

台灣社會研究 季刊

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

第七十七期

2010年3月

編輯室報告

【專題論文：問題化原住民福利】

以酒為鑑初探原住民社會資本主義化過程／夏曉鵬

漢人家庭意識型態符碼與原住民族兒童保護／林津如、黃薇靜

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／陳竹上

阿美族「都市原住民」自立家園的社會安全涵義／陳永龍

【研究紀要】

【台社論壇】

「與魯迅重新見面」專輯

【問題與討論】

【書介與評論】

【先行者】

紀念左翼前輩成露茜

台灣社會研究季刊

1988年2月創刊

第七十七期 2010年3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、王瑾、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: HNBKWTWP 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。

1 編輯室報告

【專題論文：問題化原住民福利】

5 失神的酒：以酒為鑑初探原住民社會資本主義化過程

夏曉鵬

59 失竊的世代？漢人家庭意識型態符碼與原住民族兒童保護

林津如、黃薇靜

97 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

陳竹上

135 河岸邦查部落再生成與漂留族群生計重建：阿美族「都市原住民」自
立家園的社會安全涵義

陳永龍

【研究紀要】

177 文化團體 vs. 政治社群：試論當代台灣的兩種族群政治觀點

李廣均

【台社論壇：與魯迅重新見面】

213 與魯迅重新見面：編案

陳光興

217 開場

錢永祥

- 221 **「魯迅左翼」傳統：在「與魯迅重新見面」台社論壇的主旨演講**
錢理群
- 259 **談「魯迅在台灣」：以1946年兩岸共同的魯迅熱潮為中心**
曾健民
- 277 **重建左翼：重見魯迅、重見陳映真**
趙剛
- 291 **補課：回應錢理群的〈「魯迅左翼」傳統〉**
陳光興
- 299 **部分台灣青年對魯迅的接受**
錢理群
- 【問題與討論】**
- 327 **彌合斷裂與暴露傷口：關於「建國六十年」和「改革開放三十年」的兩種歷史敘述**
張慧瑜
- 355 **關於現代沖繩的「現場」和「現場性」**
若林千代(胡冬竹譯)
- 【書介與評論】**
- 369 **傳播、文化與勞動**
馮建三
- 【先行者】**
- 387 **紀念左翼前輩成露茜**

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

Contents

March 2010

77

1 **FROM THE EDITOR**

[THEME ARTICLES: Problematicizing Indigenous Welfare]

5 **The De-Spirited Drink**

Exploring the Capitalization Process of Indigenous Societies in Taiwan
Hsiao-Chuan HSIA

59 **The Stolen Generation?**

Ideological Code of the Han Family and Indigenous Child Protection in
Taiwan
Chin-Ju LIN & Wei-Ching HUANG

97 **They Are Homeless on Their Own Land**

Examining Indigenous People Reservation Land Policy in Taiwan from “The
Movement of Fighting against Asia Cement Corporation”
Jwu-Shang CHEN

135 **Pangcah Tribal Settlements along the Riverbanks**

The Social-security Significance of Rebuilding a Self-reliant Livelihood in
Lieu of Social Welfare Provisions
CHEN Yong-Long

[RESEARCH NOTES]

177 **Cultural Group vs. Political Community**

A Comparison of Two Perspectives on Ethnic Politics in Contemporary
Taiwan
Kuang-Chun LI

[TAISHE FORUM: Encountering Lu Xun Again]

213 **Editorial Introduction to “Encountering Lu Xun Again”**

Kuan-Hsing CHEN

217 **Opening Remarks**

Sechin Y. S. CHIEN

221 **Tradition of the “Lu Xun Left”**

QIAN Liqun

259 **On Lu Xun in Taiwan**

Focusing on the Raising Tide of Lu Xun in Mainland China and Taiwan in 1946

Jian-Ming TSENG

277 **Reconfiguring the Left**

Revisiting Lu Xun and Chen Yingzhen

Kang CHAO

291 **Make up Session**

Response to Qian Liqun’s “Tradition of the “Lu Xun Left”

Kuan-Hsing CHEN

299 **Reception of Lu Xun among Youth in Taiwan**

QIAN Liqun

[ISSUES AND DISCUSSIONS]

327 **Cementing Fractures, Healing Wounds**

Narrating China’s 60th Anniversary of State-founding and Its 30th Anniversary of Reforming and Opening

Huiyu ZHANG

355 **On “Reality” and “Actuality” in Contemporary Okinawa**

WAKABAYASHI Chiyo (translated by HU Dongzhu)

[REVIEWS AND COMMENTARIES]

369 **Communication, Culture and Labor**

FENG Chien-San

[OBITUARY]

387 **In Memory of Lucie Cheng**

編輯室報告

本輯「問題化原住民福利」專題由王增勇與丘延亮籌畫。這些文章的題目乍看都不直接與社會福利有關，那是因為我們不從傳統社會福利的定義提問。傳統上，我們從社會權的概念出發認為社會福利是透過國家的作為，保障每一個人都享有社會文明發展所具有的自我發展與實踐的機會；但這個定義放在台灣原住民所經驗到的社會福利卻顯得特別格格不入。社會福利雖然舒緩許多原住民生活中迫切面臨的生計，但目前台灣原住民社會福利的實踐卻多宛如「文化滅種」的殖民手段，因此「社會福利」在原住民研究中是需要被「問題化」的領域，這個專輯就是希望能踏出這第一步。

國家實施在原住民的社會福利往往有著「原住民＝問題」的預設，缺乏對原住民文化與歷史的理解與分析，助人者往往複製與鞏固既有原漢不平等的殖民關係。夏曉鵬的〈失神的酒：以酒為鑑初探原住民社會資本主義化過程〉質疑原住民部落健康營造計劃將原住民的「飲酒」行為加以污名化，是強化「酗酒」成為原住民認同污名的過程，不僅否定原住民傳統禮酒的文化，更忽略市場與國家才是部落飲酒過度的主要推手。從歷史的考察，「酒」的確是原住民生活世界中相當重要的媒介：在儀式中，「酒」是族人與祖靈溝通的管道；透過集體的釀酒過程，在在強化社群組織。自日據至國府時期，公賣制度禁止原住民釀酒後，酒的角色產生重大轉變，由信仰儀式與凝聚社群的媒介轉化成迫使原住民勞動進入漢人資本市場的商品，也逐漸由鞏固集體的催化劑，轉化成部落解體的推手。

與夏曉鵬同樣試圖解構福利體制問題化原住民的預設，林津如、黃薇靜的〈失竊的世代？漢人家庭意識型態符碼與原住民族兒童保護〉

是一篇由社會學者與社會工作者之間跨領域合作生產的文本，檢視隱藏在兒童保護體系背後的漢人家庭意識型態，無視於原住民文化的特殊性往往會使得個別社工員無意間變成殖民主義的幫手，都市原住民族兒童被帶離其文化環境並喪失文化認同。作為一個熱愛原住民的社會工作者，黃薇靜在現有兒保體系中經驗到的矛盾與衝突，讓她完成這篇深具反省性的初稿；林津如則將薇靜的經驗反省放置在原住民兒童的跨國比較視野中，並批判建構目前兒保體系的漢人家庭想像。我們期待未來有更多像這樣由第一線實務工作者與學者相互對話合作生產出的論文。

「原住民保留地」或許是台灣最古老的原住民福利措施，它是自日據時代即實施的「保護」政策，其目的是希望讓原住民得以在既有土地上生存與繁衍的福利措施，陳竹上的〈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〉一文則搓破這個政策的謊言。經由完整記錄歷時三十餘年花蓮縣秀林鄉太魯閣原住民保留地的「反亞泥還我土地運動」，陳竹上呈現出台灣原住民族土地流失的過程，並檢視「原住民保留地政策」如何受到政商聯盟的運作，即使官司打贏了，原住民仍無法要回自己的土地。司法系統的無濟於事，充分揭露出法律成為國家與財團進駐原住民保留土地之工具的事實。

如果社會福利是一種共同生活的社群彼此互助的機制，原住民傳統文化中就有社會福利機制，弔詭的是國家的作為是摧毀原住民的社會福利機制，以便將原住民納入現有的漢人社會福利體系中。陳永龍的〈河岸邦查部落再生成與漂留族群生計重建：阿美族「都市原住民」自立家園的社會安全涵義〉以阿美族都市原住民部落為例說明這樣的弔詭。這些被政府以「違建」或「行水區安全」理由拆遷的部落具有社會安全的意義，這些部落選擇「集居」以形成聚落，乃是一種的「社會性自我保護」機制，藉以維持生計、社群互動和文化分享，既讓族人維繫社

群共享的部落文化，更使其免於漢人主體社會的種種壓迫。它扮演了一種回歸文化母體的生活屏障的角色，是祛除疏離、互助協力、短程遞送、完整承受的有機社會福利體，承擔了政府該做但力有未逮的福利工作，降低政府社會福利的負擔。陳永龍將社會福利將原住民問題化的現象加以反轉，「原住民社會問題」往往不是「原住民本身的問題」，而是「資本主義國家社會出了問題，但外化、轉嫁為原住民社會問題」。

延續台社二十週年超克分斷體制的思想路線，由陳光興籌畫的「台社論壇：與魯迅重新見面」，以錢理群教授的演講為中心，接續多位台灣學者的回應，試圖將在台灣思想界隔絕半世紀後，重新詮釋魯迅，使魯迅成為中文左翼世界共通的思想資源。除了該次論壇的發言記錄（讀者請參考陳光興所撰之編按），我們很高興能一併刊出錢理群教授從此次在台授課台灣年輕學子的回應中，分析台灣青年是如何認識魯迅的文章，作為這次論壇的再回應。我們相信這樣超越政治界線與世代的對話，具體展現我們可以如何超克兩岸分斷體制所造成的知識困境，應是台社應該持續推動的方向。

台社做為左翼學術團體，受惠於諸多台灣左翼前輩所播下的種子與養分。今年一月甫過世的前輩成露茜，在台社與諸多成員成長過程中多所提攜與啟蒙，為紀念這位終身奉獻左翼理想的前輩，本期由社長夏曉鵬主筆，撰述成露茜女士的生平事蹟，以為紀念。

失神的酒

以酒為鑑初探原住民社會資本主義化過程*

夏曉鵬**

The De-Spirited Drink

Exploring the Capitalization Process of Indigenous Societies in Taiwan

by Hsiao-Chuan HSIA

關鍵字：酒、酗酒、原住民、資本主義發展

Keywords: alcoholism, indigenous peoples, aboriginals, development of capitalism, capitalization

收稿日期：2008年4月10日；接受日期：2009年1月30日。

Received: April 10, 2008; in revised form: January 30, 2009.

* 本研究為國科會補助計畫(91-2745-P-128-001以及92-2412-H-128-001)之部份成果。
初稿〈失神的酒：初探酒與原住民社會的資本主義化過程〉曾發表於2002年6月29日，由中華傳播學會年會、世新大學社會發展研究所與傳播研究所主辦的「傳播與社群發展」學術研討會。

** 服務單位：世新大學社會發展研究所
通訊地址：116 台北市文山區木柵路一段111號
E-mail：hsiaochuan.hsia@gmail.com

摘要

原住民族部落健康營造計劃在許多原住民族部落進行著，其目的是藉由社區總體營造的方式解決原住民酗酒，以及其他相關問題。「酗酒」不僅是外界認識原住民的主要意義框架，也成為原住民自我認知的一部份。從歷史的考察，「酒」的確是原住民生活世界中相當重要的媒介：在儀式中，「酒」是族人與祖靈溝通的管道；透過集體的釀酒過程，在在強化社群組織。然而，自日據至國府時期，不斷迫使原住民族部落生產方式的改變，加以公賣制度禁止原住民釀酒後，酒由「公」領域轉化成「私」領域，由儀式、社群的媒介轉化成商品，也逐漸由鞏固集體的催化劑，轉化成部落解體的推手。本文透過「酒」的意義在原住民族部落的轉化，探究原住民族部落資本主義化的過程，以及國家在其中所扮演關鍵性的角色。

Abstract

Many health improvement projects have been implemented in indigenous communities, mostly with the focus on dealing with alcoholism and related problems. "Alcoholism" has become one of the primary frames of meaning for outsiders to understand indigenous people, as well as for indigenous people to construct their own identities. Historically, alcoholic drink was the crucial medium in the life worlds of indigenous peoples to communicate with the spirits and to strengthen the solidarity within and between the communities. However, from the Japanese colonization to the KMT rule, the indigenous societies had been forced to transform their mode of production. In addition, the system of wine monopoly was implemented. Consequently, alcoholic drink had been transformed from the public sphere to the private sphere, that is, from being the medium of communication in rituals and communities to being the commodity that could be bought easily. By analyzing the changing meanings of "drink" in indigenous societies, this papers aims at exploring the capitalization process in indigenous societies and the crucial roles the state has played in such process.

緣起

……屏東縣有八個山地鄉，原住民愛喝酒的習慣，令八個山地鄉的行政機關相當困擾，看到三地門鄉成功地引導員工戒酒，縣府決定加強推廣……衛生所希望可以發揮成效，衛生所主任謝德貴認為，還是要根本改變原住民喝酒文化，才能解決問題。（聯合報，2001.02.15，18版屏東縣新聞）

將原住民與酗酒劃上等號的報導，已不是什麼驚世駭俗的作品，它幾乎成了台灣人集體認知的「知識庫」(stock of knowledge)的一部份。「酗酒」不僅是外界認識原住民的主要意義框架，也成為原住民自我認知的一部份。這幾年來和原住民朋友的相處，讓我深刻地體驗到「酒」對原住民的重要性以及複雜性，以下幾段個人遭遇或可說明。

一位原住民朋友藉著來台北開會的機會，約我討論部落組織的問題。他是個長年在部落紮根的組織者，我們因著共同對部落組織工作的熱忱，以及長期相互砥礪的合作關係，建立了深厚的友誼。那天早上我們約在一家咖啡廳，看得出來他很不自在，談了一陣後，他像是鼓足了勇氣才開口，深呼吸一口後說：「我們換個地方吧。」我很瞭解但也很為難地回應：「但早上台北找不到喝的地方啊。」「我們去7-11買啊！」「但是店都還沒開，去哪裡喝？」「路邊找個地方就可以坐下來啦！」如果在部落，我們早就解決這個「喝」的難題，但在台北，我最後終因為擔心被學生或學界朋友撞見而裹足不前。我半強迫地把朋友帶到另一家開放式的咖啡廳，又坐了幾個小時，雖然仍談了些事情，但他的不自在全寫在臉上。好不容易熬到傍晚，麵店開張，我們進去點了酒菜，這位朋友才把許多剛才欲言又止的話，暢快地和我分享。「沒有酒，還真不會說話呢！」這位部落朋友一飲而盡，全身舒暢地說。

許多經驗告訴我，再推心置腹的原住民朋友，如果沒有酒的媒介，很多深沈的話他們是說不出口的，因此，每回聚會我們總是很有默契地準備些酒菜，讓大家能暢所欲言；而我尚可的酒量，也常成為原住民朋友和我親近的媒介。但是，這樣的經驗卻也曾遭年輕的原住民朋友批判。在一次原住民組織培訓的營隊裡，我們在營隊結束前一晚的「團結晚會」裡準備些啤酒和點心；次日的營隊總檢討時間，我以營主任身份接受學員的批評和建議，一位原住民大專學生相當憤怒地指責主辦單位：「你們為什麼要準備酒？！你們以為原住民都是酒鬼嗎？！」這位學生並非特例，我認識不少理想性相當強的原住民知青，力行滴酒不沾的戒律，企圖以此扭轉外界對原住民愛喝酒的刻板印象。

面對「酒」，原住民的心情是複雜的。一方面，傳統文化中「酒」是不可或缺的質素，亦是現代原住民生活中相當重要的一環；另一方面，當原住民文化與「酗酒」畫上等號時，嚴重影響民族自尊，因此急欲撇清。但不論是擁抱，或是抗拒，「酒」已然成為原住民自我認同（或認異）中的一部份。

到底如何面對原住民與酒的關係，一直是我心裡的困惑。曾與幾位部落朋友談到我的焦慮：一方面不願讓原住民朋友認為我作為漢人學者將飲酒視為問題，而不願與他們共飲，造成尊卑之別；另一方面，我亦不希望讓他人像前述原住民知青般，誤認我毫未批判地接受原住民等於酒鬼的刻板印象。這位部落朋友告訴我：「別管那些原住民知青，他們離部落太遠了，完全不瞭解部落！」但是這並不能解開我的疑惑。因著世新大學社會發展所的研究計畫，我慢慢參與了「烏來鄉部落健康營造計畫」，讓我有機會更深入探討酒與原住民的關係。

「烏來鄉部落健康營造計畫」原始計劃構想人顏婉娟小姐是烏來鄉衛生所的公衛護士，她曾參加過兩次世新社發所舉辦的原住民部落組織培訓工作坊。相當有反省力的婉娟，跳脫傳統公衛對原住民喝酒問

題的觀點及方法，認為部落飲酒問題是整體發展問題的表象，需要重建部落文化才能根治飲酒問題。在烏來衛生所於各個部落社區評估中，烏來鄉民現有的健康問題包括：酒精濫用及依賴人口比率偏高；意外事故死亡率高；未成年少女生育率高及痛風盛行率高。衛生所擬定「部落社區健康營造計畫」，得到衛生署的支持，從2000年9月開始，連續運作三年；除了希望達到「全民均健」的目的外，更希望透過尊重原住民文化，以互信互利為原則，有效結合部落資源，改善部落健康問題、強化部落自我健康促進之能力，並提供部落居民完整性、持續性、多元化的健康服務，達成凝聚部落意識，增加部落健康的目的。

筆者於2001至2004年間，一方面與研究生合作，從旁協助烏來鄉部落健康營造中心的工作團隊，提供一些記錄、觀察、依需要協助籌辦部落組織者工作坊，並參與觀察部落各項活動並訪問居民；另一方面藉著閱讀相關文獻資料，包括媒體報導與地方刊物、歷史文獻，探索烏來原住民與酒的關係¹。

問題意識：跳脫酒與原住民文化本質論的泥淖

原住民所謂的「飲酒問題」不只存在於台灣，在其他地區的原住民也常常被與「酗酒」畫上等畫。例如，Andre (1979)指出酗酒是美國「印第安人」最普遍、嚴重與全面性的健康與社會問題，許多研究利用各種數據顯示美國原住民酗酒的嚴重性(例 Robin et al, 1998)。類似的研究問題意識，也在其他國家流行，例如Seale等(2002)的研究指出，拉丁美洲原住民酗酒之嚴重，其中男性酗酒問題比例之高(86.5%)為全世界既有研究數據中最高。至於原住民為何有酗酒問題的分析，不外乎

1 數位研究生參與計畫，其中一位並以計畫所搜集的資料為基礎完成碩士論文，詳見郭孟佳(2005)。

是所謂「文化衝擊」論，即原住民因面對強勢文化的衝擊而適應不良，或者因為模仿不良的強勢文化，而產生飲酒問題。例如Seale等(2002b)的研究指出，在1945年之前，飲酒在委內瑞拉的原住民社群，是文化儀式的一部份，而酒只能由少數有資格的人釀造，並且數量有限，因此鮮少有因飲酒而造成的家庭暴力和傷害事件。而隨著與西方文明接觸的與日劇增，原住民因受西方文化的影響而開始濫飲，原本珍貴的儀式用酒也變成終日可以取得大量的商品酒，加上原本生計農作的減少，造成日益嚴重的各種問題，包括貧困、家庭暴力等等。

關於台灣原住民與飲酒的問題，醫界應是最早關注且介入最深的。台大醫學院林憲原教授早在1953年研究報告中便提出花蓮南勢阿美族在與漢人接觸的涵化過程中產生心理焦慮，而藉飲酒減低焦慮。晚近飲酒問題更成為公共衛生學界的熱門議題，大致都指出原住民的酒精濫用及酒精依賴程度遠高於島內漢人，並與事故傷害、慢性肝病等問題關連(例如，葉元麗，1987；胡海國，1993)。在人類學方面，直到1979年酗酒問題才在〈社會文化變遷中的台灣高山族青少年問題〉研究的一個項目中提及(李亦園，1979)，人類學研究焦點主要在原住民社區文化意義中，強調與漢人接觸涵化過程中社會價值體瓦解所產生的問題(例如，許功明，1990；吳天泰，1993)。

原住民飲酒問題除了成為學術界關注的問題，更成為原住民菁英族群認同建構所必須處理的議題。但「酒」究竟是否是原住民的「問題」，原住民菁英有兩大對立的論述。1993年在花蓮慈濟大學，行政院衛生署主辦了「山胞(原住民)飲酒與健康問題研討會」，會中關於「酗酒」究竟是不是原住民的問題，引發激烈的辯論：有人認為「酗酒」是主流文化給弱勢族群的污名，亦有人認為原住民必須面對「酒精依賴」、「酒精濫用」等客觀事實。

上述研討會僅是一引爆點，在其他的論述場域中亦常見類似的爭

論。一般而言，前者論述的重點在於去污名，並強調「酗酒」是受外來（漢人）文化影響，原住民傳統飲酒文化是有規範的；而後者則主張，原住民不能為了維護自尊而迴避問題，應痛定思痛，以真正改變自己和後代所承載的污名。

原住民學者的著作中，鄒族學者汪明輝應是第一位系統地分析原住民飲酒現象。在其與陳憲明合著的文章中，認為台灣原住民酗酒是文化接觸所產生的問題，在漢人文化未進入前，飲酒並未成為問題：

在漢人文化未進入山地社會以前，原住民通常只有在祭祀或慶典之需時，才自製酵母釀酒，且飲酒必由酋長（頭目）開始，再擴及全社族，各人於開飲之際，也有一定的習俗規範以表示對天地及祖先的敬意。在這種社會條件下，人們即使嗜酒，也還不致有飲酒的社會問題產生。（陳憲明、汪明輝，1993:59）。

此種強調外來文化的不良影響，在原住民的文學作品中時常出現，例如，排灣族作家利格拉樂·阿烏，引用田野訪談資料，企圖駁斥原住民酗酒的污名：

你知道我們排灣為什麼要喝酒嗎？……我們喝酒是為了慶祝，慶祝耕種獲得的小米除了夠吃以外，居然還有多餘的可以用來釀酒，所以我們感謝天上的祖先……部落裡有部落喝酒的方法，只是時代變了，排灣的年輕人被外人給教壞了……能節制就是排灣；不能節制，不就是個平地人眼中的酒鬼嗎？（利格拉樂·阿烏，1996: 94）

除了文學作品，近年來逐漸盛行的原住民自拍紀錄片，也出現了類似的景象：透過「酒」這個主題，把污名轉變為一項族群建構的重要

力量。馬躍·比吼的《親愛的米酒 妳被我打敗了》紀錄花蓮的港口部落，每四年所舉辦的pacakat升級儀式，在都市工作的年輕人都會回來參加。部落的年輕人要升級到青年組的最高級mama no kapah的時候，須經過整夜通宵的歌舞，當太陽升起時還要通過灌酒禮，一口氣將大碗米酒喝完的考驗。但現在年輕人對這項傳統儀式提出改革要求，希望改良，甚至廢除喝米酒升級的儀式。影片前段訪問即將晉級的成員對米酒的看法，他們的看法很現代、很主流文化的——「米酒傷身」、「這種文化是有問題的」、「我們要改掉」。然而在儀式行的轉化後，導演在片尾留下這樣的字幕：

在 makudaai (港口部落) 接受過
pacakat 儀式
洗禮的 mama no kapah
往後不論他們遇到什麼困難
只要想起了
打敗一碗米酒的經驗
勇敢面對
憋一口氣
再忍一下
再大的挑戰都會撐過去的
這就是 Pangcah (阿美族)
祖先的智慧

透過影片中的儀式，米酒的意義得到轉換；米酒不必再是一個污名化的負擔或必須要革除的惡習；相反的，通過考驗的人當下就覺得傳統儀式不必改革。片中米酒有著強化社群、團結部落、保護部落及延續責任的功能；社群身份的榮耀性、延續社群、社群責任，變成米

酒的主要界定者。喝酒的儀式不僅創造並強化了歸屬感，更成為進行社會、政治和文化對抗的手段，抗拒那外來的、現代化的米酒污名（林文玲，2001）。

前述來自原住民自身的論述，不論是透過學術研究、文學或是影像的創造，相當程度反映了原住民菁英在面對長期被污名的反擊，藉著形構出「原本完美的原住民文化」與「外來的惡質文化」對立，一方面去污名，另一方面建構族群的尊榮與召喚族群的自我認同。

相對於去污名的努力，有部份原住民菁英主張原住民「酗酒」是「事實」，不能為了去污名而不正視酒所帶來的問題。這樣的論述，可以原住民醫師孔吉文為代表。孔吉文（1996）認為，相對於原住民歌舞、社區文化面向，原住民健康是個不被重視的問題。對於1993年原住民飲酒與健康問題研討會所引發的爭議，他認為對學者與衛生行政界的善意產生質疑並不公平，而「原住民飲酒問題是否真的是一個嚴重而亟待改善的問題？」爭論的出現原因，是原住民無法也不願再被貼上標籤。孔吉文醫生以具體數字證明原住民飲酒已成問題：

與飲酒相關的意外事故死亡率，自民國六十二年以來，意外事故就成為山地鄉十大死因的首位死因，且逐年的增加。在民國六十三年山地鄉意外事故死亡率為台灣地區同死因死亡率的一點五倍，到七十四年更增為台灣地區的二點九倍，這是第一個數字呈現的事實。另一個數據是台大鄭泰安醫師在七十六年進行的山地鄉酒癮盛行率，亦較台灣地區高出二十倍之多。這兩個數據說明了飲酒問題在客觀上有其不可忽略的威脅性。（孔吉文，1993:111）

孔醫師強調原住民應痛定思痛，不應為了自尊無視「客觀」的飲酒問題：「40年來，飲酒已然成為原住民刻板印象之一，今天若不願再背

負污名的負擔，也不願期成為下一代的負擔，原住民是否能從昂貴的代價之後躬身自省，進而改善這樣的逆境？」他擔心原住民因飲酒問題日漸惡化而終至傷害到族群的生存和發展：「飲酒問題的共識尚有一段距離時，我們要考慮的是我們應否因這些爭議而停止改善現狀的腳步，是否要放棄『原住民飲酒問題是首要健康問題』這樣的想法，而接受『原住民的自尊與形象遠甚於問題的嚴重性』。如此的思考則可能因部落的不願改善現狀而讓整個飲酒的防治工作無從著力，如石上蔓藤無以附著。」(孔吉文，1993:111-112)。

相對於孔吉文明確地將民族自尊暫時擱下，積極推動各項促進原住民健康的計劃，現任原住民委員會主委孫大川便顯得格外躊躇，在他著名的《久久酒一次》書中，充分流露出他的矛盾與掙扎。

前不久，一位酒量不錯的外國友人，在拜訪幾個山地部落之後，神情淒然嚴肅地告訴我說：「我們一起戒酒吧！」原來，那幾處山地部落酗酒的嚴重現象，引起他很深的罪惡感。「再喝下去，原住民將消滅自己的部落。」他說。我同意也同情他的感受，山地社會在失去了它的田園、藝術和宗教之後，戴奧尼索斯墮落的狂醉形式，的確正在腐蝕我童年記憶中田園飲酒的美麗圖像。不過基於上述我對酒神的理解，我仍然相信山地酗酒的現象，有它複雜、深刻的因素，不是「戒酒」一端便可以解決的。我因此建議：也許我們可以「久久酒一次」吧，淚水不禁在眼眶中徘徊……(孫大川，1991: 24)

對於酒，孫大川賦與它更多浪漫的意義：「就像希臘神話裡的酒神，激發我們原始生命力創造性的一面。」(同上，頁26)他指出酒的重要而豐富的內涵：「就像世界各地的部落族群一樣，山地飲酒現象本有它宗教、社會、藝術想像以及集體活動等之豐富內涵。在山地社會

未完全崩解之前，飲酒不是『孤立』的行動，它總是和宗教祭儀、婚喪喜慶、歌唱舞蹈等伴隨而生；更多的時候它和勞動生產密切地關聯著」（同上，頁25）。對於山地酗酒問題的檢討，孫大川認為「與其從『涵化』壓力的角度來考慮，不如從「原始生命力」的扭曲和喪失來構思。」（頁26）

除了原住民菁英，飲酒問題亦成為原住民民眾自我建構的重要質素。顏婉娟（2000）在烏來的田野訪問中發現，受訪的原住民，經常有意無意會帶出「原住民就是比較愛喝酒」的說法，而身為一個原住民，便成為個案會喝酒、常喝酒的最好答案。顏婉娟進一步分析指出，原住民愛喝酒的印象及原住民喝酒影響健康的概念，在近幾年公共衛生界成為極待解決的「健康問題」後，許多原住民的死因，如肝病、事故傷害等，都被歸結與飲酒有關。當這樣的專業論述被確立後，政府透過媒體的報導及積極的衛生教育介入，建構了「原住民愛喝酒造成健康上的大問題」的印象。然而，過去這樣的論述方式並不是源於部落本身，但透過媒體及基層衛生單位的宣導，原住民愛喝酒彷彿變成基因中命定的，也成為個案喝酒的最後答案（顏婉娟，2000:96）。本身為公衛護士的顏婉娟，深刻地反省公衛專業的角色：「專業的論述透過基層衛生單位所作的衛生教育宣導，成為民眾看待飲酒行為的重要依據，這些將飲酒行為簡化為有／無酒癮的專業知識逐漸內化到民眾的心中成為一種自我監控的力量，開始以專業的觀點看待自身的飲酒經驗。」（同上，頁110）

從上述分析，我們看到「酒」不僅是外界認識原住民的重要意義框架，更是原住民自我認知非常重要的媒介。無論是醫學、公共衛生、人類學，甚至是地理學（陳憲明、汪明輝，1993），或是原住民創作者的論述，皆引用，或者暗示「涵化」（acculturation）理論以解釋當代原住民酗酒的原因，亦即台灣原住民的酗酒是與漢人文化接觸過程中所衍生的問題。至於為何同樣是異文化接觸，而漢人並未產生同樣的問

題，況且，漢人文化是有「酗酒」的本質嗎？否則如何使原住民受影響而開始酗酒？這些問題，上述研究若非完全未觸及，便是以「漢人強勢文化」草草帶過。而所謂「強勢文化」的具體內容為何，何以造成原住民的「焦慮」，又為何轉變成「酗酒」？這些問題至今未被充份討論。孫大川雖反對涵化論述，但其所謂「『原始生命力』的扭曲和喪失」具體所指為何，卻是語焉不詳，僅不斷強調傳統原住民飲酒文化具有豐富內涵。

「文化」常被用來解釋各種現象，彷彿是個不可知的神祕黑洞，凡是無法解釋的現象，便以「文化」之名含糊帶過。此種非歷史的文化論，對於原住民議題的影響尤其顯著。我們一方面看到大量通俗乃至於學術論述，指稱當代原住民問題根源於原住民文化（例如喝酒文化），因此解決原住民問題必須改革原住民文化；另一方面，在原住民意識抬頭的今日，相當多的原住民論述（或同情原住民處境的漢人論述），主張原住民傳統文化是優良的，所有問題皆是外來文化的影響，原住民的出路便在於文化復振。這樣的本質論的爭辯除了迫使人們陷於對文化優劣的主觀判斷外，未能更深刻地分析。以所謂「喝酒文化」為例，其實質內涵與象徵意義已有顯著的轉變，單純爭論原住民喝酒文化是優或劣，並無法讓我們釐清問題。

楊士範（1998）以符號學的角度，分析台灣原住民飲酒象徵性符碼的轉變意含，指出由傳統飲酒到現代飲酒的符碼意含轉變意義背後，包括了三個相互依賴、滲透的社會政經網絡：國家公賣制度網絡體系（公賣局、製酒廠）、資本主義市場體系（菸酒中盤商、超市、便利商店、酒類專賣店、雜貨店）及行動者人際網絡（親朋好友、家庭、工作、休閒場所）。楊士範在此文中點出一個歷史社會的向度，可惜的是，上述三個脈絡究竟如何相互依賴、滲透，卻未如作者所承諾地交待清楚。

本文為初探性質，藉著常與原住民扣上關連的「酒」為切入點，嚐

試提出一個較歷史與宏觀的政治經濟學分析架構，初探酒的文化意義何以轉變，企圖能跳脫現有文化本質論述的泥淖，作為未來原住民議題經驗研究的參考。

從神聖儀式到世俗商品：酒的文化意義轉化

酒與傳統原住民生計經濟

飲酒對傳統原住民而言是神聖而嚴謹的，釀酒的時機與用酒的情境，與生計經濟式的農耕生活和節慶活動息息相關，非節慶時是不釀酒和飲酒的。節慶當下，部落全體共同參與，重視規範與規律性；飲酒必由主祭者開始，再擴及其他族人，而個人開飲之際，也有一定規範以表示對天地及祖先的敬意。

傳統之部落社會嚴格地限制飲酒與釀酒之時機和場合，酒是所有生命禮儀和歲時祭儀中不可或缺的。舉例而言，泰雅族人未出生時，酒就和他的生命連結。泰雅夫妻在得知有孕後即開始以嚼酒法釀酒，等到孩子出生，便用竹筒盛酒分送親人作為見面禮。接續的人生過程中結婚生子皆少不了酒，甚至在人死時也須備一壺酒置於墓中。其次，在豐收祭及播種祭一定要有酒，若有人需社群成員共同開墾田地、打獵、造屋或其他勞作時，酒是不可或缺的。若有人犯錯，包含鬥毆、搶婚、婚前發生性關係等，則需以酒和豬謝罪。而每次在喝酒時，有一個重要儀式是所謂的酒祭，即一位在場的年長男性以右手指沾酒彈出，口中同時要念kis，象徵已酒酬祖靈rutux，目的在於取悅rutux，使其高興不至發怒產生不幸（李亦園等，1963）。

酒不僅在泰雅族人一生具有意義，同時透過其祭典儀式後，更成為維持人和祖靈rutux和諧的重要物品。以播種祭為例，祭團首領依自然規律決定播種日，並通知Gaga（詳見下段說明）成員依程序執行儀式，家家戶戶須搗粟釀酒，並遵守禁忌。數日後齊集祭團領袖家，推

舉二人輪班司祭然。於酒成前五日各家再聚會討論獵祭事宜，三日祭獵後返回祭團領袖家，準備第二天播種儀禮事宜。此時祭團領袖必詢問眾人，是否有人觸犯禁忌，若有則由犯忌之人或家長出酒，向祖靈賠祭謝罪，以期保持全社人之清靜與聖潔。會後，各家出其所釀之酒共宴。播種祭日之晨，兩輪班主祭家人須準備祭糕兩塊，兩主祭各取一塊，並攜祭獻的酒少許及其他祭物前往山田。先至一司祭之田進行儀式，祈祝畢即將祭糕撕裂一半，置於祭田中央，倒酒其上供給祖靈，所剩小米糕、祭酒由二人在祭田上分食。之後再至另一司祭之田進行一樣的儀式。二主祭回家後到某一家中，雙方家人齊集於此，共進早餐食用糕餅。餐後一司祭出屋外向社人大呼「來取 Rahei (祭酒、祭糕)」，各家來一人接受糕酒，攜回與家人分食。此外，在傳統節日裡，泰雅人會用小竹杯共飲文化場所中所分配來的 Qohozi。群體取向的泰雅共飲文化常有分配敬酒的習慣：人們把自己所得的酒取一至二杯的量，敦請他人享用，表達和睦、互敬及相互祝福之意。因此泰雅老人常會對人說：「請您飲用我的 Qohozi」(達西烏拉彎·畢馬，2001)。從上述儀式中，我們可以看到，對以生計經濟為主的原住民而言，酒是人與靈，以及人與人溝通的媒介，透過酒，得到祖靈的庇佑，也透過酒，強化部落集體共榮、共罰的意識。總結而言，傳統原住民飲酒乃在特定場合、特定目的並具有階序倫理差別之行為，故具有社會之整合性，象徵性功能。

酒之能達到社會整合功能，嚴格的社會規範是必須的。傳統泰雅人如因飲酒而妨害正常工作的進行，或酒後在部落中喧鬧、打架、毀物等，都被視為違反 Gaga (達西烏拉彎·畢馬，2001)。泰雅族 Gaga 具有血族團體、祭祀團體、共食團體、地緣團體、制約團體的功能，Gaga 因此兼具社會組織及社會規範雙重意義。烏來的 Gaga 主要執行祭祀、打獵、罪責三種工作，每一個 Gaga 約五至十戶(折井博子，1980)。任何人不得遵守 Gaga 或觸怒祖靈，都會造成同 Gaga 內的人生病

或遭受意外(藍忠孚、許木柱, 1992)。因此, 相同Gaga的人除嚴以自律外, 彼此相互監控, 促使Gaga內因遵守祖訓而蒙福。首領的產生則是透過推舉, 經祖靈在儀式中顯明其同意與否決定, 而部落中任何不幸, 包含意外、疾病, 都有可能促成Gaga首領替換。(同上)

當代原住民飲酒狀況

依據許木柱(1993)研究, 1977年時各族酒精消費為排灣族每人每年平均75.1瓶, 泰雅族為60.2瓶, 布農族為49.9瓶, 阿美族27.8瓶, 相較於當時全省的平均數12.3瓶高出大約二至五倍。而到1989年時, 依據台灣省菸酒公賣局所統計的台灣省菸酒事業統計叢刊第36輯山地鄉菸酒消費分析中, 1989年山地鄉平均每人每年消費106.92瓶, 遠較台灣地區55.02瓶高出一倍。而陳憲明、汪明輝(1993)根據菸酒公賣局的統計資料, 計算1986-1989年, 15歲以上人口平均每人每年酒的消費量, 不論以公升或瓶計, 山地鄉平均接近全台灣平均酒類消費水準的二倍。

表一：15歲以上平均每人每年菸酒消費量

年度	菸酒	30個山地鄉	全台灣
75	酒(公升)	77.0	40.2
	酒(瓶)	128.3	66.9
76	酒(公升)	78.0	43.5
	酒(瓶)	129.9	72.5
77	酒(公升)	78.7	43.9
	酒(瓶)	131.9	73.2
78	酒(公升)	88.3	45.6
	酒(瓶)	147.0	76.1

(修改自陳憲明、汪明輝, 1993)

山地鄉中烏來鄉酒的消費位居一二。以1988年度酒類消費瓶數計, 烏來鄉居第一位, 若以絕對酒精的消費量(公升)來看, 台東縣達

仁鄉躍居第一位，其每人每年平均消耗16.4公升酒精，將近全台灣平均的4倍，烏來鄉雖居次，但亦高達16.3公升。一般而言，平均消費瓶數和平均絕對酒精消費量的排名，並沒太大差異，而烏來鄉都名列前茅。

在烏來，單單1986年到1989年，三年間烏來鄉酒類消費由原本每人每年平均159.57瓶增至192.20瓶，增加了32.363瓶。雖然烏來是觀光地區，菸酒的消費本就較高，但觀察烏來鄉1986-1989年觀光客的數量，由96萬人次減少到88萬人次，且由統計中發現在香菸的銷售上，卻是由每年每人5477.22支減少到3198支。觀光客少但酒類的消費增加許多，可能的原因之一似乎為烏來當地居民的飲酒量增加了(顏婉娟，2000)，或者至少顯示烏來鄉酒類消費的增加並非源於觀光客人數的增加。

相較於前述傳統飲酒，現代原住民飲酒除量明顯增加外，亦不受於特定的祭儀和情境，目前飲酒場合大致呈現四種情形：祭祀及節慶時的飲酒；為增進人際關係之非日常性飲酒；為休閒、嗜好、消悶解愁的日常性飲酒；失去工作能力之酗酒者的飲酒(陳憲明、汪明輝，1993)。即便是第一種場合——祭祀及節慶，也因原住民受各種勢力影響，節慶數目遠多於傳統，包括漢人三大節(過年、端午節、中秋節)；西洋的元旦、母親節；基督宗教的節日(特別是聖誕節)；再加上各種大小選舉過程中的各種活動，部落各機關學校的節慶等等，原住民正式喝酒的場合相當的多。

現今原住民飲酒除了「量」為台灣平均的二倍、飲酒「場合」繁多之外，更引起關注的是飲酒可能對生命產生的影響。根據原住民族委員會發布之1999年原住民戶籍資料分析結果，呈現原住民平均餘命男性為62歲、女性72歲，均低於全體之72歲及78歲，其死亡率達十萬分之774，高於全體之十萬分之568(張玉珠，楊嘉琳，2003)。與飲酒相關的意外事故死亡率，自1973年以來就成為山地鄉十大死因的首位死

表二：民國七十七年各山地鄉 15 歲以上平均每人酒的消費量

縣	鄉	15 歲以上人口數	酒類瓶數	絕對酒精量* (公升)
台北	烏來	2,295	255.9	16.3
宜蘭	大同	3,867	164.1	11.1
宜蘭	南澳	3,784	152.9	9.8
桃園	復興	8,003	154.7	10.8
新竹	尖石	5,695	115.9	9.6
新竹	五峰	3,481	131.4	10.4
苗栗	泰安	4,345	90.9	7.5
台中	和平	8,286	99.5	7.3
南投	仁愛	10,653	149.9	11.2
南投	信義	12,679	98.7	7.9
嘉義	阿里山	2,902	65.4	3.6
高雄	三民	1,768	177.0	13.4
高雄	桃源	3,177	105.6	9.3
高雄	茂林	1,216	144.3	10.7
屏東	霧台	2,318	100.7	7.6
屏東	三地	4,882	100.8	7.3
屏東	瑪家	4,275	95.8	6.2
屏東	泰武	3,290	105.0	8.2
屏東	來義	5,293	150.5	13.0
屏東	春日	3,692	209.1	14.3
屏東	獅子	3,791	165.7	11.0
屏東	牡丹	4,046	150.5	11.2
台東	達仁	3,096	198.3	16.4
台東	金峰	2,461	193.7	14.9
台東	延平	2,809	96.5	9.0
台東	海端	3,337	105.1	10.4
台東	蘭嶼	1,972	133.9	9.1
花蓮	卓溪	5,633	94.0	9.0
花蓮	萬榮	5,135	98.4	8.3
花蓮	秀林	9,779	177.3	12.3
合計或平均		139,655	131.9	9.9

*絕對酒精量 (absolute alcohol) 即將各種酒換算成酒精 100 度的總量
 (引自陳憲明、汪明輝，1993)

因，且逐年的增加。在1974年山地鄉意外事故死亡率為台灣地區同死因死亡率的1.5倍，到1985年更增為台灣地區的2.9倍。另一個數據是台大鄭泰安醫師在1987年進行的山地鄉酒癮盛行率，亦較台灣地區高出20倍之多(孔吉文，1993)。關於泰雅族的酗酒盛行率的資料，葉元麗(1987)的調查中發現當時泰雅族酗酒比率為23.0%，其中酒精濫用11.6%，酒精依賴11.4%。以上數據讓醫界認為飲酒問題在客觀上有其不可忽略的威脅性。

在原住民鄉中對酒的消費最高的烏來鄉，根據烏來衛生所的資料，其主要健康問題包含：(1)酒精濫用及酒精依賴人口比率偏高：胡海國於烏來鄉忠治、烏來兩村發現其酗酒盛行率為54.9%(濫用32.3%，依賴22.6%)；(2)意外事故死亡率高：烏來鄉1995-1999年的死因分析，意外事故及不良影響佔第一位，較台灣地區的第三位及台北縣第四位有明顯差異；(3)未成年少女生育率高：1994-1998烏來鄉15-19歲婦女的一般生育率皆高出台灣省至少兩倍，相較於台北縣則近三倍以上；(4)痛風盛行率高：烏來衛生所健保開辦後一年(1995/3-1996/2)痛風病人占就診人次數的第一位，占總人次7270的20%。衛生所分析，上述四項主要健康問題，有三項與酒癮有直接相關，而第(3)項未成年少女生育率高，亦與酒癮有間接的相關性(台北縣烏來鄉衛生所，2000)。至於為何同為原住民部落，烏來鄉的飲酒問題較其他原住民鄉更為嚴重，現有的研究中並未進一步分析。

以下將酒的意義的變化放置於原住民部落發展歷程的脈絡中檢視，分析原住民部落發展與台灣整體資本主義發展歷程間的關連，而烏來在此脈絡下因其地處最接近核心城市—台北的特殊位置，較其他原住民部落更早被捲入資本主義的生產方式之中，使得在烏來傳統原住民酒的神聖性較其他部落更早流失，而具體展現為較其他部落更為嚴重的飲酒的問題。

酒的專賣與資本原始積累

原住民傳統的小米或糯米酒早已經因為生產作物變遷而不再釀製，根據陳憲明、汪明輝(1993)的調查，早在光復後桶裝米酒已是花蓮秀林村最主要的酒精來源，接著是瓶裝太白酒和米酒，約在民國五十至六十年就盛行，後來以米酒為主，同時雖有啤酒，但米酒便宜實惠；在阿里山鄉樂野村則自民國四十至五十年起之桶裝酒、太白酒、米酒、啤酒、五加皮、高粱……等等酒不斷輸入。根據耆老的回憶，烏來在日據時期便已禁止且會處罰，但當時泰雅族婦女仍相信「會做酒的才是好女人」，因此仍「偷偷」釀酒：

我媽媽跟我說，日本政府不准原住民做酒，他們說他們的酒比較好，跟我們原住民說，喝他們的酒就好了……日本政府也是要賺錢啦，那時後他們給我們很多酒……但因為我們泰雅族的女人就是要會做酒，如果不會做酒，不是個好女人，我們當人家的好太太都要會做酒……這是泰雅族的傳統嘛。所以那是他們(日本政府)這樣規定啦，我媽媽還是會偷偷做啦，不要被發現就沒有關係……但是媽媽有跟我說，做酒要小心，因為政府現在不可以讓我們做酒，要用買的。

陳憲明與汪明輝(1993)進而指出，政府與民間商店形成之供銷系統穩定控制原住民所需菸酒質量，而政府之菸酒公賣制度可謂一超穩定系統，原本係管制菸酒製造運輸，因長期以來與原住民部落內的商店結合成一種特殊經濟關係，進而藉著酒及政府制度，各商店竟能主宰原住民的經濟生活達數十年，如果有任何飲酒問題，自然與此特殊系統有密切關係，這是過去探討飲酒問題所易忽略的。楊士範(1998)亦指出，酒的公賣制度是原住民飲酒意義轉變的重要因素之一。

因此，為了進一步分析原住民飲酒問題，必須瞭解酒的公賣在台灣的發展及其影響。一般而言，菸酒專賣的理由：財政收入、管制之目的、社會的目的，而台灣菸酒公賣的最重要理由是財政收入（陳佳文，1988）。

台灣的專賣事業創始於日治時期的1897，最先實施鴉片專賣，後來陸續開辦鹽、樟腦、菸草（1905）、火柴、酒類（1922）、無水酒精、汽油、度量衡等九類專賣。日本政府明白指出專賣目的是為了財政收入，既不作寓禁於徵的掩飾，也不作增產報國的宣傳。自開辦專賣，至1944年台灣光復前為止，台灣之專賣收入占其經常歲入百分比，最高達64%，最低也有30%，而平均則在40%以上，其重要性可見一斑。而在專賣收入來源中，早期以鴉片最為重要，晚期則幾乎全靠菸酒。台灣光復前三年（1942-1944），菸酒專賣收入占經常歲入比重分別為16.8%及19.9%，兩者合計高達36.7%（陳佳文，1988）。

考據日本於台開辦專賣的原因，與當時財政困難有密切關係。1895年清廷割讓台灣以求停戰，台灣成為日本帝國第一塊殖民地。對於毫無殖民經驗的日本而言，由於缺乏現成可襲用的殖民政策，台灣總督府之內部統治組織一直未成定制，中央管理機關又屢有變更，一時之間呈現出統治的混亂局面（小林道彥，1985，引自范雅慧，2000）。龐大的軍事負擔、治安維持費用再加上一般行政支出，以及為統治、徵稅目的而急待進行的調查事業費用，發展經濟所需的各項基礎建設幾乎算是百廢待舉，構成台灣總督府沈重的歲出。而尚處農業時期的台灣，主要歲入仍為地租與釐金，前者為土地稅，後者為貨物消費稅。但受制於隱田過多、土地所有權複雜，以及島內治安未靖、動亂頻仍，商業活動受挫，紊亂的租稅有待整理，歲入有限，財政狀況極度困窘。不足部份全賴日本國庫提撥「補充金」補助。日本中央「補充金」的提撥原本預計自1896年起，至1909年止，實際上則因日俄戰爭爆發，僅撥發至1904年為止，後兩年為不足額撥發。財政困境與

統治混亂一直到1898年第四任總督兒玉源太郎上任，後藤新平任民政局長之後，提出「六千萬圓、二十年財政獨立計畫」後，才見改善。台灣成功地在形式上達到了財政獨立的目的，其中，稅制整理後大幅增加的租稅，以及陸續增辦的專賣事業，更是日後台灣財政得以獨立的重要憑藉（黃通、張宗漢、李宗瑾合編，1987）。關於專賣制度對日本殖民的意義，矢內原忠雄做了明確的界定：

在除土地之外，並無其他財源的前資本主義社會，資本主義政策的主要歲入財源，只有依賴專賣，這是殖民地的通例。所以台灣財政的獨立，很多地方也是靠了專賣制度。（矢內原忠雄，1985:68）

台灣財政獨立政策之一重要中心，是在專賣上尋求財源，蓋在前資本主義社會，直接稅不是良好的財源，應以間接稅為主，特別是專賣收入乃最隱蔽的財政負擔，適為主要財源。（同上，頁80）

日治時期在台灣專賣收入初期以鴉片為主，中期鴉片收入漸減，代之以菸草專賣收入，菸草專賣前，專賣收入約占總歲入14%；菸草專賣之後，專賣收入平均約佔總歲入30%以上；待菸草收入不足，再闢新財源，即酒之專賣收入。1922年起，由於酒專賣開始實施，收入大增，專賣收入佔總歲入平均更高達40%左右。菸酒收入成為日治中後期專賣的主要財源，平均佔專賣事業的70%以上。菸酒相較，1924年酒專賣收入比為28.7%，首次超過菸專賣收入（27%），1928-1933年酒專賣收入低於菸專賣，1934年後直至1943年皆高於菸專賣，成為專賣中最重要的收入來源（見范雅慧，2000，表一之四）。此外以「事業毛益」來看，專賣收入平均佔台灣總督府歲入將近四成，財政地位僅次於租稅；酒專賣收入則佔總歲入的一成餘，佔專賣收入的四三至四成，為當時各項專賣事業收入之首（范雅慧，2000:178）。

日本學者北山富久二郎就專賣與台灣島民的財政負擔關係加以分析：「實際上稱為消費稅的專賣收益，說嚴密些，這非指所謂純益金，即利潤的全部而言；這應指由此減去相當於平均利潤部份的餘額，及超過利潤說的。即在國家資本，亦屬資本，亦不能有被於資本及商品生產的法則。」（北山富久二郎，1959:141，引自范雅慧，2000）就北山富久二郎的研究統計，自1922年至1931年間的專賣事業超過利潤率平均為44%，亦可視為酒專賣的超過利潤率（范雅慧，2000）。

酒對財政的貢獻，在專賣前便相當顯著。1907年酒造稅開徵以來，每年數百萬圓的酒造稅收入對當時的財政狀況而言助益已多；1922年酒專賣事業創辦，逐年增加的酒專賣收入更在千萬圓以上。台灣人早有飲酒習慣和簡單的造酒技術。1907年開徵酒稅，促使規模小、資本低的小型造酒工廠紛紛歇業或售予、合併其他較大型造酒工廠，加上台灣總督府的獎勵與部份在台日人的加入，台灣酒業一時之間呈現蓬勃發展的情形。1916年首次倡議酒的專賣，因為時機未成熟而遭擱置。1921年台灣總督府專賣局再度提出酒的專賣計劃，獲得台灣總督的支持，1922年初頒佈酒的專賣令，同年7月1日正式實施，至此酒亦收歸專賣制度之內。

酒專賣收入在財政方面的好成績，對於第一次世界大戰結束後短暫的經濟景氣消失，1930年代世界性的經濟恐慌，到中日戰爭爆發之前的這段「戰爭期」，也是台灣財政的重要轉變期，在當時有其實質性的貢獻（范雅慧，2000）。

光復後台灣政府遲遲不廢止菸酒專賣制度，真正的原因還是著眼於豐富的公賣收入。除了1950、1951年稅課收入超過公賣收入之外，從1952年開始，公賣局收入都是台灣歲入的第一位，平均佔有率在四成以上，將近五成（楊灝1962: 154-156）。

1945年日本戰敗，國民政府承襲日制，接收「台灣總督府專賣局」並更名為「台灣省專賣局」，繼續施行專賣。但範圍則有所變更，如取

消鴉片專賣，食鹽劃歸鹽務管理局及石油另受法令管制暫停專賣。其餘如樟腦、火柴、菸、酒及酒精等則仍屬專賣範圍。直到1947年5月，台灣省政府成立，乃撤銷「台灣省專賣局」，改組為「台灣省菸酒公賣局」，掌理菸酒之產銷及運輸。而將樟腦改隸建設廳掌管，火柴則開放民營（陳佳文，1988:313）。

菸酒公賣局剛成立時，直隸台灣省政府，至1949年乃改隸省府財政廳，所以，台灣之專賣組織是屬財政系統之行政組織型態。而根據天下雜誌對台灣五百大企業之排行榜，公賣局是僅次於中油公司的全國第二大生產事業。其1984年會計年度之營業額總計646億多元，繳庫數高達401億元以上。而同年度在國內收購菸葉總值達31億多元，收購之製酒原料如米、高粱、葡萄等則將近21億元，加上其他原料如酒精、砂糖、包裝材料等，總共約有60億元資金流入農工業。可見菸酒事業對台灣財政及經濟均有重大的影響。（同上，頁314）

如前所述，日據時菸酒專賣收入已是其時最重要的財源，而國民政府遷台後直到1964年，菸酒專賣收入也一直是台灣最大的財政收入來源。以後，其成長雖趨於緩慢，但在財政中也一直占有重要地位。根據財政收支劃分法，菸酒專賣利益65%歸中央，35%歸省政府。以1984年為例，菸酒專賣利益高達400餘億元，占全國總稅收之11.5%。而支應了8.25%的中央政府總支出及13.68%的省府總支出，其重要性可見一斑（同上）。

菸酒專賣利益年有成長，從1964年的28餘億元至1984年的400餘億元，增加了14倍左右，若剔除物價上漲因素，其實質成長了大約3.4倍。但是，其在財政中之地位則有逐漸下降之趨勢；在1964年時，其收入占總稅收高達22.5%，為當時最重要之財源。1965年以後，其收入占總稅收雖然仍高達21.5%，但已次於關稅之22.8%。1970年，其收入占總稅收比重降為16.6%，次於關稅之23.4%、貨物稅之17.1%，而居第三位。至1973年，其收入占總稅收再降為12.6%，其重要性已居

第四位，次於關稅(23.65%)、貨物稅(18.8%)及所得稅(12.7%)。至1984年，其占總稅收之比重仍占第四位。再就其占有中央政府及省政府支出來源之重要性來看，也一樣呈逐年遞減之趨勢(陳佳文，1988)。

因此，我們可看出菸酒專賣對台灣經濟發展的重要性，一直到1965年才由關稅取代其佔總稅收之冠的地位，之後逐漸被貨物稅、所得稅等超越。此時期正是台灣工業化發展的關鍵時期——第一次進口替代，此時台灣在進口替代的保護下，工業產品大為增加，工業產值於1963年超過農業產值(金寶瑜，1989)，又逢國際糖價大漲，終於1963年首次出現貿易順差，吸引國外私人資本大量流入。而於此之前，菸酒專賣收入是最主要稅收來源；換言之，酒，實佔台灣資本原始積累的關鍵位置。

根據馬克思(1867)的分析，資本主義生產方式的確立需有兩大前提，一是大批有人身自由卻喪失一切生產資料的無產者(即普羅化)，第二是為組織資本主義生產所必須的巨額貨幣財富。上述前提的形成有賴一個暴力的「資本原始積累」過程，這樣才能將直接生產者與生產資料分離，轉化為雇傭勞動工人，同時把貨幣(money)轉化為資本(capital)，並將財富大量集中少數人手中。

至於何謂把貨幣轉化為資本，馬克思認為須有兩個條件。一是貨幣必須可以用來購買生產工具和生產資料，另一個是貨幣必須可以用來購買勞動力。也就是說，貨幣必須可以用來購買生產商品的生產資料(本身即是商品)和生產商品的勞動力(本身亦是商品)時才變成資本。因此，從農業轉移出來的貨幣(transfer of money)不一定會成為資本，這些貨幣只有在進入資本主義生產過程時才變成資本(轉引自金寶瑜，1989)。此外，如Polyanyi(1944)所言，從前資本主義社會走向資本主義社會的過程，必須經過一個「鉅變」(the great transformation)的階段，而在市場建立的過程中，「國家」必須扮演積極介入的重要角

色，否則市場將無法建立。

綜上，我們看到自日治以至國民政府，台灣在走向資本主義社會的過程中，「國家」積極地介入，以菸酒公賣制度創造了資本主義生產所需的巨額貨幣財富——資本主義生產方式的兩大要件之一，其對於累積財富的最重要地位，直至1965年才由關稅取代。而如前所述，貨幣只有在進入資本主義生產過程中才成為資本；亦即，酒公賣所產生的巨額貨幣，只有在進入資本主義生產過程才成為資本。接下來我們必須檢視台灣資本主義發展的過程，以及原住民部落與此過程的關連。

原住民社會主要生產方式的轉變

酒的公賣雖始於1922年，且日據時〈台灣酒類專賣令〉在台灣島內所有地區一律適用，但顧及花蓮港廳、台東廳下的「蕃人」（原住民），在實際執行困難及理蕃政策的雙重考量下，默許原住民自家用酒的製造與消費（台灣總督府專賣局，1941，引自范雅慧，2000）。國民政府後更加嚴厲執行原住民部落的酒專賣政策，光復後桶裝米酒已是花蓮秀林村最主要的酒精來源（陳憲明、汪明輝，1993），1957年7月1日下令禁止山地私家釀酒（凌純聲，1957），原住民釀酒文化在此刻有如受致命的一擊，此後菸酒公賣局體系更名正言順地進入原住民部落社會，原住民傳統飲酒習慣漸漸式微，取而代之的是便利、非神聖性的現代化新飲酒文化。烏來的耆老追憶傳統釀酒的神聖性被公賣酒的方便性取代的過程：

日本不准我們做酒，但我們還是偷偷做啦。但是後來很多人就不太想學做酒，做酒很麻煩……就直接用買的比較方便啦……做酒很辛苦，常常會做壞掉，所以，年輕人都學不，之後，米酒啊、

啤酒啊，公賣局那個牌子啊（註：指門外的公買局的牌子），大家都用買的了，比較方便而且便宜。自己做酒，花很多時間，做壞了，又浪費，想喝的時候，做酒還要等。以前酒是要祭典，七月半，還有結婚時候喝的啊，現在沒有樣規定了。所以，你要什麼時候喝都可以，所以，買的比較方便啊。你看現在烏來誰還有在做酒？不要說烏來啦，現在原住民都是用買的，政府說要公賣啊，如果自己做，會被處罰啊，我們原住民哪敢這樣，所以，有時候做一瓶兩瓶大家不說就好了，但是太大的時候，還是不要做比較好，否則會處罰。

因此，可梗概推知，原住民飲酒文化的轉型，在日治的1920年代為「醞釀期」，到國民政府1960年代則為「分水嶺」（楊士範，1998）。透過酒公賣的政策及酒的銷售體系的影響，「飲酒」之符碼意義對原住民來說產生轉變：傳統中小米酒由原料到成品都是自己製造，如今米酒、稻香酒、米酒頭則為「公賣局」製造且須要以錢購買的；飲酒由原始精神的範疇，可以激發想像力、創造力、生命力，變為現代自我疏離、癱瘓心靈的工具；而在貨幣理性計算的邏輯侵襲下，飲酒從宗教、生產範疇變為商品消費範疇。飲酒的象徵符碼意含從「神聖」轉變到「世俗日常化」（楊士範，1998）。

然而，我們必須要問的是：同樣的公賣酒制度，為何在漢人地區並未造成與原住民地區同樣嚴重的飲酒問題呢？照理來說，公賣制度在日據時對原住民地區執行較不嚴格，因此理應受酒毒害較淺才是；此種現象或許也導致了漢人中心的論述——「原住民天性愛喝酒」。但在前面原住民傳統飲酒文化的回顧中，我們明確可知原住民過去曾有相當嚴謹的飲酒文化及規範，因此以原住民文化本質論並不能提供解答。筆者認為，除了公賣制度的探討外，更需要探究原住民主要生產方式的轉變，才能釐清當代原住民飲酒的問題。

所謂「生產方式」指的是人類社會為了存在和發展，必須獲得物質資料(包括生產資料和生活資料)，而這種謀得物質資料的方式即為生產方式，並包括生產力與生產關係兩方面，二者存在著又相對立又相統一的辯證關係。生產方式的變革，總的說，是遵循著生產關係一定要適合生產力性質的規律。生產力是生產中最革命的因素，而生產關係，特別是生產關係中作為基礎的生產資料所有制，具有相對穩定性。生產力發展的水平，決定生產關係；生產關係對生產力又有反作用，促進或延緩生產力的發展(許滄新，1980)。

以下將以烏來為例探討原住民社會如何從前資本主義的生產方式，逐漸變成資本主義的生產方式，以及飲酒文化與這生產方式的變化之間的關連。

前資本主義生計經濟時期

人類學者將烏來泰雅族劃歸賽考列克亞族之馬立巴群。根據傳說，其祖先來自今南投縣仁愛鄉發祥村瑞岩，由此向北翻山越嶺不斷尋找新天地，而來到烏來鄉。至於泰雅族何時遷至烏來，未有定論，但至少在清康熙之際的1720年代，想進入文山區的漢人已經感受到泰雅族的威脅。較清楚的文獻記載是乾隆38年(1773)大坪林五庄墾戶共同訂立的水路車路合約字中，特別提到乾隆五年(1740)在清潭設立坡地時，「地險猛番」。如果從後來的契字文獻觀察，泰雅族烏來群來到烏來後，其活動領域北達公館、景美、木柵、深坑、石碇、坪林(溫振華，2000)。

至於此時的生產方式，烏來泰雅與其他原住民族應相當類似。一般台灣史學者稱傳統原住民(在荷蘭1624年入據之前)的經濟形態為「原始經濟」或「氏族共同經濟」時代(周憲文，1980)，這時期的生產方式皆與大自然有關，泰雅族的生計以山田焚墾的農業為主，還兼有狩獵、捕漁及採集的經濟活動(達西烏來彎·畢馬，2001)。所謂焚墾，

即在高山坡地，砍去大樹，焚燒野草，用小鋤淺略翻動後即種植種子，其間不使用肥料，而以輪耕、混植和休耕來維持地力，休耕之地常須十年方可再墾，所以產量有限（文崇一、蕭新煌，1990）。

酒在此時期的原住民社會具有神聖性，與當時生產力不足有關。釀酒的前提是能豐收，因為豐收才有餘糧釀酒。而因為生產技術尚不發達，豐收與否常與「天意」（包括天地與祖靈等不可知的力量）關連，而為了能豐收，必須有各種儀式表達「敬天」。此外，人在面對各種不可知的力量，顯得格外脆弱，與所有原始經濟一樣，為了求生存，部落的集體必須不斷被強化以用集體的力量面對生存的問題，珍貴的酒更成了規範族人以表示對天地與祖先敬意的神聖媒介。簡言之，在前資本主義時期，以生計經濟為主的「傳統」原住民部落中的酒的神聖意義具有物質基礎，亦即，「傳統」原住民社會中酒的神聖性與生產力不發達有高度的關連。

日治殖民資本主義時期：軍事鎮壓與生產事業的進入

為取得台灣山林殖產的利益，日本殖民政府針對山地地區開創了保留地政策，以保留地為「官有地」的一環；對於世居山地行游獵生活的原住民，則採取集體搬遷、集中統治、原漢隔離的管理方式。日人以廿四萬多公頃的「準要存置林野」為「蕃人所要地」，將原住民分區集中，設「隘勇線」以嚴加隔離、防止蕃亂，並招攬平地人入山砍伐林木（尤以樟腦為大宗）、防守隘勇線，漢人便以「腦丁」、隘勇的身份進入山地鄉（顧玉珍，張毓芬，1999）。1899年日人開始在烏來一代製造樟腦，由於侵佔土地，加上煮樟工人騷擾泰雅婦女，於是抗暴事件頻傳（李興仁，1956）。明治三十八年（1905）烏來社襲擊日人龜山發電所，引起日人不悅，分別於屈尺通烏來段及南勢溪通宜蘭的路段設置隘勇線。1907年烏來一帶最頑強且位處最深山的「大豹社」（位今福山村）在日警1,454人強勢圍攻下，終宣告投降，抗暴力量大減。後於1911欲

增設插天山段隘勇線，引起烏來泰雅族極度不滿，雙方發生激戰。此後日人收盡泰雅族武器，烏來泰雅族屈尺社從此一蹶不振（陳茂泰等，1994）。1911年日人遂在屈尺設「番務官吏駐所」，深坑廳乃訂定計劃予以初步誘導教化：（1）就烏來、吶嘯、洛仔擇適宜土地，由山胞公平出役聯合開墾，配給水牛二頭及耕作器俱；（2）擇一定日期，准許山胞前往屈尺、新店店舖選購及交換日常用品。第（1）項水田定耕及新作物傳入，雖大幅提高農業生產力，主食缺乏問題也得到解決，但生產力仍有限，尚以自己自足為目標，經濟生活受外部的經濟支配有限。第（2）項雖使市場交易制度進入山地，比以前有較大的影響力，也塑造一些山地本身不需要的作物，但由於生產結構和生產關係商業化的程度有限，此時尚未有工資勞動者形成的條件，因此經濟影響有限（徐世怡，1989）。然而，日本推動水田定耕有實際效果，就山地社會而言，促進了原有土地制度（氏族或貴族擁有所有權）的瓦解，取代以由日殖民政府統一收歸所有權，而由原住民使用和耕作。由開始定耕，原住民漸漸意識到擁有土地的重要性，這對國民政府治台後對「土地私有權」觀念的形成有重要的催化作用（蕭新煌，1984）。

日據初期殖民者入烏來時，為征服泰雅族人，便設置隘勇線，這些聯外路線並非為改善山胞運輸條件，而是沿隘勇線樹立電網、鋪地雷（李興仁，1956），這些具高殺傷力的聯外道路節節逼進烏來深山，挾其武器及人力，漸把控制權深入烏來地區。1912年，因泰雅族反抗力量式微，遂取消番隘電網。但原隘勇路線不足以負荷大量開採檜木及電力機械設備的運輸，於是各生產單位又增闢流通基礎設施。沒有電網、地雷的聯外道路，此時肩負日本殖民資本家擴張的生產任務，各項聯外道路通暢後，生產事業就陸續進入資源豐富的烏來地區（李興仁，1956）。經由林業（1921）、茶葉（1930）及發電廠（1942）的設立，殖民資本主義悄然登陸烏來，這些改造對過去以狩獵為主的山地為一重大改變（徐世怡，1989）。

除以武力威嚇外，日本殖民政府更辦理山地教育，除達成「矯正弊風、養成良習」的「新理蕃政策」目標外，為配合其對農業種植技術的傳授，教授日語、日常禮儀、算術及遵守法令，不外是為造就「新人種」(台北縣文獻委員會，1960)。為獎勵「順番」，台北廳特給予到台北甚至日本「觀光」的機會，在威脅和利誘之下，日本殖民者在烏來統治及教化工作得以順利進行。此外，針對「番童教育」，其目的以同化為主，每日五小時授課中一半的時數是耕作、園藝等生產課，餘為日語、算術、歌唱、修身等科目。不論是成人或番童教育，除了為新生產方式儲備被馴化的勞動力，亦為塑造有利於殖民的意識形態(徐世怡，1989)。

除引進定耕及林業、茶等生產事業外，日本更將觀光業帶進烏來。烏來知名的溫泉，日人相當重視。1913正式設置「警察官吏駐在所」之後，便於1917南勢溪東岸興建「警察俱樂部」，供日本警察休憩。此外，日人更積極訓練山地歌舞；1938年日人在草山賓館召開台北州日語講習會，烏來女青年團的跳舞項目即是一項觀摩節目。原本是特定節慶才舉行的儀式活動，除對神靈表達敬畏外，更藉以團結部落。然一旦歌舞被納入「番童教育」正式課程，成為殖民政府餘興節目，歌舞不僅須合欣賞者的口味，而與部落整合無關。綜合而言，日治時期，烏來山地歌舞已增加了支配者意識形態色彩，溫泉、瀑布的遊客亦脫離原本部落原住民，而擴及至特權者及聚落外平地少數有休閒消費能力者。但基本上，豐年祭的全族大歌舞仍未消失，為日籍賓客表演的山地歌舞尚無營利，而服務遊憩活動的道路設施及商業設施尚未具備市場規模(徐世怡，1989)。

雖然日治時期原住民的主要生產方式未變，但已種下生產方式轉變的因子，其中以定耕和引進觀光對烏來往後發展最具影響，而此生產方式的轉變，對傳統Gaga產生嚴重影響。在陳茂泰等人(1994)的調查中指出，隨著日人統治鎮番撫番等政令，已使烏來泰雅族傳統文化

及Gaga的組織遭到嚴重破壞。更進一步分析，日人透過武力，迫使泰雅人放棄反抗，讓殖民資本家得以進入掠奪林木、樟腦等天然資源，並將原本燒墾、狩獵的生產方式，改為定耕，並將山林燒墾、以物易物等原有生產、交換方式，列為犯罪行為。此外，日人更以撫番方式，透過成人及番童教育讓烏來泰雅人學習定耕(如園藝)及商品交易(如算術)所需之技能，並將原本與傳統生產方式結合的歲時祭儀逐漸變成供人觀賞的餘興節目，更以刑罰部落頭目、副頭目來打擊部落社會的領導階級。總而言之，日治理蕃是其在台灣推動「現代化」的一環，一方面將山林等天然資源變為可販賣的商品，另一方面將原住民馴化、訓練為「有用的勞動力」，以投入農業及未來工業發展。如此一來，Gaga此一泰雅最核心，集經濟、宗教和政治於一體的社會組織，便漸漸失去其互助耕作、共同狩獵、共同祭祀、執行罰責的功能。

如馬克思所言，所有資本主義國家都經過資本原始積累的過程，儘管採取的方式不同，但本質皆是通過暴力手段，迫使小生產者和生產資料分離，並把生產資料和財富集中到資本家手裡。而資本原始積累包括兩個內容：(1)對小生產者的土地的剝奪；(2)貨幣財富的積累。對小生產者的土地的剝奪，形成全部資本原始積累過程的基礎(許滌新，1980)。同樣地，日治時期，殖民政府以武力方式掠奪原住民土地，建立了台灣資本原始積累的重要基礎。一方面藉由奪取原住民土地上的豐富山林資源而創造貨幣；另一方面，迫使原住民改為定耕，並改種水田等生產力較高的作物，甚至引進林業、茶葉等非生計性的經濟作物。在生產關係方面，日本政府打破了原住民傳統的集體所有，將原住民土地國有化，此時雖無明顯的私有制，但如黃應貴(1975)指出，農產品商品化在日據時代已開始，雖然比例很小，但並非絕無影響。尤其日人推廣的水稻種植本身，更影響了私有權觀念乃至最大利潤的追求態度之建立。而作為提供生產力手段的定耕方式，也使原住民意識到擁有土地的重要性，而成為後來國民政府對「土地私

有權」觀念形成的重要催化劑。

國府治台後烏來與整體原住民經濟發展

過去原住民所賴以生存的山林資源，自日據以來卻成為他們的禁地。國民政府延續日據時代對山地資源的掌控，不僅設置林務局所有掌控林木砍伐所得的樟腦專賣(1899年開始)，並由林務局統籌管理林木資源的砍伐及計劃造林。顏婉娟(2000)訪問烏來居民時發現，原住民因這些新的管理，驚覺原本自然生於土地上的樹木變成國家的，要拿來換錢變成偷，而在過去缺少賺錢機會的情況下也只好挺而走險。「問題是在深山裡沒地方賺錢。有一次我爸爸好像是有那個樹皮可以賣……去偷那個樹皮來賣比較有錢。可以蓋那個木屋房子，但被捉到要坐牢。」研究者問：「為什麼要講去偷，那樹不是自己長的嗎？」「不知道，那是林務局的。」而所謂的協助造林，在層層發包下落到原住民身上的工作不僅要出賣勞力，還要偷苗木。許多過去山上原住民的獵場因著國家公園設置、自然保育法的實施，讓原住民傳統的狩獵生活被壓迫。

國民政府來台後的台灣經濟結構演變，乃朝向愈來愈資本主義化的生產方式。雖然早在日據時代，台灣便被納入世界性的資本主義體系當中，經由日本殖民主義而滲透到台灣經濟結構，轉變了原本相當程度是「生計經濟」的生產方式，將台灣轉移到資本主義和市場取向生產方式，但日據時對山地的閉鎖政策，讓原住民地區維持以生計經濟為主要的生產方式(蕭新煌，1984)。國民政府來台之初，對原住民以同化／平地化／現代化為山地政策的主軸，全面改造原住民之生產方式、風俗習慣、信仰體系與價值文化(包括土地觀念、財產觀念)，試

2 日人曾引進水稻、繭和甘蔗，而後者雖然有現金作物傾向，但就其所有作物而言，主要仍是自家消費及交換用，市場的力量幾乎不存在(參考瀨川孝吉，1936:8-12，引自蕭新煌，1984)。

圖將原住民整合至漢人社會之內(顧玉珍、張毓芬, 1999)。1951年頒佈「山地施政要點」, 明定對山地社會、經濟、政治, 及文化各項計劃變遷的具體方案, 但基本上是經濟變遷著眼, 希望藉著經濟結構的改變, 以求生活方式的改變, 亦即, 以「山地平地化」為目標, 欲將山地經濟整合到整個台灣經濟當中。即使在後期的政策中, 「現代化」的目標取代了「平地化」, 山地經濟平地化要求仍毫無改變(蕭新煌, 1984)。

國民政府來台初期所面對的是兩個不同生產方式: 漢人的資本主義生產方式, 以及原住民的生計經濟; 將日據之「蕃人所要地」改名為「山地保留地」, 1948年公佈「台灣省各縣山地保留地管理辦法」, 規定「逐漸限制平地人民承租山地保留地」(顧玉珍、張毓芬, 1999)。此山地保留地制度巧妙地發揮了「扶植」和「保護」的經濟融合作用, 讓山地經濟在政府的計劃引導變遷下, 避免其他干擾因素, 逐步將原住民地區資本主義化, 亦即「控制性的資本主義化」。除保護、扶植外, 國民政府的保留地制度, 更兼有「發展」的涵義, 即開發山地資源, 將山地經濟原有的生產方式轉變成為能夠容納到台灣的整體生產方式中, 即資本主義的生產方式。「控制性資本主義化」對台灣山地經濟而言, 在前期以保護目標較強, 希望逐漸透過政府的引導, 進行其生產方式的轉變; 後期在外界巨大資本主義生產方式的衝擊下, 逐漸以被迫的資本主義化取代原來政策企圖誘導的資本主義化, 結果是山地社會經濟生產方式愈來愈資本主義化(蕭新煌, 1984)。

經濟變遷的政策計劃, 最先從「山地保留地」的確立開始, 為其關鍵的政策工具。保留地的設立, 無異是將山地經濟「可能性」作了事先的控制和有形的限制規範。同時, 也改變了原住民對土地的傳統概念, 從此有所謂「所有權」和「使用權」的劃分。配合保留地土地的調查分類、建立地籍(1952-1967), 以及「土地地權總登記」(1966-1971), 從此台灣原住民與土地的關係, 不僅是宗教、儀式和親族的連繫, 而

更是財產及法律的連繫。也因此山地經濟游耕、燒墾及狩獵的形態，在土地的法權控制下，轉變為定耕農業和林業的形態。換言之，台灣山地經濟大轉變得得以成型，定耕農業得以逐漸立基於山地，政府一連串山地保留地所採取的政策行為，是最具決定性的因素(蕭新煌，1984)。

國民政府來台初期的山地經濟政策是把山地經濟預想成一典型的農業經濟，1953年時原住民從事農林、畜牧及漁獵者的比例高達95.99%，比起同年台灣省的61.3%從事於農林漁牧的第一級人口，更具農業特徵(蕭新煌，1984)。換言之，國民政府來台初期之所以將山地經濟預想為典型的農業經濟，其實是因當時發展的重心為平地經濟，但為能確保原住民土地的完整性，以更確立土地私有，以利於後期更進一步將之資本主義化，而採取了「控制性的資本主義化」手段。

1950年代末期至60年代，由於平地經濟由農業經濟逐漸轉型為出口導向的工業發展，加上台灣人口增加迅速，農地漸感不足，政府於是倡導「農業上山」，鼓勵邊際土地開發。1960年第三度修訂〈台灣省山地保留地管理辦法〉，一改前一階段的封閉取向，開放國有林班地及保留地供非原住民的公私企業或個人申請墾植開礦。為配合山地開發政策，1957年開鑿中部橫貫公路，打通山地與平地的任督二脈。1966年為提供駐台美軍渡假去處以賺取外匯，「台灣省觀光事業管理局」在蔣介石的指示下成立，台灣開始發展觀光事業。同年修訂〈台灣省山地保留地管理辦法〉新設了「土地權利審查委員會」(簡稱「土審會」)，掌管保留地的土地利用及申請租賃等事宜，確立「以山養山」以及保留地放領、私有化的方針，大幅放寬公私營企業組織或個人開發山地保留地的規定，對已遭漢人佔用的保留地則通過清理工作與租賃權的賦予使之就地合法化，並在原有的礦場、土石採取、交通設施等開發事業之外增加了新興的觀光事業，等於為平地勢力的入山大開方便之門。對保留地一連串的「計畫性變遷」，更進一步使山地經濟成為台灣經濟

體系的邊陲(顧玉珍、張毓芬, 1999)。事實上, 自日治以來的台灣資本主義化的過程中, 原住民部落始終是邊陲位置, 供給不同資本主義發展階段的需求; 從土地、山林資源, 到廉價僱傭勞動的提供, 被迫逐步改變生產方式, 以提供資本原始積累所需要素。

蕭新煌(1984)以初級行業比來分析原住民經濟結構, 原住民經濟結構在1960晚期至1970年代初期, 開始產生質與量的轉變, 從純粹的農業經濟轉變成多樣的經濟結構。而這種轉變大部是來自外在資本主義力量的影響, 一方面是外在台灣的經濟結構開始做大幅度成長和膨脹, 二是因為山地農業基礎本身的脆弱, 無法提供充份的就業機會。另外, 從每戶所得中農業收入比例來看, 原住民家戶從1968的73.53%降低至1972年的59.39%, 1978年更降至44.81%, 而由原住民出外謀生比例, 1972至1978年間, 從3.88%, 提高到6.03%, 但在平地所找工作大多是「次級勞力市場」, 即「工作不穩定, 待遇差, 不安全, 升遷機會非常小。」(瞿海源, 1983: 13)。由以上跡象, 蕭新煌(1984)總結, 1970年代開始, 山地經濟已毫無防衛能力的被納入台灣的資本主義生產方式中, 而變成此一體系中「依賴」部門。

黃應貴(1975)則認為, 1961年以後, 山地經濟已產生質變, 被納入台灣的資本主義體系之中, 他指出: 台灣光復以來, 原住民地區所經歷的經濟變遷大體可分成兩個階段。1961年左右以前, 主要是生產量與所得的增加, 是量的改變, 社會組織並未受到實質上的影響, 有的, 也只是一種轉換。雖然, 市場經濟式的交易活動已部份產生, 但整個經濟結構並無改變。1961年以後, 山地的社會結構已有所改變, 市場經濟的運行也趨正常化, 使得山地的經濟活動易納入整個台灣的經濟體系之中。這時期的改變, 除了在量方面有大幅度的增加外, 相關連的社會體系亦有所改變, 使它更易於適應市場經濟。故前一時期的改變實為經濟成長, 而後一階段則為經濟發展。

黃應貴分析的主要依據為原住民每戶收入中商業和現金收入的比

例。依「中華民國五十六年台灣省山胞經濟調查報告書」分析，發現在民國五十年代，每戶的收入增加最多的是商業的收入，換言之，從事市場交易的中間商人增加，亦即對市場的依賴人口增加。這種趨勢也可從此時期每戶的現金收入之比重看出，農產品中42.9%是為了市場交易，與漢人農家比較僅差14.2%（57.9%）。而相對於民國四十二年的經濟調查，因當時原住民的現金收入太少，以至於該項目被忽略。

所謂農業生產，並不一定是生計經濟，事實上在1961年國民政府成立「山地農牧局」，輔導原住民實行定耕、種植溫帶水果之類的高經濟作物，亦即1961年之後原住民地區即便仍從事農業，但已高度依賴市場，在性質上與生計經濟中的農業生產方式大不相同。在1961年後，新的經濟作物不斷出現，其中香茅草與香蕉的種植最具波動性，均在幾年中達到最高潮與最低潮，這完全反映了市場價格操縱的結果，更是原住民在有限的土地等資源之下，安排生產因素從事生產的結果。換言之，生產資源的安排，受了市場價格或供求律運作的控制（黃應貴，1975）。

以烏來而言，烏來鄉農業人口，1951年為33.92%，之後逐漸成長，至1961年為最高峰，達54.59%，往後開始下降，至1986年僅佔18.7%。如再就各農產品種類所佔種植面積分析，過去以稻米為主，後因政府積極輔導改種經濟作物，稻米面積銳減，米穀種植面積由1951年的99.74公頃，之後逐漸增加，至1961年為高峰，達124.54公頃，1966年下降至95.3公頃，往後逐年下降，至1987年僅餘0.2公頃。「特用作物」呈先增後減之勢：包括果品、蔬菜、茶等「特用作物」，總耕作面積由1951年的101.6公頃逐年增加，至1966年為最高峰，達144.3公頃，之後便逐年下降（文崇一、蕭新煌，1990）。綜而言之，烏來稻米生產逐漸被經濟作物所取代，之後因積極發展觀光業，許多鄉民改行從事販賣、照像、餐飲、旅館等服務業，農業人口大幅下降。

由於烏來是全台最早發展觀光、林業的地區，相較於山地原住民

平均之非農業收入所占之比例高出許多。1967年全台山地原住民每戶非農業收入佔26.47%，烏來便已高達64.85%，1972年前者比例為40.64%，而烏來則高達83.67%，之後全台山地原住民非農收入比例持續增加，但烏來開始逐漸減少，至1985年已相當接近(72.03%與79.81%)(數據引自文崇一、蕭新煌，1990)。我們可這麼說，烏來為台灣原住民地區生產方式最早產生質變的地區，而觀光業之發展為最重要的因素。

徐世怡(1989)在對於烏來最重要的觀光產業進行分析時，以1960年左右為分水嶺。1960年代以前世界各國及台灣仍致力於戰後重建，台灣觀光國際市場是因美援投入及美軍顧問團的成立，外籍觀光客以美國為主(近75%)。烏來的婦女回憶美軍在烏來觀光的情況：

我們表演跳舞的小姐，看到有美軍來喔，都會跳得很努力！美軍他們美國人，會給小費，我們為了美金，當然要努力跳舞！跳完了，跟他們拍照啊，他們會找我們拍照，要紀念嘛，來笑一下，客人開心，我們就有錢拿啊！

台灣當時仍是以「增產報國」為國家目的，觀光旅遊仍是奢侈品，因此，國內遊客亦如日據時期僅限於社會特權人士及高消費能力者；此時烏來各遊憩空間延續日據時規模，而需求及供給規模僅是量的增加，未有質的改變。為開始發展觀光，1956年成立「台灣省觀光事業委員會」，計劃於三年內整建20處風景區，第一年度的七個風景區便包括烏來。此時烏來的生活雖有改變，但未呈質變，房屋建築仍保有取火爐灶形式，面部刺青者亦多見，雖有地方自治制度，但村鄰長多由頭目家庭沿襲。

然而，觀光業的發達所獲得的利潤並未造福原住民。1949年時，烏來鄉商店街僅有一家平地人所開設的鋸木廠及兩家原住民經營販賣

菸酒日用品的雜貨店(烏來鄉公所, 1949)。到了1953年, 烏來商店街開始有平地商業進入, 擴為六家商店的規模, 其中有三家為原住民經營, 不只做觀光客生意, 亦兼為原住民提供日常消費, 但因不諳經營, 甚至合夥的平地朋友及雇請的平地幫手亦利用弱點, 暗自侵食商店資產。1948年國民政府基於地方治安需要及防範「奸商混跡入內欺騙山胞」, 在交通入口處設檢查哨, 嚴加管制平地人進入山地。1965年訂定「戒嚴期間台灣省山地管制辦法」, 更嚴限平地人入山的資格。這些規定一方面保護了原住民利益, 但嚴防新增平地人進入山地也保障了原本就在山地工作的平地人的競爭優勢。日據時代原本就在此工作的平地人, 在國府來台後在烏來的商業競爭中, 不必面臨太多對手, 只要在民國五十五至六十年山地保留地土地登記之前, 「和平占用」土地, 或以過去與「山胞」的交情用米酒換地, 在資金、資訊流通及經濟概念上都比「山地人」有利。徐世怡(1989)在調查商店街各家進入孔道上, 發現他們都是與日本人所衍生的線索脫離不了關係。

1960年代以前, 在烏來縱然有民間建立專為觀光活動表演的跳舞場, 但此階段來自於觀光活動的收入並未取代原本的工作提供生活所需, 為了家計, 當地居民仍必須維持原有的農事勞動(郭孟佳, 2005)。當年在跳舞場工作的泰雅婦女回憶:

剛開始的時候生意沒有很好, 老闆叫我們去工作, 還是要給我們錢啊, 但是沒有客人, 他沒有賺錢, 哪有錢給我們? 所以, 那個老闆很聰明, 都帶我們去山上採東西賣錢, 客人來就表演、沒客人就去摘芋葉, 山上很多嘛, 都是找那個賺錢, 我們就把一葉一葉洗好, 一斤一斤賣。到山上就很辛苦, 沒辦法啊, 老闆說沒客人他也沒有錢給我們, 所以, 就一起去山上, 沒有客人反而更累。

那時候, 老闆錢沒有給那麼多, 才一點點, 還要做別的工作喔,

否則就沒有飯吃啦，有養豬嘛，我早上要收ㄉㄤㄌㄢ(餵水)餵豬……還有種田，種東西可以吃也可以賣，地瓜、小米……還有可以採芋頭葉子來賣，用它包東西。

1960以後，烏來觀光產生結構性的變化，有以下三個關鍵因素(徐世怡，1989:15)。(1)國際觀光市場及國內旅遊人口結構的轉變：日本戰後經濟復興新崛起的大量觀光客取而轉替美國市場；(2)山地政策的轉變：山地經濟自1960年代後日趨依賴平地經濟體系，在「控制性資本主義化」的山地政策中，山地農業及景觀資源的商品性格被突顯出來，在各項能促進商品流通的交通建設及風景區建設密集投入下，更有利於一個山地風景區的形塑；(3)私部門行動的進入：在遊憩商品化市場將景觀資源的使用價值移為商品的交換價值過程中，既有實際需求的存在及基礎設施的提供，欲達成追求利潤、提供遊憩服務的私部門同時亦源源不斷地進入。而烏來接近台北市的特殊地理位置，更使得烏來成為全台灣最早有計畫開發的觀光區。在1956年台灣省觀光事業委員會成後隔年馬上著手於整建烏來等地之風景區，並於1958年完成；同時，1958年全國首先撤銷台北烏來忠治的入山檢查哨，接著取消台北烏來風景區的入山管制；台灣省警務處為配合觀光發展，並於1978年重新公佈，包含烏來及烏來雲仙樂園等地共24處的山地開放區。這些協助烏來觀光發展的政策措施，再加上蔣介石總統所言，「創設之初，範圍不可太廣，以免不切實際，日前可先著手台北、烏來間道路之整修」，由此可見「烏來風景觀光區」所處的重點位置(郭孟佳，2005)。

郭孟佳(2005)的分析指出，「美金」喚醒了烏來泰雅婦女進入觀光產業的動力，而「日幣」則使她們相信發展觀光是她們唯一的生存之道。從美軍觀光客給的小費收入，她們發現轉換當初敬天祭儀的舞蹈可以獲取金錢，越來越多的烏來年輕女子投入觀光工作。到了1960年

代，台灣的國際觀光客結構上產生了轉變，邁入「已開發國家」的日本紛紛來台觀光，由1956年不到觀光客總數的10%，至1967年首次超越了美籍來台的觀光客，並且逐年持續增加，成為台灣國際觀光客的大客。日本大客的大駕光臨徹底地改變烏來泰雅族人的生產方式，使觀光事業的相關工作成為他們主要且唯一的生入來源。烏來婦女比較美軍和日籍觀光客的不同，以及他們對日客的偏愛：

美國阿兵哥他們來看跳舞，還有找漂亮的小姐拍照，他們會給小費，比較不會買東西。日本人就會買很多，也會給我們小費啊，日本人很會買喔，比較照顧我們原住民啦！

然而，烏來此時期以「異族女性」為招攬外國觀光客的重要手段，也造成了當地原住民女性飲酒過度的問題(郭孟佳，2005)：

她和XXX是因為要推銷藝品，喝太多酒，所以中風。客人看完跳舞後，很多旅行團會安排到餐廳吃飯，有些沒有在餐廳吃飯的也要推銷，她們會敬酒，跟客人拍照，客人高興就會買東西嘛，她們要推銷東西，又漂亮，客人要跟她們照相呀，所以才會喝很多酒，要賺錢生活啊。

1970年台灣退出聯合國之後，外交上的挫敗與困境影響國際觀光客來台意願，此時日籍觀光客大多逐漸地轉移目標，從台灣轉移至歐美等開發國家，於是來台觀光的國際旅客數成長率逐漸減緩；反而是台灣在工業化與都市化的擴張之下，有錢與有閒者進行觀光消費的人口大大增加。在具有高消費力的日本大客逐漸離開台灣也離開烏來後，早期泰雅婦女所建構出的烏來觀光方式，無法受到台灣國內觀光客的青睞，而1984年公告實施的「台北水源特定區計畫」，因為水源保

護區的關係，使得烏來在觀光建設的投入，更為困難，加速烏來異族女性觀光業的式微。沒有觀光，對當地原住民婦女來說就沒有了工作機會：「烏來可以做什麼？不是山就是水，還有什麼可以賺錢的地方？」「本來有觀光嘛，可以落後了，客人不喜歡來了啊，怎麼辦？要生活嘛，就是要賺錢，沒有錢怎麼活下去？買什麼都要錢啊？……所以才去外面打工啊！」（郭孟佳，2005）。確實，此時的烏來早已失去原有的生計經濟，而且高度依賴市場上的商品以滿足生活所需，因此「買什麼都要錢」，也因而在異族女性觀光業式微後，多數的泰雅婦女只好離開烏來，來到鄰近的新店或台北市，找尋其他工作機會。

然而，離開烏來的原住民，在城市裡只能找到條件差、工資低的工作。有些泰雅婦女甚至必須與男性競爭工地的重勞力工作。

到工地蓋房子是第一份工作。搬磚頭、水泥、板模，都要會做啦，那時候原住民到台北，很多人都在這種啦，很累，都是要力氣要用力的，沒有辦法，我們原住民沒有唸書，不能做比較好的工作，只能做這種用力的，力氣大嘛！哈哈！……剛開始搬磚頭，當然搬不太動，可是不行說搬不動不要搬，這樣老闆就不會想請你嘛，用力也要抬起來，剛開始很難啦，多搬幾次，就多練習，那時候還受傷喔，多痛幾次，就知道怎樣搬了……後來老闆的工作也變少了，不需要那麼多人啦，我們就沒工作了，換別的工作啦。那時候有學校找臨時的工人，我就先去學校做事，整理垃圾之類的，就是學生把垃圾丟掉，我要先整理，垃圾車再來收，有些東西可以賣錢的，我就會收起來放一邊，拿去賣……後來我到新店的工廠當女工，作業員啦，電子的零件，就沒有換別的工作，一直做，這種工作比較好啦，雖然有點無聊啦，可是很穩定啦，也不會說沒工作，就沒有收入。

整體而言，山地農業到了1970年代，其原本脆弱的基礎已無法自主，整個被納入台灣的資本主義生產方式中，成為台灣經濟的「依賴」部門(蕭新煌，1984)。然而，隨著山地資本化程度不斷提高，消費水準亦升高，原住民普遍接受了擁有更多平地生活設備是生活改善的價值，為了取得更多貨幣，除發生土地集中的貧富懸殊化外，最明顯的指標是山地勞動力大量外流及普羅化(廖文生，1984)，從事次級勞動力市場中危險高而無保障的工作。烏來鄉雖位台北縣，但人口外移到新店市、板橋市、三重市等台北都會邊陲工業市鎮情形亦十分嚴重；更有原住民為了生活而變賣土地給漢人(徐世怡，1989)。以上的分析總結如下表三：

表三：資本主義化過程與烏來原住民部落發展(至1970年代)

	生產力	生產關係 (所有制)	在台灣整體資本主義發展下的主要位置
前資本主義時期	狩獵、燒墾： 依賴自然／生產力低	集體制	
日治殖民資本主義 期	略提高生產力： 1. 定 耕；引 進 稻、 茶、林業。 2. 引進觀光一歲時祭 儀開始娛樂化	國有制 打破集體所有 Gaga式微	資本原始積累： 1. 生產資料(土地)被 剝奪； 2. 創造貨幣：山林殖產
民國資本主義 深化期	生產力再提升 經濟作物主導	延續國有制 加速私有化	提供廉價勞動力 產業後備軍
1. 1960年代前： 控制性資本主義化	農業經濟	畫分所有權與 使用權	
2. 1960年代： 「農業上山」	加速開發、市場經濟 主導、推展觀光業	加速土地流失： 開放非原住民開發	
3. 1970年代： 勞動力外流	平地工業起飛 山地農業破產	多數成為僱傭勞動	

式微多年的烏來觀光，在2000年興起的「溫泉泡湯」風潮，為烏來的觀光市場注入新血；公部門更是順勢年年舉辦「烏來溫泉櫻花祭／

季」活動，希望藉由溫泉的熱潮，加上櫻花開放，可為烏來重振落寞已久的觀光發展。然而，這一波的烏來溫泉觀光，並未帶給當地原住民更好的工作條件。各大溫泉會館、湯屋雇用原住民的比例不高，他們被視為懶惰、工作品質差，少部份受雇的原住民，多從事浴池和廚房清理、客房整理等低階工作；即使是年輕受過相關教育訓練的原住民女性，也難以得到白領工作機會（郭孟佳，2005）。

開始溫泉的時候，我媽就要我回來了，她說一定會有工作機會，這樣我可以待在烏來，不用到台北去，還要租房子，很貴。我想回來也好，那個飯店那麼大，要找工作應該可以啦，我就去應徵，但是很氣人喔，那時候他們說缺會計兼櫃檯的，還有缺整理房間的，我就跟那個經理說，我想要應徵會計，可是他說不可以。我高中唸商的，我之前在台北也是當那種會計的助理，為什麼我不能應徵？我就問他呀，他就說，公司規定說，原住民不能當會計，我氣死了，回家一直哭。

如同前一波的觀光潮，新一波的溫泉觀光客的消費力並未大幅增加原住民的收入。極少數有資源經營民宿的原住民表示：

雖然溫泉帶動了地方的觀光，但大多數的錢都被平地人賺走了，部落住民經營溫泉館的很少，原住民還是沒有因為溫泉觀光帶來工作機會。烏來地區的溫泉大都集中在平地，而這些地區大都為平地人經營，原住民所經營的溫泉大都位於環山路上，較不為一般民眾知道，而且最重要的是，烏來的溫泉早已被開挖殆盡，根本沒有溫泉口，原住民只能經營民宿。「溫泉」是烏來鄉泰雅族特有的資產，但部落住民都不知道，聰明的平地人用最便宜的價錢向我們購買土地，請人開挖溫泉口，再與觀光局合作，為其賺取

更多的效益。原住民雖然也想發展溫泉觀光但礙於經濟關係，只有乾瞪眼的份。開挖一口溫泉要花一百萬元，我們哪有這麼多錢。因此原住民只好以經營民宿賺點錢，不過因為地理環境的關係，經營民宿的也只不過三家。

台北往烏來的新烏路旁，有幾處利用鐵皮或是簡易的建材搭蓋起的十分不起眼的小吃攤，以及出現在路邊的卡車，叫賣泰雅小吃；然而這些泰雅小吃店，多座落於新烏路上不起眼的角落與靠近部落的環山路附近，而最鄰近客運公車總站的烏來街觀光精華區，幾乎全為漢人所壟斷的市場，泰雅族人無法在最具有觀光客聚集效益的烏來街上，經營小吃店(郭孟佳，2005)。烏來原住民對此相當氣憤。

「只要想到我們都沒有生意，他們生意很好，心都很痛，沒辦法，我們拼不過，他們比較有錢阿，可以開在那邊，我們沒有錢呀。」

「現在講說要觀光，但我們原住民能有什麼好處？很少呀，我們能做什麼？到溫泉去洗廁所浴室，還有什麼？現在我們不能靠觀光了，我因為有觀光客，所以開小吃店，十個觀光客來這邊，有幾個會吃我們的店？！不是只有我的店喔，大家都一樣喔！」

「現在，現在我們可以做什麼？我們原住民沒有那麼多錢，可以蓋溫泉，可以開店。小孩只能到台北打工，還有的去洗浴室，現在在烏來，還有什麼可以做？」

隨著數十年的觀光發展起伏，烏來原住民的酗酒問題日益嚴重，當地泰雅婦女甚至不願嫁給當地原住民男性。郭孟佳(2005)的研究指出，觀光產業初在烏來萌芽時，觀光工作尚未多元發展，泰雅女性僅

單純地跳舞唱歌賺點小錢；而當觀光逐漸發展，泰雅婦女的收入也隨之改變，薪資、小費，再加上商品銷售的抽成，相當豐沛的收入使泰雅女性積極投入觀光業。而「觀光工作」的意義對於泰雅女性以及她們的家庭而言，已產生了變化：原本補貼家用的觀光收入，成為了家中主要的經濟來源。這整體結構性產業的轉變，將早已遠離打獵與務農的泰雅男性排除在外，無法在烏來的觀光工作中有太多的工作機會，使泰雅男性無法滿足「傳統」對男性角色的期待：作為家庭的主要經濟來源。然而，此種結構性因素，卻被轉化為泰雅男性的個人問題，泰雅男性被視為沒有工作能力、懶惰，而泰雅男性也因失業、無法滿足社會期待而藉酒澆愁。面對泰雅男性的困境，反而造成越來越多的泰雅女性對泰雅男性感到失望，甚至憤怒且失望地告誡下一代，不可與泰雅男人有婚姻關係。

「我們烏來，因為我們跳舞開始有觀光喔，客人來這邊，都是我們女人在工作，在賺錢，在養家……都是女人在賺錢嘛！男人呢？泰雅男人都沒有認真賺錢啦！很不好啦，根本就不是男人，到現在也是這樣，都是女人在賺錢，男人都在喝酒，從中午就開始喝。烏來的男人，很沒有用啦，整天都只是喝酒，聚在一起，不是只有老的喔，小的那種二十幾歲的都是這樣喔，我不知道他們是在搞什麼啦，老的喔，從以前就喝，我們以前在跳舞賺錢的時候，他們喝，現在，我們沒辦法賺錢了，他們還在喝……還有那些年紀輕輕的，二十多歲也在喝，我覺得我們這些原住民女人很笨啦，賺錢讓男人喝酒的，年輕的時候一直跳舞工作，現在年紀大了，還要這樣工作……賺的錢還要讓他喝酒…想起來，真的很難過喔，覺得自己幹嘛要這麼笨，幹什麼要結婚，笨到嫁給我們泰雅的男人。」

「我不可能再嫁給烏來的男人啊，我老公死掉了，沒有老公了，如果我年輕一點，我也不可能找烏來的男人啊！愛喝酒、懶惰、髒兮兮的，誰會喜歡啊，妳看我們XX這邊，籃球場旁邊，多少人在喝酒，星期天禮拜再跟『主』說，『對不起，我不喝了』，希望『主』原諒他們，然後又繼續喝，星期天再回去又禱告，怎麼可以這樣！我也喝酒啊，可是我是明天要工作，今天晚上一定不會喝，如果喝了，反正，我早上一定要5點起床，才可以去接班啊。我們要工作，這是一種責任啊，不可以說喝酒，就翹班，起不來……妳看很多烏來的男人都這樣，不學好，愛喝酒，誰要嫁給他們？連我們自己的女孩子，都不要他們。」

綜而言之，一方面，由於傳統生產方式被迫改變，過去靠勞動就可以生活的方式演變為凡是都要花錢的生活，而進入資本主義生產方式後，山地經濟在台灣整體經濟的依賴角色，加以平地資本壟斷觀光資源，在部落經歷現代社會豐富的物質生活後，也無法再滿足於過去有衣有食就知足的生活態度。「因為我們住在山上也花費不了多少錢，那時候沒有燈、也沒有水費，也沒有電費，什麼都沒有……只有那時候買一點米，他們生活啦！」隨著生活品質的提高，生活的壓力也增加了：「你說現在那個消費那麼高，你今天沒有收入的話，那你的支出不成比例啦……也是有做工啦，因為失業、孩子生病，在找工作，現在失業率又高，原住民求工作的機會比較低。」而這些壓力也成為原住民飲酒的原因(顏婉娟，2000)。

蕭新煌(1984)所指出的1970年代初期，原住民經濟結構開始產生質的轉變的三大影響之一「山地農業基礎本身的脆弱，無法提供充份的就業機會」，從資本主義發展的歷程來看，實是資本原始積累的必然結果。因原有的生產方式遭瓦解，小生產者被迫與生產資料(土地)分離，必須出賣勞動力以換取貨幣，再用貨幣換取生活所需，亦即經過

了普羅化的過程——資本原始積累的要件。而此普羅化歷程，不僅原住民經歷，平地的漢人社會亦同，只是原住民部落在台灣資本主義發展向來的邊陲位置，較晚面臨普羅化過程。而同時，也因為原住民部落的邊陲位置，使其在成為僱傭勞動後，被納入次級勞力市場，甚至成為「產業後備軍」。

馬克思指出，產業後備軍是資本積累的必然產物，也是資本主義生產方式存在和發展的必要條件。資本主義的生產時而擴大，時而縮小，不斷循環，為因應周期對勞動力時而高漲時而減少的需求，資本主義生產的發展需要這麼一個勞動力的蓄水池。在資本主義生產危機時，工人大批失業，產業後備軍的隊伍急劇擴大；到了復甦和高漲階段，對勞動力需求逐步增加，產生後備軍則減少（許添新，1980）。因此，我們看到1960以後台灣資本主義快速擴張時期，原住民離開部落，成為工業部門的廉價勞動力，從事各種「3D」的底層勞動；而當1980中期以後，鄰近東南亞國家勞動力比本國勞動力更廉價時，「外勞政策」巧妙地替代了原住民勞動力，使原住民工人大批失業，有些因而返回部落，而失業帶來的經濟和精神壓力，成為「藉酒澆愁」的重要因素。

隨著生產方式愈來愈資本主義化後，泰雅傳統集體生活的物質基礎不在，而當泰雅族部落中彼此共同祭祀、共同獵食、共享罪罰的團體Gaga消失後，除了漸漸式微的母語象徵著彼此為同一族群外，泰雅族人的認同漸漸模糊。在經濟基礎與原有生產關係矛盾的初期，原住民部落仍能以「轉換」(conveyance)方式維持原有的社會結構（黃應貴，1975），例如望洋與平靜的泰雅人，以教會取代原有的Gaga（陳茂泰，1973:74）。但到了1970年代的人類學研究發現，原有的社會組織經過「轉換」過程後，其作用也大不如前，如望洋的共勞共作的Gaga轉換成教會後，雖維持了原有的宗教、生產、乃至分配與消費上的功用，但政治上的功能卻部份由村長及地方行政制度所分擔。即使教會的共享

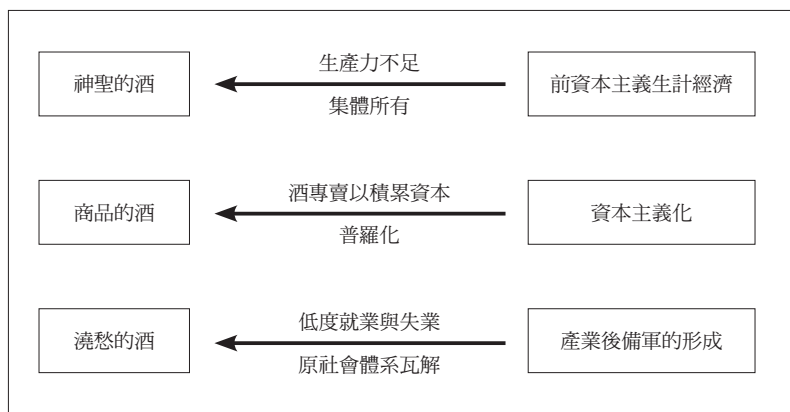
作用，也以另一種方式進行——由教會籌辦福利社售出高於平地價格三分之一的日常用品，如油、鹽等，再以此所得之利潤作為教會信徒聚餐之費用。但教會漸成了以宗教活動為主的社會組織，由原教會統一控制的附屬機構變成六個各由數家族組成的商店來聯合經營；後來更發展成由一家族獨自經營的情況，因而失去了原有的意義，而形成單一的經濟生活單位（陳茂泰，1973）。同樣的，在烏來的泰雅族人在面對生活形態的改變後，許多過去每天所需要b-syu-gan（互相幫忙一下）的工作，都變成可變pira（錢）的工作和職務，而多出的時間便成為「無聊」的罪魁禍首；而過去「每天都有每天b-syu-gan」的脈絡消失了，共食儀式就變成「喝一杯」（黃鵬仁，1996）。

隨著資本主義日漸深植於原住民部落，大多數原住民皆成為僱傭勞動，其中多為產業後備軍，時時面臨失業危機；苦悶之際，因過去集體的生活方式和社會規範早被破壞而無法舒解，只能藉與朋友喝酒形成暫時的結盟，酒聚因而成為原住民重建集體認同的重要場域。而酒，早自日治時期就成為公賣，傳統釀酒的神聖性遭破壞，而至國民政府時期更成為處處可取得的方便商品。因此，在部落所造成的景象，便如陳憲明、汪明輝（1993:95）所言，「留在鄉裡，除了公教人員，生意人以外，便是那不得已留下的小孩和愛喝酒的男女。」

以上關於生產方式與酒的意義轉化的分析總結為圖一。

代結論：「酗酒」成為結構問題的合理化論述

從各種客觀的數據，不可否認的，當代原住民社群的確產生了飲酒問題。然而，將問題歸因於原住民喝酒文化，是完全去歷史的評價。從歷史的考察，原住民過去只有在祭祀或慶典之需時才能釀酒，且飲酒有相當嚴謹的規範。酒，在原住民的傳統是神聖的，是人與神靈，人與社群之間連結的重要媒介。至今，酒仍與原住民密不可分，



圖一：生產方式與酒的意義轉化

但它所代表的意義卻變得相當負面，外界常將「酗酒」與原住民文化劃上等號。酒，不僅是外界認識原住民的重要意義框架，更是原住民自身族群認同的重要質素，不論是原住民菁英或群眾，都時時面對酒與原住民關係的問題。酒與原住民的關連，從過去的神聖、尊榮，轉變為今日的社會問題、污名，其間意義的轉變必須經過歷史的考察。本文即嚐試以政治經濟學的角度，分析酒的意義轉化與原住民社會資本主義化過程的關係。

在前資本主義時期，原住民部落的社會、政治制度與宗教信仰與其生產緊密結合，即經濟基礎與上層建築統一的狀態。因生產力不發達，需靠集體力量共同面對自然界挑戰，而有了集體共有和不斷強調整合的社會、政治、宗教制度。例如，泰雅族的Gaga便集經濟、宗教和政治於一體，具有互助耕作、共同狩獵、共同祭祀與執行罰責的功能。

日治時期至國民政府初期，酒的公賣對台灣原始資本積累產生重大貢獻，創造了巨額財富——確立資本主義生產方式的要件之一，而與公賣制度伴隨的禁止私釀酒與商品酒的方便性造成原住民傳統釀酒

的中斷。更重要的是，國家透過暴力形式迫使原住民與土地分離，原有生產方式遭到瓦解。原住民部落生產方式受日治及國民政府逐步計畫性地質變為資本主義生產方式，成為台灣整體資本主義經濟體系中的「依賴」部門。在此資本原始積累過程中，原有的傳統生產方式無法存活，原住民被迫成為僱傭勞動。然而，相對於漢人農村在1960年代「以農養工」後所釋放出的勞動力，幾乎全被工業所吸收(夏鑄九、張景森，1987)，原住民新勞動力並未被工業部門完全納入：許多外流成為非正式部門、不受保障的工作，而留在部落亦難有穩定的收入來源；而原住民未被正式納入的勞動力，便成為資本主義生產方式能不斷透過剝削而擴大資本積累的必要條件之一——產業後備軍。

隨著日治以來的資本主義化過程，原住民部落的生產方式的改變，使原有的上層建築與經濟基礎產生了矛盾。矛盾初期，原住民部落仍能以「轉換」(conveyance)方式維持原有的社會結構(黃應貴，1975)，但至1970年代後，原有的社會組織經過「轉換」過程後，其作用也大不如前。隨著資本主義日漸深植於原住民部落，大多數原住民皆成為僱傭勞動，其中多為產業後備軍，時時面臨失業危機；苦悶之際，因過去集體的生活方式早被破壞而無法舒解，只能藉與朋友喝酒形成暫時的結盟，酒聚因而成為原住民重建集體認同的重要場域。

過去，酒包含了生產豐收、和祖先和諸靈，以及部落社群的連結、自我節制與社會規範等多樣意義，如今隨著生產方式的資本主義化，酒變成極易取得的商品；而資本主義化後所造成集體認同的失落，竟很弔詭地透過酒而找尋到暫時的歸屬。以婦女為例，過去曾有屬於婦女的共同生活結盟儀式，卻隨著織布、同共烹煮小米的消失而無正式的替代活動。而飲酒所提供的聚集成為婦女新的結盟場域，而喝酒後彼此放鬆以真面目相對成為原住民婦女新的認同符碼(顏婉娟，2000)。基督宗教的傳入，其聚會雖提供某種集體認同的依據，取代了泰雅傳統Gaga中的宗教性角色，然而Gaga的經濟(共勞)和政治(共

罰)面向,卻在資本主義體系及國家介入下完全瓦解。至此,原本神聖的酒不僅只是隨手可得的商品,而不受規範的飲酒也無法再用集體約束,成為產業後備軍藉以澆愁的酒。

然而,上述來自於資本主義、殖民主義、國家發展主義等結構性因素,而形成今日我們看到的原住民飲酒問題,卻被「社會問題化」或「個人問題化」,將之歸因於原住民文化,或者個人自制能力不足等問題,原住民「酗酒」問題因而將結構之壓迫與不平等合理化。本文批評「唯文化」的論述,企圖以歷史的、政治經濟學角度的,重新理解酒與原住民的關係,期望能從原住民文化是優是劣的本質論泥沼中掙脫,提供新的思考路徑,進而激發出對原住民部落重建,乃至於原住民運動的反思的可能性。

筆者認為,當我們將原住民處境放置在資本主義發展的脈絡下重新檢視時,問題的根源才能得到釐清,也才能指引我們尋找出路。如果資本主義化是造成原住民部落瓦解,及其相應諸如酗酒等各種問題的根源,那麼,原住民運動並不能一味地強調「文化復振」,而無視於原住民部落在資本主義生產方式下永遠為邊陲的關鍵問題。事實上,諸多案例和經驗研究已讓我們看到,唯文化的社區總體營造及其衍生的各種方案,除了讓部落更加被觀光化和商品化外,部落的集體仍是加速度地瓦解中。更有甚者,不斷的觀光化和商品化,亦加速了原住民內部的階級分化,使少數有資源的原住民菁英隱然成為資產階級,對族人進行剝削。而此原住民內部的階級化問題,也在唯文化的思維下,成為原住民運動的禁忌話題。在不斷的強調原住民身份和血統為原住民運動和爭取原住民正義的正當性時,原住民運動弔詭地將原住民本質化和「他者」化,並將原住民議題侷限為狹隘的「認同政治」,看不見與跨族群／國族的工農階級結盟的必要性與可能性。本文僅以「酒」為題,希望能拋磚引玉,引起更多關於資本主義發展對原住民部落發展和運動出路的分析與討論。

參考文獻

- Andre, J. M., 1979, *The Epidemiology of Alcoholism among American Indians and Natives*. Indian Health Service, Albuquerque, NM.
- Polanyi, Karl, 1944, *The Great Transformation*. New York: Farrar and Rinehart, Inc.
- Robin, R., Long, J., Rasmussen, J., Albaugh, B., and Goldman D., 1998, "Relation of binge drinking to alcohol dependence, other psychiatric disorders and behavioral problems in an American Indian tribe." *Alcoholism: Clinical and Experimental Research* 22: 518-523.
- Seale, J. Paul, J.D. Seale, M. Alvarado, R.L. Vogel and N.E. Terry, 2002, "Prevalence of problem drinking in a Venezuelan Native American population," *Alcohol and Alcoholism* 37(2): 198-204.
- Seale, J. Paul, S. Shellenberger, C. Rodriguez, J. D. Seale and M. Alvarado, 2002a, "Alcohol use and cultural change in an indigenous population: A case study from Venezuela," *Alcohol and Alcoholism* 37(6): 603-608.
- 小林道彦，1985，〈後藤新平 植民地經營〉，《史林》，68卷5期，頁676-678。
- 孔吉文，1993，〈原住民看原住民健康困境〉，《山海文化雙月刊》，第1期，頁110-114。
- 孔吉文，1996，〈為原住民健康促進工作計畫催生〉，《山海文化雙月刊》，第十頁48-55。
- 文崇一、蕭新煌（編），1990，《烏來鄉志》，烏來：烏來鄉公所。
- 北山富久二郎，1959，〈日據時代台灣之財政〉，台灣銀行經濟研究室編，《台灣經濟史八集》。
- 矢內原忠雄，1985，《日本帝國主義下之台灣》，帕米爾。
- 台北縣文獻委員會，1960，《台北縣誌風俗志》。
- 台北縣烏來鄉衛生所，2000，〈八十九年度烏來鄉衛生所推動部落健康營造計畫〉。
- 台灣總督府專賣局編，1941（昭和十六年），《台灣酒專賣史》。
- 折井博子，1980，《泰雅族噶噶的研究》，國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。
- 吳天泰，1993，〈本土化衛生教育與酗酒防治〉，花蓮：山胞（原住民）飲酒與健康問題研討會。
- 李亦園，1979，〈社會文化變遷中的台灣高山族青少年問題：五個村落的初步比較研究〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第48期，頁1-29。
- 李亦園、徐人仁、宋龍生、吳燕和，1963，《南澳泰雅人》（上冊），台北：中央研究所。
- 李興仁，1956，〈台北縣山胞編年〉，《台北縣文獻叢輯》，台北縣文獻委員會主編。

- 利格拉樂·阿烏，1996，《誰來穿我織的美麗衣裳》，台中：星晨。
- 林文玲，2001，〈米酒加鹽巴：「原住民影片」的再現政治〉，《台灣社會研究季刊》，第43期，頁197-234。
- 周憲文，1980，《台灣經濟史》，台灣開明書店。
- 林憲原，1986，〈南勢阿美族人的飲酒問題〉，《台灣土著社會文化研究論文集》，頁691-701。本文原名為 The Alcoholism Problem in Nan-Shih Ami People，原登於《台灣研究》第2期，頁7-15。
- 金寶瑜，1989，〈農工部門間的資源轉移：從評「原始積累、平等與工業化開始」〉，《台灣社會研究季刊》，第2卷第1期，頁163-177。
- 胡海國，1993，〈山地社區酗酒之防治：理論與實際〉，花蓮：山胞（原住民）飲酒與健康問題研討會。
- 范雅慧，2000，《日治時期台灣酒專賣事業》，中央大學歷史研究所碩士論文。
- 凌純聲，1957，〈中國及東亞的嚼酒文化〉，《中研院民族所集刊》，第四期，頁1-30。
- 孫大川，1991，〈久久酒一次之一〉，《久久酒一次》，台北：張老師文化事業有限公司。
- 徐世怡，1989，〈觀光旅遊空間之社會歷史分析：以烏來為個案〉，《思與言》，第27卷第4期，頁3-46。
- 馬克思，1867，《資本論》第一卷，北京：人民出版社，1975。
- 夏鑄九、張景森，1987，〈依賴發展的空間向度：彰化平原的區域變遷〉，《環境規劃與設計導論讀本》。
- 烏來鄉公所，1949，《烏來鄉概況》。
- 郭孟佳，2005，《公主變女傭：觀光發展下的烏來泰雅族女性》，世新大學社會發展所碩士論文。
- 黃通、張宗漢、李昌瑾合編，1987，《日據時代台灣之財政》，聯經。
- 黃應貴，1975，〈光復後高山族的經濟變遷〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，第40期，頁85-95。
- 黃鵬仁，1996，《族群性別的政治經濟學考察：一個北部泰雅女性的生命史研究》，政治大學民族學研究所碩士論文。
- 許木柱，1993，〈台灣地區原住民飲酒行為之社會文化基礎〉，花蓮：《山胞（原住民）飲酒與健康問題研討會會議記錄》，頁30-37。
- 許功明，1990，〈排灣族古樓村規律飲酒行為、習俗與規範之探討〉，《民族學研究所資料彙編》，第一輯，頁83-99。
- 許添新（主編），1980，《政治經濟學辭典》（上冊），北京：人民出版社。

- 陳佳文，1988，〈台灣地區菸酒專賣政策及專賣制度之研究〉，《台灣銀行季刊》，39（3）：310-335。
- 陳茂泰，1973，《泰雅族經濟變遷與調適的研究：平靜與望洋的例子》，國立台灣大學考古人類學研究所碩士論文。
- 陳茂泰、徐裕健、蔣文鵬、王俊傑，1994，《台北縣烏來鄉泰雅文化村規劃》，板橋市：台北縣政府。
- 陳憲明、汪明輝，1993，〈台灣山地鄉的酒類消費與飲酒問題〉，《師大地理研究報告》，第20期，頁57-110。
- 張玉珠、楊嘉琳，2003，〈原住民族人口概況之研析〉，行政院主計處，中華民國統計資訊網，<http://www.stat.gov.tw/ct.asp?xItem=1669&ctNode=548>（2007年7月9日下載）。
- 葉元麗，1987，《台灣地區泰雅族、排灣族、雅美族山胞酒精濫用、酒精依賴之盛行率研究》，台大公共衛生學研究所碩士論文。
- 溫振華，2000，《清代新店地區社會經濟之變遷》，板橋市：台北縣文化局。
- 達西烏拉彎、畢馬（田哲益），2000，《台灣的原住民：泰雅族》，台原出版社。
- 楊士範，1998，〈從新飲酒文化的形構過程看台灣原住民飲食文化品味的轉變現象：一個社會歷史角度的分析〉，《山海文化雙月刊》，頁86-100。
- 楊灝，1962，〈台灣之公賣收入〉，《台灣銀行季刊》，13卷第4期。
- 廖文生，1984，《台灣山地社會經濟結構性變遷之探討》，台灣大學社會學研究所碩士論文。
- 顏婉娟，2000，《烏來泰雅族婦女飲酒經驗之探討》，陽明大學社區護理研究所碩士論文。
- 蕭新煌，1984，〈台灣山地經濟政策與經濟發展問題〉，《台灣銀行季刊》，第35卷第1期，頁126-161。
- 瀨川孝吉，1956，〈台灣先住民之農業與牧業〉，《台灣經濟史四集》，台北：台灣銀行經濟研究室。
- 瞿海源，1983，〈台灣山地山胞的社會經濟地位與人口〉，《中國社會學刊》，第7期，頁157-175。
- 藍忠孚、許木柱，1992，《現代醫療體系對社會規範的衝擊：台灣原住民社會的實證研究》，台北：行政院衛生署。
- 顧玉珍、張毓芬，1999，〈台灣原住民族的土地危機：山地鄉「平權會」政治經濟結構之初探〉，《台灣社會研究季刊》，第34期，頁221-292。

失竊的世代？

漢人家庭意識型態符碼與原住民族兒童保護*

林津如**、黃薇靜***

The Stolen Generation?

Ideological Code of the Han Family and Indigenous Child Protection
in Taiwan

by Chin-Ju LIN & Wei-Ching HUANG

關鍵字：原住民族兒童保護、原住民家庭、意識型態符碼、跨文化社會工作、文化
敏感度

Keywords: indigenous Child Protection Services, indigenous family, ideological code, cross-cultural
social work practices, cultural sensitivity

收稿日期：2009年5月26日；接受日期：2009年11月15日。

Received: May 26, 2009; in revised form: November 15, 2009.

* 感謝王增勇教授牽線促成社會學與社會工作實務的合作，才有本文的誕生；更感謝
我們的生命過程中，無數多的原住民孩子及家庭拓展了我們對於家庭的認識、理解
與多元文化的想像。

** 服務單位：高雄醫學大學性別研究所
通訊地址：807 高雄市三民區十全一路100號
E-mail：cjlin@kmu.edu.tw

*** 服務單位：台北縣政府家庭暴力暨性侵害防治中心
通訊地址：220-54 台北縣板橋市中正路10號3樓
E-mail：june63.huang@gmail.com

摘要

台灣自從1993年兒童保護工作上路以後，政府投注大量資源於兒童保護。但缺乏文化敏感度的原住民兒童保護工作，是否會如澳洲政府對待原住民一般，形成「失竊的一代」？本文旨在探討原住民族兒童保護工作如何可能具備文化敏感度，並針對原住民家庭的污名，進行意識型態的解碼工作。

借鏡於美澳加三國原住民兒童保護工作的批判，我們照見台灣當前的都市原住民族兒童保護工作缺乏文化敏感度，帶著漢人族群中心所預設的「正常家庭功能」想像，往往會使得個別社工員無意間變成殖民主義的幫手，都市原住民族兒童被帶離其文化環境並喪失文化認同。透過跨文化社會工作的民族誌視角，作者反思其工作經驗，提出幾個工作上的建議：（1）了解被殖民的歷史及都市原住民的遷移脈絡、（2）理解原住民族的家庭及親屬組成、（3）家族會議的運用、（4）認知族群認同為原住民兒童保護工作處遇的重要課題。

善用原住民族知識及文化意義系統，可會使得跨文化社會工作成為原漢之間彼此學習與對話的領域。若漢人社工員缺乏文化敏感度及對原漢關係的歷史性了解，則原住民家庭很容易被漢人社工員誤判，並作出不合文化期待的處遇，原住民族兒童在此過程中，可能會被剝奪其發展族群認同的基本權益，導致長期的傷害。這篇文章希望能喚起學術與社會工作者正視此議題的重要性，社會工作者文化敏感度與文化能力的養成，已是刻不容緩的重要議題。

Abstract

Since the Child Protection Service Act enacted in 2003, Taiwanese government brought a great deal of resources into Child Protection Services. However, what would happen if the child protection services were color-blind? Would the indigenous children repeat the tragedy of 'the stolen generation' in Australia? How could social workers be aware of cultural differences in their routine work? This paper aims at addressing issues of cultural sensitivity in child service protection.

This article is written by a sociologist and a social worker with Han ethnic identity, who have been working with indigenous communities for several years. Since we often encountered hostile questions that blamed indigenous families as problematic and 'non-functional' families, we begin with analyzing the stigmatization process of the indigenous family and pointing out how the ideological code worked in the process. We argue, without paying attention to the power relations between Taiwanese and indigenous people, social workers often assumed that the Taiwanese family is the normative family, and adversely exercised colonial powers to indigenous people. Indigenous children were often brought away from their family and lost their cultural identities. By reflecting on our experiences, we promoted several strategies to enhance social workers' cultural sensitivity.

一、前言

台灣兒童保護工作自1993年的《兒童福利法》修正通過後，因公權力的介入而逐漸受到重視。而後，《家庭暴力防治法》(1998)及《兒童及少年福利法》(2003)的通過，則奠定了今日兒童保護社工體制的基礎。近幾年政府投入更多資源推動高風險家庭預防計劃，但是對於原鄉的兒童保護相關舉措也僅止於概念推廣，而都市原住民族的兒童保護，則少有文化敏感度蘊含其中。社會工作者即使在學院中認知到自己應該具備文化能力(cultural competence)¹，但卻少有文獻論及在台灣實際從事原住民族兒童保護工作時會遇到的問題，也就難以在工作現場保護原住民兒童的權益。原住民兒童的權益，也在這樣缺乏文化敏感度的情況下，受到嚴重的損傷。兒童保護工作中的族群面向如何被看見？工作者該如何具備相關文化能力？

在英文文獻中，原住民家庭被置於白人殖民的歷史脈絡中理解。美加澳三國的原住民族兒童保護是否再製白人的殖民主義？此乃原住民族不斷提出的質疑。台灣相關的研究尚未起步，再者，在缺乏文化敏感度的社會情境之下，我們必須從日常生活中對於原住民族家庭的污名想像開始。首先，我們將先論證：漢人家庭意識型態的符碼如何運作、如何阻礙了我們以原住民的角度來理解原住民族家庭與兒童照顧。以此概念為基礎，我們再以都市原住民兒童保護工作的經驗為例，分析並反思漢人中心的族群意識型態如何使得社會工作體系幾乎成為一個殖民的機器。在此結構性限制下，社會工作者如何能夠具備

1 文化能力(cultural competence)指涉：個人或組織能理解所有不同文化、語言、階級、族群、宗教的差異，且能接受、認肯對方的尊嚴，在跨文化情境中有效能地運作(NASW, 2001: 11)。具文化敏感度者則指個人能夠覺知到文化差異，但不見得能尊重對方，也不見得能以跨文化的方式工作。本文的寫作目的在於喚醒覺知，增進文化敏感度，至於如何有系統地推動有文化能力的處遇，則有待未來的更多實務工作及研究的累積。

族文化感度，轉換視角，在實踐的過程中覺知家庭功能「正常」的問題化預設，做出一個能保障原住民兒童權益的處遇方式。

本文寫作的目的在於與主流社會論述對話，解構社會大眾對於原住民家庭污名化的想像，引發讀者的族群敏感度；而後，我們以第一線社工員民族誌反思式的書寫，重新釐清社會工作者自身文化的價值如何影響工作，提出反思並提倡尊重原住民族文化的處遇方式。最終，我們期待讀者在閱讀之後，會有意願再更深入地了解原住民族的文化，發展出適合臺灣原住民族的兒童保護工作。

二、失竊的世代：美加澳的原住民家庭與原住民族兒童保護

原住民家庭及原住民族兒童保護反應出原住民族的血淚史，它必須回到殖民歷史脈絡之下被理解。一百多年前，美加澳三國在殖民主義及白人種族中心主義的思想下，均採取同化主義並用殘忍手段對待原住民兒童：把原住民孩童帶離其父母、家庭及社區，再搭配混血政策，試圖消滅原住民族。在加拿大，1876年的《印地安法案》(*Indian Act*)強制原住民兒童到寄宿學校或一般學校就讀，使學生們遠離傳統的生活習慣，與家庭保持距離。學校以白人文化及基督教教義來教導原住民學生，原住民兒童不能講自己的語言，否則會被體罰。此政策施行近90年之久，直到1960年代，寄宿學校關閉，原住民孩童們回到原生家庭，但此殖民政策長久下來已產生無數的負向效應，原住民家庭教育瓦解，家庭中常見虐待孩童的情形(Waterfall, 2002)。相似地，美國政府自1880年代中期，便把大量的原住民兒童送往寄宿學校(boarding school)，希望藉此把原住民兒童帶離其文化環境，同化於主流白人基督教文化之下。此舉造成原住民文化解體以及家庭解組(Gross, 2003)。澳洲於1883至1969年間，在澳洲應為白人世界的意識

型態作用之下，將無以計數的原住民孩童連騙帶搶地帶離其父母，至白人家庭中當家傭或安置於白人學校及機構之中。1901年《原住民族保護法案》² (*The Aborigines Protection Act*)讓這些做法有了法源，白人帶走原住民孩童無需經由父母同意及法庭的規範。原住民孩童被強制帶走並被強迫與白人混血，白澳意識型態使得白人期待原住民族自此消失，造成原住民族的文化傳承的失落與創傷，這些被迫離家的原住民稱為「失竊的世代」(*the stolen generations*) (Read, 1981)。近百年間，在這些殘酷的白人種族中心意識型態影響之下，美加澳三國的原住民兒童被迫於白人家庭與機構中成長，直接與白人文化相接觸，自小就承受不知父母及原生文化為何，長期處於被白人父母收養、社會福利機構安置及白人學校深刻歧視的壓力情境之下。

即使經歷這些殘酷的殖民歷史，原住民族在創傷中求生存，原住民族的血脈仍將傳承，原住民家庭扮演重要角色。美國印地安人深信印地安文化中「第七世代的理想」將會實現：把政治抵抗轉換成文化再生，原住民家庭在文化延續中扮演關鍵性的角色。在印地安原住民知識份子們的努力之下，美國國會於1978年通過了《印地安兒童福利法案》(*Indian Child Welfare Act*, 簡稱ICWA)。ICWA譴責美國歷史上白人強制安置印地安人孩子於寄宿學校、安置中心及領養家庭之中，此法案保護印地安孩童於穩定的部落及家庭之中。部落法庭有完全的法令權力來決定印地安孩童是否待在保留區，不論孩子的居住所為何 (Gross, 2003)。ICWA使得部落有完全的權利來處置印地安孩童的安置，但在執行上因為仍因缺少資金、受訓的人員、執行的方式及白人社政單位的否認，而不見得能完全確保部落掌握了所有印地安兒童的安置 (GAO, 2005)。即使有此限制，ICWA仍是印地安部落對於印地安兒童安置宣稱擁有主權的第一步。

2 從這個「保護」字樣，可以得知殖民者的所謂「保護」就是把原住民兒童帶離其原生家庭，原住民族家庭被污名化，白人將之視為不適合養育小孩的環境。

加拿大則以自治的模式進行。1980年代以後，加拿大原住民家庭仍常有社工員在兒童福利的名義之下，把原住民兒童帶離他們的家庭，兒童福利體系取代寄宿學校成為新殖民主義的象徵。社工員被視為是綁架原住民兒童的罪人。許多原住民、酋長、律師、老人家非常憂心兒童保護措施對於原住民社區造成更多傷害。在原住民民族的倡議之下，愈來愈多的地方政府開始讓原住民可以為社區內小孩的安置做更多的決定與處遇。這樣的趨勢漸漸發展成現在加拿大原住民自治的社會工作模式。1980年代《安大略兒童保護法案》(*Ontario Child Protection Act*)修正案，讓原住民孩子可以留在社區中的大家庭裡，而新成立的原住民協會本身也會教導原住民傳統語言教學等等。但是這些組織內部往往內化了殖民主義的預設，不論是資金的取得，人員的聘用以及社會服務的標準仍是歐洲中心(Eurocentric)。不僅如此，這歐洲中心的預設包含：認為原住民的親職實踐是有問題的。所謂原住民自治的兒童福利服務只是新殖民主義的另類玩法而已(Waterfall, 2002)。

在澳洲，1997年澳洲人權與平等委員會公布「失竊的世代」調查報告*Bring Them Home*並建議政府道歉。當時保守的自由黨總理霍華德(John Howard)不願意面對，直到2008年2月13日新上任的工黨總理Kevin Rudd才公開向澳洲原住民道歉。遲來的正義使得「失竊的世代」潸然落淚，之後澳洲政府才在原住民團體的壓力之下，進行更實質的賠償準備。在社會福利方面，自1980年代開始，在原住民民族強力批判之下，地方層級政府開始有保護原住民族兒童的措施，且朝向自治化(Sweeney, 1995; Ban, 2005)。1997年*Bring Them Home*報告中提到：在原住民壓力團體的影響之下，澳洲已形塑出《原住民族兒童安置原則》(*The Aboriginal Child Placement Principle*)。此原則建議原住民兒童安置時最好安置於(1)其原住民血親之大家族之中、(2)孩子所屬的原住民社群、(3)其所屬的原住民族、(4)在無其他選擇時，才安置於非原住民

家庭之中，且原住民兒童機構必須參與其中確認這個孩子與其原生文化的連結(Ban, 2005:388)。此原則後來成為澳洲原住民兒童保護的政策方向，大部份的省均據此產生相對應的法令³，但因規定散佈於各級地方單位，且地方層級的法令並沒有辦法讓原住民族對兒童保護有完全的掌控權力(Sweeney, 1995)，於是在執行的成效上，則仍有高比例的原住民兒童被安置於非原住民家庭之中(Ban, 2005)。

國外原住民族兒童保護的文獻直指白人殖民主義為罪魁禍首，殘害各國原住民族家庭與文化延續近百年之久。原住民觀點強而有力地批判：原住民族家庭所面臨的種種「問題」，問題的根本上在殖民主義，而不在原住民族。原住民族兒童在白人為主的安置機構及寄養家庭之中，受到親子分離、族群認同失落、自信心低落的痛苦。在原住民意識逐漸覺醒的過程中，美國《印地安兒童福利法案》已確立了原住民族對於自己孩童的處遇有優位性，加拿大採用原住民自治模式，但殖民主義預設仍深植於兒童保護工作實務之中，而澳洲的原住民兒童保護則只有原則，細緻操作歸由各地方政府自己決定。那麼台灣是否有相關的討論呢？

三、議題的提出：台灣原住民族家庭與兒童保護之族群面向

觀看西方是為了借鏡，以對台灣的情境有更進一步的理解。這一歷史帶給我們怎麼樣的啟示？台灣漢人對於原住民家庭是否也有如此系統性的殖民歷史？台灣原住民家庭是否受到歧視？而台灣的兒童保

3 舉例來說，南威爾斯1987的 *Children (Care and Protection) Act* 帶入了原住民族兒童保護原則，要求在審核原住民族孩童的監護權時必須要有原住民家庭及社區的參與。類似的法案修正亦可見於北澳1993年《社區福利法》(*Community Welfare Act*)。收養法律也針對原住民族兒童的需求而增訂條文，如：維多利亞區1984年，南澳大利亞1988年，北澳1994年開始有相關條文(Sweeney, 1995)。

護措施是否也使得原住民族兒童變成「失竊的世代」？在台灣，原住民族家庭與兒童保護的討論，仍然有限。原住民兒童保護的觀點尚未有明確文字表述。而兩位漢人作者在不同工作崗位上談論相關議題之時，均遇到困境，本節的書寫目的乃試圖在台灣脈絡中，以漢人工作者的困境，提出我們的問題意識。

台灣兒童保護社會工作體制的法源依據分別來自於1993年《兒童福利法》，1998年《家庭暴力防治法》及2003年重新修訂的《兒童及少年福利法》。在社會工作領域中，兒童保護服務(Child Protection Service, CPS)可再區分為廣義與狹義。廣義說來，兒童保護指對兒童身心安全的倡導與保護，即亦預防性的兒童保護工作；狹義的定義則特別針對兒童虐待(child abuse or child maltreatment，以下簡稱兒虐)的預防與處遇。在實際運作上，目前台灣的兒童保護服務仍主要依據《兒童及少年福利法》必須處理兒童保護案件之規定，結合公、私部門力量提供諮詢、通報、緊急安置、輔導、轉介、出收養等服務措施，並對施虐者實施強制性親職教育工作(內政部，2004，引自郭靜晃，2007:99)。

近幾年政府投入許多資源推動高風險家庭預防計劃，但是對於都市原住民族兒童保護的相關舉措尚未開展。以台北市之都市原住民族服務為例，都市原住民族兒童的相關福利服務措施多散落在台北市原住民族委員會所擬定的社會福利措施及相關教育文化措施中。另從社會局體制下出發的福利服務制度僅見於台北市內湖婦女服務中心，該中心於成立之初其設定主要的服務群體為都市原住民族婦女，當然亦就涵括了在家庭中生活的原住民族兒童。整體而言，當前原住民族兒童保護社會工作多半是針對原住民部落與社區進行家庭暴力或兒童保護之政策性宣導，顯少針對已被定義為兒童虐待的原住民家庭進行討論。

在現有的兒童保護工作體制之下，一位兒童保護社工員(以下簡稱

兒保社工⁴)也很難特別針對原住民族兒童保護付出特別的關懷。以台北市家暴中心(全國兒保人力配置較多的一個縣市)為例,家暴中心兒少保護組之下分為成案調查及後續服務二小組。以成案調查組的社工為例,平均每個月需接觸至少四至六戶被通報為疑似發生兒童虐待事件的家庭,在非常短的期間內,這位社工必須對兒童及其週遭家人進行會談,其中可能還包括帶兒童至醫院驗傷,一旦確定是高度危機的個案,需為兒童聲請保護令,甚或為兒童找到暫時的安身立命之處,時常需與司法體系互動,完成送交法院的報告或進行刑事案件之筆錄製作。現今兒童保護服務之資源不足是個現實,兒保社工是一位有法令可以當盾牌,但卻沒有足夠後勤資源的戰士。一位公部門兒保社會工作者,與原住民族接觸的場域就在一戶戶都市原住民家庭被通報為「疑似發生兒虐事件」家庭之後,其工作為「確認」是否「成案」,並判斷成案原因是「管教過當」或已構成「身體虐待」「疏忽」抑或「家內性侵害」等。

在這樣的架構下,兒保社工常常沒有足夠時間可以停下來選擇與思考,或更進一步完成社會工作者倡權的使命。兒童保護社工的工作主要為協助一戶戶家庭能夠照顧好自己的孩子,或提供孩子較佳的生活環境,要求主要照顧者(絕大多數是父母)改善其親職功能。社工為了「孩子的人身安全與未來」,往往就把孩子從原住民家庭之中移走,安置於符合社會福利體制定義的「正常家庭」之中,「正常」意味著依「漢人」「異性戀」「婚姻」而建立起的家庭模式。以小慧的故事作為例子,想像如果你是兒保社工,你會怎麼做?

小慧的父親是一位在原鄉已無土地、工作機會的泰雅族青年,來

4 在台灣,兒保社工乃是依照《兒童及少年福利法》之規定,執行了解「兒童虐待」事件,並進行家庭維繫(兒童尚由原生家庭照顧)及家庭重建(兒童已被帶離原生家庭)之服務者。在此脈絡下,兒保社工指涉的是從事狹義的兒童虐待家庭處遇之社會工作者,本文所論述的兒保社工亦依此定義。

到都會進入底層勞動市場的他，產業及工作型態的變化讓他失業了，每天他在北台灣各地找工作；小慧與妹妹尚年幼，小慧的媽媽需在家照顧她們。生活的困境讓小慧的爸爸開始想回到花蓮老家，但山上老人家的生活亦無以為繼，此時小慧的爸爸開始酒愈喝愈多，打了小慧、妹妹及小慧的媽媽。有一天有一位兒保社工通知他需至家暴中心接受訪談，兒保社工告訴他不可以打小孩、打老婆，問他遇到了什麼困難，告知他會被要求上強制性親職教課程。小慧的父親因為失業、酗酒、家暴而被通報，兒保社工也因此而進入此家庭，小慧的家庭在社工體制下成了「失功能」的家庭。從事跨文化工作的社工需要具有文化敏感度。一個無文化敏感度的社工，非常可能就在「拯救受虐兒」的使命感之下，把小慧帶離她的父母以及她的文化。

文化敏感度的養成非常重要，當主流社會的工作者缺乏文化敏感度時，便容易呈現出族群中心主義。台灣人或許對於西方世界下的原住民處境瞠目結舌，難以理解為何白人如殘忍造成原住民「失竊的世代」。回顧美加澳三國的原住民政策，帶給我們最大的震撼是，白人並非喪盡天良，而是相信自己用意良善。原住民族之所以備受歧視，主要在於白人相信自己可以藉由「漂白」原住民，促進原住民族的「進化」；從原住民族家中帶走孩子，是為了孩子的「最佳利益」(Beresford and Omaji, 1998; 引自 Ban, 2005:386)，避免他們受到原生文化的負面影響而失去了在這個社會上「成功」的機會⁵。這些想法中隱含著族群中心主義的文化預設——自認為白人優越、原住民低劣，正當化了白人數

5 本文修改期間，正逢2009年的八八水災之際，津如投入那瑪夏鄉的安置與救援工作，在成人都尚未安置妥當的情況下，教育部宣佈8月31日正常上課。這個命令造成孩子與家長的分離：學校教育主管把學生都集中在一起上課，災後受創的兒童每天坐一個小時以上的交通車上下學，或者集體住宿高雄農場，國中生以上則被集體安置於學校住宿，與父母分離。教育部似乎認為：這是照顧學生的最好辦法。教育部只求業績不顧孩童身心狀況，似乎只要能正常上下學，教育部及教育工作者完成了他們的教育責任，但教育當局完全沒有關注到原住民兒童在災後被迫與家人分離的痛苦與創傷。

百年來對原住民的壓迫，而且使得白人對於自己所犯的錯誤並不自知。不幸的是，不論是歷史或是當前，台灣漢人也有這樣種族優越的想法。

台灣也是移民社會，清朝與日本殖民政府都曾經以國家暴力直接對原住民族進行控管、征戰甚至殲滅。數百年前原住民族是台灣最主要的人口，時至2008年，原住民族只佔台灣人口的百分之二。在台灣歷史中，雖未聽聞如美加澳等國以如此赤裸直接的方式，有系統地、大規模地將原住民兒童帶離其父母、家庭與社區，但日本殖民建構的現代教育系統及國民政府來台之後的國民教育，也同樣使得原住民族的傳統教育方式瓦解，原住民族兒童暴露於殖民者主流社會的文化價值，甚至族群歧視之中，對於原住民文化的傳承與自信，產生破壞性的影響。換言之，台灣即使未有大規模的「失竊的世代」，台灣原住民族在漢人及日本殖民的脈絡之下，同樣經歷文化傳承斷裂、主流社會否定其存在價值之經歷，台灣漢人對於原住民族的剝削與傷害，同樣真實且不可抹滅。

以「族群歧視」的角度檢視之，漢人與白人差距並不大。在台灣的日常生活中，處處可見對於原住民族「落後」、「不夠努力」或「需要再教育」的評論。2007年12月馬英九在競選總統時，對溪洲部落的原住民說「你既然來到了我們的城市，就是我們的人，你來到台北就是台北人，我把你當人看，我把你當市民看，要好好的把你教育，好好的提供機會給你，我覺得應該這樣子做，所以我覺得原住民的心態，要從那個地方調整，我來到這個地方，我就要照這個地方的遊戲規則來玩。」(馬英九，2007.12.26.)⁶

馬英九的說法中透露他自認為是較進步的，因為他把原住民「當人

6 2009年已選上總統的馬英九，以同樣高傲的態度要求八八水災的居民：「不要再回到危險的山林，應集體遷村安置於平地」。這樣的說法，同樣忽略原住民的文化主體，要求原住民以漢人的價值及生活方式來過生活。

看」而不是「其他」，而原住民缺乏的「只是需要被教育」。「原住民需要被教育，遵循漢人的遊戲規則」，此話隱含著同化主義的思考，更包藏著漢人優於原住民的族群中心主義。此種想法也同樣散落在許許多多針對弱勢來服務的社會團體之中。尤其是在社會工作與社會服務的相關領域，若不是宣稱原住民族需要更多「教育」就是以較委婉曲折的原住民族家庭「功能不彰」作為表達，並基於此產生「提升原住民族家庭功能」的欲望與想法，再次確立漢人教化原住民族的優位性。

津如於2005年受某基金會之邀請發表與原住民族家庭相關的會議論文，主辦單位於東台灣甫成立分會，滿懷正義感的負責人透過業務了解原住民族在台灣社會中常吃漢人律法的悶虧，積極地推動原住民法律服務，並欲透過會議研討原住民之法律權益應如何被保障。這不僅只空談，該負責人並提供業務基本統計資料，希望發表學者的論述能夠與個案服務產生關連性。津如為此構想所感動，社會服務單位能夠超越個別的個案服務，進而提出原住民集體權益的爭取，實屬不易。再者，過去許多強調原住民族權益的論述非常陽剛，較少顧及家庭與性別關係，此籌備過程中種種考量均可見主辦單位對原住民族議題之關懷與重視。

不料當津如拿到議程之時，籌備過程中的善意卻轉成了一連串的訝異。研討會其他二個主題為「談原住民族之工作權」「談原住民族之財產權」，二者均突顯此研討會仍欲從原住民權益出發來探討，但是婚姻與家庭場次的主題竟然命名為「談原住民族家庭功能之提昇」。「家庭功能」悄然取代了權利，最根本、最無可撼動的漢人家庭價值，悄悄浮上檯面。這裡無意指責任何認真負責的個人，為何出了這樣的「差錯」。語言透露這個社會的價值觀，這命名的過程，突顯示出台灣人對於漢人「再教育」的欲望。它同時也突顯台灣社會大眾對於家庭常見的集體心態：私領域的家庭議題關乎於其「功能」能否彰顯，而無關於公領域的「權益」論述。彷彿只要「家庭功能」恢復了，所有的原住民族的

問題都得以解決。

這種「正常」家庭功能的意識型態，也瀰漫在教育、社會工作、福利與健康等專業領域的論述之中。不論是原住民學生學業成績不佳，原住民健康指標不如漢人，或原住民兒童保護工作，論者甚少究詰殖民主義如何對原住民族造成殘害，而導致原住民今日所有的種種。原住民家庭往往被視為是問題的根源，怪罪原住民族無法維持「正常功能家庭」，不切實際地期待著和諧的、沒有衝突的、沒有離婚、沒有同居、沒有失業、酗酒問題的家庭，彷彿這樣的家庭就能減少婚姻暴力的產生、提供小孩穩定的就學環境，輔助學校教育的進行，根本地解決原住民族在教育及健康的種種問題。

這樣典型的「正常家庭功能」論述即是以漢人價值為標準，暗中指責原住民家庭未能遵守漢人中產階級的道德規範。或許台灣漢人並不如美加澳白人般有「計劃性」地消滅原住民族，但是漢人族群中心式的思考——覺得漢人優於原住民，覺得原住民家庭有問題、需要提升的想法，俯拾皆是。此種「正常家庭功能」的預設，把問題的根源從漢人轉移到原住民族家庭上面，完全忽略漢人對於原住民族的宰制，才是造成原住民族文化流失、身心創傷等諸多問題的根源。在漢人主觀的詮釋之下，原住民族為了在漢人社會求生存、維護家庭關係所做的努力完全被忽視。家庭功能「不彰」的論述寓同化政策於教化言語之中。期待原住民變成「正常功能家庭」問題在那？以「保護」之名把孩子帶走，對於原住民族家庭而言公平嗎？原住民族孩子被帶到漢人家庭中教養真的會是最好的選擇嗎？無文化敏感度的兒童保護社會工作可能會對於原住民族家庭及兒童造成何種傷害？社會工作者要如何在這樣漢人中心的思考模式之下工作？

因為身份的關係，本文論述位置將不同於國外原住民族家庭與兒童保護的文獻。以下兩節，身為族群優勢的兩位作者反身自省，我們應該如何「問」關於原住民家庭的「問題」：探討未經反省的漢人中心主

義，如何影響了我們問問題的方式，預設解決的方式，並再度鞏固漢人優於原住民族的意識型態。以此概念為基礎，我們將再以都市原住民兒童保護工作的經驗為例，分析並反思漢人中心的族群意識型態如何使得社會工作體系幾乎成為一個殖民的機器。在此結構性限制下，社會工作者如何能夠具備文化能力，轉換視角，在實踐的過程中覺知家庭功能「正常」的問題化預設，做出一個能保障原住民家庭權益的處遇方式？

四、原住民族家庭真的比漢人家庭有問題嗎？

原住民族家庭因長久受到漢人殖民的迫害，使得常常被污名化，它是不是真的比較糟？問題比較多？要如何呈現？當兩位作者開始著手論證時，均面臨了很大的心理壓力。津如拿到東台灣某基金會的個案資料時，社會學的訓練使她觀察到遺棄、離婚、分居、再婚、婚外情、家庭暴力，是不斷出現的主要議題。但要如何談論才能不再污名化原住民家庭？當大部份人看到這些詞語之時，或許不少人心裡馬上浮起這樣的疑惑：這些問題不算多嗎？原住民家庭問題不是很嚴重嗎？但，請您再仔細想一想，這些問題也同樣不斷地出現在漢人家庭當中，並不特別只是原住民家庭之議題而已。台灣漢人家庭難道不會有這樣的問題嗎？這些問題有這麼「原住民」嗎？

就統計上看來，原住民人口的婚姻狀況也不比漢人正常或不正常。與全國統計相比，有偶的原住民女性比率較全國高，而未婚人口略少於全國比。原住民女性與男性的離婚比率均比漢人低，有時甚至少1%。就統計上來說，原住民族的離婚率低於漢人家庭，實在沒有理由以漢人社會的標準來污名化原住民族的婚姻狀況。

表一：2001及2007年台閩地區人口與原住民人口之婚姻狀況，以性別、族群及婚姻狀況分

2001年 現住人口 婚姻狀況	合計 Total	未婚 Single		有偶 Married		離婚 Divorced		喪偶 Widowed	
	100.00	台閩地區	原住民	台閩地區	原住民	台閩地區	原住民	台閩地區	原住民
2001男	100.00	37.41	38.9	56.01	55.1	4.30	3.8	2.29	2.2
2001女	100.00	30.38	25.6	56.27	62.0	4.77	3.7	8.59	8.7
2007男	100.00	37.67	41.2	53.64	51.6	6.33	5.2	2.36	2.1
2007女	100.00	31.32	29.1	52.24	55.4	6.93	5.6	9.51	10.0

表格整理自行政院主計處《現住人口婚姻狀況》<http://www.moi.gov.tw/stat/index.asp> (2005.1.10 & 2009.5.21)及行政院原民會《原住民就業狀況調查統計》<http://www.apc.gov.tw/official/govinfo/number/number.aspx> (2005.1.10 & 2009. 8. 19.)

但事實上，原住民族看這個問題的心態更複雜。薇靜還記得三年前至一戶卑南族家庭進行兒保調查時，一位卑南族的祖母問道：「打小孩的是不是原住民比較多？」這個問題從一位原住民長者的口中說出時，一下子薇靜不知道該如何回答。似乎不論是原住民或是漢人，在被質疑時，都想知道：到底原住民家庭是否真的比漢人家庭狀況更糟？

原住民家長真的特別會虐待兒童嗎？薇靜思索於台北市家暴中心兒少保護組之後續服務組⁷工作期間(2003年1月至2005年8月)，當時同組夥伴每人每年約持續服務40戶家庭，平均每位同仁手上皆有一戶原住民家庭⁸(其中含括是原住民，但無原住民身份)，各類型的案子皆有，並未集中於性侵害⁹及肢虐案，但遺棄及疏忽案似乎較多。而後在

7 北市家暴中心兒少保護組下分為成案調查及後續服務二小組，其中成案調查組乃是對通報至中心的所有個案進行確認是否真為兒保案件，同時對兒童受虐的類型及嚴重程度進行區分，以便輸送到不同的後續服務體系中。而後續服務組則服務依兒少福祉安置的家庭、及由台北市政府協助聲請保護令的兒童及遭家內性侵害之兒童為主。惟近來工作分組已有變更。

8 服務的原住民家庭以實際居住於台北市，無論其設籍與否。

9 此乃指家庭內的性侵害案件，因台北市家暴中心過去的工作分組為：兒童少年保護組及性侵害組，家庭內的性侵害案件由兒童少年保護組主責。惟近二年來，家庭內之性侵害案件已轉移至性侵害組進行處遇，而不再由兒童少年保護組負責。

北縣家防中心¹⁰工作的一年三個月間(2005年8月至2006年11月)，薇靜共處理了近一百戶裡被通報為疑有兒虐事件的家庭，其中有四戶為原住民，一戶不成案，其他分別為家內亂倫一戶，婚暴併兒保二戶)。綜合北市及北縣的兒保工作經驗，薇靜心情一則以喜，一則以憂：喜的是至少打破早年社會刻板印象中提到原住民家庭性侵害是比漢人多的迷思；憂的是在都市原住民兒童的生存處境似乎真的有許多困境，畢竟台北市原住民才一萬人，台北縣原住民才三萬人，相較於台北縣市的總人口數，原住民家庭落入兒保體系的比例是否真的較高了些？

就全國統計上來說，2008年兒童虐待者原住民身份者佔5%(內政部統計處，2008)，比例的確高於原住民相對於漢人之人口數。但統計比例高有多種可能性。其中之一，可能是兒童虐待的標準是漢人訂的，而不是原住民。原住民族的文化意義與看法不同於漢人，以漢人社工的標準看來可能是兒虐，但原住民對其有相當不同的理解。薇靜從事社區服務之時，小家的母親告知有一兒保社工來訪，說她疏忽孩子的照顧，讓五歲的小家在社區遊盪。該名社工要求小家母親需立即改善其照顧方式，將小家送到托兒所上課，否則可能會面臨相關裁罰或安置措施。小家母親說：「我沒錢讓小家上托兒所，但是我和同村的朋友都住在同一棟社區大樓裡，小家他會自己開門、鎖門，小家也都認得回家的路，我從小家很小的時候開始教他到附近的店家買吃的東西，他雖然只有五歲，可是已經會打電話給我說要去鄰居家玩，我的鄰居也會讓小家在他們家吃飯，小家的生活跟我小時候在山上生活一樣啊！」薇靜的家人每天都擔心家中就讀國小一年級的孩子會遭壞人抓走，不讓孩子自己外出到店家買東西；小家的母親卻培養小家獨立自主的能力，放手把孩子托付給社區的親朋好友。薇靜家人與小家母親

10 北縣家防中心之分工不同於北市家暴中心，每位社工員需同時服務各類型的兒保案件、家暴案件、性侵害案件，採輪案的方式分派案件，主責社工需同時肩負兒保案件之成案調查及後續服務之工作。

有著相當不同的教養方式及態度，但前者的觀點卻反應在現今的兒保工作中。¹¹

統計比例高的另一個可能性，與其說原住民家庭問題多，不如說原住民家庭因著長久以來社會結構受漢人宰制致使其在許多的文化結構上呈現不利的因素，在下一節中會提及理解原住民族被漢人宰制的歷史，理解這些背景在從事跨文化社會工作時有相當的重要性，才不會產生歸因於原住民族的偏誤理解。

但若從庶民的角度來看，此數字也同時顯示95%的施虐者都是漢人，不論是社工或者是社會大眾遇到漢人施虐者的可能性一定遠高於原住民施虐者，但卻少有人會指著漢人說：你們漢人特別會虐待孩子。被指責的人總是原住民。

即使統計數字已經顯示原住民族家庭離婚情形不比漢人多，問問題的人仍不斷圍繞著一個共同的命題：原住民家庭似乎問題比較多？是，或不是？似乎不論是漢人或原住民都期待有個統計數字可以來驗證所謂的「真實」，以証明自己或為自己平反。但我們要問的是，為什麼大家要問這樣的問題？漢人家庭虐待兒童的人數遠多於原住民，又如何？即使原住民的離婚率的確低於漢人家庭，又真能挑戰社會大眾的想法嗎？為什麼大家仍不斷地在各種場合不斷地問同樣的問題？上面的詮釋與質疑說明：即使是同樣的數字也有多種不同的解讀方式，或許問題的核心並不在於數字。我們認為：這些問題均源自於漢人對於原住民家庭污名化的想像，而此想像則源自於漢人族群中心主義式價值判斷而不自知。

在此借用 Dorothy Smith「意識型態符碼」的概念以說明漢人族群中心的家庭想像。Dorothy Smith 是女性主義社會學家，她相信社會學理

11 依現今兒童及少年福利法的規範，未滿六歲兒童不得獨留在家中。因小家年僅五歲，家中並無其他大人照顧，故其可視為遭家長「疏忽」之兒童，且為兒保體系列為「成案」需持續追蹤輔導的個案，在分類上小家便成為「受虐兒童」。

論最終目的是為解釋日常生活中的社會關係，解放受壓迫的人民。她倡議人民社會學(sociology for people)，認為社會學的目的在於服務人民，協助人民能夠覺知並理解其複雜的生命經驗，以作為行動的基礎。人民的生活經驗受到意識型態符碼(Ideological code)運作影響頗深。意識型態符碼統合各領域各層次的文本，將不同主體與不同情境的論述統整起來，有廣泛的聽眾，且與各式的政策或政治實踐銜接，比如「標準的北美家庭」(Standard North American Family，簡稱SNAF)便是這樣的意識型態符碼。

SNAF的意識型態符碼模糊我們看待事情的眼界。比如說，Alison Griffith 與 Dorothy Smith兩位研究者因為身為單親母親，總被孩子的老師們視為缺陷家庭，於是他們想要研究學校到底是怎麼樣思考「完整」的家庭與學校的關係。她們在訪談的過程中，才漸漸覺察到她們使用的研究語言也深深的受到SNAF的影響。例如，一開始他們覺得研究就應該從完整家庭開始，在無意識中也就認可了社會上的論述，認為核心家庭才有展現完美母職的可能。再者，訪談過程中，受訪者常會因為他們提到完美核心家庭的概念，而覺得非常不自在，像是受到指責一般。兩位研究者直到研究的後期，才漸漸發現，這個完整家庭的想像，完全限制了其他家庭型態的可能性，有問題的其實是完整家庭的想像(Smith, 1999)。

SNAF的符碼也是使Griffith及Smith被學校老師標籤化為問題家庭的重要因素。老師們往往以學生是否來自於標準核心家庭的觀念來評量學生的表現，另一方面也從他們的行為來解釋他們的家庭背景，造成一種循環論證並且製造偏離個案。如，有學生表現得好便稱讚他們來自標準家庭的父母提供良好的學習環境，而如果學生表現不佳，便下意識地懷疑學生是否來自單親家庭等等。如果恰巧符合此推論，則此信念便再度被鞏固，而若恰巧表現好的學生來自於單親家庭而表現不好的學生來自於完整家庭，那麼老師可能會視此情況為例外，而不

會自我質疑是否他們的信念是有問題的。這便是意識型態符碼的運作效果(Smith, 1999)。從Dorothy Smith的「意識型態符碼」概念分析之中，我們可以得知「北美標準家庭」的論述創造出「正常家庭」與「偏差家庭」的對立。

相似地，在台灣提升原住民家庭功能的相關論述背後，也隱含著一套以漢人都市中產階級核心家庭的價值為標準的意識型態符碼。當代台灣漢人家庭的意識型態符碼，預設一夫一妻的異性戀、有一至二個小孩，父親認真賺錢養家，母親盡職照顧子女，便是「正常家庭」能發揮「家庭功能」。如果再多一點錢，老人有菲籍移工照顧，孩子送英文班、鋼琴班、美術班，在名校中安安穩穩的完成學業，攀上專業的領域，取得穩定的工作，這才是「功能正常」的家庭。只要不是這樣的家庭形式，就有著家庭功能「不彰」的貶抑意味，因此它需要被「提昇」。

意識型態符碼區分著正常與偏差的家庭，而偏差的定義則往往與性別、階級、族群等社會不平等軸線並行。比如，「功能不彰」的宣稱往往是性別化的：女性常常被認為她們得為家庭的「功能不彰」而負責，成為是第一個被指責的對象。「正常家庭」的意識型態符碼，本身也有著強烈的階級預設。如果沒有相當的經濟能力，就很難能維持想像中的「正常家庭」，不論是漢人和原住民都一樣。試想：如果所謂正常運作的中產階級家庭男主人突然被裁員，收入中斷，這樣的家庭關係會有什麼改變？首先，上述家庭的男主人可能在家鬱鬱寡歡，菲籍家務工作者被辭退，女主人外出工作求取一份薪水，孩子不能上安親班，甚至為照顧年邁的祖母而上課請假次數增加，家人壓力劇增，家庭關係緊張，丈夫開始對妻子拳腳相向，孩子變成目睹暴力兒童，學業成績下滑，這整個家庭很快地就會被視為是「功能不彰」的家庭，這即是階級面向的影響。此外，在漢人社會裡也有許多被意識型態符碼排除的「功能不彰」家庭：中輟生家庭、單親家庭、離婚家庭、再婚家

庭，只因它們不符合意識型態符碼，便非常容易被污名化。但是，若是這樣型態的家庭也同時是原住民族，那麼整個族群便得承受「功能不彰」的污名，彷彿全部的原住民家庭都無能力養育自己的孩子。

原住民族家庭的圖像其實多元且複雜，目前也有愈來愈多原住民族家庭因為有公務人員的穩定收入而過著「標準」且「功能正常」的家庭生活，但是漢人家庭之意識型態符碼，仍以各種方式否定原住民族家庭。舉例，為什麼每想到原住民族家庭的時候，漢人往往以偏概全地，以最負向的圖像作為原住民族家庭的整體來呈現？再者，即使原住民家庭組成了「功能正常」的「標準」家庭生活，可能還有人會持續質疑：原住民為什麼漢化成這樣？一點都沒有原住民自己的特色。意味著：在意識型態符碼的運作之下，原住民族家庭永遠也不可能變成「正常家庭」，因為功能正常的家庭永遠只屬於漢人中產階級家庭，但不論是原住民族或者是漢人的思考都已經受到它的控制。在此意識型態符碼之下，薇靜遇到的卑南族老人家也才需要一再地確認：原住民真的比較會虐待兒童嗎？以冀求能回應台灣人對原住民族家庭的污名化想像。

在意識型態符碼運作下，原住民族家庭常常被以未經反思的漢人中產階級標準被不公平地評價。漢人家庭優於原住民族家庭的意識型態符碼，不只存在於未曾與原住民接觸過的漢人社會大眾之中，也同樣存在於社會福利體制，也因為一再地複製，使得受壓迫的原住民族家庭也可能自我懷疑，即使她們的受壓迫經驗，足以使其產生不同於主流社會的觀點，但也有可能受制於意識型態符碼，而未能自我肯定。原住民族家庭不比漢人家庭病態或者功能不完全，它和漢人家庭一樣正常也一樣不正常，但是主流社會的歧視，往往只選擇性地呈現原住民家庭的部份樣貌，而後以最負面的或最需要幫助的刻板印象呈現，這樣的過程，往往複製了族群歧視，使得原住民族家庭再度受到污名化。原住民和漢人家庭之間的差別，許多時候可能只是族群歧視

下的幻影而已。

五、跨文化社會工作中的漢裔社工員反思與行動的可能性

社會工作專業近十年來在多元文化概念的衝擊之下，對於工作者文化能力的養成，也有愈來愈高的要求。過去，社會工作者被要求應具備「文化識能」(cultural literacy)；而後需培養「文化敏感度」(cultural sensitivity)；最近則需能達成「文化能力」(cultural competence)。「文化識能」最常見的培訓方式是教導學生各族群的文化背景及特殊性，並提供一套合理的互動模式，以期待在社會工作中能注意到族群差異。文化敏感度則是社工員有能力辨識文化差異，且不強加其文化價值於被服務群體。具備文化能力者則不僅具有文化敏感度，且能在不同文化情境中有效地以該文化的方式來進行工作。隨著時間的演進，工作者不只應知曉各文化的差異，最後能理解文化差異，以該文化可以接受的方式進行處遇。

台灣脈絡下，跨文化社會工作已有基本的討論(王增勇，2002；馬宗潔、萬芯蕊，2003；黃盈豪，2004；莊曉霞，2009)。但在實務與教學現場，我們仍需要針對各種不同面向的社會工作，發展更具體的文化相關論述以培養工作者的覺知與敏感度。兒童保護工作的領域，社會工作者不論在文化識能、文化敏感度都未被完整地討論，更遑論文化能力的養成。文化識能取向到後來被批判其侷限性，主要問題在於它傾向於介紹各文化的特徵，預設族群內部的同質性，有時反而再次形塑跨文化的刻板印象(Dache and Zayas, 1995)。為突破文化識能取向的限制，Clark 建議以民族誌的視角(Ethnographic Perspective)來取代文化識能。民族誌視角認為工作者可以透過文化嚮導、報導人及轉譯者，再加上田野觀察以得知某一民族的文化。採民族誌視角的社工員應學習以下五點精神：(1)認同文化提供者是具有知識的，而社工員只

是個文化學習者。(2)社工員在傾聽的時候學習其文化意義及文化知識，在使用句子時，採用對方的概念和語言，把這些概念的重要性放置於社工員的專業聲音之上。(3)社工員承認在每個現象中均存在著因性別，族群及階級等而有不平等的權力關係，並理解所服務的文化群體也處於某一特定的社會政治背景之中。(4)不同文化的理解從對話中出發，在不同文化脈絡下，理解本身就是一種協商的過程，而不是自然而然地達成的。(5)投身於自我反省之中。自我反省(self-reflexivity)不同於自我覺察(self-awareness)。後者強調覺察自己私下隱藏的文化偏見，以正確的文化知識取代之。但自我反省的概念則不認為文化承载者的主體性可以被消滅，社工員的主觀一定會被帶入實踐之中，但會在過程中透過日誌、田野筆記等反思，引導社工員看見自己文化的偏見如何影響了我們問問題的方式，以及類別的建構(Clark, 2000)。我們認為民族誌視角非常適於本研究。

台灣自1990年代開始，原住民社區開始發展族群意識，逐漸培養有原住民意識的工作者參與原住民文化復興與族群發展。兩位作者在原住民社區工作中得到滋養，並見識到以原住民為主體的工作方法可以帶來的培力效果。我們深刻地體驗：原住民族的文化意義系統必須被看見，及其被漢人宰制的社會政治歷史也必須被書寫。在此經驗之下，兩位作者支持民族誌視角，因為它把原住民族知識及文化意義系統，置於社工專業之上，且讓第一線社工員有能力透過工作經驗的反思與學習，而產生跨文化社會工作的能力，具備足夠的文化能力。跨文化社會工作會成為原漢之間彼此學習與對話的領域，而不是由社工專業單向地以漢人價值壓迫原住民族。

這節以民族誌視角探討台灣脈絡中，如何在兒童保護此一工作領域看見文化權力的運作。在書寫中，我們認為：原住民族的社會文化刻劃著漢人壓迫的痕跡，原漢間權力不平等現象，加上服務提供者及被提供者之關係，兒童保護工作存在著「權控」本質，極易對都市原住

民家庭形成宰制與壓迫。跨文化社工員是文化學習者，薇靜以第一線工作者作反省式之書寫格式，重新看見由漢人主導的社會工作盲點。此一歷程極具啟發性，因為第一人稱的經驗，可以映照許多跨文化工作者的經驗，進而啟動社工領域與跨文化的對話。

因為採取反思式的民族誌方法，我們並沒有針對被安置原住民族的兒童作全面性經驗調查，而是由薇靜依據原住民族兒童對其身處世界的描述及回應，反思自己內在認知架構與價值。本節以薇靜個案服務經驗中的三位都市原住民家庭的故事(小某、小珊、小慧)為主軸，討論在工作中所遭遇的矛盾與自我提醒；使用的語言是反思式的，文中的「我」指的是薇靜。我們也期待這些反省能被再次討論，形成未來政策或處遇上的建議。

再次澄清，以下的討論乃立基於2001年至2006年間，薇靜在台北都會兒保體制工作中的所見所聞，無法綜觀都市原住民家庭落入兒童保護體系之全貌。薇靜接觸到的三戶都市原住民家庭，有著多樣的族群背景¹²，也因此家庭動力及親族力量有所不同，但這不是本文處理的重點。本文中所描繪的家庭，只是原住民家庭中的一部份，而且是向社會福利機構求助或被輔導的都市原住民家庭。原住民家庭也有族群與階級之分，此處呈現出的家庭樣貌往往是底層原住民家庭的處境，也是社會工作者常耳聞的家庭狀況，但他們不能用以代表所有的都市原住民家庭。

(一)緣起：從社區工作到社會工作

當初至家暴中心從事兒童保護工作之原因，與當時我所熟悉的幾位都市原住民兒童面臨家外安置的處境有關。那時的我對兒童與青少年保護法令相當不熟悉，當這群都市原住民兒童及家長問我保護令對

12 一戶是都市阿美族人，一戶是由布農族母親與戶籍上的漢人父親(惟實際真正之生父為布農族人)組成，一戶是泰雅族父親與閩南母親的婚姻。

家的影響？安置之後何時可回家？原住民母親表示她不知如何跟兒保社工說明她的困境與兩難？身為社區友善資源的我們卻沒有辦法告知他們如何與兒童保護體制及法令打交道。我帶著了解的心情進入兒童保護體系，但這個體系內存的複雜法令及權力關係，讓我看到都市原住民族在兒童保護體系中可能面對困境。

還記得某日同事從醫院接回一個剛出生的原住民孩子，該院的社工不斷批評這位原住民婦女，希望兒保社工找到她之後能夠處理婦女積欠之醫療費用問題。同事花了許多時間與泰雅族的原住民婦女及其男友談了許久，後來也找到了彰化的兒保社工，始得知這位婦女尚有一個孩子在彰化待改定監護中，另有一名孩子在台中安置。還有一次某位同仁針對一戶原住民三姐弟是否要改由社會局監護一事進行個案研討。在討論中得知這對原住民父母及其親友多在基隆某原住民聚落中，一直以來無法親自照顧孩子，原住民三姐弟已經住在安置處所有五年以上，而父母多未前來探視。聽到這樣的一戶家庭時，我的心中總有許多矛盾與難過的感覺。在我的心中，我相信任何一位家長對於子女不再是自己家人這件事是在乎的，包括許多原住民族的長輩也是如此。只是在都市生活的第二代原住民因為種種的困難，讓第三代原住民在社會福利體系中滯留很久，且過得很糟。在兒童保護體系久了之後，我知道這樣孩子的唯一可能較佳的出路，是停止父母之親權而後改定監護權於政府部門，由社會局出養或長留於安置處所長大。

我一直想到過去在毛利人經驗中所謂「失竊的世代」。台灣的原住民族幾代下來因為服務體系的不足及歷史生存的困境，讓族群中的多數人在社會底層流動，兒保只是個邊緣現象，對於原住民族的整體生存與未來，我能處理的有限。但在這樣的位置及角色之中，「我」一位漢裔兒保社工能做些什麼？我試圖透過與同事討論「這是個案的哪一族？」「有何社區的資源與網絡？」等問題，訴說著一位漢裔社工員對原住民族群分類的理解，希望有助於其他兒保社工對原住民社群家庭

及社會處境的同理，其目的也無非是希望都市原住民兒童不要停留在家外安置之體制中。換句話說，當一位漢裔兒保社工永遠避免不了需使用自身所擁有的權力去處理都市原住民兒虐事件的同時，理解都市原住民族所處的社會脈絡，嘗試放下自身原有刻板的家庭概念，找尋另一種對話的可能，並成為兒保體制與都市原住民族之間的橋樑，或許是我可以努力的方向，而這也造就了我現在的位置與行動。

(二)重要背景知識之一：被殖民的歷史及都市原住民的遷移脈絡

前文已提到的小慧父親，便是在民國七十多年離鄉至都市進入底層勞動市場，但產業及工業型態的變化使他失業。當他因為失業、酗酒、家暴而被兒保社工訪查時，他提到：「我14歲就到台北來工作了，那時國中沒有畢業，因為家鄉很窮，社工你可否給我一份工作，就跟以前一樣綁鋼筋、打板模的工作，我的要求不多，只要一天1,500元就好了，不用像以前一天2,500元的價錢，這樣我就不會心情不好打老婆跟小孩了。我的太太是個平地人，平地人對法律都比較懂，我們山上也有人打老婆及小孩，為什麼他們還是可以住在一起，平地人都拿法律來騙人。」對於小慧父親而言，都市社會的疏離與競爭、失業、居住不穩定、遷移等等困境，都造成極大的壓力與痛苦。在種種結構性因素的壓迫之下，不得不藉酒燒愁，並且拿妻子與小孩出氣，卻因此產生許多意料之外的家庭問題，甚至小孩可能要被帶走。

都市原住民族長期所處的社會脈絡與兒童受虐事件息息相關，兒童虐待只是一個現象，都市原住民族所處的社會歷史困境才更需要進一步被理解與協助。兒童保護工作過程中除了協助都市原住民父母找尋工作的第二春外，其所處的社會脈絡下的困境是兒保社工較難介入，因台灣原住民族所處的社經困境與其早年遷移歷程及勞動型態轉變有著密不可分的關係。小慧家庭背後的結構性因素，許多的問題並

不是小慧的父親獨自一個人所能負責與承擔面對。但小慧的父親卻需要獨自去面對社會大眾與社福體系的指責，甚至被處罰；而承受這個後果的包括原住民族的孩子們。

薇靜在心裡暗暗地對著小慧的父親說：「我知道有許多就業服務資源可以協助你，但我也知道那可能幫不上忙，現在建築技術已經改變了，人家都已經用鋼骨來蓋房子，綁鋼筋的工作變少了。我知道一些有關你的族人、你的父母，甚至是你過去的生命故事，但我無力改變這個大社會結構，因為我已經離開原住民社區工作者的位置，現在的我只是小小的社工員，每個月我要接六至八戶被通報疑有兒虐事件的家庭，其中還不包括我原本已經負責60、70戶家庭，有的小孩被打得很慘，有的小孩被家人性侵。我知道結構性的困境是你現在所面對的，我現在沒有足夠的力氣去empower你，但我會小心地讓自己更有文化敏感度地去同理你的困境，我會努力用你可以理解的語言讓你了解現今的法令規範，避免你因違反保護令被抓。另外，我也會讓你的孩子知道你的苦，讓你的孩子還喜歡自己是個原住民。但我更希望過去和我一起共事的老戰友（在原住民社區工作的朋友們）能持續進行社會倡導，讓所有原住民族人的處境能有所改變。」這是我，當時一位33歲漢裔女性兒保社工與一位35歲泰雅族爸爸的對話。

理解都市原住民所處的社會脈絡有助於貼近其家庭困境的本質，使兒保社工更有機會找出較佳的解決方法，而不致於間接造成原住民兒童成為失竊的一代。小珊的例子更讓我覺察了解原住民所處社會脈絡的必要性。

小珊是位遭受多重性侵害，幾乎已呈現解離狀態，有情緒障礙的少女。第一眼看到她那圓圓大眼，就知道她原住民。第一次會談時，小珊對於自己的原住民身份是否認的，直至我告知她是可以恢復原住民身份時，她才開心的表示自己是布農族。累積過去自己對原住民族歷史及社會處境的認識及對小珊成長歷程的了解，當我知道小珊沒有

原住民身份時，對於小珊的母親，我有另一種的假設：因小珊無原住民身份，我猜測小珊的母親可能在很年輕的時候就嫁了年紀差他很多的外省老兵，這樣的簡單判斷讓我覺得要再努力找找小珊的母親，以便對小珊未來照顧計劃有更進一步評估。如同我所想像，小珊的母親的確嫁了一個外省老兵，這段婚姻背後的文化落差讓小珊的母親選擇離開，後與同族男性生下小珊，但當時無力處理離婚及小珊的身份問題，故小珊出生後便交由同父異母、但沒有法律上親屬關係的姐弟來照顧，從此小珊在不斷轉換主要照顧者的情境下長大，小珊也在她不認識的歷史脈絡中成長。

小珊母親的故事是一些原住民婦女身上所經驗的，反思當時的我若少了一些對原住民族社會歷史脈絡的認識，忽視小珊所處的社會脈絡，對小珊母親遺棄小珊的行為可能會以既有刻板印象詮釋小珊有個「失功能」、「不負責」的母親，小珊尋根找回其母親的可能性便相當低，更遑論進行家庭重建工作，同理小珊母親當時的處境，並支持小珊的母親處理小珊的照顧計劃。

（三）重要背景知識之二：理解原住民族的家庭及親屬組成

兒童保護工作中最重要介入核心乃是意圖改變、減少「家」對兒童的傷害，希望家中主要照顧者能擔負起一個家長的責任。但事實上，當一位兒保社工進行著所謂「家庭維繫」、「家庭重建」工作時，其面對的是多元且複雜的「家」。以傳統閩南社會為例，「家」乃指以為祖父為首的三代家庭組成，家中的主要決策者為男性，不同於西方社會以夫妻為首的核心家庭。在台灣，一位受虐兒童面臨是否要被家外安置的決定時，多數的漢裔社工員（如同我一般）多會先從父母及祖父母開始了解，如果父母親無法照顧，也許就會先了解最有權力的祖父對此事件的態度。這種對「家」的認識，在我面對阿美族小某可能因受暴被安置的當下，有了相當不同的體悟。

與小某認識時，我還在以原住民為服務主體的民間單位擔任社工督導的工作。小某父親如同許多都市阿美族男人，在民國七十年代台灣建築業興盛時，投入了板模工市場。近年來，建築業不景氣，家中經濟狀況不佳，小某母親(亦為都市阿美族人)於三、四年前離家至酒店上班，不知去向。之後小某父親開始與米酒為伍，偶外出打零工；小某祖父母則於臨近河床地種菜。90年中某日，小某的父親酒後將家中僅存的傢俱破壞，小某為了保護姐妹，身上有了許多道傷痕。而後小某與姐妹離家到機構求助。經緊急通報後，當晚小某及其姐妹被安置於寄養家庭。三天後，政府部門之兒保社工與父親、小某及其姐妹協商，由父親簽下切結書後接小某等人返家。小某及其姐妹的離家，使得親友們意識到他們無人照顧的窘境，小某的外婆同意共同協助照顧。其後，在一些狀況發生之後，小某面臨是否至寄養家庭時，由其祖母召開家族會議來決定。

做為一個漢裔的兒保社會工作者與原住民一起工作時，不同的家庭觀不斷衝擊著我的內在。當我還是一名民間單位的社工督導時，我與二位原住民社工(分別是阿美族、布農族)討論「祖父」及「外祖父」「堂兄」及「表兄」之差別時，布農族同事問我為何要有「內」和「外」之分別？這句話讓我發現了我的狹隘，原來過去我的內在總覺得外婆是沒有必要照顧外孫子女的，抑或是說外婆很願意照顧孫子女，但畢竟是「外孫」，外婆不會是第一優先順位。回顧小某的例子，竟是由外祖母照顧。而後當小某面臨是否至寄養家庭時，出面召開家族會議的竟是「祖母」，而非祖父，此乃源自於阿美族是個母系的社會。

在兒童保護工作中，有時我們依循著民法裡的規範去論述誰對兒童有扶養義務，監護權的順位為何，但在阿美族小某的家中我看到了法令之外原住民家庭內存母系親友的重要性，及家中女性長輩的決策權。這樣的經驗是不同於漢人社會既存的家庭系統思維。帶著與小某家庭接觸經驗，當我進入了兒保工作領域後，我開始運用這些理解去

接觸原住民家庭，為原住民兒童找尋擴大家庭之親屬，並依其族群特性重新評估家族中重要決策者是女性或男性，找到「key person」。曾有幾次我透過戶籍及相關資料的確認，聯絡過去民間單位的同仁，找到二戶都市原住民兒童原有的親族支持系統(如堂兄弟、表姐妹及舅媽等，其非在一般家庭處遇中第一順位被使用的親族系統)，避免了這些都市原住民兒童進入家外安置體系。

(四)原住民社會工作知識之一：家族會議的運用

小某在外婆家住半年後，因小某及姐妹時遭其小舅媽(大陸人)冷言冷語，回到父親家。2001年底母親返家探視小某姐妹，與父親發生衝突。小某再次離家，當時政府部門的兒保社工透過阿美族社工(我的同事)的翻譯同意由祖母出面召開家族會議協商小某的照顧事宜，最後祖母及父親決定委託安置小某及其姐妹於寄養家庭，那時的祖母與父親顯得相當哀傷。在寄養家庭的日子，小某及其手足們始終覺得自己與寄養家庭的生活模式有著很大的不同。

當一位原住民兒童面臨必須進行家外安置的當下，做為一位兒保社工必然會面對該將他們安置何種替代性照顧體系對其整體成長及未來返家適應是較有幫助的，然而很多時候兒保社工所做的決定乃是在兒童最佳利益為終極目標下的「真實」且「必然」的次佳選擇，此時適時地召開家庭會議，則能有效地把兒童的重要家人的意見加入，做出對此家族重要的決定。

在政府兒保社工及阿美族社工同仁的共同協助下，我看到了「增權」的運作，雖然小某與其姐妹仍被安置了，但這位兒保社工的敏感與尊重，讓小某的家有了更多的機會與可能。我經驗到原住民兒童保護工作的重要啟發：如果當時沒有那位政府兒保社工的敏感及阿美族同仁的協助，我就不會知道有這種增權的方式，小某及其家人可能經驗到的是兒保體系的壓迫與踐躓。

在小某家庭會議之後數年，在某一次研討會上，我發現原來紐西蘭及澳洲對其原住民族毛利人的兒保工作早已使用「家族會議」(Family group conference)，且目前在歐洲及紐澳均已有不少人延伸此方法，廣泛地運用在兒童保護工作上(Arnkil and Heino, 2004)。原住民族家族會議的操作模式，是讓與兒童相關的家人、社群、及原住民人士介入共同決議原住民族兒童如可被安置。被安置的順序是以擴展家庭為優先、而後是所處的社區、其他原住民族家庭，最後才是非原住民族家庭(Ban, 2005:388)。¹³在家庭會議決策的過程中，社工員必須能夠扮演收集資訊、集結開會，卻不左右決策的角色。社會工作者必須相信擴展家庭有能力做出對其孩子最好的決定，並有意識地把手上的權力交給家族成員。在此過程，社工員必須學會用協商的語言，而且必須確保有足夠的資源可以支持這個共同做出的決策(Campbell, 1997)。

但幾年下來，我們也開始看到家族會議並非全然毫無問題。Love就批評如果國家沒有提供足夠的資源來支持家族會議所做的決議、並確保兒童在這樣的決策下得到良好的照顧，那麼原住民族家庭會議也極易變成另一個混色的裝飾，表面上尊重原住民的主權，但原住民族家庭的決策卻因為無資源而難以達成，白人社會工作中隱含的權控本質與殖民主義歷史，仍然持續運作(2000)。

13 家族會議的操作要有效能，基於以下的立場：(1)社工員必須相信原住民族家庭有能力為自己的家庭成員做重要的決定。(2)法令上也必須讓家族成員有做決定的權力。(3)試著把權力與權威交給家庭成員，而不是來來去去的社工專業者。(4)因為兒童在收養中心常被虐待，最好把兒童留在家庭成員的家中。(5)相信所有的家庭都有能力運用他們的網絡及資源去照顧孩子。但這些作法對社工員有挑戰性，因他們通常不樂意把自己的權力交給他們眼中「失功能」且「無能力」作決定的家庭(Ban, 2005:390)。

(五)原住民社會工作知識之二：族群認同為原住民兒童保護工作處遇的重要課題

回顧小某被安置的當下，我與幾位原住民同仁都有一些莫名的堅持與不安，但當時並無法說得清楚，只是覺得原住民兒童被安置到漢人家庭真的好嗎？當時我所服務的機構剛好在執行「原住民社區安置」計劃，只是這樣的計劃僅存在於原住民鄉，故我無法為小某的安置做些什麼。小某返家後，我曾與他數次討論此次安置經驗，我深刻地記得小某問我「為什麼我是原住民？」「為什麼寄養媽媽一直說原住民就是……等？」，那時的我不知如何回答小某的疑問，因為原住民孩子的認同是我無法處理的。數年後的現在，我終於可以清楚地講出當初我對小某安置的擔心乃是為了避免小某返家後可能面臨的文化落差，故原住民兒童應該有特殊文化脈絡的安置體系，或者安置體制中應該提供原住民兒童有更多保有其正向族群經驗的機會，以增進原住民兒童對其族群身份的認識，進一步才有可能協助其處理一重要的發展課題「自我認同(族群認同)」。

小慧是一個就讀國小二年級的泰雅族小孩，某日小慧氣呼呼地告訴我老師要她上母語課，她不要當原住民，不要上母語課，因為爸爸是原住民，喝酒打媽媽(閩南人)，阿姨都說原住民愛喝酒，爸爸是不好的。小慧的媽媽則說離婚後要保留小慧與妹妹的原住民身份，因為將來才有補助。我跟小慧說，「我有認識許多好的泰雅族人，有牧師、師母……等，他們不會打小孩，他們不會打先生(太太)，世界上有好的泰雅族人，也有壞的平地人，所以長大後你可以做自己的選擇。」

小珊是我以兒保社工身份接觸的第一個都市原住民個案，當我找到小珊遠在花蓮的母親，並開始進行小珊的返家計劃時，小珊與同母異父的手足及社區居民相處出現了困難，小珊告訴我她聽不懂村子裡的人講的話，故在與安置處所的社工討論過後，我們開始與小珊討論學母語這件事，並在台北市找尋學習布農族母語的資源。對於小珊這

樣一個被遺落在大都會的原住民少女來說，小珊始終在找尋可以讓自己安身立命之處。曾經小珊把機構當作自己的家，曾經小珊告訴我她不要當跟媽媽一樣丟掉小孩的原住民，曾經小珊企圖自殺，因為她覺得她不屬於任何地方。小珊的困境或許只是一個單一個案，但卻也讓我看到「認同」對於小珊這樣一個失根的孩子來說是重要的，族群身份與歸屬是需被介入處理的。

雖然兒保工作處遇焦點在於予兒童一個安全的成長環境，但在小珊與小慧的身上，我看到「族群認同」是個影響兒童成長及自我接納的重要因素，但這往往不是社工員在考量其安置時會注意到的事。因著大社會對原住民族仍有許多刻板印象，失根的都市原住民兒童面臨了更多的挑戰，兒童保護社工也必須去處理其「族群認同」課題。

（六）未解的難題？第二代都市原住民族的文化傳承與認同

在傳統的原住民族社會中，一位兒童成長至成年的過程中，其生活技能、價值養成與社區組織及活動有著密不可分的關係。但隨著原鄉經濟資源不足，許多原住民離鄉背井來到都會打拼，過往提供子女成長所需的社區組織及活動已失去其原有的教養功能，這群在都市打拼的原住民父母面臨需以個人及家庭微薄的力量擔負原有社區組織的教養功能，並努力在都會中求生存。不同於原鄉的原住民家庭，小某與小慧及許多進入兒保通報體系的都市原住民家庭皆面臨了與原有原住民社會網絡較為孤立及疏離的社會處境。小某、小慧家皆是散居在大都會中的原住民，與原鄉社會網絡已失去聯結，沒有教會資源，一般的社會服務資源也難輸送到其家中，僅剩下學校的支持系統。小某及小慧的父親亦在孤立的環境中長大。當有了這樣的理解之後，一個兒保工作者能思考且能努力的便是提供相關社區資源協助原住民孩子留在自己的體系中，增加對家庭的支持，避免其離開原有的社會支持系統。只是在都會中難找到具有原住民傳統教養功能的社區組織或團

體，協助小某的父親照顧小某，讓小某留在原來的社群中。

六、荒蕪中的定位

美加澳三國的原住民族，因著白人族群優越的想法，從十九到二十世紀長期承受著白人對於原住民族的壓迫。大量原住民族的孩子們被迫安置於白人學校、家庭與機構之中，不知父母是誰，深刻地承受著種族歧視之苦。當前美加澳原住民的現實生活，仍遇到重重困境。受創的原住民族家庭的孩子，往往被社工員帶走，兒童保護社工員竟成為新殖民主義的化身，使原住民的孩童繼續流離失所，得不到部落文化的滋養。美加澳等國的原住民族主張要拿回原住民族撫育原住民族孩童的主權，他們主張原住民族應有權利決定他們的孩子要如何處置，不論是透過部落法庭、原住民自治、或者讓原住民族家庭與社區參與在孩童的監護權討論之中。

原住民族家庭因此受創嚴重，但仍有強韌的生命力，美國的原住民學者 Stauss 認為，談再多的原住民族的「社會問題」或「家庭問題」並沒有辦法真的對原住民族有任何的正向幫助。唯有不斷地以正向的文化價值來肯定原住民的生命經驗，重拾文化中既有的愛與尊重、性別關係的互補與互助、重建原住民族的世界觀，尋回自己的力量與找到自己的位置。當原住民族的文化價值得到該有的尊重的時候，他們就能得到心靈的慰藉，從創傷中復原，回復和諧的家庭關係(1995)。

在台灣，或許我們並沒有如澳洲失竊的世代般系統性地、大規模的帶走原住民孩子，但長久以來的殖民統治，以及強制國民教育，也使得原住民族的孩童與其文化漸行漸遠。再者，漢人優於原住民族的族群中心主義，其實也普遍存在於各個場域之中，包含社會工作。無文化敏感度的社會工作，非常有可能複製原住民族兒童被白人社工員帶走的殖民主義，而一個有覺知的漢人社會工作者要如何在此場域中

反思與行動？

首先，我們必須對歧視原住民族家庭的意識型態符碼有所覺知。原住民族家庭常被污名化，而且被視為是「有問題」的家庭，需要提升「家庭功能」。在意識型態符碼運作之下，原住民族家庭常以未經反思的漢人中產階級標準不公平地評價，而受到污名。這樣的意識型態符碼普遍存在於漢人的組織文化當中，也在兒童保護的社工組織中出現，社會工作者必須對於漢人相對於原住民族家庭的權控本質有所覺知，並時時反思。

跨文化社會工作中的民族誌視角認為第一線社工員有能力透過工作經驗的反思與學習，而產生跨文化工作的能力。從薇靜的工作反思之中，我們學到：社會工作者應該要了解(1)原住民族被殖民的歷史，以及都市原住民族的遷移脈絡。(2)原住民族的家庭與親屬組成不同於漢人，需要依其親屬概念循線取得重要親屬支援。(3)善用家族會議，讓原住民族家庭與社區能參與兒童保護的決策過程。(4)正視族群認同對於原住民族兒童的重要性。(5)都市中的原住民族兒童，若無部落的支持，則支援仍有限。

善用原住民族知識及文化意義系統，可使得跨文化社會工作成為原漢之間彼此學習與對話的領域。都市原住民族的兒童照顧之困境，突顯出漢人中產階級核心家庭式的意識型態符碼。若社工專業單向地以漢人價值想像原住民家庭，則忽略原住民族社區或擴展家庭的照顧體系，可在核心家庭出狀況時發揮功能。若漢人社工員缺乏文化敏感度及對原漢關係的歷史性了解，則原住民家庭很容易被漢人社工員誤判，並作出不合文化期待的處遇，原住民兒童在此過程中，可能會被剝奪其發展族群認同的基本權益，導致長期的傷害。

台灣原住民家庭在被殖民歷史中深受創傷，兒童保護工作必須先具備文化敏感度，而後才談得上如何培養文化能力。我們希望這樣民族誌式的反思，能為當前有限的原住民族家庭與兒童保護工作論述，

略盡微薄的心力。我們深刻地體驗：漢人家庭的意識型態符碼必須被看見，原住民族的文化意義系統必須被尊重，原住民族被漢人宰制的社會政治歷史也必須被書寫。本文雖然只能呈現出個別社工員如何在受限的條件下做最好的努力，但旨在喚起學術與社會工作者正視此議題的重要性。原住民族兒童保護的未來仍有待更多實証的研究與政策的討論，但社會工作者文化敏感度與文化能力的養成，已是刻不容緩的重要議題。

參考文獻

- 王增勇(2001)〈建構以部落為主體的原住民家庭暴力防制體系：加拿大經驗〉，《社會工作學刊》8：49+51-71。
- 王增勇(2002)〈原住民社會工作與福利服務〉，呂寶靜主編《社會工作與台灣社會》頁309-348。台北：巨流圖書公司。
- 行政院主計處(2001)〈人力資源重要指標〉於《人力資源統計年報》<http://www.dgbas.gov.tw/census-n/four/HT44711.HTM>, accessed on 10 Jan, 2005 & 21 May 2009.
- 行政院原民會(2001)《原住民就業狀況調查統計》
<http://www.apc.gov.tw/official/govinfo/number/number.aspx>, accessed on 10 Jan. 2005 & 19 August, 2009.
- 馬英九(2007.12.26.)《馬英九把原住民當人看》，You Tube, <http://tw.youtube.com/watch?v=9bdTVLb-w2A&feature=related>, accessed on 2 Jan. 2009.
- 馬宗潔、萬芯蕊(2003)〈當非原住民遇到原住民〉《東吳大學社會工作學報》，10：35-72。
- 莊曉霞(2009)〈原住民社會工作之反思〉《台灣社會工作學刊》6：147-168。
- 郭靜晃(2007)〈我國兒童保護服務與展望〉《社區發展研究季刊》116：98-122。
- 黃盈豪(2004)《社會工作在原住民部落之實踐與反思：我在大安溪流域泰雅部落工作站之經驗》。台北：東吳大學社會工作研究所碩士論文。
- 黃盈豪、林桂婕(2005)〈部落工作者對話：從和平鄉和尖石鄉社工實務經驗談原鄉社會工作實施的家庭議題〉，《全球化下的家庭圖像：社會工作實務的新思維研討會論文集》，台北：台灣社會工作人員專業協會。
- Arnkil, T.E. and Heino, T.(2004)〈在憂慮情況中助人者與家庭間的對話：憂慮程度與對話方法－如何有效面對兒童保護中的家庭與兒童〉，《預防性兒童保護服務新趨勢國際研討會論文集》，台北：財團法人兒童福利聯盟文教基金會。

- Bamblett, M. and Lewis P. (2007) 'Detoxifying the Child and Family Welfare System for Australian Indigenous Peoples: Self-determination, Rights and Culture as the Critical Tools'. *First Peoples Child and Family Review*, 3(3): 43-56.
- Ban, P. (2005) 'Aboriginal Child Placement Principle and Family Group Conferences', *Australian Social Work*, 58(4): 384-394.
- Campbell, L. (1997) 'Family Involvement in Decision Making in Child Protection and Care: Four Types of Case Conferences.' *Child and Family Social Work*, 2: 1-11.
- Clark, J. (2000), 'Beyond Empathy: An Ethnographic Approach to Cross-Cultural Social Work Practice' Paper delivered at the 2000 Joint Conference of the International Federation of Social Workers and the International Association of Schools of Social Work. www.mun.ca/cassw-at/papers2/clark.pdf, accessed on 19 Sept, 2009.
- Dache, L and Zayas, L.H. (1995) 'The Value of Curiosity and Naïve for the Cross-cultural Psychotherapist.' *Family Process*, 34: 389-399.
- Gross, E. R. (2003) 'Native American Family Continuity as Resistance: The Indian Child Welfare Act as Legitimation for an Effective Social Work Practice'. *Journal of Social Work* 3(1): 31-44.
- Human Rights and Equal Opportunity Commission (1997) *Bring them Home: Report of the National Inquiry into the Separation of Aboriginal and Torres Strait Islander Children from Their Families*. http://www.humanrights.gov.au/social_justice/bth_report/index.html. Retrieved on 07, Dec. 2008
- Menzies, K. F. (2001)〈澳洲原住民兒童福利措施〉，《兒童福利政策與福利服務國際研討會論文集》，台北：台灣世界展望會。
- Read, P. (1981) *The Stolen Generations: The Removal of Aboriginal Children in New South Wales 1883 to 1969*. Department of Aboriginal Affairs, New South Wales Government. <http://www.daa.nsw.gov.au/publications/StolenGenerations.pdf>. Accessed on 21 Dec. 2008.
- Love, C. (2000) 'Family Group Conference: Cultural Origins, Sharing and Appropriation: A Maori Perspective'. In G. Burford and J. Hudson (eds.) *Family Group Conferencing –Directions in Community-centered Child and Family Practice*. New York: Aldine De Gruyter.
- National Association of Social Workers (NASW), (2001) *Standards for Cultural Competence in Social Work Practice*. www.socialworkers.org/practice/standards/NASWCulturalStandards.pdf, accessed on 3rd December, 2009.
- Smith, D. (1999) 'The Standard North American Family: SNAF as an Ideological Code', In *Writing the Social: Critique, Theory, and Investigations*. Toronto: University of Toronto Press.
- Stauss, J. H. (1995). 'Reframing and Refocusing American Indian Family Strengths' In *American Families: Issues in Race and Ethnicity*, (ed.) by Cardell K. Jacobson. New York and London: Garland Publishing Inc.

Sweeney, D. (1995) 'Aboriginal Child Welfare: Thanks for the Apology, but What bout Real Change'. *Aboriginal Law Bulletin* (3) <http://www.austlii.edu.au/au/journals/AboriginalLB/1995/3.htm>, accessed on 3rd Jan 2009.

Waterfall, B. 2002. 'Native People and the Social Work Profession: A Critical Exploration of Colonizing Problematics and the Development of Decolonized Thought'. *Journal of Educational Thought* 36(2): 149-166.

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
陳竹上^{**}

They Are Homeless on Their Own Land
Examining Indigenous People Reservation Land Policy in Taiwan from
“The Movement of Fighting against Asia Cement Corporation”
by Jwu-Shang CHEN

關鍵字：反亞泥還我土地運動、原住民保留地、耕作權、非原住民承租權

Keywords: the movement of fighting against Asia Cement Corporation and returning land to indigenous people, indigenous people reservation land, cultivation rights, lease rights for un-indigenous people

收稿日期：2009年8月10日；接受日期：2009年12月21日。

Received: August 10, 2009; in revised form: December 21, 2009.

* 感謝兩位匿名審查委員的寶貴意見，以及曾經一起在反亞泥還我土地運動中努力的夥伴們。

** 服務單位：亞洲大學社會工作學系
通訊地址：413-54 台中縣霧峰鄉柳豐路500號
E-mail：bamboo@asia.edu.tw

摘要

1951年，格瓦拉(Ernesto Guevara)的南美大陸之行目睹了自五百年前殖民者登陸以來，這塊土地所承受的種種創傷、苦難、與不義，發出了「他們在自己的土地上無家可歸」的感慨。1973年，一場在花蓮縣秀林鄉太魯閣原住民保留地上的「協調會」，也上演著同樣的故事。恐怕，在全球擁有原住民族的70個國家中，類似的情節也不斷地被重製著。本文試圖經由述說歷經三十餘年的「反亞泥還我土地運動」，呈現出台灣原住民族土地流失的場景、脈絡與軌跡，並藉此檢視我們的「原住民保留地政策」：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土地之工具的實況。縱使今天國家已經將原住民族權利提升到憲法位階，而原住民族基本法亦已通過，但叢林法則似乎仍舊是發生利益衝突時的支配者。經驗了這些場景，本文並無意嘗試歸結出一些僅能由文字承載卻無法實現的結論與建議，本文的初衷僅在於忠實地述說還我土地自救會成員們曾經在結構勢力的夾縫中奮鬥的歷史，若能有助於關懷者理解工業資本主義「買賣天空、販售大地」的法則，並因此引發一些企圖有所改變的能量，便已相當心滿意足。

Abstract

In 1951 Ernesto Guevara saw the sufferance of indigenous people on South American Continent from colonial power since five hundred years ago and made the exclamation of "they are homeless on their own land". In 1973, the same story was playing on a "coordination meeting" hold by Asia Cement Corporation in order to rend Taroko indigenous people reservation land in Hualien. I am afraid this kind of story is repeating again and again in the

seventy nations where are indigenous people inside. This article is trying to give a picture of how indigenous land keeps on been occupied and exam the “indigenous people reservation land policy” in Taiwan through describing the experience of “the movement of fighting against Asia Cement Corporation”. This examination is composed of law text, the combination power of business and politics and the ineffectiveness of judicial system. Finally, this article will discover how the law system has become the tool which helps enterprise to occupy indigenous people reservation land legally. Although “The Indigenous Peoples Basic Law” has been enacted for the purposes of protecting the fundamental rights of indigenous peoples on 2005 as well as the Constitution Amendment’s similar declaration on 2000 in Taiwan, the situation and circumstances seems improved only on the paper. Under this realization this article will not conclude any concrete suggestion only in words. It only hopes to awaken some energy to doubt or challenge the powerful logic of industrial capitalism by telling this story faithfully.

一、前言：他們在自己的土地上無家可歸？

1951年，患有氣喘的23歲醫學院學生格瓦拉(Ernesto Guevara)與死黨阿爾貝托(Alberto Granado)，載著滿滿的家當與憧憬，跳上屌車(諾頓500重型機車)，從家鄉布宜諾艾利斯出發，揭開一場貫穿南美大陸，總長超過一萬三千公里的壯旅。行過草原、高山、大河、深雪，儘管一路上險阻不斷，偶有爭執，樂天浪漫的倆人仍被這前所未見的無邊景致深深感動。隨著旅程逐漸開展，他們目睹、並體驗了自五百年前殖民者登陸以來，這塊土地所承受的種種創傷、苦難、與不義。貧富的懸殊、階級的對立、種族的剝削、帝國的壓迫，以及人世間永無止息的生、老、病、死，都不斷激盪兩人的靈魂，也在青年格瓦拉的心裡埋下了日後席捲世界的革命之火¹。

《革命前夕的摩托車日記》(*The Motorcycle Diaries*)，描寫切·格瓦拉被南美大地改變，並觸動改變世界的能量的歷程。在觀看這部電影的當下，最令我難以忘懷的是切·格瓦拉於目睹南美原住民因殖民勢力而流離失所時所引發的一句感嘆：「他們在自己的土地上無家可歸」。這不禁令我想起當年我以一介法律系畢業生及族群研究所研究生的熱情，參與花蓮縣秀林鄉太魯閣族「反亞泥還我土地運動」的光景。當時，我們見證了與切·格瓦拉南美大陸之行同樣的場景：縱使歷經了司法訴訟的勝利，歡呼仍舊是瞬間而短暫的，亞洲水泥廠聳立的高牆、森嚴的警衛，好比國家機器與政商同盟的扎實結構，依然使得這群太魯閣族人在自己的土地上無家可歸²。

1 摘引自《革命前夕的摩托車日記》(*The Motorcycle Diaries*)劇情簡介，網址：<http://tw.movie.yahoo.com/mstory.html?t=movie&id=1082>，瀏覽日：2009/07/19。

2 對於「反亞泥還我土地運動」的探討，可參考兩本相關的碩士論文：張岱屏，2000，《看不見的土地：太魯閣族反亞泥還我土地運動的歷史、論述與行動》，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。陳竹上，2000，《看不見的權利：從民族主義、族群文化與殖民歷史反思台灣原住民族財產權在國內法制中的發展》，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。對於亞洲水泥公司的介紹，則可參考其網站：

近年來，原住民族集體權、自治權的探討與論述漸趨深入、方興未艾，歷次憲法增修條文的宣示、民國九十四年原住民族基本法的公布，讓社會學、人類學、政治學、法學等論述有了更多交集的機會。例如，法律學者李建良在〈憲法變遷中的原住民族權利〉一文中³，以《少年小樹之歌》(*The Education of Little Tree*)中爺爺告訴印地安孩子小樹的一段話作為楔子⁴：

……人類總貪取多過於自己應得的東西，他們從別人那兒奪取，戰爭便發生了……為了保住那些不該得的東西，人類於是展開冗長的交涉。他們會高舉旗幟，聲稱自己的行為是順天合理的……有許多人因為這些交涉和那面旗幟而喪失了生命……但是，他們永遠改變不了這些大自然的規則。

本文的寫作，稍微有別於較大格局之法理論證或制度引介，而是試著藉由翻找自己在「反亞泥還我土地運動」中的行動記憶與歷史檔案，來具體化、脈絡化並在地化地呈現、印證小樹的爺爺所說的這段話，亦即：國家、政權、多數族群與工業資本主義，如何化身為政府、企業與財團，從原住民那兒奪取多過於自己應得的土地？為了保住這些不該得的東西，政府與企業、財團如何規劃及展開冗長的交涉，以發展政商聯盟？政府與企業、財團又如何高舉法律的旗幟，來聲稱自己的行為是順天合理的？這些以「原住民保留地」為名、以「保障原住民生計」為立法目的的法律，又是如何被制訂、詮釋、運用，並藉由國家司法系統發揮作用，最後終究是形成一場讓原住民族在自己

<http://www.asiacement.com.tw/index.asp>，瀏覽日：2009/12/19。

3 李建良，2005，〈憲法變遷中的原住民族權利：原住民族自治權的法理論述〉，《憲政時代》，第31卷第1期，頁1-33。

4 Carter, Forrest. 1991. *The Education of Little Tree*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

的土地上無家可歸的結局？

從而，本文的寫作方向是從一個具體發生在台灣本土、原漢之間的「反亞泥還我土地運動」事件開始，藉由爬梳其事件發展的歷史軌跡，試圖讓運作其中的國家力量、法令架構、政商關係、原住民運動及相關時空脈絡具體浮現。這樣的述說雖然是個案式的，但它也相當程度地使我們對於原住民族土地流失的情境有更具體的理解，因為正如小樹的爺爺以一種「揭露法則」的口吻述說著外來移民的掠奪與印地安人的處境一般，「反亞泥還我土地運動」的故事，過去、現在或未來，相信也正在全球存有原住民的70多個國家中被複製與上演⁵。此外，正如同部分學者在對於原住民自治的討論中已經體認：「……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……」⁶。從「反亞泥還我土地運動」的故事，我們也將發現法律的侷限——它極可能名實不符，或在權力失衡的結構下違背初衷，甚至是經過精心包裝後使優勢者得以依程序掠奪弱勢者資源的合法途徑。

更必須寫在前面的是：在這一場資源合法掠奪的過程中，太魯閣族原住民被迫交出的不是富饒而令人覬覦的土地，而是那曾經不起眼、不受資本主義經濟搭理而被編列為「原住民保留地」的山坡地，只因為石灰岩開採與水泥生產等有利可圖的需求，而不幸成為一個政商聯盟下「必須被清理的現場」。從而，秀林鄉太魯閣族原住民土地流失的事件，顛覆的不僅僅是先來後到與島嶼土地擁有者的關係⁷，更是一

5 根據聯合國的估計，目前全世界約有超過70個國家存有原住民，總人數約三億。可參考 Indigenous Peoples and the United Nations System: An Overview, at: <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideIPleaflet1en.pdf>, visited on 2009/8/2。

6 摘引自王增勇，2009，〈社會福利作為原住民自治的可能路徑〉，網址：<http://tywangster.blogspot.com/search/label/%E5%8E%9F%E4%BD%8F%E6%B0%91>，瀏覽日：2009/8/2。

7 關於佔領或殖民與先住者或原住民的土地權力關係之探討，可參考 Asch, Micheal. 1993. *Home and Native Land: Aboriginal Rights and the Canadian Constitution*. University of

場後到者可以無限制、無疆界、予取予求地獲得他當下想要的土地，包括後到者原本視為貧瘠、並已宣稱要劃歸予先來者的「原住民保留地」的權力遊戲。

為了呈現上述「反亞泥還我土地運動」的指標性意涵，基於作者自身對於運動的實際參與，故本文期能在行動研究的詮釋基礎上，藉由檔案分析的方式，具體呈現出事件的發展脈絡、權力關係與象徵意義，這些檔案包括：(1)民國六十二年的「亞洲水泥公司申請租用富士、秀林段山地保留地土地使用第一次召開協調會紀錄簿」。(2)民國八十五年起展開調查的「亞洲水泥公司租用富士、秀林段山地保留地監察院調查報告」。(3)民國八十七年台灣省原住民委員會以原住民保留地管理人身分向太魯閣族原住民提起塗銷耕作權之訴的起訴狀。(4)民國八十九年花蓮地方法院對於本案所作成之判決。此外，其他亦稍有參考價值的檔案如民國八十四年經建會對於亞洲水泥公司礦業權展期的函示(類似公文書尚包括財政部九十七年11月10日召開地方稅自治條例審查委員會第五次會議決議)、民國八十六年本事件涉及刑事程序後的花蓮地檢署不起訴處分書，及民國九十年亞泥拒絕地主入場耕作並引發衝突後所寄發的存證信函等。這些歷史檔案雖然均是由公部門所作成，以當時的時空脈絡不太可能站在太魯閣原住民的立場發聲，但若我們依然能夠透過這些文本的呈現，揭露出當中權力運作的架構與脈絡，則這樣的揭露相信是更具有說服力的⁸。

South Florida Press.。

- 8 本文匿名審查意見曾提示：「民國六十年起至政黨輪替，當地太魯閣族民意代表(省議員、縣議員、鄉長、鄉民代表、村長等)知悉此案或介入此案之運作。本文應分析探討批判這些權力掌握者與知識分子，在土地轉移過程中所扮演的角色、介入的程度與利害關係，讓事件更為明朗。」作者深感受益，並曾向一位素來關心原住民權益之花蓮縣議員進行深度訪談，從而對於民意代表及地方官員就本事件之介入有進一步之了解。惟限於篇幅及作者對於本事件於學術領域應如何揭露、揭露至如何程度之摸索與遲疑，故本文仍先以作者個人行動經驗及官方歷史檔案為論述根據，尚請讀者先進海涵。經由以上訪談亦得知花蓮縣議會曾於2008年通過對境內水泥業者課

在寫作安排上，本文將先回顧1973到2003這30年間「反亞泥還我土地運動」的重要事件發展，述說出一個台灣原住民族土地流失的故事，爾後並於此脈絡之下，檢視台灣原住民保留地政策的虛實。這些檢視將先由構築保留地政策之骨架的國家法令開始，但由於法律往往不是在一個真空的狀態下運行，所以本文亦將進一步挖掘及呈現政商聯盟在國家法律的骨架下所發展出的行動策略，以及被迫參與這場賽局之原住民地主所面臨的結構性困境⁹。

二、「反亞泥還我土地運動」：1973到2003的30年漂泊

（一）官商聯盟下的政令佈達—從民國六十二年的一場「協調會」談起

民國六十二年，為了開採太魯閣山區的石灰岩以製造水泥，亞洲水泥公司（以下簡稱「亞泥」）經評估後決定以花蓮縣秀林鄉可樂、富士等地段之原住民保留地作為廠址，於是開始設法取得這些土地的使用權。民國六十二年6月14日，亞泥連同政府相關單位，包括花蓮縣政府（由當時之山地室主任代表）、秀林鄉公所、花蓮縣工業策進會等，在花蓮縣秀林鄉富士活動中心召開一場「協調會」，告知66位世代於此居住、耕作，並於民國五十七年、五十八年依據當時之「山地保留地管理辦法」，合法取得耕作權登記的太魯閣族原住民（以下簡稱「地主」）：亞泥將補償其土地上之作物，請地主們拋棄耕作權。在這場具有「政令

徵碳稅之自治條例，未料財政部日後另以「不予備查」之方式使該自治條例無從實施，就此亦可見工業資本主義中的政商同盟關係及其法律設計。較具體之敘述請參考本文註釋21。

9 此等分析路徑較貼近於新制度主義者對於法律的分析，除了靜態的法律制度本身外，更著重於行動者根據制度及其他條件所發展的行動策略，這也將是本文探討及揭露的重點。對於此種方法論初步的介紹可參考Douglass C. North, 1990. *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.

發布」性質的協調會後，民國六十三年，亞泥遂依「山地保留地管理辦法」與秀林鄉公所開始訂定每期九年的土地租賃契約，此後並多次續約至今。

(二)一個至今無法清理乾淨的現場¹⁰—塗銷原住民耕作權的波折

對亞泥而言，想要「永續地」使用這片原住民保留地作為水泥廠址，一方面必須將世居其上的太魯閣族原住民遷走，一方面則必須將太魯閣族原住民已依法取得之耕作權塗銷，現場才算清理乾淨。顯然，前者比後者容易得多，歷史亦證明如此。民國六十五年，由秀林鄉公所出面，開始著手持相關書面資料，以上述太魯閣族原住民地主已經拋棄為由，代理地主向花蓮縣地政事務所申請塗銷其保留地耕作權¹¹。然而，這一次的塗銷申請因為文件不齊而遭到花蓮縣地政事務所駁回，故往後雖因亞泥設廠的關係，使得地主們無法繼續使用、耕作土地，但在國家的土地登記簿上，地主們的耕作權依然存在。14年後，即民國七十九年，秀林鄉公所再次向花蓮縣地政事務所申請塗銷原住民地主們的保留地耕作權，這次則有11位地主的耕作權遭到塗銷¹²。針對這一次耕作權被塗銷的事件，其中四位地主於民國八十五年對於當時亞泥總務主任及秀林鄉公所承辦職員，向花蓮地方法院檢察署提出偽造文書的告訴，此一告訴則在民國八十六年由承辦檢察官以

10 「一個沒有清理乾淨的現場」，是當時同為行動者之研究生張岱屏於論文中的用詞，因相當貼切故本文予以引用。可參考張岱屏，2000，《看不見的土地：太魯閣族反亞泥還我土地運動的歷史、論述與行動》，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。

11 此等書面資料包括「耕作權拋棄書」、「印鑑證明」、「委任書」、「土地塗銷登記聲請書」等，日後曾引發真偽爭議乃至於進入刑事司法程序。

12 秀林鄉公所何以在事隔14年後再度向花蓮縣政府提請塗銷耕作權？是否與亞泥的關切有關？地方公務人員如此非比尋常的行政行為，難免耐人尋味。以下將述及省原民會擔任原告向原住民地主起訴一事，亦將引發類似質疑。

犯罪嫌疑不足而為不起訴處分確定終結¹³。

二十多年來，許多當時參與民國六十二年「協調會」的地主都已逝世，然而其他地主或其繼承人則透過組織「秀林鄉還我土地自救會」的方式，持續向縣議會、原民會、監察院等機關提出陳情。雖然問題依然沒有獲得解決，但已引起各界相當程度的關注，更可想見對於身繫財團命脈的亞洲水泥公司而言，這些亞泥廠址所座落並依然白紙黑字標註在國家土地登記簿上的原住民耕作權，顯然將猶如芒刺在背¹⁴。從而，暫不論無法知悉的檯面下運作究竟如何進行，檯面上一場以國家角色而言令人錯愕而百思不得其解的訴訟就此展開了：民國八十七年「台灣省原住民委員會」聘請律師，以47位太魯閣原住民地主為被告，向花蓮地方法院訴請塗銷亞泥廠址上的原住民耕作權。

（三）峰迴路轉的司法遊戲一停止、駁回、抗告、續行、撤回……

民國八十七年，47位太魯閣原住民地主收到素來以保障原住民權益、提升原住民地位為機關宗旨的「台灣省原住民委員會」（以下簡稱「省原民會」）的訴狀，聲明要塗銷他們在保留地上的耕作權，輿論譁然。本案由花蓮地方法院民事庭受理，使得長達近30年的糾紛正式進入司法程序。在收到來自省原民會的訴狀後，地主們在秀林鄉富士活動中心齊聚一堂，研商對策。突然間身為省原民會擔任原告下的被告，並且可能因敗訴而負擔一筆可觀的訴訟費用，加上對國家司法程序的陌生，從而就進法院這件事，大家自然是相當排斥。民國八十八年1月26日，花蓮地方法院第一次開庭，自救會成員與地主們決定拒

13 民國八十六年檢察官就亞泥及鄉公所人員被訴偽造文書一案，決定以不起訴處分，主要是以協調會中地主們的認知為考量，並且述及亞泥人員曾於民國七十八年再次造訪相關地主進行說明。

14 亞泥網頁首頁(<http://www.asiacement.com.tw/index.asp>)上方標示有遠東集團之網頁連結(<http://www.feg.com.tw/>)，可供讀者對照彼此關係。瀏覽日：2009/12/19。

絕出庭，與花蓮地方法院廣場聲援人士計兩百餘人進行抗爭與陳情。

被告一方拒絕出庭，依照民事訴訟法的規定，將冒著法院「一造辯論判決」的風險¹⁵。但或許是因為省原民會亦承擔著立場矛盾的輿論壓力，幾經協調，雙方同意「合意停止訴訟程序」。根據民事訴訟法的規定，雙方合意停止訴訟程序以四個月為限，若四個月後雙方均未向法院表示續行訴訟，則視為「撤回起訴」，法院將以裁定駁回原告之訴¹⁶。往後，雙方均未於四個月內向法院表示續行訴訟，故花蓮地方法院即以裁定駁回省原民會之訴。關於此一駁回裁定，省原民會卻又以法院送達有瑕疵為理由，向台灣高等法院花蓮分院提出抗告，並抗告成立，致使訴訟程序再度展開。

身為原告的省原民會，因為聘請律師為訴訟代理人，故對於如何運用司法程序相當嫻熟，在上述經由抗告而得以續行訴訟後，歷經幾次開庭審理，於法院宣示辯論終結後，或許是為了避免敗訴的風險，從而又在法院宣判前臨時撤回起訴，連到場預計採訪及報導訴訟結果的媒體都感到錯愕。然而，根據民事訴訟法的規定，原告起訴後，若被告已參與言詞辯論，則原告撤回起訴必須獲得被告之同意¹⁷。為了進一步凝聚地主們的共識，面對省原民會這突如其來的撤回，自救會相關成員在富士活動中心再度邀集地主開會以徵詢其意見，會中全數通過「拒絕原告撤回」之決議，期待法院依法判決。

15 亦即法官可僅聽一方的說詞並審理雙方書面資料而下判決。相關規定可參考民事訴訟法第385條第1項：「言詞辯論期日，當事人之一造不到場者，得依到場當事人之聲請，由其一造辯論而為判決；不到場之當事人，經再次通知而仍不到場者，並得依職權由一造辯論而為判決。」。

16 相關規定可參考民事訴訟法第190條第1項：「合意停止訴訟程序之當事人，自陳明合意停止時起，如於四個月內不續行訴訟者，視為撤回其訴或上訴；續行訴訟而再以合意停止訴訟程序者，以一次為限。」。

17 此乃因被告已參與辯論後，被告一方對勝訴的期望及付出亦應獲得保障。相關規定可參考民事訴訟法第262條第1項：「原告於判決確定前，得撤回訴之全部或一部。但被告已為本案之言詞辯論者，應得其同意。」，另可參考吳明軒，2007，《民事訴訟法》，台北：三民書局。

(四)精省、政黨輪替與原住民的虛擬勝利

自民國八十七年起的訴訟，除了上述程序面的波折外，在實質審理上，花蓮地方法院有鑑於被告人數頗多，故分為兩案由兩位法官各別審理，其中一位法官認為省原民會與原住民間就原住民保留地的糾紛，屬於行政事件而應歸由行政法院管轄，普通法院之民事庭並無審判權，故以裁定駁回原告之訴¹⁸。另一位法官則認為本案普通法院之民事庭應有審判權，故進行實質審理，並於言詞辯論後於民國八十九年8月10日宣判：駁回原告之訴，訴訟費用由原告負擔。當天公共電視原住民電視台之記者亦前往採訪，闡述本案的指標性意義。在法律效力上，法院宣告省原民會敗訴的判決，也等於同時確認了被告的耕作權不能被塗銷，亦即國家司法確認了太魯閣原住民地主們在亞泥廠址的耕作權合法存在¹⁹。

基於民事訴訟程序上有所謂「一事不再理」與「既判力」的原則，對於法院曾經以確定判決認定的法律關係，即不能再對之有所爭執²⁰。然而上述一審判決，原告若於期限內提起上訴，則此花蓮地方法院判決仍無法確定，必須進入二審程序。此時，另兩項台灣政治史的轉折，亦影響到這一個在中央山脈東部進行的訴訟：首先是民國八十七年省原民會對原住民地主起訴後，民國八十八年1月25日總統公布新制定的地方制度法，台灣省政府原住民委員會因「精省」之緣故，職權由中

18 關於民事及行政審判權的討論，涉及公法及私法事件的區別，可參考吳庚，2007，《行政法之理論與實用》，台北：三民書局，pp.10-16。此外，原住民保留地相關訴訟事件，究竟應歸由民事或行政法院審判，司法實務上意見仍有分歧，可參考湯文章，2005，〈原住民族在訴訟法上地位之研究〉，《憲政時代》，第31卷第1期，頁35-59。

19 此即所謂「形成之訴」原告敗訴確定後對於被告權利存在的確認效力，可參考吳明軒，2007，《民事訴訟法》，台北：三民書局。

20 除非具備提起再審之訴的要件，可參考吳明軒，2007，《民事訴訟法》，台北：三民書局。

央之「行政院原住民委員會」承受，故本案原告亦變更身分。另一個政治轉折是民國八十九年5月20日，亦即本案宣判前約三個月，民進黨獲得總統勝選並由新內閣成員就任中央政府各職位，當時之陳水扁總統任命時任基督長老教會玉山神學院總務長並長年關心原住民權益之尤哈尼·伊斯卡卡夫特(漢名松國賢)為行政院原住民委员会主任委員。對於這項具有確認原住民耕作權效力的判決，行政院原民會並未於期限內提出上訴²¹。

民國九十年3月12日，依據上述確定判決，太魯閣族原住民地主及自救會成員們以耕作權人之身分，持農具欲前往位於亞泥廠址內其擁有耕作權之土地耕作，遭受亞洲水泥公司人員阻擋於外，雙方發生肢體衝突，地主們仍不得其門而入。數日後亞泥公司向太魯閣族原住民地主及自救會成員寄發存證信函附帶驗傷證明，「譴責不法」，表示保留法律追訴權，字裡行間對於「原民會放棄上訴」亦耿耿於懷。近30年的「反亞泥還我土地運動」，包括爭取到司法的勝利、不會被塗銷的

21 本文本段落原標題為「被切斷的政商關係與原住民的虛擬勝利」，原文亦曾臆測「或許是因為長期以來亞泥與政府間的政商關係被切斷的緣故」，以至於原民會就不利於亞泥之一審敗訴判決並未上訴。感謝匿名審查意見指出，僅以政黨輪替推論政商關係被切斷，恐怕與事實未盡相符，並建議本文訪談當時原民會主委未提出上訴之立場。作者深感受益，惟對於因個人聯繫不力而未能順利進行訪談，亦深表歉意。就政商關係不易受政黨輪替終結之實例，本文註釋8亦曾論及花蓮縣議會曾於2008年5月29日三讀通過「花蓮縣碳稅徵收自治條例」，經花蓮縣政府九十七年6月25日陳報中央備查，擬對境內水泥業者課徵碳稅。未料財政部於2008年10月7日及2008年11月10日邀集行政院主計處、內政部與中央相關業務主管機關等召開「地方稅自治條例審查委員會」會議，決議略以：「碳稅雖就花蓮縣境內使用煤等為燃料產生二氧化碳之營利事業課徵，事實上係對該縣轄內二家水泥業者徵收，而該業者水泥產值佔全國75%，如課碳稅，其稅負將轉嫁到水泥價格上，由全國各地消費者負擔，「租稅輸出」效應損及國家整體利益，核屬地方稅法通則第3條第1項第4款『損及國家整體利益或其他地方公共利益之事項』不得開徵事項，不予備查。」從而，「花蓮縣碳稅徵收自治條例」亦無從實施(台財稅字第09704765351號函參照)。財政部否決上述「花蓮縣碳稅徵收自治條例」之際，亦時值2008年5月政黨輪替後不久，姑且不論政商間之人脈關係是否受影響，至少，政商同盟、國家與財團利益一致之工業資本主義邏輯並不因之改變。

耕作權登記，面對國內最大產量的水泥廠圍牆，竟也只是看得到摸不到的虛擬土地。

三、「保留地」保留給誰？台灣原住民保留地政策之虛實

(一)何謂「原住民保留地」？

在台灣的历史中，舊稱「山地保留地」的「原住民保留地」，其劃編可溯及清朝統治台灣後所謂的「土牛線」或「紅牛線」之設，以隔離「番人」與漢人，避免衝突，便於官府統治。至日本統治時期，則以劃編所謂「存置林野」及「準要存置林野」，延續「番漢分治」的政策²²。依照原住民委員會最近公佈，截至民國九十七年底，保留地面積共計260,531.949公頃，分佈在宜蘭、台北、桃園、新竹、苗栗、台中、南投、嘉義、高雄、屏東、台東、花蓮12個縣市內的30個山地鄉及25個平地原住民鄉鎮內。各縣(市)原住民保留地面積，以屏東縣最多，面積達65,856公頃(約25%)，其次為台東縣，面積為48,592公頃(約19%)²³。

台灣之原住民保留地除蘭嶼鄉外，均屬於山坡地，若非標高在一百公尺以上，便是平均坡度在百分之五以上者²⁴。原住民保留地之標高分布相當廣泛，自100公尺至2,000公尺不等。除蘭嶼鄉位於太平洋

22 相關論述可參考林佳陵，1995，《論關於台灣原住民土地之統治政策與法令》，國立台灣大學法律學研究所碩士論文。

23 相關統計數據請參考行政院原住民委員會(<http://www.apc.gov.tw/main/>)網站，「九十七年度統計報表」中之第3項——「九十八年會計主妥的權利分配統計」。瀏覽日：2009/12/13。

24 就此可參考山坡地保育利用條例第3條：「本條例所稱山坡地，係指國有林事業區、試驗用林地及保安林地以外，經中央或直轄市主管機關參照自然形勢、行政區域或保育、利用之需要，就合於左列情形之一者劃定範圍，報請行政院核定公告之公、私有土地：一、標高在一百公尺以上者。二、標高未滿一百公尺，而其平均坡度在百分之五以上者。」

外，其他都位於台灣的山麓地區，大部份之原住民保留地仍集中於400至1,200公尺之山坡地，實際位於2,000公尺以上高山地區之保留地並不多。依照行政院核定之「台灣省農林邊際土地宜農、宜林、宜牧劃分標準」，保留地中宜林土地約有74%，宜農土地約有19%，宜牧土地約有1%，其他土地約有6%²⁵。由此可知，相較於都市土地或平原耕地，在資本主義的交換邏輯下，原住民保留地的經濟價值相對有限。縱使如此，因為發現礦藏、生態保育、觀光休憩、水源保護、林業資源等因素，國家管制及開發勢力仍不免步步進逼²⁶。

（二）國家集體收編後再逐一審核釋出的行政科層恩給模式

由於原住民保留地均屬於山坡地，故至今其法令上的最高依據僅為山坡地保育利用條例第37條，該條規定：「山坡地範圍內山地保留地，輔導原住民開發並取得耕作權、地上權或承租權。其耕作權、地上權繼續經營滿五年者，無償取得土地所有權，除政府指定之特定用途外，如有移轉，以原住民為限；其開發管理辦法，由行政院定之。」從而，行政院於民國七十九年訂定「山胞保留地開發管理辦法」，民國八十四年更名為「原住民保留地開發管理辦法」，法令位階甚低，係屬於可由行政機關單獨加以調整內容之行政命令，故發佈施行以來已經七度修正。近來已有法學者或曾經審理原住民保留地爭議之法官認為：以行政命令規範憲法所保障之原住民族土地權益（憲法增修條文第

25 此為民國五十五年政府調查所得數據，該次調查工作共得山地保留地約240,634公頃，並劃分用途如上，往後是否有再次進行相關調查，作者仍未於相關文獻中有所發現。請參考林櫻櫻，1999，〈從「準要存置林野」到「原住民保留地」：從財產權觀點探討我國原住民保留地之增編與劃編〉，《國有財產雙月刊》，第55期（為電子期刊，全文登載於：http://www.mofnpb.gov.tw/BoardAndPublish.php?page=MonthlyArticle&MS_ID=311，瀏覽日：2009/12/13）。

26 關於原住民保留地的生態價值及開發壓力之探討，可參考陳竹上，2002，《論我國原住民保留地之生態價值及其永續發展方向》，國立東華大學環境政策研究所碩士論文。

10條第11項、12項)及涉及人民財產權(憲法第15條)等重要事項,顯然有違背「法律保留原則」的疑慮²⁷。

在行政命令的規範彈性與行政機關的裁量空間下,原住民保留地開發管理辦法第3條即規定:「本辦法所稱原住民保留地,指為保障原住民生計,推行原住民行政所保留之原有山地保留地及經依規定劃編,增編供原住民使用之保留地。」隱約可見的是一種照顧(如保障原住民生計)與教化(如推行原住民行政)的意識型態,至於具體的土地權利分配機制,則可稱之為「國家集體收編後再逐一個案審核釋出的行政科層恩給模式」,主客及主從位置相當明顯。原住民保留地開發管理辦法第5條第1項即規定:「原住民保留地之總登記,由直轄市、縣(市)主管機關囑託當地登記機關為之;其所有權人為中華民國,管理機關為中央主管機關,並於土地登記簿標示部其他登記事項欄註明原住民保留地。」亦即先由「中華民國」囊括所有原住民保留地之所有權,再由行政機關逐一規範、審核後,將耕作權、地上權等登記予有居住或耕作事實的原住民,至於所有權登記,則又必須符合另一系列內含行政裁量的法定要件及科層程序²⁸。

截至民國九十七年底止,依行政院原住民族委員會統計:原住民保留地所有權已登記予原住民者,面積計有88,839.293公頃(34%),已設定地上權予原住民者,建地面積計有133.919公頃(0.05%)、林地面

27 按我國之中央法規標準法第5條規定:「左列事項應以法律定之:一、憲法或法律有明文規定,應以法律定之者。二、關於人民之權利、義務者。三、關於國家各機關之組織者。四、其他重要事項之應以法律定之者。」原住民土地權益事項,憲法增修條文第10條第12項已明文規定應以法律定之,且亦屬於攸關人民權利、義務之重要事項,誠不宜以行政命令規範,學理論述可參考吳庚,2007,《行政法之理論與實用》,台北:三民書局,P.84以下。司法實務上已產生意見分歧,如台灣花蓮地方法院88年重訴字第18號判決認為有違反法律保留原則之疑慮,至於台灣花蓮地方法院87年重訴字第315號判決則認為合乎法律保留原則。

28 就此可參考原住民保留地開發管理辦法第17條第1項:「依本辦法取得之耕作權或地上權登記後繼續自行經營或自用滿五年,經查明屬實者,由中央主管機關會同耕作權人或地上權人,向當地登記機關申請辦理所有權移轉登記。」

積計有公頃(10.3%)，已設定耕作權予原住民者，面積計有9,275.831公頃(3.6%)，原住民取得承租權者，面積計有14,152.251公頃(5.4%)、無償使用權者，面積計有625.016公頃(0.2%)²⁹。亦即，原住民已取得原住民保留地之所有權者未及三成五，總計其他已取得之權利如地上權、耕作權等，亦僅約五成。雖原住民保留地開發管理辦法第7條規定：「中央主管機關應會同有關機關輔導原住民設定原住民保留地之耕作權、地上權及取得承租權、所有權。」然而在國家集中控管並同時須回應財團開發需求及其他行政目的的局面下，此等「輔導」其成效自然有限。

上述「反亞泥還我土地運動」中的一段小插曲，適足以回應這種行政科層恩給模式的保留地政策，所帶給原住民在土地取得上的困局。在這群太魯閣族原住民地主中，一位當過村長的地主，於耕作權未被塗銷的情況下，前往秀林鄉公所申請土地所有權，竟也順利獲得登記，取得土地所有權狀，成為亞泥承租秀林鄉富世、可樂地段後第一個，也是唯一一個拿到所有權狀的地主³⁰。此一案例除了突顯原住民保留地政策中行政科層恩給模式之特質外，也呈現出國家集體收編後再逐一個案審核釋出的「土地所有權個人化模式」，及近代西方發展並由台灣繼受的「一物一權主義」，顯然與原住民族部落生活中的集體文化格格不入³¹。承載集體生活與文化整體性的部落土地，被國家行政系統

29 相關統計數據請參考行政院原住民委員會(<http://www.apc.gov.tw/main/>)網站，「九十七年度統計報表」中之第3項——「九十八年會計室要的權利分配統計」。瀏覽日：2009/12/13。

30 相關敘述請參考張岱屏，2000，《看不見的土地：太魯閣族反亞泥還我土地運動的歷史、論述與行動》，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。就此，本文之匿名審查意見予以提示指出：應注意原住民保留地相關之權利核發，是否有私相授受之情事，並應關注及檢視「土審會」的組成份子與山地鄉鄉長的關係，及其運作方式。為回應此一重要議題，本文將於以下「(五)山地鄉與「土審會」式的自治」部分補充相關文獻進一步分析探究。

31 「一物一權主義」乃近代西方土地所有權制度的大原則，此等個人主義式的制度將有助於資本主義交易秩序的穩固。相關介紹可參考鄭玉波著、黃宗樂修訂，2005，《民

下所創設各種名目諸如地上權、耕作權、承租權、所有權等的權利切割，加上行政科層運作下潛藏的分配不均，反而都成為部落生活中無形的分化因子³²。

(三)政商同盟下保留地政策的對外出租及對內塗銷機制

1、財團進駐保留地的巧門與虛擬的「原住民優先開發權」

在經濟發展與社會福利的論辯之中，台灣似乎長期是處於經濟發展掛帥的局面³³。包括多元文化、原住民族群權(collective right)等價值，一旦面對工業資本主義的開發勢力及個人主義式的無限積累邏輯，往往猶如螳臂擋車³⁴。單就名稱而論——「原住民保留地開發管理辦法」，似乎已經預設了引進開發勢力的意識型態。由於原住民族部落生活法則中夠用就好、與所處生態達成動態平衡的文化，與個人主義式的無限積累邏輯格格不入，加上開發山坡地所需的工業基礎與政商關係，故此等開發勢力往往是外來的。這扇對外開放財團進駐保留地的門，悄悄地藏在原住民保留地開發管理辦法第24條第4項中：「公、民營企業或未具原住民身分者(以下簡稱非原住民)申請承租開發或興辦，應由鄉(鎮、市、區)公所先公告30日，公告期滿無原住民申請時，始得依前二項規定辦理。」這項「先公告30日」的程序設計，似乎

法物權》，台北：三民。

32 例如，學者王增勇曾表示：「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最迫切所需要的自治權利。」由此觀之，現有的原住民保留地政策，顯然不利於部落集體共識及自治的發展。摘引自王增勇，2009，〈社會福利作為原住民自治的可能路徑〉，網址：<http://tywangster.blogspot.com/search/label/%E5%8E%9F%E4%BD%8F%E6%B0%91>，瀏覽日：2009/8/2。

33 持此看法者如黃源協、蕭文高，2006，《社會政策與社會立法》，台北：雙葉書廊出版。

34 相關論述如 Hsieh, Jolan, 2002. *Pingpu Indigenous Peoples' Collective Rights and Identity-based Movements in Taiwan*. Arizona State University Thesis (Ph.D.).

成了同法第24條第1項「優先輔導原住民開發或興辦保留地事業」的具體落實途徑³⁵。然而，在上述文化差異與開發資本懸殊的社經結構下，加上原住民保留地開發管理辦法第24條所規定之開發應備文件的高度技術性³⁶，這樣的「保留地原住民優先開發權」是否曾產生過實質意義，亦即是否真的曾有原住民於平地資本將進入保留地開發前的30日公告期限內提出開發申請？令人質疑。總計截至民國九十七年底止，現仍有效的非原住民承租原住民保留地案，以個人名義承租者共11,968.596公頃，占保留地總面積之4.6%，以民營企業名義承租者共264.813公頃，占保留地總面積之0.1%³⁷。

2、「九年一貫」的永續承租權與搬不上檯面的租金給付

依照原住民保留地開發管理辦法第24條第2項之規定，非原住民一旦申請通過審核而承租原住民保留地，「每一租期不得超過九年，期滿後得依原規定程序申請續租。」同法第25條更進一步規定，申請續租之保留地範圍若未變更，申請人僅需要於申請書敘明「參用原申請文件」即可，大開方便之門，亦未見有任何「原住民或相關公益團體得以提出異議」之機制。故本文稱之為「九年一貫的永續承租權」應屬貼

35 依照原住民保留地開發管理辦法第24條第1項之規定：「為促進原住民保留地礦業、土石、觀光遊憩、加油站、農產品集貨場倉儲設施之興建、工業資源之開發、原住民文化保存或社會福利事業之興辦，在不妨礙國土保安、環境資源保育、原住民生計及原住民行政之原則下，優先輔導原住民開發或興辦。」

36 依照原住民保留地開發管理辦法第24條第1項之規定，申請租用原住民保留地應檢具「開發或興辦計畫圖說」，申請該管鄉（鎮、市、區）公所提經原住民保留地土地權利審查委員會審查通過，層報中央主管機關核准，並取得目的事業主管機關核准開發或興辦文件。至於「開發或興辦計畫圖說」，必須包括：一、分年開發或興辦計畫。二、申請用地配置圖，並應標示於比例尺不小於五千分之一之地形圖及地籍套繪圖。三、土地登記簿謄本。

37 其他非原住民使用保留地之情形，尚包括政府機關學校無償使用約700公頃，撥用約110公頃。相關統計數據請參考行政院原住民委員會（<http://www.apc.gov.tw/main/>）網站，「九十七年度統計報表」中之第3項——「九十八年會計室要的權利分配統計」。瀏覽日：2009/12/13。

切。實際上亞洲水泥公司承租秀林鄉富世、可樂地段之原住民保留地至今三十餘年，未來似乎也將持續承租，便是最佳寫照。

至於在財團承租原住民保留地的租金計算方面，法令上卻找不到相關規範，僅原住民保留地開發管理辦法第30條規定：「原住民保留地之租金，由當地直轄市或鄉（鎮、市、區）公庫代收，作為原住民保留地管理及經濟建設之用；其租金之管理及運用計畫，由中央主管機關定之。」也因此，在政策及制度的放任下，亞洲水泥公司向國家承租原住民保留地之租金，也變得很有彈性。在還我土地自救會向監察院陳情後，監察院調查本案所提出的報告中曾特別就租金部分指出³⁸：

按土地之租金係以公告地價為計算之基準，而公告地價係地政機關，依法定程序辦理查定之結果，自不可能年年變動。惟查本案出租土地面積未變動之情形下，租金竟然年年各異，在檢視租金收入情形，有六十九年一百三十一萬三千五百十元，七十年驟降為二十八萬六千三百三十元之情事；復有七十年至七十六年租金，未達三十萬元，竟不及六十五年、六十六年之半數，期間是否涉有不忠不法，應請審計部就其統收統支之細目詳與審核，以杜不法。

3、政商同盟代言工業資本主義的歷史場景

顯然，亞洲水泥公司向國家承租原住民保留地之租金給付，綜使如監察委員之質疑，涉有不忠不法，但其承租權仍可順利於每一個九年屆滿後展延下去。類此，由於亞泥取得開採國家所有太魯閣山區石灰岩礦之採礦權，依礦業法應以20年為限³⁹，依法雖得申請「展限」，

38 請參考監察院台邊字 862700098 號函。

39 依照礦業法第2條之規定：「中華民國領域、專屬經濟海域及大陸礁層內之礦，均為國有，非依本法取得礦業權，不得探礦及採礦。」第13條則規定：「採礦權以20年為

但因還我土地自救會之陳情而有所爭議。就此民國八十四年11月29日行政院經濟建設委員會函示：「亞泥花蓮廠為國內最大水泥廠……建議准予亞泥公司於民國八十六年11月22日礦業權到期後繼續租用。」按礦業權之主管機關為經濟部（礦業法第5條），在經建會的「建議」下，亞泥花蓮廠的礦業權亦順利獲得「展限」，其政通人和即可見一斑⁴⁰。

當我們再次翻閱共九頁的「亞洲水泥公司申請租用富世、秀林段山地保留地土地使用第一次召開協調會紀錄簿」時，可發現民國六十二年6月14日在富世活動中心的所謂「協調會」，不啻正是政商聯盟向太魯閣原住民代言工業資本主義的歷史場景：我們首先看到協調會紀錄的「出席」項中，出席者（1）到（4）分別是「花蓮縣工業策進會」代表、「花蓮縣政府」代表、「秀林鄉公所」代表，然後才是亞洲水泥公司代表，最後是村民。在這種官方色彩濃厚的協調會中，與其說是透過「協調」來徵得地主們的同意，不如說是把亞泥與政府間協調好的開發案拿來「通知」地主。協調會主席，亦即秀林鄉公所代表，在一開始的主席報告中即開宗明義地表示：

今天大家都在百忙中，抽空參加這次亞洲水泥公司，申請租用秀林、富世段山地保留地協調會議，本人代表鄉公所致萬分之感激。尤其難能可貴的是，上級長官蒞臨督導，表示上級對地方之發展有多大之支持及歡迎。

限。期滿前一年至六個月間，得申請展限；每次展限不得超過20年。採礦權者經依前項規定為展限之申請時，在採礦權期滿至主管機關就展限申請案為準駁之期間內，其採礦權仍為存續。」

40 必須留意的是，「礦業法」亦是工業資本主義下財團得以合法驅逐原住民及進駐部落的一項國家授權。例如礦業法第47條規定：「土地之使用經核定後，礦業權者為取得土地使用權，應與土地所有人及關係人協議；不能達成協議時，雙方均得向主管機關申請調處。土地所有人及關係人不接受前項調處時，得依法提起民事訴訟。但礦業權者得於提存地價、租金或補償，申請主管機關備查後，先行使用其土地。」

從這一段開場白中，我們可以看到基層地方自治機關的山地鄉鄉公所，首先提醒大家上級長官的蒞臨並表明官方立場。緊接著發言的是亞洲水泥公司的代表石經理，他提到：

我公司經歷年來之考察及實施鑑定，富世、秀林段山地保留地，具備天然之優良條件，適合採取水泥原料，決定投資八億元在此開採設廠，預計第一期(六十四)年生產量高達50萬噸，本公司已著手詳細周密計劃，逐年都會有增產之計劃，有了資本，有了計劃，主要的是土地之解決……

從亞泥代表的發言中，我們可以看到對於地主可說是「先斬後奏」的租地計畫，設廠彷彿是事在必行，一切前置作業已經完成，官方行政聯繫也已打理完備，「八億」的投資，「五十頓」的生產，這些天文數字，都在告訴地主，如果不點頭的話，這些美麗的成果就會泡湯，而罪魁禍首自然就是你們這些作梗的原住民。

此外，我們也可以從協調會紀錄第5、6頁中，看到亞泥當時挾此政商同盟的絕對優勢作風。在花蓮縣政府代表的發言中一開始就提到：「亞泥公司決定在花蓮設廠及採原料，縣政府表示熱忱之歡迎……如把這些利用價值差之土地，由亞泥徵收租用……」，而亞泥代表石經理於此之後也再次發言道：「至於土地被徵收後，如本廠方未即時使用該地，理由現土地使用人提出申請借用，由鄉公所受理，並保證以避免將來收回之困難。」按亞泥是以民間企業的私人身分，來和地主進行協調，私人企業有何依據而得以行使國家公權力的徵收行為？足見在雙方的認知中，已經主客易位，試圖來向原住民承租土地者變成保留地的強行徵收者，民營企業的私人協商亦變成政府機關的政令下達。

4、清理保留地現場的利器—法令授權政府塗銷原住民土地的三個管道

在還我土地自救會的奔走陳情下，民國八十六年，上述監察院調查報告對於如此政商聯盟進駐原住民保留地的場景，也總算發出不平之鳴：

按山地保留地係政府保護弱勢原住民所劃設之特定範圍土地，其目的在於維護原住民之生計，主管機關在變更其土地使用前，自應依相關規定予以審查，俾免損及原住民生計。惟查本案亞泥公司在承租係爭土地協調會時，花蓮縣政府暨秀林鄉公所人員，僅著於變更土地利用，對於整體地方經濟發展之闡述，忽略個別原住民利益之解說，顯失立場，應予檢討改進。

這當中除了依舊流露出「保護弱勢」的意識型態外，所謂的「應予檢討改進」，仍是不了了之。我們由上述民國八十七年「台灣省原住民委員會」起訴聲明塗銷原住民在保留地上的耕作權，便可知道此等監察院之「告誡」其效力如何了。國家行政機關之所以有公權力得以塗銷原住民已於保留地上取得並登記之權利，亦源自於以保障原住民生計為名，實則優先維護財團開發利益的「原住民保留地開發管理辦法」。該法第26條規定：「依第24條規定申請開發或興辦時，原住民已取得土地所有權者，應協議計價層報直轄市、縣(市)主管機關同意後參與投資；投資權利移轉時，其受讓人以原住民為限。原住民已取得耕作權、地上權或承租權，應協議計價給予補償，並由原土地管理機關囑託當地登記機關辦理耕作權或地上權之塗銷登記。」

類此由國家行政機關將土地出租給財團，並回過頭來塗銷原住民地主土地權利的設計，便是原住民保留地政策的制度內涵之一，保留地保留給誰，於亞泥案中不言而喻。據此，亞泥及相關行政機關在協調會後所陸續進行的程序，便是設法取得地主們的「耕作權拋棄書」、「印鑑證明」、「委任書」等等，再由秀林鄉公所以代理人的身分，填妥

「土地塗銷登記聲請書」並備齊相關文件，呈請花蓮縣政府地政事務所申請辦理塗銷登記。該次申請共計欲塗銷60筆保留地之耕作權，在民國六十四年送件至花蓮縣地政事務所，但經審查後遭地政事務所以七項理由駁回，主要是關於文件不完備或不齊全等，從而留下了一個「沒有清理乾淨的現場」。類此，原住民保留地開發管理辦法中還暗藏著許多國家行政機關得以塗銷原住民已取得保留地權利的陷阱，如民國八十七年，省原民會繼秀林鄉公所後再接再厲，起訴請求法院塗銷47位太魯閣原住民地主在保留地上的耕作權，便是另外依據原住民保留地開發管理辦法第15條第1項及第16條之規定：「原住民取得原住民保留地之耕作權、地上權、承租權或無償使用權，除繼承或贈與於得為繼承之原住民、原受配戶內之原住民或三親等內之原住民外，不得轉讓或出租。」「原住民違反前條第一項規定者，除得由鄉（鎮、市、區）公所收回原住民保留地外，應依下列規定處理之：一、已為耕作權或地上權登記者，訴請法院塗銷登記……」

如前所述，在判決勝訴確定後，民國九十年3月12日，太魯閣原住民與支持者一同回到亞洲水泥廠址所在，欲行使其耕作權，雙方爆發肢體衝突，再度引發媒體及中央高層關注。日後幾經協調，民國九十年4月20日行政院原民會、鄉公所、太魯閣原住民地主、亞泥代表，於秀林鄉公所聽取原民會承辦人員之處理意見。官方的說法是：太魯閣原住民雖擁有耕作權，但這些保留地若欲進一步登記取得所有權，必須合乎「原住民保留地各種用地申請作業須知」中關於「所有權移轉之申請」審查或辦理注意事項第3點之規定，亦即須就「耕作權設定後是否自耕」一事由主管機關進行實質審查，如審查結果未合，鄉公所仍須依法駁回申請。甚且，依照原住民保留地開發管理辦法第18條之規定：「原住民設定耕作權、地上權或取得承租權、無償使用權之原住民保留地，因死亡無人繼承、無力自任耕作、遷徙或轉業致不能繼續使用者，經原住民保留地土地審查委員會通過後，由鄉（鎮、市、

區)公所收回之。前項耕作權、地上權之登記，應訴請法院塗銷之。」一部以「保障原住民生計」為名的原住民保留地開發管理辦法，實際探究卻發現「塗銷」的條文似乎比「保障」的條文還多，難免令人費解⁴¹。

(四)地主轉勞工的法定程序與虛擬的就業糖衣

在亞洲水泥進駐太魯閣原住民部落的過程中，十九世紀工業資本主義所引發的產業結構變遷與勞資階級化，也在此看到縮影⁴²。甚至，實情顯示，這群太魯閣原住民們連地主轉勞工的卑微請求都落空了。回顧民國六十一年，在協調會記錄中，秀林鄉公所代表以主席的身份表示：

亞泥公司一旦在本鄉租用設廠，對於本鄉之發展及工業經濟途徑，帶來了好之開始，不但可以解決求職之困難，同時相信人口外流必可避免，進而對於社會、國家帶來了莫大之貢獻，繁榮地方，爭取外匯。

花蓮縣政府代表，亦即當時山地室主任的發言亦表示：

亞泥公司是具有相當規模之企業公司，一旦成立設廠，對於地方不但帶來了莫大之繁榮，且對於目前同胞子女往外流之可泣現

41 為求解套，作者曾與原住民立法委員商討，提議將因為不可抗力或不可歸責於原住民耕作權人之因素，導致耕作中斷等情形，於法定五年期限屆滿時，亦列入得換發所有權狀之情形，但仍無疾而終，致使太魯閣原住民已獲得確定勝訴判決的58筆土地至今仍處於無法耕作之狀態。

42 關於十九世紀工業資本主義所引發的產業結構變遷與勞資階級化，可參考Ruth A. Wallace, Alison Wolf, 1991. *Contemporary Sociological Theory: Continuing the Classical Tradition*. Englewood Cliffs: N.J.: Prentice Hall Press. 或John A. Hughes, Peter J. Martin and W.W. Sharrock, 1995. *Understanding Classical Sociology: Marx, Weber, Durkheim*. London: Thousand Oaks Press. °

象，自然將可解決。各位鄉親們，我們之子女都往西、南部求職，大部分都寄宿在大工廠裡，發很高之勞力，換取了微薄之待遇，且得不到父母之照應，這是多傷心的事情。

由此，我們也看到了縣政府與鄉公所都提到了山地鄉人口外流的問題，縣政府更以「可泣」、「傷心」等形容詞描述山地鄉就業困難，年輕人被迫出外謀職的窘境。我們不禁要反問，難道這種局面，不也是國家為了追求經濟成長，從而工業化衝擊農村生活，都市化拉大城鄉差距所造成的？今天當局再把工業資本主義這隻看不見的手重新包裝，描繪出解決失業問題、帶來生活保障的美麗新世界，而這次所要攫取的對象卻是原住民世代賴以安身立命的家園。

如前所述，這場協調會由於政商聯盟下的優勢而影響地主們的認知，從會議記錄中，我們看到包括原住民地主本身在發言時，也以「被徵收者」自居。無怪乎亞泥在這種反客為主的強勢下，本來是來「協議計價」、拜託人家讓出部落土地者，卻變成原住民地主要來拜託亞泥施恩、惠賜工作。所以在協調會中，地主之一曾表示，希望土地「被徵收」後，亞泥可以「賜予」保障，讓他們維持最低生活費用。對於此，花蓮縣政府代表回應：

亞泥之成立不論對於地方、社會，帶來了莫大之利益及繁榮……在此我可徵求亞泥同意，除技工外，一切之傭工、臨時工，均僱用土地使用人（指耕作權人）為優先，必然解決生活上之問題。

對於地主此一工作保障的要求，亞泥代表則表示：

至於要求每戶一人進工廠做事，並予保障乙節，我在此果斷之答覆各位鄉親們，工作之保障，要自己保障自己，只要能工作，且

可信任，大家都可以進本廠謀職。

根據協調會記錄簿，有關工作保障，最後記載的結論是：

土地使用人或其家屬，如適合亞泥公司製造廠僱用條件並願意遵守廠規勤勞工作者，亞泥公司同意優先僱用（包括技術工其他臨時工在內）。

從這些談話中，我們看到當時花蓮縣政府率先開出工作保障支票，強調「必然解決生活上之問題」。到了亞泥，則不但加了「但書」，且「就職」變成「謀職」。最後的會議結論則是地主們只剩下「優先受僱權」，而且在外加但書的情形下，這個優先僱用權等於是剩下一個空殼子，因為所謂「適合亞泥公司製造廠僱用條件」之條件為何，並未講明，換句話說，亞泥隨時可以透過一些僱用條件的訂定，來拒絕僱用原住民地主或其家屬⁴³。縱使亞泥遵守承諾了，原本擁有保留地耕作權，在自己的土地上延續著部落生活的原住民族，突然轉換身分為「願意遵守廠規勤勞工作」的勞工，難道不也是工業資本主義下的悲歌？然而，如此「地主變勞工」的身份轉換，卻也正迎合了我國原住民保留地政策的預設：原住民保留地開發管理辦法第24條要求財團於申請開發原住民保留地時，其「開發或興辦計畫圖說」應包含「輔導原住民就業或轉業計畫」，並規定「中央主管機關應訂定輔導措施，規範第3項第4款之輔導原住民就業或轉業計畫」。此等規範，配合上述第26條由主管機關於保留地出租財團後所負責進行之原住民土地權利塗銷登記，

43 民國八十八年1月14日，作者到了花蓮縣秀林鄉富世村活動中心，參與地主們在接到原民會訴狀後所召開的討論會，當時有幾位地主和家屬，在談到當年亞泥的就業承諾時，都免不了流露出期待落空的無奈甚或憤慨。從這一幕我們可以感受到，地主當時對於縣府與亞泥的聯合承諾，的確是存在著相當程度的信賴。

亦可視為是一系列將原住民由地主轉勞工的法定程序及政策設計。

(五)山地鄉與「土審會」式的自治

近來有關於原住民自治的探討方興未艾，在類型上有行政組織成員（統治成員）、自治區域、自治者身份、自治事項等面向的探討⁴⁴。無奈的是，從「反亞泥還我土地運動」，我們似乎看到了行政組織成員（統治成員）式自治的無效與失靈。除了上述省原民會協助財團向原住民起訴之違反立場外，按地方制度法第57條第2項雖規定：「山地鄉鄉長以山地原住民為限」，似乎寓有一定程度的自治意涵，但身為花蓮縣三個山地鄉之一的秀林鄉公所⁴⁵，卻從一開始在協調會中熱烈歡迎亞泥，到協調會後數度「代理」原住民地主塗銷耕作權，於本事件中尚未見到維護族人權益的舉措。此外，在我國的原住民保留地政策中，國家亦藉由行政命令創設了一個似乎帶有某種「自治」意涵的保留地審查組織，其全名為「原住民保留地土地權利審查委員會」（以下簡稱「土審會」）。依照原住民保留地開發管理辦法第6條第1項之規定，原住民保留地所在之鄉（鎮、市、區）公所應設原住民保留地土地權利審查委員會，掌理的事項包括：「一、原住民保留地土地權利糾紛之調查及調處事項。二、原住民保留地土地分配、收回、所有權移轉、無償使用或機關學校使用申請案件之審查事項。三、原住民保留地改配土地補償之協議事項。四、申請租用原住民保留地之審查事項。」土審會之所以帶有某種原住民族「自治」的意涵，是因為依據原住民保留地開發管理辦法第6條第2項之規定：「原住民保留地土地權利審查委員會之委員，應有五分之四為原住民。」，制度設計上似乎蘊含著由原住民本身

44 相關論述如高德義，2004，《原住民族自治制度之研究與規劃：排灣族、魯凱族及雅美族》，台北：原民會出版。或Bruce Clark, 1990. *Native Liberty, Crown Sovereignty: The Existing Aboriginal Right of Self-government in Canada*. Montreal: McGill-Queen's University Press.。

45 花蓮縣的三個山地鄉為秀林鄉、萬榮鄉、卓溪鄉。

來審核、來決定原住民保留地相關權益事項的精神。

然而，由「反亞泥還我土地運動」此一事件整體觀之，我們不得不無奈地承認，在政商同盟的龐大勢力下，土審會不但沒有發揮族人自治或把關的機能，甚且只是多次為財團背書的橡皮圖章。至少，就結果而論，秀林鄉公所的土審會就亞泥申請租用原住民保留地之審查，是予以同意的，縱使其上已有族人的耕作權合法存在。至於秀林鄉公所的土審會就「原住民保留地土地權利糾紛之調查及調處」此一法定職權，我們似乎亦看不到其發揮積極、正面的作用。然而，就此一保留地出租及塗銷事件而言，一些經過形式審查應可發覺的程序瑕疵例如：根據太魯閣原住民地主的主張，亞泥及鄉公所據以辦理耕作權塗銷的相關文件，有偽造之嫌。這些文件包括耕作權拋棄同意書、補償費發放清冊、印鑑證明、耕作權拋棄聲請書等等。為了澄清事實，民國八十五年秀林鄉公所受監察院及花蓮縣政府之指示進行調查，以逐戶訪視相關地主的方式，訪談地主計109位，其中原耕作權人20位，原耕作權人死亡而承繼耕作權的繼承人89位，訪談的問題包括：(1)是否確知曾參加協調會？(2)是否簽署相關文件？(3)是否領取土地補償費？(4)是否領取地上物補償費？，經統計結果如下表一：

表一：民國八十五年太魯閣原住民地主訪談結果統計

訪查項目	是	否	不知	總人數
確知曾參加協調會者	43			
是否簽署相關文件	0	92	17	109
是否領取土地補償費	1	108	0	109
是否領取地上物補償費	69	23	17	109

經由此一調查，我們可以看出有關「是否簽署相關文件」一項，沒有一位地主作肯定回答，肯定答「否」的也高達92位，雖然事隔23年，當時親身經歷的地主也有許多都已逝世，而由後代繼承其耕作權，此

一調查或許會因此有所偏誤，然而我們若觀察省原民會起訴狀中所附當年秀林鄉公所申請塗銷地主耕作權的相關資料，各類文件字跡都相當工整，所填寫的細目如土地面積、地目、等則、地段、地號等也都十分精確。另以省原民會訴狀中所舉的一位地主資料為例，該地主為民國七年出生的原住民自耕農，其是否有能力正確精準地書寫申請塗銷之相關文件表格，令人質疑。甚至地主中也有人指出，許多份塗銷文件，字跡相同，幾乎可以肯定出自一人之手。此外，根據民國六十二年的協調會會議記錄，當天發言的地主只有三位，皆對亞泥的設廠有所附帶要求或質疑，已經透露出地主不全然同意的訊息，至於其他數十位未表態的地主，更無法因此推定他們的沉默就是默示同意，甚至連他們是否聽得懂國語，都令人質疑⁴⁶。

以上是幾項關於協調會決議之正當性較顯而易見的質疑，不知為何秀林鄉公所之「原住民保留地土地權利審查委員會」，於審查亞泥申請租用太魯閣族保留地時並沒有發現？應站在第一線落實原住民保留地「保障原住民生計」機能的山地鄉鄉公所，為何必須於監察院要求調查後，才開始聽取原住民地主們的聲音⁴⁷？這些聲音如果早一點被聽見，土審會是否仍會通過亞泥的租地案？在「反亞泥還我土地運動」中，我們看到了檯面上以原住民為首長的山地鄉鄉公所、省原民會違反立場，替亞泥對原住民代理或起訴塗銷耕作權，我們也看到了檯面下至少五分之四委員為原住民的土審會，為亞泥進駐部落背書。這種寄託在官方組織成員身分別式的「尊重民族意願」，將可能是少數族群的自治危機與政商聯盟合理化其資源掠奪的託辭⁴⁸。

46 根據當天出席地主之一的說法，當天部分官員以日語發言，而鄉公所江學良先生則翻譯為太魯閣語。

47 依照原住民保留地開發管理辦法第2條第3項：「本辦法之執行機關為鄉（鎮、市、區）公所」，故鄉公所為第一線之保留地業務承辦機關。

48 國家應「尊重民族意願」保障原住民之地位及經濟土地、社會福利等，乃憲法增修條文第10條第12項之宣示，但此等以身分別為基礎將原住民納入國家機器的作法，至

(六)拒絕行政、仰賴司法？

：一套難以親近的權利救濟系統與司法自治的實踐空間

「反亞泥還我土地運動」的指標性意義之一，在於它是在「櫟木事件」之前，少數走入司法程序的原住民運動⁴⁹。學者王增勇於「社會福利作為原住民自治的可能路徑」一文曾論及加拿大原住民兒童福利工作者Cindy Blackstock於2009年3月到台灣時分享他與加拿大政府打交道的心路歷程：

其實他們都是好人，他們會說：「我才剛上任，讓我熟悉業務後，我們再坐下來好好討論」、「我們很願意認真對待原住民的差異性，但希望你給我們時間學習」，我們也的確花很多時間跟他們開會。但是這些官員如流水，十幾二十年過去了，制度都沒有改變，我們不斷失去部落的兒童。我們決定不再等，我們相信政府是個無藥可救的系統(broken system)。為了對得起我們的祖先、

少就本案而言我們並未看到成效。本文匿名審查意見亦進一步指出，「土審會」的組成份子與鄉長關係，以及運作方式應更深入分析批判。就此，相關研究亦指出：原住民保留地土地權利審查委員會因委員遴選方式設計由鄉公所聘任，委員人選淪為鄉長個人政治酬庸，造成鄉長操控土審會，致土審會功能無法發揮(林文和，2008)。於土審會制度進行改革前，本文亦認為土審會之運作係屬於國家行政程序之一環，委員必須謹守行政程序法第32條應自行迴避及第33條因當事人申請而迴避之規定，以避免其決議無法客觀中立。

- 49 關於台灣原住民族運動，一般或以1949年「台灣蓬萊民族自救鬥爭青年同盟」為始，並以1983年《高山青》刊物之發行為關鍵發展，相關論著如林淑雅，2000，《第一民族：台灣原住民運動的憲法意義》，台北：前衛出版。黃鈴華等，2005，《台灣原住民族運動的國會路線》，台北：國家展望文教基金會。夷將，拔路兒等，2008，《台灣原住民族運動史料彙編》，台北：原民會出版。原住民社會運動不論採街頭路線抑或議會路線，通常相關訴求係由行政或立法系統獲得回應，至於司法系統如何看待原漢之間、國家與部落間的利益衝突，的確是過去原住民社會運動中較少觸及的黑盒子。另關於櫟木事件，可參考部落格「當上帝的部落遇到國家」，<http://blog.yam.com/smangus>，瀏覽日：2009/8/3。

我們的孩子，我們必須立即行動！

Cindy Blackstock所屬的組織於去年向加拿大聯邦法院對加拿大政府提出人權訴訟，控訴加拿大政府對原住民兒童福利的補助水準低於一般兒童福利，造成對原住民兒童人權的傷害。這項控訴使加拿大政府大為緊張，聘僱六位律師回應此一有史以來首見的人權控訴案件⁵⁰。

在「反亞泥還我土地運動」中，原住民地主們或許也有與Cindy Blackstock一樣的體悟：對於行政體系的絕望。然而，在台灣，當原運者拒絕行政系統後，我們是否就能仰賴司法？國家司法被定位為人民權利的救濟系統、正義的最後一道防線，或許沒有如行政權一般赤裸裸的政商聯盟，但這套繼受自近代歐陸法制的體系結構，對於漢民族而言已經不容易親近，對於原住民族而言則更是遙遠。由「反亞泥還我土地運動」於民國八十七年進入司法程序後的波折，可以發現原告之省原民會的立場是從一開始提起訴訟、力求續行訴訟到最後希望撤回訴訟，相較於此，被告之太魯閣族原住民地主及自救會的立場則是從一開始拒絕到庭，到最後拒絕省原民會撤回，希望法院依法判決。這當中充滿了訴訟程序下的技術性角力，每踏錯一步都可能陷入萬劫不復的訴訟陷阱。

此外，在「反亞泥還我土地運動」中，我們也看到了司法系統是否可以原住民族運動的場域，還深深涉及到以下層面的現實問題：司法人員如法官是否具備多元文化素養及相關專業？法院是否在語言及文字的使用上顧慮到不同族群的不同需求？司法系統對於特定事件如原住民保留地糾紛的審判權（究竟應由普通法院或行政法院審理），是否

50 摘引自王增勇，2009，〈社會福利作為原住民自治的可能路徑〉，網址：<http://tywangster.blogspot.com/search/label/%E5%8E%9F%E4%BD%8F%E6%B0%91>，瀏覽日：2009/8/2。此一訴訟亦由First Nations Child and Family Caring Society of Canada (FNCFCS)發起「I am a witness」運動，徵求關心及見證訴訟歷程及結果者。網址：<http://www.fnwitness.ca/>，瀏覽日：2009/12/20。

達成共識⁵¹？原住民部落的習慣與生活認知，是否在司法系統中獲得考量等等因素⁵²。至於現有的訴訟救助、法律扶助機制，是否足以協助原住民族面對一場場「打不起的官司」，在諸如上述加拿大政府動輒聘僱六位律師回應原住民族的人權控訴時，亦是值得檢視的課題⁵³。

回顧「反亞泥還我土地運動」的司法程序，原住民一方亦必須與熟悉訴訟程序、舉證責任、法條適用的運動夥伴者結合，方有機會獲得第一審的勝利。從判決書中得知，就本案的事實認定而言，法院最後是採納原告的主張，也就是不但認定民國六十二年的「協調會」存在，並且認定在協調會中地主們同意拋棄耕作權以供亞泥租用，這點顯然對被告相當不利⁵⁴。幸虧法院就事實的認定雖不利於被告，然而在法律的適用上，卻因為一些關鍵性因素，而做出有利於被告的判決。此乃因省原民會是以「原住民保留地管理人」的身分，根據原住民保留地開發管理辦法第15條、16條的規定，主張被告「違法轉讓或出租」原住民保留地，所以依法訴請塗銷。然而法院則採納被告所提出的反駁，認定耕作權為不動產物權的一種，依據民法第758條，其轉讓必須向地政機關登記才能發生效力，基於被告等並未完成登記手續，所以不符合條文中所謂「轉讓」的定義，原告無權訴請塗銷⁵⁵。

51 關於原住民保留地糾紛的審判權問題，亦即究竟應由普通法院或行政法院審理，除反亞泥還我土地案外，苗栗及宜蘭地方法院亦曾有不同的見解。可參考苗栗地方法院八十八年度訴字第354號判決、宜蘭地方法院八十九年度簡上字第9號判決。

52 關於原住民族面對國家司法系統之議題，較全面性之探討，可參考湯文章，2005，〈原住民族在訴訟法上地位之研究〉，《憲政時代》，第31卷第1期，頁35-59。

53 關於司法訴訟的高成本，可參考Ralph Nader, Wesley J. Smith著、曾文亮譯，2000，《打不起的官司：商務律師與司法的敗壞》，台北：商周出版。

54 在法庭內，法官只能根據雙方所提出的證據，去模擬或揣測過去的情形，而且必須受到許多證據法則的拘束，這也是法律界常常說「舉證之所在，敗訴之所在」的原因。

55 至於被告是否有所謂違法轉租的情形，法院也是採取否定的見解，因為根據原告所主張的事實，被告在1973年協調會中頂多只是拋棄其耕作權，至於往後關於保留地租約，則是秀林鄉公所代理中華民國（即保留地之所有權人）與亞泥所訂立，被告並非租約之當事人，自然也沒有所謂違法出租保留地的情形，原告也就無法基於保留

由此一「險勝」的判決，我們不難發現現代國家的法律及司法體系，是建構在一個由文字承載的權利義務系統，它以民族國家此一「想像的共同體」為基礎，假設被規範者是具有高度同質性的個體——國民⁵⁶。從而，在法條裡咬文嚼字似的「法釋義學」，成為參與、解讀或預測司法行為的必備邏輯⁵⁷。然而，就台灣原住民族係以口述傳承而非文字記載的傳統文化而言，其與當代司法系統的距離將更遙遠。故許多以文字承載的法律名詞及權利義務，漢人或許尚仍初步了解其內涵，但對於原住民而言則未必如此。若進一步考量漢語與原住民母語的差異，則國家法律系統對於原住民而言更是難以親近。本案中一位太魯閣原住民地主曾表示：

我去鄉公所，他（鄉公所承辦員）說你已經拋棄，我說我哪有拋棄……鄉公所就馬上發文，說要來塗銷，包括他項。我們都不去，為什麼，因為我們講明是20年，所謂塗銷的意思，我們再找人家問什麼是塗銷，他說塗銷以後地就不是你們的了……

面對這些困境，在無法翻轉既有司法體系之情形下，有些課題或許可由專業組織或專業人力的調整加以改善：就專業組織而言，已有學者規劃及倡言「原住民保留地土地專屬法庭」之設置⁵⁸，單就審判所

地管理人的身分訴請塗銷被告之耕作權。

56 關於民族國家「國民同質性」的假設，如Hobsbawm指出：1789年法國大革命當時，會說法語的人並不超過全國人口的50%，1860年義大利建國時，甚至更只有2.5%的人在日常生活中使用義大利語，但國家卻透過法律作為直接統治的工具，而不再存在任何中介組織。就此可參考Hobsbawm, Eric J. 著、李金梅譯，1997，《民族與民族主義》，台北：麥田出版。

57 關於法釋義學及其反思，可參考王立達，2000，〈法釋義學研究取向初探：一個方法論的反省〉，《法令月刊》，第51卷第9期，頁23-33。

58 如王泰升，2003，《原住民保留地土地專屬法院設置研究》，台北：原民會委託研究報告。

用語言或文字而論，德國薩克森邦憲法、紐西蘭毛利法乃至於中華人民共和國憲法，均有因應少數民族的配套設計，值得參酌⁵⁹；就專業人力而言，據統計目前有原住民身分之法官僅有一位，律師則有三位⁶⁰，當務之急應是在司法官（包括檢察官、法官）養成教育中對於多元文化素養及原住民族權益認知的增強，而非點綴性的身分象徵⁶¹。雖司法院曾於民國九十年10月1日發布「各級法院法官辦理民刑事及特殊專業類型案件年度司法事務分配辦法」，試圖建立專業法官證照制度，但目前仍尚無「原住民專業法官證照」之培訓及頒發。此外，為協助法官發現真實，司法院曾制定「專家參與審判諮詢要點」，但該要點所列得由專家參審之案件類型，並不包括涉及原住民族之民、刑事或行政事件，凡此均有待持續倡導、推展。

雖然，民國九十四年2月5日由總統公布的原住民族基本法第30條已規定：「政府處理原住民族事務、制定法律或實施司法與行政救濟程序、公證、調解、仲裁或類似程序，應尊重原住民族之族語、傳統習俗、文化及價值觀，保障其合法權益，原住民有不諳國語者，應由通曉其族語之人為傳譯。政府為保障原住民族之司法權益，得設置原住民族法院或法庭。」⁶²但畢竟仍僅止於宣示層次，從而，在多元文化

59 具體條文內容引介可參考湯文章，2005，〈原住民族在訴訟法上地位之研究〉，《憲政時代》，第31卷第1期，頁35-59。

60 引自湯文章，2005，〈原住民族在訴訟法上地位之研究〉，《憲政時代》，第31卷第1期，頁35-59。

61 就此，本文匿名審查意見曾指出：「若整體司法與法律的結構未改變，法律體系本身蘊含著的個人主義、功利主義未能調整，那『多元文化素養』與『原住民權益認知』是否真有幫助？」的確是很關鍵的提醒。作者亦必須承認，若迎合資本主義及主流文化的法律設計未改變，則司法人員對於多元文化素養及原住民族權益認知的增強，在依法審判的大框架下，只能藉由法官對法律之「解釋權」及「裁量權」的運用，來使涉及原住民之司法事件獲得較屬於個案式的初步解決。類似建議如原民會委託進行之「原住民保留地土地專屬法庭設置研究」指出：「原住民常遭某些在原住民族社會中不認為犯罪的罪名所指控。因此，急迫地需要一個由對原住民族文化有理解的法官所組成的特別法院，來審理這些民刑事訴訟。」（王泰升等，2001）

62 就此，本文匿名審查意見曾指出：「對照本文所揭露的結構性問題，若作者能更進一

理念與原住民族特質真正被國家司法系統考量與實踐之前，訴訟作為一種原住民運動或謀求權益保障的途徑，仍必須承擔相當之風險。例如民國九十四年9月間發生於新竹縣尖石鄉斯馬庫斯部落之「櫟木事件」，法院對三位原住民被告之有罪判決中即有如此之表示：

被告雖一再強調：本件渠等三人取走附表所示櫟木係基於原住民之生活習慣，應予尊重等語。惟他人土地之出產物，未經所有權人同意，不得擅自據為己有，乃一普遍之法律常識。被告等雖未受高深之法學教育，但均非智識低下之人，對於此一法規範所禁止之事項當有認識，訊之被告等亦均坦言知悉國有林地不能擅自砍伐，自不得僅以部落習慣為由免除刑責⁶³。

四、結語

本文試圖經由述說歷經三十餘年的「反亞泥還我土地運動」，呈現出台灣原住民族土地流失的場景、脈絡與軌跡，並藉此檢視我們的「原住民保留地政策」：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

步多提出一些可能或建議的方向，應更有價值。例如，如何在現有的法律／司法體系中，注入更多對主流意識型態的反省？在現行憲法體系下，是否有可能部分承認原住民族的司法自主權？」作者甚表認同。2007年9月，司法院曾赴紐澳考察原住民司法制度，積極評估我國設置原住民專業法庭之可行性，考察報告以澳洲Murri法院為例指出，該法院係治安法院(Magistrates Court)，於2002年成立，專責審理原住民刑事案件(法定刑三年以下)，並設計特殊量刑制度，希望藉由法院、原住民長老與社群之共同力量，使案件獲得最妥適之判決，此即部分承認原住民族司法自主權之適例，亦盼司法院未來勿僅止於考察評估階段，而得以有所突破。相關說明可參考司法周刊第1359期(2007/10/11)。

63 摘引自台灣新竹地方法院九十六年度易字第4號刑事判決。此處所謂「他人土地」係指與原住民傳統領域重疊的林務局管領地，所謂「他人土地之出產物」係指林務局將風倒櫟木鋸剩之樹根。

團進駐原住民保留土地之工具的實況。這些實況不但沒有改變，而且持續在發生，縱使國家將原住民族權利提升到憲法位階，或立法院三讀通過原住民族基本法亦然。1951年，格瓦拉(Ernesto Guevara)於南美大陸之行目睹了自五百年前殖民者登陸以來，這塊土地所承受的種種創傷、苦難、與不義，發出了「他們在自己的土地上無家可歸」的感慨。1973年，一場在花蓮縣秀林鄉原住民保留地上的「協調會」，也上演著同樣的故事，在全球擁有原住民族的70多個國家中，類似的情節也將不斷地被重製著。經驗了這些場景，本文並無意嘗試歸結出一些僅能由文字承載卻無法實現的結論與建議，本文的初衷僅在於忠實地述說還我土地自救會成員及夥伴們曾經在結構勢力的夾縫中奮鬥的歷史，若能有助於關懷者理解工業資本主義「買賣天空、販售大地」的法則，並因此引發一些企圖有所改變的能量，便已相當心滿意足。

參考書目

- 王立達，2000，〈法釋義學研究取向初探：一個方法論的反省〉，《法令月刊》，第51卷第9期，頁23-33。
- 王泰升，2003，《原住民保留地土地專屬法院設置研究》，台北：原民會委託研究報告。
- 夷將，拔路兒等，2008，《台灣原住民族運動史料彙編》，台北：原民會出版。
- 王增勇，2009，〈社會福利作為原住民自治的可能路徑〉，網址：<http://tywangster.blogspot.com/search/label/%E5%8E%9F%E4%BD%8F%E6%B0%91>，瀏覽日：2009/8/2。
- 吳庚，2007，《行政法之理論與實用》，台北：三民書局。
- 吳明軒，2007，《民事訴訟法》，台北：三民書局。
- 李建良，2005，〈憲法變遷中的原住民族權利：原住民族自治權的法理論述〉，《憲政時代》，第31卷第1期，頁1-33。
- 林文和，《原住民保留地制度問題之研究：以宜蘭縣為例》，佛光大學公共事務研究所97學年度碩士論文。
- 林佳陵，1995，《論關於台灣原住民土地之統治政策與法令》，國立台灣大學法律學研究所碩士論文。
- 林淑雅，2000，《第一民族：台灣原住民運動的憲法意義》，台北：前衛出版。

- 林櫻櫻，1999，〈從「準要存置林野」到「原住民保留地」：從財產權觀點探討我國原住民保留地之增編與劃編〉，《國有財產雙月刊》，第55期（為電子期刊，全文登載於：http://www.mofnpb.gov.tw/BoardAndPublish.php?page=MonthlyArticle&MS_ID=311，瀏覽日：2009/12/12）。
- 高德義，2004，《原住民族自治制度之研究與規劃：排灣族、魯凱族及雅美族》，台北：原民會出版。
- 張岱屏，2000，《看不見的土地：太魯閣族反亞泥還我土地運動的歷史、論述與行動》，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 陳竹上，2000，《看不見的權利：從民族主義、族群文化與殖民歷史反思台灣原住民族財產權在國內法制中的發展》，國立東華大學族群關係與文化研究所碩士論文。
- 陳竹上，2002，《論我國原住民保留地之生態價值及其永續發展方向》，國立東華大學環境政策研究所碩士論文。
- 湯文章，2005，〈原住民族在訴訟法上地位之研究〉，《憲政時代》，第31卷第1期，頁35-59。
- 黃源協、蕭文高，2006，《社會政策與社會立法》，台北：雙葉書廊出版。
- 黃鈴華等，2005，《台灣原住民族運動的國會路線》，台北：國家展望文教基金會。
- 鄭玉波著、黃宗樂修訂，2005，《民法物權》，台北：三民。
- Asch, Micheal. 1993. *Home and Native Land: Aboriginal Rights and the Canadian Constitution*. University of South Florida Press. °
- Bruce Clark, 1990. *Native Liberty, Crown Sovereignty: The Existing Aboriginal Right of Self-government in Canada*. Montreal: McGill-Queen's University Press. °
- Carter, Forrest. 1991. *The Education of Little Tree*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Douglass C. North, 1990. *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobsbawm, Eric J. 著、李金梅譯，1997，《民族與民族主義》，台北：麥田出版。
- Hsieh, Jolan, 2002. *Pingpu Indigenous Peoples' Collective Rights and Identity-based Movements in Taiwan*. Arizona State University Thesis (Ph.D.).
- Indigenous Peoples and the United Nations System: An Overview*, at: <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideIPleaflet1en.pdf>, visited on 2009/8/2. °
- John A. Hughes, Peter J. Martin and W.W. Sharrock, 1995. *Understanding Classical Sociology: Marx, Weber, Durkheim*. London: Thousand Oaks Press. °
- Ralph Nader, Wesley J. Smith 著、曾文亮譯，2000，《打不起的官司：商務律師與司法的敗壞》，台北：商周出版。
- Ruth A. Wallace, Alison Wolf, 1991. *Contemporary Sociological Theory: Continuing the Classical Tradition*. Englewood Cliffs: N.J.: Prentice Hall Press.

河岸邦查部落
再生成與漂留族群生計重建
阿美族「都市原住民」自立家園的社會安全涵義*
陳永龍*

Pangcah Tribal Settlements along the Riverbanks
The Social-security Significance of Rebuilding a Self-reliant Livelihood
in Lieu of Social Welfare Provisions
by CHEN Yong-Long

關鍵字：邦查部落、阿美族、「都市原住民」、漂留族群、生命情感、創造性適應

Keywords: Pangcah tribal settlements, Amis people, Indigenous Migrants, wondering tribes, lebenswelt feelings, creative adaptation

收稿日期：2009年7月24日；接受日期：2010年2月8日。

Received: July 24, 2009; in revised form: February 8, 2010.

* 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：along@mounkey.com.tw

摘要

台灣原住民移居都市人口以阿美族最多、比例最高；不同的是，這些邦查人會在都會邊緣的荒郊與河岸形成與自然共生的聚居部落。過往政府多以「違建」或「行水區安全」理由將其拆遷，而未注意到這些邦查部落再生成的政經因素，或體認到這些部落社群對社會安全防護的意義，更不知道它們的自立生計能降低政府社會福利負擔。本文回顧邦查部落遷移、誕生與再生成的歷史，認識到邦查人移居都市現象：即從「漂流個體」到「漂留族群」而產生的「邦查部落再生成」現象。這些部落社群恰恰扮演了一種回歸文化母體的生活屏障的角色。它讓「部落」成為祛除疏離、互助協力、短程遞送、完整承受的有機社會福利體。邦查「部落」其實承擔了政府該做但力有未逮的長期照顧、社福提供、社會安全等「原住民福利」工作。藉著人與自然「創造性適應」的互動、新的部落群體協力重構了自然生計經濟體系，邦查部落的再生成也提供了族人「社會性自我保護」的正面作用，使其成員能有尊嚴、自足自在生活；既維持物質與心靈的健康，也提供了社會福利和社會安全網絡，而無需仰賴社會救濟維生。

Abstract

In the past 50 years, there were a lot of Indigenous Peoples (原住民) who were forced to seeking jobs in the cities. Among them, the Pangcah People constitutes the majority of these "Indigenous Migrants" who has to find a home far away from their birth places. Predicated upon their societal as well as cultural ties, Pangcah People have been reconstructing their tribal settlements (部落) within an urban environment. For lack of entitlement of residential land, these Pangcah tribal settlements were built along the riverbands in the outskirt of the cities. These settlements have frequently been dismantled by the government's brutal actions, and tribesmen there were forcibly evicted, once and

again. This study deals instead with the concrete processes of the “re-creation of traditions” of these dislocated people and seeks to appreciate their efforts in rebuilding a self-reliant livelihood in lieu of governmental welfare provisions. The author found that their achievements were not only an heroic act of “societal self-defense”, their “creative adaptation” as such in effect had provided themselves with an effective safety-net together with an ideal site for long-term carings as well as social services, both physical and mental.

一、現象建構：當我們是人就別拆我家

「當我們是人，就別拆我家！」「當我們是人，就別拆我家！」2008年2月27日下午，國民黨總統候選人馬英九的競選總部召開記者會，擬簽署優質總統候選人「族群和諧承諾書」並發表「人權」政策；記者會現場外，則聚集了捍衛「居住人權」的人們吶喊抗議。

其中，樂生青年聯盟的成員舉著「樂生院、反對迫遷」的立牌，新店溪畔的「溪洲部落」與大漢溪畔三鶯大橋下「三鶯部落」居民，則舉著一堆「溪洲部落就地居住」、「三鶯部落就地居住」及「只要安居、不要隆恩」的立牌；當時去抗議的人群主要之訴求，即是針對總統候選人馬英九曾對原住民說「我把你當人看、我把你當市民看」的不當發言，於是有此呼應的訴求。

原來，馬英九在2007年12月8日，到新店中正國宅競選造勢；面臨被拆遷危機的溪洲部落族，專程前往請願。料誰也沒想到這個就地居住權的心聲，會演變成「馬英九失言風波」事件；而在媒體揭露後，引發親民進黨原住民知識菁英一片撻伐，終至馬英九公開道歉了事。

儘管失言的撻伐與申辯，兩造都迴避了河岸「邦查」¹部落實質的生存權益課題。但馬英九「失言」事件，言語背後不僅隱藏「乞丐佔廟趕廟公」的意識形態，也凸顯長久以來「外來殖民政權」²統治者的「牧民心態」，而在「同化」思想下，持續著的移風易俗與規訓教化政策。

1 阿美族人多自稱自己為Pangcah（邦查，「人」的意思）或說「我們Pangcah」；而「阿美」族（Amis）乃日據殖民時期起國族人類學者的分類，把Amis當作他們的族名。Amis原為台東一帶族人或卑南族人稱「住在北邊那一群人」之意；國民政府接收日本政權遺產，改稱為阿美族。為了描述與指稱、對話上的便利，本文指涉到原住民「民族」的族名時，暫且沿用「阿美族」概念，但在指涉「部落」或「個體」時，則用邦查（Pangcah）的詞彙。

2 從「原住民」部落觀點而言，原住民社會本來並不存在「現代國家」的觀念與體制，可說是無政府主義的原始形態；因此，當代國家體系的政府組織都是外來政權，也是殖民統治。

那段經典的歷史「證詞」如下：「你既然來到我們的城市，就是我們的人。你來到台北就台北人；我把你當人看，我把你當市民看，要好好的把你教育，好好的提供機會給你。我覺得應該這樣子做。所以我覺得原住民的心態，要從那個地方調整；我來到這個地方，我就要照這個地方的遊戲規則來玩。」

這段「牧民心態」的證詞，即便看似「善意」的教育福利，卻可能是一種「福利殖民主義」的養育政策。儘管國家的原住民福利政策，已逐漸從「給原住民魚吃」轉為「給原住民釣竿、教原住民釣魚」面向，而提供「教育訓練」與「就業機會」等；然而，對許多原住民來說，真正遇到的問題並非要被施捨「魚」吃，也多半具備自己的捕魚方法，卻因殖民統治的歷史過程和現代國家的法權暴力，使原住民失去土地與大自然的生活場域，而沒有傳統領域土地可以採集漁獵！

因此，這段證詞也映照出「原住民移民都市謀生」³的課題，更應嚴慎耙梳原住民（尤其阿美族人）之所以「漂流都市」的歷史社會成因。就結構性變遷的客觀主義觀點，當代原住民土地被現代國家機器的殖民政權強佔，而產生政策性的土地流失，迫使「部落」逐步瓦解、族人沒有依存的土地來維持生計，流浪遷移到都市謀生遂成為一種集體遷移現象，終至淪落到都市邊緣，成為無產階級的原住民勞工家庭。

而就文化主體性建構的主觀主義觀點，阿美族遷移都市的生活，並非全然無助或「適應」不良；漂留河岸「邦查部落」的人，便透過部落再生的方式，彰顯文化再生的主體性。即便其居住與生存權一再被

3 由於「都市原住民」是個概念不清的指稱，不論以戶籍設籍所在或工作移居等面向思之，都無法指涉具體的原住民離鄉、移居都會或往返於原鄉與都會間的現象；因此本文除了引據他人論說或評述他人論旨時，才使用此一詞彙，但加上「」引號，來概括原住民移居都市的「原住民族裔之城鄉移民」現象。我們也可以用 diaspora（中譯「離散」或「流散」）一詞，來涵括這個移工現象，而稱之為「離散原住民」；本文所為了凸顯其移居「都市邊緣」的「漂」「流／留」之「聚居」現象，暫且不用「離散」這個詞彙，而用「漂留族群」稱之。

「國家共匪」踐踏，多半不願意進住政府興建的出租國宅，不想接受此一福利政策的隆恩。

因此，原住民移居都市漂留河岸的部落再生成，乃台灣社會現象的一個切片；既映照台灣政治經濟發展對原住民社會壓迫的縮影，也凸顯原住民依傳統慣習與大地相依存、形成邦查部落的文化主體形構現象。同時，「當我們是人，就別拆我家！」的聲音，也提醒我們重新思考「部落生活」的重要，及其與「原住民社會安全網絡」的正向關連。

二、問題意識：部落生活的社會安全網絡

按行政院原住民族委員會統計，2009年5月原住民族總人口為498,549人；設籍山地鄉的159,174人(31.93%)、平地鄉131,047人(26.29%)，而設籍在都會區的則有208,328人(佔原住民總人口41.79%)。而根據行政院勞委會職業訓練局統計，2009年5月合法「外籍勞工」人數統計為341,943人。即便「東南亞移工」勞動人口，已超過原住民族的就業人口，但原住民移居都市的人口比例，卻依然沒有降低。為何如此？為何會有大量原住民離開原鄉，到都市謀生謀生、定居？其中，又以阿美族原住民為甚。

就一般性的歷史脈絡而言，戰後原住民離開原鄉、移居都市就業現象，隨著台灣經濟發展與社會變遷軌跡，自1960年代起就開始漸漸

4 「國家共匪」概念首先於1990年代出於原舞者的阿道·巴辣夫口中，意指我們的「國家」跟教科書中的「共匪」一樣；國家／共匪來了，就把我們原住民的土地都搶走了！後來，原住民紀錄片工作者馬躍·比吼則以布農人、太魯閣人等受到「國家公園」侵佔其土地生存權為例，拍攝《國家共匪：美麗的錯誤》紀錄片(1999首映)；該片曾獲2000年「地方文化紀錄影帶獎佳作」、「2000台灣國際紀錄片雙年展觀摩」，並曾於公共電視播放。

5 即俗稱的「外籍勞工」或「外勞」，但此一稱謂是有問題的指稱概念，因為它指涉對象並不包括美、日、西歐等白人與白領階層的「外籍」勞動工作者；本文若行文中仍使用「外勞」或「外籍勞工」稱謂，主要乃引據他人資料時，暫尊重原出處之稱法。

變成常態。早年與原住民都市移民有關的各項研究，最一致的結論便是：原住民都市移工絕大多數從事職位低、收入低的非技術或半技術的底層勞動力工作，或是苦力的、危險的、骯髒的3D(Dirty、Dangerous、Difficult)工作。(林金泡1981、1983；黃美英編，1996)

換言之，原住民移居都市後的職位，多半是填補漢人不想從事、但需求量很大的工作空缺，屬於「次級勞動力市場」或「非正式部門」的工作，主要特徵為不穩定、待遇低、不安全、升遷機會小。例如，製造業、營建業工人、遠洋漁船工、礦工等等(藤井志津枝，2001：232-233)。

原住民的移居都市謀生現象，整體說來，大抵接續戰後台灣經濟發展、城鄉變遷過程中漢人城鄉移民之後，成為第二波填補底層勞動力的移工。即便第三波填補底層勞動的「東南亞移工」合法引入後，產生「弱勢排擠」效應，致使更多原住民失業，但原住民並沒有變成真正的赤貧族群，淪為得靠社會救濟、社會福利補助而活。

由於台灣過往「社會福利」政策一直處於國家政策的邊緣地帶，資源不多；而仲介國家資源的社會工作專業，進入原住民社會的情況並不深切。反而，因為國家政治、經濟的壓迫下致使原住民「收入」偏低，而讓各個「教會」系統順勢介入原住民部落，填補了早年的「福利」救濟工作。但原住民都市移民社會，因工作時間、地點與性質的不穩定，受到教會庇蔭和資源服務現象，也比原鄉部落晚些與不穩定；原住民都市移民，可說是「福利服務」領域內邊緣中的邊緣。

儘管1996年行政院原住民族委員會設置後，但在既有的政府組織之官僚體系內，它並非可以「為原住民發聲」並捍衛原住民福利與權益的行政機關；即便已有專司「原住民福利」的處室⁶，統籌原住民社會服務體系的計畫行政，並以「福利服務」、「醫療保健」及「就業安全」等三

6 原住民委員會設立之初，組織架構內有「社會福利處」編制，後改名為「衛生服務處」。

大類別的工作，當作原住民福利事務的重點，但其編制、資源與人力等都還不豐沛。

政府部門推行的原住民福利事項，大抵包括原住民學生升學優待及公費留學獎勵、生活困苦原住民參加職業訓練之補助請領、參加技術士技能檢定獎勵、失業原住民就業尋職津貼等等。而在公部門資源的城鄉落差與分配不均下，相較於台灣其他縣市的原鄉部落，設籍在台北市的原住民，可說是擁有相當多的福利，像是小孩讀幼稚園、小學的學雜費、買電腦的補助、租屋、買房子的優惠等，都比原鄉部落要多。

照理，社會福利分派到原住民社會，本來就已是少之又少；在資源有限下，處於弱勢的原住民應該珍惜資源、感謝政府機關的德政。但漂留族群的邦查部落，和散居在漢人社群裡的原住民，在接受「政府給予原住民福利」的態度上，卻有很大的不同。散居在漢人社會裡而有原住民血統的人，有些人很願意冠母姓來爭取原住民的福利，因為原住民的身份可享受這些權利，但他們卻未必認同「原住民」這個身份；但「都市部落」裡的原住民，卻多半透過社會互助、社群共同體的方式，未必靠這些補助與福利的恩賜，但更有尊嚴地過活。⁷

相反地，阿美族都市移民多半靠自己的勞動創造，依傳統慣習方式漂留河岸，而有「部落再生成」的自我保護力量；他們往往是社會福利遞送未到位的地方，卻依然自立自在地依靠土地（採集、農耕）或部分打零工維生。他們往往維繫著族群生計、社群分享和生命情感，也建構了社區照顧、心理健康、生計重建等社會互助系統，而不靠「原住民福利」救濟來過活。

那麼，到底「都市原住民朋友需要什麼？」為何已經有愈來愈多的

7 在筆者近20年與原鄉部落、原住民都市移民接觸的田野經驗，大抵符合上述的描繪。至於不同居住選擇類別及其與福利資源接受間的實證關係與比例，且待有興趣者去進一步調查探究。

「原住民福利」服務，但都市部落的人卻未必感恩？為何這些在河岸定居的邦查部落，對於政府「隆恩」的國宅「福利」多半不想要？為何有些人堅持留在河岸部落，拆了又建、再被拆再次建？而拆拆建建的生活鬥爭中，為何部落的心聲，總是希望能「就地居住」以保障其生活？

散居在都市、與漢人混居的原住民，對於政府資源的取得和依賴，是比原鄉部落和都市部落的原住民要來得明顯。台北東門教會原住民傳道Silan便指出：「一些原住民朋友的確已經養成資源依賴的習慣，或是學習了都會中的壞習慣如投機、貪心等，我想這些都是人性的軟弱……但是一旦倚賴這些社福資源過多的人，必然無法自立起來。」因此，「面對都市原住民的朋友，我認為社福單位可以不用再以救濟的眼光來看待原住民；他們需要的是心靈的重建、認同上的滿足，其次才是經濟上的資助，我一直不認同那一位原住民國宅社區總幹事的話，說原住民連生計上都有問題了，還談什麼其他的，事實上他是希望自己能夠拿到更多的實際資源。」⁸

對許多移居到都市謀生的原住民來說，其「族群差異」的主觀經驗多曾受到主流社會排擠，背後卻涉及種族歧視、文化偏等問題。Silan認為：在教育機會越來越多的情況下，原住民青年已在各行各業中嶄露頭角，且憑藉著原住民從小生活在較刻苦的環境中，對於事情的忍受力、抗壓性等，都勝於生長在優渥家庭的漢人青年；但若學歷、技術一樣的兩位求職者，原住民未必會被錄用，或者被以較低的薪資錄用。⁹因此，「問題可能不在原住民身上，而是在於一個主流社會對於

8 請參見Silan，〈都市原住民朋友需要什麼？〉一文。網址：<http://gospel.pct.org.tw/AssociatorArticle.aspx?strSiteID=S001&strBlockID=B00007&strContentID=C200901080002&strDesc=Y&strCTID=CT0004&strASP=default>。

9 有關原住民在主流社會遭受「種族歧視」與文化偏見的處境，致使其「就業不利」或「同工不同酬」現象，不只Silan傳道提及此點；在林金泡（1981、1983）和黃美英編（1996）、藤井志津枝（2001）以及自1970年代以來之「都市原住民」研究中，也有為數不少的文獻都提及這個現象。姑且不論實證的統計資料如何，這個現象可能也隨不同年代之族群接觸變異，而有所不同；但由移居都市或流動於城市／原鄉之間工作

多元文化及族群差異的接受度為何？！儘管原住民朋友仍需要一些協助，但這些協助並不表示原住民就是弱勢，他們就應該受到幫助。」¹⁰

如同李明政(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之權力關係。(李明政，2001；王增勇，2009)

因此，原住民「都市問題」映照了主流社會的問題，但這些問題的惡果，卻可能由都市邊緣的弱勢族群承擔。政府的福利服務立意雖佳，但方向一旦偏差，即使花不少錢製造許多服務事項的業績，卻無法看見原住民「部落」真實需要，而把福利遞送到真正需要的地方；遠水救不了近火的「原住民福利」窘境，更不會因為殘補式的補助與救濟措施，獲得真正的解決。

尤其，在福利服務如此不足甚或用錯地方的情狀下，作為曾被政府與社會忽略的族裔群體，阿美族移居都市後並未完全流散、悲慘；反而透過邦查部落的再生成，即與自然共生的生計系統、社群互助的安全網絡、傳統知識技能的再生等，以一種直接的、就地的、自理的、互助的方式，天天做、人人做、小小做、時時刻刻做，在每日生活中維繫了自足、感恩的生命繁衍。

顯然，從「漂流個體」到「漂留族群」而有「邦查部落再生成」現

十年以上的不少原住民口述資料，其主觀層面上多半曾有過「被主流社會歧視」的共通感受。此一屬於原住民「都市經驗」的主觀感受的客觀實證資料，值得進一步探究，但此非本文討論的重點，且待後繼者持續追蹤調查。

10 同註7，〈都市原住民朋友需要什麼？〉一文。

象，其歷史成因與部落結構的功能，該被重新檢視。研究者認為，這些部落的再生成背後可能蘊藏了深層的文化結構與功能，讓漂流都會的邦查人找到一種回歸文化母體的生活屏障，而讓「部落」成為祛除疏離、互助協力、短程遞送、完整承受的載體。邦查「部落」其實承擔了政府該做但力有未逮的社會照顧、福利服務、社會安全等「原住民福利」工作。藉著人與自然「創造性的適應」之互動，生態特性的持續具有防治災患的功能；而透過自然生計經濟體系，既維持了物質與心理的健康，也替代了社會救濟和社會安全網絡。

可惜的是，邦查部落再生成對社會安全與社會防護的重要性，長年以來彷彿未被執政者真正看見。政府多年來不斷以「違建」或「行水區安全」等名義，強拆部落，不少原住民移居都市形成的部落，一一被拆遷消失了；但同樣的有一個一個的部落再生成，繼續維繫其文化主體形構的自我保護作用。建了被拆，拆了又建；過往與今日，這樣的戲碼仍一再地上演。

即便原民會成立，也無力保護原住民族的處境；每當原住民都市部落被拆之際，原民會承諾「回去協商」身影剛走，大批警力下的怪手與拆除大隊往往立即前來「偷襲」¹¹部落。王增勇便認為：掌握有限預算的原民會，其實無權要求業務主管單位配合他們的「建議」施政；做為政府的一員，原民會無可避免地背負著既有政府的分工與思維，原住民的觀點在既有政府框架中其實沒有太多發聲的空間。（王增勇，2009）

這裡，便回到本論文核心的問題意識與論旨：為何移居都市的阿美族人會形成集居聚落，再由聚落變成邦查部落？只是「為了省租金」這麼簡單的理由嗎？這些都市「部落」為何減少了社會福利的支出？又為何能擔負起社會安全防護的角色？以及，邦查部落再生成的經驗，

11 「偷襲」一詞，乃被拆的三鶯部落和撒烏瓦知部落對「政府」突然背信來拆除部落，其共通的感受和用語。

對於「原住民福利」服務的思維，可以有些什麼樣的貢獻與啟發？

過往不少「都市原住民」的研究論述，多認為「都市原住民違建」問題，主要是其「都市適應」不良，因為收入差無以負擔高額租金，所以形成違建。但這樣的論點，顯然無法解釋何以在社會福利救濟資源如此稀少狀況下，阿美族人並未消亡或淪為都市中的遊民？此外，都市適應不良的觀點，也悖離了多元文化主體形構與多族群空間的思維，完全漠視了原住民千百年來的生態、文化傳統。

由於主流社會對原住民的政治、經濟與文化迫力，乃具體存在的社會現象；但值得慶幸的是，原住民與自然生態相依存、與社群互助分享等文化傳統仍存，於是能透過「創造性的適應」方式，在都會邊緣的狹縫中找到生存與喘息空間。都市「部落」對原住民的社會安全網絡，顯然扮演至關重要的角色；重新看見「邦查部落再生成」的歷史社會成因，及其背後重要的文化意涵及「社會性自我保護」的作用，當有助於我們瞭解「部落」存在對原住民與主流社會的重要啟發，並在這樣的認識框架上，重新界定「原住民福利」到底真正需要些什麼？！

三、從集居工寮到漂留河岸的邦查部落生成

阿美族移居都市的問題，是當代殖民政權壓迫與資本主義發展下，使其在原鄉失去賴以維生的土地，迫使遷移、流離失所現象的發生。關鍵原因，乃阿美族被歸類為「平地山胞」的治理謬誤，致使移居都市的原住民，在失去「土地」的屏障下，多半淪為現代經濟體系中「新貧的無產階級」移工。

藤井志津枝(2001)認為：都市原住民的產生，反映出政府原住民政策中所蘊含的某些問題。首先是「山地原住民」與「平地原住民」差別待遇的問題。再者，就整體而言，在同化的目標下，政府藉由生活改進的措施，打破原住民族自給自足的經濟，並使原住民族經濟逐漸納

入平地經濟中。(2001: 231-232)因此，國民政府區分「山地原住民」和「平地原住民」的治理謬誤，以及「同化」原住民政策，都促使阿美族移工現象加劇。

黃美英也指出：各族群的都市移民總人口以阿美族最多，其一是阿美族人口為台灣原住民人口最多的一族。其二是戰後山地政策與行政，把阿美族劃歸為「平地山胞」而缺少「山地保留地」¹²，導致花蓮、台東地區的阿美族在土地大量流失、農業蕭條下，更容易大量遷移到都市謀生或定居。(黃美英，1985)。但阿美族人移居都市生活和其他原住民族最大的不同，就是會在都市邊緣及河川地，覓地搭建棲身之所，形成一些聚居型態的「都市部落」。(黃美英編，1996)。

尤其，在今日世界各地的社會生活，無不遭受國族統治穿透、資本主義席捲的情狀下，阿美族人卻能以其特殊的社會文化傳統，透過聚居、共同生活的邦查部落生成運動，形成新的都市部落，來進行「社會性的自我保護」¹³行動；這使得阿美族的社會文化得以在「傳統的發明」¹⁴過程中，不斷地延續、創發、衍替。而不像其他原住民族的個體，多半散居在都會邊緣而較少形成集居聚落。

因此，我們有必要重新耙梳阿美族人自古到今幾乎未變的「傳統慣習」，即：邦查人透過與大自然相依存的「文化」過程，來維持生計並建構生活共同體；而在與新環境互動中，依然保有「創造性適應」機

12 自1994官方修憲接納「原住民」稱謂的正名後，不再稱之為山胞，但仍有山地、平地原住民行政區劃分，因此把「山地山胞」改稱為「山地原住民」，把「平地山胞」改稱為「平地原住民」。而「山地保留地」在原住民正名前先改稱為「山胞保留地」，原住民正名後則稱之為「原住民保留地」，依然是只有被區分為「山地原住民」的人才有。

13 有關「社會性的自我保護」概念，請參見Polanyi, Karl, 1957, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*。或中譯本Polanyi, Karl著／黃樹民等譯，1991，《鉅變：當代政治經濟的起源》，台北：遠流出版。

14 有關「傳統的發明」概念，請參見Eric Hobsbawm等，1992, *The Invention of Tradition*一書，或中譯本Hobsbawm, Eric等著／陳思仁譯，2002，《被發明的傳統》，台北：貓頭鷹書房。

制，這也使得他們聚居在都市邊緣，仍保有與大地相依的生計經濟系統，並形成了群居聚落的自然現象，而後再因社會防護之需要，產生部落組織、生成新的邦查「部落」實體。

(一)自然共生：遷移定居、創造性適應的生計系統

在台灣原住民族各族的文化傳統裡，具有某些共通的特質，其中一項是他們和大自然的關係都相當緊密；普遍而言，原住民族遠比日本人、漢人的統治政權與主流社會，更懂得與土地和平共處，也知道怎麼保護自己的生活安全。而原住民與大自然互動來維持生存、建構文化，關鍵便在於與土地相依存的過程中，透過集體智慧和「創造性的適應」機制，維繫土地倫理、孕育生活文化。

阿美族人稱「部落」為niyaró，即「柵圍內的人」的意思（李亦園，1957：144）。而馬太鞍系的人稱「部落」為tapang no niyaró，稱「聚落」為ci'ing no niyaró；聚落是部落衍生的分支小社。（許木柱等，2001：101）。而部落與聚落的區別，通常部落乃具有組織性的政治實體運作，聚落則可能只是地理上的聚聚集住的群落。

根據許木柱等（2001）的《台灣原住民史：阿美族史篇》記載，阿美族的發祥傳說主為兄妹婚配型的洪水故事，發祥地則有三個系統。北部南勢阿美以今花蓮港西北的Tatitoracan山為起源地，中部秀姑巒阿美則以奇美社Cilangasan（貓公山）為起源地，南部馬蘭阿美、恆春阿美則以Araparay（今台東縣太麻里鄉美和村一帶）為起源地。但綜合人類學、語言學、考古學、遺傳基因分析，推論族人應在四、五千年前即有兩支，由花蓮縣豐濱鄉、台東縣太麻里鄉兩地登岸定居，而後往不同方向遷移、擴散，遂形成不同群系和部落。（2001：19-37）

從日據時期人類學至今的民族誌資料，可以發現阿美族近兩百年來各部落的起源傳說，包括追訴數十代的遷移、擴展口碑中，其「部落生成」的模式幾乎如出一轍；而部落名稱可能因附近地形、地物、動植

物等特徵來命名，或紀念到此開墾定居的祖先來命名。由《台灣原住民史：阿美族史篇》各群系的聚落遷移報導，亦印證此點。例如，七腳川部落(Cikasoan)乃因材薪(cikasoyay)很多的地方(p.65)；馬太鞍(Fata'an)部落乃「樹豆」之意(p.103)；大華(Loflof)則是紀念先祖Looh而名(p.105)；而沙荖(Sado)部落則為沙中有鹽的「沙鹽」之地(p.111)。

舉個實例言之。黃宣衛(2005)便指出：依耆老口述，阿美族宜灣社大約於1854年左右形成聚落；始祖Kalitang Payu是由Cokangan(今台東長濱鄉長光村)移居過來的。起初，他為了狩獵及採海貝等來到此地，經過數次探索、觀察，發現這地區地廣物豐，又未有人煙，認為是適合居住的好地方。於是回故鄉遊說親友後帶三、四戶先移住此地區，後來各地移民陸續遷入，遂形成獨立的聚落。而為防衛其他族群(如布農族等)部落勢力的侵擾，遂於1865年左右成立男子年齡層組織，負責部落防衛與協力工作。此後，一個典型的阿美族niyaro'(部落)便正式開始了。(2005：108-109、186-192)

換句話說，阿美族在發祥地傳說之後，不論哪個群系有關各聚落的遷移、擴散和部落再生過程，幾乎都以下列「原型」模式的步驟發生，即：(1)某一社後代的一個子裔，在採集、狩獵或找尋耕地途中(有時是為避難)，發現了另一片豐沃的原野、山林或海岸，且沒有其他人在此使用；(2)經探索、觀察後仍無他人使用，遂在此開墾、搭工寮、定居下來；(3)招來族人到此定居(或有其他部落的人遷入)，遂形成新的聚落。(4)在人數漸多後，為避免紛爭或共同抵禦他族侵擾之需要，遂設置部落領袖、成立部落組織，而成為部落。

瞭解了這個部落生成過程的原型，再回來看看阿美族移居都市謀生現象，其在都會區邊緣形成「漂留河岸」的群集聚落，再變成「邦查部落」的過程，顯然也是依循同一個模式自然發生的。不論已被拆遷的基隆八尺門、汐止山光社區和花東新村，或者尚在為集體生存與居住權奮戰的溪洲部落、小碧潭部落、三鶯部落、撒烏瓦知部落、崁津部

落等等，都是類似的「部落再生成」故事。

而由部落觀點思考，遷移的阿美族人從個體工寮形成集居聚落，再變成「共生部落」的社會，背後就不只是個體生存的狀況，而和部落共享、集體承擔社會風險的社會扭帶有關。這樣的社會性自我保護作用，使阿美族人即使遷居都市，得以免於讓個體去承擔都市生活的社會文化壓迫。

（二）社會扭帶：親友連結、社群共享的生活文化

在任何社會裡，移居的生活多半不會完全切斷既有的社群關係；而在異文化的移居生活裡，即便受限於通訊媒介，和原鄉、族裔親友間的社會關係，通常仍很密切。

過往的研究，已指出原住民都市移民和其原居地的關係仍相當密切；返回原鄉大部分是基於社會文化因素，如年節、祭典、婚喪喜慶等等。原鄉親友來都市拜訪、都市不同地區的原鄉親友間互訪，也相當頻繁；這些互訪、借貸、宴客、家族會議等，除了聯絡情感，也商討解決日常生活及工作上的困難。此外，教會可能是移民都市的原住民另一個社群連結、共享的重要活動場域（吳豪哲，1988：94-95）。

然而，過往多數的「都市原住民」研究，並沒有看見原住民文化傳統的重要，及其擔負社會性自我保護的作用；其在認識論上共通的盲點，即：把移民都市的原住民本身給「問題化」而提出「都市適應」的命題。並且，這些無視於原住民文化主體面向的研究取徑，其影響一直延伸到今日的都市原住民研究，以至政策評估制定和為期數年的「都市原住民族發展計畫」之執行。

這個典型「都市適應問題」的論述，包括晚近吳清山等（1995）把阿美族都市適應歸因為：孤立的文化、劣勢的經濟地位、社會關係建立之矛盾、家庭結構變化、教育素質低落、內在心靈徬徨等六項問題。而譚光鼎（1997）則列舉當前阿美族生活適應在各族中遠較其他族群嚴

重，包括：佔都市原住民比例最高、失業率最高、土地流失最嚴重、流動人口最多與工作不穩定、全國國小國語數學抽考成績最差、山地行政特考錄取名額最低、原住民中擔任軍公教人數比例最少、語言流失嚴重、輟學人數最高、最喜歡於都市中群居等十項問題。

或如賈莉莉(2003)的《都市阿美族生活適應之研究：兼論達魯安聚會所之建構》論文。其研究問題主為：如何提升都市中阿美族「生活適應」研究發現認為：阿美族遷移都市是「推力」作用之結果，通常屬於適應失敗型。而都市阿美族適應困境包含了心理、社會、經濟、教育、文化各層面。群居生活雖可重建原鄉社會結構，然造成與大社會更深的隔閡；且負面族群互動經驗，使都市阿美族對其他都市成員互動產生排斥。收入支出的娛樂費偏高，教育費偏低，顯示都市阿美族對自身及下一代教育不甚重視。儘管賈文也注意到達魯安聚會所是阿美族文化精髓，而把建立達魯安聚會所視為「提高都市生活適應」的方式。

但，原住民「都市不適應」的問題，未必就是原住民族本身社會文化「內部因素」的問題，而可能更是整體社會作為「外部因素」對原住民部落進行政治控制、經濟剝削與「社會文化迫力」的問題。因此，所謂「文化不利」致使「都市適應不良」之類的觀點，恰好只看到問題的表象卻未看見問題的根源，乃在於主流社會在制度及價值上的「壓迫性」問題。

傅仰止(1993)便提到外在社會環境對都市原住民社區的衝擊，及族裔組織功能對族人所產生的制裁與庇護作用。而黃美英(1996:20)也指出：阿美族在不同的社會環境中各自形成不同的社群組織，以運用其組織力量，謀求生活改善並推動社區活動；婦女在一些社區中，則扮演了重要角色。而傳統部落組織的運作，使原住民在都市的生存力量得以團結，共同爭取應有的權利與資源；但組織形成後的權力結構、資源分配及其對社區的影響，則有待進一步探討。

因為看見主流社會對原住民的壓迫，才能意會到阿美族「傳統社會文化」在現代社會裡的重要性。一方面，這意味阿美族的社群文化並未全面消解，依然存在著互助、守望、共勞、共享的美德；而他們選擇「集居」以形成聚落，乃是一種的「社會性自我保護」機制，藉以維持生計、社群互動和文化分享，既讓族人維繫社群共享的部落文化，更使其免於漢人主體社會的種種壓迫。

阿美族從聚落形成、遷移與擴散的「部落再生成」模式，背後的社會扭帶連結的是具有社會互助、共享的生活文化，即便「從部落到都市」生活，也一樣依循「傳統慣習」的方式，在都會區邊緣不斷有「新部落」的再生成。因此，阿美族移居都市形成「部落」的現象，並不是「生活適應」問題，而是族人依照傳統慣習的土地情感，與自然相依存的「創造性適應」之選擇。這種創造性的適應，並非都市適應不良，而是生命情感的深層連結。

（三）生命情感：血汗披注、淚水澆灌的部落再生成

由於政府過往的「同化」政策，未能以原住民真正需要的方式，保障原住民的基本生存；阿美族原鄉土地在「政策迫害」下流失，移民都市謀生從事工程與工地勞工，其親近土地的居住權更難獲得保障。（藤井志津枝，2001）於是，他們多在重大工程工地（如北二高沿途）附近，依「傳統慣習」方式選擇海濱或河岸搭建工寮、落腳定居；基於社群分享與社會性自我保護的需要，而形成集居聚落。待人口數漸多而有公共事務的需求時，便選舉部落領袖，變成都市「部落」的組織。

儘管阿美族人失去了傳統領域土地，也沒有大片的山林土地可以使用，但他們還能以傳統智慧找尋安全基地，而和山、海、河流等自然大地相依存；集居生活和親近自然的需要，使其在野地上自立造屋、採集野菜、墾殖荒地，改造荒地使成適合人居、生態豐富的文化環境。而選舉頭目形成「部落」後，並設立集會所（Daluan）以維繫新的

部落文化，造就都會阿美族家園的部落新風貌。

例如，台北縣汐止鎮已被拆遷的「花東新村」之形成，乃約1980年左右單身的阿美族人到台北謀生，因為「都市水泥叢林」裡租金太高、人不友善，遂在樟樹里光復路附近搭建工寮；1986年左右憲兵崗哨撤離，才在荒地上定居。之後更多族人遷入，而在1990年起形成200多戶阿美族人聚落，並於1992年選出第一任頭目，因族人多自花東遷來且自然山川像花東，故名花東新村。（黃美英編，1996；楊士範，2006）

儘管並無早年詳細的人口遷移統計資料，但依部落口述資料，約在1970末至1980年代初期，在都會新部落的開拓與形成過程中，原鄉的土地經驗仍扮演重要因素。原居於花東海岸的阿美族人因為熟悉海洋文化，移居都會區便多半找尋海岸區域聚居，如早年基隆八尺門、砲台山等聚落；而原居於花東縱谷的阿美族人，則因河流文化而多聚居在都會區邊緣的河岸，如汐止花東新村、新店溪畔溪洲部落、小碧潭部落，大漢溪畔三鶯部落、撒烏瓦知部落、坎津部落等等。¹⁵

此外，不管年代也無分先後，這些都市邦查「新部落」的再生成，都持續了阿美族人「傳統部落原型」的模式；此外，這也反應「文化地景」與「文化創造」的面向，留下部落歷史的具體遺跡和證據。也就是，第一批落腳、墾殖的移民，幾乎都會從原鄉帶來種子耕種，其中尤以「麵包樹」最為典型的樹種，幾乎是阿美族部落都有種植的樹，可說是阿美族部落「文化地景」的重要意象；因此，由麵包樹的樹齡，大

15 由早年口述資料及筆者近年在溪洲、三鶯、坎津、撒烏瓦知等部落訪談中，他們多可細數哪一家從哪個原鄉遷來，部落再生成大抵符應此一海岸與縱谷阿美在北部都會區的分佈狀況。但因在都市部落內的海岸阿美與縱谷阿美已經混居，也都還和都市內其他散居親友、和原鄉部落間保持一定連結，而在遷移頻繁、拆拆遷遷、原地或異地重建的過程裡，都市部落的「原鄉文化地理區隔」屬性已漸不明顯。依定居三鶯部落近30年的Panai媽媽口述，過去三鶯部落是縱谷阿美族人較多，但2008年拆後重建、堅守家園的三鶯部落，目前已是海岸阿美稍多。

抵可以推估這個部落形成的歷史大約有多久。

部落再生成表現在文化創造面向，其中一項就是「部落之歌」的民歌傳唱至，有的整首歌詞都是阿美族語，有的則交雜中文與母語。在溪洲部落，「溪洲的心聲」一歌，歌詞唱著：「我名字，叫(某某)，家住在新店市。小碧潭的對面，溪洲路那個番仔寮，沒有那個Slab(水泥板)……」之後以母語唱出當年「滿地泥濘」的情景，配合肢體(腳踩在泥濘裡拔出來)動作，更顯生動。坎津部落也以阿美族語，創作、傳唱了「坎津部落之歌」。

而更經典的個案，是2009年2月甫被桃園縣政府暴力拆除的大溪「河濱」聚落；拆除前後的危機感和「社會性自我保護」的生存抗爭，促使「撒烏瓦知」部落的正式誕生。

部落第一批移住開墾者大約在1978年左右，開始在河川地的荒野上用勞力與土石奮戰，逐步引進溪水、馴化土壤而成為適合耕作、採野菜和撈捕貝類魚蝦等水產之地。即便形成聚居群落已二、三十年，但除了親人間分享、連結外，大抵仍只是「聚落」狀態；直到為了捍衛居住權，走進台北市為生存權奔走抗爭，才在抵禦拆遷過程中，更凸顯「抗爭中的主體」形構，於是在家屋被剷平後，便選立頭目、宣示成立「撒烏瓦知」(阿美族語乃河濱之意)部落。

我們可以從部落耆老們的自我敘說中，看見部落生成的寫照：「家園被拆之後，我們才在吃大鍋飯、住帳棚的集體生活中，發現這樣的生活也不錯；雖然沒有電，但是卻更團結、更有部落的感覺。以前我們只是一起住在河濱的邦查，現在我們是撒烏瓦知部落！」

在被拆、重建、成立部落的過程中，族人也用母語集體創作許多民歌，映照部落生活情景。首先，是有關部落風景的「部落山水歌」，描述幾十年來這裡單純寧靜的部落生活面貌。中文譯詞如下：「我們的撒烏瓦知部落，面對著河溪；部落兩邊後山有藤條，部落前東有河溪，是阿公抓魚的地方。」

而在聚落被拆後，部落形成抗爭的主體；對於部落生活的描繪與歷史，遂成為歌謠中的證詞。因此，在“Ladio no Saowac”（撒烏瓦知之歌）裡，他們這樣唱著（中譯詞如下）：「撒烏瓦知部落，就地居住在這裡；共有十三戶，鄉親共處一起，在撒烏瓦知部落。居住美地有三十年歷史，親手種水田，也多種蔬菜，養雞，也養豬養牛。享受美地自然的美景在這裡，受政府突擊迫遷拆除部落，我們原住民的家園。」

因為部落被拆的原因和大漢溪「自行車道」工程有關，遂在重建過程中，又作了“Tay ni Palafang”（來我家作客）歌：中譯歌詞如下：「請來我們家作客玩吧；撒烏瓦知部落，在自行車道的西邊。你們不認識我是誰；我名字叫Oping。若有空，請來我家玩；雖然沒什麼可接待，至少有一杯酒、一粒檳榔。」

因此，撒烏瓦知部落的再生成，可說是「阿美族文化未曾消亡」的經典寫照。居民秉持阿美族傳統慣習的「部落原型」生成模式，依大地維生，在移居都市後在自然溪野地透過勞力墾殖，在「創造性適應」之後定居；而透過既有的社會扭帶，既與親友連結，也和共同移居者形成與社群分享的聚落文化。更重要的，是族人千百年來不變的土地情感；因為與自然依存，遂在「尋找新原鄉」的過程中，先形成集居聚落，再選舉頭目、創建部落。

換言之，基於「文化慣習」特質，移居都市的阿美族人，仍在大自然裡找尋可相依存的土地，繼續視大地為母親、河流為萬物的奶水，開墾、定居、集居。這樣的文化傳統，讓脫離花東原鄉的阿美族人得以避免外在的社會文化壓迫，並降低對國家資源和社會經濟的依賴，找到可以在新環境維生的部落生活方式。因為樂天知命、知足常樂、與世無爭，遂在大自然的供養、恩賜和社會性的互助、共享文化中，造就原住民「都市部落」文化風貌的新傳統！

只可惜，這樣的「文化慣習」並沒有被國家社會看見並尊重。即便《憲法增修條文》的「原住民條款」和《原住民族基本法》制定後，地方政

府卻依然無視於「應依民族意願」、「尊重部落」等準則，仍多以「違建」或「行水區安全」理由，只透過一紙行政命令就拆毀部落。拆除背後，除涉及現代法權對傳統慣習的漠視、無知與暴力，也無異製造新的原住民福利負擔與社會問題。

四、都市新部落：傳統慣習與現代法權的衝突

阿美族遷移自然發生、漂留河岸的邦查部落生成運動，在殖民政權統治後的現代國家社會體系裡，顯然「傳統慣習」必然會與「現代法權」產生衝突。或者說，從部落到都市、當部落遇見國家，原住民傳統的「文化慣習」，往往會招致現代法權的壓迫和國家暴力的危害。今日諸多法律之強制執行，大抵仍無視於《憲法增修條文》和《原住民族基本法》的精神與內涵。

（一）拆除「違建」與劃設「河川區域」的再思

不論台北縣三鶯部落或桃園縣河濱被拆，憑著都是縣政府片面張貼的公告；怪手，成了國家暴力的延伸。台北縣政府在2007年底的「我的E政府」網站上放話：「溪洲部落絕非空前絕後，問題出在中央政策」，並威嚇「拆除行水區內違建戶是勢在必行」，「此乃既定政策……」；而後在2008年2月18日、21日（元宵節）、29日（和平紀念日之後），「偷襲」¹⁶三鶯部落，強制拆毀家屋。而2009年2月桃園縣政府也幹同樣的事，偷襲、強拆「撒烏瓦知」部落。

若依《水利法》第七章「水道防護」的內容，第七十八條條文規定：「河川區域內，禁止下列行為：一、填塞河川水路。二、毀損或變更河防建造物、設備或供防汛、搶險用之土石料及其他物料。三、啟閉、

16 「偷襲」一詞，乃被拆的三鶯部落和撒烏瓦知部落對「政府」共通的感受和用語。

移動或毀壞水閘門或其附屬設施。四、建造工廠或房屋。五、棄置廢土或其他足以妨礙水流之物。六、在指定通路外行駛車輛。七、其他妨礙河川防護之行為。」姑且先不論《水利法》這些內容若與《原住民族基本法》、《憲法》(及增修條文)抵觸時，該如何處理的問題。謹依《水利法》論法，河川區域內似乎是禁止一切行為的！

然而，什麼是「河川區域」呢？黃丞儀(2008)指出：民國九十二年修法前原稱為「行水區」，它包括：(1)已築有堤防者，二堤之間的土地；(2)未築有堤防者，為尋常洪水位達到地區之土地。但現行水利法已經不採用此一規定，改以劃定公告「河川區域」的方式來確定。縣主管機關必須提出縣管河川的水文分析報告，提送水利署「河川區域畫定審議委員會」審查核定。

自此，水利法的「河川區域」一變而為「人為劃定」的結果，不必然指涉因為天然降雨、落水等「地理形勢自然形成的河流」(釋字第三二六號參照)而劃設之。而三鶯、溪洲等部落的建物為何變成違法？這得看「河川區域」如何劃定而論。高灘地有多少應該劃入河川區域，不僅是水文分析的結果，更屬於河川治理政策的形成範圍。(黃丞儀，2008)

而在2008年3月6日溪洲部落和「大碧潭再造計畫」的公聽會中，由水利署提供的「河川地籍圖」，卻被現場學者專家一眼看出「河川區域」和河川治理線劃設的謬誤。不僅就水文、水理學的分析角度而言，治理線的轉折及其與鄰近建築物之間的關係，乃屈就於既有建物、地目而直角轉彎；更者，河川治理線竟巧妙避開已放領的土地，如高爾夫球場、砂石場等的邊界，卻無視於溪洲部落存在的事實，而直線穿過部落。

因此，河川區域與行水線劃設，顯然不是依據水文分析和水理計算產生，而和地方派系、土地開發利益等有微妙關連。另外，水利署幾個流域的河川局與地方政府從事「河岸開發」工程，也和其自身宣稱

的「防洪安全」、水道防護等自相矛盾。

依照目前有限的資料顯示，台北縣政府四大旗艦計畫之一的「大碧潭再造計畫」宣傳，並無整體計劃和環境影響評估，卻由一堆「河川區域」內的河岸工程組成。例如，計畫將結合「攔河堰工程」以抬高水位、增廣水域空間，創造划船運動與遊憩空間。此外，串連河岸規劃自行車道、親水公園區、生態解說園區、水岸遊憩區等，以提供更完善的遊憩空間；並於2007年12月上網招標、評選，盼於2008年5月完成碧潭橋至中安大橋間的自行車到串連工程。

但若依照既有的「河川區域」編定狀況，顯然既有的三項改善計劃工程，包括「新店碧潭入口及步道環境改善工程」、「碧潭風景區整體水岸空間改善工程」和「新店渡渡口整體景觀改善工程」等計畫，自身都違反了《水利法》河川防護相關規定。攔河堰所抬高的水位，對於洪水治理來說，是增加負擔而非減低洪水潛在危害；而各項行水區內的河岸改善工程，就防洪與河道防護角度觀之，當然都是缺乏水理分析而不利於防汛的！

因此，強用「違建」和「行水區安全」為由強拆原住民都市「部落」，卻在河川區域內大行工程建設，二者實為重大反差；若再相應其他河川區域內的漢人違建地區，也可看見政府對待漢人與原住民的政策差異。例如，社子島擬就地合法化，而台北縣政府於2006年底列管烏來近70家「違建」溫泉旅館、民宿¹⁷（多為漢人投資），也不敢拆除中、永和80%的頂樓違建等等，都突顯拆除河岸原住民「違章建築」乃選擇性的歧視。

17 台北縣政府於九十五年度（10月至12月）違建拆除隊配合建設局「烏來地區溫泉旅館、民宿輔導」專案之調查作業，於輔導合法之相關法（方）案建置期間，配合本府公安聯合稽查；經查確屬「違章建築」之溫泉旅館與民宿業者合計69件（其中19件位於經濟部水利署台北水源特定區區域、4件位於水利局業管水利用地範圍、46件位於烏來水源特定區範圍）內，但僅「列管」而不拆除。除非再有「新增違建」，方列入優先拆除對象。

事實上，這些被政府視為違反水利法的「違建」部落，不是單純拆除違建的問題，而涉及複雜的河川治理規畫與都市原住民生存權的衝突，也凸顯地方政府所謂「依法行政」的虛構狀態。

法律向來為政治服務，即便「依法行政」是政府機關應有的態度；但如曾任律師的黃丞儀(2008)所示：「依法行政」原則的真諦，在於保障人民基本權利不受政府侵害，不是作為官僚或政客「假法律之名、行國家暴力之實」的工具。都市邊緣的原住民不是大型廢棄物，為了美化河岸，就可以把他們的家園拆了，全部集中到國宅去嗎？他們的人性尊嚴置於何地？這實在是「依法行政」一詞最大的反諷。(黃丞儀，2008)

因此，有關河川整治背後的隱藏的規劃是否適切的問題，以及扼殺原住民文化與人權的問題，都應該被正視、充分討論。而不同法律之間的衝突矛盾，或同一法令對不同對象產生「執法」差別待遇等，也提醒我們更應回歸多元文化與人權精神，才能看到法理背後的基本準則。

(二)回歸《憲法》與《原基法》人權精神以保障傳統慣習

依《中華民國憲法增修條文》第十條第十二項條文：「國家應依民族意願，保障原住民族之地位及政治參與，並對其教育文化、交通水利、衛生醫療、經濟土地及社會福利事業予以保障扶助並促其發展，其辦法另以法律定之。」

顯然，國家並未「依民族意願」來處理原住民移居都市及族人的意願，來提供適合他們真正需要的保障；否則，有關原住民都市部落的未來，便「應依阿美族意願」來確認族人的意象與意願；若認為「部落」無法代表「民族」的話，那也可以透過試辦「阿美族意願」公投，來探知其「民族意願」是什麼。

而在《原住民族基本法》之用詞定義，第一項第三款「原住民族地

區」係指「原住民傳統居住，具有原住民族歷史淵源及文化特色，經中央原住民族主管機關報請行政院核定之地區。」第四款「部落」係指「原住民於原住民族地區一定區域內，依其傳統規範共同生活結合而成之團體，經中央原住民族主管機關核定者。」第五款「原住民族土地」，「係指原住民族傳統領域土地及既有原住民保留地。」

根據日據時代史料顯示，溪洲部落、小碧潭部落所在的新店溪流域，及三鶯部落所在的大漢溪流域，在日據殖民政權統治前，根據可考證之史料顯示，這兩個流域到今日新店溪、景美溪口，以及大漢溪到樹林附近，都屬於泰雅族大豹群之「傳統領域」土地。因此，若就廣義的「原住民族土地」之精神，這些土地亦符合《原住民族基本法》所界定的原住民族土地。¹⁸

而上述阿美族在都市邊緣成立的新部落，確實是依其傳統規範共同生活結合而成之團體；行政院原住民(族)委員會(1999)出版之《北台都會區原住民生活據點導覽手冊》官書中，也載明溪洲部落、小碧潭部落(頁216)和三鶯部落(頁217)等介紹(山海雜誌，1999)。這些真實的「部落」都具體地存在，只差「中央原住民族主管機關核定」這個行政動作，就可以在部落自主的基礎上，進一步讓這些地方成為官方法律上承認的部落。¹⁹但即便原民會無所作為，在法理上卻該承認這些「部落」乃具有《憲法增修條文》和《原住民族基本法》保障的權利。

由於「基本法」和其他法律性質不一樣，乃具有準則法的性質，在相同領域的法律裡面，它的位階是一個居指導地位的性質，比其他同樣領域法律優位。因此，不論《森林法》、《野生動物保護法》、《水利法》等等，理應以不違背《憲法》(含增修條文)和「基本法」的準則、精

18 請參見鄭安晞、陳永龍，2005，〈原住民傳統領域的消失：以三峽泰雅族大豹群為例〉，發表並收錄於《2005年原住民傳統領域土地調查學術研討會》，2005年2月24-25日。

19 但行政院原住民族委員會迄今未進行這個「追認」的法令行政動作。為何無所作為？這背後涉及此行政官僚體系裡存在「以番治番」意識形態與後殖民性，暫不在本文中討論。

神為前提，而當有法理內容的矛盾時，應設法找尋其他替代方法來解決法權衝突。

事實上，原住民生存空間並非不能和河川治理並存。在《水利法施行細則》中也已經允許原住民依照《原住民族基本法》的規定，在河川區域內從事獵捕、採礦、採集植物等行為。若回歸《原住民族基本法》精神，落實《原住民族地區資源共同管理辦法》相關規定，就更應該得考量《原住民族基本法》第二十三條提到的：「政府應尊重原住民選擇生活方式、習俗、服飾、社會經濟組織型態、資源利用方式、土地擁有、利用與管理模式之權利。」

而在《原住民族地區資源共同管理辦法》中，指出資源治理機關應依民族、部落意願，來找出共管機制，共同治理該資源區域。其中，第三條：「中央目的事業主管機關於劃定資源治理區域前，應將計畫目的、範圍、經營管理及與當地共管事項等計畫內容，於治理區域內鄉（鎮、市）公告閱覽及舉行公聽會，並經當地原住民族同意後，始得劃定資源治理區域。」

因此，黃丞儀（2008）認為：像溪洲、三鶯這些位處高灘地原住民聚落，水利署與縣政府水利局於畫定「河川區域」時，就算在《原住民族地區資源共同管理辦法》實施前，也可以依行政程序法舉行聽證或邀請部落居民陳述意見，擴大部落參與機會。而水文分析報告中，亦可比照環境影響評估程序，「對當地眾多居民之遷移、權益或少數民族之生活方式，有顯著不利之影響」時，應重新評估規劃。

若能重新肯認原住民部落的功能與重要性，政府在劃定「河川區域」時，或規劃「河濱自行車道與公園」時，就更應該回歸憲法增修條文的「應依民族意願」精神，和《原住民族基本法》的法理準則，並落實《原住民族地區資源共同管理辦法》的規定，「尊重」原住民族地區和原住民部落有權決定、參與各項資源區域的治理；或至少考慮到這些人文因素，重新調整政策方向和計劃內涵，「依法行政」也才不會變成狹

隘、偏執的政策迫害。

而把視野放得更寬廣來思考，聯合國為保護世界上人口5%左右、三億七千萬多原住民的權利，確立國際標準，包括要求各國保護原住民的人權、土地與資源，自1982年起在經濟社會理事會成立「原住民問題工作組」，開始為保護原住民權利訂定基本標準，討論「原住民權利宣言草案」20多年之久；終於，在2007年9月13日以143票贊成，4票反對、11票棄權的懸殊比例²⁰，正式通過《世界原住民族權利宣言》。

由於《宣言》涉及原住民集體和個人權利各領域，包括自決、自治、文化與身分、健康、教育、就業、語言、土地、領土和自然資源等，確保原住民不受歧視。儘管表決通過實際上只具道德說服力，而無法律約束力，但對於全球原住民而言，不啻仍是具有鼓舞作用的進步。

儘管台灣目前並非聯合國的會員國，但若想重返聯合國、進入國際社會，就不能無視於這些基本人權的規章。未來，政府在面對歷史上「原鄉被剝奪」致使遷移都市形成的都市部落，或許更該回歸《憲法》精神與《原基法》準則，呼應《世界原住民族權利宣言》內容，才比較可能在各項決策中，不致於忽視了原住民族的特殊性與普世人權。

以下，研究者希望藉著強調原住民都市部落再生成的社會安全涵義，以期能在原住民族都市河岸部落拆遷議題中，希望未來能影響到決策者，強化其對族群差異之理解，尤其在去差異化與一般化的前提下，儘可能避免「文化無知」的盲點，也才能減損決策立意可能良善、卻仍招致激烈反彈的現象。

20 投反對票的四國為美國、加拿大、澳洲、紐西蘭。這四國都有相當數量原住民，往年還被台灣政府認為是值得台灣學習「原住民福利與政策」的對象；而這四個國家投反對票，對照其過往宣稱重視並保障原住民權益，則更顯得諷刺。

五、邦查部落再生成的社會安全涵義

儘管近20年來，已經有不少大大小小的阿美族都市聚落被拆遷；但顯然政府的「安置、輔導」美意，並不真的被原住民接受。而這些受迫拆遷後不得已「配合」政府、遷入「國民住宅」大樓的原住民，有極高的比例都如遷入前的預料那般，當遷入國宅一、兩年後租金優惠不再，便會因為負擔不起租金或遭受歧視，而被迫再行遷出；事實也證明如此。這提醒我們注意到高層建築的「國宅」政策，未必是移居都市阿美族人真正需要的。

因此，阿美族漂留河岸邦查部落的再生成，不僅讓我們看見「傳統慣習」對族人的重要，也對現代社會提供重要啟示。尤其在社會福利方面，原住民在都市建立部落的經驗，都教導我們很多知識。必須正視「部落」生活對原住民的重要，尊重原住民生存權利和文化選擇，省思轉型正義與福利殖民主義的內涵，才能面對原住民都市生活真正的需要，提供另類出路的思考與選擇。

（一）謝絕隆恩：原住民住宅政策與福利殖民的省思

儘管台北縣政府拆除三鶯部落、桃園縣政府拆除撒烏瓦知部落，都是以「行水區安全」的河川區域治理理由，但部落居民和聲援者卻多認為地方政府可能掩飾背後真正的意圖，乃和「河岸休閒遊憩開發」有關。在2008年2月底三鶯部落被剷平，不願搬遷的居民更認為：這根本就是先前新店的溪洲部落不願意搬入三峽隆恩埔新蓋好的國宅，為了提高國宅的入住率才對三鶯部落開刀。

根據台北縣政府欲拆除三鶯部落前，在2008年2月14日發給三鶯部落住戶的公文內容，公文主旨便透露了拆遷的意圖乃：為「整治河川」並確實執行「台北縣三峽原住民族文化部落輔導安遷計劃」。因此限令其三日內自行拆遷，否則即日內將強行拆除。

此外，2007年台北縣政府意欲拆除溪洲部落時，當時縣府原局長李玉蕙曾在12月9日前往溪洲部落溝通並清楚的告知違建戶，保護人民生命 safety 是政府的責任，拆除行水區內違建戶是勢在必行！而後，在2007年12月12日北縣府的官方網站上則張貼新聞，強調：「興建『三峽文化部落』作為原住民拆遷戶輔導的配套措施，此乃既定政策，會依三峽原住民族文化部落輔導安遷計畫進度，延長受理優先輔導戶（即違建戶）登記進住作業至今（九十六）年12月31日。請溪洲部落正視自己的權益於12月31日前完成登記進住手續。」²¹

然而，即便縣政府幾次前去召開部落安遷說明，溪洲部落居民幾乎全數不願搬遷到三峽國宅（國宅掛牌為「三峽文化部落」）淪為租屋戶，而希望繼續住在「溪洲部落」裡。而三鶯部落在2008年被拆，一部分居民「配合」遷入三峽「隆恩埔國宅」內居住；另一部分選擇「立地抗爭」重建部落的族人，又再次撿拾廢棄木料等，在三鶯大橋下又重建了「三鶯部落」而居。遷入國宅者一年後的變化，果如當時反對搬遷者預料，多已繳不出租金而成為積欠戶或只好再搬出國宅；一部份回到三鶯部落，跟原先堅持不搬、就地重建的族人一起居住；另一部份的人遷出後流離失所，或再另闢附近的河川荒地而棲。

因此，拆除都市部落、迫使其遷入國宅的「隆恩」政策，顯然未必是原住民真正想要的。這樣的政策，表面上看起來是一種恩賜、福利，背後卻存在了威權統治者「同化」與「殖民」的心態，等於藉「福利」之名，卻使接受福利者容易產生「殖民性的依賴」情結，而變成「福利殖民主義」之實。而且，維持這樣的殖民統治福利政策，背後所需付出的社會成本與代價相形更高。

而同樣的思維下，政府機構中具體的行政作為，除了「原住民國

21 台北縣政府，2007，〈拆原民違建事件層出不窮溪洲部落非空前絕後〉，2007年12月12日。資料來源：台北縣政府（張貼時間：2007/12/12 上午12:10），網址：<http://cms.www.gov.tw/NewsCenter/Pages/20071212/d215dbbe-8ac9-48f5-a316-d37512fa3181.aspx>

宅」外，即是「都市原住民中低收入戶租屋補助」等各種社會救濟事項。例如，在「台北縣九十六年度都市原住民低收入戶家庭租屋補助實施計劃」中，揭示目標為：「一、因應原住民族不同的經濟生活條件與多元化的住宅需求，以縮短本縣都會區原住民與非原住民生活水準之差距。二、協助解決本縣都市原住民於本縣無自用住宅之低收入戶居住問題，並改善原住民族住屋環境與生活品質，以杜絕違建戶擴大滋生現象。」

更者，對原住民文化與「部落」完全缺乏認識與理解，文化偏見與現代化「住宅經濟」觀點衍伸的政策研究，得出來的結論與建議也有不少可議之處。行政院原民會委託不動產專家所進行的「原住民住宅問題與政策」研究，便是如此。

彭世文等(2007)把都市原住民居住形式分為與漢人混居、政府直接安置、違建聚落三類，並認為都市原住民住宅問題主要包括：(1)租金高、原住民無法適應都市並遭受住宅歧視；(2)出租國宅數量少、管理與租金滯納問題嚴重；(3)違建聚落侵佔國土、環境不良又有生命財產安全疑慮。解決對策則為：(1)住宅補貼與便捷資訊服務；(2)提供誘因建立原住民族租賃買賣資訊平台；(3)出國國宅應為安置中繼所以健全住宅物流功能；(4)出租住宅與臨時安置所應重新評估出租使用之適宜性；(5)對既有違建提供社會人道補助儘速強制撤離、新違建強制拆除。(彭世文等，2007)

由於這些研究與政策，多半並未反省到「原住民社會問題」往往不是「原住民本身的問題」，而是「資本主義國家社會出了問題但外化、轉嫁為原住民社會問題」；未能面對根本問題所在，結果便是各種「補破洞」式的福利與社會救濟，不僅耗費更多社會資源，卻無助於真正問題的解決。例如，便捷資訊服務、提供誘因建立原住民族租賃買賣資訊平台等，受惠的其實是「房屋仲介」業者為主，未必是原住民真正的需求。

不論過往或現在，原住民不願進住國宅的理由幾乎都是一樣的；租金太高負擔不起，往往是表面上最直接的理由。但河岸部落不願搬遷的複雜因素，更根本的原因究竟為何，似乎應該靠更縝密的研究探知；但由研究者於溪洲部落、三鶯部落、撒烏瓦知部落的訪談資料中，大抵可以知曉都市邦查部落的原住民，不願遷入國宅內居住，並非只是「租金太高」的理由而已。

溪洲部落幾乎全數不願遷入，除了租金考量外當然和地緣近便性有關，更和已有認同的「家園」和生命情感的「部落」有關。據溪洲部落就地居住自救會的核心幹部表示：「這裡是我們一磚一瓦建造的家園，當初還是一片泥濘之地；搬到三峽國宅不僅離我們工作的地方不便，我們好不容易才形成的部落也會瓦解。那不是我們希望的家園。」

在2008年2月三鶯部落被拆，居民含淚看著家園被怪手摧毀；不少居民後來又原地重建，並形成更團結的部落。據三鶯部落的巴奈媽媽表示：「我們在這裡可以靠自己的方式採集、種菜生活，呼吸新鮮的空氣，有空地而不必關在籠子裡；國宅不是我們需要的，我們要的是生活尊嚴和自在的生活。」

而桃園縣政府拆除撒烏瓦知部落，撒烏瓦知部落的長老們互相補充地表示：「就算政府給我們國宅或安置措施，我們也不會離開自己親手打造的家園。因為這片土地有我們親手開墾、生活的情感；我們有自己的生活，有山有水也有吃不完的食物！我們在這裡比較健康。」於是，撒烏瓦知部落在被拆除的四個月內，移到河堤線外，就地重建家園與部落。因此，從溪洲、三鶯、撒烏瓦知部落的個案，可以歸納其藉由「親手打造」家園的「土地情感」的重要。而筆者則在這些訪談資料的基礎上，強調「部落」對原住民文化與生活慣習的重要性，在都會區裡往往不被主流社會和政權所重視。

在過往，傳統的「部落」作為一個獨立的政治實體，乃以「維持生計」的經濟自主性為前提；而在依大地維生的過程中，透過人與土地互

動、人與人互助的勞動、分享，部落的人得以在與環境互動的「創造性適應」過程裡，建構出獨特的文化生活。而這種文化生活的主體性，在現代資本主義社會中，便具有「社會性的自我保護」作用，使族人免於市場經濟擴張帶來的危害。

在原住民傳統觀念裡，土地與大自然供養了芸芸眾生，既養育原住民的生命，也提供其他生命生存的空間。因此，即便移居都市，阿美族人仍依照傳統慣習依山傍水而居，在自然野地建造部落，在河裡捕魚、採集、在河岸墾殖、畜養，遵循原鄉的生活方式；而當他們「失業」、缺乏都市生活所需的貨幣時，在依賴土地生存的基礎上，即便沒有太多「貨幣」也不會餓死。

是以，真正保障原住民在現代生活繼續存活的，並不是貨幣，也不是當代資本主義的「就業機會」和國家「福利政策」與措施；而是以部落為主體的生活，以及其與土地互動、仰賴大自然供養的自然經濟基礎。原始經濟的「物質文明」體系²²，不僅提供了「原初豐裕社會」²³的實質生活，支撐族人繼續生存、繁衍，更提供「社會性自我保護」的基盤，使其免於現代社會的侵害。

把原住民都市部落視為違建加以拆除，無異摧毀了原住民「部落再生成」的社會互助與安全系統，而使這些原本已能自立、維生甚至無需接受政府「福利服務」的人群被驅散，使其成為「都市問題」與必須被「社會救濟」的對象。而這樣的國家暴力，無異是一種「福利殖民主義」心態；不僅製造了社會問題，更增加政府財政負擔，而得在失業救

22 這裡借用年鑑學派史學家Braudel, F(1979)的概念，他以「物質文明、市場經濟、資本主義」三個層域的概念，來解析社會經濟體的內在結構與歷史變動，以解釋資本主義的動力。請參見Braudel, Fernand, 1979, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol.I-III, N.Y.: Harper and row。或中譯本費爾南·布勞岱爾(Fernand Braudel)著／施康強、顧良譯，1999，《十五至十八世紀的物質文明、經濟和資本主義》，台北市：貓頭鷹出版。

23 「原初豐裕社會」概念，請參見Marshall Sahlins著／丘延亮譯，1988，〈原初豐裕社會〉，《台灣社會研究季刊》1-1: 159-181。

濟、租屋補助、就業服務等等事項，去擦拭拆除部落後的惡果。

因此，原住民出租國宅、住宅補助等，基本上仍是殘補式的「福利殖民主義」政策，原住民一旦接納，也就會更淪為一種對政府資源的依賴關係，同時又形成政府龐大的財政負擔。因此，為了強行將其遷入國宅或興建河濱自行車道，而摧毀河岸部落，也就顯得此政策欠缺周延，忽略了部落文化與生計作為社會安全涵義的面向；都市部落的生存抗爭，這種社會性的自我保護行動，則提醒我們重新省思社會安全網絡的重要。

（二）社會防護：長期照護與社會安全系統的強固

為了看見「部落」再生成的社會防護作用，及其對於「原住民社會福利」帶來的啟發，我們有必要以社會安全與長期照護的角度，重新肯認「部落」在今日社會重要的功能與存在價值，以避免繼續用過時的社會福利觀點，強加摧毀已具社會安全系統的部落。

若只用「社會福利」的角度看「原住民都市適應問題」的話，往往會以原住民「生活、就業及健康狀況調查」的統計資料，得出如下論據：（1）原住民平均所得低（非原住民所得約為原住民的2.3倍）；（2）原住民教育程度低（原住民較非原住民大專以上學歷者少13%）；（3）原住民自有住屋率低（原住民較非原住民自有屋率平均低7.7% 而居住都會區者差距更大）；（4）原住民失業率高（原住民失業率約為非原住民失業率之2.7倍）；（5）原住民平均餘命低（原漢餘命男性62：73女性72：79）等。

再依據這些數據，而把問題診斷為：（1）家庭生計問題；（2）親職教養問題；（3）醫療衛生問題；（4）文化斷層問題；（5）都市原住民生存困境等面向。尤其，在都市原住民部分會指出：「原住民遷移至都市的確有較好之收入，然而在都市生活必須負擔較昂貴的生活費用、房租等或是居住在環境極為不良之違建聚落，因此在都市生活並沒有較

為優渥，反而必須更直接地面對資本主義市場的競爭。據吾人多年來之工作經驗，都市原住民生活條件及其所衍生之社會問題，比原鄉原住民所面對之挑戰更形嚴重。」（詹火生、楊銀美：2002）

在這種慈善心態與「弱勢救濟」思維下的「福利政策」主張，自然會大力主張：「建議中央及地方政府應增列原住民社會福利經費預算，並依各縣市人口訂定原住民社會福利經費預算之比例下限，以確實落實各區域之原住民社會福利服務。」以及「建構都市原住民福利服務體系刻不容緩……由中央政府直接提供經費補助或採跨縣市之福利輸送模式，以照顧未設籍之都市原住民福利需求…」（詹火生、楊銀美：2002）

李明政等（1998）則把台灣原住民的社會福利服務的演變，及其受到政經環境變遷、政府的原住民族基本政策及社會福利服務價值理念與影響，區分為三個主要階段，即：原鄉原住民生活改進階段（民國六十年代前）、都市原住民生活輔導階段（民國六十至八十年）、原住民社會福利體系建制階段（民國八十年代後），其政策方向則由「同化」轉向「多元文化主義」意涵過渡。（李明政等，1998；邱汝娜，2001）

但實際上，即便原民會成立並開始原住民社會福利體系的建制工作，仍受限於整體社會與政府體系對原住民族的態度，而未曾產生真正具有「多元文化」性質的原住民福利政策。此外，於原住民行政官僚體系任職的原住民菁英，能否在進入體制後，因為經驗到國家與自己族群之間的矛盾衝突，而能有意識地做出選擇，成為一個「在國家內反國家」（in the state and against the state）的原運工作者，也是重要的關鍵。（王增勇，2009）

尤其，由中央直接提供經費補助，或採取跨縣市福利輸送，都將因為遞送管道與模式的問題，在地方政府或派系瓜分資源的狀態下，而無法真正落實到原住民的手中。對於未設籍都市的原住民而言，往往更不可能享受到這些政府的恩賜和都市福利。移居都市的原住民與邦查部落，作為社會安全體系的屏障，減緩了社會壓迫與福利無法輸

送到位的問題；但他們並非完全不需要社會協力與外部資源，只是得用對的方式，讓資源落在對的地方。

當然，不論國外或國內，社會福利對於原住民社會的影響都存在許多問題；但一竿子把社會福利完全否定，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。因此，重新思考社會福利如何對原住民成為有幫助的工作，遂成為新的社會工作課題；例如，長期照顧、保險做為原住民自治福利實驗方案的可能，以及以部落為主體的社會福利思考。他也以加拿大個案為例，提醒社工人員進入部落時，得要清楚知道自己效忠的是部落，不是民間組織、不是國家。（王增勇，2009）

這種「基進社工」主義的反省，讓社會福利的遞送回歸「部落」為主體，而非繼續複製國家的「福利殖民」隆恩，顯然是值得參考而具有實踐意涵的主張。部落需要的也許只是針對某些殘障、疾病者的長期照護與保險等社會資源，而未必需要住宅、租屋、失業救濟等等「福利殖民」隆恩。應該要做的，反而是該鼓勵或補助原住民都市集居聚落，發展生活互助組織體系（即部落再生成），而讓社會福利的遞送可以回歸到部落內，讓原住民自己幫助自己。

進一步說，也正是在「部落」觀點上重思「社會福利」與社會安全網絡，原住民都市「部落」的再生成，才益形重要。因為部落的存在，讓原住民能在與自然依存、與社群共享的自我保護中，減少對主流社會的依賴，也減低國家福利服務的負擔。同時，部落作為社會安全防護網絡，讓原住民生計得以自足、需要彼此分享、照護就地便利；而在部落生活中，生命情感的物質、心靈與社會面向，都能獲得滿足。

因此，不論為了把原住民遷入國宅或為了河濱公園的自行車道工程，來剷除漂留族群的河岸部落，或許都是因為沒有看見「部落」作為一種社會安全體系的重要，才會行使警察權的國家暴力，促使阿美族人再次流離失所、成為政策災民，並淪為社會救濟的對象。而這樣的

河川治理與社會福利補破洞，顯然不是「部落」真正需要的。既增加國家社會福利成本的負擔，更扼殺原住民文化繁衍。

事實上，也因為部落的存在，才促使我們反省到原住民社會福利工作，存在另類的可能性。一個福利救濟個案草草結束後，其實並沒有真正幫助到原住民；相反的，可能在服務的過程中，會更誤認為原住民就是需要救濟，特別是金錢上的救濟。而這將引發某些原住民養成依賴資源的壞習慣，總是期待政府部門、社福團體來救濟、補助，而不會要求自己站起來。因此，社福單位的使命，該讓服務的對象能夠自立自強，找到自己的尊嚴及未來，這樣的工作是神聖的。不論原鄉或都市，部落作為社會安全網絡，多是原住民可以更有尊嚴的生活場域。

六、結語

原住民族是台灣最早的主人！部落是原住民文化與生計自主的實質政治組織。阿美族人習慣依山傍水而居，在河裡捕魚採集水產、在河岸種菜養殖禽畜，乃遵循原鄉的生活方式，是傳統的文化慣習。漂留河岸的邦查部落，使族人即便在都市失業，至少還能靠自然經濟的生計系統維持生存；因此，不僅政府在劃定「河川區域」時，應該要考慮到這些人文因素，有關原住民社會福利政策，更應看見「部落再生成」對社會安全防護的重要。

因此，研究者希望藉河岸邦查部落再生成與漂留族群生計重建之探究，提醒社會應看見阿美族「都市原住民」自立家園的社會安全涵義。在原則層次上，強調人權與多元文化共榮社會，便該了解「部落」的社會安全功能，此一社群連結的重要，不該任意被破壞。因此，當其它社會價值（如行水區安全、都會休憩等）可能與之衝突時，便不該漠視此一社會價值的重要性，而該有更統整性的規劃，考量到「部落」

功能如何繁衍、再生。

而在個案層次上，有關特定個案(如溪洲、三鶯、撒烏瓦知等等部落)該何去何從的抉擇問題。因其社會安全功能非常重要，所以如何回歸部落主體性的思考，便是河岸部落是否能在拆遷之外找到更好的解決方案的關鍵。因為，只要方案適當，對社會安全網之影響程度部落都能接受，並未撼動社群連結的穩固性，一些部落未必全數反對搬遷。當然，在個案層次上，應該就特定部落的實際問題個別深究相關社會利益或價值的實際影響，作更細緻的探究評估，才能提出具體的解決方案，但那並不是本文要一一處理的課題。

本文藉著闡釋部落的社會安全功能，目的即是希望未來面對這些河岸部落的問題時，或許我們得先回歸原住民「部落」再生成的主體性，來重新思考「河川治理」或「原住民都市部落」課題，才不會無視於現實中族群文化差異，致使「國家法權暴力」欺凌「原住民傳統慣習」而帶來危害，讓國家藉由政治、經濟、文化與法權等，對原住民部落產生滅絕性的迫害；也避免「福利殖民主義」借屍還魂，透過住宅、救濟、補助等措施，卻繼續摧毀部落原有的社會安全網絡。

釐清原住民移居都市謀生的政治、經濟與文化面向的歷史，才能制訂有助於他們真實需要的社會政策；目前的國宅美意並不符合他們需要，族人所選的棲居地親手搭建的「部落」再生成，才是切合傳統文化生活場域。

由於「還我土地」背後涉及太多現實複雜的政治經濟利益，要想恢復原住民傳統領域，使能民族區域內自治自決，顯然短期間看不到可能。但若能讓原住民擁有「部落再生成」的自然大地，則是促使他們維持生計和文化再生的必要作為。因為，部落不僅緩解了殖民主義與國族資本主義製造的「都市問題」對原住民的危害，也提供社會福利一個新的思考空間，而轉向以部落為主體思考的長期照護、社區照護與社會保險契機。

事實上，若以社會安全的角度觀之，具有生計與文化功能的部落，應該是社會安全一項重要的價值。因此，當此一價值與其它社會價值產生衝突時，應如何取捨，便是政府社會政策中重要的課題。在此一河岸部落拆遷爭議的個案裡，至少另涉及違建、河道安全與興建自行車道等理由，它們分別代表著守法、生命財產安全與市民休憩需求；但這些公共利益是否必然是零和遊戲、無法共存，似乎也不是絕對的。未來政府進行類似決策時，似乎應把「部落」的社會安全功能考量進去，與其他社會利益放在一起評估，才比較可能避免不必要的抗爭出現。

解決「居住安全」的方法必然不只一種。居住與生計工作、社群交往及生活習慣有密切的關連，就「區位」而言，當然得依照部落主體的意願，來協助這些原住民改善其居住環境。地方政府興建「三峽隆恩埔國宅」作為照顧都市原住民的美意，出發點是善的；但若因為原住民不願遷入，就該重新檢討失敗的「國宅政策」及其轉型運用方案，而不是美言其為了輔導拆遷戶之配套措施，卻不考量居住、工作地緣性和文化慣習。

因此，融合地方知識，聆聽在地聲音，尊重部落訴求，設法保障其就地安居，在安全無虞的考量下，擷取阿美族「與河流共生」的生態智慧，不僅可以讓部落成為文化觀光的資源，也豐富當地的人文景觀。即便經公開過程與專業評估後，某些部落真處於「安全堪虞」而須遷移，也應以誘因代替強制拆遷，例如，就近提供「以地換地」等建造新的部落再生成，讓原住民參與規劃、設計、建造自己的部落，才能使「部落」（不論都市或原鄉）繼續扮演社會安全的調節閥。

阿美族移居都市後，河岸邦查「部落再生成」與漂留族群的生計重建經驗，讓我們重新看見「部落」作為社會安全防護網絡，不僅具有文化主體的深層內涵，更減緩了國家社會的文化迫力侵害，降低了國家福利資源的社會成本。政府若想為部落做些事情，最好不要只以「居住

安全」或「拆除違建」為由，而更需要回歸「部落主體」的思考，協助其發展長期照護、提供社會保險資源即可。

儘管不同的「部落」內部依然有其權力關係的內在矛盾，但顯然部落所擔負的社會安全網絡，是國家的社會福利系統始終無法遞送與傳輸的。不論都市或原鄉，「部落」的再生成確實持續了原住民與自然共生的生計系統，使原住民具備社會分享與社群互助的「社會性自我防護」系統，讓生命情感有所歸屬，以維繫物質、心靈與社會面向的健康。而當部落裡每個個體都能在身、心、靈的調和下，獲得真正的滿足與健康，又何以需要太多福利救濟服務呢？！

參考文獻：

- Braudel, Fernand, 1979, *Civilization and Capitalism, 15th-18th Century*, vol.I-III, N.Y.: Harper and row. 中譯本費爾南·布勞岱爾(Fernand Braudel)著／施康強、顧良譯，1999，《十五至十八世紀的物質文明、經濟和資本主義》，台北市：貓頭鷹出版。
- Marshall Sahlins 著／丘延亮譯，1988，〈原初豐裕社會〉，《台灣社會研究季刊》1-1：159-181。
- Silan, 〈都市原住民朋友需要什麼？〉一文。網址：<http://gospel.pct.org.tw/AssociatorArticle.aspx?strSiteID=S001&strBlockID=B00007&strContentID=C2009010800002&strDesc=Y&strCTID=CT0004&strASP=default>。
- 山海雜誌編，1999，《北台都會區原住民生活據點導覽手冊》，台北市：原民會。
- 王增勇，2009，〈社會福利作為原住民自治的可能路徑〉，於王增勇個人部落格，2009/04/01，網址：<http://tywangster.blogspot.com/2009/04/blog-post.html>。
- 台灣總督府警務局編，1939，《台灣總督府警察沿革誌》第二篇：領台以後的治安狀況(中卷)台灣社會運動史。pp.185-192。台北：台灣總督府警務局。
- 台北縣政府，2007，〈拆原民違建事件層出不窮溪洲部落非空前絕後〉，2007年12月12日。資料來源：台北縣政府(張貼時間：2007/12/12 上午12:10)，網址：<http://cms.www.gov.tw/NewsCenter/Pages/20071212/d215dbbe-8ac9-48f5-a316-d37512fa3181.aspx>
- 吳清山、劉春榮、陳明終，1995，〈都市原住民兒童生活適應與學習適應及其相關研究〉，於《初等教育學刊》4：147-180。
- 吳豪哲，1988，《阿美族山胞城鄉遷移與生活調適之研究》，師大地理系研究。

- 李亦園，1957，〈南勢阿美族的部落組織〉，於《中央研究院民族學研究所集刊》4：135-167。
- 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。
- 李明政等，1998，《原住民族社會福利體系之規劃》，台北：行政院原住民族委員會施政整體規劃委託研究計畫之三。
- 邱汝娜，2001，〈縮短原漢差距：台灣原住民族社會福利政策規劃導向〉，台北：新世紀、新人類、新希望——展望二十一世紀社會福利策劃與管理研討會。
- 林金泡，1981，〈都市山胞的住居環境一瞥〉，於《中國論壇》，12(7)：29-32。
- 林金泡，1983，《台北市、高雄市山胞居民生活狀況調查研究》，南投：台灣省政府。
- 許木柱、廖守臣、吳明義，2001，《台灣原住民史：阿美族史篇》，南投：台灣省文獻委員會。
- 傅仰止，1993，〈都市阿美族的聚居生活形態：以西美社區為例〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，74：163-214，台北：中央研究院民族學研究所。
- 彭世文等，2007，《原住民族住宅問題與政策之研究》，行政院原住民族委員會委託規劃研究案。
- 黃丞儀，2008，〈與河共生原民智慧〉，《中國時報》，2008年3月4日。
- 黃宣衛，2005，《異族觀、地域性差別與歷史：阿美族研究論文集》，台北：中央研究院民族學研究所。
- 黃美英，1985，〈都市山胞與都市人類學〉，《思與言》，23(2)：194-218。
- 黃美英編，1996，《從部落到都市：台北縣汐止鎮山光社區阿美族遷移史》，台北：行政院文化建設委員會。
- 楊士範，2006，《阿美族都市新家園：近五十年的台北縣原住民都市社區打造史研究》，台北：唐山出版社。
- 詹火生、楊銀美，2002，〈我國原住民社會福利政策：以國家干預觀點分析〉，於《國家研究學報》，社會(研)091-017號(2002年5月30日)。或參見：<http://old.npf.org.tw/PUBLICATION/SS/091/SS-R-091-017.htm>。
- 賈莉莉，2003，《都市阿美族生活適應之研究：兼論達魯安聚會所之建構》，國立台灣師範大學政治學研究所教學碩士班碩士論文(未出版)。
- 鄭安晞、陳永龍，2005，〈原住民傳統領域的消失：以三峽泰雅族大豹群為例〉，發表並收錄於《2005年原住民傳統領域土地調查學術研討會》，2005年2月24-25日。
- 藤井志津枝，2001，《台灣原住民史：政策篇》，南投市：台灣省文獻會。
- 譚克鼎，1997，〈阿美族的教育及其問題之探討〉，《山海文化》雙月刊第17期。

文化團體 vs. 政治社群
試論當代台灣的兩種族群政治觀點
李廣均*

Cultural Group vs. Political Community
A Comparison of Two Perspectives on Ethnic Politics
in Contemporary Taiwan
by Kuang-Chun LI

關鍵字：文化團體、組織、族群政治企業家、事件、詮釋框架

Keywords: cultural group, organization, ethno-political entrepreneur, event, interpretative framing

收稿日期：2009年1月9日；接受日期：2009年10月14日。

Received: Januray 9, 2009; in revised form: October 14, 2009.

* 服務單位：中央大學法政所暨通識中心

通訊地址：320 桃園縣中壢市中大路300號

E-mail: kcli@cc.ncu.edu.tw

摘要

本文認為，族群不只是文化團體，族群衝突也不應被理解為文化團體之間的衝突，如何超越「文化團體」的迷思將是我們檢視當代台灣族群政治的關鍵。本文嘗試反思當代台灣社會的族群現象，比較兩種不同的「族群政治」觀點。第一種觀點將族群理解為「文化團體」，認為族群是一種「不連續、有著清楚範圍、以文化內容為主、可以延續傳承」的「團體」；族群政治則是探究不同族群之間「團體差異」的比較研究，以「百分比、平均數、眾數」來繪測族群差異，包括語言使用習慣、收入、教育成就、選舉行為、政黨支持等，因而容易具體化族群，將族群衝突視為集團式的人群對立；族群關係被理解為「文化差異是否可以彼此包容尊重」的問題，因而忽略族群關係的歷史成因與政治脈絡。本文提出的第二種觀點嘗試將族群理解為「政治社群」，主要是從「文化」與「團體」這兩種面向來修正文化團體觀點對於族群現象與族群政治的看法。政治社群觀點認為，族群不只是文化團體，而是具有政治任務的文化團體，我們必須掌握歷史與政治面向來理解「文化差異」的再現與影響。本文也主張，將族群視為一種變項，以團體性的角度來理解族群，才可以從組織、事件、活動、框架、密碼、認知等角度來理解「文化」的政治作用與「團體性」的起伏消長，進而理解族群政治的歷史成因、現實操作與政治影響。

Abstract

The goal of this paper is to reflect on Taiwan's ethnic phenomenon and to compare two theoretical perspectives on the study of ethnic politics. The first perspective sees ethnic group as cultural group, which is often described as "discrete, bounded, culturally distinctive and enduring". Accordingly, one major task for analyzing ethnic politics is to provide a comparative study of

group/cultural differences. The tools of percentage, mean and mode are often favored to conduct a comparative study on the topics of language use, income, education, voting behavior, political position etc., and it leads to a reification of ethnic group. Ethnic relations are then reduced to a question of tolerance and respect. Ethnic conflict is equated with ethnic groups in conflict, i.e., cultural groups in conflict. The second perspective sees ethnic group as a political community, and argues that an ethnic group is more than a cultural group, but a cultural group with a political mission. We do not mean to downplay the significance of culture, but to emphasize a need to analyze the production and representation of cultural differences in terms of political context. In addition, we choose to see ethnic group as a variable, in the conception of group as groupness. This political-community perspective observes the existence of ethnic group as an on-going event and directs our attention to the role of organizations and ethno-political entrepreneurs, the dynamics and consequences of events and activities, the competition for interpretative framing and rhetoric keywords, and the process of social construction and cognitive development.

Ethnicity, race, and nationhood are fundamentally ways of perceiving, interpreting, and representing the social world. They are not things in the world, but perspectives on the world. These include ethnicized ways of seeing (and ignoring), of construing (and misconstruing), of inferring (and misinferring), of remembering (and forgetting).¹

Rogers Brubaker, 2004:17

一、1994年的「手掌、樹幹和平行線」

1994年9月12日，民進黨台北市長候選人陳水扁公布文宣識別系統，提出「快樂希望」的競選主軸，以「交相緊握的四隻手掌」代表台灣的四大家族，期盼四大族群心手相連、共同參與台北市的各項建設；一個半月後，代表新黨參選台北市長的趙少康，也在文宣識別符號中以「向下紮根的四根樹幹」來代表「外省人、河洛人、客家人及原住民」，呼籲四大族群應該團結一致，才能在這塊土地上繁盛永續。²

當年，標舉「四大族群」作為選舉文宣的不只有陳水扁和趙少康。參選第一屆台灣省長的候選人吳梓，在其設計的「台灣人民聯合黨」的黨旗中以「四條平行線」代表四大族群，另外一位候選人陳定南則是以「四大族群」為主題來籌辦民主之夜的表演活動。³此外，不論是台灣人民制憲會議投票選出的新國旗、縣市政府推動鄉土教學和語言教學，乃至年終賀歲節目的安排，「四大族群」也都沒有缺席。⁴

1 本段譯文：族群、種族、民族根本上是理解、詮釋和再現社會世界的幾種方式，他們不是這個世界的具體事物，而是對於這個世界的觀點。這些觀點包括各種被族群化的注視（和忽視）、解釋（和誤解）、推論（和誤判）、記憶（和遺忘）。

2 見〈民進黨公布台北市長競選文宣〉，郭淑媛，中時晚報1994年09月12日；〈新黨市長候選人趙少康公布競選文宣〉，唐玉麟，中時晚報1994年10月29日。

3 見〈省長競選鳴槍造勢〉，范清宏，中時晚報1994年11月08日；〈省長候選人吳梓在苗栗舉行第四場公辦政見會〉，陳慶居，中時晚報1994年11月12日。

4 見〈第二次台灣人民制憲會議於台大體育館召開〉，樊嘉傑，中國時報1994年06月25

1990年代以來，「四大族群」逐漸在公共討論中出現，成為我們理解、分析台灣社會人口組成的一個重要概念。不過，起初台灣社會對於「四大族群」的內涵和使用方式並不一致。時任屏東縣長的蘇貞昌就曾經以「四大族群」來指稱屏東縣內的「河洛、客家、排灣、魯凱」等族群。⁵一直要到1994年，經過多項重要選舉活動與公開討論，⁶「四大族群」此一說法的內涵才算確定下來。之後，不論是平面媒體的民意調查、政治人物的選舉文宣、觀光導覽手冊、總統府前民俗表演、景觀雕塑取材、教科書編纂、學術資料分析、飲食文化介紹等，我們都可以看到台灣社會是由「四大族群」組成的說法，代表著四種不同的人群與文化。

可是回顧1994年的選舉，雖然眾多競選總部都以「四大族群」為主要文宣概念，但在選戰操作上，我們仍然可以聽到「中華民國保衛戰」、「本省人選本省人／台灣人選台灣人」的訴求和耳語，選舉戰況激烈，對立氛圍升高。選舉結束後，許多有心之士紛紛出面呼籲，不管先後來到，大家都應相互包容，盡快彌平選戰帶來的撕裂與不信任。我們不禁困惑，為何選舉文宣與實戰操作會出現落差，何者才是反映台灣的社會現實？

1994年之後，「四大族群」儼然成為我們瞭解台灣社會人口組成的主要說法，可是時而引起輿論關心的「族群對立」並不是沿著「四大族群」的界線展開，「四大族群」之間也沒有發生「族群衝突」；我們經常看到媒體和學界調查、比較「四大族群」對於重大政策、政黨、候選人的支持度和滿意度，卻看不到「四大族群」對於上述問題發表各自的立

日；〈朝野立委發起原住民、客家人、福佬人、外省人四大族群融合運動〉、黃毓基，中時晚報1994年12月31日；〈賀歲節目也打族群融合牌〉，粘嫦鈺，聯合報1994年12月17日。

5 見〈蘇貞昌擔心母語斷文化滅〉，陳碧華，聯合報1993年07月07日。

6 1994年共舉行了第一屆台灣省長、第十屆台灣省議員、第一屆台北市長、第七屆台北市議員、第一屆高雄市長、第四屆高雄市議員等多項選舉活動。

場和看法。以1996年以來的四次總統大選而言，我們沒有看到「四大族群」推出各自的候選人，反而看到一種糾結省籍、族群、政黨、藍綠、統獨的二元對立(binary opposition)？為何「四大族群」會隱沒在二元對立的政治衝突之中？我們該如何看待「四大族群」此一說法，以「四大族群」的概念和架構來解析族群對立與衝突是否恰當，可以幫助我們釐清當代台灣族群政治的本質和面貌嗎？「四大族群」此一分析工具是否也需要被分析，還是我們必須另闢蹊徑？

筆者認為，回答上述諸多問題的關鍵在於如何理解「族群」與「族群政治」。本文主旨在於反思當代台灣社會的族群現象，比較兩種不同的「族群政治」觀點，探討兩種觀點在概念內涵、理論預設、實證分析、知識責任、現實關照等面向的差異。第一種觀點將族群理解為「文化團體(cultural group)」(以下簡稱文化團體觀點)，認為族群是一種「不連續、有著清楚範圍、以文化內容為主、可以延續傳承」的「團體」，族群政治則是一種探究不同族群之間「團體差異」的比較研究。本文將討論此一觀點如何影響我們對於族群現象(如族群衝突、族群關係)與族群政治的看法，並思考當代台灣社會中由「文化團體」觀點衍生的一些相關現象。

本文提出的第二種觀點是將族群理解為一種「政治社群(political community)」(以下簡稱政治社群觀點)，主要是從「文化」與「團體」這兩個面向來修正文化團體觀點對於族群現象與族群政治的看法。政治社群觀點認為，族群不只是一般的文化團體，而是具有政治任務的文化團體(cultural group with a political mission)，這並不是說文化不重要，而是要強調掌握歷史背景和政治脈絡來理解「文化差異」的再現與影響，例如是誰在決定「文化差異」、以何種方式呈現，又達成了何種政治任務？就團體面向而言，我們也會指出，將族群(ethnic group)視為一種變項，以團體性(groupness)的角度來理解族群，有助於拓展我們對於族群政治的認識與分析視野，才可以試著從組織、事件、活

動、框架、密碼、認知等角度來理解「文化」的政治作用與「團體性」的起伏消長，進而理解族群政治的歷史成因、實際操作與政治影響（Brubaker 2004）。

具體而言，文化團體觀點以「清楚明確」的角度來看待族群身份與族群界線，將族群視為因果解釋上的自變項，以「百分比、平均數、眾數」等研究工具來繪測不同族群之間的團體差異，例如語言使用習慣、收入、教育成就、政策立場、選舉行為、政黨支持、國家認同等（黃宣範 1993；林忠正、林鶴玲 1993；財訊雜誌 1996；王甫昌 1997；駱明慶 2001；吳乃德 2002；施正鋒 2007），但也因此容易具體化（reify）族群，將族群衝突理解為一種集團式的人群對立。本文認為，族群衝突不應被視為族群「團體」之間的衝突（ethnic conflict is not equal to ethnic groups in conflict），更不能被簡化為「文化團體」之間的衝突（neither to be reduced to cultural groups in conflict）。如果不能超越「文化」與「團體」這兩個思考限制，我們很容易以文化差異來理解社會關係與政治衝突，將政治不信任與社會不信任劃上等號，將族群政治理解為「文化團體」之間的競爭，族群關係則是被理解為差異之間是否可以相互對話、包容的問題。⁷

相較之下，政治社群觀點試圖將族群理解為一種團體性，將分析重點放在下列因素對於族群團體性（ethnic groupness）的影響：組織和主其事者一族群政治企業家（ethno-political entrepreneurs）⁸—的動機與角色，事件與活動的源起、發展與影響，詮釋框架的爭奪與修辭密碼的選用，認知強化與行動參與的社會建構。本文也將以近年來台灣社會中的若干案例來說明，為何將族群理解為一種可以發展或消退的「政治

7 政治不信任是否一定會引發社會不信任？例如，政治立場不同的兩人是否會擔心對方併吞社區管理基金？值得觀察的是，社會信任（不擔心社區管理基金的託管）不一定可以帶來政治信任，但政治不信任的蔓延擴大，則有可能侵蝕社會信任的基礎。

8 見本文註 18 的說明。

社群」，可以幫助我們理解族群政治是在何種條件與情況下成為當代台灣的一個重要政治社會現象。

我們也要指出，本文的討論與分析並不是要簡化我們對於族群衝突的理解，而是希望說明台灣社會中族群衝突的複雜成因與政治影響。事實上，族群衝突的發生與延續有其遠因與近因，我們除了分析政治人物的動機與角色，更應思考族群衝突的歷史成因與現實糾葛，如果侷限於橫切面的比較與政治效益分析，我們會誤以為族群衝突是由政治人物「無中生有」地操弄而來，因而忽略面對族群議題時該有的歷史反省與制度改革，反而會讓「族群政治企業家」更有機會進行政治操作。本文認為，掌握歷史縱深才能認識族群衝突的歷史起源與現實政治之間的複雜關係，也才能注意族群對立與衝突是透過何種方式被複製下去，那些沒有得到妥善處理的怨恨與不滿又是如何成為政治人物煽風點火、操弄對立的素材，這正是台灣社會一再上演族群政治戲碼的深層原因。就此而言，族群政治就是一種歷史政治、記憶政治，也是有關情緒與情感的動員政治。面對此一困局，我們希望超越文化團體觀點對於族群政治的看法，進而思考族群政治與歷史、文化的複雜關係。

必需說明的是，不論將族群視為「文化團體」還是「政治社群」，背後都有其特定而需審慎解讀的政治意涵。⁹本文稍後也會說明，「四大族群」正是當代台灣國族認同競爭下的一種知識產物。相較於本文提出的政治社群觀點，文化團體觀點以一種政治真空的方式來看待族群和相關議題，這看似是一種文化主張，更是一種政治主張，也滿足了某些政治目的。我們認為，釐清隱藏在「文化團體」觀點背後的歷史背景與政治條件，可以幫助我們診析此一觀點的限制與危險，本文也提出將族群視為「政治社群」的觀點互為參照，期能增進我們對於當代台灣

9 感謝審查人A對於此點說明的建議與修改意見。

族群現象與族群政治的認識與分析。

二、族群做為一種「文化團體」

什麼是族群？長期以來，許多教科書都將族群視為一種文化團體（凱弘恩等 2002:258），將族群理解為一種「有著清楚範圍、以文化內容為主、可以延續傳承」的團體，個人的族群身份則是決定於某些具有區辨性的外顯文化特徵，如語言、飲食、服飾、宗教信仰、生活習慣、集體記憶等，這些文化特徵之間則是存在一種線性關係（correlated in a linear way）。¹⁰進一步來看，不同族群之間應該存在一些可以觀察的文化界線，「族群研究」的目標則是去尋找、記錄各個族群的「文化內容」，一旦確定了各個族群的文化內容，族群界線（boundary）就可清楚呈現。簡言之，文化界線就是族群界線。此一觀點深受自然科學知識發展的影響，人類學家對於「族群」進行田野紀錄的重要性就像是自然科學家尋找化學元素、訂定元素表一樣重要而合理。可是，文化團體觀點是否有其盲點，又會如何限制我們對於族群現象的理解與分析？

首先，文化團體觀點容易忽略族群關係背後的歷史脈絡與政治宰制。當我們認為族群是一個範圍清楚、定義明確、可以延續的文化團體時，我們容易將族群理解為「在沒有相互影響下、依循各自歷史軌跡而發展文化特色」的人群，將族群關係簡化為人與人之間是否可以相互包容、尊重差異的問題，因而忽略族群關係背後的歷史脈絡與政治宰制，淡化族群衝突的歷史根源與制度結構的不合理性。事實上，族群衝突的發生常常涉及政治秩序重組、資源競爭、經濟結構轉型等問題，族群關係的趨勢和變化也必需放在這些脈絡下來理解才有意義。本文稍後也將指出，台灣社會在「不同歷史階段發生的各種族群衝突和

10 特定語言使用者將會發展出屬於自己族群特色的飲食、服飾、信仰、生活習慣等。

政治積怨」，並沒有因為「四大族群」此一說法的提出而消解，反而經常在後續政治鬥爭中成為各方力量爭奪詮釋框架的架構材料與檢選修辭密碼的詞庫來源，文化團體觀點對此並無法提出合理解析，這是我們必須進行反思的原因之一。

第二，文化團體觀點容易忽略內在文化差異的排除與噤聲。文化團體觀點容易將既有的文化特質與內容視為理所當然，因而忽略族群文化再現過程中可能涉及的選擇與排除。研究指出，文化共識常常是在壓抑內部文化差異下得到的結果，「文化特質」不應被視為一種人類學的考古發現，而是一種政治選擇的結果(Guillory 1993)。當我們以「四大族群」來理解台灣社會的人口組成與文化特徵，應該注意此一說法是否排除了那些內在文化差異，是否又會將文化適應與變遷簡化在線性思考模式之下。如果不能反省上述可能，我們將因此合理化「四大族群」此一人口共識、也是文化與政治共識背後的權力關係和政治過程，這是我們必須反思文化團體觀點的原因之二。

第三，文化團體觀點容易窄化人權與社會正義的實踐視野。就人權與社會正義的實踐而言，強調文化差異之間的平等與肯認(recognition)固然是近代民主發展的重要突破(Young 1990; Taylor 1994)，可是當我們以「文化」之名爭取族群正義時，必需審慎面對「文化內部」的壓迫經驗(Okin 1999)。例如，我們要如何看待那些鞏固父權體制的文化價值與傳統，回教婦女是否應該(或有權選擇)在公共生活中穿戴頭巾來維持宗教信仰，非洲移民父母可否為未成年少女執行陰蒂切除手術？這些問題的思考與回應都是文化團體觀點必須面臨的挑戰。又，族群差異會不會只是社會深層結構的表象或掩飾，除了族群文化之外，是否還有更為根本的社會分析面向？隨著全球化、資本主義的深化發展，「多元文化」反倒像是一種維護現存生產體制的文化配套與行銷措施，讓我們以一種去政治脈絡的方式來消費「文化差異」，因而忽略全球經濟重組(economic restructuring)的社會影響(趙剛

2006)。本文嘗試指出，「四大族群」的提出容易讓我們忽略其他更為根本的社會議題，窄化人權與社會正義的實踐視野，這是我們必須反思文化團體觀點的原因之三。¹¹

第四，就實證分析而言，文化團體觀點在研究方法的選擇上有著特定的依賴與親近性。一旦我們認為族群之間存在明確清楚的文化界線，就會將族群視為一種具體存在的事物，也就容易以「百分比、平均數、眾數」等測量工具來驗證不同「族群」之間的團體差異（特別是關於社會文化面向），比較不同「族群」對於政策、政黨和候選人的滿意度和支持度，這些「發現」又會再次複製我們對於不同族群的文化認識和刻板印象。可是，這些以「比較團體差異」為前提的問題意識與研究工具將會影響我們的提問角度和理論解釋，限制我們對於當代台灣族群現象和族群政治的認識與分析，這是我們必須反思文化團體觀點的原因之四。

接下來，本文將針對當代台灣社會中與「文化團體」觀點有關的現象提出討論，特別是對於「四大族群」的說法，藉此瞭解「文化團體」觀點如何影響、限制了我們對於族群現象與族群政治的認識與分析。

三、當代台灣的「四大族群」現象

「四大族群」是當代台灣對於社會人口組成的主要理解方式，也體現了「文化團體」觀點的思維。本文認為，「四大族群」的產生有其特定的時空背景與政治條件，此一知識特性產生了一些分析上的盲點，模糊了一些重要問題，也衍生了一些值得深思的現象。

11 感謝審查人B對於此點說明的提醒與修改意見。

(一)一些分析上的盲點

作為理解台灣社會人口組成的一種主要說法，「四大族群」的分類標準並不統一，無法在人口與社會分析上取得一致性，因而容易產生一些分析上的盲點與混淆。¹²本文認為，「四大族群」的並列至少涉及「原鄉、語言、時間、行政區分」等幾種面向。例如，河洛與客家是以「原鄉／語言」來區別，但這樣的區分標準並不適用於原住民與外省人。因為「原住民」的概念是對照於漢人來台「時間」而來，「外省人」原先只是一種人口管理的「行政概念（因為任何省份都有外省人）」，後來才成為一種代表社會地位與機會結構差異的人群分類方式（Gates 1982）。

若就語言而言，根據「四大族群」的說法，每一個人都應該擁有一個明確的族群身份，也會有固定的語言使用習慣。可是事實上，現實生活中的身分表述和語言使用方式並不沒有必然關係。許多時候，身分表述是根據歷史經驗與集體記憶，有時候則是策略的、即興的，也因此可能是多重的。例如，1949年前後來台的「外省人」有很多是來自廣東地區的客家人，就語言使用而言，他們應該被歸類為「客家人」，但他們的身份認同卻是「外省人」（陳康宏 2003）。又，隨著族群通婚的日漸普遍，通婚家庭的子女常擁有兩種以上的語言能力，他們的族群身份又該如何被看待？此外，相較河洛人、客家人各有自己的語言，外省人並沒有單一共同的母語。事實上，「外省人」來自中國各個省份地區，內部語言差異並不小於河洛話與客家話的差別，但是「外省人」的語言差異並沒有反映在「四大族群」之上，我們又該如何解釋這樣的「選擇性忽略」？

12 分類標準的一致性是為了進行有意義的討論。以研討會在場人士為例，我們可以根據會議角色區分在場人士為主持人、發表人、與談人、聽眾等，但不會以主持人（會議角色）、搭捷運來的人（交通方式）、沒有吃早餐的人（飲食習慣）來指涉在場人士。

乍看之下，「四大族群」是以語言差異來區分人群，實際上此一分類是以語言做為理解社會差異的根據，進而提供自然化(naturalizing)政治秩序的文化基礎，如此一來，主導此一人群區分的政治宰制就會被自然化，政治秩序也因此獲得正當性(江士林 1997)。換言之，是先有某種政治衝突的出現，語言差異才會被用來理解人群分類，並為政治秩序提供文化基礎與正當性。由此觀之，我們不能只將「四大族群」當作語言團體來比較，而是應該解釋「四大族群」得以出現的歷史背景和政治條件。我們必需回到當時的歷史時空和政治環境來瞭解「四大族群」的產生原因。

本文認為，國家認同之爭是九零年代台灣社會的政治衝突主軸，影響了我們對於人群分類與社會差異的理解。對照當時的政治局勢，「四大族群」其實是一種反對論述，主要是為了對抗「我們都是炎黃子孫、龍的傳人」的中華國族論述(或稱中華民族主義)。隨著本土化與民主化潮流的高漲，台灣國族論述催生了「四大族群」的人群分類，既是為了凸顯台灣在社會文化與歷史經驗的差異性，也希望將既有的社會人口差異整合到一個新的政治共同體——台灣共和國。就此而言，「四大族群」的出現是一種「創造」，不是「傳統」人群差異的「恢復」(張茂桂 1997)。¹³

我們可以如此理解，「四大族群」並不是一種對於語言文化和人口組成的現狀描述，而是政治現實下的分類結果。「四大族群」看似是一種文化差異，實是一種選擇性的文化差異，其中的「語言差異」不是語言學上的發現，而是賦有政治任務的語言建構，由此得到的「人群區分」是一種政治判斷，不是文化描述。對照當代台灣的政治變遷與民主發展，「四大族群」此一說法的提出在當時有其重要性與進步意義，代表一種對於黨國威權體制與國族神話的挑戰，顛覆了「中華民族」的文

13 至於為何是「四大」族群？有關「四大族群」得以出現的歷史背景與政治條件，讀者可見張茂桂(1997：60-65)。

化論述與單一史觀。可是我們必需指出，此一根據90年代政治現實得到的「語言差異」和「人群分類」，限制了我們對於社會文化差異的認識，也模糊了有關族群關係與族群政治的一些重要問題。

(二)一些被模糊的問題

第一，「四大族群」的並列方式至少壓縮了當代台灣三種不同的族群關係，忽略不同族群關係背後的歷史與政治面向，也混淆了弱勢族群對於社會正義的不同訴求。以族群關係而言，重點不只在於統計文化團體或語言的數目，更在於解析族群關係的歷史脈絡與政治衝突。從歷史脈絡來看，我們至少可以從三種角度來思考台灣社會中族群關係的二元對立性(我們vs.他們)：(1)漢人與原住民；(2)客家人與河洛人；(3)本省人與外省人。可是「四大族群」將不同的「他們」並列起來，以一種去歷史脈絡的方式來理解族群關係，因而模糊了不同性質的壓迫經驗。例如，對於原住民而言，如何將漢人區分為河洛人、客家人或外省人並不重要，重要的是如何對抗長期以來漢人施加的壓迫體制；對於客家人而言，不論是國語、河洛話或是英語，他們都是客語爭取發聲和傳承文化必需面對的強勢語言。

「四大族群」此一說法將各個族群等同看待，因此容易忽略不同族群議題的歷史特殊性，例如省籍情結和國家認同、兩岸關係有著諸多牽連，「外省人」每每成為近年負面選舉文宣的主角，原住民和客家人則沒有類似問題。本文不是也無意否認「原住民」、「客家人」等社運議題的重要性，而是希望指出，「四大族群」此一論述不但無法幫助，反而會模糊我們對於族群議題特殊性的認識。原住民運動與客家運動的推展可以發展出自己的主體性，此一主體性的建立並不需要立基於「四大族群」此一論述，甚至應該有所切割。

第二，「四大族群」以文化特性認定個人身份，隱含本質化和同質化傾向，容易忽略「族群內部」的社會經濟差異，簡化我們對於族群議

題與族群關係的認識。例如，在強調「四大族群」作為理解台灣社會人口組成的說法下，諸如「本省泛藍 vs. 本省泛綠」的社會人口組成等問題並沒有得到足夠的重視與分析。¹⁴若要解釋「本省泛藍」或是「本省泛綠」的社會基礎，我們必須採取有別於「族群」的問題意識與理論取向（如社會流動）。又，外省人的內部差異並沒有得到足夠的重視與瞭解，處於社會邊緣與弱勢位置的「老兵」經常與瘋子被歸為一類（吳明季 2001）；另一方面，「台生」世代的身份經驗則是被模糊在國家認同的對抗之下，台灣社會經常是透過眷村¹⁵或是少數幾位作家（如朱天心）來認識「外省人」（吳忻怡 2008）。

（三）一些衍生現象

1990年代以來，「四大族群」主導了我們對於「社會文化差異」的認識，助長「文化團體」思維模式，卻也引發一種狹隘的地域觀念和地方主義。在「四大族群」的示範效果下，人們以為只要可以界定形式上的「文化差異」，自我宣稱為一個「文化團體」，就可以為政治發聲和資源競爭取得正當性。「台南縣人應該入閣」就是一個將縣市行政單位視為文化團體的政治文化現象。

報載，2008年4月底，吳清基與詹啟賢未能如預期進入新內閣，國民黨台南縣黨部主委李全教與多位黨籍公職、民代群起反彈，召開「聲援台南縣子弟大會」，炮轟準閣揆劉兆玄排擠吳、詹等台南子弟，欺人太甚，讓縣民有被騙的感覺。兩個月後，還是沒有任何台南縣人被延攬入閣或提名為考試委員、監察委員，地方人士再度召開記者會表達不滿與抗議，揚言如果馬總統一再漠視台南縣，他們不排除動員

14 一般推估，「外省人」約佔台灣人口的15%，泛藍支持者則不會低於50%，也就是說，「本省籍」的泛藍支持者至少佔全台人口的35%。

15 事實上，眷村並不足以代表「外省人」的生活經驗。據統計，全台共有888個眷村，共約十萬八千戶，以每戶平均4.74人來算，全部住戶約有51萬人左右，此一數目至多不會超過「外省籍」人口的五分之一（黃宣範1993；郭冠麟2005）。

遊覽車北上抗議，也將考慮退出明年(2009)縣長選舉的輔選行列。¹⁶

近年來，為了消弭爭議，政治人物在達成重大決定時多會考量地域、性別、省籍的比例和平衡，可是狹隘到必須以縣市行政單位來計較閣員組成與代表性，這還是第一遭。其實，新內閣中的青輔會主委王昱婷正是台南市選出的立法委員，難道「台南市人就不是台南人」嗎？若真要強調地域平衡，內閣成員是否一定要平均來自全國廿五縣市？另外一個值得注意的現象是，近年來以縣市行政單位為主題而舉辦的學術研討會有逐漸增加的趨勢，如「桃園學研討會」、「嘉義研究學術研討會」、「彰化學研討會」、「花蓮學研討會」、「高雄市文學學術研討會」等。這些研討會多是由縣市政府的文化相關局處舉辦，強調以地方特色為會議主題。問題在於，以桃園縣作為研究對象的學術意義為何，研討會的活動定位是政治性、社會性還是學術性？我們不難想像，不久之後可能會有「中壢市學術研討會」、「觀音鄉學術研討會」的舉辦，如此衍生下來，這些以行政單位為主題的「研討會現象」真能幫助我們認識地方文化嗎？

本文認為，上述現象可以被視為「文化團體」觀點的地方版本，意謂任何人只有可以自我定位為某種形式的文化團體，就可以為自我發聲與政治行動找到正當性。這也就不奇怪，國民黨台南縣黨部召開的是「聲援台南縣『子弟』大會」，不是「聲援台南縣『公職民代』大會」，如此才能彰顯為「鄉親」打拼、為「地方」爭取尊嚴的基調。從「文化團體」觀點來看，「台南縣」是一種形式完整的「文化團體」，她有著明確清楚的「縣界／界線」，也有需要相挺傳承的「台南縣子弟」；為了爭取「台南縣人」的尊嚴和利益，「國民黨台南縣黨部」以代言人的姿態向馬政府和劉內閣嗆聲，希望他們不要漠視「台南縣鄉親」的尊嚴和利益。「台南縣人沒有入閣」的抗議事件，體現了「文化團體」觀點對於人群分

16 見〈南縣人轟準閣揆：子弟被排擠〉，林諭林，中國時報2008年04月26日。

類與族群政治的觀察和期待。

如此一來我們將很難阻擋「文化團體」的增殖。就邏輯而言，只要有人對於「文化內容」不表同意，就會另外發起一個「新興的」文化團體，強調不同的「文化內容／差異／界線」，引發一種來往於「共識」與「異議」之間的假性辯證，結果是出現許多看似強調「文化差異」、實是為了爭取資源分配的「文化團體」。本文認為，這樣的文化再現 (representation) 恐怕只會帶來一種零散的文化增殖和異化現象，不一定可以帶來文化差異之間的相互承認 (recognition)。

進一步而言，我們是否可以將文化團體的代言人等同於族群或是文化團體本身？我們質疑，許多為「文化團體／族群」代言的組織和主其事者，往往有著相對獨立的利益與目的考量，其本質更接近於利益團體。簡言之，代言人或代言組織與文化團體之間的利益是否一致？我們是否應該區分組織、代言人和文化團體（也包括族群）之間的差別呢？這又會如何影響我們對於族群現象與族群政治的觀察和分析？

（四）小結

本文認為，文化團體觀點限制了我們對於人群差異與族群現象的認識與分析，模糊了弱勢族群對於社會正義的訴求，簡化「文化內部」的社會經濟差異，也衍生了一些狹隘的地域觀念。如今，這種將族群衝突理解為「文化團體」之間的衝突、以「百分比、平均數、眾數」來比較族群／團體差異的作法、以「對話包容」化解族群對立與衝突的觀念，儼然已經成為台灣社會的基本常識，這正是我們需要省思的對象。研究指出，屬於一般常識的社會分類容易帶來本質化和自然化的影響 (Bourdieu and Wacquant 1992; Bourdieu 2001)，這些常識不僅不適合做為分析工具，更應該接受批判與檢驗。

必須說明的是，對於族群關係而言，本文並不反對「族群」之間的對話與尊重，而是要提醒我們注意，族群對立與衝突的發生並不全然

是起因於文化差異，文化差異也不一定就會引起衝突，更不是因為缺乏對話或不尊重文化差異，而是另有原因，這才是族群政治應該著力分析之處。本文試圖指出，族群衝突的起源、發展和持續有其複雜的遠、近原因與社會過程，如果不能予以正視，我們很容易將族群衝突誤認為是「文化團體」之間的衝突，因而泥陷在團體差異的比較，族群對立與衝突的陰影仍是揮之不去。至於要如何釐清族群衝突與族群政治的本質與面貌呢？本文認為，我們有必要超越文化團體的思維模式，對於族群政治提出一種新的分析觀點，此一觀點至少將包含以下四個面向：組織、事件、框架與密碼、認知。

四、族群做為一種「政治社群」

本文嘗試提出政治社群的觀點來討論族群現象與族群政治，主要是延續 Weber (1978)、Barth (1969)、Jenkins (1997) 及 Brubaker (2004) 等人的觀察。文化團體觀點將族群理解為具有明確文化界線的人群團體，以外顯文化特徵判定個人的族群身份，將族群關係理解為「是否可以對話包容、尊重差異」的問題。可是文化團體觀點無法解釋，為何平日可以相安無事，一起求學、工作、通婚、居住這麼久，但只要選舉一到，民眾感受對立氛圍的比例就會升高(聯合報 2007)？為何平日「相安無事」的「四大族群」，到了選舉期間就會隱沒在二元對立的政治衝突之中？為何政治動員不是沿著「四大族群」的界線展開，而是跨越「族群」界線而發動？為了回答上述問題，本文提出政治社群觀點進行討論。首先，讓我們重溫韋伯的看法：

We shall call 'ethnic groups' those human groups that entertain a subjective belief in their common descent because of similarities of physical type or of customs or both, or because of memories of

colonization and migration. …… On the other hand, it is primarily the **political community**, no matter how artificially organized, that inspires the belief in common ethnicity.¹⁷

Weber (1978 : 389)

相較於「文化決定團體」的說法，韋伯認為，是先有「政治社群」的出現，然後才促發人群團體的形成以及對於此一團體的文化認知和族群信念。但是政治社群如何出現，又是如何發展成為具有族群的文化內容和組織形式？這是因為成員之間「早已存在」的血緣和文化傳統，還是因為成員在何種條件與情況下，「選擇」相信彼此之間的血緣、歷史和文化親近性？我們可以將政治社群理解為一群試圖爭取自主性的人群，他們或是經歷某些苦難(grievances)而處於相似的社會位置，為了對抗不合理待遇而必須團結起來、推舉領導人物、建立組織。至於要如何團結，如何定義「族群成員」並組織起來？他們的凝聚和動員方式為何可以稱之為「族群」而不是階級或政黨？這些都是族群研究的核心問題，也是了解族群政治的重要面向。

早期人類學界認為族群研究的重點在於發現、紀錄族群的文化特徵與內容(Tylor 1871)，F. Barth則是指出，研究重點應該放在族群界線的維持機制(Barth 1969:15)。當然，Barth並不是認為文化內容不重要，而是要將文化內容的選擇與表現放在社會過程(一種可以同時進行排除和包含的過程)之中來理解。也就是說，族群界線並不是決定於任何一種或多種看似「明確、清楚」的文化特徵(如語言、服飾、食物)而已，而是在於人員接觸過程中顯現出來的社會界線(不同於文化界

17 本段譯文：我們對於「族群」的看法是，因為體型、生活習慣的相似或是因為殖民與移民經驗的共同記憶，因而對於共同起源產生某種主觀信念而發展出來的人群團體……從另外一個角度來看，不論有多少人為操作的痕跡，基本上是先有政治社群的出現，才激發了成員們對於同屬一個族群的信念。

線)，此一界線是以文化特質為內容、以「我們vs.他們」為形式表現出來。換言之，就族群關係的觀察而言，我們除了注意外顯文化特徵之外，更應該注意這些文化特徵與內容是如何被行動者選擇性和策略性地使用出來，以達到區分人群(我們vs.他們)的社會效果。如果僅就表面或形式上的文化差異來解析族群關係，我們容易掉入見樹不見林的盲點。

除了社會過程之外，我們也應注意政治鬥爭與相關活動(如選舉)如何影響族群界線與族群關係，這是族群政治的重要提問。Richard Jenkins (1994；2008)提醒我們注意團體(group)與類屬(category)之間的差別。相較於團體做為一種「強調文化同質性、可以相互溝通、具有高度共識與行動協調性」的自發性人群集合(文化團體觀點)，Jenkins指出，許多時候人群集合的出現是一種類屬的產生，不是文化差異的自然呈現。在政治鬥爭和權力落差下，許多人是被迫、不得不使用某一身份，他們的文化差異是被選擇出來，此種身份往往是一種標籤或污名。因此，研究身份標籤和文化污名的提出、論述、傳佈、強加、制度化、反抗、閃躲、掩飾，都是探討族群政治的重要問題。進一步來看，理解人群分類的關鍵不只在於被分類的人群或是他們的文化特徵，更在於釐清誰是擁有權力的分類者以及分類者看待自己的方式與目的(Jenkins 1994：207)。

相較之下，Brubaker (2004)試圖超越族群「團體」，提出「沒有團體的族群(ethnicity without group)」此一分析概念，以社會建構與認知過程來解釋「族群」「團體性(group-ness)」的發展生成與政治敏感性。Brubaker指出，族群衝突和族群政治的主要角色常常是「組織」，不是族群；他更強調，族群並不是一個實然存在的事物(thing-in-the-world)，我們應該掌握團體性的認知角度來理解「族群」的特性與變化。此外，我們也應掌握組織、事件、活動、框架、密碼、認知等面向來解釋「團體性」的起伏消長與「族群認知」的生成變化，如此才能注

意「族群」被策略性建構、維持起來的方法與過程，以及後續產生的社會與政治影響。

為了反思以「文化團體」思維模式為基底的族群政治觀點，釐清台灣社會中「將族群理解為文化團體」的迷思，我們認為有必要提出一種新的族群政治觀點。此一觀點認為，族群不是一種界線清楚、內容穩定的文化團體，而是有著複雜歷史成因、會隨著政治脈絡變化而出現起伏消長的一種「團體性」；族群政治不應只是「文化團體」之間的比較研究，族群衝突也不應被理解為「文化團體」之間的衝突。我們將說明，「組織」和「族群政治企業家」才是族群政治的主角，我們應該掌握歷史縱深和政治脈絡，從詮釋框架和修辭密碼的選用來理解「族群」意義的產生與再現，不是根據當事人的身份類屬或文化特質，如此才能掌握社會建構與認知觀點來解析族群政治的成因與影響。

（一）組織和族群政治企業家

許多歷史經驗顯示，族群衝突與族群政治的主角往往不是「團體」，而是各種不同的組織和主其事者（Brubaker稱為ethno-political entrepreneurs）¹⁸。他們包括：行政部會機關、軍警執法單位、政黨、選舉總部、後援會、強調各種主題的辦公室和工作室、協會、基金會、教堂、報社、廣播電台、電視台、準軍事組織、幫派等（Brubaker 2004:15）。這或許可以解釋、也提醒我們注意，召開各種抗議記者會的不是一般民眾而是各種「地方黨部或辦公室」；舉辦造勢大會的不是選民而是競選總部和後援會；引發報導不公和抹黑爭議的是立場鮮明的報社和電視台，不是讀者或觀眾。

組織之所以可以代表族群或文化團體，並不是因為他們等於族群，而是因為他們做為一個組織，可以募集、整合、分配、利用某些

18 本文譯為「族群政治企業家」。

條件和資源，也因此可以策劃、主導、傳播、紀錄一連串有計畫的集體行動，才會成為族群衝突和族群政治中的主要角色。諷刺的是，文化團體觀點認為族群有著「清楚明確範圍、可以延續傳承」等特性，但我們很難否認，上述這些特性其實更符合有關「組織」的描述。

組織是否可以反映被代言人群或文化團體的利益呢？要釐清兩者之間的關係並不容易，但至少我們可以問題化一個事實，那就是「組織」和「被代言人群」之間的利益並不見得一致。事實上，組織和主其事者的行動邏輯往往是依循自己的利益與考量，召開記者會的目的看似是為了爭取「族群」或「地方」利益，實際上是為了維持「組織」的能見度和「主其事者」的政治舞台。不同組織（例如立委辦公室、地方黨部、競選總部、後援會、基金會、社團法人）競相爭取代表特定族群或地方的事實就有助於說明，組織和族群之間並不一定能劃上等號，也沒有一對一的政治函數關係。

如果不能認清「組織」和主其事者的角色與動機，我們很容易將組織與組織之間（例如立委辦公室之間、競選總部之間、後援會之間）的衝突視為族群衝突，甚至因此將族群政治理解為文化團體之間的集體對抗。實際上，各種不同組織（還有主其事者）之間的競爭、對抗才是族群政治的焦點，這是我們採取政治社群觀點時應該注意的焦點之一。稍後本文也會說明，這並不表示組織和族群政治企業家可以「製造」族群衝突，他們主要是透過詮釋框架和修辭密碼來「再現」族群衝突的歷史經驗與政治氛圍。

（二）事件

採取事件分析的角度可以提醒我們注意，組織和主其事者如何透過各種有計畫的發言、行動、活動、衝突、框架、修辭來維持人們「族群認知」的熱度和「團體性」的高檔狀態。如此一來，族群不再是一個明確清楚的「團體」或「身份」，而是一個「發展中的團體性／事件」。回

顧台灣近年來的政治活動可以發現，每逢選舉前夕（包括黨內提名初選階段），許多組織和主其事者就會透過各種精心安排的事件和活動，一方面是為了製造話題吸引媒體報導，另一方面則是為了凝聚支持者和潛在成員。就操作而言，組織和主其事者會製造事件、設定活動流程與時間表，例如每次記者會只透露部分訊息（如暗示副手人選的性別、省籍或是洩漏對手疑涉緋聞、弊案的部分證據），主要目的就是為了引起話題和媒體注意，透過輿論報導累積動員能量，讓「團體性／事件」有時間可以發酵，進而達到凝聚人群與提高族群認知的效果。

可以引起媒體報導和輿論關注的事件和活動很多，例如靜坐、遊行、徒步苦行、守夜、絕食、連署、串連、會師、圍堵、募款餐會、宣布副手人選、脫黨、人身攻擊、負面文宣、肢體暴力、按鈴提告、每日一問、公開辯論、公投、重大案件重啟調查、歷史事件週年紀念、人物追思、入監惜別會、造勢大會、升旗典禮、發表認同商品等。這也就不奇怪，我們經常聽到有關「發酵、加溫、保溫、試水溫、動員、遍地開花、白熱化、搏版面、危機處理、擠牙膏、切香腸、支持者回籠」等用語，大多是用於描述、說明「發展中的事件」。製造「發展中的事件」是為了搶佔媒體版面和人們的注意力，藉以強化認知來凝聚族群團體性，這是一種團體結晶化（group crystallization）的過程，就如同Bourdieu（1989）所指出，會讓原本只是要形容或指涉的結果成為一種具體存在的事物。

就族群政治的觀察而言，我們要做的是去解釋在何種條件和氛圍之下，那些事件和活動的操作方式可以對內產生凝聚「自己人（us）」、對外帶來區分「非我族類（them）」的效果，這是族群關係的政治建構，目的是為了確立一種人群區分與政治判斷。回顧近十幾年來台灣的選舉過程，以製造事件與安排活動為主軸的選戰操作可說比比皆是，包括民主聖火環島長跑（1987）、李登輝康乃爾之行（1995）、興票案（2000）、正副人選之爭、徒步環島苦行（2000）、防禦性公投（2004）、

二二八牽手護台灣(2004)、入聯聖火傳遞(2007)、正名運動(2006-2008)、綠卡風波(2007-2008)等。評估這些事件的啟動、延續、發展和影響，特別是有關人群區分的政治效果，可以幫助我們認識族群政治的本質與面貌。

近幾年頻頻引起媒體報導和社會爭議的正名事件就是一個有關族群政治的明顯案例。¹⁹我們認為，正名與空間解嚴的確有其重要的民主意義，但是作為一連串極具選擇性的正名動作，²⁰其背後動機就不全然是要建立台灣主體性或實踐轉型正義，而是希望透過此一事件的爭議性來提高社會對立和族群認知，主其事者(族群政治企業家)才能從中得到某些政治利益。表面看來，一連串的正名決策看似是一種因為缺乏討論與共識而產生混亂的粗暴動作，但弔詭的是，這是一種經過計算安排的「粗暴」。推動者正是希望以快速粗糙的方式來進行，藉以引起正反雙方的對抗，反對聲浪愈是強烈，愈能升高族群認知與「團體性」，進而讓族群成為一種具體存在的事物。

由於台灣的特殊歷史經驗，人群之間存在許多差異(語言、生命經驗、集體記憶、國家認同)，這些與文化和歷史經驗有關的差異常常成為政治操作的材料，希望藉此引起情感迴響與社會對立。面對此種情形，我們固然需要認清族群政治的操作手法，也要致力於歷史反省和制度改革，才不會讓族群政治企業家有機可乘。可是長期以來，文化

19 根據筆者統計，近兩年與正名有關的主要爭議事件有「中正機場改名桃園機場(2006年9月)」、「中華郵政改名台灣郵政(2007年2月)」、「中正紀念堂改名台灣民主紀念館(2007年3月)」、「大中正」拆牌事件(2007年12月)」、「『廢五正——街道、學校、軍備、建築、公家單位』運動(2007年12月)」。⁹⁰年代初期，相關正名爭議則有「台北市『光復節／終戰事件』(1995年10月)」、「高雄縣澄清湖正名大貝湖、中正湖正名美濃湖(1996年2月)」、「宜蘭市中山路改名渭水路(2003年8月)」等。

20 若真要建立台灣主體性，正名對象豈會只有「中正」？除了凱達格蘭大道之外，台灣還有許多山川、河流、地名需要正名／回復傳統名字。新台幣千元大鈔上的「帝雉」(發現於1906年)其實是為了紀念日本天皇而命名，那「帝雉」是否也需要正名？世界各地被葡萄牙人以福爾摩沙命名的島嶼約有十幾個，我們是否還要稱呼國道三號為福爾摩沙高速公路呢？

團體觀點下的族群政治分析主要是以「四大族群」做為自變項，然後進行若干依變項的比較，例如贊不贊成正名。本文認為，這樣的比較方式無助於我們認識族群政治與歷史衝突、政治脈絡之間的複雜關係，族群對立的陰影仍會如影隨形。我們認為，唯有掌握歷史縱深才能瞭解族群議題的爭議性與政治能量，也才可以看清組織和族群政治企業家的動機與言行、事件安排的用意與效果，進而認識到歷史反省與制度改革的必要性，這是我們採取政治社群觀點時應該注意的焦點之二。

(三) 詮釋框架和修辭密碼

如果族群政治不該被理解為「文化團體」之間的比較研究，也不能根據對立雙方當事人的「族群身份」來理解，那到底什麼樣的事件或衝突才算是「族群政治」？我們如何可以確定，又要從什麼角度來判定何種事件可以稱之為「族群」政治，這是討論族群政治的關鍵問題，否則無法與其他分析（如階級政治或性別政治）有所區別。**我們認為，「族群」政治的認定關鍵並不在於被研究者或衝突雙方當事人是否符合「族群身份」的定義（且不論「族群身份」的定義與分類如何產生），而是根據事件或衝突本身如何被詮釋、又被設定在何種框架（framing）之中、可以被何種密碼啟動。**

換言之，「族群」意義的產生並不是根據參與者的「族群身份」或內在文化特質，而是透過詮釋框架的設定和修辭密碼的選用，而且是經由組織和族群政治企業家來發動。因為，衝突之所以被稱之為「族群」衝突，主要是透過參與者、受害者、旁觀者、警方、官員、記者、媒體報導、政論 call-in 節目、名嘴、教授、閱聽人、讀者投書、學術報告、教科書等，還有許多其他重要關係人（如當事人的家屬、親友）對事件本身賦予的意義和說法（Brubaker 2004:16-17）。**更重要的是，詮釋框架與修辭密碼的內容多是取材於歷史衝突和政治鬥爭的沈澱，這些**

材料往往反映了深層的集體記憶與歷史情感(包括榮耀與悲情)，可以輕易地喚起或再現當時的歷史經驗與政治氛圍。

我們可以將詮釋框架的設定和修辭密碼的使用視為一種可以把許多人、事、物、地點「綁在一起」的神奇魔術，藉此召喚出特定的歷史情感與集體記憶：例如「抗戰、光復、龍的傳人、東亞病夫、老兵、國旗、二二八、禁歌、黑名單、戒嚴、台客、美麗島、本土、壓不扁的玫瑰、亞細亞的孤兒、鄭南榕、母語、殖民、台灣人、蔣中正、千島湖、飛彈、毒奶粉、祖靈、部落、傳統領域、豐年祭、硬頸、義民、藍布衫」等。詮釋框架和修辭密碼的選用非常重要也極具爭議性，一組強而有力的框架和密碼可以產生加乘效果，形塑我們日後面對族群關係的態度和解決族群衝突的方法。

本文認為，我們無法以「四大族群」的分類架構來理解「族群」的意義，而是必須回到各種族群關係的歷史脈絡，才能理解詮釋框架和修辭密碼的作用與能量。如此我們才能理解，為何當事人自認出於「善意」的「我把你『當人看』」會讓原住民有被施恩屈從的羞辱感受²¹因為這勾起了他們長期被稱為「番仔」的非人化經驗；民意代表之所以選擇「台灣人不如『中國豬』」的說法來抗議中國毒奶的「入侵」²²是希望喚起支持者對於省籍情結和兩岸衝突的集體記憶；身陷弊案泥沼的政治人物以「『外省人』吃米、『台灣人』吃屎」來訴求政治支持²³就是希望「再現」黨國威權統治的歷史經驗；延燒超過半年的「綠卡」風波則是希望凸顯戰後台灣歷史中，省籍矛盾、階級差異與人性衝突的相互糾葛。

詮釋框架的爭奪是一種鬥爭，也是衝突本身的一部份，Donald Horowitz稱之為「如何解釋衝突的衝突」(Horowitz 1991)。因此我們應該注意的不只是事件或活動本身，也應包括因此引發的詮釋鬥爭。常

21 見〈謝批「把你當人看」馬：勿歪曲〉，曾意蘋，中國時報2007年12月27日。

22 見〈政策反覆 綠委：台灣人不如中國豬？〉，林河名，聯合報2008年9月26日。

23 見〈阿扁主場：陳水扁的復辟大典〉，社論，聯合報2008年10月26日。

見的是，當衝突一方試圖設定詮釋框架，另一方則會試著提出另類框架，或是想讓詮釋框架變得混亂而「『花』起來」，各種「學者、記者、名嘴、政論節目、民眾……」也紛紛上陣。弔詭的是，當有人試圖設定詮釋框架來影響族群認知和動員群眾，反而會受到競爭對手的歡迎（即使表面上會予以譴責），因為這正好可以被用來進行反動員，激起另一方群眾的情緒與支持。

歷史經驗顯示，族群動員是一種雙面刃，族群衝突總是以二元對立的方式呈現，動員與反動員會以一種互為因果的螺旋方式升高對立。在台灣，我們經常聽到政治人物表示，過度動員容易造成對手的危機感，反而提高對方支持者的投票率，其中涉及的就是一種焦慮與對立的累積，這是族群政治的特有現象，反而不易出現在階級或性別政治之中。這或許可以解釋，藍綠雙方的代言組織和族群政治企業家都喜愛「中國豬」。一方面，有人可以「中國豬」來訴求支持者的族群偏見，藉以激發集體情緒和選舉動能，另一方面對手又何嘗不樂見對方使用「中國豬」，如此也才能激起己方支持者的危機意識。

族群政治的核心在於爭奪詮釋框架和選用修辭密碼，主要就是為了「再現」族群衝突的歷史經驗與集體情感。只有當詮釋框架和修辭密碼到位之後，我們才可以感受到歷史的不可承受之重與隨時蓄勢待發的政治動能。我們或許無法親臨歷史現場（如二二八事件、美麗島事件），但是詮釋框架和修辭密碼卻有再現歷史的魔力。如此看來，組織和族群政治企業家最能瞭解要設定何種框架、啟動何種密碼，才能召喚歷史、凝聚群眾，帶來一種族群政治特有的想像的對立，這是我們採取政治社群觀點時應該注意的焦點之三。

（四）認知和團體性

自我身份的認知關鍵在於回答「我是誰？」。「我是誰？」沒有固定的標準答案，而是決定於對象、情境和氛圍，相較於許多社會身份，

族群身份只是諸多可能選擇之一。就族群政治而言，最重要的工作在於產生一種族群顯著程度(ethnic saliency)，亦即相對於其他社會身份如性別、階級、年齡等因素，得以讓人們意識到自己的族群身份，並超越其他身份而成為主導人們思考與行動、理解政治社會組織原則的主要身份指涉。如果人們普遍認為，不論就資源與權力的分配或是社會網絡的形成，族群身份都是主要因素時，族群顯著程度即為很高。相反的，如果族群顯著程度不高，個人的身份指涉將會以非族群身份(non-ethnic identity)為主，也就「不該也不會」出現族群衝突。

我們必須指出，組織和族群政治企業家之所以設計事件和活動、設定框架和啟動密碼，就是希望可以引起媒體報導和輿論討論，提高族群顯著程度，進而影響人們的族群認知和族群團體性。一旦人們選擇以族群框架(二元對立的形式與歷史文化的內容)來認識這個世界以及相關事物，就會在行動層次上產生真實的影響，如參加造勢大會、連署、示威遊行、抗爭、靜坐、募款餐會、投票等，族群也因此成為一種實然存在的事物。因此Brubaker(2004: 17)認為：

族群、種族、民族根本上是理解、詮釋和再現社會世界的幾種方式，他們不是這個世界的具體事物，而是對於這個世界的觀點。這些觀點包括各種被族群化的注視(和忽視)、解釋(和誤解)、推論(和誤判)、記憶(和遺忘)。他們包括以族群為導向的框架、圖樣、敘事、情境暗示(不只是媒體上的而已)，這些都足以啟動上述觀點和認知。

在既有的歷史經驗與政治現實的影響下，組織和族群政治企業家發動各種力量的目標就是希望能帶來認知觀點的「甦醒」或改變，讓人們開始以「族群」身份來認識自己、理解他人，然後付諸行動。因此，族群政治的分析焦點在於解釋組織和族群政治企業家如何啟動族群認

知以召喚支持者與潛在成員。如此我們才可以解釋，為何有人要在選舉造勢大會上演唱台語禁歌(可以再現歷史經驗的政治動作)，民意代表為何要以「新版二二八事件」來評論時事(可以喚起集體記憶的詮釋框架)，政治人物為何要推動機關、組織與建築物的正名(社會對立得以逐步升高的事件安排)，競選總部為何要在二二八當天籌辦「百萬人牽手護台灣」(可以凝聚人氣的造勢活動)，候選人為何要穿著傳統服飾和使用傳統姓名來登記參選等，這些都代表詮釋框架和修辭密碼的啟動，可以在人們心中產生認知變化，然後轉化成為具體的社會與政治行動。

我們也應該注意，如何解釋族群認知的強化和減弱(族群團體性的上升和下降)是一樣重要。事實上，族群認知和族群團體性的高檔狀態並不容易也不必然可以持續下去，一旦組織和族群政治企業家無法吸引媒體注意，人們的注意力和認知結構很快就會被日常瑣事和其他新聞佔據，族群認知和團體性也會跟著下降，這是為何組織和族群政治企業家必需不斷透過製造事件和舉辦活動來維持「族群熱度」的原因。進一步來看，如果精心安排的事件沒有產生預期效果，如果暴力衝突不能引發爭議，如果詮釋框架和修辭密碼無法啟動集體認知，族群認知和團體性就會冷卻下來，人們的行為也會跟著改變。這是我們採取政治社群觀點時應該注意的焦點之四。

整體而言，認知改變和行動參與是族群政治的最終目標，這主要是依靠詮釋框架和修辭密碼的啟動，才可以讓人們「感受」到族群衝突的歷史經驗與政治氛圍，這又有賴於組織和族群政治企業家的策劃與推動，這正是族群政治的本質與面貌。面對族群政治，重點不只在於討論是否應該或會不會發生族群政治，更在於如何解釋族群政治的出現。我們固然可以呼籲組織和族群政治企業家不要操作族群政治，更應該嘗試解釋族群政治的歷史成因、現實操作與政治影響。本文認為，族群政治的分析重點即在於解釋組織和族群政治企業家如何從既

存的歷史衝突與政治現實中選用詮釋框架和修辭密碼，透過精心設計的事件和活動來吸引媒體報導和輿論討論，然後帶來支持者的認知改變和行動參與。由此觀之，族群政治就是一種歷史政治和記憶政治，也是有關認知、情緒與情感的動員政治。

五、結論

關心台灣民主政治發展的人們經常會問：為何每次選舉一到，整體社會氛圍就會變得不大一樣，平常相安無事的朋友、同事、家人也會戒慎起來，唯恐一個不小心講錯話就會引起不悅與對立？面對這樣的顧慮和疑惑，我們可以歸咎是因為選舉次數太多，媒體「唯恐天下不亂」的本質，還是政治人物喜歡「無中生有」地製造是非呢？本文嘗試針對此一現象提出觀察與反思，比較兩種不同的「族群政治」觀點，探討兩種觀點在概念內涵、理論預設、實證分析、知識責任、現實關照等面向的差異。

根據文化團體觀點，「族群」各有自己的文化特質與內容，「族群」之間存在著明確清楚的「文化差異／界線」，族群政治則是著眼在不同文化團體之間的競爭和比較，族群衝突則是文化團體間的一種集團式對立，解決族群衝突的關鍵則是在於對話、理解和尊重「文化／族群差異」。可是，文化團體觀點容易將族群本質化和具體化，淡化歷史反省與制度改革的必要性，帶來一種模糊歷史脈絡、窄化社會正義實踐視野的保守影響，進而鼓勵台灣社會以文化團體思維模式來理解人群差異與政治參與。

本文認為，族群不只是文化團體，更是一種政治社群。族群是具有政治任務的「文化團體」，族群差異則是一種選擇性的文化差異，是具有複雜歷史性格和特定政治任務的文化差異。我們必需思考，「文化差異（語言、飲食、服飾、信仰、建築、歷史記憶等）」是如何在政治

考量下被選擇性強調或忽略，如何透過強化認知來提高族群「團體性」，藉以產生凝聚自己人和排除他人的社會效果。具體言之，我們必須掌握歷史縱深與政治脈絡來理解詮釋框架和修辭密碼的意義與作用，從事件、過程的角度來思考組織和主其事者的發言與行為，如此才能理解族群政治的運作與影響。

進一步來看，探究族群衝突的關鍵並不在於如何確認是否真有衝突發生，也不是去比對涉及衝突的當事人是否具有正確的「族群身份」或「文化特徵」，這些都是「將族群視為一種文化團體／四大族群」才會提出的問題。事實上，我們不難發現，不同「族群身份」者不一定就會發生衝突，「外省人」也有可能與「河洛人」、「客家人」、「原住民」一起參與「百萬人牽手護台灣」或「正名」遊行，同一「族群身份」的人也可能因為政治立場不同而大打出手。²⁴

我們認為，族群政治的分析視野應該超越「文化團體／族群身份」的比較，基本分析單位應該是「一種因為政治脈絡而可能出現起伏消長的團體性」，不是具有外顯文化特徵的「事物」。只有如此，我們才能理解為何到了選舉期間，平日相安無事的人際關係就會變得緊張對立，因為許多政治人物的發言啟動了人們內心深處的集體記憶（包括榮耀與悲情）與政治情感，許多活動的安排可以讓歷史事件與人物紛紛復活，成為我們判斷政治情勢（是否要重啟調查重大案件或是推動兩岸經貿交流）和投票選擇候選人的重要參考。

值得注意的是，族群政治不只會發生在選舉期間，也會發生在非選舉期間。就族群政治企業家而言，只要可以獲取政治利益，不論是否有選舉活動，他們隨時可以操弄族群差異與社會對立。這也就不奇怪，即使沒有選舉接近，我們依然可以聽到政治人物在抗議毒奶入侵時使用「台灣人不如『中國豬』」的說法，使用「『外省人』吃米、『台灣

24 林正杰與金恆煒曾經在電視談話節目上大打出手，兩人都具有「外省人」的族群身份。

人『吃屎』來訴求群眾的政治支持。不過本文也要強調，將責任推給「政治人物」並無法幫助我們理解族群衝突與族群政治之間的複雜關係，雖然這不表示我們可以容許政治人物的操弄企圖。

本文認為，如果一個社會曾經發生族群衝突，這些衝突又沒有獲得適當處理，族群對立的陰影就會在現實政治中如影隨形，整個社會也必須面對可能再次發生族群衝突的焦慮與壓力，過去十多年來台灣的民主發展就是最好的例子。²⁵我們需要一個具有歷史縱深的分析視野來看待政治人物的動機和言行，因為族群衝突的發生與延續有其歷史根源與政治脈絡，政治人物是在追求自身利益下，順勢成為煽風點火的「族群政治企業家」。如果我們只將族群衝突解釋成是政治人物操弄差異的結果，將會忽略族群政治背後的嚴肅意義。正因為我們沒有好好認識、處理二二八事件、白色恐怖、社會公平、轉型正義等問題（處理這些問題也的確沒有立竿見影的作法），才會讓某些組織和族群政治企業家有操弄對立的政治空間。我們當然需要譴責政治人物的操弄言行，卻也應該看到歷史反省與制度改革的必要性。

面對族群衝突，許多工作有待推動，包括立法規範（如訂定反歧視法）、選制改良（如單一選區兩票制）、道德勸說（如宗教領袖的呼籲）、新價值的提倡（如多元文化）等等。本文嘗試指出，一個重要的工作在於超越文化團體的思維模式，採取政治社群觀點來解析當代台灣的族群現象與族群政治。如此我們才可以理解，為何選舉期間和非選舉期間都會出現這麼多承載著「歷史重量與政治能量」的公開發言和精心設計的造勢活動，這主要是為了召喚支持者的族群認知和集體情感，整個社會的對立氛圍也因此升高。此一現象之所以可以不斷地被操作複製下去，正是因為台灣有著特殊的歷史衝突經驗與社會人口差異，短期之內這些衝突與差異並不會輕易消散，反而會像是潛伏在我們身體

25 族群問題不只會受到過去歷史衝突的影響，也會受到未來政治趨勢的干擾。例如，兩岸關係的發展勢必會牽動國內族群關係與族群政治的變化。

內的病毒一樣，隨時可能在族群政治的操作之下被誘發出來，台灣民主政治的發展也勢必要繼續面對族群政治的衝擊與考驗。

參考書目

- 王甫昌，1997，〈族群意識、民族主義與政黨支持：1990年代台灣的族群政治〉，《台灣社會學研究》，第2期，頁1-45。
- 江士林，1997，〈將宰制「自然」化：從跨文化比較與歷史觀照的角度論語言及其他建制的「國族」化〉，《台灣社會研究季刊》，第28期，頁79-120。
- 林忠正、林鶴玲，1993，〈台灣地區各族群的經濟差異〉，收錄於張茂桂編，《族群關係與國家認同》，台北：業強出版社，頁101-160。
- 林諭林，2008，〈南縣人轟準閩揆：子弟被排擠〉，《中國時報》，2008/4/26。
- 林河名，2008，〈政策反覆 綠委：台灣人不如中國豬？〉，《聯合報》，2008/9/26。
- 吳明季，2001，《失落的話語：花蓮外省老兵的流亡處境及其論述》，碩士論文，花蓮：東華大學族群關係與文化研究所。
- 吳乃德，2002，〈認同衝突與政治信任：現階段台灣族群政治的核心難題〉，《台灣社會學》，第4期，頁75-118。
- 吳忻怡，2008，〈成為認同參照的「他者」：朱天心及其相關研究的社會學考察〉，《台灣社會學刊》，第41期，頁1-58。
- 范清宏，1994，〈省長競選鳴槍造勢〉，《中時晚報》，1994/11/08。
- 施正鋒，2007，〈台灣民主化過程中的族群政治〉，《台灣民主季刊》，第4卷(第4期)，頁1-26。
- 唐玉麟，1994，〈新黨市長候選人趙少康公布競選文宣〉，《中時晚報》，1994/10/29。
- 財訊，1996，〈四大族群浮生錄〉，第168期。
- 陳碧華，1993，〈蘇貞昌擔心母語斷文化滅〉，《聯合報》，1993/07/07。
- 陳慶居，1994，〈省長候選人吳梓在苗栗舉行第四場公辦政見會〉，《中時晚報》，1994/11/12。
- 陳康宏，2003，〈被遺忘的客家人：台灣外省客家人及其社團〉，《客家雜誌》，第155期，頁24-26。
- 粘婦鈺，1994，〈賀歲節目也打族群融合牌〉，《聯合報》，1994/12/17。
- 黃宣範，1993，《語言、社會與族群意識：台灣語言社會學的研究》，台北：文鶴出版社。
- 黃毓基，1994，〈朝野立委發起原住民、客家人、福佬人、外省人四大族群融合運動〉，《中時晚報》，1994/12/31。

- 郭淑媛，1994，〈民進黨公布台北市長競選文宣〉，《中時晚報》，1994/09/12。
- 郭冠麟，2005，《從竹籬笆到高樓大廈的故事：國軍眷村發展史》，台北：國防部史政編譯室。
- 曾意蘋，2007，〈謝批「把你當人看」馬：勿歪曲〉，《中國時報》，2007/12/27。
- 張茂桂，1997，〈台灣的政治轉型與政治的「族群化」過程〉，收錄於施正鋒編，《族群政治與政策》，台北：前衛出版社，頁37-71。
- 凱宏恩等(Craig Calhoun, Donald Light and Suzanne Keller)，2002，《社會學》(*Understanding Sociology*)，林瑞穗譯，台北：雙葉書廊。
- 趙剛，2006，〈「多元文化」的修辭、政治和理論〉，《台灣社會研究季刊》，第62期，頁147-189。
- 樊嘉傑，1994，〈第二次台灣人民制憲會議於台大體育館召開〉，《中國時報》，1994/06/25。
- 駱明慶，2001，〈教育成就的省籍與性別差異〉，《經濟論文叢刊》，第29卷(第2期)，頁117-152。
- 聯合報系民意調查中心，2007，〈逾五成：族群對立惡化一政治人物操弄省籍讓二二八傷痛揮之不去〉，《聯合報》，2007/2/26。
- 聯合報，2008，〈社論—阿扁主場：陳水扁的復辟大典〉，《聯合報》，2008/10/26。
- Barth, Fredrik, 1969, Introduction, in Barth, F. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Oslo: Universitetsforlaget, 9-38.
- Bourdieu, Pierre, 1989, Social Space and Symbolic Power, *Sociological Theory*, 7(1), 14-25.
- Bourdieu, Pierre, 2001, *Masculine Domination*, UK: Polity Press.
- Bourdieu, Pierre, and Loïc Wacquant, 1992, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Brubaker, Rogers, 2004, *Ethnicity without Groups*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gates, Hill, 1982, Ethnicity and Social Class, in Ahren, E. M. and H. Gates (eds.), *The Anthropology of Taiwanese Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Guillory, John, 1993, *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*, Chicago: University of Chicago Press.
- Horowitz, Donald L., 1985, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley: University of California Press.
- Horowitz, Donald L., 1991, *A Democratic South Africa? Constitutional Engineering in a Divided Society*, Berkeley: University of California Press.
- Jenkins, Richard, 1994, Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power, *Ethnic and Racial Studies*, 17, 197-223.
- Jenkins, Richard, 2008, *Rethinking Ethnicity*, London: Sage Publications.
- Okin, Susan Moller, 1999, *Is Multiculturalism Bad for Women?* New Jersey: Princeton University Press.

Tylor, Edward Burnett, 1871, *Primitive Culture*, New York: Harper.

Taylor, Charles, 1994, The Politics of Recognition, in Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 25-74.

Weber, Max, 1978, *Economy and Society*, Roth, G. and C. Wittich (eds.), Berkeley: University of California Press.

Young, Iris M., 1990, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton: Princeton University Press.

與魯迅重新見面：編案

陳光興*

Editorial Introduction to “Encountering Lu Xun Again”

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

魯迅，不論作為思想家或是文學家，早已在二十世紀中國大陸、亞洲與世界成為現代批判傳統的共同資源。但是因為他濃厚的左翼色彩，在戰後國民黨統治的時代，變成了思想的禁忌，他的著作在解嚴前是禁書，因而阻絕了台灣學術思想界對於魯迅的認識，遑論持續的研究。半個世紀後要如何在台灣恢復魯迅該有的位置，打通中文世界共通的思想資源，成為極為重要的問題。

北京大學錢理群教授是中國大陸思想界的代表性人物，作為魯迅研究的大家，他30年來在北大透過不斷地講魯迅，致力於延續魯迅的批判思想。2009年錢先生獲聘為國科會講座教授，在新竹交通大學及清華大學講學，是為兩岸學術思想界的大事。藉著他的來訪，在台開講魯迅，《台社》期待創造台灣的思想界與魯迅重新見面的契機，因而在2009年10月30日下午於台北清大月涵堂舉辦了「與魯迅重新見面」的論壇。

論壇當天，由《思想》主編、《台社》成員錢永祥主持（感謝他的支持與居中協調），活動開始先播放了雷驤先生導演的紀錄片《魯迅：鐵屋外的吶喊》，讓不熟悉魯迅的聽眾能夠深入淺出的理解魯迅的生平，而後由錢理群教授進行了兩個多小時精彩的專題演講：〈「魯迅左翼」傳統〉，重新闡釋了魯迅立足民間的左翼思想與精神氣質，講完後由曾健民先生與台社成員趙剛、陳光興，以台灣經驗回應錢先生的演講，試圖能夠初步的連結起貫穿兩岸的現代批判傳統。呈現在讀者面前的是這次論壇的發言記錄，我們認為以魯迅為界面來連結兩岸思想界，在知識史上有歷史意義，希望能夠刺激兩岸批判圈有意識地發掘未來有思想內容的、實質的互動方式。

論壇現場，除了批判圈的熟面孔外，擁來上百名年輕學子，場面熱烈，顯示出台灣青年對於魯迅熱忱的好奇心。為了繼續深化對於魯迅的理解，台社同仁決定在未來持續主辦「魯迅講座」，邀請兩岸三地對於魯迅有研究的朋友們來台開講，推動在思想上超克分斷體制。

附在論壇後錢理群的〈部份台灣青年對於魯迅的接受〉，是錢老師針對2009年秋天在清華大學專門為大學部學生開設的魯迅選讀課程期間，同學們的作業與報告的整理、回應與討論，他花了很多時間與同學對話，充分展現了他難能可貴的教學熱力，值得我們學習。經過他的同意，在此與讀者分享。

在錢先生從2009年9月中至11月底近三個月的訪問期間，我們看到了中國戰後自己培養出來那一代的學者風範，他以「揚善抑惡」的心胸把自己完完整整的貢獻給台灣的青年學生，除了在大學部講魯迅，研究所講共和國六十年，每週除了固定與同學們碰面討論尖銳的歷史問題外，還在台灣各地做了近十場演講，掀起熱烈的迴響；為了充分準備共和國六十年的課，他埋首研究、寫作，最後帶走了30萬字的手稿——這本重要的書，將在一年內由台社出版，讀者拭目以待。錢先生讓我們看到的是，這樣的特異功能、熱情與耐力是那一代中國革命的產物，是後人可以體會但是無法複製的。對於錢先生在台期間的貢獻，我們無以回報，除了表達高度的敬意外，只能繼續他所點燃的知識熱情，開拓更為寬廣的空間，讓年輕一代比我們更沒有包袱的能夠重新縫合、承續現當代中國民間批判知識傳統，也才能開展出更具主體性、更能有效面對世界的知識方式。

開場

錢永祥*

Opening Remarks

by Sechin Y. S. CHIEN

* 服務單位：中央研究院人文社會科學研究中心
通訊地址：115 台北市南港區研究院路二段 128 號
E-mail: sechin@gate.sinica.edu.tw

剛剛已經看過雷驤先生所拍攝的關於魯迅的影片，大家在裡面看到，最後錢理群先生表達了魯迅對今天年輕一代中國大陸知識份子的意義。今天很高興錢先生本人蒞臨，來給我們做一次演講。今天這場活動的主題是「與魯迅重新相遇」，確實，在白色恐怖之前，魯迅是「來過」台灣的，但之後這麼多年，魯迅在台灣只有隱晦的存在。不過，他的名字雖然相對而言比較空洞，每一個世代的人都聽過這個名字，其意義對每一個世代的人也都會有變動。我自己在唸高中的時候，到當時的牯嶺街舊書攤找魯迅的書，偶而有所獲。記得曾經用30塊台幣購得一冊小說集，以當時的幣值，那是非常貴的書。不幸的是，如果你有30年代左派的書而被抓到的話，依法是三年以上七年以下的有期徒刑。我自己珍藏的幾本魯迅，後來都被警備總部搜走了。

到了解嚴之後，魯迅的書在台灣能夠公開出版，也有很多年輕一輩的朋友很認真地研讀魯迅。但後來隨著台灣內部情勢的變化，魯迅在青年人心目中的意義與位置似乎又有一些改變。今天二十幾歲、三十幾歲的朋友是怎樣來看魯迅、想像魯迅，我並不知道。不過回到1946年魯迅逝世十周年的時候，在台灣曾經有《台灣文化》這樣的刊物出專輯來紀念魯迅。今天我們有這個機會請到了錢理群先生來重新談魯迅，在時間上說起來走過了60年。讓我們設法延續被這60年所切斷的歷史。

在中國大陸，錢理群先生有很高的學術地位，同時也是一位非常重要的公共知識份子，對社會、尤其對年輕人的影響非常深遠。他個人的經歷在海報上已經有所介紹，我在此不多說。錢先生有一本《我的精神自傳》，在台灣已經由台社出版，在座的朋友如果還沒有讀過，我建議您可以讀一下。你讀的時候會發現，像錢先生這樣的出身，在中國大陸成長，所經歷的1950年代、1960年代、1970年代一直到1980年代，給他留下了刻骨銘心的啟發和影響。像我這樣子的一個幾乎同樣時代在台灣成長的人，感受與經歷是完全不一樣的。各位如果讀那

本書，我相信您會與我一樣，對錢先生的經歷充滿興趣與敬意，會設身處地去理解其中所包含的眾多問題，即使那個過程對他當事人而言，一定是非常辛苦的。

錢先生在中國大陸以講魯迅出名。在1980年代之後，第一代、也就是1949之後新中國出身的知識份子——不是魯迅同時代的文人，或30年代留存到文革後的左派知識份子——寫魯迅，錢先生是最早的人物之一。錢先生的第一本書就是寫魯迅。他在一本書《與魯迅相遇》中說到，1980年代，魯迅對他而言是有生命意義的研究對象；到了2000年，他用生命與魯迅再相會。對錢先生而言，魯迅不只是一個中國近代文學史上的里程碑，不只是曾經啟發過中國好幾代知識份子的先行者，對錢先生個人而言，也是有很強大的存在意義的力量來源。今天我們有這樣一個機會聽錢先生用這麼深刻的方式談魯迅，我個人覺得難得又難得的機會，那麼接下來就請錢先生來講。

「魯迅左翼」傳統
「與魯迅重新見面」台社論壇的主旨演講
錢理群*

Tradition of the “Lu Xun Left”
by QIAN Liqun

* 服務單位：北京大學中文系
通訊地址：北京市海澱區頤和園路5號
E-mail: qianlq@pku.edu.cn

剛才主席已經說了，今天這個活動的主題是「與魯迅重新見面」，組織者對此有一個說明：「因為魯迅濃厚的左翼色彩，台灣在戰後國民黨統治時代，變成了思想的禁忌。他的著作在解嚴前是禁書，因而阻絕了台灣學術思想界認識魯迅，遑論持續研究。半個世紀後，如何在台灣恢復魯迅該有的位置，打通中文世界共通的思想資源，成為極為重要的問題。」

我由此想起了魯迅和左翼在大陸的命運。這是非常富有戲劇性的：當上一世紀50年代魯迅和左翼在台灣成了禁區的時候，在大陸卻幾乎成為唯一的存在，以致一切右翼、甚至一切魯迅批判過的人，都成為否定和打擊的對象。在台灣這邊不能講魯迅、拼命講胡適，在大陸那邊只能講魯迅、不能講胡適，就形成很有意思的一個對照。

但是後來到文革時期有一個很重大的變化，因為要批判所謂「修正主義黑線」，認定30年代的左翼是其老祖宗，於是左翼也不准講了，魯迅就更成為唯一者了。當時大陸上有一個說法，叫做「魯迅走在金光大道上」，《金光大道》是文革中唯一被認可的具有激進傾向的小說，也就是說，偌大的中國思想、文學界就只剩下一個人和一本书了。

魯迅自己的命運在文革期間也有一個戲劇性的變化。文革開始的時候，魯迅顯然是一個被利用的對象，把他曲解為「毛澤東的小兵」、跟著毛澤東造反。文革初期，年輕一代能夠讀到的書，除了毛澤東著作以外，就是魯迅的著作。但也因為這樣的機會，使得包括大陸60、70年代成長起來的年輕一代，都受到魯迅很大的影響。特別是文革後期，當大批青年來到農村，來到了魯迅所描寫的魯鎮、未莊，他們在農村看到了現實生活存在的阿Q、祥林嫂、閨土，就對魯迅有了深切的 understanding，而開始擺脫意識形態的魯迅觀的影響。而且當人們對社會一切都絕望，要重新審視一切，懷疑、批判一切的時候，魯迅的思想就成為年輕一代知識份子最主要的批判性的精神資源。這樣，正是在文革後期，魯迅走到了中國知識份子和中國年輕一代人心中。

文革結束之後，80年代初期開始撥亂反正。30年代左翼又逐漸恢復了正宗的地位。當時，知識界提出一個口號：「回到魯迅那裡去」，也就是回到五四、回到魯迅的啟蒙傳統裡。這樣，在80年代，魯迅就成為大陸思想啟蒙運動一個重要的精神資源。

但是到了六四以後，當中國知識界掀起一股保守主義、自由主義的思潮時，歷史的敘述又顛倒過來，左翼明顯地被冷落，胡適、林語堂、梁實秋紅極一時，魯迅最後十年的左傾，特別是他對共產黨的支持，則不斷受到質疑。以致今天還有人試圖削弱魯迅的影響，給魯迅戴上三頂帽子：「集權統治的合謀者」、「否定傳統的罪魁禍首」和「崇洋媚外」的「漢奸」。這一點也是頗為奇怪的。

到了90年代中後期以後，特別是新世紀以來又有了新的變化。隨著整個大陸的國家資本主義化所帶來的種種弊端，特別是普通民眾的利益受到損害，社會思潮開始左傾。於是在90年代中後期出現了自由主義與新左派的論爭。新左派以對於中國資本主義化的批判，對西方現代化模式的質疑與反思，產生了很大的影響，也擴大了左翼的影響，在這方面，新左派是做出它的貢獻的。於是30年代左翼傳統的研究、後期魯迅的研究，又重新成為學術界的熱門話題。

到最近這幾年，據我的觀察，大體有三個因素，促成了大陸左翼思潮的發展和複雜化。

首先是由於政治、經濟、社會、文化、道德的全面危機，導致社會的不滿情緒在不斷地增長，反抗力量在蘊積，在這樣的情況下就出現了一個批判性的思潮。特別是最近這幾年來，關於改革開放三十年歷史的反思、關於建國六十年歷史的反思，都帶有很大的批判性，而批判者則出於不同的立場，有自由主義立場的批判、有保守主義的批判，另外一些是有左傾的傾向的批判。

這種左傾的批判立場又很複雜，有幾個不同的派別。一是老左派，也就是人們所說的「毛派」。一是所謂「黨內民主派」，他們是懷有

社會民主主義理想的。還有新左派，站在反資本主義化立場的批判，不過其批判的勢頭這些年似有所減弱。這三種力量都打著左翼的旗號，但是立場卻是大不一樣的。

第二個因素是在所謂「中國崛起」的背景下，大陸出現了「愛國左派」。這是他們的一個自我命名。在我的《十年觀察與思考》這本書裡，專門引用了他們當中一個代表人物所說的一段很長的話，其基本觀點就是「支持政府，反對美帝國主義」。「愛國左派」背後，據我的觀察，是有一個國家之手的。這些年中國政府當局試圖重建國家意識形態，用他們的說法，就是要重新建立一個中國特色的社會主義的理論體系，同時要增強國家的「軟實力」，因為他們覺得隨著國家經濟的發展，中國要由經濟大國進一步往政治大國轉化，就必須要有軟實力，而且要輸出自己的軟實力，以影響世界。於是用了很大的力量，很大的投資，要組織一支隊伍，重建國家意識形態和國家軟實力。參與這個重建的有各種類型的知識份子，有原來的自由主義知識份子，保守主義知識份子，有毛派、也有新左派，「愛國左派」大概是他們的共同的新命名。

第三個因素是在全球化的背景底下，產生了跟全世界的左派的兩重意義上的對話，一個是與西方左派的對話和相互影響，另一是和第三世界的對話，這就包括了兩岸三地和東亞、南亞地區的批判知識份子的對話與相互影響。在這樣一個對話當中，大陸就開始出現了我們剛剛講到的，90年代中期以後所謂新左派和自由主義的論爭，這些年又出現一些試圖超越新左派與自由主義論爭的知識份子，這些知識份子可以有各種命名，有幾種說法：「自由主義左派」、「左翼自由派」，還有一些是持「社會民主主義」立場的，我自己更願意把他們稱為「批判知識份子」。

特別值得注意的是，在這個時期，整個大陸的青年，包括大學生當中，開始出現左傾的傾向，我接觸相當多的大學生和青年志願者，

發現他們有一個思想轉變過程，開始受自由主義思想影響非常深，但後來逐漸轉向受左派的影響。我分析過其中的原因。本來，大學生，年輕人的本性，那種熱情、正義感，本身就很容易左傾。但是現在出現了一個新的背景，就是這些年大學生的就業問題越來越嚴重，社會上的兩極分化也同樣反映到大學裡，這種畢業即失業的危機，也促進了學生的左傾化。這讓我想起國民黨後期，也是畢業即失業，大量的青年知識份子都倒向打著左翼旗號的共產黨這一邊了。這樣的趨勢還會繼續發展，所以我有一個判斷，大陸青年、大學生的左傾，可能會是下階段值得注意的發展趨向。這就給「學院左派」，學院裡的老師、特別是青年教師中，也包括研究機構的一些左翼知識份子，提供了一些新的空間。這也是一個值得重視的發展趨勢。

更主要的是，這些思想開始左傾的青年，受到了剛剛介紹的比較複雜的左翼知識份子各種派別的影響。據我的考察，對他們影響最大的，是三類左翼知識份子：一是新左派，一是老左派，還有愛國左派。他們的立場並不一樣，所以也給青年帶來很大的困惑。這都是我們今天必須認真面對的問題。

這樣一種左傾傾向的複雜性，就造成了我們今天出現左翼資源多元化的趨向。早期的左翼，特別是新左派時期的左翼，他們的主要資源，是西方馬克思主義的批判理論。現在西方馬克思主義的批判理論仍然是青年主要的啟蒙讀物，但這些年逐漸提出了在西馬之外，要總結中國社會主義經驗的問題，毛澤東思想重新成為關注的對象。另外一條思路，就是這些年我自己所做的工作，即對大陸民間社會主義思潮的研究。我覺得社會主義經驗，不僅僅是國家的社會主義經驗，同時有民間的社會主義經驗，或許能從總結民間社會主義經驗當中，吸取批判性的左翼理論的資源。

另外，一些第三世界包括台灣在內的左翼資源也引起關注，但是我覺得至少在目前，大陸這樣一種關注大體上還停留在宣傳、提倡的

階段，真正深入地、實質性的研究並不多。在這個意義上，我對馬上要召開的陳映真的討論會，抱著很大的希望。陳映真既受魯迅影響，又受第三世界左翼經驗的影響，他更有台灣自己的經驗，這對大陸來認識包括台灣在內的第三世界左翼思想資源，有非常重大的意義。

這裡就提出一個問題，在吸取多元化的左翼資源的基礎上，如何建立起我們自己的、第三世界的、包括大陸和台灣在內的，批判知識份子的傳統以及批判性的理論，我覺得這是當下非常重要的一個任務。

這就需要說到魯迅。魯迅從來就是左翼青年主要的精神糧食、精神資源。在當下中國如此複雜的情況下面，魯迅顯示了他的獨特性、他獨特的價值，甚至獨特的重要性。剛剛永祥先生也說到，我的魯迅研究從來就是和魯迅不斷相遇的過程，在我剛剛介紹的這樣一個中國大陸政治、思想、文化發展的現實背景下面，我對魯迅又有了新的審視。這些年我提出了兩個新的概念。

一個是「東亞魯迅」，這是在和韓國學者的對話當中，受到他們的影響、啟發而提出的。我在考察二十世紀東亞思想發展的時候，發現兩個很有意思的現象，一個就是東亞各國的思想家與文學家，在面對共同的或相似的問題時，會有一些共同或相似的思考，即所謂平行性的思考。因此就和魯迅不約而同地提出某些具有內在聯繫的、內通性的思想。東亞各國這些二十世紀的內通性思想是很豐富的，我們在這方面的研究比較弱，韓國相對做得好一些，韓國的學者就做了關於魯迅與韓龍雲、金洙暎等等韓國思想家、文學家的比較研究，用韓國學者的說法，他們用自己獨立的創造，與魯迅成為相互照映的鏡子，他們的文本和魯迅的文本是可以做互文解讀的。

另外一些東亞的思想家、文學家，或者不同程度受魯迅影響，比如陳映真，但是有自己獨立的創造。還有一些魯迅的研究者，他們面對自己時代和民族的問題，闡釋魯迅又接著魯迅往下講，他們也同樣

地豐富和發展了魯迅的文學與思想，這些年討論得比較熱鬧的竹內好，我覺得就是一個典型，他創造了從魯迅出發的竹內好思想。

針對這兩種現象，我提出了「東亞魯迅」的概念，就是某種程度上將魯迅符號化，講魯迅遺產，就是講魯迅與他同時期東亞國家的思想家、文學家的共同創造，他們是二十世紀東方文化遺產、經驗的一個非常重要的組成部分。我想用「東亞魯迅」來概括同時期這一批東亞的思想家與文學家。

這樣，魯迅研究就必須更加注重他的東亞性、東方性，研究魯迅思想所基奠的東方經驗。魯迅思想的某些方面在我看來，至少在東方世界是有普適性的。這樣一些東方經驗和精神，是我今天下面要演講的一個重點。

我要提出的第二個概念，就是我今天演講的中心，即「魯迅左翼」。我為什麼要提出這樣的概念？因為當我面對當下中國左翼的複雜性時，特別是發現一些左翼知識份子與政黨政治、國家統治者越來越顯示出一種依附性的時候，我就感到魯迅這樣的與政黨政治、國家政治有著複雜的關係，又保持了自己的獨立性的左翼知識份子傳統，有了特殊的意義和價值。下面，就把我的有關思考向各位做一個報告和交流，希望聽取諸位的意見。

以上算是我的引言、開場白。

我想討論兩個問題。

第一，關於「魯迅左翼」。

首先，我試圖做一個區分，把30年代的左翼傳統區分為兩條脈絡。一個是「魯迅左翼」，另一個是「黨的左翼」。

這個區分不是我首先提出來的，魯迅博物館的王德後先生，也是我的朋友，他最早在2006年的《魯迅研究月刊》第二期，發表了〈魯迅文學與左翼文學異同論〉，指出在30年代的文學運動中，魯迅的文學

與左翼文學有相同的地方，也有深刻的分歧。我下面的想法基本上是他這篇文章的影響與啟發，當然也有我自己的發揮。

30年代的「魯迅左翼」和「黨的左翼」之間，有非常複雜的纏繞關係，存在著深刻的聯繫，這是我們首先要肯定和強調的。他們共同反對國民黨的一黨專政，支持中國共產黨所領導的工農革命運動，以致形成一個提倡無產階級革命文學的左翼陣營。魯迅有一個概括，說「無產階級革命文學和革命的勞苦大眾是在受一樣的壓迫、一樣的殘殺，做一樣的戰鬥、有一樣的運命，是革命的勞苦大眾的文學」。在和革命的勞苦大眾同戰鬥、同命運這一基本點上，「魯迅左翼」與「黨的左翼」之間是有著深刻認同的。魯迅一直把左聯的共產黨人視為「戰友」，並不是偶然的。

30年代的中國左翼運動，同時是國際左翼運動的一個組成部分。其中的重要背景，是世界經濟危機，所有的資本主義國家都陷入經濟蕭條，唯獨社會主義的蘇聯經濟建設獲得了相當的發展。這就導致全球性的知識份子的左傾化，同情蘇聯、嚮往社會主義，成為一個普遍傾向。當時就有「紅色30年代」之稱。魯迅的左傾也就發生在這樣一個背景之下。

就魯迅而言，他參加國際性的左翼運動是有自己的內在邏輯的。他曾專門寫過文章，說他早就從俄羅斯文學那裡知道，世界是以「壓迫者」與「被壓迫者」來劃分的。他原來就有這樣一個思想基礎，現在就更加自覺的認同左翼運動的國際性。這突出的表現在他和東亞國家左翼知識份子之間的聯繫，在日本左翼作家小林多喜二遇害之後，魯迅在悼念文章中，很明確地說「日本和中國大眾本來就是兄弟」。而對中國共產黨來說，共產主義運動本身就是國際性的運動，何況他們和蘇聯領導的共產國際還有組織上的聯繫。儘管有不同背景，但對左翼運動國際性的認同，也是魯迅和共產黨聯合發動左翼文學運動的重要思想基礎。

但「魯迅左翼」和「黨的左翼」之間的深刻分歧，也是不能忽視的。

王德後先生的文章對他們之間文學觀念上的分歧做了非常細緻的分析，我這裡就不再重覆。我想強調一點，「黨的左翼」有一個高於一切的原則，就是所謂「黨性原則」，把黨的利益置於至高無上的地位，而黨的最高利益就是在野的時候「奪取權力」，掌權之後要「權力獨佔」。這正是魯迅一直批判的「取而代之」的歷代農民起義的思路。本來，通過使自己成為執政黨來實現政治理想、執政理念，這本身是無可厚非的，問題就在於，當掌握和鞏固權力成為目的以後，就可能發生革命黨向既得利益集團的蛻變，理想、信念和權力的要求發生矛盾的時候，就必然將權力也即既得利益放在更重要的位置，這就跟魯迅這樣的一直以實現理想、信念為根本目的與追求的知識份子發生分歧。

特別是中國共產黨這樣一個政黨，某種程度上是按布爾什維克黨的方式來組織的，因此特別強調黨員與黨組織之間絕對服從的關係，他們不只是要求所有黨員、信奉者，而且強制其統治之下的人民都要絕對地服從黨的領導意志，絕對不允許發出與黨不一致的聲音，這又是魯迅這樣的獨立知識份子所絕對不能接受的，也必然發生衝突。

因此到了30年代中後期，面對日本侵略，中國共產黨改變策略，主張建立民族統一戰線，在文學上提出「國防文學」的口號。魯迅對「國防文學」口號並不反對，但是有點擔心，如果過分地強調國家利益至上，會不會掩蓋或者美化國民黨一黨專政的統治？會不會因此損害工農民眾的基本利益？他有這樣的擔心，就提出另外一個口號：「民族革命戰爭時代的大眾文學」，強調戰爭的革命性，要維護大眾的利益，也就是要堅持他的左翼立場。

本來「國防文學」和「民族革命戰爭時代的大眾文學」，在我們今天看起來是可以並存、互為補充的，至少是可以討論的，但是中國共產黨卻不允許，認為黨提出了一個口號，就必須服從，而不允許另提口

號，否則就是破壞統一戰線、就是反黨。魯迅當然不能接受這樣的黨的邏輯，於是就發生了激烈論爭。

這裡我們可以順便講一下郭沫若的態度，開始他對「國防文學」口號也有所保留，但是當黨派人告訴他這個口號是黨提出來的，郭沫若立刻改變態度，說：我服從黨的決議，我要做黨的喇叭。魯迅與郭沫若的不同態度，標示了左翼知識份子之間的一個根本分歧：是要堅持左翼的獨立立場，還是要做黨的喇叭？這也就是「魯迅左翼」和「黨的左翼」之間的區別所在。

對這一點，魯迅有充分的思想準備的。這涉及到魯迅對政黨政治到底怎麼看。這裡有魯迅和許廣平之間的一個非常有意思的對話。許廣平是一個政治意識很強的激進青年，所以在1927年國共合作的時候，曾經有加入國民黨的想法，她徵求魯迅的意見，魯迅就對她說，一個政黨是要靠組織力量來實現它的理想、信念的，所以政黨是要強調紀律性的，要求黨員絕對服從政黨的決議，有的時候就要犧牲個人的意志。因此你要求入黨，就必須想清楚，你是否願意在一定條件下犧牲個人意志，如果願意就加入，如果不願意，要始終保持個人意志和獨立性，就別加入。這大體代表了魯迅對政黨政治的基本看法。

而且對自己這樣的永遠不滿足現狀的作家，和革命政黨的革命家之間的關係，魯迅是有清晰的認識的。他在1927年寫過一篇非常重要的文章〈文藝與政治的歧途〉，文中說，當反對舊社會的黑暗勢力時，左翼文藝家和革命家、政治家之間，是可以合作的。但是當革命勝利，革命政治家掌握政權以後，這時候他就希望維持現狀，文藝家如果還要堅持左翼立場、繼續不滿於現狀，政治家就會利用他的權力來迫害左翼知識份子，甚至要殺你的頭。正因為有這樣的認識，應該說，魯迅對自己這樣的獨立的左翼知識份子最終必然要和黨的左翼分裂，是有思想準備的，這是左翼知識份子必然的命運。

在講清楚「魯迅左翼」和「黨的左翼」的既合作又矛盾、衝突的糾纏關係以後，我們就可以進一步討論「魯迅左翼傳統」的特點。我想把它歸結為四個方面，而每一個方面，都內含了許多矛盾，極具思想的張力。

剛才說到〈文藝與政治的歧途〉，在寫完這篇文章後不久，魯迅又寫了一篇〈關於知識階級〉。我在這裡慎重地向各位推薦，要瞭解魯迅左翼傳統，必須讀這兩篇文章。特別是在〈關於知識階級〉裡，魯迅提出了「真的知識階級」的概念，這個真的知識階級大概就是他心目中的左翼知識份子。他為之下了兩個定義。

我們先談第一個定義。魯迅認為，真的知識階級是「永遠不滿足現狀」的，因而是「永遠的批判者」，並因此永遠處在邊緣位置。這裡說得很清楚：處在體制邊緣或體制外的位置，因此保持了黨派外、體制外的獨立性和主體性，這大概就是真的知識階級，也即我們說的「魯迅左翼」的第一個，也是最重要，最基本的、本質性的特點。

我們要強調的是，正是這樣的黨派外、體制外的獨立性與主體性，決定了魯迅左翼的、徹底的、全面的批判性。而且我們還要進一步追問，這樣的徹底的、永遠的、全面的批判立場，其立足點是什麼？背後的價值觀念、價值理想是什麼？

這就需要談到魯迅的一個基本理念，就是他在早年就提出來的「立人」思想。

提出「立人」思想的文章〈文化偏至論〉、〈破惡聲論〉，寫於二十世紀初，差不多是在一百多年前。提出「立人」理想，是要回答當時中國思想界討論的一個問題：中國要建立怎麼樣的一個「近世文明」？這個「近世文明」就相當於我們現在說的「現代文明」，也可以把它理解為「現代化」。在討論中提出了各種現代文明觀，實際上就是關於中國現代化的不同想像。魯迅力排眾議，提出尖銳的質疑：請問那些自稱志士仁人的先生們，你們要把富裕當作文明嗎？要把興建鐵路、開發礦

業當作文明嗎？要把議會政治當文明嗎？他說，這都只是「現象之末」，只抓住了現代文明的皮毛，而不是「根柢」。我們看，恐怕直到現在，許多人還是把中國現代化的目標局限在物質文明、科學技術發展與議會民主制度上，但魯迅在一百年前就提出了質疑。那麼，他認為現代文明、現代化的「根柢」是什麼呢？他的回答十分明確，就是「立人，人立而凡事舉」；而立人的根本在「尊個性而張精神」，也就是說，「人的個體精神自由」才是現代文明之根，現代化的根本目標。他說，即使有物質富裕了、科學技術發達了，也有了議會民主，如果沒有人的個體的精神自由，甚至以犧牲人的個體精神自由為代價，那麼，我們絕不能說，中國已經是一個現代文明國家，已經實現了現代化，搞不好還會是南轅北轍、走岔路了。

從我們今天的眼光來看，魯迅的立人思想是有烏托邦性質的，是魯迅彼岸的終極性的理想，但在現實生活中，它卻是一個深刻的批判性的概念。如果用陳映真的話來說，它所面對的是人的物質的、身體的、心靈的奴隸狀態，批判的是這樣一種奴役狀態。也就是說，立人思想的正面意義是強調人的個體的精神自由，它的反題則是要批判對於人的一切物質、精神的奴役，要批判人壓迫人、奴役人的制度和文化。

正像魯迅的老朋友，日本的增田涉在他的回憶中所說，魯迅對於人的奴隸狀態有一種高度的敏感。在我看來這是一個真正的思想家、作家最重要的精神素質，因為在他們看來，導致這樣的人的奴役狀態的關係，是廣泛地存在於現實社會的，來自於各種方面，並且會不斷地再生產，因此是永遠存在於此岸世界的。作為一個批判的知識份子，自己的歷史使命，就是用彼岸的烏托邦的終極性的立人理想，來照亮此岸的黑暗，對來自一切方面的，以各種形態、特別是以最新形態出現的奴役力量與體制，進行無情的批判與揭露、不斷地向社會提出警示。因為這樣的奴役關係會不斷再生產，這樣的批判就必然是徹

底的、永無休止的。這就是魯迅說的，永遠不滿足現狀、要做永遠的批判者，這一命題的真實的、豐富的涵義。

魯迅用這樣一種反對一切奴役現象的立人理想來觀察中國社會，就得出了非常重要的兩個結論。他首先提出中國文明不過是一個安排給闊人享受的「人肉的筵席」這樣一個概念，把批判鋒芒指向東方專制主義。他認為東方專制主義實際上就是一個人吃人的奴役制度。魯迅這一直擊要害的批判，引發了激烈的論爭，大家都比較熟悉，我不再多說。

我覺得大家比較容易忽視，因此需要強調的是，魯迅的「吃人肉的筵宴」的概念，同時也是指向西方資本主義文明的。也就是在上個世紀初，他寫一系列論文，對於西方工業文明的幾個基本概念提出質疑，這就是我在《思想》雜誌上發表過的一篇文章〈魯迅與中國現代文化〉所討論的。比如說他一方面肯定科學的作用，另一方面又認為如果把科學推到極端，變成「唯科學主義」，就會導致對人心靈的忽略與傷害。他講民主，一方面肯定民主的作用，但同時提出質疑，如果民主變成多數專政，就會形成新的專政。如果過去中國傳統封建帝王是「以獨制眾」，今天所謂民主制度就有可能「以眾虐獨」。在他看來，這都是奴役制度的再生產。

我們知道魯迅和中國自由主義知識份子有多次很激烈的爭論，我覺得很有意思的是，魯迅所質疑的並不是自由主義的理念，而是不斷地追問：你是信而從，還是利用它？因為他發現中國的自由主義知識份子，常常表面上強調寬容、保護少數，實際上卻在搞「黨同伐異」，這也是另一種形式的專制。他最要質疑的是自由主義知識份子的貴族主義傾向、對於平等的忽略，在他看來，這樣的貴族精英主義在中國的現實中是會導致對奴役勞動者的制度的辯護或保護的。

對平等本身，魯迅也提出質疑，他認為平等如果變成無差異，變成絕對的平均主義，同樣也會給社會帶來巨大的災難。

這就是說，魯迅對於民主、平等、自由、科學等西方工業文明的基本理念，採取了極為複雜的態度：一方面肯定其意義，因為他們對東方專制主義是具有批判力的；另一方面也要提出批判，因為這些理念極端化，會使人成為物質的奴隸、科學技術的奴隸、民主的奴隸，也就從根本上會導致對個體精神自由的壓抑。

這樣，魯迅就從東方專制主義與西方資本主義文明裡，都發現了對人的奴役。他以這樣的發現與敏感來觀察與分析中國社會現狀，就做出了兩個非常重要的概括，在我看來，今天還有很大的有效性和解釋力。

他說，中國的問題有二，一是「本體偏枯」，即仍然保留著東方專制主義，儘管不斷變換招牌，其專制實質不變；另一是「外來新役」，又受西方資本主義文明的侵染，中國的根本問題就是「二患交伐」，這是非常危險的。問題是魯迅一百年前提出的這一國情判斷，仍然適用於今天的中國社會。我正是在魯迅的啟示下，對大陸的現狀做了這樣的概括：這是最壞的社會主義與最壞的資本主義的惡性嫁接。最壞的社會主義骨子裡就是東方專制主義，最壞的資本主義就是西方文明病。正是魯迅所說的：「二患交伐，而中國之沉淪遂以益速矣」。許多朋友對中國現狀憂慮不已，原因就在於此。中國危機的根子就在這裡。

魯迅對中國問題的複雜性，也有深刻的認識。他在〈隨感錄五十四〉裡，有一個非常有意思的概括。他說中國社會的狀態「簡直是將幾十世紀縮在一時」，中國最邊遠的地方，還在點松油片，但是城鎮裡早就用上了電燈；儘管已經有了飛機等現代交通工具，但最偏僻農村還在使用獨輪車：最現代的，與最原始的，都「摩肩挨背的存在」。我看了魯迅1919年的這一概括，大受啟發，或許我們正可以以此來概括當下中國，也正是一個「前現代」、「現代」、「後現代」摩肩挨背的存在的社會。比如到西部地區，許多地方還是一個前現代的社會，中部地區

就是現代社會，北京、上海的後現代氣息就相當濃厚了。這樣的劃分或許有些簡單化，因為即使在同一地區，比如我熟悉的貴州，總體社會發展滯後，但其內部，也還有前現代、現代與後現代的區分。即使是北京，也還存在前現代的問題。這樣的摩肩挨背的同時存在，不僅是社會形態，也是思想文化形態上的。這樣，作為一個「魯迅左翼」的批判知識份子，他所要面對的，也是一種「摩肩挨背的同時存在」：不僅是不同時代、不同形態的奴役方式、社會現象，而且包括為這些奴役體制辯護的不同理論形態與觀念，有的時候，就會陷入非常尷尬的位置。

我舉一個簡單的例子。我在北京，大概也是站在後現代的立場上，看到現代化帶來的弊病，比如我擔心少數民族文化在現代化的邏輯下可能要消亡，而首先是民族語言的消亡。於是，我憂心忡忡地跑到貴州，專門找少數民族的同學，跟他們講學習本民族語言、繼承本民族文化，是他們的歷史責任。講完以後，一位少數民族學生遞上一張條子，說錢先生你講得好像有道理，但我現在的問題是如何擺脫貧困、怎樣找到工作，而學習本民族的語言完全無助於找到工作，我只有學習漢語、甚至學習英語才更有利於我的就業，因此我想請錢先生告訴我，如何更好地學習英語？這弄得我非常狼狽（笑），說實在話，我不知道該怎麼回答。後來想，這大概就是我的後現代立場上和這位少數民族學生的前現代處境之間的一個錯位，我就陷入了困境。

當然，更根本的，還是批判立場的困境，因為今天大陸批判知識份子，不管處理什麼問題，都要面對同時並存的不同傾向，我們的批判性言說，就不能不十分複雜與纏繞，很難做到簡單明快。比如說今年是五四運動九十周年，很多地方請我去演講，談怎麼看待五四啟蒙主義、科學、民主理念。我就面對至少是兩種完全不同的聲音：如果在北京、上海，就聽到許多質疑科學、民主的聲音；但如果到貴州，就很容易感受到呼喚科學、民主、啟蒙的迫切要求。這是因為在當今

的中國，在科學、民主、啟蒙問題上，是同時存在著兩個方面的問題與思潮的。一方面，是科學、民主、啟蒙的缺失，因此，就需要進一步呼喚，在某種意義上，這是前現代的問題；另一方面，又存在著將科學、民主、啟蒙推到極端而產生的弊端，因此，又要質疑，這又是後現代的問題。問題的複雜性更在於，在觀念的背後，還有國家權力的干預。比如，在今年，當局就在猛批「普世價值」，科學、民主、啟蒙自然也在其列。這樣，在紀念五四時，我們就必須既要以主要的力量堅持五四科學、民主、啟蒙精神；同時也要對其進行一定的質疑。堅持，就不但要為後現代主義的學者所病詬，更為當局所不容；質疑，則要被單一的啟蒙主義者所反對。這就意味著，在當今中國，我們要堅持「魯迅左翼」知識份子的全面、徹底的批判立場，同時面對東方專制主義和西方文明病，就必須像魯迅說的那樣「橫站」，四面受敵、四面出擊。記得好幾年前，王曉明先生就提到過這樣的「橫站」的處境；我自己對此也有越來越深切的體會。這是由中國問題的複雜性所決定的，這也決定了我們的批判立場的複雜性，有時候就會形成立場的模糊性、不堅定性。但從另一個角度看，又是一種最為全面、徹底的批判性。

魯迅的思考更加深遠：即使我們今天批判的東方專制主義與西方文明病的問題已經解決，還需不需要批判？他是這樣提問的：到了我們理想的「黃金世界」，還有沒有黑暗？回答是肯定的。因為魯迅說，即使是「黃金世界」，也還存在三種力量三種訴求：「曾經闊氣的要復古，正在闊氣的要維持現狀，還沒闊氣的要改革」。通常掌權的就是維持現狀者，他們也會把改革者砍頭的。所謂「黃金世界還有黑暗」，就是說，即使我們今天的理想實現了，未來的社會，也還會有新的問題、新的矛盾、新的鬥爭、新的死亡。魯迅說真的知識階級永遠不滿足現狀，是永遠的批判者，就是建立在「矛盾永遠存在，問題永遠存在，奴役關係永遠存在，並且會不斷再生產，批判也永遠存在」這樣的

基本認識基礎上的。

我覺得魯迅最了不起的地方還在於，他不僅持這樣一種徹底的、全面的、永遠的批判立場，而且對於自己這樣的批判知識份子的界限、侷限也看得很清楚，他對自己能夠做什麼、不能做什麼，對自己的角色有非常清晰的判斷。因此他提出不當導師、國師、幕僚，也就是說他不負責解決具體的操作問題，不提供任何設計方案。魯迅未必要否認幕僚、智囊團的功用，但是他十分明確：這不是批判知識份子所應擔負的任務。他給自己規定的任務就是不斷地揭示現實社會、現存思想文化的矛盾、問題、困境，不斷地打破對此岸世界、現存秩序的種種神話，對一切現實生活中、此岸世界裡的壓迫現象、奴役現象提出批判，對可能產生的社會弊病發出預警，以便引起社會的注意，起到某種制約作用、提醒作用。所以他永遠只能站在邊緣位置上，作為異端、另類、另一種聲音而存在。

在魯迅看來，這樣一種思想的批判、制約、警示作用是必要的，但同時也是一個限度，也就是不能再跨進一步，去直接指導現實，不能試圖把思想變成直接的行動。這裡有一個很明顯的道理：思想的合理性並不等於現實的合理性，思想轉化為現實，要有許多仲介，而仲介就有許多妥協、調和，必須考慮與適應現實的可能性。如果思想家把自己的批判性思想不顧條件與可能，直接變成現實，不經過轉換、仲介作用，可能會帶來新的災難。

所以魯迅很清楚地看出自己這類批判知識份子的有限性。他說知識份子聽他談談是可以的，卻不能把他當導師、讓他給你指路，這句話也是適用於他自己的。在我看來，懂得自己的限度的批判知識份子，才是真正的批判知識份子。

在某種意義上還可以說，中國需要魯迅，我們太需要這樣的永遠的、徹底的、全面的批判的「魯迅左翼」知識份子，但是又不能大家都成魯迅，也就是說，這種體制外的，永遠的批判知識份子只能是少

數，而且永遠在邊緣位置，一到中心就不是了。

關於「魯迅左翼」的第一個特點，因為比較重要，就說得比較多一點。現在再拉回來談第二個特點，也是魯迅在〈關於知識階級〉這篇文章提出來的，他說真的知識階級是永遠站在平民這一邊的，也就是與被壓迫、被侮辱、被損害者共抗爭、共命運。這就說到了魯迅左翼和民眾的關係。這個問題因為討論很多，加上時間的關係，我想就簡單談三點。

我在考察魯迅與民眾關係時，注意到魯迅從小就非常重視民間戲劇、藝術和信仰。我這次在清華大學講魯迅，就花了很大的篇幅講魯迅筆下的民間戲劇中的鬼和神的故事，這構成了魯迅生命中的永恆記憶，如他在散文〈無常〉裡所說：「我至今還確鑿記得，在故鄉時候，和『下等人』一同，常常這樣高興地正視過這鬼而人、理而情、可怖而可愛的無常；而且欣賞他臉上的哭或笑，口頭的硬語與諧談……」這樣的和「下等人」共同欣賞民間戲劇、藝術的童年生活經驗、生命體驗，以及由此達到的對民間戲劇、藝術背後的民間信仰的深刻理解，在某種程度上構成了作為左翼知識份子的魯迅，與底層民間社會的精神聯繫的血緣式的紐帶和基礎。而這正是許多知識份子，甚至是自認為左翼的知識份子所欠缺的。他們常常簡單地將民間戲劇、藝術、信仰視為「封建迷信」而加以漠視、批判和拒絕。而魯迅恰恰要為農民的迷信辯護。他說，農民的迷信活動其實是在一年勞作辛苦之後，必須要精神上的休息，更重要的是，民間的迷信，包括民間的鬼神想像，實際上是表現了底層人民對形而上的、超越現實的彼岸世界的嚮往與追求，其中也內含著對現實人生的不滿與批判。這正是一個通向普通民眾內心世界的管道。所以魯迅終生對於民間藝術和民間信仰都有很深厚的感情，我們甚至發現，當他面對死亡的時候，就要回到這樣的民間記憶裡，他兩篇寫民間戲劇、信仰著名散文〈無常〉和〈女吊〉，都寫

在大病之後、死亡之前，對魯迅而言，這是具有生命「歸根」的意義的。他是自覺意識到自己的生命與民間宗教、藝術的內在聯繫的，我以為這是魯迅和民間社會的深刻連結的一個非常重要的方面，也是可以給我們許多啟示的。

第二點，魯迅有一句名言：「無窮的遠方，無數的人們都和我有關」，這包含了魯迅的一個理念，一個「大生命」的觀念。在魯迅看來，他的生命和其他的生命，特別是弱小者的生命，是息息相關的。他人（特別是弱勢群體）不自由、不幸福，自己也是不自由、不幸福的。明確這一點，對我們理解魯迅與民眾的關係非常重要：他對底層人民的同情、理解，不是一個居高臨下的態度，更不是恩賜，而是感覺到自己的生命與底層人民生命的息息相通，是他追求個人精神自由的應有之義。也就是說，底層的問題就是他自己的問題，關注底層，是他自己生命的內在需要，他是和民眾一起來面對、解決共同的問題，而不是充當「代言人」，更不是「救世主」，也不是「為民眾」，而是「為大家（包括自己）」。

這就不同於那些始終外在於民眾，因而不免居高臨下的所謂「左翼知識份子」，這樣的和民眾有生命的內在溝通的知識份子，才是真正的「魯迅左翼」。

第三點，魯迅同時也很清醒——魯迅讓人敬佩就在於他在所有問題上都特別清醒。他一方面強調和追求自己的生命和底層人民生命的相通，同時也非常清醒地意識到，自己作為一個知識份子與底層人民還存在深刻的隔膜。他毫不諱言這一點，在〈故鄉〉裡就寫得很清楚，他和閩土是有隔膜的。在他看來，既相通又相隔，這才是左翼知識份子和底層人民的真實關係。魯迅在一篇自述裡就說，我所寫的東西是我所「覺察」的人生，他筆下的底層人民、祥林嫂、閩土，都是他所看到、所感覺到的，對他們的「魂靈」，還是「隔膜」的。其實，我們認真讀魯迅的小說，就不難發現，他真正寫得有血有肉、深入靈魂的，還是魏連受（〈在酒樓上〉）、涓生（〈傷逝〉）這樣的知識份子，相形之下，

閩土、祥林嫂的形象，就比較外在，更具有一種象徵性。這對我們是一個重要提醒和啟發：知識份子，即使是對民眾有深厚感情的左翼知識份子，對民眾的理解還是有限的，他們的內心世界的某些方面我們是進不去的、是存在著某種隔膜的。因此，我們絕對充當不了代言人的角色，我們不能代表民眾，只能幫助他們自己出來發出自己的聲音，這也是魯迅所期待的：「自己覺醒，走出，都來開口」。

從另一個角度看，知識份子和民眾既相通又相隔，正說明彼此是獨立的。每一個獨立的生命個體彼此間都是不可能全部瞭解的，真正獨立的生命之間都必然、也必須是相通又相隔的。因此，強調與正視知識份子和民眾之間既相通又相隔的關係，就真正能做到相互獨立，尊重彼此的獨立性與主體性，在這樣的基礎上，大家平等相處。

魯迅由此而引發出對「覺悟的知識份子」(包括我們這裡討論的左翼知識份子)和大眾關係的一個重要概括：「凡有改革，最初，總是覺悟的知識者的任務。但這些知識者，都必須是有研究、能思索、有決斷，並且有毅力。他也用權，卻不是騙人，他利導，卻並非迎合。他不看輕自己，以為是大眾的戲子，也不看輕別人，當作自己的嘍囉。他只是大眾中的一個人，我想，這才可以做大眾的事業」——魯迅這裡所說的，正是左翼知識份子和大眾關係中最容易出現的兩個傾向：或者充當「大眾的戲子」，或者把大眾當作「自己的嘍囉」，問題就在失去了彼此的獨立性和主體性。我覺得魯迅的這一分析，特別有助於我們認識「魯迅左翼」和「黨的左翼」的區別。「黨的左翼」的問題正在於這裡。一方面，他們自命為大眾代表，進一步發展為「黨的利益代表了大眾長遠、根本利益」，據此而要求所有的人都要服從黨的利益，甚至為黨的利益犧牲一切，這就是魯迅說的把大眾「當作自己的嘍囉」，打著大眾的名義來行一黨之私。另一方面，他們又用民粹主義眼光來看大眾，把大眾理想化、神聖化，進而要求知識份子「迎合」大眾，把自己當作「大眾的戲子」。在某種意義上，可以說魯迅的「覺悟的知識份子

只是大眾的一份子」的論述，就是要和黨的左翼劃清界限。

現在我們來討論魯迅左翼的第三個特點，就是對實踐、行動的強調。魯迅在上個世紀初曾提出一個「精神界的戰士」的概念，說精神界戰士最大的特點就是「立意在反抗，指歸在動作」。我們這裡討論的「真的知識階級」其實就是「精神界戰士」的延續和發展，它的一個基本特徵也是強調反抗和行動。這是左翼知識份子和學院裡有左傾傾向的知識份子的區別。

這個命題的提出，其實是反映了魯迅的內在矛盾的。如我們在討論魯迅左翼的第一個特點所說，魯迅要堅持體制外、黨派外的批判立場，就必須避免對現實的直接干預，和社會實際運動保持一定的距離，這樣才能保持他的批判的徹底性、全面性、永遠性和毫不妥協性。但魯迅又明顯地感覺到，因此而苦惱於僅僅是批判，是沒有力量、效果的，他在給一位年輕人的信中不無沉重地寫道，我說的話、我的批判，「如一箭之入大海」，引不起任何反響，是不起作用的。所以他在〈真的知識階級〉裡就說，「比較新的思想運動起來時，如與社會無關、作為空談，那是不要緊的，這也是專制時代所以能容知識階級存在的原故。因為痛哭流淚與實際是沒有關係的，只是思想運動變成實際運動時，那就危險了」。這實際已經透露出：魯迅看到了單純的思想運動的局限，而產生了要將「思想運動變成實際運動」的要求，從這裡我們看到了魯迅最終成為左翼知識份子的一個重要的資訊。

但魯迅一旦參加社會實際運動，就必然要和政黨政治以至於國家政治，發生糾纏的關係。就魯迅而言，他在30年代，要參與實際運動、反對國民黨一黨專政，就只能和中國共產黨合作，因為中國共產黨領導的工農革命運動，幾乎是當時唯一的反抗力量。在這個意義上，我們可以說，魯迅晚年支持共產黨，參與共產黨領導的左翼文藝運動，視黨的左翼為戰友，是他的一個自覺的選擇。

但當魯迅和政黨政治發生關係，和黨的左翼合作的時候，也就必然面臨「被利用」和必須有「妥協」的問題。魯迅在這一點上也很清醒。他在和共產黨共同發起左聯以後，在給朋友的信中就說，我知道這些共產黨人是把我當作「梯子」的，但只要總的目標一致，做梯子也無妨。同樣，為了共同的目標，即前面說的反對國民黨一黨專政和支持工農革命運動，魯迅也確實做了不少妥協。但魯迅又有一個原則，也是他自己定的：利用是可以的，但要佔有卻不行。就是說，要始終保持自己的獨立性，絕不能被奴役。這是魯迅作為獨立的知識份子的一個底線。

因此，當魯迅在前面所說的兩個口號之爭中，發現以周揚為代表的共產黨的上海黨組織要強制他絕對服從時，魯迅就奮起反抗了。而且魯迅還以他特有的敏感與深刻性，提出了兩個非常重要的概念：「奴隸總管」和「革命工頭」，他在革命運動中發現了新的奴役關係的再生產。這是魯迅在中國傳統社會和西方社會中發現了奴役關係之後的又一個重大發現。這就是說，以反對傳統與資本奴役為使命的革命（民主革命和社會主義革命）運動也會出現「奴隸總管」和「革命工頭」，產生新的奴役。魯迅於是開始了他的新的批判，他說這是關係中國未來的前途的。這樣，他也就把自己反對一切奴役制度的批判立場，堅持到了生命的最後。

但他也因此陷入了深刻的矛盾與痛苦中。一方面，他由此斷定中國共產黨所領導的反抗運動，和中國歷史上的農民起義一樣，不過是要「取而代之」，反抗的目的是要自己當皇帝。這樣，他就不能不考慮自己在革命勝利以後的命運。魯迅同樣表現了驚人的清醒，他當面告訴共產黨的聯絡員馮雪峰：你們將來革命成功以後，第一個要殺的就是我。他還在1934年寫的一封信中公開發言：舊社會崩潰之時，我將穿著紅背心在上海掃馬路。幾十年後讀這段話，我們讀得驚心動魄，因為文革中知識份子真的穿著紅背心掃馬路了，還豈止掃馬路？但另

一方面，魯迅在30年代的中國政治情勢下，還得繼續支持共產黨領導的革命運動，因為這是唯一的反抗運動，而且運動中確實有許多他寄以希望的革命青年和真正的革命者，他幾乎別無選擇。這是已經預見到後果(包括自己的命運)的勉力支持，就不能不是格外艱難和痛苦的。魯迅在給他所信任的青年朋友的信中，說他內心鬱積著太多的怨憤，卻無法、無從訴說。

而且在我看來，不僅魯迅在參與社會運動時始終堅持自己的獨立性這一點，今天仍有意義，魯迅的困惑和難言之苦，也具有普遍意義。可以說，所有的批判知識份子，在面對實際社會運動時，都會在不同程度上感受到這樣的困境。因為所有的真實存在的，而不是理論上的社會運動，在它具有巨大的或一定的合理性的同時，也必然混雜有不合理的、非理性的因素，其參與者更必然是魚龍混雜，摻雜著各種不同的利益訴求，並會在運動過程中發生無盡的內爭和不斷的分化。這就是魯迅一再說的，革命、運動是充滿著污穢和血的。作為理性的、懷有理想與徹底批判精神的魯迅左翼知識份子，對這些革命、運動的陰暗面，當然是看得格外清楚並高度敏感的，也就必然時時面臨「支持，還是不支持」或「明知後果卻不得不支持」的艱難選擇。

明白、體察這一點，我們才能懂得魯迅留下的最後遺言「忘掉我」的深意。他希望用死亡來結束一切困境，而擔憂身後的被利用。但他還是避免不了，這大概就是魯迅和魯迅左翼知識份子的宿命吧。

最後要說的是魯迅左翼的第四個特點，也是魯迅在〈寫在《墳》後面〉裡所說的：「我的確時時解剖別人，然而更多的是更無情面地解剖我自己」。這自然是他的「歷史中間物」意識所決定的，他斷定自己「至多不過是橋樑中的一木一石，並非什麼前途的目標和範本」，是應該和自己的批判物件一起消亡的。這正是他在〈狂人日記〉裡借狂人之口說的，他所批判的吃人的筵席、奴役人的制度，自己也在其中，他和批

判的對象不僅存在對立，更存在精神的纏繞，要批判和否定奴役制度、文化，首先要批判和否定自己。這正是魯迅和很多左翼知識份子，甚至是胡適的一個巨大區別。我曾經在文章裡講過，左翼知識份子和胡適都是「打鬼英雄」，但魯迅更強調「鬼在我心中」，打鬼先打要打掉自己身上的鬼氣。胡適是不打自己的鬼的，左翼知識份子更不會承認自己心中有鬼。

這也是魯迅和周作人的一個根本區別。周作人有一本著名的雜文集《自己的園地》，他的最大樂趣就是經營一個自己的園地，遇到多大的風浪，躲到後園，就平靜、無事了。但魯迅恰好要打碎自己的園地，把後院也給砸得一塌糊塗，不斷地批判自己，不給自己留下餘地，絕不尋找精神的退路，毫無遮蔽地把充滿矛盾、困惑的真實的自我，暴露在世人面前。

所以魯迅絕沒有左翼面孔。魯迅曾說，他不喜歡創造社諸君子，原因就是因為他們總有一副「創造」相，仿佛一說話一投足，都在「創造」。左翼知識份子也有一副「左翼」面孔，永遠真理在手、橫掃一切。一些自由主義者知識份子，也是一臉「自由」狀。魯迅沒有這樣的自信、自傲，他無「相」也無「狀」，只是老老實實地承認，自己絕非真理的掌握者，更不是真理的壟斷者，也不是真理的宣示者，只願意和我們讀者一起探索真理。而在我看來，這是真假左翼的區別所在：凡是只批判別人，而絕不批判自己的，不管其批判言辭多麼激烈，都很可疑，都需要警惕：很可能是假的，是魯迅說的「偽士」。

以上所說，都是在討論「魯迅左翼」的基本特點。儘管時間已經拖得很長，我還想講講「魯迅精神」，我把魯迅精神看作是二十世紀中國經驗和東亞經驗有機的組成部分，因此，在今天我們重建東亞批判傳統時，是具有特殊的重大意義的。

我想從三個方面來展開我的論述。

首先是「硬骨頭精神」。

魯迅的硬骨頭精神這個命題是毛澤東提出來的，毛澤東在抗日戰爭時期對魯迅有這樣的評價：「魯迅的骨頭是最硬的，他沒有絲毫的奴顏和媚骨，這是殖民地半殖民地的人民最可寶貴的性格。」這裡最引人注目的就是毛澤東將魯迅的硬骨頭精神看作是殖民地、半殖民地人民的最可寶貴的性格。而且，他是在抗日戰爭的背景下提出來的，當時中國與東亞各國，正面臨著帝國主義侵略與壓迫，並進行了不屈不撓的鬥爭，正是在這樣的鬥爭中，培養出了這樣的硬骨頭精神，絕不屈服、迎合、投降，堅定地維護民族和個人的榮譽和尊嚴，由此而形成了極其可貴的今天我們所說的第三世界的精神傳統。

我想在這裡討論的是，這樣的精神傳統在今天的意義。它有國際、國內兩個層面。就國際而言，今天固然包括中國在內的第三世界已經獨立，一般不存在被壓迫與侵略的問題，但也依然存在如何處理與西方世界的關係問題。魯迅有一段話，說得很好，他說：「中國人對於異族，歷來只有兩樣稱呼，一樣是禽獸，一樣是聖上，從沒有稱他朋友，說他也同我們一樣的。」這裡說的是兩種傾向，或者把西方人當「聖上」，於是奴顏媚骨、崇洋媚外；或者把西方人看作「禽獸」，於是大搞東方自大主義、中華中心主義。我們跟西方的關係常常在這兩者間搖擺，忽而崇洋媚外，忽而盲目自大，沒有真正視為朋友的。我們前面講的「愛國左派」，就是典型的中華中心主義在作祟。這樣的兩端搖擺，就是魯迅說的「主、奴互換」，崇洋媚外就是甘當奴才；中華中心，就是擺出「主人」架勢，視西方為奴。根本的問題是獨立性和主體性的缺失：自己沒有獨立性、主體性，就容易為奴，不尊重他國的獨立性、主體性，就容易視他國為奴。而在我看來，這樣一種獨立性和主體性，就是硬骨頭精神的核心。魯迅骨頭之硬，就是他自有「主心骨」，堅守自己的獨立性、主體性，同時也尊重他人的獨立性與主體性，所以他活得非常有尊嚴。

在對內關係上，也有一個怎樣堅守自己的獨立性和主體性的問題。在魯迅看來，無論傳統知識份子或現代知識份子，都非常容易失去自己的獨立性和主體性，魯迅分析，有三個陷阱。

首先是和「官」的關係。中國知識份子一直有一個諸葛亮情結，總希望有一個明主看上自己、三顧茅廬，然後可以大展雄才，充當「國師」。這大概是直到今天許多知識份子還在做的美夢。魯迅卻當頭棒喝，把問題說破：統治者只有在兩種情況下才想起知識份子。他順利的時候，就要求知識份子歌功頌德，當清客、幫閒；等到出現統治危機，亂了陣腳，就病急亂投醫，請知識份子來提建議出主意，知識份子就忘乎所以，以為真是恭逢「盛世明主」了，如果偶爾採納了意見，就更要高呼「創造了中國特色的民主新模式」了——我最近在網上看見一篇文章，一位著名知識份子就是這麼說的。用魯迅的話來說，這是熱昏了頭。其實不過是幫了一回忙而已，依舊是奴才。沒有半點獨立性和主體性的「恩賜」，是什麼民主？自欺欺人罷了。在專制體制內，知識份子不是當官的幫閒，就是當官的幫忙，歷來如此，今天也如此。

但在現代商業社會又多出兩個東西：「商」的幫忙、幫閒，資本的幫忙幫閒，還有「大眾」的幫忙幫閒。左翼知識份子特別容易成為大眾的幫忙和幫閒。這就是我們在前面所討論的，為民粹主義思潮所迷惑，很容易充當大眾的「戲子」。

這樣，魯迅就深刻地揭示了現代知識份子的三大陷阱、三重危機：自覺、不自覺地成為官的幫忙幫閒，商的幫忙幫閒，大眾的幫忙幫閒，知識份子因此失去獨立性和主體性：這大概就是「硬骨頭精神」的反題吧。

我在大陸演講，經常和朋友們討論一個問題：當下的中國為什麼需要魯迅？我提出魯迅的當下意義，就在於幫助我們「拒絕收編」。這其實是我對魯迅的「硬骨頭精神」的一種理解和發揮，也包含著對當下

知識份子危機的一個隱憂。如果考察共產黨對知識份子的政策，可以發現一個很有意思的變化，在毛澤東時代，認定知識份子為社會主義革命的對象，所以知識份子無論如何向他靠攏他都拒絕，總有那麼一些把門人，怎麼也要把知識份子拒之於門外。而在後毛澤東時代，就改變了政策，大量吸收知識份子，加以收編。尤其這些年來，只要不過線，不做根本性的懷疑、批判，就一切門都向你敞開，要錢有錢、要人有人，尤其是現在錢多了，就更是大規模的有計劃的收編知識份子，而且非常的成功。他利用人的弱點，人總是避禍趨利的，於是就一面不斷製造文禍，對不聽話的知識份子實行打擊，讓人避之不及；另一面，只要聽話，至少不反對，就用利益來誘惑，大多數人自然趨之若鶩。在這樣的大規模地收編的情況下，魯迅的堅守知識份子的獨立性和主體性的硬骨頭精神，就有了特殊的意義和價值。

體制的收編之外，還有思想的收編。魯迅有著名的「拿來主義」，主張把古今中外一切思想資源都盡可能的吸收，但是他在任何一個東方、西方的思想資源、理論學術之前，又都保持自己的獨立性與主體性。比如魯迅受到尼采影響，但他絕不會是尼采主義者，魯迅受到儒家影響，但他絕不會成為儒家的教徒。他廣泛吸取而不被收編，這一點恰好是許多知識份子難以避免的弱點，許多人都是研究什麼，最終都成為信徒。這是可以理解的，研究對象越是博大精深、研究得越深，越容易被征服，失去自己的獨立性與主體性。這也是當下許多知識份子的危機所在，許多人都在形形色色的西方思潮面前，遺失了自我，這些年又有許多人轉向東方主義，但還是頂禮膜拜、甘當教徒，不過是以東方教天主取代西方教天主，骨頭之軟依舊不變。

我覺得更加可貴的是，魯迅也不試圖收編我們。我曾經把胡適和魯迅對青年學生的演講做過一個比較。胡適的演講清晰、明白，充滿自信，學生聽了之後就非常興奮：只要跟著胡先生往前走，就可以通向自由之路。而魯迅的演講，卻把自己的矛盾和困惑如實地向聽眾展

示，不僅講他知道什麼，更講他不知道什麼，他提出問題，但不給你答案，他要你和他一起思考。所以我猜想，聽魯迅演講是很累的，一邊聽一邊要緊張思考。這正是他的目的，他就是要逼他的聽眾、讀者獨立思考。我經常跟學生說，如果你到魯迅那裡去問路該怎麼走，就找錯了對象，他絕對不會像胡適那樣給你指路，路要靠自己去找。因此在魯迅面前我們是絕對獨立的，我們完全可以拒絕他的觀點，也可以批評他，在某種意義上，這正是他期待我們的。總之一句話：魯迅絕不試圖收編我們。這一點極其重要，而且也是知識份子，特別是左翼知識份子，最容易犯的毛病，尤其是我們這些當老師的，總想要收編學生(大笑)。

所以我們要拒絕收編，因為收編已經成為當下大陸知識份子的主要危險，或者被體制收編、或者被某種思想體系收編，然後反過來想收編別人。我們需要的是魯迅式的精神獨立性，主體性，我們需要魯迅式的硬骨頭精神。

魯迅精神的第二個要點是「韌性精神」。這也是東方精神、東方經驗的一個核心。

我在回顧二十世紀中國歷史，東亞的殖民地、半殖民地的國家歷史的時候，經常想到這麼三句話：我們的苦難最為深重，我們的犧牲最為沉重，我們的反抗最為持久。魯迅老是說，我覺得革命前我是奴隸，革命後我又成了奴隸的奴隸，所以一切都要「重新來過」。我們回顧一百年來的歷史，我們有多少次重新來過？因為我們一次又一次地淪為奴隸，只能一次又一次地奮起反抗，就在這一次次的挫敗中，一次次的新來過裡，培育出了這樣一種韌性精神。

講到韌性精神，我經常要想到在中國土地上耕耘的那些農民。我在研究40年代文學的時候，曾經注意到一個細節。有一個美國的醫生，抗戰時期他正在中國，一次他乘坐輪船從重慶往武漢走，在半路

上遇到了日本飛機轟炸。就在戰火紛飛當中，他看到一個農民在那裡犁地，不為飛機轟炸所動，耕作不止。這個場景讓這個美國人一直難忘，他說從中看到了中國農民、中華民族堅韌的生命力量，並由此看到了中國必勝的希望。

這對我們也是一個啟示：魯迅的韌性精神裡，也蘊含著這樣的中國農民、中華民族堅忍的生命力量。魯迅的精神和中國農民之間是有著深刻聯繫的，這是一個大問題，因為時間關係，這裡不能展開，或許以後我們再找機會來討論。

按我的理解，魯迅的韌性精神，大概有三個值得注意的特點。

首先我們注意到，魯迅是在總結五卅運動的經驗時，提出韌性精神的。五卅運動是1925年上海的工人、市民反抗英國資本家對中國工人的剝削壓榨，而慘遭屠殺。運動被鎮壓以後，中國民眾和知識份子、青年學生都非常絕望。魯迅針對這樣一種失敗的情緒，指出：我們的對手是強大的英國人，是他山的好石，正可以藉此來磨練自己。他說：「假定現今覺悟的青年平均年齡是二十，又假定中國人易於衰老的計算，至少也還可以共同抗拒、改革、奮鬥三十年。不夠，就再一代、二代……」這樣地奮鬥下去。這樣的一代、二代……的數目，從個體生命的時間看，自然是可怕的，但是如果從整個民族的歷史看，就不過是極短的時間。我們只能一代一代的奮鬥下去，而不可能有別的更快的途徑。

魯迅這裡提出的「一代接著一代，長期地、持續地奮鬥下去」的思想，是韌性精神的核心。這是著眼於中國的改革、中國的進步，它的長期性和它的艱鉅性而提出的。中國這樣的古老的國家，歷史的惰性實在太大，中國的改革、進步的阻力是舉世少有的，真的像魯迅說的，我們連搬一張桌子都得流血。所以中國的改革是急不得的，必須是持續地、持久地一代又一代做下去，絕不能期待我們這一代就解決一切問題。這裡就有一個魯迅的時間觀，不能僅從個人的生命時間來

看，而是要著眼於整個民族的長遠發展，要有一個民族歷史的大眼光，大視野。

正是基於我對魯迅這一思想的理解，近年來我經常跟到農村去參加社會運動的青年志願者講，你們懷著改革農村的理想到農村去，必須做好三點思想準備。

第一就是魯迅說的，由於整個民族惰性太大，真正要求改革並付諸行動的青年非常少，你們這些首先覺悟的前進的青年，所要擔負的任務就非常繁重，你們要做幾十個人，甚至幾百個人要做的事情。我想台灣的情況也差不多吧？

其二，你們的理想絕不可能在你們這一代完全實現。這話說得很殘酷：你到農村去當然有改變農村面貌的希望，但是你別想在你這一代農村會有你所想像的那樣的變化，不會有的！我這一代當然看不到，你們這一代也未必看得到，即使你們現在只有二十歲。必須要這樣一種精神準備，你很可能看不到理想的成果，因此必須只問耕耘、不問收穫，必須有這種精神，這也是韌性精神。

其三，你付出的代價和你的收穫絕對絕對不成比例。我說一句極端的話，你付出一百倍的努力，但你的收穫只是小數點零零零零幾，你必須有這樣的精神準備。如果你沒有這樣的精神準備，我對年輕人說，你就別下去！你要去，要進行社會改革、投身到社會運動中去，就必須做好這三種精神準備。這就是魯迅的精神：一代一代的奮鬥下去。

魯迅說得很好，人類的歷史發展，就像煤的形成，投入了大量的木材，最後只燒成一小塊。人的歷史前進就是這樣，要有大量的犧牲，而且是一代又一代的犧牲，最後才能結出那一小塊的歷史的成果。個人的生命在這樣的歷史成果中，是微乎其微的。你必須把這一點想清楚，要破除一切不切實際的幻想。丟掉了幻想，你才會懂得魯迅韌性精神的真義。

韌性精神的第二個方面，是「慢而不息，鏗而不捨」。

魯迅有一句話說得很有意思，他也是從總結五卅運動經驗說起的，他說年輕人很容易犯的毛病，就是五分鐘熱度。一開始時，以為自己有一種非常的神力，而且期待著如意的成功，幻想飛得太高，一但墮入現實的時候，就太沉重了，而且力氣用得過猛的之後，歇下來就動不了了。魯迅說不能這麼戰鬥，應該怎麼辦呢？他說，最好自己選定一個目標，不管什麼目標，選定之後，與其不飲不食履行七日，或痛哭流涕履行一個月，不如也看書也履行到五年，或者也看戲也履行就可以十年，也尋找異性朋友這樣就可以履行五十年，或者也講情話，這樣就可以履行一百年，韓非子說「不恥最後」，即使慢、馳而不息，縱令落後、縱令失敗，也可以達到他的目標。（笑）

魯迅這些話非常深刻，我在大陸講的時候，跟諸位一樣，大家都笑了。我體會魯迅的意思，就是說要把你的目標化為日常生活的實踐。不要把它看成特殊的事情，特殊的事情就可以非常態地處理，不吃不喝、痛哭流涕，但那是無法長期持續下去的。只有變成日常生活的一部分，一邊談戀愛、看書、娛樂，一邊又去戰鬥，去為你的理想奮鬥，把奮鬥常態化，就可以持久堅持下去，這叫日常生活化的持久戰。我受到魯迅觀念啟發，把它概括為一個通俗說法，叫做「邊玩邊打」（笑）。你為了一個目標要去奮鬥，當然要打，但是還要玩。

其實我們是可以有三種選擇的：一種是「只打不玩」，精神可嘉，但難以持續；另一種「只玩不打」，這也有問題，就是認可於現實，可能變成犬儒主義，現在生活中很多人就是這樣。不過，我對只玩不打也有同情的理解，在我看來，只要你的玩是用你誠實的勞動換來的，那你就玩吧。魯迅不是說過嗎，青年有玩著的、有睡著的、有前進著的，玩著、睡著的青年也有意義和價值的，我們不能號召大家都來打、都來當戰士，這可能也不行。但是我們現在談話的對象是前進的青年、是左翼青年，那麼就不能不打了，只玩不打就不叫左翼青年，

你最好的辦法就是「邊玩邊打」。我這些年就這麼活著的(大笑)。我一年就寫這麼兩三篇文章，看準目標狠狠地投出去，文章發表了，有人歡喜、有人罵，還有人怕，我都不管了，就自己玩去了，讀書呀、旅遊呀，休息好了，看準一個目標又再寫一篇，寫完之後又去玩了，邊玩邊打、邊打邊玩，這樣才能持續下去。我們要長時間的奮鬥，不是追求一時一地的效果，這就是韌性。

魯迅說，要「慢而不息」，這句話很值得玩味。為什麼要「慢」呢？因為中國的事情太複雜，做事情太困難，不是你急就急得出來的，必須慢。中國的事情，不可能立竿見影，過於急功近利在中國是行不通的，只能慢。但是要慢而「不息」，不休息、不停止、不怠慢。要「鏖而不捨」，哪怕落後也不要緊，「不恥最後」，反正要一步一步地做、一步一步地朝著目標走，不斷接近目標，即使達不到，也不放棄努力，這也是韌性。

魯迅韌性精神的第三個方面，就是主張打「壕塹戰」。壕塹戰這個概念大家現在已經不熟悉了，這是在第一次世界大戰時盛行的戰法，挖一個壕溝，有一個掩護體，做自我保護。打壕塹戰就是要善於自我保護。

魯迅不贊成赤膊上陣，主張自我保護，理由很簡單，就是因為「中國多暗箭，挺身而出的勇士容易喪命」。魯迅說，戰鬥是要看對手的。所以我經常想，甘地的和平運動適不適合中國？當年甘地率領幾千人在英國軍隊面前和平抵抗，關鍵時刻英國軍隊退縮了，沒有開槍。那是英國軍隊，中國軍隊怎麼樣？看六四就知道了，你的對手根本不愛惜人的生命，所以你赤膊上陣、短兵相接，是要吃大虧的，魯迅反對請願遊行，原因就在這裡。但魯迅接著講的一句話也很重要：「有時會逼到非短兵相接不可的，這時候，沒有法子，就短兵相接」。自我保護也得有個限度，不能老是躲起來，最後就不打了。在某種情勢下，必須短兵相接，這個時候你得有勇氣短兵相接。我因此想起了武俠小說

裡的大俠。大俠一般說來，絕不輕易出手，但該出手時就出手。在關鍵時刻，就必須挺身而出，即使因此付出代價，甚至犧牲生命，也在所不惜。既要自我保護，又要敢於挺身而出，這構成了魯迅「打壕塹戰」思想的兩個側面。

但我還是想強調，年輕人一定要注意保護自己。坦白地說，我不太贊成年輕人、特別是在校學生，過早地投入政治運動，我有個說法，中國政治搞不好是我們成年人的責任，年輕人、特別是在校的學生的主要任務，還是為未來的發展，包括未來的戰鬥做準備，不要憑一時之勇，輕易上陣。魯迅對當時的年輕人說過一句話：「戰鬥當先守住營壘，若專一衝鋒，而反遭覆滅，乃無謀之勇，非真勇也」。這話語重心長，願左翼青年朋友牢記在心。

魯迅還說了一條理由：「這並非吝惜生命，乃是不肯虛擲生命，因為戰士的生命是寶貴的，在戰士不多的地方，這生命就愈寶貴」。這大概是最懂得中國國情之言。在大陸，我想台灣也一樣，要前進的青年，要求改革的戰士，實在太少太少，必須珍惜他們，保護他們。

魯迅對韌性精神還有一個概括，我覺得也很精彩，叫做「糾纏如毒蛇，執著如怨鬼」。我特別欣賞「糾纏」兩個字。我們面對的體制太強大了，你根本不可能一下子就動搖它，因此只能跟它糾纏。魯迅說：「我很注意保養自己的身體，並不只是為了我的老婆、孩子，我就是要活著，在那些人面前永遠站著一個黑色的魔鬼：魯迅！我存在著，並且糾纏不已，至少讓那些討厭我的統治者及其幫忙、幫閒、幫兇感到不舒服，他們的天下不那麼圓滿，我的目的就達到了。」這是一種精神，境界，更是一種智慧。

魯迅精神的第三個要點是「泥土精神」。

這個命題是魯迅在北師大附中校友會的一次演講裡提出來的。年輕人喜歡講志向，很多人都立志要做天才，有些教授，比如胡適，也

鼓勵年輕人當天才、做菁英。魯迅並不反對天才、菁英，但是他說，大多數人是做不了天才的，所以做「泥土」比較貼近。而且天才是需要泥土培育的，我們做不了天才，可以做培育天才的泥土。其實他是在提倡一種泥土精神。

什麼是泥土精神呢？大概也有三個方面的含義。

第一，魯迅說，做泥土，就是「要不怕做小事情」。這是魯迅一貫的思想和追求。他多次說到，中國需要願意做苦工的人，而這樣的人太少，大家都想當工頭，而我是願意做苦工的。他說，數十年來我不肯讓自己的手、腳、眼睛閒空是真的，已成了習慣。人們總覺得魯迅只會批判、破壞，其實魯迅是更注重做點點滴滴的建設性的工作的。我稍微做了一點考察，在1936年去世之前最後的十個月內，他編了自己的雜文集《花邊文學》，翻譯了《死魂靈》的第二部，編輯了瞿秋白的《海上述林》、柯勒惠支等人的畫冊，還做了兩個雜誌《海燕》和《譯文》的編輯。魯迅在他生命的最後一刻，抱著重病之軀，就是做這些校對、校勘、編輯工作，一個字、一個字的寫、校、編，耗盡了最後的心血。這是非常感人，並且能夠給我們許多啟示的。

魯迅的批判精神和他的實幹精神是統一在一起的。這些年我在魯迅精神的啟發下，曾向大陸年輕人發出一個召喚，就是要「想大問題，做小事情」，得到了許多年輕人，特別是青年志願者的回應。這當然是有針對性的，這都是許多要前進的從事社會運動的青年、左翼知識份子最容易犯的毛病，要麼想大問題而不做小事情，就限於空談；要麼只做小事情而不想大問題，陷入忙忙碌碌的日常事務，腦子裡沒有一個大的目標、問題意識，小事情做久了就會繁瑣化，看不到背後更大的意義，就會失去工作的持續動力。如何把高遠的理想和實際的工作結合起來，這是一個大問題，正是在這一點上，魯迅的泥土精神就顯示出其獨特的意義。

魯迅的泥土精神的第二個層面，就是要「執著現在」。

這是魯迅的一句名言：「仰慕往古的，回往古去罷！想出世的，快出世罷！想上天的，快上天罷！靈魂要離開肉體的，趕快離開罷！現在的地，應該是執著現在，執著地上的人們居住的。」

這裡包含兩個很深刻的概念。首先是「執著現在」。當一個人不滿於現狀的時候，常常有幾個選擇，通常是，或者大多數人都是，或者懷念過去，或者寄希望於未來，實際是把過去和未來理想化，當成精神的避難所。

但魯迅卻不讓我們有一個精神退路。他尖銳地問道：你們為什麼恰恰「對『現在』這個題目，都繳了白卷？」魯迅作為一個批判的知識份子，他的任務，就是要逼迫我們正視現在的現實，而不管現實、現在是如何的黑暗、不合理，讓你不舒服，你絕不能逃避，必須面對。但面對又不等於隨順，不是現實怎麼樣我們就怎麼樣，還要反抗，要改革現實。

這就是說，魯迅的「執著現在」，是內含著一種魯迅式的「反抗絕望」的人生哲學的。所謂「絕望」，就是敢於正視現實，有清醒的現實主義精神；所謂「反抗」，就是一種積極進取的人生態度，知其不可為而為之。

前面所引的那段話裡，還有一個概念，就是「執著地上」，這是泥土精神的第三個含義。

「執著地上」，就是立足於你腳下的土地，和你腳下土地上的人民和文化，保持血肉般的聯繫。這也是這些年，我一直在和大陸的青年熱烈討論的問題。我從魯迅「執著地上」的思想出發，提出了一個命題，叫做「認識你腳下的土地」。昨天晚上我還跟台灣的一些青年在討論這個問題，我問他們：你是新竹人，你認識新竹這塊土地嗎？你是台北人，你認識台北這塊土地嗎？你是台灣人，你認識台灣的這塊土地嗎？我知道這個問題在台灣可能有些敏感，它很容易和所謂「本土化」的問題混雜在一起。但我想，我們能不能跳出藍、綠之爭，從另外

一個角度，即魯迅這裡提出的，我們每一個人，我們這些知識份子，和自己腳下的土地，土地上的文化和人民的生命聯繫的角度來思考。在我看來，這是台灣的左翼批判知識份子必須面對的問題：我們的批判之根紮在哪里？

我在大陸的青年身上發現一種逃離土地的傾向：農村逃到城市、小城市逃到大城市、大城市逃到外國。本來離開本土，到外地、遠方，以致外國去發展，這是正常的，是每個人的權利；問題在人們逃離土地的時候，對土地（土地上的文化、人民）認知上的陌生感和情感上、心理上的疏離感，這會產生一個非常大的問題。我跟很多大陸青年在討論時，都談到很多從農村到城市的青年，都很苦悶，因為他們雖然進了城市，但城市其實並不真正接納他，但又不願意回到農村，就遊走於城鄉之間，找不到自己的位置，成為無根之人。我們也許到了國外，甚至取得綠卡，但因為你是中國人，怎麼也納入不進那個國家的文化去，如果失去了本土的根，那邊又進不去，於是也會落入無根狀態。我不知道台灣的情況如何，也許台灣不存在這樣的問題。但在大陸，這樣的精神上游離於城鄉、游離於海內外兩種文化之間，兩頭不著地的現象，卻是越來越普遍，並且引發了敏感的青年人的精神危機感和內心的焦慮感。所以我覺得怎麼認識自己生長的這塊土地，把自己的根紮到這塊土地上，對人的發展是至關重要的。

我們也應該用這樣的眼光去看魯迅，魯迅的力量就在於他的根是深紮在中國這塊土地上的，他和中國這塊土地上的文化、人民有著血肉般的聯繫。我們雖然一開始就強調魯迅是東亞、世界的，但我覺得，最後我們還得強調，魯迅是中國的，魯迅最終是屬於中國這塊土地的。

最後，作為結束語，我還要講一個如何看中國、特別是如何看當下大陸的問題。因為我到台灣來，很多朋友都談到大陸的許多事情都

很難讓人理解，大家更關心大陸以後的發展。我覺得這裡有一個觀察與認識大陸，立足點要放在哪裡的問題。於是，我想起了魯迅的一段話——

我們從古以來，就有埋頭苦幹的人，有拚命硬幹的人，有為民請命的人，有捨身求法的人……雖是等於為帝王將相作家譜的所謂「正史」，也往往掩不住他們的光耀，這就是中國的脊梁。

這一類的人們，就是現在也何嘗少呢？他們有確信，不自欺；他們在前仆後繼的戰鬥，不過一面總在被摧殘、被抹殺、消滅於黑暗中，不能為大家所知道罷了。說中國人失掉了自信力，用指一部分人則可，倘若加於全體，那簡直是誣蔑。

要論中國人，必須不被搽在表面的自欺欺人的脂粉所詭騙，卻看看他的筋骨和脊梁。自信力的有無，狀元宰相的文章是不足為據的，要自己去看地底下。

魯迅在這裡提出，要「自己去看地底下」，是一個重要的提醒。就是說，我們在觀察中國大陸的現實，思考中國大陸的未來時，眼睛不能只看著中國的執政者與知識份子，那是會使你越看越失望、沮喪的；要看「地底下」，中國底層社會、民間社會人們正在做的事情，正在發生的變化。

我對中國底層社會的變化有這樣三個概括：它是緩慢的，比我們期待的要緩慢得多；它是分散的，因而不顯眼，不引人注目的；但它是重要的。也就是說，中國底層社會正在發生的緩慢的、分散的，但是重要的變化，將決定中國的未來。我常常說，關鍵與希望在於，中國的地平線下，正在動，有許許多多的人在自己力所能及的範圍內，做一點一滴的改革、努力，有的成功了、有的失敗了，有的做了、又不做了，但是總是有人在做，總是一代一代地、一個一個地不

斷在做，而且就我的觀察，他們做的時候，有意無意地都貫徹了魯迅的硬骨頭精神、韌性精神和泥土精神，他們是用這種魯迅式的精神在做事情，這就是希望所在。總之，在中國民間社會裡，越來越多的各階層的人，都在關注、在思考、在討論、在行動：希望就在這裡。

我就講到這裡。感謝大家耐心地聽完了我這冗長的演講。

2010年1月26-29日在阮芸妍錄音整理稿基礎上整理定稿

談「魯迅在台灣」

以1946年兩岸共同的魯迅熱潮為中心

曾健民*

Lu Xun in Taiwan

Focusing on the Raising Tide of Lu Xun
in Mainland China and Taiwan in 1946

by Jian-Ming TSENG

* 服務單位：台灣社會科學出版社

通訊地址：106 台北市敦化南路一段238巷2號2樓

E-mail: tssra007@yahoo.com.tw

兩位錢先生，各位朋友大家好！剛才錢先生謙虛地表示說，他講太多了，好留點時間給大家；但是我在下面聽錢先生的精彩演講，真希望他繼續說下去，好讓我少說一點。因為，接在他博大精深、引人入勝的演說後面，我的報告只會相形見拙。

剛剛在聽錢先生的演講時，我深受感動，也不禁有滄然之感。魯迅對錢先生來說，或者對大陸的知識界來說，就像空氣一樣自然，也像自己的骨、自己的肉一樣；大陸的知識界吸收了魯迅的精神養份，在火熱的現實中刮骨刨肉，然後又長出健康的骨肉來、創造出新文化。這種情形，對於我們這些出生長大在台灣（這個中國現代史中十分特殊的島嶼）的人來說，既感到羨慕，又不免有複雜的歷史感懷。因為魯迅這樣一個巨大的文化和精神資產，在台灣直到今天仍然不是骨、也還不是肉，甚至有點陌生；但是，它在六十年以前的台灣並不是這樣的。

這次的論壇能夠用「與魯迅重新見面」這樣一個題目，我覺得十分適切且有意義。它突顯了一個事實：在台灣的文化歷史上，相當於一甲子之前，也就是在台灣的1949年之前，魯迅曾經是很親近的，一直是台灣文化的重要精神要素；然而在那之後，不但遙遠了甚至還成了一個負面的形象。因為1949年之後在台灣的內戰和冷戰體制，造成了文化和思想的重大斷裂和橫逆，包括魯迅在內的大部分中國新文化，成了禁絕的對象。從1949年算起經過六十年的今天，能辦這麼一場與魯迅重新見面的論壇，是很有意思的。因為，重新與魯迅見面、重新學習魯迅，也意謂著我們將跨出1949年後的內戰和冷戰體制和意識形態，重新與斷絕六十年的歷史與文化接頭。

下面我將向大家報告，在1949年之前，魯迅在台灣文化、文學中的重要地位，以及其受敬仰的情形；報告將依時序作史料性的介紹，時間從1920年代到1949年，特別著重在1946年兩岸共同紀念魯迅逝世十周年時的熱潮。

一、台灣新文學啟蒙中的魯迅

早在1920年代，台灣新文化的啟蒙時期，同時也是台灣新文學萌芽的時候，雖然在日本殖民統治下，魯迅的作品仍廣被刊載介紹到台灣，產生了深遠的影響。1925年前後，在台灣人創辦的唯一報紙《台灣民報》副刊「學藝」欄上，就刊載了七、八篇魯迅的作品，如〈狂人日記〉、〈阿Q正傳〉、〈鴨的喜劇〉等。被稱為台灣新文學的魯迅的賴和，他的第一篇白話小說〈逗鬧熱〉就發表在這一年。可見得，魯迅與台灣新文學的萌芽是分不開的。

1936年10月19日魯迅逝世的時候，楊達主辦的《台灣新文學》，也推出了魯迅紀念號。刊載了兩篇悼念魯迅的文章，一是該刊主編王詩琅寫的〈悼念魯迅〉，另一篇是黃得時寫的記念文〈大文豪魯迅逝世：回顧他的生涯和作品〉。1937年之後，因為日本的侵略戰爭，台灣進入戰爭總動員時期，雖然表面上大家不再談魯迅，但魯迅的地下水脈還是一直延續著。

魯迅對台灣的文化和知識青年的影響，就像楊雲萍在1946年出版的《台灣文化》魯迅逝世十周年專輯上所寫的〈紀念魯迅〉文所描述的：

民國十二、三年前後，本省雖在日本帝國主義的宰割下，也曾經掀起一次「啟蒙運動」的巨浪。而對此次運動，直接地，間接地影響最大的，就是魯迅先生。他的創作如《阿Q正傳》等，早已被轉載在本省的雜誌上，他的批評，感想之類，沒有一篇不為當時的青年所愛讀。現在我們還記憶我們的那時的興奮。

二、台灣剛光復時魯迅的復現

日本戰敗不久，與台灣光復慶典 1945 年 10 月 25 日同日出版的《前鋒》雜誌「光復紀念號」上，就刊載了一篇木馬（本名林金波）寫的〈學習魯迅先生〉。這是一篇魯迅逝世九週年的紀念文，作者不但對魯迅有深刻的認識，而且全文揚溢著對魯迅的熱情和敬意，譬如他說：

我讀他的每一本的著作，我愛他的書，愛他的為人，愛他充溢了「民族魂」的戰鬥精神。在這艱難的人生路上，我能夠得到一點兒教養和不動正義的信念，得一點點兒做人態度，可以說都是從先生的著作裡受到了無數的啟發，無數的教導。

台灣光復後，最早創刊的報紙，是一份全用白話文而拒用日文的《民報》。該報的白話文副刊「學林」，很快地就刊出了兩篇有關魯迅的文章；一是新人寫的〈阿Q性〉（1945年12月13日），另一篇是鐵漢寫的〈魯迅的詩〉（12月21日起連載四天）。鐵漢的這篇長文，深入分析了魯迅的古典詩，其對魯迅作品的理解之深刻，已超越泛泛之論而臻專家的境界。在其前記中如此說道：

魯迅先生的詩，無論舊的或新的，並不怎麼多，但我們要知道，魯迅先生是一位超越脫俗，氣魄四橫的詩人，他很有迫力地唱出時代的激盪和光輝。

這幾篇在台灣一光復就出現的有關魯迅的文章，可以說是在日據期被侵略戰爭所壓抑的魯迅水脈的復現。它體現了魯迅對台灣文化的深遠影響，同時，也顯示了台灣知識人對魯迅的感情和認識，已達到了很高的境界。

三、1946年兩岸共同的魯迅熱潮

1946年是魯迅逝世的第十週年，全中國掀起了紀念的高潮。這一年，全中國正式發表和出版的紀念文章和研究論著，據不完全統計，有四百餘篇之多，當然這還不包括台灣的在內。其中，比較值得一提的著書有：何幹之的《魯迅思想研究》、王任叔的《魯迅先生的治學方法》、小田岳夫的《魯迅傳》（范泉譯）、馮雪峰的《魯迅回憶錄》、許廣平編的《魯迅書簡》……等。

1946年10月12日，「中華全國文藝協會總會」特為魯迅逝世十周年發出了〈怎樣紀念魯迅先生〉的通告。該通告指出：魯迅逝世十周年，是在抗日戰爭勝利後，但和平、民主的要求仍遭受挫折，民族與人民解放事業面臨嚴峻危機的情形下到來的；紀念魯迅先生是為了更加闡明魯迅的道路，發揚魯迅精神，和半封建半殖民地的黑暗制度誓不兩立，和勞苦人民共生共死；在當前就是要在爭和平、民主、改革、建設的運動中發揮更大的作用。該通告號召全國一切人民團體、文化文藝團體、教育團體發動這個紀念，各自斟酌情形，以19日前後一周或一句為紀念期間，各刊物各報副刊出版紀念特集或專刊。

響應「文協」的號召，10月19日，在上海、重慶、北平、蘇聯，國內外文化界都舉行了盛大的紀念會。在上海辣斐大戲院（今長城電影院）由12個文化團體聯合舉行了紀念會；應邀出席大會的周恩來、郭沫若，在會上巨幅魯迅像前進行了激昂的演說。

次日，早上十時，上海各文化團體、文藝作家均前往萬國公墓祭掃魯迅墓。郭沫若、茅盾、葉聖陶、胡風、雪峰等先後在魯迅磁像下發表了演講。

「文協」的通告發表後，《文匯報》、《大公報》、《時代日報》、《文藝春秋》、《文萃》、《群眾》、《文藝復興》等為代表的各報刊雜誌，紛紛發

表了紀念文章和有關消息報導。

復歸祖國恰滿一年的台灣文化界，也響應了「文協」的號召，重要的報紙雜誌也同時熱烈刊出了紀念魯迅逝世十周年的紀念文章。包括《自強報》（基隆市）、《中華日報》（國民黨省黨部）、《台灣新生報》（台灣省行政長官公署）、《和平日報》（台中）、以及《台灣文化》（月刊、台灣文化協進會）等報刊，前後共刊出了近四十篇的紀念文章和木刻畫：可以說是台灣光復後唯一一次，如此大規模紀念魯迅的活動。這些紀念文章可參考文後的附錄。

其中，以《和平日報》和《台灣文化》最為熱烈，都分別推出了紀念專輯。

（一）《台灣文化》紀念專輯

《台灣文化》是台灣光復後最重要的文化團體「台灣文化協進會」的機關刊物：而這個「台灣文化協進會」，是由當時最重要的省內、省外政界、文化界人士所共同組成（如林獻堂、林茂生、游彌堅、范壽康等人）。該月刊的主編為蘇新、王白淵和楊雲萍；蘇新為原台共成員，王白淵為日據期重要詩人、文化評論家，楊雲萍為日據期台灣新文學運動的重要作家。《台灣文化》第一卷第二期（11月1日出刊），以魯迅像作封面，刊出了「魯迅逝世十周年特輯」。在編輯「後記」中，編者如此寫道。

本省在日人時代，我們不能公然追悼魯迅，雖是去年，因大家忙於慶祝光復，想到魯迅忌日的人很少，今年我們公然紀念魯迅，可說光復後第一次。

特輯刊出了八篇紀念魯迅的文章，同時還刊登了魯迅像、筆跡以及魯迅的最後一次攝影照片等插圖。

特輯的第一篇文章，是楊雲萍的〈紀念魯迅〉。作者是日據期就從事文學、文化運動的重要作家，在台灣光復復歸祖國後，他面對新的動盪的現實，懷著複雜的心情向魯迅痛訴，情真意切。他說：

所謂真理的尊嚴，以及正義的力量，還未完全回復；魯迅所疾惡的「正人君子」還得意登場，魯迅所痛恨的「英雄豪傑」，還要霍霍磨刀，準備著第幾次的大屠殺。而魯迅所最關懷，所最摯愛的我中國民眾，現在過著流離顛沛的慘無天日的生活。至於魯迅盡其一生的血淚，所奮鬥爭取的政治、經濟、文化的「民主」的實現，卻還在遠處的彼岸。台灣的光復，我們相信地下的魯迅先生，一定是在欣慰。只是假使他知道昨今的本省的現況，不知要作如何感想？我們恐怕他的「欣慰」，將變為哀痛，將變為悲憤了……十年的歲月，似箭如梭地流過去了，可是，我們的對於魯迅先生的愛慕和追念，是和時間的過去而愈深的。

在這次台灣的魯迅逝世十週年的紀念活動中，魯迅生前的摯友，當時在台灣擔任台灣省編譯館館長（後擔任台大國文系系主任）的許壽裳，發表了最多文章。他在《台灣文化》上前後共發表了四篇，另外在《和平日報》副刊「新世紀」上，也刊出了《魯迅和青年》以及《魯迅的德行》兩篇，因此有關魯迅的紀念文章前後共有六篇之多。而且，1947年6月，他在台灣出版了《魯迅的思想和生活》（台灣文化協進會出版，楊雲萍主編）一書，該書收錄了他在台灣發表的新作四篇，再加上以前的舊作六篇。接著，他又在該年10月由峨嵋出版社出版了《亡友魯迅印象記》。一直到1948年2月18日不幸遇害於台大宿舍之前，他在台灣短短不到二年的時間內，全力完成了大量有關魯迅的思想、人格、生活等各方面的重要闡釋和回憶的文章。由於他是魯迅最親近和知己

的好友(同鄉、同學、同道)，因此寫來真實、生動又深入，留下了有關魯迅的第一手資料，十分珍貴。

「特輯」刊出了萬歌譯自美國記者斯萊特萊的《中國的戰歌》中，有關魯迅的一章——〈斯萊特萊記魯迅〉。該文生動地記述了30年代初，斯萊特萊與魯迅的初識與相交的情形。對於魯迅處於當時險惡的政治環境以及激動的文學、藝術抵抗潮流中的工作和思想，有很深刻動人的描寫。

「特輯」也刊出了兩篇由木刻家寫的紀念文章。一是，直接受教於魯迅的第一代木刻家陳煙橋所寫的〈魯迅先生與中國新興木刻藝術〉；另一篇是，屬於第二代的木刻家，抗戰勝利後從重慶經上海來到台灣的黃榮燦，所寫的〈他是中國的第一位新思想家〉。陳煙橋全面而詳細地介紹了魯迅如何推動和指導中國新興木刻藝術的情形；並且引述了許多魯迅的作品和書信來闡釋魯迅的文藝觀，譬如：有關藝術的題材、技巧、內容和生活經驗的問題；或者是有關中國精神、地方色彩和世界性的問題等等。黃榮燦是台灣光復期最重要的木刻家和藝術理論家；他積極引介中國新興木刻到台灣，並傳播魯迅的思想和藝術觀，是台灣木刻藝術的開拓者。他在《和平日報》主編的「每周畫刊」（第八期10月20日），推出了「魯迅先生逝世十週年紀念木刻專輯」；刊出了兩幅魯迅的木刻畫，一是野夫刻的《安息吧！導師！》，另一幅是陳煙橋刻的《高爾基與魯迅》。在該專輯上，黃榮燦自己發表了一篇題為〈中國木刻的保姆——魯迅〉的文章，文中他指出：

今天在此紀念魯迅先生逝世十週年，較以往有意義，在台灣首次紀念、介紹、認識他，是台灣文化發展重要的一面，可惜的就是這初先的新文化，失去他偉大正直的指導，不然，鮮明的行動，速度是可觀的。

德國的凱綏·珂勒惠支是魯迅先生最讚賞的版畫家。魯迅還曾在病中自己編印了《珂勒惠支版畫集》送給朋友，據說在書店發賣的沒有幾本。也許是受魯迅影響，黃榮燦也在台灣積極介紹珂勒惠支；在《和平日報》的「每週畫刊」十二、十三期（分別是1946年11月24日以及12月1日）刊出了「珂勒惠支版畫專輯」，介紹和刊載了許多珂勒惠支的版畫作品。另外，他在《台灣文化》（二卷一期，1947年1月1日）、《新生報》副刊「橋」（第一六一期，1948年9月6日）上，也先後發表了珂勒惠支專論。

（二）《和平日報》紀念專輯

《和平日報》前身為軍方的《掃蕩報》，戰後改名為《和平日報》。台灣的《和平日報》原本是台中駐軍七十師的「掃蕩簡班」，後擴大為日報；它創刊於1946年5月4日，而在二二八事件後的三月初停刊。由於時代機緣，該報由三位大陸來台的進步青年作家王思翔、周夢江和樓憲所創刊，並且取得台灣中部的本地文化界人士如葉榮鐘、楊逵、以及原台共的謝雪紅、楊克煌等人的協助；因此，該報表現了敢講敢批評、敢於揭露社會不公不義的民主報刊的風格，得到了大眾的好評和支持，發行量僅次於《台灣新生報》。

該報副刊「新世紀」，從10月19日開始，連續三天（第六十八期到第七十期）刊出了魯迅紀念專輯。總共有十二篇文章（篇名請參考附錄），二幅魯迅木刻像（分別為黃榮燦和戎戈的作品）。專輯中除了胡風、景宋（許廣平）、柳亞子的作品為轉載之外，幾乎全是新創作的文章。許壽裳的新作〈魯迅和青年〉中提及，有一次魯迅聽了台灣青年張我軍說的「中國人似乎都忘記了台灣了」一語後，「像受了創痛似的，有點苦楚」，該文接著說：

本省台灣在沒有光復以前，魯迅也和海內的革命志士一樣，對於

台灣，尤其對於台灣的青年從不忘記的，他贊美他們的贊助中國革命，自然也渴望著台灣的革命，這是不言而喻的。

當時，楊逵共寫了二篇題為〈紀念魯迅〉的短詩，一篇用中文刊登在《和平日報》的「新世紀」上，另一篇則以日文刊載在《中華日報》龍瑛宗主編的「文藝」副刊上(1946年10月19日)。同名的兩首詩，內容有相同之處，也有很大的差異。中文詩的最後一段，如此寫道：

魯迅未死
我還聽著他的聲音
魯迅不死
我永遠看到他的至誠與熱情

而日文詩的末段，則這樣表達：

如今到處聽到魯迅的聲音
繼承者的心中
看見魯迅的至誠與熱情
魯迅是人類精神的清道夫
永不磨滅的革命精神的標竿

楊逵的詩表達了，魯迅在他心中以及在無數的台灣青年心中，是永不滅的精神標竿。

除了「新世紀」副刊之外，《和平日報》的「每周畫刊」，也推出「魯迅先生逝世十週年紀念木刻專輯」，這在前面已有提及，不另贅述。

由此可見，民主報刊《和平日報》，以更為生動、活潑的方式，結合省外、省內作家的熱情，共同紀念了魯迅的偉大精神。

(三)《中華日報》、《台灣新生報》以及《自強報》上

上面三份報紙也分別刊出了紀念專文。

龍瑛宗主編的《中華日報》日文版「文藝」副刊，除了刊登了前述楊逵紀念魯迅的日文詩之外，還刊出了他自己寫的〈中國現代文學的始祖〉紀念魯迅，他在該文的起頭這樣寫道：

今天是中國現代文學的始祖，光輝偉大的世界文豪魯迅先生的逝世十週年紀念日。今天在上海，文化界舉行了盛大的紀念會，各新聞報紙也推出了魯迅紀念特刊。然而，由於許多我們的台灣同胞對魯迅的事蹟知道的不多。因此，在此簡單地介紹魯迅先生。

該文在介紹了魯迅是「偉大的文學家」、「白話文運動的先驅實踐家」、「普及木刻畫」以及「積極介紹世界被壓迫民族弱小民族的文學作品」等各方面的貢獻後，龍瑛宗在文末如此說道：

魯迅的肉體已死滅，但他的精神仍活著，它是呼喚民族精神的覺醒的永遠的聲音。

在《中華日報》日文版副刊「文化」上，龍瑛宗也曾以李志陽筆名寫過〈中國文學的動向〉一文。該文指出：

現在魯迅文學依然是中國文學的主流，而這個主流與高爾基的「為了民眾的藝術」相通，是屬現實主義的文學；魯迅的文學的一生，忙於用腳流離的時間比用手寫作的時間更多，因此大多是如匕首般的短文，雖然在藝術上未完成，但其文學精神是不滅的，將來必對中國文學有甚大的影響。

龍瑛宗與楊逵、楊雲萍等台灣省籍作家一樣，對魯迅的文學不但有深刻的認識，在精神和感情上都有很深的共鳴。

屬於台灣省政府機關報的《台灣新生報》，也在1946年11月4日推出了兩篇紀念魯迅逝世十週年的文章；一為朱嘯秋寫的〈魯迅孤僻嗎？〉，另一篇為外省籍詩人雷石榆所寫的詩〈你所痛恨而又熱愛的〉，該詩還配上了木刻家黃榮燦的木刻作品《魯迅像》。雷石榆的詩，對於戰後中國仍處於魯迅所「痛恨的墮落」、「最難醫治的精神病毒」的狀況，用熱情而沉痛的筆調呼喚道：

為了愛而戰鬥，為了愛而死，
我們心炙的巨匠啊！
十年了，
你永訣了這世界，
你永訣了最痛恨，
而又最熱愛的祖國，
你所期盼的民族의 自強，
又變為你痛恨的墮落，
正如你身前所感知的，
最難醫治這精神的病毒，
我們今天悼念你，
更感覺世界的人類，
應該緊握你留下的，
為了靈魂的改造而戰鬥的匕首！

由基隆市政府發行的《自強報》，其「寶島」副刊刊登的文章，大多反映了許多來台外省籍小公務人員的心聲。在10月19日，該副刊刊登了荒漠的〈從阿Q的死想起〉，以及鐸的〈阿Q與羅亭〉二篇文章。雖然

刊頭沒有紀念魯迅的字樣，但在編者語中表達了編者紀念「這一代的文藝界的偉人」的心意。

前一篇文章〈從阿Q的死想起〉認為，阿Q的奴隸性來自其「自以為是」的「半自覺性」的可憐認識，想跳出悲慘的奴隸命運，可是重踏進了毀滅的境途。後一篇〈阿Q與羅亭〉認為，魯迅創作出來的阿Q與屠格涅夫寫的羅亭，同樣都反映了現實世界，「不想小說中的人物，竟會在今日孕育出無數的子孫」，作者坦承：「我寧可擁護阿Q型的傻子，不喜歡羅亭型的聰明人」。

台灣光復後，以阿Q為題的文章很多，因為與魯迅的代表性作品有關，現舉些例子介紹如下：

- 1.〈阿Q性〉，新人，（《民報》副刊「學林」，1945年12月13日）。

該文以嘲諷的筆法，托出了現在中國人心理中普遍存在的「精神勝利」。「有些法寶，就是作奴隸也是愉快的……寫到這裏不由的喊句口號，神聖的阿Q性，阿Q性萬歲」，該文以這樣的嘲諷作為結語。

- 2.〈阿Q正傳〉，龍瑛宗，（《中華日報》副刊「文化」，1946年5月20日）。

這是龍瑛宗在該副刊上，系列介紹世界名著「名作巡禮」中的一篇。該文指出：「阿Q性也並非中國人所特有的性格，這種可悲的存在，世界上任何一個國家都有，它們都曝露在強者的嘲笑中」。

龍瑛宗在文末語重心長地說：「中國的命運、中國文學的前途，暗澹而困難，然而也透出了一點的光明，它雖然微弱但正在燃燒著。」

- 3.曾經是「左聯」成員的著名文藝批評家林煥平，當時在上海出版了《文藝欣賞論》一書；該書的一部分章節，同時被刊登在台灣的《中華日報》副刊「新文藝」上。一篇題為〈看了阿Q，不知阿

Q的為人》(1946年10月31日)，另一篇是〈阿Q相〉(11月7日)。兩篇都是以阿Q為例子討論文藝欣賞的問題。譬如〈阿Q相〉的結尾中，林煥平說：「欣賞是不能抹煞，或不能離開理智的思維的，尤其是對於典型人物的了解。」

4.〈阿Q新種〉，太壁，(《新生報》副刊「橋」，1947年9月19日)。

該文仿阿Q正傳的筆法，描寫了一位大陸來台的低層小公務員的形象。文章簡短，也並無特別的創見，倒是以阿Q新種的角度來看大時代中的小人物的寫法，別有新意。

四、1947年以後

1947年7月，國共內戰已在長江以北激烈開打，國府頒布了一系列戡亂總動員的命令。政治恐怖使上海的文化活動受到了極大的限制，文化人紛紛南下廣州、香港。緊張的局勢使1947年的魯迅逝世十一週年的紀念活動，零落而寂寞。台灣則經歷了二二八事件，再加上內戰局勢，文化上更為緘默噤聲。在這樣的情況下，在台灣紀念魯迅逝世十一周年的文章，只剩一篇。它刊登在《新生報》副刊「橋」上，題名為〈魯迅——中國的高爾基〉(1947年10月22日)，刊頭有一幅陳煙橋的木刻畫《魯迅與高爾基》，副刊編者也在刊頭寫了「魯迅先生逝世十一周年祭」，幾個小字。這是由一位署名歐陽明的作者所寫的。

在這前後，除了許壽裳繼續在《台灣文化》寫了三篇有關魯迅的文章之外；還有，高雄的《國聲報》副刊「南光」，曾刊出了〈魯迅遺囑〉(保魁，1947年8月8日)的短文，以及《新生報》副刊「橋」，在1948年7月7日刊出了呂宋的〈承繼魯迅精神——讀魯迅全集後〉。從此之後，在台灣有關魯迅的介紹、紀念或討論的文章，可以說幾乎看不到了。

另外值得一提的是，1947年到1948年間，在台灣曾經出版了五本中日文對照的魯迅小說集；它使剛光復不久的台灣青年、學生，容易

從閱讀中日文對照的魯迅作品中學習中文，同時在普及魯迅思想上也起了很大的作用。這五本書分別是：

- 1.《阿Q正傳》 楊逵譯 東華書局 1947年1月
- 2.《狂人日記》 王禹農譯 東方出版社 1947年1月
- 3.《故鄉》 藍明谷譯 現代文學研究會 1947年8月
- 4.《孔乙己·頭髮的故事》 王禹農譯 東方出版社 1948年1月
- 5.《藥》 王禹農譯 東方出版社 1948年1月

這種以中日文對照的方式出版的中國現代文學作品，除了魯迅的作品之外，還有其他中國作家的作品，如茅盾的〈大鼻子的故事〉（楊逵翻譯，東華書局「中國文藝叢書」）等等。台灣當局在1946年10月25日下令報刊雜誌禁止使用日文後，這些書便成了台灣民眾學習中文和接近中國新文化的最佳工具。但是這種情況到了1949年後，完全逆轉，包括魯迅在內的中國新文學新文化的作品和思想，完全成了禁書和禁忌。

五、1949年的斷絕，查禁和肅清

1949年國府兵敗如山倒，5月下旬上海戰役勝負已定，上海即將隨著南京「淪陷」。台灣陳誠當局於5月20日宣布台灣戒嚴；接著，在5月27日頒定了「台灣省戒嚴期間新聞雜誌圖書管理辦法」，對新聞雜誌圖書實施嚴密的檢查制度。11月2日，陳誠公布了數百種禁書的書單，開始在台灣查禁「反動書籍」。長達三十多年的台灣「禁書」歷史從此開始。被列名為反動書籍的「禁書」，包羅萬象；分十大類，包括史學類、政治經濟類、文藝類傳記類……等等。其中有關魯迅的作品有：《魯迅全集》、《魯迅書簡》、《魯迅傳》（范泉譯）、《魯迅事蹟考》（林辰）及《魯迅先生二三事》（孫伏園）。

自此，魯迅的作品、思想和人，不但成為禁絕的對象，甚至成為

反共文人口中的「千古罪人」、「陰謀家」、「中共同路人」。

包括魯迅作品在內的數百種「禁書」，幾乎包羅了中國現代史中最重要且影響最深遠的著作。查禁這些書籍，等於切斷了台灣與中國新文化新思潮的關係，實現了陳誠所說的「隔絕共產毒素於彼岸」、「阻止共產思想越過海峽進入台灣」的反共政策。

國府的反共戒嚴體制，不但查禁書籍，還肅清人和思想。前面提及的，許多在台灣光復後熱心介紹魯迅思想的作家、文化人，在1949年後的白色恐怖中，不是逃亡，遭到逮捕、坐牢，就是遭到槍殺。譬如：黃榮燦、藍明谷遭到刑殺；楊逵坐牢；雷石榆、李何林、樓憲、吳忠翰、鐸、呂宋則先後逃出台灣，顛沛流離回到中國大陸。許壽裳不幸於1948年2月18日，在台大宿舍遭到殺害。

查禁了魯迅作品，肅清了魯迅思想的敬仰者、傳播者之後的台灣，在長達數十年的反共戒嚴時期，只剩下右翼反共文人陳西滢、蘇雪林、劉心皇、梁實秋等人主導的反魯迅風潮。

自此，白色的、荒涼的、閉鎖的反共文化，長期間籠罩著這個海島。

附錄：1946年台灣各報刊紀念魯迅十週年主要文章

一、《台灣文化》一卷二期「魯迅逝世十週年特輯」(1946年11月1日)

- 〈紀念魯迅〉 楊雲萍
- 〈魯迅的精神〉 許壽裳
- 〈斯萊特萊記魯迅〉 高歌譯
- 〈魯迅先生與中國新興木刻藝術〉 陳煙橋
- 〈漫憶魯迅〉 田漢
- 〈他是中國的第一位新思想家〉 黃榮燦
- 〈魯迅舊詩錄〉 謝似顏
- 〈在台灣首次紀念魯迅先生感言〉 雷石榆

其後，《台灣文化》上有關紀念魯迅的文章還有：

- 〈魯迅的人格和思想〉 許壽裳(二卷一期，1947年1月1日)
- 〈魯迅和我的交誼〉 許壽裳(一卷五期，1947年8月1日)
- 〈魯迅的遊戲文章〉 許壽裳(二卷八期，1947年11月1日)
- 〈讀「魯迅書簡」〉 李何林(二卷二期，1947年2月5日)

二、《和平日報》副刊「新世紀」和「每週畫刊」(1946年10月19日到21日)

- 〈魯迅和青年〉 許壽裳(10月19日)
- 〈關於魯迅精神的二三基點〉 胡風(10月19日)
- 〈紀念魯迅〉(中文) 楊逵(10月19日)
- 〈魯迅先生略傳〉 穎瑾(10月19日)
- 〈忘記解〉 景宋(10月20日)
- 〈追念魯迅〉 作者不明(10月20日)
- 〈我所信仰的魯迅先生〉 秋葉(10月20日)

〈田漢先生的《阿Q正傳》劇本〉 楊蔓青(10月20日)

〈三十五年九月二十五日 為魯迅先生六十六歲生朝紀念敬獻一律〉 柳亞子(10月20日)

〈魯迅的德行〉 許壽裳(10月21日)

〈像這樣的戰鬥〉(日文) 樓憲(10月21日)

〈兒時〉 魯迅(10月21日)

〈中國木刻的樑姆—魯迅〉 黃榮燦(10月20日「每周畫刊」)

〈讀「魯迅書簡」後感錄〉 吳忠翰(10月20日起連續三天)

三、《中華日報》日文版副刊「文藝」

〈中國現代文學的始祖—逢魯迅逝世十週年紀念日〉 龍瑛宗(10月19日)

〈紀念魯迅〉(日文) 楊達(10月19日)

四、《新生報》副刊「新地」

〈魯迅孤僻嗎？—為魯迅先生逝世十週年而寫〉 朱嘯秋(11月4日)

〈你所痛恨而又熱愛的一紀念魯迅先生逝世十週年〉 雷石榆(11月4日)

五、《自強報》副刊「寶島」

〈從阿Q的死想起〉 荒漠(10月19日)

〈阿Q與羅亭〉 鐸(10月19日)

重建左翼

重見魯迅、重見陳映真

趙剛*

Revisiting Lu Xun and Chen Yingzhen

by Kang CHAO

* 服務單位：東海大學社會系

通訊地址：407 台中市西屯區台中港路三段181號

E-mail: kchao@thu.edu.tw

今天錢老師給我們非常豐富的關於魯迅的思考，我收獲非常多，下面就來說說我對於我們今天在台灣，比如說台社作為左翼，或者拿我自己來說吧，怎麼去回答何以今天要與魯迅相遇的問題。錢老師說了他的答案，當然其中有很多也是我們的回答所必須也要包括的，但是我想我也許可以接著說一些比較貼近台灣脈絡的話吧。為什麼在今天的台灣要與魯迅相遇？我想到三個理由。

一、與魯迅相遇的三個理由

（一）魯迅與一種左翼傳統的復歸

首先，對兩岸的左翼知識份子，甚或全球範圍的左翼運動而言，重新理解魯迅的意義在於重新發覺並理解：五四以來的非黨派化、非國家中心的左翼思想的傳統。在這個傳統中，魯迅無疑佔據了最核心的位置。我們可以和這個特殊的左翼傳統建立歷史聯繫，找到知識、思想與精神對話資源，有了這個資源，能夠重建一種第三世界的、非西方但也不只非西方的左翼主體與左翼文化。

其中，最重要的是我們重新思考該如何去定位自身，尤其是自身與現代性的關係，魯迅的思考中有豐富的對於現代性的悖論式的思考方式，這就我自己的經驗而言是很受用的，可以幫助我們重新去思考好比科學、民主、自由、平等……這些啟蒙以來核心的概念，跟我們之間的關係。魯迅這個左翼傳統的更重要一點，其實是關於我們自己主體狀態的反身性思考。用更簡單的話來說，是一種把自己包括進來的思考，這是很重要的。

關於重新找到一個非教條的「非國家中心主義」的左翼傳統的立場，我的意思不是「反國家中心主義」而是「非國家中心主義」，因為魯迅對於國家是有一個非常曖昧、牽扯、糾纏、拒斥的複雜立場，不是「反」或「是」可以去說明的。這樣一個非教條的「非國家中心主義」的左

翼立場，對於我們如何回答某些迫切的問題，是非常必要的。如果我們對魯迅傳統能有效地去掌握、思考的話，我們可以有根據地一根根據魯迅或第三世界左翼自己的信念與價值，而不是從一個外在的西方左翼、自由主義或傳統主義的一去評價中國一百年來的革命，特別是中國共產革命，在1949年（或1948）年之後的發展、成就與限制。其中重要的問題包括了，思想者與國家機器之間的關係問題——這也是錢老師在他的大作《1948：天地玄黃》所特別關心的，以及，我們的左翼思想是否有可能建立在第三世界的思考與實踐，而不是一個狹義的民族主義思考。在改革開放之後直到今天的歷程，我覺得這兩點的意義其實益發重要。

如果今天討論魯迅的意義可以這樣理解的話，我就提出一個延伸性的問題，那即是，重新思考與評價魯迅和重新思考與評價毛澤東，是否是無法切割開來的同一個知識任務？我在這方面沒有準備，但是我覺得重新認識魯迅，假如按照錢老師的命題這樣發展下來的話，是不是也同樣不可迴避的要重新評價毛澤東？簡言之，對魯迅思想的掌握是否也預設了對毛澤東思想的掌握？或，對魯迅的新的肯定性的興趣，是否暗含了對毛澤東思想的批判？又，魯迅和毛澤東真能說是分別代表了中國現代左翼的兩種路徑？又，我不得不好奇，魯迅思想在1948年之後是如何被中共官方所「處理」的？這個問題剛剛錢老師已經談到了。

當然，這段歷史是我們沒辦法去假設性地想像的，但我自己會想到，錢老師的《1948：天地玄黃》這本書中描述到了蕭軍、胡風這些與魯迅非常有關係的人，他們之後的命運相對來說是具有深刻的意義的。

（二）作為克服分斷體制的一種努力

我們為何要與魯迅相遇的第二層意義，我想是作為克服分斷體制

的一種努力。兩岸分斷體制，使海峽兩岸變成一邊一個政權，使兩邊的人民分斷、甚至長期敵視。這樣一個分斷體制自1949年確立後，台灣的歷史編纂對五四以來的現代史，只有國民黨的片面之詞，我們所受的歷史教育是扭曲的，以至於我們的歷史意識也無法不是扭曲的。這個國民黨化的歷史編纂，並沒有因為1987年解嚴而被挑戰，現在距解嚴已近22年了，這22年之中社會變化很大，我們感受到某些進步，但是假如我們往表面之下的歷史編纂邏輯與歷史意識來看，其實並沒有因為解嚴而被挑戰，反而被「從反共到反中」的民進黨政權所繼承。因此，我們（民進黨政權、國民黨政權，甚至「批判知識份子」）一直是在歷史意識被扭曲的狀態下學習與思考與實踐。

魯迅即是當初被切割掉的核心左翼思想者。對他的重新閱讀，當有助於我們克服現代史的斷裂，從而有效地理解中國社會主義革命的源起、發展與流變，以及某些核心特質。缺少對魯迅這一大塊歷史中的思想的認識，也勢必讓我們無法有效地理解魯迅之前的中國近代史，以及魯迅之後、49年之後的當代史。而台灣是這個大歷史中的一個部分，喜歡，或者不喜歡。

對魯迅的重新認識，不只是對左翼思維的重新掌握，也意味著對重大影響台灣當代史的自由派學者或傳統派學者的重新認識；好比胡適、傅斯年、殷海光、徐復觀，與錢穆等人。我們過去對這些人的理解也許過於去歷史化、也許不自覺地黨派化，因為理解或許都過於脈絡單薄，其實他們也是關於「中國走向何處」這個最大的對話的參與者。對這個更大的跨越左右的對話脈絡的體會與掌握，對我們當代人更有效地定位自身有幫助。我們把胡適定位為「國民黨的」，正如我們把魯迅定位為「共產黨的」，都是黨派性的理解，從而是反智的。

大陸在80年代有「回到五四」的思想運動。台灣在解嚴後的「改革開放」的「新時期」，卻沒有類似的知識與歷史反思運動。戒嚴時期反而報章是有類似紀念七七的、紀念五四的活動。解嚴後到今天，思想

界在切斷自身思想傳承的前提下不斷地搬引西方思潮；這和陳映真 60 年代〈唐倩的喜劇〉所描繪的狀況沒有根本的差別。不分左右，知識界對自身的知識與精神狀況並無客體化的興趣。

因此，討論魯迅，也正是在克服這個分斷體制所造成的史盲。對知識界而言，也是一個機會把自己的知識構造重新丟進一個歷史情境中，使其成為被檢視的客體。因此，閱讀魯迅，看起來是閱讀過去，但實際上是面對將來。看起來是閱讀某一個思想家，但實際上是理解自己。這個意義而言，我們閱讀魯迅與我們很多其他的閱讀（特別是閱讀西方思想家），在心態上只想成為他者的那種狀態是很不同的。

（三）對「國民性」的重新認識

我自己揣摩為什麼要與魯迅相遇的第三個原因，其實是我認為魯迅的思想提供了很寶貴的養分讓我們對「國民性」重新認識。在這裡，我特別是針對台灣的族群民族主義者來發言的。我認為，對於你們來說，閱讀魯迅也是必要的，因為魯迅所尖銳掌握住的對中國國民性的批判，恰恰好也無處不是對你們所謂的台灣民族的國民性的批判。例如大家應該都可以反身性地理解到，在「我們」這個文化裡頭，我們受的教育、我們的作為，有多少時候我們是當「看客」、多少時候我們是在「作戲」、多少時候我們也在「吃人」。閱讀魯迅其實讓人很清醒地面對這一個現實，你想不想當中國人是一回事，但你是不是中國人是另一回事。我認為魯迅對於國民性的思考、認識，對理解當代台灣人的主體狀態有高度參照意義。

魯迅其實讓我們思考一個問題：如果沒有自省，而只有反對，那麼這樣的「民族主義」或「民粹主義」是沒有出息的。「民族主義者」不要以為自己是純潔的、無辜的、受壓迫的，應該要能體會自己「也是個吃過人的人」。魯迅的貢獻是提出一種「精神史」的自覺。

以上是我關於為什麼此時在台灣我們要與魯迅相遇的三個理由。

緊接著我想要討論的，則是比較側重魯迅左翼對今天台灣的左翼文化的意義。

二、左翼的自我批判與自我重建

豈止是族群民族主義者缺少這種建立在歷史上的深度精神史自覺，台灣在地的某些左派也是一樣。多年來，台社以某種稍嫌簡單化的「市民社會的」或是「社會運動的」一種西方左翼的價值與信念，去歷史地、少自省地，進入在地的實踐過程。我們總是說我們是與社會運動結合在一起的，但這當中缺少了魯迅對於知識者與社運者之間的一種可以是矛盾的、複雜的、比直觀更豐富的關係體驗與認知。這樣的一種去歷史的「介入」努力，在過去有其階段性貢獻，但是台社一直缺少魯迅「歷史中間物」的意識，自覺自己一直在打鬼，卻少有時間與精神在知識上進行反思，反思自己主體狀態中內在的鬼。我覺得錢老師若是面對台社提出批評的話，我覺得最直接的訊息或許是這個。

在去年台社二十周年的研討會裡頭，好幾篇寫作都直接間接討論過這樣一種左翼的問題。我曾在〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉那篇論文檢討過這樣的一種左翼，指出其核心問題其實沒有把認識的根紮在一個具體的歷史空間中，表現在我們的思維缺乏歷史的縱深。而這歷史縱深的缺乏，表現在三方面：首先，對於思想與論述的主體（也就是台社自己）缺少歷史縱深的自我意識。證據是什麼呢？台社到了20歲了才開始正視魯迅，但魯迅卻不曾真正外在於台灣。因此剛剛曾健民先生所說的那段「魯迅在台灣」的歷史，對我們就很新鮮了。這個「新鮮」對於台社來說不能不有些尷尬，因為，我們口頭上反對去歷史，但是我們的思考與實踐卻常是去歷史的，好像都是面對新浮現的「現實」而發的，我們好像是一群哥倫布先生。所以剛剛健民兄的報告表面雖是對文獻的探討，但我覺得卻又同時是很深刻的對於我們缺乏

歷史意識的隱性批判。其次，台社關心社會運動，但是台社對於社會運動、群眾、或人民，其實也缺少歷史縱深的理解興趣。這怎麼說呢？就是像錢老師剛剛說的，魯迅站在人民立場，但這個「站」並不只是一種政治姿態或僅僅是話語立場，而更是一種知識的狀態——要站在人民立場，是要下知識功夫的，而不是自己的自我理解或自我安慰。到目前，台社的知識狀況其實是沒有下過這個具體的功夫的，而我們如果沒有下過這種功夫，我們又如何和「民眾」進行一種深度的聯繫呢？我們如何取得一種「民眾視角」呢？反觀魯迅，他與人民、民眾所建立的深刻的內在關係，是建立在對民間藝術、民間信仰的深入認識的。相較而言，台社在過去所累積的不少出版中，關於民間藝術與民間信仰，掛零。我想這至少是個癥候。第三，對於我們所倡議的價值（不論是正義、多元、平等或是自由）也有嚴重的物化或是去歷史的傾向，因為它們大多是「橫的移植」來的，雖然稍有改造。這就不多談了。

對照於深厚的魯迅左翼，那麼台社的「左」的形象之所以得以浮現，在相當大的程度上，其實是因為背景的陷落，整個台灣的論述朝向非常右翼的族群民粹主義下降的結果。台社的進步形象，其實是一個浮雕。

將近50年前，陳映真曾在〈加略人猶大的故事〉這篇小說中，指出了一種只在當下的權力格局下進行權力鬥爭，只有權力論述的左翼的問題。這種猶大式的左翼其實和他的對立面族群民族主義政黨「奮銳黨」共享很多前提，都是對於權力的著迷，對於僵化的、拜物教化的目標的無疑探求，對於自己的道德位置的無可置疑，以及對於歷史的茫然。

「魯迅的左翼」則很不同。他不但指出了現在的吃人的宴席，還指出了這個吃人宴席的淵遠流長，不但如此，自己正是這個吃人宴席的參與者。批判永遠是包括了自身。而這個包括了自身的批判，並不是

一個意識型態的簡單的自責姿態，好比「我們現在吃的米是誰種的」、「我們身上穿的衣服是誰織的」、「我們現在所在的這個大廳是誰蓋的」……這是一種比較簡易的知識份子對於工農的自責姿態。

我們當然要知道房子是誰蓋的、衣服是誰織的，但更重要的是要知道，批判是要有一種對於人、對於現在、對於過去的一種傾聽和理解的能力。我覺得魯迅這個能力是非常讓我們感到驚詫的。魯迅能夠看到那屬於「夜」，或是「地底」的一切，在那裡頭看到無邊的罪惡，以及無邊罪惡旁邊的微小的希望，魯迅能在表面的話語或現實中「推背」。這是一種深刻的對於一個人群或一個民族的「精神史」的深刻理解。而左翼應該是要在這樣的一種包括著自我懷疑、自我否定的精神危機下，顛躓地、自反地、徬徨地建立自己的左翼主體性。這應該是一種徬徨的非直線的前進。相對而言，受到西方左翼深刻影響的台社，可能還是以一種主體明確、目標明確的姿態直線地前進。但現在，顯然這樣一種前進出了問題。士兵一樣昂揚，但卻原地踏步。徬徨地前進的一種魯迅的左翼，可能還沒有開拓出來過。這不但對台灣的左翼有參照價值，對中國大陸我想也一定有參照價值。而我猜測，這也許是錢老師所念茲在茲的一個思想任務吧。左翼其實並不貧乏，也不像很多人說的歷史已經終結了，其實路漫漫其修遠兮，歷史還沒有終結，因為我們還在遺忘魯迅，以及，陳映真。以上是我第二個部分討論，關於魯迅與左翼主體與文化重建的關聯。

三、哪一種魯迅？

假如我們現在要重新跟魯迅相遇，這個魯迅是哪一個魯迅？剛剛錢老師把魯迅做了很精彩的、充滿矛盾的悖論式的介紹。但我還是以我有限的對魯迅的了解，我覺得，好比說我們要召喚任何一位大思想家時都會碰到的一個困境，那就是我們在召喚的是這個思想家的哪一

面？拿馬克思做例子，是青年的、1844年的呢？還是後來科學的、資本論的呢——雖說這中間不無深刻聯繫？魯迅也一樣，是寫《徬徨》的小說家魯迅，是被蕭紅、許廣平、青年朋友所懷念的日常生活的魯迅？還是雜文家、戰鬥者的魯迅呢？這樣分也許不妥，但我總感覺作為小說家的以及日常生活的、在親友印象與懷念中的魯迅，似乎和雜文的、筆戰的魯迅，有兩個很不同的形象。前者溫厚、體諒、支持、同情、矛盾、徬徨，後者尖刻、多疑、報復，乃至「一個也不饒恕」。

寫小說或過生活的魯迅雖然也在戰鬥，但是文學或生活本身並不只是戰鬥，而是多於戰鬥，或許也高於戰鬥。但雜文的魯迅則是戰鬥的魯迅。這兩種魯迅我都喜歡，甚至由於我的某一種想要尖刻的個性，我有時更喜歡讀他的雜文。讀魯迅雜文，我學到很多，包括了那時期的歷史，同時，我也在魯迅挖苦、諷刺對手時，有同樂之感。但我似乎隨著年歲的增長，我亂七八糟的翻《魯迅全集》大概也翻了十幾年，雖然聽起來很久但其實是毫無章法斷斷續續地亂看，我越來越覺得在讀魯迅的雜文時（好比《華蓋集》），對魯迅的「紹興師爺筆法」有一種複雜的感覺，並不好受，因為感受到戰鬥中的魯迅似乎也是深受虛無之苦，而他似乎更宿命地不想克服這個虛無，甚至與對手泥沙俱下也不以為苦，讓人聞之而悲。甚至有時候魯迅說他寫文章不過是以眼還眼、以牙還牙，他說他自己並沒有懷抱什麼樣的真理或信念，只不過是意見和利害跟他所論戰的對象彼此不同，又適值狹路相逢，就揮了幾拳而已。魯迅是個戰士，但這麼苦的戰士，甚至「不肯以所指示人」的戰士，毋寧也太苦了。這邊我引了《華蓋集》的一段文字：

現在是一年的盡頭的深夜，深得這夜將盡了。我的生命，至少是一部份的生命，已經耗費在寫這些無聊的東西中，而我所獲得的，乃是我自己的靈魂的荒涼和粗糙。但是我並不懼憚這些，也不想遮蓋這些，而且實在有些愛他們了，因為這是我輾轉而生活

於風沙中的癡痕。《華蓋集》〈題記〉

但這樣一個「牆外有兩株樹，一株是棗樹，還有一株也是棗樹」的秋夜的魯迅，卻一定是有某種根底、信念、讓他能那麼認真地活著、那麼堅持於自己的責任、那麼自然地發散出愛的人。

我覺得如蕭紅、許廣平的回憶，魯迅給了我一個在生活中能夠自然而然地，在重病中快要臨終的時候，還要回應他兒子的「晚安」的形象。這個魯迅跟那個「忘了我」、「一個也不饒恕」的魯迅，是同一個魯迅，但如此似乎反而洩露了這個魯迅好像並不是很能安頓得好。所以，我的想法就是：怎樣把魯迅整體地掌握，讓這個人的生命與寫作共同成為我們的教訓或參照，甚至作為我們理解百年中國革命史的契機之一。我想這大概也就是錢老師所想到的問題，他要與周氏兄弟相遇，可能也是這樣的原因。錢老師今天沒說，但在他的發言大綱裡頭說要講一點關於周作人，但是他沒講。周作人的細膩、溫和、語言的克制與保留、與人為善，可能寄寓在錢老師編的《魯迅入門讀本》，把蕭紅和許廣平對魯迅的暖暖的回憶擺在書的最前頭的作法那裡。我覺得這有一種筆法的深意。

我的意思很簡單，如果只以論戰的雜文、尖刻的雜文，非常奇、非常毒的文字來理解魯迅的話，就無法理解魯迅深刻的韌性，雜文的魯迅其實是很乾、很烈、很風沙、也很脆、很容易折的。錢老師剛剛說魯迅的韌性是來自中國農民。這表示說，漢文化裡頭其實是有這樣一種滋潤的根柢。張承志曾說魯迅可能是胡人，這可能是一種比喻，但是張承志這種講法更是難以說明魯迅何以有這麼強大的一種韌性，因為胡的那一面的確就是非常乾、非常烈、非常風沙，像朔方的雪一樣非常乾。錢老師說魯迅有來自中國農民或傳統漢文化的一種堅韌，我想這當中也要有一個環節來推論魯迅是如何有意識地耕耘這樣的文化精髓——這是我們不大直接看得到的，雖然他同時當然也在拋棄漢文

化裡的糟粕——這是我們都看得到的。我們對於魯迅的理解還是可以有這個提問的。

這樣說來，我認為重新面對魯迅，也意味要以魯迅的方式面對魯迅，那就是既堅持魯迅的價值，也要對他提出質疑。對我而言，質疑魯迅的方式最有效的應該是一種內在的質疑，也就是，為何這麼多疑尖刻的魯迅，卻又是個那麼坦然、溫和、愛人、有信念的魯迅？這兩種魯迅為什麼出現了斷裂，以致於發生了某種偏枯？我相信這應該和中國左翼革命的內在狀態有某種平行的關係。

四、陳映真

最後，我想講一講台灣這邊深受魯迅影響的陳映真。在魯迅左翼的復歸這個脈絡下，我提出了陳映真。陳映真承襲了魯迅的很多精神與文學資產，這是大家都知道的，其中最重要的是「不以歷史醜陋，而割斷歷史」的把自己也包括在歷史中（與民族中）的知識態度與政治立場。以及站在民間的「偏不遵命、偏不磕頭」《華蓋集續篇》〈小引〉——他最多也只是痛苦的沈默。以及耐得住創作、思想與政治上的長期邊緣化的寂寞。多年以來，自認為左翼的台社同仁，在身旁有這樣一個精神的、思想的、政治的資源的時候，我們都沒有跟他好好對話——這未嘗不是台社知識狀態的一個癥候。陳映真在台灣也是多年「荷戟獨徬徨」。

但陳映真即使生命與思想來自魯迅很多的灌溉，但陳映真有別於魯迅的重要一點也是清楚的：他並不甘心於在戰鬥中與對手一起歸於虛無。他總是著意地要保存他的本初，這個本初可能是陳映真認為要保存在生活中、戰鬥中的某種善意。陳映真的小說裡頭，並不像魯迅那樣，不曾有要摧毀自己的園地的心念與動機。這我有證據。陳映真說不定也是個可以很尖刻、諷刺的人，他有這個能力，但他卻一直在

克制著這個能力。就算是有的話，他也是讓這種諷刺與尖刻來針對自己。他寫〈唐倩的喜劇〉，這似乎是他唯一的尖刻的作品，但之後他基本上讓這個能力、這種心情控制下來，雖然他接下來是直接的政治迫害，坐了七年牢，以及之後的思想迫害，以及之後的「論戰」中對手的惡意攻擊，但論戰的陳映真始終還能堅持著某種文學的陳映真的不為已甚的態度，並且時時以對人類、對中國有著愛與信念的方式言說著、實踐著。

所以我想起《人間》雜誌的發刊詞是「因為我們相信、我們愛」，這個相信跟愛，在我們左翼來說，這個話好像是說不出口來的，但在陳映真卻說得那麼自然，所以在讀陳映真的時候，我就覺得他能夠把「因為我們相信、我們愛」，結合到他的小說創作、政治思考裡頭。這是一個怎麼樣的人呢？也許，在陳映真身上，我們看到了周氏兄弟的調和，或是雜文家魯迅和小說家與日常生活的魯迅的調和。

這是我所感受到的不同於魯迅風景的一扇陳映真風景。過去這50年來，台灣學界對陳映真現象還是不太在意，不欲理解，甚至在那樣一個鋪天蓋地的90年代以來的政治運動裡頭，連他是屬於本土、關懷本土的基本承認都被沒收。在過去幾年，有限地對他的承認也不過是「陳映真印象」或「陳映真風景」或把他當作「陳映真大師」，要向大師致敬。但是對陳映真大在哪裡，他有什麼風景，我們是不曾深究的。我們對「陳映真」以及其他，其實還在做戲，但是我希望我們開始不要做戲了。

最後，我想說，我很感謝陳光興在這些年來把很多重要的兩岸交流與區域交流的工作帶到台灣、台社的思想場域裡頭，邀請了像錢老師等人來到這裡跟大家討論魯迅思想。魯迅這麼多年了，總算是正式登陸，我有個期望，魯迅來台，那麼陳映真也應該去大陸，但不是以陳映真目前生病的方式那樣的意義去大陸，而是陳映真作為一個思想者，他也應該要「反攻大陸」。我們這樣想的時候，不免也感受到一種

吊詭，這兩位思想者在他們原初的地方，其實還遭到實質的不理解，而且陳映真在台灣的不被理解，又尤勝於魯迅在大陸的當代命運。這是我今天對錢老師精彩演講的簡單回應，謝謝。

補課

回應錢理群的〈「魯迅左翼」傳統〉

陳光興*

Make up Session

Response to Qian Liqun's "Tradition of the 'Lu Xun Left'"

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

2008年秋天轉學交大，開的課是「亞洲思想資源：魯迅」，基本上延續過去在清華開過的Partha Chatterjee、溝口雄三、陳映真、白樂晴，想要開發不同於台灣學術思想界仰賴歐美的另類資源；特別是閱讀陳映真與魯迅，目的在於重新挖掘、找回屬於中文世界的現代批判傳統，讀魯迅當然也是為了準備接下來的一個學期能閱讀錢理群（沒讀過魯迅很難理解錢先生至少是魯迅研究的部份），讓同學們和我自己能夠在錢先生2009年秋天來講學時有點基礎。

但是，問題來了，我哪裡有能力教魯迅，於是只好硬著頭皮去求教過魯迅的朋友呂正惠教授幫忙，問他課要怎麼開，如何讀起？他滿口答應一定幫忙，結果催了他老兄兩次，都不了了之，我猜原因在於他也很難把握在中文系之外要如何開這樣的課，最後逼得我只好飛洋過海去求助於另外一個好朋友——魯迅專家王曉明。曉明回了一封很長的信，分享了他對台灣大學生完全沒有閱讀魯迅基礎，要如何取得文學和思想資源的一些想法，然後提了幾種選材料的方式，還概括了戰後魯迅研究幾個階段的動向¹。

最後開課的方式以他的建議為主軸，搭配了很現實的問題——書本能夠容易又便宜的取得，除了建議同學們讀台灣業強版王曉明的《無法直面的人生：魯迅傳》（1992）之外，用了台灣風雲時代版《魯迅作品全集》（1989），依序讀了前六冊，《吶喊》、《徬徨》、《野草》、《朝花夕拾》、《故事新編》、《墳》，每週讀半本，然後按照同學們自己偏好選擇的文章進行討論。本來想接下來要按曉明師的建議讀魯迅後期的《二心集》與三本《且介亭雜文》，都因為時間不夠而作罷。一學期下來還累積了些同學每次寫的心得報告²。

這學期錢師在新竹清華大學部講魯迅，機會難得，能夠返老還童重新當大學生，當然要去聽課，每週四早上十點準時報到，結果變成

1 根據王曉明2008年4月12日的回信。

2 參見：<http://apcs.nctu.edu.tw/page1.aspx?no=192143>。

每週一次享受知識盛宴的最好時光。到目前為止得到兩條體會：一條是，小時候如果聽過這樣好老師的課（精心設計、萬全準備、深入淺出、老少咸宜、唱作俱佳，還外加帶動跳），後來一定不敢選擇教書這個行業；第二條，當初跟同學們一起閱讀魯迅文本，的確有大用，現在再讀材料基本不陌生，但是立刻發現當時根本沒讀懂，而錢師能夠如此精彩的將文本充分闡釋出來，一方面是他五、六十年來的不斷研讀與講課，對魯迅的理解已經到了爐火純青、隨手拈來的地步，另一方是受惠於戰後大陸魯學成為龐大學術工業³，有足夠的基礎讓錢師綜合大家之言，選取最為精細的看法。

跟大家說了一通故事，不過想講一個主觀的感受：整體而言，台灣戰後的知識狀況中，魯迅沒有成為共通的思想資源，這樣的缺席造成了嚴重的後果，而魯迅不過是冰山一角，在中文世界中現代批判的、左翼的、有反思性、有深度、有厚度的、有自我懷疑的思想資源，在49年後的台灣都被拔掉了，雖然留下些許的香火，取而代之站上前台的是一波波流行風潮，從早期的存在主義、邏輯實證論到近期的後學，就連我自己的左翼思想也是來自80年代以後依序風行的西方馬克思主義、新馬、後馬，有牙齒的也都被拔了，於是50年間思想變化豐富、飛來飄去，沒留下足夠的積累及有意識的整理⁴，可以讓我們站在上面，向後看、向前看，延續、推進批判思想的傳統。好處當然是大家都沒包袱，無父無母，都很創新，也都很自由的跟遊魂一樣，隨時隨風散去。如何珍惜前面提及的些許香火，重新活化死火，是當務之急。

在此意義下，錢師今天的演講該是具有歷史意義的，不但是在創

3 在戰後中國大陸，我懷疑除了魯迅還有哪個思想者受到如此深入的研究。

4 例如以陳映真為代表的思想軌跡是我們該承繼的，但是至今因為島內外的政治因素，左翼批判圈並沒有能夠擺脫立即的干擾，認真的、細緻的、批判的、歷史的重新整理出足以承先啟後的思想資源。這是我個人所屬的知識團體，台社，該承擔部份的責任。

造台灣的批判圈能夠與「魯迅左翼」傳統重新縫合在一起的契機，同時也是給我們一個機會能夠在思想上黏合兩岸的民間左翼思想、民間馬克思主義、民間的現代批判傳統。趙剛以陳映真所代表的左翼思想圈為線索回應了錢先生的講話，此處不再重複，我只能以個人相對熟悉、自80年代末期起參與過的思想團體的經驗，進行初步的思考。得申明的是，在這兒不代表我所屬的團體發言，文責自負，我的想法也只是團體中的一支而已。

先說結論：相對於中國大陸，左翼的思想與實踐在台灣命運必然是黨外的，必然是站在被壓迫者這邊的，必然是強調反抗與實踐的，聽起來很魯迅左翼，但是不足的是我們沒有做到（至少是不夠）無情的批判自己，總是防衛性的批判別人——我（們）是對的、別人是錯的，簡單一句：怕輸，這點到最後再說。

從今天回看，49年後，在全球冷戰、國共對峙、兩岸分斷的情勢下，左翼力量及其思想在台灣被剷除是結構性的因素結果，不是少數人或少數團體的努力能夠扭轉歷史走向的。50年代掃紅，國民黨把這些老同學集中到監獄裡，讓他們繼續深化革命情感，今天也才留下了一些活水；曾健民先生的報告，讓我們體會到隱藏在包括學校裡的少數，不是被體制斃命，就是從此封口。至少到80年代初期的30年間，反共、親美、發展主義、威權體制成為凌駕台灣社會的基本原則。值得深思的是，威權體制鬆動的時刻與世界社會主義體制的解體幾乎同步，先是中國大陸70年代後期的改革開放，接著是東歐、蘇聯政權的相繼瓦解，這一連串的骨牌效應所造成思想上的作用，是對「黨的左翼」或是黨國左翼的反思，特別是在前殖民地的第三世界，以左翼思想為依靠的反殖民運動，在執政30年後大都沒法與威權主義脫鉤。讓我大膽而庸俗的說，左翼思想與信念根本沒有在各個社會身體中深入人心，成為生活中的實踐，只不過是對手太弱，一旦快速執政，國家左翼壓根沒準備好，勉強上陣，又沒有深厚的民間思想土壤相連，為了

要維繫政權，於是到處搞威權主義，乃至於個人崇拜，這是第三世界歷史的通性。我認為是在那樣的條件下，台灣的左翼思想被迫展開回應，有歷史基礎的左翼力量，因為時代的養成，沒法丟開國家主義思考問題，反倒是我們一些沒有政治包袱的頑劣份子，在89年天安門事件之際，開始提出「人民民主」的論述，主張與政黨政治保持距離，直接的目的是在於支持社會（運動）自主性的建立，試圖透過擴大與深化社會主體性，尋找新的民主生活方式。

聽到錢先生講魯迅左翼傳統，坦白說讓人唏噓，當時如果有魯迅資源做靠山，事情會直接許多，結果我們的思想資源得繞道取自葛蘭西的歐共經驗、Ernesto Laclau 的拉美（阿根廷）經驗、Stuart Hall 對英國 Thatcherism 的批判。人民民主是從英文 popular democracy 而來，不來自人民民主專政，現在看來是因緣際會的改寫了毛澤東的提案，把黨的人民民主變造成了台灣民間版。那時雖然已經解嚴，魯迅正在走出思想禁區，但是我們顯然沒有基礎與緣份在那個時刻與魯迅重逢⁵。

走到今天，我們當然不能往自己臉上貼金，不要臉的說：台灣社會是在走人民民主的道路，當然不是，但是誰又能否認台灣社會的主體性不斷在加深當中，大大小小的團體林立、紅衫軍政治社會運動的出現、藍綠的能夠相繼更替，難道與社會主體性的強度無關？過去20年間，黨的左翼，擴大來說，國家主義份子，左也好、右也好、自由派也好，看到台灣政治的整體走向，能不寒心？堅持要透過政黨政治、搶奪國家機器，才能推進台灣的民主，還能說服任何人嗎？

我的意思是說，在持續了半個世紀（加上日本殖民，該是一個世紀）右翼的政治土壤上生存，作為左翼份子，根本上是不合時宜的，所以早該認命，而要能安身立命的前提就是要認清楚我們「永遠不滿足現

5 就連屬於同一個陣營中的丘延亮，雖然是透過母親讀魯迅長大，也沒有請出魯迅的幽靈讓我們的精神有所依歸，我猜想當時也沒有條件吧，任何跟中國左翼傳統有關係的都會被快速的打成中共同路人。

狀，永遠的批判者，永遠的邊緣位置」，立足黨外，我們得堅持「體制外的獨立性與主體性」。相對來說，我們的條件真的比大陸的朋友好很多，直接面對的不是「黨的左翼」，客觀的歷史條件逼迫我們成為民間左派，逼迫我們看清歷史不要去做什麼執政的春秋大夢，但是也提供了我們在歷史洪流中繼續實踐、繼續累積、繼續反省什麼是民間左派可以做的，至少台灣過去二、三十年的思想與運動經驗，絕對可以回過頭來幫助、提攜與刺激在大陸民間左翼的朋友，但是別想要再犯大頭病，認為你可以去介入、去改變對岸的狀況，好好把你自己該做的做好，發揮「泥土精神」：「不怕做小事，切切實實、點點滴滴做建設工作，做苦工」，用錢師另一種說法，想大事、做小事。把話說的更白，放在世界的範圍內，民間左派難道不該甩開政黨政治的糾纏，站在一起持續對各種形式的壓迫進行反抗？兩岸之間也是如此吧，更是應該站在一起，超克分斷體制對於民眾百姓所造成的傷害。把話說得更到底，黨國的統也好獨也好，跨海的魯迅左翼，立足民間，總還是得相互攙扶吧。

坦白說，2008年開的魯迅課，上到最後一堂才開始跟魯迅相遇，是在《墳》的後記當中，引來跟大家分享：

倘說為別人引路，那就更不容易了，因為連我自己還不明白應當怎麼走。中國大概很有些青年的「前輩」和「導師」罷，但那不是我，我也不相信他們。我很只確切地知道一個終點，就是：墳。然而這是大家都知道地，無須誰指引。問題是在從此到那的道路。那當然不只一條，我可真不知那一條好，雖然至今有時也還在尋求。在尋求中，我就怕我未熟的果實偏偏毒死了偏愛我的果實的人，而憎恨我的東西如所謂正人君子也者偏偏都矍鑠，所以我說話常不免含糊，中止，心裡想：對於偏愛我的讀者的贈獻，或者最好倒不如是一個「無所有」。我的譯著的印本，最初，印一

次一千，後來加五百，近時是二千至四千，每一增加，我自然是願意的，因為能賺錢，但是也伴著哀愁，怕於讀者有害，因此作文就時常更謹慎，更躊躇。有人以為我信筆寫來，直抒胸臆，其實是不盡然的，我的顧忌並不少。我自己早知道畢竟不是什麼戰士了，而且也不能算前驅，就有這麼多的顧忌和回憶。還記得三、四年前，有一個學生來買我的書，從衣袋裡掏出錢來放在我手裡，那錢還帶著體溫。這體溫便烙印了我的心，至今要寫文字時，還常使我怕毒害了這類的青年，遲疑不敢下筆。我毫無顧忌地說話的日子，恐怕要未必有了罷。但也偶而想，其實倒還是毫無顧忌地說話，對得起這樣的青年。但至今也還沒有決心這樣做。《墳》，時代風雲版，p. 326。

與魯迅相遇的地方正在於：我自己內心深處知道，路該怎麼走其實早已沒有終極的答案，但是確實知道不走不行，現有的路是死路一條、原地踏步，然而會走出什麼樣的路卻又沒法事先知道答案，拿不出個圖像，是對是錯也都超出自己能夠掌控的範圍，在無力改變知識體制的前提下，又清楚知道學生如果走出了體制劃好的框框，最後很可能沒法在逐漸規訓化的專業體制中生存，而對年輕人、讀者也很難交代到底要走到哪兒去。於是，其實瞻前顧後，外表篤定樂觀，心中遲疑不定、如履薄冰，得準備隨時滅頂該淹死了結，還是先學會游泳。

我想，台灣左翼的圈子裡，是否有可能(重新)建立起這樣的文化：因為自己的不確定而多給其他人徬徨、猶疑的空間，而不是大家繃著臉交往，大家來比看誰政治正確、看誰立場堅定，我們需要的不再是過去那種偉大的、高調的、理論的、讓人崇拜的思想。在世界左翼、國際共運退潮之際，特別是中國大陸的國家左翼實踐給了我們深刻反思的契機，還有誰能夠信心滿滿要我們矇著頭勇往直前？也許正

是這個徬徨的年代提供了我們能夠與魯迅左翼傳統重新見面、重新接線的契機，給我們丟掉國家主義包袱的機會，嘗試去追尋在沒有保證、沒有確定未來的前提下拒絕放棄，而這一切要成為可能，就是要能夠創造出客觀的條件，逐漸建立起自我質疑與自我反思的土壤，坦然分享大家心中的困惑與懷疑，或許這是「魯迅左翼」能否在當下重新接合兩岸批判圈最為迫切的命題。

（2009.10.30於台北月涵堂「台社論壇：與魯迅重新見面」；
2009.11.1修訂於新竹寶山）

部分台灣青年對魯迅的接受

錢理群*

Reception of Lu Xun among Youth in Taiwan

by QIAN Liqun

* 服務單位：北京大學中文系
通訊地址：北京市海澱區頤和園路5號
E-mail: qianlq@pku.edu.cn

2009年我應邀到台灣講學，其中一個重要內容，是在台灣清華大學中文系開設了一門「魯迅作品選讀」課，這可能是在台灣大學本科生課程體系中開設魯迅課的第一個嘗試。選課的除中文系學生外，還有外系、外校的，最後交作業、計成績的有47名，還有不少旁聽者（研究生、大學、中學老師等等），更有從外地趕來聽課的，總數大概有60-70人。為這次上課，編選了《魯迅入門讀本》（上、下冊），作為教材；講了將近30個小時（每週一次，每次三小時）。先後佈置了兩次作業：作文〈我和我的父親〉與寫賞析文章〈我讀——〉，最後以〈我之魯迅觀〉的讀書報告作為期末考試。現主要依據學生寫的報告，作一個課程總結，其中所顯示的今天的部分台灣年輕人對魯迅的接受狀況，或許是許多朋友感興趣的。

一、「與魯迅重新見面」

在教材的背面，有邀請我講學的台灣交通大學社會文化研究所的陳光興教授的一段話：「被譽為現代文學之父的魯迅，早已在亞洲和世界成為思想界的共同資源。但是因為他濃厚的左翼色彩，在戰後國民黨統治的時代，變成了思想的禁忌，他的著作在解嚴前是禁書，因而阻絕了台灣學術思想界對魯迅的理解。半個世紀後要如何在台灣恢復魯迅研究，打通中文世界共通的思想資源，成為極為重要的問題」，這也是一個極難的問題。作為第一步，我們選擇了從直接給台灣的大學生講魯迅這裡入手，是出於對魯迅的基本認識：「魯迅的思想與文學是通往未來的」，「即使是二十一世紀我們來讀魯迅著作，仍然會感到他是一個『現實的存在』」；「魯迅的心更是永遠和青年相通的」。（《魯迅入門讀本》台版後記）當然這裡也包含了對台灣青年的信任與期待。這門課的基本任務，就是要打造一座橋樑，讓台灣青年與魯迅相遇，和魯迅傳統重新連接。

一位學生這樣談到他們這一代接觸魯迅的背景：「我出生於1989年」，「時間倒退兩年，來到1987年，台灣的國民黨政府宣佈解除戒嚴，幾十年來的白色恐怖時期，終於在此告一段落。從這個時候開始，台灣的知識份子終於可以不必偷偷摸摸的傳閱、討論魯迅，或是馬列思想，而要擔心被秘密員警抓去關。也就是說，台灣和中國土人批判傳統的斷裂，在此時看見了重新接軌的曙光，重新有了承接傳統的機會」。但是，這學生又提了一個問題：「這個機會被把握了嗎？」（張祖榮）

另一位學生則談到了另一個背景：他們在讀中學時，正趕上台灣的教育改革風潮，「一綱多本」原則的提出，教科書開始多元化，魯迅作品因此也得以進入台灣的國文教科書（遊坤義）。許多學生都談到他們正是從教科書裡讀到了魯迅的〈孔乙己〉、〈風箏〉、《阿Q正傳》，還從老師的介紹裡，知道了、或閱讀過〈狂人日記〉。但在台灣的中學語文教育裡，古文的閱讀始終佔據主導地位，白話文不但選文少，老師也很少認真教，因此，如一位學生所說，他們「對魯迅為人為文並沒有任何印象。課本作者簡介欄也僅有幾行籠統浮濫的字句」，至多知道魯迅是一位用白話文寫作的，重要或偉大的作家而已，而魯迅文字給他們的實際印象也是怪怪的（李盈穎）。

但也如一位學生所說，或許正因為對魯迅知之不多，也就「沒有太多的預期與想像」，魯迅也不必與考試掛勾，就可以「在最自然真實的情況下，認識了這麼樣特別的人」，如同「交到有趣、情投意和的新朋友」一樣（黃詩堯）。這大概也是台灣學生和大陸學生在接受魯迅的學習背景不同導致的區別所在吧。

因此，台灣學生對魯迅的接受，是從自我心靈出發的。他們最熱心討論的話題是——

二、心有戚戚焉：魯迅與我們

心靈的相通

一位學生這樣談到他對魯迅的感受：「魯迅的文字就好像保有一些能量，然後在某些時刻就突然噴發出來，敲打著你的心靈。在我們傾聽魯迅的心聲時，他的文本也能同時挖掘讀者的心，聆聽我們內心的聲音，搭建出一座精神橋樑」。好幾位學生都像這位學生一樣，強調「魯迅的作品能碰觸我生活中的許多層面，家庭、朋友、學業、生命、價值觀等」（陳晶瑩）。

他們都是從魯迅的〈父親的病〉、〈五猖會〉，魯迅和父親、海嬰的關係這裡進入魯迅的。陳晶瑩這樣寫道——

在〈父親的病〉中，魯迅這樣寫道：「父親的喘氣頗長久，連去聽得也很吃力，然而誰也不能幫助他。我有時竟至於電光似的想到：『還是快一點喘完罷……』，立刻覺得這思想就不該，就是犯了罪；但同時又覺得這思想實在是正當的。我很愛我的父親。便是現在，也還這樣想。」這個片斷給了我很大的衝擊。這令我回憶起我母親在病床上的畫面。那時的我，也在閃光之間有過這樣的想法。我也曾經自責，懷疑過自己對母親的愛。但我並沒有深想，更不用說公開表達。可魯迅就沒有（逃避），他面對自己的情感並剖析它，最後承認它是一個正當的想法，並堅定的毫不懷疑自己。現在的我瞭解了那樣的想法其實是另一種愛的表現。可是當時的我，卻只是默默的把那種情緒隱藏起來。我想，這就是魯迅予我的啟示：他毫不迴避、毫不敷衍的性格，深深地使我思索。

這裡所談到的魯迅的「毫不迴避、毫不敷衍」，是抓住要害的：這

位學生在自己的人生經驗、生命體驗中與魯迅相遇，也真正懂得了魯迅。

這大概是很多學生共同的感受：魯迅的文字「總能使我回想起內心某些曾經浮現的想法」，「有一種讓人有所感應，想要應和的力量」，「閱讀魯迅先生作品讓我將以往讀的、見識過的人都連接起來」，我因此而「跨越了孤獨」(黃筱瑋)。一位學生說得很好：「我想，魯迅的文字餵養了許多孤獨的靈魂，令那些孤獨的靈魂找到了棲身之地」(陳晶瑩)。

一位學生說，他的魯迅閱讀是一個「尋找生命契合點」的過程，在「我和魯迅」間溝通了「情感的共通橋樑」以後，就覺得「兩個人分享了彼此的秘密，我懂他的、他懂我的，我們更接近了」，「在慢慢切入到沉重的話題時，就能比較理解魯迅為什麼會產生如此的感受和想法。我喜歡他給我沒有距離的對話方式」(謝宛霖)。

另一位學生則這樣說：「他讓你看見的是你在內心也許偷偷想過卻選擇隱藏的聲音」，「他讓你看見的是你想所未想、見所未見的事」，他喚醒你的生命，又促成你的生命成長(蔡嫻嫻)。

一位學生又將這樣的接受提升為一種方法：「認識魯迅適當的方法，應是將他當作一位可喜、可深談、可對話的朋友。我把此方法理解為『一個生命和另一個生命的相遇』，相遇、相知才能深入瞭解，並試圖對話」(曾一平)。

因文字之美進入魯迅世界

有意思的是，許多學生都強調：「魯迅的文字之美，是吸引我進入他文學作品的第一步」。

一位學生將自己的閱讀過程與心理作了這樣的描述——

我並不是一個愛讀書的人，且太習慣畫面的呈現。看書時將文字

轉換成畫面的過程，經常讓我感到節奏緩慢並失去耐心。只有部分作家其充滿畫面感的文字，能吸引我一頁一頁的往下翻，而魯迅就是其中之一。有人說，魯迅的作品就像冰山一樣，它顯現出來的只有一點點，但底下藏有極大的意義在。當我第一次閱讀魯迅小說時，知道他所傳達的不只是表面上的故事，卻一直想不通其意涵，只是被那些寫實又有些怪異的故事所吸引著。然後在我理解一篇篇作品中，魯迅的故事背後企圖傳達的意涵後，那些故事不再是我認為有趣或奇特的小說而已了，我重新思考每一個故事、每一個角色，有好幾次突然發現，這些故事「好恐怖」。而這當然也是造成我繼續接觸魯迅的原因。這些恐怖的事實，是我過去不曾想到的，也不曾有文章讓我對自己的價值觀念有如此大的衝擊。（陳鬱芬）

這是一個由「文」而及「心」，而產生心靈相印與撞擊的過程。大概台灣的學生都是經歷了這樣的過程而接受魯迅的。

好多學生對魯迅的語言都獨有會心，他們這樣談到自己的閱讀感受——

他一針見血，並且針針入骨。他的尖銳和深刻，讓你看了以後，無法閉上眼睛不看，聽了之後，無法捂著雙耳裝著聽不著。像魯迅文章中所提到的幾個簡單的詞：「吃人、奴性、偽士、看客」，當你乍看這幾個字詞時，就會有愕然、震驚的感覺，而這樣的詞彙，是幾乎瞬間在腦中留下烙印，讓你難以忘卻的。魯迅的文字，是具有張力和感染力的。他的文字能將你包裹其中，描繪的事物仿佛歷歷在目，就在周遭，而批評的言詞就像鼓槌陣陣打在心上。魯迅的文字雖然沒有很激烈的字眼，但是它卻能讓你有很激烈的情感反應。（蔡嫻嬋）

我非常感歎於魯迅能把這樣複雜及細微的思想捕捉下來，並轉化為富有生命力及真實感的文字。他的文字能常常讓讀者產生共鳴，因為他捕捉到了人生重要且細小的情感。這就顯示了魯迅特有的感官能力，展現出他細膩的敏感度。(陳晶瑩)

魯迅是將生命投入在文章上的。魯迅的文筆流露出的美，是真性情的美。不論我能不能充分理解他故事背後的意義，總能觸發我的心裡的不同角落，處理不同情感的區塊也能因此獲得撫慰，像一首動人的古典吉他曲，每一個和絃都彈進我的心坎，不同的和絃觸動情感中的不同部分。讀魯迅真是一種享受，因為他總有不同的思考、不同的旋律，但是同一把木吉他。

讀了魯迅那麼多文章以後，我覺得他真是一個心思細膩又成熟的人，總是在細微處找到人性不同的面貌，又能深刻地用文字表達出來，實在是難得一件奇葩。(莊雅琪)。

魯迅令人愛不釋手的原因之一，就是他的幽默。許多苦難、攻訐和挫折，魯迅用幽默一掃，就像春風拂過水面，不僅替自己紓解情緒，對於傻子而言，更是信念的堅定和承載力的表現。(郭蔚霖)

我對魯迅充滿畫面感的文筆感到相當佩服，仿佛深入其境，有聽覺、有視覺、有畫面、有對話、有靜默不語的時候，各種生活中的感官，都可以透過文字「聽到」、「看到」。重要的是魯迅能夠用心感受自己、感受世界中來自心裡或外面的各種聲音，這是他對生命的投入之後所泛起的漣漪，而他的溫度，從那個時代一直波蕩至現今。(李偉哲)

魯迅的文章，可以說宜靜宜動。「動」的文章，他描寫得生動活潑，引人入勝；「靜」的文章，他收起其獨特的幽默，只嚴肅、沉靜的論述。但魯迅的寫作又並非處處瀟灑，自有內在的緊張，因為他背負著沉重的責任感，深怕自己下筆時一個不小心，就誤導了年輕人，害他們走錯路；這恰恰是魯迅區別於其他作家，最為獨特之處。(蘇熏鏐)

魯迅不只有豐富的想像力，他還能很精確地呈現他的想像力，看看他手繪的貓頭鷹，不過寥寥數筆卻完全勾勒出貓頭鷹的形象，給人一種簡單的美感。他的寫作也跟他的畫一樣，總是平平穩穩地敘述事情、安安靜靜地結束，有些作品即使過程高潮迭起，但最後的收尾還是給人一種淡淡的沉思。魯迅〈死火〉的最後一句「仿佛就願意這樣似的」，沒有猝死的不甘、沒有枉死的憤怒，只是淡淡的回歸塵土。這樣的結尾比許多的激情更讓人願意再三回味。魯迅的寫作很多都回歸到生活百態，生活百態對我們雖然是平淡無奇，但就是這平淡無奇，更耐人尋味。(鄭宇翔)

魯迅同時保有一體兩面的特性，魯迅是真也同時不真。魯迅所點出的事是真，但魯迅的表現手法多是比較隱藏的，他背後所真正要表達的意涵卻是層層包裹在文字底下。魯迅寫出了最真實的原始的自己，但他也在其外加上一層保護膜。所以他的文字不一定是所有的人閱讀之後都能瞭解的。有的或許一知半解，有的甚至語焉不詳。對於事情比較不敏感的人，或者不夠深沉、世故的人，在閱讀過後，或許還不會有什麼感覺，甚至可能對魯迅造成誤解。真正看到魯迅文字背後深層意義的那些瞭解他的人，卻又太少。曲高和寡，畢竟是不爭的事實。(蔡嫻嫻)

我注意到，很多學生都特別感動於魯迅的「細膩」，他們說「魯迅細膩之處無所不在」（莊雅琪）；他對日常生活細節中的意蘊和意義有「本質性的敏感」（郭蔚霖）；他「對生命的細密的考量，對人類內心情感可能性的窺視」，對「人內心最幽微變化」的細膩考察與省思（黃筱璋）；他的細密、精準的表達（蔡承熿），都讓這些台灣學子驚異、感佩不已。一位學生更用「寬廣而細膩的視野、勇氣」來概括他對魯迅的觀察與理解（陳玉芳）。他們正是從魯迅思想、情感、文字的細膩之處走進魯迅世界的，這和大陸學者和學子習慣於從宏觀的大視野來接受魯迅，是有相當的不同的。

當然，也有從白話文發展歷史的大背景下，體認魯迅的文字和文學的。一位學生這樣說：魯迅的寫作「正值白話文運動開始時期，對於長久以來以文言文寫作的中國人而言，這無疑是一個巨大的挑戰，有人接受、有人反對、有人遊移掙扎，我們可以從胡適等人當時的白話文中發現，那文章雖已脫離簡短且精心計較過的文言字句，但仍舊與我們現今的白話文有些不同，仍帶著些許的文言氣息。但魯迅不同，他的寫作對於傳統的正規寫作具有一種創新性，以及叛逆性。像〈死火〉那樣一種跳接式的書寫仿佛電影鏡頭的快速切換，在白話文萌芽階段，就顯然是一個新的突破。」

魯迅的寫作，對「號稱嚴謹，卻連帶思維跟著僵化」的學院知識份子的寫作，也是「或多或少的嘲諷」。魯迅以「毫不在乎的態度」對待「學院派教育」制定的「嚴格的寫作規則」，而顯示出對學院「制式化的對抗」（許瑋倫）。

這些分析，都是相當到位的。

「他給了我另一種思維」

好多學生都以「魯迅的眼睛（看）與耳朵（聽）」來展開他的魯迅論

述。他們不約而同地說到魯迅的〈論睜了眼看〉與相關的一組文章引起的心靈震撼——

魯迅對一些問題的看法和剖析，讓我訝異。每天在我們每一個周遭發生的，我們覺得司空見慣、甚至理所當然的事，卻在他的眼裡看出不同的面貌。也許印證了他所說的，我們已經安逸於並習慣過著「瞞和騙」的生活方式，失去了睜開眼看的能力。

讀魯迅作品，常驚悚於現實的可怕。不是血淋淋的可怕，而是當真相慢慢曝露在你的面前的毛骨悚然之感。也許這是魯迅作品中要給我們的啟示。在現實生活的，一切幾乎平凡無奇的瑣碎的事情，都要我們細細回想、分析，意識到它可能存在的隱含的意義，和可能隱藏著的危機。我們必須思考，而不是盲目的、麻木的接受。(蔡承熿)

看了很多題材新穎、邏輯驚人的文章，就有一種感覺，像是自己長期不自覺地偏向某一面，甚至以為就是這樣子，但是魯迅的思考丟過來時，就如有人在另一面呼喚我，要我轉到另一邊去看看事情又是怎麼回事。最初，還會覺得自己是不是聽錯了，再等一等吧，看看第二次第三次的叫喊……怎麼可能是這樣子，不過，到後來，越去想這件事，就會慢慢向另一面靠近，猛地一轉身，也就是要用新的邏輯去對待事物時，自己好像也嚇了一大跳，驚懾於過去的愚昧、頑固、無知。而站在旁邊的是早已久候我魯迅，抽著冉冉的煙，頭向我微微一點，眼神望向暗魅的夜中。(謝宛霖)

由此引發的，是一個自我反省：為什麼對周圍的事物竟是視而不見，或者見而不深？於是，就醒悟到自己的「麻木、膚淺」：「我看過的

事、經歷過的事太少，也太無感觸」，我為自己「難過」，「我們太聰明，什麼事情都溜滑過去」，「我們太奴隸，習慣受外界既成觀念的支配」（謝宛霖），我們「知足於現狀」，閉著眼就「一切太平」，如魯迅說：「無問題，無缺陷；就無不平，無解決；就無改革」；「也許是因為自己處於社會金字塔結構的較高層，不能洞悉、理解下層人所受的威脅與壓迫」（蔡承嬭）。

於是，就有了新的眼光。一位學生這樣敘述他怎樣因為魯迅的啟示，而對周圍的事物有了新的敏感——

在擁擠的台北捷運系統裡，人們似乎是無止盡地穿梭、前進，對於周遭的一切，沒有任何知覺。上個星期，我卻有了另外的感受。捷運的門開了，我迅速步出車廂，低著頭，直往電扶梯奔去。忽然間，我捕捉到一個畫面：一個大約是患侏儒症的先生，笨拙地讓出電扶梯的空間，好讓人們快速通行。我走得太急，以致當我留心那位先生時，我已經在他的上方了，眼神對不到，更別提微微一笑了。我感到一陣淒涼。有誰會注意到這位先生呢？永遠，他只看到別人的背影，一個個迅速的漠視……

一個眼神，一個微笑的力量是巨大的、深遠的，然而起點卻只是微小的敏感。這是一種「微小式」力量，而我深信這也是魯迅篤信的價值。（郭蔚霖）

而且有新的選擇——

「我看了魯迅的文章後，我漸漸會去更加思索事物了，不隨意忽略自己的不愉快、別人的不愉快，不任意丟棄痛苦悲傷了。如果不在意自我的感受，人就形同物品，無知無感，軀殼只是人型的模型，精密的機器，最易差使的奴隸。若只是接納正面的感受，開心、幸福、舒

服、歡樂，人就像一張紙，僅承受輕飄飄的愉悅，被真真假假的讚言所捧著、飛著。我要做一個會感受痛苦，並努力解決它，將痛苦化作快樂的人」，「魯迅提升了我的思考境界，我想要承擔事物背後真實到令人畏懼的真面目，我不要麻木，麻木的生活只有軀殼、沒有思想」。「還好，我還是個青年，正是個青年，我要多多去看這個世界，去感受、去瞭解、去看，鍛煉一雙會看夜的眼睛。然後為社會再貢獻一些什麼，我知道自己能做的非常微小，但總是有價值的」(謝宛霖)。

這樣，就如同一位同學所說：「魯迅給了我另一種可能」，這是「各個領域」，以致一生「受用」的(彭筱蓉)。

當然也會有疑惑：「選擇面對真相，拒絕跟隨大眾同流合污、輕鬆過日子，是痛苦的。往往在閱讀魯迅如何以他的獨特方式剖析種種事件的同時，心裡難免會產生疑問與不解：『為什麼魯迅要選擇那麼痛苦地過日子？』對周遭過分敏銳的特質，似乎讓他的人生很不開心。但再慢慢細讀他的作品後，疑惑沒了、憐憫心沒有了，反而開始瞭解並認同魯迅他這一『為了揭露真相不顧一切』的使命」(蔡承熿)。

這是一條艱險的路，卻是通向真實之路。還是這位同學說得好：「即使我同魯迅都還在找路，但是我終於睜開眼了，至少踏出真正的一小步了，不再摸黑混走了。」(謝宛霖)——這才是最重要的。

「他使我反省自己」

實際上我們已經說到了台灣學生因閱讀魯迅而反省自己。有意思的是，他們是從魯迅的「自剖」裡得到啟示的。一位學生這樣談到自己閱讀與接受魯迅的過程：他開始讀魯迅「鐵屋子系列作品」，看魯迅怎樣批判社會，儘管也可以感到魯迅批判的鋒芒，卻有著近乎本能的警惕與拒絕，總覺得這些「醒世箴言」，只是「空話而已」，甚至「跟說教的老先生無異」；但他讀到魯迅「自剖系列」作品，就真正受到了震撼，他說自己「無法抵抗」魯迅「強大真心真情的攻勢」，一個如此真切

地直面真實的自我，如此真誠地向讀者袒露自己的魯迅，「開始攪揉我的心」，同時，也懂得了魯迅的真問題是：在這個如此混亂、黑暗的社會裡，如何「面對自己」，怎樣「處理自己」，怎麼「定位自己」。而這也正是作為讀者的台灣學生自己的問題（凌若凡）。

有學生把自己稱為是「在消費時代善忘的一代人」，並且有這樣的自我描述：「我每一天過著社會上認為好學生該過的生活，我花時間念書，週末在家陪父母」，「我讀著這一句話：『不要把自己的命運交給別人』，覺得有點難過。的確，大家都會認同這句話，但實際上做到的大概寥寥無幾，因為我們的命運從來都是受外在影響支配的。我會覺得難過，因為現在台灣的青年大概是處在這樣的處境中。我問身邊的每一個同學、每一位朋友，關於他們未來想要做些什麼，或是為了什麼而奮鬥時，答案都是一樣：他們不知道也不介意，反正只要能吃能過活就好。我不敢說我不是其中的一份子。魯迅說，青年有睡著的、玩著的，也有想前進的。我問自己屬於那一類，我希望自己能說我是前進的，可是，前進的方向是什麼呢？我們存在這個世界上，是不是還能有更好的意義呢？」（彭筱蓉）

正是魯迅，使這些台灣的學子，開始思考和追問生命存在的意義和價值。

於是，魯迅的兩個命題：「聰明人，奴才和傻子」以及「看客」，引起了學生的強烈反應。

一位學生這樣不無沉重地寫道：「我從出生的那一刻，就學著怎樣適應社會，怎樣與這個社會相處並達成和諧，照著多數人的意識走，這大概就是我的生存方式，而且這也是這個社會維持穩定的方式」。但是，當「我習慣於安逸的生活」時，魯迅出現了，他直接「衝擊」了我「好不容易建立起來的價值觀念」，「我從聰明人這個角色中看到自己的影子。聰明人知道自己隨時都可能變成奴才，聰明人也知道傻子那樣改變現況才能解決問題，但是聰明人選擇逃避直接面對現實，並小心

地做好他聰明人的位置。這是自以為在社會中找到了立足點的自己。但在魯迅之筆的燭照下，卻看起來多麼諷刺」。魯迅的揭示，「讓我無法反駁」，但我又禁不住要問：「魯迅的論點是否太過於悲觀？魯迅想像中的社會，是不是太過醜陋？」或者應該這樣提出問題：「是我過於安逸於這樣的社會，還是魯迅對社會太多悲觀？在反復思索中，似乎快要找到答案，卻又不斷懷疑。」（陳鬱芬）——應該說，這樣的矛盾狀態是更為真實的。重要的是對既成價值觀念有了懷疑。魯迅的力量與作用也就在這裡。

一位學生說，魯迅有「火眼金睛」，他一眼看穿，也讓我們看清了自己原來並不自覺的內在的奴性。於是，就有了這樣沉痛的反省：「我總是被課業壓抑著，忘卻了思考自己人生的方向，成了功名利祿的奴隸；我成了考試的機器、書本的奴隸；我被塑膠模型般的教育體制打磨成一模一樣的模具，變成了公司、老闆的有用的奴隸」（趙書漢）。「我們常常不自覺地在強者面前示弱、在弱者面前示強。前者圓滑地自甘卑下，後者則是人性缺陷的自然展開。我們就像魯迅說的那樣，不斷地變換強者的奴才與弱者的主人的角色，以求得自身有一個棲身的位置，而且自我感覺始終良好。殊不知我們這樣的變色龍式的隨時變色，與現實妥協的生存策略，正是等級社會的最大幫兇」（范華君）。面對生活中的「看客」，「我們習以為常，我們加入行列」（盧美靜），我們「因為害怕承擔、恐懼沉重，因此選擇當不願多思考一點，不願多感同身受一點的看客」，「講得再直截了當一點，因為對別人沒有愛」，我們都是「看客」（范華君）。「我們在看人時，是否帶著有色眼鏡；在被看時，是否擺出一個虛假的面目？」（陳晶瑩）於是，又有了這樣的自我質問：「在現今這個充滿奴性的社會，我為什麼活得如此自在自適，毫無芒刺在背之感？」（李盈穎）

應該說，魯迅向這些青年學生提出的問題是相當嚴峻的。許多學生在作業裡都談到了自己是什麼人：睡著的？玩著的？醒著的？要前

進的？要做什麼人：聰明人？奴才？傻子？當同樣的問題提給大陸的學生，他們都沉默了。而台灣的學生卻作出了認真、誠實的回答。有的相當自信、堅定：「魯迅期許時下青年能夠有所自覺，走出奴隸時代，我們也應當期許自己，走出被奴役的心靈；比起過去，我們已不受環境限制，自由發展的空間極其廣大，傳統思維也經過時代的淘洗而有所蛻變。所以，過去中國人的奴性，我們不應該重蹈，面對世界，我們應該活得更自由、更開闊」（陳冠瑾），「我們絕不輕信別人，要把命運掌握在自己手裡；光有熱情不夠，還要思考、還要行動。就像魯迅說的那樣，即使慢，也要馳而不息；即使世界上要引我們相信他們的論述何其多，也要跟著自己心中的聲音前行。只要有勇氣，遵從心的聲音前進，即便別人看我們是傻子，我想那也會是一個『敢說、敢笑、敢哭、敢怒、敢罵、敢打』的快樂傻子」（范華君）。但也有的學生坦陳自己內心的矛盾、猶疑，以致拒絕：

「我很崇拜魯迅敏銳的觀察力和堅忍不拔的毅力，但我並不希望我變得像他那樣，因為我知道我承受不了孤獨，受不了這麼多的惡意中傷。但我也不會就此放棄改革這個社會，讓社會變得更好的努力。我覺得自己比較適合做在底下默默支持魯迅先生的群眾」（趙書漢），「我不願走魯迅願見的路，不願跨過他為幼者所肩住的黑暗大門，我是醒著、想著的，卻躺著的不願貿然前行辟林的無志青年，時代也許混沌可鄙，既然如此，與人同為灰象，並肩而行，也就是了。」（李盈穎）——無論堅定，還是猶疑、拒絕，都是可以理解的；一切都不是最終結論，以後無論認識和行動還會有許多變化；重要的是，因為和魯迅相遇，學生已經開始思考這些人生的重大問題了。

自己選擇，自己承擔

這裡就說到了這些台灣學子與魯迅的關係。好多學生都談到他們與魯迅有相見太晚的感覺。他們有許多新奇的發現：一位學生說，魯

迅是一個「癡人」、「真人」、「奇人」、「怪人」(李盈穎)；另一位學生則長篇大論他所概括的魯迅三大精神：真、愛、韌(遊坤義)。還有一位學生別有會心地將魯迅視為「地母」：「地母是黑暗的，你在他的懷中，看不到出路的解答，他冷峻不禁。但他是渾厚的，當你因失敗而匍匐在地，他用突破現狀的力量、對生命價值的實踐力量包覆你全身。地母沉默、冷峻，沒有狂熱，但也是最堅實的力量」(郭蔚霖)。大概許多學生都從魯迅這裡感受到堅實、堅韌的生命、精神力量，因此，一位學生認真、嚴肅地說：「未來，很近，也很遠，十八？八十？轉瞬就過。但是，魯迅……會是永遠支撐我的，最綿密、厚實，卻溫暖的精神支柱。」(謝宛霖)——台灣的學生能在短短的三個月的密集閱讀中，就感悟到魯迅的「綿密」、「厚實」與「溫暖」的力量，這是令人感動的，或許這就是一種緣分吧。

還有學生則把「努力和魯迅論辯」視為最大的「樂趣」(李倍嘉)。在和魯迅平等對話這一點上，台灣學生比之大陸的學生，沒有多少心理的負擔，在他們看來，這是很自然的。一位學生如此直言：「魯迅沒有深入瞭解基督教，他對基督教的看法和批判就是有些先入主見的了；他也因此失去從基督教之中反省、超脫，以獲得面對現實的力量的機會，我覺得這是可惜的」，「魯迅的宗教哲學觀，我覺得是不夠開闊、積極，甚至是有些守舊的，他提出哲學問題，卻又在實際上把它懸置起來」(林楚棠)。還有一位學生，在讚歎魯迅對「瞞和騙」的國民性的批判的深刻的同時，又認為在瞞和騙的「背後著實隱藏著平民百姓的辛酸，這是魯迅沒有注意到的」(施于婷)。另一位學生十分誠懇地說：「不能說我完全認同魯迅的看法，他的有些說法對我來說，還是太極端、太醜陋了。或許是這樣極端的方式才能夠喚起人們對習以為常的事物的注意，但我還是選擇相信美好的存在與人性，不至於把人性想得太糟。這不是說魯迅是錯的，只是對我來說，多一點正向力，可以帶動我去從事突破的行為。」(陳品聿)——這裡且不論學生的看法是

否正確，但那樣一種在權威面前的獨立姿態與心態，獨立的思考精神，是令人讚賞的。

不少學生都特別關注魯迅對青年的態度與期待，這也是自然的。一位學生說，魯迅的看法，「我並不是每一樣都讚同，但魯迅的有一個觀點，我特別認同，就是不要去尋導師，特別是不能把自己命運交給導師」，因為我和所謂導師是「兩個不同的生命體」，我的生命屬於自己，選擇權也在自己，不能盲目地跟著導師走。「我相信在自己的人生道路上，會遇到很多好老師，在我們遇到生命之『結』時，老師會幫我們解結，然後繼續往前走，老師是我生命中美好的過客，我的路還是要靠自己走下去，作了不同的選擇就會有不同的結果，然後自己承擔，這就是生命的力量」（彭筱蓉）。另一位學生則對魯迅對青年「不一般」的「鼓勵方式」特別感興趣：「魯迅不對自己面對的挫敗痛苦作絲毫隱藏或隱瞞，不為學生添加任何虛構的美麗幻想，就只是簡單地說：『走罷，勇猛者！』在為年青人揭開了歷史與現實的真相，打破了對未來的幻想以後，那些懦弱者早已自動淘汰出局，敢繼續接受挑戰的人，才是真正的勇者，也才有可能『超越』他，『捨棄』他，跨出新的腳步」。這位學生說，這樣的期待，和青年人談話的風格，「很是魯迅」（蔡承嬭）。還有一位學生則為魯迅面對青年，「小心翼翼」的「謹慎」態度，深深「感動」（黃筱瑋）。他大概是讀到了魯迅〈寫在《墳》後面〉的這段話：「還記得三四年前，有一個學生來買我的書，從衣袋裡掏出錢來，那錢上還帶著體溫。這體溫便烙印了我的心，至今要寫文字時，還常使我怕毒害了這類的青年，遲疑不敢下筆」，「因此作文時就時常更謹慎、更躊躇」。當年（1926年）魯迅的這番苦心，被八十年後的台灣青年學生如此細心和敏銳地捕捉並受到感動，這是別具意義的。

於是，就有了這樣的選擇——

我願意用勇於承擔的態度去面對過去和現在的種種，自己思索，用自己的眼睛去讀世間的這一本活書。畢竟，活著就不要苟活，要認真地在人生道路上前行。（李偉哲）

我必須找到我的路。儘管我的路不同於魯迅的路，我也要往前走」。（蘇熏錢）

三、「一直存在於我們的生活中」：魯迅與台灣、華文世界

一位學生說，我們「在這樣的時刻」一起「重新和魯迅見面」，是別有意義的：因為此刻的台灣「充滿荒謬，又自我感覺良好」，它迫切需要新的精神資源（陳幼唐）。

於是，就有了相關論述——

台灣需要重建批判傳統

一位學生這樣談到魯迅的意義：「有這樣一個作家、思想家，時時的為其謀事，時時的在旁批判，務求讓整個國家走向進步的道路：中國何其幸運！有這樣一個思想導師（即使他自己並不認為），為青年點起一盞明燈，時時提醒青年要如何走出自己的路，同時卻也要不斷批判自己所走的道路是否合宜，是否能給社會帶來最大的貢獻：中國的青年何其幸運！」

在這位學生看來，魯迅也屬於台灣，而且今天的台灣正需要魯迅。因為——

今天的台灣，缺少的正是這樣的批判傳統。自解嚴以來，對於民主制度和資本主義的盲從，讓台灣人欠缺反思這些制度的能力。諷刺的是，民主的基本，正預設人人都能思考，都要能想方設法

的為國家謀事，並且能夠彼此溝通，尋求意見的最大公約數，在妥協中形成共同的集體意識。執政的政府正是這樣的集體意識的實體展現，其政策是集體意識的具體表現。擁有具思考力的公民，能夠形成集體意識的社會，才是真正的民主社會，其投票才真正具有民主精神，否則便只像是小學生選舉班長一樣，在大家都不認識的情況下亂選一氣，票多者為王、票少者為寇，這並非民主。

這正是魯迅在台灣社會所能扮演的角色：鼓勵知識份子勇於進行批判，勇於表達自己的意見，去批評社會上眾多不能忍受的亂象，去批評政府狗屁倒灶的決策行為。最重要的，就是成為提醒的力量，提醒這個社會，我們目前所行的制度，無論是經濟上的，亦或是政治上的，雖然都頗有可觀之處，卻也都有無法突破的障礙與瓶頸。一味地沿襲舊有的制度，並不能帶我們重返經濟奇跡時代。相反地，不能認清台灣的全球經濟地位已經改變了的事實，開始重新尋找台灣在世界經濟體系中所能扮演的位置的話，我們只會不斷地面臨更大的經濟災難，而非持續進步。制度需要的是反省、檢討和辯論，而非無謂的辯護，才可能去進步。要找到更適合我們的制度，或改善現有的制度，都需要將各種可能性納入思考，而非單從歐美現有的發展區尋找可能性，否則便只會不斷重演歐美的悲劇。而魯迅正能提供台灣人以種以往所缺乏的思考方式和批判傳統。（張祖榮）

應該說，這些分析和看法都是很有見地的。

一位學生以魯迅的眼光看當今台灣的學院與知識體系，就發現了「龐大的資本主義籍著全球化已擴散到大多數人的心中，而不論你接受與否，這種以追求自己最大化利益的學問，正以一些『正當的』知識傳播而侵入學院」，「一邊提倡經濟生產，一邊破壞著美麗的台灣；同時

一邊高喊著人文與科學並重，一邊打壓著沒有『金錢生產力』的學科。我們的價值觀慢慢被改變，重視思考與精神層面的東西被剝奪，人最後留下了什麼？」於是，魯迅的〈學界三魂〉、〈聰明人和傻子和奴才〉都成了當今台灣學院、社會的真實寫照：「學界官氣瀰漫，順我者『通』，逆我者『匪』，官腔官話的餘氣，至今還沒有完」，學院的學者完全被政黨政治所操弄，忘記了自己的使命，成了「官」（執政黨）與「匪」（在野黨）的附庸。而魯迅所說的「對下為主，對上為奴」的病態早已瀰漫於學院與職場，學院更成了「聰明人」的集中地。「金融海嘯後，人們的奴性更加深化」，魯迅描寫的「奴才總不過是尋人說苦」，「傻子想替他出頭，卻反被奴才認為是盜匪」的悲喜劇更是在學院、公司輪番上演。魯迅如此「神準的預言」，「讓人驚駭」不已（林思晴）。

另一位學生也由魯迅的〈變戲法〉「聯想起台灣的選舉，這種『變戲法』的政治手段，絕對比魯迅當年看到的『現代史』有過之而不及」。而台灣的媒體也在「變戲法」，而且花樣百出，不斷地製造、培育出越來越多的「看客」（范華君）。

很多同學都談到，「吃人文化」依然存在於台灣社會，人的被奴役、被殘殺、被吞食的現象到處都是，只不過我們把它「道德化、審美化、合理化、娛樂化」了，這也足以證明，我們沉溺其中，「陷得太深」，而又完全不自覺，「這是令人悚然」的（蔡承嬭）。

如一位原學生所說，「每個時代都會有自己的『鐵屋子』」（盧靜美）。問題是，今天的「鐵屋子」上面的塗飾太多，以致我們身在其中而毫無感覺和知覺，這就需要魯迅式的批判眼光，穿透塗飾而看到真相。這就是許多學生讀了魯迅著作之後，要呼喚魯迅批判傳統的原因所在。

面對台灣左翼傳統的困惑

其實，這樣的批判傳統在台灣是存在的。好多同學在作業裡都不

約而同底提到陳映真、提到柏楊，也有學生提到陳芳明。但是，在面對台灣左翼傳統時，這一代學生中有一些敏感者遇到了雙重的困惑。一位學生在他的兩次作業裡，有一個明晰的說明，只是不知道他的精神歷程有多大的代表性。

他對自己的精神歷程是這樣描述的：「我們這一代台灣青年所面臨的世局真是前所未有的混沌、複雜。我小學三年級那年（2000年），民進黨取得政權。本土意識的高漲反映在媒體、知識界，也反映在教科書意識形態戰場上。我們這一代學生讀到的社會、國文教科書經過一番改版，內容上大有別於我們的父祖輩。至少就我而言，我對『本土』的認同就是透過教科書型塑出來的，至於『美麗島』、『黨外』等詞則自然而然象徵某種正當性，也自然與『民進黨』符號劃上等號。但民進黨上台以後迅速傾向資本家，與早期合作的社運團體漸行漸遠，或將其吸納為依附組織，迅速放棄理想。尤有甚者，執政中期以後，大規模的貪腐案件陸續爆發，『本土』、『愛台灣』被當做掩飾缺漏的工具，在我們擁抱『本土』意識時，整個象徵『本土』的巨靈就在我們眼前狼狽崩解。於是，我們再也不可能如70、80年代的青年們那般信任『黨外』了。而我們的『本土』血液，我們長期以來建立的史觀，又使我們完全不可能信賴國民黨、信賴中國、信賴統派。我們這世代的青年，就這樣落入尷尬的位置裡，沒有明確的敵人，也不敢輕易與誰結為戰友，進而畏怯冷漠，甚至虛無犬儒。這是一個沒有『革命史』，也不可能『革命』的時代。但即使如此，早年那些島上關於革命者的行動與論辯，仍在我們身邊，在我們心上縈繞不去。」

就在這樣的思想背景下，這位學生在高二時開始接觸台灣的左翼傳統。他面臨著兩重困惑。首先是「左翼傳統」的遺失：「左翼傳統由國民黨時代刻意的剷除、閹割，到了我們這個時代，似乎就已經被理所當然的遺忘，即使是民進黨主導的教育部也忘了（或也根本沒有打算）將那段歷史補上，我們對魯迅的印象，就只停留在國文課本裡唯一

選進的阿Q，但也不甚瞭解其義」。但當他們試圖自己進入台灣左翼歷史時，卻遇到了新的問題：對台灣左翼歷史的記憶、左翼傳統的闡釋，都不可避免地陷入統、獨意識形態的論爭中。這位學生說：「我們讀陳芳明、讀陳映真（他們都是公認的台灣左翼的代表），也跟隨兩人的思想論戰，在統獨光譜間尋找自己的位置。令人好奇的是，這兩個站在光譜兩端的人，在馬克思主義闡述、在國族想像的激烈衝突背後，卻都不約而同地在自己的文章中描述過這樣的場景：一個田野間長成的青年，在某間書店、某個小書報攤上無意得到〈狂人日記〉、《阿Q正傳》……等當時的禁書，始而開啟了更豐富的對人的關懷」。正是這樣的不同走向的台灣左翼卻共有魯迅資源這一發現，使這位學生產生了「重新和魯迅見面」的衝動：「究竟是怎樣一個作家，怎樣一種寫作傳統，如此深入，如此震撼地開啟了台灣青年的左翼視野？他對當前的台灣青年有什麼意義？透過對他的瞭解，會有助於我們更能理解父祖輩思想上的差異，進而起身批判，建構出一種屬於我們的想像嗎？」

經過三個月的閱讀，這位學生坦然承認：「我的思緒仍是凌亂的，無法回答自己提出的問題」，但也似乎有了一個思路。他這樣描述自己接近魯迅的過程：「開始，從魯迅作為一個兒子、父親，書寫兒時故鄉的記憶讀起，在第一份作業中我們也試圖書寫自己與親人的關係，首次與魯迅對上了話；接著我們在文章中看見魯迅的『真』，和他對舊體制及新制度缺漏的不斷批判；同時我們也在魯迅生命凋殘之際所寫的寂寞、冷凝的蠟燭中，觸摸、感知到革命者的孤獨。我在這一過程中愈來愈認識魯迅是一個人。我也愈來愈認識到『魯迅傳統的左翼文學』」。儘管依舊困惑，但「我終究是認識了這麼一個魯迅：他期許自己，也帶領我們，永遠站在弱小人民的那一邊，『去凝視人、生活和勞動』；他呼喚知識份子起身實踐、反抗；而且他不斷地自我批判，即使與『黨的左翼』暫且合作，但也有個底限在那裡，他始終堅持自己的原

則」，「而無論台灣的未來該往那裡走，魯迅都將讓這一代代的知識份子重新將目光定睛在『人』身上，我們也必然得繼續循著對『人』本身的天生的愛持續走下去的」(陳為廷)。

而另一位原學生則有更明確的目標：「我將積極參與社會運動，積極地希望能夠銜接起魯迅的批判傳統與台灣社會。由社會狀況來看，這條路極不好走，魯迅也預言著先行者悲劇性的命運。但明知不可為而為之，才正是魯迅熱切期望青年，期待知識份子，乃至於社會中人人都應抱持的心態！」(張祖榮)

「批判的民族主義者：我之魯迅觀」

這是一位學生給自己的作業定的標題。他首先斷定：「中國、中國人、中國文化一直是魯迅文章中所關心的主題，同時，在他的文字中也展現了對中國、中國人、中國文化的細緻剖析，以及其深刻銳利的批判能力」。但他要強調的是，「魯迅和自己批判的物件是有著血肉連結的。魯迅從不否認自己是一個生在中國的中國人，他身上同樣帶有抹不去的中國文化痕跡，所以他不願做導師，也對啟蒙持有懷疑，與胡適這樣的自詡站在代表進步和自由的西方，對中國、中國人、中國文化作出評斷的知識份子相比，魯迅所選擇的立場就顯得相當特殊」。或許也正因為如此，「魯迅並未使用任何艱澀的理論字眼，但他所說的話，比起那些滿口西方理論的知識份子們，更加讓人理解中國、中國人、中國文化的某些本質，甚至到今天仍具有它的解釋力」(陳幼唐)。這大概是許多學生的一個共識，另一位學生這樣寫道：「魯迅比任何人都真實地面對中國」，也更瞭解中國(蔡嫻嫻)。

而如何面對中國、中國人、中國文化，這是當下每一個台灣人，不論其政治、國族立場如何，都必須正視的。一位學生在他的作業一開始就說：「當我在深夜裡自省，自己在對他人大聲說出我是一個中國人時，我何以說明我是在一個中國文化的建構之中，深受中國文化薰

陶、塑造出來的人格特質」。因此，在他看來，魯迅對自己的意義，就在於他「不諱言地道出中國人為何是中國人」，認識魯迅，正是「對自身在文化上的中國社會對自我的構建提出反思的機會」(林明緯)。

而這篇作業的作者則認為，「討論身在台灣的我們，是否包含在魯迅所說的中國、中國人、中國文化內是沒有太大意義的，有時候，只是政治正不正確的問題罷了」。他認為「重要的是，在閱讀魯迅過程中，我發現魯迅對中國、中國人、中國文化的批判及分析，也同時揭示了我所處社會的某種持續運轉著的邏輯」，也就是說，他是從超越國家、文化認同的角度來討論魯迅的「民族主義」對當下台灣的意義的。

他是這樣提出自己的命題的：「當我試圖拿『民族主義』來闡釋魯迅時，內心也是相當遲疑的，畢竟因為帝國主義、殖民主義的關係，與之結合的民族主義也顯現出了它的暴力，最後變成主張『我們的民族是世界上最好的民族』的右派民族主義論述，而這絕對是魯迅所不能同意的，因為他是那麼徹底地睜著眼仔細審視自己的民族。我想，只有當意識到自己的真實狀況時，才有改變的可能；只有知道自己是奴才，才有拒絕做奴才的可能。我認為這才是魯迅所展現出的民族主義。所以，我會以這樣的詞彙標誌魯迅這樣的民族主義者：批判的民族主義者」。

接著是對魯迅的「批判民族主義」精神的具體、深入的剖析，大體有四個方面。

首先，「魯迅心中的中華民族絕不是個抽象的概念」，他思考民族命運，眼睛盯著的是「每日每夜在土地上掙扎著、活著又廉價地死去的生命」，他們才構成了「民族」、「人民」的具體的，真實的存在。一個批判的民族主義者必然以「對民族至深的情感與關懷，將眼光深入到民族生活中最不堪的角落，要像魯迅那樣，看見孔乙己和祥林嫂」。

其二，「批判的民族主義者並非僅只對自己民族的批判而已，在批判的背後必須要有對自己民族自覺的承擔與反省」，首先是作為本民族

的一份子，「敢於承認並自覺承擔民族過去的弊病，包括對其他弱小民族的壓迫，據此對自身作出最清醒透徹的自我反省」。而這位學生更由此談及「民族主義與左翼的關係」，並這樣提出問題：「脫離在地歷史的，毫無反省、承擔之意的『左派』真的還能有什麼批判力嗎？」在他看來，只有真正對在地歷史與民族的問題，作出深刻的反省和承擔，才能「以自身民族的立場，對於世界上的各種壓迫與力量作出分析與回應」，這正是左翼應有的「國際主義」和「民族主義」的統一。

其三，這位學生對魯迅的中國文化批判中所提出的「互為主奴」的命題，特別有興趣，認為它「並不限於中國人之間，更可以拿來描述中國自古以來的對外關係。同一個民族，完全可以具有『自大』與『自卑』的兩種不同的民族情緒」（這位學生大概不知道，魯迅其實早已在〈隨感錄四十八〉裡說過：「中國人對於異族，歷來只有兩樣稱呼：一樣是禽獸，一樣是聖上。從沒有稱他朋友，說他也和我們一樣的」）。「直到今天，還可以感受到中國『不願再作奴隸』的渴望：中國要做世界的主人！」但這位學生要問的是：「在選擇做奴隸和主人之間，難道再沒有其他路可走嗎？」

這位學生還感受到了魯迅這樣的批判的民族主義者，既要「承認自身民族在歷史上對其他民族表現的暴力」，又要「面對自身民族在近代的積弱不振」的「內心的極大的拉扯感與矛盾」，這大概是一切批判的民族主義者的宿命和「應該具有的特徵」。

最後，還談到了魯迅「正面文章反面看」思維的啟示：對自稱民族主義的人，其「民族主義」應該懷疑；自稱左派的，其「左翼立場」也應該抱以懷疑。魯迅從來沒有標榜民族主義和左派，但他是真正的批判民族主義者，即左派民族主義（陳幼唐）。

以上這些分析，其具體觀點自然可以討論，但都是從魯迅出發，又聯繫著台灣的思想文化界的現實，在我看來，也是面對中國大陸的某些思想文化現象的：這位學生連接魯迅與當下現實的努力與自覺

性，是十分可貴的。

魯迅思想的「通世性」

一位學生這樣談到他的魯迅觀：「魯迅抓住的問題，是通世性的，是普遍世代具有的現象，那最根本的核心問題」。他的這一判斷是基於他對魯迅思維的特點的理解：「我覺得魯迅的反省和審視，是先將既有的成規全部打破，再全部重新審視過一次。他不在既定的架構上看事情，他是一一地重新去檢視這些規矩的基礎和架構，等於瓦解了既有，再全部重新來過。所以當他發現了問題，他的問題是相當致命的」（蔡嫻嫻）。所謂「致命」，就是抓住要害，追問本根、基礎、核心，直逼人性的深處；所謂「致命」，就是極具顛覆性，另一個角度看，也就是極具開創性、超越性、超前性，因而具有通世性。

這其實是很多學生的共同感受：「魯迅對人性的批判性揭示，不只是適用於他那個時代的中國人，可以大膽地說，是適用於全世界，各個年代的人們，不論國家、種族與宗教」（盧美靜）。魯迅的文章是「現實性與普遍性」的結合，「他關注的問題是現實的，貼近人的生活的；他對問題的詮釋及解答，卻是站在全人類為導向的出發點，並有超越性的思考」，因而又具有超越時空的「普遍性」（沈佩凌）。

聽課的學生中有的來自新加坡，像前文一再引述其觀點的陳晶瑩、蔡承嬭，他們的反響似乎比台灣學生還要強烈。讀魯迅對他們幾乎是全新的經驗、全新的發現，他們為魯迅與「現代華人世界」的深刻連結而感到震撼。這或許是學生們的一個共識：魯迅屬於台灣，屬於華人世界，「魯迅逝世終於放下的重擔，該是新時代華人一份子的我們，接任承擔的時候了」（許瑋倫）。

在2009年，台灣部分青年和魯迅的這次相遇，既自然，也給人多少有些驚異的感覺。一位學生這樣寫道——

二十歲，對於成人們的社會來說，也許過分稚嫩，但回身面對自己卻有些喘不過氣來的感覺。我一邊聽著搖滾樂團1976的歌聲：「我並不想成為誰的指南針，也許你該學習相信自己的方向感」，一邊想起了魯迅。想起了他所說的「泥土精神」的時候，便會想起自己對外在的迴避、逃逸與疏離，但是始終是面對逐漸遠離心靈的身體。

那許是新的時代給我們的挑戰。

語無倫次常被合理化為後現代語言的必需品，而在「後」字當道的現下，打著某種精神標杆的任何事物都是一種挑釁。魯迅也是其中之一。然而我想我們不得不接受的是，魯迅的靈魂已經遠遠走在他所屬的時代前面，而同我們並肩而行。我們仍舊缺乏勇氣，缺乏洞見的企圖，也缺乏實踐的行動。但關於愛、關於生活、關於生命，我想我們始終抱著期望。

而魯迅告訴我們，一切都來得及。（遊坤義）

2010年1月20-25日

彌合斷裂與暴露傷口

關於「建國六十年」和「改革開放三十年」的兩種歷史敘述*

張慧瑜**

Cementing Fractures, Healing Wounds
Narrating China's 60th Anniversary of State-founding and
Its 30th Anniversary of Reforming and Opening
by Huiyu ZHANG

* 本文的寫作得益於2007年以來參加北京大學電影與文化研究中心所舉辦「文化研究工作坊」中，關於階級議題、媒介議題以及當代史書寫等一系列大眾文化現象的討論，特別感謝中心主任戴錦華教授以及工作坊的諸位同仁（特別是李陽、徐德林、劉岩、劉斐等）的積極參與，尤其是對我所做的兩次與本文相關的書面報告而提出的非常重要的回應和批評，許多觀點來自於諸位師友的思想碰撞和無私指教，讓我受益良多。同時感謝匿名評審老師提出的寶貴意見，本文部分內容曾在《二十一世紀》（香港）、《開放時代》（廣州）發表。

** 服務單位：中國藝術研究院
通訊地址：北京市朝陽區惠新北里甲1號
E-mail: zhanghuiyu80@gmail.com

摘要

最近幾年，在以電視為媒介的大眾傳媒中，逐漸形成了兩種關於「建國六十週年」和「改革開放三十週年」的敘述策略。前者通過把50-70年代敘述為「激情燃燒的歲月」，使得革命歷史不被作為異質性的存在，而縫合了70-80年之交的歷史斷裂；後者則把90年代中期的下崗事件書寫為一種個人的創傷體驗，通過成功地治癒傷口而完成對當下社會的認同。這樣兩種策略不僅使得70-80年之交的「傷痕」獲得修復，而且對於90年代中期出現的「改革共識」的破裂也做出了適當的回應。也就是說，一種日漸顯影的主流意識形態不僅使得50-70年代的革命歷史和80年代以來的現代化歷史被順暢地組接在一起，而且使得改革開放內部的裂痕也獲得某種程度上的修復。因此，縫合斷裂和治癒傷口成為主流意識形態確立文化領導權的重要方式。

Abstract

In the recent years, two narrative strategies of 60 anniversary of the foundation of PRC and 30 anniversary of Opening Policy have appeared in mass media especially in TV programs. The former strategy successfully sutured the historical cracks of 1970s-1980s by depicting those periods as being heated and enthusiastic and making the revolutionary history no longer dissident. The latter strategy, however, describes the layoff as personal wounded experience and fulfilled the social identity by healing the wounds. These two strategies not only smoothly linked the revolutionary history of 1950s-1970s and the modern history since 1980s, and in a sense, it restored the cracks of opening policy in mid 90s. Therefore, Suturing cracks and healing wounds have been gradually important means for mainstream ideology to make cultural hegemony.

引言

新世紀以來，中國大陸執政黨逐漸調整統治策略，提出科學發展觀、和諧社會、和平崛起等一系列論述。這種論述暫時修正了90年代所急速推進的市場化政策，而轉向對社會民生的關注（如廢除收容制度、廢除農業稅、設立勞動法、全民醫保等）。這種政策的調整一方面可以解讀為某種社會主義傳統的回歸，另一方面也可以印證改革開放三十年的巨大回饋。尤其是「金融危機」以來，中國經濟成為世界舞台中的「一枝獨秀」，依然保持強勁的經濟增長，一種「大國崛起」以及「領導世界」的大國心態開始浮出水面。在2008年「紀念改革開放三十週年」和2009年「建國六十週年」的緊要關頭，如何敘述這三十年和六十年的歷史，關係到大陸執政黨是否能夠建立有效的文化霸權（即一種獲得民眾高度認同的統治合法性論述），其中如何修復毛澤東時代與鄧小平時代的斷裂以及改革開放三十年所產生的內部裂隙，是最為重要的議題。

借用文化研究對於文化霸權的理解，一種合法性的論述不在於統治階級自上而下的灌輸自身的意識形態，而在於這種論述可以收編被統治階級的訴求，或者說一種意識形態霸權的建立在於成功吸納各種批判性的聲音，以整合大多數階層的認同。對於90年代以來的中國大陸社會來說，伴隨著急速推進的市場化改革，大眾文化日益影響和建構著人們的日常生活。這種以都市為中心的大眾文化提供某種「市民社會」的協商空間，在這個空間中，官方的意識形態宣傳並不一定獲得以市場化為遊戲規則的成功，儘管相關主管部門經常對大眾文化現象進行管制，但最近幾年一些大眾文化現象卻獲得官民共用或「朝野一心」。因此，大眾文化與其說是自上而下的意識形態建構，不如說更是葛蘭西意義上的文化領導權／霸權的爭奪戰。尤其是與一般局限在都市範圍內的大眾文化不同，電視劇、電視廣告、電視欄目等以電視為

媒介的大眾文化在中國具有更為廣泛的收視率及遍佈城鄉各地的群眾基礎。相比知識份子的某種理論或精英的高級討論以及官方意識形態的高高在上，這些「成功」獲得流行的大眾文化文本，無疑成為主流意識形態確立霸權的最為重要的表徵及症候。

從這個角度來切入最近幾年的大眾文化文本，可以看出兩種新的關於「建國六十年」和「改革開放三十年」的敘述方式，即彌合斷裂和暴露傷口。在這種意識形態整合中，可以看到革命中國或者說50-70年代的毛澤東時代，可以很順暢地融入這種關於中國偉大復興的現代歷史之中，革命歷史不再是一種異質性的或負面的或需要被從二十世紀歷史版圖中消除的異物，反而是借重對革命歷史的重新講述，使得這段異質化的歷史獲得重新講述。相比80年代和90年代中前期把1978年作為歷史斷裂的敘述，90年代中期以來，伴隨著知識份子「啟蒙共識」的破裂（「新左派」與「自由派」之爭），一種試圖彌合1978年作為歷史斷裂的敘述開始浮現出來。正如「新左派」的主要貢獻之一就是指出前三十年不是封建專制的歷史倒退，而是一種現代化的另類嘗試，或「反現代的現代性」。這種敘述在新世紀以來被官方轉述為前三十年也是一種建設中國特色社會主義的有益嘗試（儘管「文革」的經驗依然是負面的和失敗的），前三十年積累的國家工業化成果無疑為後三十年推進現代化打下了堅實基礎。50-70年代的左翼歷史與80年代以來的改革開放不再是相互矛盾和衝突的，而是一種建設有中國特色社會主義及追尋現代化的不同歷史階段。從而改革開放是毛澤東時代的延續和進一步推進，而不再是歷史斷裂之後的「新時期」。這種彌合「斷裂」的敘述與把50-70年代尤其文革時期敘述為封建專制主義的遺毒，以確立改革開放的合法性更具有整合力和說服力。這種意識形態調整可以從新世紀以來就在中國大陸螢屏上火爆的「新革命歷史劇」中看出，一種革命歷史的有效講述，使得50-70年代不再被作為異質的歷史而可以順暢地連接毛澤東時代和鄧小平時代的裂隙，儘管這些革命歷史故事在多重意

義上改寫和消解了革命意識形態的合法性，但這些文本的重要性在於使得革命歷史獲得某種講述的可能性。而對於改革開放三十週年，相比80-90年代往往把改革開放敘述為一種連續的具有相似歷史動力的時代，最近卻出現了一種新的敘述方式，把這三十年敘述為經歷了90年代中期的挫折、創傷的歷史低谷又上升為今日的「大國崛起」。這種對歷史及社會傷口的暴露，有效地回應了90年代中期新左派對急速推進的市場化改革所帶來的不公的論述。與90年代中期主流意識形態極力來轉移或掩蓋這種社會傷口不同，如今可以更為有效地把對傷口的治癒作為一種論述當下和諧社會、和平崛起的意識形態書寫策略。這可以從新世紀以來的大眾文化不斷地把90年代中期的下崗呈現為一種社會傷口中看出。

從這種主流意識形態的建構過程可以看出，霸權效應的確立在於能否吸納、回應、包容諸多批判性和異質性的敘述，彌合斷裂和暴露傷口提供了兩種當下相當有效的對於歷史記憶中的創傷及傷口進行治癒的方式。一方面通過彌合斷裂的方式來治癒革命歷史的傷痕，另一方面則通過指認出歷史傷口所在來修復當下意識形態的和諧（對於傷口的命名，要比傷口的無名化安全的多）。這樣兩種似乎截然相反的意識形態「藥方」，醫治著不同的歷史傷口。彌合斷裂在某種程度上修正了毛時代與鄧時代的裂隙，而暴露傷口則試圖正面處理市場化的政策對城市工人階級的傷害，當然，對舊傷疤的揭露是為了印證當下社會的和諧、繁榮與寬容。面對這種新世紀以來在大陸逐漸確立的主流意識形態霸權，批判知識份子該如何尋找自己的位置，恐怕是一個迫切需要解決的問題。

一、「英雄傳奇」的譜系與改寫

新世紀以來有一批革命歷史劇獲得高收視率和觀眾的普遍認可¹，還成為社會討論的熱點話題，諸如「激情燃燒的歲月」的紅色懷舊、「逢戰必亮劍，狹路相逢勇者勝」的亮劍精神都成為流行一時的文化現象。這些電視劇主要有2002年熱播的《激情燃燒的歲月》、2004年的《歷史的天空》、2005年的《亮劍》、2006年的「諜戰劇」《暗算》和2007年的《狼毒花》²。與90年代初期開始的官方全資支持的主旋律創作不同，這些電視劇基本上都是由民營影視公司以及有港資背景的公司投拍的電視劇³，它們因意外的「熱播」而引起了相似題材的再生產，在這個意義上，這些電視劇首先獲得了市場意義上的成功，而這種成功恰好呈現出特定的社會文化症候。

這些電視劇所採取的策略，是把傳奇式的人物與現當代的歷史變遷聯繫在一起，在某種意義上，帶有英雄史詩的色彩，這些革命軍事劇也讓人們聯想起50-70年代的「革命歷史小說」，儘管彼此之間存在著

- 1 關於熱播的情況粗略整理如下：《激情燃燒的歲月》創下了一年內重播六次的記錄，「全國有101個頻道在放《幸福像花兒一樣》，有50多個頻道同時在播《暗算》，《亮劍》在江西衛視重播七次，在重慶台播了八次，每次收視率都高於該時段其他劇碼的全年平均收視率。」《亮劍》在江西、重慶等地方台的重播竟多達20次，《激情燃燒的歲月》僅在北京台的重播也高達九次之多，首播收視率12%，重播收視率4.7%（〈軍旅電視劇激情燃燒的背後〉，<http://news.xhby.net/system/2007/05/14/010046206.shtml>）；《亮劍》在中央一套播出之後，根據央視索福瑞的收視率調查結果，《亮劍》播出第一周收視率平均11.42%，最高13.7%，平均收視率10.3%，成為2005年央視收視冠軍；《狼毒花》創下平均收視率8.74%的佳績。
- 2 期間還有2003年播出的《軍歌嘹亮》、2004年的《血色浪漫》和《軍人機密》、2005年的《幸福像花兒一樣》、2007年的當代軍人劇《士兵突擊》和《走出硝煙的男人》、2008年的《光榮歲月》、《天下兄弟》、《我的太陽》等。
- 3 如海潤影視公司拍攝了《亮劍》、《紅色記憶》、《大刀向鬼子頭上砍去》、《狼毒花》等，北京小馬奔騰公司拍攝了《歷史的天空》、《光榮歲月》等軍旅劇，從新民晚報的一篇報導〈呼喚英雄主義點燃觀眾激情：螢屏軍旅戲觀眾踴躍出現「井噴」行情〉中也提到，伴隨著軍旅劇走紅，越來越多的港台明星和民營公司投入拍攝軍旅題材的電視劇，http://xmwb.news365.com.cn/wy/200707/t20070731_1515360.htm。

多重意義上的改寫，但基本上可以把這些電視劇作為對革命歷史小說的新版本或「後革命」版本。與對革命歷史題材的紅色改編不同，這些電視劇都是根據新創作的小說改編，又被稱為「紅色原創」劇、「新英雄主義」劇或「新革命歷史劇」⁴。這些電視劇具有相似的情節模式，借用一篇報導中的描述這些傳奇英雄都是「草莽出身，投身行伍，娶了一個『小資情調』的革命女青年，引發諸多家庭矛盾，『文革』遭難、復出……從《激情燃燒的歲月》中的石光榮，到《歷史的天空》中的姜大牙，再到《亮劍》中的李雲龍，當紅色經典翻拍劇屢遭滑鐵盧時，將主旋律『另類』了一把的紅色原創劇卻為我們開創了一個螢屏『新英雄主義』時代」⁵。可以說，從《激情燃燒的歲月》中的石光榮開始，一種滿口粗話、嗜好戰爭、血氣方剛的將領形象延續到《歷史的天空》中的姜大牙、《亮劍》中的李雲龍和《狼毒花》中的常發（《軍歌嘹亮》中的高大山和《軍人機密》中的賀子達也有類似的性格特點）。這種英雄序列的變遷，並不是一蹴而就的，而是經過了80年代新歷史小說和90年代紅色懷舊的雙重改寫。可以說，《亮劍》、《歷史的天空》中土匪式的英雄更多地受到新歷史小說的影響，儘管英雄傳奇在50-80年代的革命歷史小說中也是重要的類型，但經過新歷史小說的改寫，這些英雄形象的匪氣和草莽氣息更為突顯，以至於這種形象成為男性英雄的內在特徵⁶。

在這些新英雄傳奇故事中，改寫最大的是英雄成長的模式。如果

4 一些文學批評文章把《我是太陽》（鄧一光）、《亮劍》（都梁）、《歷史的天空》（徐貴祥）等軍旅小說，命名為「新革命歷史小說」，如劉復生：〈蛻變中的歷史復現：從「革命歷史小說」到「新革命歷史小說」〉（左岸網站）、〈新革命歷史小說的身體修辭：以《我是太陽》、《亮劍》為例〉（《文化研究》第五輯）、趙洪義：〈新革命歷史小說的身體凸顯及暴力美學〉（《大慶師範學院學報》2006年04期）、邵明：〈「新革命歷史小說」的意識形態策略〉（《文藝理論與批評》，2006年第05期）等。

5 〈你拼你的絕活，我找我的娛樂〉，《中國青年報》，2005年12月12日。

6 關於「男性英雄」的討論可參見筆者另一篇論文：〈電視螢幕上的兩種歷史敘述〉，《二十一世紀》2009年第10月號總第115期。

說在革命歷史小說中，英雄在領路人／啟蒙者的啟發下把善／惡、好／壞的民間邏輯上轉化為政治信仰、革命邏輯，如《鐵道遊擊隊》、《林海雪原》、《敵後武工隊》、《呂梁英雄傳》等，那麼這些新的革命歷史劇則採取正好與之相反的策略，是把政治信仰、革命邏輯還原為民間邏輯。正如《歷史的天空》中，姜大牙與楊司令的關係，是楊司令不斷地把思想覺悟、紀律觀念、政治覺悟、信仰教育、《共產黨宣言》、革命的性質、綱領和目的以及共產主義理想等屬於革命的大道理，還原為姜大牙能夠明白的岳飛、文天祥、《飛雲浦》中武松殺張中監等戲文裏的故事。而更有趣的是，如果說作為革命歷史小說，英雄最重要的成人禮是成為一個共產主義戰士，為黨、人民、國家而獻身，犧牲小我融入到大我之中等等。在這些電視劇中，這些民族英雄基本上沒有經歷什麼成長，抗日、不當漢奸是他們天生的底色，而所謂成長，更多地體現在學習文化上，這就涉及到這些英雄最重要的特徵，出身農民和沒有文化，以至於在退休後的石光榮要在自家院子裏種地以消磨時光。這種農民出身的軍人形象固然與中共的歷史有關，選擇農民，或許並非偶然，農民在共產黨的「階級」表述中處在曖昧的位置，以農民為主體的革命隊伍始與共產黨作為工人階級的先鋒隊之間存在錯位。在這裏選擇農民作為傳奇英雄的底色，恐怕還與革命文化中工農與知識份子的對立與衝突有關，尤其是在80年代以來的反右敘述中，知識份子基本上成為革命文化唯一的受難者，把共產黨的革命等於農民翻身的敘述成為反右敘述的基本支撐點。因此，這些新革命歷史劇中的英雄就具有達成工農幹部與知識份子之間和解的功能，而這些電視劇中一個重要的戲劇性元素是妻子把這些沒有文化的將軍改造成有文化的、講衛生的人。從《激情燃燒的歲月》開始，石光榮與褚琴的爭吵是泥腿子與懷有小資產階級的女文藝青年之間的矛盾，但他們畢竟能相互攜手走過「激情燃燒」的一生；《歷史的天空》中姜大牙在政委的調教下逐漸改調了自己粗俗的性格，並拔掉了「愛情的牙齒」，改名為姜必

達；《亮劍》中李雲龍與書香門第的妻子田雨在新婚之夜共同研墨寫作了一首夫妻恩愛的《我儂詞》。這諸種白頭偕老的場景與80年代初期講述革命幹部與年輕妻子的悲劇不同，這些出身農民的英雄人物具有化解工農幹部與知識份子之間衝突的調解作用。

相比90年代末期到二十一世紀初期熱播的宮(清)廷戲和韓劇，這些電視劇講述的都是中國革命歷史的故事，這種講述被觀眾所普遍接受本身，已經涉及到中國當代文化史內部的一個重要問題。新時期以來從以經濟建設為中心到建設有中國特色的社會主義市場經濟的現代化方案，是建立在對文革十年的徹底否定以及廣義的革命文化的拒絕為前提的，這就造成現實生活與歷史講述之間的脫節，或者說以革命歷史所支撐的官方意識形態以及政黨合法性與人們在市場經濟中的位置存在錯位，以至於官方意識形態在很長一段時間無法詢喚人們的主體位置。與新歷史小說、紅色經典不同，這些新的革命歷史劇不只是在消解英雄，而是重建一種英雄與革命歷史的講述。從這個角度來說，這種對革命歷史的再敘述，其重要的意識形態功能在於，把曾經異質化的革命歷史，尤其是40-50年代被冷戰所分裂的歷史(國共之爭)和50-70年代中的文革歷史，以非異質的方式連綴起中國二十世紀的歷史，或者說把斷裂的當代史連綴成連續的歷史，並借助「英雄傳奇」得以把曾經拒絕或無法講述的革命歷史，縫合進破碎而斷裂的二十世紀中國歷史。

二、「歷史／冷戰記憶」的縫合與和解

如果說這些英雄形象消弱了其革命色彩，而更像傳奇英雄或俠客、義士，所謂「亂世出英雄」，但是他們所經歷的歷史畢竟是二十世紀最驚心動魄的一段歷史(從30-40年代到80年代)，這段歷史在「告別革命」的敘述中往往作為負面債務而被剪輯掉。而這些新的革命歷史劇

又使革命歷史重新浮現出來，那麼這被重新被喚起的歷史記憶又是如何被講述的呢？或者說，他們如何串聯起二十世紀最紛雜反覆的歷史以使革命歷史與當下生活和諧起來呢？

簡單地說，有兩種不同的縫合歷史記憶的策略。一種是《激情燃燒的歲月》（包括《軍歌嘹亮》）這種革命家庭言情劇，以家庭的連續性來保證歷史的連續，正如評論者所說該劇「相當有意識地分辨了哪些歷史是可寫的，哪些歷史是不可寫的。它以一個家庭的成員37年的遭遇串聯起了當代歷史中所有的輝煌時刻，並以家庭的內在連續性縫合起歷史，從而使這份『激情』穿越了裂隙重重的當代史，並營造了一副別樣的、連續的當代史景觀」⁷。這種書寫策略與2007年熱播的《金婚》有某種相似的地方，兩者都以家庭為線索串聯起40-50年的歷史。與《激情燃燒的歲月》因石光榮的特權地位而與諸多歷史事件擦肩而過不同，《金婚》則以都市普通職工的生活把波瀾壯闊的歷史排除在家庭之外，與關於50-70年代的書寫中常見的關於知識份子蒙難（反右敘述）或普通人成為歷史的人質（《藍風箏》、《霸王別姬》、《活著》）的敘述不同（相比《藍風箏》，在《金婚》中，歷史就如同從來都沒有發生過）。80年代以來，日常生活、個人生活具有某種道德正當性，這種正當性建立在對50-70年代國家、革命對個體、家庭的迫害的批判之上，而這種使用家長裡短、日常生活來填充了「激情燃燒」的生活的敘述無疑修正了這種迫害的表述，如同情景喜劇，歷史雖如年輪般過了一年又一年（《金婚》正好使用的是編年體），但除了歲月的增長以及室內佈景的變遷，歷史或者說革命歷史似乎從來不曾改造或光顧這些「核心家庭」，這種家庭、個體與歷史尤其是宏大歷史的梳理感，恰恰是當下意識形態的有效組成部分。

第二種串聯歷史的方式與《激情燃燒的歲月》不同，《亮劍》等革命

7 賀桂梅：〈歷史的幽靈：《激情燃燒的歲月》與紅色懷舊〉，選自《人文學的想像力：當代中國思想文化與文學問題》，河南大學出版社：開封，2005年12月，第258頁。

歷史題材的電視劇在試圖跨越40年代到50年代的斷裂以及50-70歷史中「文革」或曰革命的異質性。在這些革命歷史劇中，抗日戰爭被格外突顯出來。這些軍旅題材的電視劇都把抗日戰爭作為英雄登臨歷史的重要舞台，因此，這裏的英雄無疑是抗戰英雄，是國家和民族英雄。正如《亮劍》中「國家利益高於意識形態，民族利益高於一切」的台詞被共軍（我）、國軍（友）和日軍（敵）三方彼此惺惺相惜的將領所共用，這種心有靈犀一點通式的「敵我友」的和解成為後冷戰時代穿越冷戰意識形態的重要表徵。把抗日戰爭作為這些軍人建功立業的主要戰場依然是意味深長的。抗日戰爭在官方歷史敘述中不僅僅是民族之戰，還是反對日本帝國主義侵略的階級之戰，只是在這些抗日背景的電視劇中，李雲龍、姜大牙、常發成為了民族／國家的英雄，中日之戰變成了民族之戰和國家之戰，抗日戰爭作為反抗帝國主義殖民侵略、反抗壟斷資產階級戰爭的色彩在下降。因此，在這樣背景下，國共之間的意識形態衝突就隱而不見，變成了都是中國人的國族身份。一個有趣的細節是，在這些開始於1937年或1940年的敘述中，無論是《歷史的天空》中的新四軍，還是《亮劍》中的八路軍，對於發生於1941年「兄弟鬩于牆」的皖南事變都諱莫如深、隻字未提，反而是國共兩黨中各有英雄惺惺相惜。如果說抗日戰爭是一場民族之戰的話，抗戰之後的解放戰爭就變成很難被講述的故事（借用《亮劍》中話「中國人為什麼要打中國人呢」？）另外一種彌合冷戰裂痕的方式就是把50-70年代中的政治鬥爭尤其是文革的歷史，或轉變為一種心胸狹小的小人物得勢的歷史（如《歷史的天空》）或是老幹部蒙難（《軍人機密》）、自殺的歷史（《亮劍》小說版）。在《歷史的天空》中，文革的敘述就變成了一場小人得志的陰謀劇，從40年代的純潔運動到文革中的造反派運動，都是一個心胸狹窄的政工幹部江古碑的結果。這基本上是80年代形成的清算左翼歷史的書寫方式，而這些革命歷史劇成功地挪用了這些講述策略，把這些對左翼文化的批判性表述轉移為一種對革命歷史故事的重建，這

種重建的方式就是借用80年代對左翼文化的批評，呈現50-70年代的歷史傷口，以印證當下以人為本、執政為民、立黨為公的主流表述的合法性。

這些革命歷史劇以種種方式抹平革命歷史中的異質性而達成某種和解，可是對於觀眾來說，這些革命歷史劇以什麼方式與他們發生連接的呢？或者說，在這些電視劇中，觀眾究竟認同的是什麼呢？在這個後革命或冷戰結束的時代，諸如歷史、國族身份對於每個個體來說，這些電視劇真的能詢喚出這些身份嗎？或者說電視劇畢竟是在家居環境中來觀看的娛樂品，如果能夠打動觀眾，似乎還有比歷史記憶、國族神話這些宏大話語更為切近理由，因此，與上面的分析不同，在觀眾看來，石光榮、李雲龍、常發等不守規矩、經常違背上級命令、但卻能屢建其功的英雄與其說是民族／國家英雄，不如說是這個時代最成功的CEO，李雲龍掛在嘴邊的話，打仗永遠不吃虧的生意經，也早被人們看成是這個時代最有商業頭腦的職業經理人⁸。正如《激情燃燒的歲月》和《亮劍》更為熱播的原因是因為這兩部劇提供了兩種更有效的與當下嫁接的方式，前者達到了「在一個市場化的環境下，它再次證明瞭理想的價值和激情的含義」⁹，後者則貢獻了「亮劍」精神，按照李雲龍的說法：「面對強大的對手，明知不敵，也要毅然亮劍，即使倒下，也要成為一座山、一道嶺！」也就是說，亮劍精神就是明知失敗也要勇往直前的精神，這種精神很快被成功地轉化為團隊精神、職業培訓和勵志教育¹⁰。從這裏，可以看出這些被作為新革命歷史

8 《《亮劍》提醒中國式管理》，<http://stanford.wswire.com/htmlnews/2005/12/08/629547.htm>，〈從《亮劍》之李雲龍看4E管理者〉，<http://chenxiaobin1989ok.blog.163.com/blog/static/2769021120071017105118673/>。

9 《新週刊》(2003年1月)，2002年度新銳榜，《激情燃燒的歲月》是年度最佳電視劇。

10 比如已經有「亮劍拓展培訓中心」成立，從下面一些新聞標題中可以看出「亮劍」是如何被挪用到了各個領域的(選自《中國青年報》)：〈TQP出鞘：一汽大眾亮劍人才工程〉(2007-12-20)、〈華中數控：自主創新更要市場上「亮劍」〉(2007-05-30)、〈中國男排的亮劍精神尚未鑄成〉(2006-11-22)、〈「反盜版百日行動」對盜版出版物亮劍〉

劇所建構的主體位置具有多重的耦合能力，既可以以革命者的位置順暢地講述革命歷史的故事，又可以象徵當代社會最為成功的資產階級／現代主體位置。

這種對革命歷史的重新改寫，使得講述近代以來中華民族偉大復興和「大國崛起」的民族／國家的大故事獲得內在支撐。把50-70年代的歷史中獲得主導和霸權位置的革命文化改寫成為一種國家／民族的神話，是論述中國作為現代民族國家的歷史以及經過艱難曲折尋求現代化成功歷史的重要方式。在這個意義上，這些英雄的登場與新世紀以來中國共產黨由革命黨轉型為執政黨的自我調整與定位有關，也密切聯繫著大國崛起和民族復興的現實訴求。

三、「社會傷口」的遮蔽與呈現

與這種關於當代史的彌合歷史斷裂的敘述不同，關於改革開放三十年的敘述卻要暴露一種社會「傷口」。我留意到一則公益廣告，大意是：1978年「我」考上大學，1997年「我」被迫下崗，2008年「我」的兒子考上了大學。故事的敘述人是一個中年男子，根據其經歷應該是共和國的同齡人，也就是1949年前後出生的50後們。廣告中沒有講述的是，這既是一批改革開放的親身參與者或者中堅力量，也是一批「共產主義接班人」。他們誕生之初就被作為紅色江山的繼承人來培養，可謂第一代社會主義新人。60年代文革期間，他們是紅衛兵或紅小兵的主體，70年代趕上知識青年上山下鄉（「知青」），隨後近而立之年又遇上「撥亂反正」，以種種方式（考大學、招工）參與改革開放的大潮，是建

（2006-09）、〈上汽通用五菱國Ⅲ產品亮劍上海〉（2006-03-23）、〈理工大學工院 300餘名畢業學員「亮劍」演練場〉（2006-04-28）、〈雲南森警亮劍西雙版納〉（2006-03-03）等，在這個意義上，《闖關東》中的闖關東精神，《士兵突擊》中的「不拋棄、不放棄」也可以為人們在市場經濟中掙扎、競爭獲得某種想像性表述。

設有中國特色社會主義的主力軍，同時也是80年代文化的重要參與者¹¹，他們幾乎貫穿或見證了共和國六十年的每一個重要的時刻。在這個意義上，選擇這樣一個男性、中年的國企工人的形象確實有繼往開來的味道。僅從廣告本身來看，三十年之初和三十年之末尾都是人生的輝煌時段，起點是幸運的78級大學生，末端則是子一輩也升入了大學，或許再也找不到一種比父子相承的意義上來講述歷史的傳承和延續更好的辦法了。但是這則廣告最意味深長的是，新時期的歷史並沒有被敘述為一個或緩慢或快速的上升動作，而是如同過山車一樣，經歷了一個歷史低谷之後又爬升或恢復到歷史的高點。如果這樣敘述的話，三十年就分為兩個階段，前一個階段似乎是在償還社會主義體制的債務(改掉不合適市場經濟發展的「障礙」)，直到90年代中期全面實踐社會主義市場經濟體制，社會分化、矛盾也達到了改革開放以來最為嚴重的時期。而恰好正是此時中國知識份子在80年代所分享的「改革共識」出現了破裂(究竟是繼續推進市場化改革，還是重提社會主義作為社會救助的傳統？成為新時期以來思想界的重要分歧)。為什麼論述改革開放三十週年要選擇這樣一種敘述方式呢？或者說為什麼會選擇1997年作為歷史的低點，而不是其他時間點呢？1997年確實是改革之「陣痛」的時期，但新時期以來也有許多其他的轉捩點。比如以1992年南巡講話作為80年代與90年代的分疏，或以三代領導人的方式作為歷史的不同階段，甚或新世紀的分界線。在這裏，首先需要追問的是為什麼要挑一個國企工人作為歷史的敘述人和見證人，其次，為何要選擇1997年下崗這個下降動作來作為歷史的「傷口」呢？是工人階級的象徵意味依然具有現實針對性嗎？還是為了增加這三十年的起承轉合的故事性？

11 如張承志、王安憶、韓少功、史鐵生等耳熟能詳的作家都有知青的背景，其精神結構與80年代意識形態之間的和諧及錯位是一個重要的話題，如何講述不堪的青春或者無悔的青春，與敘述者對於社會主義革命年代的理解有關。

選擇工人階級作為主角是意味深長的。在 50-70 年代，工人階級無論在話語（「共產黨是工人階級的先鋒隊」、社會主義革命的主體是無產階級、「咱們工人有力量」、還是實踐（作為享受了工作和保障的「城市」市民階層的主體）當中都佔據著中心位置，某種意義上說，確實也是這個社會主義國家的主體。但是，伴隨著 90 年代以來國企改革攻堅戰，國營企業變成了國有企業，再轉變為現代企業制度下的股份制企業，由無所不包的單位逐漸去除了其社會功能或者說「包袱」，只剩下生產、經濟功能的功能，工人階級在 90 年代中期遭遇了最為嚴重的挫敗。從這個角度來說，1997 年確實又具有某種標誌性。有趣的是，在「下崗衝擊波」的年代，正如當時的學者已經指出的，下崗問題往往被轉述為一種「下崗再就業」的問題，媒體報導的只是那些再就業成功的典型（如那首知名歌曲〈從頭再來〉），而再就業的問題又被進一步轉述為下崗女工的問題，階級議題被成功地移植為性別議題¹²。總之，下崗／失業成了一個無法被「真正」觸及的話題，成了一個對當時的意識形態具有挑戰性的問題。以至於談論工人階級下崗成為對社會持有批判立場的人們的「竊竊私語」，這可以從地下電影、地下影像這些「特殊的言說空間」（主要以海外電影節、國內學術討論會或小型咖啡館等為放映物件）紛紛以這些社會議題為重要的表現物件中看出¹³。

新世紀以來，尤其是 2002 年新一屆領導人上台之後，在「科學發展觀」、「和諧社會」等一系列政策調整的背景之下，下崗工人、三農議題、醫療改革、教育改革等社會議題獲得高度關注。關於國企改革、下崗工人的討論也被公開化，特別是 2004 年通過郎咸平對國有企業管

12 戴錦華著：《隱形書寫》，江蘇人民出版社，1999 年 9 月，第 276-278 頁。

13 在 2000 年前後出現的一些「地下電影」或「地下紀錄片」中，這些社會意義而不是文化意義上的邊緣人成為被關注的主題，這包括《北京彈匠》（朱傳明導演，1999 年）、《鐵路沿線》（杜海濱導演，2000 年）、《希望之旅》（甯瀛導演，2001 年）、《鐵西區》（王兵導演，2002 年）等「地下紀錄片」，《安陽嬰兒》（王超導演，2001 年）、《陳墨與美婷》（劉浩導演，2002 年）、《盲井》（李楊導演，2002 年）等「地下電影」。

理層收購的「揭秘」，已然完成現代企業制度改造的國有企業如何進一步走向資本市場成為爭論的焦點¹⁴。與此同時，已經遠離社會議題很久的文學界，此時出現了對「純文學」的反思和「底層文學」的呼喚¹⁵，在大眾傳媒中也出現了好幾部「民工」的電視劇（在溫總理為農民工討工資之後）和一些以工人為題材的電視劇（如《大工匠》、《愛情二十年》等）。工人階級如何經歷改革陣痛獲得了正面的表述，而底層文學也在某種意義上成為「純文學」創作的新的美學追求、方向和「時髦」（儘管依然被封閉在「純文學」的影響範圍，如礦難小說的出現）。直到最近，似乎被作為改革開放正面成果來講述的是，國企改革已經走出了困境。正如在「鐵西區」的「新聞調查」中所呈現的是煥然一新的藍色廠房、更現代化的設備和工資提高的工人，而當年的廠房已經被置換為房地產的開發專案，其中部分廠區以「文物」、「遺跡」的方式保留下

14 現代企業制度的含義是在十四大報告《中共中央關於建立社會主義市場經濟體制若干問題的決定》中明確指出：「建立現代企業制度，是發展社會化大生產和市場經濟的必然要求，是我國國有企業改革的方向」，十四屆三中全會把現代企業制度具體概括為「產權清晰、權責明確、政企分開、管理科學」。而在當下全球金融危機的背景之下，美國政府要國有化銀行，這恐怕是現代企業制度的大忌，也許「後現代」企業制度要應運而生了。對於現代企業制度的討論80年代就已經產生，是80年代經濟學家們通過譯介逐漸確立的一種「現代的」企業管理模式，與80年代初期對於文學的爭論相似，經濟學家們在討論如何「企業本位論」、「回歸企業本體」、建立企業的自主性，如同現代文學、現代派成為80年代文學的內在化的他者一樣，現代企業制度也成為行政管理、統購統銷式的計劃經濟體制的理想鏡像，但是與80年代中後期「先鋒文學」逐漸失去了「文學的轟動效應」不同的是，借助股份制改革、政企分開的現代企業制度，以企業作為基本社會單位的國營公司發生了釜底抽薪式的改造，並深刻地影響著90年代以來的社會現實結構，在這個意義上，對曾經被80年代高度分享的「現代主義」話語的反思不能不關注這些在當時沒有佔據話語中心的「經濟改革」的討論。

15 「純文學」的反思由李陀的《漫談「純文學」》引起，隨後一批60後的文學研究專家進行了自我反思，如果說李陀等是80年代「純文學」概念的建構者，那麼這些年輕的批評家則正好是那個年代接受大學教育的。對於引起「底層文學」討論的小說《那兒》正是以國企改革為背景的，而「底層文學」是一批生活在學院之中對社會懷有某種批判立場的70後們提出，他們是90年代末期和新世紀初期接受大學教育，也是中國社會發生劇變以及不同立場的知識份子分化的時期。

來，建了一個工廠博物館¹⁶，記錄的是作為「共和國長子」的輝煌和歷史。當一個老工人帶領攝影機走過這些被「精緻」地排列的機床、光榮榜和萬國旗，一種在特殊的產業政策下即因朝鮮戰爭而被急速推進的重工業化運動形成的東北老工業基地，再也不是紀錄片《鐵西區》當中空蕩蕩的廠房，而是對曾經「火熱的年代」的銘記。只是這種歷史的博物館化，其功能在於對某段歷史的突顯，同時也意味這段歷史被徹底的埋葬，或者說與現實生活的脫節，因為「那畢竟是過去的事情了」，也許張顯比遮蔽更能印證一種歷史的死亡和「傳統」的斷裂。工廠作為一種城市景觀也被逐漸抹去，工廠的消失與人們對於現代化都市的想像有關，在彼時的歷史中，工廠／工業是城市現代化的標誌（以生產為主體的城市），而在此時的歷史中，工廠又成為必須或被遷出或消失的「污染源」（以消費為主體的城市）。有趣的是，某些「工廠」或更準確地說是「工廠建築」被改造為文化創意園，如北京的798（前身是50年代東德援建中國的軍工專案718軍工廠）以及南京秦淮河畔的「晨光1865」（前身是清朝末年李鴻章於1865年創建的金陵機器製造局）。在這裏，這些先鋒藝術佔據「工廠」的寄居地（一種60年代在歐美出現的以廢棄工廠為空間元素的生活方式）變成了受到政府鼓勵的文化創意園區¹⁷，「工廠」博物館或創意園成為中國近代化的某種縮影，而曾經發揮生產功能的工廠也被「以土地換資金」的方式郊區化。在這種空間置換中，消費、消費者成為都市景觀的主體，作為生產者的工人以及填充這個位置的農民工在這份消費主義的都市景觀中卻不可見¹⁸。

16 如被賈樟柯拍成電影的「二十四城記」的房產專案就保留了部分工廠遺跡作為社區景觀，而《二十四城記》某種意義上為這種遺跡提供了「視覺聽覺」的資料，如同廢棄的廠房被改造成紀念物，工人的傷痛與聲音也以「遺言」的方式保留下來，這究竟是對過去的祭奠，還是對未來的一種詢喚呢？

17 作為現代主義／反現代主義的先鋒藝術與創意產業的聯手，某種意義上也說明一種最極端的反現代主義的藝術樣式卻成為後工業社會中最為重要的產業樣態之一，這究竟是資本的收編力量，還是那句「恨之深也愛之切」的愛情的至理名言呢？

18 關於工人階級歷史的博物館、紀念碑化的進一步討論可參見筆者論文〈「新中國六十

2002年以來的大眾文化書寫中，曾經在90年代中期作為「傷口」的故事逐漸被突顯出來，正如這則公益廣告，1997年下崗事件被清晰地敘述為個人／社會的創傷性事件。不在於「傷口」是否被治癒，而在於一種日漸顯影的主流邏輯是如何收編曾經的批判性敘述，或者說批判性敘述是如何被轉化及有效地整合進關於這三十年的書寫之中的，揭示、呈現「傷口」的年代也是撫慰及治癒了「傷口」的年代。

四、無法清除的「怪味」與精神治療

如果說90年代中期作為一種社會傷口而被呈現出來，那麼治癒這種傷口的方式則是把它轉化為一種個人性的精神創傷。2009年3月份北京電視台播出一則社會故事《一塊布竟然毀了一個家》（根據「真人真事」拍成的「百姓故事」類的電視欄目）。講述了一位居住在北京胡同裏的中年婦女從商店中買回來一塊桌布，但桌布卻發出了怪味，無論該女士使用何種洗滌劑、消毒劑都無濟於事，只好把這塊布丟掉。可是這塊布的氣味已經傳遍了整個屋子，傢俱、被褥、衣櫃和衣櫃裏的衣服，都可以聞到這種怪味，任憑該女士如何清洗都無濟於事，並且她和丈夫的身體上也出現了異樣，只好去就醫。檢查結果卻發現自己可能已經中毒了，順便把那塊怪布也帶去檢測，竟從布上檢測一種丁基苯酚的化工產品的殘留物，但是沒有人知道這是什麼物質以及有沒有毒。該女士只好把家裏的所有東西，包括傢俱和衣物全部變賣，並且拆掉房頂、地板，重新裝修，經歷了這次翻天覆地的改造，應該可以徹底去除掉怪味了吧。可是該女士回到家中，依然感覺聞到了怪味。等到記者來到該女士家裏，發現已經家徒四壁，窗戶、房門大開。該女士哭訴著自己的「慘劇」，說自己身上穿的衣服、家裏的被褥都是親

戚、鄰居給的，每天都要打開窗戶通風，即使是大冬天也不例外，她冬天就穿著很單薄的衣服，別人問她不冷嗎？她說不冷，「其實這麼冷的天，能不冷嗎？」記者發現他們家也不是富裕的家庭。該女士認為，都是這個塊布惹得禍，按照丈夫的說法，一塊布簡直毀了這個家。「好心」的記者找來化工專家，徹底搞清楚了這種布上存在的化工產品是一種用在染布之前的添加劑，但沸點高一般很難揮發，即使揮發，毒性也很小，更不會在空氣中擴散和傳播。可是該女士對這種怪味為何竟如此敏感呢？丈夫說，這個家是妻子一手操辦起來的，為了除去怪味等於是把家都拆了，所以妻子心裏面不可能好受，不過也沒有辦法，怪味就是除不去。「精明」的記者意識到可能是該女士心理有問題，於是就找了個心理醫生來給夫婦做心理測試。女心理醫生結果發現丈夫是一個內向的、沒有魄力的男人，妻子則是一個外向的、要強的女人。「細心」的心理醫生發現了一個小細節，就是在妻子發現了布的怪味之後，去找商店理論，結果被拒絕，就讓丈夫去商店要求索賠，但丈夫沒有去，丈夫認為去了也沒有用，「虧得自己咽下去」。於是妻子就執拗地一定要把氣味去除掉，為此不惜把親手建立的家庭翻個底朝天。接著，心理醫生讓妻子畫了一張畫，畫畫過程中，妻子突然哭了，她說自己就像大海中的帆船，天下著雨，很無助。心理醫生解釋說「我只是讓她畫一個人乘船出海，她卻選擇畫了一艘小帆船，還遭遇了暴雨，這小船就是無助的象徵，而暴雨則是她心理的眼淚」。這種無助的感覺可以從無法去除桌布怪味的行為中看出，但是為什麼要如此「神經質」似的堅持要去除怪味呢？最後，心理醫生「驚奇地」發現「怪味」原來出在妻子心裏，或者說妻子如此執拗地行為是因為十幾年前（1996年）因動脈閉塞症而被單位以病休的名義辭退（病休下崗）造成的精神疾患。因此，心理醫生指出該女士抑鬱症的根源就是那次下崗所帶來的心理創傷體驗，妻子固執地要證明自己的能力，但又始終印證自己的無力和無助。節目最後，「善良的」記者又去訊問了化工專家如

何才能去除掉這種怪味，化工專家建議說把認為有怪味的地方用酒精擦拭就可以。於是，欄目最後一個鏡頭停留到該女士用蘸了酒精的抹布來擦破舊的大衣櫃。相信在去除傢俱的異味的同時，也在去除心靈的「怪味」。

這是一個看了讓人傷心的故事，但也是一個荒誕、驚悚並帶有寓言色彩的故事。一個中年婦女執著於除去家裏的異味，卻最終發現怪味就在自己心中（或者說心理醫生給她解開了心中的這個結）。這類「大千世界，無奇不有」的社會故事成為當下許多電視台的重要欄目。故事講得有頭有尾，有原因有結局，很圓滿。最終在記者、科學家、心理醫生的「多管齊下」之下「異味」獲得了合理的解釋並被正確的方式所去掉，該女士回到了「正常」的生活之中，仿佛什麼事情都沒有發生過。治療的過程，也是找到傷口的過程，或者說，傷口被找到的同時也就是傷口被化工專家和心理醫生治癒的時刻。與上面提到的公益廣告相似的是，兩個文本都選擇了90年代中期所遭遇的社會性創傷「下崗」。我感興趣的不是問題被解決，而是這種十幾年之後才提出的解決方案使得曾經的傷口「大白於天下」，或者說，並非說下崗本身有問題，而是下崗以傷口的形成張顯出來，這種張顯本身發揮著撫慰的功能。正如十幾年前下崗成為社會熱點話題的時候，下崗往往不被正面講述，下崗的故事被講述為成功再就業的故事，也很少有這樣對下崗所造成的精神疾患（即是社會的疾患，也是個人的疾患）的呈現。而現在卻可以如此精緻和順暢地把這樣一個身體的、家庭的、具體的困境，投射到或還原為下崗所帶來的精神創傷以上，也就是說現在之所以可以把過去的傷疤、傷口解出來，是因為我們已經找到了癒合的方式，或者說工人下崗的問題在和諧社會和大國崛起的背景找到了應對之策。在這裏，意識形態的有效運作不在於拼命地遮蔽或掩飾傷口，而是坦誠地暴露傷口、暴露創傷，甚至是讓這些化工專家、心理醫生等來幫助人們找到異味或精神的傷疤，然後告訴人們該如何來撫平傷

疤或找到治療之道。當然，在這種治療或者自我治療的過程中，傷口總是舊傷口、傷疤也是舊傷疤。而更重要的是，至於為什麼會有傷口就沒必要追究了。萬一要追究，也沒有關係，因為那是十幾年前的事了，現在的社會、現代的時代已經可以成功克服那是的傷痕了，這是不是因為現在的「醫術高明」、「科技」又進步了呢？不過，社會確實在進步，要不怎麼這麼有信心和有能力來治癒歷史的傷疤呢？

五、主流意識形態霸權的確立

無論是把70-80年代的斷裂重新彌合，還是把1997年的社會傷口暴露出來，都使得建國六十週年的敘述變得更加順暢和有效。這樣兩種整合歷史記憶的方式，既可以連接前三十年與後三十年的歷史，又可以把90年代中期產生的「改革共識」的破裂重新整合起來。這種整合性力量既吸收了新左派關於50-70年代的歷史作為一種現代化的歷史（在這個意義上，新左派並不左）、以及關於改革開放的實踐曾經給昔日作為社會主體的工人階級造成了巨大的傷害，又認同於「自由派」關於50-70年代作為一種知識份子迫害史的敘述和市場化過程中，官方壟斷資源給底層民眾帶來的剝奪和傷害，只是這些「舊」傷害已經在科學發展觀、和諧社會、以人為本的敘述中獲得正面而積極的回應。在這個意義上，彌合斷裂和暴露傷口都成為當下主流意識形態獲得霸權的兩種重要策略，也就是說霸權的確立在於能夠成功地回應了各種質疑和批判性的聲音。下面我再以2007年出現一部被稱為工人版的《激情燃燒的歲月》的電視劇《大工匠》，來呈現這種意識形態霸權的建構過程。

在2007年的電視劇舞台上，出現了一部並非那麼顯眼，但又獲得熱播的劇碼《大工匠》¹⁹，這部劇不僅是十年來首部工人題材的電視劇

19 從2007年春節前後分別在吉林、遼寧、黑龍江等東北地區的省衛視台首播以來，截

(相對於上次與工人或者說國企有關的媒體熱點集中在90年代中期呈現國企改革困境的電視劇如《大雪無痕》、《車間主任》等)，而且還獲得第十屆「精神文明建設『五個一精品工程』入選作品獎」，成為與《狼毒花》、《山菊花》、《鐵道遊擊隊》、《士兵突擊》等抗戰題材、紅色經典或軍人題材相並列的電視劇。在這個意義上，與其要把《大工匠》放置在「工人題材」這一很少受到電視劇市場青睞的脈絡中，不如作為「激情燃燒的歲月」系列中最新的一部，很多觀眾也把《大工匠》看成是工人版的《激情燃燒的歲月》。

《大工匠》的歷史跨度很大，從50年代中期，一直到二十一世紀之初。劇情被分割為兩大部分，前半是以肖長功、楊本堂為代表的產業工人的光榮與豪情(體現在1958年參加全國冶金系統大比武和60年代初期饑餓中參加國家的軍工專案01工程)，後半則是從肖長功80年代初期退休以來一家人所經歷的持續衰落的過程。如果說肖長功作為昔日被毛主席接見過的勞動模範，在50年代不僅擁有各種獎狀，而且以八級工匠的身份居住在200多平方米的兩層洋樓裏，那麼80年代退休之後，伴隨著企業改革帶來的是兒子們的下崗(以及由於肖長功的忠誠或者說誠實葬送了二兒子從軍的前程而帶來的兒子德虎的瘋癲)，晚年的肖長功所經歷的是一次內疚和贖罪的過程，電視劇強化了這種工人階級的「兩重天」的歷史境遇。對於這些共和國的「大工匠」來說，這半個世紀的歷史顯得並不連續，一邊是50年代作為工人階級的輝煌時代，一邊是80-90年代以來工人階級所遭遇的持續的衰落過程。也就是說，既呈現了50-70年代工人階級作為國家主人的歷史及社會位置，又呈現了90年代工人階級所遭遇的傷害。

至10月份，已經在諸如天津、山東、北京、上海等十幾個省市衛視依次播映，並一路獲得高收視率。比如在吉林衛視，以8.33%的收視率打破吉林電視台49個頻道黃金檔電視劇的最高收視，在天津衛視取得9%的收視率，北京電視台儘管在五一黃金週期間播出，也獲得了6.8%的收視率。

這種對於工人階級光輝歷史的懷舊，正如「大工匠」的命名一樣，是一種從生產技能的角度來指認這些工人階級的身份，而不是政治或階級身份。這種對技術的強調，在某種程度上，削弱了「工人」的政治（作為「階級」）和經濟含義（機械化大生產）。更為重要的是，電視劇中把60年代一直到70年代中後期文革終結的歷史敘述為一種革命破壞生產、只搞政治運動的歷史，從而使得50-70年代關於生產與革命的內在衝突的合法性就消解了。顯然這種以工人階級／生產為主線的50-70年代敘述是一種去革命的敘述。這種以生產為中心建立的敘述可以非常有效地穿越50-70年代與新時期之間的斷裂，把新時期也被描述為一種撥亂反正，一種恢復生產、恢復秩序的年代，這種敘述基本上與「若干歷史問題的決議」²⁰對十七年和文革的定論相吻合的。80年代以來，這些大工匠所經歷的是企業改革、轉軌和子女下崗的過程，《大工匠》的後半部分主要講述了這種「工人階級失去歷史主體位置」的故事。這種改革用一種市場的邏輯使「國營」企業從一個社會單位轉變為僅僅承擔經濟功能的「國有」公司，劇情以某種時空錯亂的方式幾乎直線式地使「北方特鋼廠」蛻變為「藍天鋼鐵總公司」。在這份被改革者楊明亮比喻為「女人生孩子」的「陣痛」式改革中，肖長功等老工人所感受到的是「家」的失落，作為一種福利安排使所有工人生老病死有依靠的「大鍋飯」，使工人與工廠之間存在一種家的情感。在依靠勞模、獎章的管理制度下，勞動者的主體位置獲得了另一種非市場的、非金錢的尊重，也正是在這個意義上，工廠並非一個具有商業功能的公司，而是一個「家」，所以當保衛科長老包退休後看到自己幾十年關於工廠的所有記錄都被仍到了垃圾堆裏，這導致了他的出走和精神錯亂²¹。

20 《中國共產黨中央委員會關於建國以來黨的若干歷史問題的決議》，人民出版社：北京，2009年1月。

21 第五代導演黃建新在2005年導演的《求求你，表揚我》中，也出現了一位在50-70年代受過各種獎章的工人父親被遺忘的故事，作為農民工的兒子唯一回報父親的方式，就是需要一次「表揚」。

具有症候意味的是，在《大工匠》的結尾處，作為故事主角的曾經的八級大工匠肖長功和楊本堂師兄弟，在參觀完停泊在某港口的中國自主研製的退役潛水艇後，才知道他們鍛的特鋼用在了屢建戰功的潛水艇上，不禁發出「這輩子咱光榮啊」的慨歎，隨後他們爬上潛水艇頂部，先是坐著，然後躺下，畫面音傳出：「當以往的一切都成為過眼雲煙，榮辱都成為歷史的時候，這對並肩走過了一生的師兄弟，又要喝酒了，他們會紀念他們所創造的功勳，紀念他們為國家帶來的財富，紀念他們所屬於的那個時代，甚至紀念他們的衰老」。與這種悼詞式的語言相配合的是逐漸上揚的攝影機，俯拍他們斜躺在潛水艇的頂部仰天大笑。在這個長長的鏡頭裏（「再見禮」），與其說呈現了一座凝聚他們歷史功績的豐碑，不如說更像一座塵封歷史記憶的墓碑，他們作為墓碑的「主人」非常恰當地「躺」在了應該屬於自己的位置上（一艘退役的供參觀瀏覽的軍艦博物館上），或者說這是一座他們親自為自己鍛造的「墓穴」，正如他們的「光榮退休」的照片樹立在車間的光榮榜上成為工廠招商引資的「無形資產」或者說遺產。有趣的是，《大工匠》劇組經過一些波折，選定在北京的一家鋼廠拍攝，作為劇中的藍天鋼鐵總公司最終通過引進國外現代化的流水線而結束了「陣痛」，但是，作為戲外的拍攝場地不久就要破產了，拍攝用的車間也被拆除²²，這個「故事」之外的故事還沒有一個圓滿的結局。

晚年的肖長功唯一哀歎的事實是「咱老肖家沒有一個工人了……這國家以後怎麼辦啊？不用工人了嗎？」這種對於曾經作為國家主人翁的工人階級再也無法擁有「那個美好的時代」的慨歎，與這部電視劇所播

22 《大工匠》主要在大連拍攝外景，內景則在北京一家鋼廠拍攝。原來劇組選定大連的一家鋼廠，由於廠方認為拍戲影響生產，允許劇組在廠區拍三天，還不能進入車間，而且要付一百萬的生產補償費，投資方只好在北京找到一個企業，不過，電視劇拍完後，因為工廠破產，那個車間就被拆除了。參見〈高滿堂：為工人寫一部好戲〉（《大眾日報》，2007年3月10日）和〈《大工匠》熱播 觀眾想瞭解好戲是怎樣煉成的〉（<http://ent.sina.com.cn/v/m/2007-03-12/08001474823.html>）。

放的建設「和諧社會」的時代似乎有著某種不協調，但或許就是這種已然「大國崛起」的心態更可以容納這份對於往昔的追憶。

結語：批判知識份子的位置

從這些紛雜繁複的大眾文化文本中可以看出新世紀以來，一種相當有力和有效的意識形態整合或霸權確立的過程，對於50-70年代與新時期之間的斷裂曾經是80年代論述改革開放合法性的社會共識，「新啟蒙主義」對於左翼文化的清算與官方對於文革意識形態的否定是高度吻合的。如果說在90年代中期中國改革進入攻堅時刻，曾經在80年代所深刻分享的啟蒙共識或現代化共識破裂了，浮現出來新左派與「自由派」之爭。無論是新左派把50-70年代的歷史重新敘述為「反現代的現代性」以反思80年代以來建立在發展主義基礎上的現代化路徑，還是自由派對於左翼歷史的持續批判，這種70-80年代之間的斷裂性依然是雙方的共識。這次爭論是對市場化改革所帶來的現實問題的反應，如對下崗衝擊波和三農問題的關注，但雙方卻得出截然相反的結論。對於新左派來說，這是全球化及現代化帶來的弊端（包括社會不公平），而自由派則認識這種低層困難依然是集權專制的共產黨政府帶來的惡果，與50-70年代對人民剝奪沒有區別。但有趣的是，從90年代的大眾文化中可以看出，伴隨著市場化改革，最先出現的是毛澤東熱以及紅色懷舊的潮流²³，而另一種文化現象則是90年代中後期出現的對反右書籍的熱衷²⁴。這些彼此衝突的大眾文化現象也印證了知識份子的分裂，但是它們卻可以並行不悖，共同成為流行的大眾文化現象。如果

23 參見戴錦華著：〈救贖與消費〉，載《隱形書寫：90年代中國文化研究》，江蘇人民出版社，1999年9月。

24 參見賀桂梅著：〈世紀末的自我救贖之路：對1998年與「反右」相關書籍的文化分析〉，載《書寫文化英雄：世紀之交的文化研究》，江蘇人民出版社，2000年10月。

說對於左翼文化的懷舊在表達一種對現實境遇的不滿情緒之中，也使得紅色歷史以某種方式得以顯影，那麼對於反右論述的認可則有效地遮蔽了90年代中期改革攻堅戰中所面臨的合法性危機（工人階級下崗所帶來的執政危機）。

新世紀以來，伴隨著新一屆領導人的上台，修正了90年代被急速推進的市場化進程，對一些如醫療改革、勞動法、下崗就業等社會議題投入更多的關注（這些社會化的政策也相當有效地緩解了中國在「金融危機」中所遭受的困難）。這些在90年代中期扮演批判性角色的論述，如「新左派」對市場原教旨主義所帶來的貧富分化、環境危機的批評以及「自由派」對於官商勾結、特權階層的批評，在某種程度上被主流敘述所吸納，如科學發展觀（包括可持續發展、以人為本、依法治國、執政為民、立黨為公、建設環境友好型社會、建立資源節約型社會等）、和諧社會、和平崛起等。正如在這些新革命歷史劇中，既可以看到革命年代的自豪感、強烈的國家認同（比新左派出現更早的大眾文化事件是90年代初期的「毛澤東熱」已經說明一種對於革命年代的懷舊情緒開始湧動），又可以看到80年代以來清算左翼文化的主要方式即知識份子「受難史」，也成為電視劇中最為重要的段落（90年代末在大眾文化中已經出現了這種以反右書籍為暢銷書的歷史書寫方式），也就是說，這些左與右的批判性敘述由「怪味」變成了一種可以被指認的化學物質或心理疾病，這塊充滿了怪味的布也變成了一塊富有彈性的主流意識形態表述，或者說，正因為能在很大程度上回應這些批判性論述，其意識形態的霸權特徵才更為明顯。

從這種彌合前三十年和後三十年的斷裂，以及自信地暴露90年代中期的社會「傷口」可以看出，幫助這些認為世界存在著怪味的知識份子找出「病根」的「醫生」是記者、化工專家和心理學家（也許可以對應著人文、科學、精神學三個學科及專家），這些參與社會的「有機知識份子」不僅找到了「怪味布」的科學原因，還找到了該女士內心的怪

味，並且把這種「醫治」過程通過電視媒體「宣告天下」，可謂環環相扣，共同「製造」或講述了一個精彩而完滿的故事。這種對於肉體、身體、敘述的規訓和控制被以專家和客觀的名義來呈現，這位發現了怪味的女士最終被專家「宣佈」或劃定為病人，從而使得怪味得到控制和解決。可是這位女士真得能被治癒嗎？在我看來，被怪味困擾的女士也可以解讀為一種批判知識份子的位置²⁵，她們是認為世界有一種異樣味道的人們，她們是覺得房間裏有某種東西不對頭的人們。如同這位女士一樣，批判性知識份子不斷地在房間裏嗅出、找到、發現、命名這種味道，但與給這個婦女指出了味道是什麼的科學家和精神分析師不同。如果說科學家、精神分析師、記者是以專家的身份來治癒這種味道，使這種味道固定化、符號化，以降服和馴服這種味道，也是消除危險、彌合意識形態的有效方式，那麼批判知識份子恰好是尋找味道，使味道不被逮住，或者希望味道不被逮住。於是，味道變成了一個修辭、一個能指、一個抓住了又滑脫開去的東西。此時，我想到了兩個人，一個人曾經說過「打掃乾淨屋子再請客」，正如打碎了一個舊世界、建立了一個新世界，可是新屋子裏依然有怪味，怎麼辦呢？這個人就把自己親手建好的房子再重新拆掉，結果怪味並沒有被「真正」去除，但是在舊有的地基中翻建成富麗堂皇的大高樓就能去除怪味嗎？還有一個人把自己家的屋子重新裝修過，發現還有怪味，就去拆鄰居家的房子，不過，在第二間房子還沒有拆完之前就被鄰居們聯手殺死了（鄰居們把這個人當成了怪味自身，認為除掉了他就可以使得怪味消失），只是怪味依然存在，但沒有人敢拆房子了，更沒有人敢拆別人家的房子了。在這個意義上，發現世界有怪味的人變成這個世界最

25 如同娜拉一樣，知識份子的理想鏡像為什麼總要帶上女性的假面呢？是中國傳統中「香草」、「美人」的自許？是男性文化與批判知識份子的位置存在著天然的衝突，還是乏味的男性文化只能提供出刻板的個人主義英雄或萎縮的守財奴等定型化類型呢？儘管女性在女性主義的理論中才是定型化的群體，但如同福柯所分析的歇斯底里的女人也被作為現代社會的症候所在。

大的「怪味」，但是除掉這些發現怪人的人們，怪味就能夠消失嗎？

怪味在哪裡呢？

怪味是剛剛發生的礦難，礦井是我們這個時代洗也洗不淨的布；

怪味是三聚氰胺，牛奶是那塊被傳染的布；

怪味是恐怖主義，阿富汗、伊拉克是那塊洗不淨的布；

怪味是金融家內心的貪婪、邪惡，華爾街的證券公司和銀行是那塊洗不乾淨的布；

怪味到底是什麼？

怪味是人們內心深處不安的心靈，這個世界是我們這個時代洗也洗不乾淨的布。

關於現代沖繩的「現場」和「現場性」

若林千代* (胡冬竹 譯)

On “Reality” and “Actuality” in Contemporary Okinawa

by WAKABAYASHI Chiyo (translated by HU Dongzhu)

* 服務單位：沖繩大學法經學部
通訊地址：沖繩縣那霸市字國場555番地
E-mail: chiyow@okinawa-u.ac.jp

感謝——「相遇」能否成為思想

本篇文章，是筆者2008年26日與27日從沖繩趕赴北京首都師範大學舉行的「作為思想和現實的亞洲」研討會的報告。此次，承蒙陳光興老師(台灣交通大學)、賀照田老師(中國社會科學院)、丸川哲史老師(明治大學)的協助，得以在《台灣社會研究》刊載。為促成此次刊載，胡冬竹女士(上智大學)在書面和口語翻譯上費心勞力。我從心底對上述各位的厚意表示感謝。我們能一起走到現在，有若干「相遇」在其間。關於「相遇」，這也許只是我個人的經驗，但請允許我在此表達心意。

2004年12月，在沖繩大學召開了關於東亞冷戰體制的研討會。這是東京外國語大學中野敏男老師和岩崎稔老師持續主持的研究會的一環。中國社會科學院的孫歌女士也出席了這次研討會。會議的最後一天，我們造訪了海上抵抗正激烈的邊野古。造訪鬥爭的「現場」行為本身，只憑觀念無法透徹地解釋，在具體的「相遇」中，人們時刻面臨考驗。駐足鬥爭的「現場」，某種不安定的感情升騰開來。這是面臨自己一向安居的空間壁壘被打破，「越境」與他者相交時暴露出來的自己的恐懼。如何同時接受自己和他者，永遠會被追問下去。

我們一行人乘上小舟，一直摸索到佔據海上操作平臺的人們的附近。之後，我們在鬥爭據點的帳篷村中與守衛生命之會的人們進行了談話。孫歌女士不顧會議的疲勞，登上駛向冬季洶湧太平洋的小艇，趕赴與日本防衛設施廳展開攻防、「海上靜坐」的人們的方向。海上，一切都「大搖大擺」，雙方要交換視線都千辛萬苦，只能互相自船頭揮揮手、彼此呼喚，恐怕就是這麼身不由己的「相遇」。

孫歌女士回到帳篷村，以非常率直真摯的態度向邊野古的人們提問。「在非暴力直接行動之外，您們是否摸索過其他方式？」這提問，當然讓人想起不止中國革命，乃至亞洲現代史中對帝國主義的抵抗，

革命與暴力的關係等等。實際上，非暴力直接行動，在亞洲並不是普遍的抵抗形態。但正因為觸發了這樣的提問，在沖繩迎來亞洲的友人才具有重要意義，一個決定性的「相遇」瞬間撲面襲來。

面對孫歌女士的提問，守衛帳篷村的男性這樣回答。「啊，好具體的提問，我們一貫堅持非暴力直接行動的方式。原因之一，來自我們的歷史經驗。在沖繩戰中被迫夾在日軍和美軍之間的民眾付出了巨大的犧牲，同時作為日本的一部分也使亞洲的鄰人受苦受難。所以，現在，我們反對軍事基地，但既不想殺人，也不想被殺。美軍是巨大的殺人組織。所以我們必須儘量考慮不依賴暴力的方式。其次，我們覺得非暴力直接行動在沖繩是最有效的抵抗方式。與強大的美軍和日本政府對峙，我們當然力不能及。我們當然想避開在毫無防備的情況下，遭遇巨大的力量大敗而歸，所以，民眾的支持非常重要。我們集結小的力量和智慧。一步一步邁的很小，但鏗而不捨組織逼近對手的鬥爭。在漫長的鬥爭中，連帶非常重要。基地問題最要命的是，民眾經常被分而治之。兄弟姐妹、親戚友人，同一個社區內互相敵對，真是慘不忍睹。但是現在，沖繩百分之八十的民眾反對在邊野古的新的海上基地建設。希望盡可能減少同伴的犧牲，互相扶持著漸漸走向勝利。」

這樣的回答，不知能否讓孫歌女士有所感悟。但，渾然不覺外套已被密密的雨腳和波浪打得透濕，孫歌女士說道，「這讓我想起海南島的美軍飛機墜落事件。海那邊的人民還不知道琉球的感情和行動。我必須向中國人民傳達這裡發生的事實。」

2006年春天，我突然接到《現代思想》主編池上善彥的聯絡，「孫歌女士兌現了她的承諾」。那是登載在《讀書》上的〈從那霸到上海〉。這篇文章的日文版後來刊登在《現代思想》的「日美軍事同盟」專輯裡。孫歌女士的論證，恐怕是自十九世紀後半期琉球王國解體以來，經過琉球和中國之間長期的分離之後，現代中國知識人寫下的關於沖繩民

眾的最初論述。並且，現在沖繩的掙扎，與1930年代上海的魯迅疊映在一切。這篇論述給沖繩的知識人以影響，2008年5月評論家仲里效等組織的追問沖繩自立的研討會，也對孫歌女士發出邀請。

與這一切並行發生的是，2006年7月，東京的友人們組織的「沖繩連續講座」召開的「文化研究颱風」分科會上，陳光興老師予以出席。「沖繩連續講座」是2004年8月，正當美軍猛烈攻擊伊拉克的時期，以美海軍部隊所屬的大型直升機在沖繩國際大學校園內墜落起火的事件為契機，聯合首都圈的大學創造思考美軍基地問題和沖繩、日美安保體制的場域的運動。在東京這個「帝都」，與沖繩友人的討論常常擦肩而過打不開局面。好似要打開述說日美安保體制最大矛盾的我們僵硬的身體和語言，陳光興老師總結道，這是「東亞的我們」，滿懷矛盾又憧憬希望的人們的「相遇」。

2007年1月，我們在台北「從琉球重新追問東亞和平」的研究會上與陳光興老師重逢。會場是利用過去日本對台灣實施殖民地統治時代所建日式房屋改建而成。聽說那裡也是民主化運動的據點。在這樣的場所，我們這種立場的人到底能和台灣的朋友們說些什麼呢？雖然內裡懷著種種猶疑，我還是以以前一年陳光興老師呼籲的「東亞的我們」這個字眼為火把，就戰後沖繩軍隊勞動者的鬥爭以及苦惱進行了報告。

2008年8月，我與岡本由希子（雜誌《逆風》），上間加納惠（佐喜真美術館）一起到北京。在準備期間，縈繞於心的，絕不是「如何在北京宣傳沖繩」。相反，腦海裡揮之不去的，是未能參加會議的陳光興老師、孫歌女士，以及予我們此次報告以思想支柱的李靜和女士（成蹊大學）等亞洲的先輩，也即是，引領日本和沖繩的我們與中國、韓國、台灣的友人們發生新的「相遇」，默默奉獻的先輩們。我從這些先輩們手中接過的，是一個追問。或許有些偏差，但此刻，在沖繩的土地上，我感到這個追問是決定性的。在亞洲，「相遇」如何能成為「思想」。「現場」和「現場性」，是否與這些思想的緊張深深相連。

2008年「作為思想和現實的亞洲」會議的報告摘要

此次會議上，首先，筆者就三名報告者的共同主題，〈現代沖繩的「現場」和「現場性」〉，做出報告。報告的原稿，附于本文的下一節。

其次，上間加納惠女士就佐喜真美術館的歷史以及主要館藏品丸木位里、丸木俊夫婦的系列繪畫《沖繩戰之圖》，進行報告。佐喜真美術館，是館長佐喜真道夫據理力爭，把位於普天間機場中，被美海軍部隊強行接收的家族土地奪回後建設的私人美術館。擁有亞洲最多的凱綏珂勒惠支收藏。對於漢語圈的讀者來說，可以參照程凱（中國社會科學院）的〈佐喜真美術館是沖繩的「現場」〉（《南風窗》2008年第24期），關於藏品，可以參照佐喜真美術館的網頁（<http://sakima.jp/>）。

最後，關於沖繩社會運動圈的批判雜誌《逆風》，編輯委員岡本由希子做了報告。岡本首先介紹了在《逆風》之前，作為追問沖繩「自立」的雜誌運動的三個雜誌，《新沖繩文學》（1966-1993）、《碧海》（1971-1985）、《琉球弧的居民運動》（1977-1990），從回顧沖繩批判雜誌的步履和社會運動的連帶開始進入主題。

這些雜誌相繼停刊之後，在痛感批判性雜誌必要性的新崎盛暉和岡本惠德等的召集下，《逆風》作為「新沖繩論壇刊行會議」的機關雜誌，於1993年12月20日創刊。這個日期，是為了喚起人們對「胡差暴動」（Koza Riot）（在基地街道Koza，因為對美軍士兵造成的交通事故，憲兵隊在沒有進行充分現場勘查的情況下，就帶走肇事者。憤怒的群眾開始燒毀黃牌照的美軍車輛。在長年的美軍支配下爆發的抵抗人權侵害的民眾奮起）的記憶。

「逆風」（Ke・e・shi Kaji），在沖繩話裡是指颱風過後從反方向回撲的強勁的風、「旋風」的意思。在沖繩，據說「逆風」會帶來比颱風更強勁的大風。在創刊號的封面雜誌名稱的上面，寫著「給狀況帶來『逆

風』，一直沿用至今。

在這裡，對刊登在創刊號封二，由編輯運營委員會署名的〈發刊詞〉，稍作介紹。

1980年代末，在東歐和前蘇聯「民主化」被推進時，很多人看起來都對新社會的可能性抱有「希望」。但是，從海灣戰爭到蘇聯解體後，這「希望」難道不是逐漸由「失望」而最終變成了「絕望」。在俄羅斯，打著「民主化」大旗的大總統在自由主義諸國的支持下，逐漸確立了獨裁體制。波黑和索馬利亞的狀況甚至絕望。在所謂五五年體制崩潰的日本，細川政權好像看起來在得到輿論支援的情況下，推行政治改革。但不用說，實際的內容到底如何顯然非常讓人生疑。稍稍觀察，就不難發現，「政治改革」的主要措施小選舉區比例代表並立制，只不過是在過去沖繩體驗過的軍事殖民支配下的小選舉區制上稍加粉飾而已。

在那樣的沖繩，回歸20年之際首里城再建，「琉球之風」(引用者注：當時國家電視台製作的大型長篇電視劇的劇名。琉球王國成為主要舞台)吹起，乍一看好像沖繩文化被宣揚的熱熱鬧鬧。在此，可以看到沖繩文化的空洞化・形骸化・觀光化。在這一切的掩護下，回歸後首次正式的自衛隊基地的建設被強行推進。在我們要回擊這一切時，有必要再次對沖繩社會的歷史體驗和文化重新審視。如果，像日本那樣的劃一的國家，有向尊重文化、社會的多樣性的方向轉化時，自立的沖繩，可能成為一個契機。相信作為交換資訊和提起問題的場的《逆風》，能在上述過程中發揮自己的作用……

《逆風》希望得到接觸島的日常，能有世界性的擴展視野的讀者們的批判和協助。

A5版56頁，封面二色印刷，1,500部。這是依靠會員／定期讀者的會費、訂閱費用來運營的小小的季刊雜誌出發時的樣子。在卷首，刊登了新崎的〈提出問題 沖繩的獨自性是什麼〉和以此為前提編輯運營委員們的座談會〈現在，要質問的是〉。

刊登在卷首的新崎的〈提出問題〉，主要針對「沖繩的獨自性是什麼」、「那獨自性對於沖繩社會的現在和將來，有什麼意義」來提問。90年代初，回歸後20年，與日本的統合被推進，「表面上沖繩的獨自性・異質性被炒作得熱鬧非凡，但相關民眾生存方式的根本卻被攔腰折斷」。對被認為不言自明的風土和地理位置，經過歷史而形成的沖繩的獨自性，進行追問。

另外，關於戰後沖繩的人們慣常關心的戰爭體驗的繼承問題，到底能否從中得到強韌的反戰意識，在大範圍內沒能展開對海灣戰爭的反對運動的沖繩來說，「落在阿拉伯民眾頭頂的炸彈，什麼時候也許就會落到自己頭上，那些為了表明自己反對戰爭的意志趕到靜坐現場、互相交談的戰爭體驗者……的庶民的感性，為什麼報紙的論說委員等知識份子卻不能共有」等等，反復地質疑設問。

創刊號的特集〈豐原〉。報導了在沖繩島北部的小村落裡，防衛廳要強行建設自衛隊的P3C對戰哨戒機的通信設施，面對暴行，人們建起監視小屋，阻止測量。

特集之外的欄目構成，如下所述，至今基本沒有改變。

〈島通訊〉：圍繞與那國、石垣、宮古、島尻、那霸、中部、北部、龍美等形成琉球弧的各地域直面的課題，請當地人報導，各個地域一頁的專欄。雖是小小的篇幅，每次都翹首期盼的讀者頗多。可以說是繼承了因為〈琉球弧的居民運動〉而培養起來的人脈和運動。

〈北之風・南之風〉：阿伊努的人們、韓國・朝鮮半島、巴勒斯坦等中東、中南美等，報導世界各個地域的問題。每個報告只有兩開頁很少的紙面，但我們力爭貫徹，能共有生活在同一時刻的世界的相互

痛楚、學習經驗，揭示問題的結構。〈從沖繩看世界〉，讓世界認識沖繩所背負的問題，這個欄目現在也備受珍視。《逆風》的舊刊，可以在網上書店BOOKS MANGROOVE (<http://mangroove.shop-pro.jp/>)訂購。

此外，岡本作為沖繩和平市民聯絡會的成員，一直支援反基地運動活動。她為與會者放映了沖繩電視台製作的邊野古鬥爭記錄影像，特別介紹了2004年沖繩國際大學美海軍部隊直升機墜毀事件之後的反基地運動和民眾運動。

現代沖繩的「現場」和「現場性」

以下，是筆者的會議報告。

現在，我在北京談論沖繩，要特別提一下「現場」和「現場性」。借用「現場」或「現場性」這兩個詞來討論，其實既不僅限於有關沖繩的知識，也不能回收到中國和沖繩的關係、日中關係中的琉球・沖繩，更不能回收到「中琉關係」所象徵的過去的華夷秩序中的宗族關係。不如說是因為我希望思考，在沖繩的、中國的、日本的，或亞洲的，各自一邊保有自己，一邊互相深深聯結的流動的社會和歷史中，每一個人如何透過身邊社會中的線索來探索世界意識，相互分享，並使之發生變化。或者，在「全球化」中，我們如此相遇，尋求從相互的經驗和掙扎中學習的關係。我們被亞洲現代史權力政治國家關係冷峻的現實緊逼著，今天(或1970年代以來)，恐怕包括北朝鮮在內的東亞以及美國等諸多國家之間的層面上，沖繩美軍基地的存在已經沒有任何矛盾，在這裡，我站在對沖繩民眾來說意味著矛盾而並不被大家視作問題的現狀認識下，希望切實地學習民眾世界相互的苦惱和掙扎，想像關係性的創新，並堅信這一切。

「現場」，並不只是作為它自己，還與「現場性」的這個詞彙相結合。提出這兩個合二為一、一分為二的詞彙的是李靜和(Lee Chong-

Hwa)。1990年代末，李在〈竊竊私語的政治思想〉(《思想》1997年6月號初出)為題的文章裡，以圍繞日本所謂「從軍慰安婦」的言說問題為契機，論述了現代史中的(抱著)痛(生存著的或曾經生存過的)和訴說著痛的關係性和可能性(或不可能性)。這篇文章包含了多樣的主題，在「『慰安婦』大娘們的訴說」和「證言」之間，無論是對「訴說」一方，還是對「傾聽」一方來說，到底有沒有「生的具體性」的立足之地。這質問關係到侵略戰爭和殖民地支配的「記憶」和「忘卻」，映射出「自由主義史觀」的攻擊和策動的問題，進一步關係到民族和階級、帝國主義和冷戰、後冷戰的全球化，然後關係到社會性差和性別等現代世界中各種各樣的「關係性」。

我在此嘗試從李的語言中抽出「生的具體性」，「生的具體性」就是各自自己的立足之地、安身之處、動態、身體，也既是「現場」。在此，從李的語言中，稍稍引用一下有關「現場」和「現場性」相關的部分。

「現場」在語言的外部，但要述說它還是要使用語言。這個不可能的，沒有餘地的語言是「現場性」。用語言來表現的人像這樣在「現場性」和「現場」之間往來，在日本這樣的「先進國家」裡，配得上「現場性」的語言已經稀少，相應的通向「現場」的路大部分都被堵死了。在這裡，為了讓「現場」並不只是「先進國家」之外的現實和例外事件的現場，而是能讓我們自身的生存方式有意義，無論是誰每天都在有所求。(〈求索的政治學〉《思想》1999年1月號初出)

在日本，沖繩到底是不是如李所述，承載著眾多「稀少」的「配得上『現場性』的語言」的場所，我還不十分明確。這是我的設問。

但是，沖繩確實是「現場」。在「先進國家」日本當中，恐怕作為社

會經濟發展和文化變遷的問題，也就是在「近代」的意義上，不得不追問「殖民地式的近代」的特別的地域。就是說，構成了日本當中的「外部」。在這樣的意義上，沖繩對日本來說確實是「現場」。如2004年造訪沖繩的孫歌所銳眼觀察到的，作為日本近代的問題，沖繩被強加上的壓迫和從屬的結構、戰爭的受害和巨大的美軍基地的存在，在很多日本知識份子身上誘發出一種對沖繩的無以名狀的「遭白眼的負罪感」。但是，只有這種感情存在還不夠，對現代沖繩的「現場」和「現場性」的追問，關係到沖繩社會和它更深層的思想根源。

十九世紀後半期琉球王國被解體後，沖繩就經常處於被日本介入的狀態下。在政治社會系統的近代形成過程中被日本介入的意味深長的問題上，與朝鮮和台灣等被日本帝國主義支配的其他地域有相似的地方。經過1945年的沖繩戰，日本對沖繩的政治行政權被停止，即使在至1972年持續了27年的美國軍事佔領的支配時期，如果美國不依靠沖繩舊有支配階層中可以稱之為日本帝國主義殘渣的要素，也不可能統治沖繩。美軍支配下爆發的回歸日本運動，可以說是「反其道而行之」，組織沖繩民眾結束了美軍支配。但基本上，美國岸日本岸沖繩的垂直的權力關係和內面化的結構，一直持續到今天。

沖繩作為日本的「外部」，是「現場」。但是，它的「內部」有多層次滲透進來的日本。沖繩的知識份子打出的「『沖繩』是什麼」的主題，經常與「『日本』是什麼」這樣的問題並存。這裡就不得不追問存在的兩義性。同時這追問經常與「『國家』是什麼」這樣的問題殊途同歸。或者，孕育出對沖繩來說「近代是什麼」這樣的「反命題」，最終到達這戰戰兢兢的終極追問。

現在，像很多現代沖繩知識份子強烈意識到的，無論在沖繩的內部還是外部，要述說沖繩時，經常被捲進現代日本圍繞沖繩的「述說過剩」中，面對被日本「國民的歷史」所回收的危險。並且，沖繩的民眾

社會所背負的現實和病理的混沌，觀察這混沌，希望使之變革，也就是人們抵抗的眾生相，卻從各種市場經濟的價值和軍事的政治的價值中間，或這些價值的表像上悄然滑落。借用李的語言，如果為了「讓自身的生存方式有意義」而述說「現場」，就要認識到這些危險並催生語言。另外，使用一方面作為「他者的語言」，一方面又是唯一的語言，凝聚了沖繩的「近代」的那個「日語」本身，也讓沖繩人永遠自問自答。

但是，其實這本是非常單純的事實。沖繩「內部」的各種界線，也反映在沖繩的言論當中。有階級、職業經驗、教育程度、共同體、出身（包括「你是什麼人？」這樣的提問）、身體性、社會性差、性別或歷史的經驗等等，這些赫然入目的存在於「內部」的差異要如何處理，也就是說，有關在述說「現場」時的代表性的認識，還沒有觸及到深層的討論。

在民眾世界，人們為了防止依憑自己的感受性而生存的方式不被堵死，不得不限制對自身所處現實和世界兩方面的想像。這是「生的具體性」。並且，人們的身體明明就是「沖繩」，躍躍欲試準備向外的語言就鎖在喉嚨間。在沖繩，把這些被鎖住的「現場」輸送到外部的作業，或嗅出這些被鎖住的「現場」，把它們捧起、帶到外部，也就是實現「現場性」的作業，對於催生語言的人來說，並不意味著與把「現場」無條件整吞下去的行為「一體化」。這樣的囫圇吞棗乍一看好像很篤定，但實際上，這樣就完全無視催生語言的人本身和「現場」雙方的存在和感情。不是這樣，「現場性」必須像那些不言自明的前提一樣，不斷地重新審視自己的代表性。而這應與實現「現場性」的作業同時進行。或者，雖居於「內部」但對自己的「外部」有自覺，並且把自己的「外部性」在人與人之間碰撞、重新塑造。

作為參考文獻的岡本惠德的〈水準軸的思想〉（嚴書《我們沖繩第六卷沖繩的思想》木耳社，1970年初出）一文，就很好地體現了這種對沖繩「現場」和「現場性」的追問。岡本在這篇文章中，對有關沖繩的「共

同體意識」的論理，結合沖繩近現代史的線索逐漸展開討論。文章的最後，作者陳述到，「沖繩的思想」，最終在作為工廠勞動者到本土集體就職的少女們（恐怕與「集團自覺」的人們和向回歸運動邁進的人們有不同的表現方式）的「具體的活生生的勞動」者的意識裡，發現對自己的「個體」和「共同性」的意識，並通過把它「對象化、論理化而讓它變為現實」。

像這篇文章所寫的，岡本因為得到在日本高等機關學習的機會而上京，這樣的他的「越境」經驗再怎麼說也是知識份子的，與集體就職的沖繩的少女們的經驗根本不同。另外，有關戰爭體驗，也並沒有在「集團自覺」的共同體內部生活過。對岡本來說，作為追問沖繩「同體意識」的契機的「越境」，一方面凝視日本，同時也包括這些沖繩「內部」的「越境」。岡本並不是把沖繩民眾的「生的具體性」和它的立足點，緊緊地和自己的經驗「一體化」，而是站在關係性的界線上，試圖把雙方「對象化」。這個「越境」，是岡本說的「作為自己的雙重性」的自覺，進一步，是通過在他者中看透自己，在自己當中審視他者而保持的思想的緊張。

這些思想的緊張，或者說思想的立足點，在沖繩，雖然經常在各種經驗中被提及，但知識份子和文化人個人，以及所在集團當中，要感受到這種緊張，卻可能很困難。為了能感受到那思想的立足點，還是回到李的語言，為了「使我們自身生存方式有意義」，感到有必要脫掉已經掌握的知性習慣。這時，對沖繩來說，「現場」作為一個經驗卻不能從日常中被割離開。「現場」甚至就是在難以置信的擁堵中等汽車，聽出租司機講島上的眾生相，然後用日圓付車費，呆坐在因為規制緩和而增多的美國式的巨大的商業中心的茶座旁，握著手提電話等著美軍戰鬥機在頭頂呼嘯而過，突然望見國際大道的十字路口上，頭頂行李悠然漫步的老婆婆，在緊鄰美軍基地的街道，沿著晾洗衣服懶懶地垂著頭的縣營住宅旁的小路散步時，一下子若有所思。

或者，在頂著「聲援」的名義來到邊野古的海邊，雖然不是故意的，不小心穿著鞋一腳踩在漁民晾在岸邊的漁網。當一團他們生的矛盾從鞋底湧到我的心頭，被喉嚨擋住，被鎖在喉嚨裡的我自己，生的矛盾，「生的具體性」，就是「現場」。

傳播、文化與勞動*

馮建三**

Communication, Culture and Labor

by FENG Chien-San

* 本文是《傳播理論史：回歸勞動》(*Theorizing Communication: A History*)(Dan Schiller, 1996 / 馮建三、羅世宏譯)的〈譯者跋〉，即將由台北五南公司出版。曹晉與趙月枝博士引介本書的中譯，並建議中文書名，在此致謝。

** 服務單位：政治大學新聞系
通訊地址：116 台北市文山區指南路二段64號
E-mail: jsfeng@nccu.edu.tw

打從青年時期開始，《傳播理論史》(*Theorizing Communication: A History*)的作者就「覺得傳播學門會讓我有個獨特的特許狀，讓我對於文化批評與政治經濟學的興趣，得以結合」。¹席勒(Dan Schiller)作此「綺思遐想」，進而努力二十餘載後，成就了這本書。他要通過「文化」與「勞動」這兩組關鍵詞，書寫「傳播理論史」。

作者認為，美國的行為研究固然誤導美國傳播研究於歧途，但上焉者從杜威(John Dewey)至米爾士(C. Wright Mills)……等人，同樣沒有能夠超越實用主義與工具哲學的侷限，致使他們固然深知傳播資本體制的深層缺陷，但往往不願意、怯於綢繆利潤歸私以外的媒介系統，有何樣貌，或者，即便有心就此構思，他們經常難以釐清推動另類傳播模式的動能，何處可尋。於是，杜威號稱民主而重視一般人的能力，在此怪異地與菁英論者李普曼(Walter Lippmann)，彷彿仍有共識。

對於歐陸的結構與後結構、後現代派別，席勒也有不少的微詞。阿圖舍(Louis Althusser)過度側重理論實踐的闡述，以致流於揚舉、奉為律令，而不是適度地看重知識份子導引勞工階級激進化的功能；傅柯(Michel Foucault)研究社會的邊緣群體有很大的啟發與貢獻，卻否定激進地改變社會的重要動力，還禁不起排除勞工階級；布西亞(Jean Baudrillard)指人類的重心不再是物質生產，而是文化、消費、資訊、意識形態，這就使得有關生產的論述，不僅是不充分、有缺失而有待補充與糾正，而是遭致「敵視」。席勒還說，哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)聲稱勞動這個概念無法捕捉人類生活再生產的特殊部分，他借重語言學，強調「理想溝通情境」的時代意義及重要性固然有其敏銳的洞見，卻又似乎有誇大其力量之嫌，並且可能在重新建構歷史物質論的過程，拋棄了珍貴的理論遺產。²在席勒看來，這些各有所偏的現

1 除另有註解，本文的引述均出自譯本。

2 這是賀翠香(2005)的看法：《勞動、交往、實踐：論哈貝馬斯對歷史唯物論的重

象，顯示歐陸諸位思想家在這方面與美洲大儒相類，都是二分勞心與勞力的囚徒，他們都沒有能夠盡力鋪陳二者如何可以同時是「文化的勞動理論」(labor theory of culture)之構成要素。

面對英國的「文化研究」，席勒說，霍爾(Stuart Hall)不接受言說之外別無社會實踐的說法，一語中的，但他覺得霍爾有些搖擺、駁斥不夠徹底，以致霍爾在談及意識形態時，忽略媒介組織必然涉及的技術勞動。對於1980年代以後，文化研究跨洋至美再流傳於世，席勒有其不安，他同意梅鐸(Graham Murdock)的觀察：文化研究通過美國而流行許多國家的同時，恰巧是新自由主義經濟學之霸權浮現、流傳、鞏固與擴張之際，二者的同步進展可能不是偶然。(後)結構、後現代主義化的文化研究修絃於大論述與啟蒙之說，並非沒有歷史原因，但不再認知執守信念而更是鍾情於修辭、言說與論述，以致無意或說認為無須追究社會(是否有其)真實可言，並為此而放棄連結二者之後，這個類型的文化研究固然拓展了一些批評的空間、讓人有了些許釋放，代價卻是刀口鈍化，對於當道政商體制的威脅跟著減少，等而下之則被挪用於商品行銷，於是得以興旺。

席勒比較首肯的是第一代的英國文化研究健將，特別是威廉斯(Raymond Williams)。論述威廉斯的中文碩博士論文或專書，至少15本。³他勇於想像與規劃，對於財團主導之外的媒介體制，威廉斯多所

建》，北京：中國社會科學出版社。

- 3 碩士論文撰寫完成年代，依序是謝國雄(1985)《文化取向的傳播研究：雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)論點之探討》政治大學新聞研究所；李蕙芝(1994)《雷蒙·威廉士：交界域的文化理論家》(高雄)中山大學外國語文研究所；郭品潔(1997)《威廉士的文化寫作研究》(新竹)清華大學社會人類學研究所；方佳惠(2002)《Raymond Williams的文化理論及其教育蘊義》台灣師範大學教育學研究所；劉穎(2005)《雷蒙德·威廉斯文化地域觀的美學意義》廣西師範大學；劉穎(2005)《雷蒙德·威廉斯文化地域觀的美學意義》廣西師範大學；郭敏(2008)《威廉斯主要劇作中的家庭觀和愛情觀》蘇州大學；黃斌峰(2008)《以雷蒙·威廉斯之觀點重新審視葉慈戲劇世界中的融合哲學》台灣師範大學英語學系；梁錦才(2008)《雷蒙德·威廉斯文化唯物主義理論研究》廣西師範大學；傅振玲(2008)《雷蒙德·威廉斯的文化思想研

發揮。⁴不過，53歲以前，他對於「文化」的描述，少了衝突的著墨，反倒是浮現人類學的界定方式，強調文化是普通的、總體生活方式的、是所有人都能共同享有的面向。⁵1971年，他才提出「主導的、浮現的與殘存的」三層次文化觀，⁶到了1974年，他在《電視：科技與文化形式》大量引述北美的政治經濟學者賀伯·席勒(Herbert Schiller)的著述。⁷哥丁(Peter Golding)與媒鐸發表於1978年的論文，表明威廉斯的理論陳述雖然未能確立是哪些力量在優先發生影影響，卻已經在具體分析時，率先解剖了傳播體制。⁸岡漢(Nicholas Garnham)當時認為，哥丁與媒鐸的這篇文章是分水嶺，清晰標誌了英國傳播政治經濟學所堅持的信念及其與英國主要傳媒路徑的分際。⁹1980年，在英語世界第一本標舉傳播政經取向的學術期刊，岡漢聯手威廉斯製作了布迪厄

究》大連理工大學；宋冬瑋(2009)《威廉斯「戲劇三部曲」中的人性悲劇》黑龍江大學；辛春(2009)《論雷蒙德·威廉斯的文化唯物主義思想》黑龍江大學；晏萍(2009)《威廉斯文化研究視閥中的文學理論及意義》遼寧師範大學。博士論文至少有劉進(2008)《文學與「文化革命」：雷蒙德·威廉斯文學批評研究》四川大學(另由四川大學出版社以專書形式出版)；專書有趙國新(2009)《新左派的文化政治：雷蒙·威廉斯的文化理論》，北京：外語教學與研究出版社。

- 4 威廉斯早在1962年 *Communication* 一書，就討論了另類傳播體制的面貌，另見 Brennen, Bonnie (1993) 'Newswriters in Fiction: Raymond Williams and Alternative Communication History', *Journal of Communication Inquiry*.117: 95-10，威廉斯不憚於構思另類傳媒，自與他對(傳播)科技的非命定觀有關，見 Freedman, D. (2002) 'A "Technological Idiot"? Raymond Williams and Communications Technology', *Information, Communication and Society*, 5(3):425-442.
- 5 湯普森曾特意批評這一點，Thompson, E. P.(1961)'Long Revolution', *New Left Review*, May/June 及 July/August.
- 6 指 Williams, Raymond (1971) 'Literature and Sociology', in *Problems in Materialism and Culture* (1980), London: Verso, pp.11-30。Dennis Dwokin (1997)也指出，威廉斯前文是對湯普森當年書評(見前註)的回應，這是他「首次」的「思想轉變」。《文化馬克思主義在戰後英國：歷史學、新左派和文化研究的起源》(李鳳丹譯2008，北京：人民出版社，頁143、206)。
- 7 Williams, Raymond (1974 /馮建三譯1992)《電視：科技與文化形式》，台北：遠流。
- 8 〈意識型態與大眾媒介：關於決定論的問題〉，(馮建三譯，1990)《新聞學研究》42期：149-170。
- 9 Nicholas Garnham (1983) 'Editoria', *Media, Culture & Society* 5: 1-5.

(Pierre Bourdieu)的文化社會學專題。¹⁰1981年的《文化》¹¹出版將近30年來，屢屢為威廉斯贏得熱烈的響應，不獨見於本書。迄今，青壯輩的何孟哈夫(David Hesmondhalph)之力作《文化產業》，對於威廉斯前作仍然仰仗有加，他將威廉斯與英國，以及法國的激進傳播政經學並舉共列。¹²加拿大的貝比(Robert Babe)去(2009)年推出《文化研究與政治經濟學：邁向新的整合》，列舉威廉斯是政經取向的文化研究代表人之一。¹³

然而，就在威廉斯的思考有了轉向，日後人們稱之為「新自由主義」經濟學的意識形態，其邏輯、論述及行動已經在1973年發端於流血政變中，從拉丁美洲的智利¹⁴擴散至英、美……等國。它的兩大名言是「沒有社會只有個人」(…there is no such thing as society. There are individual men and women…)，¹⁵以及「政府不能解決問題，政府就是問題」(Government is not a solution to our problem, government is the problem.)，¹⁶它強調生產工具私有化與利潤歸私才能帶來效率、聲稱勞動者的福利與社會的健全已經盡在資本的效率中。在這這個階段，「文化」這個字眼的語意連結，開始悄悄發生變化。

10 Garnham, Nicholas and Raymond Williams (1980) 'Bourdieu and the Sociology of Culture', *Media, Culture & Society* 2: 209-223.

11 Williams, Raymond (1981) *Culture*, London: Fontana (original) Paperbacks.

12 Hemondshalph, Davis (2007) *Culture Industries*, London: Sage.p.53, 79.該書第一版出版於2002年。

13 Babe, Robert E (2009) *Cultural Studies and Political Economy: Toward a New Integration*, Lexington Books.

14 論及經濟新自由主義時，一般都以英美的保守政權為始，但在美國支持下的智利1973年軍事政變之殘暴鎮壓與震撼，實為開端；該政變與美國及經濟新自由主義芝加哥幫等人如傅立曼(Milton Friedman)，及其與日後英國的聯繫，見以下兩書：Grandin, Greg (2006) *Empire's Workshop: Latin America, the United States, and the Rise of the New Imperialism*, Metropolitan，以及 Naomi Klein (2007 / 吳國卿、王柏鴻譯)《震撼主義：災難經濟的興起》，台北：時報公司出版。

15 英國首相柴契爾夫人(Margaret Thatcher, 1925-) 1987年10月31日受訪談話。

16 美國總統雷根(Ronald Reagan, 1911-2004)第一任就職演說詞(1981年1月20日)。

1960年代的「文化」，「人文影響」揮之不去。文化一詞在前，抵抗（官商）的意識與資源跟進，是以有法蘭克福學派的文化工業批判、文化帝國主義批判與中國的「文化大革命」……等等，甚至，主流學界之大儒如貝爾（Daniel Bell）還在1976年出版《資本主義的文化矛盾》。身處這個格局，資本增殖與文化的意向，天各一方，難以連結。另一個相關的語彙是「資訊」，它沒有那麼強烈的對抗性質，卻也沒有完全進入資本的懷抱。作為傳播理論的早期源流之一，「資訊理論」是一種機械觀點，認定資訊純屬中性，並無政治的蘊含。1973年貝爾的《後工業社會的來臨》延伸其「意識形態的終結」之說。貝爾認定「資訊科技」與「理論知識」超越了資本的範疇，為1970年代末登場的「資訊社會」，預先鋪路。雖有這些想要替資本進行納編的修辭，資訊另有一種面貌，尤其是「新世界資訊與傳播秩序」的南北鬥爭貫穿整個1970年代，延燒至1980年代初期與中期。在這個背景下，「資訊」還不完全是保守眼界的禁臠，「誰的」資訊這個提問，還是熾熱的國際政治議題；事實上，到了本世紀，這個爭議還未落定，派生為互聯網的管理、網址設定……等等規則究竟是要由美國商務部管轄的民間組織肩負權責，還是要讓各主權國家有更多的介入空間，歷經2003與2005年「世界資訊社會高峰會議」的兩次議論，以及2006年開始、預計進行五年的「互聯網論壇」協談，迄今都還沒有取得各方都能接受的解決方案。¹⁷

從英國外散至澳洲的文化研究人士從1980年代開始提倡「文化政策」，強調文化研究的實用性。¹⁸一方面，這與政經學者岡漢早在1983年為介入大倫敦議會（Greater London Council）之政治而作的〈文化的

17 參見 Raboy, Marc & Normand Landry (2005) *Civil Society, Communication, and Global Governance: Issues from the World Summit on the Information Society*, New York: Peter Lang，以及左正東（2009）〈網路言論管制和網路自由運動〉《資訊社會研究》，17期：239-55。

18 Bennett, Tony（李永新、王杰譯2007）《本尼特：文化與社會》，廣西師範大學出版社。該書是Bennett自選集，作者並自述研究文化之旅。

諸概念：公共政策與文化工業》一文，¹⁹並不相同；另一方面，它的某些實用色彩被另一些文化研究者質疑，²⁰文化的意象逐漸轉向。英國政府在工黨於1997上台後，刻意捨棄並開始包裝「創意產業」，流風所及，一時蔚為時尚。²¹台灣在1995年由文化建設委員會首度主辦「文化產業」研討會，試圖以此作為社區總體營造的「核心」，「間接帶動地方的繁榮」，²²至2002年起聯用二詞，稱之為「文化創意產業」，2004年立馬有了跨部會完成的《2003年台灣文化創意產業發展年鑑》，2009年5月再有味於實況的「創意台灣：文化創意產業發展方案」，宣稱要以體質羸弱的電視與電影（及流行音樂）作為旗艦產業，領航文創。中國大陸文化體制的調整與改革年年增溫，文化產業之說很快就使得法蘭克福文化工業的批判「短暫興盛」後，從1990年代中期左右走向衰落，²³至2004年國家統計局頒發「文化及相關產業分類」，2005年國務院頒行《關於非公有資本進入文化產業的若干決定》，到了2009年7月，國務院遂有「文化產業振興規劃」；此外，文化創意產業的用法在北京與上海等地，另見流行。

進入這個時期之後，「文化是個好生意」、「文化是新的經濟增長點」……等等修辭應運出籠，從流行媒介、類書出版至高教院系所的文化創意座談、會議、學程、科系、中心或基地的設置，熱鬧登場。挹注文化活動的正當性，不再是文化所帶來的啟迪、陶冶、怡情悅性、變化氣質或鼓動人生，所有非經濟或社會的文化意義，進不了檯面，文化值得政府提供資源的正當性，如今得由經濟語彙給予支持、甚至

19 該文四年後重印，Garnham, Nicholas (1987) 'Concepts of Culture: Public Policy and the Cultural Industries', *Cultural Studies* 1:23-37.

20 如McGuigan, Jim (2004) *Rethinking Cultural Policy*, Open University Press.

21 批判該「政策」之近作見Banks, Mark and Hesmondhalgh, David (2009) 'Looking for Work in Creative Industries Policy', *International Journal of Cultural Policy*, 15(4): 415-30.

22 文建會(2004)。《文化政策白皮書》，頁194。

23 趙勇(2009)〈未結碩果的思想之花：文化工業理論在中國的興盛與衰落〉《文藝爭鳴》月刊第11期。

證成。是以，即便是具有批判思維的「文化研究學會」也無法視而不見，該會在2010年會時，刻意以中文的特性，製造模擬兩可的主題宣稱：「文化生意：重探符號／資本／權力的新關係」。

文化(創意)產業變成流行語彙之前，「關稅暨貿易總協定」(GATT)的第七回、烏拉圭回合談判已經從1986年啟動，重點之一就是要將「自由貿易」的主張，從製造業向「文化事業」滲透。其中，美法(歐)以影視產業等文化產品為標的，彼此拉鋸。由於無法在GATT的多邊場合取得優勢，美國於是繞道，逐次與個別國家談判(各個擊破)或在其他場合(如投資協定)推進影音產品自由貿易的主張。歐洲聯盟在法國主導下，結合加拿大、南韓……等國開始從1998年展開「文化政策國際網絡部長會議」，聯手相關的媒改與文化社運團體，雙方共通的訴求就是要求「各國可以根據自己的需要制訂影音政策」，他們強調各國有權依據本身的認知與需要，以及本國不同主張者之折衝結果，決定市場是否開放及其開放額度，也有權是否給予特定對象國民待遇及最惠國待遇。這個爭執迄今尚未解決，歐盟想要釜底抽薪，試圖將規範與仲裁影音文化流通的機構，從1995年掛牌的「世界貿易組織」(WTO)移轉至1946年成立的「聯合國教科文組織」(Unesco)。各國文化部長會議結合相關NGO的推動，三年有成，他們在2001年就成功地促成Unesco發表宣言，並在2005年通過《保護文化內容和藝術表現形式多樣化公約》後，使公約在2007年生效施行。這個時候，「聯合國教科文組織「保障及促進文化表現多樣性公約」與世界貿易組織規範之潛在衝突與調和」不得不成為世人必須面對的課題。²⁴

文化研究學會的「文化生意」命題是一種刻意的曖昧，美、法對於

24 徐揮彥的論文名，收於《第七屆國際經貿法學發展學術研討會論文集》，頁425-536，楊光華(2008編)，政治大學國際經貿法中心印行。另見趙月枝(2006/2007)〈文化產業、市場邏輯和文化多樣性：可持續的公共文化傳播理論與實踐〉《新聞大學》，90:1-7及91:56-62。

影音文化的不同主張不會定於一尊。然則，當前「文化」的主流稱謂確實以史無前例的規模，聯繫於「商品」的意象，人們在接觸這樣的文化時，其感受為何，是漠不關心、協商、不疑有他而逆來順受或不以為然而怒目相向，也許仍是問題，但並非資本所關心的重點，資本在意、沒有把握的是，這樣的文化意象真能成為資本的增殖來源嗎？這就涉及「勞動」這組關鍵詞。

作為政治經濟學的重要旗手，對於美國十九世紀末「生產者共和論」以來，勞心與勞力的日趨二分，席勒扼腕再三。在此之前，備受馬克斯與恩格斯稱讚的德裔皮革工人狄次根(Joseph Dietzgen)在著作中，屢屢表示「思考是一種體能的運作過程……一種勞動的過程」。是有一段時期，論者都能主張言談與思索(speaking and thinking)、行動與活力(action and energy)，以及物理的生產或形體的勞役，通通都是「勞動」所不能缺少的部份。

席勒主張，「生產力勞動(productive labor, PL)」是解開勞心勞力區分的重要鑰匙。馬克斯主義政治經濟學認定，只要該勞動為資本所雇用而投入於價值的生產並且能生產剩餘，而該剩餘價值為私人佔有的勞動，就是PL。所以，PL是一種雇用「關係」，PL不是勞動的「內容」究竟是農林漁牧礦、製造、服務或當今所謂的文化(創意)產業。不過，席勒的PL似乎與這個傳統只有局部接合，二者並不完全相同。他說，PL是「人的自我活動，具有兼容並蓄及整合的性質」，於是，薪資勞動固然是PL，家務勞動及其他並不是為了薪資而進行的活動，乃至於「休閒」時候所進行的活動，都可以是PL，「觀眾、聽眾與讀者(的活動)……是有償及無償工作的勞動」。乍看之下，這個界定方法勢將因為無所不包，致使失去傳統馬克斯主義的色彩與作用，但是，「歷史資本主義」的發展似乎反而向讀者昭示，席勒界定PL的方法，很有可能已經為當下及未來的傳媒走向及其研究，另闢蹊徑，雖然這個提法還不能說完全是新創。

曾經擔任美國聯邦傳播委員會首任經濟學家、英語學界傳播政治經濟學界的第一代學者史麥塞(Dallas Smythe)早在1977年就已經提出一個論點。²⁵他說，西方馬克斯主義者沒有從「經濟」，而是從文化／意識形態角度，研究「傳播」媒體，這是盲點。史麥塞指出，在商業傳媒體制下，傳媒(又以電視最為明顯)生產了一種他稱之為「受眾(閱聽人)商品」(audience commodity)的物件，並將這個商品日夜以繼地賣給廣告廠商。這個觀點不但在傳播政治精義學界引發爭議，最慢在1989年，後現代派文化研究者費斯克(John Fiske)也開始提及這個名詞，或者，準確地說是「閹割」該論點後，留用該詞。²⁶那麼，「受眾商品」能夠成立嗎？其論述的細部說及其疑點何在，筆者在其他地方已經交待，²⁷這裡只針對本世紀以來，相關專書對該論點之引述，以及新的情勢對該論點的可能意義，續作引伸。

2001年出版的《全球好萊塢》²⁸沒有提及史麥塞，但對於(電影)「消費的勞動理論」有相當篇幅的敘述，原因是否該書作者之一麥斯威爾(Richard Maxwell)早年參與了「閱聽人商品」的辯駁，不得而知。《受眾經濟學》引用史麥塞多次，指該概念「太過簡化」。²⁹席勒的新作《信息拜物教：批判與解構》(2006)如同本書，依舊遵循史麥塞的基本視

25 Smythe, Dallas (1977 / 馮建三譯1992)〈傳播：西方馬克斯主義的盲點〉，《島嶼邊緣》，4:6-33。

26 Fiske, John (1989 / 陳正國等人譯1993)《瞭解庶民文化》，台北：久大萬象公司，頁27-8，陳等人的譯詞是「商品化了的觀眾」。費斯克在 *Television Culture*(1987, London: Methuen)尚未提及史麥塞，何以二年後引述及其是否另有意義，待考。另見陳立旭(2009)《重估大眾的文化創造力：費斯克大眾文化理論研究》，重慶出版社，頁114-7。

27 Sut Jhally (1987 / 馮建三譯1992)《廣告的符碼》(台北：遠流)譯者導讀。

28 (Miller et al., 2001)，2005年出第二版，擴充篇幅百頁，增加作者、十餘頁圖表及中國與印度個案。

29 Napoli, Philip M. (2003) *Audience Economics: Media Institutions and the Audience Marketplace*, Columbia University Press. p.2,32,110-1。

野，惟對於互聯網的使用、廣告與勞動的商品化現象，³⁰尚未深入分析。2007年的《互聯網受眾》³¹則出現史麥塞至少八次，語帶贊同，但旋即轉入介紹與討論相關測量的「技術」演進，而不是理論內涵。

然而，技術形式日新月異，從部落客(blog)、第二人生(Second Life)、臉書(Facebook)、宅窟(Jaiku)、噗浪(plurk)等等互聯網及「社交傳媒」……等等都在爭先恐後，致使「使用者創生的內容」的意義遠遠超出1980年代以來的「消費者也是生產者」(prosumer)……等概念的指涉，更是有待理論的探索。完整掌握其意義「需要多層次方法論」，³²不是政治經濟學所能獨自完成，但至少可以從「經濟」與「文化」兩個角度，鳥瞰受眾商品的蘊含。

先說經濟。2008年世界各國的國民生產毛額是61兆70億美元，³³大約3%(1兆9300億美元)用於資訊科技，其中，直接與受眾商品之生產相關的「通訊傳播業」採購與使用的資訊科技額度是2020億，遠遠落後於2007年以來造成經濟核爆的金融業之5030億，也相去製造業(4330)與政府部門(3900)甚遠，甚至還略低於零售與躉售業(2110)，只高過服務業(1720)。³⁴不過，這個額度再加上兩組數字後，就會相當可觀。一是2008年的世界總廣告額(受眾商品賴以表達其形式的價格)，以貨幣表達是6660億美元。二是受眾通過自己的勞動而配合資

30 理論簡述見頁11-15，受眾商品現象與數字見頁223,232,235-40，英文書名是 *How to Think about Information*，刑立軍、方軍祥、凌金良譯(2008)，北京：社會科學文獻出版社。

31 Bermejo, Fernando (2007) *The Internet Audience: Constitution & Measurement*, Peter Lang, pp.23-24, 29, 33-35, 55, 105.

32 van Dijck, José (2009) 'Users like You? Theorizing Agency in User-generated Content', *Media, Culture & Society*, 31(1): 41-58.

33 [http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_\(nominal\)](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_GDP_(nominal))

34 資訊科技支出是2009年預估值(*Economist*, 2009.12.55:73)。美國政府與各大小企業2008年的(含資訊)科技支出是1.75兆美元，Schiller, Dan (2009) 'The Communications Revolution: It's a Wired World', *Le Monde Diplomatique* 12月號首發，這裡取自 www.counterpunch.org/schiller12162009.html

本將自己轉化為可供資本增值的商品時，另外得自掏腰包，購買相應的平面傳媒（報章雜誌）、增添日新月異的消費性類比或數位電子器材（收音機、電視機、錄放影機、電腦及其周邊設備、各種儲存器材如DVD等）與通訊器材（手機等）、支付互聯網使用費、按片按次或按日週月年訂購特定內容（假使這些內容不被廣告贊助，或廣告贊助不夠），最後，還得支付電費才能接觸或使用電子形式的圖文影音等等「內容」。後面這些林林總總的費用還待精確估算，惟不但應該不致低於前者（廣告），反倒應該會是其若干倍。如此，受眾商品表現為直接與間接的經濟產值形式，若在3%或更多的世界生產毛額，應該是合理的估計。這三組數字之外，通過網路空間所創生的虛擬物品（virtual wares）之銷售額，2009年在美國估計約十億美元，雖不大，似乎還是應該加上。³⁵

相較於形式的經濟產值，受眾投入實質「時間」並通過自身的閱聽勞動，全神投入或漫不經心地進入有如空氣與陽光的傳媒（包括互聯網）「環境」，其完整的意義還待闡述與辯駁。

根據尼爾森公司的調查，2007與2008年12月的全球網民，單是使用「社交傳媒」的時間已經有130與183分鐘。到了2009年12月，這個項目攀爬快速，上升至第一位，達335分鐘（美國高於平均，達369分鐘；另依不同組織的調查，美國人2009年7至10月一週上網13小時），網民用於「線上電玩遊戲」與「即時短訊」的時間，只能分居第二與第三。³⁶與此對應，2008與2009年的美國總廣告額相比於前一年，接連下跌3%與8%，但大量運用社交傳媒的企業公關，其支出逆勢成

35 'A Special Report on Social Networking' *Economist* (2010-1-30, special survey).

36 http://blog.nielsen.com/nielsenwire/online_mobile/social-networking-and-blog-sites-capture-more-internet-time-and-advertising/, <http://blog.nielsen.com/nielsenwire/global/led-by-facebook-twitter-global-time-spent-on-social-media-sites-up-82-year-over-year>, <http://gigaom.com/2009/12/24/1999-2009-hours-spent-on-internet-nearly-doubled/>

長4%與3%；³⁷2008年8月，美國社交傳媒的廣告收入是4900萬美元，2009年8月達1億800萬美元。³⁸這兩組數據是個小的佐證，顯示資本對於人的生產或非生產的勞動走向，具有同步監視的能力。

假使保守地估計，美國人接觸「傳統」傳媒（聽廣播、看電視及讀報章雜誌）的日均時間是360分鐘，³⁹再加上接觸互聯網等「新」傳媒的120分鐘，那麼扣除睡眠、通勤與工作之後，他們在清醒的時候幾乎就離不開新舊傳媒組合而成的「環境」，意思是指進入這個環境的人多到了一個水平，致使即便有些人主觀上不想參與（使用）、客觀上也確實沒有參與（使用），其所思所想及行為舉止都會受制於這個環境，「人們在自己生活的社會中發生一定的、必然的、不以他們的意志為移轉的關係」的道理，同樣可以轉用於傳媒環境與人的關係。

當然，在這個號稱融合與匯流的年代，傳統媒體的內容同樣並且也事實上通過新傳媒而擴大流通，因此傳統媒體設定議題的能力不變，依舊可以是主流輿論的主導。傳統與新媒體的差異，主要展現在兩方面。第一，傳統媒體迄今還是文化資本增殖的絕對重要來源，2008年，世界各國的所有廣告是6660億美元、網路廣告不及其十分之一（650億），社交傳媒又只居20億。⁴⁰第二，新媒體的重要性還不能匹配於它目前的經濟之形式產值（廣告份額），其使用者而特別是社交傳媒的使用者，人數相對少；然而，新媒體得到的社會關注，卻遠超乎其人口比例及形式的經濟產值，原因或有四端。

37 *Economist*, 2010.1.16:55-6.

38 http://blog.nielsen.com/nielsenwire/online_mobile/social-networking-and-blog-sites-capture-more-internet-time-and-advertising/

39 各種新舊傳媒使用時間的統計常有出入，但趨向一致，依「國家專家小組」對40個國家的跨年調查，美國人2007年日均看電視已有297分鐘，<http://www.ip-network.com/tvkeyfacts/Tables/ViewingTime08.pdf>

40 <http://www.bloomberg.com/apps/news?pid=conewsstory&tkr=SCOR:US&sid=a.ow1Lh6Bh.A>, <http://www.marketingcharts.com/television/worldwide-internet-advertising-spending-to-surpass-106-billion-in-2011-5068/>

一因如前所說，新媒體用戶接觸的內容仍有相當數量來自傳統媒體；二因新用戶大致都會是傳統媒體使用者，反之則未必；三因新媒體使用者的其經濟能力可能遠高於平均，（2009年10月約有8億，⁴¹不含行動電話用戶），其職業類型按理也是遠離農林漁牧工礦。新媒體備受矚目的第四個可能的原因，也應該最為關鍵者，在於新之所以為新，是它的發展對於未來社會的走向，影響能耐漸增。

其一是作為另類乃至對抗現存體制的能量，傳統媒體雖然不能也不宜被放棄，但世界各角落，從形式自由與民主的國度，至威權乃至極權的地方，通過互聯網（與手機結合）的各種工具（含社交傳媒）所能產生，以及已經引發或觸動的小規模社會動員，仍然可觀，其效應有多種面貌，有些是改變了政治選舉結果，有些是（暫時）改變不合社會正義或環保價值的產業政策或措施。其二是數位傳媒如互聯網提供平台，讓原本存在於人類社群之間的「合作」與「分享」行為，通過其更為及時的互動及參與而擴大，形成一種思維與實踐模式，有別於主流政經秩序所偏重的競爭排他與私人獨佔，等於是新技術賦予人類一個機會，開發及踐履固有的、但因為備受踐踏而逐漸隱而不顯的價值。其中，維基百科的運作及其刻意排斥廣告贊助、也就是明白拒絕商品化，是迄今相當讓人矚目的一種實踐模式，同樣起於2001年但稍晚的創意公有（creative commons）國際運動也相當可觀、值得提倡，雖然其創始人的信念並不排斥商品化，而大型資本也可能藉此省約其研究與開發的成本。

然而，這裡另有一個弔詭。辭世於1992年的史麥塞還來不及鑽研的這些現象，亦即電腦、互聯網與手機等新技術條件所復甦、擴大或催生的參與、合作與分享的生產模式，固然蓬勃進行，惟這種有償、無償、志願與非志願的勞動，究竟是一種偏向讓人產生培力

41 市場調研公司ComScore對各國大型社交網站的估計，轉引自註36。

(empowering)經驗的「參與」之旅，還是滑向資本增殖的航道，從而遭到資本剝削(exploitation)的成分會濃厚些？互聯網及其相關軟硬體與設計所形成的新傳媒之未來，究竟是昭示人類的新天地，或是終將落入窠臼，重新戴上商業的緊箍咒？或者，新傳播科技召喚與迎合的是人的另一種性質，爭強致勝、霸凌與耀武揚威，而非關其使用是商業模式與否？或者，即便技術確有其「自主」的成分，惟其開發及擴張的動力來自於資本增殖邏輯的多寡仍然事關緊要。為利潤而作，並且由私人佔有的色彩愈是濃厚，互聯網所提供的電玩、社交傳媒……的使用，就會在比較大的範圍，殖民人的非薪資勞動之時間、縮小隱私的範圍，而透明與監理化自我以換取生活便利的代價，就會太高，人與人的友誼、親情、愛情與社會關係的商品化幅度，就愈有可能為之增加，以致超出「合適」的水平。雖然，有人會質疑，能有「僅在限定範圍內殖民」或「適度商品化」這一回事嗎？

對於這類問題，最慢在2008年初就有研究者提出這樣的論文：〈輸家創生的內容：從參與至剝削〉。⁴²2009年夏，胡綺珍在長期浸淫之後，有一發現，她說「新自由主義……的競爭與表演、自我訓練與自我成長、自我興趣與自我利益、計算理性與自我治理等技術，被巧妙地納入中國字幕組的工作倫理……一種結合新自由主義工作倫理與非盈利的利他主義的特殊勞動新價值」。⁴³2009年底，紐約「新學院」(New School)舉辦三日研討，主題就是「互聯網作為遊戲場與工廠」，由薛茲(Trebor Scholz)撰寫的會議說明文，尖銳地指出：「我們生存在

42 Petersen, Soren Mork (2008) 'Loser Generated Content: From Participation to Exploitation', *First Monday*, 13(3), <http://firstmonday.org/htbin/cgiwrap/bin/ojs/index.php/fm/article/view/2141/1948>; 主流學科同樣注意這個現象，《傳媒管理國際期刊》(*International Journal on Media Management*) 2008年第三期的專題就是「超越互動：參與及個人傳媒年代的傳媒管理」。

43 胡綺珍(2009)〈中國字幕組與新自由主義的工作倫理〉，《新聞學研究》季刊，101期：177-214。

全盤勞動的社會，我們就此被納入商品化、種族化與性別化的方式，卻又深邃地被當作是正常了，我們倍感困惑與不滿……尋常的薪資與非薪資勞動之對立在此崩解了……」，薛茲最後提問：

同儕協力生產(而不依賴利潤歸私之動力)的規劃方案之未來，其希望何在？⁴⁴

對於這個提問，班克拉(Yochai Benkler)的回應是「社會政策」。他寄望通過政府的介入，讓「分享」這個存在既久的資源分配機制，得以因為傳播科技的發達而發揚光大，但他也深知當前的所謂智慧財產權在資本夾持下，要讓這些技術條件實現其潛能，難度很高，因此他說：

早先的那些安排也許曾經是最有效率的，或也許是當時生產體系所絕對必須的。然而，在新出現的這些科技條件下，早先的那些安排可能就折損了、破壞了，而不是改進了新科技條件所能生產並提供的財貨、資源或功能，社會政策應該以此作為分析物件。⁴⁵

這段話與馬克思在1859年〈政治經濟學批判序言〉的話語，不無神似之處：

社會的物質生產力發展到一定階段，便同它們一直在其中活動的

44 <http://digitallabor.org/>，該會議在2009年11月12-14日舉行。引文中的括弧()內的原用語是「非市場」(non-market)，但這個用法很容易會將市場本質化為只有一種，排除了其他形式(如市場社會主義)的「市場」，因此我擅自調整之。

45 Benkler, Yochai (2004) 'Sharing Nicely: On Shareable Goods and the Emergence of Sharing as a Modality of Economic Production', p.331, *The Yale Law Journal*, Vol.114, pp. 273-358.

現存生產關係或財產關係……發生矛盾。於是這些關係便由生產力的發展形式變成生產力的桎梏。那時社會革命的時代就到來了。

當然，這兩段話也存在著重要的差異。班克拉沒有訴求革命的修辭，他是將人的施為（動能）、國家之公共政策的必要及配套，召喚了進來。二十一世紀的世界格局顯示新自由主義經濟學已經千瘡百孔，雖然金融核爆未必是最後一記喪鐘、雖然百足之蟲即便死亡仍不僵硬。解構與建構的工作都還沒有完成。格拉思堡（Lawrence Grossberg）說的不錯：「一旦你瞭解『經濟』無法脫離脈絡而抽象存在；如果你體認言說對於經濟關係的構成有其重要性；假使你體認各經濟體的複雜性質與多重性質，又如果你體認到，經濟可以當作是一種脈絡化的與言說的現象而存在，那麼，你會怎麼閱讀與搞、研究（do）經濟？」⁴⁶解構主流經濟學的冷冰冰、脫離現實社會及其優勢修辭，這是值得文化研究者拓展、強調與實踐的觀點；對於更新與豐富激進政治經濟學，同樣會有貢獻。

2010/2/14 虎年香江港龍脊健行後

46 Cho, Younghun (2008) 'We Know where We're Going, but We don't Know where We Are: An Interview with Lawrence Grossberg' *Journal of Communication Inquiry*, 32(2): 102-122.

紀念左翼前輩成露茜

(1939-2-11 ~ 2010-1-27)

In Memory of Lucie Cheng

辦報興校凝聚進步思想露茜身影猶在
律已厚人感召學術後輩女俠風範永存

成露茜博士1939年出生於香港，對日抗戰期間，因父親成舍我為涉入時政甚深的知名報人而必須四處避難，童年曾於桂林、北平等城市度過，抗戰勝利後回到香港，哥哥成思危胸懷社會主義祖國，不顧母親反對，隻身從香港返回中國，不久，成露茜於1952年與父母和姊姊移居台灣。雖為家中么女，並考取菁英的北一女和台大外文系，父親成舍我仍以強調「自強不息」的嚴厲家教，使成露茜自幼便鍛鍊出獨立思考與自力更生的性格。由於不滿台灣的教育環境，成露茜於大學二年級時便不顧父親的反對而自行尋找資源，取得就讀夏威夷大學音樂系的機會。

四處打工以供養自己在美國求學的生活所需。積勞成疾的她，因無法負擔長時間練鋼琴所需的體力，改道主修社會學、副修音樂。初至美國時曾為白人家庭做媒姆，女性雇主充滿階級歧視的評語：「我不在乎你有多聰明，在這裡你不過是個女傭」開啟成露茜日後對階級議題的關注。

成露茜自力更生地先後取得夏威夷大學社會學學士、芝加哥大學圖書資訊碩士、夏威夷大學社會學碩士與博士。在夏威夷大學攻讀社會學學位期間，接觸了馬克思主義，加以在圖書館工讀的機會，閱讀了許多中國大陸出版的書籍，為日後的左翼思想奠定重要基礎。

1970年取得社會學博士學位後，美國民權運動仍餘波盪漾，成露茜華裔女性的身份使其雖面對各種性別與種族歧視，最終仍於同年取得美國加州大學洛杉磯分校(UCLA)的教職。此時期的成露茜思想開始左傾，不僅沒有為保住難得的飯碗而甘於做個順服的「模範少數族裔」(model minority)，相反地，她不斷與學校鬥爭，以建立論述和實際抗議行動並重的方式，爭取亞美研究的教學與研究資源，奠定了亞美研究中心(Asian American Study Center)獨樹一格的標誌。

UCLA的亞美研究中心創立於1969年，為1960年代狂飆的民權與學生運動鬥爭的成果。中心創設以來數名主任都因無法取得學生運動

的支持而被迫辭職。1972年，剛任教不久的成露茜因政治立場與學生運動接近，獲得學生支持而破格地以助理教授身份獲聘為中心主任，直至1987年辭職為止，任期長達16年。

充滿理想主義的成露茜與支持她的學生達成以集體領導模式推動亞美研究中心的共識。在資本主義的制度中，亞美中心實踐社會主義模式，由學生和教職員組成中央委員會，共同決策與執行任務。顛覆資本主義依職務／階級高低的給薪模式，亞美中心的所有成員捐出薪水，再依實際生活需求重新分配。這樣的社會主義模式在資本主義的美國校園內並無制度性的支撐，數年後因為人事更動，後進的人員不必然認同草創期有明顯左翼理想色彩的共識，此運作模式告終。

成露茜不斷衝撞體制，不僅爭取了亞裔、少數族群研究和教學的資源，更開創了結合研究與實踐的基進取向。首先，她動員學生，與中國城的社區結合，以解決社區問題為問題意識的起點，展開研究課題，再以研究成果為依據決定實踐方向與方法，而在研究與實踐的過程中，亞美中心皆與社區緊密結合。成露茜初掌亞美中心時，兩個左翼社運組織對中國城的工人群眾有不同的組織想像，其一主張成立工會，另一主張成立合作社。成露茜建議先進行基礎調查再決定運動路線。經過紮實的調查分析後，發現中國城中以車衣工人居多，且多與雇主有親屬關係，因此難以階級進行組織，最後決定採取合作社方式，以解決民生經濟問題切入組織動員工作。除經濟問題外，調查結果也發現社區中家暴與幼兒照顧等問題，成露茜除動員學生外，也結合了她所參與的左翼婦女讀書會成員，在社區出版中英西三語的 *Family Newsletters*（當時中國城已不只是華人居住）。合作社初期發揮了很好的組織動員作用，但在經營成功開始有盈餘後，組織反而出現危機：社區居民與亞美中心等非社區居民的組織工作者對於合作社盈餘的運用有不同意見，亞美中心認為合作社的發展已與其理想遠離而決定撤離，不久合作社便宣告結束。成露茜從此次失敗經驗體認到「知識份子

靠不住」的重大教訓，但同時也看見研究與實踐確實可以結合，並能發揮重大作用。從實踐經驗總結，成露茜認為知識份子自身並無法改變社會，唯有透過社會實踐才能對社會有所貢獻，此一鮮明的立場展現在她一生的各種結合研究與實踐的嚐試中。

成露茜並不因重視社會實踐而貶低研究的價值。相反地，在亞裔與其他少數族裔研究尚未獲認可的年代，成露茜認為必須建立紮實而具開創性的論述才能顛覆既有的學術霸權。她在亞美研究中心組織了許多具劃時代意義的出版與研究計畫。中心出版的第一本書 *Roots: An Asian American Reader*，為首創的亞美研究教科書，而 *Amerasia Journal* 至今仍為亞美研究最重要的學術期刊。對成露茜而言，學術就是政治，論述亦是鬥爭的重要手段，1976年亞美中心便出版 *Counterpoint: Perspectives on Asian America*，介入越戰的議題，討論越戰與美國長期以來對亞裔的壓迫和剝削之間的關係。

1978年，成露茜與南加州華人歷史學會(Chinese Historical Society of Southern California)合作進行南加州華人口述歷史計畫(Southern California Chinese American Oral History Project)，打破傳統只為菁英寫史的取向，聚焦於基層群眾的歷史，除建立圖書館典藏的珍貴文獻外，更帶動了洛杉磯僑社對華裔在美奮鬥歷史的保存熱衷，成為多年後華美博物館成立的重要基礎。

成露茜對於階級、性別和種族間複雜的關係有許多開創性的研究成果。1984年，延續華人口述歷史計畫，組織了六位亞裔研究者，再度與南加州華人歷史學會合作撰述並出版 *Linking Our Lives*，凸顯華裔婦女如何堅強面對傳統束縛與美國社會對華人女性的多重歧視，在陌生而充滿敵意的美國社會落地生根，此書已成為美國婦女史重要文獻之一。

雖與華裔社區密切合作，成露茜早期關於華裔女性的研究卻曾引起華人社群的爭議。洞悉當時移民研究只有男性的侷限，成露茜在開

展亞美研究中心的同時，著手進行一項艱巨的研究課題，從散落在圖書館檔案室、墓碑、家書……等不起眼的線索，抽絲剝繭地論證出，十九世紀的美國資本社會如何剝削來自中國的「妓女」以促進資本積累。這項研究，不見容於當時的華裔社群，有些人指責成露茜的文章將使華裔被污名為「妓女的後代」，成露茜仍獨排眾議堅持完成此研究，並於1979年於女性主義與婦女研究的重要期刊*Signs*上發表的Free, Indentured, and Enslaved: Chinese Prostitutes in 19th Century America，成為性別與移民研究的社會學經典著作。

此項研究實為成露茜另一項開創性研究課題的一環。在同化論、推拉理論當道的移民研究領域，成露茜率先以資本主義發展的歷史與世界體系的觀點，分析跨國流移，1984年與Edna Bonacich聯合編著的*Labor Immigration Under Capitalism*被譽為具有高度理論價值與開創性的移民研究經典。成露茜致力於突破學科與國族的疆界，運用各種資源與機會，促進亞裔美國學者與原生國產生連結，她與廣州中山大學合作，以紮實的田野調查與歷史檔案為基礎，分析從中國到美國的移民過程，以及移民潮對廣東台山的經濟、政治、性別、文化等各面向的影響，成為「僑鄉」研究的先鋒。

成露茜披荊斬棘地打開了亞美研究與教學在美國學院的空間，在擔任亞美中心16年的主任後離職。中心草創期以華裔和日裔為主，隨著來自菲律賓和韓國的新移民日增，已漸獲資源與地位的華裔和日裔學者，以當年白人排擠華裔和日裔的同樣藉口與方法企圖阻撓其他新進的亞裔學者，成露茜無法接受日趨保守的亞美中心發展方向，而決定離去。

1985年，成露茜再度獨排眾議，在UCLA創立環太平洋研究中心（Center of Pacific Rim Studies），企圖打破既有以民族國家或區域為疆界的研究取向，以世界體系的視野，分析不同國家之間的關連。這項具穿透力的計畫，在成露茜於1990年離開研究中心後而無以為繼。

然而，成露茜的跨國界研究與行動從未停止。1979年，美國與中華人民共和國建交的次日，成露茜便與UCLA的代表團抵達中國大陸，展開長期的學術交流計畫，成為最早與中國進行學術交流的美國大學團隊。當時中國企圖在國際學術發聲，卻缺乏精通英文的學術人才，成露茜結合了UCLA與中國學術機構，創建一種交流模式，改變中國原有花大筆經費送人到美國學英文的方式，以自力更生為目的，使中國的學術單位能在短期內以英文教學和發表研究成果，不必再依賴美國，培訓的專業學科涵括自然科學和社會科學，對於中國學術在國際的發展有重大影響。

成露茜因父親交付尋找兄姊的任務，早在1972年便重返中國大陸，並得到周恩來總理的接見。周恩來告知成露茜，過去對成舍我的定位錯誤，他應是「民族資產階級」，是共產黨的朋友，而非敵人。這次的中國行對成露茜的影響甚巨。在那裡她看到了一種未曾見過的精神面貌，令她非常嚮往，進而大量閱讀毛澤東的著作和關於文革的資料，並將之與美國的社會運動關連。

成露茜鮮明的左翼立場使得她遭到國民黨政府的職業學生密告，因而無法返台。而在中國大陸與UCLA開展學術交流後不久，台灣政府便邀請UCLA校長來台，使成露茜藉此機會返台。

1991年，成露茜接掌父親的《立報》，至2001年從UCLA辦理退休前，長期於台灣和美國兩地奔波。《立報》為台灣媒體的異類，在沒有商業資本支持下堅持批判、社運、教育的觀點。成露茜企圖集結台灣左翼力量為《立報》撰寫專欄，但因種種原因，未能發揮原本期待的影響力。雖然面對龐大財務壓力，成露茜仍堅持理想，不僅延續《立報》，更於1996年創辦《破報》，宣示：「有立必有破，有破才有立，世代的交替，在立和破的辯證軌道上滑行。沒有一個世代保有完全和永恆的優勢，『破』和『立』也不會是任何一個世代專利。」2006年，成露茜以其一貫的對弱勢發聲的關注，創辦了越語和泰語《四方報》，成為

在台的越籍和泰籍移民／工最重要的訊息交流和發聲管道。成露茜無懼於台灣極度扭曲的媒體環境，視辦報為打造讓有志者能「實驗」、「實習」和「實踐」的育才事業。

成露茜極為重視機制建立(institution building)，認為社會變革不能僅依靠熱情和隨機的因緣，更需要建立機制，才能不斷再生產出投入社會變革的下一代，也因此她積極投入研究和教學機構，以及教材的研發和出版。

1997年，成露茜於父親創建的世新大學創辦社會發展研究所，標舉「有學有術·實踐基層·回歸理論·再造社會」為宗旨。社發所的成立並不順遂，最早於1994年向教育部提出申請，但審查委員認為社發所的內容向不脫社會學的範圍，而未予通過。成露茜一方面堅持社發所的特色，一方面不屈不撓地多方探詢社會學界大老意見，並想方設法地解釋社發所並非傳統社會學所，突破教育體制與專業壁壘的限制，終於在1996年再次提出申請時獲得許可。

成露茜相當有意識地將世新社發所的英文名稱定為“Social Transformation Studies”，而非社會學界所認定的次領域“Social Development Studies”，清楚地標示其致力於社會變革的理想，延續她在亞美研究中心投身結合研究與實踐的經驗。

結束了亞美研究中心的黃金時期後，成露茜對美國日趨保守的學術與教學環境感到沮喪。一方面，她不滿於只強調critical thinking卻沒有實踐的教學取向，更不甘心於1970年代左翼在美國發展出的實踐模式，二十多年後，不僅未遍地開花，反而失去動力。另一方面，回到台灣後，常聽聞台灣的社運朋友抱怨缺乏有進步思想和實踐力的年輕人，而台灣的發展已出現各式各樣的議題，需以新的思維與方法來探討。成露茜因而企圖在世新建立一個她心目中理想的研究所，將社發所建構為一個培養兼具批判思考與實踐能力的教學機構。為達此目標，成露茜設計了核心的「定點實習」課程，要求學生以較長而密集的

時間與某個社運組織或弱勢團體合作，推動或協助所需的調查和行動方案，而所選擇的實習地點必須是學生不熟悉的場域，因為成露茜認為知識份子必須被改造，而改造的最有效方法是遠離慣性。

延續亞美中心帶動學生實踐的模式，成露茜在社發所期間曾動員學生進行工作坊，企圖運用巴西解放教育理論與實踐家 Paulo Freire 的對話式教學法，培訓國中小老師，使他們能將對話式教學法落實在教學現場。然而因成露茜身兼數職，無法再如亞美中心期間的全心投入社發所的教學、研究與組織工作。

卸下社發所兩任六年的所長職務後，成露茜轉任世新大學傳播學院院長，推動媒體識讀教育、出版教材，近兩年更結合世新與國北師相關師資，進行教材教法的研發與出版，企圖培訓國中小老師，使其有能力在各課程中融入媒體識讀的教學，讓公民從小養成批判地閱讀媒體的能力。2006年起，成露茜一手規畫「舍我紀念館」，推動民國新聞史的研究，企圖建立新聞史研究的新典範。成露茜始終同時進行多項前瞻性計畫，不顧身體負荷，即使在過世的前兩日，她仍在積極協調媒體識讀計畫、籌辦探討另類傳播的國際研討會。對成露茜而言，作為一個左翼實踐者，沒有「退休」二字，終其一生，總是在一次又一次的戰役中，探尋結合理論與實踐的可能。

成露茜一生勇於挑戰極限，不斷地開創新局，並且在過程中引領後進。她總是將重要的計畫或機構交付給合作的伙伴，尤其是後進，並給予充分的發揮空間，鼓勵創新，使後輩得以在具體的踐行中，體悟理論與實踐結合的重要性與方法。

成露茜的一生展現出一種大無畏的氣魄，總是挑戰自己和身邊的人，時時思索如何突破重重限制，找到前進的道路。成露茜始終身體力行地傳達她的信念：拒絕宿命，勇於戰鬥！

儘管擁有數不盡的顯赫頭銜與傳奇事蹟，成露茜的一生最珍貴的是她始終如一的冒險犯難，鍥而不捨地摸索、創造一種「研究」與「實

踐」結合的方式，雖然這些嚐試中充滿挫敗、失望、孤獨、不成熟，但她總是正面地迎戰，思考下一步的可能。許多與成露茜同樣在1960、70火紅的革命年代成長的知識份子常以「年輕時天真幼稚」而輕率地否定了自己曾有的理想、便宜行事地合理化現今自己與世俗的同流。成露茜從未否定自己年輕的理念和夢想，而是不斷在挫折和失敗中重新站起。正是這種拒絕輕率地否定年輕時理想的精神面貌，使成露茜的驟然去世攪動了許多後輩難以形容的情緒，以一種超越僅是懷念德高望重的教授的心情和思想，回憶與沈思她帶給世界的遺產。

《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，短論(notes and commentary)、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，《我們生活在不同的世界：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，《賈誼的倫理學探究》，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：台日批判圈內部對話》，2005
- 03 趙剛，《四海窮困：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》，2005
- 05 賀照田，《當代中國的知識感覺與觀念感覺》，2005
- 06 陳光興編，《批判連帶：2005亞洲華人文化論壇》，2006
- 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

台灣社會研究譯叢

- 01 曼威·科司特(Manuel Castells)著，夏鑄九、王志宏、殷寶寧、溫蓓章、黃麗玲、魏慶嘉譯，「資訊時代：經濟、社會與文化」第一卷《網絡社會之崛起》，1998

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 魏玐、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



■連載——ヴァータ・テクニカ 第6回

生命における主体／生態における視点 中 内部観測について／檜垣立哉

■連載——和辻倫理学とは何か 第12回

文化共同体としての民族とは 〈文化〉を〈民族〉で語ってしまうこと／子安宣邦

■連載——リハビリテーション身体論 第10回

ポパーとリハビリテーション 科学的で芸術的な治療であるために／宮本省三

■連載——家族・性・市場 第52回

差異とのつきあい方／立岩真也

特集＝医療現場への問い 医療・福祉の転換点で

【インタビュー】

「医療的ケア」が繋ぐもの／杉本健郎 [聞き手＝立岩真也]

【医／病の思想】

病苦、そして健康の影 医療福祉の理性批判に向けて／小泉義之

【医療福祉政策】

海図なき医療政策の終焉／猪飼周平

家族の余剰と保障の残余への勾留 戦後における老いをめぐる家族と政策の(非)生産
／天田城介

【医療への審問】

精神医療に代わるもの フランコ・バザーリアと精神病院廃絶の思想／美馬達哉

人工内耳は聴覚障害者の歌を聴くか？／上農正剛

ヒポクラテスの切っ先／吉野敦

【生／死の位相】

爛熟する生権力社会 「臓器移植法」改定の歴史的意味／小松美彦

新薬開発 貧しい人々を除外すべきか？／トマス・ポッグ (訳＝場の和子)

南の国々から広がる地球規模疾病負荷(GBD)との闘い／斉藤龍一郎

【医療の論理】

予防接種という〈衛生〉 種痘の歴史の反照から／香西豊子

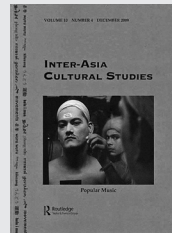
【医療と福祉のあいだ】

医療的ケアに踊る A L S - D 08-10／岡本晃明

■研究手帖

メシア的普遍／マーク・ウィンチェスター

Inter-Asia Cultural Studies: Movements
Volume 10 Number 4 December 2009
Popular music



Editorial introduction

Inter-Asia popular music studies: cultural studies of popular music in Asia
SHIN Hyunjoon

Essays

J-pop: from the ideology of creativity to DiY music culture
Yoshitaka MÖRI

Contesting the digital economy and culture: digital technologies and the transformation of popular music in Korea
Jung-yup LEE

Have you ever seen the Rain? And who'll stop the Rain? the globalizing project of Korean pop (K-pop)
SHIN Hyunjoon

'Democratic entertainment' commodity and unpaid labor of reality TV: a preliminary analysis of China's Supergirl
Miaojia JIAN and Chang-de LIU

Me and the dragon: a lyrical engagement with the politics of Chineseness
Yiu Fai CHOW

Taike rock and its discontent
HO Tunghung

Vedic metal and the South Indian community in Singapore: problems and prospects of identity
Eugene I. DAIRIANATHAN

Visual Essay
Bidesia in Bombay
Surabhi SHARMA

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

Founded: February 1988

No. 77, March, 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

03

9 771021 952005

NT\$250

FROM THE EDITOR

THEME ARTICLES

Problematizing
Indigenous Welfare

The De-Spirited Drink

Exploring the Capitalization Process of Indigenous Societies in Taiwan

The Stolen Generation?

Ideological Code of the Han Family and Indigenous Child Protection
in Taiwan

They Are Homeless on Their Own Land

Examining Indigenous People Reservation Land Policy in Taiwan from
“The Movement of Fighting against Asia Cement Corporation”

Pangcah Tribal Settlements along the Riverbanks

The Social-security Significance of Rebuilding a Self-reliant Livelihood
in Lieu of Social Welfare Provisions

RESEARCH NOTES

Cultural Group vs. Political Community

A Comparison of Two Perspectives on Ethnic Politics in Contemporary
Taiwan

TAISHE FORUM

“Encountering Lu Xun Again”

ISSUES AND DISCUSSIONS

Cementing Fractures, Healing Wounds

Narrating China’s 60th Anniversary of State-founding and Its 30th
Anniversary of Reforming and Opening

On “Reality” and “Actuality” in Contemporary Okinawa

REVIEWS AND COMMENTARIES

Communication, Culture and Labor

OBITUARY

In Memory of Lucie Cheng