

台灣社會研究 季刊

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

第六十二期

2006年6月

〔一般論文〕

■ 從玻璃圈到同志國：

認同形構與羞辱的性／別政治——一個《孽子》
的連結

■ 認同、進步與超越性：

當代台灣人間佛教發展的社會學考察

■ 意識形態中的主體性形構

■ “多元文化”的修辭、政治和理論

〔問題與討論〕

■ 2006年文化研究教學營

■ 從香港中學課程改革反思大學的文化研究教學

■ 文化研究的政治性空間

■ 中國大陸文化研究的“熱”和“冷”：以上海為 例

■ 反文化研究

■ 在台灣教文化研究的問題與問題意識

■ 文化研究教學營之趨魔取暖筆記

■ 與文化研究相遇

Taishe Review

● (Article)

1. From Glass Clique to Tongzhi Nation: Identity Formation and Politics of Sexual Shame - an Articulation by Way of Crystal Boys
Hans Tao-Ming Huang
2. Progress, Identity, and the Inner-worldly Shift for the Approach of Salvation: "Human Realm Buddhism" and Its Varieties
Jen-Chieh Ting
3. The Formation of Subjectivity in Ideology
Chih-Chung Yu
4. Multiculturalism: Rhetoric, Politics and Conceptualization Kang Chao

● (Issue and Discussing)

1. Introduction: The 2006 Teaching Cultural Studies Camp, Taiwan
Josephine Ho and Kuan-Hsing Chen
2. Rethinking Cultural Studies Teaching through the lens of Secondary School Curriculum Reform in Hong Kong
Po-Keung Hui
3. The Political Space of Culture Studies
Joyce Chi-Hui Liu
4. The Fever and the Cold of Culture Studies in Today's Mainland China
Xiaoming Wang
5. Overturning Cultural Studies
Hsiao-Hung Chang
6. Problems and Problematic of Teaching Cultural Studies in Taiwan
Kuan-Hsing Chen
7. The Learned Body
Eva Tsai
8. Encounter with Culture Study
Frank T. Y. Wang



台灣社會研究 季刊

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

1988年2月創刊

第六十二期

2006年6月出版

ISSN 1021-9528

發行人：周渝

社長：夏曉鵬

總編輯：徐進鈺

助理編輯：朱政騏

編輯委員：(依姓氏筆劃序)

丸川哲史、王瑾、白永瑞、邢幼田、柯思仁、孫歌

汪暉、許寶強、徐進鈺、夏曉鵬、夏鑄九、馮建三、趙剛

瞿宛文、Chris Berry、Gail Hershtatter

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、李朝津、李尚仁、李榮武、陳光興、陳忠信

陳宜中、陳信行、陳溢茂、許達然、廖元豪、甯應斌、錢永祥、

鄭村棋

魏玟

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, Arif Dirlik, Chua Beng

Huat, Yuzo Mizoguchi(溝口雄三), Hamashita Takeshi(濱下武志)

網址：<http://www.bp.ntu.edu.tw/WebUsers/taishe/index.htm>

電郵：jyhsu@ntu.edu.tw

零售：本期每本新台幣 250 元

訂閱：每年四期 個人 700 元(一律掛號寄書)

請劃撥 0587838-5 唐山出版社帳戶，地址：100 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·60 元(航空)

機構 美金·200 元(航空)

請匯款至

swift code: HNBKTWTP118

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：天翼電腦排版印刷股份有限公司

印刷者：優文印刷廠

封面設計：胡玉玲

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

台灣社會研究季刊

第六十二期
2006年6月

目 錄

〔台社評論〕

- 後獨立時代的腐敗 iii
趙剛

〔一般論文〕

- 從玻璃圈到同志國：
認同形構與羞恥的性／別政治——一個《孽子》的連結 1
黃道明
- 進步、認同、與宗教救贖取向的入世性轉向：
歷史情境中的人間佛教及其行動類型初探 37
丁仁傑

| | |
|----------------------------------|-----|
| 意識形態中的主體性形構 | 101 |
| 于治中 | |
| “多元文化”的修辭、政治和理論 | 147 |
| 趙剛 | |
| 〔問題與討論〕 | |
| 2006 年文化研究教學營 | 191 |
| 何春蕤、陳光興 | |
| 從香港中學課程改革反思大學的 文化研究教學 | 197 |
| 許寶強 | |
| 文化研究的政治性空間 | 209 |
| 劉紀蕙 | |
| 中國大陸文化研究的“熱”和“冷”： 以上海為例 | 223 |
| 王曉明 | |
| 反文化研究 | 235 |
| 張小虹 | |
| 在台灣教文化研究的問題與問題意識 | 247 |
| 陳光興 | |
| 文化研究教學營之驅魔取暖筆記 | 269 |
| 蔡如音 | |
| 與文化相遇 | 279 |
| 王增勇 | |

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

【台社評論】

後獨立時代的腐敗

執政黨今日之腐敗，根源不在一二人，歸根究底，是由於整個黨喪失了目標的追求。六年前，當「台灣獨立」還是一個沒有權力手段在手，從而還是一個因為遙遠所以安全的目標時，台獨的信念是一個有效的動員與凝聚的依據，以及一個道德上、情感上與信仰上的超越象徵；台獨之於民進黨，猶如上帝之於教會。那時的民進黨的自我意識是一個民族主義的革命政黨，接收幾十載黨外運動的歷史光環，順理成章地配戴著清廉與勇敢的勳章。

短短六年後，歷史無情地證明它曾有的清廉是由於沒有引誘，它曾有的勇敢是由於沒有危險。當上帝要求信徒以勇氣證明其信仰時，信徒以現實諸理由回絕了上帝。當台獨變成了葉公之龍時，執政黨不得不「發現」自身其實一直是沒有信仰的，這個信仰的淘空對比於手握權力的威武自覺，尤其是一個深刻的內在挫折矛盾經驗，於是，既然無法提昇，唯有就下。這有些像是已經不信了的神職人員，仍然以上帝之名行事，但內在荒蕪所導致的無可無不可，尤勝於一般紅塵男女。台獨仍然列於執政黨的黨綱，但由於這是一個沒有日程表的目標，也只能是一個麻痺的目標，而麻痺的目標倒過頭來腐敗一切；權力與能量無法朝宣說的目標匯聚，那只能往其他方向私密地流竄。今天，走進腐敗的執政黨扛著台獨與民粹要求秩序，一如歷史上腐敗的

教會扛著基督受難的十字架進行勸募。這個深透骨髓的虛無以及無可無不可，由上而下浸泡整個社會。這個社會沒有禁忌、沒有道德底線、沒有團結的道德維度、沒有正義的常識標準，各個權力集團只在弄法，唯有圖存，人民只有在無力感之下作為情緒消費者。

但是，之所以有今日，也有更早的當初。貫穿整個中國近現代史的以救亡圖存為核心的現代化意識形態，或許是今日道德真空的歷史前因。在救亡圖存之下，人民被統治集團所定義的現實情境與道德教化所裹脅，犧牲現實，為了「未來」；以鞏固領導中心之名壓制人民對於現實的質疑；這裡頭當然也有胡蘿蔔（例如地方派系）和棒子（警總）的兩手策略。在這個大背景之下，人民被疏導到經濟的唯一路徑，成為沒有公共性的去政治化的主體。這種主體的特質，除了法，無所懼，除了錢，無所愛，沒有機會進行價值公共論述，沒有機會形成主體的啓蒙，對如何形成一個公共的、反省的、有價值承擔的社群自棄其責。

威權的國民黨會有一定程度的腐敗，但不至於完全放浪形骸，吃相不顧。這是因為「救亡圖存」的反民主與虛無的另一面是一股富國強兵的文化心理。兩蔣的國民黨在國共鬥爭之下、冷戰之下發展經濟、進行相對公正的分配，要使這個中國的路線勝過那個中國。這是政治的鬥爭，更是世界觀的鬥爭，是一個時代的真誠歷史信念激勵了很多廉潔的、勇敢的專業人才的獻身——這是無可爭議的。但可惜的是，這樣的一種「拼經濟」顯然已成明日黃花；在過去六年中，失去信念的政治教士，在內耗性的權錢競逐中，也一再證明無法站在「民族國家」的立場上，在區域與世界範圍內進行經濟競爭的規劃與努力——雖然這應是囂囂然「中華民國已經獨立」的宣稱下的首要之務。

因此，今日的道德真空來自於執政黨對台獨之死密不發喪，對人民持續進行「鞏固領導中心」的裹脅，耽溺於師爺格局的佈局與算計，與所有的世界觀脫鉤，以及「拼經濟」這最後一塊地基的下陷。這六年的毀滅性意義不僅是毀了執政黨，也毀了在野黨。泛藍將來就

算執政，也需要奇蹟才能從類似的道德真空中自我拯救出來，免於成爲報復民進黨的墮落敵人。但這一切似乎都沒有樂觀的端倪。這是一個律師的時代，是法之徒（上焉者），訟之棍（下焉者）的時代，是馬英九與陳水扁這種典型的時代，他們能夠成爲典型其實又反映了這個社會早已缺乏了對於某些人文價值的深刻反省與真誠追求。人們有理由懷疑在野的清廉是由於沒有引誘、沒有機會、沒有手段，因爲人們的內心深處也這樣地在懷疑自己。

如果今天的腐敗根本上是由於強烈信念的一朝蕩然，那麼人們今天所應正視的或許就不只是誰下台而已，而更是要求執政黨的正常化，接受上帝已死，重新做一個世俗化的政黨，在社會與經濟的層面上，在正義、和平與多元的價值上，和其他黨進行競爭。廢除台獨黨綱，此其時矣。而人民拒絕被高蹈凌空的意識形態所裹脅，不救亡、不鞏固、不期待下一個必然會更好，以冷靜之眼察看權力集團的言與行，不放棄集體自衛（例如上街）的權力手段，並公共地論述集體的價值與方向，才是今日所有困局的最終克服之道。

趙剛

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

從玻璃圈到同志國：認同形構與羞恥的 性／別政治——一個《孽子》的連結*

黃道明

From Glass Clique to Tongzhi Nation: Identity Formation
and Politics of Sexual Shame — an Articulation by Way of
Crystal Boys

by

Hans Tao-Ming Huang

關鍵字：認同、同志運動、玻璃圈、性羞恥、男色交易、卑賤女性特質、性秩
序、良家婦女

*Keywords: identity, tongzhi movement, the glass clique, sexual shame, male pros-
titution, base femininity, sexual order, woman of respectable family*

* 本論文不同的英文版本曾稍早以“(Re) Articulating Niezi: Identity, Politics of Sex and the Meaning of Male Homosexuality”及“From Glass Clique to Tongzhi Nation: Identity Formation and Politics of Sexual Shame — an Articulation by Way of Crystal Boys”分別發表於 Queer Matters Conference, 28-30 May 2004, King's College, London, 及第二屆國際青年學者漢學會議「思想、身體與文化」, 清華大學, 11月12-14日, 2004。中文版的初稿則由倪家珍代為宣讀, 發表於2005華文文化研究會議, 交通大學, 1月8-9日。筆者十分感謝漢學會議召集人祝平次教授以及該會的慷慨資助, 同時也謝謝漢學會議評論人劉人鵬和文化研究會議評論人朱偉誠的回應與批評, 以及倪家珍百忙抽空幫我宣讀論文。Chris Berry、丁乃非、劉人鵬、Fran Martin 在整個論文的寫作與修改過程裡提供相當寶貴的意見, 謹此致謝。最後, 感謝台社兩位匿名評審對本文進一步釐清論點所提供極為有用的建議。當然, 一切疏失由筆者負責。

收稿日期：2004年12月17日；通過日期：2006年1月6日。

Received: December 17, 2004; in revised form: January 6, 2006.

通訊地址：新竹市光復路二段101號

服務單位：清華大學亞太／文化研究室

email: hans@tmhuang.freereserve.co.uk

中文摘要

本論文企圖對《孽子》提出一個歷史與運動脈絡化的閱讀，分別檢視這本小說所再現的虛構想像社群與當下透過此一文本所形塑出的政治主體想像社群，並進一步勾勒出這兩者之間的關聯。本論文的核心問題意識在於，就同志運動而言，把一部再現男娼壓迫的小說做為同志歷史與認同基石的意義究竟為何？逆著敘事體而讀，本文首先挑戰了把《孽子》讀為一則同性戀救贖故事的主流人道主義詮釋，顯示它所再現的一種關於男同性戀的羞恥感是如何形塑小說裡的集體認同，並深究這個特殊羞恥感的形構是如何與卑賤女性特質發生關聯。本文接著進一步歷史化這個羞恥感，將小說所再現的壓迫置放在台灣戰後國族文化透過性交易管制所建立的性秩序的這個正規歷史脈絡來重讀，論證《孽子》為對七零八零年代公眾論述所建構的「玻璃圈」的再現。接著，我把小說裡再現的良家子弟大專生這個主體位置類比於九零年代浮現的同志主體，發現在同志（國）論述裡，《孽子》所再現的男色交易消失不見了。我更進一步探討了同志運動論述所生產的主體與其侷限，特別指出在「現身」議題問題的討論上如何在置移了那份《孽子》所再現與賣淫密切相關的性／別羞恥感，以及何以這樣的論述效應有和當下反娼／國族女性主義所建立的性秩序同聲氣的危險。這兩個關於《孽子》的想像共同體的連結於是刻劃了一個關於性主體身分認同形塑的軌跡，而這個軌跡裡的重要關鍵問題正是那個和賣淫密不可分的羞恥感及其在地化的性／別政治。

Abstract

This paper proposes a historically and movement-wise contextualised reading of *Crystal Boys* by examining the imagined communities represented within and configured through the novel respectively. It asks what it means for the tongzhi movement when political identification is made with such a particular cultural text, which represents, I shall argue, a specific mode of oppression pertaining to male prostitution. Reading against the narrative grain, it demonstrates that the novel represents a particular sense of male homosexual shame, one that is not only linked to prostitution but also configured through the discursive positionality of base femininity. It further historicises that particular sense of shame by situating the novel within the normative context of national culture in post-war Taiwan, whereby the imagined male homosexual community – locally known as the ‘glass clique’ – was equated with through prostitution and policed by the state as such. The sleazy world of male prostitution as depicted in *Crystal Boys*, however, ceases to exist in the imaginings of the tongzhi nation in present-day Taiwan. Such a regulatory exclusion cannot be understood without taking into account of the new normative context ordained by anti-prostitution feminism, which has come to encompass the hegemonic positionality of respectable femininity. The articulation of the two imaginaries thus constitutes a trajectory of identity formation process wherein the politics of sexual shame inseparably linked to prostitution is at stake.

引言

本論文所欲探討的問題核心意識及其脈絡，源於台灣九零年代所興起的同志運動。1996年初，陳水扁主政的台北市政府，委託學者進行名為「首都核心區」的規劃，藉由對博愛特區內歷史地蹟保存的空間重劃，在解嚴後新興的台灣國族主義意識型態環節裡，進行歷史記憶的重寫，企圖置換該區以往在國民黨統治下形成的黨政軍威權色彩，以打造阿扁市長所喊出「希望、快樂」的「市民城市」。比鄰總統府的新公園也在這個計畫內，但是它長久以來做為台灣最負盛名的男同性戀活動場所的這個意義，卻完全被摒除於主事者所欲拼湊出的市民集體記憶之外。為抗議這項粗暴的市政，一群新興於大學校園的男女同志社團組成了「同志空間行動陣線」（以下簡稱「同陣」），發起了一連串「搶救新公園」的抗爭活動，並首度在台灣的公共空間裡宣達了「同志公民權」這個嶄新的概念。值得注意的是，在這個由女同志主導、同志團體首度結盟集結抗爭的過程裡，白先勇的小說《孽子》被部署成為接合(articulation)的媒介而被高度地政治化。這本公認為台灣第一部同性戀長篇小說，不僅因其描繪1970年代新公園地下男同性戀次文化，而被宣示為同志運動前期的歷史書寫，它更成為「同志」這個新身份認同標誌表意的操作場域。在一題為「同志尋找同志」的連署書裡，「同陣」特別地引用了小說裡的這一段話，來顯示同性戀者在台灣所處的社會困境：

在我們的王國裡，只有黑夜，沒有白天。天一亮，我們的王國便隱形起來了，因為這是一個極不合法的國度：我們沒有政府，沒有憲法，不受尊重，我們有的只是一群烏合之眾的國民。（白先勇，1992：3）

「同陣」聲稱，如此悲情的1970年代書寫，依然刻畫著90年代台灣社會對同性戀者的壓迫。他／她們緊接著呼籲有同性情慾的人走出悲情過去，摒棄「同性戀」這個病理化的標籤，進而使用「同志」這個新的正面認同來自我命名。令人深思的是，在企圖徵召同性戀主體進入所

欲召喚出的新同志主體位置時，「同陣」將上引的那段話重新改寫成：

在同志的王國裡，不再害怕白天，不再被迫隱形，因為這不再是一個不合法的國度：

我們擁有政府的資源合理分配，

我們擁有法律的充分保障，

我們被眾人承認和祝福，

我們被歷史尊重和書寫…（同志空間行動陣線，1991）

在這裡我們可以分別對白先勇的敘事本身、及其在同志運動裡所被賦予的新政治意涵，提出兩組關於認同形塑的問題。首先，白先勇的敘事所展演的「我們」是如何被建構的？如果社群總是「想像」出來的（Anderson, 1991），那麼在既有的社會裡，想像一個非但不合法且又不被尊重的社群，意義為何？更進一步來說，在台灣法律從未明文禁止同性戀的情況下，這樣的禁制感從何而來？那個自貶自抑的羞恥感，是如何結構、並運作於本地文化？

第二組問題是，作為宣達同志主體的「我們」，到底在什麼意義上和《孽子》裡無以名之的「我們」有所不同？這兩個「我們」的連結，在什麼程度上是建立在過去和現在全然的歷史斷裂，抑或是侷限的歷史連續體上？更進一步來問，想像同志公民權與當下性／社會秩序關係的重要關鍵是什麼？如果說自我命名的「同志」新身份認同是揮別過去同性戀壓迫的一項集體行動，那麼在什麼程度上，要求社會認可的呼聲，使人無法去質疑、挑戰那個規訓「我們」成為可辨識社會主體的既存紀律與常規？「我們」到底是誰？

本論文企圖提出一個歷史與運動脈絡化的閱讀，分別檢視《孽子》裡所再現的虛構想像社群，與當下透過此一文本所形塑出的同志政治主體想像社群，並進一步勾勒、探索出這兩者間的關聯¹。本論文的

1. 這個閱讀策略深受丁乃非與劉人鵬（1999a）所啟發，她們以邱妙津的小說為線索，歷史且脈絡化了準T主體的再現美學及其與1990年代的女人認同女人之女性主義與之間的多重緊張關係。

核心問題意識在於：就同志運動而言，把一部再現男娼壓迫的小說做爲同志歷史與認同基石的意義究竟爲何？

逆著敘事體而讀，本文首先挑戰了把《孽子》讀爲一則同性戀救贖故事的主流人道主義詮釋，顯示它所再現的一種關於男同性戀的羞恥感，是如何形塑小說裡的集體認同，並深究這個特殊羞恥感的形構，是如何跟賣淫以及丁乃非所理論化的「卑賤女性特質」發生關聯。接著，本文進一步歷史化這個羞恥感，將小說所再現的壓迫置放在台灣戰後國族文化透過性交易管制所建立的性秩序的這個正規歷史脈絡來重讀，論證《孽子》爲對七零八零年代公眾論述所建構的「玻璃圈」的再現，探究羞恥感作爲公權力運作下的情感歷史產物與主體形塑的關連。接著，我把小說裡再現的「良家子弟大專生」這個主體位置，類比於九零年代浮現的同志主體，並發現在同志（國）論述裡，《孽子》所再現的男色交易消失不見了。我更進一步探討了同志運動論述所生產的主體與其侷限，特別指出在「現身」議題問題的討論上，如何置移了那份《孽子》所再現與賣淫密切相關的性／別羞恥感，以及何以這樣的論述效應，有和當下反娼／國族女性主義所建立的性秩序同聲氣的危險。這兩個關於《孽子》的想像共同體的連結，於是刻劃了一個關於性主體身分認同形塑的軌跡，而這個軌跡裡的重要關鍵問題，正是那個和賣淫密不可分的羞恥感及、其在地化的性／別政治。

《孽子》：一則同性戀救贖的故事？

我們公園裡的人，見了面，什麼都談，可是大家都不提起自己的身世，就是提起也隱瞞了一大半，因爲大家都有一段不可告人的隱痛，說不出口的。（白先勇，1992：91）

認同的形成是在一個不穩定的點上，主體性「無法說出的」故事與歷史、文化的敘事在這裡交會。也正因爲被擺在文化敘事的相

對位置上，被殖民的主體被全然剝奪了進入這些文化敘事的資源，也因此經常是在「其他的地方」：雙重的邊緣化，被置換在其他地方才能發言。（霍爾，1993：25）

自1983年出版以來，白先勇的這本長篇小說，就一直被置放在作者的人道主義的框架裡，廣被讀成一本關於同情憐社會邊緣人的「大悲咒」²。如我們和大部分主流評論者一樣，順著敘事體來讀的話，這本小說基本上是在描寫「那群在最深最深的黑夜裡，獨自徬徨街頭，無所依歸的孩子們」如何淪落賣淫，以及他們如何努力奮發向上，爭脫那卑劣下賤的生活方式而最終達到救贖³。這種救贖論，非常清楚地反映在諸多主流評論者對於敘事者阿青的轉變的詮釋上⁴。他們很典型地把阿青和學校管理員所發生的同性性行為（他為此被逐出學校和家庭）做為阿青向賣淫墮落的起點。然而，根據這般的閱讀，阿青並沒有全然被敗壞的賣淫世界所染。相反的，阿青的靈魂被他已死去、心愛的弟娃所牽引著而逐漸邁向救贖。在小說後半部，阿青在床上被他認為最正派、最可親，最談得來的俞先生摟住，而羞恥地忍不住失聲嚎啕痛哭的這一幕，更是廣被讀做阿青心路歷程的轉折點；正如龍應台所言，阿青「污濁的靈魂」在他的淚水裡得到洗滌（龍應台，1984：55）：

一陣不可抑止的心酸，沸沸揚揚直往上湧，頃刻間我禁不住失聲痛哭起來。這一哭，愈發不可收拾，把心肝肚肺都哭得嘔了出來似的。這幾個月來，壓抑在心中的悲憤、損傷、凌辱和委屈，像大河決堤，一下渲瀉出來。俞先生恐怕是我遇見的這些人中，最正派、最可親最談得來的一個了。可是剛才他摟住我的肩膀那一刻，我感到的卻是莫名的羞恥，好像自己身上長滿了瘡疥，生

2. 這個「大悲咒」的說法首見於1983年《孽子》遠景版的書底封面。

3. 同上註。

4. 以下的孽子救贖論的談法來自龍應台（1984）；吳壁壘（1987）；何莘（1989）；袁良俊（1991）；劉俊（1995）；陳芳明（2003）。

怕別人碰到似的。我無法告訴他，在那些又深又黑的夜裡，在後車站那裡下流客棧的閣樓上，在西門町中華商場那些悶臭的廁所中，那一個個面目模糊的人，在我身體上留下來的污穢。我無法告訴他，在那個狂風暴雨的大颱風夜裡，在公園裡蓮花池的亭閣內，當那個巨大臃腫的人，在凶猛的啃噬著我被雨水浸濕的身體時，我的心中牽掛的，卻是攔在我們那個破敗的家發霉的客廳裡飯桌上那隻醬色的骨灰罈，裡面封裝著母親滿載罪孽燒變成了灰的遺骸。俞先生一直不停的在拍著我的背，在安慰我，可是我卻愈哭愈悲切，愈更猛烈起來。（白先勇，1992：335-6）

經歷了如此的心靈洗滌之後，阿青來到了他兒時和弟娃常去玩的植物園裡的蓮花池畔。在蓮花「出淤泥而不染」以及植物園象徵伊甸園這兩個意象的映襯之下，阿青的靈魂於是戰勝了他那個滿載罪孽的肉身，而在小說最後得到救贖。

葉德宣曾強力的挑戰這種救贖論，他清楚指出，這種異性戀中心的目的決定論調，把家庭及其連帶的倫常價值當作「超驗的符旨」：「凡是一切不指向『慾的昇華』的符徵都不能任其顯意。」（葉德宣，1995：76）他更銳利地觀察到，龍應台以救贖（父、子與靈、肉間的衝突以及這兩組二元論裡的後者分別為前者所救贖）來評論《孽子》的最大弔詭，恰恰是奠基在她對小說之同性戀主題之否認。為了彰顯同性戀／同性情慾才是接合出父子靈肉衝突的關鍵要點，葉文引了上面那段「心靈洗滌」的場景做為例證，並把阿青的羞恥感讀作 Lee Edelman 所稱之為「同性銘寫」⁵的寫作修辭：

同性慾 (homosexual desire) 對李青之所以羞恥——乃至他竟須自虐地形諸烙印此羞恥於己身的譬喻——不是因為恥辱確已內存於同性慾之本質，而是因為同性慾不能見容於家庭、社會……

5. 「同性銘寫」(Homographesis) 指的是：「同性慾透過視覺、形體或符號而書寫於肉身上的一種規訓式與投射式的幻想。因此，同性慾得以在西方形上學裡，佔領了那個被污名化了寫作位置。」(Edelman, 1993: 571)

嚴格說來，李青關注的是他的父母兄弟沒錯，然而同性慾卻也正是令他「傷透腦筋」的問題。前者被詮釋者，甚至作者／自白者解讀為向心的「靈」，後者則是離心的「慾」，讓自白者李青不知所措的就是這兩者之間的拉扯、緊張。(75)

我想在此補充這精闢的閱讀，來更進一步說明那個以「瘡疥」和「污穢」為修辭形式、而烙印在阿青身上的那份羞恥感的特質：它並非只關乎同性戀慾望在台灣社會裡表意的負面意義；更確切地來說，它攸關阿青的賣淫行為。而更重的是，這份關於性的羞恥感，是透過阿青對他不遵守婦道母親的認同所形構而成⁶。

阿青的母親在他八歲時離家出走，與人私奔，而小阿青從來就不曾被他母親所疼愛過。的確，小阿青對他母親向來只有畏懼；阿青的母親生阿青時因難產而堅信阿青是「她前世的冤孽，來投胎向她討命的」。(白先勇，1992：48)因為弟娃才是母親寵愛的，母親的離家並沒有讓阿青感到特別難過。事實上，阿青和他母親的關係冷淡到連他一想到要去拜訪她，去告訴她弟娃得急性肺炎死去的消息時，都自覺尷尬異常。而當阿青最後終於去探望他母親時，他跟她說他也離家了：

「哦，是嗎？」母親喃喃應道，她的大眼睛默默的注視著我，手擱在我的手背上。一剎那，我感到我跟母親在某方面畢竟還是十分相似的。母親一輩子都在逃亡、流浪、追尋，最後癱瘓在這張堆塞滿了發著汗臭的棉被床上，罩在烏黑的帳子裡，染上了一身的毒，在等死。我畢竟也是她這具滿載著罪孽，染上了惡疾的身體的骨肉，我也步上她的後塵，開始在逃亡，在流浪，在追尋了。那一刻，我竟感到跟母親十分親近起來。(56)

在此要特別要強調的是，阿青一直到被逐出家門後才跟對他母親產生

6. 張小虹 (1998: 189) 曾引用精神分析，將這份羞恥感讀為道德自虐的產物。我這裡所做的閱讀有別於她的詮釋，因為我的分析著重於這個羞恥感的歷史和文化的特殊性。見下文。

認同，而伴隨這份領悟而來的是他和他母親間強烈的情感聯結，一種阿青自幼從未體會過的親子親密關係與溫暖。

值得特別注意的是，在小說裡，阿青就只有跟俞先生這麼一個人吐露他自己的身世和家庭背景。（雖然讀者很早就透過敘事者自身告白而得知阿青「淒涼」的身世，而雖然阿青的同伴們〔老鼠除外〕也向他傾訴他們悲慘的家世，但謹慎的阿青一直到遇見俞先生之後，才對後者稍稍碰觸了這樣一個敏感的話題。）在前述的「洗滌心靈」那一幕之前，阿青向俞先生訴說了他那破敗不堪的家、他死去母親和弟弟，以及他那活得痛苦不堪的失意父親。然而，有些事依舊是阿青說不出口的；阿青並沒有辦法將他自己的賣淫行徑告知俞先生，也無法提及他對他母親那載滿賣淫罪孽骨灰的痛苦認同。在小說裡最正派（按：最正常？）的同性戀人物正要向阿青表態要、跟他做愛的這個時刻，那份特殊的羞恥感，借 Eve Sedgwick 的用字，「湧上」阿青（Sedgwick, 1993a: 5）。換句話說，那份特殊的羞恥感，在非性交易式的親密關係正要發生的情況下被引了出來，我認為這有相當重大的意義。無法言說／說不出口的話對阿青而言正代表了他痛苦地認知到自身做為賣淫者和蕩婦後代的這個（相對於「正人君子」俞先生的）差異：那份依附賣淫污名的羞恥感湧上阿青的時候，「干擾」了同時也「建構」了他身份認同。（5）

在此我們可以更進一步來深化孽子所再現的這個特殊同性戀羞恥感的文化意義。首先，這個羞恥感是透過阿青對他不遵守婦道母親的認同所形成，而這個認同的形塑則可以看成徵引、援用了丁乃非所歷史化，在華人社會象徵秩序裡所產生的「卑賤女性特質」這個論述定位。在她最近一篇批判台灣國族／主流女性主義者對本土性工作者的階級歧視、以及她們對自東南亞來台從事家務工作者被台灣雇主種種不義剝削之漠視，丁乃非將這兩個在前現代時期相依附的工作回溯到傳統卑賤女體如卑一妾的主體生命情境，企圖用歷史的角度來理解環繞在當代家務和性工作的羞恥和污名的形構。透過檢視社會學學科論

述、小說與電影等俱女性主義視野的文本，對傳統婢妾卑賤女體在港台二十世紀婢妾制度被廢後處境的再現與想像，丁乃非不但藉分析這些論述所建構出的婢妾能動性的侷限，從而追溯出了一個在當代跨國華文社會裡帶有階級烙印的卑賤女「性」主體位置，她更從那個「影外微影」的「罔兩」位置回過頭來詰問那個奠基於「女性主義」知識論上的論述生產和閱讀主體位置。丁乃非深刻觀察到了「前現代」社會位階以及倫理格局這些階序意義上、帶有性與性別印記的「卑賤」，是如何在當代的政治經濟體裡，與其他制度性的壓迫如階級與種族歧視連結、而被置換為個人化的羞恥感，而這個在現代化過程中產生的羞恥感更以含蓄與否認的方式（正如主流女性主義者在面對當代家務與性工作時所顯露出的態度），強而有力地而運作於當下所謂的兩性平權社會，成為支撐性／別壓迫的極重要情感結構（丁乃非，2002）⁷。

在小說裡，性工作和家務工作之相依，恰恰刻劃了阿青母親短暫一生的生命軌跡。在飽受養父虐待後，她逃家到下等茶室謀生，充當女招待。在茶室闖出的名聲太壞而混不下去後，她繼而當起下女幫傭，不久之後便在雇主的牽線之下嫁給了阿青的父親。做為家庭主婦的她，因為要補貼家用去幫人洗衣，而「常年埋葬在那堆積如山無窮無盡的髒衣堆裡」（白先勇，1992：44）。在離家與人私奔後，她又重回風塵，成了大跳豔舞的歌舞團女郎，而在最後因梅毒孤單病死於貧民窟。在這裡值得特別注意的是阿青母親「養女」的身份。養女為盛行於二十世紀上半，台灣農業社會「童養媳」習俗的產物。農村家裡的女兒在收養的名義下，被送或賣給別人家去當「媳婦仔」⁸，甚至再被轉賣成為婢女或妓女：正因她們被視為卑賤，「所以『送掉』『賣掉』，『領養』她們、以致於虐待她們等等行為都被為是合理的，

7. 亦見 (Ding, 2002)。我在這裡想做的是把丁乃非對卑賤女性特質的研究和 Butler (1993) 關於性別操演的理論框架做接連，以比較歷史的角度來探討主體性的形塑。

8. 關於台灣「媳婦仔」的研究，見 (曾秋美，1999)。

她們從稚齡到老死的漫長奴婢生涯中，除家務之外還有性服務／工作、生殖工作、婚姻（無論是妻是妾）。」（丁乃非，2002：140）

這個《孽子》所再現的「養女」卑賤女「性」主體，可以進一步放在筆者最近對公權力如何型塑台灣戰後性別主體的研究脈絡來理解。透過國家對娼妓統治技術與傳媒再現色情的分析，我追溯了一個歷史進程，初步顯示建立戰後主流台灣社會／性秩序的其中一個重要面向為違警罰法（今社會秩序維護法前身）運作下的風化管制。援引劉人鵬（2000）對傳統聖學道統的批判、及其如何接合到清末民初現代兩性平權思維的重要歷史研究，我論證公權力如何在傳統聖學裡的「聖王」道德說話位置上，以禁止性交易，為前提對國民進行情慾規範。這個「聖王」的主體，是在一個預設道德完美的先驗整體裡所形成的階序性位置：在這樣的階序裡，道德低劣的一方被解釋為道德高尚一方的反對者而遭排除，但卻同時為後者所概括與統攝。在不基進挑戰這先驗整體的情況下，佔據「聖王」說話位置的人（君子）就得以用一種上對下、施恩式的仁慈，對待道德低劣的一方（小人）（劉人鵬，2000：1-72）。我的研究顯示，為維護所謂「善良風俗」這樣的先驗道德整體，國民黨政府藉取締賣淫行為、懲罰娼妓，將性產業的從業人口製造成為為寡廉鮮恥的階層，從而由這樣的規訓，打造出奠基於聖人君子說話位置的「國民」國族主體。（Huang, 2004）值得注意的是，這樣的正規脈絡裡，「養女」這個人口群在1950與1970年代之間被當局認定為娼妓人口的主要來源，而保護這些苦命女淪落風塵賣淫，也就成了政府當局消滅色情的重要一環。舉例來說，除了在1951設置「保護養女運動委員會」外，國民黨政府也在1956合法公娼的同時（台灣省妓女管理辦法），頒訂了「台灣省現行養女習俗改善辦法」，明令警察負起社會工作的任務，確保養女福祉，以防範虐待、人口買賣以及逼迫賣淫⁹。此外，在這個「聖王」

9.關於50年代保護養女運動的研究，見（游千慧，2000）。

國家仁愛式救援行動最爲活躍的1950年代間，國民黨政府爲彰顯其成果，固定於保護養女運動委員會週年慶時，盛大舉行被救養女之集團結婚¹⁰。這個精心策劃、透過國家所控制的傳媒宣達的結婚儀式，成功地掩蓋掉了保護養女運動這個官方動員活動極其微小的成果：在經費與行政資源極端稀少的情況下，這個運動實際上只碰觸到少於它所欲救助人口群的0.4%¹¹。儘管如此，它所傳達的意識型態卻很清楚：婚姻對（特別是命苦、缺乏社會資源的）女人絕對是必要的，因爲女人的性相唯有透過婚姻建制才能爲國家所認證。而至於那些出身不好、沒有婚姻爲其性相作爲背書的女人，就只能持續被公權力當成娼妓嫌犯對待而在父權的監控下討活。（Huang, 2004: 239-247）

如此將阿青母親卑賤生命軌跡與「養女」在「聖王」國族文化裡形構對照來看，我們發現，小說敘事所賦予阿青母親的能動主體，可以說與養女的文化腳本完全相符：倘若沒有婚姻的救贖，養女命中注定只能一輩子做下賤女人。瀕臨病死前，阿青母親喃喃自語道「死不是死，我這種女人還活著做什麼——」（白先勇，1992：55）。她的宿命論可以但更必須讀做一種標記了性／別的持久性羞恥；這種性別化的「性」羞恥知感跟了下賤如她一樣的女人過一輩子，甚至連人死也一同要帶進墳裡。就人道主義的主流閱讀脈絡來說，如果把阿青的心路歷程讀成一則救贖的故事，那我們就是在原諒敘事體懲罰像阿青母親一樣失足淪落女人時，所揮灑的敘事暴力。

《孽子》所再現的同性戀壓迫

接下來我想要把幾個《孽子》所再現的社會傷害，放置在上述的

10. 例如見〈九個養女新娘昨獲美滿歸宿：皮以書勉爲賢妻良母〉，中央日報，1959年7月25日。

11. 這個數據是我根據司法行政部犯罪問題研究中心所著，《妨害風化罪問題之研究》裡有關養女運動救助統計所估算出來的。見（司法行政部犯罪問題研究中心，1967：123；167；194-5）。

正規的歷史脈絡裡來重讀，以進一步脈絡化那個特殊的男同性戀羞恥感。首先想特別提示的是，下面要討論的場景所指向的壓迫有其特殊性：它們所再現的是有關男同性戀男妓的壓迫，同時也顯示了攸關男娼的那份性羞恥是如何在小說裡被生產的。

首先，小說裡最主要構成性羞恥、性污名與壓迫男娼在新公園維持生計的社會傷害力道，莫過於警察所行使的公權力：在透過警察監視而生成的「黑暗王國」裡，就是有被捕而丟人現眼的風險，才使那群在阿青眼中為「良家子弟」的大專生躲在公園樹林裡，不敢拋頭露面。果然如敘事體所鋪陳的，小說裡最後被警察抓去拷問的，正是新公園和三水街的那兩班男妓。雖然他們是被警察以在公園「逾時遊蕩」的名義被逮捕，但是那個貌像包公的問訊警官很清楚這些不良少年幹的是賣淫勾當。第一次被捕的阿青他們比較幸運，不像前科累累的三水街那群小么兒那樣，曾經遭警棍毒打。在折騰了一番後，那位現代包公佔據了「聖王」的說話位置，並以下面這段訓話結束了他的審問：

你們這一群，年紀輕輕，不自愛，不向上，竟然幹這些墮落無恥的勾當！你們的父兄師長，養育了你們一場，知道了，難不難過？痛不痛心？你們這群社會的垃圾，人類的渣滓，我們有責任清除、掃蕩——（白先勇，1992：229）

這段訓誡的目的，當然是為引出這群青少年的羞恥感。我們可以在這裡把這幕警局問訊的情節，讀為小說虛構化了違警罰法運作的狀況：這個警察國家賴以運作的峻法，需要強力生產羞恥感，以維持那奠基於聖王道德階序之的施恩仁愛式的正義經濟體。（Huang, 2004: 242）

自拘留所放出來後，阿青和他同伴們的生活，在小說後半部有了重大的轉變，他們開始在他們師傅楊教頭所新開的「安樂鄉」酒吧裡上起班來，暫時結束了顛沛流離的苦日子。然而好景不長，「安樂鄉」先是被小報記者「踢爆」，而小報的報導更招致閒人騷擾，最後只得被迫關門大吉。有意思的是，儘管這酒吧既安全隱密又高格調，也的

確提供了那群良家子弟大專生來「尋找些羅曼史」的空間，然而它還是被小報再現為「男色大本營」的色情交易場所。對窺奇的小報男記者而言，「安樂鄉」這妖窟是個情慾異質空間，住的是群界外之人、叫做「人妖」的男妓：他們坐檯陪酒，供斷袖癖者來此「分桃」。

安樂鄉被踢爆後，立刻引來一批前來看人妖的群眾。在這裡，白先勇運用了排版的設計，來顯現入侵安樂鄉的異性戀者他們找尋人妖景觀的凝視：

在哪裡？

在那邊。

是那個？

是那兩個吧。

報紙上不是說有好多——……

在嗡嗡營營的笑語中，有兩個字在這琥珀燈光照得夕霧濛濛的地下室內一直跳來跳去，從這個角落跳躍到那個角落，從那個角落又跳蹦蹦的滾回來。

人妖

人妖

人妖

人妖

人妖

酒吧檯周圍，浮動這一雙雙帶笑的眼睛，緊緊跟隨著我和小玉，巡過來巡過去……吳敏卻吃夠了苦頭，讓那群浮滑少年狠狠的戲弄了一番「玻璃」，一個攔住他叫道。「兔兒」，另外一個摸了他的頭一把。（白先勇，1992：353-5）

我們如何去理解那些「人妖」、「玻璃」、「兔兒」等渾名所揮灑出的力道，也就是透過召喚、而迫使阿青他們成為受宰制的社會體？在這裡，Judith Butler 把「酷兒」(queer) 一詞視為「操演」的提法，對我們理解這個傷害的場景特別有關連：

「酷兒」一詞向來為語言實踐的操作，它主要的目的向在於羞辱其所命名的主體，或者更確切的來說，主體經由那羞辱的召喚而產生。「酷兒」的力道正是從它被重複性地喚起而由此變成與指控、病理化與污辱相連結。藉由這個喚起，恐同社群的社會連結得以透過時間而形成。當下的召喚呼應了以往的，而且將那些罵人的恐同社群綁在一塊兒，彷彿眾人跨過時間而異口同聲。在這個意義上來說，總是有個想像的合唱團在嘲弄「酷兒」。(Butler, 1993: 226)

白先勇的排版設計因此可以讀為視覺化了「人妖」這一污衊的稱謂，在循環式的運動裡、在反覆的過程裡強化了它深具傷害性的力道。令人深思的是，對 Butler 而言，經羞辱召喚而釋出而產生（受宰制）主體的語言力道，與其說是出自於說話主體的意圖，不如說是說話主體徵引／援用既定的社會成規，而社會成規當然總已是權力關係運作下的產物。更進一步來說，因為成規之所以能為成規，靠的是它不斷的被徵引，所以依賴求助於成規的這個動作，總已是一項反複性的實踐，而也就是這個實踐的長久持續性運作，給了召喚這個言語行動一個時間的面向。因此，在分析憎恨言語所揮舞的傷害力時，Butler 解釋道：

很清楚的，中傷性的稱謂是有歷史的，那個歷史在發言時被呼喚出來也同時再被鞏固，但是並沒有很確切的被說出來。這不僅是個關乎這些稱謂是如何被用、在什麼脈絡裡與被用目的的歷史；而是，這樣的歷史是如何被稱謂捕捉住而又被安置稱謂裡。因此，稱謂是有歷史特性的，而這可以理解為歷史已經成為稱謂的內在，從而構成其當下的意義：種種用法的沈澱累積變成了稱謂的部分，是這種凝結了的反覆賦予了稱謂的力道。(Butler, 1993: 36)

我想在這裡喚出一個鑲嵌在台灣文化裡，有關男同性戀渾名表意並造就其歷史特性的特別脈絡。我要談的這個脈絡是傳奇人物「他K」所

述有關台灣gay bar的歷史。被封為台灣gay吧開山祖師的「他K」在1970與1980年代間共開了幾十家gay吧。在回憶到開第一家「吧」的源由時，他說道¹²：

那時候（按：1960年代後期），我在台北又待了二年，而且慢慢的認識了好多同好，我發覺同性戀並不是我一個人，常常我們都找時間聚會，我們也去過三水街那些茶館，可是我們不喜歡，我們也看不起那些「賣」的人，妖裏妖氣的，我們雖然也男扮女裝，可是我教那些「女兒們」要像個淑女，大家閨秀，最重要一點，絕對不可「賣」。因為我們人越來越多，而且在公開場合又不能談這些事，有次有兩位老兄就在一家餐廳忘情的談起戀愛來，最後被別人以「人妖」、「兔子」打了一頓。也就是這種情形下興起我開「吧」的念頭…（胡亦云，1987：67）

「他K」的酒吧一直是合法經營的，而雖然他做的休閒生意不盡然符合傳統特定營業，但倒也能避開他人側目，一直到1978年他所開的兩家吧因為被人密告媒介色情，而遭警察取締：

那時候男扮女裝，一方面是吸引客人及生意，二方面他們化了粧也只不過是唱唱歌跳跳舞出出風頭而已，絕對沒有「人妖」賣錢的念頭，可是，到了新聞眼上就變了質，變本加厲的渲染，什麼「變態」、「兔子」、「人妖」等等，反正說得出的名詞都冠上了。弄不好還要給抓去關幾天…（71）

值得特別注意的是，「他K」的回憶裡很清楚地顯示兩件事，也就是男同性戀當時在台灣被等同於色情交易、以及傳媒亂扣「他K」和他同伴帽子。他的兩個同性友人在大庭廣眾下談情說愛被當成男妓，而慘遭修理；另一方面，儘管「他K」堅持和人妖賣肉的生意劃清界線，他的酒吧還是被公權力視為色情場所，而遭臨檢取締；儘管「他

12. 這個對「他K」的訪談出自胡亦云所著的《透視玻璃圈的秘密》。根據吳瑞元（1998：100-1）的研究，八卦雜誌〈翡翠週刊〉在1985年間，因應愛滋恐慌，對男同性戀做了一系列報導，而這些文章在兩年後集結為《透》出版。

K」蔑視「妖裏妖氣」的男娼，他還是被冠上所有說得出的口的渾名，而被迫去佔一個有雙重性污名的的主體位置（病態〔變態〕加上淫蕩〔賣春〕）。在「他K」符碼化了的回憶裡，很重要的一點是，gay 吧在台灣之所以作為一個新興的社會空間，是因為它疆域的界定是奠基在拒斥原有三水街茶室「人妖」的交易文化之上。同樣重要的是，這裡出現了性的階層化運作，因為「人妖」和「兔子」的交易行為是被鄙視的。更進一步來說，這個性階層化的形構是透過、也的確呼應、形同妖裏妖氣般「娼妓」和大家閨秀「良家婦女」這個娼良分徑的規範性區別¹³。因此，這個在 gay 吧浮現於 1970 年代台灣脈絡裡所生產出「蓋高尚」男同性戀主體，可以視為奠基在排斥卑賤女性特質上，也就是我在之前所論證、那個形構孽子再現的同性戀羞恥感的論述性定位。然而，歷史的反諷是，一直到 90 年代初期，「玻璃圈」都被等同為色情交易，而這樣的建構與國民黨政府自遷台後透過禁止賣淫來管制女性情慾的歷史，有相當的連貫性¹⁴。（Huang, 2002: 79-119; 2004: 237-249）

把《孽子》放在這樣的歷史脈絡裡來看，小報揭露同性戀酒吧「安樂鄉」的情節，可以讀成是再現了台灣主流媒體將「玻璃圈」等

13.「他K」雖然鄙視那些「賣」的人，但訪談者胡亦云提到「他K」並不諱言他自己在開「吧」其間被「包」去過日本幾次：

（被包）跟「賣」不同。「包」的時候就像個「良家婦女」一樣，規規矩矩地跟人家過日子，當然，時間是事先講好的，他說：「『包』的時候，老娘一樣下廚煮飯燒水伺候日本老公。」大概除了不會生孩子以外，他全會。（胡亦云，1987：70）

有意思的是，雖然「被包」在這裡的意義建構在「有條件限制下」成為「良家婦女」的基礎之上，但「被包」跟「賣」在此作為實踐的對比意義，仍舊依附於「良家婦女」和「娼妓」階層化的區別上。

14.其實，一直到「後玻璃圈」的「同志」時期，公權力依舊以對色情交易的禁制來監管同性情慾。發生於1998年的警察惡意臨檢「AG健身房事件」就是個最佳例證。雖然這個事件在今日台灣同志平權運動史裡已被記為公權力蹂躪同志人權的重要指標（莊慧秋，2002：261），但對此事件裡公權力得以行使「臨檢」之前提常為人所忽略。警察正是以「AG健身房」有暗中媒介色情交易的嫌疑而對此場所進行臨檢取締。

同於男色交易的建構。而在安樂鄉被踢爆後所發生的羞辱場景，亦可以讀做那些以「人妖」、「玻璃」、「兔子」等渾名召喚而在此「聖王」國族文化裡成爲受宰制主體的男妓。更進一步來說，在主流救贖論把孽子們參與安樂鄉事業當成他們「從良」的轉折點的狀況下，這個羞辱的場景，更須要被重新閱讀。我們可把它讀做標記了那個和賣淫連在一起抹不去的同性戀羞恥感，而這個羞恥感已在這裡結構化於那個救贖論裡新形成的同性戀階序。在這個聖王性秩序裡所形構的同性戀階序裡，阿青和他的同伴被往上提昇，佔據了「蓋高尚」的新主體位置。如同我在上個部分所論證的，如果我們這樣順著敘事體來讀的話，那就是在姑息並且共謀於公權力對性工作者——不論是在白先勇所虛構的小說世界裡繼續以他們的方式討活的小妖兒們、亦或是現實生活中依舊在今日三水街活動的私娼們——所行使的國家暴力。

然而，正規的羞辱力道在宰制壓迫男妓的同時，也製造生產了一個那些孽子們所認同爲「我們的」空間，那就是他們在新公園與安樂鄉所建立的社群。這個被國家所監控的異色情慾空間，透過論述而在Eve Sedgwick所謂「居住／國族」系統(habitation/nation system)裡所構成(Sedgwick, 1993b: 147)，就這點來說，這個「我們」的空間也許可以在台灣的脈絡裡稱之爲「色情邦聯」。儘管「色情邦聯」是正典異性戀社會得以構成的必要外在，「色情邦聯」不但給了一個被家庭社會放逐的人可以尋求友誼慰藉、相濡以沫的地方，同時也提供了他們得以維持生計的機會。的確，儘管它是如此被污名化，正是這個空間——正如葉德宣所分析小玉敢曝的「人妖歌」所揭示的——讓渾名的羞辱得以轉化爲諧謔。(葉德宣，1998：80-84)¹⁵而也正是在這樣互助互濟的社群裡，因爲有個心臟科名醫「史醫生」替圈內的弱勢成員義診(包括定期身體檢查、免費抗生素以及衛生教育)(白先勇，1992：110)，使得阿青他們能在顛沛流離之際，還有這麼一點

15. 亦可參見 Yeh [葉德宣] (2001) 未出版的精彩碩士論文。

點但非常可貴的社群資源，確保他們「性」方面的健康。就這點而言，阿青比他母親幸運太多；性／別上卑賤的她，在婚姻之外並未能找到屬於「她」自己的空間與社群，終至孤單無助，在欺貧又笑娼的偽善社會裡帶著「惡疾」梅毒的污名死去。

同志＝良家子弟？

在小說末端，那群被敘事者指為「良家子弟」的同性戀大專學生，終於不再躲藏而在最後鼓起勇氣從灌木叢走了出來。這個位移的動作預示了一種新的同性戀主體在台灣公共空間的浮現。的確，九零年代台灣同志運動最明顯的特徵之一就是它是在大學校園興起的。1994年台灣第一個正式向校方註冊的同性戀社團，「台大男同性戀問題研究社」（又稱Gay Chat）出版了《同性戀邦聯》，一本宣稱「台灣第一本關於男同性戀歷史與文化的報告書」。題為「同志新聲音」的序言，清楚地把這本書定位為一本「同性戀寫給同性戀看」的書。值得注意的是，序言特別提到了《孽子》，並聲稱，「白先勇先生描述的黑暗國度已成過去，新的時代即將來臨。」（台大男同性戀研究社，1994：8）因此，這本書的書名可以視作90年代同志企圖重新接合出《孽子》所再現的想像社群。

這本書共有12章，分別由Gay Chat的成員執筆，文章的主題包括了同志歷史（這個編年史從西元580年的莎弗開始，經1969年紐約的石牆暴動，到1990年代於台灣各大學校園興起的同志社團）（11-27），同志團體與出版品介紹（43-50；91-100），對媒體再現同性戀刻板印象的分析（例如「愛滋病是同性戀的病」）（147-168）等等。在這裡特別有意思的是一篇與書名同名的文章，〈同志共和國：同性戀邦聯〉。「在台灣」，作者馬陸宣稱，「有成立一個同性戀國度的必要性」（65），以用來抵抗異性戀霸權¹⁶。這個同性戀國度由21

16. 這個想像的必要性可以放在90年代台灣國族主義建構的脈絡來理解。關於這個體現在新公園地理空間意義重塑的國族打造工程的精彩分析，見Martin（2003：73-100）。

個共和國由所組成，依男女同性戀者的活動空間、出版品、團體、職業以及性的實踐方式，做為劃分想像同志邦聯的依據，同時作者也對各個共和國的特色和歷史作了簡短的介紹。令人深思的是，在各式各樣的性實踐模式被用來想像如「SM 共和國」的情況下、在像「職業」這樣的範疇也被用來想像如「演藝圈共和國」的情況下，馬陸的同志共和國裡，並沒有存在像是「男色交易／色情邦聯」這種想像。的確，在論及「新公園共和國」時，馬陸特別註明這個共和國因《孽子》而最負盛名。繼而提到新公園如何在大眾的想像裡被聯想為污穢骯髒之地時，馬陸說這也許是真的，因為真的是有人專程到那邊要找人打炮，但「去除這樣居心的少數人後」，馬陸解釋，「新公園實際上只是個交友聊天的場所罷了。只因它是全台灣唯一公開的同性戀去處。」(55；黑體字為筆者所強調)¹⁷最後他寫道，由於新公園的歷史和盛名，它「庇護了七〇年代的青春鳥，也充實了九〇年代新人類的心。」(56)這裡特別要注意的是，這個想像的「同性戀國」以白先勇所描繪 1970 代新公園的「黑暗王國」為指涉點，從其上投射出一個不再受壓迫、沒有陰影的新時代想像同志社群。然而，這個想像的同性戀邦聯，在此排除了一種抵抗異性戀正典霸權的性實踐，也就是賣淫——性交易。這個排除的動作也許並不令人意外，因為這本書的企圖就是要翻轉同性戀濫交的刻板形象(8)，也就是那個 70、80 年代「玻璃圈」被建構為「男色交易」以及「男同性戀」被等同於「愛滋病」的論述結果¹⁸。因此，以性交易為監控疆界的常模依舊

17. 在她對新公園的研究裡，謝佩娟(1999: 79-82)注意到了她所訪談的Gay Chat 成員對那些常去新公園釣人的人之鄙視，並指出，在男同志大專學生因為要被外界視為「正常人」而排除那些濫交的男同性戀者之時，他們同時也複製了異性戀社會裁決同性戀的常模。

18. 在此僅舉兩個例子來佐證新公園的污名來自賣淫和愛滋病。其一是自立晚報一篇大幅報導男同性戀所下的標題：「新公園內同性戀聚集 藏垢納污時見污七八糟 入夜時分群鶯亂飛使人不忍卒睹」(自立晚報，1986年，3月18日，黑體字為筆者所加)，另一則是行政院衛生署於1990年所出版的《愛滋病簡介》。該書冊的封面正是新公園的鳥瞰照片。

持續運作於這個九零年代同志國的想像。

慾望與集體現身： 情慾主體實踐與曖昧政治的論述侷限

隨著同志運動的興起，《孽子》也被賦予更多的象徵意義。如在我這篇文章開始提及的那個歷史時刻，當時新成立的「同陣」就在他們聲張同志公民權時，把這本小說拿來做為他們對新公園的使用權的媒介與依據。我接下來想要探討「同陣」政治介入所引發有關身份認同政治的問題，尤其特別要注意到，這樣的同志政治是如何被張小虹這位對90年代同志研究有近乎全面影響力的學者（趙彥寧，2000：244）所宣達，以及她論述分析的侷限。我對張小虹的論述實踐特別有興趣，並不只因為她著作的重要性，更重要的是她論述所生產的同志主體，一如由女同志為核心份子的「同陣」，深深地鑲嵌在性別研究和婦女運動的場域裡¹⁹。檢驗90年代同運和婦運的關係，需要另外一篇文章來闡述，而我在這裡想做的是，用張小虹的論述為例來勾勒出性政治和性別政治是如何在90年代的台灣，以一種互相建構但卻無法彼此化約的方式展演出來，同時藉此來描繪出一個在探討（透過《孽子》形構的）同志國想像的意義時，所必須要將之置入的性／別政治脈絡。

「同陣」在1996年初舉辦了一連串「尋找新新公園文化系列活動」。打頭陣的是「同志票選十大夢中情人」，由男女同志票選他們心目中的名人偶像，而第二個活動則是在新公園所辦的園遊會。後者這個刻意選在光天化日下舉辦嘉年華會般的場合，似乎意味同志走出了悲情的過去，「集體現身」出來慶祝他們新的主體性。而所謂「集體現身」是同志運動者在意圖擴張同性戀可見度時用來保護參與者個人免於受媒體偷窺的策略，也就是同志運動者戴上面具，或在「同志」

19. 關於「同陣」抗爭過程的詳盡研究，見（謝佩娟，1999）。

的符號之下，混處於一群對同志友善的開明人士裡，在公開場合出現²⁰。這兩個活動均被媒體廣為報導²¹。

在〈同志情人，非常慾望：台灣同志運動的流行文化出擊〉這篇文章裡，張小虹讚許「同志票選十大夢中情人」為一場「漂亮而成功的文化出擊」（張小虹，1996：9）。她提出了一個相當值得深究的問題，那就是，為什麼「同陣」重新詮釋新公園（這樣一個長久以來被污名化為肉欲橫流的男同性戀空間）的首度出擊，是同志票選夢中情人的活動，「而非直搗黃龍地辯白『同性戀』與公共空間性交（public sex）之正當性，這其中的策略轉換究竟為何？」（11）張文認為，在台灣媒體向來在呈現同志議題時所展現之「泛性化」（對男同性戀的再現）與「去性化」（對晚近同志人權報導）的兩種極端窄化手法、可名為「性恐慌」的在地脈絡下，「同陣」的票選活動以偶像慾望投射為方式，打造出了一個較為寬廣的「慾望空間」，並使得同志在這般的論述空間內，得以「慾望現身」。更進一步來說，這樣的階段性策略是以

慾望的「常群化」（universalising view）進行對立政治中反歧視、反壓迫的運動「殊群化」（minoritizing position）²²。而同時慾望的無所不在，也足以反證新公園實質空間的爭取，不是將同志情慾集中圈限在特定獲指定之場域，只在此處被准許但不可越雷池一步的集中管理，而是透過對「污名化」的翻轉，重新肯定歷史與身體之銘刻與記憶。換言之，搶救新公園不只是要新公園，

-
20. 趙彥寧（1997）觀察到了大眾媒體如何成為同志主體透過面具形塑過程中的它者。另外關於「現身」問題的重要文章，見朱偉誠（1998）；Martin（2002：187-251）；丁乃非、劉人鵬（1998）。
21. 倪家珍（1997：63）曾對這個現象提出有力解釋。她認為，媒體正面報導在於它把同性戀當作一種在解嚴後社會擁抱多元文化的一種「文化現象」，而沒有碰觸到權力關係和資源的重新分配。
22. 張小虹在這裡把 Eve Sedgwick（1990：83-86）闡釋「同性戀」在現代西方脈絡的建構矛盾的說法，也就是同性戀同時被視為是少數人的事（minoritising view）但卻又同時被認定會影響到大多數人（universalising view），化約並擴大到慾望的層次上。

而是要以新公園集結台灣過去及現在的同志情慾／空間史，以新公園做擴散流瀉，直到在慾望的流動上的何處不是新公園。(12)

張文把投票結果的跨性別認同（例如男同志認同女歌手，女同志崇拜男影星）解讀為同志（queer）慾望的表明顯現：慾望的流動是「無疆界」(15)、去模糊，跨越「異性戀 vs. 同性戀」，是駁斥任何二元論（例如正統精神分析裡慾望和認同關係之互斥）(20)。而慾望的不定與流動所產生的曖昧，更奠基了同志認同政治之構成：「慾望的無所不在，也將是同志的無所不在，一如情慾政治的革命誘惑，總是如此曖昧而美麗。」(21) 而在另一方面，張小虹也把「同陣」運作所帶出的「集體現身」策略，視為慾望流動的曖昧政治：

在家族結構緊密、個人空間狹小的台灣，西方個人式的「現身」一直未能成為台灣同志運動的最愛，反倒是「集體現身」的方式，既能滿足同志對主體呈現的渴望，又適度保持不立即被對號入座的曖昧，也許對圈外人是「誰都是，誰都不是」的可疑，但對圈內人卻可是「誰都不是，誰都是」的心知肚明。(12)

張文同時指出，這個「集體現身」實踐在個別／殊群化的性相上所展現的曖昧，除了與當時的中央大學性／別研究室所發動「性解放論述」所提供的友善結盟外(13)，還特別與婦女運動這個脈絡密不可分，例如，有婦運經驗傳承而主導「同陣」的女同志成員就比男同志成員多了「女性主義身份的曖昧遊走空間」。(22) 在這裡，我想討論這兩個關於慾望和集體現身說法的假設與結構性疏漏，並指出這個同志主體生產論述的侷限性。

首先，在把同志身份政治形塑為曖昧流動的慾望時，張小虹似乎忽視了：慾望在當代台灣社會脈絡裡是如何被權力關係所建構與制約，而這樣建構的去歷史化論述效應，也許可以在她「現身」的實踐上反映出來。張小虹曾在中國時報人間版的紙上電台上，「現聲」打造同志論述空間。在回答一位對她的性相感到好奇的「call in」讀者時，她談到了接觸英美「同志理論」如何讓她重新認識了自己，並在

下面一段話裡「現身」：

許多年以前，我所仰慕的女同性戀詩人還在異性戀婚姻裡生兒育女；許多年後，我所崇拜的男同志理論家，卻決定與女人結婚生子。我的「現階段」（異性戀取向）恐怕是在瞥見慾望流變之瞬息，所感之最保守也最激進的一種自我認知吧！（張小虹，1995b）

把歐美學者性實踐的改變當作「慾望流變之瞬息」的範例模式，進而用來說明她「現階段異性戀」傾向的時候，就論述效應上而言，張小虹在這裡似乎不經意的將有歷史性的慾望自然化了：她不僅抹去了她作為台灣女性知識份子的這個特殊性，同時也策略性的避開了詰問她現階段異性戀身份在這個在地文化的建構。如我之前所描述的，女性性相在台灣有其特殊的歷史形構；在台灣，女性工作者的慾望從來就不是那麼的流動；相反地，她們的慾望一直在「善良風俗」這個性別常模裡為公權力所嚴格管制。

其次，與方才提出的批評相關的是，那個在同志運動裡作為「曖昧遊走空間」的女性主義位置。換句話說，那個概括女同性戀的女性主義的位置，到底是個什麼樣的論述定位、它對女「性」主體與慾望有什麼樣符合常規的想像，以至於女同志甚至男同志可以在它的庇護下集體現身？在一篇出版於《婦女新知》雜誌的「女人認同女人」的專號，題為〈在張力中互相看見：女同志運動與婦女運動之糾葛〉的文章裡，張小虹討論了90年代中期在婦運裡，因女同性戀主體浮現、及其挑戰婦運異性戀議程路線所引發的婦運內部多重緊張關係。她以相當自省自折的筆觸，誠實地面對了她作為一個異性戀女性主義者，為同志代言、以及她以性別理論的名義在大學教室裡挪用酷兒理論的道德焦慮。特別就後者而言，這樣的焦慮，在張小虹決定採策略式反本質主義的立場，並同時隱約認知到婦女研究和酷兒／同志研究有某種相連性（雖然後者仍被前者所統攝）之後，似乎解決了一部分（如果不是完全消除的話）。在政略上執著致力於壯大同志主體——即

便是透過代言和挪用——的張小虹承認，雖然她自己對「女性主義者」這個政治身分認同從來不曾質疑，但她卻猶豫把「同志」作為她的另一個政治身份認同，因為她對性的認同政治無止盡的分散斷裂、及其容易本質化而排他的傾向仍有許多理論上的疑惑。令人深思的是，張文在結尾時提醒讀者，如果「在張力中互相看見」不只是理論上「一句那麼必然如此容易的提醒」，那麼它「只有落實在每一個實際發生的衝突點上，才有具政治考量與物質基礎的分析判斷與權衡折衝」：「看見不是單單以去除盲點為目的，彼此看見是一旦啟動就不會停止的過程，是要在彼此看見中更具反省批判力地看見彼此。」(7) 在這樣的政略／理論脈絡下，我想舉個衝突點，以顯示透過差異政治而開展的辯證過程。這個衝突點發生在何春蕤在1994年出版《豪爽女人》後所激起的女性情慾議題辯論的脈絡裡。《豪》書熱情鼓吹台灣女人打破賺賠邏輯、豪爽追尋性愉悅，掙脫父權枷鎖和壓抑這樣的立場，在當時不但引起了主流媒體的道德反挫，同時也在婦運內部引發了強烈的批評和論戰²³。為了與何春蕤提倡的性解放的立場有所區別，包括張小虹在內的部分女性主義者提出了「情慾自主」立場，而這個立場用張小虹的話來說，就是「女人不要貞節牌坊，也不要性解放」，「而是一個很寬廣的女性『身體自主』空間。」(《中國時報》，1995年5月16日，引於龔卓軍，2000：222)²⁴ 值得特別注意的是，在這個女性主義「性」實踐的議題上，慾望突然變得不再是那麼的流動與瞬變，一點也不像張小虹之前在談同志慾望時所說的那麼queer了！的確，如果那「很寬廣的女性『身體自主』空間」不是本體存在而為台灣社會運作下的歷史產物，又如果那「很寬廣的女性『身體自主』

23. 關於這些論戰，見何春蕤(1996)。

24. 龔卓軍(2000: 187)曾精確地觀察到，在女性主義者如黃淑玲與顧燕翎所深化的「情慾自主」論述裡，「性別政治」被視為女性主義的優先實踐，而把女性情慾／性相的問題則被簡單化約為某種個人選擇，好像後者一點也不俱物質基礎而且也沒有社會的制約性。

空間」因和性解放運動劃清界線而不被濫交的污名所沾染，那麼形塑這樣的女性情慾空間想像的正規力道，則應可視為來自那個國家以性交易的禁制來規訓各式的情慾實踐的「善良風俗」正規脈絡，而非張小虹在別處所提倡的基進性政治。而從這個女性主義脈絡再重新審視張小虹分析「同陣」如何以「慾望空間」重新詮釋新公園那充滿性污名的「實質空間」時，我們發現，由「慾望／集體現身」與「曖昧政治」的論述所生產出的同志主體與能動性，在去歷史化的慾望形構下，其實並沒有處理到那個建構新公園污名與在地同性戀壓迫的宰制關係與權力運作。更進一步來說，如果那個「很寬廣的女性『身體自主』空間」正是「集體現身」運動策略得以操作的「曖昧遊走空間」，那麼同志們在公領域裡的匿名性似乎正是藉與良家婦女女性特質的集體連結而得到保證。換句話說，張小虹所描述的「集體現身」在將同志去個人化（de-individualise）的同時，弔詭地藉由良家婦女女性特質而將同志常模化了（normalise），而這樣的論述效應則是置換了那份《孽子》所再現、跟賣淫污名連在一起的歷史性羞恥感。

以上的分析絕非在抹煞張小虹在學術和社會運動領域裡推動性／別正義的成就與努力。相反的，這樣的批評意在點出鑲嵌在同運和婦運兩個重疊場域裡的曖昧和差異政治以及侷限，以用來更進一步挑戰在台灣脈絡裡支配性別主體及其性實踐的歷史性常模，而這個常模正是那個反娼／反色情的「善良風俗」規訓場域。令人深思的是，自九零年代中期以降（也就是「同陣」誕生的那個特殊歷史時刻），在性別主流化與國家女性主義積極介入法律改革之下，這個常模的霸權已然更為擴張²⁵。以NGO形式運作的反娼／反色情女性主義者，不但

25. 國家女性主義者主張奪取被資本主義父權體制滲透的國家機器，並以母性的角度將之改造成提供老人、兒童、婦女福利及人身安全的照顧者。而另一方面，她們也一貫支持以國家機器的力量來打擊色情與性產業。關於國家女性主義論述，見（劉毓秀，1995；1997）。關於對國家女性主義論述的批判，見（丁乃非，1998；2002），（Ding, 2000）。

於1995年成功的推動了「兒童及少年性交易防制條例」的立法，並在爾後的持續修法行動中，如何春蕤（2005）的歷史分析所揭示的，將此法轉變為「社會紀律的細微網絡」，並透過它逐漸對青少年的性活動、特別是網路色情進行更加嚴密的規訓與管制。同時，儘管她們矢言泯滅消除父權定義下女人之間的娼、良分徑的「性」差異，國家女性主義者卻弔詭的佔據了在「聖王」道德——性秩序裡所歷史形構的「良家婦女」這個主體位置。在宣稱要為所有的女人爭性別正義時，這些或許可稱之為「聖后」的國家女性主義者，同時也提出了一個新的性秩序、沒有商業性性行為的願景，而把她們良婦的常模強扣在婚姻一家庭場域外靠性勞力過活的眾多婦女之上。（Huang, 2004: 251-256）的確，那個生產與賣淫污名密不可分的性羞恥感的機制，已經在21世紀的今天變得更強而有力，因為在「聖后」所訂定更俱懲罰性的新性秩序裡，這個（新）國家裡的每個成員，正如丁乃非和劉人鵬（1999b）所揭示的，人人都被強迫去變成「良家婦女」。

重新宣奪「我們」的歷史

在我以上的論證裡，如果說《孽子》所再現的同性戀虛構社群，是透過一個和賣淫與卑賤女性特質相連的性羞恥感而形構而成，那麼，90年代台灣在《孽子》影子裡形成的同志國，在「被養」在婦運裡以及自身遠離賣淫文化的狀況下，特別就「性」事而言，似乎佔據了「良家婦女」的這個論述位置。在《孽子》持續被同志運動政治化，成為見證1970年代同性戀壓迫的歷史的同時，那個與賣淫連在一起的壓迫及其特殊性，卻也不斷的在同志研究與同志歷史書寫的建構裡被略過與遺忘²⁶。就在同志揚起彩虹旗（莊慧秋，2002）、打造彩虹社區（許佑生，1999）的同時，那個象徵同志文化裡多元、擁抱

26. 關於同志／酷兒研究的部分，見紀大偉（1997）；王志弘（1996）。關於書寫同志歷史的部分見王雅各（1999）。

差異的（跨國）彩虹願景，似乎未曾包含台灣過去和現在的男色交易文化。就這個面向而言，公視於2002年推出的「孽子」八點檔連續劇，其實可以視為這樣一個環節裡所出現的一個重要徵候。如果說公視孽子的叫好叫座可視為同志運動拓展同性戀可見度的一項重要里程碑，那麼這項成就的達成，可以說是以完全淨化小說原著裡的「色情邦聯」為代價，同時也一併遠離了那個自1980年中期後持續和愛滋病污名相連結的性羞恥感²⁷。另外，非常值得一提的是曾秀萍的專書《孤臣·孽子·台北人——白先勇同志小說論》。這本白先勇做序、充滿同志平權意識的社會學式的文學批評，在公視《孽子》熱潮中出版，頗受歡迎。為矯正晚近同志研究注入《孽子》過多「強烈的運動色彩」，作者企圖提出一個「不醜化同志形象，亦不做過渡的詮釋、美化同志」的閱讀。（曾秀萍，2003：41）基本上來說，作者在這本直線式歷史觀所架構出來的書裡想要論證的是，小說所描繪的孽子們，竟只因為他們同性戀的關係而被社會和家庭所惡意對待：忠友孝悌的他們實在是無辜的，而且根本一點也沒有不正常。不過，這樣「正常同志」的形象是必然要對小說的骯髒賣淫主題做解釋的。所以，在問了白先勇是否擔心他描繪的賣淫行為會「將更加深大眾對同志刻板的負面印象？」之後，作者告訴讀者「無須迴避孽子於今看來似乎不夠顛覆的傳統思維價值觀，也無須因孽子、貶抑自身同志情慾，而又賣身的行徑，陷入政治正確與否的掙扎與焦慮」（200，黑體字為作者所加），因為白先勇只不過是想透過虛構再現來達到他關懷社會邊緣人的目的罷了！而同時，作者也不忘提醒讀者，「孽子的賣身之舉雖不必以泛道德的角度批判，但也不宜說他們就樂於賺這種『皮肉錢』，以實踐『多元情慾』」（202，黑體字為作者所加）。然而，

27. 做為愛滋病道德惶恐下的產物所，1986年發行的電影版《孽子》把小說所設的1970年代重設為當代，以反映「愛死病」為同性戀黑死病的社會現實。相較之下，電視版《孽子》則被懷舊地放回原著那個安全、沒有愛滋的年代。關於公視版孽子的分析，見（Lee, 2004）。

如果不是奠基在那個用羞恥和賣淫來監控自身疆界的「良家」性／別常模，這個道德上超然中立、肯定同志政治正確的閱讀位置到底從何而來？

在〈建立同志“國”？朝向一個性異議政體的烏托邦想像〉一文裡，朱偉誠在檢視比較了台灣和美國同志／酷兒運動脈絡裡的國家／族主義修辭、運作方式及其所欲召喚出的政治主體之後，呼籲台灣同志認真對待性異議公民權的概念，並「大膽」去想像一個屬於自己的烏托邦，以酷異化現有的國／族。（朱偉誠，2000：142）如果如朱偉誠所力陳的，想像一個性異議份子的烏托邦政體是要來挑戰既有的國族思維並為爭平權而戰，那麼同志運動實在無法在「大膽」想像烏托邦之餘而能夠不批判性地介入歷史的當下，面對自身中產階級化的趨勢。若不基進地去挑戰「聖后」國家女性主義者所制訂、奠立在反娼反色情上的新保守性與社會秩序，同志運動極有可能到頭來複製了那個在歷史過程裡宰制同性戀的性階層。最後，鑑於本文重新脈絡化《孽子》的構連所追溯出的認同形塑過程，我想修正補充朱偉誠在思考同運現身問題困境後所提出的「統」／「非身份政治」（universalising）的運動策略，作為結語，以期未來。在〈台灣同志運動的後殖民思考〉裡，朱偉誠相當細緻地耙梳了同志運動裡關於「現身」問題的爭論，指出「集體現身」這個深具台灣文化特殊性的運動策略，儘管政略上在怎麼便利有用，終究有其侷限性而無法挑戰壓迫現狀，因為出櫃不是像有些本土運動者主張那樣，是個人可以選擇在不同環境下如何或甚至要不要現身的問題；相反的，那樣斟酌裁量的去保護秘密，才是整個暗櫃政治的結構癥結，也正是異性戀恐同機制得以操作的憑藉。（朱偉誠，1998：50-51）在參照與挪用 Eve Sedgwick 所闡述現代西方同性戀定義上既常群（universalising）又殊群（minoritising）矛盾的論述架構後，朱文建議，既然以現身為要的同運身分政治在台灣不易展開，運動方向不妨朝以「非身份政治」挺進，開拓對同性慾望友善的大環境：

對於走身份政治路線的同運而言，必須要現身無疑是天經地義的；但是若想像一個非身份政治的同運，則模糊曖昧本身未嘗不也是一種政治，不現身是因為沒什麼好現身的（現身成什麼呢？）既然人的情慾是有可能流動變異的，又何必去認同那些武斷而僵化的性相身份？更何況它們多半是繼承自主流根據所謂的“性相”對人們所做的污名分類。至於有人擔心這樣拆解一切之後，同運會因此而沒了主體……但只要運動的目標擺明了是要解放同性情慾願意來參加的人不也就是使得上力的主體嗎？……畢竟這樣的同運要爭取奮鬥的目標，不是少數特定社群的權益保障，而是所有人都該享有的、追求同性情慾的自由與空間（難保誰有一天不會愛上同性呢？）。(58)

然而，這個打造運動的願景，似乎又呼應了張小虹所勾勒出的「慾望空間」，因為這樣普同化的提法，去脈絡化了台灣特殊的同性情慾壓迫體制，也就是說，在強調情慾流動與曖昧的同時，那些在地規範情慾的常模與生產羞恥污名的機制似乎被避重就輕地被擱置掉了。就本文所鋪陳的本土性／別歷史脈絡來看，解放同性情慾（如同解放女性情慾）是必然要積極介入那個《孽子》所再現、與賣淫相關的羞恥感，因為在台灣，情慾空間和情慾自由的管制是透過「聖王」國家和「聖后」國家女性主義者聯袂對賣淫的非法化與污名化而達成的。因此，朱偉誠所提的「統」／「非身份政治」(universalising) 的（同志）運動策略，應可以擴充解釋成為結盟的性政治，而與在陳水扁廢公娼所引發的妓權運動以及非國家女性主義者所倡的「性權／性解放」運動連結²⁸。的確，那個婦運、同志運動、工運與原住民團體一起走上街頭，聲援公娼抗爭的「1998年國際婦女節反污名大遊行」正展現了這個結盟政治的契機與必要。在一同推動性工作的除罪化以及挑戰

28. 關於妓權運動見（日日春關懷互助協會，2000a；2000b；2001），（何春蕙，2001）；關於「性權派」與「婦權派」的女性主義歧異立場的批判分析，見（卡為波，2001）。

「兒童及少年性交易防制條例」與「刑法第二三五條」侵犯情慾人權、壓迫色情言論自由的惡法時，我們不但緬懷《孽子》所留下的同志交易文化與色情遺產，也同時榮耀了那些歷來被良家所驅逐的性／別壞份子。對不認同正人君子、聖王父權及聖后「良婦」女性主義的同志來說，抵抗「善良風俗」霸權當然不會是件容易的戰役，然而，套句老話自我勉勵，「革命尚未成功，同志仍須努力！」

參考書目

中文部分

- 丁乃非，1998，〈貓兒噤聲的媽媽國：《她鄉》的白種女性禁慾想像〉（劉人鵬譯），《性／別研究》，第3/4期：324-343。
- 丁乃非，2002，〈看／不見疊影——家務與性工作中的婢妾身影〉（金宜蓁譯），《台灣社會研究季刊》第48期（12月）：135-168。
- 丁乃非、劉人鵬，1998，〈罔兩問景：含蓄美學與酷兒政略〉，《性／別研究》，第3/4期：109-155。
- ，1999a，〈罔兩問景II：鱷魚皮，拉子餡，半人半馬邱妙津〉，發表於中央大學性／別研究室主辦之第三屆性／別政治超薄型國際學術會議研討會，中壢，11月27日。
- ，1999b，〈良家婦女走火入魔：新台灣人不「習於淫行」？〉，《性／別研究》，第5/6期：438-443。
- 日日春關懷互助協會，2000a，《日日春：九個公娼的生涯故事》，台北：台灣工運雜誌社。
- ，2000b，《與娼同行，翻牆越界：公娼運動抗爭文集》，台北：巨流。
- ，2001，《公娼與妓權運動》，台北：台灣工運雜誌社。
- 王志弘，1996，〈台北新公園的情慾地理學：空間再現與男同性戀認

- 同)，《台灣社會研究季刊》第22期(4月)：195-218。
- 王雅各，1999，《台灣男同志平權運動史》，台北：開心陽光。
- 卡維波，2001，〈「婦權派」與「性權派」的兩條女性主義路線在台灣〉，發表於「亞洲連結會議」，台北月涵堂2001年6月30日，<http://intermargins.net/repression/theory/difference.htm>，2005年7月29日下載。
- 白先勇，1983，《孽子》，台北：遠景。
- ，1992，《孽子》，台北：允晨文化。
- 台大男同性戀研究社(編)，1994，《同性戀邦聯》，台北：號角出版社。
- 行政院衛生署，1990，《愛滋病簡介》，台北：行政院。
- 司法行政部犯罪問題研究中心，1967，《妨害風化罪問題之研究》，台北：司法院。
- 同志空間行動陣線，〈同志尋找同志連署書〉，1996年1月。
- 朱偉誠，1998，〈台灣同志運動的後殖民思考：論「現身」問題〉，《台灣社會研究季刊》第30期(6月)：35-62。
- ，2000，〈建立同志“國”？朝向一個性異議政體的烏托邦想像〉，《台灣社會研究季刊》第40期(12月)：103-151。
- 吳瑞元，1998，〈孽子的印記：台灣近代男性「同性戀」的浮現，1970-1990〉，國立中央大學歷史研究所碩士論文。
- 吳壁雍，1987，〈樂園的追尋：試論《孽子》〉，《文星》第104期：101-106。
- 紀大偉，1997，〈台灣小說中男同性戀的性與流放〉，收於林水福、林耀德(編)，《蕾絲與鞭子的交歡：當代台灣情色文學論》，台北：時報文化，頁129-64。
- 胡亦云，1987，《透視玻璃圈的秘密》，台北：龍泉出版社。
- 何華，1989，〈天堂之門：評《孽子》的救贖主題〉，聯合報，11月15-16日。

- 斜左派，1995，〈姓「性」名「別」，叫做「邪」〉，《島嶼邊緣》第14期（9月）：24-31。
- 何春蕤，1994，《豪爽女人：女性主義與性解放》，台北：皇冠。
- （編），1996，《豪爽女人誰不爽？呼喚台灣新女性》，台北：元尊文化。
- （編），2001，《性工作：妓權觀點》，台北：巨流。
- ，2005，〈從反對人口販賣到全面社會規訓：台灣兒少NGO的牧世大業〉，《台灣社會研究季刊》第59期（9月）：1-42。
- 倪家珍，1997，〈九零年代同性戀論述與運動主體在台灣〉，收於何春蕤（編），《性／別研究的新視野：第一屆四性研討會論文集》，兩冊，台北：元尊文化，頁125-48。
- 袁良俊，1991，《白先勇論》，台北：爾雅。
- 陳芳明，2003，〈認同的放逐與追尋〉，收於曾秀萍，《孤臣·孽子·台北人——白先勇同志小說論》，台北：爾雅，頁4-8。
- 莊慧秋（編），2002，《揚起彩虹旗：我的同志運動經驗 1990 — 2001》，台北：心靈工作坊。
- 葉德宣，1995，〈陰魂不散的家庭主義魘魅——對詮釋《孽子》諸文的論述分析〉，《中外文學》第283期（12月）：66-88。
- ，1998，〈兩種「露營／淫」的方式：《永遠的尹雪豔》與《孽子》中的性別越界演出〉，《中外文學》第312期（5月）：67-89。
- 游千慧，2000，〈1950年代台灣的「保護養女運動」：養女，婦女工作與國／家〉，國立清華大學歷史研究所碩士論文。
- 張小虹，1995a，〈在張力中互相看見：女同志運動與婦女運動之糾葛〉，《婦女新知》，第158期（7月），頁5-8。
- ，1995b，〈同志來牽成〉，《中國時報》，11月4日，第39版。
- ，1996，〈同志情人，非常慾望：台灣同志運動的流行文化出

- 擊》，《中外文學》，第289期（6月），頁6-25。
- ，1998，〈不肖文學妖孽史：以《孽子》為例〉，收於陳曦之（編），《台灣現代小說史綜論：詳析台灣小說發展風格，建構台灣小說史觀》，台北：聯經，頁165-202。
- 許佑生，1999，《同志共和國》，台北：開心陽光。
- 曾秋美，1999，《台灣媳婦仔的生活》，台北：玉山社。
- 曾秀萍，2003，《孤臣·孽子·台北人——白先勇同志小說論》，台北：爾雅。
- 〈新公園內同性戀聚集，藏垢納污時見污七八糟，入夜時分群鶯亂飛使人不忍卒睹〉，1986，《自立晚報》，3月18日。
- 劉人鵬，2000，《近代中國女權論述——國族、翻譯與性別政治》，台北：台灣學生書局。
- 劉毓秀（編）、女學會（著），1995，《台灣婦女處境白皮書：1995年》，台北：時報文化。
- （編），1997，《女性·國家·照顧》，台北：女書文化。
- 劉俊，1995，《悲憫情懷：白先勇評傳》，台北：爾雅。
- 龍應台，1984，〈淘這盤金沙：細評《孽子》〉，《新書月刊》第6期：52-55。
- 霍爾（Stuart Hall），1993，〈最少的自我〉（黃非虹譯），《島嶼邊緣》第8期（7月）：24-31。
- 趙彥寧，1997，〈面具與真實：論台灣同志運動的「現身」問題〉，《民族學研究所季刊》第84期：111-135。
- ，2000，〈同志研究的回顧與展望：一個政治經濟學的觀點〉，收於陳光興（編），《文化研究在台灣》，台北：巨流，頁237-279。
- 謝佩娟，1999，〈台北新公園同志運動：情慾主體的社會運動〉，台灣大學城市鄉間研究所碩士論文。
- 龔卓軍，1999，〈性慾政治中的主體，習性與結構：以何春蕤的性論

述爲線索)，收於陳光興（編），《文化研究在台灣》，台北：巨流，頁183-233。

英文部分

- Anderson, Benedict. 1991. *Imagined Communities*, London: Verso.
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. London: Routledge.
- . 1997. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.
- Edelman, Lee. 1993. "Tearooms and Sympathy, or, the Epistemology of the Water Closet," in *The Lesbian and Gay Studies Reader*, eds., Henry Abelove, Michele Anina Barale, David M. Halperin. London: Routledge, pp. 553-574.
- Ding, Naifei. 2000. "Prostitutes, Parasites, and the House of State Feminism," *Inter-Asia Cultural Studies* 1.2: 305-318.
- . 2002. "Feminist Knots: Sex and domestic work in the shadow of the bondmaid-concubine," *Inter-Asia Cultural Studies* 3.3: 449-67.
- Huang, Hans Tao-Ming. 2002. "Articulating Niezi: Sex, Gender, National Culture and the Politics of Male Homosexuality in Contemporary Taiwan," Ph.D. Dissertation, University of Sussex, UK.
- . 2004. "State power, Prostitution and Sexual Order in Taiwan: Towards a Genealogical Critique of 'Virtuous Custom,'" *Inter-Asia Cultural Studies* 5.2: 237-62.
- Martin, Fran. 2003. *Situating Sexualities: Queer Representation in Taiwanese Fiction, Film and Public Culture*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Lee, Chiahsuan. 2004. "Translating Homosexuality: From Pai Hsi-

enyung's *Niezi* (1983) to the Public Television TV Series *Crystal Boys* (2003)," MA Thesis, Graduate Institute of English, National Central University.

Rubin, Gayle. 1993. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality," in *The Lesbian and Gay Studies Reader*, eds. Henry Abelove, Michele Anina Barale, David M. Halperin. London: Routledge, pp. 3-44.

Sedgwick, Eve. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press.

———. 1993a. "Queer Performativity: Henry James's *The Art of the Novel*," *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 1.1: 1-16.

———, 1993b. *Tendencies*. Durham: Duke University Press.

Yeh, Jonathan Te-hsuan. 2001. "Perverse Penumbrae in Exile: Multiple Technologies of Sexual Policing and Discipline in *Crystal Boys*." Unpublished MA Thesis, Graduate Institute of English, National Central University.

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

進步、認同、與宗教救贖取向的 入世性轉向：歷史情境中的人間佛教 及其行動類型初探*

丁仁傑

Progress, Identity, and the Inner-worldly Shift for
the Approach of Salvation:
“Human Realm Buddhism” and Its Varieties

by
Jen-Chieh Ting

關鍵字：人間佛教、印順、太虛、慈濟、佛光山、法鼓山、入世性

Keywords: *Human Realm Buddhism, Yinsun, Taixu, Tzu-Chi Association, Buddha Light Mountain, the Dharma Drum Mountain, Inner-worldly Orientation*

*感謝本刊匿名審查人的細心指正和提供寶貴修改意見。感謝本文初稿在研討會上發表時，評論人盧蕙馨教授的細心指正及建議，及當時多位與會者所提供的意見與批評，有助於本文後續的修改，當然，本文的諸多缺失自應由筆者負全部責任。而本文修訂期間，人間佛教的理論建構與提倡者印順法師，已不幸於2005年6月4日上午辭世，世壽一百歲。

收稿日期：2005年5月11日；通過日期：2006年1月4日。

Received: May 11, 2005; in revised form: January 4, 2006.

通訊地址：台北市南港區中央研究院民族學研究所

服務單位：中央研究院民族學研究所助研究員

email: jcting@gate.sinica.edu.tw

中文摘要

建築在 Weber 對於佛教的相關概念、太虛與印順的入世佛教構想、以及當代台灣佛教發展的具體展現等等層面之間的對照與比較，本文試圖就與當代台灣佛教發展關係密切的人間佛教議題進行類型學式的初步討論。概括本文討論，我們發現，在當代華人世界佛教徒所面臨的時代衝擊中，印順所提出的人間佛教藍圖，試圖轉化歷史發展中佛教已具有的出世神秘主義特性，並試圖建構一個「超越性的非二元性」之基點，來進行積極的入世性實踐。不過因為這個新的基點在認知層面不易掌握，在集體行動實踐的過程中有其兩難性，不易落實於大眾化的層次。本文並以三個在當代台灣蓬勃發展的佛教團體——慈濟、佛光山、與法鼓——為例，來討論其與印順人間佛教理想藍圖間的差異。由人間佛教之實踐的角度出發，這三個教團之間的區別，建築在兩個層面：由誰來體現入世行動，和由誰來表現出佛教精神內在的超越性。由此而可以區別出以上這三個佛教團體在結構上的特性分別為「僧眾結構性依存導向」、「僧團入世導向」、與「在家眾出世導向」。這三個教團都以某種方式同時兼備了出世與入世性，並在某些層面上符合於「超越性的非二元性」的這個性質，也就是印順所建構的人間佛教理想藍圖之基本立足點。只是出於各教團組織結構與動員策略上的差異，這個性質，在不同教團中，以不同方式，不平均的展現於教團內的不同成員之上。

Abstract

Based upon Weber's characterization of Buddhism, Taixu's (1889-1947) and Yinshun's (1906-2005) ideas of inner-worldly Buddhist reform, and the unfolding of Buddhism in modern Taiwan, this paper explores the issues of "Human Realm Buddhism" in terms of its typological construction and through comparison. I find that Yinshun's construction of Human Realm Buddhism does shift the otherworldly mystical orientation within Buddhism and redirect Buddhism into a more socially engaged form. However, because Yinshun's Human Realm Buddhism is grounded on a base of "transcendental non-duality," his plan is almost impossible to realize at the collective level. I compare three Buddhist organizations in modern Taiwan: the Tzu-Chi Association, the Buddha Light Mountain, and the Dharma Drum Mountain. Within each organization, it is crucial who embodies the inner-worldly social practices and who embodies the transcendental of Buddhism. These characteristics further differentiates the three Buddhist organizations into three basic types of Human Realm Buddhism: "clergy-laity structural interdependence," "inner-worldly orientation embodied by clergy," and "transcendentality embodied by laity." Each organizations holds some, but at the same time deviates from others, of Yinshun's ideas of Human Realm Buddhism.

一、前言

建築在 Weber 對於佛教的相關概念、太虛與印順的入世佛教構想、以及當代台灣佛教發展的具體展現等等層面之間的對照與比較，本文試圖就與當代台灣佛教發展關係密切的人間佛教議題進行類型學式的初步討論。概括本文討論，我們發現，對照於 Weber 以出世神秘主義來理解之佛教，在當代華人世界佛教徒所面臨的時代衝擊中，印順所提出的人間佛教藍圖，試圖轉化歷史發展中佛教已具有的出世神秘主義特性，並試圖建構一個「超越性的非二元性」之基點，來進行積極的入世性實踐。不過因為這個新的基點在認知層面不易掌握，在集體行動實踐的過程中有其兩難性，不易落實於大眾化的層次。而當代台灣蓬勃發展的各個佛教團體，導因於富裕社會中，民間社會網絡漸漸擺脫巫術性與儀式主義，而自然產生的宗教生活的趨於中產階級化（以現實社會實踐為主要導向），這尚非佛教內在行動倫理的積極轉向，不過在其特質上，則不同團體卻也各展現出來了接近於印順所建構出來的人間佛教藍圖的某些側面。本文並以三個在當代台灣蓬勃發展的佛教團體——慈濟、佛光山、與法鼓——為例，來討論其與印順人間佛教理想藍圖間的差異。由人間佛教之實踐的角度出發，這三個教團之間的區別，建築在兩個層面：由誰來體現入世行動，和由誰來表現出佛教精神內在的超越性。由此而可以區別出以上這三個佛教團體在結構上的特性分別為「僧眾結構性依存導向」、「僧團入世導向」、與「在家眾出世導向」。這三個教團都以某種方式同時兼備了出世與入世性，並在某些層面上符合於「超越性的非二元性」的這個性質，也就是印順所建構的人間佛教理想藍圖之基本立足點。只是出於各教團組織結構與動員策略上的差異，這個性質，在不同教團中，以不同方式，不平均的展現於教團內的不同成員之上。

考察當代台灣佛教的發展，1980 年代以來，不論就信徒人數、教團規模、和社會影響力而論，佛教在台灣成長極為快速。佛教界

自身和不少學者，已常以「人間佛教」之名，來標識當代台灣佛教界的蓬勃發展（例如江燦騰 1993：1；康樂、簡惠美 1995：32），這一個名稱不僅被認為反映出了當代台灣佛教活動背後最主要的性質（闞正宗 2004a，2004b），也經常被認為是促成當代台灣佛教復興的最主要的原因（樓宇烈 2004：C1）。

表面上看來，佛教之社會影響力的擴大，可以說是一種入世路線的成功，但也可能是過度通俗化的表現。這樣的社會現象，內在性質上已具有一種雙重性。也因此，在實踐層次上，幾個自稱是「人間佛教」實踐者的佛教團體，一直受到外界不少批評。佛教史學者邱敏捷（2000：144-45）這樣說：

星雲、證嚴與聖嚴所談論的人間佛教思想，多為一般性的開示……，偏重於「隨眾生欲樂」與「引人生善」，就佛教四悉檀而言，乃屬「世界悉檀」—「吉祥悅意」與「各各為人悉檀」—「滿足希求」的層次。相形之下，印順則較傾向「第一義悉檀」—「顯揚真義」與「對治悉檀」—「破斥猶豫」。換言之，星雲、證嚴與聖嚴等人的人間佛教思想背後，尚未提出佛教究竟解脫的思想力量以及如何成佛的修行道次第來支持它，以致信徒往往只以佛菩薩為偶像、為心靈之寄託而已，佛教終極關懷的目標總嫌不足。

邱敏捷（2000）甚至更直接的指出，佛光山的佛教只能說是通俗佛教（p.147），慈濟與法鼓山則俱接近於一種唯心論，並沒有建立起任何修行方法（p.144）。簡言之，邱敏捷認為，當代台灣的佛教實踐，固然常以印順所提倡的「人間佛教」為名，但實則都脫離了印順「人間佛教」思想的主要核心。

由於當代台灣佛教界的發展，與大陸來台僧侶間的關係十分密切，各個教團正當性的取得與建構，以及行動路線的取捨，往往仍與這些僧侶有關。由佛教史的角度來探討所謂「人間佛教」議題，很容易產生爭議性。例如誰才是真正的人間佛教的理念開創者？誰才是真

正實踐出了人間佛教的理念？各個理論開創者與行動實踐者之間的傳承關係又為何？於是隨著各個佛教團體自身行動策略建構上的需要和佛教學者明顯的價值偏好，而在關於人間佛教議題的論述上有著很大差異。

Giddens (1979: 49) 指出，在哲學和社會學上，行動，或者說「能動者」(agency)；和結構，是經常存在的兩種不同的分析上的焦點，而注意到個別行動者行動層面的分析，往往未能注意到行動者背後的結構性層面。在此，雖然在實際操作上，以上兩種分析取向可能並存，但既有的關於人間佛教的研究，主要的研究焦點幾乎都擺在前者，例如楊惠南(1991: 75-125) 探討由太虛人生佛教到印順人間佛教之間教義與思想史上的轉折，邱敏捷(2000: 75-160) 對於印順人間佛教思想與實踐上的陳述，以及陳美華(2002a, 2002b) 以人為歷史中心而對於太虛印順與聖嚴等的系列性的佛教史建構等等。而佛教界與宗教界聯合舉辦的「印順長老與人間佛教研討會」，已進行至第五屆，會議論文累積已有五十篇以上，其中部分論文開始觸及社會學的面向，如龔雋(2002) 連結 Weber 對於佛教的討論，並將人間佛教視為面對現代性挑戰的結果，他(2003) 又進一步將人間佛教置於東亞佛教傳統與政治關係的脈絡中加以考察；游祥洲(2003) 由全球化角度來探討人間佛教的內容與開展性；鄧子美(2004) 討論人間佛教興起背後所存在的社會與經濟背景；宋立道(2004) 將人間佛教視為佛教現代化開展的一種模式。但這些相關論述仍僅停留在史料上的描述，尚缺少較深刻的歷史社會學分析，也未涉及任何進一層的社會行動類型的區別或建構。

此外少數西方學者已注意到人間佛教議題在當代華人社會中所反映出來的特殊時代意義，Pittman (2001) 的太虛大師傳記，有系統的注意到中國佛教現代化的問題，將太虛定位為一個現代主義者，一生之努力在希望能改革佛教使其更適應於當代社會，討論中，Pittman 也對於當代台灣主要的佛教教團(佛光山、慈濟、法鼓山)

與太虛之間的關連性有所探討。Laliberte (1999) 則以政教關係為主軸，探討華人之佛教在採取入世路線後，所出現的各種可能的政教關係模式，其考察對象包括中國佛教會、佛光山、和慈濟功德會等等，其中的轉變在由早先威權政體中的護國且依附的中佛會形式，到佛光山與慈濟的積極入世卻又自我設限而不直接參與政治的模式。

簡言之，前述這些研究，固然已提供了我們關於當代台灣佛教發展的豐富討論，但多半是以「能動者」角度為主來進行探討，少數注意到「能動者」背後的結構性因素，但較少有能將這二者之間相結合而來同時進行討論者。本文的目的，在希望能擴大既有的對於台灣當代人間佛教發展的考察與辯論，而將視野放在能動者、結構、以及二者之間的交互關係上，來理解歷史情境中人間佛教的性質與各種可能的展現模式，尤其在透過 Weber 宗教救贖類型學的架構，來幫助我們思考有關議題。更何況當代台灣佛教，以人間佛教為名而在佛教界已產生了各種不同模式的發展，有關議題亟待我們以具體的分析架構，來對當代台灣佛教蓬勃發展的社會現實予以更完整的來加以理解，而一個能同時結合「能動者」與「結構」的分析取向，將是本文努力的目標，其中前者是要就歷史情境主要人物行動理念的內在特質予以說明與比較，後者則將討論塑造這種內在特質的社會與歷史結構因素，以及該理念在落實時所可能產生的結構性限制與各種非預期性的社會結果。

二、佛教的由出世到入世： 由 Weber 對佛教的相關詮釋出發

在 Weber (1968: 541-556) 關於救贖行動的類型學裡，就救贖取得的方式而言，原始佛教接近著一種「出世神秘主義」(other-worldly mysticism)，也就是以脫離於現世而進入於一種深刻冥思方式，來與一種永恆狀態的合一，也就是達成自我救贖。在這裡，任何對於現實世界的染著，將有礙於自我救贖。相反的，近代的基督新教，有著

「入世禁欲主義」(inner-worldly asceticism) 的特質，其中強調著一種理性而具有內在一致性的自我節制，而且認定了這種生活態度必須在現實社會中被實踐出來，這使現實人生充滿了倫理性的色彩，在此，於是宗教，與現實經濟或政治間，乃有了既相互獨立卻又是必需產生某種直接相關性的連結。

在 Weber 眼中，佛教對於社會的影響，並非透過教義來直接影響世俗。Weber (1958: 23) 指出：「〔佛教〕對於個人獲得救贖的確信，並非經由個人在工作中，提供某種入世的或是世俗性的行動而獲得。相反的，乃是經由一種與實際活動脫離出來的心智狀態來獲得。」在此，爲了達到完全的脫離現世，理想上，救贖於是必須經由全職性出家的過程而達成。

Weber 推論，一種理性的經濟倫理，無法在佛教教義與組織中發展出來 (1958: 216)。Hamilton (1998: 86) 精簡的摘要了 Weber 對於佛教的看法：

「〔Weber 以爲〕佛陀的教義很難促進社會變遷或產生改革，在 Weber 的看法裡，佛教基本上是不關心政治和不關心社會的。不同於西方的僧院，佛教修行的理想無法在世俗層面產生一種理性處理生活的方法。當固定的僧團形成，僧團獲得土地成爲地主，其生活來自於與僧團相連結的俗眾工人之勞動的贊助。佛教僧侶主要專注於冥想與靜修，這些修行活動是由地租、或者奴隸的勞動、或者在家人的捐贈所支持。佛教代表著的是一種完全擺脫了入世性動機或理性指向性的宗教型態。

這種以脫離於世俗的活動來獲得救贖的取向，Weber 稱之爲出世神秘主義，它在精神上是相當菁英式的，因爲它需要個人脫離於現世而完全專注於此，於是只有少數人有條件來參與於其中；相對的，西方基督教透過先知式的領導，宣揚一種有著內在一致性的倫理態度，也就是 Weber 所稱的入世禁欲主義，其中人們可以由世俗活動中尋得一種救贖的可能性，個人於是不必脫離於世俗活動，這等於是提供了一

般俗眾更易親近的管道，乃進一步的可能把宗教倫理實踐於一般人世俗性的活動之中。

原始佛教菁英式的救贖取向與世俗有所隔離，在歷史上，顯然並不能完全滿足一般大眾的需求。在此，大乘佛教的出現，在很大的程度上，是出於適應社會的目的而產生的轉化。其內容中最主要的，也就是產生了菩薩這種具有普遍性性格的救贖者。導因於假設了有著發大慈悲來救渡眾人的菩薩的存在，這乃給予日常生活中的信眾，有著由額外的他力來獲得救贖的可能性。

在現實層面而言，這事實上是開放了佛教與各種民間原有的巫術性神祇和儀式性活動之結合的可能性。有如Weber (1958: 256) 所指出，大乘佛教對於原始佛教的轉化：「僅是將某些淺俗的巫術、偶像崇拜、聖人崇拜、祈禱方法等，和某種禁欲屬性及婆羅門式的知性的神秘主義等相結合」，結果是，大乘佛教中這種巫術性與儀式性的屬性，表面上看起來是較為入世，實則是益發失去了佛教中原有的倫理上的自我要求。

Weber 對於佛教的詮釋已招致不少理論與經驗上的批評：以研究動機來看，Weber 對於佛教的研究，研究動機在於要檢驗非西方國家的宗教文化，為何無助於，或有礙於近代資本主義的形成，這使他在檢選資料與詮釋資料上已有很強的選擇性。人類學者 Gombrich (1971) 和 Obeyeskere (1968) 指出，Weber 僅依一小部分佛教經典來詮釋佛教，事實上許多經典中的佛教教義，或是在地者對於經典的相關詮釋，已與一般農民的生活結合緊密，即使如較接近於原始佛教的「上座部佛教」(Theravada Buddhism)，經人類學家與宗教學家的考察，在俗民生活世界中的實際操作，絕不同於 Weber 所討論的是逃避現世的。由另一類似的角度來看，Tambiah (1968) 的泰國研究和 Spiro (1982) 的緬甸研究都顯示，即使一般人無法追求完全出世的僧侶生涯，但俗眾與僧眾是相互依賴與共生的，彼此形成一種互惠的紐帶，所以純粹討論僧眾的出世性，可能也失之片段。以上這些

發現顯示，Weber 對於佛教的理解，有太強的理論性的預設，並且也忽視了佛教在具體時空中真實運作的情況。

然而 Weber 對於佛教的理解，並不能說是完全無效的。尤其是即使我們可以找出各種證據，說明佛教與世俗生活可以有著緊密連結，但我們不能否認的是，佛教倫理對於世俗經濟活動，在現實世界，仍經常是缺少一種直接而積極的介入。而也正是這一點（積極入世的精神），是當代各種佛教運動者，希望在面對西方現代化或殖民主義衝擊中，所希望對佛教加以轉化而得產生，或者至少是能透過重新詮釋而再加以發揚的某種屬性。

放在當代台灣佛教蓬勃發展的脈絡裡，本文所要處理的問題是，以 Weber 所理解的行動類型而論，當代台灣所謂的人間佛教路線，在什麼樣的程度之上代表一種——不同於 Weber 所定義的原始佛教所具有的「出世神秘主義」之——新的行動類型？而這種新的行動類型與 Weber 所定義之西方基督教之「入世禁欲主義」之間，其差異性與類似性又何在？當代台灣各種新興的佛教團體，做為一種集體的行動者，其又是否代表某種新興醞釀的行動模式的出現？

放在當代台灣的時空脈絡中，人間佛教之發展背後所代表的實質意義，不論是在歷史現實上或是在學術討論上，亟待研究者進行進一步的比較、探索與分析。

三、當代世界中發生佛教入世性轉向的歷史背景： 由追尋進步到自我改革

要討論當代佛教的入世性轉向，必需扣緊引發相關變遷的政治經濟脈絡，而這一個脈絡，也在後來接著決定了佛教當代轉向過程中，所採取之路徑的方向和可能性。

此處，我們發現到 Bellah 的某些概念，雖然仍顯得粗略，但有助於我們初步的來了解非西方世界在近代所面臨的各種挑戰及其後續的適應過程。Bellah 指出，在西方帝國主義、殖民主義與資本主義等

等的侵擾和壓迫下，非西方國家中的知識分子，特別有需要回頭由文化的層面來思考，傳統社會無法對抗現代性的施為之背後所可能存在的原因？在面對自己的國家民族無法對抗西方的侵略與干擾的情況下，一種可能的選擇是完全拋棄既有的傳統，以效法西方為主，試圖跟上西方社會所採取的進步的標準，也就是所謂的「全盤西化」。它在意識形態的選擇上，在宗教層面可能會去採用基督教，在世俗性層面則可能採用西方在二十世紀初期已出現的三種意識形態中的一種，也就是自由主義、民族主義、或者社會主義 (Bellah 1965: 200)。

而所謂的追求西方式的「進步」，這一種進步的標準，可以被定義為：「一個社會系統在系統內或與其它系統間，在接受或處理資訊，以及適當反映資訊能力上之提升。」「進步在此涉及的不只是學習，更是一種學習的能力，一種知道如何去學習的能力的提升……依據這個定義，現代化可以被視為當代產生的一種快速的進步。」(Bellah 1965: 171) 簡言之，當代西方社會運作背後的進步觀念，是以一種人類對於環境控制能力的提昇為主要的著眼點，它是工具理性的，與環境相對立的，以及在時間上是向未來無限開展而沒有止境的。

受到西方國家的衝擊，為了生存，非西方國家不得不跟上西方式的進步的標準，然而完全拋棄自己既有的傳統而採用全新的準則來加以運作，對整個社會來講，這是極度危險的。Bellah 引述 Deutsch (1966: 240) 對於系統自主性的討論：

一個自主性的組織，如何可能在進行其最關鍵性的內在決策時，完全接受外來的訊息而不致於喪失其自我認同呢？在決策過程中接受外來訊息的影響，會導致決策之間不相容；在內在結構重組時接受外來訊息的影響，將使得整個系統成為幾乎沒有溝通或合作的部分內在結構的結合。在這些情況裡，對於外在訊息的全盤接納將破壞系統的自主性或甚至毀滅了整個系統。即使此系統可以存活下來並保有一定程度的自主性，其主導性及成長的能力在實質上已降低。

這種關於系統自主性的討論，在Bellah (1965: 172-178) 的眼中，認為它是關於「進步」與「認同」二者之間相互矛盾與相互平衡的有關議題。所謂的認同，在此是指一套對於集體或個人的較為穩定與持續性的定義或標識。就一個社會來說，在一些情況裡，固然進步可能是其所追求的目標，但是在追求進步的同時，仍必需保有一種延續性，也就是認同的確認，否則整個系統缺少自我標識能力與凝聚力，那將會使社會陷於一種完全失控的狀況，再也無法應付外來的巨大壓力。

而當在一個傳統社會中，宗教通常是整合社會最主要的象徵符號系統，宗教往往也就成為能提供一個地區或民族認同的最主要的元素。相對於前面所提出的非西方國家在面對西方現代性時所產生的四種模仿西方而產生的文化抉擇：宗教上接受基督教，或者在世俗意識形態上採取自由主義、民族主義、或者社會主義；Bellah (1965: 205-207) 指出，前述這四種選擇，追求進步卻忽略了認同，事實上，在大多數情況下，非西方國家往往仍是在希望能保留著民族或國家之傳統宗教或文化認同的前提下來進行轉化，在這樣的前提下，則可能的文化反應通常有三種：傳統主義 (traditionalism)、改革主義 (reformatism) 和新傳統主義 (neo-traditionalism)。

傳統主義維持宗教傳統之現狀而視改變是不必要的；改革主義將宗教傳統重新加以詮釋，並試圖說明傳統與現代性不但相容，而且傳統本身甚至是正迫切的需要引進某些現代性的內容，它通常所採取的方式則是一方面回歸於特定傳統中較早期的人物或經典，一方面拒絕歷史發展過程中曾介入過的一些演變，於是在詮釋上對於傳統初期的思想相當重視，並熱切的推動於改革和傳統的再生 (Bellah 1965: 210)；新傳統主義則是一方面保留傳統的正當性，一方面認為可以在不妨礙傳統的情況下盡量結合西方的現代科技 (Bellah 1965: 212-213)。

Bellah 的簡潔的分析架構，雖然不能完全適用於華人世界，但的確深具啟發性，有助於我們反省近代華人世界中佛教發展的有關問

題。我們注意到，清末民初以來，中國在遭逢帝國主義所帶來的衝擊後，產生了各種激烈的文化反應，包括起先激烈的傳統主義（例如義和團），到康有為、梁啟超等人以降，欲成立「孔學會」來領導全民的新傳統主義，到新儒家欲連結傳統儒家思想於現代民主政治的改革主義，而中間同時出現了各種世俗性意識形態的激盪，包括自由主義、民族主義、共產主義等等，其中當然也有五四運動以來激烈的「反傳統主義」。而我們也已經知道，以中國大陸來看，它在1949年以後所採取的文化抉擇，是與既有文化傳統在形式上採取激烈的決裂，而以世俗性的共產主義與民族主義相結合，做為主要引導性的意識形態，一方面追求著現代西方社會所具有的「進步」的性質，一方面卻又批判資本主義中少數剝削多數的罪惡性，而以社會性的公平做為其最高的理想和國家藍圖。

而在以上這樣一個大環境中，佛教界的立場和文化抉擇又在哪裡呢？

四、1949年以前佛教在中國大陸的發展： 論人間佛教在各種文化抉擇中所居的一個位置

在以上這樣的歷史與文化脈絡中，人間佛教的位置應該要擺在哪裡？在傳統華人社會裡，有其獨特的宗教形態，看起來是多元宗教並存，實則這只是功能上的多元性，背後則仍由一個包含儒釋道與神鬼崇拜，而以宗法血緣所貫穿的「混合性宗教¹」（diffused religion）（Yang 1961）為主。牟鍾鑒（1995: 82）依其內容而把它稱之為「中國宗法性傳統宗教²」

1. 此處依楊慶堃自己的譯法，而將diffused religion譯為「混合宗教」（劉劍楚·楊慶堃1992: 65）。

2. 牟鍾鑒（1995: 82）對「中國宗法性傳統宗教」的定義是：「以天神崇拜和祖先崇拜為核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜為翼羽，以其他多種鬼神崇拜為補充，形成相對穩固的郊社制度、宗廟制度以及其他祭祀制度，成為中國宗法等級社會禮俗的重要組成部分，是維繫社會秩序和家族體系的精神力量，是慰藉中國人心靈的精神泉源。」

儒、釋、道三者的共同體，構成了華人主流宗教思想中最重要的一部分，但其中還是以肯定三綱五常的儒教為核心，再輔以暗助王綱之釋道的基本結構為主³。而在表面上，與帝制官僚階層連結較緊密的，也是儒家的思想觀念和祭祀儀禮。於是當中國在帝國主義侵擾中面臨重新思考文化傳統的延續或是改良問題時，這個文化核心的保留與改革的問題，最主要的焦點還是擺在儒教或儒學上（牟鍾鑑、張踐 2000：1030）。

在面臨現代性的衝擊之下，各種意識形態上的競爭紛紛出現，如前所述，有與傳統文化站在對立面的自由主義、社會主義；亦有對傳統文化採取接受或改良的傳統主義、新傳統主義和改革主義等等，既然針對的傳統文化主要是儒家及其相關階序性的倫理模式，佛教在此中的角色便不是一個主角，而是：或者是廣義的新傳統主義者在廣泛接受傳統文化時，一併就儒家與佛教等，來與西方文化做義理上的梳解與會通的一部份；或者為儒家改革主義者在華人思想文化自我重新理解與建構時，欲與其分解與脫離的對象；或者是反傳統主義者所整個要剷除的傳統中華文化中的一部份。

就佛教的立場來說，被動上，它當然要應付前述反傳統主義者與儒家改革主義者所帶來的威脅與指控。但是除了被動的要對抗反傳統主義和儒家改革主義者的批評以外，與儒家同樣面對帝國主義威脅與現代性的挑戰，它也要產生自身特有的立場。於是，單就佛教思想與文化本身來說，它自身也產生了關於適應現代性的不同立場，其中：**佛教新傳統主義**的立場是認定傳統佛教的思想足以應付西方的挑戰；**佛教改革主義**的立場則是以為，佛教必須保持其獨立性的身份，才可能成為一種引導社會進步的力量，而過去佛教界的不能發揮其作用，主因則在中間干擾性的各種歷史與政治因素，影響了它實質上的影響

3. 如同宋元璋在《三教論》中所說的：「于斯三教也，除仲尼之道祖堯舜，率三王，刪詩制典，萬事永賴。其佛仙之幽靈，暗助王綱，益世無窮，惟常是吉。」（朱元璋 1991：215）

力，因此需要對於這些歷史性干擾的因素加以廓清。

不過不管怎麼說，在儒家與佛教各自改革主義的立場裡，都是要重新保持自身的純淨與獨立性，結果是互相以對方為應該被廓清與排除的對象，來進行相互批判與自我的重新建構。

就佛教界的立場而言，它與儒家不同的是，在形式上它始終是一個分化而獨立的宗教體系。就這一點來說，在當時的歷史時空中，對比於基督教教團對於西方社會所曾產生的積極性作用，佛教教團的獨立性與組織性，在中國也就特別有其社會現實上的啓發性。也就是說，正如同印順（1978）在一篇文章中所曾反覆申論的：當近代西方世界的富強，與基督新教所提供的入世禁慾精神和社會凝聚作用之間關係相當密切，於是雖然佛教對於中國而言曾是一個外來的宗教，但當我們在看到西方現代社會中基督教所扮演著的一個積極的作用時，這自然使人會想到，做為獨立宗教系統的佛教，或許有可能比其因先天限制而無法成為宗教系統的儒家，還更能帶動中國的現代化，或至少有助於使中國或東方世界，可進而與西方相提並論，並且甚至更為積極的，能對於西方當代發展中所出現的各種問題，提出可能的解決之道，就算未能如此，至少我們也可以說，以佛教來養成華人內在的宗教情操，這對於促進民族的強盛是有其必要性的。

於是，分別就儒家與佛教的改革主義來看，彼此間有著尖銳而對立的矛盾：就儒家的改革主義而言，因為佛教在中國曾是外來宗教，本土性的儒家採取的改革主義，便認為佛教思想對於中國是一種污染，而應加以剷除或至少是予以嚴格的侷限；佛教的改革主義則認為中國因未能真正掌握佛教精神，而未能進步，且過去儒家和漢人民間文化的種種干擾性因素，已污染了佛教，使得佛教在中國的發展愈益變質，而不能再發揮佛教應有的可能是有利於國家富強的作用。

然而，對於宗教界與文化界來講或許顯得不幸的是，後來整個中國大陸走上了激烈的反傳統的道路，採用了反宗教的共產主義做為立國的意識形態，完全以追求進步為目標，在認同層面僅以世俗層面的

民族主義為動員基礎，卻對於具有延續性的既有文化傳統有所排斥。於是所有的改革主義或新傳統主義，不論是儒家也好，佛教也好，都只有在中國大陸以外，來繼續其思想釐清與理論闡述的工作。而1949年以後中國大陸在形式上完全放棄傳統宗教文化，或許這也正說明了傳統中國的知識分子缺少深沈的宗教情操，而終至於在面臨了內憂外患時，完全拋棄了既有宗教與文化傳統。在這種歷史教訓下，也因之宗教與文化問題，對於大陸以外的華人而言，更有其不可迴避的重要性。

五、太虛與印順之間的一個初步比較

前面已經述及，在面臨文化衝擊中，有各種不同的文化抉擇出現。此處，我們先直接進入太虛與印順的有關言論來呈現其二人間文化抉擇上的差異性，後面再來進行較為深入的分析與討論。

太虛與印順之間的差異早為佛教界與學術界多所討論（江燦騰2001：59；陳兵、鄧子美2000：205）。我們這裡，將以前述所提供的歷史情境為背景，來分析這種差異的性質。

太虛所提出的人生佛教的藍圖

太虛的人生佛教，在內在涵義上較接近於一種「此世佛教」(this-world Buddhism)，是希望能將佛教實踐的主軸，應由彼世的轉移到此世的，也就是：

人間佛教，是表明並非要離開人類去做神做鬼，或皆出家到寺院山裡去做和尚的佛教，乃是以佛教的道理來改良社會，使人類進步，把世界改善的佛教。（《太虛大師全書》冊四七：431）又以為……和尚有念經度鬼的能力，及有看相、算命、卜課、懂地理（等）各種本領……故對於佛教與和尚，都看做是很神怪很靈異的。由此而信仰佛教，佛教的真相卻因之被蒙蔽了。（《太虛大師全書》冊四七：432）

其做法在於：

「人生佛學」者，當暫置「天」、「鬼」等於不論，且從「人生」求其完成以至於發達為超人生，超超人生，洗除一切近於「天教」、「鬼教」等迷信，依現代的人生化、群眾化、科學化為基礎，於此基礎上建設趨向無上正遍覺之圓漸大乘佛學。（《太虛大師全書》冊五：209）

更具體來說，也就是藉由教理、教制與教產三種改革的提出，以使佛教出世的舊習慣轉向入世的革新作風（邱敏捷 2000：76-77）。而其革新，是要建立一種「中國佛教本位的新」：

所云中國佛教本位的新，是以中國兩千年來傳演流變的佛法為根據，在適應中國目前及將來的需要上，去吸收採擇各時代各方域佛教的特長，以成為復興中國民族中的中國新佛教，以適應中國目前及將來趨勢上的需求。由此本人謂中國佛教本位新，不同一般人傾倒于西化、麻醉于日本，推翻千百年中國佛教所謂新！亦不同有些人憑個己研究的一點心得，批評中國從來未有如法如律的佛教，而要據佛法的律制以重新設立的新！……所以本人所謂的中國佛教本位的新，有兩點：一、是掃去中國佛教不能適應中國目前及將來的需求的病態，二、是揭破離開中國佛教本位而易以異地異代的新謬見。（《太虛大師全書》冊二：452-453）

在此，太虛所提出的人生佛教，一方面希望能將佛教有所轉化而更能適應於現代社會，一方面則仍然同時堅持著中國人的民族認同。簡言之，在此時代衝擊中，太虛秉持著強烈的民族主義，將中國認同與佛教認同合而為一，他以為，中國佛教的發展不同於印度本土（見江燦騰 2001：83），印度大乘佛教中期後的弊病使其走向衰微，但佛教在中國則應另有發展，以免步印度後塵（見江燦騰 2001：84）。

這裡，可以看得出來，在某種程度上，太虛深受當時進化論的影響（楊惠南 1991：96-109），認為在進化過程中，佛教本身亦不斷吸收進新的進步的元素，如儒家的積極進取的思想，而如今在當代，佛

教則必須自我改革，尤其要吸收西方的科學與組織技術，以適應於新的外在環境。簡言之，這也就是一種相信適者生存，以及認定能夠生存下來的宗教元素必有其優越性的想法，於是佛教在印度的衰亡已證明印度佛教有其內在缺陷，大乘佛教在中國的大盛證明了中國佛教有其特殊優點，而今面臨西方現代化的衝擊，佛教必須跟上時代，吸收新元素，以適應於新的情境。

例如當時的梁漱溟(1983)提到所謂人生三態度——包括西洋人征服自然、無科學時代以前的儒家道家、和來自印度的佛教文化，並以爲只有儒家能適應當代大勢時。太虛對此，並不完全反對，只是他強調真正的佛教並不完全同於印度佛教。例如他指出，印度外道非佛教態度，而佛教，當以科學態度之再進一步態度爲起點，也就是「加入了瑜伽方法的廣義的科學」(《太虛大師全書》冊四六：245-246)。而新佛教至少要包括了「一、現實的人生化，二、證據的科學化，三、組織的群眾化。」(《太虛大師全書》冊五：207-208)。

簡言之，太虛所帶動的佛教改革，是要將西方文明中所產生的現代性，帶入於既有的佛教體制和實踐之中，俾適合時代的新環境。這背後有濃厚的進化觀，但亦加上一種人文的基礎，於是是一種以「人生」爲基礎而向前進化的進化觀。而進化的過程，既是在歷史中向前推進的，亦是由人乘而達於天乘、聲聞乘、緣覺乘、和菩薩乘(楊惠南1991：91)。這種進化觀，向未來看以求跟上時代，自然也成爲了佛教自我改革的一股內在動力，但是它也不會否定既有的進化過程中，中國佛教所已經在內部所產生的某些進化上的優點。

於是在接納佛教在中國所具有的一種進化上之優點的同時，未來佛教的發展，和孫中山所提出的三民主義間，也就是一種儒家精神的再生與改良，應有一種平行性的類似的發展，太虛說道(《太虛大師全書》冊十七：597)：

中國從前儒化的地位，今《三民主義》者，若能提取中國民族五千年文化及現世界科學文化的精華建立《三民主義》的文化，將

取而代之；故佛教亦當依此，而連接以大乘十信位的菩薩行，而建設「由人而菩薩而佛的人生佛教」。

太虛的人生佛教的藍圖，是對當時中國與佛教危機的直接反應，他相信創造新中國與建立新佛教，這二者之間有著一種平行性的關係，都是要站在傳統文化的優點上，再進而吸取現代西方科學文化的長處。但是我們注意到，當如前所述的儒家知識份子像是梁漱溟開始與佛教界產生衝突的時候，佛教徒在中國民族認同與佛教徒身份認同之間，應如何保持平衡，並如何能確認自身佛教徒身分的獨特性，已成爲了當時佛教界在中國環境中所必須面臨到的議題，太虛的想法並不能有助於佛教徒解決當時所存在的這種種時代性的矛盾。

印順所提出的人間佛教的藍圖

太虛人生佛教的藍圖構成了印順人間佛教的基礎，我們可以說太虛與印順都是所謂的現代主義者，他們皆欲將中國佛教予以人文化與現代化。其中太虛的人生佛教，建築於一種進化論式的基礎上，希望在保留既有民族文化優點的同時，再進而吸取西方文化的優點；印順則建構他改革的理想在一個較深層的歷史基礎上，希望能徹底批判既有的歷史文化傳統，並以回歸早期佛教的基本精神做爲佛教認同的立足點。

如果太虛的「人生佛教」是一個積極面對此世的轉向，則「人間佛教」便是在此基礎上所繼續進行著的一個「去除神秘性」的內在定位，若加以較精確的標識，它或許應被稱之爲「以人為中心的佛教」(anthropocentric Buddhism) 或是「去神秘性的佛教」(de-mysticism Buddhism)。

印順自稱，他的人間佛教是「契理契機」的。就契機，也就是契合時代背景來說，印順與太虛有著共同的想法：

就契機方面說：著重人間正行，是最合適現代的需要，而中國又素來重視人事。別的不說，如印光大師，他平生極力弘揚念佛往

生，卻又提倡「敦倫盡分」。這名詞雖是儒家的，但要在這人間，做成一像樣的人，盡到人的本分，作為求生西方的基礎，他是沒有忽視佛教在人間的重要意義。民國以來，佛教的法師、居士，都有適應社會的感覺，或辦慈善、教育事業等。不問成績如何，但卻是認識並傾向於這一方面——佛教是人間的。（印順 2002：101-102）

然而更關鍵的，另一方面就契理來講，印順則有自己獨特的看法。就此來看，他不僅比太虛還要激進，而且他也對太虛提出了批評。就如同佛教學者楊惠南（2000：479）所指出的，印順的「人間佛教」，立基於《阿含經》的人文主義和初期大乘普度眾生的慈悲情懷，是要「回歸印度原始佛教和初期大乘佛教」的運動。例如像是印順所述，人間佛教：

立本於根本佛教之淳樸，宏博中期佛教之行解（1989：1-2）；斷然的贊同「佛法」與「大乘佛法」的初期行解（1989：45）

初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊真諦的。大乘佛法的應運而興，……確有他獨到的長處。應使佛法從新的適應中開展。……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊（不偏於大小，而能通於大小），讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來。（1989：2）

「人間佛教」是重於人菩薩行的，但對「立本於根本佛教之淳樸」，或者會覺得離奇的。一般稱根本佛教為小乘，想像為（出家的）隱遁獨善，缺少慈悲心的，怎麼能作為「人間佛教」——人菩薩行的根本？不知佛法本來無所謂大小，大乘與小乘，是在佛教發展中形成的……釋尊宏傳的佛法，適應當時的社會風尚，以出家（沙門）弟子為重心，但也有在家弟子。出家與在家弟子，都是修解脫行的，以解脫為終極目標。」（1989：50）

摘要來說，印順將人間佛教建築在兩個基礎上，一個是堅持著佛陀所曾加以實踐展現出來的：以「達到自我解脫」，做為整個佛教的

核心部分；另一個則是以佛陀曾有所展現但到了早期大乘佛教才充分有所發展的慈悲利他之「菩薩行」，做為積極仿效的對象。

進一步來說，此處，顯示了印順人間佛教中相互對比但卻並不必然會形成矛盾的兩個元素：一個是回歸佛陀人本的關懷與慈悲的行動，尤其是早期大乘佛教所充分表現出來的內在精神，就此來看，印順的人間佛教，有著某種「人本主義」的轉向，依此核心性質，印順的人間佛教或許可以稱作是一種「以人為中心的佛教」(Anthropocentric Buddhism)，以相對於一種「神本」或「重鬼」的取向。

另一個是對於佛陀所認定的適當的達到解脫之基本方法的堅持，更精確言之，也就是依「緣起觀」認定萬物與自我皆無本質，進而完全堅持原始佛教所認定的三點基本看法，所謂的「三法印」——「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」。這一部份，暫時我們可以這麼說，印順相當堅持佛教有著其永恆不變且超越日常生活的某種超越性格存在，即使隨著時代而進步，或是轉向於入世性的社會實踐，絕不能以犧牲這種特殊的超越性做為代價。這一部份我們後面對此將會有更多討論。

進步與認同之間的抉擇

在西方現代性的衝擊與影響下，印順和太虛兩人都急切的想要將中國佛教予以現代化，不過在不同時代情境中他們顯然產生了不同視野，也因此對於達到佛教現代化所要採取的方法，有著不同的認定。

以太虛來說 他的「教理、教制與教產革命」奠基在一種演化論式的想法，他認為中國佛教比印度佛教具有演化上的優越性，而今日西方則是歷史中新出現的具有演化上優越性的可加以模仿的對象，中國佛教應站在既有優越性的基礎上學習西方，並有所轉化，於是傳統中國佛教將可以具有一種新的現代形式，也就是成為一種「中國本位的新」。這裡可以看得出來，即使太虛在行動上具有一種革命的傾向，但其行動並不激進。

與前述 Bellah 的概念相對照，我們或許可以說：太虛有很強烈的動機要追求進步，但教義上他仍然接受大部分傳統中國佛教的思想，在此只能說是一個帶著積極改良企圖的新傳統主義者；相對的，印順採取一種較激進的改革主義的想法，一方面他希望能夠將佛教在發展過程中所曾受到的來自中國的負面影響將以革除，一方面他要全面重新詮釋佛教，尤其是原始佛教與初期大乘佛教，並要釐清佛教在現代社會中所可能扮演的更為積極性的角色。

側面的歷史資料顯示，印順起先並沒有類似於改革主義的這種想法，像是印順在 1949 年初版之《印度之佛教》一書中序言裡提到自己早期的想法時，就強調著：「圓融方便〔代表著一種傳統中國佛教最主要的文化特色〕，昔〔指 1938 年以前〕嘗深信不疑，且以此為佛教獨得之秘也」（印順 1988a：序言）。顯然的，如果在時代衝擊中，太虛的「新傳統主義」真的能夠奏效，也就是在保有認同持續性的同時，又能保有進步的可能性，印順也不需要走向「改革主義」。

但是太虛的方案，一方面出於內部的阻力過大；一方面並不能真正回答來自儒家知識分子如梁漱溟（1983：248-249）的質難，也就是若專就入世積極性來說，佛教再怎麼樣也比不上儒家，而它們之間既互相干擾，不如捨佛而就儒，以使中國迅速走上富強。1938 年梁漱溟來到四川與佛教界人士所談的學佛中止之機，是因為佛教不能因應「此時、此地、此人」（印順 1988a：序言）。這些話，無異是宣告太虛接近於新傳統主義模式的方案，無法真正重建佛教，也無法有助於中國的重建。

基本上，出於必需對於自我歷史過程與傳統中的一部份加以否定，採行改革主義的難度顯然要比新傳統主義難的多，因此在時間發生序列上，改革主義往往也是在「傳統主義」或「新傳統主義」已經被證明為無效的情況下才會出現。在當時中國的情境中，我們也才看到，一旦當在教理上帶有新傳統主義色彩之人生佛教不能立即見效，具有較為激進改革主義色彩的想法乃開始可能出現。根據印順的自我

回憶 (1988a: 序言), 他說:「七七軍興, 避難來八之縉雲山……輒深感於中國佛教之信者眾, 而卒無以紓國族之急, 聖教之危, 吾人殆有所未盡化乎! 乃稍稍反而責諸己」。這裡, 已看出印順具有改革主義自我批評色彩的想法在逐漸萌芽了。這種改革主義的思想傾向, 如同 Bellah (1965: 210) 所述的, 「它通常所採取的方式則是一方面回歸於特定傳統中較早期的人物或經典, 一方面拒絕歷史發展過程中中間曾介入過的一些演變, 於是在詮釋上對於傳統初期的思想相當重視, 並熱切的推動於改革和傳統的再生」。這是一種雖然激進, 卻在還能適度保留認同延續感的情況下, 所產生的追求進步的舉動。

而這種「一方面回歸於特定傳統中較早期的人物或經典, 一方面拒絕歷史發展過程中中間曾介入過的一些演變」的佛教改革主義, 在中國的歷史脈絡裡尤其碰到了極嚴重的困難。這是因為佛教對於中國人而言, 曾是外來宗教, 要回歸佛教思想源頭並釐清佛教發展過程的干擾性因素, 這些干擾性因素, 往往被認為是來自於中國文化中而污染了佛教純淨度, 這種想法無異於是挑戰了中國的民族主義。

於是即使印順是希望佛教在中國能夠發揮更深刻的救世圖強的效果, 在關於認同的維繫上, 卻是以佛教的認同的獨立化, 而與中國的認同有所疏離。這是佛教在中國並非主流性傳統, 且在佛教徒在採取新傳統主義無效之後, 進而採取較強烈的改革主義時, 所自然碰到的一個尷尬處境。

就此, 表面上看起來, 印順似乎是缺少了一種中國民族主義的堅持, 不過其實正好相反, 事實上正是強烈的愛國主義, 促使印順走向了一個較激進的改革主義的立場。若做一個啓發性的類比, 我們或許可以說, 佛教界中的太虛之於印順, 正如世俗界的孫中山與魯迅, 前者 (太虛與孫中山) 是試圖維持傳統的改革者與實踐者, 後者則是強烈自我批判傳統的更為激進的理念宣揚者。

印順對於超越性的堅持，以及拒絕中國化的佛教

印順之拒斥中國佛教傳統，來自於他較為激進的改革主義的立場，這進一步影響了印順對於佛教教義的選擇與詮釋。這裡由印順對於太虛的看法裡可以顯示出來：

〔太虛〕大師的思想，核心還是中國佛教傳統的。臺、賢、禪、淨的思想，依印度佛教思想史來看，是屬於「後期大乘」的。這一思想在中國〔有三點特色〕……一、「理論的特色是至圓」；二、「方法的特色是至簡」；三、「修證的特色是至頓」……真正的大乘精神……從廣修利他的菩薩行中去成佛的法門，在「至圓」、「至簡」、「至頓」的傳統思想下，是不可能發揚的。（1989: 44）

我覺得，大師過於融貫了，以致「真正佛學」的真意義，不能明確的呈現於學者之前。我又覺得，大師的佛學，是真正的中國佛學。（1992a: 224）

若考察太虛所著重的中國佛學的基礎，依太虛自述，它立基於天台、華嚴、禪、淨、密等（《太虛大師全書》冊二：523-525），而以「法界圓覺」為其總攝，所謂的「直溯釋迦牟尼大覺心海的源頭，我以為只是『圓明了無始終無邊中的法界諸法實相，……體現為以法界諸法為自身，以自身為法界諸法的法身。……』這是我們考諸中國文的華嚴、法華等大乘經，馬鳴、龍樹、無著、天親的大乘論，尤其是直證佛心傳佛心印的中國禪宗諸大師之語錄，皆可為堅強之證據」（《太虛大師全書》冊二：927）。

在太虛這一方面，我們或許可以說，中國自天台宗以來就有著強調萬物一體，眾生與佛共一法身的基本理念（Overmyer 1976 [劉心勇等譯 1993]：71），神聖世界與世俗世界之間並沒有根本的界限，這種想法對於中國後來各種教派的影響極大。在這種理念下的圓融是指：「絕對與相對完全的相互滲透，對立面的統一。世間萬物，共一

法身……普遍的真實性在於特殊，特殊的意義來自普遍。」(Soothill & Hodous 1937: 172, 397) 以上這種宇宙一元論的強調，帶有神秘主義色彩，可以說是初期與後期大乘在中國所發生的進一步轉化，它可以使得世俗性的實踐活動，被賦予了神聖的宗教意義，自此，當然佛教是否具有入世實踐性，已經是一個在理論與實踐意義上都不成問題的議題了。

這種圓融的看法有一種強烈的一元性 (monism) (相信萬物間沒有根本上的區別，而相互融貫在一起) 和神秘主義的意味 (認為這種一元性是統一在一種神秘性的知覺或悟境中)，它使印度佛教轉化為一種新的中國佛教。在這種神秘的一元論下，世俗的活動也被賦予了神秘且又神聖的宗教意義。然而這種神秘的一元論，在某些歷史時期或許確實有助於佛教在中國的傳播，不過對於印順來說，佛教的中國化顯然已經走得太遠，以致於中國佛教已不再是真正的佛教了。

當太虛持有著中國佛教既有的關於圓融的看法，印順則持反對的立場。此處，為了有助於理解太虛與印順之間的差異，在分析上，我們有必要引進兩組概念：「超越性與內在性」，以及「二元性與非二元性」。

就「超越性與內在性」(transcendentality vs immanence) 的對比來看，這個概念借用自西方神學常用的語彙，也就是「超驗性與內在性」(transcendence vs. immanence) 的對比，分析上它可用來表示神聖性展現的方式。超驗性指涉神聖性有一個此世之外的來源，其是居於宇宙與有限物質世界之上的；內在性則代表著一種神聖無所不在的性質，其瀰漫在世間萬物之中而並沒有居於世間之上的來源 (Hartshorne 1987)。這組概念雖然主要應用在西方神學當中，但宗教學者 Rita Gross (2000: 159-170) 也曾嘗試將其應用在非西方宗教傳統的佛教中來說明男女宗教經驗上的差異。我們在此也願借用這個概念，來說明太虛與印順之間的一個立場上的差異。也就是強調，相對來講，太虛的人生佛教，承續著中國佛教圓融觀的遺產，而對於神

聖性的來源，有著一種「內在性」的看法，相信萬物相互融貫，聖俗相互浸透，其間並沒有明顯的區隔，進而達成一種「法界圓覺」的具有神秘屬性的境界；反之，印順堅持原始佛教的「三法印」——或者說緣起觀——的立足點⁴，相信這個立足點須超越於世俗生活之上，不能因適應於社會而有絲毫消滅。

然而，雖然借用了西方神學中的概念來區別太虛與印順，畢竟東西方宗教屬性有別，對於神聖與世俗的區別，有著一些基本上視野的不同。這裡，有必要引入另一組概念：「二元性與非二元性」(duality vs. non-duality) 來強化我們的說明。這之中，二元性認定在神聖與世俗、善與惡等間，有著截然的二分性，非二元性則不持這種看法。由表面上看起來，印順堅持著佛教基本哲學上的一個超越性，要區別出佛教神聖面與一般生活世俗面間的截然區別，這似乎應該被歸屬於二元性的立場；可是事實上就分析上而言，他卻又有一種強烈的非二元性的立足點，這一部份或許是印順的人間佛教藍圖中，較為關鍵性卻也是令人較難理解的一部分。而印順的人間佛教，既堅持著某種超越性，又能展現出源源不絕的入世實踐的驅力，似乎也必須由這一點關鍵性的立足點中來加以理解。

簡要的看，我們或許可以將印順所堅持的一個佛教的立足點，視為是一個以辯證性的空性為基點的立足點。這一個立足點，不同於西方二元論中所認定的越性，後者是先在神聖與世俗間劃定界線，再將超越性立足於神聖的範疇中，而將世俗界排除在超越性的範疇外。反之，在印順的人間佛教中，是以空性為基礎而產生一種超越屬性，在這個空性裡完全沒有神聖與世俗間的二分法上的區別，但在一個超越

4. 根據龍樹與南傳佛教覺音三藏的說法，印順指出佛陀的說法可以被區別為四「悉檀」(siddhanta) (理趣之意)，也就是世間悉檀、為人悉檀、對治悉檀和第一義悉檀，而只有第一義悉檀才是甚深究竟的真義，它主要紀錄在《雜阿含經》為本的「四部阿含」中。前三悉檀可破可壞，第一義悉檀卻是不可壞的。因此佛教在不同時間空間中的適應，是絕對不能脫離於第一義悉檀中的主旨的。(參考印順 1989: 28-32; 1992a: 29-32)

性的層次，這個空性一方面既不區別於世俗，一方面卻又能超越於世俗活動之上。

事實上，以上的看法，是由印順（1992a: 175-251）的一篇文章〈談入世與佛學〉中再加以引伸出來的⁵。這一篇文章，在由佛教史的發展來檢討「入世性」在佛教中應有而未卻能發展出來的種種歷史原因，並且也對於佛教實踐真正應執守的立足點有所說明，在這個立足點之上，佛教保有著超越性，但奠基在緣起觀上，它卻也要不斷進行自我超越與解構，而在這種以空性為基礎之緣起觀的對照下，「出世／入世」的二元對立觀也已經失去了它存在的意義。

扣緊著佛教發展史的內在與外在脈絡，印順依以下的發展順序來理解佛教史的長期演變：

一、原始佛教曾區別了「出家／在家」的型態，但仍未在二者間加以嚴格區別。隨著僧團的制度化，神聖與世俗界線的區別卻愈來愈明顯。這種入世與出世的區別，已違背了原始佛教強調緣起觀時，所堅持的萬物無本質的前提。在這裡，我們或許可以說，佛教已出現了極大的內在弔詭，也就是僧團的崇高化以及它與世俗間距離的拉大，一方面是佛教弘揚的必需性發展，或至少是一個重要表徵；但一方面這卻也導致佛教逐漸脫離於佛教本質性的「緣起觀」。簡言之，「出世」的目的原本是爲了要獲得關於「緣起觀」的體認與證悟，但這並非是要終極脫離於現世，而是在身心達成涅槃境界後，以其解脫與超越性的層次，繼續弘法利生於人間，但如今隨著僧團結構的制度化與強化，卻使佛教帶有了出世與入世的區別性，這應不是佛陀所預見得到的。（p.181-183）

二、接著有初期大乘的打破「出世」與「入世」的對於佛教根本精神的回歸，這雖非回歸到佛陀時代所講的那種素樸的「緣起觀」——也就是由最基本的物質與事象的解構來著眼——而是現在的已整個的

5. 江燦騰（2001:50）曾特別指出，該文是印順生平思想表白最具體系性的有力論述。

跳到「法」的後設的層次，將整個「法」的存在的絕對性的基礎，予以解構化，並試圖打破「世間」與「出世間」間的對立。這裡筆者要做補充的是，初期大佛佛教的相關詮釋是否符合佛陀的教義當然還有待討論，但至少在「反二元論」的立場上，是可能和佛陀原所有的激進的解構態度間有所貫通的。進一步來看，在初期大乘中，以「反二元論」的立場，而達到一種更超越之「一元性」（相信萬物間沒有本質上的區別，而相互交融在一起）的這種能將對立面予以銷融的方式，在佛教史上也產生了一個非預期性的結果，便是提高了佛教的適應性，並使佛教的發展愈來愈多彩多姿。因為既然「世間」與「出世間」的絕對性差異或好壞已經被銷融，佛教的社會基礎乃可能一下子放大而更顯寬廣，它的修行手段也可能更為多樣化了。

三、這之後，一方面出於與小乘僧團的競爭，使大乘在無僧團之基礎下，只有以融貫固有以開方便的妥協性形式來增強其競爭力；一方面出於對「因菩薩不求急證之後產生的不確定感」而產生「自立急證」精神的復活（江燦騰 2001：51）；再者是各種修行方法上的簡化而產生各種「至圓至頓」的簡易而又號稱圓通的法門。但這以上種種適應，使信仰者未曾先經過出世的過程，或者至少在內在精神上亦並未曾先產生佛教精神的「緣起觀」與「超越性」。結果是既未能真正產生佛教精神的入世性，又以急證的小乘精神漸趨於一種出世的因果信仰（p.196），結果也就成為「不但出家眾不成入世，在家學佛也不成入世」（p.199），在中國更成為了「說大乘教，修小乘行」的中國佛教了。

簡言之，由印順對於佛教發展史中僧團的僵化以及過多的社會適應所提出的批判裡，可以看得出來，他所要建構的人間佛教藍圖，一方面是要具有與世俗相脫離的超越性，一方面卻又要能夠打破「出世／入世」這種二分性的範疇。這一個立足點，我們或許可以稱之為是一種「超越性的非二元性」（transcendental nonduality），也就是既強調打破二元性的分別，但又強調佛教本身有一種超越於世俗現象界

的基礎。相對於這種「超越性的非二元性」，太虛的人生佛教，雖同樣持有一種以反對二元對立的立場，但因為持有著過為明顯的圓融觀，於是——不管是自覺還是非自覺的——使得其在佛教超越性的堅持上，不如印順在這一方面的色彩來得鮮明，其整體顯現出來的立場，如太虛自述，乃是一種認定萬物內外之間相互連貫在一起的中國式的「法界圓覺」觀，這種立場，出於分析上的目的，我們可以將之稱爲是「內在性的非二元性」(immanent nonduality)，它一方面嘗試打破一種二元對立的區別，一方面將神聖與世俗，共同包含在一種認定萬物間相互交融與相互反映的神秘主義氣氛當中。

六、當代台灣的佛教團體與人間佛教行動類型之初探

由1949年以前的中國大陸到1949年以後的台灣

由「1949年以前的中國大陸」這樣一個歷史發展上的參照框架，逐漸轉移到「1949年以後的台灣」這樣一個歷史參照框架。各種歷史與社會文化發展因素的陰錯陽差——但卻又不能說僅只是歷史的偶然——之下，反而出現了當代台灣佛教極爲蓬勃發展的結果，而且這些發展還往往以「人間佛教」之名而爲人所傳誦，教團也往往以此來自我認知與定位。然而「具有以精英主義為訴求的自我改革性的近代中國佛教」，如何與「當代台灣俗民大眾文化的擴張」相互連結在一起？台灣人間佛教實踐所呈現的內在主體性，到底是來自前者還是後者？當代中國的佛教改革主義，有可能在另一個完全不同的時空處境裡開花結果嗎？這些問題都尚有待深入探討。

就1949年以前的中國大陸而言，佛教已經被激烈的反傳統主義和民族主義所推擠。然而當國民政府退居台灣，雖然起先仍壓迫佛教，但很快的兩種已被大陸宣告爲失敗的文化傳統——正統官方儒家與正統佛教，在面對強烈反傳統主義的壓力下，有可能成爲相互有所需求的同盟關係。而在面對中國大陸追求激烈的進步而又在認同感上

拒斥傳統宗教與文化的情況下，移至台灣而尋求重生的各種文化與宗教傳統，在相互對比與自我反省之中，理論上將一方面會產生更激烈的維繫文化認同的舉動，一方面也會產生強烈的追求進步的驅力，這裡面自然也可能會產生各式各樣的矛盾。

當大陸佛教精英來到一個移民的邊陲社會台灣時，在性質上，它既是**中原正統主義**的、又是**精英主義**的（自認為帶來比較正統與高層次的佛理和儀軌）。和此相較，台灣原有的佛教團體，即使如齋教，在明清時，其在中國大陸的發展，或許是以批判僧侶的墮落而有所弘揚的（筆者 2004：155），但經過長期來台，已轉化為移民社會中宗教服務功能的提供者，並不會對於出家佛教有激烈的批判性立場，一旦忽然面臨來自中原而號稱正統的佛教僧團，齋教在自我正當性的建構上顯然遭受擠壓。相對來講，雖然是透過了各種強制性的因素，不過整體看來，「中國佛教」這樣一個認知上的參考框架，在戰後台灣歷史發展過程中，在沒有發生很大的困難的情況下，直接覆蓋且壓過了「台灣佛教」這樣一個認知參照框架。

然而在時代衝擊裡，在更強烈中國認同取向的堅持下，大陸佛教僧侶也仍有著必須追求進步的驅力。就此而言，太虛的「人生佛教」的改革路線，也就是有著較強烈中國認同的進步觀，事實上已經是大陸來台僧侶背後所共有的文化資產。這些文化資產至少包含了：一、對於佛教必須走向入世性的認定；二、對於佛教必須走向進步的認定；三、對於僧團本身素質必須有所提昇（主要在於透過佛教教育的努力）的認定；四、強烈的傳教取向的出現。關於第三點，是因為佛教自明清以來，僧團素質愈益頹萎，必須有所振作；而第四點，是因現代化過程中，佛教之存亡面臨考驗與競爭（競爭來自基督教和各種新的宗教團體），佛教必須採取更積極的傳教路線方能生存與延續。

前述這些改革路線在大陸並沒有機會落實，但是到了一個移民以及相對邊陲化的社會裡，挾持著中原正統主義的優勢、配合「統合主義」政治體制的刻意扶持（筆者 2004：174-187）、以及傳統儒家主

流文化力量的相對減弱不至於有所抵制，太虛的促進佛教進步的理想，反而開始有了落實的可能。

甚且事實上，由1949年起，在國民黨所認可與扶持的中國佛教會的領導與監督之下，在形式上看起來，佛教的發展已經出現了歷史上少有的有利機會。如同闕正宗所述：「戒嚴體制給了佛教一個在幾乎沒有『類佛教』的宗教團體競爭下的獨秀環境……」（闕正宗2004a：2-3）

佛教在台灣興起的因素，除了來自黨國的體制性的扶持、和因要與共產主義無神論競爭而產生的佛教認同的堅持（闕正宗2004a：3）以外，還有諸多複雜因素介入在其中。更具體來說，這裡面至少是兩個因素交相配合的結果：一、大陸僧侶積極傳戒與傳教；和二、本土在家社會政治經濟地位崛起後有更多人以佛教為信仰內容。就前者的精神而言，它是菁英主義路線的；就後者，則兼具有中產階級和大眾文化的特質。拿這兩個因素相較，筆者以為，在台灣歷史發展過程中，後者的社會力量是比前者更為廣泛而深入的，所以前述二者間的配合，真正行動的主體往往還是後者，其次序通常也是當後者在主動尋求著一套「關於進步、理性精神之追求、與向外連結之可能性」的相關論述時，由大陸佛教僧侶帶動的，經過了新傳統主義或改革主義轉化後之佛教教義與實踐模式，乃才有可能成為民間新崛起之中產階級所可能憑依的一套論述與修行方式（筆者2004：260-264）。

出於以上種種歷史與社會因素的考量，以下，對於幾個在當代台灣頗具社會影響力的佛教團體的考察，我們將把焦點更多擺在各宗教團體的社會構成基礎與動員策略上，因為顯然的當代台灣社會變遷過程中，由下而上的社會力與民間網絡的浮現，比之於大陸僧侶個人人間佛教思想由上而下的提倡，似乎對於當代台灣佛教界的蓬勃發展，扮演了更為重要的一個角色。而這種構成基礎與動員策略的選擇，有可能決定性的影響一個佛教團體在實踐人間佛教之理想藍圖時，所可能遭到的外在限制，和各種發展上的內在矛盾。

不過，要特別強調的是，出於分析上的目的，我們僅僅是選擇了三個在組織結構與成員構成上有著較明顯的對比，卻又是各自宣稱其具有人間佛教之實踐與理想的團體來進行討論。討論時，所根據的資料，也只是各教團公開流傳之文獻資料中，相當局部性的一小部分。也因此，下面的分析，僅是初探性的，目的在啓發性的就佛教入世性轉向之可能面貌有所討論，並提供一個可能的思考的方向，未來當然還有許多層面的議題需要做更進一步的釐清與說明。

證嚴與慈濟功德會

當代台灣各佛教教團不少以人間佛教為號召，但這些教團也常被批評為過度的庸俗化。相關批評雖有其道理，但並不周延，因為在實際的集體行動中，領導者的動機與視野、集體動員時所使用的策略與修辭、和實踐上的非預期性的結果，這三者是不一樣的事，如果要以印順之改革主義來對照於台灣民間社會的大眾生活實踐，這之間當然會存在著相當大的差異。

不過出於學術上的興趣，我們倒是可能就前述三者之間的差異做一檢討，尤其可以以此來進一步反省，印順之人間佛教，有無實際落實之可能？其間又可能產生哪些可預期或不可預期之結果？

我們首先以證嚴及其所領導的慈濟功德會為考察焦點。在討論之前，我們先要指出，印順之人間佛教藍圖，在現實實踐上，會在不同層面產生種種不同於原來理想藍圖的結果，或是其可能會由非其理想藍圖中所預設的方式而被實踐出某些側面。這或許正是某種理論與實踐層次之間，所可能存在的內在弔詭。而這種內在弔詭，因為慈濟領導者證嚴，直接就是印順的皈依弟子，且又宣稱是印順人間佛教理念的執行者，它們也就被更明顯的凸顯了出來，舉例來說：

弔詭之一、印順自言，證嚴的慈濟事業，「不能說受其影響」（邱敏捷 2000：134），證嚴卻屢屢言及她深受印順「為佛教、為眾生」以及「人間佛教」理念的影響。

弔詭之二、印順一生從事佛學教育，其所主張的人間佛教，為什麼不是由其佛學院中的弟子來加以繼承，而是由另一關係相對疏遠的弟子來承襲；印順的人間佛教，以中觀緣起的理念居於行動實踐之背後，這之中有相當的辯證性與菁英色彩，但其落實，卻由所受正規佛學教育相對較少，且起先是居於僧團中相當外圍位置的一位比丘尼所執行？更且，接下來又是由許多毫無菁英主義色彩的中年在家婦女為主力，才使得佛教的入世性得以實踐於台灣特定時空中；

弔詭之三、印順人間佛教之建構，背後必須去處理關於追求進步、堅持中國認同、與回歸佛教精神三者之間的矛盾，證嚴的慈濟功德會，在論述架構中，追求進步、民族認同、與佛教精神之間仍然是重點，但彼此間似乎沒有取捨上的矛盾，甚至於以民族認同與佛教精神這兩點來看，佛教還可以成為台灣人用來建構認同的主要象徵符號，完全不同於印順思想中，在中國認同與佛教理想之間，所顯現出來的一種潛在的矛盾性。

簡言之，由印順所構築之人間佛教的藍圖做出發點而來加以觀照，由其理論與實踐之間的差距來看，似乎是看到了「中國人間佛教」在「台灣婦女生活空間」上的「別置」(dislocate)；可是，由另一個角度，大眾文化對於佛教理想的實踐來看，慈濟實際社會行動的展現則似乎又是代表了一種正面性的結果，也就是印順原本具有濃厚菁英主義本質的人間佛教，已經被成功的融入了集體性行動的社會現實之中。

對於這些看起來相當弔詭性的發展，我們此處嘗試加以解釋與說明。在討論之先，我們再回顧一下，前述曾提到過，印順之人間佛教背後具有一種「超越性的非二元性」之性質，它可以被這樣來理解，在這個性質中：一、分析上先具有著出世與入世這兩個分析性的範疇；二、再在一個超越性的層次，說明有一個更高的辯證性的點，可以居於這兩個分析性的範疇之上，例如說像是「空性」，又或者是「緣起」等等。這種「超越性的非二元性」性質的具體展現，可能有

各種形式，而「以出世精神（無所執）來從事入世之實踐」的這種模式，也就是既有著空性的基礎，來做為一個行動上的立足點，也在這一個立足點上同時內含了「出世／入世」兩種性質的這種模式，可以說完全符合「超越性的非二元性」的這個立足點，以印順的話來說，也就是：「在有情緣起事相的基礎上，才能通達苦空無我的諸法實性，而證入涅槃聖地。」（邱敏捷2000：130）

現在對照慈濟來看，慈濟似乎在一定程度上，確實符合著印順人間佛教的藍圖，正如證嚴在各種場合中所經常強調的，慈濟在行動與理論上的一個主要依據是《無量義經》中的三十二個字：「靜寂清澄，志玄虛漠，守之不動，億百千劫，無量法門，悉現在前，得大智慧，通達諸法。」這正可以說是一種以內在的超越性與永恆性，來面對外間一切外緣的實踐方式。

然而若更貼近來看，就「以出世精神來從事入世之實踐」而言，我們發現，或許除了領導者證嚴本人，因為做為一集體性的行動者與承擔者，而有著深刻的與完全的自我淬鍊與成就以外，「人間佛教的精神」，卻是由分立的兩群人，而在組織結構的配置與相關行動過程中來加以完成的。這也就是出家人保持其獨立、純一與不染著，象徵了超越性的出世；在家人則完全投入於日常生活情境中進行「利社會」的實踐，這乃是象徵了與緣起有情事相的須與不脫離的狀態。

易言之，在慈濟裡，出家僧團以一種獨立、素樸而不染著的狀態，象徵性的構成了整個慈濟教團之內在的出離心和超越性；而再由在家人在日常生活世界中，將佛教精神帶入世俗性活動中。而當在「出世性」已由出家僧團加以體現的情況下，在家人更可以完全以工具理性的運作模式，追求管理與經營上的最大效率，而不致於違反佛教的內在精神。

然而對於在家人，甚至於說就整個慈濟教團而言，卻也因此可能產生某種異化性，因為其中的「在家眾」，雖體現了「出世／入世」二元辯證結構中的「入世」的部分，但對於每一個個別信徒來講，忙

於入世活動當中，並沒有機會有著身心類似於「出家」的磨練歷程，亦缺少一種「出世超越性」的自我期許與反思。結果是，我們固然可以說慈濟是在組織結構層面上，體現著「印順人間佛教」之內在精神，但對於個別信徒來講，卻可能因此而產生種種非預期性的異化與身心破碎性。

就在家人的社會參與來說，它真正的歷史與文化基礎，是華人社會中民間既有的「公」概念的落實與實踐，而並沒有明顯的佛教色彩。也就是說，根本來看，做為一個社會公益團體，承襲華人民間社會中所具有的「公眾性」，而可能動員大量社會資源來進行民間各種互助性的活動，慈濟的教義基礎，固然是嘗試透過佛教教義來進行自我淨化與提昇，但其更重要的社會性基礎則不是佛教，而是華人民間社會既有的「公概念⁶」（金耀基 1995；溝口雄三 1995：46-62）的落實與擴張。

也就是在華人民間社會，常有互助性的公眾團體，以功德會之名，委有能超越私人利益的出家人來帶領（Baity 1975：244），以期動員民間資源來實踐集體互助之社會功能，並有助於人倫規範與社會秩序的維繫。而在個人層面，由於無私的來施行了能超越私人利益的公益活動，乃有助於行動者累積那些「在文化概念中被認為可能增進個人與家族福祉的功德」，因此參加這類團體，本身亦已接近於一種個人修行的性質。

由於要在既有的社會文化脈絡中，動員民眾來進行積極入世的社會性實踐，證嚴在此顯然也沿襲了諸多傳統社會「公眾團體」的動員模式。而出家後之證嚴，各種人生背景使然，而使其具多種「中介性

6. 當代西方社會奠基於資產階級，以尊重私人領域、肯定私有財產為基礎，而建構出了一個具有公共討論性質的公共場域。而華人社會文化傳統中的「公」的概念，有公眾、公平、公正、無限的包容性、共同體等等涵義，它是與「私」，也就是個別的滿足、偏狹、一己的活動、排它性等等概念完全相反的。華人歷史文化傳統中的這種「公」的概念，一方面對於政府形成批判性與制約性，一方面也成為民間社會自組社團的一個思想基礎。

身份」(liminal person)，也就是介於「出世／入世」、「出家／在家」、「中國(師父為大陸人)／台灣(本人為在地台灣人)」、「為人子女／非為人子女(為受人領養之養女)」、「非男／非女」或「亦男／亦女」(因出家人已不具社會上性別〔但仍具生理性別〕)、「東岸人／西岸人」、「私人修行／公眾服務」等等，這種身份在一元統治時代，或許可能使其是備受歧視與宰制的社會邊緣人，但在一個多元開放的社會裡，因為具有能跨越各種社會範疇的身份特徵，卻也有可能使其成為具有最大動員能力的社會行動者。

於是，由歷史過程來看，我們可以說，印順菁英主義式的「人間佛教」之改革主義，在戒嚴體制中，曾一直為另一具正統身份的「中國佛教會」之新傳統主義，在體制上予以排擠與刻意忽略。而最後印順人間佛教的理想，竟由一體制外「具多種『中介性身份』之台灣比丘尼」，以傳統民間社會「公」之理念為依據，和當代社會新興中產階級之道德實踐為基礎，將印順「人間佛教」之理念，落實在婦女私人網絡擴張後的生活世界裡。但就真正的社會基礎而論，慈濟功德會是一個「公共佛教」(public Buddhism)，是將佛教的出世精神，經由結構性的安排，而與傳統社會中公眾實踐模式相互滲透與增強的一種特殊的「人間佛教」形式。

簡言之，慈濟的社會基礎與印順的人間藍圖之間，出於歷史上非預期性的發展，於是出家人「超越性的非二元性」之建構，與社會大眾社會參與程度的大幅提昇，二者乃可能開始連結在一起。但是「超越性非二元性」的教義與大眾社會心理特質之間，出家與在家之間等等，固然透過證嚴而得以同時體現於一身，但實則在每一個個別參與者的精神與行為層次，或是說在宗教倫理與日常生活之間，仍然看不到清楚的交互衝擊與連結，雖然就慈濟教團的整體(素樸無染的出家眾與積極入世的在家眾二者並行發展的組織結構)來看，它已的確在結構上體現出來了某種「超越性的非二元性」的性質，也就是某種接近於「以出世精神來從事入世行動」之實踐模式。

星雲與佛光山

佛光山網站上所列出的宗風有八點：「1. 八宗兼弘，僧信共有；2. 集體創作，尊重包容；3. 學行弘修，民主行事；4. 六和教團，四眾平等；5. 政教世法，和而不流；6. 傳統現代，相互融和；7. 國際交流，同體共生；8. 人間佛教，佛光淨土。」宗旨則包括了四點：「1. 以教育培養人才；2. 以文化弘揚佛法；3. 以慈善福利社會；4. 以共修淨化人心。」其中已明顯顯露出佛光山想要將佛教與現代生活做緊密結合的發展方向。

星雲曾撰有專文〈如何建設人間佛教〉，對於人間佛教列出了六點綱要：「一、建設生活樂趣的人間佛教；二、建設財富豐足的人間佛教；三、建設慈悲道德的人間佛教；四、建設眷屬和敬的人間佛教；五、建設大乘普濟的人間佛教；六、建設佛國淨土的人間佛教」（《星雲大師演講集之一》：257-280）（引自邱敏捷 2000：135）。星雲並在另一處提到：「我所謂的人間佛教，是生活樂趣的，是財富豐足的，是慈悲道德的，是大乘普濟的，是取法佛國淨土的。」（轉引自符芝瑛 1995：167）對於以上這些發展旨趣，星雲傳記的作者符芝瑛將之歸納為：「兼具理想與實際性格的星雲，對人間佛教的看法主要有兩個特點：一是肯定世間生活的可貴；二是主張樂修而不苦修。（符芝瑛 1995：166）

這種肯定世間生活，以及主張樂修的簡易性，若不看其據以發展的立足點，的確相當類似於一種通俗化的表現模式，於是邱敏捷（2000：139）在分析星雲所提倡的佛教時，逕稱其為「通俗佛教」（popular Buddhism）。這種講法並不能說完全不對，但是對於佛光山的僧俗眾來說，由於這種講法完全漠視了佛光山基本的立足點與行動意圖，它事實上並不貼切。

反之，在分析上應做清楚區別的是，即使佛光山確實是相當重視佛教的通俗化，但是它的通俗化，絕不同於傳統社會中民間佛教所走

的通俗路線。反而它是以現代性之進步取向，所引導與激發出來的一種具有積極入世性格的現代佛教。若扣緊它組織發展的企圖與意願，對它比較適當的稱呼，應該是「進步佛教」(Progress Buddhism)。也就是「以入世性為最高的指導綱領，以改變傳統佛教消極出世的屬性」的一種佛教。而其較為核心性的實踐主體在於僧團，一般信眾則起著護持和配合的作用。

對照於印順人間佛教藍圖「超越性的非二元性」之性質，我們或許可以說，佛光山教團裡，在入世性的指導綱領之下，出家人積極投入於各種世俗性活動，這可以說已相當接近於印順人間佛教藍圖中的構想；也就是具有出世性格的出家人，亦有可能在入世的諸種因緣中通達法的本質，於是在性空與實相間可能達成一種超越性的統一。由於僧團中的出家人，先天上已經被預設為是具有「出世之超越性」的內在精神，因之其積極入世，背後應具有超越性的色彩，理論上應該完全符合於印順「人間佛教」之理想。

然而，可能與印順的理念會產生差距的關鍵也正是在這裡。當一個僧團中的成員雖然具有了出家人的形式，也積極投入於世俗中的活動，但是其內在精神是否是真正具有著出家的超越性？而其在追求進步中，所依據著的標準，除了「工具理性」以外，到底又帶有多少佛教的基本屬性？

也就是，固然在形態上可能符合於印順「人間佛教」之表現形式，其中出家人已由消極避世而轉化為積極入世。但是有沒有可能，在其中這些出家眾一下子又跳過了中間一個必要性的階段？也就是必須長時間安住於出家的狀態中以進行自我淬鍊與超越的這個過程？這於是會使得這些出家眾在太快就涉入於各種積極入世活動的情況下，有可能使得人間佛教的進步性，一不小心便會為現代社會中之工具理性所侵蝕，或為其所殖民，這反而會使得「進步佛教」中，徒然具備積極入世的進步形式，出家人內在精神上本應自然就擁有的一種出世超越性，卻可能逐漸變得相對模糊起來。

聖嚴與法鼓山

聖嚴的法鼓山是另一種「人間佛教」的實踐模式，以法鼓山志業中所提「提昇人的品質、建設人間淨土」為總綱領，根據聖嚴的敘述，這大致上是一種生活品質的提昇與個人心念的純淨化，並以目前所居住之時空，為一個基本關懷上的出發點與主要著力點，而不必另外祈求他境，聖嚴說道（2001: 1-3）：

能體驗佛法的話，這個所處的世間，就是淨土；換句話說，自心清淨就能見到自性淨土。另外，中國天台宗的智者大師，主張一念三千的思想……所以，凡夫的這一念虛妄心之中，就含有諸佛的功德。……因此，我的淨土觀念，是有層次的不同，而沒有一定的方越差別。人間淨土是最基本的，然後是天國淨土，還有他方佛國淨土，最高的是自心清淨的自性淨土。如果在日常生活中體驗佛法，那怕只有一個念頭與佛法的慈悲與解決煩惱的智慧相應，當下見到的，就是人間淨土。……如果人人都能夠生活在佛法的慈悲與智慧中，當下人人就生活在人間淨土。換句話說，凡夫可以見到淨土，如果念佛念到一心不亂，也可見淨土，參禪參到明心見性也可見到淨土；如果既不念佛，也不參禪，而修行五戒十善，盡責任、奉獻社會，能與慈悲心與智慧心相應，也能見到人間淨土。

這裡看得出來，法鼓山的「人間佛教」，既不是慈濟的「出家者與在家者之間在組織結構上的互補和相互增強」；也不是佛光山的「以出家者為主力來進行積極入世的實踐」；而是「由每一個在家人的現實人生為基本關懷點，再來充實個人與集體生活之內在的品質」。在這裡面沒有特別提到關於出家者與在家者間之區別的問題，主要模式乃是以「在家者」的生活世界，為主要修行上所關注的焦點，也就是只要每一個在家者能「生活在佛法的慈悲與智慧中，當下人人就生活在人間淨土，這個世界也就已成為了理想世界，而不必再向它處尋

求」。簡言之，這是「以在家眾為主體而試圖將佛教精神內化在其日常生活世界中」的一種實踐方式。

由於在家人已經是生活在世俗活動當中，我們或許可以預設在家人生活之中，已先天上具有了入世性，於是我們若能夠使在家人生活內在產生性質上的轉化，使其帶有某種超越性格，這不失為印順「人間佛教」的一種展現模式。

就理論上而言，一個高品質的在家居士團體⁷，和一個積極關懷世間的出家團體⁸，同樣都可以說是相當符合於印順「人間佛教」的理念。因為對於「超越性的非二元性」的性質來看，只要是任何帶有出家精神的入世活動，應能同時具有著於「超越性」（帶有出家精神）和「非二元性」（打破出世與入世在形式上的分別）這兩種性質。於是以高品質在家居士團體為努力目標的法鼓山，接近於前述所提之前者，當然也可以說是接近於印順人間佛教的藍圖。

而在法鼓山組織動員的論述中，以當下的生活世界為修辭上的著眼點，目的在使人面對真實的自然與人際世界，這種修行模式，由其最主要的著眼點來看，我們或許可以稱之為是一種「現在佛教」

7. 如同印順所述：「佛教，本不限於出家的。聲聞佛教，有廣大的在家信眾，稱為『優婆塞』、『優婆夷』。大乘佛教，在家菩薩比起出家菩薩來，無疑的佔有更重要的一席。佛教不但是出家人的，信仰、修學、證得，無論從那一點去看，出家與在家，可說是完全平等。所以在家佛教的發展，絕非是佛教的衰落。我們要促成在家佛教的發達，當然應向一般民間去著力，非增加在家的信眾不可。而最有效的，最堅強的在家佛教，要從佛化家庭——由正信的在家弟子，從自己的家庭中去推動，再逐漸擴大組織起來。」；「建設在家佛教，一方面從各人自身做起，做到佛化家庭。一方面在同見、同行、同願的基礎上，相互聯繫而組成在家的佛教團，來推行宣化、修持、慈濟等工作。向這樣的目標去努力，中國佛教是會大放光明的！」（印順 1992b：81-94）

8. 印順批判出家眾過去在中國的消極與自限，並強調出家眾實應以佛教精神積極入世，如其所述：「凡真從悲心激發，為法為人，而學而修而教，站在比丘、比丘尼立場，盡比丘、比丘尼本分，整理僧制、統攝大眾、闡揚法化，為什麼不能稱為入世？中國佛教入世精神的衰落，問題在：輕視一切事行，自稱圓融，而於圓融中橫生障礙，以為這是世間，這是生滅，都是分外事。非要放下這一切，專心於玄悟自修。這才稱適淮而變枳，普遍地形同小乘。」（印順 1992a：199）

(Present Buddhism)。基本上，它的形式，是由在家人的生活世界為立足點來進行自我提昇，而達到一種內在神聖淨化的境界，它已具有一種可能打破「出家／在家」二元對立的性質。

由於法鼓山是以在家眾生活世界的當下轉化為論述焦點，這種與日常生活世界的緊密結合，已使其在資源動員上，可能產生一個更廣泛的社會基礎，也就是更易匯集較多的人員與資源。而其致力於以佛教精神來提昇在家眾日常生活世界背後的內在層次，的確能使在家眾的日常生活開始帶有某種超越性的色彩，並能與一般祈福積德的世俗性需求，逐漸拉開差距。就此來看，這與印順「人間佛教」的理想：「超越性的非二元性」，的確已相當接近，至少在法鼓山教團中「在家人的生活世界」裡，我們看到了印順人間佛教藍圖的一些徵兆。

然而更仔細的考察，卻發現這之間還是差異很大。印順「人間佛教」中的超越性，建築在中觀與緣起的「無本質」上，其實際展現則是在無我境界中所開展出來的菩提心的流佈（印順 1992a：192-193）。但是在聖嚴領導的法鼓山道場中，為了對於一般民眾做集體性的動員（也就是要找出大眾間相互共通的需求或心理狀態），或是要對於身心已經處於「在家」和財富富足狀態的信眾來有所提昇，在法鼓山教團裡，就動員在家眾的這一個層面，即使如佛學素養很高的聖嚴，在動員在家眾，並希望在家眾入世實踐活動的背後也有可能開始帶著佛教超越性的精神時，他並不是以印順所主張的中觀緣起之視野為基礎，反而卻又是以印順所相當反對的中國式的融貫與神秘論為下手處。就如同前面所引述的，聖嚴經常以中國天台宗的一念三千觀，來闡述人間淨土的理念與實踐面。顯然的「內在性的非二元性」已經取代了印順的「超越性的非二元性」。這一方面或許因和聖嚴個人是屬於禪宗的傳承有關，但或許更是因為：正面而積極的自我肯定，比起超越而自我否定性的當下承擔，是更適合來對「與世間生活世界結合緊密的在家眾」做集體性之動員。

更且，由於教義論述的焦點擺在在家人生活世界的轉化，在象徵

性上原本可能由出家眾僧團的存在，而加以表彰出來的：「佛教理想相對於世俗生活而具有的超越性與優位性」，亦已逐漸隱而不彰，於是一方面在教團的主要論述中愈益看不到關於僧團的角色，一方面在整個教團中，僧團的主導性，除了領導者個人以外，其他僧侶的角色與重要性，將會顯得愈來愈為薄弱。

七、摘要、討論與結論

由 Weber 宗教救贖的行動類型出發

在 Weber (1968: 447-450) 的論述裡，原始佛教有一種出世神秘主義的屬性，由典範型先知 (exemplary prophecy) 所領導，以遠離現世而達到一種神秘性的境界，來獲得終極性的救贖。它本質上帶有濃厚的菁英主義的特質，並非是一般常人所可能全心從事的救贖路徑。後來，原始佛教的菁英取向，逐漸走向僧團的制度化，益發使一般大眾缺少可通往救贖的直接管道。但接著大乘佛教的出現，佛教形式有了改變，新的形式像是菩薩的存在，以及各種巫術與儀式的接納等等，於是使得大眾化的佛教成為可能。但是佛教的這種轉化，Weber 以為，僅僅是產生了較為寬鬆的佛教形式，並不能對日常生活的政治與經濟活動有任何實質性的影響。相對的，西方猶太基督宗教傳統屬於入世禁欲主義，由倫理型先知 (ethical prophecy) 所領導，這些先知宣揚著一種禁欲性的生活態度，獲得救贖的難度雖然也很大，一般人卻可能由日常生活實踐中來尋求救贖。這種由日常生活中的實踐來獲得救贖的方式，有著將日常生活世界予以理性化的效果，可能對現實社會產生重大影響。

太虛與印順兩人路線上的差異

回到當代，同樣根據 Weber，近代西方的資本主義與工業文明出現，與基督教內在性的入世禁欲主義所產生的對於現實經濟生活的影響，有一定程度的相關。這些工業文明在發展成為帝國主義與殖民主

義以後，開始強烈挑戰到非西方國家的宗教與文化。仿效與學習西方式「以對於環境操控能力提昇為標準」的進步觀，成為備受威脅的非西方國家其生存上之必須；然而過度追求進步所可能造成的認同感的喪失，則對非西方國家與人民是另一個重大的威脅。進步與認同這兩個面向，乃成為非西方國家的人民，特別是知識分子，在思考與選擇國家與民族的未來出路時，最主要的考慮焦點。

在追求進步與維持認同而產生的文化抉擇當中，新傳統主義和改革主義是其中兩種主要的選擇。前者維持既有的文化傳統，而嘗試聯合西方已發展出來的種種科技與組織層面的優點；後者則一方面對傳統提出批判，一方面全面的將傳統予以重新詮釋，並以回歸更根本之傳統的方式，來推動傳統的改革與再生。相對而言，太虛所採取的文化抉擇接近前者，印順則偏於後者。

而對於在中國 1949 年以前的佛教領導者而言，採取改革主義的抉擇，面臨了一定程度的挑戰，因為佛教在中國既曾是外來的，又並非主流性的文化傳統，在中國面臨外在威脅時，要與華人既有的主流文化傳統（主要是儒家傳統），或是已經中國化的佛教（主要是一種圓融觀與民間化的佛教）有所區隔，將面臨艱鉅的理論與現實議題上的挑戰。

理論上，在 Weber 相關的討論脈絡裡，不論是人生佛教或是人間佛教，它們所代表的都是當代佛教在現代化與殖民主義衝擊下，所意欲產生的一種由出世取向到入世取向的轉化。對於太虛來說，它立基於一種進化論的角度來向前追求進步，而他所接納的傳統中國佛教所發展出來的圓融觀，則有助於統合佛教的出世性與追求進步時所需要的入世性的轉向。在理論整理上，他主要的努力在於融會傳統與現代，但並不需要激烈的批判中國佛教既有的傳統。

太虛的努力已為中國佛教的自我改革建立一個起點，它在某一個程度上有其一定效果，但是出於儒家的挑戰、和出於融合式的改革並無法為佛教徒建立明確的自我認同，以及更實際的是，在現實上太虛

的改革並未見到明顯的效果，於是有別於太虛的更激進的改革與自我批判的路線，乃可能開始出現。

印順以回歸原始佛教與初期大乘佛教，做為從事佛教改革的思想基礎，這可以看做是在中國的歷史文化環境裡，一個佛教宗教師在面對佛教新傳統主義的挫敗以後，所進行的一種較為激進的改革主義路線的實驗與摸索。

印順所建構出來的一個「超越性的非二元性」的立足點

然而正如Weber對於佛教歷史的發展所持的看法裡所顯示的，原始佛教有濃厚的菁英性格，其疏離於世俗世界的「出世神秘主義」之修行方法，並非一般大眾可能普遍修習，使其很難對廣大的世俗世界產生實質影響。爾後的大乘佛教，相當的大眾化，的確與世俗生活有所連結，但卻完全建築在大眾性的宗教型態上，也就是以巫術和儀式主義為主要的內容，它反而不能對世俗的經濟與社會活動，帶入任何具有內在一致性的，來自於宗教倫理與價值抉擇而產生的深刻影響力。

在這裡，我們可以加以進一步討論的是，原始佛教事實上已帶有某種二元性，也就是對於神聖與世俗間的差異已有著明顯的區別，而它的進一步制度化則形成了後來的僧團制度。但是另一方面，它也潛藏著某種「非二元性」，也就是以「緣起觀」為依據，認定了世間並沒有恆常不變的本質的存在，這乃形成了解構「二元性」的一個超越性的基礎。簡言之，原始佛教中已同時帶有了「二元性」與「非二元性」的雙重矛盾與可能性。而其中「二元性」的制度化，產生了僧俗對立嚴謹的「上座部佛教」(Theravada Buddhism)；「非二元性」的性質，則成為初期大乘佛教的一個相當具有內在辯證性的立足點(以一個自我否定的空觀做為實質上的立足點)。

此處佛教學者Cabezon對於原始佛教的「二元性」和大乘佛教(以藏傳佛教為例)的「非二元性」所做的比較，對我們很有啟發

性，他說道（1996: 317）：

它〔藏傳佛教〕和「有著『業／涅槃』區別的佛教社會倫理」之間，有著明顯的區別。後者中認定：社會行動屬於業，也就是世俗的範圍，因此和更佳的輪迴轉世有關，和此相反的，涅槃則是以由轉世中解脫出來為目的。在西藏，或者說更普遍的就大乘佛教而論，這種區別是不被接受的。社會行動和僧院訓練一般都可能是涅槃的起因，反之亦然。基本上，「涅槃」之實踐，像是智慧與慈悲，與世間所產生的合適的行為有所關聯，就此而言又和業的概念相通。

在此，我們可以說，原始佛教以證得涅槃，也就是業的寂滅，做為解脫之終點，這裡區分了「業／涅槃」，而產生了二元對立性。這種對立性的延伸，則是在家與出家，入世與出世之間的二元性的區別。

但是，以「緣起觀」為解脫論依據的原始佛教，同時兼具「二元性」和「反二元性」，二元性是來自於相信涅槃解脫優於世俗的二元性區別，反二元性則來自於認為「緣起觀」是一切現象的來源，背後並無真正的本質。到了龍樹，用「緣起觀」為方法（例如龍樹的中論），試圖解構已經僵化的「二元性」的區別，等於是跳脫於二分法之外，在一個更超越性的層次裡，化解二元對立在本質上的相反性，並進而達到一種更為抽象性的合一。這種大乘初期的演變是否符合佛陀本意當然有待進一步詮釋，它一方面有違佛陀解脫論中的「業／涅槃」的基本假設，但另一方面卻又在「非二元對立」（non-duality）的立場上，或許更能接近於佛陀的認知取向。

就印順來說，他既執守著佛教內在所具有的能夠不斷自我否定的「非二元性」的認知取向，但又希望能夠建立一個能區別出神聖與世俗的超越性的立足點。初期大乘佛教龍樹所闡揚的「中觀學說」，當然是一個可能的選擇，印順也確實是以龍樹中觀學為基礎來建構他的人間佛教的藍圖（邱敏捷 2000：161-205）。

然而誠如Weber所認定的大乘佛教的性質，他以為大乘佛教中各種菩薩的存在，以及其中對於巫術與儀式的接納，不過是民間所出現的一種較為寬鬆的佛教形式，幾乎沒有什麼內在的超越性，並不能對日常生活的經濟活動有實質性的影響。然而，為什麼Weber所理解的大乘佛教與印順以龍樹的中論為基礎所建構出來的初期大乘佛教間，有著如此大的差異呢？

對於這個問題，我們或許可以借用Mandelbaum (1966) 對於宗教傳統的討論做一說明。Mandelbaum 曾將宗教分成為兩個面向，**超越性層面** (Transcendental aspect) 或是**實用性層面** (Pragmatic aspect)，前者關心人的來世或是終極性的救贖，後者則只關心和個人或個人家庭目前或較短暫時間內之身心狀況有關的部分。任何一個宗教都同時包含這兩個面向。但是在不同社會與歷史脈絡中，這兩個部分之間的關係或組合模式會有很大不同。

例如Mandelbaum (1966) 考察印度部落、鄉村、斯里蘭卡的佛教鄉村、以及當代印度改革性的宗教團體內部，發現兩個宗教面向之間的關係分別為**未分離**、**部分分離**、**完全分離**、和**改革性的**。所謂改革性的，是指受到西方基督教文化影響後所產生的本土性智識份子，他們拿基督教的重視教義的狀況來和各種本土性宗教過於迷信靈驗的狀況相比，而開始譴責本土宗教的過度實用性，並希望能將本土宗教中，因不強調教義與實踐之間要保持其一致性，而使宗教顯得接近於迷信的狀態有所改變。

套用Mandelbaum的分析工具，我們或許可以說，原始佛教是以超越性層面為主的宗教體；而當佛教發展到初期大乘佛教興起時，佛教已是超越性與實用性相對脫離卻又能相互並存補充的情況，也就是能允許超越性與實用性間可以保持極大差距的一種宗教信仰型態⁹。

9. 相對於大乘佛教來說，基督新教應是對於超越性與實用性面向之間的差距，可容許度相對較小的一種宗教型態。

佛教到了中國以後則超越性與實用性之間界線愈來愈模糊，達到一種混融不分的狀況。而印順所從事的佛教改革，顯然是要建立一種完全由超越性來主導的佛教，他並拒斥佛教中已摻雜了過多的實用性層面。

於是，當印順的改革，必須要回頭去尋找一個有助於改革現況的立足點時，他顯然是有意的要在「初期大乘佛教興起時，超越性與實用性相對脫離卻又能相互並存補充的狀況」裡，重新有所抉擇，選擇適當的立足點，並試圖以此為基礎去建構出一個，對於當代歷史情境有其特殊意義與啟發性的新的佛教史的論述。

相對於 Weber 的由宗教實用性層面之巫術與儀式主義來理解大乘佛教，印順則將更多的焦點放在和大乘佛教的超越性層面更為有關的部分，以來詮釋初期大乘佛教，也就是特別注意到以龍樹的中論為主的一個，既超越又能夠打破二元對立的理論上立足點的可能性。

這種可能性，本文的討論裡稱之為「超越性的非二元性」，即一方面打破二元性區別的真實性，而聲稱自身是非二元性的，一方面卻要能以此基礎維持一種超越性。表面上看起來它是相當大眾化的，因為在這種性質裡，有可能將在家生活，完全統攝進其中的論述與實踐模式裡。但實則它是相當菁英式的，因為它仍是以佛教中的超越性層面來做為主要的引導性的力量。

這一個複雜而難於捉摸的立足點，是一個 Weber 從未意識到的一種救贖模式。相對應於 Weber 所提到過的幾種與佛教有關的救贖與倫理實踐模式，我們列出以下三種：

一、原始佛教同時皆具「二元性」與「非二元性」，但較為明顯流露的還是關於二元性的清楚區別（出家與在家的區別），並以此二元性為基礎而使原始佛教帶有鮮明的超越性，它在 Weber 的論述中被稱之為出世神秘主義，其領導者是一個「典範型先知」，其救贖論則帶有一種菁英式的色彩；

二、在 Weber 的論述中所指稱的大乘佛教，它二元性的屬性有

所沖淡，但超越性則有所不足，其救贖論漸有大眾化的色彩，但在這種寬鬆的佛教形式中，佛教倫理與世俗政治經濟生活間的直接關連性相當模糊。

三、基督宗教有著清楚的二元性與超越性，但不是以「出家／在家」的形式來建立其二元性，而是在神聖與世俗間，主要是在造物者與被造物之間，有著嚴格不可跨越的鴻溝。它以「倫理型先知」來領導信眾，世俗生活自身不可能開展出意義，而必須經由實踐特定的宗教倫理與生活中，來連結自身與造物者之間的關係，才能使日常生活產生意義，並可能獲得終極性的救贖。Weber 是以「入世禁欲主義」來描繪這種宗教傳統中的救贖模式。在此，世俗生活自身雖是沒有意義的，救贖，卻必須透過將特殊倫理態度落實於世俗生活中，才可能加以達成。這樣的一種救贖模式，個人不必脫離於世俗生活，反而結果是使基督宗教更易於大眾化，基督教倫理也更可能影響世俗大眾的生活。

相對於這些立足點，印順所做的是，由重建佛教發展史，尤其是原始佛教與初期大乘佛教的部分，而建構出了一個與以上三種皆不同的，兼具超越性與非二元性的「超越性的非二元性」的一個立足點，以來開展具有入世精神的佛教倫理之實踐。

印順人間佛教的藍圖與當代台灣佛教的實際

西方猶太基督傳統的入世禁欲主義及其開展，可以說是菁英式的先知與一般大眾間的連結，其中既存在著一種內在的緊張性，也使得一套有著內在一致性的倫理態度，得以實踐在大眾世俗的生活當中。

印順所推動的人間佛教，以「超越性的非二元性」為立足點，就領導者而言，與西方猶太基督傳統中的領導者般，同樣有著菁英色彩，其實踐則建築在「出世／入世」無所分離的前提下，因此有可能透過廣大的在家眾，而將佛教的生活倫理態度付諸於日常生活之中，這同樣如西方猶太基督傳統般，在宗教實踐中，也可能產生一種超越

性與日常生活之間的內在緊張性，然而人間佛教這種內在的緊張性，又因為其中所具有的「非二元性」之前提，而使之可能有所緩和。

某個程度上，印順的人間佛教，完全符合前述 Mandelbaum 所曾討論過的非西方國家中之宗教團體在近代所興起的宗教改革運動。主要也就是指受到西方基督教文化衝擊後，所產生的非西方國家中的本土性智識份子，一方面要對抗西方與基督教的勢力，一方面也在某個程度上以基督教為學習對象，他們開始譴責宗教的實用層面，並希望能將本土文化與社會脈絡中，宗教活動上經常是有著超越性與實用性層面並存的這種曖昧模糊的情況有所改革，而能將宗教變成一個完全是超越性所主導的實體。

回到當代台灣佛教的蓬勃發展裡，其中不少團體以人間佛教而自許，積極於世俗性的行動，在組織結構上出家眾與在家眾之間逐漸不再是依階層，而是開始依功能來加以分工（筆者 2004：174-187）。甚至於我們也看到幾個以人間佛教為名的佛教團體，有著類似於西方理性化的生活態度，在一定程度上遠離了傳統民間佛教中所常有的巫術與儀式主義的宗教形式，像是慈濟的以慈善為行動主軸、法鼓山的以「提昇人的品質，建設人間淨土」來帶動台灣社會，或是佛光山的重視各種文化與教育事業等等。

由表面上看起來，這些團體的確有著印順人間佛教藍圖背後所帶有一種「超越性的非二元性」的特質，也就是同時帶有著「出世入世不加分離」和「超越於僅僅是利用巫術與儀式之操弄來獲取現實功利」的特質。然而在本質上，印順之人間佛教的構想，與當代台灣幾個最主要的佛教團體之實際發生的原因與運作機制間，仍有著極大差異。

印順的人間佛教，有著較為超越性的立足點，始終仍帶有著「倫理型先知」式的行動意向，以此來帶動大眾之積極入世性並產生對於現實生活的改造，其在運作機制上接近於西方基督教傳統，也就是既產生一種現實與理想生活間的緊張性，並同時使宗教倫理有著落實於

一般大眾現實生活中的可能性。只不過印順人間佛教超越性的基礎，和西方基督教的「倫理型先知」的一個穩固超然的原點不同，它反而仍然存在著一種內在的自我超越性與否定性，也就是完全以緣起觀為基礎。

回到台灣當代社會的脈絡裡，本文所討論的三個佛教團體，其崛起，類似於民間社會的擴張，與大眾文化的自我提昇與轉化，而與「倫理型先知」式領導者的帶動無密切關係，其行動亦缺少明確的倫理性目標，並沒有明顯的改造日常生活的企圖，更談不上在宗教倫理與日常生活之間有著一種內在緊張性。它們比較像是在家眾的自然崛起，即使有著佛教出家人的領導，這些領導者亦在相當程度上有著更為大眾化的傾向，是以一種平民性的社會心理狀態來呼應於群眾的社會需求。換言之，這是富裕社會中，民間社會網絡漸漸擺脫巫術性與儀式主義而自然產生的宗教生活的中產階級化，它內中當然帶有理性化的色彩，但缺少一種由「倫理型先知」所帶動的較具有積極性的入世實踐精神。

此處，又可以和另外兩個經常為國際學界所談到的和人間佛教近似的概念相比較：

一、**涉世佛教**：涉世佛教 (engaged Buddhist) 這個名詞，最早來自於越南禪師一行 (Thich Nhat Hanh) 1963 年出版書籍之書名 (見 Queen 1996: 34)，後來則廣為世人採用。在字意上，「涉世性」(engaging) 它是對比於 Weber (1958) 用來描繪佛教的字「棄絕現世」(renouncing) 而來的 (Yarnall 2003: 286)。扣緊它原來具有的發生學上的脈絡 (對抗殖民或政治上的集權)，Queen (1996: 3) 將「涉世佛教」視為是一種「解放運動」(liberation movement)，並定義此為「由『典範性領導者』(exemplary leaders) 所帶領，人們則以志願的形式來參加，並擁有一個以為社會應建築在和平、正義和自由的原則上的基本視野。……社會性的涉世佛教，將其精力放置於國家或許未能完全控制，但確實在法治上具有權威的社會情況裡，不過

涉世佛教之目的不在於權力的施行，而是在於去影響世俗權力運用的方式。」(p.19)。「涉世佛教」這種新行動取向的出現，顯然和當代殖民情境或後殖民情境特別有關，因為是西方帝國主義的壓迫與資本主義的剝削，才使得全世界捲入中心與邊陲位置的互動關係，各國國內也跟著產生了各種經濟與政治上的新的支配與被支配階級，這乃進一步在全球各地產生了政治解放與人道主義關懷的新視野，希望能建立一個不存在有剝削與壓迫的理想世界。簡言之，也就是一種以改變現實社會政治經濟結構為主要導向的新取向，被帶入了佛教精神中。

我們可以看到，「涉世佛教」有著清楚的「倫理性的藍圖」，並具有明顯的社會改革的取向，它是由一個有著清楚倫理性視野的領導者所帶領，而希望能對世俗生活有所改變的集體性運動。它將佛教原來微觀性的對於個人修行的指導，放大成爲一套「具有內在一致性的關於集體性生活之規範性要求」，而欲以此規範來改造物質世界的缺陷。

二、抗議佛教：另一個國際學界所常被提出來討論而和「人間佛教」這個名詞有類似性的詞是「佛教新教」或「抗議佛教」(Protestant Buddhism) (Obeyesekere 1972, Gombrich & Obeyesekere 1988: 202-240) Obeyesekere (1972) 最先使用了這個名詞，目的是要用它來說明，斯里蘭卡一場發生在佛教界菁英與中產階級裡的，自覺性相當高的文化與政治變遷。也就是，「由於佛教界受到基督新教的刺激，它們開始亦向基督新教學習其所帶有的各種社會形式，包括公共論述、象徵符號表達、修行模式等等，於是佛教也由寺院中逐漸轉入現實市場裡，這種變化正像是模仿且類似於基督新教早先由寺院中走出來，而進入人們的日常生活脈絡裡的這種轉變。」(Holt 1991: 307) Obeyesekere (1972: 62) 曾將「抗議佛教」給予如下的說明：「在我的用法中，抗議佛教有兩層意義：a. 許多它的規範和組織形式是由基督新教中引伸而來；b. 更重要的是，由當代的觀點來看，它是對於基督教及其和斯里蘭卡獨立前和西方政治宰制所具有的相關性，所進

行的一種抗議。」

然而當佛教在「反基督教過程」中，有可能逐漸將基督新教原有的各種精神加以吸收進來時，我們注意到，在 Obeyesekere (Gombrich & Obeyesekere 1988) 後期相關著作裡，所強調著的關於「抗議佛教」所抗議的對象，反而不再是基督新教，而是針對著傳統佛教。在說明佛教與基督新教的調和時，Gombrich & Obeyesekere (1988: 231-232) 將 Weber 所提過的基督新教倫理精神中各種分析性的範疇（勤儉、禁慾、入世、富有成就動機等等），完全應用於解釋當代斯里蘭卡佛教復興運動參與者背後所具有的各種屬性上。

Obeyesekere 所提出的「抗議佛教」的概念，雖是斯里蘭卡特定時空中的產物，然而當殖民與後殖民已是一個全球普遍性的處境，現代佛教於是一方面抗議基督新教；一方面卻又向基督新教吸收具有現代性質素的內在成分，這則可能形成了與傳統佛教相對立的改革性形態。此處，抗議佛教的入世性是模仿基督教而來，自然它在運作機制上相當接近於所謂的「入世禁欲主義」的模式，同時具有著超越性的特質，以及可能在大眾層次較易於普遍化的實踐與救贖模式。

簡言之，在發生學與運作機制上，印順人間佛教的藍圖，與涉世佛教或抗議佛教，有部分的相似（俱起自於殖民主義的環境裡，俱強調佛教的超越性、俱強調倫理型先知所帶動的，可落實於大眾生活層次的對於集體社會的改造），但亦有完全相異之處¹⁰（人間佛教缺少明確的政治性視野、更多焦點擺在佛教史的自我建構、對於實際行動的方向沒有具體提示）。

就此看來，本文之以「此世佛教」和「以人為本的佛教」之名來

10. 這些相異點或許和：一、在名義上中國未曾被完全殖民，使佛教未產生激進的政治解放的視野；二、佛教在中國所扮演的角色一直與其它歷史文化因素相互交纏，以致於佛教史的自我建構有其必要性；三、中國佛教是以大乘佛教為基礎，據此基點固然更能開展出入世性的關懷，但反而難以產生一種「以出世與入世間的緊張性來帶動改造世間」的集體行動機制。

分別標識太虛「人生佛教」與印順「人間佛教」的構想與性質，目的也就是希望在分析上，先能清楚的區別出在全球性脈絡裡，與其它佛教的改革運動相較，華人所推動的佛教改革運動，其各自基本的內在屬性為何？拿「此世佛教」和「以人為本的佛教」，和其它非西方地區的「涉世佛教」或「抗議佛教」相對照，可以有助於我們在分析上，先有一個適當的對照上的基礎。譬如說，「涉世佛教」有一種極為直接的入世取向，是與西方殖民主義完全相對而產生的佛教轉向；「抗議佛教」則模仿自西方基督新教傳統，是佛教「基督新教化」的結果；「人生佛教」與「人間佛教」，則雖啟動了佛教的自我轉向，在政治經濟層面，卻仍缺少明確的指向性。

更進一步的來看，當代台灣佛教的崛起，則又與以上所提的各種模式皆相異。如前所述，這是富裕社會中，民間社會網絡漸漸擺脫巫術性與儀式主義而自然產生的宗教生活的中產階級化，它內中當然帶有理性化的色彩，但缺少一種由「倫理型先知」所帶動的較具有積極性的入世實踐精神。它們的性質，接近於Weber 所曾提到過的入世的神秘主義，一種緩和了入世禁欲主義與出世神秘主義屬性，且在二者間有所融合的折衷性的救贖型態¹¹。這裡可以看得出來，某種緩和性的入世神秘主義，與印順原來具有濃厚超越性的人間佛教構想之間有其差異。既然有著這種差異存在，我們並不能直接將印順人間佛教

11. 如同 Weber 所述，在現實世界，入世禁欲主義與出世神秘主義者間的差異與對立卻也可以被緩和下來，甚至是可以以某種方式來相互結合：「不過，兩者的對立也可以緩和下來。情形之一是，行動的禁欲僅限定於行動者本身抑制與克服被造物墮落狀態的問題。這時，對於確實合乎神意的、行動的救贖業績之專注會激越到避免在俗世生活秩序中採取任何行動的地步，此即出世的禁欲 (weltfluchtige Askese)。就其表面的態度觀之，實接近於出世的冥思。另一種情形是，冥思的神秘論者還未得出必須逃離世界的結論，而像是入世的禁欲者一般，仍然置身於世俗的生活秩序中，此即入世的神秘論 (innerweltliche Mystik)。就救贖追求而言，以上兩種立場的對立事實上有可能銷聲匿跡，而以某種互相結合的方式出現，然而，亦有可能在表面相似的帷幕下持續對立」(引自 Weber 著，康樂、簡惠美 1989 譯之《宗教與世界：韋伯選集 [II]》：106)。

的理念於各佛教團體的實際社會基礎與動員模式間劃作等同，於是更仔細的觀照各個宗教團體的動員基礎與行動旨趣就有其必要性。

本文乃在實際考察這一方面提供了一些初步的嘗試，像是分別以「公共佛教」、「進步佛教」、「現在佛教」之名，來呈現慈濟、佛光山、與法鼓山的社會基礎與動員模式的性質。這些名詞，在現階段的分析裡，尚僅只是相當初步的描述，離類型學的建構還有一段距離，這幾個基本範疇之間，也還沒有形成類型學上完全互斥的關係。其目的，主要還是暫時性來的對各個團體基本社會特質先有所定位，以助於與印順的人間佛教藍圖間，先有一適當的區別。不過我們注意到，這三個教團，並非本文任意選取的個案，而是它們之間，就分析層面看來，的確是形成了明顯的相互對比性。

其中我們稱慈濟為「公共佛教」：建築在華人傳統之「公」的概念上，在都市化與工業化的過程裡（一方面地方社區逐漸瓦解，一方面一個發展良好的公共團體，有可能成為全國性的甚至全球性的組織），它乃有效的在一個全國性的區域裡，扮演了傳統社會中常為地方宗教組織所曾擔任的公共性的角色。慈濟的發展，可以說其社會基礎正是來自於傳統社會中互助性的網絡結構。而其論述上的號召力，則出自於證嚴能成功地將佛教自我修行的目標和投身於公共性世俗活動的宗旨之間加以有效的連結起來。

就佛光山來說，我們稱其為「進步佛教」，因為它在組織行動的旨趣上，的確是希望能將一種進步的取向貫諸到僧團之中，而轉化傳統佛教的出世性成為入世性。不過其轉化的方式，不是以僧團所代表的超越性的層次，來實際落實於大眾的生活世界當中，反而是在實質上，以整個僧團為主導，來盡量吸收世俗性經營與管理的技能。它幾乎完全以證明佛教僧團能夠符合於現代西方的進步性為目標。佛光山運作的基礎，並不是建築在一般在家眾的身上，但是它實質上已把出家眾都變成了在家眾，將各個分會、文化與媒體事業、和全球性網絡的經營，大部分交給了出家人來從事。

對於法鼓山來講，其組織的發展，建築在對於在家眾日常生活經驗的教化上。這種由日常生活當下之經驗作為整個團體焦點的取向，可以稱之為所謂的「現在佛教」。它特別注意到如何將世俗凡人的經驗轉化為眼前的淨土世界。有助於動員世俗的資源與帶動在家眾的熱情，聖嚴法師借用了中國傳統佛教圓融觀裡的神秘主義——像是天台宗的一念三千觀——來建構其佛教論述。對於一般民眾來說，顯然地，對於眼前日常經驗的當下肯定，較之於超越性的自我否定，是來得容易得多了。然而在該教團中，同樣難以發現具有著超越性質的社會實踐的基礎。

簡言之，我們可以說，以上這三個教團，以某些獨特的方式，確實在某些特質上符合了印順人間佛教藍圖的一部份，但也出現了其各自所有的內在性的困難。若扣緊印順人間佛教背後「超越性的非二元性」之性質來做一比較，我們或許可以說，佛光山是將出家階層予以在家化，來造成「打破二元對立性」的結果，但是出家階層的內在超越性卻顯得愈益模糊了；法鼓山是要將在家階層予以淨化與提昇，來造成「打破二元對立性」的結果，但是為配合在家階層的身心狀態，在此卻不得不引用了中國天台宗的神秘主義，結果是使得佛教超越性的精神無法真正被凸顯出來，僧團的主導性亦為之削弱。慈濟則是另一種極端，在組織結構上，「超越性的出家階層」和「積極入世的在家階層」，二者密切合作與相互支持，在象徵與在實踐的層次，二者合而為一個行動體，可以說就整個組織而言，已達成了「超越性的非二元性」在集體層次的落實。可是就每一個個人來講，除了領導者證嚴個人能同時跨越這兩邊而達成一種超越性的自我統一以外，其他的信眾則出家人是出家人（即使從事入世實踐，但其只是具超越性的出家地位受到信徒肯定，而非入世實踐的能力為信眾所肯定），在家人是在家人（即使從事個人宗教靈修，但這在組織文化中，被認為對於在家信眾僅是相當次要的一部份而不被重視），永遠無法在宗教實踐中達成一種內在的統合性，乃形成一種行動上的「局部化」或是「異

化」(手段與目的之重要性的顛倒)的結果。

而這三個教團之間差異之產生，主要建築在兩個層面：由誰來體現入世行動；和由誰來表現出佛教精神內在的超越性。在印順的理想中，二者應在個別佛教徒的身上同時具備，以實現人間佛教之「超越性的非二元性」，而其運作機制應建築在特定領導者理念上的帶動，而再由信徒實踐特定倫理觀於日常生活當中。而在以上三個教團中，它們各自在某些特質上符合於這種理想，卻又在某些特質上有著差距。

在慈濟中，由出家人表現出超越性，在家人體現入世行動；在佛光山中，以出家人為核心來體現入世行動；在法鼓山中，則以在家人為核心來表現出佛教內在的超越性。可以說這三者，分別代表了三種邏輯上可能存在的，在現實處境裡展現出「超越性的非二元性」的方式。若以更具分析性意涵的概念類型來看，慈濟、佛光山、與法鼓山這三個教團，或許在類型學上可以分別被稱為「僧眾結構性依存導向」、「僧團入世導向」、與「在家眾出世導向」等三個類型。也就是它們內在，都以某種方式同時兼備了出世與入世性，並在某些層面上符合於「超越性的非二元性」的這個性質，只是出於各教團組織結構上的差異，這個性質，並不是平均而落實於教團內每一個信徒之上的，也之各教團可能產生某些實踐上的落差。

代結語：論人間佛教落實之可能性

或許我們會問：印順所構想的人間佛教，尤其是其內在精神中的「超越性的非二元性」的基點，它真的能夠在集體的層次中被實踐出來嗎？此處筆者無法對此問題提供直接的答案，不過由佛教對於整體社會的結構性影響來看，在此倒是可以借用人類學家 Dumont 對於佛教在印度歷史中所扮演角色的相關討論做一說明。Dumont (1975: 163) 指出，在印度，約公元前一世紀時，正是「克斯特」(caste) 制度開始成形的時候，當時，另一種以超越社會之外為宗旨的特殊角色，也

開始發展起來，也就是所謂的「棄世者」(renouncer) (以下引述粗體為筆者所加)：

「棄世者」是一個外在於世界的個人，是關於「救贖操練」(discipline of salvation) 的發明者或是熟練者，這些人的存在，產生的一個相關的社會性結果是印度之「教派」的出現。這些「教派」是試圖超越於具有現世屬性 (man-in-the-world) 的印度教之宗教與哲學運動，其亦成為印度中常存的傳統，並對於印度教有重要的作用，我們現在知道，當時所形成的最主要的教派包括了佛教和耆那教。我們看到了一個關於「棄世者」誕生的時期……在奧義書中已出現了一個質問的過程，但不是針對社會秩序，而是針對祭司是否能代表終極的真理……這種形上學的質問愈益發展，產生各種印度在往後發展與演化中的各種重要視野與思維取向。這些我們稱之為「棄世者」們的態度，對於社會生活的影響，是巨大的，它不是革命性的或是改革性的，而是產生了一種相對化的態度。……佛陀對於婆羅門的態度在此可以代表這種典型。……在此相當獨特而重要的思維過程中，「內在化」(internalization) 也是明顯的，甚至於它可以說是可用已描述此過程的重要的詞之一。祭祀，祭司主要的職能，在「棄世者」中內化為瑜伽的修煉，這種修煉且被描述和理論化為內在的、真正的祭祀。……「棄世」本身甚至漸漸成為「虔信」(bhakti) 派中內在的部分：在此中以人的身份虔誠敬拜神，個人可以身體仍居於世間而能不受世界的拘束，這如同於「棄世者」般，也就是藉由個人執守於個人的神明，而可以不執著於世間 (p.163)

Dumont 繼續說到：

這其中有三個過程在運作，之前講到的對立於印度「階層性模型」(hierarchical model) ——這種「階層性模型」與當代西方式的「衝突式模型」[conflictual model] 不同——的「相對化」過程。……另外兩個是「內在化」(internalization) 和「分化」

(differentiation) ……我認為嚴格的來說，在人類智識史和文明生產過程裡，分化是相當關鍵性的 (pp.164-165)。

筆者以為，還原到佛教初起時的脈絡，以及佛教在印度世界中它所實際發生的社會影響，Dumont 以上的一段話是相當重要的。佛陀透過「棄世」的自我訓練而達成終極解脫的狀態，爾後「棄世者」還被規制化成爲了一個固定的組織型態。但是這一件事情在整體社會文化脈絡中的意義並不是「棄世」，而是「相對化」、「內在化」、與「分化」。所謂「相對化」是指對於世俗，甚至於對於某些人宣稱能夠代表終極真理的態度，提出批判，或是以一更高的超越性的立場而予以超越；所謂「內在化」，是指世間的儀式或制度，或者被加以批判，或者必須對其所代表的內在意義，要有所反省與承擔；「分化」，則是產生了分離性的價值觀、智識系統和組織叢結，自此在歷史與文明過程中，這些分離性的價值觀、智識系統和組織叢結，有可能發生其相對自主性的作用力與影響力。

「棄世」的生活態度（如果我們暫時用「棄世」這個詞，來代表這一個在印度歷史中所出現過的行動模式的話），做爲一種救贖觀，對於社會現狀來說，在本質上，它的作用並不是革命性的或改革性的，而是對於社會現實產生一種相對化的態度，但是這不代表它對於社會現實就是冷淡或無法著力的，反而可能因爲它的存在，而灌輸進一種新的更超越性的生活態度或價值，來「內在化」於現實的社會政治經濟結構當中。而固然將「棄世」予以制度化了的僧團，好像是實踐著一種出世的生活態度，實則它之做爲分化於主流社會以外的自主性的團體，正可以對於主流或世俗社會不斷進行有力的批判與改良。

我們或許可以這麼說，人間佛教的實踐，事實上並沒有固定的公式，不過佛教轉化世界的意願和可能性，事實上是其內在特質的一部份。若失去了這種意願和可能性，個人的救贖事實上已經沒有任何意義。但是反過來講，如果只是完全專注於社會實踐，這可能也會使佛教失去其基本立場和效力。而佛教的立場和效力，正如 Dumont 所指

出的，在整個社會之中，表現在其相對化、內在化、和分化的作用與機制當中。

以另外一個角度來說，關於人間佛教，它背後所帶有的積極入世的企圖，其效果不只是社會性的，也影響到個人救贖的完成。因為佛教的自我教化或救贖，若內在缺少一種社會指向性，其所獲得的自我解放，最多也只能說是局部性的。

佛教對於整體社會所具有的這幾種機制：相對化、內在化和分化，的確，很難將之以制度化與定著化，因為一旦它們被制度化了，一個社會就很難再具有一種能夠將社會既有制度與權力結構予以相對化的著力點。不過在不同時空裡，佛教的這些內在性質（相對化、內在化和分化），仍然可能透過那些深深注意到這些內在特質，並能將其具體化於真實情境中的宗教實踐者來加以體現出來。

佛教團體的組織化與制度化，當它有著動員與管理資源的優點時，它同時也會危及到人間佛教理想的保存，也就是可能會使教團喪失了印順所強調的那種超越性。不過，我們或許應視這些狀況為實踐人間佛教時所可能具有的一種內在性的兩難，而不應視其為是在落實人間佛教理念於集體性層次時，所完全不能克服的困難。

參考書目

- 丁仁傑，2004《社會分化與宗教制度變遷——當代台灣新興宗教現象的社會學考察》。（台北：聯經出版社）。
- 太虛，《太虛大師全書》，共六十四冊（台北市：太虛大師全書影印委員會，1970年版）。
- 印順，1978，〈中國的宗教興衰與儒家〉，見張曼濤主編，《佛教與中國思想及社會》。臺北：大乘文化出版社。頁187-204。
- ，1988a，《印度之佛教》。台北：正聞出版社。
- ，1988b，〈冰雪大地撒種的癡漢〉，《當代》，期三十。台北：

當代雜誌社。

——，1989，《契理契機之人間佛教》。台北：正聞出版社。

——，1992a，《無諍之辯》。台北：正聞出版社。

——，1992b，《教制教典與教學》。台北：正聞出版社。

——，2002，《人間佛教論集》。

(明) 朱元璋著，胡士萼點校，1991，《明太祖集》，合肥市：黃山書社。

江燦騰，1993，《台灣佛教的新動向》，(台北：東大圖書公司)。

——，2001，《當代台灣佛教思想家——以印順導師為中心的薪火相傳研究論文集》。台北：新文豐出版社。

宋立道，2004，《人間佛法的現代含義》，見《第五屆海峽兩岸佛教學術研討會論文集》，台北。

牟鍾鑒，1995，《中國宗教與文化》。臺北：唐山出版社。

牟鍾鑒、張踐，2000，《中國宗教通史（下）》。北京：社會科學文獻出版社。

邱敏捷，2000，《印順導師的佛教思想》。台北：法界出版社。

金耀基，1995，《中國人的“公”、“私”觀念——兼論中國人對私隱權的理解》，見文思蕙、張燦輝主編，《公與私——人權與公民社會的發展》。香港：人文科學出版社。頁：151-166。

康樂、簡惠美，1995，《信仰與社會：北臺灣的佛教團體》，(台北縣板橋市：台北縣立文化中心)。

梁漱溟，1983，《東西文化及其哲學》。台北：里仁書局，頁 248-249。

陳兵、鄧子美，2000，《二十世紀中國佛教》。北京：民族出版社。

陳美華，2002a，《個人、歷史與宗教：太虛大師、「人生佛教」與其思想源流》，《思與言》40(2): 215 ~ 260。

——，2002b，《個人、歷史與宗教：印順法師、「人間佛教」與其思想源流》，《中華佛學學報》15: 427 ~ 456。

- 游祥洲，2003，〈論印順學與佛教全球化〉，見《第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集》。
- 符芝瑛，1995，《傳燈—星雲大師傳》。台北：天下文化。
- 楊惠南，1991，《當代佛教思想展望》，台北：東大圖書股份有限公司。
- ，2000，〈「人間佛教」的經典詮釋——是「援儒入佛」或是回歸印度？〉，《中華佛學學報》13: 475-504。
- 樓宇烈，2004，〈印順法師的人間佛教思想〉，《印順長老與人間佛教——海峽兩岸佛教學術研討會——第五屆》（台北）。
- 聖嚴，2001，《人間淨土》。台北：法鼓山文教基金會。
- 溝口雄三，趙士林譯，1995，《中國的思想》。北京：中國社會科學出版社。
- 劉創楚、楊慶堃，1992，（一版四刷）《中國社會：從不變到巨變》。香港：中文大學出版社。
- 鄧子美，2004，〈當代人間佛教的走向——由宗教與社會互動角度審視〉，見《第五屆海峽兩岸佛教學術研討會論文集》，台北。
- 闕正宗，2004a，《重讀台灣佛教、戰後台灣佛教（正編）》。台北：大千出版社。
- ，2004b，《重讀台灣佛教、戰後台灣佛教（續編）》。台北：大千出版社。
- 龔雋，2002，〈從現代性看「人間佛教」——以問題為中心的論綱〉，見《第三屆印順導師思想之理論與實踐、祝壽研討會論文集》，台北。
- ，2003，〈調適與反抗——以近代東亞佛教傳統與政治關係中的兩個案例為中心〉，見《第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會論文集》，台北。
- Bellah, Robert. 1965. "Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia." pp.168-229 *In Religion and Progress in Modern Asia.*

- edited by Robert N. Bellah. New York: Free Press; London: Collier-Macmillan.
- Cabezón, José Ignacio. 1996. "Buddhist Principles in the Tibetan Liberation Movement." pp.295-320 in *In Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, edited by Christopher S. Queen and Sallie B. King. New York: Albany: State University of New York Press.
- Deutsch, Karl. 1966. *The Nerves of Government*. New York: The Free Press.
- Dumont, Louis. 1975. "On The Comparative Understanding of Non-Modern Civilizations." *Daedalus*: 153-172.
- Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Los Angeles, CA.: University of California Press.
- Gombrich, R.F. 1971. *Precept and Practice*. Oxford: Clarendon Press.
- Gross, Rita M. 2000. *Soaring and Settling: Perspectives on Contemporary Social and Religious Issues*. New York: Continuum.
- Hamilton, Malcolm B. 1998. *Sociology and World's Religions*. New York: St. Martin's Press.
- Harthshorne, Charles. 1987. "Transcendence and Immanence." in *The Encyclopedia Of Religion*, edited by M. Eliade. New York: Macmillan Publishing Company.
- Holt, John C. 1991. "Protestant Buddhism?" *Religious Studies Review* 17.
- Laliberte, Andre, 1999, *The Politics of Buddhist Organizations in Taiwan, 1989-1997*. Doctoral Dissertation (The University of British Columbia).
- Mandelbaum, D. 1966. "Transcendental and Pragmatic Aspects of

- Religion." *America Anthropologists* 68: 1174-91.
- Obeyesekere, Gananath. 1968. "Theodicy, Sin and Salvation in a Sociology of Buddhism" in E. Leach (ed.). *Dialectic in Practical Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1972. "Religious Symbolism and Political Change in Ceylon." in *The Two Wheels of Dharma: Essays on the Theravada Tradition in India and Ceylon*, edited by Bardwell Smith: American Academy of Religion.
- Obeyesekere, R. & G. Gombriach. 1988. *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*: Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Overmyer, Daniel L., 1976, *Folk Buddhist religion: dissenting sects in late. traditional China*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. [中譯本：劉心勇等譯，《中國民間宗教教派研究》，上海：上海古籍出版社出版，1993]
- Pittman, Don A. 2001. *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms Honolulu*: University of Hawai'i Press.
- Queen, Christopher S. 1996. "Introduction: The Shapes and Sources of Engaged Buddhism." pp.1-44 in *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*, edited by Christopher S. Queen and Sallie B. King. New York: Albany: State University of New York Press.
- . 2000. "Introduction: A New Buddhism." pp.1-31 in *Engaged Buddhism in The West*. Boston: Wisdom Publications.
- Soothill, W. E. and Lewis Hodous. 1937. *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Spiro, M.E. 1982. *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes*. Berkeley, CA: University of California

Press.

- Tambiah, S.J. 1968. "The Ideology of Merit and the Social Correlates of Buddhism in A Thai Village." pp.41-121 in *Dialectic in Practical Religion*, edited by M. Fortes, J.R. Goody & E.R. Leach. London: Cambridge.
- Weber, M. 1958. *Religions of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York: Free Press.
- . 1968. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by G. Roth and C. Wittich. New York: Bedminster.
- . 1989, 宗教與世界：韋伯選集（II），康樂·簡惠美譯，台北：遠流。
- Yang, C.K. [楊慶堃], 1961, *Religion in Chinese Society*. Berkeley, CA.: University of California Press.
- Yarnall, Thomas Freeman, 2003. "Engaged Buddhism — New and improved? Made in the USA of Asian materials." pp.286-344 in *Action Dharma — New Studies in Engaged Buddhism*, edited by Christopher & Predish Queen, Charles and Keown, Damien. New York.

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

意識形態中的主體性形構*

于治中

The formation of subjectivity in ideology

by
Chih-Chung Yu

關鍵字：精神分析、意識形態、理想、自戀、錯覺、群體

Keywords: psychoanalysis, ideology, ideal, narcissism, illusion, group

* 本文由國科會九十二年度研究計畫進一步擴展而成，特此對該機構的贊助表示感謝。

此外也非常感謝兩位匿名評審的意見。

收稿日期：2005年10月21日；通過日期：2006年2月27日。

Received: October 21, 2005; in revised form: February 27, 2006.

通訊地址：新竹市國立清華大學外文系

服務單位：新竹市國立清華大學外文系

email: ccyu@mx.nthu.edu.tw

中文摘要

作為群體理想性產物的意識形態，無論是從形成的機制或是所具有的社會功能而言，事實上貫穿了整個自我的建構、群體的凝聚以及錯覺的形成等一系列過程，其中至少同時包括理想的功能、偶像的認同與觀念的投射等不同的面向。藉由精神分析理論的詮釋，不但可以彰顯出意識形態本身的功能結構、動力過程與能量機制，尤其特別的是，這個架構納入了欲望的維度，使意識形態中各種形式的無意識活動亦得以被揭露。精神分析的學說有助於人們理解抽象論述背後所隱藏的「非理性」因素，但這並不意謂意識形態的整個現象可以全部化約為是情感的分析。佛洛伊德基於人類精神活動的特質所提出的這些部分假設，雖然並非是對問題的一個完整解答，可是卻不失為是一個可供思考的方向。

對意識形態理論而言，精神分析理論的價值並非是在於它對主體如何被納入社會的問題提供了一個永恆與固定的模式，彷彿有一個社會本質，並且主體與意識形態之間存在著某種一成不變的關聯。重要在於這個學說事實上為主體不同形態的參與及聯結方式提供了一個可操作的場域，在其中各種可能的主體性位置都可以具體地被定位、描繪、分析，並清楚地被呈現出是建立在什麼樣的內在與外在可能性條件之上。換言之，重點並非是以一個既有或固定的答案作為劃定佛洛伊德意識形態理論的內容，而是設法去掌握各類意識形態的特殊性，探討的是在每一個特定的歷史情境中出現的是何種形式的壓抑、驅力動態、理想對象、理想化過程、認同行為、情感結構、社會聯結…等一系列現象，最終當然也包括可能存在的昇華方式。

Abstract

No matter from the mechanism of formation or the social function, ideology considered as a projection of a group's ideal, works through the ego construction, the union of the group and the formation of the illusion. It includes the function of ideal, the identity of the idol and the projection of the idea. By means of the psychoanalytic interpretation, the mechanism of energy, the dynamic process and the structure of ideology can be revealed. In particular, this kind of analytic framework puts forward the dimension of desire and therefore demonstrates the inconscient activities in ideology. The theory of psychoanalysis can facilitate the comprehension of the "irrational" factors hidden in the abstract discourses. But it does not mean that the whole phenomena of ideology can be reduced to the analysis of emotions. Although Freud's hypotheses based on the characteristics of human psychic activities do not provide a final answer, it indicates, however, at least a new direction of thinking.

The value of the psychoanalysis, for the theory of ideology, does not consist in that it constructs a constant and fixed model for the insertion of the subject, as if there were a social essence and an eternal relation between subject and ideology. In fact, the every importance of psychoanalysis remains on that it

builds on an operational field in which the insertion and relation of different subjects can be clearly located, described and analyzed. It can reveal what kind of conditions of possibilities that different subjective positions are situated. In others words, the importance is not to define the content of Freud's theory of ideology, but to grasp the particularities of ideologies, to explore in every determined historic situation different kinds of repression, instinctual impulse, ideal object, idealization, identities, affective structure, social ties etc and finally to search for the possible sublimations.

的確，在群體的心靈活動中，正像在夢和神經症中一樣，對真實的檢驗讓位於願望活動在情感上投注的強度。

——佛洛伊德，《群體心理學與自我的分析》¹

一·意識形態與超我

在西方歷史上第一次提出「意識形態」(idéologie)一詞的是法國「觀念派」(idéologues)學者，這些啟蒙時期的理性主義者之所以需要將觀念的研究視為是一門獨立的學科，是因為西方的社會在法國大革命後，所有意義與價值體系的來源從原先垂直的授予轉為水平的產生，權力的性質從神權、王權變成民權，人民也從宗教信徒、王朝臣民成為國家公民。社會的聯結從神聖逐漸轉入世俗後，不僅誕生了人道主義，同時還包括了它的推廣工具，亦即「觀念學」(Idéologie)，日後又被稱為是為新興統治階級自身合理化的意識形態²。為了使這個以取代宗教為目的而創立的學科在新時代能夠發揮功效，「觀念派」學者將構成「觀念」最基本元素的語言作為理論建構的基石。可是囿於其時代的限制，這些人對語言的認識基本上仍然停留在「普遍語法」(Grammaire Générale)的理論之中，將語言與思想等同，認為「語言再現思想，如同思想本身的自我再現」³，從而無法

1. 本文中有關佛洛伊德著作的引用來源為德文匯集版Gesammelte Werke. 18 Vol., Imago & S. Fischer. Verlag. 1940-1952. (簡稱G. W.)與英文標準版The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. 24 vol. by James Strachey. Hogarth Press. 1953-1966. (簡稱S. E.)。在Jean Laplanche主持下的法文全集版(Oeuvres Complètes)，雖然已將佛洛伊德後期的作品大多譯出，可是目前仍尚未全部完成，故只有參閱，不列入書目中。

2. 有關此一問題，請見C. Lefort, "La naissance de l'idéologie et humanisme". in *Les formes de l'histoire*. 1978. pp.401-477.

3. 請見M. Foucault, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. 1966. p.92.

跳脫古典時期「再現」(représentation) 的認識論框架。

馬克思承繼了意識形態的問題架構時，雖然它已經從一門自主的學科淪為一個分析的對象或範疇，可是他並未採用日後在《資本論》中分析資本主義社會時的方法，也就是說從構成現代社會表象最簡單與最基本的社會形式——即商品本身——出發，反而從外在的「勞動分工」角度，將意識形態的內容從有關「觀念」的科學轉換成某種與生產關係以及社會關係相聯的思想體系。或許正是由於他忽視或囿於其時代限制而無法處理構成意識形態最基本元素的語言⁴，導致這個概念存在著無法化解的結構性矛盾⁵，並最終在他的作品中逐漸消失。與馬克思用外在的「現實」否定意識形態自身最基本的表現形式不同，巴赫金 (M. Bakhtin) 與阿爾杜塞 (L. Althusser) 相繼地從物質性的角度，重新評價意識形態的作用與功效，並且分別在不同的議題內補充了馬克思的意識形態理論。可是侷限於各自思想體系的架構，二人對物質性的理解大致上仍然外在於語言，或是停滯於語言的表層，未能真正進入符號的內部。以致於只是片面地突出意識形態的效果⁶，或是在形式上強調意識形態的運作方式⁷。

有別於馬克思主義傳統對語言的各種形式的否定，佛洛伊德則是從語言物質性的問題開啓了人類對精神領域研究的新視野，精神分析學說對瞭解意識形態的性質與運作機制也提供了另類可能性。它不僅引領人們對「自我」的探討從「意識」形態的表象進入到更深層的「無意識」，亦有助於認識到，構成意識形態最基本元素的語言，不僅是現實的語言，它還是欲望與情感的語言。而人也不僅是一種社會性的存在，更是一種驅力性的存在。拉崗 (J. Lacan) 「重返佛洛伊

4. 有關此一問題，請見于治中，《從意識形態到商品拜物教：一個符號學的研究》。1997。

5. 請見于治中，《論馬克思的“意識形態”》。1996。

6. 請見于治中，《阿爾杜塞與意識形態的物質性》。1998。

7. 請見于治中，《巴赫金與意識形態的物質性》。2001。

德」，正是爲了揭顯「精神分析者放棄語言基礎的企圖」⁸，並進一步闡明，在象徵體系中存在的語言，並非只是人類歷史過程的一種偶然，實際上它對欲望主體的形成與社會聯結的建立具有結構上的必要性。葛林的「活的話語」理論更突顯了內在於語言之中的異質性與動力過程，不僅以「自戀」的概念對「自我」的形成前提提供了一個理論基礎，更有益於認識意識形態中經常被忽視的「情感」層面，而這個問題往往正是意識形態難以被理解與曖昧性之所在⁹。

事實上，以談話治療 (talking cure) 爲手段的精神分析從來就不單純地只是一種有關處理個人精神行爲的醫療理論，佛洛伊德對語言問題的認識雖然是建立在個人層面，可是他注重的往往是語言系統中具有普遍性功能的一面，從而也爲解釋人類的表意行爲提供了一個整體性的框架，具有深層的社會意義與文化價值。它非但闡明了象徵作用的基礎，並且有助於理解許多表面看來是偏差性、病態性、非理性的實踐與社會運作邏輯之間深層的關係。在《精神分析的益處》(1913) 中，佛洛伊德曾特別指出其方法的獨創性，不僅是在於透過對個人無意識的挖掘達到對「神經症」(neurosis) 的治療，更是冀望能夠藉由對社會無意識的闡明，向既有的社會與心理科學提供一個嶄新的觀點¹⁰。他後期的主要作品，如《圖騰與禁忌》(1913)、《一個錯覺的未來》(1927)、《文化中的不安》(1929)、《摩西其人與一神教》(1939) 等，完全展示了精神分析理論對社會與文化領域的重視¹¹。

8. 請見 J. Lacan, *Ecrits*. 1966. p.243

9. 請見于治中，《論意識形態中的物質性與主體性》。2004。

10. 請詳見 G.W. VIII. pp.390-420; S.E. XIII. pp.163-190.

11. 至於這些作品如何構成佛洛伊德整個有關社會形成與聯結的理論，請見 E. Enriquez 的鉅著 *De la horde à l'état*. 1983. 第一部分。佛洛伊德後期的「社會學轉向」，在某種意義上也可以被視爲是其理論發展的必然結果，因爲對他而言，不僅整個人是一個縮小的社會，同時社會也是一種更大範圍的個人。另外嘗試從與現實互動的角度，探討佛洛伊德後期的這些著作與社會之間的具體關聯，請見 H. Glaser, *Sigmund Freud et L'âme du XX siècle*. 1995.

然而，在佛洛依德整個的作品中，非但從未正面與直接的討論意識形態這個概念，甚至這個詞本身也只在晚年的一次向公眾的演講中略為提及。他在這一處分析「超我」的問題時，說道：

「…孩童的超我實際上不是建立在父母的模型之上，而是建立在父母的超我之上。它裝填了相同的內容，成為傳統以及所有經時間考驗而世代相傳的價值判斷的載體。你們不難猜測這對人類社會行為的理解有何等重要的助益…。以唯物主義為名的歷史觀念極有可能即錯在低估了這個因素。他們摒棄超我，主張人們的“意識形態”無非就是他們當前經濟情況的結果與上層建築。這是真理，但是極有可能並不是全部的真理。人類從未完全地生活在當下，在超我的意識形態 (Ideologien des Uber-Ichs) 裡繼續存活著作為種族與民族傳統的過去，這些東西僅會慢慢地受當下的影響與新的變革而消退，並且只要它們經由超我而產生了作用，在人的生命即扮演一個獨立於經濟情況之外的重大角色」(G.W. XV. pp.73-74; S.E. XXII. p. 67)。

在這篇名為《精神人格的剖析》演說裡，佛洛依德不但間接地批評了馬克思的意識形態理論，指出其過於強調當下的物質條件，從而忽視過去經驗的作用，並且還將意識形態的架構轉置於超我的概念之下¹²。他認為「對我們而言，超我是所有道德約束的代表，力求完美的維護者，簡言之，就是在心理學上可遇到的那些被稱之為人類生命更高層的事物」(G.W. XV. p.73.; S.E. XXII. pp.66-67)。並且「我們承認它

12. 事實上，如 J. Habermas 所言，馬克思對社會與歷史所做的抽象性哲學表述，與他實際上的具體性經驗研究之間往往存在著落差，此一論點請見《認識與興趣》，1999. p.37. 由於強調生產的物質層面，馬克思在理論上雖然輕忽傳統與文化的作用，可是在《路易·波拿巴的霧月十八日》這部直接觀察當代重大政治事件而寫成的書裡，他於一開始處就說到：「人們自己創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地創造，並不是在他們自己選定的條件下創造，而是在直接碰到的、既定的、從過去承繼下來的條件下創造。一切已死的先輩們的傳統，像夢魘一樣糾纏著活人的頭腦」。請見《馬克思恩格斯全集》，第八卷。1961. p.121.

有自身審視、道德良知以及理想的功能 (Idealfunktion)」（G.W. XV. p.72; S.E. XXII. p.66）。佛洛伊德在此處只提及了超我的內容與功能，值得注意的是，在先前的一部著作中，他曾明確地指出超我的來源與運作方式，事實上是與語言有密切的關係。他說：

「…相較於意識的自我，超我證明了它的獨立性以及與無意識自我 (Es) 的緊密關係。鑑於我們將意義 (Bedeutung) 歸諸於自我層次的前意識裡存留的字 (Wortresten)，…超我也絕對不能否認它的來源是起自於聽聞 (Gehörtem)，它事實上是自我的一部分以及保留在字再現 (Wortvorstellungen) (概念、抽象過程) 之中去進入至意識層」(G.W. XIII. p.282; S.E. XIX. p.52)。

從自我分化出的超我不但源自語言，語言同時也是無意識的超我進入意識及其不同形態的必要途徑。除此之外，在這系列演講的最後一場，佛洛伊德以「世界觀」(Weltanschauung) 為題，嘗試釐清精神分析理論與世界觀的不同時，再次觸及了與意識形態相關的概念。他強調「世界觀是一種知識的建構，它從某種極為有序的假設去統一地解決我們生存中的一切問題，因此在其中沒有任何的疑問是保留在開放狀態，而且我們所關心的一切都可找到其確定的位置」(G.W. XV. p.170; S.E. XXII. p.158)。他以企圖控制人類感性世界的宗教作為範例後，論到：

「馬克思主義的力量顯然不在於它的歷史觀與以此為基礎對未來所作的預言，而是在於敏銳地闡明人類的經濟條件對其知性的、倫理的和藝術的看法有無法迴避的影響。先前幾乎完全不為人知的一系列相連與依賴的關係因此被發掘。但是這並不能假定唯有經濟的動機決定社會中的人類的行為。不同的個體、種族和民族在相同的經濟條件下表現各異，這個不容置疑的事實已經足以推翻經濟狀況的獨占性。當事關活著的人的種種反應時，實在難以理解人們如何能忽視心理的要素；因為不僅這些要素已經參與了經濟條件的建立，並且在這些條件的控制下，人們種種原初的驅力

動態性 (Triebregungen)、自我保存驅力、攻擊欲望、愛的需求、追求快樂與躲避痛苦的動力纔能夠發生作用」(G.W. XV. pp.193-194; S.E. XXII. p.178)。

與上述使用超我的概念在時間上與結構上去凸出過去的傳統與外在的價值不同，佛洛伊德在此處似乎將重點放在自我本身的各種心理因素和當下物質條件二者之間的合而為一與交互作用。並且最後指出「如果有人能夠詳細地闡明，一般人的驅力構造、種族變異與文化變遷這些不同的要素，在社會適應、職業活動和謀生途徑的狀況下是如何運作、如何彼此抑制與相互促進，如果有人能完成這個事項，他就能補充馬克思主義，使其成為是一門真正的社會性科學」(G.W. XV. p.194; S.E. XXII. p.179.)。

這二段相關的說法顯示，存在於超我內部的意識形態似乎難以具體的定位。因為從功能上來看，它不僅代表了個人對理想的追求與道德感的建立，它同時對社會的存在與傳統的延續亦具有不可或缺的功用。可是就其結果而論，一旦當它僵化成為一個封閉式的世界觀體系時，意識形態則與宗教類似，「…爲了有利於保護自身而訂出思考禁律，這既對個人也對人類集體畢竟不是完全沒有危險的」(G.W. XV. p.185; S.E. XXII. p.171.)。另外，使用自我與超我的分化過程作爲研究群體心理學的方式顯示，這二者雖然是內在個人精神機置 (psychischer Apparat) 之中不同性質的層級 (Instanz)，可是透過超我的中介，所謂個人，事實上不是孤立與抽象的，而是從一起始即具有社會的性質。綜而觀之，對佛洛伊德而言，精神分析理論所關切的重點是意識形態的功能、形成過程與運作機制，而非其內容。在這個過程中，個人如何經由理想的功能被召喚成主體，主體又如何被納入群體，則是主要問題的所在。

二．理想與自我的形構

超我的概念雛型雖然很早即存在於佛洛伊德的作品中，可是這個

概念真正的形成與使用則是在一九二三年的《自我與原我》。這個與佛洛伊德後期的理論轉向密不可分，成為其第二精神圖形論 (Topik) 主要支柱之一的超我¹³，其實具有多重的內涵。因為自我在分化的過程裡，超我不但扮演一個不可或缺的角色，它同時又是自我分化的結果。作為與自我分離與對應的一個結構，超我是一個獨立的層級；而自我在向外開放形成自身的過程中，超我又含有監視、禁止與導引的功能。佛洛伊德認為從自我到超我，「這個過程的基礎就是我們所稱之的認同過程 (Identifizierung)，即一個自我對一個外部自我的同化，結果第一個自我在某些方面像另外一個那樣行動，摹仿它並在某種意義上將其納入自身」(G.W.XV. p.69; S.E. XXII. p.63)。認同過程與超我的概念類似，在佛洛伊德早期的作品中有被觸及，可是這個概念在後期卻具有極重要的地位，其內容被他不斷地豐富與強化後，成為人格形成的一個核心的精神機制。

上述超我概念所顯示的是，自我基本上是位於一種分裂的狀態，其中一部份自我與另一部分自我處於既內在又外在的情境。在這過程中，二者認同關係的建立，則有賴於其中一部分自我經由理想化 (Idealisierung) 成為另一部分自我的認同範式，即所謂的自我理想 (Ichideal)。佛洛伊德曾特別強調自我理想架構出現的重要性，「因為在其身後隱藏著個人第一個與最有意義的認同，即對個人史前期父親 (Vater der persönlichen Vorzeit) 的認同。它最初並不表現為是一種對象性投注的成就或結果，它是直接的與立即的並且先於所有的對象性投注」(G.W. XIII. p.259; S.E. XIX. p.31)。這整個過程與昇華作用強調驅力對象的轉換不同¹⁴，主要差別在於「理想化是一個與對象有關的過程，由此，對象在精神上被放大與美化，其性質並未改變」(G.W. X. p.161; S.E. XIV, 94.)。而所謂的對象，不僅可指外物，也包括自我。

13. 值得一提的是，佛洛伊德並未將超我並列放置在《自我與原我》的書名之中。

14. 有關二者的差別，請見 Sophie Mellor-Picaut, "Idéalisation et sublimation". *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. No. 27. 1983. pp.124-140.

自我理想概念的形成與佛洛伊德最初討論自戀的問題架構息息相關。在《自戀導論》(1914)中，他曾經分別使用理想自我(Idealich)與自我理想，前者比較與原我相連，後者相對則接近現實。可是他並未對這兩個詞在概念上作一個嚴格的界定，最終似乎以自我理想逐漸取代了理想自我，主要用來描繪自戀的內在精神形構¹⁵。佛洛伊德認為，由於新生兒在未成熟時處於一種無助狀態(Hilflosigkeit)，必須完全仰賴他人來滿足其基本需求，自我理想的形成主要即是其被迫對源自於外在要求的強制性所作的回應，代表自我發展過程的一個層級，是自我的理想化與對父母或其替代物的認同之下所匯集的結果。所以實際上「人們作為其理想投射於前方的是他童年失去的自戀之替代物，在那個時刻，他自身是他自己的理想」(G.W. X. p.161.; S.E. XVI. p.94)。

換言之，人所實現的一切，在相當程度上亦可被解釋為是在努力縮減自我與其理想之間所存在的鴻溝。也因為自我理想是驅向現實的原則，使人在根本上有別於其它動物，不只是按照快感原則單純地及直接地以尋求自身驅力的發洩為滿足。由於自我作為一個獨立的存在單位並非是一蹴而成，介於自體情欲(auto-erotism)與對象愛戀之間的自戀，事實上扮演一個不可或缺的角色。透過自我理想的作用，自戀的自我得以在將自身視為愛戀對象的同時，建立起某種最原初的對象關係，並以此取得他者的關愛，以及導入外在的現實。

或許正是由於超我既存在於自我經由理想化所導致的分化過程，又是自我在認同過程中所產生的自我理想的結果，自我理想與超我二者往往被佛洛伊德混同的使用，甚至有以後者取代前者的傾向。然而超我的概念在佛洛伊德的作品中——譬如《自我與原我》，不僅展現認同與理想的功能，事實上還具有評斷與禁止的含意¹⁶。在後續的

15. 有關理想概念在佛洛伊德理論中不同階段的演變，請參考 Paul-Laurent Assoun, *L'entendement freudien*. 1984. pp.183-230.

16. 請見 S. Freud, G.W. XIII. p. .262.; S.E. XIX. p.34.

《精神分析導論補篇》裡，除了理想的功能外，超我更包括自身審視與道德良知的的作用。這些不同的功用更成為佛洛伊德用來區分罪惡感（如道德良知）與自卑感（如自我理想）的依據¹⁷。

此外，自我理想與超我不僅在功能上不同，其來源與結果也殊異。位於自體情欲與對象性之間的自我理想，承繼自佛洛伊德所謂的初級自戀，雖然是自我發展過程的第一個層級，企圖尋求的是重新獲得離開母體後所失去的圓滿狀態，而這種具有亂倫性質的交融所產生的全能感，只不過是一種替代性的錯覺（Illusion）。超我則是自我發展的終極等級，是伊底帕斯情結的繼承者，以亂倫禁忌切斷兒童與母親的二元關係，建立起真正的現實原則¹⁸。拉普朗虛（J. Laplanche）與彭大歷斯（J.-B. Pontalis）在他們那本著名的《精神分析詞彙》中即指出，雖然對超我概念的內容仍存有不同的看法，可是人們對自我理想的認識則具有相對的共識。所以「精神分析的文獻證明，超我一詞沒有刪除自我理想一詞。大部分的作者並不相互替代地使用」¹⁹。

不可忽略的是，正是在自我理想和超我問題架構逐漸成形的同一時期，佛洛伊德還提出一個新的有關驅力的假設。他在討論自戀概念時，是以自我驅力與對象驅力二者的對立，作為取代之以前以性驅力與自我保存驅力的劃分方式，可是之後逐漸轉而認為基本上有兩種不同性質與運作方式的驅力，即生之驅力與死之驅力，兩者共同支配著個人的生存與社會的演變。生之驅力代表了欲力（libido）的各種不同

17. 請見 S. Freud, G.W. XV. pp.62-86.; S.E. XXII. pp.57-80. 有關佛洛伊德超我概念的完整討論，請參考 Jean-Luc Donnet, Surmoi: Le concept freudien et la règle fondamentale. 1995.

18. 佛洛伊德在《群體心理學與自我的分析》（1921）曾指出自我理想是受現實的支配，可是在《自我與原我》（1923）中又認為自我才是屬於現實原則。這二者其實並不矛盾，自我理想應只是導向現實的初步，自我則是現實原則的真正完成。

19. 請參閱 J. Laplanche & J.-B. Pontalis, Vocabulaire de la psychanalyse. 1967. p.185. 對研究精神分析理論的人而言，這本不可或缺的工具書已在陳傳興教授的主持下譯成中文。請參閱《精神分析辭彙》，行人出版社。2000。本文中有關精神分析術語的翻譯，有時基於語用方面的考量，有時因為對概念理解的差異，與中譯本略有不同。

要求，促成有機體的保存與延續，有益於生命的聯結與社會秩序的創建（從家庭、團體、部族到國家）。其中包含溫情、愛情、友誼、互助、團結等一系列對社會基礎與制度傳承不可或缺的元素。死之驅力則代表了與生之驅力對立的另一個類別，特點在於解除生命有機體的各项聯結，將其緊張性化減至最低，甚至最後回覆至混沌、未分化與無機狀態。這種無法獲得疏通與滿足而不斷重複的內在驅力，是以破壞性驅力或攻擊性驅力的形式顯現於外或重返自身。

人類精神人格的建立固然植根於自我理想的形成，在自我發展的每個不同階段也存有相應的自我理想作為自身衡量的標準。然而這些理想化的對象物必須有賴自身欲力能量不斷地投注，最終在閹割情結的作用下，逐漸統合成一個完整的自我。佛洛伊德所設想的人類精神機置的獨特之處，不僅突顯了自我理想在轉化成超我之前的動態性，使原我與自我之間相互滲透的複雜關係得以體現，另外也強調出在驅力無法直接獲得滿足之處所設置的理想功能，實際上能夠發揮另類替代與反面補償的效果。然而，如葛林（A. Green）中肯地指出，理想功能內含有矛盾性的結構，因為它同時是一個源自於自我的非對象性的自戀組織，又是一個必須依靠對象認同將外物理想化的過程²⁰。由於理想化本身往往意味著對某個唯一與無可替代性價值的堅持，自我理想並不會僅僅滿足於將投注於對象物的欲力轉至自身，它還強迫外物去符合自我理想。正是藉由這個過程，主體在面對與外在現實的衝突時，否認自身的不完滿與拒絕對外物的依賴，確保自身自戀式的自足感與全能感，導致整個觀念或思想體系的運作產生封閉與僵化，成為只是某個理想的附屬之物。意識形態的形成，從根本上而言，主要即是與自戀之中最初的理想化結構過程所產生的效果密切相關²¹。

20. 請見 A. Green, "L'idéal: mesure et démesure". in *La folie privée*. 1990. p.281.

21. 請參考 P.-L. Assoun, "Le sujet de l'idéal". in *Aspects du malaise dans la civilisation*. 1987. pp.151-159.

所以必須區分的是，對這些含有自戀成分的對象物所投射的認同，只是自我理想所產生的效果，而非是自我理想的組成物。自我將理想化的對象物納入的目的，即是在於以此縮減與其理想所存在的差距。自我在成為其自身的整個過程裡，必須於每一次的認同中不斷獲得相當的滿足感，方能使其不願重回至先前的階段。可是與此同時又必須承受一定的挫折感，促使其不至於因滿足而固定於現狀，停止了繼續前進的動力。透過適量的滿足與挫折不斷交替的牽引，經由自身、父母、其替代物，之後再到外在各種不同的對象物，最終，一個包容與整合之前所有階段理想物的完滿自我方成為可能。這個必經的演變途徑如果因為其他任何不同的原因被斷斷，或是以其他虛假的方式完成，一個所謂成熟與穩定的自我則無法確實的展開，這種自戀性的創傷也為各式各樣偏離了應有軌道的行為與現象創造了可能性的條件，產生有關各種所謂的「理想性病症」²²。

因此辯證地來看，相較於自體情欲而言，自我理想是發展過程的前進力量，具有正面的積極意義，可是從分化完成的自我觀之，它卻仍然是一個屬於前伊底帕斯的層級，含有負面的消極效果。作為構成初級自戀重要一環的自我理想，如佛洛伊德所指出，由於與自身和對象物的關係是處於在一種立即的與直接的狀況下，日後雖然成為人格組成的一部分，可是它難以與自身分離的交融特性往往卻是潛存的病理來源。換言之，自我理想中所顯現的物我共生的二元性關係，事實上只是自戀自我的一種延長，與亂倫的幻想緊密交織於一處。現實感真正的建立必須有賴於對父親的認同，他以第三者的身分涉入，從中扮演一個必要的中介者角色，在豎立起亂倫禁忌界限的同時，將自戀的自我從退化的狀態中解放出來。所以，超我真正的內化與完成不僅只是在於伊底帕斯情結的展現、穿越與衰退，更在於其中所內含的自

22. 從自我理想所產生的各種病理分析，請參考 Janine Chasseguet-Smirgel, *La maladie d'identité*. 1990. pp.17-45.

我理想是否真正的被消解與揚棄。自我理想應當被視為只是主體在獲取自我的一個必經過程，如果對它採取固定住、規避或重返的方式，製造的只能是一種自戀式的錯覺與極其不良的結果。自我的價值感應源自於超我，超我也應成為自我自戀動力的真正來源。

三·理想與群體的形構

自我理想不僅在個人精神人格中不可或缺，它同時對群體的形成也具有舉足輕重的影響。在《自戀導論》最後的結語部分，佛洛伊德即宣稱「自我理想開啓了一條瞭解群體心理學的重要道路。這種理想除了它的個體性的一面外，還有社會性的一面，它也是一個家庭、每一個階層（Standes）、一個民族的共同理想」（G.W., X, p.169; S.E. XIV. p.101）。從他凸出這個概念本身的兩面性可見，同時存在於個體與群體之內的自我理想並非是獨立地分屬兩個不同的範圍。相反地，二者事實上是被同一個事物溝通與貫穿。這是因為佛洛伊德認為，如果社會是建立在共同的理想、價值與生活，它的凝聚與統合必須依賴一定的欲力能量投注至社會的聯結上。而構成自我理想的認同過程，不僅是推動自我形成的最初機置，它同時也是群體聯結的欲力基礎。

換言之，對我們而言，他者的存在是建立在我們將情感投注其中的結果，他者之所以成為他者，與自我之所以成為自我是屬於同一個過程。也正是基於此一事實，佛洛伊德在《群體心理學與自我的分析》的一開頭即明言：「個人心理學與社會或群體心理學的對立，第一眼看上去可能會充滿意義，當更嚴格地檢驗，則失去它大部分的清晰性。…在個人的精神生命裡，他人全都經常要被視為是模範、對象、幫手及對手而予以考慮，由此，就廣義的但是完全可以成立的意義而言，個體心理學從一開始同時就是社會心理學」（G.W. XIII. p.73; S.E. XVIII. p.69.）。

事實上，佛洛伊德真正提出對社會體系較完整的看法應始於先前出版的《圖騰與禁忌》（1913）。在這部他極為看重並視為是《夢的解

析》之後最成功的著作裡²³，主要嘗試想表達的即是將屬於個人層次的亂倫禁忌，進一步擴展到解釋有關社會與文化起源的問題。他假設社會之所以形成，應是起自於一個共同的罪行。亦即在原始部族時，當時權力的唯一擁有者（父親）享用了所有的資源（女人），其他的成員（兒子）因而奮起反抗這種獨占性的暴力統治。共同除去了至高無上的主宰後，不僅基於懊悔產生的罪疚感，更基於避免群龍無首後同儕由此可能展開相互爭奪，從而將被弑者理想化與轉換成圖騰或神祇，以其作為成員互愛的見證人與群體聚合的守護者。如果文明始於一個罪行，那就必須以放棄驅力自身無目的與無止境的滿足作為代價。

這個說法的主要目的在於顯示，如果驅力採用一種非中介的方式來滿足自身，一個流通與穩定的社會將無法真正的建立。無論是在個體或是群體的範圍裡，皆必須豎立一個禁止的層級，將直接性與立即性的驅力轉化成含有中介性的欲望，並使其不可避免地與持續地和社會的律則相聯。因此，文明的誕生與壓抑的形成其實是事物的一體兩面。伊底帕斯情結也不僅只是與個人的精神發展有關，它更是一個群體從自然狀態進入文化制度所必須跨越的決定性門檻。這種結構上存在的必要性，對個人而言，它或是想像的建構，可是從社會層面來看，它是實然的存在。雖然禁止亂倫的幻想不必然一定需要建立在實際行為的發生之上，可是這無礙現實中存在的不同元素，對它的創造與表現提供了詮釋的起點與理論的支持。

《圖騰與禁忌》是以亂倫禁忌作為闡明社會生成原因的主軸，在《群體心理學與自我的分析》裡，佛洛伊德則以自我理想作為深入分析社會運作機置的鑰匙。由於切入的視角從社會的起源轉至群體²⁴

23. 請見佛洛伊德 1913 年五月一日致 Ferenczi 的信。引自 E. Jones, *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud*. 1961. tome II, p. 376.

24. 佛洛伊德雖然認為「人們可能在“群體”一詞下面集合了一些非常不同的形構需要被分別對待」(G.W. XIII. p.90.; S.E. XVIII, p.83.)，可是在書中卻並未去處理這個問題，只是以德文 *Masse* 去概括英文的 *group* (團體)，或是法文的 *foule* (群眾)。

的內部，問題的重心也由絕對的宰制變成如何的臣服。作為最高權力擁有者的首領，其形象與內容也發生了徹底的改觀，從先前是暴力的實行家，經由理想化過程而搖身一變，成為是慈愛的散佈者。佛洛依德在書中指出，社會存在後的平穩運行，必須有賴於一個共同的參照點。群體內在凝聚力的基礎，是源自於一位對其所有成員無差別地付出同等關愛的領袖（父親），透過這種具有欲力性質的情感聯結，領導者採用一種類似於催眠狀態下的暗示手段影響其成員，在形塑群體的同時，也使自身成為群體的共同對象物。這種緊密地有如面對面的相互交融關係的產生，必須依靠「相當數目的個人在他們的自我理想之處放入某個唯一與相同的對象，並且因此在他們的自我之中相互地認同」（G.W. XIII. p.128.; S.E. XVIII. p.116）。換言之，群體的結合是以一個共同的自我理想去取代個別的自我理想，這是一個雙重的認同過程，成員是透過對被理想化的領導的直接認同，進而相互的間接認同與聯結。群體可說同時是自我、自我理想與對象的最終綜合。

這兩種立場表面相反實則相成的父親，完全是基於群體的需要而產生，從否認他人的權利變成平等地對待所有成員，從死亡的帶原者轉為生命的延續者。這種轉折之所以能夠發生，正是有賴於作為壓抑層級的自我理想發揮了理想功能的作用。從《圖騰與禁忌》到《群體心理學與自我的分析》，佛洛依德相繼地闡明，禁忌與理想二者其實互為表裡，一是制止，一是導引，生物上驅力的滿足與精神上理想的追求可以相互替補。在結構上，這不僅是對個人，同時也是對社會存在不可或缺的二根主要支柱。將父親及其權力作為是共同理想而加以認同，有助於抑制與疏導驅力的走向，另一方面也表明社會中政治與倫理限制存在的必要性。然而，群體中所顯現的情感聯結，往往令人忽視或掩蓋了社會起源時所內含的暴力，使得群體的組織彷彿是從天而降，自然與和諧地自我生成。事實上，對父親及其所代表的權力的憎恨與恐懼，並由此形成的攻擊性與罪疚感，才是往後各類服從或反

叛現象真正的深層結構²⁵。群體內潛藏的這種原始與強烈的愛恨二重矛盾，必然也制約了其對理想對象的情感與無意識內容。

雖然承認群體的區分有同質的／異質的、自然的／人爲的、暫時的／穩定的、原始的／組織的等不同的型態，可是佛洛伊德對群體的運作方式似乎並未賦予任何正面的考量，並且認爲上述二類組織的聯結方式在本質上沒有根本的差異，從而「第一類群體幾乎與後者重疊，就有如像是海上短促但高起的波濤與長浪」(G.W.XIII. p.89.; S.E. XVIII. p.83.)。在《群體心理學與自我的分析》裡，佛洛伊德特別強調，當自我延伸與融入群體，成員易於產生某種幻覺，認爲實現了自我與自我理想結合的欲望，社會中的個人往往將其對自身的自戀轉移至對群體的自戀，從而造成理智的退化與盲目的順從。

他綜合了勒朋(G. Le Bon)對群眾的研究指出，「群體是衝動的、易變的、躁動的。它幾乎完全是受無意識引導。…它無法在它的欲望與欲望實際實現之間忍受任何的延遲。它具有一種全能感，對群體中的個人而言，不可能這一概念消失了」(G.W.XIII. p.82.; S.E. XVIII. p.77)。因此，「群體極其易受到影響與輕信事物，它沒有判斷能力，難以置信之事對它而言並不存在。…群體的情感總是非常簡單與奔放。如此群體既不知道懷疑也不了解不確定性。它直接走向極端，表現出的懷疑在那裡立刻被轉換成是無可爭辯的確定，一絲反感就會變爲了粗暴的憎恨。…任何想要影響它的人都不需要在邏輯上考量他的論據，他需要的是以強而有力的意象去描繪、誇大與重複同樣的東西。」(G.W. XIII. pp.82-83.; S.E. XVIII. p.78)。最後，「在群體內，最對立的觀念能夠並存，並且相互之間調和，不會從它們的邏輯矛盾之中引發衝突」(G.W. XIII. p.84.; S.E. XVIII. p.79)。

群體中的認同因基於自戀的特質而充斥著原始的本性，超我由此

25. 佛洛伊德曾明確地表明「…社會情感是取決於起初是敵意情感反轉成是認同性質的肯定色彩的聯結」，請見G.W. XIII. p.134; S.E. XVIII. p.121.

被自我理想取代，它的成員與構成其自我理想的對象之間的關係，退化變成是立即性的，從而導致道德意識與責任感的消亡。如果以情感為主導的聯結方式吸納了全部的欲力能量，在引發對理想對象無條件依賴的同時，也不可避免地會挑起了潛伏的暴力。他指出「在群體內的個人集會裡，所有的個人抑制消失了，作為原始時期的殘餘而蟄伏在個體中的所有殘酷、粗暴與破壞性本能，為了驅力自由的滿足而被喚醒」(同上)。所以「它對它的英雄要求的是武力，甚至是暴力行為」(G.W. XIII. p.83.; S.E. XVIII. p.78)。

佛洛伊德在此揭露了自戀與死之驅力二者之間存在的一種共生關係，因為過度的自戀必然將自身的存在絕對化，對所有異於自身之物在根本上也具有深層的懷疑與敵視，所以自然地認為有權利對任何可能的威脅採取必要的手段加以排除，而暴力則經常是破壞性驅力與攻擊性驅力最外顯與最激烈的一種表現形式。群體中的個人由於懼怕思考或表現的與他人不一致而被拒斥在外，從而強烈地渴望獲得領袖或是其他成員的關愛，這也形成了對領袖無理性的服從與對其他成員不自覺的模仿。同樣地，在愛的旗幟的召喚與相互感染之下，相反地去煽動對其他不屬於本群體成員的共同憎恨，當然也可以進一步強化這類「博愛共同體」，順理成章地為其創造出一個更堅實的聯結基礎²⁶。

從個體自戀引申出有關社會形成與群體運作的分析顯示，構成群體認同的理想過程固然有助於自我以及群體的建立，並且認為「群體的心靈本身也可以在智性上有天才性的創造」(G.W. XIII. p.89.; S.E. XVIII. p.83)，或者「在暗示影響下，群體同樣能夠在捨棄一切、大

26. 佛洛伊德曾提及：「操控者或操控性的思想可以說也能夠變成負面的，對一個確定的人或體制的憎恨可以有完全同樣的統合作用，引發類似於正面的忠誠情感所激起的聯結」(G.W.XIII, p.110.; S.E., XVIII, p.100.)。最著名的例子莫過於二戰時發動侵略的三個軸心國家，納粹德國、法西斯義大利與日本帝國皆共同利用這類「博愛」論述作為自身建構的工具，以此對內剷除異己與對外侵略他國。詳情請參考 Paul Brooker, *The faces of fraternalism: Nazi Germany, fascist Italy and imperial Japan*. 1991.

公無私和為理想奉獻犧牲方面有高度成就」(G.W. XIII. p.84.; S.E. XVIII. p.79)，可是當理想的必要性如果被過度的擴大或僵化，無法掙脫自戀性的自我迷戀，因而朝著往絕對性理想的道路邁進，理想化過程反而會不利社會的發展，在不同的情況下會造成形式各異的退化，這些也是形成戕害自我與社會各種病因的基礎。與此過程相對應的另一部分，即佔據群體成員自我理想位置的領袖，其所扮演的角色亦充滿曖昧性質，他能夠正面地為群體提供保護，同樣也會負面地帶來不幸的災難。佛洛伊德在書中曾特別提到其他有關群體的研究，經常極少考慮到有操控者與無操控者群體之間的區分，他以教會與軍隊為範例，闡明這兩類高度組織化的團體中，對領袖的情感聯結往往比群體成員之間的聯結更具有主導作用。

佛洛伊德另外指出，群體中個體若有被催眠的情況，實質上與愛戀狀態中的精神人格相類似，「對待催眠師就像對待被愛的對象一般，同樣的謙卑順從，同樣的濫馴，同樣的缺乏評斷」(G.W. XIII. p.126.; S.E. XVIII. p.114)。這是因為「對象被當作是如自我本身般來對待，在愛戀狀態下，相當數量的自戀欲力溢注於對象。在許多愛戀的選擇形式內，甚至明顯地可以看到對象是用來替代而非達到自身的自我理想…自我變得愈來愈缺乏追求與謙遜，對象則愈來愈崇高與珍貴，後者最終佔據了全部的自我對自身之愛，以致於自我自身的犧牲成為自然的結果。對象因此可說是耗盡了自我。…對象所做與要求的一切皆是正確和無可指責的，道德意識也不適用於有關對象的任何事項。在盲目的愛戀中，人們無懊悔地成為了罪犯。整個情況可以完整無餘地用一個公式概括：對象被置於自我理想的位置之上」(G.W. XIII. pp.124-125.; S.E. XVIII. pp.112-113)。

上述比較可見，理想化雖然是認同過程的一部分，可是二者運作的方式卻極不相同。認同過程是將自我理想投射至對象身上，所顯現的是重新尋找原始自戀的欲望，個體的相遇與交融的結果，是彼此分享與相互豐富，從而對象彌散成為自我的組成部分，自我也依對象而

改變，最終造成理想化逐漸的弱化。可是極度愛戀狀態的現象表明，理想化一旦發展超出限度而陷入著迷狀態（fascination），理想化的對象被過分投注與完全的偶像化，從而整個佔據了自我理想的位置，其結果則是自我被對象所取代²⁷。因此，集體與個體雖然必須以認同父親作為自我理想與進入現實社會的必經之路，可是卻不能變成自虐性的臣服，以致於將內含的攻擊性導向自我。相反地，採取妄想性的自大，任意地鬆動禁忌，也將導致對外激烈的暴力行為²⁸。

四．理想與觀念的形構

除了強調佔據自我理想位置的領袖，以其具體的存在對群體的形成與運作產生重要的作用外，佛洛伊德還指出「隨著自我向對象獻身的同時，這已經與向抽象思想的崇高獻身不再有別…」(G.W. XIII. p.125.; S.E. XVIII. p.113)。換言之，作為自戀對象的自我理想不一定只限於是群體中的領袖，它也可以是抽象的思想或是觀念，從而他認為「我們應該要考量…在其他的群體裡，是否操控者不能夠被某個觀念或抽象事物所取代…」(G.W. XIII. p.109.; S.E. XVIII. p.100)。事實上，民眾對領袖圖騰式的崇拜固然是源自於欲力強烈的投注，可是因為「領袖們的內涵是得自於他們自身所狂熱信仰的觀念」(G.W. XIII.

27. 各種不同的政體，無論是所謂民主或是獨裁，皆會利用誘導與迷惑的方式建立自身的合法性。此一問題請見 R. Debray. *L'état séducteur*. 1993. 包括法西斯的政權也不只是以暴力作為奪取權力與統治的手段。有關納粹如何吸引群眾的問題，請見 Peter Reichel, *La facination du nazisme*. 1993

28. 父親位置的曖昧性使得 D. Anzieu 認為，在團體內造成退化至初級自戀的結果，原我透過自我理想逐漸掌控自我與超我，並且接近以初級思維作為表現形式，這些所顯示的其實不是對父親的認同，而是對「幻想的母體的投射」。請見 Didier Anzieu, "L'illusion groupale: un moi idéal commun" in *Le groupe et l'inconscient*. 1999. pp.75-76. 另外，J. Chasseguet-Simirgel 則認為有必要進一步區分領袖與父親二者的差異，而「領袖纔是那位促進自我與理想古老結合欲望的人」。請參考 Janine Chasseguet-Simirgel, *ibid*. 1990. p.76. 換言之，真正的認同是以父親為依歸，而被過度理想化的領袖，事實上是以母親替換了真正父親的位置，所製造的只是錯覺。作為對象的母親應只是一個過渡，並非終極的認同目標。

p.86.; S.E. XVIII. p.81)，所以這種情感聯結的建立，與其說是對領袖，毋寧說是對其所代表的觀念。也正是這些觀念賦予了領袖真正的威望，以至於「威望就是某個個人、作品或是觀念在我們身上形成的某種支配性…它能夠挑起有如催眠中著迷那樣性質的情感」（同上）。受情感主導的觀念所尋求的是將想像性的欲望付諸實現，而每一位絕對威權的領袖即是位於群體與其代表的錯覺之間的中介者。

佛洛依德另外注意到，無法傳遞或溝通的觀念是無法產生任何的支配效果，它必須經由語言作為一個更為實質的中介，因為「…群體臣服於語詞真實神奇的力量，它能夠在群體的心靈裡喚起極其可怕的激動與平息激動。用理智與論證並無法對抗某些語詞和公式。在群眾前虔誠地宣講這些語詞，其臉立刻變成崇敬，頭也低垂。這些語詞被很多人當作是自然的力量或超自然的威力」（G.W. XIII. p.85.; S.E. XVIII. p.80）。然而，人們絕非為了簡單的語詞而鬥爭，並且也非所有的語言擁有這種欲力的能量，只有在某些具體的特殊語境中，經由儀式般過程不斷重複並含有單調性、具象性、迷惑性、煽動性的語詞，纔能擁有這些神奇效果。其原因在於這些語詞向其群眾承諾了自我與其理想結合的願景，這種滿載自戀式的語言所指向的重點，在於誘惑與拐取群眾去「重新找到失去的完美」²⁹（即全能感），使其充滿夢想，並且將夢想視為真實。

所以「群眾從來就不渴求真理。他們要求錯覺，無法將其拋棄。在他們身上，不真實總是優先於真實…我們曾經指出過，空想的生活與源自願望無法滿足的錯覺佔據了支配地位，就神經症的心理學而言，這是決定性的。我們發現神經症注重的並非是客觀現實，而是心裡現實…」（同上）。在錯覺的引導下，群體只強烈地關注自身的所思所想，完全不考慮是否與外在現實相符，由於對思想的過度堅持，使

29. 請見 Janine Chasseguet-Smirgel, "Quelques réflexions d'un psychanalyste sur l'idéologie". *Pouvoir*. No. 11. 1979. p.34.

缺乏中介與被隔絕的觀念成爲欲力新的投注對象，最終被視爲是比外在現實更真實的存在。佛洛伊德認爲，群體用抽象的觀念世界取代具體的自然世界，並以此認爲控制了思想本身即同時可以掌握了外在對象，這種思維方式與原始部族非常類似³⁰。其根本原因在於面對無法承受的外在現實時，內心的恐懼感使自我退縮至類似孩童時期對母親的依賴，難以與作爲自我理想的原初愛戀之物真正的脫離。想要徹底跳脫被圓滿幻境的宰制，並非一蹴可成，必須要透過一個哀悼性工作過程，方可逐漸地向過去告別，積極地面對現實，使欲力從新投注於外在對象³¹。

拉普朗虛與彭大歷斯雖然並未將錯覺視爲是精神分析的一個重要概念而收錄於《精神分析詞彙》書中³²，可是無可否認，這個詞語在佛洛伊德晚期的作品裡卻具有重要的理論意義。它不僅在《一個錯覺的未來》中作爲書名的主要部分出現，更涉及到佛洛伊德對整個當代人類文明性質的認識、發展與評價。他在這本書中指出，錯覺與一般所謂的錯誤完全分屬不同的問題意識。錯誤的產生往往是源自於無知，它是與真實處於對立的一面，因而隨著認識的增長或深入，無知可以被消除，錯誤也得以被改正。其問題基礎是建立在線性的進步概念之上，屬於理性主義思維的產物。

與受知識限制所做出的錯誤不同，「錯覺並不必然是假的，也就是說無法實現的或是與事實相反」(G.W. XIV. p.353; S.E. XXI. p.31)。這是因爲「錯覺的獨特之處，在於是源自於人的欲望」(同上)。與完全喪失現實感的幻覺 (hallucination) 亦不相同，錯覺本

30. 請參考佛洛伊德 G.W. IX. pp.46-80; S.E. XIII. pp.75-99.

31. A. Mitscherlich 即認爲，在納粹統治下的德國，群體非理性行爲的產生與這種哀悼性工作無法真正展開密切相關。詳細請參考 A. et M. Mitscherlich, *Le deuil impossible: Les fondements du comportement collectif*. Payot. 1972.

32. 然而彭大歷斯曾編輯過一次關於錯覺的專號，並爲其寫過一篇導論性的專文，後收錄於 J.-B. Pontalis, *Entre le rêve et la douleur*. 1977. pp.91-100.

身仍然與部分外在現實相聯，只是外在現實的意義完全取決於欲望的投注。「因此在動機中當欲望的實現是主導性時，我們稱錯覺為一種信仰，就好像錯覺本身放棄被現實肯定，我們並不考慮這個過程中從信仰到現實的關係」(G.W. XIV. p.354.; S.E. XXI. p.31)。由於是受到欲望的支配，科學的進步非但無法完全消除錯覺的存在，反而隨著理性的高漲，對外在現實掌控的增加，經常更強化了自我對自身的自戀與誤識，製造出各類新的錯覺，其中最典型的例子就是宗教³³。

錯覺之所以是一種持續性的存在，成為所有社會組織建構過程的主導力量，首先是因為社群起源的本身就是依賴於一個無法逃避的錯覺，亦即它必須經由某個超出自身之外並被理想化的存在所創造、保護與關愛。假如缺少這個錯覺，也就無法產生愛的聯結，任何的群體或社會皆不可能存在，重新退回到所有人對抗所有人的鬥爭。佛洛依德認為，社會的建立之所以需要依賴錯覺，其實是人類對自身無助狀態所作的一種回應，這個情況與新生兒在未成熟時處於的無助狀態類似，從而不得被迫形成自我理想去回應外在強制性的要求。其次，社會的起源既然基本上與自我形成的過程一致，在這之上所建立的文

33. 佛洛依德指出，「不同的宗教思想就是各種錯覺，是人類最古老、最強烈、最迫切欲望的實現，它們力量的秘密在於它們的欲望」(G.W. XIV. p.352.; S.E., XXI. p.30)。西方雖然從啓蒙運動開始，企圖以理性掙脫神學所掌控的世界，可是在這個世俗化的過程中，宗教思想的優位性只是在表面上消退，實際上仍然牽制著西方認識世界的方式。例如 Karl Löwith 在《世界歷史與救贖歷史——歷史哲學的神學前提》表明，近代世俗化的歷史觀其實只是一種顛倒的神學末世論歷史觀。Marshall Sahlins 從本土人類學的觀點，也指出西方自身社會科學中使用的某些重要概念，如「自然」、「權力」、「經濟」等，仍潛藏著不同程度的神學內涵。請見 Marshall Sahlins, *The sadness of sweetness: the native anthropology of western cosmology*. *Current Anthropology*. Vol.37. No.3. Juin 1996. pp.395-428. 有關佛洛依德與啓蒙思想家在這一問題上的比較，請見 Michèle Ansart- Dourlen, *Freud et les Lumières*. 1985. pp.101-124. 另外科技理性與宗教信仰相互曖昧的關係在當代最突出的案例，莫過於美國。請見 J. Audinet, *La religion dans la dynamique sociale américaine*. *Esprit*. No. 133. Déc. 1987. pp.23-36. 有關這個問題的一個較深入有趣的研究，可參閱 D. Lecourt, *L'Amérique entre la Bible et Darwin*. 1992。

明及其未來的走向也必定服從於相同的邏輯。像自我一樣，任何文明存在的目的不外乎是在於掌控外在的自然力量與調節自身組織內在各部分的壓力，由於人類無法脫離文明而存在，可是同時又難以揹負起文明所帶來的重擔，所以製造出了不同的錯覺來承受現實的壓力。之前在《關於戰爭與死亡的時論》一文中，佛洛伊德就曾表示「我們求助於錯覺，是想由此使我們能免除一些不愉快的感受，並且反而還得以享受到滿足」（G.W. X. p.331.; S.E. XIV. p.280）。

因此，作為精神活動與外在現實妥協結果的錯覺，是一種利用欲望投射的理想化方式去對待各類的社會實踐，並發揮了聯結個人與組織的功用³⁴。雖然只是代表了部分的現實，可是錯覺在確保了與外在社會溝通的同時，也補償了因禁忌而被限制的欲望。正因為錯覺在社會的起源與文明的發展過程中佔據了一個核心因素，佛洛伊德甚至認為錯覺的概念幾乎可能已滲入到所有人類的行為以及整個文明的全體。他在《一個錯覺的未來》中指出：「一旦我們承認宗教的教義是錯覺時，一個新的疑問產生：其他那些我們極為尊崇並且主導我們生活的文化財產，難道不是屬於同樣的性質嗎？支配我們政治制度的各種原則難道不應該是同樣地被定義為是錯覺？在我們文明中，性別之間的關係難道不是被一種或是一系列的情欲錯覺所困擾？我們利用觀察、反思與科學方法得以發現某些外在現實事物的信念是否有某種基礎？」（G.W. XIV. p.356; S.E. XXI. p.34）。

毫無疑問，錯覺以不同的形式表現於日常生活的各種實踐裡，無論是在工作、遊戲、藝術創造，甚至是在幻想、夢的活動與無意識之中也無處不在。錯覺中內含的創造能力具有正面與積極的意義，特別是對人類想像力的運作過程扮演了極其重要的角色。依照對快感原則接受的程度，不同種類的錯覺建構自身與現實的關係，這些真實存在

34. 有關錯覺對自我形成具有重要功用的討論，請見E. Enriquez, "Immuable et changeante illusion: l'illusion nécessaire", *Topique*. No. 37. 1986. pp.135-162.

的錯覺爲人類具體的精神活動作出最佳的註腳。然而，佛洛伊德也強調，對自我的形成、社會的建立與文明的進程完全必要的錯覺，相反地，另一方面同時也可能導致自我的瓦解與社會的崩潰。因爲錯覺雖然可使人類在某種程度上遠離無助與痛苦，進入無衝突的狀態，產生一種確實感與完滿感，可是如果無條件接受欲望的主導，最終所產生的效果卻是一相情願地將精神投射的產物視爲是真正的現實。錯覺以一種近似於封閉與僵化的信仰形式，排除自我與其理想之間的差距，不但利用理想化的過程將問題的本身想像成爲是問題的結束，並且獨斷地認爲自身是解決所有問題唯一與最終的方式，對所有可能反對的障礙毫不妥協地加以排除。它要求於人類的往往是激情式的服從，而非基於現實的開放性討論。

五·精神分析與意識形態

精神分析的理論顯示，社會性與驅力性二者共同構成了人類存在的基本條件，可是社會的建立與持續發展，必須要依賴人類對自身驅力的滿足作出某些限制。部分驅力的放棄固然創造了文明，可是同時也帶來痛苦。掙扎於自然（nature）與文化（culture）之間的主體，不得不以自我分裂的方式回應這兩種性質不同並且來源各異的要求。佛洛伊德所建構的精神機置即是用來處理這種結構性矛盾所產生的內在衝突，亦即在壓抑驅力的破壞力量之際，又必須在某種程度內滿足驅力的要求。理想的功能不僅對作爲統合自身與外在的自我層級不可或缺，對理解群體的形成與運作極其重要，並且也制約著對過去、現在與未來所作的想像。

錯覺作爲群體理想性的一種心理投射，無論是從形成的機制或是所具有的社會功能而言，與一般所謂的意識形態在社會中所扮演的角色相當類似³⁵。透過與錯覺的比較，不但使意識形態本身的功能結

35. 例如請參閱 B. Muldworf, "Résistances idéologiques, idéologie de la résistance: Réhabiliter «illusion»?" *La Pensée* No. 311. 1997. pp. 117-125.

構、動力過程與能量機制得以彰顯，同時也揭露了其中所存在的各種積極價值與負面陷阱。從精神生產的過程而論，佛洛依德與馬克思意識形態理論的基本假設其實並不完全對立，二者不約而同相繼地皆否定了意識的自主性，並且一致地將宗教作為主要的代表性對象。其中的差別除了在表面上前者將問題重點放在意識的內部，而後者將主要因素建立在意識的外部。更重要的是，與馬克思不同，佛洛依德並不只是簡單地限於宣告宗教是人類的一種精神慰藉，他還嘗試解釋為何這種心靈的創造物能夠擄獲人心與產生巨大影響的原因³⁶。

由於對政治、經濟、社會等因素的強調，馬克思及其以降的大部分追隨者，所使用的概念從「反映」、「顛倒」、「虛妄意識」到「物化」、「異化」或「合理化」、「合法化」³⁷等，幾乎皆單純地將整個的問題等同於是內容的呈現與現象的真假，對意識形態本身運作的內在機制大多未予以深究。從而無法從功能性的角度認識到，意識形態不僅只是存在於統治階級或是敵對的一方，也可能內在於每個個人與所有團體之中，是社會聯結的一項重要手段。此一問題多少也可以解釋，為何當馬克思論及無產者的實踐時，雖然認為在受制的情況下，

36. 馬克思與其他啓蒙思想家相同，對宗教採取激烈的批判立場，甚至強調「對宗教的批判是其他一切批判的前提」（請見《黑格爾法哲學批判》導言，《馬克思恩格斯全集》，第一卷。1956. p.452.），與之前的 Spinoza 和 Kant 類似，馬克思雖然區分了道德與宗教的關係，認為前者是理性的，而後者則代表對一切神聖與不可侵犯事物的主觀信仰，是人民的鴉片。「就是說，宗教是那些還沒有獲得自己或是再度喪失了自己的人的自我意識和自我感覺」（同上）。可是對這個被他視為是一切批判前提的宗教本身的性質，他似乎卻缺少進一步的闡釋。J. Carlebach 即認為宗教的概念在馬克思的理論中並未被清楚地定義，所以不是一個分析的範疇。日後無論是積極活躍的無神論者，或是基督教內（從天主教到新教）同情馬克思主義的人士，只是各自從自身的立場各取所需的予以詮釋與挪用。請見 J. Carlebach, "Karl Marx et la critique de la religion". *Philosophie*. No.31. été. 1991. pp.47-65. 此外 T.M. Jeannot 也認為馬克思對待宗教的方法更接近於是一種隱喻，主要以此作為對抗及斷除與青年黑格爾派神學式論述方式的手段。請見 T.M. Jeannot, "Marx's use of religious metaphors". *International Philosophical Quarterly*. Vol. XXX. No.2. June. 1990. pp.135-150.

37. 有關這些概念的詳細分類與討論，請見 J.B. Thompson, *Ideology and modern culture*. 1990. pp.52-67.

被壓迫的群眾難以有完整與統一的意識，並且與恩格斯一致，在文字上從未使用「階級意識」一詞，可是仍然不得不承認，工人以階級的認同作為對抗資產階級的意識形態時，自身還是必須要擁有一種「世界觀」³⁸。日後無論是列寧基於政治實踐的要求，或是盧卡奇出自理論研究上的需要，雖然從功能性的角度不斷強調階級意識的重要性，可是也並未觸及意識自身內在動力的形成過程³⁹。

這個無法迴避的事實顯示，人們或許應該跳出傳統的窠臼，不再將意識形態窄化為僅僅是觀念或思想體系的一種單純表象或再現，嘗試進一步深究意識活動自身的機制，探討被意識形態所召喚的主體與其欲望層面的關聯，真正理解精神現實與外在現實之間複雜與曖昧的互動關係。這或將有助於理解為何個人或群體對意識形態的論述經常是積極投入與熱烈擁抱，而不只是被動的完全接受與簡單的遭受操縱；為何在現實上人們往往非常容易從一種意識形態改變成另一種甚至是完全相反的立場，可是擺脫對意識形態的執著與依賴則是相當困難。

因此，意識形態的功能事實上是與精神活動能量的投入密切相關，正是在重視能量的流通與分配的情況下，佛洛伊德形成了一套獨特的「經濟論」，與「圖形論」和「動力論」三者共同組成了他所謂的「後設心理學」。然而，馬克思主義傳統內長期存在一種「經濟決定論」，不但將與「上層建築」相對應的「基礎」窄化為單純的物質生產，並視經濟是決定整個社會生活唯一與最終的因素。為了突破

38. 至於在意識形態與世界觀二個概念之間搖擺，無法在理論上真正解決這個矛盾，從而對整個工人運動所產生的影響，請見 E. Balibar, "Politique et Verité" in *La crainte des masses*. 1997. pp.251-279.

39. 盧卡奇在他那篇著名的討論階級意識的文章末尾，雖然樂觀地認為無產階級在意識形態上有克服資本主義的力量，可是仍然不無告誡性地說到：「無產階級在意識形態方面還要走很遠的路程，在這方面存有幻想將是十分危險的」。請見盧卡奇，《歷史與階級意識》，1992. p. 141.

「經濟決定論」對精神活動的扭曲，批評者有時將重點放在重新詮釋馬克思有關「生產」的概念⁴⁰。雖然這個提問展現出「生產」的非經濟面向與各種不同的形式，可是反之忽略了經濟活動本身也具有多樣性，它不僅顯現於外在社會的交換行為，也暗藏於內在精神的互動過程。僵化與教條的經濟概念不僅化約了「生產」的形式，也同時窄化了「經濟」自身的內容。

如眾所知，馬克思固然強調經濟的優位性，可是絕不是一位庸俗的唯經濟論者。他認為個人首先是社會的存在物，只有做為社會的成員，人纔能存在。他早期不僅以《關於費爾巴哈的提綱》中的「實踐」概念為前提⁴¹，將人從玄學的思辨體系中解放出來，視為是一種具體的客觀性存在。並且如阿爾杜塞所指出，他後期對從事勞動與生產的人的觀點，也和其同時代古典經濟學家幼稚的看法相左。當時流行的學說將人視為是行為的主體，並從其自主性的「需求」範疇中發現經濟過程。與其相反，馬克思則是從生產自身之中發現經濟過程，而人

40. 中國大陸在改革開放後，於八十年代中期開始，不僅從熟知的「勞動價值論」去探討「體力勞動」與「腦力勞動」的差異，並且還重新詮釋馬克思的「生產」概念，將其從單純的物質生產擴大為是一個多層次系統的社會生產，作為其中重要組成部分之一的精神生產逐漸也被視為具有自身發展的一般規律。早期討論的重點多集中在對精神生產社會形式的分類，晚近則強調對其理論形式的研究。詳情請見景中強，《馬克思精神生產理論研究》，2004。在大約同一時期的西方，P. Ricœur 討論馬克思意識形態理論時亦曾指出，馬克思的「生產」概念，特別是在早期，具有明顯的「創造」意涵，可是不幸被教條主義者窄化在經濟的層面。請見 P. Ricœur, *Lectures on ideology and utopia*. 1986. pp.46-47. 此外 L. Althusser 也將「生產」的概念擴大至「再生產」的範圍，作為重新檢視意識形態理論的基礎。請見 L. Althusser, *Sur la reproduction*. 1994.

41. 在《關於費爾巴哈的提綱》第一條，馬克思開宗明義就表明：「從前的一切唯物主義者（包括費爾巴哈的唯物主義）的主要缺點是：對事物、現實、感性，只是從客體的或者直觀的形式去理解，而不是把它們當作感性的人的活動，當作實踐去理解，不是從主觀方面去理解。所以總是這樣，和唯物主義相反，能動的方面卻被唯心主義發展了，但是只是抽象地發展了…費爾巴哈想要研究跟思維客體確實不同的感性客體；但是它沒有把人的活動本身理解為客觀的活動」。請見《德意志意識形態》，《馬克思恩格斯全集》，第三卷。1960. p. 3.

是屬於此一過程的結果⁴²。也就是說「生產不僅為主體生產出對象，而且也為對象生產出主體」⁴³。然而薩林斯（M. Sahlins）將傳統上以研究非西方式異文化為主的人類學顛倒，用相同的方法反身考察西方社會自身時發現，馬克思雖然拋棄了當時所謂的“人類學”，亦即那些不以人類主體做為歷史的結果，而是將其視為是歷史的起點，在哲學上或經濟上所做的各種學說，可是他對「實踐」與「生產」自身的理解仍存有相當程度的自然主義傾向，與其所批判的理論對手分享著某種共同的前提。

薩林斯認為「在馬克思的歷史分析中，經濟理性的實質是不証自明的，直接來自於生產的自然必要性。…所有一切都依賴於生產的理性，依賴於勞動過程的工具效用性」⁴⁴，從這個方面而言，歷史唯物主義實際上是古典經濟學的另一種延續⁴⁵。由於馬克思沒有拋棄這種功利主義的理性主義框架，以一種本質性的與內在於生產之中的「實踐」作為前提，使象徵邏輯服從於工具邏輯，從而導致他忽略「任何物質邏輯都不能夠脫離於實踐利益，而人們在生產中的實踐利益則是象徵地建構起來的。與生產形態一樣，生產的最終結果也來自於文化方面：既來自文化組織方式的物質手段，也來自物質手段的組織方式」⁴⁶。事實上，組成文化秩序的象徵邏輯本身是一個經由意義所建立的系統，正是這個系統決定了文化秩序中事物整個價值的取向與最終的目的。然而馬克思「把象徵侷限在“意識形態”的範圍之內，這

42. 詳情請參考 L. Althusser & E. Balibar, *Lire le Capital*. Tome I. 1975. (1968). pp.112-149.

43. 請見《《政治經濟學批判》導言》，《馬克思恩格斯全集》，第十二卷。1962. p.742.

44. 請見《文化與實踐理性》，2002. p.209.

45. 薩林斯指出：「這種延續尤其表現在功利主義的理性方面，它首先被確立為論述人類本質的基本框架，然後，它始終貫穿在對歷史的分析之中——也就是說，這種延續性既表現在，在社會與自然的互動關係這一點上採取了資源最大化的客觀偽裝，同時也表現在，唯物論採取了主觀的形式，這是被當作社會意識形態的真理而揭示出來的。這種延續是資產階級的經濟化結果」。同上，p.205.

46. 同上，p.267.

樣一來，也就使得行動滑入了實用的王國。在處裡意義時，馬克思只看到了意義在表達人類關係時所起的作用，因此，馬克思也就使得這些關係的意義構造方式漏過了理論之網。我們所做的這種診斷，有助於確定語言在後來的歷史唯物主義學說中扮演的角色」⁴⁷。

正如薩林斯所言，馬克思在《德意志意識形態》中雖然強調應當從感性的人的實踐觀點去理解現實，並且承認「語言是思想的直接現實」⁴⁸，可是受其時代限制，無法如他研究《資本論》時一樣，以及如佛洛伊德一樣，以此深入至作為意識形態與象徵體系基本單位元素的語言，進一步展開從自我的經濟面向找尋思想衝突與抗拒的深層結構。不僅如此，馬克思不但使用外在性的「勞動分工」概念作為建構意識形態理論的基礎，他選用同一個概念去理解男女的關係，將視野侷限於私有制形式之下的「生產」與「再生產」，從而遮蓋與美化了有關「性」的差異。在討論馬克思意識形態的概念與性的關係時，葛林指出，馬克思由於「理想化了對性的概念，以及意識形態化了男女間相互佔有的性關係。這個過程的結果就是取消了性別的差異，掩蓋了極樂感 (jouissance) 的角色。與此同時在意識形態中欲望的功能也被壓抑」⁴⁹。

為了設法克服馬克思主義理論中因為缺乏性經濟的面向而導致對主體能動性的忽視，賴希 (W. Reich) 曾經嘗試結合精神分析的學說作為聯結人類內在精神與外在現實的基礎，並據此發展有關意識形態的理論。然而，賴希從 1922 至 1932 發展他的精神分析理論時，佛洛伊德的基本思想正在從第一圖形論逐漸轉向，並且有關社會與文化性質的看法也尚未完全真正定形。此外，賴希的理論主要是建立在他所謂的「生殖性欲力」的概念，以及對死之驅力的否定之上。換言之，

47. 同上，p.180.

48. 請見〈德意志意識形態〉，《馬克思恩格斯全集》，第三卷。1960，p. 525.

49. 請見 A. Green, "Sexualité et idéologie chez Marx et Freud". *Etudes Freudiennes*. No. 1-2. 1969. p. 213.

從性學轉向精神分析的賴希，所依賴的基礎主要是佛洛伊德 1895 到 1920 年間其中的部分理論，在認識論的層次上與佛洛伊德後期第二圖形論完全難以相容⁵⁰。賴希對人類的精神活動雖然維持了一種唯物主義的立場，認為精神是植根於人類軀體的生物性之中，並且保留了佛洛伊德所設想的具有功能性自我的精神機置，可是由於對佛洛伊德驅力概念結構的複雜性認識不足，從而先是將欲力簡單地解釋為是性的能量，後又成為是生物能量或是生物電能，最後甚至變成是宇宙生命能 (orgone energy)。以生殖性欲力作為最終的判准取代真正的欲力，生物化了整個精神分析理論的結果，即是欲力無法被成功的壓抑，並且因為如果「性」成為了唯一的目的，在欲力對象不可能被轉移的情況下，當然也不存在著昇華的條件。

賴希對精神分析理論本身的發展雖然沒有顯著貢獻，可是卻是最早從起源上與結構上去探討神經症與社會文化二者之間相互的關聯性，並嘗試從意識形態的層面解釋當時為何法西斯主義能夠獲得大眾熱烈的擁護與取得成功的原因。特別是由於從純粹歷史的、政治的或經濟的觀點，事實上皆無法合理地去解釋自認代表無產階級的政黨卻被本身支持者抵制，並且這種行為並非只是一種反面單純的不滿或抗議，而是不顧自身的認同，相反地積極去支持另一個違背自身利益的群體。面對這種危機，馬克思主義在理論上事先無法預料，事後也難以開創出令人信服的論述。

在與希特勒成功奪取政權同一年出版的《法西斯主義群眾心理學》(1933)，賴希指出「根本的問題在於：…什麼東西妨礙經濟地位與群眾的心理結構相一致？」(頁 13)。他從具體的統計證明，「就現實政治而言，決定性的不是經濟分佈，而是意識形態分佈」(頁 10)，並且強調容易受意識形態支配的威權性格，在根本上是與資本主義父

50. 請參考 C. Sinelnikoff, "Situation idéologique de Wilhelm Reich". in *Freudo-marxisme et sociologie de l'aliénation*. 1974. pp.139-156

權式家庭對性的抑制有關。生活在絕對貧困中的廣大民眾會成爲民族主義者，主要是因爲作爲群體情感結構的意識形態，並非只是經濟狀況的產物，相反地是一種物質力量，可以改變人的心理結構，對經濟過程有一種反作用。由於庸俗的馬克思主義者自願放棄了對人類心理領域的研究，無從理解意識形態的內在結構與動力來源，從而導致法西斯主義獲得滋生的機會與發展的空間，能夠利用理論中存在的裂縫，製造各類有關集體的「心靈」、「精神」、「意志」或「神話」的論述，並最終取得巨大的成功⁵¹。

基本上由於混同了在無意識層面運作的「壓抑」(Verdrängung)與在意識層面活動的「壓迫」(Unterdrückung)二者的性質，賴希將政治與意識形態上對性的壓迫直接等同於性壓抑⁵²，以致在理論上無法爲心理過程創造出一個真正的空間，變成了以生物性的欲力去對抗納粹主義同樣是生物性的種族概念。此舉最終雖然未能成功地掙脫被其所批判對象的制約，可是卻深刻地暴露了意識形態理論中存在的問題。並且類似於精神分析所謂「被壓抑的回覆」，這個問題日後在不同的領域以不同的方式一直不斷地被重新提出與發展，其中最著名的無疑就是以阿德諾(T. W. Adorno)與霍克海默(M. Horkheimer)爲首

51. 請參考 E. Balibar, "Fascisme, psychanalyse, Freudo-marxisme". in *La crainte des Masses*. 1997. pp.305-319. 此外, P. Lacoue-Labarthe & J-L. Nancy 在 *Le mythe nazi* (1991) 一書中也強調, 「在納粹主義中使我們感興趣以及受到吸引的主要是意識形態, ...在此, 必須要嚴謹地呈現, 被視爲是集體世界觀的意識形態與 Hannah Arendt 所稱的集體宰制保持何種關係」(pp.21-23), 並且還指出, 「不可忘記法西斯的主要成份之一是群眾與集體的情感, ...當然也不應忘記, 上述的情感一直都是與各種概念相互結合」(p. 26)。事實上, 作爲當代社會心理學開創者之一的勒朋, 他的著作不僅是佛洛伊德參照的對象, 還曾經深刻地影響了墨索里尼與希特勒的思想。納粹著名的宣傳部長 J. Goebbels, 一直從勒朋的著作中吸取養分, 並且在他生命的最後時刻還嘗試總結經驗傳給下屬, 甚至自認除了勒朋之外, 無人能像他一樣透徹地了解群體現象。詳情請見 S. Moscovici, *L'âge des fouls*. 1981.ch. II.

52. 請見 C. B.-Clément, P. Bruno & L. Sève., *Pour une critique marxiste de la théorie psychanalytique*. 1977. p.104.

的德國法蘭克福學派⁵³。然而，精神分析的理論雖然被引入至意識形態的研究，可是這些立論經常並非是建立在佛洛伊德本身對社會所作

53. 賴希雖然不是法蘭克福學派的成員，可是與本身即是精神分析者，並且在當時力主將精神分析引入學派的重要成員之一的 E. Fromm，二人之間在理論上有密切的互動關係。這段歷史請見 R. Wiggershaus, *L'Ecole de Francfort*. 1993. pp. 52-60. M. Jay 指出阿德諾與霍克海默時期的法蘭克福學派與前一代主要的分歧之一，正是在於雙方對心理學認知的不同。可是日後移居美國，轉變成為了修正學派一員的 Fromm，當時與賴希一致，同樣地也是採用佛洛伊德前期的理論，拒絕承認後期死之驅力與生之驅力的假設。詳情請見 M. Jay, *The dialectical imagination*. 1973. pp.86-106. 阿德諾與霍克海默雖然很早即對精神分析感興趣，可是當他們在四十年代真正開始有系統地綜合佛洛伊德的理論加以運用時，已無法完全認同於 Fromm 與賴希的觀點，雖然賴希的「性格」理論多少影響了他們有關威權性格的研究。事實上，阿德諾與霍克海默對精神分析的興趣重點並非是放在意識形態理論本身，而只是從一種應用精神分析 (applied psychoanalysis) 的角度，對現代性中存在的一些病理現象提出診斷，例如法西斯體制或是文化工業。這也是為何阿德諾意識形態批判理論真正的核心是立足於以現代藝術為對象的美學，而非精神分析。有關阿德諾如何挪用精神分析理論及其中所存在的問題，請見 J. Benjamin, "The end of internalization: Adorno's social psychology". *Telos*, No. 32. Summer 1977. pp.42-64. 阿德諾有關意識形態批判的概念則請見 C. Perret, "La critique défunte en son miroir: Sur critique de la culture et société de T. W. Adorno". *Traverses*. No. 6, été. 1993. pp.58-73. 賴希的理論對法蘭克福學派真正的影響則是顯現在 H. Marcuse 身上，並且是透過後者的著作，其作品才重新受到世人的重視。不過 Marcuse 對精神分析理論的認識，無論是就人的內在本性或是就文明的未來而言，皆與佛洛伊德的假設有根本的不同。至於學派另一位著名的繼承者 J. Habermas，對精神分析的詮釋更是明顯地偏離了佛洛伊德的原義與學派既有的立場。在《認識與興趣》裡，他雖然推崇精神分析在方法論上是唯一能夠將自我反思納入的科學，可是卻由此把問題完全轉到形式規則的分析，拋棄了驅力的概念以及窄化整個精神再現體系的架構。對 Habermas 而言，無意識最終只不過是意識活動的一個扭曲與派生的現象而已。從這種表面肯定卻實質否定的「誤識」觀之，他對精神分析所產生的「興趣」，十分值得令人玩味。日後在他利用各家學說所構築的迷宮般的「交往行為」理論中，精神分析根本早被徹底閹割與名存實亡，這也可以解釋他為何從佛洛伊德的理論滑向 Piaget 的認知心理學。上述問題請見 J. Habermas, 《認識與興趣》1999. 第三章。至於法蘭克福學派與精神分析二者之間關係詳細的討論，請參考 J. Whitebook, *Perversion and utopia: A study in psychoanalysis and Critical Theory*. 1995. 正因為 Habermas 的理論假設是建立在抽象的形式與程序上，他所謂的「意識形態批判」(Ideologiekritik) 只能停留在認知層次的反思上，單純地成爲一種有關對錯或真偽的論述。有關 Habermas 的意識形態概念，請見 R. Guess, *The idea of a Critical Theory*. 1981. 其實 Habermas 不僅在精神分析的理論上悖離了上一代的基本框架，在美學 (現代主義) 與政治 (自由主義) 的議題上，同樣採取了與他自認代表的前輩們不一致的立場。

的完整假設之上，特別是他後期有關驅力的理論，多半成爲只是從各自不同的立場出發，片斷式地抓住其中某個概念加以應用或引伸⁵⁴。

六·結論

從精神分析的觀點而言，意識形態的問題事實上從頭至尾貫穿了自我的建構、群體的凝聚以及錯覺的形成這一系列全部過程，其中至少同時包括理想的功能、偶像的認同與觀念的投射等不同的面向。尤其重要的是，這個架構納入了欲望的維度，使意識形態之中各類無意識活動的形式得以被揭顯。精神分析的理論主要在於以一種特殊的「穿越性工作」(Durcharbeitung)去克服詮釋過程所引起的抗拒，擺脫精神活動重複機制的宰制，將表層的動機與深層的動機相聯，使被壓抑的元素最終得以獲得接納⁵⁵。詮釋的目的不在於以定性的方式去披露何者爲意識形態，或是以內容的真僞作爲意識形態的判准，予以批判或排除，而是將其視爲是真實欲望與情感的一部分，從而聯結起與各類錯覺性產物的關係。

在作品中，佛洛伊德雖然未曾勾勒出一個系統性的有關主體與意識形態關係的理論，可是在他後期轉向第二圖形論後，引入了驅力的二元性概念(即生之驅力與死之驅力)，區分了原我(能量與驅力的層級)、自我(統合與調節各種驅力的層級)與超我(控制與壓抑的層級)三種不同的精神動態。此一架構體現了個人內在不同的主體性位置與其所身處的社會之間緊密的互動關係，同時清楚地展露了無意識聯結在其中所扮演的功能，並最終使得社會上各類所謂超出理性的

54. 這個現象不僅表現在社會心理學、政治心理學、社會精神分析(sociopsychanalyse)領域裡，當然也存在於精神分析之中，例如以團體或組織爲對象的精神分析，或是將意識形態視爲是精神活動過程中必然存在的一種特殊主體性位置。除了佛洛伊德的理論外，以M. Klein爲首的對象關係學派與以J. Lacan爲首的學派也分別依據自身的學說，發展有關意識形態的論述。

55. 有關「穿越性工作」的概念，請見C. Bouchard, "Processus analytique et insaisissable perlaboration", *Revue Française de Psychanalyse* No 4, 2000. pp.1077-1092.

行為能夠是一個可以被具體分析的對象。面對複雜與多樣的外在世界，意識形態的介入，不僅形塑了一個足以自圓其說的意義體系，作為定位自身與社會的存在模式，另外也提供內在驅力一個直接投注的管道，利用強烈的愛或恨的情感，以對抗充滿不確定的現實與任何可能遭遇的威脅。

無論是在結構上或是在與主體的關係上，意識形態都呈現出明顯的自戀特質，並參與至自我與群體最初建立自身認同的過程之中。作為整個問題基礎的理想功能，雖然可以賦予主體自身一個積極的價值，可是其中也潛伏著病理性的因子。意識形態運作的過程表明，自我首先以自戀性的退化方式作為對抗各類焦慮與威脅的手段，借此保護與維持自身脆弱的完整性。而無須受制於外充滿虛幻的圓滿感，同時也創造出自身無所不能的錯覺與強烈的快感。其次，因受外在挫折而轉回到自身的驅力，在遇到意識形態所召喚的對象時，隨即複製上述對自我的愛戀關係模式，大量地投注於被其理想化的對象。放棄自我完全獻身於對象的結果，造成自身的非人格化與被對象所取代。情況與催眠類似，在主客易位之後，成為其所膜拜的偶像的玩偶。

因此，從一個極端走向另一個極端的自戀，非但沒有導致主體與外界維持一個間距，弔詭地反而完全消除了這個界限。原因正是在於意識形態所創造的錯覺，以想像的方式立即填補與縫合了二者之間的缺口。佛洛伊德驅力二元性的假設更彰顯與回應了意識形態中精神活動所存在的這種退化特性。以愛恨情感為基礎的意識形態，事實上是建立在一種道德性論述的模式上，不斷地藉著簡單的二分法去利用佛洛伊德所稱的「微小差異的自戀」(G.W. XIV. p.474.; S.E. XXI. p.114)，提供攻擊性驅力具體投射的對象，劃分好與壞、善與惡、自我與他者、朋友與敵人、合法與非法等。用意識形態所撐起的世界裡，無論是作為個體自我理想的父親或是作為群體自我理想的領袖，其實皆是自戀的一種投射。

佛洛伊德認為被理想化的對象除了是具體的人物，也可以是與其

對等的抽象觀念。自我由於失去驅力的投注而裂解後，相反地，不具形體的觀念則被視為是真實性的存在與主導一切的來源。事實上，因為觀念必須經由語言的中介以作為呈現自身與溝通的工具，這種依賴性表明，觀念原本應是語言系統之中各元素差異關係下的一種效果，可是由於驅力的大量投注，觀念變為類似馬克思在《資本論》中分析商品拜物教時所說的，「成了可感覺而又超感覺的物或社會的物」(p.89)，以一種「幽靈般的對象性」(同上，p.51) 取代了語言的物質性，使自身擁有了神奇與魔術般的力量，掌控整個象徵系統的運作。用來表達觀念的詞語在表面上雖然仍指涉實物，實際上卻是受欲望主導下的觀念所制約。正是基於對觀念的崇拜，以致於「他們沒有意識到這一點，但是他們這樣做了」(同上，p.91)。

雖然佛洛伊德認為自我的形成與群體的聯結是源自於同一個自我理想，而群體凝聚的基礎即是以一個共同的自我理想去取代個別的自我理想，可是這並不意謂個人與群體二者因理想性所產生的問題具有相同的意義。因為個體的認同是建立在自我與其理想直接的投射之上，而群體的聯結是透過對被理想化的領袖或觀念的直接認同之後，以共同的理想替換了個別的理想才產生的間接認同。所以當驅力從自我轉移至團體後所形成的意識形態，不僅是自我、自我理想與對象的最終綜合，這種雙重的認同過程所內含的間接性，也有助於個體以另一個層級作為自我保護的延續與避免立即崩解的浮木。亦即借由團體的自戀的方式重建理想自我，以成員共同接受的管道釋放自身攻擊性驅力，利用一致尊崇的觀念拒認內在的衝突。他以宗教作為案例指出，為何對外人而言茫然不解的某些集體性錯覺，非但沒有製造個體的理想性病徵，相反地，往往被積極的參與者視為是一道終極防線，在某種程度上具有治療的效果⁵⁶。只是當共同自戀的對象不再是意義

56. 佛洛伊德討論個人強迫性神經症與宗教的類似性時指出，使用個人的病理解社會現象並非是完全有效的，例如對普及性的神經症的接納（如宗教），往往可以使個人避免形成神經症。請見 G.W. XIV. p.367.; S.E.. XXI. pp.43-44.

唯一與最終的來源，所構築的意識形態體系喪失存在的合理性後，團體的消亡也往往帶來災難性的後果。

在寫給友人的一封信中，佛洛依德曾透露，與一般大家習慣所設想的完全不同，他發現在治療過程中對詮釋產生抗拒時，「被壓抑的並非是驅力惡質的或是不適當的部分，反而是道德意識、高尚的思想，這些比較崇高的東西」⁵⁷。換言之，被意識形態所召喚的主體或群體對自身的執著與對外在的抗拒，主要並非是因為其信仰內容有不可告人之處，而是由於理想本身在發展的道路從前進走向了倒退，從開放走向了封閉，從創造走向了重複。原本是屬於超我一部分的自我理想，從壓抑的層級轉而處在被壓抑的位置之上，從而也輕易地為欲望開啓了大門，使自身不自覺地成為情感的俘虜⁵⁸。因此，佛洛依

57. 請見 S. Freud, *Correspondance avec le Pasteur Pfister 1909-1939*. 1966. p.183.

58. 從類似的角度，P. Lacoue-Labarthe 語出驚人地以一種悖論的方式表示，「納粹主義是一種人道主義，在於它重新提出一個以它的眼光看來比所有其他更強大的，亦即說更有效的人類的規定性。絕對的自我創造主體，哪怕假如他是處在一種緊接自然的位置（即種族的特殊性），都聚集與具體化這些相同的決定性…，並且將自身建構成有如絕對般的主體。這種主體 就算缺少普世性，即明顯地被大家接受作為定義人道主義的人類，也不能因此使納粹主義是一種反人道主義。它將這種主體非常簡單地放入抽象事物的執行與變成具體的邏輯之中…」請見 P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*. 1987. p.138. 與大部分對法西斯的研究皆將重點放在揭露此一制度所產生的罪惡相反，在一部以研究納粹的良知為對象的書裡，人們清楚地可以看到納粹政權不僅擁有一套自身的倫理與道德，而且正是這個價值體系為所有將來的惡行創造了滋生的條件。作者在書中指出：「雖然此類達到“種族大屠殺”規模程度的人類浩劫，似乎是由某種挑戰我們理解能力的邪惡所引起，但是此類從中孕育出有關“最終解決”方案的種族主義大眾文化，令人感到駭怕的並不是它的極端性，而是它的平常性——不是它的野蠻仇恨，而是它的高貴理想。…通往奧施維茨 (Auschwitz) 之路是鋪設著正義」。請見 Claudia Koonz, *The Nazi conscience*. 2003. pp. 2-3. 多年前，曾引起相當回響（特別是在德國）的一部有關納粹研究，亦不是以體制與抽象結構為主，而是以具有選擇能力與對自身負責的具體個人作為焦點，闡明當時沒有明顯功利性目的的各式對猶太人殘酷的迫害幾乎是普遍性的存在，被絕大部分與猶太人來往或直接接觸的德國人理所當然地奉行。作者在此書中企圖彰顯的並非是反猶主義的廣度或範圍，而是其內容與本質。重點並不在於暴露一種集體性的罪惡，而是探討行為者自身的責任。請見 D. J. Goldhagen, *Hitler's willing executioners: ordinary Germans and the Holocaust*. 1996.

德在《爲何戰爭》這封著名的信中回答愛因斯坦的問題時說到，「當從歷史中聽聞到殘酷之事，有時我們會感到理想的動機僅僅是用來作爲毀滅性欲望的藉口，有時——例如在宗教裁判所的酷刑中，毀滅性動機帶給理想的動機某種無意識性的強化，使它們似乎在意識中被放在了最前面，這二者皆有可能」（G.W. XVI. pp.21-22.; S.E. XXII. p.210.）。

精神分析的學說有助於人們理解抽象論述背後所隱藏的非理性因素，但這並不意謂意識形態的整個現象可以全部化約爲是情感的分析。佛洛伊德曾警告說：「精神分析從未宣稱賦予了普遍人類心靈生活一個完整的理論，而僅僅要求它的發現可用於補充與改正我們以其他方式所獲得的知識」（G.W. X. pp.93-94; S.E. XIV. p.50）。佛洛伊德基於人類精神活動的特質所提出的這些部分假設，並非是對問題的一個完整解答，可是卻不失爲是一個可供思考的方向。對意識形態理論而言，精神分析理論的價值並非是在於它對主體如何置入社會的問題提供了一個永恆與固定的模式，彷彿有一個社會本質，並且主體與意識形態之間存在著某種一成不變的關聯。真正重要的是，這個學說事實上爲主體不同形態的參與及聯結方式提供了一個可操作的場域，在其中，各種可能性都可以具體地被定位、描繪與分析。

雖然群體是依照社會自身的情感結構要求內在於其中的不同主體，可是在利用意識形態形塑的過程中，依照年齡、性別與個人歷史的差別，主體自身置入的方式與認同的過程經常呈現完全不一致的面貌。同樣地，壓抑強度的變化足以闡明，在一個集體的運動中，面對同一種意識形態，壓抑的程度也是因人而異，雖然溫和的參與者也會與熱心的甚至激進份子並行不悖。因此，重要的並非是以一個既有的或固定的答案作爲界定佛洛伊德意識形態理論的內容，而是設法去掌握各類意識形態的特殊性，以理解被不同意識形態召喚時的主體是處於何種位置，並清楚地呈現各種類型的主體性位置是建立在什麼樣的內在與外在可能性條件之上。換言之，探討的是在每一個特定的歷史

情境中出現的是何種形式的壓抑、驅力動態、理想對象、理想化過程、認同行爲、情感結構、社會聯結…等一系列現象，最終當然也包括可能存在的昇華方式。

參考書目

中文書目

- 于治中，1996。〈論馬克思的“意識形態”〉。《台灣社會研究季刊》。No. 23。
- ，1997。〈從意識形態到商品拜物教：一個符號學的研究〉。《中外文學》，Vol. 26. No. 3。
- ，1998。〈阿爾杜塞與意識形態的物質性〉。《台灣社會研究季刊》。No. 31。
- ，2001。〈巴赫金與意識形態的物質性〉。《中外文學》，Vol. 30. No. 1。
- ，2004。〈論意識形態中的物質性與主體性〉。《中外文學》，Vol. 33. No. 2。
- 哈貝馬斯，尤爾根。1999。《認識與興趣》，郭官義、李黎譯，學林出版社，上海。
- 洛維特，卡爾。2002。《世界歷史與救贖歷史——歷史哲學的神學前提》，李秋靈、田薇譯，三聯書店，北京。
- 馬克思，卡爾。1956。〈《黑格爾法哲學批判》〉導言，《馬克思恩格斯全集》，第一卷，人民出版社。北京。
- ，1960。〈德意志意識形態〉，《馬克思恩格斯全集》，第三卷，人民出版社。北京。
- ，1961。〈路易·波拿巴的霧月十八日〉，《馬克思恩格斯全集》，第八卷，人民出版社。北京。
- ，1962。〈《政治經濟學批判》導言〉，《馬克思恩格斯全集》，

第十二卷，人民出版社。北京。

拉普朗虛，尚 & 彭大歷斯，尚一柏騰。2000。《精神分析詞彙》，沈志中、王文基譯，陳傳興監譯。行人出版社。台北。

景中強，2004。《馬克思精神生產理論研究》，中國社會科學出版社。北京。

盧卡奇，1992。《歷史與階級意識——關於馬克思主義辯證法的研究》，杜章智、任立、燕宏遠譯，商務印書館，北京。

賴希，威爾海姆。1990。《法西斯主義群眾心理學》，張峰譯，重慶出版社，重慶。

薩林斯，馬歇爾。2002。《文化與實踐理性》，趙丙祥譯，上海人民出版社，上海。

外文書目

Althusser, Louis. & Balibar, Etienne. 1975. (1968). *Lire le Capital*. Tome I. Petite Collection Maspéro. Librairie François Maspéro. Paris.

Althusser, Louis. 1994. *Sur la reproduction*. Collection L'infini. Editions Gallimard. Paris.

Ansart-Dourlen, Michèle. 1985. *Freud et les Lumières: Individu, raison, société*. Editions Payot. Paris.

Anzieu, Didier. 1999. *Le groupe et l'inconscient: L'imaginaire groupal*. Editions Dunod. Paris.

Assoun, Paul-Laurent. 1984. *L'entendement freudien: Logos et Anakè*. Editions Gallimard. Paris.

———, 1987. "Le sujet de l'idéal". in *Aspects du malaise dans la civilisation*. Navarin Editeur.

Audinet, Jacques. 1987. "La religion dans la dynamique sociale américaine". *Esprit*. No.133. Déc.

B.-Clément, Catherine. Bruno, Pierre. & Sève, Lucien. 1977. *Pour*

- une critique marxiste de la théorie psychanalytique*. Editions Sociales. Paris.
- Balibar, Etienne. 1997. *La crainte des masses: Politique et philosophie avant et après Marx*. Editions Galilée. Paris.
- Benjamin, Jessica. 1977. "The end of internalization: Adorno's social psychology". *Telos*, No.32. Summer.
- Bouchard, Christine. 2000. "Processus analytique et insaisissable per-laboration", *Revue Française de Psychanalyse* No.4. Presses Universitaires de France. Paris.
- Brooker, Paul. 1991. *The faces of fraternalism: Nazi Germany, fascist Italy and imperial Japan*. Oxford U. P.
- Carlebach, Julius. 1991. "Karl Marx et la critique de la religion". *Philosophie*. No.31. été.
- Chasseguet-Smirgel, Janine. 1979. "Quelques réflexions d'un psychanalyste sur l'idéologie". *Pouvoir*. No.11.
- , 1990. *La maladie d'identité: Essai psychanalytique sur l'idéal du moi*. Editions Universitaires. Paris.
- Debray. Régis. 1993. *L'état séducteur: Les révolutions médiologiques du pouvoir*. Collection Essais. Folio. Editions Gallimard. Paris.
- Donnet, Jean-Luc. 1995. *Surmoi: Le concept freudien et la règle fondamentale*. Tome I. Monographie de la «Revue Française de Psychanalyse». Presses Universitaires de France. Paris.
- Enriquez, Eugène. 1983. *De la horde à l'état: Essai de psychanalyse du lien social*. Editions Gallimard. Paris.
- , 1986. Immuable et changeante illusion: l'illusion nécessaire., *Topique*. No.37.
- Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Gallimard. Paris.

- Freud, Sigmund. 1940-1952. *Gesammelte Werke*. 18 Vol. Chronologisch geordnet. Imago & S. Fischer Verlag. Frankfurt am Main.
- , 1953-1966. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. 24 vol. Translated from the German under the general editorship of James Strachey, in collaboration with Anna Freud, assisted by Alix Strachey and Alan Tyson. Hogarth Press. London.
- , 1966. *Correspondance avec le Pasteur Pfister 1909-1939*. Publiée par les soins d'ernst L. Freud et de Heinrich Meng. Traduit de l'allemand par L. Jumel. Préface de Daniel Widlöcher. Collection Tel. Gallimard. Paris.
- Glaser, Hermann. 1995. *Sigmund Freud et L'âme du XX siècle: Psychogramme d'une époque. Matériaux et analyses*. Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Bernardy, Pierre Cotet et Jean-Gilbert Delarbre. Presses Universitaires de France. Paris.
- Goldhagen, Daniel. Jonah. 1996. *Hitler's willing executioners: ordinary Germans and the Holocaust*. Alfred A. Knopf. Distributed by Random House. New York.
- Green, André. 1969. "Sexualité et idéologie chez Marx et Freud". *Etudes Freudiennes*. No.1-2.
- , 1990. *La folie privée: Psychanalyse et des cas-limites*. Gallimard. Paris.
- Guess, Raymond. 1981. *The idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge U.P.
- Jay, Martin. 1973. *The dialectical imagination: A history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Little, Brown & Company. U.S.A.
- Jeannot, Thomas. M. 1990. "Marx's use of religious metaphors".

- International Philosophical Quarterly*. Vol.XXX. No.2. June.
- Jones, Ernest. 1961. *La vie et l'œuvre de Sigmund Freud. tome II*. Traduit de l'anglais par Anne Berman. Presses Universitaires de France. Paris.
- Koonz, Claudia. 2003. *The Nazi conscience*. The Belknap Press of Harvard University Press. Cambridge. London. England.
- Lacan, Jacques. 1966. *Ecrits*. Editions. Seuil. Paris.
- Lacoue-Labarthe, Philippe. 1987. *La fiction du politique: Heidegger, l'art, et la politique*. Collection Detroites. Christian Bourgeois Editeur. France.
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc. 1991. *Le mythe nazi*. Edition de l'Aube.
- Laplanche, Jean & Pontalis, Jean-Bertrand. 1967. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Sous la direction de Daniel Lagache. Presses Universitaires de France. Paris.
- Lecourt, Dominique. 1992. *L'Amérique entre la Bible et Darwin*. Collection Quadriges. Presses Universitaires de France. Paris.
- Lefort, Claude. 1978. *Les formes de l'histoire: Essais d'anthropologie politique*. Collection Essais Folio. Editions Gallimard.
- Mellor-Picaut, Sophie. 1983. "Idéalisation et sublimation". in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. No.27. Printemps. Gallimard. Paris.
- Mitscherlich, Alexandre et Margarete. 1972. *Le deuil impossible: Les fondements du comportement collectif*. Traduit de l'allemand par Laurent Jospin. Editions Payot. Paris.
- Moscovici, Serge. 1981. *L'âge des fouls*. Editions Fayard. Paris.
- Muldorf, Bernard. 1997. "Résistances idéologiques, idéologie de la résistance: Réhabiliter «illusion»?" *La Pensée*. No.311.
- Perret, Catherine. 1993. "La critique défunte en son miroir: Sur cri-

- tique de la culture et société de T.W. Adorno". *Traverses*. No.6, été.
- Pontalis, Jean-Bertrand. 1977. *Entre le rêve et la douleur*. Editions Gallimard. Paris.
- Reichel, Peter. 1993. *La fascination du nazisme*. Traduit de l'allemand par Olivier Mannoni. Editions Odile Jacob. Paris.
- Ricoeur, Paul. 1986. *Lectures on ideology and utopia*. Edited by George H. Taylor. Columbia University Press. New York.
- Sahlins, Marshall. 1996. "The sadness of sweetness: the native anthropology of western cosmology". *Current Anthropology*. Vol.37. No.3. Juin.
- Sinelnikoff, Constantin. 1974. "Situation idéologique de Wilhelm Reich". in *Freudo-marxisme et sociologie de l'aliénation*. Editions Anthropos. 10/18. Paris.
- Thompson, John. B. 1990. *Ideology and modern culture: Critical social theory in the mass communication*. Stanford University Press. California. U.S.A.
- Whitebook, Joel. 1995. *Perversion and utopia: A study in psychoanalysis and Critical Theory*. The MIT Press.
- Wiggershaus, Rolf. 1993. *L'Ecole de Francfort: Histoire, développement, signification*. Traduit de l'allemand par Lilyane Deroche-Gurcel. Presses Universitaires de France. Paris.

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

“多元文化”的修辭、政治和理論*

趙剛

Multiculturalism: Rhetoric, Politics and Conceptualization

by
Kang Chao

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

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

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

收稿日期：2005年11月18日；通過日期：2006年3月27日。

Received: November 18, 2005; in revised form: March 27, 2006.

通訊地址：40704 台中市西屯區台中港路三段 181 號東海大學社會學系

服務單位：東海大學社會學系

email: kchao@thu.edu.tw

中文摘要

目前流行在台灣的這個多元文化還大致是一個意識形態修辭，在形式地提倡多樣性的同時，壓縮社會平等、包容性的公民身份以及兩岸和平的進步論述空間，自我矛盾地成為統合內部對抗他者的一元文化動員話語，所以必須要嚴厲批評。作為一個理論概念，它沒有誠實地自省它的很多問題，包括民族國家與帝國的典範問題、資本主義的文化蒸發問題與特殊性的激進化問題。在時間政治、空間政治以及主體能力這三方面都重新構思過的多元文化，才是值得我們支持的激進的多元文化。

Abstract

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

一、問題緣起與論說組織

我今天要談的問題主要是針對臺灣最近這幾年，特別是2000年以後，特別是從綠的陣營，也就是民進黨陣營以及跟民進黨比較有關的學者所開始談論的多元文化及相關概念。當然有些談法跟直接的政治也沒那麼接近，多元文化在臺灣學術圈裡，也隱然是繼後學、全球化之後，另外一個新興的、重要的學術關鍵字，研討會裡頭有人談多元文化，也有以此為專題辦研討會的。這個辭彙它表面上的正當性非常強，談多元文化的人也基本上把它當作一個正當的話語來說，我比較沒有看到對這一說法的意義進行比較多層次的闡述工作。我將要指出這個概念有一些重大的問題，有很多沒有澄清的疑團，但並不是要全盤否定它。首先我要指出的是它作為一個修辭，以及它與現實之間的關聯。儘管它有很多問題，到最後我仍嘗試不放棄這個概念，嘗試解救這個概念，對它進行另類概念化。

我先解釋一下，讓大家清楚一下我要怎麼去談這個問題。我將以兩種維度來組織我這個討論，一個維度就是把它當作一個修辭，談修辭就是談這個詞彙和現實之間的關係，也就是它的政治性，之後我則把它賦予一個尊重，把它當作一個知識的課題，當作一個理論概念來討論。討論的另一個維度是我將不斷地從在地狀況跟全球狀況兩個脈絡同時來談。在臺灣出現多元文化這個談法，有一個臺灣本地的特殊情境，同時也是一個全球語境下頭的展現。所以藉由這兩個維度，我既談它作為一個修辭和概念，又一直把談論建築在一個現實的和歷史的基礎上頭，而不是空泛地去談這個理論如何如何。我覺得只拿歐美的理論來進行一個排比，然後就理論的內容祛歷史祛脈絡地去談這個理論，是沒有基礎也沒有介入作用的。

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

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

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

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

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

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

二、作為政治修辭的『多元文化』及其對應之現實

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

2. 聯合報 2004-09-23, A10。

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

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

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

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

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

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

2.1 現實檢測之一：美國黑人與臺灣原住民

美國黑人目前的實際生存狀況我覺得是檢測多元文化是否是一個修辭的重要試金石之一。要去談說美國黑人狀況到底怎麼樣，我覺得必須要有一點歷史感。首先我們知道60年代中以前，美國黑人事實上承受著非常重大的歧視，這個大家看很多電影或者說小說都會得到一個直觀的理解，是不必爭議的。美國黑人的生存狀況在60年代以前跟所謂解放的迷思是完全相反的，在北方城市或者在南方鄉間，黑人是一個在政治、經濟、文化、審美、空間上頭都完全被歧視的群體。其實我們是很健忘的，1960年代中以前在美國南方，巴士還是要分成前面是白人區後面是黑人區，白人區就算都是空位子，黑人也不能夠挪到那兒。相對於這樣一個被歧視狀況，60年代出現了兩個運動，一個運動就是馬丁·路德·金所領導的那樣一個黑人民權運動。這一個民權運動基本上是要去壓抑黑人作為一個種族或作為一個文化群體，要求黑人被包容到美國這樣一個民族國家體制裡頭。所以馬丁·路德·金的這個運動事實上是一種爭取公民權的運動，它是一個要求黑人作為這樣一個共同體的成員，被其他人，其實就是白人，所承認的運動；他承認美利堅合眾國是一個民族國家，他要求的是一個普遍的公民權。到了60年代中後期有了黑人穆斯林運動，像馬爾科姆·X領導的這樣一個激進運動出現了，對早期馬丁·路德·金的運動而言事實上是一個反命題；基本上馬丁·路德·金承認的東西他都否認。他基本上不承認美國是一個民主的民族國家，而是一個種族歧視國家，他不希望被「包容」在裡頭，也不要爭取公民權，他企圖透過一個非常宗教性的、美學性的、精神性的分離運動，建立一個準軍事化的，帶有父權制色彩的種族社會。在馬爾科姆·X的運動裡頭，我們已經看到他是在爭取一個很強烈的文化訴求，黑人有黑人的真理，黑人有黑人的道德，黑人有黑人的審美，黑白這兩個群體是不能夠混同在一起的，你是你我是我好了。所以馬爾科姆·X是代表了

一種很樸素的很雛形也很極端的多元文化論。

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

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

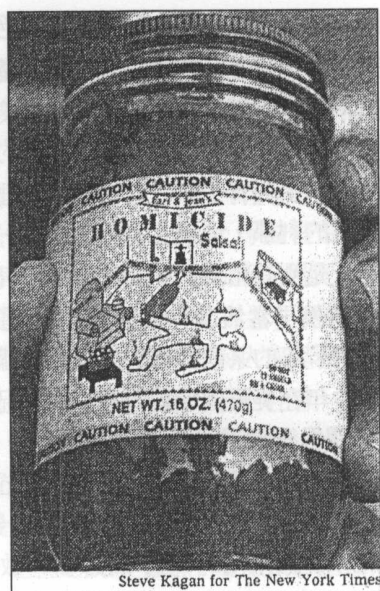
不僅是學術上如此，大眾文化上更是如此。舉個例子來說，前些年那個好萊塢電影「泰坦尼克號」（台譯：鐵達尼號）在中國大陸也很受歡迎嘛，江澤民同志也勸大家都去看這個電影是吧。我覺得大眾文化也顯露了一些時代的秘密。「泰坦尼克號」它是有船艙等級，就是分為頭等艙、中間艙和二等艙。在二等艙裡，「泰坦尼克號」拍攝的方式就是強調它是一種文化，二等艙裡頭的這些人一點也沒有展現出階級的弱勢，而是大家狂歌縱舞啊，那是一個快樂的、有生命力的，在某種意義上比上面的文明世界還要更真實的「文化」。頭等艙的，就是香檳酒小提琴，快死之前大家還要矯情地奏上一曲。大家可以看到「泰坦尼克號」是一個分層的社會，沒有呈現我所說的那個披薩式的樣態，它當然沒有那麼不合現實，這個電影假如那麼完全不合現實就沒人看了。當然這個「泰坦尼克號」是很多層的，但是這很多層在任何意義上都不能被理解成階級。「泰坦尼克號」事實上把階級轉化成差異，也就是說這些上下層並沒有階級的意涵，只是不同的文化孤島（cultural enclaves）。我覺得這個是通俗文化的展現方式，所謂社會的內部只有文化的差異性而已，階級並不存在。我們知道階級間的壁壘裡最重要的是通婚或者是愛情嘛，那恰恰在這部電影裡頭最二等艙的人與最上等艙的人發展出了愛情，就點明他們之間存在的不是階級的壁壘，而是一種文化的差異，而文化差異下的異性相吸變成了最核心的、最浪漫的賣點所在。

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

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

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

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



Homicide Salsa (凶殺牌蘸醬)

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

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

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

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

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

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

我在這裡的一個小結就是，美國的所謂多元文化，是要去面對黑

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

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

2.2 現實檢測之二：全球化下的流移勞工

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2.3 小結：主流的多元文化論即民族國家多元文化論

「多元文化」在這以上的兩個現實檢測中都失敗了，被證明為僅僅是修辭。這使我們得以得到一個小結：不管是在北美、在歐洲或在臺灣，主流的多元文化論事實上是一種民族國家的多元文化論；是在以民族國家為一個排他性架構之下進行的一種多元文化的想像，儘管它並不如此自稱自覺。這種多元文化的想像有兩個要點：首先，從流勞的那個檢測來說，我們可以看到這個多元文化的一個意識形態效用就是作為防火牆，它在沉默地維護民族國家裡頭所謂的自己人——也就是公民——的憲政公民權。這裡有一個非常複雜的排除跟包容的微積分，精細地利用種族歧視跟階級歧視，並以自己國家的資本主義發展為策略目標。這個想像裡的「公民」，我們按照沃瑟的說法，事實上是一個公民暴君體。過去這幾年來，這個理論與道德的缺憾並沒有被臺灣談公民社會的人反思到，他們總是認為談公民是政治正確，公

10. 移民聯盟，〈台灣移工現況及官方版／移盟版移民法簡介〉，2004。

11. 謝謝廖元豪教授提供這方面的訊息。

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

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

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

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

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

2.4 另一種多元文化論，但沒有更好：全球多元文化論

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

12. "Three Interviews with Alain de Benoist." *Telos*, 1994. No. 98-99.

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

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

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

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

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

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

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

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

2.5 多元文化在臺灣

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

得原住民這個語意政治很有趣，因為假如你真正尊重他們，應該稱他們為亞美利加人，而自己叫自己英吉利美國人，因為真正的本尊就在那裡。

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

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

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

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

清晰地明瞭「多元文化論」是一個修辭，而且是個意識形態濃厚的修辭，並不意味我們因此就放棄了它，恰恰相反，我們應該要轉換態度，積極地將多元文化作為一個理論概念來認真對待，診斷作為一個概念的多元文化的目前發展狀態，指出它的問題，找出它的潛力，並進行可能的改造，這樣才能對這個修辭進行積極的干預，才是批判工作的完成。除了上述的意識形態的批判外，我有兩點理論性批評。

3.1 民族國家、帝國與資本主義

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

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

我說它過分形式社會學，因為它依賴操弄物化的社會學範疇進行高蹈凌空的政治正確。但是從另一點來說它又過度缺少社會學、缺少歷史跟社會結構的深度。多元文化如果真正要作為一個理論概念，它必須要面對歷史與社會結構的深度，而不能以滿足於當下的政治正確要求為務。

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

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

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

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

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

18. 陳宜中與瞿宛文在閱讀初稿時，都指出了對瑞士模式的懷疑與不安，例如瑞士的保守共和主義、愛國主義與排外文化。在我的一些有限的知識裡，這些定性似乎還並不是不可爭論的。考慮過後，我還是把這個敘述保留，至少可以作為一個箭靶，激發對「瑞士模式」的討論。

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

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

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

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

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

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

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

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

式，會讓我們公司在全球經濟裡更具競爭性²⁰。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.2 激進特殊性

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

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

四、代結語：將多元文化激進化的一些試想

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

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

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

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

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

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

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

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

謝謝大家。

參考書目

- 成露茜，2002，〈跨國移工，台灣建國意識與公民運動〉，《台灣社會研究季刊》，第48期。
- 胡忠信，2005，《你願意聽我的聲音嗎？胡忠信與高金素梅對談錄》。智庫文化。
- 陳映真，2004，〈愛台灣——政治人物當符咒念〉，《聯合電子報》2004/10/18。
- 曾熾芬，2004，〈引進外籍勞工的國族政治〉，《台灣社會學刊》，第32期。
- 楊長鎮，2004，〈以多元主義接納中華文化在地化〉，《聯合報》2004/9/27. A15.
- 編委會，2004，〈邁向公共化，超克後威權——民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》，第五十三期，頁一至二十七。
- Benoist, Alain de. 1994. "The Idea of Empire." *Telos*. No. 98-99, pp. 81-98.
- Telos. 1994. "Three Interviews with Alain de Benoist." *Telos*. No. 98-99.
- Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice*. New York: Basic Books.
- . 1997. *On Toleration*. New Haven: Yale University Press.

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

【問題與討論】

2006年文化研究教學營

何春蕙*、陳光興**

Introduction: The 2006 Teaching Cultural Studies Camp,
Taiwan

by
Josephine Ho and Kuan-Hsing Chen

* 通訊地址：320 中壢市中大路300號中央大學英文系
服務單位：中央大學英文系
email: sexcenter@cc.ncu.edu.tw

** 通訊地址：300 新竹市光復路二段101號清華大學外國語文學系
服務單位：清華大學外國語文學系
email: khchen@mx.nthu.edu.tw

教學本來是學界的重要工作，特別是對批判份子而言，教學是介入社會空間最為直接的途徑。然而在台灣，教學並沒有受到知識界的廣泛重視，也很少舉辦公開的討論。事實上，如果剛剛開始教學的年輕學者能夠有機會針對教學而與經驗相對豐富的教師進行討論，這樣的經驗交流會是一種異想不到的相遇。

2005 年教育部科技顧問室邀請中央大學英文系執行「全國大專院校教師文化研究教學營」，經過一年的準備，研習營於 2006 年元月 12-16 日正式登場。我們認為這是一次極具創意與生產力的聚集，在五天中碰到了我們很多人教學人生中從來沒有談過的問題。我們決定將這個難得的營隊中文部份的內容與讀者分享，拋磚引玉，期待更多領域的教學反思能夠擴大展開。

文化研究從 1990 年代開始在世界各地快速的發展。1998 年台灣文化研究學會正式成立，不僅在台灣成爲最具活力的學會，也是亞洲第一個文化研究學會。1999 年召開的「文化研究的回顧與展望」的會議中，文化研究學會首次整理了文化研究在台灣諸多大學的教學狀況，當時大部分學校相關的課程都是個別老師的興趣，零星的散落在不同系所中。爾後，隨著文化研究的建制化，課程逐漸走向更爲有系統的規劃，2001 年交大成立社會與文化研究所，2003 年台灣聯大系統成立文化研究碩博士跨校學程，在交通、中央及清華大學正式運作，2004 年清華大學人文社會學系的大學部文化研究學程開始授課。除此之外，相關的課程也都風起雲湧的在台灣各大學開設起來。

以學科而言，文化研究已經被全球公認是最具學術活力的跨學科學術研究。「國際文化研究協會」於 2002 年正式成立，顯示文化研究已經成爲一個具有國際規模的研究領域。在亞洲地區，新的文化研究單位、系所、學程紛紛建立：包括韓國（延世大學、韓國國立藝術大學），日本（東京大學、早稻田大學、九州大學），中國大陸（北京大學、清華大學、上海大學），香港（香港大學、香港中文大學、嶺南大學、香港理工大學），新加坡（國立新加坡大學），印尼（印尼大

學)，印度（文化社會研究中心、社會科學研究中心）等等。作為一個突破學域疆界的學科，文化研究或許已經邁開大步，展現強大的研究實力，開拓許多貼近現實的研究題目；然而就文化研究的累積傳承，也就是建制化而言，亞洲地區尚未有過針對教學的研討。

有鑑於此，這次文化研究教學研習營的主要特色除了在教學、課程設計、領域規劃方面進行理論上的思辯之外，也匯集了來自亞洲各地學者、學員的教學理論實踐。我們集合來自不同地區、文化背景及文化研究知識訓練背景的師資，特別是那些在亞洲各地區文化研究教學核心的教授，設計了為期五天的亞際文化研究教學研習營，藉著相關課程及閱讀來進行對話與探討，促發來自各地不同文化背景參與者對於人文社會學術思想之激盪及批判性的知識學習，也互相交流跨領域教學的種種問題，認識亞洲文化變遷中相應而生的學術反思和教育。

此活動的主要目標為推動華文及亞洲文化研究教學的實質互動，深入淺出的反思亞洲各地不同的文化研究的狀況及浮現的問題，藉此希望能夠開闊台灣在國際上文化研究的未來方向。

研習營的真正生命力在於參與的成員。在講員方面，研習營延攬了在台灣內部開疆闢土推動文化研究學術和教學的資深學者，以他們的經驗來與外國學者對話，同時也與島內年輕一輩的學員交換經驗，進行傳遞。在海外學者方面，我們邀請了日本、韓國、香港、中國大陸、印度的6位主講學者，他們代表了六個不同的文化研究中心，其在建制上的位置和工作經驗是研習營很寶貴的資產。在島內學員方面，為了挑選真正有心、有能力參加營隊的學員，報名時學員必須提出參加營隊的動機期望以及個人出版和教學的背景資料，經過如此審核挑選的學員，都是分布各校各地、學術背景完整、有教學經驗的一時之選。

研習營於元月12日下午正式開幕，但是11日晚上和12日早上各地來的資深學者就已經先行開會，討論交流合作的可能性，並且在

下午的研習營開幕儀式中簽署他們所代表的亞洲 12 個文化研究單位的教學與研究合作備忘錄。這可以說是這個研習營的意外成果，使得亞洲最重要最活躍的文化研究單位一舉串連，透過交換教師和學生來共同發展文化研究的教學研究。

在研習營課程規劃上，除了前兩天由各地和在地的資深學者從各自的發展脈絡提出經驗智慧與學員溝通，並開放非學員參與聽講之外，第三天開始，由分布在各學校的年輕學者接手，由他們在體制中相對弱勢的位置出發，交流各自的教學經驗和心得。第四天則是由學員分組，選定討論的主題，製作報告，第五天由各組提出報告，接受評論和提問，並有全體的座談，整理研習營心得。像這樣從聽講到自己生產報告，從資深到資淺，從別人的經驗到自己的體認，研習營充分動員了大家的思考和想像。

在資料累積方面，發放給所有與會聽講者的研習營手冊包含了所有講員的全部講稿，厚達兩百多頁，都是講員們特地為這次的研習營所寫的，有著第一手的辛苦經驗和對於建制歷史發展的洞見，就連參與座談的學員也都寫了發言稿，資料非常豐富。學員獨有的學員手冊則除了提供學員個人學術經歷外，還包含了每個學員的教學綱要資料，內容多樣，非常寶貴，學員更可以以此彼此認識，多方聯繫交流。

研習營的進行非常平順，前面兩天的開放課程除了研習營學員和講員外還來了其他各地慕名而來地聽眾，包括四位韓國研究生、兩位香港研究生，和本地的二十幾位研究生和教師，濟濟一堂，非常熱鬧，演講後的討論更是熱烈異常。各地的講員都對於在地文化研究的形成有第一手的經驗和投入，也在各種侷限的範圍中發展出來的創意和突破，這些血淚經驗都給學員和聽眾們很大的激勵，對於建制和突破之間的辯證關係也有了很深入的認識。由於我們有全程錄影，這些寶貴的資料也都留了下來。

第三天回到飯店閉門開會，由兩組資淺教師領軍座談他們的教學

經驗。由於每組四人都來自不同地方、不同脈絡，各種寶貴的差異經驗都成為震聾發聵的重要反思材料，特別是資淺教師在競爭越來越激烈的學術底層，對於研究和教學的拉扯更有切膚之痛，看得出學員們都非常用心的聽講提問，人人都躍躍欲動，想大展身手一番。於是第四天分組時很快就形成了四個小組，各有五到七位組員，然後小組各自帶開進行討論，每一組都很用心，不但討論了一下午，還約定晚上繼續討論，製作投影報告。果其不然，第五天的小組報告十分活潑而豐富，學員都匯集了眾人的智慧，針對特定題目製作了精美的投影，亦莊亦諧的以影像效果來呈現小組的研討心得，非常寶貴。由於討論帶動熱情，在最後的集體檢討中，學員主動商討如何設置專屬的部落格，以便繼續討論交流。

五天的共處，不但透過這次大規模的國際互動，來自各地的文化研究有一個交流及探討的平台，開闊對於文化研究領域的新視野，大家也結識了許多朋友，建立了未來連絡交流的具體機會。而在教學方面，這次研習營所累積的論文和討論也將繼續充實文化研究的教學。

這次研習營在意見和經驗的交換上成果豐碩，然而也在這個過程中讓大家看到，教育主管機關的政策轉變立刻就會帶動學術機構中的惡性專業競爭，甚製造成研究重心的偏頗，這些都對我們這些學術勞工形成很大的衝擊和侷限，而這也是在發展文化研究教學時極為棘手的問題。另外，雖說已經到了跨領域的年代，學術機構中的學域門檻還是極為牢固的框架，這也使得已經在文化研究領域中嶄露頭角的學者不時受到打壓或質疑，這也是進一步國際化、現代化的教育不能不關心的問題。

以下的五篇文章與兩篇參與學員的反思，呈現了營隊部份的風貌。我們認為這些不只是對於台灣當代知識史的記錄，也值得在學界推廣。但是這次的經驗告訴我們：教學其實是知識狀況中極為關鍵的構成，要能夠不落俗套的有真正經驗的交流，大家必須放低身段，敢於面對教師本身的脆弱，特別是相對資深的人員得願意帶頭面對教學

經驗中的多重挫折與失敗，這樣參與者才有可能釋懷對於自己過度的要求與自責，在相對困難的環境中繼續前進。

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

【問題與討論】

從香港中學課程改革反思大學的 文化研究教學*

許寶強

Rethinking Cultural Studies Teaching through the lens of
Secondary School Curriculum Reform in Hong Kong

by
Po-Keung Hui

*初稿曾發表於2006文化研究教學研習營，台灣國立中央大學，2006年1月12-16日，台灣中壢。

通訊地址：香港嶺南大學文化研究系
服務單位：香港嶺南大學文化研究系
email: pkhui@ln.edu.hk

年前一位畢業後任職報館的學生給我發了一個電郵，題為「好鬼憤怒」（香港口語，意即十分憤怒）。事緣他從一則關於公共房產私有化的報導中，看到香港報章（包括他工作的報章），不僅觀點單一，又經常助紂為虐，十分暴力，因此感到很憤怒，「不過又好無力，覺得自己學藝不精」。

憤怒、無奈、沮喪是部分香港嶺南大學文化研究系¹ 畢業生工作後的情緒，特別是那些認真的和具批判性的學生。他們憤怒，是由於其服務機構的所作所為遠出乎他們意料之外；他們無奈和沮喪，則因為找不到什麼另類的出路。他們的憤怒也許彰顯了文化研究教育的批判效果；但他們的無奈和沮喪，也同時指向了文化研究教育在尋找改造社會的有效方案上的局限。如果文化研究教育包含了批判（critique）和改造（reform），那麼為這兩種面向建立一種建設性的平衡和主動，將是刻不容緩的工作。

I. 從文化研究到教育改革

從畢業生的回應重新審視嶺大文化研究的教育過程，可以發現在三年的課程當中，我們大部份時間是用於孕育學生對既存社會結構／關係和文化知識的批判能力，當中也有不少時間是花在令學生忘卻以至超越中學的學習模式和既定習見，以至讓學生能夠發展出有意義和感興趣的問題和尋找解決方法。剩下的時間，則主要用於培育學生的一些基本技能，例如書寫和作口頭報告的能力，以至從事學術研究的基本方法。此外，學系還組織一些非正規的課程，例如實習（internship）和社區參與，旨在幫助學生發展關心和批判社會和政治的意欲和價值觀。

1. 這裡有必要稍微介紹香港嶺南大學和其文化研究系的一些背景。嶺南大學是香港八家政府支助的大學之一，用取錄的學生成績來排名，也是學生最不想就讀的大學。嶺南大學是最早開辦文化研究系的大學，文化研究系的學生一般在入學前不會太了解文化研究是什麼，更絕非精英學生，相反，他們往往比其他大學的學生稍缺自信心。

然而，在所謂知識型經濟的新社會脈絡之下，文化研究的畢業生不僅被要求去掌握一些書寫和溝通的技能，同時還需要有獨立解決問題的能力，還得成爲企業論述中的所謂「企業型主體」(enterprising subject)。在不少文化研究畢業生（除商界外）從事的領域（例如教育、社區工作、文化藝術等），近年的改變迫使教師、社區工作者、文化藝術工作者更需要獨立處理從計劃到執行到評估等一系列的工作。而在以往文化研究的課程設計中，希望在批判以外嘗試尋找另類的出路的同學，也難以系統地發展有效的方法和工具，協助他們面對畢業後的新工作環境。

在這種新的社會脈絡之下，作爲文化研究的教育工作者，我們一直希望走入中學以至小學，一方面嘗試更早地向我們未來的學生引入文化研究教育，以更早和更有效地讓學生告別中、小學的一些不良的學習方法和經驗，使更多的大學文化研究教育時間可用於培育他們面對新環境所需的技能和知識；另一方面則可令我們更了解畢業生將會工作的具體文化制度（例如中、小學）的局限和可能性，以至在這些局限中尋找新的出路。

幾年前開始的香港新一輪教育改革，提出了讓學生學會「終身學習」的方向，以及「多角度思維」、「跨學科取向」、「批判思考」和「探究式學習」的目標，這爲我們（嶺大文化研究）提供了一個介入中學教育的機會。我們嘗試積極地利用這空間，介入「綜合人文科」和「通識教育科」的教師培訓課程和教師網絡、課程的教材發展，以及研究、計劃、執行、評估和改進課程的流程和方法²。

我們願意積極介入中學教育改革，除了希望透過師訓影響老師而

2. 有關香港教改脈絡的討論，請參閱我的〈告別犬儒的文化政治——從中學通識的設計和教學看教改的局限和希望〉（《文化研究在亞洲教學的理論與實踐論文集》，2006年1月，台灣中壢：國立中央大學英文系）和“Contextual Utility and Practicality: Cultural Research for the School Community in Hong Kong,” (with Stephen CK Chan), *Cultural Studies Review*, 2006, forthcoming。

令中學生能提早接觸文化研究教育外，還嘗試體現在香港特定教育脈絡下如何進行批判的改造 (critical reform)，把文化研究強調的批判和改造兩種面向建設性地扣連。

從我們參與教改的經驗了解到，教改的真正問題，並不是由於商業操作主導了教改的方向和模式，也不是目標和遠景出現問題，而是從課程設計到執行和評估，各主要的「持分者 (stakeholders)」都沒有認真地把教改的遠景和目標與行動計劃和評估緊密扣連，以及在過程當中浮現的各種反智、犬儒和命定的心態和行爲，這些心態和行爲不僅瀰漫於教師、校長和學生當中，更同時普遍存在於教改的計劃和設計者——政府的教育局官員和課程發展主任——之間。

面對嶄新的教育（課程）改革，負責的官員和課程發展主任不少均抱著「交功課」的心態應付上司的要求，各種諮詢機制也是爲了盡快完成任務而存在，只要課程的設計及新的教育安排能夠滿足不同社群的當下利益和要求，或更準確地說，只要課程和教改方案基本上爲各方「收貨」，或反對的聲音不致太大，負責的官員和課程發展主任便告「功德圓滿」，至於課程和教改安排是否真正符合教改的遠景和目標，則變得無關重要。

學校方面，主導的心態和行爲也是應付政府教改的變動、家長的要求。而在既有考試升學爲主導的教育環境下，這些變動與要求往往與教改倡議的遠景和目標無關³。結果是，教師無奈、學生沮喪，進一步強化反智、犬儒、命定的心態和行爲。

然而，反智、犬儒、命定的心態和行爲並非是唯一的可能，教改事實上也給教師提供了改造現況的空間。由於綜合人文科和通識教育科⁴強調議題探究式學習，而非內容主導的教學，因此教師解讀課程

3. 一個有趣的例子是政府教改的其中一句口號：「求學不是求分數」，受到了不少教師、家長的投訴，指他們的學生、子女以此爲藉口，逃避學習和考試，繼而影響升學和就業的前景。

4. 關於綜合人文科和通識教育科的討論，可參閱筆者上述兩篇文章。

的自由度相對傳統學科為大，對課程的計劃和執行也可因應學校的條件和學生的水平而作出具體的安排，這為有心的教師提供了新的教育空間，問題是如何有效利用這機會。

對於不少教師來說，設計具體的課程並有計劃地執行，並非他們的強項；而面對教改提出的新的目標和要求，也感覺陌生，再加上政府不太認真的教改政策，學校行政人員不太認真的推行方式，加重了負責任教師的無所適從。在這樣的環境之下，能否協助有心的教師和課程制定者尋找一些有效的方法和工具，以評估現況和設計未來工作，成為了改革能否產生正面成效的關鍵。

基於這樣的考慮下，我們與兩家中學合作，協助它們研究和檢討正在推行的綜合人文學科的成效。我們發現學校在課程設計、評核與目標之間往往出現巨大的差距，而很多教學活動與教學目標之間並不必然有關，結果可能是浪費了不少師生投入的時間和其他資源。因此，我們後來設計的師訓計劃，除了引進文化研究熟習的對既有社會文化制度和關係的批判以外，還加入了強調行動和網絡／組織建立的政治面向，以及一些在商界流行的計劃、執行和評估的方法和工具，希望可進一步補充批判性改革的實踐。

II. 從教改回到文化研究教育

作為一個「外來」的研究員和師訓課程提供者，我們可以比較有距離地觀察和反思中學教育出現的問題，當中包括課程設計、評核與預定的遠景和目標之間的差距。如果把這種觀察和反思指向我們的文化研究課程，又可以呈現些什麼問題？

事實上，嶺大文化研究課程創辦了六年，並沒有系統地評估教育成效，是否能達致創辦時的遠景和目標。更重要的是，我們並不清楚應該用什麼方法和指標去衡量文研課程是否正在走向其遠景或完成其目標。

嶺大文化研究課程每學期末都設有學生對教師和其任教科目的評

核問卷，但主要給教師用作參考和評核教師表現；自第三年開始，每年會邀請畢業生回校分享他們的回應和經驗，但也沒有清楚的指向要集中在哪一些方面的討論；至於不定期進行的課程檢討，亦缺乏系統和清晰的標準作指導，因此難以系統和明確地得知文化研究教育是否達致或正走向預設的目標和方向。

我們希望文化研究的學生在三年的訓練過程中得到什麼？改變什麼？成爲什麼？借用商界常用的SMART 檢視，文化研究課程的教育目標夠明確（specific）嗎？可以量度（measurable）嗎？能達致（achievable）嗎？是否與學系的遠景、文化研究的方向和變化中的香港和全球的社會脈絡相關（relevant）？有沒有要求達致目標的清楚時間表（time-based）？

系內不同的同事大概各自也有一些目標和指標作爲其教學的指引，例如希望學生學會關心和批判社會、關心弱勢群體、理解社會和文化關係的權力面向、掌握文化研究建基的一些文化理論和概念、成爲積極和自信的人、掌握一些從事學術研究和文化批評的技能和知識等等。但作爲一個整體的課程，我們並沒有嘗試就這些不同目標作優次排序。此外，如何衡量是否達致這些不同目標，除了個別科目自身設定的考評方式以外（評核都似乎較集中於批判和吸收有關知識的面向，其他能夠讓學生在具體的文化機構有效地和批判地工作和改革的能力的培育則相對缺乏），整個課程也沒有系統地量度學生由入學至畢業期間文化研究課程對不同同學所產生的效果（effect）。

在這樣的工作條件下，我們從參與教改的經驗中，嘗試引入一些用作評核中學課程改革的方法到文化研究的課程設計之中，同時也嘗試加重有關建設性地介入改造特定工作脈絡的訓練，例如開辦了有關文化政策和批判教學法的課程。以下我將會以去年開辦的二個學科——文化實踐工作坊和科技文化與批判教學法（techno-culture and critical pedagogy）——嘗試說明我們如何反思文化研究的課程和教學法。

學士後課程

嶺大文研系於2003年和2005年分別開辦了文化研究碩士課程(MCS)和通識教育學士後文憑課程(PDLS)，前者的對象主要是教師、社區工作者和媒體工作者，後者的對象是將會任教中學通識教育科的教師。兩個課程除了提供以文化研究知識為基礎的科目外，還加入了一科強調文化實踐的工作坊(Workshop in Cultural Practices，課程綱要可在下列網址找到：<http://www.ln.edu.hk/cultural/programme/cus595.shtml>)⁵。

文化實踐工作坊是結合批判、組織行動和商業工具的一種嘗試。這個課程的重點是引介計劃、執行和評估常用的工具和流程，並同時介紹了行動研究(action research)作為建立教師網絡平台的方法⁶。而這兩種方法不僅嘗試為教師提供一種建設性地在既有工作條件下尋找另類可能性的工具，同時還擔當了批判的功能——讓教師透過這兩種方法檢視以往的實踐和工作方式中的局限和問題，從而對不那麼有效、甚至令自身過份勞累的工作方式作出批判。

這工作坊的設計，基本上是以商業習用的PDCA(Plan, Do, Check, Action)模式，也就是計劃、行動、檢討和修正的循環過程。工作坊提供了一些基本的工具，例如SMART test和SWOT分析⁷，

5.事實上，除了工作坊以外，PDLS還在開課時引入了一些商業工具，嘗試協助學員制定年度的學習計劃和重點，但反應並不熱烈。這一方面與學員的動機有關，也與這類商業工具備受教育界質疑有關。

6.由於上學期的工作坊主要以教改(特別是通識教育)作為討論的例子，因此選修的三十多個學生中，大部分都是中學教師。

7.SMART test和SWOT(強弱機危)分析都是近年商界和公營機構常用的計劃和管理工具，更被引進來評核學校和非政府組織。由於是外加的，再加上管理主義的負面形象，因此教師和非政府組織者對這些工具沒有太大的好感，只會覺得做這些分析是浪費時間。不過，倘若教師和非政府組織者能主動掌握和利用這些分析框架(其實只是把工作中的運作常識作系統的分類)，它們是可以變成能提點我們在計劃和執行工作時要留意的一些重要步驟和因素的有用工具。

以協助學員用來檢視自身領域的工作，是否與預設的目標相關，是否有效地推行。此外，工作坊也採用了 facilitation 的方法教學，除了引入技巧，也討論這些技巧的局限和可能性。最後，工作坊還介紹了行動研究的概念和經驗，嘗試建立學員之間的主動平台。

由於我們（文化研究的教師）並不專長於上述的內容和方法，因此邀請了一些資深的商界人士和專業 facilitator 作為兼任導師，同時也邀請了台灣有行動研究經驗的教師幫忙⁸，而筆者則作為中介者和課程協調者，與這些不同的導師商談課程的內容和教學法。我們相信，這類跨地域的教育協作和引入認真的商業踐行（而非「管理主義」——一種其實對有效的管理不太認真的意識形態），應可以產生良性互動，值得繼續探討和發展更有效的協作方法。

工作坊的設計產生的效果並不容易短期見到，但從學員的回應當中，我們發現課程設計仍然存在不少局限，例如內容過多而每個環節都缺乏時間深化，個別導師並不太了解教師的工作環境等。這些局限並不難突破，例如將部分內容獨立成科，而隨著經驗的積累，導師也將更了解學員的經驗和背景。成效方面，從他們的作業和其他形式的回饋中，部分較主動的學員從 SMART test 等自我檢視過程中，接收一個重要訊息：他們大量令自身疲憊不堪的具體工作，往往不一定與他們的計劃（projects）的遠景和目標扣連。此外，行動研究的分享也觸發了部分學員對參與式改革的興趣，甚至挑起了建立長遠教師網絡的意欲。

學士課程

筆者也同時嘗試將文化實踐工作坊採用的方法和工具，引入學士課程的選修科目（科技文化與批判式教育學），該科一半的時間（講授）處理科技文化的主題，要求學生掌握如何從多角度思維和跨學科

8. 我們邀請了台灣基層教師協會的教師和夏林清教授主持了三節共九小時的工作坊。

視野處理技術物 (techno-artifacts)，另一半 (導修) 是引介 PDCA 模型以作為學生的探究式學習 (inquiry learning) 的依據，集中討論以學生為中心的探究式學習，這兩部分合起來基本上就是中學通識科設定的目標，也是香港教改的主要方向。這科目要求學生分組選擇一個他們最感興趣和與課程範圍有關的研究題目，並制定題目的目標 (即要解決什麼問題)、如何評估這研究題目置身的社會脈絡、制定工作計劃、評估整個學習過程和效果、並對課程安排作出反思。從學生最後交回的報告，我們可以初步看到一些效果。

除了要求學員書寫他們從定題目到評估成效的過程外，我還要求他們在報告內最後一節反思這門課的設計和安排。不少組別的報告都指出，這些工具能有效地令他們思考他們設計的行動計劃，是否真的與其計劃的目標相關；也指出這些工具同時迫使他們思考他們設定的目標、行動計劃等是否清晰和可行。不過，也有一些組別的同學盡量改造其目標、題目和行動計劃，以求通過 SMART test 和 SWOT 分析等的測試，不僅無法運用工具以幫助研究計劃的進行，更在很大程度上受工具操控。

一些組別指出，他們希望通過各種測試的欲望，源於希望盡快獲得一正確的「答案」，或換句話說，是擔心犯錯。他們提出建議，認為作為教師的我，也應該首先評估學生的背景和身處的教育脈絡，了解「安全」對他們的重要性，在提供了一個安全的環境下，新的教學法才比較有可能產生成效。

另一些組別則建議這種 PDCA 流程的設計，應讓學生應用在他們曾組織的活動或已完成的研究項目中，而非「無中生有」地找一些題目作嘗試。這建議除了顯示學生敏銳的現實觸角以外，也同時反映了在香港的大學課堂環境之下，並不容易讓長期受訓練被動地追求答案的中學畢業生，衍生出他們真正感興趣、重視和有意欲完成但又與本科相關的題目。

學生的反思和建議，以及他們在報告中記錄了的學習過程，讓我

更了解這種課程設計的效果和局限。與一般的文化研究本科課程不同，「科技文化與批判式教育學」並不僅僅是在知識內容上對既有的觀點進行批判分析，開拓學生的視野，也不僅僅是為學生提供書寫、口頭報告等技能的訓練，而是在這兩種教學目標之上，再加上一些組織和操作具體計劃的工具，這些工具不僅成為學生計劃或執行工作時的技術，也同是有助學生進行批判，特別是針對在設計具體項目時，我們是否時刻意覺設定的工作和評估方法，與計劃的目標和遠景是一致的。自然，這些計劃、執行和評估工具並不能百分之百令我們準確衡量行動與目標是否一致，但至少能提醒我們這樣的要求的重要性。

學生的回應和建議同時指出這種課程的局限。在長期受教於要尋找正確和唯一的答案的教育環境下，這些工具很可能會「反客為主」，成為操控學生的工具；而缺乏師生互信的安全學習環境，也難以讓學生放心地在錯誤中學習。此外，這些工具也無法協助學生發展出他們關心和有意義的具體問題⁹。更有意味的是，學生認為教師應與他們一起經歷這探究的過程，也提醒我在課程的設計和推行當中，反問自身目標是否足夠具體和清晰？課程安排和評估方式與目標是否一致？

從這兩門課的經驗，可以初步總結，引進這類幫助學生計劃、執行和評估項目的工具，或可補充文研教學的批判（critique）和改造（reform）這兩個面向，特別是對眾多缺乏工作經驗，習慣要求具體和清晰指引的學生來說，這些按步就班的工具，也許能為學生解決不知從何入手的問題，在批判以外也帶來一點希望。

9. 事實上，在我們為中學通識科教育設計的培訓過程中，也發現中學教師並不十分清楚他們投入的工作，是否真的與計劃中的目標和遠景相符。例如在一個有關如何為探究式學習、多角度和批判思維設計評核方法和工作坊中。不少教師所設計的考卷，基本上都是測驗學生的閱讀理解能力和簡單的邏輯思維，但他們都並不意覺目標和評估之間可能出現斷裂，這恐怕與他們並沒有仔細探討什麼是「探究式學習」、「多角度和批判思維」有關，例如缺乏討論這些目標是否足夠具體？為教師群體分享？是否可行？等等。

結語：

選擇引入一般不被認為屬於文化研究範圍的實用（商業）工具和訓練方法，在香港當下的具體脈絡中有兩重意義：一方面是作為一次具體批判一種流行於香港批判圈（包括部分文化研究工作者）把「管理主義」等同為認真和有效的商業管理，並簡單地否定所有商業甚至經濟踐行的嘗試，嘗試從「管理主義」的統識（hegemony）搶回對文化批判和社會運動也同樣重要的計劃、組織和評估的實踐和語言，以應用在批判地改造既有文化體制（包括教育）之上，在香港這類商業主導的社會中，應該是極之重要的¹⁰；另一方面，這種實用主義（pragmatism）的商業工具和作法，直接回應了所謂知識型經濟的要求，讓畢業生在投進社會各個位置前有較好的準備。自然，我並不是建議文化研究教育應以這類課程作為未來的發展方向，而是應加入這類帶點實用味道的課程，作為文化研究一貫強調的批判知識、介入社會的一種補充。

10. 有關這方面的討論，可參考我的“Rethinking Social Movements Through Retranslating the Economy,” *Inter-Asia Cultural Studies*, Vol.4, No.2, August, 2003, pp. 202-219.

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

【問題與討論】

文化研究的政治性空間*

劉紀蕙

The Political Space of Culture Studies

by
Joyce Chi-Hui Liu

*初稿曾發表於2006文化研究教學研習營，台灣國立中央大學，2006年1月12-16日，台灣中壢。

通訊地址：交通大學社會與文化研究所
服務單位：交通大學社會與文化研究所
email: JoyceLiu@mail.nctu.edu.tw

1. 問題意識的基進在地化

我無法對其他人所進行的「文化研究」做任何概括式的討論。我僅能夠從此學術現象的發生以及我自己的學術路徑進行反省。

我們是如何從遙遠的學科訓練偶然而迂迴地靠近這個我們仍舊無法明確界定或是不願意具體界定的文化研究領域呢？

近二、三十年來在各地冒現出「文化研究」的學術動力，包括體制內與體制外的學術社群、研討會、出版、學科組合式彈性建制，此動力正在促使人文學術體制逐漸發生各種內部重組的過程。文化研究呈現了僵化體系鬆動的可能性。

然而，什麼是「文化研究」？我們能夠利用排列組合的方式為其下定義嗎？我們能夠說文化研究「不是 A，而是 A + B + C」，或者，文化研究是「非 A + 非 B + 非 C + 非 D + ……」。

不是社會學，而是社會研究加上批判理論；不是人類學，而是族群研究加上政治哲學；不是英美文學，而是亞美文學加上認同政治問題；不是電影研究，而是影像政治加上文化歷史脈絡；不是都市研究，而是全球經濟加上殖民歷史痕跡；不是市場經濟，而是商品交換與戀物機制。

但是，學術研究只是不斷突圍而出，離開此原本學科所設定的疆界而已嗎？對於正統學科既定的規範以及自動化的學術生產體制的抗拒模式，其實並不能夠解釋「文化研究」的內在張力。文化研究打開既有的學科路徑，目的並不是為了抗拒而抗拒，自然也不是為了「遊走於疆界處」的逾越挑逗之快感，而在解決研究者思考之對象所揭露的問題。個人於在地化處境中所思考與面對的問題，不見得能夠透過現行的知識體系而獲得解決；文化研究之發生，正是由於人文知識必須根本地由在地處境開始思考之迫切所驅使。也就是說，個別研究者必須面對自身所依循的文化歷史與社會脈絡而產生的問題意識，面對在地的意識型態結構與知識體系，進行根本的問題化與理論化的工作。

「在地」涉及此地之空間與時間、歷史與社會構成，但是卻不限於「此地」，因為，「此地」之發生必然與所有根本上相互扣連而滲透的「他地」脈絡維持並存的張力。「此地」無法在空間或是時間上獨自存在。強調「此地」而否認時空脈絡，或是選擇性的調整歷史譜系，則在地化或是本土化便會成為無法開放的封閉系統。「此地」之發生由無數「他地」所構成，而歷史與空間上「他地」之存在依附於「此地」之關注；失去對「他地」的關注，「此地」曾經發生而對應的「內在他地」也會因拒斥而不再被辨識，不再成為可以刺激思考的資源，「此地」之構成部分便因而被淘空排除而語彙枯竭。

我必須進行此類十分根本的思考，因為，人文學術知識的生產，正是在面對文化與社會現象之時，對於文化歷史脈絡下「此地」與「他地」多重交會的歷史時空環節與所促發的文化現象，從根本處進行理論化思考的工作。換句話說，我以我所面對的歷史時空與文化問題所產生的問題意識來定義我所進行的文化研究。

從我的問題意識出發，古典希臘城邦以及政治法律便不再是古典研究，中國歷代疆域遷移以及主權問題便不再是中國研究或是歷史研究，思想史中意識型態的傳播翻譯便不再是思想史或是翻譯研究的問題，影像中的族群區隔或是貶抑外鄉人之意識便不再是影像研究，日本殖民時期的教育制度與文學書寫便不再是教育研究或是文學研究：漫畫、影像、插圖、詩歌、戲劇、小說、電影、文學論戰、文化政策、教育制度、政治宣傳、社會階層、歷史書寫，便都是為了解決此面對歷史時空而產生的問題意識而必須維持並存的參照軸線。跨領域只是權宜之詞，若人文研究並無所謂的領域範疇之分，何來所謂的跨領域？

換個角度來問，人文思考為何要區分客觀的學科領域範疇呢？不斷回到現象，進行反思與理論化工作，要進行到什麼疆界處會需要停止而不再探問呢？

2. 「文化研究」作為一個政治性替代空間

我對於「文化研究是什麼或不是什麼」的這一段演繹，其實十分類似對於存在與身份認同的反思。我們太輕易地就會被既定的現行知識系統所侷限而限定自身。將自身的存在等同於一套可供認同的意識型態與象徵秩序，建立固定而可辨識的「知識主體」，這時常是一種觀看立足點的限制。此種主體觀點限制了可以辨識與意識的現象，預設了內外的區分，建立了系統內無限自我複製而增強的範疇結構，否認了可被辨識與意識之外的狀態。因此，不建立僵化的認知系統，反而可以讓變化中的狀態出現。「文化研究」其實頂多也只是一個替代物，一個可以不斷變化之學術狀態的代名詞。她在「不是」的時候，正可以讓無限多的存在模式得以出現。過渡性的空間 (Transitional space)，如同過渡性的對象 (transitional object)，使得知識的轉移與發生成為可能。

然而，現行的知識系統與身份政治不斷在成形、整體化並且持續固定增長之中。各種正統與不正統的劃分、可計算與無影響力 (Impact factor) (不可見因此不存在) 之區辨、可宣稱本質／本土之科系與必須排除放棄的學科，都重複了知識權力與身份認同背後的政治操作，也呈現了整體化工程與區別優先緩急的世俗學術倫理。此處，範疇所預設的形式暴力便出現了。

我們可以對此範疇暴力進行根本的反思嗎？這其實是個政治性的問題。

建立範疇之同時所區隔的內外、我他、善惡、友敵，正是施密特 (Carl Schmitt) 對於「政治概念」的基本定義：劃定疆界、區分敵我¹。這個具有排他性的區分邏輯所依賴的真理，更成為道德與倫理的指標：我所在之處，便是正義之所在；主體的倫理位置是自我驗證與

1. Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (1932), University of Chicago Press, 1996.

自我確認的。但是，對同類的善可能是對他類的惡：範疇式思維的排他暴力以及倫理的雙面性便在此顯露。

「政治」有沒有不同的詮釋方式？施密特對於內外範疇區分的「政治概念」正是當代歐陸哲學思想高度關切而要重新處理的議題。二十世紀歷經幾種模式的集權政體，引發重大災難。六〇、七〇年代在法國展開對於統合、組織、主體、權威、暴力的解構式思考，包括巴特、傅柯、德希達、德勒茲、拉康與克莉絲蒂娃等人，其實是持續積極回應此時代問題，並試圖展開對抗集體暴力的思維模式。儂曦 (Jean-Luc Nancy) 與拉庫·拉巴特 (Lacoue-Labarthe) 於七〇年代末期設立的政治研究中心，持續探討的「政治性」(polis) 概念的重新詮釋 (re-treating the political)，是個具有代表性的例子²。

克莉絲蒂娃 (Julia Kristeva) 也曾經對於「政治性」進行理論化的反思。她認為，「政治性」不應該是範疇建立與整體化之下的政治鬥爭或是治理的問題，而應該是一種發言的可能性，是多元的狀態得以不斷發生的共處空間。海德格 (Heidegger) 在〈形上學導論〉中指出，polis 不是「城市」(city) 或是「城邦」(city-state)，而是「地方」(place)，此處 (the there)，是歷史發生的所在 (An

2. 他們強調，不是實證經驗的直接處理「政治」(politics)，而是「退出／重新處理」，自其慣常熟知的明顯意義中退出，重新追溯探索與描繪有關「政治」的痕跡，並以論述模式來對待「政治性」(the political)。德希達、李歐塔 (Jean-François Lyotard)、巴迪歐 (Alain Badiou)、巴里巴 (Étienne Balibar) 等人都持續參與思考對話。有關政治性重新詮釋的重要論著如：Lacoue-Labarthe, Philippe. *Heidegger, Art and Politics: The Fiction of the Political*. Trans. By Chris Turner. Basil Blackwell, 1990; Nancy, Jean-Luc. *Inoperative Community*. 中譯本。尚呂克·儂曦《解構共同體》，蘇哲安譯。台北：桂冠，2003; Agamben, Giorgio. "Poiesis and Praxis" *The Man Without Content*. Trans. Georgia Albert. Stanford, California: Stanford University Press, 1999; Agamben, Giorgio. *means without end: Notes on Politics*. Trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2000; Kristeva, Julia. "Europe Divided: Politics, Ethics, Religion." *Crisis of the European Subject*. New York: Other Press, 2000; Kristeva, Julia. *Nations without Nationalism*. New York: Columbia Univ. Press, 1993.

Introduction to Metaphysics 152)。鄂蘭 (Hanna Arendt) 在 *The Human Condition* 中擴展了 polis 的定義，指出 polis 不是具體場所的城邦，不是透過法律而建立的羅馬城，而是流動的空間，是人們透過一起行動與發言而組織形成的空間，任何地點都可以發生；更重要的，這是一種出現的空間：「我如同他人向我出現一般向他人出現」，而且，此種出現是透過言語與行動的實踐而完成 (Arendt, *The Human Condition* 198-199)。克莉絲蒂娃因此稱呼 polis 為公開言說的空間，這個出現的空間是個建立於言語之上的「中介空間」(an intermediate space)³。主體之外、被排除的、不可知、不可命名的外部多元空間，可以透過書寫與言說的中介而不斷湧發現，這就是克莉絲蒂娃指的語言所具有之「政治性空間」。

我們可以將學術視為一種多元而不斷發生的思考與發言場域的政治性空間，永遠是現行體制無法命名、無法思考、不可見與不可知的外部的出現。對於以進行式茁壯而體制化的學科，包括預設之範疇疆界，進行基進的反思，挑戰整體化與形式化的工程，並且翻轉預設正當與不正當的倫理觀，正是一種具有「政治性」的發言。

面對學術、身份以及社會論述之意識型態整體化工程與歷史過程，辨識範疇思維內含的「政治暴力」，還必須先能夠意識與辨識此範疇思維的邏輯與操作模式。從各種文化現象與社會文本出發，不斷對於其中整體化的工程以及倫理預設進行政治性的重新檢視，其實正是文化研究的在地化工作。

3. 文化研究的個人路徑

處於東亞或是座落於台灣的文化研究基進在地化的工作會預設排除中國、日本、亞洲、歐陸、美國等等面向的思考嗎？當然不會，或

3. "Hannah Arendt, or Life is a Narrative" 52；詳見本人討論〈賤斥之後：克莉絲蒂娃精神分析理論的政治性〉的文章。

是無法如此進行。無論是思考的資源與參照，或是歷史文化的相互滲透構成，都會使得文化研究必然隨時置身於各種思考張力與互動脈絡之中。

若不是從基進在地化的問題意識出發，理論研究便僅只是附會理論架構與提供印證材料的代工，比較研究便可能是歐美中心主義的範疇演繹，本土研究便可能是抗拒所有當代歐陸思想「殖民」之素樸實證與史料堆積，台灣研究更可能成為國家主義之替身。

然而，我所以會進行所謂「文化研究」的原因，或者對於「文化研究」所開發的「政治性空間」感到關注，原因在於此「政治性空間」其實是一種思考動力的解放與發生，以及不斷將思考帶回到具有在地脈絡的問題意識起點。

更具體的說，我真正關切的問題是：我們如何能夠保持學術研究的好奇與動力？我們如何能夠理解並且討論我們所面對的時代與文化問題？我們如何協助學生進行開放的思考與研究？我們如何將歷史、社會、文化所共同構築的具有進行式意義的「圍城」——學術的、身份認同的、社會範疇的——置於複雜的在地脈絡，進行基進而根本的思考，以便可以解開此「圍城」？

如何解開此具有本質化意義的學術與身份政治的「圍城」？對我來說，便需要面對知識體系與身份政治的歷史同質化過程，檢視「多重決定」的發生過程，分析論述層次中組織元素而形成敵對／疆界之結構性構成邏輯與弔詭，重新翻轉各種被構成論述之最小單位與疆界概念，並揭露此論述場域如何被多重權力介入。

我如何進行我自己的文化研究路徑？從《文學與藝術八論》(1994)，《孤兒·女神·負面書寫》(2000)到《心的變異：現代性的精神形式》(2004)，我其實一直都是依循著一種探問的路徑逐漸展開我的研究與書寫。無論是文本中文字、音樂、影像之對位而對所謂的「文本整體」所展開的解構，或是台灣文化場域中孤兒意識到女神文化的轉折所取消的中原神話以及再次建立本土神龕的矛盾，或是朝

向群體召喚之現代性精神形式的歷史建構過程，我都試圖從最為個別化的細節出發，尋找基進的對話脈絡，思考某種論述運作的內在構成邏輯。

如果說，孤兒女神處理的是逃脫整體的個別逸離，心的變異則是此整體召喚（所謂法西斯邏輯）在主體化過程中發生的效果。在這些研究中，文本不再是形式，不再是劇情或是角色，不再是實證資料，而是多重論述與歷史形構之交會處，扣連種種歷史文化的特殊環節。我在文字活動與文本脈絡中所探詢的，是其中發生的文化動力；無論是戀物、變態、推離、恐懼或是妄想，對我來說，這些都是環繞「心／精神」的論述模式：我試圖使歷史過程中被遮掩、不被意識或是被否認的範疇思維所構成的敵意或是恐懼得以浮現於文字與意識之中。

在這個思考過程中，我曾經問過：二十世紀初，相對於組織化而集中統一的「正常」模式，中國文學與台灣文學的非常態意識在哪裡？當二十世紀人們歷經兩次世界大戰，人的形象可以如同賈可梅提（Giacometti）的雕像不斷被削減掏空，人的意識狀態的黑色空間反覆被文學家與藝術家所探索，為何中國與台灣的文學固執地堅持「寫實」與「健康」的立場？為何在台灣的文學史中，沒有發展出從巴岱爾（George Bataille）到格里耶（Robbe-Grillet）的負面意識與新小說或是新新小說？

於是，我進入了歷史細節，開始了非常迂迴而漫長的探索，進入邊緣書寫的政治意義。我思考三〇年代台灣超現實主義詩人楊熾昌所展開的「異常為」書寫為何被台灣「新文學」所排拒？四〇年代延續到五、六〇年代的銀鈴會詩人林亨泰所進行的超現實語言實驗為何在七、八〇年代的本土化過程中逐漸消失？五〇年代紀弦的「橫的移植」為何出現？如何兼有藏著跨越語言的林亨泰與大陸「狂瀾社」創始人之一超現實畫家李仲生的雙重痕跡？以至六〇年代到八〇年代之間余光中、亞弦、陳黎、蘇紹連如何分別以「故宮博物院」與「超現實拼貼」兩種觀看角度，呈現文化認同轉折空間的兩種圖像模式？八〇年

代、九〇年代的林耀德爲何以後現代轉向爲名而執著於暴力書寫？這些書寫如何揭露具有歷史與時代痕跡之不同心理地層的「本土意義」以及「台灣意識」？這些便成爲《孤兒·女神·負面書寫》的具體研究工作。

我開始思考，爲什麼現代國家所推動歷史同質化過程會伴隨著特定的神聖論述以及相應而生的排斥清除機制？爲什麼神聖論述必然架構於烏托邦式的絕對修辭？爲什麼此浪漫而絕對的統治主權可以吸引而掌握人民的熱情，以致於其子民要以近乎報恩的感激犧牲心態效命？中國二、三〇年代與台灣在三、四〇年代所出現的烏托邦思維與法西斯心態，爲何與歐洲的納粹法西斯主義有所關連，卻又有其內在各自發展的必然？

於是，我發現我真正問的問題是：爲何主體會開始否認自身內在的「他性」？爲何要開始排除具有異質性的「我」，而激越昂揚地以「愛」的模式與神聖共同體結合，建立同一性？這些激烈賤斥的時刻所恐懼的對象是什麼？爲何此同一性會成爲固定的連結，而陷入一個封閉系統？我注意到這種「愛」的精神裝置可以具有無限的醞發力量，主體可以爲了這個超越抽象的「愛」的對象而將己身獻出，進而排除所有不容於此系統的異質體。這些便是我在《心的變異：現代性的精神形式》所試圖討論與回答的問題。

我討論的是中文脈絡下現代化論述中的「心之法則」與「心的政治」的問題。我開始分析各種對於「心」的政治操作之論述如何誘發了文化模式的形成，如何以文藝政策鞏固此「心」的領域，如何規範了正義與倫常的倫理秩序，如何以細節呈現了特定的視覺圖式，甚至，此「心」如何被有機論的論述範疇介入，而強化了政治的操作。

在這個漫長的研究過程中，我開放自己的閱讀觸角，從跨藝術研究、音樂、影像與劇場理論、台灣文學、現代性論述、法蘭克福學派、法西斯集權心態研究、人類學與社會學對於圖騰、禁忌、犧牲的論著、法國解構思想、當代歐陸政治哲學，以及持續的精神分析文化

理論：這些複雜但是對我來說卻相當緊密扣連的知識譜系，其實都是從我的問題意識出發而尋得的思想資源。以精神分析的觀點來說，這些 found object 的確展開了我的求知好奇的學術路徑。

4. 交通大學社會與文化研究所的課程設計

如何從我對於學術與知識的理解，對於問題意識的關注，以及對於多元知識環節的態度，銜接到學院體制內的知識培育環境呢？如何在具有彈性的課程結構中，提供某種開放的知識基礎？如何在提供知識對話資源的同時，不至於將此學術空間體制化而成爲僵固領域呢？或許我可以以我自己近年來開設的課程做爲例子談一談這些問題。

* 核心課程

我要先以我所任教的社會與文化研究所的核心課程做爲例子，來討論「文化研究」所促發的學術對話模式。我們的學生背景相當複雜，有來自社會學、新聞傳播、政治、經濟、國際關係、公共行政，也有來自哲學、歷史、外國文學、中國文學、藝術、音樂等科系，甚至有土木、建築、農業、機械等背景的學生。交通大學社會與文化研究所成立四年以來，在反覆討論與修正過程中，發展出了一門核心課程，我們稱呼爲「文化研究概論」。這門課由三位老師共同規劃與教授。這三位老師——陳奕麟、朱元鴻以及我本人——分別有人類學、社會學與文學研究的背景，我們設計課程的主旨在於協助學生透過跨學科的思考路徑，進入文化研究所牽涉的經典論著與核心議題⁴。

我們將探討的面向區分爲三大單元：陳奕麟負責的第一單元從符號分析與文化詮釋的角度切入，討論文化的作者以及書寫的權威，文化行動的儀式、表現、實踐，社會階級批判以及殖民主義與後殖民理

4. <http://www.srcs.nctu.edu.tw/srcs/curriculum/syllabus/af-52.htm>。我們另外一門核心課程是「學術訓練討論課」，設計的目的在於導引學生學習從收集資料、整理書目、練習書評、到撰寫論文提案的過程。

論的問題。朱元鴻負責的第二單元從 Marx、Weber、Simmel、Durkheim、Bachelard-Canguilhem 幾個典範模式切入，討論現代性涉及社會與意識形態、理性化與現代權力、現代性與戀物、集體表徵的社會事實性以及知識論與社會科學的問題。我所帶領的第三單元則由 Roland Barthes and Michel Foucault 帶出有關語言、修辭、論述與再現的問題，從 Anderson 與 Jean-Luc Nancy 的不同切入角度，討論關於共同體與歷史的不同想像；從 Said 與 Rose 對於 Freud 的摩西與非歐裔問題之詮釋，進入有關歷史遺忘、歷史建構以及有關認同與離散的問題；從 Spivak 與 Mouffe 開始討論有關人民之代表與發言的問題，有關性別認同政治的問題，繼而進入有關文化論述與視覺再現的問題。

* 個別課程設計

我自己近年來所設計的課程多半是以問題意識導引而組織的理論性課程。我認為理論思維可以協助我們思考相當根本性的問題。我會以我們會關注到的文化問題作為提問點，納入歐陸理論與文化問題作為參考軸線，也納入台灣本地學者、大陸學者、日本韓國學者對於相關議題的思考與書寫作為對話框架，並盡量處理此文化問題歷史社會脈絡的具體細節。

我曾經以「文化賤斥」的問題意識作為主軸，於 2003 年開設了一門有關「神聖與賤斥」的課程。希望同學們能夠思考有關「噁心反感」之事物到底違反了什麼範疇的分類系統？神聖事物之追求又反映了什麼象徵秩序之運作以及什麼樣的主體精神狀態？一個文化所畏懼排除的對象與神聖而不可侵犯的他者之間有什麼樣的關連？這些被自然化的分類系統呼應了哪些社會或是主體的需求？如何在身體、信仰、價值、政治之場域中被實踐？

因此，在課堂中，我們將佛洛伊德所討論的圖騰與禁忌以及克莉絲蒂娃所討論的神聖與「賤斥」(abject) 放到文化與社會歷史的脈絡

來理解，進而閱讀 Emile Durkheim, Sigmund Freud, Georges Bataille, Rudolph Otto, Rene Girard, Mircea Eliade, Mary Douglas 的相關文化理論。我們也參照了德國納粹時期的文化清潔政策與區分廢藝術的文化現象。但是，我進一步推進，帶領學生思考如何理解與回應有關日據時期皇民化運動所宣導的精神「精神淨化」，中國三〇年代南京政府的新生活運動，戒嚴時期國民政府所執行的文化「清潔」運動，以及大陸文革時期清除毒草霉菌的問題。我希望學生可以討論在特定的歷史與社會脈絡下，文化系統所急切試圖推離排除賤斥的對象為什麼會產生？這些系統如何透過論述與文化政策執行此排除機制？這種排除系統又如何將特定族群驅逐於社會的邊緣位置？也就是說，當「賤斥」與「神聖」的並存發生在國家統治、文化政策論述或是文學藝術創作之時，會引發了什麼樣的「潔淨／不潔」的倫理、權力與美學配置⁵？

我也曾經設計了一門「皇民化運動與現代性主體」之課程，帶領同學具體思考太平洋戰爭期間台灣人所處的現代化過程、國民認同、主體位置，以及這些議題中牽涉的複雜問題。這門課由文化史的角度切入，閱讀相關的檔案文獻、皇民文學與皇民論述（周金波、陳火泉、王昶雄、張文環）、口述歷史與傳記（葉勝吉、台籍日本兵）、視覺文本（例如沙鷺之鐘以及其他插圖），以及皇民化運動中所牽涉的殖民教育、文化政策與相關論述，例如尊皇攘夷、皇民奉公、八紘一字、日本精神，以及當時的日本法西斯主義與猶太研等。此外，我們也對照閱讀當今對於亞洲問題研究學者的觀點，例如溝口雄三，孫歌，汪暉等人對於亞洲現代性的看法，歐美對於法西斯國家主義的研究，以及精神分析理論對於意識型態崇高主體，認同，以及國家主權／統治權如何展開的問題。我希望帶領同學共同思考台灣在日據時期

5. <http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/mworks/mw-onlinecourse/sacredAndAbject/index.html>

所經歷的殖民經驗牽引了什麼樣的現代性思維模式？經歷了什麼特別的精神過程？模塑出什麼樣的「國民意識」與「現代主體」⁶？

爲了延續有關文化論述中有關賤斥以及主體化過程的問題，我在2005年秋季班所開設的「視覺理論專題：慾望、權力與他者」，便在處理有關他者以及主體慾望之視覺模式與權力關係的問題。我們涉及了影像與論述中之種族、性別、階級、帝國、殖民、疆界、他者之再現與無法再現等問題。這些理論文本可以協助我們探討觀看模式所透露的論述位置以及主客關係、我思主體之虛構、啓蒙的辯證，以及視覺修辭背後隱藏的觀看、命名、神聖、賤斥、權力、慾望、差別階序與不可再現的問題⁷。

我也曾經帶領同學們一起檢討有關台灣與中國的現代性論述的課程，例如有關現代性與文化翻譯的問題。自從日本明治維新以來，透過翻譯轉介而引進了許多西方的現代性觀念，在日本、中國與台灣引發了後續的現代性計畫與歷史過程。我認爲這是值得重新檢視的問題。在「現代性與文化翻譯」⁸這門課中，我將課程的進行分爲兩部分：第一部份閱讀思想散播、文化轉型以及歷史詮釋的理論，第二部分則選取有關中國、日本與台灣現代性的重要文獻以及代表性論述，進行知識考掘學式的探索。我同時選取幾個現代化運動時期，從文化形式的物質層面出發，進行個案討論，探索現象背後的論述與知識脈絡。同學們可以從物質的細節形式回溯其現代性論述構成之根源，例如報刊連載、通俗雜誌專輯、婦女雜誌、前衛藝術、插畫漫畫、學院藝術、電影、紀錄片、文學遊記、教育體制等。在「亞洲現代性：政治性重探」⁹這門課中，我們閱讀亞洲現代性相關的代表性文本，探

6. <http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/mworks/mw-onlinecourse/ImperialSubject/index.html>

7. <http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/mworks/mw-onlinecourse/desire/index.html>

8. <http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/mworks/mw-onlinecourse/2004Modernity/index.html>

9. <http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/mworks/mw-onlinecourse/political/index.html>

討其中涉及亞洲論述、他者想像、主體位置、國家主義、國際主義之議題，以及這些議題在二十世紀之交知識轉型與體系化的過程中如何發生，涉及了什麼主體化工程與主權思考。

不同學科背景、不同思想脈絡以及不同文化問題之間，必然存在著無法化約的張力。課堂中，老師與學生之間，由於思考路徑的不同，也必然有此無法化約的張力。然而，這種張力卻正是促使我們持續思考、討論與探索的動力。文化研究所提供的政治性空間以及具有流動性的書單，可以協助我們面對在地的歷史文化與社會生態，而扣緊醞釀於在地的問題意識。我們在課堂中可以共同討論一些理論性的問題，但是，我們要邀請學生以自身的研究問題意識參與課程之討論，擴展各自的書單，並帶到課堂中一起討論。書單的流動，或許正是容許學術圍城不會發生的契機，也是容許研究者與學生的在地性經驗與問題意識得以持續介入的空間。我們所期待的，是不斷將到來的學術思考與交流。

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

【問題與討論】

中國大陸文化研究的“熱”和“冷”： 以上海為例*

王曉明

The Fever and the Cold of Culture Studies in Today's
Mainland China

by
Xiaoming Wang

* 初稿曾發表於2006文化研究教學研習營，台灣國立中央大學，2006年1月12-16日，台灣中壢。

通訊地址：上海市上大路99號上海大學文化研究系200444

服務單位：上海大學文化研究系／華東師範大學中文系

email: xmmww@21cn.com

從1990年代中期開始，就有個別敏銳的學者（如戴錦華）開始用類似文化研究的方法展開對都市流行文化的分析，亦有學者（如李陀）公開提倡文化研究，但作為一種成規模的學術和思想運動，在中國大陸，文化研究是在1990年代末和2000年代初，才真正開展起來的。但一旦展開，勢頭就很大，到2004年，全國許多大學，尤其是北京、上海兩地的大學，紛紛設立研究機構、開設講座和課程，可以說是形成了一種“文化研究熱”。

為什麼會如此？

大致有兩方面的原因：學術／學院體制方面的原因，和——更重要的——社會現實的刺激。

就第一方面來說，從1980年代早期開始，中國的學術／學院體制就逐漸形成了追逐歐美學術潮流的特點，這個特點到了1990年代中期以後膨脹得更為嚴重。而在這個時候，文化研究是唯一在歐美已經成為“顯學”而國內尚無系統介紹的一種“新”的學術資源，因此，無論對於學院知識生產，還是對於謀取話語權的學術政治，它都顯得非常重要，成為關注、引進和模仿的對象。

第二方面的原因，要複雜一些。

經過20年的“改革”，中國社會——尤其是東南沿海地區和大中城市——變化巨大，面目全非。這引起學術界和知識界的不同看法。

一部分人認為，中國現在已經進入消費社會和大眾文化的時代，西方式的資本主義已經成為中國社會的主導力量，因此，需要引入——主要是1970年代以後的美國和法國的——文化研究的理論，通過文化研究來確認這個新的現實。

另一部分人卻沒有上述這樣的確信，相反，他們對社會的巨變滿懷疑惑：中國的確是和1950—70年代完全不同了，無論政治還是經

濟，都明顯不再是社會主義社會了，可是，最近 20 年來，中國並沒有向歐美式的資本主義社會靠近多少，將這兩方面的情況聯繫起來看，似乎中國正在向某個以人類目前的知識尚難清晰描述的方向滑過去。中國正在向何處去？它將會變得怎樣？如此變化的中國又會給世界帶來什麼樣的影響？這就是這一部分人深感困惑的問題。

因為困惑，這一部分人就：1，對中國的現實和前景不敢抱樂觀態度，而更傾向於以批判的眼光來看待現實；2，覺得目前最迫切需要的，是開展對當代社會現實的研究，只有通過這樣的深入研究，才可能獲得對社會巨變的理解；3，認定此種研究必須跨越現有的學科界限，不但是整體性的文化研究，而且必須將文化和與之內在地結合在一起的政治和經濟等其他因素聯繫起來分析。

正是以上這 3 點，使這一部分人對文化研究，特別是 1960 年代的伯明罕學派式的文化研究深感興趣。他們實際想做的，是一種類似批判社會研究 (critical social studies) 的事情，但在今日中國的特殊情形下，他們需要新的思想資源¹，也需要新的名義。正是這兩方面的考慮，使他們覺得可以借用“文化研究”來給自己命名。

也因此，他們對 1990 年代在美國成爲“顯學”的那種學院式的文化研究，相當警惕，他們不希望自己最後變成那個樣子。

順便說一句：我個人即屬於這一部分困惑的人。

二

由此形成今日中國的文化研究的兩個基本路向：

第一是作爲學術新潮的文化研究。

這 5 年來，翻譯出版了大量的文化研究的理論著作，其中北京的

1. 中國知識界在 1980 年代獲得的那些理論資源，特別是社會主義／資本主義、現代／傳統、計劃經濟／市場經濟、共產黨專制／自由民主之類的兩分法的思路，此時已基本失效。

中央編譯出版社和南京的南京大學出版社的兩套翻譯叢書²，是最早的，具有開創性的價值。天津人民出版社則出版了一種文化研究的叢刊³，發表了不少譯文和對歐美文化研究理論的介紹文章。

值得注意的是，幾乎所有這些翻譯和介紹，都集中在歐美的文化研究上面，對其他地區的文化研究的翻譯和介紹，差不多是空白。

稍後於這些翻譯和介紹工作的，是一種對文化研究的廣泛的提倡和鼓吹。這種鼓吹有時候會很過火，一個典型的例子是：某教授在北京大學的課堂上斷言：文學研究將被文化研究所取代。

第二是作爲當代社會分析和文化實踐的“文化研究”。

這主要是指前述那一部分對現實滿懷困惑的人的工作。在目前的中國，主要也是這一部分人在從事具體的研究（前一部分人主要是做翻譯、介紹和鼓吹的工作）。

以上海爲例，這些研究大致可以分爲兩個層面。

一個是對流行文化符號的分析，例如1999年在《上海文學》上開始，由上海諸多文學和哲學學者參與的關於“市場意識形態”和“成功人士”的討論。

另一個是從文化符號的層面進一步向更深層面推進的研究，此種研究往往從對文化生產機制的分析入手，試圖將文化符號背後的社會經濟和政治的結構性變化揭示出來。例如2002年在上海展開的對“當代文學生產機制”的討論，以及王曉明從2004年開始的對上海的房地產市場及其廣告的研究。

困難很大：人手不夠（目前從事此種研究的人大多出自人文學科，知識儲備和學科訓練上都有明顯局限）；獲取資訊的管道不通暢（政府控制是重要原因之一）；缺少經費（後果之一是妨礙了更多樣的國際交流的開展）；思想和學術資源不足（翻譯和介紹的面太窄一

2. 其主持人分別是李陀和周憲。

3. 其主持人是北京的幾位文藝理論學者，如陶東風、金元滿。

——如前所述) ……

因此，整體而言，此種研究目前尚在鋪開的階段，只有一些初步的成果。從全國來看也是如此，例如，南京的江蘇人民出版社曾有一套“大眾文化批評叢書”⁴，是中國大陸唯一專收文化研究著作的叢書。目前僅出版了11種著作，其中還有多種很難算是完全的文化研究

三

接下來，我以上海為例，介紹一下目前中國大陸文化研究⁵的具體狀況。

首先是專門的研究機構的建立。自從2001年上海大學成立全國第一個文化研究機構：中國當代文化研究中心⁶，4年來，上海各大學陸續建立了類似的研究機構（例如上海師範大學的都市文化研究院，華東師範大學的城市文化研究中心）。這些機構吸收了來自文學、歷史、社會學、人類學、傳媒研究等方面的有志于文化研究的學者，且人員互有交叉，例如上海師範大學都市文化研究院的文化研究部分，就主要是由上海大學中國當代文化研究中心的研究團隊組成；而後者除了專職研究人員之外，還吸收了來自上海各大學和研究所的學者參加。

其次是研究專案。上述研究機構都開展了各自的研究專案，其中規模最大的，是上海大學中國當代文化研究中心組織、在2003年底展開的一個總名為“1990年代上海地區文化分析”的研究計畫，它包括8個項目，分別涉及媒體（電視）、房地產市場和廣告、街道的視覺形象、工人新村、工廠和工人的文化史、文學網站、都市新空

4. 叢書主編為李陀。2004年改名為“文化研究叢書”，但出了1本之後就停止了運作。

5. 自此以下，凡本文所說的“中國大陸的文化研究”，都主要是指本文第二部分所說的那種作為當代社會分析和文化實踐的文化研究。

6. 有關這個中心的詳細情況，此處不贅述。

間、服裝等方面。這些研究的第一批報告，可望在2006年年中完成，並作為一套叢書（6本），在2006年年底出版。

再次是教學。文化研究雖然以打破現有學科界限為基本特點，卻同樣需要在大學教育中開闢自己的空間⁷。痛感到目前能參與文化研究、作出有效努力的人太少，我們就特別注重文化研究的研究生課程的建設。從2001年開始，上海的4所主要大學（華東師範大學、復旦大學、上海大學、上海師範大學）相繼開設了針對高年級本科生的文化研究選修課。2003年，上海大學社會學系和中文系相繼開始招收以文化研究為課程方向的博士生。2004年，上海大學成立了全國第一個文化研究系⁸。

再往下要介紹的，是文化研究的學術和思想交流，主要是網站、雜誌和學術會議。目前中國大陸主要的文化研究網站有兩個，一個是中國人民大學的“文化研究網”，主要是刊登翻譯和介紹文化研究理論的文章，規模比較小；另一個是上海大學的“當代文化研究網”，規模要大得多，除了刊登學術類的文章和資料，還有一個文化研究的課程討論區，和一個包含多個BBS的文化研究論壇。

目前，上海大學中國當代文化研究中心正在籌辦一個名為《當代中國》的季刊⁹，集中刊發以文化研究的視野分析當代社會文化的研究論文。這將是中國大陸第一個這樣類型的雜誌。

學術會議方面，因為深切認識到當代文化的國際性特點，上海地區的文化研究者除了經常舉行各種形式的本地研究者的討論會，還特別注意與海外、尤其是東亞的其他地區的學者的交流與合作。2002年，上海、香港和東京3地的部分文化研究學者協商建立了一個總名為“當代東亞城市文化研究”的跨城市聯合研究框架。2003年12

7.關於這一點的進一步討論，見本文第四部分。

8.有關這個系的詳細情況，此處不贅述。

9.將在2006年秋天創刊。

月，上海大學中國當代文化研究中心與香港和芝加哥的有關機構聯合舉辦了“當代東亞城市文化：新的意識形態和文化構成”國際研討會。這是迄今為止中國的第一次文化研究的國際會議，其論文選集的中文版可望在2006年年底出版。除了此種大型會議，我們更願意：1，在展開國際聯合研究專案的基礎上，舉行一些規模比較小、討論更為深入的專題討論會；2，組織東亞各地區的年輕學者（包括研究生），定期就文化研究和相關的國際和地區性問題交換意見，為年輕一代批判知識份子的國際合作準備基礎¹⁰。

最後要說的，是文化研究的鄉村面向的開闢。在歐美，文化研究似乎主要是針對都市文化（urban culture）的，但就中國的情形來說，農村的文化狀況至少同樣重要¹¹。因此，從2004年開始，借助風行全國的“三農”（“三農”指農業、農村、農民）問題的討論，上海大學、華東師大等校的文化研究者都鼓勵和組織學生（大部分是研究生）去鄉村（例如山東的貧困地區）做文化調查和“支教”¹²。除了去農村，也有一部分學生去上海郊區的民工子弟學校義務教書。就目前情況來看，這樣的活動對年輕學生往往有很好的影響，一部分學生會進一步組織專門的學生社團，計畫長期參與鄉村文化狀況的改革。

當然，阻力和困難也很大，這裏就不細說了。

四

進一步介紹一下目前中國大陸的文化研究者集中關注或討論的幾個問題，也是以上海地區為例。

10. 中國當代文化研究中心還計畫與IACSS合作，在2007年夏天在上海大學舉辦IACSS的雙年會，其中包括一個為期1天的研究生專場。

11. 進一步的討論見本文第四部分。

12. 支援鄉村教育的簡稱，其主要形式是組織大學生——包括研究生——去鄉村學校短期執教，幫助那些學校建立和擴充圖書館等。

第一個大的問題是對新的主導意識形態的分析。

今日中國，是一個意識形態特別活躍的時代。而主導意識形態的狀況，卻又十分詭異：毛式的官方意識形態實際上已經退出了社會生活，但卻依然以若干詞句停留在官方檔之中，極易令人產生它依然是官方主流意識形態的錯覺；1990年代末，出現了嘗試建立新的官方意識形態的努力，但此種嘗試相當謹慎，至今仍處於初級階段；正是在這種局面中，1990年代中期至今，中國社會實際上已經產生了一種新的主導意識形態。

這個新的主導意識形態有一系列新的特點：它沒有公認的代表性的理論或理論家，它的大部分核心概念都相當含混，散佈於不同的社會再現（social representation）層面（從物質性的空間層面到學術性的理論層面）；它雖非由官方宣傳機構一手造成（如毛式的舊官方意識形態那樣），但卻是在官方限定的政治和思想範圍內，經由各類管道（國營媒體、商業廣告、房地產、汽車……市場、學院學術系統等）形成和傳播的；它的基本內容既包括高調的正面論述（例如：現代化是人類必由之路），也包括一系列作爲這些高調論述的補充物的低調論述（例如：今天的市場經濟確實有毛病，但比起“文革”時期的情景，總要好一些吧？或者：“改革”雖然有弊端，但這是大勢所趨，我們只能接受。）——毛式的舊意識形態中絕無此種低調部分；借助于和毛式舊意識形態的詭異關係，它在實際發揮主導意識形態功能的同時，又常能以異端、“非官方”的面目出現，同時佔據意識形態領域的中心和邊緣的位置，令真正具有挑戰性的新思想很難有空間可以生長。

新的主導意識形態，對於形成今日中國的現實，負有極大的責任。而它的種種特點，正對現有的意識形態理論構成越來越大的挑戰。作爲一種特別注意意識形態問題の思想和學術活動，中國大陸的文化研究能不能在意識形態分析上取得進展¹³，確是一個引人注目的考驗。

第二個大問題，就是如何看待市場。

25年“改革”的最顯著的結果，就是中國社會的重新“市場化”——不只是在經濟領域，也在政治和文化領域。市場成了中國人建立——或重組——個人生活的最主要的空間。由於新的主導意識形態的薰陶，一種籠統、抽象，將市場視為打破專制、引導社會走向自由民主的正面力量的看法¹⁴，在朝野兩方面均成為主流共識。最近10年來中國思想界的幾乎所有重要的思想論爭，焦點之一，都在於此種共識。因此，如何打破這種共識對社會的誤導，特別是，打破它在現代化的一般性缺陷與今日中國社會市場化的惡劣後果之間所劃的等號，就成為文化研究的一項重要工作。

目前，這項工作的一個可行的入口，就是區分今日中國正在——或已經——形成的兩種不同的“市場”。一種是類似一般零售業、餐飲業那樣的市場，其中的種種正面負面的機制和效果，是——到目前為止——大體可以用一般市場理論來描述，也因此可以運用一般的社會批判理論（例如鮑德里亞的消費社會理論）來分析的。但是，更重要的是另一種市場，例如股票、房地產、媒體、教育等市場，這些市場其實是建立在集權體制的基礎之上，高度意識形態化。它們非但不能顯示對於現存集權體制的衝擊力量，反而在很大程度上成為支撐這個體制的力量。事實上，借助於和集權體制的合作（當然也有局部的矛盾），這一類市場正日益成為塑造今日社會現實的主要力量。

我個人判斷，上述對兩種市場的區分，以及由此展開的對後一類市場的深入剖析，將會對促進公眾深入理解今日中國社會的複雜現實及其可憂慮的前景，發揮十分有效的作用。

第三個大問題是，今日中國社會的良性改革的主要動力來自何

13. 此種進展的一大關鍵，就是對今日新的主導意識形態的生成機制——而非僅是其基本內容——的深入解析。

14. 此種看法並不否認市場具有現代化的一般性缺陷，如環境污染、“拜金主義”，等等。

處？

中國文化研究的根本目的是促進社會的良性改革，因此，動力問題是基本問題。尤其在城市化成爲政府的基本國策，社會階層分化極爲嚴重的今天，社會改革的動力從哪里來？昔日的各種革命理論似乎都不能提供有效的幫助，我們必須自己作出分析。

目前，文化研究圈內的回答大致是兩個：一個認爲，主要的動力是來自城市裏的中等收入的階層。另一個認爲，真正的動力還是城鄉的底層人民。

這兩種看法之間的爭論，直接促發了對城市中等收入階層和“底層”的各自政治、經濟和文化狀況的討論，並發展爲若干有關“底層”（例如上海工人）的專題研究。雖然這些研究目前尚未完成，各種公開或非公開的思想討論也還比較分散，但是，它們將來所獲得的成果，卻會直接影響到中國大陸文化研究的實踐形式：是以論文、大學課程、網站、學術出版物爲主要形式，還是以民工子弟學校、鄉村建設運動¹⁵爲主要的發展和傳播形式？

第四個問題，是文化研究與鄉村文化的關係。

儘管最近 20 年城市化的速度日益加快，中國基本上還是一個農業國家。因此，當文化研究者對都市文化的分析不斷深入，“都市”日益成爲整個人文和社會科學的關注焦點的同時，知識界和學術界對今日鄉村文化的缺乏瞭解，以及由此造成的幻覺，顯得非常觸目。

因此，文化研究不能不認真回答這個問題：今日鄉村的主流文化究竟是怎樣的？就目前來說，初步的調查分析的結果大致可以肯定：今日中國鄉村——不但是類似東南沿海的經濟富裕地區，而且是大部分中部和西部地區——的主流文化，已經極大地受到了城市文化的影響，原先的各種非城市的本地文化，正在大面積地消失，或者轉化爲一種旅遊商品，成爲城市文化系統內部的點綴物。在許多鄉村城鎮，

15. 如溫鐵軍等人在河北定縣建立的鄉村建設學院。

盲目追求“現代化”、“發展”的風氣比大中城市更加濃厚。

在文化上，當然也在其他方面，今日鄉村正日益成爲最近20年形成的嚴重傾斜——向大中城市和經濟富裕地區傾斜——的新社會結構的支撐物，而非它的殘破的對立面。

這一嚴峻現實，直接影響到文化研究所特別關注的中國今日現存的多樣社會資源的發展／消滅的前景。僅此一點，已經足以表明，中國大陸的文化研究儘快開闢鄉村文化研究的面向，具有多麼急迫的意義。

第五個問題，是文化研究的體制化和反體制化。

文化研究是以自覺地反體制作爲一種基本立場的。可是，在中國，目前依然是集權體制的社會，幾乎所有重要的資源，都在體制以內，如果不進入體制（這首先是指的現行的教育體制），不向體制借力（資訊管道、經費……），文化研究可以說根本就展開不起來。

更重要的是，越是全球化時代，學校教育的作用就越大，而不平等的社會結構對學校教育的影響，也可能更爲深刻。就今日中國的情況而言，低收入階層——特別是農民——子弟所遭受的智力損害，已經使學校教育成爲在人身上複製——而不是打破——現存社會的不平等結構的主要場所。在這種情況下，文化研究豈能不介入學校教育，放棄對這個決定社會未來的領域的爭奪？

但是，批評的意見也必須考慮：你想利用體制，體制又何嘗不會利用你？比方說，文化研究會不會最後成爲現行體制內的一個僵硬的學科，而喪失它的批判和實踐品格？一句話：最後究竟是誰利用誰？

我們現在的做法是：充分意識到上述批評的合理性，在硬著頭皮進入現行教育體制的同時，儘可能開拓跨學科的獨立空間。例如，在建立上海大學文化研究系的時候，我們強調一個基本原則：文化研究並非如現代文學研究那樣的一門專業，它主要是一種思想方法、一種視野。因此，一，不組建文化研究的本科課程和學士學位，只提供研究生課程；而無論碩士還是博士課程，都只是作爲一種研究方向，隸

屬於其他專業¹⁶，希望能以這樣的方式——也是一種制度性的方式，促進學生對單一專業教育的反思。二，文化研究系不建立專職的教師編制 (faculty)，作為系的決策機構的系務委員會的 11 位教授（包括系主任），都來自校內的其他 5 個系：中文系、社會學系、歷史系、影視藝術系和傳媒系，希望能由此體現文化研究的教學的多樣性和開放性。

以上所列的 5 個問題，可說是目前中國大陸文化研究面臨的最重要的挑戰。如果不能有效地回應這些挑戰，中國大陸的文化研究就很有可能在虛熱一陣之後，很快歸於冷寂。

也許可以說，這 5 個問題都顯得太“中國”——更準確地說，是太“中國大陸”，或者還應該進一步說，是太“上海”了，處於其他社會條件下的文化研究的同道，一定會有完全不同的其他重要的問題意識。但是，批判知識份子所需要的真正的全球視野之所以能夠形成，前提之一，就是對不同地區的“特殊”問題的充分瞭解，正是不同地區各自的“特殊”問題之間的複雜關聯，能清楚地凸現今日全球局勢內在的整體性危機。正是抱著這樣的信念，我對各位作出上面這樣的概述——它當然是非常粗略，因為是基於我個人的瞭解，也一定非常片面，並期望得到理解和批評。

2006 年 5 月 上海

16. 目前是隸屬於 5 個專業：現代文學、文藝學、人類學、電影電視藝術學和傳播學。

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

【問題與討論】

反文化研究*

張小虹

Overturning Cultural Studies

by
Hsiao-hung Chang

*初稿曾發表於2006文化研究教學研習營，台灣國立中央大學，2006年1月12-16日，台灣中壢。

通訊地址：106台北市羅斯福路四段1號台大外文系
服務單位：台灣大學外國語文學系
email: hung@ntu.edu.tw

生命最痛苦的事，就是要回過頭去，為自己的所作所為找出意義。「一二三木頭人」，做鬼的我，回過頭去觀看的剎那，那凝止在空間中無數的我，短暫出現，而情感—經驗—過程—流變的「之間」(in-between)，卻已然消失。

如果所有的敘事都是一種「後遺」(apres-coup)，一種「虛構」(fabrication)，一種時間的空間化，那就讓我來說一說我自己的故事。

1. 從 S/M 到 the F-word

從小自閉害羞、說話結巴，卻常常在夢中為打抱不平而慷慨陳言、滔滔不絕。這種內在分裂所蘊含的能量，卻一直要到研究所階段意外接觸到女性主義文學理論時才真正引爆。女性主義的及時出現，不僅讓我找到了學術研究載欣載奔的投注熱情，也同時讓我開始以書寫「文化評論」的方式「介入」台灣社會。美國修習博士的四年歲月，女性主義所帶來思想的挑戰與生命的翻轉，總讓我在捧讀之際不知老之將至、天之將覺。八〇年代末博士論文寫作期間，常笑稱自己的研究領域為 S/M (Shakespeare/Madonna)，正是因為一邊在寫英國文藝復興莎士比亞戲劇的同時，一邊也同時在寫流行文化中的「瑪丹娜現象」，一邊是學院式的論文寫作，一邊卻是女性主義的文化批判。此二者貌似分裂，高蹈／通俗、男性經典／女性流行、學院／社會的二元對立，但實則是女性主義文化研究與政治批判的一以貫之，兩者皆以扮裝作為「性別越界」的踐履，兩者都涉及英語全球化與文化帝國主義的權力佈屬。

而回台任教後，終於可以讓女性主義的理論啓蒙，有了實踐與實驗的在地場域，透過研究教學，透過婦女運動與同志運動的參與，也透過以書寫作為文字戰鬥的生命踐履，激發「批判火力」，也蓄積「創造想像力」。有趣的是，我的研究興趣似乎圍繞在以 F 起首的一系列範疇：Feminism, Freud, Foucault, Fanon, Fetishism, Fashion。但

當這些F字詞分別夾帶批判理論的論述活力在學院裡逐漸被認可（女性主義、酷兒研究、精神分析、論述理論、後殖民研究等的登堂入室），甚至成為顯學的同時，Fashion studies大概是少數仍被認為「不登大雅之堂」的研究領域，少數仍然保有the F-word的負面聯想與衝撞能量的可能空間。從女性主義到時尚研究，究竟是一種墮落還是一種轉進，至今我仍在「摸索」¹。

（二十年前初識女性主義時，秉持著“the personal is the political”的「啓蒙信念」，著迷於personal narrative的解放與顛覆力量，要在一片假中立、假客觀、假抽象中凸顯「發言立場」的政治性，構連生命經驗與學術研究的息息相關。但在寫完上一段文字後，突然發覺多處「我」的省略，或許是因為中文語境中原本就不須明白確切的主詞作為發語，或許也是因為一種潛在的焦慮，怕說自己的故事太像看著自己的肚臍眼在說話。曾幾何時，連結生命經驗與學術研究的“personal narrative”開始讓我感到隱隱然的尷尬，是因為其重複過多而成為太可被預期的「套式」，太多太浮濫太cliché，而其已失去了原有的政治顛覆力，反倒添加了自戀狂與暴露狂的聯想？personal narrative過時了嗎？女性主義的創造活力式微了嗎？「後認同政治」的女性主義、酷兒研究或後殖民理論需要發展出新的「論述風格」嗎？）

簡單交代完個人的學術養成背景，接下來便將以「反文化研究」作為主要的概念，整理重構過去15年的研究教學經驗。為何是「反文化研究」？「反文化研究」作為一種概念操作，其可能開展出的連結為何？「反文化研究」是「反文化」的研究，還是「反」文化研

1. 「摸索」一詞非常傳神，正是在於其帶出的觸碰想像。喜於抽象思考的我，時尚研究似乎是一種「救贖」的可能，不僅在於時尚「形而上」的抽象符號面向，更在於時尚「形而下」的物質文化史面向，在「符號」中讀出「服號」，讀出歷史文化的「身存」經驗。當然無可諱言的，喜歡穿衣打扮，喜歡老衣服，喜歡在布料堆裡流連忘返的「習癖」(habituas)，很難不讓時尚研究成為興趣之所在。

究？「反文化研究」是「反叛」、「反動」、「反思」還是「返回」？在二十一世紀的當下，「反」似乎已失去標舉公平正義的義正詞嚴，「反」似乎充滿被設定、被框限的負面聯想，「反」甚至成爲一種鄉愁懷舊，一種購物清單式的廉價列舉方式（反帝、反資、反父權、反階級壓迫、反種族歧視、反異性戀霸權）。如果「反」已然失去屬於街頭／學院內翻外轉的活力，失去屬於「反」的不安與躁鬱，失去屬於「反」的革命激情與想像，那我們爲何還要談「反」？我們又能「反」出個什麼名堂呢？

但有別於英文中的 counter 或 anti，中文語境「反」的多義性流動，或許可以提供重新思考以「反」爲彙的逃逸路線。

反即“扳”字的初文。古文字的反字，像一個人在懸崖峭壁下用手向上攀援之狀，本義即爲扳、攀，引申爲翻轉、反覆之義，又引申爲方向正反的反²。

本爲象形字的「反」，凸顯的是手的攀爬、身體在危境中的移動，而作爲會意字的「反」，則引申爲翻轉、反覆與反向等義。那「反文化研究」的第一個想像，便是作爲「運動」的身體力行（從攀岩運動到社會運動？），「反文化研究」的第二個想像，則可以是「對立政治」與「差異政治」、「認同政治」與「後認同政治」之間的活潑轉換與彼此協力，既是「反對」、「反叛」，也是「反思」、「反轉」，讓「反」成爲一種動詞、動量、動力與動員，開啓思考行動與集體串連的可能性，讓文化研究就是反文化研究，在不斷的衝突、協商、創造、抵抗中，不斷反叛—反思—反轉文化研究。以下便將以「反文化研究」爲主要操作概念，整理回顧在臺灣大學通識教育開授文化研究相關課程的經驗。

2. 《常用漢字圖解》，謝光輝主編（北京：北京大學出版社，1997），頁125。

2. 盜獵通識課程：由「全人」到「非人」

在戰後台灣的高等教育史上，通識教育一直被視為大學教育改革的重點理想之一。其著眼點乃針對知識分工的日趨細密，尤其是資本主義生產與再生產體系造成的「專業化」、「分割化」，大學教育的「商品化」、「世俗化」。故其出發點乃是以「人本主義」的「全人教育」為理想，企圖打破狹隘的專業訓練與單向的思惟模式，以培養較為宏觀的知識基礎與獨立思辯的能力³。於是八〇年代初期教育部成立專屬委員會規劃設計「大學共同科目」，並於1984年正式頒佈「大學通事教育選修科目實施要點」，推動台灣各大學的通識課程。

我於1992年開始開授通識課程，包括「性別與電影研究」、「性別與藝術表演」、「性別與文化研究」、「流行時尚與消費文化」等。為什麼要在台大開通識課程？我在台大外文系任教期間，並無任何開課上的困難或阻難，所以並非基於學科規範的限制，而選擇在通識課程開授文化研究⁴。對我而言，開授通識課程最簡單、最直接的理由，便是「開通識課程就是做社會運動」。開放給全校大學部學生自

3. 可參閱黃俊傑，《大學通識教育的理念與實踐》（中壢：中華民國通識教育學會，1999）；台大共同教育委員會網站<http://ccms.ntu.edu.tw/~cge/>等。以台大為例，1997年重新規劃成立通識及共同教育課程方案，建立通識課程的事先審查制度。通識課程二十學分，分為人文學、社會科學、物質科學、生命科學四大領域。其所規範的通識教育課程參考指標為：基本性（相對於工具性、應用性或休閒性課程而言，應具有人類文明之基本要素）；主體性（引導學生以本身為主體去看待世界）；多元性（消除人種在性別、族群、階級、與文化上的偏見為目標、養成尊重多元差異、「人類一家」的胸懷）；整合性（啟發學生的心智、拓展專業知識之直觀與創意，並賦予新的詮釋與意涵）；通貫性（課程之內涵應有引導作用，可藉由問題的探討而逐步深入專業知識，而有通貫之效果）。換言之，以西方「核心課程」為主要參考座標的台大通識課程，一方面以人本主義的思考模式強調人類文明的基本要素，一方面又希望納入多元文化的相互了解，卻不去面對此間可能產生的矛盾衝突。
4. 台大外文系在開課上的「自由度」可歸因於（1）系所的過於龐大，超過八十名專任、四十名兼任的大系，且無課程規劃或課程審核的相關規範（2）系所各教師的專業領域原本就紛雜，從英美文學、比較文學、亞洲研究、美國研究、語言學、語言教學到德、法、俄、西班牙等各種第二外語。

由選修的通識課程，一直以來的問題便是僧多粥少（學生多而願意開授通識課的老師少），有時更淪為營養學分或休閒學分（九〇年代初期台大的通識課程曾出現「寵物須知」與「珠寶鑑定」等選項）。如果能夠以跨學科的教學內容，面對來自不同科系的學生之挑戰，如果能夠將女性主義文化批判的熱情，感染到數以百計的修課學生，何樂而不為（即便焦慮、心虛與過度疲累的接踵而至）。

而我在通識課程的設計想像上，有兩個基本的出發點：

(1) 如何以文化研究的「非人」想像「盜獵」通識課程的「全人」想像。

首先，批判人本主義對「全人」(the Total Man) 的定義，析別出其在性別、階級、種族、性取向上的預設，並帶出女人「非人」、同志「非人」、黑人「非人」、勞工「非人」、原住民「非人」的現實社會文化處境。其次，「非人」(non-human) 作為「變易運動」(devenir, becoming) 與「動勢關係」(relations of forces) 的批判概念，將更進一步以「非」作為一種「打開」與「開打」的雙重可能，以「非一人」、「非一國家」、「非一主體」的方式，回應當前瞬息萬變、動態組構的全球網絡與資本、勞力、資訊、文化的全球流動。

(2) 如何以「去政治化」的「再政治化」，發展後學運世代的校園微觀政治。

後戒嚴時代、後學運世代的台灣校園，面臨一種批判活力上的空窗期，一方面台灣因長期戒嚴而缺乏強有力的左派傳統，一方面黨外「反對運動」以民主政治的訴求，吸納了龐大的社會運動能量（「反」就是「反國民黨」），但卻糾纏在政黨鬥爭、統獨情結與省籍衝突之中而逐漸令人不耐。換言之，宏觀政治「大論述」的式微（包括論述形式的重複呆滯與論述動員力的每下欲況），正開啓了「另類論述」的活動空間。如何「反思」台灣的社會運動，如何「反轉」台灣的反對

運動，如何將（政黨）政治動員下標舉福佬、客家、外省、原住民的「四大族群」置換為婦女、勞工、同志、原住民的「四大弱勢族群」，如何讓日常生活與瑣碎政治的「貓狗小事」與傳統定義下的「國家大事」等量齊觀，如何讓微觀政治再次激發出社會參與與改革的熱情，便都成了教學實踐上努力的方向。

就課程的設計而言，前期的課程以「性別與同志研究」為主軸，近期的課程以「流行時尚與消費文化」為重點，皆企圖將文化研究教學當成學院內外社會運動的實踐場域，強調文化批判在日常生活中的實踐與介入⁵。課程規劃原則上包含兩個部份（1）基礎功操（歷史脈絡與理論流派的介紹）（2）台灣當代社會文化議題（包括事先規劃的課程專題、學生自行發展出的期末報告議題與學期中正在發生的機動議題）。在教材設定上，也依課程規劃的兩大部分做區分（1）基礎功操的指定教科書（2）根據不同專題案例合集而成的影印講義資料，包含相關文化研究論文（台灣、日本、中國大陸、香港、美國、英國、法國等），報章評論，書本章節，華文創作等，並以教學網頁隨時增補更新延伸議題的相關資料。期末書面報告部份，以小組為單位，援引課堂討論之架構，分析台灣文化場域中之具體案例，尤其鼓勵「行動研究」的發生與發聲（圈定議題，以組織動員的方式引發關注，提出可能的改變方案，或以參與觀察的方式介入既有的社會抗爭行動，以文字做記錄與反思），以落實日常生活實踐與社會行動介入的緊密關連。

對我而言，我並不太關心「文化研究是什麼？」（What is cultural studies?）等認識論議題、範疇界定或歷史溯源企圖（甚至許多時

5. 轉向〈流行時尚與消費文化〉的課程設計，一方面是對時尚研究日益濃厚的興趣，一方面也來自兩個具體的校園事件：（1）1998年11月台大法律系學生為買雙頻手機，在西門町的大廈電梯內以美工刀搶劫，引起社會一陣嘩然，報章雜誌出現一系列「消費也要第一志願？」的討論，以反消費的道德訓誡口吻，嚴厲抨擊大學生的高物慾與炫耀性消費（2）1998年台大七十週年校慶迪士尼頻道贊助學生社團走秀，而在椰林大道點燈的活動高潮中，讓米老鼠的圖案爬上校園裡椰林大道旁的每一棵椰子樹。

候，我也不能肯定我教的課就是文化研究)，我關心的是「文化研究能做什麼？」(What can cultural studies do?)，如何讓學生從身邊的「貓狗小事」開始關心、疑惑、介入到企圖改變現狀，有的「貓狗小事」與「國家大事」無涉，有的「貓狗小事」就是「國家大事」的縮影，學生可以就不同的議題、分不同的層次加以探索，找尋出路，不論是析剔出其中「再現的文化政治」(cultural politics of representation)，做意識形態批判(已有點老套)，還是探究其中「組構(動情力)的文化政治」(cultural politics of assemblage or affect)，創造逃逸路徑，都是思考—行動(思考就是一種行動，思考也啟動行動，行動更激發思考)的不可分。

3. 研究—教學—運動的三位一體： 「起鍋造飯」打游擊

對我而言，想透過通識教育文化研究課程達成的，乃是研究—教學—運動(狹義：社會運動，廣義：動一動，頭腦跟身體不隨慣性而癱瘓，不隨惰性而冷漠)的三位一體。研究—教學—運動彼此之間的相互激盪，一直是過去十五年來激發我學術熱情的主要動力之所在。我深信「反文化研究」的活力，不僅在於對立面的目標鎖定與機動整合，更在於時時翻新作戰方式、時時翻轉出新活力的能力。「反文化研究」要能反出個名堂來，就在於能反出新的議題(即使是舊的議題也可以有新的出現方式)、反出新的修辭(歹戲拖棚就在於失去了吸引力與創造力)、反出新的游擊空間(街頭、網路、校園、媒體的「外域」、反出新的戰鬥方式。以下將以三個實際操作的案例，來具體說明研究—教學—運動在「反文化研究」上的可能連結。

例一：同志「十大夢中情人」

1996年1月由「同志空間行動陣線」發起「同志票選十大夢中情人」活動，分別在各大媒體、同志團體、Bar及BBS等通訊管道設置選票，並於該年2月票選公佈前夕展開「彩虹情人週」的台灣同志

街頭服裝秀（每日依序換穿有彩虹旗顏色的服飾）。此系列活動乃是台灣同運一次成功的「文化出擊」，能在台灣流行文化異性戀霸權邏輯、資本主義商品邏輯與慾望流動邏輯的連結矛盾中，闖出一種「慾望現身（出櫃）」的運動策略。因與策劃活動的學生們熟識，故應邀參與活動相關的記者會與座談會擔任引言人，而這些運動參與的發言稿，數月後便發展成〈同志情人，非常慾望：台灣同志運動的流行文化出擊〉的學術論文。

這個由同志運動到學術論文的連結，也更進一步成為相關的課程規劃與閱讀材料，在通識課程中加入同志空間抗爭、同志文化消費等專題，探討台灣同志運動的本土脈絡與發展重點（歷史面向的回顧）、同志空間的多樣異質（新公園、gay bar、T bar 到同志書店）、同志理論的流派、國際同志運動的歷史等，並積極邀請同志運動參與者在課堂上現身說法。令人振奮的部份，包括由課堂教學互動中激發出同志端午節（白蛇與屈原）的原始構想，並具體發展成為延續至今的跨校園「同志甦醒（歡樂）日」（Gay & Lesbian Awakening Day，簡稱GLAD）。當然也有令人生氣的部份，包括曾有莽撞的小組成員，因想進入gay bar 做實地訪談，而硬闖Funky，引起反感。

例二：仿冒全球化

2002年初台灣與中國大陸在順利加入WTO後，展開一系列查緝仿冒品的行動，引發了我對以「中港台」為核心的全球仿冒工業（尚包括南韓、新加坡、馬來西亞、巴拿馬、義大利等地）之研究興趣，撰寫〈假名牌、假理論、假全球化〉論文，探討全球仿冒工業的「資本邏輯」如何隨著國際勞動分工結構／轉包體制的移轉而興起，以及全球仿冒工業的「文化邏輯」如何隨著西方帝國殖民文化想像下的歐美名牌意識而起舞（八〇年代以日本為主導的「亞洲名牌瘋」logomania in Asia，讓亞洲搖身一變為全球名牌的最重要集散地），並以法國名牌路易威登為具體分析案例，探討其在日本（哈歐）與台灣（哈日的哈歐）所造成的風潮（亞洲佔LV全球營業額的二分之

一，單單日本就佔LV全球營業額的三分之一)。

該論文並企圖為仿冒論述開展理論架構，分別提出“glogocentrism”「全球名牌中心主義」(globalization 加上 logogram, logos 的 logocentrism，以強調名牌的抽象價值與全球名牌跨國集團的品牌併購)與“fake dissemination”「仿冒跨國離散」(相對於「跨國集團」在利潤，形象，市場統合上的向心力，如何不斷被仿冒品全球擴散的離心力所鬆動，而呈現假的無所不在，假的無中生有，假的無法分辨)的兩組概念，並企圖區辨兩種「反全球化」的可能：一種是對立面的反(oppositional)，強調保障國際勞動人權、反跨國集團壟斷、反血汗工廠的反全球化運動；一種是正反面的反(reverse)與內翻外轉(inside out and outside in)的反，亦即全球化的翻面與窩裡反(仿冒品既同時「受制」於全球名牌時尚意識，也同時「反制」全球名牌中心主義)的操控)。

而將論文研究轉換為教學專題時，不僅希望學生能具體分析名牌旗艦店到夜市地攤的商品空間，也徵求她們撰寫「我的仿冒品經驗」(盜版書與CD為共通，女學生的名牌仿冒品經驗較多，男學生的盜版軟體經驗較多)，並同時將討論延伸到跟校園文化與新一波學生運動更迫切相關的議題：「反反盜版」、「拷貝左派」(copyleft)論述的出現⁶。課程設計上先要求學生上相關網站閱讀文章，再邀請「新社會學生鬥陣」的成員到課堂上談運動理念，並與學生對談(有時也因

6. 此新世代學運行動的直接「在地」引爆點，乃是2001年4月的成功大學MP3事件、2002年3月中部大學校園附近的影印店查禁、微軟視窗系統的智財權與反托拉斯爭議、以及法務部研擬中由告訴乃論改公訴罪的侵犯著作權法修正案。於是「新社會學生鬥陣」為主的跨校學生團體串連社運團體與進步人士，在2005年5月連續發動「反壟斷有理、反反盜版無罪」的遊行抗議。其反美帝、反反盜版的論述重點，乃是以國際左派反殖民的立場出發，控訴此一連串查緝行動為台灣校園的新白色恐怖，智慧財產權成為跨國公司的護身符，而國家機器則淪為跨國企業的保全公司、討債部門，讓台灣成為美國的「類殖民地」。此學運論述的火力，集中於學生「知識權」所涉及的軟體複製與書籍複印，討論焦點也集中在自行複製與自行複印的「非營利」行為。

部份意見的相左而轉為抗辯形式)。之後並以一系列的課堂口頭報告形式(我買不買仿冒品?我用不用盜版軟體?我吃不吃麥當勞?我穿不穿Nike球鞋?),鼓勵學生積極反思消費實踐可能涉及的行動倫理。

例三：籃球架上的Nike彩繪

幾年前在台大操場慢跑時,看見豎立在旁的Nike廣告看板,經數次向學校抗議後才拆除(Nike出資合辦體育活動,而就此「租用」台大空間)。當在課堂上以機動議題的方式提出討論時,學生才告知台大籃球場的球架上也是Nike的彩繪。有趣的是,台大學生網站上曾出現一些討論的聲音,但焦點卻是放在Nike彩繪圖案遮去射藍框的不妥,而非對校園空間商品化的質疑。為此特別設計了兩個相關的課程專題,一個針對Nike的「品牌形象」做分析(Nike賣的不是商品,而是形象;Nike只做市場行銷,讓所有的生產線皆外包;而以台商、韓商為主的外包體制,又不時出現血汗工廠的勞力剝削情形),一個是針對校園空間的廣告化做探討(企業贊助校園活動的「侵略性」,其對公共空間與文化生活的影響),並帶進跨國勞工運動者娜歐蜜·克萊恩(Naomi Klein)所著《No Logo》中有關no space, no choice, no jobs, no logo的基進訴求,針對城市廣告看板與市民身體對公共空間的反挪用(文化反堵 cultural jamming,收復街道 reclaim the streets等)做歷史回顧,以及開展在地具體行動的可能形式(剪商標的行動藝術網站,「蜘蛛/間諜」spider/spy的跨國剝削通報系統等)。

這三個例子所要說明的,不僅是研究—教學—運動的相互激發與匯流,也是我對文化研究「方法論」最素樸的一個想法:文化研究就是「起鍋造飯」打游擊。沒有任何社會文化現象,不可以鎖定為研究—教學—運動的議題,沒有任何議題不可以歷史—地理—政治—身體脈絡化,也沒有任何脈絡不可以轉換成文化戰鬥場域的戰術與戰略、立場與力場,批判力與創造力。對我而言,通識教育的文化研究課

程，就是「知識—滋事—姿勢分子」的社會實踐。雖然以前剛回國時也曾自嘲自己是「第一世界訓練出來的第三世界女性主義者」，以凸顯外來理論殖民與在地問題意識之間的可能落差。但在台灣「起鍋造飯」打游擊了十五年後，說實在，我並不特別懷疑「主人的工具，可否拆解主人的房子」，也並不特別迷信「管它黑貓白貓，會抓老鼠的就是好貓」（貓的形構就已決定鼠之「屬性」，我們不能拿貓去抓雞，也不能將老鼠變成滑鼠）。我並不特別擔心「只注意台灣的問題」，沒有放眼天下，或心懷亞洲（台灣的問題絕對不會只是台灣的問題，沒有孤立的「在地」，所有的「在地」都已捲入「全球」，一如「全球」的捲入「在地」）。我也並不特別積極要找出「屬於我們自己的文化研究」、「屬於亞洲的文化研究」（大概總是相信女人無父祖、女人本雜種）。從具體的問題出發，有熱情肯學習，永遠做學生，不怕到陌生的領域去闖蕩（在教授「性別與電影研究」之前，我沒有修過任何電影相關的課，一切邊學邊教、且戰且走），不怕暴露自己的無知（不僅沒有知識，有時連常識都沒有），能面對自己的心虛（shame 與 sham 的交雜，對不起自己所關懷的議題，總覺得做的不夠好、準備的不夠充分），或許文化研究就可以一直讓我們不安於室（室作為學科、學院、專長的封閉空間區隔）、一直讓我們蠢蠢欲動（慾望、好奇、愚蠢作為運動能量的蓄積與發散）。

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

【問題與討論】

在台灣教文化研究的問題與問題意識*

陳光興

Problems and Problematic of Teaching Cultural Studies in
Taiwan

by
Kuan-Hsing Chen

*再次感謝賀照田、丁乃非、宋玉雯的閱讀與意見。初稿曾發表於2006 文化研究教學研習營，台灣國立中央大學，2006年1月12-16日，台灣中壢。
通訊地址：300 新竹市光復路二段101號清華大學外國語文學系
服務單位：清華大學外國語文學系
email: khchen@mx.nthu.edu.tw

1.

對大學教師而言，教學本來就是一件很「個人」的事情。學生們其實不太知道老師在課堂中是很脆弱的，特別是剛剛出道、沒有經驗的年輕教師，常常會因為一堂課上的感覺不好，整天的情緒就毀掉了。所以，上課這件事關乎ego、自信心、課堂中成員互動的狀況，以及控制場面的能力。另外一個重要的前提是，大學沒有通用課本，一個老師設計的課程大綱，換了一個人不一定能教，適合一個老師上課的教學方式，絕對不是另一個老師可以照抄的，有的人可以口若懸河、活蹦亂跳，帶動大班上課的氣氛，有些人可以用電影影像、文學文本耐心的進行文本細讀：不同老師本身長期養成的習慣與能力最終決定了上課的方式與內容。

如果一般的狀況如此，那麼在大學裡教文化研究就更為「個人」了。與其將文化研究視為一個傳統定義下的「學科」(discipline)，倒不如把它當作為一個跨學科、或是反對學科清楚劃分的場域。不論是被迫還是自願參與到這個場域中的人，背景非常不同，對於「文化研究」這個場域的理解與想像也差異巨大，這些差異可以用所謂學科來解釋（如出身文學、社會學、人類學的人如何定位文化研究），也可以用個人學習的軌跡及偏好來說明，更可以用學術機構所處的地域性來說明、解釋差異。而所有這些差異背後的事實是：文化研究不存在共同認可的經典(classics)。打個不太好的比方，社會學似乎存在某種共識，你得念過韋伯、涂爾幹、馬克思的某些重要著作，才好像能夠聲稱你開始進入社會學的領域。但是文化研究不然，一般都會說柏明罕學派重要，但是如果問你哪些文本是理解柏明罕必讀的，那就要開始爭辯了。還有人會更為激進的說，文化研究不能跟一般學科一樣看待，文化研究的出現反應了既有學科分野存有大問題，所以不應該跟現有的社會科學來對照，否則西方社會科學的發生當初跟社會控制有關，是透過殖民主義移植到世界各地，因此學科分類不能被不經

過反思就認為本來就是理所當然，否則只是在知識生產的層次上自我內化、延伸、複製帝國主義的內在邏輯；而文化研究的關切本來就是在地的，各地的條件不同，所形成的軌跡也不同，所以要徹底抗拒經典化¹。

總之，討論文化研究及教學時，從一開始就得先承認這個場域中存在著龐大的差異性，因此討論很難有一致的共識。只有在這樣認知的前提下才有對話的可能性，才能讓不同的看法充分出場，也才能讓學生們從一開始就意識到，文化研究這個場域有必要得先問題化。

特別是在台灣的語境中，學術體制的設計對於跨領域是相當不友善的，跨越學科的研究與教學都必須取得既有學科的認可才能生存。到目前為止，台灣正式體制化的文化研究學術機構只有半個，交大的社會與文化研究所，一半是社會研究，一半是文化研究，這樣來算，編制上只有兩三位全職教師，除此之外，其他的地方都是處於打游擊的狀態，夾帶在其他的所系當中，極少教學研究單位會以文化研究的專長徵聘教師。講的這麼白，聽起來是很不學術的討論方式。然而，在學院待久了，你就會知道學術生產不是抽空的，是在具體的機構狀況中進行的，每一個機構又有它特定的歷史軌跡，台灣的文化研究是九〇年代以後在特定的大學機構中慢慢出現，不將機構的脈絡納入關鍵的討論範圍，抽象的來論斷文化研究教學應該如何如何，是沒有意義的。

我個人的觀察是，文化研究在台灣的情況並不例外，亞洲乃至於世界各地的狀況大致相同，大都是在夾縫中求生存，像香港嶺南大學這樣以文化研究的招牌來建系，從大學部開始招生的，是世界上少有的特例；儘管如此，嶺南的文化研究系也不是從零開始，是在既有機

1. 的確，在後殖民論述的挑戰下，學科分類是如何在不同社會形成的，不同的社會是否該有自身的分類方式，至少當前的分類是否正當，這些問題應該有討論的空間，但是這樣的討論在台灣並沒有出現。

構中跟其他單位整編而形成的²。大多數的狀況是，不同的教師在不同的單位開出跟自己興趣有關的文化研究課程，相關的教師如果更多一些，再進一步就是組成大學部或是研究所的學程（可能是副修或是輔修），其中有一兩門必修課，其他全部以 cross listing 的方式將相關同事在不同單位開的課集中納入學程；如此一來相關所系比較沒有意見，學校當局會以很省錢的撥出一個或是半個缺，聘一個人開那一兩門必修課。說穿了，從學術機構的觀點來看，其實根本沒有太多討論總體課程規劃設計、相互搭配的物質基礎，充其量能夠勉強撐起來個學程就已經很好了，因此也就根本不可能碰到像嶺南或是交大那樣的機會，從一開始就得考慮要如何總體規劃整個系、所的課程，就算是要規劃也得配合現實：有哪些教師？專長是什麼？要如何整合專長？哪些人願意合作幫忙參與？去拜託他們會不會答應？等等，絕對不可能從一開始就把領域清楚的劃分成文化人類學、文化社會、性／別文化、青少年文化等等次領域，去招聘適當師資，最起碼到現在還沒有看到在這類搭配進去的文化研究的課程設置中，有任何共識去分類文化研究的次領域³。

指出上述的種種真實狀態，目的在於提醒我們在現階段還沒有條件過度膨脹文化研究在建制中的實力，其實在教學層次的規劃能夠做的相當有限。而關鍵的是，認識了這些具體限制，並不代表它在學院中無法起什麼作用，恰恰相反，這些限制，反而在真實運作中形成著有機的能動力，在實質上鬆動一些邊界，落實、累積在學生身上的不就是跨領域的知識實踐嗎？如果把文化研究運作成單一學科，那不又走回學科化的老路子了？所以如果實際想像的前提是，概論課程能夠提供學生一個大概的想像輪廓，然後不同老師開在她原本單位開的課

2. 根據我個人的了解，嶺南文化研究系有部份的教師當初原來是在翻譯系，有些是在通識。

3. 或許不少人都會有類似的尷尬，當有人問起你的專長，你回答是文化研究，別人繼續追問是什麼的文化研究，接下來你就得要費些口舌來細說了，通常也說不清楚。

是她的專長，是她的正在思考的問題，是她的熱情之所在，我認為學生學到的極可能比所謂單一學科的專業訓練更為豐富，或是至少在人文社會學科中提供了這樣的空間存在，讓某些適合如此學習方式的學生可以有此種跨學科的選擇，並在未來的持續積累中，使得跨學科的優點可以在她們的身上開花結果。

在以上所述現實的限制下，我們同時得正面的看到文化研究這個領域的快速的成長，其中部份的原因正在於文化研究本身從現實問題出發的認識論比較能夠回應世界快速的變化，這樣的變化正在徹底的挑戰學院知識的僵化區隔，相比很多疆域、面貌明確的學科，面貌不清的文化研究似乎還能夠提出論述，敏銳的回應現下各種急劇的變化。不容諱言的是，在台灣的人文社會領域中，文化研究可能是最有活力的，還有哪個學會能夠固定每個月主辦與社會議題有所關連的論壇活動？在國際學術的大環境中，文化研究並沒有成為短暫的流行風潮，而是正在逐步轉換、重組既有的學術機構⁴，國際性的學會也在慢慢建立起來⁵，在可見的未來，文化研究研究與教學人口的持續成長是大勢所趨。

文化研究在台灣大概還處於曖昧的階段，多元力量正在拉扯當

-
4. 這樣的例子太多了，其中澳洲是最具代表性的，如滿重要的 Melbourne University 的英文系早已改成 English and Cultural Studies；日本的許多機構也都加上文化二字；中國大陸正在將文化研究納入他的學科分類中。任教美國加州大學的莫密，在「“理論革命”以來的文學研究」的一篇短文中，憂心忡忡的擔心文化研究的過度膨脹：「現今美國大學裡的普遍現象是，或在原有的文學系納入文化研究，或另創建新的文化研究系／所／中心。以筆者所在的加州大學為例，東亞系的全名叫做“語言文化系”，新成立的文化研究系有獨立的碩士和博士班，文學院的全名是“人文、藝術、文化研究學院”」（《書城》，2004年12月，84頁。各位也許還記得的話，文建會主委陳其南教授在2005年一月台灣文化研究學會在交通大學舉行的開幕式中，提到該考慮成立文化研究學院。我猜想大概就是以文化研究的外觀來重新整合／分類既有人文領域。
5. 我個人參與兩個國際學會的建立，在座的 Meaghan Morris 教授是 Association for Cultural Studies (<http://www.cultstud.org/>) 現任的主席，Kim Soyung (金素榮) 教授是 Inter-Asia Cultural Studies Society (<http://www.inter-asia.net/>) 的發言人。

中，在機構建制化的層次上還很難有系統的來看待。那麼，如果說文化研究的教學還是處於很「個人」的狀態，那麼是否也就意味者沒有什麼好討論的了？也是，也不是。經驗的交換總是會相互激發出來處於孤立狀態考慮不到的東西。然而，一旦進入具體的機構脈絡的討論，狀況比想像來的複雜，也很難討論。以下具體的討論設想的是，個個老師按照自己的興趣與專長開設有關於文化研究的課程是難以討論的，變數太多，比較可以成為共同討論的是所謂文化研究概論或是導論的課程，分別在大學部及研究所的層次，到底上些什麼內容，這是個表面簡單、實質複雜的問題。

因此，接下來的討論我將從「個人」經驗出發，以所處的機構為背景，提出些個人的想法與看法，接下來在第3部份將提出概論課程的初步規劃。當然，得再次強調，這些想法只適合我自己開課，是在自己的能力範圍內的想像，報告給大家亦只能算是一種經驗分享。

2.

我的第一個教職是在紐約市立大學皇后學院的傳播系，當初應聘的助理教授的缺是後現代文化理論的專長，我的博士論文是做這個題目，正好符合系徵求人才的需要。初生之犢，沒有任何教學經驗，記憶中第一個學期大學部 popular culture 的課程，我開了12本書，都是英美流行文化當時重要的研究專著。結果當然是搞不下去，原因不完全在於參考書開的過多，而在於對於社會脈絡的認識不夠。以美國中西部以及加州大學城的學習經驗，去想像美國所有的大學生活，後來發現是相當一廂情願的。到大學城唸書的人，基本上都是外地去的，去的目的就是專心唸書，所以上課不管老師開了多少書，妳都得拼命把書唸完。到了紐約才學到有個英文字叫做 commuter school，皇后學院根本沒有學生宿舍，所有的學生都得通勤，70%的學生都得打工，賺取學費及生活費用，唸書根本不是他們唯一的生活重心。於是，在六、七十人 popular culture 的大班課，根本沒有人有時間把

這些書看完，還別說我作為外國人得教美國小孩他們自己的流行文化，對美國大眾文化的理解都是書本上的知識，沒有在那裡長久生活建立起來的歷史感，講課講起來，想想也知道會很乏味。

課上了三分之一，學生覺得沒意思，我也沒動力教下去，那要怎麼辦？結果那堂課是我教書到現在最好的一堂課，並決定性的確定了我以後教學生命中的教學態度。當時，在跟學生談過後，決定把整個課程設計完全改變，書本全部丟開，學生自行分組，每組4到5人，每堂課三四組負責報告他們自己生活周遭最感興趣的流行文化。記憶最深的是其中兩組報告他們自己組成的garage band（車庫樂團），這時候他們一個個生龍活虎、口若懸河，討論起來有問必答，都成了專家，自己投資最深的最愛，突然變的有用武之地了。於是，上課上到後來，主客易位，是學生在教我他們真實生活中的美國流行文化；而我提供他們的課本中，唯一對胃口的是Dick Hebdige的*Subculture: the Meaning of Style*。

對這門課成敗的體認讓我得到幾點教訓：

1. 教學的內容與形式是應該因地制宜的，必須對於學生所處的生活世界有充分的認識，才能提出合理的要求，如閱讀量的大小，作業的多寡，如果你要堅持己見，不是不上道就是必然失敗⁶。我們想像的大學教育基本上都是以菁英大學為參考點，實際上差異很大，用哈佛所享有的豐厚物質基礎來丈量所有的大學是不可能的事，特別是那些不把研究所當成教育重點的學校，得用不同的方式去想像教學的內容與方法。

6. 在皇后學院的另一個慘痛經驗是媒體批評的課，我選了Edward Said的*Covering Islam*，上課時感覺氣氛很不對勁，後來才發現學生很多是猶太人，對Said巴勒斯坦的立場與觀點很有意見。沒有在紐約待過的人不知道，紐約是猶太人的大本營，學校很多的假日都是配合猶太節慶。因此，教學內容的選擇確實得對當地的「文化」有些認識。這樣說當然不是指不應該去觸犯那些有問題的文化習慣與禁忌，而是說如果不能先有足夠的認識而後找到和這些習慣及禁忌的有效互動關係，並不能真有效地達到我們所期待的建設或是破壞效果。

2. 講課是教師自己對於教學內容的理解，學生被動記筆記意義實在不大，考完試就忘了，大家想想我們從小到大抄了不知道多少筆記，上完課後來還會找出來參考的有多少？能夠以適當的方式調動學生主動的學習，以他們自己的方式、用自己的表達語言講出來的，才是他們自己的東西。這點認識影響了我後來整個教學態度，回台灣後上過我課的學生都知道，我不太有系統的講課，能講些什麼通常都是在課堂的互動中帶出來的，因此對只想坐在那聽的學生不太有用。所以，老師能夠做的是提供一個可以討論問題的空間，能夠創造一些氣氛，乃至於安全與信任感⁷，讓學生敢於在教室中自由思考。

3. 這次的經驗告訴我，動員學生積極性最好方式就是分組討論及分組準備報告。很多學生分組討論時意見很多，整班上課時就怯於發言，敢在大庭廣眾下、有自信心表達的就是那幾個，反倒是分組討論使得大家都能充分表達意見，自由激盪出來的想法也不是一個人坐在那可以想出來的。尤其是分組報告的形式，是在訓練如何跟其他人相處，在團體內部要如何分工，透過互動的機制能夠匯集不同的想法。困難在於，分組合作其實與教育體制的邏輯背道而馳，考試、給分數，都是以相互競爭的方式把學生變成“個人”，要學生們能夠充分投入、開放自己跟別人合作在一開始時很困難，得透過團體動力克服種種障礙。日後我還嘗試過要學生分組共同撰寫期末報告，通常做的題目就會比一個人來的有趣，討論的問題也更為寬廣；唯一常碰到的抱怨是勞役不均，但是真實的社會分工也就是如此，在特定的事情中，有能力的多做一些，截長補短是團隊工作必然的方式⁸。

跟一般留學生一樣，“回”台灣教書不是件簡單的事。總不能把

7. 這些氣氛是很具體的感受，後來我在清華大學部的一門課，上到最後就有學生公開 come out，算是個例子。

8. 我個人深信當前的社會運作已經走向團隊，個人無法成事，要如何走出個人主義的教育方式其實是很大的挑戰，牽扯到整體的配套措施，例如人文學科是否容許兩三個人一起提一份碩、博士論文？這樣的入學考試要如何考？但是我們的社會中確實有非個人主義的實踐資源，透過團體的力量在運作。

台灣學生當成美國學生來教吧，特別是教文化研究，得跟在地社會連結起來。也許這會是所有留學生共通的問題：要怎麼樣才能「回家」？對理工科的人而言，或許還簡單些，教學內容的社會脈絡性不是那麼強，但是對人文社會學科的教師而言，都得經過一段時間的調整與反思——當然也沒有人會討論這些尷尬的問題。第三世界的留學生學成歸國，通常想像自己對於過去成長的社會不陌生，其實不然，離開了五年、八年、十年，台灣社會一直在變，同時你自己也在不停的改變，很多是無意識的受到你留學所在地的那個社會的影響，如何回家，最為關鍵的就是怎麼重新認識這個社會，把自己可以擺回當下的變動當中，而不是自以為是的以為用學來的幾招就能輕易的解釋所重新面對的社會。什麼時候才“完全”回家，有可能真的回家嗎？回家的程度、早晚，因人而異，也有些人根本就沒有回家，也從來不打算回家，當然，還有很多人是無家可歸足⁹。

剛回來的學人總是一頭熱的要把自己在海外學到「最前進」的知識教給學生，有些甚至把自己在美國唸研究所的課程大綱照本複製，在普遍主義的遮蔽下美國學院流行的東西就這樣帶到台灣的課堂了。我回清華文學所開的第一門課是後現代文化理論，在大學部開文化批判。文化批判的課在記憶中還比較好處理，那時正是台灣文化批判運動的浪頭上，大部分上課的材料都直接來自報紙副刊或是雜誌，可以貼近變動中的社會現實進行討論；這樣的選擇教材一方面是在幫助自己回家，通過與學生的討論知道這個社會怎麼想問題，另一方面雖然不是在提供大學部同學文化研究的基礎課程，最起碼讓同學們通過閱讀，被組織、參與到社會的變動當中。

9. 這是個不容易談的問題，牽扯到層面太多，在此無法充分討論。我1989年回台，至少花了十年才回家，但是也還不能說完全進入這個社會。在知識上，很多人找不到自己認同的家，也就是在中文的環境中找不到足夠的資源，讓自己可以感覺“在家”，我猜想做性/別及同志研究的人這種感受特別深，往往需要持續依靠留學時期的歐美資源，而這些都還沒有成為在地資源的構成。

比較難的是研究所的課，當初在留學後期研究後現代理論，除了是被那時候美國的學術風潮掃到，也很清楚地意識到是在透過後現代論述去理解西方社會所面臨的歷史變動，但是在臺灣教這樣的課，學生的目的也是只在理解像美國這樣的社會嗎？如果不然，讀這些東西的動力又到底是什麼？對我個人而言，真實的狀況是，剛寫完博士論文，後現代文化理論是最貼近的研究，除此之外，還準備好可以教什麼其他對學生有幫助的課程呢？後來上課的狀況當然不是很好，在美國上這樣的課，預設了很多已經有的生活經驗，或是學術界所處的知識狀況，而這些東西要讓台灣的學生進入，是很困難的，一旦把原來預設的東西拿掉，很多相關理論論述的背景與參考點都不能那樣視為理所當然，我自己都講不清楚，也沒法「翻譯」成中文，又如何能夠期待學生能夠真的進入？

從返台的第二個學期開始，我的教學進入了下一個階段，就是開設文化理論導讀的課，把一些重要的文章、重要的作者、重要的分析概念，提供給想要進入這個領域的學生。準備這樣的課是很費力的，要花上很多的時間去閱讀自己以前不管的背景知識；唸書跟教書是兩回事，要把所謂理論的複雜性能夠清楚的解釋讓學生理解，不是當初唸書會思考的問題，而現在你如果用理論語言說了半天，學生不懂，那不是很挫折嗎？所以很大的工夫花在準備上。我教過兩三次這樣的課，第一次還好，但是同時發現對自己而言上這種課「純屬服務」，當然可以去把一些概念講清楚，而教了一、二次以後就開始有些乏味。最為關鍵的是，我慢慢開始沒法說服自己台灣的學生為什麼要唸這些所謂的西方理論及概念？不唸這些會怎麼樣？對學生的思想有啟發嗎？跟「我們自己的」知識傳統之間有什麼銜接？可以有什麼累積？否則別人在引介西方右派理論，我們只是在引入西方左派理論，骨子裡不是在做同樣的事嗎？了解分析我們自己的社會，非得要這些引進的東西嗎？這是在教學的層次，同時在我自己的研究與寫作也都面臨轉換，我越發覺得進行具體的分析不必然要經過這些概念，也能

夠把事情說清楚講明白¹⁰。

回想起來，這些問題都是在本土化運動的風潮中的提問，個人的就是政治的，學術生產總是不自覺的被包在大的情勢當中。如果說我個人當初研究理論是被包在美國學院八〇年代學術運動的氛圍當中，那麼九〇年代在台灣就會被本土化運動所籠罩。本土化運動對於知識的正面挑戰，就在於釐清知識生產與社會的關係，把我們從對於美國學院學術不自覺的認同拉回台灣的現實，你讀的偉大理論如果不能解釋、貼近歷史的真實，那你只好去跟那些想像的人對話了。學界確實有這樣的講法，我們的論述及研究是在跟傅科、哈伯馬斯、德里達對話，但是真是這樣的嗎？這樣就比較具有解釋力嗎？

在這樣的思考下，進入了在第三階段的自我改變。教的課程基本上分成了兩個相互交叉的方向，一條路線是跟自己的實證研究直接相關，透過實際研究理解台灣社會的歷史變化，另一條路線是向第三世界及亞洲轉向，期待彌補一塊知識上的空白，別人不教的我來教，在長期引進西方知識的結構狀態之外，讓對照點可以更為多元，放在台灣的知識環境中是想要提供多一些的思考方式¹¹。這樣的轉化背後涉及的思想是：

1. 知識的取得到底是不是堆積式的 (accumulative)？一定得念完 A 才能念 B，這樣的講法某些時候成立，一旦真是這樣來操作，就變成不可能了，很少有老師從盤古開天說到今天。這麼說當然不是簡單的翻轉，想要論斷知識是完全隨機的。老師能做的充其量只是在打開一扇窗戶，學習的人得有充分的直覺去感受哪些是自己想要追究的問題，才能繼續深化自己閱讀選擇背後的考量。

2. 在研究所的教學，老師如果只是為學生提供專業學門該有的

10. 猜想這一段會引起些爭議及誤解，我的目的不是在抗拒西方理論，而是在個人研究教學歷程中提出相當嚴肅的問題，只是或許累積還不夠，問題無法說的很精準。

11. 後來長期上我課的學生都在開玩笑，「消費與文化」與「亞際文化研究」這兩個課就一直重複，內容卻一直在變，但是他們不能選了，因為選課就不能重複。

知識，但是對於上課的主題沒有熱情，那種課不上也罷。我個人的體會是，弄到後來上些什麼實在不重要，可貴的是學生要能夠感受得到的是老師對於知識的熱情，而啟動這樣熱情的方式不外乎讓老師自身關切、正在思考研究的主題，能夠跟同學一起分享與討論，教學相長的意思大概就應該是如此。

3. 所謂理論有其自身的內在邏輯、語言規則，其中一種教學方式不是去教抽象的概念，而是讓學生閱讀好的具體分析，在分析中碰到理論概念再進行闡述。特別是在文化研究的領域中，最具影響力的著作都是具體分析的著作，我們為什麼不逆向操作，讓學生在閱讀具有清楚分析對象的研究中去理解理論的作用？這個信念構成後來上課選擇閱讀材料的原則，除非實際上有必要，我不會以概念先行的方式去教理論。

必須要說清楚的是，能夠有自我調整的時間與空間，跟不同的人、在機構中的處境有關。我一路拿的學位都是傳播，回台灣後如果去了傳播所系，狀況會完全不同。1989年起授聘的清大文學所，當初這個所就是標榜跨學科的特點，在外文組部份新找來的幾位人都不是做狹義的文學研究¹²，而我的知識幾乎跟文學無關，也正因為無關，所裡也不太管我教什麼，只要每個學期有課開出來就夠了。1996年文學所裁撤，我們幾個人的教職被放到外語系，如此一來位置就更為邊緣，丟掉了原來跨領域的理念，在外語系該如何被擺放，問題至今不斷。除了被要求每學期要教一門所謂服務課程（大一英文，大二會話等），系裡一般不太管我們開什麼其他的課，雖然有時候也會說外語系怎麼可以開這樣的課；久而久之，在正式的文件中系內也出現了文化組，把我們幾個擺在其中¹³。我要說的是：正是因為處於機構的邊

12. 在那個時期幾乎同時一起去清華的同事陳傳興專研精神分析、電影及藝術理論，于治中的專長則是符號學與馬克思主義意識形態理論。

13. 這段歷史說來話長，但還沒有到能夠討論的時機。雖然被分入文化組，在教學層次卻沒有實質的意義，因為大學部及研究所的教學沒有這一分類，因此也就沒有自己的學生。

緣位置，也才能容許有時間及空間進行調整與安排，不是太需要跟其他的課程有群組式的搭配，這樣的特殊狀況不是一般教書的人的共同經驗。

大約在2000年起，上述的情勢逐漸發生變化。

坦白說，清華的文化研究發展的相對比較早。在文學所時期(1989-1995)，有兩個領域顯得比較突出，一個是台灣文學，一個是文化研究。或許因為政治形勢的變化，清華早已成立了台灣文學研究所，台灣文學有如春筍一般在從南到北的大學中一個一個的建立起來，現在面臨的窘境是找不到專業的師資。相對而言，文化研究九〇年代初期建立了沒有任何人員編制與固定經費的亞太／文化研究室¹⁴，不牽扯到任何教學任務，主要辦各類的學術活動，到了九〇年代後期成立的文化研究學會一開始就放在這個有空間無資源的單位中，*Inter-Asia Cultural Studies* 刊物也以此為編輯部。

九〇年代末期，清華人文社會學院內部開始提出大學部一大二不選主修，大三大四選學程之類的想法，受到教育部的支持，於2002年開始正式運作。在當時的提案中，除了院內既有的研究所形成學程主修之外，也列入兩個所謂新興領域，一個是性別研究（由性別與社會研究室負責），一個是文化研究。到了最近兩年，大三學生開始出現了，文化研究學程必須兌現，得開出些課程。

幾乎在同一時間，教育部推動大學合併，成立了台灣聯合系統大學 (University System of Taiwan)，把中央、陽明、交通、清華四個學校劃入，部份的目的是在加大體積以提升國際排名。台聯大成立就得做跨校合作的事，但是學術合作其實是很困難的，機構之間本來就有競爭關係，學校之間也有歷史的情結，除非有資源在那做誘因不然沒有整合的動力。前面已經說過，文化研究跟其他學科不同，當初文

14. 漢城（現改爲首爾）大學教授姜明求在一篇文章中提及，清大亞太／文化研究室是亞洲第一個文化研究相關的學術機構。

化研究學會成立就不是權力機構，不是學術資源分配的場域¹⁵，用劉紀蕙的話來說，學會是各個學科有尊嚴的邊緣份子的集散地，有了過去合作的歷史經驗，在這個環節中就變成是優勢之所在。於是以交大社文所主導，中央性別為動力，清華亞太配合，共同提案成立台聯大文化研究碩博士班跨校學程¹⁶。

這是一個行政上相當複雜的合作，不僅牽扯到三個學校下面的不同單位，提案要如何審議都不是很清楚。我個人雖然從頭參與，但是碰到行政細節就被擊敗，常常處於體制內狀況外，清華方面主要推動的是宋文里教授，他有豐富的行政經驗，知道學校體制的運作邏輯，這件事才能繼續在清華發生。真正有能力把事情一步步搞定的是劉紀蕙及何春蕤，她們在自己的校內有一定的份量，提案學校也會尊重。記憶中案子由交大提出，台聯大的教務長聯席會議同意，各校執行，分成三個校區上課。如此一來，就跳過了各校內部的複雜的程序與關係，最後清華部份是亞太研究室負責協調師資及課程的開出。比交大及中央晚了一年，清華校區的學程在2004年九月正式開幕，唯一不同的是清華部份有大學部。

說了半天，其實才要開始慢慢進入正題。是在這樣的背景之下，我們一些人才被捲入，得去思考一旦有了學程得要如何安排與設計¹⁷。沒有學程之前，是處於絕對個人狀態，你替你自己開的課負責就好了，現在得面臨多方來的期待與要求：對體制，你總得把課程系統化，對學生，你得更有良心的讓她們學到些紮實的東西。但是現實

15. 我個人認為台灣的文化研究學會能夠持續有活力的原因正是因為沒有資源與權力，願意參與的人都還有些連帶（solidarity）的感覺。我個人的經驗中，Inter-Asia Cultural Studies Society 與 Association for Cultural Studies 也大致如此，多少反應出文化研究在不同脈絡中所處的狀態。等到哪天，這些機構會去壓抑別人成為權力場域時，那就是該離開的時候了。

16. 記憶中我們有企圖聯繫陽明的朋友能夠加入，但是他們好像在校內沒有搞通。

17. 我猜想到處文化研究機構的形成都有一些類似的故事，清華及台聯大的例子不特殊。

是，學程沒有自己的師資（清華的狀況是，如果有也不知道該擺在哪個所系，因為沒有正式的對口行政單位），想像了半天做不到有什麼用？於是，我們花了些工夫先去進行串連工作，拜託相關的同仁願意以 cross listing 的方式，將她們自己在本所系開的課掛在學程內，如此一來可以有較多的課學生可以選擇，然後再去拜託所系主管們同意這樣的作法。剩下的就是最為棘手的必修課程，具體的說就是大學部與研究所的文化研究概論課程。

坦白說，文化研究概論要教什麼我個人從來沒想過，在研究所唸書期間也沒有上過這樣的課，現在被迫得想這個問題，在清華相關的兩個學程，大概逃不掉，遲早會輪到在大學部及研究所開概論的命運，那要教什麼？是在具體機構的變動過程中，這樣的問題出現了。

3.

一九九九年爲了國科會第一次召開文化研究回顧的會議，我曾經寫過一篇文章〈文化研究在台灣到底意味著什麼？〉¹⁸，其中初步指出文化研究在台灣形成的三條線索，包括中文書寫的文人傳統中的文化論述、八〇年代以後知識界流行的批判理論，以及八〇年代中期以後與社會、政治運動緊密聯繫的文化批判的浪潮。當時提出這樣的立論，是在說明文化研究在不同的地理空間有其自身的歷史基礎，否則無法解釋在各地所呈現的差異；更重要的是，它不是孤立學院內的活動，而是積極參與社會變動的過程。今天重新來看，當時的論述當然有很多可以修正的地方，但是基本的思路對於文化研究課程事實上是有暗示的。前面已經說過，教學的內容因人而異，得是教師自己有熱情去教的，那麼從我個人所受到薰陶的批判傳承來看，我認爲文化研究概論的基本任務是讓學生能夠進入、座落在「我們自身」的知識

18. 陳光興（2000），〈文化研究在台灣到底意味著什麼？〉，《文化研究在台灣》，陳光興編，台北：巨流，7-26。

傳統當中，它的歷史縱深至少是以二十世紀現代文化批評為基體，如此才能讓學生有歷史感的看到文化論述譜系隨者大環境在改變，最後能理解自身的知識處境是擺放在前人的軌跡當中，以此為起點繼續前進。沒有自覺的歷史感，學術思想不過就是一波波流行風潮，隨時可來，也隨時可以丟棄。

這樣的設想當然很容易以自閉式的本土主義來理解，關鍵在於如何理解「我們自身」的知識傳統。在〈亞洲做為方法〉這篇文章的結論中¹⁹，我試圖提出台灣在歷史進程中所處的位置，其中的核心論點是：台灣處在幾個生活網絡中，台灣在地、兩岸關係、華文國際、亞洲區域、全球場域，這幾個交叉重疊、構成全球化的路徑與軌跡是台灣客觀存在的網路，但是在知識生產上卻閃過這些關鍵的思想資源，化約到以美國學術體制為依歸，這是二次戰後學術發展最大的錯誤。我的意思是說，台灣從來就不是、也不應該自我封閉，而是應該相當廣義的來理解「我們自身」知識傳統的多重資源，但是不管是如何廣泛的理解也無法脫離上述的軌跡來看待，更不能丟棄豐富的文化思想資源，完全跟著美國學院走。過去半個世紀這樣走的結果最後造成的是幾乎沒有學術思想的傳承與積累，以美國學院的問題與概念理解我們自己的問題，其實不能夠貼近、掌握台灣社會的真實處境；沒有學術的積累，從我們自己一直到我們的學生都很自由、很沒有包袱，不需要在我們老師輩的問題意識下繼續深化。再碰上九〇年代後半以後的學術官僚的管理主義，以國際競爭力為前提，結果在根本上掏空人文思想的深度。何以造成這樣的後果有複雜的歷史原因，但是我們得面對學術生產美國化已經走過頭了，必須得重新接上被擱置的思想資源的嚴重局面。

空講沒用，現在具體提出我課程規劃的想像：

文化研究概論，大學部

19. 陳光興 (2005)，〈‘亞洲’ 做為方法〉，《台灣社會研究季刊》，57 期：139-218。

十六週，每週三小時

- 第一週 課程簡介
- 第二週 魯迅的小說
- 第三週 魯迅的評論文字
- 第四週 楊遠的小說
- 第五週 陳映真的小說
- 第六週 陳映真的評論文字
- 第七週 侯孝賢的電影
- 第八週 文化批判（八〇年代末、九〇年代初的報紙副刊）
- 第九週 文化批判（《人間雜誌》、《戰爭機器》、《島嶼邊緣》）
- 第十週 台灣當代女性主義及同志文化批評
- 第十一週 台灣當代族群／民族主義論述批判
- 第十二週 香港及中國大陸當代文化論述
- 第十三週 香港及中國大陸當代文化論述
- 第十四週 東亞文化中的美國性
- 第十五週 台灣當代流行文化的評論與研究
- 第十六週 香港電影、韓流與日劇

文化研究概論，研究所

十六週，每週三小時

- 第一週 課程簡介
- 第二週 魯迅與現當代文化研究
- 第三週 楊遠與殖民地文學
- 第四週 陳映真與第三世界文學
- 第五週 文化批判與社會運動（以《自立早報》副刊與《島嶼邊緣》為中心）
- 第六週 法藍克福學派（以文化工業論述為中心）
- 第七週 柏明罕學派（以霍爾的轉變為中心）

| | |
|------|---|
| 第八週 | 柏明罕學派（集體研究：女性、青少年、少數民族、勞工） |
| 第九週 | 法農（第三世界、殖民主義與精神分析） |
| 第十週 | Subaltern Studies (Guha and Chatterjee) |
| 第十一週 | 文化研究在台灣的實踐 |
| 第十二週 | 文化研究在台灣的實踐 |
| 第十三週 | 華文世界的文化研究 |
| 第十四週 | 華文世界的文化研究 |
| 第十五週 | Inter-Asia Cultural Studies |
| 第十六週 | Inter-Asia Cultural Studies |

這兩門概論的課對於大學部及研究所的不同層次分別提出初步的想像。按照過去的教學的經驗，上課內容會不斷的調整，一則得看同學們的反應，二則在不斷的變動中，教書的人也不會因重複而感到無聊。基本上這樣的課程安排是我個人能力範圍內可以教、也有動力去教的。

具體的說，對我個人而言，在台灣教具有批判性的文化研究該以中文本身現代文化批評的知識傳統為立足點。在此前提下，我認為魯迅、楊逵、陳映真是跳不過去的，他們的文化論述提供了我們今天繼續推進的歷史軌跡。

大學部概論課程設計要讓入門的學生知道，文化研究在台灣是根植於我們自身的知識體系，在歷史的進程中與社會的變遷緊密接合；它雖然在一九九〇年代才以文化研究的符號進入學院空間，但是它暗示了在此之前的知識實踐。與一般概論課程不同，本課程的所有閱讀的文本都不是介紹性的，也不是以分析概念為主軸、而是不同時期的作者具有代表性的文章。為了顧及同學的學習，選讀的素材包括不同文類，如小說、電影、評論、音樂等。大學部導論課程的設想是在大三，也就是同學們已經上過了清華人社系所規劃的基本課程，包括歷史思維、批判思考、文學概論、社會學導論、人類學導論等等。也就

是說，文化研究概論不是孤立的課程，實質上會與其他課產生互動的關係。除了這些課之外，我會特別希望選文化研究學程的同學能夠多多利用中文系的資源，去深化文史哲傳統的知識——講句會被人罵的話：我們的社會科學的知識與研究，如果沒有文史哲為基礎，會是沒有厚度、沒有人文精神的；我會希望她／他們跟我們這一代人不一樣，能夠對於五四新文學與文化運動有充分的認識，對於整體東亞區域的現代史有宏觀的理解。我會希望他們有機會能夠去上院內專精西方批判理論（精神分析、符號學、結構主義、女性主義、現象學、詮釋學等）同事們的課，慢慢找到接近自身興趣的分析方法以及貼近於自身知識情感的思惟模式。

研究所的概論課程一方面將文化研究放在中文的知識傳統當中，另一方面則向外延伸，我個人的偏見認為入門的學生至少得知道法藍克福學派的文化工業論述，以及柏明罕學派的文化研究在學院中形成跨領域的關鍵貢獻，特別是以霍爾為中心在當時帶動的集體研究路線，是非常值得我們承續的。閱讀法農與Subaltern Studies 是在經我們自身的處境聯繫到第三世界，透過法農我們可以進入第三世界地區所存在的殖民主義問題，通過Subaltern Studies 我們可以看到第三世界至今的主要人口農民與政治、民主想像的關連²⁰，也是將視野打開，補足都會／城市為分析想像的不足。「華文世界」與「亞際文化研究」不只是在提供更多的思想資源，也是在知識上把我們放入這些脈絡中來自我定位，同時能夠開展出更為豐富的對照空間。「文化研究在台灣의 實踐」的部份是在讓學生知道到目前為止，我們自己到底做出來了什麼東西，發展出什麼重要的問題意識，出了什麼問題，缺了哪些關鍵的層面。課程中所提及的每一個主題其實都可以開出分別一整個學期的課程，而事實上是不可能的，我個人能做的也只是從自身對於當前情勢的迫切感，開設較為集中的課程。

20. 在亞洲，如中國大陸、印尼、印度這些地區，農民人口的比率高達60%以上，而文化研究至今似乎很少與農業人口所構成的文化狀態有關。

這樣的課程設計當然是在與當前台灣的知識狀況進行對話。在台灣教文化研究的問題可以聚焦在兩個相互糾纏的面向上進行討論，一個是知識傳承本身的基體問題，這於是牽扯到第二個難以迴避的統獨問題，乃至於省籍爭議。

要閃躲這些問題最好的方式，就是在選材上全部用歐美的資源，大學部的概論課程可以用英美已經做出來的課本，研究所也可以很容易找到市面上幾本英文的文化研究讀本，這樣做是最沒有爭議的，台灣其他的社會科學也都是這樣教的，再加上在普遍主義大傘的保護下，說知識本來就不該分什麼西不西方的。也就是你用英美學院的材料，沒有人會說你不愛台灣，但是，一旦你用了魯迅，就有人會（偷偷在心裡）問你魯迅是中國人不是台灣人，為什麼文化研究概論要用魯迅？一旦你用了陳映真，就有人會說，陳映真是統派，你不用獨派只用統派作家就表示你自己也是。這就是當前台灣學術生產的問題與格局。

（但是如果跳脫這樣的格局，這裡的提案其實暗示了一個普遍性人文社會學科教學方式的另類方向：社會科學領域的概論課程，不必然只能是用那種教課書（text book），目的要學生抽象的理解社會是什麼，社會組織是什麼，什麼是文化資本，等等，而是讓學生讀到那些經典代表作，是對於自己社會已經做出批判性的具體分析，從這些文章中再去講解作者如何使用分析概念。也就是我們得大膽地挑戰既有教學中的自我殖民性格，挑戰未經思索就接受既有學科分類的適當性，尋求知識上的另類操作方式。）

我知道這是很敏感的知識生產與政治的關係，在台灣目前到底有沒有討論的空間都不是很清楚。但是如前所述，實際上學術體制跟政治體制之間在台灣的實踐當中，具有明顯的共構關係，我們很難不理會政治問題，從國民黨到民進黨都是透過國家機器介入／主導學術方向。需要被反省的是：以前我們批評國民黨時期的御用學者，今天很少人把立場清楚的獨派份子同樣的冠以御用之名，但是做的事情卻是

相當一致的。在這樣不斷再生產老問題的情勢下，如何找到批判性知識分子的“獨立”空間，不為政權的更替所制約，是台灣的批判學術能否繼續挺進的關鍵。

在這樣的前提下，考慮知識生產的基體問題如果能夠超克政治上的統獨立場，問題相對來講就變的很簡單：在台灣的批判學術可以丟掉中文知識生產的批判傳承嗎？這個現代知識傳承，立足於民間，本身不受制於民族國家的統攝，不以知識服務政治為目的，而且與國家權力存有長期的緊張、批判關係，從這樣的觀點重新連結中文既有的思想資源是必然的方向。把話再說的清楚一些，不管你如何在政治上去中國化，你想要在學術上也丟棄中文自身的思想傳承，那是相當愚蠢的。再打些不好的比方，美國獨立了就得在學術及文化上剷除早已內在於自身的歐洲思想的基體嗎？孟加拉獨立了，就得割斷泰戈爾深厚的影響力嗎？新加坡1965年才宣告獨立，那麼只有這五十年在新加坡這塊土地上生產出來的思想才算嗎？

4.

文化研究的學院建置化過程不能夠只以學科內部發展的動力來看待，必須擺放到更為寬廣的知識狀況中來理解，才能夠看到它所處的位置及可以產生的積極作用。我個人認為目前各地所面臨的共同問題就是新自由主義全球化對於知識生產所造成的嚴重後果²¹。落實到具體的層面，最為關鍵的危機有兩個：一，崇尚英文出版，目的基本上是在跟美國學界接軌，而效果上是在貶抑所有其他的語文，在長遠上將掏空世界多元化的構成²²。二，更麻煩的是，具有反思社會、具有

21. 參見反思會議工作小組（2005），《全球化與知識生產——反思台灣學術評鑑》，台北：唐山，台社論壇叢書04。

22. 這裡不是反對用英文出版，而是反對以制度來認可英文的優先性。更為細緻的分析，請參照陳光興／錢永祥（2005），〈新自由主義全球化之下的學術生產〉，反思會議工作小組編《全球化與知識生產：反思台灣學術評鑑》，台北：唐山，3-30。

批判性的「思想」，正在慢慢被逐到學院人文教育的門牆之外，保留下來的是拔掉虎牙、具有高度工具主義性質、服務於產官學界的所謂專業學術，這也就是所謂專業學術與人文思想的分道揚鑣，說的更嚴重些，最後的結果極為可能造成的是「思想」的退場。

在台灣乃至於在華文世界從事學術研究，我們不太可能只是為了學術體制加重計分，完全用英文書寫而丟掉中文，換句話說，中文書寫不會被英文所取代。關鍵問題在第二個層次上，文化研究今天所盤據的空間恰恰是要保存一個人文思想的地帶，不能被專業優先性所吞噬，不能以各個學科的內部遊戲成爲首要關切，與社會與歷史的互動與銜接都成爲次要；這正是文化研究的認識論所提供的操作空間：對於社會的分析、理解與介入是前提，而不是在求學科本身的獨立自主，所以它的commitment不在學科。也正是因爲學術體制所劃定專業化的大方向，提供了文化研究這個場域存在的契機與動力。在中文的知識傳統中，原本就沒有那樣清楚的劃分，思想與知識之間是相互開放流動的，所以，文化研究的場域是要保留知識互動的非專業化空間，在看到專業學科所造成的問題之後，我們該堅持的是持續的跨學科、反學科，聯繫、介入社會與歷史。

在亞洲各地，文化研究之所以能夠在當下成爲青年學子的某種想像出路，反映的正是對於既有學術生產體制的灰心，將可能性投射到這個至少目前還算開放的空間當中²³。坦白說，這種壓力很大，我們這些以文化研究爲工作場域的份子，到底可以開啓多少的批判空間，目前還很難預估，只能硬著頭皮繼續前進。

(2005年十二月初稿，2006年四月底定稿於新加坡國立大學亞洲研究院)

23. 我個人到處跑的體會是，這樣的現象在中國大陸、印尼、日本等地特別強烈。

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

【問題與討論】

文化研究教學營之驅魔取暖筆記

蔡如音

The Learned Body

by
Eva Tsai

通訊地址：台北市大安區和平東路一段129-1
服務單位：國立台灣師範大學大眾傳播研究所
email: etsai@ntnu.edu.tw

結束學期最後一堂課不到十分鐘，我拎著行李飛奔火車站前往中壢，正午太陽的壘罩下，我在空盪的莒光號車廂內爭取時間，扒了扒鐵路便當的飯，一種快噎著的感覺，腳不由自主的踢到了旁邊的行李，一動也不動，是五天四夜的衣物、電腦、三堂課的期末報告和一本論文。對於一個小時內馬上要開始的研習營，我還來不及瞎興奮或是瞎遲疑，只知道會碰到一些朋友，這個念頭好像有讓我的嚼食速度放慢，至少比在腦中空轉著三年半教學經驗的問題來的有助於消化。

消化不良、溢出、噎到、冒冷汗、四肢無力、頸部僵硬、口乾舌燥、低血糖、憋尿。

我想在這篇文章裡談談我參與文化研究教學研習營所得到的一種身體領悟，前面列出的這些身體狀態其實不是那五天的體驗，不完全是，反而比較像是我平日教學的身體狀態，是常態。我在這裡很失禮的列出來，是爲了承認（acknowledge, make visible）學校中勞動與學習的身體，還有文化研究中所慾望的各種另類、被遮蔽的身體。這個研習營的目的本來是爲了「相互取暖」和「交幫結派」¹，但不知道是不是我無福消受這種治療系團體，最後竟是一個被迫脫隊的經驗讓我去體驗到教與學還是跟身體分不開。這個宛如電影《大法師》的驅魔情節，將在後面分曉。我還是想先談談取暖當中獲得的一些心得。

無法複製的迫切 Finding what animates

研習營當中所匯聚的暖流，有一部分是由來自本地及亞洲的講員們加溫而來的。前面三天，他們分享著各自進入文化研究的路徑，以及他們作爲學院中的文化研究實踐者的切身問題。學院制度不僅是文化研究與全球在地歷史構連的一種方式，也是研習營所有參與者的最

1. 「相互取暖」是陳光興在研習營開始的歡迎詞中說的，「交幫結派」則是何春蕤在結束時提到的。

大公約數，這個讓我們得以教學、研究和賴以維生的結構，在全球化及新自由主義下面臨意義上的變動，甚至是瓦解，大學學院體制成了當前文化研究實踐者各種緊張的來源。

許多的講者提出、反思自己成為體制內一部份的涵意。文化研究邁向建制化的徵兆，有散彈式的，在各系所開授的電影、文學、文化批評等相關課程，有學院的設立（像是上海大學文化研究系），有結盟性質的文化研究課程（如台灣聯合大學系統），也有進入了行政體系的基進社會運動者。當文化研究不再是在地邊緣連結能觸及的活工具，當它成了一種知識展演，與其他學科無異的「專業訓練」時，它的必要性受到了莫大的挑戰（不可否認的，還是有人會質疑讀文化研究出來能幹什麼）。研習營講員之一、香港嶺南大學的Meaghan Morris，在1988年發表過一篇名為“Banality in Cultural Studies”（文化研究裏的陳腐）（1990），帶著諷刺及幽默，她在文中懷疑那些千百篇針對愉悅、抵抗、和消費的政治為主題的出版品，搞不好都是英國某出版社裡某一個運轉不懈的資料庫搞出來的不同版本，數量上很顯著，但內容其實差不多。

複製文化研究的過程不神秘，作為學生、作為學院中的教員，可能妳我都有參與，它不盡然是個依樣畫葫蘆的模式，Morris在演講中批評美國弑父型的研究所教學（Oedipalised model），也就是想獲取老師寵愛的研究生們先廝殺一番，使用做為利器的理論語言，再將教授辯倒而取代之、置換。我曾經是美國愛荷華大學的博士生，對於Morris所批評的美國研究所的學習生態其實是頗有同感的，但是，我在研究所時期所結交同學與老師，也成為我重要的情感資源，他們讓我相信在不能進入的時候，也是該更相信自己，開發另類途徑的時候。因為，誰也不敢說我們會在什麼時候也碰上了Morris在會中揭露的困境，她在1973年被迫閱讀Raymond Williams時，產生了「不能進入」的感覺，進而去尋找能讓她進入文化研究的力量—她稱之為在地女性主義的理由。也就是說，Williams雖然主張文化是平常的，

但這種「平常」在學院由上而下的情境中，卻壓迫到了其他位置的主體。

那麼，我們是不是就不教文化研究經典呢？或是，更基本的問題，文化研究是不是一定要教些什麼，然後一定要怎麼教呢？研習營中，弑父弑母的玩笑和無父無母的代間比喻在公開討論、私語間穿梭，從不滿亞洲與第三世界奉德西達或傅科為新教父，到批評亞際文化研究運動所產生的領導人物，沒有人想當「老人」。談到自己與上野俊哉在2000年出版的一本名為《カルチュラル・スタディーズ入門》（文化研究入門）的口袋書無意間成了暢銷書，日本東京藝術大學的毛利嘉孝帶著複雜情緒承認：「我是中心」，那本書後來還被出版商要求出修訂版，但為了避免文化研究主流化，他拒絕了。

在文化研究已經成為學術體制和學生所相望的對象時，文化研究實踐者與體制相處的策略也隨之而變。東京大學的吉見俊哉以「Attack Me!」為題，分享了他在研究所上課的方式，他規定他的學生不能問問題，而是要儘可能的批評他的論點，這種作法看起來類似Morris所批評的依底帕斯式教學，但出發點卻大不相同，因為他是在回應很具體的資訊化日本社會，針對訊息資料庫化，及去中心的知識生產模式所做的策略，畢竟，當今大學能提供的知識遠遠抵不過維基百科等網絡連結所維繫的有機、活的知識。如此，文化研究的課程空間也不應被拿來傳授某種不變、經典、特定的內容，而是回應迫切的問題。

對於代間的差異，我從培養歷史感的觀點來看待，研習營中沒有一位講員或學員的訓練和生存的體制條件是一模一樣的，別人的迫切感，有他的來龍去脈，我不見得能產生共鳴，或是能做出什麼樣的回應，但我也認爲大家都來當亞細亞的孤兒。相反的，透過分享路徑和迫切感，講員和學員擴大了其他從事文化研究課題的人可以安身立命的空間，也帶出了一個我認爲是做研究或教學的bottom line：什麼東西讓自己活起來？是什麼養分讓自己活下去？我們無法複製生命

力，想要活下去，就要探究那股動力的來源，這種知識在課堂上不能傳授，在研習營同樣不行。也許在什麼時候我們以為文化研究的王道就是政治意涵，就是抵抗，就是培力，就是庶民文化，聰明的學生一點就通，但是這時我會問：那是你的迫切嗎？Does it animate you? 對於剛進研究所，想駕馭學術語言的同學們，是個難題。好不容易獲得了「魔法」²般的知識，卻要開始冒險，講別人沒講過的話，聽從自己所慾望。

我目前在積極重樹「大師」典範的學校任教，面對的多是沒有師範體系經驗，來自各地各系畢業的研究生，我來師大也是個偶然，大眾傳播研究所給我相當大的自由度去開課，所以除了少數的必修課之外，消費文化、亞際流行文化、全球化與媒體、質性研究等這些與文化研究沾的上邊的課，都是我的「首選」與「企劃」。即便如此，我已經不只一次體會到那種無法進入的窘境，像是自己對於同類教材的不耐，對於經典和新經典的低頭，甚至在意補習班在教些什麼。看過我幾年下來課程大綱的學生應該會覺得我怎麼像個過動兒，其實不是搞創意，是我還在摸索一股讓自己進入，在傳播領域邊上做文化研究教學的力量。

第一年我以為是備課的問題，但是因為教學大綱一直有所變動，在第二、第三年也無法確認是不是真的是備課的問題。經過策略性的調整，才驚覺到，重點根本不在於「教什麼」，因為就算是重複的書目，甚至是我自己寫的文章，我還是想藉由一個不同的心態、時空背景裡去找到我覺得迫切的新問題。但這些都是其次，教學不是展演閱

2. 不久前在我的質性研究課堂上，我請同學們交了一份「視覺系」的作業，就是把他們期末報告的題目、過程、精神等轉換成視覺的圖片、影像等。一位大傳所的研究生，馮靖惠，秀了一張自製圖檔，顯示她與研究對象的關係。圖中她將自身，也就是研究者的角色，以小魔女表示，有同學問為什麼將自己以小魔女表示，馮靖惠認為研究者本身就好像有魔法般的，之後有兩位同學表示，彷彿進了研究所就開始獲得了某種如魔法般的力量。我在這裡將學生口中的「魔法」理解為某種機構或是專業所賦予的權力，像是做研究，問問題的權力。

讀的「自 high」，而是回應課堂中的身體跟感覺。

透明人間、漂流教室

具體的來說，我們在文化研究教學場域裡頭面對的是什麼樣的身體、經驗、感覺和記憶？王曉明提到在上海大學教文化研究時，有一部份的研究生來自農村，但是其實並沒有以農村為對象的文化研究實踐，以歐美為主的文化研究教材甚至等同於都市或是消費社會研究，難以激發他們的個人省思。在南韓國立藝術大學的 Kim So Young 任教的電影研究系當中，分成電影理論和製作人（視覺企劃）兩種核心課程，不少學生回學校拿第二個學士學位，他們的期待自然與一般的學生不同，他們同時接受批判理論與文化研究的訓練，也期望能夠將理論放在電影文化工業的實踐。在教育改革的脈絡下，香港嶺南大學的許寶強分享了他與其他老師企圖將文化研究透過中學教師教育訓練向下扎根。

在研習營的討論當中，很明顯的，我們各自面對了異質性相當高，來自不同位置、經歷的學生。這意味著文化研究教學的討論裏，學生不能只是抽象的概念。在台灣內部，也有公、私立大學還有南、北部大學學生的差別，這不是本質上的差異，也不會因為學生的移動（如出身南部在北部唸書）而不再重要。我們的學生是誰，他們的經驗為何，這當然會影響從事文化研究教學的我們要教什麼？要怎麼教？還有更重要的，我們可以學什麼？怎麼學？

但是，在台北的學校，學生似乎是「透明的」，師大的學生尤其如此，我所謂「透明的」不全然是因為保守的師大傳統形象，而是安分守己、努力求進、還有個人主義的意味。研究所的學生雖然可能來自各地，也會受到這股結構性的壓力，想要掙脫，又感到進退維谷，因為師大還是有位在北部及國立大學的資源，套句我一位學生的話，「我們活在此世的眼光裡」。文化研究重視的也是世俗的現實，但學生們的特殊性常被課堂表現定義，與其說他們的特殊性跟結構性的條件

(如性別、階級、省籍)扯不上關係，還不如說他們的特殊性有時更被壓抑，或先經過自我檢查。

一直以來，我覺得能教師大的學生是幸福的，因為他們都是標準的好學生，再加上我面對的多是自律性強的研究生。後來我發覺這個理由不大對，因為我也是把他們當透明人看，我沒有注意到打好幾份工的學生，累壞的學生，騎機車的學生，跳舞的學生，照顧家的學生，總是在室內的學生，好像學生的首要就是做學生，而不是當一個活在真實現狀，有著各種需求、慾望和能力的人。漸漸的，我發現當我不能靠講解閱讀自high時，或是如果我成天上課前只是擔心備課，那我就還沒有相信我的學生能夠作為知識型構的夥伴。在許多不同的教學場合裡，我的學生給我很多意外，也讓我覺得慶幸。

其中一個例子，是一堂探討全球化、媒體與公共領域的課，我依課程的主題指定每週的閱讀，但是上課幾乎從來不討論閱讀，我也不講課，我請同學們輪流找他們認為有趣的，跟這堂課勾得上邊的議題，可以是他們其他的閱讀，時事，自身的經驗，然後跟大家分享。一開始我非常的緊張，總是設法要跟閱讀拉上關係，但是，議程既然開放了，當然各種主題都有可能，我搭不上話的也有。那群學生³裡有大傳所的社會運動參與者，有新聞工作經驗的同學，有對東北亞文化圈有興趣的韓國學生，有運動與休閒研究所的同學，有在台大做電影研究的同學，也有不屬於任何單位的旁聽學生。他們讓我知道兩件事，第一是我可能不會再回到查經班⁴的教法了，因為這樣上課是真的比較有趣，有驚喜；第二是我可以嘗試去中心化的教法，讓學生帶我走出我的框框(lead away)。誰說我開了一門全球化的課，又好像放過洋，我就比他們懂全球化呢？一整個學期，在那個時空裏，在那

3. 感謝那門課的學生：曾秀慧，葉柏伶，蕭偉強，賴以瑄，彭光偉，王思親，鄭文怡，盧開朗，李信達，何怡瑩。

4. 我指的是一種透過詳細閱讀，講解、詮釋作者意思的學習方式。

個「飄流教室」裡，我覺得我只是十位課程參與者中的一個連結點，我不需要當 Google⁵。

這個領悟尤其在學期末的一次對照經驗當中獲得證實。當時，我突然說要來討論那一週的閱讀：印度學者 Partha Chatterjee 的〈民主和國家暴力：一個死亡的政治交涉〉（2000），教室內一片死寂，我一方面擔心會不會是個禁忌，另一方面想要讓這堂課起死回生，我說了說自己閱讀另外一篇相關論文—甯應斌（2005）的〈現代死亡的政治〉一的讀後感（結果還是從論述出發…），沒想到同學們開始談論親人過世的經驗，其中不少例子與現代社會對待、處理身體的方式緊密的扣連。不曉得是不是因為我們已經相處了一個學期，彼此熟悉，知道在這堂課可以分享的知識是各種各樣的，所以大家願意談在我看來相當私人的事。令我感動的是學生把我從論述帶開，讓我進入了他們面對死亡身體的經驗，突破的其實是我個人的禁忌，補充我有限的人生經驗。他們的生活語言就具備理論性了，而且是雙足著地，帶著記憶跟感覺的。

驅魔記

既然學與教都是個面對身體的過程，培養對於身體狀態的敏銳度，就是文化研究實踐者的課題了。我於一年前開始學拉丁舞，算是延續從小就培養的興趣，但我跳拉丁舞有個嚴重的罩門，根據我的老師的說法，就是「沒有主體」。譬如說當我自轉完結束，我必須穩穩的像圖釘般的釘下，又譬如說能與男伴的肢體互動，但又不是完全的依賴，這與步子記得熟不熟沒有絕對的關係，因為一個很聰明的舞者，同樣可以跳得沒有主體，沒有感覺。

究竟什麼情況我可以感覺到我的身體的存在呢？有時必須是個不

5. 研習營第三天的圓桌討論裏，政治大學的柯裕棻曾經表示老師有時被當成是 Google，而她的策略是想辦法讓學生走出教室，增加他們的生命經驗，讓她們也可以學著想別人的問題。

得不的狀況。研習營的第三天晚上，半夜快一點時，我剛倒下睡覺，馬上無法控制的吐了起來，每隔一陣子就吐，乾脆在馬桶邊待命，我的室友，中正大學的胡琦珍，陪了我上急診室，折騰到清晨。第四天的研習營是小組討論，我虛弱的無法參與，在房間裡休息。被迫脫隊一天當中，其實我蠻著急的，但不是因為醫生沒有告訴我自己的身體出了什麼狀況，而是關心我那個做學員的身體，呈現的缺席狀態。恐怕那時的我，還在想要當一個全勤的好學員吧。

那時我想到了1973年的電影《大法師》(The Exorcist)中被魔鬼附身的小女孩，在自己房間的床上好好的躺著，床卻上下搖動，甚至飛了起來，小女孩也不再是自己，而是滿口髒話，甚至以不可思議的下腰姿態爬下樓。兩位牧師拿著十字架與聖水，對著吐的面目全非的小女孩，反覆的唸著薄弱的咒語，不斷的驅魔。

我理解這部電影的原因不在於驅魔，而是那位小女孩的狀態。後來我接受了自己的虛弱，甚至覺得是必要的sit out，否則我可能還被蒙蔽在無身體學習的狀態裡。我的文化研究教學研習經驗，不能沒有這個領悟。

參考書目

- 甯應斌，2005〈現代死亡的政治〉《文化研究》第一期：1-45。
- Chatterjee, Partha，2000〈民主和國家暴力：一個死亡的政治交涉〉《發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民主義》台北：巨流，91-116。
- Morris, Meaghan, 1990. "Banality in Cultural Studies", in Patricia Mellencamp (ed.) *Logics of Television*, ed. Bloomington: Indiana University Press, pp.14-43.

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

【問題與討論】

與文化相遇

王增勇

Encounter with Culture Study

by
Frank T.Y. Wang

通訊地址：台北市立農街二段155號
服務單位：陽明大學衛生福利研究所
email: tywang@ym.edu.tw

雖然民族誌是我從事學術研究的主要研究方法，雖然「文化」是我的老師、加拿大女性主義社會學者 Dorothy Smith，透視權力關係的切入點，但我從來不覺得、也不宣稱自己屬於文化研究的圈子。帶著想要整理自己七年教學經驗的期待，趁著學期終了的空檔，參加一月份的文化研究教學研習營，遇見一群不斷想「非/飛」的人，我才發現自己其實和這群人是同類的。初進營隊活動，聽著不熟悉的語言（不僅僅是不同學科的語言、還有各種腔調的英語）、走在不熟悉的人群中，心中確實有些不自在與焦慮。但這些焦慮與不自在——在營隊設計的分享中被安頓，這是一群堅持在學術中從事社會實踐的人，楊祖珺從生命經驗實踐出的體驗更是令人動容。當我聽到張小虹說她是如何努力在課堂上讓學生經驗到「個人的就是政治的」，聽見何春蕤傾囊相授在學院求生存的策略，看見陳光興綿密地努力想串起這些學術工作者之間的網絡，不同於一般學術孤軍奮鬥的生態，我在研習營中強烈感受到陳光興、何春蕤、張小虹這些台灣文化研究大老對後學晚進的關照與提攜，卻又謹慎地在過程中不抑制我們的主體展現。這份溫暖改變我對學術界的想像，也將成為我未來學術路途上的支持力量。

做為一個社會工作學者，在研習營之後，我反身思考參加前我身上所累積對文化研究的距離感從何而來？為何文化研究並未成為目前社會工作學界的切入視角？如何使文化研究可以開展目前社會工作的研究疆域？做為一種應用科學的社會工作領域中，以批判理論傳統做為知識生產的「批判社會工作」(radical social work) 是極度邊緣的。透過美國留學體制傳到台灣的社會工作知識，幾乎沒有批判社會工作的身影。再加上源於馬克斯傳統的批判社會工作被批評為「長於理論分析，而拙於實踐」，與強調實務應用的社工性格顯得格格不

1. 「非」是張小虹在研習營當中對文化研究所下的定義，是指一個人不斷要超越自我的堅持。

入。帶著批判社工訓練返國的我，在台灣社工學界因此被人戲稱為「不知如何歸類」，或被質疑「為何社工要用社會學作研究」，站在邊緣位置對我而言，雖然孤單但從不是困擾，進入實務場域中把批判社工琢磨出本土語言，成為這一段時間對自己的期許。在台灣以文學研究主導的文化研究，對我而言，理論性高於生活性，知識貴族樣貌讓人覺得疏遠。這次營隊讓我有機會透過人與人的接觸，超越知識型式的障礙，而認識文化研究。

做為反抗既有實證知識的另類典範，文化研究所開展的知識領域與社工有很大的關連性。內心深處，我認同 Friere 所言，社工是文化工作者，無論接觸家暴婦女、受虐兒童、精神病患、路倒病人、失智老人、災難受害者，社工都在進入不為社會熟知的人群世界。這種文化越界是社工的日常作為，但社工卻鮮少從文化的角度來思考自己在社會世界的作為。這種侷限來自於社工過度個人化介入的取向，社工對世界的了解被窄化為對案主個人的分析，而看不見案主所處的社會制度。這種侷限也來自於實證知識典範對社工學界的壟斷，尋找標準普同原則的焦慮取代了社工員覺察自身認知被建構的社會過程的可能。如果解構社工員與案主的二元對立，相較於社工學術對文化研究的貧乏，實務經驗中處處充滿了助人的智慧，處處助人者在日常工作中為案主設計的創意，足以突破目前實證知識中貧乏的助人理論。這種在地知識的多元展現允許實務知識的活力充分展現，而不再受限於學術規格的宰制，提供我們重新思考現有知識的樣貌。

營隊中，我不斷想起自己生活中的人與事，我慢慢清楚他們的經驗如此吸引我的原因，在於他們幫助我重新看待社工這個專業的視框。台北市心理復健家屬聯合會的精障家屬林首成，從金庸小說天龍八部的「六脈神劍」絕世功夫領悟出用運動吐納的動作幫精障者排出藥物毒素的理論，而建立精障者每天早上打網球的復健課程。為了讓社會重新接納病友，他透過網球場的定期球隊比賽機制，讓精障病人與社會人士有接觸機會，復健病友的同時，他也復健了對精神障礙有

刻板印象的社會人士。林首成的復健機制是融入在現有社會機制中，而非絕世獨立在專業人員所建構的治療場域裡，學會打網球的病友可以終生與網球結緣。台北市聯合醫院仁愛院區就業輔導員陳淑芳，在醫院中發展出咖啡屋職場，並設計「工作團體」、「工作服」與「發薪水」的儀式，來幫助精障病人脫離「病人」角色而進入「工作者」的角色，以實際工作情境取代現有單一訓練工作技巧的職能訓練模式。陳淑芳創造的是一個完整的生態與情境，讓精障病人在真實的社會關係中經驗到身份的轉化。花蓮萬榮鄉原住民婦女社工員張慧珍，雖然沒有任何社工訓練，但在輔導原鄉家暴婦女的過程中，經驗到現有庇護所的不足與不當。她從自己兒時記憶的部落經驗構思出庇護家暴婦女的志工網絡，她期望部落的婦女可以像以往的家戶願意開門接納逃離暴力的鄰家婦女，於是她組織婦女志工提供逃離暴力的婦女暫時棲身之所，而取代現有庇護所是住宿場所的概念。高雄縣美濃鎮憨兒窯美術老師曾炎輝，將喜憨兒集體創業成立窯坊，讓功能高的教導功能低的，因為憨兒比一般人更有耐心，更懂得教導憨兒的方法，而且憨兒一起工作更快樂，挑戰現有職業訓練要身心障礙者進入一般職場以及憨兒一定需要專業人員訓練的概念。他們的共同點是他們都不是社工專業，但他們卻都教導我認識社工專業。這些用生命累積出的在地助人知識真實地在個別情境中長出自身的樣貌，雖然是個人經驗但卻又真實反映出台灣社會的現況，邀請我們從中探究背後可能不同於現有認知的詮釋與理解。

在學術工作中，我有幸仍能與這些真實的生命經驗相遇，並從中汲取學術的養分，文化研究提供一種的學術標籤讓我們在知識生產的空間中可以取得發言的正當性，並讓這群人得以集結並命名自己。

《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、啓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、本刊爲了鼓勵批判性、反思性、分析性以及以反對一切壓迫形式作爲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。並請寄紙本一式三份，以及電子檔案到主編的信箱中。所有稿件，將於收稿後三個月內奉覆採用與否。
- 六、本刊是一跨學科刊物，並不對來稿引文作統一規範，社會科學與文史兩種引文傳統皆可接受，唯來稿必須在文後專列「參考書目」，中、日文先，西方語文及其它語文於後。
- 七、本刊所採用正式論文的稿件一概暫不付酬，於出版後酌贈本刊當期兩本及電子檔案 (pdf格式)。

八、投稿著作所有列名作者皆同意在投稿文章經本刊登後，其著作財產權即讓與給台灣社會研究季刊，但作者仍保有著作人格權，並保有本著作未來自行集結出版、教學等個人使用之權利。（煩請作者於交付稿件時，隨稿件繳交已簽名之著作權讓與書，格式附件於後。）

九、來稿紙本請以掛號寄至：106 台北市羅斯福路四段一號

台灣大學 地理環境資源學系

徐進鈺 副教授

電子檔請Email: jyhsu@ntu.edu.tw

《台灣社會研究季刊》「進步新聲」徵稿

台社爲了鼓勵具有進步性，包括具有批判性、反思性、分析性以及反對一切壓迫形式作爲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。

來稿請寄三份紙本，寄至：徐進鈺，台大地理環境資源學系，(106)台北市羅斯福路四段一號。並且email一份電子檔到jyhsu@ntu.edu.tw

《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

台灣社會研究叢刊

1. 馬克·薛爾頓，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. 曼威·科司特著，夏鑄九等譯，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
7. 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
8. 恩斯脫·曼德爾著，張乃烈譯，1998，《馬克思主義經濟學簡論》，台灣社會研究叢刊—07
9. 朱元鴻，2000，《我們活在不同的世界——社會學框作筆記》，台灣社會研究叢刊—08
10. 夏曉鵬，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
11. 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
12. 瞿宛文，2002，《全球化下的台灣經濟》，台灣社會研究叢刊—11

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



Cities and Design:

An Academic Journal
for Intercity Networking

總編輯：夏鑄九 台灣大學建築與城鄉研究所
hchujoe@ccms.ntu.edu.tw

主編：楊文全 d89544002@ntu.edu.tw

編輯委員：

王鴻楷(台北) 白瑾(台北)
成露茜(洛杉磯) 伍宗唐(悉尼)
李燦光(香港) 邢幼田(溫哥華)
林少偉(新加坡) 吳良鏞(北京)
涂平子(紐約) 華昌宜(台北)
漢寶德(台北) 劉可強(台北)
戴復東(上海)

(全依姓氏筆畫序)(封面為董陽改女士題字)

訂閱辦法：一年四期新台幣1200元，或美金45元(含郵費)

地址：台灣中壢郵政12-262號信箱

付款方式：支票或郵政匯票

抬頭請寫：中華民國都市設計學會

訂戶洽詢：

傳真號碼：886-2-706-8435

電話：886-2-701-2617(賀小姐)

稿約：

都市設計學會乃相對於建築學會、都市設計學會、景觀建築學會、區域科學學會、住宅學會……之外的專業學會，《城市與設計》學報即為此學會所支持，使其內容不侷限於狹意界定之都市設計範圍，我們刊登各種空間相關專業之研究論文，為具學報編輯自主性之城際性華文學報。我們強調全球城際間的溝通互動，而亞太地區(Asian Pacific Region)可以說是我們致

意的重點區域，尤其東亞地區。創設《城市與設計》學報目的在於：期望藉由建立全球性之城際網絡，跨國際地聯繫起在設計與規劃界之華文專業者與研究者，藉以促成城市相關專業者共同討論、交換心得之公共論壇，增加專業領域研究深度，厚實城市相關實踐所需之學術基礎。《城市與設計》學報歡迎以下性質之文稿：

1. 學術論文 (academic articles)
2. 專業報告 (professional reports)
3. 設計哲學 (design philosophy)
4. 書評論文 (book review articles)
5. 都市論壇 (urban forum)

投稿說明：

本學報為季刊，稿件以隨到隨審為原則。來稿請附華、英文摘要，以五百字為原則。原則上將於收稿後三月內奉覆審查意見。審稿結果分為：「通過審查」、「部份修改後通過」(不必再審)、「修改後再審」(視再審結果而定)、「不通過審查」；連同詳細之匿名審查意見一併通知投稿人。一經採用，稿件著作權歸屬本學報。學報採用稿件暫不付酬，出版後將酌贈抽印本二十份及當期學報若干份。

賜稿及指教，請洽編輯室：

電子信箱：hchujoe@ccms.ntu.edu.tw

通訊處：台灣台北郵政23-52信箱

傳真：886-2-2366-0556

電話：886-2-2362-0076 分機103,134

新銳文化
建立T灣

針對政治經濟
社會與文化
議題發聲的
邊緣網站

國際邊緣

一個批判主流觀點
與主流言論的網站

<http://intermargins.net>

Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies

Founded: February 1988

No. 62, June, 2006

Publisher: Yu Zhou

President: Hsiao-chuan Hsia (Shih Hsin University)

Editor: Jinn-yuh Hsu (National Taiwan University)

Assistant Editor: Cheng-chi Chu

Editorial Board:

You-tain Hsing (University of California, Berkeley)

Chu-Joe Hsia (National Taiwan University)

Chris Berry (University of London)

Jing Wang (Massachusetts Institute of Technology)

Po-Keung Hui (Lingnan University, Hong Kong)

Gail Hershatler (University of California)

Baik Youngseo (Yonsei University, Seoul)

Quah Sy Ren (Nangang Technological University)

Wang Hui (Tsing Hua University, Beijing)

Sun Ge (Chinese Academy of Social Sciences, Beijing)

Tetsushi Marukawa (Meiji University, Tokyo)

Kang Chao (Tunghai University)

Wan-wen Chu (Academia Sinica)

Chien-san Fang (National Chengchi University)

Hsiao-chuan Hsia (Shih Hsin University)

Jinn-yuh Hsu (National Taiwan University)

Advisors:

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)

Sechin Yung-hsiang Chien (Academia Sinica)

Fred Y. L. Chiu (Hong Kong Baptist University, Hong Kong)

Wei-cheng Chu (National Taiwan University)

Nai-fei Ding (National Central University)

Josephine C. R. 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)

Shang-jen Li (Academia Sinica)

Bruce Y. H. Liao (National Cheug-chi University)

Zhen-hwei Lu (National Tsing-hua University)

Ying-bin Ning (National Central University)

Frank T. Y. Wang (National Yang Ming University)

Jenn-hwan Wang (Tunghai University)

Ti Wei (Tamkang University)

Chih-chung Yu (National Tsing-hua University)

International Advisors:

Perry Anderson, Arif Dirlik, Chua Beng Huat, Yuzo Mizoguchi, Hamashita Takeshi

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. Editorial communications should be sent to Professor Jinn-Yuh Hsu Editor, Department of Geography, National Taiwan University, Taipei, Taiwan.

Subscriptions:

Annual subscription price: to institutions, US\$200 (air mail) elsewhere; to individuals, NT\$700 in Taiwan and US\$60 (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: 886-2-363-3072, Fax: 886-2-363-9735. Overseas order payment can be made by a check in US\$ (made payable to: swift code: HNBKWTWP118, A/C No: 118100101281, Beneficiary: TAIWAN: a radical quarterly in social studies.)