台灣社會研究季刊

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

第六十九期　2008 年 3 月

〔一般論文〕

- 從局限經濟到普遍經濟：鴉片消費的東方語藝？
- 靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角
- 電視的政治與論述：一九六〇年代台灣的電視設置過程
- 貝克特在台灣：當代劇場裡之跨文化演繹

〔白樂晴小專輯〕

- 白樂晴小專輯編案
- 韓半島的殖民性問題和近代韓國的雙重課題
- 為了克服“分斷體制”運動的“日常化”
- 白樂晴與韓國之民族文學論以及分斷體制克服運動
- 韓國民族文學論的建構及其焦點：以白樂晴的民族文學論為中心

〔問題與討論〕

- 從粗放到精耕的高等教育改革—兼評《全球化與知識生產—反思台灣學術評鑑》
- 觀察日本的視角
- 二十世紀中國社會主義的歷史經驗和韓國社會

〔研究紀要〕

- 重新發現或重新發明？「第十屆國際 Karl Polanyi 研討會」後記

台灣社會研究季刊

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

1988年2月創刊　　第六十九期
2008年3月出版　　ISSN 1021-9528

發 行 人：周　渝
社　　長：夏曉鵑
總 編 輯：徐進鈺
執行編輯：蔡志杰　**助理編輯**：蔡文芳
編輯委員：（依姓氏筆劃序）
丸川哲史、王瑾、白永瑞、汪暉、邢幼田、柯思仁、孫歌、
許寶強、徐進鈺、夏曉鵑、夏鑄九、馮建三、趙剛、瞿宛文、
Chris Berry、Gail Hershatter
顧　　問：（依姓氏筆劃序）
丁乃非、于治中、王振寰、王增勇、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、陳光興
陳忠信、陳宜中、陳信行、陳瀅茂、許達然、賀照田、廖元豪
甯應斌、錢永祥、鄭村棋、鄭鴻生、魏　玓
榮譽顧問：（依姓氏筆劃序）
王杏慶、成露茜、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
國際顧問：Perry Anderson, Chua Beng Huat（蔡明發）, Arif Dirlik
Hamashita Takeshi（濱下武志）, Mizoguchi Yuzo（溝口雄三）

網　　址：http://www.bp.ntu.edu.tw/WebUsers/taishe/
電　　郵：taishe.editor@gmail.com
零　　售：本期每本新台幣250元
訂　　閱：每年四期　1000元（一律掛號寄出）
請劃撥　0587838-5　唐山出版社帳戶，地址：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　swist code: HNBKTWTP 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
排版印刷：中原造像股份有限公司
行政院新聞局出版事業登記證局版台誌字第6395號
中華郵政北台字第2634號執照登記為雜誌交寄

未經本刊及作者同意不得轉載

感謝世新大學台灣社會研究國際中心、國科會社會科學研究中心贊助部分出版費用

台灣社會研究季刊

第六十九期
2008 年 3 月

目 錄

〔一般論文〕

從局限經濟到普遍經濟：鴉片消費的東方語藝？……01
邱德亮

靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角……57
陳緯華

電視的政治與論述：一九六〇年代台灣的電視設置過程……107
柯裕棻

貝克特在台灣：當代劇場裡之跨文化演繹……139
高維泓

〔白樂晴小專輯〕

白樂晴小專輯編案……181
陳光興

韓半島的殖民性問題和近代韓國的雙重課題……187
白樂晴著 苑英奕譯

爲了克服“分斷體制”運動的“日常化”……205
白樂晴著 朱玫譯

白樂晴與韓國之民族文學論以及分斷體制克服運動…229
李旭淵

韓國民族文學論的建構及其焦點：以白樂晴的民族文學論為中心……239
崔末順

〔問題與討論〕

從粗放到精耕的高等教育改革—兼評《全球化與知識生產—反思台灣學術評鑑》……265
吳挺鋒

觀察日本的視角……281
孫歌

二十世紀中國社會主義的歷史經驗和韓國社會……291
白承旭

〔研究紀要〕

重新發現或重新發明？「第十屆國際 Karl Polanyi 研討會」後記……323
許甘霖

台灣社會研究季刊
第六十九期 2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

從局限經濟到普遍經濟：鴉片消費的東方語藝？*

邱德亮

From Restraint Economy to General Economy: An Oriental Rhetoric of Opium ?

by
Der-Liang CHIOU

關鍵字：鴉片消費、鴉片文學、癖癮、普遍經濟、局限經濟、至高主權生命
Keywords: Opium consumption, Opium literature, habitus, restraint economy, general economy, sovereign life

---

收稿日期：2007 年 3 月 29 日；通過日期：2007 年 11 月 23 日。
Received: March 29, 2007; in revised form: November 23, 2007.
服務單位：交通大學社會與文化研究所助理教授
通訊地址：300 新竹市大學路 1001 號 交通大學社會與文化研究所
Email: dlchiou@mail.nctu.edu.tw
* 本文曾於 2006-2007 年獲國科會補助的研究計劃：「一個人造天堂，兩個鴉片消費文化：十九世紀歐洲與晚清中國的比較研究」(94-2412-H-009-003)，在此謹誌。並感謝劉佳旻悉心校稿和潤筆。

摘要

本文從德希達（J. Derrida）〈毒品的語藝〉一文出發，探討鴉片（第一個毒品）如何成為一個現代的問題意識；也從比較文化史的角度探究何以在十九世紀歐洲和晚清中國各發展出兩種不同的鴉片消費文化：鴉片文學以及精緻的鴉片物質文化，並試圖解釋其間差異的文化意義。

本文借用 Georges Bataille 局限經濟與普遍經濟的區分，說明同樣做為消費／消耗文化邏輯的經濟思惟。十九世紀歐洲的鴉片消費文化，符合布爾喬亞的工作倫理的有意義的生產或意義之生產，亦即局限經濟的原則；相對於在晚清中國的鴉片消費則是毫無保留的耗費，毫無意義生產的消費形成普遍經濟。後者與情色、賭博一樣原本都只是傳統身份社會之下，透過無意義消耗達到象徵性競賽的舊（惡）習，都在以貯存、積累為未來保留之小布喬爾政治經濟學下，以戒毒為手段建國的現代國家認為是「該被詛咒的部分」。本文論證在 1880 左右以前的中國的鴉片消費是延續著傳統文人藉著養癖之變形。文人透過癖嗜的培養，展示其文化資本的炫耀性消費／消耗。這種變味的品味，原本屬於上流社會做為社會區判的物質消費，卻在清末民初文明崩解時，突然成為「不文明」、「落後」、「醜陋」舊社會的象徵。於是，新興民族主義健康新中國身體集體渴望，將原本已經被挪用為癖好文化的「煙霞癖」、「芙蓉癖」轉化成公開譴責的「鴉片癮」。

最後，本文亦論證十九世紀歐洲文人或藝術家以逾越毒品戒命的方式文化在生產裡將鴉片消費視為一種「出押」的創作主體，但其文學或藝術產品卻依屈服於文化商品市場，並非 Bataille 意義下的至高主權生命。相較於此，晚清中國的鴉片消費從普遍經濟的角度來看，更接近至高主權的生命，毫無保留，非生產性的絕對消耗，甚至不屈服於任何意義的生產或有意義的生產。

Abstract

This article begins with J. Derrida's “The Rhetoric of Drugs”, discuss how Opium consumption became a problematic in the modern world. By a comparative perspective of cultural history, we try to explain the cultural meanings of the difference of two consumption of opium in the 19th century Europe and in the late imperial China: Opium literature for one and the material culture of opium smoking for the other.

G. Bataille's distinction of “restraint economy” and “general economy” help us to understand this difference of two opium consumption cultures. Opium literature in the 19th century Europe could be a product of the cultural production which obeys to the bourgeoisie's work ethic, i.e. under the principle of restraint economy. On the contrary, the Chinese

opium smoking is a pure expenditure without reserve, consumption without meanings production, and non-meaningful production. This is why the later was regarded as the “accused shares” by the modern China which follows the petit bourgeois's political economy thinking, to reserve itself in order to develop in the future. Like gambling and prostitution, opium consumption were a part of symbolic competition of expenditure in the traditional status society, it became suddenly a symbol of “evil” of the ancient society.

This article argues finally that for the 19th century European writers and artists, opium consumption is a way of transgressing the interdiction to constitute their creative subject in the cultural production. And their creative products summit to the cultural commodity market, therefore, this subject is not Bataille's sense of sovereign life. Inversely, the Opium Smoking in China could be more near to this sovereign life, without reserve even the health and life, until and over the death.

> 普遍經濟首先強調的是生產出來的剩餘能量，顧名思義，它得不到利用。而只能毫無目的地流失，因此它不會生產任何意義。這種無用途、荒誕的流失恰恰就是至高主權（sovereignty）的展示。[1]

在當代社會學的知識框架裡，鴉片或其他毒品的消費，與娼妓或罪犯一樣，歸屬於社會偏差行爲，這也是當代社會一般的認識架構；因此，在此視野下的問題意識經常焦聚在如何矯正這種非常態社會問題。但從文化史的觀點看來，「毒癮」（toxicomanie）是現代的問題，是從十九世紀現代醫學論述中才出現的觀念。鴉片和其他類似藥品的消費由來已早，在十九世紀，不論是中國或歐洲，鴉片的消費文化都是處在現代科學論述聯結國家政治論述，企圖駕馭之時代。因而，鴉片的問題基本上是一個現代的問題意識。本文將從德希達（Jacques Derrida）一篇命名爲〈毒品的語藝〉（Rhétorique de la drogue）訪談稿出發，試圖以文化史比較研究觀點，探討十九世紀歐洲（特別是英國與法國）和晚清中國的鴉片消費如何成爲一個問題？這問題是在什麼樣的問題意識架構關注下形成的？鴉片成爲一個問題又如何隨著不同社會與經濟，乃至國際情勢的變化裡而轉變其問題意識的架構以及形式，移轉成新的問題？

首先，初步的觀察可以發現，十九世紀的歐洲和晚清的中國同樣有著鴉片的消費習慣——不論是藥用或娛樂（recreation）的習慣，然而卻發展出兩個完全不同的消費文化：在歐洲，「鴉片文學」[2]成爲十

---

1 引　自 Derrida, Jacques, “De l’économie restreinte à l’économie générale : un Hégelianisme sans réserve”, in *L’Écriture et La différence*, Paris: Seuil, 1967, p.397.

2 什麼是「鴉片文學」？在此我們不打算以僵化的定義來固著鴉片文學的意義。但是，必須在用字上力求精確。首先，必須把「鴉片文學」（opium literature）與在「文學裡的鴉片」（opium in the literature）區分開來。前者指的是以鴉片為主題的文學作品，不論其文類或寫作風格，後者指的是在文學作品裡，所提到的鴉片場景，尤其是本文所關注的其消費面向，如 Charles Dickson、Arthur Conan Doyle 或是《風月樓》、《海上花列傳》等作品提及的鴉片消費，因此在十九世紀末最後二十年以前的鴉片描述是我們所謂「文學裡的鴉片」。其次，若以鴉片為主題的文學作品而論，在中國是否有所謂鴉片文學？這是一個值得辯論的問題。事實上，嚴格而言在晚清中國有著大量的以鴉片為主題的論述，其論述可能以文學形式表現，如譴責鴉片的小說《黑籍冤魂錄》、《芙蓉外史》或張昌甲的

九世紀和二十世紀的重要文化資產[3]；但另一邊在中國，鴉片的消費卻成中國亡族滅種的代名詞，與小腳、一夫多妻並列爲落後、腐敗舊中國的代罪羊。爲何會產生這種差別？何以歐洲的鴉片消費發展出了鴉片文學，而中國或東方的鴉片消費卻永遠是污名化的形象（如鴉片鬼的形象，很難想像是一個白人，男人或女人，白人的鴉片形象至多只是放蕩不羈而已）？大哉問！這一問題我們無力在此文完全回答，僅

〈煙話〉等，然而，有更多的是反鴉片的民族主義加上反殖民主義的論述，它們也可能以負面的方式敘訴鴉片，如阿英主編的《鴉片戰爭文學集》（我請讀者特別注意此書名是 1848 年鴉片戰爭的文學集，而非鴉片文學集）。那麼這種負面敘訴鴉片的文學形式作品是「鴉片文學」還是「反鴉片文學」？而反鴉片文學是否可以是另類的鴉片文學？在此問題不在於是否加上一個「反」字與否或是正面或負面的辯論，而更應該從其意義的生產來看。如果，負面的「反鴉片文學」可以是有目的性的意義生產的話，那麼是否意謂著整個晚清中國大量消費鴉片其目的就是為了生產反鴉片文學或論述？因而，中國獨特的鴉片文學形式就是一邊在煙榻抽鴉片，一邊寫著譴責鴉片的文學作品？此外，這種將中國反鴉片文學視為鴉片文學的問題，可能沒有考慮反鴉片文學的作者都不是鴉片的消費者，這點與在本文所謂的「鴉片文學」迥然不同。同樣的在歐洲十九世紀末和二十世紀初也有著大量的反毒的論述及以負面敘訴鴉片的文學或非文學的作品，這些反毒論述在我有限的知識裡，沒有任何一個研究者將它歸為「鴉片文學」的範疇。

3 在此僅偶舉幾個重要都直接以鴉片為主題的文學作品：柯立芝（Coleridge）鴉片咏嘆詩作《古舟子吟》（The Rime of the Ancient Mariner）和《忽必烈汗》（Kubla Khan）、德・昆西（Thomas de Quincey）所寫的《鴉片癮君子的自白》（Confessions of an English Opium-eater）和波特萊爾（Charles Baudelaire）的《人造天堂：鴉片與大麻》（Les paradis artificiels : opium et haschisch），尚・考克多（Jean Cocteau）的《戒毒者手記》（Opium : Journal d’un désintoxication）。除此之外，許多十九世紀的著名作家也都多多少少曾有過消費鴉片或其他「毒品」的經驗，有些還一輩子都和它脫不了關係：如赫胥黎（Aldous Huxley），寒波（Arthur Rimbaud），George Crabbe，考克多（Jean Cocteau），Sylvestre de Sacy，大仲馬（Alexandre Dumas），Théophile Gautier，Fitz Hugh Ludlow，Pierre Lotis，享利・米修（Henri Michaux），愛藍波（Edgar Allan Poe），喬治・松（Georges Sand），瓦蘭（Paul Verlaine）。1840 年代甚至一些著名的法國作家甚至在 Jacques-Joseph Moreau（俗稱 Morceau de Tours）的監控之下，成立「大麻俱樂部」（Club de Haschischins），分享吸食鴉片和大麻的經驗。除此之外，還有一系列以鴉片經驗和其他刺激性物質為思考對象的著作，如亞陶（Antonin Artaud）的 *Les Tarahumaras*（Gallimard, 1970）；班雅明（Walter Benjamin）的 *Mythe et violence*,（Paris: Denoël, 1971）, *Sur le haschschi et autres écrits sur la drogue*,（Christian Bourgois, 1993）；阿多諾—霍克海默（Adorno & Horkheimer）的 *Dialectic of the Enlightenment*；以及德希達（Jacques Derrida）的“Rhétorique de la drogue” in *Points de suspension*, Paris: Galilée, 1992, pp.241-268.

能提供幾個假設性的思考點。

現階段的資料彙整和現有研究文獻已在某種程度呈現出鴉片歷史論述的問題意識。包安廉（Alan Baumler）在 2004 年北京清華大學宣讀的一篇論文[4]已經將近年來世界各地有關鴉片問題的歷史書寫做了一個相對性完整的概述。我們就順著這篇文章做指引性的文獻回顧。包安廉指出中國與中國以外研究鴉片歷史之間巨大差異是：在中國的研究旨趣和史料編撰方面[5]都傾向將晚清和民初的鴉片問題放在「國家建立」（nation-building）的架構之中來書寫鴉片的歷史。也就是說，以傳統革命敘事將鴉片問題敘述成清廷和國民政府無能對抗西方帝國主義入侵的政治問題。於是在中國出版的有關晚清和民初鴉片問題的著作和史料皆具有一種濃厚社會教育的「禁毒宣導工作」和「高舉愛國主義」之性質。另一方面在中國以外關於鴉片研究的旨趣較指向做爲提供公共政策制定的參考，比較沒有如中國歷史書寫時集中於創造國家認同的負擔，因此出版品傾向學院式的資料整理，或以公共利益出發所進行對歷史知識的理解。包安廉的分類雖然相當程度指出整個鴉片議題歷史研究所面臨的問題：也就是民族主義倫理政治史知識框架下的局限，然而另一方面中國／非中國的分類，卻無形中增加更多中國民族主義和西方帝國主義兩種在鴉片歷史研究的詮釋觀點上沒有必要的鴻溝。因此，這樣的分類並不會幫助我們克服這兩種對立的詮釋觀點所產生的情緒性影響價值判斷的困難。

除了鴉片戰爭史和政治史引發的民族主義和國家建構之大量文獻

---

4 Baumler, Alan, “Opium and History in and out of China”,（http://166.111.4.131/xisuo/lsx/meeting/Complete/alanbaumler.pdf）

5 Alan Baulmer 指的早期阿英主編的《鴉片戰爭文學集》，台北：廣雅，1982；楊家駱主編的《鴉片戰爭文獻滙編》，台北：鼎文，1973 以及近十年來在中國出版的著作：王金香，《中國禁毒簡史》，北京：學習出版社，1996；蔣秋明，《中國禁毒歷程》，天津：天津教育出版社，1996；蘇智良，《中國毒品史》，上海：上海人民出版社，1997。以及幾本毒品史料集刊：第一檔案室，《鴉片戰爭檔案史料》，上海：人民出版社，1987；國家禁毒委員會辦公室，《中國禁毒史料》，天津人民出版社，1996；李秉新等編，《近代中國禁毒歷程》，河北人民出版社，1997；文史精華編輯部編，《近代中國烟毒實真》，石家庄：河北人民出版社，1997。

外，另一個研究的面向則是從經濟史討論鴉片貿易在資本主義的世界經濟所扮演的角色，我們可以稱之爲世界經濟的政治經濟學論述。其中林滿紅的研究在諸多中國鴉片問題研究[6]中是少數能夠脫離「政治正確性」的民族主義色彩的研究，透過海關年報、海關醫報、醫書、實錄、籌辦洋務始末、清末奏議、皇朝經世文集、萬國公報、英國領事商務報告等鉅細靡遺等資料，深入掌握了清末官方和地方時人議論。特別是〈財經安穩與國民健康之間：晚清的土產鴉片論議（1833-1905）〉（1999）一文，指出了「政府從地方到中央都倚重鴉片稅， 產煙者則依賴大多使用邊際土地與勞力，量輕值高，又不易腐化的鴉片爲重要收入，舉國上下大多認爲鴉片關乎國計民生的看法是清末土產鴉片盛產而在數量上凌駕進口鴉片的重要緣由。」[7]清末的鴉片問題，從此觀點看來已經超越了民族主義性的倫理道德史，從殖民帝國重商傾銷的進口鴉片，轉向「進口替代」之土產鴉片。鴉片貿易和棉花，讓中國市場進入世界經濟競爭體系的一部分。林滿紅提供了對清末鴉片供給面向的生產和流通問題上相當具說服力之研究文獻，也對當時朝野、醫學、宗教團體對鴉片問題之時議等有許多精闢的見解。其他類似林滿紅針對鴉片土產問題的研究，還有大陸學者秦和平針對中國西南（四川、雲南等地）鴉片生產之調查研究[8]。秦和平利用地方檔案、奏牘、報刊雜誌、地方誌書和其他文史資料、田野調查資

---

6 見林滿紅，《清末社會流行吸食鴉片之研究：供給面之分析》， 國立台灣師範大學歷史研究所博士論文，1985，及其三篇研究論文：〈清末本國鴉片之替代進口鴉片（1858-1906）——近代中國「進口替代」個案研究之一〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 9 期，1970 年 7 月，頁 385 － 432；〈晚清的鴉片稅，1858-1906〉，《思與言》， 卷 16 期 5，1979 年 1 月，頁 427-478；〈財經安穩與國民健康之間：晚清的土產鴉片論議（1833-1905）〉，中央研究院近代史研究所社會經濟史組編，《財政與近代歷史論文集》，台北：中央研究院近代史研究所，1999 年 6 月，頁 501-551。

7 林滿紅，〈財經安穩與國民健康之間：晚清的土產鴉片論議（1833-1905）〉，頁 543。

8 秦和平，《雲南鴉片問題與禁煙運動（1840-1940）》，成都：四川民族出版社，1998；《四川鴉片問題與禁煙運動》，成都：四川民族出版社，2001 年；〈有關近代西南地區鴉片史料的種類與存藏情況介紹〉，《近代中國史研究通訊》，卷 33，2002 年 3 月，頁 106-118 。

料以及歌謠等，提供民國初年西南地區有關鴉片生產、查禁、消費態度等方面許多史料之指引。

即使如此，汗牛充棟的鴉片研究著作，民族主義的反帝國論述或世界體系的政治經濟學都無法給予我們鴉片在日常生活消費面向的描述[9]，更何遑提供文化象徵意義的解釋。無庸置疑的，鴉片貿易在 1830 年代以後成爲取代美洲白銀短缺，以平衡殖民貿易世界經濟體系的方法。我們也完全同意鴉片曾經是西方殖民主義從經濟擴張到政治侵略的手段。然而，長達四百年的鴉片消費，我們對這曾經廣泛深入影響中國人日常生活的現代經驗，很少從社會與文化面向的分析。本文也試圖對此提供幾個思考的起點。

鴉片的東方語藝？

Jacques Derrida 在一篇命名爲＜毒品的語藝＞的訪談稿裡說道：

> 就像毒癮（toxicomanie）的概念，毒品的概念預設著某種制度性，被制定的定義：必須要有一個歷史，一個文化，約定俗成，評價，規範，一整套錯綜複雜的論述網絡，一種明示或簡潔的語藝…就毒品而言，沒有所謂客觀、科學、身體（生理學上）、『自然主義』（若說此一定義也可以是自然主義，只有在自然主義理解為企圖將所有逃離自然，自然真實的定義自然化的嘗試）吾人或可聲稱定義某種有毒物的特性，但正是如此，並非所有毒物者是毒品而且也不全都被視之為如此。在此必須如此下結論，毒品的概念是一種非科學的概念，基於道德與政治的評價而制定的：其自身已經內含著規範與禁制。不包含任何描述或質疑的可能性，它本身就是一條戒命。[10]

---

9 林滿紅在其論文亦提到未能處理消費面的社會與文化解釋。但他建議必須兼顧經濟與文化面向來解釋，也提及或許 Potlatch 的身份排場經濟有助於理解鴉片在清末的吸食鴉片的流行。林滿紅，《清末社會流行吸食鴉片研究—供給面之分析（1773-1906）》，台北：師範大學歷史系博士論文，1985，頁 456。

10 Derrida, Jacques, “La Rhétorique de la drogue” , p.242.

以此看來，在大自然界中沒有任何「毒品」（drogue），或許有些是天生的有毒物，或甚至原本就具有致命的毒性，這些並不能說是毒品。在「毒品」這個概念下指涉了一種戒命，一種禁制性質的命令，並且，這一指涉必定是意含著詛咒同時又是祝福的意義。也許我們對毒品的定義在科學上或客觀上有其差異，但這是由是它基本上在倫理—政治的規範所決定的。就算自然主義者基於自然法則，強調回歸到自然權利，每個人仍有其自由選擇這種被稱爲「毒品」的東西。然而此一說法依舊是自然法則的戒命，仍然是基於某種倫理和政治的規範，除去在毒品概念裡的種種禁制。於是，可以看得出來，一旦我們出聲說「毒品」時，已經是基於某種文化意義的秩序和範疇分類的框架內，所進行的某種禁制命令式的言說行動（speech act）。這種言說行動，是否有客觀或科學的定義爲基礎，已經不重要了。因爲「毒品」一詞以及其連帶有相關的名詞，展演式的（performative）的言說行動已經凌駕於指述式（constative）的定義與描述。

同樣的，「鴉片」一詞，儘管其詞源及其變體來源上的解釋（opion，罌粟汁），在中文或世界其他語言的脈絡中，都早已不再是簡單的一種植物流出來的汁。做爲第一個全世界共同一致被公認、指認、譴責、追緝的「毒品」（1909 年萬國禁煙公會），鴉片已經離不開上述全球化醫學—國際法律論述構成的禁制性、規範性的展演性戒命之意含。即使是比喻的用法[11]，如馬克思：「宗教是人民的鴉片」或阿宏（Raymond Aron）的「知識份子的鴉片」，都帶有貶仰、控訴和披露某種心理或思想的依賴、假象、自我沈溺、非生產生的「自暴自棄」……等，總之都是指稱被禁制以及污名化的消費習癖。不論是比喻是直述，即使是醫學—法學反毒論述的全球化，鴉片一詞在中國的脈絡與歐洲脈絡其意義卻有所迥異。首先 Virginia Berridge 的研究很清楚地指出，毒癮（addiction），這個麻醉概念在十九世紀中葉以前和以後，

11 關於鴉片比喻在中文世界的使用，我們還可以找到類似傳媒、手機、網游是否為鴉片的用法，特別是中國大陸方面。這些鴉片比喻的使用似乎預含對外來的，新產品（或科技）以及他者的恐懼與禁制性的警戒。看來，做為毒品的鴉片在近代中國似乎已經戒毒了，但象徵性的鴉片恐懼卻從來沒有在民族主義論述中戒除過。

其意義有很大的不同。在十八世紀的英國，飲食鴉片還不是醫療控制的主要關注中心，至多也只不過是來自東方的壞習慣（a bad habit）而已。而在十九世紀後半葉，毒癮問題才開始醫學化。醫學專業化透過國家的監控，重新定義藥物與非藥物，將過去被視爲「成藥」的東西界定成不合法藥物。因此，曾經在十八世紀被廣泛使用的鴉片酊（Laudanum）當然成爲當時這種國家—醫學聯結論述極欲消滅的對象，特別是在皮下注射的瑪啡出現成爲比鴉片酊更有效的止痛劑之後。[12]Berry Milligan 的研究更進一步分析在英國十九世紀大眾文學如何將鴉片與東方兩個概念密切的結合在一起[13]，一方面，英國社會從殖民地帶來鴉片成爲全球經濟體系中的產品，以建立帝國主義的經濟模式？另一方面英國社會同時排拒「被殖民他者」以鴉片消費習慣的形式入侵，因此將鴉片的神祕及污名化形象與「被殖民他者」構連出一個令西方恐怖不解的東方大眾形象，並透過排斥這種形象以建立英國的國家認同。

相對應的，在中國或亞洲的近代歷史敘事裡，鴉片卻一直是西方殖民帝國入侵的歷史事實以及代名詞的象徵。即使在中國鴉片消費文化長達四百年，精緻繁複的吸煙藝術，及其連帶的物質文化和情結、複雜的語彙與「鴉片文學」（更精確的說應該是反鴉片文學），甚至讓西方騷人墨客嚮往的頹廢氣氛鴉片店，都不是屬於中國的或東方的，而是西方東方主義下中國的。鴉片文化在中國不是文化資產，而是去之爲快的文化負擔。

於是，在討論鴉片消費在不同社會空間以及不同歷史時期如何成爲不同問題時，必須放在這種戒命、禁制式的語藝框架，同時是道德、政治、醫學，乃至於民族主義的論述框架，以及對這種框架的違背和逾越來討論。如果鴉片或毒品本就不脫某種禁制式命令的言說行

12 Berridge, Virginia, "Morality and Medical Science : Concepts of Narcotic Addition in British, 1820-1926" in *Annals of Science*, 36（1979）, pp.67-85 ; Berridge, Virginia, *Opium and People*, *Opiate Use and Drug Control Policy in Nineteenth and Early Twentieth Century England*, London, New York: Free Association Books, 1999.

13 Milligan, Barry, *Pleasures and Pains, Opium and the Orient in Nineteenth-Century British Culture*, Chalottesville and London: University Press of Virginia, 1995.

動特性，那麼我們到底譴責毒癮者什麼？縱使諸多有關譴責毒品消費的言論將危害健康或公共安全作爲主要的論點，但是眞正核心的問題可能不在於此。如今世人皆知，抽煙與飲酒對健康或公共安全的危害（如酒後駕車）可能還更大，然而我們卻沒有像譴責毒品一樣，譴責抽煙與飲酒。德希達直指西方社會對毒品消費的問題核心：

> 吾人從不會或不會以相同的程度譴責酗酒者或吸煙者的是：自我放逐，遠離真實，客觀的真實，真實的城邦政治（cité réelle）與實體社群，躲藏於擬像和虛構的世界。…毒品使人失去真正真實的感覺。禁令向來都是以此之名而頒佈…。「毒癮」，吾人所譴責的不是快感本身，而是取之於失去真實經驗的享樂。享樂與遊戲本身不會被譴責，卻只有在不真實或失去真理的的時候會被譴責。[14]

從這段文字，我們可以發現：一、有關毒品的法令禁制和道德遣責，事實上表現整個文明和社會對它的憂慮，這種關注最核心的問題在於「眞實」的問題。與眞理或眞實的關係是西方哲學乃至於西方文明的基石之一。透過德希達的分析，我們了解，現代西方社會與文化意義系統對毒品所構築的種種禁令，源自於更久遠又更深層的恐懼與排斥——亦即違背了城邦政治生活的基本戒命，遠離了眞實與眞理。也就是說，譴責癮君子的背後最根本的問題意識在於他們逃離現實，沈溺於想像的擬像和虛構之中。各種醫學、政治和倫理聯手的論述機制，其問題意識的憂慮卻直指自柏拉圖以降關於眞理問題的執著及其變形。二、做爲一種享樂形式，毒品之所爲被禁止，德希達強調非其「毒癮」快感（jouissance toxicomaniaque）本身，乃因爲「獨癮」（jouissance en solo），一種單獨，去社會化（désocialisant），破壞社會連帶以及違背「共享」（socius）古老價值的享樂形式[15]。令整個西方社會與文明無法忍受的是：沈溺於毒品或類似神精刺激物所帶脫離了現

14 Derrida, Jacques, “La Rhétorique de la drogue”, p.249.

15 Derrida, Jacques, “La Rhétorique de la drogue”, p.263.

實，沈緬自溺於自利、孤獨、脫離社會／城邦政治的快感享用。

當然，德希達所指出的這兩重對毒癮，深層文化的憂慮問題，是西方的，卻不見得是普世的問題。在中國脈絡下的鴉片消費，同樣是一種享樂的形式並產生對它的禁制， 卻突顯另一類的倫理和文化政治的問題。鴉片做爲世界第一個被舉世公認的毒品，而中國又曾經是最大的消費者，中國對鴉片的禁令與戒命卻從來與違背了眞理、或沈醉於虛幻無關。西方鴉片消費中有關眞理／虛幻的憂慮，從來不是中國或亞洲的問題意識。那麼，在中國的社會與文化的脈絡裡，到底我們譴責鴉片什麼？

首先，在中國鴉片消費是一種社會活動。不但將鴉片店當作社交場所，同時鴉片也是一種待客的禮俗。至少在晚清時期，鴉片煙和茗茶紙煙一樣，成爲朋友相聚，招待親友來訪時的進退之道。「每逢嘉會，有室生蘭，幸有良朋，聯床話舊，此煙之利也。」[16] 另外，妓院和風月場所是晚清社會另一個重要的社會活動和文化活動的空間；大量的資料和相關的研究[17]也都指出從一開始鴉片的消費就與性文化結下不解之緣，直到二次大戰時期上海的性工業，鴉片都是中國性消費的良友和共謀。於是，在西方被視爲破壞的社會連帶的「毒／獨癮」享樂在晚清中國社會卻不是那麼簡單。張昌甲在《烟話》提到：

> 新吃烟之道近墨，老喫烟之道近楊。蓋新吃烟者，喜同而不喜獨，往往呼朋引類，互相呼吸，雖至疏且賤者，亦樂與共之也，非墨子之兼受而何？老吃烟者，喜獨而不喜同，往往匿跡銷聲，獨眠一室，雖至親至富者，亦不莫不峻絕之也，非楊子之為我而何？若當共者共之而不失之濫，當絕者絕之而不失之矯，此則烟中之聖人，不易得也。[18]

---

16 引自朱慶葆、蔣秋明和張士杰，《鴉片與近代中國》，南京：江蘇教育，1995，頁 175。

17 Zeng Yangwen, *The Social Life of Opium in China, Cambridge*: Cambridge University Press, 2005.

18 張昌甲（清），《烟話》，收錄於阿英編，《鴉片戰爭文學集》，頁 1223。

從群聚的社交消費到單獨的隱退消費，不應該視爲只是鴉片毒害的必然歷程。張昌甲以墨子和楊子兩個中國古典哲學爲參照比喻，也可以在鴉片消費裡看見兩種傳統中國文化不同的人生哲學態度。於是，鴉片消費享樂的問題，就張昌甲的文章裡所展現的，完全與眞理／假象的形上學問題無涉，而是世俗社會行爲的倫理問題：「若當共者共之而不失之濫，當絕者絕之而不失之矯，此則烟中之聖人，不易得也。」

也許在中國文化中，鴉片問題更核心的部份可能突顯出中國文化在享樂與眞理關係上另一種複雜的問題。可是，德希達也提到另一個值得深思的論點，我們事實上譴責癮君子不是他們耽溺享樂，而是沈迷於脫離社會眞實的享樂。從社會學意義而言，這論點提供本研究進一步思考鴉片享樂引起的社會連帶的種種問題，脫節和重建。因爲，事實上不論在歐洲和中國，鴉片的消費都形成另一類社會連帶。

那麼兩個社會或文化如何看待這種社會連帶？ Claude Farrère 在其著名的《嬝嬝鴉片煙》（Fumée d'opium）：描述他在上海法租界福州路抽鴉片的經驗：

> 週遭還有其他的抽鴉片的人。我看不太清楚，因為鴉片店幾近昏暗，全都橫躺在棕色席榻上。只見煙燈在黑色霧煙中發亮，只聽見許多煙槍霹啪作響，我聞到無以形容的味道。我知道隔壁的其他有知之士也同時沉沒於飄飄然的醉意之中，這使我的靈魂充滿了博愛的愉悅，情感的安全。鴉片真的是一個祖國，一種宗教，一種強烈又愉悅的連帶，緊緊接近人與人的距離。比起那些下等法國人老死在我的出生地巴黎，我覺得自己和這些在福州路吸煙的亞洲兄弟在一起更自在。[19]

我們也許不要過度相信 C. Farrère 這位法國殖民作者這段充滿東方主義的文學想像。透過鴉片飄飄然醉意之靈魂交會，「博愛的愉悅」以及「情感的安全」與其說是中國鴉片店的特有的「四海皆兄弟」的

19 Farrère, Claude, *Fumée d'opium*, Paris: Mille et Une Nuit, 2002, p.11.

社會連帶方式，不如說是作者一廂情願的想像中國的鴉片吸食者。然而，鴉片店本身，它確實是社會交際的場合，也確實有著四海皆兄弟的包容同時也是漠視（只要付一點錢消費，都是兄弟）。但若我們仔細閱讀清末民初的小說作品，其中所描述鴉片店的共享與熱絡氣氛，並不是沈浸於無言的黑霧之中，而是在交談和耳語之間，是鴉片店作爲一個社交場合的空間以及物質條件，而非精神性的神往溝通。於是，C. Farrère 筆下使他感到自在的也許不是鴉片吸食後醉意本身，而更是鴉片店五方雜處的接待與好客的氣氛（hospitality）。而於此吸食煙片後的愉悅感，並沒有如西方鴉片文學作家所描述的「出神」或「忘我」（ecstasy）狀態，或是與社會脫離的「獨癮」。

「毒品」一詞背後預設禁制的命令的語言行動，結構化西方社會對「毒品」的文化意義系統。在此文化意義交錯象徵體系下，「毒癮者」（或毒蟲）緊密並直接被黏綁在早已判刑的候斬牌下：不負責任、不工作、不理性，不事生產、犯罪（不論性犯罪與否）、疾病、浪費社會資源，總之是毀滅社會關係本身的害群之馬。

從「癖」到「癮」的鴉片現代經驗

巴爾札特（Honoré de Balzac）認爲酒精、糖、茶、咖啡和煙草在不知不覺中，改變歐洲現代社會生活[20]，特別是糖、茶、咖啡與煙草等殖民地進口的產品構成了歐洲物質生活的現代性經驗。中國及至整個東南亞與南亞，除了煙草外，鴉片可能是最早透過世界貿易，所接觸的現代性生活的物質經驗之一，同時也是第一個（否則也是其中一個）深入並根本性的「改變」中國與東西近代生活的媒介；儘管不論在中國或西方，「傳統」的現代性敘事都將鴉片與古老傳統的東方緊緊的黏在一起。然而若就世界經濟體系裡殖民地的產品對現代生活所引起的鉅變而言，不論對中國或歐洲，鴉片可能都是最重要的現代經驗之一。鴉片的現代經驗，同時在亞洲（印度、東南亞和中國地區）和歐洲都可感受得到，但其表現形式與反映卻各有不同。這些差異或

20 Balzac, Honoré de, *Traité excitants modernes*, Paris: Arléa, 2003.

許並非完全沒有道理，因爲若將中國的鴉片對比英國的茶的消費[21]，至少同樣都根本性地改變了兩地的近代生活，也構成（或曾經構成）日常生活的習癖。做爲現代的日常生活習癖，鴉片卻沒有和造成現代經驗的其他產品有著相同的命運。

按照布厄迪（Pierre Bourdieu）的理論，習癖（habitus）作爲社會位置的被分類類別，進一步又成爲社會分類人與物的架構與象徵系統，它是一種被結構的結構而同時又具有結構化的能力，也就是說，習癖同時是可客觀分類實作（practices）的生成原則，又是這些實作類別的系統[22]。依此，習癖在社會象徵性分類系統（class）中運作時，不會成爲一個問題或構成一個問題。然而，有些卻成爲有問題的習癖。鴉片做爲習癖，一個極端的習癖，它如何成爲一個問題？我們試圖從習癖的角度來探討鴉片的問題意識的歷史。

首先，在中文脈絡裡指稱吸食鴉片狀態的字詞，主要是「癮」和「癖」字：

> 凡吸煙者，每日必有一定之時刻，過時不吸則血脈停滯，四肢疲軟，甚者鼻涕眼淚，續續而上，呵欠亦大作，俗種之癮發。考之字書同疹。『集韻』云：『癮，疹皮外小起，』似與吸煙無涉。魏默深詩作癮。『說文』云：『胗，瘢也。廣韻疹杖痕腫處。』亦於吸煙失時之情形不相關涉。要之煙癮為近今發現之事，故不能為何字，不得已借病字之意以形容之，然均未能適合其真相也。[23]

借用自傳統醫學的疾病名詞，鴉片的「癮」似乎脫離了原初「癮，疹皮外小起」或「胗，瘢也，杖痕腫處」的意義。字源的不可考，表現出原有語言使用無法描繪這種外來／異物／他者的舶來品所帶來身體和心理的變化徵兆。因無法以適切之字詞表達新物質帶來的

---

21 Lee, Peter, *Opium Culture: the Art & Ritual of the Chinese Tradition*, Rochester, Vermonlt: Parik Street Street, 2006.

22 Bourdieu, Pierre, *La Distinction*, Paris: Édition des Minuits, 1975, p.190-191.

23 雷瑨，〈蓉城閒話〉，楊家駱主編《鴉片戰爭資料集一》，台北：鼎文，1973，頁 323。（原載於《文藝雜誌》第一至二十期，1917，上海：掃葉山房出版。）

現代經驗以及所造成的新的現象，「不得已借病字之意以形容之，然均未能適合其真相也。」「煙癮」[24] 或「過癮」似乎來自於民間的俗話，口語的表達早過於文字的書寫。現有所找到的文獻中，以「癮」指稱對鴉片之依賴現象，不早於 1830 年。第一次，官方文件中出現「癮」字在 1831 年〈兵科給事劉光三請酌加食鴉片煙罪名等情〉：「臣聞凡食鴉片烟之人，日久中病，名為有引，應時而食，名為過引。倘當過引之時不得食烟，四肢委頓，涕泗交下，刻不可支，吸烟數口，則精神倍異尋常。」[25] 當然，文字的使用並不表示這種對鴉片的依賴現象這個時候才出現。1811 年兩廣總督松筠已經在其奏報澳門夷情裡提到此一現象：「爾等販來粵東，熬以為烟，人吸之精神頓長，無惡不作，甚至吸慣欲戒不能。」[26] 然而，面對此一現象一嶄新的現代經驗，必須尋找一個字詞指稱它：「引」只是俗語的發音，對此一新現象的聲音，其意義不明。由於書寫文字無法指稱這種新愉悅的感官性（sensuality），不得已在既存醫學病理學中，借用同音卻沒有意義相干的「癮」或「胤」並書寫成「癮」。借用於醫學病理學的字彙成文化本身，除了延續鴉片做爲原有藥材「亦藥亦毒」特性的警戒，也說明對這種獨特感受性及吸食鴉片後身理與心理表徵的拒斥、污名與譴責。「過癮（引）」一詞同樣不可考，至少我們知道具有舒暢和快意之意含。透過不相干的原有醫學字詞，指稱外「夷」產品帶來的快意，其毒化病變的現象。「癮」的成文化和書寫化，正符合鴉片從沿海零星的私販到內地普及化的過程[27]。

---

24 除了醫學上的用法之外，我們能找到最早以「癮」表達依賴身心現象者，則是若一個外來品：煙草。《巢林筆談續編》（1768）有〈烟癮〉一則：「飢則思食，渴則思飲，人生莫此急矣。烟草一物，無與飲食之數，何以繫人之思，更甚於飢渴？長洲韓宗伯烟酒並嗜，或問公必不得已而去，於斯二者何先？公沉吟半晌，曰：「去酒」。」龔煒（清），《巢林筆談續編》，北京：中華書局，1981（1768 初刻）。

25 劉光三（清），〈兵科給事劉光三請酌加食鴉片煙罪名等情折〉（1831），收錄於國家禁毒委員會辦公室組織，《中國禁毒史資料》，頁 30。

26 松筠（清），〈兩廣總督松筠奏報澳門夷情折〉（1831），收錄於國家禁毒委員會辦公室組織，《中國禁毒史資料》，頁 9。

27 根據鄭揚文的研究，1820-1830 年間（道光年間）正是鴉片消費在官員與文人

「鴉片癖」、「煙霞癖」、「芙蓉癖」（胡適稱《海上花列傳》作者韓子雲有「芙蓉癖」）則是另一個鴉片吸食經驗的指稱，特別針文人或官員。「癖」同樣借用自醫學病理學的名詞，但卻有屬於悠久文人文化的傳統。至少到明代中期以後，「癖」成爲傳統文人在文化生產場域裡，展示其社會自我的方式。從其字源意義的轉變來看，將癖視之爲個人認同的象徵性政略，必須預設著一種癖的「去病化」（depathologilisation）。這裡「去病化」並不意謂不再將癖視之爲病，而是相反地以此「非病之病」爲傲爲榮，一種「非疒之病」。明清時期癖好文化的發展，事實上是「非仕文人」[28]與已入「正途」官員文人之間，在社會生產場域裡象徵性競爭的文化產物。[29]非仕文人藉著養癖，展示自己不爲金錢或權力所役的風骨與清雅之致。非仕文人階層的生產者，透過癖嗜的培養，展示其文化資本的炫耀性消費／消耗，創造出一套純粹只爲消閒而生活的生活美學，只爲將自己塑造成藝術品而藝術的生活美學。「深性眞性」的癖嗜是某種爲藝術而藝術（art for art）純粹美學在日常生活的實作，用以區判那些將文化資本投資於任何有目的性的生產，如科考入仕或鬻文賣書等之行爲。然而，矛盾的是，這種爲藝術而藝術，詭態癖嗜的純粹生活美學，卻是當時文化市場裡最受歡迎，最炙手可熱的形象之一。

於是，有關鴉片吸食的在中國風行必須放在明清文人癖好文化長期以來普及化而發展出來的「清玩」、「賞玩」等物質文化來理解。即使以煙具吸食鴉片不是中國本土的發明，而鴉片是外來／異物／他者的舶來品，但是在十九世紀中期以前，尚未被民族主義的革命敘事賦予西方殖民帝國入侵的象徵性意義之前，鴉片和煙草（淡巴菰）、鼻煙一樣，都已經在象徵意義的符號系統裡，重新編碼成爲「中國化」

之間盛行，並藉由他們普及整個帝國。

28 請注意這裡「非仕文人」指稱的概念不只是考不上科舉或放棄官途的「棄儒」，也包括在職官員可是心不在官位，或同時致力於從事以經世致用外的小品或清賞文學、其他藝術的「創作」，還有大批歸鄉經營「閒適生活」的退職縉紳／鄉紳。

29 邱德亮，〈癖好文化：論明清文人詭態的美學形象〉，發表「越界與美學：晚清至現當代中國文人的自我形象」國際學術研討會，2005 年 12 月 8 月，中研院文哲所。

的物質文化，成爲傳統精緻賞玩文化的一部分。

> 中國的癮君子對煙具的講究，即使不超過，起碼也不亞於國人對茶具的講究。以煙槍爲例，槍管一般是竹管做成的，竹管中的名品有湘妃竹、崖州竹等，還有以各種各木和犀角管做成的槍管。煙斗有陶的、瓷的，也有銅制的，諸如香草、香娘、玉漿、吮香、沈香等等都是煙斗中的名品。考究的煙槍不僅鑲金嵌銀，而且經過巧手工匠精雕細鏤，飾以花紋圖案或名人詩句，異常精美，既是吸煙的工具，也是供人把玩和欣賞的藝術品。諸如象牙槍、寶石槍、蝦須槍、藥槍、沈香槍等，都是高檔的名槍。煙槍中的上品不只是外觀考究，最重要的是要「老」。年代越久越珍貴，可能是長久使用、煙味厚重醇濃的緣故。在過去，甚至有只使用一種煙土的百年老槍，稱爲年「全槍」，這種老槍可謂是煙槍中的極品，是無價之寶。[30]

從這段文字的描述可以發現對煙槍的講究與傳統養壺的習癖類似。講究質材，偏好名人詩詞或飾以花紋的煙具，和其他清玩一樣都屬於文人非生產性的休閒活動。文人清玩的通俗化是物質文化象徵價值的商品化，透過對物件使用價值的抹除，晉昇爲具有交換價值的商品；而「年代越久越珍貴」的煙槍，又進一步抹除其市場的交換價值。

「癖好」的概念在這個脈絡之下，蘊含著其不生產的消費，無目的性指涉的社會姿態。而芙蓉癖或煙霞癖的鴉片消費，當然也繼承這種文人的癖好文化，這種變味的品味，原本屬於上流社會做爲社會區判的物質消費，卻在清末民初文明崩解時，突然成爲「不文明」、「落後」、「醜陋」舊社會的象徵。清末張昌甲寫道：

> 凡人各有所嗜，以遣歲月，或迷於花，或沈於酒，或耽於竹肉，

30 朱慶葆、蔣秋明和張士傑，《鴉片與近代中國》，南京：江蘇教育，1995，頁162。

> 或於樗蒲，其過也，皆足以廢時失業，敗德傷身，乃是之不責，而獨責於烟，毋乃見之未廣乎？況嗜欲百出而不窮，而一烟可以概括殆中盡，儘可任其優遊自得，老此菟裘。[31]

原本只是文人的習癖，煙霞之癖不過眾多癖嗜之一，張昌甲質問煙霞之癖何以突然成爲問題？從「癖」到「癮」，從原有有閒階級炫耀性消費的習癖，到病變狀態（中國傳統痼疾的隱喻）指稱外來新的感官經驗，鴉片成爲一個問題，一個被賦予成爲「中國問題」的問題，其間所牽涉的，無疑是錯綜複雜的龐大論述機制建構而成。王韜在其《甕牖餘談》提到一個從傳統文人士大夫的「癖」崇尚到鴉片「癮」譴責，習性相同，但是態度卻迥然不同。

> 雲間錢鱸香廣文博學，高才為世所欽仰，家素豪富甲於一郡，生平於耽書籍外，別無嗜好。其家藏書極夥，且多世所罕見之本，刻有守山閣叢書、小萬卷樓叢書、指海、藝海珠塵、珠叢、別錄五種珍帙秘冊賴以流傳，書出海內爭購，一時為之紙貴，庚申髮逆竄陷松郡，多所焚掠。錢氏舉族徙避鄉間，書板亦携之俱去，均得完好無恙，不可謂非斯文之靈而神物有以呵護之也。鱸香歿已久，其在時於世族子奢靡之習，一無所染，尤痛疾片烟（按：即鴉片），著有戒烟新樂府四章，以示勸誡曲中吸食者，痼病讀之當為汗下。今錄之未始非膏肓於此者之一助。云其一曰學時路懲，始趨之；學時路有汽有著無事做，一筒兩筒弗害過，今日三筒明日四筒，五筒六筒七八筒。裝烟發烟已成功，買烟具買水果，賣盡田地賣傢伙，吃烟吃烟真及時，兩肩聳起如餓鴟，牀頭烟鬼哈哈笑，時路朋友又來到，其二曰愴帽子悲，結果之慘也搶帽子，三雙手不搶帽子，便剪綹。原是當年吃烟友，烟烟烟家私化作火上烟，吃吃吃冷粥冷飯無處吃，叫化三年懶做官，一切生意做不得，已搶帽子押得幾文錢，便向烟燈發利市，君不見昨日搶帽子，今日金剛腳下恐，其三曰開烟盤惜流落之苦也，開烟盤

31 張昌甲（清），〈烟話〉，收錄於阿英編，《鴉片戰爭文學集》，頁 1222。

做闊老，烟墩小娘顏色好，娘何處人？答言：昔日家道羸，家道羸到阿叉，阿叉生來喜嫖賭，嫖賭吃著四字全，大傷元氣鴉片烟，在閨中亦染指，家道零落阿叉死，阿叉死不自由，紅樓作青樓，阿叉九泉亦風流。開烟盤一洋頭。其四曰：札火屯，嗟行止之穢也，札火屯做圈套，光棍及烏龜本來是一黨，阿娘貌似花，當年身價千金誇，買笑人前猶靦覥，但道郎來可吃茶，郎入內龜出外，軟言媚語將歡會，床頭一燈搖黃昏，鈴鐺鐵索聲在門，我家並不開烟墩，直入房闥何因銀，錢到手放出門，有錢且向煙墩行，外面猺自裝斯文，君不見札火屯。此四章真可謂窮形盡相淋漓滿致者矣，嗜此者閱之，惕然猛省，惕然覺悟放下屠刀，成佛，安知烟之不可戒哉，是所望於有志之士。[32]

做爲中國近代史上提倡改革的知識份子，同時又是傳統的文人，王韜雖然其思想心傾西學，但是其生活模式依然是舊式文人的生活風格。即使在其著作裡表達對鴉片的道德譴責，一如當時的文人／知識份子，然其自身卻有吸食鴉片的癖好：

咸豐八年十有八日庚寅（1858 年 10 月 24 日）梁閬齋招予午飯，設旨酒。飯罷，往樂茗小啜，春峭亦來合并。在茶寮中候邱伯深不至。三牌樓有片斘小室，甚為雅，閬齋與予往吸三管，骨節通靈矣……予亦有武林之役，匆匆遽別，殊為悵惘。上灯時，閬齋來，同往吳氏室吸片斘二管，欹枕對談，其趣殊永。[33]

咸豐八年十有三日乙已（1858 年 11 月 8 日）清晨，至黃浦登岸，歸家……薄暮，梁閬齋來舍，同方福樓小飲，為洗塵，殊可感也。又往勾欄訪艷，鴇母芷芳特設片斘…[34]

咸豐八年十有六日戊申（1858 年 11 月 11 日）寓齋主人邱謙，亦

32 王韜（清），《甕牖餘談》卷 3, 收入《續修四庫全書》子部雜家第 1263 冊，據華東師範大學圖書館藏清緒元年（1875）申報館鉛印本影印，頁 456-7。

33 王韜（清），《王韜日記》，方行、湯志鈞整理，北京：中華書局，1987，頁 22-23。

34 王韜（清），《王韜日記》，頁 34。

> 系粵人，亦頗知風雅，留予夜飯。特設旨酒肴饌，多以粵法烹煮，別有風味。甘苦異趣，棘舌膏脣，真覺嗜好不同也。飯後，吸片芥，殊佳。閒話至更深始歸。[35]
>
> 咸豐八年十有二十二日甲子（1858 年 11 月 27 日）薄暮，壬叔招小異，次公及予往萬福樓小飲，肴核數簋，頗堪下酒。次公酒量甚窄，僅得三觴，予亦不及暢飲。酒罷，往訪受卿校書，吸片芥三管，覺腑通暢。流連久之而別。[36]
>
> 咸豐九年四月六日丙午（1859 年 5 月 8 日）是日賦閒，入城散步，得遇梁閬齋，拉至酒壚小飲……酒罷，往小室中吸介芥，得見樓頭麗人，靜觀久之，可以消煩釋悶。天涯芳草何處無，特未知渠能識我王孫否也？[37]

同樣的矛盾現象，一方面批評國人鴉片吸食，另一方面自己也吸食的晚清文人還有嚴復[38]。這種矛盾現象是上述鴉片從原來的「癖」到「癮」之龐大論述機制的建構之一。面對此一強大又普遍的外來鴉片享樂經驗，配合著清帝國中央強努之末的禁煙政令，加上新興民族主義健康新中國身體集體渴望，將原本已經被挪用爲癖好文化的「煙霞癖」、「芙蓉癖」轉化成公開譴責的「鴉片癮」。即使態度轉變，文人或知識份子的論述從冷漠無言也趨向負面。晚清從「癖」到「癮」之龐大論述機制表現方式，並非如西方的文人以告解方式生產出鴉片吸食內在經驗的文本，而是訴諸文人勸戒之道德論述，以其自身經驗或目睹的親身經驗見証，對世人也對其後世弟子循循勸戒。繁多的戒煙詩或勸戒文都以不同的文體與風格，展示這種「癖」到「癮」之龐大論述機制。這種反鴉片書寫的生成，與其說是在文化生產場域裡，社會階級投注於象徵性物質文化的競爭之產物，毋寧說是面對外來殖民主義、資本主義和基督教入侵，以及清帝國無力阻止這種入侵，所產

35 王韜（清），《王韜日記》，頁 34。

36 王韜（清），《王韜日記》，頁 46-47。

37 王韜（清），《王韜日記》，頁 113-114。

38 皮後鋒，《嚴複大傳》，福州：福建人民出版社，2003，頁 538-542。

生的集體民族主義的召喚。反鴉片書寫和對「癮」的道德譴責屬於近代中國戒毒建國的民族主義文化的表徵之一，同時也是傳統中國文人蛻變成近代知識份子的環節之一。當然這種蛻變越來越不能忍受像王韜或嚴復這種有著新思想的舊式文人，尤其不能容忍其生活風格。

除了上述國家—醫學—倫理聯合構成禁令性質的論述之外，鴉片成爲爲現代的問題，主要還是數量上的問題：「是由於僭越了數量的門檻，才可以談論毒癮的現代現象：可以輕易接觸並重覆這種舉動（addition）的可能性之個體人數，不論是單獨與否，不論私下或公開以及使得這個區分失去其恰當性和嚴緊性的任何區域。」[39] 鴉片之所以成爲問題，基本上是現代性的問題。如酗酒的問題一樣，是大眾使用後，特別是大批的工人和農民等下層階級開始普遍使用時，開始成爲一個社會與政治問題。於是有關鴉片或其他毒品的濫用，不只是該毒品使用量的過度，而更重要的是使用人口量或潛在使用人口量的問題，更重要的是使用者群體的問題，因爲下層階級的濫用可能比上流社會的使用更值得國家當局關注，同時也將獲得更多社會的關心與憂慮。清人顏伯濤記錄自己三次回鄉的鴉片見聞更清楚地說明鴉片消費者數量在帝國統治代理者眼中形成的問題：

> 初次回籍，在嘉慶九年〔1804〕，彼時連平州吸時者不過數人，已為指摘所歸。二十一年〔1816〕臣再復回籍，連平城吸食煙者多至數十人，然猶掩藏甚密。迨到道光十三年〔1833〕，臣又回籍，則連平州吸煙者，竟不可以數計。吸者因不避人，見者亦恬不可怪，尤可異者，貧民賤役，糊口維難，可以日不再食，而煙在所必吸，若紈袴子弟，有力人家，染此惡習，更不必問。[40]

在中國第一道有關鴉片的禁令（1729）乃因廣東總兵蘇明良 1728（雍正六年）奏折而頒佈。在蘇明良的奏折中，我們可以察覺在清帝

39 Derrida, Jacques, “Rhétorique de la drogue”, p. 246.

40 劉付、王明坤，《舊廣東煙賭娼》，香港：中華書局，1992，頁 24。

國統治的脈絡下，鴉片何以成爲一個問題：

> 嚴禁鴉片，以拯民生，以息盜源也。竊照鴉片一頁，產自外洋，近閩廣洋商以藥材為名，興販獲利。惟閩省廈門、台灣最盛。因而一種*無賴闖棍勾引良家子弟，以此射利…。乃私設館舍，聚集數人，成群結黨，相依枕席，循環遞吸，夜聚曉散，夜夜如是，從無間斷*。初吸之時，暈迷似醉，身體頗健，淫蕩非為，更難枚舉，是以少年子易墜其術中。迨至年深日久，血枯肉乾，從自知鴉片所害，急欲止之則百病叢生，或腹痛而脫肛，或頭暈而迷亂，或咳嗽而嘔吐。一吸此烟則諸病立愈，精神百倍，雖苟延一息，然死期日迫。但吃此烟必列肴饌、果品相兼而食，不致速害。*及至家業蕩盡，稱貸無門，相率為盜。是廈門、台灣盜賊之盛者，皆由鴉片之根源，是鴉片之貽害地方匪鮮淺矣*。[41]（斜體字是筆者的強調）

從這段文字我們清楚地看得出來，論述的主調乃是鴉片消費所引起的地方治安問題。因「一種無賴闖棍」「私設館舍，聚集數人，成群結黨，相依枕席，循環遞吸，夜聚曉散，夜夜如是，從無間斷」，「及至家業蕩盡，稱貸無門，相率為盜。是廈門、台灣盜賊之盛者，皆由鴉片之根源，是鴉片之貽害地方匪鮮淺矣。」而有關鴉片對子民健康危害的關注，可視之爲下對上政治溝通輔助的語藝之一。流氓、幫會、黨匪向來是帝國邊疆治理極度關注的重點，鴉片消費與地方禍亂之間因果關係，一如十八世紀巴黎飲酒的消費與下層階級騷動有異曲同工之妙[42]。飲酒對舊政權法國、鴉片消費對清帝國所造成的問題，都

41 蘇明良（清），〈廣東碣石總兵蘇明良奏陳嚴禁販賣鴉片以拯民生折〉（雍正六年十一月初六日），收錄於國家禁毒委員會辦公室組織編，《中國禁毒史資料，1729 年 -1949 年》，頁 4。

42 Brennan, Thomas, *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*, Princeton; New York: Princeton University Press, 1988, pp.4-5. 又清帝國統治者的敍事下鴉片消費與地方動亂問題，請參見 Holt, Edgar, *The Opium War in China*, London : Putnam, 1964.

是恐懼流氓、幫會、黨匪些流走於街頭馬路的游民的敘事策略之一。「流氓」（voyou/rouge），原本就是相對於概念社會安定－警察秩序，由上而下禁制式的概念。

> 流氓總是相對於街道，相對於城市裡規範性使用的街道，也相對於都市生活的善良風俗（bon usage）；流氓或無賴（roué）使街道失序，他們像現行或潛在罪犯、像被告、像通緝犯一樣，被有教養／文明化的市民／公民（citoyen civilisé）十目所視，十指指認、告發、審判、譴責，也被國家、公民社會、上流社會及其警察、甚至被監視法律、道德、政治、禮節、特別是交通孔道，人行道，高速公路、海運、空運，資訊公路，e-mail 和 Web 的國際法權和國際警察追緝。[43]

於是，鴉片的問題從一開始的第一個禁令，亦即從在清帝國官僚敘事架構的問題意識來看，是預防流氓、無賴、幫會、黨匪在帝國的海疆地區（尤其是廈門、台灣）形成地方暴動可能性的禁制命令。於是，在這種帝國及其代理官員的關注之下，鴉片從一開始，就是一個相對於海疆治安的憂慮，外夷騷擾、奸民走私、無賴吸食有關。

我們必須在這些無數官方禁毒戒命的語藝裡，讀出另一層對鴉片禁制的文化意義。從走私開始，所有的清帝國官方文件中，鴉片從來都不是貿易問題，即使是二次鴉片戰爭後鴉片成爲合法進口以後，對清帝國而言，鴉片問題一直與走私，海疆的走私顧慮有密切關係。爲什麼鴉片走私是個問題？是因爲國家稅收的問題？是因爲海禁的違犯？也許更深層的意義是走私對帝國朝貢體系在象徵性意義上的挑釁[44]。「自由貿易」在清帝國眼中，是未經朝貢體系許可的走私行爲，因而在象徵意義上，嚴重挑戰朝貢體系裡宗主國的至高主權（sovereignty）[45]。

---

43 Derrida, Jacques, Voyou, Paris : Galilée, 2003, pp.95-96.

44 明代倭寇的走私—貿易可能是另一個對朝貢關係象徵意義挑釁假設之例證。

45 Sovereignty，雖然中國的朝貢制度具有明顯的外交關係型式，但這裡我們採用

從一開始，鴉片做爲一種舶來品，是以貢品的身份出現。這種貢品是藥物也是娛樂消費物品，藥物是取其使用價值，亦即其做爲治療功能的價值；娛樂取其象徵性消費價值。在此，必須特別強調，做爲貢品的鴉片，必須放在朝貢關係的象徵意義系體裡來理解。首先，貢品不是物件，而是具有強烈的象徵性意義的贈與（don/gift）[46]。從物質文化的角度來看，朝貢最基本的形式，透過來朝和獻貢的贈與儀式，宗主國對蕃屬國以不相稱的反贈與[47]（不論開放貿易或冊封），展示其象徵意義的主權。即使在朝貢體系裡，具有實質平等外交關係或平等貿易事實，但這些都必須視之爲帝國對其附屬者，無限制反贈與的具體形式。也就是說，實質的平等外交關係和平等的朝貢貿易必須以象徵性不平等關係爲前提。在此我們有興趣的是在象徵意義層次上不對稱關係的權力位階，宗主國的主權透過比朝貢者帶來貢品更多的回贈，並在其面前展示多到不成比例的反贈與，達到其權力的獲得，以及對方對此權力的認可。

> 但是如果不能達到獲取的意義的話，贈與會沒有任何意義（結果就不會再贈與了）。因此，贈與必須獲取權力。贈與有一種超越贈與者主體的性質，但是贈與物的交換，這主體取得這種超越：

G. Bataille 的解釋，與現代意義下國際關係法所界定的國家主權無關，而是指相反於任何被奴役或屈服的狀態，亦即不在屈服於任何目的或意義，特別是生產性的意義，包括實質的生產或象徵意義的生產。準此，中譯「至高主權」，所著重的可能在於其至高勝於單純的「主權」意義。也因此，不只是首領、法老、國王或皇帝，而是任何人都可能成為至高主權的人，包括一個飲酒的工人或乞丐。見 Bataille, Georges, *La part maudite III : La souvereité, OC*, VIII, Paris: Gallimard, 1999, pp. 247-279.

46 這裡的贈與（le don）在法文意義裡，同時是禮物，即贈與的物件，也同時是贈與的行為。而英譯的 gift 只能表達第一個意義，因此將中文譯成贈與而非禮物。

47 有關朝貢制度做為外交關係及其世界觀的辯論，請參照汪暉，〈朝貢體系，中西關係與新夷夏之辨〉、〈主權問題：朝貢體係的禮儀關係與國際法〉，《現代中思想的興起》上卷第二部帝國與國家，北京：三聯書局；Fairbank, John, K., ed. *The Chinese World Order : Traditional China's Foreign Relation*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1968；濱下武志，《近代中國的國際契機：朝貢貿易體係與近代亞洲經濟圈》，朱蔭貴，歐陽菲譯，北京：中國社會科學出版社，1999。

> 他看準了這種贈與的這種特性，也就是其中的力量，像財富，也像權力將永遠屬於他的。[48]

這也解釋爲何貢品必須不厭其煩地明列載，直到進入正史：明列清單在象徵意義上展示其有限，相對應於皇恩浩瀚的無限，它是一種不對稱贈與及反贈與的權力位階關係的確認與再確認。

從這意義而言，貢品相對於帝國的主權具有神聖的意義。就像任何獻祭的貢品一樣，必須被消毀或被消耗或被分食，而且必須在公開可知（tangible）的場合被消費[49]。

> 一個交換的物件，在此習俗裡並非一個東西，它不能被簡化為無生氣，或簡化為世俗世界裡沒有生命的東西。人們視贈與的禮物為一種榮耀的符號，物件本身有著榮耀的光芒。人們透過贈與展示其財富和其機遇（其權力）。[50]

鴉片做爲貢品的意義也必須在同一個象徵性交換邏輯裡被消費：宮廷，第一個消費鴉片的場所，也是天下第一個最封閉卻是最公開的場所。明神宗、清道光、慈禧太后使用鴉片的傳聞不逕而走。傳聞耳語的稗官野史正是某種非正式的媒體，它比起正式的官方記錄，只會使皇室更具有神秘和神聖的（sacré）的特性。鴉片的消費從一開始在宮廷的使用，就已經是一種在「全天下」大眾面前，銷毀／消耗／消費貢品在朝貢關係裡的象徵性意義。於是鴉片走私在此朝貢的天下秩序裡是挑釁帝國的象徵性主權。有關鴉片走私的禁令（和其他貨品走私一樣），首當其衝成爲大清律的禁令，也是各地方不斷向朝廷回報

---

48 Bataille, Georges, *La Part maudite I :La consumation OC*, VII, Paris: Gallimard, 1999, p.72.

49 也許我們應該重新檢視中國的朝貢制度，避免太急燥地將它解釋成一種外交或貿易關係。而更根本的也許是這種贈與和反贈與的象徵性交換關係，從此才能更進一步解釋做為外交與貿易的制度。我們尤其缺乏在朝貢關係裡，貢品或禮物在此關係的研究，特別是由中國帝國賜與來朝者的禮物象徵性意義的詮解。

50 Bataille, Georges, *La Part maudite, OC*, VII, p.68.

時關注的重點。

從貢品的普及到舶來品的洋藥，鄭揚文在其《中國鴉片的社會生活史》[51] 已經有很精采的說明。他分析洋貨從十八世紀開始已經成爲中國社會有閑階級（包括王親貴族、官員士大夫，文人等）炫耀其社會地位的普遍方式。做爲洋煙或洋藥的鴉片當然是中國有閑階級炫耀性消費重要的一個洋貨之一。從王親貴族（旻寧太子，後來的道光帝[52]、克柯色庫貝勒、莊親王奕賣、輔國公溥喜）都曾消費過，而宦官由於長期服侍於內宮、更因代理消費而很快染上此習癖。文人士大夫則是下一波鴉片大量的炫耀性有閑與炫耀性消費者。徐珂《清稗類鈔》有〈文人吸鴉片構腹稿〉一則記載畫家詩人王定甫的鴉片癖：

> 馬平王定甫通政拯負時名，惟以吸食鴉片為一生之玷，此外尚有吳墨井、黎二樵及近今姓名顯著膾炙人口之諸人，亦皆博學而有此嗜好。或云學者終日伏案，疲勞已甚，假此小憩，可臥而搆腹稿也，較之嫖賭徵逐，固勝一籌。且孝欽后以吸福壽膏著稱於時，上有好者，下必甚焉。諸人皆挂名仕籍，宜其爾爾。又鴉片產於英屬印度，為文明之英人販運來華，此亦文明空氣，宜為文明人所飽吸也。[53]

又〈曾文正與李廣文互規〉一則道：

> 曾文正官京師，時士大夫無不嗜煙者，水旱外，又有潮鼻大之

---

51 鄭揚文以時序的方式，對各個社會階級，從皇宮到苦力的鴉片消費社會生活有很清楚的剖析，在此不再贅述。見 Zeng, Yangwen, *The Social Life of Opium in China*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

52 在道光皇帝所撰《養正書屋全集》的〈賜香雪梨恭記〉這篇文章裏，證實道光皇帝在即位之前曾經吸食過鴉片。該文記雲：「新韶多暇，獨坐小齋，復值新雪初晴， 園林風日佳麗，日惟研朱讀史，外無所事，倦則命僕炊煙管吸之再三，頓覺心神清朗，耳目怡然。昔人謂之酒有全德，我今稱煙曰『如意』嘻！」可見道光皇帝對鴉 片煙的好處甚至壞處都有所體驗，日後他為了鴉片的毒害而與英國開戰，這段吸食鴉片的經驗應該與道光皇帝的決定有些關係。

53 徐珂，《清稗類鈔》，上海：商務，1917。

稱。潮，謂潮州煙；鼻，謂以鼻吸者；大，則鴉片也。一日，有同鄉總角交李廣文至，以其吸鴉片也，規之。李曰：「吾所吸者，一耳。公則水旱潮鼻，四者具焉，何也？」文正瞿然曰：「繼自今，請子戒其一，我戒其四，可乎？」李旋以事去。及文正辦軍務，屢招之不至，最後來謁，詢之，李赧然曰：「自與公約，聞公絕之久矣，而某沈溺如故，所不忍見公者，以此耳。」文正憫之，親為布榻，坐煙具旁，談話如平生，已而歎曰：「君老矣，不必官矣。」贈二千金使歸。

鄭揚文認爲清制官員三年輪派各省或解職返鄉，是將鴉片吸食這種炫耀性消費普及到全國各地非常重要的文化播散方式。具有吸食習癖的官員隨著職務的調動，不只帶著可能也有相同習癖的僚友或幕僚，也帶著其精緻繁複的煙具和具有專門煮煙技術的僕役一起調動。更重要的是，此一調動也使鴉片銷售的通路更深入各省。而由於他們的特權身位，其新生活模式很快地成爲在地方上文化學習的對象。以至在短短二、三十年（約 1820-1850 之間）已經如徐珂所言，「公門爲煙窟」：

鴉片盛行，官署上下幾於無人不吸，公門之中，幾成煙窟。有人仿唐詩一首曰：「一進二三堂，蓆鋪四五張。煙燈六七盞，八九十枝槍。」[54]

衙門胥吏向來在中國官制裡都是在地方徵召的公門僕役，但是在地方相對於大部分的一般人卻享有特權。而他們的鴉片的消費可能被視爲「榮耀」的事。更不用說，解職或退休的鄉紳衣錦還鄉時，若有帶著其在京城或其他省縣府習染的鴉片癖好，可能很快地在地方上成爲競相學習的時髦和風尚。鄭揚文如此寫道：

早在下層階級聽過之前，有閑階級就享受著鴉片。而中層階級企

54 徐珂，《清稗類鈔》，上海：商務，1917。

> 及能夠獲得這種享受。可以確定的是船員和沿海民眾已經接觸了鴉片。然而，他們的消費文化和社會並不代表主流……對大部分內地的消費社會而言，鴉片仍舊是「未開發的資源」。有閑階級是它的開發者、品味創造者、創新潮流者。此一過程不只是文化的也是政治的。文化是因為新商品被定義並放置在地方的舞台上，政治是因為那些被激賞的會影響消費社會。有閑階級會帶給一般人民示範和標準……有閑階級帶領風騷的消費使鴉片成為極被渴望和「榮耀」的事。[55]

以此觀之，在晚清傳統身份社會裡，鴉片消費的文化意義之中，似乎有著我們習以爲常的民族主義論述以外的另一種消費文化邏輯，我們試著以 Georges Bataille 的「普遍經濟」來理解。

從局限經濟到普遍經濟

根據 Carl A. Trocki，鴉片貿易撐起了十九世紀後半期的殖民帝國，繼糖、香料、棉花之貿易後，支撐起世界經濟體系[56]。他從英帝國在南亞和東亞南殖民港口進出關稅的收入，論證英國殖民帝國的建立於鴉片貿易之上；並且提出，鴉片不只是貿易的商品，也同時是交換的貨幣，這不只是在民初的中國有效，即使是在十九世紀後半整個世界經濟體系中都可以成立。準此，C. Trocki 的大膽的推論他的全球政治經濟學：第一個世界經濟體系的建立還需歸功於鴉片的貿易。在法國殖民帝國方面的研究也指出鴉片的收益使得法國在「印度－支那」（Indochine），即越南）的殖民成爲可能。[57]Trocki 和 Descours-Gatin 的反殖民或全球政治經濟學的論點，無疑是在歷史層次的證據上和理論

---

55 Zeng, Yangwen, *The Social Life of Opium in China*, p.77.

56 Trocki, Carl A., *Opium, empire and the global political economy : a study of the Asian opium trade, 1750-1950*, London ; New York : Routledge, 1999.

57 Descours-Gatin, Chantal, *Quand l'opium finançait la colonisation en Indochine : l'élaboration de la Régie générale de l'opium, 1860-1914*, Paris: Éditions L'Harmattan, 1992.

層次的推論上展現非常犀利的說服力。但是，卻無法解決最基本的問題：爲何是鴉片？若我們從另一個角度提出一個假設性的理論問題：假設鴉片沒有被發現或被當作做商品流通以及被當作交換工具，十九世紀的全球資本主義是否會找到其他的商品建立起世界經濟體系？假使沒有鴉片的種植、生產、交換和消費，就沒有殖民帝國的建立？[58]繼糖、香料、棉花之後，資本家或殖民者可不可能找到其他鴉片以外的商品，建立起其世界經濟體系或殖民帝國？歷史無法回答不存在的假設性問題，但是卻可以幫助我們思考另一個歷史問題：爲何鴉片在十九世紀具有如此巨大的商品價值？尤其在亞洲（更精確地應該說有中國人社區的亞洲）。又爲何是在十九世紀後半？

Sidney Mintz 以糖在現代史的研究[59]提供我們在民族主義或政治經濟學以外的思考路徑。她充分解釋不論糖或棉花都並非生產，亦非交換，甚至不是消費使他們具有交換價值，而是其文化的象徵性意義決定其做爲可以成爲被資本主義或殖民主義開發和利用的商品價值。類似的論點，人類學家薩爾林（Marshall Sahlins）在其文章〈布爾喬亞思惟〉裡，以美國社會裡的肉食與衣著爲例，論証資本主義的西方社會即非由生產面，亦非消費面決定對某一產品的選擇和偏好，而是由該社會文化意義系統決定。這說法一反主流政治經濟學局限於生產—交換—消費的模式，將市場理性和布爾喬亞社會的理解放入更廣泛的文化與社會意義脈絡下來看待。「若生產只不過文化結構的功能」，「沒有任何物件，任何事物在人類社會存在或移動，除非人給予它意義。」[60]以此，在我們習慣於鴉片的民族主義的反殖民敘事，或其世界經濟體系的政治經濟敘事後，是否也可以從較廣泛的文化意義來看討論這個問題？

---

58 類似假設的理論問題也可思考中國文明崩解的近代史：假使鴉片沒有流毒近代中國，中國是否不會成為半殖民之地？成為列強入侵的對象？

59 Mintz, Sidney W., *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modem History*, Battleboro, VT: Viking, 1985.

60 Sahlin, Marshal, “La Pensée Bourgeoise: Western Society as Culture”, in *Culture in Practice : Selected Essays*, New York : Zone Books, 2000, p.170.

被稱爲政治經濟學的「哥白尼逆轉」[61]，Georges Bataille 一反以人類的使用價值爲中心和生產積累爲基本預設的理性計算資本主義及其批判之限制，提出更廣泛一種普遍經濟（general economy）概念：生命的存在立基於太陽能量的過度，生長就是不斷地消耗此一過度的能量。掠食、死亡與性生產是是大自然奢侈的三種基本形式，也是過多能量所造成的壓力解決之道。而人類的技術生產又在利用此種過度的能量生產更多的剩餘，也使其生長更具壓力，於是使用在此已經不足夠，必須消耗和揮霍這些過多的奢侈。以此觀點看來，毛斯《贈與》裡所描述原初部落的 potlatch （誇富宴），美洲阿茲特克人部落的犧牲血祭、古埃及的金字塔建築、甚至兩者相反的伊斯蘭戰爭征服和西藏刺嘛教的非武社會，都是這種過多剩餘消耗而建立起來的文明形式。宗教改革以後的資本主義布爾喬亞社會則以積累財富爲原則，在道德上強調生產的有用性以及當下的儲蓄和節儉做爲未來的投資之理性計算邏輯。可惜，G. Bataille 沒有分析中國社會對過多剩餘的消費，但其普遍經濟提供我們另一種看待中國或東亞歷史的思考，尤其是有關鴉片的消費問題。

於是，十九世紀中期歐洲與中國地區經濟勢力的消長，可以視之爲東亞地區三、四百年來商品市場經濟的成長與繁榮之剩餘所帶來的災難：過多的人口、過多的農業與手工業生產、過多的白銀資本[62] 之流溢。與帝國晚期的戰亂，（內部或外部）移民的衝突一樣，鴉片在中國和亞洲的消費也許是這種過剩能量消耗的方式之一。鴉片的消費是一種絕對的消耗（comsumation[63]），非生產性的消費，毫不保留也不

---

61 Goux, Jean-Joseph, “General Economics and Postmodern Capitalism” , in *Bataille : A Critical Reader*, ed. by Fred Botting and Scott Wilson, Malden, Mass.: Blackwell publishers, 1998, p.196.

62 請見彭慕蘭（Kenneth Pomeranz），《大分流：中國、歐洲與現代世界經濟的形成》，邱彭生譯，台北：巨流，2004；安德列・貢德・弗蘭克（Andre Gunder Frank），《白銀資本：重視經濟全球化中的東方》，劉北城譯，北京：中央編譯社，2005；王國斌，《轉變的中國：歷史變遷與歐洲經驗的局限》，李伯重、連玲玲譯，南京：江蘇人民出版社，2005 的討論。

63 G. Bataille 另創新字，解釋他所謂的消耗（consumation）不同於法文的 consummation，指的是不具生產性的消費。見 Bataille, George, *The Accursed*

求任何利益回報的耗費。當然這種耗費，就如同許多學者注意到的，可以視之爲 Thorstein Veblen 意義下，有閒階級特的炫耀性消費（conspicuous consumption）或是炫耀性休閒，以消耗昂貴的有價物或浪費不生產時間，展示和確認其身份、特權與榮譽，特別是滿蒙貴族的八旗子弟以及官員與士紳，或如 P. Bourdieu 視之爲社會類別或階級品味競爭投注於物質文化的象徵性抗爭。但是，從特權身份競賽的消耗性展示的角度，昂貴高價的商品或非商品（我指的特別是在完全超出市場價值者，如藝術品或手工藝品等）都可以成爲炫耀和展示的對象，也確實可以發展出一套複雜和精緻的物質文化。

T. Veblen 有關炫耀性有閒（以時間消耗做爲身份的象徵）與炫耀性消費（以財貨消耗爲主的身份象徵）區分[64] 兩種不同的消費型態社會，雖然現在看來似乎已過時，但這種「古老」（1920 年代）的解釋卻也許因此可以幫助我們思考十八和十九世紀中國的鴉片消費。

必須說明的是，中國十六世紀中期到十九世紀中期，基本上可以說是 T. Veblen 上述兩種消費型態的重疊和過渡的時期。亦即以奴婢制度的代理休閒（vicarious leisure）發展到高峰，而明代中期以後發展的商品市場（包括工資勞動和現金給付），使得財貨消耗的炫耀性消費以其相關的代理機制成爲可能，並漸漸取而代之的時代。奴婢制度發展到明清兩代已經從生產財貨的特性，轉化爲家務服務爲主的僱佣關係[65]。所代理的不是貨殖生產的勞動，而是使主人家庭生活更舒適的家務與人身服務，而事實上這類的奴婢的家務服務都是代理主人展示其

Share, vol. II & III, trans. by Robert Hurley, New York: Zone Bokks, 1993, p.431, translator's note 1.

64 雖然我們不見得同意 T. Veblen 以不同消費型態劃分歷史的社會演進：掠奪文化階段、準和平（quasi-peaceable stage）階段與和平產業階段（peaceable industry stage），但若當做不同消費社會型態看待仍不失為先驅的思考工具。

65 事實上，以奴婢為生產手段，一直都沒有消失，直到以機器有效的大量生產以後，才可能完全取代。但是代理有閒的家務服務奴婢，即使轉變成僱佣關係的薪資或現金給付，就消費的象徵性意義：展示其有錢的身份，並沒有改變。關於中國奴婢制度，請見褚贛生，《奴婢史》，台北，華成，1994；劉偉民，《中國古代奴婢制度史（由殷代到兩晉南北朝）》，香港：龍門書店，1975；韋慶遠、吳奇衍和魯素，《清代奴婢制度》，北京：人民大學出版社，1982；吳振漢，《明代奴僕之研究》，台灣大學歷史研究所碩士論文，1982。

不工作的身份，代理有閒的投資和消費。依照 T. Veblen 的說法，代理有閒的奴婢制度，將在商品市場的財貨的流通以及（手）工業的發展，以財貨的消耗（不論是其自身或代理者）展示有閒階級的身份與榮耀，漸漸地取代代理有閒的奴婢。隨著身份社會基石的科舉制度廢除，奴婢制度也在 1909 年廢除，而依應科舉制度而生身份感及其衍生的從屬階級也跟著消失，其中奴婢制度在各種專業或非專業服務市場與工業生產完全盛行之下，當然也就沒有其存在的必要。

準此，在之前的兩三百年之間，中國的消費社會型態一直處於這炫耀有閒與炫耀消費之間。鴉片在中國的消費，有必要從這個角度看來檢視，亦即代理有閒奴婢制度所造鑄的身份感的高峰，而炫耀性財貨消耗正在蓬勃發展的時期。鴉片的吸食無庸置疑，其本身就是展示有閒身份的最好生活方式，它要求不只是不生產的時間消耗，而且其強制的依賴性使得這樣的時間消耗更能彰顯吸食者的有閒身份。然後，享受此一消費最好是有人服務，有專司的僕役如只負責燒膏的師傅，一種專業化的僕役，不容有任何別的工作從旁牽制，這是一項重大的任務。僕役，奴婢本身和妻妾一樣已經是有閒階級展示的物件，而專業化的僕役（如燒膏師傅）更是這種身份展示的更上層樓的炫耀。

> 在對人服務方面的特殊訓練是要花費時間與精力的，高度訓練的顯然存在足以證明受這種訓練的奴僕不但在現時，並且在過去皆未曾從事於任何生產業務。這是一望而知的確切證據，足以證明已往的長期代理有閒。所以，曾經訓練過的服務不但可以適合這位主人愛好優良精巧技藝的天性，不但可滿足他的癖好，明顯地統治一班隨順著他而生活的人們，並且還有一種效用，那是說，足以顯示這種服務的較大消費，大於一個未經訓練過的人所做的明顯消費，因為後者所做的有閒祇是屬於現時的。[66]

66 Veblen, Thorstein B.,《有閒階級論—各種制度之經濟的研究》，趙秋巖譯，台北：台灣銀行，1969， 頁 39-40；Veblen, Thorstein B., *The Theory of Leisure Class*, New York : Penguin Books, 1994（1899）, p. 61.

家裡若有一名燒膏師傅，就如同有專門的婢女只負責某一隻**寵**物的照料一樣，代理有閒專業化的人身服務，進一步去服侍代理消費者或消費物。簡而言之，用通俗的話語，只爲展現有閒加上有錢的排場。

而且，鴉片消費的需要，一種明顯地以財貨絕對消耗達到身份地位展示的文化需要，所帶動的種植、手工業產業以及相關的服務產業[67]，事實上是延續著明代中期以來所有文人生活清玩，賞玩的物質文化所帶物的高度精緻的手工業產業及其文化商品市場的發展[68]。我們只要以明代文震亨的《長物志》或以清代李漁的《閒情寄偶》比較，1828 年邗上蒙人《風月夢》裡的一段下面這段文字即使發現其間物質文化的延續性：

> 吳珍跟來的小腸發子，拎著一個藍布口袋，定至花廳右邊，將口袋放在炕上，又將那炕上海梅炕几搬過半邊，在口袋內拿出一根翡翠頭尾、金龍口、湘紀竹大煙槍，放在炕上。又拿一個紫擅小拜匣樣式小盒，揭開，擺在炕中間，就像是個燈盤。這匣內有張白銅轉珠煙燈，玻璃燈罩，鋼千、小剪、鬥挖、水池俱全。安放好了，又拿了一個水煙紙煤，點了火來，將煙燈點著。吳珍看見燈已開好，就立起身來，走到炕上坐下，在腰間挂的一個戳紗五彩須煙盒袋內，拿出一個琺琅紋銀轉珠煙盒。蓋子上有一個獅子滾球，那獅子的眼睛、舌頭同那一個球總是活的。據說這煙盒出在上海地方，揚州銀匠總不會打。吳珍將煙盒用手轉開，放在燈盤裏面，遂邀請眾人吃煙。眾人皆說不會，吳珍再三相拉，將陸書拉了睡在炕上左邊。吳珍睡在炕右邊，用鋼千在煙盒內蘸了些煙，在煙燈上一燒，那煙挂了一寸多長，在千子上一卷，在左手二指上滾圓，又在煙盒內一蘸，在燈火上又燒、又滾。如此幾

67 這方面的描述可說汗牛充棟，這裡不再贅述，請參考：朱慶葆、蔣秋明和張士杰，《鴉片與近代中國》，南京：江蘇教育出版社，1995，第一、二、四章的討論。

68 相關的討論亦多，僅舉 Clunas, Craig, *Superfluous Things : Material Culture and Social Status in Early Modern China*, Urbana, Ill. : University of Illinois Press, 1991.

次，將煙滾圓成泡，拿著槍就著燈頭，將煙泡實在煙槍門門之上，又用手指捏緊，就燈拿鋼千將煙戳了一個眼，自己先將槍吹了一吹，用手將槍嘴一抹，才將槍遞在陸書手內。吳珍將槍尾捧著，陸書將槍用勁銜在口裏，吳珍將槍的門門對著燈頭，叫陸書嗅煙。陸書使勁的嗅了一口，門門堵塞，吳珍複又將槍就著燈頭重新燒圓，又打了一鋼千，遞與陸書再嗅。如此數起，半吃半燒，才將這口煙吃了。仍將槍遞與吳珍，陸書笑道：“兄弟不是吃煙，反覺受罪。大哥不必謙了，老實些自己過癮罷。”吳珍又讓眾人吃煙，眾人皆不肯吃。吳珍慢慢的吃了七八口，請陸書到右邊來，吳珍睡到炕左邊，又在左邊吃了七八口。[69]

其次，就飲食制上來看，酒類和麻醉性飲品的消費，往往是爲了在身份地位的競賽裡，使人們覺得消費這些物品是榮耀且令人尊仰，尤其是這些消費品的價格昂貴時。在所有消費物品之中，鴉片可能是最耗財同時又是最耗時的。耗財足敗家不必多說，但必須強調的是耗時的部分。做爲麻醉性的消費品，鴉片不但要求優先奉獻給吸食的時間，亦即一天幾次的過癮時間的消耗，而且往往使吸食者晨昏顛倒，異於常人的生活作息，尤其傳統應有的日出而作，日落而息的勞動工作生產者。晨昏顛倒的生活作息，往往是有閒階級才能享受之特權的標記。於是，鴉片的消費幾乎是以最大的耗財達到最大的耗時，同時彰顯消費的財力以及最重要的是有閒身份延展開來燦爛的物質文化，因爲這種即大量且無止盡的耗財換取有閒身份的榮耀或令人敬仰的聲望。

炫耀性消費和其代理消費是以布爾喬亞爲主體的現代資本主義社會主要的消費模式，亦即 T. Veblen 所謂和平產業階段（或說現代）的消費型態。雖然，許多以往的消費制度留下的遺風習癖尚存，但大部分都已經轉化並合理化成爲現代生活的模式，如中產階級妻子的家務勞動的代理有閒及其代理消費，或將其財富的炫耀轉向創設學校，醫

69 邗上蒙人（清），《風月夢》，收錄於《古本小說集成》20，上海：上海古籍，1990（1828）。

院或博物館等公益事業上。有些部分則是被視落伍、浪費、排場的消費形式，鴉片的消費可能是其中之一。十九世紀末期以後近代中國的社會革改，可能不只是技術、制度到文化的改革，也可能是新興的社會階級出現及其他消費文化的改變。難道鴉片煙、一夫多妻、纏小腳不正令人想起蓄奴制度爲基礎的代理有閒的消費？極欲建立新中國的集體欲望，不正是以十九世紀的布爾喬亞社會，透過日本這面東洋鏡的反射，使得原有被視爲最能彰顯身份地位的消費成爲那個 Bataille 意義下，應該「被詛咒的部分」？

鴉片消費是名符其實「被詛咒的部分」，由於它無止盡、無保留的耗費，更是這種過多的時間與財貨的消耗。在普遍經濟的意義下，是 Bataille 所謂的「被詛咒的部分」。非生產性的消耗，是盈溢出有用性之外的多餘。從象徵性交換的角度來看，必須要把鴉片做爲藥物的使用價值消除，並轉化成爲等價邏輯下交換價值的「鴉片－商品」。以此基礎，又再進一步透過消耗「昂貴」的鴉片－商品，將其交換價值消除，再轉化成爲區判邏輯（logique différentielle）下娛樂使用的象徵性價值，以展示有閒有錢的身份與特權。無論從民族主義的敘事或從政治經濟學的解釋，都應該被詛咒。但是，該被詛咒的還不只是精神和健康的毒害，也不只是藥物「濫用」，挪用鴉片的使用價值迂迴爲娛樂價值，更重要的是它的「非使用」價值（value of no-utility）的譴責。然而，從普遍經濟的象徵性交換來看，鴉片消費的非使用價值正是其最重要的象徵性價值所在：無止盡，不保留的消耗。然而，我們又如何從普遍經濟的角度理解晚清中國大量的鴉片消費？

我們，另一種清教徒

爲何中國人特別喜好抽鴉片？馬克夢（Keith McMahon）曾經這樣問。這個問題本身預設著不同文化脈絡的視界，因爲至少到目前爲止，所有在中國或將鴉片視爲殖民入侵手段的研究，不會提出這類的問題。爲何中國人喜好抽鴉片，並非適切的問題（an appropriate question）。在中國文化或中國社會內部尋求鴉片消費的解釋可能潛在預設著吸鴉片是中國人固有、專有的習癖（proper habit），彷彿是

1909 年聖路易萬國博覽會將吸鴉片展示中國特色之一。但是從另一個「在中國發現歷史」的視角，柯文（Paul A. Cohen）的呼籲卻在中國大陸的史學界獲得普遍的迴響。鴉片消費是否可以從中國社會與文化內部解釋其大量接受這個從殖民地來的舶來品？讓我們先看看馬克夢的解釋。

透過張昌甲〈煙話〉的文本分析，首先馬克夢強調，即使都是吸或食鴉片，英國和中國人的身體感官反應並不同。張昌甲的鴉片經驗裡，並不像 T. de Quency 或 C. Farrère 的夢魘，不論奇幻或恐怖的，都不是關注的主題。就從鴉片經驗的討論來看，即使是感官的經驗也是受到文化的制約而形塑成，而非如現代醫學論述所謂普世的經驗。在中國方面，馬克夢認爲鴉片消費可以是中國文人退隱文化和特殊癖好的延續。他又述張昌甲的一段文字解釋這種「癮」（從**牀**和隱）爲一種退隱於**牀**榻的隱士，其實是延續長久以來文人退隱於自己世界的文化：

> 凡人各有所嗜，以遣歲月。或迷於花，或酒沈於酒，或耽於竹肉，或戀於樗蒲，其過也，是足以廢時失業，敗德傷身，乃是之不責，而獨責於烟，毋乃見之未廣乎？況嗜欲百出而不窮，而一烟可以括殆盡，儘可任其優遊自得，老此菟裘。一榻之上，一席之間，寢於斯，食於斯，咳淫溲溺亦於斯，其間別有洞天，而就此可不問戶以外者，如宏景之居樓，仲舒之下帷，少文之臥遊，達摩之面壁，沈之浸之，以終其身，其亦遣愁之良法，遏慾之宗風者歟？噫！微斯人吾誰與歸？[70]

何以退隱？馬克夢解釋伴隨著鴉片來到中國的還有耶穌教和洋人，張昌甲這種癮君子文人感受到西方世界影響中國所產生不可逆轉的鉅變。在鴉片戰爭以後，代表儒家的文官政治體系無能並普遍受到

---

70 張昌甲（清），《烟話》，頁 1223；McMahon, Keith, *The Fall of the God of Money :Opium Smoking in Nineteen-century China*, New York: Rowman & Litllefield Publishers Inc., 2002, pp.114-115。

質疑，而洋人價值體系的耶穌教卻不斷深入：「以仲尼之道，不能行於蠻貊；而耶穌之教，且將化於華夏矣。此亦運會使然也。」無法回到「仲尼之道」，卻又不能接受「耶穌之教」，馬克夢認爲吸鴉片成爲這兩個價值體巨大鴻溝之所在，強大勢力來到中土造成鉅變的一種寓言[71]。

最妙的還是「爲何中國人要抽鴉片？」這個問題之回答：「爲了繼續做中國人！」[72] 馬克夢此一令人驚訝的回答必須從中西對照不同的觀點來理解。首先，作者強調鴉片是十九世紀末西方與中國之間最好的橋梁（the bridge par excellence）。對英國商人來說，鴉片是打開中國市場的一種商業萬靈丹，這個市場直到以鴉片誘惑之前都非常堅固的封閉著。然而，中國卻只迷醉於鴉片，不被英國人的任何其他東西吸引。這種吸引力似乎是致命性地勝於任何的吸引：女色、食物、金錢，超越一切凡間的享樂。「若以口食之嗜，而移之於烟，未見有受錢故而中止者。可知食之愛，不如錢之愛，錢之愛，不如烟之愛。是故烟鬼興而錢神就此無權矣。」[73] 於是，就如張昌甲之序所言：「溯自釁啟羊城，種傳罌粟，萬厘之長城自壞，六州之錯鑄空嗟。遂禍遍生民，毒流中土，如水火刀兵之勢，合富貴貧無兩途。斯乃世運之使然，抑亦天心之難挽。」從此，西方站在文化優位以「中國效應」（Chinese effect）看待中國成鴉片迷（opium addict）的愚蠢、沉靜、古老、下彎和欣樂。中國是一個尚未解決的神秘，一個必須要打開的封閉國家，一個還須基督教化的異教之地，一個需要現代化的落後之地，一個需要以智取勝不然要教導他們眞理價值的謊子國度。中國是難以應付，神秘且極度不按牌理出牌的社會。於是，鴉片癮成了中國存在狀態的縮影。以此來看，馬克夢認爲若問西方專家們爲什麼中國人變成鴉片癮？其實是問：爲什麼中國不對「我們」開放。爲什麼他們以所有方法強烈地反對我們？爲什麼他們不要我們給他們的好東

71 McMahon, Keith, *The Fall of the God of Money,* p. 105.

72 McMahon, Keith, *The Fall of the God of Money*, chapter 7: "Why the Chinese Smoked Opium?"

73 張昌甲（清），《烟話》，頁 1222。

西？[74]以此馬克夢進一步「假設性」地從中國吸煙大眾回答中國人爲何抽鴉片的問題，以一種「假設性」（其實是虛構性）對話回應上述西方之回答以及問題本身背後蘊含的意義。中國以其原創性的吸食鴉片的方式在象徵意義的秩序裡，以他們自己的時尚（fashion）和自己的速度回應並展演自己國家的開放。他們是以他們想要的和適合他們自己風俗的方式使用鴉片，就像其他的洋藥、洋教和其他產品。於是在作者看來，吸食鴉片在晚清中國就文化意義而言，是一種變成西化同時又保持做爲中國人之道（a way of being Chinese while becoming Westernized）的方式。如果到教會學校上學又可以不成爲耶穌教徒，那麼也可以抽鴉片而不成爲洋教徒，或透過鴉片吸取西方的精華（Western extract）變成「而不成爲基督徒」的中國人。

對馬克夢來說，吸鴉片是一種中國人以其自有的方式——即「隱士之道」接受西藥（洋藥），並在文化的象徵意義轉化成接受西方文化的傳入卻又不至於變成洋教徒。然而，馬克夢即使從張昌甲的文本詮釋出此一驚人的結論，其答案卻似乎是在文化象徵意義層次回答「西方專家們」的懷惑：爲何中國不對「我們」開放？

先再讓我們看看這則老舊的新聞：

> 在 1928 年 11 月全國禁煙會議上，國民政府立法院長胡漢民曾發言指出。直至現抽食鴉片在許多國人心目中依然是「極體面」、「極時髦」的事，「是貴人福人富翁所作的事」，以致許多無錢吸煙的平民對此「每每嚮往不置，以自己的不能爲大憾」[75]。

從普遍經濟的觀點，這段新聞透露許多令人玩味的訊息。首先，自十九世紀後半葉以來，一波又一波的社會改革者在對抗舊社會文化的努力下，可能比現在的研究者更能了解難以改造的困難問題所在[76]。

---

74 McMahon, Keith, *The Fall of the God of Money*, pp.181-182.

75 胡漢民《厲行禁煙與社會制裁》，載《禁煙宣傳滙刊》中國國民黨中央執行委員會宣傳部印，引自朱慶葆、蔣秋明、張士傑，《鴉片與近代中國》，南京：江蘇教育，1995，頁 174。

76 在此我們借用 Peter Burke 在《歐洲近代早期的大眾文化》一書，採用的「回

社會改革者的胡漢民面對禁煙問題，似乎有深刻的認識與感觸：「直到現在」一詞表達舊社會吸鴉片「惡習」的根深蒂固。或應該重塑我們的問題：抽鴉片爲何成爲中國人的惡習？「在許多國人心目中依然是『極體面』、『極時髦』的事，『是貴人福人富翁所作的事』」。看似平凡無奇或老生常談的論調，若我們放在普遍經濟的視角，亦即將抽鴉片視之爲 potlatch 的象徵性交換：以昂貴的舶來品[77]（鴉片－商品）的消耗做爲身份競爭的方式，是有閒階級身份展演的一部分。於是，於是抽鴉片是「極體面的事」，「極時髦的事」。

在此，特別強調 potlatch 對其潛在競爭對手的挑釁（défie），的其方式通常是以非生產性、無意義地傾砸和銷毀財貨，包括其自己的生命或健康（當代依然存在的拼酒文化是這種古風或惡習的另一個例證）來達成。

> 誇富宴（potlatch）就像交易，是一種財富流通的方法，但卻只排除討價還價。最常的情況是，一個首領非常隆重贈與大量財富以便羞辱其對手，對他挑釁（défie），強迫他接受。受授者必須雪恥並接受挑戰，在接受的同時，他必須滿足默認的義務：他只能在稍後，以一個新的比先前的更慷慨的誇富宴來回應，他必須還他利息。[78]

如果我們考慮到清末民初，在城市或鄉村社會階層的變化下，不斷生成的新興社會階層對原有上流社會階層的挑戰，以及後者爲了保持其社會地位的情境中，比較能夠理解這種奢侈消費／消耗的競賽。從胡漢民口中我們可以得知鴉片吸食可能是這種競賽的項目。而其他

歸法」（此法首先由 Marc Bloc 使用於歐洲中世紀的封建社會研究）：一百年前的觀察者可能比當代的研究者對回一個研究對象或問題更敏感或有更多記載。Burke, Peter, *Popular culture in Early modern Europe*, New York : Harper & Row, 1978.（彼得．柏克，《歐洲近代早期的大眾文化》，楊豫等譯，上海：上海人民出版社，2005）

77 即使在十九世紀中葉以後，中國土產鴉片種植普及，但此卻絲毫無損鴉片做為舶來品的象徵性價值。

78 Bataille, Georges, OC. VII, p.70.

社會改革者所著的通俗文學作品：晚清社會譴責小說，特別是《官場現形記》以及《商界現形記》等，都可以找到類似批評舊社會官場或新興社會商界或醫界的鴉片消費做爲身份競爭的方式。當然，身份競爭不一定是靠財貨消耗的競賽來達成，傳統士紳或商人向來都會將其部分財富投資公益事業以換取社會尊重，如人造福鄉里的義學，義倉或其他慈善事業以建立他們在地方的「文化權力」。即使如此，被視爲「最有面子的事」依舊是財貨傾砸或排場的浪費，最令人印象深刻仍舊是沒有任何意義的消耗或不生產任何意義的消費。

中國二十世紀以前的社會類似於法國舊政權（ancien régime）的社會，基本上是身份特權的社會，亦即相對於歐洲十九世紀或中國二十世紀以後，以經濟財富爲主要的社會分類的社會不同。在身份特權的社會裡，社會地位還是取決於財富擁有，但它卻必須將這些財富部分地消耗於非生產性的社會耗費，諸如節慶（festivals）、景觀（spectacles）或賭博遊戲（games）等。於是將其部分財富做沒有意義，非生產的耗費方能博取社會的尊重，榮譽和聲望是維繫其身份的最重要關鍵，而非金錢——因爲後者在身份獲得後自然會到來。而獲得這種身份特權最有效的方式就是取得功名。吳敬梓的《儒林外史》及晚清以此爲範本的社會批判小說，已經清楚說明這點。一旦功名的身份取得，財富自然就隨之而來，接下來就必須學習如何不斷地消費以維繫其特權的地位。因此，在此一以身份地位爲主的社會裡，是爲了維繫該身份的強制消費倫理，亦即合身份或有面子的財貨或時間的持續消費，帶動了整個「奢侈品」手工業的商品市場，也就是文震亨所說的「長物」。不用多說，鴉片絕對是這種長物中的贅物，剩餘的再多餘，過多奢侈的過度。而鴉片的消費無疑是這種最無意義，最不具生產意義的消耗之一，也同時也和賭，娼的消費同樣是最快速獲得有「面子」和「尊敬」，建立身份的有效手段。因爲煙、賭和娼都是最沒有任何「積極」或「建設性」意義的消費，但也是最能生產出非意義（non-sens）的象徵性交換。最矛盾的部份即在於此，最沒有意義的消費或消耗，卻最能在身份特權社會的交換邏輯裡獲得最大象徵性價值：「面子」和「榮耀」，因爲這些消耗最能生產出「非意義」。投注於非生產性的耗費（unproductive expenditure），沒有意義的消費或

是不能生產任何意義的消耗，原本就是 potlatch 社會身份競爭的特質。同樣的，做爲身份競賽的鴉片消費也不能指向任何意義，因爲沒有意義的浪費才有面子，才是時髦的事，才能讓許多無錢吸煙的平民對此「每每嚮往不置，以自己的不能為大憾」。

除此之外，我們還必須承認現代資本主義普世性的勝利，才能將普遍經濟觀點的鴉片消費圖像說清楚，也才能說明十九世紀以後對鴉片消費的態度，甚至解釋鴉片消費在歐洲和在中國的基本差異。對 G. Bataille 來說，現代資本主義的源起基本上是來自於宗教改革對中世紀以來天主教教會爲了榮耀上帝的大量消耗而起的：華麗的大教堂、神奇的儀式、狂歡節的浪費。

> 布爾喬亞社會是由這種對浪費的恐怖，對節慶和對犧牲的恐怖所驅動的。清教徒至少還有以榮耀上帝為最終的關懷。如果他們將這個會死的生命判處勞動，那是因為他們判定這種生命是虛榮或該死。然而就商人而言，為他們開啟了一條路的禁欲主義首先是將他們的價值帶到有用性上…事業上繁榮卻*沒有〔上帝〕的榮耀*成為目標，*有用性奠定了道德價值*。[79]（斜體是作者原書的強調）

總之「無用」美感要說的是，生活需要以外的多餘財富，不應該浪費在沒有意義的消耗上；而應該要善用這些多餘的財富，用於累積，用於投資，用於再生產，即使是消費也必須是「有用」的、有回報，有目的，也就是說，能帶來有意義的生產（meaningful production）或有生產的意義（production of meaning）。或更精確的說，沒有清教倫理的現代資本主義，更將過去任何無生產性，無目的或無意義的消耗／消費，休閒、狂歡節慶、犧牲重新回收進有生產意義的機制內，將它們徹底收納於使用價值上[80]，並將無法收編的範疇判定爲落後，迂腐，阻礙進步的惡習。於是，賽馬或運動競賽不再是對

79 Bataille, Georges, OC. VII, p.210.

80 這也就是為何 G. Bataille 和 Jean Baudrillard 一致都認為 Marxism 基本上是宗教改者的小布爾喬亞視野。見 Bataille, Georges, OC. VII, p.125-132.

貴族或庶民榮譽的比拼，而是票房及連帶賭注的利益回收，藝術音樂節不再是節慶的狂歡而文化產業的生產，休閒變成爲了再生產的功能性休息或是刺激更多旅遊產業的消費時間，奢華的排場和消費的投資必須是有意義，有用的，亦即是簡化成爲有生產性的，不論在實質的財務利潤或是心理上的回報，大手筆的消費卻必須符合小氣精算的結果。總而言之，就是「要有賺頭的」，這就是局限經濟的道德價值，小頭小腦的思考，縮頭變身成巨人。

有關對苦力或農民等底層社會消費鴉片的辯護，除了效仿有閒階級的消費外，同樣不外局限經濟的解釋：辛苦勞動的暫時放鬆休息，以能負擔更艱苦的工作，或是人道主義的解釋，鴉片是非人性工作條件的麻醉，沒有鴉片無法承受痛苦的工作。Herbert Giles 有一段在中國的記錄寫道：

> 從某些地區來說，特別是在福爾摩莎，高工資的轎夫佔了大量的吸煙人口，吸煙使他們得以應付必需時常展現出的超凡耐力。一伙兩人扛著一位尋常的中國人並擔著他的行囊，在夏日最炎熱的時分以八到十小時趕完三十哩路。他們大約一小時走五至六哩，接著來到歇腳處，在那兒食物與鴉片已經分秒不差地送上等著他們前來。吸飽他們的煙量和盡可能抓緊旅行者允許的休憩時間，他們又再度上路；與半小時之前沉悶倦怠的腳步相比，轎夫不會沒感受到他們的步伐輕盈靈活了起來。當然，他們的生命轉瞬即逝；可是置換到文明的英國，一名三十六歲的男性在那便可稱得上是族長了。[81]

我們也許不必過度相信傳教士某種東方主義式的觀察，認爲中國的苦力或轎夫都有著超凡的體能，而這種超凡的體能之神話，又因其鴉片的吸食之行爲更加出神入化，進而相信中國人「吃苦耐勞」的特質。這種特質不正是因其不利的生存條件而迫使的。但是在此，我們

81 Giles, Herbert A.. *Chinese Sketches*. London: Trubner & Co., Ludgate Hill; Shanghai : Kelly & Co., 1876, pp.114-115.

要強調的是在其描述裡，鴉片的吸食是短暫休息以便再工作的節調劑，以便承受更非人的工作，這種局限經濟的觀點。於是，以上述觀點來看，兩種辯護不過將鴉片消費的至高主權狀態減化爲布爾喬亞思維的有用性，或具有生產性功能的休閒或消費。不，底層鴉片的消費類似於工人的飲酒或大眾的吸煙：沈浸於那個無用消耗的奇妙時刻（le moment miraculeux），使他們從生存需要解放出來。「煙緩緩從口中飄逸，給予生命一種自由，悠閒，就像我們看到的雲霧一樣。」[82] 即使短暫，相對於他們不得不爲工資苦力勞動的處境，卻反而是他們享受其至高主權的時候：不爲生產的消耗，無用的奢侈消費，即使只是幾口鴉片，一杯酒，甚至只是一根香煙卻使他們在此時此刻脫離奴役狀態。

在此強調此時此刻，當下的享樂，而不是暫時的享樂。就普遍經濟的角度，暫時的享樂是工作之餘的休息，爲了未來走更長久路的暫停，也就是說，鴉片消費的當下時間是爲了未來時間而消費的，是未來目的指向的消費，亦即有生產目的的消費。鴉片不論在苦力工人或有閒階級的消費都不是這種狀況，而是「時間出柙」，掙脫有效計算的時間以及「救贖—經濟」的時間。局限經濟的邏輯是經濟和救贖共同的基礎：犧牲當下時間以便在未來的時間獲得更多。這種犧牲不是 G. Bataille 意義下眞正的犧牲：非生產性的消耗，更不是至高主權的犧牲，因爲這種犧牲是有用的，生產性的，也是屈服於以未來更大利潤爲目的，所以基本上是還是在奴役狀能的犧牲。鴉片消費的主權生命相反的是脫離這種當下—未來的局限經濟邏輯，也就是說只求當下的「享樂」和消耗，而不求未來的任何回收的絕對消費。以當下的狂喜／出神（ecstasy）消解對未來生命或累積的屈從，經濟在此意義本身就是犧牲，是救贖式的犧牲。於是，從這種角度看來，鴉片消費是非未來目的指向的消費，也因此能超越資本主義道德的價值：布爾喬亞社會必須奴役於有用性的基本原則。當然，也因此成爲名符其實的應「被詛咒」的部分。

---

82 Bataille, Georges, OC, VIII, p.225.

鴉片吸食與至高主權的生命

行文至此，我們可以進一步討論一開始文化史比較的問題：歐洲與中國鴉片消費第一個最顯的差異：鴉片文學的出現。前述鴉片做爲第一個毒品，對其消費總是離不開醫學—國家—道德論述的禁制和戒命，而對它最重要的社會譴責之一就是不工作和無益生產或甚至破壞生產力。然而，爲何唯獨消費鴉片的文學作品可以被接受並獲得欣賞和讚揚？詩人或藝術家的鴉片消費常被視爲借助鴉片，在其創作時尋找靈感。以鴉片或其他毒品外來的、人造技術性補遺的暴力，透過吸氣或注射，內化外來身體於我之內，但又超越於我之外，而達到某種生產性的接收：同時是發射又是接受的話語，創造的自發性或超驗的想像，就像天外來的神筆，甚至不勞而獲的生產。或者認爲詩人或藝術家，藉由鴉片做爲解放其主體的力量，亦即去主體（désasujettir），除去在其出生就已黏固於他身上的價值（如基督教信仰），或甚至去除主體這個概念。將創作者已經被傳統和理性禁錮的思維釋放開來，這也是爲何鴉片或其他毒品常都是所謂前衛作家或藝術家使用的習癖。

然而，即使如此，在歐洲試圖透過醫學與國家連結的科學理性論述駕馭整個大眾的鴉片消費，而中產階層和布爾喬亞的文人卻透過鴉片抗拒這種政治——道德的規範性限制，脫韁地創造浪漫主義的文學想像。鴉片文學諸多狂野的想像儘管企圖以鴉片的消費「顛覆」或「違背」現代醫學與國家的倫理論述框架，然而，毒品文學之所以可以被整個社會接受和欣賞，不正是它符合布爾喬亞文化的最根本的道德：工作的倫理？畢竟再怎麼不「道德」的鴉片文學，還是一種文學的「生產」，甚至是多產。如果從鴉片文學的出現來看，在維多利亞時的布爾喬亞社會，下層工人的鴉片消費並不能帶來任何有益於工作生產的效應，但是相反的作家和藝術家的鴉片消費卻符合工作的倫理價值，因爲他們進行文化生產，而且這種文化產品的市場，足以合理化其對禁制的戒命違背。也就是說，藉由鴉片「出柙」的主體，創作的自發性、超驗的想像力都必須以其能被再制度化爲條件，必須能符

合局限經濟的有用目的，商品市場的有價值原則。因爲鴉片文學的表現符合了布爾喬亞社會的文化象徵次序：即，有意義的生產（meaningful production），有生產意義（production of meaning）的消費，也因此，歐洲十九世紀的鴉片消費不是 G. Bataille 意義下的至高主權的消耗，而依舊是奴役狀態的消費：爲了生產意義的消費。

對 G. Bataille 而言，至高主權的生命（sovereign life）是對反於奴役狀態，避免任何的生產的勞動，「就經濟層面而言，至高主權表現在使用盈餘於非生產的目的。」[83] 或是任何可能帶來累積的擁有。他說：

> 區分至高主權的是財富的消費，相反於勞動，相反於奴役狀態（servitude），生產財富卻不消費它。至高主權消費卻不工作，然而至高主權對反的另一個端則是奴隸，一無所有的人，勞動並減低其消費到僅能維持其生存和勞動的必需品。[84]

從這點出發，除了這種否定的界定之外，也應該以肯定或積極的意義來解釋 G. Bataille 的「至高主權」概念，然而這種積極肯定的意義（另一種意義的生產）卻必須通過否定（négation）來完成，這就是至高主權本身的特性與矛盾之處：它指的是不屈從於任何可能意含著目的或意義指向的生產活動，亦即處在至高，最高的位階，任何意義下的位階。（因此，傳統將 sovereignty 譯成「主權」，即使意涵了至高的意義，卻無法表達它應有的至高意義，若是中文的「主權」有意義，那必須是以這裡所謂的「至高」爲前提條件。於是我們可以說，「主權」一詞並非主權，因爲還必須有至高爲其條件，在語意上比主權更高的是「至高」，而非主權，在 G. Bataille 的至高主權概念裡，在此強調其「至高」的意義）。至高主權的「至高」基本是否定的，也就是否定一切可能有意義的生產或有生產意義的活動、運動或思維，因爲一旦如此，就處在奴役的狀態。相反地，無意義消耗，沒任何目的指向的消費，或相反來說指向無意義的一無所有（rien/nothing）。

---

83 Bataille, Georges, OC, VIII, p.326.

84 Bataille, Georges, OC, VIII, p.243.

相對十九世紀歐洲符合布爾喬亞工作倫理、生產出豐富文學遺產的鴉片消費，晚清中國的鴉片消費並沒有留下相同的文學作品，這點和酒和茶的消費不同。充其量只留下更多物質文化做爲這種消費的痕跡。連帶著鴉片消費所衍生出來的物質文化，並不能視之爲此一消費的目的，因爲精美的器具或繁複的吸煙藝術不是這種消費的目的。那麼晚清中國人鴉片消費爲何？是名譽、聲望和身份的象徵？也許比這更複雜。

先讓我們回到鴉片消費的 potlatch 特性，如果接受這個說法的話。前述 potlatch 的消費，基本上是透過財貨的銷毀抹去其使用價值，達到象徵性交換的目的。贈與和反贈與一來一往的交換過程中，更多財物（或至少等價）的傾砸或付出，構成某種螺旋狀的運動。事實上，象徵層次的名譽或身份的獲得只是此螺旋性的運動裡節節攀昇的結果，並非 potlatch 象徵性交換的目的。這也就是說，potlatch 有其自身運動（proper movement），炫耀消費倫理的強制性，其運作邏輯並非指向名譽與聲望的追求，它們僅是其機制生產出來的結果。於是，遊戲性的賭注（mise en jeu）才是 potlatch 象徵性交換的至高主權，一種至高主權的操作（sovereign operation）。「至高主權，即賭注的絕對性，非但不是一種抽象的否定性，它必須現身於意義的嚴肅性，做爲銘刻於賭注的那種抽象性」。[85]

遊戲性的賭注將至高主權指向操作來理解，操作是沒有目的的工具，並不指向任何意義的生產，但也同時也可能爲任何意義而服務而屈服。這也構成至高主權的第二個矛盾。就像鴉片消費可以成爲獲得聲譽、面子的手段或西方作家突破其被禁錮主體之外加的技術輔助等。然而，做一個操作，一個依其自身運動運作的賭注，鴉片消費裡的至高主權更表現在那種絕對的耗費，當下的享受凌駕未雨綢繆以及爲未來的保留，亦即經濟，局限的經濟。

賭注的遊戲，無意義耗費是煙、賭、娼共同的特性，也是現代國家以布喬爾亞思維爲藍圖的社會改造運動所不恥，應該被詛咒的部

85 Derrida, Jacques, “De l’économie restreinte à l’économie générale: un Hégelianisme sans réserve”, p.377.

分。這也是清教徒式的人道主義，特別是美國以及英國貴格教派極力發起國際性反煙運動的更深層的理由，如果我們相信韋伯式的論証：新教倫理與布爾喬爾文化之間的親密關係，那麼介於資本主義精神和鴉片消費的浪費（我指的是尤其在中國的消費）之間，也許存在類似的賭徒性格。然而，其間外表的相似僅止於此，更大的不同在於屈服於利潤的理性計算以及非理性耗費，後者更接近致命的賭注，面對死亡的賭注，將死亡爲賭注，超越死亡的賭注。

眾所皆知的印象，鴉片的吸食和任何一個毒品的消費一樣，最後都通向死亡。緩慢的死亡，延遲的死亡（la mort différée），而且都被描述爲很悲慘的死亡。鴉片的死亡，不只是其亦毒亦藥（pharmarkon）的毒性，更是它那無視於死亡，對死亡的挑戰，毫不保留地將生命、健康爲賭注。明代謝肇淛（1567-1624）的《滇略》已經很清楚描寫了鴉片的毒性：

> 哈芙蓉，夷產也。以鶯粟汁和草烏合成之其精者為鴉片。價埒兼金，可療泄痢、風蟲諸症，尤能堅陽不泄，房中之術多用之。然亦有大毒，滇人忿爭者。往往吞之，即斃。[86]

吞鴉片自殺更是晚清中國鴉片社會的「創新」之一。但是，吞鴉片自殺一般都是處於社會位置弱勢者，如婢女、受冤屈者等，面對不公義處境，唯一的抗議之聲。從屬階級最後的發聲，類似於 Gayatri Chakravor Spivak 在其〈從屬者能發聲嗎？〉一文最後所描述的印度少女的自殺，無言地抗議父權結構的民族運動。中國婦女的吞鴉片（通常是女人，其實已經解釋對她們處境的無望的抗議），造成立即性的死亡，近乎悲劇式的戲劇死亡。在此，吞鴉片的死亡是爲了抗議，以死亡來生產意義，尤其在她們不可能表達或不被聽到的世界裡，此舉是唯一能生產出她們聲音的工具。於是這種死亡是有意義的，是一種意義的生產。同時，也是犧牲當下時間的生命，以保留或製造其未來時間的意義，死亡意義的「經濟」，當下的犧牲與消耗是爲了死後的

86 謝肇淛（明），《滇略》卷四，《四庫全書》文淵閣網絡版。

控訴，控訴其處境的不公義，也因此基本上是依舊是局限經濟的範疇。她們或許不畏於死亡，但卻深恐冤死，亦即死後的聲音沒有被聽到，死亡生產的意義沒有被傳達或理解。她們可能沒有死亡的恐懼，卻恐懼死亡的意義沒有生產，因此是奴役之死，屈服於其死亡意義的奴役，而非至高主權的狀態。

相對於吞鴉片的立即死亡，吸鴉片的死亡是緩慢的，延遲的，消耗的，不生產任何意義的死亡，絕對消耗的死亡，只爲當下的享樂，不計未來的死亡。不僅如此，鴉片吸食做爲主權生命更重要的意義（其實應該說是非意義，因爲它不生產意義）在於對死亡的挑釁，無視於死亡的恐懼，一步一步地面對死亡。

> 這就是為什麼，以一種基本的方式，活得至高主權（vivre souverainement / live sovereignly），是脫離死亡，至少是脫離死亡的恐懼。倒不是死亡是可惡的，而是活得奴役是可恨的。至高主權的人在此意義下脫離死亡：他不能死得很人性（mourir humainement / die humanly）。他無法活在任何被奴役可能的恐懼裡，或在死亡面前在其自身決定逃跑的運動，這也就是奴役的開始。[87]

鴉片吸食面對死亡的態度，不論有意識或無意識，正是這種不願「死得很人性」，活在對死亡的恐懼或對死亡的未來算計之屈服與奴役，而是「活得至高主權」。就至高主權這層意義而言，鴉片吸食可說是，對死亡的挑釁，將其生命或其死亡當做遊戲的賭注。

「至高主權一個連死亡的限制都被消除的世界」[88]，屈服於任何意義的生產，包括死亡的意義或有意義的死亡，唯一屈從的就只有賭注遊戲（jeu）的運動本身。「至高主權的確認，只有建立在不加思索情緒的賭注之上，如競爭，聲望，反叛和有關禁制的不容忍，其中死亡

87 Bataille, Georges, OC. VIII, p.267.

88 Bataille, Georges, OC. VIII, p.243.

及謀殺常是其目標。」[89]

於是，在比較研究的視野下，鴉片在東方的消費相對於十九世紀歐洲鴉片文學的生產性消費，就普遍經濟的意義來言，更接近 G. Bataille 所謂的至高主權的生命（sovereign life），毫無保留，非生產性的絕對消耗，甚至不屈服於任何意義的生產（production of meaning）或有意義的生產（meaningful production）。

本文藉由德希達的〈毒品的語藝〉提醒鴉片做爲第一個國際公認的「毒品」一詞，在國家 - 醫學聯結下的現代語藝裡，鴉片消費已經預含著某種禁制的戒命。在 1880 左右以前的中國的鴉片消費是延續著傳統文人藉著養癖之變形。文人透過癖嗜的培養，展示其文化資本的炫耀性消費／消耗。這種變味的品味，原本屬於上流社會做爲社會區判的物質消費。在中國這種鴉片消費不同於十九世紀歐洲所生產出來的鴉片文學，後者即使是逾越毒品的戒命，「顛覆」或「違背」現代醫學與國家的倫理論述框架，但是依舊符合布爾喬亞社會的工作倫理，具有意義的文化生產，並不脫離 G. Bataille 所說的「局限經濟」。相對於此，在晚清中國鴉片吸食則是在原有身份社會裡，最快速獲得有「面子」和「尊敬」，建立身份的有效手段，亦即鴉片的消費是毫不爲未來保留的消耗，甚至是以生命爲賭注，無視於死亡的消耗，是所謂「普遍經濟」。這種超越了局限經濟的鴉片吸食接近 G. Bataille 所謂的「至高主權」生命。然而，在 1880 年以後，基立於資本主義精神建立富國強兵的新中國集體意志之下，鴉片吸食的文化意義突然面臨價值崩解。鴉片的普遍經濟式無意義的消耗／消費劇然在新中國藍圖的局限經濟邏輯下，成爲眞正應該「被詛咒的部分」，因爲它是非生產性的消耗，是盈溢出有用性之外的多餘。這也就是當今中國鴉片消費歷史敘事之基本定調。

89 Bataille, Georges, OC. VIII, p.268.

參考書目：

文史精華編輯部編，1997 ，《近代中國孽毒實眞》，石家庄：河北人民出版社。

王金香，1996，《中國禁毒簡史》，北京：學習出版版社。

王國斌，2005，《轉變的中國：歷史變遷與歐洲經驗的局限》，李伯重、連玲玲譯，南京：江蘇人民出版社。

安德列・貢德・弗蘭克（Andre Gunder Frank），2005，《白銀資本：重視經濟全球化中的東方》，劉北城譯，北京：中央編譯社。

朱慶葆、蔣秋明和張士杰，1995，《鴉片與近代中國》，南京：江蘇教育。

邗上蒙人（清），1990（1828），《風月夢》，收錄於《古本小說集成》20，上海：上海古籍。

吳振漢，1982，《明代奴僕之研究》，台灣大學歷史研究所碩士論文。

李明偉，2005，《清末民初中國城市社會階層研究（1897-1927）》，北京：社會科學文獻出版社。

李秉新等編，1997，《近代中國禁毒歷程》，河北人民出版社。

王韜（清），1987，《王韜日記》，方行、湯志鈞整理，北京：中華書局。

汪暉，2005，〈朝貢體系，中西關係與新夷夏之辨〉、〈主權問題：朝貢體係的禮儀關係與國際法〉，《現代中思想的興起》上卷第二部帝國與國家，北京：三聯書局。

林滿紅，1985，《清末社會流行吸食鴉片之研究：供給面之分析》，國立台灣師範大學歷史研究所博士論文。

林滿紅，1999，〈財經安穩與國民健康之間：晚清的土產鴉片論議（1833-1905）〉中央研究院近代史研究所社會經濟史組編，《財政與近代歷史論文集》，台北： 中央研究院近代史研究所，501-551。

林滿紅，1979，〈晚清的鴉片稅，1858-1906〉，《思與言》，16（5）：427-478。

林滿紅，1970，〈清末本國鴉片之替代進口鴉片（1858-1906）──近代中國「進口替代」個案研究之一 ──〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，9: 385-432。

邱德亮，2005，〈癖好文化：論明清文人詭態的美學形象〉，發表「越界與美學：晚清至現當代中國文人的自我形象」國際學術研討會，2005 年 12 月 8 月，台北：中研院文哲所。

阿英主編，1982，《鴉片戰爭文學集》，台北 : 廣雅。

韋慶遠、吳奇衍和魯素，1982，《清代奴婢制度》，北京：人民大學出版社。

秦和平，2001，《四川鴉片問題與禁煙運動》，成都：四川民族出版社。

秦和平，1998，《雲南鴉片問題與禁煙運動（1840-1940）》，成都：四川民族出版社。

秦和平，2001，〈有關近代西南地區鴉片史料的種類與存藏情況介紹〉，《近代中國史研究通訊》，33: 106-118。

國家禁毒委員會辦公室組織編，1996，《中國禁毒史資料，1729-1949》，天津人民出版社。

張昌甲（清），1982，《烟話》，收錄於阿英編，《鴉片戰爭文學集》，台北 : 廣雅，1216-1232。

第一檔案室，1987，《鴉片戰爭檔案史料》，上海：人民出版社。

彭慕蘭（Kenneth Pomeranz），2004，《大分流：中國、歐洲與現代世界經濟的形成》，邱彭生譯，台北：巨流。

楊家駱主編，1973，《鴉片戰爭文獻滙編》，台北：鼎文。

褚贛生，1994，《奴婢史》，台北，華成。

劉付、王明坤，1992，《舊廣東煙賭娼》，香港：中華書局。

劉偉民，1975，《中國古代奴婢制度史（由殷代到兩晉南北朝）》，香港：龍門書店。

蔣秋明，1996，《中國禁毒歷程》，天津：天津教育出版社。

濱下武志，1999，《近代中國的國際契機：朝貢貿易體係與近代亞洲經濟圈》，朱蔭貴，歐陽菲譯，北京：中國社會科學出版社。

謝肇淛（明），《滇略》卷四，《四庫全書》文淵閣網絡版。

蘇智良，1997，《中國毒品史》，上海：上海人民出版社。
龔煒（清），1981（1768），《巢林筆談續編》，北京：中華書局。
徐珂，1917，《清稗類鈔》，上海：商務。
Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer. 1974. *La dialectique de la raison*, Paris : Gallimard.
Artaud, Antonin, 1970（1955）. *Les Tarahumaras*, Paris : Gallimard.
Balzac, Honoré de. 2003. *Traité excitants modernes*, Paris, Arléa.
Bataille, George. 1993.*The Accursed Share*, vol. II & III, trans. by Robert Hurley, New York: Zone Books.
Bataille, Georges. 1999. *La Part maudite I* :*La consumation*, in *Oeuvres Complètes,VII*, Paris, Gallimard.
Bataille, Georges. 1999. *La part maudite III : La souvereité, Oeuvres Complètes,VIII*, Paris, Gallimard.
Baudelaire, Charles. 1990. “Les paradis artificiels : opium et haschisch”（1860）, in *Oeuvres Complètes II*, Texte établi, Présenté et annoté par Claude Pichois, Paris : Gallimard, 398-516.
Baumler, Alan. 2004. “Opium and History in and out of China”, Paper presented at The international Conference on Chinese History in Multi-Perspectives（多元視野下的中國歷史國際會議）, Quihau University, August 21-24 2004, （http://166.111.4.131/xi-suo/lsx/meeting/Complete/alanbaumler.pdf）
Benjamin, Walter. 2000. “Sur le haschschi et autres écrits sur la drogue”in Oeuvres, Paris : Gallimard.
Benjamin, Walter. 1971. *Mythe et violence*, Paris, Denoël.
Berridge, Virginia. 1999. *Opium and People, Opiate Use and Drug Control Policy in Nineteenth and Early Twentieth Century England*, London, New York: Free Association Books.
Berridge, Virginia. 1979. “Morality and Medical Science : Concepts of Narcotic Addition in British, 1820-1926”in *Annals of Science*, 36 : 67-85.
Bourdieu, Pierre. 1975. *La Distinction*, Paris : Édition des Minuits. 190-191.

Brennan, Thomas, 1988. *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth-Century Paris*, Princeton ; New York: Princeton University Press.

Burke, Peter. 1978. *Popular culture in Early modern Europe*, New York : Harper & Row.（彼得．柏克，2005，《歐洲近代早期的大眾文化》，楊豫等譯，上海：上海人民出版。）

Chow, Yung-The. 1966. *Social Mobility in China*, New York : Atherton Press.（周榮德，2001，《中國社會的階層流動：一個社區中士紳身份的研究》，上海：學林。）

Clunas, Craig. 1991. *Superfluous Things : Material Culture and Social Status in Early Modern China*, Urbana, Ill. : University of Illinois Press.

Cocteau, Jean. 1995. "Opium : Journal d'un désintoxication"（1930）, in *Romans, poésies, oeuvres diverses*, Paris : La Phochthèque, 563-685.

De Quency, Thomas. 1985. *Confessions of an English Opium-eater and Other Writings*, ed. with an Introduction by Grevel Lindop, Oxford, New York: Oxford University Press.（托馬斯．德．昆西，2001，《一個鴉片吸食者的懺悔錄》，黃紹鑫、黃丹譯，上海：百花文藝出版社。）

Derrida, Jacques. 1967. "De l'économie restreinte à l'économie générale : un Hégelianisme sans réserve", in *L'Écriture et La différence*, Paris : Seuil, 369-407.

Derrida, Jacques. 1992. "Rhétorique de la drogue" in *Points de suspension*, Paris : Galilée, 241-268.

Derrida, Jacques. 2003. *Voyou*, Paris : Galilée.

Descours-Gatin, Chantal. 1992. *Quand l'opium finançait la colonisation en Indochine : l'élaboration de la Régie générale de l'opium, 1860-1914*, Paris, éd. L'Harmattan.

Fairbank, John, K.（ed.）, *The Chinese World Order : Traditional China's Foreign Relation*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Farrère, Claude. 2002（1904）. *Fumée d'opium*, Paris : Mille et Une Nuit.

Giles, Herbert A. 1876. *Chinese Sketches*. London: Trubner & Co., Ludgate Hill; Shanghai : Kelly & Co.

Goux, Jean-Joseph. 1998. "General Economics and Postmodern Capitalism", in *Bataille* : *A Critical Reader*, ed. by Fred Botting and Scott Wilson, Malden, Mass.: Blackwell publishers.

Holt, Edgar. 1964. *The Opium War in China*, London : Putnam.

Lee, Peter. 2006. *Opium Culture: the Art & Ritual of the Chinese Tradition*, Rochester, Vermonlt: Parik Street Street.

McMahon, Keith. 2002. *The Fall of the God of Money :Opium Smoking in Nineteen-century China*, New York: Rowman & Litllefield Publishers Inc.

Milligan, Barry. 1995. *Pleasures and Pains, Opium and the Orient in Nineteenth-Century British Culture*, Chalottesville and London: University Press of Virginia.

Mintz, Sidney W. 1985. *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modem History*, Battleboro, VT: Viking.

Sahlin, Marshal. 2000. "La Pensée Bourgeoise: Western Society as Culture", in *Culture in Practice : Selected Essays*, New York : Zone Books.

Trocki, Carl A. 1999. *Opium, Empire and the Global Political Economy : a Study of the Asian Opium Trade, 1750-1950*, London ; New York : Routledge.

Veblen, Thorstein B. 1994（1899）. *The Theory of Leisure Class*, New York : Penguin Books.（《有閒階級論－各種制度之經濟的研究》，趙秋巖譯，台北：台灣銀行，1969。）

Zeng, Yangwen. 2005. *The Social Life of Opium in China*, Cambridge: Cambridge University Press.

台灣社會研究季刊
第六十九期　2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

靈力經濟：一個分析民間信仰活動的新視角 *

陳緯華

The Economy of Magical Power: A New Perspective for the Analysis of Folk Religion

by
Chen Wei-Hua

關鍵字：民間信仰、世俗化、現代性、靈力經濟、婉飾
Keywords: folk religion, secularization, modernity, the economy of magical power, euphemism

---

收稿日期：2007 年 4 月 26 日；通過日期：2007 年 12 月 15 日。
Received: April 26, 2007; in revised form: December 15, 2007.
服務單位：國立台南大學文化與自然資源學系
（作者撰寫本文時為中央研究院社會學研究所博士後研究人員）
通訊地址：700 台南市中西區樹林街二段 33 號　台南大學文化與自然資源學系
Email：sam080356@yahoo.com.tw
*「靈力經濟」的概念曾在東海社會系做過報告，趙剛、趙彥寧、陳介玄等人的意見對本人多有啟發。而本文的撰寫過程則蒙莊英章、張茂桂、劉名峰、湯志傑等人提供極為有益的意見。另外則要感謝本文審查人給予建設性的評論，使本文能夠做出有益的修改。

摘要

在世俗化的衝擊之下，台灣民間信仰產生了一些新的現象，如「宗教的市場化」、「靈力的似真性危機」以及「民間信仰的文化化」等。在實作的層面上，它給民間信仰帶來的問題是，使「廟宇經營」成為各廟宇及信徒不得不面對的問題；在理論的層面上，它改變了民間信仰在社會整合中所扮演的角色，並使「宗教治理」成為影響整體民間信仰發展的重要因素。而民間信仰研究中既有的理論觀點在處理這新的社會整合與宗教治理問題時已有所不足。本文提出「靈力經濟」這個新的概念來面對此一挑戰，將民間信仰看成是一個交換的場域，分析其運作邏輯。本文指出，靈力是需要人去生產的，它是一個社會關係運作下的資源動員活動。透過「靈力生產」這個概念，我們可以將社會整合看成是資源動員的過程及其結果，而靈力生產模式的改變反映的是社會變遷中社會關係型態的改變。另一方面，本文對靈力經濟的分析，提供了有關諸種「宗教治理」技術背後的文化邏輯，使我們能夠在一個地方知識的基礎上討論宗教治理問題。本文指出，由於靈力大小的判準是社會性的、公共性的，使得神明靈不靈的認定有其客觀的基礎 --- 金錢與人氣的積累。在這樣的基礎上，靈力生產活動才能進行。又靈力經濟有兩個重要特徵，首先是「消費就是生產」；其次是靈力經濟必須要有「婉飾」才能運作。

Abstract

Because of the impact of secularization, new phenomenon such as “marketization of religion”, “crisis of the authenticity of magical power”, and “making temple activities into cultural festival” came into existing among Taiwan’s folk religion. On the practical side, this new phenomenon gave temples and believers an inevitable problem: “temple management”. On the theoretical side, they reconfigure the role of folk religion in social integration and make “the governmentality of religion” a significant factor for the development of the folk religion. These are challenges for established theories on Taiwan’s folk religion. This article proposes “the economy of magical power” as a new perspective to face these challenges. It regards folk religion as an field of exchange and analyzes its logic. This article points out, the magical power of gods needs to be produced by people. It is a process of mobilization of resource as the consequence of the management of social relations. Via the concept of “the production of magical power”, we can take the social integration as the process and

result of the mobilization of resource. And the change of the mode of the production of magical power is the reflection of the change of the form of social relation. In the other hand, the analysis of the economy of the magical power reveals the cultural logics on which the various technics of the governmentality of religion are based. This makes us be able to discuss to the problem of religious governmentality on the ground of local knowledge. This article points out, because the measurement of the magnitude of magical power is of social and public, the estimation of whether a god is "ling" (efficacious) or not gets an objective ground---the accumulation of money and worshipers. And therefore, the production of the magical power is possible. There are two characteristics of the economy of magical power. The first is "consuming is producing". The second is that "euphemism" is necessary for the operation of the economy of magical power.

一、前言

本文旨在對民間信仰場域邏輯進行分析，以便提供一個理解台灣民間信仰活動的新視角。筆者認爲在現代性的影響下，當代台灣民間信仰產生了一些新的現象，因而給民間信仰研究帶來一些新的問題。其中某些問題並不是舊有的理論觀點所能夠處理，而這個視角則可以提供許多有用的洞見。

當代台灣民間信仰活動逐漸有一些新的現象在發生，這一點許多研究者都已經注意到。而爲了更適切地處理這些問題，他們也呼籲應該要有新的理論觀點。例如，在人類學界方面，張珣於 2002 年的一篇文章中主張，在現代化、都市化之下，人類學家慣常研究的那種傳統的祭祀圈已逐漸瓦解，研究者必須要正視新型態的民間信仰祭祀社群，重新面對「**民間信仰與社會整合之間的關係**」這個問題，台灣的民間信仰研究應該進入「後祭祀圈時代」。她說：

> 面臨現代化之後的宗教變遷，在都市化人口平均多於鄉村人口的宗教信仰型態下，不只祭祀圈解體，舊有寺廟無法維持紛紛尋求生存之道的情況之下，「後祭祀圈研究」時代已經悄然降臨，只是學者尚未準備妥當而已。（張珣 2002:100）

在社會學界方面，李丁讚與吳介民（2005）則提到，面對現代性中的理性化力量，民間信仰似乎同時既弱化又興盛，我們有必要對「**民間信仰如何面對現代性**」這個問題加以關注。對他們來說，這是一個有關「宗教治理」的問題，台灣民間信仰已經進入了一個「宗教治理時代」：

> 大約在 1970 年代，也就是台灣「現代化」最快速的年代，台灣的民間信仰開始治理化。…在現代性的洗禮下，一方面人們開始理性化，對民間信仰的需求可能會有減弱的趨勢。但另一方面，從供給面來看，各民間寺廟卻也在現代性的趨力下，展開了一種蓍

新的治理模式…使得民間宗教呈現出活潑熱絡的景象。（李丁讚、吳介民 2005:156）

隨著社會的變遷，民間信仰活動已進入了一個新的階段，我們的理論必須能夠面對這個變化，這是上述學者們所關注的問題，也是本文的關懷所在。

本文認爲，現代性雖改變了民間信仰活動的某些面貌，但並沒有改變其基本的運作邏輯。我們所看到的一些變化，事實上是在這些邏輯的基礎上發展出來。我們唯有釐清這些基本的運作邏輯，才能理解民間信仰活動在現代性影響下的種種變化，以及其所帶來的有關「社會整合」與「宗教治理」的問題。本文的主要目的即在分析這些基本的運作邏輯。而在分析完民間信仰場域的運作邏輯 --- 靈力經濟 --- 後，本文也將在結論處從「靈力經濟」的角度，嘗試對「社會整合」與「宗教治理」這兩個問題提出初步的看法。

二、世俗化浪潮對台灣民間信仰的影響

在近年來的台灣民間信仰研究中，研究者們陸續地提到了一些關於民間信仰的新現象。其中最被關注的應該是祭祀圈的逐漸解體以及民間信仰似乎是既衰退又興盛這兩個現象。

（一）祭祀圈的解體

在傳統社會裡，每一個村落或社區都會有一間屬於該社區的公共廟宇，神明爲該社區的守護神，而社區中的每一戶人家則負有對該廟宇繳交金錢以維持廟宇運作的義務。由於所繳交的金額是以各家戶的人口數來計算，男性稱爲「丁」，女性稱爲「口」，所以一般被稱做「丁口錢」。這樣以某一廟宇爲信仰中心的社區，被許多研究者稱爲「祭祀圈」（許嘉明 1973, 1978、施振民 1973、林美容 1987, 1988, 1990）。對研究民間信仰與社會整合之間的關係的學者來說，祭祀圈被視爲一個以廟宇爲中心而整合起來的地域群體，是社會整合的基本

單位。不過這樣的基本單位如今逐漸走入解體的命運，其中一個重要的表徵就是丁口錢制度的式微。這現象最早發生在都市，如今隨著現代化、工業化的持續進行，鄉村中的祭祀圈也面臨解體。如果像傳統祭祀圈這樣的祭祀社群瓦解，那麼新型態的祭祀社群的性質是如何呢？民間信仰在社會整合中所扮演的角色又發生了甚麼樣的轉變？張珣在談到個現象時認爲，長期以來我們已忽略了都市中的民間信仰研究，如今鄉村的祭祀圈也慢慢瓦解，我們應該有調整理論觀點的準備，積極來面對「後祭祀圈時代」（張珣 2002）。

祭祀圈解體的問題在李丁讚與吳介民的研究中首先被面對，將之放在現代性的脈絡下來理解。在他們合寫的文章中指出，丁口錢制度的瓦解使廟宇失去了固定的信徒與財務基礎，各廟宇因而必須自己設法吸引信徒及募集財源以維持廟宇的生存。由於傳統的祭祀圈屬於地域性的社區，祭祀圈瓦解後，各廟宇所吸引的信徒已不再必然地受地緣的限制，李丁讚與吳介民便把這現象稱爲「去地域化」。他們認爲在這樣的情況下，廟宇與社區的關係變淡，人與社區的關係也變淡。他們對這種新型態祭祀社群的性質投以關注，相較於祭祀圈是一個社會整合的社群單位，他們認爲這種型態的社群成員之間缺乏情感與道德聯帶，將之稱爲「巫術社群」。基於認爲宗教的變遷最能體現現代化的進程，他們試圖從宗教來進一步討論現代性對社群聯帶的普遍影響，以及它所帶來的人文後果。對他們來說，巫術社群是現代社群的原型（李丁讚與吳介民 2005）。

（二）民間信仰既衰退又興盛

除了祭祀圈解體的問題被注意到之外，民間信仰的興衰也是很多學者關注的一個問題。世俗化命題假定世界的理性化會促成宗教的衰退，不過世界各地的事實證明情況並非如此。雖然各地情況不同，但大體上宗教仍然存活的很好，台灣也不例外。雖然在一些研究中顯示，教育的普及與都市化皆使無信仰的人口增加，因而降低了民間信仰的人口比例，似乎現代化對民間信仰有抑制的作用。（吳蓮進 1986、瞿海源 1986）。但是與此同時，寺廟在人口中的比例卻增加了

（瞿海源與姚麗香 1986，余光弘 1982），不只鄉村的寺廟增加，都市中的私壇更出現大幅成長的現象（李亦園 1982、陳杏枝 2003、宋光宇 1995、李淑慧 1999）。此外，與民間信仰有關的各種巫術與術數行爲也呈現增加的趨勢（瞿海源 2006a），而各地的一些像是進香、繞境、法會之類的民間信仰活動更是隨著經濟的發展而更形蓬勃（瞿海源與張珣 2006、宋光宇 1985、余光弘 1982）。對於這種民間信仰的蓬勃狀況，一位在三十多年之間先後數次來台進行民間信仰活動調查的美國學者包如廉（Julian Pas）做出了這樣的描述：

> 現在舉辦法事儀式的次數比在一代以前更多，並且也有許多的創新。…這些變化的發生，一方面是由於本島的經濟繁榮，另一方面是由於很多不同的宗教團體之間的競爭和寺廟之間的競爭。在舊有的傳統架構中，這種競爭的氣氛，鼓舞了創新的宗教表達方式。（包如廉 1996:90, 99）

面對當代台灣民間信仰似乎既衰退又興盛的這些現象，學者們紛紛嘗試提出解釋。這些解釋大體上分兩個方向，其一是從世俗化命題本身著手，例如顧忠華認爲科學的世界圖象並不能完全解決人類生存的問題，在現代生活中的生活風險與不確定性日益增加的情況下，加上台灣民間信仰並未經歷「除魅」的階段，巫術與宗教的世界圖象反而可能擴大其影響力（顧忠華 1997）；而瞿海源也認爲現代生活中的不確定感因素使得巫術與術數行爲增加（瞿海源 2006a）。另一是從民間信仰的特質著手，特別是所謂「民間信仰具有功利的特質」（李亦園 1982、瞿海源 2006b、董芳苑 1975）。例如瞿海源指出民間信仰所具有的功利特質使它與現代社會的功利特性相互強化（瞿海源 2006b: 66-68）；宋光宇也認爲民間信仰所具有的功利特性使得經濟的發展成爲助長民間信仰發展的動力（宋光宇 1985: 226）。在討論民間信仰的功利特質時，這二位學者都特別提到在這變遷過程中寺廟的經營方式產生了變化，有愈來愈朝世俗事業經營模式發展的趨勢（瞿海源 2006b: 78、宋光宇 1985: 208-216）。而這一點在李丁讚與吳介民的研究裡被賦予了重要的意義，對他們來說，正是新的經營模式使得民間

信仰仍能蓬勃發展。他們認爲，過去的研究通常偏重在現代性之下民間信仰的「需求」面向，討論人們爲何需要民間信仰。而比較沒有注意「供給」的面向，亦即廟宇如何透過經營方式的改變來吸引信徒。事實上，現代化所帶來的理性化或許不利於宗教，但理性化也使廟宇的經營者以更理性的方式調整其經營策略，並創造許多新的儀式與活動來吸引信徒。例如「光明燈」的創造把信徒的姓名生辰八字等資料放置於廟中，在信徒與廟宇之間建立親密而神秘的內在聯繫，使得信徒更常回到廟中拜拜。諸如此類的儀式不斷被創新發明，其結果是將信徒的身體更牢固地牽引住，成爲 Foucault 所說「治理性」（governmentality）的一種展現，因此他們把這種新的經營方式稱做是一種「宗教治理」（李丁讚與吳介民 2005）。

（三）世俗化對民間信仰研究所帶來的挑戰

研究者在田野調查中所觀察到的祭祀圈解體問題、在統計調查中所發現的民間信仰既衰退又興盛的問題，事實上是另一些更深刻現象的表徵，那就是**「宗教的市場化」、「靈力的似真性危機」以及「民間信仰的文化化」**等。這些新的現象是民間信仰在世俗化衝擊之下的發展，並且主要是世俗化浪潮當中的三個因素的結果，分別是宗教的私人化、世界的理性化與社會的分化。

宗教的私人化（privatization）指的是宗教日漸從公共領域退出，而被定位在日常社會生活的私領域裡，成爲個人的自由選擇。與此相伴的則是宗教領域的市場化，宗教必須迎合自主消費者個人的需求（Berger 2003:129、Luckmann 1967、Casanova 1994:17）。當今民間信仰已不再像傳統那樣是社區中所有人共同的宗教信仰，不管社區中有多少人仍爲信徒，至少在觀念的層面上，社區廟宇已經失去了跟居民收取丁口錢的正當性，因爲在宗教自由的情況下，不管是國家或團體對人民的宗教行爲都不再能具有強制力，這是祭祀圈瓦解在文化層面上的根本原因。祭祀圈解體的反面是新型態祭祀社群的形成，而這個社群的性質肯定跟過去有所不同因而有待我們加以瞭解。又如果民間信仰被認爲是傳統社會中地方社會整合以及國家控制地方的重要媒

介，那麼今日的民間信仰在這方面又扮演了甚麼樣的角色，如何扮演？

促成新現象產生的第二個因素是世界的理性化。李丁讚與吳介民在他們的文章中討論了理性化的問題，他們認爲理性化與民間信仰之間存在一種弔詭的關係。一方面理性化在民間信仰的需求方面基本上有抑制的作用，但另一方面理性化卻在供給的方面使人們以更理性的方式來經營廟宇而使民間信仰活動更興盛。Peter Berger 在談到世俗化問題時曾指出，私人化導致宗教的多元化，多元化則造成市場化，而市場化最終會導致神職人員以更理性的方式來經營宗教，以便能夠在市場上具有競爭力（Berger 2003：154-165）。李丁讚與吳介民對於廟宇經營的重視基本上可以放在這個脈絡下來看，宋光宇、瞿海源與張珣對民間信仰變得更朝世俗事業方向來經營的觀察也可以放在這個脈絡。換句話說，我們必須瞭解現代性如何影響了廟宇的經營，用李丁讚與吳介民的概念來說就是，我們必須能夠處理有關「宗教治理」的問題。

關於理性化還有一個重要的問題是上述諸學者還沒有提到的，那就是理性化給宗教帶來了「可信度危機」，而廟宇經營者必須面對這個問題（Berger 2003[1967]： 152）。在面對市場的競爭下，民間信仰各廟宇確如李丁讚與吳介民所說，紛紛各顯神通來吸引信徒。不過如果我們更仔細地去觀察各種儀式的舉行及創新的過程，會發現其中有一個更根本的問題被廟宇經營者（包括信徒本身）有意或無意地小心進行著，那就是：維護神明靈力的似眞性（plausibility）。在台灣的民間信仰中，信徒最關心的一件事就是神明靈不靈的問題，「靈力」是某一神明或整個民間信仰能否生存的核心關鍵（瞿海源 2006b, 2006c）。而世界的理性化對靈力的眞實性、可信度帶來威脅。心理學的發展使人們認爲乩童入乩只不過是精神狀態的改變，跟神明附身無關，而各種所謂的神蹟更常被從科學的角度解釋而予以否認。那麼，廟宇經營者（以及信徒）究竟是如何來面對這個民間信仰的「神學危機」，使得整體民間信仰或者某個特定廟宇能夠繼續生存下去（Berger 2003：182）？這也是「宗教治理」必須面對的問題。

在談到民間信仰活動的蓬勃發展時，有一個現象是上述諸學者沒

有提到而筆者認爲值得關注的，這個現象或許我們可以稱之爲民間信仰的「『文化』化」，或民間信仰活動的「文化節化」。由於民間信仰被國家納入「傳統文化」之列，成爲國族文化建構的一環，並與文化經濟連結，而成爲國家及地方共同關注的事務。於是當代許多著名廟宇的廟會活動便跟中央或地方政府合作而走向「文化節」的型態，例如「大甲媽祖國際觀光文化節」、「阿猴媽祖文化祭」、「保生文化祭」等等。這些當然是屬於所謂「廟宇經營」問題中的一環，但其重要性在於它牽涉到不同社會領域之間的溝通連結，特別是宗教、政治與經濟這三個領域。對筆者來說，這個問題的發生可以被放在社會分化這個脈絡下來理解。在世俗化之下，宗教與社會的其他各領域分化開來，各領域之間有各自獨立的運作邏輯，這種社會的分化使得宗教與其他領域之間的溝通連結方式與過去有所不同。以「廟會文化節化」來說，除了宗教本身的發展問題之外，國族建構、文化經濟、地方政治等等因素都涉入其中。若以本文的觀點來說，我們必須能夠處理「民間信仰文化化」所牽涉到的靈力經濟、國家再分配經濟以及商品經濟之間的溝通與連結問題。

三、理論的困境

正如前面所述，在世俗化浪潮的席捲之下，新產生的民間信仰現象給台灣民間信仰研究帶來幾個必須面對的問題。這些問題可以歸類爲兩個基本的問題，一是民間信仰與社會整合之間的關係；另一則是現代性如何影響民間信仰。傳統上，前者比較多是由人類學家在討論，後者則大體上爲社會學者所關注。在社會整合問題上，傳統上有兩種解釋的模式，一是祭祀圈模式，另一是象徵論模式。前者以祭祀圈爲解釋的基本單位，認爲祭典活動團結了祭祀圈社區，而台灣整體社會則由具有層級結構的祭祀圈或信仰圈構成，透過儀式的舉行而獲得整合（許嘉明 1973, 1978、施振民 1973、林美容 1987, 1988, 1990）。後者則指出蘊含在民間信仰中的諸如「天命」、「神明階序體系」、「陰／陽」等等文化觀念、意識型態或思維結構，合法化了地方頭人以及國家的權力。並認爲國家也經由對地方神明敕封的方式，透

過收編神明而獲得地方的認同[1]（Yang 1961、Freedman 1974、Sangren 1987、Duara 1988、Watson 1985）。從這些解釋模式我們可以瞭解，這些觀點所面對的比較是「傳統」的社會。如今被視爲基本社會整合單位的祭祀圈解體，而民間信仰中的那些傳統的文化觀念或意識型態還能具有多少力量也令人質疑。那麼既有的這二種理論觀點還有多少解釋力，就有待檢驗了。擺在眼前的是，既使所謂的去地域化的「巫術社群」目前還只是一種極端的現象，但多數的祭祀社群可能都已處於傳統祭祀圈與現代巫術社群之間的狀態。我們很難再把它們說成是一個以儀式團結起來的整合性團體，將之視爲是社會整合的基本單位；我們也不能把政治人物送給廟宇的牌匾比喻成皇帝對神明的封敕與褒揚，因爲有不同的政治勢力競相致贈牌匾，地方的認同不可能簡單地由這些匾額決定；而「天命」的觀念或許還在，但總統透過到地方大廟祭祀所展現的「天命所在」，對民主社會中的民眾能夠有多大的說服力？

在有關民間信仰與現代性之間的關係的討論上，同樣也面臨了一些挑戰。多數學者在討論這個問題時，主要是在「世俗化命題的悖反」這個脈絡下進行。正如李丁讚與吳介民所說，過去的研究大多把重點放在民間信仰的需求面上，像是在高生活風險與不確定性的現代社會中，科學的世界圖象不能滿足人們的需求等。而如李、吳二位學者那樣把重點放在供給面上的研究幾乎沒有。但如果不討論廟宇的經營問題，我們很難去瞭解新型態的祭祀社群如何形成；我們也很難瞭解在像是「民間信仰文化化」這樣的現象中，宗教、政治與經濟之間的現代關係。此外，世俗化給世界各宗教所帶來的「神學危機」，不可避免地也發生在民間信仰上。民間信仰是否正在經歷「除魅」的過程，它又如何面對神明靈力的「似眞性危機」？這些問題若不把廟宇經營問題納入討論，是很難去回答的。李、吳二位學者提出「宗教治理」的觀點極具價值，因爲在宗教市場化的競爭壓力下，廟宇的經營確實變得更加地複雜與理性化。但若要能適切理解諸種「治理」技術

1　相關文獻回顧可參考陳緯華〈漢人社會的整體論觀點與祭祀圈研究〉，《台灣宗教研究》3（1）：129-160。

的意義及效果，我們必須對民間信仰場域的基本邏輯有所瞭解，而這正是本文所要做的工作。

總括說來，本文所關心的是世俗化給民間信仰研究所帶來的以下幾個問題：首先是，宗教的私人化帶來了民間信仰的「**市場化問題**」，使得各廟宇必須想方設法來吸引信徒以維持自身的生存發展，我們需要瞭解個別廟宇是如何面對這一危機。與此同時，由各廟宇所吸收的信徒所構成的宗教社群之性質也不同於傳統祭祀圈社群，使得民間信仰所扮演的社會整合角色發生變化，我們也需要新的理論觀點來理解民間信仰與社會整合之間的關係；其次，世界的理性化給民間信仰帶來了神明靈力的「**似真性危機**」，使民間信仰面臨隨「可信度危機」而來的興衰問題。相較於那些制度性的宗教透過「護教學」來面對這一問題，缺乏教義經典的民間信仰，是如何去面對一場沒有護教學的「神學危機」？我們需要一個能夠討論這個問題的新視角；第三，世俗化所帶來的宗教與其他社會領域之間的功能分化，使民間信仰與政治、經濟等等領域之間的關係發生變化，諸如民間信仰的「**文化化**」等現象，要求我們必須能夠處理各有獨立運作邏輯的靈力經濟、國家再分配經濟與商品經濟等不同場域之間如何相互溝通連結的問題。

本文所要做的就是嘗試去提出一種新的觀看民間信仰的視角，希望對於前述所謂的「理論困境」能夠有一些貢獻。這個所謂的「新視角」，主要的就是把民間信仰場域看成是一個交換的場域，而這樣的交換活動及其運作邏輯，筆者稱之爲「靈力經濟」[2]。經由靈力經濟的觀點，我們眼中所看到的許多民間信仰現象將會呈現不同於以往的意義，並因而有可能以新的方式來處理現代性所帶來的許多當代民間信仰問題。

---

2 Bourdieu 從交換的觀點，把家庭、教會等場域內的活動納入廣義的「經濟」範疇內，稱之為「象徵財經濟」（the economy of symbolic goods）。由於民間信仰的交換活動圍繞著靈力而進行，因此本文稱之為「靈力經濟」（Bourdieu 1998: 92-123）。

四、靈力經濟（一）：消費就是生產

以下的分析將會揭示，神明的靈力大小事實上並非一般所以爲的是「自然」的狀態，它其實是「人爲」的結果[3]。本文把這個人爲產生靈力的過程稱爲「靈力生產」。在宗教社會學中我們經常使用「再生產」這個概念，例如涂爾幹就談到儀式具有再生產神與社會的功能。不過由於民間信仰中神明的靈力是一直處於動態變遷的狀況，也經常有從無到有以及從有到無的情形，而且廟宇經營者的目標總是希望能提升神明的靈力，而不是維持原有靈力狀態。本文認爲「生產」比「再生產」更能強調這一動態的、過程性的特質，因此使用「**靈力生產**」這個概念。

有了「生產」這個概念後，相對的，本文把信徒到廟裡以付出金錢或勞力的方式來獲取神明靈力保佑的行爲類比爲「消費」。這樣做的目的是希望提供一種類比性的觀點，來理解今日民間信仰在這個日益市場化的宗教環境中的發展。因此這裡的「生產」與「消費」並非一般嚴格意義下的經濟學概念。把「靈力」類比爲「商品」也是同樣的目的，因爲它是人們到廟宇所要換取的東西，也是廟宇提供給信徒的東西。換句話說，以下所做的有兩件事，一是對民間信仰場域邏輯進行分析，另一則是在將這些邏輯概念化時，把它們跟商品經濟的某些概念並置以提供一種類比性的觀點來面對宗教市場化問題。這種類比性觀點的重要性或許可以從柏格（Peter Berger）所說的這段話呈現出來[4]：

> 昔日壟斷的宗教不能再把信徒的服從視為理所當然。服從是出於自願，因此也比較不確定。因此，先前以權威使人服從的宗教傳統，現在必須市場化。它必須「賣」給不一定要「買」的信徒。

3 「人為」不代表神明靈力是假的，在民間信仰中，人神之間本來就是互動的。

4 正如柏格所說，宗教活動日益地被市場經濟邏輯所主導，因此本文將靈力經濟中的諸概念與商品經濟並置，也隱含著它可以在日後被進一步用來分析宗教活動商品經濟化的情況。

> 總之，多元環境是個市場的環境，在其中，宗教組織成為交易場所，而宗教傳統變成消費商品。無論如何，宗教活動的交易逐漸由市場經濟的邏輯來主導。…宗教團體從壟斷性的組織轉型為競爭的行銷代理商。（Berger 2003[1967]: 164）

（一）靈力：商品

要分析靈力經濟，我們首先當然必須對靈力經濟中的交換物 --- 「靈力」--- 的內涵有所瞭解。亦即，在靈力市場中的「商品」到底是甚麼樣的東西？

「靈力」是研究者所使用的詞彙，一般人們並不使用它，而是依情境使用「靈感」與「興」這兩個詞彙[5]。分析他們使用這兩個詞彙的脈絡後我們可以瞭解，「靈感」意指人們的祈求神明能夠有所感應；而「興」則有兩個意涵，一方面它也意指「靈感」，另一方面，它則意指某一神明有很多人拜、香火很旺盛。不過「興」的第二種內涵一般也同時意味著「靈感」的意思，對人們來說，神明若有很多人拜，表示祂應該是很靈感，否則怎會有那麼多人去拜。從「靈感」與「興」之內涵的這個相同處，我們可以瞭解到民間信仰中的第一種靈力觀念，那就是，靈力指的是神明能夠感受人們的祈求而有所回應的能力，亦即感應力。

民間信仰中還有第二種靈力觀念，這個觀念主要表現在「興」這個概念上，而與「大廟」、「小廟」的觀念關連在一起。「大／小廟」所指當然跟廟宇的建築規模有關，但一般說來要被稱爲大廟，更重要的是必須信徒眾多、香火旺盛，換句話說，必須是一間很興的廟。很興的廟建築規模不一定大，但如果一間廟可以興盛相當長的時間，那麼通常會因爲有較多的信徒奉獻而變成建築規模較大的廟，像這樣的

5 本文有關靈力經濟之分析的田野資料主要來自彰化縣田尾鄉，兼及周遭的永靖、埔心、社頭、田中、北斗等鄉鎮。「靈感」與「興」是這些地方的閩南語中的詞彙。

廟就是所謂的「大廟」。所以大廟通常具有三個特質，那就是香火興旺、建築堂皇與歷史悠久。對人們來說，有些事情小廟的神明即使靈感也沒有能力處理，必須要大廟的神明才有能力。例如國家元首要祈求國泰民安，通常必須到大廟，因爲大廟的神明才有那種權限與力量能夠庇佑全國。換句話說，神明除了靈感之外，還有力量及權限的大小之分。從這裡我們可以看到民間信仰中的第二種靈力觀念，那就是，靈力指的是神明所擁有的能夠處理事情的權限與力量，亦即權威。

兩種靈力內涵事實上正對應著人們兩種主要類型的靈力需求。當人們有特定事情要求助神明時，他們需要的是靈感的神明，其理想就是「有求必應」。而當人們並無特定事項要求助，只是祈求保佑平安，那麼神明的「神威廣大」就相對地受重視。例如人們若要祈求一個護身符在日常生活中防止邪祟的侵擾，神明如果神威很大，會被認爲能夠有效震懾邪祟。換句話說，「靈驗」與「護祐」是兩種靈力需求的典型，而它們正好對應靈力的「感應」與「權威」兩種內涵。不過必須注意的是，這兩種靈力的需求類型或觀念內涵不管是在人們的實際認知或作爲上，都並非是截然劃分，而通常是部分地相互滲透。**我們在廟宇中所看到的各種儀式以及販賣的各式象徵物，基本上都是基於靈力的二種內涵與人們的二種需求類型而被創造出來的靈力商品**[6]。

（二）求神：消費

換個角度來看，我們可以把求神類比爲一種消費活動。在祈求神明保佑、消災、解厄等等求神行爲中，信徒以奉獻金錢或勞力的方式換得神明靈力的幫助，這有點類似消費者付錢以換得「商品」。而各地廟宇的神明性質與靈力不同，信徒會根據自己的需求選擇自己所要

6 靈力經濟中的「商品」樣式非常繁多，並且正不斷地被創新之中。除了最基本的燒香祈願之外，舉凡收驚、補運、祭解、拜斗、降乩辦事、安太歲、光明燈、斗燈、財利燈、文昌燈、護身符、許願卡、月老紅線、摸春牛、開運鐘、過七星橋乃至廟會活動中的越來越多的各種頭銜等全部都是。

祈求的神明，這也很像商品市場裡有各種不同的商品供消費者選擇，各地的神明也共同構成了一個靈力市場，相互競爭以吸引信徒。

1. 心意：消費邏輯

民間信仰講究「心誠則靈」，強調「心」最重要。這似乎意味著人們只要對著神明在心裡誠心祈求就可以，不過事實上大多數的祈求行爲都伴隨著金錢與供品的奉獻。相對於舉香合什時的「誠心祈求」這種抽象的、內在的精神活動，金錢與供品則是以具體的、外在的方式向神明表達人們的「心誠」。就與神明的溝通來說，人們很難確認自己在祈求時是否夠心誠，又神明是否眞的感受到自己的誠心。而獻上具體的供品或金錢對人們來說，則相對上是一種客觀而明確的表達「心誠」的方式。甚至人們也不必在燒香祈願時嚴格要求自己的內在精神狀態，因爲他們所獻上的供品已經可以表達他們的內在誠心了。這樣的行爲模式其實在漢人一般社會生活中普遍存在，在社會交往過程中，人們爲了讓對方感受到自己的內心，會採取具體的行動來保證對方明確接收到自己的「心意」，例如送禮。民間信仰中這種以外在客觀的、具體的奉獻來祈求神明保佑的模式，筆者稱之爲「心意模式」。

在送禮行爲中，存在於送禮人心中的是內在的心意，而外在禮物則是用來表徵內在的心意。當人們說「這是我的心意」時，他所意指的既是內在的心意也是外在的禮物。換句話說，「心意」有兩種性質，當它還只是人們內心的想法時，它是內在的、精神性的，筆者稱之爲「抽象心意」；當人們將之化爲具體行動時，它則是外在的、物質性的，稱爲「具體心意」。民間信仰中的抽象心意當然指的是內心的虔誠祈求，具體心意則除了包括遵守各種禮節、禁忌外，最主要的就是爲神明獻上供品、金錢與勞力。它可以是在祭拜神明時奉上的祭品與紙錢、到廟裡拜拜時在賽錢箱裡投入的香油錢、到廟的服務處簽捐的寄附金、在平時或有活動時到廟裡提供的義務勞動、在廟壇辦活動時的贊助捐款或者擔任管理委員會的各種職務等等。

「心意」就是這樣一種靈力消費的實作邏輯，一種靈力經濟中的交換原則。這個原則就是：如果你要獲得神明的保佑，就要付出「心

意」；或者，如果你獲得了神明的保佑，應該要表示「心意」。所以我們便看到了靈力消費的模式：人們帶著具體的「心意」到廟裡換取神明靈力的幫助，或者先許下心願，在得到神明靈力的幫助後再還報以具體「心意」。

2. 心意兌換率：價值型態

既然信徒必須以具體的心意來換取神明靈力的幫助，那麼是不是就會有「心意」的大小以及它所能換得的靈力有多少這種類似商品定價的問題？

是的，我們可以用類比的觀點把靈力看成是有價格的，不過它的價格性質當然跟一般的商品不太相同，其中最主要的一個差別是有一個筆者稱之爲「心意兌換率」的東西介入其中。基本上從信徒日常的宗教活動中可以看出靈力與心意之間的價值關係。例如當人們許的願越大時，他們所奉獻給神明的心意就越大；又譬如村民參與禮斗法會時，斗燈的價格也有等級之分。顯然靈力的護佑有等級之分，而且它和心意之間是一種正向的關係，想獲得愈大靈力的幫助所必須付出的心意就越大。又因爲抽象心意兌換成具體心意時也具有一種正向的關係，內在越大的抽象心意表現爲外在的金錢與勞力等具體奉獻時就會越多。因此，信徒想要求取的靈力愈多，所要付出的金錢或勞力就愈多。那麼，多少金錢或勞力可以換取多少靈力？亦即，靈力的交換價值該如何計算？

靈力必須以抽象心意來交換，抽象心意又必須表現爲具體的心意以確保溝通能達成，所以靈力的價值最終是以具體心意的型態來顯現，亦即，是以金錢與勞力的型態來呈現[7]。下面就是靈力的價值型態模式：

（交換價值）　　（兌換率）

靈力 – – – – – – – 抽象心意 – – – – – – – 金錢、勞力（具體心意）

---

7 一般奉獻給神明的具體心意主要是供品、金錢或勞力等等，其中包括供品或演戲之類的多數奉獻是可以用錢去買的，所以可以換算成金錢。而勞力雖然也可以換算成金錢，但勞力在靈力生產中具有特殊的意義（本文稍後會討論），不能被化約為金錢。所以本文就將具體心意分類為金錢與勞力。

在靈力以金錢和勞力來呈現它的價值的過程中，很重要的一點是，抽象心意轉換爲金錢或勞力時有一個兌換率，而這個兌換率因人而異。因爲對富人來說一千元也許是小小心意，對窮人卻可能是很大的心意。也就是說，相同的心意兌換爲金錢或勞力時會因個人財富、能力的不同而有不同的金錢數或勞動效能。在這當中，心意轉換爲金錢或勞力的兌換率與消費者的財富或能力成正比，在相同等級抽象心意的情況下，在富人身上所兌換出的金錢比窮人多，在能力強的人身上（例如政府官員）所兌換出的勞動效能（例如出席儀式所達到的宣傳效果）比能力弱的人高。也就是說，富人得付出較多的錢、能力強的人得貢獻更大的勞動效能，才能對神明表達和窮人、能力弱的人一樣的心意。

「心意兌換率」反映了民間信仰中的公平原則。它代表每個人在神明面前都是平等的，神明衡量的是信徒的內在，只要內在誠心相同，神明所給予的保佑就相同。因此兌換率爲每個人提供了相同的接近神明的機會，窮人不會因爲沒有錢就不能求取神明的保佑，每個人都可以成爲神明的信徒與所有權人，民間信仰因而得以成爲凝聚認同的集體活動。不過值的注意的是，心意兌換率同時也代表了民間信仰中的不平等關係。由於兌換率與消費者的財富成正相關，所以兌換率成爲個人財力的一種公開展現。財富基本上是一種權力，就像人們常說的：「有錢講話就大聲」。不過擁有財富的人以這種方式展現的權力是一種未經合法化的赤裸權力，但如果這些財富經由兌換率的中介而成爲對神明的奉獻後，他所具有的權力的性質便不相同。因爲兌換率所轉換出來的金錢對廟宇運作是一種實質的貢獻，高兌換率意味著對群體有著較大的貢獻。財富原本就是一種權力，一個人擁有高兌換率就是在展現這種權力，而對群體的實質貢獻則使這種權力獲得合法性，使他能夠取得社會權力。換句話說，透過兌換率，財富可以轉換爲權力。兌換率除了與財富正相關外也與能力正相關，一個較有能力的人會被認爲應該在靈力活動中多盡一點心力，爲公眾做出更多的貢獻，用俗語來說就是所謂「有錢出錢，有力出力」。一個能在民間信仰活動中顯現才能方面的高兌換率的人，就是對公眾做出了較多的貢

獻，這會使他獲得一定的權力。「心意兌換率」所具有的上述特質，使得民間信仰活動的場合成爲一個人們爭取權力的場域。我們總能看到想出頭的人在廟會活動時出錢出力，而已經出頭的人更得不落人後，因爲頭人本該對公共事務有較多貢獻，兌換率不可比一般人低，否則會招致批評因而損及權力。這些現象充分表現了這一場域的權力特質。

從上面的討論中我們可以瞭解，**「心意兌換率」是漢人民間信仰中一個存在於信徒心中不必言明的微妙概念。它一方面反映了一種神聖的公平原則，使得民間信仰得以成為凝聚認同的集體活動；另一方面卻也同時代表了一種世俗的不平等關係，因而使民間信仰活動成為地方社會中的一個權力場域**。

3. 靈力指標：資本積累

靈力的交換價值愈高，亦即人們爲得到神明靈力所願付出的奉獻愈多，就代表神明的靈力愈大。而既然靈力的交換價值最終是以金錢與勞力的型態來呈現，因此在靈力市場裡，信徒奉獻給神明的金錢與勞力就成了神明靈力大小的指標。相對於靈力的「感應」與「權威」兩種性質，靈力市場中的靈力指標也有兩種型態。第一種指標是靈力的銷售量，亦即付出金錢與勞力來交換靈力的人數之多寡。越多人消費的商品代表該商品的使用價值越受肯定。所以越多人拜的神明雖不一定表示祂的「權威」越大，但絕對表示越多人相信祂是有「感應」的。因此，銷售量基本上反應的是神明感應力的大小。而銷售量愈大，靈力中心所能累積的金錢與勞力就愈多。靈力的第二種指標是它的交換價值的大小。通常是神明爲人所解決的問題越重大，人們所願付出的心意自然也越多，靈力的交換價值相對也越高。而所謂重大的問題一般也意味著需要較大的權威才能解決，因此，交換價值常常可以反應神明「權威」的大小。交換價值最終當然也是以金錢與勞力的型態呈現，所以人們會以個別信徒對神明之奉獻的多寡來判斷神明靈力的大小，因此我們常會聽到信徒在試圖告訴別人某神明很有靈力時，會說「某地的某某人捐了一千萬」之類的話。

不管是銷售量的多寡或者交換價值的高低，最終都表現爲金錢與

勞力的積累。又如先前的分析，雖然神明的靈力包含感應力與權威兩種內涵，但一般狀況下人們並不會刻意進行區辨，所以**金錢與勞力的積累狀況也就被整體性地視為是神明靈力的反映，也就是「靈力指標」**。因此人們常常以廟宇所能匯聚的金錢與勞力的多寡來衡量該廟宇神明靈力的大小，以作爲消費時的參考依據。而人們最主要的衡量廟宇奉獻多寡的方式不外觀察廟宇平日或者舉辦活動時的人氣與奉獻（靈力經濟活動中，勞力是以人氣的型態展現[8]）或者觀察廟宇的建築大小與精緻華麗程度等。另一方面，廟宇所累積的這些金錢、人氣以及相應的靈力，也成爲靈力生產時的資源，因而越多的累積越有助於靈力的生產，使神明的靈力更能獲得提升。有關「靈力生產」的概念，本文稍後將會討論。

4. 心意的異化

由於金錢與勞力成爲評斷靈力大小的指標，因而給「心意」的異化提供了發展的條件。「心意」邏輯的產生來自於人們「心誠則靈」的觀念，所以抽象心意原本是來自於人的「誠心」，而具體心意又是抽象心意的外在反映，所以它也該是人內在對神明之「誠心」的表達。然而，當以金錢、勞力爲代表的具體心意成爲靈力的指標後，對於那些一心宣揚神威的廟宇經營者來說，金錢、勞力的奉獻變成非常重要，因爲它是人們評斷神明靈力的具體指標，是宣揚神明靈力的具體方式，至於其背後是否連結了對神明的抽象心意則是其次的問題。因此他們也就樂於運用社會關係來獲取更多的具體心意，即便奉獻者其實並非針對神明而奉獻，而是基於其他目的。在這種情況下，抽象心意並非針對神明，而具體心意卻奉獻給神明，這種具體心意與抽象心意脫離的現象，本文稱爲「心意的異化」[9]。心意的異化意味著在靈

8 信徒從家中走到寺廟然後點香、跪拜、燒紙錢這一過程本身就是一種勞力的付出，特別是有些人是遠道而來，甚或有人是三跪九叩來到廟宇。而參與進香、繞境等活動更是一種勞力的付出，即便不是工作人員，他們也得花一天至數天的時間參與各項活動，所付出的勞力相當多。因此只要是信徒到廟裡拜拜都算是一種勞力付出，而勞力付出者匯集在廟宇或儀式場合，形成俗稱的「人氣」。

9 另一種情況也可以稱之為「心意的異化」。那就是，由於抽象心意是用具體心意

力經濟中，人、人所奉獻的金錢勞力以及神明三者之間原本相互扣連的關係發生斷裂的現象，它使廟宇的金錢與人氣積累活動具有了質變的可能性。

在民間信仰場域中，我們經常可以看到政治人物到廟裡祭祀或者題贈匾額，藉此來獲取信徒的認同。爲何信徒會接受這種行動呢？從靈力經濟的角度來看，政治人物來到廟宇祭拜，是一種對神明的勞力付出（亦即具體心意的付出）。不管這種具體心意之付出的眞正目的是爲了神明，或是別有所圖（或二者都有），但因爲心意是可以異化的，只要具體心意是給神明，就能提高神明靈力的指標值，達到宣揚神明靈力的效果。特別是這些人是擁有權威的人，他們對神明的肯定能爲神明靈力達致很大的宣傳效果，因而吸引更多人來祭祀。也就是說，他們的勞力可以兌換出遠多於他個人的勞力與金錢，因爲他本人所具有的並不只是他個人的勞力與金錢這種經濟資本，他本身所擁有的權威是一種象徵資本，可以兌換出更多的經濟資本出來。因此廟方對於政治人物的到訪一般都是歡迎的，甚至會設法邀請。正是因爲如此，使得有心人士可以經由付出異化的具體心意來介入地方社會，因爲他們可以透過他們所擁有的經濟或象徵資本來對地方神明做出貢獻因而獲得認同。換句話說，民間信仰中**「心意」作為神明的靈力指標並具有可以異化的特質，為民間信仰與國家政治權力運作的連結提供了可供操作的空間**。

（三）奉祀：生產

既然重視神明靈力，人們自然希望去神明靈力比較大的廟宇「消費」，那麼他們是如何判斷哪一尊神明靈力比較大？而作爲研究者的我們還要再追問：爲什麼某尊神明的靈力會比較大？對於這兩個問題，本文要說的是，神明靈力的大小並不是決定於個人經驗之判定，

來表達，所以信徒可能變成只在意是否奉獻了具體心意，而不注重自己是否懷著虔誠的心（抽象心意）。這時候信徒所奉獻的「心意」也可說是一種異化了的心意。

靈力大小的判準是社會性的（social）、公共性的（public）。而神明靈力則是由人所生產，其大小決定於廟宇所擁有的客觀的靈力生產力之大小[10]。這兩個答案似乎都有違人們的一般性認知，但卻是進入靈力經濟思維的關鍵門檻。

1. 靈力大小是動態的

民間信仰中有兩個大家習以爲常，但其實是很特別的現象。第一，明明是同一位神明（例如媽祖），在不同廟宇中祂們的靈力卻不相同。對一位基督徒來說，不管到哪一個教會做禮拜，他們所敬拜的上帝都是同一位上帝，不會有某個教會的上帝能力比另一個教會的上帝強，所以選擇教會考慮的不是那個教會的上帝能力較強。但是對民間信仰中的信徒來說，神明靈力的大小卻是他們選擇廟宇時很重要的考量。因爲在民間信仰中，不同廟宇的神明靈力大小是不同的，不但媽祖跟玄天上帝靈力不同，就算同樣是媽祖，在不同廟宇之間靈力也不相同，甚至同一間廟宇內不同尊的媽祖也有差異。第二，既使是同一尊神明，其靈力也會有從大變小或從小變大的現象。我們知道在民間信仰中，有的神明可能從靈力不太大的私人小神逐漸變成靈力很大的公眾神明[11]；有的則可能本來是很有靈力的神明，最後卻不再靈驗而變成只是一塊木雕而遭到棄置。爲什麼會有這樣的兩種現象？

在回答這個問題之前，先談一下從這兩個現象中我們可以掌握到的二個關於神明的特點。首先，神明基本上是以「尊」爲存在的狀態，一「位」神明是以許多具體的神尊的狀態被奉祀，每一尊的靈力各不相同。也因此，才使神明可以是私有的，個別家戶或社群可以擁有自己的不同於別人的神明（神尊）。其次，**每一尊神明的靈力並非固定不變，而是處於會興會衰的動態狀態中**，只要我們把時間的幅度

10　本文所說「神明靈力是由人所生產」並不意指神明靈力為假。本文基本上採取方法論上的不可知論立場，並不討論神明靈力的真假。本文觀點主要強調的是，民間信仰中信徒所認知的神明及其靈力的存在，與信徒之間是相互性的，他們彼此相互影響，其存在是關係性的。

11　事實上多數公廟中的神明，都經歷過從類似的從家戶神明到私壇小神再到眾人祭祀的靈力比較大的公廟神明的過程。

拉開來就可以發現這個事實。

2. 拜拜的同時也獲致靈力經驗

雖然人們會根據「靈力指標」作爲評斷某一神明靈力大小的依據，但如果沒有親身的經驗，人們不見得會完全相信靈力指標。這就好比我們聽說某家店的東西好吃，但總要親自吃過，才比較能完全確定事實如何。因此人們認知靈力的方式，除了根據靈力指標外，當然也會根據自己的親身經驗。那麼，人們一般是如何在經驗靈力呢？筆者在田野調查中遇到過一些人，他們因爲曾經歷過神蹟而對神明深信不疑，例如神明幫助他治好了病、乩童正確地說出了他並未表明的私人資料等等。但曾經親身經歷神蹟的人畢竟是少數，那麼大多數人又是從甚麼樣的親身經驗中確認神明的呢？

答案是：拜拜的時候，人們在拜拜的同時也獲致他們的靈力經驗。如果我們留意信徒的拜拜行爲，會發現信徒們通常喜歡拜拜的場合是熱鬧的、人氣旺盛的。爲什麼？這個問題如果直接問信徒，多數人都很難說出個所以然。通常的回答都只是「感覺比較好」或者「這樣比較好」之類，最多就是有的人補充說：「熱鬧神明會比較高興，比較會保佑」。不過我們可以從「感覺比較好」、「神明比較高興」這樣的回答中發現，他們之所以喜歡熱鬧、覺得好，至少指涉了人們的心理感受（例如感覺比較好）與人們的觀念認知（例如神明比較高興）兩個層面。

雖然多數受訪者都沒辦法提供詳細的解釋，不過也有一些受訪者能夠對此提供進一步的說明（通常是有參與廟務的地方人士，亦即本文所謂的「廟宇經營者」或「靈力生產者」）。例如有一次某個村子裡的神明去進香回來，村民們夾道擺供桌來祭祀迎接，場面非常熱鬧。筆者問該村的張姓村長爲何要如此，他說：

> 刈香回來，大家都在路邊給他拜，比較卡輝煌，卡有莊嚴性，會卡興、卡靈感。… 越多人拜越靈感，像南部的廟，多人拜，就很莊嚴，很靈感，它的莊嚴性都出來了。

又有一次村中一個私壇的神明壽誕，除了廣邀信徒來上香外，也請了別的廟宇的陣頭來幫忙熱鬧，筆者問爲何要請別的廟宇陣頭幫忙，私壇的陳姓堂主說：

> …旺氣，人越多越旺氣，團結心就有，感覺就，嗯，很好。…大部分人的感覺都是要看大螢幕，人越多越有力量，人越多越有信心。就像去小吃店吃東西，比較多人吃一定比較好吃。會帶動。

從這些談話中我們可以發現「越多人」、「感覺好」與「很靈感」之間存在著密切的關係。似乎人氣越旺，人們感覺就會越好，而神明的靈力也越大。於是筆者就這組關係繼續做了一些訪談。其中有位年老的乩童非常簡要地說出了人氣與靈力之間的關連，他告訴筆者：

> 神聖那就是我們人給祂敬啦，多人拜就卡靈感。

這句話顯然是在說，愈多人拜，神明會愈有靈力。爲什麼愈多人拜神明會愈靈？從某位陳姓村廟總幹事的一段話中我們似乎可以找到答案。筆者住在田野期間跟這位總幹事經常在一起閒聊，有一次問到爲何會有那麼多的神明會（彰化平原有好幾個大型的神明會組織），他的回答中有這麼一段：

> 為什麼要組神明會？因為眾人有眾人之氣，組會比較靈感，眾人意念一同時，神就顯力。眾氣成神啦！

在這裡我們看到了「眾人之氣」，亦即「人氣」這個概念。人氣愈旺神明愈有靈力，人們透過組織神明會的方式可以增加人氣，因而增加靈力。同樣的問題筆者也問了村子裡的一位爐主，他在談彰化南瑤宮的媽祖會時說到：

> 以前地方上人少，這裡份、那裡份，才會鬧熱。鬧熱一些神明比較卡歡喜，就好像你做大官，人家對你這樣你也會卡歡喜。

上面這些受訪者的說法基本上提供了三種類型的解釋：（一）眾人意念一同時，神明就會有靈力，即所謂「眾氣成神」；（二）人多比較輝煌、莊嚴，神明比較靈感；（三）熱鬧一些神明會較歡喜，所以會較有靈力。這些解釋首先是說明了人們具有一種觀念，認爲人氣愈旺神明會愈靈；其次，這些敘述也顯示了信徒的某種心理經驗，例如「莊嚴」、「信心」、「團結心」、「旺氣」、「感覺好」等等。莊嚴與旺氣這樣的描述表明了人們感覺到一種氣氛，而信心、 團結心、感覺好等則說明了他們的正面感受。綜合這些說法我們得到這樣的瞭解，那就是，**在儀式的情境中，信徒關於靈力的觀念以及他們所感受到的氣氛，使他們對神明的靈力產生了信心，在越旺盛的人氣中，覺得神明的靈力愈大**。這是在文化觀念中介下的儀式氣氛所帶給人們的靈力經驗。

3. 靈力的判準是社會性的（social）

哪一尊神明比較靈？從上面的討論中我們知道，人們有兩種認知神明靈力大小的方式。一種是根據靈力指標，亦即多人拜、捐獻多的神明靈力比較大；另一種是根據親身的靈力經驗，而這種經驗則分爲神蹟經驗與人氣經驗兩種。多數人的經驗屬於後者，亦即是在人氣旺盛的儀式場合中經驗到神明的靈力。換句話說，不管是根據「靈力指標」或者「靈力經驗」，在人們的認知裡都是人氣越旺、奉獻越多的神明靈力越大。

雖然某些人個人可能有過神蹟經驗而認爲某一神明靈力很大，但是如果該神明並沒有很多人拜、奉獻也不多，那麼他們既使跟別人宣揚該神明的靈力很大，別人也不容易接受。因爲別人並沒有經歷過該神明的神蹟，而且從靈力指標來看，該神明靈力並不大，就算親身去

拜拜，由於人氣不旺，別人也不會覺得該神明靈力大。反過來看也一樣，如果某一神明的人氣、捐獻都很多，若有人要宣稱該神明靈力小，也很難被接受。換句話說，在靈力市場裡，某一尊神明的靈力是大是小，並不是個人可以論斷的，而是由「靈力指標」來判定。亦即，神明靈不靈的判準是「社會性的（social）」、「公共性的（public）」[12]。這一點對靈力經濟的存在是極爲關鍵的，因爲**它使靈力市場具有了客觀的溝通基礎**[13]。正因爲如此，對廟宇主事者來說，只要能讓神明有很多人拜、捐很多錢，就可以根據這個人氣旺、捐獻多的結果來宣稱或證明神明很靈，任何個人的經驗驗證都不能否定這一宣稱或證明。這就爲廟宇經營者提供了一個客觀的經營目標：提高「靈力指標」。

4. 靈力需要人去生產

爲什麼某尊神明靈力會比較大？從前面的討論中我們知道，人氣旺、捐獻多，對人們來說意味著神明靈力大。所以問題就變成：爲什麼某尊神明的香火與奉獻會比較多？

多數人可能都認爲某間廟宇的香火旺、捐獻多，是因爲該廟宇的神明靈力很大。不過這個認知卻是錯誤的，或者至多只能說是「對一半」。因爲更重要的事實是：神明的香火興衰是廟宇經營者努力的結果，因爲香火旺盛才使得神明靈力變大。這個聽來奇怪的說法其實在廟宇經營者的認知裡卻是一種常識，有許多他們常用的俗語都間接地在表達這個事實，其中最典型的就是「人要妝，神要抬」。

對於多數信徒來說，人氣、捐獻應該是靈力大小的「自然」結

---

12 Geertz 在討論文化這個概念時提到，文化象徵的意義是公共性的（public），而不是私人性的（private）。民間信仰中關於某尊神明的靈力大小的認知也具有這樣的性質。所謂意義是公共性的，就意味它有集體共識作為後盾，不因個人內心的認知而能改變其在社會溝通活動中的意義。亦即它有著類似 Durkheim 所說的社會事實那樣的強制力，是社會性（social）的東西（Geertz1973:12）。

13 至於個人經驗與社會客觀認定之間若有差距，則人們另有一套詮釋這種差距的邏輯與說法，使得社會對神明靈力的客觀認定不至於受到挑戰。例如如果某位信徒去求某神威遠播的神明，結果該神明並沒有幫他，那麼他可能會將之詮釋為與該神明「緣份不夠」。

果，但是對廟宇經營者來說這卻絕非「自然」的結果。對他們來說人氣與奉獻都必須由人去經營。我們看看廟宇經營者們所說的一些話應該就可以瞭解。有次筆者跟一位林姓村長談廟宇香火興衰問題時，他提到：

> 像做生意一樣，老闆親切，如果口味還算合，你吃麵就會想去那裡。經營廟也是一樣的態度，說到底都是要人家的錢，服務要好一點，人家心裡舒服。神明不是萬能，但是最重要是那個心要安定，三分神七分人，人沒做也沒可能。

當談到村裡的進香活動時，他進一步指出「刈香要多少人，這是人爲因素」，他說：

> 廟要先把委員會招起來，庄裡的菁英，可以出錢出工的，然後選出一個能做能發揮的主任委員。…要割香要熱鬧，就是要這些人去發揮，去組織，招軍買馬。去招人割香、招隨香客…都是人的因素，看人的面子…神明興不興，扶頭的人有很大的關係。

再看一位私壇經營者所說的話：

> 乩、筆生、宮主這三個人如果有共同的心態，應該就都會起來。起來發揮了一段時間，很成功，忽然間消失掉了，就是受到周圍的破壞，就是周圍有人到處給你亂講、亂宣揚，破壞你的名聲。…地方要角，例如地方首長，如果給你支持，就很好做。他如果給你說好話，自然會吸引人過來。如果地方首長或是某公司董事長，他在你祭典的時候來給你看一下，就很有幫助。例如如果有某董事長捐了五萬，我們就透過麥克風宣布一下，他也高興，對我們也是一種宣傳。如果只是個人與乩生在這裡默默耕耘，沒有人知道，也起不來。…所以人脈很重要，如果你能認識一些大人物，請他們來，對你就很有幫助。…像別人的廟如果有熱鬧，我們就去給人家贊揚，交流，鬥熱鬧，以後我們有事他們也可以來

給我們鬥熱鬧。人家說伴來伴去，就是這樣。

從上面這些敘述中我們可以瞭解，神明的香火人氣是需要人去經營的，就如他們常說的「人要妝，神要抬」。任何神明從家戶神明變成私壇神明再到村廟神明乃至區域大廟神明，都是經過這樣逐步經營的結果。一個好的經營者或團隊不但可以提供良好的服務或宣傳活動以吸引消費者，更可以善用社會人脈來匯聚人氣。例如主任委員如果具有很高的社會地位，那他在動員人力、財力上都會比較順利；而一位能幹的總幹事，在活動的舉辦、廟務人員關係的處理上也會比較成功；又如果經營者能夠熟悉宣傳手法，也更能吸引人氣，例如透過宣揚神蹟、強調神明的悠久歷史、系譜位階等等方式[14]。當然，對經營者來說這一切絕非完全決定於人，因爲在這當中有許多事並非他們所能控制，這部份就必須交給神明去處理。譬如說，任何事情的進行本來就會有一些是人無法完全預測的部分，如果這部分的狀況並沒有影響到事情的進行，甚至對事情的進行有意想不到的幫助，那麼他們會說這是神明在發揮作用。例如當生產者在募集資金與人力時，固然他們可以運用手腕、利用社會關係，但如果信徒剛好曾受過神明的幫助，那事情就更好辦了。因此在靈力生產者的觀點裡，靈力的生產固然在很大的程度上是靠人去操作，但也要看神明自己的表現，所以他們也常常說：「也要神，也要人」[15]。

雖然廟宇經營者很清楚神明的人氣是靠人去經營的，但他們並不因此而懷疑神明靈力的眞假。爲什麼呢？筆者在田野期間有一次跟熟識的廟宇總幹事在村中散步，看到路邊的一顆大榕樹有紅布條纏繞，樹下放著剛有人插香在上面的小香爐，便跟他聊起這個現象。他說了

14 我們一般容易認為歷史愈久的神明靈力愈大，其實並非如此，有些歷史悠久的廟宇也沒甚麼香火，而如果香火稀微，人們也就不會認為該神明的靈力很大了。因此只有當靈力生產者能夠利用歷史作為宣傳而吸引到旺盛人氣時，神明才會因旺盛的人氣而有很大的靈力（或者應該說是被認為有很大的靈力）。

15 「也要神，也要人」可以有兩方面的意思，分別在不同的脈絡中被使用。第一方面的意思是指如果希望神明靈力大，不能只靠神明，更要靠人；另一方面的意思是當人有問題求助於神明時，不能只完全靠神明，自己也要努力。

這麼一段話：

> 石頭給它拜也會有神，興不興而已，或者誰來當神而已。…十個人感心，自然有神。越多人拜越會靈感…眾氣成神，祂就開始發揮。

所謂「眾氣成神」意味著，在廟宇經營者的認知裡，幫神明匯集人氣可以讓神明變得很有靈力。就像我們前面提過的那位老乩童說的：「神聖那就是我們人給祂敬啦，多人拜就卡靈感」。因此也有報導人說「神是人拜出來的」。「眾氣成神」說明了神與人之間具有一種「關係性的存在」的關係，他們並不因此認爲神明是假。

神明的人氣需要人去經營，而人氣使神明具有靈力，這意味著「靈力是人去生產的」。但是對那些廟宇經營者來說，他們並不是這樣來認知這件事。在「人要妝，神要抬」的觀念下，他們是以「神明需要人來幫助祂發揮」的方式來認知。無論是「生產」或「幫助發揮」都正如涂爾幹所說的：「沒有神，人當然不能生存；但如果人不對神進行崇拜，神將會死亡。」（Durkheim1965: 388）。而筆者在新竹縣某村廟[16]刻在牆上的沿革上也看到了這麼一段話：「嘗聞神靠人靈，人靠神平，誠非謬也…」。二者闡明的是同樣的事實。

5. 靈力生產是一種資源動員活動：「熱鬧」作為靈力生產邏輯

從人們所舉辦的進香、法會、做醮等等各項活動中可以發現，這些活動總是匯集了大量的人潮，並且總是人聲、樂聲等各種聲響喧鬧交雜。這形成了一種氣氛，成爲一種事件的狀態，而他們把這種狀態叫做「熱鬧」。每當人們談到有關人氣匯聚的事情時，「熱鬧」這個詞彙總是經常地被使用。例如：

> 以前地方上人少，這裡份、那裡份，才會鬧熱。鬧熱一些神明比

16 新竹縣峨眉鄉富興村隆聖宮。

較卡歡喜，就好像你做大官，人家對你這樣你也會卡歡喜。

又如：

刈香香火會卡旺。因為全庄的人都動起來，烘那個氣。沒刈香，就卡欸微，不會鬧熱。

靈力生產者們知道匯聚人氣可以生產靈力，而這個想法如何成爲實際的行動呢？答案是：「熱鬧」。當人們想要辦一個匯聚人氣的活動時，「熱鬧」是一個行動邏輯，這個邏輯讓他們知道該怎麼辦，那就是：把人群聚集起來、製造喧嘩的聲音、讓人們在其中燒香、拜拜、交談、看戲…；當人們看到這樣的一種活動時，「熱鬧」是他們用以描述這一現象的概念。它可以是一個形容詞，用以形容活動的狀態，它也可以是一個名詞，用以指稱這樣一個事件；而當人們思考活動要辦成什麼樣子時，「熱鬧」則是一種正面的價值觀 --- 活動辦得越熱鬧越好。「熱鬧」是一種行動邏輯、一種活動狀態、一種社會事件、一種價值觀，每當人們要生產神明靈力時，他們想到的就是要「熱鬧」[17]。對生產者來說熱鬧是靈力生產邏輯，對消費者來說，爲神明熱鬧則是一種「心意」的表現，是靈力消費邏輯的具體實踐。所以不管人們是基於靈力生產或消費的理由，都希望祭祀活動能夠熱鬧。「熱鬧」所具有的多重意義，使「熱鬧」成爲一種生產靈力的實作邏輯。從平日的上香拜拜、乩日的降乩辦事到神明生日祭典、法會與進香等都是程度不等的「熱鬧」。而所有的「熱鬧」都是一種靈力生產活動。

「熱鬧」需要龐大的人力與金錢，並非個人可以負擔，因此必須透過各種管道與方式來匯集資源，這使得靈力生產成為一種資源動員

17 潘英海曾經討論過「熱鬧」，認為它是中國人日常生活中相當特殊的一種社會心理現象，值得我們將之視為一個研究的課題。他指出「聲音」、「人群」、「活動」是熱鬧的三個基本要素，並認為它有四個特質：熱鬧是社會事件、是人群關係的宣稱、是集體與個人之間轉化與連接的「臨若（liminal）」狀態、是文化價值觀的體現（潘英海 1993）。

活動。由於靈力必須持續被生產，所以人們便把人群組織起來以作爲一個穩定的資源供給單位，於是就會形成一個生產靈力的團體。這種團體筆者稱之爲「神會」，它可以是一個庄，也就是我們所稱的「祭祀圈」；也可以是多庄聯合的志願團體，亦即所謂「信仰圈」；更可以是一般民間所稱的「神明會」。當然，它也可以是其他任何形式的團體。此外，由於資源愈多所能生產的靈力愈大，所以人們會儘可能地從既有的神會組織之外另外再吸收資源，此時人們便會動用各種的人際關係來籌措經費與人力，各種社會網絡就會被使用或建立。

從靈力必須生產這個特質可以瞭解，人們並非坐等有靈力之神明的降臨，而是主動地去追求、創造一尊有靈力的神明。**這種對有靈力的神明的需求於是成為一種動力，驅使人們去組織群體、去建立社會網絡以匯集靈力生產力，民間信仰因而成為了一種建構社會關係的自主性動力**。

（四）消費就是生產：神是人拜出來的

1. 消費就是生產

在民間信仰活動中，爲生產靈力而舉辦的「熱鬧」活動需要一定的人力與財力之投入，這些人力、財力來自於信徒，也就是靈力消費者。對這些消費者來說，爲神明活動投入人力與金錢是他們爲獲取靈力而付出的「心意」，這是靈力消費的邏輯。然而消費者到靈力中心[18]上香或參與靈力中心所舉辦的各項活動、捐出香油錢，從生產的角度來看正是一種人氣、金錢的匯聚，是「熱鬧」活動的資源。也就是說，就消費角度而言的「心意」，從生產角度來看則爲對「熱鬧」的投入，其結果則是生產了靈力。亦即，在靈力市場裡，**靈力的消費活動同時就是一種靈力的生產活動**。神明之所以有靈力，是因爲有人消費，就像人們常說的：神是人拜出來的。

18 「靈力中心」指任何諸如廟宇、神壇甚至家庭等奉祀神明的地方。

2. 靈力大小非偶然



綜觀台灣歷史上出現過的民間信仰著名廟宇，會發現這些著名的靈力中心幾乎都位於人口多、經濟活動熱絡的集鎮，也就是清代所稱的「街」[19]。以彰化平原爲例，在道光年間，整個彰化平原有五個被稱爲「街」的地方，這些地方都是位於水陸交通的要道上，分別是半線街、鹿仔港街、東螺街、員林仔街以及枋橋頭街（即今日的彰化市、鹿港鎮、北斗鎮、員林鎮與社頭鄉橋頭村）。而彰化平原在歷史過程中出現過四個較大的靈力中心，分別是彰化的南瑤宮、枋橋頭的天門宮、北斗的奠安宮以及鹿港的天后宮。我們可以發現這四個靈力中心正位於上述五個街中的四個。這種情況並非偶然，因爲靈力需要生產，於是靈力生產力的大小便決定了神明靈力的大小，亦即靈力中心所能匯集的人力與金錢之多寡決定了神明靈力的大小。**而集鎮正是能夠匯集大量人力與金錢的地方，因此神威較大的廟宇便大多在這些地方產生**。

彰化平原五個街中的員林仔街客觀說來也具備足夠的靈力生產力，而且比鄰近的枋橋頭更早成爲「街」，它之所以被枋橋頭超越，主要與其內部經營發生問題有關。員林仔在雍正十二年（1734）就建立了以三山國王廟爲主神的廣福宮，配祀則有媽祖。但之後以該廟爲信仰中心的客家人與漳州人彼此不睦，產生諸多紛擾終至雙方拆夥，

19 凡有市肆者皆曰街：闤闠囂塵，居處叢雜，人煙稠密，屋宇縱橫。街旁衖衕曰巷。郊野之民，群居萃處者，曰村莊，又曰草地。番民所居曰社。（《彰化縣志》，頁 39）

漳州人將媽祖遷出該廟另地供奉，因而影響了該地匯聚靈力生產力的能力[20]。換句話說，雖然大體上人口與經濟狀況決定了靈力生產力，但不能以決定論來看待二者的關係，因爲中間還有一個經營者的因素做爲二者的中介。經營者若無法有效領導，很可能空有人口卻無法整合，經營者若經營有方，生產力也許少了一點，但卻能成功籌集內部與外部資源來生產神明靈力。就像前面所引述村長說的話：**「神明興不興，扶頭的人有很大的關係」**。

由於神明靈力決定於靈力生產力的大小，因此某地人口與經濟的興衰狀況自然也影響該地靈力中心的興衰。半線、鹿仔港、枋橋頭與北斗這四個歷史上的靈力中心，至今仍然威名遠播的只剩半線與鹿仔港這兩處。彰化南瑤宮跨四個縣市，共有二十七個鄉鎮市及一個省轄市範圍的十個媽祖會至今仍然活躍；鹿港也仍然是許多信徒與廟宇的進香中心。而曾爲五十三庄信仰中心的北斗奠安宮，其五十三庄信仰組織已瓦解，枋橋頭天門宮雖然仍舉辦十二年一次（一次連續三年）的七十二庄九個媽會的進香活動，但眞正參與的庄已經比當年少了很多。這種靈力中心的盛衰反映的正是這幾個地方的人口以及集鎮地位的變遷。下面的「彰化平原著名靈力中心市街發展歷程表」顯示，半線與鹿港的人口一直都維持在整個彰化平原中的最高人口，而半線也一直都是集鎮，鹿港雖從咸豐年間逐漸失去商港的地位，但因其在彰化平原西部具有交通樞紐的地位，所以仍然維持著相對較高的人口數，而且憑其歷史古城的特色，能吸引外地的人口進入消費，成爲文化消費的集鎮。因此這兩地的靈力生產力仍然能維持在較高的水平。反觀北斗在隨著鹿港商港地位的衰退而衰退後，在日據時期又被排除在縱貫鐵路的路線之外，光復後的中山高速公路交流道也沒設在附近[21]，使得北斗的衰退狀況沒有獲得改善，人口爲彰化縣七個鎮中最少的一個，淪爲地方性的小型市場中心。雖仍能吸引周遭小範圍內村莊的信徒前往奠安宮上香，但已不再是像昔日那樣的區域靈力中心了。

20 本段敘述的相關歷史資料請參考陳緯華《靈力經濟與社會再生產：清代彰化平原民間信仰與地方社會的形成》，頁 125-130。

21 民國九十二年北斗才設了交流道。

枋橋頭的狀況更嚴重，隨著早年枋橋頭水路運輸的消失，其市集地位快速消退，到了光緒年間的枋橋頭已不被稱爲街，在日據時期它更只是一個與一般村莊相同地位的「大字」，完全失去了市場的地位。

彰化平原著名靈力中心市街發展歷程表

年代 市街	雍正	乾隆 前期	乾隆後期 至嘉慶	道光	光緒	1920 （人口）	2006 （人口）
彰化市	半線街 （縣城）	彰化 （縣城）	彰化 （縣城）	彰化 （縣城）	彰化 （縣城）	彰化市 17,369	彰化市 235,322
鹿港鎮		鹿港街	鹿港街	鹿港大 街	鹿港街	鹿港街 19,572	鹿港鎮 85,084
員林鎮		員林 仔街	員林仔街	員林 仔街	員林仔	員林街 4,471	員林鎮 126,175
北斗鎮		東螺街	北斗街	北斗街	北斗街	北斗街 5,327	北斗鎮 33,494
橋頭村			枋橋頭街	枋橋 頭街	枋橋頭	枋橋 頭字	橋頭村 2,683

到這裡我們已經可以回答先前問到的二個問題了：爲什麼同一位神明在不同廟宇靈力大小會不同？爲什麼有些神明本來是角頭小神，後來變成來區域大神，有的神明本來人稱靈驗，後來卻被棄置水溝？答案就是：因爲靈力需要生產，而靈力生產力與人口、經濟及經營狀況有關，因此同樣是媽祖，在不同廟宇被奉祀，靈力會不相同。而各廟宇的靈力生產力狀況並非固定不變（特別是在較大的時間幅度裡），因此靈力會有興衰，角頭小神會變區域大神，區域大神也可能日漸凋零而成地方小神。

五、靈力經濟（二）：婉飾

在民間信仰活動中有兩個禁忌：第一、廟讓人覺得像是個營利的地方，成了「廟店」[22]；第二、廟方人員的作爲讓人覺得像是爲了他們

22 如果有一間廟壇讓人覺得是為了營利，為了賺錢，它就常被人們稱為「廟

自己的私利。若是觸犯了「營利」與「營私」這兩個禁忌，會讓人覺得廟宇變了質，失去其神聖性。其結果，輕者是個別廟宇的衰敗，重者則是整體民間信仰的消亡。會有這樣的禁忌事實上正是因爲廟壇裡隨時都有人從錢包裡拿出錢來投入捐款箱或交給廟方人員，而廟宇的經營也牽涉到複雜的人際關係的運作，因而使它潛在地就有著金錢、關係與利益的色彩。那麼，在人們到廟裡拜拜得捐香油錢、參加法會或者進行種種儀式須繳交費用、索取各式具有神明靈力的物品也要支付金錢的情況下，廟宇要如何避開「營利」的色彩？在廟宇的經營需要牽涉到許多金錢與人脈的運作，因而不可避免地會使某些人得到金錢或人際關係上的利益的情況下，廟方要如何去除有關「營私」的質疑？換句話說，廟宇是如何不會眞的變成賣場，廟宇的決策是如何不會被認爲是廟方人員個人利益的遂行？

（一）婉飾

稍有接觸民間信仰的人應該都聽過「添油香」或「香油錢」這類詞彙，不過大概很少人會認眞地去追問爲什麼要把捐款給廟宇稱爲「添油香」。然而若是眞的去細究這個問題，會發現事實上靈力經濟在信徒心中那種非關金錢、非關利益的神聖性，正是在人們習以爲常的這類說法與作法中不知不覺地被維護著。本文借用布迪厄（Pierre Bourdieu）的概念，把這些說法與作法稱爲「婉飾」（euphemism）[23]。在靈力經濟中存在著許許多多的婉飾，它們發揮了維護民間信仰場域神聖性的功能，這當中最具代表性的是「油香」/「隨意」以及「濟世」/「卜杯」這兩組婉飾。在這二組婉飾中，「油香」與「濟世」屬於說法，而「隨意」與「卜杯」則是作法。

店」。相對於「廟店」，有些廟壇人員會稱自己的廟是「公正廟」。

23 「婉飾」的概念引用自布迪厄名為 ”The economy of symbolic goods” 的文章，該文討論家庭、教會等場域內之交換活動（Bourdieu 1998:92-123）。簡單地說，婉飾意指人們透過某些說法或作法，委婉地掩飾某些東西。

1. 油香／隨意

從信仰的神聖的角度來看，廟壇不是營利事業，它的主人是神明。神明是不需要金錢的，而那些廟裡的工作人員理當是爲神明而義務奉獻勞力，所以也不需要工資。因此廟壇需要金錢的唯一理由是爲了廟壇本身運作的物資之需，而其主要的代表就是爲神明而點的香、蠟燭與油燈，人們把給予廟壇的錢稱爲「油香」或「香油錢」，把這個行爲稱爲「給神明添油香」[24]，正符合了這樣的觀感。廟方並不是要錢，而是需要油香，信徒也不是給錢，而是給油香。把所有進入廟中的金錢稱爲「油香」，可以改變其性質，錢不再是錢，而是「油香」，靈力經濟這個場域中沒有「錢」這種東西。「添油香」於是成爲信徒支付廟壇或廟壇向信徒索取任何費用的一個合理化的理由，是一種說詞，一種「婉飾」。它在信眾與廟方的主觀認知中相互否認金錢的存在，因而有效地降低了廟宇活動中的金錢色彩，也掩飾了廟宇所可能具有的營利性質。

相對於「油香」這個說詞則有所謂「隨意」的作法，廟方對於信徒該拿出多少「油香」大都採取「隨意」的作法。隨意的基本意義就是不定價，不爲產品定價一方面可以避開商品的色彩，另一方面隨信徒的心意「自願」決定錢的多寡，既符合了靈力消費的「心意」邏輯，也避開廟方「強迫」要錢的色彩。類似「隨意」的作法還有所謂的「免費」。例如許多廟壇的降乩辦事都採取不收費的作法，而是留下求問人的聯絡資料，日後廟方舉辦活動時寄邀請函，信徒一旦參加活動便會「添油香」。客觀說來這等於是延遲收費，但借用插入時間間隔的方式，可以把商品變成禮物[25]。像這樣透過以「油香」與「隨意」爲代表的這組婉飾，存在於靈力經濟中「禮物／商品」的結構性矛盾得到了化解，廟宇因而不至於成爲賣場。

---

24 早期人們確實是有攜帶真正的油與香來奉獻的情況。

25 在民間信仰中，靈力的保佑應該是神明對信徒的恩澤，而信徒對神明的奉獻也理當是心意的表達。因此靈力不該是商品，奉獻也不該是貨款，它們是帶有恩澤與心意色彩的「禮物」。

2. 濟世／卜杯

廟宇的經營既然不可避免地會產生金錢與人際關係上的利益，爲避免人們對廟方人員可能「營私」的質疑，人們採取了兩個辦法。第一是強調廟宇的活動是爲了讓人們獲得神明保佑，而非爲了任何的金錢與關係的目的。此時以「濟世」爲代表的說詞便經常被使用，強調一切都是爲了讓大家來「共沐神恩」，換句話說是一種爲信徒服務的活動；第二則是設法讓廟宇所有的決策看來都不是人的意思，而是神明的旨意。爲達到這個目的，廟宇所採取的代表性作法就是「卜杯」，透過卜杯將「人意」轉化爲「神意」。

廟宇的經營需要金錢，神明靈力的生產更需要人氣。而舉辦活動則是獲取金錢與人氣的最佳辦法，因此廟宇必須定期或不定期地舉辦活動。尤其是那些努力想要發展廟宇香火的經營者，更是必須設法多增加活動的次數或加強其內容的吸引力。但是，爲了獲取金錢與人氣而舉辦活動這一目的不適合被公開，因爲廟宇想要賺錢以及神明靈力需要被生產這兩件事都必須被掩飾。而既然靈力的生產與消費是同時發生、同一件事，那麼選擇凸顯消費的一面便是自然而然的結果。於是像是「神明要濟世」、「讓大家來共沐神恩」這一類的說法便被拿來作爲活動的理由。例如許多的私壇，由於信徒有限，幾乎都必須要有降乩辦事的活動，因爲對一個沒有名聲的廟宇來說，這幾乎是唯一讓廟裡有人來走動、有人氣、有收入的辦法，也幾乎是唯一有可能創造神蹟的機會。透過這樣的方式他們才能逐步累積人氣來生產神明靈力，以期有一天神明能從沒甚麼靈力變成有較大的靈力，這是私壇生存發展的主要途徑。這樣的動機對經營者來說是了然於胸的，但他們總是會宣稱是神明指示要「濟世」，所以要有降乩辦事的活動。又譬如有一次筆者跟彰化一間知名大廟的總務主任聊到他們廟的經營狀況時，他說了一段話：

> 刈香是越刈越興。它說是回娘家，其實是賺錢。像鎮瀾宮那樣興，也要神，也要人。做頭的人扶得好，知名度，敢花，辦越大，越賺錢。

像進香這樣的活動算是廟宇的大型活動，需要動員龐大的人力與金錢，所以是非常具有生產神明靈力（所謂「愈刈愈興」）與累積廟宇資產（所謂「賺錢」）的功能。但這兩者都不適合公開，因此這一面向的動機必須被掩飾，神明要回娘家或者想出遊便成爲婉飾的說詞。再譬如有些廟宇會陷入香火稀微使神明顯得沒甚麼靈力情況，或者廟裡缺錢，此時廟宇便以讓信眾「共沐神恩」、「消災祈福」的理由來舉辦法會，因爲他們不可能告訴大家他們是想透過法會來賺錢或生產靈力。

「神意／人意」這個問題之所以存在，主要是因爲廟宇的經營與決策事實上不能不有人意，因爲許多事情必須要人來根據客觀條件做出決定。然而這容易導致「營私」的猜疑，因爲各種決策都難免牽涉到金錢與人際關係。例如普通村廟的一次做醮活動，經常得花費上千萬，這當中各種物資要跟誰買、由誰負責，都不免使那個人或廠商獲得金錢或人際關係上的利益。又譬如進香活動的時間、路線都必須考慮許多費用、安全、可行性等因素，這些不能不由人來根據客觀條件決定，但如果能由神明來決定這些事，一方面凸顯這些決策的神聖性，一方面也容易得到大家共同的認可。在諸如此類的因素下，爲了避免「人意」的色彩，「卜杯」之類的作法便被拿來使用。而對經營者來說，卜杯的奧妙在於在求問神明時的問題是由人來決定，因此總是能夠透過對問題的重複提問、修改等等方式迂迴地讓神明同意自己的決定。對於這樣的情況，一位經營者是這樣詮釋的：「只要我們是有誠心在做事情，神明總是會給我們配合的啦」、「神明總是順人意的啦」。在這樣的作法中，「人意」得到遂行，但它同時也變成了「神意」。廟方則可以透過這些動作而宣稱一切皆爲神意而掩飾了人意的一面，使世俗的行爲變成了神聖的行動。

與此類似的作法還有所謂的神明「托夢」，廟宇經營者經常會宣稱舉辦某項活動或某個決策是因爲神明來托夢。例如如果時下人們流行拜月下老人，某廟宇原本並無供奉月下老人，爲了增加香火，廟方可能會宣稱神明托夢[26]，指示月老要到廟裡來坐座，然後就在廟裡安奉

26 本文並非主張所謂「托夢」是假借之詞，神明托夢之事是真是假非本文所關

了月下老人以吸引香客。像這樣透過以「濟世」與「卜杯」爲代表的這一組婉飾，民間信仰活動解決了「神意／人意」這一結構性的矛盾，降低了廟宇成爲遂行個人意志之工具的「營私」色彩。

從上面的討論中我們可以瞭解，**透過將商品轉換為禮物，將人意轉換為神意，「婉飾」解決了民間信仰中「禮物／商品」、「神意／人意」的結構性矛盾，持續地生產著靈力經濟的神聖性**，民間信仰活動中的「營利」與「營私」色彩因而得以淡化。

（二）雙重真實

「婉飾」之所以需要，其實正是因爲它所要掩飾的那些東西確實存在。雖然在人們的主觀上神是不需要錢的，但客觀說來廟宇確實從信徒手中獲取金錢；在人們的主觀上廟宇的主人是神，因此一切應該以神意爲依歸，但客觀上許多的決策卻需要人來決定。透過「婉飾」，客觀上，金錢與人意成爲可以存在的眞實；主觀上，神不需要錢、一切都是神意也成爲被人們認知到的眞實。換句話說，**「婉飾」使「雙重真實」（double truth）得以實現，讓民間信仰中的每一個行動能夠同時具有神聖與世俗兩種真實**。

「雙重眞實」的存在對於解決民間信仰活動中的道德困境具有重要的意義。由於靈力的消費與生產必然牽涉到金錢與人際關係的運作，因此民間信仰活動不可避免地會有世俗因素的介入，人們會在此獲取金錢或社會關係上的利益。但是因爲場域內所有的行動都可以透過婉飾而具有雙重眞實，因此不管是基於任何動機的人都可以在當中各取所需。並且可以透過強調行動的神聖動機與意義而取得道德的正當性，不但是用以說服別人，也用以自我說服，因爲那也的確是眞實。例如在筆者的田野地點中，有位民意代表固定會去參與某個村子的村廟活動，對村民來說，他們知道此人有獲取選票的目的，但這也對他們有好處，因爲日後有事也能找他幫忙；而另一方面他們也知道

心。重點在於一旦提出「托夢」之說，便使決策成為「神意」，世俗的行為便成為神聖的行動。「卜杯」也相同。

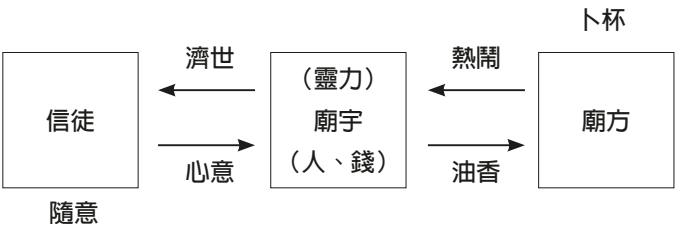
這些捐款或出席會增加神明的名聲、生產神明的靈力，是對神明的一種奉獻。所以不管他們著眼於哪一面，都可以接受這位政治人物的作爲。但因爲廟宇是神聖的場合，因此他們必須將此政治人物的行動詮釋爲給神明「添油香」，或者是「共沐神恩」，讓他的行動具有道德正當性。也就說他們所必須做的只是藉由婉飾將之轉化爲神聖而符合神聖場域的原則。而對這位政治人物來說，他當然清楚自己的世俗動機，但是他也知道自己的「具體心意」其實也眞的可以對神明靈力有所貢獻，因而也意味對信徒有所貢獻，甚至也可以得到神明的保佑，因爲他的確對神明獻上了自己的心意。所以他也可以告訴自己，自己是來給神明「添油香」，或者說是來「助神威」。也就是說他也可以透過婉飾而將自己的行爲認知爲神聖行動，讓自己覺得有道德正當性。又譬如有一次某間廟的主任委員正爲即將舉行的進香活動籌措資金，一位依賴他收購貨源的商販得到了消息，就到廟裡捐了一筆錢「給神明添油香」，商販因而加強了他與貨源主（廟宇主委）之間的關係。從世俗的角度看，這筆錢可以看成是一種商販對貨源主的有意圖的餽贈，但在神明的名義下巧妙地脫去了餽贈或賄賂的色彩。這種「以神之名」下的「添油香」作爲，對商販來說是利用靈力活動來建立社會關係，對主委來說則是藉由社會關係的動員來生產神明的靈力。但都透過「添油香」這個婉飾而獲得道德的正當性。

必須注意的一點是，「婉飾」並非虛假。因爲一方面靈力經濟中的活動具有雙重眞實，人們用以婉飾的說詞對他們來說也是事實，它們是靈力行爲的雙重面向中的神聖面；另一方面，人們的「婉飾」行爲不見得是出於故意，他們不見得有意識到自己所說的那些說詞是一種「婉飾」，因爲這些「婉飾」行爲已經是內化了的行爲模式，是一種慣習（habitus）。婉飾並非虛假這一點非常重要，因爲這才使得人們能夠接受婉飾，婉飾也才因而能夠有效作用，這是「婉飾」的微妙之處。

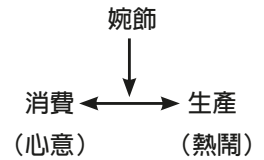
六、靈力經濟（三）：經濟結構

廟宇必須募集金錢、人力來生產神明靈力，而消費者也必須付出

金錢、勞力來表達對神明的心意。透過婉飾，這些金錢與人力的世俗面獲得了掩飾與轉化，維護了場域的神聖性。廟宇因而能夠順利從信徒手中取得金錢與勞力，信徒也能理所當然地付出金錢與勞力來對神明提出祈求。另一方面，透過婉飾，所有人在這場域中的行動都能獲得道德的正當性，使所有人能夠在這當中泰然自處。因此「婉飾」是靈力經濟中不可或缺的結構性存在，是一種交換的機制，將「心意」這個消費邏輯與「熱鬧」這個生產邏輯巧妙地連接起來，形成一個靈力經濟結構。其結構如下圖所示：



註：基於靈力消費的心意邏輯，人們以隨意的方式表達自己的心意，心意以人力與金錢的形式由信徒手中流出，這些金錢與人力則以油香的名義進入廟方手中成為熱鬧的資源。廟方透過卜杯，以神意的名義將這些資源轉換為熱鬧，以之來生產靈力，交換信徒的金錢與勞力。而神明的靈力則以濟世的名義進到信徒的身上保佑信徒。



註：在這個結構中，靈力的消費邏輯是「心意」，生產邏輯則是「熱鬧」，中間則有「油香／隨意」、「濟世／卜杯」等「婉飾」，它介於「消費」與「生產」之間，使消費者與生產者之間能夠順利進行交

換，「心意」因而得以順利地轉換爲「熱鬧」，其結果是消費者消費了靈力，生產者也生產了靈力。

從這個結構中我們可以瞭解到，靈力經濟有兩個重要的特色。第一，**消費就是生產**。當人們在祈求神明靈力保佑時，其實同時就是在生產神明的靈力；第二，**靈力經濟需要婉飾**。靈力經濟本身存有結構性矛盾，需要有婉飾才能運作。

而若以生產消費的流程來看，靈力經濟可以圖示如下：

在一般人的認知中，信徒到廟裡是在跟神明進行互動，他們祈求與溝通的對象是神明。而且這種溝通是一種與物質無關的精神活動，因爲講究的是心誠則靈。但從上圖中我們可以看出，民間信仰活動中的交換其實是發生在廟方與信徒之間。或者至少可以說，這當中存在著物質交換的一面，而這一面向中的交換活動的行動者是信徒與廟宇經營者。但是透過「油香」、「濟世」等，靈力經濟掩飾著自己的「物質經濟」性質，讓它呈現爲一種「精神信仰」的活動。又靈力經濟在信徒與廟方這兩個行動者身上加上了「隨意」與「卜杯」這兩個婉飾，前者使得信徒在支出時感覺沒有受到廟方的壓力，而後者則使廟方可以宣稱自己代表神明。其結果是掩飾了廟方這個行動者的存在，**使靈力經濟活動在主觀意識上被認知為一種信徒與神明之間的互動關係**。

七、結語：靈力經濟、現代性與宗教治理

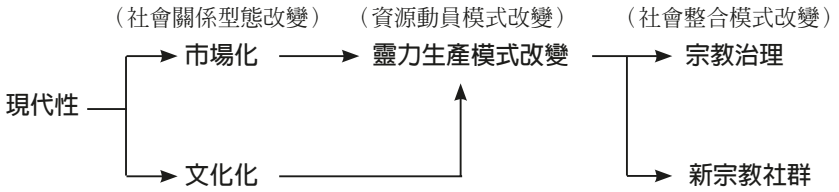
在現代性的影響之下，民間信仰的人口似乎因理性化而有所減少，這在一定程度上符合了世俗化命題的觀點；但弔詭的是，民間信仰卻又呈現出各種廟會與儀式活動頻繁且熱鬧的景象。這是爲什麼？如果把鏡頭再拉近一點看，我們可以在這蓬勃的民間信仰活動中發現，一方面民間信仰各廟宇的經營型態正逐漸發生變化；而熱鬧的儀式活動背後則有著政治、經濟與宗教之間的複雜糾葛。從靈力經濟的觀點，我們可以怎樣來理解這樣的現象？

本文指出，我們所觀察到的諸多民間信仰現象，事實上可以概念

化爲三種現象，分別是「宗教的市場化」、「靈力的似眞性危機」以及「民間信仰的文化化」，並且提出「靈力經濟」這個概念作爲分析這些現象的概念工具。靈力經濟中的一個關鍵概念是「靈力生產」，這個概念所要指出的是，「靈力」是民間信仰場域中的集體關懷，不管廟宇經營過程中摻雜了多少的不同「利益」[27]動機，整個運作是以提高神明靈力爲目標（提高神明靈力的另一面就是爲了「濟世」、「共沐神恩」），因爲那是唯一具有正當性的目標，因此不管是眞心的或假意的都必須如此。而靈力是需要人去生產的，其生產邏輯是「熱鬧」。我們所看到的民間信仰經營型態的改變，主要來自於各廟宇面臨了過去所沒有的生存壓力，而這種生存壓力來自於現代性所帶來的「宗教市場化」。面對市場化的宗教環境，各廟宇必須與其他宗教及廟宇進行競爭。而由於靈力是民間信仰活動中人們的核心關懷，在市場的競爭下，想要有所發展的廟宇便必須更努力地進行靈力的生產，以提高其神明的靈力來吸引信徒。在這種競爭之下的靈力生產活動，便更加地熱鬧與龐大，使得民間信仰活動呈現了一種蓬勃發展的外觀。就像前述包如廉所觀察到的「現在舉辦法事儀式的次數比在一代以前更多，並且也有許多的創新。…在舊有的傳統架構中，這種競爭的氣氛，鼓舞了創新的宗教表達方式」（包如廉 1996:90, 99）。也就是說，從靈力經濟的觀點來看，宗教的市場化是民間信仰活動蓬勃發展的內在動力。然而，來自場域外的動力也是重要的因素。

靈力的生產有賴廟方的有效經營，這種經營在今日則要顯得比過去複雜得多。一方面，在傳統祭祀圈時代，各廟宇擁有地緣性的義務信徒，因此廟宇所在地本身的人口與經濟狀況大體上決定了靈力生產力。如今宗教的私人化使廟宇逐漸失去義務性的信徒，因而更加依賴經營者運用人脈、宣傳、創新、服務等各種方式來匯集人氣的能。另一方面，雖然民間信仰似乎在社會分化中，一定程度地與其他社會場域脫離，但這並沒有改變不同場域的力量介入民間信仰活動的情況，只是讓這種介入更加複雜化。選舉制度與椿腳文化使得廟宇以新的形

27 這裡的「利益（interest）」泛指靈力的保佑、金錢的獲得、社會關係的建立以及政治目的等等。



式繼續跟地方政治糾結在一起，只要看看政治人物經常地涉足地方廟宇便可瞭解這一點；自從台灣的國族建構行動展開後，民間信仰也以「傳統文化」的身份成爲這一行動中的一環。例如最近馬祖的馬港天后宮在文建會的經費支持下，正努力推動所謂「媽祖在馬祖昇天」的活動。該活動推出了一個論述：媽祖林默娘在投海後，屍身漂流到馬港澳口，被居民安葬在天后宮內正殿地下。這意味著台灣的各媽祖廟也許可以到馬祖謁祖而非湄洲，這相當符合執政者想要建立台灣文化主體性的想法；國族文化的正當性後盾加上「文化經濟」的誘因（二者構成民間信仰的「文化化」），使各地方廟宇陸續與官方合作而把廟會變成文化節活動。這一切再加上媒體的介入，**使得靈力經濟、國家再分配經濟與商品經濟之間產生了複雜的連結**，民間信仰場域中於是充滿了各式各樣的「利益」，使更多的人因而有加入其中的動機。這不但使人們更熱中於各式民間信仰活動的參與，其複雜性也使得廟宇經營者必須以更理性的方式來處理靈力生產問題，「廟宇經營」成了一門民間顯學，「宗教治理」的現象便更加凸顯了出來（參考下圖）。

如上圖所示，「宗教治理」現象反映的是靈力生產模式的改變。新的靈力生產模式則產生了新型態的祭祀社群，祭祀社群型態的轉變顯示了民間信仰在社會整合中角色的轉變。正如本文已指出的，傳統的祭祀圈理論或者象徵論的觀點在理解這個問題上已經有所不足。藉由靈力經濟所提供的對民間信仰活動的新認識，我們可以有不同的理解民間信仰與社會整合之關係的方式。正如本文所分析的，**「靈力生產」基本上是一種社會關係運作下的資源動員活動。因此我們可以從「資源動員」的觀點來理解社會整合問題，將整合視為資源動員的過程及其結果**。而這種動員的過程基本上是一種交換活動，擁有不同形

式資本的人利用他們所持有的資本進入民間信仰場域內交換他們所需的另一種資本或「利益」。而在這樣的觀點下，我們可以在社會關係型態與靈力生產的資源動員模式之間建立關連，從而在社會變遷與民間信仰活動型態之間建立關連性。在這裡社會變遷代表的是社會關係型態的轉變，社會變遷改變了社會關係型態，成爲新的資源動員模式的背景。而新的廟宇經營型態則體現了這種新的資源動員模式，也因而產生了新的社會整合模式（如上圖中刮號內所示）。而社會分化下民間信仰與不同場域之間的溝通，則可被理解爲靈力生產過程中，不同場域的資本如何相互移轉的問題，這種移轉是社會整合中的一環。在這樣的理解過程中，本文所提出的「靈力生產」、「熱鬧」、「婉飾」、「心意」、「心意的異化」、「靈力指標」、「心意兌換率」等等概念，可以作爲有用的分析概念。

正如柏格所說，宗教市場化所帶來的競爭壓力，必然使宗教組織變得更加的理性化。李丁讚與吳介民所指出的「宗教治理」便成爲了現代性影響下，民間信仰場域中的一個重要現象。而要理解廟宇的諸種「治理」措施，我們必然需要先對民間信仰場域的基本運作邏輯有所瞭解，本文有關「靈力經濟」的分析便提供了這樣的概念基礎。我們可以**從「靈力經濟」的觀點來瞭解各廟宇如何透過經營方式的改變進行「宗教治理」**。從社會關係的運作、商品的創新、靈力指標的運用、心意的異化、熱鬧以及婉飾等等，我們可以討論特定廟宇的興衰。我們也可以從「婉飾」來討論民間信仰的整體變遷。因爲婉飾牽涉到整體場域的慣習，這慣習所維護的場域神聖性，牽涉到的不只是本文所討論的避免「營利」與「營私」色彩而已，它更牽涉到場域中人們如何思維與認知的問題，影響著神明的似眞性以及人們對神明靈力性質的認知，是民間信仰對抗現代性的重要憑藉（這一點因本文篇幅的限制無法進一步討論）。事實上，現代性確實正衝擊著婉飾這道民間信仰神聖性的防線。例如各廟宇對「商品」定價的情況越來越多，不再樣樣東西都「隨意」。但是我們也發現各廟宇雖然對某些產品定價，但還是會盡量透過某些婉飾來掩飾「付費」的色彩，例如將這些錢稱爲「喜捐金」。雖然如此，這仍可能已經在人神之間「心誠則靈」的純「心意」關係的防線上有所撤退。又譬如許多廟宇現在會

跟依附它維生的攤販「收取租金」，而不是讓攤販「贊助香油錢」或是「添油香」。這種對金錢不加婉飾的作法在許多地方引起了攤販的反彈與信徒的惡感。而像是在以「卜杯」來強調神意的這個婉飾防線上也有一些後撤的現象，例如由於管理委員會或董事會的普遍成立，有些廟宇已經逐漸把管委會的決議當成最後決議而不再請示神明。這顯示了「理性（人意）」在這個場域中的地位有提升的現象。諸如此類的改變在各廟宇的殿堂下、廟埕中，正一點一滴地進行著。而這其實顯示了現代性給民間信仰所帶來一個內在的矛盾：世俗理性威脅著以靈驗爲特徵的民間信仰，但民間信仰卻是以引入世俗理性的方式用「宗教治理」來面對這個威脅。民間信仰究竟是如何處理這種內在矛盾而能夠面對「靈力似眞性危機」？這是另一個有待我們去討論的問題。

參考書目

包如廉（Pas, Julian）

1996 現在台灣的宗教生活，陳有方、陳豫林譯，中央研究院民族學研究所資料彙編 11: 81-100。

李亦園

1982 台灣民俗信仰發展的趨勢，刊於民間信仰與社會研討會論文集，頁 89-101。台中：東海大學。

1998 中國人信甚麼教？，刊於李亦園著，宗教與神話論集。台北：立緒。

李丁讚、吳介民

2005 現代性、宗教、與巫術：一個地方公廟的治理技術，台灣社會研究季刊 59: 143-184。

李淑慧

1999 神明住在我家隔壁—談都市神壇現象。台灣大學新聞研究所碩士論文。

余光弘

1982 台灣地區民間宗教的發展—寺廟調查資料之分析，中央研究院民族學研究所集刊 53: 67-103。

宋光宇

1985 台灣民間信仰的發展趨勢，漢學研究 3（1）: 199-234。

1995 神壇的形成：高雄市神壇調查資料的分析，刊於漢學研究中心編，寺廟與民間文化研討會論文集。台北：文建會。

林美容

1987 由祭祀圈來看草屯鎮的地方組織，中央研究院民族學研究所集刊 62: 53-114。

1988 由祭祀圈到信仰圈：臺灣民間社會的地域構成與發展，刊於第三屆中國海洋發展史論文集，張炎憲編，頁 95-126。台北：中央研究院三民主義研究所。

1990 彰化媽祖的信仰圈，中央研究院民族學研究所集刊

68:41-04。

吳蓮進

1986　現代化對民間宗教信仰與行爲的影響，郭文般譯，刊於台灣社會變遷的經驗：一個新興的工業社會，丁庭宇、馬康壯編。台北：巨流。

周　璽

1834　彰化縣志，台灣文獻叢刊第 156 種。台灣銀行經濟研究室。

施振民

1973　祭祀圈與社會組織：彰化平原聚落發展模式的探討，中央研究院民族學研究所集刊 36:191-208。

許嘉明

1973　彰化平原福佬客的地域組織，中央研究院民族學研究所集刊 36:165-190。

1978　祭祀圈之於居臺漢人社會的獨特性，中華文化復興月刊 11（6）:59-68。

陳杏枝

2003　台北市加吶地區的公廟神壇，台灣社會學刊 31: 93-152。

陳祥水

1974　關乩記，人類與文化 4：35-9。台北：台大考古人類學會。

陳緯華

2003　漢人社會的整體論觀點與祭祀圈研究。台灣宗教研究 3（1）:129-160。

陳緯華

2005　靈力經濟與社會再生產；清代彰化平原民間信仰與地方社會的形成。新竹：國立清華大學人類學研究所博士論文。

張　珣

2002　祭祀圈研究的反省與後祭祀圈時代的來臨。國立台灣大學考古人類學刊 58: 78-106。

董芳苑

1975　台灣民間宗教信仰。台北：長青。

潘英海

1993　熱鬧：一個中國人社會心理現象的提出。本土心理學研究 1: 330-337。

瞿海源

2006a　術數流行與社會變遷，刊於瞿海源著，宗教、術數與社會變遷，頁 257-292。台北：桂冠。

2006b　台灣的民間信仰，刊於瞿海源著，宗教、術數與社會變遷，頁 61-84。台北：桂冠。

2006c　台灣地區民眾的宗教信仰與宗教態度，刊於瞿海源著，宗教、術數與社會變遷，頁 29-60。台北：桂冠。

瞿海源、姚麗香

1986　台灣宗教變遷之探討，刊於瞿海源、章英華編，台灣社會文化變遷，頁 655-685。台北：中央研究院民族學研究所。

瞿海源、張珣

2006[1989]　民間信仰的基本特徵與奉獻行爲，刊於瞿海源著，宗教、術數與社會變遷，頁 99-132。台北：桂冠。

顧忠華

1977　巫術、宗教與科學的「世界圖像」-- 一個宗教社會學的考察，宣讀於「宗教、靈力、科學與社會」研討會，中央研究院社會學研究所籌備處主辦。

Berger, Peter L.

2003[1967]　神聖的帷幕（*The Sacred Canopy*），蕭羨一譯。台北：商周。

Bourdieu, Pierre

1998　*The Economy of Symbolic Goods, in the Logic of Practice.* Cambridge: Polity Press.

Casanova, Jose

1994　*Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press.

Duara, Prasenjit

1988　*Culture, Power and State: Rural North China, 1990-1942.* Stanford: Stanford University Press.

台灣社會研究季刊
第六十九期 2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

電視的政治與論述：一九六〇年代台灣的電視設置過程*

柯裕棻

The Politics and Discourse of Television: The Formation Process of Television in the 1960s Taiwan

by
Yu-Fen KO

關鍵字：電視設置、現代化、冷戰、日本
Keywords: installation of television, modernization process, Cold War, Japan

---

收稿日期：2007 年 5 月 28 日；通過日期：2008 年 1 月 6 日。
Received: May 28, 2007; in revised form: January 6, 2008.
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 政治大學新聞系
Email：yfko@nccu.edu.tw
＊本研究得到國科會研究計畫（NSC 95-2412-H-004-019）的補助，部分章節曾於 2007 年一月七日宣讀於文化研究學會年會。作者感謝兩位匿名評審的意見與指正，獲益良多。日本早稻田大學教授有馬哲夫、明治大學教授本田親史、南韓首爾大學教授白美淑等諸位學者曾協助資料蒐集，謹此致謝。

摘要：

本篇論文探討一九六〇年代電視進入台灣社會的初步過程，以及當時它所引發的諸多社會政治爭議。電視工業在當時涉及國府與中國大陸之間的國防軍事競爭，同時也是位在國際邊陲位置的台灣進入世界生產體系的指標產業，這使得電視全方位地成為現代化的重要象徵物件，亦是促進現代化的重要手段之一。本論文的提問是：在台灣設置電視的過程中，電視的社會政治論述是如何展開的？出現了哪些重要爭議？又該如何理解那些爭議？其與當時政治經濟條件的關聯為何？

台灣電視所從出的社會條件，不僅只是國府的控制，還受到東亞的冷戰局勢、文化民族主義、去殖民化政策、工業經濟發展等因素的交錯影響。在這些內外在條件的制約下，電視究竟如何進入台灣社會？本論文通過歷史分析，考察電視設置過程中的社會政治爭議，以釐清台灣早期的電視政治與電視論述及其形成條件。

Abstract

This paper examines the formation process of television in the 1960s Taiwan. A major move of industrialization, Taiwan's television industry developed under several critical conditions: capital and technological supports from Japan, cultural nationalism against Japan, military and diplomatic competitions with Communist China, and the Cold War situation at large. With a focus on the political discourse of television in the early 60s Taiwan, this article analyzes how television was conceived by key actors at that time, how this political dialogue led to the creation of the television industry in a certain way, and how this process was conditioned by the Cold War structure in East Asia and Taiwan's relations with Communist China and Japan in particular. As such, this article contributes to clarifying several important aspects of the politics and discourse of television in the early 60s Taiwan.

一 前言

一般認爲台灣的電視事業發展以一九六二年十月十日台灣電視公司（台視）開播之日爲始，亦有認爲教育電視實驗廣播電台於一九六二年二月十四日之開播爲台灣電視事業之始（中華民國電視年鑑，1976：6）。的確，從電視節目的生產者與提供者角度看來，電視事業與市場確實是由此二機構成形並展開。多年來傳播學界已經在此認識之上完成不少電視產業的政策分析以及政治經濟學導向的研究，這些研究將電視台設立後的內部政策、資金結構、和當時的國家政策做了非常詳盡的分析與紀錄（蘇蘅，1992；馮建三，1994；程宗明，2002；蔡琰，2002；張時健，2005；林麗雲，2005）。台灣的傳播史研究亦多著重於建制化過程的政策討論，或以比較研究爲取徑、或以體制批判爲主旨，這些研究的主要題旨在於分析電視台的內部結構、電視台體制的弊病所導致的問題與可能的修正方向。

在這些研究之中，學者程宗明曾指出，電視是在一九五〇年代「大美國主義」所主導的國家建設概念下引進台灣，且電視籌設的行動深受當時蔣介石亟欲建設「自由中國」與中國大陸對抗的意念所影響。程宗明並且分析，從台灣成立電視台的政策擬定過程中，可以發現政府對電視節目的發展並無明確規劃，反而在電視相關產業如工商資金的管理、電視機生產的轉口貿易政策上有較明確的規劃（程宗明，2002：310-313）。此外，學者林麗雲亦曾經從一九五〇年代以降黨國資本組織運作的角度，檢視威權時期台灣電視資本的形成原因，並曾針對本地黨國資本與外國資本的合作模式提出解釋，試圖了解台灣三個主要電視台在國民黨主導「官商共謀」結構下的歷史發展，以反省台灣電視產業當前的結構弊病（林麗雲，2006）。這些研究成果可謂相當豐碩。

本論文不擬作體制或政策研究，亦非產業研究，而將嘗試經由物質和文化導向（materialistic and cultural）的問題著手探究電視的角色，即「這個社會如何想像、討論、並安置電視？」也就是說，本論文將電視理解爲一個具有文化意義的機械，而不只是一具由電子板和

映像管拼湊而成的科技中介物；不將它視爲內容的媒介，而將它視爲一種物質性的內容（texts in a material form）；不將它視爲資本的產值，而將它視爲產生資本的關鍵物。這是一個「視電視爲文化物件」的文化研究，試圖將電視置於它在這個社會出現的時間點上，探究它生產、製造、散佈的可能條件，嘗試了解它所引發的爭議、它所依循的權力關係以及它所誘發的社會想像。

「視電視爲文化物件」並不意味著將電視看作一個冷冰冰的死物件，相反地，本論文將「電視」視爲一個物質與意義密切交纏、難分難捨的物件，並探索其符號化的過程。作爲一個受到國家機器高度關切的科技產業與文化事業之承載物，「電視」嵌入台灣社會的過程除了與黨國資本與政治權力的複雜運作密切相關外，它也可能調動、強化某些既存的意識形態。本文不僅將這個過程理解爲科技產品與社會條件交互形塑的過程，也將之視爲一種社會對話的過程。本論文的發問是：究竟，當時的文化論述是如何被動員起來吸納、定義並安置電視的位置——在社會的位置與在文化的位置？究竟在引入電視產業時，引發了哪些社會對話與想像？同時，電視的出現又改變或強化了哪些既有的社會條件和文化形構？

「電視」與「電視機」兩個辭彙不僅在現在的日常生活中混合並用，在電視事業發展初期的報紙報導和廣告等，各種文獻內對「電視」一辭的使用亦相當隨意。「電視」之爲物，是一與其內文高度密合的機器，它及它的內容與社會現實的對應和參與非常即時且密切，因此「電視」可被視爲是一種文化機器。在本文，「電視」一辭既指涉機器，也指涉其內容。若特別專指內容，則會標明「電視節目」；若特別專指機器，則爲「電視接收器」或「電視機」。

這樣一個以某特定文化物件爲主題的研究，涉及一定程度的歷史視野、事件描述、和時代意義的召喚；如此希望不僅能夠開啓一些論述過去的其他可能性，也能夠對此刻重新創造的記憶言說有所反省。當然，這個研究本身自然也參與了當下台灣傳播史的論述型構，這些傳播史的論述除了政策面、制度面、體制面等各種問題的檢討外，亦包含眾多政治經濟面的批評和反省。也正是在這樣的認識基礎上，經由交錯的參照和反省，本文試圖重新審視某些歷史線索和事實，試著

梳理始終不曾缺席的全球結構性力量、由強勢國家所主導的現代計畫、當時台灣威權體制的政治運作、被稱之爲「冷戰時代」的論述條件，是如何或隱或顯地「參與」台灣的電視設置過程，從而希望更明確標誌出當時情況的何所來，何所指。本研究除了檢視使某些狀況得以出現並且建制化的諸多條件之外，也將觸及某些被摒棄、被排除、未曾兌現的其他可能性——那些在電視建制化之後被遺忘的、失敗的歷史可能性（the historical possibilities that failed to come through）。

這個系譜學式的歷史研究將提供另一種處理威權時代史料的方法和論述方式。研究威權時期最困難且需留意之處，除了諸多機密難以掌握之外，諸多可得的官方資料公文與說法究竟能否作爲判斷的依據，亦是難題。某些官方資料當時的存在目的不是爲了保留事實，恰恰相反——它們極可能是爲了隱匿事實、或是刻意形塑某種理解和說法而存在，大量的政府公文都有這個特性。這種刻意的隱匿和曲解是威權時期歷史本身的特性，也是它的特殊難題；研究者難以區辨哪些是爲了隱藏或遮蓋眞實而產生並留下的紀錄，哪些又是十足可信的素材與說法。甚至，研究者必須時時警覺並質疑公文資料可能產生的誤導作用，和字裡行間別有所指的其他可能。因此，除了官方文件之外，也需要從口述歷史、回憶錄、不具官方正當性的其他細節紀錄中找尋線索，並且反覆和正式文件作對話。解釋威權時期國家機器的決策、或是解釋台灣現代化進程中殖民者或國民黨政府的角色時，應極力避免籠統的強人領導歸因，而必須在權力運作的軌跡中發覺它們的規則、趨力、範圍、以及矛盾點。唯有從這樣系譜學式的、由隱匿的表象下出發的視野，方可指認社會形構的多重權力過程，避免落入既定的因果解釋之中，避開本質化的權力核心這種過於方便的歸因，並且認清意識形態在資料內與資料外的作用，從而不只描繪我們被允許看見並理解的表象，也理解我們如何如此地看見與理解。

本文試圖理解的是冷戰架構下東亞區域的政治互動，如何影響台灣電視的設置過程；在冷戰關係下，台灣在經濟上，特別是在電視資本上，如何受到國際力量的影響；以及在此一殖民／冷戰架構下的台日關係爲何。本文並試圖將台灣電視設置的眾多爭議置於冷戰時期意識形態的架構中討論，以期能觀照當時的整體政治文化氛圍。

因此，雖然台灣的電視台設立於一九六二年，本論文探討的時代最早將回溯至一九五四年，是韓戰停火協定（一九五三年七月廿七日）後的一年，也是「中美共同防禦協定」簽署的一年。因韓戰故，東亞國家的軍事與經濟關係進入另一種以反共爲主的冷戰關係，美軍在東亞諸國部署軍力、實行經濟援助並且參與內政，東亞諸國逐漸形成以美國爲中心的依附關係。這個新的國際軍事關係和反共意識形態不斷發酵，於越戰期間達至最高峰，並持續至一九八〇年代中晚期，支配了東亞的政治經濟結構長達卅年之久，甚至如今南北韓和台灣海峽問題的癥結依舊與這段時期的歷史有關。韓戰後，美軍在東亞防禦系統的部署主要是針對共產中國而建立的反共圍堵防線，舉凡在地緣政治上被納入這一道反共防線的國家都必須與美國的軍事經濟力量配合。電視媒介在二次戰後即被視爲是如同廣播一樣強力的宣傳、社會整合與控制的科技形式，自然也是兵家必爭之器。[1]

電視台在東亞國家的設立與當時的冷戰結構有極其密切的關係。雖然一九五〇年代台灣尚無電視，但是諸多籌備電視的說法和計畫已經在東亞各國展開，台灣也深涉其中，只是台灣的電視台籌設延宕至六〇年代方著手進行，這一過程將於後文第三部份詳述。

從東亞各國電視籌備的經驗看來，電視台之籌劃非當時一國一地

---

1 關於二次戰後將電視做為有力的宣傳媒介等相關政治經濟歷史研究，可參見戰後美國參與德國電視廣播重建發展的例子。二次戰前，德國是世界上第一個發展電視工業的國家，柏林的 *Funkturm*（radio tower）於一九三五年三月開始，每日兩小時固定播放電視節目，一九三六年的柏林奧林匹克運動會也已經有電視轉播。二次戰後德國為美國與蘇聯佔領，二強對於德國的廣播電視應如何發展與管理的討論，歐美學界均有大量研究，這些研究指出，二強均視電視波頻為必爭之宣傳武器。*Historical Journal of Film, Radio and Television* 於 1990 年曾有一期特刊專門處理此議題，可參見當期 Uricchio, William. ‘Introduction to the History of German Television,’ *Historical Journal of Film, Radio and Television,* 10(2): 115-122， 以 及 Hempel, Manfred. ‘German Television Pioneers and the Conflict between Public Programming and Wonder Weapons’, *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 10(2): 123-162. 另有關於國際電訊聯盟（International Telecommunications Union, ITU）於二次戰後幾次會議中，美國、蘇聯和聯合國協商過程的研究亦指出相似觀點，參見 Schwoch, James. (2001). ‘Cold War Telecommunications Strategy and the Question of German Television’, *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 21(2): 109-121.

之力可成，而是在美國或是其他外資外力的挹注下方有所爲。從這樣的歷史脈絡中觀照台灣的電視產業發展，至少可以確立幾個關鍵的理解：首先，不論是在物質的生產基礎上或是文化的意識形態上，「冷戰」是超越國家疆界的集體經驗，二次戰後東亞各國的產經與文化研究均不能忽視冷戰這一巨觀條件；其次是「區域化」與「全球化」概念需確實置於特定歷史脈絡中理解，亦即，在研究媒體產業的跨國特性時，也必須將這兩個概念歷史化；第三，討論冷戰時期台灣電視媒體發展的社會條件時，也應將國族主義、去殖民化政策、工業經濟發展與反共社會之形成等因素納入考量。台灣的電視產業雖然看似屬於國家機器的內部系統，但更複雜地看，政府或政黨並非一封閉系統，媒體產業亦不能獨立於其他外在牽制條件來討論。一般對於台灣成立電視台的看法多傾向於將國民黨的政治運作視爲一毋庸置疑的整體，然而在爬梳史料之後我們可以發現，權力運作的機制不能也不應被本質化地看作是意志的整體，其內的紛爭齟齬相當複雜，電視設置的紛爭可以看作是一個多方條件交互決定之下浮現的事件。當時雖然處於威權時期，政治菁英之間的鬥爭和意識形態的糾葛仍不容忽視，這方面的考察當有助於釐清電視設置過程中的諸多爭議與權力競逐。

二 國家的現代神器

電視的普及始於二次大戰之後。對於戰後電視機的社會普及過程，美國、英國和日本等率先發展電視產業的國家均有知名的研究。這些研究均認爲，二次戰後因爲國際間的政治情勢加上由國家主導的現代化經濟策略，遂發展出以電視機連結現代家庭生活，以作爲國族主義想像核心的社會論述。但是，由於各國的歷史狀況和社會條件有所不同，這些研究對於電視機普及的成因以及各國電視機發展論述的解釋基調亦略有差異，茲列舉如下。

英國方面以 Raymond Williams 和 Roger Silverstone 的研究最爲著稱。Williams 對電視科技的研究著重於電視所造成的社會文化形式改變（Williams，1992）。他認爲科技並不是社會型態的決定力量，而應該將科技視爲複雜社會形構的結果。他並以英國的電視節目內容及流

程編排爲例，分析觀眾整晚坐在家中觀看線性流程的電視節目所可能造成的個人文化經驗，以及社會成員逐漸以家庭作爲生活重心的發展趨勢。Williams 提出「流動的藏私」（或譯「流動的私化」，mobile privatization）概念，以說明這種同時可以滿足流動也滿足家庭作爲生活中心的社會文化現象。在一九五〇年代初期的英國社會，人們花費在使居家更爲隱私化的金額顯著提高，居家在空間距離上也愈來愈遠離政治樞紐與經濟生產中心；這種「流動的藏私」乃是隨英國戰後小家庭的興起，形成的新溝通型態（Williams，1992:39-43）。Williams 的觀察點出了電視廣播是如何接連家庭生活與外在的公共空間，這是一種由中心向各家庭單位傳輸的接連模式。在這種模式中，傳輸與接收的技術條件先於內容出現，內容只是科技的副產品，而非憑空獨立而成（Williams，1992：43）。

Roger Silverstone（1994）則致力於電視與日常生活關係的研究，他對電視的各個相關層面做了詳盡分析，不但處理了電視機的社會意涵，也釐清了電視節目內容、電視觀眾、和居家性等研究概念。他特別提及英國郊區的電視化過程應從三個歷史視野加以考察：一爲電視之存在強化了郊區發展並使郊區發展成爲可能；二是電視節目提供了郊區美夢（或噩夢）的物化影像；三爲電視是一組機制也是一個媒介，在型式與內容上，電視是一個混雜的機制，它創造並展示迷思，「化解了貧瘠空乏的郊區生活中現代性的曖昧」（Silverstone，1994：56）。Silverstone 提出以能動性（agency）、現代性（modernity）及居家性（domesticity）作爲研究電視文化的三個軸線。他認爲電視機的馴化（domesticate）[2]過程必須在居家性的脈絡中理解，而將電視機理解爲家庭媒介時，也需澄清家（home）、家庭（family）、家戶（household）三種觀念在電視論述中的區隔，並將「居家性」問題化，視之爲「公共與私人之間常變關係的歷史產物」（Silverstone，1994：25-40）。

---

2 臺灣亦見將 domesticity 直接譯為馴化一辭，但如此翻譯則偏離該書論點。Silverstone 對電視的論述細密，輾轉迂迴於家居和馴化的雙面意涵之間，參見該書結論之 174-177 頁。

美國的研究也是以家庭價值的論述生產爲主軸，Lynn Spigel 爲此類研究的前驅之一；她的電視機社會意涵研究可以說是五〇年代的電視文化史，其中特別著重於分析二次戰後之「家庭」概念形塑，以及都市規劃中的「郊區」（suburb）發展。從一九四八年到一九五五年間，美國政府爲了開發郊區，鼓勵郊區家庭裝設電視機，逐步打造了郊區生活的空間特色：一種在空間上孤立而隔絕，卻又因電視普及而彷彿能知天下事的郊區家庭生活模式。隨著郊區的拓展，電視機也迅速地進入了美國的家庭生活。Lynn Spigel 並研究電視機與戰後的居家性（domesticity）和愛國主義（patriotism）的關聯。她認爲，就空間意義來說，電視櫃（TV hearth）在這一波戰後家庭重建運動中取代了壁爐（hearth）和鋼琴，成爲新的家庭象徵中心，一家人聚在電視機前看電視的景象代表了解甲歸田後重回家園的愛與溫暖（Spigel，1992：38-39）；電視使人忘卻戰爭的痛苦，家庭價值被建構爲國家價值的新核心。同時，Spigel 的研究也特別側重電視機進入美國家庭之後重塑家庭空間的過程，以及電視如何進一步影響家庭內的性別互動關係（Spigel，1992）。

日本學者吉見俊哉（Yoshimi Shunya）曾就日本戰後的科技國族主義（techno-nationalism）進行研究，他指出，日本的電器生產與消費和日本戰後國族主義的興起密不可分。日本在戰後的廿年間，因經濟和電子業的迅速發展，逐漸建立起電子國家（electronic nation）的論述（Yoshimi，1999：149）。自一九五〇年代末起，這個論述將日本的國族主義和以美國主義爲基礎的科技主義融合在一起，藉由一種對照的方式建構出日本的文化本質：美國個人主義與日本集體主義，美國的先進發明與日本的精準應用；並從而發展爲一九七〇年代充滿自信的科技國族主義。除了促進電器產品的大量生產之外，吉見認爲，這種國族主義也從日常生活的領域中展開，一方面將美國的生活風格塑造爲慾望標的，標榜家庭活動的理性化與電氣化，從而進行生活的改善或改造。另一方面，電視成爲日本的全國性媒體，成爲日常生活的象徵物件，從而將家庭記憶和國家歷史緊密地連結在一起；特別是五〇年代吸引群眾聚集街頭觀看的電視摔角比賽，以及六〇年代電視走入家庭後晚餐黃金時段的節目，使得電視成爲顯著的社會現象，它形

塑記憶、建構了全國的生活作息，是戰後日本建構民族國家的中心媒介（Yoshimi，2003：484）。

在一九五〇年代末的日本，洗衣機、電冰箱、黑白電視被譽爲是進步的三神器，一九六〇年代末的三神器則是汽車、冷氣、彩色電視（Yoshimi，1999：154-155）。吉見分析了當年的家電廣告，指出家庭與國家形象之間明白的性別區隔：以消費和使用爲主的電器廣告著重家庭主婦與美式生活的形象；出現日本國家形象的廣告則強調工程師作爲生產的主體（Yoshimi，1999：165；Yoshimi，2003：475）。這種日本電器產品與家庭／國家的關聯想像，一直持續到一九七〇年代中期之後才由另一種超越空間界線的抽象身體形象取代。

二次戰後，電視機在歐美日的普及過程與這些社會的「發展」步驟若合符節，電視實體／內容的生產與消費成爲現代化生活的重要指標，電視機本身既是現代性想像的慾望對象物，也是承載並形塑此一文化想像的工具。電視在極短的時間內於已開發國家普及化，進入日常生活場域，改變家庭互動模式，使地方與空間關係脫節，使生活作息改變，轉化了訊息的傳遞方式，並以即時的視覺性強勢影響了當時的社會文化構成。「大眾」的形貌首度以立即可見的方式現身，社會因電視即時再現重要事件而迅速生產並凝聚共識。[3]

在台灣，表面上也看似如此。「電視」確實是一九六〇年代生產的重點、現代化的必備要件、農村電氣化的具體象徵，也是社會富裕的指標。電視進入家庭空間的過程在台灣社會一樣也不脫「國」與「家」的論述面向。「國」的面向，意指社會因電視的引入而整體地進入了現代化的進步生活之想像；「家」的面向則特別顯現在理想家庭的塑造。此二點並非憑空出現在台灣的電視與生活型態想像之中，也非台灣社會自創之連結模式，而是與當時凌駕一切的國家發展論述和國際局勢有關。在台灣，由於黨國力量的主導，「國」的操作強勢決定

3 在電視滲透歐美社會約十年之後產生了諸多視覺媒介傳播文化現象，加拿大學者麥克魯漢（McLuhan，1964）提出電氣時代的「媒體延伸說」並宣佈地球村的到來，以及美國學者 Gerbner 研究長達十年而提出的涵化理論（1967-1976），均是不同的研究典範，企圖為這一媒介所帶來的巨幅社會文化改變勾勒形貌，並提出問題和解決方案。

了電視在「家」領域內的各種條件。[4]

從台灣當時所處的國際政治脈絡看來，「電視時代來臨」這樣的宣稱除了是一種結合科技與軍事競爭的進步論之外，同時也隱含著冷戰時期國土疆域安全管制的雙刃：一方面，電視的出現強化了由上而下的國民文化教育；另方面，爲方便管轄和檢查，早在台灣電視台成立之前，一九五九年交通部即已制定「電視廣播接收機登記規則」，其中第二條、第三條與第七條規定，購買電視機按規定需同時購買執照，執照費爲銀元四十元，機件不得任意變更（總統府公報第一〇〇七號，民國四十八年三月三十一日交通部令）。

由於台灣電視事業的發展始終處於政治作戰機器的理解架構中，除了在政治策略上電視的內容成爲國家意識形態的傳散媒介之外，電視機的機件也必須善加管理。國府一方面對中國大陸進行心戰廣播，另方面也明令電視機的收訊機組須經過拆除檢驗。一九六三年的「動員戡亂時期無線電收音機及電視接收機管制辦法」，即言明爲「取締收聽軍用通信或匪俄廣播，以確保地方治安，配合動員需要」而制定。其辦法之第三條、第七條規定，所有電視接收機之頻率範圍，以二一〇兆週以下，一七四兆週以上爲限；由國外進口之電視接收機需拆除一七四兆週以下之頻路（總統府公報第一五〇一號，民國五十二年十二月廿七日行政院令，動員時期無線電收音機及電視接收機管制辦法）。

在黨國力量的強勢作用下，藉由電視機這個端點，「國」與「家」在台灣社會同樣出現了前所未有的緊密關係。就私領域的「家」而言，這意味著私領域和公領域的界分有了新的協商和理解方式；從「國」的角度而言，這意味著國家能夠以更直接而有效的方式將政令教化傳導到最末端的點上，不需要經過層層的組織工作。除此之外，在台灣這樣一個處於反共冷戰前線的後進發展社會裡，作爲現代社會

4 從既有的新聞資料和文獻看來，在台灣，電視生產與社會發展的關係論述似乎是有意學習日本的工業發展型態；而電視與政治宣傳、進步生活、兒童教養、國民教育的想像則應是轉接自歐美國家對於電視的各種既成論述，重新賦予意義而成。與此主題相關的新聞資料甚多，但本文將討論的焦點置於電視設立決策過程，因此無法在此作全面系統性的新聞分析。

休閒生活象徵的電視機，也成爲強調經濟建設富足安康的成果之一，以凸顯海峽對岸共產中國的貧困與肅殺。在台灣，電視機的機體形式在電視事業發展初期是全面地服膺於國家的教養（pedagogical）與管制之下，成爲一台充滿政治意義的文化機械——既提供民生娛樂，也從事政治宣傳心理作戰。

也因此，歐美日等國研究者對於電視機與消費社會、家庭安居化的解釋，勢必無法直接套用於台灣。在這個東亞冷戰前線的後進社會裡，電視機的角色與那些先進國家的研究解釋大相逕庭。東亞威權政府控制下的電視機不只是一台溫馨的消費機器，它是黨國的政治外交與經濟資本的籌碼（林麗雲，2006），它也是集所有危機意識於一身的、用以維繫社會成員於「居安思危的戰備狀態」的戰爭機器。如果歐美社會的電視機是使大眾忘卻二次大戰的機器，在台灣它則是延續戰爭意識與戰備狀態的機器之一。

三 冷戰關係、威權政府與電視示範表演

電視進入台灣社會的準備期很長，而且，這個籌設提議從一開始就已經牽涉敏感的國際糾結。此議題一開始並非是出於社會內部的工業發展或政治意識形態的宣傳需求，它主要涉及台海兩岸的軍備競爭、東亞各國間的經濟依存關係、美國與日本間的政治經濟合作關係、國民黨內的政治權力爭逐、以及台灣社會內部的諸多民間意見。

此事最早可追溯至曾虛白任中央通訊社社長任內。曾虛白曾受美國國務院邀請於一九五三年（民國四十二年）赴美考察四個月，同時也應當時中國廣播公司董事長張道藩之囑考察美國電視事務。

曾虛白訪美期間，RCA（美國無線電公司）和 UNITEL（聯合電業公司）均曾與他接觸，RCA 並安排曾虛白參觀電視工廠，UNITEL 則是由董顯光[5]轉介。兩家公司都有意願到台灣投資電視事業，並提出

5 此事另有細節。曾虛白赴美「經東京時，悉本公司董總經理顯光先生亦正作此項調查。及抵紐約，與美國領導電視工程之製造商美國無線電公司及業經與董總經理有所接洽之聯合電業公司先後交換意見」（曾虛白，1974：108）。董顯光為國民黨政府大陸時期的首任新聞局長，也是中央廣播電台於一九四九年遷台後改

合作計畫書。返國後，曾虛白於一九五四年一月寫了〈建議創建電視上 總裁書〉簽報國民黨總裁蔣介石，闡述在台灣創建電視事業的可行性。曾虛白認爲，電視事業的好處在於：一，宣傳之效果絕大 ； 二，教育之效果無窮 ； 三，國家地位之提高（曾虛白，1974：108-110）。在此建議書中，曾虛白對於整個電視體系的設計也考慮到戰時的通訊、美國東南亞安全政策、及對匪的心戰需求等問題。其後，曾虛白亦於中國廣播公司月會中提出報告，針對電視事業的發展與影響作評估，他以美國社會狀況爲例，說明電視事業絕不會影響廣播事業（曾虛白，1977：178）。一個月之後（一九五四年二月十九日），蔣介石下令「電視之籌建應由行政院在下一年度預算列入並從速成立籌建機構」（曾虛白，1974：108）。[6]

然而，在此值得注意的是，UNITEL 的電視事業提案事實上不僅僅只是一項電視台的設置計畫，UNITEL 意欲成立的是一個跨太平洋的自動電訊系統，這是該公司寰宇電訊網之一部分。跨太平洋計畫當時已經包括了日本本島以及琉球，並且意圖也納入台灣、菲律賓、印尼、新加坡、曼谷和仰光。此電訊網的計畫是「如遇戰事發生，所有原供民用或商用之電訊設備可以立刻改爲軍用，成爲一單純化之軍用電訊網，不須在機器或技術方面有所變更」（曾虛白，1974：111）。如此的設置考量是因爲當時亞太局勢仍處於緊張狀態，爲避免共產政權繼續擴張，以美國爲首的反共圍堵戰線需確保隨時可以動員作戰的能力。

關於 UNITEL 在台灣的遊說過程以及無法取得合作的部分史實，

制之中國廣播公司首任總經理。董於一九五二年出任中華民國首任駐日大使時，其中廣總經理職務由曾虛白代理。一九五四年董顯光堅辭中廣職銜後，其職位方由魏景蒙接任。一九五六年董轉任駐美大使。詳見《中廣四十年》（吳道一，1968：253、343、364）。由此推斷，一九五三年當時積極在日本活動的 UNITEL 應是與已任駐日本的董顯光聯繫，而非直接與中國廣播公司聯繫。

6 關於一九五〇年代國府的媒體宣傳政策以及曾虛白於其中所扮演的角色，林麗雲已有相當詳盡的分析，此處不另贅述。參見林麗雲之《台灣傳播研究史：學院內的傳播學知識生產》（林麗雲，2004：81-88、97-101）。從林麗雲的研究中可發現，曾虛白對新聞傳播有兩個非常明確的立場，一為親美，一為新聞自由管制，他對電視的功效分析亦不悖離這兩個立場。

仍有待深查。UNITEL 欲在台設置的系統，係爲美國中央情報局 CIA 結合民間資本於冷戰初期所參與籌劃的軍事微波電訊系統，此計畫的意圖是：形成一道對共產蘇聯與中國的微波防堵網、在東亞進行反共心理戰，並宣導美國的國際形象（Schwoch，2002）。日本讀賣新聞以及日本電視台（Nippon Television，NTV）的社長正力松太郎（Shoriki Matsutaro）與 UNITEL 和 CIA 的關係匪淺，NTV 即爲 UNITEL 跨太平洋電視系統之起步，已有日本學者有馬哲夫對此計畫做了詳盡的調查（有馬哲夫，2006）。

據曾虛白後記所言，由於美軍在台顧問當時勸蔣介石放棄成立電視台的計畫，UNITEL 的提案遂遭擱置（曾虛白，1977：186）。究竟美軍顧問爲何作此與 CIA 心戰計畫相悖的建議，仍有待詳細查考[7]。但就目前可得的美方檔案資料與相關研究看來，解釋冷戰時期美國的遠東政策時，不宜落入大歷史的合理化解釋，亦不宜將美國政府的政策決定過程化約爲單一政治意志、頭腦清楚、貫徹始終、資訊掌握完整且絕對理性的整體。美國軍方與國務院的看法經常不一致，而決策過程中，上、中、下層參與者的意見也有相當大的差異。[8]因此，儘管綜

---

7 當時台灣因受美國軍事經濟援助，美軍顧問團可對台灣的軍事與經濟政策提出建議。此項援助係因一九五〇年韓戰爆發，基於區域安全之考慮，根據美國國會通過之「共同安全法」（Mutual Security Act）執行。一九五一至一九五四年四個財政年度裡，美國對台經濟援助累計共達四億美元，佔整個美國對遠東經援總額的百分之六十，一九五五年單一年度則為一億三千八百萬美元。參見周琇環編《台灣光復後美援史料第一冊軍協計畫》（周琇環，1995：3、34-35）。對台美援從一九五一始至一九六五止一共進行十五年，每年援助金額平均維持在一億美元左右。參見周琇環編，《台灣光復後美援史料第三冊技術協助計畫》（周琇環，1998：2-3）。推測美軍顧問做此建議可能是因為：1 當時國民政府之國庫非常困窘；2 美援重點項目除軍事與基礎建設如橋樑電廠水壩外，只包含農工業生產與民生品之供需；3 電視事業以當時台灣消費狀況而言不可能有利潤；4 美軍顧問不同意 CIA 對東亞軍事經濟狀況的評估或介入。相同的阻撓狀況亦曾發生在日本電視台創建的過程，不同的是，日本的資方籌資相當迅速，且日本於戰前已有相關的工業基礎可以發展電視工業。

8 相關資料參見中央研究院近史所張淑雅所作的一系列台美關係研究，此處解釋援引自張淑雅，〈一九五〇年代美國對臺決策模式分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第四十期，民 92 年 6 月：1-52。以及張淑雅，〈台海危機與美國對「反攻大陸」政策的轉變〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第卅六期，民 90 年 12 月：235-297。

觀看來美國確實長期支配東亞局勢，但其具體政策絕非是任何單一政治理性的必然產物。

就韓國的研究資料看來，在韓戰期間，RCA 始終沒有放棄在東亞的投資可能，後來並且在一九五六年五月十二日於南韓首爾籌畫了美軍電視台 HLKZ-TV，這是南韓第一座商業電視台。雖然當時有大批美軍駐紮韓國，但因 HLKZ-TV 的韓國觀眾多爲街頭觀眾，其實際營運狀況並不理想，後於一九五九年關閉（Kang, Baek and Choi，2007）。RCA 後來亦曾謀求台灣教育電視台的創建合作計畫，但因我財政困窘，未果（劉先雲，1995：327）。至於 UNITEL 則日後再也沒有參與台灣電視台的創建計畫，也沒有眞的在東亞成立前述之電訊網。

台海兩岸「無電視」的微妙平衡並沒有持續多久。中國大陸之中央廣播事業局於一九五六年五月正式提出創辦電視的構想，於一九五八年五月一日成立了北京電視台（今中央電視台）並開始試播（趙玉明，1993：344-348），同年十月一日上海電視台也接著成立。中國大陸一年之間成立兩個電視台，對當時蔣介石領導的國民黨政府應該造成不小的壓力，這解釋了爲什麼隔年交通部會在台灣尚無電視台的狀況下制定「電視廣播接收機登記規則」。根據一九五八至一九六七年期間任職教育部社會教育司長兼國立教育資料館館長劉先雲的訪談錄，一九五六年的教育部長張其昀已著手進行設置教育電視台的計畫，並以拓展社會視聽教育爲其主要構想。最初決定與日本東亞電子服務有限公司合作，該公司在台的代理人是陸軍總部山口顧問；旋又決定與美國西屋公司合作，此後計畫便一直在日本和美國之間徘徊，資金來源始終是嚴重問題（劉先雲，1995：325）。[9]當時台灣首要指標企業大同公司的負責人林挺生亦在此籌備小組內，大同公司成立於日治時期，在戰前已與日本工業界有供應商關係及私人聯繫，因此林挺生主張與日本合作較容易洽談且經費較低（劉先雲，1995：325）。儘管如此，林挺生對於成立電視台的態度「頗爲淡薄」（聯合報，1959 2

9 一九五七年九月十二日之第 528 次行政院會決議，因「財源不足與外匯有限」兩項因素，命教育部遵循「電視以民營為原則」（行政院會議紀錄，轉引自程宗明，2002：311）。

5，三版）。一九五九年底教育部擬定「電視建設計劃」報請行政院併入十年經濟發展計畫，但未獲通過，除因技術問題外，尚有「朝野的質疑」。[10] 因此後來接任教育部長的黃季陸曾囑咐劉先雲，教育電視台計畫應「秘密進行，以免事沒辦成就鬧得滿城風雨」（劉先雲，1995：326）。

同時，從一九五七年起，國府與日本政府[11] 成立「中日合作策進會」，[12] 以谷正綱爲首席代表，主旨爲促進雙方文化經濟交流，阻止共產主義蔓延，維持亞洲和平。此一經濟文化交流組織的實質任務乃是與中國大陸競爭對日外交，確保日本政府與國府的關係（林麗雲，2006：84），因此多次在宣言中重申反共立場。然而經濟交流上雙方進展緩慢，我方開放多項優惠，日方卻未開放相對優惠，以至當時輿論批評「我們是用一些經濟利益前來交換日方的反共聲音的。」（司馬桑敦，1959）。

一九五九年一月十二日「中日合作策進會」第四次會議的具體結果之一，就是中日電視合作計畫。第四次會議之日本首席代表爲東京芝浦電氣株式會社的董事長石坂泰三（聯合報，1959 1 12，二版）。石坂訪台期間曾與當時華南銀行董事長劉啓光商談，亦曾與東正電器廠[13] 的陳茂榜等十餘人商談（聯合報，1959 2 6，三版）。此計畫進展極爲迅速，至一九六〇年二月，「中廣奉到中常會第一八三次會議決議『創辦電視，應由小而大，儘速進行，由中國廣播公司負責』」（吳道一，1968：431）。同時，電工器材工業同業公會也對外發布消息，

10 此「朝野的質疑」可能意指時任副總統兼行政院長之陳誠，陳誠對於教育部成立教育電視台一直持反對意見，並曾於行政院會中批評。此事頗讓當時執行籌備計畫的劉先雲困擾，參見劉先雲，1995：367 － 368。如今看來，應是當時政府已有意由省政府主導成立電視台計畫。

11 一九五七年日本首相為自由民主黨之岸信介。時值日本社會黨首度組訪華親善團訪問中國大陸並發表共同聲明，國府方面對此大感緊張。

12 「中日合作策進會」的日文名稱為「日華協力委員會」。此組織第一次會議於一九五七年四月四日在日本東京召開。第二次於一九五七年十月六日在台北召開。第三次於一九五八年六月四日在東京召開。第四次於一九五九年一月十二日復於台北召開。第五次於一九五九年十月十五日在日本東京召開。

13 一九六四年後與東興公司合併，更名為聲寶電器。

中日確定將合作發展電視事業（聯合報，1960 2 9，五版）。根據當時任職台灣省教育廳廳長的劉眞訪問錄，一九六〇年三月初蔣介石曾於國民黨中央常會開會時，因教育電視台籌畫已經將近兩年卻未有具體成果，對主事者陶希聖表示不滿：「俗謂秀才造反，三年不成」，並決定改由台灣省政府籌劃（劉眞，1986：111）。除此之外，林麗雲的研究指出，陶希聖曾於一九六〇年六月十一日提報的〈中日合作經營電視廣播事業方案〉中評估，因國府對日關係漸趨不穩，與日商合作較有利於建立外交關係（林麗雲，2006：84）。隨後，副總統陳誠即指示：「可考慮鼓勵有資力之黨員，以民間投資方式參加」；「當交台灣省政府轉令所轄商業銀行投資，與日本商人合辦」（吳道一，1968：435）。此爲促成台灣電視台籌備委員會的主要因素之一，也是省府銀行入資的原因之一。

至此，台灣的電視台籌設計畫已有兩條線索同時進行：一爲教育部黃季陸積極主導、低調籌設的教育電視台計畫；另則是爲了鞏固對日關係，由「中日合作策進會」促成、經日本東芝提議、由台灣省政府所主導的台灣電視台籌備計畫。

一九六〇年五月廿日，中國廣播公司與日本電氣株式會社和東芝電氣株式會社合作，於台北示範電視廣播，爲期一周，從五月廿日至五月廿六日，每天三小時，從晚間七時至十時止。這項活動稱爲「電視示範表演」，是爲了轉播第三任總統副總統就職大典而舉辦，同時也有請日方展示電視功效，以期進一步合作投資之意。電視發射機和其他配備均從日本運到，機器裝備及工作人員費用全由日方負擔，節目費用及雜支則由中廣支付。

此項活動之技術人員由日方兩家廠商各派出三人共六人，並從日本放送協會借調電視導演兩人，中廣則動員五十餘人配合（吳道一，1968：431）。十瓦電視發射機由日本電氣免費提供，裝置於圓山，運抵的電視接收機五十架則由我方向東芝購買，其中有廿七架電視機安

裝在市區一般公共場所[14]。電視節目[15]除轉播就職大典和三軍演習實況之外，並有新聞報導、現代舞、歌曲演唱、科學短片、名人訪問、烹飪表演、國劇、崑劇、越劇、布袋劇、民族舞蹈、國術表演、猜謎晚會、甜蜜的家庭話劇、中國小姐候選人介紹、籃球比賽[16]等等。現場節目均在台灣製片廠進行，最後一場包括籃球賽轉播則移至三軍球場進行。此次表演總計全部節目費用近七十萬新台幣（吳道一，1968：432）。七天的節目中部份爲現場節目，部分爲影片；據報載，現場節目較受歡迎，西門町、火車站和新公園音樂台聚集了不少看電視的人潮（聯合報，1960 5 24，二版）。安置於科學館內的電視機則因人潮太多，於第二天廿一日起改裝在戶外（聯合報，1960 5 21，二版）。這一次的「電視示範表演」引起迴響頗大，估計約有十二萬人觀看（聯合報，1960 5 27，二版）。

「電視示範表演」所引起的後續討論包括：這「象徵中國科學生活進入一個新紀元」，但「從日本技術人員的專業合作上看來，我們過去在任何事業上都具有一個共同的缺點，就是『通才』太多，人人都是萬能博士，凡事『以一當百』結果『百無一是』」（郭雄，1960）。以電視作爲主題的專欄文章也開始出現，例如闡述美國社會因電視而引起的家庭問題：晦淫晦盜的節目品質破壞家庭寧靜、家庭生活可能被商業廣告滲入的隱憂、孩子受電視節目影響不愛唸書甚至犯罪、家庭以外的娛樂活動大爲減少、使人四體不勤毀壞國民健康等等；以及解釋「電視病」、「電視寡婦」、「電視鰥夫」等美國詞彙（何凡，

14 廿七個公共場所如下：市政府廣場、省立台北工專、松山民用機場、植物園國立科學館、重慶北路覺修宮廣場、西門廣場、美國新聞處禮堂、圓山飯店客廳、中國之友社客廳、台北火車站候車室、台北新公園、信義路三段國際學舍、延平國校、中山國校、太平國校、靜修女中、長安國校、西門國校、龍山國校、萬華商職、台灣大學工學院、台灣大學法學院、三重國校、松山國校、省警務處禮堂、國民大會、仁愛路中廣公司球場。

15 節目由中央委員會第四組、國防部總政治部、教育部、中國電影製片廠、台灣電影製片廠共同安排修訂而成。

16 雖然一般認為棒球運動與台灣的電視文化密不可分，但是電視發展初期，籃球才是主要的轉播運動。一九六〇年五月廿六日的世運籃球代表選拔比賽和少年籃球表演賽是台灣第一場由電視現場轉播的運動賽事。

1960a、1960b），或是列舉美國國內新發明的電視科技，如「旅行電視」、「牆壁電視」與「太空電視」等等（佐靜秋，1960）。同樣地，亦有另一種美式觀點認爲，電視具有教育功能，且影響力強大，可供「家庭主婦、軍人、學生、牧師、工程師、醫院內的病人以及監獄內的囚犯學習」，可「解決師資的數與質、教育費以及教室的容量」等問題（梅春，1960）。亦有以美國電視台的節目爲例，討論如何培育電視節目人才（藝公，1960）。

從這一年起，報紙以及雜誌上也開始出現美國科學家對於電視的建議、改革、發明或是改良。這些均是來自美國的外電翻譯稿，其數量遠超過對其他國家電視發展狀況的報導。從報章上的文章多以美國作爲參照基準看來，雖然「電視示範表演」的技術層面是由日本支援，「日本」此時卻幾乎從台灣成爲電視社會之展望的討論中消失，只有在論及實際執行過程的專業分工時，日本技師的團隊合作精神才被提及。即使當時電視機在日本已經非常普及[17]，但日本不是報端輿論所想像的進步電視社會，美國才是終極的參照標準。在電視示範表演中，「日本」的機器雖然是主角，卻在主流言論中被隱匿了。「美國」才是普遍的、儼然在場（almost there）的想像對照點。

此外，雖然也曾出現專文系列報導日本國內的電視發展概況，但是文章的主題偏向日本的政策過程、日本公司如何生產與販售，以及爲什麼日本可以突飛猛進，在一九五三至一九六〇「僅僅七年之間電視事業已經相當普遍」（聯合報，1960 12 1，七版）。在系列報導中，「日本工業起飛的過程」曾是議題焦點，但重點仍舊在於「日本是如何做到的」，並將日本與台灣的產業狀況做比較，主張台灣條件與日本相似，可取法日本（聯合報，1961 5 23，五版 ； 聯合報，1961 7 13，八版）。也就是說，日本在當時是一個現代化經驗的實例參考，而非理想。不過必須注意的是，這樣的媒體言論不能視作是一般民間狀況的眞實反映，只能解釋爲是服膺政府政策及文化意識形態的片面說法，亦可能受到中日戰爭遺留的反日情緒所影響。

17 當時日本國內電視機已相當普及，這一年，日本國內已開始銷售彩色電視。

四 殖民與冷戰的交錯：文化反日、經濟依日

一九六〇年五月「電視示範表演」後，中日將合作發展電視事業的消息發布。同年十二月，日本讀賣新聞兼日本電視網董事長正力松太郎曾委託日本自民黨國會議員川島正次郎致信蔣介石總統，建議台灣直接採用彩色電視系統，跳過黑白電視階段（聯合報，1960 12 31，二版 ； 何貽謀，1962：16）。讀賣新聞亦於一九六一年一月四日以頭版報導此事，報導中表示正力松太郎願意援助國府技術與資金，以成立彩色電視系統（日本讀賣新聞夕刊，1961 1 4，一版）。川島正次郎並且發表與蔣介石的私下會談內容（日本讀賣新聞朝刊，1961 1 6，一版）。這個協助國府採用彩色電視的方案，在日本稱作「正力構想」或「正力提案」（日本讀賣新聞夕刊，1961 1 12，一版；日本讀賣新聞朝刊，1961 1 18，11 版）。與此同時，第六次「中日合作策進委員會」一月十日在日本東京召開，中日合作創立電視之計畫已有具體討論，「正力構想」之提出也由我方首席代表谷正綱證實。同年一月十七日讀賣新聞報導，日本政府已決定與正力松太郎合作，協助國府成立彩色電視系統（日本讀賣新聞朝刊，1961 1 17，一版）。

然而，一九六一年（昭和卅六年）二月廿一日之「日本遞信委員會開會紀錄」顯示，讀賣新聞的報導與事實大大相違，因爲日本遞信委員會不但無此承諾與意願，而且對此事有所疑慮。[18] 從該會議紀錄中可見，當時日本政府內部其實已經傾向與中國大陸建立更緊密的合作關係，故正力松太郎的提議無疾而終。

同時，「正力提案」經台灣報端披露後，亦引起部份反日人士的激烈反彈，這些人士主張電視廣播應由中國人自行籌資自行設置。並且，確曾有一「中華民國無線電協進會」發起、民間籌資的「中國電視電台」向政府申請執照未獲批准，此電台的發射機購買自美國

18 日本遞信委員會不但從未做此承諾，事實上，當天會議內容反而是對正力松太郎協助台灣成立彩視一事存保留態度，認為此舉將對日本的國際外交路線有惡劣影響，特別是持續發展中的日本與中國大陸之友好關係。其中，委員鈴木強認為該報導不實，有損個人名譽，嚴正要求讀賣新聞更正報導。

RCA，但是功率極小，收視範圍直徑僅六十公里（聯合報，1960 6 23，三版）。反對與日本合作彩色電視的意見認爲，正力松太郎的彩視建議是日本有心的傾銷計畫，「台灣是電視的處女地，對她矚目的除日本外，還有飛利浦和 RCA 等等，除非日本給我們的電台是『純友誼的餽贈』，否則，我們寧願公開比價…國內已有電視人才，（日本）勿須派遣大批技術人員來台」（佐靜秋，1961a）。同時亦指出，日本國內彩色電視剛推出時因價格問題而滯銷，映像管還向美國進口；且每台彩色電視售價約一千五百元美金，合台幣五、六萬元，[19] 過於昂貴，台灣民力無法負荷，因此不應借助東瀛之力發展彩視（佐靜秋，1961b）。反對與日本合作的這一派人士極力主張與歐美合作，強調電視應該要民辦，力主集結民間游資合辦電視。

儘管荷商飛利浦公司緊接著來台表示善意，願出資一千萬元台幣協助我國發展電視事業（聯合報，1961 4 8，二版），然而與歐美合作民辦電視的主張，依然不敵與日本合辦官控商營電視的官方政策。[20] 台灣省新聞處於一九六一年三月廿四日的省府業務會報中，確認了日本富士、日立、日電、東芝四家廠商爲合作對象（聯合報，1961 3 25，二版）。

在長達一年與日方協商的期間，波折不斷。雙方於一九六一年四月十五日簽定草約，草約內容之一爲台視將獨家販售從日方進口拼裝之一萬五千台電視機。但是同年八月，中國廣播公司總經理魏景蒙與日談判細節不合而宣告破裂。主要原因是日方要求台灣電視公司獨家進口販賣的一萬五千台電視機零件必須於四個月內付現，然以當時台灣電視籌備資金的狀況，這項要求將無法達成。中日合作電視計畫因而擱置，簽訂的草約宣告無效。

---

19 台灣在一九六一年（民國五十年）之平均每人國民所得僅為新台幣五六六六元，折合美金為一百四十二元（中華民國統計年鑑，2004：162）。因此一台彩色電視機是當時平均每人國民所得的十倍。

20 此一官控商營模式的電視政策一直持續到有線電視開放民營之後才打破，相關討論參見王振寰，1992，〈廣播電視的控制權〉，鄭瑞城等合著，《解構廣電媒體》。台北：澄社，75-128。馮建三，1994，〈「開放」電視頻道的政治經濟學〉，《台灣社會研究季刊》，16：79-118。林麗雲，2003，〈坐而言，起而行：「無盟」的實踐〉，《台灣社會研究季刊》，50：145-169。

一九六一年十一月，一直反對與日本合作電視計畫的教育部長黃季陸另行宣佈，將籌措十萬美金發展教育電視台，[21] 發射器由交通大學電子研究所自製，節目和師範大學合作，於台灣科學館發射節目。教育電視台並搶先於一九六二年二月十四日正式開播，每日播送兩小時教育節目，沒有廣告。該台是台灣第一座電視台，即後來中華電視台的前身。開播時黃季陸公開表示，未來將分三期拓展廣播網並設立「電視學校」（聯合報，1962 2 14，二版）。[22] 但是教育電視台初設的功率極小，發射範圍僅能涵蓋部份台北市區，五十架接收機多安置於台北市各公共場所及學校[23]。

一九六一年中日合作發展台灣電視的談判破裂後，同年十二月幾經斡旋，台灣電視公司籌備處代表周天翔與日本四家公司富士、東芝、日立、日電重新簽訂草約和備忘錄。照此協議，電視台設備與各項器材均自日本進口，而日方在開辦初期將每月匯入四百五十萬日圓的廣告費，折合當時新台幣約五十萬元，俾台視購買器材，此一條件其實是以器材折抵現金，台視且須於開播後每日播送的五小時節目中，提供兩小時節目時間給日本富士公司。

此一「日方節目兩小時」的協議終於引發爭端，使得搶先成立教育電視台的教育部與台視正面衝突，並引起多位反日立委的質疑。此案在一九六二年四月十六日立法院審查時引起討論，[24] 教育部長黃季陸

21 此計劃經費亦非全部由政府和國人投資，其中部分仍有美援會的款項（劉先雲，1995：328）。

22 關於「電視學校」之設置，國府內部一直有不同的意見。副總統兼行政院長陳誠即始終持反對意見者，曾批評黃季陸此舉為「空中樓閣」，參見劉先雲，1995：367。

23 當時安裝教育電視機的學校和單位有：一女中（兩架）、二女中、師大附中、成功中學、建國中學、台北工專、師範大學、萬華初中、台北女師、台北師專、大同中學、國語實小、北師附小、教育部、中央圖書館、科學館、省立博物館、救國團、台北市政府（兩架）、延平、大同、松山、雙園等區公所前、中山、古亭、建成民眾服務站前、龍山區康定路祖師廟前、大安區和平東路電力公司前、新公園音樂台。

24 一九六二年日本與中國大陸的外交關係開始表面化，當年日本自民黨已二度組團訪問中國，同年中國大陸與日本簽訂中日綜合貿易備忘錄。職是之故，國府內部的反日情結逐漸浮昇。

於立法院表示，此二小時節目應爲教育性節目，不該由日方支配，以免節目過於商業性。台視公司則表示，日方節目不會以日語播出，將配有國語發音和國語字幕；部分時間則將轉播美國國家廣播公司的英語節目，且我方有預先選擇權。四月十七日，自立晚報刊載監察委員曹德宣的專文批評，他反對將兩小時交與日方使用（何貽謀，2002：5）。聯合報社論亦認爲我方將過度依賴日本：「我國要發展電視事業，資金、技術、器材等都已經部份的或全部的要仰仗人家，最後連節目都不能自給，似亦不免依賴得太多。電視公司倘能在其他方面開闢等量的收入來源，總還是以自己供給節目爲佳」（聯合報，1962 4 18，二版）。同時，教育部也在立法院院會緊咬台視公司的兩小時日方節目不放，措辭強硬：「爲適切國家當前處境及臺省特殊情形，在國家教育方針上，本部礙難同意」（聯合報，1962 4 26，二版）。

除了電視節目內容依賴日本的疑慮外，電視機的銷售也引起不小的爭議，在立法院內爭論持續月餘。台視公司獲准由日本進口一萬五千台電視機基礎零件在台裝配銷售，其中百分之廿五使用國產零件，配銷十四吋黑白接收機，並依規定逐年遞增國產零件的使用率；爲了使中產以下的家庭都有能力購置，每架電視定價在新台幣四千六百六十元，採分期付款出售（聯合報，1962 9 24，二版）。然而，當時電視機屬管制進口類物資，電視機配件也屬於管制類。由於台視獲准自行裝配電視接收機的理由爲「爲節省外匯」（聯合報，1962 3 2，二版），因此台灣省電器商業同業公會堅決反對電視接收機由日方供應，並曾於一九六一年八月致函電視公司，建議電視機器材應開放民營。該公會於一九六二年三月六日正式上文向經濟部抗議，質問爲何不准電器廠家進口電視機零件在台裝配電視機，反而允許台視獨占電視機市場；並堅決主張電視接收機的生產應自由競爭，反對日方獨家供應零件（聯合報，1962 3 7，二版）。[25] 由於早期電視工業的主要獲利來源不是電視節目廣告，而是電視機，特別是電視接收機的銷售，

25 在台視開播後的幾年間，台灣省電器商業同業公會數度以自由競爭為理由，召開記者會，呼籲政府開放電視接收機零件進口管制以利生產，並進一步呼籲開放電視設台限制，刺激電視市場。

電視廣告收益反而是收視觀眾達一定程度之後才產生，所以電視機的生產與銷售在當時台灣社會也是相當龐大的利益。讓台視壟斷這些經濟利益，很難不引起抗議。但對於公會的抗議，當時經濟部僅回函解釋：進口類物資由外貿會辦理（聯合報，1962 4 29，二版）。

意外的是，五月一日，全力反對台視播放日本節目的教育電視電台意外播出以日語發音的插花節目，引起爭議，教育部社教司長劉先雲遂自請處分。原本強勢反對日方兩小時節目的教育部因而頓失反對立場。然而「日方節目兩小時」之紛爭已經在立法院引起非常激烈的反對，電視機生產的相關規定也引起立委關切，陳情抗議的電器公會代表林和引[26]亦列席說明公會之請願意旨，立委吳望伋更強烈質疑我方進口的十四吋電視機零件爲日本剩餘物資（聯合報，1962 5 17，二版）。台視方面對於這個指控的解釋是，決定向日方採購十四吋電視接收機而非十六吋或十七吋，主要是因爲日本國內仍以十四吋電視機爲市場主力，且十四吋較適合台灣。日本房間多數面積較小，普通六蓆、八蓆、十蓆及十二蓆的房間，裝用十四吋最爲適宜。此外，十四吋電視機在美國已經停產，無從進口。衡量台灣國民所得及一般住宅的建築狀況，均與日本較爲接近，十四吋應較符合台灣的消費能力和房舍空間（聯合報，1962 5 17，二版；聯合報，1962 10 10，十二版）。

由於眾多立法委員紛紛堅持取消日方兩小時節目之約定，行政院經濟部華僑及外人投資審議委員會終於做出決議：「轉飭電視公司與日方重新商洽新的合約，行政院將另行設法籌謀彌補電視公司每月減少的四百五十萬日圓收入」（聯合報，1962 6 10，二版社論）。[27] 行政院外匯貿易審議委員會亦於五月卅日解釋，台視並無享有電視接收機的市場獨占特權，任何電器商均可依法申請。

因此，電視台取消了日方節目，台視的電視機獨賣權也遭到取消。

---

26 林和引時為東元電機董事長。

27 台視內部對於此事的處理過程和反應可參見何貽謀，2002，《台灣電視風雲錄》。台北：商務印書館。頁 10-13。

一九六二年台視開播之前的這幾起電視相關事件，在當時都引起不小的政治爭端。爭議點一爲電視台的資金來源（資本結構），二爲電視節目內容（文化政策），三爲電視機的生產規定（產業發展）。致使此三事多波折的原因，不是其他，正是因爲日本牽涉其中。

事實上，在一九六二年台視開播之時，台灣的電子業尚無獨立製造電視接收機的技術，幾乎全部設備都是由日本引進。在台灣工業化的初期階段，日本是最主要的技術援助來源，而在一九六〇年代初期，電視技術的供應者一概是日本製造商（瞿宛文、安士敦，2003：31）。[28] 當時這些中日合作生產的電視機並不出口，僅只內銷；既然內銷就必須遵守國產零件比例須逐年遞增的規定，因此，技術不僅轉移到台灣合資廠商，也轉移給了台灣的零件供應商，當然這也造成台灣電子廠商對日本零組件的高度依賴。不論是聲寶公司、東元電機或是大同公司，都是藉由與日本建立成功的合資企業，從而學習生產技術。[29] 根據瞿宛文與安士敦的研究，日本資本對台灣工業化過程的影響甚鉅，即使台灣從一九七〇年代開始出口彩色電視機，這些彩視也是與日本廠商簽訂 OEM 合同而生產的。從一九五二年到一九七九年之間，本地電子廠商和外國技術供應商共簽訂 337 件技術授權合同，其中高達 236 件是與日本廠商簽訂。直到一九七〇年代，台灣仍有高達 59.8% 的資本財從日本進口（瞿宛文、安士敦，2003：32-33）。

因此，儘管基於民族主義因素，國府的經濟和文化政策與「日本」一直有強烈的拉鋸，但國府最後還是與日本合作創辦電視台，而日本產的電視機和其他家電用品也遍存於現實的生活消費中。台視成立後獨家販售的，是由日方進口的一萬五千架電視機；一九六三年洪

28 二次戰後台灣工商業界之所以能夠取得國際代工的機會，其關鍵原因在於他們在戰前殖民時期和日本大製造商的個人聯繫。（瞿宛文、安士敦，2003：23）。

29 然而，根據聲寶公司陳茂榜的訪談，這個技術學習的過程十分曲折。台視獨家進口的電視機組件只是「日本將機器在日本做好，運到台灣加裝個木箱」。即使後來聲寶與日方夏普取得技術合作，剛開始本地廠商僅能製作其外殼組裝，「除了裝木箱之外，不過是多做了一個喇叭和一塊底盤的鐵板」，沒有製造的實際能力，後來才向日方進口必要的零組件，自行整台裝配（史蒂華，1991：30）。因此，儘管當時經濟部規定必須使用國產自製零件比例，這個規定的理想和實際執行的狀況顯然是經過很長的摸索才達成。

健全的台灣松下電氣首先打破台視獨占的局面，與日本技術合作設廠生產國際牌電視；隨後一九六四年又有興榮、歌林、東興[30]、三洋電機、臺富等電視廠商相繼成立，均與日本技術合作或合資（中華民國電視年鑑，1976：187）。一九六四年十月，工業指標企業大同公司亦開始與日本東芝電氣技術合作，生產大同電視機。雖然大同公司與東芝技術交流頻繁，大同亦時常派員赴東芝受訓，但在大同電視的市場宣傳上卻完全不見東芝技術合作的字樣；大同強調它的產品與「市場上幾款日本色彩濃厚的產品」不同，購買大同產品甚至就是「愛用國貨」（林挺生，1964：5）。總而言之，日本品牌或與日本技術合作的電視機，包括大同電視機在內，幾乎獨佔了早期的台灣電視機市場。

分析至此，一個相當重要的現象業已浮現，亦即「文化反日、經濟依日」。

在文化上，國府亟欲去除日本在台灣的殖民遺緒，因此曾明文禁止公共場所、學校、報紙刊物與廣播之日語使用；但在物質生產的層面上，台灣卻高度依賴日本。當時，日本已是世界上電視機的第二大生產國。國府決定與日本合作發展台灣電視工業，因此在生產技術上，非常依賴日本公司的技術合作。此外，本地的電視機製造商原本在二次大戰前就已經與日本商社建立多年的合作關係，電視公司也引進日方資本。凡此種種皆應證了台日之間緊密的經濟連帶關係。然而在電視內容和文化上，日文卻是一個禁忌。儘管當時日本電影尚可以合法進口上映[31]，但是電視上卻完全不准出現日文，甚至曾發生因誤播日文而造成負責官員受懲的事件。這種「文化政策上反日，發展技術上依日」的現象，持續了一段相當長的時間。

自一九五〇年代末起，日本與中國大陸互動頻繁；一九六二年日本自民黨二訪中國，同年中國大陸與日本簽訂中日綜合貿易備忘錄。在那段時期，台灣當局和日本的政治緊張關係一直存在。一方面，國府與中共競逐對日外交的態勢，爲日本技術與日本資本進入台灣提供

30 一九六四年後與東正堂合併為聲寶電器。

31 日片在台灣的管制時寬時嚴，一九六三年日片遭禁兩年，一九六五年開放，一九七四年再禁，一九八四又放。詳見羅慧雯，1996，《台灣進口日本影視產品之歷史分析：1945-1996》，國立政治大學新聞研究所碩士論文。

了有利條件；但另一方面，在反日民族主義的糾結下，「文化反日」卻不因「經濟依日」而有所動搖。台灣民間社會的親日氛圍和經濟依日的事實，是政治上不能承認的事實。[32] 台灣社會的種種文化矛盾也因此而起，這些文化政治與工業生產的衝突問題在日後不斷出現，台灣後來甚至常年出現日文被禁，但日本產品始終暢銷的狀況。這種主流文化言論與物質生產消費狀況之間的認知分裂一直存在，直到一九八四年日片正式解禁爲止。

五 結論：

綜上所述，日本戰敗撤離之後，其殖民的遺緒和結構性影響仍然遍存。儘管在文化政策和外交政策上，國府都曾因不同的理由將日本文化禁除，但是台灣的經濟與政治仍然相當依賴與日本的合作關係。從一九五四年至一九六二年之間電視設置的紛爭看來，台灣電視台的設置是在冷戰與殖民關係中折衝協商而成的。從一開始有意與美國合作，卻遭美軍顧問勸阻，後又因共產中國已先成立電視台，而國府爲求穩固日本外交，開始積極尋求與日本合作。然而與日本的談判曾數度破裂，終於定案之後卻又在國民黨內部引起紛爭。其中，台灣被日本殖民的文化經濟經驗、國府的反日民族主義情結、與共產中國的外交和軍事競爭、美國在東亞的軍事佈局、以及國民黨自我肩負的反共使命等等，這些潛藏的歷史因素在電視設置過程浮現檯面，成爲當時的決策過程中相互拉扯牽制的力量。

電視進入台灣的過程，正是在這種殖民記憶和冷戰關係交錯的社會條件下，展開的一個激烈的政治對話過程。由此可見，台灣的現代性以及後殖民文化型構，乃至於戰後黨國主導的經濟發展策略，均無法脫離殖民及冷戰關係的制約。相對於歐美日等國消費社會型態的電視發展，這個媒介在台灣的初期發展並不適用相同的解釋方式。

在長達數年的社會對話過程中，台灣社會關於電視的論述慢慢成

32 即使在一九七二年中日斷交後，時任行政院長孫運璿亦曾向工商界擔保，政府絕不會與日本斷絕一切往來（史蒂華，1991：37）。

型。雖然台灣的電視論述表面上一直與對美式生活風格的想像有所關聯，亦與日本一九五〇年代科技國族主義的論述途徑有所相似，但是當時台灣電視與國家的關係是控制工具的關係，電視是思想教化的工具，且因爲生產技術上極依賴日本，因此台灣的電視論述沒有像日本一樣發展爲電子國家本質論。生產上電視機雖是六〇與七〇年代現代化的重點產業，但文化上它一直保持著「馴化」的角色。此一「馴化」並非僅是英美學者所言的「家居性」，另外還包含了國家對現代科技的馴化、以及國家對社會民心的教化意圖。更由於台灣電視產業官商共謀的結構，電視機的社會角色在接下來的三十年間始終不脫此一「馴化」、「教化」的功能。

本文探討了一九六〇年代前後電視進入台灣社會的初步過程，以及當時它如何引發並參與這個社會的政治論述，亦分析了在殖民、二戰、冷戰三種歷史經驗的交織之下，電視機的實體與意義如何被政治精英交錯地運用與爭逐。就電視機進入台灣社會的政治文化爭論過程而言，本文只是一個起步。而關於台灣社會現代生活的研究究竟應如何開展，如何不依賴歐美研究而立論，如何將東亞近代歷史、科技發展、與文化國族主義納入文化研究的視野，以對我們如今所處之社會的紋理做更深密的整理與反省，尚待更進一步的研究。

參考書目

中華民國電視學會編，1976，《中華民國電視年鑑》。台北：中華民國電視學會。

日本遞信委員會，1961，《日本遞信委員會會議紀錄》。昭和卅六年二月十六日、二月廿一日。

王振寰，1992，〈廣播電視的控制權〉，鄭瑞城等合著，《解構廣電媒體》。台北：澄社。

史蒂華，1991，〈一部家電發展史〉，陳盛沺、陳盛泉主編，《挑戰：陳茂榜先生奮鬥史》。台北：聲寶股份有限公司、新力股份有限公司，20-47。

行政院主計處，1976，《中華民國統計提要》。台北：行政院主計處。

——，2005，《中華民國統計年鑑》。台北：行政院主計處。
司馬桑敦，1959，〈中日合作策進幾許？〉，1959 11 2，《聯合報》二版。
有馬哲夫，2006，《日本テレビとCIA：発掘された「正力ファイル」》。東京，日本：新潮社。
何凡，1960a，〈談電視〉，1960 5 26，《聯合報》七版副刊。
——，1960b，〈電視的影響〉，1960 5 27，《聯合報》七版副刊。
何貽謀，2002，《台灣電視風雲錄》。台北：台灣商務印書館。
——，1962，〈世界之窗：電視〉，《電視週刊》創刊號，12-17。
佐靜秋，1960，〈美國電視機花樣百出〉，1960 10 30，《聯合報》七版副刊。
——，1961a，〈發展中國電視事業，只待政府一只執照，技術和經濟都不需要外援〉，1961 1 13，《聯合報》六版。
——，1961b，〈接受彩色電視協助，先要了解日本情形〉，1961 2 27，《聯合報》六版。
吳道一，1968，《中廣四十年：1928-1968》。台北：中國廣播公司。
林挺生，1964，〈大同製鋼機械股份有限公司第廿六屆第一次臨時股東大會紀錄〉《大同月刊》，1964 9 1，四十六卷第九期，3-7。
林麗雲，2003，〈坐而言，起而行：「無盟」的實踐〉，《台灣社會研究季刊》，第五十期，145-169。
——，2004，《台灣傳播研究史：學院內的傳播學知識生產》。台北：巨流。
——，2005，〈威權主義國家與電視：台灣與南韓之比較〉，《新聞學研究》，第八十五期，2005 年 10 月，1-29。
——，2006，〈威權主義下台灣電視資本的形成〉，《中華傳播學刊》，第九期，71-111。
周琇環編，1995，《台灣光復後美援史料第一冊軍協計畫》。台北：國史館。
——編，1998，《台灣光復後美援史料第三冊技術協助計畫》。台北：國史館。
張時健，2005，《台灣節目製作業的商品化歷程分析：一個批判政治

經濟學的考察》。政治大學廣播電視研究所碩士論文。
張淑雅，2001，〈台海危機與美國對「反攻大陸」政策的轉變〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第卅六期，民 90 年 12 月，235-297。
——，2003，〈一九五〇年代美國對臺決策模式分析〉，《中央研究院近代史研究所集刊》，第四十期，民 92 年 6 月，1-52。
梅春，1960，〈美國的電視教育〉，1960 5 27，《聯合報》七版。
郭雄，1960，〈從電視的示範表演談技術人才的培養〉，1960 6 3，《聯合報》六版。
曾虛白，1977，《美遊散記》。台北：文史哲出版社。
——著，1974，鄭貞銘編，《老兵記往》。台北：華欣文化事業中心。
程宗明，2002，〈電視政策對制度形塑的回顧與前瞻：四十年的荒原，曠野中的呼聲〉，政治大學傳播學院編，《台灣電視四十年回顧與前瞻研討會專題論文集》。台北：政治大學傳播學院，303-350。
馮建三，1994，〈「開放」電視頻道的政治經濟學〉，《台灣社會研究季刊》，第十六期，79-118。
趙玉明，1993，《中國廣播電視史》。北京：中國廣播電視出版社。
蔡琰，2002，〈裸根百合：台灣電視劇風雲〉，政治大學傳播學院編，《台灣電視四十年回顧與前瞻研討會專題論文集》。台北：政治大學傳播學院，193-252。
劉先雲口述，1995，遲景德、陳進金訪問紀錄，《劉先雲先生訪談錄》。台北：國史館。
劉眞口述，1986，胡國台訪問、郭瑋瑋紀錄，《劉眞先生訪問紀錄》。台北：中央研究院近代史研究所。
總統府公報第一〇〇七號，民國四十八年三月三十一日交通部令
總統府公報第一五〇一號，民國五十二年十二月廿七日行政院令
瞿宛文、安士敦 (Alice H. Amsden)，2003，《超越後進發展：台灣的產業升級策略》。台北：聯經出版。
瞿宛文，2007，〈戰後台灣經濟成長原因之回顧：論殖民統治之影響與其他〉，《台灣社會研究季刊》，第六五期，1-33。

羅慧雯，1996，《台灣進口日本影視產品之歷史分析：1945-1996》。國立政治大學新聞研究所碩士論文。

藝公，1960，〈電視節目的主要問題〉，1960 6 18，《聯合報》六版。

蘇蘅，1992，〈語言 (國 / 方) 政策型態〉，《解構廣電媒體》。台北：澄社，217-278。

Williams, Raymond 著，馮建三譯，1992，《電視：科技與文化形式》。台北：遠流出版。

Cumings, Bruce. (1999). *Parallax Visions: Making Sense of American-East Asian Relations at the End of the Century*. Durham: Duke University Press.

Hempel, Manfred. (1990). ‘German Television Pioneers and the Conflict between Public Programming and Wonder Weapons.’ *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 10(2): 123-162.

Kang, Myung Koo, Misook Baek, and Yisook Choi. (2007). ‘The First Korean Television Broadcasting HLKZ-TV.’ Conference paper presented at the annual spring conference of Korean Society for Journalism and Communication Studies, May 11th, 2007.

McLuhan, Marshall. (1964). *Understanding Media: The Extension of Man*. London: Routledge & Kegan Paul.

Schwoch, James. (2001). ‘Cold War Telecommunications Strategy and the Question of German Television.’ *Historical Journal of Film, Radio and Television*, 21(2): 109-121.

——, (2002). ‘Crypto-Convergence, Media, and the Cold War: the Early Globalization of Television Networks in the 1950s.’ Conference paper presented in the Media at Transition Conference, MIT, May 2002.

Silverstone, Roger. (1994). *Television and Everyday Life*. London: Routledge.

Spigel, Lynn. (1992). *Make Room for TV: Television and the Family Ideal in Postwar America*. Chicago: University of Chicago Press.

Yoshimi, Shunya. (1999). ‘Made in Japan: The Cultural Politics of “home

electrification" in Postwar Japan.' *Media Culture & Society*, 21:149-171.

——, (2003). 'Television and Nationalism: Historical Change in the Domestic TV Formation of Postwar Japan.' *European Journal of Cultural Studies.* 6(4): 459-487.

Uricchio, William, (1990). 'Introduction to the History of German Television.' *Historical Journal of Film, Radio and Television,* 10(2): 115-122。

台灣社會研究季刊
第六十九期 2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

貝克特在台灣：當代劇場裡之跨文化演繹 *

高維泓

The Cross-cultural Performance in the Contemporary Theatres of Taiwan: Samuel Beckett as an Example

by
Wei H. KAO

關鍵字：貝克特、台灣、愛爾蘭、劇場、後殖民
Keywords:Samuel Beckett, Taiwan, Ireland, Theatre, Postcolonialism

---

收稿日期：2007 年 6 月 13 日；通過日期：2007 年 11 月 21 日。
Received: June 13, 2007; in revised form: November 21, 2007.
服務單位：國立台灣大學外國語文學系
通訊地址：106 台北市大安區羅斯福路四段一號 台灣大學外國語文學系
Email：whkao@ntu.edu.tw
* 感謝匿名審查人對本文之諸多建言，在此申謝。

摘要

以法文創作的愛爾蘭劇作家貝克特究竟有多少「愛爾蘭性」（Irishness），一直是英語及法語學界爭論的焦點之一。然而，《等待果陀》卻是一齣可以絲毫不沾法國味或愛爾蘭味，而能打動諸多國家觀眾的荒謬劇場經典。在全球化的脈絡下，如果貝克特在一九五〇年代創作的「反劇」的確存在著「愛爾蘭性」，這樣的文化特性是不是還歷久彌新？是不是提供繼起的各國導演、編劇、演員一個反思文化傳統的平台？本文將追溯一九六六年台灣《劇場》雜誌社，首演《等待果陀》以降，各劇團如何以不同手法改編貝克特的劇作。這些改編反映劇場界面對台灣社會邁向多元化、民主化過程，所面臨的困境，與亟欲開創的表演新局。本文將討論各演出如何嫁接東西方不同的文化元素，也將透過當時的社會脈絡，來檢視對台灣往後劇場界的影響。

Abstract

One of the controversies in Beckettian studies is whether his Irishness is discernible in his drama, much of which was first written in French. Although the debate remains unsettled, researchers, including Vivian Mercier, Sighle Kennedy, and Eoin O'Brien, have argued that the playwright presented humor and satire dear to the Anglo-Irish mind, which Jonathan Swift and Oscar Wilde had previously utilized to tackle Irish and British issues in a cynical tone. In the view of these critics, Beckett, succeeding to this satirical tradition and having been an exile to the European mainland, like James Joyce and many of his Irish contemporaries, renovated this tradition by utilizing minimalism and absurdism. A number of critics have thus endeavored to unearth the playwright's disillusion about, or criticism of, religion, life, and politics in his most obscure art. More specifically, his sense of Irishness was re-characterized in his works, no longer confined to the highly politicized and insular definition agreeable to local activists. To more accurately elaborate how Beckett's Irishness has created a dialogic platform for the Irish and the world theatre, this paper will exemplify the way in which Taiwan's theatre groups have adapted and contextualized his plays in a post-modern Asian society which is not less politically divided

than the Emerald Isle. Beckett's drama, consequently, provides Asian directors with more than a utopian but physical approach not only to the issues of identity and language but to complex human conditions that predestine Gogo and Didi's desperation and helplessness in Waiting for Godot. The intertextuality of Beckett's drama and its re-adaptations for Taiwan's audience may thus illustrate how the significance of Irishness can be made inter-culturally available in a border-crossing situation. The skepticism and obscurity of his works may be made more apparent by observing how Asian directors, who mostly received higher education at western institutions, have produced them as vehicles of their own cultural and political agenda, and as a means to connect Taiwan's modern theatres with European ones in an age of globalization. Their productions demonstrate the extent to which Beckett has maintained far-reaching influence over his counterparts in world theatre. Materials to be examined include theatrical reviews of Beckettian productions in Taiwan, interviews with directors, journalistic reportage, and translations of the scripts. Beckett's plays which have been staged in Taiwan since 1988 include *Waiting for Godot*, *Endgame*, *Play*, *What Where*, *Come and Go*, *Footfalls*, *Act without Words I*, *Act without Words II*, and *Ohio Impromptu*.

一、前言

究竟劇作家山姆．貝克特（Samuel Beckett）的荒謬劇場有多少「愛爾蘭性」（Irishness），至今於英美學界尚無定論。儘管自二十世紀中期以來，許多愛爾蘭裔的學者，如墨希爾（Vivian Mercier）、甘迺迪（Sighle Kennedy）、姆尼（Sinead Mooney），與歐布萊恩（Eoin O'Brien）等，竭盡所能以專著「考察」貝克特作品中「偷渡」的愛爾蘭諷刺傳統與語言特質。[1]他們的研究雖有學術上的價值，但也因有國族「裙帶」之嫌，並未必能說服所有的讀者。[2]再加上貝克特的作品多以法文寫成，也定居於巴黎多年；對法國人來講，其法國性（Frenchness）似乎更勝於愛爾蘭性。要如何界定貝克特的文化身分，因此成爲二〇〇六年以降，爲慶祝貝克特百年誕辰所舉辦的學術研討會中，常被提出討論的話題。法國與愛爾蘭的文化界，亦將貝克特當作可以反覆消費、彰顯民族尊嚴（national pride）的文化偶像；新書發

1 自五〇年代以來，許多學者已經就貝克特的「愛爾蘭性」發表專論：愛爾蘭學者便強調貝克特儘管用法文創作，但並無證據證明劇作家認同法國文化。愛爾蘭評論家墨希爾因與貝克特是中學友伴，為「證實」老友的「愛爾蘭性」可說是不虞遺力。她認為生於一九〇六年的貝克特對葉慈等人所領導的「蓋爾特復興運動」（Celtic Revival）知之甚祥，也因曾協助喬伊斯（James Joyce）蒐集援引相當多愛爾蘭典故的《芬尼根守靈》（*Finnegans Wake*）寫作資料，對本土文化相當熟悉。她認為，擅長揭露人類普世困境的貝克特，因此和史威夫特（Jonathan Swift）、王爾德（Oscar Wilde）、葉慈，與喬伊斯，共同傳承愛爾蘭文學裡的諷刺傳統。甘迺迪則分析貝克特英語小說中隱含愛爾蘭成份；歐布萊恩則考證劇作《都是那一跤》（*All That Fall*）、《快樂時光》（*Happy Days*）、《克雷布的最後錄音帶》（*Krapp's Last Tape*），與《等待果陀》（*Waiting for Godot*），皆發生在貝克特所熟悉的後戰時期都柏林市郊。姆尼則認為表面上以法文創作見長的貝克特與愛爾蘭無太大關連，但其實延續辛格（J.M. Synge）、歐凱西（Sean O'Casey）等愛爾蘭劇作家以降的悲劇傳統，其人物的犧牲充滿「祭典性、失敗的英雄主義，但又具貴族性」（478）。

2 然而，荒謬劇場學者依斯林（Martin Esslin）卻持相反意見，認為貝克特作品中存在主義式的憤怒「很清楚是深度個人化所致，而非肇因於社會表面」的狀況（1）。哈林頓（John P. Harrington）也贊同依斯林的說法，反對愛爾蘭修正學派（Revisionist）企圖「驗證」找出貝克特劇作中的政治味，因為「劇作中根本沒有任何解決愛爾蘭動亂（Troubles）的正面方法」（190-1）。

表會、劇場演出、文物展覽、雜誌專刊等不勝枚舉。然而這些活動，未必眞能釐清貝克特的文化身分，反而凸顯各種文化收編行爲的矛盾與牽強。這種充滿意識形態的文化收編也深深困擾英美學界，遲至上世紀八〇年代，美國的 MLA 學會才將貝克特從英國作家中刪除，同時置於法國與愛爾蘭文學目錄下。[3]

但是不可否認的，無論貝克特是愛爾蘭、法國，或是英國的文化資產，其劇作卻能透過翻譯在世界各地，在不同文化語境（cultural context）中演出，而無須帶有一絲法國或愛爾蘭味。貝克特作品中所含的跨文化性，讓這些帶有政治正確的身分論述不攻自破，也間接印證劇作家其實已透過荒謬劇場，瓦解傳統以國族疆界來界定的「身分」；學者爭論貝克特屬於愛爾蘭、法國或英國文化資產，其實是荒謬的。值得注意的是，貝克特會捨母語（英語）創作，並遠赴巴黎，並非全對法國文化的嚮往，而是因愛爾蘭在其心中是一塊「讓人墮胎失敗的土地」；如果把寫作當作是一種墮胎的行爲，「在法國是便宜、安全、合法，且流行的」。[4]然而，貝克特倒沒有厭惡愛爾蘭文化，而是對當時已查禁其三本小說，正撲天蓋地而來的新聞檢查制度（censorship）深惡痛絕。[5]作家對《等待果陀》被當地人宣傳是「愛爾蘭劇」曾表不悅，堅持不讓該劇被翻譯成蓋爾特語，或沾染任何有愛爾蘭味的英語，「因爲會扭曲這部劇的原意」。[6]因此，如果說貝克特的戲劇具有普世性（universalism），很可能源自對狹義的文化收編動

3 一九五五年，MLA 首先將貝克特編入法國文學書目。從五九年到六〇年代，他的作品同時置於法國及英國文學書目中。一九八一年，MLA 才不再將貝克特視為英國作家，但同時編入愛爾蘭與法國文學作家目錄裡。

4 摘自 Mark Nixon，〈'A Brief Glow in the Dark': Samuel Beckett's Presence in Modern Irish Poetry〉，第 43 頁。

5 這三本小說分別是《*More Pricks than Kicks*》（一九三四年十月查禁）、《*Watt*》（一九五四年十月查禁），及《*Molly*》（一九五六年一月查禁）。

6 出處見註四。以上兩個引文出自貝克特與友人 George Reavey 及 A.J Levethal 的書信往來，前者通信日期為一九三八年三月八日；後者是一九五六年一月二十六日。時隔近二十年，貝克特對愛爾蘭封閉保守的文化特質，仍相當感冒。他允許《等待果陀》被翻譯成多國語言演出，獨缺蓋爾特語。詳見 Nixon〈'A Brief Glow in the Dark': Samuel Beckett's Presence in Modern Irish Poetry〉一文。

作（或「標籤化」）之反感，因此致力於以詩化的語言、荒謬的劇場表演形式，勾勒政治、文化、國家機器的同步失調。

本篇論文非意圖重啓英美學界有關貝克特文化身分之論戰，但希望討論如果眞如許多愛爾蘭學者以爲，劇作家的確承繼了某種「愛爾蘭性」，比如沿襲了史威夫特以降的諷刺傳統，此傳統有無可能在非英語、也非法文的語境下產生諷刺、顚覆性的影響，進而佐證貝克特作品本身不適宜以疆界做歸類標準？如果此諷刺傳統的確能在亞洲文化語境（比如北京話及閩南語）產生批判力，能否驗證貝克特打破了傳統「愛爾蘭性」的鄉土侷限性（provincialism），使該文化特質具有國際化的潛質？意即，具有普世性、跨文化特質的貝克特劇場，是否令愛爾蘭與其他世界文學不斷產生微妙互動？使劇作家與非英法語系的劇場工作者和觀眾，在不同的時空與環境，共同思考劇場傳統（convention），及所面臨的文化困境，甚至「我是誰」這樣的存在主義難題？再者，在不同時空、不同文化、不同國度，不同社會政治背景被改編的貝克特劇作，是否眞能忠於原汁原味？若無法「原裝進口」，是不是反證西方劇評家以爲的「普世性」（universalism），其實是經不起考驗的？如果經的起文化改編，是否間接說明貝克特的荒謬劇，彰顯了文化意符（signifier）和意旨（signified）間的牽強關係？意即，各種非英語、法語的改編版本，是否應被視爲全新的文化創作，而非只是西方價值的再現，再消費，或再回味？

在本文分析台灣劇場自一九六六年以來如何以不同方式演繹貝克特的作品，及其殊異文化意含之前，不妨簡短關照日本劇場的經驗。日本劇場自十九世紀末葉明治維新，以西方現實主義戲劇爲摹本所創造的「新劇」，到二十世紀中葉，在演出形式上已了無新意。同時期造成歐洲劇壇轟動的荒謬劇場，正好提供當時許多亟欲擺脫「新劇」（話劇）框架，卻苦無出路的劇場人士，一截然不同的靈感來源，成爲前衛劇場的指標。另一方面，在亞洲社會主義風潮方興未艾的五〇年代，挑戰傳統文化窠臼及基督教思惟的貝克特作品，也因地制宜地被改編成具社會主義色彩的戲碼。這些有過度詮釋之嫌的改編，當時的確因充滿意識形態，以及話劇演員所慣有的肢體表演、聲音表情，

而被劇場人士所非難。[7]姑不論這些被亞洲導演改編的貝克特劇作，是否因政治訴求扭曲原本意圖表現人生各種荒謬情境的原作，在另一個文化語境裡，貝克特劇場確實有可能成爲文化、政治論述交鋒的平台，而非只是劇場美學的展演。貝克特的劇本能在世界各國，以不同語言和表演方式吸引新的觀眾，或許種因於劇作家創造了某種跨文化的舞台語言。此溝通語言不是透過聲音或是肢體表演來傳達，而是在有限但嚴謹的舞台指示（stage direction）裡，容許不同文化背景導演自由發揮的空間，拉近了東西方觀眾的距離。因此，儘管日本劇評家不認同被改編成社會主義版本的《等待果陀》，但不否認拜貝克特的荒謬劇之賜，直接與間接地幫助了當代日本劇場在「心理、內容、肢體」層次上改頭換面（Tanaka 47）。[8]日本的改編經驗，也間接說明荒謬劇場的「普世性」極可能是建構在主觀，或是具政治正確的認知上。改編者必須在當前的政治、文化框架下，重新詮釋何爲「荒謬」的人生，甚或不知不覺成爲「荒謬」改編的主導者。

然而，究竟是亞洲劇場令貝克特劇作改頭換面，還是後者令前者煥然一新，恐怕是個「雞生蛋或蛋生雞」的議題。儘管如此，一九六五年由劉大任、邱剛健、黃華成、許南村（陳映眞）等人組織的《劇場》雜誌社，首次在台北耕莘文教院推出《等待果陀》（*Waiting for Godot*）之前（一九六六年），西方文學文化已經「以美國爲主的西潮夾著雄厚、經濟、軍事、權威以強勢的姿態，被引介入台灣」（賴瑛瑛 258）。再加上本地文藝刊物陸續創刊，如一九五三年的《現代詩》、一九五七年的《文星》、一九五九年的《筆匯》及一九六〇年的《現代文學》，乃至一九六五年由台灣留法學生創辦的《歐洲雜誌》，台灣文化菁英對迥異於中國傳統文學的西方現代文學，幾乎以久旱逢甘霖的態度吸收並推廣。[9]如果西方文學文化的引介，是促成台灣藝文界轉

---

7 五〇年代，「民藝劇團」首先演出《等待果陀》之日本語版。據評家山內登美雄批評此演出「將貝克特的作品嚴重扭曲成社會 / 共產主義寫實作品」（114-5）。參見唐十郎，《特權的肉體論》，東京：白水社，1981。

8 原用字是 psychology, physicality, physiology。

9 《歐洲》雜誌與《劇場》雜誌是當時積極報導西方文學文化發展的雜誌，舉凡文學、哲學、表演藝術、電影、繪畫、歷史、政治事件，都有專文詳細介

型的重要關鍵，貝克特以何種方式被台灣劇場所接納，也可以見證台灣在快速現代化（西化），與八〇年代以降「去中國化」過程中，所經歷的歷史轉捩點。從當時保守派劇場人士對該劇的批判，已然可以嗅到鄉土文學論戰的火藥味。儘管鄉土文學論戰起於七〇年代末期，六〇年代藝術界早已掀起本土寫實主義與西方抽象主義間之論戰。這給予年輕的《劇場》工作同仁某種程度上的智識養份，足以對政治正確的寫實文學進行反思（無論是對「台灣本土」或「大中國」意識）。荒謬劇場的抽象表演方式，對側重教條的反共文學、或大陸的「工農兵文學」，甚至是後來台灣的「鄉土文學」，隱藏著意圖釜底抽薪的文化批判。另一方面，若將《劇場》版的「等待果陀」置於早期鄉土文學論戰的脈絡下來看，這部挑戰（甚至瓦解）宗教、文化、政治權威的劇碼，在某種程度上的確符合反美帝、反文化殖民的訴求，但又不盡然批判鄉土文學之寫實特質，或共產主義之「工農兵文學」；充其量把各種意識形態「高高舉起，輕輕放下」。因此，從文化的層面來看，早期以中文演出的「等待果陀」，並沒有因劇本翻譯及演出，樹立獨特而完整的劇場論述，而僅多被當時青年文化人士用來表達對現狀不滿的媒介；對七〇年代如火如荼的鄉土文學論戰，少有直接的影響，甚至幾乎埋沒在台灣劇場史裡。本篇論文將探索在不同社會情境下，台灣劇場如何因應呈現貝克特作品，及其所輝映或顛覆的文化意含；這些演出是否反應了發展中國家，在快速西化及民主化過程中，新舊文化元素在舞台上被「具象化、疏離、移除，與孤立」（Roof 147）？[10] 西方現代主義所描摹的人際關係崩離、宗教幻滅、社

紹，為當時與歐洲社會幾乎隔絕的台灣開了一扇窗。《歐洲》雜誌為留法中國同學會於一九六五年所發行，除了貝克特之外，所介紹的藝術家包括尤涅斯科（Eugéne Ionesco）、卡謬（Albert Camus）、惹內（Jean Genet）、亞陶（Antonin Artaud）、科波（Jacques Copeau）、保羅克勞岱（Paul Claudel）、布萊希特（Bertolt Brecht）、吉羅度（Jean Giraudoux）、蒙持龍（Henri de Montherlant）、沙特（Jean-Paul Sartre）、阿努伊爾（Jean Anouilh）、羅曼羅蘭（Romain Rolland）、畢卡索（Pablo Picasso）等。儘管這些雜誌的台灣讀者仍屬少眾，對台灣往後的藝文發展，實有不可小覷的影響。然而因經費不足，《歐洲》雜誌在出版九期之後，於一九六八年宣佈停刊。另外，其他積極引介西方文學的刊物還包括《現代文學》與《文學雜誌》等，在此不贅述。

10 原文為「exteriorisation, distance, removal, and alienation」。

會失調，是否精準地呈現在台灣版的貝克特劇作，還是藝術層次不明的改編，甚或仿作？本文所欲探討的導演包括邱剛健、陸愛玲、朱靜美、賴聲川、吳興國和呂柏伸。

二、《劇場》雜誌社之《等待果陀》：看似失敗的空谷跫音

追溯一九六六年《劇場》雜誌社首次演出《等待果陀》的時代背景，不難發現因冷戰思惟、戒嚴與國民黨政府的新聞檢查制度所導致的文化閉鎖，與貝克特於一九二八年遠赴巴黎時的愛爾蘭有雷同之處。當時台灣在由失去大陸政權的國民政府苦心「經營」下，凡有違反共抗俄宗旨（其實是針對質疑或挑戰其統治正當性）的出版品幾乎難逃查禁的命運。同時間所爆發的中國大陸「文化大革命」，更令素來自視爲中華正統文化繼承者的國民政府在台灣發出「復興中華文化」的政治口號，宣稱要建立一個「三民主義模範省」。而剛脫離英國獨立的南愛爾蘭，在天主教民族主義者的強勢領導下，對言論自由的箝制更甚於英國統治時期。嚴格的新聞檢查制度「阻絕愛爾蘭往多元文化發展的可能，而成爲一言堂」（Leverich 102）。貝克特、喬伊斯、蕭伯納（George Bernard Shaw），及其他四十一位作家在一九二四年到二九年間，皆成禁書作家。[11] 因此，台灣與愛爾蘭因高壓、保守的文化政策導致的社會閉鎖，皆促使部份知識分子以衝撞僵化的文化框架爲己任。選擇「流亡」（exile）作爲抗議形式的貝克特等當代藝文創作者，仍不斷在海外嘗試以新的創作方式，從根本上挑戰文化與藝術窠臼。時隔四十年，他們所碰到的困境，所使用的對抗方法，與六〇

11 在國民黨政府所執行的新聞檢查制度，不只查禁違背善良風俗、妨害風化的出版品，也查禁任何有搧動反政府、為匪宣傳的圖書。在愛爾蘭自由邦於一九二二年成立之後，為保持國家秩序穩定，並確立天主教為道德指南，也施行嚴格的新聞檢查制度。光是一九二四年到二九年，就查禁了國內外四十四位作家，一時之間愛爾蘭幾乎無英美作家之作品可讀；直到七〇年代，此新聞檢查制度才漸鬆綁。該制度對當地文化的戕害，及被查禁的書刊詳見 Michael Adams, *Censorship: The Irish Experience* (Alabama UP, 1968)，及 Julia Carlson, ed., *Banned in Ireland: Censorship & The Irish Writer* (London: Routledge, 1990)。

年代的台灣正好可以相互對照。

若更仔細觀察一九二八年出走巴黎的貝克特，和六〇年代的台灣藝文工作者所身處的時代背景，可以發現他們同樣對封閉、自滿、陳陳相因的傳統不以爲然。這並不意味他們不嫻熟或對傳統文化無知，而是厭倦創作上了無新意的陳腔濫調。也就是說，儘管貝克特並不熱中，甚至反對當時文化民族主義者所推行多年的「蓋爾特復興」（Celtic Revival）文化運動，其實本身深諳蓋爾特文學、神話、及口述傳統（Oral Tradition）。[12] 從他曾協助喬伊斯將引用諸多愛爾蘭典故的《芬尼根守靈》（*Finnegans Wake*）譯成法文，可見其文化素養。在一九三七年的《近代愛爾蘭詩》（*Recent Irish Poetry*）一文中，他對當時文化人士耽溺於「蓋爾特復興」，不思創新而以身爲「古物玩家」（antiquarian）爲樂，自欺欺人的心態，做如此嚴厲批判：

> 當代的愛爾蘭詩人可以分為古物玩家及其他；前者人數佔大部份。至於後者，葉慈先生曾客氣指出，他們猶如「在岸上不斷大力喘息」的魚，以為自己得學會在陸上呼吸。（71）[13]

值得比較的是，一九六五年在台灣首次翻譯貝克特《克雷布的最後錄音帶》（*Krapp's Last Tape*），並於一九六六年演出《等待果陀》的《劇場》雜誌社年輕成員，已開始質疑當時在白色恐怖陰影下，受「文化復興」、「反共抗俄」等意識形態所宰制的保守台灣藝文界。[14]

---

12 不少學者已經針對貝克特作品中的「愛爾蘭性」深入研究，論證劇作家對於愛爾特傳統、神話、文學瞭若指掌。巴芝（Laura Barge）在〈Out of Ireland: Revisionist Strategies in Beckettt's Drama〉一文中，已將學者探討愛爾蘭對於貝克特影響之論文詳列出來。

13 貝克特原先是以 Andrew Belis 為筆名發表此文。在此篇文章中，貝克特批評愛爾蘭文藝復興運動人士（Revivalists）是以「自欺的方式」，打著歐洲現代主義的名號，「把維多利亞時代對蘇格蘭地區居爾特民族的想像發揮到極致」（71）。

14 《劇場》雜誌社的編輯成員，可說是「編而優則演 / 導」。基於對西方劇壇的興趣，在民國五十五年二月首演《等待果陀》之後，同年三月演出阿爾比（Edward Ablee）的《動物園的故事》（*The Zoo Story*）；六月演出史坦貝克（John Osborne）的《憤怒的回顧》（*Look back in Anger*）；九月演出索福克利斯

他們感慨台灣在追求經濟發展而快速工業化（西化）的過程中，心靈層次未必因東西文化交流而提升，反而因文化扞格而落於空虛，無所依循，無法反省，分外「失落的一代」。劉大任在《等待果陀》的首演本事裡，對當時虛無、矛盾的社會風氣有如此描述：

> 「劇場」的全體同仁深深地感覺到在所謂現代化的運動裡；在所有鄙棄浪漫主義的冷靜與不冷靜的態度上；在調整傳統統與接受西方以重建純中國的現代的努力上；在所有揮舞的手與閃燦的眼神之間，我們軟弱，我們短視，我們變成了反浪漫派的浪漫派，我們缺乏理性的批判能力，我們沒有透視現實掌握現實的方針；我們有的只是發育不全的胸襟，營養不良的創造，貧血的掙扎與腎虧的表現。我們都陽萎了。我們所有的努力只營建了一座陽萎的城。我們所欠缺的不僅僅是一點點傻勁。（〈演出之前〉，266）

對照貝克特寫作《等待果陀》的戰後歐洲，與《劇場》雜誌成員所批評的台灣社會，不難發現有著類似存在主義式對生命價值的質疑。兩次世界大戰瓦解的不只是人與人間的信任，人與宗教的關係也搖搖欲墜（從納粹屠殺猶太人可見一斑）。而不能倖免於世界大戰波及的中國，加上國共內戰、政權遞擅（從日本到國民黨政府）、血腥鎮壓（二二八事件）、美蘇冷戰及白色恐怖，知識分子所感知的無助、無言、空虛，及荒謬感，並不亞於貝克特寫作的當下。外來政權以打壓本土意識的方式（如禁說台語及其他方言），於台灣蕞爾小島上「復興中華文化」，益發呈現官方統一建構文化身分的荒謬感。另一方面，在陳映眞的回憶裡，六〇年代文藝青年並不滿足於中國文化教條的一言堂，但也僅有香港及好萊塢粗糙又膚淺的電影舶來品，勉強作爲「精神食糧」；再加上對三〇到四〇年代中國電影的美學一無所知，「這種空虛爲現代西歐電影思潮和美學預留了空間」（5）。[15] 同

（Sophocles）的伊狄帕斯（*Oedipus the King*）。除了演出西方劇作，《劇場》雜誌社也創風氣之先，演出社內成員原創的劇本。

15 陳映真（筆名許南村）亦是當時《劇場》雜誌社的編輯之一。

樣是《劇場》雜誌編輯，也是《等待果陀》導演的邱剛健，對當時電視、電影、劇場在內容上缺乏創意、在語言上模仿「陰陽怪氣的舞台腔」（即當時咸認標準的北京腔，但非台灣普遍的南腔北調）、表演方式有著「職業性的矯揉造作」，深感不滿（簡志信 275）。[16] 因此邱剛健「絕對不准演員說北平方言。絕對不准說凳子『兒』之類的」（邱 279）。這種對傳統話劇演繹模式的批判，儘管當時引起不少爭議，其實是企圖改造文化包袱沈重，然而「貧弱、粗糙以及毫無表現力」的中國 / 台灣舞臺；爲「加進新的質素，使之成爲生長性與發展性的語言」（〈從〉132）。[17] 這種對虛無文化體質的反省，對戲劇傳統的反思，及對舞台語言腔調的反感，正好一時間符合了荒謬劇場的「反劇」（anti-play）精神，反映當時年輕文化工作者蠢蠢欲動，亟思突變的反叛心態。這時演出的著眼點，如同之前《劇場》同仁所述，是對沈崐文化包袱的批判，而非如何讓台灣觀眾理解這部西方名劇。換句話說，《劇場》同仁當時所認知的《等待果陀》，在文化、精神層次上，遠勝於演出的形式，企圖表達對台灣當時因殖民、戰爭、工業化所導致的文化停滯、心靈痲痺之不滿。《劇場》雜誌爲演出《等待果陀》所推出的專號，似乎就是爲建構此文化批判角度所編輯。例如陳耀圻批評當時台灣的舞台劇，「似乎佔著『X 氏公司出品』商標的感覺。而這些，也就是大家看得最多，聽的最多，再不以爲怪，在不產生反應的」娛樂（277）。若貝克特確實繼承如前所述之愛爾蘭諷刺傳統，《劇場》雜誌社成員的確企圖透過《等待果陀》及其他原創劇本，令

16 簡志信在《等待果陀》首演中飾演波佐（Pozo）。此為他對邱剛建導演這齣戲過程的回憶。

17 此為亞弦與劉大任在幼獅文藝社所舉辦了一場名為「從先知、等待果陀的演出談現代戲劇」座談會的發言。受邀參與此座談會的都是一時鴻儒，除了「劇場」成員邱剛健、陳映真、陳耀圻、崔德林、簡志信、莊靈、劉大任等，還包括魏子雲、于還素、張永祥、劉國松、亞弦、康白、段彩華、楊蔚、朱橋等人，會議記錄者為楚戈。該座談會反映自五四運動以來，中國「傳統 / 古典」與「現代」戲劇，在形式與語言表現方面的爭議。中國戲曲學者魏子雲即認為，中國戲劇重詩意與音樂，有其值得發揚光大的價值，「如拋開自己一味去模倣人家，模倣得再酷肖，也只能屈居第二。」然而邱剛健認為：「我們的戲劇前輩好像一開始就錯了。. . . . . 使得中國戲劇最主要的表現工具，還沒真正開放就枯萎了」（〈從〉132）。

台灣演員表現出他們「所苛求的諷刺與誇張方式」，來達成演出「反劇」的文化批判效果，卻未能考量如何以更恰當的方式，讓本土觀眾領略荒謬劇場與人類存在價值的課題。（陳 277）。然而，究竟是否細緻地發揚該劇的藝術層次，或是如何透過戲劇令觀眾思索存在主義課題，似乎不是演出的重點；從該專號中，也很難看出當時的文化工作者或劇評家，對該劇的哲學理念已有深度理解，似僅停留在翻譯，而非文化改編的層次上。

《等待果陀》在台灣一九六六年首演之前，已經在法國「連滿四百多場」，亦被翻譯成多國語言（姚一葦 273）。貝克特對世界劇場的影響，已不容小覷。然而當時《劇場》雜誌社所邀請的觀眾，儘管「算是比較具有悟力的少數（the sophisticated few）」，在第一幕演出完畢之後，已走掉二分之一（姚 273）。[18]姑且不論這些離席觀眾的水準，然而《劇場》雜誌社堅持在一個無西方戲劇傳統的地方上演「反劇」，雖然在藝術成就上未必成功，但影響卻是深遠的。這些「具有悟力的少數」，對日後台灣實驗劇場（小劇場）的發展，有劃時代的貢獻（此點容後再述）。他們所製作的《等待果陀》，可以從兩點來觀察。第一，貝克特的《等待果陀》將當時台灣觀眾所能忍受的劇場美學尺度，推展到極限。那些離席的觀眾，多少意味中國傳統戲劇美學（含話劇）已受到了動搖。當各種批判與支持的聲浪湧現，不只令藝文界開始反省劇場的本質與興革，也思考人面對傳統、宗教、政治意識形態等窘境。第二、《劇場》版的《等待果陀》在藝術詮釋上未竟全功，不能完全歸咎於觀眾的水準不夠，而是主事者未能思辨，或是低估東西方文化嫁接的難度；對西方文化囫圇吞棗有之，反身批判的能力仍未臻成熟。對普羅觀眾的譴責，其實也暴露自身的社會經驗與

18 甚有一說，整齣戲結束，劇院除工作人員之外，觀眾只剩一人。見散木〈《等待果陀》之夜之後〉。當時觀眾須憑邀請函入場（該邀請函同時印在《劇場》雜誌內頁）。當時雜誌社親自邀請出席的觀眾，除親朋好友之外，許多是名噪一時的藝文人士、演員、影星等，然而這些人未等演出結束，即都離席。公開演出為何要憑邀請函入場，部份原因是《劇場》雜誌社成員，不願意配合將演出內容，依規定先行送新聞局審查。有趣的是，《劇場》雜誌不算是當時流行的刊物，會閱讀並「接受邀請」的觀眾應是少數知識分子（the sophisticated few）。

觀察，仍停留在充滿理想性的象牙塔階段。換句話說，他們捨棄了寫實動人的鄉土文學，熱切地擁抱西方現代主義，但卻不及消化其經髓。第三、《劇場》雜誌引介歐洲當時最受矚目的荒謬劇場，固然有其台灣劇場史的意義，但從演出成效及劇評來看，並沒有能建立特出的劇場論述。荒謬劇場所隱含的反帝國文化侵略、反寫實窠臼、反政治、宗教威權等訴求，並沒有在台灣一言堂式的大中華文化政策下，產生顯著的影響；只能說對後來進而參與七〇年代鄉土文學論戰與保釣運動的《劇場》雜誌人士，在政治立場上分道揚鑣之前，有了不可或缺的啓蒙作用。向來支持《劇場》雜誌社的耶穌會傅良圃（Fr. Frederic J. Foley, S.J.）神父（亦是美國哈佛大學英國文學博士，暨台大外文系教授）就曾建議：「我們台北的觀眾對戲劇並不熟悉，因此一齣反劇的演出和欣賞必然是困難的。. . . . . 一齣稍稍傳統一點的戲會有更好一點的演出機會」（273）傅良圃純粹是就劇本選擇發表意見，但細究台灣觀眾之所以會排拒《等待果陀》，除了因對西方演出慣例毫無所悉，也在於當時所謂中西文化交流，其實是被美國新聞處（The United States Information Service, or USIS）所主導，有關當代歐洲劇壇發展的介紹，固不在其文化、政治任務之中，這使得台灣觀眾離歐洲越來越遠，卻離美國文化核心，甚至是好萊塢越來越近。在美國政府的財務支援下，駐台北美國新聞處有系統地翻譯並宣傳以美國爲首的「西方」文化價值，以人員交換計畫、留學生及學者獎學金，使西化在台灣成爲「美國化」的代名詞。再加上自五〇年代冷戰時期以來，台灣與美國在軍事方面的結盟，使前者成爲「美國反共戰略基地國家、新殖民地、半邊陲資本主義社會」（陳映眞 5）。[19] 可以想見的是，

19 隸屬於香港（台北）美國新聞處的今日世界出版社，自一九五〇年代至一九八〇年代中期，曾出版了兩百餘冊的譯著。美國新聞處並以極低廉的價格推廣《今日世界》雜誌、《學生英文雜誌》、開辦「美國之音」廣播電台，引導台灣人以美國官方觀點看世界；如果說駐台之美國新聞處為「美國文化統戰單位」一點也不為過。作家如夏濟安、張愛玲、林以亮、余光中、董橋、喬志高、湯新楣都曾為其翻譯美國文學作品。然而在白色恐怖時期，海峽兩岸阻絕，美國新聞處的「文化工作」，使台灣本地的藝文人士有機會接觸零星的西方知識養料。對該出版社的起源、運作與影響，詳見李惠真，〈今日世界出版社〉，《翻譯學研究集刊》（1999 年 12 月）：317-21。

這樣的文化交流，雖以「交流」或「啓迪民智」爲名，其實是單向並夾帶著「美國化」、傳揚「美國價值」的目的，而文化上被殖民者對文化輸出者一向難有足夠的解構能力。[20] 這令習慣美國、香港等熱鬧有之，深度不足的電影觀眾（可能也是第一次進劇場），難以理解貝克特在歐洲文化框架下，創作「反劇」的意含。

另一方面，將這些文化工作者所身處的環境，還原至政治局勢嚴峻的六〇年代，不難理解爲何不能有更開闊的文化視野，或是更高層次的藝術突破。在當局充滿政治目的的文藝政策主導下，創作者無不頂著一個無形卻異常沈重的意識形態框框；除反共文學外，作家幾乎缺乏自由創作、批判的空間（鄭明娳 29）。[21] 公共領域被限縮的文藝工作者，在白色恐怖及新聞檢查的箝制下，既無法全面瞭解「五四運動」以後大陸新文學的發展脈絡，也被迫與日治時代的台灣左翼文學傳統切割，大多以獨行俠的方式在西方現代文學、戲劇找尋典範與傳承。一九六六年首演的存在主義作品《等待果陀》，便是在冷戰時期這種詭異的政治氛圍裡被介紹到台灣，遑論發揚（或承繼）荒謬劇場對西方文明強烈的批判哲學。

必須一提的是，在當時幾乎處於文化鎖國狀況的台灣，荒謬劇如《等待果陀》，及其他西方劇作能在台灣演出，跟天主教耶穌會所支持，創立於一九六三年的台北耕莘文教院有相當大的關連。[22] 不同於歐

20 有趣的是，隸屬於法國耶穌會的傳良圃及李達三神父，都是美國籍，都曾為美國新聞處之今日世界出版社，譯寫關於美國作家的介紹文章。這兩位美籍神職人員之所以會支持《等待果陀》的演出，可能跟耶穌會是法國團體有關。而《等待果陀》原是以法文寫成，在法國造成轟動。

21 國民黨文藝政策的主導者張道藩，為抗衡毛澤東的「延安文藝座談會講話」，提出排他性明顯的「三民主義的文藝政策」；此政策之「六不」包括：一、不專寫社會的黑暗。二、不挑撥階級的仇恨。三、不帶悲觀的色彩。四、不表現浪漫的情調。五、不寫無意義的作品。六、不表現不正確的意識。「五要」是：一、要創造我們的民族文藝。二、要為最苦痛的平民而寫作。三、要以民族立場而寫作。四、要從理智裏產生作品。五、要用現實的形式。張氏所創辦的文藝協會，主導當時最具影響力的報紙副刊，會員有上千人，有一說「當時任何一作家一旦被文藝協會所摒棄，就等於被放逐在台灣文壇之外」（鄭 29）。

22 儘管晚近有學者質疑基督教會常以傳教之名，行文化殖民之嫌，然而天主教耶穌會對引介西方文學文化到台灣之正面貢獻，不容忽視。一九七六年，耕莘文教院創立了「耕莘實驗劇團」，為台灣第一個較有規模的小劇場。當時的參與

洲向來以保守著稱的天主教會，台灣的天主教耶穌會往往提供藝術異議人士保護傘，以教會資源贊助並引介足以挑戰傳統中國藝術美學及文化、政治意識形態的西方作品。如果要以當時觀賞《等待果陀》的觀眾人數來評價演出成功與否，這場演出並不成功，但開啓了東西劇場對話的契機；貝克特的「反劇」至少提供了劇評家及傳統戲曲工作者一個檢視自身表演方法（dramaturgy）及文化美學的平台；在封閉保守的六〇年代，還是殊爲可貴的。

《等待果陀》的首演當時可以說是毀譽參半。不認同該演出的戲曲工作者如魏子雲，便主張「現代戲劇應向我國的平劇去學習表現形式」；劇評及編劇家康白質疑這部戲太過耽溺，「把廣大的人群拒之於外是不是對的」（〈從〉127，129）。然而導演邱剛健堅持《等待果陀》的演出「主要意義在於它的實驗性、研究性上。……『果陀』是在一種從沒在台灣出現過的新鮮、生動、自然的表演裏演出的。這一點就說明了爲什麼『果陀』的演出對我們的戲劇運動是那麼重要」（〈從〉129）。支持與反對《等待果陀》的論述似是沒有交集，也沒有對當時逐漸加速西化及工業化的台灣社會有直接影響。然而這部戲的首演，畢竟說明了台灣知識分子對現代主義及實驗劇場的高度興趣，只是當現代主義文學在六〇年代的台灣文壇漸成風氣時，已經晚了西歐近五十年。[23] 究竟這部戲有沒有如同邱剛健所言「那麼重要」，或有何種影響力，恐怕得從後來新銳導演們，如何以亞洲人的眼光詮釋貝克特作品的角度，再加以考察。

當時身爲觀眾之一的楚戈，曾提出《劇場》雜誌社首演《等待果

人員，許多都是現在劇場界的中流砥柱。耶穌會的神父也編輯給中國人使用的西班牙文、拉丁文、法文字典，開辦寫作班，提供原住民山地服務。不少神職人員並任職於公私立大學，如支持《劇場》雜誌社的前台大外文系教授傅良圃博士（Fr. Frederic J. Foley, S.J.），即是一例。

23 根據李歐梵之文學史研究，西方現代主義文學最早於三〇年代介紹到中國，然而到六〇年代的「文學雜誌」，才有系統地介紹以現代主義手法，從事小說創作的作家（122）。如前所述，《劇場》雜誌在一九六八年因經費不足，及成員理念不合（部份傾向社會主義，如陳映真）或出國深造而解散。然而這些刊物引領的文學文化運動，對七〇年代以降「現代詩論戰」及「鄉土文學論戰」有關鍵性作用。

陀》和其原創劇本《先知》，意味著「現代戲劇在中國之誕生」，因爲「一切戲劇過去那些令人厭惡的老套沒有了，陳腔濫調沒有了，虛僞的『櫥窗的競技場的形式』沒有了」（8）。[24] 由於當時並無足夠原創劇本，佐證此「誕生」是否僅曇花一現，還是埋下未來台灣實驗劇場奇花異卉般發展的種子，這樣的論述於當時是頗具爭議性的。然而，如果綜觀往後《等待果陀》的演出，楚戈當時的臆測雖大膽卻不失準確。日後嘗試以不同方式、不同方言演出貝克特作品的台灣劇團、導演、演員，大多是後來（或當代）劇場界的翹楚。這也印證「反劇」的養分確能跨越時空及國界。[25] 不滿於當時文化環境之貧瘠，但又抱持著對現代劇場的熱愛，爲更深入西方戲劇經髓而負笈歐美的年輕學子不在少數。下一章節，將舉一九八三年獲得美國加州大學柏克萊分校戲劇博士的賴聲川爲例。賴聲川於一九八八年，率國立藝術學院戲劇系，以「古厝中的貝克特」爲名，於台北中影文化城演出六個劇本：《來去》（*Come and Go*）、《無言劇II》（*Act without Words II*）、《戲》（*Play*）、《俄亥俄即興》（*Ohio Impromptu*）、《什麼哪裡》（*What Where*）、《落腳聲》（*Footfalls*）。[26] 這是繼二十三年前，《劇場》雜誌社首演《等待果陀》後，台灣戲劇界再次演繹貝克特的作品。

---

24 楚戈對當時黃梅調席捲台灣表演舞台，亦有所指責：「想想那些在文明戲裏掙扎的人們，被黃梅調淹沒了的村莊和城市（還有教授們），我們能不掩鼻唏噓乎？」（8）。

25 舉賴聲川於一九八八年，指導國立藝術學院戲劇系於中影文化城，演出貝克特六個劇作的同學為例，目前都仍活躍於劇場及演藝界，如蕭艾、馮翊綱、郎祖筠、張玉嬿、吳倩蓮、陳培廣等；可推測貝克特對他們或多或少的影響。本文將會探討其他曾演出貝克特劇本的劇團及導演，在此不贅述。

26 一九六五年《等待果陀》的首演，可說是台灣實驗劇場的發軔，但遲至一九七六年實驗劇場的發展才漸成熟。學者以為，一九八〇年首屆「實驗劇展」所發掘之蘭陵劇坊《荷珠新配》等戲，真正改變了台灣劇場風貌。不可否認的是，《劇場》雜誌當時雖已停刊近十年，八〇年代的「實驗戲劇」之興盛，可見劇場人士熱情並未因《劇場》停刊而消減。然而，一九六五年後，《等待果陀》就沒有在台灣公演過。僅有一九八一年代淡江大學英文系出版的「淡江譯叢」（顏元叔主編），翻譯了《等待果陀》、《禿頭女高音》等荒謬劇。直到一九八八年賴聲川返國，在台北中影文化城推出「古厝中的貝克特」，「貝克特與果陀的足音才重新在戲劇圈響起」（紀惠玲 2003: A12）。（原屬國民黨中央電影公司的片廠，搭建許多古代屋舍、城牆、聚落供拍片之用，後改成主題樂園）

三、賴聲川之「古厝中的貝克特」：戴上中國面紗的貝克特

顧名思義，賴聲川在中影文化城所執導的「古厝中的貝克特」，在演出形式上不僅和《劇場》雜誌社的前輩有極大不同，在舞台設計上與原劇本亦大相逕庭。也就是說，這六部戲並非在傳統「鏡框式」舞台演出，而是分散在中影文化城的四合院聚落；觀眾不再是「鏡框式」舞台下被動的觀賞者，而是在導遊帶領下，依序欣賞六個不同廂房、佈局的戲。對賴聲川而言，以環境劇場的手法詮釋貝克特的劇作「能掌握貝克特劇中人物被囚在心靈困境中的特色，同時給觀眾新的感受」(〈落腳聲〉9)。他所作的劇場實驗，除了賦予貝克特戲劇濃厚的中國味，也使觀眾透過具體的「環境」感受這六齣戲共同對「我是誰」的探討（〈古厝中〉5）。換句話說，在空蕩蕩的四合院裡演繹這六齣帶有回憶性質、探索生命本質的劇碼，賴聲川以爲，特別能凸顯貝克特作品中「人的存在與自我認識的問題」，「表現出對生命的探索，以及生命反覆等待的無力感」(〈落腳聲〉9)。值得探究的是，爲彰顯劇作本身對生命意含的探索，而不強調角色／演員個人特質，演員臉部一律塗白，沒有特殊表情，服裝也一模一樣，「像陰魂不散的幽靈」(〈貝克特在古厝〉17)。爲能更客觀地令觀眾感受生命不同的面向，觀眾被分爲三組，依不同動線在四合院裡移動，觀看演員以不同方式詮釋貝克特作品中的生命課題。在移動的過程中，觀眾透過開放空間（如涼亭）、或隔著紗布觀看演員演出，或是繞著大甕圍觀站在甕裡表演的演員。在中國場景（setting）演繹西方荒謬劇裡的虛無（nihilism），可以說具象化（visualize）巴巴（Homi K. Bhabha）所謂後殖民劇場中的「第三空間宣言」(the third space of enunciation)。這個第三空間場裡有混雜（hybrid）的文化身分，且該身分建構在相互矛盾又模稜兩可的意識裡。這種混雜的身分促成特有的劇場語言，並「透過書寫與發言使區域文化得以跨越國界」，質疑也挑戰任何約定俗成的身分與文化思惟（Bhabha 38）。

在巴巴的後殖民理論裡，劇場裡的「第三空間」有益於源源不絕

的「創意生產」（productive capacities）。儘管台灣在二十世紀，從未曾是任何歐洲國家的殖民地，快速的現代化容許美國文化帝國主義以「單向」的方式進行文化「交流」，這個過程意味著「國與國間不平等的權力關係被妥協與忽視」（Ashcroft 119）。賴聲川在高度「美國化」的台灣，假充滿中國符碼的中影文化城演出歐洲荒謬劇場經典的「等待果陀」，可說是利用了此「第三空間」來抗衡帶有殖民意味、不平等的中美（台美）關係。這六齣以「我是誰」爲主題的作品，反映了台灣社會夾在傳統與現代、文化殖民與被殖民間的矛盾心結。再者，賴聲川不以「原汁原味」的方式演繹貝克特作品，而突破劇本限制，以更有創意的方式，融合環境劇場的手法，改採本地觀眾所能理解的中國場景。姑且不論這樣的改變成熟與否、是否違背劇作家的原意，或是讓作品有了新意，賴聲川透過貝克特體現了劇場空間政治（spatial politics）的企圖。也就是說，在新的表演空間裡，導演可以嘗試不同表演模式，因此「作品有了新的身分、新的組合、新的論證」（Bhabha 1）。賴聲川曾表示，對此「衝突中協調感」十分興奮（〈古典〉9）。

從文化批判的角度審視賴聲川的劇場實驗，被賦予濃厚中國味的貝克特作品，表面上似乎彰顯貝氏戲劇的「普世性」，但或許著眼於哲學議題的層次。就演出實務而言，如果不能附加中國的文化符碼，令觀眾沈浸於繁複的中國場景間，西方劇評家所認定的「普世性」似很難傳達。換言之，如果台灣觀眾必須戴上「中國化」的面紗，而非透過貝氏設定的極簡鏡框式舞台，來理解作品中的「普世性」，這種「理解」似乎反駁了該性質的存在，而是「勉強」地被強加到台灣觀眾身上。另一方面，對映八〇年代末期解嚴不久後的台灣社會，賴聲川選擇將西方荒謬劇場賦予中國（或本土）意含，孤不論是否反映當時的政治正確，但的確顯現台灣社會正朝多元方向發展，容許中國傳統文化產物（如四合院聚落）被當成西方戲劇的佈景；而西方戲劇成爲具中國文化素養的台灣劇作家，展現創意的媒介。此時觀眾與《劇場》雜誌當年所貶責的族群，前者未必對生命的虛無性有特別不同的體會。倘若賴聲川的改編是比較成功的，那應該是運用恰當且有創意的文化符碼所致，而非劇本本身具有必然能橫跨東西方文化的舞台素材。

因此，如果說《等待果陀》是貝克特「反劇」的代表作，這部戲恰恰提供八〇年代的青年導演一個展示解嚴之後台灣劇場活力的戲碼。許多負笈海外歸來的戲劇工作者紛紛嘗試以不同手法，賦予這齣西方名劇截然不同的面貌。比較《劇場》雜誌社首演《等待果陀》的社會背景，八、九〇年代的台灣已經更西化、更多元化；不同的文化質素未必因此相抗衡，反而讓劇場工作人有更多揮灑的空間，更能深度思考如何在反傳統、反威權的聲浪中，開啓新的文化對話空間。[27] 這或許是貝克特在冷戰初期創作此劇所始料未及的。

四、陸愛玲與朱靜美之《等待果陀》：「隱藏的聲音」VS.「虛無的內在」

長久以來，《等待果陀》作爲台灣劇場人士展現擁抱西方現代主義成果的比武場，已是不爭的事實，然而該劇的「荒謬」特性，是否能因地制宜，乃是值得探究的議題。舉自法國學成歸國的陸愛玲爲例。[28] 她所帶領的「密獵者」劇團曾於一九九六年假台北皇冠小劇場演出《等待果陀》。[29] 她強調該版本「非常接近貝氏原貌，沒有更改精神意旨，也沒有更動人物關係情節、對白、場景」（紀慧玲 1995: 14）。令人玩味的是，陸愛玲並非要演出原汁原味但「中文化」的貝克特，而是儘可能地「接近」原作。然而，在沒有客觀標準度量如何「接

27 一九八九年三月，「臨界點劇象錄」劇團曾於台北皇冠藝文中心演出貝克特的《克拉普的錄音帶》。劇評家認為，該劇「有年輕人的理想與熱情，但在劇場處理手法上稍嫌稚嫩」（〈劇場盛宴〉12）。一九九〇年十月，陳玉慧、鄧安寧曾於國家劇院「實驗劇展」系列合作推出貝克特的《克拉普最後的錄音帶》。同年十二月國立藝術學院戲劇系曾畢業公演《最後的錄音帶》（改編自《克拉普最後的錄音帶》），由楊德昌導演，於同一場地演出。一九九九年，國立藝術學院的導演組同學，曾推出《戲》（*Play*）、《什麼哪裡》（*What Where*）、《俄亥俄即興》（*Ohio Impromptu*），於耕莘實驗劇場演出。

28 陸愛玲於一九九五年獲得法國巴黎第三大學（Université de la Sorbonne Nouvelle）戲劇碩士學位；二〇〇六年獲得同校戲劇博士學位。

29 一九九八年，陸愛玲亦曾帶領「密獵者」劇團演出《無言劇一》、《無言劇二》，及新作《無言劇一二及插曲》。《無言劇一二及插曲》夾在兩齣劇之間，以獨白劇的方式討論貝克特的這兩部戲。

近」原作，導演還是力圖呈現「中式」的貝克特，而非只是台詞的「中文化」。換言之，如果陸版的《等待果陀》有任何演出形式上的突破，應是導演結合各種不同表演藝術，透過具有京劇、舞蹈、歌仔戲、相聲、舞台劇根基的演員，來挖掘劇中人「隱藏的聲音」（〈挖掘〉14）。[30] 她認爲，《等待果陀》之所以令人覺得冗長、沉悶、對白破碎、邏輯反覆，甚至無邏輯，並不是劇作家的原意，而是導演和演員未將各個角色的特質表現出來。因此，她綜合聲音表情豐富的中國傳統表演藝術，及西方戲劇的肢體語言，使原本看似平淡的對白更加鮮活。對陸愛玲而言，《等待果陀》似乎並非只是一齣呈現「虛無」的作品，而因打破寫實劇場的規範，使「虛無」成爲一種「表演」，容許導演自由揮灑的空間。在專訪中，她描述她所理解的貝克特「是一種黑暗中的啓示之光，光之難以捉摸，所以實驗的間無限擴大擴大」（祈雅媚 45）。爲了讓台灣觀眾能理解這齣哲學思考性質濃厚的戲，導演僅「保留重要、無法省略的停頓與靜默；過於冗長的對話，也只保留精華句子，其餘則用肢體動作彌補」（謝震南 D25）。值得注意的是，這種融合中西表演元素的詮釋方法，不僅使漫長的「等待」不再枯燥，且時而令人發噱。就表演策略而言，不同劇種的混雜（hybridize），使不同文化間的表演形式互融，鬆動了彼此異質的傳統，並間接呼應「反劇」的訴求。這種混雜各種東西方舞台表演藝術的《等待果陀》，使「反劇」的精神更有所發揮，不僅顛覆寫實主義劇場的演出模式，而且質疑荒謬劇場本身是否具有「普世性」的表演方式。與賴聲川在中影文化城，利用環境劇場所演繹的《等待果陀》相比，陸愛玲嘗試創造劇場「第三空間」的效果亦不遑多讓。這兩位導演所增添的亞洲表演元素，也印證後殖民學者所謂文化含混（in-between）狀態，容許不同文化內涵相互轉換（transferable）：「由於這種含混的表演具有文化優勢，[後殖民戲劇] 常令人津津樂道，並常有演出機會，使兩種不同的文化相互觀察，互爲制約，而能爲彼此的差異找到契合點。」（Hoogvelt 158）

賴聲川和陸愛玲將中國劇場融入西方經典的做法，使台灣觀眾較

30 例如，陸愛玲就以京劇唱腔和數來寶，來呈現波佐虐待僕人樂克的段落。

能接受這齣在內容與形式上皆「荒謬」的作品。這兩位導演在不違反貝克特所限定的舞台指示（stage direction）下，運用觀眾所熟悉的文化元素，表現一連串由「等待」所組成的荒謬人生。然而，並不是所有的台灣導演都希望製作一齣「半中國、半西方」，或說不中不西的《等待果陀》。一九九七年，朱靜美指導台大戲劇系同學，於皇冠小劇場所推出的《等待果陀》，除了演員是本地人，以華語演出之外，實爲一場西方表現主義氣息濃厚的演出。她揚棄之前兩種帶有中國風味、兼具娛樂性的版本，企圖強調無休止「等待」所引起令人氣憤卻又無奈的作品本質。爲了清楚呈現角色的各種情緒，並使觀眾感同身受兩位主人翁咯咯、啼啼的困境，朱靜美將劇本當中唯一的裝置，由枯樹「變形成空有骨架而無血肉的梯子」[31]，「希望之梯」成爲「啼啼和咯咯永無止境等待上帝的諷刺性象徵」。[32] 此外，在正式開場之前，她安排兩個有黑色折翼翅膀的小男孩攀爬（或玩弄）梯子。這兩個男孩不是上帝的象徵，而是「代表象徵承諾的破滅，同時也質疑上帝的存在」；導演並「企圖把……人的孤寂與生存焦慮，反應在外在的形式上，於是在被扭曲的新世界裡，啼啼和咯咯成爲一對時鐘娃娃」。[33] 這對裝扮相同的時鐘娃娃化妝慘白，暗示反應扭曲、貧瘠的內心世界。跟陸愛玲透過聲音表情豐富的中國戲耍（如相聲），來凸顯劇本中「隱藏的聲音」版本比較起來，朱靜美側重將主角的心靈具象化，藉由服裝、化妝、佈景、道具來反應四名劇中人所遭遇的窘境。換言之，朱靜美以劇場表現主義改編《等待果陀》的手法，並不完全違背

31 將枯樹置換成其他裝置也曾出現在其他國家導演所製作的《等待果陀》。較知名的如一九八五年法國導演 Joël Jouanneau 所執導的版本。導演將場景置換成廢棄的工廠，而非貝克特原劇所指定：「一條鄉村道路。一棵樹」。劇中的樹被置換成一個高聳、巨大，被電線纏繞的舊變電器。這個改變當時引起諸多爭議，但導演堅持在細讀貝克特的劇本之後，認為反對傳統權威的劇作家在佈景和服裝上會容許變通，所以《等待果陀》是沒有絕對標準的詮釋（authoritative interpretation）。詳見陸愛玲之〈果陀在哪？他什麼時候來？幾場《等待果陀》的法國演出〉。

32 此文字取自該演出的本事。主人翁咯咯、啼啼的名字，是原劇中人 Vladimir 及 Estragon 的縮寫。

33 見上註。

此反劇所表達要戲劇內涵，且凸顯貝克特所要探討「等待」背後抽象而帶有哲理的人生課題；她的處理方法亦揭示「反劇」意圖與傳統決裂的內在精神。就演出效果而言，導演以表現主義手法，在極簡風格的舞台上，以半象徵、半具象的方式，呈現角色內心窘迫，台灣觀眾能更清楚的感知劇中人的憤怒、無助與恐懼，這是與前幾個版本特別不同的地方。就時代脈絡而言，若從二十世紀末葉來關照朱靜美的《等待果陀》，後解嚴時期的台灣經歷了一連串目不暇給的政治改革與文化運動。[34] 這些社會變動，不僅令知識分子嚴肅思索個人「主體性」與傳統的扞格，也使市井小民直接面對國家認同的困窘。這種對個人定位及國家未來惶惶不安的社會情緒，不偏不倚地反映在朱靜美版的《等待果陀》；由於觀眾的熱烈迴響及媒體報導，該劇於皇冠小劇場又加演了數場。

探究其表現主義風格隱含的文化意含，值得一提的是，朱靜美採用女演員來飾演啼啼，顛覆了劇本所要諷刺帶有男性沙文意識的基督教傳統。意即，導演以女演員扮演啼啼，但在化妝及服裝上又讓啼啼和咯咯作中性打扮，似乎暗示男性與女性同樣都可能時是男性霸權的受害者，而幾乎雷同的裝扮又意味在高度工業化的二十世紀末，機器或電腦所主宰的社會已讓個人特性（individuality）趨於相似。女導演或許意圖透過此跨性別扮裝，兼「時鐘娃娃」的造型，強調女性所遭受到的多重壓制與牽制，難以表達自我意念。除此之外，朱靜美在演出正式開始之前，設計一個近十分鐘的「開場劇」。這個橋段以幽暗燈光將舞台劃分左右兩邊；一邊是啼啼和咯咯本人，一邊是兩位演繹兩人內心世界的演員，及端坐在梯子頂端不出聲、似乎無法飛翔的天使（或是「果陀」）。這齣「開場劇」以不斷重複、念白有氣無力的兩句對話做結：「咯咯，你這個人眞難相處」、「我們還是分手好些」。這個「開場劇」引領對表現主義演出方式不熟悉的亞洲觀眾，進入啼啼、咯咯被制約、機械化，失去自主能力的心理狀態，而更能領略

34 台灣於一九八七年七月十五日解嚴。後解嚴時期之結束點雖尚未有史家公認之日期，但包含台灣前總統李登輝先生執政的十二年（自一九八八一九八八年一月至二〇〇〇年五月）。李登輝十二年執政期間所推動的民主化運動至今影響深遠，仍頗受爭議。

《等待果陀》劇中所要表達的扭曲心理與原始慾望（primitivism）。朱靜美以表現主義的手法詮釋《等待果陀》，令啼啼與咯咯的性別模糊，並在不改變原劇本的前提下，增加一段虛無意味濃厚，但又畫龍點睛的「開場劇」，可說是挑戰並延伸原劇（本）的限度。如果說，朱靜美的版本可以不必添加其他亞洲文化符碼（除演員國籍及語言之外），而仍被觀眾所理解，則說明了導演特意地將角色內心糾葛呈現出來。如果朱靜美的版本可以在不使用中國符碼（如賴聲川及陸愛玲版本），而能改編成功，則反制當時劇場界「反普世性」的論述與展演。亦即，「反普世性」有可能也是政治正確的一時選項。朱靜美並不以彰顯本土或中國情懷作爲改編的前提，或向政治意識靠攏，則所關照的依舊是無文化國界，「人」不得不面臨的荒謬處境。

五、賴聲川之《等待狗頭》：從悲喜劇到「喜」悲劇

本文先前曾提及，《等待果陀》向來是台灣劇場導演在邁向事業巔峰時所亟欲挑戰的一齣戲碼。在朱靜美之後，之前曾在中影文化城製作「古厝中的貝克特」的賴聲川，即曾於二〇〇一年假台北國家戲劇院演出《等待果陀》。雖然這是賴聲川首次在台灣執導此劇，其實該劇曾作爲導演一九八二年攻讀博士學位時的畢業製作，當時並獲評爲「經典」（definitive）之作。[35] 然而，基於對貝克特作品的了解，及身兼劇作家與導演的賴聲川，並不滿足於僅將該製作原封不動重新演出，乃企圖嘗試不同的演繹方法。在二〇〇一年的這個版本，導演大膽啓用兩名女演員（丁乃箏、蕭艾）飾演咯咯和啼啼（朱靜美的版本猶有扮裝）。值得的討論的是，以女性來飾演這個角色是否恰當，至今仍被西方劇壇廣爲議論。貝克特本人於一九八八年就曾透過法院禁止一個全女性的荷蘭劇團 Haarlem Toneelschuur 演出《等待果陀》。到

35 根據報導，賴聲川於當時執導這齣戲，轟動校園內外，被冠以「經典」（definitive）之作。在華人戲劇圈也引起轟動。見紀慧玲，〈賴聲川重現博士畢業製作〉。

底女性能否詮釋咯咯和啼啼的爭議，在劇作家死後仍未休止。[36] 支持者認爲「此劇是貝克特爲男性量身打造，而男人和女人就是不同」（Abbott 718）。貝克特本人更明白反對改變咯咯和啼啼的性別，「女人沒有前列腺，……. 無法體驗這齣戲所要呈現的痛苦經驗 」，因此不適宜詮釋這齣男性爲主的劇本。[37] 換言之，任何改變角色性別的演出，都有可能是在「過度詮釋」（或「錯誤詮釋」）的邊緣遊走。再者，這齣戲帶有強烈質疑基督教信仰的意味，任何重大改變都很可能扭轉（或扭曲）劇作家的原意。但是，從另一個角度來看賴聲川的新版《等待果陀》，或許能說該「反劇」不只讓觀眾能檢驗基督教和其他宗教的濃厚父權性質，也顯示出二十世紀末葉，男性與女性所會面臨的問題並無二致。

不同於二十年前被喻爲「經典」之作的畢業製作，賴聲川導演的新版《等待果陀》有三項值得討論、明顯踰越原劇本的突破：角色性別、舞台設計，與中文譯名《等待狗頭》。性別的置換徹底改變了原劇沈重、晦暗的氛圍。透過兩個打扮中性的年輕女性，而非年邁老者的眼光，引出對「漫長等待」截然不同的詮釋，對「果陀是否明天會來」的答案也未必悲觀。這兩個有著稚嫩、調皮聲音，能在舞台上嬉鬧、奔跑的女演員，取代疲倦、蒼老的啼啼和咯咯，使這齣悲喜劇在不更動太多台詞的情況下，有更濃厚的喜劇成份，也從不同角度探索「無盡等待」對不同年紀、不同性別人士的意含。

若以舞台設計來檢視賴聲川對西方劇場經典所作的突破，則能以更宏觀的角度來理解角色性別的置換，對原劇本的影響，以及荒謬劇

---

36 二〇〇四年一月，德國導演 Philipp Kochheim 意圖於 Wilhelmshaven 鎮演出該劇，遭擁有貝克特作品德國版權的 S.Fischer Verlag 出版商，以尊重劇作家為由，向法院申請禁演成功。二〇〇三年，亦有一法蘭克福劇院想演出女性版的《等待果陀》，也遭禁演。法院裁決，要到二〇五九年（即貝克特死後七十年），劇團才能不受限制，以女性飾演啼啼和咯咯。一九九一年的法國亞維農（Avignon）藝術節，曾有劇團欲以全女性演出本劇，亦遭 Jérôme Lindon 出版商告上法庭，但法國法官判定以女性演出《等待果陀》，並不至於影響該劇的完整性。可見女演員究竟能否演繹《等待果陀》，是依賴心證的。

37 摘自 Linda Ben-Zvi 於一九八七年十二月於巴黎與貝克特的專訪。見 Ben-zvi，《*Women in Beckett: Performance and Critical Perspectives*》，p. x。

對當代台灣觀眾的意義。這齣《等待狗頭》並未使用國家戲劇院的鏡框式舞台，而是搭建了一個跨越前後觀眾席，有著橘色溫暖色調的四十公尺長「鄉村道路」。此設計並未與劇本中極儉約的舞台指示相抵觸，反而充滿寫實感。[38] 深入觀眾席的舞台，在某種程度上將此路作爲「人生必經之路」的象徵具象化；舞台尾端（即劇場原本舞台）則有大片類似日落（或是日出）的橘黃色半圓佈景。舞台兩端的觀眾可從不同視角，觀看面對人生困境的咯咯和啼啼，以及如同鏡子般坐在對面的觀眾。[39] 這樣的舞台效果，使這齣劇如同賴聲川所言，不必「演得很深奧」，相反地，「可以很生活、愉快地看完」；這是傳統鏡框式舞台所不易達到的效果（紀慧玲 2001: A12）。同樣別出心裁的是，在這條橫越劇院的「鄉村道路」下方，有一個以藍色燈光襯托的島嶼台灣形狀。若藍色象徵海洋，這條非常接近觀眾席的「鄉村道路」，似乎意味演員與觀眾都在一艘不知飄往何處的扁舟裡。再者，如果貝克特所要針貶的是基督徒對「救世主再臨」（the second coming）的無盡等待，賴聲川把對該意識形態的批判，轉化爲台灣觀眾所能感同身受的政治情境。也就是說，因等待宗教救贖，而導致的無助與失落，跟台灣人民長期受政客操弄，統獨之爭未定，對國家及個人前途茫然的困境，甚爲類似。因此，如果《等待果陀》裡的虛無（nihilism），有部份是因爲劇作家對愛爾蘭內部長年政治認同、宗教紛爭失望所致，這部戲能打動有同樣苦惱的台灣觀眾，是可以理解的。而這個寫實舞台，或許就如同導演所言，讓觀眾不致「忽略角色所有瑣碎的寫實細節和心裡」，而能深刻體會「每一個角色的每一句話都有其內在動機，每一個動作都是有其寫實道理，一切有前因，才會導向台上如此的後果」。[40] 也許可大膽的說，這個舞台暗喻了面對認同焦慮的台灣社會，以及經常荒腔走板的政壇。

另一個值得討論的議題，是此劇的中文諧音譯名《等待狗頭》。

---

38 原劇僅指示：「一條鄉村道路。一棵樹」。

39 對舞台佈景的解釋，可詳見表演工作坊網站：〈http://www.pwshop.com/pwshop/perform_detail.php?ps=33〉。

40 摘自賴聲川為二〇〇四年，指導國立台北藝術大學劇場藝術研究所，修習導演課同學演出貝克特作品，所寫的本事（無頁數）。

有別於過去觀眾所熟悉的《等待果陀》，新譯名將原劇與基督教藕斷絲連的關係切割開來。除了文宣廣告使用的英文劇名仍是《*Waiting for Godot*》，新譯名方便對西方戲劇傳統及基督教義不熟悉的觀眾，用全新的觀點來欣賞這齣與「狗頭」有關的戲，而無須從宗教的角度切入。另一方面，對於熟悉《等待果陀》原劇的觀眾，「狗頭」一詞有著深刻的諷刺意含。也就是說，導演所翻轉的不只是英文「g-o-d」一字（成爲「d-o-g」），同時翻轉了背後的戲劇傳統及文化符碼，使《等待狗頭》從陰沈的悲喜劇成爲娛樂性高的「喜」悲劇；從批判西方傳統的沈痾，到戲擬（dramatize）東方觀眾能理解的共同經驗；從對基督教的質疑，到比擬同樣背負沈重意識形態包袱的本地觀眾。最關鍵的是，從年邁但具備人生經驗的男性視野，到以青澀、生命閱歷有限的女性眼光，來參透「無盡等待」背後的人生哲理。這些改編，使這齣已被東西方劇場上演不下千回的西方荒謬劇經典，有了嶄新的面貌。如果這些可能違背劇作家原意的改編，「能打動他們〔台灣觀眾〕的心弦，穿透他們的靈魂，帶給他們眞正的震撼－－接受考驗的豈止貝克特或賴聲川而已」（彭鏡禧 2001）。

然而，賴聲川所作的劇場突破，卻可能因「步伐跨的太大」，而受到其他劇評家「過度詮釋」之質疑：「賴聲川憑什麼要爲自己從『果陀』複製爲《狗頭》，而又自以爲抓到什麼『果陀』的文本詮釋權，且大言不慚地論其《狗頭》是相對『果陀』的『明確』詮釋呢？」（王墨林 A12）。究其因，賴氏的演出除了試探台灣觀眾對這齣西方荒謬劇的容忍度，也推翻長久以來西方劇場習以爲常的《等待果陀》演出模式。若拿賴聲川二十年前被評爲「經典」的畢業製作來比較，《等待狗頭》可說是導演「自己堆翻了自己」對此劇的認知，並以跨文化、跨性別、跨語言、反傳統的方式呈現一齣「反反劇」。如果要反詰劇評家的嚴苛批評，這齣添加了亞洲文化成份的《等待狗頭》，或許印證文學理論家艾可（Umberto Eco）所謂「無止境的詮釋」（infinite interpretation/conjectures）：「文本自身可以預見能開發各種詮釋策略的合適讀者」，而歡迎各種即使相互牴觸的觀點（64）。雖然文本是否能被「無止境的詮釋」，與其說是操縱在作家手中，實則解讀文本的讀者、觀眾、導演、演員、評論家也都可能推翻原有的詮釋。

也就是說，「哪一種文本詮釋是最正確無誤的，並不重要。重要的是，觀眾（讀者）應有自覺該使用哪一種詮釋角度」（Quillen 44）。簡言之，讀者建構文本意義時的自主性，使「詮釋」此一行爲具有相當彈性。艾可的觀點也支持了賴聲川與其他台灣導演，以融入亞洲文化的手法賦予《等待果陀》不同詮釋的空間；這未必意味該劇被「過度」詮釋，反而彰顯了此劇做爲跨文化劇場文本的可行性與極限。再者，是否過度或者錯誤詮釋，並沒有「普世」的標準存在，任何一種詮釋或許應該都視爲新的創作，而不僅僅是因「時」因「地」制宜所作的小幅度改編或翻譯而已。聯繫東西文化、極簡或寫實主義不同風格之版本，應是「反劇」本身的批判內涵，所針貶的應該是隱藏在各文化中，被視爲理所當然的觀念（或刻板印象）。劇作家貝克特不應被視爲「反劇」不容挑戰的代表者，而應更宏觀地將他視爲此歐洲戲劇內涵的詮釋者之一。[41]

從台灣導演對《等待果陀》所作的諸多改編，可以看出這齣劇儼然是挑戰文化傳統與融合中西劇場的理想劇碼。導演所作的各種嘗試，使該劇重新「被創作」（re-created），有了貝克特可能料想不到的風貌，也印證陸愛玲在執導該戲時，所謂「沒有什麼是不可以碰的」說法（謝震南 A25）。然而，無論是使用表現主義手法或揉雜中國文化元素，陸愛玲、朱靜美、賴聲川等西方學院出身的導演，大多是在西方劇場既有的規範裡，嘗試不同的詮釋。在他們的詮釋裡，亞洲文化或政治情境仍得透過象徵、佈景，或表演外在形式（即演技）來彰顯，在演出內涵上基本遵循貝克特的指示。換言之，強調唱、念、作、打以及手、眼、身、步、法的傳統京劇，與台灣如火如荼的實驗劇場之間，仍有一道難以跨越的鴻溝。跟後者比較起來，京劇將近四百年的傳統[42]，參雜中國各地戲曲之精粹，已發展出極爲繁複的表演規

41 「反劇」的代表性作家還包括：尤涅斯科、卡謬、惹內（Jean Genet）、阿達莫夫（Arthur Adamov）、愛爾比（Edward Albee）、品特（Harold Pinter）、皮藍德婁（Luigi Pirandello）等。

42 京劇並非北京本土的戲劇，而源自於清朝乾隆五十五年（公元 1790 年）起，徽劇團陸續進京，開始流行，爾後融合漢劇，吸收了秦腔、昆曲、梆子、弋陽腔等優點，演變成目前制式繁複、嚴謹的京劇。當中徽劇起於明代嘉靖年間（西

格，幾已限制創新的可能。各個戲碼、角色都有其嚴格的演出方式，品評標準（或審美觀）也都在既有的規範裡斟酌，難以發揮個人特色。在表面上，《等待果陀》作爲一齣反對西方戲劇傳統的「反劇」，面對包袱沈重的中國傳統劇場，似乎無立錐之地。對於沒有受過西方劇場薰陶的京劇演員或導演，任何突破都極爲艱難，但也是劃時代的。

六、「當代傳奇劇場」之《等待果陀》：「嚴禁任何配樂」的京劇革命

然而，這四世紀的京劇傳統在現代化的浪潮下，面臨老觀眾的流失、新觀眾不易培養的窘境，也面對解嚴後，眾聲喧譁、求新求變的台灣社會，京劇演員不得不開始反思傳統的意義與出路，以及如何在既有的文化基礎（或包袱）上創新。對於講究師徒傳承、強調宗派技巧的京劇，任何的變革都可能招致「離經叛道」的批評。但是，對於科班出身的年輕京劇演員，唯有力求圖新，才有未來的戲劇生命可言。在這樣的社會及劇場情境下，吳興國於一九八六年創立的「當代傳奇劇場」，即試圖賦予京劇新生命。如果拿吳興國與之前所提及，受西方劇場訓練出身的台灣劇場導演來比較，前者所要奮力跨出的那一步，背負的十字架是非常沈重的。在尋求京劇的「新精神、新思考」、「反映當代社會的新態度」[43]，並找尋傳統戲曲與現代劇場接軌可能的同時，畢業於台北復興劇校、文化大學戲劇系，曾擔任雲門舞集舞者的吳興國，可說是發展實驗京劇的不二人選。擁有劇校坐科八年的紮實京劇基礎，及對西方劇場的興趣，吳興國堅持傳統京劇的興革，是經過深思熟慮，在劇場史上也非偶然：

喬治．巴蘭欽（George Balanchine）使古典芭蕾開展了第二度生

元 1522-1566 年）安徽一帶，迄今已有四百多年歷史。

43 取自「當代傳奇劇場」之《傳奇二十：東方莎士比亞》演出本事之一，2006 年 10 月 10 至 29 日，無頁數。

> 命力；瑪莎．葛蘭姆（Martha Graham）從古典芭蕾吸取養分創造了現代舞；日本劇團以歌舞伎型融合西方舞台劇演出希臘悲劇《密地亞》（*Medea*），在紐約造成轟動。這些例子都證明：傳統是現代的根，現代是傳統的種子。沒有今日的現代就沒有明日的傳統。時代不停地往前走，藝術家引導觀眾的口味，群眾也影響創作性格。但，創作如果失去時代性，便無法再引導觀眾，只有淪入寂寞和衰微之中。日前，我們的傳統國劇正面臨著這樣的危機。（77）

因此，《等待果陀》作爲一齣質疑傳統、彰顯現代人困境、絕望、無助的作品，便成爲「當代傳奇劇場」嘗試以京劇技巧，現代西方劇場形式，於二〇〇五年演出的劇碼。[44]

不可否認，傳統京劇和現代西方劇場在本質上是扞格的。京劇綜合歌、舞、戲劇、特技，人員編制龐大（主角、樂師、龍套等）、舞台不倚賴現代燈光技術、佈景燦爛輝煌，這些都非現代西方劇場所慣有的演出模式。然而，四百年來重宗派傳承的京劇，使「大部分的演員只能突破技巧那一關，而很少有人能眞正溶入角色做更深刻動人的表演。……生、旦、淨、丑的個性劃分也往往局限了演員對表演的範圍」（吳興國 51）。這些窠臼都是「當代傳奇劇場」所要擺脫的。然而，要以京劇演繹《等待果陀》所面臨的困難，並不僅限角色在演技方面的突破，而是演出版權合約明文規定「嚴禁任何形式的配樂」，而音樂卻是京劇不可或缺的一部份。但是，這樣的限制反而有助「當代傳奇劇場」重新塑造京劇的演出模式，嘗試透過東方戲曲的詩化語言，表現西方荒謬劇裡的詼諧；在限制重重的西方文本裡，找尋東方戲曲演員的表演空間。

京劇版的《等待果陀》面臨的挑戰至少有五：第一，演員如何在沒有京胡、鑼鼓的伴奏下，不失去音準，而能以清唱恰當引出西皮二

---

44 一九八六年以降，「當代傳奇劇場」已經以京劇演出莎士比亞的《馬克白》（改編成《慾望城國》）、《哈姆雷特》（改編成《王子復仇記》）、《李爾王》（改編成《李爾在此》）、《暴風雨》，及希臘悲劇《樓蘭女》（*Medea*）、《奧瑞斯提亞》《*Oresteia*》。

黃或崑腔的旋律；第二，如何將原作以詩化的韻白、京白的方式呈現，如何處理劇中關鍵時刻的沉默，及看似無意義的反覆語句；第三，生、旦、淨、丑等角色如何割捨；第四，如何呈現具有中國風味的荒謬劇舞台；第五，原作中「上帝已死」的概念，如何用京劇呈現而不突兀。這些挑戰無異顛覆原本習於歷史傳奇故事、鑼鼓喧天、形式繁複的傳統京劇，而「演員得扛下所有的責任」（李玉玲 C6）。[45] 音樂方面，失去器樂伴奏的京劇，飾演啼啼的吳興國，與飾演「哭哭」（咯咯）的盛鑑，在唱作俱佳之餘，必須以「原音原嗓，唱出生命的原汁原味」，使「唱腔成爲回歸自然聲音的一種簡易法門」（吳 E7）。在台詞部份，吳興國重新編腔，使「京白韻白也夾有吟頌或鑼鼓經的節奏」；唱詞詩韻化，但得是明白易懂的句子（吳 E7）。在角色處理上，貝克特筆下焦慮不安的小人物，使向來插科打渾的京劇邊配「丑」角，有了成爲主角的機會。吳興國以爲，丑角向來「慈悲、猥瑣、既忍耐又知命的笑容」，正好是咯咯與啼啼的寫照，而這齣丑角領銜的《等待果陀》，「賦予東方丑嶄新的時代意義」（E7）。舞台設計方面，吳興國與林克華引進西方劇場燈光效果，透過燈光折射使懸空倒置的柳樹陰影，投射在舞台上，製造空靈、簡約的東方禪意，而不違反原劇本「一條鄉村道路。一棵樹」的指示。而吳興國承認最困難且牽涉到西方文化價值核心的「上帝已死」概念，則變成對佛家「立地成佛」的質疑。兩位丑角，在百無聊賴的話語中，不斷否決（並肯定）自己的語言和行爲，在吳興國眼中，似是六祖慧能所謂的「無生無滅」（E7）。

如果說當代傳奇劇場於一九八六年改編自莎士比亞《馬克白》的創團作《慾望城國》，成功地以東方劇場美學呈現西方的經典，並爲傳統東西方劇場另闢蹊徑（京劇重視歌舞效果：後者以寫實話劇爲主）；吳興國在反思傳統的過程中，創造了融合古今的獨特美學。時隔近二十年方才上演的反劇《等待果陀》[46]，或許可以說是當代傳奇劇

45 出自李玉玲與吳興國的專訪，二〇〇五年八月九日。

46 根據吳興國表示，當代傳奇劇場早在一九九七年即開始構思演出這齣戲，然而此企劃案八年來始終得不到有關單位補助，延宕致二〇〇五年才得以推出。

場對自己多年建立的中西合璧美學最強烈的自我挑戰，導演（暨演出者）對東方禪學提出存在主義式的質疑：「等待是無法解脫的噩夢，能轉化爲禪悟的虛空嗎？」（E7）然而，京劇是否能呈現原作的虛無感，或該如何呈現，也一直備受爭議。對習慣傳統京劇的觀眾，當代傳奇劇場版的《等待果陀》較接近話劇；對舞台劇的常客而言，此劇是京劇，而非話劇。對兩造觀眾而言，觀戲經驗可能都是「摸不著頭緒」、震撼、或是荒謬的。再者，如果失去音樂幫襯的京劇與話劇結和能產生虛無感，此虛無感是建立在跨文化情境下的。亦即，當編劇必須在京白、韻白、崑腔、國話、法話間營造荒謬感，「合成文化的荒謬感」因此而生（王墨林 A10）。

吳興國以東方京劇演繹西方荒謬劇場曾被擔任過貝克特助理，現爲德國漢諾威音樂與戲劇學院院長的沃特．阿斯姆斯（Walter Asmus）讚譽爲「詩與戲劇的完美結合」，不但「充分體現了貝克特原意，破解了劇本密碼，……一定要將這戲帶到柏林去」（〈當代傳奇〉A9）。然而，從後殖民研究的角度檢視這齣可能在德國演出的《等待果陀》，及過去「當代傳奇劇場」推出過的劇作，不難發現京劇要能吸引西方觀眾，往往先得改編西方經典劇碼。換句話說，爲了將東方表演藝術推展到西方舞台，導演往往必須冒著「失調還是萃菁」的風險，並承受文化守舊人士的批評，才有機會獲得西方觀眾認可（吳 E7）。西方劇評家，亦可能以更嚴苛的標準，審視東方劇團是否忠實重現西方經典劇作，或者只是玩票：熱鬧有餘，而藝術深度不足。儘管如前所述，過度與錯誤詮釋很難有客觀的標準度量，跨文化的改編總顛覆了西方觀眾所以爲的「普世性」詮釋，若非抱著獵奇的心態，未必比較容易被接受。儘管支持改良京劇的文化人士認爲，「當代傳奇劇場」確實使中國戲曲更多元化，並透過商業操作的手法反制了向來是以第一世界爲首的文化帝國主義（例如，「外銷」西方美學與表演形式到中國），也使京劇以新的形式融入當代生活，但嘗試將東方藝術美學帶入西方劇場的西方劇團則極爲少數。這或許是歐洲中心（Eurocentric）主義作祟，或是西方劇場人士缺乏改編東方作品的信心。但不可否認的是，「當代傳奇劇場」在過去二十年來成功以京劇演出希臘、莎士比亞以及貝克特的作品，證明東西方的文化鴻溝不是

無法跨越，只是需要更多創意。

七、「台南人劇團」之《等待果陀》：置鄉土語言於廟堂之上

近年來，「當代傳奇劇場」並非台灣唯一嘗試將亞洲文化元素融入貝克特作品的劇團。一九八七年成立於南台灣的「台南人劇團」（前身爲「華燈劇團」），在天主教瑪利諾會（Manyknoll Fathers）紀寒竹神父（Fr. Don Glover）的支持下，開始嘗試以閩南語作爲演出及創作媒介，試圖塑造本土劇場觀點，重構歷史場景，及反映當代台灣文化、社會現象。[47]（有趣的是，之前所提及於一九六六年首次演出《等待果陀》的《劇場》雜誌社，當時亦受天主教耶穌會支援。）該劇團力圖打破過去觀眾對閩南語的刻板印象，以爲該語言必然與鄉土、低俗劃上等號，只能「是地方性，上不了大舞台」（沈玲玲 53）。在二〇〇四年演出貝克特《終局》（*Endgame*）、《落腳聲》（*Footfalls*）與《來來去去》（*Come and Go*）之前，該劇團爲證明閩南語不是只能演出「鄉土寫實劇，也可以是詩劇的非寫實劇」[48]，同時又是「精緻的、現代的、實驗的、有趣的、學術的、顛覆傳統的」[49]，曾先後改編（或演出）過法國劇作家尤涅斯科（Eugene Ionesco）的《裂縫》（*La Lacune*）、俄國契訶夫（Anton Chekhov）的《求婚記》（*The Marriage Proposal*）、希臘悲劇《安蒂岡妮》（*Antigone*）、莎士比亞的《女巫奏鳴曲－馬克白詩篇》。[50]劇團總監呂柏伸表示，以台語翻譯演出西方經

47 有鑑於許多台灣兒童與青少年，受聯考影響極重，缺乏獨立思考的能力，到大學畢業仍無法真正認識自己，紀寒竹神父於一九八〇年創辦「華燈藝術中心」，開設心靈成長、表演、藝術欣賞課程。於一九八七年成立「華燈劇團」（現已改為「台南人劇團」）；於一九九二年開辦「華燈布袋戲實驗劇團」，為府城推廣傳統戲曲及現代閩南語劇場的重要人士。

48 摘自沈玲玲與台南人劇團創團總監許瑞芳之專訪。

49 摘自台南人劇團之〈劇團簡介〉；詳見該劇團網站〈http://www.tainanjen.org.tw/history.htm〉。

50 值得一提的是，「弄劇場」導演陳德安（曾獲英國里茲大學現代表演藝術碩士），曾於二〇〇一年，假高雄「豆皮咖啡廳」，自導自演貝克特的《克拉普最

典劇作，是要讓不懂台語的觀眾，「破除其對於語言的依賴，純粹享受語言聲音的變化；對於懂得台語的觀眾，則是希望他們能瞭解到『原來口語也能這樣表演』」（沈 52）。[51] 在這樣的訴求下，《終局》等劇以台灣島內近七成人口所使用的閩南語演出，應比國語（北京話）更貼近「在地人」的情感及生活經驗；[52] 閩南語版的《終局》亦曾於二〇〇四年赴巴黎演出。[53] 然而，閩南語是否能精準呈現西方荒謬劇的精神，或如何表現，值得探究。

呂柏伸以爲，雖然貝克特的荒謬劇有其幽默成份，但本質上是非常沈重的；在完全不容許配樂的情況下，「完全倚重演員說話的聲音表情」來傳達深層的荒謬感，這是對演員，也是對閩南語「最爲嚴苛的實驗樣本」（楊年熙 6）。然而，長久以來，閩南語戲劇已被定位成質樸、草根性重的方言，要將其轉化成雋永兼能傳達荒謬感的語言，必須倚賴編劇者對該語言的特性深度了解。因此，「台南人劇團」首要達成的，便是爲閩南語找到合適的舞台語言，而不只直譯原文。在呂柏伸及編劇家（亦爲閩南語詩人）周定邦的觀察裡，貝克特的劇本文字看似尋常，其實結構緊密，充滿音樂性與詩意，而其荒謬性就建構在此基礎上；爲了在「節奏和韻律上能創造出貼近貝克特原味的

後的錄音帶》；該次演出刻意以女演員反串主角，「將原著中那份亞洲男性鮮少公開的細膩情感與情慾問題，轉借女角加以闡釋」（楊美英，「台南市文化基金會」網站）。該次演出相信極具原創性，值得討論，然而似乎留下甚少演出資料或劇評可供追溯，殊為遺憾！台南人劇團在二〇〇四年四月演出《終局》之後，該劇團亦演出過科幻寫實版的莎士比亞《哈姆雷特》（*Hamlet*）、青春搖滾音樂版的《羅密歐與朱麗葉》（*Romeo and Juliet*），及希臘喜劇《利西翠妲》（*Lysistrata*）。二〇〇七年並赴法國亞維農演出《馬克白》。

51 呂柏伸大學畢業於蘇格蘭格拉斯哥大學（University of Glasgow），後獲得倫敦大學霍洛威學院（Royal Holloway College）戲劇與劇場碩士。與本文之前所提及的賴聲川、朱靜美、陸愛玲等導演類似，都曾受西方劇場薰陶。這些導演與本土劇校科班出身的吳興國，在教育背景上很不同。

52 根據統計，台灣島內使用閩南語的人數佔百分之七十四，客語佔百分之十二，南島語佔百分之一；以國語（北京話）為母語佔百分之十三。然而，因政治因素，各方調查的數據目前僅能參考，但閩南語為台灣僅次於國語的普遍語言，確為事實。

53 台南人劇團曾於一九九四年獲行政院文化建設委員會推薦，作為法國巴黎台北新聞文化中心當年度展演節目之一。

《終局》詩劇」，有八個音韻的閩南語似乎比只有五聲的國語更能傳達所需要的效果。[54] 該劇團多年來發展的「聲體譜」表演形式，便被用於《終局》等劇的演出，力求演員不只是台詞的念誦或表演者，而能將身體與聲音結合，使聲音得以視覺化、劇場化。

然而，在如此側重「語言美學」的版本裡，是不是眞的恰當地「表演」出劇本中的荒謬感，或僅是以《終局》作爲一種將閩南語提升到廟堂層次的手段？而文雅、精練的閩南語，是不是最好的戲劇語言？有評者以爲，台詞太過文雅，「能夠透過語言接收到文本意涵的觀眾，必須是具備良好台語素養的少數觀眾，對於需要觀眾的劇團來說，有其堪虞性存在」（沈 54）。如果劇團所使用的語言曲高和寡，無法吸引及留住觀眾，這個語言實驗（或改造）是否成功，就有待商榷。再者，原劇中小人物們所使用的語言，無疑是淺顯易懂的。如果以閩南語翻譯的版本，反而將原作所設定觀眾與角色的心理距離拉遠，只能說帶有著文藝腔的《終局》，是以原劇爲藍本的「再創作」。但從另一個角度來看，如果這齣戲讓以閩南語爲母語的「在地」觀眾坐立難安，其實也呼應了貝克特寫作荒謬劇時期待的演出效果。亦即，這齣爲了凸顯閩南語也能與國語（北京話）一較高下，作爲演出西方經典的戲劇語言（如「當代傳奇劇場」），所費心設計的「典雅」但非日常生活慣用的閩南語台詞，是參雜著政治、文化考量，使得聽起來「文雅」的閩南語，對觀眾雖不至荒謬，卻是陌生的。這乃因爲長久以來，發展自北京官話的國語是透過公權力，在台灣被獨尊的語言，而來自中國東南方的閩南語往往不被鼓勵學習，被視爲次等。在解嚴過後，台灣社會的多元化，促使本土菁英力圖透過語言的復甦，來喚起「在地人」的身分認同、文化認知，甚至統獨意識。以閩南語演出西方戲劇經典、編寫閩南語字典，及爲閩南語造字等，都是此文化運動下的產物。在此情形下，觀賞「台南人劇團」的《終局》，就不只是單純的「看戲」；當中隱含的文化、政治意味，是使觀眾不安的深層元素。

54 摘自台南人劇團網站之〈作品介紹〉：〈http://www.tainanjen.org.tw/performance01-05.htm〉。

若以更宏觀的角度來比較「台南人劇團」以非官方語言的閩南語來改編《終局》等劇，以及貝克特以法語（非作家母語）來創作的企圖，可以說兩者都是爲了要跳脫原本官方語言的文化魔咒。對貝克特而言，他之所以不選擇英語，或是蓋爾特語（Gaelic），並不是對兩種語言不熟練，而是英語對他來說「太容易，我要更能督促我的語言」（32）。[55] 蓋爾特語雖不是貝克特的母語，但他其實通曉其神話、傳說、歷史，能爲喬伊斯翻譯並蒐集寫作資料。不使用英語的原因，是避免陷入該語言所隱含的文化意識形態而不自知，特別是英語一向被批評爲「殖民者的語言」。喬伊斯曾解釋用英文創作的困境：「我沒有辦法不陷入任何傳統包袱地說英文。」[56] 作爲喬伊斯長期助理的貝克特，應也認同此一觀點。他不願以英文作爲創作語言，更可能是體會「殖民者的語言與文化傳統，夾帶了宗主國的霸權與意識形態。如果被殖民者用來當作自我表達的媒介，是有害（inimical）的」（Golden 411）。「台南人劇團」積極使用閩南語作爲劇場語言，可視爲對國語所隱含「大中華意識」的反動；而刻意標榜的文藝腔台詞，卻又是建構台灣文化身分，及打破「說閩南語不高尚」刻板印象之策略。

八、結語

「台南人劇團」透過西方戲劇，響應解嚴後台灣社會「本土化」的聲浪，可以見證台灣民主化的成果；從一個在日據時代、國民黨政府一黨專政時期被強力打壓的語言，到解嚴後期，社會漸趨多元，成爲能被欣賞的藝術語言。這也意味著各種不同的政治、文化、經濟觀點，正透過不同的藝術、文化活動，傳遞給社會大眾，進而引發更深切的思考。本文中所提及的諸多劇團與導演，都在台灣社會轉型過程中，以荒謬劇溫和地促進（也見證）社會改革，審視寫實鄉土主義及美國文化霸權的政治正確，引進歐洲劇場多元的批判哲學。換言之，貝克特劇場正好提供這些導演一個發揮創意的平台，挑戰既有的文化

55 原句為「English was too easy. I wanted the discipline」（32）。

56 摘自 Richard Ellmann，*James Joyce*，第 140 頁。

傳統，並開創東西合璧的新劇場演出模式。

愛爾蘭過去的殖民經驗，的確已使「許多慣於以英語創作的作家，對蓋爾特文化產生疏離感，或幾乎被迫放棄民族認同」（Golden 441），但他們卻不甘被英語所「收服」，反而透過已復甦的本土意識，以英語作爲嘲諷殖民宗主國的語言，更發展出具有愛爾蘭味的「愛爾蘭英語」（Hibernian English）。貝克特選擇以法文來創作其荒謬劇，即是對母語（但在文化本質又是外國語的）英語無法全然認同下的轉向。不以蓋爾特語創作，也不准《等待果陀》翻譯成該語言，即是要避免爲蓋爾特復興運動背書，助長當中的文化意識形態。法文因此成爲劇作家開創後殖民學者巴巴所言「第三空間宣言」之媒介。貝克特自一九六〇年代以降，對台灣劇場界的影響可說是佐證了此「第三空間」的存在。在這個空間裡，文化價值、身分認同、政治傾向都可以是含混（ambivalent）的，可以被修正、妥協與重新創造。值得預期的是，在全球化的風潮下，未來的貝克特劇場將不只是靠翻譯原作或不斷複製既有演出，來維繫其經典價值，而將有一場場推陳出新、充滿異國風味的跨文化演繹。

參考書目

王墨林。〈不想跟賴聲川談果陀〉。《民生報》2001 年 10 月 25 日：A12。

------。〈戲劇本質是形式？還是文本？京劇能等到果陀嗎？〉。《民生報》2005 年 10 月 12 日：A10。

李玉玲。〈當代傳奇演果陀 丑丑的〉。《聯合報》2005 年 8 月 9 日：C6。

李惠貞。〈今日世界出版社〉。《翻譯學研究集刊》4（1999 年 12 月）：317-21。

李歐梵。〈中國現代文學的現代主義 -- 文學史的研究兼比較〉。《當代台灣文學評論大系〈文學現象卷〉》。林耀德主編。台北：正中書局，1993。121-58。

沈玲玲。〈台南人劇團經營、發展與作品評析之研究：1983-2004〉。碩

士論文。台南：成功大學，2004。
邱剛健。〈等待果陀導演摘記〉。劇場 4 (1965)：279-82。
吳興國。〈從傳統走入莎翁世界〉。中外文學 15.11 (1987): 50-1。
------。〈殘缺與慈悲的笑容〉。《聯合報》2005 年 10 月 4 日：E7。
祈雅媚。〈無聲勝有聲：《無言劇（一）、（二）及插曲》〉。表演藝術 74 (1998)：45-7。
姚一葦。〈「劇場」第一次演出的短評〉。許南村記錄。 劇場 4 (1965)：271-3。
紀慧玲。〈38 年前《劇場》雜誌演出 開實驗劇場風氣〉。《民生報》2003 年 1 月 9 日：A12。
------。〈挖掘隱藏的聲音 追隨貝克特跫音〉。《民生報》1995 年 11 月 1 日：14。
------。〈賴聲川重現博士畢業製作 顛覆國家劇院〉。《民生報》2001 年 8 月 1 日：A6。
------。〈風災 + 不景氣 等待狗頭預售破七成〉。《民生報》2001 年 9 月 28 日： A12。
唐十郎。《特權的肉體論》。東京：白水社，1981。
陳映眞。〈回憶《劇場》雜誌〉。幼獅文藝 71.5 (1990): 28-31。
陳耀圻。〈皇城的「先知」：第一次演出感言〉。 劇場 4 (1965)：277-8。
陸愛玲。〈果陀在哪？他什麼時候來？幾場《等待果陀》的法國演出〉。表演藝術 37 (1995)：37-8。
散木。〈《等待果陀》之夜之後〉。表演藝術 39 (1996)：86-7。
彭鏡禧。《等待狗頭》劇評。 表演工作坊 2007 年 1 月 28 日。〈http://www.pwshop.com/pwshop/perform_detail.php?ps=33〉。
傅良圃。〈對「劇場人」第一次演出的反評〉。劇場 4 (1965)：273-4。
楚戈。〈現代戲劇在中國之誕生：先知、等待果陀演出的觀後感〉。《聯合報》1965 年 9 月 6 日：8。
楊年熙。〈台南人劇團 用台語迎接挑戰〉。《歐洲日報》2004 年 11 月 27 日：6。
楊美英。〈五月花開，台南劇場鑼響連天〉。台南市文化基金會 2007

年 1 月 28 日。〈http://weber.tn.edu.tw/C02/21-1art.htm〉。
鄭明娳。〈當代台灣文藝政策的發展、影響與檢討〉。《當代台灣政治文學論》。 台北：時報，1994。 13-71。
劉大任。〈演出之前〉。劇場 4 (1965)：266。
簡志信。〈第七個夢〉。劇場 4 (1995)：274-275。
謝震南。〈第三屆皇冠藝術節等待果陀再度亮相〉。《中央日報》1996 年 3 月 12 日：D25。
〈貝克特在古厝〉。《聯合報》1988 年 3 月 30 日：17。
〈古典四合院・西方現代戲〉。《民生報》1988 年 5 月 23 日：9。
〈古厝中的貝克特：六齣短劇 探索生命下週開演〉。《聯合報》1988 年 5 月 17 日：5。
〈劇場盛宴 目不暇給〉。《聯合報》1989 年 3 月 9 日：12 版。
〈落腳聲——古厝中的貝克特 賴聲川中影展新劇〉。《民生報》1998 年 5 月 2 日：9。
〈等待狗頭〉。《表演工作坊》2007 年 1 月 28 日 〈http://www.pwshop.com/pwshop/perform_detail.php?ps=33〉。
〈當代傳奇 上海演出〉。《民生報》2006 年 4 月 26 日：A9。
〈劇團簡介〉。《台南人劇團》2007 年 1 月 28 日 〈http://www.tainanjen.org.tw/history.htm〉。
〈從先知、等待果陀的演出談現代戲劇〉。《幼獅文藝》10（1965 年 10 月）；123-37。
《當代傳奇劇場》本事。台北：當代傳奇劇場，2006
Adams, Michael. *Censorship: The Irish Experience*. University, Alabama: Alabama UP, 1968.
Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London: Routledge, 1998.
Barge, Laura. "Out of Ireland: Revisionist Strategies in Beckett's Drama." *Comparative Drama* 34.2 (2000): 175-209.
Beckett, Samuel. Interview. *Conversations with and about Beckett*. By Mel Gussow. New York: Grove 1996.
Ben-Zvi, Linda. *Women in Beckett: Performance and Critical Perspectives.*

Urbana: U of Illinois P, 1992.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.

Carlson, Julia, ed. *Banned in Ireland: Censorship & The Irish Writer*. London: Routledge, 1990.

Ellmann, Richard. *James Joyce*. New York: Oxford UP, 1959.

Esslin, Martin. *The Theatre of the Absurd*. Garden City, N.Y.: Anchor, 1961.

Golden, Sean. "Familiars in a Ruinstrewn Land: Endgame as Political Allegory." *Contemporary Literature* 22 (1981): 425-55.

Hoogvelt, Ankie. *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development.* Baltimore: John Hopkins UP, 1997.

Harrington, John P. *The Irish Beckett.* New York: Syracuse UP, 1991.

Kennedy, Sighle. "Sourals of Need: Irish Prototypes in Samuel Beckett's Fiction." *Yeats, Joyce, and Beckett: New Light on Three Modern Irish Writers.* Ed. Kathleen McGrory and John Unterecker. London: Associated UP, 1976. 153-66.

Leverich, Jean Maire. "Engendering the Nation: Nationalism, Feminism and the Writing of Modern Irish Literary History." Diss. U of Michigan, 1996.

Mercier, Vivian. "Ireland / The World: Beckett's Irishness." *Yeats, Joyce, and Beckett: New Light on Three Modern Irish Writers*. Ed. Kathleen McGrory and John Unterecker. London: Associated UP, 1976. 147-52.

Mooney, Sinead. Rev. of *Tragedy and Irish Literature: Synge, O'Casey, Beckett*, by Ronan McDonald. MLA 99.2 (2004): 477-8.

Nixon, Mark. "'A Brief Glow in the Dark': Samuel Beckett's Presence in Modern Irish Poetry." *The Yearbook of English Studies* 35.1 (2005): 43-57.

O'Brien, Eoin. "Beckett Centenary." *The Irish Times* 16 June 2006: 8.

Quillen, Carol E. "Crossing the Line: Limits and Desire in Historical

Interpretation." *History & Theory* 37.1 (1998): 40-68.

Roof, Judith. "Playing Outside with Samuel Beckett." *A Century of Irish Drama: Widening the Stage*. Ed. Stephen Watt, Eileen Morgan, and Shakir Mustafa. Bloomington: Indiana UP, 2000. 146-59.

Tanaka, Mariko Hori. "The Legacy of Beckett in the Contemporary Japanese Theatre." *Drawing on Beckett: Portraits, Performances, and Cultural Contexts*. Ed. Linda Ben-Zvi. Tel Aviv: Assaph, 2003. 47-59.

Umberto, Eco. *Interpretation and Overinterpretation*. Cambridge: Cambridge UP, 1992.

台灣社會研究季刊
第六十九期　2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

【白樂晴小專輯】

白樂晴小專輯編案

陳光興 *

Editorial Introduction

by
Kuan-hsing CHEN

*服務單位：清華大學外文系教授
通訊地址：清華大學　亞太／文化研究室
Email: khchen@mx.nthu.edu.tw

白樂晴教授在韓國內部被譽爲文壇的泰斗，是當代民族文學論的創始人與奠基者，在東亞與溝口雄三、陳映眞、錢理群等人齊名，是亞洲思想界的代表性人物。白先生雖然出身英美文學研究，但是從一九六〇年代至今，他的思想深植於韓國社會，對於新的情勢的轉化，不斷的做出敏銳的回應，因此可以說他的理論論述與評論實踐，事實上承載了半個世紀歷史轉變的動力，爲我們理解韓國知識分子的精神軌跡，提供了難能可貴的資源。

白先生 1938 年出生於韓國大邱市。早年於漢城京畿高中畢業後，1955 年入美國布朗大學攻讀英美文學與德國文學學士，1960 年獲哈佛大學英美文學碩士，返國服兵役，1964 年起擔任漢城大學英文系講師，而後輾轉於 1971 年於哈佛大學以 D.H. 勞倫斯研究取得博士學位。他的知識活動極爲多元，除了長期任職漢城大學英文系的研究、教學的工作外，他也是著名的文學與文化評論家，在專業刊物與報章雜誌上發表論文與評論。他也參與推動成立文人與作家的組織，推動民主、進步的民族文學運動，在威權統治的時代，匯聚了獨立、批判的力量，也因此從 1960 年代起，他曾經多次遭到情治單位的逮捕、拘留、審訊與判刑，1974 年被當局停止其漢城大學教職，至 1980 年才正式復職。隨著南韓民主運動在 90 年代後期以後的進展，他才逐漸脫離政權的壓制，並且因其長期積累的高度公信力，於近期出任公共頻道 RTV 負責人，並且擔任落實全韓 615 共同宣言的南韓首席代表，以確立南北韓協商的民眾參與過程。

自一九七〇年代初期起，他無畏於朴正熙的威權體制，提出理論論述，挑戰官方的“振興民族文化”宣傳，他認爲當代韓國民族文學存在的前提，是在民族的危機意識下進行，亦即在超克“分斷體制”結構的歷史產物。因此，不同於官方／右翼民族主義的本質主義立場，他將民族文學歷史化爲現代的產物，同時進一步把韓半島的分斷體制與資本主義世界體系關連起來，認爲民族文學的動力方向是在超克世界資本主義，在此意義下，以民眾日常生活爲基礎的韓國民族文學，同時是世界文學的一部份，用白樂晴的話來說，就是“最先進的第三世界民族文學的一翼”（〈民族文學的現階段〉）。在同一時期，白樂晴發表了“看第三世界文學的眼睛”，“韓國文學與第三世界文學的

使命”，“第三世界與民眾文學”等重要文章，將民族文學與第三世界緊密的連結起來，凸顯出他的第三世界民族文學理論，一方面堅持民族的重要性，一方面與僵化的民族主義保持距離。這裡我們可以看到韓國進步的知識界早在一九七〇年代，就已經有了強烈的第三世界意識，將韓國很清楚的擺入第三世界的行列當中，而台灣的知識界到今天仍然把“第三世界”視爲唯恐避之不及的座標，有很巨大的差異。

一九八〇年代是南韓民眾運動的高潮期；思想上，馬克斯主義在進步圈成爲顯學，階級論凌駕一切成爲具有霸權性的後設敘述，這個浪潮對白樂晴前一個時期建立起來的思想無疑造成挑戰。根據李旭淵，白樂晴的民族文學論被批評爲菁英主義，過度強調民族問題，階級矛盾問題成爲次要。爲此白樂晴發表了一系列的文章，深化自己的理論。1985 年發表的“民眾、民族文學的新階段”，開宗明義的指出民族文學論在根本上是以民眾爲基礎的，而他個人文學批評的實踐不斷在拉近自身與民眾文學的距離，除開個人的實踐，現實的來看，韓半島“分斷體制”的存在不能夠簡化爲階級問題。將時序拉長來看，南韓民眾運動至八〇年代末期，九〇年代初期，隨著情勢的變化，已經逐步讓位給更爲多元主體的市民運動，不再能夠統攝與凝聚一切的反對力量，而白氏七〇年代的“分斷體制”與資本主義共謀論，卻仍然具有現實的意義。或許這也正是《創作與批評》在進步陣營中被視爲以“民族問題”爲前導的代表性力量，但是以超克韓半島分斷爲動力的歷史現實，也迫使《創批》不被（教條）理論概念的先行所制約，反倒在南韓的反對勢力中率先提出東亞論述，認爲韓半島的問題無法在南北韓之間、民族的內部解決，必須放在東亞的範圍內才有可能找到突圍的路徑。

白氏九〇以後至今陸續發表的文章，如“韓半島的殖民性問題與近代韓國的雙重課題”，“韓半島式的統一過程與市民社會的作用”，“6.15 時代的韓半島和東北亞和平”，“韓國與韓半島的 21 世紀發展戰略”，“爲了克服分斷體系運動的‘日常化’”等，都是在上述的問題意識底下的產物，具有高度的現實實踐的意義，遠遠超出文學本身的問題。雖然如此，白氏也不斷在更新他的民族文學論，“統一時代的韓國文學”，“全球化時代的民族和文學”都是面對新出現的挑戰的思

索。

特別值得一提的是，白樂晴是相當重要的編輯人與出版家。1966年起，他創立了至今保有最高影響力的《創作與批評》（簡稱“創批”），以此爲基地介入社會，成爲民主運動的主要思想刊物，也因此經常受到軍政威權體制的鎮壓，終於在 1980 年遭到廢刊的處份，直到1988 年才再度復刊。這份季刊發行量現在仍然高達約 20,000 份，在世界的範圍內，都可能是發行量最大的獨立季刊；以刊物爲基礎，《創作與批評》逐步成長爲規模相當龐大的進步出版社，至今出版超過1,500 種書，在東亞與東京的岩波書店齊名。“創批”編委會所組成的知識團體，在論述上一直主導了知識界的討論，從早期的“分斷體制”、“民族文學”到九〇年代以後率先提出的“東亞論述”，影響到批判圈，乃至於政治圈的思想框架及方向。

白樂晴的思想在中國大陸，特別是日本，乃至於英美文學研究界有廣泛的影響，但是至今台灣的知識界基本上都還沒有接觸到他的著作。白先生應邀於 2008 年五月下旬來訪，台社藉此機會作了這個小專輯，期待讀者能夠對於韓國思想界有進一步的理解與興趣。這裡收錄的“韓半島的殖民性問題與近代韓國的雙重課題”，“爲了克服分斷體系運動的‘日常化’”，是兩篇白先生的近作。我們要特別感謝中國大陸在首爾大學中文系留學的博士生苑英奕，以及成均館大學東亞學術院的朱玫，扛起艱難的翻譯工作，還有首爾西江大學李旭淵的協助與細心的校訂，要感謝中正大學崔末順教授讓我們優先發表“韓國民族文學論的建構及其焦點：以白樂晴的民族文學論爲中心”這篇評介性的文章，也要感謝台社編委，創批主編，延世大學白永瑞教授的居中協調與大力支持，當然得感謝白樂晴教授的慷慨授權出版，我們唯一能夠回報這些友人的方式，就是慢慢做好編輯與出版白先生在台出書的工作，藉以促成中文與韓文思想界的持續互動。

參考資料

白樂晴（1998），《全球化時代的文學與人：分裂體制下韓國的視角》，北京：中國文學出版。

李旭淵（1998），〈解說——白樂晴與韓國之民族文學論〉，《全球化時代的文學與人：分裂體制下韓國的視角》，北京：中國文學出版，pp. 581-591。

白樂晴教授的重要韓文著作如下：

National Literature and World Literature《民族文學和世界文學》（2 volumes; 1978 and 1985）
In Search of the Logic of Human Liberation《探求人類解放的邏輯》（1979）
The New Stage of National Literature《民族文學的新階段》（1990）
The Path of Practice for Transforming the Division System《分斷體制變革學習》（1994）
The Shaking Division System《鬆動分斷體制》（1998）
Rewards of Korean Literature in the Age of Reunification《韓國文學在統一時代的生活價值》（2006）
Unification Korean-Style, Present Progressive Tense《21 世紀朝鮮半島的構想》（2006）

日文部分：

韓國民眾文學論 白樂晴評論集
〔 白樂晴 / 著 〕 安宇植編・譯
三一書房
1982 年 10 月

民族文化運動の状況と論理 韓國現代社會叢書お茶の水書房
白樂晴
1985 年

知恵の時代のために 現代韓國から
白樂晴 / 著 李順愛 / 譯 徐京植 / 譯
オりジソ出版セソタ一
1991 年 8 月

白樂晴評論選集 1
白樂晴 / 著 李順愛 / 編・譯
同時代社
1992 年 5 月

白樂晴評論選集 2
白樂晴 / 著 李順愛 / 編・譯
同時代社
1993 年 3 月

朝鮮半島統一論揺うぐ分斷體制
白樂晴 / 著 李順愛 /〔 ほか 〕 譯
ワレイソ
2001 年 6 月

譯成中文的選集有 1998 年北京：中國文學出版的
《全球化時代的文學與人：分裂體制下韓國的視角》。

台灣社會研究季刊
第六十九期 2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

【白樂晴小專輯】

韓半島的殖民性問題和近代韓國的雙重課題

白樂晴*（苑英奕譯）

Coloniality in Korea and a South Korean Project for Overcoming Modernity

by
PAIK Nak-chung （translated by YUAN YingYi）

*服務單位：韓國首爾大學英文系
通訊地址：韓國首爾大學英文系
Email： paiknc@snu.ac.kr

1・東亞的殖民性和西歐中心主義

“殖民性（coloniality）”這個詞在實際殖民情況下一目了然，但我予將其用來指代包括上述含義在內的廣義上的權力關係以及社會關係。如此以來，殖民性的特徵不僅包括殖民地中所表現的法律法規上的不平等（或者不止法律上的不平等），還包括人種和種族差別主義、官權主義、性差別主義、西歐中心的知識結構等其他形態的統治和差別行爲，還要將殖民性作爲近代世界體制的一部分來研究[1]。

這種觀點下，一般被翻譯爲“後殖民性”的 postcoloniality 這個詞，便會失去其基本的敍述性意義（即：公式性的殖民統治之後的時期或者狀態），而具有了價值判斷性意義（即：已克服或者爭取克服此一更廣泛形態的殖民性）。我爲了避免意思混淆準備盡可能縮小這個單詞的使用範圍。

當我們談及“西歐中心主義（Eurocentric）”的時候，“西歐”一詞所含有的文化含義自然要過於其地理含義。從而，主張“美國生活樣式”優越於歐洲在內的所有生活樣式的意識形態 ---“美國主義（Americanism）”，與其說是對西歐中心主義的否定，不如說它是西歐中心主義的頂峰。而且，西歐中心主義（Eurocentrism）[2]是遠遠跨越那種公開維護西歐和北美人價值的態度的。西歐中心主義之所以能夠在殖民性中起到核心作用也正緣由於此。西歐中心主義實際上已經達到

---

1 參看 Aníbal Quijiano “Coloniality of Power and Democracy in Latin America”。這篇論文曾提交於 1998 年 12 月 4 日—5 日的學術會議上，在此之前，翻成法語題目為“La Colonialité du Pouvoir et Démocratie en Amérique Latine", 收錄入 *Future Antérieur: Amerique Latine, Démocratie et Exclusion*（Paris: L'Harmattan 1994）。此外，他的另外幾篇文章也是有益的參考資料。“Americanity as a Concept, or the Americas in the Modern World-system”（ Immanuel Wallerstein 共著），*International Social Science Journal* 134（1992）；“Modernity, Identity, and Utopia in Latin America,” *boundary*2 20:3（1993）；“Coloniality of Power and Eurocentrism”（1998 年 12 月 15---18 日杜克大學舉辦的“Cross-Genealogies and Subaltern Knowledges”學術大會上發表的文章，杜克大學出版部已於 2000 年連同其他發表文章出版為書）。

2 按照嚴格翻譯“歐洲中心主義”更準確，但習慣性稱之為“西歐中心主義”。

了規定什麼是“眞理”、決定什麼是知識、什麼不是的程度，它已經蔓延於各個深層領域[3]。

韓半島的殖民性中，西歐中心主義也正以更加明顯和深層的形態在蔓延。但在細究這個問題之前，應該先談談關係東亞整體的幾個問題。

東亞是捲入資本主義世界經濟圈的最後一個地區。而且，東亞從來沒有被西歐列強全部殖民過。越南算是一個例外，越南儘管在文化上可以說是東亞的一部，可在地理上（並且是另一個重要層次上）屬於東南亞。東亞主要三國中，日本不僅沒有淪落爲殖民地，而且還是個曾自居殖民主的強國。中國的“半殖民地”狀態雖然可以說從 1840 年的鴉片戰爭開始，一直持續到 1949 年或者至少是 1945 年，但中國也從不曾被全面殖民過。另外，韓半島從 1910 年到 1945 年雖然直接接受過殖民統治，但其統治者則是東亞內部的日本。

在考察了這些基本事實之後，所謂東亞的殖民性（甚至是在經歷過殖民統治的韓半島）具有跟拉丁美洲或非洲以及亞洲其他地區不具備的其他因素。而且，伴有西歐中心主義、人種種族差別主義、缺乏民主權利等特徵的殖民性，在東亞也已成嚴峻現實，而且這些事實仍然爲掩蓋已成現實起到重要作用。

日本效仿西歐產業化（還有殖民主義的）列強的成功，固然對西歐中心主義的單純形態進行了挑戰，但在深層意義上，最終帶來的結果是強化統治性的世界體制和其意識形態“普遍性”。日本以“大東亞共榮圈”和抵抗白人統治爲名，包括跟美國、英國進行的戰爭中也極端表現出了日本對西歐帝國主義和人種種族差別主義的用心模仿。

具有根深蒂固的中國中心主義以及中華主義傳統的中國，具備抵抗西歐中心主義和殖民性的獨到資格。實際上中國曾多次嘗試抵抗，可能今後也會持續嘗試。但是，從現代中國追求近代化和開發的攻勢

[3] 有關社會科學中對西歐中心主義和對其進行克服的研究可參看“Immanuel Wallerstein, ‘Eurocentrism and its Avatars: The Dilemmas of Social Science,”*New Left Review* 226（1997）。這篇論文在 1996 年 11 月的國際社會學會和韓國社會學會共同在首爾主辦的有關東亞會議上首次發表，後於韓國以“歐洲中心主義和其化身”為題，在《創作與批評》95 號（1997 年春季刊）上發表。

上來看，連毛澤東的巨大反體制型努力也表現出另外一種開發主義（developmentalism）的特徵，近來中國的局面就更毋需多議了。對此，中國共產黨公式高舉“有中國特色的社會主義”的旗幟，實際上，應該說“有中國特色的資本主義”更恰當。儘管如此，我並非是說毛或毛主義，或者昨天與今天的狀況能夠在此一言代過。因爲光是中國革命留下的遺產也很有可能對一色的追求近代性作出挑戰[4]。

日本造成的韓半島殖民化也在表面上表現爲非西方式的，時而還表現出反西方的特徵，但實際上總的來說卻造成了強化西歐價值的後果。有一項是，日帝的反西方言論往往反而使韓國人更加容易採取西歐的態度，並且還使韓國人忘記了日帝殖民主義初期美國和英國也是殖民同夥。但更重要的是，資本主義世界體制並非依靠西方國家的直接統治，而是依靠亞洲的代理而完成的，所以西歐中心主義更是倍加陰險，而且如此以來效果也是倍增。舉個日常生活中的例子來說吧。日帝所倡導的西方服飾如今在韓國人（特別是男性）當中已經根深蒂固，幾乎佔領了一個普遍的位子。固然，進入現代後也有不少其他因素，但如果日本人強制韓國人穿自己的傳統服裝的話，解放後的朝鮮人肯定會強烈地恢復本民族的傳統服裝。但事實上日本人在經濟開發和建設國民國家之外的問題上也是學習西歐的模範生。例如，明治時代以來日本皇宮的公式國賓晚餐也是法國菜，天皇和大臣的禮服也是燕尾服（tuxedo）和雙排扣長禮服（frockcoat）。

東亞的殖民性還毫無留情地以人種、種族差別主義的面孔出現。並且這還是發生在幾乎相當於單一人種（廣義上看）在中國文化圈下對種族沒有強烈身份意識的地區內部。（當然韓半島因中央集權化的統治歷史比較長，由於鄰邦中國龐大的存在，歷經了中國、蒙古、滿洲、日本人的頻繁侵略，在種族性的自我認識方面多少有些例外）反正，不管是對殖民地朝鮮還是外國的戰爭俘虜進行殘酷虐待的行爲，以及 1937 年在南京屠殺幾十萬中國人民的行爲中，日帝所表現的惡毒

[4] Liu Kang, “Is There an Alternative to （Capitalist） Globalization? The Debate about Modernity in China,” in Frederic Jameson and Masao Miyoshi（ed.）, *The Cultures of Globalization*（Duke University Press 1998）.

人種主義性民族主義，和歐洲列強內部交戰時的所作所爲相較而言，可以說是一種格外的野蠻性行爲證據。事實上，東亞（當然包括韓國）諸國中，許多人準備在此尋找日本人的“民族特性”。但不僅所謂的“民族性”自身是個問題諸多的概念，而且很難在過去的數世紀中，找到日本人賤待朝鮮人或是中國人的歷史證據。近代日本決定“脫亞入歐”並成功邁出第一步後獲得了自信，這種前提下才開始將剩下的亞洲人設定爲本質性的他者（The Other）的。因此，日帝的殘酷行爲跟歐洲人與美洲大陸或非洲土著人相遇初期發生歐洲中心主義的結果相對照時，便更是不言而喻了。其實，日帝的殘酷行爲與其說跟高度組織化的、具備驚人的工學技術威力的現代式變種相符，不如說和納粹的猶太人屠殺[5]（順便也可以包括在長崎和廣島投原子彈）所代表的西歐中心主義一般形態更相投。

2・1945 年之後的韓半島和“分斷體制”

當今近代世界體制如同在地球其他地域一樣，在東亞也運轉起來，當然，殖民性作爲“近代性的異面”[6]在東亞也處處可見。這種情況也反映在長期以來完全成爲中心國家的日本身上。但本文中預將重點放在研究韓半島所表現的較爲突出的、但並非不複雜的殖民性特徵上。

韓國雖然於 1945 年 8 月從日本統治下獨立了出來，但被蘇聯和美國的佔領軍以 38 度線爲界被迫分斷。而且分斷狀態在南北單獨政府樹立後更加強化。我將 1950—1953 年經歷了殘忍戰爭之後的整個韓半島

---

5 這種比較和部分保守德國知識份子的所表現的故意淡化納粹所犯罪行的立場截然不同。首先，對亞洲人、非洲人、拉丁美洲人來說，會自然而然地聯想到這種比較。但儘管如此，最終還是發生了一個發生在世界體制中心部的、在白人之間、而且啟動了近代中心部中可以動員的各種行政性的、技術性的力量的事件 --- 猶太人大屠殺，這個事件的殘忍和狂氣我們仍然有必要引起警惕。（有關德國的歷史論爭可參看 Charles S. Maier, *The Unmastable Past: History, Holocaust, and German National Identity*, Harvard University Press 1988, 1997）

6 Enrique Dussel, *The Underside of Moderity: Apel, Ricoeur, Taylor, and the Philosophy of Liberation*, tr. and ed. Eduardo Mendieta （Humanities Press 1996）。

稱爲“分斷體制”，南北韓的掌權勢力發展了一種不僅維持絕對對峙關係而且還維持一定共生關係的、具有相當大自我重生能力的獨特體制（嚴格講，是世界體制的一個下屬體制）。

“殖民性”或者“殖民主義”在對立雙方政權的敵對修辭法中擔負著顯著的責任。特別是北韓指出南韓統治集團大多數都有過協日經歷，指出美軍的駐南韓事實，結論爲南韓並沒有結束殖民狀態，現在是美國的殖民地。南邊也毫不示弱，儘管列舉的資料相對少一些，但卻不斷地指責北韓時而是蘇聯的傀儡，時而又是中國的傀儡。但對於分斷狀態下的韓半島並不能以這種方式來定義其殖民性。美國對南韓的統治嚴格來講，從一開始與其說是殖民地性的，不如說是新殖民性的，如今，和美國對所謂“香蕉共和國”的統治是相距甚遠的。另外，北韓強調“主體”和自主、抵抗外來勢力直接干涉內政這一點也是值得發揚的。

分斷體制的概念使殖民性問題完全應該從另外一個觀點上去審視。這顯示了一種現實情況：分斷這個概念在分斷雙方實現民主主義和擺脫外勢獨立解放的過程中，不可避免地給雙方添加了一些先天性的缺陷性因素（具體進入每一個事項的話，南北情況各不相同而且每個時期也有所不同）。不管是南韓民主化過程的重大進展，還是北韓的強力且時而富有攻擊性的獨行外交路線，也許正是對這種判斷否定的寫照。但一般在南韓，民主化運動和統一運動一直是重疊式進行的，值得矚目的是，最近幾年最令人刮目的成果 --- 長期反政府首領金大中和在野黨通過選舉執政的事件，是發生在分斷體制出現危機之後。一方面，如果說一個國家的自立程度指的並非狹義上的驅除外國的直接內政干涉、而是指在國際舞臺上保護本國利益、增強本國實力的話，應該說今天的北韓比南韓還要脆弱呢。

南北韓分別與其說像大多數的國家一樣直接參與列國體制（interstate system），還不如說他們的命運是一種通過分斷體制媒介來參與國際的、沒有達到完整國民國家的狀態。這一點從南北韓都和視爲主要敵人的對方之間沒有國際承認的國境（或者說民族內部正當化的界線）上明顯看出。這種“正常國家”的缺乏又促使大部分韓半島居民們執著於單一型國民國家，而這種執著與其說爲克服分斷和對峙

狀態作出了貢獻卻不如說更進一步維護了這種狀態。因爲期望嚴密組成單一國家的主張，對不按自己方式進行的任何一種統一方式都在渲染一種不安的情緒。

甚至分斷體制在一個種族集團內部，還有正是以“同質性”爲豪的韓民族內部也重新產生了殖民性特有的人種、種族差別主義。對峙的對方不僅僅被視爲單純的對抗者或者敵人，而變成了一種惡魔形象。而這種認識又直接影響到國內政治，沒有固定國界這一點本來就是安保國家們進駐的正當理由，如今內部的反抗也自然不是單純的反抗，而變成了對本質性“他者”的大逆不道地追從。實際上韓半島的分斷，正像韓國人自身謾罵的日本人一樣，是不人道的野蠻行爲，這種野蠻性質從 1948 年的 4.3 事件中大批濟州島民被殺開始便愈演愈烈。再舉一個例子，越南戰爭中韓國軍隊的所作所爲也往往跟日軍大同小異。所以說，韓半島的分斷體制儘管經常表現出不安定性和潛在的爆發性，但它不僅爲美國持續霸權者地位提供了正當掩護，而且還重新產生了一種其他形態的殖民性，從而強化了國家主義、民族主義、發展至上主義、人種差別主義、以及性別歧視主義等近代世界體制的各種意識形態，並作爲構成這個體制的要因而不斷服務[7]。

如此以來，分斷體制的克服所蘊含的意思超出了任何一種形態的統一。就算有可能一方單方面征服或吸收另一方，但也很難看作是眞正地克服分斷。那樣至少一方體制的權力不會受損甚至還有可能得到強化，因爲它對於世界體制的統治勢力明顯毫無損傷。只有依靠民眾親身參與、創造一種創意性國家結構、並包括其他許多關係的統一才能夠保障產生其他結果。

這個課題是十分艱巨的，其實現的可能性當然也應該從現實出發來評價。這裏並不是對其進行詳細考察的位置。應該指責的是，主張有“必然性”吸收北韓進行德國式統一的自稱爲現實主義者的人們，才眞正顯現出他們對現實感覺的缺乏。有人提出北韓領導層很有可能

7 有關分斷體制是怎樣對性差別主義產生影響、又是怎樣主張其發展的是個非常複雜的問題，這裏無法一一細論，只能一筆代過。並且我也沒有對這個問題評論的資格。可我曾在拙作《動搖的分斷體制》（創作與批評 1998）的第一章中針對女性運動和克服分斷體制運動的聯合可能性進行過試論。

選擇戰爭方式進行統一，或有人提出南韓跟西德相比實力遠遠不及，而北韓這副擔子又比東德沈重，南韓要挑起來的話經濟必然會被壓垮，對於這些現實分析他們做出了樂觀的前景眺望。當然，還有一種“現實主義者”們喜歡的方式。即：在稍微穩定、爆發機率小一些的局勢下維持分斷狀態。這種說法在短期內無疑是個解決燃眉之急的計策，但無論是東西方冷戰格局的結束還是分斷體制北邊的極端不穩定性，以及隨著民主化的發展而越來越不穩定的南邊，將各種格局的因素綜合而觀便可得知，分斷體制越來越難以維持，甚至越來越危險。即便是不再添加一些引起整個世界不安定和混亂的世界體制的更廣泛的結構性危機[8]。

但韓國的社會科學者，甚至是部分政治意識更強的人也抵抗分斷體制概念[9]，他們往往把克服分斷體制的現實可能性包裝爲科學性的疑問形態，但應該說他們的主張中另有起因。即：他們將國民國家作爲分析單位抱住不放（儘管韓半島並不是個統一國家），或者是將社會體制按照某種“代理（agency）”對候其自我完決功用的“結構（structure）”的二元結構 來理解，這種觀點才眞正表現出現存社會科學的西歐中心專制所發揮的威力。其結果，分斷體制論常常被攻擊爲一種“文學性想像力的探索”。有關這種討論，可以通過對過去幾十年間南韓的文學想像力是如何開展的進行考察，從側面接近問題。

3．近代性和南韓的“民族文學運動”

對我個人來說，作爲一個文學評論家和雜誌編委以及英文系的教授，一直以來主要參加南韓比較知名的運動 ---“民族文學運動（national literature movement）”。這個運動是民主化運動的重要構成部分。民族運動的話語於 1970 年代初登臺，（解放後也有過類似的爭論，但參與爭論的左翼者們大多數都因韓國戰爭而陷入沈默或越到以

8 有關結構性危機和伴隨其的“黑暗期”，可參看 Immanuel Wallerstein, *Utopistics*（The New Press 1998）第二章。

9 部分爭論在拙作《動搖的分斷體制》和《摸索分斷體制改革的路子》（創作與批評社 1994）中有所記錄和論述。

北重新活動）1974 年隨著“自由實踐文人協會”的創立，獲得了組織中心和實踐性的推動力，這個團體在 1987 年 6 月全國性反對軍部獨裁運動之後擴大改編爲“民族文學作家會”。但本文並不適於對這個文學運動的目的或歷史進行概括介紹。[10] 本文中準備首先將其跟“韓半島的殖民性和南韓的克服近代計劃”這個主題進行對照研究。

本文原題中使用的 Korea 是包括整個韓半島意義的“韓國”或者“朝鮮”，South Korea 是指南韓（或者專指南韓意義的“韓國”），之所以單獨使用這兩個名稱，說明當今所說的韓民族身份至少是兩個，也就是說現實中，民眾們既是包括南北韓的整個韓民族的其中一員，又是分斷單方國家的市民[11]。如此，不難得出：對應這種分斷現實的“民族文學”並不只一味地承擔民族主義課題。事實上，單講當年參與運動的現已年至五六十歲的幾位出色作家和詩人，比如高銀、申庚林、金之河、李文求、黃晳暎、朴婉緒、玄吉榮等，他們當時不僅雨後春筍般創作了大量作品，而且還帶動了一系列對民族主義根本問題質疑的高水準論爭。

原題的“克服近代（overcoming modernity）”這個用語有些單純化，在韓國論壇上部分情況下是“適應近代和克服近代的雙重課題”[12] 的縮略語。這裏省略的“適應近代”部分其實也是核心內容。因爲如果不能充分消化不可避免地已爲既成現實的近代以及近代性的話，“克服近代” 最多也只能是一種空論而已。甚至還有可能成爲倒退的政治立場或將社會行爲正當化的有害理論。當然，“雙重課題”的內容本身是否合理，即便是合理又在哪些方面合理這是另外一個議題。

應該說，弄清“適應（adapt to）”或者“對付（cope with）”近代這兩個詞的意義是一件十分棘手的事情。我們不得不承認，近代世界

10 只不過，記載參與初級階段民族文學運動的（1974）評論，和 20 年後以美國聽眾為對象演講的稿錄可參看以下文章：Paik Nak-chung,“The Idea of Korean National Literature Then and Now”, *Positions: East Asia Critiques* 1:3（1993）以及“National and Transnational Claims on Civil Society: the Case of South Korea”, *Seoul Journal of Korean Studies* Vol.9（1996）。

11 當然，這只是針對居住在韓半島的韓國人而言。“Korean 的身份”之一就是種族集團（ethnic group）。

12 英語為“the double project of adapting to and overcoming modernity”。

體制給那些**廻**避無休止的資本積累和其競爭邏輯的規模型集團帶來了打擊，甚至使它們無法逃脫於滅頂之災。總之，事實上不得不具備最基本的適應近代能力和競爭力。當然一旦跳入這個網中之後，便會產生令人頭疼的疑問：是否能夠眞正掌握好“最基本”這個程度。同時，近代在歐洲和北美地區中自身創出了值得效仿的各種成果，並且大部分都已被認可，所以“適應”不僅僅是爲了生存而採取的手段。

這裏，近代性中互不相同的兩個範例，即按照杜塞爾的話來講，“西歐中心式”範例和“地球式（planetary）”範例[13]在進行的同時，似乎正在引起一定的混亂。爲了將其整理清楚，我們即便是選擇“地球式”的意義，作爲克服近代世界體制的前提條件，也應該適應並對付好近代體制。而且，還不得不承認的是，要對付這種體制，就不得不去積極地繼承“‘世界體制’的中心文化”內部許許多多有價值的經驗和成果。但應該說所謂的繼承，形成杜塞爾的“超克近代”的核心要素要比參與哈貝馬斯所說的近代“未完策劃”更爲合適[14]。

我本人剛開始並非在對這個問題有某種明確認識的前提下出發的。但“民族文學”這個課題的本質要求我們以複雜的態度去對待近代。一方面，這個課題滿腔熱血地要繼承近代初期歐洲國家語言文學的燦爛成果，但更重要的在於如果靠單純的模仿或“效仿”是無法創造出同樣的燦爛成果的，如果那樣就只能是忠實於具有殖民地經驗的分斷民族的特殊現實。我們直接感受到：只有直接面對至今爲止世界文學中並沒有提到的近代性的另一側面才有可能創造出果實。可能所謂眞正藝術性的、文學性的努力指的是無論在哪一個時期，都要承擔

---

13 參看 Enrique Dussel, “Beyond Eurocentrism” in *The Cultures of Globalization*, 3-4頁。“西歐中心式對地球式的兩個對立範例描述了近代性的兩種特徵。前者是在歐洲中心的前提下，將近代性視為“純正”歐洲的東西，西歐在中世發達之後將其傳播向世界。後者的範例是以全球為前提，將近代性作為世界體制（通過合併美洲大陸土著人才形成的最初世界體制）的中心文化和這種“中心性”的經營結果來概念化。即：歐洲的近代性不是獨立的、自我生產的、自我指示性的體制，而是世界體制的一部分，其實是其中心。

14 Dussel, “Beyond Eurocentrism,” 同上書 19 頁；Jürgen Habermas, “Modernity-An Incomplete Project,” in Hal Foster（ed.）, *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*（Port Townsend:WA1983）。

和迎面而來的現實既共存又要克服其的“雙重課題”，但對於近代的藝術家來說，因近代世界體制的龐大壓力和其矛盾的重大，便更加強烈地要求這個課題的出現。

如此以來，我們不能只以偶像破壞性的態度來對待對西歐文學的古典作品和近代世界體制的“中心”所產生的其他文化產物。首先，愈不是西歐中心主義式的讀書方式，在尊重眞正文學集中“雙重課題”的開放本質性方面，就愈不能亞於西歐中心式的讀書方式。而且我們無法設定一種和西歐式或者第一世界式的讀書方式迥然不同的南韓式或是第三世界式的讀書方式。因爲如果設定的話，才是眞正陷入了東方主義（或者是顚覆東方主義的 Occodentalism）陷阱之中。正如前述，西歐中心主義（按照維爾斯坦的話來講，那 hydra 怪物的頭[15]）對東西方一概而論，總是深居前列，韓國讀者讀西歐的文學的時候表現出自己對地域性、民族性的興趣時，其目的明顯不是爲了拒絕西歐人的各種讀書方式而把自己套入一種狹隘、土氣的讀書方式中，而意在批判各種西歐中心主義讀書方式（包括部分“後殖民性（postcolonial）或“解構性（deconstructive）”讀法熟視無睹“經典”作品中所表現出的反抗和潛在的許多可能性）的狹隘性。這種方式的重讀構成了我們“民族文學”課題的重要部分，也給了我們一種信念：從整個現代世界情況上來看，這種作品的生存和文學的保存本身取決於世界體制的邊緣位置上有多少民族性、地域性文學同時綻放[16]。

從“分斷體制”的視角上（從世界體制角度上看，它是韓半島內部以及其周圍運行的一種特殊的局部事例）理解民族問題可以說是上述文學性課題的邏輯性延長。以此，作爲一種民族性的，卻很難說成是民族主義的課題，推進統一問題的工作便獲得了一個更爲明瞭的辭彙。這是由於我們切實感到民族解放論和列寧主義的革命論等“進步的”社會科學話語也無法令人滿意，從而得到了敦促，至少文學性的想像力與其說前提是把“民族”或者“國民”作爲一個完整的實體，

15 “Eurocentrism and its Avatars”，94 頁。

16 Paik Nak-chung,“Nations and Literatures in the Age of Globalization”in *The Cultures of Globalization*。（韓語版〈地球化時代的民族和文學〉，《打開明天的作家》，1997 年 12 月刊）

或者從自足性的單位“南韓資本主義”等概念出發分析並將其理論化，還不如說它具有一種勾畫分斷國家內實際居住的人們的生活的美德。作爲一種民眾志向性的（從雙方的掌權層和普通人對立並壓迫民眾的意義上）話語，一種全球性的（將韓半島的分斷理解爲世界體制局部性作用的意義上）視角，作家們克服分斷體制的意志要比“科學性”的話語所鼓吹的把民族課題統合到全球性課題或局部性課題的意志爲更奏效。我曾再三強調，我們的目的重點不在於統一本身，而更重要的是摧毀作爲世界體制核心性下屬單位的分斷體制。因此，要求以下三種鬥爭有效聯結起來，即：南北韓各自的內部成立一種爭取更完整市民權的、日異月新的“改革主義”鬥爭，以這種擴大的市民權爲基礎並加以擴大實現統一這個中期性課題，實現改變世界體制，創造新文明的長期性課題。

4．相關的疑問和課題

上面概述的課題中把文學的、藝術的興趣和其他領域的知識性活動幾乎自動地關聯了起來，在全球中提出了有意義的一系列疑問。本文的最後一部分準備提三點。

我們需要更加全面討論的問題是民族性課題這個重要性，當我們的課題不僅關聯到有關民族，而作爲一個一般性問題，需要共同努力創造更爲人性化社會的問題時，其意義便尤爲重要。“全球性思考，局部性行動（think globally, act locally）的方針儘管在原則上是健全的，但實際上存在兩種危險性：一方面有可能淪落爲過分單一的局部行動，另一方面又可能淪落爲有名無實的全球性思維。而作爲一個具有民族課題的中間項的時候則十分容易克服這兩種危險。甚至這還有可能是一個不可缺少的條件。

當然，韓半島的分斷體制所要求的特殊課題是一種與其他地區不同的重荷，也是一種特權。但即便是在問題不明確的地方也不能放棄努力。而且，群眾運動無法忽視包括全國性政治和國家權力問題的國民性（民族性）方面。當然，我們無法再做那種只要有個“正確的人”掌權就能改革體制、就會徹底改革的美夢了，“全球性思考，地

域性行動（think globally, act locally）”這個口號的正當性也正在於有一部分強調“有意排除國家，撤回國家充當改革機制的信念”[17]。但是正如後來 Gulbenkian 報告中指出的，“拒絕國家作爲一個被指定來裝社會分析的社會描寫容器，並不等於再也忍受不了國家存在爲一種近代世界中的一種核心的制度，和一種重大影響文化、經濟、社會等過程的制度。”[18]1968 年之後的反體制運動雖然具有輕率放棄國家政治活動的傾向，但我們應該從單純的反國家主義中解脫出來，並創造一種更合適的國家結構方案。就算這是爲了嚴肅追求“克服近代”，會成爲“適應近代”的另外一個例子。

第二，眾所周知，克服近代的課題也包括克服具有特定眞理概念的西歐中心式知識結構問題。這是許多“後現代主義”或者“後殖民主義”的思想家們比較關心的主題，也是“分析世界體制”的基本原則之一。這又是民眾們爲實現韓半島統一努力表現出的一種實踐問題，分斷體制這個概念本身是和對西歐中心主義式的社會科學進行“脫思維（unthinking）”[19] 息息相關的。因而，作爲眞正克服南北分斷必需條件，上述的“創新性國家結構和其餘眾多可能性”之中，可能會包含一個符合分斷民族發展要求的特殊新形態的複合國家、對眞理進行根本性重新思考以及對眞理的重新認識等。

儘管我不敢對這個既大又難的主題口出狂言，但可以指出的是，之前對西歐中心式知識的反對意見大多都發生了這樣的問題：最後對位於統治地位“眞理”結構的否定要麼被歸結爲對眞理本身的否定，要麼對新提出的眞理概念擁護沒有完全擺脫對那種概念必要性的抽象認識。這裏，具有非西歐背景的文學運動似乎能夠做出貢獻。因爲，所有嚴肅的藝術努力的核心總是在追求一種同科學的眞理不同的其他眞理，另一方面，東亞性的思維因素能夠爲這種探索提供一個突破口。

---

17 Immanuel Wallerstein et al. *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission of the Restructuring of the Social Sciences*（Stanford University Press 1996）82 頁。

18 同上書，85 頁。

19 這個新詞引自 Wallerstein 的 *Unthinking Social Science*（Polity Press 1991）。

總之，將理性（reason）本身（甚至包括近代歐洲的理性）全面否定，明顯不如批判歐洲的理性中包含了“歷史性約束人性解放的”因素[20]等理性工具性的側面。這種批判的目的往往被表達爲，“將知識之樹統一爲生命之樹”[21]，或“分別追求眞理和善”[22]等各種說法。維爾斯坦更進一步曾把眞理和善定爲“一種不能‘融合（fused）’，但卻能夠‘分別（intandem）’追求的概念”[23]。

但是，眞理和善在脫離本質性概念化、只在實踐中得到合一的時候，很難避免一個問題的發生：兩者兼求便容易墮落（或是上升）成一種曲藝的水平。我們需要做更大膽的想象。即：眞正的藝術（以及與其相應的人的創造性行爲）具有一種能夠對眞理和客觀性進行更高層次發現（創作性的發現）的能力，但與此相反，自然科學或社會科學卻需要一種將那種創造性專門化、規範化的思維。至今爲止，在西方世界中遇到這種大膽性（和極其常見的美學主義藝術超越眞理的主張有本質差別）十分罕見，就算有也表現在被謾罵爲西歐中心主義式的思想家們身上，例如德國的哲學家海德格爾，英國的評論家 F・R 李維斯[24]。

這種語境下，有必要聯繫到東亞傳統中“道”的概念，不管是在儒教還是佛教或者道家中，道總是與“眞”“善”的融合相應的。當然，此時的“眞”又是“眞正”的意思，是超越命題性眞實（propositional truth）的（特別是在佛教中甚至還超越了有無的區分，從而使眞理超脫了本質主義的界限），“善”的概念（也是佛教表現較爲明顯）這裏也不僅限於習慣性的善惡二分法倫理，在這種意義上按

---

20 Anibal Quijano, “Modernity, Identity, and Utopia in Latin America” *boundary*2 20:3. 145 頁。

21 同上文，150 頁。

22 Immanuel Wallerstein, “Eurocentrism and its Avatars,” *New Left Review* 226, 107 頁。

23 Immanuel Wallerstein, “Questioning Eurocentrism: A Reply to Gregor McLennan,”, *New Left Review* 231（1998），159 頁。

24 比如，Martin Heidegger，*The Origin of the Work of Art*，Hofsadter（Harper & Row 1971）及 F.R. Leavis，*The Living Principle: English as a Discipline of Thought*（Chatto &Windus 1975），第一章。

照尼采的話來講是處在“善惡的彼岸”之上的。當然傳統的道概念中所講的單純的回歸或是還原並不能成爲其答案。這種回歸即便是有可能實現的也難以實現。因爲不管傳統的道概念的本質性意向爲何，其具體的表現結果大部分爲權威性的，總是和支撐不平等社會體制的特定價值們聯結在一起的。但是，**在東亞的思考和實踐中，擺脫人們長期習慣並認識的真善“融合”概念，而對其“分別”追求的話，將能否行得通？這個質問是可以在嚴肅批判近代合理性時值得考慮的一點**。

最後，平等問題跟東亞的其他貢獻可能性相關考慮時值得重新斟酌，這跟道的概念以及道的感悟和追求程度甚至於等級問題[25]密切相關。這在解放事業中既是理論性問題又是社會性的組織化問題。對於差異（difference）問題加以爭論的後近代主義、後殖民主義、女權主義等各種話語，在有關社會平等話語中沒有留下明顯的足跡，尤其是有關眞理和善的知識的差異，即：暗示智慧的某種階系的差異問題上。

“hierarchy of wisdom”（智慧的階系）這個詞似乎並不是最確切的表達[26]。因爲近代英語中所謂的“智慧（wisdom）”指的必須是一種不統合於眞理認識、但具有實用性的聰明才華。因爲“階系（hierarchy）”這個詞必然會提及一種約束性的社會秩序，即：在所有解放事業中應該對立抗拒的狀態。

我們當然應該拒絕批判這種意義上的階系，在傳統的東亞性思考中對於支撐其的各種要素也一貫持同樣的態度。貿然一般化來講，儒教在公開倡導信封固定社會秩序這一點上來說是應該受到批判的，（儘管如此，如果是大腦清醒的儒生，絕對不會袖手旁觀資本主義近代所產生的嚴重物質不平等現象）佛教反對歷史不平等的記錄並不十分突出，但佛教原理中明顯擁護平等，道教雖然追求從世俗的秩序中解脫出來獲得自由，但一旦被政治制度困擾住時，可以說它反抗專制政治

25 英語為 degree，含有“程度”和“等級”的意思。

26 如同無法用準確的英語來表達東方思維一樣，這裏把英語翻成“智慧的階系”時也自然有些彆扭。事實上，在東方的道家或者佛家中講求法力和道行的深淺是理所當然的，但在圓佛教中智愚差別是和其他平等思想對立的。

的實際成果最爲卑微。

但我通過“智慧的階系”想要強調的是，如果沒有智慧或者某種本質性生存的能力，沒有嚴密組成社會組織的計劃，又怎麼可能發揮解放和眞正平等事業的實效呢？因爲從整體上說，一般大眾們如果不比現在聰明的話（更有分辨能力、不是更訓練有素的話），很明顯就很難建設起任何一個民主的、環境親和性的世界來。但是這種“智慧”既包含所有人[27]共有的、代表最基本尊嚴的平等智慧，也包含一種不管在哪裡遇到都會跟著學的一種高於自己的智慧。這當然不是爲了維護固定的社會階系（所謂能力主義社會 meritocracy 也在某種程度上不僅是個人流動性的擴大，而實際上也是一種不平等體制），這是爲了確保一種去除新的強壓統治措施、使個人教育持續進行得既冷漠又帶自發性的服從制度。

當然這種想法不僅僅限於東亞。但西歐（並且實際上受西歐中心主義影響的亞洲也同樣）的傾向爲贊成這種想法的人大都被劃分爲（大部分實際上也是保守派）政治保守派，因爲他們的主張往往和對政權的維護聯袂，所以他們提出的方案性歷史體制很容易被忽視。但是，非強制性的尊重在我們的日常生活中四處可見，而且在物質、社會性平等的情況下最易出現。例如，治病或者修理機器的時候，醫生或者修理工具有比自己高的能力，對他們能力的尊重的前提便是：我和對方都具有起碼的物質條件，而這其中不存在任何社會階系。

當然，對特定領域專業性的認可是一個相對簡單的問題[28]。“智慧的階系”中（我承認這種表達並不貼切，但之所以反覆使用是希望引起各位的關注討論）的問題會更爲複雜。首先，就算“階系”是可以伸縮的、變化多端的，但與其說是隨便去找的醫生或修理工，不如說實際上已經承認了某種組織化，而且所謂的“智慧”也並非是能夠科學性驗定的。但我們可以看到有意義的例子， 即在比專業技術模糊的

27 並且包括宇宙萬物。

28 但現代醫學中治病智商壓縮為專業性科學的現象是另當別論的問題。（Ashis Nandy，“ModernMedicine and Its Nonmodern Critics: A Study in Discource”，*The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*，Princeton University Press 1955。）

多的領域中也跟教育一樣，對我們來說我們熟悉的活動更會有意義。固然，教育本身如今愈來愈向著買賣專業知識的方向發展，眞正的教育從本質上講是一種自身教育，正是因此其中才包含了對比自己智慧多的人的一種自願的服從。我們可以從中得到啓示：人類通過長期的宗教性、 道德性、藝術性教育的歷史體驗，爲實現以智治天下邁過了一個創新知識和制度的漫長里程，然而在這個里程中我們追求的是什麼呢？還有，在去除了武力、固定身份、錢財、智慧等所有束縛的時代，我們依靠的又將是什麼呢？

這裏我們需要重新回到“道”的概念。因爲聰明人和傻子或者不聰明人的劃分，只有在眞善概念統合的情況下智慧的等級被斷定時才具有了說服力。這正與道相似，應該說是一種經歷過對近代理性的兩個問題進行批判的道，即：批判其沒能正確接受過去科學技術的進步，批判其長期以來和社會體制勾結在一起。這裏，我們又一次切身體會到，的確需要擔負既適應又克服近代的“雙重課題”。

台灣社會研究季刊
第六十九期 2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

【白樂晴小專輯】

為了克服“分斷體制”運動的“日常化”

白樂晴*（朱玫譯）

Making the Movement of Overcoming the 'System of Division' a Part of Daily Life

by
PAIK Nak-chung （translated by Mei ZHU）

*服務單位：韓國首爾大學英文系
通訊地址：韓國首爾大學英文系
Email: paiknc@snu.ac.kr

1・前言：統一運動和日常性

“運動”一詞的涵義和日常化有著微妙的關係。一方面運動力圖努力擺脫日常化的框架，另一方面這樣的努力如果不想三天打網兩天曬魚，而要作爲一種運動持續地進行，則需要滲透到日常生活裏去。當然運動裏也包括困於無法擺脫日常性這一大框架而以“小市民性”爲目標的運動。另外，根據其定義，“日常”可以理解爲和一切有意義的生活難以分離的常規化時間。但是，如果我們相信普通百姓的日常生活會產生創造性的變化，甚至相信只有在生活中實現的眞理才是名副其實的眞理時，其和日常性之間微妙的緊張和均衡關係便賦予了運動無法逃避的歷史性責任。

當然，對分裂的南北韓想要再次統合的統一運動來說也一樣。隨著分斷過了半個世紀，這已經在韓半島民日常生活的角角落落紮下了根，從而變得十分的“固著化”。因此，克服它的統一不管採取哪種方式，都意味這種日常變革性突破會帶來的相應變化。同時，正是因爲已經深深地紮下根，只要不以戰爭這樣的破局爲前提，除非是紮根於日常的持續性運動，否則很難達成統一。

但是值得懷疑的一點是，之前的統一運動是否已經眞正找到符合這樣複雜要求的艱難的均衡關係。比方說，沒有統一、沒有經濟增長和民主改革是否也會照樣進行的這一現實問題，以及只要南韓經濟持續增長、並率先完成自由民主主義，統一在某天就會隨之而來的想法即使被暫且拋開不談，而從毫無方向性而一味接受南韓現有的日常性這一點上來看的話，它也沒有揭示“微妙的緊張關係”。因爲我們從來就沒有對我們生活的這個日常的歷史根源或是道德的正當性問題產生過眞正的質疑。相反，在 20 世紀 80 年代大肆其道、現在依舊無法小看的革命構想下，不管是把“民族解放”作爲最優目標的統一運動，還是認爲通過先在南韓實現民眾革命也可以實現統一之路的南韓自我體制變革運動，都只能是遠離大眾的生活現實和生活感情的運動，從而像不得不遠離日常性的運動一樣，幾乎無法得到大眾的呼應，即使獲得也只是一時的獲得而已。

結果，今天的現實是：民間的日常化統一運動日益衰弱，而政府或大企業開展的統一準備事業則更顯得有實效。無論是 1996 年大選還是今年的（1997 年）總統選舉，事實上，逾越常規化安保倫理的有關統一的具體方案，甚至沒有成爲候選人之間的主要爭論話題。不過後文也會做討論，針對北韓的糧食危機而展開的幫助北側同胞的事業，作爲大眾性運動已在一定程度上得到貫徹。現在尤其引人矚目的是在野的統一運動家們想要清算與國民情緒走得太遠的運動方式這一現象。這樣的現象是否最後會走向“爲克服分斷體制的統一運動的日常化”，還需要拭目以待。

誰也不能否認的一點是，爲了實現這樣的日常化，需要更概括、更有體制地對分斷現實做出分析。雖然，對非要導入“分斷體制”概念是否有益的意見尚未得到統一，但這一用語本身不知何時起已被很多人使用。我自己也一直主張南北韓有必要保持各自不同的“體制”（即社會制度），同時爲了對兩者巧妙地再生產分斷現實的這一構造性現實有更加明確的認識，有必要把它理解爲“分斷體制”。只是在說南韓或北韓的時候，正如本質意義上的社會體制（social system）“資本主義世界體制”和“體制”的意思是不同的，在說“分斷體制”時，其前提是“體制”內含了其他意思的概念。

反正，“分斷體制”這一短語不僅僅只是一個修飾語，只有當它成爲一個概念時，“爲了克服分斷體制的統一運動”這一表現（和“爲了克服分斷的統一運動”這一同語反覆不同）才具備具體的內容。而且很明確的一點是，這一表現是和統一運動的日常化這一主題有著特別聯繫的。關於運動和日常性的關係我在前面也說過，只要說得上是“體制”，無論好壞，社會現實是它必然已深深地紮根於體制裏人們的日常生活。即，南北分斷具有一定體制的說法，是指隨著分斷漸漸固定化，分斷構造就像文字所表述的那樣，已經深深地紮根於所有南北民眾的日常生活。因此，它具有相當水準的自我再生產能力。這雖然和分斷的大多數民族成員的意志相悖，但意味著像戰爭那樣暴力地破壞大眾日常生活方式的統一（十有八九會動用核武器的情況除外）很難成爲克服分斷的正當方式。同時，分斷體制的自我再生產過程名副其實既多樣又有韌性，這暗示著以“南北的對決”、“冷戰的遺產”、

“帝國主義的世界支配”這樣片面和表面地觀察是很不充分的。我要說明分斷體制是一種非常獨特的“體制”來把這個“體制”概念適用於我們現實的原因也就在於此。

2・分斷體的概念和分斷體制論的統一構想

在這裏從頭開始把分斷體制的概念重新作說明則顯得舊題新作。雖然，我本人從來沒有企圖系統地去說明它，但它確實在很多場合被多次地提起過[1]。況且我還沒有自信來建立一個系統的理論體制，就算有可能，那種“模範方案”式的提交對深思熟慮的討論會有多大幫助還是值得懷疑的。因此這裏在對概念作詳細說明的同時，對分斷體制論的統一構想簡單地作一下說明。像在克服分斷體制這樣創造性的工作裏，工作開始前要想先拿出一個明瞭的設計，這不僅不可能，而且也是大家不願意看到的。但爲了使實踐不被束縛於一定的統一構想，這不僅是必需的，而且本身可以說是概念設定工作的一部分。

三種不同含義的“體制”概念

首先“體制”這一詞語用在說明世界體制、分斷體制、南韓及北韓體制時意思稍有差異，這自然就容易產生疑問：到底爲什麼使用“體制”這一詞會引起這種混亂呢？但是，這樣的混亂不僅在程度上存在差異，連人的語言生活，甚至學術語言領域也是不可避免的。實際上單單是“體制”的用法也不只限於以上三種，比如說“冷戰體制”時的“體制”又稍有不同。重要的是：第一，現實本身多少能承受一些混亂，是不是還要求我們導入“體制”這一詞；第二，明確各個被使用的意思，使混亂達到最小化。

分斷體制論的認識前提是：對於韓半島的分斷現實，單純地只考慮南北韓各自的“體制”或動員世界體制和南北韓體制兩個層面體制的概念，是無法作出恰當的解釋的。分斷現實裏奇異地夾雜著南北間

1 其中大部分收錄於本書或是之前拙著《學習分斷體制變革之路》（創作與批評社 1994），還可以在發表於《民族文學的新階段》（創作與批評社 1990）的幾篇文章裏找到。

的對立甚至還有一定的相互依存，而且這中間外國勢力也起了持續的作用。也就是說，現實本身實在太複雜又太混亂，與其導入“分斷體制”這樣一個體制概念，還不如去整理混亂。這個工作的複雜性基本上是複雜的分斷現實的錯，而不是分斷體制論的錯。

這時，沒有把三種意義的“體制”放在同一線上，看起來增加了複雜性，實際上卻消除了混亂。即，世界體制和它裏面的分斷體制還有構成後者的兩個分斷國家的“體制”，雖然各自屬於不同的層面，事實上卻形成了具體的相互關係。其中已經揭示的是：資本主義世界體制相當於原來意義的社會體制，在這種情況下像南韓的“資本主義體制”不管怎樣都屬於世界體制的下級範疇，大概意思是“大部分具備資本主義制度的韓國”，其本身不是一個完整的體制。

這裏，北韓的“社會主義體制”是不是屬於資本主義世界體制的下級範疇這一提問，伴隨著不同於南韓情況的其他一些問題。但不光是北韓，如果認爲過去的蘇聯也是社會主義革命家們集權並具備特定社會主義制度（多多少少）的國家，但在實際上卻沒有達成社會主義的目標，那麼似乎可以肯定的是，這樣的“社會主義體制”沒有擺脫資本主義世界經濟和其上部構造的近代列國體制（interstate system）框架。

總之，分斷體制論以假設北韓社會也不是一個完整的體制爲出發點。因此，如果把南北分斷的主要原因看作是“資本主義和社會主義陣營的矛盾”或“體制間的對立”的不同，那麼立場也隨之變化。在分斷現實的誕生和體制化過程上“兩個陣營的對立”起了重要作用這倒是事實，陣營對立本身與其說是“資本主義和社會主義”兩個世界體制間的矛盾，還不如用近代世界體制歷史上“冷戰體制”這一局面裏所發生的“東西對立”現象來定義更顯得恰當。因此，南北各自標榜對立的資本主義（及自由民主主義）和社會主義（及共產主義）理念，並建立相異的政治、社會制度這一現象，分明會煽動兩者的敵對關係。這樣的敵對關係還受到了使分斷永久化的泛韓半島構造的影響，這一構造對兩邊一切現實發揮著更加根本的束縛力。

南北韓各自無法成爲完整體制的理由是：因爲它不是單純地只作爲世界體制的下級範疇而存在。和沒有分斷的國家不同，南北韓這兩

個下級體制是通過參與世界體制、而世界體制的束縛力又以內部作用方式固定構造化了的分斷現實爲媒介形成的，因此不能再加入另一個“分斷體制”這樣的體制概念。也就是說，若省略分斷體制的中間項，南北哪一方都無法眞正闡明“體制”的作用方式。而且，這不僅僅只是單純的認識問題，無論想要統一還是哪怕在分斷狀態裏想要改善某一方的現狀（更遠的話想要改良或變革世界體制），離開克服分斷體制的課題就會產生在韓半島無法展開頗有成效的工作這一實踐問題。

分斷體制論的實踐意義

我們不能再忽視這樣一個事實：就是由於對分斷現實的不充分認識，導致了實踐領域裏眾多的失敗。狹義上的統一運動當然會是那樣，比方說南韓想進行民主改革也因分斷問題的介入屢遭挫折。在這種情況下，保守極右勢力那一方在南北對峙的狀況下當然別無選擇，民主化運動勢力經常指責政權對南北關係的“惡用”。雖然，雙方都是具有義理的主張，但超越模糊的常識水準，如果想要在分斷狀況下衡量安保問題確切地處於哪一水準、惡用的餘地有多少，並對其作出有效的對應，就會使南北所有的保守極右勢力明知自己處於極與極的對峙和微妙的共生關係（不管當事者是不是刻意的），也需要對其作出科學的闡釋。雙方，即所謂強硬派之間實質性的共存互助關係才是分斷體制自我再生產能力裏最重要的部分。

如果這是事實的話，所謂的“分斷意識形態”就不只是對南邊在野運動裏被常常指責爲極右反共理念這一現象作出的對應。而北邊公認的理念即統一至上主義，客觀上也可以成爲維持分斷政權和分斷體制再生產的意識形態。即使是看起來和統一問題沒有直接聯繫的南韓的地域主義，也可以成爲另一個分斷意識形態的變形。因此，無論是南韓的民主化運動，還是不知何時就會組織起來的北邊民間改革運動，在剖析南北間的對峙現象以及深層的再生產機制和隱性的作用樣態勢時，如果不牽制並打破這一機制，就不可能形成有效的運動。

即使在不同層面裏參與世界體制變革的運動，其依賴分斷體制變革運動的媒介作用是必不可少的。世界體制變革原來是很龐大的課

題，起初經常連想都不敢想，或陷入南韓勞動者階級發起的點燃世界革命之火式的虛幻之夢。當我們意識到涵蓋南北的分斷體制在現存世界體制裏作爲獨特的下級體制形成了多麼重要的一環時，就可以認識到分斷體制崩潰的事業不是僅僅在別的地方重新建一個“社會主義體制”而已，其實具有更深層次的成就。由此看來，韓半島的統一對於各國許多希望改善和變革資本主義世界體制的人來說，馬上就會成爲他們自己分內的事。而且，合流於此的人們不是寄望於“南韓革命”或北韓方面期待統一的陳舊並有限的勢力，而是寄望於各自一邊在自己日常生活的小範圍現實裏活動、一邊又和全球的現實變化共呼吸的廣泛而有生機的勢力。

像這樣克服分斷體制的運動可以說是在世界體制層面上遠大的變革運動和南北韓之間內部變革運動兩者間的中間項，同時又起著連接兩個層次的作用。因此，不僅僅是統一運動，連龐大的世界變革運動也紮根於南韓社會具體改革這一日常性。相反，現在在這裏爲爭取每天更加美好的生活而作的日常性努力，通過取得賦予的一般根本性突破，從而增加了一貫性和促進力。這是在前言裏言及的把現有統一運動的三種大潮流（也可以各自稱作“自由主義”、“民族解放”、“民眾革命”路線[2]）的動力彙集到一起的方法。同時，這種方法才使得和日常性形成均衡關係變得有可能。

兩個國家和一個融合兩方民眾的多元方程式

分斷體制論把南北韓的既得利益集團和該體制的犧牲者南北韓民眾設定爲主要對立項，但這不等於就是提倡無條件敵視南北政權的民粹主義（情緒性民眾主義）運動。包括政權擔當者的雙方既得權勢力，雖然事實上在形成實質性共生關係的同時維持著分斷現狀，但奇

2 實際上 80 年代激進運動的潮流除了 NL（民族解放）和 PD（民眾民主）外還有 NDR（民族民主革命）的第三路線，至少此路線在關於統一問題的理論裏，多多少少體現了前面兩條路線其辯證綜合的面貌。（比方可以參考發表在《勞動解放文學》1989 年 10 月號李政路的〈“勞動解放”展望上看‘統一運動’的出路〉。只是實踐方面這條路線的擁護者與眾不同之處在於，不僅派系性很強，而且理論本身除了我們現實裏要求的 NL 和 PD 外，還綜合了“自由主義”路線的長處，僅僅綜合兩條激進路線是不夠的。

怪的是這種共生關係無論何時都伴隨著敵對關係，因此兩者的利害得失無法獲得完全一致。也就是說，和民眾勢力一樣，分斷體制的既得權勢力也是南北分裂的勢力，南北任何一個政權都不是絕對的善或絕對的惡。當然，即使不是分斷國家，把“國家”理解成好幾個勢力角逐的場，在理論上是妥當的。即使是惡勢力幾乎發揮絕對作用的局面下，也需要我們擺好姿態，不要單純地把它想成是不變的絕對之惡，而分斷體制和統一運動的關係更是複雜多變。克服分斷體制的過程中每每隨著政勢的變化，南北政權各自會有多少障礙、又會有多少貢獻都會站在民眾的立場上作出判別並作出對應。這裏所謂的“民眾的立場”，其本身是帶有包括南北民眾（亦即兩邊各自多樣的內部構成因數）偶爾衝突這一利害關係的複雜性格。因此，南北政權及對政府的對應也要作爲多元高級方程式的一部分被理智地解答。

這個多元方程式裏當然要反出分斷體制的上部體制，即世界體制的作用，特別是要把美國、中國、日本、俄羅斯等周邊強國作爲主要變數代入方程式。只不過有必要注意它們的功能以及世界史的局面和隨政勢變化的“高次方程式”。比方說，當初美國在二次世界大戰後不久就成爲世界體制的霸權國，在韓半島分斷上起著最重要的作用，而現在又對民眾主導統一的反對聲依然強烈；另一方面，在南北韓和平共存和資本主義世界體制裏，對相關當事國主導的協定統一，美國處在威脅最小的處境。因此，（對其他國家原則上也一樣）把美國惡魔化的統一運動和克服分斷體制要求之間已是距離遙遠。

使方程式複雜化的決定性因素之一是前面提到的分斷體制的民眾勢力還有分斷這一事實。這不僅僅是因爲南北間溝通和交流而產生的現象。爲了克服分斷體制，統一運動越是紮根於日常，擁有不同日常的南北韓民眾的運動，其具體內容必然會不一樣。因此，分斷體制論是指南韓民眾把自己的改革作爲首要課題、北韓民眾首先追求北韓社會的理想變化、其中兩邊的運動把極大統一韓半島民眾生活主導力這一共同目標放在中心的聯合構想。雖然從面臨的不同課題出發，但這些課題基本上是從統一的世界體制啓動過程裏派生出來的，是由泛韓半島分斷體制而成爲媒介出現的。值得我們期待的是：各個忠實於眼前課題的運動以克服分斷體制的中期目標和世界體制變革的長期目標

爲中心，形成了一股巨大的潮流。

國家聯合及其之後

那麼，這樣的運動裏怎樣才能使現存的分斷國家發生變化呢？從南北韓的國家機構都擔負著分斷體制的一部分角色這一點來看，它們最終都會是克服物件。但是正因爲如此，在民眾運動的立場上，重要的不是克服物件某一方而單方地征服另一方，而是隨著民眾力量的成長形成兩者共同的止揚。因此，民眾運動首先把自己所在方的既成秩序認定爲現實，並把其作爲出發點是合乎情理的。另一方的分斷國家還有生活在那裏的同胞都一樣，他們被理所當然地認定成一個實體。這裏還是需要一個認定性格上既不是絕對的惡也不是絕對的善的提案。（當然特定形式下某一方的特定政權首先成爲打倒的物件是有可能發生的。）即，這等於承認了雖然是由於分斷而殘缺的國家，但兩個國家共存於韓半島，意味著必須從和平共存的命題出發。

以這種現實姿勢爲背景所要追求的下一個課題是，分斷體制一方面避免通過再次爆發戰爭的破局方式而崩潰，另一方面構想一種國家體制能預防因無限地拖延這種“僵局狀況”，以僅次於必經戰爭或戰爭的某一災殃的收場。可是，如果是向統一邁出實質性一步的同時又避免分斷體制激烈崩潰的國家體制，就不得不試以比較鬆散形態出現的複合國家的國家聯合（confederation）。

達成南北間的協定確實費勁，已經達成的協定執行起來就更加困難，因此對國家體制協定的預想聽起來更像是紙上談兵。但是，北側很早就提出的“聯邦共和國”提案，若用英語表示是“confederal republic”（即國家聯合共和國），對於 1991 年南韓政府提出“韓民族共同體”統一案包含國家聯合階段這一現象暫且拋開不說，我們應該注意到南北間向著國家聯合的方向，早已達成了更富實質性的協定。南北韓同時加入聯合國的行爲，在作爲國家的互相認可方面比任何一個共同宣言都是更具實質性的措施。這樣互相認可的兩個國家當局在於 1991 年 12 月簽字、1992 年 2 月生效的“南北協議書”裏，把南北關係設定爲“不是國家和國家間的關係，而是邁向統一的過程中臨時形成的特殊關係”，這樣的形勢已經顯現了國家聯合形態的端倪。雖

然也有分析說此條款是反映北側企圖保留赤化統一可能性的結果，但在韓半島內部的力學關係明顯利於南側的今天，這一點並不是什麼大問題。相反，如果這會使共同加入的取旨更加堅固，此條款能作爲附屬條款，成爲進行下一階段的依據，那麼就沒有必要擔心北側不同意國家聯合形成的宣言式協定。

當然國家聯合本身作爲一個過渡階段，之後會出現什麼樣的國家形態還是一個未知數。但不管怎樣，這是一個以國家聯合階段的經驗爲背景、滿足南北民族間相異卻又漸漸產生共同性的生活方式、然後尋找答案的問題，因此沒有理由事先定出某種形態自找混亂。況且把它定爲現有形態的單一國民國家的事情，在現階段常常會刺激很多人（各有各的理由）的恐懼感，而且把多樣的複合國家形態的摸索看作是新的時代性課題也不符合現實。更重要的是，要在包含國家聯合階段的克服分斷體制過程中，尋找能創造出新的聯邦國家形態的機會，以適應導致分斷時代的民族的具體需要。

但說到運動紮根於日常生活中，最重要的問題還屬經濟問題。因此，克服分斷體制運動如果也忽視對此問題的考慮，就不得不陷於空虛。現在南韓在過去保持高度經濟增長的同時，使自己在資本主義世界的經濟力威信得到提高的韓國經濟已顯現了一些危機徵候，以至於人人都高喊“救救經濟”[3]。這裏雖然有意識形態的操作，但在你死我活的全球競爭時代裏，小視韓國經濟所獲得的現有競爭力或認爲比現在競爭力低也不關我事的統一運動是無法得人心的。對此，分斷體制論，第一，認爲到目前爲止的高度成長是相應於韓國政治、軍事附屬性另一面的各種有利經濟條件的結果；第二，主要在經濟開發初期階段有效的這些條件幾乎已經走到盡頭的現在，使分斷體制崩潰的工作對競爭力的強化乃至保存的必要性已擺在面前。同時，無條件地趕超發達國家只會加快人類的共滅。相反，想要在韓半島建設比分斷體制更好的社會，需要的是統一國家。雖然從現實來看，它難以跳出資本

3 這些高喊大部分都是空口號，別說是預防 1997 年末的金融危機和經濟破產，很明顯連正確的預見都不可能。但可以肯定的是，經濟問題的重要性所有人都確實感受到了。

主義世界市場的框架，但爲了建設更加美好的世界體制，這可能會是在韓半島邁出的重要的一步。在這裏，我們可以再次展望南韓國民面臨的課題和克服分斷的泛韓半島課題，還有其和世界體制變革這一更加遠大目標的幸福結合。

3．分斷體制的危機和統一運動的新契機

對這種克服分斷體制的構想構成最大威脅的當然要數在韓半島爆發新的戰爭。戰爭再次爆發就算不像 6.25 造成韓半島嚴重的焦土化和民族的大死傷，但分明對發揮民眾創意力的統一會造成決定性的打擊。因此，戰爭的可能性不單單會導向既得權勢力的煽動或威脅，這需要我們在民主化運動、統一運動的立場上好好的作一番探討。

固然，我們也不能誇大戰爭爆發的可能性。但不能忽視的一點是，否定爆發危險的倫理也會具有不少的缺陷。比如說，可以指出的是冷戰時代結束、蘇聯解體、中國開放、韓中建交等使北韓的處境日益弱化。戰爭雙方的力量不是均勢的，而是某一方很明顯地處在優勢（像海灣戰爭的美國），另一方則明顯地處在弱勢（像太平洋戰爭的日本），而且時間越久，估計情況就越不利，戰爭的爆發往往變得更加容易。而且，今年的歷史證明局部戰爭相比冷戰時期，冷戰以後時代更加頻繁。特別是在北韓金正日主席死後的不安定和隨之而來的糧食難等綜合危機狀況裏，陷入“全盤難局”的南韓如果不成熟地對北施壓，決不能無視戰爭爆發的可能性。

無需戰爭，僅因北側內部事務而導致政權和體制崩潰的可能性，也是無法排除的。而這還會給現在的統一運動的日常化帶來很大的打擊。在南韓的支配勢力裏面，不少人認爲這樣的崩潰是排斥民眾，執行自己主導力的絕好機會，我認爲這十有八九是誤算。當北韓發生大混亂的時候，擔負收拾局面的當事者究竟是南韓政府，還是包括中國或美國甚至日本外勢的聯合體，目前還是一個未知數。而且，當韓國和美國介入時，6.25 韓國戰爭的老兵和包括他們培養出來的幹部層的北韓軍隊相當數會展開游擊戰，結果就像去年江陵潛水艇衝突事件，很明顯會帶來幾十、幾百艘船的混亂。因此，首先犧牲的過去雖然受

到限制，但這是用南側民眾的血汗爭取到的韓國民主主義，滲透民眾血汗的南韓經濟的成果也常常一同消失。

如果說分斷體制是一個能被克服、恰當的體制，那麼，今天南北韓共同出現的危機現象當然不只是令人擔憂的事。但是，實際上對應克服分斷體制的理想的統一是要求積累解決體制矛盾的民眾的力量，至少過程中的主要變數能合一地投入，因此危機不是無條件受歡迎的事。正如我們所說幸好危機的深化是指開放相應的機會，它伴隨著戰爭或“崩潰”的大混亂的危機、還有很難應付的南韓統治勢力的危機，給爲解決北韓糧食難的民間運動的大眾化這一克服分斷體制運動打開了新的突破口。當然，因爲政府和龐大媒體的非協作、偶爾以誹謗的姿態，解除北韓民眾饑餓的成果不僅大大不足而且運動本身的大眾性普及也不十分令人滿意。

但是，從持續和日常化的克服分斷體制運動的觀點來看，關於確立支援運動自我意識的事情，其量的普及也同樣重要。到目前爲止，幫助北韓同胞主要是從同胞愛和人間愛的角度展開的，它被認爲是超越政府或極右勢力妨礙、得到大眾支援的最有效的戰術。不僅如此，從所有的運動依據包括作爲同胞對同胞愛的人間基本道理這一點看是妥當的出發。但是，北韓的糧食難在短時間內沒有顯現解決的跡象，在“抽象的人道主義”、“情感上的民族主義”、“無責任感的統一至上主義”等可以預計的種種反駁裏，它成爲持續性的運動，想要爲克服分斷體制做出具體的貢獻，之前人間愛同胞愛的原則應該在某些方面起到補充的作用，發展成爲更加複雜的認識。

首先，在既得權勢力經常言及、一般國民也不得不關心的安保和經濟方面，有必要認識到對北韓糧食支援的重要性。即，即使爲了防止戰爭和保護南韓經濟，幫助北韓民眾最急迫的事項是有利的，起初宣傳“軍糧米”、好像威脅到安保的南韓政府最近有跡象表明在一定程度上認識到糧食（以及醫藥品等）的支援是符合南韓利益的。（善於掌握大局的美國政府在這一點上也向前邁出了一步。）越是那樣，作爲民間運動的反對幫助北韓同胞的勢力不僅是缺乏同胞愛和人道主義的非道德性集團，而且在危機管理上作爲一批無能和無謀的人士，因此一邊指引政府的對北政策朝著正確的方向發展、一邊減弱國內守舊

勢力的這一課題就顯得更有必要。不，在分斷體制下面能發現另一個契機，就是這兩個課題經常能體現同一課題的兩面性。

而且，此運動是確保和培養北側反對分斷體制勢力最切實際的方法。如果通過糧食等的支援能無限延長政權的壽命，這不僅僅是極右勢力，作爲針對所有南北既得權勢力的民眾勢力也應該反對的。但是，從克服分斷體制運動日常化的觀點看，前面也提到不希望北側政權突然崩潰。另一方面對於承擔分斷體制一端的政權，如果某天能進行民眾性的審判，那麼審判的最重要主體將會是北側民眾，特別是確保下一代北韓民眾的生存和健康是最切實的。況且，如果北側同胞知道是南側同胞創造了擺脫饑餓和疾病死亡線危險的契機，那麼南北民眾連帶必然成爲能切實體會到的現實。當然不能排除由於北韓當局的宣傳或隱瞞事實，北韓民眾認識到南韓民眾的作用還需要一定的時間，但是相信這種隱瞞永遠都有可能存在，等於是相信北側統治者的全能性或隱約中以韓民族的先天愚昧性爲前提。

即使是這樣，不斷有疑問說讓北韓民眾對分斷政權進行批判和審判，這難道不只是一個空想嗎？當然對於北韓民眾的動向確實的情報還很少，很明顯到目前還沒有感受到和南側 4.19 以來持續不斷的民眾抗爭傳統相似的動向。這當然不像北韓當局宣傳的那樣，黨和人民必須保持完全一致、成爲渾然一體。這其實是同一分斷體制的一部分，同時又正好是分斷體制。因此，此問題必然要考慮和分析各種因素，包括與南側形成對照的社會制度、根據國家和黨的統治方式、以及包括北側統一至上主義的那一方的統治意識形態、依據美國等強壓的封鎖體制等。只是不能把所謂“民眾運動”想成是很南側的在野運動。例如，北韓“社會主義體制”最重要的因素之一是糧食分配體制，今天依靠大多數民眾的分配無法生存，而是通過包括“地下經濟”的所有自救策來糊口，那麼這就意味著從某種意義上正進行著僅次於 4.19 運動或 1987 年 6 月民主抗爭的全國性變亂。當然促進此舉的民眾性動力是沒被組織的力量，誰也無法保證這樣被動員的民眾自發性和創意性將來會湧向什麼方向。總之，對於這些北韓同胞，最好不要僅僅停留在南韓民眾的支援是單方面的施惠這一認識上。

4・植根於日常的民眾主導統一運動的可能性

直到不久前，一直被認爲不過是觀念性主張的南北民眾連帶，不知何時起被認爲是最具切實生活像的問題。1953 年休戰以來一直僵化、直到被稱作分斷體制的這一現實，其既然作爲分斷體制，是已被證明的本質上尤其不安定的體制。事實上，幫助北韓同胞運動雖然源於北韓無法首先救活自己國民的危機，但同一體制裏如果有一半發生“體制危機”，那剩下的一半也必然會產生危機。根據此原理，南韓統治階層產生大體上的混亂，此時民眾運動不得不站出來。

總之，克服分斷體制運動的日常化已經覺悟並以幫助北韓同胞民間運動爲中心的展開，說明過去民族民主運動乃至民族運動的分裂和不振有可能只是暫時的現象。其中很特別的一點是，一般被分爲“市民運動”和“民眾運動”的組織，這次卻攜手站出來。當然，我們民族互相幫助運動本部等中產階級爲中心的團體或是宗教團體組成的“送 10 萬噸玉米的泛國民運動”和民主勞總（全國民主勞動組合總聯盟）、全國聯合（民主主義民族統一全國聯合）等承擔“愛韓民族幫助北側同胞的泛國民運動”兩大中心軸的存在，也告訴我們從來的分離現象仍然存在。但是，這次和矛盾相比，相互間的輔助性格更加強烈，像民族文學作家這樣公開承擔兩邊的團體也是有的。只是作爲同胞和同樣作爲人類，僅以緊急救援活動爲共同目標的運動已經到了難以持續下去的艱難時刻，在那之前沒有顯現的理念或路線的差異在浮出表面的同時，也有引起矛盾的可能性。前面也提到，僅以人道主義和同胞愛爲原則指引運動，北韓的危機前景就會顯得很構造化和長期化。因此，幫助北韓同胞運動的本身想要維持下去，有必要結合現在各派的力量，使結合的運動日常化，這在隱瞞運動理念和路線問題的狀況下是不可能的。相反，如果使這種統合和日常化變得可能的認識和實踐方案能實現共有，這會在更高的水準裏再現 1987 年 6 月抗爭當時達成的泛民眾連帶。

在這一點上，需要選擇探討一下導致 1987 年以來社會運動的分化三種論點。

階級話語和分斷體制論

首先，繼 6 月民主抗爭之後，當年 7-8 月的“勞動者大鬥爭”使 80 年代知識份子最熱的話題之階級問題浮出水面並成爲現實的課題。這裏，6 月抗爭的主要承擔勢力之一是希望改革的中產層和保守野黨，他們和民眾運動保持一定的距離。並且，當時熱烈地追求階級談論的政派無法預見已經逼近的蘇聯式社會主義的沒落，只是肆意地大講單純倫理，90 年代以後助長了**廻**避階級談論本身的傾向。當然，過激的談論大行其道的時候，其情況是，不僅是分斷下的勞動運動，學界的階級談論也一直被壓迫。總之，沒有必要在這裏重複那樣的情況或是過去具體的進行。

還一直固守僵直的階級倫理的論者仍然存在。但是，他們在 80 年代“先民主變革後統一”路線的延長線上（有時候覺得比德國統一以後比過去更勝一籌）仍舊對統一採取溫和的態度，沒能在大眾中紮下根。面臨北韓的糧食危機，不能拿出支援倫理或實踐運動是一個極端的例子。實際上，與韓國勞動運動的兩大山脈之一的 7-8 月大鬥爭繼承者的民主勞總在幫助同胞中積極站出來的姿態形成鮮明對比的是，在政派鬥爭裏表現出最極端對立的韓總聯（韓國大學總學生會聯合）指導部其對北韓糧食支援所表現出來的類似的消極反應顯得格外有意思。

但刻苦銘心的一點是，“80 年代式的”的階級倫理知識是把階級問題單純化了的倫理，不是否定現實性的證據。現在北韓的糧食危機難道不既是民族問題同時又是階級問題嗎？在北側即使有人餓死，也不會是黨和國家高層幹部的家族，南邊的這個問題成了到底是極少數主導對北政策和統一過程還是允許多數大眾參與之間的爭論。光是通過這一明瞭的事實便可以知道，因爲階級矛盾是“更基本的”，所以不能因幫助同胞這樣的“民族問題”而糊塗的倫理是又一次的紙上談兵。同時，實際上把這局限於民族問題、且是同胞愛的問題，從而忽視階級問題實質的認識或是運動方式能取得多少長期的實效是值得懷疑的。

但是隨意導入階級話語的事自然會公然分裂運動、招致既得權勢

力反擊的結果。

但是不理智地處理階級問題認識本身，就無法洗去這樣的憂慮。比方說，我們在說社會階級的時候，有必要認眞地分析“社會”這一單位是用什麼來衡量的。我們在說北韓的糧食危機既是民族問題又是階級問題時，是以某種泛半島階級（乃至民眾的階級聯合）爲前提還是以南韓北韓爲單位，共存各自的階級問題？統攝南北韓的泛韓半島分斷體制是存在的，其主要矛盾若根據無論南北都是通過體制的既得權勢力和南北民眾的對立實現分斷體制論的論點，階級談論裏基本單位就似乎不能設定爲南韓或是北韓社會，那麼如果南北韓統稱爲一個“韓半島勞動者階級”，可以說它是實際存在的嗎？爲建設輕水反應堆被派遣的南韓勞動者的工資或處境與北韓勞動者相比，可謂是天壤之別，把他們看作是單一民族是很勉強的。

由於分斷體制論沒有把分斷體制看成是一個完結的社會體制，當然就不會主張南北韓單一的“勞動者階級”或單一的“特權階級”。只是主張南韓還有北韓這樣的社會，在社會科學談論裏不能成爲適當的基本分析單位意義上的社會。分斷國家或者殖民地的情況會更容易符合這一點，沒有經歷過分斷或殖民地的“正常”國家有必要問一下到底能不能看成是一個完結的社會體制。一國社會也不可能是社會分析的基本單位，對應“世界體制”下級體制（subsystem）的是沃勒斯坦（Immanuel Wallerstein）等分析世界體制時一貫強調的視角，但這種想法當然不是否定一國社會的存在。近代世界體制是具有資本主義世界經濟這一基礎的社會，是一個以許多一國社會組成的列國體制爲上部構造的社會。因此，作爲經濟實體的階級，嚴格地說是在世界體制全體層面裏定義的，它自我形成過程或是政治鬥爭的展開倘若離開一國社會層面的考慮就顯得毫無意義。正因爲如此，階級談論不管在什麼情況下，都不得不變得很單純，只是當有韓半島這樣分斷體制這一奇異的中間項介入時，這一點才會變得更加明顯。[4]

因此，隨意搬出“南韓勞動者階級的主導性”、給大眾帶來危機感並使運動分裂並不是簡單的戰術性誤會，而是被捲入資本主義世界

4 參照《學習分斷體制變革之路》中〈分斷時代的階級意識〉。

經濟的上部構造之列國體制及分斷體制的啓動，從而成爲妨礙世界體制層面成熟的階級意識之形成的更加嚴重的錯誤。也就是說，結果會混淆對世界體制的經濟實質的認識並且阻擋以此爲背景的運動的展開。

分斷體制正是以批判此錯誤爲前提，不要因爲指責北韓的糧食難問題裏介入了階級關係就擔心幫助北韓同胞運動應由“南韓勞動者階級”主導或應發展成“南北韓勞動者階級”的革命運動這樣虛幻而又自取毀滅的倫理。相反，在世界體制單位的階級關係這一無比複雜和變幻莫測的現實裏，誘導出這樣認識，即認爲南韓的“市民社會”和“民眾運動”勢力裏大多數並不是漸漸分離，相反相互接觸的可能性會更多。同時，根據它們之間怎麼分離、怎麼結合，在世界體制的歷史裏擔負著什麼作用，它們各自和北韓的民眾以及和外國的眾多階級、階層結下什麼關係會有很大的不同。市民運動家並不願意看到長期有可能合流於泛韓半島、泛世界的民眾運動，如果是含有這種展望的運動，會有人聲稱不參加幫助同胞運動而退出。但只要和性急且封閉的“南韓勞動者階級運動”的差異越來越明顯，那樣的人不過只是少數而已，相反在各自所處的位置裏全然不迴避日常的要求而受共同參與世界性課題意識鼓舞的人卻容易更多。而且，南韓的勞動運動超越了是教條主義的“勞動解放運動”還是代表勞動者利己主義的“經濟主義”的兩難境地，一方面爲了目前的民主化和改革與多樣的市民運動連帶，同時泛民主勢力爲了成長爲分斷體制及世界體制變革勢力，站在最前面起著引導的作用。

生態界問題和民族民主運動

導致 90 年代民族民主運動的分裂乃至弱化的另一個焦點是環境及生態界問題。到 80 年代爲止由於主要的運動論埋頭於階級或民族問題，相對忽視了環境問題，因此運動倫理本身的號召力有所下降，實際上產生了和“民族民主運動”沒有紐帶關係的環境、生命運動。當然，原則上現有的社會運動或是新的環境運動雙方都大體承認環境和階級還有民族問題是相互聯繫的。但是，還沒有找到一條通過兩者更加切實的結合從而使運動的力量和效力最大化的路，不管是環境問題

的嚴重性還是分斷體制的危機症狀這些都是很緊急的課題。

在這一部分裏有必要更多地關注糧食危機。首先，北韓農業之所以失敗，相當部分是環境保護的失敗，從其背後命令型國家運營、經濟運營的失敗可以推測，環境運動和民主化運動是不可分離的。並且用“每年相當於 8 兆元的飲食垃圾”來形容的南韓環境破壞性過剩消費社會的罪惡性比起非洲某個國家的饑饉，血脈相通（很多時候會包括自己的親戚）的同胞其生存當場需要的物資糧食必然更加令人觸動。所以，即使在具體的生活中節制種種浪費，某些人提倡的免除北韓同胞饑餓的“民族意識”就能轉化爲即使不是北韓同胞也不能這樣生活下去的“環境意識”。甚至，雖然北側的生活方式不能繼續下去，如果南側的生活方式就那樣統一的話，會成爲覺悟到這是韓半島和地球全體不幸結果的契機。

但是，稱作統一運動的這一民族運動爲了和生態學思考及實踐緊密結合，有必要更明確地認識分斷體制和地球環境問題的連貫性。其實，在韓半島民眾中大部分渴望統一這一點上，這一片土地的環境運動和統一運動不聯繫起來就難以使力量最大化的命題成立，但眞正急迫的是統一運動這一方。環境問題在同所有民眾的日常生活直接連接的同時，像“拯救地球”說的那樣通過提出全地球的目標，引起了全世界的關心，其結果是國內外政府、企業、各種民間團體之間至少針對“環境保護”這一大義本身，廣泛地結成協定，即這個時代民間運動的寵兒便是環境運動。因此，統一運動可以說沒有把環境運動的民眾動員力、多樣的新生組織、廣泛的國際連帶等轉化爲自己的東西，在大眾化這一點上很明顯具有局限性。

這裏揭示的現存世界體制是資本主義體制，資本主義本質上是環境破壞體制的命題不過是一個出發點。不僅需要嚴謹地論證爲什麼資本主義只能是破壞環境，而且要闡明樹起反資本主義旗幟的現實社會主義爲什麼在環境破壞方面往往會更勝一籌。即便接受了現實社會主義無法成爲溫和意義上的社會主義分斷體制論（以及世界體制論）的問題意識，論證克服分斷體制（亦即變革世界體制）的構想裏生態學的談論有多麼核心仍然是留給我們的課題。

解決此課題的一個方式是，資本主義不僅本質上具有環境破壞的

傾向，這樣的傾向作爲體制本身最嚴重的問題抬頭，特別是美國霸權樹立的 20 世紀中半以來，即和分斷體制的形成及維持交叉的時期這一現象引人注目。對此，我本人從主張世界體制分析的觀點裏更多元地把握“近代”的泰勒的提案裏得到啓發[5]，他主張 17 世紀的荷蘭、19 世紀的英國、2 次世界大戰以來的美國等 3 個霸權國各自在不同的時期起著決定性的作用，其中資本主義世界體制（雖然是在資本主義近代這一大框架裏）經歷了三個相異的“近代”。第一階段的特徵是重商主義，如果說第二階段是產業主義，那麼美國主導的第三階段是“大量消費”的世界，他說“比起英國式近代的巨大矛盾是導致新的生產過程的資產階級抬頭，美國式近代的巨大矛盾是導致新的消費過程的環境的枯竭”。因此，現實社會主義的失敗，對應產業主義時期“近代”的反體制運動，即資產階級自己主導的產業化和追求一國爲單位的平等無法避免“美國式近代”階段裏不得不經歷的失敗，全世界反體制運動的主導權轉向環境及生態界運動也是理所當然的現象。但是，新的運動能否達成目標還是未知數，“美國式”資本主義不是廢除前階段的產業化，而是一邊接受它一邊創出新的消費過程，即一邊採納生態界運動和前階段反體制運動的資產階級運動妥當的目標和實踐，一邊漸漸發展爲“環境社會主義”（environmental socialism）。

對於泰勒這樣的論點，雖然還需要另外作更細緻的探討，全地球的環境破壞如果說是資本主義一般的屬性，如果說現階段資本主義裏更特有的矛盾，不難肯定的是那種世界體制的下級體制分斷體制是尤其不利於韓半島環境保存的體制。實際上分斷的韓半島不止在不利於包含環境運動的一切民間主導社會運動的非民主現實（南北之間程度和具體的形態雖然會有所不同）支配的一般論層面裏，而且在資本主義世界經濟力和他國進行競爭，事實上連涉及到南北間“體制競爭”的破壞環境的開發也是更模糊地任意進行的。即使爲了拯救地球這一泛世界的目標，不僅能眞切地感受到克服分斷體制的急迫感，從爲了

[5] Peter J. Taylor，“Modernities and Movements: Antisystemic Reactions to World Hegemony”*Review* 20，1997 冬季刊，1-17 頁。（本文後來被翻譯成〈對世界霸權的反體制對應〉登載於《創作與批評》99 號，1998 春季刊上。）

達到環境運動這一最終目標而需要採納民族運動、階級談論等一系列老運動方式的新認識和實踐的觀點看，克服分斷體制運動不可能不是安排這種新運動方式的戰犯的好機會[6]。

女性運動的獨特性和連帶的可能性

最後有關女性運動寫一兩點我的想法。

女性運動也在 90 年代顯現出和民族民主運動越走越遠的傾向。原來韓國的女性運動在日本殖民地以來抵抗的民族主義和社會主義運動的傳統比較強烈，除了政府主導外，以自己民族民主運動自居的傾向佔優勢。但是，活動家之間深深紮根的性別差別意識和慣行使女性運動變得更獨特，到了 90 年代階級及民族談論全盤衰退，這樣的獨特化比起民族民主運動的多變化，其貢獻分裂和弱化的一面更多。但是女性運動在我們社會裏想要眞正發揮作用，有必要符合國民的統一信念，克服分斷體制運動爲了達到這一目標，毋庸置疑不僅需要借助國內，還要借助有助於發揮全世界威力的女性運動的動力。

此時，即使通過幫助北韓同胞的運動，新的結合或聯手的頭緒也不容易顯現。可以想象糧食難的過程中有一定的男女差別（比方說不足的糧食比起女兒，先給或多給兒子），但可以與日本殖民地下的“從軍慰安婦”問題或波斯尼亞內戰時的集體強姦事態相匹敵的反女性事態顯然沒有發生。實際上在前面也說過，差別主要是根據階級和階層，估計比起是女兒還是兒子，是誰的兒子女兒來得更爲重要。在最近的事態裏，越是激進的女性解放運動就越能發出自己的聲音也和這樣的事實不無關係。

---

6 生態導向的思考和運動“不超越基於階級和民族框架的思考就不可能”（權赫範〈是什麼阻擋了生態導向的思考〉，《創作與批評》95 號，1997 春季刊，337 頁）式的提問，只要沒有脫離從來階級和民族談論框架，便是妥當的。但是前面已經指出，世界體制論及分斷體制論裏階級談論已經超越了一國主義的思考。但這不意味著廢除“民族談論”或以一國為單位的政治行為，這是符合以世界經濟為單位的現實的捷徑，又是隱瞞現實的方式，這樣具有兩面的認識和現有更單純的階級談論具有決定性的差異。因此民族運動或是一國為單位的階級運動是要有效地對應全球的生態界危機不可或缺的條件，同時是有可能成為阻礙包括生態導向思考的全球反體制意識形成的障礙因素的認識。

另一方面，分斷體制助長了女性差別倒是眞的。關於北韓女性現實的資料雖然不足，令人矚目的女性進出勞動現場作爲現實社會主義圈的特徵，其本身到底是女性解放的進步還是通過“二重工作”加重榨取不僅無法判斷，如果注意到北韓男人“父親”（就像文字所述是家父長）作爲首領這一唯一體制，在標榜社會主義的國家裏，稀有的家父長主義社會值得懷疑。

南韓的女性社會地位比起教育水準或是經濟增長等其他指標顯然是很低的，包括女性中的相當部分認爲社會是整體上男性優越意識相對較強的社會[7]。當然因這種現象中分斷特有的約束力而導致的結果是什麼，爲了分析由儒教等傳統因素引起的和由資本主義等引起的各占多少比重，需要和別的國家的例子做廣泛的實證和比較社會學研究。不過不管是所謂女性權益的指標，還是其中有測定包括女性的所有男女人間生活和反映資本主義世界體制及西方近代文明的統治談論，都需要進行更有原則性的識別性探求。

總之，如果分斷體制給男女間同一權力取得加上了嚴重的桎梏，女性運動充分有理由更積極地進行克服分斷體制運動，毋庸置疑這會對統一運動的日常化做出重大的貢獻。但是，和其他運動作幸福的結合，同時具有簡單和複雜的一面不就是女性運動嗎？所謂簡單就必然是成爲焦點的階級、民族、環境等在任何一個提案裏都已涉及眾多女性的利害關係，因爲這些運動內部必然介入了男女關係的問題。相反，正是選出像這樣參與一些焦點贊反雙方的女性的某一共同關心事項，追求伴隨其獨立性運動的時候，像“激進女權主義”（radical feminism）裏那樣，比起與其他運動的結合，分離更容易成爲女性運動的主要目標。

在這裏，不是爲了克服分斷體制運動和女性運動的結合和聯手開什麼處方。只是爲了實現那樣的紐帶，有必要提醒一下應該以女性問題及女性解放課題的獨特性格爲前提，進行明智的探究。首先需要留

7 雖然不知道資料多麼可靠，具體有什麼意義，根據教育部公佈的“97 年聯合國教科文組織的教育統計資料”，韓國的“人類開發指數”居世界第 32 位，但體現女性許可權的“性別許可權尺度”居 73 位。(《韓民族》1997.9.18，1 頁）。當然日本也各居 7、34 位，兩個指數間的差距很大。但與韓國相比明顯幅度要小。

心的是，階級問題是階級與階級間的問題，而“女性問題”是和男性和女性有關的問題。也就是說，階級間的問題（至少在代表性的階級談論馬克思主義裏）最終通過消滅剝削階級達到階級解放，即與達到無階級社會的問題相反，不管在怎樣極端的女性主義的談論裏，不能主張“消滅男性”，而是男女共存，在大部分女性解放論裏把和諧的共存作爲目標。當然女性解放論表面上標榜的“社會構成的性別差”（gender）與“生物學性別差”（sex）嚴格區分開來，女性運動根據前者主張消滅及廢除“男性”（以及女性）這一點可以說和馬克思主義階級廢除論的比喻仍舊成立。但是，即是承認這一點，不僅要拯救相當於人類一般的男性，而且要和他們一起生活，廢除“男性”的過程只會孤立起初少數的剝削階級，很明顯最後會作爲階級和消滅的過程大大不同。這時不知道是否能說馬克思主義的課題和女性運動的課題是“重複”的，兩者之間設定“類推”是很難的。

另一方面，生態界運動原則上針對人類和自然的和諧共存的這一點和企圖男女共生的女性運動是相通的。但是這時努力達到目標作爲人類的責任，不是“生態界問題”而是與“人類問題”相比，“女性問題”既是女性問題又是男性問題，實現正確的男女關係需要男女共同承擔的這一點不管怎樣還是很特殊的。

如果不能理智地反映此固有性，女性運動及和統一運動還有其他的任何運動結合後，哪怕暫時取得戰術上的效果，結果女性固有的課題會被其他運動的目標所犧牲，女性運動則很容易成爲全體運動的分裂性要素起作用。比方說，認爲男女間不平等是階級社會特徵的馬克思主義式的命題，會產生階級解放是先決課題的倫理或是通過單純地把 “女性解放”與“廢除階級”相類推，不僅是女性差別，連男女間本來的差別也要廢除。從某種意義上說，反而符合資本劃一化倫理的危險更大。那麼這才是啓蒙主義以來體現西方中心思想的機械平等主義。

實際上怎樣定義不恰當的差別和應該有的差異這一問題可以說是女性解放論的核心難題，不是從概念上區分 “性別”和“性別差”後，保留一個、消除一個就可以解決問題。即使是社會構成的性別差，只要構成和性別有關，需要重新考慮是否要接受“應該有的差

異”的一部分。所謂“應該有的差異”從什麼意義上是本質的，即是否和本質主義（essentialism）層面不同，這在過去和哲學問題是直接聯繫的[8]。可能這個問題超越了西方的形而上學思考和東方傳統的男尊女卑觀念，通過探索和本質主義的層面有所不同的陰陽分化是如何在男女之間以象生和造化的關係體現，就可以找到解決的頭緒。

指責這樣的難題，別說是確認女性運動歷史使命，連當場與差別和壓制鬥爭的必要性也不能否定。同樣，包括此問題的女性運動的眾多課題最終需要男女一起解決，這並不意味著女性作爲活動主體的必要性就不存在。在制度上被剝奪作爲人的共同權利的集團先自己抱成一團以尋求糾正，這在任何運動中都是合理的順序，對此說“爲什麼沒有男性運動，而是女性運動”只是壓制者老套的反應。實際上在我們社會裏可以隨時碰到這樣的反應，男女差別的現實大量產生的不僅是被剝奪權利的女性，還有智力上、道德上低劣的男性。把女性當作奴隸或玩具首先不知道對男性是否方便，結果必然束縛了男性自己的自主力和謀生能力，就像越是不積德的白人就越瞧不起黑人，社會普遍認爲小夥子沒有作爲女的出生就以爲能做什麼大官四處橫行。在這種情況下，女性多少有點過激的自我主張牽制了其意義，即不像男人的男人們的專橫，必然會具有使他們追求自我覺醒的意義。雖然認爲現有測定女性權益的指標中不少是很機械和以西方爲中心的，這是在女性運動的過程裏受到檢驗並糾正的問題，不能成爲否定女性運動本身的理由也就在此。

但是，運動這樣的正當性和它是否能成功又是兩個問題。如果不是滿足於給低劣的男性一次覺醒，對不正當的差別做部分糾正的運動，女性運動通過集體行動的課題和各個個人自己人生裏具體的關係，作爲擔任著解決前面提到的包括偉大工作的這個時代許多核心問題的運動，需要保留它的獨特性。當然，其他的運動，如果不伴隨參加者個人的修養和有價值的生活，同樣很難期待有眞正意義上的集體

8 關於標榜“差異”的重要性又排斥“本質主義”的後現代主義裏，廢除女性差別的主張碰到理論的難題，可以參見金英姬等，〈後現代女性解放論的困境〉，《女性與社會》3 號（創作與批評社 1992）。

實踐的成果。只是，像女性運動這樣告訴我們“私的便是政治的”（The private is the political）這樣有名的命題，很明顯是要求最個人層面上的修養和與眾不同的智慧的政治實踐。

因此，今天韓國女性運動的出發點不管是什麼，比起被現有的關於男女平等的解釋混淆，以歪曲韓國社會直面的所有矛盾和每個韓國人生活的具體現實爲背景，有必要找到以何種方式重新整理男女關係才是改善現實之路的順序。那麼，此時和克服分斷體制運動的親和力自然不久成立了嗎？如果是什麼統一都好的運動，可能情況會有所不同，但作爲長久的世界體制變革運動的遺患，如果是以分斷體制更好的體制來統一的運動，在這個過程裏我們所有人迫切有必要達到的人性覺悟。事實上分斷作爲韓半島內部的一個體制已經佔據位置、具有無法忽視的自我再生產能力這一命題也被包含在內。批判和反對分斷體制的人們也多少會投身於再生產，因爲這個體制無法擺脫歪曲的生活。

要求個人的修行和集體行動結合的環境運動也是一樣的。不，勞動者階級的平等運動也必須伴隨一個一個人的極大的自我改造，這難道不是在現實社會主義裏得到的教訓嗎？那麼，重新解釋階級談論以及生態界談論的同時，已經試圖和他們綜合的克服分斷體制運動與女性運動的親和力就顯得更加明顯。無論古今東西，擔負既是人類普遍的課題又是重新整理最深地滲入個人隱秘生活的男女間關係的女性運動，眞正通過啓動這樣的親和力來和克服分斷體制運動結合，統一運動的日常化終於決定性地得到確保，即使爲了進一步建設公正和和諧的人類文明，也會成爲具有決定作用的頭緒。

除了以上探討的三種運動，當然還需要認眞考察 90 年代民族民主運動的相關內容。但本文的目的不是要揭示本質化的運動論，更不是要把所有運動整理到一個理論體的內部。只不過，如果是最大地發揮民眾主導性的統一運動，一方面即使每次都有可能反應，致力於必要的日常性課題，另一方面必然要求遠大的展望能符合世界性的課題。爲此，探討與全球普遍性有關的具有日常性實踐的必要性同時富有代表性的幾種運動的關係。他們和克服分斷體制運動的結合才是我們今天有信心明智地解決處於危機的分斷體制的根據。

台灣社會研究季刊
第六十九期 2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69， March 2008

【白樂晴小專輯】

白樂晴與韓國之民族文學論以及分斷體制克服運動

李旭淵 *

Paik Nakchung, Korean National Literature, and the Movement to Overcome the System of Division

by
Wook-Yon, LEE

* 服務單位：韓國西江大學教授
通訊地址：韓國西江大學
Email: gomexico@sogang.ac.kr

在韓國，聽到白樂晴三個字，大家就想到民族文學論。就是說，白樂晴與韓國的文學民族論已經被認爲是不可分離的。這意味著一個重要的事實，即 70 年代以來先導韓國文學之民族文學論與民族文學運動絕對得力於白樂晴先生。當然，韓國的民族文學論並非全由作爲批評家的白樂晴一位之手開始而展開。歸根結底，韓國的民族文學論與民族文學發展史，最早可以追溯到日帝殖民統治下的 20 年代，對於 70 年代以後的韓國文壇而言，不難發現這是代表文壇進步傾向的作家與批評家廣泛提倡和共同的精神。

不過，至少回顧 70 年代以後的韓國民族文學論之展開，我們不能否認 70 年代初期白樂晴加入民族文學討論以後韓國的民族文學論及其重要轉捩點。白樂晴兼顧理論批評和作品批評，從中展開民族文學的眞正含意，進而集中討論起在韓國的現實與第三世界乃至世界歷史層次上的意義。他的這些實踐將韓國民族文學無論在韓半島層次，更在世界的層次上提供了變革與人的解放的重要理論基礎。尤其，他不僅僅邁進理論的、知識的實踐，還不斷投獄以行動直接參與民族文學運動所志向的韓國社會的民主化與民族統一運動。他爲了民族文學運動能夠持續地、系統地展開，認同民族文學大義的作家，結成了“自由實踐文人協會”、“民族文學作家會議”等組織。考慮到這些先後事情，某種意義上我們可以說，將白樂晴與韓國的民族文學運動、民族文學論視爲一體是極其自然的結果。

爲了正確理解韓國現當代文學的展開過程，必須理解韓國的民族文學論與民族文學運動。同樣的道理，缺少對於白樂晴批評的理解，無法正確理解韓國民族文學論，這種說法也絕對不是過分的言詞。民族文學概念之含意在各國知識系譜裏不完全相同，因而對白樂晴所使用的“民族文學”概念多多少少會存在理解上的困難。事實上，在圍繞“民族文學”概念產生的誤解，不僅在對韓國文學理解不深的外國人的身上能夠見到，甚至於部分韓國人中間也常常見到。就這種誤解中最爲典型的一個例子而言，無非是將白樂晴的“民族文學論”理解爲國粹主義性國民文學乃至具有排他性之民族主義之一種。如果，從這種被歪曲的觀點去理解民族文學論，正面臨所謂帝國主義／殖民地二分法無法明快地闡釋世界體系當下的全球化時代，它被看作是一個

已經喪失有效性的話語。甚至於，它有時被看作在所謂的民族分裂之韓半島特定歷史狀況下才具有其存在根據的特定話語，結果它被當作僅僅是“韓半島用”而已。就是說，它已經不再能夠具有著世界文學的普遍性。

不過，白樂晴所說的民族文學論絕然與那種低層次的民族主義文學相區別。白樂晴曾在許多文章中屢次闡明過，民族文學決不是單純的民族主義文學。白樂晴所主張的民族文學，是對於近代以後的韓國近代史的展開過程的批判性認識基礎上提出的意見，進而把它規定爲一個“特定歷史認識、歷史意識的產物”。依他的觀點，“民族文學”絕然不同於單純地含有韓國人固有的感情，或韓國人筆下產生的文學意味這種脈絡上的民族文學，它是在對韓國近代史的展開過程的批判認識中，被提出的“民族的危機意識的產物”。

近代以後，韓國受到帝國主義的侵略而淪爲殖民地，到了 1945 年，儘管從日本帝國主義的殖民統治下爭取到解放，但仍然未完成民族國家統一，不久就面臨了所謂南北分裂的不幸。韓半島範圍內成立所謂“分斷體制”的情況下，由於大國的影響相當嚴重，民族自主性就受到了莫大的威脅。並且，歷代政權因南北對峙狀況而嚴重制約了民主主義。進入 60 年代以後，在急進的近代化過程中，民眾處於異化狀態而又面臨了生存權利之威脅，在這種背景下，反民主的、反民眾的現實，即“民眾的生存與尊嚴自身受到威脅的現實”就展開了。依白樂晴的意見，民族文學正是在這種民族現實裏提出來的“民族的危機意識的產物”。

如此看來，白樂晴的民族文學論始於對韓國近代史的批判認識，即一種民族的危機意識，問題意識首先在針對韓國社會的民主化、民眾現實的改善，再之，向往所謂民族統一的課題背景下提出來的。因此，如果我們僅僅考慮到這個層次，或許會認爲韓國的民族文學論只不過是“韓半島用”而已。不過，問題並不單純是。因爲，在白樂晴看來，韓半島的那種民族的危機、韓半島的分裂體制，在本質上與資本主義世界體系直接存在著密切聯繫。依白樂晴看來，韓半島的分裂體制，就是一個同資本主義世界體系之矛盾的下位體系。因此，對韓半島的分裂體制所引發的種種矛盾之透視，正是透視資本主義世界體

系的事情自身。按他的邏輯，韓半島民眾爲了克服分裂體制所付出的各種努力，實際上是一種對現今資本主義世界體系提供有效的打擊，以想要克服其問題的積極態度。另一方面，韓半島的分裂體制之消解，能對現今的資本主義世界體系予以龜裂，從這個意義上具有著世界史的意義。

要之，韓國的民族文學運動，是在韓半島範圍內爲克服分裂體制奮鬥的文學，同時也是直面資本主義世界體系正在暴露的世界史的文體之文學。爲了克服韓半島的分裂體制而努力的韓國的民族文學運動，同時具有著與爲了克服資本主義世界體系的矛盾而努力的進步世界文學之間的同步性，從這個意義上可以說，它是十分世界性的，是具有這世界文學的普遍性的。白樂晴在許多文章中所指出的核心主張，即強調分裂體制的克服、世界文學的擁護等民族文學的關注點單靠民族主義無法解決；仍然執著階級矛盾，進而關注環保問題、女性主義問題等，這一切構成他的民族文學論的主要環節，也是在同樣的脈絡上可以理解的。並認爲，韓國的民族文學作爲第三世界民族文學、民眾文學不僅僅是韓國人的問題，也應該瞄準現階段世界史的核心問題，只有獲得如此的成就，韓國的民族文學才能成爲世界文學中的最爲先進的一員。無疑他的這種主張也是同一脈絡上提出的。

韓國文學內部，白樂晴面臨最爲嚴峻的批判的時期，應該是 80 年代中後期。就韓國社會而言，80 年代中後期是馬克思主義時代。1980 年爆發的光州市民之民主化要求被無理鎮壓而軍事政權樹立之後，一度顯示低潮狀態的韓國民眾運動，到了 80 年代中期以後無法收拾地爆發。最早始於在警察搜查過程中，發生的一個投身民主化運動的大學生被拷問致死事件，到了 1987 年夏天發展到要求政治民主化的市民抗爭水平。結果，軍事政府無法有效地阻止民眾之抵抗，最終實施直接總統選舉、民主人士之赦免、復權等等一系列民主化措施。於是，階級論以大學、勞動界爲中心迅速擴散，勞動運動迎接了解放以後的最高局面。事實上，考慮到 60 年代以來的韓國的迅速成長以勞動者爲始的韓國民眾之犧牲爲代價才能爭取的事實，80 年代中期韓國社會隨民主化熱潮之高漲引起勞動運動可以視之爲是一種歷史的必然結果。

在那種社會狀況的變化間，爲了韓國社會的民主化與統一而努力

的民族文學陣營內部也出現了分化。部分少壯批評家力主積極接受階級論而高揚勞動解放文學之旗幟，進而或主張勞動者創作主體論，或對既往的文學樣式試行全面性解體。主體創作的提倡、勞動解放題材小說與詩歌的大量出現，給韓國文壇帶來了變化。其間，白樂晴的民族文學論被熱烈提倡勞動解放的少壯批評家評論爲，它具有著所謂的小市民的、知識精英的性質，而且過分熱衷民族矛盾，也結果對階級矛盾的對應問題上呈現了消極面，最終受到了他們的批判。也就是說，韓國文壇內部出現了中國現代文學史上 1928 年前後，魯迅與革命文學派之間展開的革命文學論爭相類似的局面。

白樂晴主張，在韓半島現實民族矛盾與階級矛盾錯綜的現實狀態下，單純地把階級矛盾理解爲基本矛盾、把民族矛盾理解成主要矛盾的態度，很容易忽視韓半島分裂體制的特殊性質，進而具有著將兩大矛盾之錯綜關係過於單純化的嫌疑。據此理由，他對當時部分勞動文學僅僅堅持階級的視野，而無法展開分裂現實的總體的形象化之局限，就提出了批判。還有，他再度闡明他自身的民族文學論，始終一貫從民眾的立場堅持著對韓半島現實與資本主義世界體系的問題上，需要正確透視的觀點，進而說明了民族文學原來設定爲對應於民族所處的反民眾的現實之文學，因而它本來兼具著民眾文學的性格。根據這種觀點，白樂晴主張民族文學自身本質上是民眾的民族文學。

就民族文學之藝術性有關問題，白樂晴主張民族文學眞正的成就只有在“民眾性與藝術性本源的一致”中才能得以保障，進而呼籲民族文學之對藝術性的強調不應該貶低小市民性的表現，應該看作通向世界文學一員之道路。不僅如此，他作爲一位自認是，也被別人認爲是現實主義（Realism）理論家，一方面精密解剖現代主義、後現代主義與（後期）資本主義意識形態之間的共謀關係，另一方面主張面對後現實主義正流行的現實，民族文學應持續傾注對現實主義（Realism）的眞摯的關心，同時爭取到眞正的現實主義（Realism）的成就，這才是堅持民族文學之恒心的核心課題，同時也是在世界文學範圍內能夠擔負先進性的唯一道路。至於民族文學如何通過現實主義（Realism）爭取到藝術性提高問題，他的省察並不僅僅停留於理論批評層次，也立足於民族文學論延伸到對於金洙**暎**、申東暉等民族文學

代表作家的創作之成就與局限的分析批評。

白樂晴在與青年一代爲主的勞動解放文學主倡者之間的論爭中，脫稿的 80 年代中後期的文章，與不同時期發表的文章相比較，可以說其內部緊張程度最高，這恰好證明該時期他爲了提高民族文學論的科學性實踐性投入了多少精力。白樂晴選編中文版評論選集之際，大部分選 80 年代中後期發表的文章，其根本理由恐怕也與這時期的文章頗完整地包含著他一向主張的民族文選論的要諦之事實並非無關。

閱讀白樂晴筆下的許多文章，尤其在如何主體地閱讀西方文學問題有關的討論中，我們不難發現如“第三世界的認識”、“第三世界的視角”等等表述。針對這些問題，如果簡單地認爲白樂晴把第三世界本身視爲絕對的眞理載體，這種解釋是站不住腳的。對他而言，“第三世界”概念與其說是指地球上的特定地區，不如說是意味著“將世界不應該視爲第一世界／第二世界，即從強者／弱者的立場分析，應該從民眾的立場看待”的脈絡上所使用的概念，從這個意義上可以認爲，它絕然不同於作爲特定地區、特定集團的意識形態的第三世界主義。也就是說，白樂晴在“資本主義體制既不能成爲文明的代案，以往的國家社會主義又處於相同境遇的現實”認識基礎上，把既否定第一世界的理念又與國家社會主義本質上相區別的對於民眾的代案之要求，將它有效地概括爲第三世界的認識。因爲他的“第三世界的認識”乃至“第三世界的視角”基於以上觀點，儘管從地區角度看勞倫斯（D. H. Lawrence）絕不能視爲第三世界作家，但白樂晴卻重視他既否定近代文明而又努力進行新的文明之探尋，因而把他評價爲一位原具有第三世界的認識之作家，而給他的文學賦與了不得“現實性”（reality）。

90 年代以後白樂晴倡導和主導的韓國民族文化運動發生了非常大的變化。這一變化不是來自民族文學運動，而是韓國的現實變化。1960 年起，韓國結束了軍人出身總統的時代，而由非軍人出身的政治人金泳三當選爲總統。韓國的軍事獨裁時代終於劃上了休止符。1998 年，金大中當選爲韓國總統，這是四十餘年來第一次由民主改革勢力掌握政權。2003 年繼金大中總統後，盧武鉉就任總統。在金大中與盧武鉉執政的 10 年中，韓國社會發生了兩大變化。第一，民主主義的水

平有了很大的提高。第二，在南北間和平、和解的氣氛中，雙方舉行了兩次南北首腦會談。在誕生了兩任代表民主勢力的總統後，韓國社會的民主化已成爲大勢所趨。韓國社會不可能再發生軍事政變，韓國人半個世紀以來所追求的以言論自由爲首的民主化運動終於結出了碩果。

韓國社會的民主化給南北關係也帶來了影響。朴正熙爲首的全斗煥、盧泰愚等民主化以前的韓國軍事政府，通過反共以及向南韓國民鼓吹對北的敵對意識，從而主張自己政權的合法性，以實現統治南韓社會。但需要注意的一點是：在軍事政府職權的時期裏，南韓和北韓之間雖然出現過敵對意識，與此同時也存在相互依存性。借用白樂晴的說法，就是南北韓統治層之間存在著“巧妙的共生關係”。他認爲儘管南北韓的統治層之間存在著這種敵對關係，但韓半島的分斷體制一直維持著某種巧妙的共生關係。這是白樂晴“分斷體制論”的核心內容。即，南北韓政權結成了一種敵對性的共存關係。從這樣的分斷體制論立場上來看，伴隨著韓國社會民主化的進程，之前結下的敵對性共存關係的南韓方面已經退出歷史舞臺，南北韓統治層之間“巧妙的共生關係”因而發生了動搖。白樂晴指出，這種變化使韓國在走向民主化的同時，韓國的分斷體制也發生了動搖。白樂晴認爲，隨著韓半島分斷體制的動搖和南北首腦會談的舉行，韓半島現在已從分斷時代邁入了統一時代，正迎接著新的歷史轉捩點。因爲，白樂晴在 90 年代以後，與寫文學評論相比，他更熱衷於實踐性的統一運動，這促使他形成了這種時代認識。他爲了實踐南北首腦會談的協定事項，組織了“6·15 共同宣言實踐南側委員會”，並出任常任代表，爲統一時代的到來作出了貢獻。

白樂晴認爲在面向統一時代之際，對於韓國人來說，爲了掃去過去歪曲韓國社會和韓國人的分斷體制的陰影，統一運動需要每天實踐。同時，他也提到韓國人個人在過去分斷體制時的生活是被歪曲了的，而且在已習慣於分斷體制的情況下，需要每個人自己去克服自己的日常生活和觀念裏的分斷意識。正因爲如此，他才提倡韓國人需要將分斷體制克服運動日常化。韓國政府雖然從反共政權轉向了民主政權，但是考慮到韓國人的生活和觀念裏仍舊殘留著分斷體制的影響，

白樂晴的這種提倡是十分確切的。

白樂晴雖然說韓半島已經開啓了統一時代之門，但並不等於是在暗示說統一的時日會很快到來或必須很快到來。他認爲韓半島的統一需要很長時間才能實現。認爲韓半島統一需要長時間的想法，是因爲他覺得韓半島的不能以德國或越南那樣的方式實現。即，不是一南北間某一方吸收或統合其他一方的方式實現統一，而是需要南北間經歷長時間的國家聯合階段逐漸實現統一的。作爲韓半島統一的中間階段而設定的國家聯合階段，是由於韓半島的統一國家既不是像北韓那樣的社會主義國家，也不是像南韓那樣的資本主義國家，而是一種新形態的政治共同體。通過南北統一，重新誕生的國家與現有的近代國民國家出現類似的形態時，韓半島統一的意義只是停留在完成近代國民國家的階段。他主張韓半島在完成統一以後建立的新國家，應該是既不同於現有的近代國民國家，也不同於現在的南韓、北韓，是一種國際體制的新國家。通常認爲，在韓半島建立統一國家是以韓半島單一民族爲基礎、完成建立近代民族國家的近代工程。但是，白樂晴卻認爲如果韓半島的統一只停留在此的話，將是沒有意義的。爲了使韓半島的統一賦予東亞以及世界史重要的意義，要在韓半島完成建立民族國家課題的同時，超越現有的近代民族國家體系，向世界展示一種新的國家模式。正因如此，他強調將來在韓半島建立的未來國家不僅需要擺脫發展主義社會，而且需要將環境保護和生態意識等設爲國家的基本理念。像白樂晴所說的在韓半島建立統一國家，已經超越了聯合分裂的民族，或是一個民族一個國家的近代民族主義欲望。韓半島的統一過程裏民族主義只是其中的一個動力，不是終極目標。因此，在韓半島建立統一國家需要超越民族主義，糾正歪曲的近代，同時克服近代的陰影，開拓嶄新的歷史。

白樂晴對韓半島統一國家的構想，是與他對近代（Modern）的獨特見解密切相關的。白樂晴將韓半島近代的課題，定義爲適應近代和克服近代的雙重課題（the double project of adapting to and overcoming modernity）。近代已經成爲無法迴避的生活現實的今天，在邊考慮現實邊學習近代歐洲和北美地區各種各樣已經實現並值得吸取的現實的時候，韓國需要做出適應近代的努力。但是，作爲一個歷史階段、一

個文明的近代，已經暴露出了破壞人性等許多問題；當西方爲中心的近代體制向韓半島施壓的現實裏，只靠適應近代是無法解決韓國的問題的。他稱迴避適應近代而只高呼克服近代是沒有意義的，在沒有爲克服近代的知識和互利的前提下追求近代的適應，也是沒有意義的。他認爲不展望克服近代就無法正確適應近代，爲了實現韓國社會的變革，需要同時進行近代的適應和克服。而且，適應近代和克服近代的過程，不應該是先適應後克服的實踐活動，應該是同步進行的一個過程。事實上，將韓國近代的課題設定爲“適應近代和克服近代”雙重課題的白樂晴的思維，雖說是首先考慮韓國情況下提出的，但他的雙重課題論對和韓國同樣經歷殖民和冷戰歷史的東亞國家，也可以成爲一個理論性的參考體系。

他認爲東亞在進行近代適應和近代克服的雙重課題中，比其他任何地區都具備優勢。東亞具備的優點主要有三點：第一，東亞地區已經實現了一定程度的資本積累，在相當程度上已經適應了近代。像非洲地區，在還未實現資本積累的情況下，推動資本積累是首要任務。而東亞地區，則已經在相當程度上實現了資本積累，這成爲對近代進行反省的經濟性平臺。第二，東亞的情形，還沒有結束近代的歷史，仍舊在流動之中。創造新的歷史可能性依然存在。第三，在東亞摸索代替發展方案的文化和文化遺產十分豐富。白樂晴認爲在這些方面，東亞比世界上任何一個地區，都具備著爲新文明的誕生做出貢獻的有利條件。

白樂晴既是文學評論家也是思想家和實踐的活動家。他從 60 年代開始到現在，通過文學活動和社會運動，爲了韓國的民主化和克服韓半島的分斷體制以及建設新的東亞未來和世界體制的變革，不懈地作出努力。對他來說，克服韓半島的分斷，實現東亞的和平和共同繁榮以及世界體制的變革，這三者是互相聯繫在一起的課題。他從南韓的現實和對韓半島分段體制的探索出發，將他的問題意識和視野擴大到了東亞地區和全球。因此，對於韓半島問題的解決，對東亞和世界體系的層面會賦予什麼樣的意義這一課題，白樂晴做出了理論和實踐兩方面的努力。他可以說是眞正的南韓人、韓半島人，也是東亞人、世界人。這就是其思想意義所在。

台灣社會研究季刊
第六十九期 2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

【白樂晴小專輯】

韓國民族文學論的建構及其焦點：以白樂晴的民族文學論為中心

崔末順*

The Construction of Korean National Literary Theory and Its Primary Foci: Considering Paik Nak-chung's National Literary Theory

by
Choi Mal Soon

關鍵詞：韓國文學、民族文學、民族文學論、韓國民族文學論
Keywords: Korean literature, national literature, national literary theory, Korean national literary theory

*服務單位：中正大學台灣文學研究所助理教授
通訊地址：621嘉義縣民雄鄉大學路168號 中正大學台灣文學研究所
Email：tclmschoi@ccu.edu.tw

摘要

與台灣的情況類似，韓國現代文學成立於 19 世紀末西方列強和日本展開帝國主義侵略之際，並在歷經 36 年的日本殖民統治，以及光復後持續的民族分裂局面中，逐漸建立起其文學的方向，因此，以民族處境為主要思考前提的民族文學論，成了能夠規範及推動 20 世紀韓國現代文學運動的強大理念。

在韓國，民族文學論的成立和發展，係隨著不同時期韓民族所面對的時代課題和歷史任務而具有的不同內涵變遷而來。例如，日據時期的民族文學論，乃是藉著階級文學和民族主義文學的對立而摸索出方向；光復初期，則又在批判過去狹隘的階級文學主張的氛圍中，建立了人民民族主義性質的民族文學論；進入六七〇年代，圍繞著純粹文學和現實參與文學、民眾文學和勞動文學、現實主義創作方法等議題，展開過激烈的文學論爭和針鋒相對的對話，在此過程中，民族文學論的目標、方向和內涵，遂成為韓國文學界最為受到重視的主題。不過，自從 80 年代後期開始，伴隨著社會主義國家的相繼沒落，以及緊接而來的全球化情境的影響，它也因而受到後現代主義大敘事的沒落危機和日常瑣碎的全面抬頭之衝擊，從而以克服階級矛盾和民族矛盾為主要焦點的民族文學論，乃面臨著新的挑戰。

本文將透過各個時期的論爭內涵，整理出韓國民族文學論的建構過程及其焦點，接著再進一步以當代理論家白樂晴的民族文學論作為主幹，簡單介紹韓國民族文學論所關注的核心內容和其水準。

希望這些介紹和考察，不僅可以幫助我們了解韓國文學如何付出心血以因應自身的時代、歷史任務，同時對現階段以自我主體性的確保和認同正努力摸索著共識的台灣文學界，也能夠帶來一個可供參考的方向。

Abstract

Not unlike the situation in Taiwan, Modern Korean literature was established at the end of the 19th century when western countries and Japan invaded during their imperialistic expansion. It gradually established its literary direction during the 36 years of Japanese colonization and continuing national separation after restoration. Therefore, the national literary theory, primarily based on consideration of the plight of the people, has become a powerful force that drove the modernization of Korean literature in the 20th century.

In Korea, the establishment and the development of an ethnic literary theory has changed with different temporal exigencies and historical vicissitudes faced by Koreans in different periods of time. For example,

national literary theory during Japanese colonization searched for its direction from the opposition between class literature and nationalist literature; in the early years of restoration, amid an atmosphere of criticizing the past's narrowly conceived class literature, national literary theory was based on the very nature of nationalism. In the 1960s and 1970s, the focus had turned to pure literature, committed literature, popular literature, labor literature and creative techniques stemming from realism, generating heated literary debates and confrontational discourses. The goals, direction and nature of national literary theory have gradually gained the attention of, and emphasis in, the field of Korean literature. But in the latter years of the 1980s, with the decline of socialist countries and the ensuing global development, it has suffered from the impact of post-modernism's diminishing concern for grand narratives and concurrent turn to everyday matters. Therefore, national literary theory, which was based on overcoming the discrepancies of classes and nationalities, was faced with new challenges.

This article will summarize the construction and foci of Korean naitonal literature through the nature of the contentions in each period. Furthermore, based on the national literary theory of Paik Nak-chung, a contemporary theorist, this article will introduce the core values and standards of Korean national literary theories.

I hope that these introductions and observations will not only help us understand how Korean literature has accommodated temporal exigencies and historical vicissitudes, but also bring reference to the literature community in Taiwan, which works hard on searching for a common ground in ensuring self-contained subjectivity and identity.

一、前言

與台灣的情況類似，韓國現代文學成立於 19 世紀末西方列強和日本展開帝國主義侵略之際，並在歷經 36 年的日本殖民統治，以及光復後持續的民族分裂局面中，逐漸建立起其文學的方向，因此，以民族處境爲主要思考前提的民族文學論，成了能夠規範及推動 20 世紀韓國現代文學運動的強大理念。

進入討論韓國民族文學的建構過程及其焦點之前，有必要先思考民族文學的成立條件，以利於民族文學概念的釐清。首先，民族文學到了現代這個歷史階段才能成立，此因民族文學與現代社會所具備的政治、經濟、文化條件，有著密切的關聯：例如，現代民族國家的成立。到了現代社會，拜資本主義生產關係的成長，以及隨之而來的交通和通信的發達所賜，形成了與之前不同性質的政治、經濟單一體社會。也就是說，在交通和通信尚未發達的前現代社會，一個國家想要具備全一性體制乃不可能，但進入到現代，由於資本主義和科技的發達，現代國家的所有部門，在緊密的相互關聯之下，得以有效運作和溝通。隨著此現代民族國家的誕生，「民族」這個政治、經濟、文化的單一體概念才能成立，並在此民族的基礎上，民族文學也跟著形成。

再者，民族文學的成立，有賴於民族意識的成長。例如，朝鮮王朝時代，韓國始終受到華夷論世界觀支配，直到 19 世紀末被迫開港，被編入世界資本主義體制之後，才得以擺脫以中國爲中心的東亞架構，開始在世界架構中認知自我，並把自己認知爲擁有獨特個性的一個民族。此外，民族共同語的形成，也是民族文學成立的必備條件。隨著國家體制的建立，前現代社會緣生於地域密閉性和分散性的方言，逐漸失去了它的影響力，同時在經歷言文一致的文字改革之後，韓文乃取代了前現代東亞社會的共通書面語－漢文，逐漸成爲民族文學的表現媒介。

如此，民族文學到了現代這個階段才能成立，這意味著各國文學和世界文學之間，開始建立起緊密聯繫網，同時又維持著緊張關係。

由於在前現代社會中，並無全球層次的世界概念，而世界又依照地理範圍分成幾個文化區塊，單一國家或單一民族孤立的各自存在，但到了現代資本主義社會，各民族國家之間的互動越來越密切，因而各個國家民族文學，想要單獨存在已不可能。當然，民族文學並不是固定不變的實體，它與民族現實之間，係處於相互影響而又不斷流動的狀態，況且，所謂的民族現實，也不是處於一成不變的固定狀態，而是受到全球性影響不斷地在變化著，因此，韓國民族文學的理念、內容和方法，可以說，是在此不斷流動的具體民族現實上面被建構起來的，也就是說，它與韓國接受現代性過程、民族分裂狀況、資本主義進展等各時期的民族現實，有著密切的關聯。

由於韓國民族文學的形成、發展和確立過程，是在經過幾次重要的文學論爭之後才被建構出來，而且參加文學論爭的文人、批評家甚多，其內容也相當錯綜複雜，因而，在論文中，想要完整呈現韓國民族文學論的全貌，並一一交代其建構過程，實在是非常困難。依此，本論文首先將概略性的介紹韓國民族文學論的建構過程，接著再進一步提出當代理論家白樂晴的民族文學論作爲主幹，以期能簡單整理出韓國民族文學論所關注的核心內容和其焦點。

希望這些介紹和考察，不僅可以幫助我們了解韓國文學如何付出心血以因應自身的時代、歷史任務，同時對現階段以自我主體性的確保和認同正努力摸索著共識的台灣文學界，也能夠帶來一個可供參考的方向。

二、韓國民族文學論的形成與建構過程

在韓國文學的發展過程當中，民族文學的概念和其所指向的理念，成爲全文壇的關注焦點，雖然是在 70 年代亞洲民族主義和第三世界解放運動進入高潮的時期[1]，不過，如上所述，民族文學乃是進入現代之後，隨著民族意識高漲而誕生的產物，民族文學論的形成，也可

1 崔元植，〈民族文學論的反省和展望〉，收錄於金士寅、姜衡哲（音譯）編《民族民眾文學論的焦點和展望》（首爾：青林出版社，1989），頁 13-37。

以追溯到韓國現代文學宣告成立的 19 世紀末，它開始與各時期韓國民族的現實產生具體關聯，逐漸進入形成、發展、深化的過程。在此節當中，我將把這漫長的過程分爲三個階段，略作整理並介紹其主要內容。

第一個階段爲民族文學論的概念形成時期（19 世紀末～ 1950 年代）。這個時期，韓國在受到異民族帝國主義入侵的同時，也被迫進入現代歷史階段，文學不僅被要求擔負反封建的任務，還得因應反對外國勢力的時代精神，在建立自主民族國家的課題上面付出努力。「愛國啓蒙文學論」爲其代表性的例子：1876 年朝鮮被迫開港，感受到民族面臨生存危機的一群兩班[2]出身開化派人士[3]和啓蒙知識分子，提出強調文學啓蒙功能，以及強烈反外勢的文學主張。「愛國啓蒙文學論」的主要人物申采浩（1880-1936）即提出「東國詩界革命」[4]，主張應從民謠等民眾文學的傳統中尋找現代文學的模式，同時在強烈的民族主義思想基礎上，追求自主性的現代化過程[5]；另一位主要人物朴殷植（1859-1925），則在批判古典小說乃非科學的荒唐內容的同時，提出能夠擔任「國性培養」和「民智啓發」的新的韓文小說，以達成文學的愛國啓蒙和反外勢任務[6]。

---

2 兩班為韓國高麗、朝鮮朝代的統治階級和官僚組織；兩班為東班和西班的統稱，一般指文武官僚。

3 為因應 19 世紀末西方列強的入侵，當時韓國的知識界出現了兩種不同派別的時代精神：一是堅持傳統朱子學的「衛正斥邪派」，他們反對天主學等西方文化的傳來，以對外抗爭來因應時代危機；另一是，根據社會進化論，並站在自主性立場上，接受西方的現代文物，以謀求轉化為現代國家的「開化派」。其後，隨著時局變化，以及改革政治呈現方法上的意見分歧，「開化派」又分為「急進改革派」和「穩健開化派」：前者效法日本的明治維新，主張進行體制改革；而後者則效法清朝的變法自強，主張漸進式改革。

4 「東國詩界革命」乃是受到中國「詩界革命」的刺激而接受的概念，其發端為主張漢詩改革的「漢詩革命」，不過，後來卻進一步發展為「國詩革命」，也就是韓國詩的改革：主張動員一切的大眾享有之傳統歌謠形式，以體現救國和改革的時代精神，並以詩的感染力來達到對民眾的啟蒙目的。在此詩體改革運動當中，他們試圖找出與古典樣式不同的現代民族文學指向。

5 申采浩有關文學意見的文章有〈國漢文的輕重〉、〈天喜堂詩話〉（大韓每日申報，1908、9）等。

6 朴殷植，〈瑞士建國誌序文〉，《大韓每日申報》，1907。

不過，1910 年的韓日合併[7]，卻在根本上封鎖了朝鮮的自主性現代化，並使日本帝國主義的朝鮮侵略和占領合法化，由此，朝鮮乃淪落爲日本的殖民地處境，被迫接受日本所推動的殖民資本主義的各種措施。面對此國內情勢的急遽變化，三一運動[8]前後，韓國文壇出現了兩個不同性質的文學方向和理論，即「普羅文學論」及採取與此對立立場的「國民文學論」：普羅文學理論接受世界性社會主義思潮，強調文學的民眾性和現實反映[9]；相對的，國民文學論，則重視朝鮮的特殊性以及傳統詩歌時調[10] 和民謠，呈現出民族中心主義傾向[11]。此兩種文學理念，在 1920 年代韓國文壇中，雖然豐富了文學的社會角色和民族任務思考，但彼此壁壘分明，立場相對；也就是說，普羅文學論過於偏重階級對立和鬥爭，而國民文學論，則在面對民族矛盾和階級矛盾日益尖銳的時代狀況，卻無法做出正確的因應態度和說法，只是一味的強調民族傳統，暴露出其復古主義國粹傾向。[12]

接著，到了 20 年代後期，社會主義運動開始轉換方向[13]。『新幹

---

7 受到日本帝國主義的侵略，1910 年朝鮮喪失了國權，一般稱為庚戌國恥。固守鎖國政策的朝鮮，1876 年受到日本強壓性外交，被迫締結「江華島條約」，開啟門戶。開港以後，日本對朝鮮的施壓越來越為嚴厲，透過締結「對韓方針」（1903）、「韓日議定書」（1904.2）、第一次韓日協約（韓日協定書，1904.8）、桂太郎 -Taft 密約（1905.7）、第二次韓日協約（乙巳條約，1905.11）等條約，一步一步併吞朝鮮，終於在 1910 年 8 月 29 日，李完用和寺內正毅簽訂了合併條約案，朝鮮從此失去了國家主權，成為日本的殖民地。

8 三一運動為韓國民族為求獨立自主，所引發的舉族性抗日民族鬥爭，也是為了恢復國權和爭取個人自由，而對抗日本帝國主義的非暴力鬥爭。一般認為，三一運動可以說是第一次透過全民抗爭來對抗日本帝國主義的壯舉，充分流露出韓國民族文化的自主性和主體性及民族意識。

9 主要文章有朴英熙，〈新傾向派文學及其文壇地位〉（開闢 64 號，1925.12）；韓雪野，〈有關階級文學的見解〉（東亞日報，1926.10.25）；金基鎮，〈朝鮮無產階級藝術運動的過去與現在〉（思想月報，1932.10）等數百篇。階級文學相關文章，參考林奎燦、韓基亨編，《KAPF 批評資料叢書Ⅰ～Ⅷ》（太學社，1989）。

10 時調為高麗王朝末期形成的韓國固有詩文類，其形式有三章六句四十五字左右。

11 有關國民文學論的說明，參考崔元植前揭論文，頁 13-37。

12 有關階級文學論和國民文學論的具體論爭過程，參考金允植，《韓國近代文藝批評史研究》（首爾：韓魂文庫，1973）。

13 韓國普羅文學，在 1920 年前後初步認知到文學的階級性，先是以「傾向派」文

會』[14] 成立之時，文壇出現了「折衷主義文學論」的聲音，他們在批判普羅文學和國民文學論的極端左右偏向的同時，也認爲應該結合民族問題和階級問題來思考文學該走的方向。這其中代表人物有梁柱東（1903-1977）和廉想涉（1897-1963）：梁柱東認爲在殖民地區，民族問題和階級問題根本就錯綜複雜的糾葛在一起，民眾既是朝鮮民族，也屬於無產階級，這樣的事實不容忽視，因此他主張普羅文學和民族主義文學之間應建立起連帶關係[15]；而廉想涉則提出「日帝殖民統治之下的朝鮮特殊性」爲兩種文學必須合作的現實根據。他認爲應該同等的重視文學上的個性、民族性和階級性，並且在肯定兩者的基礎上，努力嘗試去找出它們的共通點[16]。

1920 年代的「普羅文學論」和「國民文學論」，以及推動兩者合作的「折衷主義文學論」，在接踵而至的第三共產國際的十二月綱領、『新幹會』解散，以及 KAPF[17] 的極左路線等一連串歷史漩渦中，雖然沒有達到理論上的進一步發展，但這些文學方向和理念，都是在當時朝鮮民族所處的現實條件基礎上，摸索韓國文學方向所作出的努力，可說對往後民族文學的進展上，做出了不少貢獻。

1945 年的光復，帶來能夠建立自主的民族國家的希望，不過，二次大戰終結後，在美蘇兩大強國對峙加速，冷戰體制逐漸成形之際，韓國文壇經歷了再一次激烈的左右分裂，而形成左右文壇互相對立的

學的名字登場，到了 1927 年左右，在提高其目的意識並進行再組織之後，發展為正式的普羅文學。

14 1927 年成立的民族運動團體，由左右翼人士合作組成，標榜民主主義建設，並共同推動抗日運動。『新幹會』是在受到 1926 年 6.10 萬歲運動中學生愛國情操的刺激，而由國內的民族主義陣營和社會、共產主義者之間達成妥協之後成立，不過之後卻一直出現左右翼之間對立的事情發生，在左翼提出解除意見之後，1931 年 5 月 16 日終於宣布解散。

15 梁柱東的相關文章有〈文壇如是我觀〉（新民，1927.5-6）、〈文藝公論〉（文藝公論創刊號，1929.5）等。

16 相關文章有〈民族社會運動的唯心性一考察〉（朝鮮日報，1927.1.4-1.15）、〈文藝與生活〉（朝鮮文壇第 19 號，1927.2）等。

17 成立於 1925 年的『朝鮮無產階級藝術家同盟』（Korea Artista Proleta Federatio）的簡稱。

局面。左右翼文學團體[18]雖然都宣布自己是堅持民族文學路線，但與1920年代的狀況類似，其主張的文學內容依然截然不同：左翼文壇係以代言勞動階級意識形態來把握民族文學；而右翼文壇則是以去除文學政治性的純粹文學，當作民族文學的內涵，因而造成對立和反目逐漸加深的情勢。

接著，1950年到1953年之間，韓國經歷了一場慘烈的戰爭，這一場由左右意識形態引發的同族相殘悲劇，造成了韓國民族的分裂狀態，也促使韓半島冷戰結構的鞏固確立。50年代的韓國文壇，受到韓戰的影響，以反共爲基調的「人本主義（Humanism）文學論」全面抬頭，許多文人都認爲，民族文學不僅能夠克服現代人的不安和虛無意識，同時也能探究人的本性[19]。該時期的人本主義文學論，雖然在治療及彌縫戰爭留下來的傷痕有所幫助，但不積極去探究戰爭發生的原因，而僅依賴西方存在主義哲學來解釋戰後的荒謬不合理狀況，自然引起另一群重視民族傳統的文人反感。這群文人視傳統爲與生俱來的生理反應，主張文學應有傳承民族文化和傳統的任務，可說繼承的是日據時期復古主義民族文學論的主張[20]。

不過，在戰後人本主義和復古民族文學各據一方的氛圍中，1956年鄭泰鎔（1919-1972）在世界情勢和韓國處境的歷史性理解上，提出了「民族文學論」，主張必須「紮根於民族現實的文學，才是眞正的民族文學，而有了這樣的文學，才能參與世界文學之列」。他不以血統、地區或抽象性民族精神層次，來解釋民族概念，而認爲民族概念的形成，乃伴隨著現代市民社會和民族國家而來，因此應以歷史範疇來把握民族[21]。鄭泰鎔的民族文學論，當時雖未獲得回響，但具有相當積極的意義：他所認知的世界歷史的矛盾，導致了韓國民族的分裂，

18 屬於左翼的代表性團體有『文學家同盟』（文盟）；屬於右翼文學團體有『全國文化團體總聯合會』（文總）。

19 有關50年代文學批評，參考崔儒燦（音譯），〈1950年代批評研究Ⅰ〉，韓國文學研究會編，《1950年代南北韓文學》（首爾：平民社，1991），頁13。

20 金宗厚（音譯），〈民族文學小論－有關思考方法的小考〉，《現代文學》，1956.5，頁192。

21 鄭泰鎔，〈民族文學論〉，《現代文學》，1956.11，頁40-42。

這對 70 年代有關民族文學的進一步討論上，提供了相當重要的線索。

以上從 19 世紀末到 50 年代的發展階段中，可以看到兩種不同傾向的文學內涵，始終在民族文學論的範圍之內被拿來討論：一是重視民族現實和民眾性，呈現濃厚的現實指向者，如「愛國啓蒙文學論」、日據時期及光復初期的「左翼文學論」，以及 50 年代鄭泰鎔所提出的「民族文學論」等；另一是強調民族傳統和固有文化，呈現復古的傳統指向者，如日據時期「國民文學論」、光復初期的「右翼民族文學論」，以及 50 年代民族主義文學觀等。

第二階段爲理論深化時期（60 ～ 70 年代）：經過 6,70 年代幾次的重要文學論爭，這個時期的韓國民族文學論，在世界觀和創作方法的討論上，已進入較爲細膩的理論建構階段。此一時期，韓國現代社會急速變遷，例如 1960 年的 4.19 革命[22]、1961 年的 5.16 軍事政變[23]，以及 70 年代產業化的飛躍進展，以致加劇貧富差距所產生的社會問題，乃至社會對日益加深的政治壓抑而強烈提出的民主化要求等等，在在都影響著文學批評的走向。不僅如此，當時亞洲民族主義的抬頭和第三世界解放運動高漲等國際情勢，也成爲帶給民族文學論進一步發展的主要因素。以要求民族統一、政治民主化和社會改革爲主要訴求的 4.19 全民民主革命，固然由於第二年軍事政變的發生而受到壓迫，但其全民參與自國歷史進展的寶貴經驗，不僅對政治、社會、文化等韓國社會帶來全面性影響，文學批評和創作也由此經驗獲得重大啓示。在這當中，出現在文學界最爲明顯的現象，就是所謂 4.19 世代[24]文人的登場。這些文人站在民眾立場上，提出市民意識，並主導文學論爭。雖然他們沒有直接使用民族文學的名稱，但是他們所主張的民眾性、市民意識、創作自由和平等議題，卻構成了韓國民族文學論

22 1960 年 4 月 19 日，學生和市民為反對持續 12 年李承晚政權的獨裁統治，以及 3.15 正、副大統領選舉上的舞弊瑕疵，而引起的全民民主革命。

23 1961 年 5 月 16 日，一群以朴正熙陸軍少將領導的青年軍官，喊著反共、除去舊惡及國家再建的口號，武裝進入青瓦臺，推翻 4.19 革命之後的執政民主黨，從而掌握政權的軍事政變事件。

24 指日據末期出生，受韓文教育的第一世代，他們在青年期經歷了 4.19 革命，受到很深的影響。

的世界觀。

60 年代文學論爭，一般稱之爲「純粹 / 參與文學論爭」[25]，其主要論爭內容爲文學該不該參與社會事務，並進一步牽涉到寫「甚麼」和「如何」寫的文學本質的問題。贊成文學的社會參與一方，針對 1930 年代以來主導韓國文壇的純粹文學陣營，提出嚴厲的批判，認爲他們一直忽視了民眾的現實生活，因此提出文學應該積極參與現實問題的主張[26]。而提倡純粹文學的一方，則主張文學的目的，並不在於歷史和社會的改造，而只要達到其自律性和純粹性即可；他們進一步指控文學的社會參與主張背後，很可能浸透著社會主義思想，遂而把紅帽子直接扣在參與文學陣營身上[27]。

1960 年代的純粹 / 參與文學論爭的發生，反映出 50 年代以來的反共意識形態逐漸弛緩的時代氣氛。針對不具正統性的軍事政權採取從屬美國的經濟成長主義，致使階層之間激化對立，結構性的矛盾日益尖銳，文壇做出了積極參與社會不公不義的文學反應。在這個意義上，參與文學陣營的主張和精神內涵，已指涉了個人的創作和表現自由，以及民眾的分配均衡等諸多民主主義價值，因此，可以這麼說，此論爭已爲建構下一個時期民族文學論的世界觀做出了應有的準備。

---

25 此論爭共有三次交鋒：63-64 年的金宇鍾、金炳傑 / 李炯基之間的論爭；67 年金鵬九、林仲斌、鮮于輝、李浩哲、金鉉等人參加的論爭；68 年李御寧和金洙映之間的不穩詩論爭等。

26 主要相關文章有崔一洙，〈文學的現實．我們的悲願〉（知性，1958 冬）；李哲範，〈文學與現實的斷面〉（自由文學，1960.8）；柳宗鎬，〈作家．創造．現實〉（現代文學，1959.3）、〈現實參與詩〉（世代，1963.7）；金宇鍾，〈逃避和參與的倒錯〉（現代文學，1961.6）；金炳傑，〈與純粹決裂〉（現代文學，1963.10）；白樂晴，〈新的創作與批評態度〉（創作與批評，1966 冬）；林仲斌，〈反社會參與的矛盾〉（大韓日報，1967.10.17）；李浩哲，〈作家的現場與世俗的現場〉（東亞日報，1967.10.21）；林軒永，〈現實冬眠族〉（現代文學，1968.11）；金洙映，〈知識人的社會參與〉（思想界，1968.1）等。

27 相關文章有元衡甲，〈現實與文學的結構〉（自由文學，1960.11-12）；徐廷柱，〈社會參與和純粹概念〉（世代，1963.10）；李炯基，〈有關文學功能的反省：擁護純粹〉（現代文學，1964.2）、〈作家的誠實〉（思想界，1965.10）；金鵬九，〈作家與社會〉（世代，1967.11）；金鉉，〈參與和文化的考古學〉（東亞日報，1967.11.9）；李御寧，〈父親所支配的文化：韓國文化的反文化性〉（朝鮮日報，1968.12.28）；金良洙，〈參與文學的自我迷妄〉（現代文學，1971.5）等。

1970 年代爲韓國民族文學論開花結果的時期，與前時期不同，此時大多數文人基本上均肯定文學的社會功能，普遍認可民眾性和現實性爲民族文學的核心內容，而開始討論文學如何呈現民眾生活這一課題。他們針對民族文學的形象化方法和內容，進行更深一層的討論：在形式層面，經過激烈的「現實主義（Realism）論爭」之後，確定把現實的客觀性和社會實踐視作現實主義文學的重要原理，將現實主義作爲民族文學的創作方法；在內容層面，要求文人必須面對民族現實，也就是民族分裂的狀況，並爲克服此狀況做出文學上的努力，因此，有關民族統一的意志和行動乃成爲文學的主要內容[28]。在 70 年代初期，主要以創作方法被討論的現實主義問題，到了 70 年代後期，逐漸擴展爲第三世界文學論的理論根據。白樂晴等主要理論家，提出了現實主義與第三世界文學之間的連帶關係，也特別提到兩者共同具備了克服殖民性的努力和民眾性基礎。該時期民族文學的理念，藉著季刊雜誌《創作與批評》的主要活動舞臺，傳播極爲迅速：白樂晴、高殷、林軒永等人均積極投入論爭，分別提出民族文學的解放精神、擊斥反民眾文化、提倡勞動者文學等議題，一方面確立了民族文學的民眾性基礎，同時也深化了其理論層次[29]。

就在民族文學理論熱烈展開之時，元老作家金東里（1913-1995）

28 參加論爭的代表性文人和文章有趙東一，〈現實主義再考〉（現代文學，1967.10）；金允植，〈諷刺的方法與現實主義〉（現代文學，1968.10）；白樂晴，〈韓國小說與現實主義展望〉（東亞日報，1967.8.12）；鮮于輝，〈近代小說．傳統．參與文學〉（新東亞，1968.7）、〈現實與知識人〉（亞細亞，1969.2）；具仲書，〈韓國現實主義文學的形成〉（創作與批評，1970 夏）；金鉉，〈韓國小說的可能性：瞥見現實主義論〉（文學與知性，1970 秋）；廉武雄，〈現實主義的深化時代〉（月刊中央，1970.12）、〈現實主義的歷史性與現實性〉（文學思想，1972.10）；金炳傑，〈現實主義論爭〉（現代文學，1971.1）；林軒永，〈韓國文學的課題〉（現代文學，1971.3）／金東里，〈文學沒有任務〉（朝鮮日報，1978.9.27）；白鐵，〈武器化了的文學，不是文學〉（朝鮮日報，1978.10.18）等。

29 相關文章有白樂晴，〈民族文學理念的新展開〉（月刊中央，1974.7）、〈新的創作與批評態度〉（創作與批評，1966 秋）；廉武雄，〈殖民地文學觀的克服問題〉（創作與批評，1978 冬）；林軒永，〈轉換期的文學：勞動者文學的地平〉（創作與批評，1978 秋）、〈民族文學的史的展望〉（世界的文學，1978 秋）；高殷，〈民族文學的踪影：其民眾視角〉（創作與批評，1978 冬）等。

再度提出文學任務應爲追求人生的永遠性和普遍性的主張[30]，同時也針對以參與文學爲主，只要求文學的功利性和社會性的民族文學陣營，提出了強烈的批判，而再度驗證了他的純粹文學立場[31]。由於當時維新獨裁政權的高壓政治當道[32]，金東里的這個主張暫時獲得優勢，不過林軒永、具仲書等人還是提出反駁意見，認爲民族文學的創作，應該以民族分裂和民眾的現實生活爲主要內容[33]。如此，70 年代的民族文學論，不僅繼承了前時期的「參與文學」主張，還進一步提出現實主義的創作方法，再度確認了民族現實（民眾生活和民族分裂狀況）乃是民族文學具體內容的理論主張。

第三個階段爲 1980 年代的實踐運動時期。比起前時期民族文學論多著墨於理論建構和文學表現上面，該時期的民族文學論已進入到實踐階段。80 年代韓國文壇會從理論轉向實踐的主要原因，應該是受到 1980 年光州民主抗爭的影響最深[34]。當時文人認爲光州抗爭之所以失敗，在於此次運動是自然發生的、孤立分散的、缺乏組織性的緣故，他們深入檢討抗爭的過程之後，體認到抗爭必須具備明確的、科學的認知，以及紮根於大眾的必要性。如此對民主化運動的反省與探究，影響所及的就是民族文學的方向轉換[35]，亦即他們開始具體的探討文學

30 金東里，〈韓國文學思想的特質與背景〉（月刊文學，1978.11）。

31 金東里主張純粹文學始自日據時期；1939 年由於針對文學本質問題的意見分歧，林和、柳晉吾等既成作家和金東里、鄭飛石等新進作家之間，爆發了世代論爭，當時金東里主張文學的任務在於「探究個性和生命的究竟」。

32 1972 年 10 月，朴正熙透過維新改革，建立大統領中心獨裁權力性格的第四共和憲政體制，並宣布全國非常戒嚴令，進而採取解散國會、中止所有政黨活動、停止一部分的憲法效力等一連串的非常措置。

33 相關文章有林軒永，〈告發現實是社會主義嗎？〉（朝鮮日報，1978.9.24）；具仲書，〈危險的思想套子〉（朝鮮日報，1978.10.3）。

34 光州民主抗爭是指 1980 年 5 月以光州市為中心所引發的民主化抗爭。1979 年朴正熙被刺之後，以全斗煥為中心的軍人集團，進軍青瓦臺，掌握政權，但卻完全無視韓國國民對民主化要求的心聲，對此，光州地區的大學生率先喊出廢除戒嚴、剷除維新勢力的呼聲，並隨即走上街頭遊行示威，如此在光州市民陸續加入街頭抗爭，致使示威規模逐漸擴大之時，政府擔心事態蔓延全國乃封鎖所有訊息，並進而調派戒嚴軍隊前往光州，開始鎮壓掃射學生及一般市民，終至造成難以彌補的眾多死傷。

35 參考韓國民眾史研究會編，《韓國民眾史Ⅱ》（草光出版社，1986），頁

實踐的方法。首先，他們對 1970 年代帶有理想、浪漫性格的民眾文學論提出了反省，議論焦點則放在文學創作和享有主體應該設定爲那一階層這一議題上面。如此經過一番激烈論戰之後，民眾應該成爲文學創作和享有主體的「民眾文學論」獲得基本的共識，從此，「文學運動」以及「帶運動性質的文學」乃成爲 80 年代民族文學的主流。此一認知，在內容方面，要求注重勞動者、農民、都市貧民等底層民眾的生活，以及他們對歷史的認知應該如何形象化等的問題；再者，他們認爲民族分裂狀態的持續，造成底層民眾生活困苦，因而有必要熱烈討論文學應如何反映民族統一的議題；此外，著眼於當時底層民眾與支配階層之間的對立日益加深，民族文學應如何解決此社會對立問題，也迫切需要進行討論。而在形式方面，除了肯定民謠等傳統民眾文學樣式的價值之外，還開發了新的文類，如大眾劇、手記、教育詩、傳單等[36]。

以運動性質來看，該時期的民族文學論，從 80 年代初期的 MOOK 雜誌（非定期刊物）運動、同人雜誌運動、地區文學運動，發展到後期的教育詩運動、女性詩運動、「民族文學主體論爭」等各種形態。其中，所謂「民族文學主體論爭」，係圍繞著如何認知勞動者階級，以及如何面對民族分裂體系等議題，而分成「民眾民族文學論」、「勞動解放文學論」、「民族解放文學論」等幾個次論爭來進行討論，這些各個不同名稱的民族文學概念，雖然在其文學主體的設定上面具有細微差異，但是大體上都以「民眾性」和「民族現實狀況」爲民族文學的主要內涵。

如此，民族文學論一面倒的成爲 80 年代韓國文學的主流，一些年

375-76。

36 相關文章有白樂晴，〈民族文學論的新課題〉（實踐文學，1980 春）；金炳翊，〈文化和民主主義〉（今日之書，1984 春）、〈勞動文學，如何看待?〉（新東亞，1985.7）；金道淵，〈為了擴散文類〉（韓國文學的現階段 3，1984.6）；高殷，〈民族的語言．民眾的詩〉（今日之書，1984 秋）；成珉燁，〈民眾文學的邏輯〉（藝術與批評，1984 秋）；李載賢，〈民眾文學運動的課題〉（今日之書，1984 秋）；玄準滿，〈勞動文學的現在意義〉（韓國文學的現段階 4，創作與批評社，1985）；申承燁，〈勞動文學的現階段〉（文學藝術運動 1，1987）；洪廷宣，〈勞動文學與生產主體〉（勞動文學 1988，實踐文學社，1988）等。

輕學者如鄭瓜梨等人，乃針對過分重視實踐性的民族文學論提出了中肯的批判，他們認爲偏向於運動的民族文學論，很可能製造出以民眾至上的新的壓抑結構，如此反而會阻礙韓國文學的健全發展[37]。不過，整體來說，80 年代的韓國民族文學論，雖然是在缺乏實際批評的基礎上展開[38]，而且還帶著抽象性質，但該時期出現的各種理論，基本上仍具備了進步性和科學性，同時還把民族文學推到實踐文學和運動層次，強化了文學的社會參與角色。

以上透過三個階段，我們概觀了韓國民族文學論的建構過程。依此，我們知道，韓國民族文學論的成立和發展，係隨著不同時期，韓民族所面對的時代課題和歷史任務而具有的不同內涵變遷而來，而其焦點就是放在文學如何反映出民眾的現實生活和民族分裂的處境上面，換言之，民眾、現實和民族分裂問題，一直是韓國民族文學論的關注焦點。不過，自 80 年代後期至今，伴隨著社會主義國家的相繼沒落，以及緊接而來的資本主義全球化的影響，民族文學也因而受到後現代主義大敘事的沒落危機，以及日常瑣碎的全面抬頭之衝擊，而面臨著新的挑戰。加上，80 年代後期提出的「勞動解放文學」和「民族解放文學」等民族文學論述本身過分強硬與缺乏彈性，逐漸失去了它的進步性，民族文學陣營內部也面臨著理論建構的危機。

不管甚麼時代，文學總是因應著時代和社會的變化，而持續著它的生命，因此，面對排山倒海而來的後期資本主義消費時代，一般相信，民族文學仍會找出符合此情境的主題和形象化方法。例如，現代性和民族文學的關係、民族分裂狀況和資本主義問題的關係，以及包含性、日常、慾望、環境等當今的社會問題等等，只要誠實面對當代韓國民眾所面臨的問題，相信韓國民族文學依然可以找出它可行的方案。

37 鄭瓜梨（音譯），〈民眾文學論的認知結構〉，《文學與社會》，1988 春，頁 72-130。

38 之前的各種文學論爭，大部分都以實際韓國文學作品作為對象，而提出了具體的意見。

三、白樂晴的民族文學理論

從60年代至今，韓國民族文學論的建構過程當中，白樂晴（1938-）始終扮演著極爲重要的角色；他不但堅持文學的社會參與立場，積極參與重要的文學論爭，主導各個時期的韓國文學方向，而且到目前爲止，仍然在民族文學運動中發揮著強大的影響力[39]。大致而言，他所提出的各種文學理論已經得到韓國文壇一致的肯定，甚至被評論爲民族文學論發展的活歷史，他的文學理論也具備了未來無限發展的可能性[40]。本節中，我將按照時間順序介紹白樂晴所提出的民族文學理論，藉以揣度韓國民族文學論的水準[41]。

白樂晴的第一篇文學理論爲發表於60年代後期的「市民文學論」，這篇參與文學的主張使得他於當時在得到肯定的文壇氛圍中嶄露頭角。他從樸素的現實主義概念中發展出「市民文學論」[42]，認爲「市民精神」爲民族文學的基礎。所謂市民精神，指的是法國大革命的自由、平等、博愛的精神，他指出韓國社會過去曾經有過獲得市民精神的機會，那就是東學農民運動[43]、三一運動，以及四一九革命，但很可惜都沒能成功，因此，市民文學的建設，應該是韓國文學的首要課題和任務[44]。「市民文學論」中，值得注意的地方爲：「理性這個市

39 白樂晴目前擔任『民族文學作家協會』會長一職，並以代表性進步季刊《創作與批評》的首席編輯委員身分，參與並主導韓國文學方向的討論。

40 何昱一，〈從市民文學論到現代克服論〉，《20世紀韓國文學與現代性的辯證法》（昭明出版，2000），頁67。

41 60-80年代所提出的白樂晴文學理論，目前已經整理出版，參考《民族文學與世界文學ⅠⅡ》（創作與批評社，1978、1985）。

42 他認為「現實主義」用當代現實作為題材，寫實地呈現對象即可。

43 韓國最早的自覺性民眾運動。1894年1月，全國農民為反對腐敗的封建支配階層，而高舉社會改革的口號，並引發兩次的全國性示威：第一次農民抗爭是追求自由民權的反封建抗爭，而第二次農民抗爭則是反對日本勢力入侵，保衛民族自尊的反外勢抗爭。其運動的背後，有著主張萬人平等的東學思想隱含其中。

44 白樂晴，〈市民文學論〉，《民族文學與世界文學Ⅰ》（創作與批評社，1978），頁9-57。

民文學的原理，並不是指固定不變的合理性，而是對合理性不斷提出挑戰」的主張。由此，我們知道他並不是單純的現代讚揚論者，他認爲在追求現代的同時，必須爲克服現代性所帶來的負面價值做出努力，這一點可在他所定義的理性：「現代及反省現代的同時性追求」上看得到。白樂晴的市民文學論尖銳批判了韓國社會的小市民性格，可說在 60 年代保守的韓國文壇投下了一顆震撼彈，因而引起了多方面的論爭。不過，相較於其他理論家已經開始考慮民族特殊性，白樂晴在這個階段還是致力於在西方文學的經驗中尋找韓國文學的方向，多少暴露出他對自國文學理解不足的弱點。

不過，他的這些局限，到了 70 年代他所提出的「民族文學理論」中得到了修正。他認爲眞正的當代文學，應當是對現代韓國民族史課題做出貢獻的文學，而只有民族文學才能肩負起韓國民族歷史的諸多課題。他對民族文學的存在條件和實際內容，提出了如下說明：

> 首先，要有讓我們固守民族文學的某些具體的民族現實存在：也就是說，民族文學成立的第一要件，要有能夠成為民族文學主體的民族存在；第二要件，此民族的所有文學活動當中，要有能夠稱之為「民族文學」的現實需求存在。在這裡，所謂民族文學，是指在民族的主體生存和人性發展上，必須具備不可或缺的存在必要。換句話說，民族文學的必要性來自民族的主體性生存，以及多數成員的福祉面臨嚴重威脅時，能有正視此民族危機的態度，才可能促使一個國民文學健全發展。
>
> 我所講的民族文學概念，明確地具備了歷史性特徵。也就是說，在此概念下的民族文學，必須存在實質內容的歷史狀況，如此民族文學才具有真正意義；而且，當此狀況有所變化時，民族文學也很可能會被否定，或被更高層次的概念吸收。依此概念的民族文學裡，民族決不是永恆不變的實體，或至高無上的價值，因此，我所提出的民族文學論，與國粹主義文學論或文化論，根本上是截然不同的東西。[45]

45 白樂晴，〈為了民族文學概念的確立〉，《民族文學與世界文學 I》（創作與批

他把民族文學的成立條件，明白規定爲「民族危機」的產物，並從具體的民族現實「民族特殊性」當中，導引出民族文學的理念，可見他已經擺脫了市民文學論中所強調普遍價值的局限，進一步了解到民族現實和處境。另外，他一再強調民族文學並不是超越歷史的理念形態，以及能加以絕對化的抽象概念，他明白指出民族危機的存在，才是民族文學成立的前提，可見他是以歷史性概念來把握民族和民族文學。

加上，他把能夠克服民族危機的主體設定爲民眾階層，以與市民文學論中所認定的市民階層有所區隔，可見他認知到當時韓國社會還不存在眞正市民階層的事實。在這裡他所講的民眾概念，指的是現實生活中的大眾，他對大眾的基本生活慾望，持的是肯定的態度，並不設定理想的民眾形象，也不把它強加在一般大眾身上[46]。依此而言，他對民眾的了解和看法，並不是觀念導向的，而是建立在現實生活之中，這就宛如向我們預示，民眾只要存在一天，民族文學的生命就依然能夠持續下去。

不僅如此，白樂晴提到，他所主張的民族文學的終極關懷，是希望能在各民族單位的層次上，實現人類眞正有意義的生活；這個攸關全人類的普遍價值，指的是實現自由、平等、博愛的市民精神；而其民族單位，指的是具有現代歷史經驗，以及第三世界性格的韓國民族[47]。由此可見，白樂晴 70 年代提出的「民族文學論」，一方面繼承及克服了市民文學論的成就和局限，另方面不忘反對外國勢力和反封建這個現代民族國家歷史上的重要課題，同時也開拓了人的解放這個人類普遍價值的視野，可以說，他展現了嘗試在文學範疇中統一民族特殊性和人類普遍性的雄偉企圖。

接著，他提出的「第三世界理論」，更加確認了民族文學具有世界文學的普遍性，而不是只屬於韓國的地區文學。按照白樂晴的說

評社，1978），頁 124-125。

46 白樂晴，《誰是民眾，找尋人的解放邏輯》（詩人社，1979），頁 161。

47 白樂晴，〈為了民族文學概念的確立〉，《民族文學與世界文學 I》（創作與批評社，1978），頁 123-138。

法，提出民族文學概念的眞正意義，在於以第三世界一員身分的韓國，透過與其他第三世界國家合作的連帶意識，滋育出批判及反思帝國主義世界體系的視野。白樂晴如此重視第三世界民族運動，一方面是認爲它具有追求被壓迫民族的解放－反外勢和反封建的特性，同時也在於追求先進國家已宣告失敗的人的解放，這個全人類的終極目標。他的第三世界概念，已經跨越了地區性定義[48]，也就是「站在民眾的立場和角度上，思考人類歷史」的角度，可見白樂晴所提案的第三世界立場，就是站在民眾的立場來把握世界[49]。

此外，70 年代已經成形的「分裂體系理論」[50]，可以說是他所有民族文學理論的思想總和。首先，有關南北韓的統一問題方面，他提出「不只是南北韓之間的統一而已，它攸關世界和平，更將是人類回復自我及獲得解放的一大步」的主張，再度把韓國的民族特殊性和人類的普遍性加以結合[51]。而此立論的根據在於把韓國分裂體系，定義爲屬於現代世界體系[52]的「下位體系」，這說明韓國分裂體系的運作是非常複雜的，它既受到資本主義世界經濟的影響，同時也受到國家間體系的影響。如此看來，「分裂體系理論」的提出，一口氣清楚地解釋了韓國民族所要面對的三重現代史課題－也就是確保自主性及達成民主

48 一般指先進資本主義國家，為第一世界；指舊蘇聯、東歐的社會主義國家，為第二世界；而其他開發中國家，則為第三世界。第三世界國家，大部分為二次世界大戰後獨立的國家，共同經歷過第一世界的帝國主義殖民支配。當今，雖然社會主義第二世界逐漸從歷史的前進中消失，因此這個分法及用詞普遍受到挑戰，不過，第三世界所代表的歷史經驗和文化認識概念，仍然保有其重要性。

49 相關文章有〈看第三世界文學的眼睛〉、〈韓國文學與第三世界文學的使命〉（民族文學與世界文學Ⅱ，創作與批評社，1985）、〈第三世界與民眾文學〉（找尋人的解放邏輯，詩人社，1979）。

50 相關文章有〈民族文學論與分裂問題〉、〈統一運動與文學〉，（民族文學的新階段，創作與批評社，1990）；〈認知分裂體系〉（變革分裂體系之路，創作與批評社，1994）；〈分裂時代的最近情勢與分裂體系論〉（創作與批評，1994 秋）等。

51 〈歷史性人與詩性人〉（民族文學與世界文學Ⅰ，頁 163-194。）

52 世界體系（World System）是華勒斯坦為觀察世界範圍內資本主義運作的現狀而提出的概念，他認為現代世界體系，是在資本主義世界經濟的基礎上，以「國家間體系」這個模式運作的巨大體系。

化、克服分裂體系達到民族統一、反省及改善現代世界體系等。很可惜，此理論並未回答分裂體系的克服如何影響著現代世界體系（資本主義體制）的改善問題，不過，把韓國民族的分裂問題，拉到反省現代世界體系的層次來進行思考，確實開展了民族文學的視野。

分裂體系及世界體系理論，乍看之下，好像跟文學並無特別關係，但仔細推敲其中邏輯，當可看出白樂晴的意圖所在。他認爲維持將近半世紀的韓國分裂體系，事實上已嚴重影響著民眾的精神和物質生活，包括思想受到箝制、所得分配不均等等，因此，一個想要忠實呈現民眾生活和歷史認知的民族文學，當然不能忽視此一重要議題；不僅如此，分裂體系原又附屬於世界體系，受到資本主義世界經濟的制約，因而，想要討論民族文學，世界體系的運作情形，以及它與韓國的關係，自然是不容忽視的內容。

那麼，在文學藝術上，如何適用分裂體系及世界體系理論，則是白樂晴下一個討論的重點，這又跟他的藝術理論「眞理論」有著密切的關聯[53]。他認爲文學的核心功能，爲「呈現根源性眞理」，而所謂「眞理」，並不是超越性的，而是指「本質性的歷史」，因此，能夠呈現出眞理的文學藝術，即屬於比科學更高層次的創造性政治行爲[54]。像這樣，他主張文學藝術爲政治行爲，如此就必須先解決如何實踐的問題，而在這問題上，他把實踐定義爲「根源性的眞理本身具有的屬性」，並把實踐與否的標準放在民眾解放（人的解放）上面[55]，然而民眾解放並不是指回復既有的人性，而是指透過每天的生活實踐當中，創造新人性的過程，可見他所理解的民眾解放，並非絕對性眞理，而是來自於人的本性的一種要求。

不過，在資本主義社會裡，如果忽視了階級問題，就無法談人性的創造，90 年代白樂晴之所以提出「現代性克服理論」，就是要彌補此方面的問題，同時讓我們看到，在 90 年代急速變化的社會中，仍然

53 白樂晴從進入批評界的 60 年代開始，在對純粹文學和參與文學提出批判的同時，也強調文學的內容和形式的統一。

54 〈歷史性人和詩性人〉（民族文學與世界文學Ⅰ，創作與批評社，頁 83。）

55 〈學問的科學性與民族主義實踐〉，《民族文學的新階段》（創作與批評社，1990。）

有思考階級矛盾問題的必要。「現代性克服理論」的主要內容爲：現代這個歷史階段，應該把握爲資本主義世界經濟所誕生、成長及擴散的時期，而資本主義全球化已步上軌道的當今，則是現代的最後階段，同時也是加深許多負面現代性的時期。所以，當今的民族文學，在追求現代性的同時，也要提出能夠克服現代性弊害的方案，他認爲透過分裂體系的克服，就能成全前兩者[56]。「現代性克服論」的提出，讓我們看到，白樂晴面對 90 年代後現代狀況的到來，仍然認定民族文學的存在價值，並敏銳地捕捉到，如何面對現代性這個棘手又難解的問題。他所主張的克服現代性，就是要克服資本主義體制，不過，資本主義屬於世界體系，因此，以民族文學的層次，提出如何解決這麼龐大又嚴肅的問題[57]，才是關鍵所在。對於這個問題，白樂晴到目前爲止，還沒有提出可行的方案，不過，他所提出有關民族文學的諸多理論和觀點，在當代韓國民族文學的自我更新和理論深化上，無庸置疑地可說是極爲重要的資產。

四、結語

以上，非常簡略地介紹了韓國民族文學論的建構過程，並以白樂晴的文學理論爲中心，分析出當代韓國民族文學論的焦點所在。茲將上述內容整理如下：

韓國民族文學的建構，是從 19 世紀末期，面對封建支配階層和遭遇西方列強帝國主義侵略之際，要求反映民眾的改革願望和民族的生存危機開始起步；該時期的韓國文學，主要擔負著反封建和反外勢內容的呈現。進入日據時期，夾帶著民族矛盾，階級矛盾也漸趨嚴重，社會主義普羅文學陣營開始主張文學必須揭露民眾悲慘的現實，並於

56 相關文章有〈90 年代民族文學的課題〉（變革分裂體系之路，創作與批評社，1994）；〈文學與藝術的現代性問題〉（創作與批評，1993 冬）；〈分裂時代的最近情勢與分裂體系論〉（創作與批評，1994 秋）；〈民族文學論・分裂體系論・現代克服論〉（創作與批評，1995 秋）等。

57 例如，在民族國家的層次上，如何克服資本主義體制；在現代世界體系之下，如何建立非資本主義國家等的問題。

作品中提出無產階級勝利的未來展望；對此，民族主義陣營則提出民族傳統爲核心內容的惟心的、國粹主義國民文學論主張。光復初期，在稍具自由討論思想的社會氛圍中，左翼民族文學論正式抬頭，他們主張文學應爲勞動階級利益代言；而右翼陣營則提出反帝、反封建內容的民族觀點。

進入 6,70 年代，文壇圍繞著純粹文學和現實參與文學、現實主義創作方法和文學的本質，展開過激烈的文學論爭和針鋒相對的對話，在此過程中，民族文學論的目標、方向和內涵，遂成爲韓國文學界最受到重視的主題。在此期間，以民族文學論的名義，確立了以民眾爲文學創作和享有主體，並反映民族現實處境爲內容的民族文學論。

80 年代的民族文學討論，從之前的理論建立，進入到實踐階段，有關民族文學的主體、實踐的方法等議題，成爲論爭的主要內容，並透過各種實驗性文學運動，擴展了民族文學的形式。

此外，從「市民文學論」到「現代性克服理論」，白樂晴所提出的民族文學論，不僅再度確認了民眾性和現實性爲民族文學的前提，還爲因應時代、歷史的變遷，將分裂體系的克服、對資本主義現代性的反省等新的文學要求一一納入其理論架構，展現了韓國民族文學論澎湃的生命力。

如此，從現代文學的成立到現在，民族文學論一直是韓國文學批評領域的重要論題。如果我們認爲，反映各時期民族所處的現實，以及其組成成員的生活樣態，並且能夠提示人類未來希望的文學，就叫做民族文學的話，有關民族文學理念和方法的討論，相信將超越時空的限制，成爲我們持續討論的文學課題。

參考書目

元衡甲，1960，〈現實與文學的結構〉，《自由文學》，11-12 月號。
文學與思想研究會，1999，《20 世紀韓國文學的反省與焦點》，首爾：昭明出版，
申采浩，1908，〈國漢文的輕重〉，《大韓每日申報》。
——，1909，〈天喜堂詩話〉，《大韓每日申報》。

民族文學研究所編，1995，《民族文學與現代性》，首爾：文學與知性社。
白樂晴，1966，〈新的創作與批評態度〉，《創作與批評》，冬。
白樂晴，1978，《白樂晴評論集，民族文學與世界文學Ⅰ》，首爾：創作與批評社。
白樂晴，1979，《誰是民眾，找尋人的解放邏輯》，詩人社，頁 161。
白樂晴，1985，《白樂晴評論集，民族文學與世界文學II》，首爾：創作與批評社。
朴英熙，1925，〈新傾向派文學及其文壇地位〉，《開闢》，64 號（12 月）。
朴殷植，1907，〈瑞士建國誌序文〉，《大韓每日申報》。
何㝡一，2000，〈從市民文學論到現代克服論〉，《20 世紀韓國文學與現代性的辯證法》，首爾：昭明出版，頁 67。
李炯基，1964，〈有關文學功能的反省：擁護純粹〉，《現代文學》，2 月號。
——，1965，〈作家的誠實〉，《思想界》，10 月號。
李浩哲，1967，〈作家的現場與世俗的現場〉，《東亞日報》，10 月 21 日。
李哲範，1960，〈文學與現實的斷面〉，《自由文學》，8 月號。
李御寧，1968，〈父親所支配的文化：韓國文化的反文化性〉，《朝鮮日報》，12 月 28 日。
何㝡一，1993，《民族文學的理念與方法》，首爾：太學社。
林仲斌，1967，〈反社會參與的矛盾〉，《大韓日報》，10 月 17 日。
林奎燦，2001，《文學史與批評焦點》，首爾：太學社。
林奎燦、韓基亨編，1989，《KAPF 批評資料叢書Ⅰ～Ⅷ》，首爾：太學社。
林軒永，1968，〈現實冬眠族〉，《現代文學》，11 月號。
金士寅、姜炯哲（音譯）編，1989，《民族民眾文學論的焦點與展望》，首爾：青林。
金允植，1973，《韓國近代文藝批評史研究》，首爾：韓魂文庫。
金宗厚（音譯），1956，〈民族文學小論－有關思考方法的小考〉，《現

代文學》，5 月號，頁 192。
金宇鍾，1961，〈逃避和參與的倒錯〉，《現代文學》，6 月號。
金良洙，1971，〈參與文學的自我迷妄〉，《現代文學》，5 月號。
金東里，1978，〈韓國文學思想的特質與背景〉，《月刊文學》，11 月號。
金洙映，1968，〈知識人的社會參與〉，《思想界》，1 月號。
金炳傑，1963，〈與純粹決裂〉，《現代文學》，10 月號。
金基鎭，1932，〈朝鮮無產階級藝術運動的過去與現在〉，《思想月報》，10 月號。
金湧洛（音譯），1997，《民族文學論爭史研究》，首爾：實踐文學社。
金鉉，1967，〈參與和文化的考古學〉，《東亞日報》，11 月 9 日。
金載湧等 4 人，1993，《韓國近代民族文學史》，首爾：大路社。
金榮珉，2000，《韓國現代文學批評史》，首爾：昭明出版。
金鵬九，1967，〈作家與社會〉，《世代》，11 月號。
柳宗鎬，1959，〈作家．創造．現實〉，《現代文學》，3 月號。
——，1963，〈現實參與詩〉，《世代》，7 月號。
徐廷柱，1963，〈社會參與和純粹概念〉，《世代》，10 月號
崔一洙，1958，〈文學的現實．我們的悲願〉，《知性》，冬。
崔元植，1989，〈民族文學論的反省和展望〉，收錄於金士寅、姜衡哲（音譯）編《民族民眾文學論的焦點和展望》，首爾：青林出版社，頁 13-37。
崔儒燦（音譯），1991，〈1950 年代批評研究Ⅰ〉，收錄於韓國文學研究會編《1950 年代南北韓文學》，首爾：平民社，頁 13。
梁柱東，1927，〈文壇如是我觀〉，《新民》，5、6 月號。
——，1929，〈文藝公論〉，《文藝公論創刊號》，5 月號。
鄭瓜梨（音譯），1988，〈民眾文學論的認知結構〉，《文學與社會》，頁 72-130。
鄭泰鎔，1956，〈民族文學論〉，《現代文學》，11 月號，頁 40-42。
廉想涉，1927a，〈民族社會運動的唯心性一考察〉，《朝鮮日報》，1 月 4 日～ 1 月 15 日。

——，1927b，〈文藝與生活〉，《朝鮮文壇》，第 19 號（2 月）。
韓雪野，1926，〈有關階級文學的見解〉，《東亞日報》，10 月 25 日。
韓國文學研究會編，1991，《1950 年代南北韓文學》，首爾：平民社。
韓國民眾史研究會編，1986，《韓國民眾史II》，首爾：草光出版社，

台灣社會研究季刊
第六十九期　2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

【問題與討論】

從粗放到精耕的高等教育改革—兼評《全球化與知識生產—反思台灣學術評鑑》

吳挺鋒 *

From Extensive to Intensive Higher Education Reform: A Review on *Globalization and Knowledge Production: Critical Reflections on the Practices of Academic Evaluation*

by
Ting-feng Wu

關鍵字：高等教育、粗放型發展、精耕型發展、評鑑制度、團結
Keywords: higher education, extensive development, intensive development, evaluation system, solidarity

服務單位：成功大學醫學院「醫學、科技與社會」研究中心
通訊地址：701 台南市大學路一號　成功大學醫學院
Email: bonowu@gmail.com

摘要

本論文藉由對台灣高等教育改革脈絡的重構，即粗放型發展與精耕型發展這兩個階段，做為評價《全球化與知識生產—反思台灣學術評鑑》這本書的對話基礎。《全球化與知識生產—反思台灣學術評鑑》這本書之所以重要，係因它誕生於台灣高等教育體制急速往新自由主義傾斜，並有意識地以學術社群的集體之力，試圖指出新自由主義所訴諸的（學術）評鑑制度如何支配了自主的知識生產。然則，本論文在肯定之餘，卻也指出，《全球化與知識生產—反思台灣學術評鑑》仍在理解台灣高等教育改革的脈絡裡，產生了斷裂，因而忽略了台灣高等教育內部的兩級分化與相關議題。連帶地，學術社群如何界定、維持，以及營造一個團結的社群倫理，進而再生產高等教育與社會民主化之間的關連，仍是一個有待面對的挑戰。

Abstract

By restructuring the context of Taiwan Higher Education Reform, i.e. the stages of extensive and intensive developments, this article attempts to review this book: *Globalization and Knowledge Production: Critical Reflections on the Practices of Academic Evaluation*. The significance of this book came into being with Taiwan Higher Education System's rapid inclination toward neo-liberalism. It points out how the evaluation system invoked by neo-liberalism dominates the autonomy of knowledge production. However, this book's discontinuity in understanding the reform context has ignored the polarization within education and relevant issues. Sequentially, how the academic community defines, and maintains, and operates the ethics of solidarity in order to reproduce the links between the higher education and social democratization is still a challenge which needs to confront with.

就時效而言，評論一本 2005 年出版的書籍應已嫌遲；但《全球化與知識生產—反思台灣學術評鑑》（以下簡稱《全球化》）這本書並不宜以尋常的出版物生命週期看待，相反地，它的價值延展性正隨著時間的淘洗而彌新，其原因是以評鑑爲核心機制的高等教育「改革」仍在之後持續邁步。

迄今《全球化》的出版仍至少存在著兩個值得重視的歷史意義：第一，它紀錄了國內進步學界在 2005 年（之前）嘗試批判、反擊新浮現中的學術規訓體制的集體努力，其里程碑意義乃有別於先前那種個人化性質的零散抗議與不滿[1]。我們不妨把這本書視爲一個廣義的批判學術社群首次對自我與其生產環境之間關係進行反思的先驅性著作。其次，誠如該書編者言（頁VI）所做出的自我期許：「本書的出版不是結束，而是代表著運動的成果正在持續擴大」。職是之故，今天的我們既有必要持續豐富這個歷史努力，同時也應該將《全球化》視爲一本邀請對話的待續作品。本文既希望能維繫這個曾有過的集體努力，也希望能在這個新發展中的脈絡，提出批判性的對話。

由於《全球化》是一本集眾人之作的合輯，故若要針對每篇文章一一評論勢必有所困難。因此，本文將以台灣高等教育改革的過程與結果—這個《全球化》所共同指涉與關心的大脈絡—組織以下的評論。

此外，《全球化》這本書對於評鑑制度的討論是在學術評鑑這個議題，惟以當前發展趨勢來看，宏觀地理解整套評鑑制度的作用與影響已有必要。故本文將更宏觀地檢討做爲一個整體的評鑑制度與高等教育之間的關係，而不限於學術評鑑一項。

一、

就過程來看，《全球化》是一個長時間醞釀的產物。如《全球化》編者言所述，該書的暖身動作始於少數人的聚會商議（2004 年 3 月 27

1 誠如該書序言所說的：「就台灣內部而言，這個研討會是台灣學術史上，學界第一次自發性的集結，以公共論壇的形式，對於學術體制進行批判性的反思。」

日），爾後歷經六次籌備會議才有「反思台灣的（人文及社會）高教學術評鑑研討會」的召開（2004 年 9 月 25—26 日），最後才將與會者的各篇論文集結爲《全球化》。

《全球化》共收錄了二十二人、二十一篇的論文（陳光興與錢永祥爲聯合發表），其參與者遍及了人文及社會科學等主要學科，極具廣度。此外，該研討會的召開也獲得時任國科會吳昆茂主委、戴浩一處長、教育部高教司陳華德司長的出席支持，其發言文字稿與座談會紀錄也一併蒐入。

促使眾多與會者將自我存在問題化的導火線是所謂的「T ／ SSCI 體制」的成形與強化。基本上，多數論文發表人皆對「T ／ SSCI 體制」的價值設定、推動目標以及對於學術自主與台灣學術生產（被迫）再殖民等問題提出廣泛質疑。在具體的問題陳述上，包括了：SSCI 不過是私營的英語期刊文獻資料庫，毫無理由被嫁接爲（準）欽定的評鑑標準；再者，獨尊 SSCI 的結果也等於排擠了非英語寫作的學術生產貢獻，與其所宣示的「國際化」背道而馳；還有，該評鑑邏輯實有利於期刊發表，不利專書寫作，故缺乏公平性。當然更嚴重的，也是迄今仍存在的病症即是教師爲了創造 SCI ／ SSCI 論文篇數，而被迫犧牲教學這個基本任務（散見於《全球化》，頁 3-29、111-126、135、146、151 等）。

此外，賴鼎銘（《全球化》，頁 31-66）、戴曉霞（《全球化》，頁 313-326）則以跨國比較的觀點闡述學術評鑑興起的脈絡與模式。在賴與戴兩篇文章裡，讓我們看到了評鑑機制設計存在著不同的可能操作模式（例如，「美國新聞與世界報導」、「英國的 RAE」、「美國的認證（可）制度」、歐洲「一般模式」），其差異涉及了高等教育發展脈絡的不同，並與所欲服膺的目的有關。在賴鼎銘的文章裡，凸顯了國內以論文量做爲評鑑標準的「獨樹一格」，其思維不但「便宜行事」，而且也違反了學術生產邏輯。至於戴曉霞的文章與賴鼎銘相較則溫和許多，雖然文中仍差異化歐美的學術評鑑模式，但戴曉霞爲讀者所示的圖像則近於高等教育已具有難以逆轉的跨國趨同性（不過其他作者也或多或少能接受這個前提。例如葉啓政（《全球化》，頁 112）便半諷刺、半宿命地認爲「進行評鑑是一個無以避免的潮流，更是具有一

定的『政治正確性』，沒有人敢違逆，也沒有人抗拒得了的」）。然則，戴曉霞對於這股評鑑風潮的檢討與疑慮（包括，對大學自主的衝擊、評鑑目標的衝突、評鑑對於經費分配的獎懲影響）仍與其他作者並無太大的出入。

大致上，對於這樣一套對於評鑑制度的批判性意見，與會者的基本共識另於《全球化》「十項主張與說明」（頁ⅧⅨ）有所說明。此處不再贅述。以下我將延續該書問題意識，藉個人對高等教育改革脈絡的重構，提出相關的批判性意見。

二、

過去十多年來，台灣高等教育的變遷基本上可以分爲兩大波，而我把這兩波的支配邏輯分別命名爲粗放型（extensive）與精耕型（intensive）的教改[2]。在性質上，粗放型與精耕型各有殊異，但兩者卻非毫無關連，而是存在著發展脈絡的連續性。

第一波教改，也就是粗放型教改，其核心口號是鬆綁（de-regulation）。在「廣設高中、大學」的教改共識下，國家不只是允許，同時也鼓勵新設大學的籌辦，而另一與之平行發展的技職高等教育軌道則是政策性（主要是將原五專）引導至技術學院與科技大學的升格改制[3]。

正當化粗放型教改的歷史條件之一是原高等教育體制的極度菁英化。爲了把窄門弄寬、打破「大學菁英」與「非大學凡才」的制度界線，粗放型教改遂藉供給面的鬆綁解禁來「民主化」向來有限的入學機會（access）。也因此，粗放型教改所對應的結果便是戴曉霞（《全球化》，頁 17）所描繪的，台灣高等教育的入學機制不再是過去的菁英型（elite type）選才，而是轉化到大眾型（mass type），甚至是普及

2 為求精簡可讀，本文裡的「教改」皆限於「高等教育改革」。

3 由於技術學院與科技大學在教育行政上被劃歸為技職司所轄，其性質被設定與高教司的一般大學不同。因此，本文將著重於非技職體制的討論，故以新設大學（含升格改制）做為討論對象。當然，高教體系與技職體系之間向來有限的互動，不應被視為理所當然。

型（universal type）的教改目標。

在粗放型教改期間，台灣高等教育的「總產量」確實成長可觀，無論是學生數或教師數皆然。值得注意的是，該階段的新設大學與改制升格大專院校被賦予了這個入學機會「民主化」與新教職工作機會的主要供給者角色。相形之下，屬於「前教改」的老大學則在擴張腳步上顯得相對遲緩許多。關於這部分，《全球化》幾乎未置一詞，自然也無從評價該階段的意義與結果，並連帶喪失了對下一波精耕型教改進行脈絡化診斷的契機。

第二波教改則始於 1990 年代末期。斯時高等教育在前一波的供給量擴張已經差不多到頂，加上長期少子化所導致的總體需求減少，故國內高等教育「市場」也在該階段逐漸拉起了地力（即將）耗竭的預警訊號。質言之，重複投資所導致的供給過剩疑慮迫使國家必須對高等教育體制採取另一套的宏觀調控。

在這樣的狀況下，新一階段的精耕型教改於焉登場，其目標更明確地訴諸於「競爭力」、「卓越」、「績效」與「品質」所代表的「單位產量」提升與考核。承此，具有「去蕪存菁」、「擇優汰劣」意味的各種形式，且歷經多次修改的評鑑制度遂成精耕型教改的驅動機制，而政府與多數輿論也再三指稱該階段教改的轉軌勢在必行。

於國家，從粗放型到精耕型教改的換檔，代表了從去管制（de-regulation）到再管制（re-regulation）的不同介入形式與調節邏輯。這也是我之所以認爲這兩大波的教改不能割裂看待的緣故，因爲精耕型教改在相當大程度上，必須被看待爲國家因應粗放型教改的危機解決方案。

只不過整體大學學術社群對於這兩大波教改的感受明顯有別。在粗放型教改階段，新設大學基本上可以說是「受益者」，而屬於「前教改」的老大學大致不受影響，故多扮演一個靜觀其變的局外人姿態；然及至粗放型教改階段，不但新設大學的困境一一暴露，同時連「前教改」的老大學們也發現壓力罩頂，被迫捲入其中。

三、

精確地講，《全球化》這本書的批判脈絡即針對精耕型教改而發，亦僅侷限於精耕型教改所帶來的影響。就精耕型教改來說，筆者同意陳光興與錢永祥（《全球化》，頁 3-29）的分析，在這個貌似技術性的（學術）評鑑機制背後，其實涉及了一個更大的政治計畫。如其所述，它攸關了新自由主義崛起後如何對美國高等教育進行改造，使之不只是與市場產生更緊密的互動，甚至是希望高等教育體制即是市場的一部份。一如陳伯璋（《全球化》，頁 205-234）在《全球化》所發表的另一篇文章借用了 Slaughter 與 Leslie 的學術資本主義（academic capitalism）概念所做的說明。若用當前美國批判學界的慣用詞彙做總結，則這個被新自由主義挾持的高等教育體制業已迅速地朝企業法人大學（corporate university）型態轉化（Aronowitz, 2000、Giroux, 2004）。

至於包括台灣在內的後進國，則在「全球化」的追趕焦慮下，意圖讓自己與國際的（實則美國中心）知識生產一流通標準接軌。因此，在這個脈絡所浮現的評鑑制度自然不應被看做是純粹的技術枝節問題，更是涉及另一波更廣泛，也更深入的學術權力殖民議題。類似的敏感也表現在該書其他作者如黃世鑫（《全球化》，頁 235-274）、郭明政（《全球化》，頁 153-178）身上。對黃、郭兩人而言，做爲新自由主義唯一語言的經濟學幾乎就是一種全控式的支配邏輯。甚者，所謂評鑑客觀性云云，不過是價值僞裝的量化技術而已，其有效性的檢驗依據，與其說是「科學」與否，倒不如說是權力支配的結果。

這種以市場爲場域、以利潤爲目標的新自由主義一旦成爲學術創新的準繩，其倫理災難不難想見。例如，涉及向第三世界傾銷的菸品與公共健康危害理應是一個政治經濟學的問題，但卻可能在這個新規訓情境裡讓學術體制或無意識地爲跨國煙商開了個卸責後門。殷鑑不遠的例子就像中研院「研究成果與技術移轉發表會」所提出的抗癌香菸創新產品構想。這個構想的提出與發表會的召開當然充滿了倫理爭議，貌似單純的「學術創新」究竟爲誰，以及什麼樣的目的服務呢？

誠如公衛學者鄭雅文（2004）對該事件的評論，在政策鼓勵的生技研究這頂大帽子下，我們既看到了公部門慷社會支出之慨爲私部門逐利的荒謬，同時也目睹了學術研究成果竟弔詭地朝向反健康之途的危險結果。殊爲諷刺，這卻是當前精耕型教改所熱衷的產學合作與專利數量的「追求卓越」的評鑑標準。

四、

《全球化》這本書對於精耕型教改的政治邏輯確實不乏洞見。但在《全球化》裡，眞正缺乏分析張力的便是它僅僅孤立於精耕型教改，以致於未能貫穿兩大波教改之間的議題關連性，並預見當精耕型教改出籠後，剛從粗放型教改裡登場的新設大學如何受創，且其程度更甚於「前教改」老大學所受到的震撼。

如果我們歸納《全球化》這本合輯的作者群，並觀察其發言位置的分佈代表性，則這本書的「同質性」顯然可見。就服務機構來看，《全球化》這本集眾人之作的合輯多達二十二位作者，但卻只有賴鼎銘一人來自改制升格的世新大學，其餘皆是服務於研究機構與傳統老大學。儘管如此，賴鼎銘在這本書裡所關心的議題仍然是評鑑制度的設計、運作的探討，而非精耕型教改的規訓策略對於不同起跑點的大學校際之間所產生的影響。但眾所周知的是，新設或改制升格的大學無論是在教學經驗、研究瓶頸、學生來源或是學校經營與治理等方面皆與老大學具有顯著差異。

新自由主義的霸權形成於 1980 年前後的英、美，但它所尋找的實驗樂園卻是早在 1973 年的智利，之後並逐漸擴及整個拉丁美洲。換言之，身先士卒的是邊陲而非中心。同樣地，倘若《全球化》已經看到了新自由主義如何滲透到高等教育裡，並試圖對大學強加市場與商品化的緊箍咒；則在台灣的脈絡下，新設大學也可能會是頭一個示範櫥窗，無論最後能否充分實現它所欲的結果。此外，新設大學與傳統老大學之間的二級制更是早在粗耕型教改時期就已成形，精耕型教改的階段只是強化這個趨勢罷了。

台灣的大學向來是私立多於國立，而粗放型發展所創造出來的新

設大學更是如此。由於起跑點的落後，繼而遭逢「高等教育產業」實質需求萎縮（少子化）的打擊，故新設私立大學僅就生存考量便有更強烈的創收動機（除非是有來自宗教體系或國內大財團的資金支持）。光這點，就與傳統老（特別是國立）大學大相逕庭。

也因此，新設大學必須更講究門面行銷，吸引學生就讀，故對於公關形象廣告的關注與焦慮遠甚於傳統老大學。至於在「產品提供」方面，新設大學初期投資大，偏偏「教育產業」的回收週期又相對較長，故也較傾向採取風險趨避策略：需要持續性固定投資的基礎性自然科學的系所敬而遠之；人文、社會學科相關的系所則由於「錢景」欠缺，對學生吸引力相對不足，也同樣退避三舍（除非是具有宗教背景支持的新設大學）。結果，通識教育遂成產品（知識）低回報率的集中處，其創設科系的著眼點多爲講求技術性與低固定投資成本的應用學科。

曾在二十世紀初擔任普林斯頓大學校長的美國前總統威爾遜（Woodrew Wilson）說過，大學應該是一個心靈花園（a garden of mind）。威爾遜的意思是，大學所體現的價值不僅僅是實用知識的傳授，同時也包括了一種生活與人格的涵養。於我，這個以今天看起來已經顯得非常古典的大學理念，在實踐上至少包括了兩個意涵：第一，大學足堪做爲一個解放性的公共領域，無論是知識的生產、創造與流通都可在這個「心靈花園」裡獲得支持。第二，假如我們把大學比喻成一座花園，則科系之間的關連便應具有一種整體的多元性。在大學這座「花園」裡，不同的科系猶如這個花園裡的各種植栽盆景，彼此形成一個有機的整體，卻又不妨礙多元性。

但新設大學顯然有作物單一化，尤其是經濟作物單一化之虞。這種特殊的科系生態不啻暴露了新設及改制升格大學因爲起跑點劣勢所面臨的生存創收壓力與資源侷限。在這樣的環境下，我相信若干爲生存而惶惶不安的新設大學在經營上的務實追隨對象不會是台大、哈佛之類的大學，而是（美國高教體制特有的）營利大學（for-profit university）領導品牌—鳳凰城大學（Phoenix University）。

諷刺的是，上述商品化與市場化的經營策略卻未必確保新設大學能找到持續存活的利基。箇中緣由不只是新設大學們愈來愈以類似的

經營策略在同一塊利基競爭，即便是佔盡優勢的傳統大學也在公部門財務支持不若以往的情形下，持續往同一個發展方向傾斜。如此一來，所謂的利基已與空洞修辭無異，而難免淪爲商品市場同質性的殺戮戰場。窮則變，但愈變愈窮，似乎會成爲某些新設大學難以擺脫的循環困境。

六、

《全球化》這本書曾有一個重要的題綱，那就是「學術社群」。但何謂「學術社群」？它的界限在哪？實際上，類似的問題在這兩波教改洗禮下猶如天問。李丁讚（《全球化》，頁 301-312）指出，對於學術社群的性質必須從正式與非正式互動的非知識因素獲得理解，亦即所謂的「隱形學群」（invisible colleges）。藉由對蘇國賢的論文分析，李丁讚進一步認爲，台灣的隱形學群明顯存在著「有結構、無組織」的樣態。所謂「有結構」指涉的是，SSCI、TSSCI 與專書是三個具有位階差異的群體；至於「無組織」乃指這三個學群內部沒有明顯的互引與對話，路歸路、橋歸橋。

我則嘗試從教改發展，而非論文發表的脈絡，提供另一個討論學術社群（或隱形學群）的角度。打從粗放型教改一啓動，台灣的學術社群的「客觀規模」便呈現急遽的膨脹。但實際上，我們所理解的學術社群界線（boundary）並沒有因此擴張與對應。緣於新設大學與傳統老大學的校際身份的二級制依然可見，彼此還是路歸路、橋歸橋。

我們當然可以用論文發表的質、量來爲這道學術社群二級制的現象做解釋，而這也確實言之成理。不過，要正當化這個判準之前，我們似乎有必要先參照《全球化》（頁IX - X）對於所謂學術社群的另一個更高規範性期待，例如：「要求回歸同儕實質評鑑」（〈共識與主張〉2）、「建構合理工作環境，避免學術商品化」（〈共識與主張〉7）、「學生受教權不應因研究而被犧牲」（〈共識與主張〉9）。就此我們可以說，《全球化》對於學術社群的規範性界定應該是跨越、泯除這道二級制界線，其目的則是意圖在這個教改的新趨勢下，尋找彼此的對話與團結（solidarity）。

若如此，那麼我們便應注意到，爲了解決粗放型教改的潛在供給過剩問題，精耕型教改已沒有太多耐心等待這個優勝劣敗的結果，故評鑑制度遂成了加速退場、平衡供需的準強制手段。如此一來，未來的影響將不只是一人，一系，更可能是一校，甚至是一批學校下台鞠躬的問題。

質言之，當評鑑與退場互爲配套後，其影響便不只是原先所擔慮的學術社群知識生產的他律、學校（科系）內部兩極化等「高標」質疑，而是還包括了不斷會有學術社群成員被迫逐出的「低標」威脅。當退場令一發出，攸關就業的物質基礎將會不保，也連帶讓原身份無所依附。

那麼，誰會是退場機制下的試刀對象？不用多說，新設大學及其相關系所依舊是機率最高的候選人。在精耕型教改抬頭的情況下，相較於老大學普遍面臨的六年（升等）條款與追求卓越所普遍見到的個人流動問題，新設大學在該階段所面臨的生存掙扎則更像是一個山雨欲來的結構調整方案。

形式地看，新設大學率先退場似乎很合理，因爲無論是教師論文生產量（以及品質）、學生素質都與傳統老大學存在一段（不小的）差距。但多數人也應該很清楚，這種結果的差距脫離不了新設大學一開始就輸在起跑點的「後進性」。若評鑑教師，由於新設大學佔有較高的助理教授比重，資淺的年資經常導致學術生產週期的相對較長，而若又碰到人力相對精簡時，更需肩負招生、行政以及學生輔導等任務，其起步之吃力可以想見。又論及學生，由於新設大學缺乏名氣與短期績效，故招生素質更無法與傳統老大學拿到同一個天平上比較。

我們尤其不可忽略教育資源的分配正義。國家的教育財政資源補助向來國立多於私立（但私立大學所招收的學生數卻遠遠多於國立大學）、老大學多於新設大學，在這種財政資源分配的系統性偏差下，評鑑制度對於資源調撥所發揮的槓桿作用難見雪中送炭，而是錦上添花居多。

大致上，在五年五百億預算的介入後，台灣的大學的制度性分化與階層化便告底定，各曰「研究型大學」與「教學型大學」。然而，所謂「教學型」更像是一個婉稱，更精確的意義是指在研究型大學這

個領先集團之外的落後群，畢竟在教育經費日漸緊縮的情況下，誰不希望教育部的多多益善？

評鑑制度下的校際兩級分化也導致了各自對於胡蘿蔔的垂涎與對於棍棒的恐懼。我們看到了，領先群的研究機構、老大學內部容易冒出待遇薪資鬆綁的呼聲，以便於徹底落實他們所認爲的功績制；但對於這之外的大專院校，尤其是新設大學內部，則更關心是如何避免被退場機制挨了一棍，以保障他們的就業權益。

《全球化》不可能同意薪資待遇無條件鬆綁所預設的個人主義競爭邏輯，同時也針對勞動條件物質保障發出了一個團結的訊號。就像這本書的宗旨與目標之一即是「繼續支持台灣內部對於教師權益保障的相關運動」但問題是，這仍是一個初步的宣示，我們在《全球化》這本書裡也找不到相關的分析與討論。更重要的是，若無法跨越這道二級制界線獲得經驗性的瞭解，何來對話與團結的可能？關於這部分，紐約大學兼任教師與教學助理籌組工會維權所暴露的問題，或許值得借鑑（參考吳挺鋒，2006）。

回顧地看，在粗放型教改衝刺的十年上下期間，台灣的批判學界基本上是呈現論述介入缺席的狀態。或許他們是將之視爲「前教改」老大學的外部擴張現象。但到了現階段，廣義的學術社群終究已因粗放型教改而規模倍增，校際二級制的制度性劃分，乃至於更嚴厲的退場威脅似應當作整個學術社群的「內部問題」來討論才是。

七、

時至今日，我們應該批判地繼承粗放型教改的成果。舉例來說，粗放型教改不只是創造了難得一見的學院職缺榮景（不可諱言，本土訓練出來的博士受惠不淺），包括原先擠不進傳統大學窄門的高中畢業生也是另一受惠對象。

當然，粗放型教改導致的校際二級制也不免反映在錄取學生的素質差異。對於這樣的結果，我們應該也很熟悉正當化精耕型教改的常見警語：「大學生程度高中化」。去（2007）年出現大學錄取率超過 96％，以及 18 分被某新設大學錄取的新聞遭到反覆披露、討論的情境，

許多人應該都還記憶猶新。

但《全球化》這本書並無顧及類似現象。我們無法抽空師生社會關係，而逕自談論學術社群本身應該如何如何。尤其是在研究領域的論文發表之外，教學做爲師生關係的互動介面也不容忽視。坦然言，第一波的粗放型教改確實存在著值得檢討的冒進，甚至是不當地把新自由主義的供給面經濟學邏輯視爲「民主化」入學機會的等同。但無論如何，我們是不可能再回頭擁護過去那種菁英型的高等教育體制，其理由就像反高學費運動將受教視爲一種「公共權利」那樣。也因此，我們必須批判性地繼承粗放型教改的結果：它剷除了聯考的窄門，並滿足了台灣多數家庭希望子女接受高等教育的需求。這種機會平等的進步性應該獲得起碼的肯定，雖然它隨之而來的問題未必比過去來得更少。

因此，接下來的關鍵問題是，當大學入學幾乎朝百分百的高錄取率邁進時，我們到底希望大學爲學生提供什麼樣的教育內容與方向？老問題又出現了，究竟我們是要繼續依據研究型大學的菁英與教學型大學的凡才進行「因材施教」的分流？還是像 Girox（2006）所認爲的，應該先確立一個普遍性的可欲價值，把（高等）教育當作一個民主社會所需培養的公共培力場域？

新自由主義無疑是擁護前者。在供給面經濟學的教義引導下，往往把供給量的擴張視爲測量「民主化」的計步器，至於被當作消費者看待的學生則擁有了選擇自由（但也對應了愈來愈多學校希望自我決定學費調幅的選擇自由）。但在這種激進的市場民粹主義語言之下，新自由主義骨子裡卻仍是十足的菁英取向。因爲他們的市場競爭語言相信社會達爾文主義的優勝劣敗，故當學生分別被不同功能別的大學分流之後，也意味了競爭結果得到了初步確認，並應安於未來所對應的社會分工。雖然沒有經過正式的大規模研究調查，但以筆者的任教經驗，新設大學確實存在著爲數頗眾的中低收入勞工階級子女，以及高比例的學生背負助學貸款現象[4]。如此，教育做爲階級再生產機制的

4 前面提到，新設大學初期投資大、回收慢，甚至不確定性高，更他們沒有調降或讓學雜費持平的動機。

左翼批判題綱，顯然未因粗放型教改的大學普及化而獲得改善，只是改由大學體制內部的二級制瓜代而已。

顯然，在入學機會普及化之後，值得我們進一步追求的毋寧是：究竟何爲可欲的教育價值目標？我們能否藉由高等教育的民主化再生產我們所欲的未來社會？質言之，它的重點不在於當學生高中畢業後究竟是以幾分被錄取進大學，而是必須像李遠哲（2007）所說的，「不應問二點八分可以上大學，而是這樣的成績上了大學可以學到什麼」。但我並不那麼贊同李遠哲隨後提出的解決主張：「大學分類、分級」讓學生學到適合的東西。我認爲，一個社會總有屬於公民身份所需養成的「必修通識」，而這與學校究竟是哪一類、哪一級無關。對於巴西參與式預算（participatory budgeting）經驗極爲欣賞的葡萄牙籍社會學家 Santos（2004）便認爲，致力於把教育做爲社會解放手段的已逝巴西激進教育學者 Paul Freire 爲人們留下了一個值得反覆咀嚼的珍貴遺產，那就是參與民主（participatory democracy）的再生產基礎有賴於廣大受過教育的一般公民（common citizens），而這才是教育的解放潛能。反之，Santos 提醒，時下的技術官僚—民主制（techno-democracy）才是狹隘地追求少數專業化合格公民（菁英）的培養。對 Santos 來說，倘若參與式預算的「參與」只是靠後者那些擁有專業（知識）的公民（professional citizens）來發聲、監督與提案，則參與式預算就等於白兜一圈、多此一舉了。

同理，在大學普及化的今天，我們已經初步完成了在入學機會的普及化，但不應僅僅停滯於此，而需進一步把未來社會民主化的再生產機制與主體聯繫起來。因此，能否不分校際地培養出未來我們社會所需的「受過教育的一般公民」，端視我們能否看到這個契機，並爲這個可欲的價值進行投資。如果我們仍然侷限於傳統老大學的追求卓越與新設大學如何退場等討論，則不啻暴露出我們對於台灣民主化願景的想像貧乏，再次落入高等教育市場—科技官僚統治—代議選舉的三位一體。

批判的知識圈都同意，知識並非個人心智的勞動產物，而是一個社會互動的過程，教育者同時也在扮演受教育者的角色。一個健康、具公共性的學術社群一方面有義務敦促社會的民主化，另一方面也將

受惠於這個參與。

八、

現在各大學的重頭戲幾乎都得耗擲諸多心力「迎接」評鑑。其結果不只是各系所週而復始地自評，也包括了若干學校透過網路首頁一方面動員全校師生上緊發條宣傳系所特色與經營願景，另一方面則以跑馬燈公告歡迎「評鑑委員蒞校指導」。這樣的情景讓我回憶起了那段疲於應付督導的服役經驗。顯而易見地，做爲一種制度的評鑑，已非僅限於學術生產的規訓這個面向，而是內化爲台灣高等教育體制的一部份。

與此同時，現階段國家對於高等教育的供給緊縮與體制重構也不斷在加緊步伐。例如，大學招生委員會聯合會甫以一面倒的票數決定明年招生維持現制，不設統一的入學門檻分數的消息傳出後，教育部大表不滿地要各學校「自行承擔社會輿論的壓力」（中國時報，2007-10-16）。此外，日前也傳出教育部擬將大學分成五類，做爲凍結、調撥碩博士班招生名額的爭議構想，雖然該消息旋即被教育部長杜正勝否認，但教育部則隨後聲稱未來研究所名額的調控將循經建會的人力調查，對人文、商管等研究所名額嚴格管控，而會釋放名額給電子、電機、資訊等研究所（中國時報，2007-10-18）。我們看到，供給擴張之後的危機每每正當化了高等教育的市場化。

就此，《全球化》對於評鑑制度的批判性診斷與願景值得在當下被知識生產者嚴肅面對。然而，攸關高等教育與學術社群、學術社群內部，以及師生之間等關係究竟該如何重新界定，以及如何被民主、團結等進步價值所駕馭等問題，《全球化》則還有待我們以不同的位置與角度進一步豐富上述議題。

參考書目

中文部分

中國時報，2007，〈每科 2.8 分上大學 李遠哲：應該問「可以學到什麼？」〉2007-08-09。

中國時報，2007，〈表決一面倒 大學不設低分門檻〉，2007-10-16，A2 版。

中國時報，2007，〈人文、商管研究所 不再增系所〉，2007-10-18，A8 版。

反思會議工作小組（編），2005，《全球化與知識生產：反思台灣學術評鑑》，台北：唐山。

吳挺鋒，2006，〈學術豪門與寒門〉，《中國時報》2006-07-12，A15 版。

鄭雅文，2004，《產學合作的流弊》，中國時報，2004-06-17，A15 版。

英文部分

Aronowitz, Stanley. 2000. *The Knowledge Factory: Dismantling the Corporate University and Creating True Higher Learning*. Boston: Beacon Press.

Giroux, Henry A. 2004. "Neoliberalism and the Demise of Democracy: Resurrecting Hope in Dark Times". *Dissent Voice*. August 7, 2004. 下載於 http://www.dissidentvoice.org/Aug04/Giroux0807.htm

Santos, Boaventura de Sousa . 2004."Interviewed by Roger Dale and Susan Robertson". In *Globalization, Societies and Education*. Vol 2 (2) July. 下載於 http://www.ces.uc.pt/bss/documentos/boainterview1.pdf

台灣社會研究季刊
第六十九期　2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

【問題與討論】

觀察日本的視角

孫　歌*

On the Ways of Seeing Japan

by
SUN Ge

*服務單位：中國社會科學院文學研究所研究員 日本一橋大學客座教授
通訊地址：北京 中國社會科學院文學研究所
Email: sungseg@gmail.com

中國人怎麼觀察日本，並不是一個不需要討論的問題。而且，最棘手的問題在於，儘管有主次緩急之區別，但視角的設定是複數的而不可能是單數的，尤其在歷史劇烈變動的時代，沒有哪個視角可以獨領風騷乃至獨霸天下。

視角的不同，可以帶來完全不同的觀察結果。這是因爲，當你無意識地從屬於某一個視角的時候，你會強調它給你呈現的那些內容，而忽略它所遮蔽的部分。沒有萬能的視角，而且隨著歷史的變化，視角的變化也是必然的。問題在於，我們是否能夠感知這一切？

南京大屠殺。靖國神社參拜。細菌戰。慰安婦問題。這一個一個血淋淋的視角，至今仍然讓我們顫慄。我有幸結識了王選，直接聆聽她講述自己的經驗，瞭解她艱苦而孤獨的努力；她讓我懂得了一個沈重的道理：戰爭的創傷，永遠不可能用和解來抹掉，但是這並不意味著仇恨可以承擔歷史。和解與仇恨，在歷史中都可以找到位置，但是，它們不是通向歷史的路徑。

最讓中國人無法忍受的，或許是南京大屠殺與靖國神社參拜這兩個事件。由於它們具有一個相同的特徵，就是它們承載了超過本身內容之上的象徵性，因而，它們往往被置於細菌戰、慰安婦等等同樣沈重的歷史事件之上，被視爲中日兩國之間的爭端性事件。當社會輿論被集中於這樣的象徵性事件的時候，衝突的白熱化在所難免。就結果而言，這種白熱化的衝突有可能提供拒絕忘卻歷史的動力，使得有識之士在還歷史眞相的艱難鬥爭中有可能得到必要的社會輿論支援。

但是，與此同時我們也不得不看到問題的另一個方面，那就是當社會輿論集中於這樣的象徵性歷史事件的時候，有時候會過分關注它的象徵性，而忽略它的歷史性。在這種情況下，人們爭執的焦點不是認識和分析的具體對象，而是關注者自身的態度和立場。由於日本社會中一直存在著美化侵略戰爭和否定戰爭整體犯罪事實的右翼傾向，這就使得態度與立場問題具有了非常現實的功能：在很多情況下，歷史分析的目標是爲了反駁日本右翼的謬論，這反駁自然需要一個明確的立場，因而，它是必要的。關於南京大屠殺的數字問題，關於靖國神社性質問題的討論之所以引發了如此重要的連鎖效應，首先因爲它們都具有這樣的性格。但是，假如我們不能夠清醒地把握這種對於歷

史事件象徵性的追求自身所具有的限度，那麼，一種簡化的立場分析眼光將要取代眞正的歷史分析，而我們將會面臨失掉歷史的可能。事實上，我們經常可以在“反日”思潮暫時消退的時候觀察到一個發人深思的現象，那就是曾經聚焦於重大歷史事件的象徵意義的社會輿論並沒有必然性地導致整個社會聲援那些在第一線爲追蹤歷史眞相而奮鬥的有識之士，他們反倒會被社會輿論所遺忘。人們常常忽略一個基本的事實，作爲象徵的歷史事件是名詞性的，而作爲歷史的歷史事件是動詞性的。當人們滿足於一個名詞性的結論的時候，那個作爲動詞不斷流動著的歷史卻在悄然地改變著。而處在這不斷變化的漩渦中心的人們，需要的是同樣動態性的支援，但是，爲結論而爭執的時候，我們很難給出這樣的支援。

歷史分析的確立，需要建立主體的目的意識，因爲這可以避免導致在激烈衝突的歷史面前採取追認現狀的歷史決定論態度。但是這種目的意識不能簡單地等同于現實的政治態度與立場。相反，它要求歷史視角在不斷湧來的現實政治漩渦中保持自身的“射程”。正是由於如此，對於歷史眞相的追問並不一定與政治鬥爭完全同步，它的主體目的意識並不在於直接追求自我實現（因爲這一預設是虛假的），而往往會體現爲對於歷史場域中結構性力學關係的追問。這是因爲，歷史從來不會垂青於任何主體，主體如果試圖實現自我意志，那麼，就必須經受歷史這一力學場域的錘煉。

現在，越來越多的人開始關注中日關係，而隨著日本批判知識份子對於相關歷史事件的研究、特別是近年來有關靖國神社的出色研究被介紹進中國社會，我們開始獲得了關於日本的初步知識。這些知識對於打造中國人對日本的感覺是重要的，尤其是它們具有的批判性格，使得中國知識界比較易於打破對於日本的單一想像，從而對於日本內部的批判知識份子發生某種認同。爲了有效地建立歷史分析，這或許是非常重要的一步。事實上，這一步正在發生，而我們需要問的問題是，下一步，我們該向何處走？

我翻開岩波書店出版的臨時增刊本《世界》。這本 2008 年 1 月 1 日出版的《沖繩戰與“集體自決”——發生了什麼，傳達什麼》，傳遞了一個緊迫的資訊：對於當今日本來說，一個迫在眉睫的歷史與現實

問題集中在沖繩！

中國的傳媒其實已經報道了這個資訊，這就是在 07 年 3 月 30 日，日本文部科學省公佈的教科書審議結果，刪去了歷史教科書中關於太平洋戰爭中的沖繩戰役後期美軍即將登陸之際、沖繩民眾被日本軍隊強迫“集體自決”中“日軍強迫”的部分，把這一駭人聽聞的事件改寫成了沖繩人爲了殉國而自願選擇了自殺。這個舉動引發了沖繩民眾的憤怒，07 年 9 月 29 日，在沖繩舉行了有 11 萬人參加的群眾集會進行抗議，要求文部科學省撤回這一審議結果。文部科學省迫於壓力不得不承認了集團自決的被強迫性，表了一個“價值中立”的態度：如果送審的出版社要求撤回該稿，可以維持原來的寫法。

與此同時，其實早在兩年之前，圍繞著同一個問題，大阪法院已經在受理一起訴訟案。原告是沖繩戰役中曾任海上挺進隊第一隊長的梅澤和已經去世的第三隊長赤松的弟弟；被告是岩波書店和大江健三郎。前者曾在 1968 年出版了家永三郎《太平洋戰爭》、1965 年出版了中野好夫、新崎盛暉的《沖繩問題二十年》，1970 年出版了大江健三郎的《沖繩筆記》。原告以大江的《沖繩筆記》記載了沖繩民眾“集體自決”的被強迫性而構成名譽損害爲理由，要求被告停止出版並公開道歉和支付精神損害補償金等等。實際上，這起訴訟暗地裏完成了一個轉換，就是把由日本國家操縱的軍隊在戰時的加害行爲轉換爲個人的名譽問題，從而把焦點集中在某隊長在當時是否眞的下達過要求民眾集體自殺的命令這一極其有限的個人層面上來。這當然使得對立的雙方不得不就事論事地進行法庭辯論，但是這一事件也同時推出了另外一個認識層面。

利用民事訴訟來進行思想和政治鬥爭，這是日本社會通行的一種方式。各方政治勢力都在自覺地利用它以實現自己的政治目標。自從新歷史教科書編纂會出版了他們的“自由主義史觀”的教科書並試圖在學校教育中推行，日本的進步勢力一直通過各種方式阻止這一篡改歷史的企圖，其中的方式之一就是以民事訴訟的形式進行抗議和抵制，而小泉參拜靖國神社之舉也因爲其違背了憲法被多次告上法庭。當年的東史郎事件，最初也是以民事訴訟的方式呈現的。在很大程度上，政治與思想的問題以民事訴訟的方式表現出來，其涵義已經遠遠

超過了民法本身所能涵蓋的範圍。因此，法庭取證和辯論，具有非常強烈的公共政治色彩。當大江健三郎這樣的公共知識份子在法庭上出現的時候，他的證詞在事實上構成一種演說，實在是順理成章的。

這個持續了兩年的訴訟在 07 年 11 月又一次開庭，對原告和被告進行了傳訊。大江在證詞中表示：他的《沖繩筆記》中包含了三個主要的母題：1，他向日本社會報告了自己瞭解到的日本近代以後爲把沖繩納入日本的體制而對其進行皇民化教育的過程，且認爲這是沖繩的悲劇；2，在 70 年代初，他預期沖繩在從美國佔領狀態下回歸日本之時將繼續忍受美軍大規模軍事基地的存續；3，日本人並未認識到本土的繁榮與和平是以沖繩付出的巨大犧牲爲代價的，他捫心自問：“我是否可以改變自己而成爲與現在這樣的日本人不同的日本人？”

與法庭上關於具體的人事糾紛所涉及的問題不同，大江健三郎在法庭上陳述了超出個人名譽損害層次的重大政治問題。這個將在 12 月份結審並在 08 年 3 月宣判的訴訟案件，其實遠遠不能涵蓋大江提出的問題，因爲它把一個具有深刻歷史脈絡的事件偷換成了具體的軍人當年是否下過強制自殺命令的問題。正如**坂**本義和在同一期《世界》臨時增刊號中所寫的那樣：“在沖繩發生的集體自決中，究竟有沒有日本軍隊的強制和命令？每當我聽到報紙和電視在傳播這樣的設問時，總不由地想到：‘又開始歪曲和縮小問題啦！’因爲，這設問本身就是有問題的。”**坂**本指出：沖繩人並沒有想把自己的家鄉變成戰場，也沒有想捲入太平洋戰爭，包括他們的“集體自殺”，整個戰爭過程都是以東京爲中心的日本軍隊強制的結果。而這種強制並不僅限於沖繩，日本本土也是一樣，**坂**本本人當時也經歷了那樣的“準備自決”的“強制內在化”過程。**坂**本尖銳地指出：“當時的日本，是一個不允許存在‘強制’與‘自發性’的區別、連它們之間的界限都要抹掉的國家。”

利用事件與人物個案中的具體證詞、特別是與事實有出入的證詞來否定總體性歷史事件乃至歷史社會結構的基本特徵，這是日本保守勢力與右翼的慣用手法。在現實層面，發掘有力的證詞仍然是一個必要的鬥爭策略，而沖繩民眾中那些當年親歷了慘劇的老者也打破了保持多年的沈默，堅強地站出來提供了他們本打算帶到另一個世界中去

的證詞。在這個過程中，發生在東亞受害國的慰安婦、細菌戰受害者當中那提出證詞的艱難一幕又一次重現，看著《世界》增刊號上那些證人的照片，我又一次感受到了揪心的震撼。

沖繩是唯一眞正實踐了“死者平等”信仰的地方，與宣稱這一信仰卻按照是否效忠天皇對死者進行取捨的靖國神社不同，沖繩的百姓們至少容忍了那個平等祭奠沖繩人與本土日本人、平等祭奠日本軍隊與美國軍隊的“和平祈念公園”。但是，這份寬容並不意味著無原則的順從。當沖繩人集結起來反對篡改歷史的“皇民化”記述的時候，他們與其說是在日本內部進行抗爭，毋寧說是構成了東亞地區追究日本戰爭責任的一個有機組成部分。

問題到此並未完結。當大江和坂本以自省的姿態推進他們的問題的時候，沖繩的無辜百姓在太平洋戰爭末期的集體自殺問題與日本社會的其他問題發生了關連。不僅慰安婦問題、細菌戰問題、教科書問題等都在沖繩這一視角中獲得了新的形態，而且南京大屠殺和靖國神社參拜這兩個象徵性的事件後面隱藏的日本社會政治結構問題，也被沖繩的事件牽到了前台。更重要的是，我們中國人作爲受害國家的國民，究竟如何回應沖繩民眾的抵抗運動，進而，我們到底應該如何看待“日本”，也變成了一個問題。

日本不少有識之士指出：在現有的關於沖繩民眾集體自殺是否受到強制的爭論背後，隱藏著一個危險的走向，就是日本的防衛廳升級爲防衛省，現有日本憲法中爲“和平憲法”定調的關於永遠不擁有軍隊永遠放棄戰爭的第九條將被廢除，日本將成爲美國在國際上的軍事幫兇。這種擔心絕非空穴來風。前不久日本內閣爲了通過《自衛隊海外運油新法案》，在在野黨占多數的參議院已經否決了該項提案的情況下，不惜再次延長臨時國會，利用執政黨在眾議院的多數席位，動用了眾議院否定參議院決議的特別手段。這不免讓人聯想起 1960 年安保運動時岸信介內閣強行通過日美安保新條約以及附屬條款的所作所爲。《每日新聞》在 2007 年 9、10、12 月分別對日本人進行了三次全國範圍的電話民調，對於日本海上自衛隊是否應該在 11 月運油期限結束之後再次開始下一輪的運油任務，民調顯示了民意正在從多數支援轉向多數反對。但是與此同時，我們也看到與要求和平的民意相拂逆

的是，日本內閣在派出海上運油隊等等問題上，並沒有給國會以任何討論空間。正如《朝日新聞》在 08 年 1 月 11 日的社論《走投無路的“三分之二”決議》中指出的那樣，“再次投票通過，是憲法爲政治對立無法解決的時候預備的非常手段。要想行使這一權利，立法單位爲達成共識所進行的最大限度的努力和選民的理解是不可或缺的。爲了否定參議院的意志，必須具有政治上的妥當性。”這就是說，借助於憲法規定的非常手段而推動一個決議的通過，特別是這個決議有違選民的意志並且一度被否決的時候，議會需要履行眞正的民主程序，而在關鍵時刻，我們可以看到今天的日本執政黨並沒有這樣做，它體現的議會政治並不是“說服的政治”，而是“非常手段的政治”。

在此情況下，沖繩民眾的抵抗運動就不再僅僅意味著對於改寫教科書的抗議。事實上，在沖繩的社會輿論裏，它也是被與一系列事件聯繫起來認識的。就中，發生在 90 年代中期的美軍士兵對沖繩少女的性暴力事件、對於美軍從沖繩撤出基地的要求以及與此相關的對於日本政府的抗議，不僅在抗議美國與日本政府的合謀，而且以此抗議爲世界和平做出了眞實的貢獻。在沖繩的邊野古一帶，抗爭美軍基地移設計劃的行動一直在艱難地持續，而日本政府與沖繩縣政府的綏靖乃至合謀的政策，資金援助的利誘與自衛隊的威懾，在給沖繩民眾造成內部的分裂與對立的同時，加大了抵抗美軍基地運動的難度。與發生在韓國的抵抗美軍基地的運動一樣，這抵抗一方面意味著對於本國政府的對抗，它將引來政治上的壓力；同時，也意味著該地區民眾已然形成的以基地爲生的“基地經濟”的瓦解可能性。相比之下，後者是造成對抗基地運動的內在困境。

與日本本土捍衛憲法第九條的社會運動相呼應，沖繩的抗議教科書改寫與反對美軍基地的運動都是日本社會中正在消長起伏的社會狀況。與此同時，與中國社會的狀況相似的是，大眾文化正在日本社會生產大規模的“政治冷漠症候群”。更多人關心的是自己的生計，以及日常性的享樂。他們對於國家政治，對於世界和平，採取了隔岸觀火的態度，而對於發生在身邊的事件中隱含的政治性，缺少必要的敏感度。這樣的社會群體最具有追認現實政治的保守性，這也正是日本內閣得以不斷推行保守主義路線的社會基礎。在很多情況下，我們已

經不太能夠使用“民眾”這樣一個語詞來泛指社會生活的主體，正如我們不能把“國家”看成一個既定不變的實體一樣，它不是一個靜態的統一體，它因爲劇烈的分化包含著相互對抗的力學關係，從而造成不斷起伏的動態平衡。正因爲如此，我們不能把沖繩看成鐵板一塊，也不能把日本看成一個單純整合起來的對象；進一步說，只有在主權國家的意義上，我們作爲一個普通公民是外在于日本和內在於中國的，而在追究戰爭歷史眞相和維護世界和平的時候，以主權國家爲唯一標準來區分自我與他者，常常會遮蔽問題的眞正所在。舉一個極端的假設（當然，希望這僅僅是假設）來說，我們可以以“日本內部事務”爲由隔岸觀火地對待沖繩正在發生的一切嗎？我們難道一定要等到美國的航空母艦聯合日本的自衛隊（軍）有一天開到家門口，才能意識到沖繩人的抗爭與我們並非毫無關係麼？！

當然，這個極端的例子並不能說明問題的眞正所在。問題的眞正所在，是我們語焉不詳地用“批判民族主義”的方式遮蔽了的問題，這就是個體與國家的關係。在國際政治學領域裏，關於這個問題已經有了相當的累積，借助於古典性的論述，我們可以瞭解這樣一個基本事實：當國家在假設意義上被人格化，因而使得國際道義在這個假設的前提下可以成立的時候，作爲眞實存在的個體所信奉的道義原則並不能直接轉化爲國家的道義原則。在這個意義上，不僅個體不能直接代表國家，而且個體倫理意義上的“惡”在很多情況下會在國家道義的意義上被轉化爲“善”。今天，當跨國的聯合在各種層面上都向前推進（儘管這種聯合未必都對等，也未必都意味著倫理意義上的“善”）的時候，“國家主權”等等問題並沒有被邊緣化，因爲“跨國”依然是以“國”爲單位的；而我們需要繼續追問的一個問題是，在此種情況下，個體的道義選擇究竟如何與國家的道義選擇建立眞實的關係，從而使得它具有國際政治意義上的正當性？

日本的民主化進程告訴我們，僅僅有了民主化的程式，並不必然具有民主化的內容。在政治權力與選民的社會壓力高度分離的狀態下，哪怕是國會內部的論爭代表了選民呼聲，哪怕是高度透明的輿論可以自由地進行批判，關鍵時刻的決斷卻未必是“民主”的，也不一定是代表民意的。日本國會關於海外運油法案的這個個案，在很大程

度上暗示了民主制度走到今天的困境，它說明，我們不能僅僅在一般意義上談論民主，不能把希望寄託在“有了民主程序就可以解決一切問題”這樣一個幻想之上。更爲緊迫的問題是，在國民意志並不能眞正影響國家政治決策的時候，如何設想國家的道義原則，如何思考國民與國家之間的道義關聯性？換言之，當沖繩民眾作爲個體集結起來抗議的時候，我們從中可以學習到的，應該並不僅僅是抵制修改歷史書寫這樣的思想課題，而是國民對於國家道義的自我詮釋與堅持。顯而易見，在沖繩民眾當中，對於“日本”這個國家的詮釋是多樣的和複雜的。但是，在現代史中沖繩受到不平等待遇這一點上，他們的意見並沒有太大的分歧。說到底，造成不平等的元兇是二戰時期的日本政府和它在戰後奉行的追隨美國的政策；對集體自決的不公正記載與對美軍基地的鼎力支援是互爲表裏的。沖繩人的道義感覺與他們的生活感覺相關，也與他們的特定處境相關。美軍基地構成沖繩經濟的基本支柱這樣一個扭曲的現實，在今天的國際經濟政治格局中，已經使得沖繩帶有了特定的“亞洲性格”：它對美軍基地的抗爭，不僅同時直接意味著對於美國在亞洲乃至世界的軍事霸權的抗爭，而且同時意味著打破現有的“基地經濟”模式探索並無保障的經濟發展可能性。正是在此意義上，沖繩人的反基地運動具有了道義性格，而他們的這種道義感覺代表了亞洲的道義感覺，也體現了同時代史的推進狀態。進一步而言，在本土日本人支援沖繩抵抗運動的過程中，日本社會的道義感覺也正在被重新打造。

二戰之後德國知識份子在總結他們自己對於納粹的合作何以會發生的時候，有過非常精闢的概括，那就是法西斯的進行狀態並不是一蹴而就的，它是漸進的，不顯眼的，有時候甚至還伴隨令人信服的自我反省和修正，或者是迂回曲折的推進。正如農夫每天到田裏照看莊稼一樣，由於每天都看到與前一天沒有太大差別的對象，他意識不到莊稼的成長，直到有一天早上，他才突然發覺，莊稼已經高過了他的頭。事不關己的意識，當年曾經把德國的抵抗力量分散爲各掃門前雪的隔絕狀態，直到災難降臨到自己頭上，才開始了各自的抵抗，而這時事態已經發展到了無法收拾的地步。在二戰之後追思這段歷史的時候，德國的抵抗力量才感到，眞正的抵抗必須發生在事物的開端之

處，而不是結局之時！

我們正在面對這樣的狀況。儘管當今中國以及中日關係的課題與當年德國進步力量的課題並不相同，但是就認識論而言，我們完全有可能重蹈德國知識份子的覆轍。在開端之處認識事物，在事態的進行狀態中識別它，不用靜態的眼光去觀察歷史：這意味著我們必須學習建立動態的分析習慣，而不是盲從於靜態的結論。因此，從何入手討論中日戰爭的歷史這一認識論課題，也必須先進入我們的視野。當整個輿論界不加思索地把日本設想爲一個完全外在的對象，並把問題象徵性地歸結爲靖國神社和南京大屠殺事件的時候，我們或許正在忽略另一些同等重要的事物。更重要的是，如果我們僅僅把一些固定的意象作爲歷史討論的話題，那麼，活著的歷史將與我們擦肩而過。在當代歷史裏，我們每一個個體的歷史功能都是間接的，這種間接性造成了很多錯覺，使人感到自己就在歷史之中。其實，當日本的沖繩“事件”正在進行的時候，中日關係在將來的某一部分基調也許正在悄悄調整，只是，當我們執著於自己的意識形態想象的時候，我們可能正在錯過抓住它的機會。由此，我們便不得不置身於歷史之外，而我們的思考，也可能因而失掉歷史性。

台灣社會研究季刊
第六十九期 2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

【問題與討論】

二十世紀中國社會主義的歷史經驗和韓國社會

白承旭 *

Historical Experiences of Chinese Socialism in the 20th entury and the Korean Society

by

BAEK, Seung-Wook

關鍵字：中國，社會主義，毛澤東，韓國，文化大革命，大衆，脫軌，接軌
Keywords: China, Socialism, Mao Zedong, Korea, the Great Proletarian Cultural Revolution, masses, de-lingking, re-lingking

*服務單位：韓國中央大學社會學系 副教授
通訊地址：大韓民國首爾市銅雀區黑石洞221 中央大學校社會學系（郵編號碼：156-756）
Email: swbaek@cau.ac.kr

摘要

經過毛澤東時代和其死後的鄧小平與江澤民，到現在為止，將中國的歷史經驗看作是現代性與反現代性的自我矛盾。這個矛盾可以概括為兩個過程，即中國從資本主義世界脫軌後重新與該軌道接軌。因此脫軌的過程中出現的問題不會僅僅因為重新接軌而消失。本文試圖進行如下探討，毛澤東的幽靈在和我們講述什麼，20世紀中國社會主義的歷史經驗在繼續向我們提出哪些問題，這些問題在今天對我們意味著什麼，我們應該向幽靈提出哪些它沒有提出過的問題。

中國第一個5年計劃的“過渡期的總路線”和之後大躍進時期的“社會主義建設總路線”就是在雙重脫軌之下推動的、在被強迫的“自立經濟”下出現的歪曲現象的一種表現。“生產力中心論”和“生產關係中心論”只不過是在這種條件下出現的矛盾的雙重表現。文化大革命是將這種被強迫的自立經濟下的矛盾、即在“生產力中心論”和“生產關係中心論”的錯誤對立結構下形成的矛盾用暴力方式加以解決（與其說解決，更準確地說是提出問題）的過程。文化大革命雖然試圖賦予“群眾主導性”，通過新的政治實踐將該問題以“政治挂帥”的方式加以解決，但當處於問題核心的“黨”被當作運動目標的那一瞬間，運動的進一步發展被中斷，變成了對知識份子的攻擊形態，問題提出未能從對國家主義的攻擊中擴展到對發展主義的攻擊。

中國的經驗作為迂回式的論據在80年代韓國社會性質爭論中，對進化主義的資本主義觀和變革論進行了批判，將資本主義發展與依附這一總問題結合在一起，試圖對社會主義論進行批判式理解，而起了很重要的作用。當然90年代以後，這一論旨以金融全球化和“現實社會主義圈”的沒落形式出現的世界體系變化中，暴露了未能捕捉到的盲目之處的局限性，並強調了新的理論轉化的必要性。這裏提出的爭議，我們在20世紀後期中國的歷史經驗中可以再次提出。

文化大革命最後以失敗告終，中國進入了新的“接軌”階段。接軌意識形態的核心是在之前的過程中一直強化而來的發展主義和“追趕”。接軌的第一階段是以雙重脫離中的世界經濟方面緩和開始的，這表現為與美國關係改善的形態。雙重的脫軌在文化大革命政治失敗以後轉變成為雙重接軌的過程中，包容中國群眾的意識形態情況也多少發生了一些變化，重要的焦點是中國與民族主義地位變化相關聯的。

Abstract

From Mao to Deng and Zhang and the present time, historical experiences of contemporary China can be summarized as contradictions between modernity and anti-modernity. These contradictions involve two processes of de-linking from and re-lingking to the capitalist world economy. But during the re-lingking process the specter of Mao Zedong haunts us and poses us difficult problems.

"General line for the transitional periods" during the First Five Year Plan and following "General line for a socialist construction" during the Great Leap Forward appeared to be a distorted phenomenon that had been formed through forced self-reliance under the double de-linking circumstances. The Great Proletarian Cultural Revolution tried to solve the contradictions with 'violent' methods mobilizing mass initiatives in a way of "politics in command." GPCR, however, failed as soon as the party became the target rather than a leader of mass movement, and was degenerated into campaigns against intellectuals with the statism and developmentalism intact.

Historical experiences of Chinese socialism gave some influences on Korean intellectuals as detours of debates on the nature of capitalism and socialism during the 1980s.China's experiences could remain one of the important references that were used to interpret the internal history of socialism crtically and understand the history of capitalism from a non-eurocentric viewpoints. After China's economic reforms, China's new experiences give an intellectual stimulus to understand the world history from a wider view than before.

After GPCB China has been entering a new "re-linking" stage. The essence of ideological legitimation for the re-linking is development and "catching-ups" towards new nationalism that envies the accomplishments of the USA.

Ⅰ、毛澤東的幽靈

儘管包括東亞在內，世界各地都還沒有擺脫經濟蕭條，而中國卻依舊保持著高速的經濟發展。亞洲金融危機之後，曾一度停滯不前的外國資本投資也開始增加，更加深入進入世界市場版圖的結構調整也在快速進行著。以城市高收入層爲中心的消費結構也迅速發生變化，形成了能購買各種消費材料的穩定的消費層，屬於外資企業或一部分經營業績良好的國有企業的工人漸漸地更將中國的經濟發展與自己消費水平的提高視爲一體。

相反，也不能否認，在這種發展的另一面籠罩著陰影。中國正在迅速成爲世界上分配不平等惡化的代表性國家。連世界銀行也認爲，中國不平等的發展速度要高於印度、巴基斯坦和印度尼西亞，是“有可比性資料的所有國家中最嚴重的”。從表現收入不平等指標之一的吉尼係數來看，這一數值在開始改革開放的 1978 年爲 0.15，1995 年增長爲 0.38，1990 年代末增至 0.47。根據一部分學者的調查，實際數值更高，約爲 0.59，中國已經進入世界上收入分配最不平等的國家群。加上沿海地區和內陸農村地區之間的不平等發展差距懸殊情況也十分嚴重，兩個地區之間的人均收入相差十倍之多，從內陸地區注入到城市的“流動人口”（民工）也作爲在城市中被剝奪各種權利的‘二等市民’，靠從事低收入勞動來維持生計。對城市國有企業的結構調整其實產生了大量的“下崗”形態失業群體。尤其是退休人員，在通過下崗失去工作的同時，養老保險的支付和醫療服務的提供也發生了嚴重問題，因此他們在到處主導抗議這種不公正待遇的示威。[1]

也就是說，中國正在呈現兩極化的傾向。兩極化不僅局限於收入，還表現於與收入相關的各種權力。爲了使這種兩極化現象正當化，政府在散佈了立足於經濟發展至上論和“先富論”的階段性說

1 白承旭（2002a），《動搖的中國：新自由主義時代的中國（一）》，《社會進步聯合月刊》，2002 年 1、2 月號（韓）；（2002b），《國有企業的改革與中國的勞動者：新自由主義時代的中國（三）》，《社會進步聯合月刊》，2002 年 4 月號（韓）。

法，即允許一部分人先富起來，先富帶動後富，首先保證經濟發展，然後再解決其他社會問題和政治問題。然而，隨著現實兩極化的發展，將改革開放正當化的意識形態不可能不出現裂紋，許多對現實不滿的人們開始從過去的歷史經驗中尋找批判現實的典據。因此曾在墳墓中死去的毛澤東的幽靈開始逐漸悠悠登場。

在有些工業城市，反對中國政府新自由主義結構調整的工人們組織了自發性的集會，進行學習和討論。有趣的是，他們批判現實時動用的理論根據是毛澤東的後期思想，即文化大革命時期毛澤東提出的“繼續革命論”。中國政府在現實中否認中國社會主義歷史的核心方面，只繼承了其中的現代化論含義，但其自詡爲社會主義國家正當化根據的鄧小平“四大基本原則”之一正是繼承馬列主義、毛澤東思想。工人們利用支配意識形態的悖論來批判現行體制也是一個有趣的嘗試

此外，中國一個退休職工對一位調查中國退休人員生活情況的外國學者說，“計劃經濟下一切都更好…鐵飯碗總比空飯碗強”。在同一調查中，重慶的一個工人如下說道。[2]

> “我這一輩子建了這個企業，當過兵，守衛過祖國，建設了社會主義，其間我平均每天工作 15 小時，節假日也沒有休息，但從未要求過加班費。現在我老了， 工廠至少應該為我的健康負責，單位若不能給我錢，國家應該想辦法。可現在單位和國家怎麼能不管我呢？這太過分了，何況廠長現在一年能賺 15 萬。**若毛主席還健在，這種事情絕不會發生**。”（強調－引用人）

這裏出現的毛澤東的幽靈，僅僅是在落後群體無法適用變化的悄聲歎息中登場的、相框中之褪色照片嗎？還是應該將改革開放路線的變遷歷史理解成爲對毛澤東提出問題的不斷否定和由此產生的毛澤東幽靈的再出現，之後對此的再次否定和再出現的反復過程呢？我們今

---

[2] William Hurst and Kevin J. O'Brien（2002）, “China's Contentious Pensioners”, *The China Quarterly*, No.170, p.359.

後是否會看到更多毛澤東的幽靈呢？曠新年指出，把官僚·知識份子和工人·農民分裂爲不同中國的現象，將會作爲對毛澤東的兩種不同的形象而出現[3]。那麼隨著社會兩極化的發展，雖然掌權者將會認爲，社會主義在中國只不過是憲法第一條的規定和若干修辭學中只剩下殼的屍體，但是對他們來說，毛澤東的幽靈在後社會主義時期也將會作爲群眾找到的社會主義因素的象徵而繼續出沒，由此產生的“對群眾的恐怖”也許將不斷成爲掌權者們的桎梏。

九十年代末，在中國內部所謂的“新左派”爭論中，中國代表性“新左派”理論家汪暉曾將毛澤東時代中國的歷史經驗規定爲“反現代性的現代性”。這一經驗拒絕資本主義的現代，從這一點上來說，它是反現代的，但其具有以發展主義和國家主義爲特徵的資本主義現代性核心特點，從這一點來說，它又是現代的。

> 毛澤東的社會主義一方面是一種現代化的意識形態，另一方面是對歐洲和美國的資本主義現代化的批判；但是，這個批判不是對現代化本身的批判，恰恰相反，它是基於革命意識形態和民族主義的立場而產生的對於現代化的資本主義形式或階段的批判。因此從價值觀和歷史觀的層面說，毛澤東的社會主義思想是一種反資本主義現代化的現代性理論[4]。

汪暉指出，經過毛澤東時代和其死後的鄧小平與江澤民，到現在爲止，將中國的歷史經驗看作是現代性與反現代性的自我矛盾。換句話說，這個矛盾可以概括爲兩個過程，即中國從資本主義世界脫軌後重新與該軌道接軌。因此脫軌的過程中出現的問題不會僅僅因爲重新接軌而消失。

本文試圖進行如下探討，毛澤東的幽靈在和我們講述什麼，20 世紀中國社會主義的歷史經驗在繼續向我們提出哪些問題，這些問題在

---

3 曠新年（2000），《毛澤東，巨大的遺產》，《進步評論》2000 年秋季號，277 頁（韓）。

4 汪暉（2000），《當代中國的思想狀況與現代性問題》，《死火重溫》，人民文學出版社，第 50 頁。

今天對我們意味著什麼，我們應該向幽靈提出哪些它沒有提出過的問題。其目的是爲了讓幽靈不再徘徊，將沒有隨著幽靈的死而死去的質疑變成活著的人的質疑。

但在這裏，有必要指出的是，這些問題並不是僅僅局限於中國的提問，在與中國有一定距離、有著不同歷史經驗的韓國，它也是一個一直對我們提出的問題，現在依然如此。中國既是我們的反面教材，同時也是經驗和理論的迂迴路。回顧中國的歷史經驗，試圖與毛澤東的幽靈搭話的原因是，要苦苦思索如何突破我們目前所處的新自由主義全球化矛盾，而中國的經驗可以爲我們提供不少的思考。

出於這種關心，我們先來探討中國社會主義的歷史經驗如何滲透在韓國社會的爭論之中。

Ⅱ、中國社會主義的歷史經驗在韓國社會爭議中的地位

在韓國社會，帶動對中國社會主義的歷史經驗廣泛關注的一個契機是李泳禧先生的著作[5]。在高壓的反共體制下，連對北朝鮮社會主義表示關心也是不可能的，因此對中國的關心實際上這種現狀導致的關注社會主義的一種迂迴和對世界進行批判式理解的途徑，同時也是對社會主義社會內部的爭論和矛盾進行間接關注的契機。李泳禧先生的工作主要集中於對文化大革命各種嘗試進行新聞報導式的介紹與分析，特別是一項重要的工作內容是從道德主義的角度對文化大革命中出現的新的人型加以介紹[6]。當然，儘管焦點是新的人型的問題，但不能忽視的是，對於圍繞這一點的制度與實踐條件的轉化這一脈絡的關注也非常重要。但是，這種介紹沒有在更長的歷史視野中對當時中國

5 李泳禧（1974），《轉換時代的邏輯：亞洲・中國・韓國》，創作與批評社（韓）；（1980），《偶像與理性》，韓吉社，（韓）；（1977），《與 8 億人的對話：實地看到的中國大陸》，創作與批評社，（韓）。

6 請參考李泳禧 · 白永瑞對談（2003），《尋找批判的中國學的根》，《中國之窗》創刊號（韓）。李泳禧先生對中國的介紹結合了對越南戰爭的批判，給人以更強烈的衝擊，因此李泳禧先生的書在 70 和 80 年代作為代表性的禁書被禁止銷售。

的變化進行分析，也沒有在其內部矛盾與 20 世紀世界的全體關係中有分析性地接近中國社會主義登場與轉換的動學，因此文化大革命後來爲何以失敗和悲劇告終，其中留下的重要含義是什麼等問題尚未明確，將這一問題留給了以後。

中國社會主義的歷史經驗超越學術的空間，從實踐的角度更深入地加入到韓國社會的爭論中，其契機是 80 年代中期以後韓國社會性質爭論。當時對中國革命的各種文獻及資料和中國革命過程中提出的爭論，以及共產國際的爭論進行了介紹，在這種背景下，中國的革命經驗成爲韓國社會性質爭論的重要典據之一。在擴大中國的歷史經驗含義的過程中，相關的爭論焦點有兩個，一個是如何理解資本主義，另一個是作爲變革論的焦點，如何理解社會主義革命。對中國社會性質爭論和革命經驗的解釋是這兩個焦點中引起論點分歧的重要契機之一。

眾所周知，當時重要爭論的出發點是以何種方式理解（半）殖民地半封建社會論。這也是反映 NL（民族解放派）與 PD（民眾民主派）這一現實運動路線分歧的理論分歧點，這種理論分歧點又進一步加劇了現實運動的路線分歧。對此，中國革命史的爭論裏，史達林和共產國際提出的主流見解將殖民地半封建社會論理解爲社會構成體的規定，即，殖民地半封建社會是需要資產階級民主主義革命的封建社會。韓國也曾出現過同樣的看法。與此相反，在韓國社會性質爭論中重要出發點的朴玄埰先生將中國的論旨、尤其是毛澤東的路線作爲論據，將殖民地反封建社會理解爲主要矛盾而不是社會構成體[7]。這一點由朴玄采先生的資本主義階段論和發展類型（或社會性質）的區分邏輯所支持。從中國的經驗來看，在（半）殖民地中，資本主義雖然經歷了資本主義固有的發展階段，但其特性具有殖民地半封建的特徵，由此得出結論，（半）邊緣資本主義的固有矛盾必然與早期資本主義或後期發達資本主義不同。朴玄埰先生從這種階段論和類型論的區分

7 朴玄埰（1985），《現代社會的性質和發展階段的研究（Ⅰ）》，《創作與批評》第 57 期（韓）。

出發，將韓國社會的性質定義爲新殖民地國家壟斷資本主義[8]。尹邵榮教授接受了朴玄采先生的這種解釋，並將拉美和蘇聯的依附國家壟斷資本主義論，以及 40 年代毛澤東 / 陳伯達的官僚資本主義的見解爲論據，提出作爲資本主義社會構成體特殊性的殖民地半封建社會論，將現階段的韓國資本主義定義爲新殖民地國家壟斷資本主義[9]。

毛澤東 / 陳伯達的官僚資本主義論可以理解爲是中國社會性質論戰中從第三者的立場提出來的，它超越了第三國際的史達林和托洛茨基之間的爭論，以及與之一脈相承的中國社會性質爭論中的封建派與資本派的對立。官僚資本論是三十年代後期通過“新民主主義革命論”闡明戰略立場的毛澤東理論轉變的重要契機 。最能概括性地體現毛澤東立場轉變的文章是 1947 年的《目前形勢和我們的任務》，其核心段落內容如下。

> 蔣宋孔陳四大家族，在他們當權的二十年中，已經集中了價值達一百萬萬至二百萬萬美元的巨大財產，壟斷了全國的經濟命脈。這個壟斷資本，和國家政權結合在一起，成為國家壟斷資本主義。這個壟斷資本主義，同外國帝國主義、本國地主階級和舊式富農密切地結合著，成為**買辦的封建的國家壟斷資本主義**。這就是蔣介石反動政權的經濟基礎。這個國家壟斷資本主義，不但壓迫工人農民，而且壓迫城市小資產階級，損害中等資產階級。[10]（強調—引用者）

在中國，這種資本主義在發展階段上是國家壟斷資本主義，其類型（或性質）被規定爲買辦封建性質的（半）殖民地依附型資本主義，在這種理論規定下，脫離帝國主義世界結構軌道而建立自立的“民族經濟”被規定爲新民主主義革命，其核心三大綱領是沒收封建

8 朴玄埰（1989），《民族經濟論的基礎理論》，韓烏爾（韓）。

9 尹邵榮（1988），《殖民地半封建社會論與新殖民地國家壟斷資本主義論》，《現實與科學》第二期（韓）

10 毛澤東（1969），《目前形勢和我們的任務》，《毛澤東選集第四卷》，p.1149。

土地和改爲農民所有，沒收壟斷資本，轉變爲新民主主義國家所有，並提出第三個民族工商業保護（扶植民族資本）[11]。

這種官僚資本主義論將國家壟斷資本主義和買辦封建性質兩種看起來炯然相異的定義結合在一起，其含義非常富有挑戰性。對於之前的資本主義的理解，這樣的思路指出，資本主義有發達國家型和殖民地依附型兩條路，後者決不會走前者的路，也決不會被前者的過程所包容，是兩條截然不同的道路。這種變化出現的原因是 19 世紀世界資本主義向帝國主義的轉變。因此正如他在主要矛盾的表述中所試圖闡明的那樣，殖民地依附型資本主義的結構、階級勢力關係和局勢與發達資本主義國家表現爲完全不同的形態。前面朴玄埰先生將區別于資本主義發展階段的資本主義類型劃分爲前期發達型、後期發達型和後期落後型三種，這也正是出自這種脈絡[12]。

這種拒絕進化主義的資本主義觀在依附（從屬）理論（所謂“低發展的發展”）[13] 和世界體系分析中被體系化[14]，換句話說，在中心和邊緣之間雖然存在著兩種性質完全不同的現代，但它卻分明是同時代的。這樣資本主義世界體系的空間分割（中心與邊緣的分割）與階級劃分結合在一起，資本主義發展和依附從屬這一總問題成立了在同一範疇裏面。

有意思的一點是，90 年代後半期在中國展開的新自由主義的爭論中，在主張健全的資本主義重新出發的秦暉與主張現時期的資本主義只能是反動的新自由主義的汪暉、韓毓海之間又出現了類似的論點[15]。

買辦的封建的國家壟斷資本主義這一中國社會的性質定義，超越

---

11 白承旭（1990），《對中國新民主主義革命中向社會主義發展轉換過程的研究》，《現實與科學》第五期（韓）。

12 朴玄埰，同前書。

13 安德列・G.・弗蘭克，《關於發展與低發展》，樸在墨編譯（1984），《第三世界社會發展論》，創作與批評社（韓）。

14 Immanuel Wallerstein（1974-1988），*Modern World-System*，vol.1-3，Academic Press。

15 白承旭（2001），《新自由主義與中國知識份子的尋路——自由主義的超克還是更新》，《歷史批評》2001 年夏季號（韓）。

了對資本主義的討論，帶來了對社會主義革命討論的變化。新民主主義革命其本身不是社會主義，但它是邁向社會主義的成長轉變過程，新民主主義革命的目的可以概括爲反帝、反封建、反官僚資本（即反壟斷）[16]。這裏提出了區別於社會主義自身的邁向社會主義的過渡期問題，即民眾民主主義變革的過程問題。

毛澤東領導的中國革命是“新民主主義革命”，其本身具有即非資本主義也非社會主義的性質特點，與列寧從 1917 年“4 月綱領”到 NEP 修正的社會主義觀和東歐的人民民主主義革命也有部分共同點。

如上所述，成爲新民主主義論的前提，中國社會性質被規定爲“買辦封建性國家壟斷資本主義”。從此在人民民主主義權力下，新民主主義革命允許有限制的資本主義發展，但卻被設定爲沒收官僚資本支配性社會主義部門的漫長過渡期。這種新民主主義過渡期的核心目標是建立自立的民族經濟，除了土地改革，其他兩個核心軸是國家資本主義（和經濟計劃）及民族資本家的支援。然而，朴玄埰先生對此提出了一個很有意思的問題，“民族資本”是以動作方式來區分，而不是所有主體來區分。因此根據他的論旨，中國的國家資本主義和對民族資本家的支援全部可以合成一個“民族資本”範疇[17]。

與此相關，再仔細看一下朴玄埰先生的論旨，正如朴玄采先生以中國爲典據接受了殖民地依附型資本主義論一樣，變革論也接受了新民主主義革命論邏輯。從這點來看，有必要注意到，朴玄埰先生試圖將其論旨的核心“民族經濟論”理解爲過渡期經濟論，而不是國民經濟論。[18]“國家資本主義和經濟計劃論”作爲他的民族經濟論範疇之一被提出，但並沒受到太多矚目（48,53 頁）。朴玄埰先生在提到民族資本論的同時，也提到了國家資本主義論，“民族資本”的主次方面不是作爲所有主體的問題，而是作爲運作方式問題被提出來。這其實是中國新自由主義革命論提出的框架，它是中國革命（351,395 頁）和東歐人民民主主義革命（395 頁）的重要依據，從這一點上來看，朴玄

16 白承旭，《關於中國從新民主主義革命到社會主義成長變化過程的研究》。

17 朴玄埰，同前書。

18 朴玄埰，前書（本文引用已闡明該書的頁數）。

埰先生認爲將民族經濟論視爲過渡期經濟的根據十分充分。在與韓國社會民主化課題相關的部分中，朴玄埰先生進而主張目前面臨的課題是反帝、反壟斷的民主主義改革（405）（NLPDR）。上述論旨綜合起來，朴玄埰先生的民族經濟論可以看作是既資本主義的，同時又是限制資本主義的[19] 過渡過程[20]。

這種與社會主義本身相區分的過渡期論，之後聯繫到區別於國有化的社會化論的爭議，同時提出爲此被轉化政治的條件這一問題[21]。對此在對文革的討論中再談。

這樣中國的經驗作爲迂**廻**式的論據在 80 年代韓國社會性質爭論中，對進化主義的資本主義觀和變革論進行了批判，將資本主義發展與依附這一總問題結合在一起，試圖對社會主義論進行批判式理解，而起了很重要的作用。當然 90 年代以後，這一論旨以金融全球化和“現實社會主義圈”的沒落形式出現的世界體系變化中，暴露了未能捕捉到的盲目之處的局限性，並強調了新的理論轉化的必要性。這裏提出的爭議，我們在 20 世紀後期中國的歷史經驗中可以再次提出。

這裏有必要指出有關中國的經驗和韓國的關係的一個特別之處。中國革命的勝利，特別是 60 年代中國發生了文化大革命之後，毛澤東思想以多種形態在世界各地產生了深刻影響。這點從理論和社會運動各方面都可以看到，而韓國的特別之處是，在 80 年代中期以後反映馬克思主義各種潮流的政治運動中，即使有史達林主義或托洛茨基主義運動，但絕對沒有存在過毛澤東思想運動[22]。從日本和東南亞的社會運動歷史來看，這也可以說是特例，考慮到文革的結束和八十年代這一時間差距，也需要用其他因素來說明這一點。這一特點可以從毛澤東思想與北朝鮮的主體思想的關聯性中得以解釋。在中國之外產生各種

19 在新民主主義時期的中國，毛澤東曾借用孫文的用語，稱之為“節制資本”，與此是一脈相承的。

20 這一主張曾通過 1988 至 1990 年的《現實與科學》雜誌以多種形態展開。

21 漢城社會科學研究所（1991），《社會主義理論・歷史・現實》，民脈（韓）。

22 在文學運動中對民族文學論批判的脈絡中，毛澤東的延安文藝講座被介紹過來，受其影響的文化運動雖然得以開展，但後來同樣在 NL 和 PD 的對立中沒有發揮太大的作用。

影響的毛澤東主義具有雙重方面，第一方面是人本主義的主意主義（voluntarism）方面，它曾表現爲很多種極端主義版本。第二方面是緣自對文革一個側面的解釋，可以說是群眾政治和工人管制的思想。而在韓國，毛澤東思想的人本主義，其主意主義方面與主體思想有替代關係，因爲主體思想可以理解成爲毛澤東主意主義因素的極端發展。由於毛澤東思想與主體思想有著局部的替代關係，因此對主體思想的反對反過來延伸爲對作爲主體思想前身的毛澤東思想的拒絕。而隨著毛澤東思想被看作是主體思想的前身，對毛澤東思想另一方面的理解也被抑制，這可以說是毛澤東思想的群眾政治和工人管制這些因素，這點在下面涉及到文化大革命時再討論。中國的經驗將黨不看作是一個統一體，而是社會對立將其內部貫通的矛盾組織，在對黨進行探討的歷史中一直採用了這種內部批判的因素。從這點來看，在韓國社會對黨的討論中也產生了這種盲目，對主體思想的反定立在黨形態的討論當中，在主體思想和對其的反定立兩者中都使黨的無誤性這一史達林主義的核心問題得以共同存在。

Ⅲ、隱藏的問題：脫軌

1949 年建國之後，新民主主義論的基本綱要得到了維持。新民主主義時期被認爲是過渡期，俄羅斯革命的經驗，尤其是戰時共產主義之後列寧提倡的新經濟（NEP）理論被以中國的方式接受是四十年代中期到這個時期出現的特徵。但在俄羅斯，和其他理論家不同，列寧將 NEP 時期規定爲“新的階級鬥爭時期”，同樣，毛澤東也將新民主主義規定爲“新的階級鬥爭時期”，這在之後的第一次五年計劃期間也被規定爲“過渡期總路線”。但不能忽視的是，在這個過程中，“脫離軌道”的雙重性產生了極大的作用。

作爲反帝、反封建、反壟斷（反官僚資本）的新民主主義革命經歷了兩種脫軌的過程，這是無法預想的，或者即使進行了一定程度上的預想，對其效果也無法進行充分的預測和分析。一個是從世界經濟分離，脫離到自立的、但時而是自力更生的“包圍經濟”，另外一個是從作爲體制的資本主義脫離，過渡至社會主義。從俄羅斯革命的經

驗和中國革命的經驗可以看出，這種雙重的脫軌並非一定被預測爲急劇發生，有時被認爲將經過漸進與和平的過程。但世界局勢尤其是冷戰的爆發使中國急劇地加速了從世界經濟的脫軌，從世界經濟的脫軌從內部又加速了從作爲體制的資本主義的脫軌，這種體制的脫軌重又起到了加速從世界經濟脫軌的迴圈作用。這種急劇的脫軌使被急劇隔離的社會主義道路得以推動，自力更生、同時推動追趕的歪曲結構在這種條件下開始得到固定。

第一個 5 年計劃的“過渡期的總路線”和之後大躍進時期的“社會主義建設總路線”就是在這種雙重脫軌之下推動的、在被強迫的“自立經濟”下出現的歪曲現象的一種表現。“生產力中心論”（唯生產力論）和“生產關係中心論”（唯生產關係論）只不過是在這種條件下出現的矛盾的雙重表現。

被迫的自立經濟不可避免地使資本主義現代化過程中出現的某些特徵以更加集約和矛盾的形態爆發出來。第一是各個領域之間發展失衡的問題。在可用資源有限的情況下，爲了儘快達成迅速工業化的目標，重化學工業和輕工業，以及城市和農村之間形成了資源分配和剩餘轉移的非對稱關係。借助於脫離軌道，通過土地改革和國家資本主義雖然得以多少脫離了殖民地依附性版圖，但與此同時，以重化學工業爲中心的發展也提高了資本的有機構成度，有限制性地增加了新的雇用機會，這又重新引起了城市工業和農村聯繫發展的問題。第二是通過限制戶口遷移來管理人口，使城市和農村之間的懸殊差距固定下來。第三，重化學工業優先和城市與農村的分離不但沒有改變、反而加強了腦力勞動和體力勞動分離再生產的結構，這種結構與共產黨執掌了國家政權後加強的國家主義相對應，反而更加鞏固了。

從“生產關係中心論”或主知主義的立場來看，大躍進下發起的人民公社運動是對這種矛盾的對應，但它不是對這一問題整體的全面解決，沒有從更根本上對包含發展主義和國家主義的現代性的目標進行修正，只是在原封不動接受狀態下對路線的執行。正如“15 年內趕上英國” 的目標體現出來的，從新民主主義革命時期起繼承的發展主義民族主義雖然是支援它的動力，但正如同煉鋼目標的急劇膨脹實現所表現出來的，發展主義的躍進症狀沒有從根本上廢止，而是歸於以

不平等的發展結構無法支撐下去的情況。

前面在提到新民主主義革命論時，曾經提到過毛澤東提出的資本主義論革新，換句話說，根據世界體系的邏輯理解資本主義的第一個契機是先進國型和殖民地依附地資本主義之間的無法收斂的差別性主張。在新民主主義建設過程中，我們發現了毛澤東遇到卻沒有準確地將其正式化的第二個世界體系契機，如前所述，這就是脫離軌道的問題。也就是資本主義世界體系的規定性會對“一國社會主義”產生何種效果的問題。通過從一國黨或民族黨爲中心掌握國家權力的革命過程這一毛澤東和中國革命無法擺脫的一國社會主義特點，只能產生對三重世界體系制約的盲目[23]。不能將問題正式化也就意味這不可能找到提出問題和解決問題的突破口。三重的制約指的是由國家間體系（inter-state system）構成的世界體系政治上部結構的制約，由被分割爲中心和邊緣的分工結構所強迫的資本主義生產方式的制約，中心與邊緣之間表現爲不同形態的、不同的勞動力包容形態和現代政治體制的制約。

關於國家間體系提出了各種問題，在中心和邊緣的空間分割中，面向壟斷的跨國資本之間的競爭和其他資本對其的依附，以國家爲媒介的資本膨脹，面向壟斷的競爭中觸發的體系瓦解和世界戰爭的可能性，民族國家框架中的民族認同加強等問題[24]。這裏同時也是提出國際主義和和平主義的爭議的地方。爲了國家間體系中存活，國家的壓迫特點通過黨的國家權力化得到加強，大眾的各種要求從屬於國家存活的邏輯。中國的“脫軌”實際上不可能是從國家間體系的脫離，國家間體系中個別民族國家存活的邏輯在不知不覺中施加了強大的影響。這也是革命社會主義的邏輯逐漸被國家中心式自由主義的邏輯所逐漸包容的過程。

這一問題可以在與生產方式制約的聯繫中作進一步討論。一國式的社會主義雖然相對地脫離了軌道，但同時留在了無法脫離的同軌

23 這種制約和對此的盲目之處在韓國社會性質爭論也不例外，對此請參考尹邵榮（1993），《馬克思主義的轉化與社會性質爭論的再出發》，《理論》7 號（1993 年秋季）（韓）。

24 對此請參考 Giovanni Arrighi（1994），*The Long Twentieth Century*，Verso.

中。一國式的社會主義不斷反復著追趕世界經濟支配產業結構的努力，隨著它在相對脫軌中的發展，不是被世界經濟層次的中心和邊緣之間的國際分工所包容，而是在一國式的結構內形成和完備支配產業部門的基礎結構。因此生產材料的生產部門總是比消費品部門佔優勢，具有自力更生的特徵，不會出現具有所謂“比較優勢”的部門專業化。爲了解決資本積累這一問題，在國內模仿世界體系的中心和邊緣結構，形成中心產業領域和邊緣產業領域間的等級結構和剩餘轉移機制，尤其是反映國家間體系 20 世紀特點的軍事部門的相對過剩發展使矛盾的結構更加惡化。

涉及勞動包容和現代政治體制的問題使上述問題更加惡化。在社會主義過渡期，即中國的新民主主義時期，一個核心的論點是與國有化區別的社會化、特別是實際的社會化的問題。實際的社會化提出的問題是，將資本主義下的直接生產者和生產資料的結合方式進行轉換，形成區別與私有的個人所有形成的契機[25]。據馬克思的思路，與私有相區分的個人所有具有雙重含義。即在對物（生產資料）的集體佔有前提下對物的個人所有（即不是人對機械的從屬，而是機械對人的從屬）和勞動力的個人所有（對自己的所有即對勞動的權利）。但一國社會主義內含有以民族國家爲單位的發展主義，由於前面所述的特殊生產形態和由此產生的“效率性”意識形態，會對實際社會化的爭議進行壓迫。而個人主體們被包容到差別化的法團主義體系中，根據對這種生產體制做出貢獻的代價得到不同報酬。這種法團主義體系沒有提出實際社會化的問題，而是提出差別化報酬的框架，並由此創造出男性與女性、城市與農村、幹部與工人以及民族等級的等級化結構。

但這種等級化的法團主義產生了危機，一方面這種等級本身的正當性遭到置疑，另一方面在與更優越的法團主義、即霸權國家消費主義式的勞動包容的意識形態的競爭中（更何況只要共用自由主義的前提）最終將會失敗。

25 對此請參考漢城社會科學研究所，同前書。

Ⅳ、異端：文化大革命

文化大革命是將這種被強迫的自立經濟下的矛盾、即在“生產力中心論”和“生產關係中心論”的錯誤對立結構下形成的矛盾用暴力方式加以解決（與其說解決，更準確地說是提出問題）的過程。文化大革命是用毛澤東的方式將毛澤東時代創造的發展主義結構和國家主義架構進行破壞的過程[26]。

在資本主義世界體系下，“民族經濟之路”遇到的發展主義和國家主義難題，在被迫的自立經濟下社會主義“民族經濟”的形成過程中，以更加突出的形態不可避免地表現出來。此時，無論是立足于買辦的封建的國家壟斷資本主義論，還是沒有經歷過脫離軌道的後發資本主義國家，都具有出發點考慮不夠充分的局限性。發展主義的意識形態集中表現爲“追趕（catching-up）”的口號，在經歷了脫離軌道的半邊緣社會主義國家中國，這一問題也同樣以無異於其他國家的形態存在。在世界體系下，以民族國家爲單位，試圖提高排名層次的民族主義認同感強有力地支援著這種發展主義。在資源有限的條件下，追趕不可避免地引起了資源在各領域之間失衡的分配、地區性差異和勞動的分割。雖然通過周期性的政治運動有所緩和這些矛盾，但根本趨勢本身並沒有變化，所以會不斷地繼續產生新問題。國家主義是爲了有效地實現國家主義的發展主義，在走形成以少數精英爲中心的社會、政治結構的道路過程中產生的。通過下放進行的集中計劃經濟的局部緩和也無法控制住在分離的結構中持續再生產的腦力勞動和體力勞動分割的國家主義傾向的加強而國有化沒有轉化爲社會化，在精英中心的計劃經濟中以官僚的形態被固定下來。

---

26 汪暉，前文；Maurice Meisner（1999），*Mao's China and After*，Free Press；艾蒂·安·巴裏巴爾（1991），《毛：對史達林主義的內在批評？》，尹鄧榮編，《馬克思主義的歷史》，民脈，1991。更加符合毛澤東主義觀點的解釋可以參考 Charles Bettelheim（1974），*Cultural Revolution and Industrial Organization in China*，Monthly Review Press；Stephen Andors（1977），*China's Industrial Revolution: Politics, Planning, and Management, 1949 to the Present*，Pantheon Books。

文化大革命雖然試圖賦予“群眾主導性”（mass initiative），通過新的政治實踐將該問題以“政治挂帥”的方式加以解決，但當處於問題核心的“黨”被當作運動目標的那一瞬間，運動的進一步發展被中斷，變成了對造反派的清理和知識份子的攻擊形態，問題提出未能擴展到對國家主義的全面攻擊和對發展主義的攻擊。

文化大革命繼續提出了若干仍然沒有得到解決的問題，毛澤東的幽靈繼續籍此而登場。其中可以說是毛澤東提出的有關社會主義的核心問題共有三個[27]。

第一，社會主義的可逆性問題。這曾作爲毛澤東的“大過渡期論”和史達林的“小過渡期論”的對立出現過，問題是社會主義是否可以復歸至資本主義。根據以史達林爲中心的蘇聯提出的小過渡期理論，社會主義沒有可逆性。史達林曾將其理論正式命名爲“社會主義生產方式論”，定爲一個獨自的生產方式的社會主義成爲比資本主義先進的生產方式，因此正如資本主義無法回歸到封建制那樣，社會主義也無法回歸到資本主義。在這裏，社會主義生產方式的基礎是在生產關係方面的國家所有制和在生產力方面的科技革命。只是在這種社會主義生產方式論中，對社會主義的威脅因素沒有完全消失，它主要被看作是“外部的威脅”引起的。與此相反，毛澤東將社會主義視爲從資本主義向共產主義過渡的漫長過渡期，認爲這種過渡期在特徵上總是潛在著恢復到資本主義的危險性。

第二個問題與第一個問題緊密相連，即這種可逆性存在的根據是什麼。毛澤東認爲復歸的可能性不是“外部的威脅”，而是內在的本質和矛盾，這裏問題的關鍵不是“所有制”。因爲所有制只是法律根據而已，那麼問題是因爲被稱爲資產階級的“走資派”掌握了國家政權呢？還是支配的意識形態轉變的失敗？或是生產力？等等，可以提出很多疑問。在這裏，毛澤東沒有給出明確的回答，文化大革命的爭論也只是給這裏提供了多種的答辯。有時候像是部分的政治分派問題，有時候又像是“思想”（和意識形態相比，更接近舊習）問題，有

27 白承旭，《毛澤東的幽靈》，77 － 78 頁。對蘇聯社會主義提出類似問題的有 Carles Bettelheim（1976-78），*Class Struggle in the USSR*，2 vols，Free Press。

時是組織的問題，但只是提出問題而已，並沒有一致的結論。只是從毛澤東的立場來看，重要的是，以生產力的落後爲根據只是弄混問題的本質，事實上永遠地移越問題的本質而已，認爲這並不是問題的答案。

第三個問題是接著第二個提問，那麼可以控制這種過渡期可逆性的方法是什麼。這裏就提出社會主義下新政治形態的問題出現了對立，即應將社會主義看作是按照一系列程式實現由先進精英們主導計劃的規劃的過程，還是應將焦點放在新的群眾政治和群眾參與以及群眾的自我翻身。

毛澤東以及以毛澤東爲中心展開的文化大革命只是提出了這些問題而已，對於探索問題的具體答案，只剩下了錯綜複雜的歷史過程，這個難題有時也通過毛澤東模糊的政治決定暴露出來。

在這裏，我們可以附加提出讓毛澤東成爲幽靈的更重要的問題，即毛澤東雖然沒能提出、但在文化大革命和其後果中存在的那些問題。這些問題在改革開放時期也依舊被提出，同時也是中國社會主義的歷史經驗仍給韓國社會的具有普遍含義的問題。

第一，不僅是中國革命，所有“現存社會主義”都曾表現爲民族主義與共產主義的矛盾結合和其環節的決裂[28]。這裏發生的盲目，在對討論一國社會主義的世界體系制約的盲目的地方已經提到過，它表現爲在世界體系內國家間體系下的競爭中，以民族主義的認同對個人進行再生產的機制的盲目性，以及對其結果毫無對應。從共產主義的傾向分離來的民族主義喪失了殘留的普遍主義的含義，逐漸轉換爲更加特殊主義式的、排外的意識形態。

第二，提出黨形態的問題。這雖然也是貫穿文化大革命核心的問題，但支援文化大革命的毛澤東表現出不能不對群眾對國家權力化的黨的攻擊進行控制的困境。民族黨形態的國家權力化這一問題雖然是自 1968 年以後世界社會運動一直提出的問題[29]，但也不能不提出作爲

28 從這種觀點對中國社會主義進行解釋的有 Meisner，同前書。對現實社會主義下這種矛盾的分析請參考艾蒂安・巴裏巴爾（1992），《共產主義以後的歐洲》，《理論》創刊號。（韓）

29 Giovanni Arrighi, Immanuel Wallerstein and Terence Hopkins（1989），*Antisystemic*

組織中心和理論中心統一的黨這一個矛盾，以及黨的形態在其組織形態之中是否可以對待超出勞動敵對的各種社會敵對與矛盾的問題。

黨與群眾的問題是文革提出的核心爭論之一。從毛澤東的革命論和他主導的革命過程來看，可以發現在新民主主義革命論和文化大革命時期之間出現的論點變化，這就是群眾的自律性與黨這一組織形態之間關係的問題。前面講過，新民主主義革命論雖然有修正第三國際時期史達林主義的一面，但從延安時期起，關於毛澤東主要路線而固定下來的“群眾路線”的含義，如何將之與群眾的自律性聯繫進行理解的討論在黨首位和以黨爲中心的綱領中被壓制。“群眾路線”是以群眾爲基礎、黨進行指導的路線，而不是將群眾置於超越黨的路線。文化大革命批判黨首位而提出了群眾首位的問題和群眾自律性與群眾政治的問題，它與社會主義下區別於國有化的、實際社會化的總問題也聯繫在一起。被世界體系制約的、代表國家權力的“集權黨”從群眾中分離，對群眾運動進行壓迫，群眾雖然可以推動這種黨的解體，而此時黨又重新啓動壓迫式的國家裝置壓迫群眾運動。提出更根本的爭議，即象徵對群眾的自發性相對立的意識性和眞理性進行保證的黨本身，當與群眾一樣只能被包容在支配的意識形態中並再生產其效果時，如何對那裏發生的“錯誤性”進行修正。

這個問題可以理解爲 1917 年列寧的《四月提綱》和《臨近的破局》之間的緊張。毛澤東 1927 年撰寫的《湖南農民運動調查報告》和 1930 年代末以後的“新民主主義論”之間重複著類似的緊張關係。在中國的經驗當中特別值得注意的是，與俄國革命相比較，共產黨自下而上的民眾基礎更扎實，與國民黨進行了長期的內戰，內戰結束後國民黨潛逃臺灣，這些都使民眾運動沒能在黨的外部形成並發展。俄國革命時期布爾什維克只是少數派，在蘇維埃內部沒能發揮多大的影響力，因此反而能提出“把所有權力交給蘇維埃”的口號。相反在中國，1927 年毛澤東在文中提到“把所有權力交給農民會”的主張裏不難發

Movement，Verso；Immanuel Wallerstein（1995），*After Liberalism*，New Press；Immanuel Wallerstein（1999），*The End of the World As We Know It*，University of Minnesota Press。

現黨外部民眾運動的優勢這種思考此後由黨組織的貫徹民眾路線來代替。所以在中國“反黨”即“反社會主義”，這種結構出現裂痕是從文革時期以巴黎公社爲基礎的“異端思潮的想法（或“人民文革論”的傳統）”出現後開始。

如此強大的民眾基礎反而使民眾政治不能實現，再將此變換成黨內部的政治，艾蒂安·巴裏巴爾如此解釋這些矛盾。

> 所有的一切根源於兩種解釋間存在的微小卻又決定性的差異。毛澤東認為黨不能以馬克思主義理論“體質”對國家主義和經濟注意具有免疫能力，因此階級鬥爭存在於黨內兩個“路線”或兩條“路”之間。雖然從這些辯證法性命題出發，但我們不難發現階級鬥爭“聚集的地方”，兩條路的問題需要解決的地方就是黨的內部（必須是這些），首先就有了這樣的觀點變化。其實這個觀點是整體統一性的史達林式觀點的形式上的反對物，歸結於相同的結果即政治壟斷這一黨和領導集團的生命保險。黨內各派（或是領導集團內部的“各黨派”）為了刻畫一個政治路線或經濟路線（附帶著他們自身的霸權），把民眾運動產生的對立命名為“階級鬥爭”，企圖統治並利用民眾運動，這種實踐的第二個階段性變化也逐漸顯現出來。[30]

文革提出的群眾首位的問題對西歐的馬克思主義產生的各種影響也不能忽視。西歐的馬克思主義者們在文化大革命和毛澤東中看到的是現實中眞實的文革和毛澤東，還是他們將試圖去看卻無法理論化的論點通過文革這條迂**廻**途徑加以理論化。對於這些雖然會產生爭論，但文化大革命卻成了在西歐的馬克思主義內部樹立和復原意識形態的總問題和勞動者管制這一思想的重要契機。舉一個代表性的例子，阿爾圖塞提出的關於“意識形態的國家裝置”的問題[31]，繼承俄羅斯革命

---

30 艾蒂安·巴裏巴爾（1991），《毛：對史達林的內在批評》，尹邵榮編，《馬克思主義的歷史》，民脈，pp.159-60。（韓）

31 Louis Althusser（1971），“Ideology and Ideological State Apparatuses”，*Leinin and Philosophy and Other Essays*, Monthly Review Press;（1990），“Marxism Today”，

時期出現的蘇維埃組織形式的傳統，在義大利使控制工人和工人評議會思想復活的宣言（il manifesto）集團和 operaismo 集團那裏也可以發現這種影響[32]，不能否認，提出勞動過程問題的《勞動和壟斷資本》的作者勃爾曼（Braverman）也處於這種影響之中。

第三，作爲對前面提出的私有制的揚棄，提出個人所有的問題。關於個人所有，文化大革命曾提出過一部分對物的個人所有問題，雖然它後來在西歐發展成爲勞動過程論的研究，但並沒有成爲作爲對勞動的權力和對差異權利的對自己本身的所有問題，反而受到了壓迫。它的爭論焦點在於，這不是作爲受限制、受保障權力的市民權，而是作爲普遍、無限制權利的市民性的擴大[33]。

它也應該闡明如下內容的問題：爲什麼文化大革命已經提出了人民群眾高於黨、作爲生產關係民主化的社會化問題、群眾的民主主義問題等一系列問題，最後卻沒有實現結構的轉換，而是將結構轉換爲個人，淪落爲對個人行使悲劇性的暴力、仇恨與報仇的過程？

第四點是文革在生產關係改造方面提出的“新產業革命”這個爭論點。毛澤東強調如同資本主義的世界性過渡過程，社會主義的過渡當中社會主義生產力也不會形成於資本主義框架內，並提出這樣的社會主義生產力只有在新社會主義生產關係的條件下才可能發生[34]。在這一點上，文革在 1967 年擴大到工廠，隨而引發了工廠內管理制度的變化和“教育革命”的爭論點，成爲不是用技術性觀點，而是用社會性觀點和階級觀點分析生產關係和生產力的重要契機[35]。

Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists，Verso；（1976），*Essays in Self-Criticism*，Humanities Press。另請參考 Etienne Balibar（1993），“The Non-Contemporaneity of Althusser”，E. Ann Kaplan and Michael Sprinker eds.，*The Althusserian Legacy*， Verso；（1988） “The Vacillation of Ideology”，Cary Nelson and Lawrence Grossberg eds.，*Marxism and the Interpretation of Culture*，The University of Illinois Press。

32 尹邵榮（2003），《馬克思的經濟學批判和評議會馬克思主義》，共感，2003（韓）。

33 Etienne Balibar（2002），*Politics and the Other Scene*，Verso。

34 我們容易發現這樣的想法在《毛澤東讀社會主義政治經濟學批註》裏面。

35 參照白承旭主編（2007）《中國工人記憶的政治——對文革的記憶為中心》，

> 與現代化相聯繫，在大企業文革的極端性發展在於以提高工人熟練度的集體實踐為主，將工廠的功能與學校或大學的功能部分地融合在一起，形成了新型的“產業革命”概念。生產手段不僅能夠抽取人的勞動，還能成為試驗並獲取集體知識的手段，作為試驗資本主義生產關係實際轉化的獨創性且至今仍有意義的東西就在這個概念裏面。這個概念還包括將差別性社會範疇作為縮小他們間敵對關係的方式結合在勞動場所，轉化了他們的社會性功能，“體力勞動和腦力勞動的分割”也包括在這個概念內。如此這般，從“新人類”的工程中走出來，得以形成將人們“自然”差別性地社會分類的基本生產關係革新的輪廓[36]。

第五點是對群眾的權力與國家民主化的爭論。與此相關、引人注目的是，文化大革命的高潮稍爲平息的 70 年代初發生的所謂“李一哲事件”[37]，李一哲是從三個人名中各取一字起的假名。貼出大字報要求“社會主義民主”的李一哲事件當時沒有完全結束，1976 年又發展成爲第一次天安門事件（繼而發展成爲七十年代末的民主化運動），再往後看，又發展成爲 1989 年的第二次天安門事件。當然可以說，80 後代以後，它的要求被執政勢力以“法制”形式馴化和包容，但社會主義民主提出的焦點不是作爲法律規定義務的權利，而是對群眾的政治條件的要求，即與揚棄被他人所有的個人自我所有的社會化總問題相共存的。即爭論的焦點在於，與黨和群眾的關係一樣，不是在國家保障的權利中的群眾，而是將群眾的權力貫通到國家中去的民主主義。

第六個焦點是現在作爲比任何一個時期都重要的問題而登場的國際主義問題。在這裏，核心的焦點在於，不是在以國家間體系爲前提、將這個問題限定爲各國之間平等權利的問題，而是超越這些，令

Politeia（韓）。

36 艾蒂安・巴裏巴爾（1991），《毛：對史達林的內在批評》，尹邵榮編，《馬克思主義的歷史》，民脈，pp. 161-62。（韓）

37 Anita Chan, Stanly Rosen and Jonathan Unger eds.（1985），*On Socialist Democracy and Chinese Legal System: the Li Yize Debate*，M.E.Sharpe。

其成爲後民族主義政治普遍主義的問題。關於中國與世界的關係，在社會主義初期是世界革命論（作爲世界革命根據地的中國與革命的出口），文革失敗後，變爲承認中國不是世界中心的實用性後退結果“第三世界論”，80 年代以後則轉換爲愛國主義[38]。其實在這一過程的出發點－世界革命論時期，國際主義也是以民族發展爲單位，被當作這種民族國家之間關係的框架來思考，並沒有在超越它的普遍權利當中進行思考。因此隨著矛盾地聯繫在一起的社會主義與民族主義傾向的分離，國際主義理所當然地不得不被消滅，使得中國的發展路線中只剩下了強烈的民族主義傾向。

V、中國的重新接軌

文化大革命最後以失敗告終，中國進入了新的“接軌”階段。接軌意識形態的核心是在之前的過程中一直強化而來的發展主義和“追趕”。接軌的第一階段是以雙重脫離中的世界經濟方面緩和開始的，這表現爲與美國關係改善的形態。

中國脫離世界經濟和脫離資本主義道路的雙重脫軌重新正式開始進入雙重接軌的時期是八十年代，尤其是 1984 年是一個起點。1984 年 10 月十二屆三中全會《關於經濟體制改革的決定》是中國領導階層和理論家之間的不同意見得到調整，重新進入市場主導型經濟改革道路的起點，也成爲接軌的信號。1949 年的脫軌進行得十分迅速，與此相比，八十年代與世界經濟的接軌卻是緩慢進行的，這從站在“重商主義”觀點，將更寬層次的社會主義時期“脫軌”視爲一時性脫軌的立場來看，還是可以在其延長線上解釋的。八十年代東歐的接軌是以“大爆發”形態急劇進行的，與此相比，中國的接軌則是一種“漸進”形態，這是因爲中國所具有的獨特的歷史條件所起的作用，其代表性條件有主要有華僑資本的作用、在毛澤東時代形成的基礎之上成長起來的鄉鎮企業等。

與東歐不同，中國在改革開放初期幾乎沒有外債負擔，這同時也

38 戴錦華，《隱形書寫：90 年代中國文化研究》，浙江人民出版社，1999。

表明，在中蘇對立的情況下，中國的脫軌程度比東歐更加嚴重。在這樣低外債的依存條件下，得以較少地受到 IMF 等的管制，在這裏，與在以日本爲中心的東亞國際分工結構下，香港、臺灣等地華僑資本試圖移動生產中心的要求相結合，對外開放以華南的沿海地區爲中心以華僑資本主導的方式逐漸進行。第二是促進國內消費，尤其是在解決重工業和輕工業失衡等發展問題過程中，從人民公社下屬的社隊企業出發的農村鄉鎮企業趕了很大作用。在中國內部，改革開放初期的漸進過程圍繞著“儘管有毛澤東時代”還是“因爲有毛澤東時期”展開的爭論也體現出了這一時期的歷史特徵。

將重點放在沿海和農村小城市地區，對城市地區的國有企業也通過消費熱和擴大投資來提高消費水平，加強了鬆懈的勞動紀律，爲此還實行了將勞動靈活化政治從周邊擴大到中心，企業內部的權力中心也逐漸向高級管理層移動的政策。以華僑資本爲中心的外資企業和中國國內的國有企業的生產行業和市場不重複，因此不處於競爭關係。

八十年代的消費熱和投資熱及其引起的過剩重複投資，以及隨之而來的通貨膨脹和走向緊縮的過程增加了多數國有企業的債務，擴大了其經營赤字。進入九十年代，以三角債和經營赤字擴大爲契機，其間外部被包圍的國有企業問題發展爲中心問題，打著“引進現代企業制度”的口號，在宏觀和微觀方面進入全體的結構轉變，這在 1992 年黨的第十四次代表大會上被總結爲“社會主義市場經濟”論。

進入九十年代，中國政府由指令性計劃轉變爲宏觀經濟調整型政策，漸漸擺脫了過去的計劃經濟框架，進入中國的外國人直接投資資本也由以華僑資本爲中心漸漸擴展爲日本、美國、歐盟等跨國資本。中國國內勞動市場通過民工的供給，非正規職位增加，對原有的固定工也逐漸加強了勞動的靈活政策。

九十年代中國的改革開放政策在 2001 年加入世貿組織時終於體現爲改革開放的大幅度擴大，其具體意義在經濟各方面都體現出來。2000 年中國的出口額達 2492 億美元，進口額爲 2251 億美元，貿易迅速發展。從貿易結構來看，以日常生活消費材料爲中心的對美出口市場依存（占出口的 20.9%）以及核心技術與機器對日進口依存（占進口的 18.4%）比較明顯。外國人直接投資在進出口中所占比重極高，

1999 年達到 50.78%。外國人直接投資額也很大，2001 年高達 469 億美元，繼美國之後，成爲世界上外國人直接投資第二大國。前面已經提到過，進入九十年代，外國人直接投資的變化之一是美國、日本和歐盟等跨國資本進入的增加，及其對核心高技術產業企業的佔有率提高[39]。

關於這一問題，將中國的情況與東亞發展國家模型進行比較很令人感興趣。因爲，從整個地區來看，與 21 世紀的特點相比，東亞 20 世紀後前期的特點更多。與東亞的發展相聯繫來看待中國時，進行比較的重要的特點之一是“發展國家”，這裏包括三個方面，即企業支配結構問題、金融政策問題，以及產業政策的領域等[40]。

關於企業支配結構問題，選擇現代企業制度後，進入九十年代，中國的企業支配結構問題成爲一個十分重要的爭論焦點，當時提出了最終是否要形成以股市爲中心的企業支配結構的問題。但中國對發展股市持有很多否定意見，從以非流通股份爲中心的交易結構，以及限制外國人進入等措施來看，不太可能在短期內轉換爲英美型股市的中心型結構。

第二個爭論點是，關於金融體制，在以銀行爲中心的間接金融體制和以股市爲中心的直接金融體制中，應該傾向哪一方？從全體來看，中國正在形成間接金融，尤其是以銀行爲中心的體系，在採取銀行產業化措施之後，銀行的核心仍然保持國有形態，在政府的控制之下，以政策金融形態的資本籌措爲主，將不會發生太大變化。以銀行爲中心的貸款主要集中在國有企業，這是中國的特點，同時也說明政策控制下進行資金支援的國有部門和主要依存於外國人直接投資的非國有部門的二元經濟結構仍繼續保持，今後這種結構也會持續很長一段時間。同時需要重點指出的是，中國銀行的資金規模相當大，2000 年中國銀行的貸款規模是韓國的 4.6 倍，相當於日本的 44%。

第三是關於東亞發展模型，需要重點指出的是產業政策的問題。

---

39 白承旭（2002），《中國加入 WTO 和編入世界經濟》，李日英等，《走向 WTO 的中國：變化與持續》，樸永律出版社。（韓）

40 白承旭（2003），《中國和東亞的發展模型》，韓國產業社會學會編，《勞動與發展的社會學》，韓塢爾（韓）。

中國的“輕性產業政策”特點常被提到，進入九十年代，以汽車等幾個核心部門爲中心推行了產業政策，但還沒有形成系統的局面。但這種情形與臺灣相似，公有制部門的存在與硬性產業政策處於替代關係，因此中國的二元經濟結構與產業政策的全面實施具有互補關係。此外，由於中國具有巨大的重化學工業基礎，因此同與傾斜性產業政策相比，將產業調整政策作爲更加重要的手段。

VI、後社會主義的發展與民族問題

眾所周知，隨著東亞冷戰結構的解體，美國的政治支援減少了，伴隨著後發國家的增加，東亞的發展模型也出現了危機。由於世界政治局勢的變化，東亞的後發國東南亞三國（泰國、馬來西亞、印尼）在與原有的、韓國、臺灣等享受的十分不同的條件下開始了發展，條件的差異在對外金融脆弱性的暴露和建立獨立產業政策的難題等方面突出表現出來。相比之下，中國的條件十分不同，由於這些條件，在變化的條件下，中國也具有很多東亞發展模型的特點。

儘管如此， 改革開放期的中國不能被理解爲形成了新的民族經濟構圖。在中國國內，雖然有像韓德強那樣支援李斯特（List）式民族主義經濟的人，但多數人持有以漸進式、降低矛盾方式參加全球化的自由化論調，改革開放論者之間的差異只是怎樣利用條件才能帶來更多的利益而已。

中國的飛速發展不僅僅是因爲華僑資本、鄉鎮企業、高儲蓄率等內部條件，而且還有在東亞國際分工結構內的結構形態轉變、中國－美國－日本三角貿易關係形成等原因，此外， 這與戰後東亞發展的外延性膨脹這一結構也有一定的關係。與東亞其他國家不同，儘管中國在東亞分工結構中承擔著中層到下層廣闊領域的生產，本身的資金籌措能力也有了相當大的提高，但它依舊難以擺脫核心產業對日本的依賴和對美國市場的依賴的特點。加之在冷戰結構“發展主義”的支援下，隨著在以美國爲中心的世界經濟結構向金融全球化轉變，跨國金

融資本的影響力得到了史無前例的增強[41]。

而且在新形態下的接軌加劇了中國內部的發展失衡問題，隨著對外依存度的提高，沿海地區和內陸地區差距擴大，城市和農村差距擴大也發展成爲史無前例的嚴重問題。此外，這裏的另外一個爭論焦點是朴玄埰先生的民族經濟論中提出的“民眾論”問題。在中國共同參與國際新自由主義趨勢的過程中，中國工人階級內部形成了多層分割的版圖。民眾論提出的爭論焦點之一是在資本主義制度下，通過資本吸收勞動的多層結構化問題，不同部門、不同規模、不同地區和不同雇用形態的工人分割線的擴大將會成爲中國新矛盾的核心支點。資本形成統一性的反面就是工人階級的內部分割。

但是不能完全否認中國的“例外性”，因此與很難將中國單純地歸類爲殖民地從屬型資本主義的下層範疇。 這個問題第一提出了應該闡明在接軌的過程中，中國脫離軌道的過程（社會主義經驗）發揮了何種影響力，第二個問題是，與美國霸權登場之前不同，只靠中心部國家之間積累中心的移動，能否解決目前世界資本主義的危機，它同時暗示了先發、後發、殖民地從屬型這三種類型的區分本身發生根本變化的可能性。（舊）社會主義圈雖然有可能作爲可能發生資本主義新膨脹的地區登場，但它與世界資本主義建立的關係與 19 世紀末帝國主義與殖民地建立的關係並不相同，在某些方面，也可以形成與 1945 年以後美國與歐洲（或日本）的關係相似的關係。

在這裏有兩個問題，一方面是在 20 世紀美國的霸權下世界經濟重編、80 年代以後金融全球化局面的轉換問題，另一方面將以冷戰爲核心的美國中心的國家之間體系秩序的變化這一雙重規定性引進到分析的框架中。 在韓國從從屬理論持續到中進資本主義論的爭論是隨著單方面理解這種雙重規定性中出現的殖民地從屬型資本主義分化問題而發生的。但是，在這裏更進一步，不能無視冷戰以後世界的變化使既存的類型化變得更難這一點。這意味著立足於二十世紀積蓄體制與勞

41 白承旭（2001），《歷史資本主義與資本主義的歷史－以世界體制分析爲中心》，《經濟與社會》，2001 年秋季號（韓）；（2006），《資本主義歷史講座》，Greenbee（韓）。

動包容形態的資本主義發展的三種類型化出現了問題。這一方面體現爲通過世界經濟強大的統合力與世界舞臺上資本主義生產方式轉換的問題，也有表現爲中心部內部的第三世界化與第三世界國家的國家結構事實上已經崩潰的問題，還有民族黨（民族組織體）民族經濟論這一問題提出方式的困難等問題。在意識形態方面，這從民族經濟論脫離的民族主義意識形態的興起中可以看出，這也可以表現爲民族主義意識形態的進步性的消失。在這裏，隨著社會主義圈的（再）接軌，出現了以之前的社會主義之路與殖民地從屬之路的分岐爲前提的類型化新問題。（但不能否定這種情況也是與世界體系的變化相對立的）

這種變化在民族經濟論的自我變身中也具有一定的涵義。它也指以前面在中國的經驗與聯繫中提到的朴玄埰先生等的新殖民地國家壟斷資本論爲前提的、“民族經濟論”的自我轉變，或是以被民族經濟論作爲展開論述出發點的民族國家爲單位的“社會構成體論”的局限性與要求自我轉變的情況。“民族經濟”既是過渡期經濟論，同時也是使它變爲可能的前提，可以理解爲“政治經濟學批判”概念或是批判的“實踐概念”。民族經濟是對世界體系內空間不平等的批判概念，同時也起著使其與階級不平等接合的作用，從這一點上來說，它不是國民經濟論的替代方案，而是（在這種局限性中）對它進行內在批判的“運動傾向”。但是，這種批判的版圖在 19 世紀的半殖民主義或霸權成長期的新生獨立國家形成的歷史情況下是可能的。雖然排除機制在起作用，但有被選擇的包容卻增加了，在這種條件下，與資本主義發展的三種類型—包括半邊緣的社會主義之路在內是四種—可能實現的 20 世紀條件不同，不是有選擇的包容，而是在普遍排除的條件下，“民族經濟”的政治經濟批判意義必然會減少[42]。但是，在金融全球化中，世界體系的空間不平等不但沒有減少，反而更加擴大，階級分割之線在性別與人種等其他條件下重新加強，而且比任何時候都更加超越國境，劃出分割線。在這種情況下，民族經濟這一批判性概念如何

42 在資本主義外延性、世界性膨脹持續的時期，民族主義具有對此進行內部抵抗的形態。在膨脹當中，各自擴大了所占蛋糕的大小，從這一點上來說，並非一定具有對體制本身進行根本顛覆的性質。

才能形成突破雙重分割的新批判概念是今後的一個重要課題。19 世紀末英國霸權衰退期帝國主義之間競爭的激化更進一步觸發了殖民地競爭，這擴大了新的資本主義地區，與反殖民地運動與“民族經濟”運動傾向的強化相比，在 21 世紀初，世界資本主義有可能不是以新的全面膨脹方式，而是以對現有被包容的核心地區之內的結構調整與有選擇的內部膨脹、對邊緣地區（露骨的剝削與掠奪相結合的）排擠的增加、以及以（舊）社會主義國家爲中心的有限地區內新的膨脹相結合的形態進行。與“民族經濟”的傾向相比，它引發了分離主義、根本主義、脫發展主義等多種不統一形式的抵抗[43]。隨著後殖民地時期和後冷戰時期過後，世界資本主義受以民族國家爲單位的“政治性”考慮制約的減少，以“民族主義”爲基礎的突破口的立足點和影響力也大大削弱。因此世界性的不平等的空間、集體、個人的等級在延續，“從屬”和“民族矛盾”這兩個總問題的有效性雖然一點都沒有減少，但在“民族”再也無法成爲突破它的“薄弱環節”的情況下，“民族經濟”有必要轉變成爲批判新的歧視與排擠、同時含有超越民族的普遍性的新概念框架，我們可以在前面提到的文化大革命留下的問題中找到此處所需的一些線索。

VII、沒有民族矛盾的民族主義

雙重的脫軌在文化大革命政治失敗以後轉變成爲雙重接軌的過程中，包容中國群眾的意識形態情況也多少發生了一些變化，重要的焦點是中國與民族主義地位變化相關聯的。

十九世紀末二十世紀初，中國的民族主義與日本的民族主義是在不同的情況下形成的。日本的民族主義是“脫亞入歐”論，其實是作爲試圖模仿歐洲民族國家，實現反中國、反亞洲、脫亞洲的快速“追趕”的意識形態和膨脹主義意識形態登場的，而中國的民族主義是作爲中國地位的歷史性轉變和中國與中國之外關係的設定問題提出的，

43 這是對作為世界體系地區文化（geo-culture）的自由主義全球性危機及隨之發生的對國家幻想破滅的結果。（伊曼紐爾・沃勒斯坦，《我們所知世界的終結》）

具有很強的反帝國主義性質的抵抗性民族主義特點。從孫文到毛澤東，與社會主義相結合的中國民族主義不是“開明”其他民族，而是共存，它作爲一個爭論焦點登場，但內部仍然強烈地保持了與脫離軌道相結合的發展主義和大漢族主義。

改革開放以後，中國的民族主義在接軌過程中，隨著脫軌時形成的與社會主義同盟關係的瓦解，成爲只剩下向往發展主義的、不完整的民族主義。這一同盟的決裂起到了全面廢棄民族主義中剩下的一些不完整的特殊主義意識形態的作用，令民族主義淪落爲典型的特殊主義意識形態。在中國，這種民族主義的特徵在群眾方面表現爲“爲消費主義所包容的民族主義”[44]（即使有時有激烈的反美示威）在《中國可以說不》、《中國妖魔化的背後》等深受大眾喜愛的書的背面，中國民族主義的形象被認爲是與美國的競爭對手關係。其意義與其說是對美國的敵對化，不如說是對美國的羨慕（如前所述，是對高度法團主義的羨慕），從綜合層次上來看，它是一種被馴化形態的民族主義，美國雖然被設爲中國需要追趕的物件，但並不希望與美國建立敵對關係。這種與美國大眾文化的泛濫和美國留學、移民熱潮相結合的崇美式中國民族主義，也可以與對除美國以外其他國家的傲慢和輕視並存。

從 1910 年代到 1960 年代，中國民族主義具有與社會主義不穩定地結合的民族主義（而且是次要的、政勢的國際主義）特徵，並得以被定義爲“民族經濟論”的民族主義。然而，改革開放以後，中國的民族主義很難被視爲民族經濟論的民族主義，更不是民眾的民族主義。目前靠發展主義和消費主義支撐的民族主義可以說是伴隨著民眾的分割、差別化、等級化的發展主義意識形態世界性的最後版本。這裏東亞這一特殊性也在起作用。1968 年以後，在世界性的自由主義危機當中，儘管對發展主義和國家主義的幻想已經破滅，但是在世界性的經濟蕭條中享受了生產再分配優惠的東亞，以國家主義爲基礎的發

44 正如前面第三頁所述，替換為實質的社會化的壓迫和將其等級化的法團主義的結果可以理解為對更優越的法團主義的憧憬。

展主義幻想反而更加頑強地得以保留[45]，繼日本、韓國之後，中國成爲信奉這一幻想的新主導人[46]，幻想的持續，成爲形成新的、趕越個別國家的展望的大障礙。但正如筆者在別處所說的那樣，“坐在沈沒的船的桅杆上，我們自認爲安全，並不會增加生存的可能性”[47]。

在雙重（地理的、階級的）規定性下，目前中國的變化在不斷地再生產著前面所提的問題。中國在對新自由主義的全球化中的階級分割與等級化進行擴大深化的同時，也暴露著在跨國金融資本的支配下進行的世界經濟的空間分割中出現的、脆弱的包容基礎的危機。與脆弱的消費主義包容同時出現的法團主義基礎的削弱，同時也伴隨著通過脆弱的發展主義民族主義補充的政治疏遠的加強及勞動力商品從屬的加強。

隨著中國越來越走入新自由主義道路，其外形上與韓國共有的問題意識似乎正在增加。但是這種新自由主義道路在與之對應中加強了特殊主義方式，沒有形成團結，反而更加突出隔絕。因此爲了形成共同克服共同面臨的危機的共同聯合，需要從努力共用過去的經驗以及超越其局限性出發，這就是本文想要提出的問題意識。這種過去經驗的共用應該在時期上從兩個方向發展到下一個階段，共用更多的經驗與問題意識。一個方向是有必要追溯到過去，將 20 世紀初、尤其是三、四十年代中國和朝鮮進步的群眾運動之間之所以形成國際主義聯合的歷史條件加以復原，並進行研究，另一個方向是將問題提到現在，探索可以克服新自由主義而形成後民族主義普遍主義的條件。

---

45 Immanuel Wallerstein（1999），*The End of the World As We Know It*，University of Minnesota Press。

46 對此請參考汪暉、白承旭對話（2000），《現代性的悖論：中國、現代性、全球化》，《進步評論》第六期（韓）。

47 白承旭，《譯者後記》，伊曼紐爾・華勒斯坦（Immanuel Wallerstein），《我們知道的世界終言》，創作和批評社。

台灣社會研究季刊
第六十九期 2008 年 3 月
Taiwan： A Radical Quarterly in Social Studies
No. 69, March 2008

【研究紀要】

重新發現或重新發明？「第十屆國際 Karl Polanyi 研討會」後記 *

許甘霖

Rediscovery or Reinvention? Note on the Tenth International Karl Polanyi Conference

by
Kan-Lin, HSU

服務單位：國立成功大學公共衛生研究所
通訊地址：701 台南市大學路一號 成功大學公共衛生研究所
Email：kanlin@mail.ncku.edu.tw

* 本文感謝黃金麟、鄭陸霖兩位先進的建議，以及蔡宜剛、陳慈慧在資料整理上協助。

前言

「第十屆國際 Karl Polanyi 研討會」（The Tenth International Karl Polanyi Conference）於 2005 年十月 13-16 日在土耳其伊斯坦堡的 Boğaziçi University 舉行。[1]包括地主國的學者，共有百餘位來自世界各地的學者與會。除了沒有來自非洲的學者外，這是筆者經驗中，看到與會學者國籍最多元的一次國際研討會。雖然這些學者來自不同國家、具有不同學科背景、處理不同主題，甚至很多（還）不是學院中人，但卻與 Karl Polanyi 有著共通的知識趣向與社會關懷。

這種多元中的共通性，對筆者來說是個相當奇特的體驗。特別是有些學者來自平時未曾接觸的國家（俄羅斯、伊朗、土耳其…），與他們討論所處社會的狀況和意識型態氛圍（特別是全球化的影響及新自由主義的流行），以及 Polanyi 在不同社會被接受、被解讀、被應用的情形，深深體認到何謂 Polanyi 的「當代重要意義」（contemporary significance）：他的作品在學院式論文中可能只是諸多參考書目中的一個，但在不同社會對自律市場及市場自由主義提出質疑或產生阻抗時，Polanyi 的作品是進步份子重要的理論奧援之一。

這三天的議程中，除了 1 篇主題演說（keynote speech）（Giovanni Arrighi 擔綱）及 3 篇專題報告（Bob Jessop, Guy Standing 及 Osvaldo Sunkel 擔綱）是全體出席的場次（plenary session）之外，其他與會的 81 篇論文，依據主題而分成 21 個專討小組（panel），這些專討小組再分成 7 個論文場次（paper session）進行。[2] 換句話中，同一場次的時段有三個專討小組在不同會議室進行。由於大多數會議論文都沒有事先的書面資料、同一時段有三個場次進行、各場次及論文報告節奏不一以至於趕場不及、相關議題的背景知識缺乏，加上英文聽力的限制等因素，對整個會議的內容無法提供全面而系統性的陳述。是以筆

1 主辦單位是「Karl Polanyi 政治經濟研究所」（The Karl Polanyi Institute of Political Economy）（位於加拿大的 Concordia University, Montréal），承辦單位是 Boğaziçi University 的「社會政策論壇」（Social Policy Forum）。

2 議程請見 http://www.spf.boun.edu.tr/pages/conferences.htm。

者的會議紀實，乃根據議程資料、現場參與及與其他與會學者交換意見而來。[3]

由於所有研討會論文並未構成一個有機的整體，底下我參考 Fred Block 爲《鉅變》（2001 修正版）所寫導言所用的架構，嘗試將這個議程的文章放在「Karl Polanyi 思想的當代重要意義」的脈絡中加以評述。

1. 經濟的社會鑲嵌（性）

要介紹 Polanyi 思想，Fred Block 認爲一個合乎邏輯的起點是「鑲嵌性」的概念。Block（1990）便是在方法論策略上將之翻轉爲「市場性」（marketness），作爲拆解主流經濟學市場想像的利器（鄭陸霖 2004：12）。然而，Polanyi 有關鑲嵌性的論點有兩個經常被誤解之處：其一是認爲他宣稱市場經濟興起之前，經濟是鑲嵌在社會制度與社會關係之中，隨著資本主義在 19 世紀的興起，經濟成功地脫嵌於社會並開始支配社會（包括 Fernand Braudel 也是這麼理解）；[4] 其二是將他強調的社會鑲嵌性，理解爲市場交易鑲嵌於人際關係及信任之中的描述性宣稱（Block 2001）。Polanyi 透過新經濟社會學在主流社會學中重新引起興趣，Granovetter（1985）雖然功不可沒，但對 Polanyi 的流行誤解，Granovetter 也難辭其咎。[5] 不過，在新制度論學者及 Polanyi 學圈對 Polanyi 的重新解讀及努力澄清之後，這兩種誤解已很少出現在嚴肅的學術作品中。

這次會議有個備受期待的專討小組，是「Polanyi 與制度分析」（Polanyi and Institutional Analysis）（第 5 小組）。參與該場次的聽眾可能都想知道，所謂「Polanyi 取向」（The/A Polanyian approach）的制度

3 會議論文及摘要，見 http://www.spf.boun.edu.tr/docs/BookofAbstracts.pdf。

4 見 Braudel, *Civilization and Capitalism, Fifteen-Eighteen Century, Vol. 2, The Wheels of Commerce*. Berkley: University of California Press. 第 225-229 頁。

5 「這種觀點視經濟為現代社會中逐漸分離並分化的領域，經濟交易逐漸取決於個人基於自利的詳細算計，而不再與社會及親屬責任有關……鑲嵌的觀點向來為人類學的『實質論學派』所主張，尤其是 Karl Polanyi…」（Granovetter 1985；譯文參考中譯本）。

分析可以推展到甚麼高度？可惜的是，這幾篇報告並沒有讓與會者耳目一新，甚至重複了 Granovetter 式的誤解，讓聽眾大失所望。

不過，從來自先進資本主義國家（西歐及北美）、開發中國家（拉美、東南亞及中亞）、以及後社會主義國家（俄羅斯及東歐）學者的論文報告中，可以看出：就像《鉅變》中所展示的，在先進資本主義社會的原始積累時期（或三種虛構商品市場形成時期）造成的社會流離（social dislocation）、社會排除、貧窮、自然的破壞、國家鎮壓等現象，同樣出現在經濟發展掛帥的後進工業化國家、第三世界的矮化發展、當前先進資本主義國家的自由化、後社會主義社會的經濟改革中。簡言之，出現在資本主義世界體系擴張及深化的不同環節、階段及所在。這些趨同現象展現了 Polanyi 思想對當代資本主義之令人信服的分析力道。[6]

2. 虛構商品

Polanyi 認爲，創造一個完全自我調節的市場經濟，前提是人類及自然環境被轉爲純粹商品（pure commodities），而這將導致社會與自然環境的毀壞。這個論點的依據在於 Polanyi 對眞實商品與虛構商品（real and fictitious commodities）之間的區分。三種虛構商品 — 勞動、土地、貨幣 — 只是人類的活動能力、自然的一部份，以及調節經濟事務的政策手段等等，並不是爲了在市場上出售而被創造出來的，但這三種事物像眞實商品般具有市場價格且由市場機制調節，卻是其他眞實商品市場的前提。

筆者認爲，虛構商品的概念是 Polanyi 思想中最具拓展性的知識遺產之一。許多學者都從虛構商品的概念獲得啓發而提出其他創見。如 Magali Sarfatti Larson（1977）就將「虛構商品」及「雙重運動」應用於「專業市場」（professional markets），而完成了專業社會學的經典作品；Claus Offe（1985）將「勞動作爲虛構商品」的概念與馬克思主義

6 The Great Transformation 的中譯本有二，一為黃樹民、石佳音、廖立文譯，《鉅變：當代政治、經濟的起源》（遠流新橋譯叢，1989），一為馮剛、劉陽譯，《大轉型：我們時代的政治與經濟起源》（浙江人民出版社，2007）。

政治經濟學中「勞動的二重性」結合起來，開展了馬克思主義政治經濟學對福利國家矛盾的有力分析；Barry Eichengreen（1992）則從 Polanyi 對國際貨幣體制的分析出發，對金本位與大蕭條提出精闢的分析；另外，自然作爲虛構商品的概念，更讓環保運動者有堅實的理論基礎對自然環境的破壞展開反制行動（濫墾雨林、海洋資源破壞等等）（Block 2002: xxvi）。

虛構商品概念的進一步發展，無疑是這場研討會的重頭戲。在報告的論文中，共有 6 個小組的主題與此相關：Bob Jessop 的專題報告、「商品化與信用」（第 6 小組）、「知識商品化」（第 7 及 13 小組）、「健康商品化」（第 17 小組）、「土地商品化」（第 18 小組），以及「勞動商品化」（第 19 小組）；這麼重的戲份相當符合這次研討會的主題。在勞動、貨幣、與土地的商品化方面，主要是對 Polanyi 原先概念的應用，較無創新之處。比較獨特的是一篇以 Polanyi 觀點詮釋最近興起的「慢食運動」（Slow Food Movement）（第 18 組，Tuðçe Bulut），將之視爲「文化的『雙重運動』」（cultural “double movement”），相當具有新意（關於「慢食運動」，見 Slow Food Movement 2001）。

其次，是「健康的商品化」。這本是筆者與會最期待的場次，可惜是三篇論文報告都是關於「健康照護」（health care）而非「健康本身」（health per se）的商品化，頗令筆者失望。這個議題早就是健康照護的政治經濟學之關注焦點，許多馬克思主義者早有卓越的建樹（如 Navarro 1976、Waitzkin and Waterman 1974 等），添加了 Polanyi 式的修辭，並未提供更多洞見。事實上，近來健康與照護領域的發展趨勢，特別是因應非不可或缺之醫療需求（non-essential medical needs）的醫學發展、生活形態用藥（life-style drugs）的研發成爲主流，以及醫療消費主義（medical consumerism）的興起…等等，已經使得健康本身 — 就其實質的、過程的與象徵的意義而言（in its substantive, processual and symbolic senses）— 似乎也成了商品。然而，這方面的分析仍乏善可陳，而 Polanyi 的思想是否有助於深化對這個議題的理解，仍然有待努力。

最後，將知識作爲第四種虛構商品，是目前 Polanyi 學圈最新的研發方向。知識（及資訊）的商品化，特別是專利及智慧財產權，一直

是知識經濟或資訊社會的政治經濟學中的重要議題，在 Polanyi 學圈之外已取得相當的進展。然而，參與報告的論文大多沒有新意（不具嚴格意義的 Polanyian sense）。有的則是試圖將經濟學家 Joseph E. Stiglitz 有關資訊不對等的觀點與知識的商品化結合起來，但也無法說明 Polanyi 的概念能提供什麼不同的理解。另有一篇則是從 Polanyi 的觀點分析醫療「知識」的商品化及其對醫療可近性的影響（第 13 組，Christopher Ward），雖然仍在初步嘗試階段，但給筆者相當大的啓發：在整個健康商品化的過程中，知識面向的商品化是個重要環節。

Bob Jessop 的專題報告 —「知識作爲虛構商品：Polanyi 式分析的洞見與侷限」— 則給了有「知識作爲第四種虛構商品」想法者澆了一盆冷水。Jessop 婉轉地提出了 Polanyi 式分析對這個議題的兩個根本難題：其一是知識的商品化是否像 Polanyi 提出的三個虛構商品般具有同等的歷史重要意義，換言之，知識的商品化是否構成自我調節市場運作的前提？其二，知識有不同的社會形式：非商品（non-commodities）形式，即過去累積的、默會的、集體的人類知識資源；虛構商品或商品化的知識形式，即爲了出售的目的而被圈閉起來的社會知識（原本不是爲了出售而生產或存在的知識）；以及準商品（quasi-commodities）形式，即爲了出售而生產出來的知識（如智慧財產權）。根據定義，智慧財產權是使用知識的權力，爲廠商確保平均利潤率的手段之一，只是一種準商品而非虛構商品（未直接投入生產過程），而虛構商品則只包括「原非爲了出售而生產出來的知識產品」（如古典文學），但不包括「爲了出售而生產出來的知識產品」（如古典文學資料庫）。這麼一來，Polanyi 的虛構商品事實上對知識經濟提出的洞見十分有限。[7]

簡言之，Polanyi 的虛構商品概念對當代資本主義雖仍然是個有力的分析工具，但僅限於對勞動、自然與貨幣作爲虛構商品的分析，而虛構商品概念的新應用則仍在開發；「知識作爲虛構商品」的構念乍看之下似乎大有可爲，但經過更細緻的推敲，卻顯現出極大的限制；而「健康作爲虛構商品」或「健康的商品化」的概念定位，則仍在萌芽階段。

7 最後這句話是筆者的解讀。

3. 雙重運動

在 Polanyi 的整體性分析中，鑲嵌性、虛構商品與雙重運動是三個不可分割的要素。由於自我調節市場的擴張要求勞動、自然及貨幣成爲虛構商品或虛構商品化（fictitious commodification），這些社會前提之所以能夠齊備，通常是藉助輔以國家鎮壓的親市場政策（pro-market policy），而其後果則是社會流離與自然的破壞等等；與這個市場脫離社會鑲嵌（dis-embedding）並使社會從屬於市場要求的過程相應的，是重新使市場鑲嵌於社會（re-embedding）而從屬於社會的社會自我保護運動。這兩個相反趨勢的運動，即 Polanyi 所謂的「雙重運動」（double movement）。Immanuel Wallerstein（2005）所謂的「反體系運動」（anti-systemic movement），基本上指涉的也是相同的歷史現象。

Polanyi 並不認爲所有的社會自我保護運動都是有效的（如史賓漢連法案），或都是進步的（如法西斯主義）。他對社會主義的定義 —「工業文明中透過有意識地使自我調節市場從屬於民主社會以超越自我調節市場的固有趨勢」— 也啓發了找尋替代方案的方向，包括政策方案及另類的發展模式，這個影響在該次研討會中也相當明顯。雖然只有一個專討小組的主題是「反商品化的社會運動」（第 8 組），談的主要是第三世界人民如何對抗市場掛帥發展模式的國家暴力與新自由主義（包括巴基斯坦、伊朗、拉丁美洲）。但其他分散於各專討小組中分析社會現實或找尋替代方案的論文報告，即使主軸不是雙重運動，也或多或少會提及，這是 Polanyi 式整體性分析的一個特色。

在這些涉及雙重運動的論文中，不難看見對跨國政府合作與社會運動國際結盟的強調。這個強調雖非 Polanyi 學圈的特點，但筆者想強調的是：以全球爲範圍的自律性市場擴張運動，同時要求以全球爲範圍的反制運動，這是 Polanyi 論點的合理推演，也應該是 Polanyi 式分析的特徵。事實上，最近幾屆的國際 Karl Polanyi 研討會中，這個基調一直都在。

4. Karl Polanyi 的重新發現？或重新發明？

與社會科學領域的大師相比，Polanyi 的著作嚴格來說並不算多，

生前出版的專書只有《鉅變》（1944）及與同事共著的 *Trade and Markets in the Early Empires*（1957），其他都是去世後集結出版的論文集或演講稿（見參考書目）。難得的是，自 Polanyi 去世後（1964）逾四十年來，重新解讀 Polanyi 思想及重估其時代重要意義的學術努力從未間斷過；這是深刻思想家理應享有的榮耀。而此次研討會的諸多論文也都是類似努力的延續，只不過更爲系統化 — 專論 Polanyi 作品（Contributions on Polanyi's Work）的專討小組就有三個之多（第 3、16、21 組）。

在這些重新詮釋與價值重估的論文中，可以看出兩個趨勢。其一是從比較思想的角度重新詮釋 Polanyi，其二是「Polanyi 學圈」成員研究成果的系統化。過去從比較思想角度重新詮釋 Polanyi 的嘗試比較少見，而這次研討會有幾篇報告，將 Polanyi 與重要思想家如亞里士多德、Adam Smith、David Ricardo、Joseph Schumpeter、Fernand Braudel、W. Arthur Lewis，甚至主要論敵 Friedrich A. Hayek 的思想進行比較，或者與特定思想流派如德國歷史學派、法國年鑑學派、基爾特社會主義、現代／後現代爭論、批判的政治理論、馬克思主義及新經濟社會學等進行比較。這種互爲文本的重新詮釋，無疑比過去那種仰賴對 Polanyi 有限作品進行解讀的作法有更有潛力。可惜的是，這些報告大多處於尚未形諸文字的構想階段，僅指出 Polanyi 與這些學者或學派的某些想法有驚人的相似或趨同之處。這些構想能否發展成有力的論點著實令人期待，也有待觀察。

其次，是「Polanyi 學圈」成員研究成果的系統化。Polanyi 終其一生雖未取得專任教職，但卻不是獨立進行研究。他的許多人類學研究實際上是與幾個同事一起進行的（而這些同事也有自己的研究議題）。在這次研討會舉行的前一年，Polanyi 的老戰友 Walter C. Neale（1925-2004）去世了[8]。Neals 曾爲 *Trade and Markets in the Early Empires* 一書貢獻了兩篇文章，也寫過幾篇詮釋 Polanyi 的論文，而這次研討會就有一篇是討論他的貢獻（第 3 組，David Tandy and Anne

8 關於 Walter C. Neals 的生平著述，請參考 http://isbndb.com/d/person/neale_walter_c.html。

Mayhew）。而同組另一篇報告（Berkele Fleming）則是討論所謂的「Polanyi 團體」（The Polanyi Group），包括相關人物的重要論點、貢獻及涉及的論爭（如 Harry W. Pearson 與馬克思主義人類學家 Marvin Harris 關於「經濟剩餘」的爭論），並評估這些成員間知識上的關係。

在巨人的身影下，即使魁梧的壯漢看起來也不醒目。這些「Polanyi 團體」成員的處境便是如此。過去，這些成員受到 Polanyi 思想的啓發、與 Polanyi 一起成長、推廣 Polanyi 的作品…，但似乎沒有自己獨到的創見（這是筆者在參與此次研討會之前的膚淺看法）。但對「Polanyi 團體」的討論，卻指出一個有趣的問題：是否存在一個以明確而獨到的方法論及概念工具爲特徵的「Polanyi 學派」（The Polanyian School）？或者只存在一群「也」受 Polanyi 思想啓發的學者？ Fred Block 是最好的例子，這個 Polanyi 的傑出弟子，其學術聲望主要是建立在作爲一個「馬克思主義者」，而不是「Polanyi 主義者」；這個弔詭也指出了「Polanyi 學派」的侷限與潛能。

5. 結語：重新發現？或重新發明？

國際 Karl Polanyi 研討會迄今已舉行過 10 屆[9]，每屆大都有設定的會議主題。會議後，再將發表論文集結成書（整理如表一）。筆者認爲，從會議的主題與會議後具體成果的變化來看，顯現出兩個趨勢。其一，從主題的變化，可以看出整個發展方向是從對 Karl Polanyi 生平著作的整理、作品的系統性解讀與重新詮釋、受 Polanyi 啓發的政治經濟研究，以至於對 Karl Polanyi 思想的發展與創新。簡言之，整個軌跡可以看出「重新發現」Polanyi、進而建立一個 Polanyi 學派（the Polanyian School）的努力。其次，即使自「Karl Polanyi 政經研究所」成立以來，便往這個方向努力，但研討會的論文品質與完善程度愈來愈差強人意—自第七屆（1999）研討會之後，迄今僅成書一本！[10] 難

9 第 11 屆已公佈於 2008 年 12 月 4~6 日在加拿大 Cancordia University 舉行，會議名稱為「Karl Polanyi 之於廿一世紀」（The Relevance of Karl Polanyi for the 21st Century）。

10 該次研討會的 81 篇發表論文，迄今約 10 篇完稿發表，其中 8 篇收於 Burga and Agartan（2007）（該書共收錄 12 篇文章）。該書的簡介是：「運用 KarlPolanyi

道這是 Polanyi 作品豐富性漸漸趨枯竭的徵兆嗎？

筆者認爲：Polanyi 思想的深刻性與其當代重要意義不言而喻，但由於太著重於特定的議題（雖然是重要議題）及著作量有限，反而侷限了後人進一步發展他思想的空間。然而，正由於 Polanyi 對特定領域議題的深耕，反而使他的許多關鍵概念具有多價性（polyvalence），亦即，與其他理論概念結合起來，而「重新發明」出新分析概念的潛能，如前述的 Claus Offe 及 Fred Block，以及將 Polanyi 與 Antonio Gramsci 並列爲社會學馬克思主義（Sociological Marxism）之兩大要素的 Michael Burawoy（2003），就是最好的示範。另外，許多新興議題也從 Polanyi 的思想獲益良多，如 2007 年六月在巴黎民眾暨市民大學（Université populaire et citoyenne de Paris）舉行一場「社會經濟創新：當代的辯論」國際研討會（Innovations socio-économiques. Le débat contemporain）[11]，就試圖將 Polanyi 的社會鑲嵌性概念與社會企業（social enterprise）的議題結合起來，這也是重新發明 Polanyi 的另一種方式。

然而，藉由與其他理論概念結合而擴大影響力的同時， Polanyi 的獨特性也必然逐漸喪失。不過，倘若這樣的發展趨勢成了調伏自律市場及市場自由主義的有力工具，想必 Polanyi 應該樂見其成吧！（完）

表一：歷屆國際 Karl Polanyi 國際研討會

屆	時間地點	會議主題（Theme）	成果
1	Budapest, 1986	（無主題）	Polanyi-Levitt (1990)
2	Montréal, 1988	廿世紀末的市場、國家與社會（Market, State and Society at the End of the 20th Century）	
3	Milan, 1990	（無主題）	Cangiani (1997)

對政治與經濟分離的分析，本書認為，市場經濟並不是個自發的過程，而是個透過勞動、土地、貨幣與知識作為商品的制度變遷而被實現的『政治計畫』（political project）。本書探索這個商品化過程的衝擊。」

11 這場國際研討會為期兩天，其中一日的主題為「重訪 Karl Polanyi」，議程請見 http://artsandscience.concordia.ca/polanyi/pdfs/update-program08-01-07.pdf

屆	時間地點	會議主題（Theme）	成果
4	Montréal, 1992	超越國家與市場（Beyond State and Market）	
5	Vienna, 1994	《鉅變》的當代重要意義（The Contemporary Significance of *The Great Transformation*）	McRobbie and Polanyi-Levitt (1999)
6	Montréal, 1996	互惠、重分配與交換（Reciprocity, Redistribution and Exchange: Re-embedding the Economy in Culture and in Nature）	Tandy (2001)
7	Lyon, 1999	重新思考人類需要（Re-thinking Human Needs）	
8	Mexico City, 2001	經濟與民主（Economy and Democracy）	
9	Montréal, 2003	共存（Co-existence）	
10	Istanbul, 2005	保護社會與自然免於商品虛構（Protecting Society and Nature from Commodity Fiction）	Burga and Agartan (2007)

參考書目：

鄭陸霖，2004，＜擁抱後工業的實踐想像—《後工業機會導讀》＞，收錄於 Fred Block 著，鄭陸霖、吳泉源校譯《後工業機會：一個批判性的經濟社會學論述》，台北：群學出版社。

Block, Fred. 1990. *Postindustrial Possibilities: A Critique of Economic Discourse*. Berkeley: University of California Press.〔中譯本：鄭陸霖、吳泉源校譯，《後工業機會：一個批判性的經濟社會學論述》，台北：群學出版社，2004〕

. 2001. "Introduction." in Karl Polanyi, *The Great Transformation.* Boston: Beacon Press, xviii-xxxviii.

Braudel, Fernand. 1992. *Civilization and Capitalism, Fifteen-Eighteen Century, Vol. 2, The Wheels of Commerce*. Berkley: University of

California Press.

Burawoy, Michael. 2003. "For a Sociological Marxism: The Complementary Convergence of Antonio Gramsci and Karl Polanyi." *Politics and Society*, Vol. 31, No. 2: 193-261.

Burga, Ayse & Agartan, Kaan (eds.) 2007. *Reading Karl Polanyi for the Twenty-First Century: Market as a Political* Project. New York: Palgrave Macmillan.

Cangiani, Michele (ed.) 1997. *The Milano Papers: Essays in Societal Alternatives.* Montréal: Black Rose Books.

Eichengreen, Barry. 1992. *Golden Fetters: The Gold Standard and the Great Depression 1919-1939.* New York: Oxford University Press.

Granovetter, Mark. 1985. "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness." *American Journal of Sociology*, Vol. 91, No. 3: 481-510.〔中譯本：羅家德譯，《鑲嵌：社會網與經濟行動》，北京：社會科學文獻出版社，2007〕

Larson, Magali Sarfatti. 1977. *The Rise of Professionalism: A Sociological Analysis.* Berkely: University of California Press.

McRobbie, K. & Polanyi-Levitt, Kari (eds.) 1999. *Karl Polanyi in Vienna.* Montréal: Black Rose Books.

Navarro, Vicente. 1976. *Medicine Under Capitalism.* New York: Neale Watson.

Offe, Claus. 1985. *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Polanyi, Karl. 1968. *Primitive, Archaic, and Modern Economics: Essays of Karl Polanyi.* N.Y.: Anchor Books.

Polanyi, Karl. 1977. *The Livelihood of Man*, Edited by Harry Pearson. New York: Academic Press.

Polanyi, Karl. 2007. *Uncollected Works of Karl Polanyi*, Edited by Marguerite Mendell and Kari Polanyi-Levitt. London and New York: Macmillan.

Polanyi, Karl. 2001. (1944). *The Great Transformation.* Boston: Beacon Press.〔中譯本：黃樹民、石佳音、廖立文譯，《鉅變：當代政治、經濟的起源》，台北：遠流新橋譯叢，1989；馮剛、劉陽譯，《大轉型：我們時代的政治與經濟起源》，杭州：浙江人民出版社，2007〕

Polanyi, Karl ＆ Rotstein, A. 1966. *Dahomey and the Slave Trade: An Analysis of An Archaic Economy.* Seattle: University of Washington Press.

Polanyi, Karl. Arensburg, K. Conrad ＆ Pearson, H.W. (eds.) 1957. *Trade and Markets in the Early Empires*: Glenco: The Free Press.

Polanyi-Levitt, Kari (ed.) 1990. *The Life and Work of Karl Polanyi.* Montréal: Black Rose Books.

Slow Food Movement. 2001. *Slow Food: Collected Thoughts on Taste, Tradition, and the Honest Pleasures of Food.* Vermont: Chelsea Green Publishing Co.

Tandy, D. (ed.) 2001. *Prehistory and History: Ethnicity, Class and Political Economy.* Montréal: Black Rose Books.

Waitzkin, H. ＆ Waterman B. 1974. *The Exploitation of Illness in Capitalist Society.* Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill.

Wallerstein, I. 2005. “After Developmentalism and Globalization, What?” *Social Forces.* Vol. 83, No. 3: 1263-1278.

《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。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。論文撰寫體例請參考 http://www.bp.ntu.edu.tw/WebUsers/taishe/workscited.htm。

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。（煩請作者於交付稿件時，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。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。（煩請作者於交付稿件時，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
Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

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分送之重製使用權。
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：

中華民國九十七（西元 2008）年　　月　　日

台灣社會研究叢刊

1. 馬克．薛爾頓（Mark Selden），1991，《中國社會主義的政治經濟學》，台灣社會研究叢刊 01
2. 夏鑄九，1992，《理論建築－朝向空間實踐的理論建構》，台灣社會研究叢刊 02
3. 夏鑄九，1993，《空間歷史與社會－論文選 1987~1992》，台灣社會研究叢刊 03
4. 王振寰，1993，《資本、勞工與國家機器－台灣的政治與社會轉型》，台灣社會研究叢刊 04
5. 馮建三，1995，《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》，台灣社會研究叢刊 05
6. 趙剛，1998，《告別妒恨－民主危機與出路的探索》，台灣社會研究叢刊 06
7. 恩斯脫．曼德爾（Ernest Mandel）著，張乃烈譯，1998，《馬克思主義政治經濟學簡論》，台灣社會研究叢刊 07
8. 朱元鴻，2000，《我們生活在不同的世界－社會學框作筆記》，台灣社會研究叢刊 08
9. 夏曉鵑，2002，《流離尋岸－資本國際化下的「外籍新娘」現象》，台灣社會研究叢刊 09
10. 瞿宛文，2002，《經濟成長的機制－以台灣石化業與自行車業為例》，台灣社會研究叢刊 10
11. 瞿宛文，2002，《全球化下的台灣經濟》，台灣社會研究叢刊 11
12. 陳光興，2006，《去帝國－亞洲作為方法》，台灣社會研究叢刊 12

台社論壇叢書

1. 馮建三編，2003，《戰爭沒有發生？2003 年美英出兵伊拉克評論與紀實》，台社論壇叢書 01

2. 陳光興、李朝津編，2005，《反思台灣論：台日批判圈內部對話》，台社論壇叢書 02

3. 趙剛，2005，《四海窮困：戰雲下的證詞》，台社論壇叢書 03

4. 反思會議工作小組編，2005，《全球化與知識生產》，台社論壇叢書 04

5. 賀照田，2006，《當代中國的知識感覺與觀念感覺》，台社論壇叢書 05

6. 陳光興編，2006，《批判連帶：2005 亞洲華人文化論壇》，台社論壇叢書 06

7. 鄭鴻生，2006，《百年離亂：兩岸斷裂歷史中的一些摸索》，台社論壇叢書 07

8. 陳光興、蘇淑冠編，2007，《當前知識狀況：2007 亞洲華人文化論壇》，台社論壇叢書 08

台灣社會研究譯叢

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，1998，「資訊時代：經濟、社會與文化」第一卷《網絡社會之崛起》，台灣社會研究譯叢

《台灣社會研究季刊》代售處

紫藤廬
台北市新生南路三段 16 巷 1 號 / TEL：02-2363-9459 / 02-2363-7375
唐山出版社
台北市羅斯福路三段 333 巷 9 號 B1/ TEL：02-2363-3072
聯經台大門市部
台北市新生南路三段 94 號 / TEL：02-2362-0137
書林書局
台北市羅斯福路四段 62 巷 5 號
台灣大學法學院學生活動中心圖書部
台北市羅斯福路四段 1 號台大法商學院內
政大書城
台北市文山區指南路二段 64 號 / TEL：02-2939-2744
淡水文理書局
台北縣淡水鎮英專路 56 號 / TEL：02-2621-3315
文興書坊
台北縣新莊市中正路 514 巷 25 號 / TEL：02-2903-8317
水木書苑
新竹清華大學校園內
東海書苑
台中縣龍井鄉新興路 2 巷 2-1 號 / TEL：04-2631-6287
中正大學圖書部
嘉義縣民雄鄉三興村 160 號
成大書城
台南市大學路 1 號
高雄復文書局
高雄市泉州街 5 號

新銳文化

灣 T 立建

國際邊緣

http://intermargins.net

一個批判主流觀點與主流言論的網站

社會與文化議題發聲的邊緣網站

濟經 治政對針

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

Founded: February 1988
No. 69, March, 2008

Publisher: Yu Zhou
President: Hsiao-chuan Hsia (Shih Hsin University)
Editor: Jinn-yuh Hsu (National Taiwan University)
Executive Editor: Chih-Chieh Tsai **Assistant Editor:** Wen-fang Tsai
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 Fung (National Chengchi University)
Sy-ren Quah (Nanyang Technological University, Singapore)
Gail Hershatter (University of California at Santa Cruz, USA)
Chu-joe Hsia (National Taiwan University)
Hsiao-chuan Hsia (Shih Hsin University)
You-tien Hsing (University of California at Berkeley, USA)
Jinn-yuh Hsu (National Taiwan University)
Po-keung Hui (Lingnan University, Hong Kong)
Marukawa Tetsushi (Meiji University, Tokyo)
Ge Sun (Chinese Academy of Social Sciences, Beijing)
Hui Wang (Tsinghua University, Beijing)
Jing Wang (Massachusetts Institute of Technology, USA)

Advisors:
Chung-hsin Chen
Hsin-hsing Chen (Shih Hsin University)
I-chung Chen (Academia Sinica)
Kuan-hsing Chen (National Tsing Hua 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)
Zhao-tian He (Chinese Academy of Social Sciences, Beijing)
Josephine C. J. Ho (National Central University)
Wen-hsiung Hsu (Northwestern University, USA)
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)
Zhang-hwei Lu (Tamkang University)
Ying-bin Ning (National Central University)
Frank T. Y. Wang (National Yang Ming University)
Jenn-hwan Wang (National Chengchi University)
Ti Wei (National Chiao Tung University)
Chin-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. Editoral communications should be sent to Professor Jinn-Yuh Hsu Editor, Department of Geography, National Taiwan University, Taipei, 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: HNBKTWTP118, A/C No: 118100101281, Beneficiary: TAIWAN: a radical quarterly in social studies.)

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

No.69 March 2008

● [Articles]

From Restraint Economy to General Economy: An Oriental Rhetoric of Opium?
Der-Liang CHIOU

The Economy of Magical Power: A New Perspective for the Analysis of Folk Religion
CHEN Wei-Hua

The Politics and Discourse of Television: The Formation Process of Television in the 1960s Taiwan
Yu-Fen KO

The Cross-cultural Performance in the Contemporary Theatres of Taiwan: Samuel Beckett as an Example
Wei H. KAO

● [Paik Nak-chung: Special Edition on Asian Thinkers]

Editorial Introduction
Kuan-hsing CHEN

Coloniality in Korea and a South Korean Project for Overcoming Modernity
PAIK Nak-chung (translated by YUAN YingYi)

Making the Movement of Overcoming the 'System of Division' a Part of Daily Life
PAIK Nak-chung (translated by Mei ZHU)

Paik Nakchung, Korean National Literature, and the Movement to Overcome the System of Division
Wook-Yon, LEE

The Construction of Korean National Literary Theory and Its Primary Foci: Considering Paik Nak-chung's National Literary Theory
CHOI Mal Soon

● [Issues and Discussions]

From Extensive to Intensive Higher Education Reform: A Review on *Globalization and Knowledge Production: Critical Reflections on the Practices of Academic Evaluation*
Ting-feng WU

On the Ways of Seeing Japan
SUN Ge

Historical Experiences of Chinese Socialism in the 20th Century and the Korean Society
BAEK, Seung-Wook

● [Research Notes]

Rediscovery or Reinvention? Note on the Tenth International Karl Polanyi Conference
Kan-Lin, HSU