

台灣社會研究 季刊

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

第七十八期

2010年6月

【專題論文——陳映真：思想與文學】

陳映真與台灣的「六十年代」／鄭鴻生

左翼青年陳映真對理想主義與性／兩性問題的反思／趙剛

當社會主義遭遇危機……／賀照田

黃哲暎和陳映真小說的歷史認知／崔末順

陳映真的第三世界：狂人／瘋子／精神病篇／陳光興

【台社論壇——體檢原鄉部落的災後重建】

重回土地：災難社會的重建／李丁讚

台灣南部原住民傳統山林經驗與現今山區開發之對話／鄭安晞

「造林」造災，「護林」護生／楊俊朗

災後民間力量在信任蕩然之叢林世界中的對抗與戰鬥／丘延亮

莫拉克災後原住民部落再生成的主體化運動／陳永龍

原住民要回到誰的家？／王增勇

台灣社會研究 季刊

1988年2月創刊

第七十八期 2010年6月出版

本季刊每逢3月、6月、9月及12月月底出刊

肇創於戒嚴時期，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。

發行人——周渝

社長——夏曉鵬

總編輯——王增勇

執行編輯——蔡志杰

助理編輯——廖瑞華

編輯委員——丸川哲史、王璿、王增勇、白永瑞、汪暉、邢幼田、柯思仁、孫歌、許寶強、夏曉鵬、夏鑄九、馮建三、趙剛、瞿宛文、Chris Berry、Gail Hershtatter（依姓氏筆劃序）

顧問——丁乃非、于治中、王振寰、丘延亮、江士林、朱偉誠、呂正惠、何春蕤、李尚仁、李朝津、李榮武、林津如、徐進鈺、陳光興、陳忠信、陳宜中、陳信行、陳溢茂、許達然、賀照田、黃麗玲、廖元豪、甯應斌、錢永祥、鄭村棋、鄭鴻生、魏玠（依姓氏筆劃序）

榮譽顧問——王杏慶、成露西、李永熾、吳乃德、吳聰敏、林俊義、高承恕、徐正光、梁其姿、蔡建仁、張復、傅大為、鄭欽仁（依姓氏筆劃序）

國際顧問——溝口雄三、蔡明發、濱下武志、Perry Anderson、Arif Dirlik

網址——<http://web.bp.ntu.edu.tw/WebUsers/taishe/>

電郵——taishe.editor@gmail.com

零售——本期每本新台幣250元

ISSN——1021-9528

訂閱——每年四期1000元（一律掛號寄出）

劃撥帳號 0587838-5 唐山出版社

10647 台北市羅斯福路三段333巷9號地下室 電話：(02)23633072

海外訂閱：每年四期 個人美金90元（航空） 機構美金300元（航空）

請匯款至 swift code: HNBK T W T P 118

A/C No: 118100101281

Beneficiary: Taiwan: a radical quarterly in social studies

發行所——台灣社會研究雜誌社 台北市新生南路三段16巷1號

聯絡電話——(02)22360556

排版印刷——中原造像股份有限公司

行政院新聞局出版事業登記證局版台誌字第6395號

中華郵政北台字第2634號執照登記為雜誌交寄

未經本刊及作者同意不得轉載

感謝世新大學台灣社會研究國際中心、國科會社會科學研究中心贊助部分出版費用。

台灣社會研究季刊目錄

2010年6月

78

1 「陳映真：思想與文學」專號導言

陳光興

【專題論文——陳映真：思想與文學】

9 陳映真與台灣的「六十年代」：試論台灣戰後新生代的自我實現

鄭鴻生

47 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

趙剛

115 當社會主義遭遇危機……：陳映真80年代的思想湧流析論之一

賀照田

183 《悠悠「家園」》與〈忠孝「公園」〉：黃哲暎和陳映真小說的歷史認知

崔未順

215 陳映真的第三世界：狂人／瘋子／精神病篇

陳光興

【台社論壇——體檢原鄉部落的災後重建】

269 「體檢原鄉部落的災後重建」專輯編按

王增勇

273 重回土地：災難社會的重建

李丁讚

- 327 昔日鬱鬱，今之濯濯：台灣南部原住民傳統山林經驗與現今山區開發之對話
鄭安晞
- 355 「造林」造災，「護林」護生
楊俊朗
- 363 不對天災無奈，要教人禍不再：災後民間力量在信任蕩然之叢林世界中的對抗與戰鬥
丘延亮
- 403 莫拉克災後原住民部落再生成的主體化運動
陳永龍
- 437 災後重建中的助人關係與原住民主體：原住民要回到誰的家？
王增勇

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

Contents

June 2010

78

1 **Editorial Introduction to “Chen Yingzhen: Thought and Literature”**

Kuan-Hsing CHEN

[THEME ARTICLES: Chen Yingzhen: Thought and Literature]

9 **Chen Yingzhen and Taiwan’s Sixties**

On the Self-Realization of Taiwan’s Post-War Baby Boom Generation

ZHENG Hongsheng

47 **Struggling In Between the Stars and the Earth**

Idealism and the Woman Question in Chen Yingzhen’s Early Novels

CHAO Kang

115 **Socialism in Crisis**

An Analysis of Chen Yingzhen’s Thoughts in the 1980s

HE Zhao-tian

183 ***The Old Garden and Park of Loyalty and Filial Piety***

The Historical Understanding in the Novels of Hwang Sok-yong and Chen Yingzhen

CHOI Mal Soon

215 **Chen Yingzhen’s Third World**

On Lunatics, Madman, Mental Patient

Kuan-Hsing CHEN

[TAISHE FORUM: Examining Post-disaster Recovery in Indigenous Community]

269 **Editorial Introduction to “Examining Post-disaster Recovery in Indigenous Community”**

Frank T.Y. WANG

- 273 **“Back-To-The-Land”**
The Reconstruction of a Disaster Society
Ding-Tzann LII
- 327 **Dense Forest in the Past, but Few and Far between Nowadays**
The Dialogues between Aborigines Traditional Mountain Experiences and
Recent Mountain Development of Southern Region in Taiwan
Anshi CHANG
- 355 **Taiwan’s Afforestation Policy Leads to Serious Deforestation, to Preserve
the Forest and Compensate the Forest Owners is the Right Policy**
Chung-Lang YANG
- 363 **No More Natural Calamities, No More Man-made Catastrophe**
People’s Resistances in the Jungle of “Re-construction” in Post-flood Taiwan
Fred Y. L. CHIU
- 403 **Subjectification, Movement, and Tribe Re-establishment in Indigenous
Area of Southern Taiwan after Morakot Flood**
CHEN Yong-Long
- 437 **Helping Relations and Subjectivity of Indigenous Peoples in Post-
Disaster Recovery**
Returning to Whose Home?
Frank T. Y. WANG

「陳映真：思想與文學」專號導言

陳光興*

Editorial Introduction to “Chen Yingzhen: Thought and Literature”

by Kuan-Hsing CHEN

* 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

從2010年回看，過去十年似乎是確立世界格局走向多元的時代：拉美地區政權左轉、東協加三的形成、中國與印度的崛起、非洲經濟持續成長、歐巴馬取代布希政權、歐盟成員的繼續增加。相較於1980年代末期，東歐、蘇聯社會主義陣營的倒台，美國強權將一枝獨秀主宰世界的「全球化」感覺結構，過去十年走向多元政治經濟區域的變化，彷彿意味著一元世界的結束。在思想上，原來已經確定、凝固的知識體系正在快速的崩解當中，信心十足的解釋框架都面臨前所未有的挑戰。處於變動的時代中，放慢腳步重新整理根植於現代歷史經驗的思想資源，成為重建現代批判傳統難以跳過的路徑之一。

2009年11月20至21日，台社同仁結合其他團體，在新竹交大開了兩天「陳映真：思想與文學」學術會議，會議宗旨是：

陳映真是二十世紀中國文學極具代表性的作家，他的小說在海峽兩岸、華文世界與東亞地區都有深刻影響，並有大量評論，雜文問世。在台灣，對於陳映真的理解是：他在政治上堅持維護一個中國的立場、反對台獨、促進民主化、在思想和文學上受30年代左翼新文化運動的影響，在其創作的40-50年間，強調文學的社會作用，追求平等的社會主義，至今仍然堅持這樣的基本立場，因而被公認為是一個獨特而有相當思想深度的作家。然而，這樣的理解固然沒錯，但是要如何更進一步挖掘陳映真思想與文學更為豐富與複雜的面向，及其內在高度的生命力，是思想界該重視的方向。另一方面，學界以往對陳映真的研究僅僅只把他歸入台灣文學或是「港台文學」的範疇，這種研究方式有其侷限，無法彰顯他的創作與思想是亞洲、第三世界在全球現代進程中的獨特體驗與思考，這種具有普遍人文價值的思想資源有待於學界深刻的分析與開展。1988年香港舉行的「陳映真的文學創作與文化評論研討會」之後，20年間局勢發生了翻天覆地的巨變，在這個紛亂的大時代中，陳映真作為普遍性思想資源的力量卻是更為顯著，無論他的人道主義與國際主義，以及第三世界的認同與關懷，都是面

對所謂資本主義全球化壓力下，更為迫切需要的精神資源。本次會議的目的在於重新開啟對於陳映真思想與文學的研究與討論，從既有的討論框架中解放出來，揭示其開放性與異質性。我們邀請各地思想界有份量的評論家、作家與學者，就其思想與文學實踐所具有的反思性內涵、與中國現代文學史之關係、對創作與思想界的影響、對亞洲與第三世界知識與精神狀況的體認等話題，展開批判性的討論。

為了落實以上的宗旨，我們請來了韓國、日本、新加坡、馬來西亞、中國大陸與台灣思想界具有代表性的朋友，組成五個場次，分別以文學史、思想、作家論壇、實踐、第三世界為中心進行報告與討論，最後以綜合討論結尾。會後，工作小組投入會議過程的整理，與會的朋友也都認真地進行文章修改工作。呈現在讀者面前的專號，是五篇已經較為成形的文章，完整的會議文集預計在2011年初正式出版，我們希望這本文集能夠成為未來「陳映真研究」的重要參考文獻。

作為會議與本專號的組織者，在進入專號文章的介紹前，想先跟讀者分享組織過程中的幾點體會：

台灣的(左翼)批判圈，除了在政治社會運動的抗爭時碰面，很少會在「沒有迫切性」的公開場合中討論問題，這個會議成了「例外」，再加上設定超出台灣的知識框架——中國大陸、亞洲、第三世界，或許為了照顧外來對台灣狀況不清楚的朋友，所以話得說的特別清楚，於是多種因素的碰撞反而形成了難得的對話空間，讓彼此之間過去沒有條件談的問題能夠公開出場，有些釐清了立場的差異，有些澄清了認知的差距，有些因此釋懷而重新開啟未來合作的空間。這些難能可貴的效應都不在會議原先的規劃之中，大概只有「陳映真」能夠創造這樣的契機，沒法複製，也就凸顯出批判圈長遠的問題。

開會的那兩天天氣都很糟，但是還是匯聚了很高的人氣，有趣的是參與會議的主力人口的年齡群是50歲以上跟30歲以下，於是會議變成了奇特的青年人聽老人講古的歷史空間——也許批判圈的承續就是

這樣發生的，也許年輕一代能夠更沒有包袱的想去理解陳映真到底意味著什麼？

體會比較深的是，長期生活在台灣以外的朋友們沒有我們的歷史包袱，丟開黨派立場，從他們自己關切的語境中進行分析，反而能夠更為「公平」地對待陳映真，打開很多我們沒有耐心也不願意理解的面向（專號中賀照田的文章是具體的例子）。越界的交互理解，迫使我們重新面對自己身上的偏見、盲點與限制，也只有在接受內外的激盪中才能走出不同的知識方式。

兩天的討論所浮現的圖像是：從1960年代至今的半個世紀間，陳映真的「主體姿態」形成甚早，雖然隨著外在大環境的變化而有反思與調整，但他的創作、評論以及各種行動與政治實踐之間卻具有高度的連續性與一致性，也因此他的政治、思想與文學沒法分開來討論，就像透過他長久以來的文學生產我們更能理解他的政治立場一樣，重新追溯他的思想形成也更能幫助我們釐清他創作的動能之所在。但是整體而言，與會者大都發現到，有關陳映真的研究才剛剛起步，要對陳映真做整體的理解與評價為時尚早，除了他大量的文字流散在各處沒有整編外，許許多多的問題都有待整理，例如：1968至1975年坐牢七年期間的歷史沒有詳細的研究；1990年代至今人間出版社的大量出版品，特別像是政治經濟叢刊對90年代以後的台灣研究造成深遠的影響，也沒有分析與研究；除此之外，陳映真從80年代後積極的政治參與（中國統一聯盟、政治受難者組織、勞動黨、東亞冷戰與國家恐怖主義會議等等），乃至於他在中國大陸的活動，都沒有研究，期待未來有更細緻的研究工作能夠慢慢展開。

為本專號開路的文章是鄭鴻生的〈陳映真與台灣的「六十年代」：試論台灣戰後新生代的自我實現〉。這篇文章讓我們看到在60、70年代之際，當思想界把眼光往外看的時候，陳映真透過小說與評論直接與身邊的現實世界發生關係，從而與不分政治立場的知識青年的心靈

相遇，成為戰後一代知識分子追尋「自我實現」的重要思想與精神資源。以陳映真為媒介的那一代人透過各自與群體的不同實踐方式，在爾後的台灣社會發揮極具擴散性的影響，持續地播下社會意識的種子。鄭一文的重要性在於他找到了方法，把看似無關的保釣、民歌、現代舞、新電影勾聯在一起，為台灣當代的思想與文化史不同的實踐場域初步地聯繫建立起內在關連；同時也為本專號提供了較為寬廣的歷史脈絡。

趙剛〈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〉一文的寫作動力在於當下重建左翼文化，而60年代無論思想與實踐都處於相對孤立的陳映真，必須在隱諱與困惑又不失真誠中存活，反而使得他的創作中留下豐富創造力與複雜性的思想，在今天成為極具解放能量的資產。以左翼男性如何面對（女）性與理想主義為分析的主軸，趙文相當有耐心地、細膩地將文學文本、作家的思想與外在歷史世界建立起有機的關係，不僅讓我們看到處於60年代前女性主義運動期的左翼青年對於性／別問題的思索，也解開了長期以來讀來文學性甚強但是語焉不詳的關鍵篇章的謎，如〈蘋果樹〉、〈永恆的大地〉、〈祖父和傘〉等。這篇開啟「青年陳映真」研究新視野的文章，值得（也必須）放慢腳步細心閱讀，希望能觸動讀者更為大膽敏銳的想像力。

賀照田的〈當社會主義遭遇危機……：陳映真80年代的思想湧流析論之一〉集中在80年代的陳映真，關切直指難以跳過但是不易討論的問題意識：歷經60、70年代具有高度爭議性的文化大革命、70年代末期開始的改革開放與資本主義世界重建關係，以中國大陸社會主義實踐為理想與精神寄託的陳映真，如何反思、面對與調整自己的思想、立場與方向？面對這個尖銳的問題，而陳映真本人又不曾有系統地提出社會主義危機對於他個人所造成根本性的痛苦與影響，賀照田展現了他長期積累思想史研究的功力，繞道而行，從細讀他80年代初

期到中期的各種文字(包括創作、雜文與訪談)與實踐中去挖掘、聯繫出陳映真所調整的方向：在民族主義問題上，思想重構的方向是以歷史的中國人民為認同主體來俯視黨國體制；在理想主義的問題上，是以回歸生活與生命價值中的愛與希望的信念(包括對於宗教的重新定位)在具體實踐中前進。這篇文章雖然以陳映真為分析對象，但是所觸及的是廣泛左翼份子共通的問題。

相較於前面三篇文章面對的是早期與中期的陳映真，崔末順的〈《悠悠「家園」》與〈忠孝「公園」〉：黃皙暎和陳映真小說的歷史認知〉處理的是陳映真近期的作品，將專號的視野拉出中文世界，與韓國代表性作家黃皙暎相比較。黃、陳兩位作家在80年代末起開始交流，都是東亞文壇長期最受重視的思想型作家，也都有相當強烈社會實踐的動力，確實具有對於他們思想的比較分析才能提出新問題的可能性，而有知識能力對他們進行對照的研究者實在很少，崔末順教授是極其少數能夠跨越韓、日、中文限制的學者。她的文章透過敘述分析比較兩個作品所呈現對於歷史不同的認識，不僅替陳映真研究打開了比較研究的視野，也是「東亞文學」研究的具體實踐。南韓與台灣有高度近似的歷史—結構經驗，陳映真本人對此有充分的認識，自1980年代中期起他多次進出首爾，在東亞連帶運動過程中，南韓一直是他在思想上長期的參照點。期待兩地批判的思想界能夠承襲黃、陳二位作家所開啟的交流之路，彼此之間能夠有更多的互動與參照。

陳光興的〈陳映真的第三世界：狂人／瘋子／精神病篇〉初步整理了陳映真70年代以降對於第三世界的主要論述，而後追溯他早中近期文學作品中有關精神病的書寫。陳文試圖指出：陳映真第三世界的認識、理解與認同的基礎，就在於他作品中所體現台灣歷史社會中存活的主體的精神世界，因此他的文學提供了內在於台灣經驗理解第三世界的契機。這一個內在、同時也具有延展性的國際主義視野的建立，促成了80年代中期以後陳映真所推動的第三世界的思想連帶，包括像

《人間》雜誌在台灣內部所喚起的人道主義關懷。在新自由主義全球化的語境下重讀陳映真，就是在抗拒扁平化與去歷史化地理解當前世界，而保留、承繼與打開第三世界的眼睛，正是要在知識與政治實踐上找到批判思想界的自我定位。

「陳映真：思想與文學」專號的出版，是台社同仁認真研究前輩思想者的初步努力，我們由衷希望陳映真先生及家人能夠在病房中感受到些許的溫暖與祝福，也期待我們自己能夠繼續做出更具深度的陳映真研究。

（2010年5月）

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*

鄭鴻生**

Chen Yingzhen and Taiwan's Sixties

On the Self-Realization of

Taiwan's Post-War Baby Boom Generation

by ZHENG Hongsheng

關鍵字：陳映真、六十年代、戰後新生代、世代、自我實現、現代民歌

Keywords: Chen Yingzhen, the Sixties, Post-War Baby Boomer, Generation, Self-Realization, Modern Folksong

收稿日期：2009年11月4日；接受日期：2010年3月9日。

Received: November 4, 2009; in revised form: March 9, 2010.

* 本文原發表於2009/11/21-22在交通大學舉辦的「陳映真：思想與文學學術會議」，2010/3/6修訂完稿。感謝會議現場的回應與兩位匿名評審人的修改建議。

** 服務單位：自由寫作

E-mail：hscheng@ms14.hinet.net

摘要

對陳映真的歷史位置，直到今天一般都還從他對台灣青年的左翼影響與旗幟鮮明的中國統一主張來評價。本文則擴大視野，試圖以超越左右與族群的觀點來重看六十年代陳映真的時代意義。六十年代是接受國民政府普及教育的台灣戰後新生代的成長期，是台灣在歷經肅殺的1950年代之後的文藝復興與思想解放時期，又逢全球性的青年造反運動。這些因素促成台灣戰後新生代在六十年代開始進行一場深具時代意義的世代自我實現，在各個面向影響到此後三、四十年的台灣。陳映真正是其中的領頭者與代表者，成長於斯時的不少台灣知識青年受到陳映真小說的感動與影響。本文並指出在沒有任何意識形態可以壟斷主導的六十年代台灣，較不受「政治正確」羈絆的知識青年的心靈其實較為自由，而這可能是戰後新生代得以收穫多樣的實踐成果的重要因素。

Abstract

Chen Yingzhen has been regarded as the Taiwan's utmost representative leftist intellectual. However, this article tries to reconstruct Chen's historical significance in Taiwan's Sixties in a broader perspective. Taiwan's Sixties was a peculiar period. While there was a global youth rebellion, Taiwan's post-war baby boom generation, who have just been re-educated as Chinese, were going through a cultural "renaissance" and started to practice what they have digested, and to realize their creativities in all aspects, and this could be called the generation's self-realization. Chen Yingzhen was one of their initiator and leader, and a very significant one. The fact that there were no dominating ideologies during this period allowed room for this wave of creativity to flourish.

國家劇院舞台上的陳映真

2004年9月18日晚上，雲門舞集的《陳映真·風景》在台灣最高的藝術殿堂國家劇院首演。林懷民將他在年輕歲月讀陳映真的小說〈將軍族〉、〈兀自照耀著的太陽〉、〈哦！蘇珊娜〉、〈山路〉等，所受到的感動與意象編成一齣舞作，再配上德布西的音樂、李臨秋作詞的台灣老歌〈補破網〉以及蔣勳的朗誦等做為背景音響。首演獲得很大的成功，結束後掌聲雷動，久久不止。報紙如此描述：「雲門舞集《陳映真·風景》昨晚首演，陳映真筆下台灣卑微的小人物，在舞台上迸發生命的力量。首演結束時，林懷民把玫瑰花束傳遞給坐在觀眾席的陳映真，陳映真紅著眼眶，三次起身致謝，巨大的身影在昏暗的聚光燈下，一如他的作品幽微卻隱隱含光」¹。

首演當場我遇到了不少像我這樣已過中年，頭髮開始花白，平常不會特意來看雲門演出的觀眾。他們這次都是衝著陳映真而來的，正如季季在一篇文章寫的：「林懷民把他的偶像陳映真，珍藏在心底四十年，不時回味，左右推敲，終於在2004年的九一八，把陳映真的小說從幽微的角落，推向燈光明滅，車輪隆隆的舞台」²。這些中年觀眾就是來緬懷回味三、四十年前初次接觸到陳映真小說時的感動。

這是個弔詭的場景。一個小眾菁英的，高文化的，又主要是成名於歐美的現代舞團，其整個呈現的氛圍與意義，顯然與陳映真後來旗幟鮮明所倡議的頗不搭調。然而，陳映真還是去參加了首演，接受了獻花，並且以其一貫的低姿態，紅著眼眶無語地向熱烈鼓掌的觀眾回禮。他後來還向記者表示「舞蹈不是戲劇」，他「完全尊重林懷民的詮釋」。

陳映真在1968年因社會主義信念而入獄，1975年出獄後繼續堅

1 聯合報2004年9月19日頭版現場圖片說明。

2 〈林懷民的陳映真〉，收於季季著《寫給你的故事》，印刻，台北，2005年9月。

持，後來大家認識的陳映真幾乎都是圍繞在他所「明火執仗」的左翼大纛上。陳映真做為某種信仰與世界觀的代表人物，在台灣是寂寞的，被認為是一種過時的六十年代的激情與夢想。但是林懷民為他編舞這件事卻讓我感覺到，做為一種與生命貼近的行動召喚，他卻是不寂寞的，而有很多的追隨者與同道。譬如在前不久舉辦有關陳映真創作五十週年的一項活動中，贊助者趨勢教育基金會的陳怡蓁也坦言他們夫婦在1970年代末羈留美國工作時，因為讀了陳映真的〈夜行貨車〉，而毅然決定回台創業。³

陳映真的小說感動並影響了很多文藝青年，包括林懷民。這些人後來的思想與行動的出路是多樣的，大部分並沒能追隨他的政治信念，但當初都受到同樣的衝擊。我們或許可以說，陳映真六十年代的小說所蘊含的多面意義，遠遠大過他自己從那之後一直篤信的東西，而在這些多重影響之中，有一大部份已經不是他能期待、預見或掌握。然而本文並非要來回答他的作品裡頭到底蘊含著什麼特別的思想（譬如左翼的或人道的理念），以及為何會有這麼豐富而多重的影響力（譬如林懷民如何受到影響）這類問題，而是試圖在另一層次，即生命實踐與時代背景的層次，來探討他的文學活動所代表的世代自我實現的意義。林懷民用現代舞來回味他當時的感動與詮釋，正可開啟我們這麼一個視野，重新來看陳映真在六十年代的這另一種意義。

當一個人在實踐時，就是拿他原來的所思所想、所欲所望，來和身邊的現實世界碰撞，是與當下和在地緊密扣連的。而當一群人甚至一整個世代在進行集體實踐時，他們所碰撞出來的就可能是具有時代特徵的世代自我實現了。從這視野來看，任何文藝創作都可以是具有時代意義的實踐，甚至一個新的行業的生成與發展都可能具有這種時代意義，並非一定要政治或社會運動才稱得上實踐。

3 陳怡蓁〈向陳映真致敬〉，收於《人間風景陳映真》，文訊雜誌社，台北，2009年9月，p. 4。

當然在歷史上最醒目的實踐往往是政治或社會運動，對中國而言一百多年來就表現在解決傳統與現代、外力與自主、保守與進步及威權與自由的各種矛盾上，其中充滿著理念與實踐在生命各個層次的辯證循環。而台灣的六十年代也基本上是這麼一個由理念到實踐的轉折期，陳映真的文學創作正是開啟這個世代實踐的重要代表。本文想探討的就是，他在六十年代對當時知識青年在實踐層次上的影響，及其作品與行動所反映出來的那個時代的知識青年，從理念到實踐的心志轉型上的意義。

台灣這批戰後出生，成長於1950、60年代的新生代知識青年，包括大專院校的學生與陸續出到社會的畢業生，以及更多期望進入大專院校的高中生，或沒能繼續升學的中學畢業生。這批能夠讀書閱報，接受文字信息的年輕人，他們的數目隨著台灣經濟的發展與教育的普及而快速成長，到了六十年代已經形成一股不小的群體。

以台灣各級學校升學率來看，在我出生的1951年小學畢業生升上初中的升學率是38.6%，我小學畢業的1963年增加到54%，到我大學畢業的1973年則增為83.7%；而1951年初中畢業生的升學率是57.3%，到我初中畢業的1966年則增加到75.8%。以全體國民的教育程度來看，中等學校以上學歷的人口在1952年只占8.0%，到了我升上初中的1963年是13.4%，而在1975年我退伍時則上升到30.6%。若以絕對人數來看也呈現急速上升的趨勢，1951年台灣從小學到大專等各級學校的當屆畢業生是16萬人，1963年增加到45萬人，到1973年更增加到近90萬人；其中當屆中等教育畢業生在1951年是3萬6千人，到我高中畢業的1969年則增加到27萬7千人；而在學的中等教育學生人數1951年是12萬8千人，1969年增加到102萬8千人，有七倍的成長率。可以說相較於日據時代，台灣在經過1950年代開始的普及教育後，到了六十年代受過中等以上教育的人口確實已是個不小的群體。⁴

4 以上資料來自《歷年度各級教育簡況》(教育部統計處，2008)與 *Taiwan Statistical Data*

這一群體或許來自不同出身，但卻有著相當的自我認同，其中大部分人廣義而言可以歸入陳映真所細緻描繪的「市鎮小知識份子」這個知識階層，並且在國民政府的一體化教育下，省籍族群之分也漸減弱。這批知識青年的特質在於他們是台灣第一批接受現代中國教育的新世代，然而接受的卻又是兩岸分斷體制下的現代中國教育，這是其時代特徵。

這裡將台灣戰後接受中國教育的新生代以世代的觀念來涵蓋，是有其歷史與時代意義的。蕭阿勤曾以「回歸現實世代」一詞來形容在1970年代開始進行政治與社會行動的台灣知識青年，他用「回歸現實」這個概念作為區隔的判準，將戰後台灣知識青年劃分為1960年代以前與1970年代以後的不同世代。⁵ 本文想要闡述的則是不同的世代概念，其實對台灣戰後新生代的知識青年而言，1960年代與1970年代是同一時代的不同階段，而這兩階段的台灣知識青年除了年齡上的同輩差距外，就戰後重新接受國府的中國教育而言並無基本不同，在成長期有著共同而特殊的時代背景，只是要到1970年代的新形勢下，知識青年才有了政治與社會行動的實踐條件，而不能說1960年代的台灣知識青年不「回歸現實」。

若我們也用這種世代概念來涵蓋文學與思想的心智活動，則這個世代實踐早在1960年代之初就開始了，譬如陳映真的小說與許登源等人在「中西文化論戰」時的論辯文章。後文將對這點進一步申論，而這裡將先簡要地從台灣六十年代的這批戰後新生代知識青年的思想狀況，以及陳映真在其中所處的歷史角色談起。

Book(經建會，1983)。

5 蕭阿勤《回歸現實：台灣一九七〇年代的戰後世代與文化政治變遷》(中研院社會所，2008)。

六十年代台灣的思想狀況⁶

1970年代的台灣在思想上有個重大轉折。1975年8月一本政治刊物《台灣政論》出版了，雖然到了年底即遭查禁，卻是這個思想轉折的重大標誌。這本刊物的名稱有兩個意涵：「台灣」與「政治」，顯示了本土黨外新生代的首次政治集結。相較於1950年代政論刊物《自由中國》名稱的意涵，這是從「中國」變成了「台灣」，而「自由」變成了「政治」。自1960年《自由中國》停刊之後，《台灣政論》是15年來第一本成氣候的政治刊物，雖然只出了五期就停刊了，但它的出版不論在政治上或意識形態上都是劃時代的。「台灣」與「政治」這兩樣東西在1975年之後的三十多年來，成了台灣社會的兩大主導意識，也是兩頂金鐘大罩。

要理解這麼一個轉折，必須回到三、四十年前的情境，尤其回到那段從1960年《自由中國》停刊，到1975年《台灣政論》發行的這十五年間的狀況。這十五年正是如今在社會上與政治上當權的戰後新生代思想成長的年代，以下我們就以延長了的「台灣的六十年代」來泛稱這段基本沒有政治刊物的十五年。本文提到台灣的「六十年代」蓋指1960到1975的這十五年。⁷

台灣的六十年代是個「文藝復興」年代。相較於西方文藝復興從神權籠罩下解脫，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，包括在地的創作與外文的編譯，更有很多大陸遷台的老出版社，如商務、世界、中華等，也將他們在1920、30年代大陸時期的老書大批翻印出版，譬如商務的「人人文庫」

6 本節關於台灣六十年代思想狀況的內容，請參閱鄭鴻生〈台灣的文藝復興年代：1970年代初期的思想狀況〉（登於《思想》第四期，2006年12月），或其精簡版〈台灣思想轉型的年代：從《送報伙》到《台灣社會力分析》〉（登於《南風窗》2006年8月1日）。

7 「六十年代」一詞在本文專指從1960到1975這十五年，而1960年代、1970年代等提法則指涉一般使用的十年為期的年代。

涵蓋了大陸時期那二、三十年間的各種思潮與論戰。如此新老書店如雨後春筍，一套套文庫接連出版，有如一場思想的盛宴，帶給當時的青少年巨大的啟蒙。這些書都是以成熟了的現代白話中文在論述辯駁，構成台灣戰後新生代的思想資源，本省子弟在這段期間藉著大量閱讀這些作品，培養出更上一層的現代中文的語言、思考、論述與創作能力。

這是個台灣文藝豐收的時代，不僅大陸來台的青年作家開始大量創作，掌握了現代白話中文的新生代台灣青年文學創作者，也如雨後春筍，紛紛冒芽，甚至長成大樹，創作出大量文藝作品。除了接二連三出版的文學刊物《筆匯》、《現代文學》、《文學季刊》、《純文學》外，報紙副刊像早期的中央副刊和林海音主持的聯合副刊，都提供他們創作的園地。這個時代產生了陳映真、黃春明、季季、施叔青、王禎和、七等生、李昂等本省作家，開創了後來稱為鄉土文學的流派，引發風潮，成為1970年代末「鄉土文學論戰」的文本基礎。

六十年代是五四運動在台灣重新演練的時代。做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經由像人人文庫這類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。李敖等人當時以全盤西化派的姿態及潑辣的文筆挑戰對手，他們的觀點與視野雖沒超過大陸時期，而且其中也充滿各自隱諱的政治意圖，卻無損於這是一次中國現代化議題的實質論辯，無損於這是一次台灣遲來的五四的重演，即使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。

而這時就已經有不少戰後新生代的本省籍知識青年，能夠純熟地運用國語來書寫與論辯了。諸多參與「中西文化論戰」的殷海光弟子都是本省人，如許登源、何秀煌、洪成完等。他們雖非論戰主角，但都

能洋洋灑灑、下筆成章，運用中文的邏輯思辯能力，比起多是大陸渡台知名學者的對手如胡秋原、徐復觀等，毫不遜色。在這裡，論辯的結果與是非暫且不論，台灣新生代知識青年能無礙地以現代白話中文來思辯與論述，確是有著十足的世代實踐意義。

以「文藝復興」之名來稱呼台灣的六十年代或許過譽，但這裡要強調的是，在經過嚴厲肅殺的1950年代之後，台灣人的戰後新生世代藉著學會國語，重新掌握了語言工具，可以大量閱讀1920、30年代以降的各種中文書刊。⁸相較於在日據時期成長的他們父母那輩人，歷經過日本帝國皇民化運動與國民政府粗糙的語言政策交相的禁制與割裂而變成失語的一代，台灣戰後新生世代重新掌握了語言工具，而在因緣際會的六十年代出版榮景中可以閱讀論述。於是這些新出的創作與翻版的舊書、這些與文化論戰相關的各種論述與翻譯，包括李敖與殷海光的一系列著作，構成了台灣六十年代知識青年從中學到大學的思想成長背景。

六十年代又是冷戰時期美國文化開始全面影響台灣的年代，歐美青年那時的各種叛逆之舉如反越戰、民權、嬉皮、搖滾樂及新潮電影大量傳入。台灣青年在經過「文藝復興」的洗禮同時，也如饑似渴地接受全球性青年造反風潮的感染。加上台灣是美國圍堵社會主義國家的冷戰前哨，駐台美軍與來台休假的越戰美軍也帶來一番美式風光。全部使用英語廣播的美軍電台(ICRT前身)更是青年學子聆聽「上國之音」的重要頻道，而其中有不少是帶著叛逆因子的西洋熱門音樂節目。因此歐美青年運動除了帶來政治方面如反越戰與民權運動的沖擊之外，還有著文化方面的深遠影響，經由音樂、書刊、影像的傳布，美國青年的「反文化」運動，從花童、嬉皮、搖滾樂到嗑藥等等思潮，也感染了這個年代的台灣知識圈。與此同時，以「西化」為內容的「現代

8 參閱鄭鴻生〈台灣人的國語經驗：尋回失去的論述能力〉(《思想》雜誌第7期，2007/11)。

化」在年輕人心目中遂戴上了神聖光環，以美國為標竿的全球化思想基石「現代化理論」，也在台灣的知識界開始發聲。

陳映真1967年的小說〈唐倩的喜劇〉頗為經典地描繪了台灣六十年代的知識圈受到西方思潮衝擊，及對歐美現代性熱烈追求的情景。小說女主角先是遊移於兩位本土青年思想大師之間，其中一個搞邏輯實證論，一個搞存在主義，都是當時台灣的思想顯學。而她最後的歸宿卻是一個美國大軍火公司的科學家。邏輯實證論與存在主義最後都抵不過美國的全球化大企業，及其背後的現代化理論。

而台灣的六十年代這15年也大約就是陳映真從1959年開始創作，1968年入獄，到1975年出獄的這段時間，正是他人生的一個重要階段。當他在1975年出獄時，台灣的裡裡外外卻有了極大的變化。除了《台灣政論》的出刊所揭示的一個新的內在動力之外，美國總統尼克森在1972年2月訪問北京，更是啟動了一個全新的世界局勢。

這是個「中國」之名在台灣開始失去光環的年代。在中西文化論戰與現代化理論的接續衝擊下，中國傳統變成是與黨國威權綁在一起的落伍之物。攻擊傳統的李敖與斥罵「中國醬缸文化」的柏楊，他們的著作都是當時知識青年的精神食糧。而且在六十年代冷戰與親美反共的現代化意識形態的交相影響下，現實的中國則一直是被醜化的怪物，當時大陸上的中國人不是「匪幹」就是「苦難同胞」，兩者都呈現出模糊不清的疏離面貌。然而在1971年底國府退出聯合國，接著1972年春尼克森訪問北京之後，台灣失去代表中國的名分，國民黨就此開始失去政權的法統正當性，而這正是台獨意識在部分新生代青年中萌芽茁壯的時機。

總的說，中國二十世紀上半期的各種現代化運動在台灣六十年代的部分重演，一方面是對中國民族主義的補課，另一方面卻又孕育了台灣民族主義的思想基因。這種自我悖反的情況，只能用辯證思維來理解，1970年代後台灣的思想轉折正是這個辯證發展的結果。

社會意識在台灣的重建

在這思想有如天馬行空又詭譎多變的六十年代，陳映真小說的出現有著多重意義，其中社會意識在戰後台灣的重建與傳承最為顯著。

1968年春天我讀高二時曾參加一位學長組織的地下讀書會。那時正是升學的聯考制度籠罩青年學生一切活動的年代，我們這些膽敢搞讀書會讀課外書的自然是一些較為叛逆的文藝青年，不僅不用聯考對個人前途的重要性，還無視於思想管制的眼線。而我們這個讀書會第一次討論的就是兩篇文學作品：陳映真的〈我的弟弟康雄〉以及張愛玲的〈留情〉。張愛玲以其1940年代上海時期的作品在台灣重新現身，而陳映真的作品則是以那時台灣當下在地的氛圍，同樣吸引了諸多文藝青少年。

我們在讀他們的小說時，也在讀著他們的時代意義。與此同時，我們也熱衷於法國前衛電影、聽Joan Baez與Bob Dylan的抗議歌曲、汲取美國民權與反戰運動的養分。而陳映真作品中極為濃厚的社會意識更讓我們深受感動，他在1968年入獄前的小說與論述，對那一代的文藝青年產生了巨大的衝擊。從〈我的弟弟康雄〉開始，他筆下「市鎮小知識分子」內心充滿進步理念卻拙於行動的蒼白形象，與屠格涅夫筆下像羅亭那樣的角色相互映照，一直在我們這些知識青年的敏感心靈裡隱隱作痛，難以擺脫。舊俄的小說也在六十年代的台灣風行，大陸時期翻譯的屠格涅夫、杜斯妥也夫斯基、托爾斯泰等人的作品，隨著那時的出版榮景紛紛翻印出來，為六十年代的台灣披上了1930年代的大陸氛圍。從十九世紀末的舊俄知青，到1930年代的大陸知青，最後是六十年代面對威權體制的台灣知青，那種心境竟然可以一脈相承。而陳映真充滿深刻內省的作品，就在直接呼應這條時代的傳承，深深吸引住心中有所醒悟，卻自覺無能於現實處境的台灣青年學子。

陳映真所鋪陳出來的，不僅觸及當時知識青年的敏感心靈，還從

生命層次去呈現社會主流的偽善與欺罔。然而他並沒有耽溺在這種「蒼白、憂悵」與自省的境地裡，他的小說不只傳達給讀者一種對卑微困頓者的悲憫胸懷，也透露出一種對人間現實與真相的清澈洞察。不論是〈悽慘的無言的嘴〉裡逃亡的雛妓、〈將軍族〉裡那兩位苦命卻莊嚴的男女主角、〈六月裡的玫瑰花〉裡的黑人軍曹與台灣吧女，〈兀自照耀著的太陽〉裡那個礦區小鎮的醫生家、〈第一件差事〉裡找不到心靈出路的胡心保，還是〈最後的夏日〉裡那個失戀扭曲的外省教師裴海東，甚至〈唐倩的喜劇〉裡的女主人翁，從陳映真筆下流出的不只是「哀矜勿喜」的胸襟，而且也是超越族群，既不分黑白人種，也不分本省外省的清澈視野。陳映真的小說從蒼白憂悵走向清澈洞察，他自己在1975年出獄後如此回顧：「在一個歷史的轉型期，市鎮小知識份子的唯一救贖之道，便是在介入的實踐行程中，艱苦地做自我革新，同他們無限依戀的舊世界作毅然訣絕，從而投入一個更新的時代」⁹。

我們當時並不清楚陳映真因何入獄，對他在1968年進行實踐的內容也一無所悉。然而陳映真的小說，以及更廣義的說同一時代的黃春明、王禎和及後來引發論戰的「鄉土文學」作品，共同呈現一種對卑微、流離、困頓、扭曲的人類處境的關懷與洞察，共同傳達一種十分激進（以陳映真語彙言「新而徹底」）的信息。這種對主流觀點的質疑與批判、對其偽善與欺罔的鄙視、對各種壓迫的不妥協、對理想的認真與執著，並且超越自我本位去認識人間真相的新而徹底的視野，在陳映真的小說裡出現得最早，表現得最強烈，吸引了不少當年的知識青年。

陳映真的六十年代小說從〈麵攤〉開始就強烈隱含著左翼的信息¹⁰，但因時代條件而沒能明白言說，他政治理想的眾多追隨者也都沒

9 許南村〈試論陳映真〉，收於陳映真小說集《第一件差事》，遠景出版，1975年10月，p. 25。

10 趙剛〈理想的心，慾望的眼：重讀陳映真的第一篇小說〈麵攤〉〉，《台灣社會研究季

能清楚讀出，直到最近才由趙剛鞭辟入裡地闡述出來。¹¹ 雖然他在入獄前的小說沒能明白說出左翼的政治理念，但其社會意識之濃烈與自我反省之深刻，足以讓讀者自行將他連上魯迅。這在當時有著一個承先啟後的意義：一個在1950年代遭到肅清的台灣左翼傳承，在這裡藕斷絲連被神秘地接上了，而被掩蓋了的五四的左翼傳承也透過這麼一種連結呼之欲出。他在六十年代的這個文學實踐帶給尋找「救贖之道」的進步青年極大的啟示。

陳映真的這條承先啟後的線索如今較為清楚，也有不少論述，以上主要在概略描述台灣六十年代的思想大背景，以及陳映真在左翼傳承上承先啟後的歷史位置。有了這個背景的理解，接下本文主要探討的不再是陳映真明火執杖所代表的左翼影響，而試圖去發掘他在六十年代的另一種意義，即是台灣戰後新生代如何透過實踐來進行世代自我實現的這個面向。

政治行動做為新生代的一種實踐形式

當我在1970年來到台大哲學系時，邏輯實證論與存在主義還是系裡的兩大思想主流。邏輯實證論在六十年代台灣知識圈的風行，離不開台大哲學系教授殷海光。這套當時在西方已漸過時的顯學，成了他用來批判政治威權的強大武器，對青年學子發揮重要的啟蒙作用，打破了舊有的神話、傳統與偶像。這麼一套企圖要取消西方傳統哲學所有命題的全盤性思想武器，十分投合當時激進的知識青年，用它來反抗以文化道統自居的威權當局。殷海光不僅引介邏輯實證論，還大力推介自由市場派個人主義大師海耶克。維也納出身的另一名大將波普

刊》第76期，2009年12月，pp.377-391。

11 趙剛〈頹頹於星空與大地之間：左翼青年陳映真對理想主義與性／兩性問題的反思〉，《台灣社會研究季刊》第78期，2010年6月，pp.47-114。

的「開放社會」論也同時風行。這些結合政治、經濟與哲學於一爐的思想體系，竟能在台灣的知識青年中蔚為風潮，成為顯學，其複雜的內涵是否真被讀者所理解並不重要，重要的是它可以用來作為思想批判的有力武器。

做為思想的武器，存在主義也成了當時台灣知識圈的另一門顯學。存在主義從「存在先於本質」的立論出發，反對任何先驗的理念加諸個人具體存在的種種精神束縛。這套與邏輯實證論並不搭調的歐陸哲學思想，主要在文藝圈作為一種苦悶時代的文學思潮在流行，譬如英年早逝的醫學院學生王尚義所寫的《從異鄉人到失落的一代》與《野鴿子的黃昏》這兩本書，就風靡了多少青年學子。存在主義在台灣雖然大半以文藝創作來呈現，但也少不了哲學界的參與，台大哲學系的陳鼓應即是其中大將。而陳鼓應卻又是殷海光的親近弟子，陪著他走完生命的最後階段。殷海光與陳鼓應的親密師生關係，可以用來理解這兩套扞格不入的哲學理論，為何在六十年代的台灣會一起被用來作為反抗威權體制的思想武器。

如果說思想主要是被拿來當成現實的工具，那邏輯實證論與存在主義這兩套流行思潮在1970年代的退潮，也就可以理解。來到1970年代，此時對岸文革熱潮已過，越戰步入尾聲，歐美青年的各種反對運動也各自收尾，但是台灣還能感覺到外頭這些運動巨大能量的餘溫。因此雖然六十年代的反叛旗手都已不在，陳映真在1968年身繫囹圄，殷海光在1969年去世，李敖被軟禁，接著在1971年也步入牢籠，很多曾在六十年代搖旗吶喊的人也都出國或躲入學院，而台灣卻進入了轉型的時刻。

新的局面以一個愛國運動來開始，「保衛釣魚台運動」在1970與1971年接連爆發於北美洲與台灣的大學校園¹²。這是一次純粹的政治

12 關於台灣的保釣運動(1971-1973)請參閱鄭鴻生《青春之歌》，台北聯經出版公司，2001。

行動，學生重提五四運動的口號「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」，要求當局在釣魚台列嶼的問題上不能屈服於美日強權。

在台灣這個政治運動雖然侷限在大學校園裡，卻有著不尋常的時代意義。台灣的保釣運動最熱烈的是在台灣大學，而其中最積極參與的即是這個有著殷海光傳承的哲學系年輕師生，而這批人又多是在這之前曾熱切捧讀過陳映真的小說，並被深深衝擊過，如同北美保釣運動的多位發動者。

當時在台大啟動保釣運動的除了港澳僑生外，就是學生刊物社團《大學論壇》社。論壇社當時的成員主要來自兩個高中學生刊物社團，一個是《建中青年》社（台北建國中學），包括論壇社社長錢永祥；另一個是《南一中青年》社（台南一中）。錢永祥在高中時就深為陳映真作品裡豐富的社會意識與實踐精神所震撼，而南一中這批學生，包括上述我高中時參加過的那個讀書會的成員，也同樣地都曾被陳映真的作品所深深感染過。這兩批高中生曾在1968那年南北串連，湊在一起，後來上了大學又聚到這個大學論壇社來，而其中有多位還是哲學系的學生。有著這麼一個淵源，來到1970與1971年之交釣魚台事件發生時，這批吃過陳映真奶水的學生遂被這一事件所驚醒，並且抓住這一足以引發變革的實踐契機而參與發動台大的保釣運動。

從保釣運動開始，過去只能在文學與哲學上尋找精神出路的知識青年，如今驟然轉到在政治與現實社會中尋找出路，十多年來所積累各種精神與思想能量，逐漸匯聚到保釣運動及其衍生的政治與社會行動上了。在保釣運動爆發後的台大校園，學生越過了愛國運動的侷限，轉而要求校園民主，並進一步批判政治體制。同時也興起一股「走出大學象牙塔」的風潮，有不少學校成立社會服務社團像慈幼社，名目上是走出校園去扶助社會弱勢者，實質上卻起著重新認識自己社會的作用，有如當時大陸的「知青下鄉」。整個校園一反過去沈浸在抽象理

念與男女愛情的氣氛，而進入一個「要能在此時此地實際做出什麼」的精神面貌。

這種對社會實踐的要求在1960年代後半已見端倪，尤其呈現在陳映真入獄前以許南村為筆名所寫的一系列評論上。他在1968年發表於《文學季刊》的〈最牢固的磐石〉¹³一文中，以受到存在主義與邏輯實證論影響下的知識圈對黑澤明電影《紅鬍子》的冷淡反應為例，說明我們的社會需要一種從現實出發的素樸理想主義。黑澤明在《紅鬍子》裡用很平白的手法描寫一位醫生的人道精神，因而被譏評為既缺乏前衛新潮，又是「老掉大牙的人道主義」。為此，陳映真指出這些以複雜高深理論為藉口，犬儒地拒絕理想主義的人，只是在維護其既得利益，維護社會的既定地位。當時有人質疑說理想主義具有欺罔性，他則認為只要站穩了正義的立場，理想是得以實現的。唯有在現實社會中進行實踐，才可能站穩正義的立場，不致迷失，而這個「真理的倫理條件，便是理想主義得勝的最牢固的磐石」！這篇評論對於當時身陷令人目眩神搖的西方理論迷宮中的知識青年，可說當頭棒喝。這種對實踐的呼喚確實啟發了不少人，而小說家陳映真寫起評論這件事也正代表著一種實踐的轉移。

陳映真在他入獄前發表的〈最牢固的磐石〉這篇文章，被我們這批在1971年春發起保釣並開始尋找另類出路的台大學生，奉為經典捧讀再三。在接著的1972年底台大「民族主義論戰」中，我還將這篇文章摘取精華，改頭換面，以〈理想主義的磐石〉為題，以許南村諧音「喃春」為名登於學生報刊，用來辯駁對手。在1973年初春的「台大哲學系事件」爆發後，我又將他的另一篇評論〈知識人的偏執〉稍做剪裁後，以「秋木」為筆名登出來。如今想起，雖然陳映真入獄前的作品裡頭毫無半句左翼用語，但已是飽含社會主義的思想因素，確實構成了保釣運

13 〈最牢固的磐石〉，收於許南村《知識人的偏執》，遠景出版，1976年12月。

動時期我們這批學生的重要思想資源。

我的這種將陳映真當成「左翼專屬」的心情，向來是大部分左翼人士的共同感情，我一直要到世紀之交才陸續被各種來自五湖四海開始湧現的陳映真迷，包括本文一開始提到的林懷民、季季、陳怡蓁等這些朱天心所說的「秘密黨員」，他們所呈現的對陳映真的多重感受面向所驚醒。而這個也即是我寫作本文的動機所在，試圖卸下我對陳映真向來的「左翼專屬」心情，來理解他在六十年代超乎左右、更大更廣的時代意義。對於左翼而言，他是黑暗時代的一線光明與星星之火，而我想從這一線星火中引伸出一個較為光明開闊的視野。因此本文論述的基本重點不只在於陳映真對台灣的左翼影響及其階級面向，而更在於他對戰後台灣青年世代起到驚蟄作用的實踐啟示。

這些對社會行動的心理要求，當年在一些知識青年中逐漸積累著，終於在保釣運動及其後續的民主抗爭與社會關懷中爆發出來，直到今天台灣政治上的紛紛擾擾都起自於那個時刻。知識青年會有從理念到實踐的心志轉型，除了愛國、自由、正義這些觀念本是較具號召性的旗幟外，又有著更深更廣的時代意義。如果我們把社會實踐做為一種世代生命的自我實現來理解，這是戰後新生代對其當下與在地的生命空間，不論是物質上還是精神上的，所提出的行動要求。是新生代在六十年代接受了這麼多民族的、哲學的、文學的上層抽象理念之後，所爆發出來對生命的自我實現的要求。

如此，自我實現就不只限於政治或社會領域，不只出於被某種抽象的主義或崇高的民族所召喚而發的行動，而是任何與當下和在地扣連緊密的作為。後來稱之為「鄉土文學」作家的陳映真這一代，雖說他們所創造的豐富文學作品所使用的語言，是台灣人在光復後才學會不久的現代白話中文，就是一個當下而在地的文學創作實踐。甚至在鄉土文學之後知識圈對楊逵的抗日文學、陳達的吟唱、紅通的素人畫、朱銘的雕刻等的發掘，都與在地實踐息息相關，而從保釣開始的一連

串政治社會行動也是這個戰後新生代自我實現的一個面向。

以這個擴大了的陳映真視野來回顧那個年代，我們就可以來考察另一個世代實踐之例：1970年代「唱自己的歌」的現代民歌運動。

另一個實踐場域——民歌運動的發展脈絡

正當《台灣政論》1975年出刊前後，台灣開始了一場現代民歌運動，這個「民歌」並非來自民間傳唱、沒有作者、也無固定樂譜的民謠，而竟是知識分子自行定義的「自己創作，唱給自己聽」的歌，尤其大半來自大學校園及知識青年群體，因此後來又叫「校園歌曲」。知識青年自己創作的歌謠竟叫民歌的這種名不符實的狀況，必須從在那之前大家唱些什麼歌及其唱歌的心情與環境來理解。而這與六十年代陳映真所代表的新生代自我實現的社會實踐又有何因緣？先讓我們簡單回顧它的歷史背景。

整個1950、60年代，台灣民間傳唱的歌曲主要就是國台語流行歌。國語流行歌承接大陸時期上海周璇、白光的歌謠繼續發展，到了六十年代由於作曲者少，需求量大，就大量引入國外流行歌曲的旋律（大部分日本與少數西洋與韓國歌曲），填上中文歌詞由歌星傳唱。台語流行歌則淵源於台灣民謠以及日據時代的流行曲，到了六十年代也因作曲者少的同樣原因，而大量引入日本流行歌曲來填上閩南語歌詞。

當時民間對流行歌曲的大量需求，部分來自一個物質條件的變化，即是電晶體收音機、電唱機以及33轉長時間LP黑膠唱片的問世與量產。到了六十年代末期，從都市到鄉村的街頭巷尾莫不充塞著國台語流行歌，有來自店家招徠生意的，有來自敞開大門的住家客廳的，甚至從村子的公眾廣播器傳出的。唱流行歌是當時平民百姓的兩大娛樂之一，另一個是看電影。

處於這種民樂飄飄處處聞的氛圍中，戰後新生代的知識青年心情是頗為複雜的。在學校的音樂與道德教育裡，那些老是糾纏在男女愛情或兄弟義氣的流行歌蓋屬低俗的靡靡之音。而且當時流行歌曲演唱者也確實尚未完全脫離舊時演藝工作者的社會位階，還帶著「戲子」的遺痕。我們這批新生代從小在學校就被教導著不要聽這些靡靡之音，接受過日本教育的我們父母輩也對這類歌曲嗤之以鼻。學校裡教的除了愛國歌曲外，就是藝術歌曲了。這些歌曲源自西方古典音樂，又多是1930、40年代的創作，缺乏時代的脈動。

然而真正存在於愛樂青年心裡的，卻又有著另一番音樂世界的圖像。首先西方古典音樂當然是最高級、最值得追求的，但卻又不那麼親近悅耳，難以朗朗上口。另一個選擇就是西方流行音樂，尤其是英文流行歌。這雖然也被正統音樂工作者及道統維護者歸類為通俗、膚淺甚至崇洋，卻由於它是以英美排行榜的方式被介紹進來，而有了「西洋熱門音樂」之名，彷彿這樣就與國台語流行歌有所區隔了。的確是有所區隔，這些歐美流行歌對知青而言確實是比國台語流行歌位階要高，因為它是用英文這個上國語言唱出來的，當然就大不同於被官方認定為靡靡之音的國台語流行歌了。何況，這些洋歌又確實有著豐富的旋律與多樣的風格，那般悅耳動聽，遂成了知識青年都要能哼上兩句的自我標籤。

台灣在六十年代大量引入西洋熱門音樂的同時，如前所述也是大量引入西方思潮的年代。而就在這種洋歌的氛圍中，六十年代歐美社會的反戰、反體制、爭民權的抗議民歌，以及富含叛逆因子的搖滾樂，也藉由這麼一個管道大量流進台灣的大學校園。甚至隨著知識青年思想的躍動，也成了時髦與啟蒙的音樂。胡德夫曾如此回憶：「這些歌在那個時代真的是很啟蒙我們，一首明明是反戰的歌，但是它歌出來的是花，是飛鳥，是海豚，是子彈大砲，是墳墓，卻可以直接的撼

動我們」¹⁴。英文裡的folksong翻譯成民歌，而不是民謠，飽含著這個時代意義。這是六十年代大學校園的音樂氛圍，愛樂青年或者一心鑽進西方古典音樂的高塔，或者就唱著Beatles、Bee Gees、Bob Dylan與Joan Baez。社會上那一片「靡靡之音」不太進得了校園，學生開舞會播放的大半是洋歌。

以上是這個現代民歌運動開始前大致的狀況。然而隨著1970年代開始的整個知識青年心志上的轉型，唱什麼歌這件事也烙上了時代印記。帶著政治警覺的學生以保釣運動及衍發出來的民主抗爭與社會關懷，來展現他們的實踐。而愛樂的青年夾在這個西方古典音樂、西洋熱門音樂以及國台語流行歌之間，隨著1970年代從《台灣政論》開始的政治動盪，他們則以「唱自己的歌」來進行他們的世代實踐。

愛樂者的這個自我實現是從洪小喬開始的¹⁵，她在1971年開始拿著一把木吉他，在《金曲獎》電視節目上彈唱包括自己創作的歌曲，吸引不少知識青年甚至長一輩的專業人士。大家心照不宣都很清楚這是有別於流行歌的、比較符合知識分子身分的、有「文化格調」的東西。接著有一群年輕人如胡德夫、楊弦等人就在新興的「民歌餐廳」裡，拿著木吉他自彈自唱起來，還自己譜曲作詞，這很清楚是受到西方民歌手的啟發。1974年李雙澤還為胡德夫在國際學舍辦了一場演唱會，以卑南族歌謠〈美麗的稻穗〉做為演唱會名稱。到了1975年楊弦的「現代民謠創作演唱會」，有如「辛亥革命第一槍」，被認為是正式啟動了這麼一個集體的創作衝動。這個當時被冠以「中國現代民歌」的運動不僅吸引來很多年輕音樂工作者，還有不少有地位的文學家像余光中的大力贊助，不少他的詩作也被譜成歌曲傳唱，成為這運動的一部份。這個

14 蔣勳對談胡德夫〈從「美麗島」看到「美麗的稻穗」〉，《印刻文學生活誌》32期，2006/4。

15 本節關於台灣1970年代現代民歌的發展，請參閱張釗維《誰在那邊唱自己的歌：台灣現代民歌運動史》（滾石文化，2003年10月）。

接合民謠風格與文學創作的民歌運動，獲得西洋熱門音樂節目主持人陶曉清在廣播電台熱心引介，並在節目裡建立排行榜。在電台的推波助瀾下，這些「民歌」開始吸引知識青年。

這個「唱自己的歌」運動當時又有著另一股動力，竟是來自對陶曉清的挑戰而開始的。1976年底位於淡水河口的陳映真的母校淡江文理學院（淡江大學前身），舉辦了一場「以西洋民謠為主」的演唱會，輪到代替胡德夫上場的淡江校友李雙澤時，他一手拿著吉他，另一手拿著可口可樂上台，當著主持人陶曉清的面質問大家為何喝的還是可口可樂？唱的還是洋歌而不是自己的歌？隨後他就在來自台下「我們有什麼自己的歌可唱」的質問下，在台上唱起〈思想起〉、〈補破網〉、〈雨夜花〉等台灣民謠與老歌，以及〈國父紀念歌〉和〈Blowing in The Wind〉，引來台下噓聲與掌聲兼有的反應。事後李雙澤念念不忘「無自己的歌可唱」的質疑，遂開始創作歌曲。這個史稱「淡江事件」開啟了李雙澤這一系，與《夏潮》雜誌有關的「唱自己的歌」的路線。這個帶著夏潮色彩，倡議知識青年應該走入民間、關懷弱勢的民歌路線，深深吸引胡德夫、楊祖珺，還有其他民歌手。他們在那幾年除了開了幾次公開演唱會，包括紀念早逝的李雙澤（淡江事件一年後他在淡水海邊因拯溺而亡）的紀念會外，楊祖珺也走入弱勢社群如收容雛妓的廣慈博愛院以及工廠廠區去教唱，胡德夫後來甚至全身投入了原住民運動。這一系帶著左翼色彩，關懷社會弱勢，反對國內外強權的民歌手，其實更符合美國抗議民歌的傳承。而這麼一種帶著抗議精神的民歌運動，在政治衝突升高的1970年代末，也就不免被當局封殺了，卻也留下了〈美麗島〉、〈少年中國〉、〈老鼓手〉等多首經典名曲，及其充滿著陽光的抗議精神。

「中國現代民歌」與淡江／夏潮的抗議民歌這兩個看似對立的資源，在1970、80年代之交的政治動盪中被新生代的商業機制接收，並以「校園歌曲」名目現身。這個校園歌曲之名確實較為符合這批新生代

唱自己的歌的屬性，那是屬於整個戰後新生代知識青年自己的歌。〈少年中國〉一曲的作詞者蔣勳那時說道：

幾年前被帶動起來的「中國現代民歌」運動，不斷發展，有更趨熱烈普及的現象，我對這個運動的名稱略有意見，把它改為「校園歌曲」。「校園歌曲」的成員絕大部分是非音樂科系的大學生，在他們愛好音樂的成長過程中，西洋熱門歌曲成為他們主要的模仿對象。「校園歌曲」的出現，說明了幾方面的意義：

第一、對英語熱門歌曲在校園氾濫的反省。

第二、對學院音樂與社會脫節的抗議。

第三、提高目前商業性流行歌的素質。¹⁶

這是他在1979年為新格唱片所出的楊祖珺第一張專輯所寫的話，把這個「現代民歌」與「抗議歌曲」的互相轉化摻成，而最後以商業機制「校園歌曲」出現的歷史，作了簡要的詮釋。而楊祖珺那時的經歷也很可做為這一段歷史演變的註腳，她既參加過現代民歌的演唱會，也是李雙澤歌曲的傳唱者，最後經由新生代的唱片公司發行第一張專輯。

然而「校園歌曲」終究不過是策略上的暫時名稱，用來與當時的國台語流行歌有所區別，以便在其萌芽階段能得到主流的認可而存活，更重要的是能得到日漸擴大並有消費能力的知識階層的欣賞。因此不出數年，在這一批新起的音樂工作者中，就產生了像羅大佑、蘇芮等風靡整個華人世界的新歌手，這時也就不再有「校園歌曲」之名了。此後流行歌曲風格為之一新，還開創了台灣做為華人地區流行歌曲中心的時代。同時它在社會上所代表的意義幡然丕變，不僅不再被認為是靡靡之音，而且還成為流傳無礙，上下階層都在傳唱的真正流行歌，

16 蔣勳，〈從「校園歌手」到「民歌手」〉，《楊祖珺專輯》所附的歌手介紹，新格唱片，1979。

政治人物往往也需要在台上哼上一曲來博取民心。

相對地，西洋熱門歌曲在1980年代之後的知識青年心中漸漸不再熱門，也不再被認為較為高級。同時很多搞西方古典音樂的人，也不再將自己與流行歌做出那麼死板的區隔，讓兩者之間存在著較大的模糊空間。「唱什麼歌」就此不再有以前那麼嚴格的上下標準，那個曾經存在於台灣知識青年心裡的音樂高低上下區隔之牆就此動搖。

民歌運動做為世代的自我實現

對於民歌運動所帶來的這麼個重大轉折，張釗維在《台灣現代民歌運動史》裡指出向來有「兩種詮釋脈絡，分別站在台灣高層文化文藝發展與流行音樂發展之歷史過程的角度來看待現代民歌」¹⁷：

一、鄉土／本土文化運動的脈絡：現代民歌運動是整個「本土運動」中的一環。這股反向自己，回歸本土的自覺性意識潮流，在六十年代之後就以各種不同的方式凸顯出來……像鄉土文學運動、現代民歌運動……在這類詮釋脈絡下，現代民歌在進入1980年代之後的發展，是以「沒落」這樣的措辭來形容。

二、國語流行歌曲的脈絡：在這類談法中，將現代民歌(主要是稍後的「校園民歌」)視為是原本被指為靡靡之音的國語流行歌曲在1980年代轉型的重要因素，特別是自現代民歌當中產生了一批新一代的音樂工作者，准此而給現代民歌正面的評價……進入1980年代之後，現代民歌「功成身退……完成了它的任務」。

從六十年代到今天，對於要唱什麼歌就一直有著各種上下左右對

17 張釗維《誰在那邊唱自己的歌：台灣現代民歌運動史》(滾石文化，2003)，p. xxvi。

立的爭論，譬如高雅相對於低俗、本土相對於崇洋、學院相對於民間、保守相對於進步、前衛相對於傳統、主流相對於另類、獨立製作相對於商業機制等等。張釗維指出這類對立觀點的差異與矛盾正可提供我們「另一個切入的可能」，底下讓我們從這個戰後新生代自我實現的角度切入，來看看這些對立如何表現出世代實踐的共同心志。

前面提到，成長於1950、60年代的知識青年在音樂上處在一種上下斷裂的不安位置。那時的傳統音樂，包括被冠以「國樂」之名的以及其他民間戲曲，幾乎已被邊緣化了，而國台語流行歌又被斥為靡靡之音，因而對絕大多數人而言，不論喜不喜歡，西方古典音樂都是最崇高的音樂，甚至可以免於當時的思想管制。我讀高中的1968年前後，竟可買到當代蘇聯作曲家蕭斯塔高維奇的翻版唱片。然而這真是一種高高在上的音樂，除了欣賞門檻高之外，愛樂青年並沒能有太多現場聆賞或參與演出的機會，因為能學成鋼琴、小提琴等樂器的都屬極少數，而通常又必須從小學起。直到1970年代，這種崇高的音樂從樂器到演奏，就像很多現代事物那樣，基本上都還是從西方橫向移植過來的，缺乏在地的社會基礎。

但是它雖不是有著廣大社會基礎的音樂，來到六十年代卻有個奇特的際遇。如前所述，那時廉價的電唱收音機與長時間黑膠唱片開始量產，而尚未被歐美唱片大廠所在意的翻版唱片遂大量流通，在此情況下西方古典音樂竟然變成是容易聽到的音樂。和西洋熱門音樂一樣，這些唱片的價格比國台語流行歌還便宜，因為基本上只有壓製成本。如此竟然形成了一群幾乎沒有現場演奏會可聽，也不太熟悉樂理與樂器，但卻很容易聽到唱片的西方古典音樂聽眾。就是在這樣的條件下，這批愛樂聽眾在那時竟能聽到蕭斯塔高維奇的交響曲。不過它雖然有著不亞於流行歌唱片的流通管道，由於欣賞門檻偏高，甚至在大學校園也就只能屬於小眾了。如此站在音樂欣賞層級的最高位階，卻是一個沒有社會與歷史基礎，漂浮在上的不安位置。它是橫向從西

方移植過來的，自身沒能建立一個有效的社會再生產機制。

這情況與其原生地歐美社會極為不同。古典音樂在西方，雖然也是高踞上位，卻是自身社會的產物。在其生成過程中，與大眾傳唱的通俗流行歌謠互補，並沒有像我們的社會那樣形成上下斷裂的情況。西方古典音樂創作者從一開始就不斷從民間歌謠汲取養分，不管陽春白雪還是下里巴人，不管精緻還是通俗，都是來自同樣的泉源，相輔相成。因此六十年代那時，紐約愛樂交響樂團的指揮大師伯恩斯坦會帶著全家人去聆賞披頭四的演唱會，不以為怪；他的音樂創作也充滿著民間音樂的素材。由於有著這麼一個厚實的社會基礎，西方社會也才有那麼多樣的音樂形式。

因此西方的上下左右是互補的，而我們的上下左右卻是拼湊隔離的。這不只是音樂界的現象，思想與藝術也是如此。上層知識分子直接從西方移植概念，而非從自身社會與歷史中歸納提煉，思想與概念在沒能與現實扣連時，大半只能成為某種位置表徵。因此這類高層文化就從沒能在我們社會構成一個真正的社會力，只能做為符號與姿態。就是說台灣在那時並沒有真正的「上層文化」與「文化上層」，西方古典音樂圈在此地並沒能形成一個真正有力的文化保守派。

同樣是西方傳來的西洋熱門音樂，卻有著極為不同的景象。首先它的欣賞門檻不高，本來就是西方的通俗歌曲，歌詞雖簡單易懂，但在英文的包裝下也就不被認為低俗。再則它也很快在聽眾裡產生為數不小的演出者，不只很多人能哼上一段，還有不少人學會木吉他。這不只因為吉他比較便宜，還比鋼琴或小提琴易學多了。演唱也無須受過太多正式聲樂訓練，以自然發聲為尚。在後來現代民歌運動中，幾乎所有歌手都是以一把吉他自彈自唱打開出路的。於是廣大的新生代知識青年階層，處在那種「高不可攀」的西方古典音樂與「靡靡之音」的國台語流行歌的上下斷裂之間，西洋熱門音樂包括抗議民歌遂成為他們最佳的音樂選擇，即使那也是處於一個橫向移植而被數落為「崇洋媚

外」的尷尬位置。而當他們不滿足於只是聆聽與演唱外來的音樂，想在音樂上落實到自己的生命經驗，以能有所自我實現時，身邊的西洋熱門音樂自然就成了最佳的參照與出發點了。

由此我們必須看到一個重要現象，1970年代的這批現代民歌手並非外在於西洋熱門音樂圈而突然冒出來的。包括李雙澤、胡德夫還有楊弦這批人，他們原本都是西洋熱門音樂愛好者與演唱者，都是從那裡脫胎換骨生成的，甚至其中不乏接受過西方古典音樂的訓練。而他們的聽眾也原本多是西洋熱門音樂的愛好者，並曾被不少國台語流行歌的迴腸盪氣所感染。於是他們的發展遂能以一種包容、收編與改造的延續方式進行，而不是由外強加的橫向移植。

總得說，經由戰後普及教育大量培養出來的這麼一大批戰後新生代知識青年，在餵飽了西方古典音樂、西洋熱門音樂、以及國台語流行歌之後，來到1970年代就想要有屬於自己的歌曲了，即使這個「自己的歌」其實混雜了上述所有的音樂元素。於是在1970年代的情境下，我們先有了胡德夫、楊弦、李雙澤，有了校園民歌手，然後又有了羅大佑與蘇芮。這麼一系列下來的知青歌曲，除了訴說民族大義、社會關懷以及人生歷練之外，也不乏男歡女愛。就其歌詞內容來看，或許在修辭上有其較為細緻與獨到之處，但基本上並沒超乎原來愛國歌曲、藝術歌曲再加上各色流行歌曲的範圍，甚至音樂創作本身也非另闢蹊徑。然而，即使裡面容有一些模仿、抄襲與拼湊，但重點在於這些是自己譜曲、自己作詞、訴說自己的生命經驗、唱給自己聽的歌曲。在這點上，這些新歌曲可說是「道地的」(authentic)創作實踐。

從現代民歌到當代流行歌的這一發展，知識圈一直有著各種思想與實踐層次上的論辯。但不管這些論辯內容為何？是來自鄉土／本土的抗議脈絡？還是校園歌曲／商業發行脈絡？基本都是這個新生代在追尋自己的音樂之路上的自我論辯，是一種內在於自身發展與實踐的論辯，不再像以前那樣還必須借助外來的、上下左右之分的架構。就

由於這是有著廣大基礎的社會實踐，互相之間不是對立斷裂而是互補相成的關係，後來會由商業機制承接，而幾乎全面改造了國台語流行歌的面貌，也就順理成章了。

流行歌之所以流行，本身就意味著易聽易唱，就像傳統民謠。數十年累積下來確實也有不少膾炙人口的曲子傳唱至今，已超出「流行」一詞的時間限制而成為經典名曲。因此靡靡之音的問題其實主要在於其歌詞的通俗性，這問題表面看似有關聽眾的文化水平，但也是當年沒有較多作詞者投入之故。雖然那時還是有些高手如慎芝、葉俊麟等人為流行歌作詞，而黃俊雄為他自己的電視布袋戲配樂所填的詞更是一絕，卻只因時代因素而在知識青年心中有著尷尬的位置。在這種情況下，當時知識青年唱起國台語流行歌，不免多有偷吃禁果的叛逆感，像是在做一件與其身分不合的事，尤其歌詞又多充滿著較不遮掩的男歡女愛與江湖氣概。其實後來興起的「現代民歌」也一樣要歌唱男女愛情與現代鄉愁，只是歌詞較能與知青的身分搭配，會有以余光中、鄭愁予的詩入譜的情況。就是說不分身分高低，談情說愛本就是年輕人最熱切關心的主題，只是流行歌詞太通俗明白，而讓知識青年感到尷尬。

六十年代的台灣流行歌並不乏雋永的旋律，有來自本土作曲家的，但不少卻是來自日本與西洋流行曲的。這個本土作曲人才的缺乏或許與經濟發展階段有關，但也是由於大半受過正式音樂教育的人才不太願為流行歌作曲之故。這又牽涉到1950、60年代那時，流行歌被正統音樂體系輕視的上下斷裂的情境。總的說，流行歌的作曲與作詞者終究還是要從音樂知識圈產生，當靡靡之音的污名不除，創作人才是不會願意投入的。1960、70年代那時的國台語流行歌正因缺乏作曲與作詞者新血的投入，已漸陷入自我再生產的困境。而當「校園歌曲」被商業機制流行化，原來的創作人才跟著也成了流行音樂界的人才，兩者的區別就此消失。這也意味著知識青年與一般大眾在音樂上的斷

裂的消失，而有了上下的整合。如今即使還存在著大眾型流行歌手／作曲／作詞者（如張惠妹、周杰倫、方文山等）與小眾型另類音樂（交工樂團、黑手那卡西、台客搖滾等）的區分，但基本上都是1970年代之後，社會動力自身產生的不同音樂類型了。

這個原本看似幼稚、侷限、缺乏前景的校園知青運動，如今從這個世代自我實現的角度來看，竟還有著如此的時代意義，印證了戰後新生代如陳映真在六十年代所戮力進行的當下與在地事業的實踐精神。具體而言，現代民歌運動開創者中的幾個如李雙澤、楊祖珺、胡德夫等人，在那個年代確實與陳映真的社會意識及實踐精神十分接近。於是雲門在《陳映真·風景》之後，接著又在2006年由布拉瑞揚編了一齣舞作《美麗島》，做為當年春季公演的舞目，獻給現代民歌運動的代表人物胡德夫，並紀念英年早逝的「唱自己的歌」先行者李雙澤。

李雙澤創作於三十年前而被遺忘多年的〈美麗島〉一曲，當年就是由胡德夫與楊祖珺兩人首唱。雲門的這齣舞作當然就由雖已滿頭華髮但寶刀未老且更臻成熟的胡德夫親自上台彈奏鋼琴，並演唱李雙澤的、他自己的，以及排灣族與卑南族的歌謠，做為舞蹈的配樂。年輕編舞者布拉瑞揚與胡德夫同樣出身台東太麻里，他的舞蹈與胡德夫的音樂揉合在一起，不僅召回了三十年前那個年代的火熱，竟還那麼貼近當代青年的心境。就像馬世芳在為這齣舞作所寫的〈民歌燎原的1970年代〉一文裡說的：「這些年，日子再怎麼難過，胡德夫始終沒有忘記音樂。生命中殘酷的磨難，卻讓他的歌聲與琴藝『熟成』了。近年來，他的現場演出在年輕世代之中找到許多知音，這些年輕人多半在李雙澤逝世的時候都還沒有出生，卻在Kimbo[胡德夫]的歌聲裡找回了熊熊燃燒的青春之火」¹⁸。換言之，雲門與胡德夫的結合是那麼扣緊當下與在地的情境，即使那是一齣現代舞，而胡德夫的音樂又洋溢著爵士

18 馬世芳〈民歌燎原的七十年代〉，刊於雲門舞集2006年春季公演《白×3 | 美麗島》節目手冊。

與搖滾之風。

2007年10月1日，淡江大學為逝世三十週年的李雙澤豎立了一塊紀念碑，接著在4日晚上舉辦一場「三十年後再見李雙澤」的紀念演唱會，就在當年發生「淡江事件」的學生活動中心。這場演唱會邀來了胡德夫、雷光夏、張懸等老中青三代音樂人，演唱李雙澤的老歌以及各自的創作曲。原以為聽眾將會是來懷舊的、華髮已生的戰後新生代，竟然當晚擠滿了年輕人，還有很多學生站在後面。而大會邀來的主持人竟是陶曉清和馬世芳母子，當晚陶曉清對於她能重回歷史現場來紀念李雙澤，說出「真是百感交集」這句話，也道出了「唱自己的歌」運動三十多年來的巨大成果，已經超越了左右之爭的恩怨。而她的重回歷史現場，也給了戰後新生代的自我實現一個絕佳的印證。

若我們往前回溯，這個唱自己的歌的運動又有個六十年代的先驅，即是許常惠與史惟亮等人上山下鄉在全島進行的「民歌採集」活動。他們採集的範圍從寺廟音樂、地方戲曲、福佬與客家民謠，到原住民音樂，甚至包括大陸來台的各種民間戲曲與說唱，幾乎無所不包。這項採集活動一直延續到1970年代末，其中民間樂人陳達即是在許常惠1967年的採集中發現的，而後又在1970、80年代之交的現代民歌運動中現身並大放異彩。

許常惠曾在1961年開始發起「製樂小集」與「新樂初奏」等屬於西方古典音樂在二十世紀進一步發展的現代音樂團體，鼓勵台灣的西方古典音樂作曲者進行創作，為的是〈我們需要有自己的音樂〉¹⁹，也「為了現代中國誠懇的意識思想提供音樂上的作證」。這批人雖然主要並不是在為社會大眾創作「自己的歌」，卻也代表著台灣的音樂菁英在為自己的歌尋找資源的努力。他學生中的少年丘延亮既參與了民歌採集活

19 許常惠對史惟亮〈我們需不需要有自己的音樂？〉一文的回應，兩文分別登於聯合報1962年6月20-21日、23-24日，與7月10-12日。轉引自趙琴《許常惠》（時報文化，2002年12月）。

動，也曾與其他愛樂知青組成「江浪樂集」創作新曲，而後又在1968年與陳映真抱著同樣的心志而一起被捕入獄。許常惠的另一個學生李泰祥多次參加「製樂小集」作品發表會，後來還成為現代民歌運動中的重要作曲家，留下無數經典名曲。就是說從六十年代的民歌採集到1970年代末的「現代民歌」，不管是參與的青年還是從事的活動，都是承先啟後為自己當下的時代與在地的存在所進行的一場社會實踐，一場時代的自我實現。而跨界於古典與流行的李泰祥，更象徵著菁英與大眾間的斷裂已經開始了彌合的過程。

以上是以「唱自己的歌」運動來說明這個發生於1970年代的在地實踐是有著陳映真淵源的，他們成長於六十年代，吸吮了當時各種思想資源，而在長成後進行了一場世代自我實現。

以及現代舞與新電影的實踐場域

在保釣運動與現代民歌接連著風起雲湧的同一年代，林懷民的雲門舞集以及其他現代身體表演者如林麗珍的無垢舞蹈劇場、王墨林的行動劇場、劉靜敏的優劇場、鍾喬的差事劇團等也都在同一情境下先後誕生，是同一時代的延續產物。這裡要問的是這麼一些受到西方現代與前衛藝術形式的啟發而產生的小眾藝術團體，如何與那時的社會實踐扣連在一起？如何體現六十年代知識青年的世代自我實現？

其實林懷民的現代舞團一開始就標榜要「為中國人編舞，跳給中國人看」。而其作品從早期的《薪傳》、《白蛇傳》，一路到後來的《九歌》、《水月》、《行草》，不僅內容本身很多來自本土題材，在舞蹈動作上也漸次加入傳統的武藝元素。就其明白說出的部分而言，確實是很清楚地要有別於只是西方的舞蹈移植。然而從其整個呈現形式而言，那真是一群走在時代前端的秀異分子的作為，就像西方古典音樂裡的現代樂派那樣，不僅較難引起中下階層的共鳴，連一般知識階層也未必能

完全接受。這麼一個看似小眾菁英的舞團卻被國際舞蹈界熱切認可的這麼一個奇怪現象，若我們回到六十年代林懷民個人的成長經歷，還是可發現與陳映真的密切關連。

季季在一篇文章中²⁰談到她是如何介紹陳映真的小說給林懷民的：「1964年6月，我在武昌街明星咖啡館樓下向周夢蝶買了一本新出的《現代文學》，第一次讀到陳映真的小說：〈淒慘的無言的嘴〉，立刻被那憂傷而深沉的氣息所吸引。後來又買了一本舊的《現代文學》，讀到了〈將軍族〉。」那年夏天林懷民考完大專聯考後，來到台北為鼻竇炎開刀住院，季季為他帶去那兩本《現代文學》。林懷民躺在病床上，「臉頰腫脹如肉包，嘴上蓋著一層厚紗布，說話含混不清」，但在季季走後就開始讀起那兩篇小說。他如此回憶那時的情景：「那是我第一次讀到陳映真〈將軍族〉和〈淒慘的無言的嘴〉。我一個臉腫得兩個大，用腫成一小縫的眼睛一字一字的讀，感動得唏哩嘩啦。讀完，再讀，再哭。那次手術不算成功，鼻竇炎很快恢復『常態』，不知道跟養病期間激動的情緒有沒有關係」。

林懷民在四十年後用舞蹈來緬懷那個終生抹滅不了的感動，同樣的感動一樣充塞在六十年代的多少文藝青少年的心胸，包括1971年在台大校園發動保釣運動的那批學生。雖然林懷民後來的社會實踐是那麼一種特殊的形式，他的動力卻是與戰後新生代在各方面的自我實現扣連在一起的。林懷民也自承在留美期間曾受到保釣運動的震撼²¹，就像當年很多留美學生那樣。

同樣有著國際認可的台灣藝術創作，還有1980年代的「台灣新電影」。侯孝賢、朱天文、楊德昌、吳念真等電影工作者，也是與林懷民一樣成長於那麼一個「文藝復興」的六十年代（後起的李安也是）。侯孝賢曾提起他年輕時讀到陳映真小說的感動，而有將它拍成電影的衝動

20 季季〈林懷民的陳映真〉，收在《寫給你的故事》，印刻出版，2005。

21 〈想逃的林懷民 注定當舞蹈赤腳醫生〉，聯合報，2009年9月13日A8版。

22。這一群在六十年代喜歡上電影的文藝青少年，來到1970、80年代就開始在簡陋的條件下拍起電影來。

這批人與民歌運動者的心志極為接近，都有個不滿足於既有電影，而想拍出屬於「自己的電影」的單純心思。什麼是屬於自己的電影？就是與他們生命成長有關的「自己的故事」，看似懷舊，其實卻是與現實扣得很緊的當下而在地的題材。因此他們這樣的動力就與鄉土文學創作者、民歌運動者、前衛身體表演者等同一世代人一樣，直接扣連上陳映真在六十年代的創作衝動與社會實踐所蘊含的實踐心志。就是說，曾經在六十年代被那麼多義大利的寫實電影、法國的新潮電影、日本的黑澤明、瑞典的柏格曼等大師的名作餵飽了的電影青年，當他們進入當時台灣電影事業的現實環境時，必須設想的是如何從高遠的想望落實為在地的實踐。

林懷民、侯孝賢等人只是這整個世代較為出名的例子，其他還有很多文化藝術圈裡的同輩，都在進行著同一心志的事業。而所有這些創造性的文化現象，不論是文學、音樂、電影還是舞蹈，都有一個共同特徵，就是開創者的行動初衷並不只是為了抽象理念或主義，也不是為了被後代冠以「運動」或「大師」的尊號，而更是一群嗜好、心志與背景相似的積極分子單純的實踐行動。此外他們也並非全都抱著與既有體制或陳規完全決裂的心態，並不必然自認為是在幹一場革命事業。如此也就因為不是被抽象理念所主導，呈現出來的作品內容與形式就有著頗大的歧異，對那個「想要表現出來的自己」是什麼，就有著頗為不同的看法，經由後設的詮釋甚至可以產生極為對立的意識形態。但這些都無礙於他們的作品都呈現出這一代知識青年的共同追尋，是十分當下而在地的實踐。

楊德昌在回憶這群熱愛電影的青年在1980年代初湊在一起的情況

22 〈侯孝賢演講＋對談龍應台〉，《印刻文學生活誌》68期，2009年4月，p.78。

時說：「我們很容易就形成一個團體……大家就是喜歡做同樣的事、對彼此很了解，一見面就有很多事情可以聊。我們是很自然地在一起的」²³。他又提到，會與侯孝賢成為好朋友是因為兩個人到同一個剪接師廖慶松那裡，趕著剪接各自的首部重要電影——楊德昌《海灘的一天》與侯孝賢《風櫃來的人》。吳念真還認為這些人會湊在一起是一個意外：「我只能說，那時候剛好有一群人，這群人對電影有自己的看法。他們去做了一些事。在一個時期，剛好有一堆人拍出一些電影。我不認為那時候有改變什麼，沒那麼偉大……是一個意外。」²⁴然而歷史的偶然往往有個時代背景的必要條件，因此我們可以如此理解他這種低姿態的回顧：當時的從事者在資源有限的條件下，只是一心一意去實踐，而沒有太多理念的包袱，卻自然呈現時代的精神面貌。

侯孝賢在很多場合也屢屢澄清，他出名的長鏡頭與遠鏡頭的運用，最初是出於資源短缺的無奈。他在最初的那些電影裡，出於資金的考量使用了很多非專業演員，而他們是較經不起近鏡頭特寫的考驗，因此只好使用大量的遠鏡頭，卻由此形成了他的風格。剛開始很多長鏡頭的考慮也源於此，而後竟發展出其特有的美學。就是說這批電影工作者是在沒有太多電影基礎建設，包括電影理論訓練的條件下，用身邊僅有的工具就起手開創一番事業。1980年代的新電影在台灣戰後世代自我實現的過程中算是發生較晚的，這或許是因為相較於其他文化事業，電影牽涉到更複雜的人事，並且需要動用到較大的資源。

陳映真在六十年代曾經是《劇場》雜誌的熱心成員，並參與過現代戲劇〈等待果陀〉的演出。二、三十年後的1980、90年代，他的追隨者

23 楊德昌訪談，〈幸運的不幸〉，收錄於白睿文編著《光影語言》，2007，麥田出版，p.243。

24 吳念真訪談，〈在文化殖民的陰影下書寫台灣〉，收錄於白睿文編著《光影語言》，2007，麥田出版，p.265。

在《人間》雜誌停刊後陸續發展出各種前衛小劇場來，如王墨林的行動劇場、鍾喬的差事劇團等，算是六十年代台灣知識青年的醞釀在1980年代以後的收穫。這些電影與戲劇雖然發生較晚，卻也是承襲了陳映真在六十年代以其創作實踐所啟動的，整個戰後台灣新生代在文化上的自我實現，可說直到1980、90年代盛況未曾稍歇。

小結：自由精神與戰後新生代的自我實現

如此，以世代自我實現的觀點來看，我們就會看到從六十年代開始，除了政治與社會行動外，還有一連串的思想論辯、文學創作、唱自己的歌、新電影、現代舞、行動劇場，以及其他多重表演藝術的成果。我們也可用這視角來觀照曾在1969年為台灣青年學子創立《科學月刊》，並在1970年底幫助動員海外保釣運動的那批北美洲台灣留學生。甚至在1970、80年代崛起的台灣電子工業，在其發展背後也是一群戰後知識青年「當下在地」的創業實踐。而1980年代以後的各種社會運動亦可作如是觀。

當然這個當下在地性既非抽象觀念，也非有個特定的具體內容。當林懷民在1970年代初說要為中國人編舞，跳給中國人看時，雖然他當時所掌握與理解的中國受限於當時的台灣，但一點也無礙於他在進行的是「中國」的一種在地實踐。當時林懷民也並不是為了要成就一個國際級的舞團而編舞的，他只是為了要有自己的舞可以跳而編舞。這種當下在地的實踐心志，正是陳映真在六十年代用他的作品與行動鋪陳出來的，代表著戰後新生代自我追尋、自我實現的一個重要面向。

總的說，台灣在歷經六十年代的這一場「文藝復興」的思想衝撞與文藝豐收之後，一方面在上層意識形態領域開始了一次思想的轉型，另一方面也同時開始了一場從思想解放到在地實踐的心志轉型。這個心志轉型是台灣戰後知識青年很重要的一次成長經驗，就發生在舊威

權逐漸解體，而新的意識形態霸權尚未當道的1960年代到1980年代之間。在這個時期，黨國的威權與教條其實已經難以構成內在禁忌，只能是令人討厭鄙夷的外在束縛。在1980年代之後開始發展進而當道的台獨意識形態，當時則還處在萌芽階段。而更重要的是，以美國式現代化為標準的全球化意識形態，雖然已經以文化形式大量進來，卻尚未全面當道籠罩台灣。

在這麼一種狀況下，對於一心追求理想而未曾直接感受到鎮壓之慘烈的戰後初生之犢而言，雖然威權依然籠罩而缺乏形式上的言論自由，但肅殺氣氛已消散大半，任何一種意識形態都構成不了太大的心理束縛。因此思想的解放、文藝的創作與理想的追尋，反倒沒有太多「政治正確」的陰影在內心起著自我禁制的作用。大家對台灣社會既心懷憂思也充滿期待，覺得可以有一番作為。這種自覺有能力改變周遭世界而且充滿想像力的樂觀狀態，不只發生在被保釣運動洗禮的青年學生身上，也是投入文學、音樂、舞蹈、電影、戲劇，以及電子與資訊產業的所有知識青年的共同感覺。可以說台灣的六十年代相較而言還是個精神上比較自由的時期，沒有太多的心靈禁忌，如此才得以開創出台灣的「文藝復興」時代來。

因此當年的年輕人心中遂有著一份素樸的自由精神，思想與行動也就大膽起來，這正是理想能夠培育而文藝能夠豐收的基本條件。在這種氣氛中，社會有著充沛的內在自由與創造精神，這些乃是讓戰後新生代自我實現成為可能的必要條件。也就在這種精神氛圍中，從陳映真等人開始，如何在當下進行在地實踐成了當時的知識青年最關切的問題。今天台灣可以拿得出來的文藝與思想成果，幾乎都要回溯到那個年代，或者作品創作於斯時，或者作者成長於斯時。

以上是我試圖探討的陳映真的另一種意義，超乎族群、階級、左右以及抽象理念或主義的，一個世代的自我實現的意義，及其發生背景。

後記：期待另一個兩岸共同的文藝復興

在陳映真1967年的小說〈唐倩的喜劇〉裡，唐倩最後的歸宿只能是個美國軍火公司的科學家，什麼派別的思想最後都抵不過美國的跨國軍工綜合體大企業，及其背後的現代化理論。這是陳映真在當年精確預見的思想趨勢，兩岸如今先後籠罩在「美國現代性」意識形態的巨大陰影下。在這些當道的意識形態層次，很多問題遂以二元對立的形式呈現，顯得無解。然而生命不能老是騰空，總要回到地上來尋找出路。從個人到社會都不能只活在理念裡，真正的出路總是要在具體的社會實踐中才走得出來。這也就是當下與在地的社會實踐對整個世代的意義，是陳映真在六十年代不論是以小說創作還是其他形式所呈現的另一種意義。

然而一個能夠實踐／自我實現的「世代」，必然有其擺脫不了的時代背景與歷史因素。就台灣現代化的歷史而言，戰後新生代在六十年代所開啟的具有時代意義的實踐，正遙遙呼應早於他們四、五十年的另一批台灣青年先輩的事業。

在二十世紀初的1920年代，正值日據時期的中期，台灣漢人的武裝抗爭基本結束，而一批新成長的青年知識分子，在接受日本殖民式現代化教育之外，還大量吸吮了發生在祖國大陸的辛亥革命、討袁之役、五四運動等的思想與精神養分。由此在思想上茁壯的這批台灣第一代現代知識份子，也開始了他們的在地實踐，開啟台灣人民的現代啟蒙與民族解放運動，形成了台灣近代史上的第一次「文藝復興」。譬如，受到五四運動直接影響的留日台灣青年學生，於1920年在東京創立「新民會」，並仿照北京的《新青年》發刊《台灣青年》雜誌，進行民族主義的思想啟蒙。台灣第一代西醫蔣渭水，以實現孫中山的思想自我期許，在1921年糾集同志成立「文化協會」，展開台灣人民的現代啟蒙運動，並在1926年成立台灣民眾黨，展開工人農民運動。他的同學、

摯友與同志賴和，響應五四的白話文學運動，提倡台灣的白話文學書寫，被尊為台灣現代小說之父。還有以現代戲劇形式巡迴各地演出以喚醒民眾的「文化演劇團」。對這一批日據中期的啟蒙活動者，辛亥革命與五四運動都是他們熱血沸騰的來源。

這批台灣的啟蒙先行者所展開的波瀾壯闊的實踐事業，在1930年代日本帝國以九一八事變進一步逞其侵略野心，以及隨著而來在台灣施行的皇民化運動之後，遂遭到殘酷鎮壓而耗盡動能。直到三、四十年之後，戰後重新接受中國教育的新世代台灣青年，繼承了這個大傳統，才又開始展開另一番文藝復興的實踐事業。相較而言，陳映真所領頭參與的這一次世代實踐，如本文所描述的，在1980年代之後的蘇東集團瓦解、美國獨霸、鄧小平改弦更張而台獨勢力興起的情況下，也耗盡了動能。

然而來到廿一世紀，尤其是這幾年來，美國的霸權顯然已走過最高峰，而兩岸的和解則有了顯著的突破，不少人開始反思百年來的中國歷史，這是否又將是另一個新世代實踐的契機？台灣的前二次都在兩岸分斷的情況下出現，其「文藝復興」也都各自受限於不同時期的分斷體制，而下一次或許在兩岸各自與互相的心理禁制解除的狀況下，會是一個共同的文藝復興的來臨？我想這是映真先生畢生企盼的，且讓我們拭目以待。

參考書目與文章：

白睿文(Michael Berry)，2007，《光影語言》，台北，麥田出版。

季季，2005，《寫給你的故事》，台北，印刻出版。

陳映真，1975，《第一件差事》，台北，遠景出版。

——（以許南村之名發表），1976，《知識人的偏執》，台北，遠景出版。

張釗維，2003，《誰在那邊唱自己的歌：台灣現代民歌運動史》，台北，滾石文化。

教育部統計處，2008，《歷年度各級教育簡況》，台北，教育部。

經建會，1983，《Taiwan Statistical Data Book》，台北，經建會。

趙 琴，2002，《許常惠：那一顆星在東方》，台北，時報文化。

趙 剛，2009，〈理想的心，慾望的眼：重讀陳映真的第一篇小說〈麵攤〉〉，《台灣社會研究季刊》第76期（2009年12月）。

——，2010，〈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〉，《台灣社會研究季刊》第78期（2010年6月）。

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，聯經出版。

——，2006，〈台灣思想轉型的年代：從《送報伕》到《台灣社會力分析》〉，廣州，《南風窗》（2006年8月1日）。

——，2006，〈台灣的文藝復興年代：1970年代初期的思想狀況〉，台北，《思想》第四期（2006年12月）。

——，2007，〈台灣人的國語經驗：尋回失去的論述能力〉，台北，《思想》第七期（2007年11月）。

蔣 勳，1979，〈從「校園歌手」到「民歌手」〉，收於《楊祖珺專輯》所附歌手介紹，台北，新格唱片。

蔣 勳對談胡德夫，2006，〈從「美麗島」看到「美麗的稻穗」〉，台北，《印刻文學生活誌》32期，2006年4月。

蕭阿勤，2008，《回歸現實：台灣一九七〇年代的戰後世代與文化政治變遷》，台北，中研院社會所。

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*

趙剛**

Struggling In Between the Stars and the Earth

Idealism and the Woman Question in

Chen Yingzhen's Early Novels

by CHAO Kang

關鍵字：陳映真、性、兩性、左翼男性主體、理想主義、民粹主義

Keywords: Chen Yingzhen, sex, man and woman, left-wing male subject, idealism, populism

收稿日期：2009年11月4日；接受日期：2010年4月24日。

Received: November 4, 2009; in revised form: April 24, 2010.

* 本論文的最初版本以〈青年陳映真：對性、宗教與左翼的反思〉之題稱發表於「陳映真：思想與文學學術會議」，新竹交大，2009年11月21日，並收錄於《陳映真：思想與文學學術會議論文集》，59-127頁。為了更集中論點並縮減篇幅，我把原先關於宗教的部分抽出，將論文對焦於左翼男性與性／女性的關連議題。首先感謝陳光興的會議邀約，給了我寫作的外在動力。謝謝陳映真研究的前輩呂正惠教授對我寫作陳映真的計畫的鼓勵與期望，我也引以為寫作動力。謝謝江弱水、呂正惠、陳光興、賀照田、鄭鴻生與瞿宛文，對我的初稿的批評或修改意見。也謝謝《台灣社會研究季刊》的兩位匿名評審的修改建議。於我，寫作陳映真，並非僅是另一學術寫作，因為寫作中的一種兼興奮與惶恐的感覺，是先前所不曾有的。我但願我的寫作能對重新討論陳映真的巨大思想意義或有些許微薄貢獻。

** 服務單位：東海大學社會系

通訊地址：407 台中市西屯區台中港路三段181號

E-mail: kchao@thu.edu.tw

摘要

本文嘗試透過閱讀陳映真的早期小說，討論陳映真作為一個思想家對重建左翼文化的思想意義。我們的閱讀主要是環繞在他關於左翼男性知識份子對性與兩性關係的反身性思索。我們發現他對於這些重要問題的看法充滿了深刻的悖論。性與兩性關係，既被視為沈淪的引誘，也被視為救贖的提升。但更重要的是，陳映真透過兩性關係的思索，在開展了一種對於左翼陽剛「理想主義」的批判的同時，也批判了一種回歸土地、種性與傳統，作為前述理想主義對反的「民粹主義」。陳映真的思想因此隱含了對這般的理想主義與民粹主義的超克，從而對當代關心重建左翼文化的思考提供了重要的對話。

Abstract

Chen Yingzhen's early novels shed important light for us to reconsider the reconstitution of the culture of the Left. His reflexive thinking on questions such as sex and woman with regard to the left-wing male subject is entangled with profound antinomies. The most valuable legacy of the young Chen is his double-edged critique of an untrammelled idealism and an Earth-bound populism. Chen's thinking implicit in his early novels implies the overcoming of the two and therefore deserves close attention from those who are concerned with the reconstitution of the culture of the Left.

詩三百篇，大抵聖賢發憤之所為作也。此人皆意有鬱結，
不得通其道，故述往事，思來者。

——西漢 司馬遷〈報任安書〉

1968年5月，當各種來路的左翼青年狂飆運動在歐亞美各大陸掀起陣陣革命浪潮之時，島嶼台灣依然故我文風不動，在淹久的戒嚴體制中不斷其腥甜昏睡，繼續其經濟之外的與世隔絕。在要命的熙和如常無論魏晉之外，倒是有一個突發事件可笑復可憫地烘托出台灣在革命年代中的小小反革命暗色身影。作為受害者，方屆而立的青年作家陳映真，成為了這個拙劣反諷事件的強制演出者。根據〈陳映真寫作年表〉，他「1968年5月應邀赴美參加國際寫作計畫前，因『民主台灣同盟』案被警總保安總處逮捕。」¹

1975年7月，縲紲七載的陳映真因「蔣介石去世特赦出獄」。方出柙，旋即灼灼朗朗地展開「自我剖析」，發表了署名許南村的〈試論陳映真〉。²在這篇志氣凌雲的著名文字中，我們看到陳映真企圖經過深摯的自我批評，鼓舞自己「同一切願意為更好、更合理的明日貢獻力量的文化工作者，一道工作，一起進步」。以一種策馬高崗的抖擻心情，他說：

70年代以後，我們的新銳的、革新的文壇，有了一定的成長。在現代詩論戰中，文學的社會性、民族性被提出來了；以黃春明等為代表的，擁抱了廣泛生產者的小說出現了；以《文季》季刊為指向的社會的、批判的、愛國的文學道路劃出來了。這些文壇的新事，說明了我們的一些優異的革新的文藝工作者，有足夠的青春和生命去超越某些陳映真早期作品中所表現的市鎮小知識份子的

1 陳映真，〈陳映真寫作年表〉，收於《陳映真小說集1》，台北：洪範，2001，225頁。

2 同上註。

憂悵和無力感。³

文中「某些陳映真早期作品」，指的是作家在1959年到1965年之間的(某些)小說。回首所從來，陳映真指出1966年是一個重要分期點：

1966年以後，契訶夫的憂悵消失了。嘲諷和現實主義取代過去長時期以來的感傷和力竭、自憐的情緒。理智的凝視代替了感情的反撥；冷靜的、現實主義的分析取代了煽情的、浪漫主義的發抒。當陳映真開始嘲弄，開始用理智去凝視的時候，他停止了滿懷悲憤、挫辱和感傷去和他所處的世界對決。他學會了站立在更高的次元，更冷靜、更客觀、從而更加深入地解析他周遭的事物。這時期他的作品，也就較少有早期那種陰柔纖細的風貌。他的問題意識也顯得更為鮮明，而他的容量也顯得更加遼闊了。⁴

這段經常被引述的「自我剖析」文字，對之後人們如何理解陳映真的早期小說，相信是產生了一定的影響。但是，35年後的今天，藉由時境之移，我們應該試著重新理解這段文字。我的感覺是，與其說它是客觀的「自我剖析」，不如說它是陳映真歷劫歸來，昭告世人彼將一掃其鬱悵繁思，其將披堅執銳而為一戰士的「自我宣誓」。然而，就像所有的誓言一樣，這個誓言也難免顯現出一種因對將來有一大有為之意思，從而產生的一種對過去的過猶不及的否思，以及超乎客觀必要的決絕。誓言之下，「早期」的小說不幸地被誇張成一堆年少慘綠的、自憐無力的、浪漫感傷的，從而無甚可取的過度主觀文字而已。但這其實最多只是「文評者許南村」對「小說家陳映真」的自我要求下，對未

3 許南村(陳映真)，〈試論陳映真〉，收於《第一件差事》，台北：遠景，1975，29-30頁。

4 同上註，26頁。

來方向的肯定與對過去道路的否定。我們或許能接受這個肯定，但對於這個否定則是質疑的。我們還是得直接回到陳映真的早期作品本身。

本文將力抗這樣一種由陳映真自己所部分開啟的對陳映真早期作品的閱讀感覺。這樣的一種閱讀感覺以及這樣的一種分期，很有可能非預期地造成了很多論者將陳映真的作品進行早期「現代主義」與之後「現實主義」的二分——儘管陳映真始終不同意論者將他的小說創作（哪怕是早期的「契訶夫的憂悵」的小說）歸類於「現代主義」。⁵我認為，至少對陳映真這樣的一直企圖回應其所困惑的重要時代問題的思想型小說家而言，「現代主義」與「現實主義」的「形式」區分並不具有知識或思想的意義，關鍵的問題應在於他的小說的內容是否具有真正的思想力量，也就是作品是否能幫助我們反思我們的各層次的存在狀態。就這一點而言，我相信陳映真早期小說創作中可進一步辨認的思想意義是異常豐厚的，曾不稍遜於「1966年以後」的作品，儘管兩者所表達的思想內容以及所展現的方式有差異。而本文的核心目的正是要挖掘陳映真早期的小說，在作者本人所宣稱的「憂悵、感傷、蒼白而且苦悶」表面之下，⁶所蘊藏的龐大思想價值。

本文將以陳映真先生青年時期的小說創作為主要對象，討論其中所含蘊的豐富思想，特別是他對左翼男性、女性與性之間的關係性思索。這位至今依然遠遠超前於我們的當代，更別說他創作之當時的孤獨的青年思考者，在與他的青春狀態既合且悖的文學創作中，滿溢著對歷史的獨到認識、對現實的高度敏感、對未來的絕望與希望，以及對自我的反思與懺悔。他的思索是真誠的、深刻的，是一種總是不斷指向自己的思考。因此，他的思索經常展現出信念與懷疑互噬的特

5 陳映真，〈我的文學創作與思想〉，收入薛毅編《陳映真文選》，北京：三聯，2009，40-44頁。

6 許南村，〈試論陳映真〉，17頁。

質。而這個自我懷疑的、充滿悖論的、開放的、非體系特質，又似乎和陳映真的政治性與理論性外露的戰鬥雜文專論同中有異。陳映真透過這樣的文學而得到的反身性力量，讓他得以在困頓與顛躓中徬徨向前。我認為，陳映真左翼思想的多層次繁複、內在緊張與開放性，不但對今日第三世界（包括台灣的與中國大陸的）左翼關於其主體與文化的重建有高度參照意義，也對所有企圖理解與反思現代情境的思考努力，有高度對話意義。陳映真思想內容的豐富讓人驚詫，而這個思想者的懷疑、憐憫、開放，卻又無比堅持於信與愛的思索軌跡，則更讓人廢書而嘆而思，進而讓人得以找到反思自我主體狀態的新契機。這是青年陳映真給左翼青年、給左翼、給所有人的禮物。我相信，以陳映真思想的豐富與開放，它是有潛力為我們這個時代帶來一波重要的思想解放的。本文或許可以是一個開始。

一、青年陳映真的寓言故事與懺悔反思

對我來說，陳映真先生首先是一個思想家，其次才是小說家。但這樣說似乎又馬上給自己招來了問題，因為我緊接著想要說的是，陳映真的最深刻的思想往往是蘊藏在、體現在他的小說創作，而非他的論文、隨筆與評論，而一般所謂的思想家的表達渠道則經常是後者。顯然，陳映真是較特別的。閱讀陳映真的寫作整體，我們應該可以得到這一個認識：就廣度而言，他的小說所處理的很多重要問題往往不見得是論文、隨筆或評論所能深入處理的（例如，性、女性、宗教、生與死，與知識份子主體狀態……等議題）⁷；就深度而言，他的小說往

7 例如基督教信仰與社會主義信念之間的思想的、情感的張力與糾葛，早在1960年代早期小說中就被密集且深入面對過了，但以散文或隨筆的形式面對此問題的寫作則似乎只有一篇，而且遲至2004年才出現。見陳映真，〈生死〉，《陳映真散文集1》，台北：洪範，2004，191-200頁。

往較其他文體展現了更大的複雜張力、曖昧難決、自我懷疑，以及深度提問。⁸

但我隨即又想，文章一開始，不規規矩矩進入正題，反而著墨於這個「身份」問題，不是有些迂了嗎？無論是思想家或是小說家，不正是心智分工體制下的習慣分法嗎？在中國，不是本來就有一個否定所謂「義理」與所謂「辭章」其必有分的強韌傳統嗎？我想起莊子、屈原、司馬遷、韓愈、杜甫、魯迅……。陳映真應該是這個傳統的承繼者罷——他的小說幾乎沒有一篇是沒有載著道（或思想）的空車。⁹

且不扯遠，把話說回來。或許這樣說會比較準確：小說是陳映真發展以及表達他的思想的最有效的方式。這個說法如果可以接受，那麼陳映真無論是被首先稱作思想家或是小說家，也都無大礙。由於其形式，他是一個特別的思想家；由於其內容，他是一個特別的小說家。

由於訓練、能力與動機，對於陳映真的文學形式和語言，除了作為一個外行的欣賞者，我幾乎沒有什麼可以說的；這當然有些可惜，因為我照應不到形式與內容之間的辯證，但這也是無奈的。而如果非得說一點，我願意說點自己的經驗。讀陳映真必須正襟危坐，以非常緩慢的速度與非常集中的精神閱讀，因為幾乎每個細節都是重要的，都和整體之間有一種意義上的有機聯繫；他的小說少有無意義的，哪

8 例如，陳映真是公認的也是自認的馬克思主義者，在他的隨筆與議論文，這是清楚的。他對於台灣的左翼的批評以及期望，也基本上是發自一種「老左」的政治經濟學理論立場的，這也是清楚的。但他的小說所表現出來的左翼思想，就不是「馬克思主義」所能完全涵蓋無誤的。我想說，小說家陳映真的左翼面貌要比議論者陳映真的馬克思主義面貌要來得複雜，至少還多出一股無政府主義的線索，以及與基督教（尤其是解放神學）的深入對話。這也是本文為何用比較包容性的「左翼」而不用「馬克思主義」的原因。

9 當然不是每一篇小說都是高度思想性的，也有極少數例外，例如〈那麼衰老的眼淚〉和〈將軍族〉這兩篇描寫非知識份子外省人流離於台灣的早期小說，於其中，陳映真對他人的同情關注大於對自己的困惑挖掘；但這也許和我的閱讀偏見或能力有關。

怕純粹為了審美緣故的鋪陳與交代。我們知道，陳映真的文字美，但不是滑順的美，而是一種滯澀的美。而之所以如此，我認為是他有心以滯澀的文字讓讀者放慢，從而進入到一種對話與反思的情境中。

我這篇論文將集中在陳映真小說創作中的思想層面，將陳映真的小說當作思想或思想史的素材來閱讀詮釋。因為我自覺不是在做文學批評，因此我給了自己一個切割的理由(或省事的藉口)，我就不參考文學界既有的關於陳映真的討論文獻了。作如此的寫作決定，絕非對既有的可敬的研究文獻的刻意不顧——這是首先必須交代的。

為了幫助自己的理解，我把陳映真從第一篇小說〈麵攤〉(1959)到目前為止的最後一篇小說〈忠孝公園〉(2001)，之間長達35年的創作生涯分為三個階段。¹⁰這三個階段分別是寓言(懺悔錄)時期、社會批判時期，以及歷史時期。寓言時期是早期，從〈麵攤〉¹¹到〈獵人之死〉(1965)；社會批判時期是中期，從〈兀自照耀著的太陽〉(1966)到〈萬商帝君〉(1982)¹²；歷史時期則是晚期，從〈鈴璫花〉(1983)到〈忠孝公園〉。當然，這是一個粗糙的分類，並不完全順貼，好比陳映真早期書寫不同階層外省人流離經驗的多篇小說(例如，〈將軍族〉、〈文書〉、〈纍纍〉、〈第一件差事〉、〈一綠色之候鳥〉)，或本省左翼份子在白色恐怖下的命運(例如，〈鄉村的教師〉、〈故鄉〉)就可視為更接近歷史時期

10 35這個年數沒有算錯，因為我扣除了因國家暴力而被迫終止的七個年頭。

11 〈麵攤〉並非是一篇人道主義的、浪漫的「溫馨小品」。它已經非常深刻地體現了陳映真寓言時期創作的多種特質，包括寓言與懺悔錄的形式，以及關於絕望與希望的書寫，以及關於性對於左翼男性理想者的意義。這篇小說和本文所要處理的議題高度內在相關，但因為已經發文發表了，就不另討論以免佔據篇幅。有興趣的讀者請參考趙剛，〈理想的心，慾望的眼：重讀陳映真的第一篇小說〈麵攤〉〉，《台灣社會研究季刊》，第76期，2009，377-92頁。

12 最近重讀〈兀自照耀著的太陽〉，發現這一篇應該和之後發表於《文學季刊》的〈最後的夏日〉和〈唐倩的喜劇〉……等諷刺批判小說同屬一家族，而非如我之前或很多其他讀者所認為的，屬於《現代文學》時期。關於這篇小說的進一步討論，請參考趙剛，〈階級與人性狀態：試論陳映真「兀自照耀著的太陽」中的現實主義〉，2010，《淡江中文學報》，第22期。

的母題；好比，1967年的〈六月裡的玫瑰花〉，在母題和語言上似乎更和十年後的華盛頓大樓系列接近；又好比，1978年的〈賀大哥〉雖然和華盛頓大樓系列的第一篇〈夜行貨車〉同時發表，但前者在一種自省的精神氣質上似又不完全與社會批判階段相侔，而直接回到寓言階段的寫作，雖然它同時在關於美帝國主義的批判上又直接開啟了華盛頓大樓的母題。像〈賀大哥〉這類跨在兩期之間的小說還有〈兀自照耀著的太陽〉與〈趙南棟〉，前者兼容了第一與第二階段的特色，後者則並收了第二和第三階段的旨趣。

本文嘗試對焦於陳映真寓言時期的小說創作。此時期的寫作基本上是內指的、自反的，和中（社會批判時期）、後（歷史時期）兩時期的外指的、批判的基調是有差異的。中期是針對帝國主義、資本主義下第三世界精神與知識狀態的扭曲的寫作。後期則先後處理了台灣的社會主義者在民族分斷與白色恐怖下的悲劇性鬥爭，以及內戰、冷戰與民族分斷對台灣民眾所造成的精神危機、認同傷害與人格扭曲。比較著眼於社會現實與歷史長流的這兩個階段，將是我以後專文處理的對象。

我做這個分期，並非為了分類學的興趣，而是想要大致掌握陳映真小說寫作中思想主題的變化。第一階段的寫作，也就是所謂的寓言／懺悔錄時期，大約是作者22歲到28歲之間的青年時期的寫作，展現的議題非常寬廣，有貧窮、家庭、資本主義消費社會的萌芽、對戰爭的反思、理想的沈淪、苦難者的道德狀態、性、女性、禁欲主義、死亡、男性的猙獰、左翼男性、（耶穌的）愛、內戰、冷戰、白色恐怖、流離、精神病、「外省人」、階級、烏托邦想像……。但要之，這些議題都是展現在一個更大的問題意識脈絡之下：「在民族分斷、冷戰、白色恐怖，以及所有進步理想被窒息被麻木的資本主義社會中，人如何才是活著？」於今看來，不只是在荒蕪的50、60年代，就算直到今日，這個問題也還是只有陳映真一個人在不悔地提著、肩著。人說陳

映真的小說，特別是早期的小說，「嗜死」、「頹廢」、「虛無」，但大凡此類，其實不過是陳映真的那個根本問題意識的另一面而已。現代主義的評論者只看到他們想要看到的性、死、絕望與憂悵，從而只看到一枚銅板的背面，從而無法將之結合到問題意識的正面，進行更完整的討論。

在寓言時期的小說裡，主人公常常展現了一種火與冰的徬徨矛盾，一方面有熾熱的左翼理想與願望，但另一方面又因為這些理想的禁忌性質，根本無法想像有任何實踐的可能，何止，就連和旁人說個清楚都是不可能的。但是，小說主人公的這些狀態不就是左翼青年陳映真的真實狀態嗎？陳映真並不是在類似現代主義者（左手或右手的）謬思才情下，「自由地」馳騁想像，生造人物虛構情節，而是在一種頹頹的、矛盾的、自我壓抑的、冰炭相激相盪的真實主體狀態之中生活、思考，以及寫作。寫作，於陳映真，是矛盾艱難苦恨但也同時是自救的，因為他不得不說他一定不能真地那麼說的話。於某些現代主義者，寫作或許是如泉之自流那般地適己悅人。於陳映真，寫作則好似以壓抑著內部火山全面爆發般的力量，讓一些火焰與氣體節制地宣洩；而在這個不得不的宣洩中，又必須佯裝那兒並沒有火山。

由於這個思考與寫作的密教性質，使它必須以一種寓言的形式展現出來。所謂寓言，也就是話不能直說、人物不能白描、背景不能直鋪，而必得寄寓在另一個形式中。而這使得閱讀經常要在一種「言在乎此」之中，體會到那「意在乎彼」。這使得陳映真這一時期的寫作不得不大量使用象徵，語言也必須晦澀，時空背景也必須高度抽象以致曖昧不明，而人物的書寫也必須降低其歷史與社會具體性——以犧牲生活的肌理為代價……。但也唯有如此，那不能說但卻非要說的話，才能找到一個複雜怪異的瓶子裝進去，等待識者拾起，有時一等就是幾十年。

與寓言同體的另一面是懺悔錄。由於作者的思想在其當代的密教

性質，這個思想一定是在一種孤獨的狀態下，在沒有實踐可能的前提下，在胸臆中澎湃翻攪，而這必然讓思想時刻指向自身、回彈自身。在寓言書寫的另一面，這個孤獨的、內指的思想，也必然使書寫深深地浸染著某種自白或懺悔錄的特質。作者的巨大不安，使他常常無法僅僅把自己「忘情地」投入一個情節架構中，去寫一個動人的故事之類的。他的書寫總是不安地回到了自己，而自己也經常不安地跳進了書寫；讓自己變幻為他自己小說中的人物，時而幻形為冰、時而幻形為火，看到作者的身影在這個角色身上，又倏然看到他在那個角色身上。認真讀青年陳映真寓言時期的小說，是不可能無感於作者的自我在小說中幻進幻出的，例如，〈我的弟弟康雄〉裡，不作難就可以看到康雄有作者的一面身影，但稍微努力一點，也不難在康雄姊姊身上看到作者的可能的另一面。又好比〈故鄉〉裡的「我」以及「我」的哥哥，也都是。例子是太多的，還有〈麵攤〉、〈祖父和傘〉、〈蘋果樹〉、〈悽慘的無言的嘴〉、〈哦！蘇珊娜〉、〈一綠色之候鳥〉、〈獵人之死〉，都可看到作者幻進幻出的身影。又豈止幻進幻出，他竟時而躁鬱地不顧小說章法，跳出來說三道四呢！例如在〈死者〉裡，當作者找不到適當的角色來說他要說的關於如何理解貧苦人的「私通敗德」時，他乾脆違背敘事體例，跳出來進行一串旁白評論。小說裡，這段評論沒頭沒腦地不知誰說的（但當然是作者自己了）：

而且一直十分懷疑這種關係會出自純粹淫邪的需要；許是一種陳年不可思議的風俗罷；或許是由於經濟條件的結果罷；或許由於封建婚姻所帶來的反抗罷。但無論如何，也看不出他們是一羣好淫的族類。因為他們也勞苦，也苦楚，也是赤貧如他們的先祖。
（1:75）

類似這樣的例子還不少，我們還可以在〈麵攤〉、〈蘋果樹〉、〈獵人

之死〉……等作品看到。但此處我們也不妨留意一個事實：這樣的一種作者幻入或實入的書寫，在陳映真寓言時期之後的寫作就少得很多了。¹³ 這個單純的事實，也間接部分支持了我對陳映真小說的三個分期，以及（相對於中後期的）早期寓言時期的高度自指特質。當然，我們是得避免庸俗的對號入座式的小說閱讀；說康雄就是陳映真，就跟說賈寶玉就是曹雪芹一樣地沒多大意義。但是，我們也要避免走入另一個極端，完全將作者與作品割裂。這種作法或許在閱讀某些「純文學」創作時還說得過去，但對閱讀陳映真這樣直面歷史、直面自身的作家而言，這將會是缺乏理解效果的閱讀。

小說，對陳映真而言，首先是面對他自己的痛灼意識。古之學者為己，陳映真的小說首先也是為己。不是不可以這麼說，從1959到1965這個寓言時期的寫作，是具有某種強烈「哈姆雷特感」的。這個「哈姆雷特感」想必給陳映真帶來了不虞之譽，因為它想必使兩三代的台灣讀者、評論者，跳過了作者的特定主體狀態、略過了作者的社會歷史背景，直接將「哈姆雷特感」抽象化、永恒化、「人性化」，以便輕鬆連接上他們根深蒂固的英美「現代感」，且沾沾自喜，以為不如此便不足以為文學。緣此，青年陳映真寓言時期的寫作便被以現代主義的尺度衡量，據之以讚嘆、持之以批評。這一時期的〈我的弟弟康雄〉，就因為錯誤的恭維，浮出而為人們對陳映真此一時期書寫的最鮮明、最代表的作品，僅僅因為它只被體會為現代主義各種內容或形式要素的強烈表現：封閉的個體性、孤獨、失去意義、性、頹廢、虛無與死亡——就內容而言；象徵的運用、「意識流」的片段、以及敘事的去歷史與去社會脈絡化——就形式而言。在這樣的一種被現代主義「時代的

13 當然沒有完全消失。在陳映真面對精神危機，苦痛反省自身狀態，與進行自我激勵時，這種早期常見的自指性寫作就又会間歇冒出，例如〈賀大哥〉與〈雲〉，特別是後者。但在〈雲〉之後，這種自指性的書寫可說是完全不見了。關於〈雲〉這部重要的中篇小說的深入分析，請見趙剛，〈民眾與知識份子：試論陳映真小說「雲」的第三世界觀〉，未發表手稿，2010。

幻覺」所操持的「體會」裡，〈我的弟弟康雄〉以及同期的很多其他作品，都無法以它們真正應該受到表揚的價值被表揚。重新以不同的方式肯定陳映真寓言時期的寫作意義，是本文所關念者。

但這樣說，並不等於暗示寓言時期的寫作是脫離現實與歷史的。恰恰相反，我將要指出的重要一點即是，陳映真早期作品的價值被以現代主義誤認誤捧，最重要的一個原因就在於這些小說的曲緻的歷史脈絡與社會背景，都被粗心或偏見的閱讀者所忽視了，而這個忽視是有作用的，即是成全了他們想要從陳映真小說裡看到的現代主義。寓言期的陳映真小說的主調是內指的，是一個自反的、懷疑的、懺悔的主體對自己的無情的剖析，但這個主體不是一個抽象的「人」，而是一個特定時代下的特定思考者與「行動者」，承受了特定歷史與社會條件的焦點壓力。在這一點上，我和我素來尊敬的台社同仁呂正惠教授的看法並不相同。對呂正惠而言，陳映真的60年代的小說，和七等生與王文興等人同屬60年代台灣現代主義文學陣營，而他們都在把「知識青年在面對保守、封閉、扼殺青春活力的巨大社會力的困境『哲學化』，把這些經驗看成是人的『存在處境』，或是人的命運問題。」¹⁴我認為將陳映真和另外兩位作者等而觀之是值得商榷的，後者或許是以現代主義文學將其青春苦悶（性與前途）給永恒化與哲學化，但陳映真的不同在於他總是將性或青春苦悶（不管如何稱之）和一種左翼的、禁忌的理想主義，以及一種非體制化的基督教信仰，不安地縮合在一塊兒。這個三頭蛇式的困惑是陳映真所獨有的，只攻其一的結果將是片面的。其次，陳映真貌似現代主義的語言或形式（例如象徵的頻繁使用），不管多難解、多晦澀、多實驗，後頭總是有一個時代、一個社會的線索的，他並不曾企圖將他自己的苦悶給哲學化或永恒化。況且，在白色恐怖的搜索下，陳映真的「現代主義」是不得不套上的迷彩

14 呂正惠，〈青春期的壓抑與「自我」的挫傷：二十世紀60年代台灣現代主義文學的反思〉，《淡江中文學報》，2008，第19期。感謝呂教授提供此文。

服，這和表裡如一樂在其中的現代主義者是不同的。第三、陳映真對性這個問題的思索，其深度與廣度，已經遠遠超越了性苦悶這個「源頭」所能解釋的了，何況陳映真的小說主人公所展現的還經常不止是壓抑的苦悶，而更也包括了淫猥與沈溺，以及對沈溺的自省或拒絕。

陳映真寓言時期的小說的重要意義，我認為還必須擺在世界左翼運動史中來看。在這個時期，「現實存在的社會主義」的「老大哥」蘇聯已經放棄了共產國際的理想，而成為既存帝國／國家利益的捍衛與爭奪者，並以此和美國角逐世界霸權。史達林執政下的蘇聯極權統治與血腥鬥爭，以及蘇聯1957年入侵匈牙利……皆使還曾對蘇聯存有期望的西方馬克思主義者為之志沉氣短。在中國大陸，1949年以後，在文學領域，也事實上不存在一種比較開放的感覺空間，能進行關於人道主義、女性、性、宗教……等議題，如何關係於社會主義前途的討論。文學藝術曾經是熱烈地朝向政治，但現在則是被政治牢牢地綁縛在一起了。因此，如果我們把陳映真的文學置放於世界左翼運動，尤其是中國社會主義革命運動的傳統中，似乎很難否認，陳映真在60年代上半關於社會主義運動的高度獨特性與重要性的反思，至少在全中國的範圍內是一孤例。陳映真的思考甚至也超前了60年代後半全世界範圍的反體制學生運動的某些既定格局，開啟了改革者的道德性質，特別是男性改革者的主體意識，以及和他人（尤其是女性）的關係想像的討論。

當中國大陸的「左」正在熱火朝天之時，陳映真在台灣孤獨地、困頓地，在沒有出路下想出路，在斗室之外一片茫茫的白色恐怖夜霧下，反省自己的向上與沈淪、亢奮與脆弱、真實與虛偽、謙虛與傲慢，以及反省與慣性。這是一個沒有同志、沒有組織、沒有任何社會內部支持以及國際主義遠處支撐的孤獨思考者；他孤獨、他挫敗，但他並不潰敗，不但如此，他還成為施淑教授所說的「唯一一個從白色恐

怖中逃出來的報信者」。¹⁵我相信，陳映真關於左翼主體的深刻反思，以及他在「德不孤但無鄰」的環境下仍長期不撓的人格狀態，對於今天這個「左翼」已經在全世界範圍（包括中國大陸）退潮數十年之久的時代，更是彰顯出它歷久彌新的時代意義，可以讓所有孤獨的左翼思考者、運動者，在面對外在與自身的挫敗、消沈、疲倦的情境時，有所慰藉、有所參照、有所反省。陳映真的寫作的價值不能以那種和中國割裂為前提的「台灣文學」的框架來理解，更不能以狹小的「現代文學」的框架來理解，而必須擺在中國的與世界的左翼運動脈絡下來理解。

經過以上討論，我們對陳映真的早期小說可以確立兩個論點：其一，它不適合用「現代主義」來理解定位；其二，它也不是狹義的「台灣文學」所能涵蓋。針對第二點，我想再說一些。陳映真的文學當然是台灣的文學的一大資產——這是很多人想要漠視甚或否認但註定徒勞的，但它不只是台灣的，甚至也不只是中國的，而更也是第三世界的。陳光興在本期的論文就指出了陳映真思想中的「理論的第三世界，情感的第三世界……是打開在地民族主義封閉性的外在認同指向」。陳光興指出，左翼必須要面對第三世界，理論與情感皆然，而「大陸的批判圈似乎眼中只有自己和敵手（美國），早已忘記了[第三世界]朋友的存在。」¹⁶本文和陳光興的論文，在繼承與重建第三世界左翼（男性）的這個問題意識上可說是分享的與分工的。陳光興談論的是左翼或批判學術界，在「外在認同指向」上，必須要進行一重大改造，在情感上與知識上開始面對第三世界。而本文的主要所指是左翼男性如何在「內在的」、「倫理的」維度上，重新建立起和在地民眾與女性的一種實踐的、向上的關係，從而自一種往而不返的理想主義中解脫，並解除一種特

15 這是施淑教授2009年11月22日在「陳映真：思想與文學學術會議」（新竹：交大）的「綜合討論」所指出的。或許與施老師的原話稍有出入，但大意如此。

16 陳光興，〈陳映真的第三世界：狂人／瘋子／精神病篇〉，《台灣社會研究季刊》，第78期，2010。

殊的自戀狀態，而同時避免陷入民粹主義的陷阱。這將是對單薄的理想主義與重滯的民粹主義的雙重超克。我相信，陳映真在寓言時期所窮思的左翼主體狀態的寫作，為我們今天思考這些問題與反思自身的主體狀態，提供了極重要的參照與思考資源。

前面提到，陳映真的早期小說幾乎篇篇觸及死亡、蟲豸般的賴活，以及「什麼是理想的人生？」這個大問題。本文企圖將這些抽象的大問題語境化，也就是將陳映真小說裡對人、性、生、死的討論具體地擺在第三世界左翼反抗運動的主體狀態來討論。也就是說，一個左翼男性青年知識份子，在反動的、威權的、極權的、與(或)市場霸權下，也就是在現代性的各情境下，如何維繫他的理想主義？如何拒絕「蟲豸」的誘惑？而這個誘惑又展現為哪些幻態？在抵抗「沈淪」的努力上，應該直面我們的哪些虛無、脆弱與虛矯？又，哪些信念資源可以為我們所用？

在下面的討論裡，我將試著深入閱讀幾篇對我所要討論的問題而言是重要的早期小說，包括〈我的弟弟康雄〉(1960)、〈獵人之死〉(1965)、〈蘋果樹〉(1961)、〈哦！蘇珊娜〉(1962-3)，以及〈祖父和傘〉(1960)。而中期的〈永恒的大地〉(1966)因為和本文所關心的議題有密切關連，也被納進來一併討論。希望透過它們，我們能夠重新把第三世界左翼男性的主體狀態問題重新拉回我們的反思視野中。

二、性問題：左翼男性青年與禁欲主義的對話

陳映真對女性的態度非常複雜非常矛盾：崇高且卑下、神聖且醜態、堅強且柔弱、真誠且虛偽、母親且娼妓，既似大地、且似流水。他的寫作經常掙扎於下述兩種文化態度之間。其一，一種近世左翼男性革命者(或近世宗教改革者)的禁欲主義，視女性一如海妖(Siren)，為沈淪之引誘。可以說，陳映真的小說，從〈麵攤〉(1959)到〈趙南棟〉

(1987)之間，延展著與這個禁欲主義對話的斷續痕跡。其二，一種《老子》式的陰性主義，視女性為看似柔弱實則至強的生命與生活的展現，令人生「淵乎萬物宗」的敬畏之心。可以說，從〈麵攤〉到〈趙南棟〉之間，也明滅著一個細而不絕的陰性或母性崇拜的幽光。我將分別討論這兩個「立場」，以及它們的矛盾與曖昧，但這些矛盾與曖昧並非是混亂失控的，而是緊張且饒富意義的。

寓言時期的陳映真小說常常描寫到有理想的、孤獨的、憂悵的、沒有實踐可能的，時而神經質的左翼(或最多只能說是「有左翼傾向的」)男性青年。這類小說有七篇，包括〈麵攤〉、〈我的弟弟康雄〉、〈祖父和傘〉、〈蘋果樹〉、〈淒慘的無言的嘴〉、〈哦！蘇珊娜〉與〈獵人之死〉。〈獵人之死〉的阿都尼斯是個原型寓言人物，無所謂身世背景，固不必論。其他六篇小說的「左翼青年」主人公，其實都沒有參與過任何左翼反抗運動的經驗(如〈鄉村的教師〉曾是左翼抗日份子的吳錦翔)，甚至也不曾有因深藏於內的左翼理念之驅力而投入理想主義之作為(如〈故鄉〉裡當礦區醫生的哥哥)。他們的身世的共通點大約只是曾在懵懂的青春期讀過一些「離經叛道」的書，而且非常敏銳地直面這些異端思想對他們的衝擊。這些在那個時代必然孤獨、悲哀且荒謬的「左翼青年」的生命情境是獨特的；昂然與廢然並作相激。但他們的稚嫩生命在長期承受外在(國家暴力與社會漠然)與內在(實踐的不可能與自我懷疑)的巨大壓力下，通常是只能達到悲慘的終站：自殺、瘋狂、或是以虛無的「鄉愁」自遣。他們看輕自己的生命，時候到了，「像打掉玻璃杯一樣輕易地毀掉生命」(2:85)，但悲夫，這還夠不上一種視死如歸的死，而至多只是一種惡戲的死。然而，不論是猙獰惡笑著直往地心沈淪的魔鬼、瘋狂者，或是自戕者，陳映真對他們皆深寄同情焉，因為對他而言，自戕、瘋狂或是徹底的頹廢，都是理想崩場的徵候與結果。毫無疑問，這三種俗世所不以為然的「歸宿」，猶然百尺樓高於「蟲豸」之人生；「蟲豸」是陳映真早期小說的一個關鍵詞，相對於「理

想的追尋」。

但這些左翼青年，除了他們何以走上這條路以及最終沉落到他們的宿命結局之外，還有一個共同之處，那就是他們都在困苦艱難地面對女性，以及性這個問題。這是因為陳映真所書寫的這種有社會主義烏托邦信念的左翼青年，有一個很強烈的對於此時此地此文化此社會（即，資本主義現代性）的否定意念，而性作為讓這個除魅了的現代性世界得以勉力再度魅化的幾乎唯一來源，自然就成為了左翼男性青年所要艱難抗拒的對象。他，一如奧德賽，必須要在到達彼岸的信念與此世的感官耽溺兩者之中作選擇。於是性、女性、甚至庶民的、感官的（*sensuous*）生活，就成為了要堅決抗拒的海妖呼喚了。

接著，我將先討論兩篇小說，〈我的弟弟康雄〉以及〈獵人之死〉。康雄和獵人阿都尼斯是兩個境遇相類的左翼男性青年，他們最終都自殺了，而且原因也類似。他們的故事都環繞著女性而展開（康雄的姊姊、康雄為之失去童貞的婦人，以及糾纏獵人的愛神維納斯）；女性／性象徵了一種呼喚，呼喚左翼男性青年回到今生今世，從而是左翼男性必須面對的挑戰。我們先討論〈我的弟弟康雄〉，再討論〈獵人之死〉。

（一）拒絕沈淪的死意志與接受沈淪的活詭計

〈我的弟弟康雄〉有兩個主人公：「我」和「我的弟弟康雄」。但嚴格說來，真正的主人公是這個當姊姊的「我」，因為是她在敘述弟弟並自述。而不安的、反叛的「康雄」可以說是姊姊決心向她青年時期的所有不安與反叛告別，並進入體面生活之前的一縷令她不得安寧的魂魄罷了。因此，這篇文章其實是姊姊的一封有祭文性質的訣別書。讀這篇小說的感覺是令人不安的，有一個感覺尤其如此：作者想要刻畫的那種孤獨與理想的單薄美影，竟不若那死滅一切理想放棄一切抵抗進入榮華生活的豐腴肉體來得鮮活可信。這不是小說家的錯，而是反映了

一種歷史真實——真實的有時並不可愛。以及，也許，反映了作者所感受到的一種巨大內在拉扯：拒絕，還是順從？「把自己撕了」，還是苟活？這麼說來，康雄和他姊姊其實也可說竟是某個時代某種主體的內在水與火呢！——這是懺悔錄的一面。

此外，這也是一篇探討貧困（它的罪惡與道德），以及人如何面對它又如何脫離它的小說。康雄和他姊姊生長於一個寒儉文士之家。如此出身的子弟對貧困有特別的敏感，而常常，有多少敏感就得有多少底子空虛的傲氣來撐著，而這個維持自尊的傲氣，又常表現為一種反抗的姿態，但骨子裡卻又是在機詐地等待他或她所「不屑」的世界的招手或「招安」。這是宋江的寫照，也是康雄姊姊的寫照，而這並非不尋常。至於康雄則是一個異數，不知道怎麼蹦出來的這麼一個純白無邪、真誠信仰著的「少年虛無者」。「這世界上沒有人知道我的弟弟康雄，連我也在內」（1:18）——連姊姊也都這樣地喟嘆，而她對康雄的理解也只是抓到一點他「死前掙扎的線索」罷了。

的確，以這樣一個以毅然嫁入體面之家的行動來遂行反叛秘密，婚後自覺「懶散、豐滿而美麗」，且期待在把康雄的身後事處理完後，好好享受「膏粱的生活與丈夫的愛撫」（1:22）度過餘生的姊姊，又如何能理解那個「細瘦而蒼白」、「對坐在我的案前，疲倦地笑著」（1:13）的那個弟弟呢？但畢竟康雄留下了日記，而康雄姊也留下了她訣別書般的對弟弟的回憶。這裡已經有足夠的線索讓我們關心康雄的人一起來思索他為何自戕？他，是一個什麼樣的少年？

理想的破滅與死亡

康雄留下來的日記或信裡，不止一次地說自己是一個「虛無者」，而「安那琪」則是姊姊所賦予的另一個統攝名詞。但康雄其實都不是，或至少這兩個名詞都還另有一層意義。他不是一個虛無者，因為他還有一種很深的宗教或道德情操，一種對自己的生命的價值的非比尋常無可救藥的深度許諾，深到不為我等現代凡夫俗子的善美真諸價值所

可以論測；它一旦崩壞，他的生命也將無以立。他不是一個虛無者，因為他在「他的烏托邦建立了很多貧民醫院、學校和孤兒院」，以及「和他的年齡極不相稱的等待」(1:17)。沛沛然有著這種潔身自好不欺暗室的道德情操，以及飢渴如己的社會意識的康雄，怎會是一個虛無者？然則，康雄又是為了什麼要以「虛無者」自稱、示人，以至於連康雄的父親也只能自以為解人地說康雄「死於上世紀的虛無者的狂想和嗜死」(1:18)？這只有一個可能的答案：一個因為特殊的根性與際會，而莫名其妙地進入到一種禁忌的左翼歷史、思想與感情周波的少年，他纖細柔弱的靈魂被這個周波掀起滔天巨浪，但猶然必須強自鎮靜，忍住內在的狂攪翻騰，不能言語不能表達更不能行動，「只能等待」——「我只能等待一如先知者，一個虛無的先知者是很有趣的」(1:16)。這個「有趣」使人聞之愴然，是極其辛酸的假語反言，讓我們理解到，「虛無者」必然是那個時代的「理想者」的另一面。唯其真信而又知其不可行，方有虛無。虛無是真信的受挫狀態，而非沒有信仰的虛空狀態。

這樣的康雄(和他的朋友們？)「都留著長髮，漲紅他們因營養不良而屍白屍白的眼圈，講著他們各自不同的奇怪但有趣的話，或者怯怯地沈默著，半天不發一語」(1:15)。這就是有這樣的異端「內在」的康雄的偏枯「外在」寫照。也難怪康雄在他姊姊的案前，如幽靈般地「疲倦地笑者」。這般的康雄大概也只能自稱是虛無者吧！他還能如何自謂呢？

反過來，我們也不宜因為康雄的類宗教情操，逕直將基督徒的典型當作有效(遑論唯一)的參照，因為後者無法說明康雄那壓抑的、難以言說的心靈火山。至於康雄是不是一個「安那琪」，其實並不重要，同理，康雄是否是一個社會主義者、馬克思主義者、共產主義者，也不重要，畢竟，一個人不可能是一個什麼主義者，如果他沒有一個這樣的社群與這樣的實踐。康雄應該是有安那琪的某些理想，但那些理

想更應該擺在一個更大的近現代世界與中國的社會主義革命傳統中才能被充分理解。在他少年的頭顱中，這些不同理論與政治傳統的主義思潮，應該是難分難解，分解也不重要，因為他要的是一個更人道、更與人為善、更寬容、更憐憫、更合義的世界，因為他憧憬的是模糊的他方與將來，所以他必定清楚地對此時此地此價值說不。否定的精神永遠是比那投射於未來的肯定精神，來得強烈來得清晰，從而他也常常不免於依稀有虛無之感了。而在那個年代，在別人眼中的他，也只能是個虛無者，乃至於「安那琪」了。「安那琪」，因為某種我所不明瞭的原因，在白期的年代中，竟然是唯一不被禁忌化的左翼名詞。高中生的我在1970年代初，就在重慶南路的書店的高高的書架上，拿下了一本光看書名就莫名地吸引住我的帕米爾書店出版的《無政府主義》。因此，不管是「安那琪」或是「虛無者」，或許只是一種泛泛的「左翼」情感的安全稱謂。

好了，我們確定了康雄是一個無法出櫃的左翼男性了。但這般的康雄又何以自戕呢？何以不繼續那「疲倦的」「等待」呢？小說的回答很直接也很簡單，那是因為他受到了一個婦人的引誘，失去了他的童貞。這很難理解，尤其在今天的這個時代更難理解。我的秉賦與經驗也讓我很難有真正的、感動的理解。但讓我勉強為之吧。

康雄決心了結自身，是因為他對那個革命的號角太神往了，對於自身的「等待」的使命太莊嚴了——而我們將看到這個康雄式的莊嚴、蒼白、悲劇的等待，到了1965年左右，在陳映真寫〈獵人之死〉時，蒼白還是一樣蒼白，但莊嚴的康雄，或許因為等待太久了，已經蛻變為神經質到有些滑稽的「獵人」阿都尼斯了，但這是後話。在這個左翼是絕對禁忌、留頭不留左的時代，沒有人能分擔他陷在火一般的信念與冰一般的無力之間的痛苦。也沒有人能和他一起承擔汨汨不絕的來自像是神或是魔的召喚；他沒有組織、沒有運動，甚至沒有能附耳過來的朋友，他幾乎是絕對的孤寂，因而被迫地像個先知。但是，在沒有

任何外在的符徵或肯認能夠說服或強烈暗示他正是一個在追求(或等待)理想的先知時，那僅有的庶幾得免於摧毀性的自我懷疑，讓自己得以稍微安心的「符徵」，就只是對此時此地此文化價值是否有拒絕的本事。不是嗎？如果連和世俗所認同所追求所陷溺的價值都無法切斷，那如何夠得上是個先知呢？這些世俗所好，舉其大者，有財、權、名與性。前三者，青春的康雄似乎不甚費力地就成功棄絕了，但唯獨還陷在青春期的對性的漲滿的慾望中。他苦於遐想與自瀆，對此，他肯定是自責的。但這些都還是可以自解的，畢竟他還是童貞之身，沒有和女性的真正經驗。於是，當這個由禁欲主義和理想主義所共築的城堡一旦因欲情的潰堤而崩陷一角時，康雄絕望地知道他把自己的信仰與信念也搞丟了，這使他陡然面臨了完全失去生命意志的危機，而終只有一死。「童貞」的意義，與其說是一種傳統的、封建的迷思，還不如說是一種自己對於某種偉大的理想的微微的映照與自許。那個理想是如此的美善，那我對我這個卑微的身軀不應當也要有相對的要求與期許嗎？因此，康雄的悲劇不是早期喀爾文新教徒的禁欲主義所能完全解釋的，或許更是來自中國的一種古老傳統。屈原有他的理想抱負，但這個抱負更是和如芳草美樹般的行身不可分；自處蕭艾又如何追求那芳草的理想呢？康雄在初嚐禁果後，由於這顆禁果又不是年齡相仿的清水兒般的女孩兒，而是一個「媽媽般的婦人」，這使得這個性可以理解地壓上了厚厚的一層不倫、情色與悔恨，從此之後，康雄的日記「盡是自責、自咒、煎熬和痛苦的聲音」(1:18)。而這不是因為童貞作為童貞的失去而懊悔，而是因為這竟意謂了身處殘穢，而與理想的至美無緣了。司馬遷可以含垢忍辱，因為他還有他的實踐等著他，但康雄沒有，他等待不下去了。這是康雄死前所留下的最後的話語：

聖堂的祭壇上懸著一個掛著基督的十字架。我在這一個從生到死絲毫沒有和人間的慾情有份的肉體前，看到卑污的我所不配享的

至美。我知道我屬於受咒的魔鬼。我知道我的歸宿。(1:18)

繁華世界與活著

康雄的姊姊也曾不安地追尋過吧！陳映真對康雄姊姊幽暗曲折的心靈的解剖是犀利的，但犀利中間也不乏一種不忍苛責的同情——在她的情況下，人或許常如此吧。對康雄姊姊有意義的三個人：弟弟自殺了；曾經有理想或至少不馴的「遠遠的小畫家」，也因「貧困休學，而竟至於賣身給廣告社了」；還有她「可憐的父親」，也從「社會思想者」轉入了為己謀的「宗教」了。康小姐曾經藉著他們的異類的、否定性的精神資源，來支撐她的冷傲姿態，以保護那因貧困家世而易受傷的自尊。

既然那曾經代表著「否定」的那些人事皆已「死滅」了，那「我這個簡單的女孩子，究竟意欲何為呢？（一切都該自此死滅罷！）」(1:15)。於是，在失去了所有可能的或近或遠的「社會支持」之後，她更沒理由繼續像之前那樣「毫無理由地鄙夷那些富有的人們」(1:14)，進而暗地裡毅然決定接受這個世界的富足與享樂，把自己「賣給了財富」了。那麼，她如何把自己出賣呢？如何在出賣自己時保證自尊不受到傷害呢？不用擔心康雄姊吧！她可謂善用她的心理詭計把她因「變節」而生的種種心理疙瘩，給燙得平平的呢。她想，與其慢慢地、被動地被調整成體面世界的一份子，不如主動出擊。她於是以一種潛伏的特工才可能有的「行動的快感」，在弟弟死後四個月，就和一個她其實並沒有感覺的體面之家的男子結婚了。在那個莊嚴的宗教儀式婚典上，她進行了雙重任務：一方面，她悲哀地向「沒有好好弄清楚過的那些社會思想和現代藝術的流派告別」(1:16)，另一方面，以一個「非虔信者」作虔誠與感動之偽裝，同時冷眼地睥睨地旁觀這些體面的信者。這個雙重任務，使她取得了一種烈士的悲壯，在同志皆亡之下，獨闖敵營。康雄姊自白：「這最後的反叛，卻使我嚐到一絲絲革命的、破壞的、屠

殺的和殉道者的亢奮。這對我這樣一個簡單的女子已經夠偉大的了」(1:16)。

如果康雄的自殺代表的是拒絕沈淪的意志，那麼康雄姊的「烈士行為」所代表的則是接受沈淪的詭計。康雄和他姊姊是一個對立。他姊姊無法超越貧困的家世所加諸於她的罪惡；她的一切，包括反叛，都是一種表演、一種姿態、一種貧苦人所經常需要的阿Q式的自我保護與攻擊他人的狡詐。而康雄沒有被貧困的家世的罪惡所染(為何？沒有人知道)，力圖維持童貞的潔白與一顆有大理想與大夢想的心。康雄也無法真誠地表裡如一的生活，但這不是詭計，而是現實的無奈，他只能疲倦地、不完全地展示他自己，只能展示自己「否定」的那一面，因為也只有那一面還能為這個世界所理解以及所允許。

畢竟，對這個浮華世界而言，康雄的否定、虛無或最終的退出是他自己的事——只要你不行動改變它。世界總是說：我的門是為你敞開的。康雄的姊姊儘管是在處女時代，在深受康雄和小畫家所影響的歲月中，也一定是常常心不在焉地偷偷地瞥著這扇門，最後她如願以償地、狡猾地以讓自己「內心的卑屈和羞辱」降到最低的詭計(「我瞧不起你們」的精神勝利法)走了進去。她應該還是難以安心的吧，特別是對她弟弟的背叛——把弟弟真心的反叛當作她廉價的心理衛生機制，於是，康小姐的唯一心願就是「一心要為他重修一座豪華的墓園。此願了後，我大約也就能安心地耽溺在膏粱的生活和丈夫的愛撫裡度過這一生」(1:22)。

「為他重修一座豪華的墓園」。陳映真寫到最後大概是真的有點恨康雄姊吧，因為這個永遠只有自己的康雄姊，竟然是以一種幾乎是鞭屍的殘忍對待她所深愛的「我的弟弟康雄」，只為了要安息她自己的死掉的過去。這麼讀，康雄的姊姊其實展現了歷史上眾多左翼男性(即，「宋江」)的被招安，放棄了原先的反叛，或原先的反叛竟是為了等待招安，而這樣的主體卻以各種矯飾的理由為自己的行徑正當化。這是一

種讀法，但也可以有另一種讀法，如之前所說的，把康雄和他的姊姊一起讀，讀作某個時代的左翼男性青年的內在水火：在追求未來的理想時，得時刻面對來自這個世界的各種呼喚。這大概也就是魯迅所謂的「眷念與決絕」之間的掙扎罷！¹⁷ 這樣讀，是把小說當懺悔錄來讀。

在這篇小說，女主人公康雄姊並沒有招安誰，她「烈女般」地把她自己送進了大宅門內。而「那個媽媽般的女人」是如何引誘康雄也並沒有被述及，讀者只知道引誘的結果是康雄的自殺。在下面這篇小說裡，女主人公維納斯則是結合了前一篇小說中的兩位女性（「那個媽媽般的女人」以及康雄姊姊）的象徵力量，以性、溫暖的愛巢、浪漫的流浪……等一切可能的呼喚手段，對男主人公「獵人」阿都尼斯招安。

（二）如何才是活著？

魯迅有過一系列小說，藉故事說新事，謂之「故事新編」。陳映真也有他的「故事新編」，凡兩篇，〈加略人猶大的故事〉與現在要討論的〈獵人之死〉；我認為它們都是寓言時期的核心篇章。而這篇的「新編」幅度又遠超過前篇，別的不說，裡頭的主人公獵人阿都尼斯一點都不青年英俊神武，而愛神維納斯也遠遠談不上情濃意遠神凝，卻反而都像是哈哈鏡中人；阿都尼斯「碩長」、「發肥」，維納斯則「短小」、「侷促」，完全沒有那傳說中的希臘勻稱諧和之美。這說的還只是外在形體，若論及精神狀態，阿都尼斯「痴呆」、「妄想」，而維納斯則是一個茫然不知愛為何物的大齡落翹仔。獵人不打獵，愛神不知愛。

故事說的是在「神話時期的頹廢底末代」的某一個午後，在愛琴海醉人的微風撩拂之中，維納斯找上了獵人，（自己也入戲地）誘惑了這個意志薄弱的還是童男的他。翌日，已經「成為一個男人」的獵人似乎頓悟般地瞭解了自己：「我其實只不過是虫豸罷了」。有了這個自覺，

17 魯迅，〈頹敗線的顫動〉，《野草》，《魯迅全集》，第二集，北京：人民文學出版社，1996，206頁。

他決絕地、愉悅地走進湖裡，為的是「回到一個起點去。那裡有剛強的號聲，那裡的人類鷹揚」(2:48-49)。獵人死了。

這當然首先是一篇政治寓言，它的近距離所指是台灣60年代初懷有禁忌理想的青年的精神狀態。距離拉開、層次拉高，指的是所有在法西斯主義、獨裁、極權、威權，或任何軟或硬的「單一向度」體制下，青年反抗者的精神狀態。在所謂「歷史終結」的說法喧囂不已的年代中，這個寓言聽起來像是昨夜空山人語，但我相信這個寓言所直面的主體狀態問題，仍將是所有具有烏托邦願景的鬥爭，在過去乃至在將來，所必然要面對的課題。在這篇寓言小說裡，這個主體問題的核心，我認為仍然是左翼男性對待女性與性的問題：在追求理想之時，是否也必須是個禁欲主義者？

當我們理解到小說的思想核心時，難免也會產生另一種可能的閱讀，也就是將小說以懺悔錄的方式閱讀。這是一個次級閱讀，但有其意義。

寓言：60年代初台灣島上左翼男性青年的精神與生命狀態

阿都尼斯是一個什麼樣的獵人？他也許稱得上是獵人吧！如果獵人代表一種抽象原型：一直在追狩、追尋的人，欲想有所不得的人。但常識上，他實在夠不上獵人的稱號，因為「不曾有人看見他馳騁縱橫於林野之間」。你聽過沒打過獵的獵人嗎？那他幹啥呢？

他只是那樣陰氣地蝸居在他那破敗的小茅屋裡，間或也吹著他的獵號。而那號聲也差不多同他的人一樣地令人不快樂，而且有時竟至於很叫人悵悵的。(2:27)

或許有人會把「吹著他的獵號」改成「寫著他的小說」罷。除了沒有獵人理當有的行動能力之外，這個獵人「沒有劍，沒有弓，也沒有矢」——維納斯就曾這般「惡戲地」說他(2:33)，那荒唐，好像你我看

到一個沒有針、沒有線、也沒有剪的裁縫般。多事的人也許會同樣惡戲地說：「你只有牯嶺街搞來的幾本舊書罷了」。

但，他又可以說是世間第一獵人，因為他所追狩的「並不是這地上的山豬」（指的是，權力、性愛、金錢、名聲……？），而是「一盞被囚禁的篝火」。這個「孤獨的，狐疑的而且不快樂的」獵人，竟要把光明與希望帶到人間。他要造反。我們也分不清他是很明白自己在幹什麼，還是患著「誇大妄想症」。他說：「因此我一直被宙斯和他的僕從們追狩著，像一隻獵物」（2:33）。這個無助的恐懼感，又非一種單純的恐懼，而又參雜著某種悲壯、某種自戀：「我的屍身將四分五裂，我的屍身將蒼白如玉」（2:35）。當阿都尼斯對維納斯傾訴著他心底的這些希望與恐懼時，維納斯則「把玩著獵人很醜陋而單薄的手，吃吃地笑了起來」。（2:33）

獵人阿都尼斯孤獨地懷抱著一個讓禁忌的理想回到人間的偉大理想。這個天降的大任使斯人決意避開世間的沆瀣沈濁，孤獨自重潔身自好，甚至不近女性，一切只為了護衛他的偉大的理想。他以禁欲主義作為他可是不同的，他可是有大任的，唯一證明。由於長期的孤獨、無法言說、更無法行動，獵人出現了維納斯所看到的一種矛盾的、複雜的人格質地與精神面貌；難以說是智慧或是低能，大愛或是無情，勇敢或是畏葸，決然或是徬徨——雖然他無疑是真誠的（但我們也不瞭解這個真誠是否也是一種可愛的病徵）。這在閱男人無數的維納斯而言是古怪的稀奇的，她甚且順著這個好奇線路，誘發了她的挪威森林式的「愛情」，於是獵人成為了她的獵奇對象了。我們一起來看看這位很奇的獵人吧。

首先，不像維納斯所閱歷的芸芸男子在他們表面的強、勇、力之下，有一種因慾望佔有而來的「一種卑鄙的、低賤的、愚拙的內底弱質」（2:33），這個獵人則「是一點兒也沒有一種男人的淫蕩底狡慧的呵」（2:30）。這個獵人有一種少見的內在的真實與純粹。因為真實，這使

得獵人「時常有一種不十分能令人瞭解的嚴肅」(2:37)，好比當他不撓地追問維納斯是否「愛過」之際。因為純粹，獵人常常在似兒童般的智能薄弱的同時，卻能以其純真揭露最不堪的事實，例如當他發現愛神只不過是愛上了愛情而非真能愛人時，竟然對她說：「那麼你也是個無能於愛情的了」(2:39)。在戀人絮語中爆出這樣的話，誠然有些「殺風景」，但這只是因為阿都尼斯並非那種在情人面前故作驚人之語的「淫蕩底狡慧」的世間男子，他真是很誠實的，如低能者或如孩童般的誠實：

伊注視著他的大而笨重的頭顱底側臉。在這樣的側臉上，伊看見了一個智能薄弱者的可憫的水一樣的清純。(2:39)

但獵人並不是一個沒有情慾的人。在這一方面，他和世間男子或許也都是天下烏鴉罷。他奇特之處或許是在他的「天生的倫理感」；他似乎奇特地以為禁欲代表著一種什麼理想罷。

他只不過是一個因著在資質上天生的倫理感而很吃力地抑壓著自己的那種意志薄弱的男子罷了。或者他是個理想主義者罷。而且在那麼一個廢頹和無希望的神話時代底末期，這種理想主義也許是可以寶貴的罷。然而，其實連這種薄弱的理想主義，也無非是廢頹底一種，無非是虛無底一種罷了。(2:34)

阿都尼斯把禁欲主義當作理想主義的唯一證明，使得禁欲主義爬到理想主義的殼中成為宿主，久而久之，理想主義變成了只有一個虛無的禁欲主義的空殼。維納斯也許只是在漂泊中尋到了獵人這個沙洲，她無意於拯救獵人——她連自己都拯救不了，但她的行動所產生的後果則是打破了這個空殼與寄生蟹之間的關係。當阿都尼斯悲壯

地、自戀地呢喃著「我是個不幸的人。我是無能於愛的罷」(2:31)之時，維納斯在不甚了了的狀態下，反而更是要證明什麼似地，奮鬥地讓他進入到她所編織的愛巢，要與他在那裡當神仙眷屬，用紫藤「掩蓋我們的眼睛，掩蓋我們的名字」(2:36)。

最終還是維納斯勝利了，雖然這個勝利很短暫，而且代價高昂。故事出現了這樣的記載：「那夜維納斯便留在獵人阿都尼斯的破敗的小茅屋裡」(2:41)。但記錄者卻又跳將出來，要讀者你「不要發笑」，「因為如你所知，阿都尼斯是個意志薄弱的可憐的男人，而況有誰能拒絕愛情之神的試誘呢？」(2:41)。獵人終於知曉人事。維納斯以「驚詫和喟然底聲音」說：「傻瓜。你這傻瓜呵」，而獵人則

依然沈默著。童貞的破棄，竟比他所想像的還要平板無奇的。他甚至於一點兒哀惜的感覺也沒有。只不過是那樣的蕪雜，那樣地急促而不可思議罷了。但在這些浮浮而且茫茫的裡面，滿滿的都是伊的過份的溫情。伊幽然地說：

「這便就是人生啊。」

他於是有些憎惡起來。(2:43)

初夜並沒有引領獵人上升，反而讓他陷入浮浮且茫茫之中，一如星巴克之拿鐵。在晨光中，他們默默地走著，「看來浮腫、骯髒、倦怠而且鄙俗」(2:44-45)。他們兩人的不同只在於她願意接受這就是人生，而他不願。

這一夜，對慣於「在愛情中流浪的」維納斯而言，應該又是一個幻滅的開始，以及一個莫名其妙的希望的初萌罷。維納斯「又復感到很強烈底流浪的感覺了」。伊忽然想起「喧飲之神巴考士的遊蹤所至的利地亞。一個遙遠的國土」，那裡有「乾淨的白色的沙灘」，那裡的牧童「唱著淫猥的情歌」。伊問：「去過利地亞嗎？」獵人懵然(2:46)。這是什麼

意思？其實不難理解。只要改成「去過美國嗎？」就可以了。一種島嶼的、亞熱帶的鬱悶讓她一刻也呆不下去了。是的，繼續流浪。

看到了跟前這個執意浪跡天涯的維納斯，阿都尼斯了解地、智慧地說了這麼一句話：「我們都一樣地躲著什麼。一樣地流放自己」。他彷彿終於理解了他自己是誰般地說：「我其實只不過是蟲多罷了」（2:47）。於是，他愉悅地涉足於湖水之中，並對女神說：「我得回到一個起點去。那裡有剛強的號角聲，那裡的人類鷹揚」、「流離的年代將要終結。那時候男人與女人將無恐怕地，自由地，獨立地，誠實地相愛」、「那時在愛裡沒有那閨色的離愁底烏影。請不要流浪了罷」（2:49）。於是阿都尼斯「滑進湖心裡去了」，維納斯則狂奔而去，不知所終。

要如何理解這個欲彰彌蓋欲語還休的寓言呢？它後頭的思想是什麼呢？我想，這還是要回到理想主義和禁欲主義的關係的那個起點。對一個革命者（不管是宗教革命或是社會革命）而言，禁欲主義對這既存世界的拒絕，維繫了革命者的人格狀態的緊張。如果沒有這個大拒絕，那不就等於接受了這個世界，不也就是過著「蟲多」般的人生嗎？因此，自苦是革命者的象徵。他或她要在拒絕現存人生（「此岸」）的前提下，追求一個未來的解放的人生（「彼岸」）。這一點，之前在討論康英雄時即已觸及。但是，這篇小說似乎還在理想主義與禁欲主義的扭結中，展現了另外兩個維度：其一，性與理想主義的內在關係，其二，性與資本主義現代性（或「美國」）之間的內在關係；而這兩個維度之間又有內在關連。

關於第一個維度。解放、快樂與滿足的「彼岸」，是以什麼為想像呢？其實，經常不免是以性高潮作為想像的。因此，性同時被污名化與神聖化。在意識層次，性被革命者所堅決拋諸於後，但在一種無意識層次，性則在遠方以暗喻、意象與象徵，朦朧地召喚著革命者前進。

那麼，這個寓言故事說的就是這麼一個悲劇。有一天，當「性」被無情地除魅時，不過是爾爾，是如此可笑，那麼理想者或革命者也就喪失了到彼岸的意志了，雖然耳邊仍幻聽著「剛強的號聲」，但唯一能做的只是「回到原點」，讓自己不是蟲豸而已。當女神說「然而我的耳已聾，聽不見號聲。我已死亡，鷹揚不起來了」，阿都尼斯柔聲答道：「我唯願我不是蟲豸。或許你依然要流浪下去的罷」(2:48-49)。對阿都尼斯而言，漂鳥縱然羽毛亮麗，有所異於虫豸，但其實是一樣的，都是在「流放著自己」。阿都尼斯誠然是今生無緣於號角鷹揚，但他並不甘心於退而溷濁餘生。此間所餘者唯一死爾。

1965年，台灣海峽彼岸，正在文革前夕，應該也正響著「剛強的號聲」，而那裡的人們也正「鷹揚」著罷。而台灣這邊的芸芸都會知識青年，應該正是流行著去那個遙遠的國度「利地亞」，來躲避這裡的「浮浮茫茫」的一切罷。但對於一個不以「利地亞」為苦悶之出路的孤獨的、憂悒的左翼青年，「死」或許是一個巨大的引誘罷，因為似乎只有它才是免於在此地作蟲豸、免於在他鄉當漂鳥的唯一「出路」。死是出路嗎？好問題。但生又何異於死呢？以紫藤蓋住眼睛的生，又何異於以白布蓋住雙目的死呢？生死之辨，應是作者此時極端困擾，從而反覆致意之處。

〈獵人之死〉，就如同所有的一流文學一般，是面對困擾、提出問題的，而非供給解釋、下達判決的。陳映真這篇小說的「結局」也許很難說服人，這樣就要死？但問題不在獵人就這樣死了，而是他為何要死。他要死，是因為他不能說服自己假假地活著，像蟲豸般地僅僅賴活著。那如何才能不賴活呢？那必須要讓理想的、信念的、愛的花朵成長——我無端地想起藍儂(或「列儂」)的一首歌的一句歌詞，大意是：「愛是一枝花，你必得、你必得讓它長起來」。然而要照顧這個信望愛的花圃，屈原所謂的滋蘭九畹、樹蕙百畝，就必須誅除草茅，掃除心賊。這就是陳映真文學中的禁欲主義的本源；透過某種禁欲以維

持某種達到理想的緊張狀態，嚴防鬆垮下來，墮入漂鳥與虫豸之境。男性的禁欲主義是不得不直觀地染上一種「怕女性」的色調。但是，這樣的理解是不完全也不準確的，因為在陳映真的小說中不止一次地表露出一種對流俗男性的體會與自棄，好比「猙獰的男性的心」、「男人的淫蕩底狡慧」、「半人半羊的精靈」……。因此，更準確地把握這個禁欲主義，應該是將它與資本主義消費社會所預設、所以為基礎、所以為動力、所發揚光大的一種情慾關係，一種「利地亞式」的誘惑，一種將利地亞、消費與性結合起來的「慾望城市」(Sex and the City)的呼喚。陳映真向包括了他自己在內的當代人（特別是左翼男性知識份子），提出了一個尖銳提問：如果你宣稱對這個秩序感到不滿、不安，你願望要改變它，那你為何還能心安理得地享樂於、追逐於這個世界的這個方式的情慾——它不正是這個世界的「精神」核心嗎？這是陳映真的關於烏托邦的嚴肅的，也許過於嚴肅的，而乏人能承擔的提問。這是我所說的第二個維度。

維納斯將「性」與「愛」脫鉤，反倒是將「性」與「自由」裸繫一繩。而這樣的「性」恰恰正是美利堅「現代性」在全世界所宣揚的現代「性」。這麼說來，維納斯如其所願地勝利了，是因為美利堅現代性勝利了。而阿都尼斯唯有一死，來結束這個短暫的勝利。於是，我們掀開了這篇小說乍看最不可能的一個軍統式內幕：維納斯小姐是「臨近了神話時期廢頹的末代」的宙斯體制的特務。對於這個命運，阿都尼斯並非懵懂：「我一直被宙斯和他的僕從們追狩著，像一隻獵物」(2:33)。阿都尼斯甚至是宿命地等待著一種悲劇終結的來臨，以一顆黑暗的心等待著他的謀殺者（與解放者）的翩然而至。這讓我不得不聯想起大導演柯波拉的《現代啟示錄》。

懺悔錄：沈溺於性愛的苦澀告白

陳映真在描述阿都尼斯時，曾用一串詞費的、拗口的文字來描述這種狀態：「他只不過是一個因著資質上天生的倫理感而很吃力地抑壓

著自己的那種意志薄弱的男子罷了」(2:34)。這個詞費真實地洩露了作者的深度的焦慮。這個「天生的倫理感」，或許與虔誠的基督教家庭背景有關，但作者的社會主義的平等與解放信念，又使他對這種「懼怕」(以及因之而可能衍生的「歧視」)，深感不安，以至一直與之爭戰。

因此，這篇小說可以有另外一種讀法，就不再是政治寓言，而是懺悔錄了。也就是說，陳映真並非只是寓言地藉由阿都尼斯描寫60年代初台灣島上左翼男性青年的精神與生命狀態，而是結合了阿都尼斯與維納斯這兩個形象，來記錄自己的天人交戰。在後一種讀法裡，作者真誠地反省自己的狀態；阿都尼斯內在於自己，而維納斯，乃至美利堅，又何嘗不是？

這又讓我想起了《西遊記》。裡頭那最矛盾、最複雜，洩露了人類某些基本狀態，從而也是最真實的角色，反倒是那只要一出場、一吱聲就被人們搖頭詬笑乃至歎息的豬八戒。但其實，人們笑他的時候，也是有點虛張聲勢的，擺出一種高於豬八戒的作派，但追究起來其實是底氣虛空、哭笑不得的。人們比大拇指說悟空唐僧要得，看不起豬八戒竟然垂涎於良田美眷、醇酒婦人，放棄了向前的目標而「棲息」下來。但是，這個對另有高大任務的豬八戒的「高老莊」引誘，不正也是每一個在追求理想(不論為何)的人們(不論男女)的「普世」引誘嗎？「高老莊」不是某一處所在，而是營織於我們的內心一角；豬八戒不是某人，常也是自己。因此，高老莊是一個共名，正如豬八戒也是一個共名。

我想，這樣的一種閱讀態度，應該也是讀〈獵人之死〉這篇小說的一種可以成立的，在某種意義上也許更有收穫的態度。這讓我們得以把獵人阿都尼斯和愛神維納斯理解為兩種矛盾對立的內在狀態或「呼喚」(或「內在對話」)此消彼長，此長彼消，相互質疑相互奚落，一個說「我要」，一個說「算了罷」。而每一種呼喚後頭都配有強直的道理與哲學，以及瓦解對方的犬儒的道理與哲學。以這樣的態度閱讀，要比

僅僅把阿都尼斯看成是男性，維納斯女性，男性追求偉大的理想，女性則以性愛與親密拉扯著男性不讓他飛天的閱讀方式，也許還要合理、深入，從而讓讀的人有所反思。

「阿都尼斯」與「維納斯」這兩種狀態（或病態），相互糾纏、共同展現了1960年代初台灣島嶼上懷抱著禁忌理想的「後青春期」、「後清純期」的青年的生命狀態，其核心是性愛走進了原先蒼白抑鬱的少年革命夢想者的生命中，所產生的不安定與困惑狀態。於是，我們看到「維納斯」實際上可能是、可以是象徵了一種（借用〈祖父和傘〉開頭的一句話）「成人的——由於知道了女性而覺醒了的——悲哀罷」；男人的一半是維納斯。

在這篇小說裡，作者寫阿都尼斯，寫得很努力，但寫維納斯卻寫得很流暢。文字狀態固然反映了小說人物的狀態，阿都尼斯本來就是個坑坑窪窪結結巴巴陰陽怪氣的人物，而維納斯卻是個熟透的、滑爛的、世故的人物，反而是她才具有「一種男人的淫蕩的狡慧」。她追逐享樂，放縱身體，「生命不過是一夜的演出」（這又是我青少年時期著迷利地亞音樂的痕跡，歌曲老是冒出來），但也時時在滿足欲求之後的大虛空中惴惴著。當靈秀、痴呆而又堅持的阿都尼斯非要問維納斯懂不懂愛時，被這支逼問的箭所射中的維納斯是痛苦的，一如所有追逐於情慾的老手，她說：「我不曉得。愛著的時候總覺得比什麼都真實。然而一旦過去了，卻又總是那麼單薄又那麼空茫」（2:38）。這是沈淪者所能達到的最高誠實，似乎要滄桑過來才說寫得出來。如果是這樣，那麼這篇小說又有另一番天地，另一個夾層暗室：這是60年代初的後青春期左翼男性在無法有任何的行動與結果的可能下，大恐惴惴的生命青春只能留戀於，甚至沈溺於，性愛的苦澀告白。

透過〈我的弟弟康雄〉和〈獵人之死〉，我們得以初步掌握陳映真和禁欲主義的一些對話脈絡。但這個對話還沒有結束，因為我們還沒有展露他對於性的另一面的看法——將性看做一種向前的、解放的、培

力的人倫關係的看法。這個對性的看法，在他早期最晦澀難懂的作品之一〈蘋果樹〉，有比較清楚的表達。

（三）性作為一種解放的力量

〈蘋果樹〉說的是一個耽於空想，看來有藝術家氣質的青澀大學生林武治的故事。在一個暮春的傍晚，他以吉他之弦為他所賃居的那條窮得只能顧及「活著」的後街居民，撥動了關於「幸福」的想像漣漪。但因為林武治畢竟只是個靠著老家資助的未經世事的懵懂青年，對人間真正的苦難或是幸福並不知味，因此他所吟唱的幸福想像，對後街居民也只是一個窮極無聊之下的耍子。夜深了，漣漪也消失了，「人們疲倦地打著哈欠，舒著腰，都回到他們的窩居去了」（1:148）。故事中，唯一能接收到林武治的「福音」的，竟是和林武治發生「畸戀」的瘋女人——他的房東太太。惟瘋女人在樂園福音如電閃過的一瞬明亮之後即死去，留下翌日讓後街為之振奮一日的醜聞。林武治被警察帶走，而「他的表情是近乎雕刻般的死板而且漠然」（1:154）。

但陳映真在這個幾乎完全絕望的故事裡，卻以一種矛盾、複雜而且不那麼絕望的態度，思考了兩性以及性的議題。面對頑石般的後街居民，林武治唯一能把「福音」傳得出去的對象，竟是那個「輕度精神病患」的伊。當林武治向伊「用新的熱心述說著一個蘋果園」之時，他竟看見了「伊的死魚一般的眼睛第一次點起了靈秀的人間光彩。一朵靜靜的微笑第一度浮在伊無色的嘴唇」（1:154）。而後，伊可謂聞道而死。

然則，林武治何以能讓伊收到那個樂土福音呢？並非由於伊因其特殊之心智而可能有的特異領悟力之故，而是因為傳福音的男子如今對幸福有了真實的感受了，從不知味到知味了。然則，這一切的改變又從何而來呢？

是因為林武治君那天晚上吃了禁果——「犯了伊」，從而「知道了

女性」了。這個具有顛覆既存自我意識的巨大認識地震，使得他從童男一夕成為男子。「一個全新的感覺的世界為他敞開來，好像仙境」(1:151)。一切習以為常的人生與自我的支撐都因為成人而崩塌了，也就是「過去之失落」，這使他別離了「少年的感傷主義」，從而開啟了社會意識的智慧之門，了解了自己之所以為自己的所有歷史與社會條件。而這個身世貫通與內心澄澈的結果是：「突然間他想起了他自己的蘋果樹來。曾幾何時他已經超出了**幻想**而深深地**信仰**著那幸福的蘋果了」(1:153；我加的強調黑體字)。

相對於康雄弟弟吃了禁果失去童貞，從而為他的世界帶來了摧毀性的後果，這裡的林武治君則因吃了一個更不倫的禁果，反而獲得了重新整理自我、了解自我的智慧與勇氣，從而使追求幸福的意志變得更堅定，對幸福之為物，也有了從幻想的夢囈到有體膚之感的信仰的認識轉變。而這個重新的自我整理，不是一下子跳到宇宙人生，甚也不是階級民族，而是破除對自己的「家」的自我欺瞞的深刻反思。透過「家」作為一個核心中介，這個反思上達於整個歷史與社會，下連於自我與身體。於是伊成為了一夕翻而為成人的林武治君的告解對象，在月色入戶的神秘光暈中，林武治君不再是浪漫主義地幻想蘋果樂園，而是如托爾斯泰《復活》裡主人公那般地剝解自己：

「……我的父親和地政人員勾結著，用種種的欺罔詐騙我們家那些不識字的佃戶，然後又使人調解息訟。我明明知道這些，但我好像父親所期待的那樣裝著不知……」

「我什麼也做不了。但是我終於走出來。也許在逃避著自己家的惡德罷。然而，若我們沒有了那些土地，我們更只好等著淪為乞丐了。我的父親什麼也不能做，一個哥哥因肺病養著，另一個哥哥自小便是個賭徒。」

「但是我出來了又有什麼用呢？每天每天我的用度仍舊是那些不義

的銅錢。」(1:152)

把陳映真此處關於性的思考和之前他在〈我的弟弟康雄〉和〈獵人之死〉的思考聯繫起來，我們看到了一個悖論。因為多種原因，陳映真對性愛總是警懼著，不管是因為在禁欲的宗教革命或社會革命傳統中，性愛被視為停止向前的墮落引誘，或是由於性愛作為資本主義現代性的一個強力支撐，或是因為對自身或左翼伙伴們的沈溺於性的反省與懺悔——這是一個方面。另一方面，也就是透過這篇小說，我們看到性不但不是一個負面的、使人墮落的、使人僅僅在食色性也的追求中安於為一「蟲豸」的重力，而是使人反思、使人理解自我、使人成長，從而使人更自強不息的昇力。把這個悖論直接聯繫到左翼男性主體上，那麼陳映真所要說的一個道理很可能是：假如左翼（不論是個別知識份子或政黨）在棄絕人生的現實（或現實的人生）的前提下，以一個禁欲主義的主體，對人民訴說樂園，那這個樂園是沒有人能聽得進去的，因為你的「福音」中沒有愛的真實滋味，因此也一定沒有「人間的靈秀」。不僅如此，這個左翼主體還可能會是一個「彼岸希望」的暴君，因為他的思緒與感覺，像〈加略人猶大的故事〉（1961）裡的猶大一般，一直「去到那繁星的空際」（1:114）。在往而不返的「理想」中，以知識和特別是道德的傲慢，放棄了或遠離了對女性的、人民的、感官的、日常的真實生活的理解，從而也無法真正面對並理解他自己。林武治因為女性理解了他自己，讓他一夕脫盡童騃；他「成人」了，有了真正的孤獨感、自省、與智慧。這交雜著新生的喜悅與失去慣性且惶惑於未來的焦慮的體驗是複雜的、矛盾的；自有其「悲哀」——如陳映真在前一年的另一篇小說〈祖父和傘〉裡開頭的那段話：「這或許便是成人的——由於知道了女性而覺醒了的——悲哀罷」（1:77），但也有其「幸福」，如本篇小說乍讀之下頗為誇張的描繪——「一個全新的感覺世界為他敞開來，好像仙境」（1:151）。

以上，藉由對三篇小說的探討，應該可以讓我們辯證地看待左翼男性主體與性之間的問題，將消極與積極意義一同把握。在青年陳映真的思維中，沈溺於利地亞式的性，是絕望的、蟲多的人生的表徵，這需要被超越，但這個超越如果往而不返，把革命看做只是男人的艱苦的、禁欲的「去到那繁星的空際」的偉大事業，那這樣一個以拒絕生命、拒絕性、拒絕女性、拒絕大地的事業，在其對「偉大」的追求中，終將出現「希望之辯證」；希望成為了它自己的謀殺者。

相較於同時中國大陸的「文壇」是那麼興高采烈地將文學結合於革命，那麼的「青春萬歲」，在孤燈下子身影單寫作著一種左翼青年將自身的理想與女性／性緊密地、誠實地扣連在一起思索，從而展現出希望與絕望的複雜辯證的陳映真，可能是中國當代文學史上所少有的罷。

三、兩性問題：診斷主體狀態、自我改造並尋求出路

〈我的弟弟康雄〉與〈獵人之死〉皆以死作終。〈蘋果樹〉則展現了一個青澀男子因「性」而成長，但這麼一段與一個有著精神障礙的女子發生關係的特殊「成長經驗」，又註定無法讓男主人公進到得以省思兩性關係的臨界點；他知道了「性」，但並不知道「兩性」。這使得〈蘋果樹〉開啟了一個方向，但卻無從往前開展關於左翼男性知識份子理解自身主體狀態，從而自我批評與改造，從而尋求可能的出路的探索。

在這一節，我們將討論〈哦！蘇珊娜〉以及〈祖父和傘〉。這兩篇小說，根據我的理解，都是作者以兩性關係作為左翼男性主體狀態的切片，深刻地探討它的某種精神與人格的病態。因此，我的分析步驟是先說明主人公與左翼的關係，其次，指出他們的主體狀態的問題，然後再把這樣的問題和他們與女性的關係模式結合起來理解。

(一)從女性觀點診斷左翼男性主體狀態

〈哦！蘇珊娜〉這篇小說從頭到尾以女性第一人稱「我」為敘事者。陳映真的全部小說中，以女性為敘事者的有三篇，另外兩篇是〈我的弟弟康雄〉和〈賀大哥〉。而這三篇恰恰也是作者高度切己的三篇，越切己，反而越以疏離的方式書寫。或許有人會說，這篇小說的自傳性頗強，以女性為述者，可以達到遮掩的效果。但我認為作者以女性第一人稱敘事，並非為了遮掩，而是為了彰顯。彰顯什麼？這很重要，稍後就談。

閱讀這篇小說的感覺真好，精悍短小餘意無窮，為1960年代初的一個永遠逝去的泡沫般的夏日時光中的幾幅寂寞、迷離而且哀傷的身影，留下永恆的炭筆素描：僻靜的濱海鄉間、洪荒以來的海浪聲、月色下黑暗的 一邊巨石、植滿木麻黃的幽徑、戀戀月光下的海洋與松林、戀人沾著沙子的亂髮、長髮情人嘴抵著髮針盈盈一笑、「如一隻初生的小鹿的」的白白的男子腳踝、車禍當晚亡靈般騎上一輪明月的稚嫩的他埃洛長老、離志已堅的女子於暗夜中親吻著那有「皂香的胸膛」的熟睡男子李某，以及遠處不時傳來的鄉愁之歌——「哦！蘇珊娜……」。這些文字意象令人低徊沈吟，但這篇小說更讓人驚豔讚嘆的則是對女主人公在兩性關係中的心情的細膩描摹，而這樣的理解與掌握必定是作者專注地投入那個角色才能得到的。之前的〈我的弟弟康雄〉對女子的心理狀態是有描寫，但那基本上不是兩性關係（而是姊弟關係）中的女性心理。讀了現在這篇小說，我但願我有資格說：陳映真可真是懂（這個）女子啊！

不幸的是，作者首度展現的這種對女性心理狀態的描寫，正是這篇小說最容易被誤解，以及最容易引起爭議之處。它很容易再度落實某種「女性主義者」的可能的指控：陳映真瞧不起女人，男人為追求理想而漂泊，女人則是男性漂泊者的避風港與安眠藥。更何況，小說的結尾是，女人總是受一種內在驅力指使，要回到一個溫暖安定的

家——這多幼稚多反動啊！這不是說，男人象徵了有所追求的高尚人生，而女性則代表了環繞著衣食榮辱打轉的如蟲多的、生猶若死的「現實生活」嗎？相對於女性，天才的李某以及聖徒的彼埃洛，都在追求著一種光潔美善的理想，為此而活，或為此而死，而那樣的死，如「打破玻璃杯一樣輕易」(2:85)——這多英雄多酷啊！

是可以這樣解讀，但這也只是一種解讀，而且是一種比較膚淺、比較粗糙的解讀。這樣的解讀沒有讀出男女主人公的欲想、困惑與矛盾，也看不到「我」和李某之間無法被收納於情慾甚或簡單兩性關係之內的問題，從而無法把李某的崇高「彼岸」給問題化，從而把「我」的「回家」選擇看得太必然了。這種膚淺粗糙的解讀因此無法公正地斟酌一個問題：為什麼要以女性第一人稱敘事？或，為什麼這個與作者深度糾纏（若非同一）的角色「李」，非要由一個女性來訴說？而透過女性的眼睛，這個男性的狀態又是什麼？真的是那麼的高大美善嗎？其實不然！在「我」以女性的、委婉的、包容的、仰慕者的口吻，訴說那半月的明亮可人之時，讀者諸君難道不應看到那沒有直說的那陰缺的一半嗎？

我以為，理解這篇小說的第一個前提是，作者已經不再是青春期的蒼白、憂悵、「不知道女性」的青年了，而是已經進到「知道了女性」的成人階段了。至少，他不再掙扎於性的朦朧苦悶，也不再神眩於初夜對於少年人生與既有世界的撼動。所有「初經人事」的哭泣、喜悅與地殼震動，皆已沈澱，而生命依然繼續向前。他還是得努力地與這個階段所特有的苦悶與絕望搏鬥，也同時在這個新的階段學習，而學習的重要對象首先是女性；他學習如何從女性（即「我」）的觀點與感受看男性自身。那麼，「我」看到了什麼呢？

於是，從一個女子「我」的眼睛中，看到了這樣的一個從來不曾出現在之前陳映真小說中的男子李某，懷著不羈之才與受詛之思，沈默地、孑然地放逐著且放縱著自己。從「我」這個女子所知道的李某作

為，也不過是和「他的幾個也是懶惰而傲氣的朋友抨擊著毫不相干的政治、新出版的書，以及一些很有名氣的作家。此外他只是默默地和我做愛」(2:80)。對於一個自詡天才，有著為世人所不理解、當局所要獵捕的一腦子叛道思想的青年，能做的充其量只是幾個人相濡以沫地鼓著腮亂扯，這在聰慧如「我」的眼睛中難道看不出來，這只有意氣，沒有意義，只因為他(們)無法有任何關於未來的行動設想。這是一個有「目標」但沒有「路徑」的人生，從而，李某的性愛，也悄悄地褪掉了兩性歡愉向前的那一層屬於生命的光暈，而只是暫時脫離絕望與無謂的現實的暫時「救贖」罷了。

此外，「我」還看到，這並不見得是個生性沈默寡言的李，對於「我」卻是異常的沈默。這個李，可以和他的「懶惰而傲氣的」朋友論列時政臧否人物扯個沒完沒了，也可以與在他自封「天才」的同時被他明令褒揚為「同類」的「聖徒」，說個沒完沒了——但卻總是「男人們談論著」。「我」想起，「一年下來，他幾乎從來沒有和我分享過他的莫測的宇宙」(2:80)。

這就是從女性眼光所看到的那個所謂有理想的男性。但難道不也正是作者透過女性來看自己嗎？能這麼真實地、細膩地從相對者的立場回過頭來看到自己的狀態與缺點，不就代表了陳映真這時期的創作，在面對兩性關係時，已經成長到一個新階段了嗎？小說裡的李某對女性有一種知識上、道德上，或「政治上」的自大——表現在「不想說」，這是作者藉由女性所看到、所反省出來的，只不過是以女性的一種近似溺愛的包容，對這些弱點不加以分析罷了。但不展現分析並不代表沒有結論。因此，女性選擇離開。

這個「不想說」，很可能是封建傳統下關於天下國家的話語的男性化所致，也可能是左翼思想的某種「把爐火煉得通紅」的陽剛氣使然，也可能是流行文化裡對男性的「酷」的變態加值……，但不管是出於什麼原因，現在這個左翼青年李某終歸還是難以妥善處理「女同志」間

題，因為女同志還只能是女情人而已。是李某把女人給定型化，把女性給肉體化——只和他的女人，也就是「我」，默默地做愛。然而，就算是做愛，李某也無法完全專心、投入、忘我，因為他最關注的還是他自己；他太理性，他太冷靜，他太規劃。李某總是在性愛後「喝著上床前預備好的冷開水」(2:80)。這個習慣使「我」我不安，也使「我」我惱怒。

建立在「我」對李某的如上觀察，一個根本的問題必然呼之欲出：儘管李某認為他所苦思的是高深大道理，容或如此吧，但如果連最親近的關係都難與之言，那麼那些理想或道理又如何能達到他所隱密寄望的「人民」呢？而這樣只能夠孤芳自賞的人卻又自詡為「天才」，不是可笑嗎？李的存在如果只是奧秘地、迂迴地追求著一種孤芳自賞，那麼「我」終不被需要，「我」終要離開，不是必然的嗎？

的確，「我」所看到的李某是有這麼令我動容的一面：「用夢支持著生活，追求著早已從這世界上失落或早已被人類謀殺、酷刑、囚禁和問吊的理想」(2:84-85)。而且「我」被告知(縱然不是用語言)和他(們)不是一類的人，他們(左翼青年與基督徒青年)才是一類的人。在他們革命者或聖徒的眼睛中，「我」是屬於那種「七情皆死」的人，所以「我」不如歸去。但是，「我」必須說那個令我動容的事實的另一面：李某何嘗不也是「七情皆死」？所不同的不過是「他還有他的驕傲可以支持他。我知道他是個強人，在某些方面……」(2:85)。

這是這個女子對李某所做的最深刻的、不乏挖苦的理解：一方面他是追求著被這世間所否棄禁絕的理想，這需要有莫大的力量，但是，奇怪的是，這個莫大的力量竟不是來自一種對人的熱烈的愛，以及對生命的肯定，反而僅僅是來自一種與壓迫、不義相對反的否定力量，從而帶著一抹虛無的、自戀的、寂靜的色調。他不愛群眾因為他連他的愛人也不愛，因為他只愛孤獨，只愛在這中間油然而生的驕傲，還有，那男性虛無主義者的病態地強烈的性慾……。李某追求理

想，但卻是那麼凌空蹈虛地追求，難怪他在那個僻靜的海邊鄉村找到的精神伴侶是那些聖徒們，因為他們和他竟是同類異形。「看教士們往這兒來了；雖然他們是我的敵人……但他們流著和我相近的血……」——尼采曾這麼地說「超人」查拉圖司特拉與教士的關係。¹⁸

如果女子要離開他，那是因為他首先不能也不要「團結」她，他讓她困惑，讓她不安，讓她無法感受到一種對生活對生命對人的熱愛。他有太多的論述與批評，但沒有直覺的熱情與本然的熱力。這是個冷颼颼的海邊，他是個冷颼颼的男子。「我」決意要離開這個「我」沒有被邀請進入、也無法進入的「追求」。雖然，這裡不屬於「我」，是「我」初到此地時心裡就有數的，那時，我就因「將要和一個沈默得令人窒息的人共處一段時間了，便不禁想起昨日以前充滿嘩笑的日子，偷偷地憂愁起來」(2:76)。但「我」依然來、依然眷戀他那麼久，則是因為他的美，以及「他的吻能帶我到一個比外祖母的家更遙遠的地方去」(2:80)。

李某所能給予的既不是未來的理想，也不是現在的生活，而是一種神秘的「歸鄉」感覺。死，歸也，那個吻難道不是暫時的死亡，暫時的歸鄉嗎？如果他所真正能給的竟是一雙暖暖的臂膀與一種甸甸的沈靜，一種「回家」的終極感覺，那麼「我」在彼埃洛長老真正歸鄉後，所能有的唯一覺悟，就是「我」也要回家。這就是「我」為何當夜就萌生了堅決去意的緣故。我們來聽聽她自己怎麼說罷！

那天晚上我吃得很少，然而我的心情卻意外的平靜。我覺得自己忽然長大了好幾年，再也不是一個追逐歡樂的漂泊的女孩子了。我記起了小時候逃學荒嬉終日，而終於在日暮時決心回家的那種感覺。不管家裡有如何的鞭笞等著我，回家總是甘甜的。是的，

18 Nietzsche, F. *Thus Spoke Zarathustra*. New York: Penguin Books. 1966. Pp. 90-91.

我無聲地叫著，我要回去，親愛的，我要回去，世界上沒有什麼人什麼事可以阻止我了。(2:84)

一個革命者，不論男女，如果最終沒有處理好兩性之間的問題，這個革命者以及他的革命，也將是虛空的，因為他在仰望理想、夢想的星空時，沒有足夠的謙卑面對足下的大地、真實的生活與真實的人。而這一味的向上向前，不但無法成功，反而最後還讓大地與生活順著他的預期產生了反動，成為了理想與希望的對反，成為一種向後向下的回歸，在那兒，生命與生活的美好反而是以「歸」或「死」的意象在經營。

如何抗拒這種生猶若死的人生？如何重新理解希望與現實、彼岸與家鄉、星空與大地、生與死的複雜辯證？左翼男性知識份子在他的革命大業中如何面對兩性問題、如何面對人民、如何直面人生？這些問題以如此大膽但又迂迴的方式提出來討論，是我在一開始說這篇小說「餘意無窮」的原因。

(二)自我改造尋找出路：與女性、與人民和解

青年陳映真的小說幾乎篇篇費解，〈祖父和傘〉尤然。讀這一篇，最省事最「安全」的方式莫過於把它僅僅視為一篇「現代主義」創作；以奇詭的意象、實驗的文字、別裁的形式，經營出一種似真又幻的鄉愁，在「唉唉，雨落著，雨落著呀！」的天地濛濛之間無始無終。但這樣一種純粹的、無關利害的「審美」閱讀，不得不面對一個歷史脈絡問題：和〈祖父和傘〉同一年發表的作品還有〈我的弟弟康雄〉、〈家〉、〈鄉村的教師〉、〈故鄉〉和〈死者〉等五篇作品。它們除了展現出陰鬱、滯澀、奇詭、實驗的「現代」文學風格之外，卻還總是不著痕跡地洩露了雖朦朧但又的確存在的歷史與社會背景，以及總是含著作家所竊惟的重要問題，以及從而總是兜著一種欲語還休的政治緊繃感。那麼，

這同一個作家為什麼會寫出這麼一篇「在個人小方寸間陰暗、渾沌、如夢魘似的心靈的最低層中輾轉反側，醒不過來。它的語言艱澀而貧困，空虛而渺小」的小說呢？¹⁹難道所引的這段陳映真對台灣「現代主義」的批評，竟是一根回力棒嗎？我懷疑。

也不是不可以說：是有些怪，但他就是這樣寫了，也許就是想透過這樣的「無關利害」的寫作舒緩舒緩吧！而的確，相較於同期的其他小說至少還在字裡行間中留了些間接的歷史線索給有心人推敲求索，現在這篇小說則可說是幾乎抽淨了歷史脈絡——應該是民國，但也不妨是日據；人物也似乎都從具體的社會關係中抽離出來，只有昏天暗地中一把小雨傘下的伊和我。而老礦工也就是一個老礦工。

算是出於一點不甘心吧，我仍然決意要把這篇小說以陳映真1960年所生產出來的一家子寓言小說的一份子來讀它，也就是把它讀成一個言在乎此、意在乎彼的寓言，特別是，一個政治寓言。由於小說家對線索是如此之慳吝，對我之下的這個讀法，同情的人或許會說，我和作者頗有「印心」之處，不同情的或不同意的也可能說，我和早期的國民黨文特用心殊異，但所為並無不同，都在「深文周納」。但我的讀法可能是正確的，因為它帶出一個有趣的思想：一個左翼男性青年終於反省到他對女性的傲慢是他的虛無主義的一大病根。而在我們閱讀了這麼多篇青年陳映真的小說之後，我們知道這個思想是青年陳映真的一系列相關反思之後，所必然達到的一個高點。

這篇小說以第一人稱「我」表出之。以下，我就嘗試說明這個「我」的「鄉愁」是什麼？以及解釋何以這個「我」要和那個「伊」說這一個鄉愁的故事（以下省略引號）。前者是小說的景，後者是小說的框，分別討論如下。

19 陳映真，〈試論蔣勳的詩：序蔣勳《少年中國》〉，收於《陳映真作品集10：走出國境的異國》，台北：人間出版社，1988，第41、43頁。

左翼作為鄉愁

我是一個孤獨的青年，而這個孤獨並不是單指缺少家人或朋友之類的，而是我有一個獨特的成長經歷，那使得我像一個內心的異教徒在一個人聲鼎沸但毫不包容的宗教聚集裡一般地孤獨。這個成長經歷是一個深藏於內的秘密，這個經歷讓我開了一隻眼，看到只有我看到但別人看不到的那歷歷在目之朗朗乾坤。對這個特殊的經歷與「傳授」，我是以一個「祖父和傘」的寓言深深地埋在心底。

我的祖父是一個老礦工，但也是日據時期反帝、反殖民、追求社會主義理想的老黨人。何以得知呢？因為祖父的那把傘。

我和祖父在深山的礦區相依為命的那段雖貧困但並不匱乏的歲月裡，我們的小茅屋裡頭有「一支絕頂美麗的長柄雨傘」。這支雨傘在一些於環境頗搭襯的俗物器用（例如，「發黑而十分厚重的棉被」、「粗木桌子」、「關節發鬆的椅子」、「不上釉的紅陶茶壺」與「新買的油燈」）之中，可謂特立超拔。在環堵蕭然之中，這支離奇的長傘不得不脫略其物質性，而象徵了一種精神、一種神聖感，乃至一種異教意味的圖騰。看看這支傘吧！

它的模樣比現今一切的傘大些，而且裝潢以森黃發亮的絲綢。它的把柄像一隻雙咀的鉞子，漆著鮮紅的顏色，因著歲月和人手的把持，它是光亮得像一顆紅色的瑪瑙了。[……]它有著一種尊貴魅人的亮光。晚飯的時候，傘就掛在左首的牆上，在一顆豆似的油燈光之中，它像一個神秘的巨靈，君臨著這家窮苦命乖的祖孫兩代了。（1:79）

如果說，這把傘象徵的是全世界或至少是中國的共產主義運動，算是穿鑿附會嗎？應該不是。無論是蘇聯或是中華人民共和國的國旗，都是紅黃二色，鮮紅象徵革命的熱情，而黃代表革命開展的發亮

的光芒。更何況，傘還掛在「左首的牆上」，佔據一種精神的、信仰的中心位置。如果說，祖父象徵著在這個冷戰時代中已經消失或隱匿的台灣的左翼黨人，那麼這把經過「歲月和人手的把持」的傘，就象徵了左翼革命信念的雖敗不死，且仍將一代一代傳下去。

這篇小說訴說了老黨人與傘的最後的消失，以及這二者遁至一個孫輩的青年的胸臆之中，青年將把這個秘密的傳承像鄉愁一般地謹慎地護衛著，他知道他再也無法如一般沒有這個鄉愁的人們般那樣地活著了。老黨人的死以及傘的毀敗大約是同時的——在白色恐怖的夜霧於1950年襲來之時。這是作者所沒有洩露的，而讀者如你我只能於文字的葛藤之間意會。這個鄉愁所對的「故鄉」，如前所述，是在一個深山礦區，而那裡有「三個母親：一個尤加里樹林和兩座滿是相思樹苗的山丘」，「終年懷抱著」這個礦區的人們（1:78）。

但兩個新的春天過去了，尤加里樹林開始有砍伐的人。我們，全村的人，都彼此知道自己有些難過。但這又似乎是十分之不值得難過的事情；他們有固定的工作，年輕力壯的只多推出幾車煤來，好多帶些工錢回家。只是我們的祖父，便是他自己也說年邁不行了。有一天他出門的時候，聽著斧頭叮叮的聲響，感傷地對我說：

「好些漂亮的尤加里樹呀！」

便默默地拿著他的傘上工去了。然而我尚幼稚得無由了解這樣的感傷，只是我永遠也忘不了祖父的那樣寂寞的悲楚的表情。

（1:80）

「兩個春天過去了」，我猜時值1950夏天（白色恐怖開始？），島上出現了對左翼殘餘的大規模肅清，恐怖的肅清聲響就像是對一如大地之母的尤加里樹林的伐木丁丁；聲音從不遠的地方傳來，使荒山礦區

的人們都感覺到一種噤聲的恐怖與悲哀。大多數人與這個遠處的伐木丁丁畢竟無關，加上為生活所迫只能為三餐謀而無暇他顧，但對祖父而言，這個遠處傳來的悶悶然的丁丁聲代表了絕望的恐怖，是對大地的生機與未來的希望的斷斷——那些有理想的青年曾是多麼「漂亮的尤加里樹呀！」

像後來的〈山路〉(1983)裡的老婦人千惠一般，死亡是絕望的表現與結果，祖父當天晚上就病篤了。大概十一二歲的小兒的我，看到病危的祖父，「拿起祖父的傘，跑出茅屋，衝進傾盆大雨的闇夜裡了」(1:81)。何以一個小孩有如此大的勇氣呢？因為他「又看見那一支右牆上的大雨傘，頃刻之間，我得到了無比的啟示和助力了」(1:81)。但明明一向是「掛在左首的牆上」的傘，怎麼這回掛在右牆上了呢？但重點不是「右牆」，小孩不是受到「右牆」的啟示，而是受到了不管掛在哪裡同樣的那把「大雨傘」的啟示；「右牆」比喻的是祖父的絕望。當然，傘似乎該是隨意地棄在地上或任一角落，才更是絕望的適切表達，但必須瞭解，這裡沒有刻意指出「右牆」，又如何能讓先前所指的「左」不是一個無意義的修辭呢？「右牆」因此有可能是作者刻意的「此地無銀三百兩」。因此，這裡的從左到右，不是說一個不合理的「變節」，而是曲折地說明「左」的殞落，甚至曲折地說出了這樣一種可能：因為絕望幻滅，從而失去生之意志的臨終的祖父，也失去了把傘如舊地掛在左牆的意志了；他也不想把這個異常沈重的棒子再交給他的孫子了。

我雖然「拿起祖父的傘」衝到闇夜裡要找人救祖父，但祖父在我回來之前就已斷氣了。而這把「祖父的傘」也在迅雷疾風暴雨中被「翻成了一朵花」。這不得不讓人神秘地聯想，這把傘應該是「祖父」咽氣的那一剎那吹翻的吧！在這個神秘主義時刻的同時，理想隨著老戰士一起走了。次日，在簡單的埋葬儀式中，「我將那一把傘的屍骨也放進墓穴裡」(1:82)。

鄉愁做為自我封閉的心理技術

這，就是我這個青年的難以與他人道的「鄉愁」故事。不肖祖父的我，一如世俗之人過著世俗之生活更且放蕩不羈，但我的內心總是有這麼一個神秘的角落，於其中，我覺到一種落落寡合的孤獨、憂悵，甚至竟是有些傲慢。特別是在與眾多世間女子相處之時，我希冀渴望她們如大地般的忘情的擁抱以及把我拋到無何有之鄉的親吻，但我總還是因為那個鄉愁而分心而騰空凝視自己而寡情，我甚至嫌惡於她們的無知易騙，可以那麼單純童騷地活在當下。鄉愁讓我自傷且自戀。

漸漸地(或突然地?)，我意識到了我其實是一個軟弱、詭詐、惡戲、猙獰的男性。我把「傘和祖父」一起埋葬了，然後過著我的現實上無以異於那以我的鄉愁為底而瞧不起的芸芸大眾，但我以「鄉愁」(即，左翼的傲慢)原諒自己、武裝自己，我其實只是個靠山吃山靠墓吃墓的守墓者而已。夙昔的典型、夙昔的理想，不但沒有讓我有有力有決心使我更加謙遜、更加學習，把自己改造成一個在將來或許能接續得上「祖父和傘」所象徵的高貴戰爭。遠遠不是如此，我反而成為了一個看不起女性看不起他人的這麼一種人。這傷害了我的人格與心靈，讓我陷入一種故鄉與此地、過去與此時、內心與表面的矛盾，我無法真實地存在且行動於此時此地，我無法真正地愛女性，我無法真正地愛人，我只是個惡戲者、欺罔者。我把與女性的交往隔絕在生命中的某一角落，不和她分享我的過去、我的感情，與我的思想，是大有問題的，因為這說明了我欠缺愛人的能力，我只是要我的愛人補足我生命中虛空的一個角落，我僅僅耽溺在一種鄉愁式的自戀中——我終於覺悟到「鄉愁並不就是愛」(1:83)。

我驚懼於這樣的一種無愛的、不誠的存在感覺對我的精神的慢性破壞，這是我決心要說這個故事的原因。但是，親親妳聽我說，因為外頭畢竟還是白茫茫地「唉唉，雨落著，雨落著呀……」，我的故事還是不能一下子講破。「然而容我開始罷！」(1:83)

很多的陳映真讀者都發現到陳映真文學創作中的理想主義特質：真誠的信念與熾烈的情感，但和這個特質並存的是較少論及的那深刻的自我懷疑與自我批評。如果我們看到了後者，我們對這篇〈祖父和傘〉的最焦點的感受，就不在於它是左翼歷史的一種隱密書寫，甚至也不在於描寫一個孤獨的、有理想的青年「更與何人說」的苦悶，而是在於他很誠實地面對、檢討、反省他靈魂深處的病灶——一種「偽君子」狀態。「偽」不是單純的狡猾或是作態，而是一種矛盾的生命狀態，對於理想與現實、對於自我與世人、對於過去與未來的一種難以安心、難以訴說的狀態。陳映真深刻地檢討了「理想」，在某種情況下，也會有的而且隱藏得很好的自欺、欺人的詭詐特質。對於一種無能於愛、無能於誠的人而言，社會主義或是任何的偉大理想，於人於己又有何益？這樣的一種對於道德的敏銳，在陳映真翌年所寫的〈加略人猶大的故事〉有更深刻的發展，我將另外為文處理左翼男性主體與宗教信仰之間的關係。

小結

透過以上的討論，我們看到了60年代初，那個孤獨的、蒼白的青年陳映真，在懷抱著熾烈而壓抑的左翼信念，且命定地無法對外在世界有任何實踐可施之際，把孤獨的、強大的思惟力轉向內在，凝視著、反芻著自己的主體狀態的病灶，尋求自我治療與自我改造，並尋求理想與現實的結合的深刻反思歷程。

這個著重在如何看待兩性關係、如何看待性的反思歷程，對我們理解左翼男性的主體構成狀態上，有非常大的潛在價值。之所以說是「潛在」，是因為目前為止我們所討論的這五篇小說，係發表於1960到1965這六年之間，也就是陳映真所謂有契訶夫風的「早期」，或我所謂的「寓言與懺悔錄」時期。由於是以反思與懺悔為基調的作品，它們和現實的關連也必然遭受到一種限制，從而比較無法使這些已經粗具雛形的思想找到一個更有社會與歷史現實關連性的敘事架構，使它們

的意義得以舒展周遍；用陳映真自己的話，也就是可以「更冷靜、更客觀、從而更加深入地解析他周遭的事物。」²⁰

在這個視野下，1966年陳映真在確然已邁入了「嘲諷和現實主義」時期所寫的〈永恒的大地〉，就有了一個新的解讀可能，而值得我們重加細緻閱讀。我將要指出，這篇小說的價值正是在於它為原先作者在「寓言懺悔錄」時期關於兩性與性的探索，增添了一個「現實主義」的發揮，讓那個探索得以被安置在一個更為確切的當代情境（例如，第一世界、第三世界、中國、中國國民黨、台獨民粹主義運動……諸元之間的關係），從而，使吾人得以從一種左翼觀點，深入耙梳理想主義與民粹主義之間的辯證糾結。但話說回來，如果沒有對早期相關作品的理解為基礎，這一篇「嘲諷和現實主義」的「寓言」也將因孤立而不明所指。

四、超克民粹主義與理想主義：兩性關係的政治寓言化

陳映真的小說經常透露出一種對比：對那因韌而強的女性的畏敬，以及對那因脆而弱的男性的憐憫。相對於男性的莊嚴的言語、算計的理性、暴進的愚強、飛蛾的興奮，與自命不凡的耍鬧，陳映真的女性好像總是辛苦地承擔著由妄為的男性所製造出來的世間罪惡。在一種汨汨不絕的能量流淌裡，她們怡然且靜默地過著生活育養生命。她們無權無勢，但卻又最能關心分擔施捨，好像〈萬商帝君〉裡，當那整個跨國公司都對一個可憐人垮著臉無動於衷時，只有 Rita 以其女性與虔信者的力量，默默不停地關心著那人。女性，特別是底層女性，所表現出來的那種會讓剛強的巨廈瞬時坍塌的柔弱特質，也在在讓陳映真為之驚異。例如，〈某一個日午〉裡，那個懷著遺腹子的下女彩

20 許南村（陳映真），〈試論陳映真〉，收於《第一件差事》，台北：遠景，1975，第26頁。

蓮，極其凡俗的一個女子，突然「安寧地站立了起來，理著裙裾」，向坐在沙發上的房處長說：「我想，錢就不要了……我要這孩子，拿掉他，多可憐」；淡淡地卻堅決地否定了房處長的權錢王國（3: 63）。又例如，〈第一件差事〉裡自殺者胡心保的妻子許香也是一樣。陳映真一定得交代這個於情節發展為邊緣的她的狀態，因為她讓那無法繼續面對生活的胡心保不解：「什麼使伊那麼樣執迷地生活著呢？」許香能強韌、怡然地生活，讓胡心保懼怖（2:206）。

誠然，陳映真並沒有把這種感覺本質化。他也注意到，弱勢女性也常常是現代社會體制的孤獨受害者，例如，〈淒慘的無言的嘴〉裡那無名雛妓的累累刀傷的屍身，以及集體受害者，例如〈雲〉裡頭被剝奪被打壓的女工——在跨國公司體制下，男工都還是被這個反動工廠政權所整編與收買的對象，而女工則代表了最底層最受傷最柔弱的階級。作為階級與性別的雙重弱勢，她們常是「大地的受苦者」（借用法農之語）。但陳映真在認知到她們的無可否認的弱勢的同時，也灼灼地看到，這些弱小的、柔軟的女性一旦反抗起來，卻又經常是最有韌性、最有決心的一群。

之前的對女性如海妖的慾與懼，與現在所討論的對女性如大地的敬與畏，構成了陳映真對於女性的複雜的、具有張力的態度看法。我是認為陳映真的思想中有一種和老子的陰性主義或母性主義很接近的一種對女性「柔弱勝剛強」的敬畏。但我不打算從這個線索發展，好比探討陳映真與道家，而是把這個接近當做一種敏感，幫助我在歷史與社會脈絡中理解陳映真對於左翼男性主體狀態的思考。

〈永恒的大地〉是篇非常怪誕的作品。根據作者，它「約為1966年所作，入獄後，友人以化名發表於1970年2月《文學季刊》十期」（3:50）。又，根據作者，1970年他在獄中，是讀得到這本文學雜誌的。²¹我很好奇陳映真在綠島的囚室中看到這篇小說刊出時，是什麼心

21 陳映真，〈民族文學的新的可能性：在「陳映真文學創作與文化評論國際研討會」結束

情？我的猜測，僅僅是猜測，是他很緊張甚至惴惴，雖然不免興奮。這位「友人」這樣做應是出自熱情，但也許會給陳映真帶來不虞之禍。雖說「以化名」，但陳映真的文風不就已親筆簽名了嗎！

但後來似乎還好，沒有節外生枝，陳映真也挨到了1975年7月出獄。但何以這篇小說有可能給獄中的陳映真帶來麻煩呢？我想陳映真自己知道，所以他1966年寫峻就壓著沒發；同時期留中不發的還有〈某一個日午〉以及〈纍纍〉兩篇。1966年是陳映真全面告別青春期寫作的一年，這一年以及翌年，他寫了並發表〈最後的夏日〉、〈唐倩的喜劇〉、〈第一件差事〉、〈六月裡的玫瑰花〉等四篇批判火力全開的作品，基本上以現實主義的方式，介入了當時台灣社會的很多高度敏感性問題，包括小知識份子的生活與精神狀態、知識界的知識格局與知識狀況、外省人在台灣的遷客經驗，以及帝國主義戰爭與第三世界。那麼，為何同時期寫的〈永恆的大地〉、〈某一個日午〉與〈纍纍〉這三篇卻沒有立即發表呢？當然這有很多可能原因，但我們今天回顧這三篇，卻也發現它們有一共同處，即都是針對國民黨政權的直接批判，從而有異於其他四篇。這三篇一起展現了一個事實，那就是青年陳映真對國民黨政權的悲憤，應已到了滿水位的臨界狀態，從而必須以寫作來「抒憤懣」。而在寫作〈永恆的大地〉這篇小說時所蓄累的悲憤能量，則更是巨大到讓已邁入現實主義時期的作者為之駭然，從而必須用一種怪異的寓言形式與超現實主義語言來遮蔽。

四十多年後重讀這篇小說，我們發現其中對黨國的批判，遠遠地超越了右派格局（如台獨民粹主義，或自由主義），甚至也超越了一般左派格局。我們將看到，陳映真極其複雜地將高度暗喻化、抽象化的「兩性」與「性」和現實的歷史與政治社會結構巧妙地結合起來，進行他對現狀的批評與對未來的預言。我們不得不驚詫地發現作者在1966年

這篇小說的創作所預示的，在之後的歷史發展中，幸或不幸，一一浮現出來。

脆弱的「男性特質」：外省黨政菁英的主體狀態

60年代中期，當年跟隨國民黨政權流亡來台的青年，已經進入中壯年，〈第一件差事〉裡自殺的胡心保也就是這個年齡群的其中一份子，而他還算是比較年輕的。很多這些當年的小伙子，現在已成為了中生代的黨政要員，就權勢而言，雖尚未如日中天，但已是九、十點鐘的太陽了。這些人共同走過某一歷史時期或重大歷史事件，因此他們有一些共性，根據這些共性我們可以說他們屬於某一共同經驗群體（cohort）。胡心保沒有進到黨政軍界，這個「化外」的身份，幸或不幸，使他縱然想要以權勢之追逐麻痺自己也不可得，從而只有清清白白地陷溺於他對原鄉的回憶以及對生命意義的苦思：「我於今也小有地位，也結了婚，也養了女兒。然而又怎樣呢？」²²

這個「然而又怎樣呢？」的意義追索，是同時代黨政軍外省菁英，在「伺候於公卿之門，奔走於形勢之途」的緊張忙碌中，早已無意更且無暇追問的了，擺在他們前面的是一條清楚的既定人生之路：跟著父叔輩腳步往前蹭。他們必須要（至少要表現得）完全認同他們的父叔輩——特別是在一個他們將要在一個他們覺得有敵意的陌生環境中繼承權力。他們表現得甚至比其父叔輩還要扭曲、還要虛無、還要焦慮、還要不安。

這些中壯之年的外省黨政菁英（以下簡稱「外省菁英」），在逐漸掌握現實政治權力的機樞中，對下，和台灣土地上的人民開展了既支配又依賴的複雜關係，對上，和「法統」、「道統」以及它們的肉身體現——「老頭子」，也漸次形成了既依賴又抗拒的關係，和父叔輩病態地互綁在一起。這篇小說裡的「他」，指的就是這些外省菁英。那個閹

22 參見，趙剛，〈分斷體制下的悲劇與「喜劇」：我讀陳映真的「第一件差事」〉，《台灣社會研究季刊》，2009，第75期。

樓上的老頭就是「法統」、「道統」，或老統治者。「伊」則是土地與人民——這「永恒的大地」(下文，「他」與「伊」的引號省略)。

國民黨的老頭子已經老病纏身了，還繼續在那裡如痴如誣地要反攻大陸，把它當做救贖的神話來唸誦，好像大洋初民部落的「船貨崇拜」一般。長年居之高閣的老頭子像打擺子般地週期把兒子叫到閣樓下，來上這麼一段對話：

「天氣好罷？」

[……]

「好呢，大好天。」他說。(雖然太陽微弱，海邊早已烏雲密佈)

[……]

「爹！」

[……]

「死不了的，早呢！」閣樓上氣喘著說：「不肖東西……你就盼著罷。」

[……]

「記得咱老家嗎？」

「記得。」

「那旗桿，記得罷？硬朗朗的指著蒼天！」

「記得。」

[……]

「你簡直放屁！」接著一聲嘆息，說：「你當時還太小了。偌大一個家業，浪蕩盡了。我問你，是誰敗的家？」

「是兒子——我。」

「行。咱將來重振家聲去。咱的船回來了嗎？」

他躊躇了一會，說：

「快了罷。」(3:34-36)

這個能「帶來貨物」的船貨崇拜，指的也許就是美國的支持。而「硬朗朗的指著蒼天」的「旗桿」則表明了所浪蕩掉的「家業」不是一個單純的家，而是青天白日的黨國家。他（外省菁英）因此是一個瞞上欺下的新興統治集團，利用著老頭的老耄與懷鄉病的昏聩，將合政統、法統與道統三位於一體的老者當作他的權力正當性來源。他在老頭跟前裝出一副也懷鄉的樣子，但實際上「他沒有故鄉，卻同時又是個沒有懷鄉病的遊子」（3:38）。這是瞞上。至於欺下，這個統治是不仁的，以百姓為「木偶」——他是個雕刻家，在他的「自成一個宇宙」的小小一方中有各色木偶（3:33）。非但如此，他還以為是他解救了這些本地老百姓，於是他對這個象徵大地與人民的「俗麗的女子」，那「肥胖，卻又有一種猙獰的結實」的伊說：

「喂，你知道嗎？」

「知道什麼？」

「知道我有個很美麗的故鄉？」

伊的俗艷的臉煥發起來。他忽然沈默了。一種憂悵襲上心頭，便逐漸對自己生氣起來。他是從來不曾真切地愛想過故鄉的，然而他還是說：

「很美麗的故鄉。天氣好些，我跟爹就回去了。」

「坐著大船嗎？」伊說，露出牙齒笑著。（3:38-39）

伊的回答顯現了人民也不笨，知道這個「重振家聲」（即，反攻大陸）是個謊言，只是友善地畏懼地不好揭穿罷了。他並無愛於故鄉，但卻要整天唸叨故鄉，不外乎是告訴人民他是今之田單，他也還「毋忘在莒」——而這是他何以應該繼續當統治者的最高理由。因此，他把老頭束之高閣，要人民崇拜老頭、認同老頭，因為認同老頭也就是認同他。

伊回到床上，靠著板壁坐著。他將一隻腳惡戲地伸進伊的懷裡。

伊說：

「你爹呢？」

「誰的爹？」

「你的呀！」

他的腳在伊的懷裡猛的一踹，忿忿地說：

「我爹，不也是你爹嗎？」

伊的臉疼苦地斃了下來。然而伊依舊笑著，說：

「他，我爹，他呢？」(3:36-37)

由於國民黨把道統法統甚至「家鄉」當作統治謀略當作政治操作，而把這塊腳下的土地當作異鄉，所以人民不可能產生一種由衷的認同，於是外省菁英只能以暴力為手段逼迫老百姓認同連他自己也不曾真切有感的對象。如果老百姓表現出如他自己一般的無感時，或表現出老百姓自己的某些來路不明的認同（對美國、對日本、對「獨立」？）時，例如當伊遠眺海邊尋找「那裡的船」時，或是說：「那些死鬼水兵告訴我：在海外太陽是五色，路上的石頭都會輕輕地唱歌！」(3:40)時，他會對伊狂怒叫囂並施暴：

「誰不知道你原是個又臭又賤的婊子！」他吼著說，憤怒便頓地燃了起來：「儘謫些紅毛水手的鬼話！」

「紅毛水手，也是你去做皮條客拉來的！」伊忿怒地說。

他的臉一下子格外蒼白起來。他因自己不能自由的病而憤怒，激動得發著抖。他咬著牙，一腳踢了伊的胸懷，當他感到伊的乳房很堅實地在他的腳尖跳躍著，伊便一個仰身翻倒在床沿上。他的慾情忽然地充漲起來了。(3:40)

在另一個暴力情境中，他在哀求中保留著不能放棄的傲慢：

「好好的跟我過！」他氣喘著說：「不要忘了我怎樣從那個臭窩子裡把你拉了上來！好好的跟我過呀！」(3:45)

這些外省菁英還念念不忘自己有功於台灣，把台灣從日本殖民地解放出來？這些外省菁英自己崇洋媚美，向美國一面倒，卻只准州官放火不准百姓點燈，看到老百姓(尤其是知識份子)親美崇洋，他就哇哇叫，不知道是他自己先當「皮條客」的。「皮條客」還不僅僅是一種比喻，在60年代中期，也就是這篇小說寫作之時，是國民黨政府讓越戰美軍來台消費銷魂的(見〈六月裡的玫瑰花〉(1967))。

在他越來越感到老百姓如大地般的豐饒、強韌之時，以及在他越來越感到他對於所謂的祖國大地其實是無愛無感之時，也就是他感到老頭子終將不是依仗，而是個可悲的負擔之時。他對這一方土地、對百姓人民，雖也是無愛無感的，但其中到底參雜了一種依賴需索。

伊的臀很豐腴地煥發著。他從來不曾愛過伊。然則他卻一直貪婪地在伊的那麼質樸卻又肥沃的大地上，耕耘著他的病的慾情。
(3:43)

這算是準確地指出了「外省菁英」對於這塊土地與人民的病態的依賴，乃至無愛的、慣性的慾情。但老百姓並沒有一種對等的對他的依賴需要；老百姓只是大地般地接納他。這讓他恐懼，因為他知道他的直暴在面對伊的柔弱時是多麼的無助甚至可笑。這個看似柔弱的伊將要束縛他、殘殺他，或遺棄他。於是，當他感到伊對於未來的陽光碧波的、美國現代的、獨立自由的想像圖景裡沒有他的份兒的時候，就深深地激怒並創傷了他。因此，他絕望，「一種空茫的絕望像一座山那

樣向著他的無血的心投落下來」(3:41)。因此，他以「一種很低微的聲音急促地」說：「他的日子，我的日子，都不長久了！」(3:46)

在這種絕望下，當伊又說了一次「他們自由的來，自由的去。陽光和碧波幾乎都是他們的」時候，他瘋狂起來，把伊翻倒，扼著伊的咽喉，喊出最內心的話：

「樓上的人，他要回家，就讓他回去罷！」他凶猛地說：「可是我要好好活。這樣活著。你好好的跟著我活著罷！什麼陽光，什麼碧波，儘都是紅毛水手的鬼話……」(3:48)

而伊再度以大地的豐腴安定了他的飄風驟雨。此時的伊滿懷母性的光輝，對他施以憐憫，然而母性並非因他而發，而是因伊肚子裡的身孕而發，然而那個種也不是他的種，而是伊與前陣子和一個「打故鄉來的小伙子」一起結的果。故事的結局：

伊的心像廢井那麼陰暗。但伊深知這一片無垠的柔軟的土地必要埋葬他。伊漠然地傾聽著他的病的、慌亂的氣息。

又一聲遙遠的汽笛傳來。伊的俗艷的臉掛著一個打綳了的微笑。永恆的大地！它滋生，它強韌，它靜謐。(3:50)

這是60年代中，陳映真所看到的反共親美的國民黨中生代外省菁英的衰落、背德、看來強暴實則闇弱的沒落氣象。以及在這樣一種歪曲乖張的政治橫暴之前，那大地人民的看似無助、無力，但實則強韌、豐沛的能量、無言的報復，以及作為橫暴的結果的一種扭曲的但也無法苛責的「希望」。如果說，此時的陳映真已經預見了大約十年後漸次興起的越來越反中親美的台獨政治力量，以及國民黨外省菁英在這個挑戰下的荒腔走板左支右絀失語失據的窘象，應是有可能的，既

因為陳映真過人的敏銳識見，²³也因為國民黨的缺乏歷史意識、缺乏反省、沒有理想、沒有目標，早在60年代中，如非更早，就已顯露了。

生命與反動：「永恒的大地」的矛盾二重性

大地何言哉？萬物靜謐生成。對那源源不絕的生命力，那強韌不屈的活著本身，我們應當對之虔敬乃至畏怖，儘管它「凡俗」、「俗艷」、「猙獰的結實」，似有情卻又不仁。自認為是「市鎮小知識份子」的陳映真，對這個作為生命力源頭的大地，以及在這個大地上辛勤勞動的人民，抱著一種深深的敬畏乃至於迷戀。大地生生不息著，勞動人民也生生不息地生產、再生產著。他們才是「活著」的最根本的依托。沒有他們，一切的理想都只是虛無的名詞，不可能有發生與茁壯的機會。因此，在〈兀兀照耀著的太陽〉裡，那些市鎮布爾喬亞在某種被迫的懺悔儀式中說：「我們所鄙夷過的人們，他們才是活著的」；「那些儘管一代一代死在坑裡的，儘管漫不經心地生育著的人們」(2:67)。

因此，不難理解，何以陳映真經常以女性來象徵這個大地及其負載的勞動人民。以我這方面的有限所知，相較於西方社會主義或共產主義美學，這樣一種對於陰性、母性或女性的複雜的敬畏，似乎是滿獨特的。在西方的社會主義傳統中，由於強調工業無產階級的歷史主體角色，以及內化底接受了啟蒙人定勝天的進步世界觀，總是傾向於歌頌那把「爐火燒得通紅」的男性陽剛之力與美。但在陳映真的文學創作中，我們似乎是找不到這類對陽剛的崇拜。有些男性是追隨著光明、希望、太陽，但是，是以一種陰悒的、蒼白的、虛無的、易折的狀態為之，經常陷入一種深刻的不勇不懦不進不退的徬徨狀態，下不了決心戰，也下不了決心降，對未來的希望與信念他們不放棄，但他們又驚疑地被這當下的實在的人生所吸引；他們希冀著太陽但同時愛

23 根據陳映真，「我也在60年代，很早就讀過日文版的《台灣人四百年史》，因為我很好奇，讀得很細膩……」。見陳映真等，《人間風景陳映真》，台北：文訊雜誌社，2009，191頁。

戀著乳房。那「溫柔的乳房」(見〈夜行貨車〉(1978))既是情慾又是生育，既是活著的最尖銳的感覺，又是生命的最實在的前提，而這兩著是不能分離的。因此，女性或人民(並舉二者是因為他們共同象徵了、體現了那「永恒的大地」)，對於有理想的、困惑的、男性的、左翼的知識份子如陳映真而言，實在是一種集各種矛盾於一身的對象物。你對她們敬畏乃至於迷戀，但就在這當中，又同時萌發了一種揮之不去的懼慌乃至於嫌厭，因為人民的日常生活，卻又是含混著那麼多日積月累的慣性甚至惰性，有它的蕪雜與無奈，而這些又攪拌著情慾呼喚，將任何追求烏托邦的、彼岸的(潛在)實踐者，給拖入泥濘，成為「蟲豸」。陳映真的矛盾牽連到對於「民粹主義」的認識與評價的問題。

陳映真對民粹主義是愛恨並存的。民粹主義強調土地與人民、強調傳統，強調人民是土地之子，而土地則是母親。這中間是有一方真理，但也有一方墮落。因為傳統並不見得都是好的，而土地與人民雖曰永恒，但也不免受某些傳統之荼毒。小說中，代表人民的伊和代表強權的他，之間的抗衡與共謀關係，深深地困擾了作者。就拿伊來說罷，表面上伊對他苟合取容、以順為正，看來是因為他有強暴的宰制，以及束之高閣的道統、法統與政統的正當性，但伊朦朧地知道自己沃腴的大地終將埋葬他。伊有生命的直覺，有土地的根底，這使伊柔弱勝剛強。但是伊畢竟接受了他也吸納了他，這也必然讓伊也得到了他的問題與他的罪惡。他依附洋人，伊也亦步亦趨，何況還可以大刺刺地說：「還不是你拉的皮條」。他對中國漠然，對歷史虛無，伊也同樣感染了這個漠然與虛無。他表面上看不起洋人骨子裡自卑，伊也看得清楚，乾脆直接崇拜洋人並自卑。

他「撲通」地跪在梯口，不成聲調地吟哦著些什麼。伊靠在那裡，也因著懼怖而愕然地站立者。孤獨彷彿毒蟲那樣地噬咬著伊的心。伊忽然的想起以往的那些衰老的和壯碩的紅毛水手們。他們

的身上、鬍鬚，都沾滿了鹹腥的海風。他們有些唱著伊所不懂的歌，離開伊的床和方寸的房間。他們是活在風浪和太陽中的族類。而伊卻只是一隻蠢肥的蟲豸，活在陰濕的洞穴裡。(3:44-45)

不再自在、不再快樂的「永恒的大地」，於是也希冀起那「風浪和太陽」了。大地想要變成一艘船了，想要追逐風浪太陽與感官享受——而這大概就是「自由」或「獨立」，或曰「現代」的況味罷。由於這個「希望」是一種自卑、嫉妒、羨慕狀態的反射，因此它不需要理想、不需要愛，當然更用不著「理論」，因為光是一個「我要！」就足當一切之用的了。因此，這個「希望」並不構成對現狀的超越。大地夢想成為漂流的船——這是「大地的辯證」，其倒退邏輯猶如悲劇的「啟蒙的辯證」。

只剩下一個「我要！」的大地，其唯有自我的孤獨是難以想像的——「孤獨彷彿毒蟲那樣地噬咬著伊的心」。伊孤獨化了、浪漫化了、絕對化了伊自己，而伊的唯一的自我安慰則是伊的永恒、伊的綿綿不絕，也就是伊的下一代，而且是一種被浪漫化的族群與種性的下一代，所謂大地之子(或，台灣之子)。於是伊在冷眼目睹著掩藏在他的橫暴之下的孱弱與昏聩時，伊的內心升起了一個報復的秘密：我肚子裡的孩子不是你的；是「那天，我竟遇見了打故鄉來的小伙子……」；「一個來自鳥語和花香的嬰兒」；「但我的孩子將在滿地的陽光裡長大」(3:49-50)。

在這樣「夢想」的時候，伊卻沒有被夢想的華彩所渲染，而浮泛起應有的(哪怕是短暫的)愉悅與悸動，反而，「伊的心像廢井那麼陰暗」，因為伊對未來的想像是以漆黑的報復為底色——「伊深知這一片無垠的柔軟的土地必要埋掉他」(3:50)。

這個為自卑與報復心所綑縛的大地，雖然永恒，但也步入了伊的施虐者的邏輯與命運；施虐者以他的形象改造了伊。伊如今連伊的「下一代」的希望也是不真誠的了，充滿了報復的晦暗，而唯一的希望，竟

然是和伊的愛恨床邊人一模一樣，是寄託在那來自海上的大船及其滿滿的船貨。小說是這樣結尾的：

又一聲遙遠的氣笛傳來。伊的俗艷的臉掛著一個打綳了的微笑。
永恒的大地！它滋生，它強韌，它靜謐。(3:50)

對民粹主義與理想主義的雙重反思

要超克那返而不往的民粹主義的誘惑，免於成為「大地的辯證」的犧牲者，需要一種以理想主義為基礎的理論與實踐。但這個理想主義若僅是往而不返，也將弔詭地成為它自己的對反，成為暴政、愚昧，與黑暗的雅稱。前行的理想主義得要時刻回顧民眾的日常生活，要尊嚴那活著的生命，並對大地、對自然、對生命的尊貴的脆弱，存有虔敬之心。理想主義的步伐是卻曲的、顛覆的、自省的。

陳映真精神的底色無疑是一個受現代洗禮的社會主義者，他有一種世界主義(或國際主義)，他深知匱乏與貧窮的罪惡他反對匱乏貧窮，他沒有理由反對富裕與進步……。他絕不是一個返古的、均貧的、空想的社會主義者。一種阿波羅的對未來的儘管時而受挫卻不休止的理想主義精神，不絕地在陳映真的文學思想中一明一暗著。但關鍵更是在於，這個向上的、飛昇的精神，卻從來沒有獨行、獨斷過，而是一直回首面對生活與勞動中的人民。這也就是說，青年陳映真思想的最關鍵的緊張，從而也是他文學最寶貴的花朵，即是探討了理想與現實、星空與大地、「男性」與「女性」之間的複雜辯證，於其中，左翼信念、宗教信仰、民粹主義、傳統價值、民族主義、國際主義與現代的「性」，相互複雜牽動勾連。毛澤東嘗說：「女性是半邊天」。我想，陳映真也在思考這個問題，一個革命的實踐，一個通往理想國度的道路，中間不可能只是男性的革命暴力或剛烈的意識型態，後者不但為功，反而可能通向了地獄。真正要思考的是：如何打破那長久

以來男性知識份子(或革命者、改革者、理想者、殉道者……)作為現實生活與生命的否定者，而女性／人民則是生命與生活的冥頑保衛者的性別刻板？如何讓男性知識份子也是半邊地？而這可以說是對理想主義與民粹主義的雙重超克。

〈永恒的大地〉的「文」所超載的「道」，或許就在這裡：我們需要思考一個同時超克(往而不返的)理想主義和(返而不往的)民粹主義的出路。陳映真有可能是當代中國唯一的一位文學家，將這個問題，以這麼深刻的方式，提出來供人們思考。這個問題，所牽涉到的不僅是對於台灣近幾十年來的「西化的」自由主義、「本土的」民粹主義運動有所啟發，對於中國大陸的社會主義革命傳統的反思，也未嘗沒有重要意義。而對本文而言，更現實的意義，或許還在於對「左翼男性」的主體狀態的重新反思上頭。無可置疑，思想家陳映真把如何和「半邊天」和解、學習，看作是左翼男性突破自身封閉困境的一大契機。唯小說家陳映真並非以高高在上的指導者姿態，而是以治療著自己的病的方式來書寫的。陳映真的書寫和讀者之間的關係，一直是一種深度的民主實踐，尤以寓言時期為然。

五、結語

本文嘗試透過閱讀陳映真的早期小說，討論陳映真作為一個思想家對重建左翼文化的思想意義。我們的閱讀主要是環繞在他關於左翼男性知識份子對性與兩性關係的反身性思索。我們發現他對於這些重要問題的看法充滿了深刻的悖論。性與兩性關係，既被視為沈淪的引誘，也被視為救贖的提升。但更重要的是，陳映真透過兩性關係的思索，在開展了一種對於左翼陽剛「理想主義」的批判的同時，也批判了一種回歸土地、種性與傳統，作為前述理想主義對反的「民粹主義」。陳映真的思想因此隱含了對這般的理想主義與民粹主義的超克，從而

對當代關心重建左翼文化的思考提供了重要的對話。

簡單地以理想主義者、馬克思主義者、中國民族主義者、虔誠的無教會基督徒、人道主義者、男性中心主義者，或任何一個固定類別範疇，來簡單地掌握陳映真，都將無助於達到理解目的。思想者陳映真的小說創作中所體現的思想是高度複雜的，因為陳映真不曾單純地、實證地肯定他經常被認為肯定的價值或認同，例如社會主義、基督教、民族主義、中國社會主義革命，甚至「人民」。他也不曾單純地、實證地否定他一般或經常被視為傾向否定或懷疑的價值或認同，例如性，甚或是「傳統」。他一直是在困惑中思索的人，他不是以簡單的善惡定見或是理論與邏輯來「教育」讀者，而是以他的思索的困頓的軌跡來和讀者對話。在陳映真從〈麵攤〉到〈忠孝公園〉的所有小說創作中，我不曾在任何一篇小說，看到陳映真站出過一種咄咄逼人的啟蒙者高姿態。而陳映真早期小說的「寓言」形式更是可以擺在這麼一個脈絡下理解，他希望讀者自己找到對他的寫作的意義體會，而非直接傳達他的「看法」。因此，我們看到，陳映真原應不乏的啟蒙的慾望總是糾結於他的自我反思，他原應很多的尖銳的譴責總是鈍挫於他的豐沛憐憫——而這是為何他的早期寫作也同時是懺悔錄性質的寫作。

陳映真是一個永遠的後街作者、後街思考者。他總是站在黑暗、卑下、貧困、受辱的後街，在那裡尋找力量看到光明。他要為所有被這個時代所壓制所塗消的聲音與足跡，透過他的書寫被救贖回來。他的小說，其實是最真實的歷史，與最真實的詩。因為他對於後街有這樣的一種希望，所以他的後街不是鄉愁。他不像很多現代主義者對後街的興趣在於遊魂、色情、暴力、背叛、醜態、孤獨、纏綿、嗔怒或暴死，這些是甘於漂浮耽於自賞的人的鄉愁的折射。陳映真的後街小說中從來沒有一個黑幫或娼妓走上台前。這些人物類型，陳映真從來沒有歧視過，但也從來沒有被他們吸引並獵奇地書寫過他們。這是很重要的一個關於陳映真文學與思想的徵候。陳映真有一個天生的深度

道德感——這，我認為是眾人愛或是惡陳映真的最終原因，也是知或是罪陳映真的最終原因。陳映真的後街是精神的後街，裡頭有聖徒有魔王有折翼天使，但就是沒有小打小鬧爭奇鬥怪不斷反芻自我的小鬼。這是陳映真的「偉大」之處，也是他與現代主義美學或是後現代民粹主義並不在一個層面的原因。是在這個精神空間中，陳映真忘情地書寫左翼、性、基督教、安那琪、頹廢與希望。而本文即是在這個對陳映真的體會下，對陳映真的思想的一個闡明，因此，細心的讀者應該明察到本文所討論的「兩性」完全無關於氾濫當代的「性別」(gender)的討論。這是因為陳映真在探討兩性關係時，他的問題意識不在於「差異」、「自主」或「性自由」，而在於，(以他的道德敏感)他察覺到兩性關係與性的細微處隱藏了一種關於理想主義的真理。這樣的一個陳映真要獲得這個時代的真正閱讀，將會需要一個過程。而同時，我約略感覺到，陳映真是永遠不可能真正「流行」的，因為他的思想將永遠的不合時宜。這一點，陳映真自己是清楚的，當他說他是一個後街思考者與寫作者之時，當他說他是一個很耐得住寂寞的人之時。

青年陳映真的小說創作的最寶貴資產是對於理想主義的反思。這是他企圖透過對很多「左翼男性青年」的主體狀態的深刻檢討所達成的。這個關於主體狀態與理想主義的反思，不幸在今日海峽兩岸都遭到了大致遺忘的命運。台灣是在一種缺乏左翼傳統的歷史語境中繼續其「歷史終結」下的藍綠鬥爭，而中國大陸則在「告別革命」或「反思激進主義」的基本氛圍中闊步進入「大國崛起」的集體意識。陳映真關於重建左翼文化與理想主義的思考，在可預見的將來仍將繼續被忽視。

時代誠然是如此的。但這個「外部環境」並不構成取消一種左翼的或理想主義的藉口。反而，越是在這樣一個眾口鑠金的「歷史終結」年代，左翼的、批判的思考者更應上下求索能為「我們」所援引的思想資源，讓「我們」能找到介入當代的語言與信念，同時還將讓我們得以問題化我們。在台灣，至少從80年代下半以來，自認左翼的、社運的、

民間的、批判的思考者，長期以來忽略從在地或從區域中尋求思想資源，反而是如坐糧倉而喊餓，只知向外求食於西方（包括西方左翼）的價值、語彙和理論。這樣的一個只知當代他者而不顧歷史他者的時代應該終結了；我們應該要重新審視內在於、鄰近於我們自己的思想資源。這是我並非一個文學學者，而和朋友們一起進入到對陳映真思想資源的探索工程的原因與動力。陳映真的文學不只是台灣文學與思想的資產，甚至也不只是中國文學與思想的資產，而是整個第三世界文學與思想的資產，因為它是建立在一種具體的地方感與時間感的對真實歷史與具體問題的反思。當兩岸共同找到了一種共同閱讀陳映真的可能時，也就是兩岸能共同努力超越那以冷戰思維與現代化意識型態為基礎的「分斷體制」。²⁴當然，對我而言，這也包括了兩岸一起重新閱讀魯迅以及其他的歷史中的思想，一起思索如何走出最適合自身歷史背景與社會條件的路徑。²⁵

當然，陳映真不只是「左翼的」或是「超克分斷體制」的文學與思想資產，而是所有想要面對自我、超越既存現實、超越既存自我的人們的資產。而這樣的一種「理想」，應該是人類作為一個歷史物種的最重要憑恃罷——儘管它一直被「歷史終結」的迷思所否定。

參考書目

Nietzsche, F. 1966. *Thus Spoke Zarathustra*. New York: Penguin Books.

呂正惠，2008，〈青春期的壓抑與「自我」的挫傷：二十世紀60年代台灣現代主義文學的反思〉，《淡江中文學報》，第19期。

陳光興，2010，〈陳映真的第三世界：狂人／瘋子／精神病篇〉，《台灣社會研究季刊》，第78期。

24 請參閱《台灣社會研究季刊》第74期的「超克分斷體制」的四篇專題論文。關於冷戰思維與現代化意識型態作為分斷體制的思想基底的討論，請參見趙剛，〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉，《台灣社會研究季刊》，2009，74期，166-171；181-188頁。

25 見，趙剛，〈重建左翼：重見魯迅、重見陳映真〉，《台灣社會研究季刊》，2010，第77期。

陳映真，1988，〈民族文學的新的可能性：在陳映真文學創作與文化評論國際研討會〉結束時的致謝辭〉，《人間》，第35期。

——，1988，〈試論蔣勳的詩：序蔣勳《少年中國》〉，收於《陳映真作品集10：走出國境的異國》，台北：人間出版社。

——，2001，《陳映真小說集1-6》，台北：洪範。

——，2001，〈陳映真寫作年表〉，收於《陳映真小說集1》，台北：洪範。

——，2004，〈生死〉，《陳映真散文集1》，台北：洪範。

——，2009，〈我的文學創作與思想〉，收入薛毅編《陳映真文選》，北京：三聯。

陳映真等，2009，《人間風景陳映真》，台北：文訊雜誌社。

許南村（陳映真），1975，〈試論陳映真〉，收於《第一件差事》，台北：遠景。

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。

——，2009，〈分斷體制下的悲劇與「喜劇」：我讀陳映真的「第一件差事」〉，《台灣社會研究季刊》第75期。

——，2009，〈青年陳映真：對性、宗教與左翼的反思〉，收於《陳映真：思想與文學學術會議論文集》59-127頁，新竹：交大。

——，2009，〈理想的心，慾望的眼：重讀陳映真的第一篇小說〈麵攤〉〉，《台灣社會研究季刊》，第76期。

——，2010，〈重建左翼：重見魯迅、重見陳映真〉，《台灣社會研究季刊》，第77期。

——，2010，〈階級與人性狀態：試論陳映真「兀自照耀著的太陽」中的現實主義〉，《淡江中文學報》，第22期。

——，2010，〈民眾與知識份子：試論陳映真小說「雲」的第三世界觀〉，未發表手稿。

魯迅，1996，〈頹敗線的顫動〉，《野草》，《魯迅全集》第二集，北京：人民文學出版社。

當社會主義遭遇危機……

陳映真 80 年代的思想湧流析論之一

賀照田*

Socialism in Crisis

An Analysis of Chen Yingzhen's Thoughts in the 1980s

by HE Zhao-tian

關鍵字：陳映真、社會主義、危機、民族主義、民主、理想主義、重構

Keywords: Chen Yingzhen, socialism, crisis, nationalism, democracy, idealism, reformation

收稿日期：2010年3月2日；接受日期：2010年4月30日。

Received: March 2, 2009; in revised form: April 30, 2010.

* 服務單位：中國社會科學院文學研究所

通訊位址：北京市建國門內大街5號（郵遞區號：100732）

E-mail: hzt59@hotmail.com

摘要

本文中心關切不在80年代陳映真正面展開的諸具體知識、思想、文學、文化論述實踐，而在隱在這些後面的——被60、70年代陳映真熱烈理想化的中國大陸毛澤東時代社會主義實踐，特別是文化大革命的規劃與實踐，因文革後中國大陸自身對其中問題的檢討與不義、殘酷的揭露，而引發的對陳映真的衝擊和他相關的思考、觀念的調整與摸索。致力於這樣一種角度，是因為從這一角度所能引出的整理與揭示，是我們直接聚焦於80年代陳映真一個個具體的知識、思想、文學、文化論述實踐，實不容易進入，但又有關陳映真深層精神、思想脈動的理解與把握的層面。而對陳映真此一層面的思考、感受的釐清與把握，不僅有助於我們對80年代陳映真諸具體知識、思想、文學、文化實踐內蘊有更精準的理解，更重要的是，只有如此，我們才能準確地揭示出80年代陳映真諸具體知識、思想、文學、文化實踐背後更內在的觀念型構與感受型構，而80年代陳映真這一層面觀念與感受型構的揭示本身便有著重要思想認知價值。

Abstract

The main concern of this paper is not Chen Yingzhen's frontal intellectual, conceptual, literary and cultural discourses in the 1980s, but the socialist practices of the Mao Zedong Era in mainland China--especially the planning and concretization of the Great Proletarian Cultural Revolution--which not only serve as Chen Yingzhen's central belief in his intellectual understanding and practical imagination from the 1960s to the 1970s, but also something he enthusiastically idealized. After the Cultural Revolution, how mainland China reflects on the problematic in it as well as the exposition of various injustices and brutality have led Chen Yingzhen to readjust and explore his thoughts and ideas. By approaching the issue from this angle, we are able to sort out and reveal Chen Yingzhen's sophisticate spirit and thinking that are hard to grasp by

directly focusing on his concrete intellectual, conceptual, literal and cultural practices in the 1980s. Only by clarifying and grasping Chen Yingzhen's thinking and sensibility in this sense, could we accurately reveal the formations of Chen Yingzhen's deeper concepts and sensibilities behind his concrete intellectual, conceptual, literary and cultural practices in the 1980s. Reveling the formation of Chen Yingzhen's concepts and sensibilities in this sense is not only helpful when it comes to a more accurate understanding of the inner side of Chen Yingzhen's concrete intellectual, conceptual, literary and cultural practices in the 1980s, but, more importantly, the revelation itself bears important intellectual and cognitional value.

顧名思義，本論文的核心關切，在從曾被陳映真作為通向美好世界系統真理、可行實踐的中國社會主義遭遇危機這樣一個視角，來把握80年代陳映真知識、思想、文學、文化實踐。選擇這樣一個把握視角，是因為，在60、70年代十餘年陳映真的思想認識、實踐想像具有中心信仰位置，被陳映真熱烈理想化的中國大陸毛澤東時代社會主義實踐，特別是文化大革命的規劃與實踐，遭遇極大的困難，並於文革後通過中國大陸自身對這些問題的檢討與不義、殘酷的揭露，所引發的陳映真信仰和思想的危機，確是陳映真80年代一系列視野、思考、感受的調整，得以啟動的核心關鍵背景。某種意義上，就像我們若不以台獨全面性崛起作為背景，便不能理解80年代以後陳映真的知識、思想、行動一樣，不理解中國社會主義危機對把握80年代陳映真知識、思想、文學、文化實踐的關鍵性，而過快聚焦於陳映真每一個具體的知識、思想、文學、文化實踐，實不容易認清80年代陳映真何以是如我們所見的那樣一種知識、思想、文學、文化實踐展開樣態，陳映真在開展他這每一個具體的知識、思想、文學、文化實踐時，除他已交代的理由外，下面在實際湧動的更深心情與感受脈動。¹

也就是說，本文中心關切不在關注80年代陳映真有著相對充分正面展開的諸具體知識、思想、文學、文化論述，而在80年代陳映真諸具體的知識、思想、文學、文化實踐背後更具基層性的觀念與感受型構。而所以致力於這一更具基層性的觀念與感受型構的把握，是因為

1 當然，相比台獨全面性崛起對陳映真80年代以後知識、思想、文學、文化實踐的根本影響，中國社會主義遭遇危機對80年代陳映真這些實踐的影響，雖然在同為關鍵、根本上相同，但也有相當差異：一是社會主義挫折發生的具體時空在大陸，陳映真跟它的牽連主要是信仰、知識、思想、感情上的，不像解嚴以後台獨的發展，強力彌漫於具體生活中；二是，中國大陸在80年代上半的改革開放，成績不錯，人民擁護，且看起來也未背離社會主義的基本面，而這無疑有助於緩解著陳映真直接相關大陸而有的那些緊迫、焦灼感，而解嚴以後台獨在台灣的發展則是一浪高過一浪；三是，相對台獨是90年代以後陳映真寫作的核心聚焦主題，80年代中國社會主義危機則未成為陳映真寫作時直接正面處理的主題。

對陳映真這一層面觀念與感受型構的把握，既有助於我們對陳映真諸相關具體知識、思想、文學、文化實踐內蘊有更精準的理解，更重要的是，在我看來，對陳映真此層面觀念與感受型構的把握與揭示，本身便具有重要的思想認知價值。

有意思的是，陳映真很少正面談中國社會主義危機對他的影響²，偶爾談及，也隱約其辭，不多展開。而這無疑給本論造成著特殊困難。

也因此，我用「陳映真80年代的思想湧流析論」作本論文的副標題便有雙層含意。因為，「湧流」是相對於「波濤」而言的。陳映真80年代的波濤是他對跨國企業的精彩文學處理、對禁忌的50年代台灣白色恐怖歷史的深度開啟，是他對台灣大眾消費社會問題的穿透性揭示，是他冷戰、民族分斷論的提出，當然更是《人間》雜誌的創辦，和它挑起的一個又一個尖銳議題。這樣，用「湧流」，首先是指本論的核心關切不在這些曾引起廣泛關注的議題，而在這些議題背後的陳映真觀念與感受型構的把握。其次，瞭解「湧流」雖對認識波濤重要，並為安全航行所需要，但因為它從海面不可見，故需要尋找與觀察波濤不同的把握辦法。而這正好可用來喻指，因為陳映真很少正面談中國社會主義危機對他的影響所造成的材料上的特點，本論文展開時經常不得不採用迂迴、勾稽甚至反復迂迴、勾稽的把握方法。而正因為從此一角度把握80年代陳映真經常不得不的迂迴、勾稽，使得本論文的展開要大

2 也許陳映真始終沒有找到正面整理中國社會主義危機帶給他的經驗的方式。而這無疑有礙他貫穿講述他的80年代經驗。因為，只要看看陳映真1993年冬所寫的極精彩的〈後街：陳映真的創作歷程〉（《陳映真散文集》1《父親》，台北：洪範書店2004年9月初版，頁51-69），提到他遭遇社會主義危機前通向社會主義時的經驗時是多麼流暢通貫，提到他寫作最為豐沛，對台灣影響也最大的80年代則一筆帶過，以致篇幅上完全不成比例，便可讓我們從這「無言」「沉默」中，一方面體會、想像中國社會主義危機對80年代陳映真多麼重要，以致不談此，就無法貫穿講述他紛繁多彩的80年代，另一方面也可讓我們藉此「無言」「沉默」感受和體會，由中國社會主義遭遇危機視角整理陳映真80年代經驗所具有的挑戰性了。

費筆墨。此所以，已經相當長的本論文只處理了對80年代初和80年代中陳映真的民族主義和理想主義重構問題，而不得不把從本論文設定的角度對80年代陳映真作全面貫穿性把握的另外一些工作交給接下來論文的原因，而這當然也是我不得不在本論文副標題加上「之一」的原因。

一、當社會主義遭遇危機

據陳映真自述，我們可以清楚知道，早在1966年文革發生前，通過牯嶺街搜到的舊書，通過日本友人幫助提供的書刊，通過偷偷收聽大陸廣播，陳映真已經開始瞭解並開始信仰中國革命、中國社會主義的理論和實踐³。按陳映真自己的說法，「當時，我從中國大陸的各種發展中去尋找各種問題的答案」⁴，「當我年輕的時候曾經輕易粗淺地以為社會主義是中國一切問題的解答。而認為當時中國(大陸)所從事的正是問題的解答。」⁵也就是，在60、70年代十餘年間陳映真的意識、理解裏，其時已經澈入陳映真骨髓的理想主義衝動、中國民族感情、對生命意義感的敏感與看重，和對弱者、被損害、被壓迫者的深切同情，等等這些對當時陳映真具有高度重要性的關懷，都在斯時中國大陸的社會主義實踐中得到了恰切的理解與安排。而這也就意味著，該

3 關於陳映真瞭解、接受中國革命、毛澤東時代社會主義的情況，他在文章〈後街：陳映真的創作歷程〉、〈我在台灣所體驗的文革〉(1996年5月26日《亞洲週刊》，頁50-51)、郭紀舟1994年3月對他的訪談〈《夏潮》重要人物訪問錄，訪陳映真〉(郭紀舟：《70年代台灣左翼運動》，海峽學術出版社1999年1月初版，頁441-481)和演講〈我的文學創作與思想〉(演講於中央研究院中國文哲研究所，經李娜整理後，刊于《上海文學》2004年1期，又收入薛毅編《陳映真文選》，三聯書店2009年12月1版，頁33-54)有較多談及，有興趣的讀者可以參看。

4 琳達·傑文訪陳映真：〈論強權、人民和輕重〉，《陳映真作品集》6《思想的貧困》，人間出版社1988年4月1版，頁8。

5 戴國輝、松永正義、陳映真對談：〈台灣變革的底流〉，《思想的貧困》，頁201。

時中國大陸的社會主義實踐對該時的陳映真而言，不只是通常理解的和社會主義自身也強調的，社會主義因包含著對被侮辱、損害階級的公平、民主、尊嚴問題的真正解決，因此建立起的社會是真正正義、公平、民主的社會——這當然回應著陳映真對弱者、對被侮辱被損害人的高度關切，也不只是在60年代中蘇論戰所呈現的分歧中，中國大陸的社會主義無論在觀念意識還是實踐設計上都被陳映真認為是更代表著社會主義理想，而是在這些我們通常賦予社會主義的理解之外，當時中國大陸社會主義的理念與實踐還為斯時陳映真強烈的理想主義與熱烈的中國民族關懷提供著——在他自己看來最好、最理想、最飽滿、最恰切的內涵，還為斯時陳映真高度關切的人的生命意義感提供著——在他自己看來既恰切又飽滿的社會生活形式和生命精神形式。

正是以這無論在觀念還是實踐上都被陳映真熱烈理想化的中國大陸社會主義為背景，陳映真認為1966年以後的自己「契訶夫式的憂悵消失了。嘲諷和現實主義取代了過去長時期來的感傷和力竭、自憐的情緒。理智的凝視代替了感情的反撥；冷靜的、現實主義的分析取代了煽情的、浪漫主義的發抒」，認為當這時的自己「開始嘲弄，開始用理智去凝視的時候」，便得以「停止了滿懷悲憤、挫辱和感傷」去和自己「所處的世界對決」的之前的方式，而「學會了站立在更高的次元，更冷靜、更客觀的、從而更加深入地解析」自己「周遭的事物」⁶。對照陳映真1966年至1968年入獄前這一階段的寫作，我們可以看到，一方面確實如他自己所說，寫於這一階段的〈最後的夏日〉、〈唐倩的喜劇〉、〈第一件差事〉相比他之前的作品，「嘲諷和現實主義取代了過去長時期來的感傷和力竭、自憐的情緒。理智的凝視代替了感情的反撥；冷靜的、現實主義的分析取代了煽情的、浪漫主義的發抒」，另一方面，我們也可以清楚看到，讓他告別過去感傷的重要媒介——對中

6 陳映真：〈試論陳映真〉（寫於出獄不久的1975年9月），《陳映真作品集》9《鞭子和提燈》，人間出版社1988年4月1版，頁9-10。

國大陸社會主義的信仰，也常常讓他對作為對比的台灣現實不耐，而這特別表現在他寫於這一階段的小說〈永恆的大地〉、〈某一個日午〉中。比如，在〈某一個日午〉中，陳映真便借著小說中自殺的國民黨官員的兒子寫給其父的信這樣來宣判現實的台灣：現今不過是「使我和我這一代人萎縮成為一具腐屍的境遇和生活；並且在日復一日的摧殘中，使我們被閹割成為無能的宦官。」而且「我們一切所恃以生活的，莫非巨大的組織性的欺罔。更其不幸的是：……我自己便是那欺罔的本身。欺罔者受到欺罔。開眼之後所見的極處，無處不是腐臭和破敗……」⁷也就是，1966年以後的陳映真確因中國大陸社會主義信仰和文革爆發帶動出的激昂而和此前更感傷的陳映真不同，但這不同得以實現所借助的中國共產革命和中國社會主義實踐，帶給這時陳映真文學的並不總是「理智的凝視」和「冷靜的、現實主義的分析」，有時恰恰相反，「更高的次元」讓陳映真對現實不僅不是他自己所希望的「更冷靜、更客觀的、從而更加深入地解析」自己「周遭的事物」，反而因「更高的次元」的對照，讓他對自己所處現實深為不耐。

而正是這樣一種基於美麗想像和因著美麗想像而更覺現實不堪忍受所形成的對比，使得陳映真認為自己這類未失社會意識、民族關懷的「市鎮小知識份子的唯一救贖之道，便是在介入的實踐行程中，艱苦地做自我的革新，同他們所無限依戀的舊世界作毅然的決絕，從而投入一個更新的時代。」⁸是啊，既然舊世界如此不堪，新世界如此美好，那麼有理想性的作家主要該作的，當然在自己堅決棄絕舊世界的同時，也帶動讀者對現實世界不滿與棄絕，嚮往奔向新世界的革命。

當年也正是這樣一種意識，使陳映真渴望行動，也正是這樣一種渴望所導致的讀書會等初步行動，1968年把陳映真送進了監獄，被判十年徒刑，1975年7月才因蔣介石去世百日祭特赦出獄。

7 陳映真：〈某一個日午〉，《陳映真小說集》3《上班族的一日》，頁60-61。

8 陳映真：〈試論陳映真〉，《鞭子和提燈》，1988年4月1版，頁9。

坐滿了七年牢獄的陳映真沒有告別他過去的信仰，沒有頹廢，更沒有自暴自棄，反在自己信仰的道路上更堅定、深沉了。上引「市鎮小知識份子的唯一救贖之道，便是在介入的實踐行程中，艱苦地做自我的革新，同他們所無限依戀的舊世界作毅然的決絕，從而投入一個更新的時代」，便出自他出獄以後兩個月寫的他出獄後第一篇文章〈試論陳映真〉。顯然，他中國社會主義的信仰如故，他自我界定自己歷史和行動位置的意識如故。

雖然，現實變了。1977年在為自己小說集《第一件差事》四版寫序時，他總結他入獄這個階段台灣的變化：「60年代的後期，是本省的經濟開始大幅度發展的時代。1965年，美援完成了安定本省的政治和社會，創造一個具有購買力和生產能力的商品和勞動市場的任務。此後，美國和日本以投資、銀行的設置、技術知識和機械等的對台輸入，在我國國民經濟中，構成一個重要的組織部門，而在世界性景氣中帶動和發展了台灣的經濟。」

令陳映真欣慰的是，黃春明、王禎和等作家，對這一切有相當敏銳的回應。陳概括說：「在這個社會發展階段中，青年一代的作家所關切的，是和外來經濟力量在社會上的影響相應的外來文化對我們自己文化的衝擊所造成的自我認同的喪失。於是作家的眼光從我們逐漸被國際商品所『國際化』的都市移開，以關切的眼光，去注視民族生活最後的據點——鄉村。在那裏，都市的、工商業的、國際性的經濟和文化的強大影響力，正在向著不知所措的、無抵抗的鄉村，伸出巨靈之爪」。而這些被稱為「鄉土文學」的優秀小說所描寫的便是「這種結構變革的鄉村人的困境、尊嚴、悲傷和希望」。

但現實的變化沒有使陳映真改變——拋棄現有世界、迎向新世界的理解與決心。用陳映真在這《第一件差事》四版自序因環境不能明言而只能隱約其辭的話來說，就是過去（入獄前）和現在（出獄後）他都「燃燒著對於未來的希望」，都因「懷抱著那一盞希望的燈火」，而自感

充實。也沒有改變陳映真作家的責任在激起讀者同樣對現有世界棄絕、嚮往新世界的自我工作定位意識。用陳映真在這《第一件差事》四版自序隱約其辭的話來講，就是希望激發讀者「曠然的寂寞和恍然的反省」。

不過，現實的變化，讓陳映真感覺，他當年小說所籍以激發讀者「曠然的寂寞和恍然的反省」的內容和手法，於現今已經變化了的現實中，卻未必能再有效激起今天讀者「曠然的寂寞和恍然的反省」。⁹相比，已有的被他所稱讚的，描寫這一種結構變革中「鄉村人的困境、尊嚴、悲傷和希望」的優秀作品，雖然，不管作者是否有和作者相同的新世界想像和完全相同的寫作意識，事實上卻擁有激發今天讀者「曠然的寂寞和恍然的反省」的作用。只是這些寫作在主題上卻有它的限制，既它所展開的主要是在經濟、物質上受損的階層、行業、地區，而無法正面展開看起來在物質經濟上是跨國資本、跨國企業的得益者、參與者們所受到的精神、人格、心理上的傷害，和由此引發出的批判議題、批判視野。

所以，陳映真1978年重操小說之筆，三篇之作有兩篇〈夜行貨車〉、〈上班族的一日〉寫跨國企業下經濟收益不錯白領心理、精神、人格的被考驗、被損害，也便毫不奇怪了，因為他用意便在激起讀者，對看起來光鮮、現代的其時台灣重要現實跨國資本、跨國企業「恍然的反省」。而從當時評論的反應看，陳映真也確實成功地達到了他激起「恍然的反省」的目的¹⁰。相比，最早寫成的〈賀大哥〉，雖然和〈夜行貨車〉、〈上班族的一日〉主題不同，但不僅小說中賀大哥越戰經歷有助於推進在保釣運動中已經開啟的對美國的帝國主義一面的認識，其

9 陳映真：〈懷抱一盞隱約的燈火：遠景〉《第一件差事》四版自序，〈鞭子和提燈〉，頁23-26。

10 請參收入《陳映真作品集》14《愛情的故事》（人間出版社1988年5月初版）中的何欣、詹宏志、許達然、宋冬陽的評論文章。

有關得以使越戰發生的美國的狀態，美國精神治療等機構對待賀大哥精神、心理創傷的方式等等，也都有助於開啟對總是以自由、民主、現代形象示人的美國的「恍然的反省」。而其結尾處看起來順帶，其實極為精心的代表其時國民黨政權某一內在心理、觀念面向的劉先生的一席話，也會促進讀者對表現上看起來已有一定改變的蔣介石後國民黨政權的更深的認識¹¹。

這樣，到陳映真1979年開始瞭解中國文化大革命存在嚴重問題之前，一方面是陳映真原有中國社會主義信仰的堅定保持，和在新的現實下如何進行自己所設定目標的建設性工作的富成效的摸索；一方面是在保釣風潮等的帶動下，台灣雖仍處於對反共、防共過敏的戒嚴體制，其時在思想上，卻不論是帝國主義批判，第三世界論述，還是在民族主義、人道主義、社會關懷旗幟下，所開展出的現實批判意識很強的鄉土文學論¹²，都有公開並產生著相當影響的開展；在實踐上，也出現著以青年知識份子、學生為主體的各種關懷社會、服務社會的運動。也就是，雖還不能直接紹介、闡揚陳映真其時心儀、信仰的馬克思主義和中國共產革命、中國社會主義，但確實其時已有了比60年代多得多的，開展在感受上使讀者產生「曠然的寂寞」之感，和在思考上使讀者產生「恍然的反省」之感的作品的氛圍與空間，而且現實上也越來越多可能接受這些刺激的人群。

所以，當1979年中國大陸社會主義實踐的問題、特別是無產階級

11 陳映真：〈賀大哥〉，《陳映真小說集》3《上班族的一日》，洪範書店2001年10月初版，頁126-128。

12 陳映真寫於1977年、1978年的〈文學來自社會反映社會〉、〈建立民族文學的風格〉、〈關懷的人生觀〉、〈在民族文學的旗幟下團結起來〉四篇文章（均收入《陳映真作品集》11《中國結》，人間出版社1988年5月初版，頁9-54），相當集中表現了陳映真其時對台灣時代現實的感受，和與他這時代感受密切相關的文學認識。而這樣內容的陳文在當時能順利發表，也可幫助我們想像1970年代末台灣時代氛圍之一般。當然，要瞭解當年鄉土文學論更詳細的情況，與它和當時其他時代思想脈動、社會脈動之關係，需讀尉天驄編的《鄉土文學討論集》。

文化大革命的嚴重問題攤開在陳映真眼前時，可想他所受的打擊多麼深切、嚴重。因為這打擊不只意味著他強烈關切的中國大陸道路本身的挫折，還意味著他自以為在中國大陸社會主義實踐中找到的，對他具有基點性的理想主義、中國民族主義內涵的理想賦予，對他所特別看重的生活、生命意義感如何獲得，與建設實質而非形式的公正、正義、民主道路的取得，等等先前鼓舞著他的新世界熱烈想像的這些以為一起找到了解決之道的基點，現在一起遭遇了危機。而這些打擊降臨的時刻，正是他在中國社會主義的理解和鼓舞下，以為初步找到了為這條道路在台灣實現可以作出自己有意義貢獻的時刻。

1979年底在和友人談到他所遭受的這打擊時，他儘量用克制、敘述的語言說：「近一年來，大陸的資訊，空前大量地出現在台灣的電視上、報紙、雜誌上。不只是文字，照片，更有活動的影像。我一貫不相信這些，總是打個五、六折去讀。然而，我終於覺得不對頭。使巴金的蕭珊受到那樣待遇的共產黨，和我讀史諾《中國的紅星》裏的共產黨，怎麼也不對頭……。這半年來，我一直處在慢性的思想苦悶裏頭。」¹³

但這樣重大的打擊，使他不可能每次都克制住表達他強烈受挫後的情緒。比如，在寫於1979年11月1日的，為他將要出版的小說集《夜行貨車》寫的序〈顛躓而困乏的腳蹤〉中，他便直指這先前為他所衷心信仰的中國大陸社會主義為「腐化和墮落了的革命」。他這樣寫到：「在中國，和在古老的亞洲一樣，一切不屑於充當本國和外國權貴之俳優妾妓的作家的命運，是和寫一切渴望國家的獨立、民族的自由、政治與社會的民主和公平、進步的作家一樣，註定要在侮辱、逮捕、酷刑、監禁和死亡中渡過苦難的一生。近百年來，在中國，有許多作家曾以孤單的身影，面對從不知以暴力為恥的帝國主義和封建主義，做

13 陳映真：〈答友人問〉，《陳映真作品集》8《鳶山》，人間出版社1988年4月1版，頁34。

過勇敢而堅毅的抗爭；也曾為信其必至的幸福和光明，歌唱過美好而充滿應許的歌曲。然而，曾幾何時，他們也以更其孤單的身影，在腐化和墮落了的革命中，或破身亡家、或備嘗更其殘酷、更其無恥的損害和侮辱。」¹⁴ 顯然，文革後大陸自己所揭露出的問題，讓陳映真看到，其時大陸作家所受到的侮辱與損害，超過了他先前一向卑視的國民黨政權在30、40年代所加給作家的侮辱與損害。因此，他才會直指，正是在這「腐化和墮落了的革命中」，作家才「備嘗更其殘酷、更其無恥的損害和侮辱」。

無疑，在其時國民黨拼命宣傳中國大陸這些問題，用之鞏固和加強自己權力的合法性時，陳還控制不住作這麼尖銳的指斥（陳明確說過，「詳細描寫這¹⁵幻滅與反省，對於我的政治處境是有利的。但恰好是因為這樣，我卻特別不願去談它。」¹⁶而這也讓我們理解他當時為何在這麼尖銳的心情下，仍極力避免在公開刊佈的文字中直接批判性點中共的名），固然因為揭露出來的事實本身使他震驚，應該也和他高度、全幅信仰的中國社會主義在這震驚中突然跌落，使他根本不知道如何面對這一事實相關。這也就是他後來所說的，「曾幾何時，那一度以為是正確、光榮、偉大的真理，不轉眼間崩壞為尋常的塵泥」¹⁷。

而且，我們可以想像，斯時陳映真的心裏肯定一直翻騰著，他後來通過小說〈山路〉（1983年7月寫，8月出版）裏的人物蔡千惠，寫給當年因參加台灣共產革命而被系獄三十多年才被釋放的戀人黃貞柏的信所提出的，那個後來被許多論說所反復稱引的大哉問：「如果大陸的革命墮落了，國坤大哥的赴死，和您的長久的囚錮，會不會終於成為比死、比半生囚禁更為殘酷的徒然……」¹⁸

14 《鞭子和提燈》，頁27。

15 此處的「這」指對毛澤東時代中國社會主義實踐的信仰。

16 韋名對陳映真訪談：〈陳映真的自白：文學思想及政治觀〉，《思想的貧困》，頁42。

17 陳映真：〈企業下人的異化《雲》自序〉，《鞭子與提燈》，頁30。

18 陳映真：〈山路〉，《陳映真小說集》5《鈴鐺花》，洪範書店2001年10月1版，頁88。

而且，我們可以想像這問題對陳映真是多麼殘酷和痛苦。即使在寫於〈山路〉完成十年以後的〈後街〉中，當陳回憶到1970年他在台東的泰源監獄遇見「百數十名在1950年韓戰爆發前後全面政治肅清時代被投獄、倖免被刑殺於當時大屠的恐怖、在縲紲中已經度過了20年上下的政治犯」所帶給他的激動與感動，仍使他不自覺地使用了他敘述時少有的高昂語調。他寫道：「在那個四面環山，被高大的紅磚圍牆牢牢封禁的監獄，啊，他終於和被殘酷的暴力所湮滅、卻依然不死的歷史，正面相值了。他直接會見了少小的時候大人們在恐懼中噤聲耳語所及的人們和他們的時代。他看見了他在青年時代更深入靜竊讀破舊的禁書時，在書上留下了眉批，在扉頁上寫下自己的名字，簽上購買日期，端正地蓋上印章的那一代人。在押房裡，在放風的日日夜夜，他帶著無言的激動和喟歎，不知饜足地聽取那被暴力、強權和最放膽的謊言所抹殺、歪曲和汙衊的一整段歷史雲煙。穿越時光的煙塵，他噙著熱淚去瞻望一世代激越的青春，以靈魂的戰慄諦聽那逝去一代的風火雷電。獄中多少個不能成眠的夜晚，他反反覆覆地想著，面對無法迴避的生死抉擇、每天清晨不確定地等候絕命的點呼時，對於生，懷抱了最渴切的眷戀；對於因義就死，表現了至大至剛的勇氣的一代人。50年代心懷一面赤旗，奔走於暗夜的台灣，籍不分大陸本省，不惜以錦繡青春縱身飛躍，投入鍛造新中國的熊熊爐火的一代人，對於他，再也不是恐懼、神秘的耳語和空虛、曲扭的流言，而是活生生的血肉和激昂的青春。」¹⁹ 而現在這些「活生生的血肉和激昂的青春」所投身的革命本身出了巨大問題，真的就讓這些「活生生的血肉和激昂的青春」的因義就死、因義被囚，因而變成實質無價值、無意義的虛空嗎？

而且，不僅陳映真所親炙的投身台灣共產革命的這些「活生生的血

19 陳映真：〈後街：陳映真的創作歷程〉，《父親》，頁60-61。

肉和激昂的青春」的因義就死、因義被囚，有這是否只是歷史錯誤所導致的一場自以為義、實質虛空問題，比台灣共產革命參與規模大得多、犧牲也大得多的中國大陸共產革命，同樣也有這「活生生的血肉和激昂的青春」因義就死、因義被囚、因義奉獻是否也只是一場自以為義、實質錯誤的問題。

而陳映真雖然沒有遭到，他筆下寫到的那逝去的風火雷電的一代人所遭受的生死考驗，但他借蔡千惠寫給黃貞柏講的，「幾十年來，為了您和國坤的緣故，在我心中最深、最深的底層，秘藏著一個您們時常夢想過的夢。白日失神時，光只是想著您們夢中的旗幟，在鎮上的天空裏飄揚，就禁不住使我熱淚滿眶」²⁰，卻一定包含著他在60年代信仰共產主義後的孤寂中，在他系獄七年各種各樣的煎熬中，想像中國共產革命的赤旗飄揚在台灣上空所帶給他的力量與感動²¹。

而且在70年代陳映真的意識中，這赤旗飄揚在台灣上空不再只是沒有可能的想像。如他所述，「70年，他即使在台東山區的泰源監獄，也能從中央日報看見『保衛釣魚台運動』的風潮在島內外激動地展開。他更從在獄中訂購、由他日夜懷念的文友所創辦的《文季》季刊、從《中外文學》中，驚訝地聞到一股全新的、前進的氣息在圍牆外的文學圈中，帶著難以自抑的激越，強力地擴散著。做為一代顯學的現代主義詩，遭到島內外新起的評論家猛烈批判。文學的民族形式與民族風格問題；文學語言應該讓廣泛群眾普遍理解的問題……文學是什麼、為什麼、為誰……這些文學觀的基本問題被提出來了。他像是聽到了

20 陳映真：〈山路〉，《鈴鐺花》，頁88。

21 陳明忠在他的〈陳映真的核心政治思想〉文中回憶，陳映真曾留著眼淚告訴他，陳映真在獄中一個談得來的牢友，在臨行前委託陳映真：當五星紅旗飄揚在台灣天空上時，請陳務必到他墳墓前告知。

陳明忠：〈陳映真的核心政治思想〉，2009年11月21日-22日新竹交通大學「陳映真：思想與文學學術會議」論文集（這次會議論文分印成紅皮和白皮的兩冊，此處引文見白皮本）頁1。

人們竟然詠唱起他會唱又因某種極大的威脅而不敢唱的歌那樣地激動。他在那些論戰者的名字中，看見許多他的朋友和他所知道的人們，在前進與反動的雙方，鮮明地站上了立場。他感到囚壁以外的故鄉，不知如何而來的一陣春風，是怎樣開始要煽動星星之火……」²²。要知道，這裏的「星星之火」，是讀過很多毛澤東的陳映真，從毛有名的文章「星星之火，可以燎原」中移用過來的，最扼要表達著獄中陳映真對台灣共產革命起來可能性的熱烈期望。而1975年陳映真出獄後，他更清楚瞭解到台灣在他所期待方向上，和他入獄前比發生了多麼大的變化。對此，他概述寫道：「1975年，他因蔣介石去世百日忌的特赦減刑而提早三年獲釋。台灣社會在他流放七年中經歷了『獨裁下經濟發展』的高峰期。重回家園，他頗有滄海桑田的感慨。但台灣的思潮已一反50年以降冷戰和內戰思維，更使他吃驚。他於是知道了保釣運動左翼的思想和文化影響。大專校園的社會意識萌芽發展。高信疆主持的時報『人間』副刊在世俗水準上不斷地激起新的知識和文化的漣漪。朱銘和洪通的藝術使人們對深蘊於民間的強力審美發出了驚歎。『雲門』的集結與創作，讓人們感受到創造性的舞踊的語言照樣深深地使人們的靈魂騷動不已。」²³而接下來陳映真深度參與的左翼雜誌《夏潮》的產生影響，吸引了一時代思想和文化目光的鄉土文學論戰的發生和勝利，及社會意識在青年知識份子、青年學生更廣泛、深入地覺醒，在在都讓陳映真會比獄中更感覺，台灣離共產革命的赤旗飄揚在其上空這一他熱望的目標更進了一步。

而所有這些，都可讓我們更清楚體會，陳映真事後很少談及的，中國社會主義出了重大問題所帶給他的衝擊與痛苦，是核心性的，根本性的。而且這如此核心性、根本性的強烈衝擊，所搖撼的不僅僅是他的思想和觀念，也直接強烈衝擊到他的精神、情感和心理！

22 陳映真：〈後街：陳映真的創作歷程〉，《父親》，頁61-62。

23 同上，頁62-63。

二、社會主義遭遇危機與陳映真民主理解、民族主義的重構

但為什麼很多左翼知識份子都曾以為是真理的中國社會主義實踐，當文革後它很多重大問題被揭露出來，此一導致世界很多曾被中國文革吸引的左翼知識份子幻滅的事件，卻沒導致陳映真出現在這些幻滅的左翼知識份子中常見的脫隊、轉向²⁴，乃至頹廢、虛無，乃至變為陳映真所卑視的「誇誇然議論著自己的幻滅和對於使自己幻滅的事物痛加責備，且洋洋然以為前進」²⁵的龐然隊列中呢？如此，並不是陳映真沒有經歷痛苦的「幻滅和反省的過程」²⁶，恰恰相反，由於陳映真不是一般地一時地把中國社會主義當成真理，而是在十餘年中都把之作為「正確、光榮、偉大的真理」，不僅以之作為自己世界觀、思想的根本憑依，甚至還內在、根本地決定他精神、情感、工作關切的核心感覺，而這些，必然使1979年陳映真所經歷的曾經長時間「以為是正確、光榮、偉大的真理，不轉眼間崩壞為尋常的塵泥」——這一中國社會主義危機對他的衝擊和因之引發出的幻滅感，帶給他大大超過大多受中國文革吸引的左翼知識份子更大的折磨和痛苦。那，支撐陳沒有因之轉向（通過快速承認自己的問題，快速轉向過去與社會主義競爭的成套邏輯，來解消中國社會主義實踐挫折這一左翼歷史大事件帶來的挑戰），或頹廢、虛無、隨波逐流（等於在這一挑戰面前缺乏勇氣、承認失敗），或通過遁逃到中國傳統、藝術等當中去，以紓解自己的焦慮（用積極的方式回避這一挑戰），而在實質上保持著與先前相通的問題關切、價值關切，他是通過那些資源，什麼樣的思想探索和調整做到這一點的呢？

細讀陳映真的各種文字，我們會明白，使陳映真在此挫折面前沒

24 戴國輝、松永正義、陳映真對談：〈台灣變革的底流〉，《思想的貧困》，頁201。

25 章名對陳映真訪談：〈陳映真的自白：文學思想及政治觀〉，《思想的貧困》，頁42。

26 同上。

有倒入上舉他人各種途轍的根本，在陳映真對何謂有意義生命、生活的理解²⁷，在陳映真對弱者、被侮辱、被損害者的深切同情，在陳映真對苦難發自內心的悲憫和對人為苦難、不公正不容自己的反感與渴望克服，在對民族健康、自主發展的深切關懷，在對近現代中國的被侮辱、被損害，和在此被侮辱、被損害中不斷振起歷史的深切認同。

如前所述，在1979年中國社會主義問題暴露於陳映真之前，陳映真所以認為中國社會主義是「正確、光榮、偉大的真理」，根本原因在於陳映真認為他所關切的這些問題和價值，都在斯時的中國社會主義觀念邏輯和實踐中得到了理想解決和安置。而1979年中國大陸自身對中國社會主義問題的揭露所以給陳映真以巨大打擊，當然在於文革以後中國大陸問題的暴露，讓陳映真看到中國的實際國力、真實經濟、技術和人們的物質生活水準都和中共過去的宣傳存在很大落差，不過，細讀陳映真的文字，我們可以看到，文革後揭露出的中國社會主義諸問題中，對陳更根本的打擊來自：陳映真本以為中國社會主義是人的充分解放者，廣泛、真正民主的實現者，有意義生活與生命形式的實現者，民族健康主體的塑造者，結果在文革後大量事實的暴露中，中國社會主義反變成了民主的踐踏者，勇於踐行自己批評權力、按照良知講話行為的壓迫者，大批人墮入虛無、玩世、狹隘的主要責任者。

這些問題的暴露，當然使陳映真不再認為60、70年代毛澤東的社會主義實踐是對這些問題的完滿解答，是對這些價值的完滿實現與安置。而這樣，也便意味著陳映真在他先前信仰挫折後，必需以這些價值關切為動力，重建他感受、把握人生與中國與世界的基本框架，和重新摸索他先前本以為已有了答案的對人、對台灣、對中國大陸與對世界所存在種種問題的新解答。

在陳映真因挫折而幻滅，因幻滅而反省而調整的努力中，陳映真

27 筆者將來會專門撰文討論陳映真各種作品中豐富的有關生命、生活意義的理解問題，敬請有興趣的讀者關注。

最早調整重構的是對他思考、看世界具有基點性的民族主義和民主理解。

還在他因挫折而痛苦方濃的1979年，他便開始重新反省他過去的民主和民族主義理解。在該年年底和友人的談話中，他整理自己反省後關於民主的新理解：

第一，我一貫認為，西方式的、「資產階級民主」，有虛偽的一面。這是至今我也這樣想的。不同的是，我曾相信在大陸有人民的、無產階級的民主。現在，事實擺著，這一點，我錯了。否則，人民、無產階級有充分的民主權利，怎麼會鬧「四人幫」，怎麼到現在才說「中國革命勝利並不是一個人之功績」？

第二，我開始想，不能把民主的問題，用「資產階級性」這麼簡單地收拾。就好像資本主義生產，是人類的一種進步，而社會主義社會的建設，少不了以資本主義的技術、資本、管理為條件——比如說，過去中國正是資本主義太少而不是太多，才使中共面臨著資本積蓄、現代技術和生產管理上的問題。今天，在精神上，中國也同樣缺少資產階級民主生活的經驗，好據以發展更真實，更縱深的，人民的、無產階級的民主生活。

第三，現在，我理解到中國的未來，基本上，是中國人民的未來，而不是那一個黨，那一個政權的問題。要求生活上基本公平充裕；政治上充分而真實的參與，有真實的民主，人民群眾真正的當家做主人；精神上沒有教條、戒律，有充分思想、言論、信仰的自由，這是海峽兩岸中國人民共同的、不能妥協的、不可壓抑的願望。誰實現了，滿足了這個願望，誰就受到全中國人民最堅定、熱情的支持。反之，誰壓抑、反對這個願望，誰就一定要滅亡。²⁸

28 陳映真：〈答友人問〉，《鳶山》，頁35-36。

在同一篇談話中，他亦詳細談及他現今的民族主義理解。他說：「民族主義、對於中國，在目前階段，是要使中國從帝國主義的經濟的、政治的、文化的、軍事的支配中求得完全的解放；是民族內部的和平與團結；是承繼民族文化遺產中的精華，並發揚光大之；是有條件、有選擇地、認真、虛心地學習其他國家的長處，求民族之發展及向上。」

他並特別檢討他過去的民族主義以中共為認同，強調，今後他的民族主義是「以中國人民為認同主體」。他說：「幾十年來，我們在這個分裂的祖國兩邊的政權中，找尋、選擇認同的物件。有人選擇台北，有人選擇北京，也有的人兩邊都不要，要自己塑造認同的目標。現在想來，這些都不能充足地滿足民族認同的需要。但是如果我們認同的主體是那創造了中國歷史的中國人民，我們就不會由那一個黨、那一個政權而使我們失落了認同。我們所認同的，是那歷史的、文化的、混合著恥辱與光榮、挫折與勝利的、我們父祖所立、所傳的國。對於一個愛國者，他不能說：我愛漢、唐，不愛宋、明……。而這父祖之國，歸根究柢，正是無數中國人民所建造的。」²⁹

熟悉文革後中國大陸知識份子言論的人，可能不會覺得這些言論有什麼特別，但對熟悉陳映真思想歷程的人來看，便可體會這些言論對接下來陳映真思想展開的重要性。從「生活上基本公平充裕；政治上充分而真實的參與，有真實的民主，人民群眾真正的當家做主人」，和「以中國人民為認同主體」，我們看到陳映真雖然已從激進的「文革」邏輯社會主義大大後退，但並沒後退出社會主義的底線。

從「民族主義，對於中國，在目前階段，是要使中國從帝國主義的經濟的、政治的、文化的、軍事的支配中求得完全的解放」的首要強調，我們可以看到陳映真看整個現代世界史和批判當代世界主流理解

29 陳映真：〈答友人問〉，《鳶山》，頁39、36。

的主要角度「第三世界」視野，所以沒有讓陳映真產生需要在基本價值感覺上重構的必要（當然，從70年代到二十一世紀陳映真的第三世界論，包括第三世界視野對中國大陸和台灣思想和實踐的意義，陳映真不斷在充實，在深化），和陳映真此重構後的民族主義仍特別強調「從帝國主義的經濟的、政治的、文化的、軍事的支配中求得完全的解放」是中國民族主義的首要課題密切相關。

從陳映真此處資產階級民主、資本主義技術、資本、管理對建成一個好的社會主義社會所具有的正面意義的理解，我們看到陳映真和大陸正在起步階段的改革開放政策，勢頭正健的思想解放運動的內在配合性。但就像該時大陸的改革開放政策、思想解放運動在展開時，是對馬克思主義和社會主義的承認為前提的，以尚沒有充分認識——在借鑒西方已經發展的相當成熟的資產階級民主和資本主義的技術、資本、管理、行銷和市場治理時，這些會形成的和馬克思主義和社會主義的可能緊張為前提的，此時的陳映真對這中間可能出現的各種緊張顯然也沒有認識。而正是在該如何面對、處理這些緊張上，希望中國大陸能找到更理想方法安排兩方面的衝突、緊張關係的陳映真，和在大陸要實際處理這些問題的大陸國家，和試圖對這些衝突作出思想安排的大陸知識份子，從80年代後期開始形成著或明或隱的緊張。而這緊張，因中間還夾雜著大陸國家權力腐敗、社會貧富分化嚴重等問題，和陳映真與大陸國家權力與許多大陸知識份子不同調的民族主義感覺、民族主義理解與資本主義感覺、資本主義理解，而變得更加糾纏、複雜。這些當然是後話，但關懷中國大陸發展的陳映真未能早致力思考、安排——借鑒西方已經發展的相當成熟的資產階級民主和資本主義的技術、資本、管理、行銷和市場治理，會和他仍然堅持的左翼取向、社會主義價值間形成的衝突、緊張，不能不影響到他在介入大陸知識、思想、文學問題時發揮更及時、更有建設性的影響。

而當然，所有這些重構得以發生的契機，是他過去認為正在有效實現普遍民主，寄託著他民族主義理想和熱望的中共國家本身出現了嚴重問題。而現在把認同基點從被認為代表著真理的中共轉向中國人民，他就不僅為現在困擾他的過去的民族主義和民主理解找到了一個新的基礎性支點，從而解決了他自己的認同失落問題，而且他界定認同中國人民的方式，「我們認同的主體是那創造了中國歷史的中國人民……，是那歷史的、文化的、混合著恥辱與光榮、挫折與勝利的、我們父祖所立、所傳的國」，他也為自己的愛國感情重置了一個更穩定的基礎。正如他所說：「對於一個愛國者，他不能說：我愛漢、唐，不愛宋、明……。而這父祖之國，歸根究柢，正是無數中國人民所建造的。」而這一認同方式，還紓解著他過去實際上在以他意識理解中的中國大陸社會主義批判台灣現實，現在則因中國大陸社會主義遭受著危機所帶給他批判的結構性困境，用陳自己的話說，就是，以中國人民為認同主體，讓他和過去與他抱有相同立場的朋友，因這新的認同主體而取得了「批評國共雙方的自由」³⁰。

不容否認的是，這一陳映真因應他的信仰、思想、精神危機的民族主義、民主理解的重構，在解決了一些問題後，也留下了很多需要進一步深思的問題。就像陳映真很快意識到的，60、70年代中國大陸許多內部問題的發生，跟該時美、蘇兩大國及其盟國、扈從對中國大陸的敵視、封鎖、威脅密切相關。而中國大陸所以陷入這樣一種國際局面，跟「尋求國家完全的獨立、民族的完全解放」³¹這一陳映真認為極重要的價值時，對國際上一些行為和現象過度反應有關。

而「民族主義，對於中國，在目前階段」，既「是要使中國從帝國主義的經濟的、政治的、文化的、軍事的支配中求得完全的解放」，那又該如何處理這一價值目標與他前引民主論述時已邏輯隱含的，並在

30 陳映真：〈答友人問〉，《鳶山》，頁39。

31 同上。

中國大陸國家的改革開放政策和80年代中國大陸知識份子思潮中變成越來越強音的——向資本主義學習技術、管理，利用資本主義的資本，和借鑒資產階級民主經驗——這些方面該是一種什麼樣的動態辯證關係呢？同樣困難的問題還有，陳映真民族主義所強調的「承繼民族文化遺產中的精華，並發揚光大之」，和「有條件、有選擇地、認真、虛心地學習其他國家的長處，求民族之發展及向上」，這兩個抽象講很容易解決，但落實在具體時空中如何拿捏、安排兩者間的關係則常常很複雜的問題。這要求對世界現實有很深的瞭解和認識，更需要對中國自身有深切的瞭解和認識。具體到中國大陸，則需要對大陸1949年以後的歷史，和這一歷史所從出的中國近現代史有深切認識，同時還要對它現實的境遇和現實課題有敏銳、富平衡性的掌握。

同樣，陳映真對何謂認同中國人民的界定方式：「我們所認同的，是那歷史的、文化的、混合著恥辱與光榮、挫折與勝利的、我們父祖所立、所傳的國」，更意味著要真正做到此點，必需做特別的認知努力，才能對這歷史、這文化、這混合著恥辱與光榮、挫折與勝利的、生活於這中國國土上的人民有深切理解與認識，以這理解和認識為前提而出發的思考和批判，才能說是立足於人民的思考和批判。否則，自以為對人民的代言很可能和人民無關，自以為是人民的認識更可能是自己的一廂情願。

而陳映真在把調整後認同中國人民的新思考、新信念用到該時的大陸上時，實際上沒有充分考慮這一新的調整在一時解決了他的困擾後所連帶的種種新挑戰。他在宣佈認同的主體應該是「那創造了中國歷史的中國人民」後，緊接著寫到：「在中國大陸，現在勇敢地批評大陸體制的人，不論對於中共有多麼苛烈的責難，但其愛國之情，灼灼感人。不，這簡直是百多年來中國愛國知識份子共同的特點：批評當權，熱愛國家。批評，為了他深受這祖國。離開了政權，國家還有什麼呢？人民。愛國的中國知識份子最高的誥命，來自人民——而不是

那一個黨，那一個政權。這是我新的覺悟，不論是國民黨，不論是共產黨，都曾在歷史上受到人民和知識份子不惜以犧牲生命表達擁護之忱。此無他，因為他們在那一定的歷史時期內正確地、勇敢地、偉大的站在中國人民的利益上，為實現中國人民共同的願望而奮鬥過。今天，他們所以受到批評，我想，也要從這個視角去分析。」³²

顯然，這樣的一些表述隱含著多方面問題：一、過度肯認國家權力和人民兩分的有效性；二、對國家權力和人民內部可能蘊含的複雜性和張力的重要性重視不足；三、過度假設人民立場的必然正確性；四、實際等於認為中國愛國知識份子對國家權力的批評自然代表人民。

不錯，國家權力和人民相當程度可以兩分，而且這種兩分對我們展開、認識很多問題必要。但在實際認識中，過度誇大這種兩分的有效性，則妨礙很多需要互為視角才能展開的認識。而過度同質性想像國家權力和人民，並認定人民立場的正確，會使我們對人民的認識淺嘗輒止，並缺少深入分析國家權力複雜性的動力。而先入為主認為中國愛國知識份子對國家權力的批評當然代表人民，實際等於在陳映真重構的民主理解和民族主義當中，把看起來居於核心位置的人民實質變成了一個不需特別認識便可被知識份子代表的物件。

以這為背景，我們就可相當程度明白，何以80年代初陳映真諸多有關大陸的文章，核心焦點在指控、批判對異議和批判的知識份子與文學家的壓迫。就是，不僅權力壓迫知識份子、文學家本身不義，需要嚴正抗議，而且由於這些被壓迫的知識份子、文學家代表著人民，代表著有關中國現實和未來的正確立場，這樣，支持這些知識份子、文學家便成了為中國人民負責、為中國負責。

而這樣，我們也就可以相當程度理解，為何他本包含著開啟出新

32 陳映真：〈答友人問〉，《鳶山》，頁36-37。

的認識、理解動力與契機的，他的「以中國人民為認同主體」的新觀念，當時並未帶動他進行一系列相關摸索。而這樣，也可幫助我們理解，他對他當時已經認識到的一些重要問題，為何也未能去致力解答。比如，在1980年6月發表的一篇文章中，他談到：「中共在大陸31年的經驗，到了今天，中國人民已經深刻地體驗到『無產階級專政』和『黨即官僚專政』之間的矛盾；『社會主義民主』在理論上和實踐上的巨大差距；一個資本主義不發達、在民族資本積累上貧弱的條件上建設社會主義時，在理論上和實踐上的巨大而嚴重的困難；在政治經濟條件不充足的情況下，『社會主義』社會中封建法西斯因素的強大殘留及其可怖的影響；馬克思主義革命的極端宗教化帶來對於人性、道德的令人戰慄的殘害……等諸問題，在過去大陸創痛猶如惡夢的體驗中，和世界社會主義運動的經驗中，為有識的中國知識份子和人民，提出一串串深刻而沉痛的問號。」³³

顯然，對這些問題中的每一個的發生與演變作細緻、深入的分析，都會對深入瞭解、反思毛澤東時代中國社會主義，對深入瞭解、認識和毛澤東時代中國社會主義有著明確承傳關係（此處所說的承傳除通常講的承續，還包括以直接反彈的方式所承受的影響，而所以包括直接反彈，是因為直接反彈意味著以反向的方式受毛澤東時代範導）的當時中國大陸國家，和從這一歷史所出的國家下的人和社會有著重要意義。而且只有對這些問題作細緻、深入的研究與分析，我們才會既清楚把握這些令人痛心現象形成的歷史—結構過程，又能從此歷史中發現可資後面歷史順承轉化的積累和能量。而也只有以這樣一些細緻、深入的研究、反思為參照，我們才會對那些過快、乃至被心情所左右的對毛時代的各種匆促反應，作出恰切的定位和評價。

對中國大陸暴露出的不理想現實痛心，卻又未能深入內在去致力

33 陳映真：〈中國文學的一條廣大出路〉，《中國結》頁95-96。

解析、把握這些現實，當然使陳映真80年代初的大陸批評易流於平面化，比如：「在中共『四人幫』崩潰以後，中共政權在中國大陸的政治成績單被揭露了出來。原來在中國大陸的政治生活中，民主、自由、人權的飽受限制和摧殘，官僚主義、貪污、腐化和特權的橫行、民族自信心的極度淪喪，社會生產的一般性的落後這些事實，甚至使自來極度反共的人們，也為之瞠目。」³⁴而這樣一種整理方式，自然容易讓他接受對中國大陸國家政權是「封建專制官僚主義」的過快定性，容易讓他把自己的大陸注意力過分聚焦於該時中國大陸的「民主、自由和人權的運動」³⁵，而不去致力對中國大陸國家政權、這一政權下的社會和這一政權下、社會中人作深入細緻的把握、分析。而這就使得80年代初的陳映真雖然實際和極度反共的人們不同調，但他80年代初批評大陸文字的基本內容，卻和他實際非常有距離的極度反共人們的相關文字，無論在視野聚焦上、問題的把握方式上、定位這些問題的歷史位置上，並沒有多少實質不同。

可惜的是，不僅整個80年代陳映真沒有再去努力進行對中國大陸歷史-現實的細緻把握和分析，當90年代以後時代的氛圍與課題使陳映真覺得需要對毛澤東時代作出重述時，他一些頗具啟發性的有關文字仍不是在對他當年所提出的諸重要歷史-思想課題的發生與演變，作細緻、深入研究與分析的基礎上寫出的，而這，使得這些文字的啟發只停留於一些感覺和方向，而不是系統、準確的分析。

在很大的意義上，中國大陸80年代末期為陳映真所憂心、反感的知識份子思潮的所以形成，正是以對陳映真80年代初所提到的諸問題和現象作過快定性所形成的歷史感覺與觀念感覺為基礎的。此不之

34 陳映真：〈路線思考的貧窮〉，原刊於1982年9月《生活與環境》二卷三期，《陳映真作品集》12《西川滿與台灣文學》，人間出版社1988年5月，頁13。

35 陳映真：〈迎接中國的春天〉（講演稿），載1983年1月《中華雜誌》21卷234期（為陳映真在台灣舉辦的「《中國之春》討論會」上的發言）。

思，陳映真當然不能對他反感的中國大陸80年代末期思潮的所以形成，給出一個有說服力的歷史解析，批評也就當然缺少貼近其時中國大陸知識份子經驗與感受的大陸內部視野。而當然，這樣的批評讓被批評者深感隔膜乃至反感，不能不說也有著陳映真自身的責任了。³⁶

追究關懷大陸的陳映真後來所以陷入和大陸作家、知識份子的交流尷尬³⁷，其「以中國人民為認同主體」的新觀念用在大陸時所連帶的——認為中國愛國知識份子對國家權力的批評當然代表人民，而人民又正確，這一當初隱含的邏輯與感覺實要負著不小的責任。正是這一隱含的邏輯與感覺使陳映真80年代初有關大陸的大多批評文字，並不包含校正80年代末期陳映真憂心、反感的大陸知識份子思潮的80年代初起源的思想意涵。不僅不包含校正的思想意識、思想意涵，且多數實質上是和對毛澤東社會主義實踐作過快定性反應的當時大陸主導知識、思想狀態與氛圍配合的。

到此，我們便清楚看到陳映真民主理解和民族主義重構中的「人民論」對他80年代大陸批評、思考的雙面性。一方面，陳的「人民論」使他獲得了一個批判性審視大陸黨國權力的支點，而他「人民論」所隱含的邏輯使他自認他的大陸批評代表著大陸人民心聲，從而有力推動著他80年代上半對大陸國家進行積極的批評³⁸；但相比這積極的一面，他「人民論」隱含的認識連帶邏輯，則妨礙著他對其時大陸的歷史與現

36 陳映真對80年代末中國大陸知識界思潮的分析和批評，集中表現於〈悲傷中的悲傷：寫給大陸學潮中愛國的學生們〉（《人間》雜誌1989年6月號，總44期，頁19-24）和〈等待總結的血漬：寫給天安門事件中已死和倖活的學生們〉（《人間》雜誌1989年7月號，總45期，頁70-73），我在接下來關於陳映真的論文中對這些分析和批評會有詳細討論，敬請有興趣的讀者關注。

37 有關1980年代末、1990年代陳映真跟中國大陸文學界交流中的尷尬和錯位，可參薛毅〈烏托邦精神與革命：陳映真在大陸的命運〉（2009年11月21日-22日新竹交通大學「陳映真：思想與文學學術會議」會議論文集（紅皮本），頁293-308）。

38 陳映真80年代上半對中國大陸國家的批評文字很多，1988年出版的《陳映真作品集》卷6《思想的貧困》、卷8《鳶山》、卷9《鞭子和提燈》、卷10《中國結》都收有這類批評文字。

實進行深入、細緻的探索，而這導致著向來敏銳的他的80年代上半的大陸批評文字，雖多，卻在大陸歷史、現實認知上很少獨特的視角。

當然，這不只是陳映真的問題。在相當的意義上，我們今天所豔稱的中國大陸「新時期」，便是在未對陳映真所提毛澤東時代「『社會主義民主』在理論上和實踐上的巨大差距」等重要問題，作充分細緻、深入的歷史—結構性分析與反省便展開的。而當時許多人所以沒有積極動力去對這些問題作充分細緻、深入的歷史—結構性分析與反省，正在於當時他們認為他們在代表著「人民」的心聲。更讓人驚異的是，遲至今天，對這些問題亦談不上有充分細緻、深入的歷史—結構性分析與反省，當然，更談不上以這些分析、反省為視角，對中國大陸「新時期」的發生乃至整個「新時期」的變遷作出分析。而這，不能不讓我在為當年的陳映真遺憾時，更為包括我自己在內的中國大陸知識界遺憾。

相比，陳映真運用於大陸的「人民」論述因在實質上停留於對大陸「人民」的抽象理解，而對他80年代大陸批評、思考產生的種種影響，生活於80年代歷史變動快速的台灣的陳映真，則因台灣現實所提出的種種問題的挑戰，使他的「人民」論述在他對台灣的種種批評介入中，很快便不能停留於同質、抽象的理解，而必需發展為分疏其種種內在衝突、緊張和曲折的把握方式。

比如，因知道當時黨外和當時官方所使用的「台灣一千八百萬人」有把兩岸分斷固定化、永久化的作用，陳映真便從台灣實際存在的社會經濟地位差別的角度，剖析此看起來具體，實際忽視社會經濟分疏說法的抽象性，並進一步分析此看起來無涉社會經濟問題說法的社會經濟屬性，從而對救平差異、掩蓋社會經濟實質的「台灣一千八百萬人」論作出了批判。³⁹

39 陳映真：〈追究「台灣一千八百萬人」論〉，原刊1983年4月《夏潮論壇》，《陳映真作品集》12《西川滿與台灣文學》頁41-48。

比如，因為看到無論是國民黨還是前面的黨外後面的民進黨雖然都有代表全體中華民國人民和全體台灣人民的宣稱，也在這宣稱中對工人階級有種種承諾，但究其實卻缺少足夠的工人階級立場，陳映真因此熱烈希望工人致力「建立真正獨立的產業工會」，並熱烈支持工黨的籌組，期待它們在爭取台灣工人階級參與台灣政治、經濟、社會和文化生活的權利，工人階級應得的政治、經濟、社會和文化生活利益上發揮重要作用。⁴⁰

比如，因看到台灣長期的「冷戰—國家分裂—戒嚴體制」和這一體制下附屬美日資本主義的經濟發展，已使台灣不論是官方還是反對黨，都嚴重滋生出戒嚴體質。而此戒嚴體質按陳映真概述是：「一言以蔽之，就是沒有主體性的、盲目的反共，並且從這非主體性的反共熱情、延長為反中國，甚至對中國民族和文化的嚴重歧視；是對美日帝國主義在亞洲太平洋地區的勢力圈構造非但沒有批判，反而亟欲成為這構造中的一員；是對國際霸權干涉中國內政，欲使台灣與中國永久分裂的陰謀非但不加撻伐，反而公開呼籲國際霸權侵犯中國，使台灣與中國長期分離；是公開反對中國民族主義，在民族、政治、經濟和文化上，提倡具有國際背景的『台灣化』和『台灣主義』……」⁴¹。而這一作為戒嚴體制幾十年後果的戒嚴體質在台灣社會的普遍存在，自然使陳映真認為只有對戒嚴體質進行充分的清理和批判，台灣社會在和戒嚴體質密切相關的問題上才會有健康的看法。

陳映真 80 年代在台灣的一些經驗，當然不會使他覺得不能在國家權力和人民間作出兩分。但僅僅上舉他這些台灣經驗，應該已使他不會相信：有完全同質化的人民；人民總是可以和國家清楚切分；人民

40 陳映真：〈建立真正獨立的產業工會〉，原刊於 1984 年 8 月《夏潮論壇》，《西川滿與台灣文學》頁 125-128；〈台灣勞工必須組織自己的政黨！〉，原刊於 1987 年 9 月《海峽》，《西川滿與台灣文學》頁 145-148。

41 陳映真：〈戒嚴體制和戒嚴體質〉，原刊於 1987 年 8 月《海峽》，《西川滿與台灣文學》頁 141-144。

的立場總是可以信賴；以自由、民主、人權為口號，以代表社會、人民為理由的反抗國家權力者並不必然代表全社會、全體人民，特別是社會中弱勢者、被損害者。相反，國家和人民都可以在某些方面是特定國際政治—經濟—軍事—文化關係中的被模塑者，某些方面人民、社會和國家之間也互相模塑、互為結構，而太多有關人民的呼聲、社會立場的說法只有通過耐心、細緻的分析才能厘清它在特定時空中的政治—經濟—社會—歷史—文化內涵。

相比80年代陳映真從社會經濟、階級角度和冷戰—國家分裂—戒嚴體制角度對台灣社會的分析，陳映真80年代中期以後，也漸多從冷戰—封鎖—民族分斷和對這冷戰—封鎖—民族分斷過度政治、經濟、心理、文化反應的角度來分析毛澤東時代的言論；也漸多中國大陸被納入世界資本主義體系，以美國為首的資本主義有意識對中國大陸精英進行影響等角度對大陸經濟、社會問題和思潮變遷的分析；也漸多用階級話語整理中國大陸內部問題的言論。但總的來說，從特定國際政治—經濟—軍事—文化關係角度對中國大陸歷史、社會的分析未能像他對台灣歷史、社會的分析發展的那麼系統、飽滿，而他用於大陸描述和分析的階級話語主要是為了提醒大陸注意階級分化、貧富懸殊等問題，遠未能像他從此角度對台灣社會給出更充分、尖銳的分析。凡此，有資料問題，有歷史—現實隔了一層的問題，有大陸歷史—現實更為複雜問題，有陳映真80年代以後主要精力用於台灣內部問題，但由於這些角度確實是把握大陸歷史—現實不可或缺的角度，進展不夠，使用不夠適度，當然都會影響陳映真從這些角度對大陸歷史—現實把握的說服力⁴²。

而且除社會經濟、階級角度和冷戰—國家分裂—戒嚴體制角度對台灣社會的分析外，80年代的陳映真還發展出和他理想主義重構相配

42 關於80年代中期以後陳映真有關中國大陸言論的詳細把握與分析，我在接下來關於陳映真的論文中會有更多討論，敬請有興趣的讀者關注。

合的另外一種把握台灣社會的方式，這一把握方式沒有像陳映真的社會經濟、階級分析和冷戰—國家分裂—戒嚴體制分析那樣以正面論說展開，在80年代卻實實在在影響著陳映真眾多思想、文化和社會實踐（包含《人間》雜誌創辦這一80年代陳映真最有重要性的思想、文化和社會實踐）。而在我看來，至少對大陸而言，80年代陳映真理想主義重構和與之配合的陳映真這另外一種把握台灣社會的方式，對同樣經歷了社會主義危機、理想主義挫折，並於這危機和挫折之後快速進入一個商品消費無孔不入的時代的大陸社會，更具啟發性。如此說，並非意在否定陳映真社會經濟階級分析和批判的國際分析的重要性，而是因為相當程度上，大陸文革後雖然一度棄擲了它的階級分析、左翼的批判的國際分析傳統，但後來它自身遭遇的階級分化問題，和它進入世界更深後所看到的、碰到的種種問題，都在相當程度上重新啟動它的階級分析、左翼的批判的國際分析傳統，這也是陳映真這部分資源，在今天大陸引起很多知識份子特別關注的原因。相比，陳映真的理想主義重構和與之配合的另外這種把握社會的方式，則尚沒有在今天大陸的知識界引起足夠的注意，而這也是我接下來會用很大篇幅疏陳映真這方面經驗與思考的重要原因。⁴³

三、社會主義遭遇危機與陳映真理想主義的重構

和社會主義遭遇危機後陳映真的民主理解、民族主義重構尚有扼要直接講述文字不同，對陳映真80年代知識、思想、文化、文學實踐有著根本影響的他的理想主義重構，在他的文字中則基本沒有正面、直接講述。而需要我們參照他遭遇此危機前，他有關一個生活於相當

43 有關陳映真理想主義的重構，本論接下來的第三節便有詳細的討論，有關實質影響了陳映真《人間》創辦的他的另一把握台灣社會的方式，則要在我接下來有關陳映真的論文中才能詳細展開，也請有興趣的讀者關注。

時間內沒有俄國、中國式共產革命發生可能的社會的人們，又如何過一種有意義的、生命仍充實飽滿的，同時又對該社會最後通向他認為理想的社會有實際正面促進作用的探討。在很大意義上我們可以說，這是一種歷史—現實條件不配合陳映真希望的——通向社會主義的革命能迅速發生——這一理想的歷史展開條件下，陳有關理想主義的探討。但恰恰是當年陳映真對這一不理想條件下的理想主義探討，和中國社會主義實踐的不理想暴露在陳映真面前後的陳映真的理想主義重構有著結構性相關關係。因此，對陳映真這一不理想條件下的理想主義探討的細緻分析，當然也就為我們準確理解陳映真極少談起的中國社會主義遭遇危機後他理想主義的重構所必需。

有意思的是，陳映真有關不理想條件下的理想主義思考的集中表述，是在寫於1978年初的小說〈賀大哥〉中⁴⁴。而該時間是中國文化大革命中的許多問題已在中國大陸開始大規模公開揭露，卻尚為陳映真所不知的時刻。

為準確傳達陳映真這一有重要性的思考，我要請讀者原諒我對小說中相關部分作詳細概述和大段徵引。

在小說中，陳映真對不理想情況下理想主義的思考，是通過小說中兩個最主要人物賀大哥、小曹的對話傳達的。這一對話在小說中的有關文脈是，有著一定理想主義衝動和社會關懷萌動的大學生小曹，大學期末考結束後，和她參加的大學社團「慈惠社」的同學一起，到一個天主教辦的在市郊小鎮的「聖心小兒麻痺復健所」去短時間作義工。在這裏小曹碰到了長期在這裏作義工的、當年參加過美國青年反叛運動的Hopper賀大哥。在短短幾天的共事中，小曹被賀大哥工作中總是「流露著一種發自內心極深之處的愛的的光芒」的精神狀態，和「如果去愛人類同胞，變得需要有一個理由，這就告訴我們：人在今天已經活

44 有關〈賀大哥〉的寫作時間，1978年陳映真在接受《前衛》雜誌的訪問〈下一件差事：陳映真的再出發〉（登載於該年5月出版的《前衛》第一輯）中有明確談及。

在如何可怕的境地」，「如果愛別人，關心別人的事，竟只成為一些稱為這個或者那個宗教的教徒的事，這就告訴我們，這個世界已經不是人的世界」這樣一些言論，所震撼、所吸引，在社團義工結束後，又一個人跑回復健所，以找賀大哥幫助補習英文的理由，想更多地瞭解賀大哥的心靈和思想的世界。在讀了賀大哥讓讀的一本《普希金傳》和克魯泡特金(或關於克魯泡特金)的書後，小曹既被「集貴族、無賴、紈袴、天使和反叛者於一身……任恣而斗膽地挑激命運中狂亂的歡樂和危噩」普希金的一生所震動，又被克魯泡特金所代表和表現的，「當時俄國的一群恥於坐享他人的血汗所積成的財富，紛紛叛離自己富裕、高貴的門第，憑著自己的力量賺取衣食，並且蜂擁地、深深地走進俄國的廣大的農村，力求與農民親密地接觸，忠誠盡心地在知識上、生活上幫助俄國農民的擴及全俄的運動」，激動到連連失眠。

以這些敘述為背景，開始了如下賀大哥和小曹的，有關革命沒有條件發生的情況下，如何堅持理想主義的對話：

「在60年代，美國也有過類似的運動。」賀大哥用英語說：「那時的美國青年，在一個又一個運動中，對美國的富裕，提出道德方面的質問；對美國國家永不犯錯的神話，提出了無情的批判。」
那時候還在讀大學的賀大哥，「曾以為美國的『革命』就在眼前。」
「你簡直就覺得，那美麗的世界已經在望」，他說：「一個新的、美麗的美國啊。」

我從來沒有聽見過普普通通的一個英語單字 beautiful，能裝載、能傳達出那麼叫人心疼的熱情和理想。

「後來呢？」

「後來呢」，賀大哥寂寞地、輕輕地搖著頭，說：「後來，多麼殘酷，那只不過是一場夢，啊，中國人說，說……什麼一夢？」

「噢，『南柯一夢』。」

「啊，南柯一夢。」

賀大哥似乎高興地笑了起來。他說他終於看到，「美麗的美國」、「新的美國」之來，或許是一百年、兩百年甚至更長的時間以後的事。

「一百年、兩百年啊！」

「對的。」賀大哥說。

「啊啊，」我憂愁地、筆直地望著他，說：「那麼，你的一生，如果明知道理想的實現，是十百世以後的事，你從那裡去支取生活的力量啊。」

他的隱藏在棕色的、開著極為分明的雙眼皮中的燈火，悠悠地燃燒起來。不，他說，毋寧是清楚地認識到不能及身而見到那「美麗的世界」，你才能開始把自己看做有史以來人類孜孜矻矻地為著一個更好、更公平、更自由的世界而堅毅不拔地奮鬥著的潮流裡的一滴水珠。看清楚了這一點，你才沒有了個人的寂寞和無能為力的感覺，他用英語說，並且也才得以重新取得生活的、愛的、信賴的力量。

我很坦白地跟賀大哥說，我至極敬愛著他的胸懷。「但是，賀大哥，良善和熱情，怎能改變這麼一個冷漠、凶殘的世界啊！」

「不，讓我們去愛，讓我們去相信，」賀大哥虔敬地說：「愛，無條件地愛人類，無條件地相信人類。」這樣的愛，時常帶來因著我們所愛的對象的不瞭解，而使施愛的人受到挫折、失望。「但是，這個時候，你最要照顧的是你自己，而不是別人——照顧自己不在你的愛受挫之後，冷淡了愛的能力，」賀大哥說：「讓我們也相信一切、一切的人——雖然這無條件的信賴，往往帶來甚至以生命當代價的危機。但是，讓我們相信。」總有一天，他說，更多、更多的人能夠不圖回報，而從一個人的生命的內層去愛別人、信賴別人。賀大哥說：「那美麗的、新的世界就伸手可及了。」

在我們的「慈惠社」裡，「愛心」幾乎成了一個冗濫的套語。但是，差不多整個暑假，賀大哥使我重新認識了「美麗」、「幸福」和「愛」等並不罕見的辭語，是有著充滿希望，充滿了鼓舞人們的靈魂的新的含意。⁴⁵

顯然，這段對話在儘量能被環境允許和切合人物身份的情況下，在談嚮往革命、信仰革命，卻生活在所嚮往的革命不能發生的社會中的人，如何在不丟失自己的信仰，堅持過一種工作有助於這信仰在自己所處身社會最後的實現，身心又始終處於飽滿、充實狀態這一重要問題的。說「儘量被環境允許和切合人物身份」，是因為相對虛無主義、無政府主義和民粹主義的思潮與運動，陳映真當時更心契的當然是中俄共產革命和中國社會主義。但讓這些直接出場，既被當時台灣的環境所不許，也需要更多的鋪墊，才能讓處於那樣一個成長背景和生活環境的小曹接受這些顯得有說服力。而用俄國虛無主義、無政府主義、民粹主義和美國60年代青年反叛運動為辭，則既不妨礙解釋在賀大哥知道他所嚮往的革命在美國不可能發生時，他如何仍能有小曹所見的心靈、思想狀態，又能給該時已有理想主義衝動、社會關懷意識的小曹，提供著能把她這一切托住、加強，包括把她今後走上這一條路可能碰到的挫折與問題也托住的思想、感受框架。

顯然，在此處的討論裏，跟可因革命的發生而把社會短時間帶入理想的新世界比，不能發生革命的社會通向新世界，則可通過長期、艱苦地此社會中人性的一點一滴改善的積累來達到。顯然，相信有這種可能，意味著相信即使在一個制度、社會生活有問題的社會中，這社會大多數人仍然有人性改善的可能，而這一人性改善，雖然不會直接伴隨著制度和社會生活的根本重構，卻仍可能有助於制度運轉的改

45 以上概述和引文均見〈賀大哥〉第二節，《陳映真小說集》3《上班族的一日》，洪範書店2001年10月初版，頁85-101。

善，社會生活狀態的改善，這樣，人性的改善和社會生活、乃至制度運轉的改善的反復增進互動，和這些改善可能帶來的社會生活和制度的改善性重構，就使得理想的社會終究有實現的一天。

但相比革命發生中因未來新世界就在眼前而引發的飽滿激情，和革命勝利後陳映真想像的，因制度和社會生活已經被重構，生活的充實、健康和人們的善意、建設性努力總是容易得到正回饋，所易帶給人們生活的意義感和主體的充實狀態，此種意圖通過人性的一點一滴改善來達到新世界的途程，則會因為目標可能及身不得見，人們的努力常常得不到正回應，而有人們的建設性動力如何獲得並保持其充盈、飽滿的問題。而這些都是加給在此種途程中仍企望新世界的人們的極大挑戰。

而且，不僅有熱情如何獲得並保持的問題，在這種途程中努力於新世界其實還有賀大哥、小曹此討論中沒有出現的認知問題的挑戰⁴⁶。在一個能發生革命，也自認知道如何革命，革命後如何重新安排組織的社會中，企望新世界的知識份子應該集中做的，是陳映真這時清楚在做的，就是一方面在介入的實踐行程中，艱苦地做自我的革新，同自己所無限依戀的舊世界作毅然的決絕，從而為投入一個更新的時代作準備，另外一方面當然則在激起更多人對舊世界的棄絕，激起更多人對新世界的嚮往，以增大革命的力量，減削革命的阻力。但對一個只能以一點一滴改良進入新世界的社會中的知識份子而言，一方面當然必要在介入的實踐行程中，艱苦地做自我的革新，但另一方面由於從舊世界到新世界只能通過一點一滴的改造取得，而為了對舊世界的改造、對舊世界中人性的改造切實有效，知識份子所作的工作當然不能只聚焦於激起更多人對舊世界的棄絕，激起更多人對新世界的嚮

46 〈賀大哥〉中提到賀大哥讓小曹讀維多·柏羅《美國的軍事·產業複合體及其諸問題》（《上班族的一日》頁101），其目的應在促進小曹對美國有問題一面的理解，故不影響我此處結論。

往，而還要配合改造的目標，切實增進對舊世界的認識和這世界中已有人性狀態的認識。而這意味著在認知意識、認知目標要做很大的調整，與此相應，當然是認知習慣、認知方法也要做很大的調整。

如前所述，陳映真在〈賀大哥〉中討論——如果一個社會沒有條件通過革命通向新世界，那該如何走向新世界的這一問題時，並沒有認為台灣不會發生革命。確實，相對於60年代、70年代以後的國際形勢越來越對中國大陸有利，台灣社會也在萌發越來越多對現實的批判、反抗意識。而更重要的是，在陳映真心目中中國大陸社會主義本身的高度理想存在，使他相信，只要台灣民眾更多瞭解大陸真相，大陸現實會對台灣社會產生比什麼都強的召喚力，正像在北美的很多台灣留學生由於有機會突破國民黨的宣傳瞭解中國大陸，而熱烈傾向大陸和社會主義一樣。⁴⁷這一召喚力，配合國際形勢，配合台灣內部的反叛脈動，再加上當時仍然很強的中國民族主義認同會使這一召喚力爆發出不止成倍的熱情，當然使陳映真對台灣發生革命變革，充滿期待。

這樣，當1979年中國社會主義的諸重大問題暴露出來，不僅使陳映真期待的台灣革命在現實上變得頓時虛渺，而且還產生了，即使革命可以發生，它又能往何處去的問題，也就是革命必要性的問題。

47 在1994年郭紀舟對陳映真所作的訪談中，陳映真曾談到他當年參與辦《夏潮》時曾過度樂觀，以為只要讓台灣讀者「瞭解一點點外面的現實」，讀者就「一定會跟我們一樣」。（郭紀舟：《70年代台灣左翼運動》，頁473）我們可以從當時作為中國社會主義象徵的毛澤東其時對北美台灣留學生的影響來體會陳當時何以有這一樂觀心情。毛發動文化大革命以後，在世界範圍內，特別是歐美日的青年反對運動和歐美日知識界的新左翼運動中產生了廣泛影響，使時在北美的台灣留學生印象深刻。尤其是在毛澤東和尼克森總統會晤後，毛在西方，特別是美國的影響更為廣泛。正像《春雷聲聲》的序言中所總結說的，毛同時滿足了身在美國的釣統運左翼台灣留學生「所追求的中國富強和先進社會的兩個理想」，而使他們產生「國運至此，夫復何求」的心理和精神滿足。這樣，毛當然「成為他們心目中的英雄和偶像……從毛那裏，他們享受到從未享受過的作為一個中國人的尊嚴和自豪感，但從蔣介石那裏，他們卻感受到作為一個中國人的羞辱感和無力感」，從而當然對毛澤東和他所領導的中國社會主義有著強烈激情。（《春雷聲聲》編輯委員會：把釣／統運的愛國主義薪火永遠傳遞下去，《春雷聲聲》，人間出版社2001年9月初版，頁12-13。）

1960年代中國的文化大革命和毛澤東所以在世界發生很大的影響，一個重要的背景是蘇聯社會主義問題暴露後，無產階級文化大革命被很多左翼作為既堅持了社會主義的根本精神，又克服了蘇聯社會主義的弊端的社會主義摸索去想像和理解。所以，對瞭解中蘇論戰，瞭解無產階級文化大革命自我闡發的理論邏輯的陳映真，其中國社會主義信仰，既來自中國社會主義在理論上被作為真理的優越，又來自相信中國大陸現實上已經摸索出一整套理想的制度和活生生的最民主、人性的社會生活來。但這樣，中國社會主義的危機，對陳便同時是真理的危機和美好世界事實上並不存在的危機。而這也當然使為何革命？革命向何處？成了問題。

於是，中國社會主義的危機所沖毀的，不只是陳映真過去十餘年以中國革命、中國社會主義為理想的理想主義，它也使〈賀大哥〉中通過人性逐步改善以進入新世界的方案遭遇新的困難。這新的困難是，如果有關新世界的思想原理、組織原理尚未被揭示出來，也就是新世界能否存在、如何存在便是個問題，那，以過去陳映真自以為存在的新世界為理由和目標的致力，就不管是革命式致力還是改良式的致力，其實都是虛妄。

確實，在根本層次上追究，兩者同為虛妄。但若不在這麼徹底的層次上追究，而下移至理想主義衝動甚強，但過去的理想主義又被撤離支柱這一陳映真具體的困境，我們便可發現〈賀大哥〉中這一陳映真本為不能發生革命的社會說法的設計，實有著可幫他在遭遇社會主義危機後，重建理想主義的關鍵問架。這一問架之核心，便在「賀大哥」和小曹討論中實際隱含的邏輯：相信的出於對人類的信任和愛所產生的努力，會促成社會中人性狀態的改善，而人性狀態的改善又會有助於社會生活和社會制度運行的改善，而這些人性狀態、社會生活和社會制度運行上的改善，既為進一步人性的改善提供著新的出發點，又可能產生讓人們重思、重構更好地個人生活、社會生活和社會制度的

契機。

而這樣，也便意味著，在陳映真以中國共產革命、中國社會主義為完滿真理和實踐示範的理想主義的挫敗後，仍可在對生活的意義、生命的充實高度關注，對世間苦難、特別是人為苦難的高度直面，這兩個構成著陳映真理想主義最核心動力源的基礎上重建。而這樣，也便意味著，中國社會主義危機的顯露，固然暴露了陳映真過去十餘年理想信仰的虛妄，但這一具體信仰的虛妄並不等於理想主義本身的虛妄！當然，也確實，這一重建後的理想主義，雖然保住了對生活意義、生命充實的高度關注，對世間苦難、特別是人為苦難的高度直面，這兩個對陳映真理想主義衝動最為基礎也最為核心的維度，但這種相比過去沒有明確新世界可供指向，沒有明確榜樣可為依循的理想主義的重建，更會使「賀大哥」在向「小曹」描述他的理想主義途路時，已涉及的善的動力問題，行動中人們的自我身心安置問題，飽滿精神維持問題，和「他們」未涉及的，但其實也甚為重要的認知如何與善意沖動配合的問題，都變得比當年「賀大哥」所回答的更為挑戰。也就是，「賀大哥」尚以為有「真實」「新世界」可供追求，他只是在設想不能通過「革命」的方式追求時，如何以「改良」的方式追求，而社會主義遭遇危機後的陳映真，則不僅知道過去他以為理想的中國大陸「新世界」事實上不存在，就連我們現在不知形狀的理想的「新世界」在未來是否一定能存在也成了個懸而未決的問題。這種情況下，陳映真若挪用當年「賀大哥」理想主義設想中一部分間架，感受和展開上會有什麼不同呢？

只有透過上面這些曲折，我們才可體會，陳映真如下這些看似流暢的文字，是經過了多少苦惱和糾纏才凝結出的。而只有一定程度體會到這中間陳的種種痛苦和曲折，我們才能充分明白這些扼要表述對陳映真而言的歷史分量和思想分量。

1983年元月陳映真在為綿亙近五年（1978-1982年）的四篇「華盛頓

大樓」系列小說〈夜行貨車〉、〈上班族的一日〉、〈雲〉、〈萬商帝君〉結成的小說集《雲》所寫的序言〈企業下人的異化〉，在正面寫了作家對現代企業這種社會經濟形式應報的研究、思考態度與角度，和應該的寫作著重後。針對有人評論他的「華盛頓大樓」系列為「反企業」小說，他回應道：

不，它們簡直與反不反企業根本是無關的。這些已經做成的和將要做出來的的小說，其實是一個時代的自然的產物。在這個時代中，一種稱為「企業」的人的組織體，因著空前發達的科技、知識、管理體系、大眾傳播、交通和龐大的資金，而對人的生活方式、行為、思想、感情和文明，產生了空前深遠和廣泛的影響。這樣的影響，成為一切關心人類的思想家和文藝工作者的艱深的課題。

然後他接著寫道：

而這課題之所以艱深，是因為沒有了清晰的答案之故。曾經有一個時期，人們曾信以為有了一個確切不易的真理和答案的。無數優秀、正直而勇敢的作家，為了求得那答案，不惜乎自己的亡家和破身。而曾幾何時，那一度以為是正確、光榮、偉大的真理，不轉眼間崩壞為尋常的塵泥。然則，不能已於希望、不能已於愛和思想的中國新銳思想家與文藝家們，在大苦悶與大徬徨之後，正開始另一次漫長而艱苦的探索。正好是在這樣的時代，曾經一度在革命的喊聲響徹雲霄的時刻，自動放棄甚至鄙夷過創作之筆的作家和藝術家，開始懷著羞慚和更虔誠的心，回到永遠不背叛愛與希望的文學和藝術裏，尋求安身的故鄉。

答案，是失去了。但過去的、當前的和將來的一切偉大的、啟發

人心的文學與藝術，卻為我們留下永不疲倦的愛，和永不熄滅的希望。

而只要還有愛和希望，人們就能走出這漫長的崎嶇、孤單和黑夜，終至於迎見真理罷。⁴⁸

這些文字不多，但以我們前面的討論為背景，即使這不多的文字，也可讓我們辨識出，以1979年陳映真原來的理想主義遭遇危機為背景的，陳映真重構後的理想主義所具有的一些基本特質。⁴⁹

從這些文字中，我們可以清楚看到的是，陳映真在他原來以「以為是正確、光榮、偉大的真理」為支撐的理想主義崩毀後，他不能忍受沒有理想、信仰的現實與未來，而一直在摸索。雖然他一直未能找到像他原來信仰那樣，有關更好的未來的系統真理，但有一點是當時的他有著真理般確信的，就是只要有對人真誠的愛、只要有對人性、人類社會改善的堅強信心，那世界就有希望，就能不斷改善，就能讓人們走出充滿著「崎嶇、孤單和黑夜」的現在。明白了未來有希望和對人類有信心與愛對重構理想主義的陳映真如此重要，便也就不奇怪，80年代讓陳映真投入最多、寄望最大的《人間》雜誌，為什麼其發刊詞的題目一定是：「因為我們相信，我們希望，我們愛……」

需要特別指出的是，受過嚴重打擊的陳映真並沒有因自己過去過於完滿的理想社會想像遭遇挫折，便陷入懷疑主義，否認理想社會和有關理想社會系統真理的存在可能；也沒明確表示有關理想社會的系統真理和此真理所對應的理想社會一定能存在。此應該是他在堅定地說，「只要還有愛和希望，人們就能走出這漫長的崎嶇、孤單和黑夜」

48 陳映真：〈企業下人的異化：《雲》自序〉，《陳映真作品集》9《鞭子和提燈》頁30。

49 這幾段文字當然還牽涉到，1979年陳遭遇的社會主義危機，與此時陳的理想主義開始重構，對陳的台灣現實感，陳的文學意識帶來的影響問題。關於這方面，我接下來陳映真論文會特別加以討論，此處從略。

後，說到「真理」時，便語氣猶疑起來的原因——就是雖然有愛和希望為背景，仍然是「終至於迎見真理罷」，而不是堅定地「並將最終迎見真理」。

不過，正因為愛和希望對陳映真重構後的理想主義如此重要⁵⁰，如何擁有「愛」和「希望」，如何在擁有「愛」和「希望」後，永不背叛「愛」和「希望」便都成為了重要課題。也正是在這一情況下，陳映真推崇著可以讓我們擁有「愛」和「希望」，保持「愛」和「希望」的文學與藝術，並期盼著更多作家藝術家重返這種可以幫助我們擁有「愛」和「希望」，保持「愛」和「希望」的文學與藝術。

而這些話也是在講給陳映真自己。陳映真是一個從不缺乏愛和理想主義衝動的作家。但確實有相當長的階段，也就是陳映真以為對中國共產革命和中國社會主義是「正確、光榮、偉大的真理」的階段，陳映真實際在自覺以促成革命在台灣發生為自己中心寫作意識，用他當年限於環境隱晦的話說，就是他的創作目標「欲要藉以激發」讀者「曠然的寂寞和恍然的反省」。但到今天，因為過去革命所依靠的「正確、光榮、偉大的真理」自身已「崩壞為尋常的塵泥」，他當然要重新尋找文學的積極的意義。

但與希望文學藝術成為讓我們擁有「愛」和「希望」，保持「愛」和「希望」的熱源，不無張力的是，正如，我們此前所討論，無論是「賀

50 在不能通過革命的方式改造人和社會的情況下，在不認為經濟等物質發展必然帶來人性和社會改善的情況下，對未來報持希望，也就意味著對人有信心。在這一意義上，「賀大哥」對「小曹」所說的「愛」和「相信」與陳映真此處所強調的「愛」和「希望」同義。不過，和陳映真當時與現在不同的心境有關，看似可以代換的這兩者其實對應著心境的差別。在1978年陳映真的心中，新世界和有關新世界的系統真理的已經存在都是不容置疑的，也就是，希望的目標已高高樹立在那裏，這種情況下，沒條件發生革命奔向新世界，而需走改良之路的社會，關鍵當然便在對該社會中人性有信任，要不，改良之路走不下去。而到了中國社會主義遭遇危機之後，問題首先是新世界和有關新世界的系統真理不存在，這種情況下，要努力樹立的，當然首先是希望，有了希望，又有了對人類的愛，「相信」便不難現身。

大哥」對「小曹」所說的「愛」和「相信」，還是陳映真此處所強調的「愛」和「希望」，其目的都是歷史、社會、歷史和社會中人與制度的改善。而他們兩者所處的非革命脈絡，都使他們所希望的進展只能以現有狀況為基礎，一點一滴的改善、積累，積累、改善，再改善、再積累，而為達到改善的有效性和積累的穩固性，需要在認知上對自己所工作的脈絡，這脈絡所處的社會、制度結構，這脈絡、結構中人的狀況的複雜性，等等，有細緻、深切的認識。而相比，這些都和革命路徑要求的目標指向和認知著重不同，而必需更細膩地伸進許多走革命路徑不需伸進的課題，處理相同課題的角度和方法也不完全相同。⁵¹此陳映真所以講，企業問題所以對今天的他變得更加艱深，「是因為沒有了清晰的答案之故」。也就是說，新世界和有關新世界的系統真理的不存在，讓他認為他必須摸索——和他過去以為新世界和有關新世界的系統真理存在時，所習慣的對待世界、處理問題不同的——新的探問、把握方式來對待世界、處理問題，他才在他的文學和思考中實際面對了，新世界和有關新世界的系統真理不存在這一新境況所帶給他的挑戰。

相對〈企業下人的異化〉觸及到，但未正面點出陳映真重構後的理想主義要求相應認知配合問題，比這篇序早兩個月⁵²定稿的小說〈萬商帝君〉則用文學的方式更正面點出了這一問題。

在〈萬商帝君〉中，Rita劉是一個外表樸素、內心善良、對別人的困苦很關切的基督徒。在小說主要著墨的台灣莫飛穆國際公司中，她

51 為免滋蔓，應該討論而此處沒有討論的是：此時摸索中的陳映真理想主義因為沒有當年「賀大哥」理想主義那樣一個真實可依的新世界和組織新世界的系統真理在遠處閃亮，所帶來的——要很好配合陳映真今天的理想主義的認知，與很好配合「賀大哥」理想主義所需要的認知——兩者間的差異問題。這一問題和本文的討論主脈有一定距離，但本身卻是一個很值得討論的問題。

52 〈企業下人的異化〉寫於1983年元月，〈萬商帝君〉則1982年11月15日最後定稿，1982年12月出版。故此處有「比這篇序早兩個月」之語。

是被提到的公司諸多人物中唯一一個——對出身淒苦，在公司極邊緣，進入不了狀況，但又千思萬想想升入公司管理階層，以致最後精神崩潰的林德旺，報以關切的人。她的關切給林德旺以安慰，卻因對林德旺陷入的狀況沒有理解，而對林德旺沒有有效幫助。

在林德旺因精神病超假未歸，她給林的兩封信又未見回復的情況下，她利用星期天去林的住處看林。在路上她想起了她過去在台中時的中學同學，帶動她加入了基督教，又和她同一個團契的聰明、美麗、純潔而又熱切、虔誠的瓊。然而，到台北上了大學之後的瓊開始發生變化，先是不來教會和團契，繼之，瓊輟了學，改宗天主教，後來又立志當修女，去了羅馬，再後來，Rita劉在接到瓊從拉美玻利維亞寄來的聖誕卡後，便再沒有了瓊的音信。而瓊所以有後來這一系列變化，核心原因便在瓊發現，許多基督徒其實都在作只會向上帝要棒棒糖的乖寶寶，什麼事都不懂，許多無神論者都視為滔天的罪行的，教會卻噤默不語。對此，瓊悲戚地說：「許多世上的苦難，是我們這兒的教會和信徒所完全不理解的。」⁵³

Rita劉在林住的處沒有看到林德旺，但她看到了林「破舊、陰暗、飄著腐味」的住處，也看到林在瘋狂中所收集的有著徵求MANAGER廣告的中英文報紙等等讓她深感驚異不可解的事。對這些，「她的心中充滿著悲楚。她想祈禱。她於是坐直了身，低下了頭」。但由於她完全不能「理解那只憑著感覺去發現到的，林德旺的整個悲苦的內涵」，她的禱告在呼了主後，進行不下去，對此，「她想哭，讓淚水洗淨她的悵悶和酸楚，但她只覺得眼熱，淚水卻怎麼也流不出來」。痛苦中，她想起瓊說的：「許多世上的苦難，是我們這兒的教會和信徒所完全不理解的。」而這讓她幾年來，「從不曾像現在這樣心痛地想念過瓊」，並讓她在離開林德旺房間終於於哭出的淚水中喃喃念著：「瓊……你，在哪里，

53 Rita劉關於瓊的回憶見《陳映真小說集》4《萬商帝君》頁210-216。

呢？……」⁵⁴

很清楚，小說通過這兩個人物，處理的是在陳映真重構後的理想主義中具有中心位置的，「愛」如何才能更有效地面對世界、世界中苦難的問題。

顯然，小說中Rita劉不是一個只顧在教會內，「教友間彼此和善親熱，而對『罪惡的』、『墮落的』、『外邦』的、『世俗』的教會外社會，不予聞問」的，陳映真所特別批判的那種基督徒⁵⁵，而是一個對他人的困苦有真誠的關愛的基督徒，這從她對林德旺的真心關切可以清楚看出。但由於她所處的工作環境，她工作外所處的宗教環境又是——無神論者都視為滔天的罪行，教會卻噤默不語，教友們則許多都表現得像是只會向上帝要棒棒糖，什麼事都不懂的乖寶寶——這樣一種氛圍，而她對她所依恃的宗教又沒有反省，使得她當在林德旺的住處所聽、所視而深有所感，想祈禱時，卻因不能「理解那只憑著感覺去發現到的，林德旺的整個悲苦的內涵」，而陷入了使她深感打擊的，不知道祈禱什麼的窘境。

這樣，無關於自私與虛偽，有著真誠的愛心的Rita劉的窘境，所提出的問題便不只是對台灣一部分基督教宗派信仰生活所存在的不足的批判，而更關涉到，「愛」若想在這個世界上有真正撐起世界、撐起困難的能力，必需有相對對世界、對世界苦難的認知。此Rita劉所以在陷入不知道祈禱什麼的窘境後，想起的是瓊「許多世上的苦難，是我們這兒的教會和信徒所完全不理解的」的責備，而這，讓與瓊不見已幾年的她，「從不曾像現在這樣心痛地想念過瓊」。因為，到現在，她才開始真正懂得，瓊和她所以分途，所以有分途以後一系列摸索，所以

54 有關Rita劉在林德旺的住處所聽、所看、所感，同上，頁217-222。

55 早在寫於1978年的〈台灣長老教會的歧路〉一文中，陳映真就對台灣基督教所存在的種種問題作了極其犀利的分析與批判。上引語便出自該文對台灣大部分基督教宗派的信仰生活存在問題進行概括的一段，見《陳映真作品集》11《中國結》頁65。

會熱心閱讀《變動社會中的教會》、*CHURCH AND ASIAN PEOPLE*這類書籍，正源於瓊不想讓信仰和愛在真實的世界面前，在世界各種各樣苦難面前陷入 Rita 劉在此所陷入的窘境。

趙剛在他精彩論文〈青年陳映真：對性、宗教與左翼的反思〉中，敏銳地通過小說中瓊到玻利維亞，給 Rita 劉只留下 *CHURCH AND ASIAN PEOPLE* 這一本書等細節，指出：這是陳映真通過「曖昧地牽動南美洲『解放神學』的意象，以點出一個核心意思：第一世界的基督教需要重新反省自身和現實世界的問題與罪惡之間的關連。它不能背對苦難以尋得自身靈魂的安適或救贖。基督教要直面它與帝國主義以及第三世界之間的關係，並重新出發」，而「第三世界的基督徒應該要拒絕第一世界對於基督教或任何宗教的詮釋權，而發展出自己對社會改造與宗教的、人道的情操，兩者之間的新的關連」。⁵⁶確實，如果我們熟悉陳映真有關基督教的思考文字，我們會清楚地看到，趙剛並非推導過度，而是小說中有關瓊的對話與細節確和陳映真有關基督教的觀察與思考密切相關。

在後來的一次演講中，陳映真坦承，「基督教跟社會主義的關係，跟人的解放的關係」，對他是個非常重要的貫穿性主題。⁵⁷而能讓他把基督教和社會主義和人的解放貫穿起來理解的原點，是他激進化理解的耶穌基督。正像他在「教會及基督徒文字工作者所面臨的社會責任」的演講中所倡言的：「如果一個教會作家不理解現代社會和世界的不義、掠奪和壓迫的結構，不以弱小者、被迫害者、被凌辱者的立場——如耶穌當年以盲人、麻瘋、娼妓、稅吏、漁夫……的立場去看待真理、看待社會和人，他就無法把握今日基督教最核心的問題。」⁵⁸

56 趙剛：〈青年陳映真：對性、宗教與左翼的反思〉，2009年11月21日-22日新竹交通大學「陳映真：思想與文學學術會議」論文集（紅皮本），頁119。

57 陳映真：〈我的文學創作與思想〉，薛毅編《陳映真文選》，北京：三聯書店，2009年12月1版，頁52-53。

58 陳映真：〈基督徒文字工作者的社會責任〉，陳映真等著，康來新、彭海瑩合編《曲扭

而在〈基督徒與大眾消費文化〉文中，他同樣嚴厲地強調：「永遠有兩種形態的教會：一個教會是穿著華麗、引經據典、談天說地、有地位、有名聲的教會。但耶穌永遠站在另一個教會——引導那些不受現代文明祝福、受欺壓、侮辱、踐踏、不幸者的教會。而我們選擇那種教會？」⁵⁹

這樣一些激進理解，當然使得陳映真在當代諸基督教思想流派中與解放神學高度共鳴。寫於1990年代初的〈主，我們這樣子就可以嗎？「1990年平安禮拜」的隨想〉中的一段話，扼要地概述著陳映真70年代以來的解放神學理解：「如果十九世紀基督教會向東方、或者在十六、七世紀向非洲、拉丁美洲和亞洲太平洋以醜惡的強權布教的歷史，在神學上有什麼意義，答案也許是在60年代以降崛起於受苦的中南美洲、非洲、太平洋和韓國的，主張有祝福的平均分配、和平與愛德的、脫西方、脫白人中心的、人民的神學與人民的教會在基督中謙卑卻堅定而勇敢的成長……」⁶⁰也就是，在陳映真看來，解放神學通過重新理解、恢復耶穌基督當年的激進性，從而對產生於世界不平等結構的最被不公正、不義損害的第三世界、第三世界的下層人民苦難有真正的理解和承擔。而這一解放神學面向，不僅可為陳映真強調的，用以串聯他的社會主義價值取向和激進的人的解放理解的耶穌基督的激進性，提供著當代論述形態，而且還自然串聯著陳映真的第三世界

的鏡子：關於台灣基督教會的若干隨想（陳映真的心靈世界）》，台北：雅歌出版社，1987年7月初版，頁102、112。

59 陳映真：基督徒與大眾消費文化，《曲扭的鏡子》，頁141。

60 上引文字後面的「……」，在文中是「和幾百年前污穢了的基督的旗幟，向廣大『落後』地區殘酷掠奪與加害的西方國家的教會在今日令人震驚和悲憫的腐敗」。顯然，這段文字讓我們看到80年代後的陳映真對他認為保守的台灣基督教更為嚴厲也更為不耐了。這麼說，是因為在〈主，我們這樣子就可以嗎？「1990年平安禮拜」的隨想〉文脈中，台灣基督教顯然被看成不能跟殖民脈絡劃清關係的西方國家的教會向台灣擴展，而台灣教會卻對這一切沒有自覺和反省所發展出的結果。引文見〈主，我們這樣子就可以嗎？「1990年平安禮拜」的隨想〉（二），1991年《曠野》雜誌第27期。

立場，和他以民族獨立、民族解放為首要關懷前提的民族主義理解。

不過，在此不避辭費之譏，要再度強調的是，陳映真對解放神學的推崇，不僅僅因為解放神學跟他已有的價值取向、思想立場有很深的內在契合，也不僅僅因為解放神學非常適合成為，陳映真分析、批評他認為保守的、實質以西方視野為視野的、中產階級取向的、對很多世間苦難加以回避的台灣基督教會的方便利器，而更因為陳映真發自內心認為，解放神學繼承了耶穌基督的真精神。因為，在陳映真那裏，耶穌站在弱小者、被迫害者、被凌辱者一邊，在一個社會內部，當然意味著社會主義取向；看現代世界史和現代世界不平等結構，當然是第三世界立場；具體到國家間關係，當然是民族獨立、民族解放的民族主義理解。

閱讀陳映真五篇集中論說基督教的文章：〈台灣長老教會的歧路〉、〈基督徒文字工作者的社會責任〉、〈由「出走」談起：陳映真對當今台灣教會之觀察與諍言〉、〈基督徒與大眾消費文化〉和〈主，我們這樣子就可以嗎？「1990年平安禮拜」的隨想〉⁶¹，我們可以清楚看到我上面所述的，陳映真對耶穌基督激進性的強調，對解放神學的正面使用，對台灣基督教會的針砭，和社會主義、第三世界、民族主義取向，在這些文章是始終如一的（雖然有強調的語氣程度、強調脈絡和批評嚴厲尖銳程度的差異）；但相對不那麼突出的，我們需仔細推敲，才會發現，在這五篇觀點「始終如一」文章的背後，寫於80年代理想主義重構之後的〈基督徒文字工作者的社會責任〉、〈由「出走」談起：陳映真對當今台灣教會之觀察與諍言〉、〈基督徒與大眾消費文化〉的三篇，

61 〈台灣長老教會的歧路〉（刊於1978年6月《夏潮》雜誌四卷六期，收入《陳映真作品集》11《中國結》，頁55-73）；〈基督徒文字工作者的社會責任〉（《曲扭的鏡子》，頁102-115）；〈由「出走」談起：陳映真對當今台灣教會之觀察與諍言〉（《曲扭的鏡子》，頁116-122，也收入《陳映真作品集》6《思想的貧困》，頁112-118）；〈基督徒與大眾消費文化〉（《曲扭的鏡子》，頁123-141）；〈主，我們這樣子就可以嗎？「1990年平安禮拜」的隨想〉（刊於1991年第26、27、28期《曠野》雜誌）。

相比寫於陳映真遭遇社會主義危機之前的〈台灣長老教會的歧路〉，和寫於80年代之後的〈主，我們這樣子就可以嗎？「1990年平安禮拜」的隨想〉，在同樣強調基督教激進、批判，應該更正視、承擔人間苦難和反抗世界、社會不平等的結構時，也同時注意強調基督教的批判、激進、反抗、承擔，所應該具備的與世俗激進、反抗不同的特點。

比如，〈基督徒文字工作者的社會責任〉在強調教會應是激進的之後，接著強調「但它與世俗的不同點在於教會的激進是溫和的、安靜的、堅定的，來自上帝的啟示，而非出於人的仇恨、反抗」⁶²；比如，〈由「出走」談起：陳映真對當今台灣教會之觀察與諍言〉，一方面強調「信仰上帝，不是像台灣的許多基督徒一樣，那麼快樂、無知、自足、物質化，有時甚至是輕慢的……。事實上，很多時候，信仰是拼命的事，要被綁赴刑場，唱著詩歌被送進獅子口：信仰有不得已的時候，必須慷慨赴死。台灣許多基督徒，像是八、九十歲的人，仍然快樂的含著棒棒糖。基督是到世上來受苦的，基督徒活著，也並非為了享受……因為基督自己道成肉身的三十多年來生命中，就充滿了饑渴、風雨的吹打、焦慮、憂傷、摧折甚至酷刑和拷打，為的是人的肉體與心靈的解放與自由」；一方面強調「教會中的反抗有一個特點——與世界上所有的反抗與決裂不同的——是我們有一很大的力量：信靠與謙卑」⁶³；比如，〈基督徒與大眾消費文化〉強調「基督的反抗是安靜的、溫柔的、虔誠的，是不得已的」⁶⁴。而這和寫於陳映真遭遇社會主義危機前的〈台灣長老教會的歧路〉，寫於他對台灣、大陸、世界的現實都更憂心忡忡的1990年底的〈主，我們這樣子就可以嗎？「1990年平安禮拜」的隨想〉，都很不同。比如，在寫於1978年的〈台灣長老教會的

62 陳映真：〈基督徒文字工作者的社會責任〉，《曲扭的鏡子》，頁113。

63 陳映真：〈由「出走」談起：陳映真對當今台灣教會之觀察與諍言〉，《曲扭的鏡子》，頁122、119。

64 陳映真：〈基督徒與大眾消費文化〉，《曲扭的鏡子》，頁140。

歧路〉中，陳映真強調「宗教的力量，來自深刻內省的生活」，強調教會「應該心懷謙卑」，其目的卻都在促使教會傾聽、同情、理解、接受「教外的、無神論的、愛國主義的和民族主義的智識分子和民眾」的思考和實踐⁶⁵。〈台灣長老教會的歧路〉的這一「內省」和「謙卑」強調，固然為針對包括台灣長老教會在內的台灣基督教一劑關鍵良藥，卻不能否認，這是圍繞外在價值強調「內省」和「謙卑」，而非著重基督教「內省」和「謙卑」自身所具有的基點性的獨立價值。

也就是，雖然無論是在摸索理想主義重構的80年代，還是在這前後，陳映真都會一貫地追問，「在變動中，充滿矛盾、痛苦的世界裏，教會要扮演什麼角色？」⁶⁶這一問題，但回答中是一貫中有差異的，而這差異，對理解陳映真重構的理想主義是重要的。差不多可以斷言，只有在他理想主義重構，並對此重構的理想主義抱有相當信心時，他才可能公開提出，如下兩種路向的比較問題，就是：「一種是從教會中走出來，成為無神論者、馬克思主義者；另一種是秉持非常簡單卻又深刻的福音，去從事抵抗」⁶⁷。前者是他過去毅然選擇的道路，後者則是他重構理想主義的80年代中所深切共鳴的道路。所以，〈萬商帝君〉中的瓊，看到「許多無神論者都視為滔天的罪行的，教會卻噤默不語……」，卻並沒有像早年陳映真那樣成為無神論者，而是仍留在耶穌基督和上帝內探索，實和陳映真遭遇社會主義危機後對馬克思主義的反省，和他因應這危機的理想主義重構，及因理想主義重構所引發的對基督教意義的再定位都有著密切關係。

那在此處，陳映真此一不是把「無神論者、馬克思主義者」，和秉持福音去承擔苦難、改造社會者相扣連，而是相對照，他要傳達的是

65 陳映真：〈台灣長老教會的歧路〉，《中國結》，頁65-72。

66 陳映真：〈由「出走」談起：陳映真對當今台灣教會之觀察與諍言〉，《曲扭的鏡子》，頁120。

67 陳映真：〈由「出走」談起：陳映真對當今台灣教會之觀察與諍言〉，《曲扭的鏡子》，頁121。

什麼呢？對比時，對兩者都下過很深功夫的他，為什麼說兩者之間「分際是十分微妙的」⁶⁸？他這個「十分微妙」可能何指呢？而這，和使陳映真把瓊和Rita劉寫成基督徒，並在瓊棄絕台灣基督教會後，仍留在耶穌基督和上帝內艱苦探索，又可能是一種什麼樣的關聯關係呢？熟悉左翼文學傳統的讀者知道，陳映真通過寫瓊和Rita劉所清晰傳達的，對社會、他人質樸的愛，對世界意義有限，只有理解、把握了苦難的生成機制，認識到改變這機制的原理，愛，才能對不公不正的社會負起有效責任，是太多左翼成長小說處理過的主題。在相當的意義上，馬克思主義就是一個有關正視苦難、認識苦難、承擔苦難的學說；而堅定的共產主義者，就是接受馬克思主義對苦難生成的解釋、對如何消滅苦難的解釋，而不避犧牲自己，去努力通過實踐把這些解釋在這個世界上實現出來的人們。在這一意義上，很多堅定的共產革命的參加者，就其起源來說，當然都是對世界的苦難、不義深為不安，對社會、民族有著深切責任感的人，而這當然源於愛和良知。所以，陳映真把「無神論者、馬克思主義者」，和「秉持非常簡單卻又深刻的福音」去承擔苦難、改造社會者（當然包括因對世界的苦難、不義深為不安，而開始對所在台灣教會發出批判的瓊）作對比，不是因為他們在出發點上不同（也就是，瓊和共產主義者的不同，不是共產主義者不注意對苦難的認知）。所以，陳映真所對比的無神論的馬克思主義者，和「秉持」「福音」去承擔苦難、改造社會者（包括瓊），不在他們是不是對人類抱有大愛和有關理想世界的想像與追求（這些在陳映真重構後的理想主義中具有著核心位置，也即他在小說集《雲》序中所講的「愛」與「希望」），也不在認為他們在「愛和責任感—努力認知—自認負責任（也就是經過「愛」和「認知」保證）的行動」這一結構自己的基本方式上有差異，他們的差異在更進一步的——有關如何才能達到新世界的路徑問題，而這

68 同上。

又涉及到既然陳映真原來所信的馬克思主義和中國社會主義不缺少「愛」和「希望」，為什麼他在重新摸索一種理想主義時會這麼強調「愛」和「希望」的問題。

推敲陳映真80年代上半和中期的有關「愛」和「希望」「福音」的文字，可以基本推知，他這時把無神論的馬克思主義者，和「秉持」「福音」去承擔苦難、改造社會者作對比，首先關涉的是他們在如何才能達到新世界的行為方式上所存在的差異：無神論的馬克思主義者由於相信他們掌握了歷史和現實的構成原理，和如何真正改變舊世界達到新世界的設計上的秘密，使他們在為了達致這一認為能改變一切的大善的過程中不回避恨等人類心理與情緒，乃至有意利用、動員這些心理和情緒；而秉持福音者，則一方面相信人性有極大的改善空間，另一方面又對通過一次性制度和社會生活的重構就對人性可發生根本改變不樂觀，而認為只有通過善才能有效激發善、護持善，通過愛才能有效激發愛、護持愛。

從這樣一個分疏角度看——瓊在震驚於教會對世界苦難的麻木時，並沒有像早年陳映真那樣成為無神論馬克思主義者，而是仍留在耶穌基督和上帝內探索，便很清楚，這裏隱含的思想方向是，在一個對世界真正負責任的行為中，愛僅僅是出發點是不夠的，它必須也同時是目的和手段。也就是，我們不能因為我們出發點的正義和愛，不能因為我們以這正義和愛出發的嚴肅、努力的認知，便在我們因應我們出發點和認知的自認負責任的介入行動中，突破良知和善，而應反過來，因發現自認負責任的介入行動和良知、善的矛盾，重新檢討自己的認知把握和行動設計。而這也是陳映真重構後的理想主義題中應有之意，因為前引小說集《雲》序〈企業下人的異化〉中關於「愛」和「希望」的強調，便不僅僅是拒絕在社會主義遭遇危機後放棄理想主義，而是一方面拒絕因此走向虛無、幻滅、隨波逐流，另一方面則強調，愛不僅僅是出發點，也是目的和手段。

而也只有從這一角度，我們才能有效厘清陳映真理想主義重構後的基督教論述，和此前論述不同的思想意義。比如，在陳映真〈台灣長老教會的歧路〉文中，解放神學的提起，主要用意在用社會主義、第三世界立場、反殖反帝的民族主義重構基督教；而在陳映真重構理想主義後，解放神學的提起，就不僅僅是在用社會主義、第三世界立場、反殖反帝的民族主義重構基督教，陳映真同時也強調「基督的反抗是安靜的、溫柔的、虔誠的，是不得已的」的，等等。這樣，社會主義、第三世界立場、反殖反帝的民族主義，在被陳映真引進他的基督教思考時，反過來基督教的福音立場也在重構著他的社會主義取向，第三世界立場和民族主義理解。也就是，以人的充分解放這一大愛出發的，以追求公平、正義為目標的社會主義、第三世界立場、反殖反帝的民族主義，也不得缺少對自己行動從起點到手段到目的的愛和良知的認真審視，並以之作為判定反省自己的思考和行動的必需基準之一。這樣，先前通過中國社會主義的理論和實踐，所緊密接合起來的陳映真的社會主義關懷、第三世界立場、民族主義理解與他的理想主義，在原有的關聯方式崩解後，現在又通過「簡單卻又深刻的福音」媒介，和他重構後的理想主義初步接合。

但以上分疏和引申，所能回答的最多只是為何先前倒向無神論的馬克思主義者的陳映真，現在更傾向「秉持」「福音」承擔苦難、改造社會者，卻不能回答，陳映真在講到「福音」時，為何要加上「非常簡單卻又深刻的」定語。而要深究及此，不僅進一步涉及到陳映真對重構後理想主義應有的介入形式的理解和想像問題，而還進一步關涉陳映真對重構後理想主義應有的認知自覺、認知框架理解問題。

對當年陳映真這樣的馬克思主義、中國社會主義的信仰者來說，既然馬克思和一些後續的偉人已經對有關過去和未來的原理有了指明，所以當前的主要任務，便在促成從舊世界到新世界的革命的發生。這樣，現實分析的重點當然便在如何激發革命的動力，如何把這

些動力和可以為自己所用的力量有效組織起來，同時如何削弱反革命的力量。而「秉持非常簡單卻又深刻的福音」去承擔苦難、改造社會者，由於他們路徑的根本在真實有效影響、改變人，因此，他們認知的根本目標當然在找到能有效把人類苦難和困境包納進來，但出之的時候，確是一種樸素、直接、能直接抵達人性深處的語言和實踐形式。而這一方式最典範的榜樣，在理想主義重構後的陳映真，便是看起來「非常簡單」實際「卻又深刻」的基督福音（在二十世紀，則聖雄甘地給他留下了最深刻的印象。詳下）。而要做到「非常簡單卻又深刻」這一點，不僅要對人類苦難和現代社會的困境有深刻認識，有大悲憫和承擔心，還要對生活於其中的人的狀態有深刻的洞察——就是既要對這當中人和他所生存的歷史和社會互相生產的一面有深刻認識，又要對生存於此互相牽扯的鎖鏈中人的向上衝動和蘊蓄潛能有準確深刻把握，並對在現有歷史條件下如何調動這些向上衝動和蘊蓄潛能以重構和改善我們的生命狀態、生活、社會有深刻的解悟，才可能找到陳所說的「非常簡單卻又深刻的」理想的介入方式——即在直接訴諸人的向上衝動和蘊蓄潛能的同時，通過賦予這些被調動的衝動和潛能以恰當的精神、生活和社會形式，來達到苦難的承擔，困境的突破，和我們生命、生活、社會狀態的真實改善。

而所有這些展開，無論是對有關理想主義行為中愛和善位置問題的進一步思考；還是對陳映真所希望的理想主義，如何認知——才能既正視苦難、正視現代社會結構性困境，又能把這些正視所開展出的把握、理解，自然收束於以愛和善的有效激發為核心的介入實踐——的進一步思考；還是重構後的理想主義與對陳很重要的社會主義取向，第三世界立場和民族主義理解間，是若何一種關係的把握，當然都是陳映真理想主義重構要發展的飽滿繞不開的重要問題。

80年代中陳映真對所有這些對他新理想主義重構至關重要問題的

涉及，都和他這一時期積極借助他瞭解甚深的基督教思想資源有關⁶⁹。這固然因為陳映真熟悉基督教思想資源，但更因為陳映真的新理想主義和基督福音確有著很深的契合。而這可幫助我們理解，不是苦難、挫折時，而是他理想主義漸趨充實時，他反而公開表達：「如果有一群人不在現行教會組織內，真誠的研讀聖經，切實實踐耶穌的教訓，我願意參與這樣的聚集。」⁷⁰雖然我今天還在外面流浪，但總是覺得背後有一隻有力的手，不知道什麼時候會把我抓回來呢！」⁷¹

如果我們知道陳映真對信仰問題是多麼嚴肅不苟，就知道說這話時基督福音在該時他的心裏位置是多麼突出了。2002年陳映真經歷了一次真實而非比喻意義上的出生入死。這一經歷，加上當時周圍親友的虔敬氣氛，尚未離開病房的陳映真便開始每晚向「上帝」訴說，開始重新認真思考耶穌被釘十字架的意義，等等，但因為在訴說和追問中，「沒有『聖靈』的火熱。沒有回答。」而他自己用過去欽仰的日本基督徒矢內原忠雄的榜樣來說服自己，亦未成功，他便仍然選擇留在教外。⁷¹以這一例子為參照，我們更可知80年代中期基督福音在該時

69 陳映真在小說集《雲》的序言〈企業下人的異化〉中曾特別寄望「為我們留下永不疲倦的愛，和永不熄滅的希望」的「偉大的、啟發人心的文學和藝術」，卻沒有成為陳映真後來展開他的新理想主義的主要資源，是僅僅因為陳映真後來認為他所熟悉的基督教資源和下面所談的甘地經驗更適合探討以「愛」和「希望」為中心的理想主義嗎？這是一個很值得進一步探討的課題。希望有志者特別進行探討。

70 引文見1987年1、2月的《曠野》雙月刊創刊號「出走檔案」〈陳映真〉中的「心聲一二」。

71 陳映真：〈生死〉，《陳映真散文集》1《父親》，2004年9月洪範書店初版，頁191-200。他80年代中期對矢內原忠雄的表彰，見〈由「出走」談起：陳映真對當今台灣教會之觀察與諍言〉，《曲扭的鏡子》，頁121-122。相比80年代的陳映真，80年代以後的陳映真跟基督教更拉開了距離。此陳映真所以出生入死之際仍會要求更明確直接的宗教證據「聖靈的火熱」「回答」，和當這證據沒出現，他在要求自己能說服自己再信上帝時，他對答案要求的程度極嚴厲、決絕的背景。否則，我們很難理解，他當年特別表彰矢內原忠雄二十世紀30、40年代公開批判日本對中國和亞洲的侵略，此時為什麼卻隱含追究矢內原忠雄「為日本帝國『開明』的殖民地統治政策服務」。

陳映真的思考和感受中是多麼特殊了。

但80年代中期的陳映真終究沒有重返基督福音，固然是因為台灣基督教的現狀，固然是因為缺少2002年這樣特殊的契機，但細緻推究起來，也和使80年代中期陳映真親和基督福音的、他的理想主義重構摸索所推動出的《人間》實踐帶給他的特別充實感有關（詳下）。相比基督教資源所帶給陳映真思考架構上的充實、展開，《人間》實踐的很多感覺的形成，則和同樣讓陳映真的新理想主義摸索深感親和的、非基督教的聖雄甘地所帶給他的震撼，和與這震撼有密切關聯的思考方向的展開相關。

陳映真所受到甘地震撼和他從這震撼引申出的積極思考，清楚表現在陳映真確信以愛和希望可以重建理想主義之後不久，在一次《甘地傳》觀影後所寫的影評中。⁷²在這篇影評中，陳映真認為，聖雄甘地的偉大力量，來自他「對於單純的真理的單純的信仰——和毫不妥協的實踐」。對此，陳映真以他文字中少見的激情排比，來強調表達自己的這一強烈感受：

他單純地相信：人，包括壓迫者在內，有不容任何差別的尊嚴。
 他單純地相信：壓迫、掠奪，不只是施加於奴隸和被壓迫人民的罪惡，也使壓迫者墮落，成為罪人。他單純地相信：壓迫，不但對於被壓迫民族造成道德、精神的淪喪，物質和社會的滅破，壓迫的毒汁，也同時深深地攻入壓迫者的心臟，敗壞他們的文明、精神與道德。他單純地相信：手段與目的是合一的。為了達成自求解放的道德目標，他嚴格地、不容妥協地要求抵抗和鬥爭手段的道德性格。他單純地相信：暴力、流血、互相殘殺，徒然使一

72 小說集《雲》序寫於1983年元月，這篇《甘地傳》影評〈自尊心和人道愛〉發表於該年5月的《中華雜誌》。《中華雜誌》刊登陳映真的文章向來及時，這句「不久」敘述便是根據這些情況推得的。

個道德的抵抗者矮小化，與壓迫者同樣淪為罪人。他也單純地相信，同英國殖民體制做鬥爭，不單只是為了求得印度人民的解放，也為了拯救英國人民，不讓英國人民被自己施於別人的殖民主義的毒瘤散播出來的毒素所毒害。他單純地相信愛。為了愛殘破的祖國和水火中的人民，也為了愛在壓迫的罪惡中墮落的統治者，他堅定地走上不抵抗的抵抗之路。

激情排比完他對甘地的信仰理解之後，他接著激情概括到：

甘地的信念，或者有印度傳統哲學的神髓，卻絲毫沒有它的繁瑣。甘地的信念，受到職業革命家的嘲笑和蔑視。然而，恰好是甘地對人應有的單純至極的信念，恰好是甘地那排除了一切權謀、得失和厲害而信守著萬古常新、簡單而又深刻的信念——愛和真理，使一個本身袒裸，裹著自織的土布，瘦小甚至佝僂的印度老人，動搖而終於崩壞了巍峨的、堅固的、龐大無比的英帝國主義的大廈；使相互對立、仇視、紛爭的民族重新團結；使處在文化解體、信心淪喪的人民重新找回自信和自尊……

顯然，陳映真是從影評標題「自尊心和人道愛」的角度看電影《甘地傳》的，而在確認以愛和希望可以重構出理想主義之後不久，看到「這樣」（指陳映真所看、感到的《甘地傳》）一部因一個人堅執人道愛和人的尊嚴以致改變了現實與世界的電影，不免會有自己的信念得到最有力證明與支撐的感覺。所以，陳映真看電影時的震撼和感動，不是通常的震撼和感動。陳說自己「數度簌簌地留下眼淚」，並整理說，「那是自己羞愧的淚，是自己責備的淚，是尊敬和感銘的淚。把愛和真理習慣地掛在嘴上，卻經不起甘地一生行蹤的深刻的批判和責備的我，是何等的不堪。」顯然，作者關於自己流淚的解釋裏包含著把自己的觀

念狀態歸入和甘地同類的意思。確實，在為自己的理想主義重構確定愛和希望的基點時，陳映真可說和甘地同類。不過，由於陳映真的理想主義還缺少我們上面所討論的、他後來的充實和發展，我們看到，像更早陳映真願意強調耶穌基督的激進性，而少注意福音深刻的一面，在本影評談甘地時，則把甘地的有效性過快歸於甘地對愛和人的尊嚴的執著，而未去注意陳映真所指出的這些甘地信仰的有效性，和他對所激發的人的人性條件洞察，與他對他所要對峙的現實的智慧的整理間的複雜關係。這樣，陳映真在講甘地所信守的「萬古常新、簡單而又深刻的信念——愛和真理」時，這之中的「簡單而又深刻」便和我們上面討論的，他後來所說的「非常簡單而又深刻」有所不同。因為聯繫上下文，就可明白，此處的「簡單而又深刻」，實際沒有以真正進入甘地這看起來的簡單何以至為深刻這一問題的艱難性為前提；而他後來所說的「非常簡單而又深刻」，則是對福音看起來樸素、直接，實際是很難企及的智慧，有相當的體悟，才說出的。

當然，電影《甘地傳》對陳映真的意義，不只是強力支持了他對自己初具形狀的理想主義的信心，不只是使他受到一次強烈地精神、情感洗滌；而其分析上的意義，也不只是有助於我們更清晰地掌握陳映真新理想主義初構時某些方面的觀念狀態。這些之外，電影《甘地傳》對陳映真，對陳映真新理想主義發展更重要的意義，在於，這部和陳映真思考、關懷密切相關的甘地電影，促發陳映真更自覺思考：二次大戰後獨立的殖民地所存在的種種讓人傷懷的問題，新式殖民主義固然要負主要責任，但這些獨立後的地區人民，「失落了一種如甘地那樣對人的真誠的信念，失落了對真理和無差別的眾生之愛——而這些，在整個第三世界的傳統文化中，一直都以不同的樣式豐盛地存在著——也是一個極為重要的因素罷。」

這樣一種思考結論，意味著陳映真清楚認識到，廣大第三世界要根本改善，除要對世界不平等結構進行變革，還必需在它內部產生有

力的精神運動。從這一視角看甘地，陳映真認為甘地經驗對此給出的重要教益是：「從自己民族的傳統和文化中尋找像甘地那樣單純而又萬古常新、簡易而又深刻的信念，重新為自己建造對人、對生活和對世界的信念，並且像甘地自紡白衣一樣，批判地拒絕西方以強大的組織加於我們的消費商品和消費文明，堅定地相信眾生之愛，堅定地拒絕相互殺戮和猜忌，為民族團結，世界和平和正義，頑冥不懈地奮鬥……」⁷³

而這些強烈震撼中的思考對陳映真的重要性在於：

首先是，這可作為陳映真新理想主義根本榜樣的甘地經驗，事實上在加強陳映真把對民族傳統和民族文化的領悟和重構，看成以愛和希望為中心的新理想主義要在第三世界獲得有力的在地實踐形式的重要基點性前提之一，而這是通過基督教資源來探討以愛和希望為中心的理想主義不易獲致的結論。在用基督福音、解放神學來充實、展開自己的新理想主義構建時，陳映真從不喪失對在地苦難、在地在世界不平等結構中的位置和民族主體性問題的關心，但這些資源所有的基督教框架，當然不易像甘地經驗那樣，讓陳映真可這麼清楚意識在地民族傳統和民族文化對他新理想主義思考和實踐有著如此突出的重要性。而這當然有助於校正、平衡過多浸淫在基督教資源中不免對陳映真理想主義所產生的一些微妙影響。⁷⁴

73 陳映真：〈自尊心和人道愛〉，《陳映真作品集》9《鞭子和提燈》，頁125-129。

74 需要特別說明的是，甘地對此前的陳映真就有影響。在更早接受琳達·傑文的採訪〈論強權、人民和輕重〉中，陳映真便把眼光注目於印度人民的甘地和只會翹首西望的知識份子進行對比，認為第三世界知識份子應該學習甘地，回到人民中，成為他們中的一員；並認為「絕不能以亞洲傳統之價值去換取西方的物質主義，不論它看起來多麼甜美，也不論西方的生活看起來多麼舒適」，為此，第三世界知識份子還應負起批判性的「評估自己的傳統文化，對傳統文化進行再認識的責任」。（《思想的貧困》頁5）對比這先前採訪陳有關甘地的使用和陳此篇影評中的甘地使用，我們可以看到，此次觀看甘地電影，不僅進一步推動陳映真的甘地理解和第三世界思考的深化，而且直接有助於陳映真把甘地經驗和他的新理想主義摸索結合起來。

其次，陳映真此處從精神角度對第三世界問題與出路的整理，也有助於校正他此前把握第三世界問題時，常常過於著重從世界政經結構（也就是他此影評中所講的「新式殖民主義」）來解析問題、界定問題的把握方式。比如，陳發表於1982年7月的極富穿透力的〈色情企業的政治經濟學基盤〉一文的結尾處，總結說：「在工商經濟的社會中；在第三世界，色情已不是單純的道德問題。它顯示了深刻的政治、經濟學的意義。外來的消費文明，外來的色情意識，越戰，美軍基地等軍事、色情結構，以及『先進』日本經濟和跨國企業的陰影下，日本男性群集傾巢向東亞、東南亞推進性的侵略，這些，都應該在戰後30年來權力和利益分配下的第三世界這樣一個歷史的、政治的、經濟的、文化的課題中，去思索正確的答案。第三世界的批判的一代，已不從傳統的道德上去取得忿怒和抗議的理由。他們更不會把第三世界精神和社會的荒廢，視為『進步』、『現代化』所不可分離的『必要之惡』。不，他們正要學習從全球的南北結構中，從世界的政治經濟學觀點中，批判現存的世界，從中學會最好的教訓，為自己的民族和世界的出路，尋求最好的答案。」⁷⁵

確實，要理解、把握台灣、菲律賓這些東亞、東南亞地區戰後色情業的存在和演變，離不開「戰後30年來權力和利益分配下的第三世界這樣一個歷史的、政治的、經濟的、文化的課題」視角。但過於強調這個視角，以之為全部正確答案的所在，就不會有甘地經驗所昭示給陳映真的，還應該對眾多第三世界問題進行在地的精神、文化機理進行審視與分析的清晰自覺意識，當然，更談不上從在地精神和文化機理的審視與分析進一步發展出生活、社會、制度機理的審視與分析。而沒有這些審視和分析，把一切過快歸結為相關不平等不公正的世界結構、地區結構，當然會引發第三世界批判陣營對這一世界結構、地

75 陳映真：〈色情企業的政治經濟學基盤〉，《陳映真作品集》12《西川滿與台灣文學》，頁11。

區結構的反省與批判(包括對內部被視為為這些國際性剝削提供服務的人與機構的批判)，並思考對這一不平等、不公正結構的變革可能；但「把一切過快歸結為相關不平等不公正的世界結構、地區結構」，也常會因這一國際性結構過於龐大，而引發很多人的無力感，以致給「把第三世界精神和社會的荒廢，視為『進步』、『現代化』所不可分離的『必要之惡』」論者提供著發揮影響的空間，而這一切當然又可為懶惰、麻木不仁的政府和個人回避問題和良心的責難提供理由。

而有了甘地觸發的，「從全球的南北結構中，從世界的政治經濟學觀點中，批判現存的世界」之外的內部角度，來審視和分析這被許多人「視為『進步』、『現代化』所不可分離」的「第三世界精神和社會的荒廢」問題，則可發現，即使一時撼動不了相關不平等不公正的世界結構、地區結構，現在的「精神和社會的荒廢」現狀仍不是必然的，而是還和這社會、特別是這社會中的精英的精神與思想荒廢有關的，而這內部的精神與思想荒廢狀況，則不是用國際結構的理由可以推脫掉的。

意識到了「第三世界精神和社會的荒廢」得以形成的內部精神與思想荒廢的條件問題，特別是內部精英的精神與思想荒廢所應承擔的責任問題，對陳映真重構理想主義非常有意義的是，不只可把他以精神、情感、心理改善為世界改善媒介的重構後的理想主義視野，直接擴及到過去他認為主要被不平等政治、經濟、社會結構所犧牲的階層和領域，而且有助於推動他——把看起來進入並享受了這個社會「進步」、「現代化」的人們的精神與思想荒廢的改善問題，與這個社會被損害、被犧牲人們狀況的改善問題有機地聯繫起來。

而陳映真重構中的理想主義和這樣一些現實、這樣一些意識聯繫起來，便意味著在面對被不平等政治、經濟、社會結構所犧牲、損害的人們時，不只是著眼他們被不公、不義犧牲、損害的苦難，而還著眼挖掘他們承擔苦難、堅於責任、享受生活、享受愛的強韌和能力，著眼從他們所執守的價值與具有的能力中，找到可讓這被犧牲和被損

害的階層突破自身「精神和社會的荒廢」的決定性契機，而非把他們擺脫不公不義的犧牲和損害，自覺不自覺處理成使他們擺脫原來處境，讓他們進入精神和思想都存在某種荒廢狀況的精英和中產階級所理解的「進步」和「現代化」。

而陳映真重構中的理想主義一旦和這樣一些現實、這樣一些意識聯繫起來，還意味著在面對台灣看起來進入並享受了這個社會「進步」、「現代化」的人們的精神與思想荒廢時，不能過快把這些人的這些問題僅僅定性為現代社會經濟組織形式和行銷形式等帶來的異化問題。有意思的是，最具思想活力的80年代的陳映真，其新理想主義所推動出的最具創造性和實際歷史貢獻的介入實踐《人間》，其發刊辭看起來卻在把——進入並享受了這個社會「進步」、「現代化」的人們的「文化生活越來越庸俗、膚淺」、「精神文明一天比一天荒廢、枯索」的問題——直接歸給了現代社會「高度的分工組織化」和消費主義的作祟。⁷⁶但更有意思的是，《人間》不是以膠著於這些人的荒廢感、枯索感，等等可歸入現代社會異化主題的名目，和種種自認對這一異化感的反抗，而是跳開到這一亮麗、耀眼、氣派的「進步」、「現代化」之外的台灣人們的世界，主要從他們的故事、視角與立場，記錄、見證、報導台灣的人、生命、生活、自然和世界，卻成功做到了使很多「進步」「現代化」中人產生對這一切的深切關注，產生對台灣受損害、傷害人與自然深切的責任感，並把這些關切和責任感進一步發展為對台灣歷史和現實的建設性反省。而這意味著《人間》通過把看起來美麗、耀眼、氣派的台灣「進步」和「現代化」，與這美麗、耀眼、氣派中人的枯索感、荒廢感以相當感性的方式置入台灣的社會實質機體結構的努力，相當有效對治了陳映真在《人間》發刊辭中聲明要對治的台灣「現代人」精神和思想的荒廢病症。

76 陳映真：〈因為我們相信，我們希望，我們愛……〉（創刊的話），《人間》創刊號（1985年11月2日），人間雜誌社出版，頁2-3。

陳映真在雜誌創辦時曾這樣界定《人間》的內容取向和價值關懷：「記錄，因為台灣在文化、社會、經濟上處於急遽變動的時代，許多外來的、傳統的和自己的東西，正在以令人震驚速度，毫不留情，毫不顧惜地崩潰、消滅與渙散。我們想記錄這些一去不返的東西。見證，是我們想見證台灣生活的驕傲與挫折、光榮與羞辱、進步與落後、發展與停滯。報導，則是以我們各自的觀點與立場，去凝視我們的生命、價值和生活。」而「在这一切之上，《人間》把注意力集結在人的身上。人，是《人間》興趣和關心的焦點」。⁷⁷

仔細讀《人間》雜誌，當然會承認，在大部分時間《人間》最核心關心與聚焦的都是「人」⁷⁸，這毫無問題，但《人間》關心與聚焦人的方式，則是具體著眼亮麗、耀眼、現代、氣派的另一面來切入和聚焦人的。也就是，在「驕傲與挫折」中，《人間》選擇的是「挫折」；在「光榮與羞辱」中，《人間》選擇的是「羞辱」；在「進步與落後」中，《人間》選擇的是「落後」，在「發展與停滯」中，《人間》選擇的是「停滯」。

但不能因為《人間》著眼的是「挫折」、「羞辱」、「落後」、「停滯」，便把《人間》對治台灣「現代人」精神和思想的荒廢病的有效，簡單歸為苦難對空虛的療治。因為，在一般傳媒上並不缺少苦難的報導，何況《人間》對台灣亮麗、耀眼、現代、氣派的另一面「挫折」、「羞辱」、「落後」、「停滯」的報導，並不著重於這當中苦難、不義的渲染，而著重「挫折」、「羞辱」、「落後」、「停滯」中對人的生活、對人的人性的影響，並且尤敏於這當中人性的光輝，敏於挖掘報導對象的承擔苦難、

77 姜郁華採訪陳映真：〈擁抱生活，關愛人間〉，注意這篇訪問的刊登時間是1985年11月3日的《自立晚報》副刊，和《人間》正式出刊只相隔一天。引文見《陳映真作品集》6《思想的貧困》，頁58。

78 說大部分時間而不說全部，是因為近四年47期《人間》，前後有很多變化。這當中，特別是從楊憲宏開始總編的1989年2月的第40期開始，我認為《人間》在「解放與尊嚴」的名義下，主要焦點轉向了鬥爭。有關《人間》這一變化的分析，我接下來的陳映真論文會有討論，敬請有興趣的讀者注意。

堅於責任、享受生活、享受愛、給予愛的強韌和能力。而這不光有助於《人間》被報導者的自我培力，更幫助《人間》在凝視具體的生命、價值和生活時，找到了一種呈現方式，從而使《人間》對具體生命、價值和生活的凝視直接抵達讀者心中最柔軟的部分，在激發出眾多讀者愛和責任感的同時，也讓他們因《人間》貫穿於具體報導中的對生命、價值和生活的特別凝視，反觀自己的生命、倫理和生活感覺，並因之調整和重構自己的生命、價值感，調整和重構自己的生存意識狀態。

因此，《人間》實踐的成功，在於它成功地找到了一種對當時台灣現實和這現實中人性的呈現和把握方式，這方式對現實中人性的調動和改善，和因這人性的激發所產生的責任感與觀念調整，與伴隨這責任感與觀念調整所產生出的關懷實踐和責任參與，在在都有助於當時台灣現實的改善。也就是，通過《人間》實踐，陳映真在相當成功地把他社會主義遭遇危機後重構的理想主義，開展為有效的現實介入的實踐。

《人間》的成功，無疑和陳映真其時的理想主義狀態有關，也和其時其理想主義與他的社會主義取向、第三世界立場、民族主義關懷與民主想像間的張力能維持相當平衡有關，也和配合他進行《人間》實踐的——他其時特有的把握台灣社會與社會中人的方式，與其時他政治經濟學分析方式、過於結構性地把握問題的方式之間的緊張沒有發展為衝突有關。所以，仔細探查這時陳映真的理想主義狀態，探查這時陳映真理想主義和他其他立場、關懷的辯證平衡，都不僅對我們理解把握，使《人間》如我們所見得以出現的最重要當事人陳映真當時的觀念、意識狀態不可或缺，而且這些探查揭示本身便有其思想意義。⁷⁹

但僅此還不足以讓我們把握《人間》實踐所蘊含的多方面思想理論意義。比如，《人間》讓看起來進入並享受著台灣社會「進步」、「現代

79 關於這些，我接下來的陳映真論文會有詳細討論，也請有興趣的讀者朋友關注。

化」的人們的視線，通過《人間》對生命、價值和生活的凝視，聚焦於他們自己看不到，或看到亦不能體會和發現的——歷史、社會、自然、文化和這一切之中人的脈動，而有效克服著他們自己心靈和思想的荒廢。讓我們知道，把看起來進入並享受著台灣社會「進步」、「現代化」的人們曾有的「文化生活越來越庸俗、膚淺」、「精神文明一天比一天荒廢、枯索」問題，過快歸給現代社會「高度的分工組織化」和消費主義作祟的結果，會讓人們過快把台灣「現代人」、「進步人」的這些問題，和西方的現代人異化問題掛鉤。而這樣，不僅會影響人們去對台灣這些「進步」、「現代化」人們精神和思想荒廢問題所由以形成的真正機制進行認真探查、分析，而且也影響人們自覺去從台灣內部挖掘可以幫助克服這些問題的社會、文化、人性資源。而《人間》的可貴便在於，《人間》不見得在許多問題上有理論和知識上的自覺清晰意識（前面提到的，陳映真《人間》發刊辭上把台灣「現代人」、「進步人」的精神和思想荒廢問題過快歸給現代社會「高度的分工組織化」和消費主義作祟，便是一例），但它的實踐卻實質包含著對這些困境最富靈感的回應。

而如何從《人間》的實踐所蘊含的潛能中進一步釋放出思想和理論的力量，並用這些釋放來充實發展陳映真所開啟的理想主義重構摸索，從而使我們在沒有一個確定可知的新世界可盼望時，仍然可以對他人、社會、世界乃至我們生存於其中的自然有意義，同時自我亦得以身心安定、充實。就此而言，《人間》實踐無疑是陳映真和《人間》全體同仁留給知識、思想界的寶貴資源，當然也是對中文知識、思想界開掘能力的重要挑戰，而這，當然更是——深受陳映真理想主義重構吸引，深受此理想主義重構推動出的《人間》實踐吸引的思考者們——不能推卸的責任。

在《人間》正式創辦四個月後陳映真所寫的〈兩鬢開始布霜〉中，他講到《人間》籌備了19個月，終於在1985年11月公刊後，社會對《人

間》的種種熱烈支持；講到《人間》出刊後，他陷入不可思議的忙碌裏；也講到在過去的一年裏，他「形容開始枯老，兩鬢開始布霜」；但就在講完「兩鬢布霜」後，他語氣一轉：「然而，我卻有這時代中難有的希望和幸福之感」。⁸⁰

無疑，這種當眾講自己的幸福感在陳映真是極少有的。我總覺得，這一讓他當眾表達幸福，並和「難有的希望」一起說，既和他遭遇社會主義危機後，艱苦的摸索心血在實踐上終於開出了新的成型花朵有關，也和他因這花朵所受到的歡迎，從而對他所深愛並因為深愛而常常深責的台灣湧起強烈的希望有關。

在思想和思想的介入實踐中有過如此感覺的陳映真，有福了！

但問題是：我們能不能接過這福呢？！

本文要感謝的師友很多。這是因為我雖然很早知道陳映真之名，讀他卻在2000年以後。促成我最初讀陳的是馮金紅編輯。她送我2000年3月北京三聯版的《陳映真自選集》，拿回來後過了相當一段時間，一晚忘了什麼契機，拿起了這本選集，沒想到一拿起便放不下，一口氣讀到天亮，從此開始關注陳映真。此後，楊貞德女士為我影印了人間版《陳映真作品集》6-15卷，趙剛先生把他收藏的三十餘冊《人間》雜誌送给了我，呂正惠和曾健民兩位學界先進則陸續幫我湊齊了陳映真主編的「人間思想與創作叢刊」，加上我自己買的洪範版《陳映真小說集》1-6卷，這樣，關於陳映真的著述我便有了基本規模。

當然，感興趣閱讀是一回事，著手研究是另一回事。使我從感興趣閱讀陳映真到再邁出一步研究思考陳映真的關鍵是陳光興先生。他2007年邀約我參加去年11月在新竹交大召開的「陳映真：思想與文學學術會議」。這推動我去努力收集手中未有的陳映真著述，推動我從頭認真、系統閱讀我找到的陳映真著述，並留心閱讀對理解、把握陳映真有幫助的著作。不僅如此，陳光興先生和他的團隊淑芬、筱茵、健鐘還為我影印了我缺的各冊《人間》雜誌，並幫我查找了未收集，也未見上述陳映真主編刊物的多篇文章。他們外，為我查找、提供陳映真和有關陳映真文獻的師友還有馮建三、張立本、蔡明諺、黃文倩、林肇豐、彭明偉、張鄧忻、邱怡瑄。資料外，在陳映真理解方面給我以幫助的師友則有黎湘萍、曾健民、呂正惠、陳光興、趙剛、薛毅、施淑、李娜、林深靖、鍾喬、藍博洲、孫歌。此外，本論文在撰寫初稿時，曾得到蘇敏逸博士的幫助。初稿完成後，張煉紅、張志強閱讀了本論文的初稿，陳光興則就本論文的修改多所建議。

最後，我還要特別感謝本論文的兩位審查人，他們對本論文的同情之理解，使我很受鼓舞；他們既內行又大處著眼的眼光，給我以深刻印象；而他們有關論文修改之建議，則有助於本論文之修改。

這篇論文如果還有些貢獻，首先應該歸功上述二十餘位師友。

主要參考和引用書目：

- 《陳映真作品集》6-15卷，台北：人間出版社，1988年（其中6-10卷，4月1版，11-15卷，5月1版）。
- 《陳映真小說集》1-6卷，台北：洪範書店，2001年10月初版。
- 《陳映真散文集》1《父親》，台北：洪範書店，2004年9月初版。
- 《陳映真文選》（薛毅編），北京：三聯書店，2009年12月1版。
- 陳映真等著，康來新、彭海瑩合編《曲扭的鏡子：關於台灣基督教會的若干隨想（陳映真的心靈世界）》，台北：雅歌出版社，1987年7月初版。
- 陳映真等著：《人間風景陳映真》，台北：文訊雜誌社，2009年9月初版。
- 《人間》雜誌1-47期，台北：人間雜誌社，1985年11月-1989年9月。
- 呂正惠：《戰後台灣文學經驗》，北京：三聯書店，2010年4月初版。
- 黎湘萍：《台灣的憂鬱》，北京：三聯書店，1994年10月1版。
- 郭紀舟：《70年代台灣左翼運動》，台北：海峽學術出版社，1999年1月初版。
- 黃繼持：《魯迅·陳映真·朱光潛》，香港：牛津大學出版社，2002年1版。
- 《春雷聲聲》編輯委員會：《春雷聲聲》，台北：人間出版社，2001年9月初版。
- 2009年11月21日-22日新竹交通大學「陳映真：思想與文學學術會議」論文集（這次會議論文分印成紅皮和白皮的兩冊）
- 文訊雜誌社：《陳映真創作五十周年國際學術研討會論文集》，台北：文訊雜誌社2009年11月初版。
- 《文訊》2009年9月號專題「人間風景——陳映真」
- 陳映真：迎接中國的春天（講演稿），載1983年1月《中華雜誌》21卷234期（為陳映真在台灣舉辦的「《中國之春》討論會」上的發言）。
- 陳映真：〈主，我們這樣子就可以嗎？「1990年平安禮拜」的隨想〉（連載於1991年第26、27、28期台灣《曠野》雜誌）
- 陳映真：〈我在台灣所體驗的文革〉，1996年5月26日《亞洲週刊》。
- 1987年1、2月的《曠野》雙月刊創刊號「出走檔案」〈陳映真〉

《悠悠「家園」》與〈忠孝「公園」〉

黃皙暎和陳映真小說的歷史認知

崔末順*

The Old Garden and Park of Loyalty and Filial Piety

The Historical Understanding in the

Novels of Hwang Sok-yong and Chen Yingzhen

by Choi Mal Soon

關鍵字：陳映真、黃皙暎、《悠悠家園》、〈忠孝公園〉、韓國當代小說、歷史認知

Keywords: Chen Yingzhen, Hwang Sok-yong, *The Old Garden, Park of Loyalty and Filial Piety*, contemporary Korean fiction, historical understanding

收稿日期：2010年1月8日；接受日期：2010年3月10日。

Received: January 8, 2010; in revised form: March 10, 2010.

* 服務單位：國立政治大學台灣文學研究所

通訊地址：116 台北市文山區指南路二段64號

E-mail：mschoi@nccu.edu.tw

摘要

陳映真和黃哲暎分別為台灣和韓國當代的重量級作家，他們不僅是兩國重要歷史現場的實際參與者，也都以文學反映歷史變遷中的社會現實，而其文學成就同樣都獲得確立時代典型的高度評價。因此，二位作家常被拿來作為比較研究的對象，不過，目前為止有關二位作家小說的多數研究，主要著重在內容的考察上面。

基於此，本文主要是從人物類型和性格、敘述方式及論述形態著手，採取文本分析方法，以考察黃哲暎《悠悠家園》和陳映真〈忠孝公園〉呈現歷史認知方式的差異。選此兩部小說作為比較對象，是因兩位作家不僅在台韓都以現實主義小說著稱，他們所關注的民眾、民族等文學議題也相當接近；兩部小說在篇幅上雖有差異，但同樣都以兩個人物的記憶再構歷史，並以從現在時間點溯回過去的倒敘方式書寫，此外，敘事結構和敘述方式也頗有類似之處。

研究結果發現，黃哲暎為了突顯80年代韓國歷史的否定及批判認知，透過《悠悠家園》建構了批判性知識分子和歷史的對立，並透過這些正面人物的眼睛，探討社會變革努力的意義，同時也提出了未來價值和方向的思考；而陳映真的〈忠孝公園〉，則藉由被殖民歷史壓迫，甚至協助支配勢力成為皇民的人物，暴露殖民經驗的真相，同時提出台灣社會必須誠實面對歷史、認識過去的訴求。

兩篇小說對歷史認知呈現方式的差異，也可以對應到兩國對小說所探討的歷史在認知上的差異：黃哲暎充分肯定80年代社會變革的努力，並且認為必須在此基礎上追求新的價值，以因應當今資本主義當道、高度消費社會的到來；而陳映真則對過去殖民經驗的評價暫作保留，但對台灣社會則提出必須正視自己歷史的呼籲。

Abstract

As highly regarded contemporary novelists in Taiwan and Korea, respectively, Chen Yingzhen and Hwang Sok-yong were not only involved personally in major historical events in their respective countries, but also described social reality amid historical transitions in their literary works. Their achievements in literature are highly praised for creating a classic model for the contemporary era. As a result, these two novelists often become the subjects of comparative studies. Most of the existing studies pertaining to the two novelists and their works focus on the investigation of the content.

Based on this background, this study began with an exploration of the characters, their personality traits, the narrative methods and types of discourse, and adopted the textual analysis method to investigate the differences in ways to deliver historical understanding between Hwang Sok-yong's *The Old Garden* and Chen Yingzhen's *Park of Loyalty and Filial Piety*. While both of the novelists are known for their realist novels in Korea or Taiwan, they also share similar concerns about issues such as civilians and ethnics. Despite the difference in the length, both of the stories reconstruct history through the memories of two characters and are told backwards through flashback. Moreover, similarities can be observed in the narrative structure and methods. These similarities constitute the reasons why these two novels were chosen for a comparison.

The findings revealed that Hwang Sok-yong created the opposition to history among the critical intellectuals in *The Old Garden*, in an attempt to highlight the rejection and critical understanding of Korean history in the eighties. He discussed the meaning of social reform through the eyes of the characters with positive qualities, while pointing out future values and a direction for future thinking. On the other hand, Chen Yingzhen's *Park of Loyalty and Filial Piety* unveils the truth behind the colonial experience through the colonially oppressed characters that even go as far as to assist the oppressors in order to become Japanized. Chen also made an appeal in this novel, urging Taiwanese people to honestly face up to history and truly understand the past.

The difference in ways to deliver historical understanding between the two novels is also associated with the difference in the understanding of the history referred to in the novels between the two countries. Hwang Sok-yong fully appreciated the efforts made to promote social reform in the eighties, and

believed that it is necessary to pursue new values on this foundation, in order to cope with a high-consumption society dominated by capitalism. However, Chen Yingzhen restrained himself from giving any opinions about the past colonial experience while appealing to Taiwanese people to face up to their own history without prejudice.

一、前言

陳映真和黃哲暎分別為台灣和韓國當代的重量級作家，他們不僅是兩國重要歷史現場的實際參與者，也同以文學反映歷史變遷中的社會現實，文學成就也都一致獲得確立時代典型的高度評價，在兩國同樣被評為現代歷史的見證人。如同他們的經歷一般，其小說也具備許多共同特徵：譬如，展現濃厚的寫實色彩和高度的思想特質；喜愛用底層民眾的故事，刻畫戰後民族分裂、資本主義發展以及伴隨而來的社會變遷樣態；另外，他們的文學目標也都設定在民族文學的建立上面。當然，兩位作家嘔心瀝血所刻畫的戰後社會變遷，亦即從殖民地處境獲得解放，被編入冷戰體制，高度對美經濟依賴，到經歷威權統治，乃至以新殖民主義形態進行的資本主義發展過程等等，不僅只是兩國的特殊經歷，也可說是東亞國家共同歷練的現代經驗。或許即因如此，二位作家常被拿來作為比較研究的對象。

眾所周知，1959年登上文壇的陳映真，主要創作活動於60年代展開，期間他創作過為數不少探討弱勢階層窮困生活，以及知識分子在理想和現實間感到苦悶的短篇小說；70年代度過牢獄生活，出獄之後，80年代較為全面地探討歷史和現實問題，除了創辦《人間雜誌》刊物以外，還以第三世界觀點，創作探討戰後台灣資本主義發展中，產生的文化衝突和人性矛盾等問題的華盛頓大樓系列，以及50年代白色恐怖及追求理想社會的左派知識分子故事的趙南棟系列；到了90年代，他暫時擱下創作之筆，著力撰述政治經濟學評論文章，集中編譯出版台灣政治經濟學書籍，並發行《人間思想與創作叢刊》雜誌；2001年出版探討殖民經驗和民族分裂歷史的〈忠孝公園〉。綜觀以上陳映真的小說創作，可知他一貫探討的文學課題，不外乎民族分裂前後的歷史，以及戰後台灣現實和理想性個人的問題。

比陳映真要晚六年才出生的黃哲暎，自1962年登壇之後，即以驚

人的爆發力，陸續發表探討60年代韓國社會急速產業化和近代化過程中，所引發的諸多矛盾問題的小說，因而有70年代代表性作家的稱號。¹他的早期代表作品〈客地〉(1971)和〈森浦之路〉(1973)²等小說，不僅揭露不合理的勞資結構，也成功建構出民眾階層的連帶感，開啟韓國批判現實小說的新紀元。黃皙暎能夠成功掌握及深入探討韓國現代史的重要課題，其背後有著他本身獨特的個人經驗歷程作為文學資產。為了方便了解黃皙暎的文學創作，在此擬先介紹他的簡歷。黃皙暎1943年出生於日本佔領的滿州新京(長春)，光復之後暫住平壤，後來定居黃海道信川；1949年遷居首爾，韓戰期間避難至大邱，之後再回到首爾生活；1956年進入高中就讀，但未完成學業，即休學前往南部地方流浪，期間創作的〈立石附近〉(1962)，獲得《思想界》雜誌入選刊登，並得到年度新人文學獎；1964年考入崇實大學哲學系，但未幾又自行輟學，輾轉工地和工廠之間；1966年結束了流浪生活，進入海軍陸戰隊服役，並參加越戰；從越南回來後，他雖陷入嚴重的自我厭惡情緒，但透過書寫逐漸恢復創作，1970年以短篇〈塔〉獲選《朝鮮日報》新春文藝；正式進入文壇之後，又陸續發表獲得極高評價的〈客地〉、〈森浦之路〉等小說；1974年至1984年，他在《韓國日報》連載描寫以朝鮮時期抵抗民眾為主要內容的大河歷史小說《張吉山》(共十冊)；接著又發表揭露光州民主化運動真相的〈跨越死亡、跨越時代的黑暗〉(1985)，以及探討越戰的《武器的陰影》(1988)等重要作品，此時其創作能力已備受各方肯定；其後，1989年他接受「朝鮮文學藝術總同盟」邀請，前往北韓訪問，此舉造成他因違反國安法被迫長

1 一般認為，50年代的韓國文學，為擺脫戰爭陰影，著力刻畫主體性的復原和省察議題；60年代的文學，則在四一九民主革命和五一六軍事政變的矛盾當中，以個人和社會層次，闡述自由、平等、民主主義的意義；70年代文學，在都市化、產業化、現代化過程中，主要描繪農民離脫農地的勞工化和都市貧民化等資本主義矛盾。

2 此兩篇小說已由陳寧寧教授翻譯成中文出版，參考《當代世界小說家譯本：黃皙暎》(台北：光復書局，1987)。

期滯留海外，後於1993年回國，旋即被逮捕入獄，在牢中度過五年歲月；1998年出獄之後，黃皙暎再度以旺盛的創作精力，持續發表重要作品，包括探討從80年代光州抗爭至後冷戰的《悠悠家園》(2000)、考究故鄉信川虐殺民眾事件的《客人》(2001)、以十九世紀東亞為小說背景的《深青——蓮花之路》(2002)，以及以韓半島和全世界為舞臺的《巴里公主》(2007)等長篇巨著，³ 不僅展現他關注民眾、民族及民主化歷史的一貫主題，更且在近期作品中，也顯示他創造東亞敘事和指向世界文學的雄偉抱負。

綜觀兩位作家的文學創作，當可發現「歷史」在他們的文學中佔據不可輕忽的重要位置，此外探討歷史激變中個人命運變化的小說也不少。有鑑於此，本文擬以黃皙暎和陳映真的《悠悠家園》與〈忠孝公園〉為對象，集中考察兩位作家如何把握歷史，以及如何呈現其歷史認知，進而分析它產生差異的原因及其效果。之所以選此兩篇小說作為比較對象，儘管兩篇作品在字數和規模上，有長篇與中篇的篇幅差異，其處理的歷史時期也不相同，但是兩篇小說同樣都藉著人物的回憶，作為探討國家歷史和個人生活相關問題的敘事主軸。而且，除了內容上涉及兩國的重要轉換時期以外，小說的寫作時期也相當接近，因此就他們在處理歷史的技巧和方式上，是非常適合拿來作為比較與參照的對象。特別是到了90年代末期，不管台灣還是韓國，都為迎接新時代的來臨，而重新思考過去的價值觀。黃皙暎和陳映真，作為代表韓國和台灣的現實主義作家，在2000年代初分別寫了摸索新的歷史方向及重新面對理念的小說，可說絕非偶然。因此，以二位作家的最近作品為題材，分析他們如何把握及呈現其歷史認知，以作為東亞比較文學的研究，個人以為是一項必要的課題。

本文將試從人物類型和性格、敘述方式及論述形態著手，主要採

3 《客人》、《深青—蓮花之路》和《巴里公主》三篇巨作，被稱作東亞三部曲，主要探討韓國民族的離散(Diaspora)歷史。

取文本分析方法進行研究。由於一般研究現實主義小說者，容易忽視有關文學形象化方式的探討，黃皙暎和陳映真文學的研究，雖然在兩國也曾以多元角度切入，但多數還是著重在內容的考察上。眾所周知，所謂藝術作品，重要的並非現實的直接對應與否，而是作者如何透過自身觀點，去選擇材料、排列材料，進而將此結構體呈現出來。因此，想要完整了解特定作家的小說作品，就有必要去尋找及把握與其他作家和小說不同的形象化原理及其敘事過程。即使是再怎麼強調現實參與的小說，藝術作品畢竟不是現實的直接反映，基於此，本文將並行故事/敘事、講故事/敘事行為的兩層次分析，考察兩位作家如何把握及呈現其歷史認知。

二、人物類型與歷史認知

經歷訪問北韓、流亡海外及入獄監禁的十年空白期之後，黃皙暎2000年發表的《悠悠家園》⁴可說是他十年來親身經歷的集大成之作，也是一部針對歷史和變革做出深刻思考的作品。小說以有變革時代之稱的80年代韓國社會，以及世界社會主義體制的崩垮為背景，勾勒出兩個男女波瀾萬丈的一生和愛情故事。為了方便分析，首先將簡單整理小說情節如下：

光州抗爭過後，受到間諜團事件連累，⁵被判無期徒刑的70年代運動圈⁶吳賢宇，在獄中服滿18年刑期，直至二十世紀的最後一年始獲減刑出獄。回到姐姐家的吳賢宇，聽到過去女友韓允姬已故

4 《悠悠家園》於2002年由陳寧寧教授翻譯出版中譯本(台北：印刻出版社)，本文中譯引文以此為準，但部分原文在解讀上出現差異，筆者則在此譯本基礎上稍作修正。

5 威權統治時期，韓國政府經常捏造各種「間諜團」事件來壓迫對政府提出異議的知識分子。

6 「運動圈」是指參加勞工運動、人權運動和學生運動等變革運動的人士。

的消息，因而前往18年前和允姬一起渡過藏匿生活的野尖山。在那裡，他發現允姬遺留給自己的書信和生活記錄。這些書信和記錄本是生活在監獄「外面」的允姬，為了將自己的生活情景，傳達給被關在監獄裡面」的賢宇而特意留下的。透過書信和記錄的閱讀和回想，賢宇感到自己並未與允姬分開，而是分別在「裡面」和「外面」一起過著生活。在閱讀過程中，他同時尋回長久在監獄生活中早已遺忘的過去抗爭記憶及心情。

原本是美術老師的韓允姬，為了幫賢宇躲避刑警搜捕的幾個月期間，與他相戀懷孕。賢宇被逮捕入獄之後，允姬生下女兒，並辭去學校教職回到首爾，過著一邊念研究所一邊經營美術補習班的生活。賢宇不在的將近20年間，允姬認識了運動圈學生宋榮泰和崔美京，透過與他們的來往及協助，允姬體驗了80年代的意識形態鬥爭。之後她前往德國留學，在那裡認識了環境論者李熙洙，並與他熱戀，可惜李熙洙不幸因交通意外身亡。返國後的允姬，在一所地方大學任教，沒過多久即罹癌死亡。看完允姬書信和記錄的賢宇，為了見女兒一面，離開了野尖山，回到首爾。

《悠悠家園》的敘事時間，設定為賢宇出獄的1999年，此時距入獄服刑的1980年已有19年。這段時期，在韓國現代史上，涵蓋了政治民主化運動最為旺盛的80年代，以及世界冷戰體制瓦解和社會主義國家相繼沒落的90年代。前半時期屬於賢宇從事抗爭運動遭逮捕入獄，以及允姬幫助運動圈學生的階段；後半時期則屬於允姬的德國行和另一個愛情的開始，同時也是她親睹柏林圍牆倒塌的歷史性時刻階段。由此兩個階段的設定，即可知道作家黃皙暎想要處理80年代韓國民主化運動始末的企圖，因此，考察作家如何看待並呈現此一階段的歷史，將是《悠悠家園》的解讀關鍵。

有卓越說書人別稱的黃皙暎，選擇以愛情小說框架，鋪陳令讀者

容易感到乏味的80年代政治意識形態鬥爭歷史，足見此稱號果然非浪得虛名。擔任敘事雙軸心的是一對相戀的男女主角，因此，作家對歷史和這段現實的認知，必須透過主角人物呈現。賢宇和允姬都當過教師，屬於具備社會批判能力的知識分子，尤其是男主角賢宇，不僅積極參與政治民主化運動，同時也是胸懷理想，並付諸實踐的戰鬥型社會主義者。在允姬的記憶裡，賢宇給她的第一印象，讓她聯想到自己的社會主義者父親那種「凝聚著年輕時代的饑餓、像燥熱重症一樣決然的悲壯」(71)。賢宇原本是鄉下高中老師，喜歡寫詩，也是個感情豐富的人，但他對70年代維新獨裁體制感到厭惡，⁷又與反對獨裁的朋友們交往，因而逐漸投入政治運動。起初他們組織讀書會，進行強化問題意識和思想學習等意識化工作，1980年5月光州抗爭爆發，他目睹政府和軍隊殘酷虐殺一般民眾的空前慘劇之後，開始油印傳單進行揭露真相工作，從而成為積極對抗政治體制的鬥士。可見賢宇此一人物類型，會被塑造成批判現實的意識形態主體，主要是當時的政治現實所致。賢宇提到光州：「那些人拿著無人可擋的武器和暴力而興盛，死亡的年輕人被家人的哭聲繚繞，在淺淺的地下腐爛。必須要有武力，必須要有能控制武力的組織。」(183)因此，「五月是我跟非我訣別的岔路」(183)，處處可見「連石頭都會流下眼淚」(96)的公權力橫暴。可知透過賢宇所呈現的韓國政治現實，是多麼的負面與殘酷。

所有人都聽見了、看見了在光州的良民被恣意殘酷地屠殺，那是火焰時代——80年代的開始。以往模稜兩可的想法或形態是無法勝過強大的暴力，想要依靠民眾掌握權力過一個世代還是不可能的，所有人都談論著革命，所以我們想到了勞動力量，為了培養

7 1972年10月，當時的大統領朴正熙圖謀長期執政，發表「大統領特別宣言」，解散國會，中止政黨的政治活動，並頒布「非常戒嚴令」；在此戒嚴令下，制定了賦予大總統巨大權限的「維新憲法」，因而形成了維新獨裁體制。

革命的先鋒，自然有必要專注於思想的學習，激進傾向是唯一能勝過絕望與屈辱的道路。(86-87)

任誰如果知道光州事件的真相，在受到衝擊與震驚之餘，恐怕都無法正常過著日常生活。1980年5月的光州事件，可說是韓國社會集所有矛盾於一時爆發開來、市民的反政府抵抗最為嚴重、不同政治意識尖銳對立的一個凝結點。而在此之時公權力的極端行使，也迫使有識之士不得不走上革命鬥爭之路。

在這種情形之下，賢宇站出來主導揭發真相活動，然而等著他的卻是鋪天蓋地而來的通緝網，以及日益嚴密的逮捕行動。他自始即知道終歸失敗，但「就像敲打著石牆，雖然一時看不出成果，但是時間到了，一定會有一條裂縫出現，會打出一個洞，最後甚至整座牆坍塌。」(82)他堅持不放棄，希望自己的行動，將來能成為瓦解體制的一點小小力量。賢宇的堅定意志，也體現在18年的牢獄生活當中；即使怎麼受到當局的威迫利誘，他也始終不為所動，堅持自己的理想和信念，甚至不惜絕食抗爭，也不願馴服轉向。與他一起參加運動的朋友，個個都是批判現實的知識分子，因此透過他們的對話場面，可以看出作家對戰後韓國歷史的認知。

光復之後我們的歷史不就像堆象棋子遊戲嗎？一開始堆一個、兩個聚集力量，到後來很驚險地幾乎要全堆起來的時候，某種無法抗拒的力量碰了棋盤一下，就霹哩啪啦地全倒了，在灰燼和血淋淋的廢墟中，重新開始一個一個地堆。所有人預先都知道界限在哪裡，不但無法避開，甚至還照著原來的方法堆，以致於重複相同的崩潰。最後的界限是什麼呢？那或許是一目了然的事實，不然可能是看不見的觀念：那是南北韓的分裂和外國勢力的入侵。

(80)

在作者眼裡，戰後歷史發展的過程中，民眾的願望、意志和努力，一次又一次被無情地打壓與封堵，其終極原因就在於民族呈分裂狀況，以及外國勢力的介入。民族分裂及南北韓對峙狀況，確實一直是南韓政府壓抑內部不滿情緒和民主化要求的最佳口實與利器，而美國在政治、經濟、軍事上的全盤控制，反而成為掌權者恣意行使權力的最好庇護。1979年朴正熙被殺、漫長18年的獨裁統治終於垮台，好不容易出現的民主曙光，卻又因以全斗煥為首的新軍部虐殺抗議民眾，釀成光州悲劇而幻滅收場，由此開始的整個80年代韓國，可說是國家機器的暴壓性呈現極致狀態，政府與民眾間的鴻溝與衝突也因此日益嚴重。

我只是反對掌握獨裁政權屠殺良民的一部分軍部和與他們勾結取得特權的壟斷者而已。經歷了維新時代跟五月屠殺，年輕人認知到自己和他者，經過這幾次挫折的他們，明白的知道北邊並不是他者。在60年代只要是持有就是死罪的那些東西從海外流進來，我們接觸到都是80年代初了。同志們蒐集這些資料，反映在內部文件上就是左傾嗎？回想我在監獄中這個世界翻轉了幾次，那些東西在外面世上變得很普遍，根本都不算什麼了。其實沒什麼嘛。（370-371）

揭露政府往往利用民族分裂局勢，以認同北韓罪名控制提出異議的學生和知識分子。除了賢宇和他的朋友之外，屬於年輕世代的宋榮泰和崔美京，也一樣參與勞學連帶運動，藉由運動批判社會現實，揭發光州事件真相，讓更多人認清事實。小說透過允姬的觀察，呈現他們如何看待政府的作法及現實認知。

去年底開始，政府提出緩和屠殺及暴力的政策，出現了校園自治化的柔和局面，目前敵強我弱的狀況之下，這項政策如何形成的，我們必須要冷靜分析才對。不過，我們的地下指導部認為此為敵人的陷阱，仍訂下擴展活動的執行目標，也就是說不能推動各界動員，而被校園自治化問題纏住，我身為指導部的一員，我自責這種系統反而隔絕各界的情勢，阻擋運動的成長和擴大，就算不被敵人承認，制度上也被阻擋，也要自主地組織學生會，當成凝聚各界力量的代表組織，進行廢止護國團鬥爭的同時，戳破自治化及柔和局面的假象。事實上現今柔和局面是軍事政權想至少恢復屠殺前的正面形象，而刻意對外擺出的姿態，高達一兆五千億的外債造成國家財政破產，和去年開放外國投資一樣，是短期的藥方。現在的局面，真可說是不只是在校園、社會跟一般民眾之間都確保打倒軍事獨裁之橋頭堡的好機會。因此，學生運動的基礎組織跟中心活動必須要強化，以對學生個人的宣傳煽動為主，要積極張貼大字報、散發傳單。而在掌握公開的學生組織後，透過開放的空間來進行組織的串連。大學的聯合鬥爭可以把社會中的政治鬥爭積極擴大，也可以把組織力較弱的大學群眾運動起來。（297-298）

屬於80年代運動圈學生的宋榮泰和崔美京，出身上層社會，但他們都是自願投入學生運動，參與反政府抵抗鬥爭。其中，崔美京甚至放棄學業，直接投入勞動現場，指揮勞動運動，最後以引火自焚的極端方式，犧牲自己生命；宋榮泰由於健康上的理由，躲過被捕命運，在熬過最為激烈的1987年抗爭之後，前往德國時巧遇允姬，不過他對資本主義當道的現實，依然感到不能適應，後來在橫渡西伯利亞的旅行中，吐露心中對暗示是北韓地方的嚮往，即一去不回。

如此，《悠悠家園》的主要人物都設定為有獨立思考能力的知識分

子，因此，在他們之間的對話中，很自然會流露出對缺乏正義的社會現實和國家權力橫暴性的憤慨，我們從中也可看出作家黃皙暎對80年代現實，以及現代歷史的強烈批判意識和負面認知。

另一個人物允姬，雖然未直接投入政治運動，但她深切認同左翼分子Partisan⁸父親的一生堅持，同時在知道光州事件真相之後，願意協助藏匿賢宇，甚至愛上他；在賢宇服刑期間，她從旁幫助運動圈學生，撐過殘酷的80年代歲月，以她自己的方式參與民主化過程。如果說《悠悠家園》所要處理的是80年代以降整個韓國民主變革運動的歷史，那麼，允姬所扮演的角色和敘事內位置，比起任何人都要顯得重要；她不僅在韓國參與了政治運動，後來到了國外目睹新時代的來臨，在認同理念的同時，也體驗了日常的重要，在小說內的人物中，是唯一可以提出未來展望的人。因此，我們可以說，她扮演的是媒介角色——賢宇和世界的媒介；以賢宇代表的理念和日常生活的媒介；80年代革命和90年代日常的媒介。在德國留學時期，允姬與綠色主義者李熙洙見面，與他在一起的日子裡，她開始接觸不同於鬥爭的現實參與方式，1989年在現場目睹柏林圍牆倒塌的歷史性瞬間，她開始進一步思考冷戰瓦解之後的現代世界。允姬用書寫方式整理自我的一生，並留下記錄給賢宇，以引導他克服這18年的空白時間，讓他能夠回到日常並適應早已改變的現實。「找到我們的悠悠家園了嗎？」對允姬如此提問，中年的賢宇以「回家」一語回答，可知賢宇已充分了解允姬的想法。小說最後以賢宇尋找允姬與他所生的女兒銀波做結尾，暗示著理念指向型人物吳賢宇，在允姬的幫助下，尋回過去經驗的真正意義，同時開始接受已起變化的現實，回到日常世界，回到他們的「家園」。

《悠悠家園》基本上採取的是愛情小說架構，小說主要依賴兩個主

8 Partisan是指1940-50年代殘留在南韓的朝鮮人民游擊隊。

角人物的回想和記錄推展敘事，因此大量出現回顧過去的感傷性敘述，抒情成分可謂相當濃厚；此外，再以對大自然四季變化的細膩描寫，旁襯兩人互動的心理狀態和分合過程。這種形態的敘事方式，反映出作者刻意降低權威性論述，或者減少意見直接表露的用意。因此，作家想要傳達的訊息，必須透過人物形象的塑造，以及他們之間的對話來進行，從這一點來看，《悠悠家園》透過各具不同個性的知識分子人物類型，以及他們的積極、能動性格的刻畫，成功地傳達了對戰後南韓政府高壓統治的負面看法。

那麼，接著試以前面所探討《悠悠家園》中的人物類型作為參照前提，進一步考察〈忠孝公園〉⁹的人物特色。〈忠孝公園〉的時間跨度，設定在日據末到2000年的將近半個世紀，涵蓋台灣脫離殖民、歸還中國、國共內戰、編入冷戰體系，以及戰後社會變遷的整個過程。與《悠悠家園》一樣，〈忠孝公園〉也是採取從現在的時間點，回溯到過去的形式，敘事的展開也都幾乎仰賴人物的回想和記憶。不過，雖然同樣都是探討兩國重大歷史轉換期，但是小說中的人物，卻以完全不同的類型和個性出現。

〈忠孝公園〉的主要人物馬正濤和林標，首先，他們既非具有批判能力的知識分子，也非抵抗型人物。其中馬正濤，在滿州國時代，靠做大豆生意致富的父親庇蔭，自滿州建國大學畢業後，即奉職憲兵隊，專門負責掃蕩抗日反滿的同族勢力，可說是個十足的親日分子。日本戰敗之後，受惠於國民黨迫切需要佔領東北，而有機會轉換身分，從過去殺害同族、協助日本的漢奸，搖身一變成為國民黨地下工作者，開始以漢奸罪名逮捕舊同事，甚至處以極刑。不僅如此，在國民黨內戰失利，東北地區被共黨包圍時，他又轉而協助共產黨，將自己過去掌握到的機密，一一密告共產黨，換得自身安危的保障，甚至

9 本文中該作品引文，引自《忠孝公園》（台北：弘範書店，2001）。

還不惜把自己當餌，引誘過去國民黨的同事和朋友，供共產黨逮捕。之後，他害怕失去利用價值時會被處刑，乃逃亡出來，輾轉大陸，最後來到台灣，再度投靠國民黨，並順利進入保安局，專司檢舉台灣異議人士的工作。可以說，馬正濤終其一生，都在依附權力、背叛同族，完全只顧自己安危，是一個典型的機會主義者。他不僅做盡反民族的行為，一旦個人安危有所顧慮時，連自己的手下都能殺害，顯露出其冷血無情的一面。

馬正濤念過建國大學，也當過滿州國憲兵隊和國民黨軍統府的高階職位，應該對歷史轉換及民族命運有所了解，但他始終將自身安危放在最高位置，這或許可以巨大歷史變遷對個人造成的壓擠效應來做解釋。不過，以他機伶的現實判斷能力，以及幾次面臨危機均能妥當應對、明哲保身的過程來看，也很難看作是被歷史單方面壓抑的人物。按照馬正濤自己的記憶，由他親手殺害的同族已達180人之多，他對同族毫不手軟地施行綁票、緝捕、拷訊及刑殺，當中還包括毫無嫌疑的無辜農民，可見他絕非被迫協助權勢集團，而是主動寄生權力，卻又缺乏民族概念及歷史觀。

仔細檢視馬正濤的一生經歷，可說沒有一件事是按照自己意志做的安排：從放蕩青年化身為大學生，畢業後當上憲兵隊幹部，都是拜父親的影響力和賄賂所賜；協助國民黨，後又倒向共產黨，接著悄然逃離共產黨，乃至逃往台灣之後到保安局服務，也都是獲得受到父親栽培的李漢笙幫助，可見馬正濤並不是主導性、能動性的人物。不過，他雖被刻畫為依附支配階層、聽從組織命令、忠實履行任務的角色，但卻也是個精明能幹的組織內部人物。作家陳映真刻意安排這種站在加害者立場的人物類型，主要目的就在於揭露歷史的真相，尤其是每個歷史轉換期掌握權力的集團或組織的實際面目。馬正濤從日據末期到國民黨撤退到台灣之時，一路都是隸屬權力內部或是位居可以打聽內部運作的要職，由於他非常清楚內部動向，透過其所居位置和

視線，讀者可以看到歷史的真相，例如，日本所宣揚滿州國理想的欺瞞性，以及國府為了掌權所做出的反民族及不道德行為。

就是那時候，馬正濤身穿毛呢軍大衣，右臂上圍著寫上「憲兵」的白布，和一個班的武裝軍警押送抗日槍決犯到刑場去。刑場是一片杳無人煙的空曠的野地。每一個死犯都雙手反綁，脖子上掛著各自的名牌：「反日趙善璽」；「重慶份子周啟」；「憲兵抵抗楊樹德」；「共產份子劉驥馳」。他們被推上日製軍用卡車。車肚兩邊拉著白布條幅，寫著「槍決」兩個稚拙斗大的字。車子颼颼地開過大街。兩邊的行人不免佇定，以細心掩藏著仇恨與悲哀的茫漠的表情，目送著囚車。馬正濤在囚車上觀察著路人。幾趟來回之後，就發現那無數遲滯的東北農民的眼睛，只聚焦於死囚和他們項下的名牌。對於車上軍服和便裝的憲警，卻仿如視而不見。(138)

「山珍海味、醇酒美人，無日無之。」李漢笙先生說。他很快地獲得了中央先遣大員的寵信。因為在他授權下，機靈的馬正濤能從日本人遺留下來的龐大「敵偽財產」中，為接受大員依其官職大小而張羅不同大小和規格的華邸豪宅及汽車。而舊滿時代附敵致富的豪紳巨賈也沒閑著。他們忙著用金絲銀線織成了天羅地網，透過馬正濤穿的針、引的線，以配分走私鴉片的厚利、賄贈黃金和美妾歌妓，去換得在宣撫使署或先遣軍司令部謀個專門委員、參謀、秘書之類的名銜，一夕間變身為愛國紳士。他們在戰後一片衰疲的華北大地上，「經營了一個封閉的城堡，過著紙醉金迷、酒池肉林的生活」。大膽的報紙雜誌開始這樣批評。(169)

作者利用內部人物視線，直接披露滿州國和國民黨虛假腐敗的真正面目：高喊五族協和、王道樂土的滿州國內部，其實掌權的是日本

人，他們利用中國人來檢舉抗日反滿同胞；親日商人「盜斤偷兩」、「壓低收購價格」，再經由親日豪商的精打細算，剝削農民的勞力和利益，輸出到日本；有錢就可以買到學位和官職；國民黨為了在內戰中佔得有利位置，連背叛同族的附日分子也不以分別地網羅利用等等真相，透過內部視線都一一呈現。

國民黨撤退台灣後，馬正濤又受到國民黨政府眷顧，在保安局擔任「肅防」工作。從全台逮捕進來的「匪嫌」，由他拷訊並調查供狀有無破綻，因而他能充分掌握內部消息。例如，共產黨釋放內戰戰犯等大陸動向的訊息傳來，馬正濤擔心他曾變節、擔任共黨「抓耙仔」的秘密曝光，因而從警備總部退了下來，自動請調至地方縣府擔任保安的低階工作。

李漢笙說共產黨在民國四十八年底特赦了第一批「戰犯」。「全是我們國民黨政、軍、特高層人員。」李漢笙先生說，「天津警備司令陳長捷你記得吧。」

「記得。」

「他就是第一批出來的。」李漢笙先生說，「去年又赦了一大批。軍統小將沉醉也出來了……今年又赦了一批。」

植物園裡的蟬鳴益發聒噪。馬正濤感到心頭長了一塊沉重的石頭。

「依我看，到現在，放出來的還都是被俘國民黨裡最高階人物。」李漢笙微喘著氣說，「軍統裡和戴先生齊名的康澤，今年就放了。」(201)

透過馬正濤和李漢笙的口，可知當時國民黨充分掌握大陸動態，而這些機密文件能夠直接公開，也必須有馬李這類人物的安排才有可能。陳映真透過內部人物的視線，揭發日本殖心底細以及國民黨政府

的反民族行為，尤其是，國民黨對親日分子的肅清工作，完全係按照自身的政治要求選擇性的進行，藉此質疑國民黨政府的歷史認知，以及其政權正當性，傳達作者對這段歷史負面看法的一面。

不過，這些內部視線，雖然能清楚揭露歷史真相，震撼性十足，但小說係採取人物中心視角，因而有其局限性，例如小說就無法直接提出批判。由於小說全靠人物記憶來建構歷史，顯然沒有空間安排敘述者的論述和評論，如果想要直接提出批判並加以撻伐，就要安排人物具有抵抗或者起碼是害怕合作的心理，但此又與為了告發內部真相而安排如馬正濤的人物類型有違，畢竟人物塑造為加害者時，其暴露真相的效果也特別顯著。每在支配勢力更迭時，馬正濤就靠此勢力迫害同胞，因而以他為主軸展開的敘事，想要正面提出歷史批判自然有些困難，此也正是讀者在閱讀〈忠孝公園〉之後感到困惑的原因之一。加上，依賴記憶和回想的敘事，其實本可充分敘述人物的心理，但將馬正濤刻畫為冷血個性，人物的內心狀態也就幾乎無從彰顯。

如此，由於內部人物類型和加害者立場，以及人物的獨特個性等因素，小說中很難呈現歷史狀況和時代環境的直接認知，形成了敘述者評論的消音狀態，其結果造成讀者自律性解讀歷史的空間變大。也就是說，敘述者只要負責以人物立場來陳述事實，至於其探討對象—歷史事件或社會現實的評價，就留給讀者自行去發揮了。

與此類似的情況，在另一個人物林標身上也看得見。〈忠孝公園〉由兩條主線展開故事：一是以馬正濤為主軸描述滿州國和國民黨在兩岸的歷史；另一是以林標為主軸敘述南洋參戰和戰後的台灣歷史。與馬正濤猶如加害者立場所不同的是，林標算得上是單方面受到壓抑的人物。他是殖民地台灣的佃農兒子，十九歲那一年被以志願兵名目動員參加戰爭，在南洋菲律賓當起日本軍的台灣軍伕；在戰場上，他開軍用卡車，聽從日本軍隊指揮，也目睹了日本軍任意殺害當地平民百姓，以及隨意殺害美軍俘虜的真相。跟隨日本軍隊到處應戰的過程

中，林標才體悟到殖民政府所宣傳的「台內一如」不過是虛偽的謊言。軍隊中有個在日本念過書，打從心底即以日本人自居的客家青年，真正是自願參加了戰爭，但他卻始終得不到日本軍的信賴，最後遭到日本人雞姦凌辱後上吊自殺。林標自己也有類似經驗，由於出任務晚歸，被日本小隊長發現他過了開飯時間還在吃飯，兩顆牙齒硬生生地被他用靴跟打落；不僅如此，自己在當地被民眾認定同樣是殘忍的日本軍，對此，林標感到非常迷惘，但他始終沒有抵抗甚或對日軍衍生反感，即令後來聽到日本敗戰消息，心理上反而因同情日本，而不知所措。以戰場的客觀環境來看，林標的反應或許屬於正常行為，但他不只一次目睹日軍非常不人道地虐殺俘虜和當地民眾，而且在肅正敵性華僑等行動中，他內心也未曾產生反感或敵愾情緒，可見他是屬於順應的、被動的人物類型，不僅未能思考自我處境，基本上也不具備歷史認知能力。透過他的視線，我們可以清楚看到日本軍隊的蠻橫行為。

林標記得叫做「虎克」的抗日人民軍，逐漸在菲律賓許多小島上活躍起來。在柯雷希瑞爾島上，就發生了游擊隊伏擊日本軍車隊的事件，鐵橋被炸斷了一大截，車子被破壞了50輛。日本人氣極敗壞，派林標的車子載了14個武裝的日本憲兵，把周近三處草房聚落起來的小村子裡的男性一兩百人，全拉到一個茂密的竹林裡，集體屠殺了，隨後還派了兩個槍兵對著還沒有死透的人體戳刺刀。林標記得村莊裡那熱帶種的竹叢，長得比台灣鄉下的竹叢還要高出許多，在南洋的熱風中婆婆搖曳。但竹叢下卻是一大片殷紅的血泊。就是在村子裡的青壯男子被拉出來強迫蹲在地上等候處決時，在一旁的老人婦孺就開始大聲哀號，以那短音節的土語，發出林標所從來不曾聽見過的、表達最大的驚惶、恐懼和絕望的人的語音。(188)

他雖然目睹了一般民眾被虐殺，但並沒有進一步思考戰爭的目的何在等的問題，只是默默地跟隨著日本軍隊做事，此固然與馬正濤直接加害同胞的行為不同，但還是保有與日本軍同樣的視線。林標可說是以中間人立場，從側面暴露日本所謂建設「大東亞共榮圈」，為了東洋的和平與繁榮，必須對抗英美發起戰爭的真相。因此，讀者看不到敘述者對此段歷史的評論或批判論述，必須透過林標眼睛所看到的事實自行判斷。

從戰場回來，40年過去了，到了最近十年，林標為了領取戰爭補償金，再度穿上日本海軍戰鬥服，積極參與戰友會成立活動，要求認定他曾是確確實實的天皇臣民事實，而小說中沒有任何線索說明他之所以積極參加這類活動，除了金錢以外，還另有其他目的，可見對他來說，比起國家意識或民族自尊，獲得金錢上的援助似乎要比任何事都來得重要。由此知道，林標的農民身分和他薄弱的歷史認知，在戰爭過了將近40年之後也絲毫沒有改變。包括林標在內的老人，有了領補償金的希望，與往日的日本軍小隊長見面，並用日語唱起「軍艦進行曲」，並沒甚麼奇怪。作者安排看似荒唐的這些行為，其用意應該是對日本和國民兩黨政府進行批判。

阿木，說是我們已沒有了日本國籍，沒有資格領日本國家的「恩給」。彼當時，日本發紅單子來調人，誰能不去？日本人發下軍服讓我們穿上了，就說日本天皇多麼恩典，讓台灣人能做日本人。「內台一如」。我講這日本話，你就聽不懂了。就是說內地日本人和我們臺灣人平等，都是天皇的好兒子。要我們歡喜甘願，為日本國、為天皇陛下拚生死。但是今天要他們比照日本復員軍人發年金，卻又翻面不認人了。(212)

曾金海說，他和陳炎雷委員依據各種指數，算出來這50年間，連

本帶利，帶物價指數，應該以一千七百倍算。舉座於是有喜悅的、片時的沈默。「將來換成了我們自己的政府，陳委員和日本政軍界人脈強，代替臺灣人交涉爭取。」曾金海說。「其實，日本人是疼惜臺灣人的。」最後這一句話，曾金海是用了日本語說的。「為了勝選，戰友諸君，勝選萬歲！」染了黑頭髮的老人站起來用日語喊著。而舉座的老人都很日本風地三呼萬歲。(223)

不僅強調日本的欺瞞本質、揭露殖民留下的精神層面影響，同時也突顯國民黨政府對台灣歷史和台灣民眾經驗的忽視，以及民進黨為了選票利用這些老人的窘況。在日本一國民黨一民進黨任何一個國家和政府下，都得不到自己為國家犧牲所應獲得的相對補償，在此情況中，作者直接安排林標老人的聲音，來彰顯被國家機器出賣的犧牲，才是林標老人處境的真正本質。

「日本人當時不就是以『為了國家』、『為了天皇陛下』，騙了多少人死在南洋沒有回來……」林標提高了嗓門對著電話筒嚷起來……「曾金海你是圖了誰的什麼東西，這樣騙死一片老人？」林標怒聲說，「這些老人沒有被美國炸彈炸死，倒要被曾金海你們騙到死了才甘心。」(224-5)

林標老人的吶喊，讓讀者直接感受到國家權力造成了個人傷害，如此，人物在知道自己是被害者時，反而比起之前在戰爭體驗或補償金問題上碰到不如意時，更能強烈地吐露對歷史的批判認知。不過，這些例子畢竟不多，作家陳映真在〈忠孝公園〉中，塑造出雖然受到時代和國家暴力的壓抑，但卻不完全是被害立場的人物，其目的一方面是用以暴露歷史真相，另方面則在挖掘台灣內部各個不同歷史經驗的面向，讓讀者去評斷過去殖民和內戰以及民族分裂造成的歷史。

三、敘述方式和未來展望

《悠悠家園》的敘述視點，採取的是主角人物吳賢宇和韓允姬的一人稱視角。從賢宇的角度進行的敘述，主要涵蓋出獄後的現在，以及由回想構成的與允姬在一起的過去和受刑生活的記憶；而從允姬的角度進行的敘述，則是從賢宇被逮捕一年後開始，到自己病逝之前的生活內容；通篇雖然按照時間順序記錄，但中間也穿插不少回憶。由此兩部分構成的《悠悠家園》內容，再以賢宇的觀點重整排列，賢宇出獄後幾天的行程和心理狀態，成為統禦整個敘事的外部結構，而獨立存在的允姬記錄，則構成了內部敘事，但不受賢宇觀點的控制。如此特殊的雙重結構安排，讓兩個主角人物之間形成了對話關係，允姬的記錄不僅是自我反思的行為，更重要的目的，在於幫助剛出獄的賢宇儘快回到日常、適應現實。雖然他們沒有辦法面對面對話，但卻以書信和記錄作為媒介進行了溝通。

由於兩個人物被設定為相戀關係，此特殊的對話結構，不僅帶來同一歷史不同見解的效果，而且也保障了各自的獨自性歷史認知，此外，由人物之間的信賴關係中，也可見到允姬的經驗轉移到賢宇身上的效果，賢宇透過允姬的經驗，接觸到他長期不在的世界，藉由允姬的感受，去感覺已起了變化的現實。如此，在賢宇接收允姬的見解，進而內化的過程當中，形成兩個人物的指向同一，整個敘事因而得到完整的結構。如果說，這篇小說的主題在於尋找80年代變革運動的意義，那麼，長期被關在監房，在停滯的時間長河裡，仍然沉浸在自我理念的賢宇，經由允姬的生活經驗分享，得以逐漸找到過去努力尋求的正當性和意義，並進而認同那個時期自己所堅持的方式。

你現在年紀也不小了，我們用盡全力堅持過的那些價值觀雖然都被粉碎了，但在俗世的塵土中仍閃閃發光，只要能活著，我們就

可以從頭再開始一次。你在寂寞黑暗的牆中尋找什麼呢？踏上岩石縫中鑿透的路，不是可以見到陽光燦爛，繁花似錦的地方嗎？你找到了我們的悠悠家園了嗎？（510）

一個時代宣告落幕之後的是什麼呢？我在牢房裡花了幾年時間思考一個時代終焉是什麼，想要掌握國家權力的企圖不是老舊了就是變得不必要了。上一個世紀透過資本與物質的體制，批判性地透過反體制觀點來看世界，在付諸實行的過程中被扭曲。搞不好現在像倒塌大樓中的鋼筋一樣所留下的命題，才是最珍貴的。民主主義跟集團民主原則，被確認為數百年以來最有生命力的遺產。就像從失火的家中救出的生活用品一樣。有必要脫離黨跟工會的摩擦，回到古典的方式，就像小孩玩的搶地盤遊戲，一步一步地找回資本所留下的東西，再把領域擴大才行。（510-511）

在允姬和賢宇的心理對話中，相當出色的揭示了小說主題。如此，《悠悠家園》利用對話結構，讓各個人物都有自己的聲音，同時藉著愛情小說形式，成功整合了人物之間的意見；歷史解釋和價值意識的呈現上有了共同方向，小說的主題也就更為彰顯。

另外，賢宇的牢獄作息和允姬在外面的日常生活，係採用第一人稱視角，相互交叉敘述，形成了多聲帶敘述形態。¹⁰ 如此，事件的始末和纖細的人物內面心理，也比較容易處理。例如，賢宇的回想場面，不僅完整地交代了事件的發生經過，同時也詳細描繪了當時的想法和心情起伏，給予讀者一種信賴感覺；而允姬的記錄是為了預留將來給賢宇看，不只詳細交代自己的體驗，也流露著濃郁的感情，同樣能帶來信賴效果。此外，在監獄生活的描寫上面也花了相當多的篇

10 金正蘭，〈閱讀黃皙暎的悠悠家園〉，《局外人》2號，2000，頁47-50。

幅，¹¹ 筆鋒帶著情感，一一仔細交代：從監獄的結構和監房設施、配食狀態、運動時間、監視體系，到種雜草、養螞蟥、照顧小貓、老鼠、麻雀、鴿子等各種小動物，漫長單調的監獄生活，以及獨居囚房的生活點滴，其描寫的細膩和人物心理的多方刻畫，顯現了這篇探討社會變革理念小說的另番面貌，也突顯了民主鬥士賢宇帶有人情味的一面，於此可以看出小說從中也獲得了敘事的力量。

除了賢宇的民主鬥爭以外，允姬在監獄外面獨自面對世界的生活經驗，也是這篇小說的重要組成。雖然允姬以想念並且記錄的溝通方式，試圖與賢宇維持一輩子的密切關係，但是她並未將自己隸屬於監獄中的賢宇，而是獨自經營自己的生活。由於監獄以不是法定親屬的理由，不讓允姬會客，以致允姬始終無緣見到賢宇；當她最後打消念頭離開獄舍時，看見曬衣場上正曬著受刑人的衣服，此時允姬體認到即使是在監獄也有日常生活存在，兩人各自負起自己人生應有的責任已無可避免，因而決定與賢宇訣別。之後，與崔美京和宋榮泰的來往，或是愛上李熙洙等的經歷，已經完全屬於允姬一個人的人生經驗。

不僅如此，允姬人生的獨自性，反而成為賢宇摸索未來的基礎。¹² 那是「在這些破爛堆中找出寶石，可以再度編織出發光的新衣」的未來。雖然尚未定型，但是透過允姬口中提出的未來的具體內容，不是「雄性的痛苦和苦悶」，而是「母性和大地的包容力」；不是與生活分離，只能在地下活動的理念，而是紮根在日常當中的自發性進步和平等運動。而此未來指向，選擇經由允姬的日常經驗來呈現，足可看

11 頁308-331。

12 有關允姬的這個人物角色，在韓國也有不同的解讀，例如，崔元植即認為允姬具有過度的人為性格，因而對允姬的主體性提出質疑。他不認定允姬具有人生的獨自性，因而把她解讀為賢宇的分身，只是一個聽從父親和賢宇等男性他者命令的被想像的主體、被疏離的主體。參考崔元植〈我、我們和世界：統一時代的文學〉，《創作和批評》（2001，春）。

出必須在所謂「日常生活」中尋找未來價值的作家意圖。其實賢宇回憶監獄生活的大部分內容，也都與瑣碎事情的感動、執著和忿怒有關，而這些概都屬於監獄的日常生活。他自己也說過：「如果說被釋放出來之後，還有要做的事情，那就是跟日常生活的搏鬥。」(310)可見作者面對激烈變革運動已然退去的當代，思考應如何定出人生方向時，即認為作為省察和思索的對象，應該是「日常生活」。那是因為「看似不怎麼重要的單純日常生活，才是人的重要事業。」(196)的緣故。

依此脈絡來看，在德國與允姬短暫相愛的李熙洙，以及他和允姬之間的交互作用，也可視為整個敘事中相當重要的組成。如果說，小說所指向，與理念和鬥爭歷史形同對比的是悠悠家園，那麼，允姬所愛、一起過日常生活的李熙洙，也可說是非常重要的人物。以他為代表的綠色思想，也就是反對以人為中心的科學文明和主體論而提出的生命和環境一體的價值觀，恰似允姬所思考的母性世界，以及與日常一體的運動論，可見允姬和熙洙的關係，可相應於與現在有關聯的未來，或與現實有關聯的展望。熙洙的突然死亡，可視為把此可能性透過允姬傳達給賢宇的作者意圖，因為他的死亡，提供允姬再度回到賢宇身邊的契機，而賢宇透過允姬記錄的閱讀，可以回到日常世界和悠悠家園。

如此，《悠悠家園》透過對話結構、交叉敘述和多聲敘述技法，呈現從省思過去到展望未來的指向。其未來透過單方面被中斷的熙洙、提出母性和日常包容力但已往生的允姬，以及「正在回到村莊途中」的吳賢宇等人物角色，可預見其將延續下去。而為了與女兒銀波見面，賢宇出發的這條路，已成為指向未來的第一步。

在敘事結構和敘述方式上，兩篇小說雖然共同採取兩個人物故事交叉呈現的方式，不過與《悠悠家園》的對話結構不同，〈忠孝公園〉中兩個人物馬正濤和林標的故事，公平地各佔據一半篇幅，形成了並列結構，而且各自敘述著不同的歷史經驗，但兩個人物之間無法成立對

話關係。

與《悠悠家園》比較考察為前提，當可發現最大不同的地方，就在〈忠孝公園〉人物之間的關係不甚密切。當然他們並非毫無關聯，馬正濤被封印的過去記憶，主要還是透過林標老人的作用而被喚起；林標老人的敘述中，也出現馬正濤死亡的消息，但如此關係，只能說是生活在同一空間、在同一個公園運動的鄰居所致，在敘事中並未進一步出現他們的交流或影響關係。他們不會虛心坦懷地閒聊各自的過去，或相互交換意見，他們的過去經驗也不會帶給對方任何改變。唯一出現對話場面的第一章中，馬正濤只想得到他所要的答案，但對林標老人的問題，則始終避重就輕，不置可否，也就是說，他們的記憶和經驗無法分享與共有。因此，他們的關係，僅止於林標老人促發馬正濤老人召喚記憶的單向媒介影響而已。

當然，如此發展主要原因還是來自不堪回首的黑暗過去。馬正濤背叛、虐待和殺害同胞的過去，是難以公開的秘密，他的漢奸、特務行為成為交朋友的最大障礙；相對的，林標老人則為了領取補償金，積極召喚在南洋的戰爭記憶，不過這些皇民記憶，始終都沒能在台灣或日本得到起碼的回應。如此，〈忠孝公園〉雖採用並列結構，但人物間的交互作用，幾乎無法呈現，敘事的進行也呈平行排列，人物各自述說屬於自己的歷史經驗。也就是說，來自大陸的馬正濤和台灣人林標，殖民地時期分別在東北和南洋所經歷的戰爭，以及戰後在台灣的经验，並無特別關聯的獨立存在。考慮到敘事起點為戰後過了50年的現在，作家陳映真還是依賴個別記憶召喚歷史，並沒有安排人物之間交換意見的機會，此表示他原本就沒有意圖導出共同的歷史認知，而只想如實呈現同時期不同地方所發生的個別經驗。究其緣由，很可能是想要對一直未能正視殖民歷史的台灣社會，提出檢討並喚起這段歷史的作家意識所致。

另外，〈忠孝公園〉係採取第三人稱觀察者角度，來敘述兩個人物

的個別故事，因此，可以非常清楚地交代人物所經歷事件的始末。不過，人物心理變化的細膩描寫方面，就顯然受到束縛。以馬正濤為例，他經歷了日滿和國府，仗著日本和國府的權勢，欺壓自己的同胞和異議分子，其中的矛盾心理和罪惡感多少應該存在，但在作品裡卻幾乎找不到。

民國的三十一、二年那年月，憲兵隊的警備大卡車在全東北嗚嗚地奔馳，搜捕那些就不知道從哪裡不斷滋生的抗日反滿份子。馬正濤終日在偵訊室裡，看見在他的指揮下，人被滾燙的開水澆爛，被拷打得像是剔了骨頭的一攤子血肉。有人討饒作供，就立刻循供再去抓人進來，敲敲打打，鬼哭神嚎，血肉模糊，但往往到頭來證實只是半真半假的供辭。有些人至死不供，終至嚴刑猝死，往往也不是什麼抗日英烈，而是破產的農民一心要往死裡奔來罷了。但馬正濤卻越來越感覺到，在沉默、遼闊、冰寒的東北大地上，到處潛伏著越來越多「不祥」的意志，幢幢作祟，向他緩慢地包抄而來。(137)

林標心情憂悵。他徐步走過這首善都城的一個完全被摒棄的、晦暗的角落。他看見有幾個人鋪開撿來的大紙箱當床鋪，蜷曲著腰身熟睡。這看起來太像那些半路仆死的俘虜了。林標的卡車就運過那些俘虜的死屍。破舊的皮鞋被活著的人剝下。菲律賓人的屍體張著黑色的、浮腫的腳丫，白種人的腳丫卻顯得特別蒼白，因長途行軍破皮糜爛的傷口滲出血水。菲律賓人的鬍子像山羊鬍子。白人的鬍子卻像蔓藤，密密麻麻地爬在灰黃色、眼窩深陷、鼻子高而峻削的臉上，任熱帶的蒼蠅營營地在屍體上飛來飛去。(186-187)

林標雖是粗鄙的鄉下人，但跟著日軍到處見到了虐殺美軍俘虜和當地居民的場景，作為次等皇軍，其內心應該有所感觸，但這方面的描寫並不明顯。日本戰敗後的迷惘心理，也只是非常概約式的提示而已。¹³〈忠孝公園〉主要採取第三人稱中觀察者限制觀點，而不是全知角度，因此，無法進入人物的內心，只是追著事件的發生經過進行敘述。這種敘述方式，會讓讀者和小說人物之間的審美距離拉遠，讀者不容易知道人物的內心狀態，因而必須發揮各自的想像力，來加以評斷人物所經歷的歷史事件。

此外，由於觀察者觀點的採用，敘述者只能扮演提供事件發生和經過始末的角色，不僅在流露人物的內心活動上受到限制，敘述者也無法直接提出評論或權威性論述，讀者和敘述者之間的審美距離因而被拉開，有關事件的所有價值判斷，也就都落到讀者身上。即使如此，由於〈忠孝公園〉以內部人物類型提供人物親自經歷的故事，不僅現場感十足，也不乏鮮為人知的細節，其敘述傾向於真相的暴露，此帶給讀者充分掌握事件的線索，應可彌補人物內心情報的不足，讓讀者可以憑以作為獨自下判斷的依據。

如上所述，〈忠孝公園〉援用並列結構和限制視角，留給讀者很大的思考空間，在我看來，這應與作家陳映真的寫作意圖有關。2003年陳映真接受郝譽翔訪談時表示：「……台灣卻一直缺乏嚴肅、認真對待自己的精神，也因正為缺乏正視和凝視過去的勇氣……〈忠孝公園〉中我特別處理心靈的負擔——馬正濤和林標都背負著過去的罪疚。而小說家也正是在扮演這樣凝視的角色。」¹⁴可見包括〈忠孝公園〉在內，與此同名的小說集(2001)當中，他企圖要表達的是台灣歷史的真實呈現。來自大陸和台灣的馬正濤和林標各代表構成台灣歷史的人物，作家提出他們的歷史經驗和黑暗記憶，讓讀者知道真實的過去，以便憑

13 參見頁153。

14 〈永遠的薛西弗斯〉，《聯合文學》，2001年7月號，頁26-31。

以深刻地面對自我歷史。

不過，上述〈忠孝公園〉的寫作目的，以及在此目的下採用的敘事結構和敘述方式，正是其與《悠悠家園》的歷史認知產生分歧的主要原因，尤其在未來指向上面，兩篇小說分別呈現不同面貌：《悠悠家園》的對話結構，充分呈現人物的個別故事，同時發揮整合個別人物經驗的效果，提出作者鮮明的歷史認知，在此基礎上，敘述者有效提出未來展望，不僅敘事結構得到完整，也能提供讀者思考的方向；相對而言，〈忠孝公園〉以馬正濤的死亡和林標的失望作為結尾，看不出他們的心理負擔如何找到出口，他們的歷史記憶也無人關心，更沒有提及人物的未來，整體來看，缺乏未來展望的勾勒。

馬正濤以單身度過80年一生，他的故事也集中在過去，生活層面的刻畫非常少；相對來講，林標一家的故事較能體現台灣社會和現實生活，林老人的兒子欣木賣掉田地後到都市創業發展，但受到全球石油危機影響而破產，為此，妻子離開了他的身邊，於是他開始流浪街頭，多年不曾回家，他的女兒月枝從小與爺爺一起生活，後來跟外地男人私奔，經過多年之後，帶著一個日本中年男子出現在爺爺面前。如果將林標一家三代的故事，比喻為台灣的過去—現在—未來的說法成立的話，那麼，兒子欣木不顧父親，在街頭流浪的狀態，正代表台灣目前既失憶失根又沒有方向的社會，而孫女月枝與外地男人們的關係，似乎對無差別接受外來文物，盲目推崇多元的趨勢，有所指涉。因此，林標老人和月枝不斷尋問及呼喚兒子和父親的情節，或許可以如此解釋：台灣社會當前的歷史課題，首先就要找尋過去的歷史記憶，即令它是讓人不願面對的幽暗皇民記憶，也唯有勇敢面對，才有可能真正地認知自我。

四、結語

本文主要是以人物類型和敘述方式的比較，來考察黃皙暎《悠悠家園》和陳映真〈忠孝公園〉呈現歷史認知方式的差異。選此兩部小說作為比較對象，主要是因為兩位作家不僅在台韓兩國都以現實主義小說著稱，他們所關注的民眾、民族等文學議題也相當接近；兩部小說在篇幅上雖有差異，但同樣都以兩個人物的記憶再構歷史，並從現在的時間點，溯回過去的倒敘方式書寫，此外，敘事結構和敘述方式也有類似之處。

《悠悠家園》所考察的韓國 80 年代社會變革運動歷史，可說是韓國當代最為動盪波瀾的一段歷史過程。小說藉著描述推動民主化運動的男女人物間愛情故事，探討 80 年代的歷史實質意義，以及為因應 90 年代以降的新現實，必須尋找新價值的過程。小說裡，採用愛情故事的框架和對話結構，訴說被變革運動所牽累的男女主角，雖然分別處在監獄的「裡面」和「外面」，但他們透過對話和溝通，傳達獨自又整合的歷史認知。具備現實批判能力人物的對話關係，非常適合突顯思考及分析變革運動意義的小說主題，而且人物之間的相互影響關係，也有利於未來展望的提示，營造出完整結構的敘事。此外，第一人稱主角視點的運用，使得人物內面心理的描寫更加豐富，讀者在閱讀之時，對人物的信賴及同情因而滋生，從而容易接受敘事觀點，作家的歷史認知也得以順利彰顯。

相對於此，〈忠孝公園〉以殖民末期的東北滿州和南洋菲律賓為背景，探討殖民下的戰爭經驗。小說中的兩個人物各自透過自己的記憶召喚歷史，不過，兩者之間並未形成對話關係，人物及人物經驗的交流受到阻礙，個別歷史認知只能並列存在。兩個人物均屬內部者類型，參與事件的內部運作或站在旁邊觀看，這在告發歷史真相上相當有利。另外，由於採用第三人稱觀察者視點，敘述者無法透視人物內

面，以及直接對事件做出評論，只能交代事件的推移，因此，人物和讀者、敘述者和讀者之間，產生了一定的審美距離。小說內部所探討的事件，其價值判斷只能留給讀者自行處理，從而作家的歷史認知也就無從藉以彰顯。

作為重視現實，具備強烈歷史意識的作家，黃皙暎和陳映真分別採取上述人物類型和敘述方式，探討兩國重要時期的歷史，應該有其意圖及策略：黃皙暎為了突顯80年代韓國歷史的否定及批判認知，透過《悠悠家園》建構批判性知識分子和歷史的對立，並透過這些正面人物的眼睛，探討社會變革努力的意義，同時也提出了未來價值和方向的思考；而陳映真的〈忠孝公園〉，則藉由被殖民歷史壓迫，甚至協助支配勢力成為皇民的人物，暴露殖民經驗的真相，同時提出台灣社會必須誠實面對歷史、認識過去的訴說。兩篇小說對歷史認知呈現方式的差異，也可以對應到兩國對小說所探討歷史的認知差異：黃皙暎充分肯定80年代社會變革的努力，並且認為必須在此基礎上追求新的價值，以因應當今資本主義當道、高度消費社會的到來；而陳映真則對過去殖民經驗的評價暫作保留，但對台灣社會，則提出必須正視自己歷史的呼籲。如果說，黃皙暎提出必須超越理念對立，回到有家人和日常生活的「家園」，作為新的歷史對決方式；那麼，陳映真則是透過台灣所存在個別歷史經驗的展示，對各具不同背景和歷史經驗的中國人，鼓吹必須建置可以分享及共有歷史記憶的「公園」。

儘管如此，黃皙暎和陳映真如何處理80年代以前的自國歷史並尋找新的方向，不僅是作家個人的問題，且涉及到東亞國家如何結束一個時代，又應該如何開始新時代的問題。因此，兩部小說所呈現的歷史思考，在東亞文學研究領域上是一個值得我們深切討論的課題。

陳映真的第三世界

狂人／瘋子／精神病篇*

陳光興**

Chen Yingzhen's Third World

On Lunatics, Madman, Mental Patient

by Kuan-Hsing CHEN

關鍵字：陳映真、第三世界、精神狀況、狂人、瘋子、精神病

Keywords: Chen Yingzhen, Third World, mental conditions, lunatic, madman, mental illness

收稿日期：2009年11月4日；接受日期：2010年3月21日。

Received: November 4, 2009; in revised form: March 21, 2010.

* 本文於2009年11月在新竹交大舉辦的「陳映真：思想與文學學術會議」中發表。寫作過程得到許多朋友們的支持。感謝鄭鴻生、趙剛、蘇淑芬、蘇淑冠、宋玉雯、鄭聖勳、丁乃非的閱讀與修改建議，特別是賀照田一語點醒夢中人，調整了文章的氣質，也得感謝施淑、孫歌、夏林清、瞿宛文、劉人鵬、黃文倩、黃琪椿、倪文尖、毛尖、羅崗的鼓勵。文章的思考受惠於2007年與2008年分別在清華大學研究所與大學部開設的陳映真的思想與文學相關課程，與同學們的共同閱讀與討論，成為文章書寫的物質基礎，其中許多想法都是她們的，不過是借我的書寫來表達吧，感謝她們！這篇文章是國科計畫「陳映真的第三世界」(NSC 96-2411-H-007-023-)的部分研究成果，於2009年秋天進駐交大人文社會研究中心時完成。最後，也得感謝兩位匿名評審。

** 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: chenhk@mail.nctu.edu.tw

摘要

面對當前的知識困境，在尋找可能的出路時，重新理解、定位與認同第三世界相通的歷史經驗或許是一條有潛力但尚未開展出來的路徑。戰後半個世紀中陳映真的思想與文學對於第三世界主體性的構築與積累，正提供了值得依託的豐富精神資源。以追溯陳映真的第三世界論為起點，本文透過分析他的三篇以發瘋為主題的小說，企圖開始進入戰後的第三世界精神狀態：早期的〈文書〉、中期的〈萬商帝君〉、近期的〈夜霧〉。分析中得到的體會是，陳映真對於第三世界的理解其實根植於他對於自身生存環境的認識、記錄、思考與書寫，因而對於第三世界的連帶與認同是內在的。今天要能夠重新建立第三世界的思想座標，我們必須持續挖掘與辨識極其異質的精神史的軌跡，才能掌握我們自身當下的處境，從而想像未來。

Abstract

To overcome the present crisis of conditions of knowledge, an effort to reconceptualize, position and identify the shared experiences of the Third World is perhaps an intellectual project which is worth undertaking but under explored. In the past half century, Chen Yingzhen's thought and literature, having accumulated a body of work surrounding Third World subjectivity, have become extremely rich intellectual resources for us to study. This essay first traces Chen's discourse on the Third World, and then proceeds to analyze his three novels on the lunatics, the madman, and the mental patient, with a motive to begin to enter the mental conditions in the post War Third World. Engaging with his work as a whole, I come to the conviction that Chen's understanding of the Third World is, after all, grounded in his struggle with, his documentation of, his pondering over, and his writing of the immediate social environment within which he has lived; and therefore, his solidarity and identification with the Third World is an internal or immanent relation. If the attempt to reconstruct the Third World as a main reference system of thought is to be realized, we will need to continue to explore and to mark out the highly heterogeneous trajectories of the history of the mental conditions, so that we can more properly come to terms with the conditions of our present from which to imagine the future.

「是我們有計畫地去研究，譯介第三世界文學的時候了。」

2009年5月，去南京師大開國際心理學會議，因為在醞釀寫作這篇文章，打算開始慢慢重讀一次他所有的文學創作，好在暑期間動筆寫作，也就隨身帶了陳映真的《父親》。由於第一次去南京，想到處看看，所以早到了兩三天。一天，打車去市中心找朋友，跟出租車師傅聊起來，他說自己是南京人，問我哪兒來的，我說台灣，母親是山東人，父親是安徽人，他說安徽哪裡？我說盱眙，聽說80年代被劃入江蘇，他說盱眙很近啊，離南京一個多小時，我心裡一震，是啊，該利用機會去看看，但是馬上就打消了念頭：真到了盱眙要去哪？父親的老家在縣城還是鄉下？家裡還有誰都不知道，怎麼去？《父親》中的〈祖祠〉與〈安溪縣石盤頭：祖鄉紀行〉顯然白讀了，每次讀到就覺得該提起勇氣，認真挖掘父母親家鄉的點點滴滴，才能了解他們一生未了的牽掛，也才能像陳映真那樣把自己跟過去連上關係。離開了南京，我還是沒有鼓足勇氣採取行動開始做些家族研究，父母親早已離世，沒人可問，看來再去南京還是得悵然而歸。但是〈安溪縣石盤頭〉卻陰魂不散地逼問著：別說一百三十三世了，為什麼會連祖宗八代都無法面對？

寫這篇文章在經驗中是最困難的一篇，部分原因正在於近鄉情怯中的逼問。做為陳映真先生的晚輩，跟一般圈子裡的朋友不同，我在年輕時代沒有半點受到他思想的影響，也就從來不覺得他是龐然大物的存在，90年代跟他認識後，雖然對他頗有敬意，但是相處起來也感到格外輕鬆。直到後來開始有意識的走向亞洲與第三世界的路，意圖重新發現貼近我們生存狀況的思想資源的時候，才慢慢察覺他早就上路了，繞過他很多線接不起來。為了補課，也為了準備這次「陳映真：思想與文學學術會議」，2006年秋天和2008年冬天，分別在清華大學的研究所與大學部開了兩次閱讀陳映真文學的課程。結果當然是更為

責怪自己過去捨近求遠，視而不見身邊的寶藏巖。雖然終究沒有成為陳映真的粉絲——這樣是陳先生最不願意的，最近三年卻都浸泡在他的小說世界當中；萬萬沒想到，是在2006年9月初先後兩次在北京見到他，兩次討論這回會議的規劃，等到他病了之後才開始慢慢與他的文學世界相遇，受到莫大的滋潤。

越是閱讀陳映真的文學，越是強烈的感受到：台灣社會1990年代後，在統獨爭議激化的條件下，一般將陳映真理解為台灣本土主張統一的代表性人物，將他視為中國民族主義分子，或是馬克思主義者，這樣的理解沒有錯誤，也跟他作為左統的代表性人物有關，但是站隊式的認識，以「政治的陳映真」高於一切，其實關閉了陳映真思想與文學豐富性與複雜性的討論空間，然而，在我看來要重新激活作為思想資源的陳映真，學術思想與評論界不能重蹈覆轍，繼續忽視他整體思想中具有籠罩性的關鍵面向：第三世界。這是台灣思想界長期以來至為嚴重的問題，戰後的親美反共切掉了身邊的中國，又沒有亞洲與第三世界的中介，美國幾乎成為唯一的參考座標與思想資源，半個世紀以來對台灣整體造成莫大的傷害。重新閱讀陳映真就是重新發現內在於台灣的第三世界想像。

當然，過去重要的評述都會提到陳映真作品中觸及很重要的第三世界普遍的問題，但也都沒有進一步的展開討論¹。台灣文學及思想界相當受到敬重的姚一葦先生，曾經在1988年《陳映真作品集》15卷版的〈總序〉中寫到：陳映真1968年入獄，1975年出獄後，「所描寫的不再是市鎮小知識分子，而是一個屬於第三世界的普遍性問題，當先進資本主義國家的大企業進入到我們的生存空間，帶給我們的影響，無與倫比；不僅是生活改變，而是整個兒的想法、觀念、行為和生存方式的巨變。他企圖揭示掩飾在那美麗外衣內的猙獰本質，大眾傳播媒

1 參見呂正惠(1988b: 209)，詹宏志(1988: 3)，劉紹銘(1988: 40)，黎湘萍(2003: xxii)。

體的麻木與無知，以及如何在被侮辱、被欺騙、被傷害之後的覺醒」（1988：15）。東京一橋大學的松永正義教授指出陳映真的基本主張：「對於現代主義的批判與對現實的重視；站在反帝反封建的第三世界文學這個立場的中國近代文學的傳承；相對於台灣民族主義之中國立場主張；以階級分析為基礎的社會批判等等」（1988：234）。以上類似的評述都已注意到了陳氏的第三世界關切及立場，在此基礎上，本文企圖深化既有的討論，並且進一步提出：透過「第三世界」的視角，陳映真的思想才能夠被更完整的掌握與揭示。正如他對於美國化的質疑，不能夠被化約到中國民族主義的情緒反應上，或只是以馬克思主義對美國資本主義進行批判，他的民族主義不是關閉的，他的馬克思主義是聚焦的，二者都指向第三世界的國際主義。

從現有的文獻上來看，陳映真自己對於第三世界直接的討論是到了1970年代末期陸續展開，但是他最早期的文學創作中就散發出濃濃的第三世界色彩，從他1959年發表的第一篇小說創作〈麵攤〉起，〈我的弟弟康雄〉、〈家〉、〈鄉村的教師〉、〈故鄉〉、〈死者〉、〈祖父和傘〉，乃至於讓讀者感動落淚的〈將軍族〉，都是對於歷經殖民、戰亂、家破人亡的下層人物窮苦生命的描寫，發出了深深的人道主義關懷。然而，陳氏早期的第三世界不僅僅表現在作家對於蒼生的記錄、同情與憐憫，也展現了思想上尖銳的批判立場。1967年，陳映真在《文學季刊》上發表了〈唐倩的喜劇〉這篇短篇小說。從現在的時空來看，與其說是辛辣的諷刺小說，陳映真其實是洞察、記錄與反思了60年代的「知識狀況」²。他透過主人翁唐倩這個具有能動性的女小說家與她五個男人的關係，記錄了台灣知識界在1960年代追逐西方思潮、崇美的生活世界。詩人于舟因為無法趕上知識時尚，由胖子老莫的存在主義所取代，羅大頭的邏輯實證論雖然戰勝了老莫卻又悲劇性的自殺了；後

2 過去50年台灣知識界沒有對陳映真的批判提出回應，改變跟著美國走的路線，是思想界中人都該感到汗顏。

來，唐倩選擇了跟著留美工科學人喬治·H. D. 周離開台灣，結果赴美後再嫁給了任職軍火公司的物理博士。於是，台北「這小小的讀書界，也就寥落得不堪，乏善可陳」，更慘的是，還有人被「指斥為奸細，為萬惡不赦的共產黨」(2001g：156)。如果美國化成為強大的主導性力量，那麼陳映真能夠洞悉美國化效應的思想資源是什麼？他到底是站在什麼樣的立足點來揭示美國化所造成的問題？文中，作家透過胖子老莫對於60年代越戰的看法，側面表達了作者第三世界認同的立場：老莫認為那些「黑衫的小怪物們」(打游擊的越共)，不是「羅素說的什麼世界上最英勇的人民，而是進步、現代化、民主和自由的反動；是亞洲人民的恥辱；是落後地區向前發展的時候，因適應不良而產生的病態！」(2001g：130)；站在老莫對立面的作家，顯然有完全不同的看法，能夠對風尚的存在主義、邏輯實證論、右翼自由民主世界觀，保持距離的進行批判，反應的是60年代的陳映真已經有了第三世界認同的底蘊，甚至是立足點，只是這個語彙尚未成為他思想上的關鍵詞。因為沒有文字記錄可以佐證，所以只能臆測這個時期的陳映真如果有初期的第三世界意識，很可能來自於風起雲湧的殖民地獨立建國運動，乃至受到1950年代毛澤東、周恩來第三世界論的感召。

除了外在的思想資源，或許可以用另外一種方式來理解：陳映真本身從早期開始就已經形成了濃厚的主體意識，這樣的主體意識在不同層次操作，表現在對具體事件的反應上，放在國際世界的範圍內，就體現出第三世界的立論。〈唐倩的喜劇〉是以文學形式來出場，而他的評論文字中也承載了具有一樣力道的主體姿態，1967年在《文季》發表的〈流放者之歌：於梨華女士歡迎會上的隨想〉可見端倪，當於女士議論作家在美國有如何豐厚的物質條件專心創作時，陳映真所表達的不是羨慕而是對華裔作家遠離鄉土的集體迷失感到悲戚，他反過頭來對台灣作家自我期許，要誠實與堅定的去寫出民族的脈動。

70年代後半起陳映真開始直接地使用「第三世界」進行公開的評論³，到了1980年代第三世界逐漸成為思考問題的重要字眼。陳氏2000年回憶自己最早提到第三世界是在1976年〈「鄉土文學」的盲點〉一文，當時他透過日文閱讀到韓國思想界有關民眾文學與民族文學的論爭，論戰中所參照的正是亞、非、拉的第三世界反帝與民族獨立經驗，所以他使用了這個視角來討論台灣新文學的性質(2005：4)⁴。他最為有系統的開始闡述第三世界觀，是在1983年首度離開台灣，在訪問美國的三個月期間不僅收集了更多的資料，也開始直接接觸到來自第三世界的作家，返台後他以報告思考問題心得的方式，用〈中國文學和第三世界文學的比較〉為講題，做了一場公開演講，而後整理發表於《文季》⁵。

與一般人不同，陳映真的美國行不是向資本主義的天堂朝聖，反而是讓他終於逮到機會饑渴地尋求台灣當時封閉狀況中難以取得的第三世界思想資源。在三個月期間，他除了直接面對來自第三世界的作家⁶，也開始接觸了第三世界的文學與電影，他自認為雖然時間短，看到的極為有限，但是整體而言第三世界地區文藝創作的成就「已足驚人」：「所謂第三世界國家，在國難深重、社會破產、民窮財盡的處境中，卻在文學、電影、思想和宗教上，都呈現出蓬勃的發展……這些文學和電影，不但在主題上是強而有力的；是充滿著對於人的深刻信念的，而且藝術表現的技巧上，因為技巧結合了對於人的高度理念，

3 例如，1978年〈在民族文學的旗幟下團結起來〉(1988a：42)，1979年〈斷交後的隨想〉(1988c：23)。在我個人的閱讀中，這似乎是在文字書寫上直接使用第三世界一詞。

4 〈「鄉土文學」的盲點〉一文出版於1977年6月《台灣文藝》，該文並沒有直接引用第三世界一詞，是以反帝、反封建為基調。讀陳氏對葉石濤的這篇批評，可以聞到此時統獨問題透過文學史的討論正在醞釀，那時他還極力以同情與尊敬的方式在理解對手。

5 參見陳映真(1988d：76-96)。

6 在愛荷華訪問期間，陳映真對菲律賓作家阿奎拉(Reuel Molina Aguilla)進行了訪談，訪談稿在1984年發表。陳氏後來的回憶，參見他的〈對我而言的「第三世界」〉一文(陳映真，2005)。從今天來看，1982年那次訪美，對陳個人而言是重要的轉折，第三世界從精神上的嚮往，變成是實質的接觸，碰到了第三世界的真實面，對於他日後的思想與文學創作產生重要的烙印。

是動人的，傑出的甚至是堪稱偉大的，很深刻地觸動了我們的反省和思考。」(1988d：76)。顯然，通過他過去對於台灣社會的理解為基礎，現在外在的第三世界共通經驗已經慢慢的進入了陳氏內在的靈魂。在演說中，他首先對台灣與第三世界國家進行比較，認為相對於資本主義先進國，台灣跟其他第三世界國家一樣，在資金、技術、市場、文化上都處於被支配的位置，所浮現的效果是：「第三世界人民失去民族自信心，依強者的眼光解釋世界知識，對自己的社會、歷史、政治生產鄙視怨毒等精神上的毒害。」(1988d：82)。在結合宏觀的政經分析與深刻自省的基礎上，他進行了文學狀況的比較，發現第三世界的文學創作至今都必須面對最為根本的矛盾與張力：語言問題，一方面要以民眾語言(白話文)取代難懂的貴族語言，另一方面要以民族本身的語言取代殖民的外來語言；一方面要控訴殖民體制的壓迫，另一方面要反省與批判國人的無知與落後。提出這些吃力不討好的多重戰線，是頭腦清醒的知識分子重建民族主體性時，所面臨的共同挑戰。陳氏在這裡顯示的認識，或許是70年代閱讀韓國(以白樂晴為代表的)民族文學論會產生巨大共鳴的基礎，到了80年代後期又親身訪問了南韓，心中激動難以言表，但是這是後話了⁷。

回頭來看，陳映真並沒有美化第三世界的狀況，反倒是暴露其中的真實問題：「從文學上看，其他第三世界國家因為殖民歷史長(有的長達二、三百年！)，在殖民地知識分子和文學家中，養成了一批慣於使用殖民者語言去思考和寫作的人。他們的作品，與其是訴諸本國同胞，不如是一貫訴諸於西歐、殖民母國的評論家和出版家，而形成與本國風土斷絕的殖民地文學。印度的詩聖『泰戈爾』，就是其中最著名的例子。而這種向『殖民母國』、『文明』的文學看的風尚，不但加強了對自己民族文學的自卑感、間接地壓抑了以民族語言寫成的民族文學

7 參見陳光興(2009)。

的發展。」(1988d: 85)。陳映真歸納了第三世界殖民時期的普遍現象後指出，二次戰後，殖民地紛紛獨立，並不表示主體性的回復，西方現代主義思潮，透過美國霸權的崛起，成為第三世界在文學與藝術創作上所仿效的對象。這樣的狀況到了1960年代末期全球反戰運動開始，發生了轉機，表現在台灣的70年代初期的保釣運動，一直延伸到1977年的鄉土文學論戰，都是從批判帝國主義、西化，從而提出回歸民族、回歸鄉土的命題。陳簡要地鋪陳了印度、菲律賓、非洲及拉美經驗，比較了西化派與鄉土派的差異。但是，極為關鍵的是，他認為台灣文學(中國文學)與第三世界文學的最大差異在於台灣雖受日本殖民，但是時間相對短淺，中文的語言及文字傳統深厚，沒有遭到嚴重的破壞。他感慨地說：「作為文學的重要基礎的傳統文化和民族語言，在其他第三世界各國中，因新舊殖民主義的摧殘的悲慘狀況，沒有和第三世界作家談起，是無法想像的。我因此深切知道中國完整的文化和語言系統，是多麼值得珍視和寶貴，而愈益決心重新向自己的文化、文學和語言傳統去學習，以善用這可貴的文學資源。」(1988d: 90)。這段話說得是相當語重心長，沒有與中文地區以外的作家及作品接觸，就沒有契機認識到自身文化的可貴，然而在充分認知中文沒有中斷的優勢同時，陳並沒有因而驕傲，話鋒一轉，以其他第三世界文學的實踐為基準，開始批判台灣文學的虛無、貧乏與去政治性。

陳映真在演講的結論中，很尖銳地批判了70年代末期逐漸在台灣文學討論中浮現的分離意識，同時更是積極地呼籲：「現在已經是我們有計畫地去研究，譯介第三世界文學的時候了。」(1988d: 93)，藉此打破歐洲中心主義的世界觀，透過認識亞洲、非洲及拉美的文學，重新挖掘屬於我們自己過去一直被貶抑的民族文學。

陳映真1983年的這篇文章，展現了他第三世界的基本思維。回首來看，他當時提出以第三世界為參照的呼籲顯然沒有受到廣泛的回應，相對於南韓，第三世界沒有成為台灣知識史上思想運動的資源。

但是對陳而言，他只能透過自己的方式繼續朝這個方向來耕耘。由於相信：「第三世界的知識分子應該回到人民中去，成為他們的一員」（1988g：5），陳映真1985年創辦了《人間》雜誌，試圖把第三世界及第三世界的視野帶入台灣社會，除了大量引進第三世界的資訊與視角外，我個人認為其中最具體的表現是在1989年，他到韓國採訪，作成了兩期的韓國民主運動專號⁸。1990年代，他更進一步積極參與組織了「東亞冷戰與國家恐怖主義學術研討會」，這個會議結合了韓國、日本、琉球、台灣等地的左翼分子，這些都是他的第三世界的具體實踐，以行動推進他自己在能力範圍內能落實的理念⁹。

2005年，應*Inter-Asia Cultural Studies: Movements*刊物的邀請，為該刊「第三世界主義與萬隆會議」專號的製作撰文，陳映真以〈對我而言的「第三世界」〉為題，總結性地討論了他的第三世界觀¹⁰。他自己回憶是在1976年，在台灣首次提出第三世界的語彙，主張要「參照在殖民地、半殖民地、新殖民地處境中，尚在為民眾（＝民族構成分子）的解放，國家的獨立而鬥爭的亞、非、拉世界，即『第三世界』及其文學的鬥爭問題」（2005：4）。到了1978年，海外的保釣運動也出現了第三世界的概念。於是透過閱讀，他認識到第三世界不同的認定方式，其一是西方人從生產方式來區分，將資本主義發達國家視為第一世界，社會主義國家為第二世界，經濟不發達地區為第三世界。同樣出自西方的第二種劃分，將自由經濟國視為第一世界，中央計畫經濟的社會主義國家視為第二世界，自由市場不發達的地區是第三世界。他最後提及毛澤東的看法，以美蘇強權為第一世界，工業發達國為第二世界，

8 參見《人間》雜誌44期〈陳映真現地報告：激盪中地韓國民主化運動〉專輯，45期〈韓國錐子〉專輯，1989。有關陳映真《人間》時期最為重要的討論，參見王安憶（2009）。

9 有關「東亞冷戰與國家恐怖主義學術研討會」，我個人的資料不足，期待其他朋友有深入討論，這是陳映真深入參與的東亞連帶運動。

10 參見陳映真（2005），英文版出版於*Inter-Asia Cultural Studies*，2005。

其他是第三世界，也就是毛是以戰略思維把第三世界定位為反抗美蘇霸權的力量。

陳映真緊接著指出，他對第三世界的體會不是來自理論的閱讀，而是親身接觸第三世界的感性經驗，起點就是1983年訪美參加愛荷華大學的國際作家工作坊。在那兒，他不但認識了讓他心情激動來自祖國大陸的作家茹志鵬、吳祖光、王安憶¹¹，遇見了對話中讓他內心吶喊的南非女作家，碰到了崇拜毛主席的菲律賓作家阿奎拉，以及必須藉由啤酒與國際歌才能和解相擁的東歐作家們——陳映真如今這樣的陳述：「一直到今天那個愛荷華的下午情景歷歷在目，但卻一直沒能理清清楚那歌、那擁抱的意義。太複雜了吧？為了一個過去的革命？為了共有過的信仰？為了被喚醒的、對於紅旗和國際主義的鄉愁？」（2005：8）

陳映真記憶中的第二個場景，是1991年參加日本左派民間團體組織的會議。他發現會議的最後一天，大會的共同宣言以右派語言譴責了中共對於1989年天安門事件的處理，他在萬分猶豫中發言，建議起草小組不要以世界資產階級的語言，而是以亞洲左派自己的語言來分析六四。原本他期待有憤怒的回應，但是卻傳來零星的掌聲，會後更有些與會者來向他握手，表達支持。陳的心情是這樣的：「中國應該不會忘了，在窮困的第三世界，她還有不少的真心朋友吧！」（2005：10）——我個人也期待陳映真的話會是大陸的朋友們心中的信念，但是越是接觸越是懷疑，大陸的批判圈似乎眼中慢慢只有自己和敵手（美國），早已忘記了朋友的存在。

理論的第三世界，情感的第三世界，陳映真的第三世界跟韓國思想家白樂晴的第三世界一樣，都不僅是精神的寄託，也是打開在地民族主義封閉性的外在認同指向，他們的國際主義是以反帝為前提的民族主義的延伸¹²。這是我個人認為重讀陳映真的時代意義之所在。

11 那次聚會不僅對陳映真意義深長，對當時的年輕作家王安憶更是有長遠的影響。參見王安憶（2004）。

12 詳見陳光興（2008）。

陳映真的第三世界視野，除了情感之外，是建築在認識論的前提上。在〈現代主義底再開發：演出「等待果陀」底隨想〉這篇文章中，他說明了何以西方現代主義形式在台灣缺乏了客觀存在的條件：「土壤貧瘠，又偏偏要學習別人種一些不適於這個土壤的東西，長的當然也是一片焦黃，而且斑斑蟲蝕的了」，更為關鍵的是「缺乏與它西方母體之間的臍帶聯繫」(1988b：5)。這裡的認識論意涵是：不同的地區有其自身的土壤，藝術、文學與思想必須找到適於自身的母體的內容與形式，否則直接的移植無法與母體身上的臍帶相連，會喪失養分，不能持續的開花結果。在範疇上，與西方的土壤與母體相對的就是第三世界，更為精準地說，在陳映真的認識中，第三世界直接指稱的就是在世界史中具有共同被殖民經驗的地區：亞洲、非洲、拉丁美洲。但是關鍵的問題在於歷史本體的差異被轉化成規範性的評價，在前面提及的〈中國文學與第三世界文學之比較〉一文中，陳映真指出：「長期以來，在第三世界，存在著兩個標準。一個是西方的標準，一個是自己民族的標準。用前一個標準看，第三世界是落後的，沒有文明、沒有藝術、沒有哲學也沒有文學的。用後一個標準，可以發現每一個『落後』民族自身，儼然存在著豐富、絢爛而又優美動人的文學、藝術和文化。」(1988d：92)。換句話說，在一個層次上，他企圖說第三世界的文化思想界應該從自身的處境為立足點，從在地的土壤與母體來看待自身的文化生產；在另一個層次上，他暗示著第三世界不同民族的共通性，不應該被關閉起來看待，應該更為積極的相互參照。

「他的小說將會永遠留存在這個世界！」

「理論的思維令人疲乏。事實上我對『第三世界』的難忘的體會，不是理論讀出來的，而是源自幾次具體的感性經驗」(2005：5)，陳映真如是說。同樣地，論述也只是皮面，無法像文學那樣去承載難以再現的

生命經驗，他對於第三世界理解最為直接的資源與基礎，其實就是他自己的生存環境，體現在他創作的小說當中，貫穿了他早期、中期與近期的文學作品。姚一葦先生在1987年曾經做出這樣的評價與預言：

在我看來他所寫的其他文字和他的小說，事實上是一體的兩面，所不同的只是表現的形式。小說是內蘊的，含蓄的，潛移默化的，是屬於藝術的形式；而其他的文字是說理的、明示的，訴之於吾人思考的邏輯的形式；因此理論是他小說的延伸，小說是他理論的變形。因為陳映真正是這樣一位真誠的作家；他是入世的，為人生而藝術的。只有在他對現實有所感、有所思、有所作為時，才發而為文；他可以採取小說的形式，也可以採取其他的形式。即使如此，但是就我所了解的陳映真言，我仍然堅持我的看法，他是一位真正的藝術家。因為上天賦與他一顆心靈，使他善感，能體會別人難以體會的；上天又賦與他一雙眼睛，能夠透視事物的內在，見人之所未見；上天賦予他一枝筆，揮灑自如，化腐朽為神奇。因此我敢於預言，當時代變遷，他的其他的文字有可能漸漸為人遺忘，但是他的小說將會永遠留存在這個世界！這就是藝術奇妙的地方。（姚一葦，1988：17）

每次讀到這段文字，都讓人覺得對陳映真的評論很難超越姚老師如此精準的看法，二十餘年後，這段預言更是讓人信服。跟我同輩的同志趙剛這麼說：「陳映真的最深刻的思想往往是蘊藏在他的小說創作……他的小說所處理的問題往往不見得是論文、隨筆與評論所能夠深入處理的……他的小說往往較其他文體展現了更大的複雜張力、曖昧難決、自我懷疑，以及深度提問。」（趙剛，2009：1）是的，陳映真50年來的小說創作留下了豐富的資產，承載了具有時代性的思想與精神，因為他書寫的特性在於貼近於當時的時空背景與當下的社會脈

動，而他的政治敏銳度讓他所處理的主題雖然往往超前，卻又涵蓋了政治社會的核心矛盾，因此整體而言，他的作品的廣度與厚度，足以讓我們將他的創作串連起來，提供回顧、把握、分析半個世紀台灣在大歷史中的變動、進入台灣戰後社會、文化、精神史的最佳平台。因此，從思想的層面來看，他的小說創作本身就是第三世界的寫照，大膽地說，陳映真思想與文學最大的貢獻就是對於二次戰後第三世界精神狀況的揣摩、描寫、建構、解析、反思、批判、心痛、寄望與幻滅後面的持續堅持。這樣的聲稱顯然流於抽象的概括，還是得從不同的問題意識，透過特定主題，對文本進行閱讀才能充分體現；當然，這樣的工作不是一篇論文可以獨立完成的，這篇文章只是起點，初步嘗試，也期待學術思想界的同仁可以繼續一起努力。

在上述的前提下，本篇文章的分析焦點環繞在狂人、瘋子或是精神病狀態的主題，所選擇感興趣的文本因此也是極為突出、受到注意的幾篇小說。不同的讀者，因為經歷不同，體會不同，或許會在特定的小說中找到共振；選擇精神病作為進入陳映真的第三世界的路徑不是偶然的，在筆者的家族中，母親晚年罹患精神分裂，父親晚年有躁鬱症，兄長因為精神疾病被工作單位解聘失業，我本人過去20年間也一直為上上下下的精神變化所困，長期在學習如何與失控的狀況共存，對於精神病(院)有切膚之痛的理解，當然也能充分體會社會賦予瘋子污名的暴力，因而，文中難免會調動過去的經驗來理解陳映真筆下的精神世界。更積極的說，這篇搏感情的文章是藉著「陳映真」提起勇氣去面對、分析、解釋自身與家族在歷史中的「病源」。

陳映真對「狂人」長期的書寫與關注，當然是承續了開創中國現代小說史的〈狂人日記〉的傳統，但或許是因寫作時間與魯迅相距50年，其間文學界積累了更多對於精神病貼身的理解，陳的作品讀來較魯更為深刻的進入主體的內在世界¹³。以下的分析選擇了陳映真三個時期與

13 依據筆者長期與「精神病」周旋的經驗來看陳氏深入瘋狂主體的深厚能力，筆者猜測

發瘋主題相關的小說：早期的〈文書〉、中期的〈萬商帝君〉、近期的〈夜霧〉，試圖透過閱讀來闡釋陳映真透過小說所體現的第三世界。可以這麼說，本文的動力之一在於說明：精神病是第三世界的生存常態，不是變態。我想說的是：第三世界的物質條件相對薄弱，但是戰亂、社會機制（如人們賴以棲身的家庭）殘破、經濟快速壓縮發展等等，許多人處於流離失所的高度擠壓狀態中，精神狀況出問題是經常性的，只是程度不同。我猜想今天處於巨變的中國大陸，精神出狀況的人口該是遠遠超過社會主義時期，但是醫療體系不完善、物資缺乏、家庭解組，整個社會不就是某種瘋狂狀態嗎？問題是我們要不要真心面對、理解這個龐大的社會禁忌？

讓我把話說的更清楚點，以免不必要的誤解。首先，過去對於第三世界的理解基本上停留在政治、經濟的結構性分析，並不進入第三世界的精神面，如何開始理解第三世界精神狀況是本文的根本動力。再來，「第三世界就只是瘋子的世界」不是本文的論點，精神病或是發瘋不能夠與第三世界劃等號，只是一個關鍵的剖面；如果陳映真全部的小說創作構成他對於第三世界理解的整體，提供我們理解更為寬廣的第三世界精神狀況的鑰匙，那麼瘋子只是一個表現的主題與形式。以「狂人／瘋子／精神病篇」為本文的副標題，就是期待其他的篇章在第三世界的大傘下繼續被開發出來，如死亡、分斷、性、左翼、宗教等主題，逐步去展開、覆蓋陳映真的第三世界。趙剛的文章〈青年陳映真〉便分享了與本文同樣方向的努力，在不同層次操作。

「生命原來便是這樣地糾纏不開的羈絆呀！」：安某瘋狂殺妻

陳映真 1960 年開始創作至 1968 年入獄，可以視為他早期的文學生

產期間。這個時期的台灣社會可說是逐步走出50年代白色恐怖陰影，全球冷戰結構已經穩固，兩岸分治已然形成，親美反共的意識形態架構規範了社會整體的走向，在威權統治的前提下，民間被迫以擱置政治民主訴求、全心投入經濟發展的方式向前邁進，簡單的說，這是個重新啟動的年代，因此，文化上可以說是生氣蓬勃¹⁴。相對於時代重現些許亮光的氛圍，陳映真是帶著50年代所經歷的林林總總的憂鬱境遇與感傷進入60年代¹⁵，或許正是前一時期養成的多愁善感讓他能夠與這個正在形成的新社會主流感覺結構之間，保持了一定的批判距離，他的孤獨與徬徨讓他能夠以濃烈的、後來他大力批判的所謂現代主義的筆觸／文風，在自我抒發中刻劃著60年代的社會。

從陳映真早期的小說開始，瘋子與精神病就一直是他書寫的主題，1961年的〈蘋果樹〉該是第一篇¹⁶，文中作家同情地刻劃著房東廖生財的文靜的、輕度精神病的妻子，與處於半瘋狀態的青年畫家林武治的一段戀情，相當細膩的、動情的描寫著她的生活世界，是那樣的「迴然于吾人」(2001d: 142)¹⁷，似乎牽引著作家，想要繼續走進那個難以進入的精神病世界。於是，經過不到兩年的準備，1963年他發表了第一篇「精神病書寫」——〈文書〉，直接觸碰精神病的問題；同時這或許是陳映真最早直接處理「外省人」流離失所，帶著過去揮之不去的

14 參見鄭鴻生〈陳映真與六十年代〉，2009。

15 陳映真(2001)在〈後街〉一文中，對他的50年代有部分陳述，從他的境遇中可以體會到早熟的青年陳映真，包括過繼為養子，情感至深的雙胞胎哥哥早逝，親愛的鄰居姊姊被情治人員帶走，走過政治監獄外的高牆等等。

16 在此之前，1961年1月於《筆匯》發表的〈貓牠們的祖母〉中簡短的提及，祖母思念關在病院中的兒子青兒，在父親死於荒島監獄後，叔父吞了家產，讓他沒法去日本學畫，又被下了咒藥，發了瘋成了廢人，十幾年來，衣衫襤褸，整天自言自語(2001b: 87)；同年6月，在同刊發表的〈加略人猶大的故事〉也是一筆帶過，猶大是如何在安逸頹廢的日子中，慢慢染上憂鬱症(2001c: 114)。

17 以下牽涉到陳映真的文學文本，均以2001年洪範出版社出版的《陳映真小說集》為依據。

歷史經驗的沈重壓力，終究精神崩潰的小說¹⁸。〈文書〉由兩個部分構成，開頭是公文文書形式的報告，簡單的分點說明案情，而後由自白書構成小說的主體。根據巡佐周某的報告書，當事人安某少年從軍報效國家，大陸來台退休後經營紗廠，娶妻楊氏後生活美滿，而且為人謹慎膽小，不應該會犯下殺妻罪，經過追查，該是因為過度忙碌，導致精神異常，有精神病院診斷為證明。於是附件安某的自白書，對讀者而言就成為解開他何以瘋狂殺妻唯一的線索。案發後，安某錄口供時，時而清醒時而發病，常常語無倫次，於是周巡佐讓他服下大量鎮定藥物，花了三個日夜寫完了自白書，經過幾番「拼排刪修」，最後呈給上級銷案，也就是讀者閱讀的版本。周警官上報的意見是：「疑犯自少頗工於文藝，唯其中仍多荒謬妄誕之陳述，語多鬼魂神祕，又足見其精神異常之狀況也，雖不足採信，或不無參考之價值焉。」(2001e：159)。這篇「精神病書寫」確實展現了作家的功力，自白書在時間軸上不斷跳躍，思緒上自由聯想處甚多，但細心的讀者來回對照，能拼貼出來龍去脈，可以說是作家早期一次成功的實驗，爾後成為他的寫作風格之一。

自白書共分三段，依照時間的順序進行，貫穿三段主要故事的是那隻雙眼翠綠的鼠色的貓，每每在死亡事件發生時就會出現，似要吞噬安某的靈魂。第一個場景大約是在1920、30年代的中國北方。安某的祖父安師長是軍閥手下立有戰功但是魚肉鄉民的狠角色。那年初雪天，在家院的柴房中，下人馮斡嫂因為被師長的次子(安某的二叔)糟蹋，上吊身亡；就是在這個陰暗的房裡，馮斡嫂的身軀在空中搖晃時，鼠色貓第一次凝視著伏在地上精神受到驚嚇的少年安某：「在那個

18 陳映真對「外省人」，從早期到後期的作品，一直都呈現了高度的關懷與同情。最早提及外省人的小說，該是1961年發表的〈貓牠們的祖母〉中，搶走了祖母孫女子娟的外省軍人張毅。最早成為小說主人翁的該是1961年〈那麼衰老的眼淚〉中的康先生及其子青兒，與本省下女阿金的愛情悲劇。

相持的片刻裡，牠使用那桃紅的、微濕的鼻子嗅著我。大約便從那時起，這鼠色的貓便噬住我的靈魂了。牠嗅去了我的靈魂了。」(2001e：164)。這隻讓人又恐怖又迷惑的綠貓當然不會無緣無故跟上年幼無知又無害的安某，這一切似乎又與他祖父安師長的殘暴有著什麼關連，安師長強收糧稅，莊民已經被之前的軍閥扒過一次皮，沒有能力再繳，所以只能逃走，卻在逃亡的路途上全被殺光，「那條路臭了好多月，都沒有人通行」(2001e：164)。作家筆下的戰亂，點點滴滴的勾勒出時代的背景與接下來會慢慢清楚的歷史糾葛，在那個混亂失序的時代裡人命不值錢，馮炳嫂、整村村民就是這樣命喪黃泉，肇事者表面沒事，卻也債留後代，安某只能承接。這點很關鍵，請讀者在往下的閱讀中放在心上。

抗日戰爭期間，家道中落，安某沒有別的出路，於是違背了家庭的意願，輪迴似的又投軍了，來到了寒冷的塞北。本來以為可以隱姓埋名，卻被直屬排長湖南人關胖子發現他的出身，原來胖子吃過安師長部屬的大虧，左胸部被割去一塊肉下酒，現在終於得到報復機會，讓他受盡凌辱，「我便彷彿成了一個受賣身契束縛著的古奴隸，生活在毒惡的鞭笞之中。但在另一方面，我的如火的怨毒在與日俱增地成長著，一層層地在我的心魂之底層沈澱著、堆積著」(2001e：169)。軍隊上下關係本來就森嚴，長官要整部屬很容易，碰上關胖子的復仇意識，安某的痛苦日子可想而知，在平時下屬只能忍氣吞聲，壓抑心底的怨恨，雖然恨意不斷長大。戰時不同，機會終於來了，日軍夜襲，槍聲四起，胖子帶頭向前跳起衝鋒，「那時我舉著槍一發一發地放著。胖子跳躍著，便在我的射程裡，踉蹌著栽下一身肥膘」(2001e：166)。關胖子就這樣死在安某槍下。從戰場回到軍營，他進入胖子的房間，第二次見到了那隻鼠色的貓，兩造對視，「我在那悲楚的、哀憐的、鬼綠色的眼光裡恐怖起來」(2001e：170)，與幼時的那次相遇不同，安某冷入骨髓的恐怖不再無辜，胖子就算不該欺人太甚，安某更不該至人

於死地，連判官鼠貓都替胖子喊冤，深感悲哀與憐憫。為了確定關胖子已經死了，安某帶了一個小兵清掃戰場，小兵執行命令，補了一槍。安某看到胖子時，除了身上有一排敵人的子彈，同時，右胸口有一個彈口，「很是燦爛地開著血和肉的花朵」(2001e：170)，此時，遠處又聽到貓嚎之聲，好像在跟安某喊話：你過頭了！兵荒馬亂之際，兩軍對陣衝鋒殺敵，槍口一致對外，作家讓我們看到的卻是戰場的「後街」：對日抗戰也正是有怨報怨的好時機，關胖子要報安師長的仇，而安某要報的是遭關胖子凌虐之辱，而這些又是動盪時代內憂外患的產物，人的生命是完全不被尊重的。而冤冤相報會是沒完沒了，民族內部的仇恨會比外部來得更為直接，更為傷痛，也更難從身體記憶中消散，只是安某絕對不會想到，最後帶著胖子的肥膘來找他算老帳的，還是那隻一路從大陸跟來隨時窺視著他的綠眼貓。

來台不久，退役後，靠著關係在紗廠任職，身心的需要讓他主動勾引了貌美的女工楊珠美，此刻正逢台灣經濟起飛、都市化的過程，生意做得不錯的安某，於是風風光光包了五輛車，去南部農村迎娶珠美為妻，婚後幸福美滿。但是事與願違，鼠貓又出現了，情節複雜：安某試圖抹去的記憶又在無意中被喚起，很可能珠美年幼時的小哥，多年前在監禁中被槍決，而負責執行的正是安某本人！小哥長相幼稚清純，不是惡人像，所以安某當時行刑的印象很深，這段描寫極為細膩，是典型陳式處理死亡的冷酷有情：

時間一到，我上去替他蒙著眼。蒙好了，他卻忽然說：

「不要，不要這布啦，請挪開，請——……」

我於是取下了布。他羞澀如處子一般地微笑了一下。他站定了位子。有些死囚開始嘶喊著口號，但是他只是那樣沈默地，如處子一般地站立著。我按著號令舉起了槍。我在準星尖上看見他很匆促地看了我一眼，便微斜著臉去看遠處的沙灘。我又按口令扣動

了扳機，他便那樣簡潔地應聲而倒，好像斷了線的傀儡；好像從來就不曾有過生命的土塊那樣地向前崩落。他只是那樣不沈重地仆倒下來罷了。連最小的掙扎都沒有過的。(2001e：175)

與常人不同的是，這個年輕的小哥有一種不畏死亡的魅力，替他摘下眼罩居然是以羞怯的笑容相對，面對著槍手舉槍還對他看了一眼(記住了劊子手的模樣，等待日後相遇？)。雖然小哥何以入獄、死罪罪名為何，文中沒有提供線索，只知道他是少數獄中的人犯中能夠說一口清晰的國語(2001e：175)，一種合理的歷史解讀方式是：作者描寫的正是50年代的白色恐怖，小哥是有大陸經驗的左傾「思想犯」，而在1963年寫作時還沒有政治空間能夠明說，只能透過極為細膩的筆法營造死亡過程中暢快的氛圍，以美學偷渡思想禁忌：犯人處之泰然，眼睛看著遠處，似乎期待著死後的未來，對於自己的行刑沒有一絲的悔恨，特別是倒地的剎那是那樣的自在，或許是年輕而沒有包袱的那種從容，沒有哭泣，也沒有重於泰山的大義，但是作為讀者的你我知事情沒了。

如處子般清純的小哥，就是這樣安然離去的。行刑後(再次殺人的)安某非常不安，於是請求退職了，如今卻在珠美的陳述中，無論是否真是她的小哥，安某被迫重新回到、面對已經淡忘的記憶，是的，「生命原來便是這樣地糾纏不開的羈絆呀！」(2001e：176)。而小哥死前的那天，鼠貓就來到了珠美南部的家，作為不祥之物，家人居然都喜愛它，於是就被收留了。幾年後，就跟魯迅〈傷逝〉裡的那隻狗阿隨在子君死後回來找涓生一樣(魯迅，2004：155)，鼠貓千里跋涉(翻山越嶺，居然能夠從安某老家跟到塞北，輾轉來台)，現在從南部自己跑來找她(他)，使得珠美興奮不已(安某能不驚惶失色？)。

該來的總是會來。四月雨季裡，安某提前下班回家，珠美正在午睡，居然看到美貌如女子的小哥在旁讀書，安某突然下跪贖罪，因內

疾歇斯底里地痛哭失聲，吵醒了妻子後，美少年忽然就不見了，剩下飛躍窗頭而去的鼠貓。安某沒法告白自己是殺害小哥的劊子手，珠美不知內情便認為他病了。瀕臨崩潰的安某，心神不寧，無法成眠，心中刺痛，想著深愛的枕邊人，睡不著，起身到客廳抽煙後，

回到臥室裡，赫然的竟又是那少年站在我們的床邊。他的臉色蒼白，在夜光的迴照中，十分柔美而和善。我的心悸動著，在茶几的抽屜裡握住左輪，對著他開放起來。少年也是那樣簡潔地仆落在床下，不料卻成了關胖子的伏臥的死屍；我於是又朝著胖子連發兩槍，槍彈打翻了他的身體，忽然又懸掛在半空裡了，馮旻嫂背著我輕輕地動盪著伊的影子。我不住地發著槍，直到彈盡。（2001e：178）

回復深夜的寂靜時，臥在四射的鮮血中的是愛妻與鼠貓。

陳映真書寫的一大能耐，就是在高潮戲中把複雜、糾纏、揮之不去的，多重關鍵的歷史片刻揪在一起，所有過去與死亡的場景在此匯聚：馮旻嫂、關胖子、小哥、珠美，及那隻陰魂不散終於被亂槍打死的綠眼貓，以如此沈重的速度，壓縮在同一時間點上，穿透了安某最後的防線，於是他終究要用發瘋來跳出這個無法逃離又無法承受的人生，即便是小哥的柔美與和善都沒能軟化他內心愧疚所引爆的強大悸動，驅使他拔槍四射。如作者／自白者自己的認知：「生命原來便是這樣地糾纏不開的羈絆呀！」，過去的事，包括與自己個人看似無關的出身（安師長的孫子），都會糾纏在一起，至晚年之時，以前沒法忘卻的（壞）事都還會來作祟，或是說，自己身體中的幽靈都會回去找過去未了的事——這命題是陳映真從1963年〈文書〉的安某，一直到最近期2001年〈忠孝公園〉的馬正濤，不斷回返的問題意識：歷史從來就不是

過去式，在精神地景中它如影隨行，不僅會在適當時機跑來敲醒心門，更會把靈魂逼到走投無路而發瘋。陳映真那一代歷經戰爭的第三世界知識分子，不斷的告訴世人不能閃躲而要面對、清理歷史，或許正是基於這樣的體認。

把〈文書〉放回它的時代，1960年代初期還在第三世界殖民地獨立建國運動的浪頭上，然而東亞地區的格局已經是處於冷戰對峙當中，雖然前殖民地像韓半島與台灣形式上脫離了殖民統治，但是卻綁在分斷狀態當中。本來像安某這樣的人來到台灣，離開軍隊，成家立業，該是可以安身立命的時候，沒想到這個重生的企（祈）求又被無法逃脫的大歷史打亂了；他的命運跟黃皙暎〈韓氏年代記〉（1972）中，從北韓南來成為「失鄉人」的韓永德醫生，是一致的¹⁹。〈文書〉在時序上跨越了1910、20年代的軍閥割據，30、40年代的對日抗戰，50年代的白色恐怖，60年代的經濟起飛，陳映真對於安某發瘋的解釋是歷史的、是國族的、是家族的、也是個人的。相較於前／帝國核心地帶，剝削對象、殺戮戰場雖總不在「國內」，侵略、暴力的感覺結構（很多燒殺擄掠這些在「家」已經不能做的事，到了殖民地、戰場就解放了）不必然為本國國民所分享，以致於個人、家族與國族得以有脫勾的空間，精神出狀況的主要意象被理解為資本主義所帶來的個人的孤寂與異化；相對而言，台灣在60年代初期剛剛被捲入資本主義世界體制，安某的處境不能用歐美資本主義社會的異化關係來理解，直接歷經殖民地、戰亂的第三世界，國民親眼目睹殖民羞辱與戰爭暴力，構成了社會身體的集體記憶，成為主體性的物質基礎，雖然脫離了殖民、遠離了戰爭，過去未了的幽靈隨時附身，把個人緊密的帶回家族、國族歷史的

19 在南韓，當初韓戰後從北韓來到南韓，後來無法返家的人，稱為失鄉人，不是外省人。感謝白池雲在2008年10月筆者走訪仁川時，給我的機會教育。特別感懷那次她對仁川作為港都，讓很多失鄉人在那兒得以聚集的介紹，以及與崔元植先生那段讓人難忘的港邊晚餐，首次喝到杯底有鰻魚的清酒。

暴力。瘋狂不是第三世界所獨有的經驗，然而出身殘暴軍閥世家、藉戰場殺直屬長官、顛沛流離、淪為刑場劊子手、瘋殺愛妻，這些能夠匯聚在安某一身，何嘗又不是對第三世界地區極為壓縮的經驗的體現？

「這懦弱、不敢說真話的人間……」：瘋子林德旺追問現代性

〈文書〉於1963年發表之後，陳映真在1964年除了廣為流傳的〈將軍族〉之外，還發表了很少人討論的第二篇精神病書寫——〈淒慘的無言的嘴〉，精神病患「我」開始徹底懷疑、作弄精神科醫生：「一切自以為是的人都很少傾聽別人的話的。」（2001f：220）。三年以後他再次觸及發瘋主題，〈唐倩的喜劇〉中，美麗的唐倩的床上工夫，讓三號男友、分析哲學家羅仲其帶來了「無窮的焦慮、敗北感和去勢的恐懼」（2001g：144），最後羅大頭瘋了，自殺身亡。同年，1967，〈六月裡的玫瑰花〉記錄了冷戰體制下，美國黑人大兵巴尼與台灣吧女艾密麗相依相惜的感人戀情，可以說是〈將軍族〉的跨民族版；奴隸家族的精神病史、幼年記憶裡母親賣身養家、越戰為自保濫殺無辜的內疚，這些夢魘終於讓巴尼病發入院，被鴨子醫生逼迫陳述著鬱積胸中、難以啟齒的祕密。

1968年，在世界性大規模的文化運動風起雲湧之際，陳映真入獄七年，在高大的紅磚圍牆中，落著淚與左翼歷史相遇：「在押房裡，在放風的日日夜夜，他帶著無言的激動和喟嘆，不知饜足地聽取那些被暴力、強權和最放膽的謊言所抹殺、歪曲和污蔑的一整段歷史雲煙。穿越時空的煙塵，他噙著熱淚去瞻望一世代激越的青春，以靈魂的戰慄諦聽那逝去一代的風火雷電。」（2001a：22）。「老同學」們託付般的身教與言教，於是構成了他在下一個時期創作得以轉進的基石；這些故事到了後來思想管制越發放鬆時，陸續且慢慢直接的呈現在〈鈴鐺

花》(1983)、〈山路〉(1983)、〈趙南棟〉(1987)、〈當紅星在七古林山區沈落〉(1994)，為台灣戰後左翼精神史的傳遞留下了想像的香火。

感謝老同學凝重的託付與陳映真獄中七年積累的淚水！

1975年陳映真出獄的時候，台灣已然進入經濟發展的高峰期，跨國資本主義正在大肆入侵，他跟跨國公司有了緣分，進入美商溫莎藥廠上班，取得了深入觀察的機會，於是三年之後開始創作了所謂「華盛頓大樓」系列，記錄了台灣70年代中期至80年代初期資本主義社會發展的過程，成為今天相當可貴的「人類學」田野調查報告²⁰。

少為人注意到的是陳映真1978年再次復出文壇的第一篇作品〈賀大哥〉，氣質與「華盛頓大樓」系列迥異，基本上延續了前期的文風，題材上則承續了〈六月裡的玫瑰花〉的越戰後遺症，描寫著在最後被遞解出境前住在台北精神病院的美國青年麥克·H·丘克，其中第五節的病例報告書，是他的第三篇精神病書寫；當然，與前期創作不同的是，透過賀大哥這個角色，陳映真更為直接地透露了他的左翼思想，批判了資本主義與美國帝國主義，在越戰造成的嚴重禍害。

〈萬商帝君〉是陳映真在這一個時期的作品，被歸類為華盛頓大樓系列的第四篇，一般的評論放在他對資本主義的批判，但是放慢速度細心閱讀將會發現〈萬商帝君〉的整體內涵遠遠超出於此，開啟了第三世界現代性對弱勢主體精神壓迫的問題的討論。這是一篇結構上相當複雜的作品，以跨國公司內部代表的務實本土管理階層陳家齊(外省人)與劉福金(本省人)所代表的新興MBA兩個派系間的鬥爭為主軸，以兩個相對低階、相互支持的女秘書Rita與業務員林德旺為輔助的敘事方式來展開。閱讀這篇1982年的小說，陳、劉二人的角力彷彿是預

20 1976至1981年間，陳映真在外商公司負責刊物的編輯與出版(陳映真，〈「石破天驚」自序〉，1988c：23)，留下好幾篇報導訪談：〈生之權利：訪王曉民〉、〈感謝與給予：訪慕光盲人重建中心〉、〈美好的腳蹤：訪謝緯醫師〉、〈懷念蘭大弼醫師：訪彰化基督教醫院〉。參見《石破天驚》，陳映真作品集7，1988。

見了20年後藍綠對決的氣氛。故事的結局是，陳、劉共同負責的莫飛穆公司亞洲大會正好碰上了中美建交，台灣陷入緊急狀況，美國總公司決定增加在台投資，藉美中關係改善的機會，用資本主義反攻大陸。於是，陳家齊與劉福金兩人放棄了盲目的（統獨）民族主義，最後團結在跨國資本的世界主義旗幟下！

有耐心的讀者不難發現，在宏觀的政治經濟學大敘述背後，「萬商帝君」的化身林德旺其實是作者著墨最多、也最為認同的主人翁，更為關鍵的是這個無法在跨國公司體制中向上爬的鄉下小孩，最後雖然瘋了，但卻以民間信仰的萬商帝君形象出場，闖入進行中的國際會議，對跨國資本主義進行批判。這是一個野心極大的創作，處理的是資本主義如何動員鄉土的（精神）資源去服務跨國公司，特別是讓我們看清鄉土情感的長期滋養如何成為服務跨國公司的物質基礎，純樸的鄉下青年又如何在大環境追逐現代性時，必然會被逼發瘋。

與〈文書〉中的安某相較，林德旺發瘋的原因很不一樣。安某成長於早一個年代，幼年見到上吊慘死的馮妍嫂，在戰亂中報怨殺死關胖子，又因服役軍中被派去槍決了珠美的小哥，最後瘋狂殺妻；大時代的戰亂不斷，被迫離鄉背井，殺人內疚的積累，構成最終精神崩潰的主要軌跡。而林德旺的病因則其來有自：家境貧窮、物質條件不夠的幼年林德旺，從小就經驗不好，缺乏安全感，晚上不停地說夢話。祖父務農，欠錢沒法還，服農藥慘死山間草叢，於是他被父母賣到流氓養父「烏狗添」那兒抵償債務；養父關係混亂，包娼包賭，醉了就拿他出氣，用竹劍毒打，沒女人了就叫德旺跟他一起睡他那張又軟又寬的大床。烏狗添被三尺掃刀砍飛一隻肩膀而死後，德旺從物質充裕精神空虛的養家回到了長久思念的生家，得到的團聚卻是失望與孤寂。赤貧家中的四個兄長在外打工，姊姊素香成為他心靈上唯一的屏障，力排眾議地讓他成為家中唯一念過高中、後來又讀完了專校的兒子。

德旺的不安全感紮根在幼年時期，作家在他最後發病初期時帶我

們回到當時的記憶。在銅鑼鄉炙熱的夏天，他跟著鄰居哥哥阿倉去溪裡玩水摸蝦，結果發生了孩子間的爭執，阿倉把他打了一頓，然後按到水裡，讓他幾乎滅頂，求生意識驅使他狠咬阿倉的腿，才能把頭露出水面，保住一命，當然又是挨倉哥一陣毒打，德旺在「溪源的水中淒惶地、大聲地號哭著」(2001h：177)。阿倉丟棄了他，逼得他自己找路回家：

他在溪邊癡呆似地坐著，然後起身尋著和阿倉哥走來的，印在沙礫和石頭上的足跡，離開溪埔。那時候，夕陽把整個埔上的管芒，一概染成金黃的顏色。可一走上黃土坡地，天就逐漸地暗了下來。原來深綠的，在風中婆婆著的相思樹林，現在卻變成了一幢幢的、遼闊的樹影。就在那時候，他曾覺得所有來過和將去的路，他全不認得了。在越來越暗的天色裡，他的稚少的心中，充滿著從未知道過的焦慮、恐懼和絕望。他在夜色中奔走，向著他無法確定的方向。這時候全世界似乎只剩下了他驚恐的足音，和自己細小而急促的喘息聲……(2001h：178)。

這裡作家再次以他慣有特色的筆法，用寫「景」一方面去拉開主人翁身處的空間場域，營造出被丟棄在大自然黑夜的荒蕪，另一方面深刻地、同情地刻劃出了主體心底不斷回返幼年被拋棄的「原始場景」(primal scene)，被遺棄的心痛讓他第一次在幼稚的生命中學習到什麼是焦慮、恐懼與絕望，以及生命中沒有方向感的徬徨：「就在那時候，他曾覺得所有來過和將去的路，他全不認得了」，那種生不如死的孤寂感似乎預先宣告了他將與黑色世界常相左右；也許只有在日後失敗、沮喪、傷心、發病時，才能體會到當時夜路的不確定感，與白晝中的跨國公司是一樣的，被丟棄後的陰森世界裡剩下的只有自己獨行的足音與心悸的喘息聲。

林德旺在高中期間第一次發病住入台北精神病院長達一年的近因不明，怕的不是被關起來，得去面對禿頭醫生無聊的盤問，逼他再次說出養父回來找他的怪夢，而是長期恐懼深怕再次「掉進那幽暗無邊的日子裡去」(2001h：180)，特別是常人難以體會在住院前地獄般的痛苦，「那種不能自主的絕望、失敗和無顏面、無力氣再活下去的那種心情。就是那個，他想。那就是陰險地，一步步包抄著過來的黑暗。他必需使最大的氣力，哪怕是拼著一死，也要躲避那一回想起來就想要緊緊地抓住什麼的恐怖與迷亂」(2001h：192)。作家讓我們體會到發病是一個過程，一步一步為幽暗所籠罩。我的體會是：憂鬱症發病到了一個深度，就像是跌入無底深淵的黑暗世界，不敢見人，也無臉見人，信心全失，萬念俱灰，過去的生命一切都失去了價值，那種被關閉起來的沈重，看不到爬出幽暗世界的可能；也就是這種難以承擔的痛，讓許多所謂的精神病患都難免會閃過自殺的念頭，有些最後走向死亡的絕路尋求肉身的解脫。但是走過十八層地獄那樣恐怖之後的精神病患，不再將死亡視為恐懼，是拋下不再可能逆轉的現世對於未來的寄望，早死早超生。

而對年輕堅韌的林德旺而言，尋死還不是時候。所有鄉下的過去的恐怖記憶所構築的幽暗世界於是成了他極欲向上擠身亮麗的上流世界的前提。

競爭條件相對薄弱的林德旺，進入莫飛穆公司再次發病前，身上就有的不只是魯迅筆下的精神戰勝法，也充分具備阿Q以自保為中心的主觀主義，把自己劃入陳家齊派系，遲早將夢想成真作到海關事務部的馬內夾(manager，經理)。但總是得面對不被重視、升遷無望的事實，失望之餘能做的也只是一次次「躲在一落落檔案架的陰影裡，讓那連自己都不甚理解的淚水，不斷地流著」(2001h：174)，是，他真的不理解他如此忠心耿耿、努力工作，為什麼好事總輪不到他。夢想落空的困窘、焦慮、羞恥與絕望，他該能夾著尾巴逃回家鄉，在那兒找

到溫暖與安全。但是，這條返鄉的路早已被關閉起來，德旺當初逃鄉的認識正在於：「比起台灣莫飛穆國際公司乾淨、高尚、富麗的人們，外面的世界，即使這個他的故鄉，也顯得那麼愚昧、混亂、骯髒、落後。」(2001h：186)，這不僅是鄉下人對城市的嚮往，也是對跨國資本的欲求，受過跨國公司高檔文化的洗禮，德旺已經沒有機會重新回到僅存的寄託——家，而且是破碎瓦解中的家。

姊姊素香以乩童為主業，靠著極費體力的扶乩來支付少年大病的弟弟的醫藥費，而後做過推銷員、女工、工地零工，在「龍宮」海產店當過服務生，養家活口，堅持讓弟弟繼續唸書，她是德旺最後的依靠。外出到莫飛穆工作，經濟條件不足，又得看來體面，只能回鄉求助，素香告訴弟弟，你變壞了，最好還是趕快辭去工作回來吧，「做田人有做田人的去路」，他回答說，自己在外商公司的高等地方跟高等人一起工作，跟姊姊借點錢算是投資，買點好衣服，以後會還的，素香拉高了聲調問他外國人就比較高級嗎？這個見過些(真實)世面的素香如是責問，「對外國人來講，台灣就好比鄉下……我不是在『龍宮』做過嗎？我看得可多了。幾杯酒下肚，日本人，美國人，誰都一般醜！」(2001h：185)。姊姊告訴他，外國人就算是看起來體面，都還是外莊人，「是外莊人，就休想給你留下什麼好處」(2001h：187)。素香最後要他選擇，趕快回家，要不然就是拿著錢，以後不要回來了。她無奈的忠告：「花草若離開了土……就要枯黃」(2001h：188)，也只能被弟弟理解為宣示從此將他拋棄，頓時失去唯一的最後靠山。德旺深感「羞恥、氣忿、懊喪」，一把抓起桌上的紅包，沮喪的離家，誓言必須衣錦榮歸，開著裕隆轎車回來光宗耀祖，誰能料到上升無望，終究變成無家可歸，只能孤寂地偷生在這個冷漠的、無助的大城市中。

這是陳映真筆下真實的「後街」。有多少鄉下人對於城市、對於外商公司的幻想最後都是破滅的，但是進入我們眼簾的只是那些體面的「成功人士」，這個社會抹去不讓看見的、也看不到的是林德旺們，他

確實沒有條件在外商公司競爭，花草若離開了土，沒法兒得到養分持續的灌溉，很自然地就要枯黃，鄉下小孩的養成與城市人全然不同，卻被吸入這個無情的競爭結構當中。跨國資本所傷害的不只是什麼對於勞動力的剝削，而是對於林德旺們勾起了他們的高等慾念，鄙視自己的鄉土，最終又在競爭失敗中將他們踢向谷底。諷刺的是，在整體的結構中有能力抵擋、抗拒高等的跨國資本的力量，卻是紮在莊裡的乩童姊姊素香，是她在戳破高等的想像，是她在告訴我們跨國資本不會留下什麼。但是同時，最為令人悲鳴的是，也是素香姐支撐了德旺向上爬的物質基礎——不是她的堅持與辛勤工作，德旺不會在年幼時被送入精神病院起死回生，不是她的大力爭取，他不可能有機會繼續唸書，也就不會拿到進入跨國公司的入場卷！這些都是第三世界後街裡的真實狀況，不容抹去。

林德旺對於跨國公司過度美化的理解是：跟本地公司不同，「在外國公司，只要有能力，工作賣力，都會被重用」(2001h：184)，只要自己努力，再加上搭對了陳經理派系的線，遲早總會出頭天。所以他沒法理解不被重用的原因到底在哪？德旺只能主觀的把問題歸咎到他不小心撞見經理老金與總經理秘書 Lolita 在會議室中做愛，所受到的不該受的懲罰，實在不是他的錯！那個揮之不去的場景，終於成為他發病時不斷出場的夢魘：「固定的夢，他想。被扯到一邊去的胸衣，把一對碩壯的乳房辛苦地擠在一邊。暗紅色的乳暈，看來像是一種皮膚的腫炎一樣，因為不知道是汗水或是老金的口涎，發著溼潤的亮光。然後這裸的、侷促的乳像一面高塔一樣，向他倒塌下來。他恐懼地掙扎，而那乳房卻一直緩慢地倒壓下來。他的心因為恐懼而急速地悸動。他拼命地呼吸，卻被濃郁的香蕉的氣味所窒息……」(2001h：194)。這個交織了處男般偷窺的性興奮與看到不該看的詛咒感，壓下來的乳房讓他在盜汗中驚醒，齷齪地脫下內衣擦去汗水，「他脫下內褲，看見了枯乾了的、新夢遺的痕跡……他的棕黑色的男性，看來悲

戚而且醜拙，在荒亂的體毛中，纍纍地下垂著……」(2001h：191)。
作家用他化腐朽為神奇的筆成就了極為身體、氣味、感官、慾念中的
齷齪美學，讓獨居發瘋的林德旺靠著鎮定劑暫時逃離白晝的壓迫，但
是夢醒過後還是逃不了離家時的「羞恥、氣忿、懊喪」(2001h：188)所
帶來交織在一起、沒法分辨的「淚污、鼻涕和汗水」(2001h：180)。而
與屎尿淚水活在一起的當然不是莫飛穆公司裡的「地毯，冷暖氣，高級
的辦公傢俱，一切文書都是好幾台漂亮的IBM打出來的英文」
(2001h：183)，而是躲在跨國公司身影之後，受傷的土狼舔去血跡的
破公寓：

他這樣迷亂地、細聲地對著這空虛而荒蕪的空屋，訴說著在心中
蜂湧著的思想，讓淚水、鼻涕溼透他整個疲倦、蒼黃的臉。

然後，鎮靜劑使他睡著了。他的右邊的胳膊，還是彎曲著蓋在他的
眼睛，遮住從窗子射進來的天色。窗外是一堵灰色、陳舊的一家三層樓
酒家的後壁。廚房的大抽風機，這時開始把白濛濛的油煙排出來，順著
這堵灰暗的水泥牆向上浮散而去。(2001h：190)

作家再次帶領我們辯證地看清：跨國公司鮮亮的外表，其實正是靠著
躲在骯髒黑暗小巷子裡油煙密佈的破舊隨亂隔間的小屋與臨時的塑膠
衣櫃所支撐；老金咬著Lolita壯碩的巨乳流下的口水，發出溼潤的亮
光，又何嘗不是鮮明的對應著德旺纍纍地下垂著的男性，悲戚而醜
陋？

林德旺於是再次瘋了！

就算瘋了，他還是跟狂人一樣，頭腦清楚的知道：「我當然不屬於
鄉下那個落後，不識字的地方，哈。」(2001h：201)。他在自助餐店
裡的切成細條的豬頭肉裡看到的是人耳、指頭、生殖器，他把老闆娘
的笑容當成是猙獰的黑心人，下一個要宰掉的就是他，於是拔腿狂

奔。但是，發瘋的他在被迫害妄想中反而又能跳脫自我中心的侷限，看清了世間的真實存在：

每一個人都相互欺詐，裝著若無其事的樣子，把人的筋、骨、肉、皮，當做豬肉、雞肉吃掉，他想著。只為了保全自己，就不惜欺誑著別人和自己——每一個人都明知自己在欺誑著別人和自己——而不去說破，吃著同類的肉，啃著同類的骨，喝著同類的血……卻沒有一個人敢起來舉發那人肉黑店的真情，打殺了那長著一身白得像用蠟去做成的白肉的，終日油膩膩的老闆娘。
(2001h：204；粗體為筆者所加)

我們上網一點來閱讀，此刻的自助餐店成為整個資本主義社會的縮影，人吃人、人欺人都是為了自保，就是沒有人敢勇敢地站出來，拆穿那個靠著剝削別人養肥自己的老闆娘，才是殺人魔王。陳映真的林德旺對於1980年代資本主義社會的批判，承續了魯迅的狂人在1910年代對於中國文化的反思，控訴著人吃人的欺誑。林德旺心中已定，他會是那個要公開揭穿黑店真相的瘋子。

莫飛穆公司的亞洲區域性大會，在陳家齊與劉福金的萬全準備中，於台北的國際飯店粉墨登場。會議進入第三天的高潮，正當遠東區行銷部長McMurry先生在討論如何找出行銷問題之所在時，會議室的大門被衝開，闖進了一個衣裝不整的怪人，用閩南語高聲喊叫：「我是萬商帝君爺……世界萬邦，凡商界、企業、攏是我管轄哦！」(2001h：234)。此人力大無窮，飯店人員沒法制止他的，場面混亂，他目中射出兇光與憤怒，繼續高喊：「我萬商帝君爺有旨啊……你們四海通商，不得壞人風俗，誑人財貨喂……」(2001h：235)。此時，老經理陳家齊看出是他，怒喝，林德旺，不准胡來！德旺聽到是老經理的指揮，慣性地馬上就馴服的退下了。外國人問是怎麼回事？陳家齊

雙手一攤：「一個瘋子，就這麼回事兒。」(2001h：236)。是的，碰到陳家齊的震懾，林德旺馬上腿軟，然而唯一能夠暫時的、短暫的衝出來批判跨國資本主義在在地進行破壞善良風俗、剝削人的情感與勞力、詐取錢財的，也只有瘋子林德旺！進步的陳家齊與劉福金都早已自願委身其中，不可能有批判距離的對自己效忠的跨國公司做任何指責。林德旺最後的下場我們不得而知，但是我家族中的精神病經驗告訴我，與1910年代魯迅的狂人不同，估計1980的台灣社會已經有了強大的醫療體系，把他關入精神病院，德旺大概沒有足夠的資源以培養高度的自覺來恢復到能夠與體制對抗，從此跟任何其他的精神病人一樣，在病院中用藥來壓制他高度焦慮下的異行，好些就被迫出院，沒有用藥壓制，異行復發，又被迫送入醫院，週而復始，終其一生，除非他看開了，步上李清皓的後塵，先走一步。

難道瘋子的存在本身就只能是一種莫名的控訴嗎？

面臨各個層面都高度擠壓的第三世界，宗教或許還能提供些許的救贖。所謂宗教與現代性問題於是在〈萬商帝君〉中被赤裸裸的揭示出來²¹。素香在三界宮閉關學法，是台灣民間宗教的體現；Rita對德旺的大愛與同情來自她長期的基督信仰，又根植於帶領她進入教會的、她所深愛著的瓊——作家沒有遮蔽經由俊美的耶穌所中介的同性愛；而林德旺雖然企圖逃離他落後的家鄉，最後在精神上崩潰，但是能夠支撐他活下去的仍然是姊姊素香起乩附身的帝君爺，「帝君太子林德旺」的自我認同(2001h：220)與「馬內夾」咒語般的救贖，讓他還沒有跌入無底深淵的大黑洞尋求自我了結。作為思想者的陳映真，將素香、Rita、德旺並置在一起，把宗教信仰放回了歷史、社會過程，讓我們看

21 筆者沒有能力與經歷深入討論宗教問題。眾所周知，宗教構成了陳映真思想與創作極為核心的動力，他本人出身宗教家庭，他的人道主義精神對於人間關愛有很強的宗教性，但是除了深入其中看到種種問題，或許因為馬克思主義的信念，他又對宗教持有相當批判的態度，這樣的張力支撐了早期到近期的創作。

到了第三世界現代性的構造：在意識形態上，本土民間宗教是迷信、落後，外來的基督與天主教是進步的象徵，就像本地公司被視為一切靠關係，外商公司被想像成靠能力一樣，但是到頭來，在現實實踐中「進步」、「現代」都救不了命，一旦面臨即將滅頂，被進步的資本主義拋棄的德旺所能調動的存活資源，還是那個屬於自己都認為是迷信的帝君²²。

（這裡要強調的是，我無意神聖化本土民間信仰，醜化外來的基督教與天主教，陳映真本人對於宗教問題從始至今保持著複雜的態度與張力，就像對待任何思想資源一樣一包括馬克思主義一要能夠更為細緻地分辨其間的可能性。〈萬商帝君〉中的Joane／陳映真對於教會的質疑：「許多世上的苦難，是我們這兒的教會與信徒所完全不理解的。」（2001h：216），從而改宗天主教，到羅馬修行，而後去了南美洲的玻利維亞工作，最後留下那本 *CHURNH AND ASIAN PEOPLE*，這些都強烈暗示著第三世界解放神學的色彩，對於基督教與天主教與西方殖民主義共謀關係的反思，又同時持續濟世救人的宗教國際主義實踐。在我個人的閱讀當中，最為感人的面對宗教問題是在陳先生2004年的散文〈生死〉，在大病經過死而復生的體驗後，重新回到主內，但是不是沒有遲疑：「主，我如此驚鈍，如何讓祢再次擁我入祢懷抱？我無助地喃喃傾訴。但回答我的，依舊是那無垠的沈默。」（2004a：199-200）。我相信陳先生對於宗教充滿曖昧與張力的態度，不會僅是來自於自身面臨生死關卡的體會，他出入中國大陸深刻體驗廣大下層人民精神上的困苦，不能只靠著馬列主義的信念，在今天的世界整體沒有出路的

22 連德旺自己都意識到自己身上的矛盾，病發後他在素食攤吃飯，看到報上的廣告，很多地方都在徵求經理人才，一邊吃一邊歡喜地說：「這，分明是帝君爺的指示……」、「他被自己的最後一句話嚇了一跳。他把咀嚼著的嘴停止了片刻，捉摸著那句話的意思。」（2001h：208-209）。在鄉下人的愚昧與現代人的理性中，他自認為自己早就有了抉擇，但在絕望的此刻看到了亮光時，胸中出現的居然會是帝君爺！

時候，又有誰能夠就此輕易取消宗教作為一種救世的力量呢？²³）

在第三世界，「西方」、「進步」、「現代」在整個二十世紀中構成了無法撼動的緊箍咒。也許，只是也許，2010年的今天我們開始有些條件，開始鬆動那個密不通風的壓迫空間，在「西方的沒落、中國的崛起」的強勁力道中，還給沒有基礎又得追逐現代性的林德旺們一些公道，不要再次用菁英階層「那是沒辦法」的民族主義說詞，繼續壓迫苦難的農民工。

我的朋友呂正惠教授早在1987年即於《文星》雜誌肯定陳映真創作的整體貢獻，同時也砲火猛烈地批評了〈萬商帝君〉，認為這是一篇極其失敗的小說，根本是在寫經濟論文（呂正惠，1988a：199）。陳映真本人也早在出版此文的翌年，在1983年《夏潮論壇》的一次訪談中謙虛地表示：「〈萬商帝君〉，在自己看來，是比較深入探討跨國企業下的文化、民族認同、人間疏隔這些問題。但是一般反應，似乎認為故事太為思想服務，枯燥無味。說起來，這是我才華不足，不能像卓別林、布萊希特、蕭伯納那樣，使思想的宣傳充滿著藝術的芬芳。我一定要再努力才行。」（1988g：14）²⁴。二十幾年後來重新評價，〈萬商帝君〉顯然不會是被當成經濟論文、也不會是貼上左派教條標籤的文宣品來閱讀。迥異於一般的理解，台灣莫飛穆公司的背後不只是以波士頓總公司的雄厚資本為後盾，〈萬商帝君〉的政治經濟學開啟了一隻第三世界的眼睛，讓我們看到跨國資本（在本土）得以運作的感情基礎：把陳家齊、劉福金、Rita與林德旺放回歷史過程，我們看到的是家庭的、社會的感情資源如何被積極地調動起來，支撐了外表進步、高人一等的外商公司，而華盛頓大樓背後幽暗的巷子裡又上演著嘩啦嘩啦流著的鏡頭：退役的陳將軍天天帶著家小在祖宗牌位前跪拜，H. K.把自己

23 這段文字來自趙剛的提醒，也請參考蘇淑冠（2009）。

24 或許因為自己真的不滿，在2000年北京三聯書店的《陳映真自選集》中，沒有收錄〈萬商帝君〉。

最珍貴的鄉土文學都拿出來交換，Rita身後的耶穌基督與她深愛的瓊一起落淚，姊姊素香毫無代價的悲憫，被砍去手臂的養父烏狗添所提供的成長物資……陳映真寫下的是第三世界前殖民地國家70、80年代由鄉村向城市移動的精神(崩潰)史，為我們今天思考城鄉問題、現代性的壓迫留下了歷史資源。我們不該流於作者論的陷阱，過度聽從作家自己的看法，對於〈萬商帝君〉的藝術、思想及歷史價值應當給予高度評價。

「無所不在、陰狠、寒冷的白色的夜霧……」：特務李清皓發瘋解脫

陳映真中期的文學創作，包括〈萬商帝君〉之後的〈鈴鐺花〉系列，基本上都是中篇，脫離了早期的短篇形式，更為自覺地貼近所謂寫實的風格，資訊豐富、脈絡清晰，讀來有社會科學研究的功底作為支撐；這些表面的變化沒有動搖作家骨子裡深入主體精神狀態的特異功能。這個時期的陳映真已經不再是單純的作家，面臨「時候到了」的台灣政治社會，他積極介入思想戰場，肩負了組織工作者的角色，除了至1989年止全心投入《人間雜誌》外，他籌辦了人間出版社，花了大量的時間規劃、翻譯《台灣政治經濟叢刊》，引進批判的社會科學方法來分析台灣的戰後社會，在90年代初為方興未艾的台灣社會研究注入活水(陳先生曾經這樣說：「一個搞創作的人去搞理論、搞社會科學，對一貫讀書不求其甚解的他，是一件無味的苦事。而他之接近理論，是由於他必須尋求思想出路，而客觀上又沒有一群進步優秀的社會科學隊伍做為他的依靠之故。」(2001a：28)。作為立足學院的我們，當然覺得汗顏，當年我們的前輩學者沒有成為可以依靠的社科隊伍，直到今天，我們也都沒有能夠提供有效的社會分析，突破當前的思想困境)。他籌組中國統一聯盟，成為首任主席；他參與主導了東亞冷戰與

國家恐怖主義的跨國計畫；他介入了大大小小的筆戰，對親美反共的台獨思想進行批判²⁵。可以說，文學創作中期的陳映真是以思想為主戰場，歷史的來看，這似乎具有歷史的必然性。1980年代以後至2000年國民黨政權倒台，是台灣政治社會變動最為劇烈的時刻，幾乎所有具有政治意識的人都沒有選擇、無法抗拒地被捲入到變革當中。

然而繼1987年的〈趙南棟〉之後，陳映真重新拾起中斷12年的小說家的筆，在1999發表了〈歸鄉〉，我將此歸類於他近期創作的起點，爾後陸續出版了兩個中篇小說，2000年的〈夜霧〉與2001年的歷史大作〈忠孝公園〉²⁶。此刻，省籍與兩岸問題已經不再是作家早期筆下的暗流，而被政黨政治的選舉動員炒作成相互糾纏的、台灣社會最突出的矛盾。猜想陳先生應該是深刻地感受到其他書寫、論爭形式已經不再能起更大的作用，才痛心地再次拿起筆來以文學的形式介入社會，想要化解被激化的省籍矛盾與被挑起的兩岸仇恨，這或許是他近期文學生產的動力之所在。〈夜霧〉是上述多重歷史條件下的產物，作家再次以小說貼近千禧之交的台灣社會。

出版於2000年，〈夜霧〉是陳映真的第四篇精神病書寫，透過情治人員李清皓精神病發病過程中所寫的日記，呈現了一個「忠黨愛國」的小人物是如何在政權交替中，無法逃脫內疚與恐懼，終究發病自殺身亡。小說書寫的形式與1963年的〈文書〉有些神似，除了頭尾透過當初錄用李清皓的老長官丁士魁的視角，帶出相關主要人物與故事發展的來龍去脈之外，十篇李氏的病中笥記構成了敘事的主體。

在這位丁秘書的記憶中，三十幾年前，大約1960年代，岡山眷村

25 我個人特別期望陳映真有關人間出版社的工作以及參與組織的東亞冷戰與國家恐怖主義的多次會議，陸續能夠有更多的整理與討論，少了這幾塊研究，無法拼貼出他更為完整的思想實踐。

26 到目前為止，〈忠孝公園〉或許是陳映真最近期的一篇小說創作。2001年後，陳先生發表了幾篇感人的散文，如〈父親〉、〈四十五年的朱批〉、〈阿公〉，與我個人認為要了解陳先生整體思想，最為重要的〈生死〉。這些文章都收於陳映真（2004a）。

出身的外省小孩李清皓，在台北某大法律系畢業後，為了報效國家，報考安全局(或是調查局)，主考官丁秘書因為看他為人正直——「但絕不是拿自己的正直處處去判斷別人，不肯饒人的那種正直」(2001i: 73)，於是錄取了他，從此一生跟參加黑社會一樣，難以「漂白」。台美斷交、美麗島事件之際，李的忠黨愛國信念顯然已經在動搖，趁機請辭，帶著不合的妻子小董與出世不久的男嬰赴加拿大攻讀法學碩士。四年後學位完成，夫婦協議分居，李隻身回台，找不到工作，無可奈何地回到局裡的研究部門任職。在偶然的機遇中，李利用工作位置的特權之便，搭救了朋友的苦命女兒邱月桃，結了緣，兩人雖沒名分卻從此相依為命。歷經林宅血案、黨外組黨等事情，進一步撼動了情治人員固若金湯的「領袖、國家、主義」的堅定思想，李悄悄地找了一份專科的教職，離開一、二十年的愛國救國工作崗位。但是，外在政治氣氛沒有能夠讓逃離的清皓從此安心，台獨運動高漲、兩岸關係改善也讓過去威權體制的反共反獨國策快速瓦解，原來的愛國分子現在變成了國民黨特務，原來的台獨野心分子現在都成為電視上耀武揚威的立法委員；再加上外省身分的他，於是在面臨族群政治動員達到高潮時，精神崩潰了！在精神科的病房中他渡過了生命中剩餘的一段時間，最後在一個大雨天裡，他在浴室中上吊身亡。故事的結尾是：新政府上台，丁秘書打算退休赴美，但是出身嘉義鄉下的學生許處長代表新政權來訪，希望他繼續為國效命，畢竟「時代怎麼變，反共安全，任誰上台，都得靠我們」(2001i: 123)。於是丁秘書壓抑了心中的快意，勉為其難地繼續承擔起反共愛國的重責大任。

在李清皓的十篇筭記中，讀者看到的是清皓病情的日漸惡化，起先只是生理上的不適，心悸胸悶，四肢無力，隨著病情升高，被迫害妄想開始出現，死亡意識隨後產生，最後走上絕路。相較於林德旺的發瘋，肇因於不安的童年家庭與後來在跨國資本體制中的職場失落，李清皓則接近於安某，關乎民族，關乎國家，不同的是李比安晚了近

30年，有幸也不幸地經歷了政權更迭的20年。與安某和德旺不同，李所處的時代不再是50年代的流離失所，不再是60、70年代的快速城鄉移動，他似乎有更多的本錢面對、整理自己的焦躁與不安，他「悄悄地問自己，我為什麼害怕，憂愁著些什麼……問我自己，鼓勵我自己慢慢想」(2001i：87)，他對於自身的反思能力遠遠高過無法面對過去的安某，與沒有能力看清自己處境的德旺。他找到了這些焦慮的癥結：當年黨外的政治事件發生，我們都是按照上面的指示編造證據，把肇事者送入牢房，那時共同的認知是，這些惡人不可能有翻身之日，但是「現在上頭怎麼就把這些當年他們要我們不擇手段送進去的人全放了，猛虎出了柙了。『壞人』、『國民黨特務』的帽子讓我戴一輩子，上頭的人卻去充『開明』、『民主』的好人」(2001i：88)。李清皓說的該是1979年的高雄美麗島事件，上頭的蔣經國為台灣內外情勢所迫，在統治末期的1987年宣布解除戒嚴，這批黨外陰謀顛覆分子被陸續放了出來，首當其衝的當然就是這些為了維護社會安定而辦人的國安人員，當初的行為是愛國之舉現在成了民主罪人，這要如何調適？

在接下來的1986年桃園機場事件中，李清皓奉命去現場採證，卻碰上了綠色小組的手提錄影機，混亂中很多情治人員都躲不過鏡頭，有的還被群眾圍毆，「我盤算，在人群中，我定然也被他們拍下來了吧。事後想起，將來有人認出來，我該怎麼辦？為此，我悵悵很久，甚感憂慮」(2001i：88)。作家引領我們進入了這個還有良心的情治人員的內心深處，看見政局對他所帶來的精神效應，表面上是擔心被攝影機揪出來算帳，但是憂慮的程度之深，似乎是因開始懷疑採證背後所代表的整體特務體制的正當性。最後那根稻草接踵而來，1986年黨外組黨闖關，上頭手軟，「這個幾十年來不計代價、一定要加以撲滅的、很有被『共匪利用』之虞的不祥組黨運動，竟然也就眼巴巴讓它組成功了」(2001i：89)。威權體制瓦解的骨牌效應難以阻擋，政治的就是個人的，就這樣直接擠壓到李清皓及家人，他的身心症徵兆此時開

始出現，卻找不到病因，相依為命的月桃到處奔走，求神問卜也都無助。1988年小蔣總統走了，清皓才突然體會到，那個有信仰的時代原來已經結束了，於是找到了專科學校的教職，遞上了辭呈，認為就此可以脫離苦海，走出黑暗的人生。

事情當然沒那麼簡單，想走就走？

一旦對過去的工作開始心虛，原來不在意的事都會悄悄地喚醒胸中埋藏的內疚。清皓告白式的札記讓我們知道情治單位可以順從上意羅織罪名，濫抓思想不同的人。其中，他最為耿耿於懷的兩件事，一件是那個愛國先鋒黨案子裡的單少校。局裡的人都非常認同與感動於這位退伍軍人反共、反台獨、清除蔣公身旁宵小的愛國心，只是以單先生為首的先鋒隊採取了行動，兩次在海邊檢閱隊伍，準備推翻政府，沒想荒謬之餘，上頭逮到懲一儆百的機會，結果單少校判處死刑，其他黨羽重判，局裡同仁於是立了大功，動用特權集體瘋狂嫖妓尋歡，李清皓當然也跟著一起分享戰功，如今悔恨自己對不起月桃，「對自己感到說什麼也不肯原諒自己的不齒，弄得失眠和頭痛加劇」（2001i：93）。

另一件事就是阮老師跟老太太的那幾箱書。70年代末台美斷交，李清皓奉派清除高校中思想有問題的分子，某校物理系學生、出身東部農家的林育卿表現積極，他匯報了該校教歷史出身昆明的阮老師散播親匪言論，說什麼共產黨試爆原子彈中國終於有了國防，還有他們搞的建設是根據孫中山的《建國大綱》，於是阮老師不久就被抓走了，第一次立功的李清皓與林育卿「莫名的興奮，但也有一層害怕」（2001i：99）。林生在繼續監視阮老師宿舍後發現，阮老師家境窮苦，太太七年前死了，孝順的阮老師帶著本省籍老邁的岳母生活，如今老太太無依無靠，每天只能以淚洗面。對阮老師有了更多瞭解後，林育卿自省地發現當初打的報告極為片面，阮老師其實對共黨很不滿，說大陸同胞生活困苦，共產黨只要核子不要褲子，所以非常懊惱當初的

斷章取義。結果阮老師被判七年，育卿情緒崩潰。為了挽回自己犯下的錯誤，育卿寫信到各個部會，還上書小蔣院長，遭致局裡訓斥李清皓辦事不力。純樸認真的林育卿沒法兒原諒自己的錯誤，「早已精神恍惚，形容枯槁」(2001i：101)，只好休學，由遠自東部鄉下的老農夫婦帶回家了，好不容易培養成人進了大學的農民之子，就這樣毀了一生。故事還沒完，阮老太太被迫搬離宿舍，李清皓前往監視，站在老榕樹下看著白髮蒼蒼的老太太把剩下的家當慢慢搬上小發財卡車：

我看著老太太在烈日下艱難地搬動，不覺走出了榕樹的樹蔭，還沒等回過神來，就發現自己正加入搬家的行列了。我搬的是一箱箱沉重的紙箱，只搬了幾趟，我就開始氣喘，臂膀酸痛。

「什麼東西這麼沉？」我憋著氣說，笑著。

「還不就是一些書嗎？」老太太細聲說，「我哪知道哪些書他要，哪些他不要……」

「嗯。」

「我只好全部搬走了。」老太太茫然地說，「要不然，將來他回來了，找不到書……」

我忽然覺得無所措手足，不覺訕訕然走開了。「……將來他回來了……」老婦人的自語，在我的耳際迴盪不去。

記得就是當日的第三天開始，我的臂膀開始酸痛，至第三日為最。我買了「擦勞減」軟膏擦了幾天，也逐漸就好了。

如今，這無來由的雙臂灼痛，使我忽而想起了這密實地塵封多年的往事來，想起了那無依的老婦人，尤其無法不去不斷地想起那寫得一手好字的林育卿，痛苦不已。

而如若不是他們來尋仇，我只有默然受死了。(2001i：101-102)

在這長段極為細膩的引文中，看到的當然不是作家簡單地告訴我

們「外省人也被國民黨體制壓迫」，或是外省女婿孝順本省岳母。讓清皓（與作家）揪心的是在這場誤殺中，毀掉的不只是那幾箱沈重的書的主人阮老師，還有無辜的老太太；不只是精神出了問題的良知青年林育卿，還有他鄉下老朽的老父老母，他們後來下場如何？老太太是否因為無法生計而流浪街頭？育卿恢復到能夠復學唸書寫他那筆好字嗎？他的雙親又如何？當然最讓人擔心的是阮老師放出來了嗎？我又希望他平安出獄，又擔心他來找我報仇。清皓的憂心不是空穴來風，雖然最後來找他說清楚講明白的不是阮老師，而是後面一場戲所出現的另一個案子的張明。「擦勞滅」的消疼作用是短暫的，無法除去的是雙臂劇痛中像刺青一樣的絞痛，今天重新被喚醒的力道來回蕩漾，刺心刻骨。清皓此時已經準備好了以死贖罪，只是最後來他在地府報到的不是誤判的受刑人及無辜的家屬們，而是自己從昏睡中醒來的良心。拉長時間來看，法西斯特務體制下，沒有贏家，包括無所不用其極自我保衛的政權。

這些過去做過的、看到的壞事，在李清皓發病過程中開始發酵，持續成為攻心的致命武器。就連那個以前的長官及他暴力拷問過的趙委員都透過電視螢幕來找他：「從螢光幕上，他偶爾裝著若無其事地用他的眼角餘光掃著我。他自然是知道我在收看他的發言的。」（2001i：103），準備隨時來半夜敲門算舊帳。現在趙委員這樣的人當道了，該如何跟他解釋當初粗魯的行為？隨著政局排山倒海的變化，李清皓跟其他十幾二十萬的情治人員一樣，處於徬徨之中，未來何去何從，挑戰著基本的生存價值。他們被迫要變，要識實務，「只不過和我大大不一樣的是，我疑心這一、二十萬人也已經各自秘密地成為他們的人了。我其實也想變成他們的人，只是不知道跟誰接頭去」（2001i：105），連相對簡樸的李清皓心中都晃過「只剩下我一個人，沒有人來接頭」的念頭（2001i：106）。至此，兵敗如山倒，連情治人員的心理都已經準備好隨時轉向，國民黨的政權還沒丟，實際上它依靠的統治機制

卻已經垮了。

作家透過忠貞於黨國的中層幹部丁士魁的眼睛，總結了半個世紀變動的世界極其強烈的挑戰。他想起了民國三十九年後隨著幾年強烈的肅共鬥爭歷史：

時代劇變，調查工作的三大支柱——領袖、國家、主義——已經全面遭到變動的世界極其強烈的挑戰。他想起了民國三十九年後隨著幾年強烈的肅共鬥爭，他把成千上萬的共產黨在風風火火的肅共行動中經過百般拷訊，送上了刑場、送進了監牢，終竟保住了國民黨的江山，當時靠的正是對領袖、國家和主義的不搖的信仰。今天的挑戰，對調查工作的衝擊，李清皓內心嚴重的糾葛，就是生動的說明。(2001i: 122)

以所謂領袖、國家、主義的法西斯教條遮蓋意識形態的路線之爭，情治單位就像是明代的東廠一樣，成為政權打擊異己最為殘酷的工具，你死我活的一言堂的信念殺人無數，卻自以為是，然而就像〈萬商帝君〉的林德旺是資本體系中間的一顆螺絲釘，必須承受整個機器運轉的壓力，李清皓面對的也是整體黨國機器變化中巨大的扭動力，特別是他這樣還有點良心的人是無法承擔如此重力加速度的變化的。

在李清皓還有能力書寫札記的最後一篇中，我們已經看出他徹底的絕望，跟所有走向惡化的精神病人一樣，一個重要的轉捩點就是把最親密的人當成跟他們一夥，對自己密謀暗算：月桃居然配合著那個他們派來裝扮成的醫生，不僅背著我偷偷咬耳朵，還騙我吃下造成昏睡的藥片，那可怕的黃色藥片「似乎使世間萬事變得遲滯緩慢，而其實讓人沉落到更深、更其徹底的絕望罷了」(2001i: 113)。失去黨國體制，又把身邊最後唯一的依靠推向對立面，李清皓最終的命運呼之欲出。

雪上加霜的是，月桃跟他約好在台北的大百貨公司見面，帶他去

逛街、吃館子，李清皓卻在約了見面的地方先碰上被他以匪諜案辦過、判了十年的張明。現在已經是頂著灰白頭髮的老外省人了，張明顫抖地抓住他的肩膀，告訴他案發後太太死了，兒子逃家，拖累著無法嫁人的女兒。場景就這樣翻轉了：李清皓不再是過去偵訊的調查人員，逼著那時膽小、滿心牽掛著家與工作的張明進行坦白，現在他自覺是在法庭上接受審判的重刑犯，面對著張明對他的控訴！面對指責的李清皓理所當然的想逃開，激發的當然也就是張明長久累積的憋悶、歇斯底里的吶喊。「我開始氣喘，我感到至大無邊的恐慌，心臟酸痛。我撥開他抓住我的衣袖的手，快步走進那家擠滿人群的大百貨公司。『喂，你別走。』他在我的後面喊叫，『你們害的，家破人亡呀！』」（2001i：116）。逛街購物的太太小姐們哪裡會知道怎麼回事，把他們當成笑話來看，在上下扶梯的逃跑追逐中，張明高喊著要人們攔住這個國民黨特務，「『那個人一定是個瘋子。』那滿面脂粉的胖太太笑著對我說。我心境慘惻地笑了……沒有一個人在意張明的淒厲的叫罵，有人看著張明竊竊私語，有人對他咧著嘴笑」（2001i：117），發病的李清皓與發狂的張明於是又調了位，警衛急於要抓走的是大吼大叫的瘋子張明，此刻只有清皓知道實情，但是也只能慘惻地笑，你要他跟身旁的胖太太說什麼呢？說張明沒瘋，說的都是實話？這時跟化身帝君的林德旺一樣，作家透過了良善的清皓，對這個世界提出了他的同情與控訴：「我彷彿覺得張明在聲嘶力竭地向整個城市叫喊。而整個城市卻報之以深淵似的沉默、冰冷的漠然、難堪的竊笑，報之以如常的嫁娶宴樂，報之以嗜慾和麻木……」（2001i：118），他顯然有愧於張明的十年冤獄，還別說是造成張家家破人亡的慘劇，但是他也深知還有誰在這個時候會對與己無關的往事給予關切，還給那個時代無心被捲入的人們該有的公道？他自己作為造成冤獄的劊子手，除了逃離追趕還能如何正面的回應呢？原來身邊的同志不是紛紛倒戈，就是各自隱藏起來，至今沒有一個人可以對他指點迷津，丟下他，讓他持續沉淪在迷

惘的夜霧當中，隨時得面對張明們的追捕：「你們是這城市裡到處漂流籠罩著的夜霧。我做了什麼，竟讓你們把我一個人扔進了豺狼的洞窟，卻又鐵了心腸不肯來連繫。哦，你們這籠罩著這大城市的夜霧，無所不在、陰狠、寒冷的白色的夜霧……」(2001i：119)。這就是前朝特務人員最後的下場，為政治權力所丟棄，不能挺胸見日，只能苟且偷生於夜霧當中，跟魂魄一樣四處飄零。

保全人員架走了失控的張明，李清皓狼狽地逃出百貨公司，漫無目的的快走著，還好救星出現了，月桃喘著氣追上了他，揪心地問他跑哪去了，突然解除緊繃狀態，他終於淚流不止的崩潰了。從此李清皓跟我所知道的很多精神病人一樣，來來回回進出病院，在醫院被強制用藥壓制了發狂失控的病情後返家，在家則逃避藥物造成心悸、昏睡、呆傻的可怕副作用，不肯服藥，病情就再次惡化而入院，惡性循環；先是母親，後來我的兄長就是這樣來回於醫院與獨居的小公寓之間，我是那麼不斷地期待奇蹟發生，他能夠長出高度的自我意識，能夠生出另外一隻眼睛看到自己的狀況，能夠找到自己的方法慢慢走出永無止境的循環。但是，20年後的今天，期望還是落空的。

喪失了生存意志的清皓，「表情茫漠中透露著某種深不可探其底的淒惻」(2001i：120)，沒有人能夠理解，也不再有人可以信賴。或許深入心坎的淒惻已經到了無法承擔的地步，在最後一次住院四個月後那個大雨交加的日子裡，「李清皓把睡褲倒著綁在浴室的蓮蓬頭上，把頭伸進了褲襠，而後猛然跪坐下來，自縊而死」(2001i：120-21)。脫離苦海後留下的是傷痛的月桃，因為沒有名分，又擔心沒她在身邊清皓哥會害怕，只能躲在殯儀館靈堂的後面，偷偷地送走了世上唯一疼惜她的人。情治人員李清皓至此徹底家破人亡了。

陳映真筆下由早期至今的「家」，從來就是殘破不全的，就連〈趙南棟〉裡的趙爾平費了九牛二虎之力想要在廢墟中重建家園都還是失敗了，〈夜霧〉當然也不例外，李清皓與妻子小董沒和好過，連生的小孩

在故事中都沒名沒姓、面貌模糊；雖然自始至終兩人沒有正式離婚，但家其實形同虛設。從小命苦的月桃，原來以為嫁了人會好些，結果流氓丈夫一「路旁屍」一讓她上刀山下油鍋，家是痛苦的溫床(2001i: 97)；靠著祈求神明，才替自己修來了清皓哥這個觀世音菩薩，讓她知道女人居然是可以被疼愛的。本來兩個天涯淪落人該可以守住這殘破的小家好好過日子，誰知道李清皓泥菩薩過江，當年小董就不喜歡那個讓人詛咒的工作，如今終於逃離了那天壽的職業，命運也不放過他，最後還是拆散了這個好不容易得來的家。家，常常被當成人們的精神堡壘，是那個容許你在外受傷，回去將傷血舔乾的地方；但是，破碎的家庭作為第三世界的基本構造，其實無法承擔作為感情的支柱，存活在倒塌的廢墟上，國也沒了，家也毀了，能不發瘋求解脫嗎？

陳映真曾經自述，〈夜霧〉是對戒嚴體制的反省，「想說的是，那是歷史所造成的，可是我們該正視這個歷史，當歷史過去的時候，我們該清理這個歷史，然後從這個歷史裡面學習經驗和教訓，並且超越之，讓我們不要重新犯這個錯誤」(2004b: 70)。他清理歷史的方式，選擇了一條極為困難的路，試圖進入當初審訊他入獄的情治特務人員的內心深處，對李清皓這樣的「敵人」透過同情與憐憫，揭示了他們所面臨的精神困境，乃至於在分斷體制下沒有出路可尋的死境。我們或許極為驚訝作家何以有這樣的胸襟與能力能夠深入對手／主體的內在，作為馬克思主義者的陳映真有足夠的思想準備，清楚看到人是活在體制、結構當中的，所有的問題不能歸罪於個人，關鍵是在歷史過程中學習到體制是如何對人進行摧殘，包括體制的「自己人」。但是，我們還是不能不說，陳先生對於情治人員(李清皓、丁士魁)的寬容與體諒是近乎宗教性的，超越了黨派與政治立場，可說是作家本身在長期壓迫的國民黨下台之際，尋求自身與過去威權體制的和解，也許，也唯有這樣才能更為積極地召喚有心的讀者，尋求更大範圍更為超越的國家民族分斷的和解。

〈夜霧〉當然是在控訴國民黨的暴力統治，當然是在尋求超越省籍矛盾，但是不僅止於此，如果把李清皓的下場讀成只是外來政權自作孽就太粗糙了。在陳映真的認識中，戒嚴體制是歷史的結果，是世界冷戰與國共內戰雙重結構的產物，不能簡化成國民黨一黨之私的問題來理解，要放在世界史的格局中才能充分解釋。在冷戰鬆綁的今天，我們還是沒有看到更為細緻的分析，追究第三世界因為冷戰所造成的精神問題，我們大致理解的是冷戰結構的形成延續了殖民主義，延宕了在諸多的第三世界地區去殖民的反思，更造成了民族分斷與內戰（如韓半島、台海、斯里蘭卡等）；但是落實到社會內部的對峙，情治系統這樣的國家暴力施展權力的正當性，在〈夜霧〉中讓我們理解到真實狀況的複雜性，連一般被理解為施展國家暴力的一方，落實到個人身上時，確實那樣的脆弱。情治特務體系作為第三世界普遍存在的國家暴力形式，至今似乎還沒有太多研究與討論的空間，施暴者不會談，受暴者為了避免二次傷害很少願意返回現場。陳映真的〈趙南棟〉側面處理了受害者的獄中場景，〈夜霧〉則又進一步打開施暴者的內心世界，但相對於南韓重要作家黃皙暎《悠悠家園》更為深入的描寫獄中狀況，還有很多空間要去追問，誠如陳先生對於歷史的理解一樣，必須面對這個嚴酷的歷史教訓才能阻止它繼續存在的正當性。

話雖然是這麼說，但是我們也清楚的意識到，2000年至今的這個年代，所瀰漫的徹底絕望感深深地感染著、包圍著作家本人，陳映真筆下早、中期的瘋子與精神病患幾乎沒有一個走上黃泉路，安某再慘，林德旺再失落，總是活著還是有希望，然而〈夜霧〉的李清皓與〈忠孝公園〉最後瘋掉的馬正濤，都已經是窮途末路走上自我了斷的結局，這不是偶然的境遇，隱藏在陳先生救救孩子的心靈深處，總是存在著得誠實面對救不了又不能不說的窘境。馬克思主義烏托邦的陳映真與魯迅作為黑色精神祖國的陳映真，兩者之間的拉扯所構成的正是那個第三世界外表強顏堅信、內心徬徨悲愁的陳映真。

我以為這種內外交戰不是陳映真的特質，這是第三世界的批判知識分子們心懷黃金世界又得面對殘酷現世所共有的根本精神狀態。

「瘋子比正常的人更正常」——第三隻眼

在一次出版〈夜霧〉與〈忠孝公園〉之後回顧自己的文學與思想的演講中，陳映真把他對於書寫精神病患的興趣大體歸諸於魯迅，但是沒有充分闡釋，只是輕描淡寫地說：「我想世界上有個通例，寫瘋子呢，往往是瘋子比正常的人更正常。『救救孩子』這話是從瘋子嘴裡講出來的，沒有人把他當回事，而講出來的道理之批判、啟蒙，是非常大的。」（2004b：69）。我對這句話的理解是，所謂正常人過度為社會規約所駕馭，算計很多，瞻前顧後，反倒失去常人該有的、對於事物真實又基本的判斷能力與表達方式，只有瘋子能夠甩開種種羈絆，突破分際，不顧情面地直接說出些真話。

所以，陳映真是台灣的瘋子？！

這麼說絕對不能被理解為庸俗地在慶賀瘋子，呼籲人們加入發瘋的行列，或是把瘋子的存在自自然然的化約成社會批判，文學史裡有太多這樣過度的表現²⁷。自己或是身邊有精神病患的人，都會告訴你那種存在的狀態有多麼痛苦，多麼地難以承擔，不要那樣輕易的對待精神病。所以，讀者不斷地要被提醒，雖然我們可以從精神病的狀態中學到很多，但是請不要醜化也不要美化精神病。

放慢腳步閱讀〈文書〉（1963）、〈萬商帝君〉（1982）與〈夜霧〉（2000），像是看到陳映真在近40年間，導引我們出入整個二十世紀現代史，從1910年代到2000年。這三篇小說所引出的時序，都得從出版當時的時間點向前倒推40年，彼此之間交叉重疊，安某、林德旺、李清皓屬於

27 感謝鄭聖勳2009年8月在陳映真文學青年工作坊的討論。

三個不同的歷史世代，面對的是不同的社會狀況，從戰亂的廢墟到重建家園，從鄉村的農業社會被逐步捲入以都市為中心的跨國資本主義，從堅定的黨國威權體制到其倒塌後難以命名的現在（後發展？後威權？後民主？後冷戰？恐怕都不對）。在這三個發瘋的主人翁身上，作家雖然細膩地給出了不同的解釋——安某過去殺人的內疚，德旺為土洋之間的現代性衝突所折斷，清皓則是毀於政權移轉過程中信念的瓦解——但更為相通的是作家把他們放回家庭、社會、民族的歷史洪流中去解釋。是的，許多的精神病都不能由生物病理學的角度來解釋，我的母親病發後堅持在每餐飯要擺上一份蔣爸爸的碗筷，難道不關乎黨國？父親到晚年才患有躁鬱是返鄉探親後出現的病徵，這難道不關乎分斷？兄長被台大社會系解聘又何嘗沒有省籍矛盾、藍綠衝突的時代背景？我自己長年情緒上上下下的節奏又只是湊巧的與台灣政治社會的快速扭動同拍而已？感謝陳映真的分析，讓我們有勇氣開始去面對自己身邊不忍也不堪回首的苦痛與羞辱，如果說陳先生的文學是要讓「受侮辱的人重新得到尊嚴」，他做到了。

陳映真不只透過歷史解釋找回了精神病人的尊嚴，並且進一步賦予了瘋子更為積極的能動性：在痛苦的生存過程中，從安某的束手無策、林德旺對資本主義的批判，到李清皓對冷漠的世間提出了控訴，瘋子世界的存在於是是人世的對照空間，沒有瘋子就沒有辦法揭示出人間真實的荒謬與無情，在此意義下，陳映真的「第三」世界就是瘋子的世界，只有瘋子才能夠暫時超脫人世的枷鎖，用他的第三隻眼來透視真實世界的遊戲規則，暴露世間的自私、冷酷、吃人、相煎與殺戮。他對於瘋子的著迷與他對死亡的格外親切的冷靜一樣，承續了魯迅的傳統，在積極地為當下的歷史社會尋求參照的另類空間／世界，目的不在於從瘋狂與死亡中建立烏托邦，而是能夠照射出難以理解、無法直面的人世。放大到在全球的格局來看，第三世界存在真實狀況的愚昧、落後與荒蕪，也就突出了高檔的第一世界文明進步中隱藏於

身後的虛妄與異化，不能脫離帝國主義對於弱勢地區的剝削、利用與欺壓來理解，沒有第三世界就沒有第一世界。

如同本文開場時指出，從政治經濟學的第三世界，或是說以政治經濟學為前提的第三世界，把目光轉向精神的、情感的第三世界時，陳映真所傳達給我們暴力而荒蕪的語言中，所體現的混亂、矛盾、曖昧、懷疑、心虛、不解，其中所凝聚的極大的批判性早已脫離了那種姿態高昂、自以為是、憂國憂民、路有凍死骨的中國文人傳統，如何學習、承襲放低身段、貼近現實、尊重歷史、最終心底徬徨的那個部分的陳映真，這是第三世界批判分子的知識情感與相互對待的出路。陳先生那一代人身上有他們很大的侷限，但是我們不能倒退，要在他們所搭建起來的基礎上，承先啟後。我個人深信，至少在台灣，戰後至今累積了不少批判實踐的經驗，成就也好，挫敗也罷，該是停下腳步重新整理、誠實面對的時候了，當務之急在於如何建立起批判圈的新文化，找到彼此相互提攜、相互攙扶而又能夠在相互批評的互信中前進的方式。直覺告訴我，「陳映真」提供了我們這個契機與平台。

在台灣戰後當代的文化思想領域中，持續以第三世界作為論述框架與想像參照的代表性人物是陳映真。他半個世紀創作中的經驗都根植於台灣社會，當「台灣研究」根本還不存在，他就開始以小說分析台灣社會，一路走來始終如一，他的文學沒有一篇不立基於他所熱愛的這塊鄉土，所以他是不折不扣的「本土派」；不同的是，當思想界把目光外射指向歐美時，他特立獨行的朝向第三世界，對他而言，台灣，乃至於中國大陸，第三世界的存在與位置與認同是清晰而不容置疑的。但是由於冷戰的歷史因素，台灣被納入美國資本主義陣營的底護，第三世界的政治想像無法進入思想界的視野。這個視野的缺席，阻絕了台灣主體性更為多重自我定位與認識的可能。雖然作為分析概念，第三世界因其內部的逐步分化，已經逐漸喪失它的解釋效力，但是作為歷史概念、理念與精神狀態，特別是面對新自由主義全球化席

捲世界的大勢，第三世界是亟需重新提出的思想資源。透過陳映真的論述實踐，我們希望釐清深植於在地歷史中的動能。

整體而言，陳映真第三世界思想的資源大致來自於幾個方向：國際左派的政治經濟學分析、毛澤東／周恩來的第三世界主義論、在生命中直接碰到第三世界作家及左翼分子的經驗、他的第三世界實踐（透過訪問與會議組織等）。然而，他的第三世界，如本文所企圖論證，其實根本上來自對身邊的生命經驗，也就是他自己的小說所體現的生活世界，透過這個基礎，他有能力體會與參照其他第三世界的經驗，乃至於產生積極的連帶。要了解第三世界戰後的精神狀態，陳映真的文學就是我們的思想資源。在此意義下，一般論者認為陳的意識形態主導了文學，這是不公平的講法，陳的寫作動力來自於政治，但是他的客觀性來自於他的「文學性」，客觀地、同理心地進入他者，前述的分析，安某也好，林德旺也好，乃至李清皓（還有我們沒法兒分析的晚期忠孝公園中殺人無數的馬正濤），都讓我們看到他在對於這些人物的高度同情下，能夠客觀且深刻進入這些人物精神狀態，這是所謂客觀學術分析無法做到的。

分析暫且告一段落前，還是得回答：陳映真的第三世界到底意味著什麼？對我而言，陳映真所謂的第三世界是戰後新殖民主義時期的後殖民世界，亞洲、非洲、拉丁美洲各個前殖民地、半殖民地、次殖民地，在反殖民獨立戰爭、內戰中慢慢走出來，不論以「富國強兵」或是追求國家現代化為動力，被立即且快速地（被迫）捲入資本主義世界體系，及其內部與之抗衡的社會主義陣營，所構成幾乎二元對立的全球冷戰體制中。冷戰的對峙，一方面延續、轉接了新殖民主義的形成，在部分地區形成民族分斷，另一方面延宕了各個殖民地在思想、文化、精神層面的反思，於是座落在新興獨立國家政治舞台核心位置的是經濟發展主義，「以農養工」的國家主義發展策略所帶動的社會變遷是城鄉移民，是離鄉背井，是長期歷史所建立起來的社會關係的重

新調整，及調整中弱勢者在物質資源匱乏、精神無所依歸境況下的撕裂與折斷。由於各地在地歷史（基體）的龐大差異，使得第三世界歷經殖民地、脫殖民地與資本主義化所形成的社會與文化有著截然不同的形式與風貌（如陳映真提及漢字書寫提供了台灣脫殖民地主體重建的基礎，而許多前殖民地依然要與殖民者的書寫語言繼續共存、搏鬥）。因此，除了上述作為世界史範圍中的亞、非、拉、歐、美以「洲」為地理實體之間關係性想像的這個層次之外，第三世界其實不是鐵板一塊，而是一塊多元豐富的另類參照體系的構築，不再像過去那樣以歐美為唯一的參照點，透過彼此的對照能夠在分析中把握、解釋自身處境、存在邏輯，乃至於找到繼續轉化的可能性之所在。

除了作為實體想像與參照方法的第三世界外，我們當然不能抹去反帝、反封建的重要歷史過程來理解第三世界的精神，在今天二十一世紀的語境中，它意味著在全球範圍內的連帶與結盟關係，弱勢地區之間的團結，藉以消極防止帝國主義、積極促進世界和平，繼續跟著強權走不過是在深化已經極不平衡的權力關係。也因此，第三世界同時意味著打破以帝國之間霸權更替的舊世界，尋找新世界的運作方式，用好友白永瑞的語言來說，這會是「更民主、更人性、更具主體性的理論與實踐方案」（白永瑞，2009：IV），這個方案同時在重新思索與超克作為三位一體的帝國主義、資本主義、現代性，對人類所造成的壓迫。在此意義下，本文所關切的第三世界的精神世界，是轉化世界不可或缺的重要資源，要透過那隻第三隻眼才能勇敢透視問題，看到微薄光影的指向。

在這樣的前提下，本文書寫的動力很簡單，是希望台灣批判的學術思想界能夠認識自身的第三世界歷史屬性，期許中國大陸知識界不要丟棄第三世界的屬性與思想資源，要保留第三世界想像的香火，擴大我們極為狹窄的知識對象，使得他者與自我能夠更為開放、多元。更為迫切的是，在「亞洲的崛起」與「中國的和平崛起」的氛圍中，將第

三世界的歷史意識重新放入討論的議程，正是要華文地區與亞洲思想界眼中不能只有強勢者的存在，得承續第三世界主義的精神，讓弱勢民族與地區成為我們關注、參照、合作的焦點。

陳映真在1983年時曾說：「是我們有計畫地去研究，譯介第三世界文學的時候了。」坦白說，我很懷疑今天的中文思想界會積極回應老同志的呼籲，但是為了延續這條微弱的香火，還是得硬著頭皮繼續走，等真的到時候了，接棒跑馬拉松的年輕同志不會是在一片荒蕪中從零開始。

至於鼓起勇氣追溯父母家族歷史這件事，看來只能暫時擱在那兒，反正未了的心中大石遲早會回來敲門。

（2009年9月5日初稿，10月10日修訂，2010年3月初定稿於新竹寶山）

參考書目

- 王安憶(2004)，〈英特納雄耐爾〉，《上海文學》，第315期，頁75-77。
- (2009)，〈陳映真在《人間》〉，《陳映真：思想與文學學術會議》，新竹：交通大學。
- 白永瑞(2009)，《思想東亞：韓半島的歷史實踐》，台北：台社。
- 呂正惠(1988a)，〈從山村小鎮到華盛頓大樓：論陳映真的歷程及其矛盾〉，《文學的思考者》，陳映真作品集15，頁181-195，台北：人間。（原刊《文星》雜誌，1987，106期）
- (1988b)，〈現代主義在台灣：從文藝社會學的角度來考察〉，《台灣社會研究季刊》，第1卷第4期，頁181-209。
- 松永正義(1988)，〈透析未來中國文學的一個可能性——台灣文學的現在：以陳映真為例〉，《愛情的故事》，鄭莊譯，陳映真作品集14，頁228-239，台北：人間。（原刊《凱風》雜誌，1984，7月號）
- 姚一葦(1988)，〈總序〉，《文學的思考者》，陳映真作品集15，頁，頁11-17，台北：人間。
- 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(6月號)，頁3-47。
- 陳映真(1988a)，〈在民族文學的旗幟下團結起來〉，《中國結》，陳映真作品集11，頁39-54，台北：人間。(原刊於《仙人掌雜誌》，1978，第2卷第6號)
- (1988b)，〈現代主義底再開發：演出「等待果陀」底隨想〉，陳映真作品集8，頁1-8，台北：人間。(原刊於《中華雜誌》，1979年1月)
- (1988c)，〈斷交後的隨想〉，《山》，陳映真作品集8，頁22-24，台北：人間。(原刊於《中華雜誌》，1979年1月)
- (1988d)，〈中國文學和第三世界文學的比較〉，《山》，陳映真作品集8，頁76-96，台北：人間。(原刊於《文季》，1983年1月，第1卷第5期)
- (1988e)，〈模仿的文學和心靈的革命：訪問菲律賓左翼阿奎拉〉，《石破天驚》，陳映真作品集7，頁87-101，台北：人間。(原刊於《文季》，1984年1月第1卷第5期)
- (1988f)，〈寫作是一個思想批判和自我檢討的過程：訪陳映真〉，《思想的貧困》，陳映真作品集6，頁12-20，台北：人間。(原刊於《夏潮論壇》，1983年7月，第1卷第6期)
- (1988g)，〈論強權、人民和輕重〉，《思想的貧困》，陳映真作品集6，頁3-11，台北：人間。(原刊於《大地》，1982年8月，第10期)
- (1988h)，〈「石破天驚」自序〉，《石破天驚》，陳映真作品集7，頁23-25，台北：人間。
- (2000)，《陳映真自選集》，北京：三聯書店。
- (2001a)，〈後街〉，《我的弟弟康雄》，陳映真小說集1，頁13-29，台北：洪範。
- (2001b)，〈貓牠們的祖母〉，《我的弟弟康雄》，陳映真小說集1，頁85-94，台北：洪範。
- (2001c)，〈加略人猶大的故事〉，《我的弟弟康雄》，陳映真小說集1，頁105-133，台北：洪範。
- (2001d)，〈蘋果樹〉，《我的弟弟康雄》，陳映真小說集1，頁135-155，台北：洪範。
- (2001e)，〈文書〉，《我的弟弟康雄》，陳映真小說集1，頁157-179，台北：洪範。
- (2001f)，〈悽慘的無言的嘴〉，《我的弟弟康雄》，陳映真小說集1，頁203-221，台北：洪範。
- (2001g)，〈唐情的喜劇〉，《唐情的喜劇》，陳映真小說集2，頁121-157，台北：洪範。

- (2001h),〈萬商帝君〉、《萬商帝君》,陳映真小說集4,頁125-252,台北:洪範。
- (2001i),〈夜霧〉、《忠孝公園》,陳映真小說集6,頁69-124,台北:洪範。
- (2004a),《父親》,陳映真散文集1,台北:洪範。
- (2004b),〈我的文學創作與思想〉,《上海文學》,第315期,頁62-70。
- (2005),〈對我而言的「第三世界」〉,陳光興編,《批判連帶》,台北:台社,頁3-10。
- 黃哲暎(2002),《悠悠家園》,陳寧寧譯,台北:印刻。
- 詹宏志(1988),〈文學的思考者〉,《文學的思考者》,陳映真作品集15,頁1-3,台北:人間出版社。
- 趙剛(2009),〈青年陳映真〉,《陳映真:思想與文學學術會議》,新竹:交通大學。
- 鄭鴻生(2009),〈陳映真與台灣的六十年代〉,《陳映真:思想與文學學術會議》,新竹:交通大學。
- 魯迅(2004),〈傷逝〉,《徬徨》,頁133-168,台北:風雲。
- 黎湘萍(2003),《台灣的憂鬱》,台北:人間。
- 劉紹銘(1988),〈陳映真的心路歷程〉,《文學的思考者》,陳映真作品集15,台北:人間,頁34-40。(原出版於《九十年代月刊》,1984年7月)
- 蘇淑冠(2009),〈以「家」之名下的慾望、主體與現代性問題的思考:以台灣戰後成立之JT兒童之家為例〉,2009年流離、家園與認同工作坊,新竹:交通大學。

「體檢原鄉部落的災後重建」專輯編按

王增勇*

Editorial Introduction to “Examining Post-disaster Recovery in Indigenous Community”

by Frank T.Y. WANG

* 服務單位：國立陽明大學衛生福利研究所
通訊地址：112 台北市北投區立農街二段155號
E-mail: tywangster@gmail.com

加拿大原住民認為當你做錯一件事，向人道歉之前，最重要的是，你有責任從錯誤中學習。八八水災至今，馬政府為了救災決策的失當，總統親自向災民道歉，並導致劉兆玄內閣的總辭。過去十個月，為了彰顯績效與成果，政府壓縮了中繼安置的過渡階段，直接進入永久屋的執行；在急於對外宣示重建成果，國家與外來慈善組織都忘了家園重建涉及一個族群的文化延續與傳承，這個決策必須是個充分討論的過程，而且必須是在地人做出的決定。暫行條例通過之後，重建會的組成成員缺乏對災民負責的責信機制；一味的求快之下，重建的步調凌亂、決策機制進入中央與地方政府彼此內耗、部會之間不整合、災民與決策者之間無法對話而導致決策的品質低落。從目前急就章與粗暴的家屋重建以及缺乏民眾參與機制的重建決策機制，這次受災的原住民部落正面對國家與慈善集團聯手的二次災害，我們強烈質疑馬政府是否真的從過去的錯誤中有所學習？

面對這次災後重建，我們需要謙虛地願意放下過去的慣習，相信原住民有能力與智慧從災後再一次站起來；我們應該讓原住民用自己的方式重建家園，不僅是物質的、文化的，更是心靈的部落。用新的態度面對原住民議題是這次風災帶來重建的契機，更是這次重建的歷史意義。對依法行政的政府而言，這是個痛苦但必要的過程。

在吳內閣上任之初，為了催生一個尊重原住民主體性的重建政策，台社於2009年9月13日在紫藤廬紫緣廳舉辦「體檢原鄉部落的災後重建：當原住民遇見大政府與大慈善」論壇，針對目前政府推動的災後重建政策進行檢視，希望提出符合原住民自治精神的重建觀點，以落實原住民為主體的部落重建。隨著重建的進程演變，重建議題也有新的變化，尤其是山林保育與環保的爭議，因此我們除了邀請當初參與論壇的部分成員（丘延亮、陳永龍、王增勇）針對目前重建議題重新撰文外，我們還另外邀請李丁讚、鄭安晞、楊俊朗等人針對山林保育與原住民的議題提供批判的觀點，希望破除「原住民是山林破壞者」的

普遍誤解。

重建過程中，災民是否可以返鄉？不能返鄉的話，應在何處重建？重建的階段是否應包含過渡階段，還是應該直接進入永久屋的設立？這些討論中，主流社會有強大的聲音，認為原住民是破壞山林的元兇，認為他們應該遠離山林，遷居平地，省卻不斷重建卻又被破壞的重建黑洞中。針對這樣的論述，李丁讚從土地的商品化解釋災難的根源，並認為災難已成為人類社會的常態。他認為重建提供重新思考人與土地的關係的契機。鄭安晰從南部森林開發的歷史證明南部山林開發的動力不在於原住民，而在於國家政策，因此以「讓山林休養生息」要求原住民撤離家鄉的訴求是對歷史的扭曲與誤解。楊俊朗以環保工作者的角度指出國家山林保育政策造成「砍大樹、種小樹」的謬誤，說明地球公民協會如何聯合立委一起遊說政府改弦易轍，讓原住民可以成為山林的守護者。

重建過程是國家與人民之間的權力場域。丘延亮則詳實地記錄並分析風災至今重建政策的角力，記錄民間自主力量是如何在國家、慈善組織與專業霸權之間找縫隙發聲。陳永龍則以個人第一人稱的角度，分析災後原住民部落在漢人主導的政策環境中所遭遇到的困境，並訴求原住民自治作為重建的依據。王增勇則從慈濟大愛村的落成為例說明欠缺對原漢歷史的反省下，漢人對原住民的救助往往淪為一種文化殖民。此次八八風災重建是原漢文化殖民歷史模式的複製，也是社會福利民營化趨勢的結構所致，參與災後重建的社福組織必須要在原漢歷史的自覺下，以培養在地組織及尊重在地自主的原則下進行。這一系列的文章代表著台社對八八風災重建的關注，並定位災後重建為台灣社會批判性反省原漢關係的對話起點。

重回土地
災難社會的重建*
李丁讚**

“Back-To-The-Land”
The Reconstruction of a Disaster Society
by Ding-Tzann LII

關鍵字：災難社會、氣候變遷、共有財、土地商品化、大安溪部落工作站、農業、生態、綠色生活圈、人文地理、陰陽五行

Keywords: Disaster Society, climate change, common-pool resources, commodification of land, The Working Station of Da-an-xi, agriculture, ecology, The Green Life Circle, human geography, yin-yang-wu-xiang

* 本文初稿先後發表於成功大學中文系舉辦之「災難社會田野調查工作坊」，以及台南社區大學台江分校舉辦之「重回村廟」研討會，感謝在場參與者給予之意見和評論，尤其感謝台江社區大學吳茂成先生提供「重回土地」的概念，讓本文可以聚焦。也感謝陳瑞樺對初稿的寶貴意見。

** 服務單位：清華大學人文社會學系
通訊地址：300新竹市光復路二段101號
E-mail：dtlii@mx.nthu.edu.tw

摘要

近年來，社會各種災難頻傳。以台灣來說，先後就有金融危機、H1N1 流感，八八水災等大型災難發生，而且，一個災難可能又引發另一個災難，如水災可能引發政治風暴等。災難似乎逐漸變成人類生活的常態，我們正在進入「災難社會」中。在這種情況下，如果我們把災後重建只看成簡單地恢復過去，一定會陷入「重建—破壞」的無限循環中，無法走出災難社會的魔咒。因此，本文主張，災難社會的重建，必須從結構面整頓，把那些所有讓災難發生的結構根源徹底解除，才能慢慢緩和災難的發生，讓社會復歸正常，而這個結構性的病根就是「土地商品化」。本文透過實證資料，加上陰陽五行的先人智慧，嘗試證明：從金融危機、H1N1、到八八水災等各種災難的發生，其實都與「土地的商品化」有關。也在這個論證基礎上，筆者提出「重回土地」來進行災難社會的重建。

「重回土地」不是回到過去，而是重建未來。筆者以2009年諾貝爾經濟獎得主 Elinor Ostrrom 所提出的「共有財」概念為基礎，提出新形式的土地使用與管理方式，藉此重新組織農村社會與農業，進而把農村建構成「綠色生活圈」，包括「綠色農場」、「綠色環境」、「綠色消費」、「綠色社群」等。筆者認為，「農村再生條例」必須把農村明確定位為「綠色生活學校」，挹注經費、吸引人才下鄉，投入「綠色生活圈」的建構。城市居民則透過「繳學費」的方式，認養一個鄉村，參與「綠色生活圈」的實踐與建構，體會並學習綠色生活方式，進而把城市也開始綠化。當鄉村與城市都逐漸綠化時，台灣的土地會一寸一寸地活過來，土地上的社會組織與文化傳統，也會開始有機化。我們也因此才能夠進入「永續社會」，揮別「災難社會」。

Abstract

In recent years, various kinds of disasters take place more and more often. In Taiwan, there occurred three calamities -- Financial Tsunami, H1N1, 88 Flood Disaster in a row within a single year of 2009. Moreover, one disaster can create another series of disasters. Flood, for example, can give rise to political turmoil and social conflicts. As a result, disaster is becoming a normal part of our daily life. We are entering a Disaster Society. Under this situation, we could fall into a vicious circle of “reconstruction-destruction” if we simply see the problem of “post-disaster reconstruction” as a restoration of the past. Thus, this paper proposes that post-disaster reconstruction move the very structural origins that cause the disasters, i.e. “the commodification of land.” This paper tries to demonstrate through reviewing empirical studies and Chinese Cosmology that the happening of the various disasters, from Financial Tsunami, H1N1, to 88 Flood Disaster, is indeed related to “the commodification of land.” A “Back-to-the-land” theorem is therefore proposed to serve as a way to reconstruct the Disaster Society.

“Back-to-the-land” is not going back to the past, but reconstructing the future. Basing on the concepts “the common-pool resources” suggested by Elinor Ostrom, the 2009 Nobel Laureate in Economics, I propose a new way of land-use to reorganize our countryside, and establish it as a “Green Life Circle”—including “Green Farm”, “Green Environment”, “Green Consumption”, “Green Community”, etc. It is argued that “The Countryside Regeneration Statute” clearly position countryside as a “Green Life School” in order to attract talents and resources to flow into the countryside, and make it a “Green Life Circle.” Urbanites have to adopt a village, and participate in the construction of “Green Life Circle” through paying “tuition” to the Green Life Schools. It is hoped that urban people can learn green life style via practices and communication taken place in the countryside. As our cities and countryside turn greener and greener, our land will revive inches by inches, which in turn will revive our social organization and cultural tradition on the land. This is the way that we can get out of the disaster society, and come into the sustainable society.

無往不復，天地際也。¹

（《易經》〈泰卦〉）

一、災難社會的誕生

從1990年代開始，氣候變遷的速度明顯加快。地球的溫度緩慢上昇，北極和高山上的冰塊逐漸熔解，水平面跟著上昇，威脅到整個地球的生存。尤其，各種極端氣候頻傳，熱浪與酷寒，乾旱與洪患，水災和火災輪番在世界各地上演，嚴重程度如果不是創歷史新高，就是破幾十年或百年紀錄。巴西在今年2月才發生大乾旱，但同一個地方在4月份就發生大洪水，雨量破百年紀錄。最近中國西南地區的乾旱，很多幾百年沒有乾過的井水，都是第一次乾涸。地球缺水的問題，只會越來越嚴重。4月初北京的沙塵暴，塵沙量達15萬噸，台灣也首度破千，都是歷史新高，整個大東亞地區沙漠化的情形越來越明顯。再加上地震和颱風，從美國的卡崔納、南亞的大地震，緬甸風災，到最近的海地和秘魯的大地震，幾乎都是當地社會有史以來最嚴重的災難。有人初步統計，過去十年中，六級以上的強震，幾乎跟過去百年一樣多。整個地球似乎越來越不穩定了。台灣的九二一大地震，以及八八水災，也是百年來最嚴重的天災。在短短不到20年之間，人類似乎已經進入一個不一樣的時代了。

其實，氣候變遷只是這個歷史變遷中的一環，社會層面的變遷速度與幅度，與氣候變遷的強度相去不遠。金融海嘯所引發的經濟風暴，也是過去20年嚴重影響人類生活的社會災難。日本在歷經1980年代繁榮之後，在1990年代初期正式進入衰退期，創造了人類史上第一

1 感謝楊儒賓教授提供這句話，更感謝他對我關於《易經》，以及中國傳統智慧的教導，讓我有機會用不同的角度來觀看問題。當然，本文對傳統智慧的解釋如果有誤，責任完全在筆者自己。

個泡沫經濟。從此，人類的經濟生活就進入極端不穩定的狀態，1996年前後的亞洲金融風暴，讓大多數東／南亞國家陷入經濟危機之中。2006年，美國二次房貸的問題讓美國經濟陷入困境，終於在2008年爆發世界性的經濟風暴，也是1930年代以來世界最嚴重經濟大蕭條，幾乎每個國家都受到巨大的衝擊。冰島、杜拜先後宣布破產，希臘、葡萄牙、西班牙、義大利等，也都在破產邊緣。經濟危機暴露了嚴重的國家債務問題。但為了度過經濟危機，每個國家都舉債進行經濟重建，也因此陷入更嚴重的債務的惡性循環中。就像氣候喪失了自我調解的機制，經濟市場也失去自我調整的功能，進入越來越不穩定的極端狀態。

除了氣候和財經問題之外，健康和衛生問題也是社會動盪的重要來源。歷史上，各式瘟疫或傳染病一直是人類的主要災難之一，但諷刺的是，當過去各種瘟疫一一逐漸被克服之後，過去20年來地球卻又誕生了更多的新型傳染病。1980年代末期，英國發生了第一起狂牛病，引發了英國政治經濟危機，更造成世界性的恐慌。2003年美國發現了第一起狂牛病，對於美國的畜牧業也構成了嚴重的衝擊，甚至影響到國際政治與外交。韓國因為美牛的進口，引發60萬民眾示威，幾乎造成執政黨的跨台。台灣也因為美牛進口，國民黨陷入執政危機之中。健康問題引發連鎖的政治、社會風暴，讓一個災難創造另一個災難，甚至變成連環式的災難。這正是現代災難的特殊性。2002年第一個SARS病例在廣東爆發後，迅速傳遍世界各地，全球的貿易、觀光、旅遊、航空等都因此受到嚴重衝擊。台灣在2003年4月份爆發集體感染後，整個社會陷入集體恐慌狀態，連日常的購物、休閒、工作、甚至家居生活，都受到衝擊。最近流行的H1N1雖然沒有預測中的嚴重，但也造成社會大眾不少驚慌，當然也連帶引發有關施打疫苗等各種政治風暴。

不管是氣候，財經，或是公共衛生的災難，都會引發一連串後續

的相關災難。以氣候災難來說，因為氣候變遷所引起的糧食、蔬菜或肉類短缺，以及因為這種短缺所引發的物價上漲和其他社會問題，已經是世界越來越嚴重的問題，也讓世界性的金融危機和經濟蕭條越來越複雜。而這些問題都在在地使政治治理越發困難，也讓政治更加動盪不安。以台灣的八八水災來說，這個天災除了引發災民的安置等實質問題之外，馬政府因為救災遲緩，安置不當，重建無力，更引發民眾的信任危機和劉內閣改組等。金融危機所引發的失業等相關社會經濟問題，更讓馬政府陷入左支右絀的困境中。可以說，馬政府上台後，一直被這些各類型的社會災難，以及這些災難所衍生出的後續災難所綑綁，兩年多來，馬政府一直都陷在「災難」中而無法自拔。

這正是「災難社會」的特徵所在。當一個社會的災難頻頻發生，災難變成社會的常態，變成日常生活中不可避免的一部份，主要的生活節奏或步調，都被這些災難所左右，「災難社會」就正式誕生了。在這種社會中，人民不是正常地在「過生活」，而是拼命地在「求生存」。「生活」和「生存」是兩個很不一樣的概念。在「生活」的狀態中，時間是連續的，人立基在「過去」，用「現在」去連結「過去」，並展望到「未來」。而空間則是延展的，從「此地」出發，向外開放探索，面向世界，與世界遭逢相遇。但是，「生存」的狀態就完全不一樣了。這時，人只活在當下，沒有過去，沒有未來。對未來唯一的希望就是：災難趕快過去，恢復正常，不要再有災難發生。在災難社會裡，我們每天只是在躲避災難、解決災難，整個社會都在東縫西補、原地踏步，總是陷在「災難、復健」的循環中，無法向前，甚至後退。

過去20年來，災難的發生逐漸常態化，人類似乎已經進入「災難社會」之中了。

二、災難社會的重建

災後重建，是每個災難發生後的必要措施。但是，要怎樣重建呢？重建難道只是把災難發生前的景觀恢復嗎？把斷了的橋、癱了的路、倒了的房子、毀了的社區重新建好，這就是重建嗎？對一般的社會災難來說，也許這是重建的主要目標。但在災難社會裡，災難發生的頻率已經明顯增加，如果重建只是把舊的景觀復原，等不了多久，新的災難必定又會把這些剛剛整治完成的工程再度破壞，重建的速度甚至比不上破壞的速度，我們必然陷入「重建—破壞」無窮盡的循環中。這種重建花錢花力，人民也不能真正安居樂業，但是，社會卻會越來越窮，生態的破壞也越來越嚴重，最後，連這種恢復舊景觀、舊秩序的重建也無法進行，地球必然趨於毀滅。

以南投信義鄉陳有蘭溪畔的隆華國小為例，賀伯颱風時，整個校區幾乎全毀，於是進行第一次校園重建。不久九二一地震，隆華國小再度崩毀，有關單位又進行重建，把校園蓋得秀麗雅致，成為新中橫公路上的觀光景點，但是，莫拉克颱風時，整個校園又全毀，必須進行第三次重建。隆華國小這種例子其實很多，九二一受損的房舍、道路、橋樑、隧道、河川、甚至整個社區、部落等，在歷經辛苦的重建後，又經過敏督利、桃芝、莫拉克等風災、水災、土石流的摧殘，很多都必須進行第二、三、四次的重建。這一次莫拉克風災所摧毀的縣級以上橋樑近百座，遠遠超過過去一整年所整修的橋樑數量。阿里山茶山國小浦忠勇校長指出：「特富野部落溪流剛完成的整治工程，施工設計強調景觀和生態工法，如利用景觀護波、階梯式河道、梳子壩等工法，把曾文溪之流整理的美輪美奐，類似親水公園，這樣的整治工程，相信花了不少納稅人的錢，但這回颱風全被土石淹沒，沒有留下任何整治遺跡。」（中國時報，98/8/12，A14版）浦校長甚至引用族人的話如下：

這裡的河川整治進行了三、四十年，從小看到大，結果是越整越爛，錢花了不計其數，整治效果也歸零，環境工程為什麼不能考慮環境變遷的因素？我們的工程施作單位，設計人員到底出了什麼問題？(ibid)

「重建—破壞—重建」不斷地循環，這也是過去災後重建的標準模式。但是，所有這些重建，其實都經不起災難的再度破壞，我們的社會卻一直這樣花錢，我們的人民也一直這樣受苦受難，但我們的政治人物卻一直還是用這種重建的方式在虎嚇我們。因為這是最簡單、最方便的方式，可以馬上交出成果，向人民交代，反正下次災難發生，再來一次重建，只要重建速度不難看，老百姓還會感激政府德政呢！更何況，四年、八年任期一過，換了別人也就沒有什麼責任，重建當然是以簡單易行、馬上能夠彰顯政績的作法為尚，那種長長久久、一勞永逸的永續式重建，老百姓等不及，重建過程還特別麻煩，很多難纏的問題必須克服解決，也一定會惹來很多民怨，這種事，一般政客是不會想要做的。其實，不只重建，在「民主任期」的制度安排下，一般政客的視野和眼光都集中在當下，集中在政績的兌現，那種遙不可及、不能馬上兌現的永續工程，也就很難排上施政時刻表了。

浦校長提到，過去這些重建工程，不只無用，而且花錢。我們在上述的分析中已經指出，有沒有用，其實不是政客的考量點。能不能被百姓馬上看到，才是重點，至於花不花錢，或有沒有浪費，根本不是政客思維邏輯的一部份。反正預算就是要花的，只要讓老百姓看到、拿到、得到，就會換成選票。這些花費能不能讓社會真正進步，那只有偉大的政治家才有的胸懷。一般政客花錢換政績，是最普遍的思維模式。等而下之的政客，甚至會大舉債務，把錢讓下一任、下一代來償還，反正一般百姓也不知道，可以說是最穩靠的投資。所以，現在各級政府的債務一直在急速增加中，我們上面提到的世界金融危機

時，債務其實是一環。而債務的產生其實有其民主政治的內在邏輯。大量的債務背後代表者虛胖發展與資源浪費，是資源耗竭與氣候變遷的重要原因，也是讓地球無法永續的關鍵因素。今天我們談重建，如果無法超越政客的思維邏輯，必然陷入「重建—破壞」的無盡循環中，我們一定無法走出災難社會的魔咒。

因此，災難社會的重建，並不是簡單地恢復過去，更不是只把過去不好看的地方變得更美輪美奐而已。這些當然都是重建的一部份，人才能暫時安居。但是，更重要的是，我們如何在現有的基礎上，把過去那些讓災難不斷發生的因素逐漸克服，進而讓災難發生的頻率與強度開始減輕，讓我們可以有更長的時間來過生活，而不必經常陷入災難，乃至於被迫處在一種「求生存」的狀態之中，而無法跳出「重建／破壞」的惡性循環。因此，災難社會的重建，必須是永續性的重建，是結構性的重建。這種重建必然緩慢，也不是一般政客所願意承擔，但是，放任目前的重建模式繼續運作，地球很難逃離毀滅一途。

那麼，什麼是永續性的重建呢？要從什麼結構入手，才可望把那些讓災難不斷發生的因素慢慢減緩，進而讓我們可以逐漸走出災難社會的困境，邁向永續社會而發展呢？

三、土地商品化：災難社會的根源

博蘭尼(Polanyi, 1957) 在其巨著《鉅變：當代政治、經濟的起源》指出，當代許多重大的政治經濟問題，包括集權主義、經濟蕭條、社會災難、文化真空、資源耗竭等，其最根本的原因乃在於，資本主義所創造出來的「市場制度」逐漸侵蝕原來的「社會關係」，使得「市場」逐漸脫離「社會」而獨立存在，「圖利原則」於是變成人類生存的唯一原則，並反過來腐蝕、破壞原來的社會關係，各種政治、經濟、文化、以致於自然環境的各項問題於是接踵而生。追根究底，其實是因為社

會解體所導致的文化真空所造成。他這樣說：

對個人之幸福與公眾之幸福的最大傷害是市場制摧毀了他的社會環境、他的街坊、他在社群中的地位以及他的同業公會；總而言之，也就是摧毀了以往包含在經濟活動中之人的關係，自然關係。工業革命導致了社會的解體，而貧窮問題只不過是這一個事件之經濟面而已。(ibid: 226)

博蘭尼指出，在現代之前的社會，包括原始和傳統社會，市場制度都是鑲嵌在「社會關係」之中的。也就是說，市場是整個社會的一個環節或面向，市場的運作也因此必然受到社會關係的牽制或指引，物品之間的交換，圖利並不是最重要的原則，更不是唯一原則，反而是社會關係的維持才是重點。換句話說，在傳統或原始社會裡，物品的交換(如禮物制度)的主要目的往往是為了生產或加強社會關係。因此，市場運作不只不會破壞社會關係，甚至反而會加強人與人之間的合作、互惠與連結。但是到了資本主義之後，市場的性質就完全不一樣了，物品變成一種「商品」，物品的交換以圖利為最高原則。

物品交換的制度自古有之，但這種交換制度下的物品，我們通常不稱之為「商品」。馬克斯用 C-M-C 來指稱這種關係，第一個物品的交換是為了第二個物品，目的是「使用」，而非「金錢圖利」。但是，在資本主義社會裡，M-C-M 取代了原來的 C-M-C，這時，我們購買一件商品是為了把這件商品賣出去，賺取更多的錢，交換的目的是營利，而非使用。在馬克斯原來的架構裡，資本主義的運作，會把每一件本來是「物品」，只供使用的東西，慢慢轉變成「商品」，純粹只是為了圖利而生產或交換。而物品的「使用價值」被轉換成「交換價值」，也就是物品的「商品化」，正是資本主義罪惡的根源所在。而所有商品化的討論中，不管是馬克斯或博蘭尼，都是從土地的商品化開始的。馬克斯從

英國的「圈地運動」談起，農人的土地被強佔，被迫離開家園，進入城市，變成無產階級。土地的商品化造成了普羅化，創造了勞動階級，也讓勞動商品化。資本主義就是這樣開始的。

博蘭尼這個傳統也是從土地商品化的角度開始，討論市場如何變成一個主宰性的制度。其實，一直到十八世紀結束之前，儘管重商主義者很強調貿易和商業，但是，他們從來沒有把土地和勞力變成專供市場銷售的商品。土地當然可以買賣，但交換的目的是為了使用土地，而不是待價而沽，準備進行下一次交易。當我們買一塊地是為了使用，我們會好好耕耘這塊地，也會把這塊地保持在適合生產、甚至是永續生產的狀態中。但是，當我們把土地當成商品，準備隨時賣掉它時，我們對這塊土地的處置方式就完全不一樣了。這時地主會以市場的價值為考慮，土地本身的價值和意義，土地與環境的關係等都變成不重要了。博蘭尼指出，大約從十九世紀開始，整個工業生產的需要，土地慢慢被納入商品的範疇下，變成一種「虛構的商品」，而被置入市場的交易過程之中。當土地變成一種商品之後，地主開始普羅化，而必須在市場上出售自己的勞力。換句話說，沒有土地之後，勞動力也必須商品化。這時，市場開始變成一個自律性的市場，並反過來宰制其他社會組織，造成社會解體。

從這裡開始，博蘭尼跟馬克斯分道揚鑣。馬克斯從商品化看到階級，以及階級背後隱含的剝削。但是，博蘭尼卻在土地與勞動力的商品化之後，看到社會的解體，以及劇烈的人與人、人與社會、人與自然關係的轉變。他認為，土地和勞動力這類虛構商品，

提供了一個關於整個社會之重要的組織原則，它以各種方式影響到社會上所有制度，也就是說，**根據這個組織原則，任何足於妨礙市場機制之實際運作的安排或行為都不容許存在。**（ibid, 151；重點為本人所加）

因此，用市場的邏輯來處理人的勞動力時，人的生理、心理、社會和道德的本質將會受到扭曲，那些與市場價值不一致的特性，都會逐漸被忽略、消除，與圖利原則不一樣的社會關係和文化價值也會慢慢消失。這時，人會處在「社會解體」與「文化真空」下，而淪為罪惡、是非顛倒、犯罪、飢荒等社會動亂的犧牲者。而用商品的邏輯來處理土地時，自然會被化約到最基本的元素，所有與市場不相容的土地價值也會被詆毀破壞，街坊和風景被污損，河川被污染，生產食物和原料的動力被摧毀，土地可以任意轉售、甚至離棄、廢耕。

社會科學家很少討論自然，博蘭尼卻是一個明顯的例外。他不只討論自然，而且是整個論證的核心。在他的論述架構裡，土地商品化是市場霸權的開始，也啟動勞動力商品化，是自律市場得以運作的最關鍵機制，也是資本主義所有罪惡的根源。土地商品化不只破壞自然，同樣嚴重的是，當土地解體了，依賴土地所形成的社會組織與文化價值也會慢慢崩解。今天我們討論「災難社會」，含括自然、社會、政治、經濟、文化等多面向、多層次的問題，而且，這些問題相互糾葛、互相影響、彼此強化。但抽絲剝繭來看，土地所引發的自然生態的破壞，可能是其中最關鍵的，這不只是因為土地與自然是人類賴以生存的關鍵因素，也是因其他的社會問題，也直接間接和土地倫理的瓦解有關。底下我將透過對最近發生的各型社會災難的分析，嘗試說明，土地商品化是各類不同災難的共同根源，這些災難包括：（一）傳染病與公共衛生；（二）金融危機；（三）氣候變遷。

（一）傳染病與公共衛生：美牛和H1N1的問題，表面上是一個健康與衛生的問題，其實也與土地商品化息息相關。狂牛症是1980年代末期，首先在英國發生的一種新型傳染病。據研究發現，狂牛症的病源，不是細菌，也不是病毒，而是蛋白質組織的病變。其起因乃是人類把動物骨粉參雜進牛隻的飼料中而逐漸變異而成的。本來，牛的飼料以黃豆，以及其他牧草為主。但自從「集約畜牧」開始流行之後，大

量牛隻被圈養在極狹窄的飼養場裡，而不是外放在廣大的草原或牧場上自由吃草。人類開始以各種人工飼料餵食牛隻。1980年代，黃豆歉收，價格提高，因此飼養主開始參雜動物性食料進入飼料，取代黃豆而成為蛋白質的主要來源。草食動物的牛在大量食用動物性物質之後，體質發生變異，才會衍生出狂牛症，以及後來的美牛政治風暴等。追根究底，狂牛症是土地商品化的情況下，畜牧業改變經營的方式，造成飼牛生活方式的改變所間接創造出來的。土地與牧場才是牛的家，食草才是牛的飼料，當這種自然環境被人破壞之後，新病病種才會出現。

集約畜牧的影響，除了飼牛之外，也廣及其他各種畜牧業，包括豬、雞、鴨、羊等各種家禽或有蹄動物。各類禽流感或口蹄疫等的發生，也被證實跟這些家禽、家畜的畜養方式有關。幾凡大量家禽豢養在狹窄的空間中，各種傳染病就容易滋生，幾乎所有的禽流感都是這樣爆發的。這也都是土地商品化所滋生出來的問題。以台灣的養豬業為例（劉志偉，2009），在1970年左右急速發展，養豬業由傳統的農家副業，開始出現商業化、專業化與集中化的趨勢。各種飼料工廠相繼設立，生產大量飼料，傳統的甘薯也被從美國進口的玉米取代，而變成豬隻的主要飼料。這裡面有美國糧農體制的強勢推銷所隱含的政治經濟問題，而跟本文直接相關的則是養豬的現代化，其實就是畜牧的集約化，各種大型養豬場的興起，飼料工廠的設立，豬肉的外銷等。隨著日本市場的開拓，台灣養豬業的發展更加旺盛。1996年台灣豬肉出口總值達16.9億美元，為全球第二大豬肉出口國。一直到1997年，台灣爆發口蹄疫，養豬業才急速萎縮。很明顯地，口蹄疫的發生，與豬隻的飼養方式息息相關。

土地商品化嚴重扭曲畜牧業的土地使用方式，也影響都市和鄉村的土地利用。都市生活寸土寸金，很多人也必須生活在極為狹窄的空間中，很多健康問題，甚至社會問題都跟這種土地利用方式有關。在

農村，土地被施放大量人工肥料，噴上農藥，使得土地的有機菌大量減少，土地中的稀微礦物質也急速減少中。再加上土地的水土保持不佳，水分不夠，無法促成有機化學的變化，土地逐漸無機化、甚至沙漠化。根據聯合報訪問台大陳定信醫師表示，當土地無機化，有機菌種和稀微礦物質明顯減少之後，土地所生長出來的植物，也會缺乏特定的微量礦物質。而這些稀微礦物質其實與人的健康息息相關。現代人很多文明病，其實都與這些不健康的食物有很大的關連。

因此，土地與動物、植物、人類的健康息息相關。生命賴土地為生，有健康的土地，才有健康的動物、植物和人類。現代人的健康、公共衛生、乃至很多傳染病等，追根究底，都與土地的使用方式有關，而土地的使用方式，又與土地的商品化直接相關。

（二）金融危機：過去20年來，從日本經濟泡沫化，亞洲金融風暴，到世界金融海嘯等，造成全球經濟低迷，創1930年代以來最嚴重經濟大蕭條，而這些財經問題的產生，在在都與土地問題息息相關。以日本經濟泡沫化為例，1980年代，日本經濟繁榮，游資大量增加，利率降低，於是人民轉而投資房地產，大量購買，而且，不是為了使用，而是為了轉投資營利，營造商也為了圖利而大量興建，房屋「庫存量」於是暴增。因為房地產興建過程所需要的資金，大多來自銀行貸款，當房屋開始滯銷時，建商便無力還息，也無力償本，由金融機構貸款而來的資金變成逾期放款，進而變成呆帳。金融機構的呆帳多了，銀行的信用危機隨之發生，就會演變成金融危機。這是日本90年代經濟由盛轉衰的關鍵因素。也是90年代末期亞洲金融風暴的重要原因之一。（于宗先、王金利，2001）

去年的世界性金融危機，原因雖然比較複雜，但與美國2000年開始「次級房貸」風暴也有高度相關。美國聯邦準備銀行（FED）從2001年到2003年共降息13次，聯邦基金利率從6.5%降到1.0%。在資金成本低廉下，市場流動性大增，房地產市場開始活絡，次級房貸更是大幅

成長。FED自2004年連續升息，將利率由1%升至5.25%，美國房市自2006年急速降溫，貸款者還款壓力大增，次級房貸的違約率大幅攀升。2007年前三季次級房貸的違約率更激增至13.77%、14.82%、16.31%；全體新增法拍屋則增達0.58%、0.65%、0.78%，創歷史新高。次級房貸借款者延遲還本付息，造成相關放款金融業者不堪虧損，一家接著一家倒閉。2008年雷曼兄弟銀行倒閉，世界金融危機正式爆發，其實只是整個銀行倒閉潮的最後一根稻草而已。追根究底，最關鍵的原因還是房地產的炒作，以及背後土地商品化的問題（陳美菊，2009）。

本來，如果二次房貸只是一般房貸，提供貸款給民眾購屋置產，自己使用，而不是當成商品轉售圖利，問題決不會演變成世界性的金融危機，甚至衍生成經濟蕭條。但問題是，次級房貸業者將房貸債權出售給投資銀行，透過證券化並包裝成高利率的結構性金融商品，銷售到全球各地，才造成「美國次級房貸釀災，全球埋單」的結果，進而釀成全球股災，信用緊縮，這才是世界性金融危機的深層原因。當房地產被當成商品，被用來炒作營利，而非使用，當交換價值完全取代使用價值，以致於脫離使用價值，變成獨立自轉的商品時，經濟必然泡沫化。從日本、東亞到世界金融風暴的案例，在在說明，經濟蕭條與土地商品化息息相關。

（三）八八水災：地球暖化所引發的氣候變遷，各種極端氣候，包括乾旱、大水等，是人類有史以來所面臨的最艱鉅、最困難的問題。這個問題不解決，人類很難逃脫毀滅的命運。這次八八水災的發生是整個氣候變遷的一環，探討其原因，也應該從這個更整體的視野切入。但是，目前科學界討論氣候變遷的原因，主流的看法仍然以溫室氣體，尤其是二氧化碳過高所致。但也有很多科學家持不一樣的看法，尚無定論，也讓我們懷疑，科學是否真有能力單獨承擔這個艱難的任務。我認為，面對這種過去沒有的困境，我們應該用更宏觀的視

野，匯集人類歷史的各項智慧，以及科學之外的各種文化經驗，才有可能更全面地來思考問題，提出有效的解決方案。如果僅是沿用目前的思維邏輯，繼續放任「科學主義」的唯我獨尊，我們很可能無法跳出目前的惡性循環之中。

以上面討論過的醫療衛生與健康的問題為例，目前傳染病的深層原因，跟整個人類、乃至動物、植物使用土地的方式息息相關，沒有回到更合適的土地倫理，以及更人性化的生活方式，僅依靠科學的繼續發展，並無法解決問題。再多、效力再強的抗生素，雖能消滅現存的病菌，但從生態的整體性角度來看，細菌的抗藥性卻會更強，人類也因此會陷入更辛苦、危險的環境中。很多生態問題的解決，都不是醫療或科技所能單獨竟其功的。同樣地，氣候問題的發生與解決，如果沒有回到更生態和整體的層面來探討，恐怕也會像衛生醫療一樣，無法發現真相，甚至越陷越深。因此，在底下探討八八水災的成因時，我將嘗試跳脫「科學主義」的窠臼，改從中國傳統智慧——陰陽五行的角度來分析，並輔以當前科學主流的看法——溫室氣體的排放，進而論證，水災的發生，其實與土地的商品化也是息息相關。

從陰陽五行來看，土剋水，水生木，木剋土。水災發生的主要原因之一是：「土」無法吸「水」，水才會到處竄流成災。土無法吸水，水與土無法交融，也就長不出「木」。而最能剋土的就是木，當地上無木時，土石必然亂流成災。土石流之所以形成，其實是因為地上無木。因此，如果地上有木，土石安定，水土交融，草木必然蒼鬱。水、土、木三者相生相剋，相互循環，構成現代科學所謂的「永續」。但是，當土地變成一種商品，土地的使用方式開始發生變化，土與水的關係必然也發生變化，就會影響草木的生長，進而影響土質的安定。水—土—木進入惡性循環中，相互毀滅。結果，地上無木，地下無水，生命盡絕，地球與人類怎能不毀滅呢？而現代文明的進程，其實就是一個不斷地把「水」與「土」隔絕的過程，「水」無法進入「土」的下

層，「木」也在「地下無水」的情況下無法生長，或是大量被砍伐。地上無「木」的「土」，又怎能安居呢？

人類對土地的使用，從近現代開始發生劇烈的變化，也大大地改變了「水」與「土」的辯證關係。以台灣來說，大約從日治開始不久，日本人為了提升農業生產力，於是著手整修大規模的灌溉水利工程。最先啟動的是河川整治。本來，台灣的河川從高山流向海洋，每個河川的河道（也就是所謂的洪水平原）本來都很寬廣，河流蜿蜒的流經山丘與平原，流向多轉而慢，河與土地自然有很多辯證纏綿的關係。但是，日本政府為了防洪、灌溉、以及修築公路橋樑的原因，於是把河道的寬度大幅縮減，並在兩旁築起提防。從此，河川變直，河水也被固定在兩旁的提防之內，而不是盡情地奔流在土地、山丘與平原之中（台灣文獻委員會，第二篇）。一條又直、又窄、又喘、又急的河流，從高山直奔海洋，與兩旁土地的互動其實很少，水與土的辯證關係減少了，這是水與土的第一次斷裂。後來，日本人更開始在河流上游建築大型水壩，到國民黨政府遷台後，有更多的水壩蓋了起來，河川的水流大量減少，河與兩岸土地的關係越來越隔離，水與土的斷裂再度惡化（台灣省文獻委員會，第三篇）。

國民黨遷台後，所謂的「綠色革命」正式開始，除了透過綿密的灌溉系統來提升農業生產之外，農作物的改良，化學肥料和殺蟲劑的使用，也大大提升糧食的生產。綠色革命把人類從飢餓邊緣拯救回來，自有其重大意義。但是，也正是綠色革命，人類過渡使用土地，甚至剝削土地，才造成土地枯竭，生態惡化的困境。品種的改良，使得單一作物的栽種，更趨普遍。這種物種單元化的趨勢，使得植物病蟲害越來越嚴重，也使得殺蟲劑的使用越來越普遍，土地也越來越依靠化學肥料來增強地力。殺蟲劑和化學肥料的大量的使用，造成土壤無機化、沙漠化，地土嚴重受傷，地上長木、地下儲水的功能大受影響，水土木的永續循環也受到嚴重威脅。而且，在綠色革命的過程中，很

多原來非農業用地，如山坡、河岸、海埔地、濕地、甚至森林等，都被開發而變成農業用地。這些非農業用地表面雖無生產價值，但它們對於水土保持，氣候調節的功能，其實遠遠超出農業利用的價值。但不幸地，在發展至上的邏輯下，這些土地都被當成商品來開發出售，而遭到無情的蹂躪。

綠色革命提升了農業生產力，但也因此釋放了大量的農村人口和農業土地。1960年代中期之後，台灣開始工業化與都市化，各項開發也大力邁開。城市向郊區擴展，房子、馬路、以及各項基礎設施，逐漸佔據原來的農業用地。大小不一的工業區、加工區、甚至休閒娛樂場所等，不斷地設立增加，甚至侵入農村小鎮或高山海邊等相當偏遠的地區(胡台麗，1978)，可耕地大量減少，取而代之的是廠房、屋舍、道路的人為工程。從生態觀點來看，這代表土地表層已經蓋上一層人造物，包括柏油、水泥、鐵皮、橡膠等不能呼吸、也不能吸水的東西。水災之所以會發生，一個原因是水降得太多，另一個原因則是地表無吸水能力，以致於會積水或排水不良等。在這些層層包裹的地土表面裡，滲水率大為降低，雨水自然容易蓄積在地表上而造成水災。而且，雨水因為無法進入地土深層，嚴重影響地下水源的補給，也不利水土保持的執行(黃志弘等，2005)，這是土地無機化、沙漠化的根本原因。大量的人造物遮蓋地表，隔絕水與土的對話與辯證，是地球生病和生態浩劫的根本原因之一。

水災的另一個原因則是降雨太多、太猛，這也是這次八八水災的重要原因。但是，水為什麼會降得那麼多呢？現代的科學已經證明，地球的溫度增加，降雨的強度也會隨著增加。至於，為什麼地球的溫度會升高呢？科學的說法是溫室氣體的排放太多了。但如果從陰陽五行來看，在水與土相互隔絕的環境裡，水與土無法交融，水裡無土，土中無水，這種水土是無法長出草木的。一個沒有或缺少植物的空間，面對來自太陽的照射能量，根本無法進行光合作用，進而轉換太

陽的能量。才會造成都市環境中有「熱島」的現象發生(林文澤等, 2005)。熱島現象的發生其實很好解釋, 主要是都市環境裡, 樹木太少, 吸碳的功能無法發揮, 又沒有足夠的氧氣釋放, 氣溫才會上昇。這符合主流科學的說法, 大家都可以接受。如果轉換成陰陽五行的說法, 太陽的能量(陽)無法被地球的植物生命(陰)吸收轉換, 才會造成氣溫上昇, 地球暖化的現象。而地球表層被大量人造物遮蔽, 缺少生命的光合作用與轉化, 則是陰陽不交的關鍵。水與土的斷裂, 以致於無法長出草木, 進行能量轉換。「水—土—木」循環的中斷, 是這整個生態失去平衡的核心機制。

現代文明一直砍伐森林, 並用無機物遮蓋地球的表面, 再再使得水無法滲透進入地土的底層。其實, **水是地球的帶氧血液, 森林是地球的肺臟。靠著森林根部的呼吸運轉, 雨水才能滲透到地土的底層。根部越深的植物, 滲水的功能就越強。地下的水流才能加速循環, 讓水流能夠到達地土的每一個細微之處, 水土才能完全交融。也透過森林的光合轉化, 水分經由植物的表層(枝葉)蒸發, 進入太空, 變成蒸汽、雨水。雨水再度降下, 進入地土, 產生另一個循環。這個水循環的過程, 也就是地球呼吸的過程。**這個水進水出的過程, 除了靠森林的呼吸作用外, 水本身的循環也非常重要。河川是地球的循環系統, 透過河川的大小支流, 水得以進入地土內部。但是, 在現代化的過程中, 河川整治把河床大幅縮小, 截彎取直, 又加上堤岸阻隔, 使得河水與地土的對話大為減少。如果上游又加蓋水庫, 河川的流量更大幅減少, 在在使得水與土地無法密切交融。因此, 在現代化的過程中, 森林砍伐, 以及河川的整治, 破壞地球的呼吸與循環系統。

當地球無法暢順、完整呼吸時, 水的循環會越來越短, 地球就會生病。就像一個人不能用丹田或腹部呼吸, 只能用胸部、甚至用喉嚨呼吸時, 人的健康馬上發生問題。一般的過敏症其實就是無法用腹部呼吸的問題, 嚴重起來變成氣喘, 氣短到胸部的上方, 甚至造成死

亡。我直覺判斷，今日氣候變遷，各種極端氣候的發生，忽冷忽熱、忽澇忽旱，其實是地球的敏感症。或是說，地球無法深度地、完整地、順暢地呼吸所造成。地球無法深度呼吸，除了造成地球過敏，產生極端氣候外，地土缺少水循環，也造成土地無機化和沙漠化，這是沙塵暴的原因，也是很多不健康食物的根源。另一方面，地下水層的消失，造成地層逐漸下陷，間接造成地質不穩定，可能與地震的發生也有關係。因此，我們目前遭遇到的各種天災，從極端氣候、沙塵暴、到地震的發生等，可能與地球無法深度呼吸，水無法完整循環有關。而地球無法呼吸的根本原因則是，地上無木，地下無水。因為，現代文明把「水」與「土」隔絕了。

從以上對台灣最近發生的三種災難類型——傳染病、金融危機、八八水災的分析可以得知，這些災難之所以發生，都與土地的使用方式密切相關，而土地的使用方式，則與土地的商品化有關。本文一再強調，災難社會的重建，一定要克服那些讓災難發生的根本原因，這樣災難的發生才會逐漸和緩。在這種重建原則下，災難社會的重建，勢必要重新回到土地，不能再把土地看成一種商品，隨意出售轉讓。而是要真正地使用土地，讓人與土地再度連結，才能讓我們真正揮別災難社會的陰影。底下，我們將以九二一大地震的受災者大安溪沿線部落為例，分析闡明人離開土地以後所發生的各種災難，以及透過九二一災後重建，大安溪部落如何重回土地，慢慢走出災難社會的陰影。

四、重回土地：大安溪沿線部落的災後重建

九二一大地震時，台中縣和平鄉大安溪沿岸的泰雅族部落，包括三叉坑、雙崎、達觀、雪山坑、以及苗栗縣泰安鄉的士林部落等，因為緊鄰地震斷層，都遭受到嚴重破壞，房舍倒塌、居民死傷慘重。以

三叉坑為例，210位居民，約五、六十戶的小部落，房屋全倒者有43戶，半倒者6戶，整個村莊幾乎沒有一戶房子能夠倖免。在這種情況下，居民必須遷村重建。陳亮丰²（2005）花了六年時間，用記錄片《三叉坑》把整個遷村重建的過程詳實地記錄了下來。這裡必須說明的是，三叉坑的遷村地點只是在原來村落的隔壁，居民並不會因為遷村而必須變更他／她們原來的工作或生活方式，這與八八水災受災戶，如民族村，小林村、好茶村等，因為遷村所引發的整個生計模式的改變，是很不一樣的。

但是，儘管三叉坑的遷村沒有涉及到生計方式的改變，在整個遷村重建的過程中，因為新村落的基地需要所進行的土地徵收，仍然是重建過程中最棘手的問題，也是重建過程之所以花了那麼長的時間的關鍵因素。銀明的土地正好在徵收範圍內，這是他家的最後一塊土地，銀明自然不捨，也希望留下這最後一塊地，繼續留在部落生活。否則，正如銀明所說的，「只有房子，沒有土地」，要如何生存呢？銀明的問題，其實是八八水災受災戶共同的問題，重建單位雖然可以提供房子給災民居住，但是，這些房子離開原來的村落太遠，災民們已經不可能回到原來的土地耕作，對原住民來說，這等於剝奪他／她們生存的基本能力。重建當然不只是房子的重建或提供，更應該包括社會關係的維繫，工作方式的確保，以及生存環境的建立等。離開土地，等於離開土地上所有的社會關係、文化資源和經濟網絡等，而讓人處於文化與社會真空中。這除了不人道之外，更是很多社會問題的根源。

當然，原住民離開土地，並不是九二一大地震，或是八八水災以後才開始的。早在國民黨治理台灣的早期，當現代文明的市場邏輯開始入侵原住民社會時，「土地」就慢慢被看成一種「商品」而在市場上出

2 感謝亮丰協助進入田野，安排訪談。

售轉讓。本來，在部落社會中，只要有一塊土地就可以生存下來，舉凡食、衣、住、行等各項生活所需，土地幾乎都可以供給，頂多只是在村落的市集進行簡單的物品交換就可以了。當時，小孩不必上學，看病也有部落自己的巫醫，並不需要現金買賣，基本上是一個自給自足的社會。但是，自從市場入侵部落之後，各種金錢的交易項目日漸增加，先從雜貨店進駐，居民們開始購買包括煙、酒在內的日常生活必需品。後來，連水費、電費都必須用現金繳付。大件的電器如收音機、腳踏車、電視、冰箱、到最近的汽車等，需要更多的現金交易，看病、進城、讀書等，所有交通、醫療、教育的費用，也都需要現金「購買」，原住民社會開始「商品化」，慢慢被捲入市場的邏輯中，這是他／她們必須賣地的主要原因。三叉坑的林茂和老先生就告訴我們說，當他考上台中某私立高中時，必須在台中租房子、繳學費，於是他家賣了第一塊地。這大約在60年前。他還告訴我們，部落的一位長輩，為了參加村長的選舉，也把家裡的地賣掉了。

文明社會的運作，基本上是建立在市場的邏輯之上。當部落社會與文明社會接觸遭逢時，原來以「土地」為基礎的部落，慢慢被市場化，商品化，土地於是開始被出售轉讓。到目前為止，原住民保有的土地已經不多了。當原住民失掉原來提供他／她們生活所需的土地之後，整個生活方式就產生了劇烈的轉變。這是台灣版的圈地運動，也是原住民普羅化的開始。他／她們開始打零工，先是在自己村莊或附近，但越來越遠。當然，有更多的原住民遷移到城市，或在城市與部落之間往返游移。離開土地，人被迫必須遷移、流動。土地上的村莊、部落、家族、以及各種社會網絡，都在這個過程中逐漸瓦解。以前和土地息息相關的宗教慶典、或是與耕種有關的儀式、以及其他各種文化傳統等，也一一消逝。Polanyi所指出的，在土地商品化後的勞動力商品化，以及隨之而產生的各種社會、文化和自然災難，其實都可以在台灣原住民的生命歷程中得到印證。其實，不只是原住民，台

灣各個角落的鄉村、小鎮，城郊、山區或海邊，也處處上演著土地商品化與勞動力商品化的戲碼，也程度不一都造成各種社會與自然災難。從某一個角度來看，災難社會的發生，只是這些社會災難的嚴重化和常態化而已。

或許是原住民對離開土地的傷痛特別深刻，三叉坑對災後重建的看法，就特別著重與土地的重建新連結。林建治在遷村重建的過程中，就體會到土地對原住民的意義和重要性，於是，他籌組「短期蔬菜班」，希望透過泰雅族共耕共享的傳統，重新連結人與土地的關係，進而建立部落的產業基礎，讓部落有能力自己解決族民的生計問題。雖然囿於經驗關係，這個蔬菜班並沒有成功，但卻給部落青年留下很多啟發。在2002年，林建治和一群部落年輕人、以及其他弱勢者，在「中華至善社會服務協會」黃盈豪的協助下，成立了「部落共同廚房」。廚房最早的概念是學習泰雅Gaga共食共做傳統的生活機制而來的，希望從共同廚房的互助精神開始，由部落自主解決自己的生活問題，進而把盈餘回饋到社區弱勢的照顧上，例如給部落老人送餐，學生獎助學金和兒童課輔方案等，落實泰雅部落共同照顧的理想。在共同廚房的理念下，他／她們找了幾塊農地，種植農作物與傳統食材。每天中午都會有一群人在廚房一同用餐，實踐共食共作共享的泰雅傳統。

在「共同廚房」的運作下，大安溪部落與土地慢慢又重新連結起來，社會上的弱勢也獲得了照顧，人與人之間的社會關係與社會組織也慢慢恢復過來。最近，這批年青人又開始規劃恢復傳統的休閒活動，如捕蜂等文化祭儀。整個部落的社會和文化都開始活絡起來。而且，在廚房的運作下，部落傳統的工藝，如釀酒、米露、編織、醃肉等，都慢慢恢復。值得強調的是，共同廚房也是一個學習社群。在日常的運作中，成員們以平等的方式，參與廚房的公共事務，有時候是老年人貢獻她們的智慧，有時候是年青人帶進外來新知，他／她們彼此之間相互學習，共同成長。在農作之餘，他／她們會走進教室，透

過授課或討論的方式，努力吸收新知識，從短期蔬菜栽培、吧台餐飲、到合作社的成立與經營等，大家都能以開放的態度來面對外來環境，並隨時調整。也因此，各種農作物的生產，越來越成熟。廚房的運作也越來越上軌道。從2008年開始，廚房已經不需要外來幫助而能獨立運作，並有盈餘回饋社會弱勢。可以看出，大安溪部落重建，不只是屋舍的重建，而更包括社會、經濟、產業、文化、乃至人文的整體重建。這是建立在土地上面、以土地為基礎的重建，才有可能達到的目標與理想。

大安溪部落的重建，除了成立「共同廚房」外，也成立了「市民農園」，提供部落外人士認養，每人每月500元。認養者會擁有2.5公尺乘1公尺的小小農園，平時由廚房的成員耕作，但認養者每半年會收到廚房寄來的有機蔬菜，還可以隨時到廚房與成員們共用午餐。認養超過六個月，還可以享受一次兩天一夜，用餐免費住宿半價的招待。目前，共同廚房很努力在經營市民農場，除了蓋了一座休閒房舍讓認養者可以隨時前往落腳休息之外，房舍內還提供自助咖啡。除此之外，廚房也設有深度旅遊，除了可以體會原滋原味的泰雅文化外，也提供各種大自然體驗。在這些努力下，廚房希望認養的市民們不只是出錢，更希望藉由認養而逐漸參與到部落的生活中，慢慢體會部落的文化內涵與土地的魅力，進而認同這塊農地，而把農地當成自己的產業，並參與農地的規劃與使用，乃至於參與到整個大安溪、甚至原住民的生活內涵，乃至整個土地與生態之中。林建治告訴我們說：**部落的未來不是部落自己可以決定的，應該由大家一起來決定。**

從林建治這一句話，可以看出大安溪部落工作站的成長與轉變。剛開始時，重建的目標當然只是部落本身，甚至只是最基本的生存問題。但是，慢慢地，重建變成是整體的重建，包括經濟、社會、文化、乃至人文的重建，最後，重建與整個大社會結合，動員整個社會來參與重建，而且慢慢地由社會與文化的領域，擴充至整個生態與自

然的領域。這其中的關鍵有二，一個是因為大安溪部落的整個重建，都是以「土地」為基礎，是「回到土地」的重建方案，所以才能由因為共同經營一塊土地，進而生產出其他各種社會文化與經濟資源。另一個原因則與大安溪工作站的內部運作有關，簡單地說，工作團隊是以「民主」的形式在運作，透過平等、開放的參與，讓整個團隊變成一個學習社群，隨時都在學習的狀況之中，以致於能生產出各種進步性的方案。關於「民主」的運作，以及它和「進步」的關係，我會另外專文處理，在本文中，讓我就集中在土地問題的處理。當然，土地要能夠生產出進步的元素，本身也需要民主的介入。林建治最後那句話，不把部落的土地當成部落自己的財產，而願意把這個財產公共化，讓所有認養者共同來管理經營，這當然是一種「民主」的展現，但這種民主是從土地出發的，與一般的民主性質不太一樣，具有更進步的深刻內涵。這就是「共有財」的概念。

五、共有財

共有財(common-pool resources)，是2009年諾貝爾經濟獎得主Elinor Ostrom所提出的概念，嘗試釐清私有財(private property)與公有財(common)之間錯綜複雜的糾葛，並為當今災難社會的人類困境提出一條可能的出路。諾貝爾委員會之所以頒這個獎給Ostrom，正是因為她對共有財的研究，有助於解決氣候變遷與資源耗竭的問題。為什麼共有財這個概念有助於解決氣候變遷的問題呢？這得從共有財這個概一般說來，資本主義社會一向高舉私有財，而鄙視公有財，認為私有財是通往富庶繁榮的道路，而公有財則必然導致貧窮和苦難。這種說法到哈丁於1968年在《科學》雜誌上發表一篇有名的小文章——〈公地的悲劇〉後，私有財的理論與實踐更是定於一尊。根據哈丁(1968)的說法，牧民總是希望增加牲口，儘可能在公地上養多少牛就養多少

牛，作為一位理性的人，每位牧民力求極大化其所得，結果，公地上的牧草必然被啃光，每個牧民的牛也會餓死而變得貧窮。公有財必然導向貧窮和苦難。這是哈丁的結論。

面對「公地的悲劇」，人民通常有兩種解決方案，一個訴之於國家介入管理，另一個則把公地私有化，由市場自己調節。可是這兩個方案真的能解決公地的問題與悲劇嗎？國家接管公地的方式，通常透過法律規定，再加上各種處罰措施。可是，這種禁制真的有效嗎？過去很多關於國家管理森林、海岸、漁場、山坡地的案例，在在顯示國家對公地管理的無能。以森林的管理為例，國家公務員通常不會嚴格執行禁令，而縱容山老鼠盜砍森林。有些公務員甚至接受賄賂，與盜賊共謀抽成。更嚴重的則是官商勾結，由政府核發砍伐許可證，讓財團合法開採森林。印尼在1967年制訂「公共財」法案後，政府成為唯一有權管理的單位，原來管理森林的原住民反而被排除在外，一項研究的結論指出，「百萬人的傳統權利已經轉交給一些少數的商業公司和國家企業。」很多國家甚至鼓勵快速地開發國家森林，用於滿足大公司的成長，現在更將力量深入全球尋找可砍伐的森林，用以餵養其工廠和需求，進而滿足國家的發展迷思（2008世界現況）。國家管理公共資源的結果，往往造成公共資源的不當開發與資源耗竭。

「公地的悲劇」另一個解決方案則訴之於市場。其實，自從哈丁發表這篇文章後，〈公地悲劇〉的論點，已經變成自由市場擁護者的理論基礎，甚至集結成新自由主義的反動力量，並將大量公有財產私有化（Boal, 2007; 引自 Angus ³, 2008）但是，資本主義的私有制真能解決公地的悲劇嗎？正如馬克斯指出的，「資本主義生產的整體精神是直接朝向即時的貨幣利潤，這和農業關注的相違背。農業關注的是，如何養活世世代代的子民，以及能夠讓生活長治久安的各個面向。最鮮明的例

3 謝謝廖漢騰提供本資料。

子是森林，森林是以或多或少社會整體利益的關懷，來進行少量的管理。」(Marx, 1998: 611n; 引自 Angus, 2008)馬克斯這段話清楚地指出，因為資本主義關注即時性的貨幣利潤，必然無法照顧到「長時性」和「全面性」的要求。資本家雖然可以提高生產量，但往往以「後代子孫」以及「生活整體」為犧牲。如果以農業為例子，資本主義下的農業，由於私有財產的運作，土地變成一種商品，每個農民—農企業家為了達到最高產值，必然會無情地壓榨、剝削、蹂躪他的土地，包括大規模的機械耕作、施肥、灑農藥、用除草劑、抽取地下水等，這些技術雖然可以提升產量，但卻必然會傷害土地，甚至造成更嚴重的「外部成本」，包括污染河川、海洋、地層下陷等。「外部成本」是資本主義無法解決的問題，也是私有財產運作的必然結果，更是地球暖化、氣候變遷的重要原因。

因此，哈丁所鍾愛的私有財其實並不能解決公地的悲劇，反而造成更大的悲劇。哈丁的「理性人」或「經濟人」不只在公地上會啃光公地上的牧草，在市場上也會無視於長期的利益而專注在眼前的利益，以致於對利潤以外的面向，以及後代子孫的福利等，都會自然漠視，而造成更嚴重的外部成本或社會成本。所以，如果我們對「人」的假設只有「經濟理性」一途，不管是「公有財」或是「私有財」，都必然導致無解的僵局。但是，很幸運地，最近更多的研究已經很明確的指出，人除了是經濟的理性動物之外，也是社會的道德動物。1992年諾貝爾經濟獎得主 Vernon Smith (1990)透過他的實驗經濟學，就很清楚地告訴我們，當人處在市場的孤立狀態下，其行為往往不會考慮到他人，是「自利的」、甚至是「自私的」。但是，當人的行為是透明的、尤其是鑲嵌在對自己有意義的社會關係中時，人會傾向於做出「利他」或「合作」的行為。換句話說，人性可以自利、可以利他，可以是經濟人、也可以是社會人，可以性惡、也可以性善，這其間的差別就在於，人的行為是否鑲嵌在「社會關係」中。

資本主義的「市場」關係，讓人單獨面對市場，切斷人的社會連帶，才使得人的行為越來越偏向自利。這也是Polanyi 一直強調的，以「營利」為目標，是資本主義的產物。嚴格來說，是「市場」的產物。在資本主義之前，人都是以維持社會關係為首要目標，甚至會犧牲財物，如誇富宴，大量揮灑甚至燃燒財貨，為的只是增加自己的社會地位。古時候的物品交換，也是鑲嵌在社會關係中，所以是「互惠」，而不是「營利」的行為。整本《鉅變》所要指明的，正是資本主義的市場關係如何扭曲社會關係，人才會變得唯利是圖，以致於造成社會和自然的災害。所以，我們今天討論災難社會的重建，討論重回土地的問題，如果不能把「公有財」和「私有財」的問題釐清，我們還是無法有效地使用土地、解決生態與環境的問題。如果只是像哈丁一樣，把人單純地假設為「經濟理性人」，其實不管「私有」或「公有」財產，都無法解決土地的悲劇，以及自然的災難。只有我們進入「社會關係」的討論，我們才有可能接近更真實的人性，也才有可能突破「公有」、「私有」的兩元對立，進入「共有」的階段，進而找出解決人類困境的出路。

其實，哈丁的文章是毫無根據的。人類史上很多公地的使用，並沒有發生他所說的悲劇，從原始部落到傳統社會的很多社群，他們共用一塊土地或資產，但總是在共同使用土地的過程中，逐漸發展出這個社群特有的規則，並用這個規則有效地管理他們共有的資產。以巴里(Bali)的「水寺廟」(water temple)為例，幾個世紀以來，那裡的農夫透過社會網絡來協調水資源的使用，這個網絡是一種由下而上的合作模式，而寺廟只是一個場域，提供生產者進行協調之用。真正發揮作用的是社會網絡。這個合作網絡不只讓農民可以把水使用的效用最大化，而且還有效地防止蟲害的發生。不幸的是，1960年代末期，印尼政府推廣現代化農業技術，雇用水文學者來設置現代化的灌溉系統，而置水寺廟於不顧，並推銷殺蟲劑等綠色革命技術，結果產生各種自然災害。最後，政府不得不認輸，回到原來的生產方式(Lansing,

2006)。

透過社群合作，成功地共同來管理一項公共資產的例子，不勝枚舉。歷史與人類學的文獻就有很多這種案例。除了巴里的例子之外，西班牙也有類似的系統叫「胡爾塔」(huerta：肥沃土地上的田園)，每條渠道附近的農夫們選出自己的幹事長，在每個星期召開兩次的仲裁庭上解決農夫之間的紛爭，他們輪流從渠道引水灌溉；在乾早期，最需要水的作物優先取用。在瑞士的土坡村(Torbel)，居民在500年前即組成了共有土地聯合會。他們訂定了一條規矩，要求成員在共有草原上放牧的牛隻數，不應多於他們在冬天時所能飼養的牛隻數，這也是整個阿爾卑斯山區的慣行實務，也因此不至於產生哈丁所謂的「公地的悲劇」(以上例子引自Ostrom, 1990)。現代共同成功管理的例子也很多，緬因州「龍蝦海岸」的漁民，通常將網中所有的雌蝦都丟回水裡，而不只是懷卵的雌蝦，這都是靠漁民自我管理來完成的。因此，1973到1998年期間，緬因州以龍蝦為主要收入來源的漁民增加兩倍多，該州的龍蝦漁場仍維持旺盛，這與哈丁的預測完全相反(Wooddard, 2004)。

因此，公地悲劇，其實很難透過國家或市場來解決，透過社群內部自我管理的方式，反而是一個更可行的辦法。在社群中，人是鑲嵌在「社會關係」之中，是一個有感情的社會人或道德人、而不只是一個經濟理性人。因此，人可以透過與他人的合作、互惠，進而共同制訂出共同的遊戲規則，有效地使用公共資源。當然，要特別強調的是，並不是所有社區管理的模式都會成功，其實，很多都是失敗的。是什麼原因決定成功或失敗呢？Ostrom過去20年的研究，幾乎都聚焦在這個議題上，嘗試釐清能夠讓社區管理成功的因素。或更精確地說，人到底是鑲嵌在什麼樣的社會關係中時，才會超越經濟人的理性計算，而變得願意與人合作、互惠呢？如果人性可善可惡，端視其所處的社會關係而定，那麼，這個社會關係又是什麼呢？在什麼制度條件下，

我們才能創造這種社會關係，進而創造信任與合作的社會價值？

Ostrom 第一本重要著作——*Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* 出版在 1990 年，在這本重要研究中，她首先指出，面對哈丁的〈公地悲劇〉，不管是國家或市場，其實都不是最理想的解決方式，由公地的使用者社群自己來管理，可能是更好的辦法。她收集世界各地公地管理的案例，包括山坡地、森林、灌溉系統、海岸漁場、地下水等，詳細分析各個公地管理之所以成功或失敗的理由。Ostrom 強調，並不是所有社區自我管理的案例都會成功。其實，那些內部獨裁的管理社群，往往都是失敗者，能夠成功的，大致都是民主參與的社群，由下而上的參與，而且是積極的參與，並由參與者制訂出公地的使用規則的社群。違反規則的社群成員，也會受到應得的懲罰。另一個重要的因素是，參與必須是長時段的，管理的規則能夠隨著環境的改變而演化者，才能因應環境的變遷而存活。所有這些改變都必須是由公地的所有使用者共同參與來完成。

在本書出版之後，Ostrom 繼續發展她的社區管理模式，發表很多重要研究，其中重要的突破是，她(1994)開始使用賽局理論，預設人是理性的，人與人之間的行為就像一場賽局，基本上是從自利出發，而且，會從他人的行為來調整自己的行為。人願意合作，是因為合作對自己有利。否則，人會採取自利的行為。在這個新的模型分析的幫助下，Ostrom 因此有能力細膩分析，為什麼社區的公地使用者願意合作？是在什麼情境下，他們才願意合作？在什麼情況下，公共資產的使用者就不會合作了。這些更微觀的情境分析，讓我們對 Ponanyi 以來所強調的，經濟行為必須鑲嵌在「社會關係」之中，才不至於變成唯利是圖的行為，有了更清楚的掌握。換句話說，到底是什麼樣的「社會關係」，才能讓人超越經濟理性的自利行為，而願意進入合作互惠的關係，有了更具體的理解，也在這些新的理解下，我們更有能力制訂出公地管理的有效規則，進而面對資源耗竭、氣候變遷的人類困境。

2008年，Ostrom在一篇文章中⁴——Building Trust to Solve Commons Dilemmas: Taking Small Steps to Test an Evolving Theory of Collective Action詳細討論到人如何在特定的社會關係中，一步一步地發展出信任關係，進而建立一種信任的能力。正如之前的研究一樣，Ostrom再一次強調，一次性的互動，或是匿名性的互動，在雙方都不知道對方的情況下，除了極少數人例外，合作與互惠行為幾乎是不可能的。其實，只要匿名性的情況維持，增加互動的次數，並不會增進合作的意願。也就是說，人類行為要不是鑲嵌在社會關係之中，理性、自利的預設基本上是正確的。但是，只要鑲嵌在社會關係之中，隨著下面互動情境的改變，人會逐漸超越理性自利，而逐漸願意與人合作。這些情境包括：

- (1)關於互動者過去的訊息是可以知道的；
- (2)同一組人的互動次數增加；
- (3)參與者可以互通信息；
- (4)有一些初步的規定讓大家共同遵行；
- (5)在不知完全知道對方的情況下，參與者可以進行完整的溝通；
- (6)在知道對方的情況下，參與者可以進行完整的溝通；
- (7)除了溝通之外，參與者可以對彼此過去的行為評論、處罰或獎賞；
- (8)參與者可以設計自己合作的條件與獎賞辦法。

以上各項社會條件是漸進式的，越是後面的條件，越能創造合作的意願。但是，每一個小步驟，都會影響合作的可能性。真正合作的能力是在這些小小步驟中，慢慢學習、累積、演進而成的。Ostrom (2008: 23)這樣說：

4 感謝廖漢騰提供這篇文章。

這些研究強力地支持一個對人的假設：人類有一種演進能力來採行(合作的)規範，這種能力有點像人類學習語言的能力。

這裡所謂的演進的能力，其實就是一種學習能力，是在日常經驗的過程中，逐漸累積而養成的。如果說，自利是天性，信任與合作則是後天學習的。而能夠讓這種學習成為可能的條件，則是一種社會關係的建立。只有在特定社會關係存在的情況下，如信息的透明化，人才願意開始嘗試互動。互動次數增加了，信任會慢慢地長出來，也在這一點點的信任基礎上，人於是願意進入相互溝通的階段。每一次溝通，只要沒有發生欺詐情事，都會生產更多的信任，也促成進一步溝通，溝通與信任相互循環生成，一直到兩者都成長到一個相當的程度之後，這個團體才有能力一起來共同制訂遊戲規則，並執行賞罰。這是一個一點一滴不斷的實踐過程，信任和合作等價值，就在這個漫長的實踐過程中逐漸培養出來。

這裡所謂信任或合作，與自利是很不一樣的思維邏輯。在自利的情況下，即使面對公地(communs)，人還是以經濟理性的態度來思考，如何能夠從這項公地中獲得最大利益，而不會考慮到別人的存在。這時，公地是「大家的」，每個人都可以取用，看誰速度快、力量大。但是，在信任和合作的態度下，人會考慮到他人的存在，嘗試與他人共同享用這個資產。這時，公地是「我們的」，而不只是「大家的」。從「大家的」演變成「我們的」，其實是從「公」演變成「共」的過程。本文借用謝和霖(2008)的譯法，把common-pool resources 翻成「共有財」，正是要凸顯這個由「公」轉「共」的過程。一項公產會被所有使用者視為大家「共同的財產」，而不是泛泛地屬於天下所有人，這是很關鍵的一步。只有在到達這一步之後，這項財產才真正為這個社群所「擁有」。這時，這個社群才會真正開始關心這項資產的興衰存亡，進而制訂出有效的管理辦法，讓這項資產能永續的存在，與這個社群共

存亡。「共有財」為整個社群共同擁有，但是，「公地」則不屬於任何個人或團體。這也是「公地悲劇」之所以發生的根本原因。

但是，社群如何共同「擁有」一項資產呢？「共」的心裡如何發生呢？從上述的討論可以知道，由「公」轉「共」是一步步的實踐所逐漸累積出來的。人開始是自利的，但是在資訊交流、互動、與溝通的過程中，人與人之間逐漸建立信任，一直到雙方溝通深化，並一起製訂出團體的遊戲規則，執行賞罰時，這項資產才第一次變成大家「共同的」資產，而真正被大家「擁有」。因此，「擁有」資產是一個過程，一個不斷實踐的過程。在這個實踐過程中，人與人之間的社會關係逐漸奠立，並進而「再現」成這些人的共同遊戲規則。團體的出現、規則的出現、「共」的出現、「擁有」的出現，幾乎都是同時浮現的(emergent)。從這個角度來看，「共有財」是一種實踐，一種社會關係、一個過程，而不只是一項物質或資財。但是，「共有財」當成一種物質存在，卻是讓各種實踐與社會關係得以發生的基礎，因為它牽涉到每個人的生存狀況，如果不能好好管理這項共有財產，當事人可能無法生存下去，甚至同歸於盡。因此，共有財的出現，提供人類合作的可能性。

當然，這也不表示，只要有共有財的物質存在，人類就必然會合作。很多公地都是以悲劇收場的。「公社」其實也是一種共有財的物質設計，但是，絕大部分的公社都不能創造出真正的「共有財」，因為只有法律上共同「擁有」一項資產，缺乏民主的參與和實踐、以及平等的社會關係，合作與信任的價值還是無法被生產出來。過去社會主義的實驗，公社內部是獨裁的，領導人用權力來支配他人，製造出各種不平等的使用規則，結果大家都不遵守這些規則，「各盡所能、各取所需」變成只是一種口號，大家也不把公社當成「共有」的財產，這個團體也不真正「擁有」這個公社，每個人基本上都是生活在「自利」的狀態，以經濟理性的邏輯來運作，因此才造成各種搭便車的情形，以及公地的悲劇。人類會使用合作的方式來共同管理，其實是在一步一步

的嘗試中慢慢摸索學習而來的。這是人類智慧和經驗的累積，得來不易，我們應該珍惜。尤其面對人類當前的困境，我們更應該善用這項寶貴的經驗，藉以思考如何有效地使用土地，以及各種天然資源，才是重建災難社會所急需思考的核心問題。

六、重回土地，重建未來

本文在上面嘗試證明，災難社會的發生，其源頭都是因為土地商品化，人類把土地當成一種商品，無情地去壓榨土地、蹂躪土地，甚至把土地和水隔絕，造成地上無木、地下無水的狀況，才產生地球過敏、極端氣候、天災人禍不斷發生的災難社會。因此，要重建災難社會，我們必須把讓災難社會發生的各種因素一一解除，災難發生的頻率才會下降，進而慢慢恢復到正常社會。為了要把災難社會的根源解除，本文強調要「重回土地」，我們透過大安溪部落的災後重建，闡明重回土地如何帶動社會、文化、產業、經濟、以及生態的重建。最後，我們透過「共有財」的分析，嘗試說明如何以有效地管理與使用土地，重新連結土地、社群、生態的內在關係。在最後一節裡，我們將嘗試從台灣現實出發，並在現實的基礎上，找出「重回土地」的各種具體方案，進而讓台灣的土地慢慢恢復健康，讓地上的草木能夠興旺，讓水能順利地進入地土的下層，這樣，地下有水、地上有木，土、水、木的才能產生良性循環，地球才能進行深度呼吸，氣候也才能逐漸恢復正常，我們才有希望走出災難社會的陰影。

任何改革，都必須從現實出發，在現實的基礎上，一步一步往前邁進，才有可能從此岸走到彼岸。「重回土地」也必須從這個現實出發，第一步要做的就是，重建農業和農村。農業佔據大部分的土地，與水、木的維持息息相關。有永續的農業才有永續的土地，有永續的土地，才有永續的社會。可是，台灣農業從日治開始所謂的現代化，

尤其在綠色革命之後，各種現代農耕技術更是大量使用，包括單一經濟作物的普遍化、大量化學肥料、殺蟲劑、除草劑、抽取地下水等，才使得台灣的土地開始惡化，嚴重影響生態環境的品質。工業化和都市化後，廠房、屋舍、交通、休閒等各種人造物，更大量佔據地土表層，嚴重傷害土地生態的系統循環。因此，今天，我們討論重回土地，重建生態體系，除了討論農業重建問題之外，也要討論都市與工業的重建問題。底下的討論依序展開。

(一)農業與農村的重建

農業鑲嵌在農村之中，討論農業重建的問題，無法跳過農村重建這一關，否則農業重建無法順利完成。目前台灣農村破敗，農業人口老化，農業和農村的價值遭到嚴重低估，這是我們面對的台灣現實，我們如何在這個現實的基礎上進行重建呢？這裡強調從現實出發，不表示我們可以沒有藍圖，或是對未來農村和農業不必有想像。這樣反而會陷在現實之中而無法超越。有力量的重建是從現實出發，一步一步地邁向理想未來。即要務實，也要有理想和熱情，缺一不可。因此，我們今天談農業和農村的重建，首要問題就是，我們要怎樣看待未來的農村和農業？要賦予農業和農村怎樣的角色或價值？在工業化的過程中，農業和農村是「外部成本」，是可以被犧牲的對象，是社會的殘存者，這是我們過去對農業和農村的定義，也在這個定義下，我們製造了人類前所未有的自然和社會災難。今天我們討論重建農業和農村，正是從「災難社會的重建」這個脈絡下出發的。更具體地說，本文認為，只有讓農業和農村扮演起適當的角色和功能，我們才有可能慢慢走出災難社會的陰影。

什麼是未來農業和農村的角色定位呢？蕭崑杉(2008:211)在討論到未來鄉村的樣貌時指出，未來鄉村是一種「綠色生活圈」的概念，其具體的建構策略包括下面幾個面向：

1. 綠色農場的建構：生活圈內農場的生產規模小且可零散，但呈現出清潔、安全、在地取材之設施、綠色藝術氛圍及田園舒恬感受的綠色生產場所。每個農場必須具備下列特性：(1)應用低成本、低投入及多元的生物技術；(2)農場供應新鮮、原生、優質的農產品；(3)農場能就地取材，呈現與自然景觀協調的綠色設施和風味；(4)農場之產品可鑲嵌任何綠色象徵，如健康品嚐、農場欣賞、生產體驗、自然休閒、綠色文化學習等，而使生活圈內發展出不同類型的個性農場。

2. 綠色環境的建構：林木聚集的空間可提供自然景觀、生態體系、水文安全、生物多樣聚居、以及身心修養等資源內容。所以，生活圈內坡地及森林可發展出具有原生自然色彩、方便、清新、可親近、體驗的綠色區位環境，其具體策略有：(1)以低涉入方式建構可欣賞性的鄉村景觀；(2)維持具自然調節的生態區，保持原生林相和生物活動區，發展具有教育性的生態體驗空間；(3)配合各年齡層及各類生活者需求，建構方便、安全及具運動功能之森林活動場域，讓鄉村具有綠色森林的想像。

3. 綠色消費的建構：都市居民可進入綠色生活圈成為消費者，其消費場所具有健康、適性、個人品味、永續使用的特色。具體策略包括：(1)發展各類綠色餐廳、使用在地農產品、提供新鮮產品、採用環保用具和設施、不污染環境的服務品質；(2)提供綠色健康飲食和休閒活動、銷售節省能源的綠色生活用品；(3)推行綠色生活體驗及教育活動，傳播綠色生活價值。

4. 生活圈內聚落可建構成綠色資源分享及互助社群，其作法包括：(1)具有乾淨、安全和綠色氛圍之居家生活設施和環境，以綠建築、綠創意設計來提供居民和遊客的綠文化居住環境；(2)使用在地綠色材料來發展社區生活藝術和美化生活，社區內可展現在地文化敘述和圖像；(3)發展綠文化學習圈及生活關係網絡，讓居民具有建構綠文化的行動力量。

從以上蕭崑杉對未來鄉村的論述中可以看出，未來鄉村與當前的鄉村截然不同。不只不是落後的、殘餘的、封建的，未來鄉村其實是前衛的、進步的、示範的，不管是「綠色農場」、「綠色景觀」、「綠色消費」、「綠色社群」的建構，都是現代都市文明所亟需，卻無法完整提供的。只有鄉村的土地、農業、景觀、社群關係和各種開放的可能性等，才能提供足夠的資源來進行綠色生活方式的重建。透過鄉村綠色生活方式的建立、提供、示範、體驗，現代都市文明才可望學習到綠色的生活方式，進而改頭換面、進入另一個文明型態，才有可能走出災難社會的陰影。因此，本文把未來農村與農業定位為「綠色生活學校」⁵，是未來綠色生活的實踐場域，透過這個場域的實踐與示範，進而教導現代都市文明人關於如何過綠色生活的具體實踐，擔負起人類文明再造的角色。我們討論重回土地，正是要從綠色生活圈的建立，重建農村與農業，進而影響都市，改造都市。

在以上這種定位下，鄉村和農業是未來綠色生活的導師，是所有新的生活方式的建立者和示範者，是新時代的領航者。要達到這個目標，很明顯的，大量的人力資源和經費必須投入。目前鄉村人口老化，資源欠缺，當然無法承擔這個使命。我認為，正在研議中的「農村再生條例」，完全是現代文明思維邏輯下的產物，對當前人類的困境不清楚，以致於對未來農村沒有想像、也沒有視野，更缺乏明確定位，基本上還是把農村和農業當成一種「殘存」，比較像是補救或福利措施，根本無法呼應當前人類正在發生的問題與困境。本文認為，「農村再生條例」，應該納入氣候變遷，災難社會發生的時代議題，把鄉村和農業的問題鑲嵌在這個大的問題脈絡下，用更宏觀的角度來定位農村和農業，讓大家看到其對人類未來生存的意義，甚至是人類能否生存的關鍵。這樣，我們才能舉全國的力量，大力投入鄉村與農業，大刀

5 把農村和農業定位為「綠色生活學校」，是受到旗美社區大學，尤其是張正揚先生的辦學理念之啟發，特此致謝。

闊斧地進行重建。

如本文的定位，鄉村和農業是我們的「綠色生活學校」，是人類下一波文明的帶動者和引領者，那麼，大量的人才與資源投入，是必要的條件。這裡要強調的是，未來鄉村除了農業和土地資源外，還包括綠色景觀、運動休閒、綠色實踐、社群生活、民主實踐、綠色消費、森林冒險、宗教體驗等新文明的重要資產與核心價值，都將在鄉村生產、製造、體驗、傳播、教育。鄉村既是學校，也是實驗室，既是創意中心，也是社群網絡，更是夢想家的天堂。因此，未來的鄉村將是各種人才的聚集地，最具理想性格、最有實驗熱情，最有生活智慧的人才，都將往鄉村匯集。如果工業文明把人由鄉村帶往城市，則下一波文明，很明顯的，人才必須由都市回到鄉村。不只是人才返鄉，而更是人才下鄉，因為那裡是人類新生活形態的實驗室和展覽場，亟需大量人才投入。教育家、藝術家、建築師、哲學家、工程師、宗教家、農業專家、商人、文學家、社會科學家、土地的愛好者、生態實踐者、綠色生活家、民主的信仰者、社群的熱愛者、園藝喜愛者等等，各類型的人才與智慧，都會往鄉村集結。

農委會過去也曾經透過類似方案，補助鼓勵年青人回鄉種田，如漂鳥計畫、園丁計畫等，但都沒有成功。最主要的原因是，這些計畫缺乏願景，沒有讓人看到希望。國家也沒有真正把農村當成一個新價值的場域，沒有整體去規劃，更沒有宣示，當然無法號召人才返(下)鄉。另外一個原因則是，這些計畫都太個人化了。帶著滿懷希望的年青人回鄉，卻孤伶伶地在家鄉奮鬥，單獨地面對市場壓力，缺少協作團體的支援與共享，久而久之就洩氣了。因此，新的農村和農業計畫一定要是集體的、社團的，透過「共有財」的運作方式，才能讓這些下／回鄉的青人保持士氣、繼續成長，進而讓農村生活成為一種綠色生活，成為一種可欲的生活方式。以「綠色農場」為例，年青人可以繼承或收購現有小農的耕地，仍然以私有制為基礎，但透過十到二十單

位的合作經營，土地甚至不必連結成一塊，只要大家變成一個「共有財」的經營團隊，以民主的方式一起參與，共同制訂農場的運作規則，知識共享、品牌共享、通路共享，利潤仍歸個人。這是以目前台灣的小農經濟為基礎所建立起來的新經營模式。從現實出發，可行性應該很高。

目前的「農村再生條例」缺乏目標，好像只要有人提出集體計畫就要支持。其實，「農村再生條例」要支持的不是一般商業性的計畫，而是對土地和生態友善的計畫，才列為補助的對象。這些綠色團體在早期的階段，一定會遭遇到很大的挫折，因此，國家要在這個階段大力補助，讓這些團體能夠慢慢自立，進而變成示範者，帶動其他團體的相繼設立。「綠色農場」除了內部以「共有財」的方式來經營外，更要與在地社區建立產銷網絡、與消費者建立固定的生產與消費關係，增加信任與合作，進而加強鄉村社群的網絡。另一方面，生產—消費網絡的建立，也可以讓消費者參與到生產過程裡面，體驗綠色生產的意義與價值，進而鞏固綠色消費的價值。在未來鄉村的學校裡，包括綠色農場在內的每個人，既是生產者，也是消費者，更是教育者，生產過程除了對土地和生態的意義外，也是對社區人群的意義。「綠色農場」也要嘗試多元化，透過不同性格農場的強調，能吸引到不同層次、性格的消費者。未來社會是一個多元的社會，綠色農場也不只有一種。這樣，才具備深化、傳播的能量，讓綠色變成新的生活方式。

當然，「綠色農場」只是未來鄉村的一個重要元素，但絕不是唯一的。未來鄉村要變成一所綠色學校，除了農場之外，「綠色景觀」的建構，同樣是不可或缺的一環，也是「農村再生條例」應該強調的方向。只有農場，農村會太單調同質，也無法養活農村的人口，能發揮的教育效果會很有限。因此，整個鄉村應該多元發展⁶，「綠色景觀」的開發

6 鄉村的多元化的概念，受到彭明輝教授啟發甚多，在此致謝。

與建立是其中一個重要的方向。森林、山坡地當然是一項重要的環境資源，除了本身具有高度的生態保育價值外，也是很多人理想的休閒養身場所。森林地區要以低涉入的方式，建構各種健康休閒場域，包括步道、自行車道、涉溪、森林體驗等，讓人能藉此回歸自然，培養綠色的生活方式。但要強調的是，這些場合不能太商業化，要真正具有體驗、教育價值的景觀設計和活動安排，真正能讓參與者體會到綠色生活的意義與價值者，又能維持生態價值，才是綠色景觀設計。除了森林外，海岸、沙洲、潟湖、濕地等自然地景，都同時兼具生態與景觀價值。生態建築專家要好好規劃，讓鄉村更具吸引力，才能帶動都市人前往參與，也才有機會讓綠色的生活方式傳播出去。一些具有文化歷史意義的地景或遺產，也要同時納入綠色景觀的規劃，讓社會文化價值也能永續發展，也讓鄉村更具多元的號召力。

建構綠色生活圈，除了「綠色農場」、「綠色景觀」之外，「綠色消費」也是另一個重要面向，包括使用在地農產品和綠建築的特色餐廳，能夠安排各種綠色體驗活動的民宿，既有生態意義，又有文化價值。而且，農村要走在時代前端，建構知識與技術社群網絡，進行研發，推出各種使用在地農產品加工而成的健康商品，逐漸取代都市的垃圾食品，培養出新的消費習慣。或是用地材料設計而成的地方手工藝品，價廉物美，生態環保，可以對抗都市百貨公司的消費型態。各種二手貨市場，包括傢俱、服裝、書籍、文具、腳踏車、工藝品等，都應該在鄉村集結，讓物品可以更完整地使用，拒絕浪費。「農民市集」提供新鮮、健康的農產品，養成都市人健康消費的品味與習慣。最重要的是，「綠色消費」不應該只是一個消費行動，而應該更像是一種觀察、接觸與體驗。消費者除了購買之外，更應該讓他們接觸各種生產過程，包括材料和技術細節等，讓他們瞭解綠色生產的意義，消費者才能體會，進而轉化成內在價值，才有可能在日常生活中實踐綠色哲學。因此，綠色消費的展示、服務解說、互動等，都有別於一般消

費。這也是「鄉村是一所綠色學校」的意義所在。

以上，農場、景觀、消費都是比較具體的安排與設計，但都還沒有討論到內部軟體的運作。在未來的綠色學校裡，從農場的經營、環境景觀的設計、到消費商品的生產與銷售等，都是透過「共有財」的模式來運作的。本文上面已經指出，「共有財」所共有的，其實不一定是產權。農場主人的土地可能是自己的，但他們在自己的土地基礎上，可以發展出合作的模式，包括共享知識、品牌和通路等，進而共同來經營各自的農場。這時，「農場」變成合夥人共同的知識平台。因為大家共享品牌和通路，所以，大家也因此必須合作，共享知識。因此，在共有財的運作裡，大家可以慢慢學會彼此交換耕作的技術和心得，隨時討論，知識也可以隨時更新、與時俱進，這也是共有財之所以具有進步特質的原因。不管是加工廠、手工藝廠、景觀設計、健康體驗與實踐、商品服務等，都以「民主參與」的形式來執行。森林、濕地、海岸等公有地，則透過社區共有的方式來執行。在各種不同的民主實踐過程中，鄉村居民慢慢會學得各種民主參與所需的能力，如溝通、討論、批判、整合等。這是下一波文明所要的能力，未來鄉村在「綠色生活圈」的建構過程中，最適合生產出這樣的能力。

「共有財」的運作與一般公共領域不同。在一般公共領域的參與中，往往只有少數人有能力表達意見。主流意見也往往被少數人控制支配。但是，「共有財」的參與很具體，有一個具體的「財產」或「資源」，因此，參與的形式，實作的成分多，抽象理論的成分少。而且，處理的事務又都是日常生活的實務，參與的門檻很低，因此比較不會有排除的問題。基本上，每個人都有能力參與，也有興趣參與。從這個角度來看，「共有財」的實踐，是一種草根民主的實踐，它是一種可以讓所有當事人都合理地參與其中的一種組織方式。這是其他不是建立在具體的「財產」或「資源」基礎上的參與，所無法達成的。也在這個意義上，共有財的實踐對民主的深化與轉型，具有重大的價值。馬克

斯對上層結構的東西一向不感興趣，他認為這是意識型態。以「權利」來說，表面上每個人都是平等的，每個人都有一票。但是，「權利」的平等，並不代表「權力」平等，在經濟生活的基礎結構中，老闆與員工表面上有相等的「權利」，但是，「權力」完全不一樣。「權利」其實會被「權力」扭曲、控制、瓦解。這也說明，為什麼公共領域的參與會有各種排除的問題發生。可是，在共有財的參與中，每個人都是從經濟事務出發，是底層結構的參與，這種民主是比較有可能實現的。這也是未來鄉村的進步性所在。

「綠色生活圈」的建構，除了具有民主的價值之外，也具有「社群」的價值。「共有財」是一個民主參與的團體。但是，正如本文上節所指出的，在「共有財」開始運作時，其實這些合夥人還沒有構成一個「團體」，也不見得有「共有」的認識或感覺，而是在一小步、一小步的試探中，大家逐漸建立信任、進行溝通，並在信任與溝通相互循環加強，而兩者同時達到一個高度之後，這些合夥人才能進而建立出團體的遊戲規則，並有效執行這些規則賞罰。這時，「團體」才正式出現，也在這時，大家才開始有「共同擁有」的感覺。因此，「共」是一個過程和結果。在「共」發生的同時，這個團體也第一次變成一個「社群」。因此，社群和團體一樣，都是一個過程和結果。在一般的民主參與中，因為有各種排除和不平等的問題，很多沒有「權力」的人其實都沒有真正參與，這些人的「社群感」也因此不強。但是，「共有財」的參與則比較全面，社群意識因此也會被普遍地分享。我們可以說，一般公共領域所建立出來的社群是一種「想像社群」，社群關係是抽象的，往往是菁英分子強加在一般市井小民身上的結果。但「共有財」運作過程中所建立出來的則是「真實社群」，人與人之間的關係是真實而具體地，是大家藉由共同參與所一起建構出來的。這是「共有財」社群的真實性與進步性，也是未來鄉村的綠色生活圈，比城市社區更基進的地方。

「綠色生活圈」另一個進步的地方是「開放性」。「共有財」團體，具

有民主參與的特色，其內部關係是相對平等、開放的。但是，每一個共有財團體，如一個綠色農場，除了內部生產關係的民主開放之外，也必須與在地飯店、民宿、市場、商店等建立固定的產銷網絡與連結，進而建立信任與合作關係，才能讓消費者認識生產者和生產過程，包括生產過程中人與土地、自然的關係，以及生產運作中的社會關係，如共有財的民主參與模式等。這些生產過程和社會關係的理解，是一般消費者所無法達到的。但是，透過消費者與生產者的長期互動，消費者才能慢慢地從消費的表面關係，進入體驗、學習與教育的深層境界。本文一再強調，鄉村當成一個綠色生活圈，進而當成一所綠色學校，其關鍵正是在，未來鄉村的消費不再只是消費，而是體驗與學習。因此，為了達到體驗與學習的目的，生產者一定要向外部開放，與在地社群，以及大社會的消費者建立雙向交流、進而建立合作與信任的關係，消費者才能從消費中學習。關於大社會，如都市的消費者如何與鄉村的生產者建立社會關係，我們將在下節「都市與工業重建」中討論。其實，大安溪部落「共有農場」的規劃與實踐，已經為我們指出一些可能的方向了。

綠色生活圈中的共有財團體，除了向消費者開放之外，也要向其他生產者和整個大社會開放。其實，Ostrom (1994)一再強調，共有財的實踐，其實並不保證進步性。有些共有財團體，形成很強的社群認同感，甚至社群成員也很遵守團體的共同規則。但是，如果這些團體欠缺開放性，對外部資訊不夠理解，或不願意接受，甚至採取強烈的排外態度，而變成狹窄的地方意識，這樣，這個團體所制訂出來的遊戲規則，很可能不利於外部社會，或是對整個生態環境有害，那麼這種團體的規則只是內部有效的規則，而不是整體的或生態上有效的規則。其實，當生態或大社會發生問題，這個小團體也很難繼續運作。因此，一個共有財團體想要永續地運作下去，一定要與其他的生產者建立開放的、交流的關係，有機會一起討論彼此所共同面對的結構性

或環境上的大問題，大家也願意一起來制訂規則，共同面對問題，解決問題，這樣，具有整體意義的規則才能出現。而為了達成這個理想，每個共有財團體必須隨時開放，接受各種知識的刺激、挑戰，並隨著環境的改變，而隨時改變內部的遊戲規則。在這個過程中，知識界的介入、國家角色的扮演，以及宏觀訊息的提供等，都具有關鍵作用。

（二）都市與工業的重建

「綠色生活圈」的建構，很明顯地，不是鄉村本身可以完成的。以目前鄉村的破敗，資源的缺乏，人口老化等情形，鄉村連生存的條件都很困難了，怎可奢談變成一所綠色學校呢？因此，如何把都市的資源轉入鄉村，讓人才投入鄉村的 rebuilding，自然是「綠色生活圈」能否成功的關鍵。但是，要如何才能讓都市的資源與人才投入鄉村呢？我們上面提到「農村再生條例」，嘗試透過政府資源的挹注，鼓勵都市人才返／下鄉，透過「綠色農場」、「綠色環境」、「綠色消費」、「綠色社群」的建立，一點一滴地改變鄉村，從生產到消費層面，慢慢把鄉村的條件與狀況改變，也讓鄉村的產業多元化，除了農業之外，也包含服務業、手工業、景觀藝術、健康體驗、生活休閒等，鄉村才能夠養活更大量的人口，才能容納各種人才的進駐，進而把鄉村變成一所綠色學校，提供都市人綠色學習的場域，進而轉化整個文明的走向。從這個意義來看，未來鄉村已經不只是一個生存的場域，她的角色與定位，乃提供工業文明／災難社會重建之所需，讓我們逐漸能夠恢復正常的生活。這個角色與定位是否明確，是未來鄉村能否吸引人才與資源的關鍵。國家如果不能從整個災難社會重建的角度，從宏觀的視野，從未來人類生活的想像等面向來思考，而不能給未來鄉村明確的定位，那麼，所有構想都很難執行。

除了明確的角色定位，與國家資源的投注之外，本文要特別提出

「學費」的概念，讓都市到鄉村的資源和人才可以因此更暢順。既然未來鄉村是一所綠色學校，鄉村的各種服務其實是一種教育，每個鄉村的農耕者、民宿老闆、手工藝銷售人員、森林體驗管理的作業員、景觀設計的工程師、社區的行政管理人員等，各行各業的從事人員，都是老師，都肩負著與消費互動、讓消費者理解綠色生活的內涵，而不只是簡單的服務與消費關係。因此，每個鄉民都是綠色導師。正是在這個角色的定位下，城市居民必須繳交「學費」給綠色學校，讓綠色學校可以有經費運作下去。這項學費很像一種「稅」，每個都市人都有繳交的義務。但是，與一般賦稅不同的地方是，一般賦稅是繳給國家，變成國庫的一部份，由國家統籌運用。但是，城市人對鄉村所繳交的學費並不是繳給國家，而是直接繳給鄉村，由城市人自己選定，直接把「學費」繳給給某一個特定的鄉村。

透過這個「交學費」過程，鄉村有了經費，構成「綠色學校」運作的基本財源。但是，除了這個經濟意義之外，「學費」更深刻的意義則是，建立都市與鄉村的連結與認同關係。「大安溪部落工作室」透過城市居民認養「市民農園」的過程，鼓勵認養人到部落休閒體驗、學習接觸土地、練習農耕，進而培養對土地、部落的情感與認同。林建治甚至鼓勵認養人參與對土地的使用計畫、對部落未來的規劃等，這些都是「共有財」的實踐。畢竟，共有財所共有的，並不是「產權」，而是一種「實踐」，以及實踐過程中所體現出來的「社會關係」。城市人透過認養的過程，或是本文所謂的「交學費」的過程，慢慢與自己認養的社區發生連帶關係，甚至與社區內特定的「綠色農場」、「民宿」、「商店」、「景觀空間」等建立信任與合作關係，進而產生認同與情感。上文提過，共有財是一種開放的關係，在參與的過程中，這些認同鄉村或某一個特定團體的城市人，都會慢慢被接納，而變成共有財的一員，進而參與共有財的運作。這時，這個團體的疆界，已經從鄉村跨界到城市。也在這個意義下，綠色的生活方式才正式進入城市，而變成大家

共同的生活方式。也只有這樣，綠色價值才能全面確立。

學習，是一種體驗的過程。深刻的學習，尤其是價值的建立，更需要親身體驗。綠色生活的學習，絕不能只是口號倡導或宣傳，而必須讓人能親身經歷綠色生活，並在其中不斷切磋琢磨、感動共鳴，才能慢慢有所體會，進而建立自己的綠色價值，確立綠色的生活方式。而要親身體驗綠色生活，在城市的生活方式與環境中幾乎不可能。所以，本文嘗試透過「交學費」的機制，讓城市人與特定鄉村建立固定的社會關係，把城市人鑲嵌在鄉村的生活脈絡中，甚至變成鄉村的贊助者，或共同經營者。這些人在自己選定的鄉村，具有「準鄉民」的身份，各種消費都可以享受優惠，也會被鄉村居民看成自己的人，而與這些認養者分享各種生活經驗，進而產生認同感。這也是吸引城市人到鄉村的機制。當然，認同的誕生一定是一個過程與結果，是在一小步、一小步的互動中，逐漸建立雙方的信任與合作關係而慢慢達成的。關鍵在，綠色學校各種潛在課程的安排是否合宜，是否能超越簡單的消費關係，而進入體驗與學習的狀態。

除了透過「交學費」的機制與過程之外，都市的學校教育也要全面的配合，才能讓綠色學校發揮效果。最重要的是，要開始恢復中小學生有關「實作」或「工藝」的傳統。目前的學校教育不太重視實作，學生很少動手作東西，以致於學生變成只會動口，不會動手。其實，實作可以培養「工匠精神」，讓人更真實地面對生活，也會更有現實感（Sennet, 2008）。我們前面也討論過，在真實的參與操作過程中，團體的社群感才會誕生。靠語言的討論，往往只能促成「想像社群」。現代文明裡，社群意識逐漸沒落，與「實作」傳統的消失有關。因此，都市文明中如果要學習綠色生活，實作的傳統也要設法恢復，這樣，人與人、人與物、人與環境之間的關係，才會逐漸實質化、具體化。中小學生要加入更多的實習課程，包括到農村實地操作體驗的課程，參與綠色生活圈中的各種生活設計，並藉著這個機會把大人也帶進鄉村，

帶進綠色的生活體驗中。單純地靠「交學費」，也許還不能真的讓城市人往鄉村去，但透過教育過程的配合，城市人口會漸漸往鄉村移動，並透夠在鄉村購得的健康、乾淨、安全、環保的商品，也逐漸瞭解這些商品背後的生產過程與社會關係，城市往鄉下移動的次數與頻率就會增加，綠色生活方式的建立就會更加順暢。

除了中小學外，大學也要開始聚焦鄉村。本文一再強調，未來的鄉村是一個實驗室，一個展覽場，各種新時代的價值，包括永續、民主、開放、平等、社群等，都在鄉村實踐開展。因此，最有理想性格的年青人，都會到鄉下創業，一展身手，為新時代作見證。各種關於鄉村的社團應該大量興起，讓具有類似興趣與價值的年青人可以聚在一塊，談論他們的理想與實踐，討論各種可行的辦法與方案，不管是農場、公社、新型態的社群生活、融合人與自然的景觀建築與設計，綠色消費與實驗、自然商品、社區貨幣、民主家庭等，都可以在鄉村實驗推廣。除了大學之外，各機關行號團體，其實都可以開始討論鄉村、想像鄉村、實驗鄉村。新竹工研院陳建泰，正在執行「糧食網絡—知識下鄉」的計畫，以工研院附近地區為實驗對象，發展一個農業的社區支持網絡，讓想退休人員在合理的時間範圍內，投入農務工作，並且認識農村各種必要的知識與社會網絡，包括農會、產銷班等。透過這些訓練，希望這些準退休人員可以在退休後進入農村。這是知識下鄉的實例，往後一定應該會有更多的案例發生，而且是各種行業、各機關團體，都有人討論、實踐，也不一定要退休才下鄉，大家都以迎接新時代的心情來進駐鄉村。到時，農村與農業就會有全然不同的生命風景。而這需要都市各種與綠色生活相關的人才都動起來。

都市的重建當然不只包括以上的討論，這些討論主要都是針對如何促進鄉村的重新定位而發的，對都市本身的討論幾乎沒有觸及。這主要是配合「重回土地」邏輯而作的取捨。本文一再強調，土地是根本，「重回土地」才能建立人與土地連結，也在這種連結之上，其他各

種具體的社會關係與文化價值才能確立，否則都只是一種想像，稍縱即逝，對綠色生活的建立與災難社會的重建沒有太大幫助。所以，都市的重建要從都市如何與鄉村建立連結開始。只有讓人在綠色的生活場域中，用身體不斷地經歷、體驗與共鳴，綠色價值才可望建立，其他各種綠色實踐才會落實。這也是本文「重回土地」的主調。

在討論過都市重建之後，也要稍微討論工業重建的問題。目前的減碳法，基本上都是從工業重建開始，嘗試透過碳排放量的減低，來減緩氣候變遷和地球暖化的速度。但是，溫室氣體真的是當前氣候變遷的主因嗎？其實這並沒有定論。而且，縱使減碳是對症下藥的方法，我們真的能讓各個國家實施減碳嗎？從京都會議到哥本哈根會議，儘管大家對當前生態問題的嚴重性都有共識，但是，在執行辦法與優先次序上卻各有意見，也各有自己國家的利益考量。在全球化的年代裡，國與國之間的競爭不減反增，減碳勢必影響到國家的經濟實力，也會影響到執政者的執政利益。這是減碳不易執行的根本原因。其實，只要人的生活方式不變，只要我們還是以目前的消費態度在消費，需求內容就不會改變。只要需求存在，供給面就很難改變，要禁止也禁止不了。換句話說，當綠色生活方式沒有實踐開來前，人類對各種好能的科技產品仍然會趨之若鶩，在這種情況下，我們很難管制供給面的繼續生產。市場的管制要從市場入手，而管制供給最好的辦好，當然是從調整需求開始。因此，綠色生活方式的建立，如果能順利推動，將大幅減低對各項消費品的需求，進而有效控制調節過度的生產與供給，是控管生產和供給面向最有效的方法。

除了從需求面向著手之外，也要嘗試從「共有財」角度，思考如何有效管理工業生產。在資本主義體系下，公司基本上屬私人財產。我們上面的討論也提過，私有財產制的問題是「外部成本」或「搭便車」，每個公司為了達到最高效益，不惜把成本外部化。或是帶著「搭便車」的心態，嘗試減低內部的成本。這也是當前氣候變遷、資源耗竭的關

鍵因素。為了克服這個問題，本文主張，未來工業的產權應該由目前的私有制轉向社區共同管理的制度。也就是由股東所有人（shareholders）轉向利益關係人（stakeholders），或是由 corporate ownership 轉向 cooperated ownership。在目前制度運作下，只有股東可以參與公司事務的決定。但在未來社會裡，產權雖還是私人制，但是管理必須納入公司所在地的社群成員，監督公司不得把各種環境或社會成本外部化，也要求公司不能搭便車，而要積極參與社區公共事務，履行社會責任。透過這個公司與社區雙向交流、參與、合作、制衡的過程，公司與社群的關係會逐漸密切。在這個定義下，公司變成一種社區的共有財，由公司擁有，但由社群共同管理。其實，機關團體的社區化，已經是一個世界趨勢。每個機關團體都已經越來越關注在地社區的意見和發展，未來只要在國家法令上，更加嚴謹規範和界定，由「股東所有人制」轉向「利益關係人制」，並沒有多大困難，但是對整個私人公司的運作與管理，確有很大之幫助。

七、從現實出發，一寸一寸地改變土地：代結

上節提出對未來鄉村的定位與規劃，這些規劃充滿理想性格，似乎很難達成。但是，如果我們把視野放大，體認到這本來就是一個大計劃，需要三十年、五十年、甚至一百年才可能完成。我們就不必怯步。只要有明確的方向，按步就班，一步一步往前走，其實也不如我們想像中的困難。如果我們能夠從災難社會的角度來看問題，體認到今天發生的各式災難，從傳染病、金融海嘯、到氣候變遷等，都直接間接與土地的使用有關，這樣，我們就能夠理解，要徹底解決災難發生的病原，就必須回到土地。只有透過對土地的適當管理與使用，才可望把各項災難慢慢解除。因此，「回到土地」是重建災難社會的關鍵。在這個思維下，國家就必須有「重整土地」的整體方案，讓被蹂躪

過的土地能夠一寸一寸的活過來。土地活過來，水的循環，草木的生長才能恢復正常，生態才能永續發展。從這個角度出發，本文主張，「農村再生條例」應該以「重整土地」為首要目標，把農村定位為「綠色生活圈」，讓農村和農業變成台灣的「綠色生活學校」，進而帶動城市對綠色生活的學習，改變未來社會的走向。「農村再生條例」的兩千億的資金，或許應該更多，就應該花在這個環節上，所有能讓土地有機化，土地綠化，讓土地恢復深度呼吸的能力之政策，才給予支持。這個政策的方向，以及對農村的適當定位和宣示，是重建能否成功的重要因素。

在國家政策的挹注下，在對未來鄉村明確的定位與展望下，城市中的機關、行號、大學、社區等各行各業，最具理想性格的改革者、行動者、生活專家、夢想家、實驗家等，都會相繼投入鄉村綠色生活圈的建構。喜歡土地的人，可以在目前私有制的小農基礎上，共組一個「綠色農場」，共同經營那塊土地，讓土地慢慢恢復呼吸的能力，能吸水、能進行有機變化，進而讓土壤恢復健康。綠色農場的經營，開始一定很辛苦，但透過「農村再生條例」的補助，以及城市居民的認養，還有社群的協力共作，以及鄉村多元發展的整體發展，未來鄉村會慢慢聚集各種資金、人才、與創意，逐漸蛻變成一個多元而有活力的場域，甚至變成一個新時代的象徵，或是新文明的復興基地，也變成都市人口朝聖的目標或對象，在這種新格局下，綠色農場應該能夠支撐下來。這些農場不必多，但要能夠存活，再慢慢推廣，甚至鼓勵經營個性農場，讓每個農場都有自己的特色，多元經營，就能吸引更多不同性質的人口，也更有能力和大社會互動。每一個綠色農場的存在，代表一種新的土地使用方式。隨著農場的穩定化，綠色生活圈的擴大，台灣的土地也會一寸一寸地活過來。

綠色景觀的規劃，包括山坡地、森林、海岸線、沙洲、瀉湖、濕地、河川地、平原、農田等，都是非常關鍵的措施。這些地方都是生

態敏感地帶，對整個生態平衡的維持，擔負重大任務。台灣生態浩劫的發生，與這些土地的崩潰、棄守有直接關係。因此，未來鄉村綠色生活圈的建立，除了農場之外，要一寸一寸地恢復這些敏感地段。山坡地在一定高度或坡度之上，就要改種深根植物，「農村再生條例」應該要求農民停止種菜，改種森林，由政府付薪水給農民，再慢慢把管理權轉交給社區共同管理。河床要拓寬、把河川地還給河流，讓大河的水流自然蜿蜒在土地上，水才能滲透到大地底層，豐富兩岸生態，孕育更豐富的生命風景，水與土才能進行親密對話，人也才能親近河川，讓水、土、人三者相互依存共生。河流景觀的適當規劃，可以讓人回到土地與河川之中，進行深度的綠色學習。濕地的復原與景觀設計，不只生物多樣能夠保存，增強大地吸碳的能力，也讓人可以穿梭在動物、植物、海灣、夕陽之間，對自然產生崇敬之情。所有的綠色景觀，自然要以生態為最重要原則，並在這個基礎上，進行景觀規劃，讓人與植物、動物能夠進行親密互動，體驗自然與生態之美。這也是綠色學校的核心課程，需要最頂尖的綠色工程師，是未來年青團隊的競逐場。只要有一個突出的個案成功，其他團隊也會跟進。鄉村大地會變成一個展覽場，土地就這樣一寸一寸地活過來。

當農場、綠色景觀一寸一寸地把土地收復後，最後剩下的就是都市文明的地表，充滿水泥、塑膠、鐵皮、柏油、人工物等。這些都是不滲水的人工物，大量阻絕水與土的對話與交流，是造成地土沙漠化，讓地球無法深度呼吸的重要因素。關於如何綠化都市環境，已有很多專文處理，並不是本文的主軸，也不是筆者的專長。這裡要強調的是，生態工法必須繼續加強，才有可能讓大地恢復呼吸的能力。本文在第二節曾經指出，當土石流來臨時，所有運用生態工法所構築的工程，都無法抵擋。但是，這並不表示生態工法因此沒有作用。的確，生態工法無法擋住土石流，但是，如果生態工法很徹底，當大部分的文明工程都改用生態工法施工後，地土的滲水率就會大為提升，

水土保持的功能也會跟著增強，不只土石流發生的機率會減少，整個地球的呼吸與循環也會趨於正常。未來的地球，透過綠色生活圈的建立，可以保住鄉村地區約地土一半的面積不受人造物的覆蓋。另一半屬於都會的文明表層，則必須透過綠建築與生態工法，讓地土能夠維持基本的呼吸能力，這也是「重回土地」的另一個關鍵。

本文最前面引用《易經》〈泰卦〉「無往不復，天地際也」一句話，意思是：有「去」，就必需有「回」，這才是天地最自然不變之道理。如果有去無回，則天地不交、陰陽不合，生命就會斷絕，社會也無法永續。可是，現代文明卻是一個不斷離開土地、一去無回的過程。離開，本身當然不是問題。一直困守在土地上，生命並無法開展，這正是傳統社會或部落社會的困境。但是，只有離開，而沒有回返，生命就必然斷絕了。本文正是在這個文明脈絡下，提出「重回土地」主張。因此，「重回土地」並不是回到傳統，而是邁向未來，以新的視野來對待土地、使用土地。本文提議的「綠色生活圈」的建立，其實是一個建立在土地上面的開放系統，而不是侷限在單一的社群之內。每個鄉村必須保持開放、連結的狀態，甚至可以連結到全球任何一個綠色社群。這樣，鄉村與農業才會慢慢演變成一個自主的系統，才有能力面對外在的大環境。可以說，這是資本主義遭遇到困境後，所必須進行的功能分化與重整。綠色生產與消費系統的形成，是整個體系維生所不可或缺一部份，也讓這個體系能夠存活。否則必然崩毀。

在Ostrom的啟發下，本文提出「共有財」的概念，嘗試以民主、開放、參與的原則，共同管理土地，建立社群，形成自主系統，讓人能因此超越市場的自利邏輯，而進入合作互惠的社會關係中。資本主義的最大問題，是把人性暴露在市場中，變成「唯利是圖」的經濟人，讓人只想搭便車、逃避社會成本，才造成災難社會的誕生，而陷人類於困境。另一方面，社會主義雖然解決市場問題，但因為缺乏民主的細部運作，「共產」變成只是一種法律名詞，缺乏實質內涵。「共有財」的

概念正可以超越以上兩種制度，是在私有財的資本主義基礎上，透過共有的民主運作，一步一步地讓人超越自利，進入合作。這裡面沒有太多的勉強，完全以現有制度為基礎，也照顧到個人利益，從人性出發，慢慢超越人性。從這個角度來看，本文「重回土地」的各項建議，都具有人性與制度基礎，是可以實踐的藍圖，端看我們是否認識到問題的嚴重性，以及對未來如何想像了。

參考資料：

中文文獻：

- 于宗先、王金利，2001，《台灣的土地問題：社會問題的根源》，台北：遠流出版社。
- 台灣省文獻會，2000，《台灣地區水資源史》，第二、三篇。
- 林文澤等，2005，〈台北市的熱島效應〉，《氣候變遷、衝擊、因應與永續發展研究進展》，台灣大學全球變遷研究中心，上冊：83-93。
- 胡台麗，1978，〈消逝中的農業社區：一個市郊社區的農工業發展與類型劃分〉，《中央研究院民族所集刊》，46：79-111。
- 黃志弘等，2005，〈都市校園降水入滲狀況及其管理策略探討〉，《氣候變遷、衝擊、因應與永續發展研究進展》，台灣大學全球變遷研究中心，上冊：162-70。
- 黃壽祺，張善文，2000，《周易譯註》，台北：頂淵文化。
- 陳美菊，2009，〈次級房貸風暴對全球經濟之影響〉，《經濟研究》，8：249-71。
- 陳亮丰，2005，《三叉坑》，九二一震災記錄片系列，全景出版。
- 劉志偉，2009，〈國際農糧體制與台灣的糧食依賴：戰後台灣養豬業的歷史考察〉，《台灣史研究》，16(2)：106-160。
- 蕭崑彬，2008，〈未來鄉村的論述〉，《農業推廣文彙》，53：207-12。

英文文獻：

- Abramovitz, J., 1998, 鄭先佑譯，《參與行動：人類與世界森林的新關係》，看守台灣研究中心。
- Angus, I., 2008, 廖漢騰譯，〈公地悲劇的迷思〉，《社會主義之聲》，8月25日。
- Hardin, G., 1968, "The Tragedy of the Commons," *Science*.
- Lansing, S., 2006, *Perfect Order: Recognizing Complexity in Bali*, Princeton University Press.
- Ostrom, E., 1990, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*,

Cambridge University Press.

Ostrom, E., Gardner, and Walker, 1994, *Rules, Games, & Common-pool Resources*, The University of Michigan Press.

Ostrom, E., 2009, "Building Trust to Solve Commons Dilemmas: Taking Small Steps to Test an Evolving Theory of Collective Action," in Simon Levin (ed.) *Games, Groups, and the Global Good*, New York: Springer.

Polanyi, K., 1957, 黃樹民等譯,《鉅變：當代政治、經濟起源》,台北：新橋譯叢。

Rowe, J., 2008, 謝和霖譯,〈共有財：經濟體系的另一面〉,《世界現況2008》,看守台灣研究中心／台灣師大翻譯研究所合譯。

Sennett, R., 2008, *The Craftsman*, New Haven, Yale University Press.

Smith, V., 1996, "Two Faces of Adam Smith," *Southern Economic Journal*, Vol. 65(1): 1-19.

昔日鬱鬱，今之濯濯

台灣南部原住民傳統山林經驗與現今山區開發之對話

鄭安晞*

Dense Forest in the Past,
but Few and Far between Nowadays
The Dialogues between Aborigines Traditional Mountain Experiences
and Recent Mountain Development of Southern Region in Taiwan
by Anshi CHANG

關鍵字：原住民、口述傳說、天然災害、聚落、樟腦、遷移、林野開發

Keywords: aborigines, narrative folktales, natural disasters, settlement, camphor, migration, forest
and wild land development

* 服務單位：國立政治大學民族學系博士班
通訊地址：116 台北市文山區指南路二段64號
E-mail: trailone@so-net.net.tw

摘要

本文試著從原住民的傳統山林經驗與官方的山區開發，來討論南部山區「昔日鬱鬱，今之濯濯」之成因，文中分別從幾個部分加以探討：原住民口述傳說中的天然災害經驗、原住民的傳統山林經驗、邊區移民以及原住民聚落、日治時期的製腦業與腦區、戰後南部山區的山林開發。文中希望從原住民的傳統文化中，對於天災的口述傳說經驗，瞭解其對於天災的經驗傳承與避難態度。接著討論原住民其傳統的山林燒墾，是否會對自然造成嚴重的破壞，而究其原因乃是官方為了行政管理與山區開發之故，絕非濫伐之因。然而文中也初步討論六龜一帶的「防蕃性」聚落的形成，由於位置與往後森林砍伐關係，目前都是土石流橫行之處，其原居地應該不會是如此狀況；現今，其它的原住民聚落，也是在官方的「集團移住」政策下，被移到現址，依然是土石流警戒之處。

此文另一個討論的重點，在於釐清南部山區樟腦、大規模伐木事業的發展梗概，因此初步整理出樟腦製腦地與伐木單位承繼關係，試著把天然災害的產生，導向人為砍伐森林的思考，不過針對天然災害成因的分析是複雜且複合成因，礙於篇幅，並未再深究。

文末，希望「昔日鬱鬱，今之濯濯」的森林外貌，能在後人的努力下，還給大自然一個原始的自然空間，也對於原住民傳統山林生態經驗與智慧，給予應有的尊重與肯定。

Abstract

The paper discusses causes of changes from hills with dense forest in ancient times to treeless hills nowadays via forest cultivation between aborigines and the government. The paper is composed of five parts, including natural disasters from aboriginal narratives, traditional mountain experiences of

aborigines, immigrants in the border areas and aboriginal settlements, camphor industry and plantation in the Japanese colonial period, and forest and wild land development in southern mountain areas after the 1945. The paper aims to clarify aboriginals' traditional experiences and evacuation methods toward natural disasters. The paper further discusses the relationship between aboriginals' traditional slash-and-burn cultivation on forests and natural resource damage. The paper approves the deforestation is necessary for easy administration and development on mountain areas by the government. The paper also talks about formation of the settlements built to defend aborigines in Liouguei Township. Due to geographic location and deforestation, the settlements are suffered from mud floods and become dangerous areas. The present other aboriginal settlements were formed by governmental group immigration, and suffered by mud floods now.

The other key point of the paper is to find out the developing history of camphor and large-scale deforestation industries. The relationship between camphor production in southern mountain areas and deforestation units is investigated based on human causes. The natural causes are too complex to discuss in this paper.

We hope to call back primitive natural land by environmental care and efforts, and endow aborigines with respect and affirmation on their traditional mountain experiences and wisdom.

一、現象建構

「昔日鬱鬱，今之濯濯」是台灣一個普遍的自然現象，還是一個變動中的自然歷史，亦是環境與人為因素互相干擾下的一個產物，值得深思！2009年8月8日在南部的「八八風災」(莫拉克)，由於颱風導致南部淹大水與土石流，造成許多原住民乃至於漢人聚落都蒙受其害。我們試著回想在這一百年之間，南部山區的「山」與「原住民」到底發生了哪些重大的歷史事件，哪些事件會直接或間接影響自然景觀改變的決定因素，影響在百年後的今日，因為天災的頻率間隔加快，災難的規模加倍，一旦山區有豪雨，就會導致部落被土石流淹沒、道路損壞的慘狀，人民因為大水死傷或失蹤的數目多於以往，這樣的場景在過去的歷史似乎也年年上演，只是規模與影響不如今之災難嚴重而已。

本文嘗試著從南部原住民族的主體性、天災的口述歷史、傳統山林經驗與官方林野開發來探討造成今日「昔日鬱鬱，今之濯濯」的自然環境變化過程，然而有些自然環境的變化一時也無法察覺，有時是日積月累或是多種因素下的綜合結果。

二、原住民口述傳說中的天然災害

台灣的原住民族自古就與天然災害並存一起，從地球的自然史角度看來，颱風不會是現在才有，至少在有人居住在台灣島之前，此自然的天候型態已然成形；至於大雨所造成的土石流，也是遠在人類生活於地面上之前，已經常常發生，也因此有許多原住民族、部族或社(部落)中，都流傳著相同或類似的口述傳說與歷史，筆者以南部的原住民為例，特地尋找了幾則流傳在南部原住民之中有關災難的傳說，主要以排灣、布農、魯凱、鄒族四族為主：

排灣族部分：

(一)自古傳說曾發生洪水，各地山土被沖走，因此到處山峰崩塌而消失，有二兄妹抓住 Lagagaz (因此未被沖走而得救)。他們沒有土地，也沒有家，所以只是哭個不停……(小川尚義、淺井惠倫，原語台灣高砂傳說集)

(二)古時候，陸地(因洪水)溶解，山也全部都變成水，然而，有一小山尚存。據說人都死了，但有兩個人倖存，掛在山上的 lavilu 樹枝上。未幾，水退了，掛在樹上的兄妹活了……

(三)古時候有那叫做 tarovar 的怪物在平地，河水都流入其口中。可是，tarovar 的嘴巴塞住了，以致於積水，發生洪水，只有 tomapalapalai 和霧頭山和大武山，沒有被水淹沒，下 paiwan 社的人逃上 tomapalapalai……其後日久，tarovar 的嘴巴打開了，不再積水，洪水遂退……¹

布農族部分：

(一)古時候大蛇堵住了河流，引起洪水氾濫，人和動物都跑上玉山，由於沒有火，先派蟾蜍去取火，但過河時火熄滅了……

(二)古時候有一場大洪水，水退後，形成山谷與溪流。那時，上游留下草來……

(三)……在巒大社時，因大蛇堵住河發生了洪水，人們逃到玉山、卓社大山、玉山有火……

(四)古時有大洪水，和人逃上玉山，番人逃上卓社大山，事出倉

1 蔡人涵編，《原住民歷史文化(一)》(原住民教育叢書)(台北：教育廣播電台，1996)，頁192-195。

卒，番人忘了帶火種，便想到玉山向漢人借火種……²

魯凱族部分：

(一)海水上漲，人們逃到山上，在山上住了五日……

(二)下三社發生颱風，水漲了，人們只好逃向 tok-lulu 山上，這時祖先 suabu 走來，說明是他令水漲，只要人們以牲禮祭祀，水五天內便退……

(三)洪水氾濫，人們都聚集到 katomowo 和 kaku-u-au-a 山上……³

鄒族部分：

(一)太古時，名叫 hamo 的神在玉山上創造了人，隨著人口增多而逐漸離去，後因洪水氾濫，人們便帶著動物又回到山上……

(二)古時候有一條巨鰻橫臥溪中，溪水為之堵塞到處氾濫，大地變成汪洋，人們紛紛逃到玉山，但水位繼續上升……

(三)古時有一條大鰻橫身溪中，溪水被阻而氾濫，山峰也被水淹沒，人類皆逃向山頂，因大蟹以其大夾抓破鰻臍，鰻驚逃入海水中遂退。至此大地再現，人們爭相下山墾地……⁴

以上所列舉的洪水故事僅占有原住民口述傳說中的一小部分而已，礙於篇幅也僅僅輯錄幾篇。這些傳說通常伴隨著原住民的族源傳說與火種取得等內容的綜合體，不過就以排灣、布農、魯凱與鄒族四族看來，洪水傳說似乎普遍流傳在台灣多數的原住民族之中，除了有

2 蔡中涵編，《原住民歷史文化(一)》(原住民教育叢書)，頁 195-202。

3 蔡中涵編，《原住民歷史文化(一)》(原住民教育叢書)，頁 204-206。

4 蔡中涵編，《原住民歷史文化(一)》(原住民教育叢書)，頁 206-213。

一部分與民族遷徙有直接關係外，絕大部分的口述傳說反映出一個事實，那就是原住民自古與天災並存，並把他融入其族源傳說之中，好讓後代族人警惕之，並隨時注意自然天災的狀況，隨時避難之，直到自然環境趨向安全再出來，這也反映出人類生存的本能。

三、傳統的山林智慧與經驗——以排灣、鄒族為例

南部地區原住民族之一的排灣族，「農耕」與「狩獵」為其主要的生計，輔於「漁撈」，以往只有旱田，直到日治時期來臨之後，透過警察制度撫育與指導原住民耕作水田。昔日排灣族人稱耕地為vavua。現在正在耕作的土地為quma(?uma)，地力已盡而休耕的土地稱為qucaqucalj，已開墾尚未播種的土地稱為qusul，三耕的土地稱為cianlja，耕地依輪耕方式進行，第一年種芋頭、次年種粟、稗及陸稻，第三年種花生與蕃薯等作物。對於耕地之選擇如下：

(一)大多選擇傾斜坡地。其理由為土地傾斜，工作可少彎腰，故較平坦之地勞累少。傾斜度為10度至30、40度之間，即在吾人步行艱難之地，他們均能播種收穫。

(二)選擇石礫少而土壤肥沃之地。

(三)避選禁忌之地，如斷崖、山崩地，有橫死者之地及墓地……⁵

開墾時，要先砍伐其地的樹枝，然後從根伐倒樹木。遇到樹幹碩大，難以砍倒時，利用斧頭在樹根剝光樹皮，待其自然枯死，割除所有的茅草或其它草木，待其枯乾後集中焚燒。如此所產生之灰，自然

5 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書(第五卷)－排灣族》(第三冊)(台北，台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，2004)，中央研究院民族學研究所編譯，頁306-308。

成為肥料。開墾之地屬於急傾斜地時，每三尺至六尺堆積石頭或架橫木成階，以防土壤流失。

另一個原住民族－鄒族，他們的方法與排灣族差異不大，鄒族開闢森林時，先將大樹砍倒，樹枝砍掉，等到完全乾燥後放火燃燒樹枝，而殘株則挖出來集中一處放火燃燒，將其灰燼作為該地肥料，然後用大鋤翻挖該地，再用小鋤整平。開闢休耕地時，先將茅草剷除，等乾燥後放火燃燒，並且照樣挖出株根集中一處焚燒，然後再行翻挖與整平該地。種植小米時多在山腰傾斜坡地，並不設田畝。陸稻則多選平坦之地，如為斜坡地，則規劃為很多階，平整各階做梯田狀，並堆積小石為田畔⁶。

此外，狩獵偶爾也會燒失森林，源於原住民狩獵前，會先放火燒草原，以防圍獵時獵物藏匿到草原之中，此外若不焚燒草原，草原中長出的新芽會成為野獸的飼料，而危及附近的耕地。焚燒草原時有時會延燒到森林，但是燒毀森林絕非原住民本意⁷。焚燒本身可以產生肥料，也可以提高地溫驅除病蟲害，並減弱落葉堆積所產生的有機酸酸度。由於耕地不刻意施肥，耕作一段時間後就會地力枯竭而休耕，為恢復地力各族皆有造林習慣，如排灣族種植相思樹、泰雅族種植榛苗等。至於農作物栽培方法則是採取混種方式，粟、里芋及甘藷混種，或是陸稻、里芋及蕃藷混種，皆為高莖與短莖作物配合，以其全年皆有糧食收成。混種時，蕃藷藤蔓蔓生於地面，有防土壤流失之效，也因此粟與陸稻可以充分吸取養分，蕃藷也在地力即將枯竭之際，選在作後一年種植。

雖然有些耕作地極度傾斜，為了防止土砂流失，原住民以黏板岩

6 台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書（第四卷）－鄒族》（台北，台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，2001），中央研究院民族學研究所編譯，頁94-96。

7 陳秀淳，《日據時期台灣山地水田作的展開》（台北：稻鄉出版社，1998），頁4。

破片或是其他岩片、圓木作成與傾斜面成為直角的岩階。如此造林、防止土石崩塌的措施，當時的營林局也承認部落原住民並非如世人所想像的荒廢山坡、隨便亂伐，由燒墾所引起的荒廢土地之弊是少的，即使要規劃涵養水源的保安林時，也與原住民的耕地不相干。⁸

日治時期，尚未大規模「集團移住」之前，山林燒墾為原住民農耕之基本型態，對於自然環境的破壞在於人口的多寡，人口數量會直接影響燒墾耕地的循環利用，由於先前醫藥以及農耕技術還不甚發達的，大自然會限制原住民人口的自然增長，直到集團移住後，在日本官方警察的協助下，推行山地水田稻作，其最大的觀點來自於自然保育的觀點，不過此觀點非常薄弱，也扼殺原住民發展其他產業的可能性。⁹

四、邊區移民與原住民聚落——以六龜地區為例

六龜地區的邊區開發及族群關係，簡炯仁先生曾撰寫過一篇文章〈大武壠社群開發高雄縣甲仙、杉林及六龜等鄉情形〉¹⁰，文中提及到「撞球理論」下所產生的民族遷徙行為；從乾隆年間開始，平埔社群的四社社群遷移到了楠梓仙溪與荖濃溪流域，迫使今日的鄒族勢力往北以及東後退，魯凱族下三社群的勢力也向東退，而當時的平埔人還需向這些山區的「生蕃」納撫蕃租，當時的客家人主要居住在今日新威一帶。

從清末至日治初期六龜地區為平埔人的新移住地區，因此常遭受來自山區「生蕃」的襲擊，因此平埔族人也自組「潛伏突襲隊」，在生蕃

8 陳秀淳，《日據時期台灣山地水田作的展開》，頁4-6。

9 陳秀淳，《日據時期台灣山地水田作的展開》，頁77-79。

10 簡炯仁，〈大武壠社群開發高雄縣甲仙、杉林及六龜等鄉情形〉，《大高雄地區開發論文研討會論文集》（高雄：大高雄地區開發論文研討會論文集，2001），頁22-61。

時常出沒之處，加以突擊，不過效果有限¹¹。明治三十六、三十七年，官方曾討伐下三社蕃，平埔人因協助有功，許多族人被安排在老濃溪沿岸13里(約51公里)間的守備工作¹²。由於日治初期需要眾多樟腦，砍伐樟腦需要許多腦丁，因此官方計畫在蕃薯寮廳下計畫移民，尤其移入苗栗廳等處的本島人¹³。明治四十一年(1908)，由於採腦事業的發達，移住者到舊蕃薯寮廳的新威、狗寮、荖濃、四社蕃、排剪、雁爾等地人越來越多，遂有籌設「六龜里支廳」的計畫¹⁴。隔年(1909)年3月11日，設立「六龜里支廳」，正式開印，管轄日益包容的荒埔與增加的蕃地¹⁵。

六龜的東臨鄉鎮為桃源，舊稱「ガニ」，中文稱為「雁爾」，昔日此地區全為「蕃地」，目前桃源境內有鄒族(南鄒Sa'arua群)居住在荖濃溪流域，布農族則主要居住在荖濃溪流域以及邦腹溪流域，而這兩個流域也並非是布農族的傳統領域。1900年以前，荖濃溪流域主要為鄒族的傳統領域，鄒族為此地區較早移入族群，最興盛的時期曾經領有高雄玉井、旗山、杉林與台南的南化、玉井一帶¹⁶，後來受到其它族群的擠壓，形成目前居住的領域，布農族與鄒族在荖濃溪、寶來溪流域有的獵場上的衝突與重疊，而布農族與魯凱族在巴里山溪、邦腹溪與三合溪流域，亦有領域上的重疊與衝突。

日治初，最早有鄒族紀錄的時間為明治三十一年(1898)，有雁爾

11 台灣日日新報社，〈實行潛伏防番之結果〉，《台灣日日新報》(漢文版)，1904/04/29/04版。

12 簡炯仁，〈大武壠社群開發高雄縣甲仙、杉林及六龜等鄉情形〉，頁41。

13 台灣日日新報社，〈蕃薯寮廳下計畫移民〉，《台灣日日新報》(漢文版)，1905/12/23/03版。

14 台灣日日新報社，〈新設支廳〉，《台灣日日新報》(漢文版)，1908/10/01/05版。

15 台灣日日新報社，〈島政要聞 支廳開印〉，《台灣日日新報》(漢文版)，1909/03/11/02版。

16 王嵩山、汪明輝、浦忠成，〈鄒族史篇〉(南投，台灣省文獻委員會，2001)，頁220-221。

社(kaluvunga、liara或雅你)、排剪(簡)社(paiciansa)、美壘社(viranganu)與塔拉桔(tapataparu或tala)¹⁷四社的記載，如下(表一)，表中也列了魯凱族下三社的資料，獨不見布農族的資料，顯示日本官方對於布農族的認識不深與掌控未及。

表一：台灣縣沿山地區生番人口數表(明治三十一年)

蕃族名	社名	漢名	戶數	人口
スンガウ	ピラン	美壘	15	60
	パイチン	排剪	16	70
	タラル	塔拉桔	17	80
	ガニ	雁爾	38	200
	カナム	卡那富	60	200
合計			146	610

資料來源：總督府公文類纂，1898V9807A7：70、88，轉引自洪廣冀、洪麗完，〈清代台灣縣沿山地區番漢土地關係再思考：以「埔底租」與「撫番租」為例〉

由於布農族的聚落在鄒族(南鄒Sa`arua群)與魯凱族下三社的東側，是最為不容易到達的地方，此區跨著台東、高雄與屏東的中央山脈兩翼區域，稱為「內本鹿」，此區為最難進入的區域，目前已知最早來此的日人首推森丑之助，他從明治三十一年(1898)起開始探險布農族所居住的蕃地，首先調查南投丹大一帶。明治三十三年(1900)時，受蕃務本署所託，撰寫布農族蕃語，接下來的幾年，多次橫斷中央山脈。明治三十五年(1902)中，他上溯屏東隘寮溪，經過排灣トクブン(德文)社蕃地，再經バリサン(巴里山)社與內本鹿社，從大南社出卑南¹⁸；明治四十三年(1910)，正式出版《ぶぬん蕃語集》¹⁹，書中寫到此區的布農族有五社，如(表二)，當時亦管轄台東的內本鹿社。阿緱廳

17 王嵩山、汪明輝、浦忠成，《鄒族史篇》，頁220-221。

18 森丑之助，〈ブヌン蕃地及蕃人(一)〉，《台灣時報》(83)(台北：台灣時報，1916)，頁28-33。

19 森丑之助，《ぶぬん蕃語集》(台北：台灣總督府蕃務本署，1910)，頁82。

遲至明治四十二年(1909)，在「透仔火社」設立「上寶來蕃務官吏駐在所」²⁰，明治四十四年(1911)年4月間才成立「巴里山蕃務官吏駐在所」，因蕃情不穩，於同年7月14日，通令所有人員下山²¹，可知此區是多麼不容易進入與管理。

表二：《ぶぬん蕃語集》中的蕃社

蕃社名	日文	布農語
雁爾溪頭社	がにげいたう	ライロワ
透仔火社	さろほい	サシベ
埔來溪頭社	ぶらいげいたう	タクトピヤ
媽哩散社	ばりさん	マスカン
內本鹿社	らぶろく	ラブシロ

資料出處：森丑之助，《ぶぬん蕃語集》，頁82。

從大正九年(1920)起，內本鹿社的管轄權轉移至里壠支廳，不再列入高雄州範圍，而(表三)中的4個布農族聚落，為今日高雄一地早期成立的聚落，總人數僅有908人。

表三：《台灣蕃社戶口一覽》(1912)蕃社人口資料

號碼	蕃社	戶數	人口		
			男	女	合計
1	雁爾溪頭社	14	58	48	106
2	透仔火社	12	74	73	147
3	寶來溪頭社	20	116	120	236
4	媽哩散社	44	229	190	419
5	內本鹿社	81	413	394	807
	合 計	171	890	825	1715

資料來源：台灣蕃社戶口一覽(1912)²²

昭和十三年(1938)，根據台灣總督府警務局理蕃課所出版的《高

20 陳金田譯，《日據時期原住民行政志稿》(第一卷)(南投：台灣省文獻委員會，1997)，頁584。
21 台灣日日新報社，〈施武郡番不穩〉，《台灣日日新報》(漢文版)，1911/07/19/02版。
22 台灣總督府蕃務本署，《台灣蕃社戶口一覽(1912)》(台北：台灣總督府蕃務本署，1912)，頁28。

砂族調查書》所載，布農族位於濁口溪上游的巴里山溪、邦腹溪與寶來溪上游一帶聚落，有中心崙社(チウシンロン)、巴里山社(バリサン)、雁爾溪頭社(ガニ溪頭)、寶來溪頭社等四社，透仔火社一社在大正十二年(1923)消失在《蕃社戶口》中，原因不明，有待查證。位於荖濃溪一帶有ビビウ社、ラツクス社、マスホワン社、ラボラン社、ハイモス社，也與鄒族合住在雁爾社(ガニ)、ビラン社、排剪社(ハイセン)等社²³。

(一)、巴里山社(媽哩散社、覓里鬆)：位於濁口溪上游支流巴里山溪與發源自頭前山之無名溪合流點南方兩岸，以及由溪南山向東南延伸支稜之海拔3,500尺的山腹，居住範圍以巴里山溪為中心，擴展到四公里四方，祖居地為里壠支廳下的利稻社(リト)，因原居地因為地方貧脊，農產減少，打獵之際發現此地肥沃且獵物豐富，大約1878年左右移入此地，有6戶40人。

(二)、雁爾溪頭社：散在荖濃溪左岸透子火山西方稜線海拔2,500到3,500尺的高台，位置雁爾駐在所北方約20町隔著荖濃溪，位於荖濃溪左岸，原祖居地為里壠支廳的馬典古魯社，約1828年前後，因耕地不足，2戶17人移入。

(三)、寶來溪頭社：荖濃溪支流寶來溪上游海拔3,300尺的地方，以寶來溪為中心散在居住，距離上寶來駐在所北方約30町，在2里四方有5個地區散居，大約1878年左右移入，有戶數16戶人口140人²⁴。

目前，除了在邦腹溪上游的中心崙社(チウシンロン)還存在著，

23 台灣總督府警務局理蕃課，《高砂族調查書》(第五編)(台北：台灣總督府，1938)，頁200-212。

24 台灣總督府警務局理蕃課，《高砂族調查書》(第五編)，頁200-203。

包括透仔火社、巴里山社、雁爾溪頭社、寶來溪頭社等舊聚落都已被集團移住。然而，荖濃溪中、上游的聚落也在新的警備道路(關山越嶺道)完工後，被移住到道路的兩旁。

從明治四十年(1907)起，日本官方為了開發六龜里附近的蕃地與防蕃上需要，遂移民到以下六個據點：

明治四十四年(1911)，阿緱廳六龜里支廳管轄內的移民部落有六處……

1.羨仔腳移民地：在六龜里庄北方五里，荖濃溪之右岸，其原野可開墾者有百甲。去年四十年12月，使四社熟蕃20戶，人口60人，移住其處……

2.排剪移民地：在距六龜里北方六里，荖濃溪之右岸，其原野可開墾者亦有百甲。移住者有戶數30，人口75人……

3.雁爾移民地：在六龜里東北八里18町，得墾為田園者有50甲，四十年10月，移住戶數20，人口70人……

4.三合移民地：在距六龜里南方一里二十町，荖濃溪三合溪合流點下方，即馬茅山腳，按可開墾者面積百餘甲，自四十二年1月移住……

5.新興移民地：在距六龜里東北一里十八町荖濃溪之左岸，原野可開墾者約30甲……自四十二年9月，移住十戶，人數38……

6.寶來移民地：在距六龜里北方五里，荖濃溪寶來溪兩溪之合流點，原野可開墾面積者約百甲，去年3月移民，現今戶數20，人口45……²⁵

對照目前六龜與桃源的聚落，其位置如下(表四)：

25 台灣日日新報社，〈阿緱蕃地近狀(一)〉，《台灣日日新報》(漢文版)，1911/04/19/02版。

表四：六龜里新移民地之新舊對照表

舊稱	現今位置
羨仔腳	高雄縣六龜鄉建山村山腳地帶
排剪	高雄縣桃源鄉高中一村
雁爾	高雄縣桃源鄉鄉治所在
三合	高雄縣六龜鄉三合溪合流口北岸
新興	高雄縣高雄縣六龜鄉新發村
寶來	高雄縣六龜鄉寶來溫泉附近，在羨仔腳對面台地

資料來源：鄭安睇整理

隨著經濟因素，人口移入越多，在大正九年(1920)9月起的「全國地方行政制度改正」，六龜里地區改成屏東郡「六龜里庄」，下轄六龜、新威、土壠灣、荖濃與新開五個「大字」地區。

綜合說來，沿著今日六龜與甲仙的沿山聚落，很多都是在日治時期來臨後官方為了「防蕃」政策與經濟開發而移民的，而早期所被移民的地區，由於森林植被被破壞的關係，目前為土石流高度警戒區。

五、日治時期的腦業與腦區

一百多年前的南部山區是個什麼樣的狀況，我們可藉由1871年湯姆生(John Thomson)的六龜里內山之旅，來了解南部的山林原始狀態，湯姆生經過六龜里時曾說：「在此，壯觀、奇麗的山色令人印象深刻、它們擁有巨大、柔和而美麗的常綠密林……」²⁶，除了今日內門、龍崎一帶，因地質條件關係，森林較為稀少，被視為惡地形外，在今日六龜附近都密佈著森林，尤其是以樟樹林最多。

台灣南部山區的開發，尤其與甲仙鄉接連的那瑪夏鄉(三民鄉)以及六龜接連的桃源鄉，事實上林野開發是比較晚的，山區的森林非常

26 劉克襄，《橫越福爾摩沙：外國人在台灣的探險與旅行(1860-1880)》(台北：自立晚報文化出版部，1989)，頁62。

茂密，一來源於原住民的聚落不多，對於自然生態的壓力並不大，二來也沒有專司砍伐林木的官方或民間組織進入此山區，因此可以說從中、低海拔甚至於中、高海拔林相都還很完整。清代不論是漢人的拓墾或是平埔族群的移墾都尚未進入當時所謂高山原住民的領域內，日治時期來臨後，為了防範高山原住民的侵擾以及進一步開發邊區，官方制定了移住平埔族政策以及允許採腦的助長下，山區의 移民日漸眾多。明治二十九年(1896)12月，在專賣制度尚未施行之前，南部地區早有製腦的區域在蕃薯寮(今高雄縣旗山鎮)內，當時由當時鳳山支廳大竹里苓仔寮庄的陳鼎順在今日之甲仙埔庄及荖濃庄附近一帶的山申請作為製腦地，包括：フワン、ヒヤンケン、セートンルン、ランツンナウ、センクーロン、ライエン、キヨンワロー、ゴワロン、トワタウテイ等處²⁷。

明治三十六年(1903)，甲仙埔(今甲仙)成立台灣採腦拓殖會社於由荒井泰治當作會社代表者，在蕃薯寮廳蕃仔寮山以外兩個地方製腦，此會社當時隸屬於樟腦局台中支局管轄²⁸。幾年後，明治三十九年9月台灣採腦拓殖會社發展採腦事業下，甲仙埔變成一個小聚落，有雜貨店二間、布帛店三間，上等旅館一間，下等旅館三間，酒樓四間，剃頭店一間，且戶互相連，甚至有郵便局出張所²⁹。將近有2,000多名的人居住在當地³⁰。

明治三十九年(1906)度，採腦會社原本預計要取得百萬斤樟腦，然不從願，整年度只採得樟腦121,397樟腦、398,424斤腦油，腦灶有

27 台灣總督府史料編纂委員會，《台灣樟腦專賣志》(台北：台灣總督府史料編纂委員會，1924)，附錄頁8。

28 台灣總督府史料編纂委員會，《台灣樟腦專賣志》，附錄頁16。

29 台灣日日新報社，〈甲仙埔近況〉，《台灣日日新報》(漢文版)，1906/09/19/03版。

30 台灣日日新報社，〈蕃薯寮製腦地近況〉，《台灣日日新報》(漢文版)，1906/11/09/03版。

811座，男女腦丁約1,190人，不過持續增加中³¹。明治四十三年（1910），蕃薯寮支廳下的六龜里一區與甲仙埔的腦區相連，10月間曾有赤司初太郎與櫻井貞次郎秉請製造樟腦，不過暫時沒被允許³²。南部地區的樟腦遠比中北部地區較少，也比較不適合栽植樟樹造林，不過仍然試栽於當地的島人土地上³³。

明治四十年（1907）12月，台灣總督府專賣局的小川技師在嘉義山中調查，於甲仙埔製腦會社採腦區的北方發現大森林，地當阿里山藤田組石水山區域之南，為楠梓仙溪左岸一帶之地，雖然還沒經過詳細調查，不過就大體而言，東西寬約有20町（約2.2公里），南北長約6里（約23.5公里），若以坪數而言，約有400餘町步，1町步就有4株大樹，計2萬株，樟腦480萬斤，腦油1200萬斤³⁴。明治41年（1908）9月，專賣局小川技師說到蕃薯寮廳管內樟樹的分布還頗為豐富，荖濃溪上游左岸埔來溪的兩岸多為樟樹，此溪流發源於卑南主山與關山的山腳，海拔6,000尺以下多為闊葉林，也包含樟樹在內。雁爾社、タラル與少年溪附近都有樟樹，甲仙埔附近沿著中央山脈北部海拔5,000尺，南部海拔6,000尺的位置都有樟樹分布，唯獨蕃人棲息附近以及蕃人通行的路面被燒毀殆盡，森林所剩不多，遠離蕃社或交通不便的土地，則森林還殘留很多³⁵。大正十二年（1923）11月，台灣樟腦專賣局謙田事務官率領樟木調查隊一行30人於12日進入高雄州下六龜里之深山雁爾，皆為未開發的處女林地³⁶。

以下表五為日治時期高雄一帶的樟腦地。

31 台灣日日新報社，〈甲仙埔近況〉，《台灣日日新報》，1907/02/19/02版。

32 台灣日日新報社，〈六龜里製腦地〉，《台灣日日新報》（漢文版），1910/10/09/02版。

33 台灣日日新報社，〈阿猴製腦試驗〉，《台灣日日新報》（漢文版），1913/02/10/03版。

34 台灣日日新報社，〈大樟樹發見〉，《台灣日日新報》（漢文版），1907/12/05/02版。

35 台灣日日新報社，〈甲仙埔の製腦原料〉，《台灣日日新報》，1908/09/15/02版

36 台灣日日新報社，〈樟木調査隊 高雄蕃地の處女林に入る〉，《台灣日日新報》，1914/11/13/05版。

表五：日治時期高雄一帶的製腦地與製腦量

年度	製腦特許人	製腦地	腦灶數				製造認可量		製造量		許可日期	許可期限	摘要
			許可	增	減	年度末	樟腦	樟腦油	樟腦	樟腦油			
36	荒井泰治	蕃薯寮廳番仔寮山外兩個所	600	—	—	600	7000	7000	7000	7000	37.02	37.03	台灣採腦拓殖合資會社代表者
37	荒井泰治	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	850	—	350	500	400000	280000	144891	143132	37.04	38.03	
38	台灣採腦拓殖合資會社	蕃薯寮廳外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山、後堀山	600	—	600	—	53804	101816.5	54804	101816.5	38.03.31	38.11.15限廢業	38.11.15限廢業
	官業請負台灣採腦拓殖合資會社	同上	1000	—	—	1000	160000	240000	37720	80745	38.11.15		38.11.15請負（荒井泰治）
39	台灣採腦拓殖合資會社	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山、後堀山	1000	—	—	1000	394150	939750	150630	521126			官業請負（每年度契約）
40	官業請負台灣採腦拓殖合資會社	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	1000	200	—	1200	311220	933380	272628	1140356			（荒井泰治）
41	官業請負甲仙埔採腦拓殖合資會社	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	1200	—	—	1200	258700	1034700	345725	1542110			42.02.28官行製腦請負解除同日廢業
	櫻井貞次郎	同上	729	—	—	729	24998	75002	30413	95970			42.2.28許可
42	櫻井貞次郎	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	600	—	20	580	225000	675000	225213	794956			

43	櫻井貞次郎	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	800	—	—	800	350000	1150000	301867	991123		
44	櫻井貞次郎	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	800	20	20	800	270000	1000000	245185	852337		
大正元年	櫻井貞次郎	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	650	—	13	637	230000	782000	188626	776257		
2	櫻井貞次郎	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	650	—	—	650	200000	740000	132347	603491		
3	櫻井貞次郎	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	650	—	—	650	200000	700000	108265	538148		
	京都帝國大學	荖濃溪左岸	500	—	—	500	250000	600000	19172	84928		大正3.08.12許可
4	櫻井貞次郎	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	650	—	—	650	150000	600000	66425	359345		
	京都帝國大學	頭前山、バリサン、雁爾	500	—	—	500	200000	800000	35125	145190		
5	櫻井貞次郎	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	400	—	—	400	120000	480000	51246	296394		
	京都帝國大學	頭前山、バリサン、雁爾	426	—	—	426	150000	600000	77802	33159		

6	櫻井貞次郎	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	400	—	150	250	80000	420000	52161	312182		
	京都帝國大學	頭前山、バリサン、雁爾	500	—	—	500	200000	800000	101304	429348		
7	櫻井貞次郎	外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山	250	—	—	250	45000	255000	36673	259438		
	三井合名會社	頭前山、バリサン、雁爾	520	—	—	520	131000	669000	81450	402856		7.12.23 從京都帝國大學繼承
8	製腦特許人台灣製腦株式會社	頭前山、媽哩散、雁爾、マガ、內英羅是壽山、外英紅仔寮山、東簡仔霧山、西簡仔霧山、枋寮溪	772	—	—	772	170270	871330	86133	469133		
9	製腦特許人台灣製腦株式會社	楠梓仙、河表湖、新望嶺、蚊子只、小林、甲仙、大寮、荖濃、美秀台、タボオワ、南面山關山、雁爾、寶來、頭前山、邦腹溪、三合溪、マガ社、媽哩散、マンタウラン社、トナ社、カウ社、サモハイ社、トア社、西瓜園、トクブン社、知本主、タマラカウ、ライブアン、イラ、霧頭山	520		132	388	87000	620000	77054	448917		

10	製腦特許人台灣製腦株式會社	マガ社、三合溪、邦腹溪、頭前山、雁爾、寶來、荖濃、美秀台、小林、甲仙、大寮、河表湖、新望嶺、蚊子只、楠梓仙	186			186	30828	190164	45491	330062			
11	製腦特許人台灣製腦株式會社	小林、甲仙、蚊子只、河表湖、新望嶺、大寮、三合溪、邦腹溪、頭前山、雁爾、寶來、美秀台、荖濃	186	106		292	53957	438773	47918	310900			
12	製腦特許人台灣製腦株式會社	甲仙、小林、蚊子只、新望嶺、河表湖、大寮、阿里關、三合溪、邦腹溪、頭前山、雁爾、寶來、美秀台、荖濃	292	25		317	95572	435011	70795	421588			

資料來源：台灣總督府史料編纂委員會，《台灣樟腦專賣志》，附錄頁。

從表五的樟腦砍伐地點，可知大抵日治時期整個今日的高雄縣六龜鄉與甲仙鄉，以及原住民鄉鎮茂林鄉、那瑪夏鄉（三民鄉）與桃源鄉，都是樟腦開採的地點。從明治三十六年（1903）到大正十二年（1923）的21年之間，採腦地從六龜與甲仙一帶的荖濃、外英紅仔寮山、內英羅是壽山、東簡仔霧山、西簡仔霧山，擴展到荖濃溪與楠梓仙溪中上游以及支流一帶，包括有：楠梓仙、河表湖、新望嶺、蚊子只、小林、美秀台、タボオワ、南面山、關山、雁爾、寶來、頭前山、邦腹溪、三合溪、マガ社、媽哩散、マンタウラン社、トナ社。

此外在屏東一地也有不少製腦地如：カウ社、サモハイ社、トア社、西瓜園、トクブン社、知本主、タマラカウ、ライブアン、イラ、霧頭山等。

六、戰後南部山區的林野開發

1920年代，由於人工樟腦的有效改良，逐漸取代天然樟腦，世界市場對於樟腦的需求降低，因此伐樟的數量同時減少，但為了配合政府的林業管理政策，對於其他樹種的需求則呈現增加的趨勢。南部的林野開發，經歷了日治時期的伐樟後，到了戰後初期，稍微休養生息了幾年，1960年代又進入伐木的年代。

日治時期南部山區林野的管理單位分為兩大塊，一為台灣總督府所管轄，二為日本京都帝國大學農學部台灣演習林。戰後初期，前者在三十五年改制為「高雄山林管理所」，其單為由來自4個單位整併，包括：(一)日治台灣總督府專賣局樟樹造林甲仙作業所；大正三年(1914)9月，在甲仙成立，一直到大正七年(1918)改隸殖產局，稱為甲仙樟樹作業所，大正8年(1919)改為旗山殖林所到昭和元年(1926)，改為營林局旗山出張所。(二)恆春樟林作業所：大正七年成立，至昭和元年，改為營林局恆春恆春出張所。(三)熱帶特用數種栽培事務所：昭和四年2月在屏東成立。(四)曾文溪森林治水事務所：昭和十四年(1939)成立屏東出張所，昭和十五年(1940)，改為下淡水溪森林治水事務所，其下設岡山、隘寮、六龜三個工作站。昭和十六年11月合併為「高雄山林事務所」，故主要業務為(一)施業案造林(二)森林治水(三)栽培熱帶特用數種(四)山地防砂設備(五)林產物處分及保林工作，原本直屬於台灣總督府殖產局，昭和十七年(1942)移到高雄州經營，改為高雄州產業部林務課，屏東出張所。戰後，先由高雄州接管委員會接管，旋移交高雄縣政府，民國三十五年5月1日成立

「高雄山林管理所」，除了將岡山分所劃歸台南山林管理所外，其餘皆歸本局管理，三十六年1月增設潮州分所，下轄隘寮、新置，高樹3工作站³⁷。

日本京都帝國大學演習林的部分，先由台灣行政長官公署接管，設立第二模範林場，後編為六龜事業區，全區分為Ⅰ、Ⅱ、Ⅲ三區經營，至民國三十七年改隸於高雄山林管理所，三十八年將本事業區有關金雞納林的部分劃歸省林業試驗所成立金雞納試驗場³⁸，也就是後來的扇平工作站。民國四十九年(1960)2月，林業機構奉令改制，林產管理局改為林務局，設「楠濃林區」於台南市，接管前高雄山林管理所大部分國有林地³⁹。

南部橫貫公路於1968年7月動工，1972年10月通車。加上從民國六十六年(1977)至七十一(1982)年為止，先後開闢了幾條重要的林區道路，包括有：楠溪林道、梅蘭林道、美壠山林道(小關山林道)、荖濃溪林道(籐枝林道、石山林道)、出雲山林道，在各林班地進行伐木與造林事業⁴⁰。

1978年7月，幾經林區改劃後目前全歸「屏東林管處」管轄，此處將昔日部分「楠濃林區」與「恆春林區」合併。屏東林管處位於台灣本島南部，範圍介於東經120度24分至120度54分、北緯21度51分至23度22分之間；南北長165公里、東西寬58公里。其中國有林事業區東以中央山脈陵脊為界與台東林區管轄之延平、台東、大武及關山事業區毗鄰，北接嘉義林區管轄之玉山事業區，西鄰該處大埔、玉井事業

37 台灣省農林處林務局，《高雄山林管理所概況》(台北：台灣省農林處林務局，1947)，頁1。

38 台灣省林務局，《荖濃溪事業區經營計畫》(台北：台灣省林務局，1966)，頁6。

39 楠濃林區管理處，《楠濃林區經營計畫(上)》(台南：楠濃林區管理處，1975)，頁1。

40 楠濃林區管理處，《楠濃林區經營計畫(下)》(台南：楠濃林區管理處，1975)，頁673-676。台灣省林務局，《楠梓仙溪事業區經營計畫》(台北：台灣省林務局，1968)，副圖。

區及西南平原、台灣海峽，南面鄰巴士海峽，地跨高雄、屏東、嘉義、台東及台南等縣，包括：旗山、荖濃溪、屏東、潮州、恆春等五個事業區391個林班，總面積196,464.62公頃。⁴¹

近年來，林務單位已從昔日伐木單位轉變成森林保育與森林育樂的機構。

七、結論：經過？結果？還是持續中的歷史進程

從古自今台灣的原住民對於自然天災的發生，尤其是有關大洪水的傳說，都有其自我避難與合理詮釋的過程，除不積極對抗大自然以外，又能把大自然的災害轉變成口述傳說，讓經驗流傳與訓誡後代，而不是想利用人定勝天的方式對抗大自然，是一種生活在山林之間的自然生態哲學。日治時期，官方透過「集團移住」試圖改變山區的人群秩序，這一點官方算是成功了，不過說穿了，乃是為方便與有效管理原住民以及從事山林開發的目的而已，根本不是官方對外所謂的樣板說辭。事實上，原住民燒墾山林所以造成國土流失的謬思，是不存在的，絕大部山區的原住民墾地都遠離官方所劃定水源保安林以外，而且原住民口傳歷史中的聖山、禁地與古戰場，也都會限制原住民山林燒墾；所以當時官方還反過來稱讚原住民開墾地（耕地）所採用的自然工法與高、低莖作物共同栽種，也不見得會造成土壤流失，而選取耕地時的經驗，也避開了懸崖、崩塌及禁忌地，外加上廢耕地的造林，對於山林的破壞是有限的。

反觀之，從日治時期以降官方透過「防蕃」與移墾，許多平埔人被遷移到今日六龜（例：新開、寶來等）、甲仙（例：小林）、桃源鄉（例：桃源、高中等）等沿山地區，一來防禦高山原住民下山侵擾與出

41 <http://pingtung.forest.gov.tw/ct.asp?xItem=30569&CtNode=2463&mp=370>，2010/04/15。

草，二來可輔助樟腦砍伐之進行，而這些經濟兼開發的山區移民所形成的聚落，也正是土石流嚴重侵擾的區域，至於原住民的聚落，若尚未被「集團移住」的話，也不見得會遭受土石流的侵襲。筆者從歷史文獻中歸納出日治時期樟腦砍伐地區，起初在六龜、甲仙等近山地帶，接著往更深山的地區砍伐。戰後，則是透過林道繼續砍伐高海拔的森林，仔細的分析這些腦業與林野開發的地點，也正是去年(2009)「八八風災」所影響的區域，似乎其中有某種程度的對應關係，至於詳細的因果關係，則必須靠另外一次國土森林資源的調查，將伐木與造林區域作一深入研究，才能完全確認其因果關係。雖然今日的林務局以往試圖在大規模林野砍伐與造林之間，取得一個平衡點，但由於無法掌握的氣候與植物生態等因素，讓伐林與造林之間，形成土石流的拉鋸戰，目前已完全停止森林砍伐，改以森林保育與森林遊憩方式來對待山林。

展望未來，「昔日鬱鬱，今之濯濯」的山林外貌，祈能在現代人的努力下，改變現有的大地地貌，還給大自然一個原始的自然空間，對於原住民傳統山林生態經驗與智慧，也應予尊重與肯定。

參考書目

- 一、王嵩山、汪明輝、浦忠成，《鄒族史篇》，南投，台灣省文獻委員會，2001，頁220-221。
- 二、陳秀淳，《日據時期台灣山地水田作的展開》，台北：稻鄉出版社，1998，頁4。
- 三、陳金田譯，《日據時期原住民行政志稿》(第一卷)，南投：台灣省文獻委員會，1997)，頁584。
- 四、森丑之助，〈ブスン蕃地及蕃人(一)〉，《台灣時報》(83)，台北：台灣時報，1916，頁28-33。
- 五、森丑之助，《ぶぬん蕃語集》，台北：台灣總督府蕃務本署，1910，頁82。
- 六、楠濃林區管理處，《楠濃林區經營計畫(下)》，台南：楠濃林區管理處，1975，頁673-676。
- 七、楠濃林區管理處，《楠濃林區經營計畫(上)》，台南：楠濃林區管理處，1975，

頁1。

- 八、網頁 <http://pingtung.forest.gov.tw/ct.asp?xItem=30569&CtNode=2463&mp=370>，2010/04/15。
- 九、台灣日日新報社，〈大樟樹發見〉，《台灣日日新報》（漢文版），1907/12/05/02版。
- 十、台灣日日新報社，〈六龜里製腦地〉，《台灣日日新報》（漢文版），1910/10/09/02版。
- 十一、台灣日日新報社，〈甲仙埔の製腦原料〉，《台灣日日新報》，1908/09/15/02版。
- 十二、台灣日日新報社，〈甲仙埔近況〉，《台灣日日新報》（漢文版），1906/09/19/03版。
- 十三、台灣日日新報社，〈甲仙埔近況〉，《台灣日日新報》，1907/02/19/02版。
- 十四、台灣日日新報社，〈阿緱製腦試驗〉，《台灣日日新報》（漢文版），1913/02/10/03版。
- 十五、台灣日日新報社，〈阿緱蕃地近狀（一）〉，《台灣日日新報》（漢文版），1911/04/19/02版。
- 十六、台灣日日新報社，〈施武郡番不穩〉，《台灣日日新報》（漢文版），1911/07/19/02。
- 十七、台灣日日新報社，〈島政要聞 支廳開印〉，《台灣日日新報》（漢文版），1909/03/11/02版。
- 十八、台灣日日新報社，〈新設支廳〉，《台灣日日新報》（漢文版），1908/10/01/05版。
- 十九、台灣日日新報社，〈實行潛伏防番之結果〉，《台灣日日新報》（漢文版），1904/04/29/04版。
- 二十、台灣日日新報社，〈樟木調查隊 高雄蕃地の處女林に入る〉，《台灣日日新報》，1914/11/13/05版。
- 二十一、台灣日日新報社，〈蕃薯寮製腦地近況〉，《台灣日日新報》（漢文版），1906/11/09/03版。
- 二十二、台灣日日新報社，〈蕃薯寮廳下計畫移民〉，《台灣日日新報》（漢文版），1905/12/23/03版。
- 二十三、台灣省林務局，《莒濃溪事業區經營計畫》，台北：台灣省林務局，1966，頁6。
- 二十四、台灣省林務局，《楠梓仙溪事業區經營計畫》，台北：台灣省林務局，1968，副圖。

- 二十五、台灣省農林處林務局，《高雄山林管理所概況》，台北：台灣省農林處林務局，1947），頁1。
- 二十六、台灣總督府史料編纂委員會，《台灣樟腦專賣志》，台北：台灣總督府史料編纂委員會，1924，附錄頁8。
- 二十七、台灣總督府蕃務本署，《台灣蕃社戶口一覽(1912)》，台北：台灣總督府蕃務本署，1912，頁28。
- 二十八、台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書(第五卷)－排灣族》(第三冊)，台北，台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，2004，中央研究院民族學研究所編譯，頁306-308。
- 二十九、台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，《番族慣習調查報告書(第四卷)－鄒族》，台北，台灣總督府臨時台灣舊慣調查會，2001，中央研究院民族學研究所編譯，頁94-96。
- 三十、台灣總督府警務局理蕃課，《高砂族調查書(第五編)》，台北：台灣總督府，1938，頁200-212。
- 三十一、劉克襄，《橫越福爾摩沙：外國人在台灣的探險與旅行(1860-1880)》，台北：自立晚報文化出版部，1989，頁62。
- 三十二、蔡中涵編，《原住民歷史文化(一)》(原住民教育叢書)，台北：教育廣播電台，1996，頁192-195。
- 三十三、簡炯仁，〈大武壠社群開發高雄縣甲仙、杉林及六龜等鄉情形〉，《大高雄地區開發論文研討會論文集》，高雄：大高雄地區開發論文研討會論文集，2001，頁22-61。

「造林」造災，「護林」護生

楊俊朗*

Taiwan's Afforestation Policy Leads to Serious Deforestation, to Preserve the Forest and Compensate the Forest Owners is the Right Policy

by Chung-Lang YANG

* 服務單位：地球公民協會

通訊地址：813 高雄市左營區博愛二路198號9樓之2

E-mail: m9041665@gmail.com

造林是一種美德

每逢植樹節不分黨派的總統多會在媒體面前手拿圓鋤象徵性地種一棵樹，努力塑造愛樹的形象。馬英九總統更在其愛台十二項建設之「綠色造林vs.建設森林遊樂區」中，將造林計畫加碼到「八年內在平地造林六萬公頃，每公頃每年補助12萬元」，行政院農業委員會於九十七年3月26日核定「綠海計畫」鼓勵休耕農地造林，每公頃20年補助1百80萬元，預計5年內投入新台幣71億元在平地造林2萬公頃，希望藉植樹來減少二氧化碳排放量；行政院農業委員會與原住民族委員會接著於九十七年9月5日公告「獎勵輔導造林辦法」，鼓勵山坡地和原住民保留地造林，每公頃20年補助60萬元。在媒體以及教育體系渲染下，種樹造林在台灣已經是一種被普世認同與稱讚的美德，根據研考會於台灣地區訪問有效樣本：961人，訪問日期九十七年7月30-31日：「為了落實「節能減碳」政策，政府規劃加強推動造林(種樹)，以發揮吸收二氧化碳與蓄水的功能。請問您支不支持這樣的作法？」支持者比率高達百分之91.8。雖然絕大部分的台灣百姓與政治人物情感上支持與認同造林，但是現實面台灣的造林活動是否符合聯合國的造林規範？

聯合國的造林規範

「聯合國氣候變化綱要公約」—「清潔發展機制」規範的「造林與再造林方法學」開宗明義所規定的第一項條件，明確證明該土地在造林與再造林活動前不得是森林，判斷要件有四個：

1. 土地上現有木質植被高度低於森林樹冠層。
2. 土地上不被有機會自然演替為森林的新生植栽所覆蓋。
3. 土地不是被暫時釋出，釋出時間長度必須與當地政府一般林業

操作實務一致。例如：直接人為介入的輪伐期或者間接天然因素，火災、虫害等。

4. 因為環境因素、人為壓力或缺乏種子來源，阻礙大規模植物入侵或自然林新生。

第二項條件，判斷該活動是造林或再造林的二項要件：

1. 再造林的土地，是指在1989年12月31日之後該土地符合上述四個要件。
2. 造林的土地，在造林活動前至少50年處於無林狀態，而且必須舉證最少四次，該土地造林活動開始前50年期間植被情況，例如，造林活動開始前的第10年、第20年、第40年、第50年植被情況。

第三項條件，為證明符合前兩項條件，必須提供最少下列一種可供清楚驗證的資料：

1. 有地面參考點的航照圖或衛星照片。
2. 有土地使用或土地覆蓋資料的地圖或數位空間資料。
3. 土地地籍資料調查表。

第一項條件的第一個要件：「土地上現有木質植被高度低於森林樹冠層」，是為了防範在既有的森林裡人工種樹。第二個要件：「土地上不被有機會自然演替為森林的新生植栽所覆蓋」，是為了避免人工介入或干擾植被正在初期自然演替的土地。第三個要件：「土地不是被暫時釋出，釋出時間長度必須與當地政府一般林業操作實務一致。」是為了確保人工造林的小苗可以順利長大成森林，人工造林的土地不會半途就被移轉成其他用途，例如：森林變成農田、果園或牧場等。第四個要件：「因為環境因素、人為壓力或缺乏種子來源，阻礙大規模植物入侵或自然林新生。」是基於「土地公比人會種樹」的理念，尊重植被自然演替的機制與現象，限定人工造林只能在周遭環境無法提供樹木種

源的不毛之地實施，例如：大草原，農墾地，沙漠地區等。

第二項條件將證明「該土地在造林與再造林活動前不得是森林」的時間點往歷史追溯20年或50年，第三項條件則要求科學化的證據，避免空口說白話。

綜觀之，聯合國的造林規範有兩個重要精神：一.尊重大自然植被演替的能力與機制，僅在無法自成森林的土地透過人為力量介入造林。二.防堵投機行為的發生：短時間內大規模伐木將森林變成不毛之地，再向聯合國申請人工造林。而聯合國的最終目標是透過嚴謹、審慎的造林規範與作為，有效實質增加地球的森林面積。

台灣林業政策

對照聯合國的造林規範，一直以來台灣的「造林」政策，不論是「林相變更(民國五十四—六十六年)」、「林相改良(民國七十二—七十八年)」，從字面上解讀就知道是更換、變更森林的植被，例如：將天然闊葉林改為柳杉林或竹林。主流思想認為闊葉林是「雜木」，缺乏經濟價值無法變賣賺錢，所以就大量引進柳杉和各種竹子。但是隨著時間演進，當初認為高利潤的柳杉和竹子，如今卻因為利不及費而乏人問津，這凸顯在台灣實施經濟營林所面對國際市場競爭與社會需求變遷而產生的高度風險。

民國八十五年賀伯風災過後，政府大力推行全民造林運動，「造林」就被政治人物賦予「治山防洪」的重責大任，依據行政院八十五年9月26日核定之「全民造林運動綱領暨實施計畫」揭櫫計畫之三大目標為：(1)建立全民愛林、育林、保林之觀念，達成國土保安，涵養水源及減輕天然災害。(2)全面清查、取締違規使用之林地、超限利用之山坡地，實施造林。(3)推動平地及山坡地農牧用地之造林，綠化生活環境。

「全民造林運動(民國八十五一九十三年)」，以每公頃53萬獎勵山坡地「造林」，八十七年到九十三年平均每年造林面積達6,511公頃。但是造林的實際執行方法不當，例如；砍大樹，改種小樹苗；未考慮適地適種；人工栽植的成效比不上自然演替(土地公比人會種樹)等，導致治山防洪的預期效果大有疑問。誠如「全民造林監察院調查報告」提起：「林木於新植後以至成林期間，雖具有國土保安、涵養水源、吸收二氧化碳之功效，但新植造林地對於國土保安之功能仍不如森林覆蓋度較高之已成林地，可藉由鬱閉林冠減低雨水對土壤的沖刷」、「超限利用地之造林面積僅占全民造林運動成果之3.94%」、「……足見九十三年以前，全民造林運動已推動之七年餘時間，各林政主管機關除未建立審核機制及慎選造林對象，肇致急需造林之超限利用地造林比率偏低外，亦未詳加調查新植造林地原地貌，造成全民造林運動執行成效乏具體對照數據可資評估，難以化解外界疑慮，益證全民造林運動政策規劃及配套措施之不當及疏漏，坐實環保團體之析論意見：『整個造林計畫中完全未記錄原來林地的狀況，顯然無法比較造林對吸收二氧化碳及涵養水源之功效……林業機關是直接將土地視為空白的狀況，去計算人工造林之功效……』，顯有未當」、「屏東縣政府表示：『縣府同意環保團體之觀點，推動造林運動目的在於厚植森林蓄積，其在農地(旱地)毫無問題，然在山坡地(含原住民保留地)推行，因目前材價低迷，造林伐木利不及費之情況下，造林獎勵金為一大誘因，尤以八十年度以前完成之造林地，政府尚未列入補助對象，林農往往為眼前利益，申請砍伐後再造林，因此，問題仍在於林業政策是否合宜。』」，後經行政院游錫堃院長於九十三年7月15日聽取全民造林運動實施計畫簡報後提示(行政院秘書長同年7月30日院臺農字第○九三○○八七五二二號函會議紀錄)：「……全民造林運動實施計畫之新植造林業務，自九十四年度起停辦，並妥為研擬相關配套措施；另請農委會就生態觀點及產業經濟觀點，積極推動平地景觀造林政策…」，全

民造林在九十四年暫停實施，九十四年到九十六年平均每年造林面積只剩1,047公頃。

然而九十七年最新推出的「獎勵輔導造林辦法」卻將獎勵金提高為每公頃60萬，但是「獎勵輔導造林辦法」並沒有參考「全民造林監察院調查報告」中提出的缺失做改善，所以再度發生類似「全民造林」的荒謬現象：砍大樹，種小樹。經過地球公民協會現場勘查、召開記者會、向監察院檢舉等一連串動作，監察院已於九十九年3月二次糾正行政院農業委員會及苗栗縣政府：「**行政院農業委員會及苗栗縣政府執行『獎勵輔導造林辦法』，宣導及檢測未落實，造成林農砍大樹、噴除草劑、種小樹，核有疏失，爰依法提案糾正。**」

綜觀台灣幾十年來的林業政策都不是為了「國土保安、生態保育」，而是「經濟營林」：把原生林、次生林或人工林剷除，再種上高經濟樹苗，等到二、三十年後長成大樹，又會被砍伐販售，然後再申請造林補助重新種植小苗。所以怪手開林道整地、噴殺草劑除草、電鋸伐木、運材車上山下山等大規模人為機械力量反覆干擾大自然運作，以致台灣山區土地永遠得不到修養生息的機會，大自然反撲一再發生。

反轉思維——護林優先

「全民造林運動綱領暨實施計畫」的第一目標為：建立全民愛林、育林、保林之觀念，達成國土保安，涵養水源及減輕天然災害。但是為什麼真正能增加森林面積的「超限利用地之造林面積僅占全民造林運動成果之3.94%」？這是因為超限利用（林地變成農地使用來種植蔬菜或水果；林地變成茶園；林地變成溫泉會館等）的私人經濟收益（每公頃每年50萬～300萬）高於造林獎勵金（每公頃每年3萬），加上違法業者餵養民意代表，民意代表再對公部門施壓，使得公部門怯於執法取

締超限利用地，所以想要藉由獎勵造林來處理超限利用的問題有其侷限性。

另外，林地伐木雖然利不及費，但是台灣的造林政策卻公然鼓勵砍大樹、種小樹，明顯是鼓勵砍樹的政策！而且第一批人工造林將於民國一百年獎勵期滿，屆時是否會重覆發生林農砍大樹、種小樹、再二度申請造林獎勵金的森林大浩劫？

誠如屏東縣政府所分析：「森林的功能，有直接效益(木材收益)及間接效益(國土保安、水源涵養等)功效……然直接效益屬於林農，間接效益屬於社會大眾，二者利益是相衝突的……」，台東縣政府對全民造林運動所持意見：「……政府國土保安之林業政策固然必須貫徹，林農經營收益亦不容忽視，而適當伐木之定義亦應在獎勵造林與限制伐木之間求其平衡，消極的限制伐木如能轉換為**積極禁伐之補助，兼顧林業政策與林農的權益，必可達國土保安與林業經營之雙贏目標。**」顯然地方政府早就體認到「護林(限制伐木補償)」比「造林」更能有效達成「**國土保安兼顧林農權益**」的雙贏目標。

屏東縣政府更積極地從九十七年起率先實施「原住民保留地限制林木伐採實施計畫」，在有限的經費支持下保護縣內原住民保留地的森林，以每公頃3-6萬元補償地主，限制地主十年內不得砍伐森林，九十七一九十八兩年度實際保護約300公頃的森林，其中更不乏紫斑蝶過冬的棲息地。

但是就私人經濟誘因比較，屏東縣政府限制林木伐採的補償金20年最多只有12萬元，比不過現今「獎勵輔導造林辦法」的獎勵金20年60萬元；另外一個令人擔心的現象是，只有屏東縣單一地方政府實施限制林木伐採政策，已經逼使伐木商轉向未實施限制林木伐採的台東縣購買森林，因此整體伐木量不會降低。

所以當我們關心台灣土地，應該將焦點轉移到解決生計、經濟問題，而不是單純的人工造林、經濟營林思維。想要達到「國土保安、生

態保育」的目的，必須提供足夠的經濟誘因，讓大部分的森林擁有者不再砍樹賣錢、種小苗領補助金，轉而化身為森林保護使者。

地球公民協會持續關心森林議題，體認到生態、生活與生計必須三生一體共生共榮，若是單方面偏頗或傾斜必然使三生破體，接著環境惡化、生活困頓、生計茫茫。同時體認莫拉克颱風的教訓，讓我們見識到人為硬體工程在老天爺的眼中顯得極度脆弱、渺小與無助，檔土牆、攔砂壩、橋樑等水泥構造不可能完全抵擋大自然的反撲，保護人民的生命與財產。與其花費人民納稅錢在此類硬體工程，不如大規模推動「護林(限制伐木補償)」政策，解決森林擁有者的部分生計問題，回復以地球存在以來最古老、傳統、自然、有效的方式面對大自然的力量，讓森林來保護土地與眾生。

地球公民協會與田秋堇立法委員合作，並獲得蔡同榮、葉宜津、王幸男、呂學樟、李復興等立法委員連署，成功爭取到行政院農業委員會水土保持局一百年度之治山防災工程預算中，百分之二十用做「保護現有森林不被砍伐」，粗估總金額約二億元。除了水土保持局，林務局也同步在規劃「護林(限制伐木補償)」方案，我們期望水土保持局和林務局能夠雙管齊下，讓需要被保護的森林沒有漏網之魚。

「護林(限制伐木補償)」政策至此已有一大突破，但是接下來還有更多的細節必須面對，例如：補償金額如何訂定，護林範圍如何劃定，地主的責任與義務如何界定，強制或自願參加，檢核標準如何訂定等。政策制定需要事先與利益相關者充分溝通，地球公民協會將持續努力，與原住民朋友就「護林(限制伐木補償)」相關細節交換意見，合作擬定完善的建議，供水土保持局與林務局施政參考。

不對天災無奈，要教人禍不再
災後民間力量在信任蕩然之叢林世界中的對抗與戰鬥
丘延亮*

No More Natural Calamities,
No More Man-made Catastrophe
People's Resistances in the Jungle of "Re-construction"
in Post-flood Taiwan
by Fred Y. L. CHIU

* 服務單位：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

八八水災重創大高屏地區的山川黎民；驚人土石流沖刷下，裸露迄今的除了滿目瘡痍的河床與斷壁外，更多的是人禍難民輾轉於官府空言、朝令夕改，慈善資本僭起篡進之中，無所適從、仰天無告。

在這個迄3月底已屆235天的所謂「災後重建」期中，日日耀人眼目、令人搖頭嘆息的憾事層出不窮；教災民變成難民的行止持續推陳出新；面前即將來臨的汛期政府施政一籌莫展；山上山下的受災社群憂心如焚；天災之外的人謀不臧造成的再次傷害一波波襲來；更大的人禍指日可待。造成這個情勢的恰是四股勢不可禦的強勢力量一自以為「硬實力」的東西。

一、權、勢、財、技四大「硬」實力的結盟及其面相

硬實力的首項是權力；它當非中央及各地方政府莫屬；其顛預錯亂也不讓前此的腐政專美於前。

8月8日連續數日全省大雨，政府到8月14日才知小林村滅村；11日特戰部隊找到小林村三倖存者，12日確認400戶只剩一戶；13日官方始證實活埋169戶398人。到17日CNN民調有82%嗆馬英九下台。及至14日國防部長陳肇敏、政院秘書長薛香川、水利署長陳伸賢請辭之日，馬赴小林祭拜，村民怒斥、馬兩度鞠躬十秒道歉。17日政院宣佈與「五大」公益團體合作蓋「永久屋」。

再等了一週、慌張無度的行政院「通過」了「莫拉克颱風災後重建特別條例」，祭出三年1千4百億的支票，卻勒令國軍重機具開入六龜、新開，要他們在七天之內開挖完成——結果當然是朝令夕改，無功而返。

此時，其他「硬」實力早已在一旁禿鷹展翅；8月21日，台邦·撒沙勒參加屏東縣政府和慈濟共同舉辦的霧台鄉永久屋說明會，寫出了評論文章「魯凱共和國或是魯凱平地村？」對強勢介入提出質疑。首先

在公眾論壇提出質問的是張小虹；她引述了娜歐蜜·克萊恩的《震撼主義：災難經濟的興起》¹，拉響了警報²。

果不其然，三天後8月25日，

行政院颱風災後重建推動委員會南部辦公室副執行長陳振川……表示，四大專業團體投入1000名專業人員全面調查災害原因，作為災區重建的依據。……在陸軍八軍團指揮部記者會中接受媒體訪問時表示，經建會與國科會災害防救科技中心、中華顧問工程司、中興工程顧問社、災後家園重建協會等四個單位聯繫，日後將相關調查資料納入國土保安與災後重建綱領，以整體力量解決各項問題，讓資源發揮最高效能。³

1 中文版：娜歐蜜·克萊恩。2009。《震撼主義：災難經濟的興起》。台北：時報文化。

英文版：Naomi Klein. 2008. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. Canada: Random House.

相對於這個基起解構，「第三道路」(The Third Way)倡言者A. Giddens 在15年前引入英語世界Ulrich Reck的「Risk Society」(Risikogesellschaft)一詞；作為其形左實右之「驚嚇」社會學的社經路線的意識形態襯墊。今日以觀，它明顯是災難的政治學的序奏。

西方殖民與資本的人禍經近半世紀的危機擴散(豔稱為全球化Globalization的東西)在二十世紀末已經回襲殖民／資本母國。它使歐西／北美社會從將成本／衰變外化第三世界而期永遠免疫的美夢中驚醒。但「第一世界」(或稱為G「N」的東西)卻一方面試藉壓縮國內的邊緣／社安空間來維持積累政體(Accumulation Regime)；另一方面則更加碼將400年來自西歐從出的非永續政經體制及其對第三世界造成的人禍予以「自然化」與「普世化」。在推諉責任之餘，猶責難受害者；拖他們下水之際更著它們在TINA(There is No Alternative)的教條下先行減頂。吾人任何言及「災難社會」的指涉皆可能為此陷阱之囊中物，可不慎乎！

2 張小虹。2009/8/22。〈驚嚇的政治災難學〉。《中國時報》。

3 中央社。2009/8/25。〈災區重建 政院：納入四大團體調查結論〉。

這「四大團體」中尤其以「災後家園重建協會」最令人匪夷所思。據查它係是「非法」的「黑」組織；在2008年初見這群人集結成名為「台灣工程界協助川震重建家園協會」的非法法人結社；現在它借屍還魂時名字上拿掉了台灣工程界，也隱晦了「協助川震」四字，究實、它的成員多為營建業大老與其相關廠商；它如今跳出來擔任「球員兼裁判」的角色而不避被質疑「利益衝突」的風險，令人側目。

這天的上午九點整，「達瓦蘭部落」(屏東縣三地鄉大社村)族人在阿里郎山坡(即瑪家農場)舉行了興建中繼部落「向造物者借地」的立石儀式。⁴

就在這天下午：慈濟大學的許木柱院長與慈濟國際賑災事務主任謝惟暢及發言人到中研院民族所舉行「慈濟建村來所說明會」，尋求與所中的人類學、心理學者就其災後重建計劃交換意見。

會議在何日生「永久屋」計劃簡報後，與會學者熱烈回應，發言學者大多提請審慎；丘延亮在後段發言；他在懇請會眾為災亡者靜默後，表示對只聽到專家們的「內部」交談、未聞災民心聲感到擔憂；並在播放上午「達瓦蘭部落」儀典的PPT簡報後表示這個生命過渡(Rite de Passage)關節點上的儀典乃「原住民與空間共處的必要過程」；在強調原住民自力造屋的理念後、他特別叮嚀何日生一切行事當遵守金剛經的提點一即「行布施、不住相」的教誨。⁵

之後，民族所的郭佩宜也就這個「諮詢」發表了題為「在重建計畫中看見文化」的剖切建言。⁶

會議次日(8/26)達瓦蘭部落重建工作團隊發表聲明，宣佈：鑑於「許多部落面臨遷村的難題」，甚至有局部區域被迫立即選擇永久屋或流離失所的處境；

屏東大社的達瓦蘭部落，在族人、縣府、外來團隊的共同努力下，選擇以「有部落精神的中繼屋」模式來暫時安置。⁷

4 陳淑麗。2009/8/25。屏東縣政府新聞科的新聞發布。

5 〈慈濟建村來所說明會〉為非正式會議，其錄影可參看「台灣民間聯盟」網站：<http://twpa.ioe.sinica.edu.tw/>。(2010/4/10瀏覽)

6 郭佩宜。2009/8/28。〈在重建計畫中看見文化〉，young-turks網站：<http://groups.google.com/group/yotu/msg/f40a3bd806a48788>。(2010/4/10瀏覽)

7 達瓦蘭部落重建工作團隊。2009/8/26。〈有部落精神的安置模式：屏東大社達瓦蘭〉，大社村—達瓦蘭部落網頁。<http://tw.myblog.yahoo.com/sos887991178/>。(2010/4/9瀏覽)

8月27日，《莫拉克颱風災後重建條例》在立法院火速三讀通過，賦予政府強制遷村的依據。閣揆劉兆玄立即拍板敲定以永久屋取代組合屋，直接跳過安置程序，與慈善團體合作建屋；執意在拒絕考量原住民部落需求與意願的情況下，逕自擬定計劃。

同日晚上，好茶部落遷建推動委員會召開村民大會，以101票對10票的壓倒性票數，婉拒慈濟基金會興建平地永久屋的美意。決定將繼續爭取已醞釀兩年的瑪家農場遷村用地計劃。⁸

9月1日，中研院民族所舉行了一整天的「氣候變遷、國土保育與台灣原住民族的社會文化願景——八八風災後的前瞻性跨學科討論會」⁹。

會中汪中和表示：

未來海平面上升的話，台灣平原與低窪地區都會被淹沒。那麼現在原住民居住的地方也就是未來我們大多數人要居住的地方，海濱的低窪地將成為另一種危險區域。如果我們今天沒有辦法做好山區的規畫，沒有辦法讓這些人能夠安居樂業，未來我們怎麼樣讓自己也去住在這些地方？極端氣候型態當然也帶來糧食生產改變、病媒害蟲增高的問題，同樣需要面對。

黃應貴回應道：

其實剛剛的問題，我自己並沒有辦法提供確切的回答。這是一個很大的問題。一方面我還是會強調，我並沒有那麼悲觀。我剛才

8 Summer。2009/8/28。〈投票拒慈濟，爭取遷瑪家，好茶部落要做自己的主人〉，苦勞網。 <http://www.coolcloud.org.tw/node/45535>。（2010/4/9瀏覽）

9 下述引文皆引自：中央研究院民族學研究所。2009/9/1。「氣候變遷、國土保育與台灣原住民族的社會文化願景——八八風災後的前瞻性跨學科討論會」會議記錄全文。中央研究院民族學研究所網站。 <http://ianthro.tw/group/88disaster>。（2010/4/9瀏覽）

也有提到，原住民社會裡面也在面對這些問題，他們並不是完全沒有意識到，我在山上看到，他們其實已經在試著努力了。反倒是整個大社會是否準備好面對這個問題？其實台灣原住民不是一個固定的體制，他們也不斷在發展改變，尋找最好的方式生存下去。

郭佩宜則提醒：

這個場次的討論提及新自由主義以及全球氣候變遷對原住民(和其他人)的影響，這與環境正義(environmental justice)的討論密切相關。災難不是中性的，而是社會建構的，不同族群、階級受損風險(vulnerability)不一樣。全球暖化造成極端氣候的情況，是本次大雨造成許多原住民部落受損的重要遠因。呼應蔣斌所言，原住民對氣候變遷負擔的責任最低，受害最深。我們在討論這些災害的影響時，以及做國土規劃的時候，也一定要考慮環境正義的問題。

鄭瑋寧在將「遷村」放在資本主義化的過程來看待時，探討了它涉及的政治經濟意涵，在質疑有人認為：「遷村是國家為了打造適合資本主義發展環境的作為」後，她說：

在國民黨政府執政時期所進行的現代化開發過程中，基於交通和便於都市化等因素，政府要求好茶村民遷村，而地點卻是位於行水區內。另外，這次風災中嚴重受損的嘉蘭村，同樣是被政府遷移到行水區。從生態觀點來看、我們可能有以下的疑問：行水區是高風險地區，而且現行的水利法嚴格禁止原住民在行水區搭建永久建築與種植多年生作物，為何政府當時會將原住民遷村至行

水區呢？

她關心的是，在目前新自由主義的體制下，遷村又會以怎樣的方式進行呢？她認為這是台灣未來即將發生，而我們必須去面對的問題。她並舉例說：斯里蘭卡政府在海嘯後的遷村政策，可以做為我們反思的參考個案：

南亞海嘯前的執政當局與外資合作，希冀透過發展海濱景觀的高級觀光業來刺激國內經濟成長，並由美國國際開發總署、世界銀行與亞洲開發銀行共同介入主導，企圖採取民營化與公司合營的開放經濟模式。這項計畫為了開發更多海灘，居民被迫遷往內陸，從而必須放棄傳統的捕魚生活，民眾遂以罷工與街頭抗議表達拒絕，並於後續選舉中，選出棄絕這項計畫的候選人來組成聯合政府。

丘延亮則強調：

到目前為止的討論仍停留在時間軸上的新與舊，重要的是將今天視為「主體」，去思考我們「目前」是否有新的模式、新的生活想像能夠用來適應今天的狀況。過去已經回不去了，因為過去已經變化，傳統的祖居地也不再傳統，而我們應該更重視的是今日的人群、文化如何相互互動、協調。既然考量的是生計的主體，我們就應該尊重不同的人群有不同的生活，而此刻要主張的就是不能被更大的系統給無條件吸納掉。問題不在於搬到哪裡，而是應該特別重視族人們到底是誰說要搬？選擇不搬的原因又是什麼？

就像現在一直有個批評的聲音，認為風災之所以造成嚴重的土石流，是過度濫墾濫伐的結果，讓山林無法自我復原。但幾十年前

開始，其實是林務局的卡車將砍伐的木材載下山去賣，而非大社部落的人或其他的原住民進行剝削獲利。

他舉出這個例子要強調的是，我們應該要虛心學習、虛心接受，而且肯認不同系統的部族知識，珍惜他們有與我們不同的生活文化。因為原住民的生活智慧，是人類生存的無價資產。¹⁰

這次重要的跨學科前瞻會議，慈濟方面並未派人出席；中午短暫休息後五位南方部落聯盟的原住民朋友一一為大家帶來了他們的心聲。會議結束前，南盟總召集人阿布媯、前原民會副主委阿棟牧師和原住民電視台記者卡古都針對與會的學者們提出了誠摯的呼籲¹¹。

恰在這個近百人集思廣益、腦轟交流的時刻，慈濟發言人何日生卻撰寫了〈讓祖靈土地安養生息〉之投稿文章，次日在聯合報刊出：主張原住民撤離傳統領域，接受「永久安置」；具體的說，即為了保護「生態」，最理想的是叫原住民「靈魂在山」而肉身去當「農場工」或「巡山員」¹²。

這個那麼大膽而露骨的主張、他雖然並沒有將之當作是慈濟當局的官式立場來發佈—雖然他是慈濟的「發言人」、投書卻用的是慈濟大學助理教授的私人名義—却仍立即引發了網路內外民眾的憤怒撻伐。民族所的蔣斌也在他〈災難、文化與「主體性」：莫拉克災後的省思〉¹³一文中重點地加以駁斥。

在這篇短文中，蔣斌想談的革命性的結構變遷，不是政治或政體的革命，而是對於台灣這塊土地多年來人們習以為常的空間、領域甚至宇宙觀認知架構上，新思維的可能性與必要性，他寫道：

10 見註9。

11 見註9。特別是第三場〈當代政經、環境條件下的部落重建之道：新聚落、舊聚落還是「古」聚落？〉

12 何日生。2009/9/2。〈讓祖靈土地安養生息〉，《聯合報》。

13 見註9。

這次的風災中，南部與東南部有相當高比例的原住民部落所受到的嚴重土石流衝擊，使得山坡地保育與原住民社會文化發展的相關議題，再度被端上台面。而在社會輿論與媒體論述當中，也相當意外的發現一些陳年的成見與誤解，仍然瀰漫在相當多台灣民眾的認知當中：

誤解之一，可以說是「焚耕破壞熱帶雨林」論述的台灣山寨版。幾年前馬來西亞與印尼災害嚴重，輿論大肆攻擊當地土著族群傳統的山田燒墾生計形態，認為焚耕嚴重破壞熱帶雨林，並且造成空氣污染。但是更嚴謹的環境論述立刻反擊道：跨國公司大規模的商業性砍伐森林，才是元兇。雨林居民生計性的焚耕，搭配輪耕的體系，根本不足以造成雨林的危機。莫拉克風災後，台灣也再度出現了類似的論述：「土石流的主因之一是山坡地的過度開發，原住民是山區的主要居民，也是開發這些山坡地的人，如果讓原住民全部遷出，就可以讓山林休養生息。」這個論述又可以被簡化為「封山」的口號。姑且不論這個口號背後是否有通盤的規劃，是否實際可行，類似的口號與構想本身，已經相當程度引起原住民社會的普遍憤慨與焦慮。實際上，任何對於台灣的山區社會經濟狀況稍有涉獵的人都知道，真正對山坡地的水土保持產生危害的，除了築路之外，乃是基於商業利益、具備相當資本規模的栽培（經濟作物）與經營（觀光產業）形態。這類的產業，或許也有部份原住民籍的經營者參與，但更關鍵的元素是平地的資本與市場。換句話說，這些產業絕對是台灣整體經濟的一環，而不僅僅是原住民的生計。很明顯，為了山坡地保育的目標，我們需要積極強力規範的是一種經營形態，而不是一群。如果台灣社會整體，以及政府的施政方針，都認為將原住民聚落遷出山區，就是最明快的解決方案，那也就無非是另一種形態的巫術歸因與究責

而已。¹⁴

然而，這些社會上關心人士的善言諍語似乎都進到了權勢瞽者的失聰之耳，石沉大海、漣漪不生。

接踵而來的卻是：劉兆玄在受災區的安全鑑定與重建區域整體計劃還沒啟動前，就在9月4日、5日匆匆的宣佈了永久屋計劃。

這個魯莽行為引致社會嘩然，劉兆玄內閣終於在責難聲中道歉下台，9月7日提出總辭。

但劉兆玄在總辭前一天(9/6)卻搶先高姿態舉行記者會定調：「以慈善團體主導、政府配合永久屋興建」；會上且一再向鴻海董事長郭台銘、慈濟慈善基金會副執行長林碧玉合十感謝。

今日看來總辭的斷腕之舉無疑乃棄卒保帥的假動作；在政策層面上，政府及善霸、結合財力與技術官僚們及其「專業」扈從的四角聯盟已大局底定，吳敦義內閣的內外都是換湯不換藥的產物。

在「外界有大愛、居民有危難」¹⁵的現實下，吳閣上台首日的9月14日即傳出「蔡動雄接經建會主委」、陳添枝強調「政策順利接續」的宣示。¹⁶

質言之，這個宣示的殺傷力實則早已拔劍出鞘。當專跑災區新聞的記者們在在發出「部落還在抗議、永久屋要先蓋嗎？」的無法置信之驚愕時；有識者早已洞悉了其中的玄機：9月6日台灣立報發表了〈慎防災難資本主義肆虐〉的社論¹⁷；次日工商時報即發表了〈郭台銘跨足

14 見註9。

15 Summer。2009/9/9。〈外界有大愛、居民有危難〉，莫拉克獨立新聞網。
<http://www.88news.org/>。(2010/4/10瀏覽)

16 沈培華。2009/9/10。〈蔡動雄接經建會主委，陳添枝：政策順利接續〉，《中國時報》。

17 台灣立報社論。2009/9/6。〈慎防災難資本主義肆虐〉，《台灣立報》。

有機農業〉一文。¹⁸

一週之內，郭台銘親自出馬，動作頻仍；9月12日他南下甲仙召開說明會，與何日生聯手拋出宏偉的重建BOT計劃；剛接任行政院聯合服務中心執行長的羅世雄則跟在一旁唯唯諾諾、不知所云。¹⁹

這個被稱為「鴻海綁大愛：多重剝奪的慈善投資」的計劃，其執行細節雖然始終語焉不詳，但自其說帖的漏洞百出、無法自圓其說之中，有心人當可輕易的窺入其中的蹊蹺所在。

針對這個情勢，台灣社會研究季刊在9月12日舉辦了「體檢原鄉部落的災後重建：當原住民遇見大政府與大慈善」論壇²⁰。

論壇旨在檢視當國家與外來慈善組織進入災區時，過程中所做的規劃及決策，是否有與在地原住民充分討論？是否確實以原住民主體作為重建原則？特別是有鑑於不少專家學者及部落代表認為：在政府授權、大型慈善團體的規劃下，儼然形成了一種以「慈善」整容的暴力。

台社因此邀集專家學者及部落代表，針對目前政府推動的災後重建政策進行檢視，希望提出符合原住民自治精神的重建觀點，以落實原住民為主體的部落重建。

原住民基層教師協會秘書長達努巴克表示災區社團競爭資源的情況嚴重：「協助災民其實並不一定要花很多錢，安慰陪伴與聊天其實就可以讓災民心理好過。」但是實際進入災區後，他發現有太多社會團體都在競爭或等待資源，甚至拒絕其他團體的加入，只擔心資源會被瓜

18 崔慈憐。2009/9/7。〈郭台銘跨足有機農業〉，《工商時報》。

19 胡慕情。2009/9/13。〈【災民大聲說】山上才是真正的家(下)〉，《台灣立報》。
<http://www.88news.org/?p=10>。(2010/4/10瀏覽)

20 下述引文見台灣社會研究季刊網頁：web.bp.ntu.edu.tw/WebUsers/taishe/。
並見丘延亮。2009/9/12。〈「慈善」硬實力 vs 社群軟實力：在道德頤氣及其信任破產後的叢林中戰鬥〉一文發表於「【台社論壇】體檢原鄉部落的災後重建：當原住民遇見大政府與大慈善」研討會。<http://twpa.ioe.sinica.edu.tw/?p=1713>。(2010/4/10瀏覽)

分。他說：

不論是政府或是慈善機構，都忽略了災民依然還處於災後心理創傷的階段，這時候草率要求災民決定是否搬遷、甚至就以問卷的方式要災民決定自己的未來，根本就是本末倒置。具體的例子除了大型慈善團體提議的永久屋興建外，鴻海集團董事長郭台銘上週更宣示，將與慈濟的大愛村永久屋合作，要讓大愛村成為「三生一體」社區，提供災民長治久安生活。

針對財團行銷規劃套餐，丘延亮指出：

「郭台銘希望能在災區打造有機農場，保障居民的待遇，種出來的農產品更將全部以市價保證收購……這越聽越像是回到中古世紀的莊園經濟！」政府的「無限期提供土地」、慈善機構的「永久屋安置」、加上資本家的「完全就業」保證，簡直就像是三合一咖啡，但卻是會讓災民飲鴆止渴的罐裝飲料，這樣的行銷幾乎可說是帶著威脅的規劃強售。尤其嚴重的是提供者缺乏部落和社群概念。因為「只建房子不是家」；慈善單位所興建的住宅，單純只以個人空間作思考，從未以社群觀念出發。要原住民搬離傳統領域，接受永久安置，只為了所謂的「保護」山林，在慈善的包裝下，原住民就如同刀俎下的魚肉。

靜宜大學法律系教授林淑雅則表示，根據國際社會針對災害重建的處理原則來看，政府除了必須公開所有資訊給災民外，還必須給災民充分的時間思考。

此外，針對原住民遷村部分，林淑雅表示：

返回原居地應該是永久的選項，政府不能夠隨意收回原居地，不管原居地未來被國家劃分為什麼樣名目的土地形式，根據原住民基本法規範，依然屬於原住民傳統領域，所以不能斷絕回去原鄉的可能性。

「過去部落擁有的文化、山川、歷史以及情感，有可能用平地的永久屋作為交換嗎？」林淑雅接著問道：政府以民間慈善組織作為主導、慈善組織又推說不介入重建政策擬定時，未來誰要負責呢？她表示，NGO應該要與災民站在一起，而不是以配合政府政策為優先。

就在同時，胡慕情的報導〈【災民大聲說】山上才是真正的家（下）〉中引述了原住民政策協會理事拔尚的話：九二一震後發展出災後重建的程序需確立「臨時安置」、「中繼或過渡型安置」與「原鄉重建」3階段，目前政府的重建條例卻將第二階段與第三階段完全混淆。

他強調跳過組合屋，直達永久屋，不但剝奪部落族人對家園的想像與自主權利，更出現「拿社會善款進行BOT」的荒謬情事。但是，慈濟發言人何日生卻說明道，大愛村的興建經費全由善款支出，至於建設公司，「則是慈濟自己的營建單位」。

慈濟的作法明顯不按照牌理出牌。重建條例中規定，重建工程須採最有利標（選擇品質、能力較強的廠商）進行，但交由慈濟建設，就跳過重建條例規定、善款直接流入與慈濟合作的營建廠商，讓災民不禁質疑：「是捐給我們用，還是捐給企業用？」

蔡培慧則認為土地擁有權恐怕還是最重要的癥結。鴻海與政府的做法，根本是讓災民從土地擁有者變成「農民工」；洪輝祥也擔憂，未來喪失土地的災民，必須承擔向台糖承租一分地4千5百元的費用，「這是因為不當休耕政策補助導致的，使得想承租的人必須額外負擔這筆錢」，一旦企業退出保障收購、也未經營通路行銷，「對災民來說等

同從頭來過」。²¹

二、官逼民反下災區社群與團隊「軟」實力的成長

在政府強力撐腰，「慈善」暴力恣意以逞、對反對聲浪視若無睹之際；各在地原住民部落則焦慮無度，在困頓下覺悟到只有自救一途；除了紛紛組成在地的自救／重建團隊外；在最早(8/25)成立的南方部落聯盟的範示下，26所大專院校也組成了「高屏地區大專院校八八災區重生聯盟」。²²

八八水災高雄縣原住民再造聯盟總幹事伊斯坦大·貝雅夫9月15日就立即要求政府先搭便道，讓族人回家評估後再做決定。

貝雅夫指出，縣府委託慈濟發意願書，兩版本皆載明「承諾取得房屋所有權之後，除繼承外，不移轉他人」，其中第一版本附註「不再返回原住屋居住」，最後版本刪除此句，但新增「其所有山地保留地，不得從事破壞水土保持之使用」。他說，搭直升機下來兩天後就收到意願書，桃源鄉兩百多名災民急忙簽了，後來才驚覺要了永久屋，恐損失山上所有，半數表示寧可回山上蓋工寮。

那瑪夏鄉民族村重建委員會成員打亥說：「一個家庭要搬家也要討論好幾個月，何況是一個部落要搬？」打亥痛批政府應給災民「零到一百」的選擇，而不是「零或一百」的選擇。

民族村鄉民代表李惠民說：「政府應儘速召開公聽會，說清楚住進永久屋的條件。」李惠民表示，月眉農場離民族村約60公里，未來要

21 同註腳19。

22 2009/9/16。〈高屏地區大專院校88災區重生聯盟 成立〉，《自由時報》。或可見該聯盟網站：

<http://www2.nsysu.edu.tw/oos/>。(2010/4/10瀏覽)。在地團隊的較詳盡資料見：黃智慧。2009/12/10。〈看見希望：八八災後原住民族自主重建組織概況〉，小地方新聞網。
<http://www.dfund.com.tw/?p=21235>。(2010/4/10瀏覽)

上山工作非常困難。「以前在部落打獵、種水果，一戶月入一萬塊就能生活，在平地連五萬塊都養不活一家人，還怕被漢化。」

行政院原民會主委孫大川則表示，要災民馬上決定確實情何以堪，會要求政府腳步「慢下來」，傾聽災民意願，讓訊息充分傳達。²³

面對261戶反悔遷住永久屋，靜宜大學法律系助理教授林淑雅也表示：根據重建條例規定，重建地區位於原住民族地區者，應依原住民族基本法相關規定辦理。所以政府不能以任何意願書形式，限制原住民回到自己的傳統領域從事傳統活動。

針對排山倒海的質疑，高雄縣社會處長吳麗雪則指出，目前為止261份意願書都還在社會處，意願書只是社會處協助調查災民初步意願，並沒有任何法律效力。她表示，未來災民正式入住前，還會再簽訂相關規定。

當慈濟發言人何日生推說慈濟只是援建單位，不管細節及政策時；吳麗雪卻證實說，之所以會在意願書中放進「不得返回原居所」或「不得從事破壞水土保持」這樣的字眼，是因為慈濟希望族人可以讓山地休養生息，所以希望先知道族人對於這種理想的意願為何，才在意願書中放入這樣的字眼。²⁴

在今日以「事後先見之明」觀之，9月中旬無疑是一個關鍵性的轉捩點；一干「硬」實力在利誘不成之後改採了威迫的手段；祭出罰酒，用趕災民下山的手段來逼使億萬「善款」營建的「大愛村」不至於到時成為沒有災民入住的蚊子館。

換言之，軟硬兩手的硬的一手已經掏出拳頭了！這次它們動員的打手則是整個技術官僚體制和接受它們長期發包的「官認」專家們。

8月底馬英九飭官員，隨口下令七日內(9月2日前)完成安全鑑定

23 謝文華等。2009/9/16。〈意願書規定不得破壞水保／261戶原民反悔簽住永久屋〉，《自由時報》。

24 陳威任。2009/9/17。〈永久屋意願書 斷絕族人返鄉路〉，《台灣立報》。

報告，但那只是應付災民質問。實際上9月2日連開始都沒有開始。直到9月5日劉兆玄才在重建推動委員會第七次重建工作會上「裁定」要三週內完成，為的是趕在社區重建計劃定案前出爐。

有經驗的社會運動者於焉立即嗅到官僚一族藉「專業」暴力進行的壓迫已經兵臨城下、大軍壓境。

在這情勢下，災區居民和在地組織也被迫展開了一連串抗爭行動：

9月17日，屏東排灣族的達瓦蘭鑑於政府重建綱要計劃中，沒有列入地方的參與機制；遂自己組織會議，討論出了自己的綱要計劃。

9月28日在近十日的部落串連行動後，小林村民也集體議決無法接受慈濟的統一規劃；無法接受這樣的生活環境、表示永久屋即使蓋好村民也不會入住。²⁵

得到了風聲，吳敦義竟在毫無根據之下一在26日突然前往六龜新開部落時一情急地信口開河，認定新開部落建地不安全；拋出以永久屋安全性為第一考慮「政策」。²⁶

其司馬昭之心、可見一斑！

就在這期間，阿里山災區則掀起了一波波熱烈的青年自救行動。

接著，吳敦義再次「變臉」、又來軟的：10月1日行政院秘書林中森突兀地拋出了無頭無腦的利誘：為「鼓勵災民遷居永久屋」、政院將對前一千名登記永久屋的受災戶，每戶可獲兩萬元的家戶補助。

但據報導，多數災民最想知道的是他們的部落被劃定為安全或不安全、對利誘未予理會。²⁷

這一記軟刀子其實是下殺手前的緩兵之計！

10月3日，台東嘉蘭的宋仙璋要求當局嘗試用原住民的方式看事

25 鄭緯武。2009/9/28。〈小林村民遷居杉林，但堅持不住大愛村〉，《中國時報》。

26 張立勳等。2009/9/28。〈吳揆：新開部落重建地不安全〉，《中國時報》。

27 王榮祥。2009/10/1。〈遷永久屋，前1千戶補助2萬元〉，《自由時報》。

情。²⁸

同日，小林自救會的蔡松淪更為回復到「記憶中樣子的家」做出了感人呼籲。²⁹

10月6日，馬英九第三次到嘉蘭，居民復燃起一絲期待，八八山寨的宋仙璋在山寨解散一事上做了確認，卻改不了原住民本色，積極、幽默的說「只好轉打游擊了！」仍堅持一路往前走。

10月7日，中國時報證實：災民申請永久屋，僅一成合格。³⁰

10月8日，屏東霧台鄉阿禮部落的古秀惠證實：重新表決，99%都決定放棄入住瑪家農場。

10月12日；政府的分化策略終於把民族村的部落撕裂，為了要不要立刻簽署永久屋意願書，部落內產生很大的信任危機與緊張關係。

10月15日，莫拉克災後重建「區域重建綱要計劃」終於出爐了！整區幾乎全部被劃為紅色（不安全危險區域）。當地居民卻反應未曾見有人前往探勘過。

10月17日，霧台村民發聲，希望能有中繼屋。

重建會也致函南盟，回應10月14日南盟表達「希望提供『中繼屋』選項」的要求，同意開始接受「提案」；但截止日期卻定在接到來函的次日——即10月20日。

10月19日，台東大鳥部落14戶災民各自就其處境提出了質疑與訴求。

10月23日，勤和村為了要不要遷居，安不安全問題，內部產生很大的拉扯；在政策不斷變化與內部意見不一的壓力下，村長放棄說服大家，決定放手讓各處自行作主；將來的勤和是否還會是一個完整的

28 楊念湘。2009/10/3。〈何不嘗試用原住民的方式看事情？嘉蘭宋仙璋先生專訪〉，莫拉克獨立新聞網。www.88news.org。（2010/4/10瀏覽）

29 蔡松淪口述，馮小非記錄整理。2009/10/3。〈家，應該回到記憶中的樣子：小林村蔡松淪先生專訪〉。莫拉克獨立新聞網。www.88news.org。（2010/4/10瀏覽）

30 鄭緯武。2009/10/7。〈災民申請永久屋 僅一成合格〉，《中國時報》。

部落，前途堪虞。

10月28日，瑪家農場規劃、再惹爭議。魯凱部落決定推動中繼屋，繼續找地重建。

10月29日「飄浪。島嶼」部落格的版主、資深線上記者Munch發表了題為〈八八水患的後災害政治學〉一文；在對遷村案持續追蹤，為文綜觀情勢做出了分析。

他在總結時寫道：

媒體上的悲天憫人秀做完，災民開始像道具般的被擱在一旁……
災後快三個月，八八水患的後災害政治學讓人倍感無力，山下難民無所事事，山上遊民終日驚慌；構成災後部落的景況……³¹

10月30日，小林自救會終於忍無可忍，砲轟「野蠻的遷村」³²。

直到這時候被徙置於營區三個月的「災民變難民」，其生活、作息上的窘迫現實才開始有了零零碎碎的披露。

10月31日，那瑪夏民族村的報導引用了在營區的村民的感想：「大家都睡不著」。也證實了整個民族村的重建進度陷入了僵局；想遷住永久屋的族人，礙於法令僅有40幾戶通過申請，還有100戶情況未明。想回山上的人，面臨政府不確定的各種政策動作不知未來如何。因而造成不管想回家或想搬家的族人，大家都睡不著。

此外，又有報導說營區災民「災民沒隱私，生育力下降……」證實了風災至今，已經第84天了，所有的族人仍然住在政府安置的營區裡，雖然有一個可以遮風避雨的地方，雖然三餐的伙食不是問題，但個人的隱私問題卻一直未得到妥善的處理。

31 Munch。2009年10月28日。〈八八水患的後災害政治學〉，漂浪。島嶼。
<http://blog.yam.com/munch/article/24930177>。（2010/4/10瀏覽）

32 蘇福男。2009/10/31。〈野蠻的遷村：小林自救會砲轟〉，《自由時報》。

山下的不堪狀況也導致了受徙置「難民」急著「回家」：

我們遂見到了 Munch 在地的另一篇報導〈那瑪夏大逃亡：奔逃的部落人生〉中寫道：

跑回山區的那瑪夏大逃亡，不斷展開，能走的大概都會回鄉，畢竟再好的三餐照顧，不會是生活的實景。到此時，政府也該悟澈，山下無能遷村安置，就該將重心移回山上，開始去規劃協助山區的部落，找到安全的居住位置，進行永續和諧的山居型式，讓原住民不只是文化的代表，更是自然生活的世界楷模。³³

另一邊廂：勤和村終以不投票的無聲抗議來抵制縣府。為了確認桃源鄉勤和村民的遷村意願，他們週日（11/01）下午在高雄縣政府社會局舉辦了一場關於「勤和村民遷村意願」的公民投票，投票資格鎖定勤和村設籍的 20 歲以上人口，投票地點位於目前集中安置勤和村民的陸軍官校營區內。

針對災區居民不滿的抗爭與抵制，高雄縣府立即危言恫嚇；根據莫拉克新聞網的整理：原本原民會對於永久屋分配的解釋是「接受撤離獲配永久屋之民眾，仍可保有其原鄉土地所有權，惟不得住人，僅得作為部落共同文化資產，其用途得由部落討論決定。」但高雄縣府目前傾向，「凡是被劃入危險區內的部落，山上採取斷水斷電措施」。

縣府脅迫性的此言一出，抗議聲四起；惟恐茲事體大，在公眾追究下營建署被迫澄清。

花育婷 11 月 4 日報導說：

高雄縣府爆出「凡是被劃入危險區內的部落，山上採取斷水斷電措

33 Munch。2009/11/1。〈那瑪夏大逃亡：奔逃的部落人生〉，莫拉克新聞網。
<http://www.88news.org/?p=880>。（2010/4/11 瀏覽）

施」！一片嘩然。縣府是否有此權力可以片面決定？營建署綜合計畫組陳濟鳴組長，釐清「特定區域」的劃分過程，鄭重強調，目前為止「尚無任何一塊土地已公告為『特定區域』」，他認為縣府片面傾向「斷水斷電」目前仍無依據。³⁴

但是，11月3日，「行政院災後重建委員會」又無厘頭地召集了「民間非營利組織參與家園重建計劃第一場意見交流座談會（高雄場）」，參與者包含各自救會組織及參與重建之民間團體，與政府相關單位。³⁵

會中中央政府表示，遷村必須經過「劃設特定區域」的過程，目前大家簽的「永久屋意願書」均無法律效力，僅提供調查參考。

但是、但是「中央政府」這些話真算話嗎？

就在三天之後，行政院蔡動雄就打了吳揆及「中央政府」一記耳光；據報導：

由行政院吳院長於10月14日裁決排入「工作小組會議」的中繼屋提案，終於今日（11月6日）正式討論，主席蔡動雄表示：九二一經驗，重建拖了十年，中繼屋是不必要的浪費，不願離鄉的災民，就在原鄉找安全地區蓋中繼屋，山下不能蓋。³⁶

這樣的出爾反爾，倒錯混亂，看在小林鄉親眼裡，當然知道要更加警覺！

小林村自救會於是在11月8日，宣佈解散重組，成立「小林村重建

34 花玉婷。2009/11/4。〈山上會斷水斷電嗎？先從「特定區域」如何劃定開始！〉，莫拉克獨立新聞網。www.88news.org。（2010/4/10瀏覽）

35 柳琬玲。2009/11/5。〈遷村與原居地重建情形，到底誰說了算？〉，莫拉克獨立新聞網。http://www.88news.org/?p=958。（2010/4/10瀏覽）

36 花玉婷。2009/11/6。〈經費？中繼屋在哪裡？重建會第12次工作小組會議〉，莫拉克獨立新聞網。http://www.88news.org/?p=978。（2010/4/10瀏覽）

發展協會」，會長蔡松諭正式接受小林災民委託授權，法理上將正式代表小林村村民拒絕政府安遷慈濟大愛村，要求政府重視災民意願。因為「小林村的未來由我們自己決定，不是政府說了就算！」更因為期待有溫度的家園——「手創小林」的重建新經驗：

小林要創造一個驚嘆號！他們不想按著施捨—接受的模式，為重建劃下句點，他們希望既有的一大筆來自全國各地的善款，在小林重建經驗上，創造一個新的思維，讓受災居民親手創造自己的家園，透過這種手創的溫度，讓村落像個村落，而不是集合住宅區。³⁷

就在這個節骨眼上，面對莫拉克風災造成的重大災害，台灣原住民醫學學會協助行政院衛生署，於11月5、6兩日，舉辦「全國原住民族地區部落社區健康營造觀摩會暨災難與重建研習會議」，聚集各方志工、基層工作人員、專家學者，分享經驗、討論學習，彼此充電也彼此鼓勵。

謝英俊的演講〈協力造屋與部落意識重建〉強調了八八水災跟地震不同，要思考的是災民的土地流失、環保、土地再利用，文化流失及部落意識重建等問題。這些都是考慮以中繼屋作為思考，處理這些問題之緩衝期的理由。³⁸

丘延亮也在會上發表了〈哪裡來的災難？什麼人的重建？〉演講，點出原住民部落文化的獨特性與優越性，應被學習、尊重。針對災難重建在資本主義下面對的危機，重建應從原住民自身出發；而不是一

37 黃佳琳等。2009/11/9。〈小林的未來，由我們自己決定〉，《自由時報》。

38 謝英俊演講，楊念湘整理。2009/11/17。〈原民部落災難與重建研習(2)協力造屋與部落意識重建〉，莫拉克獨立新聞網。<http://www.88news.org/?p=1166>。(2010/4/10瀏覽)

昧依賴外界、或政府，才能走出希望。³⁹

無獨有偶，桃源鄉寶山部落，於11月8日也進行了部落會議，自救會成員報告了原民會安排的部落勘查結果，並討論未來方向，多數居民投票決議，要求復勘「公有38甲地」，希望成為遷居的基地。居民也鼓勵自救會不要氣餒，繼續努力。⁴⁰

霧台各部落自八八以來，因聯絡道路受損，情況不明；官方的安全勘查是靠空照圖和媒體照片作評估，部落族人不能接受；除了要求重勘，部落青年更決定自力展開探查；族人認為應由部落的耆老帶領才能知道災害狀況及原因；希望在官方草草行事前以四至五天(11月8至12日)的時間親力親為，將族人的疑慮匯總，俾修正官方的探勘方向。⁴¹

11月13日，輔大生命力新聞網的記者劉瑋婷訪問了工兵學校中期安置所的族人們；卻發現他們很不安心；她問道「他們必須在這裡決定以後『家』要在哪裡，『生活』怎麼繼續嗎？他們孩子的教育、部落文化，未來又在哪裡？」這些無解的問題促使她寫了〈他們三不一沒有：不能怕、不能哭、不能選擇；沒有家〉一文，但閱之者無不落淚，文中訪談的人卻不能不以假名、代號出之；為了保護他們在沒有安寧的生活中，不會被再添些叨擾。⁴²

39 丘延亮演講，楊念湘記錄整理。2009/11/25。〈原民部落災難與重建研習(3)哪裡來的災難？什麼人的重建？〉，莫拉克獨立新聞網。http://www.88news.org/?p=1166。(2010/4/10瀏覽)

40 柳琬玲。2009/11/11。〈寶山部落大會決議：我們要求複勘[38甲]公有地〉，莫拉克獨立新聞網。http://www.88news.org/?p=1044。(2010/4/10瀏覽)

41 賓拿流。2010/11/14。〈魯凱：我們的土地我們自己勘查〉，莫拉克獨立新聞網。http://www.88news.org/?p=1084。(2010/4/10瀏覽)

42 劉瑋婷。2009/11/13。〈他們的三不一沒有：不能怕、不能哭、不能選擇；沒有家〉，莫拉克獨立新聞網。http://www.88news.org/?p=1072。(2010/4/10瀏覽)

三、「硬」實力用其所極變本加厲

「軟」實力分進合擊 拔地蜂起

11月14日是八八水患時屆百日的大日子；這天也標示著壓制與反抗力量對峙形勢的急轉直下；以及其各自量變質變的分水嶺。

就拿14、15日這兩天來回顧：

14日入夜到15日凌晨，來自全省各地的上百民眾齊集高雄鳳山鳳凌展場舉行跨夜靜坐祈福晚會，為逝去的親友祈安，也為活著的親人及朋友打氣，爭取人道與人權的正誼；點點燭光映照了雙雙淚眼；大家在沉默與高歌之間圍圈，身手相牽、情繫山林；山上山下的人一同紀念了這段無山可回的日子；齊待日出。

15日小林重建會針對媒體誤導發表緊急澄清聲明：小林居民日前已經以313比1票的票決，決定小林的未來由自己決定，不會入住大愛屋。

由各災區共同提供諮詢、經莫拉克新聞網同仁整理後，各在地自救組織發表了〈災後100天：災區各地安置與情形整理〉的彙整；戳破也穿透了百日來官府的封鎖及分化，直接對抗了大型傳媒的置入性行銷與混淆。⁴³

同日，陳永龍撰寫了〈災後百日 部落家園難覓〉的田調評論文章；呼籲當局嚴格遵守「離災不離村、離村不離鄉、離鄉不離鄰近山林地區」的重建原則，尊重及照顧到原住民的部落主體性。⁴⁴

賀陳旦以台灣生態工法發展基金會董事長的身份，也在中時言論廣場發表了〈八八水災百日〉的評論文章，主張「無論『安全關切』的細

43 各災區工作者共同提供，莫拉克新聞網記者整理。2009/11/15。〈災後100天：災區各地安置與重建情形整理〉，莫拉克獨立新聞網。<http://www.88news.org/?p=1101>。（2010/4/10瀏覽）

44 陳永龍。2009/11/16。〈災後百日，部落家園難覓〉，《蘋果日報》。

緻溝通，或者『文化價值』的呵護闡揚，在後續八八重建作業中，都需要十足耐心，也難免要因地、因人而彈性處理！不宜用標準作業看待，也不運用大機構上位思考來指導。」⁴⁵

有趣的是在另一邊廂，馬英九、郭台銘好死不死，竟然也統率大小群官挑了這百日之際搶鏡作秀；前去高雄縣，出席(被)精心設計的「月眉農場永久屋開工動土典禮」，在成列藍衣人(又稱「慈濟人」、制服志工和僧侶的簇擁下，馬及群官在郭台銘「陪伴」下按表操課、行禮如儀；荒塵工地的棚架內則是成面的靜思語錄；棚架上的橫幅寫的是「莫拉克災後家園重建高雄杉林慈濟大愛園區動土典禮」，慈濟層峰領導卻始終避不出面！

自是以還，操控重建走向的潛(僭)勢力日益突顯；政府(中央及各諸地方)在主客易位的形式下處境也愈益尷尬。

其實，為了逼災民日後進住，中央重建委員會早已暗暗地做了手腳：在委員會第12次會議中重建會提出了「災區劃定特定區域專案小組」的作業要點草案。草案內容除了包含「劃定特定區域」(就是否危險需要遷村的區域)外，且規定「以表決1/2過半數」的方式作為遷村依據。這個規定的用意當然是強化既有的鄉級、村級行政官員的操控能力；方便他們以行政資源收買或魚肉鄉民，以達到「綁架性集體遷村」不可告人勾當的鵠的；在操縱「民意」之餘，挾(投票的！？)多數暴力否定具體需求、或扭轉/變造特殊狀況限制下不得不為的異議。

至於聯手的詭計是否可如「上位」所願，能夠以行政力強行實施「強制遷村」？「劃定特定區域」政策中的細節才是「魔鬼的所在」的關鍵所在。

謝志誠針對了政府的說帖進行了拆解；以「圖示」的方式勾勒了政府的企圖，點出了在所謂「尊重」的言詞外，它又打算對不同意或沒共

45 賀陳旦。2009/11/16。〈八八水災百日〉，《中國時報》，言論廣場版。

識的「特定區域」作些什麼；又對已被劃定的地方採行什麼措施。⁴⁶

針對日益強勢的慈、政、商、官暴力介入；各在地組織也被迫各自以其有限的人力、物力進行一系列⁴⁷的反制。以下稍作節錄：

- 桃園鄉鄉級重建會在原鄉開會，各村代表與自救會均派員專程出席，席間質疑了縣府構建纜車的計劃和原漢差別待遇的施政。
- 魯凱耆老回鄉行動發表聲明，挑戰外來「專業」者的「智慧」。
- 高雄縣府擬終止部份營區「安置」；族人對無配套、路不通下被迫返鄉感到憂心；發聲抗議「留在山上是災民，住在營區是難民」。
- 高雄縣原住民部落再造聯盟，六龜鄉新開步部落、桃源寶山村、勤和村、那瑪夏鄉南沙魯村、瑪雅村等自救會代表及民眾逾400人；從鳳山教會遊行至高雄縣府；以默哀、狼煙、吟唱的方式要求「安全回家」的訴求。
- 魯凱青年行動小組進行部落串連支援抗爭行動；持續監察政府的部落安全評定行程。
- 小林村重建協會與南方部落聯盟、八八水災高雄縣原住民部落聯盟、災區各自救會，近二百人包遊覽車到台北，向行政院院會陳情，要履行馬總統一再的陳諾，不接受其諾言只是一包泡麵——祈求「停止劃定特定區域」、「立即啟動中繼安置」、「公開資訊、尊重災民選擇」；在重建會拒將這些訴求列入議程後，齊集行政院外焚放狼煙抗議，表示不滿，終逼使重建會副主委在陳情書上簽字。

46 莫拉克新聞網整理。2009/11/18。〈是否強制遷村？「劃定特定區域」的政策整理（完整版）〉，莫拉克新聞網。<http://www.88news.org/?p=1181>。（2010/4/12瀏覽）

47 請參看數十個網址上的有關文章，特別是大愛落成系列、永久屋回顧系列、社會大眾看大愛系列、大愛生活系列。以及針對這些文章在網上的成百上千回應貼文，要整理及爬梳它們這篇文章就變成整本書了，當然並非我今天可以做到！

- 台邦·撒沙勒提出魯凱自力營耕「山林學院」的初步計劃。
- 小林村進行與建築師合作，自己規劃日後重建的公共空間——通過一戶戶溝通、大家協力把社群構思出來。
- 嘉蘭人胡德夫及「台灣好基金會」協力，連同嘉蘭自救重建委員會利用漂流木設立木工坊，活絡部落經濟、凝聚部落意識與文化記憶；力促群眾力量湧現。
- 台東大烏村中繼屋舉行立柱儀式；自救會頭目王中山強調居民的土地情感源自對生命與在地文化的尊重；協力造屋是合理重建方式。
- 甲仙鄉愛鄉協會發行社區雙週報「日照甲仙埔」、藉報導各項重建訊息、社區活動以凝聚愛鄉力量。
- 魯凱重建在地組織再次回部落勘查，重新檢驗政府的檢測；拒絕官僚的恐嚇「危險就是危險」，卻始終說不清何危險之有，何處為危險所在。青年成員建議日後用「專家對抗專家」；自行採錄科學數據以反對滅族式的「特定區劃定」。
- 勤和村堅拒水利署派員就「越域引水工程」前來探勘；鄉民大團結共同拉起布條、攔路阻擋官員；強烈表達引水工程為嚴重破壞山林的主因，導致洪患；誓言捍衛部落到底的決心，立即展開自覓中繼部落安置地。
- 大社達瓦蘭部落以行動拒絕了政府至部落「劃設特定區域」的舉動；堅持自力重建、為尊嚴和社群抗爭。
- 屏東縣來義鄉來義村居民原本同意有條件遷村，但見到政府政策一改再改，態度強硬惡劣、毫無尊重；全村在大失所望下，決議反對遷村，主張原地重建，更反對劃特定區，不接受把他們的家變成標本。
- 「好茶遷建推動委員會」及部落人士會同「莫拉克颱風災後劃定特定區工作審議小組」到好茶部落受災區域進行勘查。事後委員

會成員在臨時會中達成共識：「只願意受到災害的部落建地被劃定，而其他原本部落所擁有的農地、林地及其他傳統領域皆不接受被劃定。」

- 劃定特定區問題在尚未在政府及民間達到共識之際，行政院卻在完全沒有與民間代表協商、討論的情況下，決定下修道路修復標準；受災部落對外聯絡一概受到嚴重影響；對此籌不負責任的便宜行事；災區居民紛紛提出疑議；要求社會對行政當局有所公評。
- 寶山村安全復勘，當時「專家」們口頭報告勘查結果為安全；六日後再勘卻改口，將之列為「潛在性不安全」引起部落嘩然不滿；群起嗆聲，表示與村民所知落差太大、無法接受。質疑何故該處昔日將之劃為纜車預定地，認為安全；如今村民族人欲在其上重建就變得「不安全」了？
- 立法院「國土復育條例草案」公聽會上；兩黨方案皆以「國土復育」之名，行污名原住民、強取豪奪之實。在這同時，另一面，政府完全不提公共工程、政府重點扶植事業歷來的破壞劣跡；其雙重標準之露骨、傲慢令人作舌。

「官認」專家的邏輯更是左支右絀、矛盾百出；「安全堪虞」也者指鹿為馬之謂也；此番景象在與會民間力量的追問下，自官僚／專家言不由衷，強詞奪理中表露無遺。

- 在「假科學」及「假科學之名」行宰制之實的操作中；行政院公共委員會竟委託中國土木水利工程學會，進行調查甲仙鄉(小林村)、桃園鄉(勤和村)和那瑪夏因越域引水導致水災的「原因」；這項「調查」居然打算在無法控制有關因素的自然環境下進行「(控制性的)鑽炸試驗」來證明過程的「鑽炸」未必為致災的因素之一。災區民眾聞訊，心生恐懼堅拒「實驗」外，更加為理智受辱嘩然質疑：「再炸一次就知道不會致災嗎？」

- 考古學者發現慈濟大愛村選址恰位於考古遺址之上，一再提醒施工時注意必須有考古人員在場，遇古物必須停止搶救。豈知慈濟方面置之不理；亦多方阻撓考古人員前往查察。乃至重要遺址文物皆下落不明；劉益昌教授在學術良知與文化關懷下忍無可忍，依文資法規定向主管文化當局舉發。
- 「台灣原住民族部落行動聯盟」在12月30日成立；誓言與官方主控，矮化原住民地位的「莫拉克災後重建委員會」殊死抗衡。全力協助災後自主重建；力爭自主性部落再造。成立大會中復祭出象徵「出征」的山刀，展現原住民族要與罔顧人民心聲政府宣戰的意志。

從上述不完整的回顧來看；到受災的09年底，政府明顯地已屈就在善霸、財勢的淫威之下，為虎作倀、無力自拔。然而，就在它的不知所措、胡言亂語、今是昨非、顛三倒四中，我們可以知道它已是「黔驢技窮」了；剩下只是一些無聊的小動作：夜行吹口哨、打腫臉充胖子；充耳不聞、強詞奪理；誤導視聽、自臉貼金；法令牛毛、作秀自慰……但它在對付民間力量時卻仍極盡騷擾之能事：下鄉勘查擾民之餘，就是不斷開議而不決的無聊會議；試圖綁架和消耗人民力量。

四、頤指氣使下道德破產的叢林式徙置及其內爆

災後第145天的台灣在2010年1月1日進到的新的一年；在歹戲拖棚的近五個月後，政府的無能、善霸財閥的跋扈囂張、全島上下有目共睹；災民的困頓與無奈與日俱增。

然而，在狀似無聲的風雨欲來中醞釀的警雷，猶在電積雲湧的陰霾中遲滯；等待「聖」氣凌人者以更進一步的復莽與嗔慢——點燃。

然而，就在窒悶鬱人的險惡的電閃和陰沉黑雲籠罩之下，勤和村的耆老在元旦回到原鄉省視。大鳥的居民則大聲嗆聲、質問政府「不劃

特定區域，政府就不能做事了嗎？」面對太平洋的嘉蘭中繼屋一共 50 戶終於在 5 日進住。那瑪夏鄉民則不願接受二度傷害，「鑽炸實驗」說明會纏鬥到天色昏暗；力主「引水停工才是最好的調查」。南沙魯村一致議決拒被劃定為特定區。阿禮居民在中央及地方大陣仗安排的「特定區域」劃定「諮商」會議中分裂；決定下部落遷村，上部落留鄉。

小林面對吳敦義和高雄縣長楊秋興貌合神離的聯手施壓；堅持自立建村、至於當局要在月眉蓋的 60 戶「小林村」，小林村民痛批：「請院長自己去住！」

八八再造聯盟召開記者會發表聲明要求成立原住民自治區，在原住民世代相承的傳統領域內，充分維護文化、教育、產業、經濟等的自主權。

桃源鄉反對特定區劃定，更反對政府「不劃定就不安置」的反人道政策；誓言不棄原鄉、推動自主安置與重建。

大社村也反對劃定將安置捆綁劃定，台東方面也成立了部落行動聯盟。

梅山村更震怒於政府「不劃定就不協助」的危言恐嚇、誓死不屈；拔腿與那瑪夏鄉親跋涉回山。

寶山村更挑戰了縣長認為「38 甲地」區域不安全、拒絕鄉民建住，卻將之規劃為「纜車建地」及「觀光園區」的荒謬、矛盾決定，80 戶決意留守的族人聲言不棄原鄉土地、力爭「38 甲地」重建社群的決心。

屏東霧台鄉的阿禮部落、大武部落、谷川部落以及來義鄉來義部落的代表齊集聚會，決定成立「中繼屋推動小組」向縣府提出交涉、力爭權益。

終於，2 月 8 日遠遠地天邊傳來了神示般的春雷乍響。

高雄縣政府協同慈濟基金會舉行「小林村慈濟大愛園區」簽約典禮。慈濟基金會副總執行長林碧玉引述證嚴法師的話，表示所有能夠入住慈濟大愛園區的人，都是有福的人。

登時，災民社群及團隊被這個發言震得愣住、目瞪口呆，回過神來，但覺莫名其妙地堂！

際此，被揀選的難民被徙入施工中的「大愛村」的前夜，在混沌與慌亂中，鐘聖雄、范月華、鄭淳毅、許珈菁、胡慕情、Summer、王麗容、何欣潔、鍾聖雄等進駐了災區，儘量利用了小眾的網絡（特別是莫拉克獨立新聞網和小地方新聞網）突破各大傳媒的封鎖，發表了一系列深入查訪後的評述文章；也引起了廣大的注意與反響；除了原住民電視台和公視製播的少數調查分析，大型電子或平面媒體對遷徙行動卻隻字未提。⁴⁸

過年的前三天（2月11日，動土88天後），慈濟基金會出動了多組攝影人員拍攝了塵土飛揚的永久屋落成典禮暨圍爐儀式。

當日大愛電視台重複地播出了馬英九身著白夾克、手戴白手套，恭謹地將一塊蝕刻了十句話的玻璃板供上了白漆「教堂」的神壇上，也一再播放了證嚴上人在壇前兩邊螢幕上向教堂內人「開示」的錄影畫面；接著，是群官、貴客、藍衣人、制服志工及為數不及兩成的入住災民在盛裝的侍者高捧進場的素餚桌上進行圍爐。

節目中穿插的影像則嵌入了若干穿起傳統服飾者們的感恩「訪問」與感恩歌舞。⁴⁹

不知道是否大愛台的傳播效果特好還是網民的熱心；這個儀典立即引發了軒然大波，群情立時沸騰，時至今日猶日增無已。這些迴響中有不少是慈濟當局不願聽也不願見的，不知那是否乃慈濟方面全無收錄或回應的原因？

儀典當夜，親歷現場的林津如撰寫了〈大愛園區中的八部合音〉一文，講述了她聽到原住民朋友的八部合音、聲音一樣充滿能量，但卻

48 這方面的資料整治及閱聽分析當屬傳播學及文化研究的重要課題；據悉有識者已著手研讀、分析；他日有成，當有可觀的呈現。

49 大愛電視網站。http://www.newdaai.tv/（2009/4/6瀏覽時發現需會員登入始可觀看。）

無法再聽下去，眼中含著淚離開的心情與反思。⁵⁰

次日陽明大學的王增勇發表了〈回到誰的家？小心「慈善」背後溫柔的箭〉，也進行了深度反省。⁵¹

這兩篇文章都已有上千的網址轉錄。

殿後，未續完卻最引起迴響廣，最被轉傳的貼文是得獎部落格「我們甚至失去了黃昏」版主胡慕情的〈【災後半年】慈善有界線〉一文。⁵²

這篇文章已貼出的手稿中短短的介紹了最引人爭議及反感的「慈濟大愛石」與「十在心路」爭議。也引敘了被訪者「從未想過在二十一世紀還能看到如此活生生又露骨的殖民表現……作為一個熟知宗教事務的人類學家，真是被考倒了！」的談話。

但是，這些魯莽、率意行徑引發的嚴重後果卻是慈濟當局可以想像的千百倍之上，其後果是他們無可辭其咎或可矇混過關的。從2月11日開始延燒到今日，愈演愈烈的反激聲浪也是遲早非發生不可的。

質言之，「十在心路」與「新十誡」爭議，其混淆或誤解是慈濟本身（有心或無意地）造成的，不可諉過他人；它引發的「改宗」疑慮，有常識的人都知道避之猶恐不及，主事者豈可無動於衷——更不說「慈濟十誡」及「生活守則」中有不可示威遊行的違憲要求！以及「遵守交通規則」的多餘規定！

大愛未完工就要災民住已經是不對；連夜要求軍方派兵員日夜趕鋪通路又所為何來？

它花力氣和資源在「大愛石」和圖騰柱上，又是所為何事？迫馬英九懵懵懂懂地扮白手套（或如人稱的山寨版「摩西」）、而層峰從不現

50 林津如。2010/2/13。〈大愛園區中的八部合音〉，南方部落重建聯盟。

<http://southtribe.pixnet.net/blog/post/4710435>。（2010/4/10瀏覽）

51 王增勇。2010/2/13。〈回到誰的家？小心「慈善」背後溫柔的箭〉，王增勇個人部落格。<http://tywangerster.blogspot.com/2010/02/blog-post.html>。（2010/4/10瀏覽）

52 胡慕情。2010/2/25。〈【災後半年】慈善有界線〉，我們甚至失去了黃昏。http://gaea-choas.blogspot.com/2010/02/blog-post_8012.html。（2010/4/10瀏覽）

身，又說明了什麼？如此之際，外電突然傳出名不見經傳的讀者文摘香港部門的「民意調查」結果，把慈濟層峰列為台灣最可信任之人、又叫人怎麼理解？拋出歷史上曾未導致「宗教戰爭」的說詞，是恐嚇還是激將？⁵³

傳媒上曾有報導大愛村的「教堂」是安息日會的（！？）

但此建築既未有任何神職人員進行過「獻堂禮」，且未見任何神職人員參與此事，怎麼可能是任何教會的「教堂」？

可以理解，任何教會都不會蠢到對號入座！

至於安息日會就更不可能收受這樣的「教堂」了：在他們的神正論及基督復臨的福音闡述中早已預示，屆臨「末世」、在「基督復臨」之前，必到處有假先知假上蒼之名行種種魔鬼之道，他們是否也把「大愛教堂」看成為其中的一個徵兆及例證呢？⁵⁴

究其實，不同宗教的爭執，原教旨式的比拚在重建排山倒海的困難前是節外生枝的；完全沒有必要卻又不可能不是火上加油的。

儘管如此，災區各在地社群和組織的自我培力及抗爭，畢竟站穩了腳步，未被這個半路殺出來的程咬金（假）議題綁架與誤導。「硬實力」的各個方面雖變本加厲，也未能火中取粟，或得到混水摸魚的漁翁之利。

政府、慈團、資本、技術官僚四大勢力在重建中操弄圖利的秘技，說穿了就是分割撕裂、分而治之；相反的受災民眾和社群要的卻是與部落、生計、文化、生態的永續合體；建立居民自主；協力自

53 慈濟宣傳說佛教是「世界最佳宗教」，從未導致殺人流血，證諸歷史也不是事實，孔雀王朝的阿育王，在皈依之後，獨遵佛教、振興有功，但在花子城人造佛像一事上，他卻一口氣屠殺了1萬8千人；北齊文宣帝也是佛教信徒，但據北齊書〈帝記〉的記載他雖要百姓齋戒，卻是以分屍、焚之於火或投之於河來對付異己的。其他論詰請參看：梁文道。2009/10/14。〈佛教是世界最佳宗教？〉，明覺電子。<http://mingkok.buddhistdoor.com/cht/news/d/2468>。（2010/4/10瀏覽）

54 〈啟示錄〉。《舊約聖經》。

治。

這兩個目標和旨向當然是南轅北轍的。⁵⁵

在這個分歧的基底上壓制與反抗不可避免的聚焦到「特定區域劃分」的拮抗之上：

2月20日魯凱阿禮民眾上書總統申訴受騙；譴責政府失信。慈濟擇了時辰要在2月11日舉行儀式，前三天急電國防部「協助」，國軍部隊在15分鐘內趕到，官兵連夜鋪道、行動「比計程車還快！」，其他地區災民避難屋卻未見一磚一瓦。各地舉措持續性的膠著，成為了雙方拉扯不止的耐力賽。

3月1日，寶山居民以實際行動砍草闢路，自力爭取重建生機。

3月2日，阿禮向政府提出行政訴訟。

3月3日，魯凱族群大聲抗議他們一再相信政府，政府則一再欺騙他們。指出八八風災222億善款多半未用，其中牽涉絕非只是「效率問題」。

3月4日，六龜又現地震，災情處處，無人理會。事後政府歸罪於「盲斷層」而民眾問的卻是：「盲」的只是斷層嗎？

3月8日起，獵人學校及各部落青年舉辦了一系列「唱給土地聽」活動，透過年輕的力量，希望政府看見事實的真相。

3月10日桃源鄉民對著原民處谷縱處長表示政府不劃定「特定區域」，改成劃定「安全堪虞區域」；根本是在玩文字魔術；鄉民一致拒絕接受。

「『十誠』爭議」時隔整整一個月，霧台鄉四教派終決議連署拒絕慈濟建永久屋。

際此災後125日之時，「硬實力」一方與受災民眾之間的起碼信任已徹底破產；但重要的是：這種不信任不是原生先在的；是權勢方面

55 Munch。2010/2/16。〈災後重建切割法：密技公開〉，莫拉克新聞網。<http://www.88news.org/?p=2899>。(2010/4/11瀏覽)。

不斷對民眾凌霸與玩弄下才一日日積累而成的；而今天才不過是大家撕破臉的時候。

這一干硬實力的施暴與詐欺、在知識的層面上卻夾帶著了上位的、科學的、客觀的面具，一再試圖以一家之言壟斷資訊，極力將「人禍」予以「自然化」；面臨自己之無能於面對「人理」的現實，強行將自己的失能轉嫁受害一方；把他們的種種不堪轉譯為「所有人」無法面對的「天理」；復藉嫁禍「受災者」來進一步責難受害人，合理化對他們進一步的蠻橫與宰制。

這種「太上」之姿，實質上是認知上的委身和投降，「精英們」表面上壟斷了人與自然的交涉與妥協；實則放棄了人作為自然一部分的根本責任，以及和自然對話、共變、共存的可能。這個自敗性的「科學巫術」及其歸因操作；畢竟是連自己都無法說服或信以為真的。

用這些科學主義者自欺欺人的意識形態作遁詞、為的只是規訓、操控他們無法「治理」人民大眾的心智與生活。

經過四個月試誤挫折與受虐體驗，災民終於相信自己已經身陷一無所有，但也覺悟到不能再寄望慈團、或向政府伸手；必須從仰人鼻息的迷夢中覺醒過來。

3月13日，寶山村民邀集了自己的「民間專家學者」，以高雄市建築師公會帶隊在以檳榔、菸、酒向祖先祭拜後，現勘了村民期望的避難用地。⁵⁶

3月14日，魯凱族人的霧台基督教團體，舉辦了「重建與遷村聯合禱告會」，38個連署單位和399份連署書的連署行動，要共同爭取在人權基本原則上進行「有尊嚴的重建」⁵⁷，次日向高雄縣府送上了連署

56 Munch。2010/2/16。〈災後重建切割法：密技公開〉，莫拉克新聞網。<http://www.88news.org/?p=2899>。（2010/4/11瀏覽）

57 鄭淳毅。2010/3/14。〈寶山居民：這批專家走最遠，流最多汗〉，莫拉克新聞網。<http://www.88news.org/?p=3156>。（2010/4/11瀏覽）

書。

19日鄉民們正式向政府提出了八點訴求，作為接受慈濟興建長治分台永久屋的底線。⁵⁸

然而，令人難以置信的事又發生了：3月22日，當鄉民代表們依約到屏東縣府與縣長溝通時，卻赫然發現，屏東縣府竟已於2月20日，單獨私下和霧台鄉長在高雄靜思堂舉辦了秘密會議；縣府方面不但未將族人八項訴求完整陳述，反而與慈濟協商出九項決議反制。當日前往溝通的牧師們為之大感錯愕；屏東縣府卻大言不慚的表示：「政府是慈濟的媒人。」⁵⁹

上述的要弄與騙局最終逼使魯凱族人放棄了「溝通」，在3月24日議決如慈濟不接受八項訴求，將拒絕慈濟建屋，改尋求與其他NGO合作。⁶⁰

同時，為了打破政府方面放話「因魯凱動作太慢已來不及」的謠言，說明事緣政府隱瞞實情的事實；魯凱青年及族人決定利用四月的鄉運擺攤設點，向族人們一一論析權益與關鍵所在。⁶¹

揆之資深原運人士、利格拉樂·阿烏的報導，災居族人每每接到營建署官員的電話好說歹勸要求「接受分配永久屋」；但卻極力避免任何書面的交通。在這個政府成為了詐騙集團、官員進行打詐騙電話恐嚇的狀況下，除了寒心、警惕外；魯凱青年和族人當然只有靠直接跟族人進行面對面的分析與說明了。⁶²

58 柯亞璇。2010/3/16。〈魯凱：399份連署書表達心聲，請尊重我們的決定〉，莫拉克新聞網。<http://www.88news.org/?p=3206>。(2010/4/11瀏覽)

59 柯亞璇。2010/3/23。〈屏東縣府：「政府是慈濟的媒人」。魯凱自主重建生變〉，莫拉克新聞網。<http://www.88news.org/?p=3289>。(2010/4/11瀏覽)

60 柯亞璇。2010/3/27。〈魯凱0324決議：八項訴求未取得共識，就拒絕慈濟〉，莫拉克新聞網。<http://www.88news.org/?p=3304>。(2010/4/11瀏覽)。

61 柯亞璇。2010/4/12。〈魯凱青年：我們有義務將訊息告訴部落的族人〉，莫拉克新聞網。<http://www.88news.org/?p=3509>。(2010/4/11瀏覽)

62 利格拉樂·阿烏。2010/4/9。〈蕃女囁語：又是一場騙局嗎？〉，《台灣立報》，第20

五、在「後極權」的禽獸畛域中警醒自惕

綜上逾兩萬字的擇要陳述，我們明顯見到：

政治威信及其認受掃地，

慈霸頤氣及其規訓破產，

財閥趁勢及其盤算失靈，

專業魔咒及其宰制龜裂。

這些劣跡窘境歷歷在目，其魚肉鄉民的破綻罄竹難書；然而、我們老大失智的政權諸公都好像若無其事；兀自擱首稱慶、好自為之，甚至於狂言大語地號稱一定要在今年八八週年前「完成安置」！？

這個景象不但將其經理主義失能、技官操弄失效置若妄聞；更嚴重的是社會上下在互信蕩然下成為了禽獸橫行的畛域。

這個景況，今人想到了哈維爾 20 多年前所描述的「後極權」政權在統攝失效後，連欺騙老百姓的時候都虛應故事⁶³；大言不慚之餘明知講者聽者都沒有人相信。但求沒有面目的「公眾」姑且假裝被騙就可以假裝天下太平、萬方無事！

然而，當政者的自欺卻遠遠不足以欺人；人民終有唾棄「謊瞞騙隱」操弄；決然回到「磊落真誠」生活的一天。⁶⁴「公眾」也者絕非無心無肝的烏合；他們早已在粉飾矯情中洞悉了善治的虛偽；更對一切德行慈舉的神話脫媚；新的「歷史主體」也悄悄在集結與抗爭的歷史質之中一步步地凝聚了「行動者」及其歸來。⁶⁵

他們以多樣的形式，多元的行止呈現；儘管「硬」勢力也試圖幻身

版。

63 哈維爾(Vaclav Havel)。1996。《哈維爾選集》。台北：唐山。

64 哈維爾(Vaclav Havel)。1996。〈無權勢者的力量〉一文中對賣菜大叔的陳述。《哈維爾選集》：P61-129。台北：唐山。

65 亞蘭·杜漢(Alain Tourain)。舒詩偉、許甘霖、蔡宜剛譯。2002。《行動者的歸來》。台北：麥田。

以軟功夫上下其手，但它們終於發現再也沒有人是和他們真正扈從了！即令還有些角落看似在和它們虛與委蛇，但也知是在與虎謀皮；這些「中間」人物等待的是「軟」實力的成長茁壯；恃機重新選邊自利罷了！

但是，就在這個混淆的時刻，詭異的辯證及其量變、質變的過程中，運動中人更不得不加倍儆醒、自惕；認識到這個遲來的對峙無乃是台灣社會性運動向來荒疏於反帝、反殖的教訓與補課；必須更從而反省到國族自身的內裡以及吾人身上和心中種種未被清掃或處理的帝國殖民殘毒及情愆。

抗爭的每一個場景提醒了我們不正是帝國／殖民不必一定來自西方；而類十字軍的屠城／滅族／教化……也不必一定只是基督教的產物嗎？

不自警惕者之自身構陷、墮落成為法西斯也早已不是一定期限、一定地方的特殊、個別現象了！在我們內裡，類法西斯那種以為自己基因或血液中早已被天賜的理性自詡、或種種自我中心的我群優越，一日不得正待、徹底清理，我們就不免有一天成為統攝的幫凶；宰制的打手。

當然，自惕也不光只是個人內裡的掙扎，祛帝國、祛殖民既是大社會整體的共同事業，我們就要認識到一如原運在「黨外運動」扮演的主軸性角色⁶⁶——原鄉的抗爭是今後社會運動起敝復生的核心戰鬥；也是吾人反省一己基進能耐的試煉場；它是社運自救必須面對的課題，

66 Fred Chiu, 1988, Symposium for Book Project on "Ethnicity and Social Transformation", Asian Regional Exchange for New Alternatives (ARENA), New Delhi, Jan. 1988. (Published in 1989, "Taiwan's Aborigines and Their Struggle towards Radical Democracy" in K. David and S. Kadirgamar eds. *Ethnicity: Identity, Conflict and Crisis*, Hong Kong: ARENA Press.)

Fred Chiu, 1994, "From the Politics of Identity to an Alternative Cultural Politics: on Taiwan Primordial Inhabitants' A-systemic Movement". In *Asia/Pacific as Space of Cultural Production*. Rob Wilson and Arif Dirlik, eds. Pp. 120-144. Durham and London: Duke University Press. (Originally published in *Boundary II* Spring 1994, p. 84-108.)

也是社運隊伍長進成熟的必要過程。我們必須珍視且感激所有邊緣社群及弱勢處境者的自力抗爭與主體建構；是它們創發了社會運動得以採行位向戰爭(War of Position)⁶⁷的空間、提供了議題及戰場。沒有撒烏瓦知、三鶯、崁津、溪州等地父兄母姊的血汗打拼，我們何來「部落再生成」的實踐及想像？何來重建低耗能、另類生計；恢復自足永續自然經濟的信心？何來人民性自理自治的先行範例？⁶⁸

面對重新上路的「無殼蝸牛」運動，它能不擴充視野，拉大隊加入各地原鄉、各處農村奪回傳統領域與生計空間的戰鬥嗎？

社運要再出發，要避免每20年重演一次舊戲碼，走出來、去到原鄉部落和農村大地是唯一的出路。因為要涵育多元胸襟；衍發生計技能；轉殖文化基因；尋找另類出路和扎根實質民主自治；基地戰鬥的具實操演是不可少的鍛鍊。我們今天依然有幸、仍然未曾全然喪盡那兒的苗圃、基磐或實驗場。為了一個可能的明天，為了留給子孫一個仍然可以存活的世界，我們能不振衣再戰，弄假成真嗎？

後記：

終於，紙包不住火了！

4月11日，中國時報在主流傳媒噤聲了245天後，以全版的篇幅刊出了針對慈濟大愛園區林林總總問題的六篇文章；⁶⁹慈濟面對群情責

67 Antonio Gramsci(葛蘭姆西)，2007。《Prison Notebooks(《獄中札記》)》，Columbia University Press。

68 財團法人台北市蔡瑞月文化基金會。2010/4/10。《主流與支流的匯流：災後的文化再生》。應第四屆蔡瑞月舞蹈節文化論壇舉行展演與論壇的手冊。活動也展出了撒烏瓦知部落再生成歷程中、重新創發共食文化與自然重塑造生計的珍貴圖片與實務資料。

69 2010-04-11。《中國時報》，A3版。收入的文章標題如下：

1. 霧台原民連署 抗拒住大愛村
2. 屏東縣府：教堂數量談不攏
3. 牡丹永久屋 世展會邀部落興建

難，謊稱只是接受政府委託「援建」永久屋，它只負責蓋：「政府要怎麼蓋就怎麼蓋。」言下依然還是一付目中無人（無原住民）的「白（漢）人優越」姿勢。

重建會的陳振川則更離譜，辯稱「民間資源有限」、不可能滿足四個部落蓋教堂的要求：「永遠不能讓所有人都滿意」；他睜眼說瞎話的能耐，真是令人作舌。

真實的故事是各教會曾多次籲請不需動支善款、願自行蓋建教堂，卻一再被拒。好笑的是：善款也者全部都是為了災民而捐、非替慈濟錦上添花的私產；而政府迄今分文未出，卻干涉到底；是有這樣子保護捐獻者權益的嗎？

回溯到4月14日、蔡瑞月基金會主辦的研討會⁷⁰上，有聽眾熱烈且帶火氣的質問官員們「南部災民都說要被逼去住『勞工營』了；政府在幹甚麼？」

台上主管水利、森林的官員們儘管身段甚軟、卻仍堅持以「依法治理，能做不多」作答；由此看來政府方面的覺知或改弦更張仍遙不可期；它們與民間的拮抗拉扯也必將繼續下去。

對於今後的發展本文作者當每日追蹤；但本文再不打住，恐怕就永遠寫不完了！

4月11日誌

4. 小林村會長：我們要家不是精舍

5. 慈濟：只負責蓋屋 其他都不干涉

6. 慈濟不分宗教 大愛村裡蓋教堂

上述文章，已轉錄於「台灣民間聯盟」網站。

70 同註68及活動手冊。

莫拉克災後原住民部落再生成的 主體化運動

陳永龍*

Subjectification, Movement, and Tribe Re-establishment in Indigenous Area of Southern Taiwan after Morakot Flood

by CHEN Yong-Long

關鍵字：災後重建、主體性、原住民自治、文化主義

Keywords: rehabilitate, subjectivity, Indigenous Autonomy, culturalism

* 服務單位：開南大學觀光與餐飲旅館學系暨研究所

通訊地址：338 桃園縣蘆竹鄉開南路1號

E-mail：alongch@gmail.com

摘要

莫拉克風災部落找尋「共同回家」的路，面對生計產業與社群生活重建工作，以期維繫既有的土地情感、文化認同與新的生計產業，避免離鄉背井淪為都市邊緣的流浪者。本文自身參與災後重建之行動經驗，論述災後重建原住民部落再生成的主體化運動，並以此詮釋原住民自治的實質涵義。

Abstract

After Typhoon Morakot, many Aborigines tribes search for a way to 'go home' and to reconstruct their tribal settlements. They must face issues about rehabilitating their livelihood, subsistence economies as well as to reinstate their sustainable development of communities. They tried everything possible to avoid becoming the refugees in urban areas and insisted that they have no choice but to go back to their traditional living areas. This essay will look into their tribal re-establishment efforts after the Morakot Flood in indigenous area of southern Taiwan, and tries to effectuate in-depth readings into those actions and to articulate them with the resurgence of indigenous autonomy movement. I will also try to interpret those social actions in terms of a praxis of societal self-defense.

一、災難帶我回歸大地和原住民共同學習

九二一地震與八八風災，可說是台灣近年來最大的兩次「天災」事件。時光荏苒，十年匆匆過。2009年莫拉克颱風災後，帶來豐沛雨量併發土石流，使台東縣、高雄縣、屏東縣、嘉義縣等山區諸多原住民部落淪為災區；也把我帶回山林土地上重新學習，義無反顧地投入災後重建的協力工作，回到這個曾經孕育我、滋養我的文化覺醒土壤，和20年來熟識的部落文化工作者一起面對部落遷移、重建的課題。

九二一地震災後重建，對許多部落來說，也是文化再生和部落主體性的重建契機；誠如莫那能在災後創作的「共震」一詩，發出排灣族古老文化對「災難」的省思：「大地是永遠擁抱生命的，神，是永遠憐惜生命的。只有愛惜生命，才是永生的契機；只有人跟人、人跟自然無私的共震，才是萬物永續共存的保證！」¹

九二一前後，正是我應該開始撰寫博士論文階段；基於空間與文化的社會實踐使命，震後十天我已投入南投、台中原住民部落災後重建的工作行列，以專業義工的角色涉足大安溪、大甲溪、眉溪、日月潭、濁水溪等流域含括泰雅族、賽德克族、邵族、布農族等，共同思考部落生活與文化產業再生工作。

有別於一堆外來組織進入部落，帶著外來者的資源以及專業的優勢，希望輔導、解決部落的問題；我只以陪伴者的角色，和具有主體性的部落朋友們成為協力夥伴，提供經驗交流「共震」的重建理想，一步步往前走，參與部落重建工作。我不是指導者，而是個專業服務的協力者；部落裡關心社區發展與部落重建的人才是主體，我是與之互動的共同主體。

1 莫那能，1999，〈共震〉，於九二一地震後發表於聯合報。此處引自網路資料。資料來源：<http://web.pts.org.tw/~abori/reserve/writing/kalaru-3.html>。（瀏覽日期：2010/04/15）

我和部落居民共同生活、相互學習，也聆聽部落內部的聲音，提供外部政治經濟與社會政策訊息，試圖在國家政策、社會慈善機構與部落發展的動力間，找到一些得以誘發更多原住民返鄉生活、培養在地原住民青年成為部落組織工作者，為「部落再生成」而努力。流轉災區奔波數年，直到我博士生涯無法再延，遂改以邵族災後重建的個案經驗，作為博士論文的書寫材料，並以「文化基因」和「水域文化」之保育，理述邵族生存抗爭的歷史行動。²

而在2009年8月8日那個颱風天，台北微風小雨，沒甚麼颱風的感覺；那個颱風天晚上，我還開了一個工作會議，10日到太魯閣國家公園，11日起在天祥、蓮花池的屋，前進「荒野」辦理大專登山研習的課程與教學活動。儘管和外界通訊幾乎失聯，但花蓮山區風和日麗、一切平靜；在土地倫理相關課程裡，揭示荒野和山林中的危難，多半是人們對待大自然的態度與方法不當，因為「無知」與「自大」的心態，才容易招致危險！

萬萬沒想到在16日中午下山後，出到所謂「文明」世界看到報紙，頭版頭條大刺刺的「小林村滅村」訊息，令我震驚。接著電話響起，阿肥（中研院丘延亮）老師來電，告知我這一週來南部山區災情慘重，希望我即刻就近南下台東，去災害部落的現場了解狀況。但我馱著將近30公斤的沈重背包，一下子也無法回神過來，想不清立即南下可以發揮什麼作用？打了無數電話給台東、高屏地區原住民朋友們，幸運的是，朋友們都平安的。

確認朋友們都平安，於是回台北，休息一兩天便與阿肥南下高雄、屏東災區，探訪原住民友人，以了解後續所需之協力。從還充滿淤泥的旗山鎮開始，我們先到內門的寺廟香客大樓，去探訪一小部分那瑪夏鄉被安置的朋友。然後訝異地發現：天吶～怎麼會這樣？……

2 陳永龍，2003，《重讀水沙連：從水域文化之保育理述邵族之生存抗爭》，台北：台大建築與城鄉研究所博士論文。（未出版）

怎麼一個鄉可以被安置成這個樣子？可以有一家人分別被丟在三個地方，這邊丟一個，那邊丟一個，誰也不知道會被丟包在哪！然後看到達努巴克，他快要抓狂了，也快虛脫了；安慰他之後，我們轉往屏東山區，探訪排灣族、魯凱族朋友，進一步了解部落災情。

而我在災區田野現場，見證幾多荒謬情狀，讓我無法置外於原住民部落災後重建的行列。災後第一次南下前，我還想說既然認識的朋友們都平安，事情應該沒那麼嚴重；豈料諸多原住民朋友所在的部落，幾乎都淪為災區，本想說應該只是去訪友一下就會回來，哪知道這一訪就回不來了；幾乎整整一個月都在災區奔波，也知曉這些部落的重建，將是漫漫長路！

尤其，我和屏東縣達瓦蘭、好茶等部落以及高屏地區原住民結緣，源於我在1990年春天參與「屏東縣綜合發展計畫」工作，負責「原住民社會發展部門」規劃，結識在原鄉從事文化工作的原住民朋友；後來，參與推動舊好茶二級古蹟保存、反瑪家水庫運動等，也和達瓦蘭部落老獵人回更古老的舊達瓦蘭遺址，探尋古排灣文化遺跡。回首當年，部落遷移、文化重建是我十分想釐清的問題，也積極參與部落生活，學習人與土地的和諧共生智慧。

而我在1995年當兵前，載運了一整輛大卡車私人收藏的研究、圖書資料，希望有好茶部落成立社區圖書室；哪料在1996年的賀伯颱風，便淹沒了我一半以上的資料，屋漏偏逢經常颱風，在2007年八一三水災只剩三、四箱書籍完好。2009年五月我回新、舊好茶部落，帶走七、八本書，莫拉克風災便把我當兵前蒐藏的書，和新好茶部落一起埋葬在南隘寮溪的大河床底下了！因此，面對這次災難和老朋友，我知道我沒有逃脫的理由。

正是這些無明和相互依存的因緣，把我重新帶回災難和部落現場，和「大地上的苦難者」一起，重新學習如何在這片土地上生存下去的生活智慧。

二、媒體治國！部落主體性誰聽見？

在屏東，分別和在公部門裡工作的朋友、投入災後重建的建築師、原住民部落的朋友們碰面，知曉災後重建基本上有點是「媒體治國」的狀態。就原住民災區而言，台東的部落是第一波被報導的災區，影音媒體眼睜睜地拍攝到「房子被洪水沖走」的震撼畫面，讓國家與社會的關注優先到了那裡！而高雄、屏東山區是第二波被報導的災區，小林村因為死亡人數最多，自然會是眾所矚目的地方；至於無人傷亡但道路中斷或地基流失的部落，則多半不會立即被注意。

果不期然，台東原住民部落的家屋重建也是第一波的硬體重建。並且，台灣世界展望會、中國紅十字會、慈濟功德會等三大慈善團體，全都卯足勁希望優先搶得家屋重建的「頭香」和好彩頭！當世界展望會會長杜明翰帶著紅十字會名譽會長周美青（馬英九總統夫人）到台東縣政府，搶到第一波「為災民蓋房子」的權利後；當時慈濟人馬和紅十字會立即轉往屏東，對屏東縣政府施壓。

儘管縣政府原已允諾展望會協助重建八個原住民鄉，但在當時法務部長王清峰（並任紅十字會副會長）帶著紅十字會的人，把各原住民鄉的鄉長村長等召集後帶到屏東地檢署開會，泰武鄉遂成為紅十字會認養、負責協助重建的地方。而慈濟因為是所有慈善團體中募款最多的民間組織，自然也搶得屏東縣原住民部落的重建區域；屏東縣政府把霧台鄉魯凱族的家屋重建，撥給慈濟去認養。原住民部落重建，彷彿變成只是家屋重建，並成了地方政府割讓給幾大慈善團體認養、重建的藩屬領地！

因此，魯凱族的台邦·撒沙勒在2009年8月20日，參加完屏東縣長曹啟鴻在中央廣播電台長治分台舉行的會議，會中縣長邀約慈濟基金會與霧台鄉幾位受災部落的代表，討論未來霧台鄉安置的問題。會後他立即寫了一篇文章，透過網路傳給關心「魯凱共和國」重建的朋友

們；語重心長地表述了：

30年前，當我向童年成長時的故鄉揮手告別時，我以為我還會回來！但事實是，我自己及我的後代將永永遠遠回不到「埋葬肚臍的地方」。今天這場討論會，霧台鄉長顏金成及所有的村長都選擇缺席，我知道他們都很掙扎，因為他們必須決定我們魯凱族到底是「魯凱共和國」還是「魯凱共和村」？一個擁有27,880公頃涵蓋高山、森林、湖泊、河流、聖地、祖靈及野生動植物的王國，還是一個擁有30公頃「美輪美奐」家屋的集合式村落。³

不約而同地，我亦在當地借電腦趕緊為文投書。當時政府與三大慈善團體提出組合屋與安置計劃，卻多忽視了「在地生計重建」與「原鄉情感連結」面向；然而安置並非兩、三年的事，可能一住至少五到十年，才能在法制、既有生計基礎上，重建新的「永續部落」。因此，筆者認為重建不該淪為個體家屋的思考，而應以「部落集體重建」為思考；企盼各慈善團體，得正視「部落」主體、聆聽部落聲音、思考原鄉生計來提供重建計劃，才不失其善心善行。⁴

由於「部落」是原住民「社會性自我保護」的組織，具有協力互助、社會照護、福利分享等功能；過往災難在外界救援進入前，便多是依憑部落團結的力量，才度過一次次危難。災後的原鄉重建，自然應該回歸「部落再生成」的角度，重新省思「部落」的構成要素，以重新連結人與土地（大自然）、人與人（社群）的和諧共榮關係。

3 台邦·撒沙勒，2009/08/20，〈魯凱共和國 vs. 魯凱共和村〉，網路信件後被轉貼在一些網站上。資料來源：<http://www.taiwan921.lib.ntu.edu.tw/88pdf/Rukai88ST02.html>。（瀏覽日期：2010/04/15）

4 陳永龍，2009/08/21，〈重建應尊重部落主體精神〉，於2009/08/21《蘋果日報》論壇版。

三、兩個經驗，兩種世界！

災後一個月，我與原住民災民朋友們一起，身分與心情感受卻彷彿由城鄉流動的訪客，一夕間轉為日夜高密度的部落協力志工。其中，兩個經驗、兩個世界，部落／都市、災難／繁華並陳或交錯的經驗，構聯了真實與虛幻的兩種場景，有時不免產生時空倒錯的幻覺。

(一)時空錯亂的城鄉經驗反差

第一個經驗是：「天啊，怎麼這樣，本來跟部落的人要做這件事，突然地大家在忙的事情立刻改變了，但是不是因下大雨改變，而是因某些長官要來。災區這麼忙，怎麼到處還得聞長官蒞臨起舞？！」

災後的一個月內，光是8月底到9月中，中央部會和地方政府官員不知道分批來過多少回，進行各種互不相干的說明會。以屏東縣三地門鄉安置地點為例，馬英九總統、行政院劉兆玄前院長、馬總統率吳敦義院長與部會首長等，8月底9月初短短三週來視察了三次。每次這些首長視察前，部落都被動員得人仰馬翻；所有工作中斷，一切以準備「迎接長官蒞臨指導」為主。

第二個經驗，則是我雖然經常在城市和部落間跑來跑去，也很習慣都市或者在部落不同調的生活。但災後一個月幾乎都在災區，偶爾回台北一兩天；每次進城都有些時空錯亂的感覺。甚至在台北吃完早餐，在家裡附近街道上走著，整個城市變得很安靜、很陌生，突然有一種好像我是來台北度假、到城市旅遊的觀光客！儘管高鐵縮短了部落與城市的距離(時間)，但部落與城市卻像兩個世界；一個是忙碌到不行的難民營，一是個若無其事的觀光區。

在自家欣賞風景、當觀光客的傾刻，忽想著如果這場颱風暴雨是連三天下在台北市呢？將近三千公釐的雨量，每一吋土地都積水三公尺高，那台北會有幾百萬的災民？是否立即變成「死城」？……打了個

寒顫，不敢多想；回神過來，真實與虛幻果似一線之隔，存乎須臾的一念間。

而從災後開始甚至直到今日為止，即便政府投入許多人力物力資源到災區，但對於「原住民部落再生成」的課題，以及對那些「堅持不想離開祖靈守護的土地」的原住民，顯然是完全無法了解其真正的關懷與需要。因此，「災區／非災區」或「部落原住民／國家社會體系」彷彿是生活在「兩種世界」的人，無法溝通、難以理解，除非，能找到「共同經驗」和「共同利益」的橋樑，否則原住民的基本需要，並不容易被主流社會理解與關照。

若回顧災後一個月的災區部落概況，在8月31日前算是「救災」階段，先是災民撤離至山腳下的體育館、學校、廟宇香客大樓等等，而自9月1日起則屬「安置」階段，各部落分別安置到鄰近鄉鎮的營區內定居。此期間政府與民間有許許多多的人，都投入在救災、安置等協力工作上。

然而，8月底從山上撤離被緊急安置的原住民在驚慌不安中，重建政策仍在「組合屋、中繼屋、永久屋」間搖擺不定；屏東縣和高雄縣許多部落的老人忽然說：「我們要回家！回到家，我們才知道下一步怎麼走。」「回家」這句話對當時忙亂的工作者與原住民，如同醍醐灌頂一般，從混亂中驚醒而安定。原住民忍住創傷，挺身喊出他們對於「回家」的渴求。

因此，8月底馬總統與行政院長等親自率幕僚下鄉多次，希望消除災民的不滿。而在2009年8月22日馬英九總統第一次視察三地門鄉體育館災民安置現場，災民提出兩份請願訴求文件，一是「八八水災暨莫拉克颱風災後原鄉重建請願書」，另一是「莫拉克災後大社（達瓦蘭部落）遷村重建訴求」，分別就原鄉部落重建提出原住民觀點的訴求：「一、以部落為主體，由政府提供資源協助，儘速召開部落遷村重建會議。二、部落重建基地之選擇，應以部落傳統領域土地為優先考量。

三、重建規劃設計施工，應以部落主體協力造屋，來營造新部落。

四、部落重建規劃設計，應允許就地取材以營造在地性的民族風貌。」⁵

除此之外，部落許多人都在短暫的面對面座談時，提出各項安置與重建的實質問題；其中，最多人提出的是「受災重建戶數認定」問題。部落原本有自己的分戶依據和原則，面對要「集體遷村」的大事，當然得一併考量分戶與重建戶數的問題；但政府卻以「8月8日當天戶籍資料」為憑來認定重建戶數。

（二）一個重建各自表述：原漢觀念兩個世界

馬英九總統率吳敦義院長與各部會代表，在9月12日視察三地門鄉龍泉安置營區時，部落重建的工作團隊又提出一份〈莫拉克災後「達瓦蘭部落遷居重建」重點訴求〉的文件。該文件核心的精神，仍是希望政府和民間社會力，能尊重部落主體，協力重建；換句話說，應回歸部落主體、發揮團結精神，讓部落自己親手打造自己的希望家園。

而在一般性的呼籲方面，該文件也提出「公共災害／國家賠償」、「生計確保／文化優先」、「在地知識／安全勘災」、「利益迴避／資訊公開」等原則，認為：1.國家有義務負擔原鄉重建或部落遷建經費，並回歸原住民部落自主使用。2.國家應釋放國有林地暨國公有土地，回歸原住民部落居住與農耕使用。3.國家應以部落在地知識為主，協同生態與地質、水文等專家進行安全勘驗。4.嚴禁安全認定之專家顧問及

5 請參見現場兩份文宣資料。〈八八水災暨莫拉克颱風災後「原鄉重建」請願書〉，陳情單位包括：大社急難運轉中心、大社社區發展協會、達瓦蘭人文關懷協會、三地門（地磨兒）部落青年自救會、南方部落重建聯盟、全球邵族之友會……（擴大連署中）；〈大社（達瓦蘭部落）遷村重建訴求〉，請願單位：大社急難運轉中心、大社社區發展協會、達瓦蘭人文關懷協會。

6 文件資料來源：〈莫拉克災後「達瓦蘭部落遷居重建」重點訴求〉。請願單位：大社社區發展協會、達瓦蘭人文關懷協會、大社重建運轉中心、達瓦蘭部落重建工作團隊。

相關組織，承包相關道路、基地安全之重建工程。⁷

他們認為現存原住民部落淪為「安全堪虞」部落，多半是早年政府主導集團移住之遷村計畫，才把原住民遷到危險地帶；或政府主導與縱容的不當開發，才造成原住民傳統領域山河變色。例如，高雄縣那瑪夏鄉各村落、桃源鄉勤和村，屏東縣霧台鄉好茶村、三地門鄉達來村、牡丹鄉高士村等，都是被政府搬遷到危險的基地，才在今日淪為災區；相反地，舊好茶部落、舊達來部落、舊高士部落，迄今一直都還是基地穩固而安全的地方。至於其他未被遷村卻安全堪虞部落，如三地門鄉大社村、德文村，霧台鄉的佳暮村、去露村、阿禮村等，則多與部落周圍原始林被不當伐木、採礦、開路等，所造成的水土保持不良有關。

只不過，訴求文件歸訴求文件，座談歸座談，歌舞欣賞歸歌舞欣賞。儘管馬總統視察現場，部落居民重提「重建戶數認定」的問題，並透過模型講述對遷居到瑪家農場的空間配置構想；但這些訴求彷彿只是「官員有來聽民意」的點綴，卻無實質作用。於是，上半場座談結束後，緊接著是下半場「災民歌舞表演」秀，有受災戶耆老吹雙管鼻笛，有國小學童合唱母語歌謠；那真是「兩個世界」的時空錯亂經驗，老人家吹笛子、小孩子唱歌、年輕人唱歌跳舞，馬總統和官員幕僚高座觀賞鼓掌，既有趣又詭譎。這是在災區嗎？是的！

次日(9月13日)，馬英九總統指出：重建委員會對全國43個危險部落的安全鑑定，20日前會有結果，未來原住民部落遷村盡量依循「離災不離村、離村不離鄉」原則。⁸也到安置霧台鄉好茶村民的隘寮營區，魯凱族災民敘說「我們被安置在這裡已經兩年，是資深災民了。」

7 資料來源：同上註。

8 資料來源：翁禎霞，〈遷村原則 馬：離災不離村，離村不離鄉〉，聯合報，2009/09/14。轉引自苦勞網：<http://www.coolcloud.org.tw/node/46466>。(2010/04/15瀏覽)

馬總統承諾：「救災時可能沒有做得很好，但是重建一定要做好。」遷村一定會考慮原住民需求，為大家找個安全的地方。⁹

儘管接連三次總統、行政院前後任院長等都明確表示「受災戶認定從寬並尊重部落認定」的原則，但顯然這些都口惠不實。達瓦蘭部落由頭目、傳統家族代表、村長、鄉代、教會牧師等大約二十多人，組成部落遷居分戶審查委員會，逐一討論、審查各分戶申請，認定部落應有245戶；但一直到2010年3月底為止，縣政府給世界展望會在「瑪家農場」擬興建的集合住宅，核定大社（達瓦蘭部落）仍是8月8日戶籍的174戶！¹⁰

災民努力許久的事情，最後又回歸原點，政府彷彿聽不懂他們的話、聽不進災民的聲音；也難怪部落的人會感到憤怒、挫折、沮喪，對政府的重建政策，大感失望。對原住民而言，生活文化得依存於土地，所以「山」是文化和生活的屏障；但對政權與漢人社會而言，山林自然大地頂多只是城市休閒旅遊「風景」之所在，卻又充滿無知的恐懼與危險。原漢兩種生活模式的差異，不同價值與世界觀的落差，都讓這些原住民請願訴求的聲音，猶如「雞同鴨講」那般，即使上達天聽，最後也走音變了調。

四、在自己的土地上無家可歸？！

莫拉克颱風後，自2009/8/31的救災緊急救災安置結束，不同原住

9 好茶部落在2007/08/13的風災已經部分家屋被土石流衝擊，同年9月2日被暫時安置到隘寮營區。而政府規劃好茶部落要遷居到瑪家農場或者原地重建，懸而未決了兩年，此次莫拉克颱風把整個新好茶部落淹沒，好茶部落算是二度災民。

10 資料來源：大社重建運轉中心、三地門鄉龍泉安置營區聯合辦公室、謝英俊建築師事務所。另據2010/4/30於謝英俊建築師事務所工地辦公室資料，世界展望會擬在瑪家農場興建之永久屋，被允許的「核定戶數」為大社（達瓦蘭）119戶、好茶115戶，比8月8日的戶籍數更少，完全背離兩個部落對「遷村」的期待。

民鄉鎮與部落，多被遷入軍營內。而在災後九個月，截至2010年4月29日止，據行政院重建委員會的官網資料，在嘉義部分為：1. 樂野社區活動中心災民2009/10/18進住組合屋，收容所撤除。2. 中庄營區災民於10/18進住組合屋，該處撤除。3. 新美社區活動中心居民於2010/3/31到外租屋，由縣府提供租屋補助，至7月轆子腳永久屋完工。

高雄縣部分安置狀況為：1. 原高雄縣岡山榮家安置民眾已於10月2日轉安置仁美營區、鳳雄營區，該處撤除。2. 高雄縣鳳雄營區災民2010/1/21返鄉，結束收容。3. 高雄縣仁美營區災民1/21，九人遷至工兵官校其餘返鄉。4. 高雄縣退輔會高雄農場災民1/21返鄉，結束收容。5. 高雄縣陸軍工兵學校災民於3/31 共計189人進住月眉永久屋、22人返鄉，結束收容。6. 高雄縣黃埔營區(陸軍官校)災民於4/19住進月眉永久屋，該處撤除。

屏東與台東部分為：1. 屏東中央廣播電台長治分台災民自2009/09/23起陸續遷入屏東榮譽國民之家。2. 因應芭瑪颱風來襲，台東縣政府將協助風雨活動場(介達國小)20名災民遷入馬蘭榮家，其餘68人依親或自行租屋。3. 大津農場災民已領取房租補助，自行外出租屋，10/16撤站。4. 清境家園已全數依親或接受政府公費安置或自費安置或轉置榮譽國民之家安置收容所，已於11月11日結束收容。5. 丹林檢查哨災民遷至潮州忠誠營區，12月31日撤站。6. 大鳥日托站災民2/28遷入中繼屋。

因此，中繼安置處所收容災民剩下五處，計818人。包括：屏東縣榮民之家(320人，2009/08/25入住)；屏東縣龍泉298旅營區(359人，2009/08/31入住)；屏東縣高士托兒所(34人，2009/09/05入住)；台東市馬蘭榮民之家(13人，2009/09/02入住)；台南縣南化鄉自來水公司宿舍(92人，2009/08/31入住)。

而政府重建方案選擇，只有「優惠安家方案」所提供自行租屋、自

行購屋、政府安置等方案三擇一，截至2010年4月22日止，申請自行租屋者共2,862戶，已核定2,146戶、申請自行購屋者37戶、已核定34戶、接受政府安置者計818人，均已接受安置中。¹¹

再據「行政院莫拉克颱風災後重建推動委員會」九十八年12月30日第九次委員會議審查通過、行政院九十九年3月1日核定之《莫拉克颱風災後家園重建計畫》所示：有關莫拉克颱風災害部落原居地安全評估，由行政院原民會負責辦理。原民會已於11月26日完成勘定作業，總計辦理95處原居地之安全評估，計有48個部落為安全（含有條件安全、部份安全／部分不安全）、47個部落經評估不安全。評估結果詳如下表。

由上述安置流離輾轉的現象統計，以及原鄉原居地安全評估幾乎一半被認為「不安全」地區。官方資料只提及：「為廣納受災部落地方經驗及智慧，且考量原居住地之居民參與原則，各次現地勘察皆會邀請居民代表參與，至少邀請村長及部落首領參與現勘；原民會並自九十八年9月28日起以部落為單位辦理說明會，俾利後續意見溝通。」¹²弔詭地是，官方文件隻字不提安全評估勘查過程，在許許多部落遭受居民圍路不許進入，被質疑劃設過程的粗糙草率的情狀，最後仍若無其事「完成程序」而公告其評估結果。

顯然，政府的重建政策傾向於「把原住民都搬遷下山」而非「原鄉重建」的思維；災後部落重建問題，讓原住民與漢人政權之間的內外矛盾、原住民部落政治如家族、宗派等內部矛盾，都暴露了出來。因此，未來對許多部落而言，在「原鄉重建」或「部落遷移」之間，都有許多課題得面對。尤其，在災民不再處於立即危險之後，媒體不再報導

11 資料來源：行政院莫拉克颱風災後重建推動委員會；<http://88flood.www.gov.tw/work.php>。(2010/04/30瀏覽)另外，附帶一提是兩年前被安置到隘寮營區的好茶部落，即便新好茶全數淹沒變成大河床，仍未被列入此次災民與安置之統計資料中。

12 同上註。《莫拉克颱風災後家園重建計畫》頁8。

表一：原住民地區安全評估結果總表

評估結果	數量	備 註
安全	28	大武(小山)、大武(東川)、佳興、新化、南田、台坂、壠坵、多良、民生、復興、梅山、拉芙蘭、茂林、多納、古樓(古樓社區)、古樓(中興社區)、獅子(中心崙)、丹路(伊屯)、竹坑村、長樂(下分水嶺)、精英(平靜)、精英(平和)、合作(平生)、合作(下靜觀)、茶山(3.4鄰)、豐山(第4鄰83.85.86號)、舊潭、青山
安全 (有條件)	5	香蘭、美蘭、高中、草水、萬山(列入持續監測)
安全／ 不安全	15	加津林、土坂、新興、金崙、四社、桃源、建山、達邦、特富野、里佳、樂野、新美、山美、來吉(3.4.5鄰)、賜德磊安(南豐)
小 計	48	安全+安全(有條件)+安全/不安全
不安全	47	阿禮(上部落)、阿禮(下部落)、吉露、新佳暮、舊佳暮、谷川(伊拉)、高士、中間路、達來、德文、大社、泰武、義林、來義(東)、來義(西)、丹林5鄰、丹林6鄰、大後、大竹、大鳥、富山、愛國埔、嘉蘭、泰和、民族、民權、寶山、二集團、新滕枝、舊滕枝、梅山口、勤和、東莊、神木、長樂(上分水嶺)、發祥(慈峰)、力行(大'洋)、力行(新望洋)、新家陽、松茂、翠巒、十字(第6鄰)、茶山(1鄰)、來吉(1.2鄰)、樟山、阿其巴、瑪家
總計	95	

關注；政府也更有餘裕「以時間換取空間」逐步清理各安置中心，重建工作也漸轉為各部門「例行公事」業務資料。

值得注意的是，這些臨時安置處所撤除後，原住民受災居民的現況，大抵有下列幾種類型：(一)繼續留營「當兵」¹³者(如龍泉營區、陸軍工兵學校等)；(二)放牛吃草者¹⁴(如那瑪夏鄉民生村)；(三)擁抱大愛永久屋者；(四)依親或自行租屋者；(五)被戶政體系災民認定而遺忘的離鄉災民等等。

事實上，不同類型的原住民，都得面對不同的生存繁衍課題。在面對重建看不到進程時，許多受災戶與災民選擇「租金補貼」或「依親」的方式，離開政府集中安置的營區，這使得部落會議與重建的過程，

13 稱自己還在「當兵」是這些營區安置的原住民自我戲謔的稱法。

14 這些被撤除營區安置而回山上或依親者，認為政府對待他們放牛吃草且不負責。

將會面對更多的難題。一方面，安置營區內的居住與生活條件不佳，族人像在當兵，難以久居；雖然衣食無缺，但生計收入欠缺、重建不知何日的等待中，心靈的焦慮、徬徨與茫然感日增，生活重建的迫切性日益升高。

選擇依親或租金補貼者，則因和族人分開，失去了「部落」集體生活的協力互助共享管道；久了之後，將與其他族人逐漸疏離，增加部落內部意見的分歧與矛盾。儘管政府目前提供幾個永久屋基地給慈善團體興建，卻因基地上將許多部落混塞在一起，甚至淪為只是「受災戶」的思考而非「部落再生成」的思考，不僅迫使部落面臨瓦解，更製造其內部矛盾。因此，原住民面對「何處是我家？」的徬徨，是災區田野普遍的心靈感受狀態；而從「部落再生成」角度省思，部落生計、心靈、文化、社群關係等的重建，仍是嚴峻的挑戰。

這裡，涉及了原住民被納入殖民政權的國家社會體系，失去「土地」和「主權」的歷史過程，致使其在自己的土地上無家可歸！誠如陳竹上的經驗研究個案的結論指出：「從具體的條文內容，到這些條文如何受到政商聯盟的運作，以及司法系統的無濟於事，來揭露出法律最後成為國家與財團進駐原住民保留地的實況。這些實況不但沒有改變，而且持續在發生，縱使國家將原住民權利提升到憲法位階，或立法三讀通過原住民基本法亦然。」（陳竹上，2010：133）並以此呼應了1951年切·格拉瓦南美大陸行目睹這塊土地所成載之創傷、苦難與不義，所發出「他們在自己的土地上無家可歸」的感慨。

五、災後部落再生的主體化運動

原住民災後「在自己的土地上無家可歸」最貼切的寫照，主要呈現在政府辦理「災害部落原居地安全評估」一事。為何要劃設？如何劃設？劃設後的結果，對居民的影響與保障如何？這些疑問，行政院莫

拉克颱風災後重建推動委員會自有其「官方說法」的理由；但問題在於劃設過程與結果，幾乎無視於原住民傳統知識，不尊重部落傳統慣習和生態智慧，即便遭受許多部落的抗議仍「逕行劃設」特定區。

依照官方說法：透過學者專家及有關機關以科學的方法，參考相關資訊，將災區安全堪虞或違法濫建之土地，依據《莫拉克颱風災後重建特別條例》規定，經與原住居者諮商取得共識，劃定為特定區域（這是必要之法定程序，以協助災民），依法政府對區內的居民有責任，提供一個更安全的環境（包括基礎設施改善及緊急應變機制之強化等），及進行適當的安置（安置住宅「永久屋」提供等）。而經劃定特定區域，不會影響原住居者依現有法律規定之任何權益。若經劃定特定區域，政府將可以依《莫拉克颱風災後重建特別條例》規定就同意遷居、遷村之災民予以安置與協助。¹⁵

揆諸事實，當時政府的安全勘災認定，竟有「一天勘驗九個地方」的草率行事，或只有幾位專家從空中照片和到現場虛晃幾小時，便決定部落安全評估。但把安全認定標準卻欠缺嚴謹，亦未關照自古以來細膩的在地知識，幾乎只以「工程地質學」為依據，而非整體生態、人文、社會文化的思考。儘管政府強調不能再以人定勝天的方式，來看待我們原本認為安全的家園；但其「透過學者專家及有關機關以科學的方法」來劃定，過程卻與早年「工程主義」和人定勝天的方式，沒有太大的本質差別。

政府過往的工程掛帥，相信人定勝天；其「依據科學」為原住民所選的遷村地，竟多在幾十年後的淪為安全堪虞部落，甚至已被土石流和洪水吞沒！今日反過來「以科學之名」把多數山區部落判定為「不安全」部落；背後依然有「平地比較安全」的誤認與盲點，更可能隱藏「便於管理」的統治思維，或不願耗費資源在「沒有經濟利益」的山區，卻

15 請參「行政院莫拉克颱風災後重建推動委員會」官網，常見問題中對於「劃定特定區域」之Q&A。網址：<http://88flood.www.gov.tw/FAQ.php?id=15>。（2010/04/30瀏覽）

以「安全」之名意欲將原住民都遷下山。

然而，這些「學者專家及有關機關」迄今仍避重就輕，迴避回答「假如這三天三千公釐的雨量是落在台北盆地呢？」這個問題。因為，國家多數的資源會花在「首要都會」的工程治理上，但卻不可能把「大台北都會區」劃定為特定區。在全球氣候兩極化、乾旱暴雨交替出現，全球各地平原地區遭受洪水危害的比例，已遠高過山區；因此意欲藉各種名義與手段把原住民搬遷下山，不僅危害了原住民部落重建的主體化過程，更恐涉及變相地造成其文化滅絕，不可不慎。

而依照經建會在安全勘災事項上，除了部分學術單位的學者專家外，主要借重「四大專業組織」(防災中心、中興顧問公司、中華顧問公司、災後家園重建協會)，這些組織除防災中心外，多是與政府關係密切的「工程顧問」利益團體，正當性自然更得被檢視與接受質疑。

尤其，這些以工程界為主所組成的安全勘定小組，基本上都是工程思考而非生態、人文與生計的整體思考。其安全觀是工程安全卻非社會安全，只以「量化」的數理推估模式計算，卻欠缺各種「質性」調查研究基礎，往往是專斷而片面的；這樣的專家小組，若再與「工程／顧問」利益連結，掠過基本的「利益迴避」原則，就更失去其客觀性與公正性。

因此，當時許多部落的原住民認為，政府面對各項安全認定與重建工程，應秉持「資訊公開」並落實「基層服務」的原則，注意利益迴避原則，避免評定委員本身及其所屬機構，成為進一步承接計畫或承包工程的執行單位。同時，應回過頭來重新檢視過往強迫遷村的歷史；以果觀因，原住民舊社遺址、老部落的安全性，比起被政府強制遷村、集團移住的新部落，顯然更高！

即使在災後，原住民部落許多耆老仍清楚「部落安全」與否的生態知識。他們知曉「大地的脈動」有其節奏與時間性，誠如其古代的「洪水神話」故事，災難原本就在我們生活周遭，但重要的卻是，如何「與

災難和平共處」的生態知識和生活智慧。因此，只讓「專家學者」以現代科學之名來劃定特定區，卻忽視原住民「傳統知識」的重要，就永續發展的角度觀之，未來也是堪慮的。

事實上，災後原住民部落再生成的主體化運動，呈顯在部落「反特定區劃設」及「反迫遷運動」上，以及各種「對抗國家重建政策的障礙」之社會行動。舉凡遷村戶數之認定、重建土地之使用、安置地點之選擇、部落重建之規劃等等，各個部落即便內部可能分裂，亦都嚴肅面對「部落再生成」的議題，以期兼顧心靈、物質與社會層面，營造出更具社會安全涵義和文化生計復甦的永續部落。

由於基地安全因素，災後多數部落不論原地重建或必須遷移重建，仍多希望能「在自己的土地上」重建，以維繫「部落土地情感」和「原鄉生計重建」的需要；並且強調政府有關之重建與復建計畫，都應以「部落主體性」來思考。而在「離村不離鄉、離鄉不離山、離鄉不離鄰近鄉鎮傳統領域」土地等原則下，中央機關理應責成林務局，主動釋放國有林地歸還部落，以促使部落生計維持、生態保育之「永續發展」使用。

但原則歸原則，部落重建與主體化運動面臨的課題是：受限於政府政策，那些被判定為「不安全」的部落，除非決定作為「個體戶」而選擇租屋、購屋補助，否則，幾乎只剩下政府設定的單一選項，即「遷下山住進政府安排、慈善機構捐助營造的永久屋」一途。但為何政府釋出的安置重建土地，幾乎只有「平地」並以「台糖土地」為主，卻不包含「原住民傳統領域」的山林土地呢？甚至，遷村課題變成只有「永久屋」安置的選項，並讓部落覺得被威脅，得以「劃設特定區」作為申請永久屋「資格」的操作呢？¹⁶

災後重建初期，曾有原住民部落的聲音，要求：釋放國有林地，

16 這個歷史公案之提問，且待日後有志者進一步調查探究；本文不在此推論與猜想。

並非要發給個人使獲得土地所有權，而是該提供「部落」作為整體安居、生計發展、永續利用的憑藉，讓部落可以透過「部落土地會議」研商土地永續利用之使用權。此外，林務局應該主動將珍貴的一級木、二級木等「漂流木」的資源，回歸部落重建與公共營造之使用，確保部落生計和文化優先使用權，而不是將其標售拍賣，變成木材商的資產，甚至再讓政府其他部門在協助部落重建時，用更高的價格買回來使用！¹⁷但這些部落主體性的聲音，卻很少被主流社會聽見。

若依據聯合國《原住民權利宣言》內容、中華民國《憲法》增修條文精神，政府「應依民族意願」保障生計、土地與文化等各項施為，秉持《原住民基本法》及其子法「恢復傳統領域土地」等內容精神，讓原住民可以「在自己的土地上」透過人與自然互動的採集、狩獵、初級農業等維生經濟方式謀生，甚至決定自己民族與部落的發展模式。

而聯合國《廿一世紀議程》和《生物多樣性公約》及其他有關「環境與發展」的議題上，都已經承認「原住民傳統知識」對環境保護、永續發展的貢獻，而必須加以善用與保護。因此，對於山林安全與發展的知識，在災後重建的思考裡更應該借重原住民在地知識與傳統智慧，以確保山林環境的永續發展。

排灣人撒古流詮釋部落耆老對「部落發展」的觀念與古訓，認為：部落的生存與發展，包括三大要素。首先是「人民」的聚居、團結與集體認同；其次是擁有可永續利用的「土地」以供安身立命；第三是有部落永續發展的「主義」和構想，並具有「自主」權利與權力。之後，才是外部「資源」的挹注。部落自主凝聚族人團結是部落重建的第一步；當「人民」的問題解決了，緊接著便是第二個生存與發展要素的「土地」問題。而我們對「土地的安全、生態與生計發展」的「主義」思考，遠比國

17 資料來源：〈莫拉克災後「達瓦蘭部落遷居重建」致監察院陳情書〉，2009/11/23，達瓦蘭部落八八重建委員會（大社社區發展協會、達瓦蘭人文關懷協會、大社重建運轉中心）提交之文件。

家政府的專家或平地漢人更熟悉這塊土地的芬芳。¹⁸

簡言之，災後原住民部落再生成的主體化運動，基本上是一條「重新找尋回家的路」之行動歷程；既要面對人民性與部落團結議題，又得面對土地無法使用的國家機器法權障礙，同時還得深謀遠慮思考部落永續發展的構想。因此，即便部落重建與國家政策看似有所衝突，卻非為反對而反對，更非排除現代科學的貢獻；但主張應建立一種「國家」與「部落」合作的平台，強調以部落為主體，來進行部落安全性評估，以期共同面對部落之「安全」與「發展」課題，朝向部落永續發展的重建。

六、國家權力退位才是原住民自治的開端

若把災後重建與原住民部落再生成的主體化運動，映照2010/04/28-29「全國原住民族行政會議」的烏龍事件，以及「自治」可能倒退為「共治」的荒謬情事，更凸顯「部落再生成」主體化之重要，而必須重新思考「原住民自治」的實質涵義；原住民自治絕非只是法律或行政的形式規章，更不可以為通過《原住民族自治區法》草案，就等同於自治。

（一）實質民主的部落再生成歷程乃自治根源

行政院長吳敦義在全國原住民族行政會議開幕式，對55個原住民族鄉鎮長宣布，《原住民族自治區法》草案已於15日送到立法院，原民電視台也以頭條報導；事後，原民會主委孫大川更正說：「院長講錯啦！草案還在行政院！」事實上，政府沒開出試辦原住民族自治的確切時間表，而行政院原民會則表示希望在這個會期內，將原住民族自治

18 同上註，參見該文件「基本原則理念」之內容；這裡也參考達瓦蘭部落藝術家與排灣族文化教育工作者撒古流先生，於參與重建期間之口述資料。

法草案送進立法院。¹⁹第二天上午，總統馬英九到現場，對於原住民社會所關切的自治議題公開表示：未來的自治會朝向就特定功能自治；行政院原民會則表示，準備要提出的原住民族自治法草案，會是屬於「共治版本」。²⁰

馬英九提出「特定功能自治」時表示：社會各界對於原住民自治有許多不同的解讀，如何達到原住民自治，又不會在財政及人事上窒礙難行，政府仍需要多加努力；而過去台灣沒有民族自治的經驗，必須因應台灣的特殊情勢來進行制度設計，哪些權限、哪些事項，可以賦予它自治的能量，所以未來必須先從試辦自治做起，逐步落實原住民自治的政策。²¹然而，這種試辦的主張，令在場原鄉代表則對於自治法遲遲未通過感到不滿，紛紛要求「兌現自治」支票，甚至表達如果未來有必要，不惜發動民眾走上街頭抗爭。²²

會中，原民會副主委林江義以簡報強調：原民會原先提的自治法版本被認為衝擊太大，已依行政院指示重提「共治版」，除涉及土地及自然資源治理、傳統文化之復振屬自治區自治事項，其他仍受既有直轄市、縣市政府管轄。²³報告還說現在原住民族自治法草案的發展階段，不應該造成原漢族群緊張對立，因此考量許多地區原漢混居狀況，推出「共治版」的原住民族自治法草案，不更動現有的行政疆域劃

19 資料來源：請參見原住民族電視台，2010/04/29，〈吳揆口誤 自治法未送立法院〉，或http://www.tipp.org.tw/formosan/news/news_detail.aspx?id=20100430000023。（2010/04/30瀏覽。）

20 資料來源：請參見原住民族電視台，2010/04/29，〈全國原行會 總統：特定功能自治〉，或http://www.tipp.org.tw/formosan/news/news_detail.aspx?id=20100430000023。（2010/04/30瀏覽。）

21 資料來源：陳威任，2010/04/29，〈原鄉代表群起 要求兌現自治〉，於《台灣立報》網站。參見：http://www.lihpao.com/news/more_p4.php。（瀏覽日期：2010/04/30）

22 同上註。

23 資料來源：謝文華，2010/04/30，〈原民自治區法草案 還卡在政院〉，《自由時報》，網址：<http://www.libertytimes.com.tw/2010/new/apr/30/today-p2-2.htm>。（2010/04/30瀏覽。）

分；未來自治區政府將擁有鄉鎮市公所公法人的法律地位，在不劃分現有行政區的前提下與縣政府共治。²⁴原民會主委孫大川並表示：「目前所規劃的自治區，是一個跟縣市重疊，部分事務會與縣市政府，共治的做法，是歷年眾多版本中對目前衝擊最小，而且可行性最高的版本。」²⁵

對「自治」變「共治」的轉向，東華大學原住民族學院院長施正鋒憂心原民會太早讓步、太快亮底牌；民進黨立委陳瑩說，共治是政府擔心漢人反彈的妥協版本，缺乏誠意；國民黨籍立委孔文吉則指出，若照原版本劃下去，台東只剩綠島，共治版是可行作法。²⁶顯然，作為殖民政權官僚體系的一環，原民會、執政黨民代等終究不會彰顯原住民族主體性，而淪為殖民政權的傳聲筒，於是轉為一種內部殖民、自我殖民樣態，全然放棄「主體化」來空談自治口號。

原住民自治應是部落、族群等群體生活的「實質民主」²⁷踐行，是在「每日生活」中操演、實踐出來的「日常生活民主化」歷程；自治的實質涵義，乃原住民作為立基在大地上的生活者，依傳統慣習靠山傍水而棲，藉著「創造性的適應」機制形塑「山海文化」來生活。簡言之，自治是「部落再生成」的主體化過程之產物。自治不是國家法律行政下之型制，不是政權訂定「自治法」或「自治區域法」的地圖劃設；也不是票選民主或形式民主的程序法則，卻以既有地方行政區域概念，衍申出「代議政治」的原住民行政制度。

24 資料來源：原住民族電視台，2010/04/29，〈自治變共治？施正鋒：太早亮底牌〉或 http://www.tipp.org.tw/formosan/news/news_detail.aspx?id=20100430000021。（2010/04/30 瀏覽。）

25 資料來源：原住民族電視台，2010/04/30，〈再談自治 孫大川：蘭嶼可能試辦〉，或 http://www.tipp.org.tw/formosan/news/news_detail.aspx?id=20100501000009。（2010/04/30 瀏覽。）

26 同註23。

27 有關「實質民主」的概念，請參見丘延亮，2008，《實質民主：人民性的覺知與踐行之對話》，台北：唐山出版社。

實質民主的原住民自治實踐，是部落再生成的「主體化運動」涵義，而非民族區域劃設的土地行政作業。只有在這個自治的實質涵義下，當國家不透過法律行政、警察暴力等「國家權力」來干涉或制約原住民的生活領域，並尊重原住民部落得依循傳統慣習與生態法則營生，接受其在此法則下使用土地的各種生存權利，才是回歸原住民部落主體性的「自治」操作，讓原住民部落得以「依部落群體意願」選擇他們所要的生活領域，並保障此生活領域所需之土地使用。

換句話說，只有當「國家機器」放下規管、治理原住民的執念，才是原住民族各部落真得以「自治」的開始。而在此實質自治精神的核心概念下，既有的《原住民族基本法》本已具備「原住民憲法」的位階；因此，目前所有的特別法如《森林法》、《野生動物保護法》、《水利法》、《國家公園法》等等，當其條文與「原住民自治」精神牴觸者，都應該退位、懸置不用，而視為其不適用於「原住民生活領域」裡，即是確保原住民部落再生成之主體性和自治權利。

舉例言之，自2005年起「司馬庫斯櫟木事件」的纏訟²⁸，在2010年2月9日，終獲台灣高等法院刑事庭引用《原住民族基本法》精神，在更一審做出三名被告無罪的判決；司馬庫斯堅持無罪的抗辯，總算獲得司法認同。林益仁(2010)便認為：從一開始族人就決定以無罪抗告，嚴拒認罪協商的委屈妥協策略，認定取用風倒櫟木的集體決定合於傳統規範，拒絕被國家管理單位林務局冠上偷竊的污名。因此這次的判決立下一個重要的里程碑，就是傳統領域以及傳統慣習／知識在司法

28 2005年9月泰莉颱風造成司馬庫斯聯外道路因風倒櫟木中斷，為部落進出及孩童就學需要，族人自行將倒木鋸斷使道路暢通，後來林務局把鋸斷的櫟木載運回去標售；部落認為這是族人傳統領域，遂經部落會議後把剩餘樹頭載回部落，營造部落入口意象。事後負責載運的三個原住民被林務局以「竊佔國有林產」起訴，一審、二審判決有罪，更一審獲判無罪，林務局並放棄上訴。請參「當上帝的部落遇到國家」網站，網址：<http://blog.yam.com/user/smangus.html>。(瀏覽日期：2010/04/30)

判決過程中獲得肯認。²⁹

誠如司馬庫斯部落官方網站刊頭所示：「傳統上對我們而言部落即是國家，現在的這一個不怎麼確定是國家的國家，對我們而言其實也只是部落，是很多部落合成的大部落。當國家遇到部落的時候，國家卻想要凌駕於部落之上；然而當上帝的部落遇到國家的時候……聽啊！在山的那一邊傳來了高亢的凱旋歌！」³⁰

事實上，此種回歸部落自主決定的主體化運動，即是「部落自治、國家權力退位」的實質涵義。在這個自治實體的意理上，司馬庫斯櫟木事件是連「被起訴」的情事都不該發生的，而非先被起訴再判無罪。

因此，使「原住民自治」得以出現、落實的作法，並非制定新的自治區法令規章，而是「移除」既有國家與地方法令規章對原住民「自治生活」之規管，讓原住民群體「自己治理部落生活」的歷程；否則，這種「由國家訂定法令規範原住民怎麼自治」的形式操作，本身即是荒謬的事情。只有當國家權力不作為部落再生成的法制障礙，原住民族的部落自治與跨部落同盟的自我治理，才可能存在實質民主意涵的原住民自治。

（二）朝向「屬文化主義」部落生活的自治實體

若把「原住民自治」的議題再提高到法哲學層面來省思，目前把原住民自治扭曲為《原住民族自治區法》的思維，背後涉及殖民主義、帝國主義的統治者所採用的「屬地主義」問題，必然會陷入殖民地掠奪後複雜的「地緣政治」問題，趨向保守主義的閱讀而難以解套。

或許，該換個角度思考，回歸「屬人主義」與部落再生成的「主體

29 林益仁，2010，〈司馬庫斯櫟木事件無罪宣判的啟示〉。網址：<http://e-info.org.tw/node/51933>。（2010/04/15 瀏覽）

30 請參「當上帝的部落遇到國家」網站，網址：<http://blog.yam.com/user/smangus.html>。（瀏覽日期：2010/04/30）

化」歷程，重新檢視原住民傳統慣習的「自治實體」涵義，並以人本與人文精神來思考自治，才能彰顯「原住民自治」的實質民主精神，避免又是殖民主義思維的土地行政與法制形式操作。

因為，屬地主義乃殖民主義、帝國主義的產物。從「地理大發現」到「科學地圖」隱藏的殖民權力起，在殖民地政治經濟利下，藉「官有林野」調查、國族地圖繪製等，對「原住民傳統領域土地」進行法權暴力的侵佔，使成為殖民政權的「國有」土地。因此，這個「屬地主義」的國家所有權形式，乃被殖民統治掠奪了的土地、但隱身於「科學繪製地圖」背後的統治術；為統治需要而繪製的國族地圖，則替現了殖民政權合法化的象徵暴力。它往往還輔以人口統計、族群分類、國家博物館等形制，進一步強化國家統攝原住民文化與部落生活的正當性。

職是之故，回歸原住民傳統慣習與部落再生成角度思考，原住民自治的主體化運動，就不該再墮入殖民主義「屬地主義」思維的盲點，才不會讓原住民「恢復傳統領域」的訴求，依然在國家的形式法制體系遭遇障礙。要不然，光是要釐清「不同歷史年代原住民傳統領域」的範圍與界線，在現實上就有許多困難；古代游動的部落領域，不易畫成一條明確界線，即使部分區域早有確切史料可證，也因過往複雜的土地所有權轉移，而難以「歸還原住民傳統領域土地」。

以「屬人主義」來省思「原住民自治」的可能，得看見大自然作為部落再生成的生活領域，土地所具備的兩種文化性質，一是作為居住、耕作與採獵文化的「生活空間」性質，其生活領域土地的使用價值；另一是作為禁地的「神聖空間」性質，所產生之自然保育與象徵價值。這兩種「使用／不使用」的土地形制，在文化、生態與生計上的使用價值／象徵價值，都非現代資本主義「地租」算計的交換價值。也只有在這個「屬人主義」的層面上，思考「部落再生成」所需土地，才能跳脫既有土地行政的綑綁，而依「原住民群體生活」需要，來劃設其「與大自然相依存」之土地，做為「部落再生成自治區」的生活領域。

事實上，《中華民國憲法》本即「屬人主義」但不包含「屬地主義」的精神，國人即使在「國外」生小孩，其子女也是中華民國國民，祖先為華人即為僑胞，但外國人在我國境內所生子女卻非國民。而《憲法》第五條規定「中華民國各民族一律平等」，因此，這個「屬人主義」指稱之「民族」，乃是「屬文化主義」所延伸之「擁有自己族裔語言與風俗習慣之文化群體」；是以，《憲法增修條文》第十條中之「原住民條款」和《原住民族基本法》第四條，都已在憲法或準憲法層次，強調「應依民族意願」而保障了「原住民自治」的權利。

再拉高層面參照聯合國《原住民族權利宣言》³¹ 內容，第三條：「原住民族享有自決權。基於這一權利，他們可自由決定自己的政治地位，自由謀求自身的經濟、社會和文化發展。」第四條：「原住民族行使其自決權時，在涉及其內部和地方事務的事項上，以及在如何籌集經費以行使自治職能的問題上，享有自主權或自治權。」此乃聯合國承認「原住民先於國家存在」之自然主權，因此，國家應與原住民族／部落締約、協商或合作，保障原住民自治、自決的權利。

因此，《宣言》關注原住民在歷史上因殖民統治和自己土地、領土和資源被剝奪等原因，受到不公正的對待，致使他們尤其無法按自己的需要和利益行使其發展權；認識到亟需尊重和促進原住民因其政治、經濟和社會結構及其文化、精神傳統、歷史和思想體系而擁有的固有權利，特別是對其土地、領土和資源的權利；深信由原住民掌管對他們自己和對他們的土地、領土和資源產生影響的發展，將使他們能夠保持和加強他們的組織、文化和傳統，並根據自己的願望和需要促進自身發展。³²

31 請參「聯合國原住民議題常設論壇」於2007/09/13第107次會議正式通過之 *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous People* 文件，或稱《世界原住民族權利宣言》。資料網址：<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/declaration.html>。（2010/04/30 瀏覽）

32 同上註。

具體言之，若回溯台灣原住民被近代國家殖民統治的歷史，除荷蘭人在1644年以武力入侵征服當時跨部落的番國，荷蘭東印度公司並與番王締約、承認其地方領主外，之後明鄭、清朝、日本、國民政府等台灣歷代政權，皆是透過武力強奪原住民土地或接收前朝國族遺產。因此，在「轉型正義」的面向上，政府實有義務要體現《憲法》和《宣言》的精神，必須尊重原住民的自治、自決權。

在這樣的義理上，原住民自治更應回歸「屬人主義」和「屬文化主義」的性質，秉持實質民主精神，看見「部落再生成」之主體化運動才是「原住民自治」的實踐意涵，於是在「屬文化主義」基礎上實有「因人設地」之需要；不論就其選擇棲息於原鄉的「傳統領域」土地，或城鄉遷移飄留河岸、野地所棲之「生活領域」土地，國家都有義務在這個「部落生活圈」的需要下，承認其地使用正當性，以確保部落再生成之實質自治權。

在這樣的立論基礎上，不論被政府歸類為「山地原住民」或「平地原住民」的歷史謬誤，都能獲得某種程度的「部落自治生活」之保障。對仍居住在山區的原住民，自然有權依循生態法則和傳統慣習來使用其「傳統領域」土地；而對於那些失去傳統領域土地於是淪做城鄉移民的原住民，如阿美族人漂留河岸而有邦查部落再生成等現象，也都將因這樣的「屬文化主義」精神，而得以取得其所依存之「生活領域」土地，亦能具有部落再生成之主體性和「自治生活」之實，而非因為生活流動與遷移，致使其失去「自治生活」之權利。

事實上，也只有在這種「屬文化主義」的部落再生成之主體化思維下，自治才能回歸「應依部落意願」³³的精神，而具有自治的實質涵

33 過往原住民乃「部落社會」或「部落同盟」社會，一個部落等同於一個微型國家，有自己的土地、人民與主權和「自治」權利。族群或民族的概念，乃殖民政權為了統攝、控制原住民部落並剝奪其權利、搶奪土地資源等，是「殖民地人類學」發明的產物。因此原住民自治，自然該回歸「部落主體」的思考，而非「民族或族群」的思考。

義。否則，即使民族區域自治法通過，透過「屬地主義」劃設了自治區，也將因為忽視「部落再生成」過程其內部微觀權力學的調和的重整機制，而淪為形式主義之假民主、假民族自治；且因其代議政治、形式民主性質，可能進一步產生新的「民族宰辦」代言人，而讓「民族代議人頭」更容易和國家、資本家等利益掛勾或受其操控，卻失去內部民主和部落主體性的實質意涵。

就台灣原住民族各部落而言，近代被幾個外來政權統攝了百年以上，而在聯合國《原住民族權利宣言》承認的「自決」權和中華民國《憲法》保障的「自治」權基礎上，回歸實質民主的「原住民自治」權利來思考，自當看見「部落再生成」主體化運動，乃原住民自治的實質涵義，而能授予部落集體生存所需之「生活領域土地」使用權利，並且不干預其「自治生活」至少50年以上，以確保其部落再生成和民族自治，能在「時間」與「空間」面向都獲得自主的發展。

（三）災後重建作為一種重返原住民自治的主體行動

莫拉克災後部落重建工作，若從維持生命完整性的角度切入思考，主要包括心靈、物質與社會等三個層面的關係重建；在身、心、靈的重整與健康狀況下，才能妥善開啟家屋營造與部落重建的繁重工作。因此，秉持「屬文化主義」來思考災後重建和原住民自治的構聯，便不難發現：災後原住民部落再生成運動，乃各部落努力朝向「自治」的具體實踐；它不是形式法規的政府治理思維，卻是實質生活的自治憑藉。

若以「部落安全性評估」為例，原住民部落的遷移與否、部落居地的安全評估等等，就不是經建會或工程地質學之「技術官僚」體系來認定，而得回歸部落「傳統知識和生態智慧」的基礎，讓原住民部落自主選擇自己想要的生活，不論其要在傳統領域土地上或遷移至平地重建，基本上都得具備「部落再生成」的主體化過程，才可能重建具體的

生活領域，體現原住民自治的實質涵義。

事實上，災後部落生活與家園重建的方式，絕對不是只有三種選項（租屋補助、購屋補助、強制安置到永久屋），也不應把原住民「迫遷」到平原地區，甚至迫使部落瓦解為個別的受災戶，淪為只能接納「永久屋」之個體。相反地，必須重新看見「部落再生成」的內部動力，才是原住民自治的實質精神所在。否則，災後重建「原住民部落再生成主體化行動」一再遭受政策打壓，只會更凸顯《原住民族自治區法》草案的荒謬。

在「部落主體性」的思維下，諸多部落都認真思考生計重建（物質）、文化重建（心靈）與社群重建（社會）等三個面向的重建，而不只是居住的安置；在此基礎上，家屋重建與部落營造，才可能穩固進行，開展部落永續性的未來生活。災後重建的部落「自治生活」當然得具有永續性的思考，而不只是難民收容所的安置處理；生態與能源、生計與糧食、生活與文化的創意再生，都是邁向永續部落營造的重要關鍵。

簡言之，部落再生成運動乃是原住民邁向自立、自治的集體行動。部落的災後重建，不只是身體安置與家屋重建，而更是土地情感、部落生活與族群文化的重建。部落的人們必須先重新安置好「人與自然」（物質／身體維生之生態生計）關係、「人與人」（社會／協力互助之社群分享）關係、「人與超自然」（心靈／心理安適健康之信仰）關係，才能重新打造自己的家園，營造新的部落生活共同體，回歸原住民「自治生活」的實體。

七、結語：只因無苛政

青年是未來的部落，災難讓部落更加團結！從政府或主流社會的立場，災難發生的處置原則是即時救災、臨時安置、修復重建等三個

階段的工作；但以「部落主體」的角度來思考，災難發生時最重要的是自力救濟、協力互助的守望，處置原則與方法則是緊急避難(野外求生)、安身立命(立地謀生)、部落重建(永續發展)等工作。而從緊急避難到立地重生，找到更好的作法來與大地相互依存共生、與社群協力互助分享，透過心靈、物質與社群關係的調整，才是部落再生成的核心要素。

莫拉克颱風，南台灣許多原住民部落都受到土石流侵害，淪為危險部落；許多部落都靠災難發生當時自力救濟，而後才被政府安置。災後將近一年，原住民部落因各受災、復建狀況不同，甚至同一個部落家屋受損差異，都讓「原鄉發展與部落重建」的生存課題，變得更加複雜。有些部落可能得集體遷移，有些則可以原地重建或在鄰近地區重建；但不論是哪種型態的重建，構思「部落再生成」的生計、文化、心靈與社群關係重建，都是重要的課題。

換句話說，原住民不同於漢人社會，很大的差別所在即是「部落」生活的重要性。部落是原住民生活的場域，攸關物質生活(生計產業)、心靈依歸(文化認同)和社會連結(社群互助分享)，也是高於「家庭」的社會組織單元。看見「人」的工作，看見部落社群組織的草根性與生計活動的文化面向，重建族人草根生計和原鄉生活，是部落再生成與災後重建能否成功的關鍵。不論在營區、在部落、在原鄉、在未來的新部落和心靈原鄉，社群連結、文化再生與生計發展，都是不得不面對的重要工作。

災後原鄉重建與部落文化再生的路途上，須以「部落再生成」的宏觀視野來思考，不只看到個別家戶、硬體空間或家屋重建議題，而能更關注心靈、物質與社會重建的多重面向，讓部落重建能連結社群互動、生計維繫和文化再生的效益，不只思考部落硬體的重建，同時讓部落重生的軟體如同陽光和小雨，讓部落再生成有如種子發芽、成長、茁壯的生命過程。

今日在「全球在地化」的地球村裡，作為地球公民的進步思潮，更該回歸聯合國《原住民族權利宣言》承認的「自決」權和中華民國《憲法》保障的「自治」精神，認識到今日臺灣之發展，乃奠基在歷代殖民政權佔據原住民傳統領域土地的基礎上，犧牲生態環境、文化多樣性等作為「經濟發展」條件，才有今日的發展果實。

因此，得有「轉型正義」的反省，認識到「部落再生成」與「原鄉重建」工作，它並非國家恩賜或社會慈善事業，而是整體社會在過往歷史虧欠原住民（人民）和大自然（土地）的一種「補償正義」行動。也只有在這個認識論高度上思考，我們才能意會到「生態暨文化多樣性」的保育，攸關我們自身生活的福祉，而能投身在「部落再生成」和原住民自治運動的支持、陪伴工作。

鑑古知今；在《禮記》中曾有「苛政猛於虎」的故事，提醒我們省思為何「洪水猛獸」雖危險，卻仍有人執意選擇留在山上？事實上，對原住民部落的主體化運動而言，無苛政，即是「自治生活」的開端。儘管重建的路途依然遙遠漫長，這不只是原住民部落的困境，也是「災難社會」無可逃避的課題；但即使部落再生成和「回家」的路崎嶇遙迢、充滿險阻，也必然仍有許多人會選擇回到心靈原鄉，重新開展「自治」的生活。答案很簡單，只因「無苛政」！

參考文獻：

- 大社急難運轉中心等，2009/09/02，〈八八水災暨莫拉克颱風災後「原鄉重建」請願書〉（災民請願文件）。
- 大社社區發展協會等，2009/09/02，〈文件資料來源：莫拉克災後「達瓦蘭部落遷居重建」重點訴求〉（災民請願文件）。
- 丘延亮，2008，《實質民主：人民性的覺知與踐行之對話》，台北：唐山出版社。
- 台邦·撒沙勒，2009/08/20，〈魯凱共和國 vs. 魯凱共和村〉，資料來源：<http://www.taiwan921.lib.ntu.edu.tw/88pdf/Rukai88ST02.html>。（瀏覽日期：2010/04/15）
- 林益仁，2010，〈司馬庫斯櫟木事件無罪宣判的啟示〉。網址：<http://e-info.org.tw/node/51933>。（2010/04/15瀏覽）

原住民族電視台，2010/04/29，〈全國原行會 總統：特定功能自治〉，資料來源：
http://www.tipp.org.tw/formosan/news/news_detail.aspx?id=20100430000023。
 (2010/04/30瀏覽。)

原住民族電視台，2010/04/29，〈自治變共治? 施正鋒：太早亮底牌〉，資料來源：
http://www.tipp.org.tw/formosan/news/news_detail.aspx?id=20100430000021。
 (2010/04/30瀏覽。)

原住民族電視台，2010/04/30，〈再談自治 孫大川：蘭嶼可能試辦〉，資料來源：
http://www.tipp.org.tw/formosan/news/news_detail.aspx?id=20100501000009。
 (2010/04/30瀏覽。)

莫那能，1999，〈共震〉，發表於《聯合報》。

網路資料：<http://web.pts.org.tw/~abori/reserve/writing/kalaru-3.html>。(瀏覽日期：
 2010/04/15)

陳永龍，2003，《重讀水沙連：從水域文化之保育理述邵族之生存抗爭》，台北：台大建築與城鄉研究所博士論文。(未出版)

陳永龍，2009/08/21，〈重建應尊重部落主體精神〉，於2009/08/21《蘋果日報》論壇。

陳竹上，2010，〈他們在自己的土地上無家可歸？從『反亞泥還我土地運動』檢視台灣
 原住民保留地政策的虛實〉，《台灣社會研究》季刊第77期：97-134，2010年3月
 號。

陳威任，2010/04/29，〈原鄉代表群起 要求兌現自治〉，於《台灣立報》網站。參見：
http://www.lihpao.com/news/more_p4.php。(瀏覽日期：2010/04/30)

翁禎霞，〈遷村原則 馬：離災不離村，離村不離鄉〉，《聯合報》，2009/09/14。轉引
 自苦勞網：<http://www.cooloud.org.tw/node/46466>。(2010/04/15瀏覽)

達瓦蘭部落八八重建委員會等，2009/11/23，〈莫拉克災後『達瓦蘭部落遷居重建』致
 監察院陳情書〉(災民請願文件)。

謝文華，2010/04/30，〈原民自治區法草案 還卡在政院〉，《自由時報》，網址：
<http://www.libertytimes.com.tw/2010/new/apr/30/today-p2-2.htm>。(2010/04/30瀏
 覽。)

其他網路資料來源：

<http://88flood.www.gov.tw/work.php>。(2010/04/30瀏覽)

<http://88flood.www.gov.tw/FAQ.php?id=15>。(2010/04/30瀏覽)

http://www.tipp.org.tw/formosan/news/news_detail.aspx?id=20100430000023。

<http://blog.yam.com/user/smangus.html>。(瀏覽日期：2010/04/30)

<http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/en/declaration.html>。(2010/04/30瀏覽)

災後重建中的助人關係與原住民主體
原住民要回到誰的家？
王增勇*

Helping Relations and Subjectivity of Indigenous
Peoples in Post-Disaster Recovery
Returning to Whose Home?
by Frank T. Y. WANG

關鍵字：原住民、災後重建、社會福利、主體性、自治

Keywords: indigenous people, post-disaster recovery, social welfare, subjectivity, self-determination

* 服務單位：國立陽明大學衛生福利研究所
通訊地址：112 台北市北投區立農街二段155號
E-mail: tywangster@gmail.com

摘要

本文從原漢歷史與社會福利民營化結構的角度，重新解讀八八風災後啟用的永久屋慈濟大愛村現象。慈濟大愛村反應的是助人者的世界觀，而不是受助者的觀點，這種文化殖民代表著長久以來原漢關係中漢人中心的思維，表面是一種助人善行的表現，背後實則代表對弱勢族群文化觀點的否定，因此成為一種暴力。50年代基督宗教進入原鄉、60年代蘭嶼國宅的興建、到80年代大專山地服務現象都反應相同的文化殖民模式。從社會福利組成歷史來看，慈濟大愛村代表著國家透過民營化將重建責任推諉給民間組織的新自由主義福利結構。最後本文主張，參與重建的社福組織應從原漢歷史中發展反殖民意識，以原住民自治為災後重建的最高原則，以培力在地組織與尊重在地聲音為重建目標。

Abstract

This article seeks to deconstruct the phenomenon of the first permanent housing project, Da-Ai Village of Tzu-Chi Foundation, from the colonial history of Han and Indigenous peoples and the structure of welfare privatization in Taiwan. What embodied in the Da-Ai Village is the perspective of Tzu-Chi, rather than that of indigenous peoples. This pattern of cultural colonization represents the Han-centered thinking. In appearance, charity is a form of helping but also a form of denial of a disadvantaged group's perspective. The Western Christian churches in the 1950s, the public housing project in Orchid Island in the 1960s, and the service teams by college students in the 1980s are products of this pattern of cultural colonization. The Da-Ai Village also represents the neo-liberal approach to welfare provision through privatization, through which the State passes its responsibility to charity organizations. We appeal that all welfare groups involved in post-disaster recovery efforts need to recognize the colonial history of indigenous peoples and endorse self-determination and community empowerment as the principles in their recovery efforts.

一、錯愕的背後是什麼？

農曆春節前，八八風災後第一批永久屋，高雄縣杉林鄉慈濟大愛永久屋落成啟用。慈濟大愛村的啟用在慈濟慣有的愛心施與受的框架中被理解。於是，多數媒體報導的邏輯都圍繞著付出與感恩的圓滿圖像建構：大愛村成為「愛心奇蹟」，大規模的建造工程成為「台灣世紀大工程」、「打造國際模範、世紀典範社區」，見證了「慈濟志工團隊的效率與紀律」；災民則成為「從小到大都沒有住過這麼好的房子」的卑微小民，離開營區的原住民則心存感激，對營區長官用慈濟的術語表達內心的感受「我們要搬新家了！感恩您！」，對於這一切的安排，災民們心滿意足，因為他們終於「如願踏進屬於自己的新家、可以重新過日子」；而最大的寬容與慈悲表現在證嚴法師超越自己最堅持的宗教信仰，她參與揭牌儀式時，「首度站在大愛村教堂的十字架之下開示，這是證嚴法師生平第一次進教堂」，成為大愛的極致展現。但是入住的原住民卻沒有回到家的感覺，因為慈濟大愛村是慈濟文化而不是入住者原住民自身文化的展示。如果街道命名反映了家的認知，街道名稱「大愛路」、「合心路」、「善解路」、「感恩路」、「和氣街」、「互愛街」、「協力街」、「包容街」、「知足街」、「尊重街」反應的慈濟世界的圖像，不是原住民的世界，這種命名體系不時提醒著居住在其中的住民要對慈濟心存感激，更標試著受災的原住民是需要他助的受助者，而不是自助者。慈濟大愛村反應的是漢人對於家的想像，是助人者對受助者的期待。目前政府與慈善組織所想像的永久屋，充其量只是居住的房舍，但原住民的家不僅是居住的家屋，還包括維持生計的耕種、漁獵領域，維繫部落公共領域討論的聚會集合場地、進行傳統族群信仰的祭祀場地等得以延續與傳承祖先生活的功能場所。

這種回到別人家的錯愕，不應該停留在究責慈濟個別單位的層面，因為從原漢歷史的角度來看，漢人將自我的期待強迫投射在原住民

民身上已經是循環重演的常態；而從社會福利發展的歷程來看，慈濟大愛村的例子是過去20年政府開始習慣將國家對人民福祉的承諾以新自由主義的管理與民營化思維的擴大。本文的目的就在於從原漢關係的歷史與福利組織的結構兩個層面來重新理解慈濟大愛村的現象。

二、從歷史反省「善霸現象」

我無意否定慈濟興建大愛村的善念，也相信入住災民會因為有了長居久安的住所而得以安頓，但在愛心論述只過於單面與短視地呈現眼前的家屋重建景象。助人工作中，愛心往往是最危險的誘惑，因為它在道德上太正當，以致我們誤以為我們可以為他人、甚至其他族群的生命與未來做決定，忽略了還沒有真正認識受助者處境下的協助往往不是真正的幫助，反而是傷害。即使是善念都無法改變助人關係本身也是一種權力關係的事實。在助人過程，助人者以其優勢地位，很容易將自身對受助者的想像強加在受助者身上。如果助人者無法認知到這點，透過助人的形式對受助者進行文化暴力的危險將無法透過反省而被節制，我們姑且稱這種危險為「善霸」。眼前慈濟大愛村其實是長期台灣漢人社會透過助人形式卻實質戕害原住民族文化的慣有模式。這種改變的力量來自國家、宗教與社福組織。

日治時期的理蕃政策以掠奪原住民武力、土地與勞動力為目標(藤井志津枝, 1997)，除了後期以蕃童教育所的文化改造外，以福利為形式的文化殖民並不常見。國民政府時期，西方基督宗教以物質救助作為傳播福音的媒介，因此天主教當時在原鄉又稱為「麵粉教」，長老教會在50年代後期積極投入山地宣教推動「加倍運動」，原鄉原住民大批改宗成為基督教徒，但因為長老教會對信徒的生活要求較其他教派嚴格，因此對原住民傳統信仰習俗的限制也更徹底，造成原住民諸多傳統被視為不符基督徒生活標準而被迫放棄自己的傳統文化(麗依京·尤

瑪，1998：353-4）。國家在50年代到70年代以「平地化」做為原住民政策原則，將原住民視為落後與未開發的族群。最明顯的例子是1966年到1980年，政府實施「改善蘭嶼山胞生活四年計畫」，在蘭嶼以大量興建代表「新技術」的現代國宅取代傳統達悟半穴居家屋，改變了傳統村落與聚落元素的關係，強行植入達悟人的生活空間，意圖改造達悟人的生活面貌（侯志仁，1994；黃旭，1995）。這種空間的改變造成文化實踐與空間分配的錯置，對原住民的日常生活影響十分深遠。因為惡靈信仰的影響，老人不與子女同住時可選擇居住的工作房與臨時屋，因為國宅改建而消失，造成達悟族傳統養老文化（同住但不同屋）無法再實踐，導致目前達悟老人無法在家中的工作屋中養老，只能在路邊臨時搭建的房屋中居住（張淑蘭，2009：29）。

由民間啟動的助人行為，則以70年代末保釣運動後，政府為避免學生運動的擴大而刻意將學生對時事的關注引導到社會服務，造成風行大專院校20年的山地服務隊為最鮮明的例子（陳俊傑，1993）。曾參與過山地服務的漢人青年江冠明，日後到宜蘭四季爬山時，聽到一名泰雅青年對他說：「我不喜歡你們的服務隊，因為你們來這裡，帶給我很羞恥，很沒有尊嚴。」（江冠明，1993：75）這句話讓江冠明重新從認識原住民的文化去檢視他曾經熱衷的山地服務。泰雅族作家瓦歷斯·諾幹（即陳俊傑）形容它是一支「溫柔的箭」，他說山地服務應該做的是「不要把你們那套生活方式（帶）到山上來，把他擺在一邊，來學習我們的文化，在這裡有你們在都市所學不到的，拿你們在這裡學到的東西帶回家你去，讓他們也瞭解，這就是你們應該做的『服務』工作」（陳俊傑，1993：74）。這種互為主體的跨文化尊重是這些民間慈善團體「協助」原住民時最欠缺的基礎與自覺。無論是山地服務、九二一災後重建，各式善心組織到部落從事救助服務、再到這次的八八風災重建，原住民都被視為要被解決的「問題」，而不是具有解決自身問題能力的人，原住民獨特的世界觀不曾被看見，更遑論主導這些服務

的進行。排除原住民主導參與的救助形式都已經預設了原住民是無能解決自己問題的次等人，正是這種基本互動的心態對原住民最具傷害。民間組織最常對原鄉的愛心形式，如善心捐贈，表面上是對原住民的善意，但卻長久地改變了部落的價值而不自知。讓部落孩子每人一雙名牌球鞋，即使孩子的家境無法支持這樣的消費行為，但從此孩子只要穿名牌，從此瞧不起自己的父母。這又豈是真的幫助原住民孩子與他的家庭？

相同的原漢互動模式在八八風災的重建再次上演。在島上生存至少千百年的台灣原住民經歷一場大水，他們所發展出的獨特文化怎能因為證嚴上人一句「讓山林生養休息」就嘎然而止？原住民與大自然共生的生計文化又豈是台灣首富郭台銘一相情願地想像「有機農業」所能取代？災後重建的原住民最大的悲哀是他們永遠都是「被重建」的對象，而不是他們自己重建。愛心裝飾下的永久屋落成背後充滿著權力不平等所造成的暴力，反應的是官員亟需的政績與行政效率、漢人慈善組織慣有的「災難／勸募／報導／再勸募」運作邏輯、以及原住民再三被漢人社會拒絕尊重的主體性。

三、社會福利是解放或控制原住民的力量？

社會福利作為一種社會控制的工具，早已多所論述，只是還未成為社福組織與助人工作者的常識。如果我們從國外社會工作專業與原住民接觸的歷史經驗來看，我們會更看清楚社工在國家體制下所扮演的雙重角色與所處的社會矛盾位置，而看見社工專業以福利進行種族同化的共犯位置的危險。二十世紀初期的加拿大政府強迫原住民兒童離開父母、遠離家鄉，集中到由教會所辦理的寄宿學校(boarding school)接受英語教育、拋棄傳統信仰而接受基督信仰，造成原住民部落文化傳承的斷裂。二十世紀中期以來，隨著福利國家所建立的福利

體制，由於白人為主的社工專業對原住民文化的缺乏瞭解造成高比例的原住民兒童，被社工人員以兒童虐待、疏忽之名強制帶離家庭，安置於白人家庭，兒童福利體系中的寄養服務接續寄宿學校成為主流白人社會進行文化滅種所採取的一連串措施，而社工員就是將兒童強制帶離部落的人(Fournier & Crey, 1997)。原本成立要協助他們的社會救助體制並沒有真正地幫助他們，反而成為原住民受創的根源，因而被原住民菁英份子質疑社會福利是主流社會用來弱化原住民社會力量的滅種手段(Thomson et. al, 1988: 434)。

一竿子把社會福利否定並無法幫助我們反轉既有的福利體制。社會福利也不是在解放或控制原住民的選項中，被輕鬆理解的議題。李明政(2001)指出，台灣政府既有的福利政策是以個人式介入的殘補式福利為主，在救助個人的行動中，社區/部落從不是被關注的對象，整體經濟的發展也不是政策介入的目標。如果原住民福利無法跳脫這種殘補式福利框架，而只是以一種「加碼式」的福利津貼在解決原住民的「問題」，社會福利對原住民會成為耗損「靈魂」的毒藥，因為原住民傳統具有解決社會問題的能力與知識沒有被看見，社會福利的實施只會複製原住民是需要救助的依賴對象的權力關係。這種反省正是西方原住民社工學者所提出的。紐西蘭毛利長老暨社工員John Rangihana曾說：「文化介入必須與經濟介入結合，毛利人相信人群發展等同於經濟發展，如果你同意一個人不可與他的文化分離，針對任何社會問題，你就不會只有福利的處方，而會加入社會發展以及社區充權(empowered community)。」(引自 Cairns et. al, 1998:164)從原住民傳統智慧與世界觀，發展部落集體的共識，不再被政府部門的分工所切割，也不再侷限於政府既有的政策思維，是原住民族在面對日常生活中最迫切所需要的自治權利。

四、以尊重在地培力作為原住民社會福利組織的區辨指標

台灣過去20年所形成的社會福利民營化體系在這次八八風災的重建工作又更行徹底，透過民營化體制，政府有效地將重建的責任推諉給民間組織(王麗容，2010/02/15)。於是，永久屋的興建變成慈濟、紅十字會、世展會等大型社福組織的責任，災後重建工作變成是透過政府採購法得標而承接「生活重建中心」的民間組織的責任。問題是民營化機制本身就是排除原住民參與的機制。過去20年社工專業的發展朝向「證照化」的專業路徑，強調正式教育學歷為基本門檻，並以標準化考試做為鑑定專業能力的依據(王增勇、陶蕃瀛，2006)，這種發展讓社工更加遠離部落。在地原住民因為缺乏相關學歷，因此在地助人者多半無法成為國家所認可的助人者，挾持國家資源進入部落但卻對部落缺乏認識的外來社福組織與社工，卻成為影響部落的重要組織與人士。部落對於誰可以進入部落從事助人工作，卻毫無置喙之處。部落對於目前社工養成教育，更別說社工師考試制度，更沒有參與的機會。熟悉部落、熱心部落的人只能以「行政助理」被方案納入，但仍必須受到部落外、具有社工資格的督導所管理與約束，這正好與充權部落、以部落為主體的理念背道而馳。這種專業主義權力結構讓目前實施的原住民福利方案，完全聽命於政府規範，而不是回應部落聲音。目前原住民社會福利政策充斥著「以部落為主體的社會福利」，但部落在其中的概念仍被定義為「方案實施的場域」，而不是「方案發展的主導者」。

一如部落存在多個教派，過去40年來部落中的社福組織也可以依照外來與在地組織的光譜排列。1950年代初期，最早出現在原鄉的社會福利組織是世展會，這個全球性的組織本於基督宗教的情操，以每月定期經濟補助的兒童認養為主要的協助方式，這種介入方式代表著最傳統的經濟救濟方式。但是原住民所經驗到的貧窮，是原本自給自

足的生活方式被破壞後所造成的，自對外開放後，經歷生活方式的改變，因為貨幣的需要造成部落經濟被台灣資本貨幣經濟市場與勞動市場的納編後所造成的，因此經濟補助只能事後補救，而無法根本解決原住民在資本市場中的困境。但世展會受限於其全球性組織已在80年代台灣經濟成長後，台灣從受助國改變為捐助國，因此原住民事工的型態逐漸萎縮並制式化，無法針對原鄉的特殊性進行多元性發展與介入，因此世展會對原鄉社會問題的介入與解決相對地影響日減。

相對於世展會作為一個全球性與全國性組織，無法兼顧原鄉的特殊性，少數社福組織是針對特定原鄉而成立，例如30年前成立的蘭恩基金會，就是以蘭嶼作為組織關懷的對象，代表一種比較可以在地化的服務模式，針對蘭嶼所面對的社會處境有較全面的關照，因此發展出文化振興、部落營造、與在地經濟開發的全面性介入策略。這樣的介入對原鄉所面對的社會問題有別於世展會的認知，是更全面地認知到台灣原住民所遇到的問題不是單純的經濟匱乏，而是傳統文化復振、在地經濟復育、部落組織重建、部落教育提升等相互交織的結構性改變。

世展會與蘭恩基金會雖然在介入策略上不同，但都是以漢人為主的外來組織。在執行過程中，如何培力原鄉與在地人是這類組織面對的問題。聘用地人是常使用的策略，但是在地人的文化是否可以成為組織的主導文化則要視組織內部的包容性，畢竟外來組織要充分在地化並不是一件容易的事。當在地的條件充足後，或社福組織與在地文化需求的距離太大，在地人將可能決定自己成立組織。這本應該是值得慶祝的事，但弔詭的是，當在地人成立在地組織時，一方面正代表著外來組織過去努力的成果，另一方面卻使的在地組織與原本的外來組織成為有限資源的競爭者。換句話說，外來社福組織工作的成功，反而成為自身存在的威脅。當在地組織成立後，需要爭取生存所需的資源時，就會無可避免地與這些長久協助當地的組織產生競合關

係。我們常說，社工就是要讓自己失業，同樣地，社福組織就是要消滅自己，讓社區不再需要它的存在。這是從事社區發展工作的社福組織應有但不容易做到的胸懷，因此我們常見到外來組織反而成為在地組織成長的阻力，這也呼應丘延亮呼籲慈濟在面對原住民時應把握的「行布施、不住相」原則（見本期丘延亮一文）。

如果外來組織對原漢歷史有足夠的反省，就會認知到培養在地組織的重要性並將此主動訂為發展目標，這種張力就有可能迎刃而解。例如，九二一地震後專門在大安溪沿線部落從事災後重建的至善基金會，在從事災後重建十年後，協助在地青年成立「原住民深耕德瑪汶協會」，接手既有工作，轉為贊助團體，以穩定新組織的財務（見本期李丁讚一文）。由在地達悟族公衛護士張淑蘭十年成立的「社團法人台東縣蘭嶼鄉居家關懷協會」就代表這種在地組織的案例。這個協會自我認同的在地性，認知到他們面對現代與傳統的矛盾，並定位協會的方向是在其中尋求平衡：「我們是一群當地的雅美（達悟）族人，在88年9月，成立了『社團法人台東縣蘭嶼鄉居家關懷協會』；學習著：在傳統文化禁忌及現代醫療科學觀念中，尋找柔和的方式，在醫療資源缺乏的蘭嶼島上，以尊重生命的真理，陪伴臨終病患、重症患者、貧困老人」（蘭嶼鄉居家關懷協會網站，<http://www.kokai.org.tw/>）。這個協會的出現代表著一個原住民自我治理的開始。我們期待參與重建的福利組織都可以期許自己成為尊重在地聲音與培力在地組織的催化者。

五、災後重建做為原住民福利自治的開始

如果一個民族是處於被殖民的狀態，那代表著這個民族無法參與有關他們日常生活事務的決策。換句話說，只要台灣原住民有一天無法依照自己的世界觀決定他們的生活，台灣原住民就仍處於被殖民的狀態。自決於是成為原住民反殖民運動的重要訴求。日本殖民政府的

理蕃政策很清楚地陳述殖民台灣原住民的步驟：解除武裝、剝奪土地、與剝削勞動力，但殖民的力量不僅止於外部統治者，更引動原住民族內部的自我殖民，形成一個相互強化的殖民循環。原住民作家瓦歷斯·諾幹(1999:267)曾一針見血的陳述原住民問題：「原住民的經濟困厄來自於主動或被動地籍入國際資本主義經濟體系下的運作中，一步步成為國際的邊陲，同時矮化其發展並促成內部殖民。」其結果是更進一步的文化解組。布農文教基金會執行長白勝光在1999年12月公布的原住民紅皮書中就生動地描繪出原住民在資本社會結構下面臨文化解組的困境：「沒有打獵，就沒有祭典，沒有祭典，就沒有分享與團隊，完全封鎖了原住民生活、工作、狩獵的空間，一切思考、語言均要以漢人的標準為依據，從此山林不能再供應原住民生活所需。為了討生活，原住民只得被迫離開部落，到不熟悉的都市，從事粗重、高危險的勞力工作。」政治的殖民，改變了經濟的生產方式；經濟的殖民，導致了文化的失落與民族靈魂與記憶的遺忘。換句話說，殖民力量的運作形式會隨著時代變遷而以政治、經濟、文化的交叉形式變化，關心原住民反殖民運動的人需要辨識殖民權力的運作，才能有效地回應與抵抗。原住民自治的落實無法透過一條法律完成，必須對自治有更創造性的想像，落實在具體不斷的鬥爭行動中。相較於一般自治所關注的土地與經濟議題，我認為社會福利也是需要納入的範疇。

或許會有人認為，原住民是否有足夠的人才與組織來執行災後重建的工作？我認為，能力是在過程中長出來的，原住民必須要被給予機會，才會長出自治的能力，這個過程也許辛苦，但不開始就沒有長出來的一天。而原住民需要長出的能力，恐怕不在執行的能力，而在於作夢與看見願景的能力。

八八水災與九二一地震在災後重建最大的不同在於，八八水災受創最嚴重的區域以原住民為主。原住民部落災後重建的關鍵在於，原住民有不同於漢人的世界觀與歷史記憶，他們的世界觀是否在重建過

程中被充分採納與反映，將決定災後重建是否成功。但是從目前馬政府的重點在於展現一個強有力的國家企圖，反而失去了與原住民對話與學習所必要的謙虛與彈性。在沒有尊重原住民的前提下，重建注定無法成為台灣原住民族趁此危機轉化為邁向部落自治理想的契機。重建需要的是看見希望的眼光，不是粗暴的國家權力。強有力的領導者是以帶給人民願景為基礎，而這個願景應該來自於在地的聲音。

南鄒(kanakanavu)婦女、前高雄市原民會主委阿布嫻·卡阿斐依亞那在親身經歷八八風災的歷程後，在她的隨手札記如此寫下風災後原住民尋找回家的路的心情：

祖靈，我的名字是阿布嫻，在這裡我要說我們 kanakanavu 的事
cakurang 是我們的生命流域……mikong 是豐收的季節
我依然吟唱著我們代代傳唱 cina Cuma 的歌
循著歌聲……隨著潺潺溪流聲，走在回家的路上……
這條路很遙遠……不害怕 因有祖靈的庇佑……
這條路很遙遠…，不孤單 因潺潺溪流溫潤了疲憊的靈魂……

在經歷八八風災的創傷後，原住民期望回家，不是慈濟的家，也不是漢人專家學者的家，而是貼近他們最深層、可以撫慰人心的靈性集體記憶。如果我們聽不懂他們的渴望，我們如何能說我們在協助他們回家？

參考書目：

- 王增勇、陶蕃瀛(2006)〈專業化＝證照＝專業自主？〉《應用心理研究》，30: 201-224。
- 王麗容(2010/02/15)〈走調的災後重建：政府角色和民間角色錯置了！？〉南方部落重建聯盟，<http://southtribe.pixnet.net/blog/post/4734353#trackback-3975>。瀏覽時間：2010/05/22。

- 白勝光(1999)《原住民紅皮書》。台北：布農文教基金會。
- 瓦歷斯·諾幹(1999)〈日據皇民化教育下的族群意識轉向：以《理番之友》台灣原住民族先覺者為例〉。見洪泉湖、吳學燕(編)，《台灣原住民教育》，頁263-277，台北：師大書苑。
- 江冠明(1993)〈不要讓我在祖先的土地上跌倒〉。於陳俊傑(編)，《山地服務隊：過去、今日、未來》，豐原：台灣原住民人文中心。
- 李明政(2001)《文化福利權：台灣原住民族社會福利政策之研究》。台北：雙葉。
- 陳俊傑(1993)〈「山服？」應該是「被山服？」〉。於陳俊傑(編)，《山地服務隊：過去、今日、未來》，豐原：台灣原住民人文研究中心。
- 侯志仁(1994)〈雅美人的「國宅」夢魘：地方政策與原住民社會與文化之變遷〉，《空間》，63: 32-36。
- 張淑蘭(2009)《從獨居到分開居住：以三位達悟老婦人為例》。慈濟大學公共衛生研究所碩士論文。
- 黃旭(1995)《雅美族支助居文化及變遷》。台北：稻鄉。
- 麗依京·尤瑪(1998)〈從政教關係看原住民社會文化的崩解與重建〉。於麗依京·尤瑪(編)，《心靈改革、社會重建、台灣原住民、民族權、人權學術研討會論文集》，頁345-367，台北：台灣原住民族部落文化傳承協會。
- 藤井志津枝(1997)《日本治理台灣的計策：理番》。台北：永續。
- Cairns, T., Fulcher, L., Kereopa, H., Nia, P. N., & Tait-Rolleston, W. (1998) Nga pari karangaranga o puao-te-ata-tu. *Canadian Social Work Review*, 15(2), 145-167.
- Castellano, M. B., Stalwick, H., & Wien, F. (1986) Native social work education in Canada. *Canadian Social Work Review*, 166-184.
- Fournier, S. & Crey, E. (1997). I am responsible, I am accountable: Healing Aboriginal sex offenders. In S.Fournier & E. Crey (Eds.), *Stolen from our embrace* (pp. 143-172). Vancouver: Douglas & McIntyre.
- Thomson, G. et. al (1988). *Transitions. Report of the Social Assistance Review Committee*. Toronto: Ontario Ministry of Community and Social Services.

《台灣社會研究季刊》稿約

- 一、本刊是一份立足在民間社會，具有自我批判意識，以台灣社會之特殊而具體的問題意識為主體，以徹底挖掘問題根本並追求倫理實踐之基進的學術刊物。我們歡迎一切從現實出發的研究成果、調查報告及批判討論來豐富這個論壇。
- 二、本刊以台灣社會之研究為主，但我們並不以此自限，舉凡一切能開闊我們研究視野、啟發我們研究活力的稿件均歡迎。
- 三、本刊除一般論文外，研究與討論的短稿及書評（所評論之書與台灣研究相關者優先採用），以及學術研究調查報告，也是我們需要的。
- 四、本刊為了鼓勵批判性、反思性、分析性以及以反對一切壓迫形式作為問題意識的碩博士論文發表，將規劃一塊園地，提供進步新生廣泛發聲的空間。歡迎這類碩博士論文改寫成4-5000字的短文（或者長篇摘要），主要包括問題發問的脈絡、相關理論的對話與引用、經驗證據的使用與分析，以及對於台灣現實或者理論知識的意涵。我們將擇優刊登。
- 五、來稿請橫式書寫，並附上作者的中英文姓名、服務單位、地址，投稿一般論文必須包含中英文標題與摘要，請將電子檔案寄到編委會的信箱中。本刊於收到稿件的一週內，會以電子郵件方式回覆作者以表示收到投稿，若投稿者超過一週仍未接到回覆，敬請再次來信確認。所有稿件，將於收稿後三個月內奉覆採用與否。
- 六、來稿必須在文後專列「參考書目」，中、日文先，西方語文及其它語文於後。
- 七、本刊所採用正式論文的稿件一概暫不付酬，於出版後酌贈本刊當期兩本及電子檔案(pdf格式)。
- 八、投稿著作所有列名作者皆同意在投稿文章經本刊登後，其著作財產權即讓與給台灣社會研究季刊，但作者仍保有著作人格權，並保有本著作未來自行集結出版、教學等個人使用之權利。（煩請作者於論文獲本刊評審程序接受後，交付定稿時，隨稿件繳交已簽名之著作權讓與書，格式附件於後。）
- 九、台社季刊編務業已電子化，來稿不必再寄紙本，請將電子檔email至台社季刊編委會信箱 taishe.editor@gmail.com。

《台灣社會研究季刊》「進步新聲」徵稿

台社為了鼓勵具有進步性，包括具有批判性、反思性、分析性以及反對一切壓迫形式作為問題意識的碩博士論文發表，將在每期期刊中畫出一塊園地，供新生代進步的聲音能夠更廣泛的發聲。

歡迎這類碩博士論文改寫成4-5000字的短文(或者長篇摘要)，主要包括問題發問的脈絡、相關理論的對話與引用、經驗證據的使用與分析，以及對於台灣現實或者理論知識的意涵。我們將擇優刊登。

來稿請橫式書寫，必須包含中英文標題與摘要，並附上作者的中英文姓名、服務單位、地址，請將電子檔案寄到編委會的信箱中。本刊於收到稿件的一週內，會以電子郵件方式回覆作者以表示收到投稿，若投稿者超過一週仍未接到回覆，敬請再次來信確認。所有稿件，將於收稿後三個月內奉覆採用與否。

投稿著作所有列名作者皆同意在投稿文章經本刊登後，其著作財產權即讓與給台灣社會研究季刊，但作者仍保有著作人格權，並保有本著作未來自行集結出版、教學等個人使用之權利。(煩請作者於論文獲本刊評審程序接受後，交付定稿時，隨稿件繳交已簽名之著作權讓與書，格式附件於後。)

台社季刊編務業已電子化，來稿不必再寄紙本，請將電子檔 email 至台社季刊編委會信箱 taishe.editor@gmail.com。

《台灣社會研究季刊》著作權讓與書

以下簽名立書著作人已徵得其他共同著作人同意，將發表於近期《台灣社會研究季刊》之著作

篇名

著作財產權讓與給《台灣社會研究季刊》惟著作人仍保有未來集結出版、教學及網站等個人使用之權利，如：

- 一、本著作相關之商標權與專利權。
- 二、本著作之全部或部分著作人教學用之重製權。
- 三、出版後，本著作之全部或部分用於著作人之書中或論文集中之使用權。
- 四、本著作用於著作人受僱機關內部送之重製使用權。
- 五、本著作及其所含資料之公開口述權。

著作人擔保本著作係著作人之原創性著作，著作人並擔保本著作未含有誹謗或不法之內容，且未侵害他人智慧財產權。若因審稿、校稿因素導致著作名稱變動，著作人同意視為相同著作，不影響本讓與書之效力。

立書人姓名

身分證字號

生日 年 月 日

服務單位

通訊電話

通訊地址

電子信箱

立書人簽章

中華民國 年 月 日

著作權諮詢電話：(02) 8228-7701 分機 19、27、26 Email：copyright@airiti.com

《台灣社會研究季刊》出版品目錄

台灣社會研究叢刊

- 01 馬克·薛爾頓(Mark Selden)，《中國社會主義的政治經濟學》，1991
- 02 夏鑄九，《理論建築：朝向空間實踐的理論建構》，1992
- 03 夏鑄九，《空間，歷史與社會：論文選1987-1992》，1993
- 04 王振寰，《資本，勞工，與國家機器：台灣的政治與社會轉型》，1993
- 05 馮建三，《廣電資本運動的政治經濟學：析論1990年代台灣廣電媒體的若干變遷》，1995
- 06 趙剛，《告別妒恨：民主危機與出路的探索》，1998
- 07 恩斯脫·曼德爾(Ernest Mandel)著，張乃烈譯，《馬克思主義政治經濟學簡論》，1998
- 08 朱元鴻，《我們活在不同的世界：社會學框作筆記》，2000
- 09 夏曉鵬，《流離尋岸：資本國際化下的「外籍新娘」現象》，2002
- 10 瞿宛文，《經濟成長的機制：以台灣石化業與自行車業為例》，2002
- 11 瞿宛文，《全球化下的台灣經濟》，2003
- 12 陳光興，《去帝國：亞洲作為方法》，2006
- 13 夏曉鵬、陳信行與黃德北編，《跨界流離：全球化下的移民與移工》(上、下)，2008
- 14 甯應斌，《賣淫的倫理學探究》，2009

台社論壇叢書

- 01 馮建三編，《戰爭沒有發生？2003年美英出兵伊拉克評論與紀實》，2003
- 02 陳光興、李朝津編，《反思台灣論：台日批判圈的內部對話》，2005
- 03 趙剛，《四海困窮：戰雲下的證詞》，2005
- 04 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》，2005
- 05 賀照田，《當代中國的知識感覺與觀念感覺》，2006
- 06 陳光興編，《批判連帶：2005亞洲華人文化論壇》，2005
- 07 鄭鴻生，《百年離亂：兩岸斷裂歷史中的一些摸索》，2006
- 08 陳光興、蘇淑冠編，《當前知識狀況：2007亞洲華人文化論壇》，2007
- 09 錢理群，《我的精神自傳：以北京大學為背景》，2008
- 10 丘延亮，《實質民主：人民性的覺知與踐行之對話》，2008
- 11 白永瑞，《思想東亞：韓半島視角的歷史與實踐》，2009
- 12 錢理群編，《魯迅入門讀本》(上、下)，2009
- 13 張大業編，《全球化下的亞洲跨國企業勞工：抗爭的圖像》，2010
- 14 陳光興、孫歌與劉雅芳編，《重新思考中國革命：溝口雄三的思想方法》，2010
- 15 白永瑞、陳光興編，《白樂晴：分斷體制·民族文學》，2010

台社讀本叢書

- 01 徐進鈺、陳光興編，《異議：台社思想讀本》(上、下)，2008
- 02 魏鈞、馮建三編，《示威就是傳播：台社傳媒讀本》，2008
- 03 丘延亮編，《運動作為社會自我教習：台社社會運動讀本》(上、下)，2008
- 04 黃麗玲編，《流動與根著：台社都市與區域讀本》，2008
- 05 朱偉誠編，《批判的性政治：台社性／別與同志讀本》，2008
- 06 陳光興編，《超克「現代」：台社後／殖民讀本》，2010
- 07 夏曉鵬編，《騷動流移：台社移民／工讀本》，2008
- 08 陳信行編，《工人開基祖：台社勞工研究讀本》，2010

《台灣社會研究季刊》出版品代售處

紫藤廬	台北市新生南路三段16巷1號	02-2363-9459
唐山出版社	台北市羅斯福三段333巷9號B1	02-2363-3072
三民書局(復興北路店)	台北市復興北路386號	02-2500-6600
三民書局(重慶南路店)	台北市重慶南路一段61號	02-2361-7511
台大法學院圖書部	台北市徐州路21號	02-2394-9278
政大書城(師大店)	台北市師大路74號	02-2364-0066
政大書城(台大店)	台北市羅斯福三段301號B1	02-3365-3118
巨流政大書城	台北市指南路二段64號集英樓2樓	02-2938-1106
中央研究院四分溪書坊	台北市南港區研究院路二段128號 學術活動中心B1	02-2652-1876
東吳大學校本部學連圖書	台北市臨溪路70號 活動中心1樓	02-8861-4738
清華大學水木書苑	新竹市光復路二段101號	03-571-6800
上下游文化(原東海書苑)	台中市中港路二段60-3號1樓	04-2313-4143
中正大學圖書文具部	嘉義縣民雄鄉三興村大學路168號	05-272-3362
中山大學圖書文具部	高雄市鼓山區西子灣蓮海路70號	07-525-0930
木心書屋	花蓮市和平路663號電	03-833-8774

http://intermargins.net

國

際

邊

緣

針對政治 經濟

建立T灣 新銳文化

社會與文化議題發聲的邊緣網站

一個批判主流觀點與主流言論的網站

現代思想 2010年5月号



- 新連載——出会いと言葉 第1回
わたしと“ことば”、そして“言語”との関係／西江雅之
- 連載——ヴィータ・テクニカ 第8回
確率・環境・自己 前／檜垣立哉
- 連載——和辻倫理学とは何か 第14回
国破れて山河はあるか 和辻国家論の戦後／子安宣邦
- 連載——家族・性・市場 第54回
『税を直す』の続き／立岩真也

特集＝現象学の最前線 問文化性という視座

【導入】

現象学とその外部 「現象学と弁証法」をめぐる／熊野純彦

【討議】

問文化現象学という〈実践〉 危機への呼応的応用／谷徹＋松葉祥一

【問文化性】

問文化性と問世界性 要約と展望／ゲオルク・シュテンガー（訳＝神田大輔）
〈異和感〉が覚起する〈理性〉 問文化性をめぐる現象学的試論／田口茂

【遭遇／衝突】

文化的、イデオロギー的な遭遇と衝突の状況についての現象学的考察／
ローズマリー・ラーナー（訳＝小西真理子）
過てる遭遇の長い影 問文化性と暴力問題／ミヒャエル・シュタウディグル（訳＝藤
井裕子）

【共存／不和】

「酔っぱらいの話のように……」 歴史の肉と政治的身體／ジャコブ・ロゴザンスキ
ー（訳＝松葉祥一）

被曝身体とパワー／権力 ポスト・ヒロシマ時代の「見えるものと見えないもの」／嘉
指信雄

【歴史の生起／沈降】

諸文化を横断する戦闘的な真理 メルロ＝ポンティ「制度化」概念と「間文化現象学」
／廣瀬浩司

【移動／家】

デジタル空間、リスク指向経済、そしてハイデガー的な出口／ジョン＝クォン・リー
（訳＝小倉拓也）

【精神／身体の交感】

看護実践の合理性と働きに果たす身体化、感情、生活世界の役割／パトリシア・ベナ
ー（訳＝松葉祥一＋三浦藍）

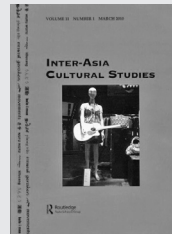
メタファーという治療装置 フォーカシング・フッサル・よしもとばなな／村上靖
彦

■研究手帖

現象学とミシェル・アンリ／川瀬雅也

Inter-Asia Cultural Studies: Movements

Volume 11 Number 1 March 2010



Editorial statement

In Memoriam

Our visionary comrade, Donald M. Lowe (骆明达), 1928-2009

Tani E. BARLOW

Essays

In the ruins of truth: the work of melancholia and acts of memory

Pradeep JEGANATHAN

From architecture to advertising—the changes in Shanghai's urban space over the last fifteen years

WANG Xiaoming (Translated by YANG Liu)

The watershed of modernity: translation and the epistemological revolution

Rada IVEKOVIĆ

Murakami Haruki and the historical memory of East Asia

BAIK Jiwoon

***Yoko's Story* and the battle of memory: fragmentation and suture of national memory and gender in the age of globalization**

Wookyoung IM

Visual Essay

The face of independence? A visual record of Taiwanese indie music scene

Shih-Lun CHANG

New Conjecture

Is Japan changing after the fall of LDP? Hatoyama and the DPJ's new 'politics in command'

MUTO Ichiyo

Popular Music

Screaming and crying androids: voice and presence in Chinese popular music

Jeroen GROENEWEGEN

Performing k(yopo)-rock: aesthetics, identity and Korean migrant ritual in Germany

Michael FUHR

Micro: global music made in J-pop?

Aska MONTY

Internet Front

Internet and society in Asia: challenges and next steps

Nishant SHAH

Reconciliation/Integration

Economic integration and the cross-Taiwan Strait reconciliation

Jinn-yuh HSU

台社成員、交通大學社會與文化研究所教授陳光興新作 *Asia as Method: Toward a Deimperialization* 近日已由美國杜克大學出版，中文版《去帝國：亞洲作為方法》(台灣社會研究叢刊12)在2006年由行人出版社出版。

Available from Duke University Press

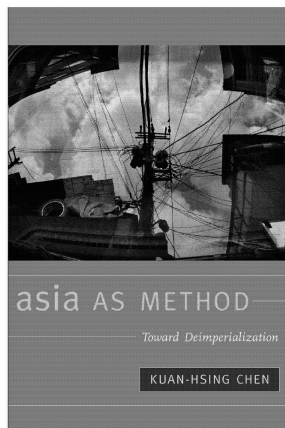
Asia as Method
Toward Deimperialization
Kuan-Hsing Chen

Centering his analysis in the dynamic forces of modern East Asian history, Kuan-Hsing Chen recasts cultural studies as a politically urgent global endeavor. He argues that the intellectual and subjective work of decolonization begun across East Asia after the Second World War was stalled by the cold war. At the same time, the work of deimperialization became impossible to imagine in imperial centers such as Japan and the United States. Chen contends that it is now necessary to resume those tasks, and that decolonization, deimperialization, and an intellectual undoing of the cold war must proceed simultaneously. Combining postcolonial studies, globalization studies, and the emerging field of "Asian studies in Asia," he insists that those on both sides of the imperial divide must assess the conduct, motives, and consequences of imperial histories.

Chen is one of the most important intellectuals working in East Asia today; his writing has been influential in Taiwan, South Korea, Hong Kong, Japan, Singapore, and mainland China for the past fifteen years. As a founding member of the Inter-Asia Cultural Studies Society and its journal, he has helped to initiate change in the dynamics and intellectual orientation of the region, building a network that has facilitated inter-Asian connections. *Asia as Method* encapsulates Chen's vision and activities within the increasingly "inter-referencing" East Asian intellectual community and charts necessary new directions for cultural studies.

Kuan-Hsing Chen is a professor in the Institute for Social Research and Cultural Studies at Chiao Tung University in Taiwan. He has written and edited many books in Chinese, and is co-executive editor of the journal *Inter-Asia Cultural Studies*.

2010. 344 pages
978-0-8223-4676-0, paper \$23.95
978-0-8223-4664-7, library cloth \$84.95



"Kuan-Hsing Chen is one of a handful of scholars leading the whole project of 'internationalizing' cultural studies—an endeavor which has positively and irrevocably transformed the cultural studies project itself."—**Stuart Hall**, Professor Emeritus, The Open University

"*Asia as Method* is a book of genuinely international importance. It is a significant intellectual achievement and a major breakthrough for the definition and legitimization of the disciplinary practice of cultural studies worldwide."—**Meaghan Morris**, Lingnan University (Hong Kong) and University of Sydney (Australia)

"Kuan-Hsing Chen has attempted something both familiar and unusual. His book takes the old slogan of decolonization seriously and evaluates its achievements in different Asian contexts. But it also calls for continuing efforts against imperialism and the cold war, acknowledging the force of nationalism as an ally, but not reposing faith in it. *Asia as Method* signals a new direction in cultural studies."—**Partha Chatterjee**, Columbia University

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

Founded: February 1988

No. 78, June, 2010

Publisher

Yu ZHOU

President

Hsiao-chuan HSIA (Shih Hsin University)

Editor

Frank T. Y. WANG (National Yang Ming University)

Executive Editor

Chih-chieh TSAI

Assistant Editor

Rui-hua LIAO

Editorial Board

BAIK Youngseo (Yonsei University, Seoul)

Chris BERRY (University of London Goldsmiths, UK)

Kang CHAO (Tunghai University)

Wan-wen CHU (Academia Sinica)

Chien-san FENG (National Chengchi University)

Gail HERSHATTER (University of California at Santa Cruz, USA)

Chu-joe HSIA (National Taiwan University)

Hsiao-chuan HSIA (Shih Hsin University)

You-tian HSING (University of California at Berkeley, USA)

HUI, Po-keung (Lingnan University, Hong Kong)

MARUKAWA Tetsushi (Meiji University, Tokyo)

QUAH Sy Ren (Nanyang Technological University, Singapore)

SUN Ge (Chinese Academy of Social Sciences, Beijing)

WANG Hui (Tsing Hua University, Beijing)

Jing WANG (Massachusetts Institute of Technology,

USA)

Frank T. Y. WANG (National Yang Ming University)

Advisors

Chung-hsin CHEN

Hsin-hsing CHEN (Shih Hsin University)

I-chung CHEN (Academia Sinica)

Kuan-hsing CHEN (National Chiao Tung University)

Yi-mao CHEN (San Francisco State University, USA)

Hong-sheng CHENG (Writer)

Sechin Yeong-shyang CHIEN (Academia Sinica)

Fred Y. L. CHIU (Academia Sinica)

Wei-cheng CHU (National Taiwan University)

Nai-fei DING (National Central University)

HE Zhao-tian (Chinese Academy of Social Sciences, Beijing)

Josephine C. J. HO (National Central University)

Jinn-yuh HSU (National Taiwan University)

Wen-hsiung HSU (Northwestern University, USA)

Liling HUANG (National Taiwan University)

Tsuen-chyi JENG (The Information Center of Labor Education)

Marshall JOHNSON (University of Wisconsin-Superior, USA)

Chiu-chun LEE (National Taipei University)

Jung-wu LEE

Shang-Jen LI (Academia Sinica)

Bruce Y. H. LIAO (National Chengchi University)

Chin-ju LIN (Kaohsiung Medical University)

Zhen-hwei LU (Tamkang University)

Yin-bin NING (National Central University)

Jenn-hwan WANG (National Chengchi University)

Ti WEI (National Chiao Tung University)

Chih-chung YU (National Tsing Hua University)

International Advisors

Perry ANDERSON, CHUA Beng Huat, Arif DIRLIK, HAMASHITA Takeshi, MIZOGUCHI Yuzo

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies, provides a focus for theoretical, applied and interdisciplinary work, with a strong emphasis on the development of critical perspectives regarding studies on Taiwan.

Subscriptions

Annual subscription price: to institutions, NT\$1800 in Taiwan, and US\$300 (air mail) elsewhere; to individuals, NT\$1000 in Taiwan and US\$90 (air mail) elsewhere. Inquiries and orders to: Tonsan Publications Inc, Basement, #9, Lane 333, Roosevelt Road, Section 3, Taipei, Taiwan. Postal transfer 0587838-5. Tel: 886-2-2363-3072, Fax: 886-2-2363-9735. Overseas order payment can be made by a check in US\$ (made payable to: swift code: HNBKWTWP118, A/C No: 118100101281, Beneficiary: TAIWAN: a radical quarterly in social studies.)

ISSN 1021952-8

NT\$250



Editorial Introduction to “Chen Yingzhen: Thought and Literature”

THEME ARTICLES

Chen Yingzhen:

Thought and

Literature

Chen Yingzhen and Taiwan’s Sixties

On the Self-Realization of Taiwan’s Post-War Baby Boom Generation

Struggling In Between the Stars and the Earth

Idealism and the Woman Question in Chen Yingzhen’s Early Novels

Socialism in Crisis

An Analysis of Chen Yingzhen’s Thoughts in the 1980s

The Old Garden and Park of Loyalty and Filial Piety

The Historical Understanding in the Novels of Hwang Sok-yong and
Chen Yingzhen

Chen Yingzhen’s Third World

On Lunatics, Madman, Mental Patient

TAISHE FORUM

“Examining Post-disaster Recovery in Indigenous Community”