壟斷視爲禁臠。在這樣的基礎上，強化社區主義，並不會形成公共參與

的政治，而是強化了地方派系動員地域認同和狹隘的地方主義（parochialism）的機會。因此，假如鄉村的社區生態要形成類似城市的市民主義，社區主義必須以社區運動來配合，改造既有的政治參與模式才有可能。僅提出社區主義的口號作爲意識形態操控的工具，而無視既有的權力運作模式，結果不外是強化地域主義而已。

最後，在福利國家的霸權計畫上，新國家現有的方向和作法，缺乏細緻的規畫和討論，徒然淪爲政治的工具甚至選票的籌碼。對於社會正義和機會實質平等的強調，我們十分同意；而且我們也認爲，對於市場經濟所產生的罪惡與剝奪，必須藉公共政策與資源大力矯正，讓每一個人都能免於匱乏的威脅、享有基本的尊嚴與生存發展機會。但是對於台灣版的福利國家作法，我們不得不指出幾個被掩蓋遮飾而缺乏充分討論的重要問題。

不容否認，福利國家體制有其固有的內在矛盾。參考西方福利國家的發展經驗，至少有三個問題我們必須正視：一，福利國家必然造成財政赤字的問題；二，福利國家也將造成國家機器權力的更加膨脹集中，相對了抑制市民社會的自主性；三，福利國家還必須面對官僚橫行和無能的問題。這些西方福利國家的前車之鑑，在台灣版的施行下將產生更形嚴重的後果。就第一點而言，台灣的財政危機勢將愈演愈烈。在尚未施行福利國家之時，台灣的國家機器已經因爲大政府心態、貪污、分贓和無能，而產生嚴重的財政問題。這種情況下，倘使再加上各項福利政策，則財政問題的不可收拾將無法想像。

其二，就國家機器權力的膨脹集中威脅而言，推展福利國家之後，「國家理性」（Staatsräson）的國家主義涵蘊，極可能進一步漲潮氾濫爲「福利國家理性」（Wohlfahrtsstaatsräson），更加削弱台灣自主民間社會的發展。解嚴之後，多虧政治束縛的解放，多少開啓了台灣市民社會的萌芽與成長契機。然而在現今的國家機器霸權計畫下，社會的各種自主組織，將由於國家機器再度以不同形式介入，以官僚方式掌管人民日常生活的許多面向，而告弱化和萎縮。尤其值得警覺提

防的是，國家以行政手段界定各類福利範疇、界定各類人等的「需要」，也可能演變成新的社會分類、管制手段，干預、塑造無數人的生活方式，並且取得矯正、懲罰「邊緣者」的訓育權力。

最後一個必須正視的問題是，原本顢頇無能的國家機器，一旦加入大量的福利官僚及福利工作者，依循僵化的行政舊軌從事社會管制及服務工作，其顢頇無能將變本加厲，所造成的傷害也更難估計。根據以往經驗，台灣行政體系中的專業部門絕少能以專業原則運作，今天新生的福利部門，恐也難以倖免政治、行政、及官僚體制的操控干擾。一個龐大、遲鈍、霸道、既缺乏專業規範、又缺少外來監督的社會福利體系，充其量只會進一步複製、拖垮目前已經問題重重的官僚體系。

綜合以上的分析和展望足以看出，新國家霸權計畫的象徵政治，雖然企圖以經濟的進一步發展、形式民主、福利國家、以及台灣本土意識的召喚爲途徑，打造新的國家認同、製作新體制的正當性，然而實質上，新國家所能達成的相當有限。而令我們擔憂的是，新國家機器的霸權計畫，將重蹈許多民族國家在資本主義危機中的覆轍，以國族—人民主體爲召喚，實質忽略踐踏少數族群與弱勢團體的權利與利益。以台灣新國家極爲有限的經驗爲例，目前已現端倪的至少有下列數端：

第一，在族群關係上，漢人仍將是居於支配地位的優勢族群；而存在於漢人之間的差異，如福佬人、客家人、與外省人之間，由於政治轉型過程裡最多數的族群業已取得主導權，少數族群的相對剝奪感正在加深，是否會演變成重大摩擦，尚有待觀察。然而漢人對於原住民一貫而且一致的歧視、各項社會經濟的懸殊差異，則早已造成絕對的剝奪；並且由於原住民在數目上、在處境上均居於絕對劣勢，完全不具有政治上的威脅力量，他們所受到的壓榨凌辱，並不會因爲新國家的出現而減少。相反，由於資本主義的發展以及國族沙文情緒的升高，這樣的歧視和差異，可能更加的惡化。

第二，新國家裡婦女被制度性歧視的問題仍將存在。在漢人文化以及在現有的政治經濟體制裡，婦女的社會、經濟地位遠低於男性。表現在民法裡的父權主義，使得婦女婚後被家庭制度束縛，失去自主而必須依附於父權家庭；表現在經濟方面，婦女所從事的工作，不是擔任男性主管的副手，就是侷限在低權力、低報酬的層次，或是「粉紅領」的上班族。尤有甚者，存在於社會各角落對婦女的性騷擾、性管制、婚姻內外的暴力，更使得女性同胞並沒有享有與男性相同的「自由權」。在貌似無性別但實際爲男性的「人民」身份之中，女性作爲一個特定團體、作爲一個社會範疇，被褫奪了一切政治意義，只被粗暴地視做有選票可以爭取的選民而已。

第三，在新國家裡，階級問題仍然存在。資本主義制度下，階級問題當然不可能消失。資本家總是希望從工人身上進行最大的剝削，以獲取更大的利潤；而勞工相對的希望得到更多的薪資，以改善生活。從西方資本主義的經驗，福利國家只是將勞資問題部份轉移給國家機器管理，存在於階級之間的矛盾並沒有解除。而在台灣，龐大的中小企業以及父權式的管理方式，已經使得工人階級暴露於市場的鞭笞之下。在現今，當國家機器正處心積慮設法讓資本留根台灣不要外移，工人階級的處境只會更加的惡劣，不可能有如願的改善。國族—人民的召喚，目的在於蠱惑工人階級抹去階級認同，回歸公民一人一票的政治共識。但是實質的階級差異，當然並不會因爲「人民」的召喚而消失。

以上的討論也適用於其他許多弱勢或異類團體，諸如殘障、同性戀、老人、低學歷等處境艱困、備受主流價值排斥、却又缺乏政治齒爪的眾多邊緣人類。在新國家的「人民主權」召喚裡，國家主權以及政治共識，將刻意的抹煞人民之間的差別，使得實質存在的各項差異在政治上遭淹沒，淪爲「平等公民」神話的祭品。總之，國家機器的霸權計畫，在「人民主權」的召喚聲中，掩蓋了許多嚴重的問題，也刻意在政治上以共識爲名，壓制了涉及認同、利益、權利、以及自主

機會的眾多差異分歧。面對國家所要求的同質化，我們不能不警告，政治的優先性，業已裝點出了一個一元的社會，掩蓋住社會性的矛盾、壓迫、與衝突。

4.結論與呼籲

以上簡要敍述了我們對於台灣當前局勢的了解。遺漏應該不少，觀察也難免流於表象。不過我們覺得有必要提出這樣一份說明，作爲進一步討論的起點。各方人士的回應，可以協助我們補充、修正未足之處。我們的觀點，也可望供立場、認識與我們相左的朋友們參考。

不過最迫切的工作，還是在於我們最初的問題：假如局面確實是如上面所言，那麼“我們是什麼”這個問題，會要求我們去了解這個局面的形成、動力、以及發展的來龍去脈；會要求我們掌握其中矛盾與改變的可能；更會要求我們自問，在可能的改變遠景中，我們身爲以基進自許的學術工作者，能扮演什麼角色、發揮什麼功能？這時候，我們只能回到原點，先從問題的釐清與提出開始。易言之，我們須要說出，面對上述局面，我們準備對它提出什麼問題？問題決定答案，問題決定行動的方向與目的。

基於如此的動機，我們召開了這次研討會，希望在眾人的努力之下，能夠參考所有與會者對台灣當前處境的認識與意見，重新找出新一階段基進研究的問題意識與研究方向。

台灣社會研究季刊
第五十三期 2004年3月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 53, March 2004.
〈十五週年學術研討會之基調論文〉

邁向公共化，超克後威權
——民主左派論述的初構*

編委會

The Publics and the Overcoming of Post-authoritarianism: A Tentative Outline for a Democratic Left

by
The Editorial Board

* 本文爲《台灣社會研究季刊》十五週年學術研討會(2003 年 10 月 4-5 日)的基調論文，經全體編委討論定稿，並決議以編委會名義發表。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館

威權時代據說已經終結了，但是，這個終結是一個什麼樣的新時代的開端，則似乎混沌莫名。我們於是像一群封閉劇場中的觀眾，只能確定好個一場苦蠹之劇終於結束，但從沒人見過下一場的劇碼單子。除魘後的短暫釋然感被對下一場戲的無盡等待寸寸蝕盡，於是焦灼、慌亂、怨恨、無力，乃至於懷念起舊戲碼的情緒，都接踵而來。儘管新上任的劇場經理們一再許諾我們一個美好的、令人興奮的未來，但這個對未來許諾的姿態也許本身竟就是未來，預告興許竟是正片。

二〇〇〇年三月之後，民粹威權強人退位、政黨初次輪替，台灣社會正式進入到一個符合政黨政治理論勾畫的圖境中，有人稱之爲民主化的完成，有人強調本土化的勝利，有人則歌頌這個過程的「寧靜」。的確，如果使用典型化西方自由民主的語彙來描述這個轉變的話，沒人能找到適切的語言對它做出原則性的批判。這曾是歷史給台灣新政權的禮物——透過選舉而來的支配正當性，但之後的歷程證明台灣並無福消受這個禮物，沒有辦法消受的禮物反過來支配了它的主人。這是一只潘朵拉盒，飛出來的是一種叫做選舉的鬼魅，它的邏輯與精神即是毫無節制的權力爭奪（而非政策方向的公開政治鬥爭！），滲透到幾乎是台灣社會的各個領域，選舉與非選舉時期皆然。選舉，是策略、是目標，是過渡、是終點，是媒介、是訊息；是一切。或者可以換個比方：現時期的政治狀態其實是身穿藍綠球衣的作爲美式足球球員的政治人物對失控的權力之球搶成一團，背景則是因過度興奮而被愚蠢化的媒體與觀眾。這廂是亢奮不休、毫無原則、小動作出盡的權力搶奪，對照著那廂是焦慮的、旁觀的、欲振乏力的大眾，定義了我們這個後威權時代的核心雙元格局。對於藍綠學者與媒體將此一時代定義爲泛藍和泛綠對立的雙元格局，從而遮蔽這兩造明罵街、暗與謀的共生關係，我們要挑戰這個「時代幻覺」。同樣，對於政權、媒體與知識份子輕佻便給地將這一時代等同於民主時代，我們要挑戰這個等號。

建立在公眾褪蝕之上的政治，就定義而言，必然是一種私政治，

而流行話語所謂的「公」，經常不過是「私」的內衣外穿，這種政治所召喚的從不是公民的思辯行動，而是國族/民粹/省籍身份的認同氣鼓；同時，兩岸之間的對立態勢又不停地被權者駕馭，作爲動員民氣、正當化民粹私政治的前言。在這種（非）政治的架構下，中下階級一般大眾對他（她）們日常生活中所感受到的眞實痛苦與煩惱，例如，二〇〇〇年以來台灣社會各種重要社會經濟資源分配不公的惡化，有苦難言。同時，凶兵危戰始終是台灣人民不論統獨（但尤其是在各方面首當其衝的中下階級）心頭揮之不去的一片烏雲，從「蔣公」到「阿扁」凡五十餘年矣，邇來益發沈黑！長期以來，這些從政治、經濟、文化到兩岸關係的所有新舊巨大問題，既都無法論述言詮，也都無法抒情表意，以至唯有持續沈鬱積愁，而這又和台灣社會原本疲弱的社會力形成一惡性循環。

一個弔詭到令人不勝欷歔的現象因此就是：在這個後威權時代，人們不但不是更昂揚有力，反而普遍感受更無力、更無助、更沒有希望、更沒有安全感、更犬儒。這是我們這個時代的首要弔詭，值得我們上下求索出路，超越克服後威權泥淖。這個超克後威權的計畫揚棄各種形式的私政治，並進而要求政治、經濟、文化甚至兩岸關係等重大議題的公共化（即，廣大公眾的持續且深入的論述干預）；它至少涵蓋四個目標：政治公共化、社會正義、多種身份認同的平等承認、以及兩岸和平。這四個目標既是我們的分析架構，也是規範尺度，合而構成我們民主左派計畫的核心內容。

有兩道關於這個後威權時代的提問：

一、我們獲得的是一種什麼樣的「民主」？在此同時，付出的代價是什麼？什麼價值或什麼人群被犧牲？

二、如何走出這樣的困局？或，至少，我們該發展出什麼樣的論述指出這是困局？

問題化我們這個後威權時代，當然不是替威權時代散發回營通知書。做爲民主的信仰者與實踐者，我們棄絕各種保守或反動威權的誘

惑，相信並支持一般人在日常生活中做爲政治主體的能力與制度。做爲左派，我們拒絕一切形式的剝削、壓迫與歧視，挑戰市場神學、形式民主與各種文化霸權，追求社會正義、個性解放與開創歷史。不論此時此地是多麼的令人不堪與氣餒，我們的希望只在今天、只在這裡——這是《台灣社會研究季刊》同仁十五年來一貫的共同信念。於二〇〇三年十月四日、五日，台社同仁將從包括社會正義、經濟發展、殖民主義、政治思想、都市研究、城鄉發展、跨國工運、性別政治、媒體產權、心理分析、文學批評……各個批判角度出發，殊途而同歸，爲台灣社會的現狀與出路提出分析，期望繼續爲奠立更深厚的、在地的批判論述傳統做出貢獻，並眞切希望這也同時是一個面向時代的學習與自我批判的努力。任何的左派或激進派，如果不能透過與時俱進的學習與反省，和所處的社會情境結合的話，那終將與社會無關，爲歷史所淘汰，徒留「批判的」傲慢姿態。

我們願意相信，這個後威權時代，縱然有各種令人鬱卒無力的特質，但也同時充滿著希望——這恰恰是因爲它的沒有方向和內容等待著人們給它方向和內容，亦即，邀請人們創造歷史。的確，強人已逝，民主豈遠？觀劇者必須成爲參與者、演出者、與鬥爭者。

一、後威權之前的三個威權時期

發展到今天這個後威權的雜亂虛空與實質不公的局面，曾經走過三個階段，分別是古典威權、改革威權、與民粹威權。由於我們相信任何對現今處境的理解都必須包含一種歷史的知識，因此我們嘗試在下面的討論中，對台灣戰後以來的歷史做一簡單的分期勾勒。不容諱言，我們並不是在進行一個所謂「客觀的」歷史敍述，而是企圖凸顯我們所深切關心的幾個向度：政治公共化、分配正義、多元承認、兩岸人民關係、知識份子角色、文化再現、經濟生產體制、國家自主性，以及，社會運動。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

1. 古典威權時期

在全球冷戰架構與美國支持下，蔣介石主政的威權統治時期，政治與社會秩序完全是威權地由上而下貫徹，根本不允許任何社會自主空間的存在，粗暴壓縮士人清議，遑論容忍政治反對運動。它的威權性格純粹建立在國家對政治正當性、暴力、知識／訊息的壟斷，以及對經濟的絕對優勢指導位置上。政治正當性的核心內容是反共與中國法統，皆被統治者絕對化，不允許任何挑戰。歷史地看，這個威權統治並不僅僅來自「橫向移植」更是來自「縱向繼承」。承繼日本殖民政權的軍警鎮壓與威權編制，這個時期的二二八事變、戒嚴體制的建立、以及五〇年代株連極廣的「清鄉」白色恐怖，在在摧殘了台灣社會生活中既存的自主政治意識與社會組織。承繼日本殖民政權的「國語政策」與「文藝政策」，這個時期的政權也由上而下，透過它所幾乎完全操控的教育與媒體，貫徹國族語文教育和「反共文學」，後者要求各類文藝生產領域要顧及國府的反共處境，不要涉入實質政治題材，專心「文藝創作」。同樣的，這個政權對歷史書寫也設立層層禁忌，截斷五四以來的各種進步論述，查封民眾的政治意識存貨，填之以官史黨學。不言而喻的是，這些都爲的是把民眾的殘存政治性格割除乾淨，以利順民打造。雖遺憾猶須指出的是，這個以國族打造、反共、和除政治化爲三角支點的支配架構至今大體未敗。

但是，在鎮壓的同時，政權也記取在大陸慘敗的經驗，著手土地改革與包括公共衛生與國民教育的基礎社會政策，企圖在物質基礎上奠立統治正當性，並達到富國強兵的目的。在五〇年代，國民黨政權就開始爲國家雇用人員（軍公教與部分國營事業勞工）進行社會保險。就其原始企圖而言，當然可說這都是爲鞏固國家機器而設，但就其對社會平等的維繫效果而言，似乎還有待更歷史化與除意識型態化的細緻分析，例如二戰後、冷戰下，盛行於歐美的福利國家制度這個「國家左手」的歷史負債與資產問題。

這一時期經濟的主要任務是去殖民化，開始出現簡單的消費品製

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館

造業，取代進口。儘管少數工業（例如紡織、肥料與水泥）已經開始迅速擴張，但主要的生產方式還是手工製造業。至少在一九五〇年代中期，繼承日本殖民資本的國營企業的產值還大約佔全體工業產值的三分之二，並佔據了上游工業位置，構成了國家對私人資本部門的優勢位置。或許由於國府記取大陸時期官僚資本的失敗教訓，國家在推動工業化的開始，就展開了對私人資本的扶植，但策略上爲公營保留上游位置，開放中下游空間給中小企業。儘管在一九六〇年代之後，出口導向經濟體開始成長，經濟發展迅速，但由於私人企業體質主要屬於中小企業，政權仍然維持對經濟發展的高度主導性，限制私人企業，例如台塑（在一九六〇年末它已成爲台灣第一大企業集團），進入某些策略性產業位置（例如輕油裂解廠），更不允許私人企業集團登堂入室襄贊決策。

在冷戰結構與反共大論述下，非常微弱、零散的知識份子政治反對運動者，在客觀上也僅能以親美與反共作爲前提，反抗威權統治，爭取基本人權。古典自由主義幾乎是唯一可用的論述資源，自由主義知識份子比附於一種以美國爲核心意象的現代性，批判傳統文化與威權統治，而又經常視二者爲一體之兩面。這樣一種現代對立傳統的想像，忽視了國民黨政權所走的其實是一種俾斯麥式的現代化路徑：壓抑多元身份認同，打造單一性的國族認同政治；對社會部門進行前置性統合並編隊化；抑制私人資本，對市場經濟進行規約；國家提供公共衛生與基礎教育等再生產資源，等等。因爲此時期的自由主義現代化思想只能從一個過度簡化了的「傳統與現代」以及「自由與專制」的二元對立架構進行論述，這些不同的現代化內容（例如，國家對市場的規約、社會福利體制）無法被納入一個更大的架構中思索。事後論之，這個自由主義的權利論述儘管有其侷限，但它的確是在社會主義傳統斷絕以及第三世界論述闕如的歷史條件下，知識份子所能夠實際進行的最激進的反對想像了，直接挑戰國民黨的私天下政治觀，以及國民黨所經營的（相對於「社會主義新中國」）國族主義文化正朔。

成立一個西式的反對黨於是成爲了一個早夭的企圖，之後的政治鬥爭僅能依賴少數異議刊物的薪傳與少數特立獨行知識份子的絕地吶喊。整個社會部門，從知識份子、資本到地方社群，皆一律臣服於威權主及其耳目牙爪。

2. 改革威權時期

在蔣經國開始主政的一九七〇年代初，台灣已成功地被納入全球資本主義生產秩序的一部份，以勞力密集爲基礎、以私人資本爲主體的出口導向經濟體已經形成；相較於前，公營事業佔工業總產值的比重在一九七〇年已降到低於三成，新誕生的中小企業主以及白領專業人士成爲新興社會實力群體。同時期，廣大的農村人口也加速無產階級化、城鄉差距拉大、社會不平等開始有了新的面貌。文學上的鄉土文學運動即是在這個資本主義快速發展的脈絡下，人們開始反省到諸多新興問題時出現的。此時，私人企業集團雖然日漸壯大，但直到一九八〇年代中，強人蔣經國老病之前，並不足以直接干預政權。因此，至少在改革威權體制的晚期之前，政權對資本部門都還佔有支配位置，在政府主導產業發展政策、國營企業擔負火車頭發展重任、政治目標與經濟目標相互配合，等各方面，都和前一時期有比較顯著的連續性。在此一時期，威權政體以其獨立的政治邏輯與正當性考量，甚至在一九八四年公布「施行」了具有相對進步性的勞動基準法；而之後的十多年中，它在資本壓力下屢遭退步性修法。台灣生態環境的急速惡化也始於這個時期，在發展主義掛帥下，整個一九七〇年代的台灣社會幾乎沒有環境論述的聲音。

七〇年代初，種種國際情勢的重大變化使國府統治的正當性日漸風雨飄搖，蔣經國爲了鞏固政權，不得不對地方傳統勢力以及新興群體玩起蘿蔔與棒子的兩手策略，棒子當然是警總，蘿蔔則包括了日益開放的各類選舉市場、黨政要職、以及地方利益。對一般市民大眾，改革威權的正當性支柱是經濟發展與社會穩定。七〇年代初喧騰一時

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

的鎮壓性宣傳品〈小市民的心聲〉，即是一方面柔性地對一般民眾歌頌發展／穩定，旋而變臉警告社會運動、學生運動、甚至是行動的愛國主義等於「爲匪張目」。

在政治壓迫實質未減的情境中，此時期有一個漸進但重要的改變：自由主義知識份子的質變。由殷海光與雷震所象徵的賡續五四傳統的啓蒙自由主義，慢慢地在七〇年代中期轉變爲一種知識／政治風格的鬆散集聚，一般稱之爲「自由派學人」。古典威權時期的自由主義者是體制外的堅定反對者，但是這個風骨典型却沒有在七〇年代的歷史中擲下長長的身影。在改革威權時期，留美歸國的自由派學人雖然大致承襲了自由主義語粹與反威權姿態，但選擇站在體制內進行「革新保台」的事業。這群人在政治價值上以冷戰時期美國的現代化意識型態爲依歸，美學品味上則以美式現代主義爲圭臬。在古典威權時期，文學藝術上的現代主義者還曾經是當權的「反共文學」的委婉批判者，但現在則被權者成功收編，搖身而爲文學藝術生產領域上的驕子，自衿形式至上、艱深無罪、晦澀有理。自由派既不再是既定國家體制的反對者，而是國家體制的修護者，那麼所掛念者唯如何替政權在新的國際與國內情勢中建立新的正當性，這在台灣的情境中，即是政權本土化，開放有限的權力給某些既存權力團體，包括地方派系與自由派學人。然而，這個「改革」或「開放」並不意味政治的公共化。留在黨內的「侍從」地方派系當然仍然是以「家奴」的身份進入到政治體制，這無關政治的公共化，但就算是初試啼聲的「黨外」也幾乎從一開始就注定走上了與政治公共化背離的路徑。

關鍵在於實際構成「黨外」的這些權力團體的社會性質。如果這些權力團體能上接殷、雷的啓蒙自由主義，形成以自由主義現代性爲意識型態根底的反對黨，或能和同時期的那個受保釣運動啓發、富於社會主義理想、站在第三世界立場，的作爲文化運動的鄉土文學運動結合的話，那麼台灣社會以後的政治構成應該會有很大的不同。但殊爲可惜的是，「黨外」權力團體的省籍身份和國民黨政權統治者的省籍

身份的差異，在新興選舉政治的邏輯與機制下被催化，從而，理想上以公民爲主體的自由主義政黨政治路線被判出局，取而代之的是非自由主義的、以省籍身份爲主要動員槓桿的選舉政治。這樣的政治反對運動選擇了一條輕便的、訴諸身份認同、歷史記憶、與情感神經的路徑，有其特定成就，也必然有其特定代價。事後觀之，在七〇年代中期，台灣社會的民主化運動踏上了一條以省籍身份（而非公民身份）爲主體的「省籍路徑民主化」；這是台灣戰後歷史發展的一個重要轉折。雖然台灣社會的省籍形構與省籍之間的緊張是歷史給定的（這包括台灣曾是日本的殖民地、美蘇在全球範圍的冷戰、國共鬥爭、以及二二八事變），而「本省人」群體在「外省人」國民黨政權的黨軍警情治的壓迫下，以及在國民黨的語言和文化政策的傲慢下，所產生的受害者意識也是極爲眞實的，需要被理解，也的確需要找到抒發路徑，但這些都並不必然會導出一個結論，那就是，以省籍爲軸線的選舉動員是歷史的唯一邏輯。韋伯所謂的理念作爲歷史軌道的轉轍手的比喻，讓我們對於知識份子沒有能夠形成一個有深厚傳統的反對論述，却將就社會現實，便宜轉換自由主義，仍然感到遺憾。當既存政權的威權秩序是以一種排他性的、單一性的國族身份爲主要支點時，向其挑戰的新政治力量其實是因循這個舊邏輯前進，將自身建立在舊社會的集體意識／知識存貨的基礎上，並沒有顯著改變此一存貨的性質。權利論述因此存其形，失其神，被暗中轉化爲單一承認政治，而後者並沒有按照自由主義現代性所賴以爲前提的價值多元主義，亦即，允諾社會不同群體間平等的相互承認，反而是繼續追求以單一族群（國族）主體之名的國族政治計畫。在這個意義上，我們認爲這一時期的自由派知識份子是失職，如果不是共犯的話。

前面提到的鄉土文學運動可在此進一步申論它的進步意涵，或許能幫助說明爲何我們的立場不是反對「本土」或「人民」或「自主」，而是反對它們被傳統化、自然化、與偏狹化。七〇年代出現的鄉土文學運動，做爲一種知識份子的反對運動，要求人們反省美式現代化理

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館

論與現代主義的形式主義空洞，以及僞普遍主義（即帝國主義）的壓迫內裡，指出被美式現代主義所支配的文化再現已經喪失了用生活中的語言去描述與反省眞實社會問題的能力，並決心站在在地立場揭露與批判眞實社會的不公與壓迫。這個文化運動要求平等的人間世，於其中，各種身份，儘管多卑微，都能被承認，各種壓迫，不管多精緻，都可被反抗。這些都可說是進步的、反抗壓迫的、爭取社會自主的動力，但被視爲「工農兵文學」或「狼來了」，而遭到鎭壓。鄉土文學裡的「土地」、「人民」或「自主」和它們之後在黨外、民進黨、乃至於民粹威權時期的對等詞有巨大差異，前者並不預設「特殊身份」或「特殊文化」作爲定義要件，後者則堅持其爲必要乃至充分條件。這個作爲「文化黨外」的鄉土文學運動和政治「黨外」從七〇年代以來一直若即實離的關係，在八〇年代中期正式決裂——「省籍路徑民主化」必須要找到它自己的文化再現。此後，台灣的主流文化生產走上了「鄉土之後的本土」。台灣社會爲這個文化轉折所付出的歷史代價，恐怕必須要擺在一個更長遠的政治社會歷程，才能充分理解。

一九八七年七月，政治解嚴，兩岸也結束了四十年來因國共內戰而帶來的敵對封鎖狀態，一時之間，兩岸間將發展出一種和平的、對話的關係成爲了可能。雖然這個往和平對話的趨勢，被一九八九年中國大陸的天安門事件所阻斷，但這兩年間兩岸關係的和平演變的確是改革威權時期的歷史成就，突破了冷戰格局下的劃地爲牢，有望開啓不只是台灣，甚至東亞的和平演進局面。

改革威權時期大約在一九八七年中的解嚴劃上了一個休止符，之後到一九九三年可說是從改革威權時期接榫到威權民粹時期的過渡時期。這個過渡時期還可以分成前後兩個階段，前期是解嚴到一九八九年中期，蓬勃一時的社會運動黃金二年，後期則是一九八九年中後期開始直到一九九三年民粹強人正式開啓民粹威權機器前爲止。

針對在戒嚴時期所承受的壓迫以及發展掛帥下所受到的剝奪，各種各類的社會運動與抗議行動在戒嚴法既廢、強人已死之下蜂起全

島。其中，環保運動還一度迫使高污染的石化業資本決定外移。這是改革威權後期政權與經濟逐步自由化、資本逐步進入到政權決策核心的時期，社會力所進行的自衛性反撲。但就勞工運動而言，反而是社會力藉助並未落實的國家進步立法（即，勞基法），向資本提出訴求。這些矛盾性的力量叢結展現了一個事實：這兩年是台灣戰後僅有的一個階段，於其中，國家、資本、與社會三者形成了一種少有的對峙平衡。這意味社會部門相對於龐大的國家機器和資本力量，開始展現出些許自主性的規約力量，同時國家機器也比較可能接受社會的壓力與監督，不至於完全「自主」或完全向資本傾斜。簡言之，一個具有社會性質的國家機器初現歷史契機。但之後，由於社會運動被國族主義吸納、兩岸關係回冷、資本國際化等因素，使得國家在短暫的擺盪中，在重新團結起來的資本的威脅下（例如台塑在一九八九年宣布停止一切在台灣的投資），重新擺向資本的一邊，而且矯枉過正，開始了至今猶未停止的對資本的傾斜。一九九〇年初新任行政院長郝柏村一上台就宣示「取締社運流氓」，更使社會運動雪上加霜。同年底，台塑宣布「根留台灣」；翌年，政院宣布台塑麥寮六輕計畫。

社會運動之所以快速沈潛，除了資本與國家關係的重組外，還有其他並不見得次要的原因。在八〇年代末，除了少數運動（例如消費者運動）之外，絕大多數的重要社會運動部門（例如勞工、婦女、與環保）都在兩三年內，從普遍權利論述與多元承認政治的主調（雖未必有理論自覺）撤退，轉而以國族認同（統獨）的政治正確問題爲首要關心。社會運動本來可以有機會開展出來的平等與價值多元社會的生機，被從古典威權以來不停改變外皮但恆存其骨的單一國族主義認同政治所截斷。多元的身份與利益政治所可能構成的公共領域對話空間於是讓道給被統獨所挾持的「人民」。民粹或國族認同有這麼巨大的召喚能量委實驚人，但也的確因此反照出，社會運動本身缺乏公共文化與批判論述的肌理根器，易藉勢而暴起，但也因爲沒有歷史與文化厚積，也易因勢而暴落。黃金二年的社會運動爲何沒能捍衛其社會性

初衷，不是一個三言兩語可以交代的重大問題，但我們認爲包括我們在內的批判知識份子沒有能夠形成一個原則性的論述支持灌溉這個新萌發的社會力量，也不得不是重要原因之一。彼時的流行批判話語（例如「民間社會」、「市民社會」、「東方專制主義」……）其實都富於民粹話語和意象，縱有心但無力於平等的、價值多元的社會觀的肇建。

3. 民粹威權時期

嚴格說來，民粹威權政治始於一九九三年，這時李登輝已經完成了他對國民黨統治機器的收編整合，掌握黨政軍於一身，與反對黨相互奧援，成爲台灣政治地景上的唯一政治強人。表面的民粹話語風格之外，這個強人和之前的靜穆威權強人的更重要差異，在於其政治操作的空間已經迥異於往昔：他可以直接訴諸「他的人民」。這是由於十多年來，後美麗島的台灣社會已經逐步走向以省籍身份爲軸線，透過選舉達成的民主化。這個充滿台灣特色的省籍路徑民主化，繞開了繁複的、可以作爲公民的政治啓蒙過程的身份與利益鬥爭過程，所達到的快鍋民主有一個特色，就是它開放它自己給民粹煽動家。做爲本省籍政治人物，在給定的權力邏輯下，李登輝積極地本土化國民黨機器，但和前期的「招安」不同，這次的本土化是全面與深入的，不只政權要本土化，文化更要本土化。在價值多元主義傳統早夭的台灣，這個本土化過程藉助於對「中國」的妒恨政治，企圖藉由簡單的、立即的對「中國」作爲文化他異之否定，建立自身之主體性。這個妒恨文化機器的開動（例如，一九九三年的千島湖事件）快速壓縮了解嚴後兩岸關係中初萌的和平對話空間。表面觀之，這個從「中國」到「台灣」的國族認同政治的改變是巨大的，但究其內裡，這仍是先前古典威權時期的中國正朔觀的變造，儘管現在的計畫雖非「漢賊不兩立」，而是以「現代化」的台灣正朔對立「傳統的、封建的、土匪的」中國，但都企圖透過單一性的國族認同政治，由上而下對民眾進行教育與動員。不同的不是原則，而是不同的動員效力，以及對國家權力所產生

的效果。在這個新階段，政治強人可以繞過體制，直接向人民發話，然後回過頭來挾持、擴充政權機器。「人民」誠然在口頭上被褒揚了，但效果却是民氣被妒恨地動員、導引與控制，以達成去體制化的政治鬥爭。政治仍然不是公共性的，無從期待公民在公共領域進行愼思明辨之政策辯論。如果說，古典與改革威權時期的「政治」是國民黨的私天下，那麼這個新階段的政治仍然是私化的，但弔詭地以人民之名且以人民之意行之。幽靈般的人民的眞實「代理」其實是資本（「民營化」！）、地方派系、與黑道。資本或其代理人進出國家機器形成政策，已是改革威權後期以來的不改趨勢，而沸沸揚揚的地方派系與黑道則是民粹政治下，直接向「人民」訴求的必然結果。在這個階段，人們可以聽到很多令人不安的準法西斯詞彙話語，例如生命共同體、命運共同體、台灣優先，雖然其應用未必是自覺的法西斯。這是民粹威權體制的肇立。看到了這個趨勢，《台灣社會研究季刊》編委會在一九九五年對這個眾人皆謂民主化的過程提出批判，發表了宣言式論文〈由新國家到新社會——兼論基進的台灣社會研究〉，指出這個過程的民粹威權現象。

在經濟發展的面向上，民粹威權時期的政權和前期的重要差異是它越來越無法帶領經濟發展，甚至無法像改革威權和民粹威權間的過渡期政權（八〇年代末期到一九九三年爲止）一般，對發展中的經濟與社會現實做出合理的反應，而出現了民粹政治目標和經濟目標發生明顯矛盾的現象。民粹強人因爲要遂行他的政治意志，有利於資本家大打「大陸牌」之局面，從而迫使政權大幅提高對資本的補貼與傾斜。這帶來以下的後果：一、在以往的威權時期也有政策補貼，但都是追隨經濟邏輯，此時則否，完全依從政治鬥爭的潮汐而漂流；這造成了政權表面上喧囂但實質上對資本逐漸喪失相對自主，以至於唯有靠揮霍黨產維繫殘存自主性；二、政權的民粹意識型態掛帥一方面使它無法做出有利於整體經濟發展的決策（例如喧騰一時默然而亡的「南向」與「亞太營運中心」），但另一方面，意識型態與經濟邏輯的矛盾也並

沒有使國家成功地保護作爲勞動者的「人民」。一九九〇年後，資本外流、關廠、與廉價勞動力的跨國引進，造成了台灣勞動情境的惡化，失業率從一九九六年開始顯著攀升，從前一年的1.79%跳升到2.60%，漲幅達四成五！儘管貧富不均的指數（如僅以當年所得分配比做保守估算，還不包括股票、房地產等大宗固定財富）也在此一時期年年攀高，政權並沒有調整它已經過份往資本傾斜的租稅結構，反而大力在租稅上對投資減免，在各種稅目上對富人寬減。財團資本家成爲了民粹威權時期眞正受益的「人民」，而眞正的一般人民却日益受到盤剝。

民粹威權時期的社會政策幾乎是這一時期的唯一正面成就，特別是就全民健保而言。雖然論者（包括本社在一九九五年的立場）以民粹政治的企圖作爲動機解釋（誠然成立），或以西方福利國家的失敗經驗爲鑑指出不可行（確實有所本），或者指出台灣國家機器的顢頇僵化只有創造出一個新爛攤子（今天似乎也有此跡象），但我們認爲也不可不指出一個事實：全民健保是絕大多數民眾所期盼與支持的。國民應有健康人權。雖然全民健保在設計上打一開始就不是以健康作爲基本人權的公醫制，但至少是個起步，我們應該支持這個起步並經營論述支持健康的社會化，對全民健保中健康商品化的趨勢進行政治經濟與文化的分析，特別是在二〇〇〇年之後，我們看到這個制度越來越往個人保險的方向退化，以及財團利益在其中的高度纏繞。

在越來越需要激進的、與現實產生關連的政治經濟與文化分析時，這個時期（以迄於今）的知識與文化生產却在大規模量產一種非歷史、非社會、非階級的民粹感受與「知識」。在以政治美學化爲務的「本土化」與「社區總體營造」文化工業中，一個各方面都越來越不平等的現實社會反而都被無情遮蔽住。部分知識界「合時宜地」配合這個遮蔽，洋洋自得於一種「後一九六八政略」，在漲滿表演意味的語言遊戲以及哪兒也到不了的「敏感」中，實際上把問題意識完全移轉到了對「微小差異的自戀」。在台灣，主流的「後現代主義」其實是之

前「現代主義」的單細胞繁衍—這可以透過歷史與社會分析確認。同樣也可以說，「後現代主義」、「文化本土派」、「現代主義」、與「反共文學」其實都是互不相認的近親——這是因爲，縱然時代殊異，它們都不約而同地對現實社會矛盾與不義掉頭轉背。

二、後威權時期

1. 與前期之斷裂

後威權時期最突出的特徵就是政治地景中不再有威權強人，是這個特徵，似乎也唯有這個特徵，能清楚地把二〇〇〇年三月「政黨輪替」後的政治地景和前期區別開來。但我們將要指出：在這個表面斷裂之下，仍然伏流著與過去的重大連續。因此，關於後威權，我們要特別記住的是：後威權不是反威權，也不是非威權，更不必然等同於民主。我們認爲流行的將政黨輪替後以「阿扁」取代「李總統登輝先生」的後威權狀態等同於民主，是一個錯誤的等式。我們認爲批判的論述應該首先定性這個時期的核心特徵，而這又必須是一歷史化的工作。下面，我們從幾個方面來分析現階段社會與政治發展的歷史資產與負債。首先我們要討論這個時期和前期的斷裂。

在古典威權與改革威權時期，政權的自主性甚高，這是雙面刃，一方面，國家機器揮灑幾乎無限制的暴力與意志，但另一方面，它也絕緣於社會優勢階級的穿透，這樣一個拒絕穿透的國家機器或強人意志在改革威權時期的前至中期都非常明顯。資本堂而皇之進入政權成爲決策伙伴，發軔於改革威權晚期，於民粹威權時期形成常態，更在後威權時期達到高峰。與威權民粹時期一樣，此時期的民粹政治目標依然優先於經濟目標，繼續因「戒急用忍」而來的對資本的補貼與傾斜，但因爲不比先一階段的政權還有黨產可以操作，所以對資本只有加倍籠絡，這不僅使得國家的社會政策與發展政策被資本裹脅，無法形成具有相對自主性的政策過程，更是盤剝了受薪大眾的基本利益。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

各種各項的對資本釋放利多、獎勵投資、優惠開發、賤售國有資產的政策源源不絕(例如「知識經濟發展方案」、「八一〇〇台灣啓動」、「挑戰 2008 國家發展計畫」、「擴大公共建設振興經濟條例」……)。同時,這兩個時期的政權又以各種名目轉嫁賦稅負擔到受薪階級,舉其犖犖者,一九九三年的促進產業條例、一九九八年廢除企業所有者的營利事業所得稅(美其名曰兩稅合一)、一九九九年調降金融營業稅、二〇〇一年的所得稅法第十七條的修政、二〇〇二年減半徵收土地增值稅爲期兩年圖利土地業主、二〇〇三年立法院一讀通過調降遺產與贈與稅……。這樣的「後威權」其實是國家責任政治的無限退位,放由私人企業集團在無任何公共監督下,在幕後操縱獲利,却不必負任何責任。我們不必退回強人政治,那不是可欲的也不是唯一的選項,我們應當向前要求政治的透明性與公共責任歸屬,並支持國家的社會性「左手」。

國家機器被資本裹脅已經產生出幾個顯著後果。首先、過去台灣在發展過程中一向自詡的相對平等主義的分配政治現已有瀕臨崩潰的危機。貧富差距的拉大雖已成爲一般人的生活經驗,不需要統計數字的佐證,但我們還是不妨徵召一組數字來徵驗現實,一九九二年,台灣前百分之十的家戶所得分配比是後百分之十的 19.41 倍,今天則達 61.33 倍。另外,失業率持續走高,從二〇〇〇年之前不超過 3%到二〇〇二年的 5.17%,成長了七成二,這些失業人口中的多數中壯年失業人口幾乎無法再就業。付不起健保的偏遠地區民眾(很多是我們政治上不吝施予口惠的原住民)和沒法繳交營養午餐的學童,已不再是偶而令人同情的個案,而是規模化的集體現象了。這還不談在 WTO 之下,進口農產品威脅之下,廣大的台灣農業與農民的未來問題。這些極重要的政治問題在目前的政商爲奸的架構下,都被排在議程之外。伴隨日益分配不均而來的就是先前威權時期準俾斯麥式的公共投資的凋零,其中最明顯的就是古典威權與改革威權時期的三大成就:平等主義的國民教育、社區化的公共衛生、以及相對進步的勞動基準

法。其中，勞基法與公共衛生在民粹威權時期就已經受到重大侵蝕；勞基法遭到退步修法，公共衛生被財團化與商品化的醫療體系所架空。在後威權時期，這個惡化趨勢繼續升高，並且還延伸到教育領域，企圖對教育去管制化並推動高學費政策，使作爲公共投資的教育變成個人投資理財。爲達成民粹選舉政治目的在一九九五年開辦的全民健保，是台灣在民粹威權時期的唯一一項重大社會政策（這似乎是民粹政治給台灣民眾唯一的禮物「或賄賂？」），現在也面臨巨大的赤字問題，而解決的方案則是朝向提高保費，赤字由國家（亦即一般納稅人）負擔，而獲利由巨型私人醫療財團瓜分。健保保費沒有採取更平等主義的累進制度，反而使底層民眾負擔更高的保費費率，以及以自負額增加來解決健保「虧損」，同時圖利國內醫療集團與跨國藥廠，似乎是後威權時期反分配政治的一貫特色。

因此，就政權相對於資本的自主性，以及政權在社會政策上維持其正當性這一面向而言，後威權時期承襲了民粹威權時期就已經堂而皇之的向資本的傾斜，甚至更嚴重；這在所謂的「教育改革」與「健保改革」上都看得很清楚。簡而言之，後威權時期在分配正義、以及照顧到基本需求的社會政策上，並沒有選擇性地承襲古典與改革威權體制下的正面成就，甚至連民粹威權時期僅有的醫療政策成就都要緊縮。相對於顯性的斷裂——政黨輪替與威權強人的謝幕，這是後威權時期和之前威權時期的隱性斷裂，但更值得我們注意它的社會意涵與可能後果。

顯性的斷裂往往具有意識型態遮蔽的效用，使論述誇大地集中在某一明顯但並不重要的改變上，從而虛假地肯定一個新時期的開始，並得以做出一種告別的姿態。這其中有兩種愚昧效用，其一是把前期歷史中的進步面向也一起掃入歷史灰燼中，其二是與前期歷史中的反動面向不著聲色地繼續沿襲。下面我們將要討論後威權時期和先前諸威權時期的連續性。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

2. 與前期之連續

換過不同名字，召喚過不同主體，國族主義認同政治的幽靈自戰後以來，已經在台灣上空徘徊了將近半個世紀，從古典威權時期節節薪傳至後威權時期，且勢猶未戢。在古典威權時期，這個幽靈的偈語是漢賊不兩立，以中華文化正朔自居做出反共（即，反假中國人）姿態。在改革威權時期，強調的則是現代化中華民國（其意識型態內容爲秩序／穩定、市場自由、現代化西方世界成員身份）與封建傳統共黨政權（其內容爲極權專制、社會主義、落後的第三世界一份子）的對立。七〇年代初，曾有短暫的學生運動反抗過這個初露頭角的改革威權體制的核心架構（亦即，親美、反中、反第三世界、反社會正義），但只留下歷史的空谷足音。之後的歷史，除了八〇年代末期解嚴之後的社運黃金二年曾短暫地出現驅逐魔咒的努力外，似乎看到的只是一個國族主義認同政治的往而不返的歷程。

改革威權時期以現代化中國對立傳統中國的文化想像，在民粹威權時期被掉換爲現代民主台灣對立於落後極權中國。也是在這個時期，國族主義認同政治的動員達到顚峰，古早已前的「漢賊不兩立」，借屍還魂到同樣高度敵對性、互斥性的「台中不兩立」，而且是以一種妒恨邏輯進行演繹；台灣爲眞善美各種價值的弱勢承載者，而對方則是否定這些價值的惡棍強梁。在過去，威權政體使用國族或民粹邏輯，爲的是消極地正當化自身與「容蓄」不同省籍之民眾，但在威權民粹時期，這個邏輯則更是積極地扮演政治動員的槓桿，並藉由省籍或本土等區分符碼進行「排除」。這個特定的動員／排除政治肇端於改革威權後期那已經除自由主義化、除社會主義化的「黨外」，接到一九八六年成立的民進黨，再接到李登輝掌權下的本土化國民黨政權。如果說，從黨外，到「本土化的國民黨政權」，到「政黨輪替」後的新政權，是一民主化過程的話，這個民主化所主要依賴的是省籍—國族身份的動員路徑。

在後威權時期，國族認同政治的政治正確幽靈仍然低壓籠罩，干

擾或妨礙了幾乎所有領域的公共論述與現實分析的開展。政黨輪替後的新政權因爲政治強人的不再，以及反對黨的抵制，無法施展李登輝式的民粹威權，但民粹作爲政治操作模式與意識型態，仍然還是不論執政黨或在野黨所擁有的唯一選項。民粹作爲一種社會認識論，也仍然還是媒體與藍綠「學者」的基本認知框架，扶乩他們的反現實敍事。同樣，在主流文化生產領域上，「文化本土派」仍然還是當權派，儘管比起九〇年代的民粹狂飆期來已見收勢。這固然是因爲強人不再，但更是因爲如前所述，台灣社會的階級矛盾已然圖窮匕現。這個「物質基礎」使民粹操作面臨巨大難題：如何能解釋「財團的台灣人」與「統治的台灣人」在剝削「一般的台灣人」？在這種情況下，「文化本土派」（以及小它好幾號的對立者「文化（後）現代派」）仍遺憾地對社會矛盾沒有體認，也缺乏對社會正義的問題意識。這一方面反映了和前一威權時期的深度連續性，但同時也反映了它已經落後於這個時代。在廣泛的文化／美學生產領域上，如何找到新的語言和象徵，直接面對這個新時代及其挑戰，是一重要課題。

如果一種單一性的、排他性的國族認同政治貫穿後威權時期與之前諸時期，那麼另一高度相關的連續性就是，在台灣，公共化的政治從來就沒有得到良好的發展機會。在兩蔣的威權統治下，政治是國民黨的一黨之私，是一種現代版的家天下，並不存在政治是一種面對公眾需求、向公眾負責、並由公眾參與意志形成的公共性政治。雖然的確曾有一些改變此一狀態的微弱努力（例如五〇年代雷震的自由主義反對黨、七〇年代初左翼的學生運動、八〇年代下的社會運動），但這種私政治的格局架構一直沒有眞正被撼搖過。台灣在七〇年代中後期開始的黨外運動，在決定走向以省籍身份爲動員策略與論述的時刻，也決定繞過了一個得以點滴培養育成公共性政治的歷史黃金機會。民氣雖然不得不抒發！這必須歷史的理解，但我們也必須理解此一長期以「民智」爲代價的民氣政治的限制、犧牲與危機。

這個「省籍路徑民主化」所召喚的主體不是批判性、反思性的公

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館

民，而是給定的、賦予的、「自然的」省籍或國族身份。它的集體心理特徵是法西斯主義政治理論家卡爾・史密特所理解的政治：政治也者，是敵對人群的永恆鬥爭。因爲敵對性定義了政治活動，因此政治不可能有公共論述的過程以及公共責任的歸屬問題。在這樣的過程中，作爲民粹煽動家的政治人物在上演無止盡的權力爭奪戲碼，召喚競技場觀眾席上的觀眾拉黨結派鼓譟亢奮。然而，眞正的政治決定早已在觀眾看不到的角落裡達成，這中間當然有資本集團及其他有力者的上下縱橫。人民被歌頌但却是在這個權力遊戲中最無力的一個角色，作爲「大眾裝飾」而已。

因此，我們必須認清一件事實，那就是在這個島上，我們始終沒有眞正看到過具有公共精神與實質的民主政治在此昂揚過。因爲歷史的「宿命」，我們走上了省籍路徑民主化，這個路徑的優點，留待未來的史家評斷，但我們如果要介入歷史、創造歷史，必須清算這個「民主化」的負債，它其實僅是遮遮掩掩的後威權，丟棄了過去威權時期（甚至包括威權民粹時期）的某些進步性因子，却保留了過去威權時期的陳痾舊疾。我們的民主化沒有達成，現在需要開始民主化，或，民主化重來一次。

後威權是個可往前也可往後的不確定狀態，只要一個強勢的政府再度出現，只要兩岸關係再度警報拉緊，民粹威權（或更糟的）就隨時有機會回潮，藉由操縱民氣擴張國家右手權力。邇來各種公投的誘惑就在這裡。

三、民主左派：超克後威權，開創新歷史

1. 解開後威權死結

我們必須警惕在後威權的劇場混亂與實質不公中，由於一般人民對現狀的厭惡與無力感，而產生的對新政治強人的渴望，如近來藍營對「經國先生」符碼的操弄。如前所述，後威權是有一個進步所在，

那就是威權強人的退位，對這個進步性，我們必須要肯定並護衛之。因此，要走出今日困境，第一前提就是不能走回頭路。對所有形式的威權召喚，公民必須要能夠說：夠了，這個政治歹戲必須得下檔。

超越後威權的終極關鍵在民主補課。我們必須要把當初不能繞過的民主迴路重新走過，這個迴路即是在以肯定多元價值爲前提的現代性規範基礎上，重新社會地思考與公共地論述平等與自由這兩項核心價值，及其在台灣當代社會的條件與限制。省籍路徑民主化是一條民主短路，雖然暫時解除了威權體制對公共空間的外部控制，但却無法有助於公共領域的主體形成，作爲後果，我們看到後威權的劇場混亂與實質不公。這樣說，並非故作高姿態地無見於解嚴後至今台灣社會所發展出來的由各種市民社會團體、社區組織、社運組織所構成的「公共領域」，而是要指出，在這個「公共領域」中，有不少群體是依「省籍路徑民主化」這個傘架構而存的，它們無法對這個體制提出原則性的質疑因而是自明的，另外，雖也有少數群體無關於這個傘架構甚或對它有深刻質疑，但又因爲無力於改變它，只能離傘自爲，對藍綠「等距外交」，希望從而得以維繫其社會主體性命脈。我們深切理解後面這類群體的困境，但認爲社會主體性最終而言，是無法透過分散的自保策略維繫與成長，這不僅是因爲公共領域也沒有一隻「看不見的手」，更是因爲這個傘架構能藉由對論述的無比置換能力，從根與從頂限制公共領域的普遍發育，使進步的公眾一直處在相互隔離從而發育不良的情境中，無法形成連結合作、相互壯大的論述。這很好舉例，遠的不說，自二〇〇〇年以來，台灣社會裡的多種階級、群體與公眾（例如，學生、教師、工人、農民、震災戶、反戰……）都紛紛發出憤怒與不平之鳴，但因爲壓迫的傘架構仍能快速轉換一切矛盾到省籍或藍綠「矛盾」上，所以這些力量仍然無法跨越自己的地方情境限制，找到一種更普遍性的論述，擴大連結，對抗政治魔咒，拆解這個傘架構。拆解它，也就是意味將台灣社會的政治重新公共化，使各種關鍵性的普遍價值（例如，社會正義、認同平等、兩岸以及世界和平……）起

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館

暖回溫，使各樣的公眾在有利於它們的天空下茁壯成長。

台灣社會的公共化與民主化最終而言必須是這些社會主體能夠在公共領域裡進行普遍性的權利論述。但是，如果這種權利論述始終被置換爲省籍或統獨論述，那麼是這個現實情勢逼迫我們必須要找到這個置換的機關，並解除之。也就是說，省籍路徑民主化以及它今天的各種衍生狀態如果要解鈴，那就必須請循其本，找出繫鈴的結。這個結，坦白說，就是兩岸人民間的關係。走出後威權必須要首先經由拆解兩岸人民間的敵意雷管，這個雷管迄今一直爲兩岸的政權所用，威脅了兩岸及區域的和平，也從根本上妨礙了台灣社會的政治公共化。爲什麼島內的民主反而是兩岸人民關係的延伸呢？簡單地說，如果台灣社會的國族—民粹民氣始終因爲一個「外在的敵人」的緣故，維持在一個簡單化的政治正確與政治動員的預備狀態，那後威權、威權民粹、甚或古典威權，就將始終是僅有的可能，因爲政治主體始終只能是省籍、「人民」、或國族，政治的概念就始終只能是史密特式的準法西斯主義政治觀。在這個死結上，一種公共性的政治是無法開出的。作爲批判的知識論述，我們誠然無法用力於高層國家、政黨政治，但我們可以從知識界開始，從各種民眾公共領域開始，建立兩岸之間的人民對話。這個對話的未來結果是統或獨，我們存而不論，但這個對話對台灣社會的民主實踐具有關鍵性的意義。我們必須給眞和平與眞民主一個機會。

兩岸人民之間的眞正對話首先必須是平等對話者的對話。這個平等不必然是主流官式定義下的對等政治實體的意義，而是文化身份上平等的主體的對話。過去民粹威權式的或台獨基本教義派所建構的高人一等的文化身份必須調整。我們不但對種族主義或是文明主義的先驗區分與歧視要反省，也還要避免一種歷史目的論的自我定位，把自身看做是文明或歷史發展的先進者，視對方爲後進者。因此，所謂平等的對話也意味開放的對話，雙方應該有準備向對方學習的態度，或至少應該有對於差異的尊重與包容。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

其次，這個對話更應該是批判的與合作的對話，目的是共同面對迫切的現實問題。應該要嘗試建立一個雙方能共同接受的規範性目標，使雙方的對話能有助於向更理想、更符合人性的目標前進。擺在現實的脈絡下，我們認爲兩岸人民必須要和各自的發展主義國家機器與意識型態保持批判的距離，共同思考，例如，戰爭與和平的問題、生態的問題、市場規約的問題、社會保護的問題、以及最新浮現的流行病問題。這些共同問題的對話，坦白說，既非兩岸政權、也非台商、也非目前台灣的藍綠政治，所能或所願進行，而必須召喚批判的知識界與其他公共行動者（例如進步的社會運動與非政府組織），共同思考如何共同抵抗新自由主義全球化的威脅，如何共同建立與護衛社會進步遺產，如何避免兩岸相互以鄰爲壑，使整個區域成爲生態與社會的廢墟。

因此，我們相信超越眼前後威權困境的一條眞正出路是兩岸人民間平等的、開放的、批判的、合作的對話。對我們而言，這個對話的重要果實之一就是公共化的政治眷臨台灣社會。唯有如此，台灣的社會大眾才能重新使政治人物從昏暈的權力爭奪中甦醒過來，開始對公共需求產生反應，也就是對公眾負責，國家方成其爲社會性國家。唯有如此，資本才能被社會置之於韁繩之下，具有一定的社會責任。也唯有如此，人民也才能從無力的狀態下，破繭而出，成爲開創歷史的主體，從而打破後威權時期的雙元格局：亢奮不休的、無原則性的、機關算盡的權力爭奪對照欲振乏力的旁觀者大眾。

2. 民主左派當前的四大目標

政治公共化是一個非常關鍵的過程或形式，透過它，各種認同間的平等與社會正義，這兩個重要價值或政治目標才有機會達成。在一九八九年後的這十多年來，在地的進步論述（例如，台社）的努力主要展現在挑戰國族與民粹主義的支配性話語，以及各種身份認同間的不平等，例如性別、族群、生活方式與偏好，而相對輕忽關鍵社會資

源的分配政治鬥爭。這個偏重，如今看來，是有歷史原因的。在八〇年代末社運黃金兩年中，進步的或左翼的知識份子沒有能夠在當時發展出一套論述支持這個以分配政治爲主調的社會運動，也沒有在之後發展出一套論述反省這個時期的歷史經驗，是一個重要的歷史原因。而這個論述上的白卷是有歷史延展性的。之後，在民粹威權時期，由於民粹巨靈凌起於地平線，投下巨大黑色陰影，左翼知識份子於是，可理解地也有些可惜地，完全被這個形勢所界定，防禦性地對國族主義、民粹主義、與殖民主義進行批判，企圖打開論述空間，解放被絕對化的政治正確所壓迫下的各種弱勢身份認同提供自我以及交互承認的正當性。

追求多元認同之間的平等，拒絕以各種名義進行歧視，鼓勵社會花團百花齊放，這個努力本身其實一直是廣義的自由主義典範下的問題意識，在各階段的威權時期都切中時代的要害，在將來也不可少。但是在八〇年代中後期開始，資本開始慢慢進入政權決策中心、新自由主義自由化政策漸進形成、股市房地產的投機化與泡沫化的暴利、以及一般人民的相對剝奪，接踵而至的情形下，這個追求多元認同之間平等的文化多元主義論述，就顯得不足，顯得光是它不足以面對與日俱增的社會不平等問題。我們必須要將分配正義結合到左翼的論述架構，積極面對所有一直被忽視或近來被威脅的攸關公義的進步社會政策，其中包括：財稅、教育、醫療、住房、都市、媒體、婦女、兒童、老人、與失業救濟，等普遍性社會政策；針對特定社會弱勢階級或邊緣團體（例如農民、原住民、流移勞工、「外籍新娘」、殘障弱智失能者、單親家庭、性工作者、九二一災戶、愛滋病患……）積極支持政策；以及針對作爲人類社會他者的動物與生態環境的積極保護政策。這些議題在目前的藍綠惡鬥的「後威權」情境中，幾乎完全得不到眞正討論的空間。近來形成的「泛紫」結盟可以說就是社會弱勢群體在長久以來的藍綠重圍下，所做出的集體突破努力，是一個很有意義的改變徵候，我們希望並期待這在將來能發展出一套全面超克藍綠

既存格局的完整社會論述。

因此，「超克後威權」這個計畫，不只是藉由政治公共化，走出劇場混亂，也不只是以達成文化或認同上的百家爭鳴爲唯一標的，雖然它們誠然是重要目標，而更要以達到一個更平等、更符合正義原則的社會構造爲目標；於其中，沒有個人或群體因爲體制性的原因而享有不正當的競爭優勢，或承受立足點的劣勢，此外，社會有責任提供合乎最基本尊嚴的生活需求。提出這個目標也意謂著，走出後威權不僅僅是一個文化主義與價值多元主義的計畫，更也是唯物論的與平等主義的。在這一個意義上，我們需要重新接上這兩百年來自由主義與社會主義的遺緒，同時面對他們的失敗與成就，並從這一點往前出發。

雖然都強調「分配」，但我們這個計畫和戰後西方福利國家的社會民主制在一個重要精神上是很不一樣的。戰後西方的社會民主實驗，是在戰後黃金年代中，在南北不均衡發展與東西冷戰對峙下，資本主義核心國家爲了社會穩定目的向勞工階級的妥協。這個妥協對組織化工人階級的立即好處是勞動條件與報酬的改進提昇，但代價則是消費主義的氾濫、福特主義式的勞動組織與文化規訓、傳統工人社區與組織的瓦解、以及邊緣勞動人口的常態化。相對於社會民主派，我們的計畫則強調一般大眾的培力政治；一般大眾必須有力量、有自由能作爲各種公共政策制訂的主體，以及，就此而言，文化認同的創造者。我們並不排斥各種作爲「外殼」的代議制度（於國家領域或是勞動領域），但強調這些制度預設了在社會生活中具有理性對話能力與行動能力主體，即，戰鬥的公民，是後者在新的歷史情境中面對新困難、解決新問題的過程中，充實了這個外殼，使它成爲人們的公共手段，而非異化威權。

總而言之，「超克後威權」是一個包含了兩岸人民關係的眞正大和解、政治的公共化、多種身份認同的平等、與分配正義，這四大目標的民主左派計畫。要達成這些重大目標，民主左派在將來還必須更深刻地探索公眾的培力政治，以及做爲經濟生產體制的歷史資本主義。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館

在台灣，這兩種問題意識在過去一直沒有被充分論說，遑論將它們結合起來，這對於我們關於台灣社會、政治與文化前景的想像是有重大限制的。在藍綠主流政治正合手繪製台灣的政治地圖，壟斷、窒息台灣的民主想像能力的今天，我們這個民主左派計畫，在任何意義上都是庸俗無謂誇張扭曲兼暗盤的主流政治的反命題。民主左派絕不是藍綠主流政治的對立，而是他們那種政治的超越與克服；不是要與他們爭權，而是要廢除這樣的爭權；不是要和他們爭奪人民的支持，而是要形成論述支持人民並轉化人民。《台灣社會研究季刊》在它成立後的第十五週年，提出這個具有集體宣言性質的文件，立意拋磚引玉，邀請所有對後威權藍綠壟斷的格局懷憤憂、對激進民主與社會正義持信念、對一般大眾作爲歷史主體抱期望、對壓迫與剝削敢橫眉的個人與團體，透過批判的對話，開展屬於公眾的論述與行動，達成重大政治、經濟、文化與兩岸議題的全面公共化。儘管我們深切期望這將是一個具歷史關鍵性的集體論述與行動的序幕，但我們也深切地自我理解到，台社做爲一個社會群體，既不可能也沒有資格站在社會與歷史的頭頂上。雖然我們的抱負是言銓伸張被壓抑的進步理路言說，但我們自身也正是這個社會與歷史的既存尷尬格局的一部份，因此，如何使我們成爲民主社會中的一個眞正的公共行動者，嚴峻地要求著我們脫落自己私的、政治幼稚的、「眞信者」的性格角色，學習在公領域中進行公共論述。全面公共化因此不僅僅是外指的，也是指向自身的。同樣，民主左派的「民主」也不僅僅是要求體制，更也是要求左派自身。

我們呼籲所有這樣的群體與個人走出沮喪無力，學習扮演我們的公共角色，公共地論述正義、平等、多元、與自由等價值在此時此地的落實，超克後威權，共創新歷史。這些人群將是這個島嶼上認同兩岸和平、政治公共化、文化平等與社會正義這四大目標的批判（也是關鍵）大眾，是台灣社會的進步力量之所在。而「進步」這個概念，更應當首先從將近二十年來全球學院文人顧影自憐絕智棄力競逐綺麗的教條相對主義的恥辱柱上解放下來，成爲我們依歷史條件而立的反

思、論述與行動量尺。當政治明星不赧於以「提升或沈淪」定義情境呼群保勢，公共論述更應該大開大闔地介入社會價值與方向的鬥爭，根據具體歷史條件，區分進步與反動。

如果能透過此岸進步人民的論述與行動集結，展開兩岸人民的歷史大和解，從而回過頭來重新啓動民主化過程，超越後威權，進而開創歷史新篇，那麼，在這麼一個偉大的實踐中所獲得的社會改革經驗，將不僅僅爲台灣社會自身解除（後）威權魔咒，也將爲對岸人民顯現一個相對於既存路徑的激進替代方案。果能如此，我們方能不厚顏地稱得上這是給對岸人民的一個珍貴禮物，也或許才可以揚眉吐氣地說：這是在二十一世紀初，台灣人民對人類文明的貢獻。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

台灣社會研究季刊
第五十五期 2004年9月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 55, September 2004.
(評論)

嗆聲自身
——民主運動與美國帝國主義*

陳光興

Self-Critique: Democratic Movements and U.S. Imperialism

by
Kuan-Hsing Chen

* 本文爲發言稿，於〈台社反戰和平論壇：從派兵伊拉克到參可喬丹——嗆聲美國帝國主義〉二00四年五月三十於台北紫藤廬。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館

本文的核心論點是：有主體意識的民主運動必定要清理與美國帝國主義的關係。

《台灣社會研究季刊》（以下簡稱台社）在一九八八年發刊時，是以站在民間社會的立場參與台灣的民主反對運動來自我定位，這個立場在過去十六年沒有改變，所以台社也不會像某些團體一樣因爲政權的移轉就順理成章的變成御用，更不會像以前反對運動圈的一些朋友那樣，現在會說台灣的民主已經完成，不要用高標準來衡量，云云。作爲永遠的反對派，我們認爲民主是永遠的革命，它不僅意味著選舉政治的民主化，我們同時認爲民主是得在社會、文化及日常生活中的全面深化，沒有社會及文化的基礎，民主會成爲少數人的政治遊戲。因此，像和平、反戰及反對帝國主義，這些普世價值必須能夠深入人心。

基於這樣的信念，台社在 2003 年的十五週年的會議中，提出『邁向公共化，超克後威權』的分析[1]，指出台灣的民主化過程非但沒有完成，反倒是仍然處於後威權的階段，我們認爲台灣的批判性份子不能怠惰地滿於現況，必須重新清理過去戰前戰後民主反對運動的歷史，才能看清楚我們現在的處境，也才能推動台灣的民主繼續前進。

而在重新理解台灣戰後歷史的一個無法迴避的重要問題，就是如何理解威權體制（乃至於民主反對運動）與美國（特別是其帝國主義面向）的關係。在 2003 年四、五月間台社舉辦的兩次反戰論壇中，筆者曾經提出了「反共親美」在戰後成爲台灣主體性的主要構成的論點，用來解釋何以反對美國出兵伊拉克的力量相較於世界各地是如此的薄弱；我的核心論點不是把美國帝國主義視爲外在於台灣／我們的存在，而是將美國視爲早已內在於我們的主體性，其深入的程度是我們不願意也看不到的，反美就是反自己，愛台灣就是愛美國，所以不能

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

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館

反對美國發動的帝國主義侵略戰爭[2]。台灣現在有哈日族、哈韓族、哈上海族，但是爲什麼沒有哈美族？哈 Michael Jordan 也不會說這是哈美，就是因爲哈美已經早已深入人心，成爲我們社會文化的共識，當我們自己的身體、思想及慾望都已經充斥著美國想像的時候，當然就不用哈了。台灣的批判性學術思想、另類文化乃至於反對運動也不例外，大家的參考點都很單一的指向美國，這才是台灣社會在知識上的危機之所在。

讓我試著轉換參考座標，來跟南韓民主化運動進行對照。南韓 1980 年代光州事件後民主運動發生重大的變化：民主運動所推動的民族解放不再只是要從軍人政權的威權體制中解放出來，同時也開始強烈的質疑戰後在台前台後支持威權體制的美國帝國主義，所以反威權及反帝是同一件事。光州事件中全斗煥政府動用軍事力量對光州民眾強力鎮壓，異議份子原本認爲美國會以人權爲由介入防止對立擴大，因爲南韓與美國簽軍隊共同指揮的協定，但是美國不但沒有積極介入，同時默認軍事鎮壓；之後，1981 年美國雷根政府居然邀請全斗煥訪美，深化民眾對於美國的懷疑，讓韓國民眾看到號稱民主、支持人權的美國政府公然支持南韓軍事威權體制，美國的雙重標準（在國內聲稱民主，在國外却大行帝國主義），造成反美情緒不斷深化，到了 1985 年，運動份子更進一步的認知到，美國帝國主義是使得軍事威權體制能夠存在的根本條件，爲求民主必須要根除外來的帝國主義勢力[3]。

因此，在南韓的民主運動中，反威權就必須是反美帝，也就在過

2. 陳光興，〈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，2004。
3. 更爲細緻的討論，參見 Gi-Wook Shin (2002), "Marxism, Anti-Americanism, and Democracy in South Korea: An Examination of Nationalist Intellectual Discourse", in Tani E. Barlow (ed.), New Asian Marxisms, Durham: Duke University Press, pp. 359-384.

去二十年間形成了龐大的反美反帝傳統，九一一事件後的反美軍入侵伊拉克的大遊行，也才會是在十九個城市同步進行；盧武鉉能夠當選總統跟他鮮明的反美立場有很大的關係（雖然他上台後還是受到保守派的牽制，無法立即將美軍撤離漢城市中心）。簡單的說，要批判、檢討、清理威權體制，就不能不處理、面對、批判美國帝國主義爲了取得世界霸權因而提出反共的全球性戰略，於是對於像南韓及台灣威權體制進行扶植；美國的行徑不是慈善事業，也不是追求民主的普世價值，更不是自由的解放者，而是爲其自身利益，到處扶植反共親美的反民主政權，這些都是建立自主的主體性過程中必然要誠實面對的清理工作。

反觀台灣，以民進黨爲首的所謂民主反對運動並沒有檢討過美國跟兩蔣威權統治的共謀性（作爲太上政府，聲稱民主的美國在五〇年代白色恐怖時期做了什麼，七〇年代美麗島事件又做了什麼，來阻止國民黨政權屠殺左翼及異議份子），也沒與美國帝國主義的部份劃清界線，上台以後居然比國民黨政權還要更爲親美。顯現的是台灣政治反對運動的主體性只是一味的反中，沒有意識也不敢反美，更沒有重新清理日本殖民主義，這樣缺乏主體性的反對運動又如何能夠得到國際民主運動界的尊重？

這次美國少數國會議員結合在美獨派人士提出要台灣政府出兵伊拉克事件就可以看到，像李文忠這樣出身學運、長期參與反對運動的政治人物，一碰到美國，思想就亂了，平時經常言必稱美國，這次更把美國對伊拉克侵略的帝國主義行徑完全丟開，不管美軍對戰俘極度違反人道的虐待，竟然說什麼美方的友善態度，邀約台灣出兵伊拉克，台灣方面應該要高度配合，「這是從蔣介石到陳水扁都會做的事」[4]。昔日的反對運動份子，這此刻完全丟去反對帝國主義的普世價值，現在一方面要切割國民黨時期與民進黨統治是截然不同的階段，因爲前

4.有關李文忠發言的報導，參見《聯合晚報》，2004 年 5 月 23 日。

者是威權，後者是民主，所以希望社會不要以他們當初像國民黨抗爭的方式來對待民進黨政權，但是一碰到美國却又縮起來，說什麼「這是從蔣介石到陳水扁都會做的事」，這是說親美是普世價值，不分威權還是民主時期？這就是所謂台灣主體性的表現？這樣的現象反應的是，當初的民主反對運動沒有反思美國帝國主義與台灣的關係，然後一旦當權成爲統治階級就更會很容易的爲了自身的政治利益就緊抱著美國不放，就連只有四百萬人口的新加坡都不會如此的沒有「國格」。

2004 年 320 開票後的當天晚上，陳水扁對於支持者的講話中指出，這次選舉是台灣主體意識的勝利，至於所謂台灣主體意識是什麼他沒有清楚的陳述。

我個人認爲這次大選最爲重要的結果是阿扁政權正式向民眾宣告：台灣是美國的藩屬國，也就是台灣作爲美國保護國或是附庸國身分的確立。

在國民黨統治時期，因爲他聲稱整個中國都是他的版圖，所以在心態上把自己看成是泱泱大國，雖然在過去五十年來是在美國至少是軍事的保護下，爲了保存統治者的國家顏面，他不會、也不必要公開地表現出台灣的中華民國是美國的保護國。所以對台灣的民眾而言，美國是我們最親密的「友邦」，雖然這個友邦後來在一九七〇年代拋棄了我們，承認了中共，但是美國是世界大國，他跟中共建交是不得以，他還是我們忠實的夥伴，沒有外交關係有實質關係也可以接受。這個情勢到了民進黨上台後，所有以前沒有的尷尬都直接地出現在台灣民眾的面前，例如只要陳水扁對兩岸關係問題說錯了什麼話，馬上就得派他的核心幕僚到美國去報告，美方如何反應變成很多事能不能做的先決條件，台灣從屬於美國的階序關係，在老百姓的認知當中越來越清楚。到了這次選舉，台灣是美國的保護國的上下關係在媒體所中介的社會空間中到達了最高點：

1.選前的公投問題，由於美方的公開反對，結果陳水扁必須調整公投的內容，讓美國接受才能進行。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

2.選後泛藍開始抗爭，連戰公開要求美方介入台灣的選舉爭議，意思是只有美方才有更高一等的位置來處理台灣內部紛爭（這點上藍綠一致）。

3.由於選舉的爭議，美方遲遲不對台灣官方公佈的當選人發出賀電，後來派出呂秀蓮直接向美方提出要求，也就是台灣選舉的結果只有美國承認才算（雖然台灣與美國早已沒有外交關係）。

4.有關槍擊事件的調查，藍綠雙方的共識是要有美國的專業公正人士參與鑑定（日本、歐洲等都有先進的高科技，但是從來沒有進入想像的可能當中）；爲了回應泛藍提出槍擊事件的陰謀論，阿扁公開說他可以出錢請美國一流的槍手來對連宋進行試射（也就是所有一流的都只有美國才有，包括神槍手）。

5.這次替綠營大力助選的前總統李登輝在選後公開表示，阿扁要跟美國修復關係，這意味著台獨路線要能走下去，必須得到美國的支持。

6.陳水扁爲了 520 的就職演說，派他的秘書長邱義仁赴美請示[5]。（世界上哪裡有民選的國家元首，就職演講要得到別的國家批准才行？這樣的總統其實滿值得同情的。）

這些事件不斷的曝光，很多民眾都已經清楚的意識到，要台灣派兵伊拉克（或是同樣具有爭議的幾千億軍購案），其實是美國在跟台灣收取保護費，或是藩屬國在向皇帝朝貢。如果說台美的保護國關係已經不只是社會上層政治菁英說不出來、也不願說的共識，但是這個關係逐漸在民眾的認知中發酵，那麼這種認知會起什麼樣的作用？台灣獨立的理念本來是要提升台灣人生存的尊嚴，但是現在大家都開始看到，還沒獨立都已經要卑躬屈膝，眞要獨立，那得受美國多大的保護才有可能，這就是所謂主體意識呢？

5.根據《中國時報》2004 年 6 月 5 日的報導，邱義仁對美方官員逐行報告就職演講內容。

對於台灣的獨派人士而言，台灣獨立是神聖理想的追求，不能有任何的前提，承認獨立的前提在於台灣是美國保護國，會無法自圓其說，很難堪的。退一步，像陳水扁這樣的務實獨派，他們經常大聲說出的標準答案是，「台灣是主權獨立的國家，它的名字叫做中華民國」，這時候如果你提醒他，這個命題能夠成立的前提是：台灣是美國的保護國，也就是「台灣是主權獨立的國家，在美國帝國主義的庇護下，它的名字叫做中華民國」，他還能那樣大聲的說話嗎？民眾大概都會覺得無法接受。

如此推演下去，不顧顏面、眞正敢於面對政治現實的其實不是台獨基本教義派，而是五一俱樂部的立場，他們更爲勇敢地出來推動放棄主權、把主權讓渡給另一個國家[6]，五一俱樂部的存在也就指出了台獨基本教義派全然的主觀主義。而五一俱樂部的難題也正在於他自身滑入另一個主觀主義，認爲美國人民會願意接受台灣成爲美國的一州，中國人民也會接受，台灣人民更有意願，這些有什麼根據？無論如何，五一俱樂部提出的方案獨派從來沒有直接的誠實面對過。

五一俱樂部的提案把問題推到極端：台灣是在中國與美國之間作選擇。

你要當中國人，還是美國人？不是什麼愛不愛台灣的問題。

於是我們再次回到原點：台灣戰後長期營造出來的「親美反共」是台灣主體性的主要構成，是社會身體／生活構造的主要地層，是藍綠雙方共有的歷史經驗，也是台獨運動的物質及情感基礎。這樣說還比較有尊嚴的講法，好像親美反共是主體有能動性選擇的結果，眞實狀況是：沒有美國軍事帝國主義的支撐哪能反共，台灣作爲美國的保護國是台灣主體性的基礎。

就像去殖民運動如果無法展開，殖民主義的陰影還會繼續籠罩在

6. 對於五一俱樂部的詳細分析，請見 Kuan-Hsing Chen (2001), "Club Fifty-one: America in East Asia", New Left Review 12 (Nov/Dec), 73-88.

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

身體、思想、慾望上，持續作用，沒有辦法解開親美反共的總體歷史作用，台灣的主體性永遠會繼續臣屬於美帝之下，也一定會繼續是保守右派的。

從這次的選舉往回看，台灣八〇年代以後的所謂民主化運動是沿著族群、省籍、國家認同爲主軸的路徑在進行，反對運動透過差異政治來凝聚能量，奪取政權，而這次的選舉不過是在繼續深化這條路線，能夠持續執政。從這樣的歷史軌跡來看，支持台灣獨立的激進能量仍然將在未來繼續主導台灣政治的走向。任何的分離主義式的獨立運動都有其存在的歷史條件，我們期待支持台灣獨立的政治力量能夠超越主觀主義的狂熱，提出更爲深刻的分析，擺開戰爭問題不談，台灣獨立有沒有在國際社會存活的空間？台灣有沒有可能眞的脫亞入美，把台灣從地圖上搬到夏威夷或是加州旁邊？亞洲的鄰居到底如何看待台灣獨立？除了少數日本的右派團體，台獨在亞洲有市場嗎？眞的獨立了，作爲一個小國，台灣有沒有條件跟身邊的大國長期處於敵對狀態？在國際環境極爲不利的條件下，台灣的經濟狀況會是如何？台灣所有的選舉都避開一個關鍵的問題：台灣的經濟在現實上能否脫離中國大陸的市場來存活？這些問題都不是能夠一廂情願全然從主觀主義的立場來思考的。我個人期待這些問題與具體的分析能夠清楚地進入政治辯論的空間，甚至跨出台灣的範圍，對於亞洲各地的社會進行調查，看看鄰居們有什麼反應，不能關起門來，一廂情願的憑空想像。

更爲重要的是，聲稱這是台灣主體意識的勝利又有什麼民主的內涵？族群、性別、階級的平等與公平正義達到了嗎？台灣的民主化過程中，國族問題很明顯地凌駕於其他問題之上，統攝了幾乎所有問題的思考，而這正是台灣民主的危機所在。爲了突破台灣政治持續在國族問題軸線上打轉與深化，台灣的進步力量確實有集結的必要性；台灣雖然因爲歷史的因素目前沒有左翼階級政黨的空間，但是社會民主路線的政黨空間似乎正在出現。社會民主的立場必須要面對國家認同問題，但是要將社會分配的正義問題擺在平行的位置，而不是受制於

國族問題。工人及社會運動主導的廢票運動所打開的或許正是這個政治空間的想像，至少在這次選舉中有 20%以上的人沒有投票或是投廢票，他們沒有捲入瘋狂的民族主義情緒當中，這是否意味著他們有可能支持藍綠之外的第三種選擇、國族問題之外的第二種軸線能夠在政黨政治的空間中出現？

總結的說，台灣的民主反對運動必須得要重新清理過去的歷史，在這個過程中得有主體性的去面對日本殖民主義對台灣長遠的傷害，以及美國對於兩蔣威權體制的支持過程中對於台灣民主造成的迫害及長遠的影響，而不只是切掉歷史重要的構成，透過簡單的反中來自我正當化；這也就是要把歷史中台灣主體構成的他者多元化：四九年後的中國、戰前的日本、戰後的美國。更重要的是，我們要超越前人的論述，不能再只把帝國主義當成是外在的力量去反對它，其實帝國主義早已在我們所有人的身體、慾望及思想中流動著，台灣主體性的批判性重建必須從自身的清理開始。

(2004 年 5 月 29 日於新竹寶山)

NATIONAL CENTRAL LIBRARY ROC 國家圖書館

台灣社會研究季刊
第五十八期 2005年6月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 58, June 2005.

〔亞洲華人文化論壇〕

華人群體的普遍性與特殊性*

錢永祥

The Universal and the Particular Aspects of the Several Chinese Communities

by
Sechin Y.-S. Chien

*論文發表於2005年1月11日，由台灣社會研究季刊與台北市文化局共同主辦的《亞洲華人文化論壇》。
通訊地址：115台北市南港區研究院路二段128號
服務單位：中研院人文社會科學研究中心
email: sechin@gate.sinica.edu.tw

首先，針對目前台灣海峽兩岸關係的特色，我們可以提出兩點很明顯的觀察。第一個觀察是，到目前爲止，關於兩岸關係的說法、有關於兩岸問題的思路，無論立場何在，基本上只有兩種在發揮作用：一種是經濟的說法和經濟的思路；另外一個是政治的說法和政治的思路。換言之，經濟和政治勢力，基本上乃是今天思考和討論兩岸關係的決定性力量。這個事實，聽起來大家都很熟悉，可是這裡有一些問題存在。試想，政治與經濟的角度，是不是就窮盡了可能的視野？無疑的，如果兩岸關係只有經濟、政治的面向，可能不夠充分，至於在甚麼意義上不夠充分，我認爲很值得反省、說明。

第二個觀察是，到目前爲止，關於兩岸關係，我們所面對的選項，好像就是統一跟獨立；當然還有維持現狀，不過維持現狀是曖昧、游移在中間的，仍然只是兩個極端母調的變奏。但不管是談統一或是獨立，基本上都是在國家、政府、民族這種民族國家的架構裡面來思考。要談台灣和兩岸關係、台灣和中國大陸關係的時候，要從國家、政府這個角度來思考，無疑是難以避免的。但是有沒有可能，還可以找到其他的角度來思考，而居然有助於兩岸關係的和緩——甚至於促使兩岸關係有所改善，能夠循著更大的格局成形和落實？我個人特別關心的，是盼望另外找到一個非政治的角度去看去想，決不妄想取代政治角度，但是有助於政治角度。在這個考慮之下，若是設法從華人世界、華人圈這個角度來看，是不是會有一些收穫？這是本文思考的一個重點所在。

兩岸關係主要的問題，確實是屬於國家主權、政府治權、以及國族認同的一個問題，絲毫不能否認。在今天這個世界裡面，國家、主權的概念，在兩岸關係裡乃是非常現實、嚴重的問題。這個情況表示，在這些問題上，只有政治勢力才有發言權。今天簡錫堦先生在發言時說，相信「人民的話，政府會聽」。我希望是這樣，但是這種可能性大概非常地低。既然從國家和政府的角度來看兩岸關係是這麼自然又這麼重要，那還可能找到什麼其他的角度呢？如果我們先反省一

下，從國家或國族的角度來看兩岸關係，會有什麼問題？那麼對比之下可能可以知道，該從哪裡去找其他的出路。用國家主義、國族主義來看兩岸關係，會造成的一個重要問題就是：在這種架構內，不會容得下什麼「超越國族的價值」來開啓進步的方向。什麼叫做超越國族的價值？簡單的舉例來說，主張台灣獨立的人若是談到台灣獨立的理由，他會講到一個政治共同體自決、自治的權利；而主張統一的人，會談到民族的感情與利益。這兩個價值，都是在國族主義的架構之內，才有成立的可能。但我們現在要看看說，能不能找到其他的價值，來幫助我們想像兩岸關係的形態，讓這個形態具有某些更進步、更理想的面貌？在兩岸關係的發展中，是否可能不徒然在實踐一個大中國、或者一個獨立的台灣，而是實踐在目前這個區域內還比較少見的其他價值？

今天這個「華人論壇」的活動，從早上開始，先後有三個主要的討論題目。上午的一場是談華人、亞洲與第三世界的連帶；下午第一場是談華人社會互相參照、平等互動的可能性。不能不承認，這些主題之間還有一些需要澄清的問題。第一，今天開始談華人社會、華人社群的連帶，很多不是華人的人或是對於華人社群存有懷疑的人，會擔心這是不是在形成大華人主義、大華人共榮圈？甚至於想模仿當年的大斯拉夫主義、大日爾曼主義、大東亞勢力範圍。換言之，你會不會變成一個有侵略性的、有排他性的帝國式的統合體？這個問題，在今天的東亞、東南亞區域都要特別留意。這個論壇上已經普遍地強調過，當我們在談華人的連帶時，是把它放在亞洲的連帶，那麼是不是應該繼續帶進來第三世界的連帶？陳光興先生特別強調過，華人社群的連帶只是眾多可能環節中的一個。那麼，這種華人社群、大華人圈，就亟需找到一個更清楚的脈絡。因此，第二個更積極的問題就是：這個華人連帶的特色是什麼？是建立在什麼基礎上面？

在此應該確認，談到華人這個概念的時候，不能簡單地化約到某一種人爲的、或者自然的因素。今天在座的朋友既然參加這個討論，

想必是因爲共同期望華人世界包含著一些其他的可能性，我們就應該設法把它挖掘出來。進一步說，我們大家共同關心的，不會是用商業或者政治的角度來看這些問題。我們應該用「知識份子」的角度，並且對於自處的身分，有一個比較進步性的自覺，亦即我們今天談華人不是在追求一個種族、文化的理想或是國家主義、民族主義的理想，而是希望在華人的知識圈內形成進步性的思想、塑造進步性的價值，不僅能讓個別的華人社群得到一些啓發，也可以讓華人圈所處的大區域獲得一些共通的方向。今天關切如何建立華人連結，這個連結的內容、基礎、原則應該在此。當然，我們會問，爲什麼這種基礎、原則，要從華人世界中間來尋找？兩個最主要的原因值得重視：第一，到今天爲止，任何單一的華人社會，注定都發展不出這類共通的價值；第二，目前人類已經發展與擁有的價值意識，在華人世界的內容及應用方式還不是很明朗確定。

這種「共通價值」的成形與生長，並不是很容易的事。讓我舉一個例子。最近這幾年，中國境內常有人好談大國意識、強國意識。這個現象顯示，中國發現自己的國力一直在上升，遂逐漸形成了相應的權力意志。我們會注意到，大陸一些學者在談這個問題的時候，主要在考慮在什麼條件之下中國可以稱爲一個大國、在什麼情形之下中國可以變成世界上的列強之一。看來看去，他們通常大概只注意兩個標準：經濟實力，和軍事實力。可是他們普遍地沒有注意到，歷史上並沒有一個國家，可以純粹依靠經濟力量、或者軍事力量，就變成一個大國、一個強權。回到歷史，姑且不論更早的帝國或者基督教世界，即使在近代的民族國家成形以後，每一次由某個新興國家開啓重大的新歷史格局、新紀元的時候，它都會提出一套普世性的視野（換言之，不會說我追求法國的光榮，法國就變成一個強國；不會說我追求美國的光榮，然後美國就變成一個強國）。強國一定會提出一套宏大、普遍的說詞，是「自由、平等、博愛」也好、是「天賦人權」也好、「民有、民治、民享」也好、甚至本世紀共產主義運動所揭櫫追求的

革命理念也好。每一次一個大國崛起的時候，都會提出一個擴及於人類的共同理想，把這個理想當成建立國際新格局的基礎原則。在國際的範圍來看，要找到這種共同性的價值，只有近代西方某些國家、以及本世紀的若干社會運動，曾經提供這些價值。

最晚從二十世紀初開始，中國便一直在嚮往、追求一些普世性的價值理念。當初追求「民主」、「科學」、「社會主義」等等，莫不都是當年從西方借過來的重要理想。可是說來話長，這些理想在中國的環境裡面，始終受制於民族主義、國族主義的大論述。當然，在二十世紀的上半葉，中國若是不談民族主義，才是很荒唐的事情，因爲不僅當時的中國還缺乏現代國家的要素，「建國」大業亟待著手；那還是一個帝國主義的時代，中國爲求生存求發展，也一定得用民族主義的動力，撐出普世主義的訴求。可是這種民族主義的動力，終究限制甚至於扭曲了這些普世主義的要求。所以，像中國大陸的新民主革命、社會主義革命，或者在七十年代提出第三世界的說法，都一度是一套具有進步意義的訴求。可是到了實踐之中，中共眼裡的新民主革命與社會主義革命，主要都是中國民族現代化的一個（並不十分有效的）工具，而提出第三世界論的時候，又主要是和美國蘇聯兩大集團對立爭雄的策略。凡此看來，即使是像中國這麼貌似豐富、進步、民主的社會主義廣泛的運動，幾乎進行了將近六、七十年，到最後還是必須被自我否定。中國近代整個追求與幻滅的歷史辯證，亟待整理與理解，不過其間原則上的矛盾，是很明朗的。

今天回顧這些歷史問題，不會有簡單的答案。但是我建議，今天我們應該在整個華人世界的脈絡裡重新思考、討論這些問題。將問題放到華人圈的脈絡，有兩個明顯的好處。第一，我們可以有機會，在這個非常明確「跨主權國家」的架構之內，交換意見、經驗。既然跨越著主權國家的疆界，政治力量的干擾可望降低，價值的批判反思性格可望較爲突出。第二，毫無疑義，這個經驗是非常豐富的，比任何一個特定華人社會都來得豐富。中國百年來反帝、反封建、追求社會

解放等運動，雖然挫敗嚴重，卻自有它的一些正面意義，不應該輕易的全盤否定。台灣學習西化、現代化的過程，出現過很多問題，但是也有很多寶貴的經驗與收穫，包括維護傳統、落實民主以及多元的公平；港澳在殖民政府的統治之下，能夠保存下來華人社群、文化的傳承，並能夠和其他族群形成相當成功的共存關係；到了新加坡與馬來西亞這邊，它是移民社會，在帝國主義以及異民族爲主的架構之下，維持了西化與自己的身分。這些經驗：社會主義的經驗、現代化的經驗、被殖民的經驗、移民的經驗，都是非常獨特豐富的。如果要在世界上找出其他相似的歷史，也許僅英語世界有過先例，可是英語人口的經驗和華人經驗其實大不一樣：第一，英語世界從移民擴散一開始，就是以帝國爲背景來擴散的；他們不是像中國一樣，是被侵略、逃避戰亂貧困所以擴散開來；第二，英語世界的霸權分布極廣，卻都屬於強勢族群，而華人基本上屬於「他者」，地理分配侷限在東亞、東南亞這一帶。這種角色上的他者、地理上的接近、歷史背景上的特色、再加上跨國家架構，我覺得是一個很好的交換經驗的基礎。筆者一直在說「交換經驗」，因爲必須強調，如果不是跨國家而且分享地理、歷史、地位的接近性的話，很難在東亞世界中建立起普遍性的價值：第一即民主化；第二即社會公義；第三即文化共存。這些東西，不管在任何社會裡面，都會認爲這是應該建立的共識，可是在每一個社會裡面，因爲它的國際角色、歷史背景、地理環境的限制，在這方面所能做的都有它的限制性。今天將大陸、新馬、港澳、台灣各自擁有的片面經驗融合、匯集在一起，則可以形成非常強的系統，設法讓這些東西變成在這個區域裡面追求一套超越價值的基礎。我建議，在奠定了這種超越價值的意識與論述之後，再來談兩岸問題，會比較明智。因爲兩岸問題如果必須在國家的架構下討論，我看不到任何解決的可能。

話說回來，在這個論壇的場子上，我們聽到新加坡、馬來西亞、日本的三位朋友報告看法，我的感覺有兩種。第一，你可以看到他們

都非常地客氣，他們爲什麼客氣？因爲他們都像是談論外人的歷史，他們覺得不應該、不適合直接在這個兩岸問題上面發言。但是他們還是有強烈關心。如果不是出自關心，也就不必在這邊做報告。但是在我剛剛講的那個架構下，那三位外國朋友的客氣或是擔心就變得不需要了，因爲在敦促華人世界建立起進步性的超越價值的時候，並不是特定的國籍、種族可以來壟斷發言權的。凡是在這個區域生活的、對這個區域的發展有興趣、有所關切的人，都可以在這個區域裡面發揮他的作用。

總之，我們強調的不是在追求一個大華人的歷史、華人的大共榮圈；我們強調的是每一個華人社群的歷史經驗互相參照，最後來看能不能夠建立起一些超越國族主義的價值，讓兩岸的問題有一個新的面貌。我覺得從這個角度來看，今天這個座談會格外有意義。既然這樣的座談會是可能的，這種方式對於兩岸關係的解決，多少也會有一些作用。到最後——我離開上面的主題插一句話——誠然解決兩岸問題還是回到北京、華盛頓或者台北，可是在這個過程裡面，我們身爲知識分子不要總是躊躇，不要到最後留下一個遺憾，不要到最後非常不幸的事情發生了，才覺得遺憾、後悔，遺憾自己不曾掌握時機，爲和平稍盡一份心力。

和解的壁壘：評龍應台的「你不能不知道的台灣：觀連宋訪大陸有感」

趙剛

歷史常常是跳著走的，而且不知道它何時要跳。世上有那麼多的學者專家，沒有人預測過上世紀八０年代末會發生前蘇聯與東歐之變局，以及那個變局的戲劇化形式。台灣有那麼多專家學者，也沒人預測過在今年春天連宋二人相繼訪問中國大陸這一事件所徵候的兩岸新局。特別是連戰，及其所代表的中國國民黨，更是鹹魚翻身，一掃顢頇老大形象，一時之間竟躍身爲時代弄潮兒。

學者與文化人既無從預測，於是評論紛紛，這其中尤以龍應台女士的評論文字最具行銷力。

這個發生在今年春天的事件，十年後觀之，它的意義爲何，可能也不是我們現在所理解的，因爲今天所發生的事件，還將要被很多的力量解釋與推擠，而其中，屬於知識份子所能影響的範圍確實有限。但儘管如此，知識份子的職責所在還是要對這個走向提出有立場的解釋。基本上，我們認爲連宋的大陸行是重要的一步，有多重的意義。首先，這是解消冷戰架構的重要進步，國民黨與共產黨在相互對待上，走出內戰與冷戰的敵對思維，開始進行對話。這對於不僅是兩岸，也對區域和平做出了貢獻。其次，我們認爲這不應僅僅是政黨之間和解的肇端，更是台灣人民與中國大陸人民之間關於和平與溝通的共同需求的外在展現。這中間當然有資本的利益，但人民惡戰、避戰的和平欲求是更重要的因素。國民黨在這個層次上反映了台灣的主流民意，也將帶領民進黨的走向，這由後者轉換口徑，承認中華民國爲最大公約數之事可以略窺一二。第三、儘管表面上二者都在技巧地操弄中國人身份修辭，但他們卻也弔詭地參與了由李登輝擔任首任工程師的國族打造工程，只不過今日是以中華民國之名行之。「中華民國」和「中華人民共和國」的老對立形式正以一種新的內容在進行。這是一種歷史的反祖性，弔詭地將台灣拉回兩蔣時期的「中華民國」正朔，差別是如今有民眾正當性基礎，在所謂「族群多元，國家一體」的「中華民國」之下，藍與綠的對立將被解除動力。但這樣一個國族打造的工程在全球地緣政治上將有何命運，則並不很清楚，也似乎另蘊危機，特別是當它牽連到美國和日本在兩岸敵對關係中的利益。冷戰的解除與再度冷戰化，是矛盾並存的兩種可能。

因此，連宋訪問大陸這一事實所散發出的訊息是具有矛盾性質的。腳熱情地往前踏出和解的一大步，但手卻更冰冷地藏在背後。冷戰以來，由於東西陣營的對抗，以及兩岸的對立隔閡，所形成的深度文化與價值壁壘，在兩岸各據一方時無從展現，反而是當兩岸越要開始接觸時，這個藏在水面下的壁壘往上浮現的驅力也就越大。這是我們爲什麼要在此分析龍女士關於兩岸關係言論的原因，因爲它是一個足以彰顯這個壁壘的重要個案。

五月下旬，在重要歷史時機上永不缺席的知名文化評論家龍應台女士，再度發表長文〈你不能不知道的台灣——觀連宋訪問大陸有感〉，在北京中國青年報發表，中國時報同步刊出。龍女士以其一貫的感性筆調，對中國大陸讀者娓娓道來她所理解的台灣。在文章中，龍女士沒有忘記提及「野火」那本書，並不避自舉地將之定位爲台灣當代史的分水嶺；野火之前如何，野火之後如何。「野火」二十年後，龍女士以中國讀者爲對象，或許是希望在中國這塊她心目中的「前野火」之地，燃起野火。龍女士撫今追昔，爲之躊躇四顧地向大陸讀者報導「野火」的燦爛啓蒙企業：『「野火」書出，一九八五年的台灣爲之燃燒，二十一天之內經過二十四次印刷。』

龍女士的這篇文章想要在中國大陸怎麼描繪台灣，想要燎起什麼論述效果，我們的確也不掩在意，但無由過問——畢竟任何人都有資格寫一篇紹介台灣文明奇蹟的當代版「馬可孛羅東遊記」。但是這篇文章並不是只在中國大陸發表，也同時在台灣發表，這就讓我們有充分的理由從台灣公開批評龍女士的論述對台灣社會，以及兩岸關係，會產生何種可能影響。首先必須強調的是，她如何理解台灣，是深刻關連到她如何理解大陸，並關連到如何理解兩岸關係的。我們的基本觀點是：**冷戰時期美國的現代化意識形態形塑了龍女士理解台灣（以及世界）的框架，並傲慢地用此一框架衡量中國大陸，這使得「中華民國」和「中華人民共和國」代表了兩種文明，之間有不可跨越的文化壁壘。這個冷戰的、現代化意識形態的心態結構，無論對兩岸的真正和解，或是台灣社會內部的正義發展都是有害的。**

首先，我們來看看龍女士是如何再現台灣。龍女士的基本論點是建立在一種歷史終結論上頭。任何「前現代的」、「專制的」、「集體主義的」、「社會主義的」、「民族主義的」（不管是上述哪一種）政權或社會型態，經過人們的奮鬥，最後都將駛抵歷史的終站，在那兒，人們享受自由與均富，並尊重多元性，而所謂多元性，就是人們不再相信偉大的、壯美的口號或主義，只是現實地生活，包容不同的觀點與生活方式；儘管眾聲喧嘩，強過定於一尊。龍女士以一種庸俗化的實用主義民主觀說：民主不過是生活方式，「落實在茶米油鹽生活」。所以，台灣的民主地景應如下：沒人撐死，沒人餓死，每個人當他自己，也不妨礙別人當別人自己。

這幅個人主義的、享樂主義的、歷史終結論的地景不能說壞，但好像缺少了些什麼重要東西，而且有些陰影地帶好像也不完全這樣。以這樣的方式論列台灣社會，似乎是採遠鏡頭、採低標準。首先，路無凍死骨並不等於社會正義，正義是相對於特定歷史條件的；長期以來台灣社會裡原住民的生存條件，以及近十餘年來台灣社會對跨國遷移勞工的剝削與歧視，以及近年來台灣社會日益加深的貧富差距，以及現今已是經常性的而且被高度低估的百分之五失業率…。面對這些，難道還容許我們對「均富」自我慶功嗎？

其次，眾聲喧嘩並不等於自省的對多元認同的包容。長期被國家、家庭、市場與媒體葛藤纏繞，充滿無力感的台灣一般大眾，因無從獲得公共論述與集體行動的力量，從而在面對歷史的進行時就成爲被動的旁觀者，而旁觀者的併發症就是令人喪氣的、犬儒的眾聲喧嘩、無可無不可。這樣一種躁鬱的文化官能症，卻被龍女士完全正面解讀，成爲台灣人的包容與智慧。但是，難道還需要提醒，在這個表面的「無可無不可」的眾聲喧嘩之下，有一條大黑線，那就是越來越被污名的「中國人」身份，以及許許多多條的小黑線，那就是各種沒有公民身份或外於公民身份的身份污名，例如「外勞」、「外籍新娘」、「大陸妹」、以及同性戀者。在最近那樁具有獵殺女巫性質的「夏禕事件」中，我們完全感受不到龍女士所標榜的「敘述多版本」，及其遊戲規則：「他必須容忍別人的敘述，如果他希望自己的敘述被容忍。」龍女士何其樂觀、何其偏擇耶！但這種樂觀讓我們不得不嚴肅的思考知識人、文化人的社會角色到底是認同、肯定，還是反省、批判？

美國的社群主義學者 Michael Walzer ，算是非常愛國愛鄉的一位學者，但是他在論及社會正義時，也會以自我批評的方式來愛國愛鄉，他提出了所謂的「政治正義原則」，指出任何自稱是民主的國度都必須符合一個正義原則，才有資格自稱民主，這個原則即是，任何人，只要在當地的經濟體制勞動工作，只要受制於當地的法律，就應該有充分的公民權，參與到對這些影響他們的經濟決策與法律的「持續性同意」。因此，任何民主體制除了讓境外的勞動者入境工作外，還要給人家第二道允許，即公民權的授與。因此，對於世界上很多所謂的民主國家，只讓移勞進來打工，但不打算給人家公民權，那這個政治社群就不是民主的，而是一種軟性的種性制度，因爲把人分成兩種，自己人與外邦人，後者服務於並受制於前者。那麼，儘管自己人之間也許是平等的、均富的、自由的、多元認同的，但這個體制的特色絕不在平等與多元，而在專制統治。那暴君是誰呢？當然就是我們這些有身份的公民，Walzer 稱之爲「公民—暴君體」。在台灣，我和龍女士都屬於這一體。在東亞區域，龍女士和我和北京市民、上海市民也都屬於這一體。

那龍女士爲何選擇放棄知識份子的批判角色，寧可選擇對台灣霧裡看花呢？那難免讓人覺得是爲了取得面對中國讀者的高姿態，而進行的策略性修辭。但龍女士可曾想到，台灣爲妳的感性的、便宜的、策略的修辭所付出的代價是什麼？是各種爭取社會正義與激進多元認同的人群的反挫與內傷：台灣都這麼好了，你們這不是庸人自擾且擾人嗎？！對於這些人群，龍女士似乎是不願置一詞的。在她的心目中，台灣近二、三十年的變遷，只是少數菁英的努力結果，不論在「野火之前」還是在「野火之後」。

和「歌頌台灣」一體兩面的卻是一個包裝精美的對「中國」的深刻不屑——龍女士的這一面是很多「泛綠」朋友所無法或拒絕體會的。龍女士這篇文章，如果反

讀，其實是對台灣人民介紹「你不能不知道的中國」，而這個「中國」的歷史是一個大跳躍，從幽雅古典的「書法、詩詞與老莊」中國，直接跳到今日極其不雅馴的中國，其特徵爲：非（或是）反自由主義、「極其嚴重的拆遷和土地剝削問題」、以及『「和平崛起」後面所隱藏的巨大的貧富不均』。這樣的中國想像，其實是和台灣的主流中國想像（不分藍綠）是一致的。這個想像的確是有事實基礎，但卻極其貧瘠，對中國人民在近現代歷程中的各種努力、想像、理想、與實踐沒有一點同情，因此對於這些理想與實踐的失敗沒有一點共感，非僅如此，還逕行判決這些理想與實踐都是「大敘述」，從而都是反民主的。

今天(2005/5/30)中國時報已經冒出了「連宋龍」這一個複合詞，說「連宋龍登陸中國，掀起台灣熱」。但在此，我們必須公道地說，連和宋龍應該還是有差別的。連有近現代史意識，能夠上下一百年談北大、談自由主義知識份子，把「台灣的成就」和廣義的中國近現代史關連起來，而龍女士則將台灣的「成就」內鎖於台灣，歸功於「野火之前」的知識份子（從賴和到陳映真），野火，以及野火之後的黨外與民進黨。這樣一個史觀，除了大膽的自戀外，還有兩大問題，一，延續內戰與冷戰思維，把台灣孤立於中國的近現代史之外；二，把陳映真這般苦心孤詣的理想主義者與社會主義者的奮鬥，以及畢生對於現代化意識型態的批判，馴化於龍女士的現代化地景的獸檻中。如果龍女士能這樣肯定陳映真，爲何不能移情地也能同情在中國的近現代歷程中，多少和陳映真相類的靈魂，在龍女士所否定的「大敘述」裡進行艱苦的、散發人性光輝的、令人尊敬的奮鬥與實驗？

對龍女士的靜態的、享樂主義的、現代化派的多元文化觀，我們深不以爲然的另一原因在於她論述的方式正好落入她自己曾經批評的「沙文主義」窠臼：以一個負面他者爲對照，對自身進行肯定。這無論如何不是一個開放的、進取的、包容的多元文化觀。多元認同不是對既存認同與價值作永恆消費，而是要從他者（甚至是你的敵人）那裡學習到新的價值。對龍女士而言，「中國」，除了「書法、詩詞、老莊」的古典之外，越走到近現代越乏善可陳，甚且是一個退化。不客氣地說，這多麼像是近代日本右翼對「中國」的立場啊！龍女士透過對於中國的這種俯拾即是的現代化派刻板印象，而取得對台灣的自我恭賀姿態——所謂「萬千支流，小溪潺潺，得來不易」——不但沒法對既有的各種價值與認同提出批判，只能永恆地沈迷於眾聲喧嘩，五色令人目盲，而無法提出批判的基礎。瓦解批判的基礎，也就是瓦解進步的可能，以及對於社會運動的無情傷害，最後刨掉了民主的生機。龍女士在盡力瓦解大敘事的同時，把嬰兒和洗澡水一起丟棄了，嬰兒，不待言，自然是那改變現狀的所有可能性，包含了烏托邦的想像。因爲有嬰兒，歷史才不會終結，社會才會「改變」。龍女士把連宋當成「理想家」（相對於未指名的「大說謊家」），正好說明了我們這個時代的缺乏理想，二十年前反戒嚴體制時空下的「野火」，現已成爲中華民國號的「鍋爐火」——這是你不能不知道的龍應台。野火總還有亂竄的想頭，鍋爐火則是被馴化的火，只能和茶米油鹽並列

在一塊兒，慢慢把船帶到那個明確的終點而已。龍女士最不可能在這篇文章裡談到的是「理想」二字，但她也還是拿來就談了，而且是在不對的時刻，不對的地方。

龍女士要湊上來談均富這個理想，也很好啊！但爲什麼她以前不談，也不在台灣談，也從不對「均富」的惡化提出過原則性批評，但現在卻到中國大陸談均富？曾經，在台灣的發展經驗中，的確可以引以爲傲的是，相對於中南美，台灣的經濟成長並沒有伴隨惡質的社會財富分配不均。但是在這些年來，台灣的相對「均富」已經急速惡化之時，龍女士不對它提出警訊與批評，反而像天真的富家子，不知家道中落，還在外頭誇富一般，對著大陸大談台灣的「均富」。這個姿態其實可能只是對中國崛起的焦慮：畢竟中國你也富起來了，但是你的「富」，富而不均，不如我台灣的「富」，富而均，富而好禮。這樣的以均富爲理想的氣度很好，但可惜沒有歷史感，也不符合現實。我們只要引《台灣社會研究季刊》44期，美國學者博格的文章的數字，就可以把該說的說清楚了：

> 按照世界銀行的固定國際貧窮線（每人每年 $ 392.88 PPP 1983），生活在這條線之下的人數，1998 年比 1987 年還多——其中包括了中國大陸遽減百分之三十（從 1987 年的三億零三百三十八萬人，降到 1998 年的二億一千三百十七萬人），和世界其他地方增加了可觀的百分之十二（從 1987 年的八億七千九百八十一萬人，增加到 1998 年的九億八千五百七十一萬人）。

其實，真正有氣度的批評矛頭應該指向的是，以美國爲首的新自由主義全球化運動，是它在近二十多年來造成了民族國家範圍與世界範圍內的貧富不均惡化。但龍女士不曾就此批評美國，畢竟因爲美國在現代化道路的終點，是西天；美國的霸權不存，現代化意識型態竟將焉附？龍女士是一個現代化派，現代化意識型態是她隱而不宣的「大敘事」，拿來污名化作爲一個理念的中國。中國是中國，台灣是台灣，這是龍女士的判斷，但理由不是民族主義的，而是現代化意識型態的。龍女士說，台灣縱然有種種問題，但難道，她急切地說，您還看不出來「台灣人本來就還在現代化的半路上」嗎？中國和台灣將永遠你是你，我是我，除非中國走上現代化的道路來。她雖然指出，（也許相對於美國、德國），台灣還在現代化的半路上，但她顯然有點過於滿意於半路的風景（例如智障兒端出咖啡給等待洽公的你，中庭遇到市長可以索求簽名，可以在華燈初上時與三千台北人在國父紀念館觀賞紅燈記——這，我必須說，哪是台灣！其實只是「你不能不知道的台北東區」），而大有不想走下去的樣子，何況停下來還可以回過頭，對著遠處的、岐路上的中國呼喚。「中國」讓龍女士得以重新振奮，得以重燃野火。

龍女士因而是從一種文明的高度來俯瞰中國——以及台灣。這個高度在哪兒呢？似乎是她心目中的西方（美國？德國？）吧！能不是嗎？龍女士因而是最初的現

代化意識型態主要推手之一杭亭頓(Huntington, Samuel)的「文明衝突論」的華裔繼承者，背負了更沈重的、更複雜的高等華人的自責、羞恥與憤怒，輾轉於古典故國之思與對今日不材之恨的兩極之間，但她的位置始終是游移的。她被濃重的道德感所支撐，把所接受到的批評對話當作她的苦行，把她自己選擇的流動當作放逐。「中國」這是她的試煉、她的救贖，與她的負擔，她已經救贖了一個中國了（名曰中華民國），把它安頓在中途之家，旋即趕往救贖另一個中國——中華人民共和國，一個在現代化承平世界中終不成正果的截教，一個喪失典雅的古老東方。龍女士戴起盔甲，迎向這個大風車。

龍女士的道德心理位置是西化高等華人，但就兩岸之間實際的政治意義而言，龍女士不得不是個徹頭徹尾的中華民國派，是一個超世俗化、現實主義的、以及文明主義的民族主義者。這樣的一個「中華民國」，我們認爲並沒有解決問題，因爲這個中華民國的理念仍然是連續於過去的內戰與冷戰思維，並和「近現代中國」處於刻意的、意識型態的、因而是反歷史的脫勾狀態。以對立於「中國」爲自我定義的「中華民國」，仍然受限於霍布斯式國家的古老格局，無法進行真正的區域的和解。「中華民國」這個浮現中的主流，以一種奇怪的方式化解了藍和綠，但並沒有超克藍綠，而是攪拌藍綠。關於這個主流的浮現，我們並不唱和，而是小心翼翼地以批判的態度對待。我們並不認爲現在的情勢，和二００三年台灣社會研究季刊以編委會之名發表「邁向公共化、超克後威權：民主左派論述的初構」的宣言時，有真正清楚的突破性變化，雖然戰雲暫時轉淡，但隨時可以重捲，因爲結構條件仍在。令我們憂心的是，台灣社會的批判的公共論述並沒有深化與普及的跡象，人民關於他們的焦慮與痛苦（與茶米油鹽有關或無關）的失語狀態並沒有改善，而菁英依然敏於花腔的修辭，拙於探求社會的真實。龍女士所強調的消極個人自由並非沒有價值，它當然是台灣經驗的一個成就，但顯然對批判的公共領域的開展並無助益。

以上是就龍女士的「理路」（包括發言位置）所進行的批評，但這畢竟非其所長。龍女士，首先與最後，還是一個「文化人」，一個書寫感性文章、召喚認同、導引情緒的人。但弔詭的是，這種文人身份，恰恰是她所批判的中國傳統裡最悠久綿延的傳統之一，不做調查、不講理論，只是舞動其生花妙筆——文人士大夫也。這樣的書寫，可以無害地作爲茶餘談資，但就社會的、歷史的層次來說，一個社會裡如果佔主導位置的言說模式是這般的話，那則是值得深切注意的，因爲知識份子文化人的「實踐」只是在鼓動情緒、召喚認同。

龍女士極有才情、極有策略地，以「紅燈記」在台北上演的側錄作爲文章的開場白，描繪出「中華民國人」的群像：冷靜、怡然、篤定、包容、尊重、幽雅…。這些或許都是事實，而我也的確也相信龍女士的目睹報導基本爲真，但是以這樣的一種文字來向大陸讀者介紹「你不能不知道的台灣」的真正問題所在，不是在

修辭美文、不是在印象派寫作、不是在選擇性認識，而是書寫者到底要和讀者建立一種什麼樣的關係？是要人們進入到妳所設定的情緒網罟裡，進行感動與認同消費呢？還是藉由對話，深化整體社會的理解、提問與批判能力？

「中華民國認同」的浮現，對於兩岸人民的和解究竟是否有益，我們不敢過於樂觀。但要做的事還是要做，我們認爲知識份子首先應當反省自身的狹隘在地本位，至少要致力對區域發言，以區域的批判知識份子自居。區域主義的左派(regionalist left)應是最起碼的立場。我們不同意於龍女士的，最終還是在於她雖然在區域間說話，但並沒有促進區域間的對話，反而以一種弔詭的修辭，增設了區域間的壁壘。

2005/5/31 於台中

台灣社會研究季刊
第六十期 2005 年 12 月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 60, December 2005.

【問題與討論】

有感於趙剛批龍應台*

崔衛平

The Mainland of China You Have to Know

by
Wei-Ping Cui

＊本文爲回應趙剛在《台灣社會研究季刊》第 58 期所寫的「編輯室報告」。

通訊地址：100088 北京市新外大街甲 25 號 2 號樓 341 室
服務單位：北京電影學院教授
email: wp9952@hotmail.com

趙剛先生的大作〈和解的壁壘：評龍應台的「你不能不知道的臺灣：觀連宋訪大陸有感」〉，他自己的解釋是因爲徐進鈺先生「身體違和，因恐耽誤出刊，而囑本人代爲撰寫編按」，也就是說，這篇東西是以「臺灣社會研究季刊」某期的「編按」面貌出現的。這就可以解釋爲什麼該文通篇「我」和「我們」交替使用，閱讀該文時，經常需要停下來想一想文中所稱的「我們」是誰。當然這也是因爲不熟悉該刊的背景以及趙先生的同仁所致。進一步說，筆者對於趙剛先生和龍應台先生文中提及臺灣的諸種情況，實際上也瞭解不多。所以，在下面與趙剛先生的商榷中，儘量避免涉及臺灣的現狀，而主要就趙先生視野中的大陸，提出自己的意見。我感興趣的是，趙剛先生身爲「區域的批判知識份子」、「區域主義的左派」，究竟是如何再現大陸的。

趙先生「強調」指出：龍應台先生「她如何理解臺灣，是深刻地關聯到她如何理解大陸，並關聯到如何理解兩岸關係的。」他擔心龍先生對於臺灣和大陸的描述，「使得『中華民國』和『中華人民共和國』代表了兩種文明，其間有不可跨越的文化壁壘。這個冷戰的、現代化的意識形態的心態結構，無論對兩岸的眞正和解或是臺灣社會內部的正義發展都是有害的。」[1] 趙先生能夠對龍先生作出這樣的批評，意味著他本人可能擁有另外一套不同於後者的對於大陸的理解，以及與此相關的對於兩岸關係的理解；而實際上他若是的確拿出一套不同於龍先生的大陸表述，他對於龍先生的批判才更爲有力。但是縱觀全文，這個本來不應該回避的問題，在趙先生的筆下，是以「猶抱琵琶半遮面」的方式出現的——他本人並沒有提供一個對於大陸比較完整的看法，讀者只能從他閃爍的片言隻語中去體會，更多的情況下他只是涉及一些非常原則的立場。當然，原則是非常重要的，我很欣賞趙先生文中關於「批判的基礎」的提法，失去了原則，就是失去了

1.本文初稿完成之際，讀到了發表在大陸《讀書》雜誌2005年第七期上面趙剛先生的同一文章。因而本文在定稿時，所引用的段落均以《讀書》雜誌上發表的文本爲根據。

「批判的基礎」。但是僅僅擁有原則是遠遠不夠的，還要觀察將原則置放於其中的社會歷史環境，看它們是否適合，看它們引起的具體實踐及結果如何。即使是最正確的、最沒有爭議的原則，也不見得能夠與所有時空條件下的歷史實踐直接掛得上鉤。仿照趙先生對於龍先生的批評，我也不禁要問，趙先生爲何「放棄知識份子的角色，寧可選擇對大陸霧裏看花」呢？

趙先生引用美國學者沃澤爾（Michael Walzer）的「政治正義原則」，批評「很多所謂的民主國家，只讓遷移勞工進來打工，但不打算給人家公民權」，緣此，「儘管自己人之間也許是平等的、均富的、自由的、多元認同的，但這個體制的特色絕不在平等與多元，而在專制統治。那暴君是誰呢？當然是我們這些有身份的公民，沃澤爾稱之爲『公民－暴君體』。在臺灣，我和龍女士都屬於這一體。在東亞地區，龍女士和我和北京市民、上海市民也都屬於這一體。」我對其中沃澤爾的原則（或曰「批判的基礎」）完全認同，對於趙先生作爲臺灣公民自覺反省自身局限性也深爲感佩，但是當他把這個原則運用到大陸（「北京」、「上海」）來的時候——當他說「在東亞地區」，他本人與龍先生、北京市民、上海市民同屬這個「公民—暴君體」，則深爲不認同。它只是看上去中肯，其實並不中肯的。

首先肯定地，在北京和上海存在著對於「遷移勞工」的身份歧視，警惕這種不合理的歧視是我們身爲北京上海的市民需要時時反省的。某些歧視的情況是不是更甚：在北京的農民工子女至今因爲沒有當地戶口，不能順其自然地就近入學，打工的農民不得不辦起自己的學校，讓自己的孩子不至於失學。這樣的學校還要爲了其合法身份艱難地爭取。前幾年經常有強行停辦某個打工子弟學校的報導。近年來的情況有所改善。截至2004年7月的統計，北京市有打工子弟學校299所，共有9.92萬孩子在這樣與北京孩子分開的學校念書；其中13所是政府部門正式承認批准的，有28所是待批准的，其餘仍然要爲自己的合法存在而奮鬥。[2] 也有一些北京學校開始對外來子女開

放，但是需要另外繳納贊助費若干，那是一筆不算小的數字。

將自己的同胞視爲「外地人」加以歧視，這是一個長時期國家政策的結果。實際上，這些農民在沒有來到北京之前，他們在就業、醫療、養老，選擇居住權等方面，就已經處於嚴重不平等位置。他們無疑都是「中華人民共和國的公民」，但因爲落地於農村，便擁有一份農業人口的「戶口」，享受著「二等公民」的待遇，這是涉及大陸人口半數以上的「種姓制度」。誰能夠說幾億人口的農民是「邊緣的」、「少數的」？這樣一個大面積群體部落的存在，是一個社會整體結構的問題。這種公開的歧視，不僅是由這個制度處處出具證明的，而且它本身是這個秩序得以存在的原因和擔保——多年來通過戶籍制度將農民鎖閉在土地之上，對農產品進行廉價的統購統銷，造成了目前仍在運轉的這個秩序的基礎。是「公民」但並不擁有實際的「公民權」，是「同胞」卻要被視作「外來人口」，這樣的問題，不可能出現在沃澤爾的視野之內，也不是趙剛先生擅長面對和處理的。

不只是農民不具備同等的公民權，即便在北京人和上海人之間，這種公民權也是需要進一步叩問的。趙先生所說的「在自己人當中也許是平等的、均富的、自由的、多元認同的」，其中的「也許」所留下的模糊空間，實際差別太大。眾所周知，我們的選舉是「仿佛在選舉」，我們憲法上明文規定的「中華人民共和國公民有言論、出版、集會、結社、遊行、示威的自由」，實際上並未得到眞正落實。一個簡單的事實是：在北京和上海，仍然因爲不同的宗教信仰，有一個相當數量的人們正在遭受迫害。他們因此而丟掉工作，被投進監獄，有些甚至丟掉了性命，整整一生受到難以挽回的影響，連帶家人遭受痛苦。在北京的監獄裏，至今關押著四位三十來歲的年輕人，僅僅是因爲組成自己學習討論小組「新青年學會」，在週末或者假期聚在一起談論自己關心的問題，便被分別判處十年和八年的刑期。他們的名字

2.《新京報》2004 年 8 月 17 日《北京保障民工子女教育 年內批 28 所打工子弟學校》。

叫楊子立、張宏海、徐偉、靳海科，人稱「四君子」。楊子立爲自己的辯護詞標題爲「言論自由不是罪」。我認識一位天安門母親，她育有一兒一女，28 歲的兒子1989 年6 月被開槍打死之後，女兒兩次談戀愛受阻。女孩子和男友相處到一定時候，當告知對方自己哥哥的結局，對方都拂袖而去。後來又談了一位，就是現在的女婿，這位男人至今不知道妻子的哥哥的事情，不敢讓他知道，不知道他知道了之後做何感想和如何處理。年輕夫婦的孩子已經快上小學了，兩口子就在這樣的隱瞞中生活，做妹妹的只能將悲痛深深壓在心底。趙先生大作的標題中有「壁壘」二字，如果要講「壁壘」，在北京這座城市，有這樣那樣的許多「壁壘」，有一些「特殊」的人群，他們的聲音和面孔不得在公共媒體中露面，被扼殺的存在仿佛不再是存在，乃至有些北京市民以及知識份子對於自己的這些鄰居也覺得非常陌生，認爲不提他們是理所當然的事情，眾口一詞地保持沉默才是識時務的。偌大一個北京，他們的人數的確是如此之少，但是這些受傷害人們的存在使得我們的生活深受影響，那些傷害他們的力量同時也在傷害我們的生活，傷害我們的政治和道德生活。我們不能公開地站在天安門母親一邊，不能減輕她們衰老的身軀所感到的日益沉重的巨大壓力，她們是不自由的，我們也是不自由的。在很多方面，作爲一名北京市民，我與天安門母親、與農民工兄弟處於共同的境遇當中，施加在他們肩膀上的壓力，也同時壓砸在我的腳面上。因此，我無法同意趙先生所說的，即認爲他本人、龍應台先生與北京市民、上海市民同屬一個「公民—暴君體」。要成爲名副其實的「公民」，我們還有一段漫長的道路要走。

但願筆者指出這些問題，不被趙先生指爲「內鎖」於「現代化」以及「冷戰思維」的「地牢」之中。趙先生本人力圖超越現狀，堅持知識份子始終不渝的批判立場，是可以感受得到也是令人尊敬的。作爲一名大陸知識份子，我也希望做到像趙先生那樣，不是停留於所處社會已經取得的成就，而是繼續指出它存在的問題和面臨的危險。因

爲所處時空不同，很可能趙先生認爲可以止步的地方，卻是我重新思考的出發點。在下面這組趙先生引用的資料前面，他寫道——「我們只要引《臺灣社會研究季刊》第四十四期上美國學者柏格的文章的數位，就可以把該說的說清楚了」，而我卻認爲，如果不加分析地引用這組資料，有可能會忽視和掩蓋一些重要的內容。

按照世界銀行的固定國際貧窮線（每人每年 $ 392.88 PPP 1983），生活在這條線之下的人數，1998 年比 1987 年還多——其中包括了中國大陸遽減百分之三十（從 1987 年的三億零三百三十八萬人，降到1998 年的二億一千三百十七萬人），和世界其他地方增加了可觀的百分之十二（從 1987 年的八億七千九百八十一萬人，增加到 1998 年的九億八千五百七十一萬人）。

由這組資料所引導，我的認識是：

第一，1987 年的大陸貧困人口占全世界總貧困人口的百分之三十四；而到 1998 年，大陸貧困人口仍然占全世界總貧困人口的百分之二十二左右。其中減去的「百分之三十」是僅就大陸而言，它與增加的「百分之十二」不是同一個百分比。無論怎麼讀，這都是一些令人沉重的、無法樂觀的數字。

第二，脫貧遠遠不等於「富裕」。在兩億多貧困人口當中，有些人比較接近貧困線規定的標準，有些則相差很遠。大陸政府 2003 年調整之後貧困人口的新標準是 637 元人民幣，處於這個標準之下的便屬於「絕對貧困人口」。根據 2005 年 7 月 5 日民政部長李學舉的報告，「中國農村目前還有絕對貧困人口 2610 多萬人、低收入人口 4977 萬人，城市享受最低生活保障的困難群眾有 2200 多萬人。」[3] 所謂「絕對貧困人口」（即低於 637 元人民幣）是什麼水準？就是達不到溫飽的水準，即吃不飽飯的意思。也就是說，在目前的大陸，每

3.人民網—新聞中心——2005 年 7 月 5 日晚間要聞播報。
http://www.people.com.cn/GB/news/49597/49598/3519690.html

天有2610多萬人要餓肚子，輪到吃飯的時候揭不開鍋。這個人數甚至超出全臺灣人口的總和。而4977萬的「低收入人口」，則意味著在溫飽線上徘徊掙扎。「城市最低生活保障」的標準因爲地區不同，標準不一。北京市2005年7月1日實行的最新標準爲人均月收入300元人民幣，即每人每天1.2美元左右，享受這項保障的人數近兩年之內都維持在16萬。[4]

第三，這個數字只是貧困人口的數字，並不涉及貧富差距。貧困人口的減少，並不意味這個社會內部貧富差距的縮小，更不意味著「均富」的來臨。根據中國社會科學院每年出版的「社會藍皮書」表明，1994年大陸的基尼係數就已經超過了國際警戒線0.4，當年爲0.434，2000年到達0.458，近年來以每年0.01的速度攀升。[5]

第四、趙剛先生的引用的資料是1998年的。近年來脫貧的情況並不是以當年的速度而遞增，有些地方脫貧之後重又返貧。2004年7月官方有公佈，大陸貧困人口出現了不跌反升的現象，2003年比上一年增加了80萬人[6]。貧困的問題依然嚴重困擾大陸。商業部長薄熙來不久前宣佈，「按世界銀行貧困標準測算，中國農村的貧困人口有2億人。」[7]

講述這些，決不想被臺灣別有用心的政客惡意利用。那些借渲染別人的痛苦和災難來爲自己臉上貼金的政客，一樣都是不管人民死活的。但大陸的貧困及貧富不均的問題的確非常嚴重，借用趙先生送給龍先生的一句話來說，現在遠遠輪不到「慶功」的時候，說實話，迄今還未見到有大陸人自我慶功的。而趙先生揣摩龍先生談「均富」的心理是「畢竟大陸你也富起來了，但是你的『富』，富而不均，不如

4.《北京晨報》2005年6月30日。
5.汝信等主編，《2004：中國社會形勢分析與預測》，北京，社會科學出版社，2004。
6.鳳凰衛視2004年7月19日。
http://www.phoenixtv.com/home/news/Inland/200407/19/295021.html
7.人民網——資訊導刊2005年第23期《數位中國》
http://www.people.com.cn/GB/paper2836/14977/1328807.html

我臺灣的『富』，富而均，富而好禮」，且不談這種心理分析是否站得住腳，就這句「畢竟大陸你也富起來了」，對照大陸仍然嚴峻的貧困和貧富不均的形勢，聽來是如此輕佻。是有人富起來了，但是「富而不均」卻是基本事實。

我本人也覺得龍先生假如避開宋楚瑜這種政客剛剛使用過的語言(「均富」)，選擇別的談論路徑，可能更好一些。但是，龍先生所涉及的問題是十分現實和中肯的——「嚴重的拆遷問題和土地剝削的問題」、「巨大的貧富不均」問題。這些不僅僅是表面現象，而關乎這個社會的制度結構。我同意北京學者吳思的看法，目前我們這裏眞正實行的是——「資本一官家主義」，那個「專斷任意的權力」在佔有社會資源方面，發揮著一個觸目驚心的作用。因此，不僅是龍先生的這篇文章（其中涉及大陸著墨並不多），她寫的一系列有關大陸的文章，對於大陸不合理現象的「旁敲側擊」，讓人感到她是一名嚴肅、有強烈責任感的知識份子，她選擇站在大陸被侮辱者和被損害者一邊，承擔大陸遭遇不幸人們的命運，贏得了大陸讀者的深深認同。在很大程度上，我們已經不把龍先生當作「外人」，而是一位親切的「自己人」。趙先生如果有興趣，可以去網上查閱龍先生文章的轉載率和大量的跟貼，便可得知她受歡迎的程度。因此，當讀到趙先生這樣批評龍先生，覺得十分不公平：「她已經救贖一個中國了（名曰中華民國），把它安頓在中途之家，旋即趕去救贖另一個中國——中華人民共和國，一個在現代化承平世界中終不成正果的邪教，一個喪失了典雅的古老東方，龍女士戴起盔甲，迎向這個大風車。」

「中華人民共和國」竟然是龍先生所要迎戰的「大風車」？龍先生只是在和幻想的敵人作戰？這樣的說法令人感到非常疏異和氣悶。在這場與「任意的權力」的鬥爭中，我們並不指望也沒有權利要求其他也使用漢語的人們，那些曾經生活在中華文明傳統之下的人們，像龍先生那樣，也來批評大陸的種種不合理現象。2004 年春節剛過，在香港中文大學，大陸年輕批評家余傑先生當面質疑龍先生「爲何不

批評大陸」，並爲此撰文，我是深爲不贊同的。但是，至少我想表達——請不要將我們正在進行的艱難抗爭「污名化」，龍先生的批評正是我們的抗爭的一部分，將龍先生形容爲與「大風車」作戰，我們感到自己的處境再次遭到遮蔽。本來我們的情況已經夠晦澀的了。在很多方面，我們的情況像那位捷克人哈威爾說過的，「外面的人看不出來，裏面的人說不出來。」而今天我們說不出來的原因，比當年哈威爾所面臨的遠爲複雜。不僅僅是受到本土言論自由的箝制，而且是因爲如今這個世界上各種「污名」的說法越來越多。也許中國大陸重返這個世界的時間眞的太晚了。再比如趙先生說的這個——「其實，眞正有氣度的批評矛頭應該指向的是以美國爲首的新自由主義全球化運動，是它在近二十多年來造成了民族國家範圍與世界範圍內的貧富不均惡化。」難道批評美國之外的別種強權就是「沒有氣度」嗎？難道在中國大陸發生的一切事情一概都要美國來負責嗎？難道只有美國才是唯一值得關心和反對的？趙先生這樣質問龍先生：「臺灣爲你的感性的、便宜的、策略的修辭所付出的代價是什麼？是各種爭取社會正義與激進多元認同的人群的反挫與內傷：臺灣都這麼好了，你們這不是庸人自擾且擾人嗎？！」那麼，同樣的問題也可以拋給趙先生：您是否知道爲您的「大風車」的說法、「有氣度」與否的說法，大陸爲此所要付出的代價是什麼？是不是也會產生類似的「反挫和內傷」？是不是也會有人趁機說「你們這不是庸人自擾且擾人嗎？！」在一個嚴厲壓制異端思想的環境中，這樣的聲音會產生什麼效果呢？順便地說，在我看來，這樣的知識份子才是眞正缺少氣度的，就是薩伊德所說的：「所有知識策略中最卑劣的就是自以爲是地指責其他國家中的惡行，卻放過自己社會中的相同行徑。」我引用這句話絲毫沒有針對趙剛先生的意思。

趙先生的文筆不可謂不犀利，但是在一些關鍵的地方，卻含混得難以捕捉。除了前面列舉分析的「也許」之外，同樣含糊其詞的還有這樣的說法：

……這樣的中國大陸想像，其實和臺灣主流中國大陸想像（不分藍綠）是一致的。這個想像的確是有事實根據的，但卻極其貧瘠，對中國大陸人民在近現代歷程中的各種努力、想像、理想與實踐沒有一點同情，因此對於這些失敗沒有一點共感，非但如此，還逕行判決這些理想和實踐都是「大敘述」，從而都是反民主的。

其中，趙先生採用的是複數形式——「各種努力」，但是他卻並沒有指出「各種努力」具體包括哪些。這又是一個需要追問的歧義空間。它類似一隻「彩色氣球」，在天上飄得好看，但是需要將其落實到實處。這裏所說的時間也比較模糊。「近現代歷程」具體指的是哪一段到哪一段？它應該包括1949 年之前與之後的大陸歷程。而能夠把大陸這兩段歷史貫穿起來，並冠之以「中國人民的」，我不揣冒昧地來推測，應該主要是指「社會主義革命」的「理想和實踐」。這也符合臺灣不分藍綠一概加以否定的這個要求，以及符合已經「失敗」的現實。

從理論上講，如果存在不只一種「社會主義革命」的「理想和實踐」，的確是令人嚮往的。還應該說，擁有這種想法是正派的——不斷地挖掘那些閃光的邊緣思想，是正義工作的一部分。問題是，如何驅散歷史的重重迷霧，將它們從某些不爲人所知的地方發掘出來，讓人們得以瞭解，將眞相大白於天下。如果是對某些東西的重新闡釋和定位，那就需要提出有說服力的理由和論證過程，那是一個艱巨、複雜的工作，需要相當長的時間。我們有理由對這項工作抱有期待。當然，如何發掘這些東西，也取決於眼光的不同。無疑地，「社會主義革命」已經形成我們的傳統（並非唯一的），與任何傳統必然包含著自身矛盾、自相摩擦一樣，對於這個傳統的繼承也必然是有所選擇和有所修正的，可以說「仁者見仁、智者見智」。那麼，如何磨練出恰當的眼光去梳理這個傳統，如何將這個傳統中民主和自由成分、社會正義的成分加以闡釋發揮，將其融入當下中國的民主實踐中去，推動

中國自由民主的事業向前發展，使之形成一個開放的傳統，而不是相反——爲了回到某個過去，或者爲了維護目前的現狀，則是需要認眞考慮的。[8]

接下來的問題是要問，這「各種努力」具體指什麼？是不分軒輊地包括每一種努力嗎？它們之間的區別又在哪裡呢？這些力量又存在於哪裡？代表人物是誰？它們能夠以什麼樣的形式體現自己？對於這些問題，趙先生並沒有給出明晰的答案。相反，他的表述是自相矛盾的。在他批評龍先生「逕行判決這些理想和實踐都是『大敘述』」時，他認爲這些「努力」不應該包含在「大敘述」之中，是在「大敘述」之外的某處存在和發揮作用的；而在該文的另一處，當他說「在大陸的近現代歷程中，無數和陳映眞相類的靈魂在龍女士所否定的『大敘述』裏進行的艱苦的、散發人性的光輝的、令人尊敬的奮鬥與實驗」，這些人仿佛又出現在「大敘述」之內，這回趙先生不同意「龍女士逕直否定『大敘述』」本身。

如果採用趙先生的第一種說法——不在「大敘述」之內，那麼它們與「大敘述」的關係到底如何？是平等、並行的呢？還是「領導」和「被領導」的？尤其是在1949年之後，經過一次又一次的「運動」，「各種努力」逐漸地被縮減成一種「努力」，它們被吸納和整合到由一個「中心意志」所提供的統一框架之中，很少再有其他的表現。如果有人仍然堅持自己不同的看法和做法，那麼擺在他們面前的只有一條路，在某個時刻被這個制度踢出去，不同的人則在不同的時刻被踢出去，從此「努力」不再。而如果採用趙剛的第二種說法——在「大敘述」之內，那麼就要回答，他們是以「擁護者」還是以「反對派」的面貌而出現？如果是作爲「反對派」，他們是如何開展工作的？他們藏身於何處？如何具有一種結構性的影響？最後的結局如

8.在本文寫作過程中，讀到劉軍甯先生《開放的傳統：從保守主義的視角看》一文，多有啓發，在此致謝。

何？這些人是否倒下或者被清除出去？是倒在「自己人」的槍口之下，還是倒在眞正的敵人的槍口之下？趙先生哪怕提及其中的一個人名，如同提及「陳映眞」先生似的，問題自然就會明白許多，像他目前提出談論問題的方式的確有些空泛，不利於說服別人。龍先生或許會反問，倒在「自己人」槍口之下或者被「自己人」清除出去的犧牲者，固然值得尊敬和同情，但是這並不能夠反駁她對於「大敘述」本身的批判。

需要將「個人」與「歷史」加以區別對待。作爲理想主義個人的奮鬥當然是令人敬重的，他們所經歷的非凡的經歷、磨難、痛苦都是令人崇敬的，儘管他們失敗了，但是他們身上的那些寶貴品質、非凡的業績在歲月的深處仍然散發著光芒，後來人也應該永遠記住這些獻身的先驅者。但是歷史的過程並不是其中某些人物走過的道路，評判歷史的眼光不能等於評判其中人物的眼光，尤其不等於那些人物看待自己的眼光；將某一段歷史僅僅歸結爲一些英雄人物的奮鬥歷程，恰恰是馬克思主義所批判的「英雄創造歷史」的觀點。超出個人的「努力、想像、理想與實踐」之外，「歷史」有它自己要去的方向。這是一個不可謂不殘酷的事實。當理想的濃霧漸漸飄散，迎來的是寒冷大地的清晨。對於「奮鬥」之後換來的「現實」，有當年的理想主義者比後人體會得更加深刻。最近一位長者同我談到他多年來的困惑，他說：「我到現在也還說不清楚我們這個時代人是怎樣變異的。爲什麼人追求的東西最後轉而反對他自己。……人的智慧不足以應付他們造成的問題。」是的，從追求自由開始，結果走向了囚禁；從追求獨立開始，結果走向了奴化；從追求進步開始，結果走向了愚昧和倒退。當年參加革命時，他們才十五、六歲，年輕而純潔，意氣風發，自認爲代表著促使這個世界再生的新生力量；但是並沒有過多久，甚至不到十年，當他們不滿三十歲的時候，這些人自身則變成了革命的物件，成爲革命的絆腳石，需要加以清除和弄走。是什麼東西在他們的行動之外發揮作用？是什麼樣的機制在這些人們之外獨自運行？仿佛

存在一個惡意的神靈似的，在不遠的地方撥弄人們的命運。

因而，對於「理想與實踐」這樣的提法也要保持相當的警惕，需要有一個反思的態度。早先的「理想」和後來的「現實」之間巨大差距，更早就埋藏在「理想與實踐」的差距當中，即「理想」是一回事，「實踐」是另外一回事：一個向東，一個向西。事實上，這種「社會主義的實踐」從一開始就包含了奪取權力這樣的「想像」，有著從「地下黨」發展出來的一整套組織路線，它是一套等級制度的、排除異己的嚴密系統。受著奪取權力遠景的吸引，組織上會把自己的某個意圖，描述成某個階段上的戰略和策略，而它實際上是多麼地遠離理想。因此對於許多理想主義的奮鬥者來說，聽從組織的命令還是聽從內心的聲音，成了哈姆雷特般的「生存還是毀滅」的問題。離開了組織，勢單力薄，便如同魚兒離開了水一般難以生存。留在組織之內是需要付代價的，那便是在腦門上添加一道無形「烙印」。不排除有數量可觀的人們在追求理想的半途中，突然調轉船頭，丟棄理想逕自奔向「現實」——某種權力的現實，在等級制度上某個更高的位置。由這樣的等級制度，最終演變成凌駕於一切之上的那個「小朝廷」，那個爲所欲爲的、專斷任意的權力，它逐步脫離和背叛了曾經給予它巨大支援的人民。這對「朝廷」中的人們來說，也是始料不及的。沒有人否認，他們曾經有過爲「理想」奮鬥的光輝歷程；但是還是這些人，後來成了最大的既得利益者。葬送「理想」的不是別人，而是他們自己！而那些過早犧牲的人們，那些被驅逐的人們，如果活到後來，能夠運用他們的力量來避免這場大悲劇或從中逃脫嗎？

「人的智慧不足以應付他們造成的問題」，何等的蒼涼沉著！對此應該做怎樣的理解？

它出自一位 15 歲參加革命、以職業革命家爲榮的前輩之口，爲我們這些後來者提供了怎樣的啓示和警戒？我想自己這一代人——不，至少是我本人，不敢和不能去追究這些令人敬重的前輩：在他們理想主義奮鬥的過程中，也是如何爲這個最終演變爲專制的制度添磚

加瓦的？他們爲它做過什麼？貢獻過什麼？這樣的追究可能是下面幾代人的事情。但是今天的我們，也可以就此問一下自己：在我們試圖清點他們的「遺產」時，試圖繼承他們的「光榮」時，是否考慮首先要承擔他們晦澀的苦難和悲劇？承擔他們離開這個世界時無盡的惆悵和遺憾？是否他們的終點便能夠成爲我們的起點，或者回到他們的起點當作我們的起點？將他們「失敗」的「理想和實踐」再次當作我們的「理想和實踐」？對於「失敗」的「同情」是否更意味著記取他們的教訓乃至罪行？灰燼之中如何涅槃？能否涅槃？爲了涅槃我們還需要付出什麼？或者需要同時發展出其他一些東西，借此恢復歷史的平衡？而更爲重要的，需要清晰分明地回答——如何撇清與這個繼續打著社會主義旗號、實際上卻反其道而行之的「資本—官家主義」的關係？如何避免在別人看來，繼續選擇「社會主義」的道路只是選擇了一條壓力較小的道路？如何區別於像官方宣傳那樣，把「社會主義」僅僅用來滿足自己的某些特殊要求？以何種方式表明，決不再重複對於最高權力的依附與附和？這些顧慮也許是一些大陸的朋友爲什麼謹愼地選擇繞道而行的原因，並不是他們要脫離歷史和自身傳統。

好了，談論「理想」已經夠多的了，讓我們來談談與它相反的那一面。迄今有一個巨大數字的人們，他們的「犧牲」沒有得到承認，他們的死亡沒有得到統計，他們的軀體長埋在地下，至今還沒有一個說法。我指的是那些「沒有理想」的人們。因爲種種原因，這些人乘不上呼嘯賓士的革命列車，不能夠領會「理想」所帶來的現實；比起用嶄新的理想武裝起來的新人，他們看起來就像陀斯妥也夫斯基筆下的那個放高利貸的老太婆，醜陋、昏聵、有病，貪婪，看起來絲毫不能促進社會進步而只能相反。於是許多這樣的人們，像遇到「秋風掃落葉」一樣，被無情地掃進了「歷史的垃圾堆」。比如在50年代初期，以「不應超過千分之一」的比例被槍斃掉的地主，爲了鞏固新生的革命政權；比如在60年代初所謂「三年自然災害時期」，活活被餓死的三千萬人，主要是農民；比如在文革時期，因爲遭受群眾專政的

私刑、不同派系之間的武鬥、不堪凌辱而自殺等各種非正常死亡的人們，那也是一個巨大的數目。這些「沒有理想」的人死了，死於自身的「沒有理想」，死於他人的「擁有理想」，以及不能與他人分享對方的理想。而他們的生命和死亡，就一定比那些因爲理想而死的人更加不值錢？

我還要說，迄今爲止這方面的損失並沒有展開公開的統計，許多領域仍然是碰不得的禁區、雷區。翻檢歷史被認爲是危險的、有害的，繼續掩蓋和掩藏才是通暢無阻的。我渴望有一天，對於「革命史」進行總結回顧時，除了給予那些爲了理想而獻身的人們以特寫鏡頭，同時給予那些因爲「沒有理想」而犧牲的人們以同樣大小的面部特寫，將他們的生命、生活和死亡看作具有同等的意義，不能因爲他們一輩子沒有理想就另眼相看。如果這個工作沒有完成，那麼我們對於重提「理想」就需要小心謹慎。因此，當我讀到趙剛先生用「奮鬥和實驗」這樣的表達，其中的「實驗」一詞令我倒抽了一口冷氣。是誰、爲了什麼、拿誰來搞「實驗」？某項「實驗」之前是否要與實驗物件打招呼？徵求對方的同意？實驗的後果由誰來承擔、誰又能夠承擔得起？由此想到，「個人理想」是一回事，「社會理想」是另一回事，千萬不能將個人的理想置於社會之上，說那正好是「社會的理想」。而如莫泊桑小說所講述的則更不可取：《項鏈》中的那位女主人公，人家給了她一個假的「理想」，她卻花費整整一生的時間精力，試圖還對方一個眞的「理想」，這僅僅產生於來自小市民生活的虛榮。

「壁壘」的問題。趙剛先生擔心龍應台先生用一種「現代化」的標準來衡量，得出的結論是「臺灣是臺灣」、「大陸是大陸」，這不利於消除臺灣和大陸之間目前存在的屏障。但是趙剛先生是否意識到，當他如此冷嘲熱諷地批評龍應台先生對於大陸的批評，他自己則在大陸的歷史與現狀面前止步不前，這樣做是否有將大陸「禁閉」於目前這種狀況的嫌疑？有將大陸「內鎖」在它自身的「理想和實踐」當中

的嫌疑？兩岸的和解總是雙方面的事情，是兩條腿走路而不是一條腿，臺灣當然要繼續改善自己，大陸也要大踏步繼續改善自身。而如果僅僅是臺灣單方面去努力，將大陸停留於目前的大陸，會有利於兩岸之間的理解與和解嗎？

按照馬克思主義的立場，「區域間」的問題，就不是僅僅地理位置和空間距離之間的問題。不加分析地籠統運用「區域」這個概念，會抹殺和取消某個區域之內不可調和的階級矛盾。當今的大陸，可以劃分爲「既得利益的統治集團」與無權無勢的絕大多數人這兩大「區域」。對於大陸人民來說，他們與「任意的權力」之間的屏障，其高峻並不低於與臺灣之間的屏障。對於許多大陸人來說，「和解」還有另一層含義，即「任意的權力」的政府與人民之間的「和解」，結束一黨專制、取消書報檢查制度、做到司法獨立、落實「言論、出版、集會、結社、遊行、示威的自由」等等。不久前有人呼籲「政府與持不同政見者之間的和解」。是不是可以說，臺灣和大陸之間的屏障，就大陸方面來說，部分是建立在大陸的有權者和無權者這兩大區域之上的？若是沒有大陸的當權者與大陸人民的屏障，與臺灣的屏障是不是可能不會有現在這樣的嚴重？大陸人民與臺灣人民之間確實存在著一些各種因素造成的障礙，龍應台先生所做的工作，恰恰有助於拆除那些豎在大陸人民面前的屏障，促進兩岸在民主和自由的平臺之上互相理解和溝通。一旦在文化問題之外，同時也正視兩岸問題的政治面向，那麼，兩岸之間的和解，便不是僅僅靠文化的途徑——某一方的知識份子（如臺灣）繼承另一方的遺產（「社會主義的」）就能夠完成的。

最後，請允許我這樣發問——如果上述涉及的內容，正是趙剛先生所「不能不知道的大陸」，那麼，趙先生對於龍應台先生文章的批評和解讀，是不是就可以不必那麼浮躁和刻薄了？

2005 年 7 月

台灣社會研究季刊
第六十一期 2006 年 3 月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 61, March 2006.

【問題與討論】

理解與和解：回應諸批評兼論「區域批判知識份子」

趙剛

Understanding and Reconciliation: A Rejoinder Based on an Idea of "Critical Regionalist Instellectual"

by
Kang Chao

通訊地址：40704 台中市西屯區台中港號三段 181 號
服務單位：東海大學社會學系
email: kchao@thu.edu.tw

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

最初，寫作此文只是要回應崔衛平女士的大作〈有感於趙剛批評龍應台〉。但在提筆時，適逢龍應台女士發表了〈請用文明來說服我——給胡錦濤先生的公開信〉。對這篇文章，我既有複雜的感受，又有清楚的不同意，特別是關於現代化意識形態以及如何在區域間發言的看法，也就是所謂「區域批判知識份子」的問題。因此，透過回應此文，我進一步發展了我先前在〈和解的壁壘〉一文中曾表達過的一些想法，並作爲回應崔衛平女士、林達先生，等批評者的平台。

一、龍應台與「胡錦濤」

2006 年一月，就在農曆年前兩三天，我的電子信箱裡湧進來好幾封轉貼了龍應台女士〈請用文明來說服我——給胡錦濤先生的公開信〉一文的郵件，嚴厲且憤怒地指責中國大陸近來明顯升高的言論緊縮現象。根據龍女士，北京《中國青年報》的《冰點》週刊在一月二十四日突然被大陸官方勒令停刊，理由是這份刊物登了一篇文章批評大陸歷史教科書關於近代史裡中外關係的書寫方式；官方並認爲此文是在進行「非理性意識形態的宣揚」。龍女士的憤怒直接傾注到中國共產黨總書記胡錦濤及其所代表之體制。怒上加怒的是，國民黨黨主席馬英九近日又勉勵「國青團」的團員將來有出息，像當年的共青團一般，能出一個「胡錦濤」。對這個「最不及格的笑話」，龍女士要馬主席「深刻地細思」：「在二十一世紀初掌握中國政權的「胡錦濤」這三個字，代表了什麼意義？」龍女士自己公布的答案是：「『胡錦濤』三個字在二十一世紀的當下歷史裡，仍代表一種逆流：在追求民主的大浪中，它專制集權；在追求平等的大趨勢裡，它嚴重的貧富不均。」對龍女士，「中國」代表的是一反現代、反文明的「逆流」，又豈是「落後」一詞所能了得。

龍女士似乎眞的生氣了，針對媒體言論自由，下了「被割斷的喉嚨」副標，針對大陸歷史教科書書寫，下了「仇外的建國美學」副標。若說，之前龍女士在《冰點》這份刊物上所發表的〈你不能不知

道的台灣〉一文所展現的韜略布置還有迂迴側進的興致和起伏蘊藉的講究，如今則皆被擱到一邊——對於「教育中國」，她似乎已經放棄了。在文章的結束部分，一句一段聲聲快，擊鼓罵曹般地起訴這個「踐踏我所有『價值認同』的國度」。

按理說，讀到這樣一篇文章，無遮攔地、現身說法地展示了我先前在〈和解的壁壘〉一文中所指出，但並沒有被大多數我的批評者所掌握的問題，我可能會沾沾自喜。但眞讀到這麼一篇撕心裂肺的控訴文章，我的心情反而卻變得比較複雜起來。

首先，我其實是不懷疑龍女士關於中國大陸言論自由環境的基本事實陳述的。2005 年下半我在北京住了半年，親身經歷了《南方週末》這份每逢週四出刊我一定去書報攤買一份的週刊的變化——從還經常不乏敏感的、獨到的社會直擊的八月，到乏善可陳可有可無的十二月。當然也耳聞了那個在論壇欄目上頗有銳意的《新京報》遭「整頓」的事。這份報我沒跟得緊，不好怎麼說，但我是寧肯信其有的，畢竟這不是孤證。這半年，我在大陸網吧上網的小小挫折經驗，很多人也都有體會，就不用多說了。總之，龍女士所指出的步步緊縮的媒體或言論大環境氛圍，以我的經驗來說，的確是可信的。我當然也不喜歡這個變化——這還用說嗎？！但我並沒有發展出龍女士的赫斯之怒。畢竟，一個還願意觀察環境且還保有些許批判性格的普通人，遑論一個批判知識份子，要在大陸找到類似的「事證」，並不困難，要在境外卓然高舉義憤填膺也算容易。

但是話還是得說回來，就《冰點》或《南方週末》或網路警察這些硬事實而言，中國大陸的國家機器限制了很多的政治自由是沒得爭辯的。雖說任何一個政權皆會以它的方式限制某些言論，也從來沒有言論自由百分百的國度，但畢竟中國大陸官方的作法是比較粗暴、任意。卓然高舉義憤填膺我固不取，但畢竟事有本末，有人要卓然高舉義憤填膺又其誰能責？這讓我心情複雜。

其次，龍女士的公開信或義憤、或不屑，但這裡頭我倒是讀不出

一絲竊喜。有人看到中國的這些「事實」是會竊喜的，因爲這坐實了他們一貫對中國的想像，以及「民主台灣」和「極權中國」是根本不能齊的一對是非。我讀龍女士的文章，並不覺得她是在這樣的竊喜心情下寫作的，我能感受到她揪心的憤怒，畢竟，她對中國大陸這個「血緣家國」的情感是「深切厚重的」，但是她覺得她似乎到了做選擇的時候了，因爲這個血緣家國「是一個踐踏我所有『價值認同』的國度」。「所有」可以理解是一個劇場修辭，惟其如此，她才能在一個蕭蕭斑馬鳴的蒼涼天地之間颯然獨立。天下之大哀莫過於舊邦失德，而新邦亦無德。對馬英九主席的警諫聽來有些像是說：莫肖爾祖。

雖然我並沒有分享龍女士的悲憤，也並沒有站在龍女士的道德高崗上，更不同意她的線性目的論現代化世界觀，但的確也分享了她對中國的若干情感，畢竟我看到作爲一個有偉大傳統的中國，竟還得繼續這些授人以柄，以任何標準而言既不充實也無光輝的一些作法時，也沒有見獵心喜，發出「嘖，嘖，你看，你看看……」。在對中國懷抱情感的一個角落，我遇見了龍女士。這也讓我心情複雜。

此外，我也要說，龍女士這篇文章也並非是沒有洞見的。在她批評中國大陸的「仇外的建國美學」裡，她指出了中國國家自我意識的一個重要矛盾：一方面要和世界接軌，融入全球化的市場經濟，舉辦奧運、世博，參加各種全球的、區域的論壇，但另一方面卻又無節制地援引「中國特殊性」論述，大談全球範圍的文化多元，作爲自我防衛的理據。

說到這一步，也就比較清楚爲何我說讀這一篇文章我的心情反而是比較複雜的，這個複雜並不是因爲如我的某些批評者所輕率確認的：我容不得別人批評中國。中國當然可以批評，而且在當代，她所暴露出來的可被批評的面向並不少——不管你是從「自由主義者」或是「社會主義者」或其他主義者的立場。所以，我們看到批評者爲了要加碼中國之惡，常常一攬子囊括所有「善的」立場對中國進行批評，好像爲了要中國好，他（或她）是所有的主義者，一如龍女士在

這篇文章再度所爲。我感覺複雜是因爲，在無法反駁她對中國的某些具體指控、共有她的某些情感、同意她的某些分析之下，我仍然要對她進行原則性的批評，因爲缺少了對這些原則的意識，將會使很多自以爲正義或建設性的批判，更有可能脫離批判者的初衷，而產生意想不到的破壞性後果。

這個原則性的批評的要點是：對任何一個體制的價值批評所依賴的並不僅僅是批評者的信念而已，所謂雖千萬人吾往矣。信念本身也要經過嚴格的反身性與手段性的批評。不然，價值信念本身往往會壓制關於批評的價值前提以及現實延伸的討論；而後者是更複雜的，也是關心台灣、關心中國，或關心這個區域的人們所更需要努力廓清的。我們所看到的批評者卻似乎只關心他（她）們的實證主義蒐證與判決。這個方法與心態上的自我中心與非歷史，以及違反區域對話的基礎倫理預設，則是我期期以爲不可的。

凡此，並非新意，我去年批評龍女士一文的基調即在此，但是龍女士或我的某些批評者也許並沒有看懂，或不願意公正地面對這一點，雖然它是那麼的清楚。

二、龍應台與現代化意識形態——再訪

2005 年五月，連宋接連訪問大陸之後，龍女士寫了〈你不能不知道的台灣——觀連宋訪大陸有感〉一文。隨即，我在六月的《台社》第五十八期，以編輯室報告的形式發表了〈和解的壁壘：評龍應台的「你不能不知道的台灣——觀連宋訪大陸有感」〉的批評文字。在那篇文章裡，爲了幫助讀者掌握我的批評重點，我特別強調（在《台社》的版本並特別以黑體字標出）它的「基本觀點」是：

冷戰時期美國的現代化意識形態形塑了龍女士理解台灣（以及世界）的框架，並傲慢地用此一框架衡量中國大陸，這使得「中華民國」和「中華人民共和國」代表了兩種文明，之間有不可跨越的文化壁壘。這個冷戰的、現代化意識形態的心態結構，無論對兩岸的眞正和

解，或是台灣社會內部的正義發展都是有害的。

這個「現代化意識形態」，的確是美製的，是美國人文社會知識界，有意識或無意識，客觀上配合冷戰時期兩大陣營的對抗，幫助以美國爲首的「西方自由陣營」的自我確認與正當化的知識手段；因爲明顯的政治效用，所以說它是意識形態。在人文社會科學領域裡頭（包括史學、社會學，尤其是政治學），這個意識形態其實就是以一種目的封閉的社會演化論，摩刻出一把文明之尺，尺的盡頭，就是歷史的終點，也就是美國，而人類的各種文化，都或遠或近的跟在後頭。現代化就是文明，不現代化就是落後。那什麼是現代化呢？就是既存美國意象的一切：社會組織分化、自由市場、消費社會、民族國家、憲政民主、政黨政治、政治自由與文化上的個人主義。學者分列出政治、經濟、社會、文化各種不同領域的現代化，並制訂出一些指標，以此丈量世界各個國家或文明體，看他們與美國有多少距離，而要擺脫落後或野蠻，只有走上以美國爲首的西方現代化路徑。這是我在1970 年代讀大學時，親身經歷的知識啓蒙與陶冶，到今天，我還記得一些那時候聽起來讓我仰之彌高的名字：Almond and Verba, Pie, C. E. Black, Parsons ……，當然以及Huntington。之後，我把這段現代化意識形態「啓蒙」給反掉，也是在美國完成的。當然，這又是另一段故事了。

這個價值上的傲慢忠實地反映在知識的傲慢上，形成知識上的「我族中心主義」，拒絕歷史地、內在地理解另一個非我的文化與社會，因爲這些「普世價值」已經迫使其他價值進入到從屬的、裝飾的、可有可無的位置。從而，所謂對他者的「認識」也不過是對他者的「非現代的」、「野蠻的」或「落後的」蒐證與判決，因爲認識者所帶的衡量之尺就是那唯一的一把。在這種知識狀況下，認識他者失去了應有的謙卑、謹愼、開放與學習的態度，而經常是一種「我早就知道」的態度，求知的手段也不外乎是實證主義方法。

以這種態度爲底，龍女士在〈你不能不知道的台灣〉一文中，雖

然標誌了中國大陸的三個現狀特徵是：非或反自由主義、「極其嚴重的拆遷和土地剝削問題」以及「『和平崛起』的後面所隱藏的巨大的貧富不均」，但在這裡頭，龍女士一貫以來持續關心的其實是第一個——關於政治自由的問題。就在這裡，龍女士訴說了事實，因爲「事實」可以經常是她的，她的批評於是也就有了一個眞理的表層。但是我要重複我剛才說的：龍女士對中國的價值批評本身往往遮蓋了批評的價值前提以及現實延伸；而後者往往是更複雜的。試問：您的政治自由觀裡頭個人和社會之間的關係爲何？個人和集體之間是否有一非零和關係的可能？個體主義的政治自由觀之下，社會變遷的動力在哪裡？是否還有社會變遷的餘地？自由除了消極的免於專制還有什麼可能的理解？如何評價改變社會的社會運動？在〈你不能不知道的台灣〉一文中，龍女士說，「『野火集』因爲要出二十週年紀念版，因此有重讀的機會。物換星移，展讀舊卷，赫然發現，『野火』裡沒有一個字一個句，不是在爲『個人』吶喊」；「沒有一個字一個句不是把責任，從國家和集體的肩膀上卸下來，放在『個人』身上」。您反對「價值的絕對化」，但是「個人」或「自由」卻被您絕對化了。不是嗎？您的自由觀與個體觀和當今的新自由主義的相關談法有何距離？當市場自由和社會平等相抵觸時，您的價值選擇會是什麼？理由是什麼？我提出這些並沒有炫學的意思，而是說以龍女士目前這種縱恣信念，表列價值認同的方式來處理這麼大、這麼複雜的一個歷史對象時，你沒有留給人和妳一起討論價值的公共論述空間，而這是因爲妳沒有花功夫交代信念與責任、價值與現實、認同與批判之間，所存在的複雜關連與深刻張力。

您拿這樣一種政治自由觀來介紹台灣，把這樣的「自由」等同於民主，視爲台灣的成就，這是我作爲一個台灣在地者的最深的不滿。雖然，這些「成就」，我並沒有如我的批評者所言，不被我承認。這些朋友未免讀得太急了，我明明在倒數第五段的最後這樣寫的：

龍女士所強調的消極個人自由並非沒有價值，它當然是台灣經驗

的一個成就，但顯然對批判的公共領域的開展並無助益。

我相信，不僅是這樣的政治自由觀對台灣今天要面對的迫切問題無益，就算是推銷給他人也是太過便宜行事。在區域中向他者介紹台灣，其實更有建設性的不是以台灣的「成就」驕人，而是對台灣從七〇年代對日益野蠻的資本主義原始積累的文化的與文學的反省、八〇年代中期開始的社會運動的軌跡的自我惕勵與批判，以及對九〇年代開始發飆的民粹主義進行自我批判。這是台灣所能提出的文化資產，不管是透過正面或是負面教材。但龍女士顯然無心於此，寧可畫起同樣的葫蘆，祭起同樣的法寶，點起同樣的一把老野火。龍女士在這樣做時，對「批評」事業能這樣輕易捷便地「放之四海而皆準」「置諸百代而不爽」，私心不曾暗自懷疑嗎？

以上是就批評的價值前提而言，若就批評的現實延伸而言，龍女士提出個人主義的自由主義政治觀，在現實上的核心引申，不必諱言，就是呼喚自由主義憲政體制、政黨政治與選舉政治在中國大陸的到來。這是您的信念，但您可曾考慮到這個信念的後果？韋伯提出了信念倫理與責任倫理的區分，指出了傳統文人或政客放縱一己的價值堅持的危險，並呼籲人們（特別是從政者與論政者）要以手段與後果來批判目的。

舉一個例子。當今的中國大陸的確每天都在發生著權錢交易的官商勾結，以招商引資繁榮地方爲名，強行對都市郊區的農地進行暴力徵用，也天天都可能在進行著犧牲工人階級的賤賣國有企業的陰謀或陽謀。但這些問題都能夠以政治自由主義教科書式的答案來解決嗎？要去面對這些問題，以我去年在中國大陸半年的淺薄經驗，我感受到中國大陸的某些知識份子與「運動人士」，對這些問題通常是較境外的人更焦慮更憂心，但是他們更深刻更在地理解到問題的繁複歷史肌理，以及行動方案的艱難，我覺得他們在困而勉之地、低調地尋找輕微的晃動、微小的縫隙，與些微的正當性，一點一滴地做與思考——這其實和台灣早期的黨外運動在尋求反抗既存體制的方式是類似的。

我的一個朋友，就指出當前中國大陸的統治結構出的問題恰恰好是對某種先前相對較優的「集體領導」模式的放棄。在那種集體領導的模式下，有權者有一定的內部制衡，各種不同的「人民利益」也比較能夠被反映。但現在，在全國的各個層次的權力結構都看到了「第一把手」專斷的形成。是這樣的畸形權力結構的蔓延，支持了暴力的經濟發展模式與政治的黑箱化。於是，也許在既存的環境下，一種正當性較高、歷史經驗較完整的行動方案或許是「保守地」支持這仍在大眾集體經驗中的集體領導制度。但是這個「集體領導」的理念與實踐，又如何不會被境外的高高在上的「自由主義」知識份子所嘲笑呢？

普世性的理念與價值（例如公正、公平、民主……），常常是有力者宰制的藉口，但別忘了也是弱者的武器。我從來沒有教條地、抽空地否定過「自由」、「平等」這些理念，就像我不曾教條地、抽空地肯定過它們；而且在我的思維的最後那一層是在追求它們的。我不同意中國特殊性論者的過度防衛性姿態，把這些價值都視爲（僅僅視爲）帝國權力手段，雖然（或儘管）它們經常是——如我之前所論列的現代化意識形態。但如果滑到另一極端，把這些價值絕對化、去歷史化，使現代性成爲現代價值的教會，那反而是現代性的自我矛盾，這一點我們在龍女士以及某些「自由主義者」身上似乎看得到一些徵候。他們成爲了他們自身的價值與信念的使徒，並且宗教性地、絕對性地進行宣教。在無私的「奉獻」與「犧牲」中，掩蓋著壓不住的傲慢（不由得令人想起所謂的「白種人的負擔」）。這是現代性的黑暗之心。但現代性的另一面，歷史的與反思的那一面，恰恰是歷史化與脈絡化地對價值與思想進行考察的實踐，念茲在茲的是價值在不同的歷史與社會條件下有什麼內在轉換；這也就是說我們不能脫離「環境」與歷史抽空地談價值，對於價值的考察需要一種「歷史性」(historicity）的敏感，也需要有一種相互主體性的過程，要不然，缺少了歷史性與相互主體性，價值的使徒只給自己留下高高在上的、超越性的、自指性的「普世價值」，無法自我批評，無法與人爲善。

以這樣的價值教會的立場，龍女士如何能和中國大陸內部的批判知識份子同其情共其心呢？龍女士給「胡錦濤」的公開信中，說這個「踐踏我所有『價值認同』的國度」「把獨立的知識份子當奴才使用，把奴性的知識份子當家僕使用，把奴才當——啊，它把鞭子、戒尺和鑰匙，交到奴才的手裡。」我理解她這是在控訴國家機器，但就是在這樣的話語中，對於中國大陸的那些困勉而行的知識份子，您給了他們的鬥爭什麼樣的理解與尊重？您或許委屈地說，可是，我是在幫他們說話啊！我是在幫他們爭取尊嚴啊？我不是在批評他們而是幫他們批評「胡錦濤」啊？有一位我所尊重的知識份子告訴我，當初讀了您的〈你不能不知道的台灣〉一文時，所感受到的那種像吞了一隻蒼蠅般的感受：吞不下去又吐不出來。

我震驚於這樣的感受，總想嘗試體會它。不客氣的說，只要努力，我是有可能體會得到的，但是您的睥睨且自覺施恩的高寒姿態則根本地妨礙了您原來或許豐沛的體會理解能力。2005 年下半我在北京訪問的那段時間，我感受到了一種中國知識份子的典型。如果可以，我願意稱他們爲一個民族的有機知識份子，注意，不是民族主義知識份子，也不是我們在台灣一般所稱道標榜的公共知識份子。他（她）們與葛蘭姆西所謂的那種屬於階級的「有機知識份子」的意涵在根本上是一致的，都是要內在於一種群體，以一種內在性的位置與感受來批評與重建這個群體。傳統上，這類知識份子比較爲我們所熟悉的，是傳統第三世界反帝國主義、反殖民主義的民族獨立知識份子，他們有來自啓蒙左翼的反帝與啓蒙右翼的自決的正當化語言。但中國今天是處在一個更爲複雜的環境中，社會主義的理想和語言面臨渙散淘空、自由主義的語言被新自由主義所鳩佔、現實上統合這個巨大群體的正當性論述缺乏、右翼民族主義的思潮正在積雲待時……，但這一切卻又是遮掩在一個弔詭的「中國的崛起」的強勢姿態下。作爲一個「民族的有機知識份子」，他所承繼的負擔很重，所具有的語言卻很少。但對我而言，這種知識份子才可能是最嚴格意義下的知識

份子，因爲他在痛苦地尋找語言，拒絕不自省的縱的繼承，也拒絕套裝軟體的橫的移植——儘管以「文明」之名。這樣解釋，您是否能稍稍理解那種「吞不下去又吐不出來」的感覺了呢！他不能也不願意藉「中國特殊性」之名來否認您的「事實」甚至您的價值條目，但是您的價值與信念條目的前提與後果卻不是他能接受的，這無關尊嚴，而是一種內在於一個文化體的智慧，以及，更重要的，他有他更大的視野與抱負，儘管還只是冒出了一點點小芽而已。

現代性的價值教會所佔據的道德制高點就叫做「文明」。這是五〇年代以來現代化意識形態及其機構的一貫姿態。想想看五〇年代到七〇年代台北南海路「美國新聞處」在對待台灣人的自我意態吧！想想看美國新聞處的機關刊物《今日世界》吧——「我們溫柔地文明地但嚴厲地對待你，就是希望你能開彰明化，脫掉野蠻進入文明」。龍女士在給「胡錦濤」的公開信的結尾說「經歷過野蠻，我們不得不在乎文明」，要求胡錦濤「請用文明來說服我。我願意誠懇傾聽。」但是已經自許爲文明，且系統啓動設定對方爲野蠻（除非對方自身舉證爲非），又如何「誠懇傾聽」呢？對方又爲何要仰望高山般地對你誠懇傾訴呢！其實，我是懷疑價值使徒有「誠懇傾聽」的能力的，因爲他們「總是已經」（always already）知道了。對於中國大陸的社會主義革命歷程，我和龍女士一樣知之甚少，但我沒有信心與勇氣說：「錦濤先生，我不是不知道，共產黨是以美化秦始皇、盜跖、太平天國、義和團這樣一個歷史脈絡來奠定自己的權力美學的。」而這個權力美學，對龍女士而言，就是「仇外的建國美學」。我不敢這樣說，只不過我碰巧知道早先中國大陸的社會主義實踐是有非常認眞的第三世界觀與實踐的，而且並不那麼恰巧地我也知道中國（不只是中國共產黨）的近代史裡的與西方接觸的經驗是一個無法跳脫的話語脈絡，是每一個中國人身份中的有機構成，不是「仇外」或「義和團」所能簡單概括的。這裡頭有一種尋找摸索自身理清自身的傳統（包袱或是契機）與條件，走一條適合自己的路徑進入到世界之林的努力。我正

在努力的感受它理解它，我並不想用「文明」或「野蠻」這些現代二分法符咒把這個大問題箍死。更何況「文明」也有很多的判準，透過對於價值的論述化與反身化，人們進行平等意見交往並回應批評，不也是「文明」嗎？

有一種自由主義知識份子的心靈狀態其實是我很佩服很欣賞也常想惕勵從之的，就是一種對自身的價值或信念有一抹揮之不去的自我懷疑的那種狀態。在這個狀態中，一個人可以反躬自省，可以在差異中學習，而不至於動輒「你爲何不生氣！」我在寫完那篇批評龍女士的文章後，也曾想過龍女士爲何不對其他「野蠻」地區或國度發怒並要求洗心革面呢？我想這當然和龍女士的認同有關：中國人論中國之事。但並不完全是因爲這個身份因素，更重要的或許是她的一個假設：中國，我瞭解你，因爲我中有你。作爲一個境外中國人或「中華民國人」，龍女士血液中殘餘的對中國的「家國認同」使她生氣，因爲她無法向獨派交代，這樣的家國妳還留戀什麼？因爲她必須要向全世界廣大的「現代化人士」承擔一個原罪：我所從出的家國是這樣的一個國度。這是龍女士自身的存在焦慮，旁人無從置喙，但是我是否可以建議龍女士作這樣一個區分：「中國」作爲一個血緣家國，以及「中國」作爲一個歷史國家，而對前者的認同或感情並不保證對後者的理解。如果您認爲我的建議可行，您就可以把作爲歷史國家的中國當作一個他者，賦予他一個激進多元文化論（即，「在差異中學習」）的最惠國待遇：對這個有深厚歷史積累的文化/政治體制，我並不那麼理解，我得要多理解，入太廟每事問，延遲我的判斷，或許我可以學習到很多我以前並不知道的事情。

事實上，這個把作爲歷史國家的中國當作他者的能力，在當今的台灣普遍缺乏，而弔詭地反而是以獨派尤烈。我們常常看到不少獨派人士，動輒對一切和中國有關之事，逕下判斷，因爲什麼呢？「因爲我太瞭解中國了！」龍女士比他們沈重痛苦，因爲她有血緣中國的認同。這個認同，我命定地也分享，但我願以我的經驗與龍女士分享我

的出路：把這兩個中國區分開來，把歷史中國當作一個值得理解的他者來對待。我在〈和解的壁壘〉一文，在文章的開始部分提出了這一點：要將對方視爲一個需要理解的他者，和解才有可能，和解的壁壘首先在於理解的壁壘。這可惜沒有被任何的批評者所理解，當然我的寫作也要負一定責任。我是這麼說的：

> 冷戰以來，由於東西陣營的對抗，以及兩岸的對立隔閡，所形成的深度文化與價值壁壘，在兩岸各據一方時無從展現，反而是當兩岸越要開始接觸時，這個藏在水面下的壁壘往上浮現的驅力也就越大。這是我們爲什麼要在此分析龍女士關於兩岸關係言論的原因，因爲它是一個足以彰顯這個壁壘的重要個案。

三、「區域批判知識份子」的初步勾勒

在這種眞實的狀況下，知識份子如何在這個區域之間論述，就成爲了一個值得思考的問題。我認爲龍女士的〈你不能不知道的台灣〉一文本身的歷史貢獻或許也就是在現身說法地將此一問題「問題化」。而我在〈和解的壁壘〉一文的最末，暫時提出但無暇深入的「區域批判知識份子」或「區域左派」，其實就意在於此。我的文章是這樣結尾的：

> 我們認爲知識份子首先應當反省自身的狹隘在地本位，至少要致力對區域發言，以區域的批判知識份子自居。區域主義的左派(regionalist left)應是最起碼的立場。我們不同意於龍女士的，最終還是在於她雖然在區域間說話，但並沒有促進區域間的對話，反而以一種弔詭的修辭，增設了區域間的壁壘。

現在容我在先前的討論基礎上，把這個想法推前一步。首先，不管是叫做區域左派或是區域批判知識份子，他的知識操作都必須首先自覺有一個在地性，也就是說，他的批判論述最具有感情動力的、最具有知識背景深度的、從而也最有可能提出批判洞見的活動場域，最終而言，無可逃避的還是在一個在地尺度之中，無論是鄉梓社區、都

會，或是國度內。而對在地的「自我批判」的研究或論述是任何區域批判知識份子的操作的第一步。這個自我理解與批判必須是非常嚴格甚或嚴苛的，但是這個批判論述的進行，卻又不僅僅是自顧自的，而是時時刻刻也將這個區域中其他批判知識份子的知識活動擺在相互視野內，體會他們的關心、敏感於他們的力量與困境。這個使區域的批判知識份子有別於純粹在地知識份子的向外的注意與傾聽，包含了兩個相關的企圖：一，向他者學習，以便更瞭解自己；二，更深入瞭解自己，以便更深入幫助他者瞭解他自己。因此，區域批判知識份子必需做出一種人己區分，這個區分不是民粹或民族主義性質的，恰恰好是因爲他從來不是自我表揚的，而是自我批判的，是帶來暴風雨壞消息的；他是烏鴉。這個人己區分不能被「家國」或民族的情感所遮蔽；沒有這個情感固然了無掛礙，有這個情感的人也必須輕鬆釋然，因爲你必須理解唯有透過這個人己區分，才能夠眞正對這個區域有所貢獻，從而與你的「家國」感情最終而言並不矛盾。

這樣的批判實踐在牽涉到對兩方或多方的評價時，也勢必得採取多重的操作標準。這並不一定是說價值本身的多重，而是說在對價值論述時，必須有一個人己之分。古老的個人倫理箴言：「嚴以律己，寬以待人」，仍然是一個有效的區域間互動的準則。嚴以律己的操作，一方面逼迫自身的社會進行反思與改革，另一方面也能夠藉此現身說法，間接地向區域他者說一個和他有關的故事。好比，我們激進地批判台灣在地的民粹主義或是「後威權」現象，只要我們的批判是深入的且眞誠的，這個故事也一定能讓他者有所啓發，或讓他者偶而有此感受：「這個故事說的就是我」。

這樣的知識實踐一定是有價值導向的。但是對批判知識份子而言，這些價值不是拿來認同、消費、或自我恭賀的。如果有一些歷史成就，批判知識份子要含素抱樸默而守之，好比台灣解嚴後的確暫時不再有外在的警總夜半吉普車抓人的恐懼，這個成就，是不需要自我恭賀，留給要恭賀的人去做吧！區域批判知識份子要做烏鴉，就是不

停的作爲異議者與不滿者，指出體制所宣稱的價值和現實之間的反差，指出現存社會力量之所在，接收先行者的瓶中信，發掘歷史中的理念與信念力量。我們對價值的態度是批判而非珍玉在懷矯情示人。挖掘自身的限制與力量，並在這個過程中和區域間的他者平等地經驗交流，使區域不再是個文明與野蠻的國度分層，而是一個學習的領域。就目前而言，情況是比較不樂觀，台灣和大陸的知識份子都習慣於各自以他者爲自身政治議程的拿來主義註腳，或根本不關心。我在北京半年，感受到不少中國大陸知識份子的確對台灣缺少必要的好奇心，但卻也自以爲知道。

但我認爲區域批判知識界的建立是爲了化解兩岸敵對的一個知識份子可以掌握可以努力的方向。要建立這個知識界，就台灣的批判知識份子而言，首先要做到的就是我們必須一如學習者般的謙遜地認識到：中國大陸首先是一個需要被我們理解的一個對象。兩岸空間隔絕四十年，知識隔絕六、七十年，這些在兩岸知識份子的知識體質與構造上都打下了深深的烙印。以我自己而言，理解到我的知識形成的兩大力量是國共分裂下的國民黨史觀與美式思想（幸好是美國的左翼），也是不久前的事。而我不免擔心很多獨派的青中年知識份子，也是有同樣的譜系，但或許還在無自覺的狀態中，因爲不自覺，也許還更糟，但我這樣說，一點幸災樂禍的心理也沒有，反而是深深擔心的。

四、回應龍應台女士的捍衛者與(或)我的批評者

〈和解的壁壘〉一文在《台灣社會研究季刊》與大陸的《讀書》雜誌發表之後，《台灣社會研究季刊》的第六十期刊登了崔衛平教授的回應文章〈有感於趙剛批評龍應台〉。這時間我人在北京，有朋友告訴我除了崔女士的回應，還有一位林達先生也有長文回應，但在大陸發不出來，我是知道林先生的著作的，他寫過一些紹介美國文明的書。我一月回台之後，上網搜尋林達先生的回應文章，順利找到了

（發表於「世紀中國系列論壇——世紀學堂」www.ccforum.org.cn/）。順便一提，林先生和崔女士都是大陸或大陸出去的知識份子。我在網路搜尋過程中，也讀到了一些刊登於本地部落格的匿名（或代號）批評或詬罵。一般而言，感覺他們的年紀似乎比較輕，不少還是海外留學生。我很難負責地回應他們對我文章或對我的批評，因爲部落格的書寫常常是很隨手即興，而且因爲經常陷在一種朋伴相互話趕話的快感中，更是少了書寫文字本應有的對書寫者本身的對質作用以及從而產生的負責品相。我因此選擇暫不回應。相對而言，崔衛平女士和林達先生的回應則是誠懇與直率的，並且是有觀點而且也願意較完整地表述的，因此我盡量也以相應的直率與誠懇作出我的回應。

4.1 林達先生的〈心有壁壘，不見橋樑〉

林先生〈心有壁壘，不見橋樑〉一文，爲龍應台辯護，指出龍女士並不是在推展現代化意識形態，而只是二十年來都在堅守一個價值而已。這一價值是什麼呢？林先生把龍女士在〈你不能不知道的台灣〉一文中所列舉的各種台灣的現代化成就（相對而言也就是大陸所缺的），例如文明、禮貌、平和、包容、多元、自由民主與均富，刪繁就簡，只留下言論自由。林先生引用南方朔先生的口語，進一步濃縮地詮釋台灣的言論自由是：「批評政府，它不會抓人」。對林先生而言，龍女士千言萬語，其實只是在捍衛要求政府尊重言論自由，對國家暴力嚴厲設限的最基本的「核心價值」。林先生認爲這不是什麼「現代化意識形態」，而是一個類自然法的普世價值。

在這篇文章裡，林先生雖然也認爲我對台灣社會的自我批評是中肯的，甚至可以是「華人社會萬分寶貴的經驗」，而且「現在的大陸，應該就可以討論」，可是，在做這些之前，必須要接受一個前提，那就是大陸目前還是在一個否定言論自由的專制狀態。台灣儘管有我所說的各種問題，但是林先生要我別忘了：台灣不抓人。龍女士在這個前提下，輸出台灣民主經驗，林先生認爲這正是在架設橋樑，

而非建立壁壘。林先生指責是我心中有壁壘，才看不到龍女士在架橋。

但是，橋有從天上架下來的嗎？橋樑的前提不是平等，作用不是溝通嗎？從天而降的似也只有危乎高哉的蜀道或是仙樂飄飄的天階。假如那篇可以讓台灣人自滿，讓大陸知識份子「吞不下去，吐不出來」的〈你不能不知道的台灣〉還不夠明顯地暴露龍女士的這種姿態，從而讓指出者反而背負「自己心中有壁壘」的指責的話，那麼今年初龍女士給胡錦濤先生的公開信的壁壘高築的姿態難道還不夠清楚嗎？

但我還是願意和林先生就其所提出的問題繼續進行討論的。但這個討論是要假設林先生這篇文章的論點也是林先生自己的，而不是再現龍女士的。我要說，如果林先生，以一個大陸中國人知識份子身份，指出大陸缺乏言論或其他憲法所保障的政治自由，而且要努力改變這個狀況，我是尊敬的，並且願意嘗試體會理解您或類似的人在這個鬥爭過程中的經驗、困惑與希望。去年廣東番禺太石村的農民抵抗官商勾結暴力徵地的維權事件，抗爭居民合憲的維權行爲竟然被地方政府黑白兩道合力鎮壓，使農民投訴無門，新聞記者、維權人士、甚至人民委託的律師的工作與生命都被威脅。這裡頭有沒有言論自由的問題？當然有。但是不是完全是甚或首先是言論自由的問題？我傾向懷疑。所以，以一個區域知識份子的立場，有機會的話，我會嘗試瞭解這個事件的歷史性與整體性，如果有機會的話，我也可能將台灣的社運抗爭的經驗拿出來交流，而我相信，一個在台灣活動的區域批判知識份子對關心這個問題的大陸知識份子最可能有貢獻的所在，還是在於他是否能夠深刻地眞實地剖析台灣的經驗。但同時，台灣的經驗要被照明，也弔詭地需要看到大陸的（或其他地區）經驗。這都是可能的、可欲的，但我不會主動的高高在上的推銷台灣民主自由的「文明」經驗。

對於林先生的這篇文章，我有一個好奇：「台灣」的存在，到底對您的意義是什麼？對很多大陸中國人，我的有限經驗是台灣是一個

終要回「祖國懷抱」的對象。對很多中國大陸的自由主義者，台灣是一個凸顯中國共產黨負面的正面（例如政黨輪替、政治自由）。對他們而言，台灣只有這樣的一個劇場價值，除了少數例外，少有眞正下功夫認識台灣理解台灣的人。林先生似乎並不完全是這樣的一個自由主義者，因爲雖說林先生堅持「台灣」的意義首先必須是言論自由的華人樣板，但林先生也難得的願意接受一個事實，那就是台灣社會也是充滿了困惑、不確定、問題、與危機，這些值得大陸人對之理解並討論。就這點而言，我不覺得林先生分享龍女士在〈你不能不知道的台灣〉一文中所顯示的對台灣完全慶祝的姿態，但我不很確定我的感覺是否正確，也不確定林先生要大陸討論台灣經驗的意義到底爲何？其中是否有一個區域的視野？

對於林先生的這篇文章，我還有一個聯想。我好奇於作爲一個自由主義者，林先生如何看待今天中國大陸的農民、農民工以及城市工人階級及下崗工人的維權運動？對於這些階級主體，林先生的期望爲何？對於政治自由裡的集會、結社、與抗議活動中的積極自由與力量(power)，林先生的期望爲何？核心的問題：林先生對於社會變遷的主體的想法爲何？個人和社會的關係爲何？龍女士說她關心的向來只有「個人」，您是否也是一樣呢？

您在您這篇文章開頭的部分說「現代化是人類社會在自然發展中經歷的一個階段」，然後您說美國是先行者，當然會碰到很多問題，然後有人批評現代化，也有人捍衛現代化。您並說「這樣的爭論一直都在進行，公婆都有理。批評現代化永遠不會缺理由。」但說到這兒，您話鋒一轉，有些突兀地但更是情感眞實地說：「順便說句也許和主題無關的話。先行者走到這一步，優劣不論，有它必然性的一面。後來者要阻止一個地區的現代化發生，或許先要找到扭轉這種必然性的力量。否則批判歸批判，去還是會去的。」

我一點也不覺得這句話和主題無關，因爲這顯示了現代化論述裡的一種準宗教性格。這也就是先前我說的現代化意識形態代表了現代

性中的一種保守的「價值教會」，非歷史、非社會。當今所有您心目中或心目外的文明成就，哪一種不是人們集體努力的結果？中產階級鬥爭王權而有了對王權的限制與代議政治；工人階級鬥爭中產階級而有了不再有財產歧視的普選；婦女運動鬥爭男性霸權才有了婦女投票權，而這只不過是一世紀之前的事；美國黑人對抗白人種族主義才有了黑人的眞正的投票權與平等受教權與空間平等相處權，而這不過是不到五十年前的事——而這是發生在您所謂的「先行者」身上的。但我指出這些，更重要的不是這些事實，而是要指出一個歷史觀。我不得不質疑，您並沒有一個有歷史性的的歷史觀，「人性本然」、「自然法」、「人類社會自然發展」、「必然性」，這些詞彙其實洩露的是您對於任何集體主體與集體行動都抱持了虛無的甚至恐懼的心理。對於您所珍視的價值，您認爲人們當然不能阻擋，似乎同理也無須社會運動促成，該來的還是會來的。這是很多自由主義者的共同狀態：呼籲很多價值，但是對於如何促成捍衛這些價值，卻缺少足夠關於手段的歷史性與社會性的構思。

4.2 崔衛平女士的〈有感於趙剛批評龍應台〉

最終而言，崔衛平女士和林先生的回應文章，殊途同歸，在一個意思上碰頭：中國確定落後，台灣確定進步（或現代）。殊途，則是因爲林先生心儀於台灣的「進步」，崔女士則是切陳大陸的「落後」於文明世界。

崔女士這篇文章首先說明她對於龍女士和我的文章中關於台灣的種種情況，「實際上也瞭解不多」，因此她選擇避免涉及台灣，而只就我所論及的大陸種種提出她自己的意見。對於這篇文章，首先我要說，崔女士關於大陸的很多討論，讓我收獲良多，這不只是訊息上的，也更是對某一種立場和感覺藉此有比較深入一點的體會。這是必須要致意的。

對於崔女士的很多看法，我也相當同意，而且我也常以此自勉。

好比崔女士說：「即使是最正確的、最沒有爭議的原則，也不見得能夠與所有時空條件下的歷史實踐直接掛得上鉤。」我同意，我認爲有了這個體認，我們才能在認知與批評的道路上向他者學習。價值或信念必須要找到歷史的與現實的基礎，以後者爲基礎對前者進行手段批判。

其次，我同意也尊敬崔女士所說的：「作爲一名大陸知識份子，我也希望……不是停留於所處社會已經取得的成就，而是繼續指出它存在的問題和面臨的危險。」崔女士對於大陸的貧窮與社會公正的討論，有憑有據，把這個問題以在地人的立場與熟悉，談得更進一步，至少有助於公共論述的開展。我雖然仍然認爲相對於傳統中國災荒不斷輾轉溝壑的歷史，現今的中國大陸至少十幾億人都能揭開鍋吃上飯，這是境外的評論者如博格或我所必須首先承認的（不管我們之後還有什麼批評或期望），而崔女士指出這不夠，貧窮仍在，而且貧富懸殊加大，有些地方脫貧之後又返貧……，需要努力面對。對於崔女士的這些討論，我除了尊重與佩服，沒有其他。

此外，我也同意崔女士對於歷史遺留的一部份看法。我覺得這部分看法說得很好：「不斷地挖掘那些閃光的邊緣思想，是正義工作的一部份。問題是，如何驅散歷史的重重迷霧，將它們從某些不爲人知的地方發掘出來，讓人們得以瞭解，將眞相大白於天下。」她並說這樣的一種回到歷史的工作，是一個艱困的工作，需要很長的時間。這樣嚴肅面對過去的工作，可以幫助「形成一個開放的傳統」，而非「爲了回到某個過去，或者爲了維護目前的現狀。」這樣的一個對歷史的態度，特別是對邊緣戰鬥者、對失敗者的歷史的同感，我在閱讀時不由得聯想到我多年來一直心儀仰慕的英國馬克思主義史學家湯普森！但我也注意到崔女士對歷史意識的「理想」態度和她自己實際上的歷史意識（容我武斷地就這篇文章而言）有一個很強的矛盾關係，這我稍後會討論。

儘管我對崔女士的文章有這些同感與尊重，但畢竟崔女士和我之

間是有相互不同意之處的，而且我也在崔女士的文章中讀出了一些值得深入討論的問題，而其中很多都不只是崔女士和我之間的問題而已，我相信是有更廣泛的意義的。我的回應分爲兩點：1. 區域批判知識份子；2. 歷史。

4.2.1 區域批判知識份子

我從一句聽起來有一點瑣碎，甚至老實說，乍看有點肉麻的話開始。您說：「她〔指龍應台〕選擇站在大陸被侮辱者和被損害者一邊，承擔大陸遭遇不幸人們的命運，贏得了大陸讀者的深深認同，在很大程度上，我們已經不把龍先生當作『外人』，而是一位親切的『自己人』。」

且不論龍女士在給胡錦濤的公開信中指出中國大陸是一個「踐踏她所有價值認同的國度」之後，把她當作「親切的『自己人』」是否客觀上還能辦得到，我要說的是，就算大陸知識界或人民（您的「我們」?）不把她當外人，龍女士是否就眞實地、合宜地、合理地能夠認爲她眞的是「自己人」。我在這裡談的不是認同問題，而是認知問題，也就是我在前面的區域批判知識份子討論裡所指出的，在區域發言的前提是抱持一「人我區分」，如此才能有第二序列的對他者的尊重，而這個尊重表現在我並不應該預設我對你「早已了然」，表現在我或許不應以我的尺來律你，我應該多學習，耐住逕下判斷的衝動，克制自己好爲人師的慾望。我認爲，龍女士並沒有自覺這個有嚴肅知識論意涵的人我分際，後果上則不免漂流於分際內外便宜行事。因此，龍女士的批評工作常常缺少一種原則性。同一個台灣，在2004年五月，龍女士可以爲文痛批如下：

> 如果在「台灣主體性」的概念之中，被強調的是部落血緣，而民主社會的核心價值——自由的心靈、人權的堅持、對異議的尊重、對法制〔治？〕的遵守、對內部集權的反抗、對弱勢的照顧等等，反而被視爲次要，我們究竟爲什麼要「台灣主體性」……如果在宣揚「台灣優先」的同時，外籍勞工被虐待、大陸新娘被

> 歧視、前線情治人員被背棄，政治不「正確」者被排擠，這個「台灣優先」能被我們的良知接受嗎？……「台灣人」的定義如果是唯我獨尊、排他的，那麼我恥爲台灣人。（見龍應台〈超越台灣主體性：向核心價值邁進〉《中國時報》2004/5/7，E7）

但是在一年後也是五月份的文章裡，台灣人卻又陡然變得「文明、幽雅、包容、平和、安靜、自然，多元……」，台灣社會也突然從撲天蓋地的「台灣人認同」魔咒中釋放出來，化爲「萬千支流，小溪潺潺，得來不易」。

龍女士能這樣翻雲覆雨地論述，是否是因爲台灣與中國大陸都是「自己人」，或都「不是自己人」呢？我越來越相信後者似乎還更可能，這從她動輒要揮手自茲去的姿態可見一斑。她如何處理她的認同不關我事，但是我不贊成這樣的知識操作。因此我批評龍女士「爲何選擇放棄知識份子的批判角色，寧可選擇對台灣霧裡看花呢？」

對我而言，一個區域的批判知識份子應該首先窮盡在地的批判的展演，以此作爲區域對話與相互學習的基礎。這是我的原則，也是我自己下的任務。崔女士可能並沒有體會（不是您的責任）到我這個心情，因此也模仿我的口氣，質疑我：「爲何放棄知識份子的角色，寧可選擇對大陸霧裡看花呢？」我瞭解您的意思，但是請您也理解，對大陸的批判不是我的直接的任務也不是我現有的能力可爲的，這我是有自知之明的，而且我將來也會是把大陸當成應該要理解與學習的他者的。我的首要責任是對在地狀況的自我批判，愛之深責之切是人情之然，責己以嚴待人以寬，也是我信服的交往倫理科目。如果說，這讓您覺得我對大陸霧裡看花，這也好，畢竟我的待人以寬牽引出了您的責己以嚴。這，其實是我所期望的一種區域之間的對話方式。

雖然如此，我對大陸是有批評的。但批評是委婉的，是一種把自己也包括進來的批評。這就是我藉美國學者沃澤爾之口，批評了台灣對「外勞」的歧視與虐待政策，也同時批評了大陸的城鄉雙軌制及其所造成的不公。崔女士讀得出來，我在這裡把農民工類比爲台灣「外

勞」的批評。雖然她認爲我說得不完全不透徹，但我一點也不介意，反而是感激她這種討論態度的。

但是崔女士要求我「拿出一套不同於龍先生的大陸表述」，否則就不應該批評龍，則是我不能同意的。我不同意有兩個理由，首先，崔女士應該清楚我對於龍應台的批評的首要並不是關於經驗或是歷史事實，甚至非關理論，而是關於龍女士在區域發言的前提、姿態、方式與後果。我要作這樣的批評，沒有理由要求我有義務要拿出自己的一套大陸表述，因爲那不是我申論的重心。但有趣的是，崔女士一方面指責我沒有自己的一套大陸表述，卻還率爾操觚，但同時又小心翼翼地幫我推論出一套大陸表述，好讓她能發表一套她的大陸表述來反對「我那一套」。那我到底算是有還是沒有呢？但我從崔女士對我的要求中，我看到了一個反諷，她認爲龍女士是有一套她佩服的大陸表述，而且對大陸有幫助，她也責成我對大陸應有一套表述，但是她自己卻不必對台灣有一套表述！在文章一開始，崔女士就把台灣撇開了，理由是對台灣的諸種情況所知不多，不宜涉及。這個理由當然有正當性，但是我也發覺有太多的大陸知識份子，其實對台灣的「諸種情況」的確也不掩毫不好奇之情，偶有關心，也不過是爲他們各自的黨派性意見下個支持或反對的註腳。我必須說，崔女士的發言，雖然跨過台灣海峽，到了台灣，在《台社》發表，但並不是一個區域知識份子的發言。區域知識份子雖然首先要面對的是各自在地社會的自我批評，但是這個批評必須要突破冷戰以來的分離狀態，至少在出發的態度上將對方擺在自身的論述視野之內。

4.2.2 歷史

崔女士的回應裡，最複雜也最令人深思，感觸良多的是有關中國近現代史的評價問題。說實在的，在這一部份我樂於傾聽的心情遠遠強於要回應的心情，遑論批駁。兩岸隔絕這麼多年，對於一個大陸知識份子的告白，我應該要體會與理解的地方太多了，更何況，如之前我所說的，我對於崔女士對歷史記憶之對一個社會的進步角色的期

望，其實我也是有共鳴的。

我能在這裡和崔女士交流的，也許只是分享一點點台灣的經驗吧！台灣在九〇年代李登輝大力開動的去中國化的民粹風潮，給社會帶來了一種價值上的政治正確風，凡是屬於過去國民黨時期的，都是落後的、封建的、黑暗的、專制的，任何事物只要把前頭加一個國民黨，就等於加上一個負號。相對於國民黨，民進黨則代表進步、開明、現代與民主。後來，這種對比乾脆就更以「中國」和「台灣」作爲說明一切對立的兩大象徵，如黑與白。鄭鴻生先生最近的一篇大作〈重回 1945 ——現代與落後在台灣的百年糾結〉（即將刊登於《思想》，2006 年六月號），就非常準確地指出民進黨獲得政權的鬥爭最後能成功，其實是在一個最重要的意識形態鬥爭領域獲得零和勝利：民進黨成功地創造出一個論述氛圍，於其中，國民黨代表的是所有和中國這個古老帝國有關的落後，而民進黨則是接續著戰前就已經「相當現代」的日本遺產。回顧歷史，鄭鴻生認爲龍應台的「野火」的歷史位置事實上是在國民黨最脆弱的時期，美國與之斷交，國府對內對外處處掣肘，又爆發江南案的天大醜聞之時，將國民黨鎖定爲黑暗落後與野蠻的代表，重重一擊。鄭鴻生以其前資訊科技專家的經驗，親證了歷史並非如此簡單二分，他以過來人的親身經驗見證了當時國民黨政府的某些部門內事實上已經形成了一種在各種意義上都可說是開明、理性，或假如你願意，「現代化」的官僚專家系統。但是在當國民黨失去了整個意識形態（或形象）戰爭之後，當時陳水扁的台北市政府則全盤接收了所有的「現代化」光環。

《台灣社會研究季刊》在它十五週年〈邁向公共化，超克後威權〉的基調論文裡，將當代台灣定位爲後威權，指陳了它的很多問題，例如公共領域的壓縮、單一性認同的壓迫、戰爭的危機，以及社會公正的退縮。這些對當代的批評，縱有人不同意，但不見激發人們比較激烈的反應，反而是對這篇論文所指陳的，相對於今日，國民黨威權時期也並非沒有進步成就（例如公共衛生、平等主義的國民教育，以及

國家對資本的相對自主性），而需要我們重新反省與挪用時，卻遭到情緒較激烈的反應：你們怎麼可以美化過去，美化國民黨？

但這的確無關美化舊政權、美化「舊時期」，或美化任何東西，而是有關人們怎麼看待自己的歷史。陰陽二分一刀切的歷史觀當然省事，在激烈的革命或反抗運動肇興之際，或許也有它的一時需要，能鼓舞人們的反抗意識與行動，但是這樣一種歷史觀畢竟是一種馬上得天下的歷史觀，而一個文明或一個社群，如果一直只懷抱著這樣一種因爲依據著「新的」、「進步的」、甚或「普世的」價值，並對過去採完全否定的態度，這個文明或社群的自我意識一定不可能有基本的自適與怡然，因爲對過去有恥感，對代表未來意象的他者有自卑，對落後於自己的他者傲慢。鄭鴻生這篇論文就指出了台灣無根世代的起源：

> 我父母那輩人〔作者按，大約是李登輝的那一代〕做爲臺灣初次學到西方現代文明的第一代人，面對前清遺老的他們父母輩是充滿著文明現代人的幸福感與優越感的。然而這套西方文明卻是透過日本才學到的，是一種日本形式的西方，而且又是被強加的，而非基於自己的需求去學來的。更何況這一代人又被強迫與他們的父母即我祖父母輩自在自得的傳承斷絕，於是又有著不踏實的空虛感，成了臺灣無根世代的起源。他們處於一種心靈扭曲的情境，一方面對殖民者日本的「文明」充滿著自卑感，另一方面對自己長輩先人的「落後」則充滿著優越感，但他們的心靈深處卻是空虛而無根的，因爲他們的自信心已經被強勢的日本殖民政權帶來的這個「現代文明初體驗」所徹底擊垮，而他們竟無能反抗。可以說這個壓抑著的、無能「做自己」的屈辱應該才是綿延至今的「悲情意識」的根源所在。

是在這個脈絡下，我批評台灣當今的歷史意識試圖把凡是和中國有關的過去都徹底地否定掉，否定的不只是中國大陸的社會主義革命以及之前的整個左翼的文學、思想與政治（這是從國民黨統治下一脈

相傳下來的)，甚至連整個日據時期台灣文學的第三世界的、左翼的那段過程都要抹殺。龍女士當然並沒有完全分享這樣的歷史意識，甚至還曾爲文有道理地批判這樣子的偏執荒瘠的歷史意識，但是，她的確曾在書寫「野火」時，不全然缺乏正當性地，援用了這樣的善惡二分的歷史意識來否定她眼中的中國國民黨，以及，在去年的〈你不能不知道的台灣〉以及今年的〈給胡錦濤先生的公開信〉中，缺乏正當性地，再度援用這樣的善惡二元的簡單邏輯來定位中國的社會主義革命這段歷史。「不全然缺乏」是因爲龍女士是在自己的社會進行自我批評，她至少有一個發言位置上的合理性，以及一定程度的反身性；「缺乏」是因爲她在區域中發言，卻缺少對他者的歷史有足夠的尊重與謙遜（汝當脫野入文)，以爲有了血緣中國的身份證就可以立即無礙地理解歷史中國，並居高臨下地指責。

崔女士以中國大陸在地人的身份對中國大陸的現狀提出了很多批評，我是尊重的，而且說實話，有些話是相當有感覺的，例如您引薩伊德的話：「所有知識策略中最卑劣的就是自以爲是的指責其他國家中的惡行，卻放過自己社會中的相同行徑」。您說您引用這句話，絲毫沒有針對我的意思，我是不疑的，而且我大約理解您所指爲何。但我還是只說說自己好了，如果我的批判工作，不論是對於全球化或是多元文化的批判，只是在批評美國，而放掉自己（即，台灣的現狀)，那我也是要深自批評的。只是在台灣，眞正和您感覺的知識份子的分化邏輯有一對應的倒不是「批評美國讚揚中國」及其對反，而是「讚揚台灣否定中國」及其對反。我們（我與我敬愛的批判同仁）這些「反台灣的台灣人」被邊緣化，承擔了很多懷疑與不屑，但我們並沒有過度沈重，反是盡量努力不以己悲。偶而碰到大陸的知識份子頌揚台灣的「民主成就」，我們也沒有懊惱、遷怒，畢竟他們是「外人」，很多事情，如您所說，「外面的人看不出來，裡面的人說不出來。」

您是否給您自己背負了過多的沈重不是我所能置喙的，但您的沈

重使得您對我批評龍應台的文章被過度壞心情地解讀，則是我不得不指出的。其一、我並沒有任何意思指在中國大陸進行任何和當權者鬥爭的行動是和「大風車」作戰；上下文裡，「大風車」指的是龍女士所單薄想像並與之戰鬥的中國。其二、我並沒有意思說中國境內的不平等一切要由美國負責？我怎地會讓您如此理解？的確讓我有些悶然。當代中國的社會不平等有一些大的、明顯的歷史原因，如城鄉分治戶籍制的傳統因素（如我在北京市民、上海市民、龍女士和我都是「公民—暴君體」一份子中所委婉指出的），有「以美國爲首的新自由主義全球化運動」的晚近因素，我指出龍女士沒有把矛頭指向美國，當然是順此脈絡就此而言。其三、我說中國近現代史裡有很多和陳映眞先生一般「散發著人性光輝的奮鬥與實驗」，這裡的「實驗」二字使您「倒抽一口涼氣」，但我想到的並不是那種科學實驗室裡或集中營裡的殘忍實驗，而是只想到中國的近現代史困難重重，很多的理想與行動都是沒有先例可循成路可依的，因此「實驗」（即，試錯過程）是一定不可免的。

您談到過去，馬上是那麼的沈重，這是我要尊重並體會的，其實並沒有立場說什麼，但是在讀到崔女士情緒強烈地咀嚼一種被歷史背叛的感覺後，說出「這些顧慮也許是一些大陸的朋友爲什麼謹愼地繞道而行的原因，並不是他們要脫離歷史和自身傳統」時，我不由得不想起鄭鴻生從台灣的經驗所沈重指出的「無根世代」、「無能『做自己』的屈辱」，以及蕭蕭無邊的「悲情意識」或「傷痕意識」。

我希望大陸中國人不必也不會掉到歷史的這一個黑坑裡，一如我希望台灣人能早日從這個黑坑中躍出來一般。歷史不必一直重演，那正因爲我們不迴避、不繞道，在面對自身的傳統中體善知惡，並獲得力量。

五、結語

作爲一個回應式的文章，這篇文章是長了些。但千言萬語，我的

希望是整理出一個想法：兩岸是迫切地需要和解，而和解當然是需要相互對話的。但是要能夠進入到一種眞正的對話關係之前，是需要發展出相互對各自處境的理解，並找到適合各自的發言位置。這篇文章可以看成是朝這個方向所做的一點努力。

台灣人認爲他已足夠理解中國大陸，大陸中國人認爲他已足夠理解台灣。對於認爲兩岸之間的理解不是問題的朋友，這篇文章或許可以是指出國王並沒有穿新衣的那張嘴。

有些朋友，台灣的或大陸的，對於我之前批評龍應台女士的那篇文章所指出的對於兩岸理解與和解的意涵，很表鼓勵，這是我感受到的支持，我銘記在心，這篇文章也是我繼續朝這個方向努力的一個心意表現。有些朋友對於我拋出了「區域知識份子」，鼓勵我不要停在簡單的宣稱，這篇文章也是我重視朋友期望的一個展現。但此外，兩岸皆然，都有朋友，但特別是有些大陸的朋友，對我那篇文章的接受似乎主要（或僅僅）是因爲它提供了一種「出氣」或是「釋然」的感覺，則令我有點哭笑不得。對這些朋友，我必須說，雖然我在兩岸中說話，我還是在解決我所面對的問題（雖然這些問題〔例如兩岸的和平和解〕最終也必然是您的問題——這是「區域」存在的理由），如果我的言說讓您感覺輕鬆釋然：「啊，台灣情況是這樣啊，那我們……」，而非一個區域批判知識界大家一起來承擔（而非卸下）的工作邀請，那我就必須深自反省那脫離於我所掌握的那個論述效果。而看來這的確是區域批判知識界的一個重要的、等待克服的問題。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

台灣社會研究季刊
第六十二期 2006 年 6 月
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies
No. 62, June 2006.

“多元文化”的修辭、政治和理論*

趙剛

Multiculturalism: Rhetoric, Politics and Conceptualization

by
Kang Chao

關鍵字：多元文化、差異、平等、修辭、民族國家多元文化論、全球多元文化論、當代資本主義

Keywords: multiculture, difference, equality, rhetoric, nation-state multiculturalism, global multiculturalism, contemporary capitalism

*這篇口語文體的論文在過去一年多中曾口頭發表於世新大學社發所、東海大學社會系、台灣大學城鄉所、北京清華大學社會系、台灣大學外文系、台東大學區域發展所、北京大學中文系與浙江大學國際文化研究中心，謝謝所有曾在這些場合對本文批評指教的朋友與先進。今年（2005）九月二十四日，這篇論文口頭發表於北京的一場讀書會。謝謝李岳小姐對那天的錄音所做的非常優秀的逐字稿整理。目前的論文是根據李小姐的勞動果實所潤改的，我刻意保留當天的口語語法與演講導向的內容，只在少數地方稍作增減，並補上必要的出處。謝謝陳宜中、鄭鴻生、瞿宛文、賀照田、與陳光興閱讀初稿並予以指正，也謝謝兩位匿名評審的意見。

收稿日期：2005 年 11 月 18 日；通過日期：2006 年 3 月 27 日。
Received: November 18, 2005; in revised form: March 27, 2006.
通訊地址：40704 台中市西屯區台中港路三段 181 號東海大學社會學系
服務單位：東海大學社會學系
email: kchao@thu.edu.tw

中文摘要

目前流行在台灣的這個多元文化還大致是一個意識形態修辭，在形式地提倡多樣性的同時，壓縮社會平等、包容性的公民身份以及兩岸和平的進步論述空間，自我矛盾地成爲統合內部對抗他者的一元文化動員話語，所以必須要嚴厲批評。作爲一個理論概念，它沒有誠實地自省它的很多問題，包括民族國家與帝國的典範問題、資本主義的文化蒸發問題與特殊性的激進化問題。在時間政治、空間政治以及主體能力這三方面都重新構思過的多元文化，才是值得我們支持的激進的多元文化。

Abstract

“Multiculturalism” in contemporary Taiwan is essentially a rhetoric celebrating formal diversity and paradoxically an ideological agenda for nation-building. Vital issues such as social equality, inclusive citizenship and radical individuality are silenced amidst the cacophony of multiculturalism. Under the cover of rhetorical reasonableness, multiculturalism in Taiwan is secretly against the cultural diversity as such by taking the latter as means to the final end of national unity. Multiculturalism is paradoxically monoculturalism. As a theoretical formation, multiculturalism is surprisingly numb in reflecting upon its relation to the idea of empire, the neo-liberal globalization and an idea of radical particularity. The paper attempts to offer an immanent critique to the idea of multiculturalism by pointing out its aporia and potentiality, and argues that only through a radical rethinking of three meta-dimensions of multiculturalism, i.e., time, space and subjectivity, can the idea of multiculturalism be rescued from its rhetorical excess.

一、問題緣起與論說組織

我今天要談的問題主要是針對臺灣最近這幾年，特別是 2000 年以後，特別是從綠的陣營，也就是民進黨陣營以及跟民進黨比較有關的學者所開始談論的多元文化及相關概念。當然有些談法跟直接的政治也沒那麼接近，多元文化在臺灣學術圈裡，也隱然是繼後學、全球化之後，另外一個新興的、重要的學術關鍵字，研討會裡頭有人談多元文化，也有以此爲專題辦研討會的。這個辭彙它表面上的正當性非常強，談多元文化的人也基本上把它當作一個正當的話語來說，我比較沒有看到對這一說法的意義進行比較多層次的闡述工作。我將要指出這個概念有一些重大的問題，有很多沒有澄清的疑團，但並不是要全盤否定它。首先我要指出的是它作爲一個修辭，以及它與現實之間的關聯。儘管它有很多問題，到最後我仍嘗試不放棄這個概念，嘗試解救這個概念，對它進行另類概念化。

我先解釋一下，讓大家清楚一下我要怎麼去談這個問題。我將以兩種維度來組織我這個討論，一個維度就是把它當作一個修辭，談修辭就是談這個詞彙和現實之間的關係，也就是它的政治性，之後我則把它賦予一個尊重，把它當作一個知識的課題，當作一個理論概念來討論。討論的另一個維度是我將不斷地從在地狀況跟全球狀況兩個脈絡同時來談。在臺灣出現多元文化這個談法，有一個臺灣本地的特殊情境，同時也是一個全球語境下頭的展現。所以藉由這兩個維度，我既談它作爲一個修辭和概念，又一直把談論建築在一個現實的和歷史的基礎上頭，而不是空泛地去談這個理論如何如何。我覺得只拿歐美的理論來進行一個排比，然後就理論的內容祛歷史祛脈絡地去談這個理論，是沒有基礎也沒有介入作用的。

我先簡單談一下多元文化這個說法在臺灣會出現的一個在地脈絡，這個在地脈絡是什麼東西呢，其實也就是大概 2000 年之後民進黨開始執政面臨的一個困境。在它執政之前呢，它所依賴的一個動員

方式是一個二元對立的方式。它要去訴諸一個很簡單、很明確的感情切線以及身份認同，來進行它的選舉政治的奪權運動，這即所謂的身份政治，也就是說我們臺灣人要怎樣怎樣，我們被外省人、被中國人怎樣怎樣；本來最早就只談本省人與外省人之間的問題，後來外省人就拿來與中國、與中國人結合在一起了。它一直是利用這樣一個情緒軸線：我們臺灣人太可憐了，政治上一直都沒有翻身，一直都是被殖民，從荷蘭，到鄭成功，到日本，到國民黨，整個一個敘述的史觀就是這樣的，一直是「臺灣出頭天」，這樣一種非常帶有情緒強度的敘述策略，的確非常具有爆發力，也得到現實的成功。我說成功是就其狹義意義而言，就是它獲得政權了[1]。

那馬上得天下，也不見得同樣的邏輯可以從馬上治天下。我覺得民進黨也面臨著這樣一個問題，它的支持率始終徘徊在 30-40% ，最高就是 2004 年的總統選舉到達投票總數的 50% 而已，而那是一個對決的狀態。最後變成說 50% 以外的人不是曖昧地不支持它，而是堅決地反對它——這從 2004 年 3 月大選爭議性開票之後，台灣史無前例的超大規模的凱達格蘭大道前的聚集抗爭可以看出來。最後發現把選舉語言拉高到那麼戲劇化，它的支持也不過才能達到 50% 這個門檻，那怎麼辦呢？所以它當然就想要如何突破族群緊繃的狀態及二元對立的話語，要獲得更多更多的群眾支持。是在這樣一個脈絡之下，政治與「學術」合拍了，然後就更密集地出現了多元文化的談法。

當然過去臺灣人對中國人對外省人那條軸線還是要用的，你看以後馬英九要是選總統的話這條軸線一定還是得要浮出的。但是他們現在是在打兩個算盤，就是雙軸並進，一個是不放棄原來的「省籍路徑民主化」這一軸，但是同時呢他要去進行另一軸，就是要軟化，或者是偏離那樣一個主流的二分敘述，也就是要談多元文化。「多元文化」翻成白話，就是說不管如何，不管你認同中華民國，或者你來自藍的

1. 關於這個所謂「省籍路徑民主化」的討論請參考台社編委會，〈邁向公共化，超克後威權——民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》2004，第五十三期，頁一至二十七。

陣營，或者你是外省人，都沒有關係，我們現在要去進行一種工作，大家不要分彼此，一起「愛台灣」。民進黨在2004年9月，通過了“民進黨族群多元國家一體決議文”的這樣的一個文件，一份政策白皮書[2]，其實就是要去解決、軟化內部的衝突，讓本來被排斥的人認識到我不再把你們當作外面的人，希望你們認識到，不管怎樣，「我們」都是屬於臺灣這個社會的人，大家也許過去有些衝突，但這些衝突應該不重要了，我們要去化解我們之間的一些敵意，我們應該要在新的角色裡學習去包容，承認各個不同的族群，包括外省人，這樣可以形成族群多元了……。照理說族群多元也就是說多元文化，目的就達到了，但是族群多元只是個逗點，最重要的就是後頭的「國家一體」。所以這個決議文是相當誠實的，標題就直接展現出來司馬昭之心，族群多元是爲了什麼呢，是爲了國家一體。以民進黨族群事務部的主任的話來說：「以多元主義重建台灣主體性」[3]。所以，多元文化這個辭令爲什麼能找到一個發酵點，其實就是因爲它和政治的需要走到同一個點上了——這是在地脈絡。全球脈絡其實就是整個臺灣多元文化敘述的主線，是美國多元文化論的一個模擬，以及一個變異，這點我們待會再具體說。沒有全球的參照，在地的很多面目也不一定能說得清楚，這是區分在地跟全球這兩個層次來談的原因。

二、作為政治修辭的『多元文化』及其對應之現實

首先我談作爲修辭的多元文化到底是如何現實地展現在臺灣以及全世界的。修辭，簡單的意思就是某些好聽的話語，直觀上很合理，但是經不起分析，因爲它經常是要去掩飾某些現實的，因此是一種策略性話語，要去進行動員的。例如50、60年代冷戰時期談的和平共存，它掩飾的是隨時都有可能的全世界毀滅在核子戰爭之下；全球化掩飾的則是它是以美國爲主導意象的一個發展傾向；臺灣的大學裡頭

2. 聯合報 2004-09-23, A10.。
3. 楊長鎮〈以多元主義接納中華文化在地化〉《聯合報》2004/9/27, A15.。

有追求卓越，但是事實上這個卓越掩飾的是追求庸俗化的與美國接軌的學術量產；其他常聽到的修辭還有命運共同體、雙贏…等等。我來北京這一個月來常常聽到和諧社會，我不知道這是不是修辭了，這可能是我這半年裡頭要去體會的一件事，但我直觀覺得這也是修辭吧。

從最早發展出多元文化論這整個一套話語的北美語境來看的話，它是90 年代初才大量進入學術市場以及日常話語，而且聲勢非常大，它的出現，其實是跟70 年代末80 年代以來，整個所謂對差異的崇拜以及所謂承認政治的這樣一個新風潮或文化轉向有密切的關係；同時這也與早在70 年代就出現的政治正確轉向有密切的關係。多元文化這個概念會在美國出現其實有它的脈絡，原來美國這個國家，在倫理上、政治上、道德上最大的一個痛處就是黑白問題。到80 年代末，多元文化這個詞事實上是被用在一個新的語境之下去處理黑白問題。黑白問題在90 年代不能夠再用二分法、二元對立的架構去再現，因爲整個語境都轉移了嘛。之前，好比我80 年代中在美國讀書的時候，談黑白，談美國種族問題，常用「多數」與「少數」這樣一個抽象且隱晦的說法，有時候直接用黑人與白人。當然在更早，60 年代以前，種族問題還並沒有被問題化，都說美國是一個文化熔爐嘛，所有的人都可以在裡面被熔起來。德國人、芬蘭人、甚至俄羅斯人都可以熔，但最後黑人沒辦法熔，所以黑白問題一直是美國這樣一個自詡爲古典移民國家的整個國家自我意識的理論中的最大矛盾之處。到了90 年代，也還是得要去面對與解決這個問題，「多元文化」是在一個後結構主義文化轉向與政治正確轉向大氛圍之下，它嘗試用一個新的語彙去處理老問題。

然後美國 80 年代以來興起的社群主義其實在知識上頭跟在政治上頭和多元文化論是亦步亦趨的，例如查理斯・泰勒他本身既是一個社群主義者，同時也是一個首要的多元文化論者。多元文化論其實跟北美的社群主義共用一個原則，就是歌頌差異性與多元性。自我封閉在美國這樣一個民族國家的憲政架構下，去談這裡頭公民群體之間的

相互承認跟相互包容，然後去歌頌這般的文化多樣性。所以在多元文化的大氛圍之下，出現了很多新的關於種族或族群的稱謂，糾正了過去對這些被指者的輕蔑話語。在這個話語轉變裡頭，最有象徵意義的轉變就是，80 年代我在美國的時候，美國白人說黑人就是說 black，這原來也大多已經沒有歧視意涵了，但現在在某些場合講 black，就像人們說上茅房一樣，有點刺耳，現在同樣的指涉要轉換成非裔美人（Afro-American），就好像改說用化妝間比較文明是一個意思。這是一個政治正確的話語轉變。

美國是由很多種族群、種族構成的一個文化上存在差異但大家又相互承認的一個平等的、多元的地景——這是一個美式多元文化論者所期許的，雖然也會批評，但他們心目中還是認爲美國其實也比較接近這樣一個狀況。我這樣敘述的口氣好像帶了一些諷刺，大家會覺得我一定是完全否定多元文化論者的講法，但其實並不然，我覺得它還是有它的一些合理性，例如對比於它之前的那種完全反事實的，說美國是一個民族熔爐的說法，我覺得它至少還敢面對這樣一個事實：熔不了嘛，至少有些東西一直還沒有，而且以後也很難被熔在一塊兒。我認爲它是挑戰了過去以盎格魯—撒克遜種族爲主體的民族熔爐霸權文化。在那種霸權文化裡頭，人們不會談到多元文化這個概念，要談一定是談融合，談同化。那現在呢？這些弱勢者包括猶太裔美人、非裔美人，多元文化給了他們一些修辭的力量，讓他們比較能夠有一個身份的基礎去要求被承認，反對歧視——這是它的好處。我們歷史地看多元文化論，它的確比以前那樣一種民族大熔爐的迷思要進步。但是呢，它是否仍然是一個修辭呢？要確切回答這個問題，就必得要經過現實檢測。我一向相信對任何的概念或價值的評量，都必須要做一個基本的功夫，就是要去考量這些價值在現實上頭到底如何被施行？這些價值能夠被成功實行的機會是怎樣的？我在這邊針對兩個主題進行現實檢測，一個是關於種族，一個是關於流移勞工；受檢對象包括美國與台灣的各自狀況。

2.1 現實檢測之一：美國黑人與臺灣原住民

美國黑人目前的實際生存狀況我覺得是檢測多元文化是否是一個修辭的重要試金石之一。要去談說美國黑人狀況到底怎麼樣，我覺得必須要有一點歷史感。首先我們知道60 年代中以前，美國黑人事實上承受著非常重大的歧視，這個大家看很多電影或者說小說都會得到一個直觀的理解，是不必爭議的。美國黑人的生存狀況在60 年代以前跟所謂解放的迷思是完全相反的，在北方城市或者在南方鄉間，黑人是一個在政治、經濟、文化、審美、空間上頭都完全被歧視的群體。其實我們是很健忘的，1960 年代中以前在美國南方，巴士還是要分成前面是白人區後面是黑人區，白人區就算都是空位子，黑人也不能夠挪到那兒。相對於這樣一個被歧視狀況，60 年代出現了兩個運動，一個運動就是馬丁・路德・金所領導的那樣一個黑人民權運動。這一個民權運動基本上是要去壓抑黑人作爲一個種族或作爲一個文化群體，要求黑人被包容到美國這樣一個民族國家體制裡頭。所以馬丁・路德・金的這個運動事實上是一種爭取公民權的運動，它是一個要求黑人作爲這樣一個共同體的成員，被其他人，其實就是白人，所承認的運動；他承認美利堅合眾國是一個民族國家，他要求的是一個普遍的公民權。到了60 年代中後期有了黑人穆斯林運動，像馬爾科姆・X 領導的這樣一個激進運動出現了，對早期馬丁・路德・金的運動而言事實上是一個反命題；基本上馬丁・路德・金承認的東西他都否認。他基本上不承認美國是一個民主的民族國家，而是一個種族歧視國家，他不希望被「包容」在裡頭，也不要爭取公民權，他企圖透過一個非常宗教性的、美學性的、精神性的分離運動，建立一個準軍事化的，帶有父權制色彩的種族社會。在馬爾科姆・X 的運動裡頭，我們已經看到他是在爭取一個很強烈的文化訴求，黑人有黑人的眞理，黑人有黑人的道德，黑人有黑人的審美，黑白這兩個群體是不能夠混同在一起的，你是你我是我好了。所以馬爾科姆・X 是代表了

一種很樸素的很雛形也很極端的多元文化論。

在這裡頭我們可以看到，馬丁・路德・金領導的是一個在現代憲政民主體制下頭的追求公民權普世價值的這樣一個民主運動。而馬爾科姆・X 領導的是一個文化自覺運動。假如以某種貫穿歷史的角度來看的話，我們剛才講到的 1990 年代的多元文化論與社群主義，應該是馬丁・路德・金跟馬爾科姆・X 以來一個歷史發展的綜合命題。爲什麼呢？這並不是純粹從一個形式上去推演，而是說的確無論是就它的主要精神和要求，相對於馬爾科姆・X 那樣一種非民主方式，它要求是在一個憲政民主架構下進行。相對於馬丁・路德・金的對文化的漠然，它要求發展多元文化。多元文化論是要在好比美國這樣一個民族國家憲政架構之下，尋求文化群體間的相互承認，這裡既包容了某些馬丁・路德・金的普世性價值，也包容了文化特殊性的面向，所以我說這是一個歷史的綜合命題。

但是，不管是馬丁・路德・金還是馬爾科姆・X，還是一直是到 90 年代初出現在北美的多元文化論，我覺得它們三者之間儘管差別這麼大，但是後設地看又有一個共同性，這個共同性就是三者共謀地或者巧合地都不談階級的問題。在他們對社會的多元想像裡頭，社會是一個平面的。他們想像的社會就像是美式披薩那樣的一個餅，然後多元文化就是上面撒點香腸啊，撒點青椒啊，使它看起來很多元。我這樣講好像有點搞笑的味道，但事實上我要用這樣一個比喻來說他們這三者對社會的想像都是平板的；社會沒有一個縱深，社會沒有一個垂直差異，在他們來說只有水平差異，散落在各個平面位置上的差異。80 年代以來因爲新自由主義全球化而愈演愈烈的經濟不平等之下，也就是說在美國社會裡階級鴻溝拉得越來越大的時候，他們去慶祝所謂的文化多樣性，至少我覺得這本身是一個很有趣的現象。多元文化論者他們站在一個什麼樣的基礎之上，能夠這麼有信心地不去面對階級議題，預設社會是一個平板狀態，然後大而皇之地去歌頌這樣一種文化多樣性？

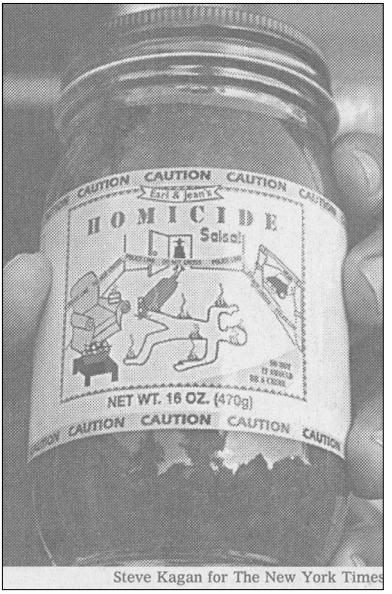
不僅是學術上如此，大眾文化上更是如此。舉個例子來說，前些年那個好萊塢電影「泰坦尼克號」（台譯：鐵達尼號）在中國大陸也很受歡迎嘛，江澤民同志也勸大家都要去看這個電影是吧。我覺得大眾文化也顯露了一些時代的秘密。「泰坦尼克號」它是有船艙等級，就是分爲頭等艙、中間艙和下等艙。在下等艙裡，「泰坦尼克號」拍攝的方式就是強調它是一種文化，下等艙裡頭的這些人一點也沒有展現出階級的弱勢，而是大家狂歌縱舞啊，那是一個快樂的、有生命力的，在某種意義上比上面的文明世界還要更眞實的「文化」。那頭等艙的，就是香檳酒小提琴，快死之前大家還要矯情地奏上一曲。大家可以看到「泰坦尼克號」是一個分層的社會，沒有呈現我所說的那個披薩式的樣態，它當然沒有那麼不合現實，這個電影假如那麼完全不合現實就沒人看了。當然這個「泰坦尼克號」是很多層的，但是這很多層在任何意義上都不能被理解成階級。「泰坦尼克號」事實上把階級轉化成差異，也就是說這些上下層並沒有階級的意涵，只是不同的文化孤島（cultural enclaves）。我覺得這個是通俗文化的展現方式，所謂社會的內部只有文化的差異性而已，階級並不存在。我們知道階級間的壁壘裡最重要的是通婚或者是愛情嘛，那恰恰好在這部電影裡頭最下等艙的人與最上等艙的人發展出了愛情，就點明他們之間存在的不是階級的壁壘，而是一種文化的差異，而文化差異下的異性相吸變成了最核心的、最浪漫的賣點所在。

多元文化論其實分享了「泰坦尼克號」的對社會與文化的想像。但我們可以提問，在這樣一種多元文化論中誰受益最大呢？這種多元文化論強調各個不同的文化孤島的美學特色，而沒有去談論這些不同的人群在這個社會裡所受到的不公平的待遇，以及不公平和差異之間的複雜相互構成關係。不平等（包括剝削和宰制關係）被懸置了，把精神集中在美學化文化差異。例如說我們如何去理解美國哈林區呢？現在美國哈林區的青少年，十幾歲的時候談論的最大的話題是說，等再過兩年我死的時候，你們怎麼幫我去辦我的葬禮啊！十七、十八歲

的人談的事情是這種東西。在所謂的內城裡，道德絕望、經濟崩潰是不爭的事實，但在這種情況之下，跨國企業例如生產耐克球鞋的廠商呢，他們卻經常去剝削這樣一種文化孤島的某種審美意象，例如用那樣一種昏暗的背景，拍出紐約哈林區的那種暗紅磚的集體樓房，在那個媚俗的柔焦背景之下，黑人青少年在社區運動場裡頭縱身灌籃，在灌籃那一展現了力與美的剎那，他腳上穿的是耐克。這樣一種對於文化資源的想像，事實上是極其粗暴的，完完全全沒有考慮到它背後的某種政治傾斜。類似的例子當然還有像是 hiphop 這些流行音樂，跨國音樂公司剝削黑人青少年的某些動感，讓人在全球消費，但完全封閉消費者對於黑人青少年在美國內城裡頭遭受的狀況的理解。

這裡我帶來了一個很有意思的剪報給大家看[4]。事情發生在美國芝加哥的一個以黑人爲主的小鎮，1989-1999 年間光這個小鎮就發生了 782 個凶殺案。在這個凶殺案如麻的小鎮裡頭有一個黑人，他創業生產一種美國人吃玉米脆餅所用的蘸醬（沙司），做得特別辣，然後他就把這個蘸醬掛個牌子，叫做凶殺牌蘸醬（homicide salsa），罐子的招牌上就看到一個人躺在客廳，全身好幾處冒煙，好像是被槍擊一般，但事實上他意思是說吃了他這個凶殺牌蘸醬啊，你整個人就是辣到不行，就地擺平。當地的白人牧師認爲這東西非常冒犯當地社區：我們這裡凶殺案這麼多，你怎麼還用這個當牌子啊！然後這個白人牧師建議說，你這個牌子應該要去取一個像藍調啊，或者靈魂樂啊之類的。這個小子也很有意思，他說我還取和平跟寧靜呢，我賣的是這種極辣的蘸醬，你叫我取什麼靈魂之類的名幹嘛？我看到這個報導時其實很震驚，也就是說感受到這其實是黑人對於他的處境的很魔幻寫實的一種描述，雖然是說爲了他的商業利潤，但是恰恰好透過這種描述展現出了一般多元文化論者所沒辦法看到的東西。多元文化論者他們所要看到的東西事實上是一種浪漫的、唯美的、可以被商業化被跨國

4.“Crusader Makes a Salsa a Hot Topic.” *New York Times*, Oct. 10, 2000. A18.



Homicide Salsa（凶殺牌蘸醬）

公司炒作的東西。凶殺牌蘸醬的用意也商業化，但這個商業化恰恰好指出了那些跨國公司炒作的虛僞：黑人眞正每天面臨的內城就是凶殺案及其相關事物，而不是耐克喬登的灌籃以及快樂的hiphop 一族。

所以我爲什麼要談黑人，其實也就是通過歷史爬梳黑人在美國的處境。我們看到他們的處境在過去的二三十年中，不是沒有改變，但是改變的是什麼東西？是文化再現，說文化再現是太大了，事實上是「正名」而已，黑人在這幾十年裡他眞正得到的東西是「名」而已；從最早的negro 或更輕蔑更歧視的nigger，到black，這還是去指涉人家皮膚啊，然後最後才到非裔美人。這也就是說我叫你非裔美人，跟叫愛爾蘭裔美人、義大利裔美人一樣啊，從今以後不再特別點出你的膚色了。黑人在美國的這個狀況下，透過多元文化論，獲得了一些成就，獲得了一些好處，但這些好處全部是名上的好處，就像莊子的

“朝三暮四、朝四暮三”的寓言，但黑人畢竟沒有「皆悅」。因爲什麼？因爲現實狀況是，他們在這幾百年，從初現代的奴隸，被奴隸船運到美國，到後現代的所謂底層（underclass），蝟居後現代都市的內城，在美國社會最被歧視以及最悲慘的實際狀況始終沒改變，儘管名字已經上升了。所以我認爲這個多元文化，它選擇去忽視這樣一種沒有調整沒有改變的階級狀況，反而在名上，在文化再現這些層面上頭作文章。我認爲這樣的一種認識上的切割是有問題的，難道你多元文化論者從來沒有想過一個連普通大學生都會問的素樸問題嗎：一個人或群體在社會被歧視難道跟他的物質存在沒有關係嗎？也就是說假如一個群體在這個社會中始終是處在一個失業或就業的邊緣，以及道德破壞、社區破壞的處境，你能夠想像這樣一個群體在這個社會中，會跟其他的群體一樣成爲相互承認，相互認同的主體之一，然後一起點綴這個百花齊放的多元文化地景嗎？我不知道多元文化論者是出於愚還是誣的心態，他們始終不願去回答這麼一個很直觀的問題，但這個很直觀的問題對於我來說卻再合理不過。

這一個以美國爲對象的現實檢測失敗了，事實證明它果眞是一個名副其實的修辭，並沒有辦法幫我們正確地掌握現實。那回到臺灣，在臺灣的各種社會群體，能夠跟美國黑人狀況還有一些對比之處的其實就只有臺灣的原住民。臺灣原住民在大陸被稱爲高山族，是臺灣的少數群體，人口維持在四十五萬左右，佔台灣總人口的百分之二。爲什麼我說臺灣原住民是唯一能夠對比於美國黑人的族群呢？臺灣的政治宣傳經常會說，臺灣有四大族群，包括操閩南語口音的福佬人（或閩南人）、客家人、外省人跟原住民。陳映眞曾經批評過這種分類是一種僞社會科學，說這種分類事實上是要淡化漢人這樣一個概念，化一爲三之後，漢人沒有了，剩下了這三個群體，對陳映眞來說，台灣眞正有任何意義的族群分野只存在於漢人和原住民之間而已[5]。我同

5. 陳映眞〈愛台灣——政治人物當符咒念〉。聯合報 2004/10/18。網路版。

意陳映眞的這個說法。四大族群之說就像是說臺灣島這個披薩上分佈了四大族群，在這樣善意的並列下掩蓋掉的是在漢人三群體與原住民之間的一條深深的階級切線，也就是說在外省人跟閩南人跟客家人之間並沒有一條明顯的階級切線，這三種人群在社會生活裡頭的階級位置、工作、收入、教育機會、醫療資源、或者是生命機會都差不多。這三種人之間的差別，如有，將會是非常微小的差別，需要專業社會學家才能證明或否證其「顯著性」。在所謂的四大族群裡頭，眞正的一條切線存在於三個漢人族群與原住民之間，這個重大差異在過去的幾十年裡頭基本上沒有改變。就像黑人在美國的狀況幾百年中沒有改變一樣，原住民這幾十年在臺灣社會裡頭，仍然是生活在最底層，甚至由於最近這些年開放跨國勞工，他們原有的很多勞動條件最差的工作也都被擠壓掉了，原住民青年很多不得不回到山區、回到部落閒散甚或酗酒，他們的狀況可能比十年前還差。民進黨的“族群多元，國家一體”或某些臺灣學者所談的多元文化主義裡頭忘掉了什麼呢？忘掉的就是原住民面臨的是這樣一個情形，並且還在不斷惡化中，但是他們卻恭賀原住民獲得「正名」了，就像美國的黑人境遇轉折一樣，從 nigger 到非裔美人，原住民在這個臺灣版的多元文化語境裡所獲得的唯一的口惠而實不至的文化禮物是他被叫做原住民了，但是他的生存實際狀況沒太大改變。雖然我也不會那麼粗暴地說這個名稱的改變沒有任何意義，我覺得還是有意義的，至少因爲過去臺灣原住民在漢人的群體被歧視得很嚴重，我服兵役的時候，連上漢人的兵就叫原住民「蕃仔」，這是臺灣的主流文化裡對原住民的日常指稱，官方或媒體最早叫他們高山族，後來叫山地同胞，到後來 1990 年代，他獲得了原住民這樣一個稱謂，這是名的步步高升，跟美國黑人是一模一樣的。但除此之外，他的其他任何東西，包括他的社會生活的實際狀態，他的日常生活中的無力感與挫折，其實並沒有獲得實質上的改進，某些方面也許更差。

我在這裡的一個小結就是，美國的所謂多元文化，是要去面對黑

白問題的一個修辭，儘管我認爲說，這個修辭它遮蓋的東西太多，它彰顯的很多東西也往往有一個意識形態的利益，但臺灣的多元文化論其實比美國的多元文化論還更扭曲。爲什麼呢？因爲從美國的多元文化論我們還可以感覺到它是要去面對黑白問題的，成不成功是另一回事。但臺灣的多元文化論，在民進黨官方以及一些跟官方有關的學者裡頭，他們談多元文化論卻連原住民問題都不去認眞處理，只吊在那裡當擺設。假如你是要引介美國，模擬美國多元文化論的話，你也應該忠實地去模擬吧！我不說美國的多元文化論是橘，但是呢，逾太平洋而爲枳，這個枳的意思是它根本連原住民這樣一個問題都不去面對，他的這個多元文化論打從一開始所要解決的是藍軍的問題、是選舉的問題、是國族打造的問題。就是我一開始跟大家講的，他要去解決另外的「50%」，而原住民四十五萬的人口規模，在政治上並不構成任何他們需要關切的動力。他這個多元文化論是非常現實主義的，不妨說，在修辭之下，隱晦地卻是要處理「外省人問題」，這也就是說是它要處理的是優勢群體之間的矛盾。所以我說臺灣多元文化論事實上還稱不上是美國多元文化論的模仿（simulation），而是拙劣的戲仿（parody）。它把美國多元文化論還多少企圖針對弱勢者的一個核心精神給閹割掉了，成了一個赤裸裸的政治運作。

不管在臺灣還是在美國，多元文化論的第一個試金石，第一個現實檢測，都沒通過，都失敗了。

2.2 現實檢測之二：全球化下的流移勞工

第二個現實檢測我要談的就是所謂的流移勞工，也就是八十年代以後在全球化脈絡之下快速發展的全世界範圍內的勞動力跨界移動的現象。我把流移勞工問題當作主流多元文化論的另外一個試金石。而且我也同樣要分別從美國和臺灣這兩個點來討論多元文化論跟現實碰撞的一個眞實狀況。在當代往美國找工作的人其實可以分成兩類，一類是非法的勞工，另一類是合法的移入專業分子。在當代美國的文化

感性裡頭，多元文化指涉的是這樣一種中間階層的專業新移民，例如美國矽谷的印度工程師啊，華人啊，或者是韓國人啊，或日本人啊，這類的群體。然後美國人說因爲他們來美，我們可以吃到日本料理，吃到印度餐等等。因此多元文化在媒體與日常生活中，當它面對的是「外國人」時，它指涉的是說我們現在可以去享受、去消費種種不同的民族的聚落、節慶、特別是各種民族的食物。這個民族食物（ethnic food）在美國是高檔消費，遠比麥當勞，甚或中餐館還要高等一些。在這樣的一種對於多元文化的想像裡頭，多元文化成爲對各種各樣的文化孤島的實證肯定。多元文化或對於多樣性的讚賞於是流行在這樣一種消費導向的心情裡頭，有時候把這個概念再揉展擴張，也可以把各種次文化的一些邊緣群體也包括進來，例如說同性戀文化與美學就帶來了一些新的美感，給歐美時裝界帶來一種新的刺激，挑戰了過去時裝界裡陰陽性對比很清楚的主流裝扮。多元文化於是就著床在這樣子的一種中產階級的審美消費生活層次上。

恰恰好在美國多元文化的這種敏感裡頭，同樣是屬於從別的地方到美國來打工的另外一群人，這些人常常是農場勞工，卻完完全全沒有進入到他們的思辨視野。但是大家要知道，儘管多元文化論者不去談這個所謂的非法勞工問題，但是非法勞工是美國這個社會的結構構成部分。大家也許覺得非法可能就是說它在美國是點狀的、零星的存在，不是！非法流移勞工是構成美國社會結構的一個不可或缺的部分。怎麼說呢？我給大家一個數字，大家都是念思想史或文學的，不太喜歡數字，我給大家念一下，數字有時是會說話的。流移勞工在美國社會是隱身者，但是他們供應了美國勞動力市場的12%，這是相當高的數字，就是美國一百個勞動力單位中恆常性地有12個是外來勞工，而其中有三分之一，也就是約五百萬人[6]，是非法的。你看看，美國的這個經濟算盤打得多好啊，它假如都給這五百萬人合法身份的

6.*New York Times*. September 4, 2000, p. 1.

話，那美國超市裡的很多價錢就會上來了，很多低技術工作的薪資就馬上上來了；這是一個政治經濟學的微積分，要刻意地透過合法與否的算計來讓它的基本民生物價降低，或是提高它的高科技生產力。紐約時報曾報導過，從 1999 年十月到 2000 年十月的一年間，有 369 人在企圖進入美國實在跨邊界地帶死亡，而其中光是美墨邊境的某偷渡路線，一年就死了一百人。因爲美國會盤查嘛，它會有很多控制，有水的地方他不讓你走，在沙漠中假如遇到惡劣狀況，水盡糧絕，走到最後就曬死了[7]。美國的大眾媒體比如自由派的報紙紐約時報，你說它也挺有意思的，雖然不會做大標題，也會在某些地方把這個寫出來。美國人每一個家的晚餐桌上擺出來的食物裡頭，有 50% 是由這些非法勞工所採摘的。所以我說非法勞工其實是社會結構的一個重要構成部分，但在多元文化論裡頭卻被掃地出門。

爲什麼多元文化論者不處理他們呢？因爲多元文化論者從一開始就強調：我們是在一個憲政的民族國家體制之下談公民之間的相互承認和認同問題。他一開始就已經把這個防火牆給建好了，然後說多元文化是談我們這個社會裡的公民，包括亞裔移民，包括黑人，包括猶太人，包括白人之間的承認跟包容關係，從一開始我們就不包括那些非法移民的問題。所以法律在這一塊的作用非常有意思，明明是一個政治經濟學問題，但卻把它正經八百地當作法律問題來處理，透過合法跟非法的形式區分，形成了一個人民的道德共識，而這個共識竟然也進入到學術圈，竟還成爲學術圈的思辨前提。學術圈竟然不會說我們不管他合法非法，只要在美國存在的問題都應該納入我們的思考。但他選擇從這樣一個合法非法的劃分開始，在合法的人裡頭去談多元文化，我認爲這是美國談多元文化的一個非常大的罩門。他們可以說，這個多元文化是從來不包括流勞，因爲他們不是美國公民，所以剝削他們，歧視他們，就不夠構成一個學術問題或者理論問題。

7.“The Desperate Risk Death in a Desert” *New York Times*, October 31, 2000. A13.

說到這裡，我還必須給個公道，有一個也算是多元文化論者的理論家，他的確是跟泰勒很不一樣，就是沃瑟，他在一九八三年寫了《正義的諸領域》，談到一個所謂的政治正義原則，而這是針對美國進行批評的。他說，任何的民主國家，假如你自稱自己是民主國家，那我就要對你發話了。任何的民主國家都必須符合一個政治正義原則，才能夠稱它自己爲民主[8]。這個政治正義原則其實也就是符合於美國自由主義從一開始就有的一個想像：政權必須要獲得被統治者的同意，因爲你會產生各種法律與政策，這一定會影響到某些人，這些被影響到的人應該有資格對政權提出週期性的同意，例如選舉。所謂「被影響到的人」並不限於公民，而是說任何人只要在任何一個民族國家的經濟體制裡頭勞動，只要他受制於當地的法律或公共政策，他就應該擁有充分的公民權。這是沃瑟所謂的政治正義原則，如果不符合這個政治正義原則就不能夠叫做民主國家。因此沃瑟就提出說，任何民族國家對於外來打工者，要不然你當初就不要找人家來，你假如找人家來的話，一定要給兩道允許，第一道當然是讓人家入境，那第二道就是讓人家入籍。就是說假如你接受別人來打工了，別人如果提出入籍申請，你必須要給人家第二道允許。沃瑟說假如你只允許流勞進來，卻不打算給人家公民權，那這種政治制度就不是民主的制度，而是一種軟性的種姓制度，在這個所謂的種姓制度裡頭，就分成兩種人，一種是自己人，一種就是外邦人。那外邦人當然是受制於前者了，因爲這個政體裡頭唯一能有發言權的合法公民就是自己人啊。這個在我們的歷史想像裡頭就是希臘的城邦民主，十個人裡頭有九個是奴隸，只有一個是能夠高談闊論的公民。沃瑟說，這樣一個體制啊，儘管說自己人之間是平等的、多元的、相互承認的、百花齊放的，但是對這個體制，我們沒有辦法稱它的特色是平等與多元，因爲你的平等與多元只是在你的有限的自己人群體裡頭嘛，你的這個平等與多元

8.Michael Walzer, *Spheres of Justice*. New York: Basic Books. 1983. pp. 58-61.

的邏輯是滯礙難行的，因爲它沒辦法應用於這個境內的其他人，也沒有辦法說出個首尾一貫的理由。這樣的一個體制就產生了矛盾，因爲它的特色不在於平等與多元，而在於專制統治，而這個專制統治的暴君是誰呢？沃瑟說其實就是美國所有的公民，他稱這些公民爲「公民暴君體」。所以就沃瑟來說的話，在美國這種體制之中講民主其實都沒有辦法理直氣壯，何況高談闊論多樣性。

我覺得透過社群主義者沃瑟的這樣一個談法，其實就可以更現身地指出，在美國這個社會裡頭談多元文化事實上面臨了許多問題：你怎麼去處理構成你這個社會的一個磐石的流移勞工？你怎麼能夠把你的多元文化始終指涉到這些中產階級專業者所代表的多樣性呢？你的這個多元文化理論有很多沒法自圓其說的盲點，你都沒有辦法說服你自己嘛！所以，這個多元文化論在美國又碰到了第二次的檢測失敗。

回到臺灣呢，我覺得臺灣的狀況跟美國的幾乎是一樣的：流移勞工也不在台版多元文化的論述範圍之內。〈民進黨族群多元國家一體決議文〉就是一個證明文件。第八條說「各族群都是台灣主人」，那我們來看臺灣主人是誰。條文是這樣寫的：「臺灣不但早已是原住民族、客家人和河洛人〔即，福佬人〕的原鄉，更已成爲外省新住民的新故鄉、外籍新移民的新天地。」在這個主人的清單中，客家人和河洛人突然跟原住民平起平坐都可以叫臺灣「原鄉」。假如對這兩個群體，台灣都是原鄉，那原住民往哪兒擺呢？「原」不是沒有意義了嗎？前面三種人的三個牌位都抬上去了，沒事了，然後呢，「更已成爲」，「更」字不是表示更好，而是說下一級的意思。更已成爲外省新住民的新故鄉，就是說前面三個族群已經優先「入世」之後，你外省新住民才能跟著「入世」，之後你也是臺灣主人。最後輪到「外籍新移民的新天地」，主人清單就結束了。「外籍新移民」指的不是臺灣所謂的外勞，而指的是二十五萬左右的東南亞或大陸籍配偶，表示說妳們這些人在臺灣拿了居留證或身份證了，你們叫做外籍新移民了。但很奇怪，她們既然是通過所謂合法的程序移民到台灣，其中很

多都已經成爲公民了，還管人家叫「外籍」新移民。外籍新移民指的就是這些來台灣被期待履行生育職能的「新娘」；所有的職場上的男女移工都不在這裡頭。民進黨談多元文化，根本就事先已經排除他們（她們）了。

台灣的國家機器是怎麼對待爲數三、四十萬的流移勞工呢？根據台灣大學的曾嬿芬教授的研究[9]，在引進外國勞工上，台灣、德國還有日本，這三個國家都採取一個計畫，叫做客工（guest workers）計畫。全世界的資本主義國家裡頭，就算是美國，它的移民配額相對於它在眞正使用（或剝削）的是很小，但總還是一個移民計畫；不是非法偷渡，就是合法移民，沒有一個第三條路客工計畫的。但在臺灣、德國跟日本這三個地方就是客工計畫，也就是說，好比在台灣，你只能夠週期性地來這兒打工，你打完三年再續你三年，滿二次請走。客工計畫是一個美稱，用政治經濟學的語言直譯，意思也就是說，在這些國家，把外籍的勞動力當作一種可丟棄式的消費品。這個勞動力我們不負責養，你的出生成長由你的母國去養，然後到你壯年的時候，身體沒有病的時候到臺灣來工作，我們讓你去做臺灣人不要做的工作，做了六年啊，身上得了這些病啊那些傷害啊，人也慢慢老了，然後到你四十幾歲，你再回到你原來的出生地，然後再由你的母國負責醫病送死。整個一個養生送死看病的過程是由你的來源地國家負責，而台灣只是擠壓你的黃金歲月之所在——這就叫做客工計畫。我覺得臺灣跟兩個前法西斯國家一起採取這種計畫，也是挺有趣的一個現象。

但這是對於所謂外國人的歧視嗎？也不是。這中間當然還有分類的，分成工人跟專業人士，而客工計畫的歧視則是針對一般勞工。專業人士來臺灣，假如是高科技人才或是頂尖學術研究人員，要申請入籍臺灣，似乎並沒有什麼障礙，更沒有三年一期的問題。籌議中的移

9. 曾嬿芬，2004，〈引進外籍勞工的國族政治〉，《台灣社會學刊》，32 期：p. 1-58。

民法就將申請永久居留權的資格限定爲連續居留達七年。爲何七年？正好排除移工申請的可能性，因爲他們最高停留年限是六年。這個立意刻薄不誠的條款也被稱爲「藍領條款」，因爲白領人員並不在此限[10]。再舉一個例子來說明這個歧視。外籍人士到臺灣就業，〈就業服務法〉[11]把「外國人」分成甲乙丙三類，進行公衛管控。甲類（專業人士、投資者、文化藝術工作者……）是不需要體檢的，而丙類則除了入境、展延續聘之外，每6、18、30 個月還要健檢，項目也最多。乙類介於甲與丙之間，是針對外籍教師，對他們要求入境與展延續聘時健檢，項目也比丙類要少。2004 年，台灣的不少外籍或是華僑教師就曾針對這個歧視抗議過，不過他們要求的大致是要向甲類看齊，並沒有涉及到內在於整個台灣國家機器中的種族與階級的複雜歧視構造。

2.3 小結：主流的多元文化論即民族國家多元文化論

「多元文化」在這以上的兩個現實檢測中都失敗了，被證明爲僅僅是修辭。這使我們得以得到一個小結：不管是在北美、在歐洲或在臺灣，主流的多元文化論事實上是一種民族國家的多元文化論；是在以民族國家爲一個排他性架構之下進行的一種多元文化的想像，儘管它並不如此自稱自覺。這種多元文化的想像有兩個要點：首先，從流勞的那個檢測來說，我們可以看到這個多元文化的一個意識形態效用就是作爲防火牆，它在沉默地維護民族國家裡頭所謂的自己人——也就是公民——的憲政公民權。這裡有一個非常複雜的排除跟包容的微積分，精細地利用種族歧視跟階級歧視，並以自己國家的資本主義發展爲策略目標。這個想像裡的「公民」，我們按照沃瑟的說法，事實上是一個公民暴君體。過去這幾年來，這個理論與道德的缺憾並沒有被臺灣談公民社會的人反思到，他們總是認爲談公民是政治正確，公

10. 移民聯盟，〈台灣移工現況及官方版／移盟版移民法簡介〉，2004。
11. 謝謝廖元豪教授提供這方面的訊息。

民是一個多麼聖潔的主體啊！能不談公民嗎？但他們沒有想到，或不願去想，在談公民之前，你所進行的排除政治是多麼的隱晦、多麼的壓迫。在大張旗鼓的這些所謂的「公民社會」啊，「公民意識」啊、「文化公民權」啊，這些汗牛充棟的談法裡頭呢，很多主體不是被消音了，就是被形式化與空洞化。所以我說多元文化論事實上是沉默地在維護一個防火牆，讓不符身份的人進不來。

第二個要點。從美國黑人跟台灣原住民的那個檢測我們看到，這個多元文化論只強調文化差異，只在一個文化面向上談差異、歌頌差異，避而不談的一直是社會的不平等。從這裡我們可以看到一個很重要的問題，可以比較深入一步去談，也未嘗不會帶來一些典範轉移的可能。我覺得歌頌差異也不是一個完全壞的東西，但是要看你的敏感度有多高，也就是要看你如何掌握關於「差異」的其他相關社會面向，假如只是單純地歌頌差異的話，往往會造成很多很多的扭曲。在這裡我們應該重新拉回一個敏感：是不是應該要厘清差異跟不平等這兩個概念之間的關係。多元文化論一直是只談差異（其實在文化轉向之後大家就只談差異），但是差異跟不平等這兩個概念以及概念後頭所指涉的現實，難道不是一直在互相建構、互相穿透、互相影響嗎？假如我們那麼天真地只在一個差異典範的論述位置上，一直只敏感差異問題而忽視平等問題的話，我們會不會在歌頌差異的同時，也是不自覺地在歌頌不平等呢？所以我說這個典範的議題很重要。這個時代讓談平等問題看起來有些不合時宜，但我覺得平等問題恰恰好是談差異問題的一個核心，但多元文化論往往不談這個事。

多元文化沒有通過這兩個現實檢測，落實了修辭的地位，這是事實。但這個失敗給我們一個什麼啓示呢？是不是說我們就從此不要去談多元文化了呢，反正它只是個蒙混的修辭？我個人不樂觀，但是思辨起來會比較樂觀一點。也就是說多元文化論既然沒通過那兩個檢測，那我們是不是可以換一個積極的方式去想：假如多元文化論不迴避社會平等問題，不迴避反思對外邦人的恐慌與歧視，那是不是我們

可以在這樣的基礎之上想像一個更爲健康、更爲實在的多元文化論呢？因此，我不是說因爲它沒有通過這兩個檢測，就把多元文化取消了，而是說既然已經發生了這兩個問題，我們是不是可以考慮以這兩個問題作爲新基礎，重新構思它。假如多元文化論立志不要變成一個修辭，那是不是在努力面對這兩個問題之後的它，會變得比較堅實比較激進？我覺得是有可能的。所以我並沒有要把多元文化的這個概念過早埋葬。重建它的討論稍後會進行。

到目前爲止，我們確認了一點，就是說到目前爲止這個多元文化論是在一個民族國家的脈絡裡頭談。儘管用意不同，儘管它實際的意識形態效用不同，儘管它的政治指向不同，但是它們的確是在這樣一個法理民族國家架構之下操作。

2.4 另一種多元文化論，但沒有更好：全球多元文化論

現在我要稍微岔開一下論述主線，談談另外一種非主流的多元文化論。相對於主流的民族國家多元文化論，這個非主流的多元文化論則可以說是一種全球多元文化論。大家聽到這個名詞，也許會說，這種非主流的多元文化論是不是就是一條比較健康比較好的出路呢？其實它很容易給大家這樣一個概念上的暗示。但恰恰相反，這個全球多元文化論事實上是一種更爲有害的多元文化論。就我所知的全球多元文化論來說，比較密集地談全球尺度的多元文化論的，恰恰是歐洲的新右派。歐洲新右派他如何去談，去挪用多元文化論呢？他們（例如，Alain de Benoist）常常會說這個美國的貝拉啊或加拿大的泰勒啊，我們讀他們的東西，例如社群或特殊性的討論，都很有收穫啊。這也就是說他們跟北美的多元文化論有一些互通聲息[12]。但是我覺得他們比北美的那種多元文化論問題還更大。爲什麼呢？因爲新右派是從一個柔化的法西斯的傳統裡頭去談多樣性，好比說這個世界有很多

12.“Three Interviews with Alain de Benoist.” Telos. 1994. No. 98-99.

種鳥（或人種），每一種鳥（或人種）應該要住在他們所應存在的空間與文化中，不要雜配，不要亂飛，這樣才能夠維持全球的生物或文化多樣性啊。所以全球多元文化論比民族國家多元文化論還要反動，因爲它基本上是在運用一種生物學或文化本質論的隱喻。既然鳥是這樣子，植物是這樣子，那人也應該是這樣子，文化也應該是這樣子，你是土耳其的，你是伊索匹亞的，很好，請你待在你的原生地，因爲它更適合你，你不要到我們法國來，你不要到我們德國來，我們德國更適合我們德國的鳥，而且你不要誤會我是在歧視你，因爲我並沒有，因爲我們德國鳥也不應該跑到你們那裡，德國讓我們德國人住。這種貌似公正的話語，當然是意在反對流移勞工的。在某個意義上講，希特勒也是一個多元文化論者，他除了要消滅猶太人之外，他也還是要維持全世界的人種多樣性，只是雅利安人是最高的，要統治各個不同的種族，他也沒有說全世界都要變成雅利安人，那雅利安就沒辦法稱霸了。他的種族理論恰恰好是建築於種族多元性上頭和生態多樣性上頭的。法西斯美學並不妨礙它看到非洲黑人種族的美，這是藍妮·萊芬斯坦的電影所展現給我們的。極端的全球多元文化論事實上是一種以種族、以文化，有時也是以民族國家爲單位的一種對他異的排除政治的展現，但排斥的前提恰恰是多元。文化的多元成爲不可調和以及不可溝通的前提與結論。

但是，話又說回來，當代歐洲新右派的全球多元文化論和法西斯的多元文化論還是不一樣的，這必須擺在歷史的背景下來看才清楚。法西斯或納粹的多元文化論是與一個擴張性的、攻擊性的強政權結合起來的，但今天的歐洲新右派的多元文化論則骨子裡是防衛性的，是相對於新自由主義全球化的威脅而產生的防衛性論述。70 年代末開始，全球資本主義帶來一波高度的商品流動、勞動力流動，以及文化的交雜，其中對傳統歐洲社會最大的挑戰就是不同的低度發展的地方的人大量移入歐洲，這使歐洲很難馬上承受。歐洲的先天體質無法順利接受這個轉變。相對而言，美國就比較沒有這個問題，因爲美國這

兩三百年來本來就一直是一個移民社會。歐洲不是，歐洲有很多封建社會的傳統，以及一個主體人民與特定種族、特定歷史與特定文化的設想，例如法蘭西人、法蘭西歷史與法蘭西文化。所以，歐洲新右是要去突出全球範圍內的文化差異，而不是民族國家範圍內的文化差異；民族國家應是一個同質體，民族國家裡不應該有文化差異，就算有，領導權也一定要非常清楚。文化政策越來越緊縮的德國這幾年來也形成了一種言論，就是說「德國向來不是一個正宗的移民社會，而且將來也不會是。」也會宣稱德國有一個領導文化（Leitkultur），即是「植根於基督教、啓蒙與人文主義的西歐基礎價值」，而移入者必須要讓自己適應於這個領導文化[13]。

在所謂東方，當代日本也可以說是這種防衛性的全球多元文化論的支持者，成露茜教授的一篇論文中曾有這麼一句令人印象深刻的引言，她說關於日本的民族邊界想像有一句名言：「你不可能是日本人，除非你本來就是日本人。」這就是說你不能夠經過學習，通過「歸化」，或通過其他的方式去轉化成日本人，除非你本來是日本人[14]。這個我覺得很有趣的，我也帶了一個剪報，是紐約時報的剪報，很有趣。這個老外把他新拿來的一個護照給他的日本太太看，這邊是他的兩個小孩，他太太看到這個護照大概也心存感激，但是這個傢伙卻滿臉愁容，他爲什麼不高興呢？因爲他有個嗜好，他喜歡泡澡。以前他想去日本澡堂，日本人不讓他進，說你不是日本人。然後他努力學習日語，討了日本老婆，他跟人家說我老婆是日本人，他們說也不行，你不是日本人。他最後終於破釜沉舟，我改日本名入日本籍還不行嗎！當他拿了他的日本護照後的第一件事，就是去泡澡，但是澡堂還

13.“Sending Kosovars Home, an Awkward German Moment (and Don't Say Deport). *New York Times*. November 20, 2000. A.10.

14.成露茜〈跨國移工，台灣建國意識與公民運動〉《台灣社會研究季刊》2002 年 12 月，第 48 期，第 25 頁。

是拒絕他，他說我們不看證件，看人[15]。韓國的後裔在日本有六十萬，但是每年日本只能夠通過八千到一萬人的審核。這麼多人要去申請公民身份，它只通過一點點，爲什麼呢？因爲過程被設定得非常繁瑣，你要變成日本人，你必須要取一個日本名字，而且他們還經常要到你家去訪問，還要訪問鄰居，看看你是不是眞要當日本人，非常繁瑣[16]。

當代的全球多元文化論，其實也包括中國大陸當代的一些中國特殊性的論述，歷史地看，其實是對新自由主義全球化的一種反動，基本上是防衛性的，還不算是法西斯的擴張性論述，都可說是「全球多元文化論」的弱版本。在當代，眞正具有攻擊性質的全球多元文化的強版本是美國的杭亭頓的文明衝突論，將當代的全球地緣政治地景描繪成不相容的「文明」之間的衝突。這個不可解的衝突最後將以戰爭（或「反恐」）解決，是邏輯上的必然。當代美國具有一種矛盾的雙元意識，一方面，順著古典的自由主義傳統，繼續談民族國家內部的多元文化，另一方面，順著大一統美國秩序（pax Americana），談所謂的文明衝突與美國全球任務。這種強版本的全球多元文化論有一種內造的戰爭傾向，是一種嗜血的東西。

2.5 多元文化在臺灣

之前談的這些也是爲了我談臺灣版的多元文化論做準備。台版的多元文化論既有民族國家多元文化論的特點，又有朝全球多元文化論發展的可能性（即，所謂的「國家一體」）。而這些特點或可能性都不是透過直觀就可以掌握的。多元文化在台灣是一個強有力的修辭，在直觀上那麼有力、有理，誰會批評多元文化呢？問我的學生，對多元文

15.“Turning Japanese: It Takes More Than a Passport.” *New York Times*, November 29, 2000. A4.

16.“Forever Korean: Once Scorned, Always Scorned.” *New York Times*. November 20, 2000. A4.

化你的理解是什麼？他們就說多元文化就是說族群之間的平等啊、相互尊重啊。問同學有沒有質疑多元文化的，沒有一個人舉手。學生不是透過有意識的學習思辯，而是在不自覺的日常生活中被這樣的一個意識形態所深浸；「多元文化」這一語詞事實上已經站上了霸權位置。

經過先前針對台灣原住民與流移勞工的現實檢測，我們可以說台版的多元文化事實上扮演了公民特權的防火牆以及壓制階級分析與社會平等的話語，因此我說它有民族國家多元文化論的特點。但除此之外，它同時更是一個民族國家計畫，是要去打造臺灣人（相對於中國人）的主體性與共同體。所以這樣的一個多元文化論，歸根究底不是要去彰顯多元，「多」是爲了最後建立「一」，因此我們有理由說台版多元文化論恰恰是反多元文化的。把這個理論規定以流行的白話當註腳就再清楚不過了：在台灣，有四大族群，大家應該相互承認、相互包容，但（這個「但」很關鍵），你不能不「愛臺灣」。愛台灣的另一面常常就是恨中國。

所以我從多元文化這個貌似平和、貌似尊重差異、尊重多元的這樣一個樂園術語裡頭，聞到了非常強烈的血腥味，米老鼠背後拿著尖刀。整個台版多元文化論是爲海峽兩岸的對立做準備的，而在這個對立態勢裡，由於長期的政治、軍事、文化、與心理上對美國的依賴，台灣的多元文化論的不言說的底層，也可能夾帶了強版本的全球多元文化論，將自身和美國與日本所代表的「現代化文明」綁在一起，對立「專制的」、「傳統的」、「封建的」、「社會主義的」對岸。

台版的多元文化論想要建立一個以臺灣人爲主體的民族想像。那這裡所謂的臺灣人是誰呢？日常狀態下，所有人都知道「台灣人」指的是福佬人或閩南人——操閩南語方言的這樣一群早期移民的後代。政治論述裡，這群人被賦予了一個不需要去自我證明的位置，是想當然爾的台灣人。這一群人因此被賦予臺灣人的主體或本尊的位置。所謂的外省人，也就是一九四八到四九年大量遷移來台的人群及其後代，只要「愛臺灣」，也會被算是台灣人。這也就是說，在多元文化

論裡頭，事實上還是有一個層級，因爲還是有包容與被包容的區別。族群論述裡的包容者有一個姿態，和被包容者說：哎你也算是臺灣人了。大家知道這意思嗎？就是說這裡頭並沒有一個平等的相互指涉的意思，說哎你是臺灣人，我是臺灣人，不是，是有一個聲音在一個比較高的地方在認可。

到底誰是臺灣人？我覺得這是一個有趣的問題，而當我們把美國的狀況拉到一起看時，更有趣。在美國的多元文化論裡頭，大家可以看到有所謂的猶太裔美國人、有義大利裔美國人、有華裔美國人、有日裔美國人、有非裔美國人，但你從來沒有聽過英裔美國人，對不對啊？也就是說來自五月花號移民的後裔的前面不需要前置詞，他就是美國人，美國人本尊。而在他們這樣一種美國人本尊之下的那些美國人，多元文化才需要給他們前面加一個前置詞，好比非裔美國人。爲什麼沒有英裔美國人？這是一個異常沈重的質問。有個人類學的朋友曾說了這樣一個經歷：在美國的大學裡，一般的典型白種美國人（也就是所謂的WASP: White Anglo Saxon Protestant）學生，當被問到這樣的「美國人」的文化時，他們經常是一臉茫然，說我們沒有文化啊！好幾年之後，我才能體會這樣一個回答不是自卑，而是一種不自覺的傲慢，是一種和霸權位置緊密有機結合的一種無言、一種空白、一種威嚇。在這個空白之下，才有所謂的多元文化，而且是這些「少數者」、邊緣者或弱勢者，才是「有文化的」，而這個空白其實是多元文化的颱風眼。這當然是帝國架構下的多元文化。

那是美國 WASP 與其他少數群體之間的多元文化模式，台灣的模式當然不一樣，台灣不是帝國，福佬人長期曾是政治上的被壓迫者，和WASP 也根本不站在一個類比位置。但是，我要指出另一個台美之間的一個很類似的作法，即是所謂的「原住民」語意政治。亞美利加這個詞，事實上是北美印第安人，也就是北美原住民族的這樣一個自我指涉或自我所存在的空間指涉，但早期英國殖民者把這個名稱給了自己，然後再把原住北美的人稱作「印地安人」或「原住民」。我覺

得原住民這個語意政治很有趣，因爲假如你眞正尊重他們，應該稱他們爲亞美利加人，而自己叫自己英吉利美國人，因爲眞正的本尊就在那裡。

在臺灣也是一樣。我有一個的想法，有些不切實際，但是我覺得雖不切實際但如果有道理的話，將來總是有可能有實現的機會。我常想，爲什麼我們不能有一個文化運動或二度正名運動，讓台灣的原住民被叫回臺灣人，因爲他們最有道理稱作台灣人，他們在後來這些不同批的漢人移民來臨之前，早就在台灣這個島嶼上生活了很久很久了。何況，在台灣，爲了證明誰是台灣人，誰不是台灣人，把台灣搞得翻雲覆雨烏煙瘴氣，總是要排個大哥二哥，可見「台灣人」這個政治符號確有賣點。假如是這樣的話，那爲什麼我們不找到一個道德主義的轉捩點呢？把這一個高度競爭的「臺灣人」本尊位置還給原住民，把原住民這個口惠而實不至的名詞扔掉，就直接叫原住民朋友臺灣人，然後從福建、從廣東來的移民後代，我們都還原歷史的眞實，給他們以移民者的稱謂，叫做福建臺灣人（或福台），從廣東來的客家人叫作客家臺灣人（客台）或廣東臺灣人（廣台），那我趙剛，假如你願意的話你也可以說叫我是燕台，因爲我祖籍河北嘛。假如泰籍勞工或越籍勞工他們想要入籍的話，也可叫越台、泰台，假如他們也願意這樣被叫的話。在我們這些移民臺灣人前面都加一個前置詞，以此表示大家的謙讓，並把這個具有政治雷管效應的臺灣人稱呼讓給弱勢者、非漢族的原住民。我覺得果眞如此，不但解決了臺灣內部的一個政治死結，甚至可以在這樣一個名詞的改變上拔掉兩岸衝突的引信，因爲這樣一來，「台灣」跟「中國」就不再構成一個衝突了，因爲臺灣的意象是由原住民這麼一個弱勢者來代表，這是「對外」的意義。在島內，大家也可以有機會進行倫理的自省，代表我們臺灣人的原住民竟然這麼弱勢，大家要一起愛臺灣，愛臺灣的意思現在就是愛原住民。愛原住民的倫理意義就在於好比看到弱勢者受難，大家都搶過去扶他一把，然後在扶他一把的過程裡，大家相視一笑，原來，相

對於他，我們都是優勢者啊，於是眞正大和解了。透過把台灣人那個浪漫的、血緣的、類神聖性的指意凡俗化，然後進行內部的大和解。我覺得這樣一種從正名開始繼而進行社會政治與道德的改造，所造成的氣氛會讓兩岸關係都改變，甚至可以有所貢獻於中國大陸，打破兩岸都在進行的現實主義政治和浪漫象徵的扣合，改變以強凌弱的社會宰制模式。對臺灣社會而言，更將有機會得以反思是否要參與到地緣政治的戰局，是否要靠到美國這個大邊，是否要進行軍購，以及是否要去進行敵我的指認。

三、對作為理論概念的台版多元文化論的批判：帝國、民族國家、資本主義與激進特殊性

我一開始就說，我今天的報告由兩種維度所組織。其一是修辭與政治，這是至此之前所進行的。我的理解是，目前爲止，特別是在台灣，這個多元文化的概念還只是停留在一個意識形態的狀態內，沉默於階級宰制與剝削，爲既存公民權提供防火牆，以及爲建立一個霍布斯式的國家進行戰爭準備。由於基本上是一個意識形態修辭，因此也不具備讓我們深入瞭解現實分析現實的能力。

清晰地明瞭「多元文化論」是一個修辭，而且是個意識形態濃厚的修辭，並不意味我們因此就放棄了它，恰恰相反，我們應該要轉換態度，積極地將多元文化作爲一個理論概念來認眞對待，診斷作爲一個概念的多元文化的目前發展狀態，指出它的問題，找出它的潛力，並進行可能的改造，這樣才能對這個修辭進行積極的干預，才是批判工作的完成。除了上述的意識形態的批判外，我有兩點理論性批評。

3.1 民族國家、帝國與資本主義

第一個批評是它欠缺歷史與社會結構深度。多元文化常常被很形式主義的方式處理，常常是一種各種社會學範疇的排比，對例如種族、族群、城鄉、性別、性偏好、階級、宗教……，進行一種排列組

合，然後說社會存在越多這種差異越好，形式上甚至是數學上的差異與多元變成一種政治正確，因此，這樣一種切割經常變成一種學院裡頭的政治正確的狂想與表態競逐，只要是你能想像得到的各種文化群體的身份，都應要對他們進行修辭的捍衛。這種政治正確的論述其實是過分地社會學，過分地形式社會學。特別在比較年輕的搞文化研究的學生裡頭，他們特別會把這個多元文化跟這樣的一種政治正確搞在一起。

我說它過分形式社會學，因爲它依賴操弄物化的社會學範疇進行高蹈凌空的政治正確。但是從另一點來說它又過度缺少社會學、缺少歷史跟社會結構的深度。多元文化如果眞正要作爲一個理論概念，它必須要面對歷史與社會結構的深度，而不能以滿足於當下的政治正確要求爲務。

所以，假如要重建多元文化這個概念的話，就要思考兩個層面，一個就是民族國家與帝國的問題，一個是資本主義問題。我們談多元文化，首先要瞭解民族國家對多元文化的結構性限制，這樣的討論不是不夠，而是太單一性。現在大家都知道民族國家對多元文化產生很大的威脅，例如民族國家的教育。現代民族國家透過教育來建立主導民族的再生產，例如大家都要學某一種語言。在公領域之中，主導群體的符號、儀式與記憶則經常是主導性的，例如國定假日與紀念碑。民族國家還會透過選舉、透過戶籍政策進行行政穿透，這些都是民族國家對於多元文化的破壞力。像國民黨政府到了臺灣，把所有的原住民都編入這個民族國家的戶口裡頭，怎麼辦呢？原住民沒有漢姓啊，國民黨的這個戶籍行政很粗暴，就說，這裡有一排漢姓，你們選選吧，然後一族的人有人選林、有人選張、有人選蔡。這到後來造成了悲劇性後果，原本同一個家族人後來也不能相互指認，對他們的文化產生很大的破壞。

在這個脈絡之下，有人會拉出帝國的想像，從帝國裡尋找多元文化的資源。帝國的某些傳統的確很好，例如這次我們一家人到北京

來，到北京的故宮、雍和宮等地方去看，那個區上常常都是三種文字並列。這挺有意思的，這些神聖性的殿宇竟然沒有被一個一統的文字所壟斷，而能夠允許三種文字並列，這的確不是一個民族國家會允許的事。民族國家會允許市招裡有韓文，允許泡菜的韓文與中文並行，但是在神聖性的場所，是不會用兩種語言的。所以，歷史上的帝國對文化的多元是較包容的，例如奧特曼帝國是一個回教帝國，但這個回教帝國在境內也允許東正教，甚至允許猶太教。古埃及的亞歷山大港的城市空間也很包容，三分之一是希臘人，三分之一是埃及人，三分之一是猶太人。帝國的某種行政中立性，使它能夠允許地區的某種自主，這些東西都是很好的資源，我也並不要否認這些東西[17]。但是我覺得，如說因爲民族國家的不足，就馬上去轉向帝國的思考，是不是有些急促呢？何況民族國家雖然經常對多元文化有壓迫性，但未必每一個民族國家都表現得一樣，好比，爲什麼我們不能夠看看瑞士？瑞士這麼一個小小的國家裡，有法語區、德語區、義大利語區，而且每個語區裡頭的人都能學習體會別的語區的人的文化和語言，同時呢又維持自己的某種認同。瑞士是個民族國家，瑞士也不是帝國啊，爲什麼我們在考慮這個文化資源的時候，不取之當代，而要捨近求遠，回到啓蒙之前的帝國呢[18]？何況從上世紀九十年代開始，歐洲的保守思想界，特別是法國的新右派，也出現對帝國的重新指認，對他們而言，帝國是一個維持差異秩序的最好的政治安排[19]。

因此，在帝國裡頭尋找多元文化的資源，不得不碰到一個典範性的問題，也就是我剛才所講的平等跟差異的問題。就規範而言，民族國家應該是要體現一種平等典範，儘管它不見得能夠實行好，但它的

17.Michael Walzer, On Toleration. Yale University Press, 1997, pp. 14-19.

18.陳宜中與瞿宛文在閱讀初稿時，都指出了對瑞士模式的懷疑與不安，例如瑞士的保守共和主義、愛國主義與排外文化。在我的一些有限的知識裡，這些定性似乎還並不是不可爭論的。考慮過後，我還是把這個敘述保留，至少可以作爲一個箭靶，激發對「瑞士模式」的討論。

19.Alain de Benoist, “The Idea of Empire,” Telos, 1994, no. 98-99, pp. 81-98.

理論邏輯本來就是要召喚出一種平等來打破過去的那種封建層級體系，像韋伯所說的，現代民族國家的一個成就最重要的其實就是一個齊平效應，把過去封建社會那種按照身份，天子棺槨幾層、諸侯幾層、士大夫幾層、平民幾層，然後住房子誰能幾棟樓，誰能穿什麼衣服，誰不能，誰能消費什麼東西，誰不能……給打破。相對來說，民族國家就不講這一套。你可以說，民族國家講平等也是個修辭，但就像多元文化是個修辭，我們可以在你的霸權下繼續逼你深入地談下去啊，看你能談多遠。

論述上重新回到帝國，也不是偶然的，多少跟八十年代以來的文化轉向與差異典範下的潮流有關。我們重新汲取帝國這個理念的資源，是因爲它維護了某種差異性，但是我的一個批評就是說，我們不能夠那麼簡單地說要回到這個理念，因爲它跟民族國家這個理念之間有一個規範上的選擇，人們在選擇時要認識到這個張力，而不能輕鬆地說我都要。我們是要單純地去強調文化上的差異呢？還是說在我們重視文化差異的時候，還應把民族國家在歷史上積累的某些成就，例如布迪厄所說的國家左手的視野給拉進來？國家的左手，相對於搞發展、搞統一性與民族認同的右手，就是在國家社會內部進行一種平等或有關社會正義工作的那些機構與觀念力量。國家左手這東西在不同的時間有不同的展現，拿歐洲來說，例如在1950年代，它的力量很強。但到了新自由主義全球化的年代，國家的左手力量就很萎弱了，但同時差異政治與多元文化又聲勢無比。歷史地看，多元文化的潮漲和國家左手的退縮是同時的，例如美國多所著名的大學在九〇年代以後，陸續取消了所謂的「積極行動計畫」（affirmative action），雖然不妨礙同時高舉多元文化修辭。在台灣，情況竟也有些類似，在威權的國民黨統治時期，原住民（在那時「山地同胞」）入學長久以來有加分辦法，但近來，在「多元文化論」的民進黨政府下，反而醞釀要修正此台版的積極行動計畫，企圖立法加考原住民語言作爲原住民身份（以及加分）的認證。

我們要如何整體地看這個複雜的圖像，如何在歷史中進行選擇，我認爲都是複雜的。我們要怎樣去談民族國家的進步遺留？可能是在談多元文化與帝國時也得拉進來的反省。我覺得並不是那麼容易的事情。這是一點。

我覺得談帝國還有一個問題。古老帝國的模型有一個很大的缺憾，它是一個多種文化群體在空間上並置的想像，例如在一個帝國的廣袤幅員上頭，有很多很多的群體，這些群體相安無事，然後這個帝國的神經中樞又沒有發達到有效在行政上控制它們，因而不得不實行一種所謂的帝國的中立性，分而治之，因而維持和保存了某種差異性。但是我在想，這個差異性我們要如何理解它，假如只理解爲空間地表上的差異性並置，我覺得好像不夠吧！但這個帝國的模型似乎只能夠談到這種深度而已，而無法讓我們進一步想像，這個地表上不同的文化群體之間相互依賴、相互影響、相互學習、相互穿透、相互溝通的過程。我覺得帝國的古老模型裡頭好像沒有辦法提供這樣的一種想像與資源，當然這和前現代社會相互依賴的程度低、空間流動的困難度高有關係。但是在這裡不能迴避的就是，在現當代的既存現實上，我們要如何不只指認各種文化群體的並置，而且是各種群體如何眞正能夠形成一種有互動關係、交互學習的多元文化。而這好像不是帝國模型能提供的。

民族國家與帝國的典範對立的問題意識的深化，是多元文化論的歷史與社會學欠缺之一。其二是關於資本主義，這一部份似乎已經被多元文化論者當作無問題性的背景條件了，比對民族國家的態度還要來得不反思。19 世紀中以來，馬克思主義對現代性裡頭商品生產與社會關係的市場化，對文化特殊性的穿透、破壞與蒸發的危機，所做的理論理解，曾經是社會與文化理論這一行的必備知識存貨，但是走到現在，反而在多元文化的言說中徹底被忽視。但是我認爲多元文化的討論沒有理由不讓政治經濟學進來說話，因爲資本主義的力量不只是在生產跟流通，事實上它一直在利用不同的機會去擴大消費的欲

望；資本主義也是一個文化計畫。像大衛・哈維講的東西其實很有意思，他說所謂的後現代主義是後福特主義生產模式的一個文化邏輯，這跟詹明信所講的後現代主義是晚期資本主義的文化邏輯有點類似，但他講得更清楚。之前，福特主義就是大量生產，一個福特 T 型車在垂直生產體系下，量產個幾百萬輛，多少年不改車型，每個人都開一樣的車。這種量產的體制有一個需求上限，因爲汽車是以必需品的方式在生產，沒有和文化和慾望更深度地結合起來。到了後福特主義，不論是生產過程或是產品都要不規格化，瞄準文化根底開拓慾望，解決前一時期的過度生產的問題。多元文化論於是卡進了這樣一種生產方式，因爲文化特殊性或是個性如今是商機之所在，每一個商品都要楔入每個人或群體的「個性」，讓每個人或群體在商品裡找到自我，所以市場是斷裂性、分裂性的，而多元文化事實上是符合市場的斷裂、分裂、零散的狀態而產生出來的文化邏輯；不多元文化也不行，不多元文化就妨礙商機了。多元文化能夠創造出來很多很多的文化主體，讓這個主體想像說，啊，我是有這樣一個身份的，所以我的衣服應該怎麼穿，我應該選擇到哪裡旅遊。

我說多元文化和資本主義有親密關係，空口無憑，這裡也有資料，是微軟在報紙登的公論廣告，這種廣告經常是最眞實的，因爲肯讓資本家花錢去推進某種論述往往和公益無關，而是有利於企業自身。微軟這個跨國企業在紐約時報登廣告，就是說我們要尊重差異跟多元性。多元性跟微軟有什麼關係呢？我就把它的意思翻成中文好了：一個工作團隊假如能夠使文化多元，它就能夠讓公司有一個更好的決策過程，爲什麼呢，因爲更好的決策過程來自於公司有多重的觀點，有多重關於產品發展的可能性。假如我們是單一的美國化，我們就沒辦法體會不同文化到底會對產品有什麼需求，所以如果我們的公司裡頭有多元文化進來的話，我們對這我們的產品、我們的發展，就會產生新觀點的敏感。然後它下面又說，不是所有的文化都以相同的方式在利用科技，我們理解了並且找出了這些不同的利用科技的方

式，會讓我們公司在全球經濟裡更具競爭性[20]。

我覺得這個公論廣告直接指出了多元文化之所以成爲一個有力的修辭，是因爲事實上它符合了所謂的新經濟，符合了整個後福特主義商品生產的文化邏輯。從另一個更爲政治經濟學犬儒的敏感思考，所謂多元文化其實是美國爲大本營的「訴訟文化」的全球泛流。爲什麼呢？因爲新自由主義全球化下，專業白領人士進行快速的跨界流動，這於是衝擊到原有的民族、種族、或性別或性傾向同質化的工作場所，從而產生妨礙生產力的歧視或騷擾等問題。多元文化可以說是因應這樣的一種新的密集的流動所創造出來的一種話語，透過反歧視的立法與制度化的「偏見訴訟」，提升白領種族少數者或女性或同性戀者的生產力[21]。何以說保障的是白領呢？我們從美國與緊跟其後的英國在關於偏見訴訟的成文法中可以看到，這個訴訟保障的是高收入者：薪資越高，理賠越多。這是名爲反對歧視的多元文化中的深刻歧視。

所以多元文化的學者不想去談文化與經濟，我覺得是很可惜的。這個闕如，不僅是使他們無法較全面地掌握多元文化這個複雜體，更有一個負面的效果，讓多元文化的學者或者宣傳家，在他們的自我意識中，產生了一個不符合實際的浪漫想法，誤會多元文化是抵抗全球同一性的一個偉大概念：全球化帶來了文化同質化，而談多元文化則是在抵抗這個同質性。這個學者的自我意識以及一般大眾對這樣一種認識的肯定都是誤認誤指。我們很有理由相信，現實上的多元文化是新自由主義全球化的文化配套，而不是全球化的對反，也不是全球化的批判。

在臺灣還多了一種在地狀況：多元文化竟還成爲了政府的一個發展計畫。臺灣要創造內需，因此發明了很多的在地文化，好比說，以前我們大家也都吃魚吧，但是從來沒有像現在吃魚吃得這麼認眞，某

20.“Valuing Diversity” by Microsoft. *New York Times.* November 27, 2000. A10.

21.“Britain’s Legal Barriers Start to Fall: Discrimination Lawsuits Are Becoming More Commonplace.” *New York Times.* October 4, 2000. W1.

月裡有鮪魚祭，某月裡有飛魚祭，大家來吃魚……。臺灣這兩三年出了一大堆這個祭、那個節，然後到時候大家就到那邊去多元文化一番。這樣一個多元文化的「文化創意產業」計畫也不完全是壞事，因爲它能夠讓城裡人跑到農村去消費，因而產生了一點財富重分配的效果，這我覺得也還好，一件事情有很多面，在商言商並非壞事，但如果就文化談文化，那就值得擔憂了。我的看法是，這樣一種國家機器爲了創造內需（以及更可理解的共同體經營），創造發明多元文化，反而在一種無意識的狀態裡摧毀了多元文化。這是什麼意思呢？好比我太太生長的那個地方叫鹿港，臺灣有名的三個古城，所謂一（台南）府，二鹿（港），三艋舺，各自有各自的風土文化，反映不同時間移民到臺灣的不同的大陸人，有漳州的有泉州的，他們來的時候的物質資源以及各地自然條件的不同，所以房子的裝飾、街道的景觀、空間的配置也都不一樣。各地有各地的風俗，各地有各地的文化，我覺得那是一種多元文化，雖然也有它的問題，例如「械鬥」。那種多元文化，在它們還沒有被所謂的多元文化運動所指認的時候，它是以多元文化的實質被社區人們所經驗。我太太就回憶她小時候穿梭其中的不見天巷弄、長長一條龍的店鋪住家的建築形式，或從唐山壓艙底帶來的甕所雕飾的牆，那是特別的，臺灣別的地方看不到。作爲鹿港的居民，她經驗到了這個台北沒有的生活感受，於是羅大佑歌裡說台北不是我的家，因爲鹿港小鎮跟台北是有一個差別。多元文化在這個意義上，就是說在主體的感受上，是有價值的，沒人能否認這個價值，因爲那是日常生活中的眞實感受。但是現在社區總體營造下的多元文化就變成了一個商品，人們利用周休二日，跑到這個點那個點，去進行文化消費。導遊拿著麥克風，帶著觀光客，像歐洲童話裡的吹笛手一樣帶著人，這邊看看那邊看看，指認這是什麼那是什麼。當地人生活環境被破壞掉了，當地人主觀感受到的文化被破壞了。多元文化現在變成了一個被指出來的東西，很多東西如今都要掛出一個招牌以便指認，說這叫做綠色隧道，或是鹿港老街。這邊本來就是兩排老樹，這

邊本來就是一條老街，它是生活中的主體經驗，而不是被指認的消費對象。所以我的意思是說，多元文化本來應是要去保衛這種生活差異的實質感，但是現在呢，這些實質感被客體化了，變成不是被感受而是被指認的對象了，導遊的擴音器裡說這個是文化古跡啊，這個東西是特色哦。所以，老街老樹仍在，但默默地意義被轉換了。這讓我想起老子所說的，天下皆知美之爲美，斯不美矣！我覺得這是很吊詭的，在大家高呼多元文化時，多元文化消失了。多元文化運動經常恰恰好就是在謀殺多元文化。

一個相關的問題因此是，全球資本主義文化下頭的多元文化要怎麼生產？我剛才所批評的現象，反過來說，其實似乎也就是說一個眞正的多元文化計畫應該要考慮到文化自主與經濟自主的關係。一個文化社區如果被編入全球生產體系之中，變成全球加工鍊的一個環節的話，那似乎很難生氣勃勃地講多元文化了。多元文化要怎麼樣去結合社區的生產呢？相應於多元文化，是不是應該也有一個多元經濟呢？我覺得這是眞正要去深刻地談多元化文化所不能迴避的一個面向，但很抱歉，這個問題我也只能夠談到這裡，沒法再繼續下去，因爲現實上談多元經濟實在太困難了。在臺灣你要如何去創造一種既能允許觀光客消費，但同時又能維持自己文化生機的經濟呢？在全球的商品生產裡頭，很多商品沒辦法透過這個方式生產，因爲貿易商永遠能找到更便宜的加工廠。所以很多觀光點的文化商品變成文化假商品，假如兩岸眞正開放觀光的話，大家很多人也許會去日月潭、阿里山觀光，你也許會看到很多原住民風味的木雕或首飾，可是那些東西幾乎都是東南亞進來的，少有當地人所生產的東西。這更不用說，這些本來是承載特殊意義的物件，現在變成誰都可以買，誰都可以去脈絡地使用（或褻瀆）這些意義的商品活動了[22]。所以全球資本主義對多元文化

22.胡忠信《你願意聽我的聲音嗎？胡忠信、高金素梅對談錄》。智庫文化。2005。頁128-129。

的刨根作用是多元文化的討論中最難以面對的問題。所以我說談多元文化應該要去談多元經濟，但是談多元經濟的這個思路的確很難走下去。這是我的思路的眞實狀態，並不強作解人。

3.2 激進特殊性

接著，我要指出的是目前流行的多元文化論在知識與倫理上不夠激進。爲什麼呢？因爲它目前的理論關懷只是停留在對不同的文化群體的承認與包容上頭；只是在談一種消極的承認跟包容，而且社會認識論的層次只僵固在文化群體上。那馬上就會有人說多元文化本來就是講群體的啊！但我的意思是說，這個對群體的理解太前社會學了。除了前現代的空間封閉群體外，群體和其他群體之間不是一直有各種相互穿透相互構成的關係網絡嗎？你藉著迴避各個群體之間的各種相互依賴與相互穿透的複雜現實，而去假設群體跟群體之間是一座座不同的文化孤島，然後去講他們之間的相互承認跟包容……，這樣的思辨不就是建立在一個虛構的現實上頭嗎？現代社會的哪一個文化是處在這種狀態之下？所以我拉出一個命題，多元文化不夠徹底、不夠多元，在一個社會學不足的前提下進行規範性討論。現代性的社會組織的第一前提：個體是在多重團體的空間狀態下交往與學習的。因此，多元文化爲何停留在文化孤島上，變成了多元文化論者所必須要自我澄清的。你暫時談孤島化的多元文化也沒關係，但理論指月之手最後應該所指的是個人而非文化孤島；也就是說多元文化的討論最後應該有益於幫助我們實現各個人在生活中的個性的解放。也就是說眞正的多元文化的地景是每個人的自我潛能的開展，每個人都是依其特性而開的一朵獨特的花，這是最激進的多元文化論，是最普遍的特殊主義，也是最特殊的普遍主義。目前停留在群體層次的多元文化只是在談各個群體的同質性，談異質的各種群體在地表上頭的一個相互配置。它並沒有這個視野去談眞正的特殊性應該如何展現的問題，它總是認爲自己是作爲一個激進的特殊主義去質疑普遍主義，但是它自己

恰恰是建立在一種次普遍主義之上，也就是說它預設每個群體裡面的成員都一樣，至少他們的文化質素都一樣，然後以此來對立其他。這事實上是一種不自覺的次普遍主義。所以，多元文化論對如何去說特殊性，我覺得它在方法論與認識論上頭，完全沒準備啊。順著我剛剛對帝國的批評來講，帝國的模型就是沒辦法提供我們一種想像，讓我們想像不同的群體之間，以及個體在這些不同的群體之間，如何達成交往、學習甚至衝突。賀照田前些日子給我看他的一篇文章，用他那裡面的說法我覺得蠻好的，他講的是「分享他人的苦惱」的能力。目前的多元文化沒有辦法去談這樣的能力，沒有辦法去談群體跟群體之間所構成的網路關係以及個體在這種交互關係裡頭所應具備的能力問題。但這恰恰是把多元文化和激進民主關連到一起的一個重要問題。

四、代結語：將多元文化激進化的一些試想

在多元文化可以是一個有政治、倫理、與分析潛力的理論概念的假設之下，我對它進行了兩個批評。現在我要繼續上一節的工作，但是是在更後設的層次上談如何激進化這個概念或理念。

回到根本，人們談多元文化或差異性，在規範上最終的關懷不外乎要建立一個自我（或我群）與他者之間的良好的、發展的關係。但是目前的這個多元文化的他者想像，我覺得太當下、太空間化了，而且它的空間是非常限制性的，不是在民族國家的架構之下去想像，要不然就是（極）右派的那種全球多元文化的想像，全世界是各種不同文化生態區的那種想像。我覺得這些想像都太簡單。眞正要激進化多元文化這個概念，得解放時間與空間的後設限制，讓他者也包含歷史的他者。目前而言，多元文化都還是在一個當下主義的思考裡。這在臺灣特別是這樣的，你現在問年輕人他們對多元文化裡的「他者」的想像，他們會說，多元文化就是談台灣各族群平等，甚至會說這是在談原住民、黑人白人、或是同性戀……等等，但是他沒辦法去談，好比，五四運動、六〇年代、或保釣運動的這些歷史文化群體，這些他

者。我認爲多元文化眞的要激進化的話，它必須要回到各種傳統去尋找進步的資源，帶進我們的視野，豐富我們的想像。歷史的他者必須要被解放出來。

其次，空間的他者也必須要被多元化。目前多元文化論只是以民族國家作爲一個架構，或者是向內，例如主流的民族國家多元文化論，或是向外，全球多元文化論。但我覺得這個空間上的唯一尺度必須要被鬆動多元，例如我們不應只談民族國家，也應該要去談個體、社區、區域與全球，在不同的尺度中拉出一個辯證的維度。在這樣一種多重尺度的空間觀下頭談論，好比，原住民與多元文化，就不再是目前的民族國家架構下的談法了，而是要談臺灣的原住民跟澳洲的原住民，跟北美的原住民，跟中國大陸的少數民族，在他們之間重新畫出一幅多元文化的地圖，多元文化不應該是一個靜止的、內鎖在民族國家內的話題，而應該或大或小，跨越全球或是返回身體，端看不同的運動訴求與不同的主體位置。這是激進化多元文化所要做的第二點。

第三點我認爲也是一樣重要：我們需要重新構思主體能力的問題。在目前的多元文化想像裡，主體似乎是一個靜態的、進行認同消費的這樣一種保守主體。主體似乎只是優雅地在包容與承認而已。但包容與承認事實上又可以是非常消極的態度——爲什麼他者只是你寬容與承認的對象？難道他者不應該經常（雖非總是）也是你學習的對象嗎？所謂三人行必有我師。但是「學習」這個概念在多元文化裡頭是被低度發展的。我們回過頭來想想，在看重包容與承認之前，如果沒有學習的態度與能力，我們不是永遠只能維持自我的齊整邊界，連包容與承認都是維持自我的詭計。學習能力，其實也就是自我改變與自我成長的能力：主體在與他者的網狀關係之中，在差異的格局之中，應該如何培養自己學習不同文化的能力，學習如何盡量放空自己，不要有太多先入爲主的族群中心主義（不管是形式的還是內容的）的負擔，儘量地能夠所謂「入太廟每事問」，能「見賢思齊」尊重他

者與他群的主體性。蘊藉在這個學習過程之中的多元文化才能夠成爲一個激進的個性解放的場域與激進的社會改變的場域。

主體能力的第一層是理解差異的能力，第二層則是一種批判理性的能力。啓蒙以來的一種批判理性的能力，或者簡單地說，一種非學院式的社會調查或研究的能力還是非常需要的。爲什麼呢？多元文化是文化概念，文化場域，怎麼把社會研究也拉進來呢？但是到目前爲止，我一直在闡揚的一個觀點，不就是說多元文化這東西是一個修辭，後頭還有一個現實？也就是說這裡有一個深層結構，現實並不是我們聽或看到的這樣子。這就等於回到馬克思所說的，假如說事物像它表面所呈現的那樣的話，我們就不需要科學了。我從一開始就說，事物的確不像我們表面所看到聽到的那樣，眞實與修辭之間有矛盾，有背離。所以當我們拉出這樣的一種深度結構時，是不是就是同時要求我們去質問：是什麼樣的條件，什麼樣的狀況，讓多元文化成爲修辭？假如我們不讓它停留在修辭，我們是不是要去更深入地瞭解這個社會的權力結構、經濟運作與文化霸權。我覺得這些都其實是在要求我們，除了要進行一種文化主體的理解能力的培養之外，還需要去拉出啓蒙以來的一種內在批判的介入：您所揭櫫的價值很好，但我想要問您落實它們所需要的社會條件。

最後，我作一個總結：目前流行在台灣的這個多元文化還大致是一個意識形態修辭，在形式地提倡多樣性的同時，壓縮社會平等、包容性的公民身份以及兩岸和平的進步論述空間，自我矛盾地成爲統合內部對抗他者的一元文化動員話語，所以必須要嚴厲批評。作爲一個理論概念，它沒有誠實地自省它的很多問題，包括民族國家與帝國的典範問題、資本主義的文化蒸發問題與特殊性的激進化問題。我支持在時間政治、空間政治以及主體能力這三個方面都重新構思過的多元文化——這才是值得我們支持的激進的多元文化。雖然激進化之後的「多元文化」又好像跟流行話語所說的多元文化已經沒有多大關係了。

謝謝大家。

參考書目

成露茜，2002，〈跨國移工，台灣建國意識與公民運動〉，《台灣社會研究季刊》，第 48 期。

胡忠信，2005，《你願意聽我的聲音嗎？胡忠信與高金素梅對談錄》。智庫文化。

陳映眞，2004，〈愛台灣——政治人物當符咒念〉，《聯合電子報》2004/10/18 。

曾嬿芬，2004，〈引進外籍勞工的國族政治〉，《台灣社會學刊》，第 32 期。

楊長鎮，2004，〈以多元主義接納中華文化在地化〉，《聯合報》2004/9/27. A15.

編委會，2004，〈邁向公共化，超克後威權——民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》，第五十三期，頁一至二十七。

Benoist, Alain de. 1994. “The Idea of Empire.” *Telos*. No. 98-99, pp. 81-98.

Telos. 1994. “Three Interviews with Alain de Benoist.” *Telos*. No. 98-99.

Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.

———. 1997. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.

希望之苗：反思反貪倒扁運動*

趙剛

The Germ of Hope:
Reflections on the Anti-Corruption and Anti-Chen Campaign

By

Kang Chao

關鍵詞：反貪倒扁運動，本土優先論，群眾運動，民主，分裂的國度，兩岸關係，顏色革命

Keywords: Anti-Corruption and Anti-Chen Campaign, Taiwan over all, mass movement, democracy, divided nation, cross-strait relation, color revolution

*本文的主體寫作完成於 2006 年 10 月下，也就是在陳瑞仁檢察官 2006 年十一月三日公布起訴書之前。本文在寫作與修改期間曾有三次公開口頭發表的機會。2006 年十月二十一日應瞿宛文的邀約，於紫藤廬對台灣社會研究季刊社同仁報告。2006 年十月二十九日應《批判與再造》總編輯杜繼平先生邀約，於台灣師範大學綜合大樓五樓所舉辦的《批判與再造》五週年慶祝座談，報告本文第一部份「紅衫軍運動的特徵」。2006 年十一月十日應倒扁總部論述小組召集人呂學海先生邀約，至台北火車站前倒扁總部，報告本文第二部份「運動爲何勢消？」。這些對話機會對我的思考與寫作幫助甚大，在此表示誠摯感謝。最後，謝謝《台灣社會研究季刊》匿名評審的寶貴意見。

摘要

反貪倒扁運動於 2006 年九月九日開始聚集群眾，歷經三次大型動員，於十月十一日之後，快速勢消。儘管其前途未卜，但這個運動已展現出很多重要的特質，並引發了很多重要的問題與爭議。本文嘗試以一個參與觀察者的角度，並從一個激進民主的立場，對這個運動到目前爲止所展現的三個特徵（非組織性、歡欣愉悅，以及抗拒崇高性）進行討論。其次，本文將嘗試回答這個運動何以在十月十日的高度動員後，走入消沈。提出了三個原因：方向混亂，社會基礎沒有擴展，以及綠營成功打出本土牌。本文討論了本土牌的社會與文化基礎，並指出兩岸關係的最終解決是台灣民主未來的關鍵點。最後，本文比較了新世紀以來的「顏色革命」與紅衫軍運動的異同，並指出後者的當代的實質民主的激進意義。

The Anti-Corruption and Anti-Chen Campaign initiated in early September 2006 went through three major mobilization peaks and went into an abrupt decline in the mid-October. In spite of its uncertain future, it is time to explore into the processes of the movement and reflect upon its strength and weakness. Three characteristics of the movement are closely examined, which are non-organizational, hilarity, and a tendency to resist the sublime. Three factors are spotted for answering why the movement fell abruptly: disorientation of the leadership, failure in canvassing broader support, and, most importantly, the strategic leveling up of “ethnic” conflict by the DPP. I argue that for a healthy and substantive democracy to grow in the future, the cross-strait relation has to find a way to break the current deadlock. Finally, the US-backed color revolutions in recent years are juxtaposed with the red-shirted movement.

禮 義 廉 恥 ------ 凱道廣場上空的四個大氣球
2006/9/9- 2006/9/15

有夢見鬼　燒炭相隨 ------ 凱道廣場民眾標語 2006/9/9

燒炭跳河萬六冤魂怨氣直沖中正廟
貪腐濫權六年總統劣行果遭現世報
民不畏死 （橫批） ------ 中正廟前「台灣社會論壇」旁台灣一萬六千位自殺者亡靈神位的條幅與橫批
2006/9/7- 2006/9/15

阿扁加什麼油？
家庭自殺連連
物價升漲連連
欺世盜名連連
國際笑話連連 ------ 台北火車站廣場民眾標語 2006/10/9

人民法院判決陳水扁死刑
曾益盛許永欽屠殺人民尊嚴
國營事業民營化 XX 顏大和 ------ 台北火車站廣場民眾標語 2006/10/9

總統腐　百姓苦 ------ 館前路前一遊行者的手持標語 2006/10/10

請大家告訴大家 台灣安定才是福 ------ 南投縣民進黨黨部看板
2006 年九月中旬後開始懸掛

德不孤　必有鄰 ------ 台北火車站廣場「花蓮後援會」布條
2006 年 10 月

反貪倒扁運動自九月九日正式集結始，歷經三次動員高潮（九月九日、十五日、與十月十日），至今已一月有餘，在這期間，包括我在內的很多台社同仁，積極投書報章，介入關於這個運動的論述，論述介入的足跡也大多收入到《自主公民進場：對百萬人民倒扁運動的觀察與展望》這本小冊子裡。小冊子裡的短文，關切的問題不盡相同，觀點也未刻意求同，但是，對這個新興的且在很多方面迥異於往的群眾運動，台社同仁在兩點核心立場上是相同的：一、咸認這是一個深入理解台灣社會，並向群眾學習的重大歷史時機，因此在基本態度上並不取高姿態之虛無否定，從而，不少立論其實是對持否定姿態的「左」或「右」觀點的抗辯；二、作爲一個自許進步的知識份子結社，咸認有必要在現實基礎上，召喚、呵護、灌溉這個運動內生的希望與進步之苗。是在這個立足點上，台社召喚超越藍綠的「自主公民」的進場。款款衷心，一如這本小冊子的編者馮建三教授的編後語所指出：「通過這本小冊子，台社在向群眾喊話，在向群眾投射，在與九九運動領導階層與群眾互動」。[1]

但關於應然的投射與期許，也必須辯證地與關於實然的調查研究相互論詰。作爲一個社會運動的研究者，以及此次紅衫軍運動的現場觀察者，我確信有必要以更經驗、更歷史的角度，對這個運動進行階段性的反思，特別是在十月十日之後，當運動面臨了氣勢消沈與群眾散去的最大危機時，我們該如何理解這個勢消氣散？又，到目前爲止，這個台灣歷史上最大規模的抗議性聚集展現出哪些特質？爲何它（如馮建三所言）「迥異於昔」？哪些方面「迥異」，又有哪些方面是既存的社會條件或頑強的歷史遺留？如何理解、評估這些現象與問題，似乎沒有等待的理由與心情。當然，學術上最安全穩妥的作法是等一切塵埃落定，事後諸葛，回顧前塵，但我選擇在此時，運動未來未卜之時，進行檢討，當作一種歷史見證，如果未來的發展證明我的觀察與分析的短視與錯誤，就讓這個短視與錯誤當作一種日記的真實，從而也是歷史的一種真實，不跟隨局勢的改變而修正此時之所思。

2006 年九月九日起，我連續在凱道上觀察了七天，並參與最後一天的「圍城之夜」，之後，我參與觀察了十月十日的「天下圍攻」，當晚與抗議群眾留在忠孝西路上，直到翌日清晨兩點半離開。在這些日子裡，我除了觀察，也作了影像紀錄。現場的親身觀察與記錄，對於幫助我提出問題，以及形成論點，是至關重要的。在下面的討論裡，我主要處理兩個問題，分別是這個運動的特質爲何，以及爲什麼這個運動在十月十日（如非更早的九月十五日）之後，開始有明顯轉弱跡象，這個消沈如何解釋？在嘗試提出的幾種初步解釋中，我相信扁政權選擇再

[1]馮建三，〈編後語〉，《自主公民進場：對百萬人民倒扁運動的觀察與期望》，台灣社會研究季刊社，2006, p. 94。

度啓動「本土優先論」這個運動外部因素，對運動造成了決定性的影響。我將特別在第三節對此提出討論。在最後，我把紅衫軍運動擺在全球的美式民主的「顏色革命」的脈絡下，指出紅衫軍運動的獨特歷史意義。

一、 紅衫軍運動的特徵

這次反貪倒扁運動，如就運動的主體紅衫軍群眾而言，有兩大突出特色：「非組織性」與「歡欣愉悅」，我將分別討論。在這一節的最後，我將在已有的分析基礎上，進一步討論紅衫軍群眾何以有「抗拒崇高化」的特質，並嘗試說明這個特質與台灣社會與政治結構之間的關係。

1.1 「非組織性」

總部登高一呼，群眾從四面八方來到現場，沒有傳統的政黨或是社運組織動員機制。十月十日天下圍攻那天早上九點不到，我從大直美麗華那一站上 247 公車，車上已經坐滿了人，有穿紅衣的，也有沒有穿紅衣的，就像平常的巴士乘客一樣，大家安靜地坐著或站著，只有三三兩兩的在低聲交談，但到了台北車站，這些人全都起立魚貫下車，此時車外的火車站廣場以及對面新光三越已是人山人海紅潮遍地，車內的人顯然感受到車外的熱騰氣氛，開始有了一點喧嘩聲，表情也展開了，幾乎每個下車的人都表現出一種年節的愉快，以超乎平日的公民禮貌向司機說謝謝，有人說：「這根本是倒扁專車嘛！」，司機向每一個下車的乘客答謝並報以微笑。我拿著攝影機對著下車的乘客，他們幾乎都沒有抗拒鏡頭，看來不少人是獨自來的，也有人是結伴而來。

群眾參與到這個運動，既沒有政黨或其他正式組織動員機制，也非經由某種公民結社的連結方式進入到這個運動。群眾主要是透過媒體而來，共構情感共同體，群眾內在結構高度沙化。「不約而同」是我所看到的最突出的參與現象。以往的群眾運動，至少在動員來到現場的這部分是組織介入的（經常的方式是幹部配額制），雖然人們到了現場之後的「參與」也是「非組織性的」。上世紀八０年代末以來，大概只有兩次群眾運動和這次的紅衫軍運動在非組織性集結這方面有類似之處，一次是 1989 年八月二十六日由「無住屋者團結組織」所發起的「夜宿忠孝東路」行動，另一次是 1997 年五月四日的「五０四悼曉燕，爲台灣而走」的遊行。[2]但這兩次群眾聚集的時間甚短（都不到半天就結束了），規模也相差甚大，而且也有部分的社運組織動員。

根據不同的立場或偏見，論者稱這些運動參與者爲「老百姓」或「法西斯暴民」，但都共同指出，這是一個沒有經過現代公民結社過程的原子化個體的集

[2] 謝謝鄭村棋指出這點。

結。[3]這些立場左右懸殊的評論，所共同忽略的一點是歷史上「街頭群眾」(crowd)（也是「烏合之眾」）的頻繁現身與作用。街頭群眾作爲一種爭議性的政治動力與主體並不全都是反動的，遠的，展現於法國大革命時期的巴黎革命街頭群眾；近的，有法國 1968 年五月的革命街頭群眾，以及 1999 年底西雅圖反世貿組織的抗議行動。參與到這些歷史事件的群眾並非嚴格意義的被組織動員而來的。這樣的街頭群眾，經常被論者直接貼上善或惡的標籤，以各自的意識形態稱之爲「公民」或「暴民」，而導致了一種理解的短路，無法進而理解，他們的行動後頭，有何巨大心理動能與社經緊張態勢，讓他們「不約而同」？其實，進步的社會史學者已經指出「街頭群眾」不是一個概念抽象，或單純只是一個數量上的蔚集，所謂民藪 (multitude)，而是由「有不同社會需求的普通男女所組成的，企圖回應多種不同的衝動，而經濟危機、政治動盪、以及解決他們立即且特殊的怨懟的欲求，都扮演了一定的角色。」[4]相對於這樣的理解與分析的態度，很多論者對這群紅衫軍群眾，有過多立即的定性，但卻缺乏基本的理解功夫。

當然，把台灣的紅衫軍廣場群眾和跨越幾世紀的巴黎激進革命街頭群眾相比，有些直觀上的不倫。的確，明顯的差異是存在的，可以就運動的政治構造和空間能力這兩項來說明。

首先，紅衫軍群眾與倒扁總部（特別是施明德）有一契約關係；每個人投入一百元作爲支持運動的具體表示，以及在實際參與時服從運動總部領導的承諾。總部如此期望群眾，群眾也很有可能如此自我暗示：作爲共同體的構成單元，我願意把政治參與（即，價值論述與集體決定）的權力讓渡給總部，成爲某種「在場的旁觀者」。群眾把參與到這個政治過程（不論稱之爲實質民主、參與民主、或審議民主）的資格或權力讓渡掉，並不純然是總部的「設計」，而更可能是因爲這本來就是群眾不知如何進行，沒有習慣與能力進行，從而樂於交出的「麻煩」。但站在激進民主的角度，一個運動如果失掉了這個過程，就算達到了運動目的，也是很有問題的。

這其實是按照古典契約論的「文化邏輯」的操作，也就是「人民」爲了要終結某種混亂的「自然狀態」，自我讓渡權力給一外在機構，由它來終結此一混亂狀態。在這種社會契約狀態下，總部即是一「擬國家機器」，擁有了決策的權力，領導並「代表」群眾；這個權力關係展現在空間上，即是靜坐區被分成貴賓席與民眾區，前者保留給總部領導群體與其他不論是受邀或自行對號入座的「貴

[3] 進步知識份子內部關於紅衫軍運動的定位爭論，請參考由「新國際」所主辦的「公民不服從對談」，特別是其中丘延亮與蔡建仁的對論，蔡建仁強調運動參與者的前現代性、前公共性，丘延亮則對這樣的政治定性提出了質疑。對談文字見《新國際》2006/10/20, pp. 4-5；網路版請見 http://intermargins.net/Headline/graft/Activity_03.htm。把這場運動視爲法西斯群眾聚集的則是林濁水，〈一元主義小心社會撕裂〉，《中國時報》，2006/09/21, A14。

[4] George Rude, *The Crowd in the French Revolution*, New York: Oxford, 1959, pp. 232-233.

賓」。總部期待群眾按照這個應許進入到這個契約關係，並形成「特定任務導向的代表民主制」，而總部的領導正當性即在於「不是陳水扁倒就是我施明德倒」，以及絕不以此追求個人政治前途的「黃昏之戰」承諾。這個承諾，擺在傳統中國官民對抗的文化語境中，其實就是表明施明德絕不會當「宋江」，挾力等待招安，並暗示他可能會是「晁蓋」，有犧牲的準備。可以說，核心靜坐區的「閱聽人」群眾基本上是以這樣的一種契約關係進場的，但是廣場邊緣的、站立的、抒發的「敲打族」則是一直無意識或是半意識地疏離於這個契約關係。關於廣場群眾的異質組合，稍後還會討論。

進入到這樣一種「特定任務導向的代表民主制」的紅衫軍，儘管來自不同社會背景，有多元的苦悶感受，但政治意識過於直觀性，且明顯欠缺政治論述的習慣與能力。凱道上或是火車站廣場上民眾所張貼的標語或大字報，從運動開始到今天，大致是環繞著陳水扁或相關貪瀆一族的道德指控，但這並不可被解讀爲群眾的苦悶與挫折只在於「陳水扁」，其實，很多的社會苦痛與挫折其實是掩藏在表面的「指控個人」之下，只是缺乏論述言詮，拆解代名詞而已。好比，我在九月九日第一天的凱道聚集，就在中山南路的人行道上看到一個黑色的看板，上書「有夢見鬼，燒炭相隨」(針對的當然是陳水扁 2000 年大選的主軸口號「有夢最美，希望相隨」)。這是多麼魯迅筆下的「女吊」式的社會抗議啊！這些被壓抑的意義沒有被詮釋抒發，是知識份子的失職，但不可否認的是，這個運動的政治構造和民眾政治意識的直觀性是有影響的。

其次，紅衫軍雖是非組織性群眾，但空間活動力卻反而非常保守，傾向於劃地爲牢，不只不會自發地在城市中流動，形成多重中心，反而是有一種強大的向心力，並表現出很強烈的「失去中心焦慮感」。這個焦慮感很清楚地反映在群眾對「由上而下的噪音」的需求（這就是爲何每次大型活動需要那麼多「副總指揮」的緣故了）。總部最先設計的抗爭主調是「靜」，大家靜坐示威，沒有帶動情緒的演講，取消或減少振奮的口號，唯一的聲響是代表高度文明的交響樂，以及作爲憤怒替代的電子雷，但運動馬上就得和台灣社運現實妥協，總部（對群眾而言，其實就只是主體靜坐群眾前方的司令台，或是街頭的指揮車）隨時得有聲音，不管是演說、呼口號、音樂表演或是放音樂；似乎指揮中心也必須是個噪音中心，提醒「事件正在進行中」。強調這是噪音，意思是說，聲音的內容爲何並不重要，而是必須要有聲音。運動進行中，總部由上而下的聲音是不能間斷的，但這並不意味聲音是有實用意含的，群眾不一定會（或能）接受總部麥克風的行動指令；我觀察到，不管是高分貝麥克風要求群眾靜默，或要求群眾在凱道左右兩邊形成單進單出的動線，基本上都是徒勞的。更極端的例子是，連有「組織訓練」的特定群體也是一樣，十月十日晚上簡錫堦在總部宣傳車上，以擴音器動員那幾百位受過「和平非暴力抗爭」訓練的勇士，前往忠孝西路民眾與警方對峙之間的區域，但沒有任何動靜。

大多數民眾在意識上必須時刻有一外在焦點，要不然會有深刻的「失去中心焦慮感」，而離開現場是最可能的選擇。十月十日晚上，本來忠孝西路上已經被數千名群眾佔據了，但之後有兩、三個小時整個總部人員都消失了，指揮車上沒有人，群眾相應明顯散去。到凌晨，忠孝西路上只剩下幾百人，總部卻出來宣布因爲人數不夠，「沒有自然溢出」，所以要撤道。這裡並不是要追究責任，而是指出群眾散去和中心消失（即，噪音的停止）有密切關係。

「失去中心焦慮感」是就這個運動的主體群眾（即閱聽人）而言，但這個運動仍有自己的「特色」，始終有和總部進行噪音競爭的人群；就此而言，這個運動展現了台灣社會運動較少見的異質空間。這些在凱道面對景福門或火車站面對忠孝西路的「敲打族」，他們不在意總部的大喇叭在說或唱什麼，完全自得其樂，有自己的抒發對象，即過往車輛或路過者。但他們畢竟是運動的邊緣部份，無論就空間、人數、還是社會背景而言。

儘管就政治構造（意識）與空間能力這兩個標準而言，紅衫軍顯然不類 1789 年巴黎的「無套褲」革命群眾，也不類 1968 年的巴黎革命群眾，雖然三者都可說是以廣義的「中產市民」爲主體。但差異儘管明顯，也是相對的，而非絕對的。就算是最激進最去中心的六八年革命群眾，也一樣是致命地受限於其空間慣行，流竄的群眾最後總是回到拉丁區。因此，我們對紅衫軍的歷史定位，更恰當的方式是把它定位在台灣社會的社會抗議傳統中。如果是這樣，那麼這個「街頭群眾」裡的很多參與者的確是已經離開了「家」或其他慣性的生活空間，進入到公共空間，而且是要推翻一個民選總統，這在台灣甚或中國歷史傳統中是沒有過的，更何況很多參與者是一生中頭一次上街。十月十日晚上，在忠孝西路上的群眾，以其自然（即非經由指揮系統）形成的聚集，以群眾的鼓譟聚集，將列隊進入忠孝西路行人道上的鎮暴警察硬是逼回到南陽街。從這裡也看到，群眾的形態與動能其實也並非單一性的，或僅僅是高度自我規訓的「文明化」閱聽人所能代表的。根據我的觀察，十月十一日清晨，留在忠孝西路上的群眾，不少是我在景福門那一塊常見到的很眼熟的「敲打族」，當然這只是一個不算「精準」的印象而已。

對這個台式的「街頭或廣場群眾」，當然可以批評質疑，但拒絕理解則是不可思議的；固守傳統左派的組織戰原則抽高地否定這個新生現象，不僅脫離給定的歷史條件，更是自我剝奪介入新局創造歷史的契機。何況，在媒體特別是網路通達的年代，非組織性的動員，可能越來越多，規模也可能越來越大，面對這種新局，光是因爲「沒有組織」這一理由，就取消它被認知理解的資格，是不恰當的。對街頭群眾這一運動或抗議形式的輕視，經常更不恰當地延伸到對街頭群眾主體經驗的傲慢否定，以各種字詞描述群眾，例如投機、善變、輕佻、消費、

追求刺激。但人們不是常說：「存在與實踐決定意識」嗎？果如此，那麼，這個很多從來沒有上街抗爭過的紅衫軍群眾，難道在經歷了一個月的磨難、昂揚與挫折之後，會沒有一種意識上的轉變？沒有一點主體自覺的變化嗎？我相信，以這次事件的規模與張力，歷史將會有「九九世代」(9/9 cohort) 這一詞的，而這個世代對於台灣政治與社會的影響還沒有真正開始。

1.2 「歡欣愉悅」

也許除了同志運動遊行以外，此次紅衫軍運動的參與者比台灣以往的運動都歡欣愉悅。同志運動場景的快樂氣氛是全球性的，台灣的並不例外，因此並不需要「何以台灣同志運動歡欣愉悅？」的特殊解釋，雖然同志運動何以歡欣愉悅本身可以是一個問題。相對於同志運動，此番反貪倒扁運動的快樂昂揚的基本氛圍則比較反直觀。在過去，工人運動的某些遊行場合，是出現過一些比較刻意經營出來的不那麼悲憤，也比較愉快的場景，例如「工人鬥陣」遊行中的黑手那卡西或是工人康康舞，但那個「歡欣愉悅」比較是侷限在特定的表演時間，而非參與者進場時，在基礎點上就歡欣愉悅。工人運動有直接的抗爭對象（不管是資本家、特定官署、政策或是法令），有立即的困苦挫折，宜乎不那麼歡欣愉悅，但反貪倒扁運動的立即目的是把一個咸信貪腐的總統拉下馬，不是也並不自有快樂的理由嗎？有名嘴說，這是因爲阿扁反正一定不會下台，大家就帶著遊戲的心情嘉年華一通，累了就回家，所以比較輕鬆愉快。這只是一個充其量合邏輯的猜度，但完全沒有一通群眾之情。我親身的觀察與體驗是，民眾感覺並表現出歡欣愉悅是因爲，他們長期私下承擔著各種挫折與鬱悶，只能在私密的領域中表達憂憤，但「百萬人反貪倒扁運動」提供了一個具體的空間與情境，讓人們突然在凱道廣場、在遊行街上，發現那麼多和自己一樣挫折鬱悶的人，這種集體的抒展、一種「人同此心」的感覺，是沛然有力的；那是一種集體治療，當然免不了也是一定程度的集體催眠。火車站倒扁現場掛了一大幅「德不孤必有鄰」，我想是相當忠實地反映了人們的某種集體正義感與力量感。「這麼多人一起做應該要做的事情」，單是這個自覺就讓參與者有力、愉悅——儘管弔詭地多數人同時自覺阿扁並不會因而下台。「紅色」這個總部事先所規劃的顏色被群眾接受，恰恰是因爲它象徵了「大家一起來」的團結感，與「這是該做的事」的正義感。總部的這個顏色規劃是成功的，因爲得到了參與到現場的人們的絕大支持；人們願意自掏腰包購買紅衫紅帽以及各種紅色商品。蓬勃的非正式經濟也幫忙襯托出一種台式的年節歡愉。

但這樣歡欣愉悅的群眾，來到現場後又怎能接受靜默的規訓？打從運動尚未展開，總部就要求參與的群眾進行靜默抗爭。九月九日第一天聚集時，總部不停用高分貝聲響，要求在場民眾「靜默」，形成了一非常荒謬的場面。靜默當然被群眾的歡愉行動否決了。行動的抒發性壓過了策略性與工具性的邏輯，一種「嘉

年華」的氛圍，特別鮮明地表現在九月十五號的螢光圍城的夜間遊行，以及凱道群眾中，面向景福門的那一邊緣地帶的群眾，鼓譟、昂揚、亢奮、身體與聲音在一種敲打樂（以汽油桶、紐澤西護欄、鍋子、口哨…等）的節拍與律動中，帶起一波又一波的狂歡高潮。這是紅軍中的站著的群眾，我樂意稱之爲「敲打族」，和主體靜坐區中坐著的閱聽人群眾有很大的不同，參與者也比較年輕，比較不是那麼中產階級味，也比較「本土味」。

群眾來到現場後，馬上就可以進入到一種能高度調動身體感覺的有節拍感、有節奏性的集體發聲中。在這一方面，由總部所帶動的，算是比較低度開發的，還只能算是「上面帶領下面呼口號」，雖然已經比傳統運動口號要有趣，有變化了。真正創意十足、節奏感強烈、身體跟著律動的口號呼喊，其實都是敲打族民眾自發的。我目睹了運動開始時九月九日、十日那兩三天，群眾在自發的口號圈圈中，非正式地淘汰不順的、不爽的表達，選擇並定型出一種基本的重複吟唱調性，而尤以閩南語的表達最爲有力。在每一個讓人搖頭擺尾的「XX 扁（或「阿扁仔」）——落台！」之後，參與者奮力地把大拇指往下一比，然後昂首歡然。[5]這種圍成圈圈的口號行爲，其實已經超越了台灣所有社運場合的調動情緒的方式，達到一種前所未有的活力與歡騰。說它是呼口號，已經不足以符徵現實，其實更是一種結合了部落或任何原始藝術中那種素樸直接的團歌群舞的「民主吟唱」(democratic chanting) ，是一種人民的表演藝術形式。

但是，我馬上要回到的一點是，紅衫軍運動和同志運動是有一個核心類似性的，儘管以各種標準而言，反貪倒扁運動都不可能是一以同志爲主體的運動，非但如此，反而可以說這個運動的很大動力，是來自主流中產異性戀者的某些核心價值（例如很多媽媽們所焦慮的「如何教育下一代？」這問題）。但是，和同志一樣，倒扁運動參與者到了紅衫人群中，見到這麼多志同道合的人，是產生出一種類似「出櫃」的愉悅。但短暫的出櫃愉悅，恰恰好也是由於回到日常生活之後，仍然必須要回櫃的鬱卒壓抑。必須指出的一個現實是，紅衫軍回到家庭或密友以外的生活世界中，他或她基本上還是必須要隱形的。倒扁風潮從九月九日開始，我在台中的校園與街上，沒有看過一個穿倒扁衣或戴倒扁帽的人。以台北都會區之大以及倒扁運動的大本營所在，除了重大的聚集（九月九日、九月十五、十月十日）之外，倒扁紅衣紅帽在日常公共空間中似乎也是非常非常稀有；在家門口或是車上綁紅絲帶，以表示對運動的認同，也異常稀有。甚至，我們聽說還有不少紅衫軍是背包裡帶著紅衫帽，快到現場才換上的。這是談論這個運動的「歡欣愉悅」時，所必須指出的月缺面；歡愉預設了禁忌。因此，「紅」既象徵了正義感與團結感的出櫃昂揚，同時也承載了出櫃的心理負擔。這個超乎直觀的複雜心理過程需要更深入的理解，但我在這裡想要順便呼籲的是：經過這場運動，反貪倒扁的紅衫軍參與者，也許更應同情地理解同性戀或其他文化弱勢者所承擔的

[5] 「XX 扁」最常的是「小偷扁」、「垃圾扁」、「骯髒扁」（以閩南語發音）。

社會壓制與禁忌吧！

愉悅歡欣不是這次運動的全部圖像，雖然是主要圖像。九月九日到十五日的總體圖像比較複雜。倒扁運動在凱道附近的空間分佈以一種隱喻的方式展現了這個運動的體質結構。紅衫軍靜坐區是中產市民的閱聽人愉悅，面對景福門凱道邊緣的敲打族則是邊緣者的巫祝愉悅。跨過中山南路，往南，到中正紀念堂「大中至正」牌樓前，先會經過「台灣社會論壇」，這是企圖爲這運動裝上大腦的所在，想要把「倒扁」加上一個有整體觀的社會論述，但可惜門可羅雀，每天晚上的論壇最熱鬧時不過五六十人。它旁邊有一「台灣一萬六千名自殺者」靈位，超渡亡靈的地藏悲音，和凱道上的翻騰喧鬧，似乎是兩個世界。這一塊角落在圍城前，曾經短暫紅過一次，就是馬英九來上香的那短短幾分鐘，人潮簇擁呼嘯如神明出巡，保鏢喝叱、記者吱咂，十幾架攝影機同時開機閃光，旋風驟逝，瞬間回歸孤寂。台灣社會論壇是在大門樓北側，南側則是民盟的活動場地。民盟的群眾穿黑衣的較多，圍城前，每天晚上總是有幾百人，但表情都比較嚴肅，和紅衫軍成一對比。圍城那天，黑衫軍編成了幾個旅，每旅五十人，有一些軍儀操演，表情嚴肅。民盟的群眾顯然比較有組織，以及與組織一起的某種責任壓力，以及透過演說或歌曲（例如〈梅花〉）所再現的某種「中華民國」或「藍」的歷史感。對比之下，凱道的「歷史感」則基本上是「不藍不綠的」，甚至是由於總部的關係，比較「綠」的，或更正確地，應說是比較像那七０年代「黨外的」。漫步在這個異質空間，我不免思索：愉悅、論述、責任感與不同的（甚至大多時候是相對立的）歷史感之間，是否能有交互編織的可能，而非以目前的互斥狀態展現。「泛綠」要如何與作爲象徵一個充滿了複雜矛盾、正負交加的歷史過程的「中華民國」和解，「泛藍」要如何與一個抵抗威權的、追求進步價值的、有包容性的黨外本土意識和解，以此雙向的理解打破現在的二元對立，是真正的大和解所必須面對的。

以紅衫軍的龐大群眾規模，爲何沒有出現像歷史上很多超大型群眾運動中所展現的一種巨大的、超乎個人的，但確實被參與者所感受到的集體力量，讓個體自覺在全體中的渺小，這般類宗教性的異己的「群眾心靈」(mind of the crowd)現象？[6]反而是每個人都感受到一種來去自如的便利輕鬆；隨時加入，隨時退出。十月十日下午，台北火車站前紅衫軍群眾水泄不通，但走在其中，並沒有一種昇華的或異己的類宗教感，在萬千人中，我巧遇幾位台社同仁，大家聊了幾句、合影，然後到附近找地方坐下聊天，附近的咖啡店或餐飲店沒有不是擠滿了紅衫群眾的。我想起我的一位大陸朋友告訴我他看鳳凰台有關的紅衫軍報導，令他印象最深刻的就是參與者輕鬆怡然，令他想起多年前參加六四，天安門前最深刻的體驗就是個人在集體中的渺小，隨時被一種莫名的力量牽引驅策。我自己沒有類似的經驗，唯一沾上邊的是，我讀高一時 (1971 年)，參加總統府前的雙十慶典，

[6] Gustave LeBon. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, New York: the Viking Press, 1960.

我們學生被安排在很後頭，在景福門後老遠的地方，總統府都看不到，大家在那邊嘻笑玩鬧，那時候正流行的一些英文歌好比 Knock three times 或 Candida，有同學就一邊跳一邊唱。但就在那時候，聽到遠處的聲波如雷，「總統好！」，一波一波地壓到我們這兒，於是不管是跳舞的或是唱歌的或是發呆的，一下子都被那個超越個人的集體所振奮起來，不由自主的，奮力高呼起「總統好！」。這種感動，也許是所有法西斯群眾運動所必有的某種「美感經驗」吧！雖然這種經驗並不見得是法西斯所獨有，也不見得必然爲負面之事。

不管說這是革命群眾，或是「法西斯聚集」，都是按照自身偏見的自由比附，其實只要稍微貼近現場，任何人都可以感受到紅衫軍兩者都不是，他們相當的世俗化、庸俗化、或日常化，不管如何稱謂，這裡沒有崇高美學、類宗教感、道德昇華，或異己的集體存在。這樣的一種「歡欣愉悅」的群眾何以形成，除了我前面所說的群眾主觀感受外，客觀上，這個運動的性格也受一些具體的社會與文化條件所制約。首先，運動從沒有拉高到一種道德的二元對立，陳水扁並沒有被妖魔化，A 錢是無法取得妖魔資格的，群眾只是很瞧不起他而已，而施明德也沒有被神聖化，群眾對他的支持有很強的工具性意味，殘忍地既把他看成手段但卻又期待手段負責。此外，紅衫軍也沒有將自身對立於民進黨，更沒有拉出統獨或國族認同議題。其次，廣場的靜坐區是比較自我規訓的閱聽人，在開闊空間聽司令台上的演講，接受口號帶動，同時觀看自己在內的大屏幕影像，自我在過程中被客體化，使激化昇華的集體感不容易出現；第三、自我被外在化還包括一種首善之區的「文明公民」的自覺，使得任何可能激發高昂情緒的行爲或象徵率多爲公民自我克制——電視攝影機都在拍，大家都在看我們，我們不能出亂子，我們要和「他們」不一樣。十月十號下午四點開動的遊行中，在忠孝東路上，一輛被視爲企圖惹事的挺扁轎車，引發了一些遊行民眾的激動反應時，被更多的群眾圍成人牆保護離開。這種自覺當然在不同的脈絡下，也反映了台灣城鄉發展的差距，以及城市居民的某種驕傲自覺。

因此，紅衫軍的主體群眾既非革命群眾，更非法西斯群眾，而是「文明化的群眾」，也許是「太文明化的群眾」。九月十五日以及十月十日的兩次大型街頭聚集並沒有和國家機器發生衝突，事後，施代表總部，說總部不能挾力違反「愛與和平」的承諾。這個表示也許是誠意的，但也可能是建立在一個並不成立的假設上，即是總部能夠如其所願的揉捏群眾，使群眾要靜則靜，要動則動。事實上不然，有充分的理由相信這個也許「文明化，太文明化」的群眾，已經給可能的行動方案設定了一定的阻力。主流的群眾並不設想以其身體進行直接衝撞，以達「倒扁」之效果。十月十日深夜忠孝西路現場留下抗爭的群眾，只能說，其組成並非紅衫軍的主流群體，即我所謂的文明化閱聽人群體，而是其他較邊緣的群體（例如，敲打族）。但由於這只停留在我的印象層次，並且由於遭到警方強制驅離的群眾並沒有留下檔案，因此關於那天晚上違反總部「愛與和平」的指令，從

忠孝西路撤退，並奮力爭取路權的群眾，到底其背景爲何，已成爲永遠的謎。如果那些非常歡欣愉悅的敲打族群眾，最後竟然構成了爭取路權的主要參與者，那就有兩點啓示，首先，紅衫軍群眾中的確是有階級的不同組成，而這些比較中下階層的甚或社會邊緣群體是比主流中產市民更有行動的激越性。其次，身體的解放也是具有高度政治意涵的，因爲他們在廣場的空間位置與行動方式都是邊緣的，他們對於總部的認同也是曖昧的。在此，這些特定群眾的社會邊緣性與空間邊緣性其實是相互加強的，並形成一種很不同於主導紅衫軍群體的比較激進的政治意識。我清楚記得，十月十日深夜，總部派出多名立委級的名嘴輪流上指揮車，要群眾體諒大局，離開馬路。其中有一位，爲了要塑造溫情氣氛，一上台就問：各位紅衫軍的朋友，這個運動是不是施主席號召大家出來的？現場群眾的回聲則是：不是，是人民。

近年來，和紅衫軍的主體狀態成最直接對照的是林義雄 2002 年發起的「核四公投千里苦行」的運動。釋昭慧法師對於這種苦行運動的描述是：

> 義雄先生所設計的活動——靜默苦行，靜默端坐，從頭到尾沒有激情，沒有喧嚷；遇事沉著而彬彬有禮的志工們，則隨時護衛著參與者的人身安全，並維持著隊伍行止之間的井然秩序——這種「非武力抗爭」的形式，讓筆者最感投契。[7]

相對於台灣很多的群眾運動缺乏愉悅，突出悲情，或是像林義雄先生所領導的運動強調靜默、秩序、自我規訓，紅衫軍的群眾運動所召喚的是一種什麼樣的主體？所想像的未來社會是一個什麼樣的社會？所能或不能達到的目的爲何？爲什麼倒扁總部當初所規劃的竟是林義雄的抗爭模式？這些都值得繼續深入討論。

強調群眾的主體構成狀態，並進而解釋運動的特質與過程，並非要達到一個結論：總部是群眾所單方帶著走的。事實當然並非如此簡單，在這裡，我只是試圖矯正一個運動發生以來一直流行的偏見，特別是來自大眾媒體，把行動力的來源歸諸於總部或施明德，而群眾是跟著走的。我認爲這是不恰當的，理想的分析方式，應該是要闡明群眾與總部之間的結構互動，並把這個互動置放於台灣的歷史與社會脈絡，以及更具體的現實政治動態的轉變下。因此，我也在此簡略地討論一下總部與施明德的領導權的特徵，期望能藉此更深入理解群眾、運動與社會。

1.3「抗拒崇高化」：施明德（或總部）、群眾與社會

[7] http://www.chilin.org.tw/tom/tom_art11.htm

非常有趣的是，總部（或施明德）最早關於運動的設想恰恰好是林義雄式的；根據林義雄苦行運動模式改造群眾，使運動靜默化、編隊化、崇高化。總部要求「絕對靜默」，[8]但運動聚集的頭一天就遭群眾否決了。[9]又，總部規劃了靜坐區的入場退場機制，並在九月九日之前排演多次，但群眾也是頭一天就否決了。總部最初安排了「崇高壯美的」古典音樂，例如貝多芬的〈命運交響曲〉、西貝流士的〈芬蘭頌〉和史麥塔納的〈我的祖國〉，之後在運動進行中，總部安排了黨外歌曲〈美麗島〉或〈補破網〉等歌曲，但到了運動中、後期，這些現成音樂（特別是古典交響曲）漸漸被爲這個運動所創作的歌曲，例如國語抒情流行風的〈紅花雨〉、各種語言的倒扁嘻哈與倒扁搖滾、或砰砰阿峰的介於校園民歌與流行歌曲之間的倒扁創作，所替代。十月十日的遊行，民眾車輛自發播放的大多是這些歌曲。總之，群眾拒斥「崇高化」或「宗教化」的暗示或激勵，雖不會反對，但會慢慢以自己的方式選擇或開展新的表現形式。敲打族的倒扁口號與身姿的搖動韻律，都是群眾慢慢摸索出來而成爲一套吟唱擺動敲打的藝術。而「紅色」之所以爲群眾所接受（這是最後被群眾接受並發揚的兩項總部設計之一，另一則是「禮義廉恥」），恰恰好是因爲在傳統文化符碼裡，紅象徵了世俗的熱情（年節喜氣）與常民的正義感（紅臉關公）。

群眾拒斥「崇高化」的另一面，展現在群眾與施明德之間的關係。群眾與施明德之間並沒有形成一個「十字軍社群」，施明德不是道德領袖，更非奇力斯馬型的領袖。那作爲運動的領導者，施明德的「權威」基礎爲何呢？群眾爲何認可他的領導權？從表面上看，施明德的確是這次運動的唯一領袖，而且似乎壟斷了最後決策權。總部也常常作強化這個印象的宣稱，例如會說：「我們總部會開會，研究可能的行動方案，然後提交給總指揮，由他做最後裁示。」因此，不免有人批評，在運動的過程中出現了施明德的「造神運動」，使群眾的主體性被壓制，使之從屬於總部，甚至於施明德個人。

但是，觀察運動現場，雖然可以說施明德是受到群眾的支持與歡迎的，但他並不是一個道德領袖，更遠遠不是一個奇力斯馬型的領導者。施明德的現身，從來沒有勾動出狂熱的群眾現象，而只有「適度的」支持與歡迎。十月七日，總部到台中，是環島遍地開花的最後一站，施明德中間進場時沒有特別的騷動，到最後由施明德上台壓軸演講時，群眾給予的也只是比其他講者稍多的掌聲而已。十月十日晚上，施明德遊行隊伍稍晚回到忠孝西路站前，也沒有帶來人群的激勵與沸騰，情緒最高亢的是總部宣傳車上的王麗萍，她高呼施總指揮回來了，但群眾的熱情沒有跟上她的調門。林濁水曾把施明德比喻爲搖滾歌手召喚少女的熱情，這只能說是一個從未到場的人的空想或挫折的自我投射。[10]群眾從未把自身

[8] 「遍地開花」回到台北後，倒扁總部司令台後方有一巨幅紅布，上書「絕對靜默」四個大字。見楊渡主編，《紅花雨》，p. 157，台北：南方家園。

[9] 根據施明德，總部在九月九日聚集開始前就已經否決了這個想法（2006/11/10）。

[10] 林濁水，〈男人權力遊戲，搖滾少女與樸素主婦〉，《蘋果日報》，2006/10/19；另外，胡晴舫也

與這位運動「領袖」同一化過；敲打族經常是背對著總部與施明德，自得其樂，而主體的「閱聽人」紅衫軍也從沒有表現出類宗教的狂熱。施明德的領導權相當大的程度是由於表達了願意犧牲的意志。他自比於殉道的「施洗者約翰」而非摩西或約書亞，是比較正確的自我理解，施洗者約翰是一個「前教會」的英雄現象，也正符合了群眾其實並沒有把自身視爲要爲一神聖的任務犧牲的思想。紅衫軍不是一個具有宗教性格的道德共同體，涂爾幹意義下的「教會」。

施明德不是一個像林義雄一般的「道德領袖」，甚至他的形象，都和一般的「道德者」有一些尷尬的矛盾，但這都不妨礙群眾認可他作爲群眾的「代表」。民進黨動員施的前妻、前友，以曝光求饒信來抹黑他，其實對紅衫軍群眾而言，毫無任何意義。當然，民進黨抹黑戰術的針對對象也不是紅衫軍，而是綠營群眾，要讓他們徹底相信施明德是一個背叛台灣的失德喪行者，而他爲台灣獨立所做的犧牲都是「假的」。

因此，施明德的領導權是被群眾的既存狀態所制約的。施明德提出「愛與和平」的總路線，但「愛與和平」其實是總部與主體參與群眾（即，閱聽人紅衫軍）兩種狀態的交集。如此，那麼十月十日是那樣子虎頭蛇尾的結束，就不是單單「施明德背叛群眾」可以說得通的。以中產市民爲主體的閱聽人群眾並沒有留下來繼續抗爭的設想，他們已經創造了一個數十萬人上街的奇觀，他們要回家；他們也不準備衝，但他們並不面對他們並不要衝，而犬儒地想像是因爲施明德以繮繩套住他們所以沒衝，於是他們又勇敢又安全。施明德真正「背叛」的是這個運動的行動派少數（也許包括不少的敲打族），因爲總部在道德上必須對這些人「負責」。想想十月九日晚上，總部的司令台上，有多少副總指揮、多少名嘴，以各種暗示方式（例如要大家帶背包，帶收音機，準備水，準備乾糧），指出明天沒有結果不會散攤。總部（儘管不見得是施明德本人）做這種投機暗示，對信以爲真而且打算採取行動的群眾，必須要負道義責任。有趣的是，這些行動派/敲打族，反而一直都是背對著總部但又不離開運動的一群人；他們是廣場的邊緣者，悲劇地等待「晁蓋」。

指出群眾的高度決定性，並非是爲總部或施明德卸責，更不是否定總部有其歷史必要角色。如果沒有施明德在一個重要的歷史時刻登高一呼，發動「百萬人民倒扁」的募款活動，群眾也找不到一個平台發抒他們的鬱卒憤怒，就不可能有這個運動。但如果，總部不是完全順從群眾的既定現實，配合群眾的自我讓渡決策權力，並採取「特定任務導向的代表民主制」的政治構造，而是積極鼓勵群眾公共論述介入，講求某種程度的民主共識形成，那麼這個運動的過程可能也會

有類似論點，紅衫軍群眾基本上是一群逃避「無聊」，訴諸簡單激情，有可能被男人政客所愚弄的一群準歇斯底里的「教徒」或「革命份子」，而這二者是同義詞，對立於回歸日常生活、絕不上街的「公民」，見〈家庭主婦與革命份子〉，《中國時報》2006/10/12。

不一樣。別的不說，爲何靜坐區非得設貴賓區？爲何「菁英」不能散佈在群眾中，和群眾對話交往，甚或只是一同靜坐？[11]既然已經形成了菁英與群眾的二分，總部的領導又出現內部分裂（表現在發言人的更換）以及語彙混亂的問題。總部的不行動或採取特定行動，都會產生一定的後果，從而都要負一定的歷史責任。

那麼，如何理解紅衫軍群眾的這種拒斥崇高化與宗教化的狀態呢？他（她）們有深沈的苦悶與鬱卒，這些都是再真實不過的，但是這並沒有讓他們成爲「真信者」（true believer），狂熱、崇拜領袖、願意犧牲獻身、妖魔化敵對者，以及「決戰」的心理準備。[12]我認爲，這一部份反映了台灣社會（特別是都會中產市民群體）的高度原子化、高度世俗化的社會組織原理，以及某種「慈濟」式的「愛與和平」的文明自覺。但，更重要的，而且更和台灣現實相扣連的原因是，紅衫軍代表台灣社會的一種新興的感覺、意識或力量，它已經受夠了族群民族主義，一種台式的宗教化替代，沒休止地進行善惡二元對立的政黨惡鬥，各是所是，非其所非，戲仿了宗教戰爭的狹隘格局以及圖騰思考，並壓抑某些核心價值，也就是社會生活賴以維繫的直觀是非概念。紅衫軍的確是「烏合之眾」，如施明德所正確稱謂的，但這個以女性爲主要參與者的烏合之眾卻代表了一股要超越這種假崇高化、僞宗教化的既存現實。超越的意圖與努力，首先表現在對於運動的各種想要將自身崇高化或僞善的姿態，透過自身的愉悅或烏和予以否定，因此我們看到敲打族與紅花雨這種民眾（或流行）藝術形式的出現。流行的、抒情的、小市民的〈紅花雨〉，在 2006 年十月「滾過了貝多芬」(roll over Beethoven)；不管是總部所設計的貝多芬第五號〈命運〉，或是「元首」現身的群眾聚集時所偏愛的貝多芬第九號〈合唱〉，特別是後者，簡直是台灣版的〈發條橘子〉（clockwork orange）。不得不說，女性參與者眾，是這個運動得以發展出「抗拒崇高化」的重要因素。

紅衫軍是一個希望的開始。進步的知識份子可以期待並幫助形成已經出現於歷史的這樣的一種群眾，更深刻地結合敲打族的身體解放，以及社會論壇的公共論述，成爲最嚴格意義的「自主公民」。但這個期待中的「自主公民」，也必須先從僞宗教化與僞崇高化的束縛中解脫，從而認識到自己的可能性。這個從束縛中解脫的第一步，不容否認，是僅具否定性意義的，而以它爲基礎，積極地開拓出日常的、在地的論述社群，使民主參與落實於日常生活，則不能不是下一步要走的。不肯定紅衫軍這艱難的、實驗的、充滿失敗可能的第一步，反而以更高的政治標準（好比所謂日常的多元的在地的反抗實踐）檢驗紅衫軍，並作爲否定運動的理由，則是扭曲的。[13]

---

[11] 謝謝王樹德先生提出這一點重要觀察。

[12] Eric Hoffer, *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*, New York: Harper and Row, 1951.

[13] 這一方面代表性的看法是張茂桂，〈爲何還不是新公民運動？〉，《中國時報》，2006/10/8, A15；何明修，〈社會運動的寧靜革命〉，《自由時報》，2006/10/5；何明修，〈海灘上的公民社會〉，《中國時報》，2006/09/25，A15。我以〈運動還有很長的路要走〉一文，回應張茂桂教授的論點，請見 http://www.intermargins.net/Column/zhao_gang12.htm。

二、運動爲何勢消？

在這一節，我將從三方面探討爲何這次運動的氣勢從九月十五日之後開始削弱，而十月十日後顯著消沈。[14]

雙十天下圍攻之後，運動的氣勢幾乎可以用直沈谷底來形容，雖然九月十五日圍城之後，氣勢就有消退的跡象，但沒有十月十日之後表現得那麼戲劇性。十月十一日早上六點多，我從電視裡看到忠孝西路已經車水馬龍，一切如常，難以想像幾小時之前，仍然在那裡堅持路權的幾百人之間所瀰漫的一種類似被遺棄的悲哀或被背叛的憤怒，以及不到二十四小時之前，那裡舉目望去的滿路紅，散發著人挺人的興奮，以及一種朦朧的期望，「可能還是沒有結果，但不應該如此吧！」。十月十一日開始，這個運動進入了蕭條期，十月十三日，總部宣布「休兵」，等待偵辦國務機要費的檢察官陳瑞仁的最後報告，再決定是否發動「海嘯」。同時，總部的戰略似乎又轉化爲朝「反貪修法」等方面「長期」努力。但除非有巨大的意外，總部的疲弱似乎沒有回轉的跡象，疲弱特別展現在支持者流失，以及目標多歧。

如何理解運動在短短的一個多月的時間中盛極而衰？具體的戰術或人事問題不論，至少有三個「結構性」因素必需納入我們思考與理解的視野。

2.1 運動定位與目標漂移曖昧

這個運動到底算是政治運動（不論稱之爲「政變」或是「革命」）還是社會運動？在台灣，以往的運動都比較容易歸類，不是由政黨或國家機器所動員的「政治運動」，就是由政黨以外的社會群體所動員的「社會運動」，前者以政治鬥爭或奪權爲標的，後者一般則以特定的政策或特定的弱勢群體的利益爲標的。此

[14] 十一月二十六日晚上七點，火車站前倒扁廣場還是聚集了有兩百位左右的群眾。我問一個坐在總部帳棚外頭的紅衫軍：「施明德還在裡頭嗎？」，他看看我，點頭，慎重地說：「在」。台上有一位幹部在演講，之後大家看晚間新聞，人們三五成群的散坐，聊天，吃便當，看晚報，練太極。這個空間呈現了一種熟人社群的感覺，我走過其中，雖沒有明顯感覺突兀，但可以約略感到這個人群聚集中已經有了某種微妙的「常客」與「過客」的分判，過客不見得有此自覺，但常客一定知道誰是過客。相較於動員高潮期，這個運動的確是「消沈」了，但如果換一個角度思考，這個運動從九月初開始，一直到現在，也將近三個月了。在一個開放的室外公共空間進行一個社會抗議聚集，紅衫軍運動不可否認地是創造了一個台灣紀錄，它創造了一群核心的鐵衛隊，以及一種特殊的活動方式。紅衫軍總部和它的核心支持者之間的關係，其實是有趣且值得研究的，因爲牽涉到的是有關運動如何持續下去，如何把公共空間當「家」的問題。這段記錄與反思是受何春蕤與卡維波對我所提點的：「這批紅軍領導與周圍小群體（甚至可以影響領導）在這個長期過程中，從起初的日常混亂中，慢慢找出例行與尋常的運作方式和生活方式——畢竟，要日復一日地活在不是家的街道上，是何等的艱困，但是最終還是「定居」了，有個日常的、涉及人數不少的組織，這是必須敬佩的，也是群眾運動要持續下去的必要條件。」

番紅衫軍運動的非預期敵對面「綠營」，把此運動界定爲奪權的政治運動，理由也並非不正當，因爲這個運動的最鮮明最直接的目標就是「倒扁」。由於扁被說成「台灣之子」，在此前提下，運動常被抹成「藍的」、「中國的」、或「法西斯」。

儘管這個運動的常民直觀目的是「倒扁」，但這個運動卻因爲兩個原因，無法簡單歸類爲政治運動。首先，倒扁雖是立即目標，但並沒有任何取而代之的設想；施明德一再表明功成身退不奪權、不成立政黨，即是在確認這個運動並非常規的「政治運動」；其次，在群眾懷抱「倒扁」這個立即的具體目標的後頭，其實是一個企圖面對台灣社會整體性危機（核心價值喪失的道德危機、族群撕裂危機，以及社會生存危機）的朦朧但強烈的危機意識。可以說，在「倒扁」的表面之後，這個運動更深層的所指是「社會整合危機」(societal integration crisis)。就此而言，這是一個台灣社會前所未有的社會運動，不只是指它的規模，而更是它的特質，它超越了以往台灣的社會運動針對的制度改良或是追求特殊群體正義的「專業化」格局，而試圖面對整個社會的危機，從而必須以代表整個國家機器的「阿扁」爲代表。以往不是沒有類似規模的社會或群眾運動，例如野百合學運或是「三二五追求真相」運動，但都可說是政治運動，因爲一來，參與者並沒有社會核心價值崩壞的危機感；二來，參與者有較明確的政黨政治傾向；三來，運動得到明確的、實質的來自大政黨或國家機器的支持。

這個運動雖然不是一個「彼可取而代之」的奪權運動，但是由於核心價值的捍衛或重建、制度的更新、公共論述的深化，這些目標都無從開展（甚至連比較具體的「反貪腐」都無法進一步成爲有制度設想與日程表的運動目標），而只是停留在一種模糊的、若存若無的狀態。參與群眾的確有從日常生活的真實體驗而獲得某種危機自覺，但找不到公共化與論述化的機會與管道。在這種狀況下，運動語言不自覺地從原先漂流在「社會整體層次」運動（即新公民運動）和單一目標政治運動（倒扁）之間，在「禮義廉恥」、「愛與和平」的「新公民」話語和「圍城」與「天下圍攻」的擬軍事性話語之間，慢慢地沒有意志、沒有決心、沒有論述地滑向了「倒扁」這一孤立政治目標，並顯現出心力兩不從的狀況。只有在「天下圍攻」失敗，人氣散去後，總部的一些人士才開始再論述新公民運動與制度重建的問題，但力量不足，爲時已晚，也難以不給人尋找下台修辭的感覺。這個運動從始至今，沒有清楚地說明，爲何它是（或不是）一個只要阿扁下台的運動，或爲什麼阿扁下台一定是要達到的第一步，達成這個目標的意義與限制，等等。

總部對這個目標流移曖昧的問題負有最大責任，因爲總部所規劃的群眾樣態，最理想的是一靜態的「民藪」，聽其調度，服從其決議，跟隨其目標。因此，若說總部壓制了群眾的論述目標的可能潛力，也不是過份的指責。總部並不要群眾形成目標與手段之間的思辨，因爲「手段是由總部討論，而由總指揮最後

決定」。總部難逃以群眾爲「籌碼」的指責，也就是以群眾爲物理的團塊壓力（物理學所謂的 mass movement?），透過對泛綠政治台面人物的施壓，促其跳出，間接倒扁。當群眾喪失了直接倒扁的資格，或暗中不被如此期待，那麼「天下圍攻」就成爲了一場不得不的表演。

也要負責任的是那些爲運動定義的一群專業者，即，媒體上的名嘴與藍綠立委。除了一二例外，大多也只能把這個運動框架在「倒扁」單一且狹隘的政治議題上，在深入論述運動的深層所指上完全失敗。媒體的弱智化以及幫派化造成了這個運動往藍綠惡鬥方向被論述，而且也的確幫助形成了這個結果。

2.2 群眾基礎無法擴大以及大學生缺席

經過百萬人捐款的醞釀形式，這個運動在九月九日迅速拔起之後，群眾的參與數有高有低，且在之後的螢光圍城中達到頂點，不論是就氣勢或是就數目而言皆然，但是群眾的社會組成則始終沒有改變。

從九月九日一直到十月十日，可以說主要的長期參與者是台北縣市的城市居民、中間階層、服務業者，以及退休人士。外縣市的也有，例如在凱道廣場或是火車站前夜宿的民眾中，有不少是外縣市來的，但顯然不是群眾主力。中間階層與服務業人士多，是因爲參與這個運動時間需求很大，週末或假日之外，一般上班族或是產業工人少有時間與體力作較長時間的參與。也有不少退休軍公教人員，但絕不是如某些刻意要將運動抹藍的論者所言，說他們是主要參與者，這只要到現場看一眼就清楚的，因爲參與者的主要年齡分佈還是在青中壯年這一塊。在這些不同背景的參與者當中，女性明顯佔大多數，七成左右，這是眾多觀察者所無爭議的。婦女參與者不但數目眾多，而且熱情昂揚。在凱道現場我觀察到，絕大多數的現場義工以及無償餐飲的提供者是女性市民；常看到的一個場景是：兩三個中年女性，在景福門對面的凱道邊，在警察面前以及敲打族的喧鬧中，臨時停車，笑容滿面地搬下大鍋大桶的飯菜往人群裡送。至於婦女爲何有這麼高的參與意願，實際投入這麼多的心血，這是一個需要深入理解的問題。我初步的解釋有兩點：首先、女性對社會核心價值面臨解體的憂慮比男性來得要沈重也尖銳，這一方面是由於其性別位置（不管是出於好的或壞的原因）使她對「誠信」特別重視，對「欺騙」特別反感；她們常常比男性對基本的「做人道德」有更直觀的堅持。廣場女性參與者說「對就是對，錯就是錯」時的那種沛然確信，是遠遠超過過份政治化與過份社會化的台灣男性的。另一方面，是由於其對下一代的教養與生計出路的擔心，憂慮這樣的領導者與這樣的政權會搞垮台灣，而「覆巢之下無完卵」，保衛社會即是保衛家庭。其次，長期以來代表「本土」的國族主義動員（排除）的對象比較是男性，不是被召喚的對象，就是被排除的對象，而不管是這兩種位置的哪一種，其實都構成了某種程度的參與壓力。而女性比較是

在這個動員範圍的邊緣，她參與到這個運動的自我限制比男性來得低。因此，在運動現場，本省籍中壯年婦女的參與很醒目。[15]

中壯年女性參與者眾，而且是她們的自我組織讓凱道廣場得以維持基本「生活」條件，例如提供食物、雨衣、飲水，維持領餐者的排隊秩序，以及進行必要的清潔活動。這些都不是政治性或是衝突性的「組織」，而是生活的組織，不起眼，但重要；這裡頭經常可以看到一種熟悉的「慈濟模式」的影子。

在人群中走動，族群因素並不明顯，雖然有不少泛藍運動現場常見的老兵，但他們在這個運動中其實很疏離，甚至落寞，相對而言，反而是操標準台語的青中壯年（特別是婦女）人數較多，也更在心情與肢體上融入運動的主調。因此，泛綠抹黑此運動的敘事：「此運動爲泛藍所動員，而泛藍即是外省人，而外省人就是「中國人」，而「中國人」即是認同中華人民共和國的人，這些人和「台灣國」以及理應對「台灣國」死忠的「福佬人」爲一對立……」，是一不折不扣的虛構。這個運動的參與者在直觀上的非藍非綠，是這個運動在一開始就展現出的一個重大特色，以及取得的成就。這個運動的確有跨越黨派跨越族群的新興特質，說它「綠頭藍身」是不確的。

印象裡，少有產業勞工的參與，這似乎也預知了總部爲何難以執行罷工這一項手段。產業勞工的低度參與，當然和他們工作時間固定，缺少彈性閒暇有關。這的確是成立的，但當這樣推論時，馬上被迫面臨的一個問題就是：大學生是時間上最自由的一個群體，但爲何在這個運動從開始到目前的歷程中，大學生的規模參與始終沒有出現，甚至可說基本上是缺席的，儘管偶見高中生三五成群的參加。大學生基本缺席，似乎也說明了總部何以難以想像罷課這一手段。作爲一個大學教師以及現場觀察者，我對我關於大學生缺席的這一觀察有信心，因爲群眾中少見我所熟悉的大學生身影姿態。「天下圍攻」前，十月九日晚，台北火車站南側出現了大學生所組成的「陽光反貪青年團」參與運動，但人數最多時大概不到百人；以台灣的大專院校數而言，一校一個代表都不足。這些年輕人又絕大多數表現得非常稚嫩青澀，完全沒有學運社團的油條氣。他們用文旦柚圍成一個台灣形狀，點上蠟燭靜坐，並在靜坐區外拉起一個模仿野百合的「糾察線」，但只招來一些民眾圍觀。這些大學生，其實和之前在凱道現場參與長跪活動的大學生是類似的；最沒有政治意識的大學生反而是最有可能參與到這個運動的。九月九號晚上和我同行的一個朋友，看到「陽光反貪青年團」的怯嫩身影，直呼這些人不是大學生，認爲他們「除了少數幾位，大部分其實是高中生！」。我不同意這個觀察，但同意這個觀察所間接指出的，這次參與到這個運動的大學生，人數雖

[15] 卡維波也指出此一現象，但解釋是北部都會女性在全球機會流動之下，成爲了最傾向於抗拒排他性族群國族主義的主體，見〈假台灣人——在台華之外的紅藍綠女〉，《中國時報》，2006/10/14, A14.

然少，但其「清純」迥異於以往的「學生運動」。

大學生缺席有三個原因。首先，獨派的本土論述經過野百合學運以來，到今天已經成爲霸權，在大學校園取得優勢論述位置，這個優勢不是展現在於這個論述風起雲湧積極地佔據住每個舌頭，而是消極地成爲一種「沒有替代的既存現實」，有些類似「新自由主義全球化論述」一般，它的最積極支持者也不過是只能重複地說「沒有其他路子」(There is no alternative!)，這和，好比歷史上的政治意識形態以其積極性攫取住了大學生是很不一樣的。這是一種「冷支持」，反映在「扁不好，貪腐不好，但難道要回到過去威權的老路嗎？」這般的模式化反應。大學生基本上是在藍綠的架構下思考，而「綠」雖不見得代表「進步」，但至少代表「本土」。大學生或許依稀感覺到「本土至上」的說法有問題，但由於「本土」這個象徵成功地整合了「本土是愛自己的土地」、「本土是反中國的強權（展現於飛彈與對台國際角色的壓制）」、與「本土是一種不同於中國的文明進步」這三種意識形態質素，而形成了一個強論述。[16] 面對它，大學生沒有論述替代，但又經常直觀地對這個論述起疑，特別是當宣稱「愛台灣」的政權並不見得比以往的政權更「愛台灣」時。[17]

誠然，對大學生的政治態度需要進行更進一步的調查，但目前，我傾向於將大學生對「本土政權」的態度定位爲一種「冷支持」，這不同於那「天下烏鴉一般黑」的絕對世故或洞穿權力遊戲的「冷漠」。雖然，大學生的確既不參與到紅衫軍挺扁，也不見參與到挺扁遊行，但「紅衫軍」與「綠營」並非半斤八兩的。發生在十月下旬的一樁事件或許對台灣的大學校園的上述政治生態頗有指標性意義。總部宣布將進入各大學校園宣揚運動理念，但隨即被所有相關大學以各種理由拒絕，特別是「政治力不進入校園」，但沒過多久，綠營的候選人卻被容許進入校園演講。總部譴責大學主事者心態返回到戒嚴時期。這個指責不無道理，但也許更重要的卻一直被總部避談的是，這些大學生其實也一直抱有一種和主事者態度相配合的對於「本土」政治力量的「冷支持」，以及對倒扁運動的冷漠。

大學生對紅衫軍的冷漠態度之後，站著的是恐懼。十月九日，「陽光反貪青年團」在站前集會所製作的唯一一張海報，是一個戴著星條旗高禮帽的「山姆大叔」，雙目炯炯地以食指威逼觀看者（這種政治不正確的海報設計絕不是學運老賊會搞出來的），大叔旁邊寫著幾個大字：「年輕人，不要怕，站出來！」。這

[16]值得注意的是，龍應台、李家同等人的現代化文明秩序觀也和本土霸權產生了共謀，共同對大學生產生了影響，對民眾上街這樣的體制內公民權利也遲疑、質疑，把「體制內」限縮於「等待下次選舉」或是「相信司法」。龍應台，〈我怎麼上「陳水扁」這一課——一個「甘犯眾怒」的微小聲音〉，《中國時報》，2006/8/24；李家同，〈街頭運動…今天倒扁，將來倒誰？〉，《聯合報》，2006/8/18。對於龍應台論點的批評，見陳宜中，〈龍應台回答不了的問題〉，《中國時報》，2006/8/27, A19；錢永祥，〈兩大黨自私，逼民眾上街〉，《聯合報》，2006/08/28, A4。

[17] 謝謝林正慧與陳信行就「冷漠」問題和我所做的討論。他們指出大學生其實連「本土」也無興趣，只是對一切不關己的事情冷漠而已。他們也指出大學生在「挺扁」遊行上也是缺席的。

九個字並非偶然，因爲當晚這群稚嫩的年輕人喊出的口號，也是這幾個字。「不要怕」顯然是反映了學生的某種集體心理狀態，但是怕的是什麼呢？我想不必然是對可能的暴力狀況的憂懼，因爲暴力的陰影是在九月十五日以後「遍地開花」階段才吊起來的，而大學生早在這之前就顯著缺席了。「不要怕」的首要所指應該是：不要怕「政治不正確」，不要怕被「抹藍」，不要怕別人說我們沒有「本土意識」。這既是向外號召，也同時是自我打氣。其次，「不要怕」也可能隱含了一種複雜的心裡折射。野百合學運以來，很多學生難免認爲「學運」其實是一種隱諱的參與體制政治，獲得權名利的終南捷徑，「瞧！這些立委、這些高官、這些通天幕僚」。因此，在「學運」已經失去了它的質樸求真、年輕熱血的召喚力之下，這些年輕人，當他們在召喚同學時，也從想像中的同學的世故猜度反應折射回來，形成自我的壓力；「不要怕」因此也是講給自己聽的。[18]

相對一般大學生，一般民眾會支持或參與運動，則顯然是因爲一方面他們並沒有被強勢論述覆蓋，反而能保留素樸的直觀正義（特別是女性與高中生），另一方面則是因爲他們直接頂受生活的困頓（不管是道德的還是經濟的），從中獲得直觀正義與參與力量（例如女性、中下階層民眾、原住民）。受到這個運動深刻影響的這一世代高中生，一兩年後進入大學，將會給大學校園政治生態帶來什麼樣的變化，值得觀察。十月十日遊行中，我身旁的一位先生，就告訴我他讀國中的女兒全班都倒扁，「全班呢！以後這些年輕人都可以投票時，民進黨就慘了」。

其次，比較有社會意識的「進步」大學生（例如進步的工運網路連結如「苦勞網」，各種反高學費的團體、異議校園社團，以及參與局部社會改革的團體如「樂生」），則又因其各自的意識形態，以「旁觀者」的姿態對運動持質疑的態度，甚至根本取消這個運動的正當性。「左翼」以這場運動並非「階級鬥爭」、「沒有觸及真正的矛盾」等理由，取消這個運動的正當性，並且不忘補充說「真正的矛盾在於…」。「後現代文化左翼」以「多元」或「在地」當令箭，強調社會鬥爭的在地化、日常生活化，藉此把他們自己和紅衫軍對立起來，因爲後者對他們而言，只是針對高層政治體制的運動，目標單一、組成單一，不論成敗，最後還是無法帶來日常生活中的覺醒與培力，反而帶來新一波的權力集中以及單一化。這兩種「進步」的立場，其實都自我解除了參與到這個反映了複雜台灣現實脈動的群眾運動，並向一般人學習的機會。沒有進入到群眾的主體感受中，如何知道這裡頭沒有「階級」意涵？又如何理解「階級」是如何在台灣的「在地」條件下展開？沒有參與到群眾的感受中，又如何知道這裡頭，除了外顯的「倒扁」之外，沒有涵化眾多「日常生活」的苦悶？如果不從這裡開始，又從哪兒開始？「樂生」、「苦勞網」必須要面對自己事實上也被充斥於大學校園的政治正確恐懼所覆蓋這一事實，進行深刻的自省，真實面對自己的弱點，才能誠實面對自己所宣稱的運動路

[18] 謝謝汪立峽指出此點。

線。和這些大學學運份子（其實其中包括很多研究生以及「後研究生」）有類似反應的，也許是台灣的中產階級女性主義者。她們對這個運動大致冷感，雖然這個運動的七成參與者倒是一般意義下的「中產階級」婦女。女性主義者對眾多女性熱誠參與的一個運動不感好奇或有敵意，是因爲這些女性是「父權社會下的母職捍衛者」，還是因爲中產階級女性主義者本身也覆蓋在一種「本土」的政治正確之下呢？

最後，還有一個「現實的」原因，或許也幫助形成了大學生對紅衫軍運動的冷漠態度。我們不得不面對一個現實：2000 年之後，台灣的經濟每下愈況，人們對未來充滿了不確定感。在這個「後富裕時代」中，即將要進入到社會的年輕大學生，對未來充滿了焦慮期待，而由於不像已經在現實生活中遭受到重大挫折的婆婆媽媽或中青失業者或半就業者，他們畢竟還沒有機會證驗他們各自的未來生路會是如何，這使他們對這個運動反而比較會有一種機會主義的疏離。我有一個還算是有些理想性的的學生，對紅衫軍群眾的評論竟是：「這些人都是吃飽沒事幹，我沒那麼好運，哪有那些閒工夫！」相較於 1990 年代初，台灣經濟景氣下的大學生自我感覺，現今的大學生顯然表現得比較「自私」，比較會「生涯規劃」，比較會「時間管理」。

以上三個原因，僅僅是嘗試性的可能思考與研究方向，需要以後更深入的探討來修正或否定，但是，就算這些思路都不成立，這個原始問題是必然成立的。近代以來，多少社會的變革或革命，不是最初的導火線來自大學校園（例如五四或是法國 1968 年五月革命），就是大學校園因其低燃點，迅速接續源自他處的變革之火，大片延燒（例如北美洲六０年代的學生運動接續了黑人民權運動的首火）。此次的紅衫軍運動綿延月餘（還不算初期的募款過程），卻始終沒有在大學校園產生影響。何故？這是需要回答的。

群眾的社會組成沒有突破，但運動領導集團的組成反而有了「突破」，從「前綠寡頭」慢慢轉變爲「前綠與現藍共和」。但這個「突破」反映的可能是運動本身的發展沒有突破，甚至受到嚴厲的挑戰，關於這一點我會在下一節比較詳細的說明。藍的國親公職人員加入前民進黨菁英所組成的領導集團，很可能使運動的進行更加保守，這是因爲他們可能各有政黨與選舉考量，何況大多數人也向來不是社會運動的堅定支持者；他們表態反扁，但時刻拿捏如何不因倒扁而損及他們的特殊個人或政黨利益。運動的枱面被藍營的各層級公職人員（或候選人）所佔據的現象特別清楚地展現在台北市以外。十月七日晚上，倒扁運動遍地開花環島之旅的最後一站台中市現場的前半場，幾乎成爲了當地藍營公職人員輪番作秀的舞台。

2.3 本土牌再度威力發功

但這個運動勢頭走頹的更重要原因是：泛綠核心終於不顧一切打出了「本土牌」，把「倒扁」與「挺扁」定位爲藍綠對決與南北對立，甚而至於中國與台灣的對立，藉此統合了泛綠，從而影響了整個局面。總部在面臨重新統合的綠營之下，只有一步步地接受藍營的資源支持與決策進入；大批泛藍公職人員湧入，造成了決策領導系統的組成轉變。這是外顯的變化，但不那麼明顯卻也許更重要的是運動參與者甚至運動旁觀者所感受到的快速轉劣氛圍。關於這個變化，我舉一個切身例子就夠了。九月九日到九月十五日這七天，我天天都去凱道觀察並攝影記錄，我八十多歲的老母親都很放心，但到了十月九日，我出門前，她就表現出對我的安全的格外焦慮，「要小心唷！」。這說明了亮出本土牌以及暴力的升高，的確是嚇阻中產市民（特別是女性參與者）的有效方式。[19]絕大多數中產市民進到廣場走上街頭時，他們的意識狀態本來就有矛盾不安的因子，一方面，政治的腐敗、社會的危機，使他們相信走上街頭抗議是正當的、最後的手段，但另一方面，他們也的確難於立即克服他們長期所默化的「秩序」共識，對「社會運動」這個理念還不由自主地帶著些許陰暗意識。當紅衫軍尚未遭遇挑戰時，陰暗意識無從萌芽，但當「族群衝突」、「南北衝突」以暴力的形式出現時，就必然給他們投下了巨大的心理陰影，讓他們自我懷疑是否是由於自己的行動帶來了社會動盪。這種自疑心情在九一五之前是沒有的。

「九一五」不得不是一個分界點，之前，這個運動雖經風雨，但是信心越來越高漲，直達九一五螢光圍城的高峰。這一方面是群眾的情緒與能量一直積累匯聚，非在九一五那一夜找到宣洩的閘門不可，但另一方面，整個外在環境，除了綠營的核心媒體冷眼報導，機會主義唱衰之外，媒體（至少是兩大報）是熱情的、簇擁的，而綠營也有鬆動的跡象，至少幾位「天王」都開始有離心離德的樣子，行政院長蘇貞昌也開始試探地自謀出路。這時候的綠營似乎都在小心翼翼地觀望紅軍的氣勢與陳水扁的窘境，不即也不離。九一五之後，綠營以游錫堃爲首，代理阿扁，大打「本土牌」，激烈升高種族主義語言，逼使綠營在本土保衛戰的大旗下重新統合，從而把紅衫軍抹藍，抹中。總之，泛綠陣營給自己的動員理由是：只要爲了「外抗強權」，即使是「國賊」也要拼死維護。

這個轉變，我認爲是在施明德以及整個前綠營的倒扁總部成員判斷之外的。他們過於樂觀，判斷綠營大老會接二連三加入倒扁，期待天王們與林義雄甚至李登輝，明確表態倒扁，但除了李登輝左右逢源之外，其他人先後回歸支持陳水扁，終於鞏固了陳水扁所期待的「藍綠對抗」的外在形式。

綠營沒有如期望發生離心效應，反而重新鞏固在一貪腐事端百出的總統

[19] 卡維波，〈肢體暴力的排她：自主公民如何看待暴力？〉《自主公民進場：對百萬人民倒扁運動的觀察與展望》台灣社會研究季刊社，2006，pp. 64-67。

旁，達成高度的團結，是這個運動的最大外在變數，而且是總部所沒有判斷到的。施明德說，他在運動之前就知道民進黨會打族群牌。我相信他有過這個判斷，但問題是他不曾想到族群牌會拉高到這個地步，以及會這麼有效，成功瓦解了他所有的分離遊說與他所領導的群眾的團塊壓力。

三、分裂的國度與顛峰的「本土」

運動剛開始時，的確是有超越藍綠的新氣象，因爲大多數穿著紅衫的民眾的確不是爲了「藍」（誠然更不是爲了「綠」）而站出來，而是爲了超越藍綠（也就是不管你是藍或是綠都應會支持或至少沒有理由反對）的價值（例如清廉、誠實、反對族群撕裂）而站出來、走上街。這也是爲何論者看到了這可以是，也應該是，「自主公民進場」的契機，以及「新公民社會」的雛形。[20]至少到十月十日「天下圍攻」那天，大多數的群眾應該都還是懷抱著一種超越或無關藍綠的心情參與運動的；他們也許有藍綠政黨認同，但不認爲這個運動是來談論或強化這個認同的，因此他們克制自我，甚至連國旗都甚少出現，在凱道的前七天更是完全不見。我多次目睹群眾堪稱苦口婆心地勸阻一位情緒顯然因王麗萍「口誤」而明顯衝動的老先生持巨幅國旗入場。藍的甚至深藍的群眾對王麗萍明顯並非口誤的「台灣國」呼喊，其實並沒有認真追究的心情，反而是對他們素來並不熟悉甚至還有些拒斥的文化與象徵，有了些身體力行。如觀察家鄭鴻生所指出，在這次運動中，原先是藍的群眾開始透過對於原先被綠營所壟斷的黨外歌曲（例如〈補破網〉、〈望春風〉、〈美麗島〉…等）的學習，開始了一段心情上的、情感上的大和解。[21]

因此，說這個運動具有彌足珍貴的「超越藍綠」新契機，並非一廂情願的投射，而是奠基於兩個事實：其一，核心社會價值的優位共識，其二，新生的大和解心情。它們是這個運動的永恆遺產，不管倒扁是否成功，運動在這兩處所灑下的種子至少有了成長的可能。

儘管紅衫軍群眾試圖「超越藍綠」的主體狀態從聚集以還的一個月來，可說是並無顯著改變，但弔詭的是，這並無法扭轉這個運動本身陷入藍綠惡鬥之中，以及在效果上，重新啓動或激化了藍綠惡鬥。指出這個弔詭，並不是要企圖歸罪，不管是像綠營的名嘴要紅衫軍總部或是施明德負責，或像藍營名嘴要民進黨高層負責，或是指責「南部暴民」，等等，而是透過這個機會，更深入地探討台灣社會的分裂狀態與出路問題。

施明德說「倒扁，只是把族群對立變成顯性」，並不是卸責的話，但也不

[20] 趙剛、陳宜中、廖元豪，〈自主公民進場〉，《中國時報》， 2006/08/31，A15。
[21] 鄭鴻生，〈從「雨夜花」唱到「紅花雨」〉，《聯合報》，2006/10/05。

完全正確。不正確是因爲九一五之後所出現的對立態勢，並非族群衝突，因爲儘管綠營所動員的群眾雖大多爲中南部福佬人，但紅衫軍並非一外省群體，外省人（或有外省人認同的參與者）在紅軍中一定是少數，更何況不管是福佬人、客家人、外省人或是原住民，當他們參與到這個運動時，已經把「族群」身份的優先性讓位給公民身份（以其所追求的價值而論）了。所以，紅衫軍運動和九一五之後迅速被動員的挺扁群眾之間的衝突，如表現在「遍地開花」路程中的，並非單純意義的「族群衝突」。

那麼，是什麼衝突呢？是社會核心價值和所謂本土之間的衝突嗎？也不是，因爲綠營及其號召的群眾也並沒有反對「反貪腐」這樣的核心價值。衝突兩造各自捍衛的是並不具有直觀對反性（例如，「環保與發展」、「自由與公平」、「個人與集體」）的「反貪腐」與「本土」；誰說愛鄉愛土就得反「反貪腐」了？因此，真正對立的不是這兩個價值。說得更精準些，並沒有兩組凡俗價值在真正對立，而是「本土」被拉抬到一神聖性位置，而任何現代性「凡俗」價值，在任何條件下，皆不可挑戰「本土」這個擬宗教化的最高價值，這即是「本土優先論」(Taiwan over all)。[22]如不健忘，在 2004 年大選前的「陳由豪事件」過程中，就有長老教會高階牧師施壓給事件關係人沈富雄，警告他不可說實話，理由是：爲了「本土政權」，說謊可也。這本來是一拾摭可及的「本土優先論」說法，但由長老教會的高階執事執而言之，則更能洩露「本土優先論」的神聖性，因爲「本土」這個特殊主義指涉本來理應是臣服於基督教的普世主義，但在台灣，它卻高於一切。在此脈絡下，就算是提出〈七一五宣言〉的泛綠學者，所能做到的其實也只是提醒「本土」這個「至高價值」需要以民主價值來搭配、充實它而已，並不敢越雷池一步，以民主或人權等普世價值爲優先，副以「本土」。但話說回來，這個〈宣言〉雖然還遠遠不是一個「啓蒙運動」，但也算是一個難能可貴的「宗教改革」先聲了。

「本土政權」不必經常啓動「本土優先論」，甚至，在這個政權相對從容有信心之時，也能暫時讓「本土優先論」處於待機狀態，並對進步價值表示優容善意，例如民進黨在 2004 年九月時，當槍擊案的質疑已經漸次沈寂時，就會提出〈民進黨族群多元國家一體決議文〉，至少敢口惠於「多樣性」或「多元文化」這些概念。但是，只要當此政權（及其肉身象徵）受到挑戰時，「本土優先論」就隨時可以恢復啓動——假如本土化身的政治人物作此選擇。因此，反貪倒扁運動（或就此而言，所有挑戰「本土政權」的力量）只要不強，「本土政權」就可以選擇不啓動「本土優先論」，而當威脅到了一定程度，就可隨時啓動裝置，將質疑、批評與挑戰（不管合理與否）定位爲對本土政權的「外來挑戰」，而此「外來」就是「中國」。一旦敵對態勢升高到這一點時，「本土政權」就可以達到對其

[22] 這和二三十年代，威瑪極右派以及納粹德國的流行口號： “Deutschland uber alles” (Germany over all) 有某種奇異的跨越時空輝映關係。

成員的幾乎完全情感綁縛，而無人敢於冒「逐出教會」(excommunicate)之風險，不管他或她的綠色資歷有多深。這是如施明德這樣的美麗島前輩在發起倒扁運動後所面臨的所有否定、污衊、與踐踏的唯一解釋。而林義雄起先選擇噤聲最後曖昧挺扁，李登輝不情願不倒扁但又不得倒扁，以及新潮流系猶抱琵琶半遮面，的唯一解釋。

倒扁總部積極於切割陳水扁與民進黨，並一再保證倒扁並不倒民進黨，而呂秀蓮繼任也不牽涉政權改換的問題。這一切的說明都是爲了解除本土政權啓動「本土優先論」的引信。但這些努力明顯失敗，因爲「本土」是一個擴大化的家族隱喻，而「外人」的任何切割，都無法讓家族放棄不肖子。不肖子有萬種不是，但也由不得「外人」說三道四，更不可能交由「外人」發落。更何況陳水扁作爲「台灣之子」的本土化身光環，代表了台灣第一個「本土」政黨的第一個「本土」總統，承載了「被壓迫的台灣人」才剛剛開始出一口氣的心情，一直還在那裡。施明德說倒扁運動讓它變成顯性的，其實正是這個隨時可以被由上而下啓動的被壓迫意識與屈辱意識，[23]而最易於被啓動的人群的特徵則是福佬男性、中年與老年人、與中南部工農民眾。這裡其實有非常複雜的歷史文化因素（例如日本殖民、冷戰、國府統治下的特定世代經驗），以及社會結構因素（例如，城鄉、階級、性別）的共同作用，而非僅僅是一般意義的「族群衝突」。

是這個對立於一最終可以是邪惡的（或「不義的」，或「其心必異」的，或因情境而調整的其他各種形容詞）「外人」，的擬宗教與擬家族的「本土」概念，讓台灣人民一直處於一種無法真正完全癒合的對立狀態，時而狀似癒合，時而創傷崩裂。一個分裂的國度(divided nation)的直接後果就是——如這次紅衫軍運動所展現的——就算有再多人上街，這個數目都不具「代表性」，不是「公意志」的展現，因爲這些人只能代表「他們」，不代表「我們」。這才能理解爲何幾乎上百萬人上了街，但政權可以說是幾乎不動如山，因爲在一個分裂的國度中，最大的政治危機是來自「自家人」的質疑。這個「本土優先論」與「分裂的國度」的歷史遺留可說只有時間才能解決，雖然時間的長短取決於很多因素。在這之前，任何挑戰（不管是非黑白是多明確）所謂「本土政權」的力量，當它到達一定的威脅程度，一定會面臨「本土優先論」的啓動與白熱反撲，而弔詭的是，當它的支持者越來越少時，它的激烈程度反而更高，這只要聽聽近來中南部地下電台的言論與情緒即可體會，主持人與扣應者選擇完全無視陳瑞仁起訴書的合理部分，而認爲阿扁是遭到「外人」構陷，而深刻地感覺「鬱卒」。被「本土」所加持的政權所能動員的支持者並不超過百分之二十，但卻是這個社會最具衝撞力、情緒暴烈指數最高、以及敢於使用暴力的一股龐大力量。這一股群眾基礎，當它爲某些

[23] 在運動的這段期間，陳芳明不止一次地譴責民進黨高層一直在操縱並利用這個自卑感的集體意識。《聯合報》陳芳明專訪〈進步的本土主義〉2006/10/30；完整版本請見 http://city.udn.com/v1/blog/article/article.jsp?uid=yashih&f_ART_ID=515512。

政客所附，總是可以從而裹脅整個泛綠政治集團（包括其中較世俗化的成分），使原本可能有施展空間的普世價值，退位給不是「支持本土」就是「反對本土」的二元對立，這一定也裹脅了司法，使原本可以單純的法律思維讓位給立場思維，而立場思維反過來包裝「法理」。[24]這使得社會對於貪腐不義的政權的規範，除了等待任期結束或是進入以暴易暴之外，別無他路。當一個手握各種國家機器合法或非法暴力手段的執政黨，其社會支持面退縮到最激越的基本盤支持者時，這個社會的前景非常堪憂。這當然不是紅衫軍的責任，而是台灣社會的共業。在這個宿命沒有改變前，紅衫軍或任何將來的挑戰，仍將面臨這一幾乎只有時間才能改變的困局。快速突破的一個可能性就是暴力的攤牌，而這是台灣社會主流共識所不能接受的。另一個可能性即是地緣政治的重組，但這又不是我們的意志所能及的範圍，以及行動所能著力的所在。

那怎麼辦？看來，這個倒扁運動的重要意義之一即是透過這個運動，我們瞭解也許扁下台的唯一機制是任期屆滿，而非其他。而由於陳水扁已經成功地證明他在鬥爭中的存活與勝利，在可見的未來，他將更不會遭到來自黨內的挑戰。全黨將團結在他下面，與整個社會的一多半抗衡。爲了要維持自己的地位以及挑選繼承人並盤算民進黨的總統大選的勝利，這一年多剩餘的任期必然是繼續啓動「本土優先論」，深化或戲劇化兩岸矛盾，使張力達到臨界點，從而極大化他的個人權力以及民進黨的勢力。在國度分裂的態勢下，以追求進步價值爲目標的公民不服從運動也將缺乏施展空間。人們以體制的方式走上街頭，本來就是要救另一體制（政黨與選舉制度）之窮，但現在似乎卻只有回到這一有了病的政黨政治與選舉體制。

在兩岸關係持續敵對下，本土優先論不可能淡出寖消，唯有持續被政治人物動員，因爲在「民族國家敵對」下，一個主動拉高敵對姿態的政治力量，經常在論述上取得優勢位置，從而變得更有力——這是何以國民黨經常被指責爲「沒有論述」的主要原因。而這次紅衫軍運動的走弱，也等於產生了鼓勵貪腐政權繼續加碼使用此一手段的後果。必須承認，在台灣社會內部找不到解決此一問題的方法，只有讓時間來解決，然而時間似乎並不在我們這一邊。要積極地解決這一長期撕裂社會的台式民主及其核心的病態政黨政治與選舉體制，必須要解除「本土牌」魔咒，而這又必須從化解兩岸關係的敵對做起。化解兩岸敵對，兩岸都有責任。雖然這不是討論這個問題的適合地方，但或許可以草議幾個重要和解步驟。首先，雙方都要反思悲情的歷史敘事結構，從而相互同情理解對方；中國大陸不可以大欺小強求弱者配合理解，而不付出相對的理解功夫。其次，雙方都應

[24] 寫作這段時，陳瑞仁報告尚未出來，而我對這個報告也沒有信心。這個報告的內容證明了我當初對它會保護當權者的預估是錯的——特定個人還是能干預歷史的！雖然寄望於特定個人已經是夠悲觀的了。但陳水扁挾行政權對這個報告的全力反擊，以及綠營從短暫的張惶失措退回挺扁硬殼，顯然又支持我的預估（2006/11/9 註）。

努力消解敵對軍事態勢，中國大陸要撤除以台灣爲對象的飛彈部署，台灣也應從唯美日馬首是瞻的對中國戰略圍堵聯盟中一步一步中立化；作爲大國，中國大陸應優先表示善意。最後，兩岸籌組中華邦聯或其他形式的鬆散並有實質進步意義的聯合，爲西太平洋與世界的和平、民主與社會正義作出貢獻。

「本土優先論」、「分裂國度」、「兩岸關係作爲台灣民主核心」，是紅衫軍運動所客觀展現出的意義，其警示意義遠超過以往所有透過選舉衝突而展現出來的。這讓我們得以清醒不浪漫地面對嚴酷的現實，從而也是一種「培力」。紅衫軍運動再度證明了，「本土優先論」在台灣社會民主化將近二十年之後，仍然是最頑強的社會動力，它催生了民主化，但是功成不退，繼續蟄伏，隨時等待被「本土」所加持的高層政治人物的啓動。現在流行講「轉型正義」，但對此一概念，本土新政權並沒有豁免權。轉型正義至少也要包括新政權自我取消「族群動員」或「本土優先論」此一「必要之惡」。此外，這個運動也展現出一個鮮紅的意義，即是百萬紅衫軍進場的歷史意義。儘管我們看到了參與群眾的原子化、機會主義化、閱聽人化，也看到倒扁總部的菁英主義的群眾關係，但單是這麼多人以其超越藍綠或族群意識的公民身份，並懷抱反貪腐、誠信、公正等基本價值，就是這個社會企圖超越擬宗教化、擬家族化的「本土優先論」的初步自覺努力。之前，這個對社會核心價值的意識是若存若無的，但透過陳水扁以及他的人馬的貪腐事端以及悍然自保的行動，這個若存若無的價值反而得以現身，得以自我確認。人民藉由倒扁找到了一個公開重新肯定此集體意識的劇場或儀式機會。拉長歷史看，陳水扁提供了進步價值找到公共自覺的一個機會，因爲他，台灣出現了九九世代（9/9 Cohort）。這是歷史的契機，也是「本土優先論」自掘墳墓的契機。但有多少時間，能讓這初生的公民意識與普世價值繼續前進，從而有機會化解兩岸的敵對，建立團結的、能讓進步價值成長的台灣新民主，並與彼岸分享此經驗，則是未知之數。

當這麼多在意識上準備超越藍綠、追求社會核心價值的運動參與者，主觀上愕然發現，儘管幾十萬人上街數次，但陳水扁只要啓動本土牌，一切的努力都將不敵，而且還得擔負社會動盪的罪名時，這個群眾運動的挫敗感或許有轉化成犬儒的可能。不只是倒扁總部要面臨動員疲乏的困局，任何思考這個運動的長期可能效應的人士，也必須要面對這個負面可能。但進步知識份子現今也唯有以「小苗一定會長大成樹」，以「時間是足夠的」爲信念，努力開展公共論述，解放「本土」的進步的、世俗的含義，幫助進步價值的推展，催生進步價值得以依靠發展的制度與法律（例如降低南北的經濟與社會差距），並幫助公民之間的對話關係，形成進步公眾，則是唯一的一條應該付諸行動的路。用丘延亮的話：「除了振衣再戰、弄假成真，豈有其他選擇！？」

四、紅衫軍運動的全球歷史意義

在指出了此次紅衫軍運動的特點，嘗試解釋了運動在動員高潮之後何以勢消，以及試圖釐清「本土優先論」以及「國度分裂」的危機與啓示之後，最後，我想從一個比較全球的脈絡簡單討論此運動的歷史意義。

新世紀以來，蘇聯解體之後的獨聯體的喬志亞、烏克蘭、與吉爾吉斯等國相繼出現了政權的快速轉移，經常表現爲群眾上街，以非暴力的「優雅」方式，抗議選舉不公、腐敗與經濟惡化。在手持花朵的或以各種顏色表徵自身的街頭群眾的抗議下，長期執政的被抗議政權快速倒下，而由爲西方（特別是美國）所支持的反對派接掌政權。這樣的政權更替，一般稱爲「顏色革命」。這些被推翻的政權，以西方（特別是美國）的標準，都是所謂的「不完全民主」，雖有選舉或政黨等制度，但因不同原因，並沒有展現出完全的「自由主義民主」面貌，其中最重要的問題即是執政黨操縱選舉，造成長期不公。這是論者認爲在中東地區，可能爆發「顏色革命」的下一個國家是埃及的主要理由，因爲這個國家的民主制度存在，但不完全；總統穆巴拉克執政已達二十五年之久。[25]

台灣爆發這種「顏色革命」的歷史時機已經在 2000 年政黨輪替時消失了，因爲透過選舉，長期執政的國民黨政權已經下台，而代表新興反對派的民進黨已經執政。雖然，在此之前的整個九０年代，已難謂國民黨操縱選舉，也難謂國民黨的腐敗現象有明顯的升高。同時，國民黨執政下的整個九０年代，整體經濟並沒有下沈狀況反而基本上完成了產業轉型，所得分配結構也沒有產生像 2000 年之後的惡化現象。

反而是 2000 年之後，在代表「民主」與「進步」的新政權執政下，台灣的經濟成長萎縮，失業率暴增，貧富差距升高。2004 年的總統大選，甚至被至少全國一半的人民懷疑有舞弊嫌疑。在 2005 年底，從高雄捷運外勞抗暴開始，更是爆發了一連串的腐敗弊案，至今未歇。而這些都是在美式自由主義民主標準下，按照憲政程序、政黨競爭、自由開放的選舉機制，所成立的政權的執政下所發生的。

因此，紅衫軍運動的出現，僅與「顏色革命」有表面類似，例如顏色的突出，手段的非暴力，或是反貪腐的訴求。但這些只是表面的雷同，更重要的差異存在於運動所從出的政治社會結構，以及主體的狀況。台灣的紅衫軍運動並非是一個追求形式民主的運動，因爲一種具有台灣特色的美式自由主義形式民主，基本上在一九八０年代末期已經完成了，且在 2000 年三月十八日的政黨輪替總統大選，打下了最後認可大印。和一般所謂的顏色革命是追求美式形式民主的方向

[25]〈美國全力推進顏色革命控制中東擠壓俄羅斯〉，
http://news.sina.com.cn/w/2005-04-04/10186281045.shtml

恰恰相反，紅衫軍運動是在形式民主已經完成的前提下，反過來指出形式民主（至少在台灣）所展現的重大問題，而且無法以形式民主本身來解決：貪腐、國度分裂、政治領導團隊缺乏基本道德、國家機器無節制地往財團傾斜、貧富差距極化…。

紅衫軍是否能解決這些問題？當然不能。但這不是關鍵所在，關鍵是在於透過這個運動，我們得以理解到很多極其嚴重的問題必須要找到一個超越「美式自由主義形式民主」的架構來獲得解決。這是紅衫軍運動，自覺或不自覺，的一個重要歷史介入，有全球意義。這個運動提出了一個尖銳問題：民主政治就等於是選舉制度與政黨政治這樣的機器政治嗎？如果是，爲何在出現了這些巨大的社會病象時，這些機制無法有效回應，甚且這些機制本身即是這些病象的病源之一？這其實也等於在問：民主政治，或任何的政治，可以不講實質嗎？如果是的，那麼我們應該如何思考政治的「實質」問題？紅衫軍群眾也許缺乏足夠的語言，無法確切地論述出政治機器與實質社會人生之間有必然且必要之關連，但紅衫軍提出「禮義廉恥」的四個大字，不就是深刻地表現了這種深層的對代議政治、政黨機器、選舉制度的不足的焦慮嗎？對紅衫軍而言，政治是要有道德的內容的，不能只是一種程序，雖然程序也是必要的，但並不是充足的（「民選總統」又如何！）。此外，這個內容更不可以只是國族或民粹的「崇高化」的虛幻滿足，而必須是有日常生活的內容。這是紅衫軍裡頭，女性在參與上構成了壓倒性的多數的重要原因。紅衫軍的抗拒崇高化的特質，也讓我們看到了某種理性的、世俗的、日常生活的激進民主的萌芽。

紅衫軍運動不是「顏色革命」，除了上述原因之外，更在於一個極簡單的答案：在全世界各地支持「顏色革命」的布希政府，反而是對紅衫軍沒有好感的——儘管在紅衫軍的三次超大動員過程中，沒有一次發生暴力，都是平和收場。布希政府對紅衫軍表示了戒慎與敵意，其實更是因爲紅衫軍展現出了一種新的歷史主體，指出了美式自由主義形式民主的侷限，要求政治有實質內容，政治必須要回應人民的日常生活需求與道德直覺。雖然如此，紅衫軍總部的政治意識可能是落後於紅衫軍運動的，因爲總部的運動方式還是停留在一種菁英領導並「代表」群眾的模式，即我先前所謂的「特定任務導向的代表民主制」。施明德怒斥美國在台協會如同帝國駐台總督府，是因爲楊甦隸粗暴干涉內政，但似乎並沒有意識到美國，作爲一個帝國，作爲一種觀念與力量，是反對紅衫軍所展現的實質民主政治意涵的。當然，美國支持某特定政權也非因爲該政權符合「美式自由主義形式民主」的要件，而是因爲該政權符合美國的帝國利益。

紅衫軍運動，或許就其倒扁此一直接目標是失敗了，但是，由紅衫軍所引領出來的對於「民主政治」的反省，可能是紅衫軍運動的另一主要貢獻。如何進一步詮釋紅衫軍運動的激進文化意義，從而帶領出一個關於民主想像的新五四運

動，或許才不枉在那麼多日子裡，懷抱著無限朦朧期望的群眾，在風雨中、在烈日下的行動。歷史將記著九月九日是另一個如五月四日的抗議聚集，而九九運動則是另一個帶領文化與精神革命的新五四運動。[26]當然，這個九九運動不是另一個五四運動，因爲每個時代的人們所面對的問題總是不一樣的，而我們「必將另立新義而戰，且以不同之名」——如威廉・摩理斯一百多年前所言。

初稿完成於 2006/10/21
修正二稿完成於 2006/11/05
修正三稿完成於 2006/11/21
2006/11/27

參考書目

[26] 謝謝丘延亮提出這一歷史的比喻。要區分開運動立即的成敗，和運動在思想與意識上所帶來的巨大但卻非立即的變化。

中文部分：

何明修，2006，〈社會運動的寧靜革命〉，《自由時報》，2006/10/5。

何明修，2006，〈海灘上的公民社會〉，《中國時報》，2006/09/25，A15。

卡維波，2006〈假台灣人——在台華之外的紅藍綠女〉，《中國時報》，2006/10/14, A14。

卡維波，2006，〈肢體暴力的排她：自主公民如何看待暴力？〉《自主公民進場：對百萬人民倒扁運動的觀察與展望》，台灣社會研究季刊社。

李家同，2006，〈街頭運動…今天倒扁，將來倒誰？〉，《聯合報》，2006/8/18。

林濁水，2006，〈一元主義小心社會撕裂〉，《中國時報》，2006/09/21, A14。

林濁水，2006，〈男人權力遊戲，搖滾少女與樸素主婦〉，《蘋果日報》，2006/10/19。

胡晴舫，2006，〈家庭主婦與革命份子〉，《中國時報》2006/10/12。

陳宜中，2006，〈龍應台回答不了的問題〉，《中國時報》，2006/8/27, A19。

陳芳明，2006，《聯合報》陳芳明專訪〈進步的本土主義〉2006/10/30。

馮建三，2006，〈編後語〉，《自主公民進場：對百萬人民倒扁運動的觀察與期望》，台灣社會研究季刊社。

張茂桂，2006，〈爲何還不是新公民運動？〉，《中國時報》，2006/10/8, A15。

楊渡（主編），2006《紅花雨》，台北：南方家園。

林深靖（主編），2006，〈公民不服從在台灣座談〉，朱政騏記錄，《新國際》2006/10/20, 4-5。

趙剛，2006，〈運動還有很長的路要走〉，未發表，http://www.intermargins.net/Column/zhao_gang12.htm。

趙剛、陳宜中、廖元豪，2006，〈自主公民進場〉，《中國時報》， 2006/08/31。

鄭鴻生，2006，〈從「雨夜花」唱到「紅花雨」〉，《聯合報》，2006/10/05。

錢永祥，2006，〈兩大黨自私，逼民眾上街〉，《聯合報》，2006/08/28, A4。

龍應台，2006，〈我怎麼上「陳水扁」這一課——一個「甘犯眾怒」的微小聲音〉，《中國時報》，2006/8/24, A15。

釋昭慧，2004，〈菩薩躍然活在當前——側寫林義雄〉，http://www.chilin.org.tw/tom/tom_art11.htm

英文部分：

LeBon, Gustave. 1960. *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, New York: the Viking Press.

Hoffer, Eric. 1951. *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York: Harper and Row.

Rude, George. 1959. *The Crowd in the French Revolution.* New York: Oxford.

民粹文革十五年：
重思紅衫軍及其之後*

趙 剛

2006年9月9日，總統府前的凱達格蘭大道上，出現了氣勢如虹的紅衫軍，此後持續一個月，紅衫軍士氣不退新聞不斷，一直爲全台、全中國、甚至全世界所矚目。這個運動直到10月10日的「圍城行動」動員高峰之後，無以爲繼、陡然勢消，迅速淡出社會視野。涓滴成流乃至一時澎湃出山的紅衫軍，哪知身後寂寥，人散一如波平，轉瞬爲世人所忘，幾如未曾發生。兩年來，電視屏幕上偶爾瞥見小股的、邊緣的、一般視爲深藍的「紅衫軍」餘勇的零星抗議場景，而這些，又徒然招惹勢力眼媒體與無心肝大眾的無情訕笑。但這些場景又還有編纂歷史的效果，讓健忘的閱聽人從紅衫軍的戲仿或餘勇回溯定位紅衫軍本尊，從而扭曲了當代史，好似打從一開始，紅衫軍就僅僅是惡質藍綠鬥爭連續劇的一個片段。本文是對這樣一種歷史詮釋的抗議。

兩年前，我曾爲文分析此運動，重點環繞在對運動形式特徵、參與者組成的描述與分析，以及對運動何以快速消沈作出初步解釋

* 謝謝卡維波、陳宜中、鄭鴻生，以及特別是賀照田，諸先生對本文初稿的批評與建議。

[1]。但是，對這個運動何以竟然發生，是否反映了廣大紅衫軍群眾的某種道德與精神危機意識，這個不可迴避的重要問題，則沒有認真對待理解，失之輕簡地以「反貪倒扁」這個由「倒扁總部」所擬定的正式訴求，權充運動興起的完整背景。

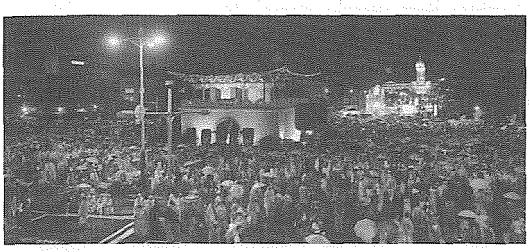
兩年後，藉著心情的沈澱、認知距離的拉開，以及從而可能的自我批評，我寫這篇短文，企圖將紅衫軍運動何以發生這個問題，置放在近15年來「民粹主義文化革命」（簡稱「民粹文革」）歷史背景之下解釋[2]。民粹文革造成了國度分裂，造成道德標準的極端相對化淘至虛無化（藍綠各有其是非），從而使維繫與提昇人群共同生活的道德紐帶斷裂。在此脈絡下，本文將指出：紅衫軍是由不藍不綠、淺藍淺綠的廣大「中間選民」爲主要構成的民眾，對這個道德危機的刺激所進行的直接反應。

以這個新觀點重思紅衫軍，使我得以發展出兩個論點：首先，紅衫軍並沒有發現它最大可能的歷史意義與角色，在於挑戰民粹文革，以及使其得以殖床並得到滋養的日本殖民遺業，以及兩岸「分斷體制」。由於這個歷史意義缺乏言詮，沒有出路，只得繼續傳統政治文化中對「道德與政治領袖」的期待，從而將自己的歷史角色降格到選舉政治的配角，同時是自我遺忘。

其次，在紅衫軍發現自己的過程中，批判知識圈和它急切且真

1 趙剛，〈希望之苗：反思反貪倒扁運動〉，《台灣社會研究季刊》，第24期(2006)，頁219-266。

2 必須坦承，使用這個稍嫌草率的名詞來指涉這期間台灣社會的變化，是基於一種企圖激起人們對這一重要時期的關注與辯論的「策略性」考量。筆者無意將「民粹文革」比附於那對當代世界史影響巨大深遠的中國社會主義文化大革命，除了一二處較具體的關連性討論外，也無意進行系統性比較，或暗示二者之間具有分析性或是實質性的對等。



紅衫軍集結盛況(攝影／黃義書)

誠想要介入的意圖相反，實際上並沒有幫得上忙、使得上勁。造成意圖和結果之間的矛盾的原因，在於其過多「政治正確」過少「歷史分析」的知識格局所設定的限制：無能歷史地深入理解群眾的那雖缺乏語言表達但卻真實存在的精神困境，從而無能現實地面對群眾要求政治人物具有道德領導力的這個真實狀態。本文是對這樣一種知識狀況的反省。

一、紅衫軍可以是「道德十字軍」，只是當時在夢遊

紅衫軍群眾規模龐大，參與者五花八門，反映了多種焦慮或危機意識，例如對以陳水扁爲核心的貪腐家族與官僚集團的憤恨，以及對清廉的期待；對2004年319槍擊案所造成的統治者正當性的疑慮，以及對誠信的期待；貧富差距加大生活越來越不好過的憂心，以及對公正有效率的政治的期待……，不一而足，但似乎所有人都共同承擔了一種更根本的，的確是包括清廉誠信公正效率等價值，但似乎又不只如此的一種更龐大、更朦朧，雖說不清、道不明但卻

真實無比的道德焦慮。

但是，這一個在深層翻攪、未爆火山般的道德危機感卻由於難以表達，只能搬出道德倉庫裡滿是灰塵的「禮義廉恥」四個大字，以及還算是比較「現代」的「反貪腐」控訴。雖說「禮義廉恥」是由倒扁總部的行銷企劃專家所設想出來的創意文案，但的確掌握住了眾多參與者的某種心理與感情需求狀態。群眾是感受到某種道德乾渴，於是那據說是屬於全然負面的蔣介石國民黨政權的道德大字，也從兒時記憶中的箱篋中被翻倒出來，成爲今日的語言依傍。這個依傍對於不同情者而言，反映了其心可誅的法西斯心理(禮義廉恥等於蔣介石等於法西斯)，對於較同情者而言，這反映了現代道德語彙的貧乏，但可惜也沒有在同情之餘，深入理解這幾千年前的古語中蘊含了什麼樣的當代意義，反映了什麼內在狀況？只能背誦「禮是規規矩矩的態度，義是正正當當的行爲……」。

隨著運動的展開，不幸的是，這些最後都被不當化約到陳水扁這一具體對象、這一專有名詞上，一切混沌朦朧需要被整理、被詮釋的意義都被結晶(即，降低)到「倒扁」而已。人們越是敲敲打打聲嘶力竭重複不厭地喊著「阿扁仔，落台」，越是吊詭地在這個喧囂中展現出他們無助的失語。不是沒有論者提醒說：「注意！陳水扁只是問題的一環，甚至是那個巨大問題的代名詞而已。」但由於論者的這般表達其實等於是用另一個抽象來取代這一個抽象，從而同樣深陷於無法指認的危機。無論如何，把群眾的反扁語言視爲能反映群眾內在的真實且全面的外在表徵，的確是把這個有待深入言說的道德危機感給說小、說偏了，說成是幾十萬人、上百萬人在恨陳水扁一個人。

紅衫軍淡消之後的兩年間，當時轟轟烈烈的紅衫軍竟然離奇地像一部當時轟轟烈烈的電影被台灣社會所遺忘，只有在「週年」的

時候，無聊興事的媒體幫它慶生，順道訪問一番「紅衫軍精神領袖」施明德先生。施先生也許不曾自取其號，我相信也是如此，因爲，紅衫軍從來不曾有過「精神領袖」，因爲這一群民眾的「精神」還一直沒有被適當地表述過呢！施先生並非不是紅衫軍的領袖，他的確是紅衫軍的核心領導者，但他不是「精神領袖」。

紅衫軍群眾找不到言說來表達他們的焦慮苦悶，知識分子也幫不上忙。知識分子幫不上忙，恰恰是因爲絕大多數有政治意識的學者與知識分子，在過去那十多年以來，都在以這個或那個方式，幫助形成並奠定那造成紅衫軍苦悶的原因了。沒錯，解鈴還須繫鈴人，但問題是繫鈴人也許還正在繫著呢！有些知識分子或許能意識到這10來年台灣的人民在台灣特定的「民主」與「認同」的扭曲框架中所遭受到的重大心靈內傷，但少有人願意或能夠以「激進」的最本源意義，尋根問底，直面這個道德與精神危機，而只能聊作無奈不與狀。親綠學者在紅衫軍正式集結兩個月之前所擬的〈七一五聲明〉，或許就是表現這個繫鈴人狀態的一份歷史文件吧[3]。

〈七一五聲明〉的主要意思有幾點：1. 陳水扁總統涉及弊案，是「民主社會常見的道德和領導危機」，也是反省與民主的契機；2. 政治領導者不反省卻動員族群情感，這使得民主無由提升，且由於民主是認同的核心，因此認同也將成爲「空洞的口號」；3. 總統位高權重動見觀瞻，一但失去信任，整個政府都將受到民眾懷疑；4. 陳總統若主動辭職，會是民主難得典範；5. 台灣認同外有中國威脅，內有人民分裂的挑戰，呼籲公民與民進黨堅持民主理想化解此次危機。

3 吳乃德等，〈民主政治和台灣認同的道德危機：我們對總統、執政黨和台灣公民的呼籲〉，《聯合報》，2006/7/13。

雖然始終並未拉到「民主(或說理)優先於認同」的高度，這個聲明將民主價值論述入認同政治之內，也仍然有其進步之處。但這個聲明的限制與盲點多於它的突破。首先，這個聲明在把「貪腐」定位爲「民主社會常見的道德與領導危機」之時，就等於把這個亟需切入在地與區域歷史與社會脈絡，進行深刻理解與把握的問題現象，給普世化從而不當簡化了——「這是西方或是民主社會都有的問題」。其次，藉由這樣一種去脈絡的普世性解釋，在論述思辨上就等於不必面對一個清楚不過的現實：民粹領袖及其集團利用兩岸的「分斷體制」[4]與台灣內部人民分裂獲得體制外的(從而必然是不受監督)巨大權力與利益。從而，這個「分斷體制」如何結構性地正當化民粹領袖及其集團的巨大體制外權力與利益，則被排除於反思範圍之外。〈七一五聲明〉的這種去歷史、脫離區域脈絡的思路對它猶然深所期待的民進黨也無益，因爲它並無法鼓勵民進黨，作爲一個台灣社會不可缺少的也不應缺少的政黨政治一環，理性地、現實地面對〈台獨黨綱〉的問題，並以超克兩岸的分斷體制爲目標，

4 這是韓國學者白樂晴所提出的深具實踐旨趣的概念，企圖從三個相互關連層次(世界體系、分斷體制與南北韓兩個社會體系)的互動之間，理解朝鮮半島上的南北政權如何在看似敵對卻又深度共謀的關係上，各自利用分斷狀態謀取各自的政權利益，從而真正受害者反是一般民眾；而宣稱要達成統一的對立政權，卻吊詭地一直在維繫這個分斷。因此，好比要理解南韓社會，就不能僅僅從南韓這個「國家的社會」單方面著手，而必須將之置放在一個由南北韓兩個社會、兩個政權所共同構造的「分斷體制」不可。這個概念的塑造雖然是以朝鮮半島為指涉對象，但對兩岸關係無疑也有重要的啟發。關於白樂晴教授的思想歷程以及分斷體制這個概念的闡釋，請參考陳光興，〈白樂晴的「超克『分斷體制』」論：參考兩韓思想兩岸〉，《台灣社會研究季刊二十週年學術研討會論文集》(台北：世新大學，2008)，頁95-113。

構思台灣民主前景，反而只有一味訴諸「族群情感」。

因此，〈聲明〉指責陳水扁總統不深自反省卻選擇動員族群情感，在表層有理之下，同時也掩蓋了政治領袖的失德失言不反省與族群情感的民粹動員之間，有一相互強化關係。不指出這個民粹動員的歷史與結構機制，而只針對某個個人進行鍘鍘手術，在知識上與政治上都遠遠談不上徹底。在把需要細緻釐清的道德危機感以「民主社會常見的道德和領導危機」爲由快速定位時，這個〈聲明〉其實無法面對民眾以其直觀所感受到的這個以陳水扁爲核心指涉但卻又遠遠廣於、深於「阿扁」這一特定個體的深重道德危機感。因此，這個〈聲明〉雖然有其不可否認的相對進步姿態，至少敢於要求「台灣之子」作一世俗政治的負責(即，辭職)，但在某種更深刻的層次上，反而是取消了這個道德危機亟需被言說的正當性需求。

繫鈴人不能說或不好說，沒參與繫鈴但又想充當解鈴人的進步知識分子又說不好。台灣社會研究季刊社(台社)成員，在紅衫軍如火如荼之時，所寫的幾篇對「自主公民」的呼籲，以及對紅衫軍的描述與定位文章[5]，便凸顯出兩個問題：一、由於對群眾的道德危機感缺乏語言表述，遑論進行深度理解與掌握，從而只有加碼政治經濟與階級比重；二、越過了對紅衫軍群眾何以有如此高漲的行動動能的主體理解努力，快速拋出「自主公民」之大名以定性群眾，企圖僥倖地藉由提出「你是誰，你知道嗎？」，把釐清價值、決定歷史方向的重責大任安置在這個被批判知識分子邀請上座的，被尊稱爲「自主公民」的主體身上，而後批判知識分子就可以丟掉他自己介入歷史、干預論述的責任焦慮，「放牛吃草」了。但這個高調主

5 馮建三(編)，《自主公民進場：對百萬人民倒扁運動的觀察與展望》(台北：唐山出版社，2006)。

體的召喚，又由於對對象沒有歷史感受——你講的不是他的故事！——對象當然聽不到，註定只能落得馬耳東風[6]。

兩年後，我想提出一個暫時的解釋框架，說暫時，是因爲它非常初步、粗糙，等待補充修正甚或否定。這基本上是一個歷史的框架，企圖對紅衫軍群眾的內在道德與精神焦慮，提出一個比較合理的歷史解釋進路。要幫助(那時的)紅衫軍發現它自己，就必須在方法上把背景拉回到紅衫軍出現之前十多年以來的民粹文革，以及讓這個民粹文革得以殖床且滋養的兩岸分斷體制，以及日本殖民統治的當代存在。

二、民粹主義文化革命是紅衫軍的直接歷史背景

不少人曾把從李登輝啓動的政權本土化工程，一直到2000年民進黨取代國民黨掌握國家機器的不流血過程，謂之「寧靜革命」。但這個名詞在彰顯了不流血的同時，卻掩蓋了這個革命中最不寧靜、最勾動熱烈愛恨、最能轉換人們心志狀態與人格結構，以至於

6 並非完全沒有觀察者點到這個道德危機，但只是點到而已。例如筆者的〈這波紅色運動：台灣母親台灣之子〉，就指出了「眾多母親鬱積對社會道德底線的磨蝕與下一代教養問題的憤怒與焦慮」，但並沒有發展，反而輕便地訴諸政治經濟與階級分析《聯合報》，2006/09/18，A4。錢永祥的〈他們表達：基本價值不容破壞〉，可能是最接近此一道德危機現象的當時寫作，但可惜的是作者似乎把「基本價值」只限定在「一些根本的政治價值，這其中包括：基本人權、民主制度，也包括對於清廉的期待。」反而是編者的導讀引述了錢永祥幾年前的另一段文字，或許更切近核心：「反對」的真正矛頭所指是「當前的體制、價值觀違逆了什麼重要、基本的做人道理(common decency)」《天下雜誌》，2006/09/13，頁222-226。

整個台灣社會文化基底的激烈過程。這個過程不妨稱之爲「民粹主義文化革命」(簡稱民粹文革)。若是從1993年算起,到2008年春天政黨再度輪替,也有15個年頭了。這個革命並沒有因爲政黨輪替而終止,將來如何發展仍屬未知,但它在這15年來,對台灣社會的文化肌理以及人格結構無疑已造成了巨大形塑作用,不容小覷,但直到目前爲止,似乎還沒有出現深入的反思與探討。[7]以下僅是我非常粗淺的勾勒與評估。

是打什麼時候開始,「台灣人的悲情」只能從228開始說起,我不知道,但是1947年應該是當不了起點的。台灣不幸在中日甲午戰爭後,被祖國割棄,而開始了長達半世紀的被日本帝國主義殖民的悲情歷史。要書寫悲情史,至少要從這裡開始,但不幸的是,比起228,甲午戰爭與馬關條約在當代台灣的歷史意識中似乎只是個遙遠的飄影,不僅不是悲情史的一大章節,反而竟可以是快樂史的

第一樂章。呂秀蓮女士於1995年率團至日本下關參加馬關條約一百年紀念會,表示要感謝馬關條約,台灣才得以脫離中國,云云,其實並非脫軌之言,因爲台獨史觀最高指令有二,一是反國民黨與反中,二是親日與親美。這個意識形態指令使得眾多當代歷史書寫

7 由《台灣社會研究季刊》編委會署名的兩篇重要文獻,共同涵蓋了從1990年代初到這世紀前幾年的十多年之間,李登輝政權以及陳水扁政權下的台灣政治與社會狀況,並將這兩時期分別定名為「民粹威權」以及「後威權」。但這兩篇論文的共同缺點在於對所論及的政治體制對於台灣社會的精神狀態、文化肌理以及人格結構,造成了什麼樣的深刻影響,這一重要問題,缺少著墨。這兩篇論文分別是:〈由新國家到新社會:兼論基進的台灣社會研究〉,《台灣社會研究季刊》,第20期(1996),1-15頁;〈邁向公共化,超克後威權:民主左派論述的初構〉,《台灣社會研究季刊》,第53期(2004),頁1-27。

爲了凸顯國民黨統治的暗與惡，將日本殖民統治程式設定爲光與善。這裡不是歷數殖民統治加諸殖民地人民的各種暴政和精神扭曲的地方，僅舉如下數端也許就夠了：一、面對台灣先民的武裝反抗，日本政權頒佈〈匪徒刑罰令〉，規定「不論何等目的，凡結合多人以暴行脅迫達成其目的者均以匪徒定罰」，「如有違抗官吏或軍隊者，不問既遂未遂均處死刑」。從1898年到1902短短四年之間，依據此法令而被屠戮的台灣人就有11900多人。而雖然台灣人民的武力反抗自1915年的西來庵事件後大致結束，但此〈匪徒刑罰令〉卻一直繼續到日據末期[8]。二、日本殖民統治的高壓具體展現在深入社會各角落的警察體制，台灣老百姓日常見到警察不得不鞠躬並尊稱其爲「大人」。三、1919年日本在台灣實施「文官總督制」，提出所謂「內地延長主義」綱領，企圖深化同化政策，改造台人爲日本國的真正臣民。但同時，日本殖民者卻繼續對台人進行暴利搾取的非人道鴉片專賣。1925年，在文化協會所推動的「台灣議會設置請願運動」的第六次請願中，台灣代表公開指控日本當局「爲圖每年600萬元之鴉片專賣收入，竟不恤以國際所禁止之鴉片毒害消耗台人的心靈，漠視國際之道義。」[9]四、1937年開始的「皇民化運動」，「在全島大力推行神社崇拜，民間供奉的神明集中焚毀，不許奉祀。台灣人世代相傳的祖先崇拜被伊勢大神宮的大麻神札奉祀取代，傳統的中元、春節亦遭禁止，家庭中更要設置日式風侶(澡盆)、榻榻米等。」[10]鄭鴻生曾指出，日本殖民政權在皇民化後期，禁止台灣人

8 陳孔立(主編)，《台灣歷史綱要》(北京：九州出版社，2006)，頁179、185。

9 郭弊孚，《自惕的主體的台灣史》(台北：汗漫書屋籌備處，1998)，頁43。

10 陳孔立，《台灣歷史綱要》，頁217。

祭拜祖先，連神主牌位都不能擺，但光復後，台灣人家庭的第一件大事，就是把牌位請回[11]。

日本殖民政權的「破四舊」，動機大概不是爲了民主科學新文化，而是要把台灣人的文化認同連根拔起，企圖徹底把台灣人改造成只信天皇、只拜神社、爲日本軍國主義效忠犧牲的「現代國民」；祖宗家法讓位給天皇總督與「警察大人」，敬與畏的對象從而只能是殖民者。可以想見，除了因特殊利益而迎合殖民政權的鄉紳地主和商人的「國語家庭」，一般市井、農民老百姓應該是很鬱卒苦悶的，要不然何來光復後趕緊把祖宗牌位迎回之舉？

國民黨來了。是可以祭拜祖宗了，但是在天的祖宗因爲是在地的國民黨讓他們回來的，所以天低於地，對於世俗界發生的事情何敢贊一詞？228的鎮壓以及1950年代初對左翼反抗者的大規模白色恐怖「清鄉」，以及國民黨長期在中央以及基層的威權統治，更讓國民黨成爲這個島上唯一「他說了才算」的權威，而又因爲政權掌握在一些說國語的外省權貴手中，國語也因此被感受爲權力語言，連很多除了講一口還算不上國語的濃重鄉音且除了只有榮家可以養老送死，之外一無所有的底層外省人，也被聯想爲優勢者。本省老百姓，特別是男性，於是又鬱卒苦悶了幾十年。必須指出的是，這個鬱卒苦悶的精神狀態雖然不可否認地有「族群面向」，但是它不必然會連結上對於日本殖民政權的認同頌讚，以及對自身是中國人的否認。這些，應是之後以民粹文革爲高峰的台獨「民族主義歷史寫作」所「發明」出來的。

(續)

，頁217。

11 鄭鴻生，〈台灣的大陸想像〉，收於《百年離亂：兩岸斷裂歷史中的一些摸索》(台北：台灣社會研究季刊社，2006)，頁7。

如何才能讓人民從這種長期受壓抑的心理狀態中解放出來，讓各種悲情、鬱卒、畏葸蒸發於空氣之中呢？「最理想的」方式當然是將民主運動連結上近、現代世界史中的進步思想與運動能量(好比各種自由主義與社會主義)，人們透過落實在日常生活中的民主化，在公共參與中取得自我教育的能力，從而得到一種有力的自覺，改變環境並改變自我。但這一條路徑在戰後台灣社會反抗威權的過程中，因爲各種複雜的原因，始終沒得真正走上去，反而在1970年代中後期慢慢地走向了「省籍路徑民主化」[12]。這個以「台灣人出頭天」爲魔幻口令但缺乏實質內涵的虛無主義路徑一旦踩上，就往而不返，使原本可以是正當的、素樸的「省籍意識」一化而爲「外來政權」論述，再化而爲統獨對立，再化爲對作爲政治概念的中國的對立，再化爲對作爲文化歷史概念的中國的敵對，以至於到近來抗議陳雲林來台事件中的一幅宣傳車上所驚悚展現的，以數世代之前日本殖民者的回魂口吻，稱中國爲「支那」……。

這個虛無主義政治運動發軔於1970年代中後期，到1990年代初才達到它的高峰期。1990年代初，李登輝總統鞏固了他在國民黨與國家機器中的權力基礎後，開始從全國領袖的位置由上而下召喚特定族裔的人民。李登輝以及接續他的陳水扁，爲了聚攏權力，和「老百姓們」同悲共喜，完全放下身段，以不憚俚俗、盡量「鄉土」(其實是反鄉土的「流氣」)言辭，在「愛台灣」的宣示中，進行媚眾的民粹催眠，讓在外國殖民與本國威權統治下長期鬱卒畏葸的人民進入到一種夢遊症似的勇敢、不敬與無所謂的狀態。這樣的人格狀態並沒有帶來真正的反權威、反菁英、以及人民(或公民)的自主，反而

12 台灣社會研究季刊編委會，〈邁向公共化，超克後威權：民主左派論述的初構〉。

達成了一種壓抑性的反昇華作用，使人民勇敢地支持那據說是作爲「摩西」或是「台灣人之子」的他們的無疑的統治者。這是一個精神暴風圈，風眼中站著的是權力意識無比清醒的民粹領袖。

1993年，民粹風潮首度啓動，李登輝以「土匪」、「控固力」這些生猛有力的本土語言，回應千島湖船難事件，一下子翻轉了過去(從日本總督到兩蔣)的領袖語言與扮相，使群眾爲之驚艷、爲之癡迷。語言從此往而不返，都拿去當心靈嗎啡療傷止痛了。於是語言愈來愈麻辣愈來愈驚爆，好比「新加坡是個鼻屎大國家」、「LP」、「人肉鹹鹹」、「賭爛」、「我選上了，要不你能怎樣？」一路下去，直到莊國榮粗口事件降到全島歷史最低點，勢方稍戢。這是因爲莊牴觸到了這個島嶼再不能不捍衛的道德最低點：「人死爲大」。

在當代中國大陸的脈絡下，在魯迅思想的傳統下，錢理群先生曾指出，由於語言方式是「國民精神的載體」，因此「極權體制下的語言方式」爲何的提問就變得很重要；他並提出「毛語言」這個指涉「毛澤東時代所形成的一種思惟方式、情感方式、心理方式以及語言方式——對中國人的，對中國國民性的影響」的初步概念[13]。在經歷了15年的民粹文革之後，我們在台灣是否也值得將「李陳語言」當作一個有意義的研究課題呢？民粹文革的語言難道對當代台灣的文化、精神，與人格狀態沒有重要的形塑作用嗎？

這裡不是一個探討如此重大而目前爲止缺乏研究與論述的課題的時機，而且筆者的準備也不夠，但我們仍然可以初步就兩個方面作討論：民粹文革的發生脈絡，以及民粹文革的後果。

民粹文革的發生脈絡。中國大陸學者王曉明分析四川大地震所

13 錢理群，《我的精神自傳：以北京大學為背景》(台北：台灣社會研究季刊社，2008)，頁76。

造成或經由地震所浮現出來的各種當代文化與政治現象與趨勢，特別是救災過程中——尤其是原先被視爲浮華的年輕人——所展現的愛國主義情感這一現象，提出了一個有歷史基礎的「命題」：「第三世界人民的社會或集體認同，通常是從對第一世界的抵抗中獲得動力」。在川震之前，西方世界特別是其主流媒體對於中國的不友善，表現在對拉薩騷亂事件以及奧運火炬事件的「無知與傲慢的」報導，刺激了廣大的中國人「對逆境中弱者的感同身受與共命運感，要戰勝所有壓到我們頭上的困難的強烈願望」，「人們將『地震』和『西方』歸爲一類，高呼『四川』和『中國』一起挺住」。[14]在另一個脈絡下，錢理群也指出中國大陸1949年後的民族主義或愛國主義，雖然有引導至專制主義的深刻弊病，但必須理解那是一個人們所真實感受到的救亡圖存反帝反圍堵的真實反應。別忘了，在文革之前，中國大陸已經歷了兩次外交封鎖，一是1950年代以美國爲首的西方世界對中國的封鎖，二是1960年代蘇聯代表社會主義陣營對中國的封鎖[15]。

戰後台灣社會之所以一直嚴重缺乏第三世界認同，不正因爲台灣認同的一直是第一世界嗎？或許，有可能也如王曉明針對中國大陸語境所指出的：因爲缺乏這個對外部強權的抵抗，人民的「社會或集體認同」也難以產生。我不擬在此討論這個可能性，因爲這樣的討論所開展的方向過於消極。但如果我們稍微調整一下王曉明先生的論點，把問題這樣陳述，或許就更有益於對自我的理解以及現狀的突破：如果我們的認同一直是美日第一世界，那是否就意味著我們無法更歷史地、更清醒地面對我們與第一世界的真實糾葛？而

14 王曉明，〈陝川甘災後感想〉(2008，未發表)，頁9、13、15。
15 錢理群，《我的精神自傳：以北京大學為背景》，頁16。

這個歷史意識的巨大黑洞是否意味我們從根本上無法面對自身的真實經驗與歷史？而這不就更意味我們無法建立一種和自身的真實經驗與歷史共振的主體性嗎？這樣談也許還太抽象，那我就再舉之前才討論過的〈七一五聲明〉爲例。這個〈聲明〉不就是現身說法地展現了，即使是我們在診斷台灣社會與歷史的病理時，我們也是深刻地認同西方的：貪腐是「民主社會常見的道德和領導危機」。如果知識分子習慣於快速地爲真實的、具體的、複雜的問題開立出「普世性」診斷書，那不就至少在效果上等於拒絕面對自身的真實經驗與歷史嗎？

爲何台灣社會對第一世界的抵抗這麼缺乏，對第一世界的認同又這麼滿溢呢？回到之前的疑問：爲何當代的台灣精神史書寫沒有把「悲情」上溯到馬關條約與日本殖民呢？甚且，在大眾藝術上(例如「海角七号」)，還有把台灣人與日本殖民體制之間的關係浪漫化的表現[16]。針對何以台灣當代歷史意識中沒有反日本殖民的這一側面，有論者比較簡化地指出，是由於「仇恨跟放射線一樣，是有半衰期的」[17]。這樣的把精神狀態當成化學現象當然是有問題的，因爲在同樣被日本殖民的朝鮮半島，以及受到帝國主義侵略以及南京大屠殺的中國大陸，以及，廣大的第三世界前殖民地仍然艱苦地進行解殖的努力中，我們並沒看到什麼放射線半衰期之類的現象。近取一譬：台灣社會對1950年代株連甚廣的白色恐怖似乎從來沒有經過半衰就已經「全衰」了，而比它「壽命」還久的228卻還遠遠沒有半衰呢！因此，真正的解釋應該是回到歷史，理解日本對朝鮮以及

16 陳宜中，〈海角七號的台日苦戀〉，《中國時報》，2008/10/10，A 18。

17 劉進興，〈《海角七號》沒主體意識？〉《中國時報》，2008/10/11，A 18。

對台灣的殖民體制與政策有何不同，以及之後宗主國退出殖民地的方式，等等。針對宗主國退出方式這一問題，瞿宛文最近的研究指出，戰後台灣之所以有較自主的經濟發展，日本的角色與其說是戰前建立了某些工業化基礎條件，還不如說是消極地，因爲它是戰敗國，必須完全撤離，使其大財團無法「根留台灣」從而壓縮在地的經濟發展空間[18]。似乎可以這麼說：日本沒有成爲其前殖民地台灣人民的抵抗意識的一個標的，是有歷史的、經濟的基礎的。當然這並不是全部的解釋，因爲恰如賀照田先生閱讀本文初稿時所指出的，日本在戰後也同樣地退出了朝鮮半島。因此，一個更完整的解釋其實更應該深入日本殖民體制的歷史實踐，例如日本對台殖民政權與對朝鮮殖民政權在統合不同階級時的策略。或許這樣提問有助於我們理解民粹文革的親日特質：是否日據時期對於農工運動與台共的鎮壓[19]，以及對於台灣大地主大鄉紳的經濟上與文化上的「籠絡」，可以解釋台獨運動以及民粹文革所展現的對殖民經驗的親日歷史書寫，其實是一定歷史鬥爭過程之下的產物，並且是特定階級(即，地主階級)立場的書寫？

那美國呢？1950年韓戰爆發，開始了台灣「抱美國大腿」(邱義仁的肯定用語)進行反共、反中華人民共和國的歷程。而由於三個明顯的原因，台灣對美國的依賴並沒有接續以對自主性的自我質疑，以及對恩庇主的質疑。首先，除了早期少量的「美軍顧問團」，美國在台並沒有像在琉球與南韓等地一般的規模駐軍以及隨之而來的境內之國及司法特權；其次，由於冷戰地緣政治考量，如瞿宛文所

18 瞿宛文，〈台灣經濟奇蹟的中國背景：超克分斷體制經濟史的盲點〉，《台社二十週年會議：超克當前知識困境會議論文集》(台北：世新大學，2008)，頁115。

19 陳孔立，《台灣歷史綱要》，頁195、207-210。

指出，早期美國對台灣的經濟援助並沒有對台灣本地經濟利益的佔有慾望，如美國在拉美所爲，反而是「提供保護傘及軍事與經濟技術等援助，稍後甚至提供出口市場，但卻容忍國民政府的保護國內市場，抵拒外資控制及補貼出口等作法」[20]。第三，台灣戰後思想與學術由於種種原因，包括國民黨爲了捍衛其自身利益，設立種種歷史與思想的禁區，妨礙本地思想與學術的自主性開展，並高度依賴美國學術。

民粹文革即是在戰後親美親日、敵對中國大陸的冷戰格局下所形成的主體性虛乏的虛無主義歷程中的高潮，將之前國民黨時期的政治意識形態反共(當然也內涵了誰才代表「真正中國」的「道統」文化鬥爭)，升高到國族認同與文化心理層次的反中。這段長達15年在思想上、學術上、教育上、流行文化上與日常語言上對「中國」這個概念的由上而下的敵對動員，藉由對「內外中國」(海峽對面的政權與人民，以及台灣社會內部的「非台灣人」——即，「愛台灣」表態不合格者)的排斥與否定中獲得精神動力，從而形成一部分「人民」的集體認同。但因爲「中國」畢竟因其「落後」而不屬於第一世界，同時，它也不只是政治敵對性的「內外中國」所能窮盡，而是一種「客觀」歷史的、日常經驗的、文化心理的內在，因此，將「中國」邪惡化的後果是，無法建立以自身歷史與經驗的深度挖掘與反省爲基礎工程的主體性，甚至，連前殖民地人民對法國、英國或荷蘭的反抗所能獲得的快捷權變但同時深具問題的「社會或集體認同」都無法獲得。結果只能是造成人民之間的內戰性分裂與歷史的扭曲。敵對「中國」甚至妖魔化「中國」，對於台獨運動所念茲

20 瞿宛文，〈台灣經濟奇蹟的中國背景：超克分斷體制經濟史的盲點〉。

在茲的「建立台灣人民的主體性」方向，竟然吊詭地是成反向關係，要達到那個真實的目的(而非虛無的政治修辭)，必須要做的功課反而是深切理解並掌握住自身的「中國」構成，這包括對歷史中國，特別是近、現與當代中國的真實理解。

如果完全白眼的敵對妨礙了主體性的形成，同樣地，完全青眼的認同也一樣是高度妨礙主體性的形成。長久以來，台灣社會對真正第一世界的美、日又只有認同沒有批判的理解，造成了我們無法以符合真實的歷史與經驗爲準則，來整理我們的歷史與經驗的困局；好比，如先前所指出的悲情史只能從228開始講起，並同時美化日本殖民史；又好比，無法有效反省與清理戰後台灣對美國的幾乎全面的依附，對我們的主體狀態所產生的重大但又幾乎是在反思觀照之外的影響。

以上是就台灣近百餘年來纏夾在與日本、與美國的關係，以及兩岸關係之下，來理解民粹文革的發生。這20年間，以兩岸交流的展開，以及台灣的資本與人員源源流向中國大陸爲背景的「國族」敵對的吊詭升高，更是民粹文革所以發生的立即脈絡。在1980年代中國大陸的改革開放、美國與中共關係在長期敵對之下的和解，以及蔣經國開放探親的破冰政策諸脈絡之下，1980年代下半是見到了兩岸關係的短暫回春。但隨著蘇聯與東歐共黨政權的突然解體、美國順勢成爲全球單極霸權、中國大陸八九天安門事件，以及李登輝實際掌握了台灣最高權力等全球與在地脈絡之下，大約在1990年代中期始，台灣與中國大陸之間的邦交國鬥爭白熱化，使得過境外交、祕密外交、金錢外交等等，於台灣追求在全球民族國家體系中的可見度訴求之時，吊詭地爲無法究責的政治權力、貪腐，與每下愈況的民粹話語與精神狀態，建立了結構基礎。當然，造成這個現象的另一端，是中國大陸對台灣的缺乏大國自信且爲台灣人民感受爲粗

暴的外交封鎖。如果說，1950-60年代，先是由美國然後是由蘇聯所帶領的國際封鎖，激起了中國大陸民眾的敵愾同仇之心，幫助形成了自身的社會或集體認同，1990年代的對台國際封鎖，則爲民粹文革加油添柴，增加了一部分人民的「反中」的集體認同，同時使「反民粹文革」流失正當性。韓國學者白樂晴關於「分斷體制」的討論，其實在對於民粹文革這一「本土」現象的理解，是很有啓發性的。台灣與中國大陸其實都是這個體制的構成部分，而且雙方在敵對的態勢之後其實又有相互構成、相互支撐的一面，從而這個分斷體制，悖於兩岸政權的自我認知，反而是有利於兩岸的各自的政權。因此，民粹文革的發生也必須擺在分斷體制下兩岸的一般敵對關係之下的特定敵對機制來理解。

上述這些歷史脈絡還必須鑲嵌在特定的階級以及城鄉關係之中，才能使民粹文革得以找到它的附著對象(或，「群眾基礎」)。國民黨政權1960年代開始的出口導向發展策略，雖然達成相對成功的經濟發展與相對低度的分配不正義，但也的確是以某些社會群體的長期犧牲爲代價達成的；這些群體包括農民、工人階級(特別是女工)，以及眾多被凋敝的農村所擠壓出來聚居在都市邊緣，沒有穩定受雇機會，飽受社會與治安歧視的社會底層。1990年代以降，新自由主義風潮吹向台灣，政權開始急速向私人資本傾斜，財富分配開始趨向極化，同時，由於「全球化」的流動加速，農民、勞工、廣大低薪低尊嚴服務業，以及包括眾多原住民的社會底層，更是尖銳地感受到一種被困著在一沒有希望之空間的苦悶，以及被流動的、光鮮的、有希望的都會群眾以及和他們掛鉤在一起的經濟與政治過程所拋棄的感覺。

在這個物質的、階級的基礎上，被國民黨土改政策剝奪了土地的前地主階級，以及戰後國民教育與經濟發展所養成的反國民黨中

產階級政治群體(即，民進黨)，以被全球化過程所排除的台灣民眾爲主要話語動員對象，將可以具有實質公共政策意涵的社經痛苦，以親日親美、反「內外中國」的民粹悲情語言予以轉化。這是民粹文革之所以能夠形成的階級向度，透過這個向度，我們得以理解，何以民粹文革的大小領袖們刻意使用媚俗語言、將身段極度放低，只爲了在語言與象徵的層次上和真實弱勢者表達「我們」(可以理解地，經常不包括原住民)以對抗「他們」，但少有在實際的公共政策上，對弱勢者的生存狀態進行有效的結構性改善——儘管政權在握；弱勢者的結構性存在，似乎被犬儒地以「國族後備軍」的方式持續地被需要[21]。

因此，民粹文革是多重歷史與社會結構犬牙交錯的一個結果，包括了日本殖民統治的幽靈、戰後國民黨政權的親美日反中共的具有虛無特徵的地緣存活政治、民進黨政權(及其前身的後期黨外)爲報復心情(「出頭天」)所吞噬的國族主義認同政治的無限上綱、分斷體制下的兩岸關係，以及台灣社會特定的階級結構。除了這些「客觀的」歷史與結構脈絡之外，有一個相對主觀的要素的缺席，也是造成民粹文革出現的重要因素：台灣知識界並沒有在過去這幾十年中幫助形成一個以真實面對自身歷史與經驗爲基底的自主性知識狀態，從而能夠在知識的場域中，善盡知識與思想的力量，幫助釐清真正的主體性形成的諸問題，從而建立一個有進步內容、有價值核心的「人民的社會或集體認同」。

民粹文革的虛無主義(與反智主義)後果。至此，「虛無主義」的所指應該比較清楚了：在「愛台灣與恨中國」的這個互依對偶之中，所有優秀的傳統道德因子(講理、誠實、修身、禮節、互助、有

21 這部分的思考得益於與白恩梅女士的對話。

所敬畏、「己所不欲勿施於人」……），以及所有優秀的近現代人類文明成就或理想（不管叫它自由、平等、博愛，還是理性、容忍、多元，或公共）都必須在「愛台灣」這個唯一的且（目前爲止）空洞的認同前退避三舍的悲哀狀態。不妨回顧一下這個由上而下動員形成的虛無主義之旅，使我們能更清楚地指認民粹文革的後果。

1993年，作爲一個道德與政治的雙棲領導者，李登輝啓動民粹文革，如摩西般從核心一躍而至外圍，告訴這個外圍的人民，你們不當靠攏那個舊的核心。於是，這個國度從此開始走向兩群人民、兩個社會、兩套道德、兩個國家，最終兩個民族的分裂之途。民粹文革有很強的敵我不相容的宗教鬥爭性格，把「反中」當作超越一切世俗道德的最高道德，因此民粹文革的領袖必然是「道德領袖」，只要他在「反中愛台」這個立場上不搖動，不論他的其他世俗領域的道德，無論公私，是多麼的可疑。因此，民粹文革一經啓動，對政治領袖的憲政制約就變得無力。2000年政黨輪替後，新上任的陳水扁短暫地企圖做一個「全國的」政治與道德的核心，但旋即失敗，因爲民粹文革一旦開啓，接班的政治領袖很難在不內傷的情況下停俥，何況民粹文革給予了領袖多大的意志自由，只要他「反中愛台」。陳水扁在治國無力的情況下果然選擇操作民粹加溫，炒作「台灣人」民氣，而由這個國家核心所發動的民粹，更是徹底崩解曾經維繫台灣這個國度的基本道德準繩。陳水扁選擇繼續開採消耗民粹是非常可惜的，因爲他比「中國黨的台灣人總統」李登輝還更有資格解鈴。

公元2000年政黨輪替，陳水扁上台，這是重要的一年，勢必爲將來的史家所注意，但引起注意的原因不會是政黨輪替本身，更不是阿扁當總統，而在於這一年是民粹文革的一個重要質變與量變點。

1996年，首屆總統直選，李登輝挾民粹風雲當選總統，細節不較，這是台灣民主化的一大里程碑，但對很多人而言，這個里程碑

一定需要被超越，因爲李登輝雖然是台灣人總統，但他畢竟是「威權的中國黨的台灣人總統」。這個「不純粹」、「不完整」的現實效果，允許了眾多不同理念與利益的人群得以說服他們自己是在一種進步的、民主的、社運的、公民的立場上繼續在「反抗」、在「反對」，只因「民間」對抗「黨國」的大業尚未完全成功。這個反對一定程度也制衡了這個民粹文革，而有一定的進步意義，例如1998年出現的以公民養成、社區培力爲宗旨的社區大學運動。但是，2000年的首度政黨輪替，在造就了一個「民主的台灣黨的台灣人總統」之餘，吊詭地卻把這些原有的還帶有某種批判性格的社會反對力量給繳械了。但與其說是被繳械，還不如說是自我繳械，因爲原先以反對國民黨爲唯一民主與進步想像的「民主反對力量」，在「竟然來得這麼快」的政黨輪替驚愕下，發現他們自己的立足之場突然消失了，僅僅因爲據說「民主已經完成了」。在失語之下，只能默默地沒有目標地繼續存在，而成爲新政權以各種款項名目所支持的眾多「非政府組織」。到了2008年政黨再度輪替，在民進黨政權下默默存在了8年，且在紅衫軍如火如荼時韜光養晦的「社運團體」，宣佈了「台灣社會運動再出發」。這也不壞，因爲至少誠實地承認曾經在某一個時間點上停下來過，而據我看，那個時間點應是2000年。「2000年」見證了「自由民主」的某些皮相成就，但更深刻地見證了台灣社會民主肌理的薄弱與荒謬。

公元2000年不但見證了因爲「民主已經完成」而吊詭地導致了民主話語的失落這個怪現狀，同時也見證了因爲國家機器已經在手導致了台獨目標的失落的怪現狀。在沒有條件實踐台獨理念的時候，台獨可以是一種自我宣稱的理想，可以在想像的未來中維持自己認同的完整與合理，但是當國家機器一朝在手，而又尷尬地面對台獨在現實上絕無可能時，那只有進入到一種存在的扭曲，一方面

完全喪失了對於民主(已達成)與台獨(不可能達成)的信念，另一方面卻要表演出，儘管有這麼多內與外的反動阻力，我們還是決心要達成台獨的目標。但這個表演，已經完全轉化成對內需的供應，以達到一個單純的、生物性的目的：政權自我延續。這樣的一個「假仙」或「作戲」的狀態，所造成的一種人格分裂狀態，是私底下貪腐與表面上「愛台灣」這種矛盾狀態的精神結構基礎。

這個來自上層的虛無主義的危害，是擴散及於整個社會的。民粹文革中，從李登輝到陳水扁以及無數官員幫閒的民粹話語和表演，造成了一種大家暫時在「台灣人」這一名上完全平等的感覺，而又因爲連「總統」竟然都和我們平等，這個「平等」可以使人暫時達到一種醺然之感。而如果，連向來在這塵世間最高位的「總統」都只是和我自己一樣粗鄙或高尚(在此已無分別)，那誰又德高於我、明智於我呢？行爲與行爲、語言和語言、人與人之間既然沒有任何可能的差等，也就等於失去了傾聽、反思、自我批評以及向他人學習的動力，那麼自己就無限地膨脹起來了。韓國的白樂晴教授所指出的一種以「非強制性的尊重」爲內容的「智慧的差等」(hierarchy of wisdom)，於是就完全消失了[22]。這就形成了一代什麼都可以不必尊敬、什麼都可以不必畏懼的——「勇敢的台灣人」了；「唅米攏不驚」、「俗攏有力」！這個膨風起來的自我，身分認同擺在第一優先，嚴重缺乏探索問題論列是非的能力，而後者卻是任何實質性民主的前提。

民粹文革的虛無主義不只使一個社會所賴以維繫的各種價值泉源以及道德紐帶的掏空與崩解危機惡化，也同時吊詭地深化了原本

22 白樂晴，〈韓半島的殖民性問題和近代韓國的雙重課題〉(出版資料不詳)。

在威權體制下就存在的社會智識與社會智能低下的危機。政治與認同相互綁在一起難解難分，造成了「認同掛帥」的後果，而由於政治與認同完全結合，這個「認同掛帥」必然也是一種「政治掛帥」，以一種類宗教的「認同道德」(愛台灣)爲單一目的，並以此絕對目的來正當化手段；只要爲了「愛台灣」，任何世俗道德與政治約定(例如憲政)皆可毀棄。這是反身性的終結，而由於只講顏色正確不論及其他(包括經驗、史感、才智、專業……)，它又是一種反智主義的強烈展現。這讓人聯想起中國社會主義革命傳統中關於「紅與專」的爭論，以及中國歷史中綿延不絕的儒家泛道德主義。如何從思想史、文化史的角度，重新整理、理解當今台灣的重要思想與文化事件和中國歷史與文化傳統之間的深層複雜關連，或許值得作爲將來的研究課題[23]。

因此，民粹文革最吊詭的一面就在於它在作「民主正在大步前進」或是「民主已經完成」等正面宣稱的同時，卻在背面快速地掏空任何民主體制所賴以維繫與發展的道德肌理與社會智能。在缺乏理論與歷史的細緻分辨與指引，從而只憑藉一股認同的「氣」來反國民黨或反中，雖然在國家機器的爭奪上獲得一時的成功，但代價也是巨大的。

民粹文革接續之前那藉由凸顯省籍矛盾，以省籍認同爲動員主軸的台灣特殊民主化路徑，即台社所謂的「省籍路徑民主化」[24]。

23 筆者在概念層次上對這種建立在區域尺度上的歷史性知識計畫的初步討論，見趙剛，〈超克分斷體制下的歷史與主體：從學習做一個方法論意義上的中國人開始〉，《台社二十週年會議：超克當前知識困境會議論文集》，頁137-163。

24 見台灣社會研究季刊編委會〈邁向公共化，超克後威權：民主左派論述的初構〉。

民主被狹隘地想像爲「反威權國民黨」，展現了民主想像與理論的貧乏，集中展現在問題重重的一連串等號上：民主等於反國民黨等於反威權，最後等於反權威。問題特別出現在最後一個等號上，因爲不是所有的權威都必然是不正當的，也不一定非得都要「反對」。如果把反威權等於反權威，那就必然產生了對所有「可以正當化的權威」的否定，這造就了一整個世代的虛無主義、反智主義。

「正當的權威」這一想像在當今的台灣仍然是缺席的，人文社會學術界也以各種「政治正確」的歐風美雨與民粹文革共同強制此一缺席。我沒有能力在此深入此一議題，只能如是提問：一個社會如果只依賴權勢(槍桿、監獄、法律、官大學問大)以及市場(利益、獎懲，有錢好辦事)所構成的外在性強制秩序，那就將是一個無理可講的社會。人們無法在新浮現的也經常是衝突性的情境中，與他人共同謀求大家都可以接受的道理，這個道理未必純是「理性的」，而可能只是一種「做人應當這樣」、「做人要講道理」的常識，而這個「講道理」就可以且應該是一種「正當的權威」的基礎。我們必須說，過去這十多年來，「做人」已經幾乎沒有「講道理」的空間了，尤其是在需要解決衝突的情境中——學術界尤然。1950年代以至於1970年代這30年間，台灣社會帶有鄉愿氣息但頗爲寬容、體諒、會「不好意思」的主體，已經讓位給硬掰的、愛拼的、自我極度脆弱同時高度膨脹的主體。如果以前的「傳統主體」有問題，現在的「現代性主體」狀況似乎沒有理由更好。

因此，從另一個比較廣闊的當代視角看，這個民粹文革也不完全是台灣歷史所內生的，也不完全是兩岸分斷體制的結果，新自由主義全球化話語其實也在更大的脈絡下包養台灣島內的民粹文革。它是一種市場民粹主義，具有強烈的去歷史、反傳統、反菁英、反智的行動主義傾向。在「現代化」、「多元」、「差異」與「自由」

的政治正確光環下，只有去社會、去歷史的市場中的「個人」能被指認、能進行言說與行動。主體從而是高度非歷史的，僅僅在「實存時間」中對環境進行當下反應，效率是唯一的檢驗標準，對其他所有價值的虔敬皆合當顛覆。台灣的民粹文革，雖然與效率崇拜無關，但是在去歷史、反菁英、反智、「爽就好」的行動主義上頭，卻無疑是「與全球接軌」的。順便一提，台灣人文學術界的「後學」在思想與知識上完全無力於對民粹文革提出批判性論述，其實和後學本身也是一種民粹主義有關。

這10來年的民粹文革，到底給全體台灣人民帶來了什麼樣的社會文化以及人格結構的轉化，是一個逃不掉的、或遲或速需要學術界深入研究的問題。我在此倒是可以先提出幾個「經驗資料」供大家思考。這些例子，與其說是要用來證明它們與民粹文革之間的簡單因果關係，不如說是藉這些現象來思考這十多年來台灣社會是否已經形成了一個深刻的道德與民主危機。如果是，那麼民粹文革就該被嚴肅面對。

我有一個朋友，住在民風純樸的中部農村，她說，「這幾年在鄉下，人們對於任何智慧任何道理沒有基本的尊重，就算你是哪方面鑽研了一輩子的人，他們也會以各種方式表示你沒啥了不起，你懂得的他也懂得，而且比你懂得的還高明；人家說鄉下風氣很純樸、人很古意，也許從前是吧……」。

一個前幾年畢業的學生，在新竹某國中教書，在高鐵站與我巧遇，告訴我現今國中教育出了很大的問題，還不在於中產階級父母所經常擔心的書包輕不下來，而是在於學生的頑劣狀態不斷在擴散、在升高，尤其是廣大的中下階層的子女，對於任何的權威毫無尊重，對自己也毫無反省。而同時，老師在失去了傳統的權威之下，也完全找不到可以維繫基本課室秩序的新的可行的文化機制；所有

對小孩的管教都有可能動輒得咎。這位社會學研究所畢業的、堪稱自由開明的年輕女老師，說著說著竟然忿恨起那個「人本」來，埋怨後者並不了解當前教育的權威崩解的危機，反而以學生民粹主義的政治正確無限上綱……。她舉了一個聳動的例子，我忘了是她自己經驗的還是她同事的經驗。有一天，年輕女老師走進教室，一個學生站起來，說「X妳媽！」，然後全班哄堂大笑。

還有一個學生，作2005年高捷「暴動」事件的研究，在傳統左派難以討論的「勞動力素質」的問題上，有一個發現：儘管高雄市政府是有照顧本地勞工的政策，要求捷運工地優先聘用本地勞工，但這些本地勞工和過去被盛讚的「台灣勞工素質」的形象大相逕庭。相對於樂觀、吃苦、不抱怨、維持整潔自律形象，遵守工安規定的一般泰勞形象，本地勞工愛抱怨、不能吃苦，沒有工地紀律，穿著邋遢，而且還一副什麼他都懂、他最會的派頭，而且還不能批評……。記錄到這個現象的學生是一位反全球化、捍衛本地勞工工作權的進步學生[25]。

最後，舉一個也許更多人關心的例子，就是台灣棒球。本屆奧運，台灣棒球被中國隊打敗，一時之間輿論連國恥之說都出來了，但有一個記者的報導似乎輕輕碰觸到一個大家都沒有提到的一面。他說：

> 有球迷形容輸給中國是「國恥」，因為棒球號稱「國球」。只是從比賽或日常的言行舉止來看，年輕一輩真正具有棒球「國

25 吳孟如，〈集體行動之後與勞動政權之重構：以高捷泰工「騷動」事件為起點〉（東海大學社會學研究所碩士論文，2008），頁38-42、86。

士」風範者恐已寥寥無幾。而棒球平常享受了太多國人的關愛與社會資源，球迷、媒體常常過度包容，甚至縱容，接受檢討與自我反省的能力本來就有待改進。[26]

同一天的《中國時報》，李丁讚教授也對棒球敗北發表評論。他主要的論點則是，輸球是因爲沒有信心，而沒有信心又是因爲民族國家的認同問題沒有解決，而對手中國隊、韓國隊則都是來自沒有這個問題且國族主義高昂的國家。他說：

近年來，韓國與中國的國族主義高昂，她們都相信自己是世界第一強國。這種對國族的信心，讓她們的運動員在與運競賽中勝出。不幸地，台灣人一直處在國族未明的狀態下，大家對台灣的未來充滿不確定感，甚至悲觀。我們哪個人敢說：我們是世界第一呢？缺少了這種來自內在的自信、從容與篤定，我們就不難理解，為什麼台灣的運動員不能在代表國家的場合中有淋漓盡致的演出了[27]。

李丁讚正確地點出了台灣人道德意識裡的一個問題狀態：缺乏「來自內在的自信、從容與篤定」，但可惜他沒有更進一步說明，和這個「台灣人狀態」看似矛盾但又實爲一體兩面的那種習見的自以爲是、對什麼都不敬畏、缺乏自我反省能力的「台灣人狀態」，之間的關係又如何解釋？要求李教授在短短的一篇讀者投書上把這

26 廖德修，〈中國盡句點，台灣打問號〉，《中國時報》，2008/8/16。
27 李丁讚，〈沒有信心，怎麼會贏？〉，《中國時報》，2008/8/16。

個問題的複雜諸面都說清楚並不現實[28]，何況李教授已經強調了自信得「來自內在」，這當然意味和那表現於外、以群力相鑠相挺，但底氣實爲空虛矯情的「自信」，是不一樣的。

但是，李丁讚把輸球最終歸因於國族主義不夠高昂這個核心論斷，可能是需要商榷的。這並不僅僅是因爲，很顯然地，國族主義不是萬靈丹，而是因爲李丁讚這樣的論證，恰恰迴避了對這十多年來民粹文革的反省與質疑。難道從李登輝到陳水扁政權這十多年來的民粹膨風，不正是造成台灣人無法真正直面自身從日本殖民以來的「缺乏內在的自信、從容與篤定」，反而以民粹反昇華的路徑，飲酖止渴地以虛矯的、空洞的自尊、自傲、我最行，來使台灣人的主體一直處於醺然狀態，「以爲自己會贏」嗎？從棒球的例子，我們看到，民粹文革的「教育效用」已經超越了藍綠，照台灣人的人格結構打上了深深的烙印。而民粹文革所內建的貪腐，也從高層一路漫流到「民間」。高層左手翻雲右手覆雨，又如何能教下面抬頭看戲的群眾不有樣學樣？而這到了運動界就是打假球。順著這個思路，那麼屬於「上層建築」的民粹文革是否對作爲「底層建築」的經濟發展，具有高度破壞力，就很值得當作一個重要研究課題了。

2006年雙十圍城之前的紅衫軍民眾主體，其實可以看作是因爲各種社會位置或機緣，恰巧相對地站在這個涵蓋全台的民粹暴風圈的邊緣，從而得以對民粹文革所造成的道德危機產生嚴重焦慮感，並以行動進行反應的人們。例如眾多熱情參與的女性(不分本省外

28 李丁讚教授在另一篇較長也較正式的文章中，其實把台灣社會的出路展望在一個更寬廣的、建立在與維繫於日常生活中的「平等、友善、親密」，這個他所謂的「教育民主」工夫上頭。文章的很多論點我都能同意且也令人深思。見李丁讚，〈台灣民主困境的社會根源〉，《台灣社會研究季刊》，第65期(2007)，頁215-225。

省），被民粹文革直接指斥有身分問題的「外省人」、年輕到還沒進入到包括大學校園的民粹風暴圈之內，以及年輕到還沒有開始爲「生涯規劃」擔憂的高中生，以及包括眾多原住民在內的社會弱勢與邊緣者。紅衫軍的主要道德意識狀態，特別表現在佔參與人數約三分之二的女性身上，就是對這個民粹主義的政治催眠，以及從而形成的大規模自我膨脹，以及從而對所有可能的文明價值皆傲慢不敬，所體現的道德危機感。當她們被問到何以會來參加紅衫軍聚集，她們的答案經常竟是：「有陳水扁這樣的總統，我們當媽媽的要怎麼教小孩子做人的道理！」「做人的道理」是最大的道德危機的最簡約的表明，但是缺乏進一步的論述。

三、紅衫軍之後：馬英九與沒得發現自己的紅衫軍

紅衫軍沒得發現自己，除了等待不到「精神領袖」，以及缺乏批判知識分子的有效介入這些原因之外，還包括媒體名嘴的錯指。在缺乏有力的競爭解釋之下，「綠頭藍身」成了對紅衫軍的流行錯指，而且還是個意識形態錯指，因爲它恰恰是要以沒有出路令人生厭的藍綠鬥爭來定位紅衫軍，從而遮掩住紅衫軍成立的真正理由，也就是台灣社會已冰凍三尺的深刻道德危機。紅衫軍戴上藍帽子的那一刻，也就是紅衫軍需要被指認、被理解的歷史獨特性被瓦解的一刻，而立即成爲重複多餘之事。這個錯指唐突了多少紅衫軍群眾身上穿著的「不論藍綠，只問黑白」醒目大字的T恤！而這個到處可見的標語，不就見證了紅衫軍群眾朦朧意識到它自身必須要超越黨派的狹隘格局，探指於常識道德領域嗎？

紅衫軍最終沒有發現它自己的原因，還包括遠處站著一個誘惑，「瞧，那個人」總是似乎在彬彬有禮地以腹語對群眾說：「依

法抗議吧，累了，就結束吧，後面的就交給小弟我(即，投我一票)吧！」對照於暴其氣、亂其言的民粹文革，「馬英九」是這個紅衫軍人群在給定現實之下，找不著出路的唯一希望之燈塔：溫文爾雅、輕聲細語、常戴微笑、謙恭自制且貌似有所敬畏——凡此一切，都是「陳水扁」作爲一個形象的對照。應該可以這麼猜想，不少紅衫軍在擁戴施明德爲名義共主時，已經把縫合道德裂縫的希望暗暗地投寄於馬英九了；群眾與施明德同床異夢。以我在現場的觀察，施明德也的確從未獲得過群眾熱情的簇擁、歡呼與期待，一如革命領袖或偶像明星所遭遇的那般，而只是受到微溫的、吝嗇的支持禮遇。

施明德先生說，他幾次面臨痛苦抉擇，最後他都戰勝了權力的誘惑，並未帶領群眾衝進總統府，而歷史證明了這是智慧的抉擇，云云。但是，當施明德說這些話時，也許沒考慮到一個事實：如果紅衫軍主體群眾本就是對那深具「衝」、「勇」、「撩落去」等重口味民粹主義民氣的道德反彈，那麼，除了少數的、邊緣的「敲打族」之外，她(他)們的主體狀態又如何會「衝進總統府」呢？紅衫軍的遊行過程是平和的、愉悅的，但卻是一種只有喧囂人氣與物理規模，卻沒有精神與目標的遊行；在人群中經常有行不知所之的荒謬感，以及時間分秒流過但什麼都不會改變的犬儒自覺。紅衫軍是另一種喧囂失神的城市空間漫遊者；是千萬個自流的、豐沛的、壯觀的但無法匯集的原油眼，從暗地裡莫名地冒出來又莫名地流回到暗地裡。凡此一切，除了清楚無誤地指出紅衫軍並沒有什麼「精神領袖」之外，更重要地指出了這是一個低度政治化、不曾理論化的群眾聚集，它沒有機會把它真正痛苦之所在(即，這個社會的集體的、公共的、道德的紐帶的崩解)作出明確的、有針對性的陳述。

紅衫軍群眾在凱道的風雨中靜坐、敲打、呼口號了那麼多日子，又大遊行了兩次，在這些日子裡，何嘗不是歷史在等待一種紅衫軍

關於「我們是誰？」、「我們爲何在這裡？」的釐清。這一個長達一個月的超大群眾聚集，最後在溫文爾雅白襯衫馬市長的重裝鎮暴黑制服警察如機器人部隊般的鎮壓下，弔詭地使這個本來就沒有找到它自己的運動乾脆順勢自我了斷——「倒扁」既然失敗，那也只能「挺馬」了；「落紅不是無情物，化作春泥更護馬」。

所以，我曾百思不得其解的疑惑，爲什麼那麼震撼人心轟轟烈烈號稱百萬人的大抗議聚集，說結束就結束，而且之後被社會遺忘得那麼徹底？總算可以有一個答案了，那就是：由於聚集的群眾無法思考，紅衫軍領袖老是在祕密思考，進步知識分子幫不上思考的忙，於是，紅衫軍群眾在找不到自己的進步性之下，只能倒扁，倒扁不成，那只有挺馬。這是順著歷史與思惟的慣性，寄望於下一個領袖有德有行吧！這是千百年來弱勢人民的最現實的期盼，紅衫軍並沒有超克這一「智慧」。於是，也只能現實地期待「馬英九」——那位被形象化成和「陳水扁」對立的那個政治領袖。這是一個還沒有發現自己的運動，事後看來，它也只能夠讓自己在歷史扮演「階段性的任務」，也就是「從倒扁出發達到挺馬」。當支持新領袖的慾望在紅衫軍潰散之後竄起，並在大選之前的一年半中溢流全島時，誰又有工夫想起紅衫軍呢？連「前紅衫軍」都在選戰的激情中把自己給忘得一乾二淨了。

四、何以批判知識分子對紅衫軍沒能找到它自己要負責？

批判知識分子對紅衫軍群眾沒得找到它自己這一回事，不能怪群眾、不能怪施明德、不能怪等不到「精神領袖」、不能怪媒體名嘴，也不能怪馬英九，只能怪自己，因爲批判知識分子對於紅衫軍現象之所以出現的解釋框架太過於依賴現成品，即民眾進場是對阿

扁一家族的貪腐的憤怒——而「反貪倒扁」也是運動總部僅有的訴求語言。而之所以會如此，則是因爲批判知識分子缺少一個對於群眾內在危機意識的歷史感，並不曾嘗試拉出一個歷史的視野，提出一個新的分析框架。做不到這一點，於是就越過了認識與思想的困難，將就上了一條輕便簡易的路徑，直接祭出高調的啓蒙理念自主公民，而這註定了將只是知識分子自我安慰畢竟不曾缺席，對於群眾而言，這個大名當然恰如馬耳東風。

兩年後，我們開始直面此一危機意識，初步發展出「民粹文革」這個概念，並將紅衫軍現象與之緊密扣連。我們相信，這樣的一種歷史的思考方式與分析架構能幫我們在這個歷史記憶急速流失的島嶼上，再現被遺忘的歷史與結構。而我們可以這樣申論：要理解紅衫軍，必須要理解它之前15年的民粹文革，以及之前的國民黨政權，以及之前的日本殖民時期。此外，我們還需要結構地理解台灣與中國大陸共構的「分斷體制」，以及台灣對美、日的依賴，以及二戰以來流變至今的冷戰結構。

必須要把紅衫軍的主體置放在一個更寬廣有深度的歷史與空間脈絡之下。唯有如此，我們才能幫助紅衫軍找到它自己，也能夠幫「反紅衫軍」找到它自己，也才能幫我們批判知識分子找到我們自己。紅衫軍的歷史命運，現身說法了一個深刻的道理：在台灣，任何具有突破現狀可能的改變力量，都因爲藍綠對立解釋框架的啓動，而被繳械，而藍綠對立，最終又和兩岸對立的「分斷體制」密切相關。因此，長久以來知識界對台灣社會的重大事件或是現象，僅僅從台灣社會內部或是當下之時進行掌握的知識習性，似已到了必須深刻反省另尋出路的時機了。

紅衫軍沒得找到它自己，只能倒扁，倒扁不成，只有回推到邏輯另一端，但同時是自我否定的一端：挺馬。複雜的現實政治一下

子又變得極其簡單，整個紅衫軍運動水落石出，竟是陳水扁與馬英九的對決。這已經不是現代西方意義下的政黨政治框架所能解釋得了，且不是單純的「藍綠鬥爭」所可窮盡得了。難道不是嗎？「馬英九」和「陳水扁」各自僅僅「代表」其政黨嗎？這兩個「個體」「屬於」這兩個政黨，從而爲其部分嗎？或更是以極爲誇張的比例「鶴立」於「雞群」之上，僅僅因爲他「代表」了那更大的(但分裂了的)人民呢？這個對於「放大化」的領袖的依賴，是內在於台灣的「威權」或「民主」的傳統中的。相對於中國大陸，台灣倒是沒有出現過文革時期對毛澤東的領袖崇拜，但是也從沒有出現過社會主義對於「個人崇拜」的理論與政治的反省，也從來沒有出現過集體領導的政治制度。

那要如何解釋這個「二人對決」呢？這顯然是一個重要但卻因爲不在西方民主理論的話語之內，而被忽視的一個重要問題。

台社當初在丟出「自主公民進場」時，可說是高調地完全不曾理會這個真實的政治狀況，而是按照西方規範性政治理論所擬定的主體想像。自主公民進場有何意義呢？答曰：「自主公民進場意味一種能超越藍綠的歷史主體的出現，將打破藍綠對壘的政治困境，從而自主地擔負起政治方向的形成」。話是說得體面穩妥，但似乎難掩這還是一個相當空洞的姿態，因爲那是一種什麼樣的政治方向，根本性地缺乏討論。但是，這個非歷史的、程序主義的、行動主義的「自主公民」，按照理論設想，好像本就不需要回答這個問題，因爲自主公民能自指、能現身是關鍵，之後都好辦，因爲既然是公民，「自然會」公共討論出價值目標及合理手段的。「自主公民」於是成爲一種理論萬靈丹，自然是「普世」到什麼病都治不好。

這些激進民主語彙(不管是，公共討論、公共領域、公眾、審議民主、自主社運、公投或「民主在街頭」)在被提出來的時候，其實

都預設了它們所鑲嵌的政治與社會體制(例如,國家與市民社會的對偶、憲政國家、結社性社會、資本主義市場),以及所對應的某些終極價值(例如(溝通)理性、世俗化、多元價值、不服從主義、個人主義、競爭、生態)。簡言之,「自主公民」在修辭層次上可以當作一種普世的主體,但在制度現實上,它必然要鑲嵌在特定的歷史、社會與價值形構中,才得以出現。

上面這些「西方民主語彙」聽起來不錯,也似乎多是可欲的,少有歷史人群得以因自稱的特殊性而謂與彼絕然無關。但是,假設(必須馬上說,這是一個問題很大的假設)我們的確需要所有這些價值與制度,我們也必須認真思考如何讓它們真地能和現實(必然是歷史中的現實)結合起來,歷史地、結構地展開目的與手段之間的關係探討。如果不此之圖,反而以一種白樂晴教授所謂的「公式主義的謬誤」[29]傲慢展現自身,同時遮蓋對實現它自己有利的或不利的歷史肌理的理解,則是知識上以及政治上的不通之路,必然只能在響亮的口號中原地踏步,從而成爲構成現狀的一景。

這樣的反思可能遭遇到的立即質疑是:「那你是不是從什麼『中國性』、國粹主義、或是東西二元對立這種知識上有問題、政治上不正確的自我東方化觀點出發呢?」不是的。刻意這樣提「西方」,是爲了要凸顯一重要現實與理論問題:「在台灣,我們所說的『國家』這個名詞,到底意味著什麼?」這個問題之所以重要,是因爲它能夠幫助我們理解「二人對決」這一特殊現象,而只依賴西方的國家或民主理論必然是窒礙難通的。

在西方基督教傳統下,教會不管權力有多大,它理論上絕不等

29 見陳光興,〈白樂晴的「超克『分斷體制』」論:參照兩韓思想兩岸〉,頁100。

同於那個據信超越一切世俗與私已、全然爲公的上帝，而只能是後者的一個代理、一個執事。同理，在西方，國家和政府也不能等同起來，因爲後者只是前者的一個代理，一個執事。如果說，神愛世人，上帝是普世性的，那麼民族國家的「國家」理論上也代表了一個超越地域、族群、性別、階級的「公」[30]。國家是全體人民的抽象體現，政府則是「爲人民服務」的制度手段。在這個不容混淆的區分基礎上，建立了西方的民主政體。如果說，在現代民族國家與民主體制出現之前的西方絕對主義時期，帝王體現了國人整體，那麼民族國家時期的政治核心領袖則不再是民族國家國人整體的「體現」，而只是主權所在的人民集體的托付，作爲全體國人的意志的代理。作爲這樣的政治核心，他或她本身不生產正當性，更不是道德的泉源。簡言之，國家被視爲是「道德的」(或「意識形態的」，端看論者之立場)，政府則否。

但是在台灣的活的傳統政治文化中，直到今天，可說一般人心目中的「國家」和「政府」並沒有任何明確的區分，西方的基督教－自由主義傳統下的「國家」概念並不能照搬到台灣[31]。在台灣，

30 見費孝通，《鄉土中國》(上海：上海人民出版社，2006)，頁27。

31 中國大陸的「國家」想像是如何，我不知道，但由於社會主義革命的緣故，可能是比台灣來得不那麼「傳統」？無論如何，這可以當作一個值得追索的問題起點。王曉明關於川震災後的反思寫作，其實也是從另一個切入點，探討類似的問題：在社會主義革命傳統下的當代中國大陸，到底「國家」意味著什麼？國家和政府，政府和社會，國家和社會之間的關係為何？我們(作為批判知識分子)對於這些範疇的關係應該有什麼樣的期待？雖然關切的問題和這裡不完全一樣，也不可能一樣，但很多的關切點是重疊的，同時，對於西方國家理論或社會理論在適用上的質疑，也是非常的一致。我相信，兩岸批判知識分子在這些關於歷史重大事件的分析上，應該會互利於更多的相互對話。

我們日常語用的「國家」一詞，事實上是一幅由反透視法所構成的圖景：核心位置站著不合比例超大體積的「領袖」(經常就是總統，同時是黨魁)，然後從各種黨、政、軍機構，由大至小，一圈圈推出來，這是「官」(即，「政府」)，之外就是廣大的人民(所謂「國人」)，而這些國人又以和官之間的關係遠近層層往外推，構成類似樹木年輪的多圈同心圓；這個同心圓整體據說應同屬一個文化，並住在同一塊土地上。這個涵蓋多重權勢差等的人群、文化與空間的官民集合體，謂之「國家」，民在外，官在內，最核心站著一個領袖，後二者則構成了政府(或「國家機器」)。且由於國家、政府或國家機器同在一個平面且共享「領袖」這一核心，因此「領袖」不但是國人的政治領導核心，也被國人視爲道德領導核心——「子率以正，孰敢不正？」或更直白，「上樑不正下樑歪」。

台灣近20年多來的「民主化」，並沒有真正改變這個「政治文化」。在當代台灣，人們的政治意識總是處於一種矛盾狀態中，一方面被正式地教導「人民是國家的主人」，「總統民選，人民是頭家」等等，但另一方面，人們似乎又深刻延續過去以來對政治核心的道德期待。人們真地這樣期待，但這個期待在自由民主話語裡卻又尷尬地沒有位置。民粹文革對這個政治文化所帶來的改變則是數量的改變，從一個領袖變成兩個領袖，從一個國家變成兩個國家，從一個人民變成兩個人民。從李登輝到陳水扁到馬英九，每一個領袖只能在一部分的人群中找到正當性，台灣的「內部分斷體制」到目前爲止似乎還沒有找到彌合的契機，兩個颱風眼將繼續撕裂台灣。紅衫軍曾經蘊含某種超克這種分裂的可能，但最後卻以強化這種分裂告終。必須說，無法超克兩岸間的分斷體制，台灣的「內部分斷體制」就將繼續。

從反思紅衫軍現象所牽引出來的關於「國家意味著什麼？」思

考的意義在於：我們應當面對長期以來價值(或「政治正確」)先行的知識慣習，重新面對超出我們當下的歷史與結構深度，藉由面對過去，找到我們面對現在、開啓未來的契機。在此，布雷西特的警語可以有很大的啓示，他好像是這樣說的：「我們不要從未來的美好事物，而得要從現存的醜陋事物開始。」我不知道，紅衫軍群眾(一如中國傳統政治中)，對於政治與道德二者之間具內在聯繫性的信念是否是醜陋的，但它的確不在當代政治正確的美好事物清單中。那麼，我們是否可以爲了面對我們自己的歷史資產與負債(而這是我們所真正繼承的，無論承認與否，是我們的歷史的現實)，而暫時懸置這個「美好事物清單」？

因此，群眾如果說：「我要求、我希望政治人物要有道德領導力」。知識分子不應對他們只是冷冷地聳肩訕笑，或是以民主教科書進行啓蒙，或只是丟給他們進步的名字讓他們改運，而是直面這一民眾的淺白呼籲，開啓我們對這個淺白呼籲後頭的苦悶、困惑與慣行慣思的理解，找到對歷史的具體掌握，從而獲得介入的契機與鎖鑰。爲什麼某些群眾對於陳水扁有這麼大的失望與憤怒？爲什麼某些群眾對陳水扁的貪腐有這麼大的包容？爲什麼某些群眾寄望於馬英九？爲什麼又快速失望於馬英九？而失望的理由竟是退居二線的他太不像個強有力的政治與道德領袖！爲什麼又將寄望於XXX？爲什麼又將失望於XXX？……如何面對這個無盡的期望鎖鏈？如何能免於對領袖的一再幻滅？如何超越並克服此中的虛無主義以及反智主義？這才是真正的、具體的、我們的民主課題。老實說，對於這個民主課題的真正理解與掌握可能還沒有開始呢。

趙剛，東海大學社會系教授，台社成員，著有《知識之錨》、《頭目哈古》、《四海困窮》等書；《法國1968》為其譯作。

airiti

台灣社會研究季刊｜第七十四期｜ 2009年6月｜頁3-47

白樂晴的「超克『分斷體制』」論

參照兩韓思想兩岸*

陳光興**

Paik Nak-chung's Theory of Overcoming "Division System"

Inter-referencing the Two Koreas with Taiwan and Mainland China

by Kuan-Hsing CHEN

關鍵字： 白樂晴、分斷體制、超克、民族文學、第三世界、兩韓、兩岸關係

Keywords: Paik Nak-chung, division system, overcoming, national literature, third world, Two Koreas, Taiwan and mainland China

收稿日期：2008年10月6日；接受日期：2009年4月20日。

Received: October 6, 2008; in revised form: April 20, 2009.

* 本文前一稿發表於台社二十週年會議——超克當前知識困境，2008，9月27-8日，於台北世新大學。感謝台社超克分斷體制小組成員的討論、回應與支持，以及蘇淑芬、丁乃非、蔡孟哲提供的意見，特別是兩位匿名評審的審查意見對本文修訂有很大幫助。標題中「思想兩岸」，把思想當動詞的靈感來自於白永瑞教授即將在台社論壇書系出版的《思想東亞》。本文是國科會研究計畫「南韓的第三世界民族文學論：白樂晴與黃**晳**暎」（NSC97-2410-H-007-049-）成果的一部份。

** 服務單位：交通大學社會與文化研究所
通訊地址：300 新竹市大學路1001號
E-mail: chenkh@mail.nctu.edu.tw

airiti

摘要

本文為2008年台社二十週年會議超克分斷體制組的六篇文章之一，應與其他文章一同閱讀；本文受到的分工在通過白樂晴在兩韓脈絡中發展出來的超克分斷體制論為參照，思考兩岸問題。本文首先根據白樂晴的英文著作及中文翻譯中，追蹤與耙梳他在1970年代提出民族文學論如何與第三世界的問題意識相結合，到了1980年代因參與民眾運動與回應馬克思主義的挑戰，逐步形成分斷體制的分析概念，一直到90年代將分斷體制上升到理論建構。以兩韓經驗為基礎，本文進入兩岸問題思想層次的討論，從相互參照中揭示超克分斷體制的困境與契機，主要核心論點在於，兩岸要能走向和解，必須超脫民族主義的史觀，放在世界史與區域史的視野，才能解釋帝國主義與殖民主義的動力如何在歷史進程中造成今天對峙的格局。因此，超克分斷體制必須發展成長期的知識計畫，一方面對分斷體制本身的歷史形構進行研究，一方面重建史觀，才能打開既有對於統獨問題窄化的認識。

Abstract

The essay is an integral part of the six papers presented by the "Overcoming 'division system'" group in the 20th Anniversary Conference of the *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*, and therefore should be read along the side of other essays. This specific essay aims at approaching the problematic of Taiwan and Mainland China relation by inter-referencing the experiences of the two Koreas, as articulated in Paik Nak-chung's theory of overcoming division system. It traces, in his English writing and translations in Chinese, the background in the 1970s for the proposal of a distinctive project of "national literature" and its relation to the Third world; in the 1980s, in his engagement in the People's Movement and responses to the Marxist challenge, Paik began to develop the concept of "division system", and then more systematically theorize it in the 1990s. On the basis of Paik's theory, the

airiti

essay moves on to unpack the conditions of the Taiwan-mainland relations with reference to the experiences of the two Koreas. It argues that, to move towards reconciliation, we will need to develop a historical worldview, which will overcome the self-centered nationalist historiography on both sides; by bringing global and regional history to the center of analysis, the dynamic history of imperialism and colonialism will be able to offer explanation on the formation of the division itself. Therefore, overcoming the division system needs to be understood as a long term intellectual-political project, to study the historical formation of the division system, on the one hand, and to reconstruct historiography so that the narrowing tendency of existing ways to understand the unification or independence can be overcome.

No truth can be called a genuine truth unless it is realized in daily life.
沒有真理可以被稱為真正的真理，除非能在日常生活中體現。

——白樂晴（Paik Nak-chung 2005: 19）

前言

幾乎在台海兩岸重新開啟互動關係的同時，《台灣社會研究季刊》於1988年創刊。那個時候的台社成員對於中國大陸的理解，因為沒有形成議題公開討論，所以沒有留下什麼文字可以重訪。一般而言，那時候屬於我這一代的左翼進步分子要不就是糾結在如何看待文革，要不就是陷入社會主義祖國開始「走資」的哀怨悲憤當中，或是正忙於投入參與島內風起雲湧的社會／政治運動，對大陸戰後形成的根本歷史處境很難有內在性的理解。十年之後，兩岸關係已經開始成為台灣社會面對的主要問題之際，1997年夏天台社第一次組團訪問北京、上海，那是台社作為一個團體開始思考兩岸問題的起點，後來可能因為沒有迫切性，可能擔心引發社內的統獨爭議，也可能沒有找到契機與切入問題的方式，除了個別的成員在自己的專業領域中結交一些大陸批判圈的朋友，少數成員開始在大陸做研究，問題也就一直擱在那兒，沒有進一步共同思考，至今台社的成員沒有發表太多對於中國大陸的研究與看法。開始逼迫台社得認真面對兩岸問題的是2000年以後政黨輪替的陳水扁政權，當他以挑釁的方式惡化兩岸關係來操弄台灣社會矛盾、升高台海危機，我們無法繼續閃躲，得正視問題的嚴重性。但是要如何超越以國家體制為中心、以政黨政治所主導的既有想像框架來思想兩岸問題，一直是一個難以突破的瓶頸；我們清楚地意識到，沒有新的貼近歷史現實的分析性看法，所有發言不過是在繼續複製簡單的統獨框架，流於立場上的表態而已。

airiti

2008年5月間，南韓思想界的代表性人物白樂晴教授來台訪問，一方面為了能夠理解他的思想，一方面為了台社二十週年會議作準備，台社部份成員一起閱讀了白教授相關的中文譯作及英文著作。讓人意外的是，所有參與讀書會的同仁都為白教授厚實的思想所觸動，特別是他的「分斷體制論」，直覺上似乎更接近於我們想要打開的思想空間（在台灣的語境當中，陳映真先生最先使用分斷一詞，在此援用此翻譯）[1]。長期從事理論工作，我們當然知道韓半島的狀況與兩岸關係有很大的差距，也同意白教授提出分斷體制是針對具有歷史特定性的南北韓問題，不能胡亂套用[2]，但是這並不意味韓半島的經驗不能參照，不能提供給我們思想上的啟發與刺激。最後，在二十週年會議上的分組報告，以「超克分斷體制」來定調，是一種團隊的嘗試，從不同的視角與層次開始試著碰觸兩岸問題。

我們對於白樂晴教授有高度的敬意，不能工具性地理解他的思想，因而本文的任務是試圖在能力範圍內，把「分斷體制論」放回白教授思想的整體變化過程中來理解，也才能排除斷章取義的疑慮，而後也才有基礎思考他對韓半島的分析會在看待兩岸關係上有什麼啟發。

白樂晴的分斷體制論不是社會理論式的系統化的建構，與他的文學觀、世界觀、第三世界論等，是相互有機的連結。本文試圖在第一節中鋪陳他早期的思想背景與根基，第二節追溯分斷思想逐步浮現的動力，第三節集中在分斷體制論內涵的討論，第四節則拉出對於兩岸問題參照的初步思考。

---

1 陳映真於1989年赴南韓採訪報導，《人間》雜誌於同年六月號以「打倒獨裁」為專號題目，以近60頁的篇幅出版了陳氏對韓國民主運動的現地報告，其中也採訪了白樂晴先生。陳先生在當期頭篇發行人的話中，提及「民族分斷敵對」（陳映真，1989: 8）。

2 白樂晴教授來台訪問期間，在不同的場合中都提到他對以分斷體制來討論兩岸問題有很多疑慮。他的演講、討論與訪談，還在整理出版當中，其中白先生在東亞批判會議的基調演講，「東亞和解的障礙：兩韓問題及其區域性的意涵」，及陳宜中與陳光興的回應，參見《台灣社會研究季刊》，71期，2008年九月號。

在進入第一節的討論前得先做一些必要的說明。首先，本文的定位不在將白樂晴的分斷理論引介到中文世界，一方面是因為筆者本身沒有能力用韓文閱讀他的各種重要著作，不可能對白先生近半個世紀的著作有通盤的理解，只能從閱讀他出版的英文單篇文章與少數的中文翻譯著作中，片面的去體會、去捕捉他的分斷體制論的形成軌跡。另一方面，由於中文思想界對於韓國的整體認識還不夠，更為整體的介紹還是得依賴韓國學者的知識，這個部份《台灣社會研究季刊》曾經在白先生2008年5月訪台前，於三月號72期出版了「白樂晴小專輯」，其中包括首爾西江大學著名學者李旭淵（2008）教授以及台灣政治大學崔末順（2008）教授的文章，分別評介了白樂晴的民族文學論與分斷體制論在韓國思想運動界所處的位置，涵蓋不同政治立場對於他的批判與挑戰；除此之外，十二月號72期也出版了年輕一代學者、成均館大學柳浚弼（2008）教授具有深度批判性的文章，因此本文不做重複的討論，敬請中文讀者參考這些閱讀資源。

第二，讀者會想要知道白樂晴的思想在韓國內部如何被定位，這裡只能初步點出的是，以白樂晴為代表的《創作與批評》論述團體（包括前後主編崔元植與白永瑞等），在南韓的進步勢力中，因為40年來一直重視民族問題，特別是90年代以後以超克分斷體制為主要的理論與政治思考框架，因此被視為左派民族主義[3]；然而，貼標籤的方式當然無法揭示政治過程的複雜豐富性，耐心的讀者會慢慢發現白樂晴先生及其同志的思想中其實具有強烈的國際主義、第三世界主義與批判的東亞區域主義底色，筆者跟這幾位《創批》核心成員交往中，深知他們絕對不是閉塞的韓國民族主義者，用白先生他自己的話來說，他們

3 本討論受惠於崔末順教授2008年5月2日於新竹清大亞太研究室演講時，發的韓文的影印資料，「2007年韓國知識人理念分佈圖」，以民族主義光譜為縱軸，左右光譜為橫軸，創批集團的三個代表性人物，被放入左派民族主義的區塊當中。

airiti

所推動的運動方向是民族的，但不是民族主義的（Paik 1993a: 556）[4]。我個人是這樣裡解的：白樂晴生於1938年，成長時歷經二次世界大戰、脫離日本殖民、韓戰，而後目睹南北韓的分裂，親身活在軍事獨裁統治之下。對那一代的知識分子來說，反帝、反封建是民族主義的基本內涵，如何從殖民地、戰亂、貧困中走出來，朝向現代社會與民主國家邁進，取得民族統一、獨立的尊嚴，是共同分享的心情與企求。擴大來說，這是戰前出生、戰後成長的「第三世界」進步分子共通的精神狀態。要公允地了解那一代人，必須以此為前提，用當下知識狀況的理論正確與政治正確的姿態來面對那個時代，是無法內在地去體會他們的生命根柢。就像在台灣，年輕一代今天很難理解比白先生早一年出生的陳映真何以會成為中國民族主義分子，一但把他們放回那個時代來看，民族情感是相當自然的，爾後要他們順應「時代潮流」拋去根本的養成，那才是無情的要求，**問題在我們不在他們**。與眾不同的是，白先生在過去半個世紀當中，不斷地回應時代的變動，不媚俗的持續更新他的思想內涵，針對新的情勢調整論述的方向，繼續貼近歷史的現實，這種韌性的堅持最終是要受到最高的評價。

最後還得說明的是，有些讀者可能更為關切在實際操作面上要如何超克兩韓或是兩岸分斷體制的問題，這也是本人及台社分斷小組希望在下一階段能夠在我們能力範圍內付諸實踐的，而現階段的主要任務是在思想層次上提出初步的分析視野，期待能在將思考問題複雜化的前提下，與思想與運動界的朋友一起構思具體的超克方案，本文結尾處只能提出目前從本文分析中浮現的幾點看法[5]。

---

4 白樂晴本人對民族問題有自覺的緊張感，在不同的脈絡中他都有意識的進行區分。參見The Idea of a Korean National Literature Then and Now一文，他認為問題不在辨識民族主義的真假，而是如何對民族主義採取複雜的態度，才能建立起民族的、非民族主義的運動（a national yet non-nationalist movement）（Paik 1993a: 556）。

5 感謝兩位評審人在超克分斷體制操作方案上所提的問題，尤其是其中一位的具體建議：「台灣公民社會內部的各行各業各領域，應該廣泛舉行公民論壇，針對各自領域

一、民族文學與第三世界想像

1966年《創作與批評》創刊（簡稱《創批》），由當時只有28歲的漢城大學英文系講師白樂晴擔任首任主編[6]。在過去的四十多年間，《創批》這份立足民間的刊物不僅是南韓民族文學開展的主要戰場，與大時代的民主運動同步，也逐步發展成一個獨立出版社。《創批》在過去四十餘年間，不斷以創新來跟上時代的快速變化，作為季刊能夠有超過一萬五千份的龐大讀者群，足以說明它在思想界的重要性，對於有參與獨立刊物經驗、特別是對東亞及國際出版市場有些認識的人來說，《創批》堪稱世界思想界的奇蹟，值得深入研究；我個人的理解是，這與白先生本身的實踐能力有關，他不僅在思想層次上天馬行空，難得地是他能夠將想法落實。本文以《創批》作為起點，是要將白樂晴思想的民間獨立性格擺在前景。白先生雖然長期任教於漢城大學英文系，但是他主要的社會／政治關切大都是在《創批》這個基地上形成與完成的。學院是他的棲身之地，《創批》是他的主要認同、思想工作的空間：作為專業的英美文學研究者，D.H.勞倫斯專家，他有他獨特的立場與成就，開展了有原創性的學術路線，訓練了不少學

內，由民眾來提出適宜的民間、乃至於官方的交流政策，在從內部共識的基礎上與大陸雙向交流，包括建立比較正式的兩岸公民論壇等」。

6 整理不同資料，可以簡單的這樣來描繪：《創批》1966年創刊時由文友出版社發行，1967年由一潮閣發行，1969年開始獨立發行，此時白樂晴再次赴美完成博士學位，發行人是辛東門，主任編輯是廉武雄。1972年白先生完成論文後返國，回復編輯人職位。1974年以創作與批評為名成立圖書出版社。1970年代，《創批》及其出版之圖書多次遭到當局查禁，三位主要編輯，白樂晴（1974）、廉武雄、金潤洙的教授職位都受到學校解職的命運，直到1980年才復職。1980年《創批》遭到當局廢刊處分，但是用「韓國文學的新階段」系列，以書代刊持續發行；1985年出版社被取消註冊。1988年《創批》復刊，由白樂晴任主編。1990年代中期起，由崔元植教授任主編，2005年起由白永瑞教授接任主編。至今，《創批》以季刊形式出版，發行量約15000-20000本，出版的書籍約1500種。有關《創批》的簡史，可參照Kim（2001）。

生[7]，但是他在學院之外的時間、精力與思考是放在《創批》的寫作、編輯、經營與組織工作上。這或許也是那一代人特有的能量，同時能把不同的事都能作好。從他出版為數有限但是卻是高質量的英文文章來判斷，如果處於「國泰民安」的時代，白教授會是國際一流的文學研究者，憑他的思想濃度、寬廣的視野，也會是世界頂尖的知識分子，與Immanuel Wallerstein、Jürgen Habermas、Perry Anderson、Pierre Bourdieu、Fredric Jameson這些人平起平坐[8]，但是在很早期起他就做了選擇，扎根於韓半島，以韓文書寫，把他的生命投入他所熱愛的家園。

處於1960年代的威權時代，在高壓統治下，思想的空間是極其有限的，於是透過文學創作與評論來推展、散播批判思維就變成是主要介入現實的方式。在此意義下，南韓的狀況與台灣60、70年代的「鄉土文學」是有共通性的，不同的是以白樂晴為代表的陣營是以「民族文學」為大旗來撐起思想的戰場。從現在的觀點來看，特別是在台灣的現實中，民族是一個麻煩的字眼，但是放在當時韓國的語境中，民族文學（national literature）是一個很自然的稱謂，意味著韓民族的文學。那麼準確地說，什麼是民族文學？

在一九七四年出版的〈為了確立民族文學之概念〉這篇重要文章中，白樂晴開門見山提出他的戰略思考。當時南韓正在掀起一波有關民族文化與民族文學討論的浪潮，國家機器投入大量的經費想要帶動復古、發揚國粹（類似於台灣的1960年代反共的中華文化復興運動，

---

7 有關白教授對於他專業的近期反思，參見他於2008年5月23日於台北清大月涵堂的公開演講，Towards a Planetary Approach to Western Literary Canons。比較具有代表性的文章，參見白樂晴（1998），《全球化時代的文學與人：分裂體制下韓國的視角》，金正浩、鄭仁甲譯，北京：中國文學出版，特別是第三部份的三篇文章：〈以主體姿態理解西方經典小說〉（1982），〈小說《苔絲》的現實性〉（1982），〈再論勞倫斯的典型性〉（1992）。

8 白先生在不同脈絡中與這些人對話。

或是1990年代由國家動員的社區總體營造運動），站在對立面的白樂晴很敏銳地認為不能因此而把民族文學拱手送給國家，而是要介入提出不同的路線。他認為民族文學的立足點在於：「它是民族的主體生存和其多數成員的福利受到嚴重的威脅之時危機意識的產物，而且面對民族危機的這種正確態度，正好成為決定國民文學本身健康發展的主要原因」（1998: 211），他緊接著寫到：「如此理解的民族文學概念具有徹底的歷史特徵」（1998: 211），也就是在面對當下的歷史處境，因此不會是去歷史的國粹主義。用當代的語彙來理解，民族文學不該是以本質主義的方式來認識，不是五千年來永恆不變的，或是從當下回收過去所有的經典文學放入同一個平台當中，而是在特定的歷史環境中，當民族出現了危機，民族文學的任務就是以在現實中面對、克服危機為前提。這裡所謂「民族危機」的「徹底的歷史特徵」，其實就包括了日帝入侵以來的危機，以及眼前直接看到的就是當下南北韓分裂的民族現實[9]。躲開分裂這個或許太過敏感的字眼，他引用經濟學家的說法類比民族與「國民」的差異，也就是說在世界資本主義的體系中，國民經濟相對於民族主體是次級概念，民族是整體，停留在國民層次不適當，「只固執純經濟概念，是對民族經濟自主性的嚴峻威脅的忽視，同樣，無視『民族文學』概念，也會造成對民族生存和尊嚴的現實性挑戰的後果」（1998: 212），換句話說，單單用「南韓」的國民經濟體作為分析單位，是片面的，不能掌握以韓半島為範圍的整個民族危機——這是筆者可以讀懂的翻譯文字中比較早的片刻，在白樂晴思想的深處早已醞釀著「分斷體制」的草圖[10]。

---

9 「分斷」是白先生在此時期就開始使用的語彙。至少在1975年出版的〈民族文學的現階段〉中就出現了，中譯本雖然譯成分裂，但是譯者加註說明：「所有文章中的原文為分斷」（1998: 6）。

10 白樂晴在2008年訪台5月的第一場演講，精準地區分了民族文學與國民文學，後者是以國民國家為單位，如分斷後的南北韓有其各自的國民文學，而民族文學所指稱的是整個韓民族。此次演講在整理當中，將收錄於白樂晴訪台期間的演講與回應的

airiti

按照白樂晴對於民族文學的認識是要面對民族的危機，那麼對於文學創作的要求就必然是要貼近民眾生活，方法上也就會親近於所謂現實主義，這些都在這篇早期的文章已經提及，日後成為申論的重點。文中討論的另外一個重要問題，就是他認為指向民族危機的文學創作，不能也不會淪為政治工具，反倒是貼近現實的文學會具有高度的「先進性」。為什麼這麼說？在分析的層次上，白樂晴賦予民族文學的反殖民任務直接聯繫到他對於西方文學的理解，他認為像卡夫卡與卡謬之類的名作家，其實沒法對殖民主義進行徹底的批判，如果他們不顧一切對自身所處國度的帝國主義行徑提出直接的質疑，就會被孤立起來，與自己社會的民眾脫離關係，也就造成了他們「對殖民主義的批判停留在表面和枝節上」(222)。相對而言，「同民眾共呼吸，批判日本帝國的殖民統治，成為我們傳統中最有價值部份的萬海韓龍云那樣的韓國詩人，即使在極端的痛苦之中，也處在多麼幸福的位置啊」(222)。他的意思是說，作為被殖民者的痛苦歷史經驗是相當真實的，但是沒有被殖民的位置來體會這樣的經驗，沒有同胞的支撐來分享、體會這樣的痛楚，西方的名作家們很難能觸動問題的核心，在此意義下，日據時代的韓國詩人有廣大的苦難同胞分享其文學中所抒發的痛楚，其實是值得欣慰的。但是，他進一步認為光是對帝國主義批判是無法成為先進的世界文學，「因為有意義的批判不只是同強大的外來的勢力的鬥爭，更是同自己本身的鬥爭。它需要有高度的知識和情感方面的鍛鍊，以便在自己民族內部有意無意地識別出迎合殖民統治的勢力並加以批判，進而在自身心靈深處，能夠區分和戰勝封建精神和買辦意識」(1998: 223)。換句話說，民族文學要具有深厚的自省反思意識，反封建是要克服民族自我中的保守性，反帝、反買辦是要確立主體意識，這樣的雙重任務是極為困難的，與「殖民現代性」的召喚相互

專書當中，預定於2010年出版。

矛盾，亦即，用台灣與中國大陸的經驗來理解，在返古的傳統主義與徹底反傳統的全盤西化兩極之間，要能建立批判的主體性其實是如臨深淵，已經形成的基礎不足，只能踩在薄冰上前進，但是也只有維持這樣的張力，才能重建主體性，也才能確立民族文學的先進性。在此前提下，韓國的民族文學其實正是現代文學的同義詞，它形成的契機是反抗日本帝國主義的入侵，同時也是對抗民族內部貴族階級的封建守舊，所以民族文學不能是那些以貴族為主體、脫離民眾生活留下來的作品。同時，民族文學也不會變成逃避政治現實，躲到過去的鄉愁當中，他用強烈的語氣指出：「真正的民族文學與任何感傷的或政治策略性的復古主義勢不兩立，它也絕不能流為國粹主義」（1998: 244）。白樂晴長期堅定反對國粹派的立場，又同時反對買辦式的全盤西化，是以建立韓民族現代主體性為本，在這點上似乎是與五四以降的魯迅傳統相通的，這也就指向了「背腹兩面受敵」的第三世界共同經驗。

特別要指出的是，白氏所謂民族文學的先進性問題，不是關閉在韓國內部來認知的，在1974年〈如何看待現代文學〉的一文中，他進一步把民族文學與第三世界文學聯繫起來，並且揭示了第三世界文學的先鋒性。他追溯了二十世紀西方文學的文學與批評，認為D.H.勞倫斯是西方文學危機最終的表現，此後沒有出路，而第三世界文學因為不被這整個系譜所制約，所產生的文學反而超越那些侷限。他以智利的詩人聶魯達（Pablo Neruda, 1904-1973）為例，認為西歐文學陷入現實主義與反現實主義的兩難，而拉美的超現實主義沒有這些包袱，貼近社會現實與群眾；同樣的美國黑人文學也開出了新的路徑，甚至創造轉化了美國文學。亦即，主體位置歷史經驗的不同，提供了突破僵局的可能性：「由處於西方局外的人去體驗、認識和擺脫它也許會容易得多。換言之，同多數大眾一同，作為具體的歷史事實遭受過西方文明的侵略性和非人性的第三世界作家、豈不是可以不犧牲對自己社會日常現實的關心，也不犧牲同自己國家民眾的連帶意識，便以超越西方

airiti

文學侷限性的作品嗎？如今的第三世界文學之所以能夠成為包括西方文學在內的全世界文學的真正先鋒，其原因正在這裡」（249）。因此，白樂晴的思想中，第三世界文學是世界文學的一部份，是客觀的歷史處境促成了第三世界民族文學的先鋒位置。但是這充其量也只是潛在的可能，他提醒我們：「後進國應培養自己的能力、以便主體地適應以西歐為中心的先進產業社會的世界支配性，在這種適應過程的深層，隱藏著後進國容易**自告奮勇**地被編入先進國的一般性統治體制之中的危險」（249；強調是筆者所加）。白樂晴在這裡的提醒暗示的是一種複雜的心情，或者可以說是一種務實的態度，我們一方面為了追求基本的生存必須「適應」資本主義先進國家所設下的結構與遊戲規則（「超英趕美」），但是同時又必須要有主體意識的去「超克」這個體制本身的限制，目的正是在尋找世界的新方向。「適應—超克」爾後構成白樂晴思想方法上的核心，這是在主體位置的思想，是韓國也是第三世界的，是在整體世界戰略位置上的思考，或許這也正是激進派批判對白氏批判的重點，因為「適應」意味著接受現實，而非徹底否定與推翻。

白樂晴對於第三世界的認同是長期的，一直到近期的著作中他還是用第三世界來定位韓國[11]。他的第三世界的思想資源來自何方？在檢閱白先生出版的文獻中，筆者認為可能來自於幾個方向。一個是50年代第三世界主義以降的批判思考風潮，包括60、70年代在國際學界影響甚大的資本主義世界體系論。第二個資源來自於他的文學訓練與閱讀，他曾經提及他大概是1960年代最早在韓國教授美國黑人文學的人[12]，這些文學與西歐文學有本質上的差異。第三是韓國本身的殖民地經驗；雖然後殖民主義到80、90年代才在美國學院登場，他早在1969年就發表過〈康拉德文學與殖民地主義〉，在共同的歷史經驗中脫離殖

11 參見Paik Nak-chung，Notions of the Third World and National Literature in the Age of Globalization，2008年5月台灣演講。

12 2008年5月23日演講後的餐會中提及。

民地，其間的連帶，很難找到比第三世界更好的座標、定位與認同。在1974年的這篇〈如何看待現代文學〉近結尾處，法農的〈民族文化論〉是他極為推崇的精神資源，他說：「所謂從殖民地狀態中逃脫出來，不是單純的政治、軍事問題，而是意味著克服殖民地統治下的極端非人性和歧視性的人性文化的再生過程。對於沈浸在西方文化影響之中的知識分子來說，它將成為不陷入單純的復古主義與原始主義，而重新找回民眾連帶性的艱難工作。它只有冷靜地認識殖民統治當事人現代西歐社會的歷史特徵，並積極參加民眾的反殖民鬥爭，才有可能取得這種成就。這必然會成為不僅為殖民地知識分子自身，也為包括西方人在內的全人類而創造新的歷史的結果」（252）。對他而言，法農的意義不僅在於對於殖民主義的分析，也不僅是他個人的政治參與，「他的為主體生存而進行的第三世界鬥爭正是創造人類新歷史的主要課題的主張，僅對韓國文學也不能不帶來極大教誨與鼓勵」（252）。從他對法農的態度中可以發現白氏基本的想法，特別是回到1970年代還是處於相當閉塞的思想狀況中，第三世界的想像與連帶就成為相當重要的精神支柱[13]。也正是第三世界作為象徵與想像的資源，同時內在也外在的存在，使得對於民族的認識找到了更為寬廣的格局，跳脫了民族主義的關閉性[14]。（相對於南韓，台灣戰後的批判圈幾乎沒有第三世界的意識及座標，原因何在？與後來發展出關閉性的民族主義是否關連？還是源自於不自覺的中華中心主義？這些是值得研究與深究的課題。）

如果說以上是白樂晴思想在1970年代所浮現的基本輪廓，那麼在1980年代期間，他部份的工作是放在文學理論的清理上，基本上是透過來自不同立場的挑戰以及回應新的歷史條件去深化民族文學論。

---

13 白樂晴其他有關第三世界的討論還包括：〈韓國文學與第三世界文學〉（1978演講）、〈第三世界文學與民眾文學〉（1979）、〈看第三世界文學的視角〉（1982）等。

14 在這個基本立場上，陳映真與白樂晴是相通的，可以看到陳氏在台灣當代思想界的特殊之處。詳見陳光興（2008）。

airiti

1985年的〈現代主義續論〉，是透過與現代主義與後現代主義文學理論的論辯，為現實主義文學在第三世界或是韓國的當前現實意義進行辯護。1986年的〈作品、實踐與真理：為提高民族文學論的科學性與實踐性而工作〉，論辯民族文學不能因為民族運動與民眾運動的現實性而丟棄藝術性與科學性。同年，1986年的〈民族文學的民眾性與藝術性〉，基本上是與80年代興起左翼運動的馬克思主義理論對話，強調民族文學本來就是民眾文學，同時堅持不能因為服務於階級運動而不顧文學本身的藝術性。1990年的〈民族文學論與現實主義論〉逆水行舟，再次主張第三世界的現實主義才是最先進的文學，以此立場拒斥現代主義與後現代主義，也同時因應新的情勢，開始接觸到北韓，對社會主義的現實主義理論進行反思。除了理論工作外，白樂晴持續進行的文學評論工作，包括了歐美文學的討論，以及韓國本身的民族文學[15]。這個部份有關文藝理論與文學批評的討論，筆者受限於知識能力不足，無法充分理解，還有待中文學界專攻文學理論與批評的同仁能夠細心處理。

對這一節的討論做一個小結。白樂晴的民族文學論是以面對民族危機為前提，也就是日本殖民主義以降到戰後的南北韓分斷為對象，這與世界各地反殖民的民族主義精神一致，具有強烈的第三世界連帶意識，這些在70年代就已經形成的思想成為他根本的骨幹。

二、面對「分斷」：突破知識限制的契機

白樂晴思想上的一大特點就是與時代的同步性，他的分斷體制論也是在大時代的運動中逐步形成。嚴格的說，他對於分斷體制的討論

15 有關文學評論的部份，請參照白樂晴（1998），《全球化時代的文學與人：分裂體制下韓國的視角》，第三部份，重要篇章如〈以主體姿態理解西方經典小說〉，〈禪詩與現實主義〉等。

到了90年代才因歷史契機的逐漸出現而較為集中，之前零星的論述大都散佈在不同的語境中，要從這些不同的脈絡中才能掌握到分斷體制問題意識的根本關切。

在不同的文脈中，白樂晴都明白地表示將分斷體制理論化不該是他的任務，他的分工專長是文學，該有更有知識基礎的人（社會科學、歷史、哲學）去完成[16]，但是總是等待了半天比他更有知識準備的人都沒有出來呼應，只好自己硬著頭皮繼續談。這個現象看來沒什麼太大的意義，但是其實反應的正是知識狀況出了問題：南韓的學術思想界被既有的（移植來的）知識方式綁住，無法積極的提出根植於在地經驗的歷史解釋，面對韓半島的現實問題（台灣的知識狀況更是如此）。在此意義下，白樂晴的分斷體制論蘊含著突破知識限制的創造力。擴大範圍來說，南韓知識狀況的限制也是第三世界學術發展上共同的問題：當（移植來的）學術思想方式沒有辦法有效解析自己社會的現實問題時，往往就會將所面對的問題視為不具有普遍意義，就這樣輕易的跳過了，或是認為這是政治問題不是知識問題，因而喪失了突破既有知識格局的契機。我個人認為這是當前知識困境的核心問題，在台灣尤其嚴重。

在我掌握的文字當中，1975年的〈民族文學的現階段〉已經提出了分斷的概念，基本上是在呼應歷史學家姜萬吉提及「分裂時代的史學」，轉放在民族文學的語境中，而白樂晴對於問題的根本認識卻是認為在當時的語境下，「恢復民主、實現國土統一」是韓民族歷史所面臨的新階段（白樂晴，1998: 6）。雖然在分析中他閱讀了像黃晳暎的重要小說〈韓氏年代記〉（1972），以南北韓分隔所造成的個人生命的失落為主題，但是白樂晴主要的問題意識放在恢復民主的問題上，認為這是1970年代民族文學的基調。作為開啟分斷體制論思想的背景，主要的

16 參見1988年的〈現今的民族文學與民族運動〉，（1998: 108）；或是（2005: 8）。

契機出現在對於韓國社會構成的辯論當中，表現在1985年的〈民眾、民族文學的新階段〉，這篇文章是1975年上述的這篇文章出版之後，面臨新局勢的一次立場更新。

從文章的題目大概可以嗅出，這一波的挑戰來自於1980年代達到高峰的民眾運動。在南韓當時的語境中，由於政治情勢使然，階級運動的字眼是禁忌、不能使用，會被立即抹紅，也就用民眾運動來取代，簡單的說，70到80年代民眾運動有強烈左翼階級運動的色彩。在1970年代當民眾一詞在開始被使用時，白氏對於這個曖昧不明的指稱有質疑（1998: 63），但是到了80年代中期，這篇文章主要的目的就是在使民眾運動能夠與民族運動結合在一起。正是在釐清民眾與階級兩個概念的不同時，我們可以看到些端倪。白樂晴反駁的對象是鄭昌烈，後者的〈民眾的民族主義〉一文將民眾視為被統治階級，從這個角度來追溯朝鮮王朝，經過日本殖民統治到現代，過程中意識的變化。白氏認為民眾是複雜的構成，不能被化約為被統治階級，他提出的問題是：殖民時代與分斷時代，與一般資本主義社會有什麼差異？在鄭氏的思考中，資本主義先進社會中，上層結構與下層結構是相互對應的，構成社會結構的整體，但是在殖民地社會中，上下不對應，因此在人類史上是獨特的。白先生不能同意的是以理論模型來理解現實，以西歐資本主義社會為標準丈量殖民地，他認為這是「公式主義的誤謬」（1998: 67）。關鍵在於：要如何在殖民地與宗主國的連結中分析整體的社會形構，才能夠釐清階級位置？在此前提下，民眾、階級與民族之間的關係又是什麼？再放入戰後的分斷狀況中又要如何從民族整體來討論兩個社會？

請讀者放慢腳步再次閱讀上述的幾個問題，其實是相當難回答的，如果我們簡單的用馬克斯主義上下層的模型集中討論兩韓的下層結構的生產關係與生產方式，兩個社會擺在一起時要如何描繪？這些問題不僅關乎分析的知識問題，也暗示了分析後的策略思考：「無庸

說，在我們現有的歷史出發點上，這個聯合體的存在同民族統一的大業有直接的關係，而統一大業本身，也只有通過階級和階層不同生活的理解，才能夠完整地發揮現實的力量。那麼，如今我們應該從哪裡去尋找能夠最大限度地團結這種力量，並且使它壯大起來地生活邏輯？」(1998: 68)。正是在與馬派基本分析架構進行對話的時候，凸顯了批判圈知識的限制。這麼說，馬克思主義的階級分析作為一種面對西歐資本主義「現代」社會的分析工具，根本上是以「一國」為分析範圍，不僅無法面對殖民地的複雜狀況，也無法處理非歐陸的「現代」社會，如戰後韓國社會存在的賤民階層，要如何從階級分析來解釋？以農民為主體的社會可以用分析工業社會為主要參照的馬克斯主義來直接套用嗎？最為關鍵的當然是一但把兩個分割的社會要放在一個分析架構當中，要如何進行分析？特別是這兩個分割社會千年以來是一體，一個世紀的變化就沒法進行整體分析了嗎？總之，如果前提是要面對理解真實的社會現實，而不是以現成的理論來套用，那麼很顯然地碰到了知識上的障礙。(同樣的挑戰直接衝擊的該是台灣與中國大陸的學術思想界，要如何對兩岸從一體到日據分離，到國共分斷，進行歷史的，整體的分析？)

對於現實鍥而不捨的張力在1988年〈現今的民族文學與民族運動〉中更為激化。這裡，讀者必須注意的是：1987年的6月抗爭沒有能夠直接推翻全斗煥的軍事獨裁政權，但是換到更多自由民主的空間，使得兩韓議題可以更被公開討論，是在這個新的脈絡下民族文學與民族統一運動進入了場景的前台，與先前緊縮高壓的政治狀況不同，話也越說越清楚。這篇文章的對話對象仍然是階級運動者與馬克斯主義政治經濟學家，白樂晴從民族文學論這一邊提問：「因為常說現代韓國社會的基本矛盾是階級矛盾，而主要矛盾是民族矛盾這一命題，但究竟怎麼樣解釋分裂這一點總是不能釋然的緣故」(1998: 108)。亦即，在論爭民族分裂問題是否是韓國社會的主要矛盾時，帶出了一連串的

airiti

理論問題：南北韓的分裂可以用「兩國關係」來看待嗎？分裂是內部矛盾？還是內部與外部矛盾的複合體？同時要如何理解整體社會結構？在分裂狀況下，有可能走向高層次的民主化與民族的自主嗎？是在這些難以解決的問題中，白樂晴開始被迫集中在對分裂問題的整理與釐清。

對照二次戰後不同「部份國家」的經驗，他將南北韓定位為：通過分裂，成為各自屬於社會主義與資本主義兩大陣營的類型（1998: 113）。參照來看，東西德的經驗沒有韓半島先前的殖民地歷史（這點極為關鍵，德國與日本都是殖民者，但是戰敗後，日本沒有分裂，是將殖民地交還），台灣與中國大陸規模相差太大（後詳），這使得韓半島的經驗成為非常特殊。他認為極為迫切的知識任務是要去釐清：「基於新的矛盾的分裂，是如何被南與北各自相異的內部矛盾與外部矛盾而再生，並貢獻於它們矛盾的再生」（1998: 113），這句翻譯文字不容易懂，得耐心齟嚼，雖然分斷體制的理論概念此時還沒有完全成形，但是作為主要的成份，分斷體制造成矛盾的自我再生產的功能（特別是對各自的內部矛盾、相互的外部矛盾、整體的外部矛盾），已經被敏銳的提出，要找到適當的分析概念來統合相關問題成為日後的思考方向。換句話說，這篇文章體現的是比較清楚地在思想的方法上，韓半島應該作為整體來分析已經出現，但是要如何不以「兩國論」而以整體來分析兩個已經相當不同的社會？他本人知道其中知識的困難度與挑戰的嚴峻，但是不能逃避責任（正如同我們在台灣要思考兩岸問題，但是又對戰後大陸缺乏內在性的充分認識）。下面這句話可以反應他的基本心情：很多人會說，「單是研究南韓社會已經是難以勝任，再加之動輒逮捕，資料殆盡，而同時要搞自由議論受到極度限制的北韓研究，難度可想而知，但不搞則不成嗎！」（1998: 114）。也就是在這樣的知識動力下，分斷體制的理論化工作被提上議程[17]。

17 在這個方法論的討論中，白樂晴先生以韓半島為整體思考的方法論，與本文所屬的

以上這篇〈現今的民族文學與民族運動〉是1988年發表的，在一年以後出版的〈統一運動與文學〉中，「分斷體制」儼然已經成為白樂晴論述中的關鍵字。有了分斷體制的分析語彙，他逐步開始把問題定位的更為清楚：分斷體制的根本矛盾不在於南北韓政治體制之間，而是「南北韓民眾與分斷體制之間的矛盾」(1998: 21)，這個關鍵的認識可以看到他思想的位置，是站在兩韓民眾的視角揭示矛盾，也暗示了超克分斷體制的主體必然會是兩韓民眾。他再次與社會科學研究者與運動論者對話，因為社會科學家們認為社會科學原理中沒有分斷或是統一的概念，所以認為克服分斷體制的運動排除在科學的思考之外，他認為這樣的講法是因為「尚未觸及到我們生活的分斷時代，分斷社會具體現實的原因」(1998: 121)。也是在這樣的問題意識下，他對於文學的閱讀多了一對專注的眼睛，例如前面提及重要作家黃晳暎的〈韓氏年代記〉，白氏在70年代的閱讀重點在「恢復民主」，不在分斷問題，但是到了1989年這篇文章，黃晳暎的新作《武器的陰影》，一本描述韓國人如何被編入越戰的小說，他已經開始藉此機會對照南北韓分斷與南北越的基本差異：越戰是反殖民運動的延續，是將外來勢力趕出的民族解放鬥爭，而韓國的狀況則是，外來勢力的介入是造成分斷的原因，但是並不直接控制國家機器；在白樂晴的視野中，藉由書寫越戰，黃晳暎把反美、反帝問題帶入超克分斷體制運動的議程。這篇文章的另外一個重要進展，就是將北韓(以及延邊朝鮮族)的文學納入了民族文學的視野，雖然字裡行間這樣新的接觸難免顯現有些隔閡之感，不如他對南韓民族文學的認識來得信心滿滿，但是這樣努力去理解北韓文學狀況的企圖本身，就是在知識實踐上去克服分斷體制。下面這句結尾的期許可以看到白先生當時內心決心已定：「在史無前例的僵化而充滿殺氣的分斷中，南北各自卻創造出令世界震驚的奇蹟的情況下，欲

超克分斷體制的這幾篇文章中，趙剛稱之為作為方法論意義下的中國人，意義極為類似。

airiti

克服這個前所未聞的分斷體制，我們的統一運動如不是與眾不同的創造性的運動，則難以成功」（1998: 153）。白先生知道前途坎坷，但是還是得挺起腰桿，繼續前進。

在本節結束前，做一個小結。本節想要呈現的是從1970年代中期到1980年代後期，「分斷」是如何有機的存在於白樂晴思想的背景，慢慢的被迫走到前台來。筆者沒有能力全面的掌握時代大環境的客觀變化，也無法充分傳達思想主體在變動中白先生（乃至於南韓社會）精神上的起伏，但是在整理與閱讀中深深體會到白先生不是那種閉門造車、抽象思考的理論家，而是參與到社會脈動，與時代共同呼吸，同時執著於知識論辯的人，沒有論爭，沒有跟緊時代的結構性變化，也就沒有他充滿生命力的思想。白樂晴在此時已經將70年代恢復民主為優先的認識向前推進，理解到80年代後期歷經八七革命失敗後發現南韓民主運動的限制與前景，沒有辦法與兩韓分斷問題分開來討論，將分斷與民主擺在同樣高度的位置是他對思想運動方向的調整，這正是他最具原創性的地方，卻也是最被批判的部份。

三、分斷體制及其超克論

在以上追溯形成軌跡的基礎下，討論分斷體制論的時機比較成熟了，說「比較」的主要原因是筆者本身語言能力的限制，白樂晴1994年的《變革分斷體制的學習之道》與1998年出版的主要著作《動搖的分斷體制》，兩本韓文著作都沒有完整中譯或英譯，據我所知，後面這本書英譯還在翻譯當中，預定由首爾大學與加州大學共同出版，只有兩三章有英文本，中譯也只有第一章，因而以下的討論是相當片面的，只能從既有的翻譯資源中管窺，期待以後英文版問世後可以再修訂。

1990年代期間，白樂晴在不同的文章裡開始企圖釐清「分斷體制論」的內涵，其中包括幾篇重要的英文論文，分別發表在*New Left*

Review, Positions: East Asia Cultures Critique, 以及 *Interventions*[18]。在South Korea: Unification and the Democratic Challenge（1993b）一文中，他很具體地指出分斷體制的形成，成為兩韓政治領導人相互利用，藉以強化自身威權統治的藉口。在李承晚政權時期，除了「進軍收復北方」外，根本上禁止談論統一。爾後，民間呼聲強大，使得朴正熙必須跟金日成簽訂1972年的聯合公報，卻又被朴正熙利用來鞏固他的地位，變成終身的大統領，同時金日成也藉此機會修訂社會主義憲法，強化權力；兩邊都是以怕被對方吞噬，造成群眾心理畏懼，藉以複製自身威權統治的正當性。同樣的例子是，1989年盧泰愚以進入「國家安全階段」為由，大肆逮捕異議反對分子，這樣的場景在台灣戰後相當熟悉，威權體制以反共的國家安全之名，可以任意剷除異己，或是為了防禦共匪赤化入侵，所以必須鞏固領導中心，云云。簡單的說，分斷體制的存在是打擊民主力量崛起的最佳武器，所以強化分斷的事實是南北兩邊政權不須協商的共識。然而，必須強調的是分斷體制不是突然一天從天而降，有其歷史過程，白樂晴是透過參照越南及德國的經驗來闡述韓國的歷史背景。他認為越南的分斷源自美國透過戰爭手段，強勢取代法國作為殖民主的地位，所以越戰是反殖民運動的延續，美國輸了，南北越統一。而德國所反應的是全球冷戰結構的在地分斷，一旦冷戰的一方失勢，分斷於是快速解體，強勢的西德統一弱勢的東德。他認為冷戰雖然在韓半島的分斷產生了關鍵的作用，但是主要的動力是美國建立全球霸權的方案，早在冷戰之前，而確立分斷的里程碑是韓戰，北韓受到中蘇共產陣營的強力支持，南韓則有美日資本主義集團為後盾，在此之後，兩邊具有高度敵意、不同性質的國家結構所形塑的社會，慢慢出現有系統的差異，體現在「民族、集團間、半島內」（national, inter-bloc, intra-peninsular）的衝突當中（1993a: 78），並且

18 參照 Paik（1993a, 1993b, 1996, 1998, 2000）。

airiti

與社會內部矛盾，如階級與性別，交織在一起，如分斷體制中的軍事對抗與父權體制的強化交錯，又如南韓反共國策造成對於以工人運動為代表的民主力量強勢鎮壓。正因為如此，白樂晴看到了民主運動必須以超克分斷為前提（1993a: 79）。

〈為了克服「分斷體制」運動的「日常化」〉是把問題說得相當清楚的一篇文章，這篇文章是在1997年10月韓國研究國際會議中發表的論文。白樂晴帶有猶豫的心情被迫將分斷體制圖像化，這個以描繪現實的理論，由三個層次所構成的動態關係相互牽制而形成：世界體系、分斷體制與南北兩個社會體系。由兩韓社會體系所組成，分斷體制是世界體系的一部份，三者都不是關閉系統，三者彼此之間存在不同的特定關係，隨著不同的歷史情勢而有改變（2005: 24）。資本主義世界體系作為一種社會體系，所對應的是它的次級體系的南韓社會，由不同的資本主義機構所構成，它本身不是自足的，運作必須與上層的世界體系掛鉤。較有爭議的會是北韓，白氏認為北韓的社會主義體系不但不獨立於而且是資本主義世界經濟的一部份，透過後者的上層結構——現代國際體系或可譯為列國體系（inter-state system），連結起來。換句話說，在白氏的世界觀中，資本主義世界體系是全球整體的下層結構，國家機器所組成的關係網絡（如聯合國組織）是上層結構。關鍵在於，白氏認為北韓跟南韓一樣，都不是自我完成的體系（self-complete system），不能簡化的說是由資本主義或是社會主義社會機構所構成，然而橫跨兩個社會、籠罩整體韓半島的分斷體制結構，有形無形中產生了龐大的作用力，在各自的內部與兩者之間，動員了衝突、對立與敵意，效果上複製與鞏固了分斷體制本身。

白氏進一步的指出，兩韓的社會參與到世界體系的特定方式與條件不是自主的，直接關乎分斷體制的中介，分斷體制的張力越強，世界體系得以對兩韓施展權力的空間越大。如果把他的說法用兩岸經驗來理解，特別是放在inter-state的世界體系層次，大大小小的國家機器

因為分斷而有機可趁，因為可以在兩邊的惡性競爭中獲利，兩岸關係越是惡劣，越是如此。因此，他這麼說：「沒有『分斷體制』的概念作為中間的詞項，南北各自體系的運作沒法被適切的解釋。這不僅僅只是**認識論**的問題；這也是**實踐**(praxis)的問題，因為在韓半島上，任何有力的運動都是不可能的，如果它與超克分斷體制的任務分開，不論這個運動的目的是在各自範圍內尋求統一或是改善關係，抑或是大規模的對世界體系進行改革或是革命性的變革」(2005: 26)。換句話說，分斷體制是分析概念，透過它我們得以看清部份的與整體的動力場域，同時認清了這樣的事實，它必然也就成為一定要超克的對象，消除分斷體制才能將韓民族取得公平的主體位置。但是同時在字裡行間，我們也清楚地得到了訊息，對白樂晴而言，超克分斷體制不僅是韓半島內部問題，也是對世界體系進行變革，必須由韓半島進行一點突破的任務，這將正是超克運動更為重要的貢獻之所在。

前面已經提及「國家安全」是如何被用來打擊民主、維持政權、強化軍事力量，同時也就再生產分斷體制本身。放在韓半島的語境中，因為慘烈的韓戰經驗，因為相對於兩岸的台海區隔，兩韓是緊密連在一起，國家安全不全然是意識形態的假問題，這是分斷體制得以形成的重要物質與精神基礎，造成很特殊的現象：兩邊的強硬派相互仇恨又相互配合，形成極為微妙的共生關係，共同維護分斷的現實。與此同時存在的尷尬狀況就是強大的韓民族主義，會容許承擔外來勢力介入的指責，特別是美國軍事力量在所謂冷戰結束後仍然遍佈南韓國土。成為各方角力的六方會談，更說明了分斷體制的強大，一方面讓各種外在勢力得以進入，一方面又要藉此來弱化分斷中兩韓的對立強度，這兩者之間的矛盾性張力表露無遺。

那麼要如何超克分斷體制這個半世紀以來形成的龐然大物？

白樂晴首先的提醒是，雖然分斷體制論設定了基本的兩造，一方受惠於分斷體制，另一方的兩韓民眾是受害者，但是不能因而跳到支

airiti

持民粹立場，把兩個政權當成敵人，國家（state）作為政治力量衝撞的場域，兩邊政權的利益也大不相同。超克分斷體制的運動者必須要在不同的狀況之中，看清楚動力場域的局勢，站在民眾利益的觀點來推進。白樂晴用的隱喻是：這是一個多元方程式，其中有兩個國家與一組民眾，這組民眾同時是一也是二（2005: 29）。這個方程式裡同時包括了世界體系的作用力，所以在局譜中不能夠忽視強國的力量，像美、中、日、蘇，必須充分了解它們自身與彼此之間的利益與差異。他以美國為例，雖然美國從戰後起對韓半島就一直有最大的影響力，但是同時兩韓如果統一，對美國而言又是最不受威脅的，只要資本主義體系沒有受到根本性的挑戰，因此超克運動無須對於美國過度的醜化，要把它當成客觀因素，納入動力場域進行分析。

如果說民眾是超克分斷的運動主體，白樂晴清楚地認知困難的程度，不僅現況是南北民眾因分斷而相互不理解，而且在未來當統一運動融入生活的層次，差異也會非常大。這裡他似乎仰仗了樸素的樂觀主義：「分斷體制論所設想的是兩韓民眾會在統一的共同目標上結盟，如此將擴大他們在生活上的主導權，雖然兩邊的民眾會在各自立即的需要上以不同的方案進行內在的改革或是變革。因此，他們開始的工作是不同的，但是他們的運動終究將匯聚成一股力量，中期目標在超克分斷體制，長期目標在改變世界體系，因為他們短期的不同方案基本上來自於同一個世界體系的運作，同時由橫跨韓半島的分斷體制所中介」（2005: 31-32）。就跟所有對社會理論家未來的預測一樣，這是白樂晴分斷體制論最被質疑的地方。兩岸民眾互動已經近20年，分歧還是相當深，雖然在各自存活的社會中批判自己的政府，但是對自己所在政權的相信力遠遠大於對方，要如何形成雙方民眾的越界結盟確實是難的問題[19]。有關這部份的問題，白先生寄望透過具體的危機，如北

19 這些問題在筆者課堂上，與研究生的討論中，都被提出。

韓的糧食短缺，南韓民眾積極援助，來促進彼此的合作。就像四川地震，台灣民間的主動捐助，這些都是重新建立彼此信任的契機。

超克分斷體制無法逃避的問題是對於國家結構的想像，包括如何看待既存的兩個國家機器。白樂晴認為作為維繫分斷體制的要角，兩個國家體制終究是要超克的對象，但是從民眾的視角來看，超克運動不可能支持以戰爭方式一國征服另外一國，而是必須憑藉民眾運動的不斷強化才能超越兩個政權各自的利益。由於和平共存是先決條件，他認為以複合國家（compound state）的鬆散形式所構成的邦聯或是國家聯合（confederation）是務實的想像[20]，事實上這樣的方向在1991年的兩韓聯合公報，與2000年的兩金會談後的共同宣言中，都在往這個方向走（Paik, 2005: 33-34）。顯然confederation是一個過渡的階段，之後該如何走，白氏認為走一步算一步，無須事先設定，但是未來必須要創造新形式的聯合政府（federal state），它的存在是要回應民眾的需求，贏取民眾的支持，也才可能結束分斷。在這篇文章的後記中，他回到文學批評家的位置，用隱喻的方式來描繪兩韓的關係：

> 如果我們採用一對夫妻的隱喻，那麼（再）統一（reunification）不必要被視為兩個年輕人第一次的結合，而是一對老夫妻因為爭吵而長期分離之後的再次結合，他們各自有不同的生活，或許也有其它的愛情關係，但是到最後嘗試重新建立關係，因為他們終於遲遲地體會到這樣繼續的分居下去不切實際。（2005: 71）

這個豐富的隱喻中可以拉出不同層次的分析，婚外情的對象可以是共產主義或是資本主義，當初的爭吵是年少輕狂各持己見，但是關

20 感謝本文評審之一指出，台灣的社會科學界將confederation譯為邦聯，但是白樂晴所屬的創批集團，對confederation更近於複合國家的想法，同屬創批的白永瑞教授更進一步的思考，參見白永瑞（2008）。

鍵在於是否兩邊都是緣未盡情未了，在感情的層次上希望復合，如果確實如此，那就不會只是在理性與利益層面的精算，是否需要儀式上的再婚都已經不是重點，甚至離婚後的再次同居都是可以用很彈性的方式來生活在一起的。白先生後來在2004年的一場演講中表達的很深刻：

> 我建議改變我們對統一的概念，丟掉單一型國民國家這一「完全統一」的固定概念。在南北雙方確定在聯合制與處於較低階段的聯邦制之間能夠找出了這樣一個點來實現了南北間的首次統合的時候，我們需要一種能夠進「第一階段統一」實現的新思路。換言之，首先我們應該放下什麼是統一，何時統一的問題，轉而從多方面入手，和平地促進南北的交流和實質上的統合。如果，有那麼一天，南北雙方突然商量說「哦，原來已經統一的差不多了，我們一起向世人宣告統一吧」，這才能稱得上是我們自己特有的統一[21]。

簡單的說，白樂晴認為統一的過程該是漸進，共存，不是德國或是越南模式，由一邊合併另一邊，而是在民間的自由往來中化解敵意，走向和解，這樣的統一是實質的，本身的互動就是在創造新的統一形式，不是在學理上先發明準確的政治體制，而是有機的形成合於雙方的互動機制。將統一議題放回超克分斷體制的問題意識來看，白樂晴一再提醒超克分斷體制的意義遠遠超出民族統一的意涵：「韓半島的統一不能被認知為民族的再統一而已，而是在剷除作為世紀體系關鍵的次級構成的分斷體制」（Paik, 2000: 73）。換句話說，摧毀分斷體制的目標與內涵，遠遠大於一般對於統一運動的理解。

---

21 參見白樂晴（2004），〈6・15時代的韓半島與東北亞和平〉。（中文譯稿尚未出版）

作為務實的唯物主義者，白樂晴不會忘掉經濟問題，他認為要能夠超克分斷的條件之一，就是要維持南韓在全球經濟的競爭力，才能贏得民眾的支持。但是他注意到，南韓戰後快速經濟發展的因素，如低工資、高工時等（也包括伴隨而來對美國的政治與軍事的依賴）已經過去，消除分斷體制的重要性就是在強化競爭力。同時，拆除分斷體制必然會是在韓半島的範圍內，建立更好的社會，放在世界的範圍內也會是走向改革資本主義全球體系的一大步。這個部份他不是停在喊口號上，其實有很深刻的思考，他認為分斷體制的存在使得北韓無法成為真正的社會主義國家，也無法使南韓實行真正的自由民主，雖然兩邊都聲稱自己是，其實與真實之間距離很大；在此同時，必須要認識到所謂自由市場與自由民主都已經暴露了很大的問題，必須要在統合的過程中去思索另類的、適於韓半島的民主形式與經濟機制（2005: 74-75）。所以超克分斷體制也必然意味著超克對於既有自由、民主、市場、社會主義等的想像，分斷社會間的差異在不斷互動、交融中必須能夠產生新的形式與邏輯，這才是白樂晴認為韓民族對於世界最有貢獻的可能之所在。

白樂晴很清楚超克分斷體制的運動不能光靠理論家的空想，整篇文章的後半部是在跟階級、環境與性別三大社會運動對話，把這些運動的關切與分斷體制的問題意識連結在一起，企圖遊說他們將超克分斷問題納入運動的藍圖，能夠推動民眾在日常生活的層次上積極參與。我們很難判斷個別的運動團體，是否會接受他的遊說，個個團體有其自身關切的優先性，除非有內外因素的壓力大到要進步力量聯手才能克服危機，否則分斷運動很難找到廣泛、深刻的施力點。

以上試圖在白樂晴的思考脈絡中理解分斷體制論，現在用我自己的語言去概括。兩韓分斷體制的誕生是歷史的產物，有其形成的過程，立即的過程是以韓戰為分水嶺的東亞冷戰結構的形成，但是如果我們把過程拉長，把冷戰當成是全球殖民帝國主義的延伸，在東亞戰

後由美國取代日本殖民帝國的霸權位置，藉由東西冷戰對立的機會進入東亞[22]，這是一個不是兩個過程，那麼分斷體制的長期過程必須追溯到日本對韓半島的殖民開始，不能切割開來理解；更直接地說，沒有封建體制的腐敗，碰上日本帝國主義的入侵，內外兩種條件的交錯，後來民族分裂的可能性會相對減低：日本四十年殖民韓半島，使得韓民族喪失主體權力，造成二戰後日本撤出時，正當民族開始有條件自我重建又沒有實力，美蘇兩大集團才有機可趁。因此，超克分斷體制必然意味著重新清理封建王朝體制、戰前殖民主義與面對戰後新殖民帝國主義之間的歷史關係。在世界史的籠罩下，韓半島分斷體制所組裝的三層運轉結構是相互穿透、牽制、嚇阻、搭配：世界體系（包括資本主義系統與國際體系）權力關係的變化直接影響分斷體制本身的權力平衡（如社會主義陣營在80年代末期的倒台，造成蘇聯的力道減弱，相對而言中國在韓半島的影響力上升；日本在70年代、中國在90以後的崛起，也都會變化美國的結盟關係）；作為社會體系核心構成，兩韓國家機器（包括軍事對峙、國安體系、思想意識形態教育等）內部的變化，如南韓的政黨更替、北韓領導班子的取代，南韓經濟力量的增加等，也直接關係到分斷體制的穩定性與平衡關係。雖然分斷體制本身是變動的，與世界體系與兩韓社會體系的關係也是變動的，但是在結構的層次上，已經形成了相對自主、自我再生產的機制。把話說的更清楚些，因為分斷，因為分斷體制的存在，兩韓社會的自主性與主體性，在東亞區域乃至於世界政經體制中，是相當有限的，相對於非分斷社會，它必須更依靠外力，或是讓外力有更多可趁之機，也就必須承擔主權的不完整所帶來的民族尊嚴受損（如美軍基地駐紮國內）。南韓有世界上最大的反美運動，但是也可能是最對美國化主動開放的地區，對於美式現代性的追逐反過頭來歧視北韓社會的落伍，這些矛盾

22 詳細的論證，參見陳光興（2006）。

的表現正是分斷的結果。如果說分斷體制是長時期的形成，它的效應深入人心，那麼超克分斷的運動必然不能只是在看得見的體制層次進行消解，白樂晴呼籲要將超克分斷體制的運動日常生活化，就是要在社會主體性的層次操作，更何況運動的主體就是民眾本身。

四、思想兩岸

本文一開始就強調，白樂晴本人認為分斷體制的概念是在掌握南北韓的分裂狀況對於其他地方如台灣與中國大陸並不適用，南北韓兩地體積大致相當、實力大致均衡，而兩岸規模差距甚大，接近於「部份國家」(1998: 113)，進一步說，「從中華人民共和國的觀點看來，台灣所代表的與其是如朝鮮半島上的分斷，不如更是中國在1949年隨著蔣介石軍隊被中國共產黨擊敗，因而統一(中國大陸)之後，一項還未解決的事務。因此，這當然不是一種由大約對等的對抗雙方，所構成的真實分斷。」(2008: 212)。白先生提出兩岸的不對等性的論點確實是重點，提醒我們在看待兩岸問題時要堅持平等對待，但是不要太大頭病，妄想台灣的體積與地圖可以隨時放大縮小。但是兩岸關係又不屬於partition的類型，如印度與巴基斯坦，馬來西亞與新加坡，這兩個案例是雙方同意分離，相互承認，以各自的身分進入inter-state體系，而二戰後國共彼此都拒絕分離，雙方都堅持一個中國，而自己是代表全中國，但是同時正是因為實力與體積的龐大差異、長期的分治，特別是在inter-state的競爭上形成你死我活的零合遊戲，提供給不同的國際勢力見縫插針的機會；到了民進黨政權期間，國共之間的「共識」顯然不存在，分離主義的移動方向，卻使得冷戰鬆動後已經弱化的「親美反共」重獲生機，強化兩岸之間的對抗。這整套長期形成的機制要用什麼比分斷體制更精準的理論概念來描繪？如同白先所言，任何地方的歷史經驗說到後來都是特殊的，無法用簡單的理論類型來完整的解釋，

airiti

關鍵在於相互的參照中是否能夠使問題浮現的更清楚，產出更具生產性的知識來面對現實。

那麼，白樂晴的超克分斷體制論，以韓半島為對象，對思想兩岸問題可以起有什麼樣的參照作用？

分斷體制論在方法論上最為關鍵的原則就是要以兩韓在韓半島所形成的整體狀態為分析的立足點，因此在討論兩岸問題時要關注各自的狀態，兩造的關係，以及整體的歷史過程。這個思想的方法有其分析上的重要性，因為它貼近於真實的歷史過程，但是說來容易做來難，它也預設了分析者必須對兩邊的歷史狀況與變化有充分的研究與認識，特別是能在歷史的實質關係中聯繫起來[23]，目前來看知識準備不夠，確實很難做到，以下的討論還是基本上建立在對於台灣的認識多於對於大陸的理解，乃至於想像。

兩岸的分斷歷史較韓半島來得更久，如果兩韓是以1953年韓戰結束為切割點，那麼兩岸分隔則是以1895年中日甲午戰爭後台灣的割讓為起點，比南北韓長了近60年，至今超過一個世紀，時間的長遠差別意味著主體意識上的距離感更為疏離；兩韓以看不見的北緯38度線相隔，台灣海峽卻是物質性的隔離，空間與時間的加乘作用，使得兩岸的分斷更為深厚，也更為複雜，不利於重新整合。雖然兩韓與兩岸都必須追溯到日本帝國主義的殖民統治，但是兩韓的日據經驗基本相同，而兩岸則有全然不同的經驗，台灣成為日本的殖民地，大陸從來沒有受過日本統治，面臨的是列強割據的半殖民地命運，歷史經驗的不同造就的不只是日後島內的族群衝突，更成為兩岸難以相互理解的藩籬[24]。白樂晴指出日本對朝鮮半島的統治，相對於對台灣，是相當慘烈的，造成的民族統一的動力也就相對強烈；對照來看，相對溫

23 參見瞿宛文，〈台灣經濟奇蹟的中國背景：超克分斷體制經濟史的盲點〉，台社二十週年論文，是在方法上將戰前中國與戰後台灣聯繫起來的具體實踐。

24 詳細的討論，參見陳光興（2006），第三章。

和的統治使得台灣沒有迫切的需要快速統一(白樂晴,2008),但是,南京大屠殺在大陸的人民記憶中卻又構成重大的中日之間民族仇恨。換句話說,戰前不同的歷史經驗,乃至於認知的差距,成為兩岸分斷日後得以深化的重要前身,這在兩韓基本上不存在。戰後雖然南韓與台灣一樣,在冷戰對抗中,90年代之前沒有開啟討論日本殖民主義的空間,而在大陸與北韓,日本帝國主義的侵略是現代史最重要的民族問題。這裡浮現的差異意味著:知識上,兩岸要想要超克分斷,戰前日本在台灣的殖民統治與八年抗戰的經驗必須重新整理,不能輕易跳過。更具體的說,大陸的現代史觀如果將重點擺在八年抗戰,不是甲午戰爭,台灣的史觀因為已經分隔而去除對八年抗爭的理解[25],這樣兩造對歷史理解的分斷會持續分化。同樣的問題存在於「美國帝國主義在東亞」的問題,不同的是南韓在1980年光州事件後已經逐步形成的共識是南北韓的分斷與美國在全球冷戰結構的霸權位置直接相關,而台灣戰後從未形成大規模的文化思想運動,挑戰從國民黨到民進黨統治期間,美國帝國主義介入的正當性問題[26]。擴大來說,在知識上超越兩岸既有不論是官方還是民間的史觀是關鍵[27]。這個史觀不僅需要以整體的現代中國的歷史變動為背景,同時必須在方法上把兩岸分斷放入世界史與區域史的動力場域中來解析,才能不陷入台灣中心主義與中國中心主義的窠臼。

如果說大格局史觀的重建是超克兩岸分斷的前提,那麼在台灣的語境中可以看到客觀條件使得問題格外的困難與艱鉅。誠如論者指出,不僅兩岸之間存在著台灣獨立問題,這是兩韓沒有的,同時,「台灣的民族主義/民族文學,除了日據作家和少數例外,對帝國主

25 進一步的討論參見陳光興(2006),第三章。

26 參見陳光興(2006),第四章。

27 這個部份基本上還在起步,台社同仁瞿宛文、鄭鴻生、趙剛在二十週年會議的文章,都嘗試有所突破。

義的鬥爭是不明顯的，與左派的歷史淵源也不深，因此很難從整個東亞、或是亞洲格局來思考兩岸問題，沒有這個寬廣的架構與視野，兩岸恩怨情仇很難消解。只有把百年來台灣的苦難擺在帝國與殖民的脈絡中，台灣民族主義者才能看到中國的苦難，才能比較同情地看待中國，也才能夢想未來、建構未來。這種史觀在台灣極度缺乏」[28]。的確如此，在大的思想與生存環境長期是普遍的「親美反共」，要如何建立具有進步意義的反帝的世界史觀？還別說這樣的史觀要能夠深入人心，才有可能突破既有的歷史認識，從當下來看，幾乎是不可能的任務。但是，絕對的悲觀主義也是與事實有落差的，雖然台灣的反帝思想傳統較南韓來得薄弱許多，然而香火也卻從來沒有完全斷過；像台社這樣的批判性學術思想團體，必須要能夠自我鞭策，扛起責任，縱使我們充分體認困難的程度，也要面對問題。

與史觀直接相連的是分斷體制在兩岸之間的歷史形構要如何展開研究？問題不在於分斷體制的概念是否適用於兩岸，問題的前提在於兩岸之間至少在戰後的國共分治狀況中，是否確實形成了有系統的運作機制所構成的對立體系，在各自社會的內部、兩個統治機器之間、inter-state體系與資本主義世界體系等層次上產生效果？這是值得辯論的問題，如果答案是肯定的，那麼就算在所有的層次上操作的**特定性**都不會與韓半島的邏輯一致，那麼這樣的歷史研究必須展開，或許在過程中會提煉出較「分斷體制」更為貼近兩岸真實狀況的分析概念，換句話說，如果有人提出更具歷史解釋力的概念，我們沒有一定要堅持使用分斷體制的概念。我個人目前的想法是，不僅僅白樂晴所提到南北韓分斷體制的各種作用大致都能在兩岸問題上看到對位，同時回顧台灣在戰後形成的親美反共的威權政體與社會與大陸形成的親蘇反蔣政權，都無法離開兩岸的分斷現實來解釋，這些長期塑造的社會人

28 引自本文初稿評審意見，2009年1月。評審人說得非常中肯，很有見地，在此整段引用。

格效力持續存在，表現在人與人之間的高度不信任與疏離，並沒有因為台灣所謂民主化而解除，這些深入社會身體肌理的歷史效應遠遠超出國家體制能夠控制的範圍中。特別是在inter-state的層次上，兩岸在國際舞台的競爭上，從戰後至今從未停止，所謂的金錢外交或是行賄外交，是兩岸共同的機制。2008年曝光的巴布亞紐幾內亞行賄建交弊案，以及陳水扁的濫用祕密外交經費等，都是明顯的案例；如果把兩岸對抗性最強的軍事預算納入考量，分斷的圖像會更為清晰。換句話說，如果有類似分斷體制的分析概念出現，可以把各種機制與力道統合在一起，讓我們會更為清楚地看到分斷的運轉邏輯，也就更容易辨識出誰在這個體制中得利與受害，也才可能找到超克分斷運動的主體與結盟對象。簡單的說，我個人認為分斷對兩岸問題是具有分析性、解釋性與運動性的概念。

毋庸置疑，白樂晴超克分斷體制論的前提來自於推動韓半島的民族統一，直接關聯到民族與民族主義問題，這在韓半島不是問題，在中國大陸或許也不是問題，但是台灣的語境中一定會遭來疑慮，甚至引發（感情上的）統獨論爭，雖然統獨問題本來就是分斷體制的後果，當然是要被超克的對象。再次使用評論者的話來說，「兩岸與兩韓另一個很不一樣的地方是，台灣內部有藍綠問題，而藍被綠認為是中國的代理人。換句話說，在台灣、兩岸問題與藍綠問題是一個共構的狀態，解決任何一個問題必須以解決另一個問題為前提。也就是說，兩層次的問題必須同時解決」[29]。那麼暫時將問題集中在最具爭議與焦慮的問題：分斷體制的分析與超克的討論在兩岸問題上是否必然就指向統一？我個人的體會是**超克分斷體制運動的內涵，遠遠大於過去理解的統一運動，也就不能簡化成統一運動**，例如，它包含了社會內部的去軍事化、去法西斯化，對於民間自由往來與流動權利的爭取，也

29 再次引用同一評審人的意見，將問題釐清的更為精準。

包括對帝國主義與資本主義的挑戰。這並不意味著我們可以閃躲統獨問題，**但是要強調的是不能將統獨孤立來討論，要放在包括社會權利與超克帝國主義與資本主義的語境中來辯論，這也會使既有的統獨問題具有更高的視野，亦即，辯論的前提都必須充分認知與論證，統一與獨立都需要當成是過程，不能在此結束，而需要被視為走向社會自主、去帝國與消解資本主義剝削的一步**。同時，如果前提在於是否承認分斷體制的存在與對其超克，因為受害者為兩岸民眾，那麼不論持統獨立場都應該不能否認其必要性。換句話說，**白樂晴的分斷體制論一旦進入分析的層次，放在兩岸的語境中，不必然預設了統一的目的論**[30]，就算是朝向統一的方向也是為了民眾之間的和解，是超克分斷的形式與手段，而不是終極目標。亦即，**統獨問題要從絕對化走向相對化，要從神聖化走向歷史現實化**。把超克分斷體制論等同於統一論，或是認為它在白樂晴對兩韓的論述預設了主觀期待韓半島的統一，在兩岸的語境就也必然如此，這種論調不僅是化約主義，也是本質主義的推論，是在窄化問題，以慣有的國家主義思考方式迴避整體共構結構的各種問題。在不同的脈絡中筆者曾經提出，兩岸問題當然關乎民族情感，但是不只是，必須要放在亞洲區域整合的前景來想像，亞洲能走向獨立自主才能推進區域和平與世界權力的均衡[31]。

我們充分理解統獨問題很難辯論，因為在台灣的長期政治動員中基本上已經深化成道德問題，更是深層的情感問題。但是作為批判性的知識分子，縱使在壓力下，我們有必要冷靜面對問題。我個人長期往來於亞洲各地，深刻的感受到，除了日本的右翼，幾乎沒有地方支持台灣獨立，無論是否會引發戰端，台灣會要把自己孤立在自己屬於的地理環境當中嗎？這樣的情勢有利於民眾嗎？熟悉inter-state體系運

30 更為深入的論證，參見卡維波，〈中國人如何再做中國人〉，台社二十週年會議論文。

31 參見《去帝國》第五章〈亞洲做為方法〉。

轉邏輯的人都會知道，就算是台灣要以加入聯合國的方式取得獨立的身分，沒有中國政府的支持，這是不可能的，因此縱使要向這個方向走的前提也在與中國大陸能夠和解，爭取其民眾與官方的支持[32]。過去十幾年從國民黨政府到民進黨政權推動的加入聯合國運動，變成是凱子外交，花下大筆金錢來滿足內部心理需求，不僅是在愚民，效果上更是在強化分斷體制下兩岸的競爭與敵對，從超克分斷的視野來看，這一個政治走向證明是錯誤的，是自欺欺人的歧路。那麼反過來說，維持現狀是否是最合理的方向？任何維持現狀都是接受既有的格局，不尋求改變，也就是讓問題延續，受害的還是民眾。白樂晴看到南北韓的分斷已經在動搖之中，相對而言兩岸民間從80年代起開始互動，而南北韓的互動十餘年後的今天也還沒有正式的展開，近來兩岸的分斷更是快速地被鬆動，2008年的兩岸直航標示出分斷體制已經在動搖當中，因此維持現狀不會是超克運動的戰略選擇，站在民間的立場要如何更為積極的提出行動方案才能使運動向前推進，例如超克分斷體制的運動要讓兩岸民眾充分認識到，如果把相互對抗的國防、軍事、情治、祕密外交等龐大經費投入民生經濟與社會福利，兩岸社會與民眾生活該會有更大的改善，同時也是在逐步弱化分斷體制所依賴的力道。

如果超克運動的主體是民眾，而民眾不是抽象的理論位置，而有其在地歷史的屬性，這裡就必然會聯繫到所謂「民族問題」。值得探究的是，對照韓國來看，白樂晴使用民族一詞不是有那麼大的爭議，指稱的就是韓半島歷史上孕育出來的韓國人，民族所暗示的不是一個平面的國籍，而是一個有歷史縱深的主體群，但是放在中國大陸與台灣的語境，問題就變得極為複雜。當白先生在台灣演講時用民族文學一詞時，必須開始意識到「民族文學」在中國大陸會是意味著少數民族的

32 詳細的論證，參見卡維波，〈中國人如何再做中國人〉，台社二十週年會議論文。

文學，他使用的民族文學大致會等同於「中國文學」或是「台灣文學」，這裡反應的一方面是在現代民族國家框架下，中國多民族所構成的事實，一般會用「中華民族」來統合漢族及其他所有少數民族，同時又立刻意識到這些都不是相當精準的說法，例如漢人本來就是在歷史過程中經過長期與其他民族的混和[33]。換句話說，民族一詞的出現是現代世界史的產物，放在第三世界、東亞、中國的語境中，都無法與帝國主義與殖民主義史脫鉤，「民族」解放運動指涉的就是被殖民的主體以建立民族國家的形式，掙脫帝國主義的枷鎖。這是一個真實的歷史過程，雖然以民族主義為動力的反殖民運動，很多在獨立建國之後，在國家內部轉化成族群民族主義，成為奪取政權的動員策略，也因此讓思想界與知識界對民族主義有高度的警覺性，甚至對於思考民族問題怯步。在台灣的戰後歷史裡，我們先被國民黨的中國民族主義國粹式教條弄得很反感，而後被民進黨為代表的台灣民族主義帶來族群衝突的災禍，深深不以為然，這些負面歷史經驗讓我們為民族主義所制約，甚至更進一步離開民族的主體位置與其對抗，這是趙剛稱之為「沒有歷史的主體」[34]，用白樂晴先生的表達方式，會說我們因為情緒性的反感，把「民族」拱手讓給政治體制。於是，我們變成喪失民族身分的「世界人」，很符合流行時尚的世界主義（cosmopolitanism）！要能超克分斷體制的第一步，就是要超克我們自身對民族與民族主義的情緒性反感，充分認知其存在的歷史必要性及必須承擔的後續負面效應，重新找回中國人這個具有歷史縱深的後國族的主體位置[35]，這個位置不是一個被理想化、道德化的位置，要對過去的歷史概括承受，也是在將「中國人」問題化，重新思考我們是什麼，這個需要不斷追問的老問

33 有關這個部份，參見鄭鴻生，〈台灣人如何再做中國人：超克分斷體制下的身分難題〉，台社二十週年會議論文。

34 參見趙剛的〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉，台社二十週年會議論文。

35 參見陳宜中的〈關於兩岸和平發展的幾點政治思考〉，台社二十週年會議論文。（編按：陳宜中這篇論文只於會議中發表，並未收錄於本紀念特刊。）

題，我們至少得重新連上魯迅在1920年代對這個問題所開展出來的現代批判思想傳統，才能豐富化這個問題意識的深度。我們高度自覺中國人身分認同的選擇，是在回應過去十餘年來台獨運動與民進黨去中國化運動所造成的衝突矛盾。作為出生、成長、工作、生活在台灣的我們，我們認同建構台灣身分認同的正當性與必要性，我們自身的知識、情感也都深深地參與在本土化運動的浪潮當中，與民主化運動更是同步成長。我們雖然高度質疑台灣政黨政治層次民主發展的方向，同時卻也相當自豪於台灣在華人世界中建立起極具自主性的社會力量，與具有高度活力的民間主體意識。我們不能同意的是將台灣人與中國人的身分認同對立起來，逼你選邊，我們認為**把台灣人排除在中國人的身分認同之外是反歷史的**，如果將歷史縱深拉長，台灣現代與當代歷史的形成脫離了中國，是無法解釋的。當任何政治運動為了鞏固自己開始對異己的文化身分認同進行攻擊的時候，它就暴露了自身的排它性，紅衫軍運動部份的動力正是在抗拒身分認同繼續被踐踏。

在同時，中國人的身分認同選擇不只是台灣內部的問題，也是在回應無法迴避的兩岸關係，在回歸歷史的進程中，為兩岸民間的超克分斷運動找到共同的立足點，乃至於是為未來的區域性整合鋪路。成長於台灣的人，至少是在1970年代「中華民國」退出聯合國之後，培養出來一種「自給自足」的生存方式，優勢在於自主性很強，缺點在於坐井觀天，自以為是，喪失跳出自己替互動對象著想的能力，把台灣主體意識扭曲的理解成我想要怎樣就怎樣，否則就是沒有主體性，甚至被指責是賣台集團。這種普遍瀰漫的意識，對於台灣社會極為不利。如果我們有心要超克兩岸分斷，就得練習去認識大陸的實際狀況，看到異狀的人、事、現象不要快速的用台灣內部慣有的方式去下判斷，或許從深入理解對岸狀況中可以反饋回來更為理解我們自身的處境。

我們要強調，民間交流有助於但是不等於兩岸民眾的和解。近來（2008年）發生的像三鹿奶粉這種經濟交流，很容易又被炒作成「中

airiti

國落後」，事實上台灣也有病死豬和各種黑心東西，兩岸人民都不喜歡碰上黑心食品。所以說，人民和解或民眾和解，與泛泛的民間交流還是不同的，擴大交流可為和解提供契機，但本身未必導向和解，因此超克分斷體制的運動必須成為更積極的民眾和解運動，從民眾和解的角度，可對政權與國家做出更多批評。這裡，我們得接受白樂晴的忠告，分斷體制下的政府不是必然的惡，它們所處的結構性位置決定了它們的限制，超克分斷運動要以民眾為主體，但是運動的主體性清楚，應該要與國家機器持續互動。他曾經這麼坦白的說：

> 提出這樣的方案（譯註，即超克分斷體制），是知識分子、藝術家與運動分子的任務。至於政策制定者（狹義的來理解），只要他們能夠在致力於恢復經濟上表現出誠意與專業，那就夠了。政治領導人呢，我們會對他們刮目相看，如果他們會記得去強調——假設他們會持續去落實——「民主」與「市場經濟」同等重要，特別是如果他們對於兩韓的和解與統一也能有願景。但是，真實的狀況是，這不是他／她個人的願望，而是什麼會讓一個政治領導人，未來包括韓國人的無數人們，採取行動（move，譯註：或是被感動），很明顯得看我們超克分斷體制的實踐能夠走得多深，以及這個計畫落實到民眾的生活當中能夠走的多廣。（Paik 2005: 8）

白先生說這番話的脈絡是在南韓1997年金融風暴的氣氛當中，那時候他應該無法想像兩金高峰會談會戲劇性地發生於2000年，更應該沒法預測他自己會走向前台，變成為落實兩韓6．15共同宣言的民間首席代表，猜想白先生心裡必然是五味雜陳，心想該有比自己更適當的人去做，就像當初認為分斷體制的理論該有比他更為熟悉社會科學知識的人來提出一樣，這回又得硬著頭皮，冒著被批判圈說他與政府走得太近的指責，站上火線，成為超克分斷運動的前鋒。

雖然本文主要是在思想層次進行討論，如何在操作層面提出具體超克分斷的行動方案並非本文的重點，也不是筆者在現階段有足夠能力做的，這裡只能提出初步的想法。白樂晴的超克分斷體制論，立足民間，以民眾為運動的主體，這樣的基本立場與筆者80年代末期起至今所屬「人民民主派」所開展出來的立場是相互呼應的。人民民主派不是無政府主義，所以不會忽視政府／國家存在的重要性，但是也當然不會認為把兩岸和解的責任全部推給國家，特別是在南韓與台灣這樣歷經所謂民主轉型的各種僵局，對於政黨政治所體現的一黨之私有高度的警戒心。因此，如何擴大兩岸民間實質互動關係，從而制約官方的負面干預與阻擾力量，是現階段務實的方向；例如兩岸直航是關鍵的突破，不只是日常生活的便利，也加速了民間的相互認識，如果再次政權更替後政策倒退，必然會遭來強烈的民怨，因而會制約政權採取行動的正當性。落實來說，兩岸之間除了像海基、海協官方機構與國共平台的政黨對口外，民進黨必須冷靜調整大方向，在全球局勢走向的思考下發展務實的大陸政策，開展與對岸的官方互動機制，才能與國民黨形成積極的競爭關係，否則一直扮演負面的扯後腿角色，充其量只能是不斷的踩煞車，而沒有脫離主觀主義的積極行動方案，對政黨本身與台灣政治發展都是不利的。至於以複合國家、邦聯、一國兩制或是其他更具創意的形式，來想像政治體制層次上的和解方案，則有待歷史運動中透過辯論、協商、妥協的民主機制才能形成，這個部份學有專精的政治思想學者或許能夠提供對於不同歷史經驗的分析，但是基本形式很難預先設定。目前最大的問題在於兩岸之間沒有政黨與官方之外的民間公共論壇機制，類似於南北韓之間已經存在的「落實6・15共同宣言」的民間平台，對個個層次的問題進行相互討論。相對於兩韓民間交流仍屬於初階段，兩岸民間的互動早已展開，至今累積了20年的經驗，在不同的生活面中進入台灣社會，也比較有條件開始「由下往上」的在各領域中開始形成公開的討論，逐步依不同

團體與議題的關切形成民間公共論壇，乃至於建立具有公信力的兩岸民間論壇，反應廣泛的民眾意見。總之，從擴大互動的經驗中，能夠有意識的在下一階段中推向公共討論是目前民間可以走的方向。

白樂晴的超克論一再強調要把和解計畫融入日常生活當中，才能形成大規模的運動，樂觀地說，兩岸過去的經驗，日常生活的和解運動正在形成，關鍵在於如何在論述上對已然發生中的接觸賦予意義，讓民眾更為自覺地認識到自身就是超克運動的主體，更為積極的去認識社區裡大陸新娘來台前的經驗，更具善意的去體會電視上農民工在大陸都市中求生存的困境，與政治人物挑起仇恨情緒保持距離，這些走向都是在灌溉和解的土壤。

最後，說點真實的感受。透過白樂晴的超克分斷體制論思想兩岸問題，讓我個人感到最為汗顏的是，台海兩邊龐大的知識人口，至今沒有個人與團體能夠提出類似「分斷體制」的分析架構，還別說在超克方案中拉高層次，將區域和平與克服資本主義世界體系納入思想的議程，顯現的是當代台灣與大陸的思想界遠遠沒有二十世紀前半知識分子那樣的胸襟與眼界。超克分斷體制是一個政治計畫，也是一個知識方案，它站在民間的位置看問題，超前於傳統的以國家體制為方向的政治思考，它的出現讓我們看到兩岸問題至今是如何被窄化於國家主義的框架當中，其實沒有盡到批判性知識分子該盡的知識責任。有了這樣一個分析架構作為思想的依據，行動者不會落後於政治體制與政黨政治，有了清楚的分析知道分斷體制如何自我再生產，有了清楚目的在推倒分斷體制，我們知道什麼時候要支持國家機器，什麼時候要反對，例如我們樂見兩岸外交休兵，我們樂見大陸方面拔除沿海飛彈，我們反對台灣媒體污名化大陸來台遊客、我們反對官方愚昧的不承認大陸的學歷。過去在兩岸問題上，沒有知識性的政治方案，我們只能跟著政治情勢走，永遠落後在情勢之後，有了超克分斷體制的視野，我們可以有更為積極的立足點，成為運動的主體。這是超克分斷

體制論最大的啟發。

期待台灣批判圈的朋友與大陸思想界的同仁，在未來能夠一起關注共同的歷史問題，從超克知識的分斷體制做起。

後記

為了準備白樂晴教授2008年5月下旬的訪台，我在清大開了一學期研究所的課程——「白樂晴的第三世界民族文學論」，與八個研究生每週一起閱讀討論我們能夠收集到白先生的英文以及中譯的著作。因為他以文學為操作場域，我們又不能完全憑空想像，所以閱讀之前還讀了最具民族文學代表性的小說家黃**晳**暎早期的作品與近期的《客人》[36]。五月初特別請來那時還任教中正大學、現在轉到政治大學台文所的崔末順教授來替我們「補習」[37]，耙梳了韓國長期發展文藝理論的譜系與政治思想的光譜，讓我們對於白先生所處的「戰局」有更進一步的認識。這篇文字是我一學期來與同學們一起跟翻譯文字鬥爭的結果，也算是對白先生部份文字閱讀的初步心得報告[38]。

我個人不是韓國研究的專家，也不懂韓文，但是過去十幾年來幾乎每年進出漢城（現在叫首爾），結交了很多朋友，2001年又在延世大學社會系訪問一學期，對於南韓的理解上，身體與情感的直接碰撞遠遠大於書本的知識。這次集中的閱讀白先生的譯稿，難免就會把他的處境與位置放回我所感受的漢城知識界的動態關係中來詮釋。第一次

36 所閱讀黃氏早期的小說包括，〈纖纖玉手〉，〈森浦之路〉，〈韓氏年代記〉，〈客地〉。見黃**晳**暎（1988）。另外，也推薦讀者閱讀有中譯本的《悠悠家園》（2002，印刻）。

37 崔教授畢業於釜山大學，在台灣政治大學取得博士學位，專攻日據時代台灣文學。後來才知道她寫了不少文章在台灣發表，評介韓國思想與文學狀況。有關討論，參見崔末順（2004, 2006, 2008）。

38 《台灣社會研究季刊》2008年三月號69期作了一個〈白樂晴小專輯〉，出了兩篇白教授的翻譯，西江大學李旭淵教授以及崔末順教授兩篇論文，以及我個人簡短的編案，介紹白教授的背景。

airiti

見到白先生是在90年代後期，至今十幾年，那時候朋友們有共識地指出他是批判圈不同陣營裡兩位廣為受到各方尊敬、具有統合性的人物之一[39]。由於白先生的聲望，除了研究教學又忙於公共事物，每次見到他都是些會議場合，來去匆匆，從來沒有機會跟他多談。這次負責他來訪的安排，才有機會跟他在電子郵件往來以及閱讀當中，體會到他何以會受到韓國友人的推崇與愛戴。因此，這篇文章的核心動力是在呈現一個第三世界知識分子，他的高度原創力正是來自勇於面對自身所處社會的問題與危機，是如何在半個世紀中以持續的堅持與行動來體現什麼叫做「主體性」或是他稱為主體姿態。

這篇文章不能孤立地閱讀，是台社二十週年會議超克分斷體制小組成員相互激盪的產物，沒有這個會議的催生文章不會以這樣的形式書寫，因此必須搭配工作團隊其他成員的文章才能充分體現白樂晴先生的思想對我們產生的激勵作用。對於這樣的團隊工作默契，能夠合作是大家一起工作將近20年的結果，感覺不錯，要惜福。必須留下一筆記錄的是，2008年9月台社二十週年會議最後一場超克分斷體制組的發表，引起了很多劇烈的反應，大都以身分認同政治的爭執作為表現形式，這當然是可以理解的，但是所有的討論幾乎都回到已經熟悉的爭議當中，因而離開了問題的根本前提：要面對兩岸問題的真實存在，尋求長遠和解的可能；這樣丟去前提只談認同的結果，確實反應了當前在台灣社會公開討論兩岸問題的困難。頭腦清醒的朋友都大都能體會這種無奈，也只能私底下跟超克分斷小組的成員表示，你們做了該做的，把兩岸問題的思考向前推進一步，只能期待更多批評與討論的激盪，或是有其他更具有解釋力、行動力的替代性思想框架被提出。是的，這正是現在的心情。

對我個人而言，這篇文章是一次在思想層次上進行亞際之間參照

39 另外一為是頗受左派陣營仰望漢城大學社會系研究勞工運動的Kim Jin Kyoon教授，他於2004年去世。

的實踐，但是時間有限，沒法充分展開，只好暫時打住。

（2008年9月20日於寶山，初稿；2009年3月7日二稿修訂；4月21日三稿）

參考書目

白永瑞（2008），〈東亞論述與近代適應與超克的雙重課題：一個《創作與批評》的視覺〉，《台灣社會研究季刊》，71期，255-274。

白樂晴（1998），《全球化時代的文學與人：分裂體制下韓國的視角》，北京：中國文學出版。

-----（2008），〈東亞和解的障礙：兩韓問題及其區域性的意含〉，《台灣社會研究季刊》，71期，201-213。

李旭淵（2008），〈白樂晴與韓國之民族文學以及分斷體制克服運動〉，《台灣社會研究季刊》，69期，229-238。

柳浚弼（2008），〈韓國知識界東亞論述現況試探：以《創作與批評》社團的分裂體制論與東亞論述為中心〉，《台灣社會研究季刊》，72期，309-324。

崔末順（2008），〈韓國民族文學的建構及其焦點：以白樂晴的民族文學論為中心〉，《台灣社會研究季刊》，69期，239-264。

-----（2006），〈韓國的現代性經驗與全球化時代的挑戰〉，《當代》，226期，90-107。

-----（2004），〈光復後韓國文學的發展面貌〉，《當代》，201期，4-21。

黃晳暎（1988），《當代世界小說家讀本》，台北：光復書局。

-----（2002），《悠悠家園》，陳寧寧譯，台北：印刻。

-----（2006），《客人》，金勝一、苗春梅譯，上海譯文出版社。

陳光興（2006），《去帝國：亞洲作為方法》，台灣社會研究叢刊12，台北：行人出版社。

-----（2008），「陳映真的第三世界」，國科會研究計畫報告，未出版；將發表於「陳映真：思想與文學」學術會議，2009年11月於新竹交通大學。

陳映真（1989），〈韓國文民眾的反對文化〉，《人間》，44期，8。

Kim, Young-hee (2001), "Doing a literary journal in a divided country: Changbi, its history and projects", *Inter-Asia Cultural Studies* 2(3): 355-359

Paik, Nak-chung (1993a), "The Idea of a Korean National Literature Then and Now", *Positions: East Asia Cultures Critique* 1(3): 553-580.

----- (1993b), "South Korea: Unification and the Democratic Challenge," *New Left Review*

1/197, January/February: 67-43.

----- (1995), "The Reunification Movement and Literature," tr. K. Wells, in: Kenneth M. Wells, ed., *South Korea's Minjung Movement: The Culture and Politics of Dissidence*, University of Hawaii Press.

----- (1996), "National and Transnational Claims on Civil Society: A South Korean Contribution," *Seoul Journal of Korean Studies*, Vol. 9, (Institute of Korean Studies, Seoul National University).

----- (1996), "Habermas on National Unification in Germany and Korea," *New Left Review* 1/219, September/October: 14-21.

----- (1998), "Nations and Literatures in the Age of Globalization," in: Fredric Jameson and Masao Miyoshi, eds., *The Cultures of Globalization*, Duke University Press, pp. 218-229.

----- (2000), "Coloniality in Korea and a South Korean Project for Overcoming Modernity," *Interventions* Vol. 2 No. 1: 73-86.

----- (2005), *The Shaking Division System*, tr. by Sol Chun-gyu and others with the collaboration of the author, Seoul: Changbi Publisher.

airiti

台灣社會研究季刊｜第七十四期｜ 2009年6月｜頁49-93

台灣經濟奇蹟的中國背景

超克分斷體制經濟史的盲點*

瞿宛文**

The China Factor in Taiwan's Economic Miracle

by Wan-wen CHU

關鍵詞： 台灣經濟發展、中國背景、分斷體制、中華民族主義

Keywords: Taiwan's economic development, China factor, division system, Chinese nationalism

---

收稿日期：2008年11月25日；接受日期：2009年4月15日。

Received: November 25, 2008; in revised form: April 14, 2009.

* 本研究得到國科會研究計畫支持NSC-93-2415-H-001-004。作者感謝趙剛、陳光興、甯應斌、鄭鴻生、梁其姿、錢永祥及匿名評審者的寶貴意見，也感謝在2008/9/27-28舉行的「超克當前知識困境」會議上回應人及與會者的意見，以及孫雅瑄、范雅鈞與洪紹洋的研究協助。

** 服務單位：中央研究院人文社會科學研究中心

通訊地址：115台北市南港區研究院路二段128號

E-mail: wwchu@gate.sinica.edu.tw

airiti

摘要

對於如何解釋台灣戰後經濟發展的優異成績，台灣內部仍是眾說紛紜，且甚至成為藍綠派別性對立的一部份。台灣在解嚴以來所形成的主流論述，大致是將成長歸功於或是日本殖民統治、或是美國的協助、或是人民的努力，而國民黨只是為一己之私致力於建立壟斷性黨國資本共生體，無功於經濟發展。本文認為落後國家要能夠成功的發展經濟，必須要同時具備抵拒外力以發展民族經濟的意志、能力與外在條件。上述主流論述只強調美日因素等外在必要條件，而忽略了另一重要條件——即發展的意志。本文也探究了戰後早期台灣經建事務主要推動者的背景與言行，認為應將他們視為是承繼中國救亡圖存使命的知識分子，「以實業救國的儒官」，與今日通稱的財經官僚實有所不同。台灣戰後推動發展的意志與動力，實源自中國百多年來面對西方挑戰及日本侵略、為了救亡圖存而形構成的現代中華民族主義。今日台灣各陣營都切斷了歷史，因而難以建立現實有效的主體意識，缺乏有效可行的經濟發展論述，遑論發展的意志。我們必須從歷史的聯繫瞭解過去及現在，才能重新建立台灣經濟共同體的主體意識，找到台灣經濟再出發的可能。

Abstract

There is no doubt that Taiwan's post war economic record has been phenomenal. However, the question of how to explain its growth has been a controversial topic in Taiwan, often mired in partisan politics. The dominant discourse in the last two decades contributes Taiwan's economic miracle to either the Japanese colonial legacy, or the American intervention, or the diligence of the populace, but not to the effort of the ruling Nationalist government. The ruling KMT party was instead accused of building up its oligarchical party-state capitalism for its own purposes. This paper shows

airiti

that this discourse cannot explain the growth record. The afore-mentioned explanatory factors are necessary but not sufficient conditions for development. Developing economies need to have strong active forces to promote development, usually motivated by nationalism to fend off foreign economic dominance. Taiwan's post war development was promoted by the Nationalist government, and its motivation came from the Chinese nationalism forged during the century-long Chinese struggle against foreign imperialism since the Opium War. It is necessary to look at the issue from a historical perspective, so as to understand the past and the present, and to find direction for future development.

一、前言

台灣戰後經濟發展成績相當優異，在落後國家中名列前茅，被稱為經濟奇蹟，入列東亞四小龍。不過，對於如何解釋這「經濟奇蹟」，在台灣內部卻是眾說紛紜缺乏共識，且爭議度甚高，甚至成為政治上黨派對立的一部份。

大致說來，對於如何看待這問題，近年來在台灣社會中已經形成一個主流論述，雖然這論述並沒有正式的書寫來支持，但是卻深入人心，成為解嚴以來主流的論述。在這論述中過去的威權統治近乎一無是處，在各方面都應是被改革的對象，雖說改革的具體內容並未被清楚界定，但無礙於「改革」本身就得到很高的正當性。

這主流論述將國民黨本質性地定位為一外來的獨裁殖民政權。在經濟發展方面，國民黨在經濟發展中的角色不受肯定，而台灣戰後經濟成長則多歸功於以下因素：或是日本殖民統治，即認為高效率的日本殖民統治奠立了現代化發展；或是美國的協助，即美國軍事及經濟援助使得台灣得以發展；或是人民的努力。

在解嚴初期，由幾位澄社經濟學者提出的「黨國資本主義」概念，適時的提出國民黨經濟上壟斷特權的說法，成功的為反對一黨專政的政治論述提供了經濟角度的支持。此「黨國資本主義」說法認為國民黨只是為了一己之私，在位數十年實施一黨專政，在台灣創造出一種以維護一黨獨裁政體為能事的特權體制，其中一部份就是這具壟斷性的黨國資本共生體，因此國民黨不單對經濟發展無功，更阻礙了民營資本的發展[1]；因而政治上的獨裁專政，與經濟上壟斷特權相連結。其實，這本由經濟學者純就經濟理論所寫的書，只是描繪了戰後公營及黨營事業的範圍比重及角色變化，並討論了如何民營化等具體的政策

1 陳師孟等（1991）所著的《解構黨國資本主義》，在解嚴初期即時成功的建立了這個「黨國資本」的概念。對此書之評析，可參照瞿宛文（1995）。

airiti

性議題，主要指控是國營企業比重過高及黨營事業的不當存在，妨礙了市場正常運作，因此此書並沒有提出完整的全面性論述。不過，這黨國資本主義說法仍成功地適時為反對國民黨專政提供了支持。

總之，上述這套主流論述雖並未正式完整提出，且並無學術研究支持[2]，但近二十多年來已取得正當性，成功的成為台灣社會的主流論述。

國民黨一向自我定位為戰後經濟發展功臣，但對此問題卻也是沒有完整的一套說法。在戰後執政前期，則充斥著諸多歌功頌德式的「都是政府功勞」形態的論述。近年國民黨重新執政前後，雖然開始強調其原先經濟發展的成績，但是似乎只是強調其「執政能力」比對手較為優異，這不單不構成論述，隨後現實政治上的發展更證實其不堪一擊，無法對上述主流論述帶來任何挑戰。

台灣近年來深陷於藍綠黨派對決的泥沼之中難以前進，黨派立場混淆了是非與道德。本文在此討論這問題的用意，絕不是要為任何黨派辯護，而是希望能夠超越藍綠，從歷史發展的角度來探討這問題，從而瞭解我們的過去、瞭解我們如何走到今天，如此才能找到再出發的可能。

本文要提出的看法如下。首先，本文追隨結構學派關於經濟發展的理論，即如Amsden（2001, 2007）所言，落後國家必須抵抗帝國主義政經力量才能發展自身的經濟，也只有依賴在抵禦過程中發展出的民族主義，落後國家才能凝聚力量抵拒外力推動發展。落後國家發展途徑上充滿荊棘，但最大的阻力來自強勢西方力量的干預，必須要具備抵拒這外力的意志與能力，才有可能發展自身的經濟。依賴理論的錯誤在於認為這抵拒必須採取與西方經濟隔離的方式，而結構學派中的修正學派，藉由總結戰後東亞成功的發展經驗，顯示了這抵拒不需要

2　關於此方面有限文獻之檢討，可參照瞿宛文（2007）。

是隔絕式的，可以是藉由參與國際經濟而發展自身經濟[3]。戰後六十多年來的經驗顯示，落後國家要發展經濟是一個極為困難的挑戰，多數落後國家發展經濟的努力是不成功的，落後國家各自的民族主義的構成可以有很大的差異，徒有形式上的民族主義不足為訓。

簡言之，落後國家要能夠成功的發展經濟，必須要同時具備抵拒外力進而發展民族經濟的意志、能力與外在條件，缺一不可。

關於本文要處理的問題——台灣如何能夠成功的發展了經濟，本文提出以下的看法。戰後台灣經濟發展之所以能夠成功，是因為這三個因素都具備了。以往的討論多半強調上述後兩項的各種相關因素，即能力與外在條件，如冷戰、美日角色及國府能力等，這些都是發展的必要條件，但不是充分條件；亦即以往的討論多忽略了第一項因素，即「發展的意志」[4]。推動發展要有動力因素，才能逐步克服困難踏上坦途，而這動力必然來自落後國家抵禦外力的民族主義。而戰後台灣是由國民黨強力推動發展，其發展的意志與動力，則是源自中國百多年來面對西方挑戰及日本侵略、為了救亡圖存而形構成的現代中華民族主義。

以下將逐項討論這幾項因素的作用，第二、三節分別探討日本及美國的影響，國民政府的角色則於第四節中討論，而第五節則較詳細的呈現戰後早期主導經濟事務的「財經官僚」的組成與其動力，第六節綜合檢討相關論述，最後一節則試圖從歷史的視野來作結語。

二、日本殖民統治影響

日本的殖民統治是否幫助奠立了台灣現代化的基礎？答案應該是肯定的，不過，這只是意味著戰後發展工業化得以有比較好的啟始條

3 相關文獻檢討，參見瞿宛文（2003）。

4 參見Dore（1990）與Eckert（2000）。

airiti

件，而並不意味工業化必然會自動的隨之而來。

日本殖民者佔據台灣之後，丈量土地清理產權，建立了各種現代化的制度與組織，包括政治統治及法律體系、金融機構及企業組織等，以及具有相當規模的硬體基礎建設，包括鐵公路、電力及水利設施等，同時幫助建立了較為現代化的農業。現代工業以製糖業為主，戰爭後期則進行了軍需工業化，不過工業化程度有限，譬如本省男性就業人口中從事製造業的比例到1940年也只達到7%。同時殖民政府不容許台灣人獨資成立現代企業，現代工業日資所佔比例超過九成，現代工廠中管理與技術階層超過八成是日本人，因此現代工業部門可稱作是一個從日本移植到台灣的飛地，與台灣本地人經營的傳統手工業截然有別[5]。同時，政治官僚體系的上層也主要是由日本人構成，在1945年日本退出台灣之前，在日本殖民政府中，委任以上的官僚中只有2.2%為本地人，其中主要包括如杜聰明這樣的學術機構主管。而在1946年底陳儀主持的長官公署中，委任以上的本省人則增到四成[6]。

這方面的重要學者涂照彥先生對此問題，就曾清楚表示反對矢內原忠雄的台灣資本主義化的理論[7]。涂照彥認為日本殖民者保留了台灣本地傳統的地主制，容忍買辦，而積極培育以日本資本家為中心的資本主義企業。也就是說，新興的資本主義部分只是從日本移植來的日本資本，而本土的傳統地主經濟並未因而動搖，因此不足以說日據時期的台灣已經資本主義化了。他因此認為在日本戰敗全面撤離之際，日本殖民統治並沒有在台灣留下會自行啟動的經濟發展的機制，台灣戰後工業化是由戰後才開始啟動的。

就作為日本帝國的殖民地而言，台灣的情況比較特殊並且甚為幸

5 參見Ho（1978），張漢裕（1974：200-201）及涂照彥（1991/1975）。

6 台灣省行政長官公署人事室（1946）。

7 參見矢內原忠雄（1985）與涂照彥（1991/1975）。吳聰敏（2003a,b）清楚持不同看法，認為日本殖民統治是使台灣現代化的主因，不過，對於戰後工業化的成因則並未提出解釋。

運之處，其實是在於日本勢力在戰後必須完全撤離，也就是說，這舊殖民母國在戰後無法如歐美列強一般，延續其在殖民地經濟的主導性地位。試想，當初台灣製造業就主要由日本三井三菱等大財閥的相關企業所壟斷，它們的資本規模、技術與管理水平遠遠超過本地的傳統手工業者，若這結構在戰後得以持續存在，則本土企業必將難以有出頭的機會。就經濟發展而言，相較於其他落後國家，台灣的處境實在較為幸運，能夠將殖民者既有的強勢的政治與經濟勢力排除，創造了在地經濟力量發展的空間。二戰後，只有為數不多的日本與義大利殖民地有此特殊優渥的位置，其他歐美國家的殖民地多仍需要進行獨立戰爭。譬如在東南亞，英法荷等國在太平洋戰爭中被日本打敗，被奪走了大部分殖民地，但在日本戰敗後竟仍都回來重佔，企圖維續以往帝國主義的位置。同時，落後地區在取得政治獨立之後，既有的殖民經濟勢力也多繼續留存，壓縮在地經濟力量發展的空間。

三、美國的角色

戰後初期美國對台灣提供了及時且很關鍵的援助[8]，美國政治軍事上的介入，使得國民黨得以留在台灣，美國經濟上的援助，則對於台灣戰後初期經濟的穩定有極大助益。不過，這援助可以解釋台灣的「經濟奇蹟」嗎？恐怕不行。美國的援助遍及全球，諸多不同的國家在各種不同的時期與階段曾受到援助，但各地的成效有很大的差異，很多情況下美援對受援者的經濟並無幫助，甚至只達到扶植腐敗威權統治者的作用，以致於美援的角色曾受到學界甚多嚴厲的批評[9]。即使是同一個國民政府，它在1949年之前在大陸時期所得到的美援不可謂不龐

8 Jacoby（1966）是美國開發總署的委託研究報告。趙既昌（1985）曾任職美援會，其書詳述了美援的運作方式。

9 例如，Hayter（1971）的書名即是 *Aid as Imperialism*。

airiti

大，但也失敗的極為徹底。如果美國的援助是台灣經濟奇蹟的主因，那美國就只需要到他處複製同樣作法，不就可以將全球落後國家都推上工業化之路了？顯然事情不是如此簡單，被援助的主體仍然是關鍵，即美援只有在受援的主體能夠適當地運用援助時，才能發揮正面效應。美援讓中華民國的存續成為可能，但並不必然會使得台灣能夠工業化[10]。

台灣戰後處境的另一個特殊也是幸運之處，在於支持國民黨的全球新霸主美國並不覬覦台灣本地的經濟利益[11]。美國提供保護傘及軍事與經濟技術等援助，稍後甚至提供出口市場，並且竟然容忍國民政府的保護國內市場、抵拒外資控制及補貼出口等作法[12]。當然，這些東亞發展型國家推動發展的產業政策的標準作為，到了八十年代就已經不見容於美國，不過這是後來的發展變化了[13]。

美國戰後早期在東亞的作為，與它在其後院拉丁美洲的作法大相逕庭，美國很少容許拉丁美洲國家擁有管制外資進入的自主權，譬如企圖進行國有化的智利阿葉德總統就被美國推翻，像巴西這南美大國的主要工業多由外資企業主導。

相同的案例是美國在幫助中國打敗日本之後，於1946年與中華民

10 Barrett（1988）認為因為國府到了台灣之後處境比較困難，同時美國援華分署官僚藉由控制美援的分配，迫使國府做出改革促進了發展；同一本論文集（Winckler and Greenhalgh, eds., 1988）之中其他作者也有類似觀點。不過，這並無法解釋為何在同樣的1950年代，南韓的李承晚及南越的吳廷琰政權，卻都使得美援及美國援外機構成為維護其腐敗政權的工具而已，就如在敗守台灣之前的蔣介石政權一般。

11 Schurmann（1974）指出在1949年左右，在美積極推動美國軍事介入為蔣介石保衛台灣的右翼中國遊說團（the China lobby），對台灣的興趣主要還是把它當作美國外交政策的表徵。

12 Cullather（1996 ）即指出當時在台的美國顧問，是支持國民政府干預性的產業政策的。

13 Amsden（2007）將戰後美國對落後國家的政策分為兩個階段，前二、三十年美國對落後國家追求經濟自主較為包容，但1980雷根上台之後，自由市場意識型態主導一切，逼迫各國自由化開放市場，帶來一波波的危機。她形容這兩個階段對落後國家而言是從天堂跌到地獄。

國簽訂了《中美友好通商航海條約》，這條約要求中國對美國全面開放門戶，在當時中美發展差距極為巨大的情況下，要求美國資本可以享有國民待遇自由進出中國，必然對本土經濟的發展造成巨大的威脅[14]。因此也難怪在1949年初，毛澤東提出的國共和談八大條件之中，就包括了「解除賣國條約」。這條約清楚顯現了美國對於中國市場的長期覬覦，但弔詭的是，正是這同樣的對中國市場的企圖，竟使得美國在五十年代，對東亞發展型國家的自主發展經濟給予了高度的包容，與戰後對中國的態度形成強烈的對比。這包容固然部分是因為美國在台灣當地沒有既有的投資利益，不過更是出於冷戰的考量，為了維護資本主義體制，為了圍堵共產中國，也出於對中國市場的長期覬覦。

在台灣，舊殖民母國日本的退出是依靠了美國與中國的努力，因此是由中國的國民政府在全球新霸主美國的協助下接收台灣，接收了日本殖民者留下的資產與在社會中主導的地位。同時，因為支持國府的新全球霸主美國，並不覬覦本地的經濟利益，因而給當地留下了經濟發展的空間。半現代化的國民政府在現代治理能力上當然不如現代化的日本殖民政府，以致於無法完全填補空缺，但卻帶來了動力，說明如下。

四、國民政府的角色——殖民政權？

這裡就必須要來討論國民黨在戰後台灣的角色了。在當今台灣主流論述中，日本這舊帝國主義者以及美國這新霸主，卻變得身影模糊起來，而上述的歷史變化，即舊殖民者必須退出及新霸主的別有他圖，使得這模糊化成為可能；而同時，在這主流論述中國民黨則成了唯一的外來殖民政權。這說法或許能幫助反對勢力將國民黨拉下台，

14 參見如任東來(1989)。

但顯然並非事實。將國民政府當作殖民台灣的帝國主義者，不只是高估更是錯估。沒有美國的翼護國民黨將無法守住台灣，除了台灣也無處可去，它本身的現代化水平也滯後，如何有當帝國主義者的資格？比較接近現實的看法應該是，當時它就是一個落後國家的威權政權，是一個敗守台灣一省的中央政權，將台灣當作它最後一塊領土，雖說是個有相當隔閡不易統治的省份。

落後國家的政府進行威權統治是一普遍的現象，而它的人民為了追求民主自由，必然要反抗其威權政府。只是在台灣因為特殊歷史因素，反對力量最後形成的論述，是將這威權政府指為是外來殖民政權。這樣論述附帶的代價，就是模糊了自身為後殖民地及落後國家的身分，無法去指認真正的殖民者為帝國主義，也無法理解落後國家要能抵拒帝國主義才能發展經濟的道理。落後國家民族主義的進步性，應該主要展示在對抗帝國主義力量來建設本土經濟上，若將威權政府當作外來殖民者，則只可能起分化社會作用，對追求自主經濟發展空間並無助益。威權政府應被改革的是其威權，而不是其「外來殖民」，這對於台灣近年來「改革」的空洞化，以及主流論述中缺乏推動發展的因素有密切相關。

南韓的民主運動也面臨類似的問題，就是要如何解釋其成功的經濟發展，如何評價以威權統治強力推動工業化的強人朴正熙的角色。不過，在南韓對以民族主義為動力推動現代化工業化則有高度的共識，他們的問題比較是如何評估強人功過的問題，而不像台灣則對民族主義的動力也予以否認[15]。

不過，到底國民黨在敗守台灣之後，是否如主流論述所指涉，只顧一己之私逕自發展壟斷性黨國資本主義？其實，對於當時台灣如此一個百廢待舉的落後經濟體，如果國民黨確實只是如此，而台灣經濟

15　參見白樂晴（2008）及陳光興（2009）。

卻還能快速成長，那就真可謂世界奇蹟了。

在當時極為困難的處境中，國民政府確實具有一些相當有利的外在條件，如日本留下的基礎建設與現代化農業，如美國的軍事與經濟援助，以及有利的發展空間，即上述的舊帝國主義所留下的及新霸權所容許的自主空間。不過，這些只能是經濟發展所需的部分必要條件，這些條件仍可能被錯誤的統治與政策所揮霍掉；發展成功仍須動力方面的條件，這包括主政者推動發展的意志以及執行的能力。即國民政府以其有限的資源，為求生存做出了很大的努力，而這個背負慘痛敗績的國民黨，為何在此時居然能夠成功的推動經濟發展，為何在此時能夠展現出成功所必備的發展意志與能力，這些我們則必須從中國的歷史脈絡去瞭解。

(一)黨國與土地改革

在1949年初，國府已兵敗如山倒，解放軍雖尚未渡過長江，但國民黨敗象已明，亟需穩固台灣作為最後立足之地。陳誠臨危授命，於1月初接手台灣省主席，隨後立即在還沒有任何法源根據的情況下，於2月初宣布進行三七五減租。這些事件的主要背景如下：1月10日國共內戰中三大戰役的最後一戰淮海戰役(徐蚌會戰)在激戰兩個多月後終告結束，將近60萬的國民政府軍隊，被鄧小平等人所率領的解放軍徹底擊潰殲滅，解放軍兵臨長江，直接威脅到了南京政府。隨後就在1月14日，毛澤東提出了和談八大條件，其中包括土地改革、沒收官僚資本、解除賣國條約等，要理解陳誠的政策行為必須要參照這當時的背景。

土地改革是一重要且有深遠影響的變革，並且它必然會帶有「革命」的性質，因為是用政治強制的力量改變土地的所有權。現代化工業化意味著經濟結構的轉變，要從一個由地主主導的農業經濟轉變到以資本家主導的工業社會，這轉變必然會侵害到既有地主階層的利

airiti

益。而既然地主是傳統社會的主導力量，因此這轉變能否產生，就牽涉到社會上是否有其他的政治力量，有夠堅強的意志與執行的能力去挑戰地主的利益，而這多半需要社會革命性的變化。在多數落後國家此種革命性變化並未發生，因此譬如至今菲律賓仍因被大地主階層壟斷而動彈不得，南美大國巴西的農村仍還在進行激烈甚至流血的土地鬥爭。或許因為如此，到了二十一世紀，曾任世界銀行副總裁的知名經濟學者Stiglitz就還認為很多落後國家應該效法台灣南韓進行土地改革[16]。

國民黨與共產黨長期進行著中國現代化領導權的爭奪戰，而中共則採取了以土地改革爭取農民的戰略路線，清楚的與國民黨有所區隔。中共於抗戰期間已練就出以土地改革組織動員農民的模式，它就藉此在戰後幾年內出人意料的打敗了有美國強力支持的國民黨。而國共內戰也可說是反抗帝國主義的民族獨立戰爭的延續。中共藉由抗日戰爭與國共內戰的歷練，成功組建了一個高度現代化的統治組織，取得政權後強力全面推行了農村的土地革命，終結了中國過去傳統的地主經濟，開啟了由國家全面主導現代化與經濟發展的時代。

國民黨為何會在台灣進行土地改革？一般的說法是說因為它與台灣的地主沒有淵源所以沒有包袱。不過，這因素最多使得進行土改或許較為容易，但並不意味國民黨會因此有改革的動力。譬如，在此之前國民政府在接收台灣之時，並未顯示出任何要在台灣進行土地改革的意圖。更何況國民黨內保守勢力龐大，其中大陸地主力量當時仍然心念著返回大陸，並不樂見台灣進行土改[17]。因此，陳誠在解放軍兵臨南京、毛澤東提出包括土改在內的和談八大條件之際，立即在台進行

16 Stiglitz（2002: 81）。

17 1952年在「耕者有其田條例」審議過程中，除了省議會可預期的有反對聲浪之外，代表大陸地主的立法院保守集團，也主張大幅緩和對地主保留地的限制。參見劉進慶（1992：71-91）。

減租，只能是因為被中共農民革命的成功所迫，為了不讓中共勢力滲入台灣，為了保住台灣，只好立即實行，是一被中國革命形勢所迫而進行的由上而下的改革[18]。並且如劉進慶所言，「面對著以解放台灣為目標的強大的中國解放勢力，台灣地主為求自己的生存，必須對國民政府讓步，並且選擇了與其共存的道路」[19]。他同時指出此次土地改革是以安定為主，立基於國府、地主及農民三者之間的妥協。

當然陳誠當時另一項重要的工作，是鎮壓左派肅清共產勢力。台灣部分的本土菁英也參與了慘烈的國共內戰，左派力量在從1949年至白色恐怖時期幾被徹底肅清，導致台灣戰後的社會長期的左右失衡。

在1949年初開啟的土地改革影響極為深遠。台灣傳統的地主經濟，在日據時期雖鑲嵌於現代商業農業之中但仍繼續維持，而後在日本戰爭動員時期則被高度弱化，但最終仍是由國民政府的土地改革，來結束其在台灣經濟中的主導位置。土地改革意味著台灣傳統的地主經濟不復存在，國府此後必須義無反顧的全力推動工業化[20]。

(二)黨國資本主義的問題

國民黨是否利用其政治壟斷力量，在戰後台灣建立了壟斷性的黨國資本主義？答案應是只有部分屬實。戰前現代企業日資所佔比例近八成，在製造業中佔了九成，其中在台日人經營的中小企業約佔兩

18 陳誠(2005：62)回憶錄中提及，當三七五減租政策開始施行時，曾有三十多位具地主身分的省議員來訪，而陳誠則告以「中共對於地主採取的手段是掃地出門……清算鬥爭……鞭打活埋」，「地主為自保計並為自己將來著想，實應擁護政府政策，以與共產主義相對抗」。

19 劉進慶(1992：73)。

20 近年來台灣學界在主流論述的影響下，掀起對土改的翻案風，或認為因當時租佃關係和諧因而土改缺乏正當性，或認為土改並無提高效率的正面效果等。其中論點在此無法詳述(瞿宛文 2007, 2009)。不過，無論當時土改施行上的問題為何，落後國家要工業化必須從傳統農業社會轉型到現代化工業社會，而土地改革是促進這轉型的關鍵因素，就推動現代化而言，土地改革的正當性必要性無可置疑。如參照前述之Stiglitz(2002)。

airiti

成，其餘為日本財閥資本[21]。而在戰後接收的過程中，日資作為敵產全被沒收，其中佔大部分的日本在台獨佔資本，就被國府接收成為國營企業，規模較小的除少數拍賣之外，主要是在實施耕者有其田時轉售給了地主階層。當時雖然台灣民間並沒有足夠的財力，來完全接手如此龐大的國營體系，但必然對此獨佔體系非常不滿，會要求國府能給民間資本較多的空間。在為平撫二二八事件的官方言論中，盡量轉移輕工業給民間的說法也時有所聞[22]。

不過，在戰後初期，國民黨除了在實施耕者有其田時，曾將四大公司（水泥、紙業、工礦、農林）做為地價補償而撥售給地主之外，並沒有其他可以稱述的私有化的案例。顯然當時國府持續握有關鍵的國營企業，作為其統治的基礎的需要甚強，私有化只是說說而已。同時必須一提的是，當時接收日產約八百多家，其中較具規模的399家留為公營，分國營、國省合營、省營等形式，其中還有19家由省黨部接收[23]。如果這局面持續維持，則黨國資本主義的稱呼就會名符其實了。

不過，更重要的發展是在新興的部分，即國府其實是將新成長的部分，主要留給了新興的民營資本。國民黨在台灣接收了這些龐大日產之後，對公營資本的進一步擴張其實相當審慎與節制，而黨營事業部分當時則規模甚小，因為在當時黨國不分的時代，其重要性有限。

從戰後開始，國民政府在政策上對民營企業給予相當大的空間並予以扶植。這扶植民營資本的政策，應部分源於國民黨在大陸戰後時期在處理經濟事務上慘痛的失敗經驗。國府在大陸戰後接收日偽財產

---

21 此處引自Ho（1978: 86-88），是1929年調查資料。其後日資優勢日益增加，至1941年株式會社資本額的日資佔有比例為91.5%，此數字乃由本文計算自張漢裕（1974：200-201）。

22 陳誠（2005）在他回憶錄建設台灣第一部〈台政一年〉文中，就曾提及「所有輕工業及民營工業，都應該交由地方經營或民營」（頁10）。二二八之後白崇禧代表蔣介石來台宣撫，其發表的談話中所提出的善後措施也包括要將「輕工業盡量移轉給民間」。劉進慶（1992: 90 ）。

23 劉進慶（1992: 25）。

的過程不只腐敗問題嚴重，同時將其主要部分收歸為黨國資本，不單成效不彰並且備受批評，以致於「沒收官僚資本」被列入毛澤東和談八大條件之一。再則，國府深知其必須在台灣爭取民心，如陳誠所言，其「統治基礎尚未樹立……隔閡未除……要樹立信用……以免二二八重演」，「人民至上、民生第一」，「要扭轉頹勢……故在爭取民心……治台要義，在不與民爭利」[24]。國府既然做不到將國營事業私有化，就必須在新興部分少與民爭利了。

因此在1950年代，國營十大公司成長有限，公營工廠數目幾乎沒有增加，而私營企業的數目及產值則快速成長。譬如，公營工廠與民營工廠的數目，在1950年分別為245與7229，在1953年則分別為264與13175[25]。因此，早在1958年之際，在台灣工業產值之中，民營企業所佔比例就已趕上公營企業，並從此年之後持續的直線上升。其實，若去除公營獨佔的水電部分，只看工業中製造業的產值部分，則民營比例趕上公營的年代更要提前到1954年[26] ！

譬如，除了很少數來自五大家族（林本源、林獻堂、陳中和、顏雲年、辜顯榮）及其他既有利益之外，台灣戰後的主要私營資本幾乎都是戰後的新興者，並且多半為學徒出身白手起家者，如台塑、國泰、新光、台南幫等。他們起家的場域主要是紡織食品等民生輕工業，以及特許寡占行業，如金融、水泥與地方性產業等。後者也是國民黨為了統治考量，採取地方菁英利益均霑的一向作法[27]。

這些數字與案例清楚顯示國民黨並未阻礙民營企業的發展，如筆者在他處所指出，劉進慶先生所提出的顯示官商結合的「官商資本」，是一遠較為合適的概念，而不是黨國資本[28]。近二、三十年來，台灣社

24 陳誠（2005，第一部）。
25 台灣省建設廳（1954）。
26 *Taiwan Statistical Data Book*，歷年。
27 瞿宛文（2009）。
28 瞿宛文（1995）。

airiti

會已有長足發展之後，官商資本概念有助於社會去討論如何對政商關係進行規範，黨國資本概念則除了有助於私人資本的擴大之外，主要是來幫助反對勢力向國民黨奪權而已[29]。

五、以實業救國的儒官的抬頭

國民政府在大陸軍事潰敗與經濟崩盤之後退守台灣，這慘痛的經驗以及仍然危急的局勢，使得國民政府主政者從1949年起，救亡圖存振興經濟、不能重蹈覆轍成為共識，並維持著高度的危機意識。迫切的生存危機除了迫使它進行土地改革之外，也努力穩定並發展台灣的經濟。在蔣介石授權陳誠主持下，尹仲容、嚴家淦等財經官僚能夠主導經濟事務，並得享有高度的自主權。

陳誠在那風雨飄搖的1949年，於6月成立生產事業管理委員會總管經濟，同時進行幣制改革，發行新台幣，並開始籌畫地方自治。在那幾年中，台灣的經濟實處於高度危機的狀態，新增百多萬人口的壓力，財政與貿易赤字龐大，惡性通貨膨脹，民生物資缺乏等等。或許是因為有過去失敗的經驗做為教訓，一些有能力的財經官僚（如尹仲容等）得以憑藉工作績效出頭，並進而掌握權力主導財經事務。在他們努力下，以及在美援的協助下，不到幾年內物價得以穩定，並在1952年使生產恢復到戰前水準。美國援外總署於1965年夏終止對台美援，在關閉分署辦公室的典禮上，美國大使就宣稱台灣為受援的模範生及美援計畫第一位畢業生[30]。

---

29 當民進黨在新世紀執政的八年中，雖然在論述上服膺上述的主流論述，但是對其所謂的國民黨黨國資本並沒有進行多少實質的改革，反而是盡力將國營事業黨派化，同時也未見原先反對黨國資本主義的學者對此種作法提出抗議。這或許也可作為此處論點的註腳，即黨國資本的概念，不如官商資本概念較能幫助我們釐清政商關係的正當分際。

30 Cullather（1996: 1）.

更重要的是，這一代人繼承了中國近百年來在帝國主義壓迫下，為救亡圖存而發展出來的中華民族主義，也背負著國共內戰失敗下的迫切使命感。因此，他們在求得經濟穩定之後，持續推動台灣的工業化，從紡織業的進口替代，到五十年代末的外匯改革，六十年代初轉向出口導向，六五年的加工出口區，六八年的一輕，七十年的中鋼，七十年代的推動高科技產業計畫等等。若回頭看，尹仲容等在五十年代初所建立的推動產業政策的組織制度與人事[31]，幾乎就奠立了台灣日後產業政策的框架，以及這些經建單位推動經濟發展的制度使命[32]。

(一)資源委員會

而這些人才源自何處、有何理念呢？國民政府在民國時期於1920年代北伐之後，雖開始進行建立現代化政府的工程，但在各部門的成效不一，不過比較幸運的是在建設工業方面有相當成績。在那時期國府成功組建了一個致力於建立現代工業，且標榜現代化、專業化、企業化的經濟建設單位——資源委員會[33]，有效的集結了當時中國優秀的專業人士一起投入工業救國。而這機構之能夠成形也必須部分歸因於

31 譬如，台灣戰後專責推行產業政策的單位，清楚成形於1953年成立經濟安定委員會時，其屬下設立的工業委員會。而這單位由尹仲容負責，其中人事皆由他所決定。他找的李國鼎、張繼正、王昭明、費驊、錢純等人，日後都成為經建事務的要角(瞿宛文，2009)。

32 贊成自由放任的經濟學者則未必會持如此肯定態度。因為他們相信只有開放市場才會帶來成長，並傾向以官員在認識上是否服膺市場原則，來作為評判官員見識與能力的主要判準。他們會認為台灣戰後早期發展，是在1950年代末的外匯及其他改革之後，市場得以開始發揮力量之後，才突飛猛進的，並且可惜後續開放太慢太少，參見如邢慕寰(1993)。這牽涉到經濟理論根本的一個分歧，就是是否自由放任必然會帶來好的結果。不服膺於自由放任的學者(包括筆者)，並不同意這樣的看法與視野，即完全管制雖必不可行，但自由放任也絕非放諸四海皆準的萬靈丹，經濟政策必須因時因地因情況而異。相關討論請參見瞿宛文(2007)。

33 此處關於資委會的討論參照鄭友揆等(1991)；錢昌照(1998)；政協文史委員會(1988)；程麟蓀(2004)；薛毅(2005)；程玉鳳與程玉凰(1988)及Kirby(1984, 1990)等。

airiti

當時日本軍事侵略的強大且立即的壓力。

在九一八事變日本奪取東北之後，日軍開始直接威脅華北，很多知識分子發覺「華北之大已經放不下一張平靜的書桌」[34]，亡國的危險使得一些具有清望的大知識分子開始願意與國府合作抗日。譬如，在錢昌照推動下，著名地質學者翁文灝，應邀加入了1932年成立的國防設計委員會[35]，開始調查全國礦產資源，三年後改組成為資源委員會。後在戰爭爆發前與德國合作[36]，利用易貨償債協定以銻鎢換來德國的機器設備及技術援助，負責推動礦業及重化國防工業。戰爭期間，資委會則負責在後方建立基本工業，並自行開發了玉門油田（這部分就成為日後中國石油公司的前身，中油至今仍保有資委會時期的資記企業標誌）。美國參戰後，資委會就甄選中堅幹部赴美接受實務訓練，規劃戰後的接收及建設事宜，如孫運璿與李國鼎就在其中，而王安（王安電腦創辦者）則是其中極少數留在美國發展者。資委會強調專業化企業化，著重人才培育及管理，吸收了不少優秀理工人才，且獨立自主性高，並抗拒黨部介入，是當時國府中較有清望的機構。

再則，例如有極高清譽且公認是文理兼備的奇才的俞大維，也為了抗戰而加入了國府，他之前已先後取得了哈佛與柏林大學的哲學博士，在柏林時曾在愛因斯坦主編的刊物發表論文。為了抗戰他後來轉而鑽研軍事學，並於戰前在德國為國府採購軍備，並於抗戰期間在重慶擔任兵工署署長，幫助建立現代化軍工產業[37]。兵工署培育的人才也為台灣戰後經建體系所用，如台灣戰後擔任過經濟部長的人才，除了

34 這是1935年一二九學生抗日運動中的名言。

35 國防設計委員會成立時委員包括：丁文江、胡適、陶孟和、俞大維、蔣夢麟與楊端六等三十餘位，多為原先不願意與南京政府合作的知名學者及社會名流（薛毅，2005：56）。

36 Kirby（1984）.

37 李元平（1992）。兵工署由國民政府軍政部於1928年設立，主要掌管兵工技術與軍火製造。

多數來自資委會之外，也有出身於兵工署的，包括江杓、楊繼曾與陶聲洋[38]。

在二戰勝利後，資委會負責接收全中國的重要工業，因此也來台接收重要日資企業，成立了十大公司（包括台糖、台電、台船等）[39]。在各種接收工作中，因資委會組織能力較好，在台灣其所負責的十大公司皆能順利逐步恢復生產。諸多人才包括孫運璿與李國鼎，都是當時派來接收的人員，只是因國府戰敗而在台灣留下來了。資委會建立及接收的大型工礦企業，就成了戰後兩岸國營企業的基礎。主要源自資委會的這些經建人才，在五十年代擔負起振興台灣工業的重任時，他們已經累積了不少相關技術與管理能力，同時互相之間以工業救國為國奉獻互相督促砥礪。

在1948年底，留在大陸的資委會高層因對國府已徹底失望，因而決定集體投共，成為國府中唯一投共的部級單位[40]。這使得國府隨即於次年將在台灣的資委會改組為生產事業管理委員會，形式上解除了資委會掌控在台國營企業的權力。同時，更進一步將台灣兩家最大的國營企業台糖與台電的博士總經理沈鎮南與劉晉鈺，以通匪嫌疑予以槍決，殺雞儆猴的意圖至為明顯。或許是因為這難以言喻的因素，資委會雖然對台灣經建體系至為重要，但它在1952年被正式解散之後，在當時受白色恐怖壓抑的社會氣氛下，幾乎不再被人提起。Kirby（1990）就曾感慨這工業救國的專業組織，因國共鬥爭而分處兩岸，日後又在兩岸不同的制度下發揮了不同的角色。

但是國府當然必須繼續依賴這些人才，來管理經營公營企業，他們日後也成為推動工業化的主幹、經濟官僚體系的主要成員。同時，

38 戰後前十五任經濟部長中，有八位來自資委會或曾有關係，三位來自兵工署（瞿宛文，2009）。

39 鄭友揆等（1991）；薛毅（2005）。

40 政協文史委員會（1988）。

airiti

這些公營企業也持續進行人才培育的工作。在台塑企業剛成立時，工業委員會就推薦台肥的資深人員前去支援，其中一位王金樹先生至今仍為台塑的高級主管[41]。公營企業的高級主管也很自然的繼續為經濟官僚體系提供人才，此模式一直延續至國民黨下台[42]。

(二)這一代「財經官僚」的背景

今日一般已習以「財經官僚」稱呼尹仲容、李國鼎那一代開創台灣經濟發展局面的負責人，但這樣的稱謂其實不單無法呈現其全貌，在今日語境下甚至會起誤導的作用。比較貼近現實的看法，應該是將他們看作是中國傳統的以經世為職志的知識分子，甚至可說是中國最後一代接受傳統士大夫教育的知識分子，他們讀古書、用毛筆字批公文、寫律詩絕句。更重要的是，他們承繼了中國知識分子自鴉片戰爭以降的整體屈辱感及救亡圖存的使命感，他們學習工程與財經，只是因為認為救國以工業救國最為有效，他們不是為發展而發展，而是為了救亡圖存趕上西方而發展。

在此將以「以實業救國的儒官」來稱呼這一代「財經官僚」。稱他們為「儒官」是表示其仍有儒者的經世之志。在前現代中國的官必為儒者，因此沒有儒官的稱呼，但現代的官僚多被假定不是儒者，因此這些有儒者取向的官就可以稱為「儒官」[43]。再則，因他們是以推動實業救國為職志，故稱之為「以實業救國的儒官」，強調救國則是要凸顯他們當時救亡圖存的急迫感。

---

41 嚴演存(1989: 67, 89)。

42 民進黨執政後這模式被倒轉過來。原是公營企業專業經理人有可能進入經濟官僚體系，現在則是政治任命的非專業人員空降公營企業。

43 此處是借用歷史學者羅志田(2008)提出的「儒官」用語。雖說他所指涉的是今日情境，即「在做官以讀書為前提的年代，官員基本是儒生，故不聞儒官之稱」，「現在以發展經濟為首務，官員講究的是與經濟增長相關的業績，公餘尚能讀書者，恐怕也可名為儒官」。感謝梁其姿建議此用法及實業儒官的稱呼。

在今日，官僚似乎意指通過高考、依據專業謹守規章分際、並聽命於長官成命的人；而相關政策方向則應由政務官或政治人物來訂定；而相關的規章制度在今日當然較五十多年前嚴謹細密甚多，進一步限制官員行事的空間。若從這視野來看，尹仲容等人就會成為只是剛巧「行政能力與道德比較好的官僚」而已。但他們並非僅此而已，某一個時代也不會無端的就出現（或無法出現）一些「行政能力與道德比較好的官僚」，他們實在是那大時代下的產物。

相較之下，台灣今日的官僚比較沒有儒家讀書及經世的傳承，穩定的環境也不會賦予他們救國的使命感，因此「科技官僚」是比較貼切的稱呼，即其主要強調現代化及科技。

這稱他們為「以實業救國的儒官」的論點，或許看來無法以「科學方法」證明，但對於我們要了解台灣經濟發展的過去與未來而言，卻是極端重要的。本文在此將從三方面對此論點提出佐證，即他們並非只是能力與道德較好的官僚，而應將他們看為是負責擔任推動工業化任務的知識分子，是以實業救國的儒官。首先，將簡要的從現實層面來指出（1）他們必須具有高度使命感，才能穩定當時的亂局，（2）具有發展願景才能為未來發展奠立下良好的基礎，隨後（3）將呈現當事人的言行案例作為補充說明。詳細說明如下。

（三）使命感與勇於負責

在戰後初期，台灣當時可說是百廢待舉，經濟情況極為嚴峻，而相關的體制則非常的混亂，若無人負擔風險積極任事開拓方向，問題不可能得到解決，而必然是有使命感的人才會去作此吃力不討好的工作。

如前述，日本殖民統治的上層皆由日本人擔任，他們在戰敗後撤離時所留下的空缺，並無法完全由大陸的接收者填補。然後1949年國府中央政府在潰敗中遷台，相關的財經部會在大陸時期原本就不甚完

整，部分遷台後更是制度不全人力不足紛亂不整。在政治高層給予經建事務負責人高度自主空間的情況下，能夠嶄露頭角的必然是積極任事大力主導政策方向的人，絕非是被動的執行者。在這情況下，要能解決經濟問題，必須非常主動找出問題與方案，這在在需要主事者高度的自覺與動力，這必然來自其某種的使命感[44]。

在此且以這些人中最重要的尹仲容為例來作說明，並引用他推動台灣早期棉紡織業的發展及其他案例來做為佐證[45]。

尹仲容原雖不是資委會出身，但抗戰時期被派駐紐約，擔任資委會國際貿易事務所紐約分所主任，負責採購及協調。在台灣戰後初期，在混亂及白色恐怖下官場傾軋激烈，被認為恃才傲物的尹仲容能受到重用，實在是因為他極為勇於任事，在一片混亂之中積極處理問題並有立即成效，以能量與業績取得經濟事務的主導權。他被認為「敢於改革、敢於負責、敢於說話、敢於認錯」[46]。但同時他也不斷承受指責與攻擊，甚至被正式起訴而罷官兩年，但復出後仍然維持既有的勇於承擔風險的行事作風。以下就舉一些例證來呈現當時的情況。

譬如，在1950年春，中共已取得大陸統治權，兩岸的經濟關係因而為之完全斷絕。台灣的出口在二戰結束後的前四年，從原先日據時期的完全依靠日本市場，轉為完全依賴大陸市場。但四年後此時，則又因國府的戰敗而導致大陸市場瞬間全失，立即造成外貿上重大的危機，要為台灣傳統的出口品（糖為大宗）尋找出路、賺取亟需的外匯成為當務之急。此時日本是由美國佔領軍總部管理，其必然以日本的利

44 在尹仲容所主導的生產管理委員會於1953年被撤銷改組之時，輿論曾謂「雖然社會上有不少人士對生管會的作風未表贊同，但是平心而論，在目前機構龐雜，事權分歧的情況下，要不是有極大的勇氣與決心，是很難有所建樹的。」《台灣經濟月刊》1953/7/1，引自沈雲龍（1988：193）。

45 瞿宛文（2009）。

46 張九如（1988：36）。尹仲容的敢言也是因為他認為作為一政府官員，他「有義務將我的辦法與意見公開，我也有權利接受各方面的批評與建議」（尹仲容，1963，我對台灣經濟看法三編序）。

益為先，同時美國政府才因「失去中國」對國府極度失望下，剛發表不再支持國府的白皮書。在此非常不利的大環境下，尹仲容主動以經濟部顧問名義，率台銀總經理瞿荊洲赴日商討貿易協定。到了日本經過為時三個月的密集交涉，他們竟然向盟軍總部爭取到了以雙邊記（外匯）帳的方式恢復台灣對日的貿易，雙方簽訂了中日貿易協定，解決了當時近七成的對外貿易額，為台糖找到部分市場，也奠定以後九年間中日雙邊記帳貿易的基礎[47]。此舉解除了立即的外貿危機，也為未來十年內糖及農產品取得市場，也能規律性取得必要的機械及零組件進口，大幅降低外匯匱乏的壓力。此後尹仲容也隨時為了因應未來變化而積極主動籌畫對策，並顯示極為務實的態度。相比較在南韓，李承晚則一直拒絕恢復與日經濟關係，直到朴正熙上台後才為了推動經濟發展，而全面恢復與日本的關係。

再舉一個他主動解決小問題的例子。1953年5月當時身為生管會副主委但實際負責經濟事務的尹仲容，對美援會寄發備忘錄，對如何改善美援外匯之運用提出具體建議。他主張美援外匯應與政府外匯合併起來，共同成立一個委員會來決定各種用途的分配，政府應編兩種資金預算，一為台幣資金，一為所需外匯預算。此建議後得到美方同意後實施[48]。

尹仲容自謂「凡合於政府政策，對於國家有利的事，在我職權範圍以內的，我便負責的作了」[49]。譬如某次一批進口物資因稅款爭議而耽擱，他為了免於此物資因而腐爛，主動由中信局提供擔保；再如他一再決定由中信局貸款給質優但財務困難的民營企業，如承接軍工任務的揚子公司等[50]。他因為中信局為實際執行單位，故刻意保有中信局局

47 此行除了簽訂貿易協定外，也代台糖售糖八萬噸、中鹽十五萬噸。沈雲龍（1988：11-12, 111-114）；瞿荊洲（1964）。

48 趙既昌（1985:7-9）。

49 沈雲龍（1988：373）。

50 對此案尹仲容的答辯稱：民營的揚子公司擔負承辦重要的軍事工程的任務，它的生

長的兼職但不領取兼職薪資，持續讓中信局提供擔保及貸款給民營企業；在局長任內，除了貸款給揚子公司外，還曾代管利源化工廠，籌辦新竹玻璃廠再轉交民營，提供廠房機械貸款給台元紗廠、新台灣紗廠、鴻福絲廠、新光內衣廠等[51]。無可置疑這樣的作為也附帶了相當高的風險，他也最終為此以及其不怕得罪人的態度及雷厲風行的作風付出代價，終而於1955年因為揚子木材案「圖利他人」被起訴，雖最終被判無罪，但仍然因此而罷官兩年。一般認為此案或是因為他得罪的人多，或是官場傾軋，同時或許高層也認為當時經濟已經稍微穩定到可以用不到他了。而他過兩年能夠再起，恐怕也是因為高層發現經濟情況仍然不斷出現困難，還是需要他發揮才能[52]。

即使如此，他雖已為勇於任事付出很大代價，復出之後他仍然繼續維持這作風，甚至因覺得時不我予，經常必須在力排眾議的情況下，堅定的推動改革[53]。譬如「不顧軍方反對，力主用省產皮革製造軍用皮鞋，發展皮革工業。不顧林務局反對，毅然進口柳安，以發展夾板工業。不顧糧食局反對，力主米糧出口與肥料進口分開，以去除積

產與經營能力曾正式得到中美軍方的肯定與推薦，如此優秀並擔負軍工任務的公司，不應該因為一時資金上無法周轉而倒下，因而當時決定由中信局給予貸款。此乃奉行扶助民營工業的政策，協助軍工，配合美援；再則財務健全的企業本也無須扶助，扶助的對象必然是像揚子公司這樣優秀而一時有財務困難的公司。檢方起訴的事由以及監察院糾舉的理由，也只是指控中信局的貸款為圖利他人，並因貸款尚未償還以致給國家帶來損失。（沈雲龍: 355-379）。

51 沈雲龍（1988：373）。

52 參見如王昭明（1995:43-49）。張駿（1987）提到尹仲容樹敵甚多，以致於其治喪委員會中仍有某巨公極力阻攔紀念基金會的成立以及由國家給予公葬，並阻攔成功。

53 王作榮（1964）在紀念尹仲容逝世週年的文章中，對這些有很扼要貼適的描述：「……仲容先生最愛運用他所主持的各個機構，促進台灣的經濟建設，他將他所能支配的人力和物力都投放在這一方面，擔當個人前途的風險，和各方面的不利批評，而毫無回顧退卻之意，雖終因此而遭受重大的挫折，仍未能改變他的基本態度。這當然與他重視責任，重視國家利益的個性有關，但部分也由於他對落後地區政府在經濟發展中的任務的清楚認識有關」。

弊……等等」[54]。每件事情在起初幾乎都會遭到諸多的批評，直到成效顯現。在此無法也無意對他的功過作全面的評價，而主要是引用這些案例，來呈現他不計自身代價勇於負責的態度，這樣的生命態度只能是緣於他的時代使命感。

(四)發展願景

從現實層面來佐證「這些財經官僚實為以實業救國的儒官」的第二個論點是，經建事務的負責者必須要有發展的願景，才能在解決問題之時，也同時為未來發展定下基礎與方向。要真正解決問題除了克服立即的困難之外，必然牽涉到要如何推動工業化、要將產業往何種方向推動等問題，這些都涉及未來的願景，也牽涉到使命感與發展理念。

在此將以尹仲容推動台灣棉紡織業的案例作為佐證[55]。

自視甚高且有高度使命感的尹仲容，目標是要將台灣建立為一工業化的模範省，並且要建立有國際競爭力的工業，扶植是一時的，終究要開放競爭促進競爭力[56]。他在主導棉紡織業進口替代發展時，就顯示出要建立上下整合的民族工業的信念與目標，追求產業整體、長期的發展，並極大化可發展的產業空間。在戰後有很多落後國家以進口替代政策推動紡織業，但有這樣理念作法者是為極少數。這樣的思維並非是理所當然。

---

54 張九如(1988：28)。張九如在尹仲容過世前幾天曾詢問他關於財稅改革的問題，尹回答曰：「我剛走了半步，他人就怪我踹到他的腳上去了」，但仍不願指名道人長短。

55 此處討論主要引用瞿宛文(2008)。

56 參見尹仲容(1954, 1959)。在1954年發表的〈台灣工業發展之逆流〉中，尹仲容認為逆流是源於廠商(1)攫取匯率差額利益，(2)過份依賴保護，(3)聯合操縱獨佔。為了防弊應該要(1)開放設廠限制，(2)以標賣來分配進口原料，(3)規定保護期間，(4)儘速制訂防止獨佔之法律。1959年再論此議題時，更是再次闡明必須以競爭來促進進步。

airiti

在1951年尹仲容就提出了「進口布不如進口紗，進口紗不如進口花」(尹仲容1952)，表達以發展整體產業為目標，在當時這絕不是無異議的共識。每當管制發生混亂棉紗棉布價格飆漲之際，就有人提議開放進口。棉紗業者會抱怨保護不足，棉布業者會抱怨對棉紗的保護，消費者及經濟學者則抱怨對棉紗棉布的保護。

上下游產業之間的利益會同時存在互補及相衝突之處。當地供應的便利性是上下游利益與共之處，但從國外進口的可能性對國內上游廠商帶來潛在的競爭，這是上下游利益可能有衝突之處。在本地供應產業仍是在學習中的幼稚工業之時，其價格與品質上仍無法與國際市場相比之時，織布業者會歡迎低價日本棉紗的進口，成衣業會歡迎日本棉布的進口。因此，依據向後連鎖效果來推動相關中上游產業的發展，在推動初期並不一定會受到下游產業的歡迎。因此政策必須協調上下游的利益，在推動過程中，如果主政者能夠清楚顯示其是以「整體發展」為目標，則阻礙應會大為減少。重要的是，政策主導者必須決定其政策目標為何，在紡織業的成衣—布—紗—纖維—纖維原料的相關上下游產業中，要往上游推動發展到何階段，而政策措施必須與此目標相配合。

尹仲容在1951提出的「進口布不如進口紗，進口紗不如進口花」，清楚界定了當時政策的目標，是要同時發展紡棉紗與織棉布產業。同樣的，日後經濟官僚體系持續的推動人纖、石化與人纖原料產業等之作法，都是延續了早期這種以追求產業整體的長期的發展為目標的政策思維。推動工作皆是在已有下游需求的情況下進行，如此以務實態度追求極大化產業的發展空間為目標，就從此成為台灣戰後經濟官僚體系的「制度使命」，也可說是尹仲容等人為日後經建官僚體系建立了扶植企業「圖利產業」的制度使命。這制度建構在戰後初期已經定下雛形，以致延續至今。

當時逐漸摸索出來的協調上下游利益的作法，包括對下游出口業

者提供優厚的出口補貼，另外在對上游產業提供貿易保護的同時，對上游業者的價格、品質與保護期限做出限制。若上游產品的價格超過國際價格10~25%或品質不合規格等，則下游業者可以不用國產品而申請進口，同時保護期間限制為二至三年。這框架在1950年代初期尹仲容主持工業委員會時就已經出現[57]，到了1960年正式訂定為「貨品管制進口準則」，其後不斷修正[58]。

在1950年代初期以進口替代政策扶植棉紡織業的過程中，在短缺籠罩下的管制環境中有不少混亂產生，不過決策者扶植整體棉紡織業方向明確，對內管制逐步解除，棉紗與棉布皆在三年內達到自給自足，上下游部門達到同時的發展。政策協調有助於紡織業上下游全面的發展，以及產業整合程度的提升。台灣紡織業上下游整合程度持續增加。

戰後接受美援發展紡織業的落後國家為數不少，但是只有台灣與南韓是利用美援進口棉花，來同時發展紡紗與織布的地方。其他地方則多用美援進口棉紗或棉布，而未能採行較有一致性的產業政策，以致於成果和台韓有相當的差距。再如自產棉花的印度與巴基斯坦，雖也用對棉紗棉布進口設限的方式發展了棉紡織業，但並未有進一步提升國際競爭力的發展。中國大陸則是從改革開放之後才逐步經營出口。這清楚顯示，相較於其他後進國家，台灣南韓戰後早期棉紡織業發展的特殊之處，在於政策思維從一開始就明確是以整體產業發展為目標。

譬如菲律賓當時也曾試圖努力發展紡織業的進口替代，在1955年曾派出訪問團來台，考察台灣棉紡織業為何能夠迅速的在短短三年內

57 如前述，尹仲容在1954年發表的〈台灣工業發展之逆流〉中，就提到了防弊應該要規定保護期間。如Amsden（2001）所言，這是東亞和拉丁美洲不同之處，即東亞會對保護設期限，避免產生怠惰，而拉美則多半沒有如此作。

58 參見杜文田（1970：29-34）。

達到自給自足。不過菲國的紡織業無法顯著的提升其生產力更難以推動出口，所需機械設備及原料的進口，遠超過所節省的紡織品進口，反使得國際收支惡化。到了1960年之後，舊有的殖民時期利益集團反擊之下，菲政府改變政策不再扶植紡織業。至1970年菲國紡織品占總出口比例為0.5%，進口則高達總進口的8%。

一般認為在戰後初期，國民政府在台灣所面對的政策空間特別為之寬廣。以此棉紡織產業情況為例，當1950年代初政府開始推動此產業發展之時，當時的「既得利益」力量很微弱。不過，這是否就意味著既得利益力量微弱，因此必然不會影響政策？

實際上在1950年代扶植紡織業過程中，每個政策轉折都有廠商提出請願甚或抗議，輿論也意見紛紛，黨政內部常有各種批評甚至控告。廠商提出的請願多依據其自身利益而要求優惠，包括棉紗業要求禁止紗進口、棉布業要求開放棉紗進口、既存廠商反對廢除代紡代織及反對開放新廠商進入等。如尹仲容所言：「工廠尚未籌備就緒，而請求保護之呈文已至，產品尚未大量應市，而限制設廠以免生產過剩之要求已經提出」[59]。

只是這些要求幾乎都未被接受。當時主事者都能堅持依據他們所認為的「整體長期發展利益」行事，而不只是個別部門一時的利益。他們堅持最終目標是整體的成長——「使台灣儘速完成建立現代工業生產系統的大業」[60]，而成長需依賴競爭與進步，保護應有限度有期限，政策措施也以此為依歸。這顯示尹仲容等人有能力有空間抗拒個別既有利益的壓力，更也顯示其抗拒個別利益影響的意志，這必須是因為他們有清楚的工業救國的共識與願景，來支撐他們的所作所為，並願意為此付出代價。

---

59 尹仲容（1959），這些就是此文章題目〈五年後再看「台灣工業發展之逆流」〉中所指的「逆流」現象。

60 尹仲容（1959）。

台灣紡織業的成功是因早期主事者發展目標明確，只進口美援棉花，而棉紡與棉織一併推動，並推演出一套協調上下游利益的產業促進政策，來最大化當地的生產價值，能避免既有子產業設法阻礙其他相關子產業發展的情況。同時主事者盡早推動人造纖維的生產更是一具有前瞻性的作法。這些清楚的政策目標與思維，則應是源自主事者這一代人的歷史經驗與追求國家發展的高度共識。

(五)當事人的言行

以上兩點是從現實層面來看，以佐證尹仲容為一心一意以實業救國的儒官。以下將引用當事人的言行作進一步的呈現。

前述尹仲容於1950年主動赴日成功爭取到對日貿易之恢復，他的動力來源或可從他當時給友人的信中窺知一二。尹仲容致信友人告以赴日經過，表示自身一介未取且因事成而表欣慰：「因接洽貿易協定及中信局歸還日債事宜，在日勾留一零八日之久，九轉丹成……除上述二事之外，代台糖售糖八萬噸，其中六萬噸為一二八元五角；二萬噸為一七二元；中鹽十五萬噸，價九元，均為C.I.F.，經手逾千萬，未有一文入私囊，此則可為告慰故人者也。而此次對弟之忍耐性大有補益，然弟之戇直脾氣，亦大為SCAP之美國友人及日政商界所了解……」；也言及「百年苦樂由他人，我如不一心一德，發奮為雄，作些可以令人欽服之事，終必無幸也」[61]。

尹仲容因被指為圖利他人被起訴而罷官兩年，罷官期間他則埋首撰寫郭嵩燾的年譜，尹仲容過世後其治喪委員會輓他「志節抱武鄉侯之忠，平生以郭嵩燾自況」[62]。郭嵩燾是清末湘淮軍中有遠見瞭解西方的西化救國派，曾出使英國，但因寫《使西紀程》建議採用西方制度，被

61 這是尹仲容於事成之後於1950/9/17寫給摯友譚伯羽的信(沈雲龍，頁114)。

62 張九如(1988: 1)。

airiti

人誣陷罷官以致鬱鬱而終，可見尹仲容的參照對象為何[63]。同時，他在研究郭嵩燾之時，也是在探討郭為何失敗，徐圖改進以有能一展長才救國的機會。或許這也有助於尹仲容能夠避免郭嵩燾遭遇橫逆之後每每自鳴其是致使事態惡化的作風，而多能堅忍處之務使糾紛減少，以免失去作事的機會。如張九如（1988: 48）所言，尹仲容「能忍受悠悠之口直至其身死為止，此似非郭所能及者」。

尹仲容於1945年1月，在期待抗日即將勝利之時所寫的一封家書中提到，「男常謂我國近代稀有之機會甚多，皆交臂失之。戊戌維新，以慈禧之爭權失之。辛亥革命，以袁世凱之野心失之。第一次歐戰，我國原可發展實業，以軍閥之內戰失之。十六年北伐，以共黨之搗亂失之。現為第五次矣。八年抗戰，顛沛流離，正不知犧牲多少性命財產，才換得今日之局面，如再失去此機會，則真可惜矣！」，「所望我國上下發憤為雄，勿再失此千載一時之機會也」[64]。其後在五十年代初曾對老同學說「國難未已，我輩年已五十，只要能夠奮身努力，再幹十年，雖死亦不算短命了」，再幹十年也竟成讖語[65]。

台灣戰後另一位重要的經建事務負責人李國鼎，可說是尹仲容的繼承人，因坊間對他介紹比較多，故在此只作簡短敘述[66]。李國鼎在南京中央大學畢業後，考上中英庚款去英國留學，在劍橋大學學核子物理，學業尚未完成時為了參加抗戰而回國，先到空軍的防空學校當機械員，後於1942年參加資委會新建的資渝鋼鐵廠。戰後接收時期，於1948年受邀到台灣造船公司工作而來到台灣。因其在台船表現優良且

63 沈雲龍（1988），王昭明（1995:43-49）。

64 沈雲龍（1988: 57）。

65 張九如（1988: 7）。王作榮（1964）稱尹仲容「是一個愛國主義者」，「一個以天下為己任的人」；他引了一個例子，六十年初王去尹辦公室談公事要離開之時，尹忽然面色沉重的說「你知道某國對我們的政策變了」，其自然顯露的愛國情緒，令王永誌不忘。

66 參見康綠島（1993）及李國鼎（2005）。

勇於任事，日後被尹仲容邀請加入經安會工業委員會，開始了推動工業化的儒官生涯。

李國鼎作風也是如尹仲容一般的積極主動解決問題。他推動了如通過獎勵投資條例、建立加工出口區、推動技職教育等，1970年代中期以後，他則以負責科技發展的政務委員身分，和孫運璿合作持續推行「科學技術發展方案」，促進了台灣科技產業從無到有的發展，贏得了台灣科技教父的美名。相關細節無法在此贅述，值得一提的是，1980年代孫與李共同推動成立了外籍科技顧問會，這個組成在那年代發揮了很高的效益，外籍顧問們對台灣科技產業的發展提供的很寶貴的意見；而這些有極高資歷的外籍顧問多是因為受到李國鼎與孫運璿的愛國心所感動，而願意不支薪來台協助[67]。再則，李國鼎在提及他祖父曾投效湘軍的歷史時，表示李氏家族也很服膺洋務派「師夷長技以制夷」的看法，同時他最喜歡的座右銘是左宗棠贈與他祖父的「直諒喜成三徑友，縱橫富有百城書」[68]。這其中顯有清楚的家國傳承。

近日逝世的趙耀東也是另一例子。他集結多位和他一樣出身資委會的老友，把建立中鋼公司作為他們救國的志業與理想，成功的為台灣建立起了一個有國際競爭力的國營事業的模範。趙耀東說他在創建中鋼初期尋找公司領導人之時，他要找「年齡跟我差不多的人……要讀過古書，具有傳統文化……人品方面……最要緊的是要無私無我」；「私塾老師是教與育並重……讀書人都是以國家為己任」；「我們這批領導幹部可說是志同道合，全心全力，為國家籌建中鋼公司……共同目標就是要把中鋼建起來」；「建廠初期，大家對工作熱情的投入，是中鋼成功的要素」[69]。

尹仲容以郭嵩燾自況，雖必然有自比有志之士遭遇橫逆的悲涼心

67 康綠島（1993：225）及徐大麟（2004/9/9）。

68 康綠島（1993：4）。

69 趙耀東（2004：36）。

境，但也呈現了以先輩為典範並力圖青出於藍的企圖，而這正是歷史傳承作用的表現，即中國知識分子自鴉片戰爭以降救亡圖存的歷史傳承。

六、努力的人民

哈佛歷史學者柯偉林認為這批來自中國各地的菁英人才，因為在大陸戰前時期已經及早為接收復產及工業化計畫做準備，他們帶來的經建計畫能力是國府接收台灣時期最正面的資產[70]。而筆者之前所做的補充是指出，能力因素雖也是成功推動經濟發展之必要條件，但不能忽略更為關鍵的因素，即發展的意志。不過，卻因此在很長一段時間內，這一群人持續擔任戰後經建單位的主導者時，本地人的參與程度相對較低。

造成這現象的因素很多，主要還是源自這歷史大變局的背景。日本殖民統治時，高等教育基本上只留下醫科開放給當地人[71]，其他主要是技職與師範教育；總督府及企業高層治理與技術人才幾乎都是日本人，當然更不會培育當地經濟建設人才。當時落後威權的國民政府，戰後在全國各地接收時還帶著中央政府的傲慢，造成無數民怨，同時國共鬥爭日益激烈，鎮壓殘酷。這種鎮壓必然不分省籍，如上所述，就像資委會這樣不可或缺的單位，也因為留在大陸的資委會高層集體投共，導致國民黨為了殺雞儆猴，進而將台糖台電兩個最重要公司的留美博士總經理以通匪名義處死，可想像這如何使得在台資委會人員噤若寒蟬，也就是說，上述的經建主事者當時是在這樣的氛圍下，為

70 Kirby（1990）。

71 在1943年，受過在台高等教育的台籍人士佔台人總數的0.04％，若加上師範畢業生，則也仍只有0.16％。吳文星（1992：114）。

他們的救國目標而努力[72]。在隔閡已久的台灣，這種統治對台人更是導致了嚴重損傷，造成台灣知識菁英與國民黨的長期裂痕。再則，戰後初期美國對台灣行政事務進行高度的干預，美國顧問長期列席於國民政府的重要會議，經建主事者必須要通曉英文[73]，非留美派實難以出頭，留日知識菁英更難以有施展的餘地。

日據時期社會秩序相對穩定，雖然現代工業化部門的管理與技術人員主要為日本人，不過仍訓練了一些具有現代工業生產經驗的技術人員與工頭等人力資源。同時，雖然高等教育除醫科外基本不對本地人開放，技職教育還是培育了不少中堅人才。經濟學者何保山就認為，戰後台灣經濟官僚體系，除了幹練的領導階層之外，中層幹部也很優秀，包括在大陸時期和在日據時期有經驗者[74]。只是顯然本地菁英因為與國府的隔閡，日據時期台灣本地教育之不足，留日教育又因新局面而失去價值，因此在主導戰後經濟發展上難以扮演重要的角色，卻更加深了他們與國民黨之間的鴻溝。

不過，在另一方面，上面已經提到，在1950年代台灣民營部門成長迅速，工廠數目幾年內翻一倍，產值也是以每年兩位數的速度成長，以致於在1958年民營工業產值已經趕上公營部門。這一方面必須歸因於日本美國經濟力量被排除在外，進口替代政策提供保護，公營部門不進一步擴張，另一方面則顯示台灣民間已經累積了相當的經濟實力，在日據時期被殖民者所壓抑的潛在經濟活力得以顯現，以及土地改革使得投資土地不再有利可圖，投資者必須將資金投向工商業。在經濟穩定、制度有利發展之後，這些力量就被釋放出來了。譬如，近年來大陸改革開放之後，東南沿海各省民間經濟活力逐漸顯現，經濟快速發展也是同樣的情況。

---

72 嚴演存（1989）。

73 瞿宛文（2009）。

74 Ho（1987）。

airiti

本文如此的討論，是否輕忽了人民努力的因素，而太強調經建官僚的角色？非也。落後國家經濟發展不成功，多半不是因為人民不努力，尤其中國人的勤勉一向為世所公認。落後國家經濟發展不成功多半是其他因素所致，包括如帝國主義經濟力量入侵壓制本地力量發展，軍事政治不穩定，執政菁英並不以推動現代化為職志，市場與其他現代經濟制度未建立等。只有當地社會能夠形構成足以抗衡帝國主義的民族主義力量，改造既有地主經濟，以推動民族經濟為目標，加上培育出經建計畫人才有能力處理困難的經濟事務，落後國家才能踏上經濟發展之路。

七、歷史的視野

為何本文要在此時此刻討論戰後初期的情況？這與今日台灣或兩岸的困局有何相關之處？對尋找未來方向有何助益？本文認為只有重新理解歷史，才能理解台灣今日的困局，同時從瞭解當年國府為何能夠成功啟動經濟成長，才能掌握經濟發展的關鍵條件為何，這其中也包含著落後地區如何追求發展的普世教訓。

首先來看一下經濟方面的歷史事實。本文的題目之所以訂為台灣經濟奇蹟的中國背景，是要從長遠的歷史角度來看台灣經濟的位置。從這視野來看，台灣經濟的發展與中國大陸及其與世界的互動，有著密切的關係，也是近代以來全球帝國主義與落後地區對立關係的一部份。落後地區的經濟發展問題，仍必須放在其在近代以來必須回應西方挑戰的角度來理解，才能掌握其問題的全貌。正是因為在戰後兩岸隔離形成分斷體制，歷史視野被切斷，因此形成理解台灣經濟發展歷史的盲點。

日本割據台灣是它侵略中國計畫的一部份，是它在回應西方挑戰進而維新建立現代民族國家，並立意模仿帝國主義，而形成侵華的長

期侵略計畫的第一步。台灣經濟作為日本的殖民地，在日本侵華戰爭中也被置於與中國相對立的位置。在1945-1949年間，台灣出口從原先依賴日本市場，轉為依賴大陸市場，但這重新建立起來的經濟關係，在1950年一夕之間完全切斷。因此在冷戰時期，兩岸在實質經濟關係上完全隔離，台灣經濟獨立於中國大陸，並且必須重新建立對外經濟關係。同時，美國在圍堵中國的冷戰目標之下，容忍並協助台灣建立民族工業的努力。在進口替代階段之後，台灣藉由利用日本與美國的中間原料為美國加工，進行了出口導向工業化，清楚定位在美日經濟關係圈之中。當時經濟上對美日的依賴，與政治上的親美反共是一致的，同時如Cumings（1999）所言，東亞各國包括日本，雖有自主空間在經濟上追求現代工業化，但在政治上依附美國因而並不具有完整的政治主權。但七十年代當美國終於承認中共時，國府失去了代表中國的權利，也開始了認同上的危機。當八十年代中國經濟逐步開放，進而快速成長之後，其又重新成為台灣最重要的經濟伙伴，台灣經濟原有的國際市場定位也開始劇烈轉變。

再則，除了現實經濟關係的變化之外，近百多年來為了救亡圖存而逐漸成形的現代中華民族主義，也一直在影響兩岸的經濟發展，這正是本文所致力呈現的視野與論點，在此再作進一步說明。

戰後初期，國府敗守台灣，兩岸隔絕下分段體制初步成形。前文所述的國府及那批志以實業救國的儒官，帶來了有長久歷史積累動能的中華民族主義動力，他們並不是要在台灣建立獨立的國家，他們除了必須站穩腳求得自身國民政府的生存之外，是要建設一個中國的模範省，他們的救亡圖存是要救中國，而不只是台灣。此時「經濟共同體」的界定，主要是在一個分裂的中國下，以一省為範圍，並在左翼分子被消滅及鎮壓的情況下，所界定的涵蓋台灣整體的經濟共同體。台灣的經濟發展是中國現代化計畫的先驅部分，也是國共長期（關於如何使中國現代化的）路線鬥爭的延續。

airiti

中共自取得政權至今已60年，後30年改革開放時期，其執意追求經濟發展意圖明顯不待說明。不過，前30年雖有明顯的意識形態導向，但在經濟上要建立現代工業、要超趕西方，其目標其實仍然相當明確，爭執主要是在於實踐的路線與方案上。這超趕西方的目標一直有社會共識支持，動力仍是來自於救亡圖存的中華民族主義，與國民黨在台灣推動經濟發展的動力來源相同。國共鬥爭代表不同發展道路的競爭，這競爭在1949年兩岸分隔之後，其實是轉換形式繼續進行，變為是兩種模式隔著海峽以實踐成果進行競爭。

在立國前30年中，中共實驗著以社會主義計畫經濟的模式發展，而同時間內，台灣則以更快的速度工業化，並達到了較高的發展水平，其發展成績也對大陸帶來了追趕的壓力。在其後改革開放的30年中，因為採社會主義模式發展經濟的實驗被認為是失敗了，而改走市場路線。轉向後，同樣走市場路線的台灣的經濟發展的經驗與成果，必然成為比較的參照點並帶來競爭壓力。雖說台海兩岸大小懸殊，歷史條件也有很大差異，但模式競爭的潛在作用不容忽視。譬如說，香港的人均所得雖在戰後至今一直大幅領先台灣，但對大陸而言，「作為同樣是中國人社會卻能成功發展工業」的對照案例，必然是國民黨統治下的台灣，而不是英國統治的香港。再則，從實質的資本輸入來看，雖說中國在近十多年來已成為全球吸引外資最多的落後國家，但港澳台資本其實佔了外來資本的絕大部分，對大陸近20年來的發展起了重要影響。

同時，這背後仍有美國龐大的身影，即美國在二戰之後雖然「失去了中國」，但以成功的扶持台灣走市場經濟路線而發展，對於中國大陸的發展道路之選擇，也繼續發揮間接但強而有力的影響。

但是在台灣，在原先的模範省藍圖下，在原先以中華民族為動力的歷史傳承下，日後的發展雖然成功，但仍必然是一個不完全的發展。近年在兩岸經濟不再隔離之後，模範省的定位就更是無以為繼。

同時，承載著原先救亡圖存動力的一代人幾都已過去，原先成功的發展了台灣經濟的動力來源—中華民族主義，不可能再以原有的形式在新的情勢下起帶動作用。

在近二十多年來，台灣的主流論述以打造台灣新國族為目標，但是這個以省籍路線為主軸的論述，將國民黨以及外省籍者視為敵人，更將尚未涉足台灣的中共視為敵人。在此界定下，台灣「經濟共同體」的涵蓋範圍產生問題，這共同體的範圍既不包括這些內部的敵人，也不包括已經或即將與中國大陸經濟發生關係的台灣的人。既然在主流論述下，台灣經濟共同體的界定出現困難，就更無法由此為基礎，來規劃出推動台灣整體經濟發展的政策與目標。

本文在此無法對民族主義進行廣泛性的討論，不過經由對歷史經驗的整理可歸納出以下論述。近代以來，面對西方挑戰，落後經濟體要推動經濟發展，其主政菁英必須具有發展的意志，才能排除萬難推動發展，而這發展的意志只可能是源自於落後國家抵拒帝國主義所凝聚成的民族主義。一般以為東亞國家的菁英執著於發展主義（developmentalism），並將其國家稱之為發展型國家（developmental state）[75]。但實際上在戰後早期，對這些東亞菁英而言，發展只是回應西方挑戰、讓民族與人民可以在世界上站起來、重新取得尊嚴的手段，而不是目的本身，只是他們相信發展與達到現代化是必要的手段。如Schumpeter（1976）所言，資本主義經濟發展本身現實而枯燥，恐怕是一個難以激發人們浪漫理想精神的目標。

關於此點，現在台灣社會的主流論述的相關說法可陳述如下：冷戰時期，國府的政治與經濟目標合一，故無困擾；近年來當大陸經濟興起之後，以台獨為目標的執政者，則政治與經濟目標無法合一，因而有困擾。不過，這說法將政治與經濟目標視為各自獨立的目標，其

75 討論發展型國家的文獻極為龐大，其始於Johnson（1982）關於日本產業政策的經典討論。

實未必符合事實。在台灣戰後早期，執政菁英追求現代化經濟發展是為了救亡圖存的政治目標，兩者實難以區分，經濟目標並非一個獨立的目標。若放眼全球，至今為止，能夠成功的發展經濟的落後國家，經濟目標多是為了讓自己能夠站起來的手段。

近年來，打造台灣新國族是一個政治目標，不過其實主流論述並沒能提出與其相配合的經濟目標，或者說其目標是「(希望)將台灣經濟與大陸隔離開來」。但是，這只能說是一個願望，而實在不能被稱為是一個有具體內容(遑論前瞻性內容)的經濟目標。若與戰後早期情況作比較，當時菁英是以「在台灣發展現代化民族工業」為經濟目標，來達成其「救(中國)亡圖存」的政治目標，而這救亡圖存的動力是來自回應帝國主義侵略所激發的正義回應。

對照之下，兩者的差異應很顯著，即戰後初期執政菁英的民族主義動力，是來自數代中國人對帝國主義實質的侵略的回應，及相應的真實歷史經驗的累積，其相配合的經濟目標也非常具體，並具有前瞻性。相較之下，則台灣新國族主義則在兩方面都闕如，即動力並非奠基於反抗真實侵略的經驗，經濟目標也缺乏具體內容。這顯示目前台獨論述的難題並不只是政治經濟目標合不合一的問題，這也顯示若切斷歷史，則有效力的民族主義不是那麼容易可以打造的。

在此或可再陳述一下本文對民族主義作用的論點，即民族主義雖然有可能可以提供動力，構成菁英們追求發展的意志，不過推動經濟發展要能夠成功，需要很多其他的條件配合，包括必要的行政能力與外在條件。同時，各地民族主義的形式與內容可以有很大的差異。譬如，落後國家多曾經淪為殖民地，多少都有形式與內容不一的民族主義產生，但是能夠成功推動經濟發展的案例至今仍為少數。再譬如，本文一再提到的現代中華民族主義，其自鴉片戰爭以降逐漸成形，並驅使中國知識分子不斷追尋並嘗試各種不同的救國方案，只是多數嘗試是以失敗收場。國共鬥爭也是救國方案的競爭；同一個國民政府，

在大陸時期就以慘敗收場，只是撤守台灣後記取教訓並有各種有利因素配合，才得以在這較小範圍內成功推動發展。中共在立國六十年以來，也一直持續在摸索經濟發展的模式，而這些成功與失敗都是由同源的中華民族主義的動力所驅動。

再回來討論台灣經濟近日的困局。雖然如上述，普遍來說，落後國家要抵拒帝國主義強勢經濟力量才能發展。不過，如果落後國家能夠持續縮小與先進國的差距，則先進國經濟力量對民族經濟的威脅性就會日減，落後國與帝國主義對抗的模式就必須逐步修正了。台灣在戰後成功且自覺地發展了民族經濟，而到了1980年代已經完成基本工業化，已經是個工業化國家，逐步脫離了上述基本模式，經濟發展的問題已轉變為如何進一步升級。因此即使美國到了1980年代不再對台灣寬容，不允許再用過去慣用的扶植產業的作法，並動輒將台灣列入301貿易報復名單等，但是台灣仍然能夠發展出高科技代工產業，在全球經濟中占到一席之地。至此，台灣經濟發展問題不必再以抵拒帝國先進力量為主軸，台灣甚至已經成為資本輸出國。

不過，我們雖或許不再需要救亡圖存的民族主義，但我們仍須要一種有效的「經濟共同體」的群體意識，來幫助我們決定台灣在全球經濟中的位置以及發展的願景，如此才能運用經濟政策來促進這「經濟共同體」的進一步的發展。

如前述，本文對於台灣戰後初期經濟發展經驗進行歸納整理，所得到的普世教訓，是與發展經濟學中修正學派的理論相一致。即落後地區要發展經濟，必須要能實踐以推動經濟「整體」發展為目標的政策，執政菁英要具有推動發展的能力與意志，能排除個別既有利益的影響，運用集體性的經濟政策，來推動這整體的前瞻性的發展。

「民族主義」在本文的真正有效的意義，在於這個名詞的使用把我們帶進了一個不可割棄的問題意識：我們所需要的一種群體的主體意識為何？我們需要一種什麼樣的經濟共同體的自覺？這些在今日已不

airiti

是「救亡圖存」的民族主義，但是卻仍是當代的所有民族國家或超民族國家（如歐盟）所需要，以立足於世界的「主體狀況」。

也就是說，先前討論尹仲容等「以實業救國的儒官」，用意並非是要對他們進行道德性的讚揚，也無意將他們作為適用於任何時期的財經官僚的典範。本文是從歷史角度解釋他們的興起，雖然一方面是要指陳他們完成了階段性的任務，但另一方面更在強調我們必須承繼這歷史的資源。我們雖不再需要台灣發展早期那種以反抗殖民者為主的民族主義，但是這不意味我們不應該努力思考檢討其中有什麼主體的思想資源可以為我們所繼承，以及有什麼問題可以為我們所反省。若如主流論述一般，輕易拋棄過往這「以抵拒帝國主義為主的民族主義」，則我們就會缺乏資源來進行台灣這經濟共同體的形構工作，以致於主流論述形成的是一種切斷歷史的無效的民族主義[76]。

在較為現實的層面，我們該如何看待台灣與中國大陸經濟的關係？上述主流論述對此有兩個相互矛盾的看法。一是認為中國是一個意欲入侵台灣的帝國主義者，這看法就經濟層面來看是錯誤的。經濟帝國主義者的定義是其本身發展水平較高，並且因為資本追求利潤的需求而要（在政治力協助下）以經濟力量入侵落後國家。至今，除了一些重要的基礎工業之外，台灣的發展水平顯著的高於大陸。反倒是台灣在過去20年來，持續輸出資本到大陸。中國至少到目前為止，並沒有達到資本必須輸出到台灣尋求出路的階段。而原先曾經在台灣戰後早期發揮作用的中華民族主義，現在正在大陸發揮作用，強力推動中國的經濟發展。第二種看法則是認為中國低價商品將導致台灣產業蕭條、失業增加，因而持保護主義的立場。這其實牽涉到任何經濟體包括台灣，要如何面對全球化的普遍性問題。在全球化下，將經濟問題歸罪於貿易對手，甚至訴諸種族主義，確實是常見的現象。譬如1980

76 參照趙剛（2009）對此觀點的論述。

年代，美國就有些人將自身經濟的問題怪罪於東亞國家，甚至主張以保護主義手段抵制來自包括台灣的「黑心商品」。但是這顯然不能解決問題。這問題的解決需要由經濟及社會政策，來協調全球化得利者與失利者的利益，保護主義並非解決之道。這些矛盾的看法持續影響著台灣社會，也可說是上述台灣尚無法形成經濟共同體主體意識的現象呈現。

現在時代不同了，台灣已工業化，我們不再需要救亡圖存的民族主義，但我們卻因為切斷歷史、否定過去這種民族主義在台灣的作用，以致於難以形成一種有效的經濟共同體的群體意識，來幫助我們決定台灣在全球經濟中定位，以及與大陸經濟的關係，並提出願景，也因此難以找到自身成長的動力與位置。走到二十一世紀的今日，我們實在必須回到歷史的脈絡，瞭解我們的過去、瞭解我們如何走到今天，尋找重新界定我們經濟共同體的主體意識的資源，如此才能找到再出發的可能。

參考文獻

尹仲容，1952，〈發展本省紡織工業問題的檢討〉，《紡織界》週刊2，1952。

尹仲容，1954，〈台灣工業發展之逆流〉，《中央日報》，1954/4/18。

尹仲容，1959，〈五年後再看「台灣工業發展之逆流」〉，《中央日報》，1959/5/26-27。

尹仲容，1963，《我對台灣經濟看法三編》之序，台北。

王作榮，1964，〈尹仲容先生在經濟方面的想法和作法〉，《自由中國之工業》，21（1），1-9。

王昭明，1995，《王昭明回憶錄》，台北：時報文化。

白樂晴，2008，〈韓半島的殖民性問題和近代韓國的雙重課題〉，《台灣社會研究季刊》，3月號，第69期，187-203。

矢內原忠雄，1985，《日本帝國主義下之台灣》，周憲文譯，台北：帕米爾書店。

台灣省行政長官公署人事室，1946，《台灣一年來之人事行政》，台灣省行政長官公署宣傳委員會。

台灣省建設廳，1954，《台灣建設概況》，台灣省政府建設廳編印。

任東來，1989，〈試論一九四六年《中美友好通商航海條約》〉，《中共黨史研究》，第4

airiti

期，北京。
吳文星，1992，《日據時期台灣社會領導階層之研究》，台北：正中書局。
吳聰敏，2003a，〈台灣經濟發展史〉，台大經濟系。http://ccms.ntu.edu.tw/~ntut019/ltes/ltes.html.
吳聰敏，2003b，〈日本殖民統治與台灣經濟成長〉，台大經濟系。網址同上。
李元平，1992，《俞大維傳》，台中：台灣日報社。
李國鼎，2005，《李國鼎：我的台灣經驗》，李國鼎口述，劉素芬編著，陳怡如整理，台北：遠流出版社。
杜文田，1970，《工業化與工業保護政策》，經濟叢書-73，台北：國際經濟合作發展委員會。
沈雲龍編著，1988，《尹仲容先生年譜初稿》，傳記文學叢刊25，台北：傳記文學出版社。
涂照彥，1991/1975，《日本帝國主義下的台灣》，李明俊譯，人間台灣政治經濟叢刊（1），台北：人間出版社（原日文版出版於1975）。
邢慕寰，1993，《台灣經濟策論》，台北：三民書局。
政協文史委員會（編），1988，《回憶國民黨政府資源委員會》，全國政協文史資料研究委員會工商經濟組，北京市，中國文史出版社。
徐大麟，2004/9/9，〈懷念IBM/360之父：行政院科技顧問艾文斯〉，《經濟日報》，台北。
康綠島，1993，《李國鼎口述歷史：話說台灣經驗》，台北縣：卓越文化出版。
張九如，1988，〈尹仲容先生年譜初稿序〉，收錄於沈雲龍編著，《尹仲容先生年譜初稿》，傳記文學叢刊25，台北：傳記文學出版社。
張漢裕，1974，〈日據時代台灣經濟之演變〉，收錄於《台灣農業及農家經濟論集》，台北：台灣銀行經濟研究室，177-234。
張駿，1987，《創造財經奇蹟的人》，台北：傳記文學。
陳光興，2009，〈白樂晴的「超克『分斷體制』論」：參照兩韓思想兩岸〉，《台灣社會研究季刊》，第74期。
陳師孟等，1991，《解構黨國資本主義：論台灣官營事業之民營化》，台北，澄社報告之一。
陳誠，2005，《陳誠先生回憶錄：建設台灣》，石叟叢書，台北：國史館。
程玉鳳、程玉凰（編著），1988，《資源委員會技術人員赴美實習史料：民國31年會派》，台北縣：國史館。
程麟蓀，2004，〈中國計畫經濟的起源與資源委員會〉，《二十一世紀》，第82期，88-100。

趙既昌，1985，《美援的運用》，中華民國經濟發展策略叢書，台北：聯經。

趙剛，2009，〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉，《台灣社會研究季刊》，第74期。

趙耀東，2004，《中鋼推手：趙耀東先生口述歷史》，張守真訪問，陳念南與陳慕貞記錄，高雄：高雄市文獻委員會。

劉進慶，1992/1975，《台灣戰後經濟分析》，王宏仁、林繼文、李明俊譯，人間台灣政治經濟叢刊（2），台北：人間出版社（原日文版出版於1975）。

鄭友揆，程麟蓀，張傳洪，1991，《舊中國的資源委員會1932-1949：史實與評價》，上海：上海社會科學院。

錢昌照，1998，《錢昌照回憶錄》，北京市：中國文史出版社。

薛毅，2005，《國民政府資源委員會研究》，北京：社會科學文獻出版社。

瞿宛文，1995，〈國家與台灣資本主義的發展：評論《解構黨國資本主義》〉，《台灣社會研究季刊》，第20期，1995年8月，151-75。

瞿宛文，2003，《全球化下的台灣經濟》，台北：台灣社會研究季刊社。

瞿宛文，2007，〈戰後台灣經濟成長原因之回顧：論殖民統治之影響與其他〉，《台灣社會研究季刊》，第65期，3月號，1-33。

瞿宛文，2008，〈重看台灣棉紡織業早期的發展〉，《新史學》，3月號，19（1）：167-227。

瞿宛文，2009，〈台灣戰後初期經濟發展〉，未定稿。

瞿荊洲，1964，〈台灣之對日貿易〉，《台灣銀行季刊》，9月號，15（3）：41-84。

羅志田，2008，〈儒官與儒師〉，《南方週末》，廣州，2008/20/23。

嚴演存，1989，《早年之台灣》，台北：時報文化出版社。

Amsden, A.H., 2001, *The Rise of "The Rest": Challenges to the West from Late-Industrializing Economies*. Oxford: Oxford University Press.

Amsden, A.H., 2007, *Escape from Empire: The Developing World's Journey through Heaven and Hell*, Cambridge: MIT Press.

Barrett, Richard E., 1988, Autonomy and Diversity in the American State on Taiwan, in E.A. Winckler and Susan Greenhalgh (eds.), *Contending Approaches to the Political Economy of Taiwan*, NY: M.E. Sharpe. 中譯本：《台灣政治經濟學諸論辯析》，1993，張芯蕪譯，台北：人間出版社。

Council for Economic Planning and Development, various years, *Taiwan Statistical Data Book*. Taipei: CEPD.

Cullather, Nick, 1996, Fuel for the Good Dragon: The US and Industrial Policy in Taiwan, 1950-1965. *Diplomatic History*. 20 (1).

Cumings, Bruce, 1999, *Parallax Visions: Making Sense of American-East Asian Relations at the End of the Century*. Durham: Duke University Press.

airiti

Dore, Ronald, 1990, Reflections on Culture and Social Change, in Gereffi, G. and D. Wyman (eds.), *Manufacturing Miracles: Paths of Industrialization in Latin America and East Asia*, Princeton: Princeton University Press.

Eckert, Carter, 2000, Korea's Transition to Modernity: A Will to Greatness, in Merle Goldman and Andrew Gordon (eds.), *Historical Perspectives on Contemporary East Asia*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 119-154.

Hayter, Teresa, 1971, *Aid as Imperialism*, Harmondsworth: Penguin.

Ho, Samuel P.S.（何保山）, 1978, *Economic Development of Taiwan, 1860-1970*, Yale University Press.

Ho, Samuel P.S., 1987, Economics, Economic Bureaucracy, and Taiwan's Economic Development, *Pacific Affairs*, 60 (2), 226-247.

Jacoby, N., 1966, *U.S. Aid to Taiwan*, New York: Praeger.

Johnson, Chalmers, 1982, *MITI and the Japanese Miracle: The Growth of Industrial Policy, 1925-1975*. Stanford: Stanford University Press.

Kirby, W.C.（柯偉林）, 1984, *Germany and Republican China*, Stanford, Calif.: Stanford University Press.

Kirby, W.C., 1990, Continuity and Change in Modern China: Economic Planning on the Mainland and on Taiwan, 1943-1958, *The Australian Journal of Chinese Affairs*, 24, July, 121-141.

Schumpeter, Joseph A., 1976, *Capitalism, Socialism, and Democracy*, London: Allen and Unwin.

Schurmann, Franz, 1974, *The Logic of World Power*, NY: Pantheon.

Stiglitz, J.E., 2002, *Globalization and Its Discontents*, NY: Norton.

airiti

台灣社會研究季刊｜第七十四期｜ 2009年6月｜頁95-139

台灣人如何再作中國人

超克分斷體制下的身分難題*

鄭鴻生**

How Could Taiwanese Be Chinese Again?

Overcoming Identity Controversies in the Division System

by ZHENG, Hongsheng

關鍵詞：台灣人、中國人、身分、民族主義、分斷體制

Keywords: Taiwanese, Chinese, identity, nationalism, division system

---

收稿日期：2008年11月25日；接受日期：2009年4月14日。

Received: November 25, 2008; in revised form: April 14, 2009.

* 本文原發表於2008/09/28「超克當前知識困境——台社20週年會議」，2009/04/12修訂完稿。感謝本次會議「超克分斷體制」主題的其他五位報告人的討論與鼓勵，四位回應人王曉明、呂正惠、李尚仁、馮建三的回應，台社其他同仁的批評與意見，以及來自現場與會者何東洪、郭力昕、馬躍．比吼、沙壟、孫瑞穗、陳永龍等諸君的提問。也要感謝兩位匿名評審人的評閱與建議。

** 服務單位：自由寫作

E-mail: hscheng@ms14.hinet.net

airiti

摘要

今天在台灣，「中國人」身分充滿爭議，在不少人心中甚至成了負面而令人嫌惡的東西。台灣人與中國人這兩者變成二分對立的身分，糾纏在統獨問題與藍綠鬥爭裡。

為解決並超克這問題，本文先從四百年來台灣的中國人移民歷史中探討台灣人身分本身的隱含問題，及其在台灣造成的侷限性。接著從這60年來國際局勢的變動中，來追尋中國人身分變化在台灣所走過的歷史軌跡，並指出1949年以後的兩岸斷裂與冷戰局面才是如今中國人身分的問題所在。

在國際局勢再次面臨巨大變化的今天，本文進一步從數千年的中國歷史中，尋找台灣人重新再作中國人在歷史上、現實上、以及心理上的合理性。本文指出台灣話／閩南語是更為古老的中國話，是無須與華語二分對立的；中國人的身分基本不是來自血緣，在其幾千年的歷史中歷經過無數次的大混血，是較為包容的身分概念；而雖然在1895年乙未割台後，台灣被迫暫時從中國的現代化過程中脫勾，但整個日據時期台灣的啟蒙知識分子還是不斷地從中國大陸的辛亥革命、五四運動，以及社會主義革命中汲取思想資源與感情能量。所有這些都是今天台灣人可以引以為超克兩岸分斷體制的心理基礎。

本文最後指出如今更重要的問題在於「作什麼樣的中國人」。而這個問題必須是開放性的，答案必須具有前瞻性。就是說中國人身分的界定必須不能被任何政治勢力所壟斷，而今天正是我們共同超克這難題的時候。

Abstract:

In today's Taiwan, to have a Chinese identity has become very

airiti

controversial, even negative or distasteful. The two identities, Taiwanese and Chinese, being trapped in unification/independence issue and blue/green struggles, have been dichotomized and turned mutually exclusive.

In order to overcome this situation, this paper at first explores the intrinsic problem of Taiwanese identity and its limitation from 400 years of "Taiwanese" history. It then explores the changes in Chinese identities in Taiwan during the last sixty years, parallel to changes in the international political scenes. It is argued here that the cross-strait division under the cold war system was the main cause of the current identity problem. This paper further looks into thousands of years of Chinese history to seek likely rationalities for Taiwanese to be Chinese again. It not only covers historical, cultural, linguistic and psychological aspects, also refers to the connection of the modernization processes on both sides of the strait.

Finally, this paper discusses the most important question, that is, what kind of Chinese we would like to be. It argues that the definition of new Chinese should be beyond the interference of any political powers, and open to any people who identify themselves as Chinese.

多年來台灣人一直深陷於統獨與身分問題的泥沼裡，對我們而言，中國人身分的問題不只牽涉到對統獨與國家體制的不同觀點，還觸動到個人的情感層次。在兩岸歷經百年離亂及目前台灣內部藍綠對立的糾結中，本文試圖從豐富的歷史資源裡，找出能夠超克中華民國、中華人民共和國或想像的台灣國之間的對立，超克舊式民族主義的侷限，而能解決台灣人身分認同及兩岸難題的一個前瞻的視野。當然「再作中國人」的訴求絕非是要把這身分當作強加於台灣人身上的道德規範，而是尋求一種較為寬闊而前瞻的共同身分，不只作為兩岸人民可以重新溝通連結的基礎，並且也能讓台灣人這身分可以較為健康地涵蓋所有的台灣人民。

一、尋找一個合理的、實用的、前瞻性的共同基礎

今天在台灣，談起台灣人或中國人身分，就有著民族或國族的聯想。民族這概念是近代西方的產物，第三世界從西方學到民族理念而發展成民族主義，以此作為抵抗現代帝國主義不可或缺的利器，但也留下血跡斑斑的族群鬥爭的負面歷史，並曾衍生出一些內部壓迫的情況。由於有著正負兩面的效果，民族主義後來就成了有爭議的思想，在一些圈子裡甚至成了負面而具壓迫性的東西。

然而當我們談到像台灣人、中國人或美國人這類身分時，就非得和民族的概念緊密結合，非得承擔其所具有的所有榮耀與罪惡嗎？當然，如今在全世界的觀念與制度都受到西方現代化的影響下，要將這種人群身分和民族概念完全分開是不太可能的。但現實世界無時不在改變，當我們的觀念反映不了現實情況時，用這些觀念來理解甚至解決現實問題就會遭來挫敗的下場。這正是我們一直用來責怪我們的祖先「守舊、頑固」以致「喪權辱國」的理由，而今天我們可能也正陷入同樣的處境。

基於這個認識，我覺得如今在談台灣人和中國人的問題時，用民族或民族主義這些西方近代觀念來理解，是不能完全釐清其間的複雜關係的。這裡並不是要完全否定民族這概念的現實意義（我們得承認它曾經幫助第三世界人民用來抵抗現代帝國主義的侵凌），而是希望我們能超越現代民族觀念的侷限，而從更寬廣的視野來探索像台灣人或中國人這些具有更複雜寬闊現實意義的身分。當然有些人，譬如自認已經超越族群的個人主義者，認為這些身分對他個人沒有意義。這是可能的，但對處於政治對立的兩岸大部分人民，我認為這問題逃不掉，還是很有現實意義。這一點也留待後面再仔細探討。

近年來媒體大量使用「華人」一詞，因為不少台灣人只願接受華人這稱呼，而不願接受中國人身分，同時這詞彙在今天的語境裡也比較沒有國族聯想。雖然用這詞彙來涵蓋北美洲的華人或南洋的華人等這些群體時問題不大，但在中文語境裡，就台灣人與大陸剪不斷理還亂的歷史糾葛而言，華人身分並不能讓我們完全表達清楚這關係。台灣人只願自稱華人，恐怕同個人主義者一樣，只是在規避而非面對解決兩岸錯綜複雜的問題，是二分對立下的產物，正是我們今天要設法超克的。

歸納上面所言，我這裡所說的「再作中國人」的這個中國人身分，首先不是去當一個刻板印象的、被政治污名化的「中國人」，也不是百年來各種政治運動與體制各自界定下的「中國人」。就是說今天我們並不是在搞一個民族大義的、規範性的身分認同，像以前國民黨「反共愛國」、堯舜禹湯文武周公、動不動就罵人數典忘祖的那一套。而是一個新的身分，這身分首先能夠解決台灣內部分裂，繼而能為兩岸人民尋找一個交流對話的共同基礎，並能為世界的未來立下一個超克民族國家的楷模。當然這個身分也就不會是把一個人的生命全部綁住的規範，而是一個能夠溝通、解決難題的資源。

有了這個預先的釐清之後，我們再來看「台灣人如何再作中國人」

這題目的用意。「如何」可以有幾層意思，首先可能是台灣人要經過什麼樣的「步驟或程序」才能再度成為中國人，譬如唸誦一段經文之後就可「立地成佛」，這種「如何」當然絕非我們這裡要談的。再來的一種含意是，台灣人再作中國人有什麼「說法與道理」可言，這才正是本文要來探討的。我想闡明的是，重新拾回這個中國人身分主要是去找出其現實、心理與歷史的基礎，以及諸多合理性。就是說不會只是訴諸現代民族國家的理論，不能被現代西方式的國族認同政治所羈絆，而是立基於實用的、合理性的基礎上，來為台灣這個難纏的身分問題找到可能的出路。這樣的道理哪裡去找？我相信歷史裡有著很多意想不到的豐富資源，本文希望能夠鋪陳出這些道理，找出其可能性。

在這基礎上我們就可以來談「如何」的第三個含意，就是我們台灣人要「作什麼樣的中國人」這個更為重要的問題。我們如果有了一個較為合理的基礎來重新作起中國人，那這個中國人的定義就不會再是任何政治勢力可以壟斷，也不拘泥於歷史上的任何窠臼，而是任何願意接受這個身分的人來共同塑造。進一步說，這將會是超乎現代民族國家觀念，能更包容而吸納諸多傳統與進步資源的一種身分。而我希望，這麼一種重新來過的、有前瞻性的身分，能有助於解決兩岸之間因歷史的與政治的斷裂而造成的種種看似無解的難題，並進一步為全世界人民提供典範。

在解釋清楚「如何」的含意之後，我們就可以進入主題來討論題目上的第一個爭議名稱「台灣人」。

二、台灣人身分的歷史及其難題

如今很多人頗自安於台灣人身分，但這身分並非毫無問題。有原住民朋友認為，這種台灣人或中國人的說法與他們何干，不都是另一個國族暴力。這確實是個大挑戰，我在幾年前寫過的一篇文章〈台灣

airiti

的大陸想像〉[1]也曾面臨過同樣的挑戰。那是一篇被指定題目的文章，題目看似再明白不過，就是關於歷來台灣人心裡的中國大陸圖像的探討。然而我寫到一半時卻發現，我所寫的只是部份的台灣人，而無能涵蓋所有住在台灣的人的想法。開始我以為我寫的只是台灣漢人的想像，無能涵蓋原住民；然後我又發現我無能涵蓋客家人，更是無關外省人；最後我很清楚我只是在寫台灣福佬人的大陸想像，在寫像我自己這種出身的台灣人，甚至只是這種出身的城市人。

於是那時我曾想過，應該把那篇文章裡的台灣人一詞都改成「台灣福佬人」，才算名正言順。然而在我接續的思考，回想自己這個台灣人身分的來歷之後，還是保留了原來的名稱。我是在台南城裡長大的，我父母也都是在這裡頭成長的。所謂的台南城指的大約是清代所築城牆圍繞的範圍，只佔台南市這個現代區劃的幾十分之一，城牆早在日據時期拆掉了，卻仍是傳統台南的核心。我有台灣人這觀念，首先來自我們住的老巷裡頭的一戶外省人家，在我童年的1950年代他們在大街上租個店面開了家鐘錶行，一家人又在我們巷子裡租房子住。我從長輩中學到他們是「外省人」，而我們則是「台灣人」。我們講的是「台灣話」，而他們的老祖母講的卻不是「國語」，而是我聽不懂的家鄉方言，雖然他們家和我們玩在一起的小孩講的台灣話一點也不輸人。接著我一個堂姐嫁給「客家人」，他同我們講台灣話，長的跟我們沒什麼不同，以致讓我一時弄不清這客家人名稱的意涵。直到後來我母親的縫紉補習班來了幾個講「客家話」的屏東女孩，才得以讓我以客家話來區分客家人的身分，以及讓我進一步確定我的台灣人身分。在這段身分定型化的成長時光，有一天我在大街上看到幾個穿著與神態都與「我們台灣人」頗不一樣的一家人，我從身旁的大人們口中得知他們就是之後我們所稱的「原住民」。如此我就在這過程中清楚地建立了我的台灣

1　鄭鴻生，〈台灣的大陸想像〉，《台灣社會研究季刊》，第56期，2004年12月。

人身分，這個身分是有別於原住民、客家人和外省人而確定下來的。我從小就不曾聽過「福佬人」這個在台灣島上有些地方用來與客家人區分的稱呼，台南人並不需要用這個來自稱，因為平常是「看」不到一個客家人的。

現在的人很容易基於政治正確的理由而認定這是台灣福佬人「霸佔」了台灣之名，我原來也有這個想法。但從歷史的發展來看，台灣人這稱呼確實原本指的就是台灣福佬裔移民後代，而與台灣一名的來歷有著密切關係。台南赤崁樓北側的成功國小在清代曾是台灣縣署所在，如今附近還留下一座縣城隍廟。這個台灣縣署管轄的是如今的台南縣市。「台灣縣」這個如今會令人感到不解的名稱從何而來？清朝初年延續明鄭時期的建置，只設一府三縣：一個台灣府，隸屬於福建省，管轄台灣（台南地區）、諸羅（嘉義雲林地區）與鳳山（高雄屏東地區）三縣。台灣府治與縣治都設在如今台南市這個地方，只是當時並無台南之名，而稱台灣府。又因為是全島唯一的府，就簡稱府城。因此當時台灣這地名狹義地講，指的就是台南縣市這塊區域。到了雍正年間台灣府的格局不變，只多了一個彰化縣（彰化、台中地區）。直到清末光緒元年（1875），因應著北部地區的發展才增為二府八縣：增加了一個台北府，管轄淡水（台北地區）、新竹（桃竹苗地區）與宜蘭三縣，而台南還是保持台灣府之名，並多管了一個恆春縣（屏東地區）。台灣府與台北府這島上的南北兩個州府都隸屬福建省。然而世局變化更快，西方新興勢力頻頻叩關，在台北建府才12年的光緒十三年（1887），清廷正式在台灣建省，並且原想在中部新增一個府治，以作為省治之所在，但最後還是選擇落腳台北府。從此原來在南部的台灣府就改稱為台南府了，這才是台南一名的真正開始。就是說，從清朝初年到清末台灣建省為止的二百多年間，現在的台南一直是台灣府的府城所在，住在這裡的人自稱台灣人或府城人，而不知有台南之名。可以說這期間台南不只被稱為府城，還獨占了台灣之名。由此我們可

airiti

以理解到，台南人的台灣人身分觀是有著深長的歷史淵源的。

這台灣之名的獨占又有著更實在的歷史地理的原因，台灣一名在明鄭之前原來寫作「大員」或「台員」，這三個名稱的閩南語發音除聲調外基本相同，如今學界多同意這些名稱來自台南安平一帶原住民的地名（Tayouan）[2]。這漢人移民的最初地區就一直保有台灣之名，直到1887年台灣建省後，才有了台南這新名稱。而在有了這新名稱不到八年的1895乙未年，日本帝國就佔領了整個台灣島，也將總督府設在台北。因此府城人明確地成為台南人是在日據時期的50年間完成的，然而並沒改變其台灣人身分意識的基本內涵。

考察台灣之名在歷史上的淵源，可以讓我們理解到台灣這名稱曾經是很明確地與來自福建泉漳地區、講閩南語而如今被稱為台灣福佬人的移民史緊緊綁在一起，不只成為我成長年代台灣人身分的背景，也是後來台灣福佬人政治運動避免不了，也甚難突破的身分核心。雖然台灣人這名稱百年來也曾擴大過其內涵，但就因為它曾經是如此專屬地用來指涉講閩南語的台灣福佬人，以致於當台灣的族群政治在1990年代開始氾濫，並具有強烈排他性之時，李登輝才會提出「新台灣人」這名稱，企圖涵蓋被老台灣人一名所排斥的原住民、客家人與外省人。然而族群政治總是不斷地會為其外部敵人「中國」在台灣島內找出其相應的「非台灣人」投影來作為其內部敵人，以此煽動選民。或許就是由於台灣人身分內涵的這個侷限性，也就構成了今天台灣民族主義發展的重要障礙。

如此再回來面對這篇文章題目裡的「台灣人」這問題。就像在〈台灣的大陸想像〉一文裡所用的，我最後還是決定保留這名稱，而不用「台灣福佬人」一詞。就是說，我所指涉的雖然基本上是台灣福佬人，但台灣人一名卻更能表現其內在的緊張度，更能顯示出它所承擔的歷

2　參閱周婉窈《台灣歷史圖說》，中研院台史所，1997年，p.52。

airiti

史爭議。

其實連台灣福佬人這名稱也有其內在爭議性，不少學者認為台灣福佬人也是混著平埔族原住民的血統的，有不少人去追尋這條血緣。台南地區作為漢人的最初移民之地，在這語境中可能就是最初混血的開始。如今在台南地區靠山一帶還保留不少西拉雅平埔族文化，那裡的子弟有不少來到台南市上學，成了我的同學。然而他們卻都是以台南／台灣人的身分長大的，府城人並不認為他們是原住民，因為他們已經包含在「台灣人」這個身分裡了，講的也是台南地區的台灣話。有些平埔族詞彙也進入台灣話裡，譬如指涉夫妻的「牽手」一詞。就是說作為台南人包括我自己，都可能追尋出這條原住民血緣。但我覺得對我個人以及以台灣人身分長大的任何人而言，這樣的追尋在我們現在要處理的問題上意義可能不大，因為不管我這個台南人之子有沒有平埔族的血源，都不能卸下前面談到的那個台灣人名稱的歷史包袱，都得概括承受這名稱所背負的所有榮耀與罪過，而無所逃避。進一步說，不管是中國人還是台灣人身分，都一樣要面對原住民的挑戰，這個挑戰並不會因為否認自己的漢人、台灣人或中國人身分就可能消失。何況這個台灣人的平埔族血源論述，至今還是頗爭議的問題。[3]

有了這個對台灣人一詞內在爭議性的認識之後，我們可以理解到這篇文章的主要對象就是像我一樣出身的台灣福佬人，如此接著可以來談更具爭議性的名稱「中國人」的複雜意涵。在接下的討論中，我們將可看到「台灣人」與「中國人」這兩個雙生的爭議身分是必須放在一起解決的。

三、中國人身分的大轉折

3 參閱陳叔倬、段洪坤〈平埔血源與台灣國族血統論〉，《台灣社會研究季刊》，第72期，2008年12月。

airiti

「我們中國人」這樣的自我宣稱如今已極少在台灣出現了。十多年來，這是一個政治很不正確的身分位置。對於很多在1960與1970年代出生的「五、六年級」世代而言，因為成長於台獨運動蓬勃發展的1980和1990年代，比較不構成什麼問題。但是對我們這些1940與1950年代出生的「三、四年級」而言，卻是經歷過一番心理上的大轉折的。

1950年代到1970年代，這一段是我從童年成長到青年的時期，也就是我們這些戰後新生代成長與受教育的時期，說出「我們中國人」這麼一個身分毫無心理障礙。譬如1960年代台灣有個自覺運動，全名就叫「中國青年自覺運動」；1970年初我的大學時期，台大學生報紙《大學新聞》上有一篇評論白景瑞電影《新娘與我》的文章，標題是〈給中國電影界的一帖藥方〉；另一篇〈中國人要什麼〉的文章則主要在談台灣社會的缺漏；某個學生社團請了外國留學生來座談他們「對中國青年的感想」，有位學生則如此回應〈一個現代中國青年的平心而論〉；在1971年的保釣運動期間，台大學生很興奮地掛出了「中國的土地可以征服，不可以斷送；中國的人民可以殺戮，不可以低頭」這個五四標語；而在同一年校園裡的一篇倡議全面改選中央民意代表的評論上，學生也以〈誰是中國的主人〉來質疑萬年國會的不當。

可以說，當時我們自認是中國人，就像呼吸空氣一樣自然。這樣的思想意識不只存在於一般人心中，後來成為激進台獨的也是如此，讓我舉三個例子。首先是我中學時代老朋友，曾擔任台灣文學館第一任館長的台南人林瑞明。他在1966年就讀南一中時是個浪漫詩人，高二時曾組織了一個叫「丹心會」的地下社團，網羅了當時南一中同年級大半的文藝青年。這名稱取自文天祥的「人生自古誰無死，留取丹心照汗青」，文天祥是他的典範。他在這社團的會員聯絡簿上題了「志在恢復漢唐雄風」，號召「關心國家興亡之有志之士」參加，並以同盟會的成就自我期許，展現遠大志向。這樣的思想在今天是要被罵成「大中國沙文主義」的。1980年代之後，他轉變為激進台獨。

再如高雄人陳芳明，在1972年春天尼克森訪問北京的時候，他在台大《大學新聞》上寫了一首批判美國「中國通」的詩〈聽說有人罵中國〉，這個中國當然不是指大陸「匪區」。那時他還在就讀台大歷史研究所，鑽研宋代史，完全是以中國人身分在發言。還有一位彰化人鄭邦鎮，曾擔任建國黨主席，是台灣文學館的現任館長。但在1970年前後，他正在台大中文系攻讀中國文學博士，中國文學的豐富傳承當時對他而言，相信是可以讓他以中國人身分自豪的。

林瑞明、陳芳明、鄭邦鎮這三位我的同時代人的中國意識，比當時一般台灣人包括我都強烈許多，因而後來的悖反雖然激烈卻很可理解。我舉出這些例子，絕非在訴說他們的「昨是今非」，而在指明一點：「中國」曾經是不少台灣戰後新生代在青少年時期的精神初戀，「中華民族主義」曾經是這一代人成長時期接受現代啟蒙的起點。

所以說，台灣人的中國人身分意識來到1970年代都還是無可置疑的。但是在1980年代之後卻開始有了轉折，「我們中國人」一詞在台灣越來越說不出口，尤其是在李登輝發動兩國論及接著的導彈事件使兩岸關係陷入僵局之後，而在陳水扁取得政權的八年執政時期達到最高峰，這個自稱遂變成不能公開說出的私密暗語。來到廿一世紀甚至也不再出現在被台獨罵為「統派媒體」的那幾份報紙上，而馬英九在公開場合也只敢講「我們台灣人」。

這個身分大轉折表面看起來似乎是台獨運動之功，是台灣內部因素發展的結果。但若我們把這轉折放到當時的全球背景之中，就可清楚看到兩岸局勢所受到的整個世局大轉變的重大影響。其中主要就是1971年10月的中華民國退出聯合國和1972年2月美國總統尼克森訪問北京這兩次重大歷史事件，及其透露的美國全球戰略「聯中抗蘇」的大轉變。

這是身分大轉折的開始，在這之前對台灣人而言台灣不只代表中國，台灣就是中國，大陸只是「匪區」。在這之前台灣人不只是中國

airiti

人，還是中國人的主體所在。舊中國的三個精神支柱「儒釋道」都落腳台灣，不僅衍聖公孔德成與道教張天師都跟著國民黨來到台灣，諸多來台佛教高僧也造就了台灣佛教的興盛。對台灣人而言，這時的大陸人民卻只是面貌模糊的「苦難同胞」。

台灣人的中國身分，在這兩次連續而相關的歷史事件之後開始動搖，更在1978年底美國和中華民國斷交後，進入崩解的過程。所以說，整個1970年代是台灣的中國人身分大轉折的年代，台灣等於是在國際政治上，尤其是被美國老大哥，剝奪了中國身分。

這個身分剝奪的失落感在1970年代初較為敏感的知識青年之間就已顯現。1972年底的台大學生刊物之間曾發生過一次「民族主義論戰」[4]，當時論戰的一方就已明白說出，為了反共，中國的歷史可以割斷，中國人的身分可以棄絕。可以看出那個退出聯合國以及尼克森訪問北京的事件，深深震撼了台灣的知識分子，對原來未曾置疑的中國人身分開始不安。1975年《台灣政論》的出刊更象徵著一個「非中國」的政治聲明。

這個中國人身分竟然那麼容易動搖，是有些弔詭的。國民政府撤退來台之後，在台灣施行了看似強大的中華民族教育，其實是個頗僵化而片面的中國人身分教育。對我們學生而言，炎黃以降的各個時代的人物是中國人，參與到辛亥革命、五四運動以及八年抗戰的人當然是中國人；本省人與流亡到台灣來的外省人是中國人，港澳人士、或留學在外甚至已轉成僑民的當然也是中國人。但是有一種人處於模糊地帶，那是1949年以後中國大陸的那十億人口。當我們在台灣說我們中國人如何如何，我們中國青年應當如何如何時，是不包括那十億人口的，因為在這個時候，在黨國所建立的「反共」意識形態下，那十億人口對我們而言是完全的模糊不清，不在我們的「中國人」意識裡，我

4 關於1972年發生在台大的民族主義論戰，請參閱鄭鴻生《青春之歌：追憶1970年代台灣左翼青年的一段如火年華》，2001年，聯經，第八章與第九章。

airiti

們知道的只是「四萬萬六千萬人」。攤開中國地圖，我們看到的是1949年以前的行政區劃和有限的鐵公路連線。可以說這個時候，國民政府把這「四萬萬六千萬人」一起帶到了台灣，而台灣就成了中國的主體所在。然而1970年代之巨變，使得國民政府在台灣建立起來的那套中國代表性面臨了嚴厲的挑戰，而開始動搖。

這種心理動搖與轉折不只發生在台灣島內的台灣人心裡頭。1975年我出國留學時，北美洲還沒有來自中國大陸的留學生，而來自台灣的學生多是互稱「老中」的。當你聽到台灣留學生說一個老美和一個老中如何如何，你知道他是在說一個美國白人和一個台灣來的中國人的事。這種情況就如同在台灣一樣，台灣人還掌握著中國人的身分。然而也就在那幾年，有一個場合我和一個美國人攀談起來，偶然談起我的來歷，我答以Chinese，心中意思是中國人。而他在進一步詢問得知我來自台灣之後，竟說我不是Chinese，只是Taiwanese。對我而言中國人的身分和台灣人的身分是不衝突的，然而對那個老美來說，台灣人不僅不應該是中國人，也不是華人。這裡要注意的是，中國人與華人這兩種身分在英文裡面是不分的，都叫作Chinese。這老美不僅不准我作中國人，也不准我作華人。對於初到美國，對這種身分的分歧尚不敏感的我，乍聽之下覺得這老美真是莫名其妙，竟然還干涉到我的身分認同。我當時想，只要中國人，不管來自台灣、港澳還是大陸，接受我是中國人，不就得了，還需要你這老外說三道四嗎？當然慢慢地我就發覺，這問題比我想像的還要複雜許多。

有了1970年代國際局勢的大變動所帶來的中國人身分的大轉折，遂有了台獨運動在1980年代的蓬勃發展。在1980年代末我從美國回到台灣來時，身分政治的變化已經超乎我的預期。那時一位社運界的活躍人士曾經憤恨地抱怨說，竟然在社運界「不能用中國人身分，只能自稱華人，真是豈有此理」云云。這對我而言是個不小的震撼，出國十幾年回來竟發現「中國人」在許多從事社會改革的前衛分子中，已經成了

一個被排斥的身分了。

再過十多年來到新的世紀，當民進黨取得政權的時候，連「華人」的身分都有了疑慮。我們在很多場合會聽到將國語／普通話叫作「華語」，用來與「台灣話」區隔。在這種用法下，台灣閩南語／福佬話不再屬於華語的一種，就像三十多年前我遇見的那個老美，將台灣人Taiwanese隔離出華人Chinese的範圍一樣。如今即使不談這些較極端的例子，在還接受台灣人也是華人的前提下，這個將「中國人」與「台灣人」二分對立起來的用法，已經是主流媒體的語言了。

於是中國人這身分到了今天就變成了不能公開說出的私密暗語，以致很多社運團體都習以為常，以為是個不上道的禁忌，能避則避。不過大家最不願碰觸的、最情緒的問題卻往往是最根源的問題，不管是個人的還是群體的。如今我覺得是到了不能再逃避的時候了，所以就希望從歷史的反思來尋找解決之道，看是否能幫助消解台灣內部的分裂以及兩岸之間的恩怨情仇。

這個中國人身分的轉折若從歷史談起，就不只這30年來發生在我們這代人身上。我在〈台灣的大陸想像〉一文裡，如此回顧台灣／福佬人祖孫三代在百年來的政治變動下，中國大陸在他們心目中的形象和意義：「我們可以看到，百年來站在台灣島上回望大陸，從我祖父母輩看到的『原鄉唐山』，來到日據時期接受殖民式現代化教育的我父母輩所看到的『落後支那』，再來到接受國民政府教育的我這一代人觸摸不到的『神州大陸』，接著新興的台獨運動又將這神州之地描繪成『妖魔中國』。短短百年斷裂如此之巨，嬗變如此之頻，而兩岸人民卻都未能對自身這種斷裂的歷史進行認真反思。」這個大陸形象從「原鄉唐山」、「落後支那」、「神州大陸」，到「妖魔中國」的變化，從我們祖孫三代百年來的不同感受即可見其一斑。而若我們把「漢人」、「唐人」等我祖父母輩的自我認同作為中國人概念原型的話，就知道這個台灣人不是中國人的想法，主要還是這一、二十年來的事。

這個三代之間認識上的差異而衍生出來的複雜性，是不容小覷的。在民進黨取得政權的西元2000年，以撰寫《想像的共同體》一書聞名的班納狄克．安德森教授（Benedict Anderson，以下簡稱班安德森）應邀來台演講民族主義問題，我擔任過其中一場的回應人。在那次回應中，我提到我們家族三代人的不同思想背景。我的祖父算是前朝遺少，讀的是漢文學堂。我祖母一生只穿唐裝，髮油還是來自牆頭上的蘆薈，而最大的美容工程則是挽面。我父母接受的是整套的日本殖民現代化教育，開始穿起西服洋裝。而我則是戰後出生，接受了國民黨與美國式的現代化教育。接受日本現代化教育的我父母那代人，看不起我祖父母那代人的無知與落後，而接受美國式現代化教育的我們這一代也不太看得起我父母那一代，畢竟日本是戰敗國。我在那次回應時提出這些觀察，以作為反思台灣的民族主義問題的素材。

在演講會後的私下場合，班安德森追問了我一個三代之間的問題。他問說我覺得與父母還是祖父母比較接近，我不假思索地回答「與父母比較接近」。這顯然是他較為期待的答案，因為對他而言我與父母所共有的現代化思想基礎，即使有著美國式與日本式的不同，還是比較有助於他所同情的「台灣民族」的建構，而我祖父母那一代的東西卻可能起妨礙作用。然而後來我在回想細思之下，卻覺得事情沒那麼簡單，我的情感也沒那麼單面。祖母其實曾給過我頗大的影響，我在就學前的幼年時光曾一路跟著她看過各種傳統戲曲[5]。班安德森的提問與回答再次讓我感受到這個身分問題的複雜性。[6]

那次班安德森來台演講正是民進黨剛取得政權，意氣風發之時，八年過後民進黨已經下台，而台灣人的身分問題卻顯得治絲益棼。

---

5 參閱鄭鴻生〈當落難王爺遇見流離中國〉（《印刻文學生活誌》，2005年8月號）一文。

6 關於我對安德森演講的回應以及衍生的反思，請參閱拙作〈台灣民族想像的可能及其障礙〉與〈誰需要大和解？省籍問題中的災難與希望〉兩篇文章，收在鄭鴻生《百年離亂：兩岸斷裂歷史中的一些摸索》（2004, 台社／唐山）。

airiti

四、身分轉折的時代大背景

台灣人的中國身分在外在環境的變化下竟然那麼容易動搖，一個流行看法是將之歸因於國民政府在台灣維持其中國代表性的虛幻性，然而會是這麼簡單嗎？恐怕未必，譬如若非美國改變全球戰略，竟然在中國大陸文革高潮之時，採取了聯中制蘇的戰略，台灣局勢的發展可能就大有不同。

不論如何，這個身分轉變不可謂不大，而我們也理解到這三十年來台獨運動的崛起，是有著三十多年前退出聯合國以及被美國拋棄這接連影響的背景，而退出聯合國這件事其實也有著美國因素在裡頭。就是說，這整個過程是與美國的作為有著密切關係。美國的這個因素，若我們將它放在更長的歷史脈絡裡，當看得更清楚。

在隨著二戰結束而起的冷戰局勢裡，中華民國／台灣被嵌入了一個類似美國保護國的位置。在那種國共鬥爭的嚴峻情境下，台灣的主流思想基本上可以歸納為「親美反共」這麼一個意識形態。半個世紀來，這個意識形態在台灣人心中潛移默化，即使在世局已經起了大變化之後，仍舊發揮著難以低估的影響力。譬如2003年台灣抗議美國入侵伊拉克的示威遊行人數甚少，而在面對十多年來巴爾幹半島的族群衝突，以及不久前發生的高加索戰事時，我們的媒體基本上都站在與美國政府相同的立場。這就像陳光興一再指出的，我們每個人心中都存在著一個不容否認的美國[7]，用一隻帝國之眼在看世界，卻誤以為來自帝國的所有觀點都是普世價值。這種糾葛甚至在進步圈子裡也甚難擺脫。

這個糾葛其來有自，除了得力於戰後美國沒有露出帝國本色將台

7　陳光興《去帝國：亞洲作為方法》（2006，台社／行人）。

灣當成殖民市場，因而給台灣有個經濟發展的機會之外[8]，在台灣進步運動的形成過程中能對美國價值進行批判的左翼組織與思想，在國共鬥爭的嚴峻情況下基本上都被肅清了，因此只能從有限的「親美反共」的範圍裡去尋找反抗的資源。這就是1950年代以降，雷震、殷海光、李敖等人以及早期黨外人士所啟動的民主運動的主流思想，這個運動在2000年民進黨取得政權時達到最高峰。從那時起，我們的反抗基本上都是在這「親美反共」的框架下運作的，當年能逃離戒嚴體制的知識菁英也大半到了美國留學，而在島內能對此有所反思的則大半被迫流為另類與邊緣，這個「消失的左眼」正是台灣進步運動的基本罩門。

這一個「親美反共」的框架對我們台灣人的中國身分又有什麼影響呢？影響極大。「親美」與「反共」是對孿生子，一體兩面，互相制約，互為因果，就是說我們所認識到的「美國」是被「反共」所框限住的。而這裡的一個關鍵字就是這個「共」字，它在台灣人的心中圖像就是「共匪」，包括毛賊、匪幹與苦難同胞等等。這類戒嚴時期的反共口號大量地在2008年11月的圍困陳雲林事件的民進黨群眾中再現，真是鮮活地呈現出反共意識從國民黨到民進黨的傳遞。然而當台灣在1970年代在國際政治上失去了中國的代表性，而這個中國的符號轉由原來是「共匪」的中華人民共和國來代表之後，「反共」就只能變成「反中」了，尤其是當共產主義這名詞已經失去實質意義的今天。

我們原來是在「親美反共」的框架下有著這麼一個中國人身分的，如今在中國人身分的退卻以及台獨運動的興起之下，這框架遂轉變成為「親美反中」，一樣的意識形態與一樣的對立面。於是我們原先的問題就變成「國民黨在親美反共的框架下苦心經營的中華民族復興基地，為何那麼容易轉化成親美反中的台獨基地」？其實從上面的歷史追索，我們不難看出這兩者之間是分享著一個「親美」的共同思想。

---

8 瞿宛文〈台灣經濟奇蹟的中國背景：超克分斷體制經濟史的盲點〉，發表於此次會議。

airiti

不只如此，國民黨的「中華民族」觀念，也有任何民族主義所不能避免的片面性與矛盾，譬如當它在台灣建立這個「民族復興基地」的同時，也將具體多樣的大陸人民轉換成「苦難同胞」那樣模糊不清的刻板形象。以致於當真正的、活生生的大陸同胞出現在台灣人眼前時，竟是頗為陌生。此外，緣起辛亥革命而建立起來的這套中華民族觀念，原本就帶著任何第三世界民族主義在其概念與詞彙上所固有的粗糙性[9]。譬如，那會是一群民族菁英分子從上而下企圖喚醒落後國民的各種口號；會是全國一統的規訓，而忽略各地的多樣性；也往往會是中央集權的，而處處與地方勢力產生矛盾；又因為是受到西方刺激而生的現代產物，也會壓抑老舊的本土傳統。同時它在推行過程中的諸多策略與概念，很多是因應當下需求而產生的，事過境遷後往往就失去其時效性，反而變成絆腳石。於是當這套尚未經過磨合期的中華民族主義來到台灣之後，就處處與在地既有的東西產生對立。譬如將京戲／平劇稱作國劇，就將原有的地方戲曲歌仔戲、布袋戲等對立為不再屬於國族的。又譬如以現代北方方言為基礎的國語，當冠上了國字號之後，就又與在漢語歷史上更老的閩南語對立起來，將閩南語貶為非國族的，還在一段時期不准在中小學校裡說方言。在這種民族主義所內涵的壓迫性下，中華民族思想變成一個孤懸在上、沒能落實到台灣鄉土／本土的東西。這裡可以看到，國民政府對台灣本土文化的壓抑，並非是如今一般所想的「中國」對「台灣」的壓迫，而其實是粗糙單面的現代民族主義對地方傳統與本土多樣性的壓迫。

因此，國民政府在台灣建立的中華民族思想的式微，除了因為1970年代遭逢退出聯合國和美國的拋棄這雙重打擊所導致中國代表性的喪失，以及1980年代以後台獨的親美反中思想的成形等這些因

9 參閱John Fitzgerald , *Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution* (1996, Stanford University Press)。這本書對於中華民族主義在民國初年的形塑過程及其問題有豐富的討論。

airiti

素之外，還有它自身民族主義的脆弱性這個原因。任何民族主義的建構，不管是中國的還是台灣的，都避免不了對外與對內的二分對立的搞法。國民黨在台灣的中華民族思想，對外以中共為其二分對立的對象，對內則獨尊國字號而貶抑地方傳統。這些是民族主義發展的內在矛盾及其片面性，也是其脆弱的一環。

五、分斷體制下的身分難題

這種因二分對立而來的問題，經過幾十年甚至上百年的發展，已經不是一時一地的問題，而形成了一種自我再生產的對立系統，這即是本文副題所提我們希望超克的「分斷體制」這問題。分斷而能成為體制，在我的理解是一個因歷史性的偶然斷裂而衍生的兩個對立的、互相生成的與互為存在理由的系統。不僅如此，這個二分對立的系統還在過程中不斷地自我再生產，以致於這個二分對立被自然化了，被後來的人以為是天經地義的事[10]。

將近60年來的兩岸斷裂歷史基本上也是這麼一個過程。譬如，從以上的討論我們看到，台灣人曾經有過頗為自許的中國人身分，然而當時的國共鬥爭與冷戰局勢使得兩岸之間互相形成二分對立的局面，以致後來居上的台灣民族建構者輕而易舉地繼承這套二分對立體制，繼續將現實的中國大陸作為其二分對立面，並進而將整個「中國」的意涵都作為其「台灣」意涵的二分對立面。

然而，有了這個對台灣近、現代歷史發展的共識，並對兩岸因二分對立而產生的斷裂體制效應有了認識之後，我們還是得面對「這個因歷史上的兩岸分斷體制而建構起來的（以「中國人」為二分對立面的）台灣獨立運動是否可行」這問題。提出這這問題的一個前提是，歷史上不

10 參閱陳光興〈白樂晴的「超克『分斷體制』」論：參照兩韓思想兩岸〉，發表於此次會議。

airiti

乏因特殊因素而產生分斷體制，並最終走上分道揚鑣的結局，最常被引用的是1776年北美十三州脫離大英帝國而獨立的例子。然而歷史上也有不少「合久必分，分久必合」的例子，中國幾千年分分合合的歷史就常被用來思考兩岸形勢。既然都有著正反兩面的可能發展，表示這是個必須同時對歷史與現實的具體情況進行合理探討的問題。

有人會說「台獨成功的最佳時機早已過去了，那是在1960年代以前，甚至是韓戰之時。但那時老蔣卻堅持一個中國，以致錯失良機」，或說「二次戰後台灣若能交由美國託管，問題就解決了」。這類說法反映的是台海兩岸的外在形勢與力量對比，但台灣內部卻還有個也是很棘手的問題，即是我在前面提到的「台灣人」身分的難題。由於有著台灣人身分的福佬裔包袱及其內在限制，台獨運動一直未能在台灣島內成功地建構一個涵蓋所有台灣人民，並排斥「中國人」的「新台灣人」身分。直到今天，這個運動一方面幫助推動了台灣的民主化，另一方面也留下了「分裂的台灣」這爛攤子。如此，在廿一世紀開始，外在形勢的急遽變化和藍綠鬥爭局面的惡化下，就很難讓人看出這種排斥非福佬裔、排斥中國人的台獨運動是條可行之路，能為台灣人民帶來光明前景，姑不論兩岸之間的經濟越來越密切。這裡要說的是，台獨運動要建構李登輝提出的「新台灣人」身分，由於外在形勢與內在矛盾，過去沒能成功，今後更是難以達成。而沒有這麼一個消除內部自我分裂的「新台灣人」身分，台灣民族是建構不成的。多年前我參加過陳光興召集的關於台灣內部「大和解是否可能」的研討會[11]，討論的就是這個新台灣人身分的可能性，如今看來還是個未解的難題。

然而弔詭的是，這個未能在台灣內部完成大和解的「新台灣人」身分，卻有可能在大家重新接受「中國人」身分的同時才會真正確立。這

11 「為什麼大和解不／可能？省籍問題中的災難與希望」研討會（2001年5月26日），由文化研究學會和台社共同主辦，全部論文與回應刊登於《台灣社會研究季刊》第43期「大和解？」專號（2001年9月）。

一點我們留到後頭再來探討，現在先回來面對「我們是否有可能重作中國人」這個問題。基於以上的認識，我們如此可以進入長遠的歷史中去尋找「台灣人為何可以重作中國人」的合理說法。在浩瀚的歷史長河裡有無盡的道理存在，本文無法全面涵蓋，這裡我只能概略地舉出三個方面的例子來拋磚引玉：首先是台灣話和華語對立共生的歷史關係，再來是中國人身分的包容性，最後則會談到日據時代以降台灣的啟蒙與進步運動的中國背景。

六、「台灣話」與「中文／華語」的對立迷思

現在經常聽到有人將國語稱作「華語」，以便來與其實是閩南語的「台灣話」二分對立，如此閩南語就不再是華語了。這就像以前黨國的民族教育，將國語等同於全部的中文，而閩南語卻不在中文的範圍裡。

有一個例子可以來說明這情況。我幾年前參加過的「典雅台語班」的老師傅萬壽先生，曾應邀到一個官方舉辦的母語師資訓練班，去指導如何使用正確的閩南語來朗誦詩詞。這裡最好的教材當然是唐詩宋詞，因為具有中古漢語淵源的閩南語，較能彰顯這些詩詞的平仄押韻之美。不料主事者卻向他提醒，希望不要用唐詩宋詞來做教材，因為唐詩宋詞是「中國人」的東西，應該用「台灣人」自己寫的詩詞。傅先生在我們班上所教的詩詞吟唱，從詩經、楚辭、漢代樂府，到最豐富的唐詩宋詞，兼及元曲，最後還教到清代台灣詩人林占梅的七言律詩〈三角湧山莊晚眺〉。從詩經的〈關雎〉到林占梅歌詠台北縣三峽鶯歌地區的律詩，這本是一個沒有間斷的傳承，我們很難把林占梅從這個傳承中拿掉，說他只能歸屬「台灣」，而不是「中國」。然而從兩岸二分對立的立場出發，就會碰上這個令人啼笑皆非的尷尬處境，既要恢復「台灣母語」，又要切斷這個母語的傳承，竟可只要林占梅而不要他所承襲的

airiti

唐詩宋詞。

我們再來看國語和閩南語對立的情況。就語言分類而言，國語和閩南語都是漢語的分支。從漢語的歷史來看，以北方官話為基礎的國語是產生在元代之後的後起之秀、最年輕的一支新生代漢語[12]，而閩南語則是淵源自遠為古老、接近漢唐語音的中古漢語[13]。這兩種同屬漢語的語言，在現代國族政治的框架下，一個成了國語，另一個屈居方言。這本來也不是大問題，但在當年黨國粗糙的國族教育，以及後來有心人二分對立的操作下，這個台灣閩南語成了帶有國族意涵的「台灣話」，好像是這四百年來台灣島固有的，而現代白話中文的國語則成了與其對立的「華語」，好像中國人從古早起就這樣在說中國話。

有一種比較溫和的分斷體制說法是，台灣閩南語因為百年來（從乙未割台算起）與大陸閩南語原鄉的分離，已經成了獨立的、不同的語言了。這種獨立的台灣話的說法認為台灣的閩南語不僅在口音上與福建原鄉的閩南語不同，還加入了很多新的現代詞彙，包括日語詞彙，因此是新的語言。這些理由其實經不起檢驗，問題首先出在「台灣話」作為一種基本自足的、完全的、有內部統一性的語言這說法上。如今大家都認識到每種國族語言都是政治打造出來的，譬如現代法語原來只是以巴黎為中心的地區語言，而後在路易十四打造法國國族時才提升為法國的國語地位。就這點而言，台灣閩南語從來沒經過這個過程，從來沒內部統一過。也就是說所謂的「台灣話」其實是有著很大的內部分歧的，語言學家會在台灣島上畫出不同區塊，這塊講的是泉州腔，那塊講的是漳州腔，也有將漳州泉州腔混在一起講的。單是在台北市，艋舺人開口偏向泉州腔，而士林人則講漳州腔。翻開較完整的台

12 參閱王力《漢語史稿》（1980，中華書局）。

13 參閱周長楫《閩南語的形成發展及在台灣的傳播》（1996，台笠出版社），與張光宇《閩客方言史稿》（1996，南天書局，台北）。

灣閩南語辭典[14]，還會發現有些發音歸為海口腔，有些則歸入內山腔。一個操漳泉混台南口音的人，初次聽到一個有著特殊漳州淵源的宜蘭人說話，可能會疑惑是否在講同一種話。1960年代我上初中的時候，班上有大批的外縣市通學生，他們講的閩南語都被府城學生聽成「草地腔」。我上大學第一次聽到一位鹿港同學的泉州腔曾大吃一驚。所以說台灣內部並沒有一種統一的標準閩南語，這也是多年來「台灣話」學者會為這標準爭論不休的原因。而由此也就談不上台灣的閩南語在口音上有個整合性的發展了。

或許有人會說，台灣話本身雖然口音分歧，但還是脫離了福建閩南語而獨立發展，這種說法也有問題。多年前我得到一本廈門大學在1982年編撰的《普通話閩南方言辭典》[15]，大開本，超過一千三百頁的厚度，小字印得密密麻麻，是當時廈門大學漢語研究學者的文化大工程。我翻著翻著，竟然發現它的標音絕大部分和我的台灣話口音相同。我講的閩南語是台南口音，語言學者歸之為「漳泉混」，就是說有些音發漳州腔，有些音則發泉州腔。這種現象的形成來自於台南長期曾是台灣府所在這地位，這裡有原是商賈工匠的泉州移民來此尋找機會，有世代務農的漳州家族來此開墾落戶[16]。雖然台南城裡居民以泉州移民佔優勢，卻又因是有清一代台灣政治經濟中心所在，自然形成了漳泉混的口音。

廈門幾乎與台南港埠同時開發，是在清廷攻取台灣取消海禁之後，於康熙廿二年（1683）開埠通商的。它以其深水港的優勢，從一個小漁港取代了曾經先後走過繁榮歲月的泉州刺桐港與漳州月港，並在十九世紀中國門戶開放海運大通之後，變成了閩南地區新興的政治

14 董忠司主編《台灣閩南語辭典》（2001，五南圖書，台北）。

15 廈門大學《普通話閩南方言辭典》（1982，香港三聯書店＆福建人民出版社）。

16 參閱施添福《清代在台漢人的祖籍分佈和原鄉生活方式》（1987，台灣師範大學地理系）。

airiti

商業中心。廈門雖原屬泉州同安縣，但就因位處泉州和漳州之界，開港後遂成為整個閩南地區共同的對外港埠，很多漳州人也來此營生定居，譬如漳州人林語堂就曾在此置產。因此廈門口音也隨著它作為閩南政治商業中心的發展，而形成漳泉混來。

台南的漳泉混口音和廈門的漳泉混口音，既是基於各自的歷史地理條件而發展，照理說不會混得一模一樣。然而我卻在廈門大學的這本以廈門音為其標準音的閩南語辭典裡，發現兩者諸多相同之處。這一點其實不難理解，廈門自1683年開港而興旺之後，也成了兩岸之間的互通口岸，而當時尚未有台南之名的台灣府正是與其交流最密切的台灣港口。兩地士人商賈往來密切，一個台灣府城人到廈門去遠比到淡水或宜蘭容易，自然在口音上產生更多交流而互相影響。

不管如何，這裡的重點是，台南口音與廈門口音的相同性大於與台灣其他地方如宜蘭、鹿港、士林口音的相同性。反過來說就是台南口音與台灣其他地方的差異性，大於與廈門口音的差異性。進一步說，就是在口音上並沒有「台灣閩南語」這麼一種統一的語言。如今廈門口音被彼岸認定為福建閩南語的標準音，有朝一日若台南口音也被我們認定為台灣閩南語的標準音，那兩岸之間的閩南語標準音其實就會差異不大，甚至合流了。

這麼一個閩南語口音在兩岸之間的交流，有人會說在乙未割台之後就斷掉了，此後台灣就因為日本統治而開始形成台灣民族意識，「台灣話」也與福建原鄉的脫離而走向自我一致化。但歷史其實並沒有完全照著這個邏輯發生，日據時期海峽兩岸之間人員還是繼續來來往往，台南逐漸淤塞的港口還繼續與廈門港有船舶往來。我們家族還繼續有人從對岸來台尋找機會，也有不少台灣人在廈門活動，板橋林家在1913年還曾在廈門蓋了一個菽莊花園。真正的斷裂其實發生在1949年的國共分治，台灣漢人與其閩粵原鄉完全地、徹底地斷絕關係，包括語言上的交流。若有台灣閩南語自我獨力發展而形成不同於福建閩南

語的「台灣話」的機會，就應該在這兩岸斷裂以來的半個世紀裡發生。這正是在國共鬥爭所形成的兩岸分斷體制下，台灣閩南語被完全切斷與福建原鄉的交流，而「台灣話」會被提出來和「中文／華語」二分對立的具體情境。

另外一個問題是，乙未割台以後新的詞彙是否就讓「台灣話」獨立了呢？也未必。我們上面談到在日據時期兩岸之間的閩南語還是有交流的，而這不只是在口音方面，詞彙上也是如此。因此閩南語詞彙也形成與口音一樣的情況，就是台灣各地閩南語詞彙之間的相同性，不見得大於與福建各地閩南語的相同性，而其之間的差異性則可能大於與福建各地的。舉個例子，在那本廈門大學的閩南語辭典上，腳踏車就叫「腳踏車」，這是我從小就說的，可是我在台灣其他地方卻聽過叫「孔明車」或「動輪車」的。

其實閩南語是個頗保守的語言，它的白話音在三、四世紀漢末六朝時期形成，讀書音大約在八、九世紀唐代確立之後，千年來基本上維持不變，保留了中古漢語的很多痕跡。相反地，國語前身的北方官話在十四世紀元代出現後一直還在演化之中，這支近代漢語在演化過程中趨向簡化。譬如相較於吳閩粵各方言中至少有七、八個，甚至超過十個的聲調，國語的聲調簡化成四個，而古漢語裡的濁音、閉口呼與入聲則全部消失，但卻又多出了「咬牙鴃舌」之音，出現大量的捲舌音與兒化韻。就是說，當古時候的閩南人用閩南語唱出一闋漢代樂府、吟頌一首唐詩或講出一句古典成語時，北方官話或國語都還沒發過聲呢！因此閩南語就成了現代語言學者研究古漢語音的豐富材料與活化石。

閩南語這麼一種保守的語言，即使在某個時期加入一些新詞彙，也難以讓它的基本詞彙與語音有太大的動搖。日據時期台灣閩南語確實加入了不少日語詞彙，但也是因地不同，像蕃茄叫tomato的日文譯音，但台南人卻一直使用柑仔蜜這老名稱。台灣現在重新流行並登上

媒體與國語混用的的一些閩南詞彙，像仗勢欺人的「鴨霸」、兩者匹配的「速配」、調整安排的「喬」，以及說人土氣的song5（媒體大半寫成「聳」）[17]等等流行詞，都可以在廈門大學1982年出版的那本《普通話閩南方言辭典》裡找到。在那本辭典裡，鴨霸的漢字是「壓霸」，速配的漢字是「四配」，song5的漢字是「庸」，而喬的漢字則用提手旁的樵。可見至今還能成為台灣媒體流行語的這些詞彙，大半是很傳統的閩南語。所以說，台灣閩南語雖然加入了不少日語詞彙和現代流行語，但它的基本詞庫還是很古老，而與其福建原鄉差異不大。

當然，由於兩岸在1949年後的二分對立，以及1980年代之後台灣政治與社會運動的發展，很多政治人物將土俗粗獷的下層語言大量帶上了選舉宣傳台，「台灣話」在語言運用方面遂有其在這歷史情境下的特殊發展，但是在其語法和語意方面卻仍保留著閩南語的上千年傳統。

總之，台灣閩南語之所以成為與「華語／中文」二分對立的「台灣話」，並沒有太多現實基礎，只能說是肇因於1949年以後國共鬥爭分斷體制下的意識形態假象。進一步說，面對台獨人士所哀怨的台灣閩南語發展困境的問題，就不能侷限在台灣內部的視野，而必須站在整個漢語歷史的高度與廣度來反思，就是說必須超克兩岸分斷體制，才能看得清楚。

因此我們若能認識到台灣閩南語是中國的古老語言，而白話中文的國語則是近代產物，兩者承載著共同的歷史資源，那麼台灣話和中文／華語的這種二分對立就不再有太大意義，只會說閩南語的人也可以是個中國人，就像一位只會講廣東話或上海話的人也可以是中國人一樣。但如果強要將台灣話跟中文／華語對立起來，那會是連台灣話也講不好的。再說，六、七十年代的台灣鄉土文學，不僅因為運用

17　閩南語注音以教育部在2006年10月公布的〈台灣閩南語羅馬字拼音方案〉為依據。

了豐富的閩南語彙而有所成就，同時也大大豐富了繼續在成形發展的現代白話中文。若我們能認識到這點，也當會覺得那種二分法的荒謬了。

七、中國身分的包容與排斥

這種由二分對立進而自我再生產，以致成為一種意識形態與一套體制，甚至被視為理所當然的歷史現象俯拾皆是。上一節談到的台灣話／閩南語與中文／華語的二分對立，只是其中的一個小案例，還有很多更嚴重、更複雜的情況。譬如，國共鬥爭極其慘烈的1950年代，任何反國民黨的都被歸為中共或其同路人而慘遭迫害，國共二分對立的鬥爭再生產出一套以「反共」與否為立場的二分對立思考模式，即使黨國威權已經崩毀，至今仍是心理底層的潛規則，而被民進黨所繼承。又譬如，在台灣民主化的過程中，由於黨國威權與其狹隘單面的中國身分被綁在一起，反黨國威權就走上了反中國之路。而民進黨又將自己與其狹隘單面的台灣身分綁在一起，反對民進黨就成了反台灣。凡此總總，都是1949年之後兩岸二分對立經過再生產機制而形成分斷體制的嚴重問題。

班安德森在2000年來台的那次演講會上曾經提到一件事，他說是美國的一位台灣留學生向他說起的，不知是親身聽到還是轉述的事情。他說，在美國有個中國大陸的男留學生對於台灣獨立的主張很激憤，說出要X盡所有台灣女人這種話。班安德森轉述的內容是否屬實並不重要，因為我們知道全世界帶有種族主義傾向的右翼民族主義者，都會有這種集體性強暴敵對者婦女的念頭。最近的例子是巴爾幹半島的族群衝突；再早一些是1937年的南京大屠殺；更早的還有1895年日本軍隊侵占台灣時，在鎮壓了地方的武力反抗後，對婦女施以姦淫凌辱的手段，這都是載之史冊的。這種集體強暴行為並不只是在發

airiti

洩性慾，更是勝利族群的男性向敵對者男性耀武揚威的精神鎮壓。這裡或可看出現代民族主義所潛藏的男性的、法西斯的心理因素，是那般充滿著集體性的精神病徵。

由此來看，大陸留美學生中有人會有這種想法本就不足為奇，反過來亦復如此，也有一些強烈主張台灣獨立的男性想去X大陸婦女。但是，這種歷史上經常發生的現象並不是班安德森所轉述的重點，他要說的是，男性集體武裝者只會想對「敵對異族」的婦女進行姦淫，而不會對自己族群的婦女同胞幹這種事。因此當他聽到有大陸中國人想對台灣婦女幹這種事時，他想到大陸的中國男性已經開始不把台灣人當成是自己的同胞了。當然班安德森不會無知到以為那位中國大陸留學生的想法具有普遍性，但以他的民族理論以及同情台灣獨立的立場，自然會想到若兩岸之間的問題是兩個異族之間的問題，就有了解決的曙光。於是那天他就進一步說，如果有很多中國大陸男性都有這種想法的時候，也就是他們不再把台灣人當成是中國同胞的時候，那台灣民族就有可能成立，台灣獨立的問題就解決了大半。這種二分對立的再生產事業，不僅得到這位國際知名學者的參與，其實也有不少台灣的學者，包括他的弟子，已是經營多時了。

雖然班安德森這種想法有點一廂情願，但他確實碰觸到了一個存在於兩岸之間，存在於本省與外省之間的一個很關鍵的東西。身分認同是互相的，你即使取得美國國籍，很多美國人還不見得會接受你為美國人。你去日本，日本人也會把你當外人。但是你去中國大陸，他們卻還是把你當中國人，不管你接不接受，喜不喜歡。因此台獨對他們而言是背叛同胞，而不是異族間的敵對。

大陸人把台灣人當成同胞的心理，其中當然有打造中華民族的現代因素在內，但更重要的是來自前現代的傳統因素。譬如，以前台灣人一向都稱南洋華人為華僑，把他們當成中國人，這種前現代觀念碰上界線分明的現代國家觀念，當然屢被指責為撈過界的大中國心態。

但不管這種心理的政治正確性如何，它確實是一個台灣人可能再回復中國人身分的一個重要的心理基礎。

這種不完全與現代國家政權的認同有關的包容性觀念，其實是台灣人長久以來的中心意識。多年前開放出國觀光之後，很多台灣人第一次到新加坡，還會驚訝於新加坡人也會講「台灣話」。其他的因素不談，這裡是包含著一種把新加坡華人納為自己人的底層心理機制，我想這是中國人把有相同文化連帶和宗族連帶的都認為是自家人一樣的心理機制，是有相當包容性的心理。而正是這種身分認同的底層機制是難以用現代民族國家的觀念來輕易加以解消的。

中國人幾千年來一直處於一個大混血的過程，近年來的基因研究已相當程度地發掘出這狀況[18]。漢人這個最早帶著中國人意義的稱呼，是漢朝之後才有的。在那之前中國人即已歷經無數次的大混血，譬如來自東夷的商王朝取代了盤據中原的夏王朝，源自西戎的周王朝又取代了商王朝，接著是有著更多西戎淵源的秦取代了周，最後是來自吳楚一帶屬於南蠻百越的項羽劉邦等勢力統一了天下。從夏商周經過春秋戰國的征戰，到秦漢的一統，這段在黃河與長江流域漫長的大混血歷史就是「漢朝之人」的漢人的形成過程，「炎黃子孫」的簡單說法有很大成分是個現代建構[19]。從近年來的考古發掘來看，東北遼河流域的紅山文化和江南河姆渡、良渚文化的發現，也打破了華夏文明在中原一元發展的舊說法[20]。

漢代之後的漢人並沒有被固定下來，因為接著而來的是一千七百年前南北朝的「五胡亂華」時期。那時塞外部族紛紛南下中原，而中原士族則展開第一次大規模南遷。他們先來到東吳，就是今天長江下游

18 參閱 Luigi Luca Cavalli-Sforza, et. *The History and Geography of Human Genes* (1994, Princeton University Press)。

19 參閱沈松僑〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究》季刊第28期（1997年12月）。

20 蘇秉琦《中國文明起源新探》（1997，商務印書館，香港）。

airiti

江南一帶，就是三國時孫權統治的核心地帶。在那裡曾產生了所謂吳姓與僑姓之別，吳姓指的是東吳的原居民，僑姓就是新移入者，有如今天台灣的本省人與外省人之分。那時移民到東吳一帶的中原士族，其中有一部分繼續南下，經由浙江來到福建。雖然我們沒看到歷史上的記載，但相信也一樣曾經有過閩姓和僑姓之別。這種情況在歷史上多次發生，而且在江浙與福建等大陸東南地區反復出現。因此南北朝時期又是夏商周之後的一次中國人大混血過程，不僅有北方各塞外部族大批南下中原形成北方的混血，還有中原漢人南下閩粵和當地百越各族形成南方的混血。這次的大混血構成了唐朝的基礎，並由此而留下唐人、唐山等名稱，唐朝皇室李姓一家人就是出自北朝的胡漢混血家族，並以北朝為華夏正統。

這樣的過程一直在歷史上進行，規模較大的一次發生在宋元時期。武力不振的北宋一直需要應付北方契丹人的遼國，後來女真人興起，一併滅了遼國與北宋，在中原地區建立了金朝，黃河流域頓時成了漢人、女真人和契丹人雜居之地。這個混雜在元朝統一中國之後產生了一個新的漢人組合，這是因為元朝將國人分成四等——蒙古、色目、漢人與南人。原先金朝統治下中原地帶的這些漢人、女真人與契丹人在這時全被歸為漢人，而在南宋統治過的南方地區的人則稱為南人，於是北方中國人在金元時期又有了一次大混血。燕雲十六州在北宋時期就屬於遼國，其政治重心的幽州（今北京）原就是遼的國都之一，接著成了金的中都和元的大都。它就在歷經遼金元明清五個朝代千年之都的歷史中，成了這個混血中心。現在稱為國語或普通話的新生代漢語方言——北方官話，也就在這過程中漸次生成。

南方中國人除了接受隨著南宋朝廷南遷帶來的又一批中原人士之外，東南沿海的對外貿易不只帶給南宋朝廷巨大的經濟利益，也開始吸引來不少印度洋圈的各國商人。這條海上絲路一直維持到明朝初期，以鄭和下西洋達到高潮。其間不少阿拉伯商人就在閩粵沿海港埠

留了下來，這段歷史如今顯示在當時的國際大商港泉州留下來的大清真寺，以及帶有阿拉伯血緣的一些泉州人身上。至今台灣的泉州移民多有追尋這段歷史的例證，譬如黃光國就找出他們家的阿拉伯人來歷。

宋元時期的這段中國人大混血奠定了明朝的基礎，明太祖朱元璋和明成祖朱棣的幾個功臣名將還是穆斯林，而很多如今稱為中國的事物，都是在這新的基礎上被叫出來的。譬如我們熟悉的中國建築其實是明朝的中原樣式；我們的傳統家具又叫明式家具；京戲歌仔戲的戲裝是明代服飾。而我們稱為國語／普通話的這個現代中文，正如上節所言，其實是以在明代成形的北方官話為基礎，發展出來的現代漢語，在明清的白話小說裡可看出其發展痕跡。可以說現代中國人心目中的傳統，很多竟是經過多次大混血之後的近代產物，只是大家不察，以為中國這東西幾千年前來就是鐵板一塊，成了刻板印象。

如此我們可以認識到，中國歷史上的秦漢、唐宋與明清三次大一統，每一次的形成都先有過來自東南西北各部族的大移民與大混血時期作為其基礎[21]。而加入到裡面的就不只是血統這東西，還有不少是在文化、工藝與生活習性上進行融合的。由於有這麼一個長期的融合過程，我們才得以說中國人的概念是包容而雜交。而且這麼一個身分在以前也從來沒有一個明確的定義和界線，在「華夏邊緣」地帶充滿著身分變遷的歷史[22]。總而言之，若有人要找出專屬於「漢人」的基因，那可能會像剝洋蔥那樣，剝到最後空無一物。

相對於傳統中國人概念的過度包容性（或說雜交性），這一、二十年來台獨運動的台灣人概念則顯得侷限許多。多年前朱天心曾投書報紙強烈抗議不少本省人只把她當作是外省人，即使她有一個本省母親。而很多投效台獨陣營的外省子弟都需要很辛苦地作態交心，還不

21 參閱葛劍雄《中國移民史》（2005，五南圖書，台北）。

22 參閱王明珂《華夏邊緣》（1997，允晨文化，台北）。

airiti

見得會被完全接受。這很像美國黑白區分標準的情況，老虎伍茲是個大混血，他的長輩除了有黑人與白人外，還有亞洲血統。但很清楚，美國白人不會認為他是白人，即使他有白人血統，美國黑人倒是接受他為黑人，即使他只有部分的黑人血統。歐巴馬有一半黑人血統，是美國第一位黑人總統。但他也有一半白人血統，卻沒人說他是白人。這是美國人一般的黑白分類法，白人必須是純粹的白人，在美國以膚色來區分的族群位階上，處於最高階，有如純種狗一樣，不能有一點雜質。這種排外的種族觀表現的最為極致的就是納粹德國的排猶，只要有一點猶太血統的就是猶太人。而台獨運動竟有著類似的族群分類法，難道也是同樣的心態嗎？

美國在來自歐洲不同族群的白種人之間確實是個大熔爐，這點不容否認，這是美國這個國家形成的歷史條件。而中國人身分的包容與雜交性也不是民族本質那種抽象東西，而是來自歷史形成的諸種條件。相對於其他很多「民族」，中國人是在幾千年的歷史長河中形成的，比較是個文明身分，而較不是血統或種族身分，只是西方的現代民族主義觀念把這身分僵化了。

回過來說，以傳統社會為基礎的閩南移民社會，原本就有著傳統中國人的包容雜交性，只要文化上能夠連結的就是自己人，因而到處形成「小中國」。這或許是很多台灣平埔族失去其原住民身分的部分原因。只是現代國族打造的機制才會將朱天心排除在台灣人之外，同時也使得班安德森轉述的那位大陸留美學生會有那種扭曲心理。以班安德森的智慧，他是看到了兩岸之間與台灣內部，在身分認同上不是現代民族理論可以輕易解決得了的這個麻煩。我們在台灣的基層社會即可感受到這一點，很多民進黨的基層支持者寫得一手漂亮的毛筆字，以此為傲，他們談起顏體柳體之美不輸一些西化的外省人。很多人是戲曲迷，雖然會以歌仔戲、南管來對抗「國劇」、「國樂」，但他是不否認這些老傳統的，當成自己老祖宗的寶貝，我就曾見到林濁水興致勃

airiti

勃地聆聽一場南管音樂會。我們也可以去看看那些支持民進黨的地方廟宇社區，他們對「同是中國人」這種提法的正面感受，恐怕遠遠大過很多西化的、滿腦子西方觀念的外省人。

我想班安德森在這裡是看到了他那套現代國族建構理論的困境，是他當時心裡的疙瘩，因而會一廂情願地寄望於有朝一日大陸人不再將台灣人當成同胞，以來解決這難題。他的一廂情願在八年前民進黨取得政權的情況下看似有趨向實現的可能，然而八年來的發展卻非如此，何況對岸在這幾年來也謹慎節制地處理兩岸關係。在這些條件下讓我們有信心說，上面提到的那個中國人身分的包容性，還是可以成為我們台灣人重新接受中國人身分的心理與現實基礎。

八、台灣進步運動的中國淵源

有學者指出台灣意識始於日本據台，甚至進一步誇張說台灣人在日據時期就是有著日本人身分。但其實日本人身分是很嚴格的，並不是那麼容易當得成。台灣人也並非那麼想當日本人，要不然日本政府也不需要在發動帝國戰爭的同時發起皇民化運動了。我父母雙方的家族裡在二戰時改了日本姓名的，就只知道有一家而已，是個有社會聲望的醫生家庭，並非因為心悅誠服，而是地位高目標顯著，有社會典範作用，壓力就特別大，只好應付了事。我父母各自的家庭都是小生意人，也就沒遭到什麼壓力，而其實也不夠「資格」當日本人。

台灣人先輩在日據時期，其實並沒有完全與中國身分斷絕。我在〈台灣的大陸想像〉一文裡就指出，從參加同盟會並在台灣延燒辛亥烽火而上了日本政府絞刑台的羅福星（1886~1914）開始，呼應大陸現代化革命進程每個環節的行動接二連三地發生，直到台灣光復不曾稍歇。台南人翁俊明（1891~1943，歌星翁倩玉的祖父），畢業於台灣醫學校，以辛亥革命志士自我期許。他曾於1913年集結同志籌款援助國

airiti

民革命，並與醫學校同學淡水人杜聰明（1893~1986）於1915年同赴北京企圖暗殺袁世凱，未果而還。翁俊明後來又在抗戰期間奔赴重慶，幫助成立了國民黨台灣省黨部。1920年，受五四運動的直接影響，留日台灣青年學生在東京創立「新民會」，並仿照北京的《新青年》發刊《台灣青年》雜誌，進行民族主義思想的啟蒙宣傳。隨後，留日和旅居北京、上海、廣東、南京等地的台灣籍學生相繼成立「台灣青年會」、「台灣學生聯合會」、「中台同志會」等組織。接著也是醫學校畢業的宜蘭人蔣渭水（1891~1931），以台灣孫中山自許，1921年在台灣糾集同志成立「文化協會」，推展台灣人民的啟蒙運動，並在1926年成立台灣民眾黨，展開工人農民運動。而他的同學、摯友與同志，彰化人賴和（1894~1943），響應五四的白話文運動，提倡台灣的白話文學書寫，被尊為台灣現代小說之父。對這一批日據時期中期的啟蒙活動者，辛亥革命與五四運動都是他們熱血沸騰的來源。[23]

日據後期，台灣的工農運動蜂起。台南人蘇新（1907~1981）於1928年赴日求學期間加入了共產黨，並於隔年回臺開展工人運動。1931年被殖民當局逮捕入獄12年，而在1947年二二八事件後經香港轉赴大陸，並在晚年出任政協委員。他的台南同鄉楊逵（1905~1985），在1924年赴日求學，1927年回台後參加領導農民運動，對殖民資本進行抗爭，並提出「支持中國工農革命、反對帝國主義戰爭」等口號。楊逵原名楊貴，因慕水滸李逵之名而以楊逵為筆名，曾在1932年發表獲獎的日文小說〈送報伕〉，揭發日本殖民統治真相，後經胡風翻譯成中文。然而光復後他卻在國共內戰時因發表「和平宣言」而遭國府逮捕入獄12年。出身貧賤的彰化人謝雪紅（1901~1970）在年輕時參加了文化協會的活動而得到極大的啟發，後於1925年在上海參與五卅工人運動並加入中國共產黨，同年底赴莫斯科東方大學就讀，並於1928年在上

23 參閱葉榮鐘《日據下台灣政治社會運動史》（2000，晨星出版社）。

海成立台共組織，回台活動。1931年被日本殖民政府逮捕入獄八年，光復後二二八事件時在台中組織二七部隊，後經香港前往大陸，與蘇新、楊克煌等人成立台灣民主自治同盟。1950年代國府對左派的大肅清時期，殉難的台北人郭琇琮、高雄人鍾浩東等，被長期監禁的台南人林書揚（31年）、高雄人陳明忠（25年）等，也都懷抱著強烈的中國身分[24]。

可以看出，日據時期到戰後初期的啟蒙與抗爭運動主要是由充滿著中國身分意識的台灣人所構成。只是這段歷史由於有著濃烈的第三世界民族解放氣息，以及深刻的左派聯繫，而在1950年代被國民黨所埋沒，要到1970年代以後我們才得以辛苦地將這些父兄先輩的歷史挖掘出土。

雖然從1950到1970年代國民黨以「反共愛國」為名壓制了台灣抗日先輩的歷史，但那又是台灣戰後新生代從另類管道尋回中國身分的關鍵年代。對我們這些「三、四年級」的戰後新生代而言，在當時黨國民族教育之外另有著意義重大的事件在發生。那是在1950年代左派思想被肅清之後，繼之而起的以自由主義、個人解放、民主憲政為名的反抗運動。從雷震、殷海光的《自由中國》雜誌開始，到李敖的《文星》，他們傳承的雖只是中國自由主義，談的雖只是自由與民主，對台灣戰後新生代而言卻又是一個接回中國現代化運動的重大歷史事件。

我在〈台灣的文藝復興年代〉[25]一文裡，曾不無誇張地說台灣的1960年代是個「文藝復興」年代。相較於西方文藝復興的從神權籠罩下解脫，台灣則是從1950年代嚴厲肅殺的禁制中鬆綁，而出現了創作與出版的榮景。那時不僅冒出很多新的出版社，像文星、水牛、志文等，大量出版新書與叢刊，更有很多大陸遷台的老出版社，如商務、

24 參閱林書揚《從二二八到五〇年代白色恐怖》，與藍博洲《幌馬車之歌》、《紅色客家庄》等書。

25 鄭鴻生〈台灣的文藝復興年代〉，《思想》雜誌第四期（2007年1月）。

世界、中華等，也將他們在1930年代大陸時期的老書大批翻印出版，譬如商務的「人人文庫」涵蓋了大陸時期那二、三十年間的各種思潮與論戰。如此新老書店競相將一套套文庫接續出版，有如一場思想的盛宴，帶給戰後台灣新生代巨大的啟蒙。

這也是個文藝豐收的時代，不僅大陸來台的青年作家開始大量創作，新生代的台灣青年也很快地掌握了現代白話中文。文學創作者如雨後春筍紛紛冒芽，繼而長成大樹，創作出大量文藝作品，開創了後來稱為鄉土文學的流派，引發風潮，成為1970年代後期「鄉土文學論戰」的文本基礎，並對現代白話中文的發展做了重大的貢獻。

1960年代又是五四運動在台灣重新演練的時代。作為中國現代革命重要一環的五四新文化運動，不僅在出版物與思想上，藉由像人人文庫這樣的叢書在台灣重新出現，還藉著文星雜誌的「中西文化論戰」，讓當年的中國現代化路線之爭在台灣重演一遍，有若一場為台灣新生代所辦的中國近代史的補課。當然這些補課與排演都必須限制在當時的親美反共的思想框架之內，只能涵蓋到五四豐富意義中的有限面向。

這些發展是在國民黨粗糙的國族教育體制之外發生的，卻對當時的台灣青年有著重大影響。如今1940、1950年代出生的民進黨領導者、台獨人士以及我的不少老同學與老朋友，幾乎無一不是在那段成長歲月，吸吮這些以中國身分為名的奶水長大的。大家除了初次接受現代民族主義教育的洗禮之外，也在其中汲取了豐富的反抗資源。因此這個在台灣發生而與國民黨的反共愛國相對抗的歷程，無疑地必然是我們在談到台灣人如何再作中國人時，重要的歷史資源。中國的現代化歷史並非存在於台灣之外，而是存在於不少台灣人心裡頭。而若我們回顧台灣先輩在日據時期啟蒙與抗爭活動的中國聯繫，也應可理解到這個中國現代化運動的五四傳承，在戰後為新生代進行這麼一次複習，並非史無前例、從天而降。因此戰後新生代在1960年代重新複

習了一次中國五四現代化運動的歷史，是有著與他們被埋沒的台灣先輩重新連上線的意義的。這一點對成長於這段時期的台獨人士，憤恨於台灣人在日據時期的抗爭歷史被國民黨埋沒的，我的不少同輩、老同學、老朋友們，在心理底層是不會否認的。

如此敘述台灣這段從日據時期到1970年代退出聯合國前的另類歷史，並不是在訴說改朝換代、時局變遷的故事，而是要指出不論是在日本佔領或國府退守的時期，台灣人的政治或社會活動不只是與整個中國現代化歷史接得上，也是參與其中的。台灣人只要能夠接受這段歷史，也就較能心無掛礙地接受中國人身分。

九、重建一個開放的、前瞻的中國人身分

以上冗長的討論，基本上是企圖回答「台灣人再作中國人有什麼說法與道理可言」這個問題。首先從閩南語和國語的歷史考察，我們知道國語是不能以其國族方式獨佔中國之語的，「台灣話」其實反而比國語更接近傳統中國。再來從漢人、唐人到中國人在歷史上的雜交包容來看，這身分原本是超越現代民族國家建構的侷限性的。而最後談到台灣人從日據時期以來對中國現代化歷史的參與和貢獻，也可以認識到就這身分的前瞻性而言，是不能被國／共／獨各方政治勢力所壟斷其定義的，不管是從正面還是反面去界定。台灣人對這身分的期許和願景也能有其自主性。

對現代人而言，身分認同幾乎是涵蓋影響其整個生命的，很難只談其一，不談其二，而能接近真相。何況每一個體生命的諸種歷史、文化、社會與政治等各面向是互相影響與糾結的，難以個別釐清。因此本文舉出的這三個論點，分別從語言、歷史與政治等各層面交互引證，也只涵蓋到生命的一部份。

如此我們就可以來談第三個「如何」的含意，就是我們台灣人要

「作什麼樣的中國人」這個更為重要的問題。這個問題有個弔詭，雖然我在前面強調過我們不可能做一種規範性的定義，但任何正面說出的「什麼樣的中國人」的模樣，都有流於規範性的危險。再則，要能全面說出台灣人要作什麼樣的中國人，其實遠超乎我個人能力。前面提到這個中國人身分的說法是立基於現實的、合理的與前瞻的基礎之上，就是說這應該是個隨時要補充與修訂的開放問題，不是一時一地就可以固定下來的，因此也就不是我們在這裡可以全盤解決的。

我們可以採取反面的方法，從「不要當什麼樣的中國人」這角度來嘗試，也可以從過去先人與前輩的歷史中去尋找「當什麼樣的中國人」的資源。這反面與正面的兩種方法其實是一體兩面，就是說同一個歷史資源可能有正反兩面的意義，而都能為我們所用。反面的讓我們引以為鑑，而正面的則可以讓我們繼承和發展。譬如說我們不要1950與1960年代時期國民黨「反共愛國」的那種中國人身分，這裡就同時存在著正反兩面的教訓。就是說我們在不要那種僵化刻板的中國身分的同時，也應該認識到那年代其實正是台灣戰後新生代思想啟蒙的時代，而這個啟蒙正是藉由有著強烈民族主義氣息的五四運動的重演而來的。又譬如我們一方面不應再作一個被「親美反共」冷戰意識形態所左右的中國人，但我們也要能夠在脫卸掉這個意識形態桎梏之後，真正去認識美國曾經帶給世界的貢獻。

也同樣在解脫親美反共所造就的分斷體制心態之後，我們才能較無心理掛礙地重新認識中共政權的歷史意義，及其所涵蓋的好好壞壞的各個層面，才能覺察1970年代之後中國大陸獨佔了中國代表性所產生的問題，也才能理解到雙方如何陷入這分斷體制的困境之中。如此也才能理解到1970年代初同時發生在台灣的大學校園和北美洲台灣留學生間的保釣運動的重大意義。當時中國大陸正處在文革高潮，無暇兼顧這問題，而由開始失去中國代表性的台灣青年學生來實踐，不論是在本地或在海外。而這正顯示出「中國」的難以獨佔性。

這樣的中國人身分當然不必然與台灣二、三十年來曾經蓬勃發展的社會運動有所扞格，因為這不是民族國家觀念下有所侷限的中國人，而將是可以與各種社會、政治、階級運動的各種弱勢群體相包容，甚至反過來有助於豐富中國人身分的內容。這裡牽涉到的更基本的問題是：人是否可以只是一個不要歷史傳承的國際主義的運動者，或個人主義的公民？我們若考察百年來的世界歷史可以發現這很難，大半只能出現在歐美國家，尤其是英美等建立了世界霸權國家的菁英分子身上。然而衝突一起，各種社會運動主體經常紛紛潰敗，最慘痛的例子是一次世界大戰爆發後各國社會主義運動團體，他們紛紛轉而支持母國的戰爭，導致國際連線整個崩潰。這種情況來到第三世界國家更不樂觀，這個現代帝國主義霸權的問題不解決，第三世界人民很難成為真正的國際主義者或個人主義者。落後國家的知識分子一方面很難逃避西方現代帝國主義問題，另一方面也很難以社運或公民的立場來完全逃避或取消身分問題。即使有些個人可能可以超越身分立場，但很難為群眾提出一個完全超越身分的解決方案。這是台灣的所有社會與公民運動者必須面對的難題[26]，但是這裡的重點在於，中國人的身分不必然有礙於他們的運動，或說中國人身分必須不能妨礙他們的運動。

這裡還牽涉到一個更基本的觀點，即是問題的時代性。就是說每個社會在解決其所累積的諸多難題時，並非能畢其功於一役將所有的難題同時解決。每個時代都有某些特定問題的急迫性，往往也只能解決其中的一、二個。譬如以台灣來說，在1960年代的威權體制下開始反思的知識分子，大半只能專注於解決民主自由的問題，其他如原住民、階級、男女、帝國主義等問題雖然已經被意識到，但也只能被擺到一邊，甚至被壓制下去；而在1980年代的解嚴之後，政治民主化已

26 趙剛，〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉，發表於本次會議。

airiti

是進入順水推舟的最後階段，反而各種社會矛盾成了最急迫的問題，也帶來台灣社會運動的蓬勃發展。如今進入廿一世紀，隨著政權的二度更迭，國際大勢的再次變動[27]，我認為台灣人在歷經這十幾二十年來無解無望的族群政治之後，在身分上的重新定位已經到了必須面對的時候了。

族群政治危害之烈在於其必須不斷地尋找內部敵人。台灣這二十年來的族群政治一直在為其外部敵人「中國人」在台灣島內找出相應的「非台灣人」投影，來作為其內部敵人。頻繁的台灣選舉更是其最佳的操練場，煽動了不少選民。因此只要身分問題一日不解，台灣內部就一直會有「非台灣人」存在。而台灣人若不再拒絕中國人身分，兩者不再對立，那很多社會問題的解決就會單純化，甚至迎刃而解，而不會再被操弄族群關係的政治勢力所干擾。很多在身分政治上至今仍不被台灣人概念完全接受的，譬如外省第二代、第三代，或各族群混合的，也會因為在不拒絕中國人身分的同時，確定了自己的台灣人身分。不少嫌惡自己的外省身分，而一心想成為台灣人的外省第二、三代，在這二、三十年來的族群政治下，往往身陷十分尷尬荒謬、自我迷失的處境，然而卻必須在台灣不拒絕中國身分的情況下，才能心安理得地作台灣人。這無疑是身分政治上的一大弔詭。就是說，前面討論到的由福佬裔移民所建立起來的台灣人身分的侷限性，必須在不拒絕中國人身分的條件下才能打破，才得以鬆綁與開放，才得以涵蓋所有的台灣人民，涵蓋原住民、客家、外省、外籍配偶，所有住在台灣而想有台灣人身分的任何人。這即是李登輝企盼的「新台灣人」的確立。

當然這個中國身分一定不能是高壓的國族身分，而是與本土理念相容，甚至應該說必須以本土為其基本內容。本土路線本身無可厚

27 朱雲漢〈做大時代的批判分析：從批判實存論出發〉，發表於本次會議。

非，只是台獨運動把它給走岔了，截斷了其歷史傳承，搞成了族群鬥爭。反過來說，這樣的中國人也必然能包容台獨運動裡的任何好東西，包括他們長年來強調的本土、自決、反對霸權等理念。

這樣的中國人也將能超克「現代與傳統之分」這個更大的分斷體制，也就是說能開始對「現代化／現代性」這問題進行歷史性的大反省。若能進一步處理到這個問題，則表示我們已在超克兩岸間的分斷體制了。

如此接受中國人身分的台灣人還得面對另一個名稱——中華民族。中華民族是十九世紀中國現代化民族運動中產生的新名稱，當時的革命者發現了要把舊中國變成一個現代民族國家，不能不包括境內的所有族群，於是較為粗糙地寫下了漢滿蒙回藏苗等多族共和的中華民族提法。這個名稱一開始就與單一族群的民族國家不同，其實也是可以成為開放性中國人概念的一個前瞻性的提法。而這個提法的成功與否就端賴中國人身分的包容性了，也就是我們要如何避免民族主義的窠臼，以來成就什麼樣的中國人這問題[28]。

在1960年代我的年少時光，曾在一本書上讀到二十世紀初期的青年李大釗的一段話：「吾族青年所當信誓旦旦，以昭示於世者，不在齦齦辯證白首中國之不死，乃在汲汲孕育青春中國之再生；吾族今後之能否立足於世界，不在白首中國之苟延殘喘，而在青春中國之投胎復活。」深受感動，抄了下來，保留至今，卻已忘其出處。中國在現代化過程中的蛻變如今已走過了血淚斑斑的整個二十世紀，而我也不再是青年。但是重新認識這段歷程卻能給我信心，若能放開心胸從這百年的歷史經驗學到教訓，包括台灣的族群經驗，我們台灣人是可以再作中國人，並能夠超越現代民族主義的羈絆，而幫助成就一個對人類有貢獻的少年中國的。

---

28 卡維波〈中國人如何再作中國人〉，發表於本次會議。

airiti

後記

當下的台灣，「中國人身分」是個極為敏感的議題，甚至在以自省能力自許，站在批判立場的台社裡頭也是如此，經常碰觸到內部的敏感神經，一談起這身分問題，大家的情緒就會湧現。這篇文章在台社二十週年會議發表的時候，題目被認為太聳動，文章一出不少朋友很緊張，甚至反彈。我把文章拿給住在台南的家兄看，他也很緊張，怕我被罵為「併吞派」，勸我改一個溫和的題目，甚至幫我擬好一個新題目叫作「台灣也可以是中國的另一個國家」。我在想，統派會說「台灣人本來就是中國人，還會有什麼問題？」獨派認為「台灣人怎麼會是中國人，你是在賣台！」而不少從事社會運動的人士則可能認為我在搞身分認同，偷渡民族主義（或叫國族主義，在這圈子裡是個頗為負面的東西），為統治者撐腰。爭議確實不小。

這個中國人身分問題，顯然不只觸動到個人的情感層次，還牽涉到統獨與國家體制的不同觀點，而這些卻是我不曾預估會如此糾纏不清、缺乏共識的。原先我以為談身分問題是可以先不涉統獨問題，而統獨問題卻可以在這身分問題的釐清下，得到充分的討論與合理的解決。然而事實顯然不是如此，這兩問題同時並存，在大部分人心中是分不開的。你說你是中國人，就會被獨派人士認定是支持中華人民共和國「併吞」台灣的「統派」。因此若想避談統獨，就得避開身分問題；反之，避談身分也就可免去面對統獨的難題了。由此可見統獨與身分問題一向互相糾結、飽含情緒，十幾二十年來的批判圈與運動圈，對此更是避之如蛇蠍了，甚至心生嫌惡，成了內心的禁忌。

由於有這些親朋好友的不安，我一度為了解消讀者的疑懼，曾想將修訂稿改題目為「台灣人可能再作中國人嗎？」然而因為有著幾位老友「維持初衷」的鼓勵，我最後還是決定保留原來的題目。

airiti

參考書目

王　力，1980，《漢語史稿》，北京，中華書局。

王明珂，1997，《華夏邊緣》，台北，允晨文化。

卡維波，2009，〈中國人如何再作中國人〉，《台灣社會研究季刊》，第74期。

朱雲漢，2009，〈做大時代的批判分析：從批判實存論出發〉，《台灣社會研究季刊》，第74期。

沈松僑，1997，〈我以我血薦軒轅：黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》，第28期，頁1-77。

林書揚，1992，《從二二八到五〇年代白色恐怖》，台北，時報文化。

周長楫，1996，《閩南語的形成發展及在台灣的傳播》，台北，台笠。

周婉窈，1997，《台灣歷史圖說》，台北，中研院台史所。

施添福，1987，《清代在台漢人的祖籍分佈和原鄉生活方式》，台北，台灣師範大學地理系。

陳光興，2006，《去帝國：亞洲作為方法》，台北，行人出版社。

———，2009，〈白樂晴的「超克『分斷體制』」論：參照兩韓思想兩岸〉，《台灣社會研究季刊》，第74期。

陳光興主編，2001，「為什麼大和解不／可能？省籍問題中的災難與希望」，《台灣社會研究季刊》第43期「大和解？」專號，頁1-152。

陳叔倬、段洪坤，2008，〈平埔血源與台灣國族血統論〉，《台灣社會研究季刊》，第72期，頁137-173。

張光宇，1996，《閩客方言史稿》，台北，南天書局。

葉榮鐘，2000，《日據下台灣政治社會運動史》，台中，晨星。

董忠司主編，2001，《台灣閩南語辭典》，台北，五南圖書。

葛劍雄，2005，《中國移民史》，台北，五南圖書。

廈門大學，1982，《普通話閩南方言辭典》，香港，三聯書店＆福建人民出版社。

趙　剛，2009，〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉，《台灣社會研究季刊》，第74期。

鄭鴻生，2004，〈台灣的大陸想像〉，《台灣社會研究季刊》第56期，頁271-284。

———，2001，《青春之歌：追憶1970年代台灣左翼青年的一段如火年華》，台北，聯經。

———，2004，〈台灣民族想像的可能及其障礙〉，《百年離亂：兩岸斷裂歷史中的一些摸索》，台北，唐山，頁35-41。

———，2004，〈誰需要大和解？省籍問題中的災難與希望〉，《百年離亂：兩岸斷裂歷史中的一些摸索》，台北，唐山，頁147-158。

———，2005，〈當落難王爺遇見流離中國〉，《印刻文學生活誌》，第24期，2005年8月，頁146-152。

———，2007，〈台灣的文藝復興年代〉，《思想》，第四期，頁81-102。

藍博洲，1991，《幌馬車之歌》，台北，時報文化。

藍博洲，2004，《紅色客家庄》，台北，印刻。

瞿宛文，2009，〈台灣經濟奇蹟的中國背景：超克分斷體制經濟史的盲點〉，《台灣社會研究季刊》，第74期。

蘇秉琦，1997，《中國文明起源新探》，香港，商務印書館。

Cavalli-Sforza, Luigi Luca, Paolo Menozzi & Alberto Piazza, 1994, *The History and Geography of Human Genes*, Princeton, NJ, Princeton University Press.

Fitzgerald, John, 1996, *Awakening China: Politics, Culture, and Class in the Nationalist Revolution*, Stanford, CA, Stanford University Press.

airiti

台灣社會研究季刊｜第七十四期｜ 2009年6月｜頁141-218

以「方法論中國人」超克分斷體制*

趙剛**

Methodological Chinese and the Overcoming of the Division System

by Kang CHAO

關鍵詞：方法論中國人、分斷體制、台社、歷史、主體、知識狀況

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

收稿日期：2008年10月14日；接受日期：2009年3月19日。

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

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

** 服務單位：東海大學社會系
通訊地址：407 台中市西屯區台中港路三段181號
E-mail: kchao@thu.edu.tw

airiti

摘要

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

Abstract

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

airiti

一、前言

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

airiti

而帶來進步社會變遷的文化與社會自主力量具壓迫作用。[3]

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

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

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

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

（一）歷史與主體：將台社的知識狀況問題化

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

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

airiti

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

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

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

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

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

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

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

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

airiti

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

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

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

如果說，五四新文化運動並非僅僅是如今「中」「台」對立架構下

---

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

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

airiti

本文的最終倫理指向。見第四節。

二、現代化的「除舊佈新」主體：從五四到台獨民粹主義的主體想像

(一)中國近現代史中的「舊」

1840-1842年，中國的口岸門戶被英國的砲火打開，史稱第一次鴉片戰爭，其後簽訂了中國的第一個不平等條約，傳統的天朝體制與夷夏大防劇烈撼動。雖然有林則徐、魏源等少數先覺者從鼾睡中「開眼看世界」，但要到20年後，也就是中英第二次鴉片戰爭之後，才開始了「佈新而不除舊」的洋務運動。[6]1894年，中日甲午戰爭，中國大敗，翌年，與日本簽訂喪權辱國的《馬關條約》，其中包括了台灣的割讓。這個大敗，根據史學家陳旭麓，帶來了「中國的民族具有群體意義的覺醒」，[7]使進步知識分子對於那分離體用，僅僅關切練兵辦廠開礦的「洋務運動」完全幻滅。1300名在京舉人展開了人們謂之「公車上書」的社會行動，從而拉開了以康梁為首的變法維新運動的序幕。百日維新以悲劇落幕，其後，庚子事變與《辛丑條約》雖然迫使清廷下詔變法實行新政，但體制內改良路徑已然喪失正當性。革命派所領導的辛亥革命，推翻了幾千年來的帝制，建立了民主共和國，然而這個新生的民國卻無時不在南北分裂、軍閥割據、帝制與復辟、社會動盪的紛擾之下苟延；民主共和有名無實。1918年第一次世界大戰結束，作為同盟國一員參戰的中國，卻在巴黎和會中被迫承認日本在華的各種特權。這即是作為近代最重要的愛國學生運動的五四事件最立即的原因。但這個起因是愛國反日的學生運動，最後卻發展為影響深遠廣大的新文化運動，而其特色則是對舊傳統的幾乎全面的否定。刻在中國訪問，

6 陳旭麓，《近代中國社會的新陳代謝》，上海：上海社會科學出版社，2006，117頁。
7 同上，167頁。

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

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

他還說：

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

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

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

airiti

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

（二）國民黨對「舊」的策略性使用

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

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

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

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

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

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

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

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

airiti

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

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

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

airiti

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

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

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

---

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

12 將反中與親美緊密扣連，並以此作為前提的「民主運動」的最戲劇化展現，是所謂的「五一俱樂部」：台灣的出路是作為美國的第五十一州。深入分析此現象的是陳光興，《去帝國：亞洲作為方法》，〈第四章：去帝國〉，台北：台灣社會研究叢刊12，2006。

airiti

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

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

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

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

年代」，2007。

airiti

(三)台灣的自由主義者再度除舊佈新

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

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

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

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

airiti

魯，魯一變至於道」。[15]

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

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

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

15 同上，25頁。

airiti

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

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

（四）除舊不佈新：民粹主義與自由主義的歷史結合

1. 70年代初，國民黨面臨的內外雙重挑戰

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

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

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

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

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

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

airiti

來。

2. 往民粹挪移的自由主義

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

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

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

airiti

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

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

3. 國民黨、自由主義、與民進黨三者的同構之處是資本主義與反共（中）親美

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

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

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

airiti

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

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

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

4. 黨外自由主義與民進黨在「社會歷史哲學」上也是同構

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

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

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

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

airiti

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

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

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

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

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

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

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

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

airiti

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

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

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

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

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

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

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

airiti

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

5. 民進黨的與國民黨的「社會歷史哲學」

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

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

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

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

---

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

airiti

三、台社的主體想像

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

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

(一)一個超克冷戰思惟的知識計畫：20年前的〈發刊詞〉

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

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

---

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

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

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

airiti

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

緊接著的這一段話似乎也是同樣重要的：

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

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

---

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

26 同上，5頁。

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

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

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

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

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

airiti

亦趨，也將時空限縮到當下之時與台灣這個空間尺度。在價值與認同方面，台社固然不改本色地反對庸俗的實證主義、媚權的政策科學，以及保守的文化社會理論，但或許是因為知識計畫的落空，因此，也只能便宜摭拾台社同仁所習慣的批判語言（不容諱言，大部分是歐美文化左派或是中間偏左的自由派現成套裝價值），並以一種貼近「民間社會」的姿態，結合在地經驗資料，在一個政治正確的價值高地上發出批判。這個相對進步的、批判的聲音誠然不可少，以前是這樣，以後或許也是這樣，但是可惜的是，曾經有機會發展出來的一種時空格局寬廣深厚的知識傳統被長期遺忘了。以我自己為例，我不知道時間重來一遍，我會不會還像過去十幾年中，一再隨著政治氛圍的改變而「起舞」，我亦不知道，我若不如此是否就能進入到「氣息悠長抱負遠大的知識計畫」，但確定的是，那個知識計畫並沒有得到我認真以對的機會。

（二）滑入冷戰思惟的政治介入：七週年與十五週年基調論文

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

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

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

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

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

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

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

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

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

airiti

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

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

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

29 同上，15頁。

30 同上，6頁。

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

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

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

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

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

airiti

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

（三）冷戰思惟的後設構造

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

---

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

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

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

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

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

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

airiti

而要比某種沒有根底的善意來得有力。

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

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

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

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

就在這個意義上，我們不妨稍誇張地說：台社是質疑自由主義的歷史與理論限制，是反對後威權的民進黨政權，但台社和這兩者不恰恰有驚人的共構嗎？表現在(1)關心(民族一)國家機器的台社對(全球)資本主義沒有原則性批判；(2)至少表現在方法論上的「親美、反中」；以及(3)「社會歷史哲學」(特別是歷史終結、價值依附)的結構類似。

(四)自主社運以及公民社會都是非歷史的主體

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

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

airiti

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

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

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

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

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

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

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

公民社會則是台社的另一種主體想像。一個民主社會不是權利(例

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

airiti

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

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

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

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

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

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

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

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

四、以「方法論中國人」超克分斷體制

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

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

airiti

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

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

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

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

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

airiti

(一)申論「方法論中國人」

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

---

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

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

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

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

airiti

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

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

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

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

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

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

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

簡而言之，「方法論中國人」是一種「以中國人為社會歷史他者的

學習」。以下對這個命題進行一些必要的討論。

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

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

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

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

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

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

airiti

這兩種再現。嘗試分述如下。

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

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

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

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

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

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

airiti

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

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

人」都是無謂的。

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

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

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

airiti

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

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

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

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

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

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

airiti

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

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

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

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

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

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

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

(二)「方法論台獨」是捍衛分斷體制既存狀態的知識配套

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

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

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

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

airiti

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

---

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

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

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

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

airiti

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

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

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

airiti

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

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

（三）要開展自主社運與公民社會就必須超克分斷體制：以紅衫軍為例

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

airiti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

airiti

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

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

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

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

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

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

airiti

的不幸、省籍政治在選舉政治中的可操作性、黨外自由主義公民社會路徑的陷落，以及日本殖民體制對台灣人上一代所造成的人格與精神的屈辱，以及更重要的——國共對立所形成的「分斷體制」。沒有兩岸之間的分斷體制，就難以想像何以一種以「中國」甚至「中國人」為落後甚至邪惡他者的歧視與恐懼對象，並以此對象想像自身的良善與道德，會成為「民粹文革」的主旋律。對這些構成台灣社會與文化現實的歷史與結構要素的有方法的掌握，是任何企圖面對台灣社會危機、開展台灣社會未來的「知識計畫」的重要內容所在。這不僅是對台社、對我自己的期許，也同樣是對所謂「綠色知識分子」的期待，共同面對一個不被任意切割的深度歷史提問「我們是什麼？」，而非僅是依據某種抽空的價值，以批判的姿態，對目標群眾進行「社運再起」的喊話。批判性不會因為歷史的自我理解而消失淡出，反而會因自我理解的歷史深入而更犀利有效。中國大陸的錢理群教授就在他與魯迅的長期對話中得到這樣一種理解：「從絕對對立中發現自我與他者的糾結，從單向地批判外部世界的他者，轉向他我、內外的雙重、多重批判的纏繞。」[50]

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

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

airiti

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

最後，我想重引文章開始的一段文字，作為本文的結束：

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

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

參考書目

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

airiti

號。

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

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

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

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

牟宗三（講），1979，《從索忍尼辛批評美國說起》，台北：聯合報叢書。

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

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

周策縱，1999，《五四運動：現代中國的思想革命》，江蘇人民出版社。

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

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

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

陳旭麓，2006，《近代中國社會的新陳代謝》，上海：上海社會科學出版社。

許信良等，1971，《台灣社會力分析》，《大學叢刊》18，台北：環宇。

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

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

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

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

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

------，2005，《頭目哈古》，台北：聯經。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

airiti

台灣社會研究季刊｜第七十四期｜ 2009年6月｜頁223-238

中國人如何再作中國人*

甯應斌**

How Would Chinese Be (Alter-Native) Chinese Again?

by Yin-Bin NING

---

* 這篇文章是和瞿宛文、鄭鴻生、陳光興、陳宜中與趙剛對於「超克分斷體制」的熱烈討論中誕生的。當然，文中的觀點只能代表我自己而非他人。

** 服務單位：中央大學哲學研究所
通訊地址：320 桃園縣中壢市中大路300 號
E-mail: karlweb2002@yahoo.com.tw

在本期「超克分斷體制」的討論中，鄭鴻生的文章講此岸的台灣人如何再作中國人，本文則要講彼岸的大陸人如何再作中國人。我想先從一個大家都關心的問題開始，就是：「超克分斷體制」的提法是否預設了兩岸終極統一？

「分斷」的對立面無疑是「統一」，但是超克的歷史腳步並不駐足停留在否定對立面，超克不是歷史的大輪迴循環，分久必合，合久必分，因為超克不等於簡單否定，不是用「統一」來否定「分斷」而已，因為這個「統一」也同樣是當前「分斷」的歷史產物，在超克當前「分斷」的歷史過程中，（作為當前「分斷」之對立面的）這個「統一」也會一併地被否定，這才是真正的超克。超克的結果會帶著一些「分斷」的歷史痕跡，因此不可能就等於「統一」。總之，超克分斷體制並不是以兩岸政治統一為依歸的，沒有這麼簡單。

換一個問法：超克分斷體制之後，台灣有沒有可能獨立？或者會不會統一？我的答案是：現在所理解的統一和獨立是分斷體制下的統獨，這種統獨會隨著分斷體制一起走入歷史，現在的歷史指涉點改變後，所謂統獨都變了樣。如果未來獨派是含淚忍痛地被中國強迫宣告獨立，那當然不能等同於目前的獨派（故而1895年台灣民主國的「獨派」也不等同於目前獨派）。執著於目前統獨的人可能不會滿意我的答案；其實這些眼中只有傳統國家主權的人與其心態，就正是當前分斷體制的產物，需要被超克。

對我而言，超克分斷體制（正如何春蕤主持稿講的）首要是一個情感的事業，是要兩岸人民以及台灣的藍綠群眾從仇恨、猜忌、敵意、恐懼、羨妒、優越感等等走出來，這些是分斷體制所培養或建構的**戰爭感情**，曾經普遍存在於兩韓、兩德、以及美蘇兩大陣營中。

超克分斷體制的情感事業有很多可能做法，其中之一則是不把兩岸人民的差異操作為敵意，而是把兩岸人民的現在與過去之共同點轉化成善意的基礎或機會。這些共同點或者基礎，除了經濟方面外，在

airiti

我看來主要是文化的和歷史的，有時候可以濃縮地用「中國人」這樣的語詞來表達——兩岸人民都是中國人。

（「我們都是中國人」、「我們都是台灣人」等等，一方面，可能是國族政治的排他召喚，因而讓外國人、外來移民、少數民族、抗拒國族政治者等被強迫同化或排斥在外。但是另方面，「我們都是中國人／台灣人」這類話語還可能是為了終止族群分裂、仇恨或敵意。如何促進後者而抗拒前者，也是本文的主題之一。）

在近代打造民族國家之前，「中國人」這樣的詞語曾被普遍使用嗎？「中國」呢？胡阿祥與宋艷梅在《中國國號的故事》講到「中國」名號在先秦時即已存在，但是這個「中國」名號所指的地域是多變的，可是一直擴大中（如從指著「天子首都」擴大到「諸夏之國」、「地處中原之國」等等），而「中國」名號所代表的文化原來是模糊的，但也是一直在加強其與遊牧民族文化的區分（夷夏之辨）。胡阿祥等認為秦漢統一後，「中國」就成為通用的名號，而且經常被用來指稱漢族建立的國家或皇朝法統，但是非漢族建立的國家也往往自稱中國，這些都是地域與文化概念的中國（頁240-254）。我相信，古人逐漸地發展出一個歷史傳承與文化傳統的中國觀念，超越了朝代更迭的政權；或者說，不同朝代政權在中土的興亡替代，也會促成這個歷史文化的中國觀念的產生。但是這個歷史文化中國的範圍與確切所指，我認為是有待爭議的。至於政治概念的中國（即作為國家代名詞使用的中國），胡阿祥等認為是從明朝開始；到了晚清，中國作為國家的概念已經明確（頁256）。

帝國主義的侵略與中國的資產階級革命，催生了近代國族國家的打造，現代政治意義的「中國」和「中國人」隨著民族主義的進展而成為普遍的語詞。不過更重要的，我認為在這個政治化中國與中國人的過程中，文化與歷史的中國或中國人也因而被同時明確化，不再是個模糊的存在。這個過程值得簡略說明一下。

現代政治意義的「中國」和「中國人」是在建構自身為現代產物中誕生的，而**這個現代性的建構不得不同時建構出一個對立的「傳統中國與中國人」**，後者這個建構使得歷史文化觀念的中國變得更明確，但卻也將之納入政治服務的功能。

主流的或現代化派的中國民族主義，把歷史與文化的中國建構為現代中國的阻礙、建構為「傳統」，藉此建構出現代政治中國的觀念。弔詭的說，「去中國化」是早期現代政治中國的國族打造中重要的手段。在傳統與現代的對比下，五四運動——被稱為愛國運動——愛的是政治中國，而不是歷史與文化的中國。傳統中國被激烈的批判；我們看到對儒家禮教批判、反封建、漢字拉丁化或者全盤西化論、文明化過程等等。這些激烈的現代中國派當然不是沒有遭遇反對的聲音，從清末就開始有中體西用或更守舊的觀點，但是這一百多年來激烈的現代中國派基本上是主流，因為它最終和一個政治事業連結在一起，和國家主權、政治權力、政權連結在一起；傳統中國則扮演著輔佐或阻礙中國現代化的角色。

這也就是說，歷史文化觀念的中國，不論是否被當作應該被揚棄的傳統，還是取其精華去其糟粕的文化資源，都服務於政治中國的需要，而不是獨立於政治中國的救亡圖存、振興中華、抵禦外侮等等目標。

總之，原本歷史文化的中國與中國人是實際存在的，**但並不是高度反思的存在**，所以沒有明確與普及的語詞指稱。可是在打造政治中國與中國人的近代民族主義過程中，歷史文化的中國與中國人被明確化了，但同時卻被納入「傳統vs.現代」的框架中，而實際上往往成為政治中國的工具。

從上面的觀點來論，即使像「中華民族」這樣的語詞也有了兩種意義：首先，「中華民族」當然是在現代民族主義打造政治中國之過程中產生的，過去並沒有這樣的名詞(「中華民族」來自於被打扮成「社會科

學」的西方民族主義話語）。但是由於打造政治中國的需要，既要突出這個民族自古有之的歷史目的論，也要突出傳統與現代的斷裂，因而使得「中華民族」不但被回溯到歷史的過去，而且經歷著古老（傳統）與新生（現代）的蛻變，其意義便和「中國人」等同了。這樣一來，所謂「中華民族」也變成有了個新瓶裝舊酒的意思，就是除了指稱現代的國族外，也可以指稱歷史文化的中國人。故而，中國／中國人／中華民族既有政治的意義，也有歷史文化的指稱。事實上，這也是普通人對這些詞的理解方式。（有人聽到「中華民族的幾千年云云」就大呼歷史錯置，其實「中華民族」的一般用法和「中國人」、甚至「華人」一樣，往往是很鬆散的意義，並沒有什麼錯誤。）

如果我們觀察近代政權（不論是民國或者中共）使用中國／中國人／中華民族這些話語的策略，我們會發現他們經常喚起歷史文化的中國觀念，然後導向愛國主義，也就是政治中國的目標。這個做法不但造成了中國／中國人話語的單薄化、正典化，而且也造成那些不認同現實政治中國，但是想認同歷史文化中國者的困難。

在做了上述的釐清後，現在我可以逐步進入文章的主題。我認為超克分斷體制的一個做法是從政治中國的民族主義事業中重新要回（reclaim）歷史文化的中國／中國人話語，但是這不是回到傳統中國，也不是簡單孤立出一個歷史文化的中國。這個重新要回的過程，必須是對目前歷史文化中國被政治中國所支配的超克，必須和民族主義或近代國民國家觀念與實踐做鬥爭。所以超克分斷體制不是個民族國家的統一事業。

不過，和民族主義做鬥爭可能變成空話，而且對於台灣人來說，和政治中國的民族主義做鬥爭，是否太遙遠？所以有些台灣人會想還是退回台灣自保，或者用台灣民族主義來對抗中國民族主義？

我的政治判斷是：不論退守台灣自保或搞台灣民族主義都不是活路，只是繼續鞏固分斷體制，對兩岸的和平不利，也對兩岸人民的反

各類支配之運動不利。在我看來，台灣人在超克分斷體制上，必須重新要回中國人這個說法，這個中國人當然不是政治中國，而是以歷史文化中國為立足點，對政治中國的超克。鄭鴻生的台灣人如何再作中國人，大概也是這樣的思考。

台灣人以中國人或中華民族之名，來進行兩岸和解，並且支援和介入大陸人民的事務，有很多現實的益處，這裡不多論。最起碼，這會是超克分斷體制的情感事業，化解兩岸的敵意。然而這並不是政治中國的統一，因為即使就台獨而言，為什麼台獨不能和大陸有個歷史文化中國的共同處？為什麼需要刻意切斷歷史文化聯繫？為什麼要重演近代中國的去中國化戲碼？也許台獨害怕和對岸的任何歷史文化共同點（當然也有相異點）都會動搖台獨的信心？此外，台獨也有仇恨中國的感情，而使台獨無法自稱中國人。可是為什麼台獨一定要建立在仇恨政治之上？難道是台獨的決心意志不足，需要仇恨來強化？但是我認為台獨的仇恨政治與切斷歷史文化中國的聯繫，都是有很多後遺症的策略，尤其不利於台灣內部的團結，畢竟對外部敵人的仇恨，永遠會反射到內部來尋找敵人的代理；而且這些策略並不能促進兩岸的社運連結。

其實台獨自稱中國人這件事情本身，就是對中國民族主義的一個顛覆和突破，打破政治中國對「中國」的獨佔解釋。在我看來真正可行的台獨只有兩種，一個是美日台獨，就是依靠美國日本這些國家而獨立的台獨，另一個則是中華台獨，就是爭取大陸人民（而非中共國家）支持的台獨。關於這一點，我曾寫過一篇〈中華台獨〉的短文，放在後面當附錄，供大家參考，這裡就不多論了。

不過一些「歷史文化中國」的話語由於受到「傳統vs.現代」的影響而變得狹隘，特別是，傳統的某些面向被當作歷史文化中國的本質或代表，諸如社會主義與同性戀則都被排斥為「不合國情」或「外來非中國的」。針對這種保守話語，我們在超克分斷體制的努力中，應該重新

設想歷史文化中國。

我們要主張：歷史文化的中國不是靜態的或只存在於古老過去，也不只是帝王將相、主流傳統的中國，而是從過去一直持續到今天，既存在於經典正統，也體現在旁門左道或小傳統與庶民生活中；歷史文化中國並不是封閉的系統——既有外來文化的影響，也在不斷重新建構的過程中。在大陸政權改革開放後，兩岸分斷體制有些新的鬆動，例如台灣的流行音樂與演藝文化進入大陸，形成兩岸民間與年輕一代的共同記憶。雖然台灣方面一直採取某種有形無形的封鎖策略，使得台灣人並不熱衷於接觸當代大陸文化，但是**這種準台獨的封鎖策略並未成功，因為它雖然阻斷了大陸文化進入台灣，但是卻無法阻斷台灣文化進入大陸**（香港的流行娛樂演藝文化也在之中扮演關鍵角色），以致於兩岸在庶民生活的某些層面開始增生許多共同記憶。1990年代全球化與西方流行文化更大幅度地同時滲透兩岸，以致於兩岸在流行文化層面的差異不是越來越大，反而是日益縮小。這個現象在我看來也是兩岸共同的「歷史文化中國」之一部份，也是超克分斷體制的一個基礎或機會；這個基礎或機會不一定是古老過去的正統主流、經典或儒家，反而是在現實生活中首先建立起來的共享之大眾流行文化。同樣的，改革開放後兩岸的經濟交往、社會交往與性交往（intercourse），都同樣地重新建構著兩岸共同的歷史文化中國。

要超克政治中國的民族主義，必須靠兩岸人民的一起努力。在此我要提出一個我稱為「複合社會」的運動目標。一般民族國家總是企圖同化其內部社會，理想上都要對應著單一社會，就是一套法律、一種制度；中國大陸為了統一曾經喊出一國兩制，還有人提議一國兩區、或一個聯邦下面兩個政治實體之類，但是這些安排不完全是我所謂的複合社會，因為這些安排基本上還是屬於分斷體制的形式，而且是為了政治的或統治者的利益而服務的國家社會形式。我所謂的「複合社會」重視台灣與中國社會各自內部的差異，這些差異與其鬥爭不能在國

家政治安排下被置換或消音。我們知道，台灣社會內部有許多差異，因而有著社會運動的鬥爭，邊緣與主流的對立等等，同樣的，中國大陸內部也有許多差異，正在壓抑下逐漸冒泡興起。對於社會運動而言，其抗爭不是要被國家政治牽著鼻子走（例如台灣社運當然不是要服從台灣國家的利益，大陸社運也不是要為祖國統一目標而服務等等），而且還要開創新的政治治理形式來突破傳統的民族國家。

我所謂新的政治治理形式，就是複合社會。簡單的說，就是台灣內部也要實施兩制或兩法或兩區（「兩」可以被「多」取代），這其實已經是間接對「中國政治統一」或「台灣獨立（其實也就是台灣內部政治統一）」的一種顛覆，因為台灣本身都沒有統一了，那怎麼去搞兩岸政治統一呢？怎麼獨立建國呢？複合社會是從小的地方做起，像性工作特區、適用於不同價值取向人群的兩套法律等等，其精神是多元主義，是對國家主義（statism）的否定。複合社會的設計也要向大陸推動（如在大陸設置性工作特區），因為複合社會的特區或特法可以是跨兩岸的，由兩岸的社運來一起推動，互相強化與培力，像目前兩岸同志運動的互動就是很好的開端。對於未來兩岸的政治安排，則是爭取符合複合社會的國家形式（複合國家），這是超克分斷體制的一部份。關於複合社會的想法，我也寫過一篇短文〈複合社會〉，可供參考。

當然，要超克分斷體制更需要大陸人民的努力。這就觸及我題目所講的「中國人如何再作中國人」，前面那個中國人就是政治中國人，要如何再作一個不被政治中國所支配的（歷史文化的）中國人。

之所以講「再作」是因為畢竟歷史文化的中國人在先，而民族主義的政治中國人在後。不過這個「再作」不要只理解為回溯到過去，而應該理解為重新作中國人，作個不被政治中國所支配的中國人。

歷史文化觀念的中國人也有一個利於統治者的屬性，被政治中國所強化了。這就是丁乃非教授所講的，中國人本身是個階序觀念。有些人是正典的中國人，有些人則是資格可疑的中國人，或者不配作中

airiti

國人等等。所謂「作個堂堂正正的中國人」既是文化道德的，但卻也被政治中國所利用。事實上，許多歷史文化的中國元素在必要時可以被政治中國當作正面或反面的東西來利用。在目前的趨勢中，中國人的階序觀念就是中國人要那麼的文明、正向、陽光，集各種美德於一身。

照這樣說來，中國人要重新作中國人時，不是就回到現成主流的歷史文化中國而已，因為那個中國已經被政治中國所籠罩了。中國人民的歷史文化傳承或特質，甚至當代流行文化都是被壓抑在一個政治的框架裡。雖然政治框架無法完全支配歷史文化中國的異質或雜質，但是如果不突破這樣的一種國族打造框架，那麼中國人也很難重新作中國人，無法超克分斷體制、打破民族國家的魔咒。

有幾個關鍵議題是國族政治的爭戰高地，是今後中國知識分子與社運可以努力突破的，一個是「毒品」的議題，也就是我稱為「放心藥」的議題。我以前曾說過，鴉片戰爭與吸食鴉片問題的相關話語是打造近代中華民族國家的重要建構，所以這個議題可能是最大的禁區。不過禁區總是主流與國家權力得以壯大的溫床，是「國家理性」(就是國家利益至上，可以不擇手段)的最好藉口。

另一個則是性的議題。其實中國在進入資本主義萌芽期時，性的書寫曾經在上層階級與市民中流通，那反映了歷史文化中國較寬容的性傳統。在打造政治中國的過程中，由於受到西方「性的現代化」的影響，對於性起初也不是完全禁慾主義的，而且早期還透過反封建的婚姻自由之議題來達成當時的性自由。不過，在目前總的來說，官方話語與主流上層基本上是禁慾的，但是容許一些「不道德」的性在暗中活動，只是受到嚴格的控制。不過最令人憂心的倒不是官方的態度，而是中國知識分子與社運對於性的態度——例如，認為性不是重要議題，或者性的社會運動不合國情或屬於下個發展階段。就連中國的女性主義者或婦運都還不能結合性運的議題時，中國其他可能的社會運

動就更無法連結性運了。當這些社會運動無法連結污名的性時，雖然這些運動是為弱勢發聲，但是也因此繼續複製中國人的階序，也因而始終屬於主流（頂著正義的光環），很容易在新的治理形式下被收編。當然即使是性運動本身，如果也是強調自身的陽光健康與服膺主流道德，一樣有機會被主流政治收編到國族主義的事業中去，在多元文化主義下搖旗吶喊。我們不要忘記中國共產黨運動就是為弱勢服務的，所以為弱勢伸張正義的運動，並不是沒有可能變成另一種壓迫的力量。例如，美國女性主義法學家Janet Halley在*Split Decisions*一書就指出在美國，女性主義或婦女團體的治理其實已經深入街頭、教室、立法、政府等等，而且是個國際現象（頁20-22）；我認為女性主義或婦女團體的（全球）治理幾乎都是在不被問責或究責的狀態下，而其治理結果有時會造成另一些壓迫，或者無法促進進步的力量。總之，大陸的各種社會運動要趕快去接近性運，互相培力，不斷向邊緣與非正典挺進，這樣才能突破國族主義的政治中國。邊緣性運動的存在是中國人重新作中國人的重要關鍵。

台灣過去在試圖突破台灣國族主義部署時，有過一些批判話語其實可以為大陸所借鏡，附錄二是關於「假台灣人」的一個摘要與短文，可以參考。從「假台灣人」的顛覆國族主義策略來說，中國人重新作中國人時，恐怕要先作假中國人。假中國人就是那些不夠格的中國人，可能是因為被當作性變態，或者是其他不符合正典中國人形象與規範的人，還有不符合國族的文明開化之自我形象，或者是一些不純正的中國人，這不只是說血統不純正，還有文化或其他方面的不純正。

一言以敝之，作個假中國人的意思就是拒絕本質主義的中國人，因為在政治中國民族主義下，總是有某些歷史文化特質或政治特質被再現為中國人的本質（在通俗話語也常聽到中國人是善良、中庸、愛國等等），這些本質是階序化的「中國人」正典內容。故而，為了對抗這種民族主義的本質中國人，中國人必須發掘自身的雜種性與串連各種

airiti

異質性。不作堂堂正正中國人，而是作中國人渣。換句話說，當中國人認識到自己其實也不是那麼夠格、那麼正典、那麼純正，從而認識到自己或中國人原來是雜種（無法被再現為某種本質的純粹），就開始了對政治中國以及受其支配的歷史文化中國的超克。

結論是，**當台灣人開始要作真中國人，大陸人開始要作假中國人時**，對分斷體制下的國族主義之超克就開始了。

引用文獻

胡阿祥，宋艷梅。《中國國號的故事》，山東畫報出版社，2008。

甯應斌。＜複合社會＞，《台灣社會研究》季刊，71期，2008年9月，問題與討論，頁275-279。

Halley, Janet. *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism.* Princeton: Princeton UP, 2006.

附錄一

中華台獨：綠營的新出路

卡維波（原載於台灣《中國時報》2008年6月1日）

近來國民黨在促進兩岸和解的修辭從「一個中國（各自表述）」慢慢又轉進到「中華民族」，或許是希望最終能轉進到「大中華」這個框架。這對於堅持台獨的綠營是個新的挑戰，或許綠營應該開始考慮「中華台獨」來造成三贏的局面。

中華民族其實有兩個意思，也是可以各自表述的。一個是嚴格的學術意思，就是從十九世紀末到二十世紀初逐漸形成的命運共同體，並透過中華民國與中華人民共和國的國家機器打造的現代國族，而國族主義就是主張一個民族一個國家。

但是中華民族還有個主流的通俗意思，就是所謂的「華人」，主要是文化、地緣、血緣的指涉，而非政治國家的指涉。「華人」也俗稱

「中國人」；但是綠營一直拒絕「中國人」的稱謂，宣稱台灣人不是中國人。表面理由是台灣人並不是中華人民共和國國民，也就是把中國人的兩個意思（Chinese People vs. Chinese Nationals）混為一談；深層理由則還是和中國周邊的所有亞洲國家的去中國化傾向一致。

在兩岸對立的時代，台獨的成功要依靠美日支持的戰爭，以及全民的同仇敵愾。但是這要付出內部撕裂的代價，因為獨立的民氣依靠敵視對岸的中國人，仇恨政治在每日生活中要保持能量，則必須將外部敵人轉製為內部敵人，所以也在台灣境內尋找可仇視的敵人（中國人）。於是台灣就變成藍（中國人）綠（台灣人）廝殺的戰場。

如今兩岸和解的時代似乎已經開始，台獨的前景不能寄託在兩岸終又走回對立，而中共國家也不會自動放棄統一。故而我認為台獨未來要寄希望於大陸人民，以及與藍營民眾和解。這意味著綠營應該考慮「中華台獨」的新出路。

所謂中華台獨就是辜寬敏所說「中國與台灣乃是兄弟之邦」，然而不是等到台獨成功後才從敵國轉為兄弟之邦，而是現在就彼此相認為兄弟姊妹，承認台灣人是華人、中國人、中華民族的一員。這樣可以有效地化解大陸人民對於台獨的敵意與誤解，以（同胞）愛取代仇恨中國人，使台灣不再被視為外國威脅中國的跳板或棋子，而是與大陸永遠親善友好的兄弟之邦。畢竟，大陸人民並非都認可其政府政策，中華台獨很有可能爭取到大陸人民的同情，軟化中國國族主義，而使得中共的統一政策無法得到全民的支持。此外，中華台獨雖然堅持「終極獨立」，但是因為「中華」的立場，也還是有和中共政權對話的空間。

更有甚者，中華台獨也和國民黨的「中華台灣」有共同基礎，因為中華台灣原本就包含著中華台獨的選項可能。中華台獨也可能使得台灣人內部不再分裂。

在歷史上與現實中，非國族意義的中國人／中華民族／華人向來存在著不同國家。兩岸同屬中華民族、都是中國人，不表示不能夠一

airiti

邊一國。中華台獨以和解共生、求同存異的精神，來迎接新的兩岸情勢，值得綠營人士慎重思考。

（附記：最近南韓對兩岸經貿合作的現象鑄造新詞Chaiwan，就是China加Taiwan，這個詞也是一個值得推廣的用語。海峽兩岸只有一個Chaiwan，兩岸可以在一個Chaiwan的架構下共同發展，海峽兩岸人民都是Chaiwanese。）

附錄二

A.〈假台灣人專輯〉摘要

卡維波（原載於《島嶼邊緣》1993年第八期〈假台灣人專輯〉，專輯網址 http://intermargins.net/intermargins/IsleMargin/alter_native/index.htm）

「假台灣人」中的「台灣人」乃是指「台灣國族」。至於「假」，則主要是後殖民論述中像Homi K. Bhabha提出的hybrid觀念，此字有「雜種」、「雜交」、「摻雜」、「摻假」的意思。故而，「假台灣人」也就是摻雜或摻假台灣國族的意思。

「假台灣人」批判的對象之一則是近來台灣所流行的「新台灣人」論述，這個論述基本上說：透過台灣閩南、客家、外省及原住民四大族群的平等互動，而形成新台灣國族，不論閩南、外省或原住民，大家都是新台灣人。

「新台灣人」的論述因此揚棄了本質主義式的台灣人論述，而指向一個未來的、開放的、交互主體下互動形成的新台灣人。

「假台灣人」對上述「新台灣人」論述的批判，其實直指「國族」問題的中心，限於篇幅，不在此敘述。不過，在摻雜或摻假台灣國族的企圖下，這個專輯的一些文章指出，假台灣人是台灣的第五大族群，是台灣四大族群之外的一個新興族群，這個族群是國家機器在以四大族群來建立生命共同體此一國族同質化過程中出現的渣滓（族群），是安

公子(吸食安非他命者)、懶女人、低能、好色男女、流浪者、外勞、瘋漢狂婦、變態、「假」假台灣人、同性戀、共產黨、縱火者、新新新人類、崇拜媚外者、午夜牛郎、通姦者……等一切沒水準的、畸零的、異質的、偏差的、邊緣的人渣大軍,或雜種/雜碎生命共同體。在鉅型的國族敘事中,在各種充滿現代化迷思的國族寓言中,假台灣人雖然無法被代表或被呈現(represent),但是卻在國族營造或國族同質化的過程的旁邊,一天天地蔓延滋生、遊牧逃逸、戰鬥遊戲。《島嶼邊緣》的「假台灣人」專輯則是對此一事實的歡樂論述,也是站在台灣工農婦女學生殘障環保團體等弱勢人民立場,向霸權集團的主流論述說一次尖銳的、針鋒相對的政治挑釁與進攻。

特別值得一提的是,此專輯中有數篇文章均附和了丘延亮的「國家—民族共犯論」,指出國族認同的建立即是國家機器的營造。這樣的提法勢必將對本土有關國族的討論帶來衝擊。

B. 從新台灣人到假台灣人

卡維波(原載於台灣《聯合報》1996年4月15日)

由於一句「新台灣人主義」,使得「新台灣人」再度成為新聞、耳語和學者討論的焦點。

「新台灣人」的說法其實由來已久,也曾被不同黨派、統獨立場互異的政治人物所倡導過,近幾年也被《新觀念》、《遠見》等雜誌大力鼓吹。「新台灣人」幾乎是舉國共識、沒有異議的霸權話語。

不過大約三年前,現已停刊的《島嶼邊緣》雜誌卻曾對當時流行的「新台灣人」說法加以批判,並且提出「假台灣人」的邊緣觀點。

這種邊緣觀點認為「新台灣人」說法僅僅建立在「族群」的基礎上,所以很容易被統治者僅僅等同為「四大族群的生命共同體」(這是當時李登輝對「新台灣人」的解釋)。更有甚者,「新台灣人」的族群政治在

初期是強調「省籍平衡、多數統治」(所謂「政治權力應按照族群人口比例來分配」),在後期則強調外省人應對台灣認同;這樣的「新台灣人」說法並沒有把原住民(台灣最受壓迫的族群)放在族群政治的中心,因而統治者也很輕易地把「族群平等」運動收編成政治整合的過程;易言之,「族群平等」變成只是各族群的菁英進入統治階層的問題。像這樣的「新台灣人」說法是在為一種由上而下的民粹主義鋪路,強化了李登輝情結,並且會使建立在族群政治上的反對運動被收編。

如果「新台灣人」不僅僅只建立在「族群」之上,那麼就應該同時提出「(新)台灣是兩大性別(男女)/兩大階級(勞資)/殘障與體健/無殼蝸牛與土地財團/同性戀與異性戀……的生命共同體」,故而可以提出像「同性戀也是台灣人(也要活得有尊嚴、快樂、希望)」、「同性戀與異性戀族群融和成為新台灣人」等等具體破除現有不平等關係的主張。這樣的說法不但要求弱勢邊緣者的正義,也使「新台灣人」說法不易為統治者所收編。

如果「新台灣人」的族群政治以原住民為中心,那麼「族群平等」的內涵就不會只是各族群菁英的權力分贓,而可能會凸顯漢人外來政權的合法性問題,以及原住民所涉及的環保、階級、性別、資源分配、歷史記憶等問題。這些新的關注會促使人們對族群平等有更深刻的反省。

此外,主流的「新台灣人」說法還可能滑向國族(民族)主義,而國族主義毫無例外的會強化國家的統治,削弱民間自主的力量,壓迫邊緣弱勢的群體。

所謂「假台灣人」(alter-native Taiwanese)就是企圖改造上述「新台灣人」,但是保留其「族群平等」精神的提法。假台灣人宣稱她們是台灣的第五大族群,並且呼召被主流「新台灣人」排除在外的女人、殘障、外勞、貧民、無殼蝸牛、勞工、年齡弱勢、同性戀等情慾邊緣人,來認同假台灣人。假台灣人說:「我們也是(新)台灣人」,因此要求各種

(包含假台灣人在內的)族群平等，要求族群正義。

「假台灣人」不接受現成的族群分類，因為：如果以血緣為族群分類的基礎，那麼平埔族的後代到哪裡去了？為什麼是「四大」族群？誰有權把原住民九族算同一族群？為何族群歸屬以父親(權)而非母親為根據？為什麼外省客家不和本省客家同一族群？等等。現成的族群分類其實只是統治者對人民的命名分類，「假台灣人」自稱是第五大族群就是要爭取人民的自我命名權。

「假台灣人」也不接受現有的族群建構故事，因為這類建構多只建立在簡單的「中國／台灣」二分，忽略了四十多年來蔣氏國民黨形式的台灣國族主義(以國語和國家機器把台灣統一成一個國家或共同體)，以及在美國的經濟與文化殖民主義主導下的台灣資本主義發展，怎樣消滅了台灣各族群的差異。許多第三世界的族群政治，其實正是起源於對這種族群同質化現象的反抗。

但是正由於族群差異的泯滅與同質化，以及各種國際與本地文化的雜交，台灣也出現了一些攙雜各族群特色、但又不具任何族群特色、或說無法按現有族群歸類的「雜種」畸零族群，她們也是假台灣人的社會學基礎。

其實，「假台灣人」的說法就是要把台灣人酷兒化(queering Taiwanese)、邊緣化、歪邪化、怪胎化，這樣的台灣人不會是個優勢／強勢／威嚴／正常／主流的支配者形象，不會想要進一步鞏固現有的宰制關係，因此才是真的「新」台灣人。

Cindy Patton等人曾經擔心當代的批判言談常把「階級／性別／種族／年齡／情慾／殘障」等並列，因而在喚起一種公民權的想像，侷限在國族國家的論述內，因此也難逃國族政治的魔障。但是假台灣人的提法正好突破了這一點，可值得我們繼續發揮論述下去。

airiti

台灣社會研究季刊｜第七十四期｜ 2009年6月｜頁259-265

我所理解的台社兩岸立場

一國兩制、兩國一制與一國一制

馮建三*

Taishe's Position on Taiwan-China Relationship as I See It

One-country-two-systems, Two-countries-one-system and One-country-one-system

by Chien-san FENG

* 服務單位：政治大學新聞系
通訊地址：116 台北市文山區指南路二段64號
E-mail: jsfeng@nccu.edu.tw

9月12日，台社二十週年會的電子公告發出。不到兩日，有位朋友[1]在台權會電郵群組中，如此說道，「『中國人如何再作中國人』我管不著，可是『台灣人如何再作中國人』這個標題下得太聳動了吧。台社已經完全毫不遮掩要把台灣送給中國了嗎？這就是台社二十週年的最終目的？」

當時，我的回覆是，這些「題目別有用心」，與汝信所說，並不相同。其次，「台社只有一位統派，並且是可愛的統派」。對於台社的這些用語與用心，很多人可能會有意見，「希望你來踢館」。

在寫這篇與談稿件之時，也就是讀完台社六位同志就此問題寫就的近十萬字發言，進而記錄心得的當下，我不知道台權會電郵群組的朋友是否會來現場，是否已有機會或是否願意平心靜氣閱讀這些文字。

如果這些朋友來了或讀了，他們應該會，或說我相信他們應該會贊同我在電郵中的簡短陳述：除了一位可愛、真誠並且認定兩岸歸於一統對台有利的統派，台社沒有統派。當然，我認為這些發言者當中也沒有人是獨派，而如果其他台社同志大致認可，或說領受這些發言者的真意，我想台社作為一個整體，也不是獨派。

台社也不是不統不獨的維持現狀派。寫到這裡，我必須趕快先聲明，雖然我自信對台社的這般理解並不離譜，但這畢竟是個人發言稿，不及聽取同志意見而修改，或確認台社的立場是否正是如此。

台社不統不獨、不是現狀派，台社因此就必然是「超克」統獨而意有所指，指涉人的動能要朝向「兩國一制」或「一國一制」發展，而不是「一國兩制」；雖然，萬一形勢比人強而對岸統治階層霸道行之，則幾國幾制已經非我等所能置喙。

中共的「一國兩制」是什麼，人所共知，不再細表。「兩國一制」與

1 吳豪人，臺灣人權促進會執委。

airiti

「一國一制」一經說穿，也很清楚，但不直接道破，這裡繞道而行，從台社同志的六篇文章談起。

鄭鴻生要讓台人當中，原先只能焦慮地說自己不只是華人，而且還是中國人的人，更為放心地這麼說。不過，他提醒我們，「更為重要的問題」是「要『作什麼樣的中國人』」。作者說，這是動態的問題，而不能停留於一時一地，回答這個問題，「超乎我個人能力」。不過，顯然作者心中的想像是五四運動、抗日及台人當中的左翼前輩。惟這裡有一個問題，中國改革至今三十年成就巨大，但中國的現在或未來的發展路徑還會是近百年前，那場學生運動及其後崛起的共產運動所要標舉的前進方向嗎？當然，這個提問必須動態視之，歷史還沒有終結。

卡維波等於是採取另一種方式，與這個提問對話。他說台獨有「美日」與「中華」台獨兩種，前者不可欲也不可行，後者則認知台灣的歷史文化與前途與中國無法分離，有此認知之後，或許（當然，不是一定）可以是「爭取大陸人民（而非中共國家）支持的台獨」。小卡認為「退守台灣自保或搞台灣民族主義都不是活路」，因此大力主張，而我想也是台社整體必會贊同的表白，「台灣人以中國人或中華民族之名，來進行兩岸和解，並且支援和介入大陸人民的事務，有很多現實的益處」；最後，小卡以兩大議題（性與藥）的開發與突破，期待於對岸的「中國知識分子與社運」。

這些意思假使以趙剛的文字來說，就是在「方法論」納進中國之後，台灣的人會更有信心與堅持，具備「小道亦有可觀」的不妄自菲薄的心理，從事於知識的創造、實際交往及實踐活動，為改變中國大陸的政權與社會而一起與對岸的、思維接近的中國人，一起努力。如果（希望不是不恰當地）借用陳光興引述白樂晴的用心，就是「兩邊的民眾在各自立即的需要上，以不同的方案進行內在的改革或是變革……開始的工作是不同的，但是他們的運動終究將匯聚成一股力量，中期

目標在超克分斷體制，長期目標在改變世界體系」。後面這個長期目標是大氣魄，在今日是更見需要、更讓人動容的宣示，不改變資本積累作為人類進展原動力的格局，人之前途無望。在歷經這番認知的澄清與努力之後，「自主社運與公民社會」的呼籲及追求，可能就不再只是趙剛所說的「老調續彈」，也許就可以不再是「現代化意識形態的螟蛉子」了？

趙剛與陳光興都明白提到兩岸「國家（機器）結構」（的想像）。光興說的是兩韓的「複合國家（compound state）的鬆散形式所構成的聯合國家（confederation，邦聯）」可以作為「務實的想像」。趙剛說的是「邦聯制……可行……但……歷史中國……不就提供了一個很好的政治體制的想像嗎？中華民國和中華人民共和國都可以平等而相關地作為『諸夏』而並存……『中華民國』人……所關心的、所論述的、所批判的、所實踐的，當然是以他或她所存在的這個社會為先，然後再關心到另一個『夏』，然後再關心到這整個區域，以至於全球，所謂『內其國而外諸夏，內諸夏而外四夷』。」

台社同志當中，對於政治理論與思想及區域、國際暨兩岸政治有更多思考與寫作積累的陳宜中，對兩岸國家結構的立論已經多時。在他看來，「什麼武器都不買」、「永不再戰」的和平主義思維與實踐最符合台灣的利益，即便中國「武力犯台，台灣亦不必犧牲任何一條人命。假以時日，失去民心的高壓統治終將難以為繼」。其次，邦聯雖好（不說《中國時報》或連戰，Peter [2] 也大致可以接受），其基礎卻得來自於台灣「或許不該繼續堅持（的）完全『對等』」，宜中因此說兩岸的國際關係得「實驗……介於『中華邦聯』與『一國兩制』之間……」。最後，宜中贊成曹興誠之說，「（統一公投）提案權交給大陸……大陸想要統一……必須……說服台灣……接受其具體提案、相信其『履約保證』等等」。比

2 許多朋友都很敬重的黃文雄，曾任台權會會長，2008年入夏後任國際特赦組織台灣總會理事長。

airiti

起《聯合報》或沈君山的提法，這個說似乎又推進一步。若能如此，宜中說，這才是中國「光明正大的『王道』促統」。

最後，即便國家層級的政治關係確立，「經濟」這個「下層」建築的關係究竟又當如何相處？不能只是港澳與中的CEPA之類的想像與實作。

相較於兩韓，兩岸的明顯差異除了大小懸殊之外，主要展現於前者的來往大致侷限在政治，後者則經民間濟的來往密切，遠勝於政治。瞿宛文以清楚的問題意識，勾勒台灣戰後經濟發展的不同說法，在肯認日美於特定時空對台灣經濟的正面作用，以及經濟的快速成長必有「勤勞人民」之外，宛文通過歷史的耙梳，論證單獨存在於台灣的經濟「奇蹟」因素，是國民黨挫敗於中土而必須存活於台的「迫切需要」，以及中華民族知識分子作為一經濟落後國家「面對西方救亡圖存的傳承」。相較於美國經濟學界或發展社會學界的「共識」，指戰後台灣的經濟至1980年代的均衡成長（growth with equlaity），瞿文無疑是因其問題意識的清楚，致而能夠言人所不曾強調的一大重點。

回顧歷史是必要的，前瞻即將來臨的戰鬥則更為重要。兩岸的經濟關係，或說兩岸各自的內部經濟關係，進而兩岸的經濟關係，再進而世界各國的經濟關係與人與環境乃至於人與其他生命現象的關係，自然就是更為巨大而必須探討的課題。千里足下，我們最方便的切入與行動對象就是各自社會與兩岸關係，雖說各自，以兩岸如此密切的關係則一方的動靜對於他方的牽引，總是大於其他。這裡，總算回到我這篇閱讀心得的副標題：一國兩制、兩國一制與一國一制。

台社與主流意見同，不能接受一國兩制，如果「兩制」指的是大陸與台灣當下的各自之制度。其次，我猜台社與主流意見不同，台社會願意接受兩國一制或一國一制，如果這裡的「制」是走向各自所宣稱的制度：中華人民共和國憲法第一條說，「中華人民共和國是……社會主義國家」；中華民國憲法第一條則說，中華民國基於三民主義，為

民有、民治、民享之民主共和國」，而孫中山的民生主義第二講說：「共產主義」就是「民生主義」，差別在於達成的「方法」。如果兩岸都認真面對自己的歷史，至少，如果兩岸認真的人最後都能勝出，那麼，究竟是哪一國還有差別嗎？從來就沒有苟安於一國社會主義的長遠空間。對於這個問題，兩岸認真的人已經有了一些往還，其中，雖然今日未能與會，但台社元老錢永祥通過他所主編的、最新一期的《思想》雜誌[3]，已經更直接地參與這次的「超克」工作。

後記：

除加入六個小註解，正文相同於2008年9月28日所發表者。這裡僅補充一點陳述，此即，作為四個字連用的術語或概念，「去中國化」產生的誤導作用，多於溝通。無論統獨，若能不再使用該詞，也許可以讓爭執點真正凸顯：統獨只能涉及「國家機器」的分合問題，非關文化與歷史。即便台獨，也只能是卡維波所說的「中華台獨」，兩岸官方語言相同、文字有正簡之別，但大致無礙閱讀，俗稱「台灣話」者，眾所周知，就是台灣化的閩南語。假使語言文字暢通無礙，要說台灣能夠「去中國化」，豈非玩笑、不知所云？遑論兩岸還有其他民俗習慣、宗教與歷史根源的深層共通要素。原本這是常識，無待贅言。大約在1980年代末，我首次在英國偶爾讀及北美所出版的台獨論述，都是這個論旨。那麼，混同國家機器與語言文史，究竟何時產生，誰發動、為何發動、產生何種效應及後果？是個值得探索的問題。假使檢閱主要的報章雜誌，可以得知，在「兩國論」[4] 說法提出後，也要再過九個

3 第十期，2008年9月，該期主題是〈社會主義的想像〉。

4 1999年7月9日，「德國之聲」專訪前總統李登輝，李說，「歷史的事實是，1949年中共成立以後，從未統治過中華民國所轄的台澎金馬。我國並在1991年的修憲，增修條文第10條將憲法的地域效力限縮在台灣，並承認中華人民共和國在大陸統治權的合法性；增修條文第1、4條明定立法院與國民大會民意機關成員僅從台灣人民中選

airiti

多月，該詞才首次於報端的標題中現身[5]。這就是說，兩國論提出後將近一年，兩岸分合所涉及的「國家機關」（機器）問題，大致還沒有與歷史文化層次混淆[6]。2004年3月19日總統大選以後，情況已經大有差異：檢索「聯合知識庫」的全文，至2008年12月20日，「去中國化」總計出現884次，其中671次在2004年3月21日（含）後湧現。那麼，何以2004年春以降，會有這個日趨加重的變化？這是獨派的主動但不明智且得不償失的退化之營造，是一種防衛的反應？還是統派的聰慧部署而使獨派糊里糊塗地進入彀中？或者，這只是兩岸結構關係所催生的必然語彙與「意境」，沒有任何主動施為者的意圖可言？對於這個並非無關宏旨的問題，還待釐清，但筆者已經無法回答。

出，1992年的憲改更進一步於增修條文第2條規定總統、副總統由台灣人民直接選舉，使所建構出來的國家機關只代表台灣人民，國家權力統治的正當性也只來自台灣人民的授權，與中國大陸人民完全無關。1991年修憲以來，已將兩岸關係定位在國家與國家，至少是特殊的國與國的關係，而非一合法政府、一叛亂團體，或一中央政府、一地方政府的『一個中國』的內部關係。」在這個海外傳媒專訪的場合，或說李登輝主動運用的場合，兩岸關係首次定位為「國家與國家，至少是特殊的國與國的關係」，這就是「兩國論」的濫觴。

5 〈連戰澄清本土化：絕不是去中國化！〉（聯合晚報，2000-4-27）。

6 若查閱《商周》與《天下》兩份財經雜誌，前者要到2000年11月27日，後者在2001年6月5日才在內文出現「去中國化」。

airiti

台灣社會研究季刊｜第七十四期｜ 2009年6月｜頁273-298

異議思想二十年

徐進鈺*、陳光興**

20 Years of Intellectual Interventions

by Jinn-yuh HSU and Kuan-Hsing CHEN

* 服務單位：台灣大學地理環境資源學系
通訊地址：106 台北市羅斯福路四段1號
E-mail: jinnyuh@ntu.edu.tw
** 服務單位：交通大學社會與文化研究所
通訊地址：300 新竹市大學路1001號
E-mail: chenkh@mail.nctu.edu.tw

airiti

一、

本文前一稿是《異議：台社思想讀本》(2008)的導言，於台社二十週年會議中宣讀，根據會議的討論而進行了進一步的修正。《異議：台社思想讀本》這本集子主要蒐集了台社作為一個自我要求進步、批判性知識分子團體在知識論述以及社會實踐的相關紀錄，目的在於一方面對於過去20年來台灣社會、政治經濟與文化思想發展反思，另一方面則是更重要的，要在這基礎上進一步自我鞭策反省，用以理解並展開對於歷史時勢與社會脈絡的深化論述與實踐。如同我們在15週年時所宣告，「做為民主的信仰者與實踐者，我們棄絕各種保守或反動威權的誘惑，相信並支持一般人在日常生活中做為政治主體的能力與制度。做為左派，我們拒絕一切形式的剝削、壓迫與歧視，挑戰市場神學、形式民主與各種文化霸權，追求社會正義、個性解放與開創歷史」。如今，在台社成立邁向第三個10年開始之際，我們要延續之前的批判立場的同時，要深刻強化我們論述基礎，並針對快速變化的台灣，以及東亞與全球，的局勢加以反省理解，作為下一階段思考與行動的基準。換言之，我們深知，**人們自己創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地創造，並不是在他們自己選定的條件下創造，而是在直接碰到的、既定的、從過去承繼下來的條件下創造**，只有建構在歷史條件下的社會論述與行動，才會是具有批判性與進步性。

那麼我們承繼的是怎樣的歷史與社會？台社的一貫立場認為台灣戰後經歷了古典威權(蔣介石時期)、改革威權(蔣經國時期)、民粹威權(李登輝時期)乃至於在2000年之後民進黨政府上台後，建立了「後威權」(陳水扁時期)。但也如同我們所堅持的，「後威權不是反威權，也不是非威權，更不必然等同於民主」，做為民主的基本價值，包括參與以及負責任的政治，並沒有因為政黨輪替，威權喪失就自動的得到正果，相反的，統治的集團反而更得到程序正當的支持，而進行更

airiti

錯綜複雜的權錢交換，並變本加厲的操弄族群政治正確的符號，來掩飾其內部貪腐與不正義的實質統治的內容。這在2008年政黨再次輪替之際，更需要被仔細的分析與解密，藉以對包括「本土化」、「民主化」、「多元化」、「自由化」以及「全球化」等概念除魅，建立批判的基礎，避免「本土化而排除異己」、「民主化而拒絕問責」、「多元化而壓迫多元」、「自由化而摒棄正義」以及「全球化而罔顧平等」的歷史鬧劇重演。經由歷史的分析可以看到統治集團儘管有個人或政黨的差異，但基本上對抗平權參與、蔑視社會正義、以及操弄本土媚俗的手段確有意外的相似，而不會只因為程序民主化以及政治本土化，就自動形成差異。因此，我們在20週年的此時，要特別對於民進黨這八年的政權進行批判的工作，也正是對於國民黨馬政權謹慎的警告（cautious warning），而避免貪腐政權的復辟。

「本土化而排除異己」：如同我們在15週年的基調論文中所闡述，本土化在全球化過程中，有其進步與抵抗的價值，但是也潛藏著封閉與排斥的危險，同時本土化不應該被視為本體價值，而必須放在具體的社會與政治的訴求中來審視，才能對之進行定調。本土化在台灣的發展脈絡中曾經具備一些進步的元素，例如對抗官方訴諸的現代化以及文化的霸權，並打破以族群為界線的分配體系。但是，這種訴諸地方認同，近乎宗教般結合上族群政治操弄，而缺乏進步自由主義傳統的意識型態內容，造成一種排他性極強的政治動員，不幸的，這樣的本土化運動結合了「新國家運動」，成為過去近20年來的主要政治意識型態，並沒有因為威權體制的鬆動，而有所削弱，相反的，甚至更加因為政權更替而取得執政優勢後，成為取代一切可能進步論述的支配性霸權，使得因威權體制鬆動而帶來的社會進步力量又被統獨議題所遮蔽（或瓦解）。這在過去五年民進黨的後期執政，雖然一度在連任之後意圖採取和解態勢的「多元認同」論，儘管這一「多元」論的實質內涵仍是「獨尊本土論」，姿態上已採取看似容忍寬大的措辭，但這也在

深綠反彈，以及民進黨政權因貪腐而無法自拔之時，很快連和解姿態都不屑。我們要強調的是這一本土論並非僅是民進黨操弄的議題，而遠比這複雜的，成為台灣的主流意識，而被新成立的馬政權所吸納信仰，這表現在一系列所謂「台灣優先」的「愛台」政策上。誠然馬政權為了避免賣台指控，採取這一口號，而本土優先也不必然排斥異己，但重要的是當道的本土論述中看不出與進步的社會政治意識的關聯性，這也使得我們不禁要問「愛的是什麼樣的台灣？」「這樣的本土意像是可以共享的，不分階級、族群？」當這些問題沒有被論述釐清時，所有的本土論述，包括馬政權的，都有可能成為壓迫性的法西斯主義綱領。

「民主化而拒絕問責」：問責是所有民主制度設計中最基本的要素，但弔詭的，在台灣號稱民主化成熟，尤其在政黨輪替以後，卻經常發生了政策錯誤時藍綠互批或共謀（例如樂生拆遷），無人可負責的困境，而最離譜的不外是執政貪腐，卻無法可以究責（或卸責式的宣稱「用選票教訓」），導致人民被迫上街抗議卻依然無法逼迫貪官下台，這背後除了因為統獨因素作用外，更大的問題在於形式民主無法落實社會正義，經常掩飾了不正義的「社會共識」！在這點上審視紅衫軍運動，就更有意義，如同趙剛指出「紅衫軍運動是在形式民主已經完成的前提下，反過來指出形式民主（至少在台灣）所展現的重大問題，而且無法以形式民主本身來解決：貪腐、國度分裂、政治領導團隊缺乏基本道德、國家機器無節制地往財團傾斜、貧富差距極化」。這一發展的方向，並不會因馬政權的上台而有所改變，相反的，在二次政黨輪替的口號下，而更形鞏固，甚至自傲。這種看似民主、實則卸責的政治邏輯在過去這幾年內同時也荒謬地支配學術界，特別是當道學術評鑑造成台灣社會人文學界知識生產空洞的危機，但卻無人負責的狀態，這樣的發展將造成，「社會、政治、文化及歷史的脈絡和關切逐漸淘空，人文社會科學的研究將越來越像自然科學一樣趨於一元。這與近

airiti

來世界學術潮流強調多元異質的走向，顯然背道而馳。」

「多元化而取消多元」：多元文化的論述也被拿來解釋台灣在民主化之後的社會發展，但卻經常成為偽善打壓異己的藉口。尤其是在所謂「第三部門」成為台灣民間活力的主流形勢下，這種「非官非民」又「既官既民」的組織，使得表面看似市民社會成熟發展的樣貌，卻經常弔詭地成為新的統治型態，而進一步扼殺了多元意見與行動的可能。這其中，最具爭議的，就是有關同志權、娼權以及動物戀的事件，假道德恐懼之名，而行暴力法西斯統治之實，具體的展現在多起官司之中。在這些過程，一個被恐懼包圍的多數，訴諸統治暴力，藉以剷除異己，清楚的成為新的治理的型態，有別於之前國家威權的管理。事實上，「在後威權的多元社會裡，新的管理權力往往本身就來自公民社會或公民團體的論述，這些新權力則既有吸納也有排斥的動向，並且在國族定位的推力下與全球治理接軌」。也就是說，台灣社會的貌似多元價值的市民社會，其實內部的矛盾與衝突，在威權退位後，保守力量的集結就經常成為將邊陲聲音排除在公共論述的主要力量。

「自由化而摒棄正義」：自由化從1980年代以來就被奉為經濟政策圭臬，不因政黨更替而有所改變，差別只是強度更強，更被視為教條。無疑的，自由化與私有化在1980年代倡議時有著清楚的政治目標，就是瓦解國民黨在經濟掌控上的高地，但同時反歷史地消解了後進國家在經濟發展上的干預可能，卻又有計畫性的拍賣國產，國家自我閹割在經濟重分配的作用，而將社會的不正義歸諸於市場機制的不健全，在民進黨的執政後其更進一步假借消滅地方派系之名，以及竊據金融改革之美名，而行金融兼併與官商勾結之實，使得國家財產被淘空，鄉村地區面臨金融排除的困境，自由化成為財富傾斜資本的美麗措辭，而使得國家基本的社會重分配的角色模糊，甚至扭曲。而此同時，將國營企業的社會功能市場化的結果，更使得包括大眾運輸在內的基本服務功能，失去滿足地區人民的需要。但另一方面，不論舊

有的民進黨政權或者當政的馬政權，卻在稅制改革上不斷向大資本傾斜，先後廢除或降低營業稅、遺產稅等富人稅，並提供包括土地與稅制優惠等手段，來阻遏資本的西進大陸。凡此種種，都說明了在所謂自由化、市場化的意識型態下，實質是一更親資方的傾斜的糖衣，加深社會不義。這樣憂慮也呈現在我們對執政百日的馬政權的若干政策上，尤其是以愛台之名進行建設，實則形成對資本退讓的經濟特區。

「全球化而罔顧平等」：以新由主義為核心的全球化力量，透過「華盛頓共識」所建立的霸權在過去20年間，滲透到台灣政治、經濟與社會文化各層面，雖然都因在地的不同力量抵制而有所微調，但並沒有撼動全球化作為正當化措辭與支配性力量的霸權。當前的全球化是以市場開放、解除管制為基調，倡言國家退位論。但在實際運作時，卻往往寄託於國家（包括國際與國內政權）進行傾斜干預，以建構放任資本作為主要政策架構，並將其美其名為「尊重市場機制」。在這樣的全球化政策下，一方面強調國家競爭力，所以必須提供資本誘因，吸引國內外資本投資；另一方面，逐步放棄對弱勢部門補貼，以符國際規範，以求加入國際經貿組織。如此一來就更擴大了部門之間、以及地區之間的差距。在當前的這種全球化架構下，並不是真正所有人都獲利的發展，而是一種藉由利益剝奪所進行的階級、部門、與地區重分配，是一種鞏固強者、重創弱者的分配遊戲。在這裡資本被授權可以自由移動（除了部分因政治理由除外）而獲得更大議價權，相對的勞工、農民與大部分受薪階級以及他們所在的社區與地方，則因為相對固著而任由宰制。這種表面看似平等獲利的「全球化神話」，實則造成贏者輸者差距擴大的最大不平等。而在過去五年中，全球化虛偽平等最清楚，莫過於農民與移工的議題，白米炸彈客楊儒門的事件並沒有喚醒藍綠政客對全球化中農業、農民與農村「三農」問題的重視，反而將之矮化為治安事件、以及消費農村的「無米樂」。而移工的問題上，一方面資本利用差異的勞工來弱化勞工作為一個集體的可能，另一方

airiti

面，又進一步對外來移工進行慘無人道的剝削，終至爆發泰勞抗暴事件，而在藍綠鬥爭中，又只被當成醜聞來處理，而無能針對全球化不對等的勞資關係進行反省。

二

在過去的20年中，作為一個學術思想團體，台社是以知識生產的方式與台灣社會發生關係。在形式上，除了定期出刊作為基本原則之外，同時有兩個書系的出版，《台社叢刊》出版學術形式完整的書籍，《台社論壇》出版的內容則更為開放。不定期的公共論壇、研討會是介入學術思想空間的動態活動，其中部分的內容或發表於期刊，或以《台社論壇》書籍的形式出版[1]。重新整理台社過去所進行的思想介入，這本讀本無法涵蓋台社及其個別成員所有的工作，只能選擇具有爭議性或是台社成員共同參與的部分文字，因此本書必須與其他的七本讀本參照，才能讓台社成員介入不同思想議題的光譜充分浮現。這裡只能大致回顧與本讀本相關的幾次論爭。編輯的組織原則是以出版時序排列。

台社於1988年發刊，當時面對的是威權體制的剛剛解嚴，社會運動方興未艾。重讀創刊的發刊詞，我們會發現在學術思想界，當時對於台灣的理解建築在歐美中心、西化主義的問題意識上，沒有內在於台灣歷史社會的變動來發問；社會科學的主流是行為主義、現代化理論、新古典經濟學，研究的目的在論證台灣要如何趕上歐美社會的現代性。在此前提下，台社的創社成員提出：

> 台灣社會研究必須涉入地立足於孕育著無限生機地廣大民間社

1　較為完整的資料，請參考台社網站：http://cc.shu.edu.tw/~ictss/。

airiti

> 會，具有自我批判意識地割捨一切類似「社會與行為科學中國化」之類不具特殊而具體問題意識的形式主義命題，站在關懷台灣未來命運之前瞻的、以台灣社會之特殊而具體的問題意識為主體的、以徹底挖掘問題根本並追求解決與改變問題之基進的立場，自台灣的現實出發，從歷史的—結構的角度，對我們的社會進行深入而全面的調查研究，自我批判地去追問「我們是什麼」這個有著倫理實踐意涵的問題。[2]

從後來台灣整體學術思想的發展來看，台社在當時的介入所要開啟的是立足於「民間社會 」、從現實出發的問題意識，這樣的路線奠定了台社未來的走向，也逐步建立起台社參與批判台灣社會的傳承。台社創刊當時，不能不提當時的外在的政治壓力與校園中的壓力。相對於主流學術對台灣的經濟發展的詮釋（對手還有儒家主義等），台社對經濟發展在當時的社會主義大旗在實踐上的意義尚未全倒之時，主要眼光是放在「台灣社會」上，乃是相對於過去台灣批判言論多為理論引介，所以「對台灣社會的研究」成為主張，也主要是經濟發展對社會的「結果」。因此，就有「民間社會論」的提法[3]。後來這個知識路線是如何被落實，需要仔細的檢視，但是在80年代後期以來搭起了一個批判圈的平台，相對獨立於學術體制的權力運作之外，使具有批判意識的文字得以存活與流通，在當時對於人文社會領域的研究生社群造成了長遠的影響。

早期台社主要力量聚焦於出刊，每月聚會的焦點是在籌劃專題[4]。但是在同時成員也積極參與／介入社會運動，特別是勞工運動，如遠

---

2 出自台社（1988）〈發刊詞〉，《台灣社會研究》季刊1卷1期，頁4-5。

3 對於台社何以提出台灣社會研究，感謝夏鑄九對於當時知識狀況的解釋。

4 本書的兩位編者都不是台社的創始成員，陳光興於1989年加入，徐進鈺於2001年入社，以下對於台社的理解是1989以後的狀況，但是也不完備，無法面面俱到，有待以後慢慢補充。台社的月會從1989至今沒有中斷過。

airiti

東化纖、新光紡織、中國時報等重要抗爭[5]，這當然與台社形成的左翼大背景有關[6]；1990年三月學運，台社成員幾乎全員參與[7]，而後接連的反軍人干政、反對憲法第一百條等遊行示威活動，台社許多成員是知識界組織上的核心分子。

1990至1994年間，台社與外界接觸的平台之一是與清大文學研究所合辦的「文化批判研討會」，以論壇形式每個月在台北金華街清大月涵堂舉行，討論的內容與形式多元，包括學術演講，現實議題的圓桌討論等。台社第一次的集體介入是在1994年6月間，即借用了這個平台。本讀本收入陳光興的〈帝國之眼〉一文針對1994年初李登輝政權的「南向政策」，受到《中國時報》〈人間副刊〉正面呼應而規劃的「南向專輯」，進行批判。當時的政治氣氛是，李登輝在鞏固政權後逐漸在調整國民黨轉型，由中國國民黨轉化為台灣國民黨，以建立新國家的整體戰略形成他的霸權計畫。在分析中，陳文發現台北文化圈的進步分子，在當時會反常地公開出來支持國民黨的政策，反應了正在快速崛起的台灣民族主義意識向外擴張的慾望，然而支撐這股慾望的思想資源卻是日本帝國主義的南進政策，這意味著思想界的去殖民工作並沒有展開。回頭來看，〈帝國之眼〉在台北文化圈引起相當大的爭議與暗流，其間台社成員首次集體出場，以左翼反帝的思想挑戰政權的資本擴張主張。1994年6月11日在台北清大月涵堂所舉辦的文化批判討論會，以「南進論述的批判」為題，從不同層面對南進政策的相關進行討論[8]，是台灣的左翼思想界少數共聚一堂的場合，開啟台社日後對台灣

5 台社成員鄭村棋與早前成員蔡建仁是工運分子。

6 台社1988年的成立與台灣左派團體與滯留美國的幾個左翼網絡關係密切，這個部分的歷史得留待日後詳細清理。

7 成員夏鑄九與鄭村棋是決策小組成員，這與當時左傾的民學聯系統有關。

8 台社成員瞿宛文、于治中、王振寰、丘延亮等人的發言，參見《台灣社會研究》季刊18期，1995年；台社已故成員錢新祖教授的回應，請見《台灣社會研究》季刊18期，1995年。

族群民族主義反思的基礎。

大約在同一個政治脈絡中，半年後，1995年1月，藉著台社7週年會議的契機，編輯委員會經過多次討論，共同發表了〈由新國家到新社會：兼論基進的台灣社會研究〉，主要的論點是反對主流政治論述，認為台灣已經「自由化」與「民主化」，而將李登輝政權定調為「民粹威權主義」，其主要的霸權計畫是建立新國家。讀本收入王振寰與錢永祥的〈邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題〉是在同一架構中對編委會論文的深化；瞿宛文的〈國家與台灣資本主義的發展：評論《解構黨國資本主義》〉，則是批評主流經濟學家以「自由化」論調，反對國民黨威權，只反黨國資本，不批官商資本，實為資本主義開路，她因此呼籲反抗威權不能等於贊成自由化與私有化。從1994到1995年台社的兩次介入，是在突破李登輝所構築的強勢霸權方案，民粹威權主義的提出，在一定程度上有效地削弱政權在思想界的正當性，而指出新國家建立的動向，後來也證明2000年李登輝下台，陳水扁所代表的民進黨政權的上台，延續了之前的路線，只是新國家建立的方向所帶來的災禍是台社論文無法預見的。但是，瞿宛文的文章標示出台社支持「公共化的」的基本立場及其前瞻性，反對任何政權賤賣公營事業，並呼籲應建立公營事業的公共性，這個大的經濟議題至今問題嚴重。

台社7週年會議同一個氛圍中發表的一篇重要論文，是趙剛的〈新的民族主義，還是舊的？〉。這篇文章對社會科學界對新興的台灣民族主義的呼應，進行批判，指出缺乏進步民主內涵的理論建構是親近於保守主義的，最後提出民主民族的另類路線。趙文當時引起很大的爭議，對手的反應激烈。我們認為〈新的民族主義，還是舊的？〉與〈帝國之眼〉所起的長遠作用，是提醒學術思想界不要被民族主義沖昏了頭，要小心與國家機器的關係。對台社而言，台社7週年的幾篇主要文章，被對手視為對建立新國家的否定，對台灣民族主義的無情批判，放在台灣慣有的二元對立思考下，台社於是被外界看成反獨的外

airiti

省統派。事實上，台社成員的光譜甚寬，有本省統派，本省獨派，也有外省統派，外省獨派，更多的是主要關心不在統獨問題的社會運動派。至於對於中國大陸的態度，在1990年代中期，大多數人是不了解大陸，但是基本的共識是不接受國民黨的反共國策，認為要開始接觸與了解實際狀況，於是也才在1997年組團訪問北京、上海，對很多成員來說，這是第一次去大陸也是與對岸學術思想界接處的開端。十年間，台社的幾位成員逐漸開始在大陸進行研究，一般而言與大陸批判圈的朋友互動頻繁、關係良好。

1990年代末期，台灣新國家的打造、民族主義浪潮攀上新高，朱偉誠2000年出版的〈建立同志「國」？朝向一個性異議政體的烏托邦想像〉，是站在同志運動的位置所進行的重要思想介入。朱文所揭示的是當前民族主義的極度排他性，無法開放的、平等的對待邊緣社會主體，提出建立同志國的烏托邦想像，是在為運動開展新的政治思惟。在相通的語境下，與朱文在台社40期同期出版的丘延亮的〈中華民國「第二共和」的啟始？〉針對2000年民進黨奪取政權，李登輝總統提出中華民國該宣佈進入第二共和的講法，提出不同的詮釋，丘文認為在面臨新的情勢下，民主的社會運動長期所累積的能量，不能就此拱手送給新政權，而是要經過盤整，與政權劃清界線，繼續推進更具人民性的共和，在此意義下，第一共和是國家體制的，第二共和是人民社會的。這兩篇文章其實是台社長期所堅持的立場，就是如何站在社會主體的位置看待民族國家體制的轉變。台社內部早期在思想的張力是在於「憲政體制」派與「社會運動」派之間，前者認為透過改造國家是將台灣民主推進的優先路徑，後者發展的人民民主論述則認為透過社會運動建立社會主體性、擴大社會自主空間，才是逐步建立民主社會的策略。這樣的張力在民進黨執政後雖有弱化，但未完全消失。

作為認同左翼思想、堅持社會運動路線的異議團體，台社「在野」的民間性格一直是很清楚的。因此，台社從1988年創社以來，反國

民黨威權體制是成員的基本共識，相對而言也就會較為同情反對勢力的民進黨，2000年國民黨的倒台，政權的更替，對所有長期參與台灣民主運動的團體而言，都是相當歡迎的重要歷史事件，雖然對於民進黨基本教義派與其長期操作省籍政治等，持有高度的疑慮與批判的態度。當然，疑慮被證明不是沒有道理的，民進黨執政後，為了鞏固政權，升高統獨矛盾，激化省籍衝突。陳光興的〈為什麼大和解不／可能〉是在這樣的氛圍中，企圖觸碰政治禁忌，直接討論省籍問題。台灣的左翼思想，基本上從階級立場出發討論問題，族群衝突一直被視為政治人物的操弄，這篇文章的介入是要扭轉左翼階級分析的盲點，從歷史中尋找省藉矛盾能夠被建構／動員的基礎。陳文論辯，本省人以殖民主義與外省人以冷戰為主軸的生命經驗，所形成的兩種不同的感情結構，成為衝突的物質基礎。這篇文章與廖朝陽的「災難與希望」所構成台社「大和解？」專號的主要文章，以及宋澤萊、朱天心、邱貴芬、鄭鴻生與陳映真的回應[9]，是台灣思想界少有的公共論壇空間，聚集了來自不同陣營的分子，共同討論省籍問題。無論省籍矛盾是否逐漸淡化，這個專題可以說是台社對跨越族群政治所盡的一份心力。

性／別問題一直是台社的主要關切，但是無可諱言這也是台灣左翼思想陣營低度開發的領域，何春蕤與甯應斌長期的耕耘，是推動批判圈前進的主要力量。1980年代起提倡女權思想，90年代開拓同性戀權利，近十年來又將觸角指向被思想界忽視、又具有社會禁忌的跨性別及性工作議題。何春蕤的〈「性／別壓迫」：跨性別主體在台灣〉是開先河的文章，透過組織、訪談TG蝶園的成員，她深度的分析讓我們看到跨性群體的真實生命處境，同時挑戰了女性主義性別二分的認識論，讓讀者反省到自身性別身分的建構性，以及這種理所當然對跨性

9 參見《台灣社會研究》季刊43期，2001。這個專號的文章及其中四篇回應，原先於2001年5月26日，發表於文化研究學會所主辦的第四場文化批判論壇，以「大和解為什麼不／可能？省籍問題中的災難與希望」為題，這次論壇由劉紀蕙主持。

主體所造成的壓迫。閱讀她的文章是思想解放的起點，人人身上都有跨性的潛力，條件不同、造化不同，持續在日常生活中關注、實踐，才有可能掙脫社會體制對於性別扣上的枷鎖。甯應斌的〈性工作是否為「工作」？馬克思的商品論與性工作的社會建構論〉，是在1997年起進行三年長期抗爭的台北公娼運動的背景下，為爭取妓權所作的理論介入。他從馬克思主義的觀點，反駁了主流女性主義認為性工作不是工作的反娼論點，是建立性工作主體性的重要文獻。她們二人勇於面對社會主體的出現，敢於挑戰世俗禁忌，所生產出來相當有原創力與前瞻性的論述，是學術思想界不該也不能忽視的。正因為如此，台灣公民社會的保守婦女團體在2003年4月對何春蕤提出法律告訴，歷經一年半到2004年9月，最後二審定讞獲判無罪。本讀本收錄2005年台社57期出版的〈一場官司的誕生〉，是何春蕤事後的自述[10]。在這段期間，台社同仁看到她的奮戰不懈的態度，也看到台灣社會的不成熟，公民社會團體缺乏基本民主素養，藉由國家機器打擊異己。

除了性／別、族群問題外，台社成員積極關心、參與與介入的社會議題甚為廣泛，包括媒體公共化、移民、勞工、原住民，社區、社福等，此處無法一一討論，請讀者參考其他七本讀本。

在過去20年的歷史中，台社最為困難也最為用力的一次集體介入應該是2003年10月，以「邁向公共化、超克後威權」為主題，所召開的15週年會議。當時的語境是這樣的：2000年政黨輪替，陳水扁政權一意孤行，藍綠惡鬥，政局動盪，社會氣氛陷入低迷。陳水扁當初勝選只有三分之一的選票，不是多數執政，主因在於國民黨內部矛盾，兩組候選人相互瓜分選票。執政後，民進黨政權將國家資源黨派化、私有化，社會經濟資源分配不公快速惡化。為了鞏固其基本支持群眾，陳水扁政權對內動員省籍矛盾，對外挑起兩岸對立，戰爭氣氛

10 對於事件完整的資料彙編，請參見何春蕤（編），《動物戀網頁事件簿》，2006，中央大學性／別研究室出版。

籠罩台海上空。面對這樣的整體氣氛，台社介入的目標是在困境中突圍，對當時台灣的情勢提出定位與解釋，並且指出出路的方向。由主編趙剛起草，經過充分討論後，以《台灣社會研究》季刊編委會為名發表的〈邁向公共化、超克後威權：民主左派論述的初構〉，承續台社七週年的用民粹威權理解李登輝政權，現在以後威權時期來定位陳水扁政權，意味著民主化只是表象，沒有完成，與過去有不可脫鉤的連續性，更進一步指出「省籍路徑民主化」是民進黨長期發展的路線。而後，台社以民主左派自我定位，提出社會正義、政治公共化、多元認同的平等、兩岸和平與人民和解，四大目標。在同一脈絡下，瞿宛文的〈後威權下再論「民營化」〉，是她延續7週年提出公共化，面臨新狀況的再次深化。台社這篇宣言性論文，會後出版成小冊，並且以知識運動的方式，在台灣從南到北的校園中組織了六場公開論壇闡述理念[11]，英文翻譯版發表於 *Boston Review*[12]。前面提及這可以說是台社最困難的一次行動，主要是因為台灣學術思想界的主流在2000年民進黨執政後認為台灣的民主化已經完成[13]，特別是民進黨確實在民主進程中在政黨政治的領域裡有它的貢獻，在50年來首度更替政權之初，要能冷靜、客觀，而又不鄉愿的批判現況，要在思想上突圍，是相當困難的。雖然進入政治與學術體制的許多人對台社提出後威權與省籍路徑民主化的論點非常不滿，但是從多方回應來看，台社當時的努力確實為思想界開創了批判的空間。相對於其他社團的明顯親近新政權，我們認為這次的介入是台社將自身建立為獨立知識團體的里程碑，台社

11 參見《台灣社會研究》季刊53期，包括六篇對主題論文的回應。

12 參見The Editors, “Manifesto: Arguments for Democracy in Taiwan”, *Boston Review*, 2004, 10/11月號：http://www.bostonreview.net/BR29.5/manifesto.html#transnote。

13 即便是持相對來說比較有批判立場的分子也是這樣的認定，例如在台社15週年回應基調論文的傅大為教授就公開表示：「為甚麼要賦予『民主』如此高的標準？…….我覺得政治民主多少已經達到。」參見傅大為（2003）〈20031004 對台社「民主左派」論述的一個回應〉，http://dispatch2.blogspot.com/2005/01/2003.html。

airiti

創社以來一直批判國民黨，民進黨上台後持續批判，因而確立了台社獨立於政黨政治之外的信念與性格。

或許正是由於逐步建立的獨立性，使得下一波的介入行動能夠更為擴大。台社雖然過去關切的多為社會議題，但是學術思想是台社的主戰場，成員又大部分是學院中人[14]，因而對於學院體制內部劇烈的變化並不陌生。1990年代中期起，教育主管機關與學界領導階層開始以各種類型的評鑑制度推動「產業升級」，其中最具爭議性的是在學界毫無共識與細緻思考的前提下，以經濟學家為首強勢推動的SSCI（社會科學引文索引）作為丈量學術標準的指標，說是以朝向國際化為目的。學官們自以為是的偏執，以一把尺衡量整個人文社會學科，造成了基層極大的不滿，但是又不敢發出聲音。台社成員內部的討論認為SSCI重視英文輕視中文出版的政策走向將對未來台灣學術的發展造成空前的傷害，決定邀集學界可以一起合作的同仁討論因應的對策。2004年3月底的聚會決定以公開論壇的研討會方式對整體的大學評鑑制度進行反省，後經六次籌備會，最後於9月底在台北國家圖書館召開了兩天的會議，其中除了連結個別的學者外，串連合辦的學術團體共有14個[15]。陳光興與錢永祥的〈新自由主義全球化之下的學術生產〉，是這個會議的產物，發表在首場，說明會議的思想動力之所在[16]。當時我們意識到這個研討會的意義是台灣學術史上學界同仁第一次自發性的集結，用公開論壇的方式批判學術體制，同時，也是在國際學界公開反對將全球化等於英文化與SSCI化，具體的目的都是在替學術思想界保存未來的空間，特別是學界年輕的同仁可以有更多的自由與選擇進行

14 台社不是靠在學院工作為生存基礎的有最早期的主編陳忠信（杭之）與鄭村棋。

15 會議中發表的文章及討論後來集結出書，參見反思會議工作小組（編），《全球化與知識生產：反思台灣學術評鑑》，台北：唐山，台社論壇04。

16 這篇文章後來在不同的地方發表：韓譯版於《創作與批評》，2004年12月號，126期；大陸版於《讀書》，2005年2月號；日文版於《現代思想》，2005，第4期；英文本將出版於 *Inter-Asia Cultural Studies*, vol. 10, no. 2。

研究教學。對台社而言，我們在運動過程中發現既有的學會與體制之間的關係密切，甚至有學會根本不敢掛名合辦，而台社作為獨立自主的團體，具有跨領域的特性，又有長期合作的默契，才有可能撐起居中協調的任務。回頭來看，這次的集體介入是對台灣學界的服務，也是台社建立公信力的一次歷練。

2004年3月，在極具爭議的槍擊事件中，陳水扁二次連任取得政權，兩岸關係繼續惡化，台海情勢持續緊張，如何與中國大陸良性互動、進行和解成為綠色陣營之外所有人關切的問題。前面提及1997年是台社作為一個團體首次與大陸發生關係，但是在過去10年的互動經驗中出現了相當多的問題與尷尬。我們慢慢發現由於兩岸戰後隔絕40年間，對於大陸這段歷史不熟悉，很難內在的、有感覺的理解當代中國何以演變成現在的狀況，因此在互動中很難分享大陸知識界看待問題的感情基礎。同時，許多的尷尬也來自於這個隔絕，我們早以慣於把台灣當成完整、自主的分析範疇，再加上對於大陸實際狀況的無知[17]，不知如何進行分析，於是發現我們沒有能力對中國大陸的知識界發言，也不知道要如何站在整體「現代中國」的歷史位置上發言。這對台獨基本教義派不是問題，但是對企圖達成兩岸和解的團體卻是難以迴避的問題，要如何補課，如何理解大陸知識界思考問題的理路，要如何養成對大陸的發言能力，是台社至今還一直在摸索的。鄭鴻生的〈台灣的大陸想像〉、陳宜中的〈後國族的兩岸思考〉與趙剛的〈和解的壁壘：評龍應台的〈你不能不知道的台灣：觀連宋訪大陸有感〉〉，是同一個語境下的產物，在創造突破兩岸緊張關係的氛圍，也是台社同仁以自己有能力採取的方式嘗試在思想的層次上與大陸發生關係。鄭鴻生

17 此處牽扯到的不是抽象而是相當實際的問題。編者之一2005年受邀參加討論大學教育的問題，會中發現大陸學術體制如何分門別類、大學機構教員編制、如何進行評鑑等等相當基本的問題，完全沒有理解，根本很難對整體大學問題發言，除非是講些抽象的理念。

用他已經自成風格的寫作方式，透過日常生活與大歷史之間的串連，追溯在台灣對於中國想像在百年中的變化，重新縫合了被遺忘與看似斷線的連結點。陳宜中在政治理論的領域操作，經由與Perry Anderson的對話[18]，帶出他視為超脫民族主義，在區域共同體的架構內，為兩岸問題尋求解套的政治安排。趙剛以他犀利的文筆對於龍應台頗具影響力文章的批評，在當時兩岸的知識圈都引起很大的反響，他提醒我們在兩岸互動時，台灣的知識分子要先自省台灣長期存在的問題，不要急於美化／推銷台灣民主化與現代化經驗，要內在的去理解大陸的處境，不要高姿態的以冷戰思惟去否定一切。總體而言，兩岸問題是台社成員的共同關切，我們認為過去做的不夠，主要的原因是在思想上沒有辦法提出突破性的看法，因而受限於既有的政治想像的規約。期待台社在20週年的會議中有所突破，提出超前於國家主義的看法。

2006年9月爆發的紅衫軍反貪腐倒扁運動，是有史以來規模最大、參與最廣的一次運動。紅衫軍運動以陳水扁家族及其幕僚貪腐為引爆點，其實匯聚的是2000年執政後的總體民怨與不滿。這場運動的主調，紅色，意味著是台灣社會對藍綠惡鬥的厭倦，試圖在政黨政治之外尋求新的政治空間。台社成員積極參與，除了上街頭抗議外，持續在報上撰寫文章，與體制交鋒，累積的文字編成了小冊在抗議集會場合散發，企圖在思想上與群眾抗爭互動[19]。這場運動雖然沒有在當時將陳水扁推倒，但是無法散去的龐大能量使得民進黨在2008年1月的立法委員選舉大敗，3月的總統選舉也在慘敗中丟掉政權。從這樣的角度來看，紅衫軍暴露了陳水扁的一己之私、民進黨政黨利益的一黨之私，挑戰的是以政黨為民主政治主要構成的想像。陳宜中與趙剛這

18 Perry Anderson教授於2004年台灣總統大選期間訪台，而後發表了他的觀察心得。中文翻譯參見安德森（王超華譯），〈南中國海上的藍與綠〉，《台灣社會研究》季刊55期，2005。

19 參見馮建三（編），《自主公民進場：對百萬人民倒扁運動的觀察與期望》，台北：台灣社會研究季刊社，2006。

篇宣言式的文字〈自主公民進場：我們對全體公民的呼籲〉，即是召喚民眾的自主性，重新建立台灣以社會為中心的民主想像。趙剛的〈希望之苗：反思反貪倒扁運動〉，是以社會學對社會運動進行田野觀察的方式，對紅衫軍運動整體的現場記錄、分析與檢討，在出版前曾經在幾次公開場合報告，包括在火車站前的倒扁總部，因此是一篇參與到歷史過程、觀察細膩、解釋力強、思想密度高的介入性文獻。我們對這篇文章引以為傲，期許台社成員能夠生產出更多參與社會現實又同時具有反思性的文章。對台社而言，紅衫軍運動讓成員更為清晰的看到在大型社會政治運動中台社作為一個知識團體存在的位置與可以起的積極作用，也看到了彼此之間在論述與寫作上的默契與搭配。在知識上，紅衫軍的強度與多元異質性顯現的是它已經超出過去台社成員所熟悉的台灣社會運動文化，迫使我們得發展更細膩的分析思惟；紅衫軍所展現的社會能量與自主意識，讓我們更進一步確認推動台灣前進的動力在於如何持續創造條件，釋放民間的活力與擴大社會自主空間，同時也迫使我們得繼續不斷質疑民主是什麼，政治是什麼，要如何發覺貼近台灣真實社會狀況的民主形式。

回顧以上台社及其成員所介入的事件與議題，我們不難發現，台社思想的體現與形成是與政治社會現實互動的結果，不僅僅是在台灣的現實中發問，同時也是站在民間的位置對官方進行批判，在此意義下，20年的實踐與積累使得1998年的發刊詞對於現實性與民間性的宣示沒有成為空話。由於成員本身多元的關切與學術訓練的異質，台社所呈現泛左翼思想有高度的開放性，在此意義下，台社發揮了一定程度學術思想界平台的功能。放到學院建置的內部來看，由於共同的關切在社會現實，不在建立學科專業，再加上成員之間思想上有形無形的激盪，台社所呈現的學術風貌是相當跨學科的；在學術體制日漸專業化、管理化，學科內部權力階序化、僵硬化、保守化的今天，台社所保留的正是學術思想的批判空間。我們不認為台社是活化石，是解

airiti

嚴時代的產物，會隨著學術體制的管理主義時代來臨而消失，恰恰相反，學術發展的方向越是窄化，近似台社的思想發展空間越大。

三

作為一個獨立的民間知識團體，台社20年來的具體實踐要如何評價，得留待關心台灣知識史的人來完成，但是作為這個團體的積極成員，我們認為有必要借用這個機會跟讀者分享一些想法。

直到2000年中期，台社前10餘年的關切與視野基本上是向內的，目光聚焦在島內的社會與政治變化，換句話說，台社跟台灣社會的本土化運動同步，在思想上、在分析方法上，雖然不斷在與台灣民族主義對話，但是也同時受到本土主義認識論的制約，對「在地」進行分析的承諾一直是我們的優勢，但是方法論上的「台灣中心主義」也是我們的問題。左派前輩金寶瑜教授在回應台社15週年基調論文時，以「台社如何定位自己？」為題，提出了一針見血的批評：在世界範圍內，最強烈的壓迫來自於帝國主義，而台社以民主左派定位自己卻沒有對帝國主義進行批判；亦即，即使聚焦台灣，帝國主義問題並沒有成為台社分析問題的基本框架。雖然台社同仁積極參與反對美國進軍伊拉克的運動[20]，也出版了像《去帝國》這樣的專書對台灣的帝國慾望進行反思[21]，但是整體而言我們沒有把台灣清楚地放入世界史、區域史的動力場域中進行分析，我們對於美國帝國主義對於台灣進行操控的研究是不夠的，對於東亞區域內台灣的政治位置的分析是缺席的，對於台灣學術思想如何從屬於美國學院知識生產的研究更是一片空白。正因

20 參見馮建三（編），《戰爭沒有發生？ 2003年英美出兵伊拉克評論與紀實》，台北：台灣社會研究季刊社，2003。

21 參見陳光興（2006），《去帝國 亞洲做為方法》，台灣社會研究書系12，台北：行人出版社。

為缺乏上述的視野與研究，我們無從挑戰從國民黨、民進黨，到台獨基本教義派的親美反共立場與路線。總之，要如何打開台社分析的空間，從更寬廣的視野來了解台灣社會，是台社必須得承擔的挑戰。

為了回應上述的缺失，以及面對大情勢的變化，台社在2005年開始將自己重新定位為以台灣為基地、面對大陸、置身東亞的華文國際刊物，並且透過調整編輯會，邀請來自中國大陸、香港、韓國、日本、新加坡、英國、美國學者成為編輯委員，並且積極出版來自這些地區的文章，試圖以區域化與國際化的方式將自身相對化，打開過去的關閉性。事實上，台社在知識上以東亞為主體的亞洲轉向從90年代中期起就在進行，先後出版了不少翻譯的文章，這次在編委會層次的變化是在深化這條知識路線。台社的讀者大概觀察到台社近年來的稿源（呈現在問題與討論的部分）已經慢慢的在區域化，如此調整的知識效應還在等待發酵當中。

同時在調整的方向是評論與論壇稿量的增加。前面已經提及，作為主要關切在社會的思想性團體，台社刊物不可能只是面對學院的。雖然台社曾經在體制內多次得到優良刊物的獎項，事實上與學術體制的關係有很大的張力，有些學科透過權力機制試圖取消或壓低台社的影響力，特別是近年來透過期刊的評鑑制度，壓縮跨領域、獨立刊物的運作空間。因此，要如何守住學術戰場又能兼顧社會關切，一直是內部張力之所在。然而，隨著社會矛盾與衝突加劇，台社新一代的成員大都以不同的方式參與社會運動，因而台社有越來越強的動力要對台灣社會發言，以公共論壇的方式，較能更直接的與社會互動。因此在過去幾年間台社內部成立了活動部，針對時事及成員的關切組織不同的論壇，邀集相關團體共同討論[22]。這些原因構成了除了在一般學術論文之外的稿件大幅上升的現象。要如何控管稿件品質，又能兼顧快

22 台社較為近期的活動，請參照：http://cc.shu.edu.tw/~ictss/activity。

速出版的時效性，分寸確實不容易拿捏。

參與社會與知識生產之間的關係是什麼，逐漸成為台社內部思考的問題方向。台社成員大都以不同的形式參與社會，其中為數不少的成員直接涉入社會運動的組織，與社會直接的碰撞使得台社成員的問題意識比較能夠貼近社會的真實狀況，而不是學院式地以學科典範與概念為前提，脫離社會現實。20年來，在不自覺的不斷參與中，台社早已成為社會運動的環節之一，以知識生產的方式參與社會的變動。但是，台社的知識生產還沒有能夠做到的是經由社會參與認識到社會本身的糾纏複雜性要如何回過頭來挑戰、轉化既有的學術方式，使得根植於社會實踐的分析方式，能夠讓急於面對日常生活鬥爭的社會運動所做出的社會方案更具歷史的縱深，更為深入社會的基體。由于社會參與及知識生產之間，來回相互辯證的邏輯還沒有被清楚的掌握，知識形態還沒有被開展出來，我們的知識生產經常還是難免回到長期以來養成的習慣，以理論／政治立場對社會現實主觀投射，停留在用規範性的命題與對手交鋒，但是在歷史解釋上說服力不足。這是台社中生代的反省，我們以「歷史轉向」來期許未來的知識生產能夠具有歷史厚度，對於現實的理解是在流動的歷史縱深中展開，在此基礎上來參與及介入社會。我們認為威權體制已經倒台，憑靠站道德立場，政治正確表態的時代已經不再，要找到社會的動力之所在，乃至於挖掘貼近社會的民主機制，必須要轉化知識方式，但是同時我們不可能走回頭路，躲進象牙塔，是否能夠早出新的可能性決定了台社的未來動向。

台社對於社會參與的積極性，除了在特定大幅社會動員的議題，例如紅衫軍，而進行集體的動員外，大半狀態則是由分別在不同的社會議題上長久關心參與的同仁介入，而其他的同仁在議題的發展上協助。多數的同仁多經歷了解嚴之前壓制社運到解嚴後逐步開放，乃至民進黨執政後，社運逐漸體制化的歷史過程。特別是社裡較年輕的幾

位同仁，也在這次20週年的會議上對此進行反思。

在他們的反思的報告中，最令人驚訝的是他們對於當前社運的各個領域的共同發展的趨勢與面臨的主要議題的相似性竟是如此之高，主要就是當「民主化」以及市民社會崛起成為許多人口中引以自傲的台灣經驗的同時，有別於過去威權時期國家壓制掌控社會力量的模式，一種新的治理模式慢慢的成為主流的制度與社會控制的方式。這種方式是在一種民主化與自由化的共謀下，反威權控制、減少國家干預（尤其是威權的國民黨政權）、強調民間非政府組織的活力，以及權力的下放的論述下所進行的社會改造。一方面，政府面對鬆綁的社會力量而左支右絀，無力掌控甚至回應；另一方面，要求參與社會的呼聲日高。在這樣包括由上而下的授權以及由下而上的參與的共謀下，過去衝擊體制，甚至對抗體制的許多社會力量與社運團體逐漸走向建制化與專業化的路徑，形成治理社會（包括分配的、正義的以及倫理的議題）矛盾的新的渠道。

在本期蒐集的20週年會議有關社運的文章，基本上都針對這一自由化與民主化後新的社會治理術進行反省。在社福方面的社工制度建制化、專業化以及代議化都使得原本具有自覺反思的團體，在民主化之後逐步成為體制預算的主要獲益者，並進一步成為規訓者，有效地節制了社福利運動的政治動能（參見王增勇文）。同樣現象也發生在婦運主流化的過程中，在民粹民主的助勢下，婦權會成為一個處在正式與非正之間，亦官亦民的組織，卻凌駕在正式制度關係之上，用以規訓有關的婦權議題，卻也排除了許多更具爭議的性/別議題（見朱偉誠文）。事實上，這種以非官方組織之名，進行監控、規訓以及預算的分配者等傳統官方角色，正在各個社會領域中擴散，包括在媒體部門中的閱聽人組織，教育部門中的人本基金會，乃至在兒福領域中的勵馨基金會都進行著這種規訓的角色，但卻又弔詭的缺乏在民主社會中問責（accountability）的機制，甚至訴諸司法鬥爭，而使得反對者噤聲，卻

airiti

又無法像在威權時代中從國家討回公道。有關人獸交的司法案件就是一典型的新的規訓治理術。

這種建制化的同時，要使得治理的績效更加凸顯，數字化以及所帶來的專業化往往伴隨而生。數字化表現在預算的編列以及考績審核上，依賴官方預算逐漸成為這些新的治理團體的重要資源，要展現對相關議題的掌握，就必須更加專業以及對數字的掌控。這一結果卻往往使得社會團體內部越來越依賴專業者提計畫，政策辯論、以及預算執行，而往往使得運動團體越來越像是專業者團體，缺乏政治鬥爭的動能，藉由專業化消解了社會矛盾，這尤其可以看到各地蓬勃的社區組織，但真正社區內部以及之間發展矛盾卻經常就在計畫書書寫以及預算的爭奪中煙消雲散。這成為當前社區營造主要困境。

但同時衍生的問題卻是有關運動介入中有機知識份子的角色，特別是與運動者以及群眾之間的關係：一方面專業化的能力需求往往是運動產生作用必要的利器，例如工運與移運中有關法規與法條的判讀與鬥爭，經常好的知識的介入會使得運動的節奏與成果都有較正面的作用；但另一方面，處在代理者與主體之間的張力，卻始終困擾著包括台社同仁在內的運動者，這在陳信行與夏曉鵑的文章中可以清楚看到。這在新的治理術的脈絡下，如何有效的介入，但又避免成為新的統治共犯，或者更積極的與市民社會中新興的統治集團的鬥爭，將是有機知識份子未來重要的課題。

最後，在某種意義上，這種新的治理術與西歐所進行的第三條路社會企業（social enterprise）有表面上相似，但要注意這是在不同的社會與政治脈絡中形成，這包括西歐長期的社會民主傳統下，市民社會的成熟以及對於政府管制的鬆綁的要求在新自由主義的論述中，快速成為社會經濟的主流。但在台灣，在相當大的意義上，這些社會力量是作為反抗威權所存在，也就是一開始就是在政治社會化過程中形成，夾雜著藍綠對抗的因素，使得在台灣逐漸形成的社會企業政治動員的

意義始終環繞著建制化與否的爭辯。換言之，對處在全球南方的台灣而言，將民主化、市民社會、與非政府組織等輕易劃上等號，而忽略背後真實的社會鬥爭以及政治社會的運作，特別是有關分離體制的作用，那麼將會輕忽在這新的統治術中社會政治矛盾的空隙。這在丘延亮的論文中有更深刻的討論。

作為整個華文世界少有能夠存活20年的獨立知識團體，台社從來沒有以社會革命來奪取政權的夢想，也沒有一切訴諸階級分析的信念，在此意義下我們從來不是正統左派，雖然我們認同左翼思想傳承的基本理念在於反對一切形式的壓迫，也認為我們該為自己的生存空間至少盡到些微薄的心力。我們知道不少外界的朋友對台社有相當的期待，但是我們自己心裡有數，台社不是那種有組織紀律的革命團體，在知識上缺陷很多，分析上也沒有能力做到面面俱到，內部也沒有那種經營人才能夠擴大台社的運作[23]，能夠成就的事情其實相當有限。台社能夠做事大都來自於個別成員的動力，內部也養成了互相尊重的機制，不會因為不同意而完全相互抵消，也不會因為自己要做的事沒有得到所有人的強力支持而不滿。也正因為內部的運作機制配合了成員的多元異質，台社沒有成為具有高度意識型態共識的團體，因而外界對於台社在統獨問題上沒有鮮明的立場表示不滿，也有人認為台社的行動力不夠，這些指控我們只能默默承擔。比較關鍵的是，對於內部成員而言，台社作為一個長期依託的團體，到底意味著什麼，它的存在如何關係到或是轉變了我們自身的知識生產？成員相互激盪的過程與我們所呈現的文字之間有什麼關係？台社如何提供給我們一個免於落單的空間讓我們與一般原子化、陷入單兵戰鬥的學院派有什麼不同？換句話說，如果台社不存在對我們個人的學術生命來說又有什麼差別？類似的問題或許還沒有到條件成熟可以公開討論的時候，

23 這裡的參照是韓國的《創作與批評》，1960年代創刊，至今已成為極具影響力的人文出版社與思想集團。

airiti

台社30週年時才是下一個契機。

台社的草創時期受到周渝先生的大力支持，紫藤廬免費提供了月會的空間，紫書房今天還留下長期熱烈爭辯的氣味。唐山書店的老闆陳隆昊曾經拍胸脯說過，只要唐山存在一天台社就會繼續出版發行，20年來台社跟唐山的分工從來很清楚，沒有太擔心過刊印與發行的問題，台社是少數靠「市場」流通來存活的刊物，受惠於不少讀者長期的支持，這些都是能夠成為獨立團體的物質基礎，周渝、陳隆昊與讀者讓我們感念於心。90年代中期起，台社長期被學術體制評為優良刊物[24]，得到的獎金讓紫藤廬減輕持續支持月會的負擔，也讓台社有了兼任助理的經費可以在刊物運作外開始辦些活動。後來國科會停止優良刊物獎金的發放，有一段時間台社社員得自行捐款維持刊物的編輯助理工作。長期以來編輯助理們是台社刊物出版的關鍵人物，沒有她們的投入台社不可能至今按時出刊，感謝：李曼因、柏蘭芝、黃瑞卿、林妙芬、李佳靜、洪貞玲、馮淑真、黃麗玲、廖郁毓、吳挺鋒、陳文育、林正慧、陳珮馨、張喬婷、朱政騏、沈昌鎮、劉雅芳、蔡文芳、蔡志杰。

20年來最大的功臣是替台社寫稿的作者，得感謝他們，特別是許多親近的朋友不斷給我們鞭策、支持，在必要的時候還得出手為台社打抱不平。

2007年8月起，得感謝世新大學前校長牟宗燦、教務長賴鼎銘（現任校長）、羅曉南教授、成露茜教授、社發所所長黃德北的大力支持，台社與社發所合作在世新成立了台灣社會研究國際中心[25]，於是我們第一次有了辦公室，以及較為穩定的經費聘任專職人員，以強化出版、

24 《台灣社會研究》季刊先後得到國科會83、85、86、87、88、90、93等年度的優良學術刊物獎勵。

25 參見http://cc.shu.edu.tw/~ictss/intro。

airiti

舉辦公共論壇及國際會議。坦白說，台社的成員壓力很大，怕做不好，辜負牟校長、老賴、曉南、Lucie及德北的肯定與愛護。

本文曾經於2008年8月30日的台社月會中報告，在同仁提出許多的建議後，修正定稿。

2008年8月29日初稿於外雙溪

2008年8月31日二稿於台北

2009年四月三稿於台北

airiti

台灣社會研究季刊｜第七十四期｜ 2009年6月｜頁299-316

全方位觀照台社論詰踐行面對的運動旨向

丘延亮*

Social-movemental Orientations which Taishe must Address Itself to in the Next Decade

by Fred Y. L. CHIU

* 服務單位：中央研究院民族研究所
通訊地址：115 台北市南港區研究院路二段128號
E-mail：fredchiu@gate.sinica.edu.tw

airiti

楔子

2008大選的結果，似可確定表現了民氣對扁政府的懲罰，但他也可被視為是人民對國民黨一刀兩面的「警告」——我這個觀察似乎已可從馬英九本能性龜縮的保守性內閣和施政中得其端倪！？

一方面，扁政府在八年之內盡職地把所有的障眼法一次玩完：國族迷思、族群操弄、脅民反中的符咒也一夕之間失靈，社會種種矛盾都欲蓋彌彰。

另一方面，新政權不但在泥淖中上馬不易，馬英九復再次重溫黨國一體、競相自殘惡夢的驚慄，要能紮住陣腳、修橋鋪路已經難能，何能期以前瞻遠眺，面對結構性的基本問題？

在這時刻，有機知識人有責任、有必要、也有契機針對未來十年國家機器性質及其政經制約下的社會運動旨向，嚴肅提問、進行思辯解析。

一、1949-2008 五十年來台灣國家機器性質的回顧

回顧1949年到2008年半世紀台灣國家機器；本文暫時提出下面四個分期：

（一）1949-1968年——白色恐怖肅清行動雷厲風行；三七五減租、強推耕者有其田土改；美援運用下的農復會主制；入口替代的各種克難宰控。這時期是為國民黨滯台的固基時期，軍特橫行、各方噤聲。

至1968年起推行了四期四年經建計劃、「經建派」技術官僚體系成型；親美財經團隊到位。

（二）1968-1988年——蔣經國的革新保台與十大建設到十萬農業大軍：

第五期四年經建在1972年結束；在石油危機下主推「十大建設」；

開放台藉精英入黨、實施革新保台政勢。

1968年行政院通過由美國開發總署主導的「十九點財經改革措施」；創設加工業出口區，全面推行出口主導型的經濟發展；獎勵外來投資。

1968年到1988年的20年間每年農產出總平均下降1.9％；20年累積流失超過40％。

1974年針對長期性城鄉、農工矛盾加上僱佣緊縮及出口前途不明等危機，行政院陸續拋出了旨意不明，思緒矛盾的農發條例、二次土改倡議（李登輝主導）、及「八萬農業大軍」方案。

（三）1988-2000年——從「五二〇」農運到李登輝的全面去國民黨化。

對美國加強依附發展；對大陸「戒急用忍」；推行在去中潛議程上的族群路徑民主化；清算任何具三民（社會）主義色彩的社經政策。具體的事件除了以王建瑄下馬為代表的財稅鬥爭外，更有就滅農政策與王作榮反目的惡鬥——李登輝圖在滅農政策全面化的同時，亟力擴大經濟餅；期緩和社會矛盾。

（四）2000-2008年——陳水扁主政八年在行政各領域都全面進向族群化、封建化；其極右行逕、國之不國之驚人尺度可說是挑戰了任何現存的理性分析工具／方法的極限與能力；其對國家機器的戕害、政權體制的敗壞，其公法遁入私法操作，其妄膽上下其手、機關算盡，已到令人匪夷所思、不知所之的地步。扁政治之禍國秧民、惟有待史筆清算矣！

二、馬英九政權的選項與傾向

2008年馬英九「重獲政權」、鹹魚返生的國民黨，其身臨殘礫的程度尤甚於災後重建。其一干官僚仍不明身之所在的危貽、猶兀自額手

自慶。殊不知臨淵無以自惕、必「概括承受」前朝遺禍、盡喪民氣。

陳水扁國家機器的體制廢了(failure)、其貪污腐化的迫力竟成就了「去管制」的促因與口實；其破壞性「成效」在全球金融海嘯日增的今日觀之，居然較新自由主義的自毀不可多讓！

馬英九政權上台之期欲直面「國家正常化」的課程；其可以掌握的選項其實不多。

在新自由主義勢力操弄下、後冷戰期的台灣一方面自國際貨幣基金組織調整型國家(IMF adjustment states)中脫穎而出；另方面歷任政權皆自認必須籍「自由化」以防止資本罷工／逃脫(capital strike／flight)，並必須扮演維持既存積累政體(accumulation regime)的護衛者角色，對新自由主義的國際資本泡沫化／衍生化／全球化危機大開揖盜之門。

是故，如果我們說扁政權的極右在於聯合大資本、分贓掠奪(如極力推行一、二次金改)、加上族群運員及民穢操弄。繼之而來的馬政權雖不得不跟它有所不同，但似乎也必須長時期成為一個「右邊偏中」、以「舒困」東西補牆、調和階級衝突(如要求資本家暫緩大批裁員)以待景氣回昇；再倚擴大經濟餅手段爭取選票的、徹頭徹尾世俗化的政權。其可供操用的手段不外乎開放三通、聯合大資、拉攏中小企業、安撫小民；一方面堅持「技術」官僚掛帥之餘，販售「工福」(workfare)的第三道路(the third way)社會政策(如漁桿說)；另一方面則壓制與去勢民間力量及其運動。

既然完全喪失了理想性格與前瞻視野；馬政權在歷史任務方面及在去前朝化操作之餘，必也進一步自宮，更徹底的去三民主義化。在兩岸「和解」的浪潮中進一步放棄對六四平反、西藏自治的立場；於力求所謂「中」道之際、在在提心吊膽地重整一個新自由主義破產聲中猶力挽吊車尾排名的新保守主義「代打」國家機器(neo-conservative

airiti

surrogate state）；成為「全球化」撥弄下的統攝代理人。

馬英九的「維持現狀」之所謂「中間路線」，當然本身不是甚麼路線；在假裝維持海峽兩岸「各自表述」的模糊空間中，保守的恰是政治發展困境（如修憲之停議）、社經改革的踟躕不前。吾人站在人民福祉的立場，這種「現狀」打破猶恐不及，何來贊同「維持」之有！？當然，在台、澎、金、馬作為「政權」範圍所在的「主權地域」現實下，這個「現狀」維持的不僅是所謂「國家定位」——這個新自由主義危機全球化下的雞肋——的模糊化；其不獨、拒統的走索行徑，欲在外來經濟利益多邊化下苟活圖存；其平衡不墮之難可以想見。

當然，這個政權的保守性第一天就表現在內閣成員任命的本能性龜縮之上；其反映在族群與文化政策上者則尤其錯亂、竟對邊緣社會以施恩主與德政者自居；挾最起碼的社福為牧民的工具；繼續任由官方意志畀予既得利益者（包括大型GONGO和GONPO）以挾弱勢／邊緣力爭吃裡扒外的種種機遇（如「教改」一幫、「公視」管理層等，不一而足）；在社會事務進一步非政治化、行政化及法匠化的操作下、公務系統公然尸位素餐、群起以不作為維事。

然而，新政權的行事無能並不等於它無心宰制或無意鎮壓。

馬政府重組下的軍、教、警、特新團隊已漸成型，假以時日惡形必露；集遊法的越修越保守即是癥候。教育上復行一綱一本可視之為替思想規訓護航的起步，最終必以達致箝制教育、邊緣化異議之為目的。教育機構的MBA化與經理主義掛帥，不但使得社會再生產部類急速私利化；也使之成了失業浪潮下對新生代進行生涯操控、加劇逐利爬梯／傾軋的工具。另一方面的思想宰制與操縱，則不外乎各式促銷遊戲的政治化置入行銷、在消費洗腦的同時以公帑大行馬戲與狂吃（circus and feast）的城邦治術；也藉之圖穩定局勢、分化人民利益、區

隔抗爭、鎮壓運動。

三、馬英九未來數年的操作向度及其特性

（一）在經濟危機持續下，仍期藉擴大經濟餅以減緩社會二極、M型分化；延遲社會衝突的內爆及表面化。

經濟復甦的超樂觀預估在連連凸槌之後、廣告語言的辭窮之餘、一次次強心針效應及其反銼之後、馬政權操作的必仍是「大政府、大有為」舊戲——戲肉的內容也不外乎「經濟成長」、「發展主義」等「大建設」宣稱。

（二）這些「大建設」的實質涵意並非「公共投資」的刺激經濟，而仍是圖利財團與地方勢力的政治化妝；李登輝啟始，扁政權時代惡名招彰的促參法繼續成為法源的工具；各種BOT案及ETC醜聞必接踵而生；此仆彼起。

（三）在上述的理脈下，可以理解到這個政權在較長遠的政策面上既乏願景、又欠見識；其意欲在國王新衣下撐持也只有陷入事務主義的泥沼；甚至於公然以操弄統計數據為夜行吹口哨之用——消費券與提昇GNP成長率的種種撇步即為明顯的事例。

（四）在「民穢」主義的另外一邊，當然就是公然和隱然的劫貧濟富；稅改和金改說詞似乎都在於強銷倒果為因的謬見；認為加強再投資誘因有必要藉廢除遺贈稅、交易稅、利得稅來圖利資方達成。這一干誤幟卻始終拿不出後者與前者的關連論據或經驗檢証。這一類想當然耳的心情願望都可說是昧於金融宰制勢轉的現實、卻一味焦慮資本撤投的後果。殊不知全球泡沫正是利用種謬論抄作而得以週而後始、借屍還魂。衍生產品泛濫正是危機飲鴆止渴的必然騙術；其所維持的恰是晚期資本主義壞帳理財（bad debt finance）的插天斜塔！終有一天將全球百姓置於其魔幻陰影之中，刻刻惶然不可終日。

airiti

（五）和上述謬誤「資本的價值論說」（capital theory of value）復辟的同時，右派國家機器卻極嬌情地暗地主張基於勞動產生價值原理而建構的社會分配理論及社會「福利」政策。套用形左實右的第三道路（the third way）論客們的主張，社福的社會性被進一步矇蔽之際，更被偷換成了「救濟」（受救的其實是政權本身）的工具；社福（welfare）也變成了「工福」（workfare）的東西。這點揆之泡沫消失下市場收縮的現實，勞動力普遍溢供，開工廣泛不足、無薪「假」成為流行——甚或體制——；派遣勞工盛行……一干政經乖像；其荒誕性及自相矛盾之處，就尤其百上加斤了！

（六）在思想空洞、願景乏陳下、事務主義失能的現實中，權位者籍以自我壯膽（self-en-couragement）的不外乎在治理（governance）的認受性（legitimacy）受到挑戰質疑時，訴諸管理主義（managerialism）的意識型態和雕蟲小技。加碼的官僚化和行政指令化不但壓縮了公共行政的政治過程；奢言「法制」、「法治」的法匠化則又試圖披上華爾街破產外賣的MBA／EMBA國王外衣；藉「行銷」（marketing）、「販貨」（merchandizing）等幻術、施行「合法」詐欺之實。

（七）這個包裝工程（packaging project）除了針對廣大百姓外，也指導（informed）了執政黨和其他政黨——特別是主要反對黨——關係：在美式兩黨制刻板印象的參考系下；能夠出現的最好狀況也頂多有如美國式的兩黨政治妥協——利益交易的合致（convergence）模式；等而下之就是黨國黑箱授受、公議私利化的分贓而已。這個Game的原理基本必是兩造代理人的「重覆繼續性對奕」、一種為了保住代理雙方欺身「專業協商者」所進行的奕局；對奕兩邊都為奕局的繼續進行活動；也為維持彼此的身份／地位進行「假爭執、真合作」的交易；交替性的以（所claim為其所代理的）利益主體的利益為芻狗、分批零售互換折讓、你來我往；其結果是代理人真贏、利益主體真輸；雙方代理者皆以場上佯打、場下共喝花酒為事；絕無真刀真槍要求對手下場、

將之擊潰敗北的決心或意願。除非有不斷的、新興的社會動力及啟思（initiatives）的強力介入；奕局必如麻將般的換莊、一圈圈胡混下去。

（八）以馬英九為代表的政權2008的回朝，究其實雖是民進黨的失敗、卻不見得是國民黨的成功或勝利；這次的「政權」再次轉移也並未體現國家性質的改變；惟新政權勉力求存的迫切性使得政權的外向性更強；在被逼扮演右邊偏中的角色的同時；其結盟大資、拉攏中小資等措施仍是投資掛帥的圖窮之匕；另一方面安撫性的小恩小惠除了產生去勢社會力的效應外，連「福利殖民」的起碼水平也達不到；在地方的層次、惟選票是求的政爭模式下，國民黨當仍持續與地方既得派系及其利益互為綁架；不是共生就是同毀；狼狽前後、清濁莫辯、至於何者為恩主公（patron）何者為受惠客（client）、幾至不可聞問！？

（九）二十年來、自李登輝司馬昭之心的「民主化」迄陳水扁的「民穢」專權以降、社會進步力量一步三躓、蹣跚前行、卻曾未止步；可以想見馬政權欲剷之無力的同時，也無能無術予以利用，最多只能跟它們虛以委蛇；在假意折讓的同時爭取議價的籌碼和產造鎮壓的民氣與本錢；其局部的「妥協性」動作，其作用亦不免成為據「治理」認受性進行「反撲」之手段、不可不慎以待之。

（十）質言之，馬英九政權本身的苟存策略本身就可以說是一種政治性的尋租行為。古典的經濟學上指的尋租行為是謀利者透過不尋常的渠道、手段對缺乏供給彈性的要素加以控制以獲取高於平均的租金利益的行為；它們又經常是利用行政權利、通過政府特許而壟斷地方、享有資源；其利得既屬經濟租金，不但是非生產性的，更是反生產性及戕害生產體制的；這種Game的具體社會效應、對社會全體言不只是零合奕局（zero-sum game），更不可避免地累積而為負值奕局（negative-sum game）。因為，行政權力（非經濟因素）干預市場經濟活動，造成更加不平等的競爭環境、其產生的尋求「租金」族群之所事就是我們熟悉的禿鷹（在香港稱大鱷）行徑；它們的CEO就是造成全球金

融海嘯的幕後黑手。但是政治上的「尋租」則更有甚之，阿扁貪腐集團就是鮮明事例；除了政商勾結、集體掏空外，更破壞了體制；政權成為了黑社會、政黨成了幫派；人民變成刀俎上的魚肉。至於要如何才能節制馬政權、我們一時也仍見不到足以阻止它走上同樣道路的有效社會力量。

是故、可以預見的將來、在政權老狗變不出新把戲下，台灣社經的內耗只會持續及惡化；資本深化（captial peepening）的神話破滅、取而代之的是更露骨的產業降級和絕對剩餘價值剝削的最大化；在這資本廣化（capital broadening）的激推下意味的則是勞動生產力的返祖化；剝削率增加更激化了台灣積累政體（accumulation regime）的全體尋租化及金融泡沫化。

（十一）另方面，政治的敗壞，行政的無能，民生的衰蔽、社會矛盾的激化……這一切又恰恰是政權轉趨法西斯化的迫力與條件——公權力在喪失認受性的危機中，必進一步加強宰制，更頻繁地訴諸暴力；一個日日以撞鐘為事的政權、在喪志之餘也惟有以保固任期為務；它既失前瞻乃以尋求數字過關自慰；自欺欺人地救火補漏……最終是死撐面子，在盡失裡子的同時施行暴力統制。

四、盤整台灣社會運動的負債與資產

在接受陳水扁爛攤子的馬英九撞鐘政權繼續政經尋租、伺機鎮壓的情勢下、社會力的運動部類尤其需要盤整、再次出發。

「野X合」被摸頭、收編迄已十八年、更早則是民進黨在「黨外」抗爭高潮中的搶勢成立；時移勢轉、民進黨在過去八年中挾政權的資源與思想操控之利汲汲篡奪歷史詮釋權、一方面宣稱它與台灣社運的一脈相承、進而欺身為社會力的主導力量；在收降納叛的旗幟下豢養了一批投靠的組織，同時打擊不受利誘的草根力量。然而時至今日，回

顧其敗績日顯的八年腐政，社會大眾已日漸脫媚，開始體會到了存在於政黨政治和作為非政黨政治過程的諸「社會性運動」間水火不容的政勢位置（political positioning）；後者自立的關鍵端在於與前者劃清界線、力爭運動的主體性與自主性之強化與堅持。回觀「野X合領導群」被摸頭，「野X合菁英」不幾變身貪官、紛紛淪為階下之囚；九二一震災後卻仍有不少團隊堅持基地戰鬥、在地扎根；更有深入基層默默耕耘之輩、他們埋下了社會力向下扎根的一粒粒種子，持續發芽為台灣社會性運動生生不息的基本實力所在。

然而，運動及其團體這些年來的體質畢竟受到了銼傷、其健康狀況也有堪虞之處：

現時運動界及其成員呈現的病癥大致明顯可見的有：

（一）對抗法西斯化及「民穢」（不是民粹）政治界入的「事務主義」與「救火抗災」的疲累與分身（心）乏術。

（二）各抗爭單位自囿囿人的單議題化，孤主體抗爭產生的孤寂與保固掛帥。

（三）運動主事者場域／任務分立所產生的結構性疏離，致使各運動團體普遍性的認知停滯與自言自語；遂而各自產生了集體焦慮與逃避思考、或投射性的防衛。其結果是個體與集體的去增勇化（dis-empowerment）；

（四）長期的平面化與「車廂化」（compartmentize）衝突以致產生了重覆的挫折與鬱積。加上時局的搞動不得沉澱；運動基層即令在屢敗屢戰下仍稍有斬獲，卻也常感覺勝之不武、也贏之無味！

上述抗爭的負面生命經驗難免使人焦燥、上綱上綫、妒恨、失

志……這樣的狀況從運動低潮時更勇於內鬥的「左派」傳統來看、其結果是把敵人放大，把自己縮小；更壞的則是長敵人志氣，滅同路人威風……

說了這麼多，我認為「山頭主義」是結果，不是原因；是須要被解釋的；而不應被視為（或自認為）是解釋歸因或當作是運動（非）動力的來源。

簡言之，各運動主體迄今仍陷身在名份政治（identity politics）的掙扎之中，隅一的相遇也頂多是跳出閃回式的協力政治（coalition politics）—— 人到了，心不在！

職是之故，運動的戲碼（repertoise）和戲種（genre）也多成了——特別是統治者、鎮壓者一族——可加以預測或籌備預擊（pre-empt）的東西。

因此，一個立體的和全觀的「左派」介入，必須為闡聯的政治（politics of articulation）創造條件，提供演習機會及場所；這個關聯必須點明只有腦盪才能心震，只有腦心結合、彼此對話、運動間才能真正互相認識，在交談及協作中團結，共同進步。這些，正是認知介入的行動社會學（Sociologie de l'action）的必要任務和切入點。不少人曾不斷指出各個運動的共同敵人是「政權」；我們應強調的則是社會性運動的共同基底端在於一種對一己權力位向自覺的人民性（俗稱「階級」）的東西。

五、新形勢下社會運動的協力與闡聯

從台灣進步力量必須重建，社會性運動必須更堅實的走下去、抗爭者必振衣再戰、重新奪回得而後失的人民主體以觀；大選的兩百二十萬票差意味的不但是對民進黨的懲罰，也是對國民黨的警告。民進黨的潰敗固然是一種解脫，國民黨政權的失而復得更是人民民主

的警訊！

「好人」兼「法匠」的領導、加上親美技術官僚的崇美盲從、保守派施展「公權力」的回朝指日可待！

李登輝主政以還對社會力的篡奪與收編；在過去八年中變本加厲；彼輩靠攏皮鞋客失勢之餘已岌岌變身換臉，踩上草鞋和赤腳羅漢。

二十年來堅守陣地的人民抗爭，今天面臨的是左右夾攻、上下交徵的重大變局。

回顧過去四十年的抗爭路，二十年的論詰戰，我發現：

（一）從經驗層次去瞭解，這個或那個曾經發生的運動，它們的社會效應絕不止於即時、表面的成敗。作為行動與身體的書寫，它們在產自它們的——難免零星和錯置的—— 文字與言說中進行了社會論詰（social discursive）的激盪；呈現出它們——在一定的史程和社會條件下——給這個社會留下作為「社會自我教習」（societal self-pedagogy）的資產；也體現了一定的社會自我施為（society act-upon itself）的鮮明映像。

（二）從橫跨了過去五分之一世紀有關各種運動實踐的論詰文字以觀；前十年和後十年在問題性、聚焦，論詰風格上都呈現了微妙的不同：鉅觀的結構性分析漸減；微觀的、行動者及其主體形成的探究與反省日增。在論詰的開放性增加及解構的敏感度提高的同時，視野也擴及於更細微、非刻板印象的抗爭劇目；甚至及於日常生活中的自力增勇等生命實踐的活動。

（三）從社會性運動（societal movements）的理論高度進一步做介入性閱讀；我見到書寫隨了早年以工運為基線的組織性戰鬥，經過作為各場域抗爭最大公約數的原住民運動軸柱（movemental axis）的攪動，社會論詰進一步旨向了對外勞、外僱、外配不公不允的關注；拓展了位

向戰爭(war of position)的時空，設定了歷史質的新議題；也契入了社會思想突變的可能與基因。即令在陳水扁政權的極力收編與異化的操作下，這個動理証明了台灣社會的道德政治(moral politics)力量仍在鴨子划水，從未放棄努力。

進一步說；各部類、分進——甚至於某種程度「合擊」——的社會性運動，要能成為持續的社會自我教習和不斷成長的一貫投入，它們是須要經過往復的協力與構聯的；在這過程的來回中，才有可能企及一個非政黨政治過程的型構與運行。

在以「人民性」為焦聚的對不同樣式的闡聯(articulation)進行盤整之際，我們發現在具實的社會踐行層次，各種社會性運動的對話早已默默地發芽；它們之間也持續地有各種形式的協力(coalition)。然而，雖然可見的人力／物力的相互支援經已習以為常；這些各自分立的運作間有待跨步的恰是思想上的溝通與連結、以及認知上的提昇與構聯。在這同時，針對了新形勢下運動走向的焦慮與提問，「運動只有一個」的口號已被提出來。

「運動」到底是一，還是多呢？那是不可能有先驗的答案的；它不是理論的思索，是實踐的成果；只有在持續的邂逅、爭議、衝突、同理、共同提昇的闡聯中，一步步通過社會力正、反、合的辯証前進。

這個闡聯的實踐牽涉多層面的互動、大要有：

(一)建構持續、全面、深入的社會審計、社會監督、社會預警、社會訴訟；

(二)加強社運部門的組訓／成長、抗爭磨練；

(三)多樣化運動與運動間的對話與闡聯；

(四)堅持基地戰鬥、互為支援、積沙成塔；

(五)建立實質民主介入，操練非政黨政治過程；

(六)透過多層面、多位向、多場域、多主體的運動踐行，將社會

治理公開化、公共化；交回到人民手上。

在這些層面上，我們才能企及一個另謀出路（alternative）的、建構另一個可能的世界（another world is possible）的位向。

這個位向也是建立在對台灣社會的全方位觀照之上的：

在人民的權利方面，首要的是推動選舉制度的改革；發展實質民主的論詰與踐行；健全民間社會的自我防衛機制；全面推廣以社會機體為主體的社會審計、社會預警、社會監察與社會訴訟。發展多形式、多面相、多議題的社會性運動；建立草根民主的非政黨政治過程。

在族群與社群關係方面，首先要確立原住民自治的社會定位與法權認受性；在制定原住民族經濟法的基礎上落實多元文化的保育與發展；保障邊緣族群的空間權利與居住權；建立在地族群在完整生存領域範圍內的自主經濟與生計體系；堅持移工人權以及外配親子的平權與平等。

在人民大眾的永續存活課題方面，我們必須停止一切BOT式的竭澤而漁政策；揭穿它們金玉其外敗絮其中的發展主義／管理主義夜行口哨。相信生計人口的智慧與幹練；放手恢復在地生計經濟的鮮活性與多樣性。節制私人資本、公共化國家資本；取消滅農政策、發展合作事業。採行補貼植被地域與綠氧社區，碳稅回饋農民、山野、鄉村；以生計經濟永續優先、環保第一為基本訴求。

上面這些觀點的認識基礎當然不是憑空而來。在台灣的知識現實上、新自由主義與新保守主義的長期宰制下，美國式庸俗社會科學橫行當道迄今；學術群丑多為TINA（there is no alternative，另類出路不存）的信徒，其扈從則日日夾殺進步思潮、至於冥不自知的程度。是故，有重點提出最受排擠與最被忽略的基進旨向；作為思想拮抗的基

本底線，也是批判與重新出發的基點。

相對於學院的，國策顧門型的保守、高蹈的「陰鬱科學」(dismal science，即「經濟學」)，它在挖陷社群的牆腳(undermines community，哈佛經濟系資深教授Stephen A. Marglin 2008新書的主旨)之餘；更破壞了吾人對自然經濟的體認，以及對生計經濟的尊重。有機知識人要將這主渠惡潮予以匡正、必須進行基進政治經濟學的在地尋繹；對作為社會關係的「經濟」活動進行重新思考；重新發現經濟行為在社會生活各個側面的「在床性」(embededness)；認真對待、正色探究在地的各式生計踐行以及非正式(競爭)部類的生存謀略；認識廣大城鄉人口的勞動力再生產及釋出機制、理解不同生產樣式(modes of production)間的辯証關係與闡聯可能。

作為上述知識實踐的認識論基礎更有必要重新加以定位。首先，肯定人類智能的普同性與學院知識作為資本世界之假化商品(fictive commodity)的根本性質；從而揭穿人、自然、社會關係和知識系統被資本化／商品化的虛妄性，回歸到尋求最終去資本化之解放。進一步解構我們身邊週遭的種種產權迷思，洞悉其以交易成本為設辭、藉尋租行為偷天、假「理財」進行共同詐欺等操弄的反智性與自敗結構；在人民性的知識系統層面上將這一干陳套棄如蔽履、再次著手以人民主體性為中心，重構公共財的社會理敘與認受性。

在切實做好了上述功課的基礎上，我們乃可望開啟我們的耳目，有以吸納並重讀自來即生生不息的「另類」生計實踐；認識到金融核災席捲全球的再一次人禍掃蕩下，小生產、小所有、小交換經濟的在地優越性。瞭解和掌握了這些進向，新老Polanyian論者、東西方Neo-chayanov從眾所倡言的後(破)歐幾里經濟學(Post-Euclidian Economics)與碳稅回饋的政勢也就有了大步跨出的條件。

六、總結與歸納

在上述理敘的指引下，作者對台灣社會性運動的諸般旨向進行了初步歸納，但要達成真正全方位的觀照，尚有待更多有心人的書寫與回饋。區區一文當然不免掛一漏萬，下列就運動態勢歸納出的條列也只是拋磚引玉的設置，希望運動者和關懷讀者不吝指正，有以增補：

全方位的觀照的向度：

（一）民權發展：

- 改革選舉制度
- 發展實質民主：健全民間社會自我防衛；
  全面展開：社會審計、
  社會預警、
  社會監察、
  社會訴訟
- 厚植民間力量
- 發展社會運動
- 建立非政黨政治過程

（二）民族位向：

- 確立原住民的自治／定位（確立原住民族經濟法）
- 落實多元文化的保育與發展
- 建立完整生存領域範圍內的自主經濟／生計體系
- 堅持移工人權、主張外配親子平等

（三）民生原則：

- 停止一切BOT式竭澤而漁；恢復在地生計經濟多樣性

airiti

- 取消滅農政策
- 節制私人資本
- 公共化國家資本
- 發展社會合作經濟
- 碳稅回饋農民／綠色社區
- 永續和環保的政策性第一優先

台社論詰踐行面對之運動旨向的初步歸納：

〈社運在新政權下的反〉

反對以擴經濟餅 掩蔽社會不公
反對以福利殖民 藐視族群自主
反對假藉共識未成 拖延進步立法
反對倚短線操作 交換結構改革
反對藉規劃發展 踐踏在地住權
反對變身或換臉 以皮鞋踩上草鞋／赤足
反對用消費主義 消耗社會能量與人心
反對商機掛帥、盲目增長 惡化M型兩極化
反對財政／行政操弄教育 逃避(國家)常態義務
反對分化教育隊伍、統攝學思發展進向

〈社運在新政權下的要〉

以落實原住民自治　支援大陸少數民族抗暴
以運動抗爭犯難　創制社會防護機制
以公民自主結社　填補制衡、監督缺口
以廢除外勞、外配歧視　重建勞動人權尊嚴
以公民審計、社會訴訟　遏止官資共同詐欺

以全民生態環保覺醒　全方位節能、減碳、抗暖化

以教育「公共化」 對抗知識販售、學術箝制

以非政黨政治過程　打破立法與行政黑箱

以資訊公開透明化　進行社會預警與監督

以社會性農民結社　全面徹底重新定位鄉民社會

赵刚：蚊子、细腰蜂与政治热病

wen.org.cn 提交 2010/11/04 阅读：612

来源：文化纵横2010.10

关键词：赵刚 台湾 民主化 政治狂热 保钓

2010年7月的一个早上，在热闹非常的北京首都机场前往台北的国航候机楼一角，我无聊地坐着，浮想着这几天来北京开会、访友、旅游的一些声音画面。此时，通道对面一个稍微高亢的声音吸引了我——是一位年轻导游正向他所带领的老少团员们作行前说明，介绍"宝岛台湾"，并提出一些注意事项。这个北京小伙子很能说，而他所说的，虽不免稍带他这个专业所特有的趣味性夸张，但还都是有凭有据，不是那种辛巴达式的"水手见闻"。我想，导游要是有一个敏感的心眼儿，而且一直保持肯听乐看的心情，那他的职业还不就把他锻炼为一个优秀的业余人类学家吗！于是我也移座趋前，乐滋滋地听这个小伙子神侃。我还记得他的发言有几个要点。我尽量保留他的口吻，略作整理如下：

首先，人家台湾那儿的蚊子特大，一叮一个包，防蚊药得随身带着。其次，台湾特热。咱这会儿不是也热吗，但只要下场雨暑气就消了，人家台湾那儿，雨后，嘿，还更热。第三，您不要以为台湾怎么发达怎么先进，要有这个设想，去了准失望。台湾的城市建设落后，也就跟咱的比较发达的农村差不多。为什么？还不是让李登辉跟陈水扁给整的，搞了十多年意识形态，政治一来劲儿，经济当然就下去了。第四，最重要的，咱们去了台湾，不要跟人家台湾人讲政治。台湾人政治特——别狂热，不得已，就听呗，但您甭发表意见。我亲眼看见两个台湾导游蓝绿意见不合，打得鼻青脸肿，进了派出所。

这位导游先生的解释部分暂且不谈，他的事实陈述部分（蚊子、热、政治狂热）基本上都是成立的。虽然如果细究的话，那么得说，台湾的蚊子真正厉害的还不是那大个儿的，而是"小黑蚊"，一叮一大片。至于雨后更热，那得看什么雨，如近年越来越频繁的豪雨大雨台风雨还是能让人发凉的。至于台湾的城市是否比较老旧，我想是的。因为台湾大城市的大部分区域，发展得比较早，大约是上世纪六七十年代或更早就形成的，比起大陆大城市的现代部分，都要年长个好几十岁。老文明有可爱之处，老旧城市自也有吸引人的老旧味道，那种人的、岁月的痕迹与记忆，我是敝帚自珍的。发展主义导游小伙子喜欢树小墙新铿光瓦亮，那我"就听呗，甭发表意见"。

蚊子与气温还是留给专家吧。我比较有兴趣琢磨的，还是导游小伙子也观察到的"政治狂热"现象。我自己的经验是支持他的观察的。无论清晨或是黄昏，走在公园里，迎面而来的超过两人的群体，在擦肩而过时--虽非总是，但肯定经常--在你耳边留下什么"马英九"、"国民党"、"民进党"、"阿扁"、"中国"、"台湾"……这些关键词之一二。说"绿一套"的走过了，下一拨人又可能是讲"蓝一套"，不停地"各自表述"，也算是台式的薪火相传吧。因此，说台湾人有"政治狂热"不是不行，但似乎是一种比较特别的狂热，热多而狂少，总是"有节"的，是发乎情止乎语的。就算是有口角不止，继之以老拳的，但毕竟是极少数。若问，电视不是常有吗？但我估计电视上播出来的议会全武行，比真正发生在"市民社会"的总数还要多--虽然这类高层动作派却又不是发乎情，而是发乎利的。一般民众绝大多数是在自己的认同圈内、"自己人"的电视或广播频道里，党同伐异、大放厥词。口水喷完，也就完事了，明日续喷。就算是有少数夫妻兄弟朋友因"狂热"而脸红闹架，但"人民"也从没把这个"勇于私斗"扩及于"公战"。整个台湾，从1970年代中"党外"运动以来，为了不管是哪一种理想或信念，终至于为"大义"捐躯的应该是绝无仅有。台湾的"狂热"远远比不上我们所熟知的很多现代历史上的因信念或因偏见而来的或好或坏的"狂热"——从宗教改革、法国大革命、法西斯主义到社会主义革命，当然还有当代的各种宗教基本教义派。

"狂热"其实可说是现代性论述里被压抑的核心现象之一，因为人们总是喜欢将"现代性"以理性、冷淡、和平、宪政、市场来标榜。"狂热"于是被赋予一种自明的贬义，凡是有为一个理想目标热情进取的，都是发着"乌托邦"或"道德理想国"的大头病，而要"告别"之。我不是"为本土讳"，而说台湾不算有"真正的"狂热。如何才算真正的狂热，老实说我也说不清，可能得个案论之。但二十年来，我的确目睹台湾渐次发展出一种颇特别的政治热病，既"不进取"也非"有所不为"，而是在一种慢性的口角热病中闷烧、昏聩、消耗。

而台湾人的政治热病，也不能以全称来叙述。基本上，年轻人对任何政治都比较淡漠；相对男性，女性一般和真实生活比较贴近，对政治其实不算热衷；真正称得上发着政治热病的，大多是中年与老年男性，不分省籍。当然这也是一般而言，这里还有城乡与阶级的差异，但我认为，这些差异比因年龄或性别而来的差异要来得小。为什么台湾有那么多成年男性公民变得喜欢喷政治口水，把身家谋之外的热情，大把大把地抛掷到那个狭义的"政治"上头——这个现象哪来的？而这样一种特别的政治热病又有什么样的后果？

最醒目的后果是，经济就下来了——这一点导游小伙子也说了。但下来的不只是经济，而是全面。因为一个社会要"不下来"，或至少说，要能解决它的问题，必须要实事求是，不可以什么事都一刀切。台湾的政治狂热，让几乎所有的重要议题（当然更包括政治议题）都无法实事求是地讨论、解决。所有的问题，在崭露头角的那一刹那，就被箍上了蓝绿、统独的话语枷锁。然后纠缠无已，与汝偕亡。无法往前看，也无法回头看。

因此，对台湾的很多重要议题，包括人民的重大抗争、政策的重大失败，大家已失去了回头检省的能力。四年前的红衫军运动（以此而言，或更早的"保钓运动"、"高雄事件"、"五二O事件"），现在早已船过水无痕，好像是大宋年间的事。"自天子以至于庶人"，从蓝到绿，所记得的只有1947年的"悲怆二二八"，就连马英九在儿童节的讲话里还提到"二二八"。台湾人的历史观好像只有一个"二二八"作参照，然后，就是现在了。讲到政策，台湾的教改全面失败已是怨声载道有目共睹的了，教改后，学子的负担煎熬比之前更为变本加厉！台湾人也都爱儿女，视作心头肉，但就是无法往前走，一走就牵涉到统独蓝绿，也无法回顾检讨责任，一检讨就牵涉到统独蓝绿。简而言之，这个所谓的"政治热病"，反映的其实是整个社会缺乏一个基础共识的状况--有共识，那多无聊，如何还能喷口水？

这于是联系到头一个问题：这个现象哪来的？对这个问题，我诚然无力完整而深入地回答。但我至少确信有一点是任何的回答都绕不过的：台湾的民主化历程。这是一个难以讨论的问题。为何呢？一模一样的原因，一讨论就牵涉到统独蓝绿。在台湾，不分蓝绿，都对台湾的"民主化"颇表满意与自得。稍微不同的是，绿拿着扩音器宣称是自己的功劳；蓝营慈眉善目低调感恩："都是全民的努力"。因此，要把台湾的"民主化"当作一个问题来反思来讨论的，那就有机会获得蓝绿沆瀣一疑，几乎就是"全民公敌"了，因为这又牵涉到"国家认同"了。这里有一个二元对立："民主的台湾"相对于"不民主的中国大陆"，在这个二元对立的信念或"心气"上，耸立了蓝绿共识——台独或独台。"民主"，因此与其是一个制度性、历史性、理论性的概念，还不如说是一个鼓动认同的符号。

当然，要公正地理解与评价台湾的民主化，并不容易。我始终认为，台湾这些年来毕竟是没有军用吉普车夜半下来抓人的事了，而人们也不会因为意见的表达而罹罪……这些都是可贵的。但台湾的民主化，像是个半月或月牙，我们必须要看到它的阴缺之面：那就是诉诸省籍、族群乃至上纲到民族的动员方式，以及更重要的，这种方式路径所形成的主体的状态。没有这个动员方式，是否会有他种的民主化，或是根本无法民主化，这是一个反事实的揣度，难以有令人信服的结论。但如果保守地说，那则没有台湾今日这样的民主化，则应是可信的。这样的民主化，我曾在他处简称为"省籍路径民主化"；它绕过理论和路线辩论、现实思考，与未来制度的设想，直接诉诸最情感化的身份政治：悲情的台湾人出头天。以一种"我族"的悲情为燃料，区隔其心必异的"他族"。以这个对立为心理动能，进行选举动员。这样一种动员路径的思路，始于1970年代中期，经过大大小小的各种选举操作演练，逐渐成形，蔚然成为"路径依赖"。而李登辉由上而下进行如此的动员，更造成了这一动员模式的跳跃成长，到2000年陈水扁上台时达到最高峰。这种动员模式，一直继续到2008年的大选。直到今日，仍然可以说是找不到别种出路。

我们所关心的还不是这个政治故事本身，而是它的效果。它的效果即是台湾人今日的政治热病的高烧不退。30多年来的政治动员，所动员的正是人们最敏感、最脆弱、也最容易亢奋起来的那条"身份"神经。这让我想起了鲁迅的一篇杂文《春末闲谈》里的细腰蜂的毒针，它只要往它的猎物青虫的运动神经球上一螫，青虫便"麻痹为不死不活状态"，为统治者、加害者提供养分传宗接代。对人而言，身份神经一旦被螫到，那就只有这一条神经亢奋起来，其他的则都驽钝了。

本来，同在一个社会空间中生活为人，你、我与他都得共同遵守或至少参照一种抽象的、概括化的"他"，也就是社会思想家米德（Mead, G. H.）所谓的"概括化他者"(generalized others)的意义。所指的其实就是社会生活所必须参照或遵守的道德底线，没有这个，社会的道德肌理就会溶解，而社会不复存焉。但在这种省籍的、民粹的动员下，这个"概括化他者"被挤到边缘，几乎要被推下悬崖。于是，社会变成了"我们"和"你们"的敌对性，每一方的"自我"都很脆弱；简单而敏感。每一方都敏感到自己的身份，以及建立在身份上的"权利"，动辄举手握拳比中指，忿忿然曰：这是我的权利！但恰恰因为"权利"后头的根本共识已经被否认了，所以所谓"权利"就是只要有利于"我（们）的"，就都是"对的"，就都是"权利"。还是英文比较精省，一个right就解决了。

平时暇日还好，社会总是根据惯性而非某种神经在运行的，因此台北街头熙熙攘攘。但是，一旦新的、模糊的、不确定的情势浮出，台湾人的自我意识与"权利意识"就立刻变得很尖锐，很忿忿。台湾人过去在威权体制下，容忍、害羞、怕丢面子、不好冲突，宁可息事宁人，这些"中国文化"老底都为体制所运用，给强固下来。这固然不是好事，但是旧的不好，不必然推论出新的就必定好。"民主化"以降，台湾人变得得理不饶人，一定得争个"权利"，而且是以道德的、义愤的姿态，以高亢的、气得发抖的感觉来争取。记得几年前，台湾人坐飞机回国的时候，若遇到航空公司的行程或服务出了问题，就常常会"霸机"，不肯下来。到后来，霸得太过火了，遭遇到官方祭出法律来严惩，这才又不霸了。但我有个观察，个人意识或权利意识极强的洋人，在碰到飞机延误或是其他不甚得已的状况，却一般都反而比较体谅，也能配合。这么说，不知道算不算"崇洋"？我曾在大陆旅游，碰到旅游巴士抛锚，大家也都还笑嘻嘻地共体时艰，下车帮忙推，也没有非要"较真"，或是非要司机给个"说法"。这么说，不知道算不算"媚共"？但台湾人霸机的英勇行为好像又不曾在国外听说过，好像是只发生在返台的航班上。这大概是因为"入境"随俗罢。

但这个"为己甚"的台湾人新形象，似乎又和我们一般人（包括大陆观光客）常看到的台湾人形象颇不浃洽。台湾人轻声细语、举止文气、礼貌周到，似乎是很多细心的大陆游客所看到的"文明"景观。由此甚至恭维台湾人，说我们保持了中华文化的优点云云。这不假，但这是月牙的光亮一面。在日常的、惯性的生活中，台湾人很文气、算平和，但只要出现了一种不确定的紧张情势，通常蕴含了是非对错权利争议的时候，台湾人的"气"会突然爆裂，变得很神经质，甚至歇斯底里；那条很脆弱、简单而敏感的身份神经被螫到了。台湾人似乎缺少一种以倾听与表达为基础的"解决冲突"的能力。

这样一来，我们或许就能以一种新的视角理解前段时间才发生的一条众所瞩目的新闻。一个台湾清华大学的学生，坐在台湾大众运输工具经常备有的"博爱座"（老弱妇孺优先座）上，被一个73岁的老人要求让位。但老人没有得到座位，得到的是愤怒的青年的老拳。据说，"将长者打成嘴破唇肿，合并脸颊骨折"。社会的一般反应是："太不可思议了！"于是有人问：我们不是经常看到很多人就算不是坐在博爱座，也会主动起立让座的吗？言下之意，这个学生是个特例，怪之可也，反省不必。一般情形的确是如此，但评论者都没想到一个可能性吗？那就是这位大学生，如果在另一个情境中，在一个自我没有被骤然挑战的情境中，他有可能也是芸芸礼貌众生之一吧。关键在于他的"自我"被挑战了，他的"权利"被质疑了，他面子挂不住了。他无法处理这个纠结着自我与身份的冲突情境。他虽是"知识分子"、是精英，但他这方面是低能--但台湾人，包括我，却没有资格看不起他。

虽说这是个案，但个案并非一定没有指标意义。而我怀疑，越是精英越是男性，一旦牵涉到了自我（个体的或是群体的），那种情绪就一发不可收拾，乃至于理法皆废。去年还是前年，台湾的一个跆拳道教练兼裁判，因为在一场国际跆拳道比赛中，被国人怀疑曲护韩国选手，造成台湾选手落败。他回来后，竟然被政治人物众口同声曰该杀，于是被永久取消了教练与裁判资格。

个案不免是片面的，而且一定可以举出相反的案例。那么，我继续要说的就是，这些个案，其实是和整体的台湾政治热病有密切关联的。在这个热病之下，人们的自我一碰到挑战危机，就异常脆弱，弹指即破，因此保护起来异常焦虑促迫。但没有危机时，台湾人又异常平和煦然。那种平和形象，很多台湾人，特别是都市的中产台湾人，是引以为傲的。因此，很多台湾人总是好心地建议外来访客去参观诚品书店或是101大楼。但这种"诚品"的幽雅与精英的压抑，却又为人们私心所不餍足。人们要喧闹、要对立、要委屈、要报复、要胜利，或失败也好。"诚品"象征的只是这些折腾的暂时消停。总之，要有一种热度感，来驱逐这种日常的"诚品感"。于是台湾社会将选举政治，以台湾人特殊的心理需求，发扬光大之，成为一种节日、一种庆典，人们身处其中，每天看电视是"政治"，翻开报纸是"政治"，走在马路上看到的是"政治"，耳边所闻的是"政治"，而其中各种攻讦的、挖底的、爆破的政治语言，其耸动腥膻麻辣程度逐次逐年升级，乃至几乎让台湾人到了五色令人目盲、五味令人口爽的地步了。尽管如此，选举毕竟提示了"我"的真正存在：选举是台湾人的宗教，而其他日子是日常。而我们又观察到，"宗教化"的趋势有增无减，几乎到了每年都有大规模选举的地步，最近又端出更让全民惊骇的新戏码：五都选举。常常是，这个选举刚结束，媒体已经开始谈论下一个选举了，几乎已经分不清"宗教"和"世俗"的区隔了。台湾人对此应有某种深层的不安，因此，老是要大陆人参观那个不那么像自己的压抑幽雅的"诚品"，而不是把最像自己的麻辣咸重的选举当作观光资源。这倒是符合古训："国之利器不可以示人"。

说了这么久的自己的故事，对大陆人的意义在哪儿呢？是不是感觉陌生但又熟悉？对我来说，两岸的交流不在各自推销自己夸耀自己，因此台湾而今的好处我就不多说了（事实上我也说了几点，例如城市老旧有老旧的美，情治系统不敢开吉普车乱抓人，知识分子不至于以言论贾祸），而是应该各自透过自我批评，将比较真实的，或至少比较受压抑的观点表达出来。透过批判，找出前进的方向，而恰恰在这个过程中，自己有可能成为他者的一个经验参照。台湾的民主化诚可谓"成也萧何，败也萧何"；成就了一些制度面，但却把主体的状态给扭曲了。而这个没有长足气力的、自怜自爱的主体，又如何能面对新的现实、新的挑战，又怎能保住既有的制度成果呢？这是一个大问号。

民主是人走出来的，台湾的民主有可能走入死胡同，但也可能有转机。关于未来，谁又知道得那么确凿呢？但台湾的经验也许可以给大陆作一个参照，那就是现存的台湾式选举政治，如果输出到大陆——一如不少台湾人的一厢情愿，那将极可能是一场灾难。因为大陆虽然没有台湾式的省籍或族群问题，但更多的更深的其他切线，一旦被台式的选举政治所动员，它的后果将不堪设想，而遭难的首先是这些"选民"，也就是细腰蜂的青虫。这些"切线"不是不要面对，是要如何面对。而问题的核心，是民主体制里的主体状态问题。

这样讲，首先就会遭到来自岛内外某一派朋友的拍案决眦：你竟然反对民主！我要说，我不但不反对民主，还很愿意支持民主。我只是提出一个问题：面对台湾的"省籍路径民主化"以及这样的民主化的结果之一--政治热病，以及主体的无穷消耗，我们该当怎么办？我的基本立场是："选举"甚或"民主"，都是世俗化概念，都是可以言语化的对象。这点共识大家应该有。如果没有，那真是什么都甭谈了。

（作者单位：台湾东海大学社会学系）

请您支持独立网站发展，转载请注明文章链接：
文章地址：http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php/c10/2164
引用通告：http://wen.org.cn/modules/article/trackback.php/2164

杨念群：清初士阶层与帝王之间呈现复杂博弈
喇培康：由大到强 中国电影需要做什么

相关文章

林端：台湾的法律与社会
龚忠武：哈佛的激情岁月——夺回中国近现代史的解释权
赵刚：和解的壁垒：评龙应台「你不能不知道的台湾：观连宋访大陆有感」
赵刚：理解与和解：回应诸批评兼论「区域批判知识份子」
刘继明：走近陈映真
陈映真：文明和野蛮的辩证
聂华苓：踽踽独行陈映真
朱惠足：來自帝國邊境的近代化推動者——沖繩八重山諸島與殖民地台灣統治
瞿宛文：台湾经济奇迹的中国背景——超克分断体制经济史的盲点
陈光兴：白乐晴的「超克"分断体制"」论——参照两韩思想两岸
郑鸿生：台湾人如何再作中国人——超克分断体制下的身份难题
赵刚：以"方法论中国人"超克分断体制
朱云汉：台湾土地改革的得失
钟永丰：我的南部意识
陈映真：对我而言的"第三世界"
杨渡：我与禁书的故事
李云雷：陈映真的意义是属于将来的--附录：从排斥到认同--大陆作家对陈映真20年的"接受史"
黎湘萍：历史清理与人性反省：陈映真近作的价值——从《归乡》、《夜雾》到《忠孝公园》
黄俊傑：論中國經典中「中國」概念的涵義及其在近世日本與現代台灣的轉化
林富士：臺灣地區的道教研究書目（1945-2000）
黄源盛：台湾的中国法制史研究
关于大江访台的几篇报道
郑鸿生：水龙头的普世象征——国民党是如何失去"现代"光环的？
杨照：读郑鸿生的《青春之歌——追忆一九八〇年代台湾左翼青年的一段如火年华》
郑鸿生：台湾思想转型的年代
南方朔："东协加一"和台湾的边缘化
刘文鹏：台湾在明清战争中的作用
王明珂：新奴隶制时代
王治国："双英辩"备受关注
褚静涛：美国与二二八事件
赵刚："多元文化"的修辞、政治和理论
赵刚：反全球化该召唤出什么样的知识与政治——「慢社会学」的一个初步勾勒
吕正惠：我的接近中国之路——三十年后反思"乡土文学"运动
郑永年：中国要在民主化前把国家制度建设好
赵刚：回归两宋以来本土学术的建设性批评传统
赵刚：重读陈映真
赵刚：人不好绝望，但也不可乱希望 ——读陈映真的《一绿色之候鸟》
赵刚：在2010台湾社会住宅论坛上的发言
赵刚：朝向「台社人」--回应孙歌的「如何做个台社人」
赵刚：被遗忘的爱欲生死——陈映真小说《累累》里的底层外省官士兵
劉美妤：理想召喚了什麼？——保釣四十與當代台灣對話
赵刚：解"陈"不妨从"习见之义"始
南方朔：台灣為何對辛亥百年冷冷淡淡？
陈文：我寫蔣介石的秘密部隊
石之瑜：卡扎菲之死与台湾的迷惘
曾健民：内战冷战意识形态的新魔咒——评龙应台的1949
钟乔：也是革命者的铁屋——在吴耀忠回顾展的连想
吕正惠：《神聖回憶：蔡翔選集》序——我們需要這樣的異質思考
曾健民：台湾"日本情结"的历史诸相——一个政治经济学的视角
胡起望：从日本的国会辩论看雾社起义
邱士杰：「受難·接續·戰鬥」——個關於中國統一與社會主義的追求者們的故事
陈映真：《人间杂志》—台湾左翼知识分子的追求和理想（访谈）
郑鸿生：陳映真與台灣的「六十年代」--重試論台灣戰後新生代的自我實現
赵刚：頡頏於星空與大地之間--左翼青年陳映真對理想主義與性 / 兩性問題的反思
邱士杰：有政治視野，才有跨地域統一戰線：日本殖民時期台灣無政府主義活動素描
赵刚：争议民间东亚：侧记最近两场保钓座谈
邱士杰：「他终于全都是革命」：记林书扬先生（上）
邱士杰：「他终于全都是革命」：记林书扬先生（下）
周翔：当代台湾原住民作家的身份认同
陈桂清：台当局南海政策的演变脉络及特点
延光锡：重返马克思和恩格斯的当前思考--评汪立峡《破门而入》
赵刚：「新右派」出现在台湾地平线上了--评吴叡人的《贱民宣言》
赵刚：二评吴叡人：一个「逻辑的-理论的」批判
邱士杰：「台湾人全体的解放」？--对赵刚老师〈「新右派」出现在台湾地平线上了：评吴叡人的《贱民宣言》〉的一点补充
卡維波：在帝国/殖民/主义中的台湾史叙事——从赵刚二评吴叡人谈起
赵刚：哭笑不得的现代性--阅读卓别林《摩登时代》
赵刚： 为什么要读陈映真？--《橙红的早星》自序
吕正惠：放在序言位置的书评——《橙红的早星》序
赵刚：两岸与第三世界--陈映真的历史视野
赵刚：恐惧与混乱只有让人不得自由：评《自由人宣言》
赵刚：《终战诏书》背后的思考（节录）
趙剛：思想與學運
台灣社會科學研究會：「不反服貿的反服貿運動」——試論三一八學運的性質及其可能的啟示
趙剛： 思想的貧困：評龍應台評太陽花
趙剛：風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思
汪晖：当代中国历史巨变中的台湾问题
赵刚：反帝，与反帝之难 ——陈映真《六月里的玫瑰花》的美与刺
朱双一："保钓"运动的台湾思想史意义
刘纪蕙：与赵刚商榷：我们需要什么样的"中国"理念
赵刚：敬答刘纪蕙教授：台湾社会运动真的在创造新的可能性吗？
張鈞凱：對台灣而言的中國道路
陈明忠：我在台湾的左统生涯
夸特其罗：《法国1968：终结的开始》第一章（赵刚译）

API: 工具箱 焦点 短消息 Email PDF 书签

请您支持独立网站发展，转载本站文章请提供原文链接，非常感谢。 © http://wen.org.cn

嵌套显示 旧的在前 刷新
网友个人意见，不代表本站立场。对于发言内容，由发表者自负责任。

近期热门文章
蔡美儿：《起火世界》序言：全球化与种族仇恨
韩少功：革命后记
汪晖、罗岗、鲁明军：跨界对谈：历史、革命与当代青年的思想构成
墨磊宁：国家的眼睛：社会科学家在中国民族识别工作中的角色
关注我们的新浪微博
回顶部

台灣社會研究季刊｜第七十七期｜2010年3月｜頁277-289

重建左翼

重見魯迅、重見陳映真

趙剛*

Revisiting Lu Xun and Chen Yingzhen

by Kang CHAO

* 服務單位：東海大學社會系
通訊地址：407 台中市西屯區台中港路三段181號
E-mail: kchao@thu.edu.tw

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

今天錢老師給我們非常豐富的關於魯迅的思考，我收獲非常多，下面就來說說我對於我們今天在台灣，比如說台社作為左翼，或者拿我自己來說吧，怎麼去回答何以今天要與魯迅相遇的問題。錢老師說了他的答案，當然其中有很多也是我們的回答所必須也要包括的，但是我想我也許可以接著說一些比較貼近台灣脈絡的話吧。為什麼在今天的台灣要與魯迅相遇？我想到三個理由。

一、與魯迅相遇的三個理由

(一)魯迅與一種左翼傳統的復歸

首先，對兩岸的左翼知識份子，甚或全球範圍的左翼運動而言，重新理解魯迅的意義在於重新發覺並理解：五四以來的非黨派化、非國家中心的左翼思想的傳統。在這個傳統中，魯迅無疑佔據了最核心的位置。我們可以和這個特殊的左翼傳統建立歷史聯繫，找到知識、思想與精神對話資源，有了這個資源，能夠重建一種第三世界的、非西方但也不只非西方的左翼主體與左翼文化。

其中，最重要的是我們重新思考該如何去定位自身，尤其是自身與現代性的關係，魯迅的思考中有豐富的對於現代性的悖論式的思考方式，這就我自己的經驗而言是很受用的，可以幫助我們重新去思考好比科學、民主、自由、平等……這些啟蒙以來核心的概念，跟我們之間的關係。魯迅這個左翼傳統的更重要一點，其實是關於我們自己主體狀態的反身性思考。用更簡單的話來說，是一種把自己包括進來的思考，這是很重要的。

關於重新找到一個非教條的「非國家中心主義」的左翼傳統的立場，我的意思不是「反國家中心主義」而是「非國家中心主義」，因為魯迅對於國家是有一個非常曖昧、牽扯、糾纏、拒斥的複雜立場，不是「反」或「是」可以去說明的。這樣一個非教條的「非國家中心主義」的左

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

翼立場，對於我們如何回答某些迫切的問題，是非常必要的。如果我們對魯迅傳統能有效地去掌握、思考的話，我們可以有根據地—根據魯迅或第三世界左翼自己的信念與價值，而不是從一個外在的西方左翼、自由主義或傳統主義的—去評價中國一百年來的革命，特別是中國共產革命，在1949年（或1948）年之後的發展、成就與限制。其中重要的問題包括了，思想者與國家機器之間的關係問題——這也是錢老師在他的大作《1948：天地玄黃》所特別關心的，以及，我們的左翼思想是否有可能建立在第三世界的思考與實踐，而不是一個狹義的民族主義思考。在改革開放之後直到今天的歷程，我覺得這兩點的意義其實益發重要。

如果今天討論魯迅的意義可以這樣理解的話，我就提出一個延伸性的問題，那即是，重新思考與評價魯迅和重新思考與評價毛澤東，是否是無法切割開來的同一個知識任務？我在這方面沒有準備，但是我覺得重新認識魯迅，假如按照錢老師的命題這樣發展下來的話，是不是也同樣不可迴避的要重新評價毛澤東？簡言之，對魯迅思想的掌握是否也預設了對毛澤東思想的掌握？或，對魯迅的新的肯定性的興趣，是否暗含了對毛澤東思想的批判？又，魯迅和毛澤東真能說是分別代表了中國現代左翼的兩種路徑？又，我不得不好奇，魯迅思想在1948年之後是如何被中共官方所「處理」的？這個問題剛剛錢老師已經談到了。

當然，這段歷史是我們沒辦法去假設性地想像的，但我自己會想到，錢老師的《1948：天地玄黃》這本書中描述到了蕭軍、胡風這些與魯迅非常有關係的人，他們之後的命運相對來說是具有深刻的意義的。

（二）作為克服分斷體制的一種努力

我們為何要與魯迅相遇的第二層意義，我想是作為克服分斷體制

的一種努力。兩岸分斷體制，使海峽兩岸變成一邊一個政權，使兩邊的人民分斷、甚至長期敵視。這樣一個分斷體制自1949年確立後，台灣的歷史編纂對五四以來的現代史，只有國民黨的片面之詞，我們所受的歷史教育是扭曲的，以至於我們的歷史意識也無法不是扭曲的。這個國民黨化的歷史編纂，並沒有因為1987年解嚴而被挑戰，現在距解嚴已近22年了，這22年之中社會變化很大，我們感受到某些進步，但是假如我們往表面之下的歷史編纂邏輯與歷史意識來看，其實並沒有因為解嚴而被挑戰，反而被「從反共到反中」的民進黨政權所繼承。因此，我們（民進黨政權、國民黨政權，甚至「批判知識份子」）一直是在歷史意識被扭曲的狀態下學習與思考與實踐。

魯迅即是當初被切割掉的核心的左翼思想者。對他的重新閱讀，當有助於我們克服現代史的斷裂，從而有效地理解中國社會主義革命的源起、發展與流變，以及某些核心特質。缺少對魯迅這一大塊歷史中的思想的認識，也勢必讓我們無法有效地理解魯迅之前的中國近代史，以及魯迅之後、49年之後的當代史。而台灣是這個大歷史中的一個部分，喜歡，或者不喜歡。

對魯迅的重新認識，不只是對左翼思維的重新掌握，也意味著對重大影響台灣當代史的自由派學者或傳統派學者的重新認識；好比胡適、傅斯年、殷海光、徐復觀，與錢穆等人。我們過去對這些人的理解也許過於去歷史化、也許不自覺地黨派化，因為理解或許都過於脈絡單薄，其實他們也是關於「中國走向何處」這個最大的對話的參與者。對這個更大的跨越左右的對話脈絡的體會與掌握，對我們當代人更有效地定位自身有幫助。我們把胡適定位為「國民黨的」，正如我們把魯迅定位為「共產黨的」，都是黨派性的理解，從而是反智的。

大陸在80年代有「回到五四」的思想運動。台灣在解嚴後的「改革開放」的「新時期」，卻沒有類似的知識與歷史反思運動。戒嚴時期反而報章是有類似紀念七七的、紀念五四的活動。解嚴後到今天，思想

界在切斷自身思想傳承的前提下不斷地搬引西方思潮；這和陳映真60年代〈唐倩的喜劇〉所描繪的狀況沒有根本的差別。不分左右，知識界對自身的知識與精神狀況並無客體化的興趣。

因此，討論魯迅，也正是在克服這個分斷體制所造成的史盲。對知識界而言，也是一個機會把自己的知識構造重新丟進一個歷史情境中，使其成為被檢視的客體。因此，閱讀魯迅，看起來是閱讀過去，但實際上是面對將來。看起來是閱讀某一個思想家，但實際上是理解自己。這個意義而言，我們閱讀魯迅與我們很多其他的閱讀（特別是閱讀西方思想家），在心態上只想成為他者的那種狀態是很不同的。

（三）對「國民性」的重新認識

我自己揣摩為什麼要與魯迅相遇的第三個原因，其實是我認為魯迅的思想提供了很寶貴的養分讓我們對「國民性」重新認識。在這裡，我特別是針對台灣的族群民族主義者來發言的。我認為，對於你們來說，閱讀魯迅也是必要的，因為魯迅所尖銳掌握住的對中國國民性的批判，恰恰好也無處不是對你們所謂的台灣民族的國民性的批判。例如大家應該都可以反身性地理解到，在「我們」這個文化裡頭，我們受的教育、我們的作為，有多少時候我們是當「看客」、多少時候我們是在「作戲」、多少時候我們也在「吃人」。閱讀魯迅其實讓人很清醒地面對這一個現實，你想不想當中國人是一回事，但你是不是中國人是另一回事。我認為魯迅對於國民性的思考、認識，對理解當代台灣人的主體狀態有高度參照意義。

魯迅其實讓我們思考一個問題：如果沒有自省，而只有反對，那麼這樣的「民族主義」或「民粹主義」是沒有出息的。「民族主義者」不要以為自己是純潔的、無辜的、受壓迫的，應該要能體會自己「也是個吃過人的人」。魯迅的貢獻是提出一種「精神史」的自覺。

以上是我關於為什麼此時在台灣我們要與魯迅相遇的三個理由。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

緊接著我想要討論的，則是比較側重魯迅左翼對今天台灣的左翼文化的意義。

二、左翼的自我批判與自我重建

豈止是族群民族主義者缺少這種建立在歷史上的深度精神史自覺，台灣在地的某些左派也是一樣。多年來，台社以某種稍嫌簡單化的「市民社會的」或是「社會運動的」一種西方左翼的價值與信念，去歷史地、少自省地，進入在地的實踐過程。我們總是說我們是與社會運動結合在一起的，但這當中缺少了魯迅對於知識者與社運者之間的一種可以是矛盾的、複雜的、比直觀更豐富的關係體驗與認知。這樣的一種去歷史的「介入」努力，在過去有其階段性貢獻，但是台社一直缺少魯迅「歷史中間物」的意識，自覺自己一直在打鬼，卻少有時間與精神在知識上進行反思，反思自己主體狀態中內在的鬼。我覺得錢老師若是面對台社提出批評的話，我覺得最直接的訊息或許是這個。

在去年台社二十周年的研討會裡頭，好幾篇寫作都直接間接討論過這樣一種左翼的問題。我曾在〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉那篇論文檢討過這樣的一種左翼，指出其核心問題其實沒有把認識的根紮在一個具體的歷史空間中，表現在我們的思維缺乏歷史的縱深。而這歷史縱深的缺乏，表現在三方面：首先，對於思想與論述的主體（也就是台社自己）缺少歷史縱深的自我意識。證據是什麼呢？台社到了20歲了才開始正視魯迅，但魯迅卻不曾真正外在於台灣。因此剛剛曾健民先生所說的那段「魯迅在台灣」的歷史，對我們就很新鮮了。這個「新鮮」對於台社來說不能不有些尷尬，因為，我們口頭上反對去歷史，但是我們的思考與實踐卻常是去歷史的，好像都是面對新浮現的「現實」而發的，我們好像是一群哥倫布先生。所以剛剛健民兄的報告表面雖是對文獻的探討，但我覺得卻又同時是很深刻的對於我們缺乏

歷史意識的隱性批判。其次，台社關心社會運動，但是台社對於社會運動、群眾、或人民，其實也缺少歷史縱深的理解興趣。這怎麼說呢？就是像錢老師剛剛說的，魯迅站在人民立場，但這個「站」並不只是一種政治姿態或僅僅是話語立場，而更是一種知識的狀態——要站在人民立場，是要下知識功夫的，而不是自己的自我理解或自我安慰。到目前，台社的知識狀況其實是沒有下過這個具體的功夫的，而我們如果沒有下過這種功夫，我們又如何和「民眾」進行一種深度的聯繫呢？我們如何取得一種「民眾視角」呢？反觀魯迅，他與人民、民眾所建立的深刻的內在關係，是建立在對民間藝術、民間信仰的深入認識的。相較而言，台社在過去所累積的不少出版中，關於民間藝術與民間信仰，掛零。我想這至少是個癥候。第三，對於我們所倡議的價值（不論是正義、多元、平等或是自由）也有嚴重的物化或是去歷史的傾向，因為它們大多是「橫的移植」來的，雖然稍有改造。這就不多談了。

對照於深厚的魯迅左翼，那麼台社的「左」的形象之所以得以浮現，在相當大的程度上，其實是因為背景的陷落，整個台灣的論述朝向非常右翼的族群民粹主義下降的結果。台社的進步形象，其實是一個浮雕。

將近50年前，陳映真曾在〈加略人猶大的故事〉這篇小說中，指出了一種只在當下的權力格局下進行權力鬥爭，只有權力論述的左翼的問題。這種猶大式的左翼其實和他的對立面族群民族主義政黨「奮銳黨」共享很多前提，都是對於權力的著迷，對於僵化的、拜物教化的目標的無疑探求，對於自己的道德位置的無可置疑，以及對於歷史的茫然。

「魯迅的左翼」則很不同。他不但指出了現在的吃人的宴席，還指出了這個吃人宴席的淵遠流長，不但如此，自己正是這個吃人宴席的參與者。批判永遠是包括了自身。而這個包括了自身的批判，並不是

一個意識型態的簡單的自責姿態，好比「我們現在吃的米是誰種的」、「我們身上穿的衣服是誰織的」、「我們現在所在的這個大廳是誰蓋的」……這是一種比較簡易的知識份子對於工農的自責姿態。

我們當然要知道房子是誰蓋的、衣服是誰織的，但更重要的是要知道，批判是要有一種對於人、對於現在、對於過去的一種傾聽和理解的能力。我覺得魯迅這個能力是非常讓我們感到驚詫的。魯迅能夠看到那屬於「夜」，或是「地底」的一切，在那裡頭看到無邊的罪惡，以及無邊罪惡旁邊的微小的希望，魯迅能在表面的話語或現實中「推背」。這是一種深刻的對於一個人群或一個民族的「精神史」的深刻理解。而左翼應該是要在這樣的一種包括著自我懷疑、自我否定的精神危機下，巔躓地、自反地、徬徨地建立自己的左翼主體性。這應該是一種徬徨的非直線的前進。相對而言，受到西方左翼深刻影響的台社，可能還是以一種主體明確、目標明確的姿態直線地前進。但現在，顯然這樣一種前進出了問題。士兵一樣昂揚，但卻原地踏步。徬徨地前進的一種魯迅的左翼，可能還沒有開拓出來過。這不但對台灣的左翼有參照價值，對中國大陸我想也一定有參照價值。而我猜測，這也許是錢老師所念茲在茲的一個思想任務吧。左翼其實並不貧乏，也不像很多人說的歷史已經終結了，其實路漫漫其修遠兮，歷史還沒有終結，因為我們還在遺忘魯迅，以及，陳映真。以上是我第二個部分討論，關於魯迅與左翼主體與文化重建的關聯。

三、哪一種魯迅？

假如我們現在要重新跟魯迅相遇，這個魯迅是哪一個魯迅？剛剛錢老師把魯迅做了很精彩的、充滿矛盾的悖論式的介紹。但我還是以我有限的對魯迅的了解，我覺得，好比說我們要召喚任何一位大思想家時都會碰到的一個困境，那就是我們在召喚的是這個思想家的哪一

面？拿馬克思做例子，是青年的、1844年的呢？還是後來科學的、資本論的呢——雖說這中間不無深刻聯繫？魯迅也一樣，是寫《徬徨》的小說家魯迅，是被蕭紅、許廣平、青年朋友所懷念的日常生活的魯迅？還是雜文家、戰鬥者的魯迅呢？這樣分也許不妥，但我總感覺作為小說家的以及日常生活的、在親友印象與懷念中的魯迅，似乎和雜文的、筆戰的魯迅，有兩個很不同的形象。前者溫厚、體諒、支持、同情、矛盾、徬徨，後者尖刻、多疑、報復，乃至「一個也不饒恕」。

寫小說或過生活的魯迅雖然也在戰鬥，但是文學或生活本身並不只是戰鬥，而是多於戰鬥，或許也高於戰鬥。但雜文的魯迅則是戰鬥的魯迅。這兩種魯迅我都喜歡，甚至由於我的某一種想要尖刻的個性，我有時更喜歡讀他的雜文。讀魯迅雜文，我學到很多，包括了那時期的歷史，同時，我也在魯迅挖苦、諷刺對手時，有同樂之感。但我似乎隨著年歲的增長，我亂七八糟的翻《魯迅全集》大概也翻了十幾年，雖然聽起來很久但其實是毫無章法斷斷續續地亂看，我越來越覺得在讀魯迅的雜文時（好比《華蓋集》），對魯迅的「紹興師爺筆法」有一種複雜的感覺，並不好受，因為感受到戰鬥中的魯迅似乎也是深受虛無之苦，而他似乎更宿命地不想克服這個虛無，甚至與對手泥沙俱下也不以為苦，讓人聞之而悲。甚至有時候魯迅說他寫文章不過是以眼還眼、以牙還牙，他說他自己並沒有懷抱什麼樣的真理或信念，只不過是意見和利害跟他所論戰的對象彼此不同，又適值狹路相逢，就揮了幾拳而已。魯迅是個戰士，但這麼苦的戰士，甚至「不肯以所信示人」的戰士，毋寧也太苦了。這邊我引了《華蓋集》的一段文字：

> 現在是一年的盡頭的深夜，深得這夜將盡了。我的生命，至少是一部份的生命，已經耗費在寫這些無聊的東西中，而我所獲得的，乃是我自己的靈魂的荒涼和粗糙。但是我並不懼憚這些，也不想遮蓋這些，而且實在有些愛他們了，因為這是我輾轉而生活

於風沙中的瘢痕。《華蓋集》〈題記〉

但這樣一個「牆外有兩株樹，一株是棗樹，還有一株也是棗樹」的秋夜的魯迅，卻一定是有某種根底、信念、讓他能那麼認真地活著、那麼堅持於自己的責任、那麼自然地發散出愛的人。

我覺得如蕭紅、許廣平的回憶，魯迅給了我一個在生活中能夠自然而然地，在重病中快要臨終的時候，還要回應他兒子的「晚安」的形象。這個魯迅跟那個「忘了我」、「一個也不饒恕」的魯迅，是同一個魯迅，但如此似乎反而洩露了這個魯迅好像並不是很能安頓得好。所以，我的想法就是：怎樣把魯迅整體地掌握，讓這個人的生命與寫作共同成為我們的教訓或參照，甚至作為我們理解百年中國革命史的契機之一。我想這大概也就是錢老師所想到的問題，他要與周氏兄弟相遇，可能也是這樣的原因。錢老師今天沒說，但在他的發言大綱裡頭說要講一點關於周作人，但是他沒講。周作人的細膩、溫和、語言的克制與保留、與人為善，可能寄寓在錢老師編的《魯迅入門讀本》，把蕭紅和許廣平對魯迅的暖暖的回憶擺在書的最前頭的作法那裡。我覺得這有一種筆法的深意。

我的意思很簡單，如果只以論戰的雜文、尖刻的雜文，非常奇、非常毒的文字來理解魯迅的話，就無法理解魯迅深刻的韌性，雜文的魯迅其實是很乾、很烈、很風沙、也很脆、很容易折的。錢老師剛剛說魯迅的韌性是來自中國農民。這表示說，漢文化裡頭其實是有這樣一種滋潤的根柢。張承志曾說魯迅可能是胡人，這可能是一種比喻，但是張承志這種講法更是難以說明魯迅何以有這麼強大的一種韌性，因為胡的那一面的確就是非常乾、非常烈、非常風沙，像朔方的雪一樣非常乾。錢老師說魯迅有來自中國農民或傳統漢文化的一種堅韌，我想這當中也要有一個環節來推論魯迅是如何有意識地耕耘這樣的文化精髓—這是我們不大直接看得到的，雖然他同時當然也在拋棄漢文

化裡的糟粕—這是我們都看得到的。我們對於魯迅的理解還是可以有這個提問的。

這樣說來，我認為重新面對魯迅，也意味要以魯迅的方式面對魯迅，那就是既堅持魯迅的價值，也要對他提出質疑。對我而言，質疑魯迅的方式最有效的應該是一種內在的質疑，也就是，為何這麼多疑尖刻的魯迅，卻又是個那麼坦然、溫和、愛人、有信念的魯迅？這兩種魯迅為什麼出現了斷裂，以致於發生了某種偏枯？我相信這應該和中國左翼革命的內在狀態有某種平行的關係。

四、陳映真

最後，我想講一講台灣這邊深受魯迅影響的陳映真。在魯迅左翼的復歸這個脈絡下，我提出了陳映真。陳映真承襲了魯迅的很多精神與文學資產，這是大家都知道的，其中最重要的是「不以歷史醜陋，而割斷歷史」的把自己也包括在歷史中（與民族中）的知識態度與政治立場。以及站在民間的「偏不遵命、偏不磕頭」《華蓋集續篇》〈小引〉—他最多也只是痛苦的沈默。以及耐得住創作、思想與政治上的長期邊緣化的寂寞。多年以來，自認為左翼的台社同仁，在身旁有這樣一個精神的、思想的、政治的資源的時候，我們都沒有跟他好好對話—這未嘗不是台社知識狀態的一個癥候。陳映真在台灣也是多年「荷戟獨徬徨」。

但陳映真即使生命與思想來自魯迅很多的灌溉，但陳映真有別於魯迅的重要一點也是清楚的：他並不甘心於在戰鬥中與對手一起歸於虛無。他總是著意地要保存他的本初，這個本初可能是陳映真認為要保存在生活中、戰鬥中的某種善意。陳映真的小說裡頭，並不像魯迅那樣，不曾有要摧毀自己的園地的心念與動機。這我有證據。陳映真說不定也是個可以很尖刻、諷刺的人，他有這個能力，但他卻一直在

克制著這個能力。就算是有的話，他也是讓這種諷刺與尖刻來針對自己。他寫〈唐倩的喜劇〉，這似乎是他唯一的尖刻的作品，但之後他基本上讓這個能力、這種心情控制下來，雖然他接下來是直接的政治迫害，坐了七年牢，以及之後的思想迫害，以及之後的「論戰」中對手的惡意攻擊，但論戰的陳映真始終還能堅持著某種文學的陳映真的不為已甚的態度，並且時時以對人類、對中國有著愛與信念的方式言說著、實踐著。

所以我想起《人間》雜誌的發刊詞是「因為我們相信、我們愛」，這個相信跟愛，在我們左翼來說，這個話好像是說不出口來的，但在陳映真卻說得那麼自然，所以在讀陳映真的時候，我就覺得他能夠把「因為我們相信、我們愛」，結合到他的小說創作、政治思考裡頭。這是一個怎麼樣的人呢？也許，在陳映真身上，我們看到了周氏兄弟的調和，或是雜文家魯迅和小說家與日常生活的魯迅的調和。

這是我所感受到的不同於魯迅風景的一扇陳映真風景。過去這50年來，台灣學界對陳映真現象還是不太在意，不欲理解，甚至在那樣一個鋪天蓋地的90年代以來的政治運動裡頭，連他是屬於本土、關懷本土的基本承認都被沒收。在過去幾年，有限地對他的承認也不過是「陳映真印象」或「陳映真風景」或把他當作「陳映真大師」，要向大師致敬。但是對陳映真大在哪裡，他有什麼風景，我們是不曾深究的。我們對「陳映真」以及其他，其實還在做戲，但是我希望我們開始不要做戲了。

最後，我想說，我很感謝陳光興在這些年來把很多重要的兩岸交流與區域交流的工作帶到台灣、台社的思想場域裡頭，邀請了像錢老師等人來到這裡跟大家討論魯迅思想。魯迅這麼多年了，總算是正式登陸，我有個期望，魯迅來台，那麼陳映真也應該去大陸，但不是以陳映真目前生病的方式那樣的意義去大陸，而是陳映真作為一個思想者，他也應該要「反攻大陸」。我們這樣想的時候，不免也感受到一種

吊詭，這兩位思想者在他們原初的地方，其實還遭到實質的不理解，而且陳映真在台灣的不被理解，又尤勝於魯迅在大陸的當代命運。這是我今天對錢老師精彩演講的簡單回應，謝謝。

NATIONAL CENTRAL LIBRARY 國家圖書館 ROC

赵刚：争议民间东亚：侧记最近两场保钓座谈

人文与社会 提交 2012/10/20 阅读：869

摘要：赵刚教授对2012年10月6日下午台师大以最近东亚领土争议为主题的讨论会「民间东亚论坛：钓鱼台（尖阁岛）、独岛（竹岛）争议圆桌讨论」以及翌日台师大图书馆保钓民间论坛「从钓鱼台到南海：美国重返亚洲下东亚海权争议」所做记录与点评。

关键词：赵刚 钓鱼岛 美日安保 保钓 重返东亚 李大勋 冈本厚 若林千代 野平晋作 陈光兴 钱永祥 王晓明

2012年10月6日下午在师大综合大楼办了一场以最近东亚领土争议为主题的讨论会「民间东亚论坛：钓鱼台（尖阁岛）、独岛（竹岛）争议圆桌讨论」。与会者来自韩国、冲绳、中国大陆与台湾本地，并有两位日本人士透过视迅参与讨论。翌日在师大图书馆也办了一场保钓民间论坛「从钓鱼台到南海：美国重返亚洲下东亚海权争议」的讨论会。前一场我都在，后一场听了部分。

下面是我以前一场为主，后一场为副的记录。但必须说明的是，要再现这么多谈者的真实的乃至潜文本的内容，的确高度困难，更何况我对他们绝大多数人的素来想法也没接触，因此，这个整理一定有我的浅解甚或误解。每个人讲的都很精彩，但我还是只能交代我比较有专注（能）力的部分好了。以下并非逐字纪录，是我的二次整理。

韩国 李大勋

独岛问题是因为韩国12月要大选，而被批评过于亲美、日的李明博，选择以此作为扭转形象的政治行动。但这只能算是近因。真正要理解独岛事件，必须要理解南韩的一种「安保主义」的右翼情感。而领土问题是动员这种情感的最厉害的手段。因此，领土问题并不只是领土问题，而更是殖民历史、认同、民族主义，与对外关系下的复杂问题。

当很多人上街喊「独岛是我们的」的时候，所幸的是，韩国社会也出现了反思批判民族主义的声音，以及批判韩国的国家体制的声音。民族主义的反日情绪并无法让一般韩国人认识到韩国自2002年以来，已经进入了美日韩三方所共构的「海军整合」，而更深入地被整编在「美日安保体制」之内。

要如何展开民间的自我批判，看到自己并非是单纯的受害者，也同时是东亚区域和平的军事危机共构，是很重要的。韩国是「全球在地化的军事底层结构」（glocalized military infrastructure）的一个环节，是必须被指认的。因此，民间的对话，以及对话之前的反省是重要的，前提是：知识分子必须要从「安全-对抗-主权-领土神圣」的这个情感与思想陷阱中跳出。

冲绳 若林千代

「钓鱼台争议」，是美国「重返东亚」下，对此海域的军事重新部署下的一个衍生现象。冲绳各岛有很多的美军军事基地都在积极兴建中，对冲绳人民而言，这是巨大的生存危机，因为冲绳人民千百年来的经济与生活都将被「基地经济」所暴力置换。而美国为了维系它日渐衰颓的霸权，过激的或投机的行动反而是比它强大时还更有可能。

钓鱼台海域若发生战争，直接受害的而且受害最大的应是冲绳民众，因为它是美军的基地，直接遭受战争打击的压力。

主持人**陈光兴**补充：1. 在日本的美国军事基地中，有百分之七十在冲绳；2. 冲绳基地是美国全球战略的一个中枢；3. 从而，冲绳人在反美反战中发展出了一个具有全球高度的反战视野与思想--这个基地不是从我家赶出去就好了，而是哪里都不要有这种基地。4.台湾人不知道冲绳人已经内在于两岸关系了，因为两岸一开打，冲绳首先面临摧毁性攻击的危机。

日本 冈本厚

冈本指出了日本是区域不安定的要因，因为它主动破坏了中与日关于搁置争议的默契。他直言：局部武力冲突是有可能的。而冲突的后果是让日本更依赖美国。日本也许会因此脱离东亚，与美国结合。（这和翌日陈福裕在「保钓论坛」中所强调的一点很相关：陈福裕说，此次钓岛事件，最大得利者是美国，因为这个争议让日本从一个缓慢且艰苦形成中的东亚一体感中拔出）。

自卫队与美军之间的一体化将加速完成；修改宪法第九条，成为「正常化国家」都有可能。

以上是冈本的「内容性」内容。但他还有「方法性」的内容。他提出了区域知识分子要以扩大讨论空间为务，使区域中出现「复数的声音」，以抵抗那种「XX是我们的」的声音。因此，自我反省是每个国家的知识分子的首要责任--不能陷入到主权问题。（这个立场，如果我没听错，遭到了李大勋在综合讨论时的批评。李大勋似乎是说：自我批评是对的也是需要的，但不必然连接到要求区域他者也要自我批评的逻辑推论。）

记录者按：

李大勋的回应很重要，因为，首先，这是一个政治正确的方法或程序性立场，本身在要求历史的介入时，否定了历史。历史不是抽空的，是内在于这个区域的，历史也不是完全或必然相对主义的。回到历史，也必然是要面对难堪、丑陋、谎言与暴力，而且从而应有辨认「加害者」与「被害者」的责任设想。虽然这个辨认不应当简单化、教条化，乃至政权化，但也无法、也不应该以「复数的声音」为方法、为名稀释之。如果日本学者在自我批判后，也一定要期待区域中的历史受害者也要同样的自我批判作为一种「平衡」，那就未免不够真诚。加害者与被害者的区分，对中国民众与中国知识分子必须是一个不能犬儒化或虚无化的问题，而归根结底，这并不是由于道德，而是由于历史。王智明在这一场以及第二天的保钓会的发言也间接地回应了这个问题。但对他而言，恰恰好这样的一种区分是应该要被遗忘的。或者，高兴与否，年轻人已经遗忘了。王智明在这一场发言时，举了一个大陆保钓标语作例子--「钓鱼台是我们的，苍井空是大家的」来表明一种新的全球化时代的青年主体状态。但是，问题是这种遗忘本身难道不正应该就是吾人反思的对象吗？是在一种什么样的体制（例如冷战与分断）的记忆工程下，我们记得了这个，忘记了那个。而那个遗忘的缘起、过程与代价是何？难道不是知识分子的责任吗？王智明在第二天的会，说老保钓之所以没有人气，是因为青年人的活动（例如乐生、三莺与文林苑）他们都没参加……。

王智明的立场似乎变成了一个没有立场的立场，或，「方法的立场」而已。他说岛屿争议责任是所有人的，中日台韩的民间声音要出来，要对话、合作、连带、交流，要听到彼此的声音。让钓鱼台可以真的成为一个让大家去钓鱼的地方……。这听起来都好，但是否正是因为失去了历史的重量使然？

因此，把东亚视为一个多元的公共领域，事实上是一个去历史的外在立场，甚至几乎可说是一个「美国立场」。美国的官方，不就一直在「多元论」地、「审议民主」地、「沟通伦理」地鼓吹相关政府的理性对话吗？而我相信，美国也会欢迎这样的一种「民间立场」的。何不呢？何伤呢？又，关于钓鱼台，美国有民间立场吗？帝国只有在其内部看到某种民间的影子，在它的「海外」，帝国就是帝国。而「人民」都变成了Ospreys了。

老实说，唯有面对自己的历史真实，承担起它的不那么青春的重量，才有在这个区域和他人有真正的对话。

区域的对话是有可能的。但第二天保钓会上的钱永祥，为了知识开展的善意，故意挑衅性地指出「东亚」是两岸的逃避，「民间」对话是国家暴力的不顾--「这多正确啊！」他说。东亚民间是有可能虚空化、政治正确化，甚或意识型态化。这是有心人要努力避免的，而钱永祥的有心提醒是好的。但钱永祥对保钓的「两岸」与「国家」，又是如何论述的呢？他是如此要大家（尤其是「老保钓」）想的：大家还没有仔细思考一个重要问题--「两岸联手保钓」，而如果这个问题成立，那么，台湾在这个联手中的位置要如何想像呢？的确，钱永祥进入了一个巨大的克服分断的问题，但他却旋即从他的自由主义边门中拐出去了。基本上，他是如此论列的：现今，保钓是以中国为场域，以中国人为主角，但主题呢？还能诉求反帝吗？还能诉求爱国吗？钱永祥对反帝是否还成立有些支吾其词，但他很强烈地质疑当今的中国人民是无法成为任何社会运动（包括保钓）的主人公的--因为，有那样的国家，人民什么也担不起。你没有主人意识，如何爱国？没有民主，爱国何出？因此，钱永祥原本可以复杂的保钓思维又简单地回到了自由主义对专制国家的批判套路。且不说爱国与民主的关系是否如钱永祥所论，但这样的一种论法，是否也一样是「这多正确啊」呢？这样，又如何回到历史呢？如果病是那么的确定，又哪需要知道病是如何着上的呢？

甚至，钱永祥的答案竟也回过头来否定了他的问题。因为，如果中国大陆其实并没有「民间」，那台湾民间的这只手要伸向何处呢？要如何「联手」呢？我其实是无法判断钱永祥是在展演一种真实的矛盾呢，还是在吃「老保钓」的豆腐？我猜应是前者。但我在这里似乎也看到一种自由主义的历史封闭性及分析绝对性，以及因此而来的「理论绝望性」。如何让自由主义重新开放化、历史化，其实是大家都乐意看到的。这对台湾自身是最好的，因为一种封闭的、近乎神学的自由主义姿态很容易高高地施用于他者（中国大陆），而使自身免除于自我批判，也使自身不在此山中。在第二天的座谈里，李大勋很客气的问在座者：我们韩国是美国的军事共构的一部份，你们台湾是不是？我不知道。但应该有可能也是吧。人家话说的含蓄，没失分寸。我们台湾对大陆的立场，有时是很不含蓄的，也缺乏自省的。太把自己不当外人了！或太不把自己当成外人了！这两种姿态奇怪地杂揉在一起。

日本 野平晋作

野平是Peace Corp的成员。他指出钓岛事件是日本战后最挑衅的行为。他强调日本失去历史感的致命性。日本（不包含冲绳）有很严重的右翼化倾向，但并不自觉，反而觉得别国都是民族主义的。反而惊讶别人为何要和日本争领土。对于这么亲日的台湾人也要钓鱼台，更是惊讶。简而言之，日本人（包括知识分子），对殖民地的人民的感受很无知，对他人的领土自觉很没意识。是这个保守的傲慢的根底，使石原慎太郎有机可乘。次日，有媒体报导野平关于香港学生与日本学生的对钓鱼台主权的不同反应，说野平是在批评香港学生的「民族主义」，似乎没有捕捉到这里的更矛盾复杂的含意。

日本人没有反美意识有很多原因，其中之一是因为在日美军基地里的七成是在冲绳。日本人，在其本部，看不到、感受不到。但为何冲绳人民的反应他们也无感呢？那是因为日本人基本上还是把冲绳当殖民地。如何重新开启当代殖民地的问题的讨论，因此是很重要的。

北京 韩家玲

中国大陆的反日示威活动是参杂着零星过激行为，但主体与主调绝非暴力。一些媒体如此强调并聚焦于「暴力」，其实是很值得好奇反思的。中国普通老百姓大多有亲人受到日本侵略战争的害，但日本从未正式道歉过，反而不停地在勾起伤痛回忆。日本人必须要正视历史。

上海 王晓明

日本的战争清算没做好，被侵略的国家的人民碰到问题，反应会很大。这不是单纯的领土问题，而是历史问题。证据之一就是中国人对中越争执与中日争执的反应非常不同。这必须要被理解。只用「民族主义」一词来概括是有问题的。

王晓明是此次讨论中，唯一把问题升高到一个另类秩序想像的发言者。他说，东亚海洋争执的最大背景是全球资本主义世界的危机展现。为何？这个霸权体制为了要抒解它的危机，经常要将它的内部危机外部化，进行国与国的冲突，以及争夺日益稀有的自然资源。因此，国家主权在可见的未来，不会递消还会递增，因为它是资本扩张的一个最重要的手段。

因此，知识分子的挑战或许是要以最大的热情想像一个新秩序，要超越现存的政治经济与文化思想的霸权格局。

记录者按：

王晓明的发言看似迂阔，但是对它感觉迂阔，恰恰正是霸权在行使其力量于我们的明证。今天在东亚，中国知识分子（如果王晓明可以算是代表的话，当然他无法是）或许又重新肩负了一百年前的另类秩序的激进想像的责任了，而另一方面日本激进人士的思维方式，却又吊诡地和一百多年前日本的「入欧」有一定程度的类似性。日本的激进知识分子，似乎已经放弃了对另类秩序的追求，而把「想像」安置在「和平」与「非军事」等目标。必须说，如果没有更大结构、更长历史的创新思想，那么「和平」与「非军事」其实还正是资本主义的意识型态的核心标章。某一美国专栏作家不就说过，有麦当劳的国家不会和另一个有麦当劳的国家开战的。

台北 林孝信

民族主义有两种：扩张的与自卫的。对它进行笼统否定是不对的。二战中，有十分之一的中国人死于日本侵略。这是历史的真实，要如何绕过？民族主义是受害者的第三世界人民受压迫的真实反应。我们不希望它被利用，但更不认为它是被利用出来的。

但是，只有民族主义还是不够的；格局不宽广。知识的责任还是要反省这个以美国为首的世界秩序及其「重返亚洲」。

台北 王智明

年轻人对老保钓的声嘶力竭无感，需要找到一个新的介入空间。其他内容前面已提及。

以上是记录者在2012/10/6以及2012/10/7两天混乱所见所闻，谨供参考，不可取代对这里所报导的对象的直接理解。

请您支持独立网站发展，转载请注明文章链接：
文章地址：http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php/c10/3546
引用通告：http://wen.org.cn/modules/article/trackback.php/3546

于非闇：中国画颜色的研究
刘运峰：《北平笺谱》和《北京笺谱》区别何在

相关文章

王晓明：就鲁迅答《南方都市报》问
龚忠武：哈佛的激情岁月——夺回中国近现代史的解释权
赵刚：和解的壁垒：评龙应台「你不能不知道的台湾：观连宋访大陆有感」
赵刚：理解与和解：回应诸批评兼论「区域批判知识份子」
王晓明：这样的人多了，社会坏不到哪里去
陈映真：文明和野蛮的辩证
钱永祥：如何理解儒家的「道德内在说」：泰勒的启发（一）
陈光兴：白乐晴的「超克“分断体制”」论——参照两韩思想两岸
赵刚：以“方法论中国人”超克分断体制
《瞭望》：通钢事件专题文章三篇
杨照：读郑鸿生的《青春之歌——追忆一九八〇年代台湾左翼青年的一段如火年华》
汪晖：琉球与区域秩序的两次巨变
陈光兴：现代性、国家暴力、与后殖民民主：简介 Partha Chatterjee 及其「政治社会」
王晓明：越南都市街头的“獾”
赵刚：“多元文化”的修辞、政治和理论
赵刚：反全球化该召唤出什么样的知识与政治——「慢社会学」的一个初步勾勒
傅璇琮：《浮生六记》新增补本：一种新的“敦煌学”
陈光兴：《重新思考中國革命：溝口雄三的思想方法》序
赵刚：蚊子、细腰蜂与政治热病
赵刚：回归两宋以来本土学术的建设性批评传统
赵刚：重读陈映真
赵刚：人不好绝望，但也不可乱希望 ——读陈映真的《一绿色之候鸟》
王晓明：是推开门窗的时候了
赵刚：在2010台湾社会住宅论坛上的发言
赵刚：朝向「台社人」--回应孙歌的「如何做个台社人」
戴锦华：文化研究的困惑和可能
王晓明：从尤奈斯库到《魔兽世界》
赵刚：被遗忘的爱欲生死——陈映真小说《累累》里的底层外省官士兵
劉美好：理想召喚了什麼？——保釣四十與當代台灣對話
赵刚：解“陈”不妨从“习见之义”始
王晓明：百年转型之社会焦虑
钟乔：也是革命者的铁屋——在吴耀忠回顾展的连想
陈映真：《人间杂志》—台湾左翼知识分子的追求和理想（访谈）
赖正维：“球案”与近代中日关系
王晓明：文化不能被钱牵着鼻子走
周勇航：中日钓鱼岛和东海大陆架冲突的历史与现状
郑鸿生：陳映真與台灣的「六十年代」--重試論台灣戰後新生代的自我實現
赵刚：頡頏於星空與大地之間--左翼青年陳映真對理想主義與性 / 兩性問題的反思
日本市民联署信：终止「领土问题」的恶性循环
《经略》第二十期目录与刊首语
孙力舟：百余年钓鱼岛之争折射的三次国际秩序冲突
赵亚赟：东亚变局--钓鱼岛争端反映出的东亚政治格局的变化
朱琳：近期日本国内各方对钓鱼岛问题的观点综述
孙力舟：争议不断的领海基线问题
赵刚：「新右派」出现在台湾地平线上了--评吴叡人的《贱民宣言》
赵刚：二评吴叡人：一个「逻辑的-理论的」批判
邱士杰：「台湾人全体的解放」？--对赵刚老师〈「新右派」出现在台湾地平线上了：评吴叡人的《贱民宣言》〉的一点补充
卡維波：在帝国/殖民/主义中的台湾史叙事——从赵刚二评吴叡人谈起
赵刚：哭笑不得的现代性--阅读卓别林《摩登时代》
赵刚： 为什么要读陈映真？--《橙红的早星》自序
吕正惠：放在序言位置的书评——《橙红的早星》序
陈光兴：陈映真的第三世界-狂人/疯子/精神病篇
赵刚：两岸与第三世界--陈映真的历史视野
赵刚：恐惧与混乱只有让人不得自由：评《自由人宣言》
张海鹏：琉球再议，议什么
李理：近代日本对钓鱼岛的"踏查"及窃取
赵刚：《终战诏书》背后的思考（节录）
趙剛：思想與學運
趙剛： 思想的貧困：評龍應台評太陽花
趙剛：風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思
赵刚：反帝，与反帝之难 ——陈映真《六月里的玫瑰花》的美与刺
朱双一："保钓"运动的台湾思想史意义
刘纪蕙：与赵刚商榷：我们需要什么样的“中国”理念
赵刚：敬答刘纪蕙教授：台湾社会运动真的在创造新的可能性吗？
夸特其罗：《法国1968：终结的开始》第一章（赵刚译）

专题

钓鱼岛

API：工具箱 焦点 短消息 Email PDF 书签

请您支持独立网站发展，转载本站文章请提供原文链接，非常感谢。© http://wen.org.cn

嵌套显示 旧的在前 刷新
网友个人意见，不代表本站立场。对于发言内容，由发表者自负责任。

回到页顶 技术支持：MIINNO 京ICP备20003809号-1 | © 06-12 人文与社会

卡維波

人民民主
二十年後

編案

1989年六四天安門事件之際，「人民民主論」正式登上思想界的舞台，爾後與「民間社會論」進行論辯，這場論戰延長至九〇年代中期。在當時的語境下，「多元主體『社運自主』這樣的主張與「集結一切力量『推翻國民黨』、取而代之」的說法對立起來，成為核心的爭議。表面上看來，隨著2000年民進黨的上台，論辯結果已經分曉——「民間社會論」促成了政權更替。但拉長歷史軌跡來看，這是一場對於左翼「民眾民主」走向——一邊認為以「政黨政治」為民主動力；另一邊則主張建立萌芽中「社會主體性」為動力——的論爭，對今天台灣民主進程而言，依然是極具思想意涵的理論、政治問題，在政黨輪替之後，包括兩岸互動、亞洲區域整合、全球權力結構重新調整的新情勢下，值得繼續深化論辯。建議讀者與本期白樂晴先生的文章為參照，思考下一波「民眾民主」的問題。2012年6月間交大社會與文化研究所主辦「馬克思主義在東亞」國際學術工作坊，其中一場圓桌論壇集中回顧與檢討「人民民主論」的提出與實踐，當時人民民主論的主要代表性人物卡維波應邀與會，在二十年後重新反省過去論述實踐放在大環境中操作，產生的批判效應與失敗之處，特別在此與讀者分享。《人間思想》希望能在未來持續規畫有關「民眾民主」系列討論，帶動尋找新的民主形式與方向的論辯。

⁂

我想主辦單位與林淑芬教授邀我來參加這個論壇，應該是因為在一九八〇年代末，我曾與陳光興、吳永毅、丘延亮等人提出了台灣版本的「人民民主」。那時我正在針對各種各樣的議題與現象，從政治、社會、文化到電影等主題，用了不同筆名寫了許多文章，而且都萬流歸宗地鼓吹或闡釋人民民主。除了後期的文章和刊登在《島嶼邊緣》的文章外，我的許多寫作都編進了以「機器戰警」為名義所編著的《台灣的新反對運動》一書，如果各位有興趣，現在可以在《國際邊緣》網站找到全書文字。

正如主辦單位所言，「人民民主」在台灣被視為與「公民社會」對立；人民民主批判公民社會論——人民民主有左派的色彩，公民社會論則主要是自由主義的語彙。而當時對人民民主的一般理解是對應著西方Laclau and Mouffe的「激進民主（radical democracy）」，在台灣依賴西方的知識文化氣氛下，激進民主幾乎可以成為人民民主所援引的理據。所以如果有人問我什麼是「人民民主」？我可能會先說：大致等同於西方的激進民主，將激進民主當做一種辨識人民民主的政治位置之指標。丘延亮更早之前就熟習Laclau and Mouffe，並且引介到台灣，陳光興則是更多地受到Stuart Hall的「人民vs.權力集團」的影響，我倒是在寫作人民民主後才開始閱讀相關文獻。在台灣不是很多人知道中共與毛澤東也曾經使用過「人民民主」這個詞。我當時也從來沒有提過或比較過台灣的人民民主和毛澤東的人民民主，這確實反映了那個時代的親美反共氛圍對於言論的限制（畢竟毛澤東不能成為台灣人民民主的理據）；不是說沒有所謂的言論自由，而是能夠產生效果的言論早就被設定與限制了。

毛澤東的人民民主是以共產黨為領導的統一戰線，在1990年前後台灣的台獨運動裡也有人持同樣的思考模式，就是以台獨做為位階在最上方的大傘，下面涵蓋各種社會運動，形成以台獨運動領導社運的統一戰線。此外有一些民主運動者（或傾向自由主義、或與台獨目標重疊）也持同樣看法，就是民主運動代表的是當前最主要的敵我矛盾，社會運動應先團結在反對黨的政運之下推翻國民黨。我所提的人民民主則與上述兩種立場針鋒相對。我本來不想舊話重提，但是因為現在很多年輕人未必熟習這個話題，所以我想再把

當年人民民主的某些命題提示一下。在拙著《台灣的新反對運動》裡開宗明義地將「人民民主」稱為「新民主」。我說：

> 新民主也就是人民的民主，它追求一切領域的平等，它包含了政治民主、經濟民主、性別民主、族群民主、親子民主、社會民主、性偏好民主、校園民主……等。新民主作為基進（徹底）的多元民主，它還主張**各種民主之間也是平等的**，這一點和舊民主的獨尊政治民主不同。在舊民主的觀點中，政治民主是其他各種民主的基礎，亦即，其他各種民主必須建立在政治民主之上，只是政治民主的「延申」或「擴大」。新民主則認為平等或民主的問題，不旦存在於統治者與被統治者之間、甲族群與乙族群之間、男與女之間、同性戀與異性戀之間、親子之間、資本階級與勞工階級之間、師生之間……等等，還存在於政治、經濟、族群、性別、親子……等社會關係或社會分化原則或社會因素之間。因此，新民主追求的目標還包括了各種民主之間的平等，和追求及實現各種民主的運動或團體之間的平等。

上述這段引文最重要的一點卻很少被人理解，就是政治、經濟、性別等社會因素之間的平等（故而政治民主與其他各種民主之間也是平等的），因為人們往往將「經濟是決定性因素」、「政治是支配性因素」視為「自然」，或者至少是當代世界的客觀現象（過去社會可能是性與生殖所構成的血緣親戚關係具有支配地位）。但是這是忽略了此一「自然」現象也當然有社會建構的成分，亦即，**政治或經濟在社會結構中占據支配地位乃是社會建構的後果**。不論此一社會建構的限度為何，既然有可能改變這些社會因素的支配關係，就能夠提出諸因素平等的要求。

在當時台灣無論是以自由主義為名的反對黨政治運動或台灣民族主義的獨立運動，都將台灣劃分為對抗的兩大陣營，例如「公民社會對抗國家」，這是人民民主最早批判的二分。此時所謂的「國家」就是國民黨政府，「公民社會」就是所有認同台灣的人民或台灣人。此時，也就是1990年前後，只有邊

緣的社運才自我意識到台灣存在著「公民社會**內部**的對抗」或「人民**之間**的矛盾」，例如婦女與父權、資本家與勞工、同性戀與異性戀等等；因此，邊緣社運對於「人民大團結」以對抗國家，即所謂「公民社會對抗國家」的二分，是持懷疑態度的。畢竟只有主流或正典樣板才代表「公民社會」，所謂「對抗國家」又只是「彼可取而代之」，並沒有改變人民內部的支配關係。因此，邊緣社運的人民民主堅持公民社會內部必須平等，民主也必須存在於人民與人民之間。這種「人民民主」的論述因為強調人民內部的差異（而非團結），因而被視為破壞了「台灣人大團結」的台灣後現代社運思潮。

很明顯的，人民民主在台灣語境下強調的重點當然不同於Laclau and Mouffe。台灣的語境是什麼？當時占優勢主流的話語就是「政治民主優先」、「台灣獨立優先」。當然同時也有力量很小的亞流主張「階級優先」、「中國統一優先」。像這樣的一種優先論，往往還配合上基礎論或階段論，也就是主張政治民主是其他民主或運動的基礎，社運抗爭是政治民主的延伸與擴大；或者主張政治民主乃是現階段的目標，其他運動則屬於歷史社會發展的下一階段。

總之，人民民主在當時倡導「各種人民主體是平等的」，也就是各種社運是平等的，並沒有哪種運動或目標在客觀上就是優先的（畢竟看似「客觀」或「自然」其實是不斷建構的結果）。同時，人民民主還提出「社運自主結盟」的說法——首先，社運不能是其他運動或政治力量的附庸或外圍，所以：「社運自主」。但是這不是社運的彼此孤立，社運需要結盟以形成與「權力集團」對立的「人民」，這個**人民的統一戰線即是「社運自主結盟」**。

這種訴諸社運自主平等的結盟可能會引起一些誤解，因此我在文章裡接著澄清如下：

> 「人民民主」這種對平等的要求只是一個實際的道德要求（practical-ethical demand），而不是人民主體結盟實踐之超越（超驗）條件（transcendental condition）。……整套人民民主論述的目的之一，便是企圖使這種人民主體的平等觀念成為社運倫理道德的常識。

換句話說，各個社運在現實中當然是不平等的，但是人民民主要求各類主體以平等方式對待彼此（這就好像一個民主集團內部的各個分子在形式上是平等的一樣，沒有哪個分子有特權的地位，這就是社運倫理）。「人們以這種平等的地位因某種議題結盟，在結盟內部透過權力的協商議價，共同決定這個結盟的實踐策略、程序、目標等。」故而在人民民主或者社運的自主平等結盟實踐中，有些抗爭是優先的、有些策略是階段的、有些目標是基礎的。這種自主平等結盟實踐同時也是對於社會結構的認識：結構不是先於人民民主的鬥爭實踐，而是在結盟鬥爭中被認識、被轉化、被改變。（這在理論上對應著先前所說的「諸社會因素之間的支配關係不是自然的，而是社會建構的」，因為所謂「社會結構」指的就是「社會因素之間的支配關係」）。

人民民主做為社運倫理，還要求「人民」或「社運結盟」不能排斥邊緣，反而要吸納邊緣，以邊緣做為人民反主流收編的力量資源。這裡的「邊緣」，其實有著「偏差」的含意，所以應該是「邊緣偏差」或「邊緣劣勢」，但是因為時代的限制，所以當時反而使用了容易引起誤解的「弱勢邊緣」；我們並非沒有自覺，但是套用吳永毅的話，「弱勢邊緣」的並舉真的很好用。不過**弱勢（vulnerable）與邊緣（marginal）是不同的**，弱勢沒有汙名且可以引發同情，但是邊緣卻有汙名且可以引發各種負面情感。雖然邊緣與弱勢兩者都可能被排斥，但是我們當時其實隱約地知道：單一議題的社會運動容易被體制收編——如果一種社運不連結「邊緣」，便可能以「弱勢」的道德姿態進入主流共治。弱勢可以被「國家理性」或家長保護主義當做緊急狀態或例外狀態的理由，所以弱勢是潛在危險的鎮壓武器。

一九八〇年代末期，真正屬於邊緣的社會運動還沒有來到，這意味著台灣現實缺乏人民民主所需要的一個重要實踐區塊。於是像我和吳永毅都只能用現在被稱為KUSO的方式來發展一種文化激進主義的風格，像所謂「後正文」就是把正經學術文字和色情文字並列混搭，或將人民民主也稱為人渣民主，其實就是想賦予它一種邊緣性格。後來，大約到了一九九〇年代中期，看似源自私人生活的性運動逐漸現身，這個運動的主體在文化認可方面最不同於諸如工人、原住民或「台灣人」等身分之處，就在於「汙名」（工人、原住

民或台灣人並沒有類似程度的汙名）。我一直相信：人民民主要等到像性少數這類「邊緣主體」在社會運動中成為核心之一，成為「人民」（而非配角），才算名符其實。就我個人而言，理論上繼續闡釋人民民主已經沒有效用，發展性少數解放的論述以促進性運才是達成人民民主的途徑。

二十年過去，人民民主表面上的一些說法似乎被許多人接受了，但是這個「接受」有時也充滿反諷意味；例如在民進黨掌權前後的某個時期，有些政治人物也發出政治運動與社會運動分家、社運自主獨立的呼聲，其目的則是想擺脫之前對社運的承諾，認為社運要靠自己奮鬥來爭取社會認同，政治人物則屬於全民而應對不同利益保持中立。

如今社運有較高的正當性，政治運動與人物反而可能被鄙視。但是二十年前政治人物被視為英雄，社運的正當性還沒有政治運動高，所有的社運其實都有為政治運動的目標服務的意思，社運的討論往往深度不足，因為到最後其實都導向「國民黨下台」或「台灣獨立」的終極政治目標。這個社運討論深度不足的現象今日仍然存在，因為許多社運還是拿著一些現成的西方現代進步的政治正確理念，當做口號令箭，似乎這樣就具有了正當性，而沒有深入面對人民之間的利益矛盾；每種範疇的社運之內很少有理論或實踐的路線之爭，好像大家只要抱緊正義的終極目標，就沒有差異，也因而沒有知識深度的辯論，反正就是公民社會、愛護動物、尊重同性戀、自由人權、反家暴、環保生態、愛台灣。等而下之的還有反盜版、反毒、反人口販運、保護兒少之流。

那麼二十年過去，我個人在思考人民民主方面又有什麼變化或長進呢？大概有幾點吧。首先，台灣的社會運動雖然時有某些聯合的行動或互相支援，但是並沒有在深度的結盟鬥爭實踐中產生結構分析與認識，這部分也由於社運的理論與實踐分家[1] 甚至可以說這是台灣社運的某種反智傾向所造成——表面上這是在爭議：「旁觀者」有沒有發言權？實際上卻是：批判知識分

1 可參看何春蕤（2012）〈理論與實踐：一個在具體脈絡中不斷變化的關係〉，《台灣社會研究季刊》第80期，頁181-186。

子沒有成為（可能也不被接納為）自主平等結盟的一種人民主體。缺乏知識深度的社運不可能長進與彼此交會，也只能不斷從西方進口理論觀念來挪用，走向殖民化代理人。此外，正如我上面說過的，特定議題的社運內部彼此路線鬥爭不明顯，或鬥爭時也沒有援引與發展批判知識理論來澄清和深化彼此的差異，故而**關於台灣在地特殊的社運話語與批判知識並不發達，都只能套用或援引西方現成的語言與知識理論**，不同社運的聯合話語也只能停留在淺薄的層次，像訴諸人權的口號，**因此對於現成自明的普世價值沒有任何反思能力，輕易地假設了道德進步的簡單政治正確**。

更進一步說，台灣社運如今是自主且有正當性了，而且不必與邊緣結盟就有正當性，其正當性則是因為其社運目標乃是援引自西方文明現代性，而不是與在地的邊緣結盟，這是其道德進步主義的根源。此處我說的道德進步主義，簡單的說就是一種「**普世進步主義**」；普世進步主義會主張（例如）兩性平等、同性婚姻、動保、環保、選舉民主等等在任何社會或歷史脈絡中都是進步的，亦即，進步不是**相對於**特定歷史社會、一種倡議的進步與否不是在具體脈絡中被評價；例如：倡議普世價值的運動不必和被壓迫的邊緣團體結盟卻仍然是進步的，因為普世價值的普世性乃是西方文明現代所揭櫫的人類永恆理想，在任何時空都適用。總之，普世進步主義意味著：倡議普世價值的運動不必加入人民民主、不必與其他社運結盟，照樣是進步的。

反過來說，人民民主因此必然反對「普世進步主義」，也會質疑所謂「普世價值」的普世適用（事實上，普世價值總是被選擇性地、雙重標準地運用）。換句話說，不與「人民」（即：其他社運、特別是邊緣社運）站在一起的單一議題、單一認同的社運不可能是進步的。

台灣主流的非政府組織，所謂的NGO，便擁抱這種普世進步主義，自居道德進步；另些道德保守的NGO也會將自身倡議扮飾為道德進步或普世價值（傳統美德雋永不變）。另方面，台灣政府則熱切於向西方世界顯示自身的文明開化。政府與NGO因而往往容易合作，於是我們看到國家與公民社會（主流的社運或NGO）協同治理——國家功能外包、國家收編收買吸納社會能量、或者NGO滲入國家機器。由於協同治理有時也是看指標、搞評鑑、

究責問責、控制預算、報帳、交報告、寫計畫、通報等等，NGO的許多工作人員也就花時間精力在這些官僚作業或要求上。社運或NGO的議程不再是草根底層的壯大，而是透過國家管制或立法的由上而下來實現。

易言之，二十年後的**台灣民主不再是國家與公民社會的對立，而是國家與公民社會的結盟**。固然我們可以說，這是一個「**排斥的公民社會**」[2] 但是「公民社會」這個移植的西方觀念在20世紀的興起背景（冷戰結構下東歐發展出來的反共話語）以及其真實的主體承擔者的社會動力卻很少被深究。事實上，「公民社會」一直被中港台的中產民主人士當做供奉的神仙或聖牛，且自己化身為公民社會的代言。

過去人民民主對於西方批判話語、對於「普世」現代性沒有保持批判距離。這一點不是只涉及運動或政治，而是歷史與思想知識典範的長期轉變。原本人民民主話語竟與歷史無涉——一個去歷史的人民民主話語當然也就無法與西方現代性保持批判距離。故而，實際地說，人民民主必須也需要批判歐洲中心論，重新獲取一種新的（台灣—中國—亞洲—第三世界）區域與歷史視野，這樣也才能開展出有別於全球正義的主流話語。

以前人民民主只談國內正義，很顯然的，在過去二十年來的全球化發展，使我們必須面對全球正義或國際正義。換句話說，人民民主如今不只將性與身體這些正義的核心議題與階級、性別、族群連結，也同時要和反帝反殖、民族復興、第三世界等議題平等對待、相提並論。這種民族—國際主義的人民民主，意味著國內正義的議題和國際正義的議題亦應該被平等對待、不應有雙重標準。正因為對於國際（經濟、政治、文化）正義的追求，對於（隱含歐洲中心論的）普世現代性與道德進步主義，以及單一民主模式的正義論——也就是以政治民主或代表權為所有正義的基礎，都是人民民主批判的對象。

---

2 參閱拙作〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉"Rethinking and Recasting Citizenship: Social Exclusion and Marginality in Chinese Societies"，收於譚若梅、古學斌、江紹祺編（2005）《公民身分的再思與打造：華人社會的社會排斥與邊緣性》，香港理工大學應用社會科學系政策研究中心出版，頁3-26。

過去人民民主的缺失不只是缺乏歷史與國際正義的眼界，因為這兩種缺乏還意味著其他面向的缺乏：人民民主的核心如果是規範性的，只是社運倫理，而沒有歷史與主體構成，那便是個空想的道德要求。在人民主體構成方面有兩個重要元素，一個是情感，另一個是文化傳統——座落於歷史脈絡與地理區域中的文化傳統。

先談情感部分，正所謂「沒有無緣無故的愛，也沒有無緣無故的恨」，情感固然涉及了認同、社群、身體經驗、情感建構等等，但是如何說明社運結盟之情感來源？由於情感與認知兩者構成了動力意願，因而如果無法解釋與創造情感來源，那麼社運結盟的動力意願似乎就是出於「互利」（故而源頭是「自利」），也就是契約想像。與此對比的是「公民社會」——雖然緣起亦是社會契約的互利，但是有所謂公民教育、公民德行、公德心、公民文化、公民情操等等中介，由此建構出一種「公民關懷（與己利害無關的）公共事務」之神話，其背後則假設民主憲政國家的制度支持。而人民民主則似乎只有對於結構的認識知識來形成利害攸關的結盟，缺乏情感支持的來源說明。正是在這種考量下，我提出了「寄身」這一思考，[3] 以及社運結盟交往中的身體情感交流現象。此外，有些社運行動來自中國傳統文化的「義氣相挺」，則是公民社會觀念沒有的話語。

上段最後提及的則涉及了主體構成的文化傳統面向。人民民主過去在受到普世進步主義影響下，既沒有思考歷史、情感，也從來沒有面對文化傳統。人民民主彷彿來自無處（nowhere），彷彿這種思想可以無處不在，適用普世。但是就像現實主體不可能是來自無處，那麼人民主體所在的地理區域—歷史—文化傳統即是個重要問題。雖然全球化存在著讓某些人離根（disembed）的力量，包含脫離地理—歷史—文化傳統的影響，但是自覺意識地祛殖民與民族復興運動，則提供主體更豐富與非異化的文化資源，也會在個人主義的世界中，提供團結的新資源。在目前，全球現代學術知識研究只

3　卡維波（2005）〈「慾望、青年、網路、運動：從反假分級運動談台灣社運的新形式」座談會導言〉，《台灣社會研究季刊》第60期，頁179-196。

在西方文化傳統投入了大量資源，其他文化傳統在這方面則仍屬開發中或未開發狀態，這使得文化傳統對社運的影響在某些較西化區域不甚明顯，但是只要考量非西方文化傳統仍然有影響力的（如穆斯林）區域，便可以理解文化傳統的重要性，因而在我們對人民民主更整全的思考中不能缺少；同時這也是攸關國際正義的問題。

二十年前的人民民主雖然在現實政治上沒有達成什麼，但是人民民主的一些話語其實廣為許多「進步青年」接受，特別是以社運為中心的多元民主話語，由此形成政治正確的許多普世價值話語，這些高舉公民社會、充滿反抗姿勢的自以為義，現在則是二十年後人民民主的批判對象。

赵刚：「新石器」出现在台湾地平线上？--评吴春人的《残民宣言》

2012-12-6 赵刚 人文与社会 字体：大 中 小

摘要：人文与社会编辑：评论家吴春人在其新书《残民宣言》（三版）当代文化，指出这本书的“残民宣言”，是一种对于现代文明的批判，也是一种对于现代文明的反思。这是一个对于现代文明的批判，也是一个对于现代文明的反思。这是一个对于现代文明的批判，也是一个对于现代文明的反思。这是一个对于现代文明的批判，也是一个

赵刚：二评吴叡人：一个「逻辑的-理论的」批判

人文与社会 提交 2013/04/22 阅读：947

来源：人文与社会；作者赐稿

摘要：作为一个传统政体的帝国如清朝，如何能和现代的帝国主义的民族国家如日本，鸡兔同笼，均谓之「帝国」呢？在日本的帝国主义的民族主义意识型态、民族国家体系，以及以现代合理性为基础的高度治理能力……之下的殖民，和在颓败的古老帝国的清朝统而不治之下，在人口巨幅成长之下，在耕地极度不足之下，而进行的维生的、「自发性」的流亡与迁徙的民众行动，可以并为一谈吗？

关键词：赵刚 台湾人全体 吴叡人 邱士杰 后殖民 帝国 帝国主义 台湾民族主义 中国民族主义 主体性 明郑

作者简介：赵刚

堪薩斯大學社會學博士 Ph.D., University of Kansas
現職東海大學社會學系教授1991迄今（教授2002）

与我之前所所分析的〈贱民宣言〉类似，吴叡人教授的另一篇论文〈台湾后殖民论纲：一个党派性观点〉（2006），也让我在阅读中产生了多重的困惑。我现在的这篇书写可说是将这些层层绉折的困惑舒展开来。由于很多的困惑是和概念的一致性，或是思路的逻辑性有关，因此，我将这篇批判文字给了如上的副标。除少数不得不之处，我尽量不将我的批评涉及史学领域，这既是因为我在面对这一庞大知识传统前的谦卑与心虚，也是因为这篇「论纲」中的一核心历史争论，也就是关于1920年代「台湾人全体解放」的历史解释问题，已经有了邱士杰先生的详细的对于吴叡人说法的驳论，且因此可说已展开了一条新的讨论轴线，我密切注意是否有进一步的发展。但除此此外，还有一个更重要的原因，那就是我的评论对象吴叡人先生其实也并不那么在意「历史的真实」。在这篇「论纲」的一开头，他就相当诚实地交代了他是经由一条他所谓的「历史政治学」路径进行历史书写，并指出他是透过对历史的「诠释」或「再诠释」，进入到历史记忆或历史编纂这样的一种政治斗争领域里。「历史」，对吴叡人而言，是被有使命（不管为何）的人拿来揉捏伸展的一种「激进书写形式」。这样一种光明正大的历史拿来主义，自然也只有让批评者更加注意于他是如何拿来、如何诠释、如何再诠释，以及如何操作他的「记忆的政治」。

在分析与批评之前，我有责任陈述我努力顺着作者的理路所得到的理解。

一、

应该是对流行于当代台湾（尤其是文学界）的「后殖民论述」的浮华无根有一种深深的不满，吴叡人要为他自己的后殖民论述寻根定锚。他的意思很简单、也很合理：现在的后殖民论述必需要和之前的反殖民经验/论述有一个深刻的连结，唯有在此一连结上试图超越之前「反殖民」的种种限制，才真叫做「后殖民」。这个意思被纪录在他的「论纲」中的第一条。

因此，吴叡人相信有必要回到过去，重新检视台湾的「（被）殖民」与「反殖民」经验。而他发现台湾的殖民经验有两大特征：贯时性的「连续殖民」经验，以及共时性的「多重殖民」经验，前者指的是「三个帝国或次帝国核心--清帝国、日本、中华民国--先后将台湾吸收为帝国之一部」，后者指的是殖民者与被殖民者的关系的多重，例如汉人既是被殖民者--相对于「清帝国」，又是殖民者--相对于原住民。而汉人之间又因先来后到而有「土着化了的」汉人（即「本省人」）与「正在土着化中的」汉人（即「外省人」）。这造成了台湾社会的认同分歧，但他估计分歧不会长久。

岛屿上可以分辨出三种不同的「后殖民观点」，分别是「原住民民族解放运动观点」、以「本省人」为主体的台湾民族主义观点，以及「外省人」的中国民族主义观点。它们分别表现了三种反殖民经验：原住民未完成的「去汉化」、「本省人」未完成的「去中国化」，以及「外省人」未完成的「去日本化」。

吴叡人书写出了这三方，不仅指出了『吾人难以使用单一观点来界定台湾之「后殖民」』，并同时也指出了这三方还可以为台湾带来「多元的历史教训」。他似乎对这个「多元」是重视的，因为他反对「融合说」，而要「寻找这三种互有矛盾之历史意识之间论述结盟的可能」--虽然，他强调这个结盟的寻找得在「台湾主体的前提下」。这是吴叡人的后殖民论述的核心，他试图超越既存台独派以「本省人」（或「福佬人」）为单一主体意象的共同体想像。他要将原住民，以及「外省人」，给纳进这个他所欲求的「台湾民族主义之重构」。这个重构是「激进的」，因为「它试图经由吸收异质乃至他者之核心要素以重构传统。」

这三方都可以提供重要的「历史教训」。

「本省人」的台湾民族主义，从历史上看，有两大「积极的历史教训」：「反殖民的现代性」的主体建构，以及「台湾人全体的解放」的视野。前者指的是在台湾反殖的历史中有一以子之矛攻子之盾的传统，用西方人的进步的现代性（所谓「作为解放的现代性」）来批判殖民政权传统性或是来自西方的反动性（所谓「作为规训的现代性」）。吴叡人说，这是一个「混血」的策略。至于「台湾人全体的解放」，吴叡人的理解是台湾在1920年代以来右派吸收了左派的阶级观点，把民族解放也加入了社会与分配意涵，而非只是国家打造。

而1980年代以来的原住民运动的重要历史教训则是：『在论述上确立了原住民之「民族」地位』--『「台湾人」如今是原、汉双民族对等结盟构成之双民族共同体。』

而外省人的「中国民族主义」也是有用的，因为它「提醒」了台湾民族主义者的「台湾主体性论述必须同时建立在相对于中国**和**日本的自主性之上。」

在这三种「历史教训」之上，吴叡人提出了「相互解放论」，其内容是：解构多重殖民中心，相互解除殖民，对等结盟，共同建构开放主体--「期待台湾人全体的相互解放」。而这个工程的核心则是「解构多重殖民中心」，台湾不必把自己想像成是中国的对反、日本的对反、汉族的对反，或西方的对反--「台湾就是台湾」，而这个台湾是「一切普世的进步的人道主义价值的总和。」

二、

在努力贴近着吴叡人的理路进行理解之后，我是能稍稍体会为何我的学生会说：「总觉得吴叡人的文章看来很有道理，但又觉得很有问题，而又不知道问题出在哪儿」。下面，我要指出问题出在哪儿。我相信，我的批判性分析对于那些不仅仅是依赖感情或是信念而行的人，或许会有些参考价值。

首先，我想讨论的是关于「连续殖民」这个提法。吴叡人说：『「连续殖民」是台湾在地缘政治上作为多中心之共同边陲的结果』，是「三个帝国或次帝国核心--清帝国、日本、中华民国--先后将台湾吸收为帝国之一部」。而冷战则又使「台湾置于美国保护下自中国本土流亡来台之国民党政权的少数统治之下。」

吴叡人的这个说法遭遇到相当多的严重困难。首先，他任意使用「帝国」这一概念，将非常不同的政治宰制型态混冶一炉，好比，作为一个传统政体的帝国如清朝，如何能和现代的帝国主义的民族国家如日本，鸡兔同笼，均谓之「帝国」呢？在日本的帝国主义的民族主义意识型态、民族国家体系，以及以现代合理性为基础的高度治理能力……之下的殖民，和在颓败的古老帝国的清朝统而不治之下，在人口巨幅成长之下，在耕地极度不足之下，而进行的维生的、「自发性」的流亡与迁徙的民众行动，可以并为一谈吗？如果渡海来台的先民可以理解为清「帝国」所推动的殖民人口，那么整个清朝中后期的历史是不可解的。太平天国的洪秀全能怎么看待呢？他是清帝国从广东动员到广西的殖民者吗？「跑关东」的河北山东民众，是「清帝国」动员汉人到他们满人的「龙兴之地」的殖民者吗？还有，整个清中末叶的往东南亚的大量福建广东移民也可以如吴叡人这么看待吗？吴叡人的概念任意性，让我们反省到一个重要问题，那就是西方概念的「帝国主义」或「现代帝国」很难就这样拿来让我们随意乱套历史。这样乱套，本身就是知识被殖民的病征展现。吴叡人的历史想像与书写，似乎与他自认的「解放的历史政治学」有一深刻矛盾。

吴叡人混淆了「帝国」与「帝国主义」。而正是因为他的概念使用是如此之任意，我们似乎也就不必惊讶于他，为了辞气的缘故，把1945年后的中华民国率尔牵拖为「次帝国」--那个疲竭崩离于对日抗战、国共内战、正当性垮台，与金融崩溃的政权吗？又，它「次」于那样的帝国呢？随即，我们更惊讶于，美国并不在这个帝国家族中，而只是那置台湾于其「保护」之下的那个国家。因此，当吴叡人将台湾比喻为「帝国夹缝中之碎片」时，挤压台湾的断层并不包括美国。

其次，就算是史学门外之人，也不免会顺着吴叡人所给出的说法，追问「明郑」的问题。但吴叡人令人好奇地避不谈明郑。什么原因呢？是否是因为明郑恰恰是「中华帝国」将西方帝国主义荷兰殖民者给从东亚岛屿驱逐出的一个中国政权呢？吴叡人无法或不愿面对一个问题：清帝国「吸收」台湾为其一部之前，「台湾」是什么？难道不是中国人打败了西方殖民者之后所经营的一个奉明帝国为正朔，保留华夏衣冠的政治实体所在之地吗？不提明郑，他就可以把「反殖民」的历史起点订在清帝国将台湾「吸收」的这一时间点上。这个「起点」提法很有趣也很复杂，因为吴叡人似乎处于一种深刻的矛盾之中，一方面，他有可能有一种汉族中心主义的对满族清朝的鄙视，类似明清之交时日本与朝鲜的「华夷变态」立场，对于明亡以及同时的「台湾陷落」有一揪心之痛。**[1]** 但他又时刻禁制自己面对并处理自身对「明帝国」或「明郑」的历史与认同问题，因为一旦那样做，那就将和他「论纲」的基础「台湾主体」，产生难以调和的矛盾。台独论述里头那非常内在但又极端被压抑的一种「汉族帝国文明」认同，是迄今没有被展开的一条探究线索。

的确，即使是在明郑治台的过程中，汉人对台湾原住民一定也展现了某种类似殖民者与被殖民者的宰制关系。因此，如果要逻辑通透地论述台湾史里的「殖民与反殖民」，且能够首尾一贯展现吴叡人「连续殖民」这个概念的一致性的，唯有从一种原住民史观才能说得通。但可以想到，这个史观在这个「论纲」中只被「拿来」当作花瓶。

人们率尔以现在的政治立场论述台湾，但一旦认真将这个论述接连上历史，那就经常难以自圆其说了。这是「回溯派史学」或是「历史政治学」的共同难题。

在吴叡人没法把历史说清楚时，他选择的方式是拒绝历史且拒绝分析，而退隐到一种文学手法--「隐喻」(metaphor)，因此，他的「连续殖民」说法所依赖的不是具体的殖民与被殖民的群体间的历史与社会关系，而是台湾作为一个抽空历史与社会关系的「空间」概念或隐喻。当他说「台湾经常是母国同时进行剥削与移民的对象」时，我们要注意到「台湾」二字的非历史性、非社会性，与拒绝分析性。以空间隐喻代替了历史的、社会的关系时，所有需要知识与思想介入的困难问题，就被一种感情超载的图像或图腾所替代，从而使「历史书写」赖以出发的动力只能从感情与感受汲取--这个岛屿如「孤儿」般的苦难、没人「疼惜」的悲哀，以及一种背负十字架的道义……，而凡此恰恰是这些年来被台湾民族主义所建构出来的一整套感情结构：它形象地表现于民主进步党的党旗上。

三、

之前我在整理「论纲」的主旨时，感觉到吴叡人想要进行的是一种超越独派的思想工作--他要「激进地改造台湾民族主义」。他要在三种「族群」的三种历史意识之间进行「论述结盟」，找到「可以相互连结的」理解与教训。但同时，吴叡人再三强调这样的一种「结盟」是有前提的--是在「台湾主体」的前提下。于是，我们突然了解了，诚实的吴叡人为何会为这个「论纲」下了一个他从来没有加以解释的副标：「一个党派性的观点」，因为毕竟，「台湾主体」这个核心名词是有「党派性的」，它不指涉原住民，更不指涉「外省人」，而是指涉『以汉族裔「本省人」为主体的台湾民族主义』；它「源起于1920年代抗日民族解放运动」。

因此，吴叡人所谓的「对等的」「论述结盟」其实是一个无法成立的说法，而仅仅有修辞上的意义，禁不住分析。不算是玩笑话：吴叡人的「后殖民论述」的「后」不是「后马克思主义」、「后结构主义」等等之类的「后」，而是「后生」的后。当吴叡人在「论纲」的开头写下「后殖民主义源于反殖民主义；它是反殖民主义的延伸」时，我们起初的一种理解--后殖民主义应该尊重殖民与反殖民时期的历史对自身的构成或限制效用时--其实是个误解，他真正的意思是，再怎么「对话」或「结盟」，也别忘了我们当今的「后殖民」是有父系继承的，是有爸爸的，而爸爸即是『汉族裔「本省人」为主体的台湾民族主义』。因此，吴叡人的「后殖民论述」是一种认「族群民族主义」为父的后（生）论述。因此，当他说「相互解放」时，他必然是矛盾的，因为谁解放谁毕竟还是不能乱来的！叡智的吴叡人，是自知他是大隐于「对等」修辞之后的那个党派性（partisan）立场的--可别说我没有跟你说喔！

这个父系继承的坚持，使得吴叡人或许真正想要达成的对「台湾民族主义的重构」与「激进的自我改造」成为了不可能。何以故？有两层原因。首先，这个美学化与宗教化的「台湾主体」将会政治无意识地封闭于任何严肃的改造与重构的契机之外。吴叡人在「论纲」的最后，竟然提出了「台湾就是台湾」。试问，这样的一种「同一性逻辑」和你宣称的「重构」与「改造」不正是矛盾抵牾吗？拒绝了「否定」(negation)，吴叡人又如何能「重建非本质的、开放的台湾主体」呢？吴叡人陷入了无法解开的自我矛盾的危机中。

其次，这个不可能是由于吴叡人的世界观--或，「台湾」与「西方」之间的关系的图像理解。吴叡人将「台湾主体」的本尊架置在「本省人」上的立论，倒不是根据族群或血缘本身，而是根据他以为的1920年代以来的台湾人反抗运动中的两项宝贵累积，其一是「反殖民的现代性」的主体建构，其二是「台湾人全体的解放」的视野。后者已有了邱士杰以史学为基础的批评，他精准地指出了吴叡人『以「阶级」为中介所欲求的，恰恰不是「阶级」，而只是「民族」。』此处我们就不再谈，只把焦点摆在第一项。

吴叡人要谈的问题很重要，也就是「台湾主体」的「主体性」何在？而他是如此「透过历史」来说明这个「主体性」的。他说，日本，以及国民党政权，都是「殖民的现代性」的体现，都想要调和传统和现代以图建立「民族的现代性」。在此条件下，1920年代的「台湾民族主义者」于是远交近攻，援引了西方现代性，批判「不完整的」日本殖民现代性。「战后台湾民族主义」也以「日本现代化成果为基础」批判国民党的「新传统主义」。于是，吴叡人认为他将西方或日本「去本质化」，指出现代性是二元的（因此西方有两个、日本也有两个），包括了「作为解放的现代性」与「作为规训的现代性」。而「台湾主体性」就是弃西方的「规训现代性」，而取西方的「解放现代性」。但无论是弃或是取，吴叡人双目所视双耳所听的，也处处无非还是西方。这于是呼应了我之前在对〈贱民宣言〉的批评中所指出的：贱民也者，无非是不能没有主人，最多只是在不同的主人之中选择主人而已。这即是韦伯在论及现代无产阶级时所说的「形式自由」。吴叡人应该是自觉到这样的一种「殖民关系」，因此只有透过修辞方式，把「不得不」说成「选择」。但修辞并无法解决主体性淘空的问题。

吴叡人没有解释「规训的现代性」与「解放的现代性」各自所指为何。这是一个奇怪的巨大疏漏。表面上看，因为他似乎有一种左右通吃的欲望，他似乎有可能是把左右翼的现代性规定或想像，都视为「解放的现代性」吧！但我怀疑。因为如邱士杰或是我都曾指出的，吴叡人是从右翼的「民族」立场来把左翼的「阶级」立场给整编掉、给吸纳掉，而非反之。他当然也不是真诚地在两种竞逐的世界观中矛盾且焦虑地存在。吴叡人对「阶级」、「社会」、「分配」的处理是「拿来主义的」，是和他的论述架构缺乏有机关系的，例如他在「论纲」的第24/25条里谈到阶级，但在之后的讨论又完全丢弃了「阶级」视角，从而，效果上使得他的「台湾人全体」变成了原住民、「本省人」，与「外省人」这三个族裔的总和罢了。由于这个只有「民族」或「族群」的主导分析架构，我们不得不相信他所谓的「解放的现代性」其实并不包含那个左翼的、社会主义的解放传统。

吴叡人想像他是在解构「东/西二元对立架构」，但事实上，他真正在做的还只能说是再度强化此一架构，因为他想像中的对立是「(台湾民族主义 ＋ 解放的西方) vs. 规训的西方」。这，称得上是他所乐于引述的Nandy的所谓的「对殖民主义之跨文化抵抗」吗？哪儿也没跨，一脚又跨到西方去了。但这对吴叡人而言，是必然且不需抱歉的，因为「东亚论述」其实是没有现实意义的，滚他这些穷邻居的蛋吧！贱民，你必须得选择一个主人，而那就是比较好的西方，或真正的西方。事实上，吴叡人的后殖民的「混血策略」，说到最后，是台西（美）混血而已，因为他所认同的世界并不多元，只有台、西二元。

殖民并不曾「后」过，正在殖民中。

后记两点：

1以后还有机会的话，我想就吴叡人所提到的由原汉双民族「对等结盟」所构成的「双民族共同体」这一概念的虚妄性。也许下次吧。

2 在我写这两篇评论时，我心里有一个真实感受：为何像吴叡人这么优秀的学者（至少相对于我所批评过的很多学者与「文字工作者」），会让他的书写产生这么多的「问题」。我不认为这是个人的，最终而言，也不是「学术的」（当然就不纯粹是「逻辑的-理论的」），而是一个时代的知识状况以及一种知识-政治位置所制约的。在这种状况下，「读书、读书、再读书」，似乎也是无所助益的。我这样写，很容易被批评为「自大」，但知我者谓我心忧吧。

2013/4/19

---

[1] 我这不是自由解读，是有文本证据的。无论在〈后殖民论纲〉或是〈贱民宣言〉中，吴叡人都没有将台湾史上溯到明朝，但意味极其深长的是，〈贱民宣言〉的最后一节(XIV)出现了这样的一段文字：

『「风吹自由心」--南明朱氏的最后血胤在1683年台湾陷落之际写下的绝笔。请容许我将这句诗，献给这个不道德的世界中所有受困的，并因此被迫向善的，坚强而骄傲的贱民。』

请您支持独立网站发展，转载请注明文章链接：
文章地址：http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php/c12/3817
引用通告：http://wen.org.cn/modules/article/trackback.php/3817

赵刚：「新右派」出现在台湾地平线上了--评吴叡人的《贱民宣言》

邱士杰：「台湾人全体的解放」？--对赵刚老师〈「新右派」出现在台湾地平线上了：评吴叡人的《贱民宣言》〉的一点补充

相关文章

赵刚：和解的壁垒：评龙应台「你不能不知道的台湾：观连宋访大陆有感」
赵刚：理解与和解：回应诸批评兼论「区域批判知识份子」
陈映真：文明和野蛮的辩证
赵刚：以“方法论中国人”超克分断体制
小森阳一：帝国的文学/文学的帝国：夏目漱石的《文学论》
丁耘：启蒙主体性与三十年思想史——以李泽厚为中心
汪晖：帝国的冲突，或帝国主义时代的冲突？——《帝国的话语政治》座谈会上的发言
张德明：论近代西方书信体小说与主体性话语的建构
赵刚：“多元文化”的修辞、政治和理论
赵刚：反全球化该召唤出什么样的知识与政治——「慢社会学」的一个初步勾勒
赵刚：蚊子、细腰蜂与政治热病
赵刚：回归两宋以来本土学术的建设性批评传统
赵刚：重读陈映真
赵刚：人不好绝望，但也不可乱希望 ——读陈映真的《一绿色之候鸟》
米尔斯海默：帝国布局（全文）
赵刚：在2010台湾社会住宅论坛上的发言
赵刚：朝向「台社人」--回应孙歌的「如何做个台社人」
赵刚：被遗忘的爱欲生死——陈映真小说《累累》里的底层外省官士兵
张木生：我们的目标是：节能减排降耗治污调水—兼论“低碳”、“全球变暖”是另一种“普世价值观”和“西方中心论”
米尔斯海默：刻意霸道--帝国的布局
默罕默德·哈桑：索马里：海盗国家的真相--殖民力量怎样摧毁一个国家
赵刚：解“陈”不妨从“习见之义”始
邱士杰：《建党伟业》背后的中国与世界
钟乔：也是革命者的铁屋——在吴耀忠回顾展的连想
潘毅、李长江：再造全新劳动关系，走出尴尬世界工厂
邱士杰：「受難·接續·戰鬥」——個關於中國統一與社會主義的追求者們的故事
王东宾：构筑美好世界的合作社企业
石之瑜、包淳亮：微观台湾学界对中国大陆的研究角度—后殖民视野下的遭遇与选择
赵刚：顛頏於星空與大地之間--左翼青年陳映真對理想主義與性 / 兩性問題的反思
邱士杰：有政治视野，才有跨地域统一戰線：日本殖民時期台灣無政府主義活動素描
赵刚：争议民间东亚：侧记最近两场保钓座谈
邱士杰：「他终于全都是革命」：记林书扬先生（上）
邱士杰：「他终于全都是革命」：记林书扬先生（下）
萨米尔·阿明：帝国与大众
赵刚：「新右派」出现在台湾地平线上了--评吴叡人的《贱民宣言》
邱士杰：「台湾人全体的解放」？--对赵刚老师〈「新右派」出现在台湾地平线上了：评吴叡人的《贱民宣言》〉的一点补充
卡維波：在帝国/殖民/主义中的台湾史叙事——从赵刚二评吴叡人谈起
胡清雅：吴叡人〈贱民宣言〉批判的一点补充
赵刚：哭笑不得的现代性--阅读卓别林《摩登时代》
赵刚： 为什么要读陈映真？--《橙红的早星》自序
吕正惠：放在序言位置的书评——《橙红的早星》序
赵刚：两岸与第三世界--陈映真的历史视野
赵刚：恐惧与混乱只有让人不得自由：评《自由人宣言》
邱士杰：从中国革命风暴而来--陈映真的「社会性质论」与他的马克思主义观
叶蓁：共和国还是帝国？--对"道恩斯诉比得维尔"案的分析
黄宇和：21世纪初西方鸦片战争研究反映的重大问题——从近年所见的三部鸦片战争史研究著作说起
朱双一：真假本土化之争--一九九五年台湾文坛的一场论战
赵刚：《终战诏书》背后的思考（节录）
亚历山大·埃特金德：自我殖民：21世纪的帝国拼图
海裔：美国独立的神话与现实
趙剛：思想與學運
趙剛： 思想的貧困：評龍應台評太陽花
趙剛：風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思
邱士杰：21世纪的20世纪台湾社会主义运动与民族再统一——汪晖老师《当代中国历史巨变中的台湾问题》读后
赵刚：反帝，与反帝之难 ——陈映真《六月里的玫瑰花》的美与刺
刘纪蕙：与赵刚商榷：我们需要什么样的“中国”理念
赵刚：敬答刘纪蕙教授：台湾社会运动真的在创造新的可能性吗？
邱士杰：社會主義「商品經濟」的明清史迴響——從吳承明及其論述先行者談起
許育嘉：「中國想像」或是「亞洲想像」？--「帝國 / 民族國家」語境下的中國論述
于治中：重新認識中國 / 重新認識西方：一個認識論的考察
夸特其罗：《法国1968：终结的开始》第一章（赵刚译）

API: 工具箱 焦点 短消息 Email PDF 书签

请您支持独立网站发展，转载本站文章请提供原文链接，非常感谢。 © http://wen.org.cn

嵌套显示 旧的在前 刷新
网友个人意见，不代表本站立场。对于发言内容，由发表者自负责任。

近期热门文章
蔡美儿：《起火世界》序言：全球化与种族仇恨
韩少功：革命后记
汪晖、罗岗、鲁明军：跨界对谈：历史、革命与当代青年的思想构成
墨磊宁：国家的眼睛：社会科学家在中国民族识别工作中的角色

关注我们的新浪微博

回顶部

卡維波：在帝国/殖民/主义中的台湾史叙事 - - 从赵刚二评吴叡人谈起

人文与社会　提交 2013/04/24　阅读：914

来源：人文与社会

摘要：将大陆人民不同时期的迁徙、垦殖台湾等等（以上我含混地谈明清时期，但是应做进一步区分）都称为「殖民」，暗示均为殖民主义或帝国主义的作为，由此对映出从来不能自主决定命运的台湾人主体，显然是很凭空的一种虚构。

关键词：卡维波 赵刚 吴叡人 帝国 帝国主义 殖民 殖民主义 民族国家 分断体制

赵刚这个<二评吴叡人>，讲到「帝国」不同于「帝国主义」，「殖民」不同于「殖民主义」，这个区分大概是一般后殖民教科书开头时都会提到的。

「帝国」是现代国家之前、也就是「民族国家」体系之前便存在的一种政治组织方式，一个特色是幅员广大、多样族裔，而不是「一个民族一个国家」。

帝国这种政治组织方式直至近代初期在调动资源的政治经济方面都仍是最成功的方式，其基础是榨取农业剩余来供养城市及其人口、地主与统治菁英的政治经济，而整个生产则靠着自然（太阳、土地）的「旧生态体制」，而不是煤炭、石油等等（R. Marks 马立博）。

不过世界存在过的各个帝国并不都非常相同，例如，以前都是农业民族的帝国，但是近代初期前后游牧民族纷纷取代了农业民族而成为世界主要帝国统治菁英（衫山正明则显示忽必烈带来的并不是破坏而是更扩大的全球商业贸易）。

又例如，帝国统治下的不同族裔与其差异的文化、宗教等等固然始终构成帝国的问题，但是中国却是相对成功稳定的（华夷之分避免了宗教不宽容、朝贡体系以和平贸易让利来化解犯边侵扰），清帝国则是羁縻外围最成功的朝代，这说明了为何中国始终没有被列强瓜分，而蒙兀儿（莫卧儿）衰落时就被欧洲四分五裂。

欧洲进入近代民族国家体系后（背景则是战争体制与资本主义），成为所谓的列强，此时前后出现了所谓的殖民主义、帝国主义，作为帝国主义的帝国，对应着不再是旧生态体制，也不是为了榨取农业剩余而已。（至于帝国主义的诸理论就不在此讲了）

故而若把中华帝国时期所出现的台湾垦殖称为帝国主义或殖民主义都是不对的；明清（或更早）时期对台湾的垦殖或拓殖，如果称为「殖民」，总是容易和殖民主义混淆，后者有殖民母国主动而且是为了母国的利益。然而，中华帝国并不乐见其人民移民台湾或南洋，因为这表示脱离其管控而难以榨取其农业剩余，也可能成为境外走私与叛乱基地；更多的人口垦殖也造成汉人与生番争地冲突，更为朝廷所不乐见，然而画界、海禁与严防走私都有漏洞或甚至阳奉阴违，满清连禁止汉人垦殖其先祖发源的东北满州政策最终都无法坚持到底（闯关东）；帝国不像民族国家能确切边界。

马关条约割台，台人欲成立台湾民主国，这是因为国际条约已经使得台湾归属日本，不可能当下来个「公投」回归大清，所以只有另立国家来拒绝日治，其抗日当然是因为不愿意脱离中国，这种「台湾独立」和当前欲脱离中国的台湾独立是完全相反的。

此时的中国直到抗战胜利前，都只能把台湾定位为「弱小民族」，弱小民族在彼时语境的意思就是要在列强的殖民主义下寻求民族解放独立，因为此时期如果要谈「台湾统一回归中国」是没有国际认可正当性的。

但是1949新一波的大规模「难民」来台，这在国际认可上并没有正当性问题，讲这是殖民主义的殖民更属荒唐，毕竟1945台湾就回归属中国了。不过若总是用现代西方既有的范畴（殖民、难民、移民、流亡等等）来看1949现象，忽略了这在中国历史属于一种常见的分合模式（东晋、南宋等），就是政权带着大批军民迁徙而形成负隅顽抗的「偏安」（内涵则差异复杂），其前提则是不但幅员广大而且文化同质相较高的「中国特色」。

将大陆人民不同时期的迁徙、垦殖台湾等等（以上我含混地谈明清时期，但是应做进一步区分）都称为「殖民」，暗示均为殖民主义或帝国主义的作为，由此对映出从来不能自主决定命运的台湾人主体，显然是很凭空的一种虚构。外来政权（不论垦殖、游牧）、非民主统治的状况自古以来直至不久前，大概在世界每个城市乡村地区大大小小的角落都发生过，但是不能只因为这个「不能当家作主」或「外来政权」的去历史共同点，而将不同历史情境的在地主体像「连连看」那样连贯起来。

如果要从当前的脱离中国之台独运动寻找因素或建构主体，没必要去曲解那些历史移民、垦殖、偏安、土断现象，因为近的因素就有不少，大历史的格局也不是没有，实在不必采取一种连贯连续的历史主体（台湾人几百年史）这样的非历史取径。例如，台湾现在存在着性少数，但是也不过就是最多一、二十年的历史吧，照样可以是贱民啊。

反观，非要打造一个一以贯之的「被殖民」历史主体，毋宁是想藉着虚构民族渊远流长的神话来想像共同命运，由此来打造「民族－国家」，这样一来，贱民又不真的那么贱了。不但如此，这个台湾民族国家也非要走上「内除国贼」的道路不可，因为台湾内部也有不要脱离中国的统派（这个统派主体在建构历史主体方面反可能更有说服力）。就算假设台湾独立的反殖民主义有其正当性，那么这也是一种垦殖者（英文称为settler，有别于原住民）的反殖，同时，统派的反殖（反美日等）也当然有同样或同等的正当性；于是这在台湾民族国家框架下也只能以冲突或镇压来解决。看来韩国的分断体制论者讲的复合国家还是能提供一个架构来思考。

请您支持独立网站发展，转载请注明文章链接：

文章地址：http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php/c12/3820
引用通告：http://wen.org.cn/modules/article/trackback.php/3820

商伟：对《礼与十八世纪的文化转折：儒林外史研究》讨论的回应

胡清雅：吴叡人〈贱民宣言〉批判的一点补充

相关文章

王赓武：海外华人眼中的中国变迁
赵刚：和解的壁垒：评龙应台「你不能不知道的台湾：观连宋访大陆有感」
赵刚：理解与和解：回应诸批评兼论「区域批判知识份子」
陈映真：文明和野蛮的辩证
瞿宛文：台湾经济奇迹的中国背景──超克分断体制经济史的盲点
陈光兴：白乐晴的「超克"分断体制"」论──参照两韩思想两岸
郑鸿生：台湾人如何再作中国人－－超克分断体制下的身份难题
赵刚：以"方法论中国人"超克分断体制
小森阳一：帝国的文学/文学的帝国：夏目漱石的《文学论》
汪晖：帝国的冲突，或帝国主义时代的冲突？－－《帝国的话语政治》座谈会上的发言
赵刚："多元文化"的修辞、政治和理论
赵刚：反全球化该召唤出什么样的知识与政治──「慢社会学」的一个初步勾勒
赵刚：蚊子、细腰蜂与政治热病
赵刚：回归两宋以来本土学术的建设性批评传统
赵刚：重读陈映真
赵刚：人不好绝望，但也不可乱希望 ——读陈映真的《一绿色之候鸟》
米尔斯海默：帝国布局（全文）
赵刚：在2010台湾社会住宅论坛上的发言
赵刚：朝向「台社人」--回应孙歌的「如何做个台社人」
赵刚：被遗忘的爱欲生死——陈映真小说《累累》里的底层外省官士兵
罗岗：再生与毁灭之地--上海的殖民经验与空间生产
张木生：我们的目标是：节能减排降耗治污调水—兼论"低碳"、"全球变暖"是另一种"普世价值观"和"西方中心论"
米尔斯海默：刻意霸道--帝国的布局
默罕默德·哈桑：索马里：海盗国家的真相--殖民力量怎样摧毁一个国家
赵刚：解"陈"不妨从"习见之义"始
鱼宏亮：民族国家与价值边界
钟乔：也是革命者的铁屋──在吴耀忠回顾展的连想
赵刚：頡頏於星空與大地之間--左翼青年陳映真對理想主義與性 / 兩性問題的反思
赵刚：争议民间东亚：侧记最近两场保钓座谈
萨米尔·阿明：帝国与大众
赵刚：「新右派」出现在台湾地平线上了--评吴叡人的《贱民宣言》
赵刚：二评吴叡人：一个「逻辑的-理论的」批判
邱士杰：「台湾人全体的解放」？--对赵刚老师〈「新右派」出现在台湾地平线上了：评吴叡人的《贱民宣言》〉的一点补充
胡清雅：吴叡人〈贱民宣言〉批判的一点补充
赵刚：哭笑不得的现代性--阅读卓别林《摩登时代》
赵刚：为什么要读陈映真？--《橙红的早星》自序
吕正惠：放在序言位置的书评——《橙红的早星》序
赵刚：两岸与第三世界--陈映真的历史视野
赵刚：恐惧与混乱只有让人不得自由：评《自由人宣言》
邱士杰：从中国革命风暴而来--陈映真的「社会性质论」与他的马克思主义观
叶蕤：共和国还是帝国？--对"道恩斯诉比得维尔"案的分析
黄宇和：21世纪初西方鸦片战争研究反映的重大问题——从近年所见的三部鸦片战争史研究著作说起
赵刚：《终战诏书》背后的思考（节录）
亚历山大·埃特金德：自我殖民：21世纪的帝国拼图
海裔：美国独立的神话与现实
趙剛：思想與學運
趙剛：思想的貧困：評龍應台評太陽花
赵鼎新：民族国家在欧洲的兴起
趙剛：風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思
赵刚：反帝，与反帝之难 ——陈映真《六月里的玫瑰花》的美与刺
刘纪蕙：与赵刚商榷：我们需要什么样的"中国"理念
赵刚：敬答刘纪蕙教授：台湾社会运动真的在创造新的可能性吗？
王赓武：南方境外：强进与退让——对中国与东南亚间国际关系的文化史思考
許育嘉：「中國想像」或是「亞洲想像」？--「帝國 / 民族國家」語境下的中國論述
孙砚菲：千年未有之变局：近代中国宗教生态格局的变迁
夸特其罗：《法国1968：终结的开始》第一章（赵刚译）

API: 工具箱 焦点 短消息 Email PDF 书签

请您支持独立网站发展，转载本站文章请提供原文链接，非常感谢。 © http://wen.org.cn

嵌套显示 旧的在前 刷新

网友个人意见，不代表本站立场。对于发言内容，由发表者自负责任。

近期热门文章
蔡美儿：《起火世界》序言：全球化与种族仇恨
韩少功：革命后记
汪晖、罗岗、鲁明军：跨界对谈：历史、革命与当代青年的思想构成
墨磊宁：国家的眼睛：社会科学家在中国民族识别工作中的角色
关注我们的新浪微博

赵刚：恐惧与混乱只有让人不得自由：评《自由人宣言》

人文与社会　提交 2013/05/06　阅读：855

来源：人文与社会：作者赐稿

摘要：《自由人宣言》并不是一篇自由主义宣言（即，只论普世价值不谈统独不谈认同）；它表面上是，但实际上它仍然是在统独与国家认同的原地打转，继续呢喃。这样的一种表里不一，使人恐惧。另一个重要的沈默不语是关于美国的。

关键词：赵刚 吴介民 姚人多 吴睿人 自由人宣言 台独

标题

1 聪明
2 害怕
3 呢喃

2013年4月21日，「台派」著名知识分子吴介民教授及其合作者发表了《自由人宣言》。之后，在23日，办了一场座谈会，其中姚人多教授亦是受邀与谈人之一。我这篇评论，以及感怀，就从姚人多的发言讲起。

作者简介：赵刚

堪萨斯大学社会学博士，台湾东海大学社会学系教授。

1 聪明

姚人多是一个聪明，非常聪明的人。而且，相对于吴睿人或吴介民，他不让我害怕。

睿智，而不让人恐惧，是我读姚人多在4月23日「自由人宣言研讨会」的发言逐字稿所得到的最突出印象。我琢磨它何以如此，结论是发言者知道学术与政治的复杂关系，以及因此而产生的政治现实感。用韦伯的术语也许能说得更清楚。姚人多的政治发言展现了在「信念伦理」与「责任伦理」之间的稀有平衡感。这样一种姿态让人觉得他聪明而不可怕，虽然我一点儿都不同意他的党派立场。

先说他聪明的部分好了。姚人多的发言被笨笨的媒体所撷取的部分，例如，「台独、建国等口号已经失去市场」、「民进党无法提出一个和九二共识等量齐观的替代物」……，并不是我所谓的「聪明部分」。姚人多聪明在于他礼貌地质疑（甚至颠复）了《自由人宣言》的立论基础。当吴介民等人，为了宣言故，说「台湾人民在宪政实践中的共同信仰是普世的自由、人权与民主价值」时，姚人多说「台湾社会是非常保守的。因为台湾人民在思考两岸政策的时候，priority是经济利益，政治，人权是排在后面的」、「台湾人投票是不看人权的，台湾人投票是看钞票跟关系」。这个关于「台湾人民」的认知的巨大差异，使得姚人多深深怀疑「人权共识」用来取代「九二共识」到底有没有说服力：「在政治市场和政治行销有没有卖点？」、「怎么转换成政治语言？」……。姚人多一方面说他佩服吴介民的努力，信念上他完全同意，但这毕竟是缺少了责任伦理以及手段理性的书生论政。姚在发言结束时，指出这个「人权共识」其实是一个不现实的论述，「不要说拉近[它]和国民党的距离，[就算是]拉近跟民进党的距离，这个在我看来都还要透过非常非常大的努力才有可能实现。」

说完姚人多的聪明部分，也等于说明了他何以不让人怕的原因了，因为我们在他身上看不到一种不可妥协的头巾气、教条气与使徒气，以及一种献身于一道遥远的彩虹的壮美。他有他的目标，但他也更在意如何搭一道桥通往彩虹。虽然他毕竟没有指出这个桥如何搭，就以「我的comment就到这边」嘎然而止他的发言。

2 害怕

港都夜雨型的吴睿人教授其实还不太让我害怕，我在他身上看到一种孤独与颓废，以及在这种状况下对自己生的气以及一种矛盾的「霍然而起」、「豁出去了」，甚至「与汝偕亡」。这种意志主义虽然也可怕，但因为相对了然、相对直接，所以也就不那么可怕了。

相对而言，义无反顾型的吴介民的《自由人宣言》读起来，则让人害怕，而归根究底，是因为它，在普世价值的语词的字里行间中充满了一种恐惧者的激情。「人权」话语其实是一种门面，它要面对的是战争与和平问题：如何让中国不因台湾独立而打台湾？于是吴介民等为他们认定的猫挂上了这串人权铃铛。我要质疑的是，可以透过这个方式来解决对于战争的恐惧与和平的期望吗？可以以一种傲慢与偏见对待你的「邻人」，而同时追求和睦吗？

《自由人宣言》宣称要追求两岸的和平乃至东亚区域的和平，对其内在动机，由于方法论的限制，我不质疑。但是，通往地狱的路往往是由善意的砖块所铺成的。他们似乎是想要透过积极地介入中国大陆的「公民社会」来影响两岸关系的走向。这比民进党长期的「锁国」要强太多了。但是他们真的是向前进呢？还是在退后时唱著进行曲呢？据我看，吴介民等打算去台南却往基隆开。

「在中国人权状况尚未彻底改善、政治体制尚未民主化之前，双方不应进行任何具有政治意涵的协商。」

「两岸人民都成为真正自由人的时候，才有可能在各自人民自决的前提下，开始思考是否发展联邦、邦联、国协、东亚区域联盟，或其他具备宪政主义的新形式。」

「在双方的民主宪政都还未落实之前，我们反对两个政府之间以所谓「和平协议」来处理两岸关系……」

「自由」、「民主」、「人权」于是在吴介民等的话语中，都取得了一种绝对的高度、一种无可置疑的价值，以及一种傲慢姿态。吴介民有一种和龙应台一模一样的「文明与野蛮论」，自居「文明」，鄙视对岸为「野蛮」--虽然这个词隐而未发。《自由人宣言》因此可以说是《文明战争宣言》或《东亚十字军宣言》。它可以是宗教，甚至可以是「学术」，但它不是政治，因为这里头我们看到了吴介民等的「自由基本教义派」的无克制袒露。但是所谓政治，我们必须说，不是敌我不共戴天的零和斗争，而是在不完美的状态下所进行的对话与妥协，这里头牵涉到两难的决定，牵涉到手段与目的的连锁，牵涉到对人民大众的责任。是在这个对照意义上，我爱慕姚人多的某种政治智慧，而恐惧于吴介民等的道德纯粹主义。

道德纯粹主义让人昧于历史与真实。当吴介民等要求中国赶紧文明化起来，好解除因台独而可能面临的战争压力时，他有一个虚妄的预设。他认为「人权国家」之间是不会打仗的。这其实是和「有麦当劳的国家不会和另一个有麦当劳的国家打仗」是一样的无意义。美国不会和英国打仗，但美国以「人权」之名，颠复、侵略、施行「国家恐怖主义」的记录，那真是罄竹难书啊。吴介民等大概从不读 Chomsky 吧！吴介民等完全是从第一世界的观点来看世界，当然就在看两岸之间的紧张时，故意不看美国因素与日本因素。关于这个讨论，澳门大学的刘世鼎前几天在脸书上有很好的讨论，可以参考。此处就不多说了。

3 呢喃

《自由人宣言》的可怕之处还在它对于「自由人」的资格认定的暴力。海峡两岸，谁是自由人？吴介民等的答案虽然被隐藏起来了，但毕竟还是很清楚：台湾至少有一半的人民不是，而中国大陆只有少数的公知或维权人士才是。中国大陆的算法理路很清楚，台湾怎么算出来的呢？凡是有国家认同问题的（即，不认同台独建国的）都还不是自由人。起先，吴介民在这个宣言里，很挣扎于到底要不要买「中华民国派」的帐，要不要承认他们？他也许想，如果不承认，那不是又回到台独族群主义基教派的立场了吗？于是他们一方面说「台湾/中华民国是一个主权国家」，算是给了中华民国派四颗栗子了，但随后，他们却摇身一变，又从根本上否定了「中华民国」，说「《中华民国宪法》与台湾宪政实践的实况至今仍存在尚待跨越的鸿沟」，而将来要让「台湾迈向健全的宪政国家，是台湾人民需要戮力完成的时代任务」。在否定了《中华民国宪法》的同时，吴介民等展开了对至少一半的台湾人民的批判。这些人，因为「威权统治的教育灌输」，仍有「国家认同的混淆」，从而显然够不上「自由人」。又，吴介民等说，只要人民是自由的，那么将来任何的选项才有合理的基础，那我用你的逻辑来说，统一不应也是一个合理的选项吗？你们为何要代表人民预先排除这个选项呢？理据何在？难道宣扬自由的人，就有资格认定谁是自由的吗？

因此，《自由人宣言》并不是一篇自由主义宣言（即，只论普世价值不谈统独不谈认同）；它表面上是，但实际上它仍然是在统独与国家认同的原地打转，继续呢喃。这样的一种表里不一，使人恐惧。

吴介民等在说台湾目前政府的统治正当性有问题时，他们的解决之道是重新制宪，改为台湾（国）宪法。说自己正当性有问题，问题不大，总是自我批判嘛！但是就当吴介民们摆出一副要和对岸和解的诚恳姿态时，他们却又马上鱼藏剑般地递出了一串当世闻所未闻的攻击话语：「依照『主权在民』的基本原则，中国的主权也尚未独立，因为一党专政的国家，没有真正的人民主权」。这么说，当代很多很多的反抗帝国主义与殖民主义的第三世界国家，仅因为不符合西方的宪政或政党政治的标准，就是主权没有独立吗？这且不说，主权也者是现代民族国家体系的一个概念，而非内政概念，而吴介民等混淆一气，实属不学，就算是按照他们自己的标准--「宪法是在人民的民主程序下所制订的才有主权」，那么美国也没有主权啊，美国宪法是在没有妇女、劳工，还有黑人的参与下制订的。而且，就算不说宪政缘起好了，只说宪政实际好了，美国，或台湾，有给予移工政治表达权吗？你们会说，喔，他们是外国人，那你的「人权」观念就不是你们所说的「普世价值与行为规范准则」了嘛！吴介民等在呢喃他们的自由与人权时，完全失去了社会与历史大脉络：资本主义与民族国家双重体制的暴力。

另一个重要的沈默不语是关于美国的。当他们说：「各国竞相发展军备，只会让东亚区域陷入更加紧张的『安全困境』。各国以武力回应边界纠纷，并以大国武力冀求平衡，带来的只是假象的和平，得利的是大国保守势力和军方及其对区域的主宰，受害的是各国人民与公民社会」这样的一段话时，怎么我就没读出这也应该指向美国呢？我希望我读错了。如果是这样，我很希望吴介民等能向我们宣言读者进一步说明你们是如何看待「美国重返东亚」这一现象对区域的战争与和平的意义。

显然，对你们而言，美国在东亚的在场、在冲绳、日本与南韩的基地是必要的，因为它是让东亚各国「不安」的「中国因素」的必要「制衡」。

《自由人宣言》的核心所指，翻成白话，其实不外乎这一句针对国民党或马英九的话：在「坏蛋」真正绝对变好之前，台湾绝对不能和他签订「和平协议」，因为这会让台湾在封锁圈中被其他国家（尤其是美国）所怀疑。这是吴介民等在《自由人宣言》这面猎猎作响的大旗之下的核心焦虑与恐慌，从而「人权」、「民主」、「自由」、「自由人」等，其实都不过是这个恐惧与焦虑下的混乱呢喃。而我，竟然花了一个下午，针对这个呢喃大发评议，我的书卷气也未免也太不可救药了。但是，我相信我这篇文字至少能达到一个效果，那就是：没有任何迹象显示，「台派」比「独派」更进步。

请您支持独立网站发展，转载请注明文章链接：
文章地址: http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php/c8/3844
引用通告: http://wen.org.cn/modules/article/trackback.php/3844

王炎：阅读城市空间--曼哈顿景观与文化身份　　马修·古德温：英国、伊斯兰和世代斗争

相关文章

赵刚：和解的壁垒：评龙应台「你不能不知道的台湾：观连宋访大陆有感」
赵刚：理解与和解：回应诸批评兼论「区域批判知识份子」
陈映真：文明和野蛮的辩证
赵刚：以"方法论中国人"超克分断体制
赵刚："多元文化"的修辞、政治和理论
赵刚：反全球化该召唤出什么样的知识与政治──「慢社会学」的一个初步勾勒
吕正惠：我的接近中国之路——三十年后反思"乡土文学"运动
赵刚：蚊子、细腰蜂与政治热病
赵刚：回归两宋以来本土学术的建设性批评传统
赵刚：重读陈映真
赵刚：人不好绝望，但也不可乱希望 ——读陈映真的《一绿色之候鸟》
赵刚：在2010台湾社会住宅论坛上的发言
赵刚：朝向「台社人」--回应孙歌的「如何做个台社人」
赵刚：被遗忘的爱欲生死——陈映真小说《累累》里的底层外省官士兵
赵刚：解"陈"不妨从"习见之义"始
钟乔：也是革命者的铁屋──在吴耀忠回顾展的连想
赵刚：颉頏於星空與大地之間--左翼青年陳映真對理想主義與性 / 兩性問題的反思
赵刚：争议民间东亚：侧记最近两场保钓座谈
赵刚：「新右派」出现在台湾地平线上了--评吴叡人的《贱民宣言》
赵刚：二评吴叡人：一个「逻辑的-理论的」批判
邱士杰：「台湾人全体的解放」？--对赵刚老师〈「新右派」出现在台湾地平线上了：评吴叡人的《贱民宣言》〉的一点补充
卡維波：在帝国/殖民/主义中的台湾史叙事－－从赵刚二评吴叡人谈起
赵刚：哭笑不得的现代性--阅读卓别林《摩登时代》
赵刚： 为什么要读陈映真？--《橙红的早星》自序
陈映真、黎湘萍：谈台湾文学中的"后现代主义"问题
吕正惠：放在序言位置的书评——《橙红的早星》序
赵刚：两岸与第三世界--陈映真的历史视野
朱双一：真假本土化之争--一九九五年台湾文坛的一场论战
赵刚：《终战诏书》背后的思考（节录）
趙剛：思想與學運
趙剛： 思想的貧困：評龍應台評太陽花
趙剛：風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思
赵刚：反帝，与反帝之难 ——陈映真《六月里的玫瑰花》的美与刺
刘纪蕙：与赵刚商榷：我们需要什么样的"中国"理念
赵刚：敬答刘纪蕙教授：台湾社会运动真的在创造新的可能性吗？
夸特其罗：《法国1968：终结的开始》第一章（赵刚译）

API: 工具箱 焦点 短消息 Email PDF 书签

请您支持独立网站发展，转载本站文章请提供原文链接，非常感谢。 © http://wen.org.cn

嵌套显示 旧的在前 刷新

网友个人意见，不代表本站立场。对于发言内容，由发表者自负责任。

近期热门文章
蔡美儿：《起火世界》序言：全球化与种族仇恨
韩少功：革命后记
汪晖、罗岗、鲁明军：跨界对谈：历史、革命与当代青年的思想构成
墨磊宁：国家的眼睛：社会科学家在中国民族识别工作中的角色

关注我们的新浪微博

現代進步觀及其自滿

新道德主義與公民社會

甯應斌

前言

「新」道德主義？新舊之分在哪裡呢？

所謂「道德主義」就是「說教／教化」的意思，一般都是傾向保守道德。我現在用「新道德主義」則是想指稱道德保守主義與道德進步主義；換句話說，新道德主義包括對立的保守與進步，看似不應該放在一個帽子下，但是這恰恰是當前主流公民被區分為「保守vs.進步」陣營的欺人之處。現在我將兩者並列合稱為「新道德主義」以戳破兩者必然對立矛盾的假象。我對新道德主義的批判延續了我之前對「公民社會」的批判（參見〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉）。

道德進步主義是當代許多社會運動或公民社會的傾向，本文主要是對道德進步主義的背後假設——現代進步觀——提出哲學性評論。我對道德進步主義的更廣泛評論（以動物保護為例）收錄在本書的下一篇文章（〈動物保護的家庭政治：從道德進步主義到競逐現代性〉）。在此前言，我先簡單地說明道德保守主義以及我批判新道德主義與公民社會的動力。

道德保守主義有兩個來源，一個是「傳統」，這個傳統有可能是真的源遠流長之傳統（tradition），但是更常見的是晚近形成的俗見共識（convention）、卻往往被誤以為自古即有。道德保守主義的另一個來源則是「對抗現代」，但是往往也不是真的全面反現代，而會接合一些現代元素。過去我們性／別運動對於道德保守主義比較熟習，像香港明光社這類基督教的立場，或者像台灣的勵馨基金會等等；但是

勵馨這類團體往往也同時訴求一些「現代進步的普世價值」，有道德進步主義的一面。這種保守／進步之邊界模糊，也見於某些女權團體以道德進步主義的措詞來應和道德保守主義的主張。

我之前寫的〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉主要注意到：當前的社會雖然標榜「包容」（吸納inclusion），但是和前一時期的社會吸納有本質上的不同。這個不同，源自整個社會由較高的同質性（即，社會控制要求同質性）轉向異質性，治理策略因而也從「同化」（assimilation）轉向「多元文化主義」。這當然不是民族國家放棄了同化，而是基本的同化大抵已經完成或者已經不被挑戰（例如「愛台灣」），這是在全球化與廣義文化工業之大量生產「差異（的身分認同或文化）」下的必要轉變。在早期原本要求同質化的社會中，社會差異不被承認或不被容忍（排斥差異——例如，大家都是中國人，不強調族群差異），但是對於邊緣偏差卻要予以收編同化（吸納偏差——例如，匪諜自首既往不究）。這個情況在晚近（特別是解嚴前後，開始出現「民間社會」或「公民社會」的話語）不再要求社會同質化後有所轉變：社會差異被承認與容忍（吸納差異——例如，承認台灣有四大族群，還有新台灣人等等），但是對於邊緣偏差卻不再容忍（排斥偏差——例如，對於戀童、家暴、吸毒、「親中賣台」的零容忍與妖魔化，或者隱形化、含蓄化等）。具有徵候意味顯示這個轉變的就是：原本台灣受刑人考上大學後都可以假釋，但是晚近強姦犯考上大學卻被排斥，屢屢申請入學被拒。這個新治理策略也包括了某些偏差的主流化而轉化成無害的「差異」，例如同性戀；偏差被劃界為正常、或妖魔的邊界管理，則有各種新的風險管理技術（預防作為治療等等）。

我在上述〈排斥的公民社會〉一文追溯了「包容吸納／排斥隔離」兩面策略的政治經濟學起源：由於資本主義的危機發展，國家不斷擴張到社會文化領域（介入市場、教育、家庭、性別關係），但是同時也因為擴張規模過大等因素而導致治理能力下降，政府面對了正當性危機（legitimation crisis），人民也產生了意願動力危機（motivation crisis）。不過，由於此時民主已經不可能根本挑戰基本體制，反而可

以成為治理手段——人民的自我規訓管理，即，民主成為體制正當化之工具、成為人民內部菁英之支配手段（參看拙著〈極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理〉對於專家與專業階層的分析 ）；於是國家權力被部分轉移外包至所謂公民社會（包括各類NGO、社會運動等），這個現象被稱為「（協同）治理」（governance）。亦即，政府不是國家的唯一權力中心，許多其他民間機構或主體也可以在不同層面或場域裡成為權力中心；他們可能使用有別於傳統法律權威的權力形式，而採用不同性質的權力技術或社會控制方式（更有效的治理能力）。當然，在國家與公民社會的協同治理下，也仍然會有公民社會與社會運動的反政府活動（公民社會並不是中立與統一的，包含政黨或其他各種傾向），以及挑戰國家權威或制度的行為，有時這導致政府治理或國家能力的更形弱化。

必須澄清的是，公民社會不是所有公民的總和，而是再現公民的場域；這個場域的進／出均有壟斷的控制，也就是對進出公民社會者（包括了公民資格、公民組織、公民行動與言論、公民共識輿論或正當性等等的再現）的規訓與要求限制；這些規訓限制在政治與社運專業化與媚俗化的矛盾傾向下（「媚俗化」是因為再現公民需要媒體的支持與「受歡迎」），有控制門檻高低或方式的爭論與力量拉鋸。例如，在諸如激烈或甚至暴力的群眾抗議，或者社會危機時出現的大型群眾集會等，就有這些抗議、危機或群眾是否屬於公民社會的爭論拉鋸。

在國家與公民社會的協同治理下，許多規範、政策、法規、權利都是從上而下推動，為了排除可能不服從的障礙，規範等都採取絕對價值的教化說教姿態，也就是政治正確。當然，「進步」在以進步為主流的公民社會的話語中本身即是價值指標；至於「保守」則成為「差異」（而非偏差），是要被尊重的多元之一，不同於「不文明、不正常」等等偏差。相反的，在趨向保守的公民社會，一些保守價值固然是主流，進步則是不可或缺的「差異」。總之，道德保守主義與道德進步主義之共同是「說教」（教化或道德主義），兩者隨著公民社會內外的變動而此消彼長或交互相疊。在今日，國家與公民社會的

協同治理往往是全球治理（global governance）的一部分，因此看似單一民族國家內的問題，其實都處於世界體系的結構與後殖民脈絡中，和我所謂的「文明現代性的競逐」相關（這意味著對於特定社會運動或公民社會的道德與政治評估不只是其一時一地的作為與影響，而是更長時段與世界範圍的歷史作用）。但是進一步關於新道德主義的討論就必須留待下一篇文章。以下我將評論道德進步主義的現代進步觀。

＊ ＊ ＊

「進步vs.落後」在現代的意識形態裡想當然爾地代表了「好vs.壞」，善惡分明，這是因為現代意識形態最主要的就是一種不斷進步的世界觀。似乎我們每日的生活也印證了這個進步現象：電腦手機等科技推陳出新，市民對於同性戀越來越友善，小人物透過網路也有發聲的自由，台北捷運的乘客越來越講文明秩序，台灣的民主與法治越來越發達……。如果這篇文章寫於早幾年，或許我還能加上：人們變得越來越富裕，台灣食品管理與環境保護越來越周全等等。

大概是資本主義的長期衰退或經常蕭條的威脅，人們漸漸普遍出現悲觀意識：一定比例人口的長期失業難以避免，社會不一定會永遠成長富裕。也有人在質疑消費意識形態的真正價值（例如，不斷更新的電腦就是好嗎？），或者，效率快速就比慢的生活更好嗎？滿街汽車真的就比滿街自行車更進步嗎？等等。由此，不但人們懷疑「進步可能是曲折的且時而反挫」，而且「進步」本身的價值認定與事實認定（即，何謂「進步」？）也變得相對，例如，基督徒不會認為同性婚姻是進步，反而是世風日下；酷兒則可能認為當前的同性婚姻其實包含對邊緣同性戀生活方式的約束，化解同性戀運動的革命能量。

以上我故意用一種不太嚴謹的常識說法來進入本文的主題，這些粗淺講法至少顯示了：談論「進步」，必然預設了某種脈絡或者參考架構；或者說，談論「進步」時，必然同時預設了「進步」的標準，衡量「進步」的方式，界定「進步」的語意，參照「進步」的價值等等。因此對於「進步」的質疑還包括了對其參考架構的適切性之質

疑。故而，我們不可能單純肯定或否定進步，總是聯繫著「進步」所預設的特定話語脈絡或參考架構。不過重要的倒不是「（相對於話語脈絡或參考架構）同一件事可能有進步或落後的兩種事實描述或者好壞善惡評價」，而是進步／落後的描述與評估是藉助什麼知識話語、時間意識、社會權力而啟動的？發言位置與產生的效果是什麼？

例如對於現代「進步」意識形態影響頗大的啟蒙思想家孔多塞的《人類精神進步史表綱要》就展示了從迷信到科學的「人類精神進步史」。孔多塞是人類平等主義者，但是其敘事中的歐洲人難免是「人類」的主要代表。此書開頭講述遊牧民族過渡（進步）到農業民族，但是這裡訴諸的是對於遊牧民（族）的刻板印象（可參考衫山正明對遊牧民的「平反」）。在書中，文字書寫的出現是個進步，但是孔多塞卻認為象形文字落後，抽象的拼音文字才是進步（35），這也和歐洲人偏見地認為（使用象形文字的）中國文明之長期停滯有關。孔多塞這樣述說中國：「他們似乎從不曾在科學上和技術上被別的民族所超出過，但他們卻又只是看到自己被所有其他的民族一一相繼地超趕過去」（36）。東方古老帝國曾經輝煌但是後來停滯不前，這是18世紀東方主義的典型話語；18世紀前半中國還是歐洲學習讚揚的典範，但是到了18世紀後半，東方主義的對象便從奧斯曼延伸到中國，孔多塞顯然也受到其影響。可是歐洲不是經過黑暗時代嗎？難道同一時代不正是東方或中國興盛的時代嗎？歐洲（＝人類）的進步故事又如何解釋這一段呢？孔多塞在此又訴諸東方主義的說法：「這裏我們不得不把史表分成兩個截然不同的部分：第一部分將包括西方，西方那裏的衰落更為急劇並且更為徹底，然而在那裏，理性的光芒卻會重行出現而永不熄滅；第二部分是東方，那種衰落對她來得更為緩慢，長期以來也更不全面，但她至今還看不到理性可以照亮她並打碎她的枷鎖的那個時刻」（78-79，此處東方的性別為「她」）。以上我顯示：像奠基現代進步意識形態的孔多塞，在以科學和理性為主軸鋪陳進步故事的同時，卻也受到東方主義影響而間接為殖民主義服務（不過孔多塞並不是殖民主義者，他譴責了西葡在美洲的暴行（106））。因此，對於進步話語必須從許多方面來評估（特別是因為「西方或日本殖民

主義同時帶來文明現代的進步」這類話語的流行，故而上面簡單考察了現代進步觀的奠基者孔多塞之東方主義脈絡，下面將更簡單地評論現代進步觀在中國與英國的東方主義或殖民主義脈絡，作為例證。）

雖然進步的觀念無論中西自古都有，但是現代進步意識形態進入中國是和達爾文進化論與社會達爾文主義進入中國密切相關的。蒲嘉珉（James Reeve Pusey）的《中國與達爾文》顯示了達爾文主義對不同派別的中國知識份子都產生影響。蒲嘉珉首先指出：進化論原本不一定等同進步意識形態，而且在達爾文之前很久進步意識形態就已經被接受，但是達爾文使大多數人相信他證明了進步，馬克思也是因為這個原因而企圖將《資本論》獻給達爾文（12）。但是達爾文帶來的進步意識形態在中國不但被激烈西化派當作警世危言，還可以接合像梁漱溟這樣的反西化派、胡適的點滴改良論、激進革命派的國家主義者與馬克思主義者（440-447）。在我看來，這些似乎顯示，在中國「落後」的情勢下，即使可以有不同的接合挪用方式，但是進步是各派都不能避免的主導話語；亦即，在中國或第三世界的進步話語中，非西方始終有一個需要追趕的對象它者，這個西方它者已經居於進步階梯上更高的位置，或者根本就是進步的本真原型，故而非西方要透過進步來成為西方它者，成為其次等複本。

必須簡短澄清的是，進步（論）不等於進化（論），更不等於社會達爾文主義。Peter J. Bowler在*The Invention of Progress*一書指出了進化論與進步論在英國19世紀面世時的糾葛。雖然19世紀末的達爾文主義已經確切地被視為進步主義的，但是達爾文本身的底蘊思惟其實是和流行的進步意識形態相對立的，因為進化並沒有一條主線朝向終極進步——物種變異並無目的，而是開放的（195）。然而由於進化論者為求被公眾接受，其所提出的進步觀顯示，自從人類誕生演化至今日，傳遍全球的西方文明並不是盲目地適應或自然選擇，而有道德之目的（例如文明開化野蠻地區，不斷促進人類福祉）；因而「進步」這個觀念調和了基督教的創造論和當時西方文明的物質主義傾向。不過，這個西方中心、「文明的」自由派的進步歷史詮釋（所謂輝格黨的詮釋），對於19世紀末開始不滿（西方文明現代之）現狀者（如貧

富不均、物質主義、環境污染、窮兵黷武、喪失信仰等等）而言是過於自大了，因此這些不滿西方文明現代者便提出循環或週期輪迴的史觀，也就是物種、種族、文明固然朝向進步，但是總是由盛而衰，接著繼任者取而代之，下一循環週期開始（3-9）。雖然說循環史觀也導出「西方衰落論」這種警示西方人的說法，但是仍是對於東方古文明衰落或停滯的一種詮釋（即，今日西方文明之衰落危機，正如過去東方文明之已然衰落），背後仍有殖民者的東方主義陰影。

我們東方人就是各類東方主義話語的對象，因此我們對於進步論必須抱持一種謹慎提防乃至於批判的態度，**需要審慎檢視其所引用的知識話語，其採用的時間意識，其部署的社會權力，其產生的效果或其發言位置**。中國學者河清對他所謂的「進步論」有個定義：「是一種認為人類社會歷史將由低級到高級、由蒙昧到文明，沿一條直線無限進步和無限進化的哲學思想」（10）。河清認為這種進步論是西方現代性的根本構成，而且已經普遍為人所接受。我認為河清的進步論其實就是現代進步觀，他進而提出進步論的四個特徵，第一，時間的直線，第二，人類的同一性（世界主義），第三，歐洲文化中心論，第四，代替宗教的烏托邦（11-15）。河清對這四個特徵的說明我就在此省略了，以下讓我分別簡單評論之。在下面的評論裡，我補充了現代進步論的另外兩個特徵：進步的階段累進，現代即進步。

第一，時間的直線。這是現代進步論之所以是「現代」的主要特徵。進步的觀念自古中西皆有，然其時間意識並不是直線的無限延伸，而是萬物天地自然的循環或輪迴的時間意識，但是後者也能與進步相容，只是盛極而衰、風水輪流轉。另方面，與線性時間意識密切相關的是進步的累進，亦即，進步是隨著時間而積累進步，或許期間有倒退，但是長時間來看後期階段總是比前期階段進步。進步論因此是一種**階段累進論**，甚至是無限的累進（河清並沒有列舉此一特徵）。

第二，人類的同一性（世界主義）。全球化時代據說邁向民族國家的超越，強化了各種普同主義。普同主義的後果之一就是世界人或世界主義，其對立面則是：文明衝突與民族主義。從現代進步論的同

一性來看，全球文化交流所帶來的更多差異必然只是全體趨同之下的局部差異，故而這個趨同實質上即是同化（其內涵的差異不是深層而是表面的）。沒有進一步說明的是，這個同化又是經過何種過程（適者生存？吸納與排斥？）、何種文化政治權力，才造就了「世界人」的身分認同呢？在美國與白種人獨霸世界的後殖民現狀下，世界主義意識形態又起了什麼作用呢？

第三，歐洲文化中心論。這個特徵之所以使得進步論成為西方的支配工具，追根究底是因為「西方文明現代」被認為是文明現代的唯一模式，且等同於進步的唯一模式。所以如果要改造進步論，首先就必須將**現代性與歐洲性脫勾**，顯示兩者不必然等同，亦即，非西方文明也可以發展出不同於西方的現代性。其次，河清只列舉了「進步論」的四個特徵，但似乎還缺少了最基本的一個特徵，即，現代進步論似乎自動假設了「現代即進步」；然而「西方現代性」或者「現代性」真的就等於「進步」嗎？過去就曾有「資本主義現代性vs.社會主義現代性」的區分（這兩個主義有時被認為是不同文明），在反發展主義的綠色生態運動中也有後現代話語的出現。總之，無論對歐洲中心論的質疑，或者對現代性的質疑，都指向著「進步」的多元化，以及不同「進步」之共存發展。

第四，代替宗教的烏托邦。我必須先指出：烏托邦為何是進步論之特徵並不自明；河清認為烏托邦是宗教之代用品，在我看來，更確切地說，烏托邦是宗教的「天堂」之代用品。（不過，傳統基督教的天堂降臨前卻是世界極敗壞的末世，亦即末世論是由極端退步瞬間轉變為極端進步；現代激進的革命想像就是末世論的。馬克思主義一方面是階段累進的進步論，另方面卻認為資本主義的極度發達卻崩潰導致社會主義革命則有末世論的色彩。但是末世論是否即為進步論卻不自明）。世俗的烏托邦有不同版本，例如現代早期相信理性與科學能解除自然對人類的支配（人成為自己的主人）、馬克思的共產主義社會、或者所有壓迫都消除的解放社會，等等。所有這些烏托邦都是特定因素或價值（如理性、平等、自由）一致地貫徹到底而充分實現（邪惡最終可以被消滅），不再有衝突與矛盾，是進步的終點、歷史

的終結（但是這種終結或終點並不是時間的中斷，而是不再變化的永恆）。就像天堂不再存在異教徒或敵基督一樣，烏托邦裡也沒有對立。如果明確地將烏托邦視為不斷進步的最終後果，那麼進步論的這種烏托邦特徵，使得進步意味著徹底排除保守落後，而不是與惡共存調和超克。故而我在此質疑的是永恆性質之烏托邦。永恆，就是天堂的特色。若有把現實當作天堂者，例如，視現實的某些制度是永存的、難以改變的，因為這是文明發展進步的終點（例如「最合乎人性」），則也是一種永恆烏托邦。不過，如果以一種理想目標或「烏托邦」來挑戰「接受現實／永恆現實」，但是不假設這種烏托邦是永恆的，而總是歷史化的，那麼這就不是典型進步論的。

對上述河清所言的進步論之四個特徵，如果我們否定但仍保留進步的可能，那麼便有可能產生不同的進步觀，以下分述之。

一、如果進步不具直線時間特徵，那麼進步可能是片段的、斷代的，進步可發生在一定時間界限或區段中；進步的循環輪迴是其中一種可能（也不會是無限的階段累進）。

二、如果人類不會在未來趨向同一，最多是和而不同，差異始終並存或勝過等同，那麼最有可能的是：不會有哪一種普同的文化、政治或經濟制度、或普世的價值與規範是唯一進步的。世界將長期地處於政治與文化多極狀態，例如宗教與科學、傳統與現代、進步與保守始終並存。

三、如果進步不再是歐洲中心論，那麼多樣的文明現代性，即，以不同文明（而非只有西方文明）為底蘊的現代性將會是進步特徵。西方現代不再壟斷進步。

四、如果進步不指向代替宗教的烏托邦，那麼進步需要調和不進步，完美需要與不完美共生共存（此處的「完美」泛指被肯定的價值，如文明、進步、理性、平等、現代……），這個共存不是靜止的、而是有能動發展的，需要不斷創新的。不過在以上敘事中仍有善惡二元論的色彩（天使與魔鬼），故而真正免於宗教替代色彩的進步總是存在著第三方（或第四方……），總是存在**既非善亦非惡的平庸**；世界不是地獄、也不會成為天堂，這才是現實的複雜世界。或如

進化論之餘緒所示，高級所超越的低級階段總是遺留在高級階段中、為形成高級形態所需，故而人不是最終將進步成為天使，人性的發展必建立在獸性消除時的殘留，這才是真實與複雜的人。自身不是全善的或完美的，這是必要的認識，即，認識自己與世界的複雜性。

上述提出的另類進步觀，與現代進步觀假設的人與世界很不相同。現代進步觀假設進步與落後的善惡二元，沒有平庸的「中立」第三方，持進步觀者自身即是進步或善的一方，排除落後的對方或消滅邪惡的它者，這是相對靜止的世界，因為自身與它者始終不互相影響、維持各自本質，只是良善己方的天使成份日漸增長，異己它者的邪惡則日漸消失，最終被良善同化，於是世界積累改善進步。與此對比，另類的進步觀則有不同的假設：自身與它者的對立共存卻也是共生互動，兩者的競逐需要認識自身與世界，以創造性的能動來發展與超克，最終雙方都可能失去（輸去）自我而以另一種形態遺留，即，自身與它者的範疇變化「消亡」而成為歷史，但是歷史變化之範疇的連續性（例如，假定「巫術」或「醫術」這個範疇自古至今雖歷經變化但仍有其連續性）也不足以確定其為累進的進步，因為這涉及歷史社會及其他範疇的複雜比較。

由此可知，現代進步觀也同時有個歷史觀，就是認為人們能夠很方便的穿越歷史去指認「（累積）進步」，這假定了眾多範疇的變化有其本質的連續性與可比性。現代進步觀會聲稱現代的婦女、兒童、動物的處境比古代進步，但是此一聲稱所假設的諸多範疇（男女、兒童、家庭、平等、福利、社會、生產、生活、動物功能、自然等等）的連續性，以致於可比性，不應自動方便地假設為現成的，而其實是必須進入歷史才能判斷的。但是現代進步觀卻簡單地（例如）假設了「平等」是普世永恆的善，因此古代某社會之男女不平等便必然不如現代進步。總之，現代進步觀如果不假設世界的諸多範疇不具歷史性（即，都是永恆普世的），就無法自動方便地假設範疇的歷史連續性，以致於可比性，也就無法斷言階段累進的進步。

相較之下，另類的進步觀並不必然否定歷史範疇的連續性或可比性，也不否認在一定歷史時期或階段中的累進現象，但是這些不能自動方便的成立，而必須透過歷史認識才能知道。當然，越是離我們遙

遠、陌生、差異或者難以全面掌握的歷史社會，就越難與之比較進步及累進，因而須謹慎為之。這一謹慎態度也應該適用於對當前不同文明現代與發展軌跡的社會。穿越社會文化並不比穿越歷史更容易。

如果當前社會運動及其話語是建立在「促成進步」的前提上，而世界又不斷複雜變化，進步與否因此總是難以判斷，需要經常創造性的認識與能動。然而今日一些社會運動或公民社會卻表現出十足自信正確、自認進步的自滿，其對於「不進步」所表達的暴怒與歇斯底里仇恨等情緒，恰恰顯示其新道德主義脆弱的自滿（the fragile conceit）。而我們所需要的，其實是一種不自滿的態度，亦即，接受「自身行動的道德後果總是不確切的」——「進步與否的不確切」正是社會運動面對的生存境況。

引用書目

孔多塞（Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, marquis de Condorcet）。《人類精神進步史表綱要》。何兆武等譯。北京：生活讀書新知三聯書店：1998。

河清 。《破解進步論：為中國文化正名》。 昆明：雲南人民出版社， 2004。

浦嘉珥（James Reeve Pusey）。《中國與達爾文》。 鐘永強譯。南京：江蘇人民出版社，2008。

甯應斌，〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉，《公民身分的再思與打造：華人社會的社會排斥與邊緣性》。譚若梅、古學斌、江紹祺（編）。香港理工大學應用社會科學系政策研究中心出版，2005 年 4 月，頁 3-26。

甯應斌，〈極端保護觀：透過兒少保護的新管制國家與階級治理〉 ，《台灣社會研究》季刊 83 期，2011 年 8 月，頁 279-293。

Bowler, Peter J. *The Invention of Progress: The victorians and the past.* Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Chartier, Roger, ed. *A History of Private Life III: Passions of the Renaissance*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1989.

宁应斌：后统一、公民社会与文明现代

原创 2016-03-24 定海桥互助社 定海桥

本文是宁应斌2012年在上海亚洲思想界高峰论坛上回应白乐晴先生的发言稿。

白先生今天早上的演讲，不但以简洁的方式表达了他之前的一些想法，而且也有一些新的发展在里边。我觉得受教良多。

白乐晴教授认为朝鲜和南韩的统一可以透过「第三方」的仲介，也就是透过公民社会的努力来达成。他觉得这个统一会成为冷战的真正终结，也会最终导致世界资本主义体系之现代性的转变。所以这裡至少涉及四个方面：「公民社会」、「第三方」、「现代性」、「统一」，今天在这里，我想从另外一个角度、另外一个可能脚本来谈这四个方面。

首先谈统一，但是我谈的是统一后，也就是"后统一"；谈的是最近在香港的一些发展。大家都知道1997年以后香港跟中国统一了，但这不是一般典型的民族国家的统一，而是介于邦联跟联邦之间的一种形式，香港在所谓的"一国两制"旗帜下採取了原本其实是为了未来中国与台湾统一而设计的模式，香港因此享有高度的自治、自主（除防卫与外交之外）。而它在地方与立法层次都可以实施自由选举，并且预计在2017年将会通过直选选出最高领导人。
但是在最近几年，特别是今年（2012），很明显有一个分离主义的潜流，我甚至认为堪称为运动。比较有意思的是年轻人有一些口号，比如"我是香港人，不是中国人"，或者挥舞着香港殖民时期的旗子或英国旗。有人（陈云）倡议香港以后要做城邦自治，有点像city state；他还设计一面旗子，中国跟英国的象徵合在旗子图桉上，香港英国和解了。但是这一派的激进民众，甚至不要新旗，他们觉得旧的殖民旗子特别地好。也有人称中国人为"支那人"，这是日本人对于中国人的蔑称。当然也许反中国的极端主义者还并不是社会的多数，并没有形成大气候，但是这种 "新本土主义"正在兴起（有别于自从「认祖关社」开始萌芽的、关注香港社会本身的社运，或者「爱国爱乡」的本土主义）。关于这个现象我觉得有四点可以谈一下。

第一，我觉得香港这个新趋势有非常强的反中国（而不只是反中共）的情感和修辞，类似冷战时期的情况。由此说来，香港和中国的统一没有结束冷战，好像反而回到了冷战。第二，香港跟中国的分断其实并不一定来自于政治和经济的制度，而是来自于（我所称之为）"文明现代性"。虽然中国在很多方面都是现代的，但是它被香港人当做很不文明的、暴发户的、甚至是野蛮的、落后的状态。香港则表现出了一种西方式的文明现代性，有时少数港人的言行甚至让人联想起殖民时期高等华人的形象。第三点，在香港的运动中，他们自我认同为公民社会的运动，他们也这样称呼自己。他们反对香港政府推行的国家公民教育，他们认为这只是执行北京的政治意愿。所以他们要用一种"现代公民的方式"来对抗洗脑式的国民民族主义的教育，有些人觉得要抛弃所有的民族主义，迈向世界主义、大同主义。第四点，香港的这些政治运动内中有自由主义的（民主自由等等）诉求或者还有其他，但是我认为决定性的情感 - 认知因素仍是「文明现代性」（稍后我还会论及这些「公民社会」抗争的动力意愿）。

在香港跟中共对抗的情况下也有一个第三方，就像白先生讲的第三方一样。这个第三方就是台湾的公民社会，或者说是台湾的反对派，也主要是分离主义的意识形态。香港过去对于台湾的反对派、民进党和分离主义其实是并不喜欢的，但是我认为最近在情感上有所改变，这是因为一方面台湾民进党的追求独立以及反中国，都合乎一些港人的情感需求；另方面，台湾民主上的成功，有两党制度，可以直接选举最高领导人，这对于香港人来讲是非常值得学习的对象。而且事实上，台湾的反对派也自认为自己是公民社会，他们并不必然都主张独立，但是多半处于反中国的位置，至少不会亲中国。所以我们可以看到香港和台湾之间彼此回声呼应、互相强化的关係；两个地方的公民社会自我认同正强化两个地方的本土主义的抗争，而且两个地方都不约而同地认为自己表现出来的公民意识与文明现代性是比较先进、比较卓越的，胜过大陆很多。可以这样说，香港跟中国统一之后十五年，香港彷佛进入了新冷战形态，但此时香港的姿态是文明现代性与公民社会。白乐晴教授认为韩国统一的时候要透过第三方公民社会的努力来达成、转变现代性，同时来超克现代性，我想这是他在否定资本主义现代性就是历史的终点。但是或许有人认为，香港现在的问题不是香港比中国更现代化，而是香港并未完成脱殖民主义的结果。但是我觉得去殖民难有很大的开展，特别是如果殖民统治的遗产被视为代表文明现代性的更高阶段，这些所谓的公民社会又全心全意骄傲地拥抱、并且认为自己就代表着这样一种文明现代的社会，那麽很难去进行脱殖化或去殖民化。

我下边继续来谈文明现代性之下的公民社会。对于公民社会，我更会注重考虑公民社会行动背后的动力意愿；关于这个动力或意愿的问题有着不同或甚至冲突的说法。稍早讲的动力是来自于公民个人的或私的利益，而在意料之外有看不见的手来推动共同的善、共同的利益；civil society中文翻译为「市民社会」，既有历史渊源也有市场的想法在里边。但是现在在港台流行的公民社会讲法，比较接近1980年代东欧（为了对抗共产政权而产生）的讲法，这个时候的公民社会或公民基本上不是被外在或另有居心的动机推动的，而是源自他们内在的善意，为了公共的善、共同的目标推动的，特别是被一些普世的价值，比如追求自由选举、言论自由、基本人权，或者其他文明现代的、进步的价值，如性别平等、环保、动保等等所推动；上述这些都在推动着公民社会的运动或行动。对于这种动力意愿说法我是有着保留的；没错，为了共同的善、共同的公共目标去行动当然是存在的，但我认为在个人主义社会中，这样的动力先天是不够强的、意愿是不足的，起先总是需要嫁接在其他情感动力或利害的基础上。有一种自由派好像常常认为每个公民都是很中立的、会自动被公益或理性所推动，但是我认为个人主义的公民社会动员永远都会有动力意愿的问题，亦即，公民德行缺乏团结的社群生活的基础。在香港和台湾，我们可以清楚地看到族群的本土主义或者追求独立的民族主义这种情感，或者特定的身分认同（如性 / 别）之情感，以及肇始分离（主义）的区分高下（进步 / 落后）之文明现代性的动力在背后推动，而不是单纯的公益或普世价值。至于非仪式性的大型群众集会固然是杂异动力的耦合际会，但是也同时因应着各种各样的「危机」。由于白先生提到了韩国的第三方，那我很想知道他们的动力到底是什麽？不仅是理性上的动力，而且是情感上的动力，到底什麽是推动第三方进行动员与行动的动力意愿？因为这些动力其实到统一之后会更长期地决定我们的政治面貌。对于不同公民社会的动力之比较可以看出不同社会发展的历史轨迹，还有它社会的形态。韩国与中港台的比较会很有意思。

最后我想谈文明冲突在转变现代性中所扮演的可能角色。对我来说，现代性永远都已经是一个文明现代性，也就是说现代性的进展永远伴随了文明化的过程。换句话说，现代性在文明的语言中被想像，它代表更高级别的，不管是道德上的进步或者是物质上的进步。当然在理论上、在抽象层面，现代性应该是一个分析的概念，它描写的是「去传统化」的条件、属性或动力，但是我们人类是会对自己行为进行解释、评估的动物，对于眼前的现代性及其实践，我们会下判断、做评价。因此，这个现代性从分析的观念变成了规范性的、评价的观念，而这个规范或评价的观念对象不是抽象的条件属性，而总是承载这些条件属性的具体文明内容；这是我所谓的文明现代性。现在大家都接受的现代性，当然是跟西方文明现代性连在一起的，而且这也是很多各地的传统主义者（有时包括西方的传统主义者在内），有很强大的反现代冲动的原因，他们觉得自己原来的文明在瓦解，新的现代性在摧毁旧的文明。白教授讲双重的现代性（适应现代性与超克现代性），我感觉还是单一的、普同的现代性（虽然它是动态的，一方面适应与被适应，另方面超克与被超克）。因此，我会提出另一个观念（可能已经有很多人提出过），就是竞争性的文明现代性，这是不同文明的现代性竞争。我跟白教授一样，我同意我们不可能把目前的现代性废弃掉（必须适应之），因为你不可能马上找到一个新的现代性来取代（超克），虽然现在的文明现代性以西方为代表，但是目前显然有了其他文明现代性竞争的苗头，只是需要很长期的过程来开展竞争，使不同文明之间的现代性能够发展出各自的可能性、互相竞争的普世价值；但是不必是哪一个文明会得胜，不过越能超克或吸纳冲突矛盾元素（可能来自异文化文明或前现代的传统）越具备竞争的资源。这样竞争的现代性是以不同文明为底蕴的现代性，因此既需要认可自身、也需要认识他者。竞争所需的对异文明的社会文化与历史的研究言说，对自身的文明、宗教或传统之认可，乃是建立在庞大的投资于教育、学术、文化等方面，故而要达到这样一种竞争的状态，各方要在经济、科技、政治等都要有相应的竞争力，这种竞争既有互相学习也有冲突的状态其实是自古以来世界史里的常态，我们的时代也将无从避免这一常态。这里边可能会有危险，因为并不能幻想必然是个和平体系，但也一定有希望，因为只有通过这样的竞争才可能形成一种真正的多元主义。

相关活动：「定海谈」：跨越两岸的对话 026

讲述：何春蕤、宁应斌

主持：陈韵（定海桥互助社驻地联络人）

时间：2016.03.26 周六 11:00 - 14:00 （请大家吃饱早餐，互助社也将提供定海桥本地点心）

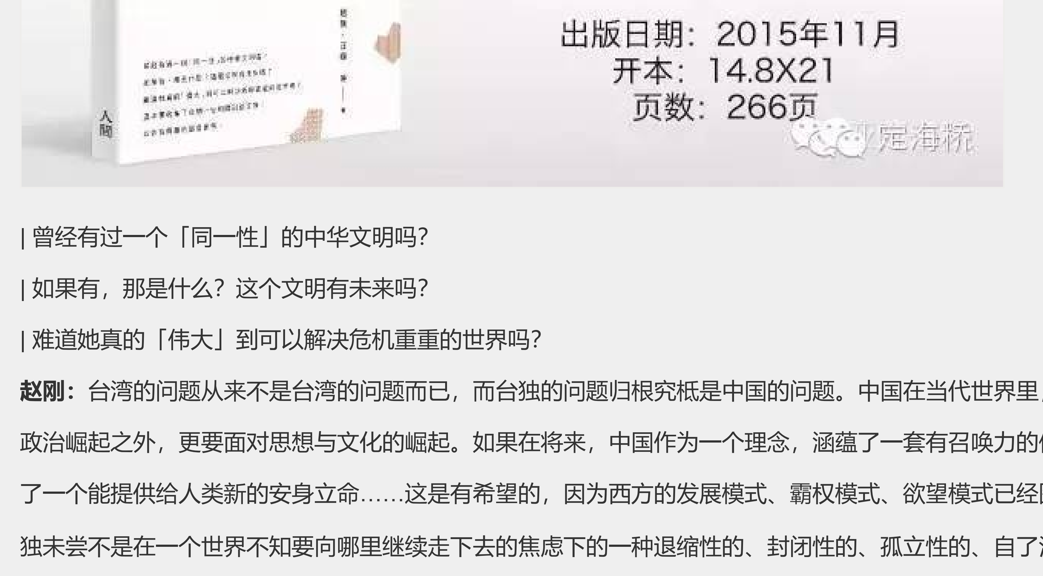
地点：上海市杨浦区定海港路252号 ·定海桥互助社（见页末地图红点处）

参与方式：关注本微信公众号，回复"定海谈026+姓名+手机号"即可报名参加

友情提醒：请大家用茶水费（10元/位，学生半价）来支持互助社的独立运营，投入现场募款箱中，也可点击页面底部"赞赏"按钮捐款支持。欢迎自带水杯，鼓励环保。

「定海谈」以定海桥社区为基地、以地方经验为参照，关涉港台日韩新马等各国各地的社区文化实践，团结各界人士，试图为社会发展与变革提供新观察与新思想。

「新书推介」：《我们需要什么样的「中国」理念》 亚际书院微店有售



| 曾经有过一个「同一性」的中华文明吗？

| 如果有，那是什么？这个文明有未来吗？

| 难道她真的「伟大」到可以解决危机重重的世界吗？

赵刚：台湾的问题从来不是台湾的问题而已，而台独的问题归根究柢是中国的问题。中国在当代世界里，除了经济崛起、政治崛起之外，更要面对思想与文化的崛起。如果在将来，中国作为一个理念，涵蕴了一套有召唤力的价值与实践，形成了一个能提供给人类新的安身立命……这是有希望的，因为西方的发展模式、霸权模式、欲望模式已经图穷匕现了……台独未尝不是在一个世界不知要向哪里继续走下去的焦虑下的一种退缩性的、封闭性的、孤立性的、自了汉的立场，而这个立场的激进化又不得不说是因为美国的衰落与中国的兴起这两个因素的共构。「中国」是什么，也许竟是当今世界的一个最重要问题。

刘纪蕙：历代疆界发生过大大小小的变动，被南北不同族群以战争侵入，或是以战争扩张，每一个朝代更有高度发展的严刑峻法，凌迟、腰斩、车裂、剥皮，动辄上千人的诛九族，也都曾经因为土地集中以及苛税暴政，而发生了数百次的人民起义。这是同一个中国或是同一个帝国吗？

| 作者群 簡歷

赵刚（东海大学社会系教授）

汪晖（北京清华大学中文系、历史系双聘教授）

刘纪蕙（台湾交通大学社文所教授）

瞿宛文（台湾中研院人文社会科学研究中心研究员）

郑鸿生（作家）

宁应斌（台湾中央大学哲学所教授）

吕正惠（台湾清华大学、淡江大学荣誉教授）

关于我们

定海桥互助社
位于上海市杨浦区定海港路252号，是一个自我组织的学习、沟通、反思和服务的活动现场，寻求社区文化/价值建设同艺术/知识生产相结合的行动和创造方式，以互助的原则同在地社区和广泛的同道者互动、协力与合作。

点击"**阅读原文**"访问我们的网站 dinghaiqiao.org

此图片来自微信公众平台 未经允许不可引用

台灣社會研究季刊｜第九十四期｜2014年3月｜157-179頁

人民民主20年後的尋思
反公民、反進步、反台灣的知識路*

甯應斌**

Against “Citizenship”, “Progress” and “Taiwan”

by Yin-Bin NING

---

* 本文初稿是我在2013年10月5日於台灣社會研究學會2013年會之開幕演講，之後趙剛給了我最多與最詳細的修改意見，大大地完善了初稿，還有瞿宛文與鄭鴻生提供了寶貴意見與勉勵。我無法一一指出得自他們意見的修改處，典型的修改像目前的註腳7，乃是與趙剛等人熱烈討論的結果（我當然文責自負，現恐正文過度複雜而挪到註腳）。這次趁著甲午年春節假期對文章的最後一部份做了主要的修改，釐清了「競逐」的概念（註腳15），也確定了「泛中國主義」才是我本意要提出的用語。

** 服務單位：中央大學哲學研究所
通訊地址：320桃園縣中壢市中大路300號
E-mail: karlweb@gmail.com

謝謝大會的邀請。我今日的演講不代表任何機構組織，只是個人的野人獻曝，而我答應來做這個演講，主要因為我認同這次會議所聲明的主旨，其內容請參見本期夏曉鵑所寫的〈編按〉，我就不再此複述了。這個主旨說明在我看來，表彰了當下台灣正在釀動的知識動向，這個知識範式的轉移將是我今日演講的主軸。當然，我會嘗試用我的方式來延伸這個主軸，不過雖然說是「我的方式」，並不表示內容一定有我什麼創新之處，如果我提到一些人名書名，也不是吊書袋，而是不敢掠美，而且一定會有遺漏，還請大家指教。

今天我要從一個特定的思想角度來談公民、進步與台灣，讓我先用這個思想角度來批評我自己曾經提出過的人民民主。關於人民民主，我去年（2012）在《人間思想》雜誌的文章裡（〈人民民主：20年後〉）已經寫過了一些大概，這裡不再重述，有興趣的人請自己去讀。人民民主在1990年前後被我們一些人提出來，有其大時代的背景，首先就是人民民主有意識地與自由主義所倡導的civil society話語有所區別（civil society當時在台灣並不是被稱為「公民社會」[1]）。Civil society的提法於1980年代在全球學界再度流行，主要背景是東歐異議人士對共產主義政權的反對，所以強調一個有別於黨國、而且對抗黨國的公共領域（市場也被包括在其內）；另方面，像人民民主這類radical democracy之倡導出現，則是同一時間左翼因應全球馬克思社會主義危機與退潮

1 1980至1990年代台灣主要使用的名詞是「民間社會」（還有「民間」、「公共領域」、「市民社會」、「人民民主」）而不是「公民社會」，「公民」更不是彼時流行的紅火詞。「民間社會」等語詞在台灣的使用有其時代背景與政治作用，可參看拙著〈民間哲學的過去、現在與未來〉以及〈從「民間哲學」到「新民主論」〉（收錄於機器戰警）。如今「公民」與「公民社會」的流行也當然負載了新的政治功能（台灣有些人根本就宣稱「公民」是為了召喚「中間選民」而生，而此刻「公民社會」又有了連結港台反中共的新功能）。其實上述名詞在台灣始終沒有被深究，只是為了政治目的而提出之標語；1999年陳光興在〈「政治社會」與「人民民主」〉短文中曾提過「消費社會」對公民與公民社會的形成作用，以及「（傳統）民間」與公民（社會）現代性之間的張力，不過，這些提示當然沒有在後來各種公民口號的聲音與憤怒中被深究過。

的反應。然而今日必須特別指出的是，當西方知識份子以公民社會話語對東歐的異議反抗實踐加以讚譽時，或者西方政府期待中國的公民異議活動、肯定台灣民主成就時，人們卻不察（或遺忘）這些讚許之下隱藏（或曾有）的偏見，那就是東方主義或歐洲中心論的觀點一直認為中東和亞洲都缺乏公民社會的傳統，公民是西方獨有的發明，而且在一定的程度上連東歐也是如此。[2] 1990年代批評civil society話語的人民民主大概也不能免於其自身的時代刻痕以及內含的歐洲中心論（下詳）。

「人民民主」不是什麼特別或了不起的想法，它是對於現成一些西方的話語理論之拼裝、挪用、發展，為了創造當時台灣社會政治處境下邊緣社運的思想路線，我認為它是一種對**社會運動的想像**。這個想像必然帶有歷史的刻痕與限制。人民民主是從左翼政治出發，但是沒有採取傳統共產黨以社會主義的階級政治組織來領導社會運動的路線，這固然和台灣的歷史與現實有關，但也部份地因為從1980年代中期之後全球社會主義陣營開始了瓦解的過程，這一全球過程也限制了人民民主對社運的想像。儘管全球左翼不承認歷史的終結（這是當代的歐洲中心論），但是我認為西方在冷戰中獲勝後產生的「終結論」至少有三個層次，都不同程度地影響了人民民主對社運的想像：第一個層次是所謂民主體制將是普世最適用的政治制度。第二個層次是資本主義將主導普世的經濟體制，而接下來的全球化也證明了這一點；即使今後資本主義有所修正（如走向社會民主主義），也不是什麼意外，只不過是1960年代意識形態終結論的翻版。第三個層次則是由於美國對蘇聯集團的勝利根本地改變了世界的政治關係和權力結構，因此進入了所謂單極世界、單邊主義，兩次波斯灣戰爭可以為見證。由此產生

2 這種東方主義在不同時期被不同方式運用過，例如美國曾積極支持反共的軍事獨裁國家，今日則認定伊斯蘭教義國家與民主無法相容。對於這種東方主義的反對也是有的，像反歐洲中心論的傑克・顧迪（Jack Goody）對「東方沒有公民社會傳統」的說法就曾提出駁斥。

的終結論就是：美國霸權所制定的國際秩序將永續不變。[3]

終結論並非沒有受到挑戰：杭亭頓的文明衝突論懷疑了關於民主體制終結的第一個層次，但是起初他的懷疑並沒有說服力。終結論第二個層次相關的爭辯原本是有關資本主義現代性與現代化的發展模式，冷戰後，社會主義現代化與現代性被全面否定，目前新自由主義的現代化發展模式似乎是唯一選項；此外，大約1980年代中開始的後現代思潮也沒能取代資本主義現代性的地位。至於終結論的第三個層次（美國霸權的國際秩序將永續不變）雖然面對後殖民思潮在1990年代的大盛，但是我個人覺得許多西方左翼以及人民民主都接受美國乃人類歷史上前所未有的唯一超級強國，當今世界的真正天朝，因此也看不到這個現實變化的可能或盡頭——我強調，這當然是一種歷史終結論。

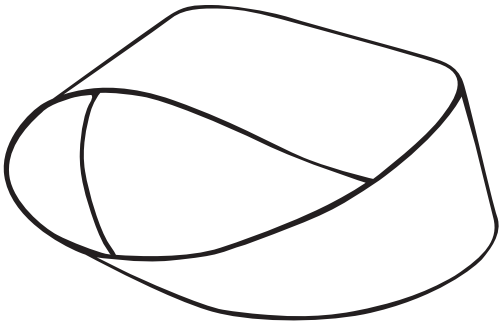
剛才提到的這種「美帝永續」的終結論，對於冷戰剛結束後台灣社會運動的想像應該是有影響的。儘管某些社會運動可能有反對美帝的口號（台灣多數政治與社會運動則是以美國或西方為模範的），但是改變國際秩序之結構性變革的想像並沒有現實基礎，多半不在這些社會運動的想像之內；這也就是說，「改變美國霸權地位」這樣的幻想或願望根本不太可能成為社會運動的知識構成或議程的一部份。一方面，當時社會運動本來就傾向是民族國家內的運動，另方面，即使1990年代後的社運具有跨國或國際主義的面向，但是這個國際主義和社資兩大陣營對立時期的國際主義顯然具有不同意義，後者除了想像西方國家內部的民眾革命外，也會想像社會主義國家集團這樣一種外部力量。不過必須指出的是，1990年代，在世界的範圍內還是有些馬克思主義者與非左翼的學者根據自己的觀察判斷、也出於自身的知識位

3 西方在國際政治經濟軍事霸權上之盛衰或永續，看來在因果上和西方文化與知識的霸權相關，而對於這種文化與知識殖民霸權的抵抗也早就存在，一直在進行。最後我還會回到這個問題來。

置，而相信中國與亞洲的未來崛起將改變單極世界的局勢，他們因而拒絕了美帝國永續的終結論。我自己在當時則是缺乏這樣的洞見的。

從這個角度來論，我自己擬定的人民民主的一些修辭與設想其實折射出當時我對社運的想像。這樣的想像有兩個互補的面向，一個面向是對底層人民的想像，也就是：在多重權力關係下受壓迫的乃是最受壓迫的邊緣弱勢，本身即有不證自明的絕對道德性，這樣的邊緣弱勢對於主流與國家機器進行永恆的抵抗，本身即有不證自明的正當性。不證自明也就是自我可以證明自己成立，無須任何基礎，[4] 也就是說，特定社會運動實踐的道德與政治評估只須根據其一時一地的作為與影響，而無須指涉更長遠的歷史、所鑲嵌的結構與脈絡。我當時另一個社運想像的面向則是各類被壓迫者的團結或連結，這個連結的正當性固然是連結者之間的平等關係，也是對於前述最底層人民的尊崇。在這樣的想像下，社運只需要不斷向下紮根、向本土在地的深處探底，就能接近與找到社會真實，在實踐中掌握知識與道德的真理。

我這裡用了上／下、本地／遠方、表層／底層這些空間比喻，但是我認為這些是誤導的觀念，更合適的比喻應該是所謂的莫比烏斯環（Möbius strip）。



4　這是實用主義與後現代的反基礎主義表述。機器戰警，頁410-419。

這是一種向下也就是向上、離開也就是回歸的迴圈。從莫比烏斯環這個模型來理解社會運動，所謂在地向下深耕就總是包含著前往未知的過去、發現熟習與陌生、採納他人的視角，從而理解複雜的結構。這種運動變化因此同時會是個知識的過程，運用著理論與抽象觀念來嘗試辨識現實與歷史、並視必要而做發明或調整。如果說現象總是在（難以）逃脫理論預先承載的過程，對象總是為觀念所（企圖）掌握，那麼，走向具體，就應該是走向抽象；面對主體，最終也會面對結構與歷史；尋找差異，則是尋找認同；空間總是連結時間，而且（以上都是）反之亦然，這是莫比烏斯環的意義。

如果在我們的社運或世界想像裡，美國西方總是佔據了理所當然的位置，是思考與知識上預先封閉的時空，那麼我們會兜不攏莫比烏斯環的迴圈。1990年代擬定的人民民主或社運想像，只設想了在地向下與本土橫向的連結，且**自滿**於其道德正當性自我成立，應該就是出於缺乏向上接合世界體系的歷史縱深。換句話說，人民民主未必只是欠缺時間歷史的向度，而是我實質地接受了帝國永續的歷史終結論，以致於過去與未來的某種認識論被預先封閉了。至於認為「理論知識與實踐道德不相干（即，道德正當性可自我成立）」，這種形式的**反智主義**也是特定認識論的產物。而在20多年後，稍微跳躍一點講，我如今相信：認真地「在地向下連結」不只需要能吸納更多他人視角的經驗與理論，而且正如此次會議主旨所說：需要在地歷史解釋，但是同時都必須放在非歷史終結論的、非歐洲中心論的知識生產模式與世界歷史脈絡中。[5] 當然，對世界的認識（論）之修訂與探索，正如善意行動的後果，都帶著不確切性，我們也只能與這種不確切共存相處，而不再因為我們的實踐（對邊緣底層人民的壓迫之反抗）或我們的善意（符合了

5　歸結在這個世界歷史的結論可能聽來有點突兀，然而我只能請讀者參閱我另一篇文章（〈分斷體制的起源：非歐中心世界史的啟示〉）。過去我們總是用「歷史社會的」（socio-historical）來表徵脈絡或結構，如今看來應該修改為「世界—歷史社會的」。

普世價值）因此就能自滿確切地佔據道德高地。

上面講的是我個人當時的認識與侷限，或許也是時代普遍氛圍；但是我認為台灣的自主社運路線之所以在向本土邊緣探底的同時，卻不慣常「向上」運動與思考，還和分斷體制所造成的藍綠統獨對立直接相關。亦即，社運為了自身內部的團結、不被統獨政治分裂，所以提出超克藍綠、不統不獨。於是，為了遠離與抗拒台灣內部藍綠分斷對社運的拉扯撕裂，便極力避免面對兩岸分斷體制，這不但是全球兩大集團分斷體制下分裂國家（東西德、南北韓等）的歷史餘緒，也是後冷戰結構（一開始是美國獨霸）的未決問題。結果超越藍綠卻是封閉了向上思考世界體系的路徑，或總是要避開中國、繞道亞洲或全球化。如果說晚近的社運實質上傾向抗拒統一，那麼勢必這樣或那樣地依賴美國（例如依賴美國的全球觀或價值），這也同樣地封閉了向上思考國際秩序不平等諸問題。

以上這一點點20年後的尋思，使我延伸到對於以下三個話題的思考，也就是我今日演講的副標題：反公民、反進步、反台灣。這些「反」或許可以理解為「否定的否定」之前的環節。由於時間關係，我只能簡化的講，沒法完全展開。

前面提到1980年代東歐情勢背景下流行的「公民社會」討論，之後西方又有關於「公民身分」的討論風潮，這個討論風潮背後或有多樣的動力與動機，但是看來跟之前T. H. Marshall的社會公民沒什麼關係，主要還是因為處理西方社會內部少數民族與身分政治在多元文化論下所形成的政治問題。同樣的，就像公民社會話語有東方主義的偏見，恩靳 . F . 伊辛則指出，至今仍被當作普世的「公民」觀念其實是東方主義的，是對西方現代政治理論與現狀的自我辯護，也是為現代化（西化模式）張目的論述。在我看來，今日一般台灣津津樂道的俗爛公民觀念即是此種東方主義的餘唾。

西方公民社會與公民身分的話語怎麼在台灣被接收，這是有待詳

細研究的問題，但是由於公民被當作民族國家內具有規範意義（例如公民應該理性、守法、文明、平等尊重、參與公共）的普同身分（人人都具有公民身分），而這個普同身分則意味著公民居於領導身分，因為它起著團結統一所有特殊身分的作用，在位階上比像工人、同性戀、原住民、外勞這些特別身分要高一層次。然而這個領導身分在實質上卻為特殊的利益與集團所壟斷，所以過去人民民主對公民始終是不信任的，因而主張公民也只是人民之一，也是特別身分，與其他身分位階相同、相提並論，所有特殊身分或人民的統一團結是站在尊崇最底層人民的民主基礎上協商而成的——這就是人民民主，一言以敝之。

以上講的是過去對公民的懷疑，現在我要說一下為何今日我們仍要懷疑「公民」，以及小心公民社會的原因。[6]

當前的社會雖然標榜「包容」（吸納inclusion），但是和前一時期也就是解嚴以前兩蔣時代的社會吸納有著本質上的不同。這個不同，源自於整個社會已經由較高的「同質趨向」轉向「異質趨向」，可以簡化地說，是從同質社會轉向異質社會（這不是說過去社會真是同質的，而是指社會控制的手段是要求同質的），治理策略因而也從「同化」（assimilation）轉向「多元文化主義」。[7]在早期原本要求同質化的社會中，社會差異不被承認或不被容忍（排斥差異——例如，大家都是中國

6　下段內容主要來自甯應斌〈排斥的公民社會〉。

7　這當然不是民族國家放棄了同化，而是同化的策略與方案有所改變（例如從中國人改變為台灣人，從中國文化轉變為台灣文明），「多元文化主義」因此是未完成的新同化方案與策略——雖然同化方案的核心（例如「愛台灣」、「尊重多元」）無人出面挑戰，但是同化不無困難（例如表現為兩黨或藍綠分立）。事實上，轉向多元文化主義，乃是政治上「民族自決」的同化方針走不通之後轉向文化同一性的建構，使台灣認同成為符合國際普世價值（如自由、民主、多元）、高度現代化的文明身分。這個現代進步文明的自我認同所對照的他者，則是彼岸的不文明中國，因此多元文化主義的「多元」已經可以是外勞、同性戀等等，但是目前還不能是統派的中國人認同。上述這個未完成的政治與文化的同化方案，即多元文化主義，是同時在全球化與廣義文化工業大量生產「差異（的身分認同或文化）」之下的轉變，如何對待差異則是新舊同化策略的區分所在。

人，不強調族群差異），差異會被當作邊緣偏差而被要求改造、收編、同化（例如，匪諜自首既往不究、浪子回頭改過自新），無法改造的當然就放逐、（永久）隔離；總之，容不下差異。這個情況在晚近不再要求社會同質化之後有所轉變：在多元文化主義之下，社會差異被承認與容忍（吸納差異——例如，承認台灣有四大族群，還有新台灣人等等），換句話說，對於過往被視為出軌偏差者，採取開明吸納的風險評估與良序管理；但是對於某類邊緣偏差，也就是「無法矯治」（無法正常化）的少數「妖魔」，卻不再容忍，反而積極排斥這類妖魔——例如，對於戀童、家暴、濫交、吸毒、「親中賣台」的零容忍與妖魔化，或者隱形化、含蓄化等。具有徵候意味顯示這個轉變的就是：原本台灣受刑人考上大學後就可以假釋（改過自新），但是2001年楊性強姦犯受刑人考上大學卻被排斥，屢屢申請入學被拒。這個新治理策略也包括了某些偏差的主流化、轉化成無害的「差異」，例如同性戀。我認為在當前的社會控制與治理策略中，可以被包容吸納的才可能具有實質的公民身分。這個「包容吸納」因此是以排斥為結局的公民規訓。[8]

當然這不是說人們不能「打著公民（旗號）反公民」，畢竟就連當年毛澤東提出「人民民主」或「新民主」這些詞的時候，既挪用也同時批評了中國自由主義所倡導的「民主」。不過當特定身分需要頂著公民的光環才能得到發言權，或者當公民變成欲望的對象，就像電影《無間道》主角說「我想做個好人」般地「想做個公民」時，這表示：承認／認可（recognition）已經被壟斷集中於公民身分。更擴大一點講，我認為公民

8 這裡所說並不意味著只要是「正常的」（例如）東南亞或大陸新移民、原住民等等就不遭受歧視或排斥而有公民平等。以上正文所描述的是道德進步主義的公民包容設想。不過，台灣的「同化—多元文化主義」轉向，乃源起於「命運共同體」要處理族群矛盾（內含妨礙「現代公民」形成的血緣、方言等「前現代」因素），雖然這個族群矛盾後來被（統獨矛盾、中台矛盾）不斷置換，以便化解族群矛盾，但族群矛盾畢竟有作為情感動員的工具功能，必須存在且維持下去；而且，即使族群矛盾被置換，就像所有被置換的意識一樣，始終保留著其情感能量，隨時可能重返或附著於其他意識對象（如新移民），故而台灣仍然存留著血緣—語言作為基礎的排斥。

與公民社會在台灣經過這些年，已經吸納了社運的進步修辭，已經取得領導權，社運現在已經無法突破公民社會所設限的條條框框，公民社會比社會運動的位階更高。甚至我要粗糙地說：現在社運基本上已經被公民社會綁架了，被社運自己倡議的進步語言綁住了，只能在公民社會設定的價值和規則裡操作——像進步、秩序、道德、純淨、愛台灣、我們（包括新住民）都是台灣人等等。

公民社會的問題沒法在這裡全面展開。不過先要澄清的是：公民社會不是所有公民的總和，而是「再現公民的場域」；這個場域的進／出均有壟斷的控制，也就是對進出公民社會者的規訓與要求、限制（包括了公民資格、公民組織、公民行動與言論、公民共識輿論或正當性等等的再現）。這些規訓限制，在政治與社運專業化和媚俗化的矛盾傾向下（「媚俗化」是因為再現公民需要媒體的支持與「受歡迎」），也會在控制門檻高低或方式上進行爭論與力量拉鋸，例如，出現激烈或甚至暴力的群眾抗議，或者社會危機時的大型群眾集會等，就有「這些抗議、危機或群眾是否屬於公民社會」的爭論拉鋸。[9]

其次，我們都知道因為種種原因，台灣和許多西方國家一樣，近年來國家權力主動的、被動的、為了有效治理而不得已的、或甚至被迫的，將權力部份轉移外包至所謂公民社會（包括各類NGO、社會運動等），這個現象被稱為「（協同）治理」（governance）。亦即，政府不是國家的唯一權力中心，許多其他民間機構或主體也可以在不同層面或場域裡成為權力中心；他們可能使用有別於傳統法律權威的權力形式，不是由上而下的命令鏈，而是採用不同性質的權力技術或社會控制方式（通常是更有效的治理能力）。這種協同治理的程度和發展所產

9 從過去的經驗來看，即使大規模的群眾和平聚集，也未必得到「公民」的普遍認可或被視為代表了「公民社會」的聲音。2013年11月30日台灣反對多元成家的保守基督徒，或者2006年的倒扁紅衫軍，在其對立者的話語中都始終不被當作合格公民，不代表公民社會。

生的效應是不平衡的，而且會隨著不同政黨政府而變化，畢竟，公民社會並不是中立與統一的，它也包含了政黨或其他各種傾向，所以協同治理仍然會有公民社會與社會運動的反政府活動以及挑戰國家權威或制度的行為，有時這也會導致政府治理或國家能力的更形弱化或者協同治理的重新協商（例如白玫瑰運動所形成的司法綁架）。

國家與公民社會的協同治理往往是全球治理（global governance）的一部份，兩公約的全球植入就是一例，因此，看似單一民族國家內的問題其實都處於世界體系的結構與後殖民脈絡中。另外，在國家與公民社會的協同治理下，許多規範、政策、法規、權利往往都是從上而下推動，也就是專家菁英推動現代進步的觀念與普世價值，而為了排除治理的可能障礙，規範等等都採取絕對價值的教化說教姿態，也就是文明開化、政治正確——畢竟，全球治理的預設價值來自西方，是進步的，在這裡操作的關鍵意識形態就是現代的進步觀。[10] 在第三世界的進步話語中，非西方始終有一個需要追趕的對象它者，這個西方它者已經居於進步階梯上更高的位置，或者根本就是進步的本真原型，故而非西方要透過進步來成為西方它者，成為其次等複本。

在這裡我要停一下，講一點我談「公民」、「進步」這些議題的直觀動機，免得大家迷失在我的理論語言裡。台灣解嚴後，不只政治激烈變動，想激進改變社會的邊緣人也找到了機會，但是李登輝的統治穩定後，我覺得在解嚴後取得較有利位置或不願繼續大幅改動社會秩序的菁英（典型的像是那些在1990年代中期後取得正當性、並拒絕挑戰

10 針對西方啟蒙現代性而對現代進步觀有所批判的著作甚多，如班雅明、阿多諾。在西方的進步觀念史方面，透過Robert Nibset的"Idea of Progress"一文（來自之後他出版的*History of the Idea of Progress*一書），可以看到西方對進步正反兩面的評估從古至今不絕，立場各異，無論保守、自由或激進都會出於不同理由而主張或批評進步；例如Alain de Benoist也寫了相似的進步觀念史文章，但是其批判進步乃是因為批判現代化之發展主義。以下著重的是我反對「道德進步主義」的台灣脈絡，以及中國的反西方脈絡。在這裡我只能很概略地擷取我一篇討論這問題的文章的內容來談（〈現代進步觀及其自滿〉）。

「性」秩序的主流女性主義者）因而傾向「改良主義」。但是他們也能在局勢變化或挑戰下進行調整，更因為美國的道德進步之文明主義成為全球化輸出的主流（例如「容忍同性戀的西方文明」對比於「迫害同性戀的伊斯蘭世界」等等），在本世紀更明顯地看出台灣這些改良主義菁英已經逐漸能夠吸納激進邊緣的力道，觀望風向，與時俱進，熟稔地使用進步的修辭來施展權力。[11] 至於台灣原本保守傾向的人群，也能夠重新集結在懂得媒體操作或游說立法的新型保守組織下，由這些保守組織代表參與治理。這些被公民貴族們所組織領導的保守或進步群眾，雙方都以維護受害弱勢而取得道德正當性，自身也不經意地化身為受害弱勢而成為「嬌貴公民」（參見何春蕤），公民社會則成為其壟斷權力的場域。這是個多元、民主、以文明教化的現代進步觀為主的自滿現狀，而這個自滿的現狀被稱為台灣。這是我副標題反公民、反進步、反台灣的直觀來源。

前面我已經講了我對於反公民社會、反公民身分的論點，現在回到反對進步論（進步論不等同於進步）。我主張對於進步論必須抱持一種謹慎提防乃至於批判的態度，需要審慎檢視其所引用的知識話語，其採用的時間意識，其部署的社會權力，其產生的效果或其發言位置。這不表示我們要完全棄絕「進步」這樣的語言，而是可以有另類的進步觀，畢竟，現代進步觀內含了好幾種假設，只要我們改變這些假設，就能產生不同的進步觀。例如，現代進步觀假設時間的直線；與此對比的是，進步可發生在一定時間界限或區段中，但是不是無限的階段累進。現代進步觀論述的進步總是全盤的、各領域齊進的，而不是這裡那裡此起彼落的進步、停滯、反動。現代進步觀假設了人類的同一性（世界主義）；與此不同的假設是，人類最多是和而不同，差異

11 我將這類改良主義的思惟傾向稱為「**道德進步主義**」。對這種思惟傾向的批評，西方也很早就有，像索雷爾的《進步的幻象》（可以參看此書的〈英譯者導論〉），後來則有Christopher Lasch。

始終並存或勝過等同，那麼最有可能的是：不會有哪一種普同的文化、政治或經濟制度、或普世的價值與規範是唯一絕對進步的，世界將長期地處於政治與文化多極狀態，例如宗教與科學、傳統與現代、進步與保守始終並存。而且，進步的判斷評估也不能很方便地穿越歷史或甚至穿越不同的社會文化。

現代進步論的另一個假設就是歐洲文化中心論。這個特徵之所以使得進步論成為西方的支配工具，追根究底是因為「西方文明現代」被認為是文明現代的唯一模式，所以，現代性也必須與歐洲性脫勾，才能避免歐洲中心論的現代進步觀。現代進步觀有善惡二元論的假設，但是善惡帳目不清楚的「**平庸**」總是經常存在。在這方面，現代進步論其實與進化論有著很大的區別，因為進化論傾向會認為高級所超越的低級階段總是遺留在高級階段中，是形成高級形態所需，故而人不是最終將進步成為天使，人性的發展必建立在獸性消除時的殘留上，這才是真實與複雜的人：自身不是半善半惡，而是善惡交織不清，這是必要的認識，即，認識自己與世界的複雜性。這個複雜性包含著不確定性，亦即，心中惡魔不是終將被心中善良天使所克制（與Steven Pinker的變種之歷史終結論主張相反）（參見錢永祥）。

由於世界不斷複雜變化，進步與否因此總是難以判斷，需要經常創造性的認識與能動。然而今日一些社會運動或公民社會卻表現出十足自信正確、自認道德進步的自滿，其對於「不進步」所表達的暴怒與歇斯底里仇恨等情緒，恰恰顯示出一種**脆弱的自滿**（the fragile conceit）。而我們所需要的，其實是一種不自滿的態度，亦即，接受「自身行動的道德後果總是不確切的」——「進步與否的不確切」正是社會運動面對的生存境況。

最後，我要講到「反台灣」，在這個主題上我應該只是重複趙剛的想法，但是用稍微不同的方式來講。我要講的也主要是知識或認識論的層次，不只是社會運動的認識世界，也包括具有批判性質的學術的

知識活動。

關於台灣的人文社會知識生產，國府遷台後的早期可以從知識的國際擴散角度來看，主要是依賴關係，重要的依靠管道是留學美國。西方的學派承繼和典範更替本有內在其學術圈的論辯理路與社會背景，但是在台灣就像地質年代一層層的機械性堆疊，如果加以考古，追溯到的則是被留學生引進的人或書。後來在台灣與西方知識傳播（包括人的流通）更頻繁緊密無礙後，就從依賴為主轉變為控制為主的關係。在控制模式裡，知識的國際分工可能是比國際擴散更適切的角度，換句話說，在控制模式裡，知識其實是一個權力系統，是以學術研究傳統之權威為核心的社會控制形式；這些權威包括了理論典範（範式）、西方的重要大學系所與教師、核心期刊、學術出版社、學術組織、學術審查或評鑑等等。所謂知識活動可以看成是西方知識體系中權威的運用，也就是制度與組織的權力關係和運作的產物；近年台灣的大學教師評鑑最優良者總是主要以英文發表在西方核心期刊或出版社，顯示控制的強化。以上這個知識社會學的解釋模式雖然顯示了台灣學術知識日益被納入權力結構內，但是在對抗與競逐方面能說的則很有限，我今天也不可能完整鋪陳這個如何對抗與競逐的問題，但是我下面要提出台灣的學術思想與知識位置／地點這個問題。[12]

先從一個例子談學術或知識位置。像後殖民的領頭理論家薩伊德這些人，雖然對於東方主義、新殖民主義、帝國主義等等有強烈的批判，但是正如艾賈茲．阿赫默德以及阿里夫．德里克的批評顯示：薩伊德等後殖民學者固然得利於、但是卻也受限於所處的西方學術位置。首先，他們使用與引用的語言是英文，他們訴求的讀者與出版主

12　許多人以不同方式或用語（例如「立足點（standpoint）」）談過相似問題。像美國的女性主義者Adrienne Rich反省自身談論女性共同壓迫的普世女性主義乃來自冷戰心態下的美國（白人）位置。還有人用「位置的政治」來指涉「歷史、地理、文化、心理、想像的疆界，為當代美國女性主義提供政治定義與自我定義之根基」（Mohanty 68）。

要仍是西方學術界，他們研究的小說文本也是西方某類的經典，他們的學術活動主要是批評西方學術現狀以致於國際政治現狀，而不是積極建立起與現狀競爭的另類知識實踐。換句話說，這些後殖民理論仍然是止於批評西方知識範式（也因而受到西方學界重視），但卻不是建設非西方的知識範式。雖然已經有些人不再只是解讀西方經典以暴露其東方主義的假設，而是去解讀與西方無關的、被忽略的第三世界經典（傳統經典或當代著作），但是這主要還是像某些中文系所作的知識活動：中文系會從事不同於西方學術的另類知識實踐，其知識系統基本上不是西方主導，這是很重要的，但是因為在內容方面與西方學術重疊不多，也沒有挑戰國際秩序現狀的企圖，所以和現存主導的西方知識體系也沒有形成競逐的關係。

在此我必須稍微勾勒一下我所想像的與「當前主導支配性的社會知識體系」相競逐的另類知識實踐或範式。這不是全然另起爐灶、重頭開始的知識，因為當前不乏挑戰歐洲中心論的知識實踐，這些都可以變為另類競逐知識範式的成份。其實所謂「西方知識體系」的統一，只是建立在還沒有競逐者的出現；這個競逐者，長遠來說大致有三個面向。

第一個是不從屬於前述的西方知識權力控制組織，也就是最終有自身的權力中心與學術權威，例如不一樣的經典。其知識生產核心的地理位置會在西方之外，很可能不是西方語言為主的知識文本。此外，足夠大與多的學術組織機構與人口數量，能進行完整的再生產鏈，具體的說，不必是歐美留學回國才能任教，但是這涉及第二個面向。

第二個是與西方知識體系相關部份的知識分工位置不總是在末端下游，例如不總是西方普世理論的在地應用，或者不總是西方知識的擴散流通的代工，或者不總是解決西方範式的細節、補足、注釋等等。易言之，必須有知識活動的自主性，但是自主性的基礎則和第三個面向有關。

第三個面向是知識乃在建構非西方的文明現代性，並且呼應著國際不平等秩序的改變。這需要一點解釋：現代的社會知識體系以及其或明或隱的價值取向，都是環繞著西方文明的現代性，既是替現代性辯護，也是釐清其界限的批判，而這些現代知識與價值的建立與西方現代性的建立，都和殖民過程或者西方與某些非西方社會互動的過程無法分開——這是我們從一些傑出的後殖民理論家以及非歐洲中心論者那裡學到的：亦即，西方現代性不是獨自內在產生的，而是在世界體系的歷史脈絡中產生的；不但西方的現代成就需要非西方他者才能達到，而且就連西方現代性的某些黑暗面（如納粹的作為）也不主要是西方理性的工具化結果，而是殖民主義的「生存空間（Lebensraum）」話語反噬了歐洲。「西方因為殖民非西方才成就了西方現代性」的說法，部份解釋了西方現代性及其知識與價值的普世性格，而另類的知識體系必須與這種普世性競逐；故而，競逐性的另類知識體系首先意味著與西方知識體系的交鋒而不是隔絕，是學習參照，是自身從局部地方區域性的知識與價值透過歷史走向普世，同時也就是把西方歐洲「地方化」。非西方的另類知識體系與非西方文明現代性則互相建構，這往往呼應著、幫助著非西方國家或國家集團在國際政治經濟文化秩序中爭取平等的競逐。（這裡我省略了關於「文明現代性」的討論）

下面我要說的是，台灣現有的知識位置妨礙了上述競逐性的另類知識生產。

「屁股決定腦袋」是句流行的話，現在連央視主播都會說了。我們台灣許多批判知識生產的屁股，因為是坐在台灣解嚴後蓬勃的社會運動或社群上，因此頗有積極的貢獻。像我所熟知的性少數批判知識就因為性少數運動與社群而在亞洲堪稱發達，對中國大陸的性少數社群至少在話語方面有相當影響。這是台灣思想知識位置的優越處，然而也有其受限之處：由於冷戰格局下的親美反共，因此過去知識生產是長期的美國化，對這方面已經有些反省；不過台灣的知識位置畢竟缺

乏想像上述三個面向的條件，因此不可能朝向前述所謂與西方競逐文明現代性的知識生產，甚至在知識上挑戰現存的國際秩序可能都有困難。

很明顯的，如果我們意識或潛意識中抱持著「美帝國的全球霸權將永續」的歷史終結論（或者更等而下之的「為了反中保台，必須維護西方霸權」），我們也不會有「發展競逐現代性知識」的想法。不過正如前述，美帝霸權永續的單邊世界在1990年代似乎是個現實，因此除非現實有所變化或改變的跡象，否則除了固執信仰之外，難以產生另類知識實踐的可能。早在1990年代之前，亞洲四小龍的出現就曾引發「非西方的資本主義現代化發展模式」的討論，之後連帶的還有亞洲價值或儒家資本主義等等說法，中國的改革開放也帶來一些人對國際現實將要變化的信心。1990年代末或新世紀剛開始，早期的現代化論者S. N. 艾森史塔特開始談論多樣現代性，但似乎主要是受到1980年代日本經濟強勢的影響[13]以及之後的亞洲崛起，也沒有觸及西方霸權問題。「多樣（多元）現代性」隨即成為當時的流行話題，在大中華知識圈被各種立場者援用此一名詞的字面意義（艾森史塔特的原意以及他內涵的現代化思惟範式則未被深究）。同一時間，貢德・弗蘭克的《白銀資本》以及加州學派等非歐中心世界史著作紛紛問世，描繪出中國宋明可能曾有的現代性另類路徑，新清史則刺激中國知識界嘗試解構政治現代性的民族國家之西方理論。這些都是尋求新知識範式的時代徵象；不過在台灣我沒有感到對新知識範式的期待，除了為學術評鑑加班外，一切照常營業。我認為一直要等到「中國崩潰論」崩潰（于治中語）、中國崛起的態勢更為明確後（2008年），非單極世界的想像與其知識蘊涵才在台灣受到更多注意。

美國的軍事力量以及綜合國力不但在今日沒有看到真正相當的競

13 S. N. 艾森史塔特對非西方社會的多樣現代性具體研究主要就是日本。

逐者，而且可能在21世紀很長的一段時間內都仍能保持優勢，不少人也寧可相信中國崛起會在未來被證明只是神話與夢幻。然而我認為「中國崛起」話語此刻的作用和20世紀初的日俄戰爭相似，對於當時全球反西方白人的信心起了極大的鼓舞作用，作家潘卡吉．米什拉顯示日俄戰爭對於之後亞洲與伊斯蘭世界在知識和政治上頗有影響，無論是西化和反西化、現代化與反現代、泛亞洲主義、留學日本熱的以日本為方法等等趨勢。我把當前的中國崛起與當年日本崛起相提並論，可能不妥當或引起反對（畢竟日俄戰爭有英美貸款軍費等複雜面向，我在此使用的語言也和日本「近代的超克」的一些用語有表面的相似），雖然中國未來是否會有類似的脫亞入歐，以致於不在國際文化秩序方面要求西方對中國的認可（承認），反而接受歐洲中心論或西化，這或許是此刻不可完全預測的，但是被我稱為「**泛中國主義**」目前所佔據的知識位置卻非如此。泛中國主義是立意與西方霸權有別的位置（亦即，要求自己身分的被認可），經常表現為具有抵抗性質的各種「中國模式或特色」，或表現為對普世價值存疑等等。泛中國主義並不等同於中國民族主義（泛中國主義者可能贊成也可能反對中國民族主義），[14]「泛中國主義」並不將「中國」當作西方現代所設想的民族國家，一如泛亞洲主義不表示亞洲是同一民族。泛中國主義與西方霸權的關係是「抵抗」與「有別」的競逐。[15]

14　一種關於民族主義的流行看法，大抵是將所有民族主義污名化，包括一些左派否定民族主義與階級鬥爭的可能關連，認為民族主義是民族資產階級的意識形態，或與法西斯主義有關，等等。然而對於民族主義的複雜討論是很緊要的。民族主義／民族國家在西方歷史脈絡產生，成為現代性的重要轉軸，不過這樣的西歐歷史特殊情境並不存在於其他地區，但是卻用這套相關理論來套用全球的民族形成（像很簡單的斷言：「民族是虛構發明的傳統」彷彿適用於全球）。還有一個重要觀察點來看非西方的民族主義，一般主流假設是民族主義是從歐洲中心向全球擴散，由於「衝擊—反應」而使東方被迫接受云云，但是西方稍早的東方主義卻斷言東方的缺乏主權觀，這之間顯然有著矛盾。因此這個「擴散」的知識歷史過程又是什麼？

15　為何我要主張競逐？資本主義鼓動競爭的價值，而競逐確實可能存在抗拒、對立、衝突、零和的競爭面向。然而競逐也存在其他面向，也就是**要求認可的鬥爭**，包括

簡言之，泛中國主義和泛亞洲主義、泛伊斯蘭主義、泛非主義、泛印第安人主義等相似，都傾向抗拒西方霸權。再者，泛中國主義的共同門檻是「立意與西方現代性有別」。然而泛中國主義的「抗拒」或者「有別」的動機均可能出於多樣原因，例如有些人因為文化傳統而抗拒西方現代性，或者因為文化傳統而發展有別於西方的現代性（要求西方現代性的認可），但是其他人則可能因為文明國家、社會主義繼承、反帝反殖、國際關係、歷史發展、民族主義、政治現實、經濟利益等等多樣不同原因，而抗拒西方或者立意與西方有別。因此不同政治立場或動機者均可能就位於泛中國主義。下面我要說明台灣可以透過泛中國主義這個知識位置生產與西方競逐的知識範式。

多極世界、多樣現代、文明衝突這幾個觀念終結了1990年代的終結論，911、2008北京奧運、敘利亞危機這些都是標誌性的註腳。我相信就和以往知識範式的變動與大歷史變化密切相關一樣，此刻的辯論將是過程的一部份。世界歷史的板塊在移動，知識範式不得不丕變。我認為台灣的批判知識人必須調整知識位置，在繼續「向下」的運動，透過在地與全球歷史的中介，而「向上」銜接。

向上銜接就是擬定一個與西方霸權的文明現代知識體系競逐的知識位置。台灣的這個新改變位置在理論上有許多可能性，例如俄國、伊斯蘭、古巴等第三世界、日韓印度、亞洲，但是我看實際地從語言、

了以他者為方法，作為認識與超克自身的方式，尋找差異但並不排除認同或合作（故而也無須優勝對方、取而代之）等等。簡言之，我心目中的「競逐」包括了「競爭」與「有別」這兩個互相糾葛的面向。「有別」是表彰自我，要求他人認可自我，此時傾向獨特的自我、與他者不同的本質。但是競爭則不然：競爭起先或許是抵抗或對立，最終還追求優勝（通常以物質或分配來衡量優勝），自我獨特的傳統與歷史不過是競爭優勝的資源手段，獨特性可以放棄或被視為暫時的，換句話說，競爭不建立在固定本質上的自我認同。故而，競逐所包含的「競爭」與「有別」存在著內部張力。如此看待作為「文明競逐的歷史」之世界史，就將「文明本質」的爭議（如中國文明有無本質？或是在不斷互動與融合中蛻變？）替換為競逐過程中的本質消長。易言之，「本質有無」被「本質消長」所替換了。由此解決了中國特色的本質化爭議。

地緣、文化等研究資源來說，以及台灣與中國大陸在分斷體制下的互動影響來說，台灣的這個新知識位置首選還是中國，或更準確地說，是泛中國主義。當然這個泛中國主義的知識位置對台灣而言倒也不是唯一、非複選的，或者有確切邊界的，畢竟向上銜接的路徑要透過歷史的中介，不同知識主題或取徑可能還會引領我們從中國前去伊斯蘭、中亞、東亞、南洋、或印度等等。泛中國主義知識位置只是知識航行的起點，由此進入世界（史／體系），不是中西的二元對立，還有伊斯蘭等其他第三世界多重視角。至於中國大陸知識份子，如果他們也採取泛中國主義這個知識位置，那麼便不只與西方霸權的知識體系競逐，而且還能進入（例如）港台在地社運的知識位置。

即便講到這個份上，可能還會有人問：台灣自身能否兀自成為與西方競逐的知識位置而可以不假外求？前面說過，台灣的批判知識因為解嚴後本土的社會運動發展而有很好的知識位置，能深入在地的權力關係與社群，但是我們的理論資源幾乎全部來自西方，而且自滿於「全球在地化」的那個「在地」角色，這倒不是像某個女性主義者所說「奴隸無法用主人的工具拆毀主人的房子」（Audre Lorde, “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”，即，無法用西方知識來批判西方），而是在歷史造化下，台灣本身不可能是要和美國西方競逐交鋒的位置，因而成為台灣真正向上銜接世界並對抗霸權的一種阻礙。當然這和台灣的地緣歷史有關，而脆弱自滿的台灣總是以對抗中國來轉移對抗美國。總之，台灣還需要透過深入自身的政經社會、文化傳統與歷史的中介，在全球歷史與結構中尋求位置，而這個所尋求的知識位置乃是與西方各方面有競逐關係的國家、文明或區域，不但有全球權力結構、地緣政治基礎，還要有足夠文明底蘊，從而有傾向生產多樣文明現代的競逐性知識的位置。我建議這個位置的首選是泛中國主義。

不過，知識位置不只是研究資源，而且關乎身分、經驗與情感，

例如女性主義或同性戀知識生產的位置是否要求具備真實經驗的女性或同性戀合格身分？階級、族群的知識生產位置是否只有特定階級與族群身分才能進入使用？經驗或許還能替補，但是如果沒有情感的認同，可能擬就那個位置嗎？不論我們向下或向上銜接都會有這樣的問題。然而，身分的差異，以致於經驗與情感的差異，並不是自然而生的，知識位置也生產著這些差異。當前台灣人身分的意義、對於中國的諸種情感與經驗，以及文化中國與政治中國的區分等等，都不是偶然或自然的，而是台灣現有的政治與知識位置產物。如今世界一歷史一社會（world-socio-historical）的新條件使得泛中國主義此一知識位置有了出現的機遇，成為台灣知識人的可能選擇，從而還可能體會新的身分、經驗與情感。如前所述，知識的本質就是認識不知道的身分與過去，將熟習的陌生化，盡量採納擬定更多他人的視角。如何和不同的知識對象發生情感、興趣與利害關係，正是知識人的求知或求生技能。或有人想到：若是仇中的台灣人，自認不是中國人，那麼能否在泛中國主義的知識位置就位？我想這是因人而異、無法一概而論的。[16] 同時，仇恨比親愛在知識的批判角度上更為有利（cf. 趙剛 182-183），仇恨是一種緊繃的有感狀態，而無感才是求知慾的絕緣體，在這方面，做為企圖積極建立另類知識體系的陳光興有很多體會，多年來他的某些朋友學生即使認同轉向亞洲的必要，但是仍然對亞洲互相參照的知識計畫沒有興趣，另方面，卻對於西方國家、西方思想家興趣盎然。如上所述，興趣、利害、情感當然也有建構成份，與西方支配下的台灣的知識位置是相關的。如今雖然新知識位置的可能已經浮現，不過台灣原有的知識位置，在目前「全球化」的學術權力體制下惰性更強。台灣知識人的浮士德慾望能堪試煉？

16 從反對國際資本主義的國際共產主義運動，到國共內戰以及後來的全球冷戰，最終造就像香港本土論者陳雲這類仇中、但是又立意與西方文化有別的一種泛中國主義位置。

畢竟「那門是窄的，路是小的，找著的人也少」。

（2013/9/30初稿，2014/2/7定稿）

引用書目

中文部分

卡維波。〈人民民主：20年後〉。《人間思想》第2期（2012年冬季號），115-124。

艾賈茲・阿赫默德。〈《東方主義》及其後〉，《後殖民主義文化理論》，羅鋼、劉象愚編。北京：中國社會科學出版社，1999，59-71。

何春蕤。〈情感嬌貴化：變化中的台灣性佈局〉。《中國性研究》2011年第六輯（總第33輯），黃盈盈、潘綏銘主編，性學萬有文庫062。高雄：萬有出版社。262-276。

阿里夫・德里克。〈後殖民氛圍〉。《後革命氛圍》，王寧等譯。北京：中國社會科學出版社，1999，110-152。

恩靳・F・伊辛（Engin F. Isin）。〈東方主義之後的公民權（Citizenship after Orientalism）〉，《公民權研究手冊（Handbook of Citizenship Studies）》，恩靳・伊辛及布雷恩・特納編，王小章譯。浙江人民出版社，2007，157-173。

浦嘉珉（James Peeve Pusey）。《中國與達爾文》。鐘永強譯。南京：江蘇人民出版社，2008。

索雷爾。《進步的幻象》。北京：中國社會科學出版社，2013。

貢德・弗蘭克。《白銀資本：重視經濟全球化中的東方（*ReOrient Global Economy in the Asian Age*）》，劉北成譯。北京：中央編譯出版社，2000。

陳光興。〈「政治社會」與「人民民主」〉。《發現政治社會》，陳光興編。台北：巨流，2000，174-179。

傑克・顧迪（Jack Goody）。〈從比較的觀點看公民社會〉。《飲食與愛情》，楊惠君譯。台北：聯經，2004，第14章。

甯應斌。〈分斷體制的起源：非歐中心世界史的啟示〉。台灣社會研究季刊25週年退省會，未發表論文，2013.8.12-13。

甯應斌。〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉。《公民身分的再思與打造：華人社會的社會排斥與邊緣性》。譚若梅、古學斌、江紹祺編。香港理工大學應用社會科學系政策研究中心出版，2005.4，3-26。

甯應斌。〈現代進步觀及其自滿：新道德主義與公民社會〉。《新道德主義》，甯應斌編。台灣中央大學性／別研究室，2013，1-11。

趙剛。〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉。《台灣社會研究季刊》74，2009六月號，141-218。

潘卡吉・米什拉。《從帝國廢墟中崛起》。黃中憲譯。台北：聯經，2013。

機器戰警。《台灣的新反對運動》。台北：唐山出版社，1991。

錢永祥，2012，〈「道德進步」：一本書與一種歷史觀—反思Steven Pinker著 *The Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined*〉，《政治與社會哲學評論》，第40期，頁204-218。

S. N. 艾森史塔特。《反思現代性》。曠新年、王愛松譯。北京：三聯，2006。

西文部分

de Benoist, Alain. "A Brief History of the Idea of Progress". Tr. Greg Johnson. *The Occidental Quarterly 8.1* (Spring 2008): 7-16.

Lasch, Christopher. *The True and Only Haven: Progress and Its Critics*. New York: W. N. Norton Company, 1991.

Mohanty, Chandra Talpade. "Feminist encounters: Locating the Politics of Experience". *Social Postmodernism*. Ed. Linda Nicholson and Steven Seidman. Cambridge: Cambridge UP, 1995. 68-86.

Nisbet, Robert. "Idea of Progress: A Bibliographical Essay". *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought II*.1, January/March 1979. 7-37.

Pinker, Steven. The Better Angels of Out Nature. New York: Viking, 2011.

Rich, Adrienne. "Notes Towards a Politics of Location". *Blood, Bread and Poetry*. New York: W. W. Norton and Co., 1994. 210-231.

airiti

台灣社會研究季刊｜第九十五期｜2014年6月｜263-284頁

風雨台灣的未來

對太陽花運動的觀察與反思

趙剛 *

The Stormy Spring of Taiwan 2014

Critical Reflections on the "Sunflower" Student Mass Campaign

by CHAO, Kang

* 服務單位：東海大學社會學系
通訊地址：407台中市西屯區臺灣大道四段1727號
Email: kchao@thu.edu.tw

airiti

除了1947年二月底的那場事件之外，2014年大概見證了這個島嶼最騷動的一個春天吧，熠熠發光的臉龐、亢奮激昂的情緒、殊無節制的語言，以及四處衝撞的身體團塊，為這個春天的台北帶來滿城風雨。這邊剛佔領了立法院，那邊又要佔領行政院，這裡「反服貿」的太陽花學運一波未平，那裡「反核四」運動一波又起，綿密的浪潮無言地見證了運動的驚人能量。古人說：「飄風不終朝，驟雨不終日」，那曾經佔領立法院二十四天的太陽花學運以及由林義雄的絕食所主導的反核四運動的高峰期固然已經過去了，但在可見的未來，由於包括經貿在內的兩岸關係的不確定、馬政權的正當性危機，以選舉政治作為催化劑，大大小小的間歇風雨勢將難以消停，可能至少要到2016年大選結束且民進黨執政，才可能有機會進到一個「盤整期」。

2014年台北的這個春天的歷史意義為何，固然現在言之過早，而聰明人似乎是應該要拉出一段時間距離，讓感情沉澱、反思深入，使對象化得以展開；但是，對於一些迫切問題的初步思考，例如，如何在不同層次上定位這個運動？對整個政治與文化地景，它帶來了什麼樣的影響與變化？……，吾人則有面對、分析與反省的知識義務與實踐要求。用韋伯的話，這是無法逃避的「當下之要求」(demand of the day)。似乎無需指明的是，筆者的這個發言立場也必然意味此刻的分析具有一定的嘗試性、暫時性與開放性，等待日後局勢發展的補充、修正，乃至無情的推翻。

如何理解這個巨大能量呢？無論是「服貿」或是「核四」，就其議題本身而言，坦白說並沒有多少能量或熱度。「服貿」固無足論，就算是「核四」議題之所以發燒，也並非僅僅由於它自身——因為人們恐核／反核，而更是因為「核四」折射且聚焦了另一種巨大能量。「服貿」與「核四」都是高效吸熱裝置，而這個熱能即是台獨。當然，這不是說「服貿」或是「核四」的問題可以完全化約到統獨這一議題上，而是說，如果沒有統獨議題這根碩大燃料棒，無論是「反服貿」或「反核四」，都

airiti

不會以今日的形式與強度出現。

一、體制外台獨砲打黨中央

「太陽花學運」的參與者眾，和「台獨」這一核心所指的關係難謂一致，但是運動的核心成員（也就是在立法院內的「黑箱」決策人員），正如他們自己的公開表明，則都是認同或支持台獨的。雖然如此說，但還是要指出：學運領導核心的台獨立場並非某種「先鋒性」的體現，而恰恰反映了當今學運乃至社運的主流趨向。自從2008年以抗議大陸海協會陳雲林來台訪問而爆發的「野草莓學運」以來，全台的學生運動組織率多快速染綠，而且不少是深綠，以「中國因素」為最大興奮點。這有很多因素，除了某些民進黨菁英的奧援，以及學生透過各種在地的反對運動所進行的遍及全島的組織串連，這些物質與組織因素之外，更重要的是：台灣經濟十多年來的持續低迷、馬英九政權在2008年的再度政黨輪替及之後一連串的爭議政策或體制失能對其正當性的巨大耗損、2008年出現的西方經濟危機以及約略同時的「中國崛起」（論述）與「中國因素」論述等環境結構條件。

2008年是一個分水嶺，顯著區別了之前與之後的權力之場。之前，包括「樂生」、「三鶯」、「溪洲」……等由學生強力介入的運動，特別是以2006-7為高峰期的反抗迫遷痲瘋療養病院的「樂生」，基本上是帶有某種素樸的自贖意義的「社會性」或「階級性」運動，並在運動的進行中，展現了刻意置身藍綠之外、避免道德主義亢奮、自我壓抑菁英領導或英雄崇拜的出現、以及學運與當事者群體的雙元組織性，等特質。這些特質是否與它們畢竟是發生在民進黨執政時期這一條件有關，需要進一步考察，但似乎無可否認的是，他們的「去政治化」也許本身是無（或半）意識地建立在一些原本就並非中性，更在此間被高度政治化的範疇上，例如「人權」、「台灣」、「家園」、「文化」……概念。

airiti

以此想來，紅衫軍的例子或許是有徵候性意義的，2006年以「反貪倒扁」為主訴的「紅衫軍」，是一個由各行各業的民眾因道德危機感而聚集，且企圖超越藍綠統獨再造進退取予等基本做人道理的一個大型群眾運動。在紅衫軍運動期間，廣泛大學生群體對那個運動的感受基本上是微溫的，而學運以及社運組織對那個運動的態度則基本上是狐疑觀望乃至略帶嘲弄的。因此，縱然我所謂的「2008年分界」是具有某種歷史延續性而非一絕對性分斷，但是這個分界仍然是非常清晰的，展現在2008年之前，社運（與學運）與台獨敘事有一緊張或至少是疏離關係，橫亙其中的是一種「階級」語言，但2008年之後，「階級」語言退開路障位置，使社運與台獨合一。

另一方面，扁政權的腐敗，以及更重要的，它向「現實主義政治」的傾斜，使得老一輩的「信念台獨派」非常鬱悶挫折失語——畢竟阿扁是「台灣之子」。在2000年大選前擔任民進黨主席並戮力操盤助扁勝選的林義雄，在2006年退出了民進黨，這基本上象徵了老一輩台獨對於民進黨中生代政治人物的失望。這個失望並不因2008年以後民進黨的下野而緩和，反而持續升高，因為民進黨的中生代政客為了將來的勝選，延續了陳水扁執政後期關於兩岸的「務實政策」，以「台灣現實上已經獨立」等修辭避談台獨，並傾向在法統上支持甚至捍衛「中華民國」，說「中華民國是台灣」。相對於馬英九政權在執政後所提出的「不統、不獨、不武」的「獨台」主張，一時之間，在表面的修辭齟齬之下，藍綠在兩岸政策上都走向了現實的趨同。在馬英九第一任任內所推動的ECFA，固然遭到時任民進黨黨魁的蔡英文的激烈批評，但蔡在2012年競爭慘烈的大選中，也宣稱當選後，將對「前朝」已簽訂的兩岸合作機制「概括承受」。曾經，兩者在未來尋求出一個藍綠共同版的「獨台」並非不可能，尤其因為共同分享的基礎（例如親美、反共、友日）遠遠大於它們之間的差異，更因為民進黨比國民黨更有「資格」獨台。然而隨著中國經濟圈的崛起，以及區域經濟的再整合，台灣也面

airiti

臨著是否更進一步加入亞洲區域經濟整合的RCEP，與中國經濟進入更深更廣的連帶關係。民進黨對自己的弱點並非沒有自覺，它清楚知道它的消極大陸政策無法讓更多的台灣民眾安心，因此出於政權競逐的考量，它必需更考量政治現實，而非對少數台獨激進派進行安撫。

從長歷史的視角看，這是台灣在經歷了日本殖民以及美國新殖民之後的再度與中國經濟體的互動結合。但是，這對於台獨基教派而言，恰恰是一不可逾越的紅線，是台獨生死存亡的最後關頭；「服貿」不只是服貿，它的終極所指是「一中」。

民進黨中生代政客，由於現實（無論是中國崛起的政經現實，或是選舉政治的現實）所催生的合理性考量，成為了政黨體制外的老台獨（例如林義雄、史明）以及主要是在學界的中生代台獨（例如吳介民、吳叡人）的難以言語的揪心之痛。一方面，他們對於民進黨中生代政客的「理想主義的喪失」由衷痛心，但另一方面他們除了民進黨也無所寄寓其政治希望與政治著力。於是，他們企圖從一種「自己人的外部」位置，找到一個牽制甚至推動民進黨的支撐點。奉林義雄為「精神領袖」的準政團「公民組合」即是在這樣的一種「砲打黨中央」的思考下，在今年初太陽花爆發前就開始積極籌畫，目的就是要「讓有理想性的政治人物有機會從事政治改革」，而這之所以需要，歸根結底是因為民進黨「不見自發性的改革」。「公民組合」的核心分子，同時也是「太陽花學運」的核心分子的黃國昌教授就指出，「公民組合」成立的目的是要讓公民團體「發揮強力主導議題能力」，而之所以有這個需求又是因為「朝野兩大黨對各類政策的漠視讓公民團體失望」。「公民組合」想要「讓更多公民實際參與政治。」

是在民進黨體制外的老台獨與中生代台獨所共同感受到的幾乎是時不我與，必需背水一戰的這個危機時刻的同時，也基本上完成了以青年為主的包括了學運組織在內的各種社會運動的被台獨意識型態的收編，但只是無從預估青年台獨化的勢頭有多大。三月十八日對立法

airiti

院的不預期的成功佔領，以及之後野火般的迅速擴大蔓延，使得台獨力量因地緣政治而形成的一種深刻危機感，與因為台獨的青年化而形成一種驚喜的自信，構成了一個高度戲劇化且高度危險的（因不知終將走向何處）結合。

因此，所謂民進黨指使學生鬧事，整垮國民黨，好贏得年底的選舉以及後年的大選這一流行說法，其實並不成立。真實的狀況是體制外（非黨職、非公職）的老中青台獨，透過對國民黨政權的攻擊，取得正當性的高點，進而對民進黨中生代政客產生挾持作用，逼迫他們「恢復理想性」，進行往台獨方向的「革命」。鑑於台灣的政治地景上難以有第三黨的存在空間這一現實，無論是學運領袖或是準政黨組織「公民組合」，都在「組黨」這件事上展現了高度的戒慎警懼，深懼邊緣化。因此，也許除了走邊緣路線的台獨組織（例如公投盟），就算是「激越的」學運領袖甚至被視為「人格者」的林義雄，其實都還是在所謂的理想主義和政治利益之中進行現實主義的謀略算計。他們固然不乏另立門戶的野心，但更不乏以「另立門戶」作為權力籌碼，高調回歸政黨政治軌道的清醒。事實上，民進黨中央也在方寸甫定之餘，擺脫了完全被動的姿態，以現實主義的口吻指出「學生們最後仍需要民進黨」。這應該是大勢之所趨，因為就台灣內部而言，2016的大選將作為無上命令迫使綠營整合，就外部而言，台獨勢力的最終保證——美國——在面對綠營時，也只會以民進黨作為其意志代理或交往對口。

今年春天的這一連串動員與騷動，最終很可能只是一場混雜了悲劇與鬧劇的奇異劇種。中國大陸的崛起，以及區域經濟的形成，並不會因台灣的騷動而改變，激情之餘，台灣人民（包括了「沉默大眾」）還是得面對是加入還是孤立這一無法迴避之哈姆雷特式選擇；中美兩大國地緣政治的博奕，也不會因今春爆發的孤憤而有結構性的調整。此外，包括台灣資本在內的全球資本也會在適合的時機找到它的政治代言人（不論是藍或是綠）表達它的利益訴求，而且在太陽花學運的退場

airiti

上已經表達了。是的，台灣社會在經歷了今春的事件之後，是和之前有了一個重大而不可回復的改變，但不因台灣之變而變的部分依舊巨大，因此，這個春天的歷史意義為何，似乎也不容許過多的主觀詮釋空間。

二、學生為何走上激進台獨的道路？

進入到新世紀以來，台灣經濟不改低迷，大學生畢業後一職難求，薪資持續偏低，而同時物價（尤其是房價）一路上揚。這些都是青年人憤懣的重要來源。馬政權因此很容易地就變成了青年抒憤懣吐怨氣的直接對象。而此時，又由於港台兩地在「兩岸關係」上的某種結構類比性，再加上港台兩地的「社運經驗」的相互串連，「香港化」的恐懼於是變成了一個很重要的催化劑。因此，雖然馬政權對中國大陸的政策向來是唯恐不足地謹小慎微，堅守政經分離與政冷經熱，但由於它「先天」的正當性脆弱，它很容易就被安排到一種想當然爾的故事框架：馬英九這個「中國特首」，違反民意，獨裁專制，支配國家機器，進行黑箱作業，出賣台灣利益，以逞其賣台狼子野心。於是，是可忍孰不可忍，「幹你這個政府」(Fuck the government)、「自己的國家自己救」等口號一一浮現。

一種「中國崛起論述」的崛起與馬英九政權在2008年的成立約莫同步。於是，同時訴諸對「中國」的恐懼以及對「馬英九」的懷疑，使得台獨方便地隨時伸指於馬英九政權的軟肋。台獨對中國的心情是分裂的，在仰視的恐懼的同時，還有一種俯視的傲慢。這種對「中國」作為一個理念或歷史實體的傲慢，由來已久，而且一向是台獨／民進黨的一個核心意識型態武器。以「日本殖民現代性」為基底，以一種文明的優位自視並鄙視當年來台的國民黨軍隊、國民黨，乃至「中國」為「野蠻」、「不文明」。鄭鴻生的〈水龍頭的普世象徵：國民黨是如何失去

airiti

「現代」光環的？〉一文很準確地追溯了這個文明主義的神話源頭，之後，這樣的一種殖民現代性文明觀又在50年代開始嫁接到冷戰時期的美國現代化意識型態。在正當性戰場上一路挨打的國民黨政權，於是最後淪落到只能以「拼經濟」作為其僅有的具有正面表述性質的正當性，而對於戰後以來的台灣歷史進程，只能在某種「帶罪立功」的屈辱身份下，持續失語。在意識型態領域裡，關於重要問題的表述它只能以負面形式為之，例如不獨、不統、不武。在歷史、傳統與國家認同這些重要戰場上全面棄守的國民黨，當然無法得到任何積極的支持，甚至只能遭到青年學生的冷漠與厭惡。

因此，要理解為何會有國家認同的問題，必須要回到歷史。1949年的兩岸分斷造成了兩岸人民在日殖時期都未曾有過的隔絕，而在這之後的幾十年，又因為在全球冷戰下兩岸分屬對峙陣營，而形成了長期的敵對與阻絕態勢。台灣在美國的冷戰戰略的翼扶與監控之下，自然無法反思清理殖民遺留。1950年代的白色恐怖更是大規模地消滅了本土的反日、反帝、民族主義，與社會主義的社會力量，結果是：親日的、皇民化的大家巨室反而在新政權中繼續顯榮，相對而言，凡是心向祖國的、反帝的硬頸好漢們，不是身遭屠戮就是投入囹圄，作家楊逵就是一個例子。

太陽花學運昭示了一個現實：在一個很根本的意義上，我們今天還在冷戰與分斷的遺留下思維與行動。歷史不能重來，但我們不妨「反事實」地想像，如果日本殖民主義在知識與政治上曾有機會被嚴肅反思，那麼今日的反中、反華未必會有如此彪然的勢頭。1945年日本戰敗，台灣回歸中國，日本僑民回國了，但日本幽靈一直沒有離開島嶼。在台灣的民主化過程中，「日本」（而非美國）一直被拿來當作近身批判或不齒「野蠻的」國民黨、乃至「中國人」的一個「文明的」參照點。這個一直存在的、強烈但又隱密的「對照」，恰巧也在2014年透過導演魏德聖製作的關於台灣在殖民時期的一個棒球隊成功故事的電影

airiti

《Kano》被外部化、聚焦化與政治化了。《Kano》之所以成為今春票房大熱門，而且是佔領立院的太陽花學生的一個高度儀式性的晚會高潮放映，正在於它企圖將「日本因素」結合到「台灣人」的歷史意象中，而在這個結合中，台灣原住民再度被政治消費。那麼，什麼是這看似無辜的懷舊片裡的日、原、台三位一體的團結性的對立面，難道還需要具體指陳嗎？假如「楊逵們」當初並沒有被屠戮、鎮壓、噤聲，也就是陳映真所說的「左眼」（反帝的民族主義的社會主義的傳統）如果沒有被剜掉的話，那麼台灣社會的發展會走上一條很不一樣的路途，應是一謙遜想像。

歷史的弔詭因此是：那民族主義的、提倡「復興中華文化」的蔣介石政權，恰恰是今天台獨反中勢力的不知情奠基者。因為在零和反共的前提下，在不敢反省國民黨何以失去大陸民心的前提下，在不敢面對五四以來複雜萬端的近現代史的前提下，那個中華文化的故事也說不全整，左支右絀，遁古走空。因此，「中華文化」並沒有辦法以它的美醜兼具善惡共存的真實面貌展現，而既然失真，就無從感人，因此注定成為了基本上無效的宣傳灌輸。在國民黨有意推行的正面，它失敗了，但在它所反對的負面，它成功了：國民黨的仇匪恨匪的教育，只要稍加轉換，就能夠變成仇中恐中。馬英九政權的最大「罪狀」，於是就是它的「通匪」，以及在通匪中，葬送掉了台灣「最寶貴的民主」。

這於是讓我們不得不想起冷戰時期此間對兩岸關係的五字箴言——「漢賊不兩立」，以及那時台灣的自我感覺——「自由的燈塔」。台灣其實並沒有脫離冷戰時期由美國所設定的東亞地緣政治的基本棋局。不論是統一甚或獨立，都不符合美國的最大利益；它最大的利益是繼續讓台灣站在美國這一邊，成為中國的問題。無法重估台灣對美國的扈從關係，是學生激進台獨化的另一結構條件。對於「服貿」，學生馬上要揪出後頭的黑手「中國因素」，但對於反核，學生完全對核電後頭的「美國因素」失語。

airiti

「太陽花學運」所爆發出的反中能量，有近期一系列事件作為其匯聚前導，其中特別重要的是那以反對「親中」資本旺旺集團在台的媒體併購案為名的「反媒體壟斷運動」(「反旺中」)，目前學運的領導骨幹幾乎都是「反旺中」運動的要角。反旺中的一個著名的標語就是夾戲謔、諷刺與恐懼的「你好大，我好怕」。幾乎在「反旺中」的同時，台灣學界(特別是社會學界)創造出一個「你好大我好怕」的學術版名詞——「中國因素」，對中國勢力透過政商產學媒滲透到台灣，支配腐蝕瓦解台灣的民主體制提出了麥卡錫式的恐怖預告，指認了台灣島內的「非台」(un-Taiwanese)因素。當然，這種恐懼感並非純然蹈虛，而是建築在中國崛起，而台灣的經濟走下坡的(尤其是被放大了的感覺)對比之上。這個預告不能說沒有它的某種表層合理性，特別是參照於香港在一國兩制之下的某些真實的市民困境，但是這個預告的「實質不合理」在於它重複冷戰話語，把「中國」妖魔化，使得一切關於兩岸的合作交往的討論都被懷疑——除非是與大陸的公知或維權的合作。這裡隱藏了弱勢法西斯對於捍衛「生存空間」(或「家園」)的一種絕望政治(politics of despair)。

對這些近期的事件歷程，我們是不能不瞭解的，但是如果我們只把視野限制在最近這幾年，而失去了一個百年視野的話，那將無法掌握住這一波反中反華的「歷史源頭」。而要如何解除這個「反中反華」的叢結，也可以思考從盤根錯節的其他部分同時拆解，這首先意味著，擺在今天兩岸的共同思想課題就是如何將美國「文明」霸權相對化，如何將建立在「公民」、「自由」、「平等」、「社運」、「多元」……等詞彙上的普世話語歷史化、脈絡化，重新建立中國文明在當代的進步的有召喚力的訴求。

airiti

三、公民話語的所指錯位

台灣的知識界由於長期以來不曾面對反中、親美與日本殖民的這一叢結問題，因此這個叢結便成為籠罩在政治心態與話語之上的無意識巨傘。在這個巨傘籠罩下的各種「進步概念」，從而取得了特定的詮釋學意義，而與原初西方脈絡下的所指有了巨大差異。「公民」即是其中最顯著的一個例子。

在太陽花運動所揭示的現實中，「公民」，既非傳統自由主義之下的程序性概念，也非市民社會論或是公共領域論下的規範性概念，而是一個動員與排除的暗喻。「公民」一詞的真正具體所指，是置於「公民」這一名詞之後的動詞，而「公民」也者則被那個特定動詞所界定。例如，公民反媒體壟斷、公民反黑箱、公民反服貿、公民反核四、公民反死刑……。這也就是說，在台灣，一個人（成年人）只要他反這些被規定的事物，他才是公民，也同時才是「運動」的合格召喚對象；在召喚的另一面則是排斥：你若不反這些，你就不是公民，或你的公民身份可疑。

以上這些裝上「反」這個字頭的複合動詞，又無例外地可以歸結為「反中國因素」。「中國因素」是一把大黑傘，罩著「服貿」、「核電」、「媒體壟斷」、「儒家倫理」、「死刑」……，凡此，都具有暗地（黑箱）操作的、與中共私相授受的、道德上見不得人的「私」的特質。因此，所謂「公民運動」所召喚的並不是什麼「公共論辯」、「審議民主」或「基進民主」，就如同反服貿所召喚的其實並非反新自由主義全球化一樣，而是直接或間接的恐中與鄙中的心理。要說明「公民」這個概念與「審議民主」或是「公共論述」這類概念無關，其實並不費勁，只需指出林義雄以絕食禁語為手段達到政治目的的「死亡政治」恰恰是審議民主的邏輯對反就可以了，但在當代台灣，這就如同指出國王沒有穿新衣一樣的困難。

airiti

「公民」因此是反中運動的動員與排斥話語的核心構造，具有文明主義、族類主義以及二元對立階序觀等內涵。在這個階序觀裡，凡是因對那些「反」表態支持的人們都可以立即獲得沛然無比的正當性感覺，同時以此感覺傲慢地對他們的抗爭對象及其支持民眾（被否定「公民身份」的公民）進行毫無克制的鄙夷，因為相對於吾等公民，爾等是「私民」、「賤民」，或是「外來賤種」。恰恰是因為「公民」必然預設了一種公私二元對立的內部構造，因此這整個反中運動採用了「公民」而非「人民」，因為公民更有效地表達出一種道德階序：公與私、陽與陰、善與惡、義與利、文明與野蠻，而後者都是這個共同體的極危險因子，合當排除。因此，「公民」在太陽花的語用學理，已經成為了一種高度排他主義的國族統合暗喻，在這個暗喻下，各種「人民內部矛盾」都需要重新統整在國族統合的光明大傘下頭。台灣從1980年代以來的社會運動史於是矛盾地成為它自己的取消者。階級的、（原漢）族群的、南北城鄉的、性別的不平等或差異政治……這些原先多少企圖在自身的社會性邏輯（而非國族邏輯）下的操作，如今皆要收編在「公民」這個最大的保護（指導）傘下——是體制外老中青台獨的最大共識，也可稱為「太陽花共識」。於是，真正的「賤民」是拒絕被統整到這個「公民共識」（即「太陽花共識」）之下的異議者，例如統運，或與統運有組織或思想聯繫的社會運動。

2014年的「台北之春」，讓一個經典的政治理論問題重新得到現實意義：在何種條件下，以何種方式，自由主義現代性（liberal modernity）會神移甚至形變為法西斯？

不少人指出，此次太陽花學運的核心菁英不少是來自社會學系。這並不意外，因為長期以來，倡議「公民」、「民主」以及「社運」這些概念的就是台灣的社會學界。但是歷史地看這個倡議，也是有一個不均質的、起伏巨大的過程。在1980年代下半葉，台灣的社會學界在反對國民黨、支持社會運動，與支持李登輝的本土政權上都曾風光一時，

airiti

時謂顯學。但是在李登輝政權在總統直選之後快速鞏固，以及之後長達八年的扁政權時期，原先生龍活虎的台灣社會學界卻進入到一種伏流狀態，要等到2008年馬英九政權成立，台灣社會學界的政治活力才再度冒出地表，並以同年的野草莓運動為它的標誌性現身事件。今天，社會學再度成為顯學，但很明顯的是，它是否是顯學取決於外在的形勢：當「本土」政權在位時，它悶不吭聲；當「外來」政權在位時，它以「公共」、「社運」、「民主」之名活力四射。

公民、公共、社運、民主……這些概念是台灣社會學界在1980年代從西方社會科學界（尤其是有自由左派或是新左傾向的學界）所套襲過來的；筆者本人也是一個套襲者。這一套概念的核心是一組非歷史的、在西方實踐無效大致屬於校園左派的政治正確姿態，其核心是近乎教條地反國家機器、反階級壓迫，以及反父權，所謂「三反」。但這個姿態並非「普適的」，而是，如前所論，有選擇性的，也就是它們並不適用於對民進黨的批判，或至少，並不熱烈地如適用於國民黨般地適用於民進黨。而且，在需要的時候，這個「三反」意味著反中。這個「反中」其實是直接承襲於西方現代性立場的（不管是自由派或是新左），因為在西方左右現代派的思維結構中，「三反」是建立在不需論證的自由主義現代性的前提上，也就是說，你首先必須是在一個立憲的民主的民族國家體制中，然後你才有資格進入到「三反」。這裡頭不言而喻的是一把西方篩子，把他們所認定的「東方專制主義」、「東方社會主義」或「東方傳統主義」，一致視為是前現代的體現。對他們而言，資本主義現代性是需要一些這裡或那裡的修補，但總體而言，它只需在一些局部方面，以社會運動或公共領域，節制國家機器、克制男性霸權，以及追求社會正義。因此，既然西方自由派或新左的理論意識中已經包括了這個未言明的西方中心主義以及對第三世界非西方文明的體制的敵視與鄙視，那麼台灣的社會學界克紹箕裘，以此為職志，把西方的隱前提轉化為此地的顯針對，即是，把三反擴充到「六反」，

airiti

成為了青年台獨的理論武器庫，而這個武器庫，既不妨說是「佩里安德森」牌的，也不妨說是「柄谷行人」牌的。社會科學的學生菁英在這樣的理論空間中，舒服地進入到一種高等的反叛自覺，且常常不厚道地看著那些走不出當年國府迫害陰影的老一輩的，有著不可化解的省籍情結的，吟哦著「黃昏的故鄉」的台獨邊緣人，只因年輕的他們如今是有理論、有世界觀、有地緣政治謀略的台獨了，於是他們自稱「台派」，有以區別於老耄之「獨派」。但是無論台派或是獨派，不變的核心仍是反中、親美，用理論的術語把「中國」等同於「東方專制主義」、「文革非理性」與「六四鎮壓」。這樣一個「中國」，是台灣的民主、經濟與文化的最大陰影，是必需要走出的陰影。

四、頑存在「新」裡頭的舊

台派自詡比獨派高明進步包容，雖然他們未必超越了省籍意識，但他們企圖宣稱他們的「共同體」概念不再是以族群或是以省籍意識為基準，而是以空間與文化為基準，也就是說，以台灣為邊界，在此境內的所有人（抱歉，各類移民移工不在此列）都可以是共同體成員。其次，所謂「台灣」，其標竿識別是它的以公民文化和民主政治為核心的進步文明性。但我要指出的恰恰是台派的學運其實並沒有超越統獨藍綠，仍然是在這個架構下的操作。我們可以提問：這個學運到底是如何理解政府與國家？這裡有一個深刻的矛盾，展現在經常穿在學運領袖身上的黑色T恤上的上下行文字之間：上行中文：「自己的國家自己救」；下行英文："Fuck the government"。救國家如此虔敬，幹政府如此粗暴，這之間沒有矛盾嗎？而且這個政府是民選的政府，你幹它，不也間接幹到民嗎？是什麼讓學生如此理直氣壯的要幹它？

其實，"Fuck the government"這個口號是故意不精準的，因為它真正要幹的是國民黨馬英九政權而已，但學運又要刻意裝作它擺脫了藍

airiti

綠窠臼，因此有意無意地把馬政權或國民黨以「government」之名代之。但這樣一個過於輕易的概念短路，其實又不是偶然的或是權宜的，而是符合台灣的一政治深度核心，即，在這個島嶼上並不存在「一個共同體」，這是一個必須直面的基本事實。在分裂的國度中，有兩個「政治家族」相互對峙。本土化運動以來，主流的論述是國民黨是一個外來政治家族，它並沒有真正的正當性，它或許能根據某種「程序合法性」組織一個暫時性的、工具性的、世俗性的，乃至高度可疑的「政府」，但它絕對不能與具有神聖性的國家（the State）混為一談。現在，這個國家只是暫時還沒有找到她自己，還在某種異化的狀態之中，而有一天，當這個代表著本土（即「台灣」）的政治共同體真正建立起它的政治代表體制，完整地收回行政權與立法權之後，這個國家才真正找到她自己。台灣國將只是「台灣人」這個神聖家族的「自己的國家」。

恰恰因為馬英九政權被視為只具有程序合法性，而沒有實質正當性，因此，這個「政府」與「國家」的關係，就是斷裂的、二分的，在某種意義上，是「竊據」了國家。所以，學運領袖才會以「人民」之名，否定馬政權的正當性，並要求「公民」「幹」它。「公民」因此是造「反」的行動主體，為的是建立屬於台灣人（「人民」）的「自己的國家」。太陽花學運的終極指向就是在消滅國民黨的獨台，砲打民進黨黨中央，警告其耽溺於藍綠雙人舞以及對中國大陸的現實主義趨向，並形成一個「太陽花共識」，也就是一個新的、純淨化的、徹底脫中的、「正常化的」，只有一個政治大家族的民族國家政治體系。這即是學運常常訴諸的「革命」話語的核心所指。

五、獨台「出局」與社運「入局」

過去幾年裡，一個很流行的見解是：國民黨與民進黨在國家定位與認同上正在趨同中，它們都認為「獨立」是沒有必要或不可行，而這

airiti

又是因為「事實上」已經獨立了，即「中華民國在台灣」，這即是一般所稱的「獨台」。如果法理獨立是好看的花，那麼事實獨立則是可吃的果，在不取其華、寧取其實的「理性思維」下，有一種兩黨暗地裡大和解的傾向。以向來最敏感反映政治變動的文學領域而言，台獨派與獨台派早已達成了大和解，而和解的基石即是反共、親美，與「中華民國是台灣」或「台灣就是中華民國」。於是我們看到文學史作者陳芳明對余光中等「中華民國派」的褒揚；於是我們看到龍應台與齊邦媛根據「中華民國」史觀所作的準歷史性或自傳性的書寫，竟然能得到超越藍綠的一致褒揚頌讚，一時洛陽紙貴。但是，要注意的是，即便在這個以「多元」、「和解」或是「包容」為名的潮流中，並非沒有作為潮流的隱形支撐的異類、卑賤與排斥；被這個大和解所激烈排斥的台灣作家至少有一人，即是陳映真，只因為他堅持反帝、民族統一，以及某種社會主義的理想。

但這次的太陽花運動即是將吳介民的「中國因素警告」以群眾運動的方式提出，將馬英九政權以「全民公審」的方式定罪為賣台集團，而這個宣告無異於間接宣布了「獨台」路線的不正當性。而在政治上宣布馬英九／龍應台的「獨台」政治路線的死亡，不啻宣告重組台灣政治光譜的意志。在太陽花學運青年台獨菁英的策略想像中，民進黨將是未來要形成的以獨立為終極目標的運動中的「右獨」，而太陽花學運的菁英以及整個社會運動部門為「左獨」，並在將來形成「台獨左右共治」的局面，而所謂的左，即是在太陽花大右翼前提下限定在「分配正義」格局內的「左」。因此，相應於國民黨獨台的出局的是「社運」的入局。雖然我們也察覺到了某種堅持階級政治優先的微弱反抗，但在今年五一勞動節的工運遊行的確已看到了這樣的一種太陽花共識的浮現。饒富指標意義的是，類似於陳映真在文學界的「賤民位置」，統派的、支持服貿的勞動黨在遊行前就以「程序正義」之名被排除於遊行參加隊伍之外，而由於這個排除是由自稱賤民的工運團體所進行的，因此也難免

airiti

讓人產生「投名狀」的苛刻聯想。在太陽花秩序中，連「賤民」位置都要前置性地佔領，可見收編規模之龐大！無論如何，太陽花學運造成的一個重要影響就是「社運左翼」幾乎全員被收編統整到這個霸權的、公民的「太陽花共識」中。

獨台雖然被太陽花學運宣告路線死亡，但這畢竟只是台獨的意願與意志，至於國民黨是否能禁得住這個學運以全民為名的對其正當性的否定，仍屬未定。此外，台灣人民的「民族認同」是否就如此走向了不歸路，也仍屬未定。這裡需要思考的至少有三方面：美國因素、沉默大眾，與中國理念。

六、美國因素

以太陽花學運的澎湃喧嘩，也無法掩蓋台灣在各方面受美國操縱的靜默現實。目前並沒有證據說美國操縱了這個學運的出現——如同美國在很多「顏色革命」中的位置與角色，但我們的確很清楚地看到美國在關鍵時刻具有決定性的表態，決定性地影響了很多支持「反服貿」的有力人士的適時表態喊停，從而決定了太陽花的退場。

美國對馬政權在關鍵時刻的支持，顯示了美國仍然把馬政權視為目前而言較可預測、較可控制的羽翼對象；而民進黨在這次學運中的被動與投機，再度讓美國對它不放心，加之以學生運動本來就不是一個可以究責的政團，美國在這樣的一種情況下，當然只有選擇對既存政權的繼續支持。那麼，這和美國「重返東亞」，意欲重新圍堵中國的戰略思維有無矛盾呢？照理說，美國不是應該要支持甚至籌畫一場類「顏色革命」以對馬政權據說的「親中」、「賣台」進行懲戒嗎？這只能說，從美國的眼睛看出，馬政權並沒有親中與賣台的疑慮，美國深深地理解並相信，馬政權是它在東亞島鏈中的一個可靠的小伙伴，因為馬政權奉行的是符合美國利益的經濟與政治分離的兩岸政策，即政治

airiti

上親美反共，經濟上自由開放——包括對中國大陸，此外，馬政權也不可能踩到兩岸關係紅線，從而引發區域和平危機。作為一個強大的帝國，美國與台灣的關係，也是一種「羈縻」，鬆弛地、有迴旋餘地地將繩索韁繩套在台灣的政治動態上，允許一些小打小鬧的「自由」與「自主」，但這是在某一點之內，逾越此點，繩索將會勒頸。向來，最有效也最有力的控制，不是只能收，而是「收放自如」。透過這次的太陽花學運，美國有效地證明了這一點：美國沒有非得親藍反綠的必要，但在馴服的馬政權還有兩年任期的現實前提上，它選擇支持馬政權。

就美國而言，這次的太陽花學運是一場已經達到目的的顏色革命，因為學運結晶並鞏固了李登輝政權以來一直在經營的親美與反中。這個趨勢，繼續走下去，將使台灣與韓國、日本、菲律賓、越南等國，在新的圍堵政策中變成更無問題性的一個親美反中的「盟邦」以及中國大陸的「敵國」。這個「無問題性」，可能猶且超過韓國，因為韓日之間還有台日之間所沒有的歷史矛盾，而這使美國對韓日的「羈縻」產生了一個不可預測的變數。《Kano》這部片子會在學運期間在現場盛大放映，似乎有著超過大多數學生所能理解、願意理解的地緣政治意義。

太陽花學運也為台灣未來的政治走向提出了一個教條性的議案：與中國的任何形式的接觸都是有毒的，都要受到「公民」嚴密監督。換句話說，兩岸的任何形式的「統一」，哪怕是存在於極遙遠未來的，作為民主政治理論邏輯合理選項之一的「統一」，乃至馬政權現實主義的「不統不獨不武」的獨台主張，已經被學運宣布死亡。這個死亡宣告得極為徹底，因為學運菁英所鼓動出來的蔑中、恐中、仇中，已經逾越了對於政權的批判，而進入到歧視性極為強烈的種族主義與文明主義了。由於被蔑、被恐、被仇的對象是一般中國人民，而當人民間的仇恨被點燃，那麼最後也必然限縮了兩岸政權之間達成任何協議（包括和

airiti

平協議)的自由度。台獨基本教義派所達不到的目標，如今被學運達成了。廣大的外圍參與學生，雖然對「中國」的態度更多的只是對「國家認同遭受打壓」的心情委屈與對大國崛起的朦朧恐懼，但也只能被半裹脅到這個浮起的政治中。

由於把「中國」，乃至中國平民百姓，當成了敵對對象，太陽花學運的先鋒黨在追求「自主」、「獨立」的同時，把一個「小國」在兩個大國之間的可以多多少少經營開拓出來的戰略迴旋餘地給自我解除了，而這又無異於自己拉緊了美國套在自己脖子上的絞索。這難道不是一個極端危險的趨向？在追求台獨的路上，或許有一些人會以「抱美國大腿」為擺脫中國的不得不的代價，但是如果這個代價是高到把台灣推向地緣政治的危險水域，以滅頂的危機(或「有尊嚴的死亡」)(吳叡人語)為台獨的「合理代價」，那就必須要將這個可能的代價對人民百姓老老實實地提出來，而非將之隱藏在無害的修辭之中。台獨無法對此進行手段與目的的必要辯證，是它外強中乾的一個無法掩藏的徵候。

七、沉默大眾

太陽花學運時，據以表明運動自身代表「全民」的，竟是一個「反證」——馬英九只有百分之九的支持率。學生嗆馬英九民調治國，但學生自身不也在「民調革命」嗎？運動期間，媒體上有質疑太陽花學運的聲音，常提出「沉默的大眾」這個說法，但到底有沒有沉默大眾？這個沉默大眾等同於馬英九的支持率嗎？

是有沉默的大眾。但大眾何以沉默？一方面固然是由於大眾本來就是沒有菁英發言管道的，而網路世界也是區隔斷裂的，大眾的不同的雜音往往進不到「公共」(或菁英的耳朵)中。另一方面，這些聲音也許很斷碎，不連續，有心情，沒說法。大眾並非有意克制他們的話語，而是根本失去了話語權，失去了正當性論述，只能空泛無效地吐

airiti

出一些為學運或知識分子恥笑的詞彙，例如「理性」、「法治」、「不要太超過」等。當正當性話語權掌握在「公民」(即台獨)手中，那麼任何的行動(儘管看來是多麼的無理、失禮)都可以以一種「大正義」正當化：因為我們要追求的是一種更高階的正義，所以我們必需如此行動，而這個行動正是「公民不服從」的展現……云云。從而，反對的話語就被迫首先得自我檢證是否「不文明」、「不公民」、「不愛台」。這，造成了人們的失語。相對而言，太陽花學運之所以吸引那麼多人，正是因為它是一個語言的狂歡節，沉醉於高階正義語言的傲慢與自我催眠。

當然，大眾的失語也是因為批判知識分子的長期閹弱失語。在西化教育中培養的台灣批判知識分子也都是長期只會在「公民」、「多元」、「自由」、「公共」、「社運」、「正義」、「自主」、「批判」……等詞彙所編纂的故事中說話。當他們發覺他們沒有這一套詞庫就說不出話來時，他們就只能失語地看著挪用這套話語進行能指所指錯位魔術的進行，並感覺到極端的無能為力。國民黨的失語徵候性地展現在它幾乎無法培養出一個具有論述能力的青年軍；「拼經濟」又如何能夠抵抗「台灣魂」呢？新黨藉由對孫中山的中華民國的召喚、對五四的新黨特色的召喚，也只培養了一個王炳忠。

不那麼「現代」、不那麼「文明」、不那麼「西方」、不那麼「公民」的台灣人到底有沒有？我的答案是肯定的，而且到處都是。絕大多數的台灣老百姓是認同錯亂下的事實中國人。雖然台獨要他們自恨，但他們依舊以中國的傳統道德進退取予，行事做人，賞善罰惡；就算是「不統不獨」也都是很中國式、太中國式的態度！這裡有一種很現世的、現實的人生態度，不為已甚，好好說，慢慢來。其實，太陽花學運也都是很中國式的，佔領立法院當自己的家，不就是一種「公私不分」嗎？

真正的激進台獨其實是一種自恨者，恨中國則類似一種近親憎恨(陳映真語)。他恨自己為什麼有這樣一種「傳統」，他要當現代的公民、世界的公民，他想像台灣是東方的瑞士、東方的香格里拉，是太

airiti

平洋上的海島一樂園。因此，他超前西方地認同西方，只要是西方有的，我們都有，而且我們比西方還西方。西方佔領華爾街，我們佔領立法院；西方開始反對二手菸，台灣馬上就禁得徹徹底底；西方人家庭垃圾分類，我們街頭運動也要垃圾分類；西方有國家廢死，我們也要跟上。

「廢死」是我想拿來說明「沉默大眾」的的一個有力註腳。在台灣，廢死的呼聲在過去這十多年來越來越成為一個霸權的聲音，這後頭當然有「脫中入歐」的潛在動力，要把死刑論述成一個文明世界絕對不能容忍的野蠻行徑，因此，支持廢死的聲音幾乎佔據了絕大部分的公共媒體以及知識分子論述。但這裡恰恰好有一個「沉默大眾」的存在。根據法務部所作的民調，有76.7%的受訪民眾不贊成廢死，也有約略相同的數字，對已經判決確定、無法再提非常上訴的死刑案件，贊成要執行。這個數字並沒有灌水，因為很多研究都有類似的甚至更高的數字支持死刑，但問題是，這些支持的聲音很少展現出來，都只在「私領域」中流動，原因很多，但其中一定包括：他們所相信的中國傳統的「天理」（殺人償命，欠債還錢），並無力與文明的、西方的、自由主義的、根源於基督教義的「公理」（國家機器無權剝奪公民的生命權）相抗衡。

同樣的，對於太陽花／反核四運動的訴求以及表現的形式，台灣社會應該也存在數量頗可觀的、持不同意見的「沉默大眾」。他們被這個自詡為「多元社會」所去正當化、所壓抑的聲音，將要如何表達呢？目前而言，他們唯一的表達方式可能就是年底的「七合一選舉」或是後年的大選。他們將投票，然後一如既往，閉上他們的嘴。但這樣的一種政治機制又將複製，而非消彌，島內的無窮鬥爭，乃至歹戲拖棚，一直進行著一場語言狂歡者與沉默失語者的間接對抗，而藍也綠也，從某一個角度看，不過是這兩種「聲音」的代理而已。失語固然痛苦，狂歡也可能是痛苦的另一種形式，因為這畢竟是用借來的語言來說一

airiti

個無法說的故事，用借來的姿勢來跳一場無法跳的舞。因此，我們看到學生們在白天或在公共空間說完了他們冠冕堂皇的一大串「太陽花」公民話語後，晚上或關起門來必需要說更大一串的「大腸花」髒言穢語，才能平衡他們沒有真實感的「公共」演出。白天是異化勞動，晚上是粗口休閒。運動的學生竟然類似資本主義體制下被剝奪勞動力的工人在規訓勞動之後，有強大爆粗口的宣洩需要！我們於是不訝異地看到髒話被戴上美學甚至道德的冠冕。

八、「中國」

台灣的問題從來不是台灣的問題而已，而台獨的問題歸根究底是中國的問題。中國在當代世界裡，除了經濟崛起、政治崛起之外，更要面對思想與文化的崛起。如果在將來，中國作為一個理念，涵蘊了一套有召喚力的價值與實踐，形成了一個能提供給人類新的安身立命，以及與萬物相處共榮的道路，或至少能提供給區域人民以正義、和平與尊嚴，那將是「台灣問題」解決之道的根本所在。這是有希望的，因為西方的發展模式、霸權模式、欲望模式已經圖窮匕現了。這個世界不能再繼續被美式的生活及其制度所挾持了，所有人，包括西方人，都需要創新思維。台獨未嘗不是在一個世界不知要向哪裡繼續走下去的焦慮下的一種退縮性的、封閉性的、孤立性的、自了漢的立場，而這個立場的激進化又不得不說是因為美國的衰落與中國的興起這兩個因素的共構。「中國」是什麼，也許竟是當今世界的一個最重要問題。而這麼說來，什麼是「中國人」？如何當一個「中國人」？就不僅僅是生活在台灣有著國族認同焦慮的台灣人民與知識分子的問題，而更也是中國大陸人民與知識分子的問題。如何將這個思想責任扛起，尤其是兩岸覺醒的知識分子的責任，這是「當下之要求」。風雨如晦，雞鳴不已，其共勉之。

airiti

台灣社會研究季刊｜第九十八期｜2015年3月｜349-361頁

從太陽花學運談起
反全球化與反中

瞿宛文*

On the Discourse of the Sunflower Student Movement
Anti-globalization and Anti-China

by Wan-Wen CHU

* 服務單位：中央研究院人文社會科學研究中心
通訊地址：115台北市南港區研究院路二段128號
E-mail: wwchu@sinica.edu.tw

airiti

主辦單位給我們出的題目很廣，說是要談新自由主義全球化下的社運與知識分子。我要把它縮簡一些，聚焦在太陽花學運論述中的反全球化跟反中，主要是要討論太陽花學運反對什麼，而為此它「用了什麼樣的論述」。

太陽花學運源起於反對兩岸的服貿協定，運動的推力多來自情感層面，而太陽花背後的動力主要是反中情結，這部分應無太大疑問。然而它同時有個特點，就是不直接聚焦去談反中，不正面地說是為了反中而反服貿，而是挪用各種各樣其它的說法，也就是來避免面對這個問題。強烈的反中情感與迴避面對問題的狀態，形成強烈對比。

若就反服貿來說，如果要提出一個「正面理性的論述」的話，可能的邏輯可以是這樣：就是參與者的立場是反對中國大陸，認為服貿協定其實是大陸對台灣讓利以便拉近兩岸的距離，因為反對中共，於是反對兩岸在經濟上進一步的整合，站在這個立場來反對服貿。這樣的說法就會是一個比較正面面對的、比較符合現實，且比較有邏輯的說法。但是太陽花運動中非常少見這樣的說法，反而我們看到各種各樣其它挪用的說法。

為什麼會如此？這應是因為若一旦把這個論述如此正面的呈現出來之後，就必須要回答「那怎麼辦」的問題，亦即「如果反對進一步的經濟整合，那未來的路要怎麼走？」，這現實問題確實是很難面對的。因為大家其實心知肚明都瞭解到兩岸經濟整合趨勢難以阻擋，在過去是如此，並且無論有無大陸的讓利政策，在未來也將難以改變，因此很自然的傾向是避免去面對這個問題。然而，運動總還是需要一些論述、一些說法，因此就需要去尋找一些替代說法，然而基本上是挪用性質，而我今天要討論的就是一些被挪用的說法。這些說法中有些特別令我感到不安，由於其中有一些我也曾經用過，因而讓我驚訝於「喔，竟然可以被這樣用啊？」，因此我也覺得有責任來說明一下為何不能夠這樣挪用。

airiti

太陽花學運所挪用的說法主要是借用所謂「西方進步左翼」的說法，具體包括：反對自由貿易、反對自由貿易協定、反對全球化、反對新自由主義、反對新自由主義全球化等。我把「西方進步左翼」打了括號，是因為全球左翼現在處於危機之中，在台灣也是如此。就是左翼缺乏正面的論述，只有「反對什麼」的論述，並且這些說法又容易被挪用，而何謂進步、何謂左翼，其實有待進一步的反省與釐清。以下將一一檢討這些說法。

首先，何謂「反對自由貿易」？做這樣的宣示是否有意義？關於是否要自由貿易，先考慮兩個極端的情況會有助於我們理解這問題。一個極端是「完全自由的貿易」，一個極端是「國際間無貿易」。什麼是完全自由貿易呢？就是國際間沒有關稅也沒有其他貿易障礙，任何商品或服務都可以自由地在國際間流動，這是完全自由的貿易，主流的經濟理論是比較支持這個的，雖說在現實上這個不太可能發生，也未曾實現過，所以說這是不可行的。而我個人是站在甚麼樣的立場反對這個定義的完全的自由貿易呢？是站在後進國家的立場。後進國家要發展是必須要參與國際貿易的，就像台灣藉由高度參與國際市場而發展。因此，我也認為另一個極端「不參與貿易」，也是不可取也不可行的，參與國際市場除了互通有無之外，也是後進國學習的機會，這世界在西方主導下早已難以容許哪個國家閉關自守了。然而，後進國家因為經濟競爭力比較低，因此不能夠面對完全的自由貿易，而需要一些自主空間，所以我覺得比較好的道路是「策略性的開放」，即後進國依據自身發展的策略考量，來決定開放的方式、程度與時程。同時，實際上先進國也會保護如農業等產業。可以說完全自由的貿易以及無貿易兩者在實際上都是不可行的，對後進國更是不可取的。

因此，對於國際貿易這議題，比較可行及比較可取的態度是，在可接受的遊戲規則下進行國際貿易，要求貿易規則能夠容許後進地區既可參與國際市場，又有空間學習及推動產業升級。因此，這會是一

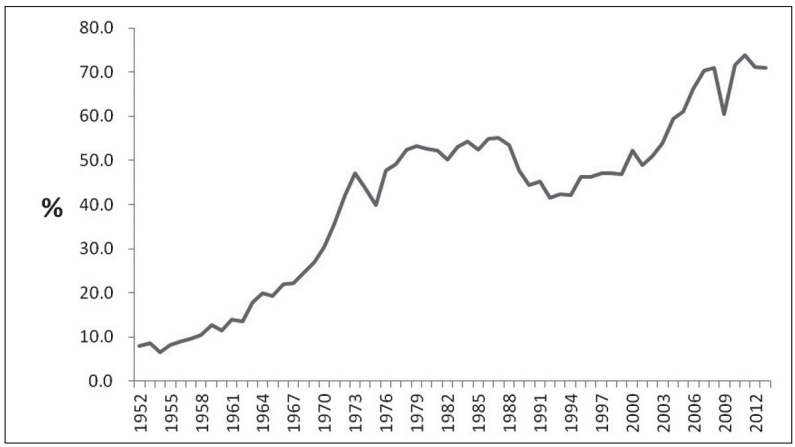
airiti

個「如何定規則」的問題。我會反對「完全自由的貿易」，也會反對「不參與貿易」。

然而複雜的規則問題不容易釐清，要去面對這些很複雜的「遊戲規則怎麼定」的問題並非易事，因此「反對完全自由的貿易」的說法，就可能被高度簡化而予以挪用了。就像這次太陽花學運如此挪用了「反對自由貿易」，主要是來支持反對服貿及「反對和大陸貿易」，而不會用此說法來反對與其他地區進行貿易。這也是因為大家心知肚明瞭解台灣依靠出口維生吧。

台灣戰後藉由出口導向成長而快速發展，是參與國際市場的得利者，實在沒有立場去反對參與國際貿易。現實上，至今出口仍然是台灣經濟成長的主要動力，大陸更成為主要的出口市場。

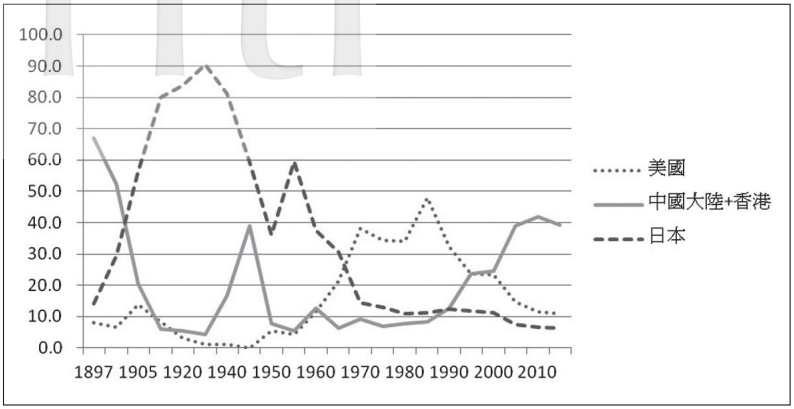
以下三個圖意涵很清楚。第一個圖是台灣出口值跟GNP的比，我們可以看到這個比值從1950年代一路上升，既使到了近二十年也還在繼續上升。第二個圖是台灣出口市場的分配比例，可以看到前殖民者



（圖1）臺灣出口佔GNP比例（%）

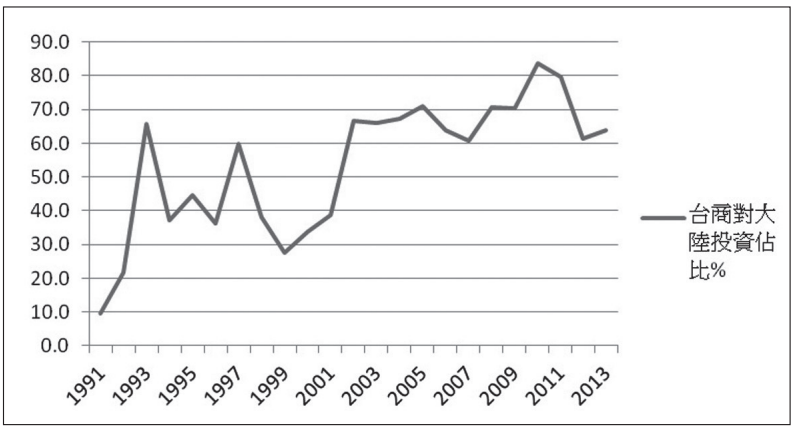
資料來源：1、中華民國統計資訊網，http://www.stat.gov.tw/mp.asp?mp=4; 2、CEPD，*Taiwan Statistical Data Book*，歷年。

airiti



（圖2）台灣出口市場分配比例，1897-2012（%）

資料來源：1897年-1950年引自 Samuel P.S. Ho, 1978, *Economic Development of Taiwan, 1860-1970*, Yale UP, p.392；其他引自CEPD，*Taiwan Statistical Data Book*，歷年。



（圖3）台商對大陸投資佔台灣整體對外投資之比例（%）

資料來源：經濟部投資審議委員會，《統計月報》，2014年2月，http://www.moeaic.gov.tw/system_external/ctlr?PRO=PublicationLoad&id=164，2014年9月擷取。

日本的比重一直在下降，而二戰後新霸權美國的重要性則是先上升然後下降，然後現在大陸市場的份額在近年是直線上升。第三個圖是台灣對外投資中對大陸投資的比例，可以看到從1990年代初期開始開放

airiti

兩岸經濟交流之後，這比例也是直線上升，既使在民進黨執政的八年大致上也是上升的。最近則是因為大陸經濟放緩因而有一些下降。這三張圖提供了一個非常現實的背景。

現在讓我們來看下一個說法，就是「反對自由貿易協定（FTA）」這個說法可以成立嗎？答案是「對不起，這個也是不能成立的」。因為WTO跟FTA都是貿易制度的問題，就是一個遊戲規則的問題。對於WTO，雖說我並不贊同其中諸多限制後進國施行產業政策的規範，不過相較於目前各國各自推動區域與雙邊貿易協定的狀況，我個人認為WTO還是一個比較好的框架，就是一個全球整體比較整合的組織，然後在其中先進國與後進國可以討論遊戲規則應該如何訂定。但是因為美國近年來覺得WTO不合他意，就開始到處推動雙邊與區域協定，引發了當今這樣各地區都在推動區域性及雙邊自由貿易協定的風潮。但是歐美先進國是規則的制定者，台灣就僅僅是一個規則的接受者，因此若我們只是反對FTA其實不太有意義。同時，既然我們沒有辦法去反對貿易，我們也沒有什麼條件說反對FTA本身，因為它就是一個遊戲規則的問題。既然不能無條件反「貿易」，如何無條件反FTA ？

對於WTO可以討論遊戲規則的公平與否，以及其規則對自身經濟的影響。同樣，對FTA的考量也必然是一個「策略」問題，即是否要簽、如何簽FTA、爭取什麼內容、內部利益如何協調，這都是一個策略問題，應該是一個要以整體經濟利益為考量的策略問題。一個對外協定的內容必然牽涉到內部利益的協調，不過在對外時這必須是一個集體的策略。既然它是一個策略的工具，如果就一味的說要反對它，那會是一個錯置的說法，問題主要是要做內部協調，而後基於整體經濟的利益考量，決定採取怎麼樣的策略。至於個別FTA的影響為何，那要看個別案例，看協議內容而定，並沒有一般性的答案。有人曾以服貿或FTA會損及弱勢者利益為由來反對之，貿易協定確實會涉及社會內部利益協調及補償失利者機制的問題，然而，參與國際貿易本身

airiti

就會帶來加強市場競爭程度的作用，如何對待競爭的失利者應是廣泛的社會福利制度層次的問題，而不只是FTA獨有的問題。

同時，「反對FTA」也是一個被挪用的說法，因為其實大家主要是反對服貿，反對跟大陸的貿易協定，而非主要反對FTA。例如，2013年台灣和紐西蘭先簽訂了FTA，2014年初的時候，就有報導說台灣跟紐西蘭的貿易赤字很快速的上升，但是在社會上並沒有引起太大的注意，大家對與其他地區簽訂FTA不會像反服貿一樣有強烈反對的情感。由此更可以看到反服貿是源於政治的考量，而非一般性的反對FTA。

再則，簽訂FTA必然意味著雙邊貿易進一步的開放，而就考慮的原則來說，如前述，貿易上越開放越好這個原則當然不可行也不可取，同時，越不開放越好這個原則也是不可取不可行，也就是說，現實總是複雜的，總是帶給我們很多抉擇上的困難，一般而言，太簡化的口號與原則多是不可取也不可行的。因此，我們必須面對現實，先進行內部協調並凝聚內部的共識，看要如何因應。若要比較的話，南韓的狀況如何？南韓一向採取積極參與國際競爭的態度，近來則認為FTA簽的越多越好，推動的速度也非常的快，在其國內雖一直有很多爭議，但也有熱烈而實質性的討論。顯然，因台灣內外環境不同於南韓，不可能也沒必要採取FTA簽的越多越好的策略，然而，基本上採取一個防衛性的思考角度，仍是不可避免的。

我們再來談一下「反全球化」的說法。反全球化到底是什麼意思？必須說這是一個意義含混的名詞。我們知道全球化大致上意指貿易、投資、人力、文化等各種方面的跨國界流動。然而，「反全球化」是指說要完全反對上述的跨界流動嗎？讓我們先來考慮兩個極端例子——完全的流動跟完全的不流動，而這兩端顯然都是不可取也不可行的。因此所謂的「反全球化」是要反對哪一部分？到底所指的是什麼呢？其實並不清楚。我們在講反全球化的時候，是理解到這是一個相當普遍

airiti

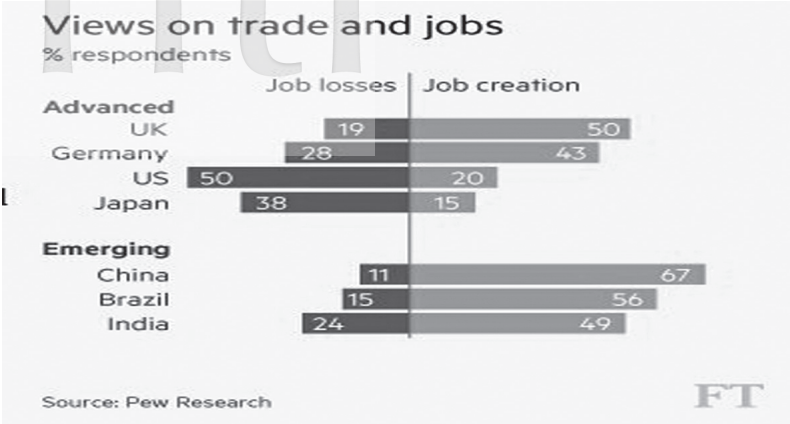
的情感，但是我們作為知識分子在運用這個名詞的時候，就必須要謹慎思考我們到底意指的是什麼。

當然另外一個常被用到的說法是「反新自由主義全球化」，只是在最近太陽花相關論述的用法中，到底它的意涵是什麼呢？是反對以新自由主義模式進行全球化？還是就是反對全球化？我要說這其實又是一種挪用，當我看到這個用法時心裡特別覺得不安，因為我也曾經說過「反對新自由主義全球化」，意思是我認為不能全面地反對全球化，而是要反對美國主導的以全面自由化的方式推動全球化。然而看到這說法被用在這個地方我心裡不安。因為從太陽花學運到現在，引用反新自由主義全球化的背後主旨還是反中，只是說反新自由主義一向被認為有正當性，因此就這樣子的挪用。

下一個部份我來講一下「反全球化」運動的源起。這是一個在全球、尤其是先進國家相當普遍的一個現象，它的起因是什麼？大致來說，起因可說就是一種焦慮感，就是在經濟相對有優勢的社會裡大眾的焦慮，因為現在全球化的速度加快，各國經濟的比較優勢變遷的越來越快，產業的變遷與遷移也越來越快，經濟相對先進地區的勞工就常會看到本地的資本外移了，原有的工作機會外移了，當然就會引起焦慮跟不安。對此要怎麼樣因應是一件非常困難的事情，而有一種方式就是怪罪對方，怪罪後進國家搶了工作機會，因而會推動保護主義，引發排外情緒、甚至種族主義等。例如，在1980年代的時候，東亞與台灣經濟地位是上升的，因此我們當時就成為歐美國家怪罪的對象，就像我們現在怪罪中國大陸一樣，這其中的邏輯是相同的。現在反全球化運動似乎流行全球，然而這是最先在西方興起的運動，而其興起與上述因素密切相關。

最近金融時報引用了一個美國Pew Research Center所做的一個跨國調查，涵蓋四十多個國家，調查各國人對全球化的反應（圖四）。它發現了一個現象，先進國家的人民較多覺得參與國際貿易會帶來失

airiti



（圖4）不同國家對貿易與就業態度的差異，2014

來源：〈發達國家民眾反全球化情緒滋長〉，《金融時報》FT中文網，2014.9.17，http://www.ftchinese.com/story/001058242。

業，而新興國家的人民則較傾向認為貿易意味就業的增加。圖四下半部分顯示金磚各國人民因為經濟正在發展，他們就覺得參與貿易會帶來就業。而台灣民眾在不同時期對此問題的態度上的變化也與此相類似，例如，若是在1980年代詢問台灣民眾，大家會覺得參與貿易會帶來就業，而如果是今天做訪談，則認為貿易會帶來失業的比例會較前來的高。

所以現在這個狀況對於還自詡為進步的知識份子就帶來難題，反全球化是「進步的」嗎？我們看到在先進國家，反全球化的情緒是有普遍性的，但各種不同派別各提出何種說法呢？先看兩端：贊同全面全球化的包括傳統主流的保守右翼，以全球為市場的跨國大資本，以及新自由主義者；而反對全球化的主要是先進國民粹右翼與極右派。此外，還有一個很吊詭的現象，反全球化、反新自由主義全球化的左翼，竟然立場與歐美民粹右翼有高度重疊之處。而眾所周知，歐美民粹右翼援引民眾反全球化的情緒，推動經濟保護主義、排外、甚至種族主義，可說反全球化聲勢最浩大的其實是極右翼。極右翼的主張可

airiti

引法國國民陣線為例，其主張包括：反移民（種族主義）、反全球化、反歐盟、保護主義、法國國族主義。

因為民粹右翼更能吸引對全球化不滿的人，因此近年來，歐洲極右翼政黨在各國選舉中所得到的支持不斷升高。例如在2014年，瑞典民主黨首次獲得12%選票，德國新選項黨在地方選舉得票率超過一成，法國國民陣線主席Marine Le Pen在民調中領先現任總統奧朗德，英國獨立黨像法國國民陣線一樣，在該國2014年5月歐洲議會選舉中得票率第一，此外，近年來美國茶黨在選舉中引起風潮。

最近看到一個相關的新聞，即屬社會黨的法國總理Manuel Valls對此現象表示甚為焦急[1]，因為民調說如果2017年總統選舉進入第二回合的時候，國民陣線的Le Pen會擊敗現在這個民調非常低的歐蘭德總統，當選法國的總統，雖說這會是三年以後的事情。法國總理指出在爭取民意的競爭上，極右翼帶來極大的威脅，社會黨政府必須回應這威脅，但如何因應？他說"We have to act and speak 'differently' in order to be listened to and to be heard"，就是說社會黨必須提出不同於極右翼的說法跟訴求，但是在同一個講話裡面，他有沒有提出來呢？沒有。

不同於右翼的說法在哪裡？我們知道西方左翼的學術開始有小幅的復興，如Thomas Piketty的書"Capital in the Twenty First Century"在美國竟然成為暢銷書，造成一個不得了的風潮，這當然是一個非常令人欣慰的發展。但是在政治上的發展是如何呢？左翼在政治上的勢力可說仍然非常小且尚未有復興之勢。西方左翼思潮未能推出有效的、集結人心的新論述，而讓極右翼成功地捕捉到了反全球化的情緒。左翼面臨艱鉅的挑戰，必須提出「如何及為何反全球化」的論述，並且必須與右翼論述有所區別。2011年美國興起的佔領華爾街運動，曾經聲勢浩大，但仍然因為難以產生新的論述而默默收場了。台灣的情況與上

1 BBC News, 2014/9/7, French far-right "at gates of power" - PM Manuel Valls. http://www.bbc.com/news/world-europe-29101128.

airiti

述西方國家情況有共通之處，即產業變遷與政治前景帶來焦慮。如何提出新論述其實是一個全球性的挑戰。

在此總結一下台灣與上述先進國情況的共通與特殊之處。就共通性而言，可以說台灣已經有相當高程度的經濟發展，經濟地位已經接近先進國家，也就是說，已經進到會要去怪罪其他後進地區的這種位置。上述分析就是指出說，台灣所處的經濟發展階段會影響民眾的感覺與說法，而太陽花運動相關論述則是挪用所謂「西方進步論述」來合理化如此的情感，因此若自詡為進步知識份子就不能隨俗的跟著這個論述走。至於特殊性部分，就清楚是中國因素了，即除了經濟因素外還加上特殊政治因素，中國因素對台灣的影響特別大，同時台灣「排外」的對象更特別集中於中國大陸，以強烈的「反中」情結呈現。

其實所有的國家都在面對如何因應全球化這問題，這已成為最重要的政策問題，一方面要考量經濟開放到何種程度，一方面是國內相關配套的社會政策是否到位。不少有識者認為必須要對全球化的負面影響提出相對應的社會政策，如此才能抗衡民粹式的一味反開放、歸罪於他國、回歸保護主義的保守主張，也才能維續全球經濟秩序。 即應把社會保險與貿易開放看做是一個銅板的兩面，缺一不可。同時，社會必須公開討論此議題，設法凝聚共識決定策略，並建立制度來補償全球化的受害者，以維持社會公平與正義。同時在開放的同時應要求開放的受益者能分享其受利，並確實負擔應負的稅賦與責任。

在現實上，是否有可能為台灣提出一個獨立於大陸的經濟願景？任何反對服貿與ECFA者，都有責任提出一個具可行性的替代方案，一味反對是不負責任的。然而，過去二十多年來，兩岸經濟關係持續發展，整合程度逐步增高，但至今並沒有人提出過可行的替代方案，而就常理而言，確實很難為台灣推想出一個獨立於大陸的經濟願景。但是在當今台灣社會，反中情結影響所及，逃避現實、拒絕面對問題的態度甚為普遍，因此就會去尋求各種可以挪用的論述來合理化自身的

airiti

逃避。不過，自身的問題必須自身來面對，全球化問題與兩岸關係問題，怪罪他者無助於事，必須正面面對，尋求解決問題的方案。所有國家都需尋求因應全球化的對策。只是在台灣面對的全球中，中國大陸佔了超大的比例。不面對中國大陸，實無法提出經濟願景。而逕自挪用所謂的「西方左翼進步」論述，並無法幫助我們去面對所必須面對的現實。

「反發展」可以是完整的答案嗎？恐怕也是不可能的，在此無法深入討論這個問題，只能簡略如下說明。諸多社會在現代化的溫飽目標初步達成之後，會因不滿於現代化帶來的社會變動與付出的代價，而對過去前現代社會興起懷舊之情，並提出反發展的主張。然而，後進地區追求現代經濟發展是因應西方挑戰的自立自強之舉，其實沒有太多選擇。雖說在初達溫飽之後，較有餘裕對自身現代化道路作出反省，但是反省的必要性，並不應該用來否定當初設法現代化的努力。此外，簡單來說，無論對現代工業化有何疑慮與反思，任何時刻要保持充分就業應是最低限度的經濟政策的目標，而要不計代價的「反發展」就會與充分就業的目標有衝突，因此將「反發展」目標置於優先是不切實際的。再則，台灣數十年來受利於出口導向成長，高度參與全球市場以及中國大陸市場，實在沒有立場宣揚全面反全球化、採取保護主義，並將調適問題怪罪於對方的這些說法。

我今天講的是非常理性的語言，但是這樣的語言卻是沒有辦法處理大家反全球化、反中的情感，那部分需要另外一種論述。我只是針對這個部分告訴大家，太陽花學運反對服貿的相關論述很多是挪用了所謂的西方左翼進步論述。一方面來說，挪用本身即有問題，因為那些論述本身即難以因應今日困局，並且和西方的民粹右翼的論述是那麼樣的接近。另一方面，之所以要挪用各種論述，其實主要是為了逃避直接面對兩岸問題。在中國大陸快速崛起後，影響所及全球眾多國家都在設法作出調適，台灣更是顯現出因應上的困難，難以直接面對

airiti

中國大陸與兩岸問題的狀況。因此，在由反中情感推動的各種運動中，都是挪用各種其他說法，而不是正面面對。

然而，必須說我們經濟的前景和未來都繞不開中國大陸，我們必須去面對，我們必須認識到自身為何及如何逃避面對這現實，進而去面對這困難的問題。回顧歷史，台灣戰後數十年處於冷戰環境，在美國支持下擔任圍堵中共的前哨堡壘，親美反共的冷戰傳承下，反中情結自有其基礎。而認識到自身的歷史，認識到自身親美反共的意識與當今社會反中情結的關係，應是我們開始去面對現實的基礎。

和社會變遷，就像台灣社會一樣，現在已經很難找到「化外之地」了。但是，在交通如此便捷、流動如此廣泛的時代，統治者卻不知道地方性族群內部在發生什麼，這表明斷裂已經達到了一個非常深的程度。現在需要重新擬定方向，綱舉目張。這兒抹一塊，那兒抹一塊，沒用。還是要知道核心問題是什麼，才可能明確方向，逐漸地使得這個局勢逆轉。比如說我在文中一再提到的「中國」作為一個政治範疇到底是什麼意思？這是應該重新來討論的，如果沒有這種概念，沒有這樣的意識，這個探索還沒有展開，問題可能就終結了。現在需要說明新的方向，雖然不容易，但也有幾點是明確的：第一，這是在全球化的進程中思考出路，不可能脫離這個進程談論新道路；第二，這是在東亞地區談論這個問題，也就是說，不可避免地需要討論全球勞動分工和全球關係的發展和變動，尤其是政治、軍事中心與經濟、金融中心的分離趨勢及其後果；第三，這是一條超越冷戰格局、克服新自由主義的未來之路，一條突破近代以來形成的霸權體系及其新形式的解放之路，一條以深厚的歷史文明及其近代歷程為背景的、綜合當代各種先進經驗的繼承創新之路。至少在我看來，這也是一條不可避免地具有二十一世紀社會主義特徵的共同道路。

（原刊於北京《文化縱橫》雜誌2015年第1期，2015年1月。）

呼喚統派

閱讀汪暉的〈當代中國歷史巨變中的台灣問題：從2014年「太陽花運動」談起〉

趙剛

2015年4月1日，我在東海大學通識中心的支持下，主持了一個謂之「課外講堂」的半公開讀書會；半公開也者，來參加讀書會的人都得要先讀過汪暉的〈當代中國歷史巨變中的台灣問題：從2014年「太陽花運動」談起〉一文。因此，這個活動的海報也就定位為「『閱讀汪暉：討論汪暉論太陽花一文』——趙剛導讀」。本來真的也沒想要以文字發表，但後來有朋友知道我有這場說話，想要聽，那我想就乾脆整理出來好了；謝謝陳浩乾同學的錄音，以及田睿瑤同學的非常好的逐字稿整理。活動時間兩小時，前一小時是我的開場白以及大約二十餘參與者對這篇文章的心得感言。以下是當天的第二小時我作為「導讀者」的發言，至於參與者的發言我就不越權代為整理了。根據十分口語的逐字稿，我做了些為了書面緣故的必要潤改，補充了一些，加上了幾個次標，但基本上還是保留了那天的口語以及隨興感覺。如下：

和大家講講這次活動的緣起，有一次我和我的研究生說：「你們讀過汪暉的這篇論太陽花沒有？」一個說讀過，一個說沒讀過，

那我就說，下次我們討論這篇文章好了。之後就有別的同學跑來問，可不可以一起來參加這個活動。那我說就多找些人一起來讀讀吧，於是有了今天的這場會。

汪暉這篇文章發表以來，還挺有意思的是，在台灣還頗多人讀，常聽到有人這麼問「你覺得汪暉這篇怎麼樣啊？」。不但是台灣這邊有人關心，大陸的朋友好像也頗當回事。前幾天參加了一個聚會，其中來了幾個大陸人，其中就有人「試探地」問「你們覺得汪暉這篇文章怎麼樣啊？我還沒有讀，想聽聽你們的看法」。經由臉書，我也看到不少人的隨意評論，酸甜苦辣都有。汪暉的這篇文章我認為有一定的重要性，碰觸到很多重要問題，所以今天發起這樣一個討論，就是讓大家各抒己見。

（參與者發言略）

一、給思想一個機會

謝謝大家。大家對這篇文章的解讀有重疊的地方，也有很大差異，這很自然。我和大家閱讀的感覺在很多基本面上是有一致的地方，當然不少參與者也對這篇文章提出了批評，但我的閱讀還是比較更為「同情」些。如果要提出批評的話，那麼不妨說，汪暉這篇文章裡最核心的觀點和想法反而往往都是它最脆弱的地方，例如當他說要重新建立「中國」作為政治範疇。但我說「同情地閱讀」的意思，是把它當做大家都可以參與的知識計畫，而不是把它當做汪暉一個人的責任，於是冷眼從旁批評。他還沒有講明白，還沒有把

這個問題發展出來，是正常的，是知識運動的必然過程，我們都在某種不清楚不明瞭不確定的狀態裡往前走——希望如此。關鍵在於他提出的問題對我們是否重要，比如當他說要建立一個新的「我們」，這個「我們」的意涵是什麼？和「中國」作為一個新的政治範疇的建立是否密切關聯？對於這個「我們」問題，「我們」為何要感興趣？為何要不感興趣？……同學也提出了一些很直接的懷疑，比如最近很紅火的「一帶一路」提法，到底它在哪些意義上能超越原先美日海洋資本主義的那種格局？我覺得這也可以是一個很好的批評。但問題也同時是你在這個批評中的位置為何？「一帶一路」才剛開始，這個歷史還是開放的，知識分子在這樣一個還沒有形成的架構之下去提出論述介入，提出一種「希望政治」，說這樣的「一帶一路」應該怎樣，應有什麼樣的可能性……，這不是很好嗎？我們這裡的「批判知識分子」不好老是事情一碰到中國，就很批判，一碰到美國就不說話。何況汪暉也提到了好比新疆、台灣的太陽花，說它們似乎是現身說法地反映了這是「一帶一路」還沒有很好的論述的一個危機信號。所以他對於「一帶一路」也沒有說，看哪，這就是一個新的社會主義的天堂開始了。大家的很多批評其實都可以是成立的，但問題是我們要怎樣對待一個思想工作者對某種正在萌發中的趨勢的指認，或對早就存在但被打壓或掩蓋的歷史規則的揭示？我認為這樣的一種同情是必要的，不然我們就不必來談這篇文章了。但這個「同情」與其說是投向汪暉或他的論述，不如說是投向我們自身——給我們自己的思想可能性一點機會吧。長期以來，我們理解現代性或敘述現代世界史的架構、詞彙與資源，不都是來自汪暉所說的「海洋」世界觀、規則與秩序觀嗎？作為亞洲人，我

們何曾給「內陸」世界觀、規則與秩序觀一點點理解的機會呢？汪暉在最後一節很精彩地指出，如果沒有一種「內陸」的世界史敘述方式，我們連台灣史都說不清的——荷蘭人為何東來，這段台灣史是要和奧斯曼帝國的興起連在一起說，才說得通的。

二、交流的態度

其次是剛才我的同事崇憲也提到的，而且講得也很「精準」的，他說他覺得汪暉這篇文章的「態度蠻好的」。我對崇憲這樣一個從美麗島一路走過來的老資格的「綠色」知識分子的這個頗形象化的描述的感覺是，他大概感受到了汪暉這篇文章裡的一些不具敵意的深意。「態度很好」首先應是指，汪暉把「統一」看成是一個困難的文化政治，而其責任主要是落在中國大陸這邊，在於中國大陸是不是能夠建立一種新的統一的正當性基礎，而不是透過「我們是一家人」這種血緣、語言或文化政治，或者是最後透過武力。汪暉認為那樣的統一路徑都是非常糟糕的歷史可能性。他從中國大陸的知識分子角度探討怎樣在這個時代裡繼續談統一的問題，而且他是在這樣的一個脈絡下談太陽花。另外，大家覺得汪暉「態度不錯」的原因或許是，作為境外的知識分子，他對太陽花的評價也不太具有黨派性，甚至某種程度上是「自我反思性的」，是要拉出對大陸當局這一、二十年裡對台政策的自我批判。我覺得在這個徵候性意義上，他是支持太陽花運動的。其實我也支持（大家笑），而我支持的意義和汪暉支持的意義可能是一樣的，就是太陽花這個運動會發生的一個深層原因是正當的，就是青年以及底層民眾面對台灣社會日

益嚴峻的經濟問題和政治上的無能，以及大家對台灣前途的茫然沒有出路的感覺。我覺得太陽花在某一個根本意義上反映了這些真實問題。但我對它的批評分為兩個層次，首先，它在面對這些問題的手段上出了問題，就是說你要怎麼樣經營出一個「橋梁政治」，要達到那個目的，你要採用怎麼樣的手段，手段的批判是怎麼樣的。其次，從一個比較高的層次出發，則是對目的的批判出了問題。你只提出「貧富不均」、「年輕人沒有前景」，甚至「中國因素」，這些「現實問題」，它們本身當然可以是有意義的，但也只在一個程度之內是有意義的，因為如果把問題只限定在這個格局內，那就是一種汪暉所謂的「去政治化的政治」的展現，因為接受歷史終結論的你，已經把「台灣走向哪裡？」（即，「世界走向哪裡？」）這個問題給無效化了。取消了「方向」問題，我們看到社運、「左翼」與台獨的結合，反映在太陽花之後所出現的以面對「分配正義」為主要訴求的「左翼」政黨的出現。是在這個意義上，太陽花（以及「左獨」）具有一種屬於當代的深刻而普遍的「思想的貧困」，而在這方面，汪暉文章所能給予的啟發是重要的。

汪暉對於台灣狀況的敏銳在於他認識到大陸的台辦系統、對台事務系統，長期以來走與台灣的黨政高層以及台灣的經濟菁英，進行高層結合這條路子是不通的，你不能以為通過這種高層結合就能尋找到代理人，就能挽住台灣的民心。對汪暉這篇文章，從最狹義的政治面來說，我的解讀——當然這個解讀是太政治化了——是說汪暉其實是對中共當局發出一個訊息：「你們過去的對台政策都錯了」；因為所謂的「讓利」，這種準市場經濟的操作，實際上是沒有辦法讓一般民眾感受到中國大陸的任何政策所釋出的善意，反而是

所有「讓利」的好處，到頭來都到了老世代政客以及環繞在他們身旁的政經家族身上。這也就是說，從大陸的視角看，太陽花運動的意義可以是召喚一個新時代，也就是汪暉在文章一開始講的，過去國共交流的那個平台透過太陽花宣告失效了。大陸以後要怎麼樣去面對台灣，不能夠採用以前的路徑了，必須要真實面對台灣中下階層人民實際上碰到的困境——雖然這個困境有客觀的也有主觀的，有現實的也有歷史造成的。太陽花是以一個本身就是困境的狀態指出困境。

剛才有幾位大陸同學指出汪暉這篇文章的一些在具體歷史陳述上的爭議點，但以我這樣一個對中國大陸的歷史與現狀缺少一種內在感覺的人，這個問題，就算是存在，對我也並不是特別嚴重，因為這些年我都還在學習與理解的狀態，而且，作為境外知識分子，不在某種好惡情緒緊張狀態內也是有好處的。所以接下來我就和大家分享一下，就我所看到的汪暉這篇文章所採取的理論的、歷史的分析架構是什麼樣子。我認為這個架構對我們是很有意義的——不管你同不同意汪暉的實質論點。我自己覺得在這幾十年來，在探討兩岸問題上，汪暉的這篇文章在架構上是最有野心的——雖然我讀得少，這個論斷不見得靠得住。它不是一種類似西方理論家喜歡經營的那種純粹理論架構，而是架構在汪暉對於中國社會主義革命歷程的理解之上的，他的這個理解，對於剛剛某些同學來說可能在這裡或那裡「不符合歷史」，甚或是「把意識形態當成現實」，或許有這樣的問題吧，但這裡我們就不進入到細節的爭論裡，只看看他提供的這個視野對我們來說有沒有意義。我們前面已經肯定了汪暉在這篇文章裡的一個基本態度，他不喜歡因為「都是中國人」所以要

統一，他不喜歡經由「讓利」來統一，而且他應該更不喜歡通過武力來統一。我覺得是在這個「三不」之下，他要去談該怎麼看待台灣問題，我設想這應該是大家都能接受的——特別是對台灣這邊的知識分子來說。我覺得汪暉建立了一個可以被論證的可以被批評的，因此是為了交流而建構的論述架構。下面我們就來談一談這個架構的一些特點。

三、汪暉論述架構的特點與內容

首先，我覺得這個架構很重要的一點就是在認識與方法上保留了「一與多的辯證」，在這個意義上，它和韓國的一個重要知識分子白樂晴所說的「分斷體制」的精神是相當符合的。白樂晴提出「分斷體制」概念的目的，是要說明怎樣去看待韓國和朝鮮兩個政權看似對立但實際上又相互影響的錯綜複雜局面，也就是在這個「多」之中還是有一個「一」的。好多年前，一些朋友和我也借用了「分斷體制」這個概念，想把它用在「兩岸關係」的解釋上，因為大家一談到「兩岸關係」不是講統就是獨，這是純粹在政治運動和意識形態層次上說話，而且摻雜了太多情感因素。而假如用「分斷體制」這個概念的話，我們就比較可以把兩岸關係擺在一個「體系」的架構裡去理解。雖然汪暉不曾使用這個概念，但是我覺得他的視野和「分斷體制」的視野並沒有根本矛盾，就是把兩岸視為一個system，那麼在system內部的構造都會相互影響、相互決定。中國大陸和台灣，如汪暉所說，並不是「兩岸關係」。「兩岸關係」意味兩個實體，你對我，我對你，一個大球，一個小球，不是這樣的，而是要看到各

自的歷史變化如何影響了對方。在座有從事社運的，一個社運參與者，在分斷體制下思考，意味著要把自己本來以為的「台灣的社會運動」置放在一個更歷史性的「體系」之中，而不是說一下子就跳接到「資本主義全球化」這樣的一種「體系」。我覺得汪暉在這裡間接提出了一種忠告：對於台灣很多政治與社會現實的理解，大家要避免一種「純意志論」——也就是說把很多台灣的歷史進程都理解為完全出自我們自己的打拼，純粹是從台灣內部可以獲得解釋的。我覺得汪暉非常清楚地批判了這樣一種內生論或者說純意志論的想法；當然他也不是說要簡單否定台灣民主運動先進們的打拼。我認為在知識上必然成立的是：台灣的問題假如不把它擺在一個區域的乃至世界史的脈絡，特別是擺在和對岸中國大陸的關係之中去理解的話，將會是知識構造上的一大缺失。當然，大陸因為它的規模，它影響台灣當然超過台灣影響大陸，但是汪暉基本上認為這個影響還是雙向的。如果說大陸的知識分子習慣於忽視甚或遺忘「小」，那麼我們在台灣的知識分子在知識上、在政治上反而是絕對不能忽視大陸對於台灣的影響。假如你忽視了這一塊東西，那就是所謂的「方法論台獨」，而這實際上是「掩耳盜鈴」式的、強迫症式的忽視，他強迫他自己忽視他的被決定，而這樣的「自欺」必然是要付出巨大代價的。但是，像吳介民他們對所謂「中國因素」的窮於指認，雖然形式上似乎是超越了掩耳盜鈴，要把台灣的變化擺在和中國大陸的互動關係裡來解釋，但還是受困於一種冷戰感覺，只把中國大陸對台灣社會的現實的或想像的負面影響指認出來。這個工作當然也不完全是不好的，但是當你對照汪暉的努力，你就會發現這樣的工作在知識上還是有深刻限制的，因為說到底，那還是以一種過去國

民黨「匪情研究」時期的態度，對中國大陸的影響進行掌握。汪暉的架構沒有這件小夾克做前提；因為這個架構的基礎是關係性的視野，而非原子式的立場。這是很重要的一點，可以說是汪暉這篇文章整個論證的起始點。

從這樣一種關係性視野出發，讓汪暉從對太陽花運動的觀察中，與其說是讓他看到了獨派的昂揚，不如說是讓他看到了另一個現象——「統派」的式微。「統派」在台灣的島嶼上「沒有一個現實的有生的政治力量的現身」，它不是不存在，而是被擠壓到邊緣，難以成為政治上的有效力量。這個判斷讓人有些難過，但也難以說不符合事實。台灣「統派的式微」，對於大陸的知識分子如汪暉來說，是一個很讓人焦慮的事情，假如你要論述兩岸統一，而你一起形成論述的對象那邊完全沒有統派的聲音，那你這樣一種論述和情感，或者實際的社會交流，要怎麼投擲出去呢？因此，「統派」在台灣的式微這一問題，對汪暉來說，比起指出「獨派」的得勢可能是更重要的。汪暉的這一點，我感覺到被針對了，而且針對得有力，像我一直以來，總是把精力投置在對於獨派的批判，這其實未嘗不是一種「負面的政治」，而真正能在政治現實上起群眾作用的，其實只能是如何打出一條昂揚的、開闊的，可以召喚更多數人的「積極的政治」的道路。

像汪暉這樣的一個政治知識分子以及他這篇文章，所關心的就是如何把「統派」的再打造，當成一個知識以及政治的計畫。當然在台灣的文化霸權裡，包括所謂的「左獨」，會對這樣一種問題意識嗤之以鼻——省省，談什麼統派的打造？但是，如果一方面，這個「統派」，根據汪暉，已經不是血緣主義的、不是文化主義的、更

不是槍桿主義的「三不」的話，而且另一方面，我們也能以一種「左派」的非原子式的認識論看待自身與世界的話，那麼我們為何不能開始談談以這些前提為出發點的「統一」呢？那你的拒斥是否反而意外地說明了你自身的知識與情感狀況呢？

我知道汪暉的「統派的式微」提法，稍稍讓我的一些朋友有所不安。但「同情地」理解這篇文章，我覺得汪暉不是在「責人」而是在「責己」，因為他基本上是從中國大陸的變化來解釋「統派的式微」。他核心的論點就是中國社會主義革命所建立的一個曾經讓中國的政體建立於一種正當性之上的，讓「中國」作為一種政治範疇的理念支撐，在文革結束後基本上消失了，所以他說對中國大陸而言，文化大革命結束以後，大概二十世紀的歷史就結束了，這叫做「短二十世紀」。但汪暉也不是中國中心論者，因為他也以「世界史」的視角指出了大陸何以如此，例如美中蘇三國之間的縱橫關係、社會主義陣營的分裂、以及越戰，等等。

所以，這篇文章可說是企圖在新自由主義的霸權下，提出不同的看待歷史的觀點。九〇年代以來大陸「自由派」對汪暉的最大質疑或敵意就在怎麼看待1949年中共建政到文革結束這一段社會主義革命的歷程。當然對自由派來說，這是中國歷史不幸的歪路，是要去告別和清算的，同時未來的路徑也非常清楚，中國未來的道路就是它只能採取和西方國家同模同款的政治、經濟甚至文化想像——即「全球化」，而全球化也意味中國要西方化，在政治上與經濟上要完全按照西方的遊戲規則進行。汪暉的立場恰恰不同，是要重估包括文革的社會主義革命傳統的價值，儘管它有各式各樣的困境和問題，但是它也有它不可輕率否定的文化意義，例如他在文

章裡指出，中國社會主義革命進程中的土改和台灣的土改兩者的差別在於，前者牽涉到一個主體打造的過程，底層民眾的主體性建立的問題，汪暉說這和台灣的土改完全是由上而下，不牽涉到主體狀態、主體性鍛造問題，是不一樣的，而兩者所得到的歷史後果也是不一樣的——雖然汪暉也困難地指出這種主體性打造也有「不能持久」的問題。所以，汪暉對於社會主義的這樣一種革命經驗既有肯定也有反省。但更重要的是，今天的中國如果不以一種面對歷史的清醒意識去面對今日自身的淵源，而只是單純地透過否定過往去尋找一個未來，那其實是一種有害的「空想」，而不是一種歷史的、科學的面對自身與未來的方式。歷史是無法逃離的。

我小時候大家一聽到「解放台灣」就感覺可怕，因為我們馬上想到的就是「血洗台灣」，「解放」和「血洗」這兩個詞在人們的耳朵裡，其實是一而二，二而一的，讓人感覺到一種恐懼、一種暴力、以及一種「猖狂」。「解放台灣」再加上「朱毛匪幫」這些字詞，就形成了一種被無法講理的匪寇迫害的感覺。對中國社會主義革命歷程的這樣一種已經超乎論述的集體感覺，是從五〇年代蔣政權開啟反共宣傳一直到現在的我們，都沒有真正把它召喚出來到我們跟前並嚴肅面對的一種感覺，就像我們一直還不曾認真面對日本殖民對我們的主體所加諸的影響和烙印一樣……。而這些恰恰都是在我們所謂的激進政治或批判思想或社會運動中，一直很少被翻掘的暗黑角落，難道不是因為它們同時構成了他們「激進政治」的政治無意識嗎？這讓我無法不想起陳映真，他畢生努力以赴的正是這幾塊歷史大問題。

在汪暉的視野裡，社會主義革命的經驗不管有什麼樣的缺點，

它至少有一個即便如今還是無可爭議的理想：想要為「中國」尋找一個政治意義上的立國基礎，而不是說透過文化或血緣或歷史或宗教。你怎樣理解「中國」？你要建立一個國家叫「中國」，那麼這個國家所以立的思想基礎是什麼？它要如何看待這個「現代秩序」？它怎麼看待中國與世界？汪暉認為，那樣一個實驗，儘管時代不一樣了，無法複製到今天，但是我們不能因此就認為那樣一段經驗是完完全全沒有歷史參照意義的，那個意義就在於它曾經想要去超越特定文化超越國族認同，以一種已立立人的精神去建立起一個政治範疇的「中國」，而這「作為政治範疇的中國」的核心訴求就是「解放」，既是馬克思主義的國際主義下的所有受壓迫者的解放，也是反殖反帝運動下的第三世界的解放。這個解放的核心概念是階級，而不是民族國家、種族或文化。汪暉說，過去社會主義的實踐，是以「階級」為核心的政治，所以其中有工農聯盟有統一戰線，統一戰線有一個突出的概念叫做「人民」。「人民」並不是一個民粹的或數量的「people」，「人民」是一種在第三世界或中國革命的特定情勢中發展出來的階級性概念，代表了被壓迫者的廣泛聯合。

汪暉所講的階級，和現在新左派傳統下的或社會學範式裡的「階級」不一樣，社會學裡的階級和性別、種族處在一種同階的分析位置，是我們去理解一個社會如何造成各種不平等與差異的切割機制之一，所以「階級」事實上是一個後解放時代把社會分過來析過去的認識工具，但是在一個更古典的馬克思主義或毛主義傳統裡的「階級」，它是嘗試在鬥爭之中又尋求進行最廣泛的聯合(unite)而非區分(divide)的這樣一種政治範疇，於是有了「人民」這個範疇，以及「統一戰線」以及「民族解放」的一系列提法。於是在國際層次

上，中共政權才有它的超越僅僅是民族國家體系一員的代表性，這個政權不僅僅是為了我的人民的福祉，我還有個更大的屬於全人類的理想。當然這個理想或企圖，歷史學家一拿來分析都有各種可能性，也許只是毛的統治術或地緣政治術語而已，但是我們在台灣的知識分子反而因為我們的一種幸或不幸的「外在性」，應該可以扮演一種超越歷史虛無主義的角色，把某種進步的詮釋可能性開放出來，在一種實踐的介入的態度上，把它當做好比(as if)是真實的，你必須要有膽量相信歷史中曾經有的好，那麼未來才有可能好。更何況，從清末民初以來的「啟蒙思想運動」到二十世紀的革命浪漫主義，之間是有無數的人(從大知識分子到一般人)真誠地相信，走出一條中國道路，不應只是為了中國人自己而已。是在這個漫長的傳統下，有了這個提問：中國這個國家如何是正當的呢？而這種問題日本人是不會問的。這個政權是否應該在全球的範圍內扮演出一種解放的力量，它自己如果站起來，它的人民如果站起來，那它是否還要幫助其他受帝國主義、殖民主義所壓迫的民眾和少數民族獲得解放？中國式的答案經常是肯定的。而這也就是1956年萬隆會議的精神，這個精神是有系譜的，不是單單用地緣政治的鬥爭可以解釋的。所以汪暉說現在要去紀念，或是重新論述萬隆會議，此其時矣。當然，在今天的二十一世紀，「人民」的意義已經不一樣了。但恰恰如此，才需要對進步思想工作進行召喚，不是嗎？

所以汪暉說作為政治範疇的中國，在「短二十世紀」結束之前，是曾經存在的。它有國內的和國際的兩重代表性。在國內它代表了「人民」，代表了少數民族的解放、代表了工農聯盟，當然一九九〇年代江澤民的「三個代表」對它是個嚴重的侵蝕，但是這對

汪暉來說已經是另外一個時代了。在國際上它也有代表性，表現在它的三個世界論。而汪暉所謂的「代表性斷裂」，就是說過去社會主義革命裡所建立起來的這兩層代表性現在都斷裂掉了，在這種情況下，什麼叫「人民」，什麼叫「民族」，什麼叫「國際」，這些範疇的意義和1950起的那二十多年間的意義是完全不一樣的，也就是說，在今天中國大陸的語用學裡，為什麼叫做「人民法院」、「人民解放軍」，幾乎已經失去了原先的意義脈絡了。而「民族」就不再是一個具有階級意涵的、反帝反殖的、追求解放的概念，而幾乎已經退化為一個與國家權力有同樣邊界的血緣共同體或文化共同體。所以，在「中國」作為一個政治範疇已然式微之下，八九之後的中國，在新自由主義政治和知識的大框架下，等於也接受了「民族國家」體系的框架，而既然現在中國認識自己、認識世界，都是把自己擺在民族國家體系內，那麼中國也就無可避免地要去「告別革命」了，那麼什麼是「民族」，就得按照「民族國家」體系對於民族的看法，民族是血緣的、文化的、歷史的共同體而已，而「人民」也就變成了無面目的大眾，變成了新自由主義的民粹主義術語。所以，在這種狀況之下的「統一論述」，就只能深深陷在民族國家意識形態的泥淖之中。

汪暉把台灣的問題和新疆的問題、西藏的問題放在一起談，雖然大家可能覺得不太妥當，但是對汪暉而言，台灣、新疆、西藏其實都是一個共通現象，反映了當代中國政治已經失去了過去那透過「中國作為政治範疇」所取得的包容性、吸納性和向心力。這也是事實，例如西藏，從一九五〇年代一直到改革開放前，西藏與內地的關係在歷史上來說是相對好的，但是汪暉也指出，這個秩序無法持

久；革命話語要如何變成一個讓民族問題這麼複雜、國家規模如此龐大的中國，能夠找到長久安頓的正當性，似乎歷史並沒有提供一勞永逸的解答。今天的中國找不到一個具有向心力的統一敘事，從而讓它不得不陷入到「民族國家」的問題，於是「民族」變成了「族群民族主義」定義下的民族。而如果你變成一個漢人中心的中華人民共和國，那當然不可避免的會出現新疆問題、西藏問題，甚至台灣問題，搞不好內蒙也會有問題。所以汪暉說台、港、西藏、新疆在這個意義上都是同一個現象，是中國大陸沒有辦法解決好它政治的正當性基礎，用古話來說就是還做不到「近悅遠來」。你不能只是怪新疆、西藏、台灣、香港，那不是面對問題的積極態度。我的同事黃崇憲說他覺得汪暉「態度很好」，最重要的應就是在這一反身性層面，他覺得汪暉站在中國大陸知識分子的立場，對於自身的批判力是很強的。汪暉對這些所謂的分離主義現象，我猜他當然也會感覺不好，但是他在知性的分析上會把這些分離現象、離心現象歸因到中國大陸自己提不出一個「王道」的東西，你陷入到冷戰時期或者新自由主義時期的民族觀、國家觀、民族國家觀，你當然就沒有辦法面對周邊的這些本來就有歷史問題的區域的分離傾向。在這個意義上，汪暉提出重建中國作為一個政治範疇，這個工程非常巨大，他要怎麼怎麼繼續我不知道，除了在知識上回到「帝國」的傳統外，必然還有一個出發點，那就是重新認識那改革開放前三十年裡，曾經是一個超越現在民族國家體系意識形態的政治範疇的「中國」，它在中國內部具有代表性，在全世界範圍內也曾初步建立起了代表性。這樣的一種社會主義實踐，我們應該把它當做「我們」去把「中國」重新建立為一個政治範疇的歷史出發點。因為你連自己的經驗

遺產（在那裡邊有好的也有不好的，但都有思想價值），棄之不顧，然後把政治想像建立在抽象的、普世的、現成的準則公理上，那將是非常不現實，而且在方法上有嚴重問題的政治想像。汪暉企圖建立一種「我們」，我想這個「我們」的基礎一定包含一個共同的思想計畫的共同開展。

汪暉指出當今中國的政治有兩大危機，一個是「代表性斷裂」，一個是「去政治化的政治」。「去政治化的政治」意思就是，這個政治依賴了太多屬於「身分政治」、「政治正確的」或「準神學的」，大多屬於直觀性範疇，例如個體、選擇、族群、多元文化、自由市場……等等，期望透過這些東西構築一種政治秩序，而無法在區域的、全球的範圍裡進行歷史的與理論的思考，探討這種政治秩序的基礎是什麼，政治目標是什麼，要達到這種政治目標要採用什麼做法，這些做法如何經過手段的批判，誰獲利誰付出代價……。「去政治化」因此就是對這些理論思維活動、這樣的歷史與現實的遺忘或漠視，轉而依賴某些信念和感情。相對而言，「政治化」意味著必須兼顧歷史淵源和現實糾結，而且要提出一套理論性論述。聽說台派年輕人最喜歡的汪暉文章就是〈去政治化的政治〉，我實在有些困惑他們到底從中讀到了什麼訊息，而這些訊息又是否讓他們產生反身性思索。當然，詮釋在人，汪暉的現在這篇文章，也有被朋友讀為對太陽花作為一種「新的政治」的出現的無問題肯定。對這種解讀，汪暉的文章要負一定程度的責任，但讀者如果不是那麼一廂情願，也應該不至於只能那樣簡單地理解汪文。汪暉實際上是把族群民族主義和新自由主義都視為某種「去政治化」，因為它們都建立在某種強烈的感情信念裡，既包括了對自由市場的信念、也包括了對

特定族群與文化的信念。當然他要強調的是當今中國大陸也展現了這種趨勢，但是原因不同，當今大陸的「去政治化的政治」趨勢是透過對論述的規範和壓制取消了對理論的多元探討。

有一個關聯的問題就是怎麼看待中國文化。汪暉在這篇文章中說到一九八〇年代他去聽了呂秀蓮在哈佛的演講，並對那場演講印象深刻。呂秀蓮指出文化和政治是可以二分的，文化上可以認同中國，但是政治上可以完全脫離中國，尋求獨立。汪暉從這裡接著說，文化和政治認同的確是可以分離的，所以要真誠地談兩岸統一，你不能只談中國文化。很明顯地，從龍應台到各類「獨台」到柯P，都在談中國文化甚至實踐中國文化，柯P還把他的幕僚會議室掛了一張仿造清裝連續劇裡常見於軍機處的「一團和氣」中堂。在這裡，「中國文化」變成了和現代西方文化之間沒有張力的「中國文化」，變成了老莊、詩詞、太極拳、書法、針灸，變成了「一團和氣」，變成了沒有中國歷史的中國文化。這樣的「中國文化」是無法介入到關於當代世界該怎麼走的論證裡的，因此，從人類文明的角度看，是糟粕。世界的目的是什麼，方向是什麼，不分文明傳統，全世界人民都應該有發言權，而「歷史終結」是一幅西方人為了禁止別人發言掛起來的中堂，反而受到被壓制者的膜拜。假如我們把「中國文化」僅僅視為身分認同的配件，掛著它，叮叮噹噹的，有了這個我就是中國人，這樣不好，沒有盡世界人的義務。如果「中國文化」只是「軟性的」，代表了一種天人合一、和諧、道德內在主義，是相對於「物質的」與「異化的」西方文化的絕對他者，這也不好，因為雖然為世界添姿加色，但同時也把自己當成「外人」了，也同樣無法進入到當下關於世界要如何往前走的方向論證，以及進

入到如何作為思想文化資源的討論中。汪暉在他的四大卷《現代中國思想的興起》裡有過這樣一個野心，要把中國的思想文化（尤其是儒家）作為一種積極介入現代政治的「歷史他者」。對不管是儒家還是道家的思想傳統，我們其實是很陌生的，我們是看得懂字句，但又並不知道他們在講什麼；很可能我們理解哈貝馬斯要比理解朱熹、王陽明還來得深刻得多。中國自宋代以來思想界是如何面臨一種「現代」情境的論述，要如何把它們編織入我們今天對未來秩序的想像？它作為一個「歷史他者」提供給我們面對今日情境的想像資源為何？對這樣的思想與知識無能，作為一個中國知識分子、區域知識分子，我們難道不必感覺到自己有所殘缺？而汪暉在他的四大卷裡就是要去面對這個繼承或源流的問題。但是，讀這篇文章時，我也感到好奇的是，這篇文章似乎與汪暉之前的論述有一個斷裂，「中國文化」問題被權宜地以龍應台那種狹義的「中國文化」想像進行操作，從而讓汪暉得以反對那樣去談「中國文化」，去談「文化」在統一事業中的非充分性。但是，這樣的知識操作的代價是否讓汪暉原先的關於中國現代思想興起的問題意識被暫時懸置起來了？當然這只是一個隨想。另一個隨想則是，對於「通三統」，汪暉又將如何看待？

四、呼喚統派

汪暉這篇文章既是要談台灣問題，那麼就繞不開統獨問題，但他說他雖然用「獨派」和「統派」，但其實是不得已的，他也不想去用這樣的概念，但不這樣談，他更沒法和大家溝通。汪暉意識到了

語言的限制，你要去突破你現在的政治想像，要去建立一個新的政治秩序，但是你所依賴的東西卻又是之前的高度不分析、高度不理論，而且是情感充斥的語言，例如「獨派」和「統派」。儘管是在這樣的語言限制下，汪暉還是要為一種「統派」進行知識上的論證和支持。經過之前的討論，大家應該比較清楚，這個「統派」不是說「你中國人要來收編我台灣人」，要進行鴨霸式的統一。汪暉說，不妨去想想一九五〇年代到文革結束前，那時候中國政權所講的「統一」還是有一個大的解放的，某種意義而言是有一個烏托邦願景的「統一」，是站在某一種「啟蒙」的高度上，拒絕以「文化」或「血緣」作為統一的基礎。那麼我們怎樣在二十一世紀的今天去想像一個超越文化或族群的「我們」？對汪暉來說，這個實踐並不是沒有前例的，他說作家茅盾在一九三〇年代做了一個很重要的但如今被遺忘了貢獻，他將五四的、進步的理念和精神帶到新疆，新疆一直是兵家的三戰之地，總是有各式境外力量，包括英國、俄國在覬覦著，但是茅盾當時完全不是說「我是漢族，我要來統一你維族」，而是代表了一個超越漢族的、更合理的、更進步的五四精神，汪暉說這個東西在那時打破了漢族和維族知識分子的疆界，形成了一個知識分子的願景共同體。茅盾帶去的五四的進步因素裡當然也包括了魯迅，所以那時魯迅變成了維族知識分子作為弱勢者很能感同身受的理念和思想。這就不是建立在狹隘的部族政治、族群政治上的「我們」了。這個「我們」要怎樣去構思，是汪暉文章最有思想衝擊力的具體衝撞，但同時也是最低度開發的。還是得再說一次，這當然不能責備汪暉，他提出來，他還要繼續，而我們也都應從不同方向繼續去談這個「我們」。而只要繼續談下去，那會不會比以一種現代民

族國家意識形態框架下的敵對性的、不相容的「我們和他們」的談法，更有視野上的開闊性與實踐上的進步性呢？我覺得是啊，為什麼一直要去談我和你之間的「自戀的微小差異」，我和你之間的「漢賊不兩立」的零和，而不能去開始談「我們」呢？難道不該是到最後，甚至全世界全人類，甚至非人類的鳥獸蟲魚花草瓦石，都應該變為一個「我們」。如果我們馬上認為這是不可能的，那我們是不是自己陷入在一個民族國家體系所依賴的自以為終局的的一種沙特所謂的「壞信念」裡頭呢？我覺得汪暉呼喚統一的張力包括了這個開闊性與實踐性。

汪暉所說的建立一個「我們」，對他而言，我承認也是對我而言，首先也就是兩邊都要建立並發揚「統派」。為什麼要建立一個「統派」？因為目前的「獨派」，哪怕是——或恰恰是左獨，是大有問題的。首先，「台獨」是一種「去政治化的政治」，台獨在某種意義上被神學化、教條化、神聖化。其次是，這個「獨立」內容虛無——於中國社會主義革命傳統中有著世界解放目標的「獨立」：國家要獨立，民族要解放，而且這樣的政治還不是在民族國家的範疇內就能充分滿足的，人民還要革命。那是一個什麼樣的時代啊！那個政治論述的視野也許「太大了」，尤其對我們現在而言必然感覺太大了，但是我們現在這個時代的政治視野是不是也太小了呢？相對於那個視野裡的「獨立」，台獨派的「獨立」似乎沒有政治內容，自相矛盾，無法界定。我們向來只要能「脫中」，就算是「親美」也是必須的；只要能夠獨立於A，我心甘情願依附於B。那麼這是否就是「獨立」的一個不可解的內在矛盾呢？更何況現在「台獨」又轉化成「獨台」，也就是說「承認現狀就是獨立」，那這個「獨立」就更沒有內容

了；如果現狀就是獨立，那就根本不需要運動，也不需要論述了。這是個虛無主義的想法，因為你已經喪失了過去、現在和未來的辯證了，只是站在單維的「現在」裡。因此，獨派的台灣認同，是建立在非歷史的而且是意志論的前提下，是「不管怎樣，我們就是要脫離中國」。

汪暉認為這種「去政治化的」、「虛無主義的」、「意志主義的」的「獨立」造成了三層斷裂。相對於大陸，這個「獨立」其實只是「分離主義」，因此台灣的「獨派」嚴格意義上也不能叫做「獨派」，「獨立」牽涉到很多所謂自主性的東西，政治多自主？經濟多自主？地緣政治中的自主性如何？自由貿易體系裡是否有一種平等協商的尊嚴和策略？文化能否自主？這中間牽涉到一個社群的某種「道德正直」(integrity)，和一種文化思想與知識的尊嚴。這些東西就不能只透過分離主義來解決，只要脫離，至於脫離之後如何我不管。那將如何回應魯迅的經典提問：「娜拉離家之後呢？」。但在這一切之前，還有一個現實問題：無論如何，中國大陸99%以上的老百姓認為台灣是跟他們一體的，台灣人是他們的同胞，那你這邊不去以一種積極面對現實，從而也是積極面對歷史的態度去建立一個「我們」該如何相處的論述與願景，只是整天在那裡哭調地說「我要脫離你」，那會帶來怎樣的後果呢？老實說，我覺得汪暉是在為台灣擔心，因為他了解中國大陸的狀況。這個狀況你是可以給予價值判斷，可以不滿意，但是歷史的現實和不滿意無關，99%以上的中國大陸老百姓，其中包括工人農民農民工，包括同志，包括女性，包括老人，包括小孩，堅定地認為台灣人是中國人，認為台灣是經過了中國近代史各式各樣的悲劇，被帝國主義強割出去的，而這樣的

一種離散終究是要團圓的。這個集體感受是不因我們的個人意志而轉移的「社會事實」。政治不全是「理智」的東西，台灣不去面對這個具體的感情，只是要神聖化你自己的感情，那不是很奇怪的事情嗎？台獨常常宣稱感情很重要，那你怎麼不去考慮這個「分斷體系」內其他人的感情呢？為什麼你要求別人理性，別人卻要尊重你的感情呢？關於感情和理智的複雜的思想論證，我覺得是獨派向來沒有去談的東西，因為一直都還只是在一種口腔期的我要狀態中。所以汪暉說的「三個斷裂」，一個就是那相對於中國大陸，只會帶來災難性的「分離主義」。杜正勝的地圖完全是一種退化的烏托邦嘛，把地球儀平放，南極北極也不見了，台灣掛在上面，歐亞大陸墊在下面。這樣的一種唯意志論會帶來什麼後果？我想起馬克思在《德意志意識形態》卷首所刻畫的那個「勇敢的德國人」，他相信憑藉意志可以克服地心引力，結果溺死了，成為了一個「可憐的德國人」。我總覺得汪暉是在幫台灣人擔心，在這個意義上，我覺得他的「態度很好」。

其次，這種獨派除了在兩岸之間造成一種分離主義的危機，它在台灣內部造成了長期分裂的國度（divided nation）。一個共同體被分裂了，而可悲的是這個分裂還找不著整合甚至黏合的機制，因為整個政治動員，特別是選舉政治，是透過這個分裂而向腫瘤般成長的。大家想想看，如果台灣哪天沒有藍綠的、統獨的分裂，台灣人搞不好會因為無聊而自殺一百萬，我這是誇張了，我的意思是說，這成為了一種變態的興奮劑，變成了要週期產生一種卡通化的敵對亢奮，透過敵對的劇碼讓我們擺脫台灣版的資本主義現代性的沉悶無意義或無聊。這種「無聊」是很可怕的，在歷史上很多的政治勢力

也嘗試去超越，例如法西斯主義就是試圖去超越這個對它而言既包括「盎格魯薩克遜的」代議政治與消費人生，也包括了「斯拉夫的」「布爾什維克啟蒙主義」的布爾喬亞沉悶無聊（bourgeois boredom），要求一種超越一切庸俗的德意志生命空間，那裡有我們的森林，我們的神話，我們北方民族（Nordic）的血脈，我們的道德共同體，我們在那裡可以產生一種古典希臘悲劇式的集體浪漫和興奮。台灣這幾十年的快速資本主義發展一定程度上也帶來了台灣社會與文化的沉悶與無聊，而「統獨」，及其日常的對立政治話語與選舉的嘉年華，是這樣的沉悶無聊裡的春藥或一種興奮劑，其代價則是內外敵人的不厭的人肉搜索，以及共同體的撕裂。這不是汪暉的話，我脫離汪暉的脈絡來講了。

其三，獨派對於區域和平乃至世界和平，也可能會造成重大危機，因為獨派唯一的政治路徑，唯一的選項就是：「不拍美國的馬屁，那要拍誰的馬屁呢？」而這也就是說，獨派有著很強烈地回歸。汪暉透過阿銳基的分析，所指出的以美國為代表的「舊秩序」的衝動，最好是回到冷戰秩序，通過美國地緣政治的重劃，把台灣再度清楚地歸納到西方世界，甚至更進一步，加入到美日共同體的戰略布局。那麼，這樣的獨派，不是會結構性地加劇了整個區域的不安定，尤其是在美國重返東亞之際？這樣的獨派，以及這樣的左獨，當對照起沖繩的反美軍基地的反戰或和平運動所達到的理念高度時，要如何自我理解呢？是在面對這樣的獨派，汪暉指出沒有什麼時刻比今天更迫切地要召喚出一種新的統派，一種並非在民族國家體系內陷入與獨派鏡像糾纏的那種統派。因此，就策略與實踐而言，他念茲在茲的「問題意識」，是統派的式微，而非獨派的昂揚，

並以論述催促一個以超克「分斷體制」的、超克海洋資本主義的、超克美國地緣政治帝國霸權的，具有一種新的文化政治的，一個新的「我們」的「統派」的出現，而這將是一件具有島內、兩岸、東亞、乃至全球意義格局的大事。對這樣的一種統派的召喚，不只是面向台灣而發的，其實更是對汪暉所目睹的今日中國大陸的「統派的式微」狀況而發的。

今天就說到這裡，謝謝大家！

蔡英文全面倒向美國

呂正惠

自從蔡英文成為民進黨的候選人，而大多數人都認為蔡英文可能會贏得2016年的大選以後，蔡英文未來的兩岸政策成為大家最關心的焦點。最近讀了她在《華爾街日報》的投書，以及她在美國重要智庫安全與戰略研究中心所做的演講以後，我認為，更重要的反而是她對美國的態度。在這兩個場合裡，她都在向美國表態：台灣會成為美國在亞太地區最可靠的戰略夥伴；在美國重返亞洲的時候，她將繼安倍晉三和阿基諾三世之後，成為美國最可靠的盟友。因為她的這種態度，在她訪問美國的時候，美國才會給她前所未有的高規格的接待。接著，美國《時代》雜誌還對她進行了專訪，並把她作為當期的封面人物。

《華爾街日報》投書的題目是，Taiwan Can Build on U.S. Ties，可以譯為「台灣會和美國綁在一起」，就毫不保留的表現了她的親美情結！在文章一開頭，她就說，「三十多年來，美台關係一直是亞太地區和平、穩定的基石，美國是台灣最重要戰略夥伴」，然後又講了以下一段話：

作為一個極富活力的民主國家，台灣身處於極活躍也極複雜的

我們需要什麼樣的「中國」理念 / 趙剛等作. -- 初版.
-- 臺北市 : 人間, 2015.11
266面 ; 14.8 x 21 公分
ISBN 978-986-6777-95-0（平裝）

1. 社會運動 2. 學運 3. 文集

541.4507 104019360

我們需要什麼樣的「中國」理念

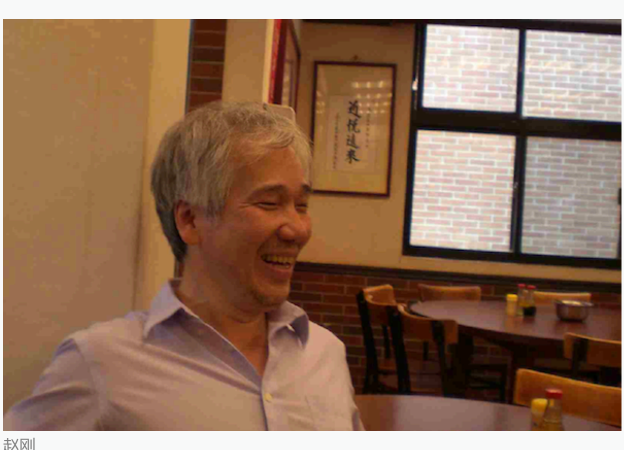
作者	趙剛、汪暉、劉紀蕙、瞿宛文、鄭鴻生、甯應斌、呂正惠
執行編輯	蔡鈺淩
校對	陳莉雯、陳良哲、蔡鈺淩
版型設計提供	黃瑪琍
封面設計	黃瑪琍
排版	仲雅筠
發行人	呂正惠
社長	林怡君
出版	人間出版社 台北市長泰街59巷7號
電話	（02）2337-0566
傳真	（02）2337-7447
郵政劃撥	11746473・人間出版社
電郵	renjianpublic@gmail.com
定價	320元
初版一刷	2015年11月
初版二刷	2016年4月
ISBN	978-986-6777-95-0
印刷	崎威彩藝有限公司
總經銷	聯合發行股份有限公司 新北市新店區寶橋路235巷6弄6號2樓
電話	（02）2917-8022
傳真	（02）2915-6275

缺頁或破損，請寄回人間出版社更換
有著作權・侵害必究

赵刚清华讲座：台湾街头青年拥有“青春的血，老成的心”

澎湃特约记者 田雨思

2015-06-10 13:51 来源：澎湃新闻 · 思想市场 >



赵刚

2015年6月4日，台湾东海大学社会学系教授赵刚，应清华高研院之邀，在清华大学进行了题为“台派乌托邦”的一次讲座。去年台湾“太阳花运动”期间，赵刚在两岸媒体发表了多篇文章，对这一运动中蕴含的台湾社会年青一代的状态进行反思。赵刚敏锐地察觉，调查和论述的缺乏既是“太阳花运动”的一个显著特征，又吊诡地成为了运动能够得以继续的“动力”。这种论述的缺乏，深植台湾学界近二十年来的思想系谱之中。赵刚认为，包括他自己在内的整个台湾学界，都需要对这个问题负责。学人们应该停止去诉诸那些简单的偏方，而是踏实地对台湾社会给出属于自己的论述。

本报道由澎湃特约记者自讲座现场发回，未经演讲者审定。

“我们台湾的问题”

讲座一开始，赵刚特别强调：他今天所要讲的台湾问题，在台湾可以讲，在大陆可以讲，在港澳可以讲，但在其他地区他不会讲。因为只有一个问题引起了共同的关切和焦虑，它才是有意义的问题。讨论某个地方发生了多么好玩或是可笑的事情，让那些并没有关系的人产生猎奇心，他对此并无兴趣。“我希望在演讲前给大家建立一个感觉上的出发点——在座的朋友都有一种是在讲‘我们台湾’的问题的感觉。”赵刚笑言，只有在这样的设想之下，他才不会有任何的不安，“感觉自己在说台湾的坏话”。因为大陆不是“外头”，所以也越发希望，大陆的朋友可以一起来关心台湾的问题。

天光和骑士

赵刚首先谈到太阳花运动时传唱十分广泛的两首歌曲，一首是被称为太阳花运动主题歌的《岛屿天光》，另一首商业歌曲则是由台湾著名乐团五月天主唱阿信写词，歌手林俊杰谱曲并演唱的《黑暗骑士》。

在太阳花运动中，这两首歌都被参与其中的“台派青年”深深喜爱着，很多太阳花青年甚至要在晚上听《岛屿天光》才能睡着。在赵刚看来，这意味着这些歌牵涉到了这些太阳花青年们的某种主体状态，呼唤了他们的某种感情——这些歌描述出太阳花青年们关于世界、未来和自己是谁的感受。

《黑暗骑士》中有这样的几句歌词：“有没有一种考验，有没有一次淬炼，拯救了世界就像英雄电影情节。有没有一种信念，有没有一句誓言，呼唤黎明的出现。”在这个文本里面，我们可以看到明显的对立：黑暗和光明、懦弱者和英雄、黑暗的现在和未来的光明世界。接下来的歌词“当我们都走上街，当我们怀抱信念，当我们亲身扮演英雄电影情节，你就是一种信念，你就是一句誓言，世界正等你出现”，则向青年们传递出未来的光明世界在等着“我们”——勇敢而必然属于善的“我们”的信息。

这首歌泄露了“台派青年”主体状态和价值信念的核心：扮演，扮演他们自己某种想象中的角色。

赵刚认为，扮演不一定都是虚伪，如果入戏和疯魔，状态也不再是虚伪；而扮演也不是仅限于戏剧领域，扮演这个想法在学术界同样存在，当一些学者觉得自己非得墨守某种理论和方法时，其实也是在扮演某种典范下做研究的角色。所以赵刚教授认为台派的太阳花青年也有在扮演的感觉，正是因为他们也在墨守着那些没有人去反对的公共、民主、程序正义和自由等普世价值，但也恰恰就是在这个过程中，主体非常吊诡地成为了非主体。这是因为主体依附于那些定而不移的价值来形成自己的行动，实质上是价值引领了主体的行动，这些主体只是按照已经写好的普世价值的剧本展开行动而已。

那么，这里就牵涉着太阳花青年存在的一个很重要的道德伦理问题，那就是他们很少谈关于自我改变的问题。他们坚持勇往直前，坚信自己代表一种正义而别人是错的，所以他们不去思考自我的知识、价值和状态中是否有让人不安的所在。在这种主体状态极度成问题的前提下，太阳花青年想要达到未来，依靠的是主体的信念、勇敢和上街，而调查、研究和理论思想在这里就被间接地排除了，这些太阳花青年只是间接地透过“懒人包”来做知识上的补充。也正是在这样的情况下，我们才了解了这样的主体是如此需要对英雄电影情节的模拟，好莱坞的英雄情节变成了他们行动的一个非常重要的参照。赵刚也笑称：“都说戏剧模仿人生，其实更多的时候是人生模仿戏剧。”

现代性的自恋

赵刚认为在太阳花青年中同样存在着知和行断裂的问题。他们没有知的问题，只有行的问题，而“行”又是按照既定的剧本去演，那么就不存在敢不敢做的问题，而是敢不敢去“演”。行动（act）和演戏（actor）两个词在英文中有着有趣的重合，意味着西方早就看破，某种意义上来说，行动就是演戏，演戏就是行动。

这些太阳花运动的行动者们，在这样一种似演戏的行动里头，多多少少会感知到自身的一种不真实感，而且这种不真实感一定很强烈。所以，他们需要一种很现代性的自恋来排解这种不真实感。这种自恋需要通过现代性的影像和模拟电影来完成，他们把自己从历史的进程中抽到半空，以一种看电影的方式看自己英雄般的形象在世间行走，从而得到自恋的快感。

对于这个有些狠辣的评论，赵刚强调，这是处于太阳花运动中那些的核心人士的状态，而“场外的”青年则有着多种复杂的情况，也许有的人只是想把自己丢进这样一个有能量的集体或是有其他边缘性的欲求。

赵刚说，这些只是他在观察和阅读后得出的思索，远远称不上一个成型的结论。太阳花青年的主体状态其实难以说清：在他们身上有自由主义的身影，因为他们反黑箱作业，坚守程序正义，似乎有了一些启蒙自由主义的意味；但有时他们也坚持要越过代议政治，要走上街和直接行动，似乎又有了一些如同安那其（Anarchism）般的诉求；当然他们身上还有一种挥之不去的法西斯的味道，包括他们体现出来的反智主义，坚持凭借血性而行，并高唱勇敢压过智慧；当然还有前面提及的、那种影像化的自我所分裂出的英雄的自我意象。

新的政治？

这里头会不会出现新的政治？赵刚也不能确信，但他认同汪晖说的，这“暂时体现了一种超越既存的代表性政治的格局”。但在赵刚看来，虽然太阳花青年高唱理想主义，但两个要素的缺乏，让他们所宣称的将拯救台湾和世界的理想主义呈现出一种可怕的虚无。

首先是集体行动缺乏自我批判和自我教育。运动青年不讲克己亦不讲修身，而是将矛头指向了巨大的标签和符号——国民党、马英九和中国，唯独主体状态不成为运动里需要检讨和反思的领域。

其次是缺乏理论探索和调查研究。因为这种人生态度的缺乏，是非对错难以成为问题，而谁是敌人和造成这种境况的原因也不能成为问题。

当主体状态和是非对错都成不了问题，对现实的追因也就成不了问题。理想主义由此成为这场运动可能走向虚无的最大原因。我们很难想象一种新的政治，会缺乏这两个两个关键要素。

高潮和反高潮，乌托邦和反乌托邦

赵刚认为，太阳花青年没有关于未来的想象，独派和国民党也是如此，这是几十年一贯的状态。想要改变现状，按道理是要提出关于未来制度性的构思。尽管太阳花青年自认为超越了老独派，毕竟他们有着对于现代更深厚复杂的理论知识。但实质上，台派青年所描述的“勇敢的台湾人”的未来是否定性的，也仅只是对现有罪恶的消除：马英九下台、国民党倒台或是大陆那边不来，只要这几个东西不存在了，那就是未来。

他们对未来的想象无以名之，找不到语言叙说，便只能来通过情绪性和美学的修辞来表现，如“天光”“日光”“黎明”。这些修辞与“台独”这类有根基性的概念相互指涉，却只是无意义的扭结。未来没有内容，就好像逆光，白茫茫一片，看不见具体的东西。因此太阳花运动的主打歌就呈现出一种有趣的状态——当他们想象的乌托邦达到时候，运动者就可以回到妈妈身边、或者陪爱人看电影去了。在如此强势的空间占领运动结束时所迎来的高潮，却恰好是反高潮。

赵刚从事音乐的学生告诉他，《黑暗骑士》这首歌常常在昂扬而高调的曲调后急转而下，如同在《国际歌》中突然出现《如果没有你》式的小调，这或许体现了太阳花青年的自我质疑和虚无感。现在的青年们不敢相信会有不一样的未来，未来是逆光而茫然的，并不具体。所以，未来就是他们可以安心地回家，安心地陪男女朋友去看电影。这种小确幸似的小资内在与他们在公共空间所展现的革命浪漫姿态之间，表现出深刻的矛盾，让他们不知何为真、何为假。正是这种内外巨大的落差，让太阳花青年们不由得觉得自己是在演戏。

因此到了晚上，运动精英们转而用粗鄙而污秽的语言来“排毒”，彰显真实的存在后方能在第二天继续。因为在他们看来，白天的否定姿态是好笑的，是借来的台词，并不是发之内、形于外的。

对于太阳花青年所体现的“青春的血、老成的心”，赵刚认为并不能责怪他们，因为这个世界和他们一直受到的教育都告诉他们：历史没有未来，因为历史已经终结。太阳花青年作为这些年“台派青年”的极端状态，热烈又虚无，有追而无理想，形成了乌托邦和反乌托邦的怪异组合，但最终将无可避免地指向反乌托邦。

台派乌托邦

赵刚认为，太阳花运动中受欢迎的两首歌，其实是更大、更混沌的一种乌托邦情感话语结构的展现，之所以称其为乌托邦，是因为这是一种与当下断裂的光明未来。

这种“台派乌托邦”有两个特征：一是没有像其他乌托邦一样拥有关于幸福的隐喻：《圣经》中的奶与蜜、《桃花源记》里和乐的人文关系、《礼记·大同篇》中“鳏寡孤独皆有所养”的描述。台派乌托邦不去讲人文关系、人的状态，也不讲社会制度和物质。二是台派乌托邦所想象的光明未来是建立在“岛屿台湾”这个空间暗喻上的，在这个想象中，台湾正因为是岛屿，所以可以脱离大陆，回到本来属于的蓝色海洋。在他们的想象中，“岛屿台湾”是可以移动的，在文化、军事、政治、经济和学术这些非物质的层面上，这个岛屿可以飘得很远很远。这个东西也成为了这个世代年轻人基本的认知，正是透过这样一种“岛屿台湾”的空间想象，台派乌托邦企图用空间的暗喻用力压住历史、压住现实中那些错综复杂的观点。

也正是在这种“岛屿台湾”的空间想象之上，所有的困难就变成了中国所造成的，那么脱离中国即有光明的世界，于是台派乌托邦所想象的美好未来就建立了在“脱中入西”的基础上。

历史的纵深

台派“乌托邦”的形成有其历史纵深，其中最重要的大脉络是自朝鲜战争和白色恐怖以来，台湾作为美国新殖民地的一种结构性的连续。1950年到1960年，台湾国民党建立的的纲领就是亲美日反共的“双战构造”（陈映真语），文化界的反应中，李敖等人虽反国民党，实质上却通过坚持反传统、反中、反共和及全盘西化，支持了国民党的纲领。

在那个时代，青年普遍感到苦闷无聊，把美国想象为乌托邦和新天地。当时台湾青年最喜欢去的台湾美国新闻处，将其视为现代性的标志。陈映真则是少数不去逛美新处而是在不远的牯岭街买旧书的人。也正是在那个时期，陈映真接触到了很多禁书，所以在赵刚教授看来，陈映真的养成既有禀赋和机遇，但更大程度上其实是自我的选择。

到1970和1980年代，台湾实质上已经非常美国化，跨国公司遍布，年轻人都听美式摇滚，也接触到现代化理论。当时的台湾学术界已经把现代化理论视为自己唯一理解当代世界的方法，透过现代化理论来理解自己是多么落后，美国又是多么的先进。由此赵刚认为，如今台湾的“脱中入西”是1950年后“双战构造”的延续，这种断裂是很微小的，基本可以说是继承。

例如李登辉上位后开始倡导的“本土化”其实并不是本土化，而是对台湾按照现代想象进行独立的一种修辞。李登辉所提出的“经营大台湾，建立新中原”，不过是透过西方的理论去筛选中国传统的理论，台湾从来都是“洋独”，从未谈及“土独”。赵刚戏称，李登辉其实是台派乌托邦的大长老，毕竟他曾自诩摩西要带领大家“出埃及”。

“长1970年代”

赵刚认为，虽然台湾作为“新殖民地”的说法可能会冒犯到很多人，但是“新殖民地”实际上拆穿了台湾独立的意涵。也就是说，新殖民地并不是唯一的脉络，因为这里面也有反抗，而这种反抗也恰恰解释了台派“乌托邦”的形成。赵刚教授把从殷海光、李敖到李登辉的这个系谱，也就是1970年代出现的跟新殖民地架构对撞的结构，效仿汪晖的说法称之为“长1970年代”，时间跨度是从1970年到1986年。

赵刚接着解释了何为“长1970年代”。1970年是保钓事件，这是岛内岛外开始自觉地对资本主义现代性路径产生质疑的开始，基础是来自于社会主义革命和当时中国大陆的实践；这之后是现代身份战，开始谈文学的文化跟民族属性问题；随之而来的是70年代末的乡土文学论战，这是一场反新殖民地的知识运动；最后是1986年的鹿港反杜邦运动，这是台湾主体性意识里强烈的反发展主义和反美的最后一个事件。

在那个“长1970年代”里，台湾自觉地批判美日地缘政治，反思跨国资本主义，开始出现批判的环境论述，以及有了对第三世界的初步认识，学院知识分子开始对乡土和民众产生实践，其时是有着对台湾未来出路讨论的敏感性的。因此，陈映真的《人间》杂志从某种方面来说是一种悲剧，因为它是“长1970年代”的文化延迟，而历史已经走到新的一页，由此成为了一个不合时宜的斗争。

赵刚认为，“长1970年代”的终结是台湾1987年的解严和全球冷战的终结这两个历史事件的重叠造成的。解严释放了社会动能，但恰恰释放在那个没有其他出路的历史终结的年代，在解严和冷战终结重叠的这个历史关头，世界只剩下了一极和一种可能，也就是美国和新自由主义。也正是在这样的背景下，1987年后，台湾的未来出路，变成了没有意义的提问。

此外，“台派乌托邦”的成因，除了台湾内部在解严后必须面对没有办法选择的世界，中国大陆同样也扮演着重要的角色。“短20世纪”结束后，1980年代以来中国大陆同样也在倡导黄土地要流向蔚蓝的海洋，这样的主导的意识和感觉至今可能尚未退潮。面对这样一种认识世界的方式，当中国大陆也没有选择和出路的时候，用陈映真小说里的话来说就是“你让我这样一个小小的女子意欲何为呢”？

台派“乌托邦”其实就是这样一个包括全球、两岸和台湾自己的问题的一个复杂的结果。所以我们也不能去责怪太阳花运动，它既重要也不重要，重要的是它显现了某些现实，不重要的是这种现象仅仅只是长期的历史和各种错综复杂的因素的一个展现罢了。李登辉、陈水扁、马英九和太阳花运动不过是在这种阴影下的系列存在，因为不回到历史和理论，所以只能诉诸直观和某种族群民族主义，根本没有办法谈很复杂的敌友问题。

走出“台派乌托邦”

至于如何走出“台派乌托邦”，赵刚认为回到启蒙是死路，因为“台派乌托邦”已经把启蒙的所有话语都使用了。怎样才能走出新的道路，赵刚教授指出了三个方向：

第一，学习圣贤。说读西方经典大家都觉得无可指摘，可是当说要读中国的圣贤的时候大家就会笑，这是一件奇怪的事情。对于这样一些自己基于我们文化的符码和思维方式的经典，甚至在今天有无意识地影响着我们，我们应该要对其有更充分的认识，与当下的具体的状态结合

第二，要对自己的现当代史要有回顾。我们一直同一种宣传里和思维定势里去理解过去的几十年，重新思考太阳花运动，提供了重新认识过去那些重要的年代的可能，对理解台湾现当代是有益的参照。赵刚说，他想要跟着陈映真的足迹，透过他的“邪恶之眼”，去看60年代后台湾的来路。

第三，要超越台派“乌托邦”这样的一种激昂而又虚无的理想主义。去找出一条路，更好地理解我们同时代的沉默的大众，那些被时代霸权消音却有着自己生活逻辑的群体。如同王阳明所说的：“与愚夫愚妇同的，是谓同德。与愚夫愚妇异的，是谓异端。”要在这样广大的人民中获取活生生的关于生命和社会的想象和资源，来作为参照。

澎湃新闻报料：021-962866 澎湃新闻，未经授权不得转载

30 收藏 我要举报

相关推荐

刘纪蕙：与赵刚商榷：我们需要什么样的“中国”理念

人文与社会 提交 2015/07/01 阅读：1326

来源：本文原载于6月24日破土网，回应赵刚教授《风雨台湾的未来》

摘要：回应赵刚教授《风雨台湾的未来：对太阳花运动的观察与反思》一文

关键词： 刘纪蕙 赵刚 太阳花 中国理念

要充分理解赵刚2015年6月4日在北京清华大学的演讲《台派"乌托邦"》，需要联系他去年6月在《台湾社会研究季刊》发表的文章《 风雨台湾的未来：对太阳花运动的观察与反思 》（转载于《文化纵横》2014.6），甚至要参考汪晖在《当代中国历史巨变中的台湾问题：从2014年的"太阳花运动"谈起》(《文化纵横》2015.1)中所讨论的统派式微与"独台"主流化。

显然赵刚的意图并不仅仅在于指出台派青年乌托邦式的热情，或是《岛屿天光》与《黑暗骑士》流露出的"现代自恋"，他更在意于批判台湾以反服贸诉求所展开的占领运动，实际上受到了"中国因素"这个"最大兴奋点"的刺激，而陷入了恐中鄙中的论述。当台湾以反中的立场朝向激进台独靠近时，却无视于"谁是敌人"，不分析"美国因素"对于台湾的政治经济制约，而不自觉地更为靠近亲美路线。

为了分析当前蓝绿两党独台与台独的"大和解"，以及关于社运团体所提出的公民、人权、台湾、家园、文化等话语结构的内在悖论，赵刚也拉长了"一百年历史视野"，分析反中反华的历史源头，以便拆解这些丛结，试图重新思考"中国作为一个理念"而根本解决"台湾问题"的可能性。赵刚指出，两岸知识分子的责任，必须回应"当下之要求"，思考"中国"如何可能真正作为具有召唤力的价值与实践的理念，以便能够提供"人类新的安身立命以及与万物相处共荣"的道路，以及"区域人民的正义、和平与尊严"。

关于赵刚文中谁是真正的敌人以及中国作为一个理念的提法，我希望展开一些我的想法。

一

我们都知道太阳花运动起因虽然是抵制立法院中强行通过《海峡两岸服务贸易协议》，这个占领运动所集结的声音却是复杂的。几个台面上的团体，例如黑色岛国青年阵线、台湾农村阵线、台湾劳工阵线、台湾人权促进会、人民民主阵线、PLURS电音反核阵线、公民1985行动联盟等等，已经呈现了不同的立场。虽然这些台面上的团体的确有较高的共同诉求，大家的确目睹了这场占领运动中反中言论的突出，以及赵刚所分析的"中国因素警告"的各种威胁论述。而且，这些言论不仅出现于运动现场的各种标语中，也出自于在公开讲堂的大学教授以及民间人士口中。就这个问题而言，赵刚的分析是十分犀利而准确的。但是，这个现象虽然普遍，或是浮出于表面，却仍旧不能够简单地盘整化约为单一的反中反华心态，更不能够以此现象定位这次占领运动的整体面貌。

占领运动进入立法机构，抗议政党政治之下立法运作的弊端，是具有高度象征意义的行动。占领运动的公开诉求，除了要求服贸协议退回行政院，建立监督机制以便审查服贸之外，也强调公民要能够参与、信息要公开、人权有保障、政府负义务、国会要监督，召开公民宪政会议，以及提出政党不应该控制立委的建议，提醒立委应该倾听民意。这些要求反映出人们对于台湾政党政治代议制度的不满。过去台湾的政党体制豢养了纵容政商勾结的民意代表，长时间暴露出了资本与权力透过体制而集中，官僚贪腐以及黑金勾结。不仅人民选出的民意代表被党团化，政策议案更被朝野政党的意志绑架。无论是杯葛、关说或是密室协商，都显示出民意代表早已无法代表民意。

这个象征性的占领运动，虽然背后有几个运动团体各自过去历史上累积的脉络，却真实地反向刺激了民间广泛的反省。除了台面上的言论之外，还有自主集结的医疗团体、食物供给线与艺术团体的参与，从不同的面向提供支援或是纪录活动。此外，虽然主要的运动聚集在立法院内外，但是各种讲堂也开始扩及全省，在台湾南北各大学课堂或是民间进行。这个事件的扩散效应，以及台湾社会内部酝酿由下而上的底层民主思维与社会介入的力量，需要长时间的观察与分析。

无论是赵刚所描述的素朴而具有"自赎意义"的台湾学生运动，包括"乐生"、"三莺"、"溪洲"，还是2008年以后的各种社会运动，甚至是太阳花运动，都有复杂而重大的社会意义，其运动扩散的层面也都并不仅止于抗争场所或是抗争行动的时间点，而有其社会面横向与时间轴纵向的延展与深化。2008年以后的社会运动延续台湾社会运动的历史脉络，全面而深入社会不同议题，例如反对农地强行征收、要求小农经济、永续农业与粮食主权的农民运动，维护劳工基本工资、福利、工伤、工作环境以及移工的劳工运动，抗议国内或是跨国企业造成环境污染、公害、土地贱售而发起的环境运动，发动全民参与揭露政府包庇黑心商人的食品安全运动，义务役军人洪仲丘服役期间遭受欺凌虐待暴毙而引发的向台湾军方抗议并且要求改革管理制度与重视军中人权的白衫军运动，以及持续对于两岸农运、工运、偏远地区教育或是爱滋村问题保持关注与协助的团体与个人等等。这些面对不同脉络而自发组成的各种社会运动，绝对不能够简单地如同赵刚以极为犬儒的口吻所说，"2008年之后，'阶级'语言退开路障位置，使社运与台独合一"。

虽然有些时候这些社会运动的前期有组织动员过程，后续部分成果也会被政党"收割"，但是这些运动的发生以及其诉求，却真实地反映也代表了台湾不同阶层与不同角落的老百姓声音。国家可以藉由开发之名与资本主义挂钩，也可以轻易地诉诸民族主义而集结选举人口，跨国资本更可以顺理成章地结合本地企业，透过政府的支持，而造成更为全面的资本与权力的集中，拉开贫富的差距，在本地形成各种形式被剥削的人口。在此现状之下，无论是民进党执政或是国民党执政，都呈现了"资本—国家—民族"扣连的结构。如果代表人民的民意代表已经在此结构之内，受到资本与国家或是政党意志的主导，那么人民的生活权利要如何被代表呢？地方上的老百姓要如何发声呢？

社会运动便是透过各种管道，从社会出发，使老百姓能够与身旁受到剥夺的人一起发声，或是彼此代为发声，以便让声音能够被听到，进而促使政府纳入考量，改变法规与制度。多数的社会运动更进而直接介入并且参与灾区村舍重建，创造社区艺文空间，协助偏远地区成立老人食堂，亲身进入农村或是部落，合作改善农地、水利与农产品直销，而重新构造社会空间、活化社区功能、加强民众参与，以便克服政党政治内耗之下官僚系统的惰性。这种回归在地社会并且经营家园的运动，是持续进行的运动，其实也正是社会主义中国曾经经验过的"人民当家作主"的共有经验，而不必被任何抽象概念所代表。

以社会运动的整体意义而言，质问服贸协议的未经审议而通过，质问核能发电厂的合理性，质问死刑的正当性，为何必然是反国民党或是反中呢？当台湾东岸海岸线大量被购买，地价大幅炒作而抬高，当整个大台北地区都在台湾核能二厂的撤离范围，而核二厂周围三十公里内却又超过五百四十万的人口，远远超出于福岛核灾撤离二十到三十公里范围的十四万人口，当全世界超过三分之二的国家已经废除死刑，而死刑的争议必须持续讨论时，以不同的位置进行公共辩论，要求国家重新考虑并且调整其行政法令或是制度，为何不是老百姓应有的人民主权呢？如果这么多的社会运动，以及太阳花运动所牵动的这么多人的思想与情感，以及反覆涉入对于运动的反省，都被犬儒主义式地嘲弄而否定，并且简化为台独，那么，台独或是独台的意义就已经被这些社会运动所重新定义了。

二

在国家结合资本的结构之下，加上不同政党以不同模式所操纵的民族主义情绪，我们要如何才能够看清楚谁是"真正的敌人"？什么外来的力量会剥夺人民使用生活空间与生活资源的自主性？当资本与土地在权力结构之下大量地被集中，而使得人们无法取得生活资源，甚至可能会无立锥之地，社会运动所对抗的对象是谁？人们所面对的主要矛盾到底在何处？

眼前我们所看到的，是当前透过国家机制以及在地政府渗透而快速发展的新自由主义与跨国资本帝国。无论是美国重返亚洲并且结合冷战盟友，进行东亚经济金融区域整合的跨太平洋伙伴关系(TPP), 跨大西洋贸易与投资伙伴关系(Transatlantic Trade andInvestment Partnership, TTIP)，服务贸易协定 (TISA)等计划，或是中国"一路一带"的经济区域规划，包括了上海合作组织 (Shanghai Co-operation Organization, SCO)，亚洲相互协作与信任措施会议 (Conference on Interaction and Confidence-Building Measures inAsia, CICA)，金砖国家BRICS (Brazil, Russia, India, China,South America)，以及亚洲基础设施投资银行(Asian InfrastructureInvestment Bank)：这些跨国区域经济霸权的合纵连横，显然是当前后冷战时期的新冷战结构，一种以跨国金融体系以及新自由主义逻辑所建立的区域经济霸权。主要的矛盾，就横亘于这个超越于老百姓而由政府所支持的资本金融主导结构，以及被摆置牵动而无自主空间甚至无法出场的的无产者与无分者之间。

跨国区域经济霸权的扩张，以及新自由主义逻辑的发展主义，是一个自行运转的庞大机器，如同巨型多脚章鱼，身躯隐形于云端，而其腕足以及无数吸盘则灵活地探入各个社会，吸附当地资本与机构。如果不透过各别在地社会的内部介入以及抵制，这些资本结构必然会横扫各个社会，透过发展主义而使得跨国都市同质化，而各地的贫富差距与阶级分化则会随之恶化，却无法制衡。

所谓"真正的敌人"，便不是简单的"美国因素"，自然也不是"中国因素"或是"日本因素"。将中国或是美国与日本视为敌人，则是时代性的误识，而无法看清背后真正的敌人是结合新自由主义而自动运行的扩张式区域经济与跨国资本主义逻辑，以及欢迎这些凌驾于本地经济自主的强势结构的在地政府。面对这个基本矛盾，真正要采取的立场，并不是要阻断所有贸易关系或是选择单边依附区域经济霸权。社会的本质，便是人们的生计、交往与贸易。台湾处于几个经济圈的重叠处，自然不能也不必自外于这些经济网络。台湾应该采取的立场，应该是在地政府以及人民持续地介入与制衡，争取平等贸易与自主空间，协助在地企业的提升，并且在长远的目标上让本地企业以及经济模式脱离发展主义、市场自由竞争、以及资本累积扩张与私有化的恶性发展，以便能够建立更有多面向活泼交往而不被意识形态或是资本权力垄断的公共社会。

三

赵刚在《风雨台湾》一文中强调民进党在陈水扁政府后期主张的"中华民国是台湾"、"台湾现实上已经独立"，或是马英九所提出的"不统、不独、不武"等论点，正是独台主张，与台独趋同。以此前提出发，回溯独台立场的历史源头，赵刚指出陈水扁的务实政治或是马英九的弹性外交，早已在老蒋时期形成。蒋介石政权的"复兴中华文化"无法面对"中华文化"的真实面貌，才是台独反中的"不知情奠基者"。赵刚以陈映真的"左眼"，批评Kano将日本因素结合台湾人而营造的历史意象，正如郝伯村在台北市长选举期间指出当时市长竞选人柯文哲是"皇民后裔"一般，对于历史过程充满了选择性的拒斥。这种否认共居此地的大多数台湾人曾经经历的历史过程以及生命经验的心态，与台独基本教义派否认外省人的生命经验以及曾经经历的历史过程，或是以"公民论述"进行纳入性的排除，似乎并没有差别。

这种对于历史的选择性否认与拒斥，也同样地反映出了赵刚对于持续变化与多重决定而不断生成之历史本质的无感。"一百年历史视野"并不是内在决定的演进过程，也不是回到某一个时间点便可以抹除任何阶段由无数内外因素构成而歧出并且累积沉淀的历史经验。今日的中国已经不是1949年或是1966年的中国，不是1927年黄埔军校国共内斗的共产党员集团，不是民国时期的军阀割据与南北政府对峙，更不是剧烈变迁而异族杂处的历代不同帝国。历史中的中国经过漫长的大迁徙与异族文化融合，在长时期的佛教化，儒释道杂糅，以及不同历史时期来自于希腊神秘哲学、基督教、巴比伦宗教与中亚文化的痕迹，加上蒙元时代以及大清帝国不同形式的疆域与思想的扩展，事实上混同而生成了不同时期的不同文化与不同社会。历代疆界发生过大大小小的变动，被南北不同族群以战争侵入，或是以战争扩张，每一个朝代更有高度发展的严刑峻法，凌迟、腰斩、车裂、剥皮，动辄上千人的诛九族，也都曾经因为土地集中以及苛税暴政，而发生了数百次的人民起义。这是同一个中国或是同一个帝国吗？

同样的，台湾承受了中国历史的汉语文化思想传承，经历了不同的殖民经验以及多种文化冲击，更累积而生成了丰富而充满内在张力的不同文化与社会。这些不同的文化思想，都内在于台湾人民的文化经验之中。今日的台湾早就不是1895前的清朝社会，或是日本殖民时期、国民政府戒严时期的社会，甚至不是1987解严前后的社会。如果无法面对与承认眼前共处的人们的历史经验，无法接受台湾已经不是历史中的台湾，也不是历史中的中国，而是当前持续发展而共同经营的社会，那么无论是依靠以美国为主的区域经济霸权，或是依靠以中国为主的区域经济霸权，都无法解决台湾的问题。

四

"亚际思想共同体"是否可以提供一个出路呢？除非能够清楚界定"亚际"以及"共同体"的意义，并且克服"亚际"各国竞逐的发展主义与军事防御，否则根本难以脱离全球政治经济结构之下核心与边缘的不平等关系的复制。亚际之间，充满了相互重叠、相互伤害却又相互构成的历史过程，造成了各自更为强化的民族主义，也造成了无数共有的文化经验。除非我们能够历史性地分析这些相互构成的历史经验及其脉络，思考其中曾经发生的压迫结构，以及共同抵制的思想创造，并且超越现代主权国家的防卫性边界思维，否则我们便无法思考可以和平共处的共同体。

那么，换一个角度，赵刚所提出的"中国作为一个理念"，在什么层次上可能会有其意义？看来赵刚应该不是简单地指向当前的中共政体，因为在没有充分条件之下，这个提议很难被台湾接受。赵刚应该也不是简单地指向历史中的中国，因为历史中的中国并不是同一个中国，也并不是同一个理想帝国。

赵刚以更为复杂的说法，提出了"作为一个理念"的中国。那么，这是什么理念？什么样的"中国"作为理念，不会是另外一个区域霸权以及新殖民主义的开启？什么样的"中国"理念，不会让台湾与大陆的社会因为当前两个政府所支持的跨国资本企业推动的发展主义，快速地往前奔驰，而陷入更为严重的阶级分化与被剥夺的状态？什么样的理念，不会让两岸的社会成为国家军事发展与武力部署之下的牺牲？什么样的理念，不会让两岸的人民回到传统层级化封建社会的沉默服从，而无法当家作主？

我们的确期待能够构想一个不仅是两岸而更是更大区域与全球的和平共处模式。但是，我们更关心这个促成和平共处的理念要如何实践？如何操作？汪晖曾经提出，台湾的新社会运动面对的政治抉择，是在冷战格局以及区域霸权中成为一个附庸，还是要重新思考"中国"，探讨台湾社会的自主与平等如何与大陆探寻新社会道路的努力中发生重叠。这个"中国"，是什么意义的中国？如果"中国"可以被视为解消霸权的场域，正如汪晖或许试图展开的模式，那么这个"理念"便不是简单的传统帝国框架或是现代中国主导的政治经济区域霸权，而是持续争取内部平等的解放动力，或是不断由下而上争取在地性自主空间的制衡力量，是所有自由人的联盟。

如果目前"中国"的概念框架无法提供这个内部争取平等以及抵制霸权的动力，那么，是否可以放弃这个框架，而重新思考一个可以促成此解放动力的共同理念，以便达到和平共处并且多向交流的自由人联盟或是小社会联邦？

（这篇短论的讨论，已经在我这学期所开设的课程《共产主义理念》中与同学反复讨论过，也和我的几个指导学生交换过意见。我要谢谢这些同学对我的挑战以及思想上的刺激。）

本文原载于6月24日破土网，回应赵刚教授《风雨台湾的未来》

请您支持独立网站发展，转载请注明文章链接：
文章地址: http://wen.org.cn/modules/article/view.article.php/c8/4201
引用通告: http://wen.org.cn/modules/article/trackback.php/4201

杜建国：国企改革依旧"坚持摸着石头过河"

赵刚：敬答刘纪蕙教授：台湾社会运动真的在创造新的可能性吗？

相关文章

赵刚：和解的壁垒：评龙应台「你不能不知道的台湾：观连宋访大陆有感」
赵刚：理解与和解：回应诸批评兼论「区域批判知识份子」
陈映真：文明和野蛮的辩证
赵刚：以“方法论中国人”超克分断体制
张维为：中国成功的八个理念
赵刚：“多元文化”的修辞、政治和理论
赵刚：反全球化该召唤出什么样的知识与政治──「慢社会学」的一个初步勾勒
赵刚：蚊子、细腰蜂与政治热病
赵刚：回归两宋以来本土学术的建设性批评传统
赵刚：重读陈映真
赵刚：人不好绝望，但也不可乱希望 ——读陈映真的《一绿色之候鸟》
赵刚：在2010台湾社会住宅论坛上的发言
赵刚：朝向「台社人」--回应孙歌的「如何做个台社人」
赵刚：被遗忘的爱欲生死——陈映真小说《累累》里的底层外省官士兵
赵刚：解“陈”不妨从“习见之义”始
钟乔：也是革命者的铁屋──在吴耀忠回顾展的连想
赵刚：頡頏於星空與大地之間--左翼青年陳映真對理想主義與性 / 兩性問題的反思
赵刚：争议民间东亚：侧记最近两场保钓座谈
赵刚：「新右派」出现在台湾地平线上了--评吴叡人的《贱民宣言》
赵刚：二评吴叡人：一个「逻辑的-理论的」批判
邱士杰：「台湾人全体的解放」？--对赵刚老师〈「新右派」出现在台湾地平线上了：评吴叡人的《贱民宣言》〉的一点补充
卡維波：在帝国/殖民/主义中的台湾史叙事－－从赵刚二评吴叡人谈起
赵刚：哭笑不得的现代性--阅读卓别林《摩登时代》
赵刚： 为什么要读陈映真？--《橙红的早星》自序
吕正惠：放在序言位置的书评——《橙红的早星》序
赵刚：两岸与第三世界--陈映真的历史视野
赵刚：恐惧与混乱只有让人不得自由：评《自由人宣言》
赵刚：《终战诏书》背后的思考（节录）
趙剛：思想與學運
趙剛： 思想的貧困：評龍應台評太陽花
趙剛：風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思
赵刚：反帝，与反帝之难 ——陈映真《六月里的玫瑰花》的美与刺
赵刚：敬答刘纪蕙教授：台湾社会运动真的在创造新的可能性吗？
夸特其罗：《法国1968：终结的开始》第一章（赵刚译）

API: 工具箱 焦点 短消息 Email PDF 书签

请您支持独立网站发展，转载本站文章请提供原文链接，非常感谢。 © http://wen.org.cn

嵌套显示 旧的在前 刷新

网友个人意见，不代表本站立场。对于发言内容，由发表者自负责任。

赵刚：做游戏玩票教授：台湾社会运动趋的双创造新的可能性吗？

作者：赵刚 来源：未来时间

2018年3月30日 | 已有 1,000 人阅读 | 0 条评论

赵刚教授，任职于台湾大学社会学系，研究领域为社会运动与文化政治。他曾参与太阳花学运，并在学运结束后不久出版了《做游戏玩票教授：太阳花学运的后续观察》一书，记录了他在学运现场的观察与思考。在这次访谈中，赵刚教授从自己的学术研究出发，分享了他对台湾社会运动趋势的观察，以及他对于“双创”概念的理解。他认为，台湾社会运动的趋势是从“街头”转向“社区”，而“双创”概念则为这一趋势提供了新的可能性。

关键词：赵刚 双创 社会运动

赵刚教授，您好！请您先介绍一下自己，以及您的学术研究领域。

赵刚：我是赵刚，来自台湾大学社会学系。我的研究领域主要是社会运动与文化政治。我曾经参与过太阳花学运，并在学运结束后不久出版了一本书，叫《做游戏玩票教授：太阳花学运的后续观察》，记录了我在学运现场的观察与思考。

我的研究兴趣主要集中在两个方面：一是社会运动的趋势，二是“双创”概念的理解。

一、趋势：街运的重心正在转向社区

我们都看到过，台湾社会运动的重心正在从“街头”转向“社区”。这个趋势是怎么形成的？为什么会有这样的转变？

我认为，这个趋势的形成，有几个原因。

首先，是政治机会结构的变化。过去，社会运动的主要诉求对象是中央政府，比如立法院、行政院。但是，随着民主化的深入，中央政府对社会运动的回应越来越制度化，越来越官僚化，社会运动的影响力反而在减弱。

其次，是社会运动自身的反思。很多社会运动组织开始意识到，仅仅在街头抗争，是不够的。要想真正改变社会，必须深入到社区，与居民建立长期的联系，培养社区的自治能力。

再次，是资源动员结构的变化。随着互联网的普及，社区组织获取资源的渠道越来越多样化，不再完全依赖于传统的政党或者大型NGO。

所以，在这些因素的共同作用下，社会运动的重心自然而然地就转向了社区。

二、双创：概念的理解与实践

关于“双创”，我认为，它的核心在于“创造”和“创新”。

“创造”，是指创造出新的社会关系、新的社区文化、新的公共空间。

“创新”，是指创新出新的社区治理模式、新的社区经济模式、新的社区教育模式。

“双创”的目标，是培养社区的自主性、团结性和创造性，从而实现社区的可持续发展。

三、实践：从“点”到“面”

关于“双创”的实践，我认为，可以从“点”到“面”来理解。

“点”，是指单个的社区项目，比如一个社区花园、一个社区图书馆、一个社区艺术节等等。这些项目，虽然规模不大，但是，它们是“双创”的基础。

“面”，是指这些单个的社区项目，通过网络连接起来，形成一个更大的社区网络，从而产生更大的影响力。

例如，我曾经参与过一个项目，叫“社区营造联盟”，这个联盟，就是将台湾各地的社区组织连接起来，分享经验，互相学习，共同成长。

四、挑战：如何避免“双创”变成“单创”？

当然，“双创”也面临着很多挑战。

其中，最大的挑战，就是如何避免“双创”变成“单创”。

“单创”，是指社区组织，只关注自己的项目，只关注自己的利益，而忽视了与其他社区的合作，忽视了对整个社会的影响。

这样，就会导致社区之间的竞争，甚至冲突，从而削弱整个社会的团结。

五、结语

总而言之，我认为，“双创”是一个很有潜力的概念，但是，它也面临着很多挑战。

我们需要不断地反思，不断地实践，才能真正发挥“双创”的作用，为台湾社会的可持续发展，贡献一份力量。

谢谢！

来自于未来时间

2018年3月30日

点击此处分享给你的朋友
未来时间 分享到

相关阅读
赵刚：台湾社会运动的趋势与双创的可能性
赵刚：台湾社会运动的趋势与双创的可能性
赵刚：台湾社会运动的趋势与双创的可能性
赵刚：台湾社会运动的趋势与双创的可能性
赵刚：台湾社会运动的趋势与双创的可能性
赵刚：台湾社会运动的趋势与双创的可能性
赵刚：台湾社会运动的趋势与双创的可能性
赵刚：台湾社会运动的趋势与双创的可能性
赵刚：台湾社会运动的趋势与双创的可能性
赵刚：台湾社会运动的趋势与双创的可能性

本站内容仅供学习交流使用，版权归原作者所有。
Powered by 人类与社会 | 京ICP备12345678号

與趙剛再商榷：

仍舊是關於「中國作為一個理念」以及「社會－運動」的問題

劉紀蕙

閱讀趙剛的〈敬答〉，如同一向閱讀他的文章一般，我再次經驗到他極具個人風格的犬儒式幽默犀利而覺得有趣，但是卻也在他如同散彈一般逸離我的論述之處感到無奈。我必須指出，趙剛行文中大量對我的無端臆測（白話一些，便是戴帽子），以及論點的簡化（似乎只針對幾個「興奮點」進行任意發揮），讓我相當失望。

顯然趙剛的確沒有閱讀過我過去一系列的研究與書寫，因此無法掌握我的思想脈絡。我對趙剛〈風雨台灣的未來〉一文的質問與商榷，是在長年研究與思考的基礎上進行的。約略閱讀過我的任何著作的讀者，應該就會理解我的出發點。

我從九十年代開始進行的《孤兒、女神、負面書寫》書寫計畫，檢討了台灣八十年代到九十年代集體認同的轉折，九十年代被神聖化的民粹式民族主義心態，並且重新思考共同體的問題。《心的變異：現代性的精神形式》以及《心之拓撲：1895事件後的倫理重構》這兩本書，則分別回溯了十九世紀以來民族國家知識轉型與體制性內化的長遠效應。如果有人會批評我，大概會針對我對於「民族國家」的持續檢討感到不滿，而不會認為我會倡議「民族國家社會運動」。

近幾年的書寫中，我進一步探索在特定歷史環節以及政治社會脈絡之下的幾位思想家，包括檢討共名暴力的中國無政府主義先驅譚嗣同、重估中國古典思想並且提出一系列平等理念政治論述的章太炎、檢討經學傳統並且批判康有為春秋公羊學神秘思想的周予同、批駁1958年大躍進強制執行蘇聯單一經濟基礎而無視當時中國客觀經濟現實的楊獻珍、梳理中國歷代唯物觀點與平等法則的維吾爾族馬克思主義

歷史學者翦伯贊，以及「一分為二」與「儒法鬥爭」的思想辯論。在我進行這些靠近中國古典以及近代思想的研究時，我首先的自我要求都還是回到歷史脈絡，大量閱讀相關文獻以及這些思想家的完整著作，並且分析這些「思想史」背後的差異政治立場與時代性意義。

我的研究向我展示，任何政體之意識形態與治理模式，都有其權力集中的霸權結構以及內在壓迫性的排除機制，也讓我認識了內在於中國傳統自我批判、解構與改制創新的思想力量。

我與趙剛的商榷，的確是期待他能夠清楚說明這個以「特粗線條擬議」的「中國作為一個理念」如何可能實踐，但是趙剛的回應並沒有針對「理念」提出說明，而僅就「中國」和我爭辯，並且質疑社會運動所啟動的可能性。因此，本文將繼續與他商榷「中國作為一個理念」以及「社會－運動」的問題。

1. 「中國」如何成為一個「理念」？

關於「中國作為一個理念」，我們首先要問的是：什麼是「理念」？如果以「中國」為「名」，而不分梳其所指之「實」，或是這個「名」只指向單一的「實」，「中國」這個「名」是無法承擔任何具有生產性的「理念」的。

歷史中的「中國」本來就不是「一個」中國，也不在一個穩定同一的空間。從葛兆光《宅茲中國》與《何為中國》這兩本書，或是杉山正明以及當代大量對於蒙元帝國以及滿清帝國的研究，我們已經清楚知道中國歷代疆域持續變化移動，不是由同一個民族所構成，也並不在同一個空間。宋朝的疆域最小，與遼金並存。蒙古帝國擴及中亞、西亞與歐洲，結合不同汗國。即便到了明朝，元蒙也沒有真正消失，而是持續以若干宗王、大小汗國的形式，存在於塞北草原和中亞部分的地方。中國改朝換代，空間南北移動，不同族群透過戰爭或是貿易遷徙而融合。無論是否是葛兆光所說的「複數的中國」或是「移動的中國」，我們都看到每一次不同系統的文化融合，同時也包含了文化、社會與歷史詮釋的去中國化和再中國化的程序。新的

朝代與舊的朝代已然不同。這涉及了如何思考歷史辯證式的轉化及再生的問題。每一次的再生，這是「一」還是「多」呢？

中國歷史接續與更新的，除了文化思想，還有治理技術，也就是宗法封建、科舉官僚以及儒表法裡的儒家倫理。儒表法裡的治理術之下，中國歷代有仁政，也有暴政。酷刑與誅九族等治理手段，在《資治通鑑》、《宋史》、《明實錄》、《大清律例》等史籍歷歷可見。這些酷刑暴政並不是東方主義式的描述，而是歷史事實。不同朝代的不同政體與治理模式，這是「一」還是「多」？

認知歷史運動的本質，歷史發生過程中內地與周邊互為緣起或是相互傾軋的牽動，「歷史中國」曾經存在的包容性以及不同黑暗面向，歷代更迭的必然暴力，以及改制或是起義的動因，才是真正歷史化的理解。在此基礎上，我們才有可能思考不同歷史脈絡曾經出現的不同思想與創制，以及「多」的意義。

在歷史的動態運動中，將台灣視為觀察的起點，是否也可以說「中國」在台灣？畢竟，台灣是移民社會，承接了中國文化豐富而多樣的思想，也經歷了「再中國化」的過程，形成了新的「中國」。台灣為何難以說「中國」？但是，僅僅說台灣就是「中國」，台灣也是「中國」，台灣要回到「中國」，或是台灣不要與「中國」合一：這些陳述所指的「中國」，台灣所展現的「中國」或是要拒絕的「中國」，是同一個「中國」嗎？

我們是在說那一個中國？歷史中那一個朝代的中國？那一個民族的中國？是語言上的中國話還是種族上的中國人？還是1912成立的中華民國？1927年統一南北的南京政府？1949成立而聯合國隔了23年後單一承認的中華人民共和國？

歷史、種族、文化、語言、法理、政體——「中國」之名，指向了暫時而片面的不同的「實」。這就是「中國」之「名」作為一個「理念」的困境。

2. 什麼理念？

除非，如我所說，「中國」可以被視為一個「解消霸權的場域」，是「持續爭取內部平等的解放動力，或是不斷由下而上爭取在地性自主空間的制衡力量，是所有自由人的聯盟」；換句話說，這個「中國」不能夠是作為「一」的「歷史中國」，或是藉由「中國」以名為代所指向的單一實體，而必須是文化內部能夠啟動自我批評、自我解構與不斷創生的動力。這個運動中充滿張力並且抵制權力集中的力量，恰恰是持續去神聖化的工作。

如果「中國」這個「名」會造成障礙，我們是否可以考慮更具有創造力的理念？

自由人聯盟或是小社會聯邦的構想，並不是來自於柄谷行人，而是來自於馬克思所說的自由人聯合體以及自由王國，也是巴迪烏所提出的「共產主義假設」的說法：消除每一個人勞動分工中的不平等關係，擁有多元的勞動能力，不被私有化的生產機制所限制，鬆脫國家支配與限制的可能性。只有透過這個充滿內在張力而有抗衡力量的理念，才有可能使每一個人得以實踐自身能力，發生跨地區的運動連帶，構成「所有自由人的聯盟」：一個和平共處的共同體，或是小社會小政府的聯邦。這個自由人聯合體，首先便是抵制民族國家權力階級的國際聯盟，這也應該是試圖保衛馬克思的保馬微信朋友們非常熟悉的概念。

但是，這些平等原則，並不需要透過馬克思、柄谷行人或是巴迪烏才能夠開始思考。在我所進行的儒法鬥爭史研究中，我所梳理的歷代法家改制的實驗，以及我所討論的譚嗣同與章太炎，都已經看到了這些思想家一次又一次以平等原則來反對權力集中以及土地集中的改革。

因此，問題不在於到底中國經濟區與美國經濟區那一個真正佔據了經濟霸權的位置。關鍵在於，任何政治社會與經濟結構都會有其權力集中的主導性霸權體制，以及內部的壓迫與排除。如果要達到每一個人都有平等實現自身的可能性，首先就必須在個別的社會關係以及意識形態之下，在掌握權力以及資本的主導結構中，辨識不平等的「階級」如何被生產與複製，為何有被排除的無分者與無產者，並且透過挑戰並且鬆動既定的權力階級，持續爭取內部平等。趙剛所提醒的「人民要革命，

國家要獨立，民族要解放」，雖然有其重要的時代意義，但是卻複製了現代民族國家的歷史結構。如果不重新界定人民、國家或是民族，那麼從這三環的任何一端都會產生內部矛盾或是相互矛盾——人民之間的矛盾，國家與人民之間的矛盾，民族與民族之間的矛盾，而造成社會內部的壓迫結構。

如果台灣與大陸的社會都可以抗拒民族主義意識形態的劫持，抗拒權力與資本的集中，則可能會共同構成自由人聯合的共同體，或是社會運動連帶。但是，這個工作，正是要面對並且清理無論是民族主義、冷戰結構、白色恐怖或是內部殖民歷史所造成的各種意識形態邊界與慣性防衛心態。要化解這個歷史構成的邊界，是主要的難題。意識形態邊界，是在長時期的感情記憶與歷史敘述之下所形成並且內化的主觀位置。要梳理這些主觀歷史意識，便需要以歷史化的工作，回到不同的歷史環節，檢視當時論述構成的內外交錯力量以及主觀盲點。

3. 歷史化的工作

我在《心的變異》一書中，呼應了孫歌與溝口雄三所討論歷史相互糾纏之下「知識共同體」的難題。正如他們二人所指出，由於人們被不同的「歷史磁場」以及「誘導歷史認識的力量」而形塑特定感情記憶，因此要思考「共同」之前，必須先克服不同主觀位置的侷限。我那本書的出發點，便在於思考以下問題：

> 我們要如何拓展我們的理解，才能夠避免陷入以客觀為名的主觀知識呢？要獲得哪一種「知識」，才能夠解開被僵固遮蔽的認知架構與衝突立場呢？我們要如何處理歷史，才能夠面對歷史材料中所呈現的排他性而相互矛盾的複雜狀態？我們要如何理解無意識的主觀歷史意識，同時處理自身的知識主體問題呢？（《心的變異》）

這些思考方向，說明了為什麼我會提出無論是「亞際」、「共同體」或是「中國」，這些「名」的意義都必須被清楚界定。我的同事以及我的朋友所推動的「亞際思想共同體」，是我完全支持並且投入的工作。但是，亞際之間，充滿了相互重疊、相互傷害卻又相互構成的歷史過程，造成了各自更為強化的民族主義。正如我所說，除非

我們能夠歷史性地分析這些相互構成的歷史經驗及其脈絡，思考其中曾經發生的壓迫結構，超越現代主權國家的防衛性邊界思維，克服「亞際」各國競逐的發展主義與軍事防禦，否則我們根本難以脫離全球政治經濟結構之下核心與邊緣的不平等關係的複製，也無法思考可以和平共處的共同體。只有以批判的方式投入這些工作，才有可能超越民族國家的邊界政治。

我曾經分析過皇民主體的問題，也清楚指出《台灣論》在台灣引發風波的悖論（心之變異：從不同到同一）。但是，檢討殖民心態，與接納並且理解一代人的生命經驗，是兩個不同的問題。台灣與大陸都有太多人否認另外一群人的生命經驗，對我來說，這是歷史過程之下的時代性症狀。我們這一代的人，正應該化解這種歷史的否認與拒斥。但是，接納臺灣經驗中的日本經驗，或是二十世紀左翼思想以及社會主義中國的歷史經驗，並不表示簡單地立場選擇，而是要透過歷史化的工作，理解當時曾經發生的內部社會狀況，化解某一個歷史環節造成的僵化意識形態。這正是不同地方、文化、社會都必須持續介入的工作。

4. 社會－運動

最難以克服的意識形態邊界政治，是民族主義。然而，最難以辨識的權力集中模式，則是由在地政府支持的新自由主義跨國資本邏輯。社會運動，或是「社會－運動」，則是由下而上抵制權力集中的力量。如我的〈商榷〉一文所說，社會運動並不僅止於抗爭場所或是抗爭行動的時間點，而有其社會面橫向與時間軸縱向的擴散延展與深化，並表現於各種實踐形式。無產者與無分者，是在意識形態與資本集中之下，生活資源被各種私有化體制佔取的人們。只有透過在地人民的「社會－運動」，不斷地形成不同方向的抗衡力量，才有可能鬆動這些處處集結的資本與權力。

趙剛所指出的「反核並不就是反核」的問題，是顯而易見的，我非常清楚地看到了台灣的社會運動時常被政黨「收割」，這也是不少參加社運的同學所表達的痛心之處。但是我仍舊要指出，雖然被「收割」，「反核」仍舊還是「反核」，也反對延續於冷戰時期美國透過核能發電廠而部署的潛在核武基地。

此外，社會運動被某些政黨組織動員，並不表示這些運動沒有其從地方出發的社會意義，也不表示台灣沒有內部發生由下而上的民主力量。多年來，我觀察到各種社會深耕的民間力量，而這是我對於台灣民間社會有信心的理由。這些民間的深耕而展開的各種運動，包括劇場運動、藝術創作、思想介入、民間藝文空間，也包括小農經濟、老人食堂、工運、環保，無以數計。我們不應該簡單地否定這些「社會－運動」的意義。

跨國資本透過自由競爭之模式，附著於在地政府或是民間企業的發展計畫，快速地進行資本的集中、壟斷與擴張。資本的流動，除了牽動了在地特定產業的倒閉，大量工業城的衰退老化，工人的失業，也帶動了勞動人口的移動。被移動的人口，無論是跨國移動或是境內移動，都形成了城市中的新的底層階級。被開發的地區，地價上漲，大量被買斷，環境被污染，以至於原本的城市生活被破壞。如果在地政府不進行制衡，那麼在地的人民便必須持續地透過各種形式的「社會－運動」、「藝術－運動」與「思想－運動」而介入。

除了在台灣，大陸也有不少在底層努力的力量，試圖開拓出更多的言論空間，以及更平等的人民生活權利。這些持續抵制新自由主義跨國資本全球化的力量，反而是台灣民間與大陸民間都應該要努力一起工作的力量。這些力量，不僅僅只發生在大陸，或台灣，也發生在亞際不同社會，以及全球不同地區。如果大陸與台灣或是任何社會的民間以及知識分子不能夠各自對於國家權力以及資本集中進行挑戰與抗衡，那麼如何能夠期待一個可以自由言論與思想的空間？如何能夠期待一個可以從出發點平等實踐自身能力的社會？

2015-07-07 於山湖村

中国作为理论：中国派的重新认识中国

■ 甯应斌

[内容提要]“中国作为理论”是理论化中国的知识计划，亦即“中国”在知识体系内的位阶具有理论的功能或地位，与“西方现代性”的知识范式进行竞逐。另一方面，“中国作为理论”的提法是为了回应“中国已不具本质”或“中国仍具有本质”这两种说法，亦即强调中国是个“理论建构”，尚不具有完全的实在性，但却是从建构不断走向实在的未完成过程，因此亦非虚构。中国的理论想象除了需要各种中国特色或模式的丰富与细部的研究外，还必须设想内含张力的原理，本文则讨论了汉字、连续性、大一统。最后略论在本文的展望下，如何看待“左／统”与“中国人”问题。

[关键词]中国转向　中国作为理论　中(国)派

一、缘起

就我个人对“重新认识中国”这个命题的认识发展来说，共有“中国转向”、“中国作为(特别是台湾地区批判知识分子的)知识位置”、“中国作为理论”这三种着重点不同的认识取径，有的比较有争议，尤其是将之总括为“中国派”(中派)这样的知识计划召唤。

2009年及其后不久，我益发地体悟到台湾地区的知识生产(包括性／别研究在内)必须有个“中国转向”，[①]来纠正过去像性／别研究在知识理论与概念的资源方面只有西方理论与其社会建构的状况。虽然西方与台湾的批判知识都不满当前的社会建构，但是如果继续以西方的知识理论模子来“想象另类世界”，即便有所突破或有台湾角度也仍是同一范式的产物。台湾则主要是在这个知识分工体系下提供经验印证与理论微调，在实践上(即使有着反抗的姿态)继续强化当前的建构。例如后殖民思潮很多停留

甯应斌：台湾中央大学哲学研究所(Ning Yingbin, Institute of Philosophy, National Central University, Taoyuan)

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

在对西方文本的批判解构上，自居边缘因而难以跳脱西方中心论的网罗，甚至以反本质之名（或拒绝新建霸权之名）拒绝重建（续命）非西方的知识传统。等而下之者则以“后殖民”为名来抗拒去殖民的实践。

中国大陆学界菁英的知识生产应该大约是在20世纪90年代中期就开始了中国转向，企图批判西方中心论之外，也开始尝试建设自身本土化的话语——在中国发现知识。这个知识趋势在大陆近年来更是跨越不同政治立场、不同领域的菁英知识群体，虽然都还是“初级阶段”，但是其知识企图却是更早高喊本土化的台湾地区所不能及的。例如我们看到自由派的姚中秋（2011）不满意只有西方理论的自由主义，或者强世功在法学方面类似的深刻反思，②对比台湾这两个领域可谓相差甚远。

为何高喊自主独立本土化的台湾反而深深陷入知识依附、学术殖民的状态无法自拔？2013年我从“知识位置”③的角度对此现象提出了一些见解，④认为台湾的知识生产是从知识的国际扩散（dissemination）的依赖为主的关系，近年来逐渐转变为知识的国际分工下的控制为主的关系。在扩散模式下，边缘或周边的学术社群尚可能以“山寨”形态颠覆中心，但是在控制模式里，知识可以视为一种权力系统（和社会中其他存在的权力系统类似），乃是以学术研究传统之权威为核心的社会控制形式。这些权威包括了理论典范（范式）、西方的重要大学系所与教师、核心期刊、学术出版社、学术组织、学术审查或评鉴等等。所谓知识活动可以看成是西方知识体系中权威的运用。我在同一篇文章中接下来思考控制模式下的对抗与竞逐，我说明了台湾现有知识位置在地缘政治以及（冷战与分断体制）历史轨迹中的限制，包括号称后殖民或激进社运等的知识分子也都受限于这个知识位置，最终我提出以“中国”或“泛中国主义”作为台湾的知识位置（详见后文）。

以泛中国主义作为台湾的知识位置，首先鼓动了我自己更频繁地阅读当代大陆知识分子的著述，受益甚多，也不自量力地想将阅读心得分享给台湾朋友，于是我计划在“重新认识中国”会议上滥竽充数一篇（可是至今力有未逮）。在筹划举办“重新认识中国”会议前后，台湾发生了“太阳花学运”，香港发生了“占中运动”。我觉得在此时刻即使是不甚完备成熟的想法，也应该抛砖出来，在批评中接受锻炼，于是提出“中国作为理论”的可能性，并且用“中国派”这样的知识计划召唤来表达。

以上说的是“中国转向—泛中国主义—中国作为理论”三个不同着重点的“重新认识中国”取径之个人由来因缘，以下我逐一解释三者的发展关联，集中于“中国作为理论”（中国派）这个可能较有争议的命题。

二、中国转向与泛中国主义

中国派，或者“中派”，缘起于重新认识中国的知识计划。“中派”一词在台湾地区有其政治语言的脉络，与所谓“台派”（在少数人之间流传，却未曾清晰定义，也没有知识企

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

图的空泛政治命名）作对比。然而提出中派或中国派这一知识计划召唤，并不止于台湾或香港脉络，也是针对中国大陆。中派可以先从中国转向谈起。

“中国转向”（The China Turn）固然可以浅层地理解为对研究目标的转向，就像“语言转向”、“文化转向”等等是将研究标的从对象转向到语言，从政治经济转向到文化等等，故而中国转向是以中国为知识目标、对中国（从古至今的方方面面）之研究，有些人还企图突破汉学研究的框架。易言之，中国转向意味着中文学界的所有人文社会学科（无论是英国文学还是社会学等等）不再是只钻研西方古典思想或西方现代思潮，却对中国古典思想或中国现代思潮无知。中国转向至少是将中国作为知识的参照，如同将西方、亚洲等等作为知识参照一样。

中国转向之所以同时是重新认识中国的一个环节，是因为国际与中国学界对西方中心论、各类东方主义的批判，以及后现代思潮对西方启蒙的反思，乃至大陆学界以中国为认识主体的知识努力，这些趋向对既有知识范式（例如以西方现代性为核心的范式，可简称为“西化范式”）提出了挑战，认识中国因而成为重新认识中国，被西化范式遮蔽的世界历史与中国历史，或各种思想知识都开始寻求突破，不少曾经是边缘或亚流的研究意见，改换面貌而成为显学或新说。传统或古典中国不再只是历史考古的兴趣点，或者只是能补充西方物质现代的“精神”缺憾，而是和传统西方或古典西方一样不断有新发现的历史面貌或理解，而且有开创、延续与改变现代（中国与世界）的可能。说到底，“中国转向—重新认识中国”的意义是借着知识参照点的转换（从单一的西方现代转到中国）而改变知识生产的国际分工状态，特别是对于港台地区而言，能藉此摆脱殖民—冷战的历史地缘限制。这不仅仅使港台地区，也同时使中国大陆，在知识大陆的漂流中摆正位置。中国转向不只是转向中国而已，中国转向也是中国转向自身。

然而，中国转向的提法集中于知识的对象，未言及认识主体或知识位置，因而使得“重新认识中国”和台湾地区知识生产的关系不明。姑且不论近年港台地区对中国大陆的许多向壁虚构的想象（不论第几种的），以及无批判地接受至少从18世纪以来西方对中国所投射的诸多知识建构，在认识中国方面，由于港台地区历史（海洋贸易、殖民经验、国共内战）与地缘政治（冷战、分断体制）所构成的知识位置，其单一的周边视角，先天偏颇不足。

相对于单一的周边（边缘）视角，白永瑞曾在多处提倡“双重性的周边”，他说：“一个是在以西方为中心的世界史中被非主体化了的东亚这个周边视角，和在东亚内部的等级秩序中被压抑的周边视角，这两种视角总是要兼具的。”（白永瑞，2014：129）台湾固然缺乏前一种周边视角，然而台湾在多大程度上以及性质上属于后者，还需要分析。⑤更重要的是，当前台湾地区内部有一种借着“被中国压抑的周边”话语，来强化西方中心的世界秩序、置换自身的周边位置想象，亦即，强调自身是被中国大陆压抑的周边，从而想象自身参与到西方中心，取得主体性，而摆脱世界史中的非主体周边位置，一言以蔽之，脱亚入欧、脱中入西。

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

照这样说来，台湾地区的知识生产至少需要中国视角的双重视象（亦即中国所看到的，以及台湾地区透过中国所看到的），这也是台湾地区从中国走向（第三）世界的途径之一。⑥我曾经将此新知识位置称为“泛中国主义”（甯应斌，2014），之所以是“泛”中国主义，在于提醒这不仅仅是台湾（边缘）以大陆（中心）为参照的知识位置，而且也可以是大陆以台湾为参照的知识位置。这是不同（周边）视角的互相参化，故而采取泛中国主义的大陆知识分子也能进入（例如）港台地区在地社运的知识位置。不过泛中国主义同时是立意有别于西方的知识位置，与西方领导的知识体系竞逐，这种知识范式的立意竞逐在知识史上屡见不鲜。⑦“竞逐”则表明双方不是同／异分立，而是同／异消长而已。⑧

三、中国作为理论（中派）及其质疑

然而“重新认识中国”除了中国转向，以泛中国主义为知识位置之外，还可以有更强势的意涵，可以说是“中国派”的意涵，亦即将中国作为理论。“中国作为理论”（China as Theory）一方面是说中国乃是理论或建构（下详，并见第四节），另一方面是指“中国”在知识体系内的位阶具有理论的功能或地位——理论就是被设定来解释世界、解释历史或经验的（如用来解释中国模式、西方现代化模式）。中国作为理论，就是以“中国”来解释经验、解释历史、解释世界——这便是新知识范式的默会设定（tacit assumption），有别于当前“（西方或普世）现代性作为理论”的知识典范，即西化范式。以下简单地解释这个西化范式有助于理解“中国作为理论”。

现代（西方）的社会科学从兴起时便和西方民族国家有密切的关系，以官方统计为基础的监控扩大了西方民族国家的行政力量（安东尼·吉登斯[Antony Giddens]，1998：220-222），也形成了民族国家或现代性的一部分（所谓“知识／权力”）。基本上这种现代社会知识的主流直接或间接地建立现代性的正当性，在看似价值中立的姿态下对“去传统”表示欢迎，或者哀悼传统的一去不返（否定“复古”）。这当然不排除同时对现代性的批判、改良、超越，但即使是超越或革命也是去建立“更进步的”或更完善的现代性，或者达成“未完成的现代性理想”。⑨总的来说，现代社会知识在“现代”与“传统”之间制造的断裂远大于连续，这个现代／传统的断裂在非西方社会则更是巨大惨烈的，非西方社会的传统不但是一去不返，而且其内涵的现代因子更为稀少或与之冲突（或者说，其现代因子因为长期“停滞”而等于废弃）。在这个意义上，我认为西方现代知识其实可以说是一个西化范式，西方现代性作为解释原理则是这个范式的默会设定。

“中国作为理论”即是与上述西化范式竞逐的知识计划。故而，“中国”除了作为被解释项的中国（经验、现象等等），还是作为解释项的中国（理论）。“中国作为理论”这样的说法可能引发一些疑问，以下我只能举例说明并初步回应之，而无法在本文中穷尽所有质疑。

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

对中派的“中国作为理论”的一类质疑是基于“政治正确”之条件反射性的，例如，认为中派可能有反对西方中心论的原始意图，但是最终是否会以“中国中心论”取代“西方中心论”呢？

对于从“政治正确”而来的这类疑问，我之前曾提过当前批判圈流行的许多政治正确姿态（例如，只应做边缘颠覆中心的游击，而非取而代之等等）缘起于西方批判圈在特定历史时空的世界观（甯应斌，2014：159-163）。这个政治正确的“政治”必然也是特定“知识—政治”计划的产物，正是后者现在被重新评估，因而也不能径自接受原有的政治正确，一切“普世”价值必须被重估。⑩

有些看似知识性的质疑却因为其陈腔滥调，颇接近于政治正确，像“虽然批判西方中心论，但是难逃西方中心论的网罗，故而总是以一种西方中心论质疑另一种西方中心论”等等。对于陈腔滥调的质疑，最好的回应则也是用陈腔滥调！纽拉赐（Otto Neurath）著名的“大洋中不断修造的船”的比喻，就可以用来回应。这个典故是指在没有干船坞时，在可能有风雨巨浪的海上利用船本身的木料与漂流木来修造结构不同的新船，转换新船（转换范式）时要防范较大的漏洞，然而旧船就这样一步步地被改造为新船；在此过程中，改造者对新结构有想法，但是未必彼此有共识，最终新船（新范式）究竟如何是我们今日无法预见的（Neurath，1970：47）。当然，纽拉赐的原意是整体主义（反基础主义）的认识观，但是也可以用来譬喻更新范式的旧位新址或旧物新貌之不断修造过程。

我所接受的纽拉赐比喻背后之设定有二。其一是我们都在同一条船上，亦即不能放弃求真与客观性的要求（对同一个客观世界的知识竞逐，虽然我们与他们并没有共识，但是我们的知识目标仍是求真），⑪毕竟，在价值的世界中或许和而不同，但是在知识的世界中则应是同而不和。其二是无法预见新范式最终为何，这也是为何我只说“中国作为理论”而非“中国范式”。虽然新理论的提出可能造成范式的转换，“中国作为理论”便是在挑战西化范式，开启了新的范式之知识计划，但是最终取代西化范式⑫的是否即为中国范式，还是包括“中国作为理论”的某种非西化范式，犹未可知。毕竟在知识竞逐的过程中，也可能出现“伊斯兰作为理论”、“印度作为理论”等等对西化范式的挑战，各大文明圈的内与外、边际与交迭之杂交，都会带来新的知识资源，走向对当前西化范式的取代更换。“中国作为理论”之乍现或竟是未来的非西化范式的抛砖之举，但是没有真正用力的敲门砖也不会有新的范式（并非任何国家、区域或运动仅凭主体性便能成为敲门砖⑭）。理论化中国需要不自限地深入钻研，不过在台湾地区的一些知识圈，甚至提及“中国转向”时，都仿佛提及了房间中的大象，急忙担忧重新认识中国是否会排外或忽略弱小国家等等，我觉得还是要等“中国作为理论”有了一砖一瓦之后，再作这类判断不迟。

我之所以说“中国作为理论”的另一个原因是因为“中国”这一概念自初始建构后，便与这概念的实际实现了互动，使这一概念在不同历史时期既有延续性，也有演变，并从名称走向实在（亦即建构不再是虚构）。然而在西方现代性的挑战下，中国的实在性

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

（连续与一统）遭到严重挑战，为此我认为“中国”在此阶段可以先设定为一“理论”，避免武断地坚称“中国”实际上仍然具有强固的实在本质，但是也不同于唯名论（认为“中国”仅剩下名称，实际上只是多元与断裂）。在理论求真、范式竞逐、知识改造世界之中，让“中国”再度走向实在。

对“中国作为理论”还有一类质疑，属于需要澄清的性质，例如，中派的“中国作为理论”既然针对的是“西方现代性作为理论”（西化范式），那么为何以“中国”作为理论或解释原理，而非“中国现代性作为理论”？

其实，“中国现代性作为理论”就是流行的多样现代性计划，在诸如艾森斯塔特（S. N. Eisenstadt，2006）的多样现代构想中，因为不再是单一的西方现代，因此他的构想看似现代—传统有某种连续性，然而他又认为现代性本身是新的文明，这便和其他（古）文明对立起来，又隐含着现代／传统的断裂。因此，多样现代隐含着从现代去解释中国，而非从中国去解释现代。无论如何，“中国（而非中国现代性）作为理论”并不先验地排斥前现代元素解释世界的可能，甚至探索着现代—传统断裂的修复可能；即使当前是断裂的，也会怀疑过去是否真如进步主义设想的一去不返，或是往复循环。

最后，还有一类对“中国作为理论”的质疑属于内部知识的质疑，例如，中国既然是一个特殊的地方，其知识形态只能是特殊主义的，又如何能解释世界，成为一种普遍主义的知识？或者说，“中国作为理论”的“理论”是普遍的，“中国”则是特殊的，此处存在矛盾，等等。

中国派这类知识计划究竟是普遍主义的，抑或特殊主义的？对此质疑可有两种并不互斥的回应方式。第一种回应方式是：在中派设想下的“理论”，有其最适用或直接应用的范围，中国自然是其初始的核心（亦即以“中国”解释中国，或从“中国”来解释中国，而不是“位于中国解释中国”），至于疏远中国的世界则未必能适用，故而这不是特殊主义（不假设只能解释中国），也不是普遍主义（不预设必能解释疏远中国的世界）。当然，由于理论不只是能解释世界，也可能改变世界，因此特殊与普遍的界限是移动的，正如西化范式一开始也是比较接近于特殊主义，而后向普遍主义移动。这种回应方式简而言之，是从肯定特殊出发，迈向普遍的竞逐。这可以称为“普遍性的竞逐”（contending universalism），其出发点却又是将西方“地方化”（特殊化），同时承认中国也处于特殊位置，但是都必须往普遍性移动（求真与客观性），发展与争论对普遍的认识诠释（用通俗的话来形容普遍性的竞逐则是“较真”）。

第二种回应方式是：中派的“以中国解释世界”之所以可能，乃是因为用以解释世界的中国面向可能有普世的意涵，未必只限于中国。换句话说，在西方现代知识体系发展过程中，出于殖民主义、东方主义、去传统、个人主义化、世俗化等等知识—政治目标，为了正当化现代社会形态，或有其遮蔽隐藏、置换扭曲的成分——“现代的偏见”，也就是西方现代知识体系不无特殊主义的成分，中国作为理论可能达到对普世更完整的理解。甚至可以说，我们不只是要从西方（作为理论）来参照解释中国，也要从中国（作为

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

理论）来参照解释西方，这两个方向的理论运动是来回修正以达到最适解释的。第二种回应方式简而言之，是从肯定普遍出发，迈向特殊的竞逐。这可以称为“特殊性的竞逐”（contending particularism），其出发点则是承认中国与西方知识均属于普遍性理想，但是其普遍性仍不足（无法完全达到求真与客观性的要求），不足以解释许多特殊，因而必须发展与争论对特殊的认识诠释（用通俗的话来形容特殊性的竞逐则是“求全”）。

看来，中国作为理论的争议较多。过去比较没有争议的提法，（如前所述）是把中国当作立足点（standpoint）或知识位置，正如有些社会批判理论把劳动、工人阶级、被压迫经验、边缘生活当作立足点一样。或更谨慎地，同时也限制“中国”（作为立足点）的解释范围在“与中国相关的知识体系内”（亦即“中国”只解释中国，并不能解释世界）。一些西方社会理论有时也会表面上做类似的限制，像声明理论根据的是西方历史经验与社会发展，不必然适用于所有社会。不过，随着西方过去与现在的影响逐渐扩大，以及西方殖民历程中不断参照他者，被他者影响，且相应地同时改造他者与自身，西方理论的立足点有了众多参照或复数化，理论适用与改造世界也日趋普世，因而现在可以较无争议地说“西方作为理论”。所谓“中国作为理论”也就是这样的一种刚起步的知识竞逐计划，随着全球化的各类交流形式与国家—文明竞逐而展开。

四、中国

（一）多元

作为理论的中国，或中派的中国，应当如何设想？与历史的中国有何关系？

对历史中国的一种“实证论式”理解是客观证据呈现的、如其实（事实如此）或接近真实的中国，然而如果真的要对“中国”论说，不可能不涉及理论想象。即使拒绝这样的建构想象，不承认中国能作为整体被论说，也还是出自一种唯名论的假设。这类假设不能是普遍的（例如全称地说民族国家的传统都是虚构的），否则便是反历史的。既然不是普遍的，那么总有可能出现新的理论想象来论说中国。总之，历史的中国不是自足的，就像在论说西方现代性时，不只是历史地论说，还有理性重建的成分，而且也会从重建的、理论的现代性来检视历史、判断史料等等。总之，我们不能止于实证论式的论说中国。

以下我只举几种论说中国的方式，目的是为了探索“使中国得以是中国”的理论想象或原理。不过，即使我举更多的例子也未必能穷尽，因为永远都有可能出现新的理论想象来更新关于中国的理论。有些论说中国的方式接近实证论式，但是这不妨碍我们以之作为理论想象的来源。在这一节的最末，我试举出三种中国原理：连续、一统、汉字。每一种都有内在的张力：连续与断裂，一统与多元，汉字能力（在表达中国与世界时）的消与长。这些原理必须结合各领域或议题的“中国模式或特色”之丰富研究，方能构成“中国作为理论”的新范式。

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

我们先从葛兆光(2014)对“中国何以是中国”的说法开始。他认为中国(汉)文化有五个典型特点:汉字文化,古代中国的家族—国家结构以及相应的儒家思想,三教合一,天人合一思想,天下观(第112—117页),其独特性堪称“中国”。或曰,这是否为汉族中心观?例如汉字文化、家族结构、儒家思想等等未必为边疆族群所共享。葛兆光会回应中国是个边缘模糊但中心清晰(亦即汉族/文化始终主导)的国家。我将延伸葛兆光之回应并表达得更尖锐一点,亦即,中国因其规模,始终有中心与边缘的张力(向心与离心的拉扯),但是中国始终表现为边缘模糊、中心清晰,故而延续大于断裂,一统高于多元,以汉字为核心的文化之同化(汉化)力量“长”胜于“消”(此处所延伸的这三点恐偏离葛兆光的原意)。

然而,上述所延伸的三点历史诠释无论是否能成立,也不无实证论的疑虑,似乎只是指出“事实如此”,而非“中国”的理论化。如果径自断定自始上述三个原理即构成中国,则流于武断(此乃本质主义、唯实论为人诟病之处)。故而,我要曲折一步,承认“中国”在初始仅是概念的发明(张志强所谓“中国的创生”),仅是一名称,然而世界上各种概念(名称)之发明,有些如手套的创造发明——“手套”这个概念和手套可说几乎是共同成形的,“中国”便是接近这类的发明,在概念与其所指的漫长互动历程中走向实在,⑭但是到了近代在西方现代性的挑战下,本文亦承认“中国”(的实在性)仍仅是理论而已(是求真但可以成真的假设,设定了“中国”是无法直接观察的“实体”)。这即是本文的主调。

所谓理论,其意思就是无法直接观察的,也就是有现实无法穷尽的可能性,而不仅仅等于事实。至于理论所建构的实体则可能近乎实在或者近乎虚构(但是方便有用)。现在流行将民族、集体身份等当作虚构的建构,而权利、公民、个人等却是实在的建构。从本文观点来看,作为现实的、可以直接被观察的中国,总是“理论铺盖的”(theory-laden),但是在理论铺盖下的观察现实并不只是“中立旁观”的——为了观察而必须对现实加以干预打造,由此可以产生理论,而理论又可以进一步干预改造现实。因此,现实的中国可说是被作为理论的西方现代性所生产的。然而,本文认为我们不能停留在中国现实或者中国就是“事实如此”的层次,中国还有可能性(即“中国作为理论”)。当然,有些人是接受中国就是事实如此的,他们是接受现实的,认为西方现代性对现实中国、现实世界的打造是彻底的,无法改变的;或者,只能在西方现代的基础上打造一些地方特色,至于妄图较深刻抗拒现实的可能就被标签为复古返祖了。

上面提到葛兆光举出了中国的五种典型独特性,然而葛兆光(2014)随即指出这些文化特点又只是“传统中国”的,亦即这五个独特性在现代中国出现了断裂(第139—142页)。但是在我看来,过于强调与建构这种传统/现代的断裂性,而且是不可修复的断裂(一去不返的传统vs.不断进步的现代),乃是一种“两个中国论”,这种“两国论”可以说受到西化范式的知识框架之影响。过去还有些人认为“传统中国”拉住了“现代中国”进步的后腿,这种想法在台湾地区则变成“(传统)中国拉住了台湾进步的后腿”,所以要

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

“去中国化”，“两个中国论”成为“两国论”。

如果传统中国已成过去，那么现代中国究竟有何典型特点可以堪称“中国”呢？葛兆光大致的意思是我们可以用现代价值重新“组装”传统文化，但是必须意识到传统在过去也是一直不断变化的（葛兆光，2014：144）。不过以现代价值来重新组装传统元素，可能只是艾森斯塔特的多样现代框架下的中国，或者全球现代性下的地方风味。这种理论想象的中国显然无法成为作为理论的中国，至少不是强势版本。

葛兆光强调过去传统中国从起初便一直是多元的、交流的、杂然的，现代中国更是如此；他因而担心某些弘扬传统论者走向“原教旨”，固守假想的单一不变之传统（葛兆光，2014：111-144）。葛兆光在此是重弹长期以来的一个忧虑——毕竟，批评守旧复古论者排斥西化与现代化一直是现代中国的主流话语，也有人担心以传统中国本色为名抗拒西方的自由民主；至于葛兆光警告的原教旨可能走向民族主义与国家主义，只是较晚近但是类同的说法。这类忧虑、担心、警告的源头又往往是对现存政权的强烈情感，转化为对西方现代民主政治制度及其话语的强烈情感，特别是这些话语对清末以来之政权所投射的专制主义；因而对于传统热、国学热的情感态度不是乐见其可能代表更新传统、改造现代之机会。无论如何，传统中国或现代中国的复数多元、不断交流，仍然不足以构成中国之所以为中国，还至少要说明那个“一体”是什么？如何或为何成为一体？

（二）汉字

中国一体的促进条件包括汉字大约是合理的假设，宫崎市定（1992）认为进入中国的异族之汉化原因在于汉字：由于汉字形态复杂不容易在异族手中变形（对比于欧洲诸民族以拉丁字母形成不同文字系统），还有，文言文的简约使得方言书写趋同，以及，崇高的古典经书限制了语音的变易（第203页），这些稳定、一统的特色使得汉（字）文化有较大的同化能力。

我认为可以将宫崎市定的提示更推进一步，将汉字文化提升到中国原理的地位。“原理”这样的语词接近本质主义的话语，而现在的流行理论则会自动躲避本质主义，毕竟在资本主义的“一切坚固都云散烟消”中谈不变同一性很不合时宜。谈论中国原理时，最常见的指责因而是：汉字及其语言文化不是一直在变化的吗？如何作为中国原理或本质？究竟是秦中国还是当前的中国？另外，“大一统”这个概念不也是一直变化的吗？怎能将之作为中国原理或本质？本文则会回应这些指责。

同一性或本质都有不止一种的理解方式，像“同一性”不必是始终不变的同一，而可以是前后相关的延续性（而非前后无关的系列性）。又例如，将本质当作能力或潜能，潜能在不同条件下发挥作用，也就是实现本质；由于条件不同，本质的实现或表现也会有差异，[15]这些差异的实现（发挥作用）则会最终影响本质概念，这可以看成本质（概念）及其实现（概念所指）的互动。在这种历史化的本质观点下，[16]可以试论汉字如下（之后我会用“原理”取代“本质”，因为本质似乎只有一个，但是原理可以不止一种，而且每一种原理还可能内含矛盾张力，探索中国原理乃是对中国的理论想象之一部分）：

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

首先要说明，我提出汉字作为中国原理之一，和上述葛兆光讲汉字是（传统）中国典型特色之一似乎并无不同，然而我之所以区分本质（潜能）与本质表现（在不同条件下实现或发挥潜能的结果）正是为了回应葛兆光，他后来质疑汉字文化不再是现代中国的典型特色。

我认为汉字语言文化之能力（潜能），乃是中国的本质（原理之一），此处我所谓的能力或潜能，一部分指上述宫崎市定所举的汉字内在因素或特性，另一部分则指汉字使用者的心智能力。汉字语言文化能力在自然与历史条件下有不同程度的作用发挥，构成中国各个时期的语言、思想、文化、社会、世界之描述、解释或表达。这些作用发挥的结果也会影响汉字特性与使用者的心智能力，形成一种互动过程。

汉字语言文化之能力发挥虽有消长，但是此能力至今连续不辍。葛兆光认为汉字语言文化有传统／现代的断裂，这是只看到汉字语言文化能力在现代的施展或这种断裂使得汉字语言文化的表现产生剧烈变化，然而他可能没看到汉字语言文化之能力仍相对稳定连续。此外，还因为汉字语言文化的核心人口群始终占据大约相同的大幅土地疆域，语言文化的群聚保存了这一能力，这构成了作为中国原理的汉字能力得以连续作用的重力。西化或现代化之后的中国，国家教育与生活仍以汉字语言为主流也是重要条件，这意味着国家教育政策与学术可以扮演强化汉字能力的积极能动角色（这和古今文学经典、诗词或文言文教育有关）。

每一时期的汉字语言文化能力的施展发挥作用、实现自身潜能，不但和继承之前汉字文化传统所带来的资源或限制相关，也同时是汉字语言与经常变化的（包括外来的）语言、思想、文化、社会等的接合——也就是语言的使用（语言不是外在于思想文化与社会的工具，而是因使用而内在于思想、文化与社会的），这种接合或使用影响着接合双方的变化，而且有着自然与历史条件（包括技术工具等）的限制或助力；语言能力的实现与外在条件互相角力，语言能力可能促进条件变化，条件也可能改变语言能力（计算机化的影响仍未可知）。少数古代或现代的杰出汉字使用者的心智能力（像表现在文学方面）有时超出了给定的条件或传统而创新，但是使用者能力的集体退化也可能存在。总之，汉字语言能力和思想文化社会的接合在具体的条件下形成各个时期变化不同的表现，这也会反过来造成汉字能力的延续性演变。有些时候，汉字语言文化潜能的发挥实现可以促成中国语言文化甚至中国整体的卓越、昌盛（flourishing）。

上面的叙述或许偏重汉字语言的连续与一统，然而断裂与多元始终跟随存在着。汉字语言文化能力的发挥作用有消有长。西化或现代化（包括白话文），方言和外来语都可能造成“消”（对连续与一统的威胁），但是也可能成为潜能的发挥机会（被压抑的能力寻求重返实现），例如对西化反动的文化复兴或古典主义（倡导阅读古代经典、学习文言文）则是有意识地在新条件下“长”目前所认识的传统中国（当然，意图不就等于结果），然而古代与现代文学经典其实都能增强汉字语言能力（如王富仁所主张者）。随着消长激荡，非本质表现被占用而成为本质表现（如“西化”变“化西”），由此形成新本质的

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

构成（如汉字文化的变形或扩充等等）。由于每一时期的消长总是在前一时期的消长基础上的，并不是同一本质表现的那样始终自我等同，故而后期语言能力的表现自然与早期的表现渐行渐远，但是仍有其延续性或连续性（亦即不是同一性完全被历史性取代）。

上面试论以汉字语言文化（潜能）为中国本质或原理，虽然能建立中国在语言文化相接合层面的连续或同一性（相对于葛兆光的断裂说），也捕捉了一般印象中汉字在中国的核心重要地位，但是对由此建立起的中国内容（原理展开或本质表现）所言甚少，是对中国的理论想象之弱势或最低限版本，毕竟它只从葛兆光所说的五个中国典型特色中“抢救”了一个而已。中国转向到最后却还是语言转向而已（中国语言被假定为渗透到了中国的文化社会与自然世界观中）。虽然汉字语言可能还有在理论思维方面的特性（例如具有东方主义倾向的说法认为汉语是不精确的、非线性的，思维结构不是层级树枝状的等等），但是若要有意义地谈论“中国作为理论”，只有中国语言势必是不够的，还需要其他的中国原则或原理，这些原理彼此交织，且内在有张力甚至矛盾，这样便不是静态的不变本质，而是开展与超克的过程，正如西方现代性范式的开展与超克自身。以下则接着考虑连续性作为中国原理之一。

（三）连续性

一般本质论说下的同一性，总被认为静态无变化；不过同一性可以被连续性所界定，而维持或保存变化（断裂）与不变（连续）的张力或动态。因而，连续性可纳入对中国的理论想象中而无惯常被指控的不变本质。张志强（2015）曾简述了张光直的中国文明连续性主张，类似的想法应该不少，也就是将“连续性”作为中国原理之一，而不仅是历史事实的描述。

中国历来都面临着断裂的危机与延续的努力，例如在目前一些人的意识里，传统中国和现代中国有着深刻断裂，甚至已经没有共通内涵，丧失连续性了。这里需要先澄清的两点是：第一，连续性的背景总是断裂性，连续性就是克服断裂性，或者能够压倒、掩盖断裂性（反之，断裂性的背景则是连续性，等等）。连续性不意味着没有断裂性的同时存在或威胁，反之，断裂性之下也有连续性潜存，因而有克服断裂、恢复连续的可能。[17] 第二，这个“连续性”不必然是“今昔未变”、“始终如一”、“简单重复”的连续性——或许“接续”、“延续”是更准确的用词——但也不是前后无关的连串系列性而已。有种陈词滥调说“（中国）文化传统没有永恒不变的本质”，然而往往这个陈词滥调所观察到的恒常变化之“本质”并不是能力或潜能，而只是能力作用的后果，亦即只是潜能实现层面或发挥程度的变化差异，因此或许忽略了：前后的变化不同却仍可能有某种程度与方式的连续性。从潜能或能力来讲中国的连续性，不但包含了连续与断裂的条件和角力，也包含了集体与个别的主体能力，像政治行动或制度创新、理论想象的知识创新等等。这些能力也有历史性，是接续前一时期的能力及其作用的互动结果。

总之，同一或连续性并不是系列性，而是延续性：前一时期现实或历史的断裂甚至可以在后一时期的延续、接续的努力实践中，恢复连续性；不只是过去仍存在于未来，在

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

传统的重新创造中，未来也要征用过去，让现代走入历史。连续性总是向过去与未来两端选择性地前进，像家谱中的特定位置，区分亲疏，上溯异源、下启分流，“源流互质”。⑱从知识面来说，如果连续性作为中国原理的一环，并不是说中国的连续性因而就是预设的同义反复（tautology）真理，而是在知识活动中不断地被挑战与回应，所以说这是个知识计划。就像对现代的自我理解可以强化现代，寻求现代之路，对于中国连续性的理解也是一样。

现代论者（亦即认为传统中国与现代中国的巨大断裂是无可修复的人）不会承认连续性是中国原理的一环，亦即连续性对界定中国而言不具有重要性或必然性。但是，现代论者是否仍可能同时是中派？如果现代中国不只是因为继承了之前的名称、地理、人口、文化、政治等等而仍是中国，那么在什么意义上，有何其他原理，使得目前中国之所以是“中国”并非偶然？何以中国？这是现代中国论者必须回答的。⑲当然，某些现代论者宁愿根本放弃中派的知识计划，认为中国就是地理、名称、人口、文化等的系列性继承，认定中国（传统）文明已经过去，现代文明是一种新的文明，现代中国也就是要加入世界主义的洪流，进入多样现代的世界中。这就是回到西化范式或现代范式的知识体系。

虽然中国的连续性可能断裂，但是连续性的连续存在，形成了连续性的“重力”，就是连续性自我连续的力量，例如对于汉字语言文化的承继，对于“中国”的历史意识——包括对于连续性的自我意识、对连续性之正面价值的自我认可（从而致力于连续性的努力）。总之，由于语言文化、历史意识、连续性的自我认可与实践，都能维系和强化连续性，因此能加重连续性的重力，使之从断裂中重建连续。连续性“重力”的提法使得连续性不再只是“事实如此”，不再只是偶然，虽然不是逻辑必然，但却是趋向实质的必然。

（四）中国特色

然而从几个原理原则来界定中国（类似葛兆光以五个典型独特性来界定中国），对于“中国作为理论”的知识计划显然不足，当前知识既专门细微又广泛杂多，即使能被少数原理概括，也仍然只是走到半路的计划。就好像西方现代性的原理原则界定不足以成就西化范式，仍需要在各种领域问题中依循或针对西化范式所做的丰富研究。即使某些原理原则就是根据丰富研究所做的概括，但也仍只是在浩瀚学海里指出了方向而已。

寻求中国的原理原则，作为走向“中国作为理论”的路径，只是走到半路的知识计划，另一种走向“中国作为理论”的路径（将与寻求原理的路径在半路相会）则是在各个领域的问题上充分开展“中国特色（模式）”、“中国转向”、“中国知识位置”的研究，今日已经见到不少这样的研究；⑳不过“中国特色”云云因为首先参照了类似或相应特色在其他文明（不只是西方）的发展，或就其内容、形式、历程、缘起、呈现、效应、承载、脉络等等的某一（或某几）方面，有其差异或独特性，才能堪称特色。即便如此，由于“中国特色”需要透过异己他者眼中所见，因此所谓中国特色亦不代表对特色的认识已然脱离西方中心论的网罗，其依赖的知识框架可能仍是西化范式。

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

同时，“中国特色”云云虽然有可能确系独特性，但也可能具有普世性——被视为特色乃是因为西方在现代化与殖民主义发展过程中，压抑了自身某些特性（特别是与非西方相似的“保守”元素），却同时又张扬另外一些特性（非西方可能也具有这些或类似特性，但是或许属于亚流，然而这些特性在西方也是晚近才冒出的前卫“进步”元素），经由此对比才彰显出“（非）西方特色”，以此作为优劣或支配的意识。[21]任何中国特色，如果不只是“位于”中国的特色，那么就多少涉及对中国的理论想象，由此走向“中国作为理论”，与对中国原理的寻求在半路相会。

无论是西方现代性作为理论（西化范式）或中国作为理论，这样的知识计划都蕴涵着政治，这个政治计划在知识路径迷惘时能给予选择方向，但是知识计划也能让充满内在矛盾目标的政治找到实现方针。因而对于中国派这样的知识—政治计划，寻找具有充分政治蕴涵的中国原理至关重要，上述论及的那些汉字语言等等原理相形之下便是次要的。在这方面的重要努力，就我所知，有张志强提出的重要论述。

（五）大一统

张志强（2014）曾在一篇简短的演讲文中勾勒出他的“中国（诞生）原理”：因为“中国规模”（疆域、人口等）而对政治秩序的要求（例如大一统）及其（思想）后果——例如天命观、天下观、仁的礼治、强势行政等，是中国何以中国之理。张志强说：“中国的产生其实是来自一个对中国规模问题的政治解决。‘中国’是为了解决‘中国’规模的问题，从政治秩序的创生中产生出的自我意识”（张志强，2014：56）。这个中国规模问题也就是小小的周王朝如何在广大的疆域创建文化政治秩序的问题，由此中国（概念）才诞生了。文明在中国出现甚早，但是直到中国文明的自我意识（因而主体性）出现，才是中国的文明。

接着，张志强（2015）针对实证论历史态度，对缺乏理论想象的中国论述提出批评。诚然，当前不乏“中国特色”的许多研究，但是如果只停留在“事实如此”（a matter of fact），而没有进一步将中国理论化的努力，或者前去接合中国原理原则，那么终究是半途而废。以张志强的语言来说，就是未能进行哲学反思，以至于停留在对于被研究客体（对象）与研究主体两者不动、对立、自然化的状态。这样便看不到客体与主体互相影响的过程，以及在其他脉络下变化的可能，只能停留在事实如此，而无法进一步去解释预测世界；用我的话来说便是：只有事实性，而无可能性（潜能）。然而，中国作为理论，正是在于“中国”不限于一时一地的“事实如此”，不只是发生在特殊时空的特殊事件而已，而是内含某些原理或潜能（包括主体的能力）能够在不同脉络条件下发挥作用、实现自身。同时，这些原理或潜能则在不同历史时期因与其作用结果互动而可能有延续性的演变。尽管原理在不同脉络条件下的实现结果不同，我们的知识计划却是要由事实性转向可能性，既探索过去对此刻的影响，也自觉此刻对过去的重新认识，这样的知识计划从中国出发，但不限于中国，而走向普世的蕴涵。

对中国（特色）的一般描述是多元一体，如果只停留在“事实如此”，那么还是只能从欧洲历史经验提升的西方现代理论来理解或解释这一中国特色，而且这个多元一体也

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

只能是偶然性质。本文则认为:多元一体乃是中国原理之一,是中国的潜能,多元一体的政治表达则是大一统。

“一体”的重要政治意义是大一统,赵鼎新(2009)在一篇短文中素描中国大一统的历史根源,此主题的现象起点通常是:何以近代早期欧洲未能统一,战国时代的中国却能?除了强大国家能力与法家制度外,[22]赵鼎新把秦统一之前与之后做了颇大的对比,认为统一前中国缺乏民族主义(民族认同感),西汉开始则因为儒学作为统治意识形态而逐渐在菁英层有共通认同感,中国仿佛是早熟的或原形的民族国家。[23]儒学与发达官僚体制因此是西汉之后维持大一统的重要原因,而儒家可以回溯到周代的天命观与封建宗族的礼治,强大的国家能力则可以回溯到战争体制下的法家治国。这些说法虽然简约地划出了重点,但是还是接近“事实如此”,而未能如张志强对文明主体性的强调。

中国文明早期的“多元”在伪书或儒家的托古改制中被描绘为从来“一体”,因而被疑古者所否定,张志强则认为(呼应陈寅恪认为有时伪材料与真材料一样可贵):虽然应扬弃“一体”从来自在的说法(中国文明自始一脉相传、一系相承),但此说法乃“事出有因”,不能只停留在疑古派的“多元”之事实如此,而必须探究何以存在对“一体”的追求,用张志强的话来说就是:“为了更深入也更自觉地理解中国文明何以在多元起源的前提下走向‘一统’和‘连续’,是自多元政治文化系统的互动当中对‘一统’和‘连续’的动力和机制给予解释”(张志强,2015:85)。亦即需要解释如何能从“多”走向“一”,在此,“政治自觉与政治行动”(张志强,2015:92)是必要条件。张志强指出,因着中国规模而创生的中国是特殊的“天下国家”,是天下一统、至大无外的地域秩序的建立:一方面是以中原为中心所形成的地理与文化意识的天下,另一方面则是普天之下无远弗届的普遍王权。至于不同地方性古国的整合为一,张志强(与战争中心论者不同)则推测和“水利社会”有关。[24]

总之,儒家所建构的三代“一体”其实是“多元”的,疑古者因而认为儒家虚构而否定之,张志强则从“事出有因”来探究儒家的这种建构或创造所具有的文明和历史意义,他指出“三代同时也是作为‘大一统’的政治文化象征而相承连续的,这是历史事实也是文化政治理想。这是中国历史最终成为中国文明史的关键”(张志强,2015:85)。这里说的“中国历史”的初始环节只是“事实如此”,但是在中国规模下有了中国概念的创生,同时具有了文明理想。中国概念及其文明理想导引了历史,进而形成传统,又在传统中不断创造自身,这样的连续性重力使得多元一体或大一统成为了中国原理。

大一统是中国原理的意思之一就是:大一统内在于中国概念。这不是说真正的中国必须是天下国家、普遍王权,因为一统的原理可以有不同的表现或实现,而且这个一体原理本身内含着多元的张力。同时,在我看来,中国的原理还有汉字语言文化的能力,因结合外在条件或外来语言的影响,也会在不同历史脉络下有不同的表现发挥或实现。此外,中国原理还包括连续性,但是始终有断裂离心的张力存在,不过因为连续性的重力而成为中国原理。上述列举的原理恐无法穷尽所有中国原理(例如“执中”),而

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

且可能在其他对中国的理论想象中被推翻或修改。但是如前所述，这些原理使得中国不限于一时一地的事实如此，而有可能性或潜能；这其实就是理论不等于事实的意思。同时由于这些原理的内在张力，使得中国的实在性处在一个紧张或未完成状态，不能与实在论完全符合。最后，除了这些原理，中国作为理论还需要各种中国特色或模式的丰富研究，才能形成新范式的知识计划。

五、中派与台湾的左／统派

中派这样的知识计划，亦即对中国与世界的认识或解释之理论乃是“中国”，同时会有其政治蕴涵。目前我们有许多解释中国与世界的知识—政治范畴（如阶级、身份认同、市场、政治、经济、文化等等），彼此竞争地或互动地去解释与改造世界，由此形成的左派、右派、社会主义、自由主义、民族主义、文化保守主义、现代主义等等都（曾）是中国政治的其中可能环节，在特定历史时空局势、不同领域、不同群体中或不同问题与层次上，作为动员、斗争、团结与治理的有效话语。作为理论的“中国”的功能和上述那些范畴是相似的，如何结合与区分那些范畴以产生统合性话语来区分此时的敌友，是中派的知识—政治问题。正如同西化范式中的西方现代性，中派的中国也是诸范畴互相施展的平台，促进了“中国”的理论性。

作为非排斥性的平台，中派的政治不同于以“民族”建立起来的联合左右的统一战线，因为在知识计划竞逐起始的这个“中国”要涵纳的不只是民族这样的作用者，至少还有国家、个人与身份群体（阶级、族群、性／别等等），而不是一种先天的（民族、国家、个人、阶级……）至上论，这才能顾及中国的多元、断裂等面向。同样，中派会警觉像西方范式下那样常见地以单一、普遍的意识形态（社会主义、自由主义、民族主义、国家主义或女性主义等等）去解释与改变世界，因为这些主义在其单一普遍性上乃是作为普世的现代性化身，也就是西方的化身。故而，即使是中国社会主义、中国自由主义、中国民族主义等等，也不是单一普遍（西方）理论之应用或在地化（中国化），而是将中国作为理论，因而（例如）中国社会主义等等是以“中国”来解释“社会主义的中国化”。中国社会主义与其他社会主义的关系则可能是“普遍性的竞逐”（较真）或“特殊性的竞逐”（求全）（参看本文第三节末）。

中国既然要在中派的知识计划中被理论化，就必然有多样争议的“中国”理论化解析（如中国左派、中国右派……），正如“（西方）现代性”一样，有左派、右派的观点等等。在各种问题或领域中，起初则可能产生以中国为理论或解释原理的“中国学派”、“中国模式”、“中国观点”等等，这些提法如何藉由参照其他社会及各种意识形态来将内涵的“中国”理论化，进行普遍性的竞逐或特殊性的竞逐，便是中派的知识—政治计划。

中派与左派有特殊的连带关系，因为与“中国”不可分而始终存在的多元断裂容易造成强大的离心力量，从历史来看，如果放纵权贵巧取豪夺，就会导致中国裂解或倾覆，

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

威胁大一统与连续性,因此左派政治往往是中国常见的选择㉕。然而这不表示左派政治背后的价值取向(如平等)必然是从属于或不属于中派政治的价值取向,因为中派价值取向问题仍有待辩论,本文未作处理。㉖

中派在知识计划上竞逐的对象不能说就是单纯的左派、自由派……而是西化范式或缘起无处的左派、自由派……正如前述,左派过去往往是以左派解释中国,中派则是以中国解释(中国)左派。这不是忽视那些在情感动员方面有效,但未必符合真实的解释方式,然而由于情感—利害的动员不但往往诉诸特定身份认同(世代、族群等等),而且受到现有西化范式与历史—地缘处境的支配。例如晚近二十年流行于台湾地区的通俗批判意识(有些自我认同为左派或泛左派),其实深受西方边缘左派的影响,这些左派主要因为部分社会主义(国家)实践失败而(自我)边缘化,特别对于国家、民族采取绝对对立的立场,以自居于社会底层的永恒反抗或支持无政府主义、国际主义而自以为义,㉗台湾地区这样的左派不但缺乏国家或民族的视角(只有个人或集体身份),而且只是活在西方现代所构筑的世界里,历史与传统均距其遥远,其想象另类世界的知识资源是现实俗民,中国不占有特殊亲近位置,这是一种后东方主义。

或者问:为何没有"台湾左派"?亦即固然有位于台湾或在台湾的左派,但是为何没有与"中派"相对称的、以台湾为理论的"台派"左派?简单的回答是:台湾不是一个文明。(排除中国的)台湾不足以解释台湾与世界。当然,"中派"之所以可能也不只因为中国是个文明。㉘不过,台湾没有被理论化的可能,不表示中国就能够被理论化,还需要知识的努力。

以上是从知识面来浅薄地说明中派与左派的关系,那么从知识面又如何看待中派与统派的关系呢?某种程度上和上面的左派讨论不可分——"左"与"统"有其相连性——下面我想先从连续性谈起。

如前所述,中国同一性或连续性在一些人的意识里显然出现了断裂,这也不是没有历史原因的。例如在港台地区常以"中国"仅仅指中华人民共和国(简称"PRC"),或者仅仅排除PRC,两者都表示中国与PRC的断裂,这个断裂在1949年后强烈反共者意识中是很可以理解的;或者类似的,1949年后海外有些人将政治中国与历史文化中国割裂,这些都有反共、冷战、分断体制的背景。清末民初的中国现代化(西化)浪潮也出现了中国连续性的断裂危机或挑战;在三千年未有之大变局之下,许多精英刻意要断裂中国的同一连续性;当然,一些复古或守旧派也是要断裂传统与现代中国的连续性。晚近台湾地区的"去中国化"其实也是刻意断裂中国的同一连续性,构成对"中国"的挑战。在这些挑战中常采取的观点是:中国不是什么有本质的实体,只是个方便概括的名称,其同一连续性乃近乎虚构的建构发明。那么,统派如何看待中国的连续性呢?

中国同一性(连续性)可以说是中国统一(一个中国)在更一般性层次上的抽象表达,这不是说政权分裂时期中国就没有连续性,而是说我们在面对统一问题时,必须同时思考中国连续性与中国统一的关联。例如将前30年(毛泽东时代的中国)与后30年

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

（邓小平时代的中国）对立断裂，而且忽视中国（连续性）的理论意义，这便可能威胁了中国同一连续性，因此反而是某种程度的损害中国统一。更清楚地说，在中国统一问题上，过去只注意统一，却将“中国”当作自明现成的，不是统一问题的焦点；或者将焦点只放在阶级，然而这样的统一未必就是“中国”的统一。易言之，所谓统派不应该只是政权国家的统一，而且必须包括中国同一连续性，否则未必是中国的统一。另一方面，许多统一的反对者也同样地将中国当作自明现成的。本文则认为，无论赞成还是反对中国统一，必须先在知识上从“统一”转向“中国”。这便是中派的意见。

六、中国人

“中国人”一般被认为是中国边缘（如港台地区等）的身份问题，在中国中心的人则顺理成章、不假思索地作为中国人，无须被问题化。但是在中国被理论化时，便蕴涵着什么是中国人、如何成为中国人的问题。如果说不认同中国人身份的分离主义者，与不假思索自己身份的中心中国人，两者有相同的中国认识与世界认识，那么后者作为中国人大约就是一种偶然性。偶然中国人与分离主义者两者灵魂相同、脑袋进步内容一致，只是肉体所在地不同。接下来我想将中国人议题转化为中派可否另辟蹊径谈中国宪政基础的试论。

2014年中国大陆及港台地区的一些自由主义者齐聚香港，以“左翼自由主义”为号召，其企图看来是呼吁中国自由主义应扬弃市场的自由放任主义，而实行社会民主主义的重分配政策，因而会诉诸如美国政治哲学家罗尔斯的正义论等等。不过其中刘擎教授所作的主要发言[29]又超越了所谓左翼自由主义的问题意识，以诚恳的态度面对当前自由主义的困境或“颓势”（姚中秋语）。这一颓势固然可以说是自由主义未能有效地回应来自中国境内左派、儒家、民族主义与国家主义的挑战，加以全球民主实践的多个治理不彰或极为失败案例，但是在我看来，中国自由主义的困境还会来自面对港台地区分离主义政治运动时的“中立”态度（对分离目标的不置可否）或“转移”说法（将目标解决转移到中国民主化），分离主义以激越的自由主义修辞为策略手段，其分离目标受限于目前国际情势而无法以民主宪政或选举手段来实现解决（不过，分离主义的终极目标并非实现民主宪政或自由选举）。在此情况下，自由主义无论中立或转移都是放任仇恨抗争情感的螺旋攀升，仇恨情感则采用恶意卑劣的攻讦、不宽容嗤声等反公民友谊手段，冲突日益走向撕裂社会的准内战，恰恰摧毁自由主义本身。或曰，分离主义本来就是准内战，故而分离主义企图升高内战热度（包括产生冲突、心理或身体暴力）乃是理所当然。然而在港台地区分离主义运动动员中，还夹带着追求自由选举（如香港）或者追求社会正义（如台湾）为主要目标（或非次要目标）的人群，这些原本是左翼自由主义的对话人群，可以形成分离主义运动之内约束冲突、降低内战的可能因素，但是自由主义的中立或转移则使自身在这场以追求自由民主为名的运动中成为尾巴主义。[30]

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

分离主义涉及“中国人”认同，刘擎触及这个问题时，提出了他的自由主义解决之道。首先，刘擎或自觉与姚中秋立场相左，但是两者都企图建立本土的，也就是中国的自由主义。姚中秋（2011）企图以儒家思想重述自由主义，建立中国的自由主义理据；刘擎（2013）则在稍早的一篇文章中以罗尔斯等人的思考框架来陈述自由主义面对中国现实的潜力，这个潜力就是能够面对或处理当前“多元主义的事实”（没有哪一种意识形态或价值体系可以得到全民共识）。刘擎认为中国在平等主义、个人主义化、生活理想与人生信念的多元化下，已经出现价值与愿景的多样分歧，甚至“今天的中国已经失去了一个同质化的集体认同，一个凝固确定、明确清晰的‘中国人’的统一标准已经不复存在”（刘擎，2013：119）。由于罗尔斯的政治自由主义主张国家应该同等地尊重各种冲突的理想价值观（世界观、宗教或人生哲学体系），而不是预设其中一种对良善生活的整全性学说（例如儒家），因而刘擎设想自由主义在面对中国社会或中国人的多元分歧时，不预设立场地（freestanding）平等对待各方，从而避免国家陷入偏袒一方的指控，有助于公正治理的稳定性，其公平正义的原则则是各方为了社会合作互惠的共同生活所公开论证且自主同意的（未必一致同意，而是有交迭的共识）。[31]

刘擎这样的论述其实转移了罗尔斯原本的政治自由主义之框架，因为罗尔斯所提出的乃是一种规范性政治哲学（证明美国政治现状的正当性，也或要改良美国政治现状），主张自由主义国家基于道德或平等尊重自主性时所应该采取的治理方式，然而现实的美国政治未必如此，而且也未必能化解社会多元的分歧，甚至可能（在国家中立的情况下由于内外因素）长久以往愈发分歧，[32]因此政治自由主义是否有潜力处理中国的价值分歧乃未定之数，[33]刘擎却说得好像政治自由主义实际上可以解决中国的价值分歧。此外，中国是否必须要成为自由主义国家，而不只是国家保持自由主义的中立，才能谈得上具有处理社会分歧的潜力呢？可是究竟在中国语境下如何成为自由主义国家？能否成为刘擎所欲的政治自由主义国家？答案还是要回到现实条件与经验评估，毕竟并不是全民都对中国成为政治自由主义国家（或成为一流强国）有欲望或共识就能实现。

刘擎虽然提出中国语境与自由主义本土化的思考，但是始终未如姚中秋更根本地要建构中国的自由主义理论（至于姚中秋究竟是中体西用或西体中用式地对待西方自由主义基本原则，或者类似本文“中国作为理论”的提法，尚有待观察）。针对刘擎所提出的“中国人”问题，我在本文所论述的蕴涵或有另外一种指向，不同于西方自由主义，但是我只能在此勾勒试论如下：

自由主义政治所论述的现代国家之正当基础核心不脱社会契约的想象，缔约者则是平等自主之公民，此类现代国家之规范理论被当作普世有效，现代中国国家的正当性或者现代性程度也被用此种规范理论来衡量判断，越接近则越现代进步，越远离则越传统落后。这种规范式的现代（民主）国家的理论并没有考虑中国国家的政治文化、历史延续等面向，中国现代民主国家的建构只能以符合规范理论的理想模式为依归。在我看来，若立国的正当性规范基础仅有西方中心主义之自由主义理论的社会契约想象，将

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

无法摆脱单向地将西方规范理论套用在中国的困境。故而，必须有社会契约之外的现代中国之立国基础理论。

欲提出这样的理论将是颇大的工程，我在此只是勾勒简单构想，以下所使用的概念名词或论点都是初步暂定的。首先，我认为在社会契约之外，仍需要“历史家谱”的想象，中国人民与国家的规范关系不只是社会契约而已，两者都同时是中国历史家谱中的延续位置。当前中国国家，正如过往的中国政权或朝代，不论偏安或正统，都只是中国历史家谱中的延续位置；历代中国人民也在外来融合与流变传承中占据历史家谱的延续位置。历史家谱与社会契约的二元接合构造才应该是现代中国国家的正当建构基础，即现代中国民主宪政的基础：社会契约中的中国国家对应着公民，历史家谱中的中国国家对应着“中国人”。这是一个中国现代国家之两种接合的人民身份，即中国人公民（简称“中国公民”）。现代中国建立在人民主权的基础上，而这个人民则是二元接合的中国公民。中国公民因其权利与义务而尊奉中国国家（之社会契约），但是也因其继承与传续而忠诚中国国家（之历史家谱）。在今日，一个社会契约下却可能有多种（自由主义或非自由主义的）公民认同，同样，在一个历史家谱下，也可能有多种中国人认同。但是正如西方自由主义政治哲学家对于正义原则的探究设想，以证成其政治基础的正当性且改良之，寻找（交迭）共识而求其长治久安，上述提议的这种中国政治哲学也有同样企图，包括在对什么是“中国人”的合理分歧[34]下寻求共识。既然要寻求共识，就表示中国现代国家不必然追求一种中国或儒家的“良善生活”——历史家谱或“中国公民”的提法不等于，但也不必然排除“至善论”（即国家不对人民的道德与价值选择保持中立，而促进一种良善生活）；不过正如现代国家培养人民作为公民的能力，将民主生活内化成为公民一样，中国国家要培养人民连续中国的能力，内化中国，做个中国人。

我认为，要建构这样一种“历史家谱—社会契约”的“中国公民”政治理论，还必须建立在“中国”被理论化或成为知识对象的基础上；“中国”与“公民”至少是政治理论中同等重要的理论概念——甚至，套用张志强给我们的提示，[35]理解中国是理解公民的前提。在目前，像中国公民话语里的“中国”只是中国公民的偶然属性，公民却是普世的相同本质，可以脱离中国而独立自在；像这样的中国政治哲学，其实是没有中国的。或曰，目前中国国家就已经是类西方的现代国家，或者政治方面应该被打造成准西方现代国家，因此西方的诸种政治哲学适合中国全部所需，完全无需中国因素。然而这样的断言，已经预设对中国的透彻认识，中国已经是现成的一目了然，但是当前的“中国作为理论”的中派知识计划认为远非如此。

参考文献：

Ashis Nandy，2012，《贴身的损友》（*The Intimate Enemy*），丘延亮译，台北：唐山出版社。

艾森斯塔特，2006，《反思现代性》，旷新年、王爱松译，北京：三联书店。

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

安东尼·吉登斯,1998,《民族—国家与暴力》,胡宗泽、赵力涛译,台北:三联书店。

白永瑞,2014,《中国学的轨迹和批判性中国研究——以韩国为例》,载《台湾社会研究季刊》(台北)总第96期,第95—136页。

葛兆光,2014,《何为中国?疆域、民族、文化与历史》,香港:牛津大学出版社。

宫崎市定,1992,《东洋的近世》,载刘俊文(主编):《日本学者研究中国史论著选译》第1卷(通论),黄约瑟译,北京:中华书局。

刘擎,2013,《中国语境下的自由主义:潜力与困境》,载《开放时代》第4期,第106—123页。

罗伯特·B·塔利斯,2011,《公共理性的困境:多元论、极化与不稳定》,陈肖生译,载谭安奎(编):《公共理性》,杭州:浙江大学出版社,第337—353页。

甯应斌,2014,《人民民主二〇年后的寻思:反公民、反进步、反台湾的知识路》,载《台湾社会研究季刊》(台北)总第94期,第157—179页。

许田波,2009,《战争与国家形成:春秋战国与近代早期欧洲之比较》,徐进译,上海人民出版社。

姚中秋,2011,《中国自由主义二十年的颓势》,载《二十一世纪》(香港)总第126期,第15—28页。

张志强,2015,《"经典时代"还是"子学时代"?——"中国哲学史"的叙述开端与"中国文明的主体性"问题》,载甯应斌(编):《重新认识中国》,台北:台湾社会研究杂志社,第55—107页。

张志强,2014,《如何理解中国及其现代》,载《文化纵横》第1期,第54—60页。

张志强,2012,《朱陆、孔佛、现代思想》,北京:中国社会科学出版社。

赵鼎新,2009,《中国大一统的历史根源》,载《文化纵横》第6期。

赵刚,2009,《以"方法论中国人"超克分断体制》,载《台湾社会研究季刊》(台北)第74期,第141—218页。

Neurath, Otto, 1970, "Foundations of the Social Sciences," in Otto Neurath, Rudolf Carnap and Charles Morris (eds.), *Foundations of the Unity of Science*, University of Chicago, Vol. 2, pp. 1-53, 台北:虹桥书店1972年翻印。

注释:

①当时都只是很浅显的体悟与表达。参见甯应斌:《性/别研究的中国转向》,载何春蕤(编):《连结性》,第iii—vi页,中坜:台湾中央大学性/别研究室2010年版。甯应斌:《中国转向之后的性/别研究》,载甯应斌(编):《性地图景:两岸三地性/别气候》,第iii-viii页,中坜:台湾中央大学性/别研究室2010年版。

②强世功从《法制与治理》(北京:中国政法大学出版社2003年版)一书便开始这样的知识取向。他的《立法者的法理学》(北京:三联书店2007年版)与之后讨论中国宪法等现实的著作均属此一取向。

③"知识位置"原本是马克思主义认识论内的一种提法,在科学哲学、知识社会学等领域内,特别是女性主义圈子有许多讨论。参看甯应斌:《Harding的女性主义立场论》,载《哲学论文集》,台北:台湾中研院社科所1998年版,第261—296页。"位置"的提法可参看Caren Kaplan, "The Politics of Lo-

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

cation as Transnational Feminist Critical Practice，" in Inderpal Grewal and Caren Kaplan (eds.), *Scattered Hegmonies*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994, pp. 137-152。

④甯应斌(2014)一文也是对赵刚(2009)的呼应。

⑤例如，台湾地区在日据时代固然是属于以日本为中心的东亚内部等级之周边，但是在其他历史时期，如冷战时期，是否能和中国中心(或者当时东亚内部并非中国中心，而是中日双中心的等级结构)的其他周边相提并论则又是可商榷的。

⑥中国大陆知识界的菁英屡有雄心发展建立在本土现实与历史经验之上的中国与世界的研究，以中文汉语为表达工具，参照自身文化传统来深入理解世界，而非只是套用西方理论来改造本土现实，这与充斥学术代工的殖民地知识生产方式颇为不同，因而其知识生产有颇多可供台湾地区互相参照、汲取资源之处，也为台湾地区提供了从中国走向(第三)世界的机会。

⑦拜库恩(Thomas Kuhn)之赐，我们知道知识范式的转换不是"纯粹理性"而有"政治"(泛指权力)因素，也就是竞逐过程。我在此提及的知识竞逐则是更广泛的文明竞逐(为了追求国际权力均势与文化认可)的一部分。然而，竞逐中的知识体系并未放弃求真、客观性的要求，也因此必须采纳异己他者的视角；不过，知识同时有打造世界(world-making)的性质，因此同时也会存在政治性的要求。

⑧关于我所谓的"竞逐"，包括"竞争"与"有别"两个纠葛与有张力的面向，前者的典型表现在于优胜或重分配要求，而不像后者有表现独特或本质的认可要求，参看甯应斌(2014：174-175，脚注⑮)。

⑨否定或游离于西方现代性的非主流边缘知识，则是西化范式的"异常反例"(anomalies)，如库恩所示：起初是孤立或不构成对范式的威胁，但是可以被利用来显示原有范式存在的问题，最终则可能导致或并入新的范式。

⑩我对动物保护的重估算是个样本，见甯应斌：《动物保护的家庭政治》，载甯应斌(编)：《新道德主义：两岸三地性／别寻思》，中坜：台湾中央大学性／别研究室2013年版，第13—31页。

⑪纽拉赐的比喻和库恩的范式话语有些表面的矛盾，因为处于新旧范式的人"仿佛"活在两个不同世界。不过我认为即使范式话语有相对主义的意涵，在知识竞逐的目标上仍不会放弃求真，但是会承认许多歧见(或难以解释的现象)和来自范式的差异。

⑫所谓"取代"，若照库恩的提法，往往是相信旧范式的老人多数死去了，新一代学者则多数接受新范式；这是从西方学界内部的观察角度而言。本文所谈的"取代"西化范式，既然不只是知识竞逐，也同时是国际力量与文明的竞逐，包括文明价值的竞逐等等，便恐怕比较接近"诸神的永恒斗争"，很难想象终局；但是既然有知识竞逐的面向，就没有放弃求真与客观性的要求。

⑬例如，"有自身的权力中心与学术权威，例如不一样的经典。……不是西方语言为主的知识文本。……足够大与多的学术组织机构与人口数量"(甯应斌，2014：171)，最终需要建基于一个文明(或文明现代性)。

⑭这是亥金(Ian Hacking)所谓的"动态唯名论"，可以参考我的解释，见甯应斌：《同性恋是社会建构吗？——保守与革命的社会建构论》，载《政治与社会哲学评论》(台北)2007年第20期，第1—55页。不过亥金所谓的分类(概念)与被分类者(概念所指)的互动，本文接下去则进一步诠释为概念内涵的"能力"与其发挥作用，这个过程最终也将影响概念本身与其所指。

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

⑮近年从“能力”论“本质”的著名学者有阿玛蒂亚·森(Amartya Sen)与玛莎·娜斯鲍姆(Martha Nussbaum)。

⑯易言之,我以注⑭所提及的动态唯名论(名称概念及其所指之互动)来历史化传统的本质主义,亦即本质(能力)及其实现(发挥作用)之间的互动。参看甯应斌:《性别起点论:非传统本质论的性别观》,载《中国性研究》第6辑,高雄:万有出版社2011年版,第277—281页。

⑰“合久必分、分久必合”道出连续—分裂的往复循环现象,然而这一往复循环本身却又暗含连续,亦即分分合合总是会连续不断的。因而这句话暗含了连续性想法。

⑱挪用章学诚(via张志强)的话,张志强将之解释为:在“由源及流”和“沿流溯源”的双向工作中避免了“起源即正统”,也修正“起源即虚构”(张志强,2012:17);故而创造传统不是虚构发明传统。还可以参见张志强关于过去传统与未来的一些讨论(张志强,2012:277-279),以及赵刚对钱穆时间观的说法(赵刚,2009:147-148)。

⑲现代论者恐怕不能接受本文所提出的另外两个中国原理(汉字文化、大一统),因为这三个原理彼此是交织的:否定连续性原理,也会倾向否定其他两个原理。

⑳我自己也开始这样的探索。可见甯应斌:《晚明男色小说:迈向“中国派”的性思考》,“沟通与汇聚:第五届中国“性”研究国际研讨会”主题演讲,北京:中国人民大学性社会学研究所,2015年7月4日—6日。稍早的版本也发表于“性/别廿年国际研讨会”,中坜:台湾中央大学性/别研究室,2015年5月16日—17日。

㉑阿希斯·南迪(Ashis Nandy)提示过类似的想法(Nandy, 2012:102)。

㉒许田波(2009)在对比中国与欧洲时,提出了中型理论来解释,看重秦的国家能力或行政力量(赵鼎新也是一样),但是却符合刻板印象所说的西方是弱国家(强社会),中国则相反。然而许田波(2009)在解释何以秦能各个击破、打破均势时(第68—72页),或者秦何以能制定更明智的策略时(第86—90页),又似乎较诉诸偶然性。

㉓虽然东方主义有类似说法,但是现在像王国斌说许多西方现代的观念和制度在中国并不现代时(转引自许田波,2009:3),并非负面含意。不过在使用民族(主义/国家)等词汇来谈论历史中国时,应当意识到已非完全使用西方理论的意义,而是在过渡到不同历史场景与理论范式的模糊意义。

㉔吴稼祥在《公天下》中提到:这个大一统愿景应该是大河流域文明在水利、防守、救灾等客观需求上产生的。同时,吴稼祥也提到像“中国规模”这样的概念。参见吴稼祥:《公天下:多中心治理与双主体法权》,桂林:广西师范大学出版社2013年版。

㉕实际的左派政治与运动之构成复杂,既可能导致分裂,也未必能促进平等(或者成为菁英阶级的下一代转换政治资源之工具)。

㉖大体而言,中国价值应朝向多元一体的建构,这至少意味着必须“化西”(亦即不但接受新价值并转换旧价值,而且连结传统原有的多元,以转换新价值)。但是我们都承认在价值取向问题上一般的共识,例如价值(如平等)不可能是普世、能穿越历史时空的,不可能是绝对或最高而不受限于其他价值的,而且像平等总是与不平等相生共依的,等等。

㉗我曾说过这种思维其实是变种的历史终结论,接受美国霸权或西化范式永续的现实。参见甯应斌(2014:159-160)。另外,许多左派都是自觉或不自觉的现代论者(传统断裂论),他们关注的焦

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

点集中于现代（资本主义），他们的国际主义是否就是一种世界主义？

㉘文明（文明论、文明分析）曾被某些人视为模糊或可疑的概念，但这只是因为文明（比较）研究所涉及的巨大学养难以掌握，除了文化，还需要从国家（帝国）与社会制度类型着手。近年来我们看到在艾森斯塔特（S. N. Eisenstadt）及其同道的知识计划下，文明论的再度复兴。参见J. P. Arnason，“Civilizational Analysis as A Paradigm in the Making，”*Encyclopedia of Life Support*（EOLSS），2007，以及Said Amir Arjomand and Edward A. Tiryakian（eds.），*Rethinking Civilizational Analysis*，London：SAGE，2004。他们大抵都是将现代性视为一种新文明，与欧洲（西方）中心论有着暧昧或双刃的关联。笔者则认为他们知识计划的蕴涵可以是：没有一种现代性不是文明现代性。

㉙发言记录曾经在澎湃新闻网转载，其内容大致可以参考刘擎（2013）。

㉚尾巴主义的批评当然还可以针对左翼社会运动者，如赵刚关于投名状的说法。参见赵刚：《风雨台湾的未来：对太阳花运动的观察与反思》，载《台湾社会研究季刊》（台北）第95期，第279页。

㉛不过，刘擎接着谈了自由主义在中国语境下的困境，他认为“现代自由主义的理论几乎没有为超越性的情感与精神意义留下足够位置”（刘擎，2013：114），因为诸如对于国家神圣性的情感或宗教信仰等前现代（传统）之精神残余物仍然在现代存在，虽被自由主义与世俗化限定在非公共领域，但是却大有重返之势，或形成“非理性诉求”（如国家主义）。后面刘擎论及情感与精神的问题，便是他超越“左翼自由主义”问题意识的地方，但是由于和本文主题无关，我不打算在这里处理，而只集中在他讲的政治自由主义对中国的潜力部分。

㉜罗伯特·B·塔利斯（2011）指出：对公共理性审议的中立性限制会使得不稳定性增加。他引用凯斯·桑斯坦（Cass Sustein）的观点来说明：若缺乏对立观点的交锋（“不争论”），团体各自的公共讨论将会出现两极化分歧。参看Cass Sunstein，“The Law of Group Polarization，”in Fishkin and Laslett（eds.），*Debating Deliberative Democracy*，Malden，MA：Blackwell，2003，pp. 80-101。

㉝台湾地区的同性结婚运动与原教旨派基督徒的争议亦是探究此一问题的重要观察对象。

㉞“合理分歧”来自罗尔斯“合理多元主义”的想法，是对多元主义的一种限定，例如对于中国人的多元理解，必须排除一些不合理的理解，多少依据着中国历史文化与社会发展的资源。

㉟张志强论及在理解中国及其现代问题上，理解中国是理解现代的前提。参见《朱陆、孔佛、现代思想——佛学与晚明以来中国思想的现代转换》，北京：中国社会科学出版社2012年版，第1页。

责任编辑：周　慧

(C)1994-2019 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net

台灣社會研究季刊｜第一〇二期｜2016年3月｜195-202頁

如何評估戰後台灣社會科學界的進展

現代化與普世性

瞿宛文*

How to Evaluate "Progress" in Our Local Social Science Community

by Wan-Wen CHU

* 服務單位：中央研究院人文社會科學研究中心
通訊地址：115台北市南港區研究院路二段128號
E-mail: wwchu@sinica.edu.tw

一

今天的台社論壇是要在《台社》出刊到一百期的時刻對自身做些反思。不過我要談的就不單是《台社》，而是對《台社》以及台灣社會科學界在戰後至今的「進展」做些檢討。

台灣戰後數十年來可說已經成功地走上了現代化的道路，而社會科學界也隨之有了相當的發展，但是要如何評價其成效？評估的標準為何？

在此先提出我認為比較合理的評估標準：(1)對自身社會的理解是否有所精進；(2)是否能依此改善社會；(3)藉此生產出的知識能否對全球相關知識整體做出貢獻。

然而，至今在現實上，我們學界所用的標準是：(1)SSCI；(2)即使是 TSSCI，也常是以是否掌握了西方的方法來做衡量，而在研究問題的選擇上，更是追隨西方的問題意識；(3)同時這兩個指標也已成為衡量學校排行及「國家競爭力」的一部份。

換言之，現實的評價標準與我所提出的標準並不相同，而是基本上就是以追隨西方為目標，結果就形成趙剛所說的「為西方做代工」的現象。因此，至今本地學界的成果可說也與我所提出的目標有相當的差距。

二

不過，若歷史性地來看，會有如此情況也是其來有自。對後進地區而言，我們都是在西方優勢的壓力下被迫進行現代化，並且是以西方為典範進行現代化，而不是在我們自身既有的發展軌跡上前進，因此這必然會是件高難度的事情。因此，要學好西方社會科學是一件困難的事情。確實，戰後台灣經濟學界就是走過了一個漫長的、逐步學

習的過程，數十年下來才走到今天的規模與水準。學習西方學問應該是困難的，因為這學問深植於他們的歷史文化中，並是和他們現代社會數百年的發展一起進行的。而我們則是在極度壓縮的過程中急速現代化、工業化，缺乏瞭解這學問以及自身社會變化的基礎。

然而，我近年來讀到一些清末及民國時期傑出學者的著作，如章太炎與楊度等，才發現說，就對西方學問的理解程度與反思性而言，我們在近百年後卻是遠遠不及這些先輩的。我的體會是他們有中國傳統學問及其伴隨的自主性為基礎，因而能有較高的視野，能夠為不同的文化與學問「歸位」。他們雖認識到在西方船堅炮利威脅下必須設法自強，因而推動西方式現代化勢在必行，但他們也清楚地認為這是為現實所迫而為之，並不是因為西方文明在各方面皆優於中國，或帶來了更高的理想。

而我們這些戰後在台灣受教育的一代，則在國府切斷歷史、排除民國時期左翼文獻的教育環境下，不單未得承繼先人在此方面的累積，更因此缺乏文化的自主性。影響所及，我們在戰後學習西方學問時，就是把它當作唯一的真理，缺乏自主性視野。在學習主流理論是如此，即使要批判主流理論，也是追隨西方批判理論而為之。

在1970年代當時是「來台大、去美國」，今日雖不再完全是如此，但我們這一代多是從西方尤其美國取得學位回來的，已將那一套移植過來、內化了。我們的學術技藝水準逐步有所提升，也掌握了較多的西方知識。1990年代以來，台灣社會在各方面進入轉型階段。而相應的，知識界尤其是社會科學界，基本上還是跟隨西方思潮，並配合自身民主化運動的發展，主要採「社會中心—反對國家」的立場，這在經濟學界配合著自由市場理論支持「解構黨國資本主義」的政治訴求，也為民主化運動提供了新自由主義的內涵。在社會學界，則社會中心論讓社會學者為各種社會運動提供支持，尤其是「社會vs.國家」二元化的論述。同時稍後時期，配合著西方「反全球化」運動的興起，反全球化

—反發展—環保／生態／反核等運動，也成為政治正確、揭櫫文明價值的「進步」運動。

可說至今日，台灣的社會科學界大致上仍是以追隨西方為目標。同時，與此相配合的是一整套價值体系，以西方為唯一典範，以自身與西方理想模式的距離為衡量自身「進步」的量尺。而在社會科學界中，則不單在方法及評鑑標準上追隨西方，並且在問題意識與價值目標上緊密跟隨。在這體系中，就「對自身經驗的整理與理解」作為研究課題而言，一方面因為現代社會科學追求放諸四海皆準的「普世性」理論，研究個別後進國的課題當然知識位階不高（雖說研究美國問題則為普世性探討），也不易登上國際一流期刊；另一方面，即使進行自身經驗的研究時，也是以如上述與西方理想模式的距離為衡量自身「進步」的量尺，而「衡量這樣的進步」（到底離西方理想還有多遠）則成為主要的問題意識。然而運用這量尺來研究自身經驗，是一種高度規範性的探討，對真正理解自身貢獻有限。

同樣的，《台社》我們必須反身自問：是否高度支持了（追隨西方的）、追求全球進步價值的社會運動？是否跟隨了「社會中心」的論述，以致於未能高度參與政策相關的討論？就參與國家相關政策形成過程而言，除了提出反對的聲音之外，多大程度做出了正面積極的貢獻？是否曾藉由參與過程而建立了關於社會未來發展的「理想」？而作為台灣社會研究季刊社的一份子，我也必須說，這二十多年來，《台社》的成績遠非理想。

三

然而至今，即使我們不積極主動進行反省，全球情勢也已逐漸展現出新的局面，告訴我們必須改變以往的認識與作為。西方開始沒落，東方逐步復興，同時西方沒落的過程中展示出其模式的各種弱

點。這也是其他後進地區認識到西方現代化模式的特殊性(而非普世性)的時機，是我們必須反思處理自身發展途徑的時機，進而探討我們的現代化道路還有什麼其他可能。

換言之，一則西方模式已非唯一典範，我們必須進行反思。二則我們向來一味模仿西方，然而其實必然是在自身文明的基礎上為之，而無疑我們自身的文化與西方有相當的不同。因此，實際上現代化進行至今，我們社會各方面的狀態與西方仍有實質整體性的差異。只是因為我們習慣於用甚為形式化的、且高度規範性的「到底離西方理想還有多遠」這視野來看待自身的現代化，因而掩蓋了這較為接近現實的另一視野。

追隨當然是比較容易的路途，進行反思、理解自身並自行摸索途徑卻是遠較為困難的。

四

近年來，我開始整理自己作為一個立身於後進地區、研究後進發展的社會科學研究者的體驗，就如何理解現代化、自身社會現代化的進程、西方社會科學理論的適用性等進行反思，目前所得仍很簡略，應該會是一個持續性的計畫。先在此提出以下想法，望能引發進一步的討論。

首先，我體認到若能脫離西方為唯一典範的價值觀，則會有海闊天空之感，同時反思成為可能。再則，傳統文化深入人心，至今仍深刻地存在於我們每個人的身體之中，我們其實是從自身文化的角度來理解西方現代化，來進行模仿，因而現代化的成果與西方典範必然有差異，唯有將自身現代化的進程與狀態「問題化」，將其當作研究理解的對象，才能對自身有所理解，進而試圖改進。

五四運動全面否定中國傳統，認為那是落後的，而高舉理性、科

學、民主。在五四的影響下，提到傳統似乎變得只有回歸或揚棄兩種選擇，而為了進步當只有後者。這是我們前輩推動現代化的論述，但那是高度規範性的論述。

今日，我要提出的不是要肯定或否定傳統，而是提出一個觀點，就是我們並無法如自己所期待的完全揚棄傳統文化，而是必然在其基礎上現代化，即是在既有的文明基礎上試圖移植我們所認識的西方模式。因此必須要把自身現代化的狀態問題化，將我們「如何地現代化」作為研究的問題意識，如此才能理解自身、並據此尋求解決自己社會問題之道。這不是尋求特殊化，而是理解自身，也只有理解自身才能改進、設法建立較好的現代社會，這是每個國家能為人類作出貢獻的道路。通常一提到傳統文化，就會被歸類於回歸傳統的懷舊派，然而我並非此意，而是認為必須面對自身無形中承繼了傳統文化的現實。

如前述，以往是以「衡量與西方的距離」這一規範性問題意識，來主導社會科學對自身社會的研究。在此我要提出的另一種問題意識，即是研究「我們如何進行現代化」，這研究取向是要直接面對這現象，要問題化自身的狀態，問題化自身現代化的進程與狀態，並對這過程進行具體的整理與分析，探討我們如何在自身的文化基礎上進行了現代化，這過程中國家與社會的互動模式為何，我們所依據的說法、所追求的價值為何。同時，進一步肯認我們要努力的「目標」，應該是將學習來的理論將以修改，來適應、解釋我們自身的經驗。引入與學習西方學問是必須的，也因此至今我們做研究的技能得以提升，然而下一步應是設法將其轉化為己用。

例如在形式上，現代工業化似乎顯示「現代化」的「劃一性」，然而這只是事情的一面而已。為了做到這樣的工業化，後進國家的人、組織、制度與價值都改變了，都在某種程度上建立了新的版本。表面上後進者都以西方為典範為標竿，以自己與西方典範的距離作為達到現代化程度的指標。但實際上，每個後進國不僅在現代化的路徑上不同

於西方，所建立的現代化社會也必然有所不同，因此重新認識自身文明，是開始認識「現在的」自己的開始，是自我反省的基礎，也是改善自身「現代化」的基礎。

此外，也要將西方視為一個現代化特殊案例，當各地都能成功在自身文明基礎上建立各自的現代社會，這整體才能構成「普遍性」的現代化。同時，也必須將自身重新「歷史化」，而不是將現代化或西化當作道德選擇。

五

以下試舉例說明：

例一：中國大陸雖成功發展經濟至今，但其制度運作方式，是無法用西方經濟學來完全解釋的，必須要理解如傳統中央地方關係等因素，才能開始進行理解，進而改進。

例二：趙剛（2014）對太陽花運動的反思文中，指出在今日台灣，西方「公民」概念是如何被運用來作為排除異己的工具，與西方原意有很大距離。事實上，我們是以自行界定的西方價值來作為我們在社會中互相競爭的標準。

例三：彭揚凱（2015）在「重探台灣戰後農村土地改革」座談會上發言提到，在台灣，土地所有權者慣於反抗、質疑這個國家，然而台灣今日的土地所有權實際上是由國府進行土地改革而打造出來的制度，如今卻被去歷史化而成為「自然化／先驗化」的「天賦人權」。國家對土地所有權賦稅極輕，使得台灣土地所有權高度私有化、賦稅低度公共化，因此最低介入、私有財產權取代了國家空間規劃權。如此的「天賦人權」是否不同於西方啟蒙脈絡發展下此概念的原意？與中國傳統中老百姓反官府的傳統是否有相通之處？

例四：與例三相關的現象是，台灣賦稅收入佔GDP比例只有

12%，是全世界最低的。日韓雖也不高但仍高於台灣。然而人們對國家的要求卻不低？

例五：2015年底法院判頂新案被告無罪，引發軒然大波。我們該如何分析這現象？若就法律體制作為社會治理的規則而言，立法、司法、行政與社會各方面在如何參與這個「法治」體制上並無一致的看法。這現象顯現了什麼樣的意涵？

六

換言之，實際上我們是以自以為義的西方現代化概念與價值來作為社會競爭的準則，在此競逐過程下所建立起來的現代化社會，到底與西方的異同為何？如此的追隨式競逐能否合乎我們自身的理想與追求？我們社會科學界所要達到的目標到底是什麼？我們實在需要對這些問題進行反思，也包括反思自身社會現代化的進程、以及西方社會科學理論的適用性。

參考書目

彭揚凱。2015。〈土地改革研究的現實化意義與可能〉。《台灣社會研究季刊》100（9月號）：229-234。

趙剛。2014。〈風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思〉。《台灣社會研究季刊》95（6月號）：263-284。

airiti

台灣社會研究季刊｜第一〇二期｜2016年3月｜203-225頁

問題化了「學問問什麼」嗎？問了「學問為著誰去問問題」嗎？

從《台灣社會研究季刊》的史前史談起

丘延亮*

A Piece of Pre-history of *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*

International Symposium on Taiwan Studies (1985-87 at the University of Chicago) as an Act of Societal Self-Defense

by Fred Y.L. CHIU

* 服務單位：國立中央研究院民族學研究所
通訊地址：115台北市南港區研究院路二段128號
E-mail: fredchiu@gate.sinica.edu.tw

一、楔子

1985-1987年，一群《台灣社會研究季刊》的編委仍是天真、無邪的知識追求者時，大家為自己搭了個台子，這個台子站到今天，成為了基進論詰的一個死不了的盆景。在這段時期中的台灣社會也發出了多層面的變化。如今猛一回頭雖不見「恍如隔世」之感，但覺昔日的自己與當下，曾幾何時竟瞿然成了「已屬百年身」的東西了！要在今天對於這麼一個時段的史誌進行抓梳與評述當然為時尚早，這工作當有待若干年後饒有時空縱深的建構與回顧。非我今日得以置喙於萬一！

然而，為了對那樣的建構與回顧的時空縱深提供一個寬廣的基底；本文試就「台灣研究」三十多年前在北美那個化身（reincarnation）的前史初事重構，復在個人立身的境遇中理脈化（contextualize）其時參與者之所屬、及一代知識人的心路歷程；藉以倡議對《台灣社會研究季刊》一百期中的刊文進行全面的反身性重讀。

二、「台灣研究」的前史：從伊能學（Ino-logy）到不能學（Cannot-o-logy）到西奴學（Sinology）

作為東亞邊緣島系一員的台灣，其成為「被研究」的對象，在書寫的歷史上一向都顯現為一種「外鑠」的現象。從遺留可考的文字紀錄（自西元430年的漢文書寫《三國志．孫權傳》起算）的論詰解析以觀，「台灣」，即令在它的命名史上—它的作為一個意圖被指（旨）意（connote）的「地方」、一個被建構的「人群」、或地方／人群的複合產物—的紛雜歷程，亦充份顯現了它與外界政治、經濟、社會、文化關係的不斷往返（negotiation）與拮抗（contestation）。[1]

1 參看Chiu, Fred Y.L.（1994）：此文原發表於1985年芝加哥第一屆台灣研究國際研討會（見附錄1）。

airiti

復自「現代」學術的分科與操作以觀，甲午戰前，作為中國遺民之逋逃藪的這個「化外之民」的所在，[2]不但已經成為日本浪人／軍伕／冒險家初試牛刀的「探險」、「測繪」與挑撥族群衝突之地（楊南郡 1996），也成為了殖民先鋒隊仿英荷手法創發殖民知識（colonial knowledge）與實施統攝（systemicize）殖民現代性（colonial modernity）而發明「科學知識」的田野對象。而在動物相（fauna）、植物相（flora）等的研究中產造的動物誌、植物誌、地質誌等，也急速地擴散到「類」人文與社會的層次。之所以是「類」人文、「類」社會的，恰由於它們對在台灣的人群之研究是作為動物學一分支的、作為「自然史」一部份的人種學，對在台灣存活的人類的了解是對台灣自然界進行理解的、不得不然的、附屬的部份。準此，我們必須在理脈敏感（context-sensitive）的論詰解析中，對其中的授意踐行（signification practice）進行認知重構（intellectual reconstruction）的解讀，才能夠最起碼地去了解伊能嘉矩一系人士的「官學一體」行徑（黃智慧 1999），從而，也才能夠開始理解今日借屍還魂的伊能學（Ino-logy）從殖民伊始跳接次殖民、次國族抓狂的文化政治意涵。[3]

日殖時代的原初伊能學，雖隨了伊能本人試圖以其在台與官府效力的警察誌等一干文字換取帝大學位失敗、憤而離台而告一段落，其他非隸籍官學一系的殖民地「台灣研究」，卻仍妾身不明地被箝制在日本殖民當局理念與主導的夾縫之中，始終隨政治上下與日帝對外經濟／軍事勝敗，搖擺在日本「現代國化」種種政勢的內外政策之下。[4]這方面的研究儘管已非新事，揆之島內學界，似仍有待來人跟進。其所以然者，容與新國族名分政治的困局與夫「自我怯殖」能力在反智政治下

2 見許文雄的文章：Hsu（1994）。

3 參見Chiu, Fred Y.L.（2000）、丘延亮（1997）、及丘延亮（2000）三篇文。

4 《解／釋台灣》，頁31-48，參看陳清池的文章：Chen（1994）。（「解／釋」一詞在此處的用法是指具備「解開」與「釋放」兩種意思。）

airiti

的去勢有關！

1945年到1975年：國府滯台、二二八事變、白色恐怖、與全面戒嚴體制下的台灣，「台灣研究」成為了國民黨宰制的掩羞物與裹腳布，任何與當地攸關的發聲與論詰皆在拑制、違禁之例；是為台灣研究的「不能學」（Cannot-o-logy）時代。這個時期的國族／殖民書寫只見自說自話，令人不忍卒睹。其具體呈現，揆之《主義與國策》中的文字與夫《臺灣省政府公報》中的官樣文章，惡蹟斑斑。

在這大段時間中，惟一的異數，容可為證一代知識良知之尚未全然泯滅者，只有臺灣銀行經濟研究室在周憲文先生孜孜耕耘、默默勞作下印行的叢刊與專書。相形之下，這個被稱為「文化沙漠」之台灣的這個時段，其貧乏與荒謬；愈加不證自明！？

七十年代中起，隨了美援運用委員會、及其背後的美國國際開發總署（United States Agency for International Development, USAID）的變身，赴美受訓的財經官僚（獲得學位之如李登輝者）檯面化（本土化？），在出口導向取代入口替代的發展主義前導下，絕無自由的台灣成為了「自由經濟」實施的實驗場；台灣社會則成為政經社會研究的實驗室（陳紹馨 1966）。它一方面為費景漢等一系提供了人力供應模型的經驗證據；另一方面，它又成為了美國冷戰學術之區域研究之派出所，由是「不能學」（Cannot-o-logy）變成了對中國進行西奴學（Sinology）研究的前卒，儼然扮演著提供不在者證辭（alibi）重要離岸生產基地（off-shore production base）的角色。這個基地繼而成為產造美國政權繼替所需補充的「中國通」或「中文通」的代訓所。

這個現象，自今日以觀，前者明顯是對中國進行「敵情研究」的模擬沙盤及代用品（surrogate）。這個替用品又內捲成為國民黨妖魔化中國與建構「明確的他者」（the conspicuous other）的「匪情研究」之背靠背（back to back）生產事業（enterprise）。

然而，好景不常，不出十年國際低盪漸甚囂塵上，接著為人作嫁

airiti

之西奴學的下場當然是「用後即棄」；為他人及他人的利益而生、而存、而產的學界，終不免成為徒具店面、門可羅雀的行號；不再能獨佔為他人的課題而學、而研、而教的獨門生意。

究其實，在冷戰轉型、低盪潮湧的國際地緣政治的轉變中，台灣學界對西奴學提供的勞務角色已從代用品（surrogate）變成了轉進橋頭堡的襯墊與跳板（subrogate）。

三、芝加哥台灣研究國際研討會：意外的蘭因，結構的慧果

然而，在「經濟發展」滯跌—起飛的反覆辯證中，促成台灣社會蛻變（transformation）的社會力量終究是要發揮它的潛力的。美麗島事件與其後的發展固然是島內內部拮抗的累積與質變，海外力量的集結與施為在早期確也扮演了一定的角色。

在目前關於海外施為對台灣民主進程互動的歷史考察闕如的情況下，本文作者意欲聲明：文中敘述的思想界、學術性的獨立發聲實踐，不應忽視，亦不宜膨脹；回顧的目的是為日後更專門、深廣地將之與全局理脈化而作準備的初步史誌操作。

芝加哥台灣研究國際研討會之所以成為可能，其遠近因由甚多；它在三個回合中集結了超過五百人—包括論文發表人、評論人、專題小組策劃者與主持人，以及專程與會之遠近學人及學生們—組織了近三十個專題討論小組，發表了超過一百篇論文（附錄1）。當時的參與者在開會前後的共識建立中不久，就紛紛回到島內進一步戰鬥，其中不少更成為了台社的骨幹。

質言之，台灣研究國際討會客觀的、結構的原因似與冷戰時期的區域研究在美國與中共建立國家關係後的轉向有關：沒搭上或無意趕搭上那路車的、以及以考察台灣自我定位為標的的學界人士，遂主動

airiti

或被動地成為了那個主渠(mainstream)的外人、或剩餘(surplus)。這些個剩餘遂主觀、客觀地為自主的、獨立發聲的「非建制」台灣研究提供了逼力，也創造了條件。

至於認知上的(intellectual)、與研究旨向(research orientation)方面的促因，主要緣於台灣社會的急速蛻變、種種社會抗爭與在地「自我救濟」的層疊與績效、日漸匯整成「社會體自我防護」(societal self-defense)的可能與機制。美麗島事件與江南事件促生的蔣經國政權傳承危機，以及以原住民自救諸運動為構聯主軸(articulation axis)[5]的多面相社會性運動，再加上環保、反核、反雛妓、勞工自救等抗爭自力救濟行動在構聯原運之下的持續壯大，還有黨外諸反對勢力隨之日漸成形、意識或非意識地開發了社會自衛的操作與踐行……台灣已經成為了社會行動型的社會。欲對它加以理解，也已遠非美式主渠(mainstream)社會科學的功能／政策分析所可企及於萬一；對它的研究更非死靠在以「傳統」中國的意味境(imagine)為彈板的、靠在美式「現代」意識型態襯墊上、又陷在東方學主義搖椅裡的「西奴學」(sinology)可資用武之地！有良知的、以台灣在地為認知與實踐之主體的知識人，既不得不自苦悶中出走，暫時又得寄寓海外，這股勢力在此際遂成為了重新出發的台灣研究的精神載具與戰鬥力量。

在近因方面，這邊廂，國民黨的戒嚴體制尚待解除，黨禁尚待衝脫；而右派法西斯反撲的集結頻仍，暗潮依然洶湧。

那邊廂，中共政權對台統戰變本加厲，上下其手，軟硬兼施。

中共元老丁玲八〇年初訪美時自東至西，在在受到台灣民主人士批評，指責中共對台毫無瞭解，其倒行逆施的結果惟有兀自—如當年北洋及國府之反動政策下外蒙社會改革人士走上獨立之途一般—為台灣上下之脫中自立負起歷史責任。丁玲回北京除向她的黨報告(邀

5 見 Chiu, Yen Liang (Fred)(1989)、(1994)。

功！？）外，並向周恩來的遺孀鄧穎超多次陳辭，於是，中共終於在八四年宣佈在社科院成立台研所，並決定在八五年正式成立時廣約海內外的學者、專家與會研習。海外學者，自左至右亦多持觀望或持善與人同的心向，樂觀其成；或勉為其難，應允參與，期有所正面之介入，力挽狂瀾於萬一！

晴天霹靂果不其然從天而降。所謂的「台研所」，上下成員幾乎無一「學者」，不但都是由政府部門調動雜湊而成，主事與掌權者盡為「一般研究」（即敵情收集「專業」）的專門家。其尤甚者，八五年三月，中共當時的國家副主席李先念在訪問緬甸時，更出以狂言，稱聲「他日統一」不但允許國民黨在台灣保持軍隊，更特別准許國民黨保持其一黨宰制與夫保留其所有的特務統制、白色監控（意內言外，包括戒嚴體制在內）體系的運行與操作。此言一出，台灣旅外人士無不瞿然變色、群情嘩然，再次體驗到此等黨—國集團的一丘之貉特性與夫其無可救藥之法西斯心態與行為模式。

在這個令人尷尬、且逼上梁山之形勢下，除了少數身不由己者—如在聯合國任職維生之輩—外，不管是善與人同者，抑或奢想知其不可為而猶望為之的一群，都立即陷入了喪盡立場的維谷困境中。問題是：除了杯葛之外，還有甚麼能做的呢？

北美各地台灣學人們在不正式電話商談中—當時還未有電腦網絡—輻湊了共同的議題：何不自己下手集結海內外既有的「台灣研究」進步力量，從事「社會自我防護」的實踐呢？

於是乎，在「應觀眾要求」之下，芝大學生與學者成立不久的「台灣研究圈」（Circle for Taiwan Studies）遂應聲成為擔任在四個月內組織一個國際研討會的實作單位。

「台灣研究圈」究其實，只是一個在芝大登記的學術研討組織，成員不十分固定，不定期的研究交流（seminars）中的討論卻生動激烈。在沒人、沒錢、沒有經驗的情況下，它藉著東亞中心的極少支援，大膽

airiti

地向外寄發了徵求論文的通知(call for papers)。

豈知通知一出,各方反應驚人地熱烈,不到一個月,不但有十四位知名學者應允為籌備單位的顧問,且有六位先進認投了經濟(許登源)、歷史(許文雄)、生態(林俊義)、文學(洪銘水)、族群(Hill Gates)與社會動力(李哲夫)六個專題的組織與籌劃。四月中發的第二次通告中,已有近二十篇論文的題目,會議決定七月八至九日在芝大招開,六月底則為論文大綱的截止日期。時至六月底,湧現的論題與詢問已逼得研究圈不得不應允於次年繼續主辦第二屆的研討會。

質言之,台灣研究國際研討會遂由於種種「意外」蘭因的匯集,卒在八五年芝加哥初夏結下了慧果。這個研討會前後持續了五年。頭三年在台灣研究圈的主辦下,形式比較固定。每年有六至七個議題三十篇左右的論文;參與的人皆接近百人。每節專題研討都佔據特定的時段;決不會有「衝堂」的情事發生。而予會者也大多從頭到尾全程參預每個專題研討。

自節目單上觀察,當年參與研討者有今日學界的重鎮、當年台灣民主運動的先行者、廣大民間力量的支柱、以及貴為前副總統之海外流亡者,不一而足。大家關心的議題,自文學、族群,以至於政治、經濟、社會、歷史、人類諸分科,更觸及了台灣社會當時已經濫觴的、種種亟待在島內「自我救濟」具體實施基礎上拓展「社會自衛」論詰的考究——議題包括了環保、科技發展、生態衛生、女性議題,及至於建築、規劃與城鄉設計等等。

回顧起來,研討會的最大特色就是它的不正式性:沒有任何官樣文章繁文縟節,純屬學者們個人自主、自願的參與和交流。主辦單位是一半由研究生一半由青年研究員自由組成的興趣組合,沒有專職人員,也無意成為申請資助的組織。不但以沒人、沒錢自許,同仁們更是極意識性地堅持一切從簡。之所以如此,當然是要突顯學術獨立、思想自由的基本訴求:

首要的，第一就是不和任何建制的學會或學術機關掛鉤，所有的參加人員都是以個人身分參加。是故，節目單上的個人不但沒有學位銜頭，也不設工作職銜，他們所在的學習或工作單位也以括弧內的資料方式提供。

其次，就是決不向任何資助機構伸手要錢。三年來唯一的外來補助就是芝大東亞研究中心對研究活動的小額補助，每次補助都少於兩千美元。人員的費用全無，皆為義工，研討會住宿及其他費用則由參與會議的入場收費補足。

再三，一切皆以學術的角度與論詰的內在需要為安排組織會議的前提， 不容許現實政治運作（real-politik）對討論的形式或內容產生不當或不必要的影響。準此，參加人員皆屬非政黨性（non-partisan）、非官方性（non-official）、非單位性（non-affiliated）的獨立個人。也只有如此，才可保衛這個研討會的獨立性與民間性。

無可諱言，恰恰是上面的三個原則的受到廣泛的認同，加上研討會合作方方面面上中下的齊心與堅持，台灣研究的這個萌芽，遂在仍處於戒嚴下的台灣和歐美海外社群中得到支持、受到賞識。

四、八七年的學術打壓與政治迫害

然而，世事難料，台灣島內政客與軍特們翻手為雲覆手為雨的伎倆，又在八七年夏再次露出了它猙獰又滑稽的小丑嘴臉。

島內解嚴伊始，在民心稍解、萬眾祈欣之際，迅雷不及掩耳地，國民黨文教當局、軍特系統人員、外交領館代表突然對八七年的第三屆台灣研究國際研討會齊施毒手。離會議不到一個月，有十位島內受邀的專家、學者先後受到當局的禁足，不發護照／出境證，無法前來參加研討。

國民黨政權的這個打壓行動到了會前一週才引起主辦當局的注

airiti

意。從匯整的資料整理，才發覺事情絕不是受邀個人的個別事件。會前四日北美傳媒予以揭發的次日，《自由時代》的舊識鄭南榕電傳了《自立晚報》七月二十九日外交部對打壓行動的自供狀，並與我商議進一步揭發的行事。同日北美的《中報》及芝加哥兩大報之一的 *Sun-Times* 也予以了重點報導。法新社、路透社、美聯社也發出了國際報導。

在事態日趨嚴重的情勢下，島內的《中國時報》在七月三十日作出了美國全國教授協會支持研討會邀我學者赴美研討、而教長表示對此尚不知情的報導。同日《聯合報》則刊出「政府部門」對受邀學者「不鼓勵前往參加」的報導，因為研討會「並非由芝加哥大學校方所主辦，僅係學生社團事務的組織；經深入瞭解發現其政治主場並非以學術為主，因此建議應邀出席的學者，不宜以國立大學的教授身分參加，如係個人觀光事由出國，則不禁止……」云云。

此時，北美的《國際日報》及《中報》又傳出了國民黨指責研討會是台獨的報導，同時也傳出了島內反抗這種迫害、宰制的發聲。

及至研討會前一日，芝大的學生報 *The Chicago Maroon* 以頭版頭條的版面報導了伊利諾州參議員（外交委員會成員）對此事進行查詢的報導。而《自立晚報》卻報導了成立不久的台大教授聯誼會理事長張忠棟對美國教授協會來函的回應。

自是，各方對國民黨的指責紛至；研討會主辦當局也收到了全美大學教授協會（American Association of University Professors）及全美公民自由聯盟（American Civil Liberties Union）對此事表示關注的信函。

國民黨壓迫學術自由丑劇的這次海外演出，終於急速以唾面自乾收場。研討會後，它一邊在《中央日報》刊出惡毒的誣蔑文字，針對來開會的人士，從史明到林孝信，一一點名栽贓；另一方面又批准了張曉春教授的赴美申請，張曉春終於在八月十三日來到芝大，為研討會的會後會發表了題為「台灣勞工運動的新發展：勞動人權宣言」的公開演說。

針對這件國民黨的又一次劣跡，南方朔八月在《新新聞》上發表的題為〈又見政治干涉學術〉一文中亦有原原本本的紀錄。有趣的是這篇文章不但報導和分析了第三屆研討會受到打壓，更追溯了從八五年起它即已開始受到國黨局的猜忌與干擾。

事實證明，當年台灣政權對學術與人權的打壓和箝制，不但根深蒂固，更是源遠流長。這點，不但國人深受其害，外國學者也深有體認。如八五年第一屆研討會籌備期間，即有不只一位美籍進步學人向主辦單位提出善意的警告：「在國民黨掌控外進行學術活動，對專制心態和宰控邏輯以觀，非我即敵，一定會被視為是進行顛覆行為」。

果不其然，揆之今日開始出土的史料—作為冰山露頭的一角—當時的政權其處心積慮、濫用公權力、佈下天羅地網以操控知識分子的無法無天、無知無恥，其令人齒冷的地步，足以教人目瞪口呆、震撼不已！

且以台大人類學系前系主任謝世忠教授當年參與芝加哥研討會而遭受政治迫害的經驗為例：謝教授當時是西雅圖華盛頓大學的人類學博士候選人，在八六年四月通過資格口試後，得知第二屆研討會，遂報名參加了七月七日的主題研討，宣讀了論文。豈知，在他回到西雅圖，前往中華民國北美事務協調委員會申請加簽護照時，卻受到了重重無理刁難；其後一連幾個月不斷受到騷擾，要求「談話」，也要求提供參予研討會的個人及團體名稱，在謝世忠鑑於人權、學術真理及學者良心的執著下拒絕。八六年底、八七年初，國民黨黨工方面就在華大校園散佈他「發表文章支持台灣同鄉會和台獨運動」的傳言，對他施加進一步的迫害。相信像謝世忠一樣受到政治迫害、特務騷擾的學者、學生絕對不在少數。然而，恐怕更多的則是在謀職之時、升遷之際遭到了行政資源受到剝削的「懲罰」。

從上述的蒼海一粟看來，也難免令你我唏噓不已！準此，我們除了要更加疼惜學術獨立、思想自由之爭取，體認其點滴成效得來不

airiti

易，更須警覺，它們都可以是得而復失的東西，每一個人都有必要日夜惕醒、自衛自強、寸土必爭、絕不委蛇。在這方面以史為鑑，恐怕不但已經可能，更屬必要。憑良心說、誰知道國民黨當年—以及後來的民進黨政權—花了多少納稅人的錢在對付你我之類手無寸鐵、也無搏雞之力的「讀書人」！我們當然不是要自詡自大，但把被如此「尊重」的事實研究清楚，也是對歷史、對自己、對下一代必要進行的交代罷！當此之際當然更希望年輕的朋友，也為了歷史或現實的要求，進一步把各方面—不但是迫害者一邊，也在受迫害者一方—弄個清楚、說個明白！

在此刻，我謹誠摯的—以當年主辦單位成員之一的身分—向當年膽敢於前來赴會的每一位鄉親，致以慰問與敬意，並藉此向他們報告：我們似乎走出了一段路，也踏開了台灣研究在海外的小小一條蹊徑。

五、浴火重生的台灣研究？！三十多年前的海外與三十多年後的島內

從上述簡要的台灣研究濫觴於海外的史誌中，我們今天之所以加以陳述當然不只是為了歷史的與回顧的興趣；透過了這個初步的史的重構，我們似乎也可借資為反省當下之用。

比起三十多前，台灣社會的變化不能謂不大，其間，積重與新添的問題也不可謂不少。就芝加哥研討傳統的諸關注點而言，今日台灣作為一個國族性質的政治單位而論，其窘迫之境，瑩瑩大者有四：

（一）作為台灣政治建制的國家機器，其肥腫與蹣跚不見稍減，而其反智傾向與惟選票是逐的政客主義卻有增無已；相對於此，「民間的」、「自主的」、以「認知」（intellectual）為鵠的的思考與研究，其瓶頸與限制日顯。

（二）人文科學被國族政治挾持，其結果：學者自耽而為政黨的工

airiti

具，選票民主的尾巴。一方面是功利、短視與非政治化的次帝國黃袍加身；另一方面則是在追求「國際」性認可的艷稱下，極力推展將鄉土進行觀光化、商品化包裝的次東方主義操作。

（三）文化工業、金融財團等既得利益在以「資本全球化」為障眼術的新一輪對積累危機解套的反制策略下，汲汲於為這個國族／資本兩合公司建構新的統制意識型態。最顯目和露骨地為這目的服務的就是傳媒、財團合謀共舉的「國家級」智庫以及「政權格蘭幹校」的正式亮開門面；未在這浪潮下被收編、或拒絕跳上這政經號列車的學術與研究，其空間受到了進一步的壓縮。

（四）在正式的國家級建制中的高級研究機構與教學機構，也紛紛應徵去為資本與國族短線利益籌謀與操兵之際，它們的內部又開始再一次被早經破產了的經理主義（managerialism）迷思操弄牽制。在「經理主義」掛帥的行政干預下，研究一再被政策訴求束縛，研究主題急速官僚化與學究化；研究想像進一步鄉愿化，喪盡了僅有的想像力與創發性。

在迄今每下愈況的政經境況中，我們回顧前一個時代作為種種錯合（mismatch）產物的芝加哥台灣研究活動，難免會產生了一種時空倒錯（anachronistic）的感知。當年在一個非地方，由非組織籌辦，[6]既無任何既定方針，也乏任何旨向與訴求的思想交流活動，今天竟顯得—在台灣研究的場域上—為席捲全球的祛殖民（de-colonialization）論詰及實踐提供了一個在地的場合與空間；它竟也成功地為台灣島內繼起的學術自立救濟與思想自主抗爭提供了先例、人員、與想像，成為台灣思想界以自我防護之姿昂步國際的鮮明寫照。

回過頭來，捫心自問：從芝加哥研討會、台社、到島嶼邊緣、到排山倒海而來的台灣研究資訊的湧現，我們今天是否仍然能夠在台灣研究的論詰上，隱然嗅到運動性的發展、主體性的建立呢？我們是否

6 見Johnson（1994）。

airiti

仍然能在其中見到多種多樣可能性的開拓呢？是否還體會到不同領域、不同生命經驗的承載者間，人與人層次的連繫性之增進與實施呢？這些都有容日後的史家予以春秋評點罷！

在《台灣社會研究季刊》出刊第一百期的今天，我仍不能不自問的、依舊是那個獨立思考者必須直面的提問：我們問題化了「學問問什麼」嗎？我們問了「學問是為著誰去問問題」了嗎？

參考書目

中文書目

丘延亮。1997。〈日本殖民地人類學「台灣研究」的重建與再評價〉。《台灣社會研究季刊》28（12月號）：145-174。

丘延亮。2000。〈中華民國「第二共和」的啟始〉。《台灣社會研究季刊》40（12月號）：83-102。

陳紹馨（Chen, Shao-Hsing）。1966。〈Taiwan as a laboratory for the study of Chinese society and culture（中國社會文化研究的實驗室：臺灣）〉。《民族學研究所集刊》14：1-14。

黃智慧。1999。〈日本對台灣原住民宗教的研究取向：殖民地時期官學並行傳統的形成與糾葛〉。《人類學在台灣的發展：回顧與展望篇》，徐正光、黃應貴編，頁143-195。台北市：中央研究院民族研究所。

楊南郡。1996。《台灣百年前的足跡》。台北：玉山社。

西文書目

Chen, Ching-chih. 1994. The Japanese ideal and the ideas of assimilation in Taiwan, 1895-1945. In Marshall Johnson & Fred Y.L Chiu (eds.), *Unbound Taiwan, closeups from a distance: Select papers from the International Symposium on Taiwan Studies, 1985-1989 (Vol. No 8)* (pp.31-48). [《解／釋台灣》]. Chicago: Center for East Asian Studies, University of Chicago.

Chiu, Fred Y.L. 1994. Some observations on social discourse regarding Taiwan's primordial inhabitants. In Marshall Johnson & Fred Y.L Chiu (eds.), *Unbound Taiwan, closeups from a distance: Select papers from the International Symposium on Taiwan Studies, 1985-1989 (Vol. No 8)* (pp.133-154). [《解／釋台灣》]. Chicago: Center for East Asian Studies, University of Chicago.

Chiu, Fred Y.L. 2000. Suborientalism and the subimperialist predicament: Aboriginal discourse and the poverty of state-nation imagery. *Positions*, 8(1), 101-149.

Chiu, Yen Liang (Fred). 1989. Taiwan's aborigines and their struggle towards radical democracy.

In Kumar David & Santasilan Kadirgamar (eds.). *Ethnicity: Identity conflict, crisis* (pp. 143-154). Hong Kong: ARENA Press.

Chiu, Yen Liang (Fred). 1994. From the politics of identity to an alternative cultural politicas: On Taiwan primordial inhabitants' a-systemic movement. *Boundary 2*, 21(1), 84-108.

Hsu, Wen-hsiung. 1994. Ch'ing policies toward Taiwan. In Marshall Johnson & Fred Y.L Chiu (eds.), *Unbound Taiwan, closeups from a distance: Select papers from the International Symposium on Taiwan Studies, 1985-1989 (Vol. No 8)* (pp.117-132). [《解／釋台灣》]. Chicago: Center for East Asian Studies, University of Chicago.

Johnson, M. 1994. Introduction. In Marshall Johnson & Fred Y.L Chiu (eds.), *Unbound Taiwan, closeups from a distance: Select papers from the International Symposium on Taiwan Studies, 1985-1989 (Vol. No 8)* (pp.1-7) [《解／釋台灣》]. Chicago: The Center for East Asian Studies, The University of Chicago.

Johnson, M., & Chiu, Fred Y.L. (eds.).1994. *Unbound Taiwan, closeups from a distance: Select papers from the International Symposium on Taiwan Studies, 1985-1989 (Vol. No 8)* [《解／釋台灣》]. Chicago: Center for East Asian Studies, University of Chicago.

附錄 1 台灣研究國際研討會議程（1985-1987）

International Symposium on Taiwan Studies, 85 台灣研究國際研討會, 85 8 & 9 July, 1985 Circle For Taiwan Studies 1212 E, 59th, Ida Noyes Hall The University of Chicago Chicago, Illinois 60637 U.S.A.	
Panel on Social Dynamics (July 8, Mon, 9:30am – 12:00pm) Chair: Lee Che-fu 李哲夫, Catholic University of America	
Tse-han Lai 賴澤涵 (National Taiwan Normal University)	Social Change and the Family System in Taiwan
Peter Cheng 鄭炳杞 (University of Nebraska, Lincoln)	Modern Organization Management in Taiwan
Tsai Yung-mei 蔡勇美 (Texas Tech University)	Labor Union Participation in Taiwan
Catherine S. Farris (University of Washington)	The Sociocultural Construction of Femininity in Contemporary Urban Taiwan

airiti

Wang Shing-ching 王杏慶 (China Times)	An Inquiry into the Immobilization of Taiwan Society
Discussant: Lee Che-fu 李哲夫, Catholic University of America	
Panel on Taiwan History (July 8, Mon, 1:00 – 3:30pm) Chair: Edward Ch'ien 錢新祖, University of Chicago	
Wen-hsiung Hsu 許文雄 (Northwestern University)	Ch'ing Politics toward Taiwan: 1683-1895
John Yung-hsiang Lai 賴永祥 (Harvard University)	Chronicle of the Liu's: An Early Taiwanese Christian Family
Ching-chih Chen 陳清池 (Southern Illinois University)	The Ideal and Ideas of Japanese Assimilation in Taiwan
Chiung-jen Chien 簡炯仁 (University of Chicago)	Nationalism and Communism in Taiwan During the 1920's
Chiu-kun Chen 陳秋坤 (Stanford University)	A Critique of Chen Bisheng's Taiwan Local History
Hung-ting Ku 古鴻亭 (Tunghai University)	Taiwan Provincial Assembly, 1951-85
Qin Baoqi 秦寶琦 (Chinese People's University)	The Spread and Growth of the Heaven and Earth Society in Taiwan in the Qianlong and Jiaqing Period
Discussant: Ching-chih Chen 陳清池 (Southern Illinois University)	
Panel on Economy (July 8, Mon, 4:00pm – 6:30pm) Chair: Robert D. Hsu 許登源, Citibank, N.A.	
Jack F. Williams (Michigan State University)	The Economy of Taiwan and Its Future Relationship with the PRC
Hill Gates (Central Michigan University)	The Petty Capitalist Mode of Production
Mark Selden & Ka Chig-ming 柯志明 (SUNY, Binghamton)	The Process of Original Accumulation in Taiwan (1952-1960) and China (1952-1957)
Robert D. Hsu 許登源 (Citibank, N.A.)	State Apparatus in Taiwan Economic Development
Discussants: C.K. Ko 高志強 (University of Chicago) Thomas Gold (U. C. Berkeley)	

airiti

Panel on Ethnicity (July 9, Tue, 9:00am – 11:30am) Chair: Hill Gates, Central Michigan University	
Chen, Kuang-ho 陳光和 (California State University, Long Beach)	The Genetic Features and Migration Paths of the Gaoshan Ethnic Groups on Taiwan
Ichiro Numazaki (Michigan State University)	The Social Organization of the Taiwanese Business Elites
Marshall Johnson (University of Chicago)	The Terms of Incorporation: Ethnicity among the Han
Chiu Yen-liang 丘延亮 (University of Chicago)	Some Observations on Social Discourse Regarding Taiwan's "Primordial Inhabitant"
Discussants: Terrace Turner, Jean Comaroff, Lin kai-shih 林開世 (University of Chicago)	
Panel on Literature (July 9, Tue, 12:30pm – 3:00pm) Chair: Hung Ming-shiu 洪銘水 (Brooklyn College)	
Shen Hung-kuang 沈弘光 (Indiana University)	The Sexual Division of Labor: A Societal Phenomenon as Reflected in the Stories of Yan Ch'ing-ch'u
Wu Zhichun 武治純 (Chinese Academy of Social Sciences)	On Taiwan Xiangtu Literature
Lee Kuei-shien 李魁賢 (Asia Enterprise Center)	Spirit of Resistance in Lai-ho's Poetry
Yeh Yun-yun 葉芸芸 (*Taiwan and the World Monthly*)	The Post-war Taiwan Literary Scene, 1945-1949
Discussants: Shen Hung-Kuang 沈弘光 (Indiana University) Wuo, Young-ie 吳永毅 (U.C. Berkeley)	
Panel on Science Technology and Environment (July 9, Tue, 3:30pm – 6:30pm)	
Allerd Stikker (Transform Inc.)	Ecology and ROC's Future
Juju C. S. Wang 王俊秀 (Texas Tech University)	An Overview of Environmental Politics in Taiwan
James M. Ning 寧明杰 (Society for Better Environment & Economic Development, Inc.)	Taiwan's Garbage Crisis and Its Solution
Lin Jun-yi 林俊義 (Tunghai University)	The Environment and Nuclear Development in Taiwan

airiti

Hsia, Chu-joe 夏鑄九 (National Taiwan University)	A Preliminary Study of a Social Theory for Third World Built Environment: In the Case of Taiwan
Daiwie Fu 傅大為 (Columbia University)	The Conception, the Problems, and Ideology of "Basic" Science
Taiwan Environmental Protection Movement: A Retrospective Huang Shun-hsing 黃順興 (Former Representative, Legislative Yuan; Former Publisher, *Life and Environment Monthly*)	

International Symposium on Taiwan Studies, 86
台灣研究國際研討會, 86

7, 8 & 9 July, 1986

Circle For Taiwan Studies
1212 E, 59th, Ida Noyes Hall
The University of Chicago
Chicago, Illinois 60637 U.S.A.

Panel on Literature (July 7, Mon, 1:00pm – 3:00pm) Chair: Marshall Johnson (The University of Chicago)	
Chen Chien-wu 陳千武 (Taichung Cultural Center)	Development of Modern Taiwan Poetry
Wang Jinmin (Zhongshan University)	An Inquiry into Taiwan Literature in the 1980's
Xu Yixin (Guangdong Academy of Social Science)	Social Realism in Taiwan Literature in the Early 1980's
Jing Wang 王瑾 (Duke University)	The Rise of Children's Poetry as a Cultural and Aesthetic Phenomenon
Andrea Paradis (The University of Chicago)	Postmodernist Tendencies in Ch'en Ying-chen's Fiction
Discussant: Wang Meifu (National Taiwan University)	
Panel on Anthropology (July 7, Mon, 3:30pm – 5:30pm) Chair: Huang Shu-min 黃樹民 (Iowa State University)	
Kuang-ho Chen 陳光和 (California State University, Long Beach)	Genetic Population Study of Hanren in Taiwan

airiti

Xiao-jia Ge (Iowa State University)	Rice Collection Policy in Taiwan before 1973 and Its Socioeconomics Effects
Shih-chung Hsieh 謝世忠 (University of Washington, Seattle)	Ethnic Contacts, Stigmatized Identity, and Pan-Aboriginalism
Ichiro Numazaki, James Lewis & David Wu (University of Hawaii, East-West Center)	Taiwan Aborigines and the Three Regimes
Discussant: Chiu Yen-liang 丘延亮 (The University of Chicago)	
Welcoming Banquet Ida Noyes Hall, 3rd Floor Theatre (6:30pm) Host: William L. Parish (Director, Center for Far Eastern Studies, The University of Chicago)	
Panel on Sociology (July 8, Tue, 9:00am – 11:00am) Chair: Mab Huang 黃默 (New York State University, Syracuse)	
Wen-hui Tasi 蔡文輝 (Indiana University at Fort Wayne)	Modernization and Changing Welfare among the Elderly in Taiwan
Yong-shing Chen 陳永興 (Taipei Medical College)	"Underdeveloped" Mental Health Care in a Developing Country: The Case of Taiwan
Su-ming Huang 黃樹民 (Iowa State University)	Modernization and Taiwanese Rural Families
Discussant: Che-fu Lee 李哲夫 (Catholic University of America)	
Panel on Environment (July 8, Tue, 12:30pm – 2:30pm) Chair: Chen Meei-shia 陳美霞 (The University of Chicago)	
Goanghwa L.Y. Cheng & Winchi Cheng (The Institute of Occupational Medicine, China Academy, Taipei)	Taiwan's Changing Environment
Li Ron-wu 李榮武 (Columbia University)	Investigation of the Chemical Industry in Taiwan
Huang, Chin-hsien (National Taiwan University)	Waste Management in Taiwan
Chang, Kuo-Lung 張國龍 (National Taiwan University)	Energy Policy & Nuclear Power in Taiwan
Discussants: Robert D. Hsu 許登源 (Citibank, N. A.) Hsiao Yu-cheng (Illinois Institute of Technology)	

airiti

Panel on Political Economy (July 8, Tue, 3:00pm – 5:30pm) Chair: Robert D. Hsu 許登源 (Citibank, N. A.)	
Cheng-chung Lai (National Tsing Hua University)	Development Strategies & Growth with Equity: The Re-Evaluation of Taiwan's Experience, 1950s-70s
Walter Arnold (Miami University)	Bureaucratic Politics & State Capacity: Taiwan's Auto Industrial Policy
Chung-hsin Chen 陳忠信 (Freelance Writer)	Opposition Political Party over the Last Ten Years in Taiwan
Discussant: Chen Chu-po 陳巨擘 (University of California, Davis)	
Panel on History (July 9, Wed, 9:30am – 12:00pm) Chair: Wen-hsiung Hsu 許文雄 (Northwestern University)	
Cheng kongli 陳孔立 (Taiwan Research Institute, Xiamen University)	Some Problems Concerning the Violent Confrontation between People of Different Origin in Taiwan
Liu Ruzhong (Chinese History Museum)	The Creation of Imperial Censors in Taiwan and Their Functions
Chen Zaizheng 陳在正 (Taiwan Research Institute, Xiamen University)	A New Evaluation of Taiwan's Position: The Qing Government's Discussion on the Problem of Coast Defence in the 1870's and 1880s
Ching-chih Chen 陳清池 (Southern Illinois University)	Taiwanese in Mainland China, 1895-1945
Masahiro Wakabayashi 若林正夫 (University of Tokyo)	Taiwan Social Group in Mainland China and Politics
Chiung-jen Chien 簡炯仁 (The University of Chicago)	The Political Thought of Chiang Wei-sui
Panel on Women in Contemporary Taiwan (July 9, Wed, 1:00pm – 4:00pm) Chair: Rita Gallin (Michigan University)	
Zheng Qi Wu (Taiwan Research Institute, Xiamen University)	Women's Marital Condition in Taiwan 1945-
Catherines S. Farris (University of Washington)	A Semiotic Analysis of "Sa Jiao" as a Gender Marked Communication Styles in Chinese

airiti

Wang Su-ing (Rutgers, The State University of New Jersey)	A Qualitative Study of Childcare in Taiwan
Lin Mei-shu (*Awakening Monthly*)	Organizing Women's Growth-Groups in Taipei
Hsu Shen-shu 許慎恕 (*Awakening Monthly*)	Current Status of the Women's Movement in Taiwan
Discussants: Karen Hsu (Research Library, New York Public Library) Hsin-lien Lu 呂秀蓮 (Freelance Writer)	

International Symposium on Taiwan Studies, 87
台灣研究國際研討會, 87

1, 2 & 3 August, 1987

Circle For Taiwan Studies
1212 E, 59th, Ida Noyes Hall
The University of Chicago
Chicago, Illinois 60637 U.S.A.

Panel on Sociology (August 1, Sat, 9:30am – 11:30am) Chair: William Parish (University of Chicago)	
Russell L. Young	Attitudinal and Sociocultural Factors Influencing Language Maintenance, Language Shift, and Language Usage among the Chinese on Taiwan
Edward J. Tu 杜國清 (Center for Demographic Studies SUNY Albany)	Kinship and Family Support in Taiwan
Dick Barrett (U.I.C. Dept. Sociology)	Industrialization & Sex Differentials in Mortality: Taiwan in International Perspectives
Lu Xun 盧詢 (Chinese Academy of Social Sciences)	The Economics of Gaoshan Societies during Ching Dynasty
Discussant: Prof. William Parish	
Panel on History (August 1, Sat, 1:00pm – 3:00pm) Chair: Wen-hsiung Hsu 許文雄 (Northwestern University)	
Ching-chih Chen 陳清池 (Southern Illinois University at Edwardsville)	Impact on Japanese Colonial Rule on Taiwan Elites

airiti

Douglas L. Fix (University of California-Berkeley)	Creating a New Society: Activism in Postwar Taiwan
Caroline Hui-yu Ts'ai 蔡慧玉 (Columbia University)	The Hoko System and Social Elites in Taiwan during the Japanese Period (1895-1945)
Panel on Literature (August 1, Sat, 3:30pm – 5:30pm) Chair: William Marr 羅郁正 (Argonne National Laboratory)	
Gu Jitang 古繼堂 (Chinese Academy of Social Science)	Taiwan Literary Trends: 1950-1980
Tu Kuo-Ching 杜國清 (U. C. Santa Barbara)	Contemporary Poetry from Taiwan as Studied in Mainland China
Chen Chien-wu 陳千武 (Taichung Culture Center)	The Characteristics of Modern Taiwan Poetry
Discussant: Yeung Tu 楊渡 (*Taiwan Times*)	
Panel on Economics and Technology Transfer (August 2, Sun, 9:30am – 11:30am) Chair: Mab Huang 黃默 (New York State University)	
Sun-jyi Ke 柯順基 (National Chung-Hsing University)	Transnational Corporations, the State and Technology Transfer: The Case Analysis of Taiwan's Microcomputer Hardware Industry
Wenlee Ting 丁文立 (American Graduate School of International Management)	U. S.-East Asia OEM Transfers and Linkages: The Case of Computers and Microelectronics
George C. Chou and De-Min Wu 吳德明 (University of Kansas)	Effective Tax Rates in Taiwan: 1961-1985
Panel on Architecture, Planning and Environmental Design (August 2, Sun, 1:30pm – 5:30pm) Chair: John Liu 劉可強 (John K. C. Liu Associates)	
Wang Hon Kai 王鴻楷 & Chen Kun Hon 陳坤宏 (National Taiwan University)	The Development of Urban Planning and Its Practices in Taiwan After 1945: A Critical Review
Kuo Wen-liang 郭文亮 (U.C. Berkeley)	The Production of Architecture in Contemporary Taiwan: A Preliminary Inquiry

airiti

Wuo Yung-ie 吳永毅 (U.C. Berkeley)	The Informal Sector in the Construction Industry in Taiwan: A Case Study of an Informal Contractor
Panel on Women's Studies (August 3, Mon, 9:30am – 11:30am) Chair: Rita S. Gallin (Michigan State University, Office of Women in International Development)	
Hill Gates (Central Michigan University)	Petty Capitalist Women
Jeaw-Mei Chen 陳皎眉 (National Cheng Chi University) Phylis Lan Lin 藍采風 (University of Indianapolis)	Attitudes towards Rape Victims: Are They Really Guilty?
Rita S. Gallin (Michigan State University)	Women and Export Industry in Taiwan: The Muting of Class Consciousness
Li Mei-chih 李美枝 (National Cheng Chi University)	The Comparisons of Job Women and Housewives on Sex-Type Characteristics, Self-Assertiveness and Fear of Success
Panel on Environment and Public Health in Taiwan (August 3, Mon, 1:30pm – 5:30pm) Chair: Meei-shia Chen 陳美霞 (The University of Chicago)	
Yuan-ching Ko 柯源慶 (National Taiwan University)	Occupational Health in Taiwan: A Review of Past and Present Facts and Discussions for Future Development
Whei-may Lee 李惠美 (National Taiwan University)	Pollution from Night Soil and Its Disposal in Taiwan
Ting-yu Ting 丁庭宇 (Kansas State University)	Industrial Pollution and the Regional Variations of Life Expectancy at Birth in Taiwan
Shun Dar Lin 林順達 (Illinois Dept. of Energy and Natural Resources, U. S. A.)	Dilemma and Problems of Environmental Protection in Taiwan
Junichi Ohnuma (Aichi Environmental Research Center, Japan)	Environment Problems in Taiwan: Comparing with the History of Environmental Pollution in Japan
Discussants: Jack Lee 李融 (University of Illinois at Chicago) Li Ron-wu 李榮武 (Columbia University)	

airiti

台灣社會研究季刊｜第一〇二期｜2016年3月｜227-256頁

台社是太陽花的尖兵嗎？

給台社的一封公開信*

趙剛**

Taishe, A Vanguard of the Sunflower Mass Campaign?

An Open Letter to Taishe

by Kang CHAO

---

* 本文是根據我在2015年10月3日「台灣社會研究學會年會」（台北：政治大學）的「台社100：失敗的台社」的專題討論組的發言稿整理而成的，謝謝甯應斌對此討論組的提議與組織，謝謝當天出席的朋友的參與討論，也謝謝于治中、甯應斌、何春蕤、鄭鴻生、瞿宛文，以及特別是陳光興所給予的批評意見，惟本文論點、文字、標題，完全由本人自負其責。所謂「公開信」的意思是，雖然本文談的是台社的那點事，而若有「收信人」，也應是台社，但文章的內容則是關乎公眾且可公諸於眾的；並無他意。

** 服務單位：東海大學社會學系
通訊地址：407台中市西屯區臺灣大道四段1727號
E-mail: kchao@thu.edu.tw

airiti

《台灣社會研究季刊》創刊於1988年2月，於執筆此刻，已不間斷發行了100期——這本身就是一無法否定的成績。而站在這個刊物後頭的，那並不以辦一份跨學科的批判學術刊物為唯一目的，同時也出版學術書(「台社叢刊」)、較現實性與政治性，從而並不嚴格講究學術規範的書(「台社論壇」)以及不定期主辦或協辦各類社會／政治／文化議題的公共座談會的台社同仁體(以下簡稱「台社」)，至今也近而立之年了。近30年間，在成員的自然的新陳代謝，與人事的進退出處之下，台社的確總還維持著一個無論主客觀都能辨認的連續性。這麼一份非體制的學術刊物，以及這樣一個非體制的且與主流政治與學術關係曖昧的群體，在一個一切事物快速折舊、蒸發，或變臉的島嶼上，能夠像一塊頑石般地，有些惹人嫌地繼續堵在那兒……這現象本身就已經是一個值得好奇、值得理解的知識或文化事件了。

誠然，以一個現實政治意識感相對強烈、長期關注政治並發言的一個知識分子集結而言，台社稱不上是一個在現實政治上具影響力，或在大眾媒體上有知名度的團體。但是，台社的長期存在與作為的意義，是不能僅以主流觀點來評估的，因為，不進入主流是它自己所「選擇」的一種姿態。台社的歷史意義或許更是存在於，台社以其特殊之位置，為台灣近數十年來的變化歷程，提供了一個特殊的理解視角，以學術與思想親身反映並反應台灣的社會與政治變遷。這個「台社歷程」本身是一雙重歷史書寫，既是那各時間點上的主觀書寫介入的本身，也是由那長期書寫連綴而成的客觀曲線，而後者所洩露的意義也許更為豐富。就此而言，說台社是一個當代的知識或文化事件，是不誇張的。它的被故意忽視、被隱密地敵意看待乃至打壓，以及作為結果的「現實上不重要」，其實正是它的獨特重要性的必然展現方式。換一種比較幫助理解，但也比較簡單、比較化約的說法：在只有藍綠或統獨二分的社會裡，觀察一道長期在主流之外的不藍不綠、不統不獨的腳印，以及由這些腳印所連綴而成的路徑的客觀意義，也許是從主流視

airiti

角溢出並理解台灣社會的一個重要視窗。

台社顯然也意識到自身是一個邊緣的、但具有某種重要文化意義的當代文化事件。那似乎是一種獨特的「先鋒意識」，混雜著某種菁英自覺、理論傲慢、社會孤立感，乃至孤芳自賞。從《台社》的第75期（2009年9月號）開始，在每期的封面裡的上緣，常設一小段「自我介紹」文字：

> 孳劃於戒嚴時期，誕生於80年代末社運烽火之中，多年來，《台社》持續力耕批判學術，在廣大中文世界中應屬獨特。關懷在地、立足區域、面向世界，賡續並創新批判傳統，是這個刊物繼續前進的動力與願景。[1]

這當然可以是台社的一種自我理解，而且，也可以是一種自信。但恰恰如同每個人的自我理解常常是詭詐狡獪的一般，一個團體又何嘗不然。自知者明，但甚難。台社長期以來，以批判的左翼團體自居；不統不獨、不藍不綠，超克統獨、超克藍綠，成為了這個長期被邊緣化的知識分子群體的核心自我意識。那麼，這個自我意識有沒有虛假或狡獪之所在呢？本文正是我以團體的一成員，對這個團體所做的一個初步的反省嘗試。但我奢侈地希望我的書寫被理解為是在一個唯實論意義上的「團體」層次的書寫，而非個人層次；如若讀者非要對號入座，堅持把一個在團體層次上的討論降到個人層次不可，那麼您不妨認為這裡所說的就是作者我的故事吧。事實上，沒有人能代表台社，台社是一個鬆散的團體，沒有綱領、也甚少刻意要達成學術或政治的完全共識，何況台社成員背景不一，有各式各樣的學術養成與觀點立場，從而經常會挫折關於作為一個群體的台社的論斷或陳述，好

1 這段文字是筆者所撰，經由台社成員同意定案的。

airiti

比，當我在本文之後的某一段落裡寫下：「台社作為『洋左』，幾乎不曾對近期當代重要土左鬥爭議程（例如，保釣運動、鄉土文學論戰），產生過任何知識上的興趣」這樣的文字時，就幾乎會引發立即的而且是合理的質疑：「台社成員鄭鴻生不是經常談保釣嗎？」、「台社成員呂正惠不是研究鄉土文學的嗎？」……是啊，沒錯啊，因此在書寫本文時，一種唯名論的關於「台社」的想像，對我自己也一直是一個誘惑，但我必須要稍帶暴力地自我克制這種誘惑，盡量以一種我所觀察體會到的較具主導性的軌跡或較突出的後果，來書寫這個團體。台社不僅僅是一個名，它是作為一個有某些特定「後果」的團體而存在的，從而我們倒推它是「實在的」（real）。在本文，我據以作為台社（尤其是它「前二十年」）知識狀態的基礎，只能是一種「最小公分母」，即至少不違逆矛盾於幾篇以集體之名發表的文獻：1988年台社創刊的〈發刊詞〉、1995年台社七週年學術研討會的基調論文、2004年台社十五週年學術會議的基調論文，以及台社同仁在2006年對紅衫軍所進行的集體「論述介入」。[2]

但這又不會是一種社會科學中所謂的「客觀性書寫」，因為它必然包括寫作者自身的視角與反思。筆者於1991年左右開始間歇參與台社月會，1993年正式入社。長期以來，筆者對於台社的知識品格以及歷史位置的理解，其實也類似那段前引文的理解，但大約也是2008-9年，筆者與少數台社成員（包括瞿宛文、鄭鴻生、陳光興、甯應斌……等人），開始了一些尚屬渾沌的關於知識狀況的反思，無以名之，偶而謂之「歷史轉向」（historical turn）。今天的這篇文字，雖然只能代表我自己，但不得不說是這個集體反思過程的某一展現。如此交代，用意是指出，由於長期以來我也參與到台社的知識格局與質地的構成，因

2 《台灣社會研究季刊》編委會（簡稱台社編委會）於1988年2月〈發刊詞〉；台社編委會於1995年8月出版台社七週年學術研討會基調論文；台社編委會於2004年3月出版台社十五週年學術研討會之基調論文；Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies（2007）。

airiti

此，這篇文章不是一個「局外人」的「批判」，而必然是一種「自我批判」。而之所以能夠取得一種自我批判的視角，也不是因為「個人的」努力，而是來自於與某些同仁在知識反省上的對話。[3]因此，本文作者在寫作時，應是不曾隱藏一種傲慢語法：「我以前像你們一樣，但我現在不一樣了！」

之前提到，台社的一種「先鋒意識」支持台社從1980年代末一路走來，走了整整一個世代，而要到2010年左右，才真正遭到前所未有的嚴重挑戰。本世紀10年代開始以來，以青年學生（特別是社會科學背景出身的研究生或前研究生）為主體的「台派」，漸漸形成了一個有別於，但絕非對立於，傳統獨派的政治力量，並在2014年春天以反服貿為名的「太陽花」動員中，驚爆展現它的實力，特別是對青年學生的影響。台派／太陽花與傳統獨派有同樣的台獨訴求，但它所使用的語言則大多不是直觀性、感情性的——如老獨派在過去所展現的，而更是分析性、理論性的。在台派的充滿政治正確的社會（科）學與文化理論語彙的操作中，我們看到了台社歷年來所積極引進並慣性操作的那些

3 2008年，瞿宛文、鄭鴻生與我，在忠孝東路巷子裡的一家西餐廳裡，首次談到了台社的「社運姿態」及配套的非歷史、去歷史的知識狀況。我們幾個人都同意要將這個問題在台社公開提出。之後，由瞿宛文出面邀請台社同仁在同一餐廳特別討論此議題。記憶裡，很多同仁參與，但討論明顯沒有交集碰撞。印象中，除了陳光興，其他同仁並沒有對這個議題的價值表示首肯或同情。之後，我們幾個感到必要的同仁決定，雖然客觀情況如此，但總還是得做些什麼，於是有了定期就此議題進行會談的安排，初期參與者有瞿宛文、鄭鴻生、陳光興、丁乃非、陳宜中，與我，稍後，甯應斌與何春蕤加入，之後，大約2010年，陳宜中退出，幾年後，徐進鈺加入。除了陳宜中與徐進鈺以外，參與者基本上是台社的「初老代」。今天回顧這個過程，難免想到一個問題，那就是台社從創社以來一直到今日的「代別」問題。台社最老的一代（也就是目前大致已退休、離社、退社或疏遠的一代）對知識的看法、對中國大陸的看法、對運動的看法、對「白色恐怖」的感覺……可能對於形塑台社的思想與知識狀況，具有某種關鍵影響，而應是以後探索台社知識狀況時所必須掌握的。當然，今日的台社青壯代的知識感覺與認同狀況，也是一個還欠缺理解的面向。唯本文不擬以「代別」為一分析核心。但如果有人說，本文比較是屬於台社「初老代」對自身知識狀況的一種反省，那也許算是比較接近實情吧！

airiti

環繞在「市民社會」或「社會運動」周邊的「批判性」語彙(例如,公民介入、反全球化、人民主權、多元文化、去殖民、反帝……)。換句話說,台社長期所自詡的「批判性」話語操作,如今默默地被台派的太陽花黑洞所吸收,而成為台派太陽花從自由主義到公民社會到分配正義到無政府主義到後殖民……的超級豪華版意識型態光譜中的重要構成。這也就是說,台社的、左派的、批判的「先鋒性」,驀然回首,在客觀上,已被一個最新式包裝的親美反中右翼霸權體制給收編了;你的先鋒話語,如今,成為主流話語了。這到底是該慶祝還是難過?但最重要的是:該如何解釋?

本文希望嘗試回答這樣一個特定歷史變遷下的特定問題,試著對長期以來台社的知識狀況、主觀的自我認同、客觀的歷史位置,以及這樣的一種知識結構的真實歷史效應,作初步的反思。所謂「反思」,當然也就是朝向台社自身,而不是責怪他人為「拿來主義者」。此處應該要問的恰恰是:台社的知識狀況與知識品格自身出了什麼問題,以致於能夠「成功地」為人所收編利用?果真如此反思的話,那將會拉出一條與前引文很不同的自我理解線索,而將不免也看到「台社的失敗」,與造成這個失敗的自身責任。失敗並不可怕——如果被直面的話。

當然,也必須說,對於一個已發行100期的刊物以及一個已近而立之年的團體,而且很有可能正處於一重新面對環境並企圖改變自身的關鍵期的團體(與刊物)而言,任何以終極定性的姿態去書寫它都是不成立的。對台社這個**仍在進行中**的「文化事件」的全面掌握、分析、理解與評價,遠非此時此刻的一篇短文所能夠或想要達成的。對這樣一個任務,我期待於將來。

一、歷史的無關

對台社長期以來的知識狀況,我要提出一個論點:台社知識狀況

airiti

的核心特徵是「歷史的無關」。而這一論點，似乎也被2008年左右台社某些成員所提出的「歷史轉向」這一特定反思需求，所間接證明了。「歷史的無關」，當然並不是說台社同仁的書寫都在一個高到無需具體時空指涉的形上學層次上進行，恰恰相反，台社同仁的書寫其實都是高度時空特指的。「歷史的無關」的意思因此是，受限於自身的長期知識慣習，傾向於將構成現實的歷史縱深（以及經常連帶著的——空間廣度），進行一種「經驗主義」式切割，將現象／議題的歷史源流以及空間尺度高度壓縮，如此一來，空間就是「我們台灣」，而時間則是「最近」、「近幾年來」，而最遠似乎也不過是「解嚴以來」，等「立即過往」。[4]因此，長期以來，台社對於何謂「現實」，總是抱持著一種較扁平性的理解。除了知識慣習之外，形成這個扁平性現實觀的，還包括一種對「立即有效性」的著迷；用台社喜用的詞，就是所謂的「介入」。但這個「介入」的政治主動性，因為缺乏某種建立在歷史縱深上的思想與議程，在馬不停蹄地「介入」（其實是被動地捲入？）運動的當下性時，也弔詭地大量流失。「歷史的無關」（或「歷史的外在性」、「歷史的工具性」），似乎是先鋒意識所常有的一個伴隨特徵。

關於「運動介入」與「歷史的無關」之間的關係，或許可以稍加討論。1980年代末，台社創刊之際，「搞運動的」與「搞學術的」成員間界線不清，後來兩者分化，「台社」被定位為一個以期刊為基地關切社會變革的學術團體；製造論述支持社會運動。但隨著時代變異（我不願意輕易說「進步」），當先前的某些鬥爭議程，幸或不幸，變成了體制現實的時候，台社為了不讓自己出局（或批判性喪失，或存在意義感消失，或——「顯老」），就必須把運動的「批判性」升高，把論述往險處與尖處攀升，從而往往讓台社與（較）主流的社運產生了緊張，因為後者認

4 個別台社成員的關切當然並不總是「我們台灣」，例如夏曉鵑關注菲律賓、馮建三關切古巴，丘延亮常論及印度或舊俄。但這些關切似乎並未形成「以古巴或以印度為方法」來拓展對台灣社會理解的時空規模。

airiti

為前者的批判性菁英化，把批判性不現實地拉高調門，從而脫離了運動現實。這或許就是朱偉誠在這次「台社一百：失敗的台社」會議上對台社在同婚議題上的「批判性」的批評要旨。儘管我並不認同朱偉誠的批評位置與指向，但我認為這個批評是以某種真實感受作基礎的。長期以來，台社在深具敵意的主流環境中所形成的「先鋒意識」，具有一種總是要不斷升高政治正確層次的傾向，而這唯有讓台社的論述模式更加當下化，更加在概念化，從而「歷史的無關」。但此處更值得被指出的一個尖銳問題或許是：為什麼台社的先鋒性所開拓出來的空間，到後來多被政治正確化，為主流所接收，而形成「新常態」呢？這是否間接指出了台社的「批判性」是有問題的呢？是否這個批判性，事後看來，不幸地只是主流發展路徑的前置量而已呢？太陽花以後，台社更加清楚地面對了自身的窘境：台社的批判性，如果還有，已經被逼上高寒的塔尖，但放眼朝下望去，則驚怵地發現，這個批判之塔的整個地基（以「社會運動」與「基進民主」等核心象徵所構築的一整套象徵性論述體系），都已經被太陽花所收編了。

在台社的前二十年（1988-2007）裡，作為一個團體，它的論述並不是建立在一種較深刻的歷史意識與較紮實的歷史研究上頭的，且是以台灣為空間尺度的，即我在另一篇論文中所謂的「方法論台獨」。[5]前面提到，2008-9左右是一個關鍵轉變期，幾位台社同仁，而且都是年歲

5 見，趙剛（2009）。我願再度作一種方法論上的強調：我討論的對象是作為一個群體與歷史現象的「台社」。降到個體層次，「方法論台獨」當然不是普遍適用的。在台社的前二十年裡，呂正惠是唯一的具有中國視野的成員，幾次試圖「矯正」台社的「方法論台獨」，讓我們把對台灣的理解置放於一個更大的中國脈絡下，但失敗。而陳光興，早在1990年代中期就已經敏感到西方學術範式的限制，而尋求走進東亞或第三世界。但如同呂正惠，陳光興的知識活動也並未鬆動台社的「方法論台獨」。本文不欲看輕他們的先驅性努力，但更企圖指出知識範式的惰性，以及時代所設定的條件，對知識狀況的巨大的、超乎個人層次的支配力。我自己在知識結構上的改變的反省，見拙作〈我的「批判知識分子」歷程：閱讀孫歌《探詢歷史的「基體」：溝口雄三的中國思想史研究》的一些外緣感受與反思〉，收於《探詢歷史的「基體」：溝口雄三的中國思想史研究》（即將出版）。

airiti

稍長的同仁，開始意識到自身知識狀況中的這種「歷史的無關」，於是開始嘗試一種或可謂之「歷史轉向」的知識狀況反省與突破。但到目前為止，單就**研究成果**而言，真正開了一點頭的，可能只有兩個方面：瞿宛文關於台灣戰後土地改革的研究，以及陳光興與趙剛的重新閱讀陳映真。透過土改這一關鍵歷史事件，瞿宛文及她的年輕研究伙伴們，讓我們重新思考一系列的問題，包括土改是在一個什麼樣的政權（包括日本殖民體制）、產權與階級的背景下進行的？國共內戰的歷史脈絡以及冷戰時期的「美國因素」與作為一個歷史事件的土改之間的關係為何？國民黨土改能夠啟動並獲致成功的（某種如果被稱作「民族主義」可能就過於褊狹的）文化精神動力為何？ 1950年代國民黨「威權體制」與地主階級之間的權力動態為何？以及，土改的「妥協性格」如何影響了台灣之後的都市發展……等攸關如何理解我們今日的發展與意識型態格局的重要問題。不僅如此，這個研究也得以讓我們在更大的空間尺度上，開展以後關於國共兩黨的土地改革的過程與效用的比較性思考，以及，幫助我們理解，在廣大的第三世界中，台灣的土改為何能夠相對成功？另一方面，陳光興與趙剛各自對陳映真文學與思想的研究，則企圖經由陳映真具有深刻思想內涵與歷史基礎的文學創作，重新面對與整理台灣當代歷史，並發掘一種真正在地的思想資源。透過陳映真的文學與思想，我們不得不面對荒蕪的1960年代、白色恐怖的1950年，日本殖民統治，以及在這之間的以台灣共產黨人為核心的不絕的台灣左翼思想與實踐歷程，而這又讓我們不得不重新認識中國，乃至這整個區域的近現代史。

因此，「歷史的無關」，作為台社知識狀況的一個明顯特徵，其實並不是孤立的，它是和另兩個特徵相互扭結相互形成的。其一，台社自限於一種以台灣為唯一空間尺度的方法論視野；這既展現在（儘管在陳光興的努力下）台社缺乏區域與第三世界視野，也展現在台社，作為一個左派知識團體，向來稀缺一種關於「全球資本主義政治經濟學」的

airiti

視野。其二，台社也缺少一種更深刻面對文化現象或文化議題的知識能力。這是因為流行的以「去歷史」以及「與運動結合」為特徵的台灣當代社會與文化研究，對於「社會文化現象」研究的概念化、孤立化與當下化，事實上也是建立在「方法論台獨」（效果展現在「第三世界視野的缺乏」以及「全球政治經濟學視野的缺乏」）的基礎之上的。但在目前這篇短文裡，我將把問題暫時聚焦在「歷史的無關」上，對於知識狀況的其他交織維度則無法在此充分展開討論。

從台社成員的知識背景組成，似乎也能幫助說明台社知識狀況裡的「歷史的無關」。一向以來，台社成員裡，什麼學科都有，就是沒有學歷史的。台社也意識到這個知識缺陷，曾經力邀過兩位史學界的同仁參加台社，但相互以誤會始以理解終。這個事實本身夠有說明力了吧。但話說回來，台灣當代史學界似乎也少有能和台社這個具有特定政治色彩的學術團體合得來的；敬或不敬，皆對台社而遠之。所以，嚴格說來，長期以來台社缺少歷史學科的參與者這一現象，是不能只從台社自身得到充分解釋的。這幾十年的當代台灣史學界，在我極粗糙、極直觀，當然就不一定準確的印象裡，要嘛，冷漠地皓首窮經於各自的專細研究對象中，要嘛，自1990年代起，熱烈地投入台獨建國的歷史發明工程中。這兩種史學家，出於不同的原因，是都不會和台社打交道的。

在台社成員裡，如果非要打個分數的話，我想大家都會同意，在前二十年裡，無論是思考或是書寫方式最具有歷史性格的是鄭鴻生。[6] 鄭鴻生自傳性濃厚的非學院式書寫，有效地將很多重要歷史軸線或議題，包括本省男性祖、父、子不同世代間文化認同的緊張、台灣式悲情苦悶小器的文化起源、台獨文明正當性的歷史建構、1970年代初海

6 最早，台社成員有一位研究中國思想史的錢新祖先生。根據丘延亮與陳光興，錢和余英時等人的自由派思想史的路數大不同。不同在哪兒，我不清楚，但總是遺憾他的早逝；若有這樣一位同仁的長期參與，或許能多少調整大家的知識感覺與知識儲備。

airiti

內外保釣運動（特別是1960年代以來具有左翼色彩的青年理想主義）的鬥爭歷程，以及，台社在北美的史前史探索……置入了台社成員的歷史意識與話語中。台社如果沒有鄭鴻生這一非學院派的長期參與，那麼台社成員的歷史意識必定更為蒼白單薄。

若是不細到具體學科區分的話，台社成員可說是一直是由兩大塊所構成的：比較「現代的」搞社會科學與政治社會哲學的，與比較「後現代的」搞文學與文化研究的。[7]在台灣學術界的大版圖上，這兩塊學術地盤（所謂人文與社會科學）的主流知識話語結構基本上是非歷史的甚至是反歷史的——以「方法論普世主義」或是「方法論台獨」這兩種似悖而實合的方式展現。屬於這個大版圖之一塊的台社，其實並沒有深層挑戰過這個話語結構，而最多僅僅是在一種規範性的姿態（「站在左翼立場」）上、或淺層方法論層次（批判實證主義）上，或學術建制（挑戰TSSCI）上挑戰主流。從創刊以來，台社就以「基進」（radical）自居，但從未「基進地」意識到並進而反省到自身學術範式的主流化，而「主流化」與否，是無法用西方的範疇（好比批判理論vs. 實證論等等）加以釐定的。台社知識狀況的主流性質，因此是要在台灣學術界的知識狀況的範圍之內來考察的。如果台社自以為自己佔據了一個外在於台灣學術界的「批判立場」，那有可能是一個錯覺。而這從另一個角度支持了我在文章一開始所宣稱的，作為一個文化與知識事件的台社的個案重要性。

記憶裡，台社早期的月會，尤其以1990年代為甚，基本上是這兩種知識背景或取向的相互滲透、相互支撐（但也偶而相互緊張）的話語流動；一部分人嗜以「社會科學」或「政治哲學」為底，對國家、政黨進行批評、揭露或八卦，另一部分人則傾向以「文化研究」為底，關心、支持邊緣主體的運動。前者的核心語言是「市民社會」與「批判」，後者

7 這只是個大概，不是每個蘿蔔都有一個坑，好比呂正惠與于治中就很難歸類。而若較真起來，可能每個成員都不會滿意於他非得是屬於那一塊兒的；能理解這種心情。

airiti

則是「人民民主」與「解構」，兩者的交集則是在由「社會運動」與「國家機器」這兩個正負極所座標出來的場域之中。而無論是批判或是解構，操作者皆無感於其合理性或有效性需要有一定的歷史意識與歷史研究的設定。

二、台社的自我認同是「新左」

台社主觀上的自我認同是一個在後革命時代，支持社會運動與「基進民主」的左派學術團體；質疑基礎主義、質疑本質主義、質疑大敘事、反父權、反國家機器、「反資本主義」，並歌頌多元、公共性、差異，或欲望流動的「基進民主」。而國家機器、民族國家、民族主義、文化傳統，或任何在形上學想像中具有「大」、「一」、「上」，或「陽」等秉性氣質的概念或制度，都會立馬取得台社白眼。現實政治上，台社的批判對象則是藍綠兩黨、國家機器，以及民族國家打造工程，因為它們對據說「正浮現中」的「基進民主」產生威脅。但在這些明晃晃的概念或範疇之外，也許直到最近之前，台社的知識狀況還隱藏了一個沉默核心：對「中國」的怪異沉默。這個沉默不僅僅是島嶼上普遍地對中國的無知的一部份，也反映了一種特定知識狀況：台社不知如何在它的知識世界中擺放中國。長期以來，或許除了少數一二人，台社同仁（包括我）對中國歷史，尤其是對近當代史，大致朦朧無知道聽途說似是而非，但我們並不覺得我們無知，反而以一種嘆息的姿態覺得我們大概知道中國是怎麼回事！於是這樣的一種以不知為知的「無知」，讓我們以一種「程式設定」（by default）的方式，對「中國」採取一種類似「還夠不上批判」（undercritique）的態度。在黑格爾歷史哲學不曾真正被清算過的「西方左翼」思考中，「中國」，在長期的東方專制主義下，是處於一種前社會運動、前公民社會，乃至前憲政體制的狀態，而這恰

airiti

恰是眾多西方新左，尤其是英美德的，長期以來的默會立場。[8]

把「中國」重新問題化，將之置入我們理解台社「新左」認同的核心位置，可以讓我們擺脫關於台社成員西方學術流派傳承的微小差異的糾纏，讓問題攤在一個特定的在地脈絡裡。於是我們看到了，這個「新左」，其實是一種高度焦慮的近親區隔，是相對於台社同仁有些同情但又焦慮要劃清界限的「老左」而言的。台社同仁把「老左」鎖定在一種過時的想像中。「過時」在首先它沒有語彙支持「新興的」市（公）民社會、社會運動、基進民主……其次，它仍然在講那些「在西方早已過時的」馬派古典政治經濟學語言（這裡相對的是前述台社知識結構的另一缺失：對全球資本主義政治經濟學的興趣缺缺）；第三，也許更糟的是，它與「中國」處在一種老掉牙的「民族主義」式的認同情感中。而當我們如此想像時，其具體核心形象不得不說，是陳映真。

因此，「新左」這一詞彙真正能夠被確切分析出來的語意可能僅僅是：「台社自認是左派，而且是一種『新的』左派」。但在這個「新」的背後，卻是極其複雜扭曲的權力關係。在未來關於台社的精神史書寫中，希望如下所假設的一種複雜的心理叢結，能為未來的書寫者所斟酌：「從創刊伊始，在將近二十年的歲月中，台社長期隱密地希望，這樣的一種『新』，也就是台社的『（後）現代性立場』，能夠以一種類似『忠誠的反對者』的理論保證，被台獨派認知乃至承認，畢竟，台社的知識架構是建立在某種知識意義（雖非狹義的政治意義）上的『親西反

8 因此，台社對自身的知識與實踐之間的關係想像，是可以用「新左」來統攝的。但是由於「新左」在理論旨趣上可能比較接近台社的「社會科學派」的理論姿態，從而讓比較親近「後現代」、「後結構」、「後馬克思」敏感的「人民民主派」不那麼覺得這會是一個完全貼切的共識名。但話說回來，「新左」雖然不曾是一個共識名，但回顧台社，也不會有人否認台社在台灣所佔據的一個論述與實踐姿態，是類似於西方新左的；連最「人民民主」的《島嶼邊緣》在1990年代初開始籌備時，都還曾經有過這麼一個想法，那就是籌議中的刊物是以英國的《新左評論》為認同對象進行規劃的。如果我記得不錯的話，這個想法當初是吳永毅提出的。

airiti

中』。」[9]台社反對台獨派，基本上不是站在反帝反殖立場，更不是什麼民族大義上頭，而是站在兩個「批判的現代性」立場上。一是階級立場；台社認為獨派反映了中產階級的利益與世界觀。二是反民族主義立場；獨派反映了一種壓迫邊緣或多元的霸權統合力量。台社其實是以第二種立場為具體著力點，而以第一種立場為偶而拿來用的方便修辭。因為，根據台社同仁所熟悉的「比較新的」西方理論，不論是英國新左或是法國後結構或是美國酷兒，都得認為反對台獨民族主義的理論與政治是必要的，畢竟，它威脅了「基進民主」、「異托邦」或「多元流動」。但一方面由於台社的「新左」知識格局的歷史淺盤（可能和台社同仁大多是外省人有關——底氣不足），在對時代巨浪的台獨民族主義的批判中，迴避進入歷史，並同時依賴政治正確以及特別是英國左翼論述傳統的反民族主義理論術語，將自己與所有的反帝反殖的第三世界民族主義、中國社會主義革命中的民族解放話語，或台共黨人的反帝反殖的中國民族主義立場，都切割得乾乾淨淨，以免授人以柄。這樣一種內在扭扭捏捏、欲拒還迎，但表面卻又乾淨清楚的「批判」姿

9　台社有兩次「退社潮」。以台社的規模，所謂「潮」也不過是超過一個人的，因某個事件而發生的離、退社現象。第一次是1994年七月陳光興發表〈帝國之眼〉，批判了南進論述的次帝國想像之後，曾被批評為「傷了台灣人的心」（徐正光語），有了第一次退社潮。第二次退社潮，表現的比較不那麼劇烈而較纏綿，是2005年之後直到2010年這五六年累進遞加的結果。從2005年筆者發表了批判龍應台的〈和解的壁壘〉開始，到2008年包括瞿宛文、鄭鴻生、陳光興，與趙剛等台社同仁開始的「歷史轉向」（見《台灣社會研究季刊》74期，「二十週年紀念特刊：專題—超克當前知識困境」專刊。反映在當年的「台社二十週年會議」的某些論文上），可以看到某些台社同仁開始在一種「哲學上」的意義，也就是對自身的知識狀況（包括前提、方法與格局）開始反省，試圖掙脫從早期台灣教育到美國留學到回台教書做研究，所長期加諸於我們身上的「親西反中」的知識慣習。第二次退社潮，或許可以理解為離（退）社者從一種對現代性的忠誠立場，將這樣的一種改變目為「反動」的驚愕心情的外顯行為吧。於是，不令人驚訝的是，某一退社事件是「劉曉波事件」在台社所造成的「內部分斷」的外部表現。將第一次退社潮與第二次退社潮作比較，可以發現兩者都與「中國」密切相關，然後者的確出現了外顯的「中國因素」，也就是牽涉到同仁與日漸分化的大陸知識圈之間的差異連帶關係。

airiti

態，在1989年「六四」之後「中國」正當性急遽落潮之下，以及1990年代初獨派在李登輝層峰發動與掩護之下漸漸取得論述霸權之時，表現得特別尖銳。台社並沒有在這個危機時期，將危機感轉化為知識求變的動力，它並沒有突破西方所設定的「民族主義」論述與規範框架，反而是把所有超越（或跨）階級或其他社會分類的民眾的團結性，都以「民族主義批判」之名質疑或取消。我自己在1994年寫的〈新的民族主義，還是舊的？〉一文，堪為一代表。

長期以來，台社以「基進社會研究」自詡，但在關於民族主義的問題上並不基進，因為它是以一種概念的、邏輯的、政治正確的方式，虛偽地、膽怯地給自己取得一種「基進性」，但所付出的知識代價則是迴避了「民族主義」到底是不是必需逢之必反，以及，「民族主義」這個概念是否恰當……等根本（radical）問題。我們根據的是西方理論，而非根據在地的、區域的真實歷史條件與議程。從這裡，我們或許可以得到一個教訓：所謂基進，必須是面對歷史的複雜性的不退縮，不簡單歸因，不過早立論的一種知識態度；若只是借概念所鋪墊的立場迴避對具體的、複雜的、糾結的，從而必然是歷史的問題的探索，則是——偽基進。

三、台社的客觀歷史位置其實是「洋左」

既然台社知識／政治的「元立場」是大致被（當代）西方思想與學術的語言與範疇所規定的，那麼，在一個知識風潮沸沸揚揚但也難辨真偽地，強調在地性、區域性與學術去殖民的年代裡，「新左」可能僅僅是一個雅稱（euphemism）。事實上，一個更符合台社前二十年客觀歷史位置的稱謂其實應是「洋左」，因為，台社意欲有所區別的「老左」，其實正是「土左」，也就是那（至少努力）繼承自日據時期以來，以共產黨

人為主體的台灣左翼運動。[10]更甭提台社與那根本就不在它意識範圍內，包括狹義土左在內，或可暫謂之「中國左派」的整個「革命傳統」的幾乎全面離異。中國歷史自明中葉以來一直到二十世紀上半，不同世代的思想者、革命者，直面時代挑戰，展開他們旨趣弘遠、立場殊異的思想與實踐，例如王陽明、李卓吾、龔自珍、魏源、康有為、梁啟超、章太炎、魯迅……而他們的思想往往又超越了我們今日的左右窠臼，有可能成為我們重新理解自身以及重新尋找出路的資源。這即是甯應斌以及我，都企圖指認的一種不能化約為一般左派的「中國左派」，其中，「中國」並不是一個同質性群體的國族身分之名，而是指涉一種中國原理的可能性。[11]然而，無論是對「土左」或是對「中國左派」而言，在他們的思想與實踐裡，都潛藏一身分焦慮感——在當今世界，「我們」是誰？而「我們是誰」又相當程度決定於我們的意義參照體系，因此，認同問題其實又是歷史記憶或歷史編纂的問題。對於一個「土左」，他不能不知道賴和與楊逵；對於一個「中國左派」，他要知道賴和、知道楊逵，他也不能不知道章太炎、知道魯迅。這些記憶，反映了我們對歷史鬥爭的連續性的承認與尊重，以及對在我們每個人身上的「傳統」的直面、承認、尊重，乃至於愛敬——但至少要從直面開始。然而，對於「歷史的無關」的台社前二十年而言，「傳統」對我們完全不構成知識的焦慮。為什麼呢？因為透過與西方的縱的繼承以及與非西方的橫的交往，我們似乎便與「現下之要求」完成充分且必要之聯繫了。[12]

---

10 這個「土左」，常被簡稱為「統派」，後來又常被稱作「統左派」。

11 關於「中國左派」這個想法的較進一步的申論，請參考筆者2005年〈中「國左」派〉，發表於「重新認識中國」學術研討會（第二屆）。

12 也許這樣說，只能是代表我自己或是我所觀察體會到的台社的某種主導知識狀況。大概從1990年代中期開始，陳光興就間歇引入一些區域資源，例如很早就開始的兩岸三地學術交流，以及好比學者帕沙・查特吉或區域中其他知識分子的來訪，以及讓研討會不以英語為唯一會議語言，都是一種從絕對英語世界籠罩下開始反省與逃逸的展現。但是，我也很清楚地感受到一個事實，即，直到2012年王曉明老師來交

airiti

此外，當我們瞭解西方的新左是從對他們的老左的繼承與批判中形成的時候，那麼中西兩相對照下來，台社其實也承擔不了「新左」這個名，因為我們並沒有經歷過一個「清算」過程，我們只曾自以為是地但其實不免媚俗地，私意和老左（即，土左）「保持距離」，並不曾和後者有過一段能夠達成清楚區別的反思與論辯過程。不用說，進行區別的責任是落在台社肩上，因為是你要指出他人為落後，並標舉自身為新。

由於這兩層原因，以「新左」指台社並不準確，恰如其分的名是「洋左」。長期以來，台社是各種西方左派理論的在台代理人，但就像裕隆汽車也要修飾日產原型以便在台銷售一樣，「代理」並不妨礙其中也包括一種「翻譯」或「適應」過程。但這個翻譯或適應，有多麼接地氣，有多麼為廣大民眾喜聞樂見，並進而與民眾達成一種相互影響，則是一個完全可以經驗論證的問題。此刻我的答案是否定的。台社當初以「自主公民」[13]試圖「介入」紅衫軍運動，還發行了小冊子，但在民眾中幾乎是毫無影響，對運動也不曾產生些微的化學反應，幾可說是馬耳東風。

正因為台社不是「新左」，那麼稱陳映真等人所代表的為「老左」，

大開了一門關於中國近現代思想史關鍵詞的課程時，我，相信還有其他人，才感受到一種因為起始點過低而有的興奮與收穫，一些大名如今仍然環繞，如龔自珍、楊度、劉師培、章太炎……在那時，才對中共之前的「中國左派」有了一種較明確的感受（當然，這絕不是說王老師的課的精彩是建立在我們的白丁之上）。陳光興在帶動台社在兩岸交流上，當然更別提亞洲交往上，當然是先驅，但是這些先驅性的工作如何慢慢影響到關於台社重新評價「土左」恐怕也是要到比較後期，也就是約略2008年左右，當陳光興開始積極組織對於陳映真的閱讀與討論時；而這也是為何我說台社有個「前二十年」這個階段的基礎之一。當然，這些都必須更細緻更完整地論說，本文只是拋一塊磚而已。而我這塊磚，其實更有意於拋向台社的較年輕世代。近些年來，不管是關於陳映真的閱讀以及所引起的關於1960年代歷史與思想的討論，或是王曉明老師的課，甚或去年底的台社反思自身的「台社一百：失敗的台社」的座談會……我看到的是一種跨代現象，參與的有比較老的，如我們這一代，有比較年輕的，如正在讀書的一代，但似乎就是比較缺乏台社中生代的參與。這樣一種對於知識狀況反思的漠然，到底意味著什麼呢？我困惑。

13 必須承認這個詞彙是筆者杜撰的。

airiti

也就不適宜了；既無新，何來老？一般而言，「新」與「老」之間，並不意味一種絕然斷裂，總是意味某種連續性，但「洋」與「土」則可以是完全斷裂，是兩個世界。考諸台社的「先鋒意識」以及「歷史的無關」，以及它們具體表現在台社與中國學術思想傳統的離異陌生、與「土左」傳承的斷裂冷漠，與「學院化」（結構性不接地氣）的完成……台社的確是與「土左」形成斷裂的「洋左」。

台社適合「洋左」這頂帽子，就台社的生成史而言，也是成立的。這裡有一個粗略的系譜考據。根據鄭鴻生，它首先是在1980年代中期，在北美，特別是以洛杉磯為輻輳，形成初步的交流集結，所謂的LA Group，然後在1980年代後期，不少人陸續回台，集結而為台社。如今回顧，這個北美的左翼集結，當然是受到了1970年保釣運動的影響，是保釣運動的某一種思想與政治的延續。但我們知道，保釣運動除了有統獨光譜外，還有土洋光譜，而在台灣的1970年代出現的現代詩論戰（1972）以及鄉土文學論戰（1977），可說是受保釣運動刺激所發展出來的一種土左運動，與中國社會主義革命傳統有一定的親近性。相對於這個土左戰線，LA Group則可說是北美保釣運動裡受（西方）馬克思主義深刻規定的一條「洋左戰線」。這個群體，在知識與思想傳統上，以閱讀《資本論》以及比肩當代西方馬克思主義的發展，為知識構成的核心架構，從而發展出以階級運動（尤其是工運）為核心的後革命時期社運政治路線。在此大架構之下，對「中國」的知識與政治感覺則是矛盾曖昧的，一方面拒絕分享獨派的那種民族主義式的敵意，但另一方面也拒絕進入「土左」的那種內在於中國社會主義革命的歷史與知識感覺中。「國家民族」這個為近現代中國知識分子（一直到「土左」）所據以為使命感的話語基礎，在LA Group中，被隱藏到幕後或被「壓抑地昇華」為某種左翼普世主義——以去除具有特定時空座標與歷史擔負的「國家民族」參照之後的，普世的、被壓迫的「人民」為使命感基礎。一直到2016年的今日，前LA Group成員可能仍然會雄辯地說，所謂釣

airiti

魚台問題，要從國際霸權壓迫下的宜蘭與沖繩的底層漁民這一視角看……云云。但是，我看到的是，在這些看似雄辯的、朗朗的左翼普世主義語言之後，仍然有一個核心問題如夢魘般地立在那兒：你如何看待中國？[14]它是帝國主義嗎？當然，最簡單清潔的方式就是把中國和美國一併掃入「帝國主義」的垃圾堆中，以避免複雜的歷史與現實，並保持自身的邏輯一貫與理論優雅。但現實是複雜的、語意是詭詐的，在「太陽花」台派青年對「東帝」與「西帝」佯作各打五十大板的話語裡，真的是「不知心恨誰」嗎？

事實上，在台社前二十年，台社作為「洋左」，幾乎不曾對近期當代重要土左鬥爭議程（例如，保釣運動、鄉土文學論戰），產生過任何知識上的興趣。同一時期裡，台社，整體而言，對於包括台灣在內的中國近、現、當代的左翼議程，也似乎不曾表現出慾望，哪怕是純粹認知的慾望。此期間，大概也只有鄭鴻生會偶而書寫或語涉保釣。而在台社，這樣的談論往往也是從屬於對當下學生運動的關注。有趣的是，如今人們或許會漸漸開始感嘆於彼時的台社成員為何會安於那般侷限的知識與思想框架（好比，對保釣或是鄉土文學論戰的歷史意義的興趣缺缺），但在當時，以我的記憶，大家並不覺得自身的知識活動有任何結構性缺憾，反而覺得自身在台灣的知識圈中是最進步、最具批判力、最有想像力的一群「左翼學者」，同時嘲笑台獨的教條、老左的過時，當然，以及學者同行的蛋頭。但今天我們把台社置入它的時代背景，我們不得不發現，台社，作為一個知識現象，其實鮮明反映了一個時代所加諸於它身上的烙印，也無法逃避如馬克思與恩格斯在《德意志意識型態》裡所指出的「特定時代的幻覺」（the illusion of the epoch）。台社是解嚴之子、是冷戰結束之子，同時也是「意識型態終

14 我如此回溯想像這個團體，是以1990年代以後我個人印象中的許登源、蔡建仁、與鄭村棋……為主要參照的。這個印象可能不準確，甚至錯誤，我的態度是等待修正或推翻。

airiti

結」之子。台社接受了這個時代的大敘事，在資本主義現代性的終點前提下，興奮地以代表市民社會多元利益與認同的社會運動支持者定位自身。台社以「社會運動」取代「革命」，以「改革」取代「解放」，以「西方」等同「普世」，以「政治正確」等同「基進」，當然還有，以「中國」等同於「東方專制」或「革命墮落」或「極權體制」……左翼傳統中的反帝、反殖，與「第三世界」，在台社的話語中雖然並沒有完全缺席，但是所聯繫的思想資源基本上更接近「後殖民」，而非中國社會主義革命傳統。這裡並不是說，中國社會主義革命傳統有什麼必然的知識優先位置，而是說，當一代的知識分子並不曾將自身的知識下錨於一個特定歷史與文化時空時，他將減弱了對歷史階段的認定能力，以及在歷史中尋找資源的敏銳度。例如，如果我們是在一種「中國的」位置思考的話，我們會得到一種冷戰並未結束的時代感，並因此產生一種現實急迫感，逼迫我們回到冷戰時期尋找對抗冷戰的思想資源，例如，重新認識發生在冷戰鬆動期1970年代的保釣運動與鄉土文學運動。因此，我們或許可以說，台社真正開始重新認識「土左」的時刻，不早於陳光興於2008年開啟的「重新認識陳映真」這一議程之際。而在台社之外，窮斯濫矣，「帝國主義」與「殖民」則更是常被自稱「後殖民」的獨派，「拿來主義」地變成了對國民黨政權或對「中國」的批判手段。以前，我們也嘲笑過他們的這種拿來主義，但今天回顧起來，我們自己對於「帝國主義」與「殖民」的理解與使用，也不是不可爭議的。

1980年代初以來，「土左」面臨了多重危機。如果說1970年代的現代詩論戰以及之後的鄉土文學論戰，是冷戰結構鬆動下台灣社會累積的矛盾與張力，展現在文學上的形式，那麼到了1980年代初，由於冷戰趨於尾聲、全球新自由主義開始勃興、台獨派步步為營興起，以及中國大陸改革開放，使得「土左」在鄉土文學論戰之後，並沒有因「無法被摧毀而更形強大」（尼采語），反而弔詭地迅速落寞沉寂。陳映真的《人間雜誌》（1985-1989）或可視為「土左」的群眾性實踐的迄今最後

airiti

一波。「土左」對湧現中的黑暗歷史勢頭的敏銳感覺，體現在陳映真1982年小說〈萬商帝君〉及其之後高度歷史焦慮感的文學創作，以及在這個歷史警覺性之下企圖振作的努力，包括了《人間雜誌》、《人間思想與創作叢刊》，以及《台灣政治經濟學譯叢》——這些如今看來都是陳映真及其同志在歷史危機感中的自覺努力。在當時，這樣的奮鬥是異樣孤獨的。在大荒涼中，陳映真也曾試圖影響台社同仁，共同面對這樣的歷史危機，但獲得的是馬耳東風。[15] 今天回顧1990年代，難免對當時我們在知識與實踐上的自以為是感到羞愧。我們對現狀沒有深刻的危機感，從而也沒有某種信念與使命感，而歸根究底，那是因為我們認為我們從西方繼承下來的那套價值與分析語彙，就已足夠讓我們在台灣成為我們了；我們歷史脫水而不自覺。[16] 中國，以及這個區域，在近現當代歷史所遭遇到的議題，以及前代人的鬥爭經驗與失敗經驗—不管是反帝、反殖，或是反封建—對我們都殊少意義。長期以來，在台社月會中，你聽不到章太炎、聽不到魯迅、聽不到賴和，聽不到林書揚、聽不到劉進慶，也甚少聽到陳映真。我們在西方的訓練已經讓我們形成了一種對第三世界社會主義革命的一種輕視漠然，我們事實上接受了某種演化階段論：必需要在布爾喬亞的經濟與政治既成格局上，才能進行「左」的實踐。是在這樣的一種大歷史「意見」下，我們對於歷史議題與歷史遺產幾乎是全面絕緣的。何不呢？我們有「我們自己的agenda」啊！這種姿態在台社2004年的十五週年會議的基調論文〈邁向公共化，超克後威權：民主左派論述的初構〉中，顯得異常有代表性，在那兒，一種「民主左派」被勾勒出來了，其核心價值之錨即

15 陳映真在《台灣政治經濟學譯叢》的一套書出版後，曾寫信並贈書給數位台社同仁，但沒有得到知識上的回應。

16 有台社同仁曾驚訝於陳映真對於很多勢頭的「先知性」。撇開「先知先覺」這類不是完全不合理但沒有發展性的解釋，我們可能要從「土左」的知識的結構與品格來回答這一謎題。

airiti

是：公共、平等、多元、和平。[17]對於這些價值，我們今天也不擬否定，它們都沒錯，但在與這些價值產生關連的方式上，我們完全去歷史化，似乎前輩與我們所做的工作是無關的。那至於我們是否有一種思想勇氣，根據我們特定的歷史條件與資源，為這些價值之名注入對人類文明未來有所貢獻的新內容，則似乎更是在我們的"agenda"之外了。

簡而言之，台社在它的大約前二十年，作為一種學院派「洋左」的歷程中，以一種「市民社會論」(或「公民社會論」)的規範性立場，擎持著某些高度政治正確的價值概念，以社會運動或人民民主之名，對台灣社會進行「干預」。這些干預將如何被未來的歷史書寫、評價，我誠然不知，而且我也不準備一意否定，因為台社這二十年的「異議介入」，相對於既存的政治道德水位而言，的確是不容抹煞的屢屢「立言存證」，例如台社全體在2006年「紅衫軍運動」中的「公共介入」、例如台社在對TSSCI體制的抗議、例如台社對美軍侵略伊拉克的抗議……但話說回來，台社作為一個團體的長期介入，如前所論，的確又不曾在一般老百姓中得到呼應或反響。這是否是由於台社長期以來「不接地氣」，缺少對於人民群眾喜怒哀樂，智慧冥頑的真實體會與掌握，同時也缺少直白的理論話語去有效解釋以及有效介入人民群眾的主體流變之中。而這似乎是中國左翼歷史中的各類「本本派」的「洋左」或「國際左」的實踐無效或冒進失敗的共同命運。長期以來，台社太習慣於一種「先鋒感覺」與「社運姿態」，並與「傳統」處於一種斷裂的關係，而今日之情境已在召喚左翼必須重新認識那存在於包括我們自身的人民大眾

17 這篇以「台社編委會」具名的基調論文是由筆者擬定初稿，由台社同仁討論修訂通過。我願在此交代一個我經歷過的「細節」，也許對於瞭解台社知識狀況有某種間接幫助。在初稿完成後，我奉命在台社作內部報告，陳光興的反應也是支持的，但比較複雜，表示在目前的條件下，一篇基調論文也只能如此寫了(大意)。後來我把光興的意思告訴了當時還在社的錢永祥，他認真地問：另一種書寫方式？也許應該請光興說一說(大意)。我認為這樣的「對話」反映了台社的成員並不一定都真正喜歡那慣用的理論語言甚或慣有的問題意識，但也只能如此，因為丟了就沒法講話了。

airiti

身體之中的「傳統」。傳統並不僅僅是外在於我們的價值、制度，而更是內在於我們身體的慣習與慣思之中，不管是好的還是不好的——在這次「台社一百：失敗的台社」會議裡，瞿宛文也曾表達過類似的意思。

為什麼今天的情境對台社提出召喚，要我們重新審視我們的「先鋒意識」與「社運姿態」呢？回顧1988年台社創刊的〈發刊詞〉、1995年台社七週年學術研討會的基調論文、2004年台社十五週年學術會議的基調論文，以及台社同仁在2006年對紅衫軍所進行的「論述介入」……雖然之間時間綿亙幾達二十年，但我們仍可以清楚看到幾個核心要素：

1. 一種簡化了的、甚至可說是好萊塢化了的「市民社會對抗國家」敘事；「反抗國家」成為了社會科學的規範性甚至「分析性」核心，這裡潛藏了一種西方社會學的社會中心論。
2. 「對抗性」、「爭取自由」、「反抗壓迫」，成為了「主體」的唯一神聖想像；「社運」被神聖化為歷史動力。
3. 市民社會論／社會中心論／社會運動論——這個「神聖三一」同時也是一種不自覺的文明論；社會運動的存在，成為了「文明」的高階表徵。

而在這些要素之後，確切無疑地站著一個「元立場」，即由「歷史的無關」以及由「洋左」的理論意識，所共同支撐的一種包括認知、方法、價值，與感情，各方面的「中國的無關」。對於這樣的一種方法論的無意識，我曾以「方法論台獨」簡稱之。

弔詭的是，如本文一開始時所指陳的，這樣一種「先鋒意識」與「社運姿態」，在2008年之後台派的興起過程中，恰好被「親美反中」的「時代力量」所無痕收編了。台派有效地將台獨、社會學的社會中心論，與社會運動的政治正確結合起來，而成功地導引出充斥左翼術語（包括社會正義、公平分配、階級、無政府主義、反全球化、反自由貿易、公民社會……）的嘈雜外表，但沉默核心卻是「反中」的所謂「反服貿運動」。台社在這樣的一種情境中，能不痛感自身在這二十餘年中的

airiti

知識狀況與作為的歷史客觀意義嗎？

因此，「台社是什麼？」就不再是一個理論性問題——那是說不清的。它首先且最終是一歷史問題，是一條由眾多善意的點所構成的通往XX之線：在台社前二十年裡，「台社」作為一個群體，是一個與區域的、中國的、在地的左翼歷史鬥爭，以及文化、思想與歷史傳統，不企圖產生關連的洋左團體，而最後非預期地、先鋒地、「客觀地」，為反中親美的太陽花運動打造理論術語兵器庫，而為其尖兵。

四、重新認識中國：台社如何擺脫這樣的知識收編？該如何向前？

2008年，陳光興為台社同仁介紹了韓國學者白樂晴，讓我們首度「認真」使用了一個非西方概念，或至少，非西方生產的概念：分斷體制。[18]我們並以這個概念為核心，舉辦了台社二十週年會議。因為一方面，由於「分斷體制」這個概念預設了「一」，而遭遇到主流知識界（甚至某些同仁）的冷漠以對或質疑，且另一方面，由於闡釋發揚這個概念的幾位同仁也沒有展開後續研究，這個概念在台的有效生命期並不長。但今天回顧「分斷體制」這個概念的在台之旅，我們還是應該提出兩點反省。首先，這是台社長期以來，頭一次「認真」對待一個從第三

18 把「認真」加個括弧是因為，我們，至少我，使用這個概念的方式，仍然是「拿來主義」的，工具性地指使這個概念為我們所用，但不想或不能瞭解這個概念的生產者（即，白樂晴或韓國知識界）是在一個什麼歷史與知識脈絡之下生產了這個概念？以及這個概念是在一個什麼樣的歷史的、有機的叢結中運作的？我顯然仍然在一種因襲的知識習慣中「用」這個概念。這裡聯想到，其實我們這一代，尤其是搞社會科學的，宣稱自己的知識底子是西學，但嚴格說來，我們是連西學也不通的，因為對於西方理論與概念的態度，也是拿來主義的。這讓我們的歷史意識極端貧瘠，不但與中國無關，其實與西方學術思想的真正歷史過程也無關，而只與一種結晶化了的或「形骸化」（孫歌語）了的「普世」有關。因此，我們知識狀況上的「與中國無關」，其實也是因為我們把我們自己訓練成與西方也無關。回顧我自己閱讀陳映真的經驗，發現對我的意義不只是理解陳映真，更是教我自己如何讀書。

airiti

世界生產出來的概念。這可以說是一個里程碑的事件，但「里程碑」反映的並非「成就」，而更是一種「貧瘠」——一向以來，台社與區域的左翼歷史鬥爭不曾產生知識上的關連。其次，2008年，包括我在內的一些台社同仁，在開發拓展這個概念時，並不曾注意到，早在大約二十年前，陳映真就已經在他的一次韓國之旅後，尖銳地注意到這個概念，而在之後的論述中頻繁使用此概念。這再次證實了台社是一個與在地左翼(「土左」)鬥爭不企圖產生關連的一個洋味十足的洋左團體；而且恰恰由於先鋒意識拒絕回顧，台社，也完全內在於台灣讀書界的一大病徵——糾纏於一種可笑的哥倫布情結。

如果台社繼續這樣的一種知識慣習，那麼台社的墓誌銘將是：長眠於此的是一個不承先但啟後(即，太陽花)的洋左學術團體。

在今日反思的微弱燭光下，我們或許能夠以一種不再那麼自信與自滿的態度，重新閱讀本文一開始所引的那段描述台社的文字，而得到一種對於台社歷史定位的迥異感受：台社是1980年代下解嚴與冷戰結束雙重架構下的「歷史終結」之子，是開啟「社運反抗國家」言說模式的社運狂飆期之子。它是它當代立即脈絡的產物，拒絕承先是它的胎記。它「賡續並創新批判傳統」，也就是在不斷播種耕耘其所熟稔的洋左批判術語，以及「方法論台獨」。而這些直接聯繫上「西方的普世」，並與土左與「中國」無關的「持續力耕」的結果，則是在二十多年後，「非預期地」為日趨極右化的今日主流思想與運動，提供概念存貨，並無意識地但卻又歷史客觀地，為「親美反中」提供價值感覺的必要支撐。

因此，若問今日的台社該當如何逃脫這樣一種已降臨於己身的命運，那麼一個清晰無比的答案將是：台社該重新承先，將自身置放於一個更大的歷史與空間脈絡中，重新認識自身的源流繼承，並在這個真實且具體的時空座標中實踐。

因此之故，我們必須重新認識「土左」。而重新認識「土左」，也就是重新與在地的、區域的歷史鬥爭議程批判地聯繫上。而之所以強調

airiti

「批判地」，就是企圖將「土左」安置在整個中國近現當代思想家／革命者們不懈尋求超越西方霸道的一種更合乎自然天理公道人心，也同時更符合中國傳統與現實的思想與實踐歷程之中。於是，「土左」以及包括「土左」在內的中國社會主義革命歷程，或許都將在一個「重新認識中國」的知識與思想脈絡下，獲得新的當代意義，畢竟，它們都是一個更廣闊、更長久的脈絡源流的特定歷史展現。而我們有知識責任讓這個特定的左翼革命傳統接上它的「傳統」，讓它承先，從而讓它更能夠在綿延至未來的歷程中啟後。因此，台社要擺脫「洋左」的宿命，不是簡單地回歸「土左」，而至少是重新認識整個從明中葉以來所開啟的「中國左派」傳統，甚至於，重新認識幾千年以來中國之所以為中國的原理。在對這個大的傳統的重新認識中，我們或許得以找到「自身的」、「內在的」歷史理路與文化感覺，從而對當今兩岸三地的政權性質與社會文化性質得以產生一個更有效的（因為是建立在歷史基礎上）介入空間與介入方式。

然而，我們把我們自己從這個普世魔咒中解放出來的意義卻是普世的，因為我們有能力在歷史中認識自身，也意味著我們有能力在歷史中認識西方，以及因此之故，其他文明、其他他者。一個新的普世時空將是差異的他者百花齊放的場域。這是特別就中國與文化他者、文明他者而言，若就「左派」而言，「中國左派」的有效性也不會僅僅在中國的條件下完成，而是存在於全球尺度的現實中。中國如何在日新月異的全球資本主義下找到自身的合理道路，也必然牽涉到對於全球資本主義的政治經濟學掌握。因此，它不是一個簡單的重新認識中國，也必然是重新認識西方重新認識世界，從而是一個多向相互接軌的知識與思想計畫。但相對於過去的國際主義或世界主義，我們與他們的差異或許是，作為一個理念、理論，或是方法的「中國」，是不可化約的。

這當然是一個巨大的知識計畫。但功成不必在我。所謂「中國崛

airiti

起」，當然有可能是一個災難，但也有可能是一個福音。歷史是人創造的，沒有前定的、目的論的必然歸趨——這是作為世俗化知識分子必然要抱持的信念。我們在台灣的中國人，如果不掌握住這個歷史契機，積極介入中國今日正在發生的超大變局，而只是失敗主義地、退縮主義地、去歷史地，以改換認同、進入美日保護傘，並對中國展開敵對態勢……那將會是一個災難性選擇，因為這個選擇否定了主體本身，依他而不依自。然而一個取消了主體的自我，又焉能求福？因此，說到底，關鍵還是一個身分認同的問題，我們究竟要積極重新認識自身、創造歷史呢？還是改門換戶逃避自由呢？後者是抹煞自我尋求他者承認以獲得保全，前者則是創造平等局戲，相互承認、相互欣賞。這兩種選擇，最終而言，牽涉到諸神之爭，誰也沒有資格先驗斷言優劣之必然，畢竟，誰能說自我保全不重要呢？但是，一個問題還是難以避免的：我保全了我，但如果代價是我不再是我，那這個「保全」又有何意義呢？

台社作為一個洋左團體，一向以來其實是以成為他者來做自己。這樣一種矛盾性的存在，根本性地造成了今日的困窘。但是，以新左自居的台社的命運，更廣闊地看，不也是第三世界自由派知識分子的命運嗎？這些自由派知識分子，不也是挾西方的規範性與分析性概念自重，以為那就是充分條件，憑藉著它們就可以介入當地歷史進程，同時視如何接上在地社會之歷史與現實為多餘之事嗎？這樣的一種「不接地氣」的「實踐」方式，現在已經漸漸被中國大陸的某些自由派（或前自由派）知識分子所反省。然而在台灣，類似的反省顯然尚未出現。筆者不敢越俎代庖，但誠然相信今天對於台社知識狀況與效用的反省，對於台灣的自由派知識分子們可能也是有意義的。但他們是誰呢？我非常不確定。

是在這個「重新認識」的大脈絡下，2008年，在台社的二十週年會議，由一些台社同仁所擬定的「超克當前知識困境」主題，可說是企圖

airiti

面對這個「知識困局」的第一步；開始面對台社知識活動中的某些根本問題，包括了台灣發展敘事中歷史向度的缺乏（瞿宛文）、重新做中國人的歷史與文化的合理性（鄭鴻生）、台社知識格局中的「方法論台獨」，以及將「中國」視為知識對象的合理性與必要性（趙剛）。接著，在2009年底，陳光興與一些台社同仁結合了很多朋友，舉辦了「陳映真：思想與文學」會議，重新挖掘、耙梳、整理、理解、詮釋陳映真的思想與文學資源。今天回顧，這是台社頭一次認真地和「土左」產生知識關連與認同連結。然後，2014年底，甯應斌與一些台社同仁結合了大陸朋友，舉辦了「重新認識中國」第一屆會議。這個會議的出現，我認為，象徵了部分台社同仁對於台社知識危機的反省已漸漸朝一種具有理論性自覺的方向前進，將「中國」視為為一種無法為西方話語有效收編、具有特定歷史發展脈絡，且仍然在今日廣土眾民的中國大地上現實存在的一種有生「原理」。但我們深知，這才是剛剛開始而已，堂奧猶遠，長路迢迢。

但是，我們至少感覺到一個寶貴的進步，那就是，我們知道我們所知道的太少了，而我們曾經「知道的」那些，也太有問題了。歷史並不是沒有給台社機會，讓台社從「方法論台獨」中走出，但是時也命也，台社並沒法掌握住歷史的機會。這讓我想起1997年台社訪問中國大陸的那次經歷。那次參訪，我們受到了很好的招待，遊覽了很多地方，也會見了很多機構與學者，但是那次參訪並沒有給台社帶來知識上的調整，甚至連對中國大陸的經驗研究工作也沒有隨後展開。回想起來，那時絕大多數的台社成員應該是在一種很特殊的「知道很多，而且所知道的沒有問題」自覺之中吧。台社的同仁，除了呂正惠[19]都是海歸派，讀洋書，隨時掌握流行的西方理論，嫻熟於製作符合西方學術

19 長期以來，也就是至少是台社的前二十年裡，呂正惠是台社唯一的公開表明的統派。這造成了他在台社裡的孤獨；很少開會，偶而會後跑來喝酒，並宣稱不讀台社刊物。長期以來，他應該也試圖影響台社的「洋左」品格，但基本上沒有什麼效果。

airiti

規格的學術論文，而且，更重要的是，相對於中國大陸學界同仁，台社是先鋒的——我們的知識是與社會運動嫁接的……當然，那時中國大陸的學者也基本上是朝向西方的。主客雙方的因素，使得台社不知為何而去，不知何所得而歸。知識上的反省是急不得的，但也是慢不得的，總是要有時代條件與自身努力的兩方接榫，而這一等就是十年以上，我們說過，要到2008年左右才有了一種新契機的出現，或，曾有的契機才可能被物質化。

如果說台社1997年的大陸行沒有轉化為知識與思想的動力，一部份是由於我們在知識上的一種不自覺的、虛空的（因為依附於西方）「傲慢」，那麼台社在未來的日子中，將如何擺脫知識與實踐的困境，可能是要從一個根本的認知態度上開始罷：「我們所知道的其實太少了」。當然，這不能是一個矯情的、故作謙遜的作態，更不是一種藏書讀書數量上不足的意思，而必須是一個第三世界知識分子，在長期的帝國與殖民的知識宰制結構下，對那與傳統長期斷絕的自身知識、道德與審美狀態的高度焦慮與自覺罷！

因此，台社的知識反省與第三世界的關係是什麼，似乎也就比較清楚而無需在此進一步申論了，因為這樣的反省本身就是第三世界「批判知識分子」實踐的核心之義。而第三世界不同區域不同國度的「批判知識分子」的有效交流，則必然是以各自在其時空背景下的繼承、反思與實踐經驗為前提的。

2015年9月27日沙坪壩一稿
2015年10月14日大度山二稿
2016年1月20日內湖完稿

airiti

參考書目

中文書目

《台灣社會研究季刊》編委會。1988。〈發刊詞〉。《台灣社會研究季刊》1（1）：3-6。

《台灣社會研究季刊》編委會。1995。〈由新國家到新社會：兼論基進的台灣社會研究〉。《台灣社會研究季刊》20（8月號）：1-15。

《台灣社會研究季刊》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（3月號）：1-28。

《台灣社會研究季刊》編委會。2009。「二十週年紀念特刊：專題—超克當前知識困境」專刊。《台灣社會研究季刊》74（6月號）。

趙剛。1996。〈新的民族主義，還是舊的？〉。《台灣社會研究季刊》21（1月號）：1-72。

趙剛。2005。〈和解的壁壘：評龍應台的《你不能不知道的台灣：觀連宋訪大陸有感》〉。《台灣社會研究季刊》58（6月號）：編輯室報告。

趙剛。2009。〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉。《台灣社會研究季刊》74（6月號）：141-218。

趙剛。2015。〈中「國左」派〉。發表於「重新認識中國」學術研討會（第二屆），中壢：中央大學，10月31日。

趙剛。2016。〈我的「批判知識分子」歷程：閱讀孫歌《探詢歷史的「基體」：溝口雄三的中國思想史研究》的一些外緣感受與反思〉。《探詢歷史的「基體」：溝口雄三的中國思想史研究》，孫歌編。台北：人間出版社。

西文書目

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies (translated by Mon Wong). 2007. Autonomous citizens entering the movement—our appeal to all citizens. *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 8(1), 166-168.

台灣社會研究季刊｜第一〇二期｜2016年3月｜257-284頁

「中國作為理論」之前*

卡維波**

Prelogue to "China as Theory"

by Yin-Bin NING

---

* 這是我在〈2015台灣社會研究學會「跨域連結、結伴橫行」研討會〉的「台社一百」論壇之發言稿。

** 服務單位：中央大學哲學系
通訊地址：320桃園市中壢區中大路300號
E-mail: karlweb@gmail.com

我向來自詡文章不會深奧晦澀，但是之前寫的〈中國作為理論：中國派的重新認識中國〉（甯應斌2015）有些讀者反應理解的線索很模糊，還有很多人提到此文時總會口誤說「中國作為方法」，卻不知道**中國作為理論和作為方法是互相對立的**。這讓我痛下決心寫了本文，希望讀者都能看懂那篇文章的意義及其政治用意何在（為何不講統派、左派而是中派？）。[1]我想之前我那篇文章不易理解，首先應該是背景知識需要更多的介紹。《重新認識中國》這本書封底的書介（我與趙剛合寫）曾提示了相關的背景知識，內容如下：

> 我們正見證一道關於「中國」的新學術浪潮的來臨。參與到這個新學術思想浪潮的知識界來自很多不同區域以及不同知識背景，包括了來自亞洲與西方的後殖民主義與非歐洲中心論、漢學研究、以及「重新發現中國」的新世界史，當然更包括了來自中國大陸學界的中國近現代性的批判性系譜學研究、各領域的「中國學派」，儒學的復興、甚至，來自自由主義內部的「重接地氣」反省。雖然各自有不同的政治與知識的動力與範式，但一個共同的匯聚點還算是相對清晰：「中國」成為了一種有別於之前西方凝視下的知識對象，在其思想、歷史與經驗基礎上被理論化，並且孕育了新知識範式的可能。做為一個開放的知識計畫，「重新認識中國」標誌著我們當前知識生產的中國轉向（The China Turn）。而重新開始認真看待中國，當然也就是重新認識過去與當代，也就必然意味重新認識自身。（甯應斌編 2015）

這個書介曾經是第一屆重新認識中國會議的宗旨，會議則緣起自我們稱之為「中（國）派」的知識計畫。我今天沒辦法用一篇文章將書介

1　對於統派／左派／中派的討論，可以參看趙剛〈中（國左）派〉，以及卡維波〈中國／左派〉，即將發表於《人間思想》2016第四輯（大陸版）。

內容涉及的背景知識一一解釋完全，這會需要一本書的規模，不過，在此我希望能深入淺出地鋪陳出中派知識計畫之哲學性核心（相對於歷史性、社會性、文化性核心等等）。我很少說自己的寫作是「哲學性」的，我多半是說「跨領域的」，但是這裡我想表達在台灣做哲學的限制，主要是西方哲學問題被當作普世的哲學問題，很多人希望在台灣做的哲學能和「國際」無縫接軌，而沒有面對在地與區域的問題來發展哲學論述。[2]

無論如何，今天我主要講「中國作為理論」究竟是什麼意思，特別是之中的「中國」和「理論」分別是什麼意思？其政治用意是什麼？「中國作為理論」和「中國作為方法」有什麼不同？

一、中國2.0（知識生產的中國轉向，或者，在台灣如何教莎士比亞）

我的〈中國作為理論〉文章主題環繞著中國，但不是一般所談論或關注的中國1.0，而是中國2.0。中國1.0可說是和統獨政治、民主政治等現實議題直接相關的，一般對中國1.0的認識來源都是媒體時事或者歷史教科書之類的性質，當然也有各種比較嚴肅的中國1.0科學實證研究。由於現在很多人聽到「中國」兩字，就拿個統獨放大鏡、或者民主自由檢驗尺來做膝蓋反射性判斷，這種中國1.0大家都很熟悉了，也不用我來說。

我所謂的中國2.0，其實談的是近些年海外與大陸學界一些菁英知識生產的趨向，我的文章預設了對這些趨勢的認識，談的是這些趨勢

2 我這裡的表達方式可能會引起誤解，例如誤解我主張「發展台灣自己的哲學」，然而我其實認為：雖然我們可以有在台灣的哲學，卻不可能有「台灣哲學」，因為台灣自身不是一個足以產生普世性理論或哲學的文明體。接下去看本文（如第四節）或許能明白我的理由。

被聚攏與走向的中國，我稱為中國2.0。中國2.0不會和中國1.0沒有關係，但是做為知識人，我們可以先懸置這個關係，而停留在知識興趣內來考察2.0這個層次的中國，也就是「作為理論的中國」（下詳）。那麼，什麼是這個知識生產趨向的中國2.0 ？

讓我由淺入深來說吧。如果我是台灣英文系教莎士比亞的老師，那麼我應該研究什麼？我應該教什麼？我的學生應該受到什麼學術訓練？如果說我的研究課題或問題意識和西方莎士比亞專家們沒有差別；我用的教材也完全就是西方那些論文或書，我甚至自豪我的研究與教學有一種普世性——我到英國、到孟加拉都是教一樣的內容；而且，台灣英文系學生不用學習中國古典典籍，只需要學習西方古典典籍；那麼，這就預設了我的知識生產所建構的「台灣」之性質：台灣就是西方知識擴散下的一個容器、接收端，你也可以用通俗的話說，台灣就是西方知識殖民地。這樣的台灣和一般媒體或主流話語的台灣沒什麼差別，就是台灣1.0。

如果說，我在台灣英文系不論教莎士比亞也好，或教文化研究也好，雖然我使用的是西方理論與其概念範疇，但是應用在台灣的社會文化現象，我和我的學生可以用中文來分析台灣現象，甚至還能指出西方理論有不能完全解釋台灣現實之處——那麼我們的知識所建構的台灣就有點殖民地的特殊性了，不完全是普世的，而是有地方特色的。此時，台灣雖然還是西方理論知識擴散下的一個容器，但是這個容器不是進口的，是我們自製的、進口替代的。而且，我們還做了點知識加工與代工，我們到英國講的莎士比亞和英國教授講的有一點點不太一樣，我們還有台灣現實的例證，以印證或修補西方莎士比亞研究的理論。這種台灣是某種程度的知識本土化下所走向的台灣，遙望2.0方向，但是基本還在1.1、1.2。當然，並不存在台灣2.0，存在的只是西方2.0，而這個西方2.0還繼續生產著台灣1.0，也就是我們的世界。

那麼怎樣才算是邁向台灣2.0呢？如果我們老師與學生在英文系學

科的基本訓練不但有西方，而且還以中國的古典與現代典籍為基礎或常識；如果我們的學術問題意識是來自中國的某些文學經典與文學理論，由此來解釋分析莎士比亞，將西方的莎士比亞研究當作參照資源來解決我們的知識甚至各種現實問題；或者我們的莎士比亞研究最終是要建構出西方何處去（生產西方1.0）；如果這種研究莎士比亞的取向的學術權威（例如有廣泛影響力的期刊、國際性的學術組織）以及再生產（研究所、學生、經費等）都是在台灣，而且和台灣其他各類研究、其他學科有互相呼應的隱含假設——那麼這樣的知識生產就至少走到了台灣1.6，過半路了。甚至，如果各領域的許多問題都要以台灣經驗、台灣模式、台灣文明來解釋世界，那就是走向台灣2.0了。當然，不可能有台灣2.0，我那篇〈中國作為理論〉文章已經講了，因為台灣自身不是足以生產理論的文明體。至於中國2.0也還只是「理論」而已。

必須說，以上舉例只是為了容易理解，所以有不少簡化。例如，中國2.0說到底將會是形成（目前還不能預見的、與西方現代知識範式競逐的）新知識範式的一部份；而且中國2.0所涉及的知識生產來自很多不同方向，那些生產者不一定有意圖要走向什麼2.0，很多也是1.1、1.2、1.3的逐步積累，現在是我們把這些不同方向趨勢匯聚起來，提出一個「知識生產的中國轉向（China Turn）」或者「中國作為理論」的概念。也就是說，我們對於晚近各種不同傾向的、目的不一的知識生產做了一個整體詮釋，將它們都整編到中國轉向或中國作為理論之下。

二、西方知識生產對中國轉向的影響（西方中心論的網羅與大洋中改造的船）

那麼，在走向這個中國2.0或者中國轉向時，有哪些可以被匯聚兜攏起來的知識生產趨向呢？很多企圖超越歐洲中心論或西方中心論的知識生產當然是一種趨向，這不是說他們目前真的可以擺脫西方中心

論的網羅，但是這些形形色色、零零星星的努力可以是在為中國作為理論鋪設道路、創造條件。從這些知識生產者的原始傾向來說，或許他們只是運用中國典籍來說明或解釋普世問題，提出中國學派；或許他們只是聚焦於中國歷史經驗，從中尋求中國模式，例如社會主義現代性或中國革命、中國國情對歷史過程的影響；又或許他們只是傳統國學的現代知識生產，或者各類新儒家等等，這些知識生產目前可能游離於西方現代知識範式的邊緣，但是可以在範式轉換時被整編在非西方的新知識範式之核心內。我理應要對這些知識生產趨勢做個整理，甚至大致勾勒之中較顯著者，但是這至少是一本書的規模，我目前真的無力為之。下面我只能講比較簡單的，就是一些西方知識對促成中國2.0的影響。

這些年來，除了大陸學界本身各種本土化知識生產、中國學派、中國模式、中國現代性論述、中國社會主義實踐的反思、國學或傳統復興等等，西方的知識生產與思潮也對於走向中國2.0有影響，可以當作被匯聚成「中國作為理論」的一支支流。例如後殖民思潮、對西方現代性的反思批判等等，這些思潮影響了大陸對西方中心論的更進一步之批判。我認為這些思潮對學術菁英的最大影響是：認清了西方中心論或東方主義的問題並不一定是錯誤地再現了東方，並不一定是曲解中國，因為即使起初是錯誤或曲解，後來也可以用錯誤或曲解來建立東方的現實，按照西方的投射想像來改造東方，把錯誤曲解變成內化的真實，甚至得到東方主體的配合，自我東方主義化——這就是西方2.0對東方1.0的現代知識／權力打造。當然，西方2.0也同時打造著西方1.0。因此，西方中心論的問題是：現代學術根本就建立在以東方為她者、藉以**建立歐洲的自我認同**之上，同時卻也是以此認同來**改造自身與她者**的這樣的一種知識／權力。

在這個後殖民的反省批判中，西方（特別是美國）的邊緣左翼給自己設定了一個純解構的任務，就是解構西方2.0，但是卻無力、也無心

去建構另一個競逐的東方2.0，理由是很常聽到的解構論調：「那也是另一個知識／權力的霸權計畫」。這種解構式知識計畫的後果就是：**解構派的邊緣左翼**基本上沒有地域之別，都全球化了或西方化了，因此解構派的台灣邊緣左翼就是把西方邊緣左翼的世界觀與解構政治進行橫的移植，雖然仍會有些地方風味特色，但是在政治方面基本都是對抗所有民族主義、所有國家機器與所有帝國主義。我認為這種知識上的解構立場必須從美國邊緣左翼的政治處境去找原因。從政治上來解釋，美國邊緣左翼採取這種立場很合理：他們處在全球霸權帝國之內，在他們的世界裡，國家與人民之間的鬥爭（像美國邊緣左翼面對美國國家）便同時有了對抗（美國）帝國主義的蘊涵，所以是一場只有兩個玩家的二人博奕戲局。然而由於其邊緣位置，美國邊緣左翼無法領導人民來動搖美國國家，更無力動搖美國帝國主義，既然不能取而代之，便只能採取政治上的永恆對抗權力／霸權的姿態，這種政治立場反映在知識上便是解構的立場。

但是第三世界人民卻和美國人民（或美國邊緣左翼）有不同的位置。第三世界人民的世界裡不但有國家與人民之間的鬥爭（有時表現為菁英與底層之間的鬥爭），還有第三世界國家與美帝國主義之間的鬥爭（有時只有國家菁英更敏銳於這種鬥爭）。因此這是一場有三個玩家（或更多）的**多人博奕**，自然不能只有一種解構式的政治策略。站在美國帝國主義的利益角度來說，當然想把多人博奕化約為第三世界國家與其人民之間的二**人博奕**（即，第三世界國家vs.第三世界人民）。第三世界國家的立場則是要將多人博奕化約為帝國主義與第三世界國家之間的二人博奕（美帝國主義vs. 第三世界國家），而且第三世界的國家菁英想動員底層人民反帝。至於第三世界人民（菁英與底層）的立場則理應從多人博奕的角度來看待自身處境（國家vs.人民、菁英vs.底層、國家vs.國家的這些鬥爭都彼此制約，這些鬥爭策略的優先排序會因為客觀

局勢而變）。[3]

影響中國2.0的，除了上述後殖民這些相關論述外，還有西方漢學家對中國概念的質疑，例如新清史的挑戰；回應與反思像新清史這樣的知識生產，也間接地促成中國2.0的走向。在此，還應該特別講一些大家可能熟習的漢學家，我認為他們對中國2.0也有促成的趨向。例如柯文（Paul Cohen）的在中國發現歷史，他講的「中國中心觀」強調中國的現代變化並不都是外爍的，而是有其原本的內在動力，這不僅涉及中國是否只是被動地被塑造或者有其主體性，而是如何解釋中國：是否應該依賴原本歷史路徑之發展來做解釋，也就是從中國解釋中國。此外還有一批經濟史的漢學家，像繼承又改造世界體系、寫作《白銀資本》的法蘭克，還有加州學派強調**跨地區橫向互動**的新世界史，他們提出了另一種「中國中心論」或者「東方中心論」，就是中國或伊斯蘭在很長的一段時間裡都主導著全球貿易，可能直到18世紀下半或19世紀。這樣的新世界史圖像改寫了原來西方中心論的西方崛起論，加州學派的一些人並且暗示著中國的現代開端早於一般西方中心論的認知。

說到中國的現代開端，有一種很政治化的說法是1911年，因此「現代中國」就是以結束帝制為標誌。不過還有一種流行意見則說中國現代的開端是維新自強運動，然而這類中國現代性好像仍是西方現代性所外爍的。與此相對的，所謂中國的「內生原發」現代性，在宮崎市定還有資本主義萌芽等說法之後，有些人將之落點於明中葉左右。這種中國早期現代的提法，一方面可說是意義深遠，因為它將明中葉後的儒學思想，或者文學與社會文化與經濟的轉變與演化，都從中國**現代**的角度來詮釋，而且在遭遇西方現代後又繼續適應與改造。這類闡釋是走向中國2.0很重要的一步。不過，另方面，這種講法很容易被指控是依然寄生在西方現代性為核心的知識範式內。我的〈中國作為理

3　2013年我在台社學會的主題演講中批判過這種純解構姿態。參見甯應斌（2014）。

論〉一文則認為，在當前只有西方現代知識範式的情況下，所有走向新範式的知識努力都像「大洋中改造的船」，挖東牆補西牆而無法另起爐灶，就像我現在論述這個中國派主題時也部份使用西方科學哲學的理論（下詳）。此外，就像由於愛因斯坦而有科學範式轉換時，牛頓力學也並未被放棄（只是應用範圍限縮）一樣，**知識生產的中國轉向也不是什麼都是「中國的」，合理的估計是：中國不能解釋中國的全部，更不可能解釋世界的全部（正如西方現代未必能解釋西方與世界的全部），它將始終在一個漫長的範式競逐過程中**。（因此，我的立場並不是單純普遍主義，而是普遍主義的競逐，這使得普遍主義或帶有特殊的性質——見第八節）。

三、什麼是中國作為理論？（中派vs.多元現代&解構、何以中國vs.何為中國）

中國2.0意味著什麼？就是現在主流或一般人熟知的中國1.0不再由西方2.0來**壟斷**生產了，以前的中國1.0只是西方2.0的產物，現在我們要建構這個中國2.0，進而生產一個**不盡相同**的中國1.0，也就是重新認識中國。它起初必然是個知識計畫，一個設想中國2.0的計畫，我將之簡稱為「中（國）派」的重新認識中國。

讓我把同樣的話再講一次。做為現實的、可以直接被觀察的中國（即中國1.0）總是「理論鋪蓋的」（theory-laden）。這個科學哲學的概念就是說：觀察會被其理論預設所影響。但是在理論鋪蓋下的觀察現實，並不只是「中立旁觀」，因為「現實」並不是現成在那裡等你觀察，也不一定你去觀察就能觀察到（符合理論的）現實。為了觀察—為了能觀察到對理論有意義的現實（例如可以印證或否證理論的現實）—往往必須先對現實加以干預打造（例如要建立關於水的理論，實驗時就必須先把水純化淨化；要建立特定身分認同的理論，就必須先將人標籤分

類並污名或排斥無法被分類者；要建立有關青少年弱勢的理論，則需要先建立親權保護立法與實踐等等）。總之，在特定知識範式下進行觀察現實，對於現實對象的調查、分類、篩選、規訓、標準化都可能會改變觀察對象或其周遭條件，由此可以產生理論（例如對象經過標準化後可以觀察到規律性及其潛能），而理論又可以進一步干預並改造現實（按照理論與其隱含之規範來應用到各地現實、改變客體對象）。

這樣說來，對於作為理論的西方現代性（或者說西方2.0）所生產的中國1.0，我們不能無條件接受，畢竟這樣的中國1.0已經是在西方2.0干預改造現實條件下的後果——但是我們不是要恢復本真的、沒有西方2.0或任何理論鋪蓋的中國1.0，而是我們會重視西方理論無法適當解釋的中國或西方那些「反常現象」（詳見本文最後一節），以及西方2.0和中國2.0不同的知識政治作用。總之，我們不能停留在中國現實或者中國就是「事實如此」的層次。（當然，還是有些人接受中國就是事實如此，他們是接受現實的，雖然帶著無可奈何的口吻卻仍然認為西方現代性對現實中國、現實世界的打造是徹底的，無法改變的；或者，只能在西方現代的基礎上打造一些地方特色，可稱為「**多元現代**」。對他們而言，那些妄圖較深刻抗拒現實的可能，就自然被標籤為**復古返祖**了。）

總之，**接受現實派**、**多元現代派**、**解構派**都有共同點，就是只有事實如此的中國1.0，中國沒有可能性或者潛能。但是中國派或中派卻對於中國有個2.0的設想，設想有其他現實的可能性。重新認識中國，就是從中國作為理論的地位來檢視過去看似事實如此的中國。

現在可以用更簡潔的話來解釋「中國作為理論」：當前全球的知識生產其實是以西方現代為核心的理論範式來解釋世界、解釋中國的歷史與現實等等，這就是「西方現代作為理論」。如果要開展與之競逐的另類範式，以中國來解釋中國、解釋世界，那麼需要改變什麼樣的知識生產條件（包括物質的、再生產的等等）？需要如何重新設想中國？

中國具有超越特殊事實的潛能而可成為普適(普世)[4]嗎？其知識—權力的政治為何？「何以中國」(下詳)……這便是「中國作為理論」所面對的問題。

上段提到「何以中國」，什麼意思？「**何以中國**」可以和「**何為中國**」對比，其實兩者就是中國2.0與中國1.0的差別。「何為中國」便是探究或總結中國過去到現在的事實，但是「何以中國」則是要探究中國之所以為中國之理，[5]我認為這就是**將中國理論化**，不止於解釋中國的**事實如此**，還要顯示中國的**可能性(潛能)**。舉個簡化例子來說：從事實來看，中國向來有分有合，但是如果「大一統」是中國的原理之一，是中國之所以為中國之理，那麼即使現在是分裂的中國，仍有一統的潛能，一如理論的解釋與預測之雙重功能。這個例子容易被誤解大一統是自動發生的，但是可以這樣設想：西方現代性的原理之一或許是「反思性」，那麼反思性作為現代性的潛能，並不表示「反思性」將自動發生。

四、中國作為理論的兩個意思(知識論的、本體論的)

下面我要講中國2.0如何可能的問題，也就是中國作為理論如何可能。

「中國作為理論」其實有兩個意思，一個是**知識論**上的意思，就是：中國(2.0)要滿足其理論功能或知識功能，要從中國(2.0)來解釋中國(1.0)、解釋世界。我這裡只舉兩個例子來說明：[6]一個是中國長期

4 普世與普適二詞在通篇文章交錯使用，並沒有特別區分。第六節我有略作解釋其微妙差異。

5 這個「理」，張志強(2015)稱為「原理」。孫志偉、孫歌(2015)有另一種對中國原理的理解，頗有對比意義，值得深究。

6 其實當前中國學術界有很多例子，但是這兩個我在別的地方寫過(一個是我自己的研究)，比較容易寫；而像汪暉、蘇力、趙汀陽這些作者則較為人所知，也比較不容易簡述。新中國在婦女解放方面的實踐其實有潛能建立馬克思主義的女權主義的新理論(李小江[2000]、宋少鵬[2013]等許多人都有不少論述)。這裡我隨手再舉簡單一

的封建社會現象，另一個是中國明清的男風現象。

過去對這些中國現象，我們都是從一些西方歷史經驗所歸結出來的理論去解釋的，例如以歐洲封建主義來解釋中國封建社會，或者以西方同性戀觀念來解釋全世界的男男性愛，包括中國明清的男風現象。但是這些被視為特殊的中國現象（中國1.0）卻有著比歐洲經驗**更豐富的內涵，更有典型的意義，可以自成一個範疇或類型，因此有可能上升為普適**，反而能將歐洲經驗當作特殊例子（亦即，歐洲封建主義和西方同性戀是只限於特定地方條件下所產生的特殊性質，帶著偶然性，不夠全面與普適，不能真正地解釋全球）。然而，之所以中國有這種**普適的可能性**，乃是因為中國是個歷史悠久的文明，相對早期地實現了中央集權與統一，面積廣大、人口雜多，歷經許多變化（包括諸如異族統治、國家分裂、中國革命等等巨大的變化），卻又有延續性，因此很可能內涵多樣異質與潛能、做為人類社會文明與歷史的良好「實驗室」，能從中抽繹出**跨越傳統與現代**的一些理論或潛能。換句話說，時空規模較小的、缺乏連續的文明體、區域或國家就可能不具有理論潛能。這也是為什麼台灣無法作為理論（沒有台灣2.0），只能以西方現代或其他大文明體作為理論。或許問：除了以伊斯蘭或甚至印度作為理論，有可能以日本這樣大小的文明作為理論嗎？這恐無法決斷地回應，最終要看實際的知識生產（和國力資源、國家意志、知識動力等因素相關）之競逐結果。不過這些其他文明體的作為理論可以與中國作為理論在未來共同構成非西方現代的知識範式。總之，中國作為理論的意思是：中國從知識上來說可以扮演著理論的角色要去解釋現實現象，也就是要提出與西方現代知識範式不盡相同的一些對中國、對世

例：凌斌在2013年的一篇文章不是從西方理論、而是從中國古典革命建國論來解釋辛亥革命，從基本理論預設回應了新清史。不過，凌斌這裡只是解釋中國，而非解釋世界。當然，二十世紀初以來的許多大思想家都有「解釋中國與世界」的中國理論目標，即使接近專業學者的如吳文藻等也很自覺這樣的目標，不過我沒有能力梳理這些。

界的解釋。

「中國作為理論」的另一個意思是**本體論**上的，亦即：解釋中國與世界的那些理論所指涉的「中國」（2.0）仍然是個「理論建構」（theoretical construct），尚不具有完全的實在性，但是卻是個從建構不斷走向實在的未完成過程。被這些名詞搞迷糊的讀者或許會先問：你講這些到底有什麼用意？近年來，「中國」的實在性是遭遇挑戰的，這類挑戰大致是這樣說的：雖然數千年來在亞洲大陸東側建立的許多國家被統稱為中國，但是彼此卻沒有什麼真正一體的內涵，比如元金清和宋明有連續性嗎？或者，傳統中國一去不返了，與現代中國早已大不同。總之，在這片大陸上的諸多國家之共通處恐怕就僅僅是「中國」這個名字而已，並沒有什麼一貫的、延續的共通內涵。（這裡對中國實在性的挑戰講法粗糙了一點，但是讀者可以大概明白這類挑戰的要義。）

中國作為理論的第二個意思或本體論的意思就是承認這個中國仍然只是個「理論」，還不是現實存在的實在，仍在建構中，而且可能完成不了。但是我們知道，理論所建構的實體（項目）可能近乎實在、也可能近乎虛構——例如基本粒子理論會設定或建構一些基本粒子，這些項目或實體（粒子）當然可能真實存在，但是也可能不是實在而是虛構的。或問：理論建構若接近虛構，為何會被接受？先給幾個類比例子，像平均子女數為1.5人，這顯然是虛構的人數，但是人們還是接受。或者常聽到「假設世界的其他條件不變」、「或者假設行動者是理性的人」等等，我們事實上都容許「虛構」的建構。因此，理論建構有時可以接近虛構，乃是因為這種理論建構比較方便有用、而且簡單不複雜，同時是因為理論所建構的實體本身無法被直接觀察，但是我們能觀察到那個實體（項目）所產生的可觀察後果產生了正如理論所預期的結果，故而雖然我們難以確定「黑盒子」內真正的結構，不理解箇中的因果關係，卻能觀察到理論項目所產生的結果，所以我們接受這個有用的理論，即使它所設定的項目（實體）可能是虛構的。

五、中國介於實在與虛構之間——為什麼？

解釋了中國作為理論的本體論的意思後，接下來要問中國的「理論地位」（即「本體地位（狀態）」）是什麼？是否實在，還是虛構？我認為中國雖然仍是理論建構，但是卻非虛構，而接近實在（也就是介於實在與虛構之間）。那麼這樣說有何根據呢？我們知道，本體論的論斷都會有些武斷，雖然這樣的論斷並不是憑空的，而也是有歷史根據的，但是這種判斷比較接近融貫的綜合判斷，就是考量政治、知識、歷史等綜合下的判斷，所以關於像新清史的辯論也是相關的。易言之，這不會是個完全證明的論斷，而是多方考量的論辯判斷。不過讀者將會發現，「中國作為理論」說法有儘量自圓其說的考量。

那麼，為何我要說中國這個理論項目仍在建構中、而非實在？一個實在的項目或實體是有著**內在的理路、結構或者原理的**，而不是**偶然雜湊**的。中國之所以尚非實在，我先講簡單答案：首先，中國近世逐漸形成的文化傳統（被我們認為典型的中國文化）[7]由於西方現代文化的來到而劇烈改變，但是這個傳統／現代之分究竟是斷裂還是轉型？又有多少可能返本開新？我認為還難以斷言，因此中國固然尚非實在，但是還是在建構打造實在的過程中。其次，中國的邊緣邊疆與中原核心有著離心的緊張，這亦是中華民族的多元與一體之間（有時被說成漢人與少數民族之間）的緊張，這是中國尚非實在的另一個原因，不過此刻中國卻仍在一個克服緊張關係、克服離心趨向的過程中，所以是朝向實在的建構中。當然，或許有人認為中國並不是走向實在的建構中，而是走向虛構、走向瓦解的過程中（可以算是某種中國崩潰論），這當然也是可能的。不過，如果中國走向分崩離析，甚至漢字文化衰亡、文明傳統消失等等，那麼根本談不上中國作為理論，中國早

7　葛兆光（2014）《何為中國》有列舉（頁113-117）。

就是刀俎魚肉、被支配客體，那中國（如果還有「中國」這個名稱的話）當然是虛構的。

明白了上述較清楚的回答方式，這裡我簡略地講一下我在〈中國作為理論〉一文裡較複雜的回答方式。簡言之，由於我認為中國是內涵一些原理或潛能的，中國有之所以為中國之理（何以中國），而這些原理（像漢字、連續性、大一統）本身是內涵張力的，因此總是有拉扯的力量而使**原理無法完全實現**，連續性的背景總是斷裂，故而連續原理處於一種不穩定狀態，總是在傾向克服斷裂。大一統則是克服分離，漢字的使用則要適應非漢字文化（化西或西化）。因而，中國總是仍在走向實在的建構中，沒有完工。然而，中國總是處於與現實緊張的關係中，也意味著中國還有新的可能性變化。

總之，中國的走向實在還是走向虛構，既是現實力量的競逐角力，也需要在知識上作整體融貫的綜合判斷，牽涉到的不只是對各類中國特色的研究解釋，也和研究範式（西化或中國轉向）的知識－權力相關。甚至，中國作為理論的知識論與本體論兩種含意也有交集的情形——**中國越能解釋自身與世界，那麼就更趨向實在**（因此兩種含意的區分只是分析性的）。不過，需要整體綜合判斷的大問題無法在本文作處理。

六、「中國作為理論」的一些政治用意（普世價值、東方主義之後的多元現代性）

下面讓我講一點「中國作為理論」相關的政治用意。首先，作為理論的中國或中國2.0最重要的性質就是：中國不是一個可以直接觀察的實體或項目，不像中國1.0是可以直接被觀察的。因為「理論」的意思就是無法直接觀察的、具有現實無法窮盡的可能性（潛能），而不僅僅等於事實——用意之一就是中國有可能改變目前的現實（這聽來很空

泛，但是這和「潛能」所指為何有關，其實都是針對中國的實在性問題）。前面提過，中國作為理論、做為一種建構，究竟是否「實在的」，這關連到科學哲學裡面所謂「實在論」的爭議；[8]實在論認為理論所指涉的或所建構的項目是真實存在的，與實在論對立相反的看法則是把理論建構的指涉都看成虛構，都不是實在的，好比現在流行的民族理論把民族（特別是血緣共同體）當做虛構的建構。不過西方也不是打一開始就說民族是建構的，畢竟歐洲是民族國家的發源地，東方帝國才是虛的、前現代的。雖然現在歐盟後、全球化之後、世界主義流行下，民族似乎不論歷史過程都被說成是建構的，符合西方政治體制的公民民族主義則最有正當性，這都是目前的主流看法。很有意思的是，在目前西方的主流論述中，個人權利、自由、人權、公民、公民社會等等卻沒有被當作虛構的建構來論述，反而是具有普適地位的實在，應該可以在伊拉克、敘利亞、利比亞、緬甸、古巴、朝鮮（北韓）實現。所以這個「實在vs.虛構」的建構問題很有政治性。

換句話說，普世價值所代表的現代性是實在論的，因為只有真實存在的才會是普世的。就像上段所說，現在流行將民族、集體身分等當作虛構的建構，而權利、公民、個人等卻是實在的建構，這類例子就顯示出「理論建構究竟是趨向虛構、還是實在？」的政治用意了。**民族、階級、種族……都經歷過從被當作「實在」卻後來被視為「虛構」的建構，另方面，權利、公民、個人的理論的歷史遭遇則剛好相反**。

易言之，西方這些流行論述是有歷史階段變化的，**西方不是從一開始便採取「普世價值」的立場**。起初在東方學的階段裡，公民、個人

8　曾經有個很有名的實在論爭議就是「原子是否存在」？如今這問題則轉移到無法直接觀察的基本粒子是否存在。對我而言這是從建構走向實在，但是尚未走到實在的最終底層。不過，理論所指涉的實體（項目）即使存在，也不表示理論就是真的，因為我們的（理論）知識可能有誤。另方面，理論所指涉的項目概念如果只是建構，並沒有斷言其在本體層次是否存在，可是卻都符合觀察與預測，那麼究竟這理論是真的還是僅僅有用，仍是個爭議。

自由與民主都是西方獨特的，且是東方所缺乏的，這是歐洲得以建立自我身分的緣起。第二階段則是現代化論述，東方如果開始建立現代政治制度，要像西方一樣實現現代化，那這是副本模仿原本，落後看齊先進，東方總是西方的次級仿冒山寨。這個第二階段可以說是**西方實在論以及東方虛構論的混搭**。

現在的普世價值提法可以說到了第三階段，而且中文有個很好的對應，就是普世的「世」不再是世界的「世」，而是適應的「適」。意思是：普世價值不是從一開始就內在於或存在於整個世界，而是可以逐步傳播以致於適應整個世界。這種第三階段的普適價值有時看似現代化論述的變種，但是不同於第三世界山寨西方正版現代化，現在東方的後發現代性可能比西方在某些方面還現代。這樣的說法有時是西方內部的自由派（文明進步派）對抗其內部的保守派時所使用的說詞，好比，西方自由派對他們的敵人保守派說「看，你們還不如台灣進步！」，以西方優越感來喚起西方保守派的羞恥感。換句話說，非西方國家做為西方民主的好學生，甚至可能在某些方面（像反人口販運、性法律、女人治國）青出於藍。但是第三階段的普適價值說法既然有個適應過程，那麼它的實在性就不是一直存在的，因此未必很絕對。

不論如何，如今我們面對的是「**東方主義之後的現代性**」，例如東方主義之後的公民、個人自由、民主……還有其他現代性。現在我們都認識到東方主義的政治用意了（即，東方作為西方身分和慾望的投射與建構），但是如何處理東方主義所建構的現實呢？我們似乎面臨兩種選項，一方面，如果我們接受東方主義而認為這些現代性是西方獨特的或原本的，那麼東方只能是次級的模仿；所謂普世是有內部階序等級的，西方高而東方低。另方面，如果我們認為這些現代性背後的傳統資源也是東方原有或既有的，因而一直早就是普世的，或者是可以最終適應採納的，那麼我們接受的是否只是一種顛倒的東方主義？所謂「中國早期的內發原生的現代性」是否也是顛倒的東方主義？我在

〈中國作為理論〉一文中批評的「多元現代性」提法和這兩方面問題都有關——多元現代現在變成一個挺容易的選項，中西之分、古今之爭都可以放在一邊了，因為中國或亞洲的「現代性」（西）有「傳統」（古）成份，中國現代性、西方現代性……等等立馬就變成多元現代，沒有誰高誰低等問題。這個「多元現代」其實已經變成口號，很少人真的留意像艾森斯塔特（2006）與其同道到底是怎麼談這個問題的。

一言以敝之，我們面對的問題是：東方主義之後的現代性（包括現代政治制度）究竟是什麼？這不是中國單獨面對的問題，第三世界在知識上都面臨同樣的挑戰，因此第三世界的互相參照、互相學習很重要。當然，這樣的參照學習如果最終沒有深入各自的歷史、各自的傳統（精英與底層的）文化與文獻，也是沒有意義的表淺參照。話說回來，「東方主義之後的現代性」提法太偏重「現代性」，恐怕也有問題，可能已經預設傳統現代斷裂，所以「東方主義之前的世界」反而十分重要。這也是為何與西方現代知識範式相對立的不是「中國現代作為理論」，而是中國作為理論。

七、總結「中國作為理論」

在此我要以稍微不同的方式來解釋「中國作為理論」，以便更貼近我原來文章的文本。讀者或許覺得我很重複，我承認這是一種分析哲學式的寫作，就是一次次地回到要闡釋的觀念，但是每一次的焦點不同，最終希望讓讀者理解這個觀念方方面面之複雜性。

在中國作為理論的實在論與虛構論的爭議上，我採取了動態的立場來看待這個問題，就是不必非此即彼的「實在vs.虛構」二選一，而是可以居間的**動態**狀態。動態立場並不能適用於所有的理論建構，像「勞動力」大約不是實在（馬克思）就是虛構（波蘭尼）。動態立場的一個典型例子就是同性戀；今天有不少對性／別理論感興趣的朋友在場，我

想你們應該也熟習關於「同性戀」的建構論爭議，這和民族、國家、公民等概念有同樣的理論爭議。由於可能有人不熟習同性戀的建構論，我簡單講一下。建構論裡面偏向虛構者認為，事實上並沒有同性戀這種人存在，偏好同性性愛就像很多人偏好辣椒，結果被醫學建構出「辣椒人」，實際上沒有這樣的人種。不過後來被標籤為同性戀的人卻自我建構，對抗著醫學建構，再加上其他因素的輻輳，同性戀這樣的身分就越來越真實了。因此我們看到：起初由西方所建構的同性戀由虛構走向了實在，由西方（特殊、地方）走向了普世。但是這個過程並不是西方單方面強加到全球各地的；首先，雖然在知識論的層次上，不是每個社會都有「同性戀」這個觀念與其知識，可是在本體論的層次上，每個社會都有同性之間的性關係，因此方便了各地利用西方強勢知識來做本地的身分建構。其次，同性戀這個觀念或建構在許多地方和其原有社會關係互動，這種互動之所以可能是和同性戀這個特殊建構有關，例如（Ian Hacking〔 1992 〕的例子）精神分裂者這種建構的身分就沒辦法有自己的酒吧、也不因為城市化而形成人口聚集。如今同性戀身分逐漸取得了一種實在性，好像變成一種真實的人種身分，也因此遭到所謂酷兒的質疑。不過，如果有一天西方2.0與其相關的性／別建構遭到嚴重挑戰，那麼這個同性戀實在性也可能會受到影響。總之，中國的「實在論vs.虛構論」的理論地位也能沿著類似同性戀的軌跡，就是可以從虛構的建構走向實在。

現在有些人企圖說中國是個虛構，因為中國沒有內在的本質，**因為中國充滿內在差異，以致於缺乏一致性與連續性**。這樣一種很俗套的質疑路數對很多建構都適用；像這樣有點公式化的質疑，其實是建立在對中國1.0的觀察上，停留在「事實如此」的層次上，而這樣的觀察又往往是從西方2.0（或者說西方現代的範式）而來。就像我前面所說的，中國作為理論則是將「事實如此」當作解釋對象，不把直接觀察的中國等同於作為理論的中國。

「作為理論的中國」這個知識計畫首要地**必須建立在或整編眾多對於「中國特色（模式）」的豐富細部研究**，其次還**需要有一些原理設定來理論化中國**。或許問：為什麼需要原理呢？原理是什麼？原理是對現實中可能規律的抽象化概括，現實的規律則是理論想像的產物，是在紛雜混亂無章現象中的洞見；但是理論或者原理的概括不見得正確，有時要被修正或者放棄。一般認為：理論之所以被修正或放棄，乃是因為與現實現象不符合；不過，實際上並不這麼簡單，原因之一是：原理或者理論的概括是無法在現實中被直接觀察到的，因為現實無法有完美或理想的條件來做完全印證，只能部份或間接的印證。這也是為什麼**現象不能直接否證理論原理**，例如，如果原理是連續性，不能說只要看到現實是不連續的，就認為理論錯誤、原理不對。

雖然我上面講理論與觀察的關係使用了科學哲學的傳統觀點，但是由於我們探索的層次是人文社會知識的根本範式問題，所以我所設想的中國原理是諸多充滿內部張力的原則，這就是〈中國作為理論〉一文裡面提到的諸如漢字能力（內含消長的趨勢）、連續性（對斷裂的克服）、大一統（內含多元離心），或許還有「中道」（對動態兩端的超越與創造）等等，我沒有繼續多論。彰顯這些原理的努力使得中國不限於一時一地的事實如此，而有「可能性」。這也就是理論不等於事實的意思。同時這些原理的內在張力也使得中國的實在性持續處在一個緊張狀態裡，處在與實在拉扯的動態狀態裡，而不能與實在論完全符合。「實在」在此則被擬想為一種「理想狀態」，只是啟發性的設計（heuristic device）。

如果認為中國缺乏實在性、充滿內在差異，那麼繼續推論下去，可能會認為歷來各個不同中國至今唯一共通的就只是「中國」這個名稱而已。然而，中國如果具有實在性，則必須滿足「何以中國」，也就是中國具有「中國之所以為中國」之理，這樣才是名實相符。按照我的假設，中國既然作為「理論」，就還不是完全的「實在」，尚非名實相符，

還有待此理論的開展與檢證、知識與政治上的努力，但是「中國」也不僅只是名稱而已。

八、尾聲：中國作為方法，還是中國作為理論？（基進的理論多元主義）

最後，我要解釋「中國作為理論」與「中國作為方法」的不同。但是我要聲明，這是建立在我對「中國作為方法」的理解上，我的理解不一定對。

歐洲中心論或西方中心論的一種表現，是將中國視為現象或特殊，而被西方現代的普適理論所解釋。對於這樣一種歐洲中心論，常見的逆向（反向）知識策略是所謂的「將歐洲地方化」（provincialize Europe），我認為這也是所謂「中國作為方法」的策略，亦即，在知識努力深入中國且發現其特殊性的同時，也將歐洲或西方特殊化（發現歐洲其實也是特殊的）。因此這個世界是多元化的，是由多元的特殊所構成，中國也好、美國也好、印尼也好、埃及也好—套用並且改寫格爾茲（Clifford Geertz）的話—都是「諸多特殊中的一個特殊」（a particular among particulars），都被彼此相對化了。所謂「中國作為方法」，因此是（例如）日本透過中國來看日本自己的方法。同樣的，中國則可以（例如）「以韓國為方法」，就是透過韓國來看中國自己的方法；韓國當然也可「以台灣為方法」等等。「中國作為方法」也就是「中國作為我們的參照」——我們常說以他人作為我們的「參照」，「**參照**」是什麼意思？其實就是**透過他人來看我們自己的方法**。不過這裡的他人是個特殊，我們也是特殊，大家都是特殊——重點是：並沒有特定文明能夠佔據知識的**優勢地位**（普世地位），中國、歐洲、伊斯蘭文明與諸如加勒比海、台灣、緬甸同樣都僅僅是有參照價值的特殊，前三者並不比後三者在知識參照上有普適的優勢地位，都可以「作為方法」。

上述「中國作為方法」不同於「中國作為理論」。「中國作為理論」雖然同意所有特殊都有參照與深掘的價值，因為它們都積澱著與各種普世的交互作用，但是幾個主要的大文明則有知識上的（潛能）優勢地位，能發展出普世的理論。因此「中國作為理論」力圖將中國從特殊上升為普遍，與作為理論的西方現代進行範式的競逐。「中國作為方法」則認為：一旦處於普遍或理論位置，就是複製了另一種中心論——這種「複製」批評把中心論與範式更迭想像成單純翻轉，卻也是拒絕想像另一種知識與世界的推托之詞。或曰：普世性乃緣起於資本主義的普世主義，或者一神論，然而這也未必，例如中國的「天下」便是另種普世主義。此外，普世性即使未必如特殊性那樣真實，卻起著溝通中介各種特殊的功能，知識上必需有此擬定，至少是理論性的存在。

我們當然承認「中國作為方法」的認識觀有其可取之處，像是將「歐洲地方化」，這不僅意味著重新看待歐洲，也意味著重新看待其他地方（其他特殊）。過去我們以西方普世理論來看某個第三世界國家或某現象，西方知識於是遮蔽了該國現象的特殊性；現在無論我們是將歐洲地方化，或者以中國為參照（以中國為方法），並不是要剝除所有的他者目光，追尋一個原始或原生態的本真「特殊」，而是要在多元化的參照下認識該國的特殊性，也因此反身地認識自身的特殊性——大家都是特殊。世界其他國家如果以中國為方法，就是在參照中國時（以中國的目光看該國時）認識自身，而不再被西方中心論所遮蔽。（以上是解釋「中國作為方法／以中國為方法」的認識觀，以下則是對它的批評）。

「中國作為方法」若太過執著於特殊那一端而無普世這一端，會很難說明超越局部知識的可能（特殊與特殊無法彼此比較異同，無法辨識自身或對方都是特殊，都需要普遍的概念來中介），其知識策略趨向之前我所批評的解構姿態，因而政治上無法真正有建設性地去動搖西方現代範式的知識霸權。我所謂的「西方現代」不只是歐洲自身特殊歷史過程上升而來的普遍（亦即，從歐洲歷史經驗而「歸納」出來的規律或

總結的理論），有時也是經歷殖民全球化中的知識－權力過程而成為普遍（例如**透過知識來同時改造殖民地與自身因而得到的理論解釋力**）。

最終來說，知識計畫無法脫離政治計畫。更進一步地說：歷史悠久的龐大文明體是知識計畫競逐的起初資源，處於優勢地位，但是任何知識研究都需要研究的資源，例如到世界各地去認識特殊便需要當地語言、出國資金、政經交往、研究動力……等。從過去帝國主義對殖民地的知識研究或今日美國對全球各地的區域研究都可以看出：如果最終要能導致認識「大家都是特殊」（即，世界是多元的特殊）這樣的理想，那麼首先得要有真正能與西方現代範式競逐的知識計畫，創造出有別於西方現代的一個普世參照立足點，之後才可能有多元化參照下的特殊。當前伊斯蘭與中國都因為政治衝突（表現為911、圍堵中國、分離主義等）並非文明衝突而成為政治範疇，「伊斯蘭」與「中國」的政治化遂要求脫西方中心論的知識化。故而，在地緣政治上有動力與美國競逐的中國，以其歷史悠久的龐大文明體，最有可能從作為理論開始，去促進與西方現代競逐的知識範式。（在此，我們可以回答以下疑問：為什麼我們不能就透過「深耕台灣」、深度細部地進入台灣現實做知識生產，而需要以中國作為理論？為什麼不能在知識上做「方法論的台獨（趙剛語）」、以台灣為我們的「知識貨櫃（集裝箱）」？我認為沒有認識是沒有理論鋪蓋的，故而對台灣現實的認識難以跳脫西方現代的知識範式。為了克服這樣的困境，像陳光興便提倡台灣應該「以亞洲為方法」，其主要精神是第三世界彼此相近的特殊互相參照（而不是一昧地只「深究西方」）；然而正如上述，我認為「以XX為方法」仍是不足的，台灣仍需要以中國或其他為理論，來探索非西方現代範式下認識台灣的可能性。）

再者，在「中國作為方法」的認識觀裡，究竟有沒有堪稱普適的理論呢？無論哪一種回應，我都懷疑是以靜態的方式來看待普遍－特殊：除了將特殊當作不變的實在之外，普遍或者被當作實在，或者被

當作虛構。相較之下，如果中國作為理論，由於強調與西方現代範式的競逐便意味著必須「仰攻」佔據支配地位或制高點的主流知識—權力，因此，非西方知識範式（中國作為理論則是這範式的一部份）所建構的實在將會有種不穩定性（畢竟從大面來看，西方即世界、即實在，至於其他的實在性建構都會有不穩定性），但是同時也企圖開始動搖西方現代知識範式所建構的實在性。沒有這種範式競逐，就很難真正改變我們的知識狀態。原本在西方現代知識範式下被解釋的世界各地之特殊，遲早也要參與到這場競逐中，牽涉到的不只是知識範式的競逐，也有現實政治經濟的競逐，畢竟它涉及了知識—權力的改變世界，這是個漫長的競逐。

如果說「中國作為方法」過於執著於特殊一端，那麼中國作為理論則是肯定了特殊與普世的辯證——不但從特殊走向普世，也從普世走向特殊。重新理性建構這一辯證如下：由於接受「中國作為方法」的「彼此相對化」策略，先將中國與西方現代都以特殊待之，但是不停留於此，雙方均由特殊而邁向普適，兩者進行**普遍性的競逐**（contending universalism），競逐何者才是對世界整體較為正確的普適理論。易言之，中國與西方現代的兩種普適性是同時並存共處的，這使得兩種普適性也被彼此相對化而必須走向特殊，競逐對某些特殊進行更適當的解釋，這是**特殊性的競逐**（contending particularism），形成類似西方女性主義辯論中關於父權與資本主義對世界的競爭解釋。

所謂「**競爭解釋**」就是說：（例如）女性主義與馬克思主義兩種普適理論各自都要去解釋世界，都認為各自方能對某些特殊作出更真實完善的解釋，而各自的性別與階級範疇是解釋世界的最基本範疇。有些人則認為馬克思主義與女性主義的競爭解釋其實各有擅長，各有不足，例如馬克思主義能解釋生產領域，女性主義則解釋再生產領域，雙方都沒有辦法將對方納入從屬的衍生位置（亦即，馬克思主義無法完全解釋女性主義，反之亦然）。這因此構成了一種**理論的多元主義**，其

假設是世界有許多無法彼此化約從屬的領域，無法從單一領域的原理去解釋所有領域（例如，源自生產領域的馬克思主義無法好好解釋再生產，源自再生產領域的女性主義無法好好解釋生產）。需要提醒的是，馬克思主義與女性主義都是在同一西方現代知識範式下的理論，都還可以統一在同一知識範式下，所以這不算是**基進的**理論多元主義。

「**基進的理論多元主義**」指涉到不同知識範式下的理論多元主義，簡單的說，如果「中國作為理論」與「西方現代作為理論」**同時並存**，這意味著雖然兩者屬於不同知識範式，但是都是對這個世界的有效普適理論，不過雙方對某些特殊有各自擅長的解釋（例如中國作為理論對中國的某些特殊現象有較好的解釋，但是西方理論則可能對歐洲某些歷史現象有更好的解釋，等等），這便是基進的理論多元主義。亦即，**這個世界無法從單一的知識範式去解釋完全，無法從單一範式的普適理論去較好地解釋所有特殊**。此時，兩種對世界各有擅長但可能各有不足的範式及其理論便處於「競爭解釋」的狀態，即是前述的「特殊性的競逐」，但是只是「範式競逐」的一種。

基進的理論多元主義不是中西理論之涇渭分明，像阿里吉（Arrighi）以斯密理論來解釋明清的「現代」市場經濟發展，一方面可以視為將中國與西歐的「現代性」經濟都予以特殊化（地方化），不再是西方現代性來單向解釋中國，另方面未來進一步的研究發展亦可能將阿里吉－斯密理論之解釋置入新的中國或非西方知識範式。範式競逐往往是重新整編而非排除對立範式中特別是非主流的理論。

範式理論的競逐在分析概念上（實際上未必）可以分成三個階段：首先是從「歐洲地方化」（中國作為方法、反西方中心論……等）開始，然後進入「普遍性的競逐」階段，之後再進入「特殊性的競逐」（基進的理論多元主義）。我將後兩者都稱為「中國作為理論」，因此「中國作為方法」其實構成了「中國作為理論」的一個階段或方法。而在基進的理論多元主義的理想狀態中，並不是只有中國作為理論，來自中國與其

他大文明體、且由第三世界許多特殊所構成的非西方現代知識範式的諸理論也應該存在了，如此才可能與西方現代範式進行對世界各地許多特殊的競逐。

這裡我提到第三世界（其實就是世界各地）的「許多特殊」，就是無法很好地被現有西方現代知識範式之理論所解釋的現象，也可以叫做「反常現象」。對此我想再多講兩句。這篇文章的標題乃仿效著珍妮特・L・阿布—盧格霍德《歐洲霸權之前》一書，她序言有這樣一句話：「反常現象的發現不僅僅取決於被觀察的事物，也取決於觀察者眼裡有什麼」。她所謂的「**反常現象**」就是主流範式理論無法解釋或不符合的現象或特殊，然而與現有範式競逐的新範式卻可以解釋這些反常現象。孔恩（Thomas Kuhn）說，典範或範式轉換往往因反常現象累積到無法忽視才會發生，易言之，反常現象可能會被忽視——除非達到不能忽視的程度（或者，堅守舊典範的老人都不在了）。不過，反常現象的認定是否為「公認」呢？雖然孔恩有提到「格式塔轉換」（例如對鴨兔圖形的知覺瞬間轉換）就是新舊典範對同一現象可以有不同認知，好像活在兩個世界裡；然而，面對反常現象的認定問題，阿布—盧格霍德提出「觀察者眼裡有什麼」似乎更為貼切合理。

從「觀察者眼裡有什麼」來說明對待西方現代範式的不同態度，或可簡化出兩種觀察者：一種習於或力圖奉行西方現代範式或制度、文明規矩，在他們眼裡，從西方現代的知識理論到政治社會文化與價值已經儼然成為規範或模範，非西方社會不符合西方現代範式的「反常現象」都是需要矯治的偏差，它們都是來自東方社會歷來的專制、父權、人治、不文明、帝國、傳統等等——這些都被賦予單純的負面標籤，而相對的民主、女權、法治、文明、民族國家、現代等則是單純的正面標籤；兩類標籤不但是特定時空裡可評估的價值對錯，也是**穿越歷史社會的道德善惡**，而非僅僅是在各種社會歷史條件下結合各種特殊並都起著正反面兼具的效果。另一種觀察者則將西方現代範式、制

度、文明規矩、道德進步主義（一種歷史的輝格解釋）當作眾多參照之一種，可能是屬於漫長人類史中的短暫現象，在他們眼裡，非西方與西方社會的「反常現象」很可能正是發展新範式的鑰匙，必須深入反常現象的深層細節、拋開正負標籤、尋求各種特殊的共通連結。

如果觀察者的眼裡看到的「反常現象」（不符合西方現代的範式、制度規矩等）其實會成為新範式的「正常現象」，那意味著原本被當作正常現象的西方現代範式及其崛起反而可能是意外偶然的、「反常的」。[9]某種程度上這可以說就是阿布—盧格霍德之後她的同道的眼裡所觀察到的：亦即，他們將近代歐洲崛起、中國衰落當作需要被重新解釋的反常現象。沿著這個思路，西方現代開始的諸種文明現代性可以推廣到全球而不斷向前進步、彷彿沒有可持續條件的問題，這才真的是反常現象。雖然現在像西方的環境生態話語等等已經針對一兩種文明現代性提出反思，但是西方文明現代性的那些基石卻仍被當作普世永恆、毫無可持續性條件方面的問題。從這個角度來看，即便無法成為人類知識的解方，中國作為理論卻總要在發展過程中企圖翻動一些石頭。

參考書目

中文書目

孔恩（Thomas Kuhn）。1989。《科學革命的結構》，王道還譯。台北市：遠流。

卡維波。〈中國／左派〉。《人間思想》2016第四輯（大陸版）。（即將出版）

宋少鵬。2013。〈資本主義、社會主義和婦女：為什麼中國需要重建馬克思主義女權主義批判〉。《開放時代》12：98-112。

李小江。2000。〈50年，我們走到了哪里？：中國婦女解放與發展歷程回顧〉。《浙江學刊》2000（1）：59-65。

凌斌。2013。〈從湯武到辛亥：古典革命傳統的現代意義〉。《新史學》第七卷，王奇生編，頁3-30。北京：中華書局。

9 這裡開始用的「反常的」不再是嚴格的孔恩意義下的反常（anomaly），而是意外偶然、非常態恆久。

張志強。2015。〈「經典時代」還是「子學時代」？「中國哲學史」的　述開端與「中國文明的主體性」問題〉。《重新認識中國》，甯應斌編，頁55-107。台北：台灣社會研究雜誌社。

甯應斌。2014。〈人民民主20年後的尋思：反公民、反進步、反台灣的知識路〉，《台灣社會研究季刊》94（3月號）：157-179。

甯應斌。2015。〈中國作為理論：中國派的重新認識中國〉。《重新認識中國》，甯應斌編，頁9-54。稍微修改後刊載於《開放時代》2016年第一期。

甯應斌編。2015。《重新認識中國》（台灣社會研究叢刊）。台北：台灣社會研究雜誌社。

葛兆光。2014。《何為中國？疆域、民族、文化與歷史》。香港：牛津大學出版社。

趙剛。2016。〈中（國左）派〉。《人間思想》2016第四輯（大陸版）。（即將出版）

劉志偉、孫歌。2015。〈歷史的侷限與整體：關於中國「原理」〉。《人間思想》（大陸版），第二輯，頁332-357。台北：人間出版社。

艾森斯塔特（Eisenstadt, S. N.）。2006。《反思現代性》，曠新年、王愛松譯。北京：三聯書店。

喬萬尼・阿里吉。2009。《亞當・斯密在北京》，路愛國等譯。北京：社會科學文獻出版社。

珍妮特・L・阿布—盧格霍德（Janet L. Abu-Lughod）。2015。《歐洲霸權之前》，杜憲兵、何美蘭、武逸天譯。北京：商務。

西文書目

Hacking, I. 1992. Making up people. In Edward Stein (ed.). *Forms of desire: Sexual orientation and the social constructionist controversy* (pp. 69-88). London: Routledge.

airiti

台灣社會研究季刊｜第一〇二期｜2016年3月｜285-302頁

「萬隆／第三世界六十年」筆記*

陳光興**

Notes on "Bandung/Third World 60 Years"

by Kuan-Hsing CHEN

* 本文最早在台灣社會研究學會2015年10月4日年會，《台灣社會研究季刊》發刊100期的反思性論壇中發表，之後經過修改。

** 服務單位：國立交通大學社文所
通訊地址：300新竹市大學路1001號
E-mail: chenkh@mail.nctu.edu.tw

airiti

萬隆會議六十年的契機

2008年《台灣社會研究季刊》二十週年會議的時候，當時的主編徐進鈺跟我合寫了〈異議思想二十年〉[1]的文章，梳理過去台社作為一個團體對1980年代起政治社會變動的回應。七年之間變化很大，兩岸關係越發密切，衝突矛盾、畏懼、焦慮越是激化，台社成員當然也跟過去一樣捲入動力場域當中。《台社》第100期出刊是一個契機，這個論壇或許能夠把當前漩渦的性質說清楚。這次我個人選擇回應的方式，是跟《台社》的同仁與關心的朋友分享最近參與規劃主辦的一些活動的初步體會，如果說我個人推動的思想工作一直是《台社》多種方向之一，那麼希望路能繼續走在未來有助於脫離當前知識困境的方向上。

今年2015年是萬隆會議六十年，我們一些在亞際書院一同工作的朋友們，在亞洲各地舉辦相關的討論活動，試圖思考「第三世界」在過去一甲子之中的變化、其當下的意義與再生的契機。

1955年4月18-24日，亞洲與非洲近三十個國家的領導人，有史以來首次在沒有歐美殖民帝國參與的情況下，在印尼萬隆（Bandung）召開極具世界史意義的大會，以「不結盟運動」的形式團結起來，在美蘇霸權之外另闢蹊徑，開啟前殖民地區團結的道路。

萬隆會議在不同的語境中產生了不同的作用，遠遠大於今天的感覺結構，更溢出「國家主義」層次的效應，特別是在知識人之間造成了長遠的影響。萬隆在中文世界中也有著不同的意義。在大陸，萬隆是中國在美蘇兩大勢力之外聯合世界弱小國家的重要象徵，在當時是社會主義世界革命的重要環節；對位居東南亞的新、馬地區而言，萬隆效應在於內部跨越種族差異的團結，也是華人認同轉向對當地民族國家的效忠；港、澳、台地區、南韓，在冷戰初期被編入資本主義陣

1 參見《台灣社會研究季刊》74期（2009年6月）。這篇文章後來成為台社二十週年系列讀本中，《異議：台社思想讀本》的導論，見徐進鈺、陳光興編（2009）。

airiti

營，萬隆效應處於缺席狀態，造成極為深遠的影響：第三世界意識沒法生長，失去了在世界範圍內創造前／殖民地之間相互認同、相互支援的世界觀的契機，特別是在學術思想上形成對美、歐體系的依賴，延續至今所形成港台地區內在的歐美中心主義，成為難以克服、調整的巨大障礙。如何在港澳台地區建立第三世界視野，如何在大陸重新喚起流失中的第三世界意識，再次關注萬隆會議至今遺留下來未完成的知識計劃—將目光轉向亞、非、拉、加勒比海地區，與各地的（民間）思想界進行交流與互動—是我們推動重訪萬隆精神的基本動力。

2015年2月我們與印度科欽藝術雙年展（Kochi-Muziris Biennale）合作，以圓桌討論的方式開啟了「萬隆／第三世界六十年」的系列活動；四月間舉辦了較大規模的杭州論壇，邀集亞、非、拉、加勒比海地區重要的思想者進行了兩天密集的討論，與會同仁深受衝擊，期待即將打開通往第三世界思想界的管道；五月底在香港舉辦的東亞批判刊物會議中，設置了圓桌討論的場次，與白樂晴先生共同討論新情勢下的第三世界連帶；七月底於東京，前輩運動家武藤一羊先生主講了他的亞洲與第三世界連帶經驗；八月間，我們在印尼泗水（Surabaya）於2015亞際文化研究學會中組織「萬隆／第三世界六十年」圓桌論壇，會後在萬隆、牙律（Garut）地區考查農民佔領運動與更為寬廣的人民運動聯盟。十月間，我們在台北牯嶺街小劇場進行了兩天的論壇，讓年輕一代能夠對萬隆會議的歷史有所認識，也希望能夠挖掘、連上台灣內部戰後已經存在的第三世界思想資源。十一月間，我們在那霸聚會，結合戰後藝術史的討論，以參訪美術館、反基地運動與圓桌論壇的形式開了三天的會。十二月間，聖公會大學東亞研究所，以民眾音樂為媒介，在首爾聚集了亞洲各地長期處身運動的歌手，配合著討論，進行交流。

除了上述我們主動推進的活動外，四月間有幸在造訪黎巴嫩貝魯特期間，拜訪了剛剛成立三年的獨立民間團體「阿拉伯社會科學委員

airiti

會」(Arab Council for the Social Sciences, ACSS);六月間受邀至西非塞內加爾的達卡(Dakar)參加1973年成立至今的「非洲社會科學發展委員會」(Council for the Development of Social Science in Africa, CODESRIA)第十四屆三年一度的大會,對十位核心成員進行訪問,開始與非洲思想界產生互動。

以下是上述活動中的幾個片刻。

貝魯特行

2015年四月初,受邀至黎巴嫩貝魯特參加去殖民問題的討論會,終於有幸來到亞洲的「阿拉伯世界」。[2]貝魯特1990年才結束內戰,戰火的氣氛雖已遠去,但是破敗的遺跡還印刻在城市地景當中,加上灣區的石油經濟、金融資本湧入,在城中心蓋起大批特級高檔住宅,守衛昂貴地產的人是一批批手持步槍、制服的安全警衛/民兵;搭配著位於海灣的景色,這一切構成了極為衝突矛盾而難以理解的複雜感受。

會議的組織者Anaheed Al-Hardan是位年輕學者,她的巴勒斯坦身分與研究很自然地讓討論問題的方向直指區域內的矛盾,而她主辦會議的動力之一是透過比較的視野,將去/殖民議題帶入阿拉伯世界的討論。泛阿拉伯主義跟世界反殖民運動同步,以反殖民、反西方帝國主義為主軸,有強烈社會主義的色彩,在二戰後1960年代達到高峰,最終因內部政治群體之間的矛盾與外部國際勢力交互作用,分化成二十多個民族國家。但是,阿拉伯文基本上一直還是官方與民間的通用語言,1945年形成的阿拉伯國家聯盟(阿盟)至今還在運作,橫跨亞非大陸,總部設在埃及開羅。雖然阿拉伯文作為歷史悠久文明的標識,

2 「終於」的意思是:過去二十年間Inter-Asia的網絡一直希望能與阿拉伯世界建立起互動的聯繫,但是除了與伊斯坦堡有些聯繫外,其他地區從來沒有能夠建立起有機的連接。

airiti

甚至可能是前／殖民地區最為「國際」的語種之一，至今依然是最具主導性的學術語言，然而狀況複雜，英語、法語的普及性反映出英、法、美在區域史中長期的力道。在這個層面上，阿拉伯世界的狀況與非洲重疊，相對於撒哈拉沙漠以北的阿拉伯世界，以南的非洲大陸基本學術語言是英語、法語；這樣來看，東北亞的狀況顯然不同，中、日、韓文基本上與二十世紀以後形成的民族國家的切線相一致，雖然美國在戰後以各種方式進入東亞已經六十年，但英文（或是美語）在區域內介入的歷史相對薄弱，並不成為學術語言，雖然官方曾大力推動，也沒有成功，看來也很難成功。語言的統合與知識的統合沒有必然的關係，在造訪貝魯特期間參訪了「阿拉伯社會科學委員會」（ACSS），在對話中學習到知識連帶的困難，工作的同仁也都是在摸索中前進，試圖將各地形成的知識網絡逐步建立起阿拉伯世界的共同平台，[3] 讓人感嘆的是這樣的自主性民間跨國組織，在東北／亞至今尚不存在。

可以體會的是，做為古老文明同時又多元異質的伊斯蘭世界，相對於其他地區，是在心靈上受到殖民帝國主義重創的地帶。[4] 1798年拿破崙入侵埃及，一直到1967年以色列發動的六日戰爭，不僅一波波飽受歐美擴張性的暴力沖擊，冷戰對峙的鬆動後又被美國霸權樹立為新的假想敵，成為反恐「聖戰」的核心地帶。長期的動盪中能夠生存下來已經很難，在沒有強而有力的區域性政治共同體的情況下，要能抗拒強權的介入與分化更屬不易。從波灣的處境眺望東北亞，又會出現什麼的風貌？離開貝魯特前，主人請我一起午餐，語重心長地表示，對她們而言，韓國、台灣、香港、新加坡這樣的地方已經是完成現代化的第一世界，中國也已快速起來影響到全球政經，阿拉伯世界如果沒有長期的內戰與紛爭，或許也可以有類似的成就吧。這樣的對話其實

3 參見ACSS的調查報告：Bamyeh（2015）。

4 閱讀Mishra（2012）時這樣的感受很深。

airiti

很沈重，活在處境相對優渥的地域中，當然該扛起更多的責任，但是東北亞的衝突矛盾與切割，又何嘗不關乎與區域外強權勢力的掛鉤？兩岸（三地）、兩韓，乃至於近來日本安保問題的分化，都意味著帝國主義的日正當中。

杭州：第三世界思想者的聚首

是帶著這樣的認識與心情離開貝魯特，參加了四月中舉辦的「萬隆／第三世界六十年」杭州論壇。[5]如果說阿拉伯世界是亞洲整體主要構成的一部分，那麼長期以來我所生活在的東北亞則幾乎與這個區域隔絕。[6]對於在一起工作了近十多年的亞際書院的成員而言，亞洲各地的知識狀況或多或少已經有了一定的理解，但是與來自亞、非、拉、加勒比海的陌生友人能夠坐在一起，卻是完全嶄新的經驗，「第三世界」不再是空洞的名詞，也帶來更大的挑戰。

為了準備這個會議，作為核心的組織者，做了些功課。相對於「亞際書院」這個鬆散的知識群體，我們發現不僅有前面提到由20多個國家組成的「阿拉伯社會科學委員會」（2012–），還有由25國組成的「拉丁美洲社會科學委員會」（Latin American Council of Social Sciences, CLACSO, 1967–），但更為有趣的組織是「非洲社會科學發展委員會」（CODESRIA, 1973–）。換句話說，在非洲與拉美，自1960至70年代起過去的四、五十年間就存在有跨越民族國家、泛區域性知識生產的機制，能夠積累出以區域整體自我定位的平台。對「外」以關係性的位置面對世界的不同區塊，對「內」整合、俯視各個次區域，以跨國的視野

5 有關杭州論壇，請參考2016年3月號 *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 17(1), Special issue on Bandung。

6 在貝魯特短短的一週中，幾乎很少在路上碰到來自東北亞的旅客，最多是週末會撞見來自菲律賓與印尼的女性移工。

airiti

對迫切與爭議性的問題進行論辯——猜想是這樣的機制才可以打開高度情緒性的國家、在地內部爭議，如族群、種族暴力、民族主義等，進行分析與討論，共同積累與面對後／殖民狀態中諸多未解的問題，這是與拉非地區互動中關切、理解的切入點。

由Samir Amin擔任第一屆執行長、於1973年成立的CODESRIA就這樣扮演了非洲批判性知識生產的角色，過去四十年間孕育了許多重要的知識人，積累出非常可觀的學術思想成果。不僅僅如此，CODESRIA早已發展出「南—南」（South-South）之間第三世界連接的研究工作，以三大洲之間的連結為部分工作重點，甚至反應在具體的研究上。[7]相對於非洲、拉美等地已經出現跨越民族國家、以毗鄰區域為基底的知識體系的出現，亞洲地區顯得極端四分五裂，這樣的差異到底意味著什麼？還有待繼續思考，無可否認的是這些以「洲」為想像的知識平台及其積累，加速了我們「在亞洲思考」的迫切感，特別是透視出東北亞知識狀況的極大局限，因為歷史，因為政治，寬廣的分析視野沒有成長的土壤，落入普遍性本土主義各自為政的陷阱，極可能在面對世界大勢變動時沒有能力進行有效的分析。

上面的陳述不是無病呻吟空穴來風。在杭州論壇中，非洲思想家Mamdani在第一天的討論中就拋出了這樣的問題：中國在崛起，中國人對未來的世界有什麼樣的分析？有什麼願景？想要把世界改造成什麼樣子？這些（可以期待的）大哉問當然沒法回答，在中國大陸這會是國家領導人發言的位置，而以亞際書院作為主辦的機構來看，這個問題不僅是「中國人」一定要設法承擔的問題，作為思想團體，這也該是亞際書院所有同仁要共同面對的問題意識，但是難處在於：要能夠有

7 參與杭州論壇的Sam Moyo教授是獨立研究機構African Institute for Agrarian Studies的主任、CODESRIA的前任主席，也是研究非洲土地問題的權威，在會前發給大陸的背景閱讀中可以看到他近期的研究都是固定與一位巴西、一位印度學者共同完成，參見例如Moyo, Yeros, and Jha（2012）。

airiti

效地回答這一連串的問題，得要對中國內部有準確的分析，要對周邊地區有深刻的認識，更要對亞、非、拉有內在的理解與「接地氣」的看法，還別說要對固有國際強權的變化有精準的分析。思想界一旦對世界沒有有效的看法，就很容易被政治力量帶著走。從萬隆時代為了「世界革命」團結第三世界反抗強權的國際主義世界觀，在1970和80年代後內縮為各自民族國家利益問題的民族主義視野，就似乎反映了以社會主義為手段克服殖民主義所帶來的歷史命運，亦即，以反帝、反資、反封建為主軸的民族主義，在去殖民的歷史進程中被化約、聚焦在「獨立建國」的層面。以階級為基底的社會主義對抗的是資本主義體制，卻無法有效處理包括「民族國家」在內，都是殖民主義內在產物的陷阱。一旦社會主義在世界範圍內退潮，「革命遺產」還沒認真清理，更別說先前閃過殖民主義在知識、思想、精神上的梳理，很自然地就內縮、滑入民族國家的秩序當中，延續著殖民主義體系所建立起來的世界格局。一國社會主義是不可能的，就像一國民族主義是沒意義的一樣，民族主義一直是世界資本主義擴張、鞏固、強化、自我認同的基地。

或許把問題講得太大，也似乎講死了。萬隆六十年帶給我們的不僅是拉開一個歷史縱身來回頭眺望歷史狀況變化的契機，更重要的是讓我們體會到，作為思想團體與知識人，萬隆所開啟的「亞非拉」想像在知識連帶與互動的層面上幾乎沒有展開，這樣的錯失良機讓我們依然沈溺在各自內部情緒性的感傷中，喪失了面對自身極為重要的外部參照體系，透過非洲、拉美、加勒比海已經有高度積累的對自身剖析的知識與提問，回看卡住我們的問題。或許，過去亞際連接的準備工作，是我們今天可以看到問題的基礎，「第三世界」本來就存在於亞洲的延長線上，從亞洲通往亞非拉的第三世界，是通往世界史（無法回避）的必經之路，這是當前思想運動要緊抓的長期路線之一。

airiti

作為非洲思想界的CODESRIA

因為杭州聚會的緣分，亞際書院的同仁六月初受邀前往西非塞內加爾首都達卡參加CODESRIA三年一次的大會，此行可以說是對非洲批判知識殿堂的進香吧。初次來到非洲，難免帶著興奮、緊張又理想化的心情。四百多人的大會連開五天，早上九點到傍晚六七點，人們從頭到尾認真嚴肅、相互論辯，是前所未有的經驗。不同世代、族群、性別、立場等之間交鋒的張力十足，再加上「學術語言」的複雜性—從頭到尾必須掛著耳機聽取英、法語之間的同步翻譯[8]—但是又能保持基本的互信與尊重，這樣批判知識社群的文化該是過去四十年間逐漸形成的。而四十年的知識得以積累，得以成為孕育人才的溫床，正是因為能夠透過論辯，在接受差異中不斷前進，使得CODESRIA能夠在世界範圍內成為極為特殊、有成就的學術思想團體。我們訪問了長期參與的核心組織者，也訪談了年輕世代的新進成員，發現CODESRIA具有高度的輻射力，在不同的層次上廣泛地影響知識的生產：包括重要議題的提出、跨國比較研究的產出、次區域組織的連帶、新的獨立研究機構的出現、全球的連結（如長期存在的南—南計劃），乃至核心成員在世界範圍內進行的介入等。非洲幾十年來論辯的主將大多是團體的成員，因此幾乎所有受訪者都高度意識到如果沒有CODESRIA的存在，就不可能有這些成果與成就，也不可能建立起非洲批判學術思想的主體性。[9]整體而言，我們初步的感受是CODESRIA

8 當然也會聽到像是來自莫三比克學者的抱怨，說沒法用葡萄牙語發言。

9 池上善彥與我分別訪問了1970年代組織創始的執行長Samir Amin（塞內加爾）、1980-90年代的執行長Thandika Mkandawire（馬拉威）、1998-2002的主席Mahmood Mamdani（烏干達）、2005-2008的主席Teresa Cruz e Silva（莫三比克）、2008-2011的主席Sam Moyo（辛巴威），以及現任的執行長Ebrima Sall（甘比亞）、2011-2015的主席Fatima Harrak（摩洛哥）、長期資深成員Shahida El Baz（埃及）、年輕成員Jahlani Niaah（牙買加）、Suren Pillay（南非）與Lyn Ossome（肯亞）。部分訪問稿希望能逐步整理出版。

airiti

在世界範圍內可以說是獨一無二的思想社群，它不僅持續存在、蛻變、傳承，更為難能可貴的是它的長期積累，已經毫無疑問地形成了一支非洲現代的知識傳統。

或許因為非洲歷史的特定性，泛非（Pan-Africanism）意識所構成的知識視角不僅揭示民族國家作為殖民主義強加的形式，更形成一種世界觀。置身非洲幾乎是錯覺的感受是，從1963年草創的Organization of African Unity（OAU），到2001年該組織成立的African Union（AU），似乎是一個正在逐步成型的弱勢中央政府，54個參與國家則是地方政府，彼此之間也有跨國生活形成次區域的差異。[10]肯亞知名作家Ngugi Wa Thiong'o認為，我們應該把「泛非主義當成是一種民眾對民眾（people to people）的關係，而不是國家領導人之間的關係」。[11]所以對應於泛非主義的「民族主義」，與東亞地區的理解差異很大，因為既存的民族國家是殖民帝國主義的切割，人們對國家層次上「民族情感」的投資似乎相對淡薄，所謂民族主義是在非洲整體範圍上作用，強調的是對非洲統合的期盼。當然其中最為尖銳與困難是語言問題：政治獨立後，「學校語言」基本上延續著殖民時期的英、法、葡文，與生活語言之間產生斷裂。重要的經濟學家Thandika Mkandawire認為，以本地語言進行學習對整體發展而言極為關鍵，要在泛非的層次處理語言問題，必須找到、選擇六、七種語言從事整體規劃；[12]例如Swahili在東非、中非等十多國被廣泛使用，可以被發展成學術與學習語言。

雖然到1970年代，大部份的非洲國家已經取得政治獨立，但是去殖民問題並沒有過去，四十年來還是思想界關切的核心問題，特別是對CODESRIA這樣底色是左翼的團體而言，殖民主義不僅僅是解釋問

10 相對於亞洲區分為西亞、中亞、東北亞、東南亞、南亞，非洲的劃分大致為北非、東非、西非、中非、南非。

11 Ngugi Wa Tiong'o（2005）。

12 根據2015年6月10日對Thandika Mkandawire的訪問。

airiti

題的框架，也更是政經現實中無法回避的結構性力量。依據Mamdani的經典作 *Citizen and subject*（1996），後殖民時期雖然做到了去人種化（deracialization）的過程，白人統治者入移住民（settler）為當地（黑）人原住民（native）所取代，但是殖民時期透過長期政治過程所構築出來的多種部族、部落（tribe）所組成的原住民，成為獨立後所謂的「原住民權力體系」（native authority system），並沒有經過去殖民化的政治過程，反倒成為今天衝突矛盾之所在，也就是一般所理解的（以部落為基礎的）族群（ethnic）政治。南非的種族隔離政策、盧安達種族滅絕、乃至於近期受到世界高度關注的蘇丹Darfur的族群衝突，都是展現在體制、法律、政治、經濟、社會層次上殖民制度的遺留。[13]以非洲作為基本參照或是觀望東北亞的鏡頭，在對話中我們發現兩者之間有共同分享的特性，如戰後民族國家的形成、分裂與帝國主義勢力之間難以切割的關係，但是也發現後者或許在世界殖民史所具有的特定性，簡單地說，東北亞的脫離殖民過程都牽涉到「恢復」或是「回復」到前殖民時期政治體制與狀況的想像，而不僅僅只是統治階層的更替：政權的移轉是去殖民的核心表現形式，不僅港、澳、台如此，韓半島的狀態也是如此。作為左翼分子，如何「回歸」「母體」是難以規避的思想、政治問題之一。這是非洲行的體會。

會議過程當中，「中國在非洲」是一直出現的問題，也是CODESRIA成員長期關心的問題，他們看到的問題比非洲外部的所謂觀察家複雜很多，正正負負，還在變動當中，不是可以妄下結論的。在非洲知識團體的語境中，很清楚地體會到，中國在非洲是我們要關注的問題，就連對一同前往的日本朋友而言，都得一起面對；然而，在現場也同時清楚地感受到包括中國在內的亞洲知識界與非洲的思想界之間沒有互動、更沒有理解，在彼此陌生的狀況下，根本不可能共

13 參見Mamdani（2012）及（1996）。

airiti

同思考這些棘手的問題，還別說在論述上共同介入到政經過程之中。

萬隆、牙律的參訪[14]

8月10-14日，結束了在泗水召開Inter-Asia Cultural Studies Society雙年會中的萬隆六十年圓桌論壇，我們一行十人，在印尼朋友安排下，來到了萬隆地區，除了參觀亞非博物館外，我們有緣走訪牙律地區的農村，看到巽他農民聯盟（Sundanese Peasant Union, Serikat Petani Pasundan, SPP）的佔領運動，也難能可貴地有機會與印尼人民運動聯盟（印民盟）交流。參訪過程浮現出好些問題，最為明顯的是農地佔領運動。我個人對於土地問題沒有任何研究，在過去看到的是農地正在大量流失的現象，這一波正在發生的是全球性資本以各種形式對於土地進行掠奪，在非洲大陸成為跨國資本對土地的爭奪（scramble）；[15]同時不論是出於政治經濟的結構調整性因素，或是國家現代化意識形態的作用，「都市化」或是農村城鎮化成為主導型的思想、規劃、與實踐。在這樣的背景下，農民反抗的力量也大規模地出現在第三世界各地，[16]印尼西爪哇的土地佔有運動或許可以在同一個脈絡下來理解。然而，我們參訪的牙律地區農村的動向似乎扭轉了既有的印象，提供了另類思考的可能性：農運不僅有效地與資本及國家進行對抗，更在農村、地方政府、中央政府、法院、宗教機構等層次運作，同時建立起相互呼應的輔助系統（工會組織、農民學校、合作社、產銷機制、研發出版，乃至於進入政黨、議會等），改變了農民的生計，使得農村富庶了起來，創造了農民留在農村生活與工作的條件。像這樣能夠在幾乎所

14 這部分完整的紀錄，以〈2015萬隆地區參訪筆記〉為題發表於《人間思想》11期（2015年冬季號），此處僅保留分析性的部分。

15 參見Moyo, Yeros, and Jha（2012）。

16 參見Moyo and Yeros (Eds.)（2005）。更寬範圍非洲面對的三農問題，參見Moyo（2008）。

airiti

有相關的場域中建立陣地，是非常難能可貴的成就。當然，運動的危機在於土地長期安然使用的穩定性，一旦運動能量減弱，國家與資本的力量很可能藉機反撲，消滅已經取得的成果，因此關鍵在於在特定時空中當國家的（階級或是其它社會）屬性有利於運動時，運動強勁的力道是否能夠把握契機轉化成更為建制化的成果，透過國家正當化、合法化農民為求生存有效使用（公有或是尚未使用的）土地的權利；而這樣的訴求是否能夠推廣，在國家、區域與全球的範圍內形成新的共識，也是值得繼續思考的問題。但是無論如何，農盟的實踐已經證明，只要能夠創造客觀條件，農民、農村、農業是有前景的，都市化、工業化不是唯一的出路，特別是在農民為主體的地區又要更有前瞻性的思考。當然這個全球範圍內的鬥爭還在持續進行，得靠持久戰的能耐來畫出長久的願景。

然而條件的創造不是挑空的，必須在既有社會生活的土壤中操作。這次參訪讓我們看到伊斯蘭產生了積極正面的作用，這股宗教力量不能過度上綱作為解釋的架構，但是也絕對不能被輕視。村民的作息為每日的宗教儀式與連帶的生活細節所結構，運動組織必須在這個結構中操作，與之協調。Ulema（伊斯蘭的飽學之士）在村子裡的積極領導及參與，組織聚會的開始是舉行共通的簡短儀式等等，是在參訪現場可見的，特別是組織者與領導人的主體看來都是穆斯林族裔，身體中長年的養成已經成為運動的前提。如何能夠更為積極地辨識伊斯蘭在社會身體中的動能，以及如何取得宗教機構的認可與支持，會是成功的關鍵。

印尼是世界上伊斯蘭人口最多的國度，九一一以後也當然受到強權勢力壓制的激化，歷史地來看，在印尼這個社會中宗教與政治是什麼樣的特定關係，特別是她的存在在整個伊斯蘭世界中所扮演的角色，值得繼續研究。放在第三世界亞非拉的語境中思考問題，穆斯林人口該是最為龐大的，不僅在東南亞如此，南亞也有近三分之一龐大

airiti

的人口，中亞、西亞、北非的阿拉伯世界當然更是核心地帶，撒哈拉沙漠以南的非洲大陸，出了南部非洲外，穆斯林也人口眾多。作為第三世界的一分子，東北亞的穆斯林人口稀少，可說是亞洲大陸唯一例外的區域，長期以來我們對伊斯蘭宗教信仰在穆斯林生活世界中起的作用缺乏體會，這次印尼行迫使我們認知到，有誠意要認識世界就必須找到以往關閉起來的眼睛，開始更敏感積極地認真學習宗教，特別是伊斯蘭，在當代世界中的重要位置。

接下來的參訪中，我們發現農盟的運動是更大範圍人民運動的一個環節，強烈地感受到印尼整體的人民運動正在起來，印民聯的組成包括工、農、女性、原住民、漁民、環境等運動，組織從1990年代末期起開始走在一起，至今成員據估計已經達到70萬人。當然，我們看到是現階段的結果，需要深究的是它能夠聚合在一起的動力與軌跡，把握了結盟形成的歷史縱深，也才能看出來下一步它可能會怎麼走。估計佐科．維多多（Joko Widodo）新政權的上台，會對運動的擴大發展提供滋養的土壤，但是過去亞洲地區政權更替的經驗也難免讓人擔心，新政府是否會開始大量吸納、收編運動能量，造成日後運動的崩解，而印民聯又將如何回應？在政治關係上，它如何思考與其它政黨的關係？它有可能在自身所處的歷史條件中創造出新的政治形式嗎？印民聯的國際觀與世界觀是什麼？萬隆的第三世界精神對運動組織還具有任何積極意義嗎？印民聯的核心成員與領導人都是中生代，四十出頭，草根基層幹部也大都二十歲上下，還別說農民學校裡男男女女的孩子們，後繼有人，他們還有很長的路可以走。

我們這些外來者能夠與農盟、印民聯之間很快產生共振，主要是帶著自身過去在各地活動的軌跡吧，大家沒有公開談，但是相信都立刻聞出印民聯濃濃左翼的底色。1965年的清共大屠殺後，左翼從此成為印尼社會的政治禁忌，至今組織共產黨還是違憲的。過去五十年間，印民聯成員的前輩們如果還活著，就得長期沈潛，最多只能在文

airiti

化崗位上繼續傳承、燃燒著火種，我們碰到的中生代大概是在半地下的狀態中匍匐前進。印民聯能夠在1990年代末期冒出水面，應該是1970、80年代的逐步積累，也或多或少承繼了1965年以前解放人類的想像。把問題顛倒過來問：1965年，當時印共的力量龐大，是中共以外最強勁的左翼政黨，如果沒有當年的大屠殺，今天的印尼、東南亞乃至於亞洲區域會是什麼樣的格局？前輩運動家武藤一羊先生今年八月在東京討論萬隆會議時指出，1965年是重大的分水嶺，大概就是這個意思吧。[17] 1965年這個屠殺事件制約了印尼及整體區域政治（乃至於全球大局）接下來的走向，在這個意義上，1965年沒有過去，而成為形成當下的關鍵部分，要瞭解現在的長相就沒法不了解1965年。但是印尼的人民運動能夠走到今天的地步卻同時發人深省，同樣的掃紅運動在亞洲各地展開，包括南韓、台灣、馬來西亞等，相較之下，印尼左翼的清除規模最大、最為慘烈，這難道可以解釋它在五十年後今天的復甦？還是年輕的一代早已丟掉左翼的包袱，在骨子裡承繼過去卻又能開放地面對現實？而相較於其它這些地方，台灣左翼的力量是最為薄弱的，這又該如何解釋？無論如何，這些地區沒有被打開的左翼歷史禁忌，看似孤立卻是相互關聯的，都脫離不了全球與區域冷戰的構造。一旦跨越民族國家的框架，人民運動要能夠越界連接，就必須重新開啟那段被封存起來共通的歷史，也才能充分解釋走到今天的關鍵轉折點；特別是從印尼內部的歷史軌跡來看，1955年萬隆會議與1965年的大屠殺具有內在的延續性，六十年後重返萬隆必須清理、面對兩個重大歷史事件的不可分割性，重新定位它們在區域史、世界史的意義。

萬隆所遺留下的資產或是所謂萬隆精神，既不是、也不該是由左翼思想所壟斷的，1955年的萬隆標示的「第三世界民族主義」，是以反

17 武藤一羊先生2015年7月31日受亞際書院東京辦公室邀請，在明治大學以「從萬隆到德班：1950-80年代個人參與的跨國人民運動經驗」為題進行演講。

airiti

殖民反帝為基底的國際主義精神，當時各地形成的民族主義具有強烈的國際主義色彩，兩者之間不相矛盾，在兩者間擺盪的張力中存在著更為寬廣的第三世界前／殖民地之間團結的想像，也才跨越了左右的區隔。但是六十年後的今天可以看到的是，民族主義都萎縮到民族國家的內部，國際主義團結連帶的成分退位，各自以自身的利益對世界發言。今天重訪萬隆，我們必須納入參照的是非洲至今依然深入人心的泛非民族主義（Pan-African nationalism），它的民族主義所指的不是非洲個別被殖民者切割出來的民族國家，而是深刻認識到民族國家是殖民者的發明，各自民族國家的獨立是沒有意義的，除非洲能夠團結起來，也就是民族主義沒有泛非洲主義為前提是不成立的，所以提出以非洲作為整體、要求獨立自主的訴求，[18]也因此泛非主義不是簡單的區域主義，也同時是國際主義。如果民族主義是歷史的產物，而且它還在人民運動中起著龐大的作用，那麼要如何重新打開民族主義既有的國際主義面向，重構「第三世界民族主義」（Third World nationalism），重提以亞非拉連帶為想像的「第三世界主義」（Third Worldism），乃至於重新點燃當時存在於其中的「第三世界社會主義」（Third World socialism），是萬隆六十年帶給我們的召喚，藉此跨過以民族國家為本的民族主義，才可能打開各地內部難以克服的困境，走出更為寬廣的道路。

第三世界的相互參照與學習

《台社》是中文世界幾乎唯一存活了快三十年的知識團體，如何繼續前進是當務之急。我想說對台社比較迫切的需求不僅是持續建立第三世界的視角，乃至於知識體系之間的參照，而是以CODESRIA、

18 有關泛非主義與民族主義的討論，參見Mkandawire（2005）。

airiti

CLACSO、ACSS為參考學習的對象，建立起跨越民族國家的知識視野，至少是能夠更有意識地開展中文世界（包括新馬）抑或是兩岸四地知識社群的合作，才可能透過像台灣社會研究學會年會這樣的平台、機制，建立起知識與思想上的互信，克服不必要的情緒制約，相互打開內部遮蔽掉或是無法討論的問題，創造出更具開放性、解釋力、解放性的知識。

2015年10月3日初稿

2015年12月17日二稿於新竹寶山

參考書目

中文書目

徐進鈺、陳光興。2009。〈異議思想二十年〉。《台灣社會研究季刊》74（6月號）：273-298。

徐進鈺、陳光興編。2009。《異議：台社思想讀本》（上、下）。台北：台灣社會研究雜誌社。

陳光興。2015。〈2015萬隆地區參訪筆記〉。《人間思想》11（冬季號）：159-187。

西文書目

Bamyeh, M. 2015. Forms of presence of the social sciences in the Arab region, Summary of the First Report. Beirut: The Arab Council for the Social Sciences.

Mamdani, M. 1996. *Citizen and subject: Contemporary Africa and the legacy of late colonialism*. Princeton University Press.

Mamdani, M. 2012. *Define and rule: Native as political identity*. Cambridge: Harvard University Press.

Mishra, P. 2012. *From the ruins of the empire: The revolt against the west and the remaking of Asia*. London: Penguin.

Mkandawire, T. (Ed.). 2005. *African intellectuals: Rethinking politics, language, gender and development*. Dakar: CODESRIA Books, and London: Zed Books.

Moyo, S. 2008. *African land questions, agrarian transitions and the state: Contradictions of neo-liberal land reforms*. Dakar: CODESRIA.

Moyo, S. and Yeros, P. (Eds.). 2005. *Reclaiming the land: The resurgence of rural movements in Africa, Asia and Latin America*. London: Zed Books.

Moyo, S., Yeros, P., and Jha, P. 2012. Imperialism and primitive accumulation: Notes on the new scramble for Africa. *Agrarian South: Journal of Political Economy*, 1(2), 181-203.

Ngugi Wa Tiong'o 2005. Europhone or African memory: The challenge of the pan-

Africanist intellectual in the era of globalization. In Thandika Mkandawire (Ed.), *African intellectuals: Rethinking politics, language, gender and development* (pp. 155-164). Dakar: CODESRIA Books, and London: Zed.

《人间思想》第五辑 2016 人间出版社

按语：

这个专题的四篇文章缘起于 2015 年 10 月底在台湾中央大学举办的第二届“重新认识中国”会议之“综合讨论”场次。两届会议的幕后筹划可以回溯至 2008 年开始对于“超克分断体制”的讨论（成果发表于《台湾社会研究季刊》），这个讨论小组后来变成读书会，成员也逐渐固定下来。我们都不满意自己知识学习中的西方中心论影响，也不满意反西方中心论的西方批判学者只能采取解构的姿态，只能占据社会边缘的位置发声，她们没有西方以外的知识来源，而我们至少有薄弱的条件可以加入积极建构（非解构）中的“知识生产的中国转向”，因此读书会倾向于“重新认识中国”。在 2014 年的第一届会议提出了“中派”（中国派）的知识计划，焦点当然是“中国”，而由于我们共同的左派背景，第二届会议就想厘清中派与左派的关系，因此就以“中国 / 左派”作为综合讨论的主题。

现在读者面前的四篇文章就是这场综合讨论的发言稿，现在经过作者修订发表。读者将会发现四篇文章长短不一、风格互异、关怀不同，但是却包含了我们看待中国 / 左派以及中（国左）派的几种角度，读者或许更能藉此多面地了解这个问题在台湾的意义。

出生于 1951 年的郑鸿生在第一篇文章先讲述了战后台湾人如何从语言、建筑、饮食、族群意识等生活和感觉方面来形成对“中国”的认识，然后再讲述台湾知识人的“中国认识”受到哪些外在思潮的影响。由于两岸曾经人为地隔绝很久，大陆与台湾的“中国认识”亦人为地有所分歧，更何况大陆自身的中国认识也受限于西方中心的世界图像与话语。今日台湾年轻人在信息自由的自满下更无法察觉自己的“中国认识”之形成历史与限制，这和戒严时期的台湾菁英主动认识中国的蛛丝马迹以突破冷战封锁，大相迳庭。今日台湾年轻人和当年一样都有一群追求“进步”的少数菁英，他们知觉敏锐，渴望个人解放自由，趋向激进主义。然而不同于当年的是，一方面，今日这些菁英过于关切选举政治与琐碎的眼前风云，年轻的智慧与德性迅速退化，另一方面，今日由于高教普及与信息易得而有“知识民主化”现象，大学生可以有底气

抗拒和批判学术权威，因此大批非菁英的青年也都能在政治或知识的议题上积极表态（按赞或吐槽），不过多数仍属于唯恐落人后的跟风主流（这个主流却必须装扮成激进或非主流，才能给青年进步前沿的自我感觉），社交媒体的特质更加深青年们的孤立或排斥恐惧（因此更有跟风的同侪压力），这和就业市场与前程的不稳定息息相关。青年恐惧在“爱台湾”的高压环境中被视为“不爱台湾”，外省（1949年前后随国民党迁台）第三代年轻人更面临积极表忠的压力。然而台湾年轻人的中国认识并不因为信息发达、知识专门而更深度切实，反而面对了信息知识都成为软实力与宣传战的一部分，出于各种目的之信息混淆（disinformation）充斥。当前的中国认识被灌注之讯息量虽然远超过郑鸿生的青年时代，但是往往强化增进的却非更多认识，反而是更多偏见。

第二篇文章作者徐进钰晚郑鸿生一个世代，徐进钰进入研究所学习时，台湾已经解严（1987年），他能较充分地接触到左派知识与中国讯息。这个时期里，许多1960年前后出生的《台湾社会研究季刊》成员（如陈光兴、赵刚等）已经从海外留学返台，让徐进钰充分暴露在西方左派／新左／后马思想的浪潮中；接下来无论是1989事件或者徐进钰在1990年代（做为加州柏克莱大学博士生）田野考察的大陆经验，都带来很混杂或彼此冲突的中国／左派认识。徐进钰中国／左派之旅的内在冲突性因其时代而有代表性，旅途中的所有同路人都能感受中国／左派的冲突，有些人抛下了中国而就左派，有些人抛下了左派而奔中国，更有两者皆抛的旅人。徐进钰在他的文章里叙述了他周遭的思想－政治氛围，他知识的困顿求索，他情感的勿忘初衷；我认为他心路历程的自我描述很能表达台湾左派知识分子的处境与思想——我们都是徐进钰。现在有很多呼吁宣称大陆人不理解台湾人，这种呼吁往往设定了“我们－他者”的差异，但是我相信“徐进钰们”没有这种差异区分，徐进钰们的问题意识内在于大陆勇于反思的左派知识分子，表达了这个时代两岸非教条左派的共同困惑。困惑以问号取代了确定指向，新知识路径因而有了另辟的可能。总之，因为“徐进钰们”不自满于现成的普适路标，在中国／左派之旅的路上势必困顿而学。

困顿、困惑、不（自）满是第三篇赵刚的文章很常见的情绪，这些情绪是针对自身（洋左）、台社（民主左派或新左派）以及我们这个会议小组（中派）的批评反思；困顿不满的情绪可以成为突破思想怠惰的动力，打破很多现成普适的“政治正确”。赵刚的长文很难简单概括，从他文章的标题便可以知道他企图连结“中派”与“中国左派”，指出中派如何与为何“还是中国左派”。在很具启发性地阐释“中（国左）派”这个二合一表述后，我们发现赵刚重新戡定了中国左派的边界，剔除了（我们都曾经拥抱过的）某种西方左派，并将“章太炎、王阳明，一直到先秦儒（礼运大同）与庄子（齐物论）”纳入中国左派。同时，他对中派的知识储备与地气连结提出了批判反省；可以说，中派带来的是更多的困顿。在这个意义上，赵刚对尚有“知识自尊与思想野心的知识青年”提出了邀请与挑战，希望“一代新人”不要再照抄我们这代旧人过去所转译改写的“批判指南手册”。

赵刚和徐进钰、郑鸿生的文章都整理了自身经验历程，很真切具体地传达出他们对于中（国左）派和中国 / 左派问题的台湾思考。我个人还没有好好整理自身历程，所以在第四篇文章采取较为抽象的论述方式，不直接处理“中国左派”这个历史性的问题，而只探究中国 / 左派的一般性关系，希望能对台湾的左统、右统、新统之分合问题有所蕴涵。基本上，我呼应了赵刚的看法，就是中国需要重新认识，左派也需要重新界定（不能只等同于某种西方左派），否则中国与左派的政治分歧（进而表现为不同统派的政治分歧）难以克服。

感谢贺照田对这个专题发表的督促与玉成。

2016.01.11

（本专题特约主持：卡维波）

今天台湾人认识中国的格局，反映了从战后台湾新生代开始的成长与生命经验，从这个兼具外在的时势变化与内在的个人心理成长历程的视野，来反思这个议题应是别具意义。这里我想先谈一下中国认识的非属理论思辨方面，即是感觉的、生活的以及认同层次的，比如说语言、服饰、建筑、饮食习惯与族群意识等。底下就先从这几方面来展开。

语言方面：国语 vs. 方言，以及语言声腔的中国感觉

我在 1957 年上小学之后，才开始从注音符号“ㄅㄆㄇㄈ”学习国语。那时的小学老师，尤其是教初年级班的，虽然多是在地人，却是师范学校毕业的。他们在师范学校学到的是国民政府“国语推行委员会”制订的一套标准发音，我们小孩子虽然讲不标准，但也是跟着用这套国语发音来读国语课本。在这样的环境下，总以为中国人从古时候起就这么说话的，而我的母语闽南语就只是一种岐出的方言。上了中学后，课本上开始有了文言文，然而对文言白话的差别也不会去深究。

这种成见长大后才逐渐破除，后来认识到汉语是历经几千年的演变的，而所谓国语也只是其中一种方言系统——北方官话——的标准化了的语言，而且“官话”还是比较晚近才发展出来的，大约是元代之后，相对而言是一种比较近代的、精简化的汉语（比如声调与韵母数目都减少了），而且很多中古汉语的发音方式都丢掉了（比如入声与浊音）。闽南语反而是保留中古汉语较多的方言之一，是比较接近汉唐时代的语音，因此用来读唐诗较合韵律。

战后台湾人中国认识的形成与局限

从一个战后新生代的成长经验来看

郑鸿生

虽然对汉语有此认识的少数人能够看清楚所谓国语 / 方言问题，但大部分人还是会将国语（或者是大陆称的普通话）与闽南语对立起来，将国语（或普通话）与中国牢牢绑死。

服饰方面：歌仔戏、京剧、古装电影 vs. 汉俑、唐俑

在台湾传统社区长大的小孩，不论乡村还是都市，都是从小就看庙会歌仔戏与布袋戏的。我家旁边几步路就是一座妈祖庙，节庆的野台戏是社区盛事，小孩子都是跟着看的。1960年代中期开始有了电视，也会看到京剧。此外更多的是1957年开始，李翰祥等人在香港拍摄的黄梅调古装戏。不论是歌仔戏、布袋戏、京剧，还是黄梅调古装电影，戏里演员的服饰基本相同，让你以为中国古人从来就是这么穿的。

这种刻板印象也是很后来才被打破。从八九十年代开始，很多古文物开始流出海外，古董市场充斥着眼花撩乱的唐俑，其中意象万千的妇女俑才让人惊觉他们的服饰不同于传统戏曲里的。多年前的一次西安旅游，去参观汉阳陵，又发现那些汉俑女性的发型是整个披到背后用带子打结的，服饰既不同于戏曲里的，也异于唐俑。这时我才能将台湾的南管剧团汉唐乐府，他们表演时的服饰，与我在汉阳陵看到的汉俑连结起来。

有了这些重新认识，才知道传统戏曲上的服饰基本上是明代人的服饰，包括发型。然后又进一步理解到传统戏曲的大发展是在明代，昆曲及其衍生出来的各种地方戏就是在明朝中叶开始的。显然那时的戏曲演员就以当时的服饰来打扮，不管故事是发生在哪个年代，

如此延续到今，让我们以为古代中国人都是这么打扮的。或许当时的明代人也是这样，认为中国人从来就像他们一样穿着。

建筑方面：闽南式建筑、“中原式”建筑、徽式建筑与唐宋建筑

台南无所不在的那种有着神采飞扬的燕尾屋脊的大小庙宇，以及住家附近那座沉潜宁静、毫不张扬的孔子庙，这些闽式建筑是我小时心目中的古建筑。来到台北后看到故宫博物院与国父纪念馆，80 年代后又有中正纪念堂与两厅院，这些被称为“中原式”建筑。这个建筑风格上的对比类似国语和闽南方言的差异，也带着正统与岐出的对比，让人以为传统建筑从来就应该像故宫博物院那样。

在 90 年代初我的第一次大陆之行却有了新的认识。我们先飞到北京，看到像故宫与颐和园那样与台湾那几座具有相同风格，却数量更多而且更为精致的“中原式”建筑。那次可说是亲眼验证了台北那几座“中原建筑”的道地及其渊源，虽然在规模与细致上相差甚远。

然而令我吃惊的是发生在接着的山西大同之旅。我们从北京搭夜车到大同，除了云冈石窟外，还参观了华严寺、善化寺等老寺庙。这些都是列为一级古迹的中国古建筑，我心里却嘀咕着这里怎么会有日本建筑，尤其是善化寺的那座普贤阁，与我所知的日本寺庙长得很像。当然原来就曾听说日本寺庙建筑风格来自唐代，而就在山西大同这个近乎边城的地方看到了这个残存的风貌。善化寺是辽代古迹，而辽代建筑还保留着唐风，虽曾历经修缮，风格却未有多大更动，保留至今让后人得以追溯回味。而 90 年代梁思成与林徽因的再现，他们的著作和事迹也让我们窥见中国建筑的一些片段，从而理解到所谓中原式建筑其实只是明清两代北京的标准建筑模式。

在后来历次的大陆之旅，我们在江南一带又看到颇为不同的、青瓦白墙的徽式建筑，江南园林与皖南建筑是其典型；在扬州则看到北方与江南风格的揉合。有了这些亲身目睹与感觉，就会理解到原来那个“中原式”建筑风格正统观念的无效与误导。

饮食习惯：大盘共食 vs. 小碟分食；茶叶 vs. 茶末

在饮食上，现代中国人最能引为特质的是同桌共食，一张大圆桌，大家共享放在大盘上的同一道菜。这个中国饮食方式的一个特征，不仅使用刀叉的西方没有，东亚使用筷子的韩国与日本也没有。

然而后来在北宋张择端的《清明上河图》

上的细节看到，当时汴京市民在酒家的饮食方式竟然是分食的，每个人面前一堆小杯盘，各吃各的，就像今天的韩国与日本。由此也认识到同桌共食是明代以后的习惯。

饮茶方式也是一样。从小喝茶就是用热水冲泡各种茶叶，后来喝到日本人将茶叶磨成细粉的抹茶觉得奇怪。再后来在台北的紫藤庐喝茶，才从主人周渝广博的茶道知识中得知以前中国人也是将茶叶做成茶饼，泡茶时将茶饼拨块磨成粉末再冲泡的，而宋代人的斗茶就是以茶末泡茶时所引起的茶杯里的风波。多年前在西安法门寺，参观地下挖掘出来的唐代茶具，也看到一组金色的磨茶器。中国人以散开的茶叶泡茶是明代以后的事，据说与明太祖认为茶饼引发炒作与浪费而禁止有关。现代日本人以茶末泡茶显然有唐宋茶道的遗风。

从上面所举的例子可以看出，很多现在我们在日常生活上认为是“中国的”事物，其实是明代以后才形成的。

族群意识：中国人的纯种与混血

我们从小接受的中华民族教育让人以为中国人，或狭义来说的汉族，是一个单纯血统的种族，例如黄皮肤、黑眼睛这些特征。在这种意识之下，日本人与韩国人也都各有其互相无关的单纯血统。当然长大之后知识渐长，这些错误观念就一一破除。

其实无须太多现代理论，也可以从纯粹的历史书上认识到中国人，或狭义的汉族，是个在东亚大陆上经过数千年大混血的混杂体。当然日本与韩国也都有类似的过程，只是程度与复杂性有别。以我们所知的历史来看，中国有过三次的大混血时期：从传说中的三皇五帝到秦始皇统一这一时期、秦汉之后的所谓五胡乱华时期，以及唐宋之后的辽金元入主中国时期。当然中国各地又有它在地的特殊移民混血历史。可以说血统上并没有所谓纯粹的汉人，当代的基因研究也没能找出一个核心，可以让人指出这就是汉人的源头或标准，就像拨洋葱，拨到最后并没有一个核心。汉人、华人或中国人这些称谓与其说是血缘的，不如说是文化的或甚至是文明的。

虽说不论是历史知识或当代基因研究，都清楚表明血缘性并非中国人称谓的主要因素，但在日常的社会生活中，血缘性还是经常成为各种社会的与政治的纷争的潜在心理因素。

台湾战后影响中国认识的几个主要外在思潮

从以上的例子可以看出，现代中国人对自己社会的知识累积的匮乏，这些较为正确的

自我认识大半只存在于少数专业人士的知识库里，一般人无从知晓。在如此缺乏社会的自我知识累积的情况下，一般而言，追求进步的中国人就容易接受外在强势思潮的影响，以此来“认识”自己的社会与历史。接下来我就以台湾为例来说明。

台湾战后出身的几代人，除了受到现代化冲击下劫后余生的台湾式中国传统文化与习俗的熏陶外，基本上历经了三种外在思潮的影响来认识中国，不过因为时间关系我在这里只能做一些概括的描述，其实每一种思潮的影响都是个特大题目：

首先是从 50 年代起的国民党反共民族精神教育来认识中国。虽然国民党的这一套民族主义，就像其他民族主义那样，极其不接地气，尤其是作用在曾被日本殖民五十年之久的台湾，但是这套中华民族话语却是台湾战后新生代生命成长的第一个启蒙力量，是第一次精神初恋，是超越小我，追求大我的一个很给力的教育。这个力量是后来 1963 年青年自决运动与 1971 年保钓运动的基础动力，然而这种极为自我中心的心态，却吊诡地经过改头换面之后，也成为分离运动的内在驱力。

再来是 60 年代起美国思潮开始向台湾社会传布而形成的对中国的重新认识，可以概括为从美国自由主义视野来认识中国。对于台湾战后新生代而言，这是在国民党的中华民族教育之后的第二个重大生命启蒙，追求的不再是国族这种大集体，而是个人与自我的发展。其中起重大作用的是殷海光、柏杨、李敖等人，与此相配合的 60 年代出版业荣景，以及美国新闻处出版的印刷精美的大量中文图书，用来宣传美式民主自由、现代化理论、现代文学与前卫艺术。

殷海光的自由主义与个人主义、柏杨的反传统（批判“酱缸文化”）以及李敖的个性解放与青年崇拜，十分契合台湾战后新生代进入青少年反叛期的生命成长需求，以及他们在苦闷的联考教育体制下寻找出路的渴望。这套可以笼统称之为自由主义的思想体系随着台湾的经济发展，也构成了如何认识中国的强大指引，一直延续至今。

当时随着思想界对美国的开放，欧美 60 年代青年运动的各种思潮，也透过各种管道渗入台湾。虽然这些东西在少数的进步知识青年圈子起了不小作用，也引发对中国认识的反思，但是整个 60 年代的思想氛围基本上还是亲美反共的。

直到 70 年代，才在保钓运动与美国总统尼克松访问北京这两个重大事件的冲击下，开启了从左翼观点，尤其是中共革命路线的观点，来重新认识中国的新视野。虽说这是战后台湾青年的第三个启蒙，但是这视野在当时戒严的环境下却必须以十分隐讳与拐弯抹角的

方式来表现，不像美式自由主义那样可以公然宣扬，只能局限在少数进步分子圈内，因此就一直没能在台湾社会形成一个强大的政治运动。然而作为广义的左派思潮，尤其是苏联垮台后欧美流行的各色各样西方新左思潮，倒是在解严之后的台湾思想界与社会运动界流行开来，并且提供看待当代中国的思想资源。

这三大思潮——民族主义、自由主义与社会主义——正是西方现代启蒙运动几百年来的三大思想支柱，在战后台湾借由各种政治或社会载体，影响着台湾战后几代知识分子的中国认识。今天台湾对中国认识的纷纷扰扰，不管统独蓝绿，也无论政治或社会运动，基本上脱离不了这三种西方启蒙思想的笼罩、纠结与局限。然而我们可以看出这些不接地气的思潮（甚至僵化为意识形态），不论互相如何争论，都在共同努力打造对中国的刻板印象，并且与前述因对社会自我知识的积累不足，而形成在生活与感觉层次上对中国概念的各种成见，互相为用，互相加强。

当然在 1949 年跟着国民党撤退来台的，还有从中国传统社会发展出来的一些人物与思想，例如新儒家、一贯道与“人间佛教”等。这些人物与国府的关系，除了早期的一贯道外，大致相安无事。然而他们在当年追求“进步”的知识青年中却比较缺乏吸引力，也没能形成具有改变社会的政治动能，因而在社会上一直有着“保守”的形象，被“进步”知青视为“落后”中国的苟延残喘。

可以说，今天台湾人认识中国不脱以上这些东西方的认识框架，及其各色各样的变种，而如今在这些东西方“意识形态”对当下的全球困局显然已是力不从心的时候，我们讲“重新认识中国”即意味着如何超克这些“意识形态”的框架，而从中国自身来认识中国。这也意味着中国这概念与民族主义、自由主义或左翼思想，以及新儒家等，是同位阶的，是个有待大家一起来论述、来成全的理论。兹以此短论来做为这次会议主办者卡维波的这个“中国作为理论”知识计划的呼应。

我曾经以为左派跟中国都是很清楚的定义，也以为这两者是合而为一，但随着成长与认识，对于这两个主体与领域的认知，却开始不稳定，甚至动摇，而对两者的关系也开始怀疑是否真的合而为一。这样的困惑引导我的知识关怀与构成，也逐渐塑造我的社会参与。而这样的求索过程，我相信也是我这一代在战后台湾经济快速成长后出生关心社会与参与改革的世代，必须经历的知识与情感挣扎与撕裂。

比较清楚意识到左派的意义，应该要追溯到 1980 年代初期，我在高中青年时期，开始在朋友的介绍下，阅读当时还是禁书的 1930 年代左翼作家，包括巴金、茅盾、萧红、沈从文的小说，对于中国共产党推翻国民党，并且进行的工农专政，有一种为老百姓出口气的景仰与崇拜。在那个白色恐怖慢慢式微的年代，对于国民党的不满，大陆左翼的思想成为苦闷的出口，而这样的寻求 30 年代的工农小说，如同当时阅读台湾宋泽莱、吴浊流等乡土小说一样的真实，透过从小教科书的教导，台湾 / 大陆 / 中国三位一体的想象真实，并没有任何的不安，愤怒的对象只有一个，就是欺压工农中下阶层的国民党，大陆左翼的思想，成为反抗与自我解放的慰藉。我还记得听朋友舅舅从香港偷带回来的《黄河大合唱》的录音带，在朋友家的地下室，那种激昂亢奋的感觉，没有太多隔阂（除了对于语音一开始的不习惯），我至今都还能唱上几段歌词与曲调。这个阶段，对我而言，中国革命走工农运动路线就是左派，中国 / 左派是合而为一。透过当时 30 年代禁书、音乐对于中国革命的认识与认同，以及对于国民党的反抗，连结天生当然的祖国想象，伴随对于自身阶级的反省，

我的中国 / 左派分与合

徐进钰

构成了以阶级为左派的认同。这个阶段对我而言，是阶级左派 / 祖国中国的合一。

到了 1980 年代中期进了大学，对国民党的不满，开始被慢慢茁壮的“党外”力量所吸引，与此同时，开始接收本土意识的召唤，特别对当时最底层的原住民（被称为山地同胞）议题最为关注，这与自己童年在矿村成长中周遭同学很多原住民矿工子弟有关。这个阶段回想起来比较像民粹派的想法，就是回到底层社会去认识，但又不屑当时学院流行的慈善救济团体，相信社会阶级矛盾只有结构性解决，而无法透过自愿性的慈善来弥补。这个时期的台大的异议（反抗国民党）社团中有着台湾史读书会，阅读史明的《台湾四百年史》，相对于国民党的中国（大陆）意识而起的本土意识，在反抗国民党的心理下，开始茁壮。但总体而言，关心底层，回到社会是这时期的主要想法，对于台湾独立的看法，觉得不是主要的矛盾，阶级左翼的想法还是主要的关怀，这也使得自己同时结交当时党外知识圈中的夏潮与新潮流这两个统独立场对立，但都在阶级议题上，采取关心底层的姿态的团体。这段时期，接连发生的矿灾，超过百位原住民矿工的死亡，让我更加深认为台湾阶级问题才是根本矛盾。这时期，对于中国共产党革命仍有期待，仍是重要召唤力量，开始囫囵吞枣式的从朋友那里拿到《资本论》的影印本，试着阅读，背了一些句子，但没有系统性地学习辩证法，反而是在大学中修习了郭博文教授的“西方哲学思想”。这时期学生社团中流行西方马克思主义（特别是法兰克福学派），坊间也有翻译书（马库色的《单面向度人》等，大陆译为马尔库塞的《单向度的人》），但回过头看，总体而言，还是相信左翼，就是认为阶级问题最为根本。

这个阶段对我而言，是个阶级左派／本土认同的结合，相信自己在社会认识与矛盾的解决上，必须台湾优先于大陆，但也谈不上反中。

开始有系统性思考左右问题，是读研究所时期，那是1980年代的后期。这时候台湾解严，强人政治结束，各种诉求的社会运动，包括性别、住宅、族群等议题都大鸣大放，而来自西方马克思主义对于教条左派的批评，透过当时我开始读研究所的都市区域研究的书籍，慢慢成为自身的反省，尤其是性别议题，更成为日常生活中不断刺激自己思考的问题；而这同时，参与台湾住宅运动（无壳蜗牛运动）更是自己在研究所最后阶段的最重要社会参与，而其标榜的超越阶级运动，更成为当时我对于左翼的反省认知的参照点。当时，来自陈光兴所鼓吹的人民民主抗争，也让自己越来越像自由派，而不是左派，对于原本坚持而觉得处于根本价值位置的阶级问题，开始模糊，开始认为自己要避免阶级化约论的危险。其实现在回想起来，这段期间的思想真的十足反映了当时西方后冷战时期的批判思维，思考的转折不是来自自身社会实践的反思，比较大的影响是来自西方理论的移植。看似对知识开放多元，其实是越来越狭隘。原本对于左派的想象开始变得不稳定，开始疑惑在什么意义上，可以跟自由派（或人道主义者）区隔。而这同时，却又相信左派不应该是民族主义者，相信左派价值无国界也无族群差别，于是对于族群的认同以超越的态度以鄙夷眼光看待。当多元民主成为这时候的信仰，却鄙夷族群问题，实在是我这个阶段的矛盾。回想起来，应该是包括六四事件的影响，使得我的中国认同（或者对中国革命的想象与仰慕）动摇，而本土的召唤中，也有许多族群的措辞令我不安。这个时期应该算是个西方马派普世化的想象。

这种实则自由派的“假左派”的知识状态，持续到1990年代我出国读书时期。这段时间专业的训练要求越来越强，对于西方批判理论的学习越来越专，也越来越对于普世的、好的价值，诸如市民社会、社区草根、社会网络参与等跟我专业相关的概念与价值有更多的研读，尤其是在讨论城市与区域发展的议题上，深受英国第三条路的影响，强调社会网络的重要。但是经常限于一种自我怀疑的状态，就是当研究分析完了，那又如何？这些概念如果在具体经验中不存在或者不能实现，那是概念的问题？还是现实的问题？经常反问自己，在什么意义上，我可以说自己还是个左派？但是专业制度化的现实，往往又将自己拉回到如何在台湾刚萌芽的这套以西方社会科学为审核准则的求生中，而无暇他顾。而这个阶段，由于研究的关系，开始进到大陆做田野调研，也认识了大陆的同行。我进行的是台商研究，多次跑到大陆的珠三角、长三角，以及北京

等地，也了解台商对于大陆经商的一些态度，包括自傲到自卑的状态都有。大陆对于台湾而言，在这些商人的论述中，其实经常只是廉价以及建立关系好做生意的空间，少数会谈到利用机会多认识祖国，但多半就是一个机会，并承认这个机会有很大的限制。妙的是这阶段也在台湾听到支持两岸交流的统派也同样类似论调，用商业机会来界定两岸关系，我听了觉得心情复杂，也不是认为这样说就是错，但是觉得这样的商业机会如果也存在其他地区，那么“统”的意义是什么？对于年轻时想象的中国革命，在真实旅行中，其实是越来越幻灭，不过也问自己，如果中国大陆必须改变路线，那背后复杂的道理真的是资本主义的全面胜利而已吗？如果中国对我这个向往左派乌托邦的人而言，不再是工农革命的出路，那么又是什么？还记得读过萨米尔·阿明（Samir Amin）的书《脱钩》（*Delinking*），对于毛中国与资本主义世界提的“去连结”，所带给我的热情想象，而今安在？有趣的是，这段期间每到大陆旅行时，年少读的教科书或者小说的“祖国”模样，有时会让自己堕入历史的记忆感觉，例如在上海淮海路、外滩乃至于在北京机场看到告示牌上的地名，都会有些情绪牵动，说不清楚，觉得既亲近又陌生。亲自接触大陆的人、地、物后，越来越不敢说自己了解大陆，回到台湾看到评论，尤其有关大陆体制的批评，总觉得不踏实，似乎就是用一种标准去套大陆，看到不合，就加以批评。但是自己相信的那套西方的价值或概念，又很难丢弃。这段期间，我应该是个多元模糊左派 / 不反中的本土派。

2000 年中期前，随着学术位置的建制化，专业化的知识某个程度让我疏远了社会运动，一旦疏远，就更难介入参与，即使每年秋斗还是会如礼行仪地参加，但越来越觉得疏离，觉得自己行动上越来越不像左派，也越来越不知道台湾左翼在做什么。有时想来，觉得制度的作用真是出乎意料地大，当然也知道这不应该成为自己逃脱的借口。在知识上，其实还是不断希望透过西方马克思主义学术界（超过 20 年自己思想的源头），想要找到出路。而这段时间，适逢台湾民进党执政，一方面看到其实对于台湾社会发展，民进党真的跟国民党没有差异，而开始失望，而且因为之前与民进党部分政治人物有朋友关系，更厌恶那种执政后分享甜头的嘴脸；而另一方面，民进党所进行的族群动员，我爱台湾的运动，在我这一被召唤的所谓本省人，情绪复杂。我讨厌国民党，特别是里面权贵外省人，也曾经想要推翻它，但是看到我的朋友中有可贵情操的也多是外省人朋友，反而是周边的所谓“勇敢台湾人”里，特别是从政的，却有许多贪利不堪，尤其后来陈水扁集团在执政的中期出现的贪腐，更令我有被背叛的感觉与愤怒。而民进党的族群动员，

只是让我觉得作为掩饰贪腐的手段，并造成人之间的不信任，以及让外省人中的弱势者（例如老兵）更加承受这个社会集体的敌意等问题。这样的动员，让我反而对于族群议题更加厌恶，而没有想把这议题放进我的左翼议程里面。某个程度这个时期我还是相信族群问题的虚假，是在掩饰真实社会矛盾。佩里·安德森（Perry Anderson）在2004年台湾总统大选期间在《新左评论》上发表的关于台湾分离主义的文章，对我而言，意味着新左核心的知识分子把台湾族群动员作为议题在处理，推动我开始思考左翼要如何看待两岸的分离，如何不是就族群而谈族群，如何勾连社会的矛盾？可见当时还是以西方马克思主义作为自己参照的对象。这段时间也因为工作关系阅读了许多西方（或者华裔学者但在西方大学工作）有关中国发展的书籍和文章，这其中争辩集中在到底中国是具有社会主义特色的资本主义（国家资本主义），还是具有资本主义特色的社会主义（市场社会主义）的讨论，我是透过这样的过程，逐步认识（或者误认）中国的发展。我认为自己在这阶段是个犬儒左派／族群上特别厌恶“自我感觉良好”的台湾意识的不反中派。

而开始真正接触大陆思想界的朋友，也开始阅读大陆讨论中国发展的文集，是在2000年中期以后，一方面是我完成升等工作，免除被学校评鉴的要求，开始思考做些对自己更有意义的工作；在这样的思考下，又意外接了台社主编这个工作，让我有机会接触来自大陆朋友的文章（还包括韩国知识界朋友的文章），刚开始阅读时，非常困难，归因于我跟这些朋友处在不同的知识状态与继承，从问题发问、论证方式到引用文献基本上都存在或多或少差异，我所受学院训练反而无法问一些迫切而且深刻的反省社会的问题，西方（尤其是美国）经验实证科学经常变成无病呻吟的假问题，或者只是操作性问题，大量引用文献，其实多是非常表面的引用。但无论如何，对于我这个习惯被西方学界典范规训的所谓“学者”而言，实在不知道如何跟这些文章对话，觉得他们的发问都有清楚的历史与社会文化的意识，与台湾大多学者发文参照的知识系统很大差异。因为作为主编，必须耐心地阅读，慢慢地从好奇到惊讶自己的无知跟需要学习，但是不可讳言，这样的学习很是困难，因为那挑战了我多年的知识养成以及发问架构，特别是涉及中国思想等文献，在我的学习中几乎空白（或者应该说过去因为鄙夷，学过也很快就忘了）。而这同时，也因为台社里面部分同仁为了寻求台湾与两岸出路，讨论分断体制，其实一开始并不知如何与自身状态接轨（殊不知自己的知识状态就是分断体制最好的例子），但因为参与台社的工作，迫使自己思考自己知识体系形成，如何受到世界体系以

及冷战对立的塑造。在这过程中，也逐渐了解对于左派的认同很可以从历史的、民族的、社会的发展去看待，而这很有助于我对于自身价值信仰的质疑，认为不应该只是简单地对西方左派价值进行接收。不过，要想建立取代自己过去借由西方马克思主义为核心的知识架构，其实是非常煎熬的过程。这个过程中，一方面要对于左派的历史性社会性有充分了解，而要与过快把问题都拉到普世立场的思维习惯断裂，从而无法再借由自己原有的知识体系直接获得答案；另一方面对于中国历史、知识训练的缺乏，以及最困扰我的中国现实政治经济与左翼社会思想之间的断裂（汪晖所谓代表性断裂），使得自己越来越无法用一种简单的西方批判语言发声，但也无能从深刻历史－现实反省出发进行社会批判。这样的状态，让自己越来越失语，左支右绌，有时甚至质疑自己是否老到变保守。这是一个对我个人而言重整的时期，重整左翼的思想，也重整自己到底对于中国的想象是什么，以及这两者在什么意义上没有断裂。

对我这一代人而言，曾经青少时期坚定的（简单的）中国＝左派认同，对于中国革命的期待，到中国意象逐渐开始模糊，乃至自己左派认同也开始模糊，到重构这个中国 / 左派的“ / ”，回头看，如果对于我而言，中国不再是革命乌托邦，但也不只是市场经济的连结，也不只是历史文化的继承，有可能成为置身其中发展有别于西方知识架构与文明改造的可能的场域吗？这样的中国 / 左翼的连结对我来说，只能说问号越来越多！！眼看自己既有知识架构在溃决，新的体系在打造，或许这不是坏事，而是一种生命学习的尝试！

为了2015年秋末初冬的这场研讨会的最后一场座谈，卡维波给大家出了“中国左派”这样一道命题作文。他认真出，我也试图认真回。这样，多少也就算是从“台湾社会研究季刊社”（台社）的一个长期成员立场，对已经开了两次的“重新认识中国”研讨会，作了一个回应。同是台社长期成员的卡维波的意思很清楚，我们以“重新认识中国”为核心旨趣而标志的“中国左派”，和我们长期以来以台社为某种当代左翼知识分子的集结的自我认同，之间的关系为何？左不左，这个问题对他人，好比来自中国大陆的朋友，或许不成为问题，甚至是个自找麻烦的问题，但它对我们而言则是切身的问题。我们“台社人”（孙歌多年前的赋名）对于“左”的情感是历史的，难以切断。再加上去年发生的太阳花事件，更让我们痛察“左”被一向为我们所反对的反动力量所收编的荒谬感……。这促使我们必须面对“什么是左派？”这一问题。以下是对相关问题的一些带有自问自答况味的讨论。

一、“中国左派”是一个可以成立的正当概念

首先，作为一个概念，“中国左派”成立吗？要回答这个问题，不妨先举一个反面例子。如果说，“中国自由派”，在自由派的理论思维中，是一种矛盾而意义费解的怪异能指——“特殊的普世”？或它仅是一个可有可无的前置词，指的是这个被指涉的自由派恰巧是中国人……，从而难以成为一个有效概念的话，那么，“中国左派”则没有这个困难，因为在左翼思想传统里，尤其是第三世界左翼传统里，国际主义与某种民族主义两者之间远非对立，

中（国左）派

赵刚

而阶级与民族这两个概念也是不能够彼此化约的。

这是就概念的抽象层次而言。若是回到历史语境中，也许“中国左派”这个概念就更饶富想象与论析的可能。此处，我想粗浅地提出两个思考方向。首先，中国的近代知识分子为何那么容易被左翼思想吸引？这是否是因为，在中国的思想传统中，本来就有很强的因子在那儿，让知识分子得以以他们的认知与情感方式理解无政府主义、社会主义，乃至马克思主义？我想到的当然是好比“大同”“天下为公”这些思想因子，以及一种天地万物的一体观。清末民初的很多左翼思想家，特别是章太炎，在对强权逻辑的顺应与抵抗中复杂地斗争，并不放弃一种中国式的天理与王道观，以及其后的某种思想主体的尊严。遵义会议期间中共对王明路线的反省与清算，以及之后 1950 年代中共与苏共的十年论战，也或可视为从共产国际或是苏联左派回归一种“中国左派”的斗争。

其次，左派（或就此而言，右派）固然是一种方向性的运动，企图定义现实导引现实，但左派右派也免不了被现实的力量所定义。在当今地缘政治的现实中，“左派”经常是被西方，尤其是美国，所定义的。作为“后保钓”或“后冷战”的海归左派集结的台社，对于左派的理解与定义，其实一直是不批判地接受西方（学院）新左派的关于“左”的定义的，而又非预期地将这个左派的姿态与行话千山万水传递到太阳花。但如果我们回到历史，什么是“左”，并非总是由西方所定义的，而更是受到中国的“定义”。以台湾为例，1920-30 年代受五四深刻影响的、反抗殖民的且受到中共影响的左翼群众运动是如此；1947-1949 年间在

国共内战之下的反独裁、反饥饿、反迫害的“左翼运动”更是全中国的左翼反抗运动的一有机部分；1970 年代初发生在台湾与北美的保钓运动也是如此。因此，“中国左派”并不是一个突兀的概念游戏，而是重新连接上一种由中国的历史语境所定义的“左”的传统。让“中国”脱离了当代台湾“左派”的自我认知与想象中，其实是整个去中国化的一个部分展现。

因此，虽然我们都知道左派右派也者是现代性产物，是源自西方的概念，但这并不等于说“左”与“右”的分野仅有一种或数种固定标准，而是一直被重新定义的。“左派”唯有在重新定义自身的尖锐历史与道德意识上，才有可能发现自身的危机。职是之故，台湾的“新左派”如果不把自己摆在一个历史的语境中，就没法对自身提出一个尖锐的提问：这个左派是否是历史终结的一个“左翼”版本？当今中国大陆流行的知识政治的感觉是“反左”，这当然是有历史背景的，但如果只防范“中国左”，而在无意识的层次上完全接受“西方左”，那难道不会是一种思想的懈怠？“横的移植”如何能够深刻地面对自身的问题？这是我们对各种“维权运动”后头所应有的思想与理论运动抱有大期待的原因。

因此，就今日而言，提出“中国左派”是有意义的，因为它可以上与一种第三世界追求独立自尊的传统结合，在反抗今日的霸权历史终结说的同时，寻求适合自身的现代出路，并展现一种向世界提出另类路径，从而对世界有所贡献的思想抱负。

那么，“现实存在的 (really-existing) 台湾左派”成立吗？不成立。首先，概念上，现存的左独或独左，对族群民族主义的“台湾优先”(Taiwan above all)，完全无能展开任何批判的视角，从而让一种原本有各种潜在进步可能性的“阶级”话语，在一种深具极右倾向的政治话语框架中被死僵收编。于是，有点类似“阶级”在“国家社会主义”中的情境，“左”在这个“台湾优先”框架下，只能是一种最狭义的“社会正义”(“社会”与“正义”都高度可疑)，即，在“自己人”(也就是所谓“公民”) 中间“资源分配”，好比见诸所谓“陆生是否该纳入健保”的各类离奇讨论中。历史告诉我们，这不但不左，甚至是激烈地反左。太阳花之后，一些“左翼”台派中青年成立了“社会民主党”，恰巧反映了台派、独左、左独的这种反左。

耙梳历史脉络，我们可以看到，“现存的台湾左派”是内战、分断、冷战与帝国主义影响下所形成的政治力量，与，好比陈映真所述说的，台湾历史上的反帝与反殖的左派 (1931 年“九一八”之前，以及二战后直到白色恐怖开始的集结) 殊无系谱关连，他们的理论库存除了从西方挪用来的现代化、文明论、历史终结，或偶而加上的社会民主之外，并无

其他纵的继承。非但没有继承关系，甚至可说，这个主要是由当代地缘政治所形成的“现存的台湾左派”，是“历史上的台湾左派”的否定。严格说，“现存的台湾左派”与“台湾”与“左派”都有一种暧昧奇特的断裂关系。用台湾学界爱用的话：很吊诡！

就当今的政治现实而言，似乎不必多说，它依赖美日反中，并不“独立”。邱义仁的名言：“不抱美国大腿抱谁大腿”，已经说明事实了。太阳花之后，一些学运头面人物（当然可说是“现存的台湾左派”），立即绅士淑女西装革履赴美述职，并请求美国重新思考与中国关系。

当然，我所指的是“现存的台湾左派”。如果“台湾左派”指的是一种历史中的斗争轨迹或是一种未来理想的投射，那么它可能是很有意义的，但前提则是，这样的台湾左派得首先把自己从一种族群民族主义的魔咒中解放出来，进而有雄心地把自身视为“包括在中国左派与世界左派之内”的一种运动。台湾相对于大陆的边缘性、它的移民历程，它的被殖民历程及其反抗，都是整个中国近现当代史的一个有机构成。如此想象的“台湾左派”，是中国左派的一不可化约的特殊组成，而且应有其独特贡献。

讨论至此，似乎也就等于回答了一个问题：为何今天在台湾有必要谈中国左派？我们的合理意图是：在新形势下，尤其是所谓的中国崛起下，以一种既内在于台湾又内在于中国的立场，重新构建一种不论是对内或对外都抵抗霸道追求王道的左派论述。这个立场既然确定下来了，那么接着就可以谈两个比较小的问题。

其一，中国左派需不需要中国（人）意识、认同？在一更高的层次上，我倾向于说不需要。“中国人”加“左派”，并不等于中国左派，例如王明，或任何的“本本派”。另一方面，非中国人的左派，例如西方与第三世界的毛左，赞成与否，也不妨可以说是一种“中国左派”。因此，中国左派与一种法国左派或一种东南亚左派并不见得全然无关，中间可以有某些对话或交集。的确，中国左派并不意味只有中国人才能参加，但是，在很具体的开创层次而言，中国左派的建立与发扬，的确需要一种具开动性的精神动力，而那似乎是要有一种对“中国”的历史、文化、思想，与现实的一种理论性自觉，也就是对中国（人）的认同与承担。简言之，“中国左派”可以而且应该与世界共论共践，它要敞开大门面向世界，是普世的，但建立与开展则是民族的责任；责任是要有人承担的，从而从不曾是“普世”的。

其二，一个比较敏感的问题：中国左派与中共的关系？中共要革命，不能像自由派一样纸上谈兵，必需要接地气近人民，这是毛和王明等共产国际派不同的地方。贺照田在

这场研讨会里也指出了“左翼知识分子”相对于胡适等的启蒙知识分子所具有的在历史之中的革命活力。但话说回来，中共似乎并不曾在理论层次上圆融地把“地气”或“传统”给充分言诠，从而形成一种形式与内容和谐相洽的“中国左派”重构。举个也许不甚妥当的例子来说吧，天安门前到底摆不摆孔子像，似乎不只是一个举棋不定的政治问题，也是一个无法圆融论述的理论问题。

中国左派无法绕过20世纪的社会主义革命历程，这是肯定的。但它会倾向于认为中共的斗争是中国长历史进程的一个现当代展现而已；必要而非充分。由于中国大陆的知识分子的身家记忆情感被卷进了这个既丰富又痛苦的革命进程中，对于“左派”的论述有太多历史的包袱，台湾的知识分子反而可能正因为没有包袱，从而可望更可以在一个有利的位置上挥洒论述“中国左派”。若是提到中国左派的思想资源，以我自己的浅薄印象，中国左派的思想系谱似乎可以上接鲁迅（文化偏至论）、章太炎、王阳明，一直到先秦儒（礼运大同）与庄子（齐物论），因为它们提供了一种非民族国家、非资本主义的想象，是对断碎世界、断碎人生、断碎知识的超越，有潜力重构知识、政治与道德的关系，并重新激活“主体问题”的想象。在如此理解与定位中国左派时，它首先（如非仅仅）是一知识计划。

二、作为一知识计划的中（国左）派

如果说中国左派首先是一知识计划，那就无可避免地要自我厘清它与诸政治意识型态（社会主义、自由主义、保守主义，等等）之间的异同与距离关系。因此，它不可能是一“纯粹学理”性质的知识计划，而必然是高度政治性与现实性的。它必需要把“面向大众”“介入现实”当作知识计划的要素。如此一来，我们就不得不面对一个“名”的问题。在台湾，因为殖民高压统治、白色恐怖的清剿以及国府近现代史教育的畸形，“左”与“右”在常民政治生活中并不曾确立过任何现实有效的所指；它们不是政治词汇。事实上，不像在西方在第三世界在中国大陆或几乎在全世界，左和右这两个字在台湾，对一般大众而言，是一个没有历史与政治内容的能指，大概仅仅在小众圈里有某种封闭性的文化意义吧。大众根本不在意一个政治人物、一派政治力量，或是一种政治论述是“左”还是“右”。事实上，整个以启蒙为框架或基调的政治论述，在台湾都找不着它们的耳朵。换句流行话说，它们接不了地气。2006年，台社曾以“民主左派”或“自主公民”等话语介入红衫军运动，但都像是在嘈杂的市集中的寂寞的风铃般地失败了。因此，一个被现实所导引的思考会是：如果我们不想把关于“中国左派”的思索完

全限制在这个小小的菁英的论述圈中，那么“中派”会是一个更好的名，比较能“接地气”，与人民大众首先能产生话语上的亲近性。独派民众也许反中国，但他们不会反中道、反中庸。在中文语境里，“中派”有一个优势，那就是它可以被想象为是对于党派的、褊狭的、僵固的彼是？二分定势思维，有一种超越的想象。当然，现实语境内，“中派”这个名不得不让它产生一种与台派对立的印象。但这也有好处，能迫使中派政治化，卷入现实，但坏处是要避免的，也就是要避免在一中一台的意识型态对立之下，把中派本来作为一个有知识与思想野心的格局拉低。

因此，虽然“中派”作为一个初生的、有各种可能性的概念，不完全等同于多少有些系谱连绵的“中国左派”，但在很多情境里，和“中国左派”也不妨可以是交互使用的概念。理想上，“中派”能够形成一种学术思想与人民大众之间的回路，出现一种“人民的中派”，再回过头来影响中派的学术，巩固并扩大一种“学术的中派”——这是中派的两翼。而若以“中国左派”之名，恐怕将注定最多只在小小的读书界里内部循环流动。

那么，作为一个知识计划，中（国左）派的抱负与困境为何？

作为一个知识计划，中（国左）派在形成它自己时，不可避免会以西方知识传统为一种对话对象或使力点。例如，中派会质疑那种非得以个体、公民、“社会”、民族国家，“阶级”、进步时间观，或抗争性自由理念，为必要认知要素或架构的学术思想操作。历史地看，这个质疑并不是来自学术游戏的欲望，而是来自我们自身在企图解释当代台湾社会时所遭遇到的困境：西方概念、理论或思路的不适用、削足适履，或不接地气（即，知识生产只是在学术圈内部循环）。因此，我们是在西方概念的惯习操作运用中，渐渐产生了一种不适甚或无效的自觉，一步一步地艰难地反省，走上“中派”。这是我们这一辈的经验谈，说出来，不外乎是希望青年们的冤枉路能够少走些。

中国左派是左派，是因为仍然还乐意共享左派的某些视野，例如，我（们）相信历史唯物论（阶级斗争、生产力、生产关系……）是能部分说明中国——我们并不像右派一样自满于对它的亟亟否定，猴急于帮马克思主义盖棺材板。但关键是，中（国左）派同时认为：这些要素也要被“中国”说明。洋左（甚至某些土左在某些时期）倾向于用“亚细亚生产方式”来解释东方、中国乃至国民党的统治，但中（国左）派与洋左之不同，就在于前者不打算简单地、学舌地，以阶级或没有阶级来解释（包括台湾的）中国历史与社会。同理，更不打算以市民社会或缺乏市民社会来解释中国，或因此之故，台湾。

因此，我们在鼓励青年时，也必须要诚实交代我们所经历的困境。“中派”的最大困境是来自于，我们习惯于使用西方语言、概念、语法来表述我们所叙述的“现实”，我们想要逃脱，但我们（目前）并没有一种真正可说是“中派的”语言或语法。在一种不得不是西式的语言和语法中，以此为不可逃脱的现实，追求更贴近我们的状态的新语言，将会是一个巨大的挑战。好比，如何找到更适当的语词及话语来更好地说明在中国的“国家”“社会”或“民族主义”？

“邯郸学步”是中派的思想抱负之后的一个立即可见的危机。

（跟前面的“首先”离的太远）由于很多原因（包括没有具体细致的对中国的研究的累积），中派的知识野心往往变得太大，所欲重新评估的不仅是思维认识、概念理论，还包括规范价值。这不可避免地会让中派的论述可能过于抽空。这很矛盾！我们一方面因为西学不接地气而走向“中派”，但另一方面，“中派”似乎又把我们导引到一个经常被否定地谓之“传统”的遥远过去，这对于缺乏历史感的、对自身文明文化不同程度“文盲”的我们，是有心无力的。例如我们很羡慕，好比这场研讨会里，孙歌所精彩评述的沟口雄三先生的毕生努力；特别是他企图找出中国文化的“基体”以及中国历史运动的“矢量”的努力。但这样的努力，对于我们这些完全隔离于祖先知识家底的不安的、事实上的西化知识分子而言，又很无力。我们侧望台湾的文史哲界，似乎也找不着能理解我们的苦闷的同行；总觉得他们的“中学”经常是“以西方为方法的”。

我们的眼找不着我们的手。因此，第二个危机是如何不陷入一种“眼高手低”。

但是对这个危机，我倒是有一个关于出路的思考。如果说，中（国左）派的“中国”，其实意味着“接地气”，那么“地”就一定得是“地方”，某种特殊性或特定性。地气如河，有源有流，“中派”如果在知识准备上无法从源开始，那就不妨从流回溯，也就是多接触此地共时的人民百姓，与他们多学习，理解他们的沉默、失语或寓言；这或许是另一种版本的“向人民学习”。这里仅举一例：我们如何能理解那些赞成死刑的大多数的沉默的老百姓，尽管他们硬是不接受你那一大套西方道理？这里牵涉到的一个认识前提是：人民是传统的一种载体。放弃这个前提，那中派就有可能落入国粹派或保守派的“中国”想象中。“人民”当然有其二重性；他们的“进步”与“保守”是复杂共构的（暂且用这两个词汇；中派对于何为进步与保守的问题，应该要抵抗一种教条的清晰与确信的姿态）。向人民学习，因此是一个全新的、没有依傍的学习经验。这或许是中派作为知识计划的

最复杂的一部分！

但我们这些人都快届退休之龄了，这个工作起头得太晚了，而之所以一直没有起头，又是因为受到西方的学术与政治的霸权的惯性制约。所以，无论是叫中国左派或中派，现实上，它首先是向有主体自尊的青年人发出的思想邀请！如果你安心于当一个庸俗自由派或普世社运派甚或教条马克思主义者，那当然没有接地气的问题——既然有了西方的“天圆”，又何必还操心于中国的或任何空间的“地方”呢？中派从不是要放弃普世的天理、公理的追寻，但是，这必需要建筑在一个和“地方”的深刻互动过程上。

由于中派作为一个知识计划，所欲立者大，因此论述经常不可免的是在好比，天人关系原理、政治组织原理，与道德宗教知识原理等“元层次”上进行，从而让它不得不看起来像是某种“大文明的左派”。这个姿态在人类的将来也许非属必要，但在今天，这个姿态是可取的。在一个“犹太—基督教—自由主义”的西方文明霸权下，是应该鼓励“伊斯兰派”“印度派”……的多元并陈，以促成真正意义的现代多元世界。

但一个问题反覆地又被唤醒了：“中派”要如何才能“还是中国左派”？“左派”是一个现代性产物，意味了对政治经济学旨趣的一定关心、对于社会压迫与不平等的敏锐——这是左派的本初。对于这些“社会性”议题，中派要如何能维系一种介入？不致失去话语权？如何面对两岸？如何面对大陆的“新工人”？如何面对区域经济整合？如何面对 TPP？如何构思新的政治与社会制度？……这些议题。易言之，中派的思想挑战也包括了要如何产生一种中派的“政治理论”与“社会理论”；专注于一种认识论意义上的“重新认识中国”，是否仅是在认识论层次上磨刀，而忘了砍柴呢？果如此，那这个中（国左）派不就是与这一百多年来，包括台湾在内的中国这块大地上的具体存在的“中国左派”运动失去了历史联系了吗？值得提问的是：中派应该要和一种马克思主义政治经济学整体论旨趣寻求一种关系性吗？

尽管有这些问题浑沌未明，但我仍然认为中（国左）派的提出，虽远远还达不到提出一个中派的政治理论或社会理论目标，但至少已能指出某种“西方左派”的无效甚或反动。先前，台社的，或某种社运的流行立场是“不统不独、支持社运”，企图把“中国”问题扫到“社运”的地毯下，并把这样的立场自我恭贺地称为“左派”，尤其是一种“新左派”，以别于陈映真等的“老左”。今天的中派至少要与这样的“左派”划清界限——尤其是太阳花之后，因为这样的“左派立场”已被台派霸权的新情势所收编了。

第三个危机因此是:如何“不忘本初”?

三、中派的阳谋

“中派”是不是统派?是的话,是一种什么意义上的统派?我们的工作位置在哪里?我想“中派”还并没有好好想过这个问题。中派不是政党,不需对此表态,虽然个别人的情感上是反独、反帝、反殖,将“中国”作为参与奋斗的对象,但目前无法也无必要作超过自身能力的表态宣说。中派的目前近程目标(end-in-view)是松动独派、台派的知识霸权,使“中国”成为一个知识的合理探究对象,使“中国”成为一种方法。而将“中国左派”内在于“中派”所造成的一种知识感觉,是让我们得以和其他据说也是要“重新认识中国”的思想趋势有所区分,例如一种文化主义或儒教主义的“重新认识中国”。

再说一次,我们首先企图针对的是有知识自尊与思想野心的知识青年,期望大家共同调整一种已经走不下去的知识感觉——这是我们的阳谋。

一个中(国左)派在他的政治感觉与道德情感上,免不了是一个,暂时这么说吧,“第三世界的民族主义者”。近代中国民族主义者在帝国主义压迫下企图“救亡图存”,但“救亡图存”所救的不只是土地家园以及政治共同体,也包括了身份、心灵、主体性、思考感觉方式……。在这个意义上,“救亡图存”决不是以变成他者而取得被承认,以活以存。最近重读陈映真的“华盛顿大楼系列”,我鲜明地感受到作为一个中国的、台湾的也是第三世界的左翼知识分子的陈映真,他所争的核心之物是什么?我认为,就是第三世界民族主义者所争的那种主体性与尊严。而我并不认为这种心灵动力可以被今日已经污名化了的“民族主义”所能适切表达的。或至少,这种民族主义和独派或台派的族群民族主义是鸡兔不同笼的。

“中派”不是一个干净词,在台湾尤其是。但不干不净正好反映了它的发展潜力。像自由主义多整洁啊,但似乎已经冰冷如尸了。所以,最后,“中派”要向所有不愿意在干净清楚同时也是简单童騃的框架下思考问题,做学术的朋友,尤其是青年朋友,提出邀请,共同参与这个政治虽不正确但却是在追求主体尊严且有广阔知识挑战能量的知识计划。

2015/10/30 初稿于重庆

2015/12/09 修订于台中

中国／左派

卡维波

一、统派、台派、中派：“中国／左派”在台湾

这场综合讨论的主题为“中国／左派”。这个题目有很多面向，例如，所谓“中华民族伟大复兴”究竟和左派是个什么样的关系？左派所设想的中国方案，与儒家的、自由派的中国方案有什么关系？上述来自中国大陆的这些问题对台湾有什么意义？又对台湾的统派政治有什么蕴涵？这场综合讨论以及本文或许没有直接回答这些问题，但是企图开始在台湾脉络下展开相关思考。这篇文章考察“中国／左派”关系的蕴涵乃是针对台湾统派（左统、右统、新统）之间关系的思考。

台湾曾流传所谓“统左”与“左统”的区分（“统”指中国统一），字面含意则是争论统优先于左，还是左优先于统，这隐然就有中国与左派之间的张力：据说左统倾向于对新中国前三十年的认同，而统左则接受后三十年的发展。不论统左／左统之分有无实际对应，这样的概念区分还是有意义的，只不过现在外界多以“左统”泛称之，为了讨论的简洁，因此以下我不特别区分二者。

台湾既然有左统，当然也有右统，特别是近来有年轻一代的政治明星投身在右统的阵营中引起注意。所谓右统，源自“反共不反中”的政治立场，在冷战后与台独兴起的环境下突出其国共和解、两岸统一的主张，其核心则是对中国（中华文化与中华民族）而非左派或共党的认同。某些右统所诉求的政治符号都曾是压迫左统的白色恐怖，因此左统与右统的矛盾是突出的。

最近台湾的《中国时报》社论认为，左统与右统因为历史恩怨、意识形态而终究无法

调和，因此不认为这些互相对立与力量分散的左右统派能实际发挥作用。《中国时报》从而寄希望于逐渐众多的两岸经贸往来之受益者，认为后者由于生活方式与事业发展而与大陆形成命运共同体，乃是务实的“新统派”[1]。然而，新统派如何从“自在的”新两岸共同体走向“自觉的”存在、主动积极的认同（包括政治意识）？或曰：由于台独的反中仇中必然会转向寻求内部的敌人（亲中卖台），因此其敌意与排斥可以催化新统派的自觉意识；但是我认为其前提还是在于有“旧统派”的媒介作用，提供自觉所必要的意识形态、政治路线与“内部敌人”的具体想象。

无论新旧统派，最终仍都需要一个不同于台独的“中国想象”。然而“想象”不仅仅止于中国的事实现况，还要包含（建立在中国的历史道路）中国的“可能性”（潜能、愿景等等），因此还是要回到各派对中国方案的设想、对中国的认识。更详细地说，由于台独采用的是现成既定的中国想象，而其对中国的想象不仅基于当前台湾或国际媒体与学术对中国现实的呈现，也有冷战或更长久的历史根源与投射，且几乎构成了整个台湾主流对中国的认识。相对的，统派话语因此历来都必须包含对于中国的重新认识，1970 年代海外的“重新认识中国”运动与香港的“认识祖国（关心社会）”运动，均皆如此。对此，我再多说几句。

台湾在政党政治上有所谓蓝绿之分，在更根本的层次上有统派独派之分，近年则出现了一个模模糊糊的“台派”。如果说独派相对于统派，那么台派呢？我认为台派的出现并非偶然，这名称是在两岸实现三通、中国崛起态势益发明显之后出现的。台派把“台湾独立”的重点从“独立”转换到“台湾”，俨然自居为台湾的化身、代言。如果说独派相对于统派，台派便是相对于中国。台派所营造的是：中国是台湾的天然敌人他者，台派（台湾）就是“天然独”。台派因此依照着它所想象的“中国”造出相反相对的“台湾”，台湾与中国是清楚绝对的二分：不但台湾不是中国的一部分，中国也不是台湾的一部分——台湾内部不能存在中国，必须去除“中国因素”。

台派所化身的台湾，理应代表全体，包括蓝营在内，因此所谓“独台”必须整合到“天然独”之内；易言之，台派如果有什么知识－政治计划的话，应该是要整合台湾为边界清楚的整体，绝对与中国二分。但是它需要克服几项困难：首先，台派在政治上徘徊于中华民国与台湾共和国之间，既无法爱中华民国又无法扬弃中华民国；既然无法确定爱国主义，也就很难整合蓝绿、整合台湾。其次，其现有的公民政治无法处理在台湾的中国人、中国因素，甚至连自由主义的多元文化主义也是纸上空谈。至于在知识计划上，多年来

台湾号称走向本土或本土化，学术体制也已经逐渐脱离在地知情人或买办角色，但是在基本的知识框架上仍无法摆脱知识殖民的处境，而是学术代工或（骄其妻妾地）融入西方知识生产的一个分工环节，因此积极拥抱普适的文明进步主义，期盼能够表现青出于蓝，比西方还文明进步，与其说是为了实现世界主义的公民政治，不如说是为了能被西方视为友邦家从。不过，普适文明等等这些也都是外来"知识政权"，对于立意要摆脱"外来政权殖民"的台湾台派，却没有人积极地在知识上去克服这些外来"知识政权的殖民"，因此只好自诩"空白主体"（台湾后殖民辩论中出现的名词）——因为既不愿继承中国文化，也没有自身传统的底色，只能自诩空白而任人挥洒。

台派虽然没有真的实体，但是台派和香港"本土派"一样都以中国想象来建立自我。这个"中国"的起源大抵都可以回溯到西方 18 世纪下半开始做为西方话语知识对象的中国，是个缺乏哲学的汉学研究对象，也是个缺乏法律的、契约的、市民社会的中国。这个中国话语还嫁接了在这之前针对伊斯兰、奥斯曼帝国的东方主义，因此接续出炉了中国文明停滞论，之后有日本的中国种族退化说，冷战时期的东方专制主义，最后海外反共者则加上缺乏华夏精髓的中国，以上种种造成了主流眼中今日欠缺普适文明价值的中国。

面对这种台派与香港本土派话语下的中国，左派或统派要如何论述中国？如果只宣称"中国是个假问题，其实只是阶级问题的转移"，那也只是一种失语而已。毕竟，台湾统派所主张的统一之正当性如果只能从普适性质的社会主义、自由主义、民族主义、普世价值等等而来［例如，"当两岸都实行普世公认的自由民主〔或社会主义〕时便可统一"］，那么这是一个没有中国的台湾统派。这终究也是一种变形的台派。

说台湾统派没有中国，可能过于严苛，各个统派应该都是有"中国想象""中国问题意识"的。左统的中国是建立在两岸无产阶级联合的社会主义中国（阶级国家），右统的中国则是建立在传统历史文化的中国（文明国家），新统的中国则是建立在现实经贸与日常交往的共同体（民族国家）。但是这里有两个问题，第一，台湾左统派有没有话语来容纳非左派的台湾统派？撇开双方在历史与政治上的分歧等等，两者是否永远处于互相排斥的关系呢？第二，从民初中国左派诞生起，和当时其他左右思潮与运动一样，都有着"中国往何处去"的问题意识，显然当时无论左右派都有很清楚的中国主体，在中国与左（右）派的主－客关系里，中国不是处于客体的位置。那么台湾左派在这一点上是否不同于中国左派？有一种台湾左派便是要建立自身的主体性，而

不是要建立中国主体性，虽然这未必就等于“左独”，但是由此可以看出以主体性或主－客关系的语言来谈“中国／左派（统派）”可能会衍生台湾主体性问题，也就是“中国／台湾”的政治问题；故而中国／左派关系或许也是对“中国（大陆）／台湾”关系采何种取径的隐喻。

为了解决统派所面对的这些政治难题，我在第一届“重新认识中国”会议不从政治角度而从知识角度提出了中国派或中派的概念，“中派”不从政治角度的主－客关系来论述中国，不是主体化中国（也不是客体化中国），而是理论化中国，在不同的领域或问题上尝试看到（一）中国特殊性所内涵的普适性，或者（二）普适理论无法涵盖的中国特殊性。[2] 在这样的知识生产之中国转向里，并无政治中国与历史文化中国的区分，也就是拒绝民族国家与文明文化的二分；其蕴涵之一便是思考：有无可能统一台湾左派与统派的中国想象？能否趋同台湾左统与非左统派的中国认识？中国派初始的工作则是批判地接合今日大陆学者对于中国的思考，让台湾的中国论述与大陆的自由派、左派、儒家的争议结合，同时也让大陆的争议各方都能看到台湾的中国论述之相关性。这应该是“重新认识中国”的第一步。

这篇文章要考察中国／左派的三种关系，其蕴涵则是针对了台湾的左统（统左）／右统／新统的异同分合，因为当我们考察中国与左派（左统）的关系时，也等于连带考量了右统与新统在这个关系中的定位。一般都认为左统与右统的对立来自左右之分，一致之处则来自于“统”，但是这些不同统派所欲统一的“中国”是相同的吗？如前所述，左统的中国想象核心是社会主义中国，右统则是传统中国或历史文化中国，新统却是现实中国。三种统派的中国想象是歧异的，他们的中国认识是分裂的——或许中派的重新认识中国之知识计划有助于中国认识的统一。再者，左统或左派对于“社会主义中国”的认可（recognition），是否仅仅来自社会主义而非中国？右统或新统对于“中国”的认可也有类似问题（因为他们的中国认识都是分裂的，认可的都是中国的某部分表现——认可文化博大精深、认可经济强盛等等）。不同统派的这些认可差异，是它们除了领导权争执外，在政治上分歧的来源。另外，在一些问题上（如经济、文化等），不同统派的本质认同或核心承担是不同的（例如，左统对于经济平等、右统对于文化传统……的本质认同或核心承担），或者不同深浅程度的认同与承担（亦即，认同但非本质认同、承担但非核心承担）；再者，不同统派有不同的专门擅长；这些差异既是分歧、也是互补的可能来源，端视我们能否从实用的角度使这些差异共存。

二、中国／左派的三种关系

以上铺陈了当前中国与左派（左统）、右统、新统的现实政治纠葛，但是这篇文章不会直接去处理这些纠葛或给出明确的政治方案，因为在没有松动人们的许多信仰假设前，直接的政治倡议徒然制造立场的壁垒。接下来我要借着厘清中国与左派的一般性关系，来逐渐开展中派的知识－政治论述，特别是左统、右统、新统的可能分合。

为何要处理一般性关系而非“历史”关系呢？邱士杰曾论证台湾的左派在历史过程中与统派是合而为一的，是中国的民族解放与阶级解放的一部分，这也是为何他认为无须区分左统或统左的原因。不过，历史或事实都还需要上升到一般性才能产生“可能性”，才能使历史在当前现实里发挥作用。如果只停留在中国／左派的历史关系或事实关系，那么便无法从过去走向未来，从现实走向可能。对于寻求不同统派、不同左右立场的“中国共识”而言，考察中国／左派的一般性关系还是必要的。例如，王明与毛泽东是否都是中国左派呢？赵刚在前面文章中认为王明不是。但是无论如何，对王、毛二人而言，中国与左派的关系是不同的，如何描述与解释他们的不同，就必须从（个人）历史上升到更一般性的范畴。不过，一般性的抽象关系理应建立在具体的历史关系之上，限于我的知识研究，恐怕无法在这篇文章达成如此完整的目标，故而只能在此以较为抽象的方式来做一些知识面的铺陈。

中国／左派的关系常用“马克思主义的中国化”来概括，但是这至少有三种理解方式：一种是中国在实践马克思主义方面具有主体性（主－客关系）；一种是西方现代的马克思主义做为一种普适的学理学说怎样应用到中国的特殊情境（普适－特殊关系）；最后一种则是中国为体、马克思西学为用，或者反之（体－用关系）。中国／左派的这三种关系（主－客、普适－特殊、体－用）分别对应了政治角度、知识角度、实用角度。最终我要说的是：政治角度涉及的左右领导权争执与认可麻烦，可以从中派的知识角度来寻求新的共识，并且以实用角度来发挥不同统派的专擅能量。

我将先从主客关系谈起。由于左派（社会主义、马克思主义）代表着西方现代的先进意识与运动，左派可以说是改造中国的支配主体，然而在改造中国过程中，左派又似乎必须成为被迫适应中国现实的客体，这种互为主客是过去常见的修辞。然而，主客关系必然涉及左派不太谈的承认或认可斗争，也就是客体要反客为主、寻求另一主体的承认（亦即，要求承认“我不是客体，而和你一样也是主体”）。毕竟，无论是否互为主客，中国一直有被贬抑的印象观感（这往往是做为客体的表

征），因此，从细微的“中国人不文明”到更广泛的中国认可问题（例如诺贝尔、奥斯卡、世界经典、奥运、洋娃娃等等西方界定了人类各方面的卓越），或现在所谓中华文明的伟大复兴，或者缺乏民主自由、社会歧视弱势、传统在现代无用且落后等等。这个认可问题动员了人们的民族主义情感，或者对普世价值的选择，或者对丧失传统文化的焦虑等等。虽然我们可以口头上宣称中国与左派互为主客，但是左派所能建立的中国主体性，其实往往是中国无产阶级（及其先锋队）的主体性，或者中国人民（人民民主专政下跨阶级的“分享”主体性），而没有中国文明文化或中国某些特殊性的主体性等等，亦即，左派与其他派别没有共享的中国主体性。当前左派思想与理论中缺乏直接建立这种共享的中国主体性的资源，无法满足认可政治的完整需求（即，认可“中国”为主体，而不只是认可中国的单一面向）。然而，就算左派建立了共享的中国之主体性后，左派是否丧失了自身的身份认同？（中国）左派因而陷入两难。

其次，我将要从不同于主客关系的普适－特殊关系来谈中国与左派：中国与左派，哪一个是普适，哪一个是特殊？或者两者都是特殊，或者都可能在历史过程中上升为普适？这涉及中派所说的“中国”与“西方现代性”之间的知识范式竞逐，但是却不直接关乎主－客关系所导致的“领导权”（左统、右统、新统，谁领导谁？）与“认可麻烦”（对中国不同面向的认可或不认可，以及建立主体性所带来的身份政治纠葛，也就是为巩固自身主体而进行的排他性认同，或者为扩大主体疆界而丧失自身的认同）。这是以普适－特殊关系谈论中国／左派的优点。中派的知识计划如果先从知识范式的转换开始，重新认识中国、重新界定中国左右派，或有可能改变中国／左派、左统／右统／新统的政治想象。

最后，现在似乎有迹象显示大陆官方要更趋向中国而非左派，偏向中国传统文化，淡化社会主义，更重视中国的认可问题。那么社会主义或左派的未来是什么？一些智库的谈法又是如何处理中国与左派的关系？其中值得注意的提法是体－用关系，深究之后将会发现：意义含糊的体用关系提法之所以尚有新意，乃是区分领域的后果（体－用或许是传统提法，区分领域则是现代性的特征）。我会在文末讨论何以这是实用的角度，以及其对台湾统派的蕴涵。

以下我就逐一来谈这三种可能关系。

三、中国／左派的主－客关系（与“认可麻烦”）

在这一节里我要说的是：虽然主－客关系

不必然固定而可能权力流动、主客易位，但是却必然有认可斗争，也就是建立主体性的斗争。为了建立主体性而巩固主体边界，认可因此涉及了排他性的身份认同，这确实是个“麻烦”。而左派（特别是缘起西方左派的理论）则缺乏话语资源来建立中国（文明、传统）的主体性，解决中国的认可麻烦。同样的，右派或者自由派、新儒家等也只能建立中国片面的主体性，这样的片面性或者导致了排他性的中国身份（例如排除了许多看似反儒家的现代元素），或者因为扩大主体疆界（例如吸纳了许多西方现代个人自由主义文化）而有丧失中国身份的焦虑，也陷于认可麻烦之中。

主客关系是指主体支配客体或者客体去适应主体的关系。在主客关系里，一般的印象观感是：“主”能够保持其主体核心大致不变的身份认同（同一性），可是“客”却因为要适应而改头换面、丧失主体性。中文讲的“橘逾淮而为枳”就是主客关系的一个极端例子，橘为了适应淮北而变成了枳，这未必是说实际上淮北的地貌与气候长期下来没有因为生长枳而改变，但是主客关系的认知最终还牵涉到强势的支配（力量或权力），而不是变化与否的问题。中国 / 左派的关系有着更大的背景，那就是中国的西方化或现代化；而人们之所以认为现代与中国的关系是主客关系，正是因为人们主观地觉得西方现代是强势支配中国适应现代的过程。这当然也是帝国主义问题。

对中国现代的理解，以“冲击－反应”之说（即，西方现代的冲击使得中国不得不现代化）最为明确地表现了主客关系，而这说法最符合印象（或许事实）之处就是西方现代的全球强势支配。当然，我们可以反对冲击－反应之说，而提出（例如）马克思主义能够中国化是因为中国传统原有的大同思想；也因为中国知识分子在 20 世纪上半有自主意识的道路选择、与底层群众的互相启蒙（贺照田有精彩论述），理论与实践相结合；中国的现代化的资源则是至少明清以来许多社会关系、生产关系的改变等等——这是所谓“在中国解释中国”的历史诠释策略。不过这似乎无法否认中国是在西方的强势支配现实下做出适应与改变，也就是说，中国因为在西方现代的结构力量下，不得不救亡图存，走上左派路线。

传统的左派思想比较强调结构的（最终）决定力量，也就是科学的、不以人主观意志为移转的强制。但是当代偏向后现代的批判思潮则认为：一面倒的、纯然压倒的主客权力关系（例如，中国单方向地被现代化），毕竟夸大了结构的独霸，也就是夸大结构决定力量的全面性以及忽略结构内部的矛盾，甚至忽略了被支配客体的能动与抗拒、挪用与转化、反客为主的可能等等。事实上，倾向后现代

的左派对权力有不同的理论理解，因而主张主客关系有其飘忽不定的性质（所谓权力流动），一方面有看似客观的强势支配现实，也就是所谓结构性的权力，另一方面也有局部脉络里的颠覆反转、反抗主体的能动。

可是无论主客或权力关系如何地不稳定或流动，主－客必然蕴涵着现实政治领导权的斗争以及认可的斗争。在今日，许多左派或自由派都会非难中国的认可斗争，认为遮蔽了阶级问题或导向民族主义；而且认可确实是个麻烦——因为争取认可往往需要同时维持与描述一个稳定统一的身份认同，而在寻求稳定统一的中国身份认同过程中往往会表现出形形色色的排他性，例如忽略少数民族的中国身份，或者坚持某些道德行为与伦理价值的中国身份，或者激进反对／坚决拥护传统文化的中国身份等等。

认可问题当然不是中国身份独有的问题。在当代我们看到形形色色要求被认可的身份认同构成了当前（如性／别或族群）社会运动在要求重分配的左派政治之外提出的另一项重要政治要求。有些人甚至将之提高到正义的层次，宣称除了分配正义之外，还有认可正义。第三世界有色人种及其文化文明的认可要求也被认为有正当性，甚至分离主义往往也会以认可斗争为其核心。传统左派的一般倾向是否认“认可政治”可以和分配正义相提并论，因为传统左派强调物质基础，认为认可仅仅是次要或衍生的。不过，正如很多人指出的：“要求认可”并不是孤立的，而可能同时有其他附带的运动与脉络，因而对所谓物质基础的斗争也会产生影响效应。在我看来，认可政治不仅仅和分配政治有交集蕴涵，左派的分配政治甚至暗含了认可政治，就是要建立和分配相关的经济－阶级的主体性；所以，左派也有认可要求，例如要求认可的是中国的经济－阶级面向，而不是中国的文明传统面向。

由于认可要求往往附带了具有排他性质的身份政治，因此有些解构倾向的左派力图解构稳定统一的身份以化解认可要求。这看似是针对认可麻烦的一条思路或出路，但是如果对身份的解构只是纯粹理论操演，也就是对于身份认同进行近乎公式化的解构操演，把所有身份认同都同一化、去历史化（例如将所有民族身份都解构），这显然是不足的。毕竟，我们在当代的各种社会与政治运动里都已经看到认可政治的复杂性：要求认可，可能是巩固一种排他性的身份认同，也可能是扩张一种吸纳性的身份认同；可能是一种去历史的身份认同，也可能是恢复被东方主义化的身份认同。更何况，左派对自身的身份认同往往是拒绝被解构的——君不见左派的派性坚持是很常见的。

当前中国的认可政治还有其特殊的复杂

性。例如中国的要求认可究竟是认可与西方同等价值，还是与西方不同价值？还有，认可政治很多时候是关于文化文明的评价，但是今日中国主流话语却倾向于符合西方经济发展价值的认可要求，想要因为GDP等等而被认可。有些左派虽然批评中国的经济制度向西方价值看齐，但是另一方面对于中国的文化文明不向西方价值看齐的倾向则称之为文化民族主义，这样的字眼往往就构成了自动否定的理由。在这方面类似的是，当前不仅仅有港台右派，还有港台多数的“本土”社运左派（或自承左派），他们不认可中国的理由都是因为中国比不上西方现代文明，例如中国政治与社会文化与西方所代表的普适价值不同，或例如中国放弃了或没达成西方现代的进步价值（像西方新左派文化所揭示的价值）。港台右派自然在经济领域与文化领域都追求西方的主流价值，但某类左派虽然在经济领域里追求非西方主流的价值，在文化领域里却拥抱西方现代或者普适性的主流价值、进步价值（因此谴责伊斯兰的反同性恋）。凡此种种，都显示了认可政治的复杂与麻烦，以及左、右、新统派在认可方面的必然分歧——这些分歧归根究底则是：左统认可社会主义中国、右统认可传统或历史文化中国、新统认可现实中国，以及由此分歧所衍生或连带的各种对中西文化、政治、经济、社会等的认可或不认可的复杂组合。

总之，当我们以主客关系来设想中国 / 左派时，即使我们对权力不采取单向固着的观点（亦即，领导权可能因势而流动，不必固着于左统领导右统或右统领导左统），即使我们以解构身份政治来化解认可要求，认可政治的纠葛或麻烦却终究无法避免——归根究底，是因为左派并没有足够的话语理论资源来论述中国的认可，亦即，承认与建立“中国”的主体性——这里的“中国”不仅仅是个名称，也不是哪一派可以武断决定的“中国等于中国的某一面向”（例如中国就是中国劳动人民、中国就是中国文明传统、中国是中国民族国家等等），而是名符其实的“中国”——故而必需追究中国（实）之所以为“中国”（名）之理，即，何以中国。因此，首先要回应“何以中国”[3]这个知识计划的问题，才能避免武断地拟定“中国”的主体性。在中国－左派的主客关系上，尽管我们可以说，历史现实是中国改造了左派为中国所用，而不是被迫按照左派世界图景来改造中国，但是很明显的，越贴近西方左派的理论话语，便越缺乏构造与认可“中国”主体的资源，也就是无法回应“何以中国”的知识计划。即使不从主体性而从价值认可的角度也仍然躲不开认可麻烦，毕竟左统、右统与新统所认可或不认可的中国面向终究是分歧的

（例如，左统所不认可的中国新自由主义面向，恰恰是新统所认可的）。

由于“认可”和西方认识方式里的主客二元、支配克服他者的倾向有关，亦即，认可是内建于主客关系之内的，那么，可不可能有不建立在主客关系上的“认可”？下面讨论的体－用关系或许就是一种取代主－客关系的思维。

四、中国／左派的普遍－特殊关系（与“中国作为理论”）

上面提到，在没有充分讨论“何以中国”之前就从政治角度谈中国或左派的主体性，那么不同统派不但会展现排他性的身份政治，也会有对中国不同面向的认可分歧。故而我倾向不能只从、也不必急于从政治角度或主客关系来发展中国／左派的关系；相反的，我们可以先从知识角度来探究中国／左派的关系，反思我们的知识框架，探究“何以中国”，而不是在西方流行话语、旧有的左右窠臼中谈论统派。下面我要从普遍（普适）／特殊关系来讨论中国与左派的关系，毕竟，普遍／特殊是构成知识的重要关系。

普遍／特殊关系和主客关系常被误以为是相对应的，因为两者都被想象成一方是核心不变的，另一方是被迫适应的。但是主客关系真正的区分是在于主体性与强势支配，而这并不是普遍／特殊关系的本质——特殊方可以是强势的支配者，或者特殊方可以主动地适应普遍性，而不是被迫适应的客体。事实上，有的特殊方往往因为其强势支配或主动适应，因而被误认为具有普遍性，或者其支配权力的知识策略最终成为其上升为普遍性的条件。总之，普遍／特殊关系不同于主客关系。

从普遍／特殊关系来看左派与中国的关系，或者西方现代与中国的关系，可以有几种可能性。第一种，左派或马克思主义是普适的，而中国是特殊的。第二种，左派或马克思主义是特殊的，而中国也是特殊的。这是比较为人所接受的两种可能。不过，其实还存在着另外两种可能，就是马克思主义与中国都是普适性的，或者马克思主义是特殊的，而中国则是普适的。在后两者的可能里，如果中国具有普适的潜能，那么从知识层次而论，中国就是具有理论的地位，可以解释特殊现象。在我看来，有些特殊具有上升为普适的可能或潜能，有些特殊则没有，但是这并不表示后者没有价值或没有知识方面的价值。中国可以做为理论而某些区域或国家不能做为理论，这不应该被混淆成认可政治的问题。

总之，中国具有普适的可能，中国作为理论，并不等于认可的斗争，而是重新认识世界，同时也是重新认识中国（知识生产的中国转向）。当然，认识或许会随附着认可（或者“误

认"）的成份，但是却不是赤裸的权力支配，毕竟这必须是求真的活动。（在此我约略解释"中国作为理论"：当前全球的知识生产其实是以西方现代为核心的理论范式来解释世界、解释中国的历史与现实等等，这就是"西方现代作为理论"。如果要开展与之竞逐的另类范式，以中国来解释中国、解释世界，那么需要改变什么样的知识生产条件？需要如何重新设想中国？中国具有超越特殊事实的潜能而可成为普遍吗？其知识－权力的政治为何？"何以中国"？……这便是"中国作为理论"所面对的问题，但是无法在此详论[4]。）

下面我想用个例子来谈以普遍 / 特殊来设想中国 / 左派的关系；我想要显示"中派"的一个论旨：中国不仅是左派理论的实践或应用例子，而且可以解释左派的理论。2007 年前后，大陆曾有关于"秦之后的帝制中国是否为封建社会"的争议，这个争议的背后实质和 1920-30 年代的中国社会性质以及社会史论战基本相同。争议的一方认为，将帝制中国描述为封建社会，是受到马克思主义的五阶段论影响，但是中国社会有其特色，不同于欧洲的封建主义，不应该用根据欧洲的社会发展而产生的西方理论来套用在中国。这也就是认定：普遍的西方左派理论并不适用于特殊的中国。这样的中国特色说法，看似有反马克思主义中隐含的西方中心论意味（至于马克思是否真的是历史普适论还是历史特殊论、东方例外论、多线发展观等则是另外一个问题）；但是这个中国特色的说法否定了毛泽东的新民主主义革命的根据与正当性，当然不可能是官方说法。争议的另一方则认为，由于专制的中央集权与封建的地方分权矛盾，有些否定"帝制中国为封建社会"的提法旨在强调中国为专制社会，其主要矛盾因此不是在地主与农民之间，而是在官僚与人民之间，这里的"人民"则包括地主。这是其与新民主主义矛盾的地方。更进一步说，反官方说法的人认为：就是因为西方封建社会的上层权力分散薄弱（不是专制），因此才发展出契约关系，连农奴都可以有法律的法治保护，这也替西方民主与率先现代化铺了路；而中国的缺乏封建主义，则成为中国无法像西方走向民主、反而走向东方专制的重要因素。最终，看似反西方中心论的（反对照搬马克思主义五阶段论），却是直奔西方中心论而去（认定中国乃东方专制）。值得注意的是，西方关于欧洲封建社会的历史也有翻案，认为中古欧洲以降也不是过去所说的"典型"封建社会，而欧洲是封建社会的说法只是西方现代早期的建构。从这翻案思路来看，西方现代早期对发展出契约民主的欧洲封建持正面看法的论调，恐怕也含有与"东方专制"区分的西方中心论因素。[5]

论争至此，不但中国是个特殊，其原来

参照的普适欧洲也变成另一个特殊。在晚近这场辩论里面，坚持马克思主义或中共革命之历史正当性的主要辩论者是李根蟠，他看到中国封建社会具有许多不同于欧洲的特点。李根蟠自问自答地说:这可能使一些学者疑惑，具有这样特点的社会算不算封建社会？如果不从欧洲中心论眼光而将中国称为变态封建社会，那么就不得不结论说："中国封建社会比西欧封建社会更发达，更先进，更具典型意义"。李根蟠更进一步说："在中国这样一个东方大国揭示了一种不同于西欧封建领主制的更具典型意义的封建社会新类型，不能不大大丰富了人们对封建社会的认识，标志着马克思主义封建观的新发展，在马克思主义史学发展史上具有重大的意义"，最后他说："用西方某一时期形成的狭窄的特定概念量裁中国的历史，量裁中国人在实践中形成的鲜活的历史观念,才是真正的教条主义,才是'西方中心论'，才是骨子里的'西化论'"。[6]

我未必同意李根蟠在这场辩论中的立场主张，但是他不经意地显示了两点：第一点是我之前说过的，特殊未必就是受西方中心论支配的客体，就像李根蟠指出的：中共革命实践在普适性的马克思理论指导下产生了自己的观念与认识，并不是被动地接受教条。第二点则是：特殊到了非常特殊、无法被现有理论辨识时，却是有潜能上升为普遍的。中国封建社会的非常特殊使之自成典型，从而还能成为新的普适的马克思理论，这是我说的中国做为理论的表现。但是中国之所以在这问题上有这种理论潜能，是因为："中国是幅员辽阔历史悠久的东方大国，封建社会存在的时间比西欧长，其形成基本没有受到外来因素的重大影响，由于拥有比较发达的商品经济,由于农民有较多的自主权和较高的积极性，经济发展长期处于世界的前列"（李根蟠）[7]。用我的话说,中国在这问题上是特殊中的特殊，必须另寻普遍才能解释。然而，并不是任何特殊都能具有成为普适的条件，中国因为是个历史悠久、幅员辽阔的文明，并且中国还形成了诸如连续性等"原理"（何以中国的原理），从而使得中国有成为理论的可能。此外，中国做为理论的普适位置，并不代表中国即是强势支配，事实上，在西方现代知识范式主宰的情况下，中国走向普适，反而是对支配的超克。

在我看来，李根蟠的最终说法蕴涵着：表面上马克思主义仍是普适的，中国则是特殊的，可是中国封建社会做为典型，而且具有更新欧洲马克思主义的潜能，其实已经具有普适的意义。李根蟠可能不会将马克思主义区分为欧洲或中国，但是事实上欧洲封建社会是不具有典型意义的特殊，原本建立在解释欧洲封建社会的那部分（欧洲）马克思主义，

自然没有解释中国封建社会的那部分（中国）社会主义普适了。无论如何，这显示一种可能性：中国马克思主义，或者简化地说，中国，可以用来解释封建社会，（或许能进一步）解释世界。

当然，李根蟠的封建社会论点未必正确，但是这无碍我们从其论点中抽绎出中国与左派（马克思主义）的可能普适—特殊关系，我们可以进一步总结地说：中国与左派固然可能都是特殊而迈向普适，两者进行普遍性的竞逐（contending universalism），但是中国与左派也有可能都占据普适的位置而走向特殊，而形成类似西方女性主义辩论中的父权与资本主义对世界的竞争解释。所谓“竞争解释”就是说：（例如）女性主义与马克思主义两种普适理论各自都要去解释世界，都认为各自才能对某些特殊作出更真实完善的解释，而各自的性别与阶级范畴是最激进的，是解释世界的最基本范畴——这是特殊性的竞逐（contending particularism），不过这样的竞逐在目前实际的知识状态来看，马克思主义与女性主义的解释可能各有擅长，各有不足，但是也可以互相丰富，只是还没有办法将对方纳入从属的衍生位置。这是一种理论的多元主义，其假设是世界有许多无法彼此化约从属的领域，无法从单一领域的原理去解释所有领域。这种理论多元主义的概念在宽泛的应用上，可以使得像马克思主义与女性主义（或者像中国 / 左派）在知识上的分歧、政治上的冲突被悬置，彼此相处共存，而这都是因为区分了各自擅长的不同领域，亦即，各自在不同领域更能满足实际需要。在下一节可以看到“领域区分”的重要性。

不过，马克思主义与女性主义都是在同一西方现代范式下的理论，都还可以统一在同一知识范式下，所以这不算是激进的理论多元主义。如今对于西方中心论的批判如果能够不止于解构而能更积极建构新的范式，那么就可能产生更复杂的知识状态。

五、中国 / 左派的体—用关系（与“领域区分”）

如前所述，西方女性主义有所谓“父权与资本主义是一种双元系统”的说法，而双元系统区分了父权与资本主义各自作用之领域，例如父权是再生产领域，而资本主义是生产领域。这样的领域区分似乎就可以避开主—客关系的纠葛，不必追究女权（对抗再生产领域中的父权）在左派运动（对抗生产领域中的资本主义）中是否有主体性，或者左派在女权运动中是否仅为尾巴主义。不过，像生产 / 再生产这样的领域区分（或其他方式的领域区分）并不是全宇一致的，被区分的

领域也未必都是截然分隔的（在某些社会中的生产与再生产不是分隔的）。事实上，这些复杂性涉及了关于“领域区分”内同时存在的相反趋势：除了公与私外，西方现代性要求的像法律／政治／经济／美学／宗教／科学等等我们熟习的领域区分，都是以其独立自主专业等为标竿，这些领域区分使资本主义现代性更深入社会肌理与个人生命史，以及强化专业菁英社群的支配权力。如果这类领域区分不够区隔，则被视为不够专门化和现代化，有待排除领域中的传统落后因素（例如专制政治的干预、私领域被侵犯等）或“危机”（例如非营利领域被商业精神殖民）。但是晚期现代性的发展，在新自由主义、全球主义等扩散之下，市场原则侵入教育等领域、全球治理以法律为工具、普世价值干预主权领域、日常生活的美学化或性化、“民主化”成为全宇原则（如亲密关系的民主化）等等，都逐渐打破了某些领域区分的分隔自主。近年来像“交织性”（intersectionality）这样名词的流行，宣告阶级／族群／性别／性／年龄／残障等等“领域”的交织，既反映了当前现代性的越界动力，也同时强化了这个动力的全宇性，促成它打破或重整早期现代开始发展的领域区隔自主趋势，这正是当前全宇化霸权的需求——将特定领域较为充分发展的权力或逻辑（可能原本就内在于现代性，如个人主义化、理性化等等）积极向其他领域扩张应用。

前面提到的“理论多元主义”固然在知识上反映了像“竞争解释”乃是早期现代所发展的领域区分之后果，但是理论多元主义坚持某些领域的独立自主或至少相对自主，反而在此刻具有抗拒“全宇化”霸权的倾向。在理论多元主义看来，“交织性”这个概念的危险性，在于将交织性（与其道德进步主义的解决药方）当作自然与现成的常态，政治正确地强加在所有社会或领域中，于是在以争取平等、自由、民主等名义下更促进了全宇化霸权的发展，许多社会的文明化运动或女权运动的一些诉求都有这样的倾向[8]。因此我所谓的“理论多元主义”必须在许多微妙的地方留意与抗拒各种形式的全宇化趋势，例如将西方理论照搬到其他社会就是必须留意的。像父权／资本主义在前30年的中国社会里就不会是双元系统，这是因为当时中国社会主义社会与西方资本主义社会有根本不同之处，因此并不能清楚区分生产与再生产领域。总之，在挑战西方中心论的知识范式情况下，基进的“理论多元主义”在不同国家社会的领域区分上也未必一致。

回到中国／左派的关系，上述领域区分的策略已经出现在当前中国大陆某些智库的写作中。虽然智库的写作是以体－用关系来处理中国／左派的关系，但是我认为“领域区分”

才是体－用关系得以应用的关键。

我特别要提出的文章是署名“学而思”撰写的《论中体西用和核心价值的重构》，它多少透露出当前大陆思想与意识形态领域的可能变化趋势。学而思这篇文章对中国与左派的处理方式表达在下面这一段：

> 核心价值观明确提出以中国古典文化传统为体，以社会主义传统和自由主义思想的合理成分为用；在经济建设和国家治理现代化问题上，坚持社会主义为体，自由主义为用。在社会主义和中华文化传统的关系上，则坚持中华文化传统为体，社会主义为用，中国特色社会主义最终是为了服务于中华民族伟大复兴。

也就是说，政治经济与文化价值两个领域是区分的，前者是社会主义（左派）为体，后者则是中国为体。易言之，这不再是“中学为体，西学为用”的固定体用安排，而是随着领域（政治、经济、文化、核心价值）而变化体－用的安排（注意：“核心价值”在此成为与政治、经济等并列的一个“领域”，这显然是因应了中国情境的区分方式）。当然，体用关系还有其他组合可能，例如国家治理现代化（政治）以自由主义为体，以社会主义或中华文化为用。

像上述的体－用安排就避开了主－客的认可麻烦：体－用并不与主－客对称（体并不等于主体，用也不是客体），而且做为“用”不代表着被贬低，因为有时体无大用，而用更为重要，因此体－用没有认可麻烦。

体用本身的意义是挺含糊的，但是这种体用谈法比较是实用的角度，有别于政治（主－客）或知识（普遍－特殊）的角度，因为这里述说的体用关系并未多谈体用之间、不同领域之间的一致性或冲突矛盾。例如社会主义（体）与自由主义（用）之间，或中国文化（体）与社会主义（用）之间，可能都存在着分歧冲突，但是却被当作共存的现成状态[9]，悬置了激烈的知识分歧与政治斗争，只求应付实际需要，这便是一种实用的角度。但是之所以分歧冲突能够相处共存，乃是因为区分了不同领域（政治、经济、文化、核心价值），易言之，中国 / 左派之所以在体用谈法中悬置了分歧冲突而共存，乃在于先行区分了不同领域。再重复说一遍：体－用之分是为了使矛盾分歧能够共存，但是能够共存的关键则是区分领域，在不同领域中有不同的体用安排，以应付各领域的实际需要。

但是同样的领域区分策略却未必能适用于主客关系、普遍 / 特殊关系，因为这和实用角度的特点有关。实用角度的优点是当双方有分歧时，无需求其一致（像知识角度的追求共识），也无须不断斗争（像政治角度的追求

支配或主体性），只要试图稳定或长期共处并存。因此在不同领域里的体用安排可以不同（例如在政治领域为体，却在经济领域为用等等），无须追求一致或者斗争，就能应付不同领域的需要，不必贯彻主客关系，也无须穷究终极真理。

体用之分的实用角度对台湾的左统／右统／新统的分歧冲突则是有启示的。一般认为右统强调中华文化与民主体制，左统强调经济平等与反帝反殖，新统则是现实经贸交往逐渐形成共同体，这俨然有领域区分的可能。前述智库写作是从政府治理来考虑领域区分，但是台湾统派做为民间的运动来说，则可能采取不同的领域区分方式与策略，例如以左统／右统／新统的各自擅长做领域区分，以及各自的本质认同或核心承担来区分体用。例如：首先可以区分出诸如经贸交往、传统文化、理论思想、激进政治、选举政治等等不同的领域，在不同领域内，有的是左统为体、右统为用，有的是右统为体、新统与左统的合理成份为用等等。当然，具体提议还需要另文分析，且有待统派政治的开展以及重新认识中国的努力。

结语

中国／左派的三种可能关系所代表的三种角度，对台湾统派发展的愿景首先是从知识角度来重建统派的中国想象，希望能够将不同统派的政治角度之差异引领到使彼此的分歧相处共存的实用角度，而能达成各领域实际所需的结果。

注释

* 本文缘起于第二届“重新认识中国”会议之综合讨论场次，于 2015 年 10 月 31 日在台湾中央大学文学院举办，主办单位：亚际文化研究国际硕士学位学程（台湾联合大学系统）。

[1] 社论，《统派的困境与再生系列 1——共同体概念的新统派发芽了》，《中国时报》，2015 年 11 月 12 日。朱延平导演的《大宅男》（2015）非其本意地或无意识地再现了新统派的狂想，电影为了两岸市场而将操大陆口音与台湾口音的年轻人无区分地置于台湾校园生活，夹杂着大陆用语，但是没有任何解释（apology），完全不谈他们的身份出身或如何混杂，仿佛一切天经地义，把在台湾的中国因素“自然化”。类似的处理在《小时代》等电影里已经存在。朱延平创造这个无区分两岸的飞地不是出于政治意识而是商业考量，甚至为了避免些微的政治意识而损害闹剧的流畅，因此完全不触及电影中人物的身份来历或混杂过程，仿佛电影中年轻人是天然的共同体——“天然统”（蔡英文曾说台湾年轻人都是“天然独”）。

[2]（一）与（二）对应着我后来说的“普遍性的竞逐”与“特殊性的竞逐”。

[3]“何为中国”（葛兆光教授书名）是探究中国的事实，但是“何以中国”则是要探究中国之所以为中国之（原）理（张志强的论点），我认为这就是将中国理论化，不止于解释中国的事实如此，还要显示中国的可能性。中国既然作为“理论”，就还不是完全的“实在”（名实相符），还有待此理论的开展与检证，但是也不仅只是名称而已。

[4] 可参考注脚 3，以及宁应斌，《中国做为理论：中国派的重新认识中国》，《开放时代》，2016 年第一期。

[5] 冯天瑜、侯建新是主张“帝制中国非封建社会”之主要学者。黄春高则介绍了不少欧洲封建的翻案文章。书目略。

[6] 李根蟠，《“封建”名实析议：评冯天瑜 <“封建”考论 >》（网络搜寻可得）。

[7] 同前注。

[8] 参见宁应斌、何春蕤，《民困愁城》（台湾社会研究季刊，2012）第八章、结语等对于道德进步主义的女权、文明化之动物保护，以及“亲密关系民主化”的批判。

[9] 另一篇智库文章，修远基金会的《社会主义 3.0：中国社会主义的现实与未来》则提出了社会主义与资本主义将会长期共存。大抵可以看成是同样思维趋势。

airiti

台灣社會研究季刊｜第一一一期｜2018年12月｜275-356頁

台社三十年特輯

回首我們的知識道路
台社同仁北京2018座談會

30 Years of Taishe

Reflecting on Our Winding Path of Inquiry
Talks in Beijing 2018

airiti

編按

2018年6月26日，酷暑午後，《台灣社會研究季刊》（以下簡稱「台社」）的六位同仁（甯應斌、趙剛、徐進鈺、瞿宛文、鄭鴻生，與何春蕤——依發言順序），於台社創立三十週年之際，在綠樹紅門的北京大學靜園二院進行主題為「回首我們的知識道路」的座談。此次活動的主辦單位是北京大學人文社會科學研究院，並由時在研究院訪問的趙剛擔任召集人。

長期以來，台社以體制外的、批判的、激進的，或左翼的學術身分，立足於台灣知識界，迄今已出刊百餘期。除了定期出版學術刊物，台社成員也在不同場域以不同強度，參與到在地的社會變革動力之中，從而，作為一個集體，有一定程度的影響力，以及爭議性——這是台社身兼學術性刊物與「政治性」集合的雙重身分的由來。就知識背景而言，台社成員絕大多數是留學歐美的「海歸派」，普遍深受西方學術範式乃至價值規範影響。然而近十年來，台社的幾位較資深成員不約而同對自身的知識狀況與前提產生了不滿與反省；其中一個具體指標就是近年來他們舉辦了三屆以「重新認識中國」為名的學術研討會。此次座談會或可首先理解為如此的知識反思歷程的一個比較特別的延續。以不同的切入點、不同的展開方式，與不同的自我抽離度，每位主講人都環繞著他們走過的顛躓知識之路或他們一向關切的核心問題展開討論，其中包括現代性、普世性、民族主義、性政治，與左翼路線。其次，由於長期以來兩岸關係高度不確定，且最近事態之發展尤其令人不安，因此若將本次座談理解為這些同仁心有所危而不得不言的一個體現，應該也是理會此次座談的另一重要線索。至於將座談選在北京舉辦，應也是有心對中國大陸知識分子同道進行召喚，無畏野人獻曝，將自身經驗與反思拋出，朝建立跨兩岸知識與反思共同體的方向前進。孫歌、崔之元、戴錦華，與汪暉，幾位台社的長年友

airiti

人，擔任了評議人，提出以共感為基礎的非常深入的對話與批評。

本專題內容分兩部分。主講人部分由六位主講人自行根據發言手稿或演講錄音整理而成。評議人部分則是根據現場錄音稿整理後並經發言人審校。座談的進行是兩位主講人之後有一個回應時間。

發言順序：

第一輪發言人

甯應斌：台灣中央大學哲學研究所

趙　剛：台灣東海大學社會學系

第一輪回應人

孫　歌：中國社會科學院文學研究所

第二輪發言人

徐進鈺：台灣大學地理環境資源學系

瞿宛文：台灣中央研究院人文社會科學研究中心

第二輪回應人

崔之元：清華大學（北京）公共管理學院

第三輪發言人

鄭鴻生：作家

何春蕤：台灣中央大學英美文學系

第三輪回應人

戴錦華：北京大學中文系比較文學研究所

汪　暉：清華大學（北京）人文與社會科學高等研究所

airiti

【第一輪發言】

普世、多元與競逐的現代：中國轉向與我的知識道路

甯應斌：這些年出現越來越多的中國模式、中國學派、中國理論、重新認識傳統、社會科學本土化的說法。對這些「中國派」說法也有種典型的質疑：「如果強調中國道路的特殊性，是不是更鞏固了西方現代的普世地位？但是，如果強調中國模式的普世性，是不是會必然抗拒排斥西方現代的普世模式？」從這些質疑與可能回應則通常延伸出更進一步問題：「能否有同時併存的普世性的現代？或者，各地現代其實都是特殊性？這些併存的普世（或併存的特殊）彼此處於什麼樣的關係？亦即，『併存』的性質是什麼？」這篇文章提出競逐現代的觀念，其實就是從知識論的層次辯解上述中國派說法所蘊含的「現代」與「併存」，或者說，我說明中國派在現代問題上要採取怎樣的知識論位置才能言之成理、站得住腳。但是整個問題的討論則又會是在我個人近年求學的中國轉向下的思考。

今天的題目是普世、多元與競逐的現代。如果把我立場講得粗一點，我要說其實只有單一的普世現代，沒有多元現代這東西，競逐現代則是內在於普世現代的——普世現代總是競逐的，或可簡稱為「競逐現代」，意味著：互相競爭的普世理論之併存只是暫時的（modus vivendi，權宜的和平共處），以及，作為西方普世例外的中國特殊性也是暫時的——這些是本文要解釋的。我想先從多元現代講起，對比之下，普世現代與競逐現代的意思也會清楚起來。

進入21世紀不久，多元現代的說法就越來越受到歡迎（例如杜維明 2001），這和當時文明衝突話語與全球化加速推進（包括反全球化運動）的脈絡直接相關。多元現代說法進入公眾視野應該是Shmuel N. Eisenstadt在2000年時所提出的「Multiple Modernities」（多樣現代）（參見

airiti

Eisenstadt 2000；艾森斯塔特 2006），原意是多樣形態的現代分享相同的現代核心，且均來自軸心文明。原意和彼此關係疏遠且起源相異的「多元」意涵不同（不過以下我還是採用「多元現代」，因為對這個中文譯法的接受反映了中文讀者的想像或意義引伸）。倡導多元現代的這個學派自稱針對了福山所謂歷史終結論，否定了世界都將歸結於西方的制度與文明；另方面，我覺得更重要卻容易被忽視的是，他們也宣稱和伊斯蘭基本教義派的反現代有所不同，現狀並非如杭亭頓所謂的文明衝突，看似衝突的文明，其實現在都同屬於現代文明，只是不同文化形態的多元現代而已。易言之，這個學派認為現代文明的核心還是啟蒙觀念的人類理性自主能力，但是卻因為不同文明文化的影響，而可能對於「自主」有或傾向個人主義或傾向集體主義的理解，對「理性」也有不同的衝突解釋，現代源起的軸心文明也有宗教取向或入世取向的差異。總之，多元現代學派提法的政治傾向是否定真正「反現代」的現代。

另方面，中文世界裡「多元現代」這樣的翻譯和通俗理解更傾向中國傳統文化可能造就與西方頗為不同的現代，由此證明中國傳統的現代價值。通俗理解的多元現代受到歡迎，我認為和另一個讓人津津樂道、在九十年代流行的名詞「glocalization」，所謂「全球在地化」，有相似的因素，就是讓人感覺良好，感覺在當時美國單極霸權下的自由主義全球化趨勢裡，世界並不真的是平的，全球不是正在西方化，各地還是有其在地特色。所以有一種多元現代的通俗理解其實是在普世的政治、經濟、知識、個人主義的現代性基礎上增加一些地方性的差異與調整，並將地方風味樂觀地設想為全球性之多元文化主義，於是很輕便地將世界現實設想為早已經是現成的多元現代了。在這個理解上，「多元現代」只是個承認現狀的標籤，彷彿不經競逐較量的政治過程就能達成充分發展的多元現代性，這是去政治化的理解「多元現代」。不過，在我看來，這個世界即便不是西方化，但實際上西方現代

airiti

曾經或仍然佔據著普世現代的位置，對於其他特殊現代具有強大的支配力量。

講到這裡我就舉個例子，也是我這幾年思考這個問題時的具體指導例子。現在幾乎全球都用同性戀這個概念系統來理解同性之間、異性之間的性愛，這個概念系統還包括了雙性戀、異性戀、跨性別、同妻、性取向、出櫃現身，以及同性、異性等等在性／別研究、社會運動、新聞媒體、大眾話語裡被普遍使用的概念。這個普世現代的現象，當然緣起於西方現代，因為同性戀這個概念與身分是西方現代的發明：同性性行為雖然自古都有，但是要到19世紀才有西方對這種行為的科學知識生產與之後的建構，並透過殖民主義等力量傳播到世界各地。這個普世現代不但覆蓋了全球，而且還回溯歷史，以致於有中國同性戀史這類著作會說漢朝皇帝也是同性戀云云，換句話說，這甚至不再是個歷史化的觀念，而被自然化了。所以在同性戀這個概念與知識上，我們看到普世現代的一個例子，也是普世現代的真實表現。雖然各地的同性或異性之間有其傳統或歷史過程，也以各自語言術語和社交方式來折射西方同性戀的概念系統，但是總的來說是受到同性戀這個單一普世現代知識概念系統的支配，由此來產生對各地現狀的自我理解、對各地過去的自我認識，由此來建構符合普世而非什麼多元的現代。

或許有人認為同性戀是普世現代中的特殊例子，其實不然，同性戀和西方個人主義、性別的觀念、性向的觀念、自我的觀念、親密的觀念、現代政治的人民主權、人權外交等等都密切關連。[1]其實西方很

1 同性戀概念的來源是西方現代的「性（向）」觀念——性是自我的真實與祕密，性（向）是在特殊的個人成長歷程中形成，所以每個個人都有獨特的生命故事來界定自我，也就是個人獨特性，個人是有個性的，這也是西方個人主義的假設。更有甚者，現代人的現代親密關係不是血緣地緣或身體接近，而是彼此揭露自我的真相與祕密，分享自我生涯的故事。現代自我是自我敘事、自我詮釋的——因此，當前的自我身分不再是歷史道路或文化傳統的後果，而是不斷在全球文化、媒體、資本與各類造

airiti

多現代發明的觀念都是牽一髮動全身、彼此相關的。總之，可以從同性戀和相關現代性的建構看出緣起西方現代的普世現代在真實世界中影響與支配的強大，首要地表現在其對全球知識生產的控制力，像性別與性研究的理論都是來自西方，各地則是提供具體實踐（好比各地同性戀的特色與差異）這種知識代工或補強同性戀普世性的角色。

其實多元現代這個學派對我近年的知識摸索影響不大，真正影響我的是一些不同學科的許多大陸學者提供的刺激，由於他們並不都是思想體系，所以沒法一一地講，但是大體感覺到他們從中國出發的思考位置，這對過去我只從台灣（美國知識殖民下的台灣）出發的思考不同。舉例來說明我的意思：之前有句話叫「全球思考，在地行動」（think globally, act locally），起源於環境保護運動的這句口號刻意地跳過全球與在地的中介層次，例如國家，意在強調自然生態的超越國界，但是問題是這個全球思考，到底是誰在真正提供思考全球的理論資源？誰真正有全球性的一覽全局位置與利害興趣來做全球思考？在地行動的人會不會只是照著別人的全球思考去行動呢？這種口號泯滅了從美國與從台灣做全球思考的區別，如果在地行動是全球思考的資源，那麼台灣的在地行動之份量顯然無法與美國相比。我最早先開始的中國轉向想法其實是：台灣這個知識位置，如果沒有中國或抽掉中國，根本不能真正地思考全球。為什麼呢？簡單地說，一方面是台灣在知識生產的國際分工位置所致，二方面台灣並沒有與美國西方現代

勢或流行的身分海洋中漂浮與吸附而成的自我發現與自我打造過程。然而，當前的同性戀還不只和現代個人自我密切相關，還開始有趨勢和現代國家的人民主權相關。我們知道，界定現代政治或現代國家的是社會契約、人民主權的觀念。在發展現代政治話語的過程裡，人民主權的人民或許是男性布爾喬亞，但是之後在西方女權興起後，人民主權的人民有了性別的意義，連清末的《女界鐘》（1903）一書都能看到這種政治現代性和性別現代性的連結。現在則開始轉折到性與人民主權的連結，也就是同性戀權利是國家文明現代的指標，形成新的人權外交政策，以及同性婚姻運動的國際推廣，這個發展很大部份是西方針對伊斯蘭的鬥爭有關。最近一個相關現象是中國 2018 LGBT 電影節的 15 部電影全都在各國駐華領事館放映。

airiti

競逐的動力與資源，只是侍從性的思考。總之，台灣的知識生產與思考如果是趙剛所謂的「方法論台獨」（2009），那麼其實也就是「方法論美國」。或許問，台灣知識思考為何非要是中國轉向呢？為何不是亞洲或第三世界轉向呢？我認為這些轉向都有益處，但是我不懂越南文或泰國社會文化，所以我自然應該從轉向中國開始，就像我也不必侷限於在地行動，我如果能力強的話，就像川普一樣，全球行動又何妨呢。但是很空泛地講轉向第三世界，只是為了不轉向中國，而沒有老老實實地深入至少另一個第三世界國家，那還只是繼續美國化的老路。總之，像台灣所謂本土或在地的知識與運動思考，在我看來，如果只是限於台灣或刻意繞過中國，而不是順當實際地中國轉向，都無法真正提出突破西方知識代工格局的思考。

前面提到通俗理解的多元現代是去政治化的，但是對於普世現代的通俗理解也常是去政治化的，這大約有兩類。第一類可寬泛地歸諸為西方中心論，這已經廣為學術人所知且加以批判，批判的大約內容是：西方文明現代或「歐洲奇蹟」不是西方自身宗教或政經制度等等的優越而成就，而是在各地吸收汲取了在地的殖民化現代經驗與資源（這個政治過程使得各地現代呈現多樣性而現在被視為多元現代，所以多元現代的想法其來有自），例如西方的現代知識起初受惠於東方帝國，之後受惠於殖民主義，典型的像植物學這類接觸到各地的植物。又例如，Enrique Dussel（1998）指出：像理性化這樣的現代性核心觀念，乃是由於歐洲要管理全球廣大的人口與物質，像起初管理南美，所以必須簡化世界便於管理，由此產生理性化的思惟方式。我前面說的西方同性戀的發明也有非西方因素在內，這裡不詳談。總之，在上述意義上，我說當前普世的現代緣起西方，但是不完全等同於西方化，西方現代主宰普世現代、但不等同於普世現代。

第二類將普世現代去政治化，主要是將普世現代歸諸於資本主義的經濟規律之自動作用。馬克思的《共產黨宣言》將資本主義去傳統化

airiti

的普世現代後果描寫得非常生動，但是普世現代不可能不經過國家競爭（例如歐洲民族國家的競爭）、知識範式轉變、政治力對經濟或市場的干預和施力、民族主義的作用等等這些政治過程，這些政治過程表明多種主體的鬥爭聯合與競逐，這些主體包含了各類群體、國家與跨國組織。因此，以下我說的中國與西方現代的競逐並不是兩個單純人種或國家、民族的競逐現代，而應當想像成兩種各自內涵多種主體的競逐，因為是政治過程所以還會有這些主體間的競逐以致於分解、重組、流動、團結等等複雜情況。

總結以上所說，我所設想的現實世界是處於政治過程中為西方現代所主宰的普世現代，未實現的多元現代之可能性表現則為競逐現代。從我前述的觀點而論，自有普世現代就有競逐現代，普世性其實一直就是競逐普世性，例如不同階級會競逐對普世現代的（烏托邦）設想（像社會主義現代的提法）。

我所謂的「競逐現代」，所強調的競逐（contending，較量）觀念，前提是承認對方的主宰或支配地位，但是卻也要求被認可。所以競逐現代意味著中國總是先承認西方雖然也是緣起特殊（源起於地方的歷史經驗），但是已經佔據或主宰了普世的地位，先承認了許多西方現代性（因為殖民、國家競爭、階級鬥爭等過程）具有普世的面向，但是同時要求承認中國自身某些特殊例外性（也就是現有普世性的不完滿窮盡），以及設想在不同知識範式與不同價值衡量下，發展替代的普世現代。以上是對現代實況的概括詮釋，同時也包含了中國派的自我理解。

那麼，中國派在競逐現代的知識論之合理假設是什麼？在此界定中國派所需的「競逐」概念：競逐包括了「競爭」與「有別」這兩個此消彼長的面向，其實也就是「認同」以及「要求認可」兩個面向。先要釐清我講競爭不是只偏重敵對衝突這樣的過程，因為競爭最重要的前提是雙方有共通的度量指標或價值衡量的尺度，即可以通約或共量（commensurable），因而競爭能有「一方優於另一方」的結果；競爭在這

airiti

個意義上蘊含著認同，像很多人認為制度競爭的結果是西方優於中國，所以很多人認同西方現代。如果說「競爭」的結果傾向認同，傾向於雙方的共同，那麼「有別」則傾向要求認可、傾向雙方的不同。「有別」是表彰自我，要求他人認可自我，此時傾向獨特的自我、與他者不同的本質。

以上對競逐的界定，旨在安放各類中國派說法的知識論位置。如果將競逐現代放在現代知識競逐的脈絡裡，那麼意味著首先承認現有西方諸理論的某種普世性（我稱為競逐普世性），而中國派理論則在普世與特殊兩種位置上移動，一種位置是作為西方普世下的「反例」（counter-example）存在（中國的特殊性本質有別）[2]，由此可能移動到另一種位置，即，欲取代西方普世性而與之競爭（中國並無特殊性，只是中國人可近用的競爭資源而已）[3]，這兩種狀態都是與西方的普世現代暫時併存（modus vivendi）。一般來說，相衝突的普世性是不可能的（康德即認為相反的道德準則不可能同時普世化），但是在知識領域裡是有可能同時存在兩種競爭的普世理論，像所謂的「競爭解釋」或者所謂「理論多元主義」就是認為世界有許多無法彼此化約從屬的領域，無法從單一領域的原理去解釋所有領域，通常的例子是女性主義與馬克思主義分別對父權與資本主義的解釋。下面我就講我自己的具體研究怎樣和競逐的想法結合。

---

2 作為西方普世理論下的中國反例並不立即構成對普世理論或範式的反駁，科學史的類似例子屢見不顯，雙方可以和平暫時併存，因為這個反例還只是個要求被承認的例外，西方普世理論可力求解釋為何會出現反例，或者忽略無視反例的存在。然而，這個特殊性反例也有潛力被發展成新的普世理論（假說），與現有西方理論競爭，此時反例的「特殊性」就不再特殊，而根本是新常態。

3 總的來說，本質差異或特殊性總是相對於特定理論範式，才會被辨識為範例或例外。隨著理論發展與競爭，有的特殊性不再是例外，不再「有別」，而上升為普世性（不是「自動」上升，因為任一特殊性可對應數種不同的普世性），這種新常態的普世性則又會生產另些特殊性與例外。這裡涉及的複雜觀念請參考筆者兩篇文章〈「中國作為理論」之前〉（2016）與〈所有現代都是文明現代〉（2017）。

airiti

前面我提到同性戀和相關的性／別理論成為普世的理論，而且同性戀雖然被認為是西方的發明，但是卻日漸一日地被自然化。然而目前西方批判理論的趨勢，包括後現代後殖民等等，都只能擺出解構的姿態，就是指出同性戀的建構性或甚至虛構性，號召揚棄性認同、性身分的一種酷兒位置。但是在我看來，對於同性戀概念的霸權並沒有形成真正挑戰。我看到阿拉伯學者苦於同性戀所帶來伊斯蘭世界的衝突，卻只能批判解構，而缺乏資源去和同性戀競逐。

這就講到我的個人經驗了，我曾經倡議過性／別研究的中國轉向，我看到像文化大學的林純德到大陸做田野而有很豐富的成果，也突破了西方性別身分的框架，但是我自己起初卻不知如何下手。後來我覺得西方理論讀再多也沒用，也知道從晚明起便有些男色的白話小說，於是就開始浸淫其中，並同時讀一些相關的歷史書籍和研究論文等等。選擇中國男色入手是因為眾所周知男色並不符合西方同性戀的規定，是個不夠現代化的「反例」，然而這個反例是否具有彰顯「中國本質」的意義？這個中國本質只是例外的特殊性或具有普世意義？哪一種普世意義？這些沒有現成的答案而屬於理論創造，企圖創造能與西方現代性／別平等觀念競逐的理論，重新建構不同於同性戀的另一套情慾概念系統與性政治（參見甯應斌 2018）。

不過，我不認為閱讀過去中國的文獻就必然得到能與西方現代理論競逐的資源，男色小說能帶給我啟發與資源也不是偶然的，和當時晚明中國的某種現代狀態相關。白話小說其實是挺現代的，而且從全世界的範圍來說，中國17世紀上半葉就有這種露骨的白話性愛小說，是驚人的絕無僅有。相對來說，伊斯蘭世界與印度僅有些詩文，有些只是同性之愛而非性行為。而西方要到19世紀才有同性戀小說，美國第一部同性戀小說是1870年。如果17世紀上半葉在西方就出現口語性愛小說，那麼早就成為全球性／別研究學生的必讀經典了。除了男色小說，我在建構新男色理論時，也依賴西方範式內部相關同性戀的思

airiti

考與理論，還有前面提到的阿拉伯學者對伊斯蘭現象的思考等等資源。至於男色理論和現實的相關性則和中國的廣土眾民與不平衡發展有關，最終也需要政治過程才可能構成對同性戀理論的挑戰，易言之，中國轉向不只是知識生產的資源（來自中國古代傳統或現代現實），而也是與西方範式競逐的知識生產之動力，這個動力則來自中國與西方現代競逐的政治過程。

競逐現代說法也對過去到現在的中國思想與知識活動有隱含的評價。從競逐現代的觀點來看，中國五四的西化派較缺乏競逐現代的視野，而之前的張之洞中體西用這類說法反而還認為中國是能與西方現代較量競逐的對手。

總結來說，西方仍主宰著現實中各類現代普世性，不斷地改造與建構人與事物趨向這個緣起西方的現代；雖然全球未必都能達成這個普世的現代改造，但是文化的多樣性並不能改變普世現代的支配趨勢。不過諸如國家競爭，中國或非西方世界的崛起等等，都會帶來競逐的動力，雖然這個競逐現代也是追求普世現代，但是其結果反而可能比較接近所謂的多元現代。

洋左與土左：陳映真的禮物

趙剛：這兩年，兩岸關係明顯朝著不好的方向走下去，和平的祥雲愈飄愈遠。這樣的一種態勢以前不是沒見過，李登輝時期有過，陳水扁時期也有過，後來也都「轉危為安」。以後見之明，那些危機似乎都是「暫時的」。當然我也願意這麼想：這回或許也是暫時的。但如果不呢？

這個春天，我來北京訪學。此行，以我一個「在台灣的中國人在中國」的特定存在，親歷了一種得在生活世界中，而非僅僅是網路媒體中，才比較能感受得到的人際變化。一般說來，老朋友固然還是老朋友，那沒話說，但在很多新的接觸中，我常感受到一種寡淡冷漠；雖

airiti

然並無惡意。以前，新知總是對來自台灣的我抱有一種對來自海峽那端的「台灣同胞」的略帶好奇的善意，有一種像是對遠方親戚的殷切探詢在其中。但現在，對方的反應就比較「常態化」了，少了之前那高於常態社交的感情溫度了；他們大多禮貌地點點頭，嗯嗯兩聲。有一個朋友，聽到我的這個冷暖之言，智慧地安慰我，說這可能是好現象，因為對方已經不把你當外人了。

是不是我想太多了，沒必要地疑神疑鬼呢？的確不無可能。好比，大陸這陣子在很多方面都讓人感覺到在收束。我就疑心，這是不是要解決「台灣問題」了？有一次，我把這個擔心說給另一個朋友聽。他笑了，沒說什麼，但意思似乎是說：「你把台灣也看得忒重了吧！」弄得我有點窘。我是可能太敏感了，我想。但是，在不止一次的場合裡，我又困惑地覺得，有些大陸朋友顯然又不認為我是一個敏感的人，要不，他們怎麼會當著台灣家有老小的我的面前，佈達武統之必然呢？

但是話說回來，有些大陸朋友會如此感受言說，我也可以理解。上世紀末以來，從李登輝政權開啟的逐步升高的包括修改教科書在內的認同政治工程，讓那啟動於1970年代的台獨分離主義發展勢頭跳躍性加速，以致於到今天，不認為自己是中國人的台灣人已經佔人口大多數了。根據台灣民意基金會《2018年3月全國性民意調查摘要報告》，1991年到2018年的27年間，認為自己不是中國人的台灣人從13%升到75%，而同時認為自己也是中國人的台灣人從73%下降到10.4%（14-15）。此外，新世紀以來，透過各種政治運動（特別是太陽花那個高峰）與網路媒體，所暴露出的年輕人認同政治修辭的極端化、所表現出的仇中親日、所體現出的對少數老皇民化分子的返祖性承繼，也是足以讓島內外的所有非入戲觀者為之怵目驚心。在一個互聯網時代，這樣的一種對「台灣」的負面認知與情緒，在大陸的流佈應該是比較廣，而且是會有負面效果的（改寫的此刻，出現了前所未有的在大眾媒體上形成熱點的「台諜」案）。

不止一個大陸朋友——而他們過去一向是相當友台的——也開始訴說近來訪台的不適經驗，並不無傷懷地說：「以後可能會盡量少去了。」對這兩年兩岸之間的感情變化，我頗憂心。以前，政權之間就算緊張，人民之間的感情還是很熱呼的，現在，連「民間」都變冷了。不妙。

那麼，今天的這種態勢是怎麼形成的呢？若論近因，當然是由於蔡英文政權拒絕承認九二共識的一中原則。但這是表面。關鍵是中美兩大國之間的關係有了重大改變。中國崛起了，其規模之龐大與速度之迅猛，以及無論是政經制度或地緣角色各方面，都讓美國與西方的霸權不安警戒。經過幾番非預期的延遲，2000年代末起，美國終於明確著手對中國進行戰略壓制，所謂「重返亞太」，甚至企圖形成一種針對中國的新冷戰包圍圈。是在這個戰略脈絡下，民進黨政權被美（經常與日）強力磁吸，讓台灣變成一個在關鍵時刻能造成中國高度困擾甚至戰略被動的手段而存在。在他人所賦予的「反中」這個指導原則之下，不少民進黨人對這樣一種致命性的棋子角色，展現了不可理解的欣然影從，甚至荒謬到連台獨這個初始目標都變成了身外之物。當然，如果從民眾的、階級的觀點來看的話，這個看似非理性的戰略選擇的代價，將是由一般人民大眾來承擔，則是再明顯不過的，而渾水摸魚的利益歸結何處，則是不言自明的了。中美對立下，台灣垮在美國懷抱裡，是台灣今日所有困頓與危機前提，一個地緣政治前提。

這個外緣因素雖然重要，但是再重要，也是因內部條件而起作用。這個「內部條件」可以分兩路談。一條思路是台獨反中的勢力何以發展得如此駸駸然？其二則是一條反身性的、自我究責的思路：為何反獨與（或）促統的力量如此微弱？今天，我主要想談的是後者。

但還是得略微回顧一下歷史。1970年代開始，台獨力量在島內的快速成長，大部是決定於外在結構條件。1970年代初，中蘇共交惡，社會主義陣營分裂，冷戰結構開始鬆動，在這個新的戰略情勢變化下，美國一方面準備承認中共是唯一代表中國的政權，試圖與之「關係

airiti

正常化」，於是中華人民共和國於1971年取代了中華民國進入聯合國。與此同時，美國對新交往的中國展開兩手準備，以介入取代對抗，重新調整對台工作方針，使台灣成為將來干預中國與東亞事務的手段。在這個前提下，美國開始積極支持台獨運動，並在同一戰略思考下，將釣魚台列嶼交予日本行政管轄——這是1971年在北美與台灣兩地出現的保釣運動的背景。這些都是朝鮮戰爭爆發之後二十年間所不曾出現的新興現象，顯示了一個不妨謂之「冷戰結構鬆動時期」的來臨。在國府正當性快速蒸發以及美國提供奧援這兩個條件下，台獨勢力在島內才開始了低調而穩步的成長。事後觀之，是在這個大背景之下，才有了那具有無可否認的台獨意識要素、具有「里程碑」意義的《台灣政論》在1975年的出刊。

如果說，台獨運動的成長是被動的，必須擺在一個大歷史與大結構之下才能理解的話，那麼，1970年代反獨促統運動的形成也可視為是被動的，是間接因應前述變局，並直接因應台獨運動而出現的對反力量。如此，我們才能理解為何那具有不可否認的左統要素的《夏潮》雜誌是在1976年出刊。我們也才能發現在1977-78年「鄉土文學論戰」中所出現的那條既節制而又毫不含混的反獨「隱蔽戰線」；這條戰線的主導者與主要參與者是陳映真。當然，這都是事後之明。

因此，真正對「反獨促統」力量的出現能具歷史解釋力的是，1970年代初冷戰結構鬆動與台獨運動順勢形成這一大背景，而不是日後常聽到的那種沿襲而簡單化的說法，把1987年的解嚴當成萬能解釋。解嚴充其量只提供了一個比較便利的脈絡而已，讓已經在那裡的台獨與反獨的動能找到比較適合的組織形式罷了。因此，我是這麼理解反獨與（或）促統的兩個團體或組織的出現的，其一是「中國統一聯盟」（簡稱「統聯」）（成立於1988），其二是「台灣社會研究雜誌社」（簡稱「台社」）（成立於1988）。這兩個組織都自認屬於「左翼」，而以台灣運動圈之狹小，雙方當然都明確意識到對方的存在，但從不曾企圖建立任何

airiti

形式的思想的、行動的聯合陣線，甚至從不曾針對特定議題合作過。更有趣的是，彼此卻也不相互批評——雖然各自對對方所理解的「左翼」私下都頗不認同。近些年來，常常有人（包括筆者本人）使用「土左」與「洋左」來指涉這兩種「左翼」，雖然它們並不是當時的語詞，但的確是比較能凸顯知識系譜的重要差異；洋左都是喝過洋墨水的。希望在下面我對「洋左」的反身性討論中，能對這個差異的實質內涵作進一步的說明。這裡或許需要順道補充的一點是：解嚴後的自由派，除極少數的例外（好比修稿此時得知甫過世的胡佛教授），則一向是台獨體制的支持者或默從者。

如果以上的概略討論使大家感受到過濃的決定論色彩，則是要抱歉的，因為那並不是我最想傳達的。我最想傳達的，反而是如之前所指出的：外部因素再重要，還是得透過內部因素才能發生作用——我認為這是比較合理的知識論與倫理學立場。因此，對今日之事態的掌握，脫離不了對內生因素的歷史審視：「為何那反獨與（或）促統的力量如此蒐弱？」於是，一個不能迴避的檢討對象就應當是台社，這個洋左的首席代表，對愈發黯淡的和平統一前景所應負的責任問題。而又因為我不能不首先檢討我自己，所以在之下的討論裡，我大致以我自己的經驗為例。

從進入學術界之後，在1988年發表的第一篇論農運的文章（參見趙剛 2005），到2004年由我擔任主要執筆人的台社十五週年會議的基調論文〈超克後威權，邁向公共化——民主左派論述的初構〉（參見台社編委會 2004），這十六、七年間，我的知識與思想立場不妨濃縮總結為八個字：「以反為體，以多為用」。而所謂「以反為體」，就是把「反抗」這樣一種姿勢給道德化、文明化、教條化、信念化，乃至存在本體化。人們把持一種看似具體實則高度抽象化的身分與立場（例如「公民」與「社運參與者」），「反抗」眾多「壓迫」對象，而其中最核心也最突出的則是「國家機器」（也是高度抽象化）；不論行動是出之以「基

airiti

進民主」、「人民民主」、「公共領域」、「市民社會」，或「社會運動」之名，參與者最緊繃的那條神經從來都是「反國家機器」。而與這條主神經交叉感應的其他幾條神經則是「反民族主義」、「反資本主義全球化」、「反父權」、「反傳統」……。至於「以多為用」，則是指這些「反」經常借用「多元文化主義」之名而行。以我自己為例，面對不論是獨派的、統派的，或歷史上各種不同的民族主義，我是如何缺乏分疏地「反」呢？其實是去歷史地操弄一種形上學原則，以「多」之名，指控這樣一個高度物化的概念或東西或幽靈，是如何歧視壓制取消那複數的、多元的、在地的「基進公眾」、「邊緣群體」或「異質空間」。以致於曾有一段時期，大家連英文的大寫都憎惡起來了。可以說，「小確幸」成為此間的一種具有隱蔽政治性的感情、審美，與生活追求，只是等待村上春樹給它個名而已，它在這個名出現之前就已經遊蕩於台灣社會很久了。

這樣一種高度模版化的敘事，可靠地反映在我對於社會運動的「研究」，也反映在我對民族主義與新自由主義全球化的「批判」，也反映在我對西方理論流派的「引介」（例如杜威、尼采、米爾士，與哈維……）。我頻繁對「在地」、「多元」，與「社群」等價值概念三致其意，並不吝賦予它們道德與審美上的優位。不妨說，我（們）這個「批判理論」或「激進社會研究」（《台社季刊》的英文名稱是 *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies*）的「反」的「元政治」其實就是取消「一」，崇尚「多」，而站在「多」後頭的則是「小」，小後頭則是「美」。這裡有一個涵攝道德、政治、空間與審美的整體性複雜扭結，其文化政治意義完全超過當時以一種先鋒政治的良好自覺作這般理論「介入」的我（們）所能理解。理解經常是需要時間並付出代價的。多年後，也就是2014年，太陽花風波之際，我寫文章批評「小確幸」（參見趙剛 2014），文章現在讀來我也覺得說的很對，但那個書寫並沒有展露出一種反省的狀態——它沒有交代：這個作者長期以來，恰恰是參與到這個概念形成的

airiti

一個共犯，雖然也許他了無此意。但無情的歷史法官的審斷，往往並不聽取當事人的感情或意向證詞的。一向以來，我(們)以「多－小－美」反獨，我們抱怨獨派不理不睬，但哪知它突然一個華麗轉身，就把我們的武器給收繳了。「反中」完全可以與「反國家機器」、「反民族主義」、「反資本主義全球化」、「反父權」、「反傳統」……共同為體；也完全可以與「多元文化」、「基進民主」、「人民民主」、「公共領域」、「市民社會」，或就此而言——「社會運動」——共同為用。它們之間可以無縫接軌。

因此，太陽花的台派青年(很多是熟悉西方社會理論話語的社會學研究生)，是把一套「更進步」、「更正確」、「更文明」的西方(後)現代話語，和他們的反中敘事有機結合起來——而這是老一輩獨派所做不到的。但我們並不好說太陽花青年在使用這些理論修辭來為他們的反中尋覓理論支撐，或理論門面。反過來說可能才對。是這些理論修辭使用了太陽花青年；後者早已在他們心靈深處完全接受了構成這套霸權敘事的所有價值與邏輯。如果我說這是一種心靈殖民狀況，會不會太嚴厲呢？我這樣說，並不完全是出於我對他們的理解而來的指責，而更是基於我對我自己的理解而來的自責。毫無傲慢地說：他們就是曾經的我。何以得知呢？只要回顧以前我是如何地在一種不自省不自覺的知識感情狀態中，浸泡在這套進步話語的大河中，欣然自喜，以為天下之理為盡在己……，就能思過半了。今天回顧起來，我的不自省與不自覺包括了如下幾項：

(一)不自覺「傭兵」。對於台灣這幾十年來知識界在西方優勢話語支配下的買辦化、代理化，或傭兵化的知識加工勞動，缺少一種把自己包括進來的自覺；老是只是安全地覺得自由派才是，而「我們批判知識分子」則不是。但憑什麼呢？僅憑我們作出「弱勢」、「少數」或是「邊緣」人口的「代言人」姿態？或僅僅因為我們所承包代理的業務是西方理論的少數派、邊緣派、批判派？今天，也有獨派的知識分子對於獨

airiti

派知識被美國或美國的實證主義殖民不滿，於是從歐陸哲學、後現代理論，或是日本禪宗找依傍。而我對這樣一種「學術活動」後頭的心理機轉則是太熟悉了。如今，至少對我而言，革除知識上的依傍習性，建立自尊自愛的思想主體，是一根本問題。

（二）方法論台獨。從1988年起將近二十年間，我與台社諸君對「中國」其實是一直處在一種冷戰的無感之中。展現在不聞不問的無感又其實只是表象，深層則是半自覺的否定意見以及一種只有意見而無理解的深層惶惑。因此，「中國」總是以一種知識的外在性以及文明的低階性，被我擺在那兒——雖然我並無此惡意自覺，往往還可能對如此表達的人表露不齒。我（們）有一種不自覺的左翼普世主義、歷史終結論，甚至東方專制主義。在這些渾沌的意見支撐下，我對獨派的姿態其實可以如此直譯：你別老拿人家大陸說事了，你自己又有多好呢？——你跟人家左翼西方普世還差得遠呢。反身而視，我們自身也是冷戰與內戰雙重架構下的受害者。

（三）美國無害感。我回台灣教書是1991年，幾乎整個1990年代是與美國的克林頓政權（1993-2001）平行度過。我，以及我記憶所及的我的批判學術界的朋友們，似乎不曾對美國提出過什麼能稱得上是原則性批評論述。雖然，我們也許會在一種高度抽象的平面（即，反國家機器、反資本主義）上，指陳美國與新自由主義全球化的關係、美國的國家暴力（例如中情局、美國對南美洲的宰制），但基本上覺得作為一個帝國，美國基本上還是「無害的」。這個感覺，如今回想，基本上是對後冷戰時期克林頓政權的一種印象投射：它對外不以「美國主義」咄咄逼人，對內提倡各種關於女性以及少數族裔的平權政治與多元文化，更何況克林頓還親自演出過一幕荒謬劇……。凡此都讓我們長期覺得美國無害。要到小布希上台，特別是2001年911事件作為一個分水嶺，才讓我開始感受到美國帝國主義的全球宰制性質。對911事件，我們同情美國及其受難者，但對1999年美國轟炸南聯中國大使館，我們基本無感。

airiti

（四）「外省第二代」的罪感與恐懼。我（們）總是無法好好直面自己的外省流亡者後代的身分，對此有各種潛在的、變形的身分政治焦慮。這我常常在很多所謂外省第二代，甚至第三代的身上看到，而第三代尤其嚴重，因為他們所承受的不再是文化政治的歧視，而是「自然的」重壓（所謂「天然獨」），於是他們在面對他們莫名的身分焦慮時，所能得到的歷史記憶與社會支持就更稀薄，於是他們的身分黑洞就經常更恍惚更瀰散。回到我對自己的反省，不妨說，我在分離主義的壓力之下，把西方左翼批判理論拿來當作刺蝟的刺。我們的學術其實很政治，我們的政治其實很認同，我們的認同其實很「正確」。這個根本限制總是要突破的。

總的說來，悖反於我的感情自覺，長期以來我並沒有逃脫1950年代以降台灣知識界思想界親美反共的五指山。這當然與1950年代的左翼肅清所造成的「左眼的消失」有關。什麼左眼？其瞳孔當然就是對美國的信念、價值、社會組織模式這個整體提出批判的、另類的思索。因此，如要深刻自我究責的話，不妨這麼說，台社這個「批判的洋左」，它的歷史作用與它的自我理解之間其實是有一個巨大落差。因為深陷於身分焦慮及其知識配套，它的所論所為其實在後果上是為整個台灣知識思想界提供一種表面話語之下的更深刻的「去中」。而2014年的太陽花，看似無意且無情地，把我們的「成果」攤在我們面前了。

於是，之於今日兩岸情勢，我的自我究責的自白可如是：「長期以來，我並沒有深刻反思我與中國的關係，從而，與美國的關係，並讓我的知識工作連結到一個歷史地理共同體，從而參與到由這個共同體所定義所評估的重要議程中。作為一個結果，我就不曾自我養成為島內反獨並促統的有機力量的一分子。」我祖籍河北滄州，練拳的人說，「練拳不練功，到老一場空」。由此，我聯想到「反獨不促統，到老一場空」。當初，土左的反獨並促統的力量式微，時也命也。但洋左的反獨不促統，一開始就戰略錯誤，最後在非預期的實際效果上反而變成了促獨。

airiti

但是，這個戰略錯誤又是怎麼形成的呢？是由於自欺、媚俗、恐懼、勢利眼，還是整個知識架構都出了問題？可能都是，而它們可能竟是渾成一體。我們整個從西方「橫的移植」過來的批判理論體系，從來不曾在知識與人格的底色層次，培養出拒絕依傍、自尊無畏的人格肌理與思想氣度。於是一代一代，業業相加。直面這個根本病灶，我願意說，今日的根本問題不在所謂統獨，當然更不在等而下之地訴說武統之必然云云，而在更深一層的思想風氣的變革，而變革的前提在自我理解與批評，而這恰恰是一個中國知識分子的職責所在。

「……欲揚宗邦之真大，首在審己，亦必知人，比較既周，爰生自覺」——魯迅曾如是說（1907）。首在審己！

我是怎麼一步步從那兒挪開的呢？今天就不完整展開了，但可以交代三個因素。首先，我有個反面教師，美國。我清晰感受2003年美國攻打伊拉克對我的影響；顛覆了我一向「美國無害」的感覺。這個國家怎麼如此霸道，為所欲為，而美國的「人民」又怎麼也都這麼相信並支持他們國家的對外霸權與暴力？如果2003年的經驗教育了我，那麼今日更其惡形惡狀的美國霸權對世人的「教育」難道不會更有其碩果嗎？反身而誠，甚至是對太陽花世代青年的未來，我們也都應該抱持不滅期望的。

但我很幸運，還有兩個老師，正面的。一位就是我打從2004年認識的台灣卑南族的頭目哈古。頭目並無此意，但卻顛覆了我長久以來藉由粗糙的、教條的「民主觀」、「平等觀」，甚至「多元觀」所共同支撐的現代性傲慢，並讓「傳統」、「倫理」、「道德共同體」、「民族主體」與「信念」……等概念，剝除惡名，在我的思維世界中甦醒。

另外一個正面老師就是陳映真先生了。在陳光興的帶頭下，2009年我們開啟了一段重新閱讀陳映真的熱波。我從陳映真對我的教育中，或稍微不謙卑點，在與陳映真的對話中，得到了關於如何在中國台灣重構「左翼」的思想可能契機。時間不多，我就以陳先生2001年的

airiti

《忠孝公園》為例，說明我的轉變好了。話說從頭，這篇小說2001年剛出的時候，我讀過，但很勉強，而且讀不出感覺來。我唯一能讀下去的部分可能是裡頭主人公台籍日本兵林標老人的兒子，拿賣了田地的錢到台北當黑手想發家但最終失敗潦倒成為無家可歸者的歷程。我只會對這個情節有感，是因為我的知識與規範架構容許我對此有感，資本主義啊，階級啊，底層啊。這些我仍然認為很重要，陳映真先生始終也認為重要，因為「生產方式」及其相關概念，無法不是理解掌握一個特定社會形構的一個基本範疇，這沒有問題，而我要說的是，我同時卻讀不出林標老人與另一個主人公，在偽滿州國讀過「建國大學」的漢奸特務，一度投共，後來到台灣參與過白色恐怖鎮壓的馬正濤的故事的意義。我當時大概是覺得它們是與當下左翼或社運問題無涉的老掉牙的故事。滿州國？日本殖民時期？這些都是被時代拋在後頭的殘餘，有何好注意的！我還記得那時候，大家寫文章，常常開頭便是「解嚴以來……」。但我也是最近幾年才漸漸讀懂陳映真的以第三世界為規範基礎的「社會性質論」，其首要用心就是將新舊殖民主義納入第一解釋要項。而在此同時我才約略體會一種陳映真式的「主體哲學」的深刻的乃至悲涼的用心。我們要反抗，而反抗的第一要務，或前提吧，正是建立主體，而這恰恰是各種新舊殖民體制所竭力瓦解的對象；他們要抽空你的家國意識，摧毀你的主體所賴以站立的道德底線——用我們熟悉的中文來表達，這或許就是「忠孝」二字。我以為，這大約就是陳映真《忠孝公園》春秋之筆的終極著落——向民族的有機知識分子呼喚，建立自尊自重的思想格局。

這就是陳映真的左翼給包括台灣人的中國人的嚴肅思想界的禮物。數十寒暑，他努力交但交不出去，找不到收信人。台灣，我們不收——直到晚近，而大陸，大概除了極少數例外吧，直到近幾年之前也大致不收。大陸嗜收的來自台灣的禮物是余光中的漂浮的鄉愁詩。「祖國」與他們二位的關係，是多麼具有隱喻性啊！

airiti

但我總是相信，只要兩岸，或統一後（不管怎麼統）的「兩岸」，繼續為新舊殖民所制約，那麼陳映真的禮物就永遠有重要價值。當然，我也希望有越來越多的大陸朋友，會覺得我今天說的這個「台灣故事」，其實是與他們自己的處境密切相關。為終止如疫病般的冷漠與誤解，我們比什麼時候都更需要相互認識。

【第一輪回應】

孫歌：我把我的評議壓縮一下，抓緊時間談一點問題。首先我是從兩位台灣的「洋左」那裡，感受到我們大陸的朋友，且不論我們該叫什麼左，缺少你們這樣一種焦慮和敏感。其實大陸知識界也有另外的焦慮，也有別樣的敏感，但是在你們提出的這些問題與範疇裡，我還是覺得我們是要接受你們的「禮物」。這個禮物是什麼？這個禮物所指向的就是對於我們目前的知識狀況裡的那種被殖民狀況，以及要擺脫這個被殖民狀況，卻又找不到一個明確有效、沒有副作用的方式的焦慮。這是我聽到的第一個明確的信息，二位都傳遞了這種信息。

其次，我覺得在你們的自我批評和分析裡，都隱含了這樣一種信息，用甯應斌的話來說就是：用分別的方式去建立競逐的新的可能性；我姑且不說它是現代性。或是，用分別的方式去建立某種普遍意義；我也姑且不說它是普世性。對這種艱難，我覺得甯應斌傳達得非常充分。而趙剛是用另外一種方式傳遞了同樣的信息，他試圖把陳映真的禮物重新拋給我們，就是我們如何擺脫知識上的被殖民狀態，而又不僅僅停留在反殖民的那個「反」的意義上。換句話說，單純的對抗在今天可能是一種與你所對抗的對手的共謀和認同。

那麼，怎麼在這樣一種緊張的力學關係裡，找到我們的知識出路？我覺得這是二位提出來的一個非常尖銳的問題，也是你們這三十年來摸索的結果。我注意到甯應斌在他報告的後半部分提供了一個很

airiti

有意思的設想。他說他寧願說美國和中國是兩種普世。但其實呢，我還可以繼續補充，印度也是一種普世，阿拉伯世界也是一種普世，埃及也是一種普世，俄羅斯也是一種普世。於是，接下來的問題就是：假如我們這樣規定了多元普世狀態的話，這個普世似乎就應該重新定義，因為如果所有普世最後變成了一種涵蓋世界的方式，最終我們還是掉進了從前西方普世主義的陷阱。

我們如何建立一種多元的，同時用甯應斌的話說，普世性的競逐關係，既不是認同，也不單單是分別，而是在認同和分別的張力裡，建立新的認知世界的可能性？我覺得這可能在認識論上還需要做更細緻的工作，這是我想給甯應斌的回應。

進入到對趙剛的回應，我有點不確定趙剛所說的大陸人對台灣的冷漠的具體所指，但總而言之好像我對你不冷漠（笑聲）。我是這樣理解冷漠的，冷漠有很多種，其中有一種可能是漠視台灣的存在，但還有一種冷漠則是已經把你當成自己人。因為大陸高度流動的狀態，讓今天的社會出現了一種——讓我暫借甯應斌的說法——「冷漠的競逐關係」；其實是有多種多樣的冷漠。因為我們現在真的是處在一個——在大陸與在台灣皆然，在現實與知識場域裡皆然——劇烈轉折的時期；很多原來確定的價值觀發生了動搖，失去了肯認這些價值觀的信心。於是我們遭遇到的最常見狀態就是表面上的冷漠。所以我覺得在分享台社朋友們的政治焦慮的同時，我也很想請台社的朋友們分享我們的焦慮，因為我們有另外的一些焦慮，我相信接下來還有幾位大陸的朋友會用他們的方式，傳遞我們現在面對的一些問題。

我覺得有一個共同的問題意識是不分台灣、不分大陸的，那就是我們如何從可見的和不可見的知識殖民裡突圍。而在突圍的過程中，事實上又不存在能讓我們簡單去立足和認同的那個所謂的傳統，我們的傳統早就融合了各種各樣外來的東西，包括被殖民的東西，包括主動接受的各種各樣的知識成分。在這樣的情況下，如何思考一個新

airiti

的、多元化的知識格局，也許需要我們一起往更精細的理論思考的方向推進。

在這個意義上，我認為二位的報告都沒有陷入簡單的二元對立，而是從二元對立的這樣一個陷阱裡突圍出來。這是我們值得分享的一個非常好的知識經驗。我的時間到了，下面開放討論。

崔之元：我有一個問題，剛才趙剛老師說從2009年受了陳光興的影響才看陳映真的小說，於是洋左和土左就有了一個連繫。但我以前看過鄭鴻生老師的《青春之歌》(2001)，特別提到了1970年代你們閱讀楊逵的重要性，通過楊逵，土左和洋左在1970年代就聯繫起來了，沒有楊逵，你們和之前的傳統聯繫不上。我想問的是，這兩個時間似乎有比較大的距離。

鄭鴻生：我初次遇見楊逵是1972年，雖然他那時可說是土左被鎮壓後在台灣的首次現身，代表台灣戰後新生代能夠與過去的左翼傳承重新連結。但那個時候還沒有洋左、土左之分，因為洋左在台灣是1980年代以後的事，是台灣引進大量西方左翼圖書，以及大批留學生在西方學得左翼理論回到台灣來之後的產物。

瞿宛文：在那之前我們根本不知道有那樣的一種人存在。

鄭鴻生：應該這麼說，我個人會在那時認識楊逵，在後來的台社裡面是沒有代表性的。

戴錦華：個別事件，不是群體共性。

趙剛：對於崔老師的問題，我還是必須做一點點澄清。說2009年受到陳光興的影響，不是說讀陳映真因他而起。陳光興跟我們今天在座的都不太一樣，他在成長期沒讀陳映真，而我們都讀過。後來因為他游走全世界，在日本、在菲律賓、在韓國，人家常跟他說你們台灣有個陳映真。於是他說怎麼到處都聽別人提到陳映真，因此「陳映真」出口轉內銷，在2000年代末又回到了台灣，然後他就說我們要辦一個陳映真的研討會，帶動新一波的閱讀。但我們1970年代就讀陳映真了。

airiti

鄭鴻生：我們是文藝青年出身，陳光興不是文藝青年出身。

郭曉飛：我有一個小問題，剛才大家談到台灣的土左和洋左的時候，你們談到土左是小說家而沒有理論家，而洋左主要是做理論的。這裡面有沒有一些什麼問題，為什麼會是這樣，土左只能是小說家嗎？

趙剛：我以陳映真作為一個能讓大家馬上知道我所說的「土左」為何的一個符號，誠然陳映真是最著名的，但事實上土左包含了不同知識訓練背景的人，例如林書揚先生給人的印象是一個比較純粹的理論家，而陳明忠先生則首先是一個活動家。我覺得您說的這個鮮明對立好像並不存在。

甯應斌：但憑心而論，當時的土左被台灣的文化界、知識界視為教條馬克思主義，而洋左帶來的則是一種西方來的最新的解構思潮與文化研究。這之間其實是有差別的。

郭曉飛：我稍微講一下為什麼問這個問題。常常大家會覺得理論就是西方的理論，就是文論、社會理論、哲學……。這就是理論給人的感覺，好像沒喝過洋墨水，就沒法做理論。小說給人的感覺則是，莫言沒有讀過什麼理論書也可以拿諾貝爾獎。你從一方水土出來，不見得需要喝多少洋墨水，就可以做出有藝術質量的東西，被大家關注。而理論就像你們剛才所講的，是西方知識霸權體系下才成立的東西，而不是從自身內部長出來的感覺。所以我會講我們在重新認識土左的時候，我們抬的比較高的是做小說出身的，不管是剛才講的楊逵還是陳映真，我們會把他們看得高些。是不是有這樣一種張力？

鄭鴻生：我想再稍微澄清一下土左和洋左。土左洋左是定義上不那麼清楚的一對名詞，基本的脈絡是這樣的，土左並非全都是小說家，比如剛才趙剛提到的林書揚。這批人被稱作土左，主要是因為他們跟原來台灣的左翼抗日運動有關。再來是1950年代國民黨對左翼分子全面肅清後，他們等於是鎮壓之後的殘餘，他們基本上抱持著很深厚的祖國觀念，也就是被割讓的殖民地如何解放與回歸這麼一個情懷。

airiti

他們這批人年紀大些的多多少少與中共當時在台灣的地下黨有關係，是國民黨在1950年代全面肅清左翼的劫後餘生者，是這麼一群人。其中有小說家，有理論家，更多的是行動者。其實楊逵還不算是很裡面的人，而其他的像林書揚、陳明忠就很清楚的是屬於這條線的。所以這裡所謂的土左並不全是文藝出身，只是因為有個傳遞這個火種的小說家陳映真，才會讓你產生這個印象。

後來參與到這條路線的主要跟陳映真有關，陳映真從1970年代開始就以《夏潮》雜誌為中心組織，吸收影響了很多年輕人，基本上因為這一批人都沒有留過洋，這是很重要的特徵，被稱為土左是這個原因，和是不是文學創作者沒有關係。我說我們台社是一種洋左，主要是因為我們這些解嚴後大批從美國留學回來的，都在外國接觸了新馬克思主義的概念，所以才有這麼一個籠統的洋左泛稱。主要的差別是這樣，跟文藝與理論之分沒有那麼嚴密的關聯。土左的源流可以參考藍博洲近來在三聯出的書。

郭曉飛：其實土與洋的另外一個講法就是傳統和當代左派，我說土左是比較偏向傳統的馬克思主義的解釋方式，而洋左則是比較當代的西方馬克思主義。

鄭鴻生：對，是有這個意思。那為什麼他們會偏向傳統馬克思主義的解釋方式，則是因為跟中共地下黨的傳承有關。

甯應斌：我想接著說一下剛才趙剛講的1990年代知識分子覺得美國無害的態度。我覺得你說是無害，是因為1990年代美國是單極的霸權；沒有敵手的。那時候的人根本就沒有幻想說我們還能幹啥事，好像霸權帝國永遠在那兒。

我覺得我們第三世界知識分子當時某種程度上接受了美國邊緣知識分子長期以來的想法，他們從不想搞個共產黨奪取國家政權，那條路他不要，那他要幹什麼？他要解構，要邊緣戰鬥，他認為他直接面對美國的國家，就等於在打全世界的帝國主義。對美國知識分子來

airiti

講，他反他的國家，就等於反全世界的帝國主義。我們繼承了他們的東西以後，我們也跟著反國家；問題是在這裡。而我們今天才比較認識到第三世界可能跟他美國的邊緣知識分子所面對的問題並不一樣。

崔之元：還有一分鐘，我再問趙剛一個問題，我這個問題是這樣：在台獨的理論者裡，是不是都完全是親日、親美的，還是說早期不是？比如有一個叫史明的參加過新四軍，他就認為台獨是要搞社會主義。所以，史明所代表的社會主義台獨，是不是已經完全沒有市場了？這可能是一個比較敏感的問題，但我還是想這樣問。

趙剛：史明的「台獨的社會主義」裡的那個「社會主義」是一個標籤而已。

崔之元：他是否已經出局了呢？他是怎麼理解他新四軍的經歷？

趙剛：他完全否定了新四軍參與的經歷。他是透過親身經歷了中國共產革命，使他得以以第一手見證者的姿態宣說中國共產革命的腐敗、極權、專制、殘酷。所以他在1960年代寫的《台灣人四百年史》，是用一個左翼的框架支撐一個種族主義的、民族主義的「台灣人」的獨立論。這個東西對於年輕人是有一定吸引力的，特別好比說年輕人認為自己是左是支持台獨，那麼史明的台獨論述就恰恰能提供一個左的修辭框框把右翼台獨論述的內容給結合起來。所有這些左的修辭，都是團結起來貢獻於唯一目標，那就是台灣獨立建國。

左的意識是完完全全屈服於這樣一個唯一目標。好比說太陽花青年視史明為精神導師，在太陽花事件時，史明坐在主席台上接受太陽花青年的膜拜；史明有沒有出局，完全沒有出局。他為台灣的獨立運動所作的最大的「貢獻」就是給了一個歷史的說法，說有個台灣民族，而這個民族已經有了四百年史。但在他對這所謂的四百年史的解釋裡，你是看不到歷史唯物論精神的。

甯應斌：崔老師所關心的大概是所謂左獨在台灣的存在。最近不是發生一個事件，就是在新成立的「左翼聯盟」抗議美國在台協會內湖新館落成的遊行中，出現了一個標語，要讓美帝與中共都滾出台灣（編註：

airiti

標語來自托派的國際社會主義前進）。左翼聯盟比較強調階級的立場，而不是統獨的立場，但即便如此，所謂左獨的力量還是在遊行中夾雜進來了，於是我們可以推想這裡是有一個左獨的市場在，其中有各種不同的台獨傾向，但都說要走社會主義。

瞿宛文：「左派」現在被認為很時髦，有一回連蔡英文也說她自己是左派。

孫歌：這一場先到這兒。下面該小崔來主持了。

【第二輪發言】

反思我的地理與都市研究的洋左道路

徐進鈺：各位好，我先脫離我自己的文稿，回應剛才談的洋左和土左，因為我大概是1988年進入台灣大學研究所，台灣社會與政治剛好在那個歷史階段產生巨變。我自己的大學本科生時期，一個很大的人生的經驗就是與今天民進黨的執政的許多人參加同一社團，在那個年代，我自己是讀土木工程，但事實上我們參與很多社會的活動，這個社團活動有很大一部分是與當時新潮流的成員有關，如果各位知道台灣的政治系統的話。

事實上新潮流在當時對我們來講被認為是左翼，強調社會分配、組織工運，是有別於當時台灣內部的黨外主流的意識形態的價值，必須承認在那個歷史階段，包括我個人在內的台灣所謂學運是受到他們很大的影響。與此同時，這個影響是認同本土，某個程度認為可以建立台灣的左翼，而不必承接來自大陸的傳統，在那個歷史階段，對於國民黨的反感，聯繫上反中，但同時卻又對於中國社會主義革命有著模糊的認同，包括閱讀人民出版社出版的《資本論》，囫圇吞棗的閱讀，這種矛盾在當時好像都可以變成在本土左翼的籠統概念下並存。也因此在那個歷史階段，即使讀了陳映真的東西，看到對於美日跨國

公司的批判就會叫好，但是對於白色恐怖下「外省」族群的心路歷程，坦白講對我而言沒有太多的感觸，覺得是前一個歷史階段的事情，對我這個1980年代初期進入大學成長的所謂本省人的年輕人，談論中華民族的左翼繼承，基本上是無感。這個無感，我並不是不知道，也並不是不認識，因為當時我也在《夏潮》雜誌打過工，在我看來只有左的、幫忙弱小這個部分有連結，但民族認同的部分，其實相當有距離。我有時回想這段過程，高中時曾偷聽〈黃河大合唱〉的情感，就在1980年代中期之後台灣本土化的暗潮中，慢慢地稀釋掉了，剩下的是一種沒有歷史感的左翼空想。

這個階段對我個人很大的影響是，我大概比較了解當時的台獨論述，如果有所謂獨左，那個論述會是怎樣一個說法，這個說法對我個人來講在一定的歷史階段非常具有吸引力，這個吸引力一直要到後來我才慢慢地因為台灣的政治現實而改變。特別是之後當本土或者台灣認同成為一種常識（霸權）之後所帶來的壓迫性，才慢慢對這樣一個狀態產生反省。

這種結合本土化的左翼想法，在後來我進入研究所，甚至出國讀書，對於左翼的理論，特別是我的專業城市與區域發展與人文地理，開始比較有系統性地閱讀受到西方馬克思主義影響的城市理論，包括大衛．哈維（David Harvey）為首的左翼地理學者的著作，成為我思考以及實踐的主要參考點。這種對於資本主義城市發展中所造成的社會矛盾，結合之前關懷本土的情感（從自身所處的社會開始做起）一點都不費事，也覺得這是左派最基本的現實要求，亦即介入社會實踐。當然這相當大一部分是受到我在台大城鄉所訓練的制約，我們把「規劃」作為介入實際社會實踐的要求，往往落實下來，就變成在一個非常有限的地理尺度上談論事情，以及評斷理論或概念的有效性。這種從本土、自身做起的態度其實不見得必然與（台獨）國族認同等同起來，這裡面有很強的情感認同的面向，進而有時候會將本地社會發生的事件

airiti

與經驗，當作是先驗的，就會造成很大的情感糾結與認識上的障礙。這個糾結對我這一代在台灣所謂本省人是非常難以超越的，因為1980年代台灣社會狂飆以及認識本土的年代，正好是我們進入大學大量吸收知識，特別是反對或者不同於國民黨主流說法的那些論述與史觀。

對於我這一代在台灣進入知識生產體制的人而言，除了認識上的本土框架外，還有一點，跟今天在座幾位我的台社朋友比起來，有很大的不同，那就是學術專業化以及獨尊英語出版體制的更加強化，我從國外回到台灣剛好是台灣學術體制正在進行一個很大的改變，就是開始強調國際化，而其中最重要的指標就是國際期刊的出版，所謂SSCI的霸權，大陸我知道現在這個問題也很嚴重，這也導致知識的專業化的程度越來越高，也同時越來越狹窄，越來越只關注自己的專業領域的議題，而且這個議題的界定往往不是內生的，而是由所謂「國際」學界的熱門議題來界定如何發問，以及問什麼樣的問題。這樣一來，本土化的架構以及國際化的議題，這兩個看似矛盾的方向，卻可以透過所謂「全球普遍化的概念套用到本地的經驗資料」，而得到一種特殊的和諧（或者妥協）。這樣的影響所及，是越來越少像台社之前知識的討論或激辯，而是淪為一定學術格式的作文，而且經常是專業化的發言，而不是切身的社會關懷的書寫，儘管趙剛、卡維波和其他台社的朋友還是認為他們的文章只是服膺於西方普世化理論的認識框架。

談到我的專業，也就是人文地理以及都市研究。在台灣的人文地理學的發展，很大一部分是戰後從大陸過來的幾位老先生，在日本人留下的基礎上建立起來的，所以還有很強的整合自然人文地理的傳統，同時也反映了早期地理學的描述性多於分析的特點。但是之後，地理學開始接受西方理論，尤其是美國大學地理學的影響，開始了不少實證主義的研究，例如工業區位、都市空間結構等，越來越與人文傳統中的歷史地理脫鉤，這個影響所及是對於分析性抽象理論概念的逐漸重視，但相對地，也就抽離自身所在的社會，以及所繼承的文化

airiti

與歷史。所以現在我在反思我自己的學習，常常感嘆在接受整個西方的地理學知識理論裡，其實對歷史地理這一塊是非常低估的。

底下我回到我本來準備的文稿，這基本上是我之前對台灣批判都市研究重鎮，台灣大學建築與城鄉研究所，在過去三十年來的做與說的一點點自我的批判，作為對於自己知識形成與狀態的反思。藉著這次的機會，做些修改，再提出來跟大陸的朋友分享請教。

我想就三個方面來談西方的都市批判理論對台灣造成的影響和困境，也提供一點點對大陸同行目前的思考與工作的觀察：分別是社會實踐、專業發展與知識生產。

(一)社會實踐

社會實踐涉及到社會政策與辯論，專業議題例如土地住宅問題、社區營造、聚落保存、區域發展與國土保育等。另外，也牽涉到社會弱勢者都市居住權利、無住屋運動以及反對14、15號公園迫遷運動。體制內倡導社區營造運動、歷史古蹟保存以及土地財稅正義。晚近最激烈的城市土地的問題在於都市更新以及新的園區開發所帶來的土地徵收問題。最有名的例子就是2013年為了竹南科學園區擴增的苗栗縣政府徵收農地事件，以及2012年台北市政府為了都市更新拆除民宅引起學生、社運團體的包圍與抗議。在這些活動，有關土地正義的問題被拿出來作為主要訴求，當時的執政黨國民黨備受責難。

這種社會參與隨著2000年後台灣進行第一次政黨輪替，開始有了細緻的變化，威權與走資的國民黨政權下台，但如何面對新的執政者民進黨政權？這在社會運動團體中時有爭論。民進黨執政者一方面延續前一歷史階段本土化政策，將諸如社區營造、歷史保存等本來介於體制內外的運動進一步建制化，並成為治理的機制(包括社區規劃師制度的設立)。但另一方面，這個本土政黨同時建立與地方派系、金融財團新的合作關係，且不願制度性地解決城鄉與國土的規劃問題。更具

airiti

爭議的還包括激化兩岸關係，以及本地的族群問題。社會運動團體多因此內部分化，不再像前一歷史階段對抗「萬惡」的國民黨那般目標明確，立場一致。受到西方都市批判理論為主要特色的城鄉所在此時的社會運動發展也進入新的階段。除了透過基金會制度承接方興未艾的社區與地方營造計畫，也參與了國土計畫的法制研究工作。在城市發展的議題上，城鄉所追求的參與式規劃、環境友善等目標已經轉化為制度設計，並藉由新成立的城鄉基金會，以及合作的民間團體專業者都市改革者組織（OURs），成為政策的倡議者。相對來說，運動者的角色不如過去明顯。

在2000年之後，都市社會運動無疑以樂生療養院的保存運動最有代表性，此運動抨擊的對象涵蓋台灣朝野政黨的主要政治人物，凸顯樂生院民（中下階層的痲瘋病人）弱勢中的弱勢位置，乃是完全被主流社會所排除。運動發展有些成果，雖然有部分房舍被拆，但確實阻止了樂生的拆遷。在長期的抗爭過程中，透過示威、苦行以及論壇各種方式藉由媒體曝光，促使社會重視樂生這種社會與空間排除的議題，同時看到無論藍綠輪流執政，都忽視了真正社會弱勢的尊嚴與需求。在一定意義上，難能可貴的是樂生運動擺脫了許多台灣社運組織的藍綠糾結——要知道這是極不容易堅持的立場。在此過程中，以城鄉所以及部分社工背景學生為主的運動者試圖提出替代方案，但始終無法取得交通單位與地方政府的支持。但是，對於整體社會發展而言，樂生保存運動涉及的有關地方發展的討論，卻在運動的激化論述中，變成土地炒作對抗弱勢迫遷二元對立的語境，對規劃者而言，深入對話，特別是與不同立場的對話乃是非常重要的工作。然而運動者往往採取激化的立場，並將對方「他者化」（土地利益的投機者），如此可能有利於動員，但也使得此一對於地方發展的反思與辯論，成為各說各話的立場表述，缺乏真正的介入（engagement）。此一現象其實出現在台灣後來許多運動論述中，基於某種目的，慣於將對立面的反對者固

airiti

定化，以便塑造反資本與反國家的道德立場。但是，這種他者化「國家＋資本」的反抗論述，在賦予自身「公民」身分的同時，往往卻讓運動的論述變得膚淺呆板，成為僅是立場宣示（凸顯自身無權卻強而有力的「公民」），因此難以真正介入對話與解決問題。

其實，運動的困難便在於能夠涵納並轉化反對者的論述，這過程絕非僅僅堅持鐵板一塊的立場，還包括深入理解「他者」的話語與慾望，才可能讓運動的論述具有實踐的可能。在台灣都市社會運動實踐中比較少見的是，規劃者的溝通與對話的技能如何得以在社會實踐中，透過尋找敵對論述空隙來嫁接運動發展的想像。以樂生的例子而言，對於新莊地區尋求捷運帶來發展的慾望，不應該被輕忽為只是炒作地皮的託辭，其中隱含都會邊陲對於中心化的渴望，不均衡發展下的不平與怨氣，這些情感與情緒都必須被理解，進而試圖介入轉化。這絕非易事，但若僅有道德化的排斥，運動也只能成為以社會正義為名，非黑即白的立場宣示，而非複雜的協商政治以及轉化論述的過程。學生、社運團體介入許多社運，但少有將運動經驗在知識上反思，並進而深化運動論述，多只是從將書本上學到的道德立場不斷強化。也就是說對於問題的解決與知識的對話，很少在都市研究學界真正地展開，這點我在後面知識生產的章節會再說明。

（二）專業發展

這裡所說的專業發展，包括專業的「做」與「說」：「做」的部分其實與社會實踐有些相關，但同時涵蓋更多在建築規劃專業實務的參與，包括城鄉所承接許多政府大小規模的地方發展項目（例如一度非常火熱的縣綜合開發計畫，這個在大陸的同行幾乎都在做這些項目），以及之後許多歷史保存、社區營造以及生態保育的計畫。受到批判理論影響的城鄉所在台灣建築、社區營造、城市規劃、與區域發展的各種不同規模尺度的規劃案，造成至為巨大的影響，其中最重要的是挑戰規劃

airiti

作為程序性政策、法規操作的角色，主張空間與社會之間存在辯證關係，規劃因此必須具備動態的政治經濟分析；同時，規劃也不該成為官僚現代性的物質實踐，或者是資本殖民人們生活世界的權力工具。相反地，規劃應該是結合草根想像、多元認同，以及市民培力的空間社會生產的過程。就此意義而言，城鄉所師生相當成功地將規劃從行政程序性法規，轉化成政治動員與社會反省的戰場，規劃不再只是專業的語彙，避免專業者在知識上與權力上的傲慢，而必須是作為人們日常生活不同面向的空間參與的一部分。

城鄉所能在台灣建築與規劃學界中獨樹一幟的主要動力正是這種採取介入社會實踐，並加以批判以求改變社會與空間的專業取向，而非僅將規劃視為不能挑戰既有政經結構下的空間修補計畫。這部分相對地在大陸的同行中比較少見，很多還是停留在進行理性規劃以及運用數學模式的階段。這個專業取向也使得城鄉所師生在進行規劃時的角色，與傳統規劃者將自己定位為技術官僚理性（或者現代性）的代表顯然有很大差異，對於城鄉所師生而言，規劃者經常必須同時扮演弱勢的辯護者（advocate）與組織者的角色，對抗官僚控制以及發展開發的意識形態。因此，經常必須挑戰實質建築或規劃上位的政策目標以及假設，甚至必須質疑計畫背後的政經結構以及知識架構。而不是僅在主流的政經架構中，以及規劃政策與目標不變的前提之下，利用空間的規劃、設計以及鋪設來包裝這些具有階級傾向，可能造成社會排除的計畫。這種不甘於將專業看成只是計畫的書圖或者建築模型的製造機器，而是根本質疑規劃的社會相關性（social relevance），是城鄉所對於台灣空間專業實踐上最大，也是最具爭議的貢獻。在城鄉所的發展構想中，定位不是一個訓練只具備「專業」工具理性的執行者，而是要具備從專業去進行深刻批判以及尋求另類規劃可能的通才，或者所謂「專業的通才」教育。這確實吸引了來自許多不同領域的各路學生加入城鄉所的行列，尤其是招生中「非專業組」（指非建築、都市計畫或地

airiti

景建築等相關科系的大學文憑）始終能招收到涵蓋人文、社會、工程以及法律等不同背景的學生，這使得城鄉所的學生背景知識非常多元，透過學生的交流也產生許多意想不到的綜效（synergy），這可說是城鄉所最寶貴的資產。

作為空間專業的實踐者，城鄉所強調批判、參與、培力以及多元文化的方向。透過幾個成功案例，例如921災後社區營造以及寶藏巖歷史保存計畫，使得台灣（甚至現在越來越多在大陸的許多社區規劃），都有這些影子。建築與規劃界乃至一般媒體逐漸接受這些語彙，成為專業中的霸權論述，這對於後解嚴的台灣社會而言，是重建民主化的重要里程碑。也因此，這類強調參與的社區規劃案如雨後春筍般在全島擴散開來，逐漸成為地方治理的一部分。不僅如此，包括公部門也積極與民間形成社區發展的夥伴關係，社區規劃師的制度設計，以及各式各樣的社區組織也成為台灣在2000年之後各種參與式規劃中不可或缺的元素，城鄉所在這過程中扮演著積極的推手角色。

然而這種越來越建制化的結果，有兩個潛在的問題：一方面使得參與式規劃漸漸成為規劃程序的一部分，越來越徒具形式，成為官方在規劃過程中去除政治性的合法基礎，而逐漸喪失原本具有強烈批評現狀，並挑戰體制的力量。要如何避免在建制化過程中，參與只是變成特定群體或階級慾望的話語，而非試圖讓失去話語權的庶民發聲，可能是對專業的更大挑戰；另一方面，隨著城鄉基金會組織擴大以因應各式各樣社區或地方規劃案的快速增加，組織擴張所帶來的問題在於越來越官僚化，以及組織的一般性工作日益煩瑣，甚至成為依賴承接官方計畫案來維繫基金會日見龐大的組織，原本構想中基金會與學院內的城鄉所之間的有機（organic）綜效關係，也慢慢形式化。

（三）知識生產

當西方批判都市理論進到台灣社會，會轉化成支持本地社會實踐

airiti

的知識與論述。擺脫傳統規劃的程序性理論，將建築與規劃的專業置入人文與社會科學中尋求對話，並且申論人文與社會理論的建構有非常具體的空間面向，而不只是將這些理論應用到規劃專業而已，換言之，就是「空間化（spatialize）社會理論」，例如公共空間（public space）的概念化與社會理論中公共領域（public sphere）之間存在將抽象概念具體化的辯證過程。傳統的規劃或建築理論基本上將這種空間專業僅視為一種技術性的操作，是在給定的社會文化條件下，進行空間生產的程序，在這意義上，規劃專業如同發展研究者James Ferguson（1990）所稱「反政治機器」（anti-politics machine），其主要功能並不在於真正解決了問題，而是產生一些意想不到的作用，例如擴張負責規劃的官僚體系以及權限，這種空間實踐的知識並非一種理解、分析與詮釋的理論化工作。顯然城鄉所並不接受這樣狹隘的專業角色，因而從不同的理論與思想取向試圖批判與顛覆這些既有的規劃專業框架。

其實，在戰後初期台灣批判的都市研究學者，都經歷了社會動盪以及巨變改造的過程，在這過程中，對於西方知識透過聯合國專家以及大量留學生進入台灣的空間專業多少都有些省思，並且對於是否能直接在台灣社會套用西方社會所開發的模式，基本上有不同程度的保留或批評。這其實不是一件容易的事，尤其就當時急於發展的台灣社會而言，跟隨現代化理論思維，亦步亦趨接受西方模式或政策建議是很難抗拒的誘惑，但這些學者反而心存警惕地學習這些方案與想法，而非全盤接受。當西方知識系統成為主要理解社會的參考架構，並成為個人安身立命的主要資產時，要警覺謹慎地移植轉化這些概念與方法，除了真知洞見，更需要有所不為的風骨。如果對照台灣社會科學界挪用西方政治經濟或社會學模型到台灣的情境所進行的各式各樣「研究」，與隨之形成的政策建議，台灣的批判都市研究者其實是保持一定的距離，這種距離或許是因為這個學科不像政治與經濟乃至社會學那麼主流化。

airiti

當然，我並不認為他們能完全擺脫西方知識的糾纏，生產一套全然「本土」的知識。實際上，西方的批判傳統相當程度影響了台灣社會的批判學界，在都市領域也不例外。其中包括民粹人本主義規劃、西方馬克思主義城市研究、具有改革精神的土地經濟學以及晚近的社區營造工法等，都受到這些批判知識的影響。其實在知識生產上，不同形式的學習互動一直在進行，刻意區隔知識的源流，有時可能畫地自限，妨礙知識比較發展，以及可能衍生的概念。但這種知識的交流應該要雙向，也就是要能將外來知識與本地脈絡結合，試圖紮根並加以概念化，能夠進而回饋並與既有的概念對話。在這部分，都市研究者如同許多台灣批判學界一樣，雖然揚棄了主流系統知識與政策，特別是認為這些知識、模型以及概念多只是有利於官僚的控制、資本的橫行以及對異己的歧視，因此採取批判對抗的立場。然而，對抗的武器卻經常並非本地衍生的地方知識，而是借用西方已經成形的批判理論，套疊於台灣的經驗現實中：包括規劃的價值、社會的分析，乃至政策的論述，都清楚可見這些批判理論的影子。舉例而言，從市民社會、參與式規劃、乃至更高價值的民主與市民權等，都是直接挪用西方社會所發展的概念與價值。簡單來說，好像有一個普世價值（民主、市民社會），而台灣經驗不符合這個價值，所以必須透過規劃者的倡議來填補改造。就此而言，批判規劃者與主流規劃論述在對待知識生產的態度上，其實是一致的，皆是相信有一個外來的良善治理模式與價值，本地的經驗是用來「應用」或者「闡述」此一模式與價值的經驗資料。西方學者負責理論生產，而我們東亞的經驗可以「豐富」或者「驗證」他們的概念。相對來說，如果城市與區域發展的狀況沒有放入這些西方批判知識的參考架構，就會造成本地批判規劃者的失語。

這種挪用西方批判知識用以對抗現實的不義，並非只是這些都市研究者的問題，這只是台灣普遍知識界，當然包括我個人在內的長期知識怠惰，缺乏深化概念的慾望與迫切，有時是外在形勢的快速發

airiti

展，往往使得不斷被要求解決問題的規劃者只能用最迅速的方式借用既有的概念來批判，特別是這些概念在西方社會情境中多是針對資本與權力發言，挪用時具有道德正當性，這種「速食論述」（fast discourse）對於都市研究這種面對社會事件與衝突幾乎成為日常生活的機構而言，是很難放棄的選擇。但是，規劃學其實有比其他社會科學學界更好的位置來反思這種速食知識與政策的機會，正因為通過各式各樣的規劃案的委託，現實不斷迫切地要求回應，這一豐厚的經驗資料與脈絡了解，正是與西方知識對話、反思乃至發展另類概念的潛在知識狀態。印度庶民研究（subaltern studies）中關於貧窮與貧民區研究，開啟了非西方的政治社會研究，而城鄉所強調實踐的學習，面對都市貧窮、都市非正式就業與農地掠奪等等，其實也都蘊含了深刻理論化的可能，皆非西方批判理論所能輕易替代發言的案例。與此同時在2000年代開始對大陸城市化研究的興趣與風潮，進行田野工作，試圖在研究的範圍上跨越台灣，但是在研究的架構與視角上，仍然無法脫離西方批判理論的挪移，包括新自由主義化城市治理、威權主義國家等等缺乏一套能與大陸學者對話的話語，留待進一步反思。

從後進發展反思社會科學的普世性

瞿宛文：聽了前面幾位說的，百感交集。我今年剛退休，原來在台大城鄉所與經濟系兼課，也曾是徐進鈺碩士論文的口試委員。曾有一段時間，也就是在1990年代，台大城鄉所曾對台灣社會有相當大的影響，我也很幸運當時就開始在那裡兼課。然而，近年來教課經驗讓人感到挫折，覺得學生缺少追求知識的熱誠，因為近年來政治正確當道，他們最關心什麼是政治上、道德上最正確的答案，而缺少探索真實的動力。

為什麼會成為這樣的狀態？可能有好多種來源，趙剛剛才已提到一部份。一則是因為台灣高度受到美國的影響，而美國1960年代的運

airiti

動參與者發現最終沒辦法改變世界，於是開始推動文化或認同政治至今。再則，這取向與台灣政治運動的族群政治主軸正好可以配合。台灣蓬勃的性別運動也非常符合台灣認同政治的方向。換言之，就是很多因素結合在一起，大家各取所需。我們很多方面就像趙剛講的，其實高度承接上美國認同政治的政治正確取向。同時，受到這風潮影響，也越來越少人關注政治經濟學，即使像社會學者趙剛也似乎越來越人文，大家越來越不重視社會科學了。

此外，我作為一個社會科學研究者，仍感覺到美國或西方社會科學的霸權，至今為止都是很難挑戰的。因為就像趙剛講的，「反」很容易，但真要提出另類的方案卻是很困難的。全球其他後進地區都是在各種各樣傳統的狀態下被迫進入現代化，然後大家現在都資本主義化了、市場經濟了，學習西方經濟學變得甚為重要。例如，像我是學經濟的，學經濟的不學西方經濟學能行嗎？我覺得霸權知識的累積非常強大，而後進地區缺乏自身相關知識的累積，必然缺乏主體性。因此我們要談主體性，必須非常務實，有意識地從非常小的基礎去開始建立，我想今天要講的就是這個，因為我自認為是比較務實的。

我今天講題是從後進發展反思社會科學的普世性，角度與前面甯應斌跟趙剛的有所不同，是比較具體的。在此，為什麼我要強調從後進發展反思，是因為覺得社會科學的普世性不能夠普世地談，而是要有一個立場，我覺得要採取一個後進發展者的立場，然而現在的思考方式習慣於一種非歷史的普世性的思考。

反思且從個人說起。我們這一代可說是台灣社會科學學界的主要成員，多是戰後台灣出生並接受國民政府的教育。一方面這教育給了我們中華民族的傳承，但是國民政府是作為失敗者退到台灣來，對民國時期歷史其實是躲閃的，且因為反共使得很多民國讀物成為禁書，因此我們的承接是不完全的。另一方面我們又是高度反共、高度美國

airiti

化的，因為中華民國當時是美國的保護國，在心理上、在文化上受美國高度影響。因此基本上是高度缺乏文化自主性的狀態。

台灣學習西方社會科學已經數十年，從1960年代開始即大批留學美國，近二、三十年來由海歸主導建立社會科學界各種規範及競爭規則，也已行之有年，比大陸早走一些年，雖然規模小但已有一些結果可供討論，適合進行反思。我先介紹一下現狀，再討論成果。

現狀一。西方學問（尤其是其當下的學問）被當作是唯一的典範，在研究方法、學問體系、問題意識上，都是學習及模仿的對象，「學得像」為基本準則。社會科學被看做是「科學」，跟西方的進步論綁在一起，日新月異，流行的都是最「進步」的知識。而社會科學「本土化」，就是一個很土且很邊緣、不合時宜的問題意識。既然社會科學像科學一樣，只需要追求最進步的，就不需要本土化了。同時，西方現代社會科學本身（尤其是經濟學）即自認是普世性的理論，是適用於任何時間、地點與社會，是「放諸四海皆準」的理論。

現狀二。再來談具體操作的問題，就是台灣學術界用什麼樣的評介標準，互相競爭的遊戲規則是什麼。實際上，學術評鑑依據「後進者追趕先進普世理論生產」的理路（趙剛曾稱之為學術代工），追隨（自身認定的）「西方準則」為內部互相競爭的標準。西方學術界是領先者，有一套他們的遊戲規則，這與追隨者的規則卻是不完全一樣的。問題是後進者對評價內容的自主能力和共識非常缺乏，沒辦法同意「什麼是好的」，因此可量化的、偏重形式的「客觀」規範要求，成為評鑑的重要部分，例如被資料庫收錄與否、將期刊排等級等量化指標當道，可說是後進地區學界的特色。與此相配合，還包括國家競爭力的競賽。學術生產普世化、全球化，被納入經濟指標評比之中，高等教育產業化，進入國際競爭的行列，加強了知識生產普世化的趨勢。這也變成整個後進地區普遍的現象。這個意義下知識生產是普世化了，每年都會有幾個單位根據這些指標推出全球大學的排行。

airiti

那成果如何？至今，台灣社會科學界的學術水準可說已大幅提升，然而「趕上西方」（能在國際期刊發表／為西方代工）卻成為目標本身。更重要的是學界是以西方問題意識決定研究方向，因此忽視本土議題的研究，忽視自己的發展經驗，對本身相關政策不提供支援性研究。例如，台灣經濟發展成績優異，但台灣學界對這議題基本上很少研究，我是極少數不具代表性的研究者。那大家做些什麼研究呢？其實很多論文是以台灣經濟為題，但卻是用美國的問題意識來研究，並跟隨其套路，跟現實可能有很大的距離，政策研究也是被學界看不起的。因此整個台灣經濟學社群對於本土的經濟發展研究少，政策研究也少。這與我認為後進社會科學社群應該有的如下目標，存在相當的距離：（1）增進對自身社會的理解；（2）改善社會；（3）生產出的知識能對全球相關知識整體做出貢獻。

因此，就台灣這幾十年社會科學的發展，成果非常有限。至於這說法對於大陸社會科學界（尤其經濟學界）的適用性為何，在此就不討論了。在這裡想要提出一些我的思考，我想提出的是一個歷史化的社會科學，用這個歷史化的社會科學來研究後進發展。

剛已提及，如果相信西方現代化是唯一的典範，這些就不必再討論了，因為典範只有一個，也不需要本土化，現代化只有一種，社會科學理論也只有一種。在今日，如果去問大陸或台灣優秀的經濟學子，他們的目標應都是要「攻堅」，希望能在「普世的」理論前沿有所進展，大概就是追隨這樣的意識形態。針對這思路，我想要提出的是我做了幾十年學術之後的心得。

我之所以會有這樣的反思也是有時代性的。《台社》這刊物在三十年前出現是有其時代背景的，在此無法詳述。我們《台社》老一輩起初活躍的1990年代台灣，專業主義還沒有達到高峰，是一個比較難得，在整個競爭的齒輪還沒有把大家壓扁之前一個較草莽的空間。此外，還有一個重要的物質基礎，就是台灣經濟發展多年後，已達到初步工

airiti

業化和現代化，有了這樣的底氣才有可能反省，這些都是基本的條件。

在此，我想提出一個「學習階段論」，對於社會科學的普世，我不想做出全面的肯定或否定，否定其實可以很廉價，就如趙剛所言，我們洋左一路反的論述，到頭來卻由太陽花全面接收。

後進學界在學習之後，經反思而有進一步精進，可欲也是可能的。我提出如下的「學習階段論」：(1)學習初期為模仿；(2)參與國際分工證明自身水準，這對社會及對自身才有交代；(3)反思並修正理論使其適合自身社會，並進而有所貢獻。

我想提出的想法是把後進地區自身現代化的進展與狀態，包括學界自身狀態，予以歷史化及問題化。目前為止，我們學術界互相競爭，是拿著西方的量尺互相比，比「像」的程度。而即使對於「自身經驗的探討」都是採用非常規範性的標準，就是拿自己跟西方理想模式的距離，作為衡量自己「進步」的量尺，是高度規範性的探討，而不是以真正理解自身為目的。

若能脫離將西方典範規範化的立場，則應能認識到後進地區現代化的重要挑戰，是如何在推動現代化的同時，使其能與自身傳統文化與價值「調和」。傳統文化至今仍存在於我們每個人身體之中，我們其實是從自身文化的角度來理解並模仿西方現代化，因而成果與西方典範必然有差異，唯有將自身現代化的進程與狀態「問題化」，當作研究對象，才能對自身有所理解進而改進。其實我們後進地區都是在各自傳統文化的基礎上去進行現代化，我們自以為長得像西方，其實不是。如果承認了這一點，才可能有一個比較好的基礎去開始這樣的工作。

五四運動提到傳統似乎變得只有回歸或揚棄兩種選擇，那是前輩推動現代化運動的論述。今日提出檢討應是歷史化的，而不再是簡單地肯定或否定傳統。學習西方現代化無可避免，將爭論簡化為西化與傳統的二元對立，是去歷史化、走回頭路的提法，既沒有生產性，也沒有現實意義。在此提到傳統文化，絕無意懷舊式的回歸傳統，而是

airiti

認為必須面對自身無形中承繼了傳統文化的現實。擬提出研究「我們如何地進行了現代化」之問題意識，直接面對這現象、問題化自身現代化的進程與狀態。並肯認我們要努力的「目標」，是將學習來的理論加以修改，進而創新理論，來適應、來解釋我們自身的經驗。

此外，比較不幸的是，我們現在學習社會科學，剛好西方社會科學正在流行甚為狹窄專業化、脫離現實的版本。若檢視二戰後由美國主導的社會科學界的發展歷程，可清楚看到在戰後的承平時期，在尚未出現嚴峻的現實挑戰之前，學術市場的競爭邏輯（可發表性）導致知識領域不斷地狹窄化（專業化），不單去歷史化，經濟學的數學化與計量化的趨勢日漸加深，並進而影響其他社會科學，研究與現實的距離日遠。2008年全球金融危機雖終於促使一向強勢的經濟學界進行了局部的反思，並將凱恩斯理論再次挖掘出來（1936年出版的凱恩斯的經典《一般理論》，既沒有數學也沒有計量），然隨著危機緩解，反省力量隨之減弱。若忽視西方歷史現實發展與學術市場競爭邏輯，這兩個因素對西方理論發展的影響，而將其視為必然「不斷進步」的典範，則會高度影響後進地區學界向西方學習的效益。更何況西方沒落的過程中展示出其模式的各種弱點，正是後進地區認識西方現代化模式的特殊性（而非普世性）的時機。

換言之，我們不單要把自身發展歷史化及問題化，對於西方的社會以及他們的學術狀態，也必須要歷史化及問題化，才能夠真正地理解問題，才能開始學術本土化的過程。

上述台灣地區學習西方社會科學時所遭遇的問題，在東亞地區也是普遍現象，而中國大陸因為後發因此追趕得更為急切，西方學界的問題意識也隨著佔據了高位。因此，前述的問題無論是東亞或其他後進地區，都是甚為真實且必須面對的課題。

airiti

【第二輪回應】

崔之元：其實我首先想說的是，非常高興參加今天下午的會議，我覺得在台社三十週年的時候，很多老朋友到北京來開會，我覺得很有象徵意義。另外我當然很高興見到很多老朋友，以前對很多朋友的瞭解，其實很不夠，不如汪暉老師接觸得多，很多台灣朋友我認識多年，但並沒有很多交談的機會。說起來，我其實主要還是通過鄭鴻生老師的《青春之歌》（2001）才有了一些比較生動的感覺，比如我知道錢永祥因為體育課沒通過而推遲畢業。剛才聽了大家的討論，我其實很受感動，台社的朋友有一種自我批評的精神，這個我覺得我們大陸的學者其實也很需要，但我們卻又做得不夠。我不知道孫歌老師怎麼看我們也需要自我批評這件事，至少我們還沒有公開做，我覺得這是一個很令我感動的事。

《青春之歌》讓我對台灣的瞭解得到非常多啟發，但另一方面從大陸經驗出發，同樣的事情會有不同的感受。比如《青春之歌》有個很有趣的故事叫做「學生監票員」，環繞當時黨外選舉裡曾是一個很重要的議員康寧祥而展開。這種事情你也許會有很多的批評，但是我覺得從大陸的經驗來看，其實我們還可能缺乏這個學生監票的經驗；這個其實很好。如果說對同一件事我們可能有不同的感受，那麼加強交流其實對雙方都會有很多啟發。

回到剛才徐進鈺老師的發言，地理學特別受到大衛．哈維的後福特主義的影響。這個問題和稍早甯老師所講的中國與西方都是普世現代性的提法，其實是有密切聯繫的。我想從一個具體例子來說，這也是從鄭老師的《青春之歌》看到的，當時在台灣，你們連費孝通的書也不能看，但你說你當時找到了《鄉土重建》和《鄉土中國》。大陸長期以來比較流行的還是《鄉土中國》，《鄉土重建》在費孝通文集裡邊雖然有，但其實看的人還是比較少。從《鄉土重建》我注意到一個有意思的

airiti

故事，和知識生產有很大關係。費孝通說他注意到上海的工廠在抗日戰爭時期搬到重慶，因為重慶多山，上海工廠的空間佈局到重慶一定要發生變化，但他注意到同樣的上海工廠到重慶的佈局變化以後，產量不但沒有減少，甚至增加了。所以費孝通認為生產力也不完全是由技術決定的。費孝通在四〇年代根據抗戰的經驗，說西方現在流行的是一種福特主義（福特主義在1913年就有了，葛蘭西的書裡討論了很多福特主義和美國主義的問題），但福特主義不是什麼技術發展的規律（參見費孝通 2012）。他雖然沒有用「後福特主義」，但我覺得他的相關想法比西方在1970年代才流行的後福特主義提出得還更早。

所以從我個人的觀點來看，我認為普世性更應該是一種問題的普世性。我們遇到什麼問題，而這個問題往往在西方、中國、印度，或俄羅斯都會遇到，而我們問題有沒有普世性，是關聯於我們對問題的解決方案以及我們對應的思考，有的人的思考可能更深入更實際，那麼這個人可能就展現出更多的普世性，反之，有的人的反應可能就沒有什麼普世性。我覺得具體的這個人是來自西方、中國或印度，並不那麼重要，重要的是問題。

我補充一個例子，今年是馬克思誕生二百週年，在大陸真正深入的討論實際上並不太多。我自己是清華大學讓我去人民大會堂現場聽了習近平的系列講話，但是後面很多學術的討論其實也並沒有很跟上。但我還是做了一點功課，這個月我在香港《二十一世紀》雙月刊發了一篇紀念文章，其中我只想強調一個論題，那就是馬克思到底是不是有普世性，很多人覺得有，比如大衛．哈維，但我覺得有一個問題需要談。我舉一個例子，馬克思《資本論》第一卷最著名的關於機械大生產的討論，他明確指出他對英國工業革命中最重要的一部機器——珍妮紡紗機——的理解是來自英國製造業的哲學家尤爾，但現在研究技術史的史學家都發現尤爾對珍妮自動紡紗機的理解是錯誤的，因為他受到製作銷售珍妮紡紗機的廠商的廣告嚴重誤導，從而認為珍妮自

airiti

動紡紗機將必然導致工人技能的全部下降（崔之元 2018：28）。這就像現在流行的人工智能一樣，很多人，比如馬雲、劉強東，都說人工智能一來，人就沒有用了，可以重新搞計劃經濟了。這些說法都是對技術本身沒有真正地深入瞭解。

所以我舉個例子——蒲魯東。我不是說他都對，但是他很重要的一點就是對法國的雅卡爾織布機的討論，他知道技術進步沒有唯一的路徑。雅卡爾織布機，類似於中國江南的提花織機，被廣泛認為是現代計算器的先驅，比如發明IBM打孔機的人，就明確說他打孔的想法是受到蒲魯東在里昂地區用卡片操作的啟發（崔之元 2018：29）。雅卡爾織布機並不必然取代工作技能，而且可以小批量生產。

什麼意思呢？這個問題所昭示的是，不是馬克思必然有普世性，也許在這個問題上，蒲魯東更有普世性，或費孝通更有普世性。涉及到哈維的問題我覺得也是，我覺得哈維對馬克思《資本論》的理解過於概念化了。我個人就認為孫中山的「漲價歸公」其實很有啟發。諾貝爾經濟學家史蒂格勒茲（Joseph Stiglitz），曾專門證明亨利．喬治定理，就因為孫中山認為他的漲價歸公理論直接來自亨利．喬治。

比如說釘子戶，你不能認為釘子戶就都有道理，比如我在重慶掛職的時候瞭解一個情況，釘子戶當時被停水停電，我們一聽到停水停電，就覺得不對，不應該停水停電。但是，真正的釘子戶是有好幾套房子的，很有錢，而最後政府卻不得不給他比別人高很多的補貼，這很不合理。但另一方面，確實很多補償是很低了，因為我們很多補償是所謂青苗補償——假定這塊土地以後三十年還要從事農業生產，他會得到多少錢，是按那個青苗費來補償，這是剝奪了農民也應該享有的土地發展權。農民本身應該在他的農業用地轉化為工業用地時，享受一部分利益，雖然不是全部。

這些例子的主要意思是，在這些情況下，我們可能完全不用考慮馬克思或大衛．哈維，從台灣本身的經驗，甚至史蒂格勒茲現在的研

airiti

究，我覺得可能反而對土地問題可以做出更實際的處理。總而言之，我核心的觀點就是普世不普世，是在於問題，和哪國人和哪個西方都沒關係，我就簡單評論到這兒，謝謝。

孫歌：我有一個問題，其實這和你們兩位討論的一個問題，當然也和最後小崔提的問題有關：普世不普世不取決於你有幾個普世，而是那個問題本身是普世的。我同意一半，但是還有一半，我覺得也不能忽略。就是那個問題若想要成為普世的問題，又跟它處在哪個社會、哪種文化，哪個國家這種脈絡沒有關係的話，那麼那個問題就只能是抽象的；一旦進入了某一個社會，特別是進入了歷史，那麼那個問題是要歷史化的，意思就是說它有它自己的脈絡。在那種情況下，我覺得多元的問題一定會碰撞出來。

我的問題和我一直有的一個感覺有關。台灣的朋友們在處理文化的特殊性，或者說文化的特殊狀態的時候，比我們的顧慮要多得多，因為這裡邊有一個你怎麼和台獨劃清界限的問題，我不知道我這個感覺對不對，所以你們更會去強調追問什麼樣的普世是不跟著西方走，但同時又不掉進一個特殊主義陷阱裡那種自我的屬性，這個問題對於我們來說可能沒有那麼強烈。

我回應一下甯應斌剛才講的那個問題，美國的左翼批他的政府就是批全世界的帝國主義，但第三世界的左翼的處境並不是如此。對大陸的學者來說，強調文化的特殊性本身，可能又是有某種政治正確或者說某種正當性在裡面。

這裡面有一個微妙之處，在於我們所處的不同脈絡的差異。我很想向在座的各位台灣朋友請教，事實上你們是兩代台灣人，而且徐進鈺還把不在場的下一代也帶進來了。三代人在面對的，不僅僅是統獨的問題，其實也是一個台灣人認同的主體性問題。我覺得台灣認同的主體性和統獨既是相關的，又不能完全被統獨回收，這樣的一個特殊狀態，我很想知道你們是怎麼去處理的。

airiti

徐進鈺：我先回答。孫老師提到的這個問題，我們學地理的特別敏感，敏感在於地理學一直認為知識核心在於強調地理的獨特性，或者每一個區域有獨特性。這個地理學的敏感在台灣很被放大。這就是我為什麼一開始要講大陸的歷史地理學這一塊，在1949年沒有帶到台灣來這件事。至於原因，坦白講我不是太瞭解。

我現在很感興趣想要知道為什麼這塊學問沒有過來；我最近讀了包括北大唐曉峰老師的文章，還有復旦大學的，我覺得歷史地理有一套非常豐富的知識在裡面。這個知識斷裂是有後果的。台灣在李登輝時期搞了一個很重要的計畫就是所謂社區營造，而社區營造其實就是搞地方史。現在搞地方史的，幾乎都當官了，地方史現在也變成了一個顯學。

這個地方史，我自己在讀台大城鄉所時參與過一些，在當時的脈絡裡，是有意地想要建立台灣每一個地方的所謂獨特性，而這個獨特性的建立，又是靠借用西方的一些文化理論和新馬克思主義的認同理論；這兩端又是以一種很微妙方式夾雜在一起。但不管怎樣，這個獨特性又經常都被拉回到日據時代。而台灣更早之前的歷史，比如清朝的台灣史，都是用幾句話很快帶過去。某個程度上，整個台灣的現代化發展很多是從日本人開始，所以那個部分的書寫非常得多。但是當時對我個人來說，一個比較大的不安是一直覺得這個東西總是不夠理論化。我這個不安感，現在回過頭想，我覺得是中了西方地理學的毒，所以一直覺得厚描(thick description)的地方史對我來講不是知識。這個是我當時的偏見，但反映的是一代人在接受西方理論的時候，對於理論化這件事情的看法。

一方面是高舉地方獨特性，另一方面又希望跟西方理論做一些接軌，所以我們當時會學一些文化認同、後殖民理論，把這些理論跟地方獨特性夾雜在一起。回過頭看有點荒謬，但是非常具體地體現了那個歷史階段的一個重要議程，就是建立台灣的獨特性，建立台灣獨特

airiti

的歷史，與跟大陸之間的歷史切割開來。這個是當時的政府帶領的，是台灣的社區營造、地方史書寫計畫的主題，包括了歷史學、人類學，與地理學，其實都各自做了很大的一份工作。之後即使是馬英九政府也沒有改變這個趨勢。這是我的看法。

崔之元：您說的地理學，包括前面說歷史地理，比如夏鑄九他是從柏克萊回來的，地理學內部包括英國地理學也是很大的一塊，我不知道您這個脈絡裡是否有點過於強調文化認同這一塊？感覺您講城市規劃好像理論性很強。但這是個現實的學問，剛才講的關於台北都市規劃，涉及到土地制度等等，實際上都是有很強的經驗指向，但你們的培養好像不太強調長期做一些基本的田野？

徐進鈺：我想剛好相反。整個城鄉所其實非常強調做，我覺得您的問題可能涉及到大陸學院過去並沒有城市規劃這個東西，但現在我認識的大陸同行都在做規劃，這個跟台灣的狀況不一樣。台灣一直有所謂都市規劃，但是台灣的城市規劃在夏鑄九回來之前，是非常程序性的「理論」，也就是一個城市應該怎麼規劃，但沒有社會理論化，就是把城市的規劃跟社會理論綁在一起，這個大概是當時城鄉所的工作。

另外，理論上有一部分跟理論化城市有關的是城市社會學，但台灣的城市社會學是更高度受西方的影響，比如談異化，整個是更沒有著地的，更沒有跟台灣的社會接軌。真正有接上的是夏鑄九這部分，但是是透過一個很奇特的方式接回來，是透過大衛．哈維以及曼威．科斯特的方式去認識台灣；這是透過一種批判的空間理論去接軌台灣很特殊的地方發展。

這個部分其實城鄉所做了很長期、很大量的田野工作。但有時候，進入田野，事實上也許跟田野距離越來越遠。這是我覺得的弔詭之處。

汪暉：提一個問題，跟瞿宛文的話題有關。因為妳強調歷史性，強調從一個特定的社會的發展狀況來看待社會科學的普遍性，實際上是這麼一個意思。把大陸跟台灣做一個對比，我忽然想到社科院路愛國寫

airiti

過一篇文章，路愛國是華勒斯坦的學生，我並不多同意他所有的觀點，但他在概括大陸三十多年來的改革時，涉及到一個怎麼認識普遍的問題，他說中國大概從一個第三世界的社會主義國家轉變成一個「正常的發展中國家」。我並不認為他的敘述是簡單的懷舊，他這個敘述所反映出的實際上是他要重構某一種批判反思的視野，因為他看到的是第三世界社會主義經驗裡的普遍性，那裡面勞動者的位置問題、社會平等位置的問題，對第三世界追求新的發展的道路的問題，所以在那裡面隱含很強的普遍性。這是為什麼中國當時的經驗，對於那麼多的第三世界國家具有吸引力。

在他的敘述裡，「正常的發展中國家」相當於你說的「後發國家」，都是在一個現代的進程裡面，從不同的視野敘述這個問題，從後發的角度去質疑西方社會科學的普遍性，或是從另外一個像他所說的政治視野，反過來看我們今天這個所謂正常的發展路徑。所對照的也就是我們中國的經濟學界——最近倒是有點爭論，稍微好一點點——幾十年來一邊倒，移植人家的整個社會科學，而前提就是把我們的現在置放在「正常的發展中國家」的路徑裡，從而使得整個20世紀歷史經驗被否定。這個經驗的被否定，我覺得對大陸幾代知識人和學生有巨大的影響。

因為在他們的知識經驗裡，那些東西幾乎全部不存在，也就是說不存在對抗的普世性，才會有這樣的臣服，才會建立起剛剛妳說的整個社會科學為什麼要SSCI，為什麼北大清華在這方面都是典範。這個狀況，其實與剛才崔之元提到的費孝通的經驗也有關。費孝通早期的經驗也是在早期現代中國革命裡，我這指的並不只是共產黨革命，而說的也是民族解放運動，而1950年代以後一直到1980年代小城鎮大發展的思路都帶有強烈的普遍的意義。這對於大部分非西方世界來說都有重要可資參考價值。但是我們也可以看到1990年代之後，自從城市化的這套路徑出來之後，費孝通這些理論的意義已經沒有多少了，又變成回到另外一個經驗裡去。

airiti

在中國大陸，其實我們過去不怎麼講普遍性，中國講的是道路問題，中國經常說我們選擇什麼道路，選擇什麼道路的意思就是在對抗關係中、在一個能動性的選擇裡，探討一條道路的歷史性和普遍性問題，所以知識的問題是在這個意義上。今天聽幾位討論，我覺得都涉及知識和現代政治的關係問題，因為普遍的問題很難簡單講有權威性和適用性的問題，說白了是我們自己的選擇問題，因為這個確實是怎麼從你自己的社會經驗、歷史經驗去探索。你自己若能夠探索走出來的路，那它的普遍性自然就會呈現出來。

我其實是說，從大陸的經驗來說，除了講後發國家的位置之外，大陸自身的經驗很重要，因為在戰後台灣的經驗裡，它跟美國、跟西方的關係裡那後發先進的關係比較「自然」，打引號的「自然」。然而在大陸可不是這樣的一個關係，因為大陸在整個20世紀的革命裡，創造出完全不一樣的政治經濟模式，雖然不見得是成熟的，但卻是有豐富的知識傳統。這個傳統在過去三十多年當中被否定，這個否定的過程，一部分跟台灣其實是有相似性。

剛才講台灣左翼，其實台灣左翼一個很重要的傳統，是1930年代和1940年代中國左翼的文學和思想，我看陳映真、看蘇新，看他們寫的東西，不斷追溯……。而這個在台灣的知識譜系現在基本上不存在了，對當代的所謂洋左，這個也不存在了；在過去三、四十年中不作為歷史研究的對象。而作為一個可以當作我們方法視野的東西，在中國大陸也基本上不存在了。除了極少數知識分子試圖從那裡面尋找之外，從整個學科發展上來說基本上也不存在了。所以這樣一個關於反思歷程的討論，在大陸可能必須去討論這個大轉變以及這個轉變的涵義。這是我從瞿宛文的後發國家話題觸發出來的聯想。

甯應斌：我稍微講一點點，因為提到了洋左。不是洋左反獨不促統，我認為是因為反獨不促統才有洋左，才可能團結出那樣的一種群體，有那樣的一個文化空間或學術地盤。此外，我覺得洋左雖然不促統，

airiti

但反獨其實是有功能的，它確實在知識戰線上把台灣獨的東西一直擋到太陽花才整個崩掉。為什麼到太陽花會崩掉呢？因為這個時候獨派青年也趨於激進化，和洋左區分不大了。在過去——我用性別政治為例——台灣獨派雖然也標榜進步姿態，但是其實是保守自由派，是跟保守派共治的，而洋左則是跟他們對抗的左派、激進派——你自由派進步，我激進派比你更進步。洋左是這樣一個策略，所以它可以一直擋住獨派。但問題到了太陽花那時候，西方為了對抗伊斯蘭，歐巴馬與希拉蕊改變了策略，自由派整個趨向且標榜進步，和洋左的進步激進沒什麼差別了。

趙剛：今天不是內訌時間，對於你的性別政治歷程，以及這個歷程在台灣過去二十年怎麼評價，我其實跟你不太一樣，但是我覺得我們這個今天不用再談了。

甯應斌：更歷史化一點嘛，那為什麼要中國轉向呢，就是因為洋左擋不住了……。

趙剛：我真的不覺得我們的政治曾經擋過任何獨派勢頭，我們提出的政治經常在之後新的發展裡就被對手接收了，然後我們只好進一步激進化，而激進化可能又是狹窄化，我們變成在高塔中越爬越尖。我們跟地氣、群眾的接觸越來越稀薄，越來越高處不勝寒，因為1980年代末以降近二十年間，我們所有發展的東西都被他們接收了。你講性別，他跟著講性別，你講同志，他跟著講同志，你講反全球化，他跟著講反全球化，但政治所指完全南轅北轍。

甯應斌：但他的接收是有條件的，我認為這還是一個國際大氣候下才能夠接收的。

瞿宛文：你們倆就到此為止吧，讓我回答。我也要搶話才能回應汪暉一下（笑）。汪暉說的我非常同意，就我對於大陸經濟學界的理解，我覺得就如你剛才講的，也是我之前提到的，是以一種非常規範性的方式來學習西方經濟學，認為它是唯一的普世。因此在這些探討裡，對

airiti

於你剛提到的，比如說社會主義三十年留下來的非常獨特的傳承與制度，在這樣的探討裡都成了扭曲，都是對「正常市場」的扭曲，因此需要被正常化。在目前，要挑戰西方經濟學這套正統說法的霸權並不容易，我會覺得比較可以用來與之對抗的，是問對方要如何理解現實，問他們：你們除了規範性地說政府不應該干預，說這些都是政府過去干預留下來的問題之外，而這些都只是指責，都是按個鈕就可以知道的規範性說法，那對於理解這個體系「怎麼運作」，你們能提出怎麼樣的說法呢？

重點是依據西方「普世」經濟理論難以「解釋」中國現實。就我有限的想像，我覺得面對那些依循西方正統經濟理論的人，最重要的一個對抗論點反而是：你們這樣高度規範性的經濟研究，對於我們理解大陸的經濟有什麼幫助？這是我能夠想到的，不然的話就很容易陷入「政府是否該干預市場？」這難有結果的爭論，因為那些說法高度規範性，假設了干預必然帶來扭曲，認為所有的問題都是過去以及現在的政府干預所造成的問題。

崔之元：我們把茶歇時間稍微減少一點還是怎樣？原來是15分鐘，現在改成10分鐘吧。

【第三輪發言】

班安德森民族理論在台灣的誤用

鄭鴻生：一開始趙剛就提到洋左這個東西，洋左意味著到西方去學一套西方的左翼理論回到台灣的這麼一批人。台社有著這麼一個洋左的路線，是因為台社的成員很多是去歐美留學，學到西方的左翼理論回來的。

台社主要是在學術界活動的社團，而我個人卻不是學術中人，為何會牽扯進台社也是有些因緣巧合，這裡就不多說。今天這個會的題

airiti

目很理論性，還好我二十多年來參與台社的歷程，有過一次機會跟理論的建構與應用有所摩擦，我就談談那一次事件及我的反思，給各位參考。

(一)班安德森民族理論的引入

上個世紀末台獨運動者引入班安德森(Benedict Anderson)的民族建構理論來為台灣民族的建構打地基。班安德森的《想像的共同體》在1999年被翻譯成中文在台灣出版，這時距離該書出版的1983年其實已經有十多年了，但是配合著台灣民族建構論的興起，在台灣流傳甚廣。翌年世紀之交的2000年3月正值陳水扁當選總統，班安德森受邀來到台灣給一個演講，叫做「全球化時代的民族主義想像」。雖然沒有明說，卻可以看出他是為台獨運動打氣而來的。那一次我也受邀擔任他演講會的回應人之一，而有了親身和他交流的機緣。

班安德森的民族建構理論，是以二戰後東南亞殖民地獨立建國的歷史為素材而歸納出來的。民族這個東西在他看來不是「天然的」，而是「人為的」，是先有了國家才去建構民族(參見安德森 2010；Anderson 1991)。他這套理論原本是從西方的殖民者觀點，來批判和貶抑二戰後從殖民帝國控制下獨立的東南亞新興民族國家。然而當時年輕的台獨派學者卻把這個理論倒過來使用，既然「民族」這個東西可以人為的建構出來，那我們也要用同樣的方法從無到有來建構「台灣民族」這個東西。

這些年輕的台獨派學者跟老派台獨不一樣，不像老派台獨並不否認兩岸同文同種，他們對歷史抱著虛無的態度，直接談建構一個新的台灣民族。這是一個重大的差異，可說台灣民族建構論是後冷戰與後現代的產物。班安德森的理論對他們是個強有力的支持，所以演講會那天來了很多人把會場坐得滿滿的，讓我感覺到那種強烈氣氛。接者我先來講台灣民族建構的歷史條件。

airiti

(二)台灣民族建構的歷史條件

台獨運動的興起有其既特殊又普遍的三個歷史條件。

台灣的民族想像首先種因於**日本殖民統治**，這是第一個歷史條件。從班安德森的理論來看，日本的殖民統治在台灣的民族想像上起了十分關鍵的作用。在日本佔領台灣之前，住在台灣島上的漢人並沒有一個完整的台灣人概念，有的是漳州人、泉州人、客家人身分，而且還彼此械鬥。日本來了之後，不僅劃定了這個殖民地領域，還用日語進行現代化教育，讓此後受過教育的漳州人、泉州人與客家人必須用日本話來溝通。可以說台灣人身分、語言與殖民統治的地理邊界都像班安德森所說的，成了新民族的想像範圍。這是台灣民族想像的第一個條件，也是班安德森民族建構論的可用之處，但也就到此為止。

我們今天看到的台獨運動可以在年輕人中有那麼大的影響力，還有兩個更大的原因。第一個是日本殖民統治者據台之後所進行的現代化工程，為新的民族想像提供了一個否定過去的武器。台獨運動基本上就是一個在現代化旗幟下的脫亞入歐運動。

日本在明治維新後確定「脫亞入歐」的思想，它的脫亞其實是脫離中國文化圈，即是脫中。中國本身也有著這麼一個脫亞入歐的衝動，比如現在還有人說中國必須繼續被殖民三百年。在這個脈絡下，台灣更不用說了。雖然清朝末年曾在台灣開始了一些現代建設，但台灣社會主要是被日本殖民政府從上而下現代化的，這個道路相對於中國大陸可說甚為缺乏自主性。

台灣不少社會菁英是天天從台灣這個全球化的邊緣，直接望向如今是西方世界中心的美國，或者望向日本與西歐那些次中心，渴望著被看到。兩岸分裂百年之後，在與中國大陸競逐誰更接近全球現代中心的心理下，台灣菁英焦慮恐慌的是他們可能會淪為邊緣的邊緣。總的說，日本據台所帶來的殖民式現代化路徑，不同於中國大陸的自主性，使台灣有了脫亞入歐分離運動的可能。這個**脫亞入歐的現代化競**

airiti

遂正是台灣民族想像的第二個條件。

接著更重要的因素是1949年的兩岸分裂。在那種國共鬥爭的嚴峻形勢下，國民黨的思想基礎除了那套片面僵化的中華民族主義之外，還有個很重要的親美反共意識形態。這個冷戰意識形態與作為，不僅為台灣的民族想像事業清除了思想上的抗體，也在其發展上起了推波助瀾的作用，就是建立一個將對岸的中國人視為對立他者的心理潛意識。然後國民黨又被有意無意地認定是傳統中國的代表，於是在我們戰後這一代的西化潮流中，反國民黨、反傳統與反中國遂有了心理連結的可能。這種**冷戰意識形態的推波助瀾**，遂為台灣民族想像創造了第三個歷史條件。

台灣社會在1987年解嚴之後，日本殖民與現代化問題並沒有得到一個歷史清理，並且在新的歷史條件下繼續發展下去。我們可以看到這些歷史條件都不是班安德森民族理論可以解釋的。

這些認識給了我不小刺激，剛才談到洋左，班安德森的這套東西就是洋左論述裡頗為重要的一個例證。我在那次演講會之前就已讀過班安德森的那本經典之作，為了參加那次會議又重新讀了一次。會後也與他有過一些交流，遂能更多地理解到他的幽微用心。他的這些東西構成其中一個因素，讓我在世紀之交開始反思，西方左翼的這整套東西對於解決兩岸問題會起什麼作用。

(三)台灣民族建構的內在難題

台灣民族建構雖然有上述看似充分的歷史條件，也有著嚴重的內在難題：

首先台灣人這名稱因為歷史的原因而與講閩南語的移民緊緊綁在一起，成為後來台灣人政治運動難以避免、也甚難突破的身分核心。台獨運動的主體是講閩南語的，也就是漳州人和泉州人的後裔，「台灣人」傳統上指的就是這麼一群人。作為台灣之名的起源地的台南，基本

airiti

上就是一個閩南語城市，傳統上對台南人而言，客家人不是台灣人，原住民也不是台灣人，外省人更不是台灣人。這個身分一直跟台獨運動以及這麼一群閩南語族群綁在一起。

這種族群觀很像美國黑白之間的區分，就像歐巴馬是黑人而不是白人那樣，你有部分外省人的血統就不是台灣人。這種排他性在歷史上表現的最為極致的就是納粹德國的排猶。而**台灣人身分的內在排他性**所隱含的這種族群分類法，正是台灣民族建構的第一個困難所在。

台灣的族群政治在解嚴之前就已醞釀，解嚴之後更是成為選舉時煽動選民的利器，危害之烈在於必須不斷地尋找內部敵人。以閩南語族為主體的台灣獨立運動的族群政治，總是不斷地為其外部敵人「中國」，在台灣島內找出其相應的「中國人」投影，尤其是「非台灣人」的外省人，以作為其內部敵人。頻繁的台灣選舉更是最佳的操練場，以此煽動選民。

在1990年代，李登輝為了解決這種族群政治的內部衝突，曾提出與中國人對立的「新台灣人」這名稱，企圖涵蓋被老台灣人一名的侷限性所排斥的原住民、客家人與外省人。他希望大家融合在一起成為一種新台灣人，這是台灣民族建構的新想像，然而至今看不出其有成功的希望。

再來是關於台獨運動一直強調的所謂主體性的問題。日本雖然一心脫亞入歐，也還繼續保持其歷史傳承，但是台獨運動的脫亞入歐卻是以割斷歷史傳承為代價，反而導致其主體的空洞化。

日本能夠看似成功地脫亞入歐，有其文明與地緣的因素。就如柄谷行人（2015）所言，日本是東亞文明的「亞周邊」，即是邊緣的邊緣，於是有了這個脫離的條件。而作為文明中心的中國則是最不可能有這種條件的，因為它就是中心本身、亞洲本身，只能成為被脫離的對象。然而中國有些邊緣地區在特定歷史條件下也會有這個機會，例如台灣作為一個邊緣島嶼，在乙未之變日本佔領之後就有了這個機會。這是坦白的呂秀蓮會感謝日本的緣故。

airiti

但是日本不管如何脫亞，都只是不再以中國為師，卻不曾否定自己的歷史與傳承，萬世一系的天皇制度依然是其立國根本，是其所謂的主體性所在。而台獨運動在這點上卻是不同於日本對其歷史與傳承的堅持，它脫亞入歐的想像是以割捨其文化母體的中國文明與閩南文化為代價，而將其主體掏空了。

這個自我掏空在乙未新生代接受日本殖民現代化教育，不再學習傳統典雅閩南語而自我棄絕了閩南文化之根的時刻，就已經開始了。這種對自我歷史的棄絕最近的表現就是，中央從2017年起不再紀念鄭成功這位「台灣人主體」的開創者，還有一連串的「去中國化」的歷史教科書。如此表現在各方面的自慚形穢，最終只能成就一個**自我否定的空洞主體**。

這種自我否定、割捨了歷史與傳承而變得空洞虛無的主體，最後只能依靠占支配地位的、外鑠的價值觀，尤其是來自歐美文明的價值觀，來理想化自我形象。而所謂的多元文化或普世價值這些話語，就成了用來遮掩這個空洞自我的遮羞布。其結果，我們用西方的話語來說，就是一種精神上的集體神經病徵——缺乏自我而只能透過外人的眼光，尤其是西方先進國家的眼光，來審視自己，也看這世界。

在這種**以外鑠價值來填塞的空洞主體**狀態下，心理上為求補償，台獨運動抬高日本殖民統治對台灣的貢獻，大量地將日殖時期的遺留物列為古蹟，懷念日本所賜予的種種現代化建設者如嘉南大圳的八田與一，以及重建日本神社等等作為，就很可理解了。然而這些都只是以日本的現代性來填補自我的空虛，卻完全沒學到日本對歷史傳承的自我肯定精神，反而成為其未曾反省清理的法西斯遺毒的重災區。

（四）班安德森民族理論的誤用

如此我們從台灣民族建構論的嚴重內在問題，再回來談班安德森民族理論的缺陷與誤用。

airiti

其實台灣民族想像在其源起同時，首先就受到另一個更強大的民族想像——中華民族主義的挑戰。乙未之變不僅在中國大陸強化了中華民族主義的發展（康梁變法），也在台灣開啟了心懷祖國的現代化知識分子的抗日運動。再來，國民黨在台灣雖然以親美反共政策為台灣民族想像推波助瀾，但也強化中華民族的各種物質的與非物質的元素，並製造了不少台灣民族想像的障礙。例如台北故宮博物院有如班安德森所指出的「博物館在民族打造上的神聖光芒」。又如中華民國的現實領域「台澎金馬」裡面的「金馬」。一百年來在台灣同時萌芽並存的兩種現代民族主義的這個內在矛盾，構成了台灣民族打造的一個最大的，而且可能是致命的障礙。這是我在班安德森的那次演講會中對他提出的一個現實問題（參見鄭鴻生 2000）。

就班安德森的民族建構理論而言，後進新興國家的博物館發揮著民族想像的強大功能。然而台北故宮博物院那些寶物的收藏在一千年前的北宋就已經開始了，歷經金元明清四代的陸續收藏，傳到民國手中，最後國民政府把它很重要的部分帶到台灣來。以班安德森的理論來說，單從博物館的傳承這一項，我們似乎可以推論出中華民族的想像竟是發端於宋代（鄭鴻生 2000）。

這聽來是有些荒謬，然而宋代卻是個有趣的時代。它的印刷業鼎盛；它開始了說書的傳統，是中國白話小說的濫觴；它完備了以才取士的科舉制度，讓所有的讀書人，以其通用的官話，在其統轄領域內有個來到首都的朝聖之旅。所有這些商業印刷、小說、以才取士、通用語言以及掌握知識的人的進京朝聖之旅，都是班安德森在《想像的共同體》一書所描述的民族想像的諸種歷史條件。這些條件竟然早在宋代就發生了，但是我們今天卻不會說中國的現代民族國家始於一千年前的宋代（鄭鴻生 2000）。

顯然班安德森的民族理論有著嚴重缺陷，以致於應用到中國的歷史情境就破綻百出。或許我們用「民族國家」、「東方專制主義」或「天

airiti

朝模型」等來觀察中國以及台海兩岸關係，都是犯了薩依德指出的「東方主義」的錯誤，這是當時我對班安德森提出的一個理論問題。

這麼一個有著重大破綻的「民族建構」理論，竟然就在世紀之交，被台灣的學者用來人為建構台灣民族而引進的思想工具，或許也讓我們見識到西方理論之一斑了。

從性別平權到性別治理：女性主義的普世話語*

何春蕤：台灣近年在打造民族國家和國際形象的過程裡主要仰仗的一個領域就是性別政治，大致落實為本文題目裡的「性別平權」和「性別治理」。前者是理想價值，後者則是體制佈局，但是兩者都以法理化、政策化作為推動力道，倚賴的則是從女性主義視角重新定義的、背後有著國際利益政治操作的普世價值，包括人權和平等，以及目前越來越凸顯的照顧和安全。我今天的簡短發言就是探討從性別平權到性別治理，台灣女性主義的性別政治在普世價值上的操作以及所產生的效應。

早期台灣婦女運動主要在公共論壇與街頭行動中發展，雖然以女性主義理念為骨幹，但是實際的內容複雜而差異，有啟蒙思想的，有訴求政策的，有批判歧視的，有衝撞社會禁忌的。後來在與社會斡旋以及內部鬥爭過程中，主流婦女運動逐漸自我統籌為「性別平權」，全力訴求法律規範和權利保障，依此而來的諸多保護主義立法則主要聚焦在對「性」的管制上（何春蕤 2017）。在制度結構方面，「性別治理」以「性別」做為政策的設計原則與資源分配的主要考量，盤據各級機構組織，不但深入政府施政，也積極重組決策的優先階序。由於性別平權與性別治理的發展不是台灣一地的孤立現象，這股參與在西方引領的全球治理趨勢裡的性別風潮，對新興民主政體而言應該會有一定程度的參考意義。

* 此下以本座談會發言為基礎，經進一步修訂和補充。

值得注意的是：**性別理論的重心近年來已經從社會運動與知識批判轉向積極促進立法保障平權**。部份原因是許多社會運動原本就有政黨或政治的企圖或動力，只是採用社會運動作為外圍政治動員的手段，在取得中產階級輿論優勢後就轉化為政治或立法機器，藉著建立有效激起公憤的受害弱勢想像來強化立法的必要迫切性，創造出特殊的「緊急狀態」以便擱置周全的考量討論。非黑即白的政治正確語言於是取代游移周納的知識語言，直接導向凌駕一般法益的立法或執法。這種性別「法理化」也意味著公權力和私領域透過非政府組織（NGOs）的中介連結起來，國家與公民社會的合作治理模式由此展開。

本文認為上述變化過程很大部分得力於西方性別理論被定位為「普世理論」以及其背後的國際支撐與利益政治加碼。在詳論西方影響前，我先簡單講一下台灣社會內部的相關脈絡。

1990年代初期，台灣婦女運動所耕耘的議題其實反映了解嚴前後正在上升的中產知識婦女的多樣需求，就連女性情慾解放的論述和運動也一度開花結果。[4]然而，解嚴後的黨派政治爭戰和統治重新部署卻為其中的某些女性議題提供了特別有利的發展契機，並從而積極排擠了其他議題與路線：

首先，兩黨競爭的態勢形成後，政黨開始積極訴求特定人口群以爭奪選票。例如1993年陳水扁競選台北市長，為了改善民進黨的草莽陽剛形象，在選舉時和勝選後都表示特別關切性別議題以開發並吸引女性選民，而且用關懷弱勢或者掃黃打娼來建立政客本身的道德形象。這個態度當然使得性別議題，特別是那些可以轉化為政府政策的主流議題（如女性參政、財產、家暴、家務、照顧、育兒等等）得到一定程度的關注和曝光，貼近綠色黨派色彩的婦女個人和團體也因此獲得資源分配，開始進入影響決策的重要戰略位置。[5]

4 參見何春蕤（1994）；何春蕤編（1997）。

5 陳水扁1994年當選台北市市長後便在女性策士的建議下設置了「台北市婦女權益促

airiti

同時段的另一個力道則來自少數但是轟動社會甚至動搖統治正當性的女性受害案件（例如1994年台北師範大學女學生被老師性騷擾案件，1996年的民進黨文宣部主任彭婉如命案，1997年的知名藝人獨生女白曉燕命案）。[6]這些案件透過媒體和輿論的來回震盪，把「女性人身安全／男性性暴力」結合成為兩面一體的概念，當成性別平等的核心情感想像，以便動員民眾激情義憤，強化對安全和暴力的情感投注，形成要求保護和嚴懲的社會氛圍。當執政者在司法和行政上採取行動管制（男）「性」時，主流婦女團體也成為正義的代言，理所當然地加入立法過程並繼續監督執法。

結果，特定的性別議題和人群在現實政治裡得到機遇而開始生產政策效應時，其修法或改革方向所體現的往往就是參與規劃的主流婦女團體和個人本身所擁抱的「忌性」意識形態，[7]結果要不是保護主義式立法，就是「治亂世，用重典」的執法態度。1990年代中期在台灣婦女運動內部出現的「體制內改革」或「邊緣戰鬥」辯論，反映的因此不僅是路線差異而已，而更是直接的鬥爭，事實上，體制內改革路線所支持的各種性別立法（也就是各種性議題的快速法理化），都很清楚地直接壓抑了邊緣戰鬥的空間。[8]

進委員會」，讓市政府各局處主管直接面對婦女團體及所謂性別專家，也讓這些女性可以積極涉入市政相關決策過程。這種操作模式在2000年陳水扁入主中央政府後繼續複製，並徹底擴散各級單位。

6 這三個事件當年都造成了大型的街頭抗議行動，包括1994年5月22日的「女人連線反性騷擾大遊行」，1996年12月16日的「紀念彭婉如夜間大遊行」，以及1997年5月14日與18日舉辦的「悼曉燕，為台灣而走大遊行」。遊行目標則直指教育部或甚至喊出「總統認錯、撤換內閣」，嚴重衝擊民意，因此主政者也不得不快速做出明確回應。

7 「忌性」不但包括對性的「顧忌」、「禁忌」、「忌諱」等等負面態度，也混雜著忌性文化中常見的因情慾貧瘠而對他人情慾活力所抱持的強烈「忌妒」「妒恨」心態。

8 性別的保護主義式立法很明顯地對性（包括相關論述）形成嚴密的管制和懲治。我個人就曾因為性異議的立場而在2001年和2003年先後經歷正式舉發及司法起訴，參看《援助交際在台灣》（何春蕤編著 2018）以及《動物戀網頁事件簿》（何春蕤編著 2006）的詳細記錄。

airiti

然而，不管是體制內改革或是邊緣戰鬥，都很典型地反映了我們這些人1980年代在西方國家高教機構裡做女研究生時所接受的思想訓練。基本上，我們對西方學府中流行的批判知識充滿想像，認為批判可以啟蒙群眾，也相信這些西方普世價值可以讓社會向著越來越進步開明的理想前進。我們認同西方女性的獨立自主能力和成就，覺得掙脫中國傳統文化對女性的束縛和壓迫就是我們的解放之路，也是趕上西方先進國水平的不二法門。我們相信把自己學到的西方性／別與左派語言和理論在台灣的社會現實裡推廣，就可以打倒政治威權，改造社會，實現民主價值。在這樣的信念下，**追求更進步、更多元、更開明，就成為不能被質疑的基本普世價值**。

不過，這種對於更激進更批判更進步的語言與邏輯的擁抱，後來在台灣卻形成了一些很突兀的現象。例如，從2000年代中期開始，保守的宗教團體（如勵馨基金會）也變得很會說尊重包容等等進步開明話語，並且能把進步開明成功地導向女性端莊、婚姻家庭等保守道德價值；一大批新浮現的所謂性平專家則枉顧在地主體性，強勢要求本地司法體制接受被那些代表進步開明價值的國際公約全面籠罩和積極改造；一些對變性根本不瞭解卻藉由話題來創造形象的公知與團體（如勵馨基金會和施明德文化基金會），更跳出來倡導全球最激進先進的跨性別立場，主張毋需任何身體改變就可以申請改變性別。面對這些突然而極端超前的主張，也只有在地艱苦耕耘議題的運動份子能夠瞭解它們可能帶來的災難後果，畢竟，即使蘊釀甚久且已有輿論支持的同性戀運動，在提出同性婚姻後都面臨了未曾預期的廣泛激烈敵意，若是還以法律權利和輿論優勢來蔑視並壓服不同意見的人群，這種對社會團結的衝擊將會引發難以預料的反挫。

另外，性別議題大幅開展的年代正是台灣政治解嚴的年代，人權話語普遍成為各種社會運動描述自身訴求時的選擇，然而，帶著「普世」光環擴散的某些進步價值（特別是常常並肩出現的「自由」「平等」）

airiti

在經歷性別政治折射後，卻形成了極為不同的權重。剛解嚴的那幾年，被壓抑的各種脈動奔騰而出，解放的氛圍不但強化了女性爭取離婚、就業、升遷、甚至身體情慾自主的正當性，娜拉出走的典範也廣泛激勵了女性對「自由」的嚮往與決心。然而很快地，1990年代後期新的社會控制逐步到位，治理格局也同時成形，嚴峻的防範和保護氛圍反而描黑了危險與傷害的沈重。之後，隨著台灣社會逐漸加深加大的經濟不景氣與貧富差距，政治前景黯淡與社會敵意加深，主流婦女運動的性別分析也越來越強調權力差距的絕對和巨大，以及保護弱者的優先性。由於女性在這個壓迫與受害的不平等結構中被描繪為絕對受害弱勢，亟需法律和政策保護，繼續奢談「自由」就變成一種對弱者處境的無感，是與壓迫者同謀；「平等」則變成絕對的要求和最高道德價值，需要隨時隨地在所有情境中被驗證已經堅守。一個用「平等」來挫折（甚至限制）「自由」的女性主義於焉浮現。

上面看似是自由主義理論常見的自由與平等的價值之爭，兩者也經常被直接用來對應階級、性別資源的優勢（傾向自由）與弱勢（傾向平等）之分，但是教科書或教條的靜態簡化不足以分析社會內外從群體到國家與國際之間的權力接合變化。在分析台灣社會時，更加不能忽略從過去至今的外部影響，尤其是西方國際對性別運動的政治與知識影響。例如，與上述「進步程度競賽（追求與國際同步）」和「價值權重不等（平等重於自由）」同時並行的是，台灣在以國際為範圍的法理女性主義撐腰之下發展出一種制式的性別權力分析，不但堅持「性別」是最根本形塑社會權力差異的因素，也相信男性暴力是性別關係的核心形態。

這個發展有其清晰的西方源頭。1985年非洲奈洛比世界婦女大會之前，非歐美世界的婦女團體就算提到婦女和暴力的議題，都是放在國家發展、社會正義、世界和平的大脈絡裡討論，認為性別暴力有其結構的、軍武的、國際的激化因素；可是來自歐美的婦女團體卻越來越主張採用「歧視」、「平等」和「權利」等等抽象理念來把「性別暴力」

airiti

凸顯成為一個獨特但是普世而且急迫需要處理的現象。1990年代末蘇聯解體，後冷戰權力佈局展開，CEDAW（《消除對婦女一切形式歧視公約》）於是跨國召開世界級會議，組織起龐大的NGO群體，積極把女人承受的暴力描繪成根本而核心的人權議題，強勢要求各國按照國際公約確實修法立法，設置同樣的政策和架構，以保障／保護女性及兒童的人身安全。最近兩年以影視名人為先鋒的#MeToo運動更進一步加快了將性別議題聚焦於特定性罪行（如性侵害、性騷擾等）的趨勢。由於受害者主要是女性，這些罪行很輕易地被女性主義理論歸因於性別關係的普世結構，被描述為男性陽剛的核心性質與典型呈現。這種特別在知識女性間逐漸普及且深化的「性別成見」以及對男性的「歧視和刻板印象」，透過社交媒體和大眾媒體的擴散震盪，使得**大眾對女性和男性的性別認知與想像越發狹隘而固定**，也已經不意外地引發了自認低層而受害之男性群體的不滿與抗拒。

性別分析的普世化還帶來另外一個問題。在目前性別平權的流行話語裡，「女人」這個概念範疇直接就被套用以統籌不同社會不同情境裡的所有女性人口，認定她們都同樣面臨了相同的男權壓迫處境，而且都需要趕緊走上由西方所主導制定的性別平權之路。由於這種認定的影響，非西方的我們在閱讀西方女性主義時，往往覺得自己和西方白種女人的差異只在於啟蒙的速度慢了些，但是已經在迎頭趕上，甚至台灣還驕傲地宣稱自己在性別立法上可說是領先西方的。就算讀到黑人女性主義者說女人不是鐵板一塊，就算面對台灣的女性外配、陸配、移工所普遍承受的差別待遇，我們卻不覺得自己在族群平等的正義議題上是局內人，不覺得台灣有著嚴重的族群問題，反而覺得自己對多元開明話語的擁抱就足以和任何西方白種女人平起平坐。

許多平權女性主義的發言都像這樣，在普世的立場上代言全體女性的位置和利益：「平權」這個概念本身就預設了「所有女人」都有平等的權利。然而，普世語言往往只**是政治語言，甚至是法律語言，而不**

airiti

是知識語言。當從普世位置上的發言超越了「呼召主體」的目的而成為一種絕對的道德判準時——也就是**當普世的論述變成普世的價值時——其權力效應就越發明顯了**。

事實上，這種普世往往有著國際政治作為支撐。各種媒體操作、國際公約、跨國NGO、全球風潮所形成的，不是一般的普世，而是**有國際力量支撐的普世，背後則往往是特定的西方意識形態以及政治利益**。例如人口販運議題反映了西方國家憂心第三世界人員及不法物資會借著全球化而流動到西方；國際或西方資助的愛滋、性暴力、家暴、同性婚權等等項目則積極左右了在地性別NGO組織的工作方向。理論上，許多國家所謂的「公民社會」是隨著市場而成長起來的自主力量，但是實際上，公民社會及其所宣稱的普世價值（如民主自由平等）背後往往都有著所謂國際力量的選擇性支撐。仔細檢視各地發生「顏色革命」的緣起脈絡和擴散，就可以看到國家地緣政治與國際媒體力量涉入所謂「全球公民社會」的諸般操作。

以國際強權來支撐普世理念，並不是今天才發生的：女性主義本身就誕生於19世紀殖民主義時期，是當時的文明開化話語，宣示西方國家已經是現代文明國家，因為它們的婦女都可以爭取（實際上當時還沒有爭取到）平等地位了。另外還說「國家的文明現代程度可以由其婦女地位得知」，以此界定非西方世界的野蠻或半開化，以及西方國際強權征服非西方世界並將其文明化的正當性。不過，到了1960年代，這種性別普世話語和國際力量的連結就沒有那麼強烈。第二波女性主義就像當時西方的學生運動、反戰運動、民權運動一樣，是西方危機的產物，被西方社會本身的內部問題所盤據，有著反主流文化的傾向和實踐，因此沒有被美國的對外宣傳機器所傳播。冷戰以及前殖民地國家獨立後也多半有些反西方情緒，而親西方的軍政府國家則因為出於傳統的威權而不樂見並且拒斥西方的影響，所以這個時期的西方女性主義最「不國際」。西方雖然也有馬克思主義的女性主義、社會主義的

airiti

女性主義，但是因為冷戰的隔絕以及新左派的反蘇聯情結，西方對真正現實的馬克思主義或社會主義的婦女解放實踐（例如中國大陸的前三十年）所知甚少。我們1990年代做研究生時研讀馬克思主義女性主義，仍然是讀恩格斯的家庭私有制和國家起源理論，或者馬克思主義對家務勞動的辯論等等，在今天台灣性別研究的課堂上也是如此，彷彿中國大陸的前三十年實踐根本無關緊要。說白些，中國大陸前三十年整個婦女解放的歷史經驗，在國際的知識積累和流通上都是被忽略的，或者說，在普世女性主義的視野裡是被否認、被排擠的。

此刻，第二波西方女性主義的後續發展隨著全球化的趨勢開始「自居」全球婦女最先進的位置，自命其理論可適用至全球，而且這種普世理論從1990年代開始就有了所謂國際力量的支持，伴隨著「全球治理」的發展在各國推動性別立法。目前，不管來自國際壓力或者在地慾望，「設置法律保障弱者」的權利話語——也就是我們所知的性別平權話語——已經成為主流意識。**這種法理化、權利化的趨勢，使得女性主義漸漸趨向政治化、管理化，對知識的耕耘反而沒有興趣**。畢竟，男性壓迫和性別平權現在都是已知的結論，知識的政治任務變得很簡單，很容易預測，或者說，已經徹底的意識形態化了。在知識單薄簡化的情況下，婦女受壓迫的現實不經思考就可以直接轉化為強大的受害意識，然後形成輿論的壓力來敦促立法修法或懲治加害者，也因此更強化了法理化趨勢的急迫性和正當性。遺憾的是，儘管保護主義的法律途徑已經顯出了很多問題，中產階級婦女興起的時刻仍然會擁抱一種好像繞不開的階段論，堅持中國仍是「男權強大的社會」或者「封建餘毒」因而堅持繼續走法理化的問題道路。

面對國際或跨國力量的強大普世計畫，我們需要防禦性地堅持：**沒有任何一種普世價值（不管是性別平等還是兒少保護）可以獨佔優先位置，更何況這種獨佔優先還往往是用暴力和霸權來達成的**。例如當前西方國家對伊斯蘭的女性與同性戀問題又恢復了文明開化的語言，

airiti

還加上以人權外交作為武器，甚至動用「武器的批判」。又例如台灣在網路發展初期的2000年代就以「保護兒少」為名進行網路文字獄，形成對網民性交際和性言論的寒蟬效應；[9]現在「性別平等」則被無限上綱，罔顧國情世情人情，在性騷擾、性侵害、性霸凌、性糾纏等等議題上都形成政治正確的一言堂，不但排擠、更致力於消滅不一樣的觀點和立場。

從這些近期的發展看來，特定價值和理想的普世化，特別是和國際優勢文化的連結，顯然已經構成一個急切需要抵抗的強大態勢。而我們對文明先進的莫名欣羨和渴望更是一個需要被歷史化、脈絡化、而加以深刻反思批判的情感。這也是我在台灣性別平權向著性別治理前進的過程中得到的最深刻提醒。

【第三輪回應】

戴錦華：因為種種個人的原因，令我感到我必須接受現在所在的位置，這麼說，趙剛肯定要把我視為冷漠的大陸人之一。其實我也是在種種今天學院體制的狂奔中自顧不暇，一旦坐在這兒，認真地回應起來，立刻感到遭遇挑戰，因為台社的這些朋友們帶來的是一種非常坦誠、豐富和深入的思考，而背後是一個立足於台灣本土、同時又重新放置台灣本土的思考。我試一試做些回應。趙剛老師作為召集人一開始就說他希望兩岸問題和平解決，但和平解決的希望漸漸遠去，他產生了這種體驗，不知道是不是與某次聚會有關，那天我也在場，一直有人在他面前講武統的可能性（笑）。談這個問題可能牽涉到兩個層次，一個是在大的地緣政治格局中，包括在中國內部政治的動力學結構當中，兩岸問題顯現了前所未有的緊張感。另外一個，是個體經驗

9　參見何春蕤編著（2018）。

airiti

層面的冷漠感。剛才瞿宛文老師說我好久沒來台灣了，我回答說理由很簡單，沒有人請我。冷漠感似乎是雙邊的，此前我好像每年要在若干個不同脈絡的台灣邀請中做選擇，這些年來突然相互沈寂了。趙剛老師一開始就把討論定調在真切的現實情境下，甚至是要求我們每一個人對自己置身社會生態做出回應。

同時，看到台社的朋友，我們的同代人，我們走過的風風雨雨也風風火火的大半生，我會感慨，一邊是生命的回首，但另一邊——我不知道大家有沒有同樣的感覺——我們也開始被新時代主流的力量所拉扯、所推擠，有某種程度的將要滑出軌道的感覺。多種力量促成了今天這次會議，分享來自台灣的朋友回首自己的知識道路。

我想從幾個角度做一些粗疏的回應。其一是整個討論定位的清晰的歷史語境與現實參數，其間的張力和危險；台社的朋友們帶給我們的是置身台灣的思考。但我自己的感受是，其意義不只限於台灣，更準確地說，來自台灣的思考顯現了我們今天共同面對的知識的緊張、社會的挑戰，以及我們對自己的身份、位置，以及我們對社會的可能的功能角色的反思，這是知識人共同處境的一個側面。

我就不一一舉例回應了，各位老師的發言都觸及到西方普世價值、西方理論、尤其是西方的左翼批判理論，如何內在形塑我們的自我，如何形塑我們的現實意識和理論立場……，而趙剛老師站出來說我們要承擔歷史的責任，甚至是歷史的罪責。我沒有這麼痛切，但畢竟回顧從1980年代、1990年代中國，直到21世紀的今天，我也經常用「難辭其疚」這四個字來自況。在我自己參與過的全部歷史進程當中，從未有過先見之明，唯一可以自許的是：好歹還有點後見之明——在事情發生後，還有點反思的勇氣，或是說反思的內在動力。

這便帶出了我如下的思考：如果我們試圖懸置那種長期影響我們的西方的批判理論、政治正確立場，那我們還剩下什麼？我們該如何重新面對歐美批判理論和冷戰格局召喚和形構的、作為第三種力量的

airiti

新左派，以及全球在1960年代，即裹脅我們於其中的民族解放運動、第三世界運動、「萬隆精神」以及中國在那段歷史裡所扮演的特殊的角色。當我們回首形塑我們的所有力量，我們曾享有的知識譜系仍然是清晰的、難於簡單否定的。

今天，當我們開始反思，我們不可能不面對另一種可謂之自我殖民的歷史、文化經驗。我自己更喜歡用後佛朗哥時代西班牙學者的用詞——內在流放。這對於大陸來說，對沒有經歷直接殖民的大陸中國人來說，我感到，更清晰的，是某種文化自我的內在的自我流放的過程，我也曾描述為：勝利的失敗者，認賊作父／指父為賊和反認他鄉為故鄉。這一切表現在流行文化、公眾常識和情感方式之中。我通常講這種話題的時候，女性主義者會質問我誰是父，誰的父。但我暫且擱置這類問題，如果有時間的話，在我回應何老師的精彩演講時再談性別問題。

而且，對我來說，在中國的歷史和我們的現實之間，或者叫中國的前現代和現代之間，還間隔著魯迅，間隔著魯迅的「眼鏡」，間隔著他對前現代中國歷史毀滅性的概括和批判。我也會說，在中國確立自己作為現代民族國家之際，付出了全部前現代歷史以為代價，用以開啟現代歷史。這曾是一個真切的痛楚的選擇。汪暉肯定是會反駁我（笑）。某種程度上，這是所有後發現代化國家遭遇的、某種真切的歷史絕境中的狀態。那麼，當我們今天去反思這種狀態的時候，歷史會留給我們的是些什麼？我們打算建構的又是什麼？或者，那將成為我們的工作方式與行動動力的東西是什麼？

所以我在這兒想做一些小小的區隔，從經驗，特別是我的台灣經驗出發去討論這一問題。

1990年代中期我開始去台灣，很頻繁，每次去都盡可能多駐留，其中一個最為正面積極的經驗，是在我和台灣朋友之間顯現另外一個層面的連接，不只是學院，不只是知識生產。那是冷戰年代的紅色脈

airiti

絡和紅色歷史，特別是在對社會主義的想像、社會主義的認同間的連接。我一直在說，這也是我最早選擇並堅持文化研究的內在動力之一。

我記得許多次從台北去美濃。那時的美濃，是台灣社會運動的基地和前沿。記得在美濃，會在社區大學裡講課，大家會徹夜長談，美濃的朋友待我以「老家來人了」的熱誠。記得在某次徹夜長談之後，朋友們開車送我去台南藝術大學，分手時，他們半開玩笑地告別：告訴台南藝大的朋友，我們可以考慮建黨了。不言自明，這個黨是共產黨。

類似的邏輯、親情和連接，事實上最終為全球資本主義的階序如何替代並毀滅。而我始終相信這樣的一種認同、想像，曾不僅存在於民族國家的意義與脈絡上。所以當我們反思所謂西方理論的時候，我們該如何處理馬克思主義的全球傳播，如何處理無產階級國際主義，如何處理「山溝裡出了馬克思主義」的中國革命實踐——這是我的個人的思考脈絡。

我是不是再次劃定了一個西方作為他者的自我？

在中國大陸的現實當中，恐怕在台灣也一樣，我們還要面對的是，當我們重新討論歷史的幽靈、馬克思幽靈的時候，不要忘記在中國文字當中，幽靈這個詞之旁還有一個詞：鬼魂，警惕種種源自前現代、階級、封建……種種壓迫性的力量，是否會以中國文化主體、中國文化自覺之名的重歸。這個時候，我們又該用什麼樣的位置、什麼樣的立場、什麼樣的方式去回應？以上是我所在個人經驗性上的回應。

然後是回應何春蕤老師。當然，何春蕤老師也介入了同樣的主題：普遍性的西方相對於本土的問題，以及在國際權力格局與地緣政治當中，我們的具體實踐可能。

我覺得這裡有兩個層次，一個層次就是冷戰終結之後，我們經歷過一段我稱之為後冷戰的時期，而我稱今天為「後冷戰之後」——這麼一個不符合英文語法表達的自造詞。在後冷戰格局中，我覺得一個非常特殊的情形就是在階級、性別、種族——一般認為的新左派批判的

airiti

三個基本坐標——之中，階級和種族基本上是被摧毀了，而性別，作為碩果僅存的一個議題、作為一個仍具有合法性的議題，被遺留下來，所以也就成為了歐美世界，以及因為種種原因成為發展中國家和地區的一個仍具有可言說、可操作、可實踐的社會議題，也可以說成了唯一一個仍具有激進性的操作與表演空間。而到了「後冷戰之後」，甚至這一空間也開始被壓縮或者說發生了形變。這個問題太大，而我最近試圖具體思考和處理的一個議題，就是全球性的關於同性婚姻的合法化；同時是所謂的腐文化以歐洲為中心蔓延，成了全球流行文化工業的新的經濟增長點；在中國，則是耽美、同人亞文化逸出Fan圈，介入主導流行文化的過程。

立足本土，我們如何應對？對我來說，一則是甯老師討論過的，所謂「同性戀的普世性」原本就是某種西方的發明與建構，且不論男女判然有別的性別結構，其自身就是中國現代化或是說西化的進程之一。但是另一邊，當我們論及我們與西方的性別文化的差異時，又必須指出的是，在前現代中國，凸顯的確乎不是男女有別，但確實是尊卑長幼有序。而在同性（當然主要指男性）性愛這個層面上，類似差異尤為突出。於是，在場的是差異而非優劣。但我關注這一問題，其重點不是在流行文化新趨向，而是在於嘗試藉此思考今日世界的結構性變化：某種意義上說，男性間的性愛可以稱為歐洲文化的原罪，在俄狄浦斯故事中，這一「罪行」甚至先於亂倫禁忌。以此為基點，是西方父權制的形成，以及奠基在父權制之上的全球資本主義階序。

追問的是，當今天，這塊基石被抽掉的時候，今日資本主義和父權制的關係是否已然改變？無需借助父權制卻依舊階序森嚴（封閉且愈加森嚴）資本主義的文化合法性是什麼？這是否意味著資本主義的政治經濟結構的內在變異？或者，這是資本主義全面危機的一個徵兆？這就是我所謂的在世界性的結構中去觀察和討論我們的本土。

airiti

也是在這一層面上，類似的困境又再次出現：當我們說西方的和本土的時候，我們在什麼意義上勾勒本土？我們是否有一個純潔的本土可以回歸？何老師發言時，我回憶起最早把我引向台灣批判知識界的是鄭至慧大姐。她已離我們而去了。她是台灣最早婦運的倡導者、實踐者，也是婦運平權修法的參與者。她曾告訴我說，早期台灣婦運的每一次修法都事實上參照中國大陸的民法，參考中國大陸的婦女狀況，她講到她們參考有關女性的中國大陸法律條文，設定一個修法目標，然後在歐美尋找一個名義上參照，然後聲稱她們所參照的是歐洲發達國家的範例，如此獲得合法性，推進修法。她曾具體談到每一次修法的進程。

類似進程是西化抑或本土化？我不想用不同的普世價值或不同的全球化這類修辭來表述問題與可能性，而想追問，在實踐層面，我們如何基於21世紀的本土與全球現實去開拓新的可能性，而不是在一種和主流邏輯相對抗的回返的邏輯中去尋找我們的可能性。

我想對鄭鴻生老師做的一點點回應是，鄭老師討論了安德森的理論在台灣是怎麼被用作一種台獨運動的支撐性理論。我記得我帶同學在讀書班上讀這本書時，有一個同學問及《後記》。我方才驚訝的發現，當時刊行的是台灣版，出版時連台灣的《後記》一起搬運過來了。《後記》的最後一句話是，我們要用安德森的理論去建設我們美麗的台灣。這幾乎帶有荒誕感。

這是我第一次「現場」獲知安德森逆用的例子。在非西方世界，西方理論的傳入，由某種批判性理論轉變成一個建構性論述，其實是非常普遍的現象。我們透過這些理論發現了權力結構、發現了壓抑結構，發現民族國家的「神話」，而後將其轉換為某種建構性的權力實踐。這是一種極具反諷性的文化事實。如何反身類似社會文化進程，是今天頗具急迫性的工作。

我自己花了很多精力在做1960年代。我認為全球六十年代的真正

airiti

的主場是發生在第三世界，故事是從第三世界發生。歐洲、法國1968年是全球六十年代的尾聲和回聲，而在這裡，涉及的不僅是第三世界的問題，同時也是國際共運和無產階級國際主義的歷史和實踐。法國1968年是阿爾及利亞戰爭的回聲，而阿爾及利亞戰爭是越南戰爭的回聲，阿爾及利亞戰爭中許多獨立運動的領導人來自曾駐紮越南的法國非洲軍團，他們在越南戰俘營裡獲得了共產主義教育，他們由此獲知的不僅僅是殖民地人民可以獨立建國，而他們的行動也同時是被壓迫人民革命的一個脈絡。我以為反思西化、自我殖民化，意味著我們如何重新去形塑、疏理和認清我們的知識和記憶譜系。

我說的太多了。我們還有15分鐘，咱們就開放提問，或者開放其他朋友們之間的對話。汪暉要反駁嗎？

汪暉：那個我沒聽明白。我先說鴻生剛才講安德森這本書很機巧這件事吧。大陸後來出第二版的時候，請我寫個序言，用的就是這譯本，這譯本沒改，還是有問題。我後來寫的序言，指出了這書本身也是有問題的。剛才戴錦華說的其中有一個是歷史的問題，鴻生剛才也講中國歷史上的國家型態，或者某一種民族型態的形成，其實不只是中國，很多地區都非常早，並不能說它只是印刷資本主義的產物；已經有很多人提過這個問題。另外，在殖民主義的問題上也不都像安德森描述的那樣。

然而，安德森有一個我覺得是跟今天兩岸有非常密切關係的重要出發點，那就是對社會主義作為一個探索的懷疑。他是馬克思主義者，但他是馬克思主義當中的異類，很多歐洲馬克思主義者對他這本書是有很多批評的，可他的這本書本來的目的並不是後現代的，安德森總的傾向是支持民族主義，他最早的同情是民族解放運動，但是到1980年代發表的時候，正好是後現代開始崛起的時候，標題中的「想像的」一語常讓讀者從後現代與解構的角度對這本書加以解讀。所以他基本的語境，以及接受他的語境，就發生了一個轉化，這我覺得這個很重要。

而他另外的一個背景是中越戰爭。之前的柬埔寨危機讓他把整個社會主義問題重新貶回了民族主義問題，於是過去的20世紀革命運動裡曾經作為一個跟民族主義有非常深的關聯，是通過它尋求新的道路的東西，在他這兒基本上不存在了。這個思路跟1980年代的大氛圍有很大的關係，因為不僅僅是他，比如說霍布斯邦也是這麼看，他說20世紀社會主義與資本主義的鬥爭根本是一個幻覺，頂多只有啟蒙和反啟蒙的鬥爭。我們都記得這一套論述，你可以看到與這一套論述相關的是，在社會主義失敗的陰影籠罩下，對社會運動和社會衝突進行重新解釋。這實際上是第一輪的去政治化的過程，是在後現代的框架下去政治化的過程。

這個問題我覺得在今天還是得重新提出來。不提的話，台灣的兩岸問題，好像現在變成都是台灣一面的問題。這當然是兩岸之間互動的結果，但會造成這個結果的一個重要脈絡確實是對原先20世紀社會主義運動——我說的尤其不同於19世紀歐洲社會主義運動——以及對第三世界探索新的、自己的道路的努力、所做的政治選擇的否定。這種否定造成的政治後果，投射在民族問題上、認同問題上，以及其他一系列問題上。

這導致出來的問題是：由於在知識和價值觀問題上，逐漸失去了最基本的方向感，因此談論統一問題也就沒有了政治性，沒有了我們在20世紀討論問題的那種政治性；越來越不清晰。我還是覺得兩岸問題不可能迴避這個問題，因為台灣也好，乃至香港也好，坦白說他們對大陸的反抗，或說是抵制，是嫁接在反共意識形態最基本的框架下，而這是必然要忽略歷史變化的。當然，這個框架跟大陸內部的演變也有關係。

我們看西方的研究者，包括西方左翼的很多研究中國大陸的、研究中國變化的，在1980年代以後開始右轉，當年的極左派變成了極右派，很多很多，大部分都變了。在「文革」之後，中國暴露出的問題和

airiti

對自身歷史的自我否定，對人們產生的影響是巨大的。這個意識形態底色的問題是回避不掉的，統獨是表現出來的問題，而背後的否定是跟對這個時期的第三世界社會主義經驗的否定是綁在一起的，而這裡所指的社會主義，不光是社會主義，而是連結民族解放運動和社會主義經驗兩者的運動。

我順道也提出一個想法。我們都知道對安德森的其中一輪批評是後殖民主義者提出的，比如帕沙．查特吉很著名的寫作。但我今天越來越覺得這個批評本身，也蘊含了極大的問題，因為我們無法在後殖民論述的格局裡，對第三世界所遭遇的困境與殖民主義做出深度的關聯，結果在很多層的政治意義上，變成了對解放運動的否定，或在政治上給了它一個越來越負面的判斷。這個判斷在今天既不能夠承認第三世界的很多地區真實獲得的進步，也無法認知新的世界關係，包括中國在世界中所扮演的真實社會角色的問題。提出這一點並不是否定民族解放運動和社會主義運動的危機、困境甚至大量悲劇性的現象，而是建議我們將這段歷史重新納入思考框架，否則無法形成理解當前危機的歷史視野。

我舉一個簡單的例子，中國在非洲的爭議非常大，到處都是爭議，指責最多的是用殖民主義、新殖民主義，甚至新帝國主義論述。這些論述來得很快，沒有人分析看看這些概念能不能真正的使用。我並不是說中國一定沒有問題，而在於這些範疇不能作為分析性概念使用，因為一系列構成殖民主義的那些歷史條件，在20世紀民族解放運動中發生了轉變。這樣才能解釋新的進步和困境在哪裡，而不是重新套用這類19世紀的概念來描述中國與非洲的關係。這些問題我覺得對於所有地區的知識分子都構成挑戰。

我舉個簡單的例子，第三世界的民族解放運動很重要的結果是主權架構。這個的出現使得19世紀舊式殖民主義的基本模式不太可能重

airiti

複。這不是哪一個單一國家單獨發生的狀況，而是這個地區發生大的政治轉變造成的後果，是一定歷史條件下的結果。

所以我說不用這些概念，不是說不要檢討現實當中的問題，而在於太輕率地使用這些概念範疇本身，恰恰標誌著理論的失敗。我們長期以來習慣於在這一套理論脈絡下輕率使用這些範疇，以為可以幫助我們分析這些現實，但事實上不但不能幫我們分析，反而是遮蔽和扭曲了通往現實的途徑。我覺得這是一個很重要的問題。

今天討論這些知識問題，好比講洋左的問題，其實並不是針對西方的批判，而是討論我們所具體面臨知識困境的問題。也是在這個意義上，它確實不只是一般的意識形態批判問題，這涉及在評估過去陳舊歷史經驗之外，還有一個重新思考的向度，把歷史變遷，尤其是20世紀主要發生在非西方世界的社會變遷和一套我們重新總結的知識結合起來。重新思考這一套新的範疇，對我們今天到底提出了哪些挑戰和意義。我覺得在這一點上是一個問題。

是在這個脈絡下，我接著鄭鴻生剛才講的安德森的那本書。對所謂民族主義問題的討論，我看到在台灣，也把查特吉的那一套拿進來了，也搬了後殖民這一套，最後的結果差不多，沒什麼區別，在美國差不多，到台灣也差不多。我經常這麼覺得，坦白地說，我覺得差不多，我覺得什麼保守、自由、後現代都差不多。弄到最後全差不多，就是歷史知識跟歷史之間的關係，從來沒有建立過真正的反思性知識，所以才會出現這個現象。

說到查特吉和安德森，他們二位的論述確實有對比性，這裡面有真實差異，可是換了一個語境似乎又差不多了，因為那個論述很快就又變成了跟中國大陸的關係，很快就與新殖民主義接上來了，於是所有的論述都把歷史性給抽掉了。我覺得這一點是我們目前碰到的知識問題中最根本性的問題。

今天這一場「回首我們的知識道路」的討論，重新提出的是知識的

airiti

問題，這是一個很深刻的問題，因為知識的問題牽涉到怎麼去分析我們自己的道路，就是歷史道路的問題；知識跟歷史之間重新形成一個新的關係，形成歷史分析。我個人覺得早前，比如說剛才舉到的費孝通跟陳翰笙，或著他們的那個世代，他們對知識和歷史的關係，的確是圍繞著歷史問題持續爭執著的，例如中國社會性質的問題在1930年代發生辯論以後，這個辯論確實是在具體實踐裡不斷地被推進。

舉到陳映真的例子，我第一次認識陳映真，其實他就提了這個話題。1994年他從韓國回來，我印象最深的一段話，就是他說他1994從韓國回來，發現韓國知識界有討論社會性質的論戰，但台灣沒有，然後他說大陸也沒有。至於陳映真自己的觀點以及具體的分析，它的對錯可以檢討，但有一點，他用的語言很舊式，我們都知道他用的是比較傳統的、經典的馬克思主義論述，但他的長處確實是不斷地回到歷史裡面去檢討問題。

比如說趙剛今天講忠孝，竟然在陳映真這樣的一個馬克思主義者的語言裡，突然把忠孝問題變成他的中心問題。這是他對歷史追問的解決，不是一個舶來的成果，從任何地方舶來的知識的結果。要反覆講知識跟歷史之間的關係，因為再先進的知識到了歷史關係當中不經過幾次的糾纏就出不來東西。最後，回答戴錦華的話，這就是魯迅的經驗（眾人笑聲）。

崔之元：我也接著汪老師的話繼續。剛才汪老師說了安德森，還有霍布斯邦，他們都對社會主義有很大的懷疑。但我不知道大家注意到沒有，2013年安德森把以前出的一本書《三面旗幟下》（*Under Three Flags*），又出了新版，副標叫做「無政府主義與反殖民想像」[10]，指出了第三世界反殖民傳統裡，有很多不是傳統的馬克思主義者。所以我其實

10 書全名為《三面旗幟下：無政府主義與反殖民的想像》（*Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*）（2005），後更名為《全球化的時代：無政府主義者與反殖民的想像》（*The Age of Globalization: Anarchists and the Anti-Colonial Imagination*）（2013）。

airiti

不在乎這個人是誰，可能是費孝通，也可能是蒲魯東，這個人具體在什麼地方不重要，關鍵是對問題的思考的深度。一個問題，比如說工業化，它本身和它的具體情況，在很多方面都是有類似性的，甚至包括後進國家或所謂第三世界和第一世界。它們之間當然有不同，但我們要看到很多的共同。

何老師剛才講的台灣婦運與國際條約的關係，我認為這並不只是第三世界的問題。我認為最明顯的一個新案例就是英國脫歐。美國憲法第10條修正案被認為是人權法案，但英國既沒有成文憲法，也沒有權利法案。英國直到1990年代才通過歐洲人權公約，於是在英國本土法院可以根據歐洲人權公約起訴侵害人權的案件。現在脫歐的論述之一就是說歐洲人權法案破壞了英國的主權。所以我的意思是說這不僅是第三世界的問題，但第三世界的一些反動勢力會過度強調這種區別。

我6月初剛到台灣去開了一個會。很多人跟我說了一個現象，原來人們都以為太陽花運動已經說明台灣青年完全沒有希望了，但是這次我去發現，當然這看怎麼分析，很多中學生現在直接申請大陸，到大陸上學，越來越多，而且都是台灣特別好的中學的——這個事情有多少意義是可以討論。我說的意思是說即使出現了太陽花，我們也不能把青年理解為被扭曲的、被誤導的；他們也是有自主性追求的。

為何我這次紀念馬克思文章裡頭特別強調1848年革命，共產黨雖然也敘述1848年革命，但我們對1848年革命缺少真正的研究和瞭解。這篇文章雖然很短，但我用了大量參考文獻，關注了1848年的馬克思、蒲魯東與托克維爾這三人。比如托克維爾是外交部長，他是路易．波拿巴的外交部長。《路易．波拿巴的霧月十八日》這本書非常流行，但是我們很少理解路易．波拿巴的歷史背景是什麼，比如我們不知道，事實上路易．波拿巴想把總統任期延長，但法國議會沒同意，但托克維爾說不同意不行，不同意可能會搞政變。而那普選全是路易．波拿巴所主張的。如果我們不把這些東西搞清楚，只是要來揭櫫

airiti

馬克思主義的主張，馬克思主義將會限制我們真正的所謂左翼的想像力，反而實際會成為一個保守反動的力量。

戴錦華：由於時間早已超過，我作主開放一個問題給坐在外面的朋友們，大家一直都沒有機會說話，如果你們想當面問台社的老師們趕快，機會只有一次。我現在開始倒數計時。居然沒有。我宣佈大會勝利結束。

參考書目

中文書目

艾森斯塔特，S. N.（Eisenstadt, S. N.）。2006。《反思現代性》。曠新年、王愛松譯。北京：生活・讀書・新知三聯書店。

卡維波。2016。〈「中國作為理論」之前〉。《台灣社會研究季刊》102（3月號）：257-284。

台社編委會。2004。〈超克後威權，邁向公共化——民主左派論述的初構〉。《台灣社會研究季刊》53（3月號）：1-27。

安德森，班納迪克（Anderson, B.）。2010。《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（新版）。吳叡人譯。台北：時報出版。

杜維明。2001。《東亞價值與多元現代性》。北京：中國社會科學出版社。

何春蕤。1994。《豪爽女人：女性主義與性解放》。台北：皇冠。

———。1997。《呼喚台灣新女性：豪爽女人誰不爽》（編）。台北：遠流元尊。

———。2006。《動物戀網頁事件簿》（編著）。中壢：中央大學性／別研究室。

———。2017。《性別治理》。中壢：中央大學性／別研究室。

———。2018。《援助交際在台灣》（編著）。中壢：中央大學性／別研究室。

柄谷行人。2015。《帝國的結構：中心・周邊・亞周邊》。林暉鈞譯。台北市：心靈工坊。

財團法人台灣民意基金會。（2018年3月19日）。《2018年3月全國性民意調查摘要報告：內閣改組、兩岸關係與總統聲望》。財團法人台灣民意基金會。<https://www.tpof.org/wp-content/uploads/2015/10/3月記者會書面資料V2記者會後修訂.pdf>（上網日期：2018年10月20日）。

陳映真。2001。〈忠孝公園〉。《忠孝公園》，頁125-229。台北市：洪範。

崔之元。2018。〈1848年的馬克思、托克維爾和蒲魯東〉。《二十一世紀》167（6月號）：25-33。<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/media/articles/c167-201805013.pdf>（上網日期：2018年10月20日）。

甯應斌。2017。〈所有現代都是文明現代〉。《現代性：文化研究－應用哲學的取向》，頁v-xvii。中壢：中央大學性／別研究室。

———。2018。〈揚棄同性戀，返開新男色〉。《台灣社會研究季刊》111（12月號）：165-229。

費孝通。2012。《鄉土重建》。長沙：岳麓書社。

趙剛。2005。〈520事件：歷史上的與結構上的必然——從社會學角度剖析〉。《四海困窮：戰雲下的證詞》，頁15-27。台北市：唐山。

——。2009。〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉。《台灣社會研究季刊》74（6月號）：141-218。

——。2014。〈「小確幸」：臺灣太陽花一代的政治認同〉。《文化縱橫》（12月號）：46-52。

鄭鴻生。2000。〈臺灣的民族想像之可能及其障礙——回應班・安德森《想像的共同體》〉。班・安德森「全球化時代的民族主義想像」演講會，《台灣社會研究季刊》、時報文化主辦，4月23日，台北市：清華大學月涵堂。<http://intermargins.net/Column/zheng_hongsheng01.htm>（上網日期：2018年10月20日）。

鄭鴻生。2001。《青春之歌：追憶1970年代台灣左翼青年的一段如火年華》。台北市：聯經。

魯迅。1907。〈摩羅詩力說〉。「中文馬克思主義文庫」。<https://www.marxists.org/chinese/reference-books/luxun/01/003.htm>（上網日期：2018年10月20日）。

西文書目

Anderson, B. 1991. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism* (Revised and extended. ed.). London: Verso.

---. 2005. *Under three flags: Anarchism and the anti-colonial imagination*. London: Verso.

---. 2013. *The age of globalization: Anarchists and the anti-colonial imagination*. London: Verso.

Dussel, E. 1998. Beyond Eurocentrism. In F. Jameson & M. Miyoshi (Eds.), *The cultures of globalization* (pp. 3-31). Durham & London: Duke University Press.

Eisenstadt, S. N. 2000. Multiple modernities. *Daedalus*, 129(1), 1-29.

Ferguson, J. 1990. *The anti-politics machine: "Development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*. New York: Cambridge University Press.