

台灣社會研究叢刊12

去帝國
亞洲作為方法
陳光興





獻給 乃非



目錄

i	序言
1	導論 全球化與去帝國
27	第一章 帝國之眼 南進論述的次帝國文化想像
97	第二章 去殖民 殖民-地理-歷史唯物論
177	第三章 去冷戰 大和解為什麼不／可能？
249	第四章 去帝國 51俱樂部與以帝國主義為前提的民主運動
335	第五章 亞洲作為方法 超克「脫亞入美」的知識狀況
419	后序 中華帝國的階序格局下漢人的種族歧視
437	參考書目



序言

1.

本書以去帝國為問題意識，將台灣擺入東亞歷史的動力場域進行分析，指出第三世界前殖民地地區的批判性知識分子，在文化、精神與知識生產的層次上，得再一次地深化去殖民運動，同時開啟去冷戰的反思；也呼籲前／帝國具有反省力的分子，啟動廣泛性的去帝國運動，重新反思、評價自身所屬的帝國主義歷史。提出這樣訴求的前提是：如果這個辯證性的雙重運動沒有開展，未來很難期待全球性的民主與和平的到來。

2.

2004年至2006年間，我在新加坡國立大學亞洲研究所訪問，那是一個難得的機會讓我能夠接近東南亞，更為重要的是創造了一個契機去體會「小國寡民」的實質意義。

2005年9月間，在因緣際會中看到了也在亞洲研究所訪問的新加坡籍年輕導演陳彬彬(Tan Pin Pin)的電影 *Singapore Ga Ga*。

這部電影是這樣自我說明的：「被看到、被聽到，才會屬於。RJC 口琴、地鐵廣播、Victor Khoo and Charlie、Margaret Leng Tan、void deck

來的聲音、Aljunied女中的啦啦隊……。」導演以新加坡人從小到大所熟悉的聲音為串連的方法，訪談記錄了小人物們生活中的點點滴滴，當然也包括他們的狂想，例如在地鐵站中被認為是胡亂表演的老人，踩著木屐、吹著口琴、蹦蹦跳跳，卻又自稱是國家藝術委員會所認可的新加坡國寶。彬彬的新加坡，就是由這些具有生命力的nobody所構成，沒有偉大官員的八股，也沒有知識分子對於國家的理性批判。

電影結尾的場景，是在國慶表演晚會中，音樂四起，一個年輕人步步爬上吹氣尖塔的頂端，最後高舉著國旗，此刻畫面一轉，回到市區地下道的賣唱歌手，唱出急轉直下的無奈：

Wasted days and wasted nights
I have left for you behind
For you don't belong to me
Your heart belongs to someone else

Why should I keep loving you
When I know that you're not true
And why should I call your name
When you're the blame for making me blue

彬彬的電影在新加坡受到相當大的迴響。電影不以紀錄片慣用的說理手法，主調是在感情的層次操作，召喚著市／國民的歷史記憶中最廣為分享的部分，口琴的D調是所有學子們學習音樂的必經歷程，地鐵的廣播是每天必有的聲音，悄然進入人們的身體。觀眾不是用大腦在思索 *Singapore Ga Ga* 到底要說什麼，慾望與身體中的記憶成為對話的主要媒介。這樣的新加坡「宣傳片」當然是官方拍不出來的。

這部一個小時的短片發人深省，讓我看到想要具有反思性地來討論民族主義，最具力道的方式就是得在感情的層次操作，你必須先認同、真愛、屬於，然後才有發言的權利，就算你最後是在反省、質疑與批評，你也會被同情地理解為：這是為了這個國家／社會好，我們應該聽你要說什麼。

根據彬彬，很多小學老師看了很感動，都邀請他去小學放給學生看，也讓他得到了很多意外的收入，可以準備去拍下一部片。

從對 *Singapore Ga Ga* 的體認來看，這本書的起點——帝國之眼，顯然犯了大忌，極為無情地批判了台灣民族主義的基本狀態。當時學界還頗受敬重的一位前輩就曾經說過，你這樣不同情的理解台灣人，是很難讓人接受的。然而，年輕氣盛，又自以為是，如何能夠接受這樣的忠告呢？

在爾後的十年中，因為在亞洲到處跑，也就得更為具體地面對各地的民族主義，這道無法閃過的水泥牆，才開始理解到第三世界民族主義的歷史必然性，也才能學習區分不同種民族主義的操作效果，不要一竿子打翻一條船。

坦白地說，小國民族主義還真是問題不大，彬彬的攝影機，擺在與小老百姓認同的位置，能夠勾起新加坡人的情感，將人們的歸屬感串連起來，那還真是有正面 **empower** 的作用呢！它最起碼讓選舉政治上無力感很強的新加坡人，在日常生活實踐的點滴中，找回長期被外人指控成在威權體制下生存的順民，那種不知如何回應與不甘心，而又極其重要的、活著的尊嚴。認識了這個，也就開始對新加坡的小主體情結更加釋懷了。

同樣的，南韓強大的民族主義確實被轉化成這個民族繼續前進的動力。南韓能夠有今天的民主成就，表現在強大的市民運動上，與希望督促國家更為民主、更為進步的基本心情直接相連。

對於民族主義的理解在心情上的轉變是大概過去十年間滿大的變化。從起先對於民族主義的反感，到細分它產生作用的具體時空，簡單地說，從〈帝國之眼〉、〈去殖民的文化研究〉、〈大和解為什麼不／可能〉、〈51俱樂部〉到〈亞洲作為方法〉，我發現客觀的歷史過程中其實是一組相互糾纏的問題群所構成，或許可以用三個語彙來呈現：殖民主義、冷戰結構與帝國想像，在這組纏繞的問題中，相對應的去殖民、去冷戰與去帝國化運動必須是三位一體的過程，而亞洲的想像中介了這些語彙的操作基地。這些問題的逐漸浮現不是純粹抽象的理論思考，糾纏了壓縮在身體上的軌跡、精神上的痛苦與慾望上的超越，簡言之就是主體性的問題。只有在主體性的層次操作，才能開啟重新追溯、反思與解放的契機。

3.

本書重新整理了1994年以來不斷在思考的問題，拖了很久才終於出版，總算對家人、朋友和自己有了交代。十二年的時間不算短，但是好像也一晃眼就過去了。重新面對過去的文字，比想像的困難很多，得面對當時的衝動與幼稚，卻又不能不承認那畢竟是已經無法抹去的歷史片刻，當初如果大家都很世故，有話都藏著不說，圈子裡可能會少了些事，但也就少了些樂趣。畢竟在這些文字原來的書寫痕跡裡，所充斥的不只是純然象牙塔中的喃喃自語，而是在很具體的社會脈動中衝撞、流動。

本書基本骨架大都曾發表於《台灣社會研究季刊》。1989年起《台社》給了我一個棲身之地，讓我在過去的十七年沒有落單，也提供了一個沒有學科意識的活動空間，逼著大家不能太鎖在自己的專業領域，躲在夾槓後面說話。回過頭來看，整個華文世界中好像沒有這樣能夠存活這麼久的知識生產團體，大家先是每月聚在一起，

然後進入了網路時空，接觸更為頻繁，也大大小小的做了些事。台社是大家可以不同意、吵架，然後繼續一起做事的團體，雖然大家都不甚滿意，認為該做更多，但是也還起了一定的作用。我特別感謝《台社》同仁們的容忍，讓我能夠在他們隱隱約約的支持下做了些大家不一定那麼同意的事，得罪了很多人，引起些紛爭。或許有些人認為《台社》的歷史任務已經完成，但是我個人認為它要走的路還很遠，不能就此消失，沒有這個團體的存在，台灣的知識界會更為保守。特別感謝瞿宛文、鄭鴻生、趙剛、馮建三、何春蕤、卡維波、陳宜中、王增勇、夏曉鵬、徐進鈺、丘延亮、錢永祥、夏鑄九、朱偉誠、魏玠、陳信行、李尚仁，以及台社之友林載爵、沈松僑的長期對話與支持。這本書無論如何非得在《台社》叢刊出不可。

一般的學術生產經常是將個人的關切與焦慮轉化成研究的動力，但是本書逆向操作，直接討論這些焦躁與不安，如省籍問題中的情緒結構、我們自己身上的日本與美國情結。無可否認，本書的分析可以被看成是個人自身的體悟，預設了召喚集體分析的動力。這個體悟，在語調上聽來相當的「個人」，但卻是在諸多真實社會空間裡碰撞的結果。它的資源包括生活在台灣所遭遇到的日常生活的種種焦慮，就像在選舉期間與好友的緊張關係，可以為了投「許信良」一票，遭人白眼，但是這些強度情感的投資讓我們更清楚地看到，就算是活在號稱全球化的時代，也不可能脫離在地的情緒狀態來進行分析，有血肉的批判性／文化研究恰來自於面對這些在地性的焦躁與鬱悶，而「台灣」正是這個提供了焦躁不安的家。

於是，與其閃閃躲躲地去壓抑主體的情緒狀態，倒不如把它充分地拿到台前，當成思想、分析的資源。雖然做的不夠好，我個人期待文化研究能夠更為進入社會主體，在精神的層次操作，才能生產出更具解放性的知識。

除《台社》外，勞工教育資訊中心是我個人與社會運動之間主要的界面。我個人的精神狀態沒法兒跟工作室其他的朋友一樣全身投入，但是她們持續不斷的戰鬥確實是一股支撐我個人繼續做事的動力。特別得感謝夏林清、鄭村祺、吳永毅、李易昆以及其他同仁長期的支持。

從頭參與 *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 刊物的運作，提供了我個人一個工作的場域，體驗了跨國互動到底意味著什麼。因為編務上的必要，過去十幾年我遊走於亞洲各地，有了與批判性的知識分子團體一起共事的機會。所謂全球化的網際網路互動，顯然無法取代身體的直接碰觸，所到之處，不論是在馬尼拉的街頭，新加坡小旅館的會議室，吉隆坡的路邊攤，斯里蘭卡運動組織的辦公室，甚至是會後無數次乾杯的日本居酒屋，酒醉後高唱國際歌的首爾KTV吧，北京冬天以二鍋頭乾杯的羊肉火鍋店，乃至於台北的龍門客棧或是巴黎公社，都可以強烈感受到朋友們身上無奈的焦躁、不安與鬱悶；同時，在真誠的友誼與長期的交往裡，也散放著尋求連帶的可能性，以及難以言語的共同迫切感。這種迫切感想要捕捉／釐清冷戰與後／殖民主義的情緒效應，或是呼籲持續去帝國、去冷戰與去殖民方案的重要性，為的不只是在亞洲友人們暫時的碰面過程中，感知彼此的內部狀態，也同時意味著透過第三世界／亞洲內部的身體接觸，相互「對照」，進而能夠成為彼此身體中的「參考點」，在實踐中落實認同對象與參考架構的多元轉化。本書反映的正是處於台灣內部焦慮與在亞洲地區焦躁兩者之間的辯證，所帶來的書寫動力。我希望能夠擺脫國族主義的枷鎖，更期待這種轉化自我的慾望，能夠在這個鉅變的時代裡，成為轉化批判性任務的一部分，為亞洲各地的友人所分享。感謝認同、參與 *Inter-Asia* 朋友們的對話。

亞洲的朋友太多，無法一一致謝，只能提些知識情感上較為親密的朋友：金素榮、曹喜昞、趙惠淨、金成禮、金賢美、白永瑞、柳善榮、申鉉準、崎山政毅、富山一郎、池上善彥、吉見俊哉、太田好信、毛利嘉孝、丸川哲史、小島潔、Hilmar Farid、柯思仁、魏月萍、Tejaswini Niranjana、Ashish Rajadhyaksha、Madhava Prasad、Rob Wilson。

感謝 Stuart Hall、陳映真、武藤一羊、溝口雄三、Partha Chatterjee 等幾位前輩，在思想上的啟發，以及難能可貴的身教與精神上的提攜。

這本書能夠完成，得歸功於同學們的容忍；在清華過去的十幾年，很多研究所的課都是文稿的前身，我蠻自私地用了課堂空間處理自己覺得比較迫切的問題。過程中很多同學的提問，逼我把話說得更清楚，特別記得的有早期蘇淑芬、黃文俊、鄭聖勳、林盈秀、林雅瓊、林家瑄等，後期的禮拜四酒團，包括劉雅芳、陳筱茵、蔡孟哲、張儷齡、金天立等。我在清華基本上是靠著她們的精神支持。

90年代中期以後，我在台大城鄉所兼了幾個學期的課，書稿中去殖民問題及亞洲的轉向，很多是在那時候完成或是開始的。

2002年春天，我在北京清華大學社會系訪問講學期間，北京大學戴錦華教授帶領的工作坊，讓我有機會很集中地將書稿連續講了六次；對話中，讓我認知到在(台灣)資本主義陣營生活世界中思考問題的侷限性，也才有後來很多的調整。感謝小戴、賀桂梅、班長黃逸含及她們的(女)子弟兵。

2006年春天，在新加坡國立大學中文系，來自新加坡、馬來西亞及中國大陸的同學們，讀了最後的定稿，謝謝她們，特別是班長石海蓉發現其中很多錯誤。

宋玉雯從學生、助理、同事，到朋友，她可以說跟我一起走過這段時間，當初很多的文章都是經過她的把關，才能外送；在最後的成書階段，透過她的眼睛確認了一些文稿發展的方向，感謝宋。

鄭鴻生先生在書稿最後完成的階段，從頭到尾看過一遍，提供了關鍵的修正意見，有他看過，心裡比較安。鴻生是我個人十幾年來討論問題的談話對象，他的知識生產在學院外，他的存在是朋友中的參照點與座標，不斷地讓我們有所警惕，不要糾纏在學院內無謂的、蛋頭式的討論，不要窄化學術思想為學院專業，重要的是要放眼更為寬廣的社會、政治關切，承繼進步、批判的知識傳承。感謝鴻生的長期對話與鼓勵。

賀照田先生相當有耐心地看過本書的每一個字，他近乎不怕痛苦的督促與批評，讓我不敢怠惰，深化了本書的許多論點；特別是在這個互動過程中，他讓我理解了許多不可能、也無法進入的中國大陸戰後的知識狀況。特別感謝照田。

中國大陸的另外幾位朋友，特別是汪暉、孫歌與王曉明，看過書稿形成中部分的文字，感謝他們對話中所觸動的一些啟發。

得感謝清華大學陳文華副校長的協助及外語系同意我留職停薪兩年，特別是陳傳興與于治中長期的支持。

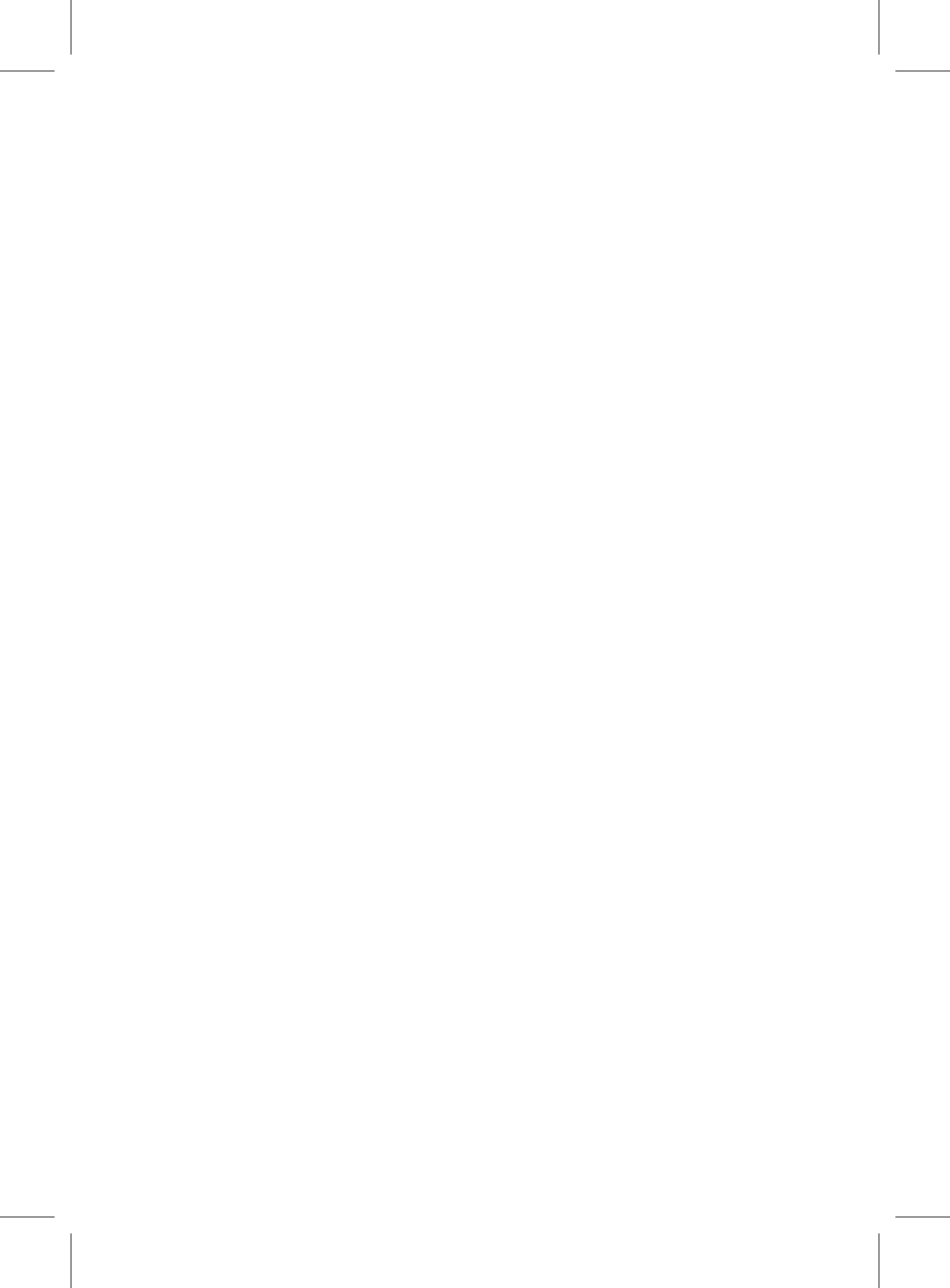
劉人鵬在我離開期間幫了很大的忙，等於是挺了我在清華該負的一些責任，因此我才能安心寫作，得特別謝謝她。

這本書能夠完成要特別感謝我的朋友蔡明發教授在我個人人生面臨必須轉換的時刻，拉了我一把，讓我暫時逃離不是很友善的工作狀況，在新加坡國立大學的亞洲研究所進行兩年的訪問；感謝所長 Tony Reid 教授的支持。這兩年過得像是在歷史的時間之外，讓我可以有這樣優渥的生存狀態，專心完成這本書的中、英文版。

感謝蘇淑冠、吳慧娟、沈昌鎮以及老友黃瑪琍，在出書的最後階段幫了大忙，以及行人出版社周易正先生的慷慨相挺。

白狼是我晨跑的同伴，他的貼心是滿重要的安定力量，在外面的人事陰霾，都會因為他的雀躍相迎而一掃而空，他是我們的鎮家寶。

最後，當然還是得再一次感謝丁乃非，在過去的二十幾年中她是我生命中唯一可以無條件依靠的夥伴。我幾乎所有的想法都經過跟她的對話才能確立，其實弄到後來也不是很清楚哪些想法是誰的。換句話說，乃非跟我早已互為基體。對她說感謝有點矯情，只能將這本書獻給她。



導論
全球化與去帝國

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。當人們好像剛好在忙於改造自己和周圍的事物並創造前所未聞的事物時，恰好在這種革命危機時代，他們戰戰兢兢地請出亡靈來為他們效勞，借用它們的名字、戰鬥口號和衣服，以便穿著這種久受崇敬的服裝，用這種借來的語言，演出世界歷史的新的一幕……就像一個剛學會一種新語言的人總是要把它翻譯成本國語言一樣；只有當他能夠不必在心裡把新語言翻譯成本國語言，當他能夠忘掉本國語言來運用新語言的時候，他才算領會了新語言的精神，才算是運用自如。

——馬克思〈霧月十八〉，1852

場域

本書提出殖民-地理-歷史唯物論的分析架構，藉此希望對前／殖民地世界在當代的文化形式、實踐與機構提出更為貼切的解釋。

整體而言，書中以台灣為中心的分析同時是與當前文化研究中的三個主要場域進行對話：後殖民研究、全球化論述、亞洲的亞洲研究。

後殖民文化研究正處於膠著狀態，主要的問題在於，它的根本姿態是一直偏執地對所謂的西方進行批判，於是也就被批判的對象所制約，持續延伸原有的妒恨關係，而無法積極地開展更為開闊的主體性。批判西方是必要的，但是只著眼於此，會走進死胡同裡，並讓我們不能不懷疑這個世界已經告別殖民主義、進入後殖民時代的講法。也就是說，現代殖民主義的基本動力及其形塑的力量來自於西方，那麼後殖民論述即使是具有高度的批判意識，卻依然卡死在殖民史所侷限的範圍內，還沒有能夠擺脫寄生於殖民主義的命運。「亞洲作為方法」這個命題的提出，就是在試圖向前走一步，思考如何超克後殖民批判的侷限，而主要的動力在於經由將分析場域移轉到亞洲的脈絡中，聚焦於具有歷史積極意義的**去帝國**問題。向亞洲轉向的提案的理論依據在於，只有經由將認同對象的多元移轉，以及建立起不同於殖民主義的另類參考架

構，我們才有可能擺脫對於西方極其頑固的妒恨，也只有消解妒恨政治的同時，才有可能超脫各種形式認同政治的限制，在新的情勢中建立起真實的連帶。

如果說後殖民研究的問題在於執著於批判西方，那麼環繞著全球化論述的大問題則是快速地想要忘掉、乃至於割斷全球化與殖民帝國主義的歷史關係。本書逆向操作的主要動力在於將殖民主義及帝國主義的歷史，放回全球化的研究與論述當中，並且提出如果沒有掌握殖民主義與帝國主義的軌跡，我們無法充分解釋全球化得以形成的根本條件，遑論介入這個充滿矛盾的過程。更重要的是，如果不想繼續處於被動批判，要反守為攻能夠對全球化狀態提出進步的想像，就必須是建立在去帝國的前提之上，未經去帝國化運動的全球化，極為可能只是在隱藏新帝國主義征服世界的真面目。因此，如果新全球化時代的來臨，意味著在重建一個和平的新世界，讓人們可以少些仇恨多些和睦的相處，那麼我們就無法繼續容許任何形式的帝國主義的橫行，得認真思索帝國主義為人類歷史所帶來的錯誤與苦痛，特別是一直到今天所造成的問題，這樣的反思是當前邁向去帝國化運動最基本的起跑點。

本書第三個對話的領域就是所謂的亞洲研究。在過去，亞洲研究大部分是由外在於亞洲地理區域的研究所構成，特別是具有區域研究傳統的西歐及美國。而全球情勢的改變，隨著亞洲經濟的崛起，也帶動了一個新的現象，亦即「亞洲的亞洲研究」這樣的講法正開始受到廣泛的注意。這個新興的論述，似乎意味著在亞洲的統合過程中，亞洲本身需要整套不同於過去歐美地區有關於亞洲的知識生產。如果亞洲的亞洲研究有存在的必要性的話，那或許是亞洲不同地方該生產出對於鄰近國家乃至於整個亞洲區域，不同於以往的自我認識，不再繼續透過帝國主義的眼神認識自己及鄰居。發人

深省的是，「亞洲的亞洲研究」所召喚的是突然地意識到，弄了半天原來我們一直是以自己的方式在做亞洲研究，只是沒有用亞洲研究去命名自己的知識生產，而這其實意味著我們本身亞洲意識的薄弱。如果亞洲研究最寬的界定是，研究的分析對象是在亞洲的範圍之內，那麼我們就會突然恍然大悟，發現大家一直在做的不是別的而正是亞洲研究。經常，亞洲學者的研究是在試圖理解自己所處身的社會，但是或許在學來歐美學界貶低區域研究的特殊主義論調之後，認為那不夠高級，不夠理論，不夠普遍，所以不會承認自己是在從事亞洲研究。如果這樣的觀察可以成立的話，不論我們是否承認或喜歡，世界上最為大量的亞洲研究人員其實就在亞洲，而不是在亞洲之外的歐美地區。當然，真正的挑戰絕對不會是在搶亞洲研究的地盤，而是得去找到在亞洲從事亞洲研究到底意味著什麼，可以提煉出什麼更具活力的知識。本書的部分寫作動能即來自於此。

這樣的提法在認識論層次的積極意義在於：如果我們一直都在做亞洲研究，那麼歐洲人、北美洲人、拉丁美洲人以及非洲人其實也都還沒能夠跨越自身歷史的限制，也都還在做本土研究。換句話說，海德格(Heidegger)、德里達(Derrida)、傅科(Foucault)、布迪厄(Bourdieu)也只是在做歐洲研究，因為歐洲經驗是他們論述最根本的參考系統。所謂理論的普遍主義聲稱，其實為時過早，必須先被去帝國化，也才可能認知到人的知識其實是極度有限的。

立論

本書提出的主要立論是：去殖民與去帝國其實無法真的展開，直到所謂全球化時代的來臨契機才逐漸出現。

這裡所說的去殖民，指稱的不僅僅只是一般理解當初二次戰後，以建立主權獨立的民族國家為表現形式的反殖民運動，而是被

殖民者試圖透過高度的自覺，在精神、文化、政治以及經濟的總體層次上，反思、處理自身與殖民者之間(新)的歷史關係。這個過程經常是相當暴力而且痛苦的，往往是在進行一種自我批判、自我否定與自我的再發現，欲求的無非是能夠形成一種有尊嚴、有自主意識的主體性。

如果說，去殖民基本上是被殖民者本身的積極努力，那麼去帝國化則該是殖民者自身的反思，很可能是一樣的痛苦，得先認知過去自己的國家／國人所犯下的錯誤，爾後努力地去發現與被殖民者之間所可能建立出的新的關係。這個反思的任務在於得用「心」在情感的層次上面對殖民及帝國的主體，過去的動力、作為與慾望，特別是帝國主義所造成的長期歷史後果，對自己與別人的主體性所構成的作用。

去殖民與去帝國，這兩個運動之間相互運動、相互交錯、相互滲透，雖然運動的強度與力道是非常不均衡的。

簡單地說，去帝國化是一個更具涵蓋性的範疇，是動力之所在，而透過這個概念我們能夠批判性地重新檢驗帝國主義的歷史衝擊力。

如果要這個世界能夠和平地運轉下去，這樣的反思不容妥協。

這裡所使用的全球化這個字眼，並不是依循新自由主義的宣稱，認為帝國主義已然是歷史的廢墟，當前的世界已經是相互依賴、相互連結、相互為利。恰恰相反，我所謂的全球化指的是以資本為主導的動力，正在以前所未有的自由度，試圖入侵／殖民地球的所有空間，它已經打破了很多原有的國界，同時也在統合以前不相連接的區塊。在此全球化過程中，不平等的權力關係加速惡化，帝國主義以新的形式出場。

將分析焦點擺在東亞的歷史經驗，本書的主要立論是：二次大戰後的去殖民與去帝國運動快速地被冷戰體制所攔截，只有到80年代冷戰開始鬆動，成為全球化得以存在的條件時，去殖民才找到出發的生機，開始凝聚與散放之前被壓抑現在得以重返的力量。但是，不同於戰後初期，這一波的去殖民不再只能處理殖民問題，必須同時面對去冷戰及去帝國化的問題。事實上，這三個運動——去殖民、去冷戰、去帝國——必須同時進行，原因正是殖民、冷戰、帝國化已經糾纏成為同一個歷史過程。除非這個三位一體的運動可以同時展開，否則不論是在前／殖民地與前／帝國中心地帶，類似911事件的悲劇將會不斷地上演。

歷史敘述

讓我們放慢腳步，細說上面這個抽象的立論。

從原來曖昧不明到目前已經逐漸清楚的大勢是：區域化是全球化的重要面向，各個層次的區域性再／統合成為世界各地的時勢。非洲聯盟(the African Union)、拉丁美洲統合組織(the Latin-American Integration Association)、歐洲聯盟(European Union)，以及東南亞聯盟加三(the Association of Southeast Asian Nations Plus Three)等等，都是這個大勢所趨的具體表現。911事件後布希政權的強勢軍事行動加速了區域主義整體世界結構的形成，其動力及效果上都是在制衡美國帝國主義趁機再次擴張。在東亞，雖然區域性的統合在發生，但是相較於上述各地其速度極為緩慢，主因在於區域中過去的歷史敵意與不信任，使得更為清晰的統合架構難以浮現。

18世紀以後，處於東亞中心位置的「中華帝國」¹逐步瓦解，原先相對穩定的區域結構，以中國為中心的條約及朝貢體系所構築的「世界秩序」，也相繼鬆動²。整體區域的權力關係於是改變，處於邊緣位置的日本，開始試圖取代中國的中心位置。

但是封建朝貢體系的崩解，並不意味著區域內長期歷史所維繫的「國際關係」就此了結。雖然東亞的政治結構被重新變造，以現代民族國家的形式為分野及區隔，但是歷史還是有其自身的厚度，不可能就此快速且全面性地解體，當前的區域性統合正是那樣糾纏的歷史關係的表現。二次戰後所形成的獨立民族國家，雖然已經轉化成新的大／小國關係，但是基本上沿著過去歷史宗主國(suzerain)與附庸國(vassal state)的切線來劃分：中國的身分轉化成為民族國家，而日本、韓國、越南也先後成為獨立國，唯一的例外是琉球³。

簡化地說，當前東北亞「國際秩序」的構成，混合／變造了舊有的中國中心結構與現代民族國家的體系⁴。這樣矛盾而又異質的歷史經驗，也進一步複雜化了既有的殖民主義敘述。

舉例來說，中國大陸的整體領土基本上從未被「殖民」過，而是被瓜分後「租借」(conceded or leased)給西方列強。這裡，我們刻意地

- 1 不論「東亞」或是「中華帝國」都是當代用語，指稱的是中國朝代的更替與周邊區域形成的互動關係。「中華帝國」這一語彙，根據汪暉的研究是現代民族國家出現後的產物，其中有很強的進化論影子，落後的帝國演化成進步的民族國家。深入的討論參照汪暉(2004)。
- 2 參見濱下武志(Hamahsita, 2003)。這是一本值得推薦的好書，涵蓋範圍很廣，論證也很複雜，具有潛在的解釋力。它的問題在於近乎缺乏批判性地執著於東亞崛起，特別是中國，能夠對抗歐美過去兩個世紀的霸權這樣羅曼蒂克的敘述。很明顯地，本書因為過分著眼於對歐洲中心主義史觀的反動，也就受到對話對象的制約。
- 3 琉球(沖繩)一直到1870年代還都是受封的獨立王國，1880年代為日本併吞。
- 4 也許正因為這個很難釐清的混合，一直到今天東亞地區的人都很難全然理解「民族國家」這個概念的實質意義。如果比較中文、日文、韓文三種語言的翻譯，我們會發現對於民族國家的理解，還是有很大的差異，如日文譯作「國民國家」，中文譯作「民族國家」，雖然同樣是漢字，「國民」與「民族」在日文及中文的意義又大不相同。

做了一個分析上的區別，把殖民地與租借地區分開來，因為它們具有不同的法律地位，更重要的，這指涉的是兩種不同形式的統治與被統治的主體性⁵。

東北亞現代最早的殖民地該是香港，1842年鴉片戰爭後割讓給英國⁶。日本在1872年併吞琉球，1895年甲午戰後佔領台灣。日俄戰爭後，1905年朝鮮成為日本的保護國，在1910年正式被日本帝國併吞⁷。雖然在1911年亞洲第一個共和國在中國大陸建立，台灣仍為日本所佔領，不是共和國的一部分。接著，1932年滿州國傀儡政權在中國東北建立，實質上為日本的附庸⁸。1937年日本全面軍事侵華，開啟了八年抗日戰爭，最後日本在1945年宣佈投降。

重新回顧歷史，我們就會知道當前東北亞區域性統合的困難所在，正是歷史上中國長期所處的優勢支配位置，以及日本二次戰前擴張性的殖民主義與帝國主義，為整個區域帶來了不安與焦慮。

在這裡，我們得再次做分析上的區分，把殖民主義與帝國主義區分開來，換句話說，日本在台灣及朝鮮的統治是標準的殖民主義，而在中國大陸的操作則是帝國主義的形式。亦即，殖民地的人民是直接被外來政權所統治，而中國大陸從未像台灣及朝鮮半島那樣被「殖民」或是「佔領」。與之前的上海及天津，後來的香港、澳門等租借地不同，當初台灣與朝鮮成為日本的殖民地時，沒有特定佔領期滿的時限讓老百姓可以想像殖民統治只是暫時的、會在預定時間內終止，而這樣的差異意味著兩種完全不同的生命狀態。抽象

5 羅永生以 *collaborative colonialism* 來描繪香港及英國的統治關係，見 Law Wing-sang (2003)。

6 香港的歷史相當複雜，1842年後，九龍島於1860年二次鴉片戰爭後割讓給英國。但是今天香港主要的領土新界（佔整個香港面積的92%），是在1898年租借給英國九十九年。所以香港總體而言到底是殖民地還是租借地，得歷史地來討論。

7 參照早期的重要研究 Ramon H. Myers and Mark R. Peattie (eds.) (1984)。

8 近期的研究，參照杜贊奇 (Prasenjit Duara, 2003)。

地說，殖民主義是帝國主義深化的形式，帝國主義不必然是殖民主義，而殖民主義必然是帝國主義。（在此意義下，與前面的討論呼應，理論上來說，去帝國是較去殖民更為廣泛的運動。）

為了動員殖民地的被統治者積極參與所謂大東亞戰爭，日本的殖民機器，在1937年起發動了皇民化運動，試圖將台灣及朝鮮的被殖民人口，加速轉化成皇民主體⁹。皇民化在表面上是要將被殖民主體進一步地「同化」，但是過去被忽略掉的事實是，帝國核心的人民也同時是在被「皇民化」。日本的皇民化運動讓我們在理論的層次上看到，這個帝國化的歷史過程其實發生在所有的殖民地與殖民母國¹⁰。

理解這點是相當關鍵的。皇民化被英譯為 *imperialization of the subject*，再翻回中文，就是主體／老百姓的「帝國化」。過去的學術用語中，我們用「同化」來理解殖民者企圖將殖民地以「我」的方式，轉化成像「我」這樣「文明」的生存狀態。在這樣的語境中，同化是單向過程，永遠是被殖民者向殖民者的同化、認同，好像帝國本身的子民與殖民地無關，殖民機器也不需要在其內部進行調整，來應對殖民地「加入」所產生的新情勢。「帝國化」沒有成為重要的分析語彙，就無法正面揭示其中的雙向運動過程。這是關鍵之所在。我們必須認識到，帝國化過程不只在殖民地進行，也同時在帝國核心發生，近來的研究已經相當清楚地提出了強而有利的證明，例如凱瑟琳·霍爾(Catherine Hall)的重要著作就是在論證帝國的身分認同與殖民地之間的直接關係¹¹。在此前提下，日本的皇民化運

9 參見周婉窈(Wan-yao Chou, 1996)的比較研究。

10 有關同化與皇民化的差別，參見荊子馨(Leo T.S. Ching, 2001)的重要研究 *Becoming "Japanese": Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation* 第三章。這是筆者目前看到有關皇民化最深入的理論討論。

11 Catherine Hall (2002)。

動可以讀成是一個自我問題化的歷史實踐，它的存在拉出了這個雙向過程的問題意識。

果真這樣的理論推進是可以接受的話，那麼邏輯上的下一步則會是更具突破性的：在帝國瓦解的過程中，去帝國化**也應該得**在殖民地與殖民母國發生。如果跳過／免掉這個去帝國化的過程，那會有什麼樣的後果？

讀者或許已經發現，去帝國化是本書的核心概念。有關這個部分更為細緻的討論，將在本書〈去帝國〉這一章中進行。

1945年日本戰敗，正當去帝國化過程要開始發生時，日本立刻被美國的軍事帝國主義所「殖民」了。七年之間（1945至1952年），日本被麥克阿瑟的軍事政權所統治¹²（而沖繩直到1972年才「復歸」日本，1945至1972年期間沖繩人民極為痛苦地活在美國的威權軍事體制之下，這是美國帝國主義史上最醜陋，但也最被忽略的一章¹³），日本的身分快速地由殖民者變成被殖民者，在此情況下攔截了日本在其內部進行去帝國化反思工作的契機，更遑論處理與前殖民地朝鮮及台灣，乃至於滿州國的歷史關係。

1950年韓戰爆發，帶來的不只是韓民族內部的殘殺，也使得南北韓成為分割國家（partitioned states）¹⁴。到了1956年，韓戰結束，全球性的冷戰結構在東亞確立。

冷戰結構將東亞區域分隔了二十年，直到70年代末期，中國大陸開始了改革開放的政策，才鬆動互為禁止區的格局。在此之前的

12 有關於這個時期的討論，參見下面這本得獎的專書。John W. Downer, *Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II*, New York: W.W. Norton & Company / The New Press, 1999.

13 有關戰後沖繩變化的重要研究，參見Toriyama Atsushi (2003)。直到今天沖繩仍然是美國征服全球最活生生的證明；直到今天美國政府也不曾對它從1945到1972年在沖繩的軍事威權統治表示歉意。

14 參見研究韓戰及韓國現代史的權威著作，Bruce Cumings, *The Origins of the Korean War* (2 vols.), Princeton University Press, 1981, 1990.

冷戰高峰期，日本、沖繩、南韓、台灣成了美國的保護國。我認為這段期間最為關鍵的衝擊，就是在東亞的資本主義地帶構築了「反共親美」這個鋪天蓋地的長期結構，至今難以解除¹⁵。

幾個關鍵的效應於焉形成。

第一，這個體制成功地妖魔化了社會主義世界，營造了共產匪徒的負面意象，提供了資本主義陣營的反民主勢力得以結盟的藉口。把共匪當成異己的基本結構，成為東亞各個威權軍事體制與右翼保守政府，能夠在美國新帝國主義的庇護下，對草根的民主力量進行鎮壓的歷史因素。依據這個結構所製造的意識型態幻想，反政府就等於是支持共產黨，因而威權法西斯體制找到正當性對異己濫行逮捕，具有反思資本主義的左翼思潮於是中斷。

第二，推動日本去帝國化，以及沖繩、朝鮮、台灣、日本(甚至是香港、澳門)去殖民的動力被延後，這股去政治化的社會能量被轉移到戰後經濟發展的領域當中，反思過去殖民者與被殖民者之間的歷史關係成為禁忌。在當時進行批判性的反省，被視為可能造成由美國所領導的所謂「民主陣營」的內部分化，讓共產勢力有機可乘。殖民主義歷史問題的討論，因而被長期關閉起來。

第三，在前殖民地重新發現與重新建立主體性的契機於是喪失。同時，由於日本、沖繩、台灣、南韓成為美國保護下的次殖民地，東亞區塊的主體性從此染上濃厚的美國色彩。準確地說，美國至此之後內在於東亞，成為東亞主體性構成的一部分。因此，冷戰帶來的是歷史的既連續又斷裂，美國新帝國主義一方面截斷但同時又承續了日本殖民主義¹⁶。

15 這裡凸顯了研究者的基本限制。相對於親美反共，我們要如何描繪東亞社會主義地區的狀態？

16 對於美國在東亞霸權運作的重要研究，參考 Cumings (1999)。

換句話說，冷戰中介了舊殖民主義與新帝國主義。

60年代的越戰深化了親美反共的結構。美國在越南戰敗的那段歷史，並沒有在美國本土產生足夠的力道，將反戰運動全面推向去帝國化運動——如果這個總體的反思運動真的發生，那麼美國軍國主義在後來就不會有土壤繼續強化。相反的，戰敗進一步鞏固了區域性的親美反共，冷戰結構一直到70年代末期中國的改革開放才開始弱化，到了80年代末期「社會主義的倒台，資本主義的勝利」的口號流行於世，冷戰結構才又更進一步的退潮。這也正是全球化的語彙開始崛起的時刻，特別是在90年代初期以後成為學院內的關鍵字。

回過頭來看，我們在冷戰時代活在半個、分裂的世界。新自由主義分子取得了主導性的發言位置後，正在營造一種後冷戰／全球化的感覺結構，帶動今天世界的走向，其表面上以意識型態的終結與第三條路來自我呈現，其實背後卻是高度的意識型態，想要掃除障礙，讓強勢資本可以進入整個地球，攻佔「自由市場」。但是，我們同時也必須承認，以資本為動力的新自由主義全球化在東北亞也創造了新的機會：之前相互阻絕的地區慢慢地開通，舉例來說，中國大陸與台灣之間的互動在80年代末期逐步展開，南北韓之間有限制的互訪也在2000年後成為可能；正面地說，區域性的和解正在發生。更重要的是，冷戰的鬆動以及追求全球化的動力，使得像在台灣及南韓的民主反對運動，找到了更為有利的國際環境，開始發動原來被壓制但現在可以進行的抗爭。

這個遲來的民主化時刻，恰恰是去殖民的新開端，一方面反對運動得對抗背後有美國帝國主義支持的威權體制，另一方面則經由重新打開被關閉的戰前殖民主義歷史，構成了這一波去殖民運動的基本形式。或許可以這麼說：**政治上的反對運動能夠出現，其實是受到更為寬廣同時也更為深藏的力量**的支持，這股支撐的動力就是

所謂的「本土化」運動。用南地(Ashis Nandy)的話來說，本土化運動的意涵就是「自我的喪失與再生」¹⁷。傳統的再發現與國族歷史的重寫，是這個運動主要的表現形式。我認為，70、80年代以後，南韓的「文化復興」(revitalization)運動與台灣的本土化運動，都是政治民主反對運動的**文化與社會基礎**¹⁸。

然而處於全球化的新情勢中，這一波去殖民的複雜性遠遠超出前一個時期以國家獨立為形式的反殖民運動，冷戰時期所累積下來的政治過程，已經成為必須面對的基本狀況。在台灣，由於(1)去殖民運動並沒有能夠在戰後初期就適時崛起，釐清台灣與日本的歷史關係；(2)中共成功地被國民黨威權體制的宣傳機器妖魔化為共匪；(3)美國被塑造成政治「民主」唯一的樣板，因而美國免疫於任何反省與批判。結果，中國大陸與1949年來台的外省籍人，成為台灣族群民族主義這一次本土化運動的攻擊對象，相對而言，日本與美國反倒被視為是台灣今天得以「繁榮」的大恩人。

儘管在這樣的限制下，以往被視為禁地的日據時代殖民史，也在90年代成為台灣的顯學，即使這個面對歷史的方式大有問題，基本上是以統獨的立場來「研究」歷史，但這終究是在未完成的去殖民路線上前進。相對於台灣，南韓也早已開始處理它與日本的殖民關係，集中在慰安婦問題、歷史教科書問題，以及2002年最具和解意義的由韓日雙方共同製作《冬季戀歌》電視連續劇。更為重要也更困難的是，南韓盧武鉉政府開始處理撤除美軍基地的問題。2005年由

17 Ashis Nandy(1983).特別要指出的是，這裡的操作是在分析的層次，必須認知到本土化作為歷史的現實，才能夠解釋民主化運動得以發生的條件何在；同時不論個人喜好，本土化確實是去殖民的一種基本形式。所以這裡不是在站政治立場，無條件地支持本土化運動。有關於對於本土化運動進一步的批判，參見〈去殖民〉這一章。

18 這個運動或許因為還在深化當中，所以幾乎很少看到細緻的經驗研究。無論在台灣或南韓，本土化運動除了大量地進入文化生產與消費的領域外，均已深入日常生活的衣食住行層面。首爾夏天飯後喝的冰米茶，台北的冰豆漿，都被視為傳統文化的一部分。

韓、中、日三國學者與教師共同編著的《東亞三國的近現代史》正式出版，進一步顯示出在區域性和解的大勢中南韓所扮演的積極角色¹⁹。坦白說，南韓深植於公民社會的民主力量，遠遠強過於台灣，它在區域能夠發揮的帶動總體變化的力量，是不容忽視的。只是總體而言，台灣與南韓的去殖民運動，能夠推動到什麼程度，確實需要並值得持續關注與辯論。

東亞區域中最為糾結複雜的面向表現在日本所具有的雙重身分：戰前是殖民者，戰後是被殖民者——這兩者身分相互消解，不分左右。作為殖民者，日本必須去化解它以大東亞共榮圈為名所發動的帝國主義侵略，造成對亞洲鄰居永遠無法彌補的罪惡感；作為被殖民者，日本又必須得處理它對於美國高度矛盾的愛恨情結。從一個角度來看，日本戰後的知識史可被視為不斷的自我批判，想要面對日本人民與國家機器之間的共謀關係，像丸山真男的政治思想傳統就代表了這個路線，對準日本民族的法西斯人格進行解釋與批判。但是在同時，處於冷戰結構下，日本內部政治力量的左右分裂，使得它的批判圈並沒有能夠積極地處理與前殖民地及被侵略地區的歷史關係。左右對立的優先性遮蔽了也躲過了歷史問題，左翼把想像投向中國，後來又為文化大革命的發生所困，乃至於幻滅。右派則將殖民的鄉愁投射向南韓、台灣，把台灣當成真正的中國，甚至是真正但已不再存在的日本的倒影與折射。

日本「脫殖民地化」(decolonialization 這是前輩運動／思想家武藤一羊使用的英文翻譯，也就是我們所說的去帝國化)的思辯，一

19 參見共同編寫委員會(編著)，《東亞三國的近現代史》(2005)中文版。該書在書名下打出的字樣是：「以史為鑑 面向未來 共同建設和平與友好的東亞新格局」。進一步的討論，參見本書第四章〈去帝國〉的結論部分。

直到90年代中期以後才在批判圈中開始展開，想要去面對日本與前殖民地在帝國主義史上的關係。這個檢討首先透過慰安婦問題，而後由資深運動家花崎皋平(Hanasaki Kohei)開始了一連串的辯論²⁰。今天，日本的批判分子也經由沖繩軍事基地問題處理與美國的關係，並且在911事件後積極推動串連亞洲的和平運動。我認為，在未來的十年間，美國(主義)問題仍舊會是日本知識分子最為困擾但是又不能不積極面對的挑戰²¹。

上面的歷史敘述以18世紀中華帝國的逐漸崩解為起點，現在回到當代中國。在一個世紀以來受到西方帝國主義的侵略後，社會主義革命在1949年建立了「新中國」，逐步收回了失去的領土主權——香港1997年回歸，澳門1999年，目前剩下懸置的台灣。由於一個世紀來的反帝國主義經驗，或許可以說現代中國的國族認同正是建立在反帝之上，中國與前／帝國主義的歷史關係未了，這段歷史依然深埋在中國人的心中，當中國完全「現代化」、站起來以後，目前擱置的問題還是得重新面對。

從中國歷史的內部來看，國共之間1945至49年及其之後持續延伸的內戰，其實是對於現代性走向的路線之爭，用我們所提出的分析語言就是選擇不同的去殖民與去帝國策略的鬥爭。與南北韓的狀況不同，早已有停戰協定的簽署，國共內戰從未正式宣告結束。1949年後，國民黨在美國的保護下選擇了透過資本主義道路，而共產黨的社會主義現代性道路則深受蘇聯的影響。

如果我們將社會主義革命視為一種反資本主義擴張的去殖民、去帝國運動形式，是以階級政治之名來進行，那麼中國大陸

20 參見Hanasaki Kohei(2000)。

21 進一步的討論，參見〈去帝國〉一章。我個人最近參與到日本批判圈內部的討論，以〈亞洲獨立的問題〉為題，發表於《現代思想》(2005)。

去殖民的關鍵點之一就是它的第三世界主義時期，於1955年的萬隆會議時正式形成。與前殖民地第三世界的連帶是打開中華帝國以自我為中心世界觀的一個契機，舉例來說，從50年代起到70年代，大量翻譯來自第三世界各地的文學所形成的知識運動，暫時打破了傳統中西二元對立的認識論限制。縱使第三世界主義的去殖民年代是相對短暫的，但是它在當代中國知識界所留下來的效應不能低估²²。

中國70年代後期的重返世界，從現在來看，是新自由主義全球化得以形成的重要條件，特別是對整個東亞區域而言。在中國內部，變化的意義是極度深遠的，鄧小平1992年的南巡標示出這個變化的關鍵點：正式宣告向市場轉向。就跟東亞資本主義地帶的其他國家一樣，戰後的初期傾全力投入經濟發展，90年代以後的中國至今處於渦輪快轉的總體氣氛當中，經濟發展早已成為全民運動，或謂民族運動。這樣強大的努力賺錢運動確實是一種救贖，是在對50年代以後的短缺時代進行還債。如果說戰後的日本、沖繩、台灣與南韓的經驗可以參考的話，也就是說原先被壓抑掉的去殖民與去帝國的能量，終將因為經濟的起飛而重返，那麼我們同樣地也需預估中國遲早將得重提帝國主義的歷史問題。

弔詭的是，中國經濟的崛起不僅把中國擺到全球權力的中心位置，也同時啟動了東北亞區域統合的想像（同時是正面也是負面的）。這個重心的移轉正在構築一個新的區域結構，如果要以老中華帝國朝貢體系的復辟來理解當前的情勢，當然會是極度荒謬，也是不能接受的；但是中國領導人想要消解區域性的焦慮所提出的「和平崛起」的口號，卻也真實地混雜了各地深深感受到的「中國威脅論」，

22 對於第三世界主義時期在中國大陸知識界所造成的長期影響，參見錢理群（2005）最近一篇重要的文章〈我們這一代人的世界想像〉。

這兩種複雜的心情反應了兩個歷史情境的重疊。所以，這個新的區域結構會演變成什麼模樣，牽扯到太多變動的因素目前無法預估，但是東亞的知識界必須要認真思考大國與小國存在的事實，要能夠共同發展出相互平等對待的機制，包含分擔不同大小的責任²³。

正是在此關鍵時刻，區域性的統合要能夠向前推進的話，形成具有反思意義的去殖民與去帝國運動，就變得極為迫切。我認為，這是中國批判知識分子，乃至於整個東亞的批判圈，最為重要的挑戰與責任。對於批判性的華人／中國知識分子（我自認為是其中的一分子）而言，政治上的困難度是要同時能夠兩面作戰：一方面得面對整個世紀西方及日本帝國主義入侵的苦難歷史，這個真實的情感導致了今天在中國復甦過程中出現的出頭天主教義，而以政治正確的方式無法面對這股樸素的民族情感；另一方面，又得同時積極反思中國相對於其他亞洲國家的「帝國」（甚至是帝國主義）身分，特別是在更早的歷史時期對於整個東亞區域造成的霸權壓力。當前的問題不在於在大陸內部或是在區域中辯論中國是不是、或者未來會不會成為下一個（取代美國的）大帝國，那樣於事無補，而是得更為積極地去重新梳理沈澱於歷史過程中值得挖掘的理念，包括第三世界主義、國際主義，甚至是孫中山的大亞洲主義。這些理念要能成為反思的資源，才有可能挑戰正以暗流方式散播的場景：世界上最後剩下的只有中華帝國與美國帝國的對抗。這樣的想像其實就是帝國慾望再次複製出的夢魘，導致古老的中西二元對立邏輯再次上場，中國中心主義再次還魂，把世界的其他人全部排除在視野之外。

23 根據我個人過去十多年在區域內的互動經驗，這個關鍵問題不能夠用政治正確的方式來處理，國家大小是很關鍵的問題。如果將新加坡與中國大陸並置，就會發現我們不能期待新加坡的知識圈承擔跟大陸知識界同等的責任。這是個真實的問題，會在本書最後〈亞洲作為方法〉這章中再提出討論。

演繹

以上極為壓縮與片面的東亞現代史的去／殖民、去／帝國敘述²⁴，企圖把握我們現在的處境，找出歷史的變動走到了什麼樣的方向。作為批判的知識分子，我們當然渴望全球性的去殖民方案已經大功告成，尤其是發現法農(Frantz Fanon)早在四、五十年前就在重要論著《黑皮膚，白面具》(1952)及《全世界受苦的人》(1963)中提出了關鍵警訊²⁵，諸如在去殖民運動中，資產階級當道，陷入與舊殖民民主或是新帝國主義強權之間的勾結等等，但是東亞的歷史經驗與我們天真的主觀期待相互矛盾。我們其實恰恰處於去殖民與去帝國剛剛開始萌芽的關鍵時段，在所謂後冷戰／全球化的來臨時運動才逐步開始。會以「開端」來定位運動所處的狀態，是因為大規模的反思還正在起步，還沒能走得夠深夠遠；說此時是關鍵時刻，是因為運動的方向還很曖昧，還沒有定性，一不留心就會走向法農指向的陷阱²⁶。如果不能透過積極的辯論，釐清錯綜糾纏的情勢，未來極可能回到弱肉強食的帝國主義時代，911事件後東亞的國家機器支持美國強勢的軍事擴張便是這個跡象出現的訊號。

如果說東亞的圖像如此，也就是說去殖民與去帝國才剛開始萌芽，那麼世界上其他的地區呢？亞洲的其他地區、非洲、拉丁美洲的前殖民地都已經完成了去殖民的方案嗎？西歐與北美都已經完成了去帝國的運動嗎？

24 我注意到 Mark Berger (2004) 的近作，也是以去殖民來框設他的敘述，但是我對於去殖民的看法與他南轅北轍。

25 參見中國大陸2005年版本的《黑皮膚，白面具》與《全世界受苦的人》，南京：譯林出版社。

26 馬上想到的是代表台灣獨立運動勢力的民進黨於2000年後執政的走向，它親美的程度遠大過國民黨時期，亦即親美反共的結構反而是在持續深化當中。

我不是全球史的史家，沒有能力回答這些問題，但是我猜想東亞的經驗並不特殊。敏米(Albert Memmi)早在1957年就提出了這樣的呼籲：「該揭露的已經做了，真理的殘酷也已經被承認了，歐洲與其前殖民地的關係必須被重新思考。在放棄了殖民的框架之後，最重要的是我們所有人都得發現一個新的方式以與那個關係共存。」(Memmi, 1991: 146)半世紀後，我很懷疑敏米的呼籲受到了該有的回應。在南亞、東南亞等地，以民族國家獨立作為形式的去殖民基本上確實已經完成，但是與前殖民者之間的歷史關係也還沒有妥善的處理，英國、法國、荷蘭、葡萄牙、西班牙、美國等也都還沒去帝國化到一定程度，敢於公開承認他們對這些地區所造成的傷害。「亞洲作為方法」的意義正在此：對於亞洲經驗的批判性研究或許能夠開啟理解世界史的不同視角，提出新的問題。

911事件以後，反對美國帝國主義入侵伊拉克是有史以來最大規模的全球性民間運動，這個運動的熱力顯示全球性的去殖民與去帝國運動才剛剛開始，後911所凝聚的正是戰後世界各地對於美國帝國的愛恨情仇。戰後美國在資本主義集團的霸權位置，於冷戰鬆動、對峙力量的消解後延展至全世界，不只是第三世界的亞、非、拉區塊，就連西歐的舊帝國都在政治、經濟及文化的層次上受到美國的「殖民」。布希軍事入侵伊拉克，在美國內部受到民眾大幅度支持的反動現象，顯示出美國戰後從來沒有經過去帝國化運動的洗禮。因此，殖民者(美國)與被殖民者(其他世界各地)的正面對峙使得911成為了真正的全球性事件。如果這個觀察可以成立，那麼呼籲全球性的去殖民及去帝國運動的開展，其實是相當急迫的。

在上述的大情勢中，亞洲的區域統合變得極為重要。但是這個統合不能簡單地以一般區域主義的語彙來理解，而必須被放入後911事件轉化的全球政治語境中來思考，它不只是區域主義，同

時也是國際主義與全球主義。如同非盟、拉美統合組織、歐盟的形成一樣，如果以東協、南亞區域合作組織(South Asian Association for Regional Cooperation, SAARC)為基礎的整體亞洲能夠形成統合，就比較有機會構成對於美國軍事帝國的制衡結構。換句話說，全球已經在形成的區域集團值此歷史時刻成為一種政治的必然，為的是要防止美國作為唯一的超級強國繼續濫用權力。如果維持區域性的平衡是走向世界和平轉變的一大步，那麼亞洲的統合則是全球性的需求。

別忘了：伊拉克是亞洲的一部分，位於西亞的核心地帶。這樣想，如果有一個亞洲聯盟存在，能反抗外來力量的干預，布希的帝國主義還可以那麼囂張地輕易入侵伊拉克嗎？

反抗新自由主義全球化，首先得展開的就是全球性的去殖民與去帝國運動²⁷，沒有這個過程以讓前殖民者與被殖民者共同面對殖民帝國主義歷史所造成的創傷，是無法重建全球連帶的。如果我們不能讓這個世界繼續上演帝國征服與對抗的大戲，那麼**去帝國**則是一種知識與政治的承諾。

方法

本書的主要論點深受魯迅、陳映真、法農、霍爾(Stuart Hall)、帕薩·查特基(Partha Chatterjee)、溝口雄三等所代表的批判傳統的影響；他們都出身被殖民的第三世界，誠實地面對了自身所處時代的限制，分別以不同的方式理解到文化、知識生產、慾望流動層次

27 此處是我與Negri和Hardt提出「反帝國」的差異之處。Negri和Hardt在*Empire*(2000)一書中提出multitudes這個面貌模糊的概念，作為改變的根本作用者，但同時卻閃開了去帝國化的歷史及政治問題。我們雖然得承認他們的重要介入是在挑戰新自由主義全球化，但是沒有去帝國化概念的中介，以打開帝國核心地區的去帝國問題，將使得他們的關切落入與西方帝國主義的共謀之中。

的去殖民工作，都必須在被殖民社會構造的內在邏輯中操作。這個內在的鬥爭不能夠只是經由國家主義的方式，以重新調整「國際關係」為終點，而非得將主體性當成是去殖民的工作場域來進行不可。只有透過痛定思痛、自我反思的分析，才有可能超克殖民帝國主義史所給定的限制。

本書的立論有其自身形成的軌跡。這裡所呈現的思考大都是過去十年中，於台灣與亞洲批判圈零星的聚會場合中慢慢發展出來的，所參與的這些公開活動大部分是由我個人所屬與參與的幾個團體組織的，包括台灣勞工教育資訊中心、《台灣社會研究季刊》與 *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 等。因此書中許多想法，都是當初在回應具體歷史狀況中所出現的政治及理論問題，在公開的論壇提出初步的論述時，面對的聽眾很多都不是學院裡的人，而歷程中慢慢便浮現了這樣的工作模式：為了把握與介入真實的狀況往往就會觸及自己知識的限制，因而被迫進入下一個階段的閱讀、研究、思考與寫作，這個模式一再重複。去殖民、去冷戰、去帝國的命題就是在如此的循環中逐漸成為整體問題意識的大傘，串連了不同歷史時刻及不同抽象層次的分析。

此外，本書持續著文化研究的基本精神，在實際介入在地空間的同時也持續與理論論述進行對話。坦白說，回過頭來閱讀魯迅的評論文字，發現自己的操作方式早已涵蓋在魯迅的書寫形式當中。魯迅之所以吸引人的地方正因為他的許多寫作是在回應具體的事件，他把自己擺在事件的內部，但又不過度地耽溺其中；他很少以所謂的抽象理論概念來開始或是結束他的討論，不過他提問的意涵又往往超出了事件本身，常帶有原理性的暗示。透過文化研究的場域，重新去找回這樣的知識模式，也就是要把我們自身安置在自己的文化當中，從自身生存環境的困境中出發，討論問題。讀者或許會注意到，本書的各章

大都不是以分析概念或是理論命題為中心展開，具體事件中浮現的社會及政治矛盾處於分析的起點與中心位置。與學院論述中不同流派的對話是處於背景而非前景，主要的關切在於連結到社會世界當中，把握真實的狀態；但與學院論述進行對話確實也是必要的，因為特定的理論解釋機制必須被啟動，以理解真實的生存狀態，也因此，理論對話的出場往往在分析之後，而非之前。我個人希望這樣的操作方式是承續著魯迅知識傳統的一支，主要的驅力不在於建構可以跨越古今中外、放諸四海而皆準的理論概念，而是可以開展出立足於歷史內在的解釋，由是才能有效地介入現實。

本書從頭到尾都是以台灣90年代以後發生的事件為分析的焦點。對本書所討論的問題而言，以台灣來聚焦的優勢在於台灣從來就不是關閉的空間，從來就是東亞區域史中政經動力拉扯的結果。20世紀以前基本上是中國大陸的影響，20世紀前半為日本殖民，20世紀後半則受制於美國的霸權，而這樣的經驗可以說是整個區域史的縮影。以台灣為分析的場域於是能夠讓我們帶出東亞內部不同國家跨國之間相互制約的關係，打開關閉在國族歷史中的限制，更為重要的是，提出「亞洲作為方法」的命題亦即在測試轉換參照點的可能性，透過較為有系統地參照東亞各地，看看能不能對台灣乃至於東亞區域有不同的理解。

分章

本書的組織邏輯是這樣的：第一章〈帝國之眼〉透過分析南向論述，提出當前去殖民所處的真實狀態及其引發的問題意識。接下來的三章逐步理論化去殖民、去冷戰與去帝國之間是如何成為彼此緊密連結的歷史過程；從當下的角度來看，這三個核心概念是相互指涉、環環相扣的，但是為了書寫呈現的清晰，每章分別著重於一個面向的

分析，一步步帶出彼此的關係，形成錯綜複雜的共同結構：第二章追溯二次戰後的去殖民理論軌跡，第三章追問殖民主義與冷戰的歷史關係，第四章將前兩章的討論接合到去帝國問題，第五章〈亞洲作為方法〉則透過幾組對話，將本書的主要立論連結到不同的知識場域。

〈帝國之眼〉這章分析1994年南向論述的形構，揭示台灣次帝國主義的出頭天情緒，亦即，能夠將資本輸出海外、在南洋投資是台灣人的榮耀。藉由與《中國時報》〈人間副刊〉的南向專題進行對話，本章發現台灣主流文化圈所長期埋藏的深度殖民知識結構至今未經反思。這些文章所引用的歷史資源基本上來自日本殖民主義的知識生產，是1930年代當時日本南進方案的想像，其將台灣視為入侵東南亞的中途戰略點，因此繪製了將台灣置於地理中央位置的戰略圖，而這個將台灣擺在亞洲中心點的帝國南進地圖，如今為台灣知識人重新發現，以之用來支持90年代台灣的國家政策：南進東南亞。讓人驚訝的是，這個當代的再次挪用居然會是沒有批判距離的，完全沒意識到台灣中心論的地圖想像是帝國主義的產物；一頭熱的支持政府南進，卻沒看到這一次的南進其實與上一次帝國主義的擴張邏輯是一致的。本章接著進入戰後台灣史挖掘所謂的「後／殖民」心態是如何進入戰後台灣民族主義的構造，最後指出，國族主義的榮耀應該被揭露為一種缺乏主體性的表現，是對於過去殖民史與國民黨威權統治的反動，形成了妒恨政治與出頭天主義，造就了對外擴張的慾望。本章在全書的位置是在指出：台灣對於日本殖民主義的去殖民反思工作在戰後並沒有發生。這個結論是構成本書分析的起點，於其後幾章中逐步展開討論。

為了開始理解為什麼去殖民運動在台灣還沒有展開，〈去殖民〉這一章試圖將問題擺到更為寬廣的第三世界脈絡中去考察戰後去殖民的具體實踐。把焦距放在主體性的層次，本章釐清三種去殖民之歷史效應的表現形式：民族主義、本土主義與文明主義，同時，上

述對於歷史實踐的討論，乃是透過精神分析論述中法農、敏米及南地等關於殖民認同的重要思想，來整理第三世界文化研究的歷史軌跡。在評價去殖民實踐的限制後，本章提出批判性混合的概念，藉以超脫殖民認同的枷鎖，最後，與企圖修正歷史唯物論的激進地理學對話，連結到第三世界文化研究的軌跡中，提出殖民-地理-歷史唯物論的分析架構，一方面先將地理空間加以「空間化」，另一方面又將地理空間重新整合到殖民史當中，希望能夠更為貼切地解釋前／殖民世界所面臨的問題。簡單來說，本章的位置是在構築理論層的分析，把握當前去殖民過程中所處的結構性狀態。

以法農為起點發展出的第三世界主義取向，對於去殖民的歷史實踐相當具有解釋力，但依然無法通盤處理何以去殖民在東亞區域才剛起步的現實狀況，因而繼之在〈去冷戰〉這一章提出戰後冷戰體制的形成，做為結構性的切割、阻絕與延宕的配置，必須被帶入我們的分析架構才能更進一步解釋東亞經驗的特定性。本章將殖民主義與冷戰效應的問題意識串在一起，把焦點擺在當代台灣「族群」衝突的分析，提出殖民主義與冷戰這兩個結構性力量的交錯，多元決定了亞洲現代性的性質。在許多國家的社會空間中，支配性的矛盾與衝突都來自深層的結構性分裂，而殖民與冷戰這兩條纏在一起的歷史軸線，主要的力道在於能夠深刻地在情感結構的層次操作，爾後成為主流政治動員的情緒性物質基礎，表現在以選舉政治為主軸的族群民族主義。這樣的衝突發生在民族內部、次區域之間，更不幸的是在家庭內部。這情緒結構的形成，使得和解變得相當困難，遑論創造區域性的和平。換句話說，為了克服戰後冷戰所產生的「親美反共」的廣泛敵意，從而找尋區域和解，批判圈的論述實踐得重新正視歷史構造中所承載的情緒結構，在社會文化的精神層面進行分析，由此或許能夠打開新的契機，有助於各個層次的和解。

前兩章聚焦於去殖民及去冷戰的討論，接下來第四章進入第三個關鍵概念的討論：去帝國。這章的主要論點在於，去殖民與去冷戰在前／殖民地要能夠有效的開展，必須將去帝國問題當成辯論的核心，如此才能夠清楚看到想要成為帝國主義子民的潛意識與認同帝國的強烈慾望，仍然在我們的社會積極運作。持續對於帝國的認同同樣存在於殖民地與殖民母國，顯示出去帝國化運動也沒有展開。本章由 51 俱樂部的具體實踐展開討論，試圖理論化這個失敗的過程。該團體自 90 年代中期起，開始提議台灣加入成為美國的第 51 州，這樣的西瓜靠大邊心情不只是在台灣才有，菲律賓、沖繩、南韓等地也都有不同規模的團體提出類似的訴求。本章透過分析 51 俱樂部的訴求指出，這是長期殖民帝國認同的歷史效應，只是現在被轉進到全球化的脈絡當中，表現為高度的不安全感與不確定性。追蹤了 911 事件前後美國形象在全球政治上的改變後，本章指出，51 俱樂部所顯示的其實是：對於帝國的認同乃是長期帝國化的結果，而此奠基於對中華帝國、日本軍國主義、戰後美國帝國的認同。

最後一章提出「亞洲作為方法」的命題，期待能夠轉化(文化研究)既有的知識結構，使得去殖民、去帝國、去冷戰三位一體的方案可以繼續推進。本章是以幾組對話構成，透過與後殖民論述、全球化論述與亞洲研究的商榷，指出知識工作的可能動向。亞洲作為方法的基本意涵在於：透過「亞洲」這個想像的停泊點，亞洲內部不同的社會能夠成為彼此之間的參考點，如此才可能改變原有對於自我的理解，在此基礎上向前推一步，亞洲的歷史經驗及實踐也才可能成為一種另類的視野，一種境界，一種方法，對世界史提出不同的理解與問題。

第一章

帝國之眼

南進論述的次帝國文化想像

我們活在不同的本土，不同的國度裡。

——台灣女同志

我是國際主義者，因為我是女性主義者。

——Meaghan Morris

非洲國族-國家的建造是反人民的。

——Manthia Diawara

我努力尋找，
體內血液的源頭。
有人說我來自馬來亞群島，
中國西南的邊境……
父母卻傳說道：
我們是太陽的孩子，
百步蛇的蛋，
大地蘊育的種族……
終於得不到確切的答案。
但追溯卻使我肯定，
了解美麗島真正的主人，
以及一頁一頁殘破的歷史。

——莫那能〈燃燒〉，1989

一、問題意識：「南進」——台灣次帝國的想像¹

由國家機器主導、反對黨背書的「南進」政策，在1994年初受到「公共領域」熱烈迴響，御用學者、政客、資本家紛紛出籠，從所謂「全方位」的角度來替南進宣導。反對的聲音不是沒有，零散的噪音，分別從南方諸國所提供條件不夠優惠、政局不夠穩定、基礎設施落後、行政效率太低、地價上漲、工資逐年上升來「反省」南進政策²（注意：跨國資本似乎也用同樣的字眼來描繪台灣的「投資環境」）。正反雙方其實都已經被「南進」敘事架構所制約，使得更為後設的批判性思考很難擠入主流的對話場域。其實「南進」、「西進」與「東進」所投射的共通慾望，與17、18世紀以降帝國主義的擴張主義邏輯是一致的。簡單地說，台灣的帝國慾望正在形成³。

更準確地來說，台灣「次」帝國的意識型態正在形成：在新殖民帝國主義的結構中，台灣的政經、文化結構受制於美國及日本，在

1 「次」帝國的想像是值得追究的學理問題，韓國左翼學者在80年代以「亞」帝國描繪韓國的資本主義發展。這一點是陳映真先生於1994年6月11日在台北月涵堂，文化批判研討會主辦的「南進論述的批判」時指出。

2 反對意見如徐宗懋(1994)、黃毓麟(1994)。

3 有關古典帝國主義的理論參見Lenin(1939), Magdoff(1978), Hobson(1965), Luxemburg(1976)。近期的討論，參見Hardt and Negri(2000)。

這種結構中企圖向外擴張的對象，不是強勢資本主義地區，而是政治經濟體質更為弱勢的國家，在這些新開發空間中，國際資本的競爭不是那樣激烈，所能剝削的利益也更大。因此，這裡用「次帝國」指稱帝國主義下的依賴性次級帝國⁴。所謂的新殖民帝國主義所指的是，早先形式的資本主義結構性宰制關係已經轉變，不再以軍事力量取得他國領土，直接控制該國政權，以奪取經濟利益，而是以政治經濟優勢間接介入他國，影響政策走向及操控市場(如美國三〇一條款)。在第三世界的歷史實踐中，諸多原先的殖民地，在獨立建國後都再次成為原先殖民主的次殖民地，原因包括經濟、政治及文化的依賴。所有這些通過全球資本主義所形成的層級化構造，可稱為新殖民帝國主義。

台灣次帝國形成的具體表現到底在什麼地方？

- 中、小資本的西「進」、南向，國家機器政策的南「進」(向)，都是向外擴張的指標。
- 菲律賓蘇比克灣(Subic Bay)是「台灣第六個加工出口區」(經濟部長用語⁵)，在越南河內企圖建立的「台商工業區」，以及印尼巴潭島(Batam)的「台灣開發案」，這些不僅顯示資本／國家機器的向外擴張，甚至已經有了古典帝國主義建立基地、對海外「領土」控制的態勢。
- 對於大陸勞動力的「剝削」更是不在話下，關廠、資金外移就是要剝削比台灣更為廉價的勞工；以金錢優勢對於女性的壓迫也層出不窮⁶，甚至發生毆打女工的現象；勞動環境的惡劣，工廠

4 至於美國是不是帝國？在怎麼樣的意義下是帝國？不是我要爭論的焦點，請參照美籍著名學者許勒的名著《大眾傳播與美國帝國》(Schiller, 1992)。

5 參見《中國時報》(1994)，2月21日頭版及二版。在此，部長將加工出口區不做境內境外的區分，顯示出蘇比克灣是台灣的「內陸延長」。

6 參見吳永毅(1994)對里巷工作室製作《台胞》記錄片的批評。

著火燒死工人(泰國的台商玩具工廠及大陸製鞋廠)，對於工人的苛待(軍事化管理、懲罰)也曾經引發菲律賓女工罷工事件。

- 經濟上，台灣1989年在馬來西亞(Malaysia)的投資僅次於日本佔24.7%，在泰國也僅次於日本佔10%左右(1988)，1990年在福建省投資佔福建外資的三分之一，同年在廣東省投資僅次於日本佔第二位(Tan, 1993)。台灣資本的向外擴張早在1980年代末期已在東南亞諸國大量形成，在泰國及馬來亞都僅次於日本佔外資第二位(Tan, 1993: 63, 65)。
- 在政治層次上，企圖透過進口外籍勞工政策(如從泰國)的伸縮，直接影響他國經貿外交政策，表現出「依賴」性新殖民邏輯。1994年4月印尼工人罷工反華商剝削，中、台政府積極介入施壓當地政府鎮壓工運。
- 文化上，音樂、影藝、出版工業全面搶灘，不僅在新馬一帶進入當地市場，也在90年代登陸，鄧麗君、瓊瑤、趙傳、羅大佑早已深入「敵後」，把台灣資本主義的生活方式滲入社會主義的日常生活，潛在的效果是在改變意識型態的集體構造。

台灣次帝國的建立能否成功？資本擴張的結構性流向到底該往哪裡走？資本是不是一定要向外擴張？這些都不是我要論辯的問題。我要點明的是，要不得的帝國主義擴張心態可能造成的效果，不僅是在正當化各種形式的剝削，更會造成不以平等的態度對待鄰國人民，引發區域性的矛盾。

台灣歷經荷帝、明清王朝對原住民的殖民，在半世紀前脫離日本帝國主義的殖民，去殖民過程剛剛開始，就快速地被國民黨政權再殖民，受到美國以全球戰略考量而提供軍援、經援的「誘惑」，再投向美國帝國主義新殖民結構的懷抱中；60、70年代，就是憑藉著壓榨高強度的勞動力，才能躋入資本主義分工體系，不僅造就了所謂的「台灣

經濟奇蹟」，也造就了今天的資產階級／國家機器。無奈資本無祖國，他們今天都得關廠，遠渡重洋，不但得遠離家人，也得拋下當初養肥了他們的勞動階級。土地／資本／國家機器的三邊聯合，正為台灣帝國主義的形成赴湯蹈火⁷。從這裡可以看到，「南進」所顯現的是台灣的資本積累已經在短短的50年間，快速地由殖民地躍昇至準帝國主義的結構性位置，在全球性資本主義地形圖中不再邊陲。雖然它仍然受到大型帝國在政經連鎖上的牽制，但是已經加入帝國競爭的行列，「向下」投資以搶取市場、資源、勞動力。這是否意味著1955年印尼「萬隆（Bandung）會議」以來所提出的「三個世界理論」⁸，在40年間全球資本主義擴大再結構的過程中，原來處於第三世界位置但是現在已經能夠向外擴張的地區（四小龍，NICs），重畫了世界資本主義體系的地理圖形？還是，我們必須對第三世界的「內部」差異做更為細緻的區分？⁹

「第三世界」文化研究的問題意識¹⁰

在第三世界像台灣這樣的地方從事「文化研究」到底意味著什麼？

在台灣，第三世界從來不是分析範疇，更不是政治意識。學者、生意人、政治人物從來都是向第一世界先進國家認同，自己生存的空間如果被稱為第三世界，會認為是一種恥辱。第三世界意識的缺席，是極為根本的知識狀況，我個人的經驗也不例外。

1989年受了多年英美文化研究訓練之後，回到台灣，經歷了台灣社會變動最快的幾年。批判性文化研究的訓練驅使我介入到變動的過程之中。當然，「本土化」的氣氛讓我不斷思索學術上自我去殖

7 有關台灣資本與國家機器的結合，參見王振寰（1993）。

8 參見Ahmad（1992）。

9 近期有關NICs及下一代NICs的討論，參見Tan（1993）。

10 有關這個部分更為完整的討論請參見Chen（1996）。

民化的必要性，但是也更讓我認識到關閉性的本土化走向會是個死胡同。在在地(local)現實批判理論及自身歷史經驗不斷的擺盪中，我一直在摸索一個可以站得住腳的立場，找到自己可以安身立命的位置，才能推動一些事情。相較於以往在國外時期所發表的理論文字，90年代初期「人民民主」論述與「新國際在地主義」都是我在摸索回家過程中的嘗試¹¹。

關鍵的變化是在1993年到菲律賓參加亞洲區域性新另類學術交流(ARENA)所主辦的「改變中的全球性現實與亞洲人民的未來」討論會¹²。那是第一次和全都是來自亞洲的批判分子聚在一起，第一次開始積極地認識到亞洲各地的政經文化狀況，第一次發現自己的英文是多麼的「美國腔」，第一次處身於與台灣相似又極不相同的菲律賓社會，當然也第一次聽到當地人以帝國主義來稱呼台灣入侵的資本，也再次加深對「第三世界」這個政治／理論概念重要性的感受。從那次之後，我逐漸找到了第三世界的想像位置，逐漸看到台灣本土文化研究的盲點，發現到「西方」文化研究的侷限，也看到了可能的出路之所在。或許在在地、亞洲、第三世界、全球的辯證中，一條新的路子可以被走出來¹³。

在相對強勢的英語世界的文化研究裡，第三世界作為分析的範疇基本上是被忽視的，因而沒能夠成為主要的關切。雖然90年代起，文化研究這個批判性的學術領域正面臨著「國際化」的走向，以90年代初期出版的兩本500頁至800頁均用「文化研究」為題的大書為例，第三世界地區的研究完全不在其中，作者也大都集中在歐美地區¹⁴。

11 參見陳光興(1992: 167-183, 192-196, 238-248), Chen(1992)。

12 ARENA全名為Asian Regional Exchang for New Alternative，成立於1982年，為跨國的批判性學術組織。

13 詳見本書最後一章〈亞洲作為方法〉的討論。

14 請參見During(1993)及Grossberg et al(1992)。

然而，情勢也在慢慢地改觀，或許是因應全球化的壓力，許多英文的新舊學術期刊都開始打開民族國家的限制，開始形成對話空間，如 *Third Text*、*New Formation*、*Cultural Studies*、*Transition*、*Cultural Studies Review*、*Postcolonial Studies*、*Public Cultures* 等，還有以區域為操作空間的 *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*，都有心地在創造跨越國界的空間。根據我個人所知，連許多非英語系的亞洲語文刊物，也開始刊載非本地的文章，如首爾(Seoul)的《創作與批評》，東京的《思想》、《現代思想》、《IMPACTION》，北京的《讀書》，台北的《台灣社會研究季刊》都在交叉地刊載中、日、韓文的文章。這種「國際化」的現象，其實並不只是來自文化研究者交互串連的結果。霍爾認為這種現象反映了文化全球化的壓力，是後冷戰時期資本主義全球化的結果(Hall, 1995)，幾乎沒有任何地方在地文化的運轉可以不需要與全球化層次相關照、辯證，而能被全然解釋。因此，全球化也就在90年代以後成為重要研究議題。

然而，第三世界沒有成為越界對話的關鍵軸線，造成了嚴重的方法及理論上的後果。第一，如果說歷史唯物論是文化研究基本的方法論，其主要的參照體系是工業資本主義的歷史實踐，那麼對應地來看，需要發展出什麼樣的分析武器來面對活在第三世界作為主體的農民及其文化？第二，一旦沒有第三世界的範疇，民族-國家自然成為文化研究進行國際對話的組織原則，於是也就有英國、美國、加拿大、澳洲等文化研究的產出；後果是，第三，殖民主義及帝國主義的問題，不被納入對話的關鍵位置。英國殖民主義與美國帝國主義從不成為英國及美國文化研究的核心關切，這些問題因而就留給居住在第三世界的批評家，由於她／他們被迫面對殖民主義的歷史還繼續在人們的血液中運作，或是新帝國主義還不斷地介入當下的生存空間。

更糟的是，在這樣的情勢下，去政治化成為主流的操作。以90年代以後在英美成為風尚的「後殖民論述」為例¹⁵，它雖然成功地接收、轉化了後現代論爭的能量，並且將其政治化，但是在第三世界地區仍然被擺置在資本主義新殖民結構中的條件下，原住民、工人、女性、同性戀，仍然被強勢族群、資本家、男性沙文父權結構及異性戀體制所殖民，宣告後殖民文化結構的形成，確實是肇因於「後殖民論述」所處的全球結構強勢位置。效果上它不僅模糊了資本主義全球化過程中新殖民結構的面貌，為原先強勢的殖民主體脫罪，且有可能成為全球霸權秩序重組的先頭理論部隊。其實隱藏在「後殖民」背後的仍然是「國族-國家」的幽靈，以政治主權(political sovereignty)的轉移與取得，作為殖民與後殖民的分水嶺；經濟、文化的持續殖民、政治上的新殖民便似乎可以一筆勾消。全球化議題的另一隱憂則是它可能掩蓋了其中權力關係的問題。雖然霍爾在論及全球化議題中，一再強調權力不均衡的問題一定要不斷地被思索¹⁶，而這種去權力化、去政治化的傾向確實已出現。湯姆林森(Tomlinson)，在《文化帝國主義》(*Cultural Imperialis*, 1991)一書的結論章名〈從帝國主義到全球化〉表現出將批判性概念「帝國主義」以中立化(neutralizing)的字眼「全球化」來取代的脫罪策略¹⁷。對他來說，「帝國主義」是動機性及目的性極強的企劃案，企圖將一種體制強行推銷至世界各地，相對而言，「全球化」沒有明顯的動機，現代性作為一種人類的文化宿命，所造成的結果是全球各地區相互依

15 最具代表性的人物是 Homi Bhabha，他的文章最近收在 *The Location of Culture* 一書中。其他重要文獻參考 Spivak (1990), *Social Text* (1992)。另外印度的 Subaltern Studies 也常被視為後殖民論述，見 Guha and Spivak (1988)。對於後殖民論述的批判，參見 Miyoshi (1993) 與 Dirlik (1994)。

16 Hall (1991, 1992, 1995)。

17 中文版由時報出版，馮建三譯。更為細緻的批判，參考筆者在該書中文版的序言〈解毒《文化帝國主義》〉。

賴，相互聯結，所面對的問題是全人類的問題，要共同面對。在他的論證中，全球化過程似乎不再牽涉結構性的資源、權力分配不均等，如此一來，壓迫與宰制、第一世界／第三世界、資本／勞動、國家機器／社會主體之間所存在的差異性、權力關係便都被此種全球化敘述所劃平或覆蓋。

社會主義第二世界的快速解體，第三世界的內部殖民，全球性政經權力結構的轉變，使得「三個世界」的理論必須被挑戰、修正¹⁸，但是快速地抹除帝國主義的歷史沈澱，確實有脫罪之嫌，而快速丟棄第三世界的範疇更是無法接受的。

當然，相較於帝國主義早先的表現形式，新殖民帝國主義在一、二次戰後的去殖民運動後，特別是70、80年代以降，有了相當大的變化。至少在2001年的911事件之前，持平地說，領土的取得、武力的鎮壓、政權的直接接管……已經由「霸權」(hegemony)的操作邏輯所取代。多國／跨國公司¹⁹、全球資本主義階序構造、超大型國家機器組織，是新帝國主義的作用者及主要構成分子；透過強勢資本、軍事實力、國際政治的主導地位為後盾，新形成的政經依賴，以及層級化的新國際分工，是新殖民結構得以自我再生產的主要機制。而帝國主義的構成關鍵性條件以及所造成的結構性效果卻沒有改變：(1)核心都會地帶大型企業的壟斷結構持續存在；(2)經濟中心的力量不斷擴張，對於資源及市場控制的企圖心更為旺盛；(3)服務於強勢地區的國際分工體系依然繼續；(4)工業強權國家對於在世界各地市場輸出及投資的競爭日益強烈；(5)對於勞動力的剝削持續加深；(6)世界總體貧富差距的加大；(7)被殖民地

18 參見近期 *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 的萬隆／第三世界主義專號，6卷4期。

19 有關跨國資本的研究，請見 Clairmonte (1989)。

區生態環境的加速惡化²⁰……。就如許勒(H. Schiller, 1991)所言，後帝國主義時代尚未來臨；三好將夫(Masao Miyoshi, 1993: 728)更進一步地說，在跨國公司所展現的全球資本主義的形式裡，殖民主義較以往更為生龍活虎。

即使是三好將夫這種激進的立場，也投射出他所處的地緣政治位置，而顯現出他在缺乏第三世界這個分析範疇之下的盲點。對他來說，從殖民主義到跨國資本主義的過程中，國族-國家機器的角色相對式微，取而代之的歷史作用者是多國/跨國公司。但是，如果身處第三世界，那麼我們可以清楚地看到，國族-國家機器，乃至於國族主義的力量不降反升(南韓、台灣、新加坡、菲律賓、印度、斯里蘭卡等都是例證)²¹。我們必須承認跨國資本主義的強大力量，但是也要認清國族-國家機器的角色在這個過程中也在轉變，並不必然在衰亡之中。超大型國家機器(歐體、北美貿易區、東協……)所展現的就是透過區域中強權國家機器的合縱連橫，進行市場地盤上的分割、切割，對國際資本主義體系「再結構」、「再分工」。在這個層次上，我們不但要對國家機器的強勢/弱勢、中心/邊陲做細緻的區分，才能認清這些組織中主導力量之所在；同時，我們也不能美化第三世界國家機器，而必須認清它們的階級性質，不以國家機器-國族為認同對象。

第三世界的革命理論家法農(1968)在阿爾及利亞(Algeria)獨立建國前發表的重要著作《全世界受苦的人》(*The Wretched of the Earth*)一書中，就已經分析到，在去殖民的反帝過程中，如果不能將國族主義的動力轉化成具有解放內涵的社會及政治意識，一旦共同敵人殖民主義消失後，最具有資源的國族資產階級就會取得新國家營造的

20 前四點參考Magdoff(1978: 140, 242-4)。

21 參見David and Kadirgamar(1989)所編一書中，亞洲左翼學者對亞洲地區的分析。

主導位置；在搶奪國家機器的過程裡，對外與殖民祖國緊密結合，使殖民地變成新殖民地(neo-colony)，對內則進行「內部殖民」²²，壓制勞工階級、農民、原住民、女性、同性戀，甚至廉價地引爆原有族群間的文化差異，製造族群衝突，以達成資產階級內部奪權之目的，而不管是否會造成長期的族群大火併。

法農的分析裡，隱約地提出了面對第三世界共同結構性經驗的理論模型：殖民→去殖民→新殖民／再殖民／內部殖民，納入新殖民資本主義的運動過程。循著這條歷史的軸線，向前推進，一方面接合到全球資本主義的新殖民層級結構，一方面聯結到特定地區的獨有的歷史過去及當下的環境，或許一個較為貼切於第三世界所處(時間／空間)的殖民-地理-歷史唯物論(geo-colonial historical materialism)²³，可以用來回答全球-在地辯證過程中各個層次所浮現的問題。從這樣的架構中，上述批判性論述的盲點可以被打開，使國際性文化研究對於帝國殖民主義所形塑的在地文化以及因在地被殖民意識所形成的對抗性文化之研究路線能被有效開展出來²⁴。

這條理論路線的提出不在製造第三世界中心主義／沙文主義，也不排除第一世界文化研究的重要性。恰恰相反，正如導論一章已指出的，被殖民者的去殖民工作如果沒有殖民者的去帝國運動的回應，是沒有辦法完成的，反之亦然。如何形成交互對話、交互接合，要能夠(至少在學術知識生產體制中)形成反霸權的另類結盟關係，就必須透過集體的互動才有可能。

22 這種從原先的殖民地變成新殖民地，最為清楚的例證是非洲大陸，新的國族-國家的建立幾乎與當初列強瓜分地盤的疆域版圖相一致。另參見Hechter(1975)對內部殖民(internal colonialism)的討論。嚴格地說，「內部」所指的是地理位置上國族-國家的內部，而從「破國家」的觀點來看，其實無所謂「內」「外」之分，見本章最後一節。

23 這是下一章的主要工作。

24 文化研究對於帝國主義與殖民主義的歷史性研究是相當薄弱的一環，這多少反映了其所處的優勢地緣位置。

在這樣不複製既有權力體制的脈絡下，第三世界文化研究的批判性立場不僅在於抨擊「西方」資本帝國主義，同時也必須跨出國族主義的限制，突顯出「第三世界」內部的多重宰制結構及關係、第三世界的「內部」層級式分化，以及新興的第三世界「次」帝國主義。

以下的分析正是這條思考路線的一個面向的嘗試。

文化與帝國主義

將問題的討論放入第三世界的問題意識當中後，讓我們回到前面的具體問題。再次強調，台灣次帝國的成敗實在不是本章關切所在，我關切的毋寧是：在「南進論述」中可以看到帝國意識、帝國主義意識型態和帝國慾望相當「坦誠」的呈現，因此主體性是本章分析的焦點層次。當然，帝國的形在歷史上從來就不僅僅純然在政治、經濟、軍事的場域操作，文化論述扮演著積極的接合作用，替權力集團的帝國形造提供「理論」基礎。問題是：這理論基礎的資源是什麼？是從哪裡來的？

已經過世的重要理論家薩依德(Edward Said)，繼《東方主義》(*Orientalism*, 1978)之後，在1993年的重要著作《文化與帝國主義》(*Culture and Imperialism*)中，再次對帝國主義意識型態的塑造進行解剖。薩氏分析的主軸雖然擺在西方過去文學傳統中的經典——康拉德(Conrad)、奧斯登(Austen)、卡繆(Camus)等——他所關懷的問題意識卻是有強烈的當下及前瞻性的：龐大的殖民結構雖然在二次戰後隨著帝國時代的結束而解體，但是古典或是高峰時期的帝國主義依然對現在持續發揮著文化上的影響(Said, 1993: 7)，帝國影響文化各個層次的巨大陰影，依然積極地運轉，揮之不去，當然更無法一筆勾消。然而，過去批判性論述對於帝國主義的辯論大都集中在政治及經濟的問題上，文化在現代帝國主義經驗所扮演的角色沒有受到相對的重視。對薩氏

來說，帝國主義與殖民主義絕非只是簡單的資本積累與資源及領土的奪取，而必然有強大的意識型態的支撐與驅動(Said, 1993: 9)，才能整合內部的差異，一致對外。更進一步來說，在帝國主義形成、擴張的過程裡，它不僅將自我的認知投射在殖民地，來界定被殖民者的文化，事實上它也透過與殖民地不斷的變動關係來自我界定、自我肯定。

簡潔地說，帝國主體性的建構依靠著它與殖民地之間的權力關係來進行。

薩氏的分析相當具有說服力地說明了文化論述、實踐與政治——可能是有意識的，也可能是無意識的——在效果上攜手製造了宰制系統，這種宰制體系延伸至文化想像的空間，形塑了宰制者與被宰制者的思考範疇，不僅肯定了帝國擴張的權利，也使得其他的可能性無從想像。

薩氏厚重的分析中更為細緻的論點無法在此一一重述，但是上面所提及的《文化與帝國主義》中的幾點洞見，已可為下面的分析提供討論的出發點。簡化地說，薩氏的論述，呈現了幾個詮釋的方向：(1)帝國主義的形成必須有文化論述／意識型態的支撐；(2)帝國主體得依靠它與被殖民者的關係位置才能自我界定，找到認同；(3)帝國主義所建構的文化想像往往形塑著被殖民者的視野。這幾點命題並非我的分析架構，而是我閱讀過程中經常回到的參考點。以下的分析會不斷地與這些命題進行辯證，然後在最後回答本章所提出的問題。

薩氏對西方帝國主義及文化論述共謀的分析，當然不能直接用來面對第三世界次帝國主義的新現象，而需要被轉化，這裡的核心概念是「國族-國家」(nation-state)，「國族主義」(nationalism)將是本文詮釋循環的中點站。nation-state在台灣的主流論述中，或許是繼承了孫中山「中華民族主義」的傳統，被譯為「民族國家」，近來亦有人譯成「國民國家」，而從歷史的轉折來看，它的意涵是「國族-國家機器」。諸多的歷史研究都已經證實，國族是國家機器的建構；國家機器經由挪用、轉化國族主

義的論述及情緒，創造了國族。因此，在歷史實踐上，國族與國家機器密不可分，新的國族打造基本上是國家機器主義(statism)的重要環結；基於此，也有研究者將順序顛倒為state-nation²⁵。在另一種譯法中，如黃美英(1993)，即將nationalism譯為「獨立建國運動」，標識出國族主義與獨立建國的目標無法切割，特別是在台灣的語境中。因此，「民族-國家」是現代化意識型態下的產物，而「國族-國家」旨在揭穿其建構nation時與state的不可分割性。在本文以後的書寫中，如果使用「民族主義」即表示是對話對象的用語，「國族主義」、「國族-國家」則是作者的用語。

二、帝國之眼：閱讀「南向專輯」

1994年初的三個月中，大大小小散佈四處的圖像、畫面、敘事、論證、意見、投書……共同編織出交叉重疊的「南進論述」，形成一種南進的社會氣氛及風潮。其中最具整體性，最有影響力的「文化論述」應該是中國時報〈人間副刊〉，從3月2日至3月4日，連續三天投下整個副刊版面製作的「來自南方的黑潮：南向專輯」。

基於〈人間〉所佔據的重要文化戰略位置(是台灣主流報紙副刊的龍頭老大，「台北文化圈」主流文化評論的發言台)，潛在上會有較大的社會影響力，因此我們選擇這一組專題作為分析的焦點，來解讀其中的意識型態效果。以下的分析將不受限於文章的「內在性」，「南向專輯」的力量正在於它緊密地介入現實的歷史-社會流動空間，召喚著「南向主體」，所以在方法論的層次上，「南向專輯」不能被視為具有關閉性的文化商品，而應透過分析，層層撥開〈南向論述〉中所接合的多重意識型態結構。

25 參見Hobsbawm(1990)及丘亞飛(1993)。

在論述分析的知識論層次，我們並不預設在社會空間中，南向論述必然可以毫無阻力而又成功地徵召社會主體，但是同時也不能忽視其潛在的作用力²⁶。當然，這裡的閱讀方式及方向不是唯一的可能性，處於其他分析位置的理論立場，一定會讀出筆者沒能觸及的問題。

要提出的問題是：「南進論述」的文化政治、意識型態意涵到底是什麼？「南進論述」是怎麼操作的？它的論述形式、內容及方向是什麼？它展現了什麼樣的意識型態結構？作為一種文化想像，它的來源是什麼？我深層的理論關懷是：透過「南進論述」的分析，是否可以**看到帝國主義、殖民主義、國族主義以及國家機器主義在意識型態層次的聯結**？²⁷再次強調，本文的核心分析點擺在文化想像層次，透過「南進論述」的分析，來展現國族-國家與次帝國(主義)的意識型態勾連。

〈人間副刊〉的「南向專輯」，出現在1994年過年期間，李登輝總統南行東南亞諸國之後，在時效上與當時的政治情勢之間存在著明顯的現實意義及主從關係。整個專輯由五位「學者專家」操刀：楊長鎮、劉克襄、吳密察、楊照及楊波。這幾個以往以「自由派」或是「本土左派」自居的人士(在當時都在文化、學術圈內被視為「反對」派)，突然之間快速地向體制靠攏，為國家機器主導、在野黨背書的南向政策找尋歷史、文化的理論基礎，對長期參與在「台北文化圈」的異議分子而言，確實帶來了多多少少的困惑。這個文化現象到底要如何理解？難道這意味著新「歷史」階段的來臨？原來的反對人士不再反對，而積極加入「新政治秩序」？

26 本章在當初1994年的初稿階段，確實有論者質疑說這樣的分析有些「矯枉過正」，書寫者只是「一頭熱」，沒有仔細思考就下筆如珠；但是正因為一頭熱才更可能不加掩蓋地投射出直接的精神分析層次上的慾望。也有人認為這些只是報紙的文章，不值得如此小題大作；這樣的講法，多少反應了學科上的偏見。

27 本文所指意識型態的理論傳統基本上承襲葛蘭西(Gramsci)、阿圖塞(Althusser)及霍爾(Hall)，視意識型態為「再現系統」，透過它認識世界，活在社會世界之中。

這五篇文章刊出的時間順序是：楊長鎮的〈凝視低緯度：台灣與「東南亞運動」〉及劉克襄的〈一條消失的線〉於1994年3月2日出現；吳密察的〈重新認識台灣的位置〉及楊波的〈神祕的華人〉出現於3月3日；楊照的〈從中國的邊陲到南洋的中心：一段被忽略的歷史〉則橫跨3月2日至4日三天。

對「南向專輯」的分析，以下將逐篇進行解剖。為了不使理論、文化政治關切過度主導我與文章之間的對話，解讀將不受限於上述的參考點，主要以論述的內容及方向為對話的對象，亦將帶入其他相關論述，對書寫主體本身的關切及論點也會提出回應。「南向專輯」的編按是我的起點。

脈絡：對雙李結構的呼應

「南向專輯」的編按主導了讀者閱讀的方向，並且揭示了製作的背景及動機，是詮釋循環的起點。為了避免斷章取義的指控，全文抄錄如下：

春節期間，李總統的東南亞之行引起了諸多迴響，但新聞報導與分析的層次大都偏向政經、貿易層面。有鑑於台灣與南洋諸國的文化、歷史淵源，我們製作了此一專輯，一方面也是拋磚引玉，呼應中研院李院長計劃在十年內使台灣成為東南亞史研究中心的企圖。一條每年固定從南洋北上的黑色海潮，一道不為人知的生物地理線，一個法國女作家眼中的南洋華人，以及30年代的「南進基地」……，希望透過這一系列邊緣性的人文思考，把台灣放在一個新的角度上，省思它和東南亞及周遭區域的過去與未來。——編者²⁸

28 1994年3月2日〈人間副刊〉。

編者的「導讀」置放在版面的中心位置，發揮了居中策應的符號作用。理性的說理方式混雜了文藝腔調的詩化語言，兩者之間相互顛覆，也相輔相成。「邊緣性」的人文思考與政經、貿易（「中心」？）的對話，在這個脈絡裡看不出對於後者的質疑與挑戰，而是共同建構「新」的角度，建構「新」的過去，把「台灣」推向「過去的」未來——南進？

編者開宗明義指出〈南向〉專輯在雙李對應／呼應結構中所盤據的戰略位置：政經 vs. 文化，現在政策 vs. 歷史淵源，這裡的思考形態當然不是二元對立，而是陰陽邏輯式的兩極互補。李總統需要李遠哲院長才不致失之偏頗，李院長對李總統的迴響也才能完成陰陽邏輯的辯證，雖然李院長一再撇清他的大型「學術」計劃（十年內使台灣成為東南亞史研究中心的企圖心）與「政治」沒有任何的關係²⁹。做為意識型態建構，「南向專輯」準確瞄準文化、歷史的場域，相對於政經層次的後盾與支撐的企圖心，呼之欲出。

從區域研究的觀點來看，李院長所提出的中研究院南進政策極可能較李總統來得早，他所提出的辯解——與「李總統」無關——頗具可信度。事實上「李院長」的視角可能較「李總統」來得更「高」一個層級，因為他長期所處的政治地緣位置，美國加州大學柏克萊分校是亞洲研究的重鎮之一，而美國所處的全球資本主義戰略位置也較台灣高一個層級。因此李院長所處的客觀條件所提供的視野（東南亞地區經濟貿易的崛起）可能較李總統更具「國際觀」，更有全球資本主義頂端位置的視野。

29 參見李院長在立法院的答詢《立法院公報》（1994）。對「李院長」部分之分析焦點僅僅就〈人間副刊〉編按之脈絡進行討論，無關乎李院長之動機。

李院長的企圖心的確龐大，美國國家機器在二次戰後為了配合新殖民主義大力推展「區域研究」(area studies)，從戰略觀點以「嚴謹」的學術研究來掌握全球政經文化發展狀態，半世紀以來嘔心瀝血終於成為區域研究的盟主；東亞、東南亞，乃至於南亞的研究中心當然是在華盛頓及極富盛名的大學中，從哈佛到芝加哥到柏克萊，亞洲研究中心的成立都是二次大戰以後的現象³⁰。李院長企圖在十年間取而代之或是並駕齊驅，大概得大量培養語言人才來面對極為複雜的東南亞各地的語言結構；另一方面最麥當勞式的速成方式就得從美國請來外籍傭兵，同時帶來半世紀的研究檔案，否則成為東南亞中心的說法極有可能變成天方夜譚³¹。客觀地來看，李院長在中研院主導的南向政策當然不能與美國的「全方位」區域研究相比擬，但在精神上是一致的：在配合「國家利益」、「國家發展方向」的前提下指導「學術方向」。清楚的是，學術服務於政策走向的路線似乎正在改變中研院既有的方向，這是台灣學術史上最為清楚的意識呈現：以研究經費主導人文學術。

這裡要說清楚的是：國家機器(「南進」政策)、學術研究方向(走向「東南亞」)與文化生產(「南向專輯」)，三者之間所存在的不必然是動機層次上的線性因果關係，不是簡單的陰謀理論可以解釋

30 參見 Tani Barlow (1993)。

31 十二年後的今天來看，這個計畫基本上是失敗的，中研院的東南亞研究已經結束，或是說被轉型成為東亞研究，成為東南亞研究中心的想法已經被放棄，過去投入的大量經費也就這麼算了。但是在台灣的環境當中，會有人站出來要還在位子上的李院長負起失敗的責任嗎？筆者2004至2006年期間在東南亞研究核心地帶的新加坡國立大學訪問，看不到中研院所投下的大量資源有任何國際學界的影響力，國大的同事談起中研院的東南亞計畫，都當成是笑話一則，值得深省。但是可以預見的是，擴大成東亞研究的計畫，還是繼續受到體制的支持，有沒有學術影響力不重要，一旦學術從屬於政治體制，那就不能用學術常理來判斷了。

的，而是「論述空間」結構上的「呼應」關係，必須從論述的形式、內容及走向，才能聯結出「知識／權力」複合體的意識圖像。

編者在編按第二段裡提供了讀者論述的形式與方向：黑色海潮、生物地理線、殖民「女性」作家的敘事想像、30年代的「南進基地」——自然、地理、歷史、文學、生物，這些面向是書寫形式的配置。透過這些在現實世界中已經被擠壓到邊緣位置的、不為人知的故事，來重新找回歷史記憶，把「台灣」（地理名詞？國家？男人？福佬漢人資產階級？）擺在一個「新的」（政治情勢？）視野中，來發現「它」和來自南方的黑潮及「周遭地區」（中國？日本？）³²在過去及未來的「真正的」關係。因此，後設地來看南向專題的製作是在發現失落遺忘的過去，補白斷線的現在，才能踏實地走向未來：南方在台灣歷史中一直是在血脈裡起伏流動著。

這裡暗藏了一個玄機，就是編者提到了30年代的南進基地，然後還在後面打了好幾個點，似乎在猶豫些什麼？似乎意識到組織這個專輯跟當初南進的帝國行動有什麼關聯³³，但是最後還是讓那片刻的猶豫閃過了……。

「來自南方的黑潮」七個大字，連續兩天站在版位的最頂端，兩邊傾斜的樹木包抄了地平線上海洋的視野，不論是要呈現「華夏文化」刻板印象下的「南洋風味」，或是台灣南方海岸線迎接著南來的黑潮，清楚的是展翅飛揚的鳥（自由的代碼或是「台灣」的化身）正飛向／降落在「南方」二字上。

「黑潮」究竟是要引爆什麼符號學上的作用？

32 「周遭地區」指涉不詳，但是編按上方的圖片及說明推斷與「中國」、「日本」有關。第二天大標題下的圖片則指出「中國-日本-東南亞之間的緊密關係」。這種含混的泛稱其實豐潤了詮釋的可能性：「不可名狀」(the unnamable)所投射的是潛意識中的焦慮？敵意？這個想像性他者(imaginary other)是意識型態操作的基地。

33 對於日本30、40年代南進論述歷史追溯的深入分析，參見 Peattie (1996)。

自然化的知識／權力

在〈凝視低緯度：台灣與「東南亞運動」〉一文中，楊長鎮（1994）為「南向專輯」開路，把台灣放回「它原來就屬於」的黑潮文化圈。他的論證以「自然地理學」為基礎；由於海洋溫差、地球自轉、地形阻隔，在東南亞的印支半島形成一股「黑潮」洋流，因其養分與溫度所流經之地造就了「東亞稻米文明」，形成所謂的「黑潮文化圈」。在這個基礎上，作者進入「考古學」及「人類學」的領域，特別是用「平埔族是馬來系民族」的論點，來支撐「台灣原本即是黑潮文化圈的成員」的命題，只是在明末以後漢人入侵，才使台灣被納入了「中國體系」。

這裡的論述效果很明顯地是在「自然化」「台灣」「原本」的歸屬是在「東南亞的黑潮文化圈」，只是因為不良的「人為」因素（漢人「入侵」）才造成「後來」的「台灣」進入「中國體系」。隱藏在論述中的其實是一組對立／對應關係：自然vs.人為，原本vs.後來，東南亞vs.中國，「台灣」身分的認定也就是在這一串符號鏈的運轉中，透過不斷的對立，建構出本身符號的認同位置。台灣→原本→自然屬於→東南亞→黑潮區，符號鏈的等價性邏輯(logics of equivalence)，召喚著閱讀主體的認可，把台灣與黑潮文化緊密地連結起來。「黑潮」在符號上發生的作用就是把台灣「還原」到它「應有」的位置，相對於人為後來的中國，它自然原本是黑潮文化圈的成員。作者的論述裡有其進步的面向，透過「原住民平埔族」與「漢人和白種人」的對立，呈現了原住民對入侵者的敵意，台灣自然原本是屬於原住民的。這是弱勢主體在全文中唯一一次的出場，被利用來證明台灣與東南亞應有的地緣認同，從此以後銷聲匿跡。在往下的敘事裡，台灣被整體化、同質化、擬人化，不再具有社會主體差異性的存在。如果將楊長鎮的論點付諸實踐，他應該提出將台灣國土及政權「回

歸自然」，交還給「真正的」台灣人——原住民，否則就只是在「利用」原住民來聯結(漢人)「台灣」與「東南亞」而已，同時也暴露了論證上的矛盾。

以**自然**地理為基地，作者向前挺進至**人為**的歷史軸線。中華大帝國以延伸戰略縱深及取得經濟腹地為由，在全盛時期將影響力擴及整個黑潮文化圈。而台灣真正進入(世界)「歷史」則得歸功於明末時期中國海盜因貿易需求，打開日本→中國→東南亞的海上通路，從此台灣進入「中國史、東南亞史和世界史」³⁴。

在往下的論述中，楊長鎮觸及到一個重要的主題：帝國主義與「東南亞民族主義」的形成。根據作者的論證，東南亞民族主義的形成是經過兩波「東南亞秩序重建運動」：(1)日本資本主義的擴張；(2)以「紅色」中國為主軸的社會主義。而這兩個強權所主導的運動失敗以後，造就了日後地區合作的共識；最後表現在1967年「東南亞國協」(ASEAN)的成立，「發展出平行合作的次區域體系，作為民族國家自主、自由的基本策略」。

下面我要更細緻地檢視楊文的論點，並逐一反駁：(1)東南亞長期受殖民及漢文化的壓抑，已經產生了民族主義；(2)日本以「大東亞共榮圈」進入東南亞，一度受到「東南亞民族主義知識階層視作解放者而予以歡迎」；(3)日治時期破壞了「殖民時代的權力構造，使壓制民族主義的權力機構潰解，從而成為東南亞民族主義勃發的臨門一腳」，為日後區域聯合奠定基礎；(4)社會主義的反帝反資產階級運動在1949年中國革命後，喚起了「恐華疑懼」，造成「東南亞人民

34 據丘延亮的研究，「台灣」進入「中國史」早在西元230年的《三國志》，被命名為「夷州」；爾後在《隋書》中被稱為「流求國」，1171年宋代樓鑰《玫瑰集》中被稱為「田比舍耶」，到1602年陳第《東番記》中，被明帝國主義者以「台灣」稱之，見Chiu (1994)。台灣史有關這部分的討論，參見曹永和(1994)。

的民族主義大體上強過社會主義，使得第二波社會主義運動為主軸的東亞重建運動被捨棄」；(5)由於長期歷史經驗造成對外來強權的不信任(「美帝」、「中帝」、「日帝」)，才「發展出平行合作的次區域體系，作為民族國家自主、自由的基本策略」。

首先，作者認為「東南亞民族主義勃發」是經長期殖民、威爾遜一次戰後「民族自決論」、日帝入侵而形成。這裡要指出的是，作者混淆了「民族主義」與「區域意識」兩個極為不同的概念。東南亞諸國內部，在當時存有不同形式的國族主義，包括右翼資產階級國族主義及左翼激進國族主義，而沒有統合整個東南亞區域主義式的「民族」主義。以1930年殖民時期以降的馬來亞(Malaya)(1963年才有馬來西亞的形成)為例，其提出泛馬來亞國族主義，有出身農人家庭的激進馬來人開始提出反英的馬來國族主義，其中帶有泛印度尼西亞(pan-Indonesia)的色彩，也有保守貴族出身受英國教育反華、反印度的馬來人，與英國殖民主義合作，回教徒也開始有反西方、反帝思想的出現(Sundaram, 1989: 216-20)³⁵。如果作者不是用東南亞國族主義指稱區域意識，而指的是東南亞各地的民族主義，那麼也不能簡單地將民族主義單一、整體化。至於有沒有區域意識的形成，以自身利益考慮而形成國家機器之間的結盟關係，及其間的階級性問題是需要被追問的。但是以當時的情勢來判斷，東南亞沒有泛亞主義的論述出現，主要的動力在於脫離殖民統治，並沒有足夠的條件來想像東南亞的區域主義。

第二，作者認為日本以「大東亞共榮圈」的口號入侵，「一度為東南亞民族主義受到知識階層視作解放者而予以歡迎」，這種說法

35 南亞地區的國族主義相當複雜，階級，宗教，種族為主軸的組合，呈現出極為不同的民族主義形式。有關緬甸、印尼、菲律賓、泰國的狀況來自當地批判性論述的分析，參見Encarnacion and Tadem (1989)。馬來西亞則參見Sundaram (1989), Ibrahim (1989)。

不能成立。菲律賓國族主義史學家康斯坦地羅(Renato Constantino, 1990: 14-15)清楚地指出，當時在菲除了少數投機主義分子外，根本沒人理會日帝的宣傳，並且認為這種說法相當愚昧，更談不上歡迎了。馬來亞的狀況則是雖然有馬來及印度殖民主義人士受到日本反英辭令的誘惑，但是早在1941年日帝入侵之前，就已經有華人馬來社群動員反對日帝侵華(Sundaram, 1989: 217)。新加坡自1931年特別是1937年後反日甚為高漲，1942至1945年的日據時期，更不在話下(Lee Geok Boi, 1992: 12-15)。作者再次以偏概全，為了配合自己的想像需要，簡化歷史的多重複雜性。更令人不解的是作者何以要為帝國主義入侵辯護？

第三，作者認為日帝的貢獻在於破壞既有殖民結構，「使壓制國族主義的權力機構瓦解」，造成日後區域整合的可能。但是日帝入侵東南亞不但沒有打破殖民主義對國族主義的鎮壓，也沒有為日後合作打下基礎。事實上在日據時期，日本殖民者以多種種族歧視政策打壓國族主義，而不是支持各地的國族主義；同時殖民結構也沒有因為日據而瓦解，1963年馬來西亞邦聯的形成，就是英帝的運作，企圖把它在東南亞的殖民地收編在一具大傘之下，來持續它的勢力範圍(Sundaram, 1989: 219)。日據在新加坡結束後，原先的英國殖民主對當地民族主義的鎮壓，特別是對左翼，相當地慘烈(Lee Geok Boi, 1992: 127-130)。這些史實都與作者的論述相違背，更談不上有所謂東南亞民族主義形成的條件及區域合作的基礎。但是在作者的論證中不斷出現一些荒謬的論點，例如「大東亞共榮圈可視作近代西方殖民勢力入侵以來，東亞社會的一次重大反擊」、日帝「這一波東亞秩序重建運動卻為東亞諸國留下一個重要遺產——成熟的近代式民族主義」等等。作者不斷肯定日帝入侵，等於在為侵略者在論述層次上脫罪。

第四，作者認為「紅色中國建立後，社會主義運動反而喚起了東南亞國家的恐華疑懼……而捨棄社會主義」，對越南革命成功更是「恐怖萬分」，而「催化了東協」的產生。不過，反華在東南亞地區不是1949年之後才開始，從16世紀末起，華商在當地控制食物及紡織業，就曾引起菲律賓人的不滿(Constantino, 1992: 58-60)。1949年菲共(PKP)在中共革命成功後，受到快速的群眾支持及武力擴充，甚至在1950年預測會在兩年內奪取政權。菲共的失敗當然不是因為什麼「東南亞人民的民族主義強過社會主義」，而是因為美帝的強勢介入壓制社會主義運動(Constantino, 1991: 289)。從該地區的批判性論述中清楚地顯示，中國1949年的革命並沒有必然造成東南亞「人民」選擇了民族主義而拋棄了社會主義，資本帝國主義從上往下對殖民地的操控是打擊社會主義力量的主因之一。必須指出，作者將民族主義與社會主義對立起來違反了歷史的事實，東南亞的許多民族主義運動與社會主義相互接合，而非簡單的二選一。直到今日，菲律賓、馬來西亞、泰國等地仍然有社會主義的民族主義運動存在。作者以偏概全的辭令中暗流出其自身對於社會主義運動的恐懼。

第五，作者所提出的「東南亞重建運動」的故事結構暗藏著極為「國家機器中心主義」(statism)的立場，「大東亞共榮圈」是帝國機器的提法，「東協」也是國家機器的組成，視野完全受限於「民族國家」的層次而沒有看到批判性論述的存在。康斯坦地羅在1989年出版的《國族主義與解放》(*Nationalism and Liberation*)一書中即痛批「東協」是跨國資本、帝國主義的買辦(Constantino, 1989: 37-38)，他更進一步質問：由資本案所促成的跨國經濟合作，是東協的國族資產階級建立區域自主的努力，還是成為破壞人民爭取自主性的敵人？從這樣的角度來看，作者對東協與東貿的美化是從特定的立場、位置，

與國家機器／資本的視野相互呼應。「東協」的進步性在於與西方帝國主義的競爭，但是資產階級所主控的國家機器間的結盟，對當地人民而言則是要被質疑的。

〈凝視低緯度〉所導向的結論當然是「回歸自然」：冷戰後經貿區域切割是「主流」國際政治運作，「台灣在東亞弱小國家序列中，基於歷史經驗和現實處境雷同，而走向東南亞，毋寧是極其自然的結果」。從自然出發，走向自然，作者的論述位置與國家規劃師的結構位置極為一致，如果真是那麼自然，為什麼在雙李出車之後，才「自然地」跟著放炮？楊長鎮的論述中其實充斥著矛盾，一方面要台灣認知自身是東亞弱小國家的一員（在台灣脈絡中，很少會看到將自身擺在弱小國家的想像，這其實是認知自己第三世界屬性的契機），也同時意識到冷戰體制的安排，但是另一方面又不願面對他所說的國際政治中美國扮演的角色，反倒是一直流露出反共的恐紅症。

小結楊長鎮的論述，可以發現到他相當一廂情願地來改寫「東亞史」，敘述角度極度地右翼，親美、日，目的不過是在攻擊社會主義（紅色中國），將台灣「還原」到東南亞，為南進辯護，積極的支持帝國主義。雖然，在副刊上寫文章，作者不必要公開提他對東南亞認識的資料來源，但是也不必從權力集團、右翼親帝的觀點看世界。

楊長鎮自然化「南進」的論述策略，在劉克襄的〈一條消失的線〉中，再次被使用，只是沒有前者來得那麼粗暴。劉克襄企圖找回的是19世紀生物地理學發現的華勒斯線，在劉手中，這條線串連了台灣和東南亞的密切關係。在他的論述裡，展現了相當有趣的知識與權力，學術與帝國的緊密關係。首先，劉克襄指出華勒斯是進化論的信徒，但是卻不提達爾文以降的物種演化觀與社會達爾文主義，

確實提供了對西方帝國主義向外殖民擴張的理論支持³⁶，因此以進化論為基礎的生物地理學研究就與帝國連結起來。從英屬殖民地馬來群島劃出的華勒斯線，到了日本帝國主義時期找到了繼承香火的傳承，對此劉克襄有非常生動的描述：

這條生物地理線背後所代表的生物學和人類學知識，線內線外的東南亞離島、半島，都吸引了是時旅台日本生物學者，急欲前往那兒進行有系統的科學研究，尋找它和台灣，甚至和日本之間的關係。對日本當局而言，東南亞是南進之地；對不少生物學或人類學者，那兒卻像是鯨魚回到繁殖場那般吸引人。

這裡劉克襄很清楚想要切斷「當局」與「學者」的關係，賦予後者近乎美學式的天真。但是，科學知識追尋的慾望，急切的慾望，不只是為科學而科學，更是要挖掘出殖民地與母國在自然科學上的關係，這種致命的吸引力，「這種南方的召喚」，使得學者們冒著生命的危險，與帝國一同南進。嚴格地說起來，沒有帝國南進所提供的物質基礎，華勒斯線的追蹤研究可能早已斷線，沒有權力的擴張就沒有知識的生產。反過來說，無法在科學上證明日本→台灣→東南亞，在古代就存在了「密切淵源的文化相和文化層」，帝國就無法對它的南進自圓其說。這可能就是「這種學術的明確內容」，也正是它想要「證明」的。這條線是不是能負載，其實不需要等到「未來」，楊長鎮的知識生產已經為帝國未來權力的擴張完成了負載的任務。

36 華勒斯其實與達爾文是演化論共同的發現者；更有趣的是華勒斯本人是社會主義者，也因此反對社會達爾文主義對演化論的濫用，參見Jones (1980: 10-34)第二章〈達爾文，華勒斯與社會理論〉。有關演化論與帝國主義參見Hofstadter (1965)，特別是〈種族主義與帝國主義〉一章。感謝傅大為提供資訊。

像劉克襄這樣敏銳的分析家們，難道嗅不出他的剖析裡已經翻出了這種文化生產與帝國形成的共謀關係？如果是，他又為什麼不願意清楚地指出，為什麼還要選擇為「南進」抬轎的呢？

讓我暫時回到薩依德所激發的命題。上面的分析裡，展示了「南進論述」對於帝國形成在意識型態層次上的支持，它的操作透過將事物自然化來完成，看來葛蘭西(Gramsci)意識型態理論依然寶刀未鏽；對葛蘭西來說，最「自然」的就是最意識型態的，將事物自然化是意識型態操作的原則之一。同時分析也展現了帝國主體(「台灣」)透過拉近與他企圖殖民對象(「東南亞」)之間的關係，來拉遠它焦慮的敵人(「社會主義」「中國」)，找到它新的、原本就有的自我認同。更揭露了舊帝國主義者所構築的文化想像(如，華勒斯線、大東亞共榮圈下的東南亞秩序重建運動)，依然卡著了被殖者的想像空間：「南進」的文化論述的新帝國建構之文化想像，不過是日帝在半世紀前所編造文化思維的翻版、再版與盜印。歷史書寫作為一種文化想像的表現形式，受制於舊帝國世界觀，在以下被分析的文章中表現得更為清楚。

台灣中心論：帝國主義的借屍還魂

吳密察〈重新認識台灣的位置〉的書寫形式是南向專輯所有文章中最枯燥的一篇，除了開頭將「台灣」在地圖上重新定位之外，以後的書寫是以年表大事記的體例，從14世紀中期形成東亞、東南亞的貿易體系，到17世紀荷帝東印度公司的運作把台灣推入「世界史的舞台」，19世紀末台灣成為日本殖民地，一直到1944年日帝戰敗前夕為止。這種書寫形式雖然像是一張張幻燈片的閃過，旁白也異常地冷靜，不似具有書寫主體慾望的投射，也難以喚起閱讀主體認同的慾望，但也正是鏡頭將讀者擺在觀景的位置，攝影師才能躲在鏡

頭的後方，為「我們」一幕一幕耐心地解說，相當「有系統」地引領我們一同走過從前，用敘事的起點及終結框架出「台灣真正的位置」。簡單地說，〈重新認識台灣的位置〉為「南向專輯」的整體企劃提供了以台灣為中心書寫「台灣史」的線性歷史縱深，在楊長鎮與劉克襄以自然為基礎的「南進論述」之外，開展出「歷史」的可能性。

「吳密察」這個符號同時權威化了這篇文章在「學術」上的重要性，它代表了社會空間裡極具象徵意義的學術發言位置：台灣史的專家、台大歷史系教授、重要半官方學術機構「蔣經國基金會」對日、韓開發的諮議委員……這樣的專業論述位置到底會和「南向」產生什麼樣的接合關係呢？³⁷

吳文的開始與結尾，前後相互呼應，主角都是「李總統」，使讀者立刻被帶入現實的政治脈絡，同時也標幟出歷史書寫的時空：1994年「李登輝下南洋」³⁸，使「我們終於『發現』了」「一直就在我們身邊」的「鄰近地區」。不論「我們」是誰，為什麼會有這種現象的發生呢？為什麼我們到現在才發現東南亞就在我們身邊？這個問題確實是值得思考的問題，吳文沒有回答，但是從楊長鎮的文章裡可以找到一些答案：這些弱小國家以前實力不夠，現在逐漸崛起形成區域聯盟，所以從資本／國家機器的角度來考量，大概也不得不西瓜靠大邊地趕快黏過去。從台灣過去半世紀的經驗來檢查，政治、經濟、文化各面向關係最為密切的是兩大殖民宗主國：美、日，從殖民到新殖民歷史結構性的傳承，使得「我們」被套牢在這個被分配的位置當中，也就無法「發現」台灣和第三世界、東南亞各地類似的被

37 相關學術著作，參見吳密察(1991)。這些是當時(1994)吳的一些位置，到了2000年民進黨執政後，吳成為文化建設委員會的副主委。

38 引自王甫昌(1994)文章的題目，這篇文章幾乎是唯一的一篇批判性論述，從資本的立場切入解剖南進政策對工人階級造成的負面影響。

殖民歷史經驗。從這樣的角度來看，吳文接下來提出「長期以來，以亞洲大陸為中心的地圖限制了我們的思考」的這種看法只能部分成立，因為我們與亞洲大陸直到解嚴後才開始發生關係；半世紀以來，限制了我們思考的是以美、日為中心的地圖。

吳文的核心論點是：

李總統的訪問路線，為我們勾畫出一個早已實存，卻被我們視而未見的台灣之地理位置。那就是：台灣→菲律賓→印尼→泰國(中南半島)→台灣所圍起來的海洋世界。……以亞洲大陸為中心的地圖，無法看清楚台灣真正的位置，及歷史的地域性展開。如果我們將台灣放在地圖的中心時，便會看到一個全新的景象：台灣正在東亞(東中國海地域)和東南亞(南中國海地域)的連結點上。這樣的位置當然相當程度決定了台灣歷史的展開，並預示了台灣的可能性。

簡單地來說，〈重新認識台灣的位置〉是要改正以往以亞洲大陸為中心的(錯誤)定位，重新把台灣擺在地圖的中央，才能找到「台灣真正的位置」：連結東亞和東南亞的關鍵點，是東亞加上東南亞的中心。這裡我們似乎可以看到楊長鎮與吳密察的差異，前者以「回歸自然」的論證方式，急於把台灣推向東南亞，後者則有格局更大的戰略佈署，不放棄東亞，但同時走向東南亞；而兩者的共通處則在於站在國家(機器)同質化整體位置，為「南進」找尋歷史上的依據。

然而，吳密察「台灣中心論」的憑據到底是什麼？在他的歷史大事記裡，讀者大概可以捕捉到兩次的所謂台灣中心論的歷史經驗，更準確地說是三次。第一次是17世紀荷蘭東印度公司，從日本、台灣、東南亞，一直到南亞的印度大陸，到處遍設商館，這一次「台

灣中心論」還不是那麼明顯。第二次更為清楚的展現是在20世紀台灣的日據時代，日本的南進大業以台灣為中點站，向東南亞推進，從台灣、華南、東南亞，一直到澳洲，到處都有拓殖業務的發展。兩次歷史所涵蓋區域不完全相同，但是如吳文所言，第二次「不免讓人聯想到17世紀的東印度公司」。其實，最為傳神的台灣中心論是1944年朝日新聞出版的一本書中的一幅地圖，「將台灣置於大東亞共榮圈的中心」。這幅地圖現在被重新擺在3月3日〈人間〉版位的中央：一幅以台灣為中心，一圈一圈向外擴散的地圖，編者所加的圖片說明是：「3、40年代有些日本學者常以台灣為中心思考整個大東亞關係」！

第三次的歷史經驗當然與前兩次不同，也就是「李登輝下南洋」，在他「此次外遊座機的航線，似乎讓我們又看到了這張地圖」（吳密察語）！

這三次不同的歷史片段到底對我們有什麼「啟發」呢？吳密察的論述裡其實已經給了很明確的答案：這三次歷史經驗唯一的相同處就是殖民帝國主義向外擴張的野心。更後設保持點距離來看，吳密察台灣中心論（「將台灣放在地圖的中心」）的提案，「真正的」視野其實來自於殖民者所建構的文化想像，半世紀以後在前／被殖民者的提案中借屍還魂，被正面地用來正當化擴張的慾望。

台灣真的是帝國的:center嗎？

帝國、資本、種族的性交媾

楊波〈神秘的華人〉以第一人稱的敘事形式出現，從旅遊經驗回到童年記憶，將台灣與南洋勾連起來。在效果上，作者柔軟的筆調使讀者在其他艱澀的文章之間，暫時找到喘息的空間。也就是在讀者鬆弛意識的短暫片刻，個人主觀性的聲音被擴大上升成集體的精神分析

投射，相當有選擇性地建構了「人民記憶」，以情感記憶置換了歷史的大敘述，更強而有力地將主體、資本、帝國與性(別)串連成認同的位置。在書寫的過程中，「個人的即是政治的」浮現了它的結構性意義，經由「家庭史」的片斷，「文化中國」的政治基礎也被暴露出來。

作者以觀光客／(人類學家)身分進入東南亞所進行的「後殖民研究」，其中心／基地是台灣，而一旦進入南洋的敘述中，觀察者的慾望焦點就擺在「我」與「神秘的華人」之間的辯證，進而轉化成華人與殖民者的辯證，被排除在辯證視野之外的則是所有「當地其他民族」，他們唯一出現的時機是與華人利益的衝突。

楊波「後殖民」式的「好奇」心引領讀者回到他的家族史，回到大歷史的潮流，回到越戰及更早的日據殖民時期。回到家族史的情緒作用，是藉此處理幼年弑父的罪惡感：親友往來南洋跑單幫，父親所經營的保險業及海上運輸貿易，「我小時候不以為然」，但是「我現在又可斷定『跑單幫』並不比『台商』可恥」。對於小資本的衝突感情，「讀書人」對於資本的懷疑，則必須透過訴諸生命的勇氣重新找到與父親的認同：「畢竟，敢以買賣為重，不以蠅頭小利為輕，正是海外華人(自然亦包括台灣人)的基本生命形態之一。」作者也就是在與跑單幫者與南進先頭部隊台商的同情性認可中，找到了與海外華人的認同。前面提到這是一種高度選擇性的人民記憶建構，在作者的書寫裡有高度階級、種族、性別的排他性，在他認同慾望的投射裡，母親、替父親工作的工人，乃至於與海外華人共同生活的其他人種，都無法進入「我的」歷史的記憶。

作者衷心的關切是「海外或是南洋華人到底是怎麼一種人呢？在其他族群眼中的華人又如何？」這兩個問題的重要性在於，自我「主體性」的建立，必須在與他者的互動中才能不斷地轉換，不斷地形成，如作者所言，「這似乎是一種『知己知彼』的基本工作」。有趣的

是，作者面對問題的方式並不是經由當地其他族群的書寫中來找到答案³⁹，而是透過兩本殖民者的文學書寫來找到自我(華人)的認同。作者對於其中一本康拉德在《吉姆爺》(*Lord Jim*)中華人「負面形象」的建構非常不以為然，而在另一本莒哈絲(Marguerite Duras)的《情人》(*L'Amant*)裡找到了他認同華人(以「台灣人」為核心)的可能性。

在整個「南向專輯」的設計裡，這是「女性」唯一出場的片刻，文章的上方是香港知名演員梁家輝在電影《情人》中的劇照，編按說明：「電影《情人》中的中國男人」，被圓圈框起來的男人下方是文章標題〈神祕的華人〉，再往下是作者的名字「楊波」，被壓在最下方的長方形照片裡，是一站一坐的兩個女人，圖片說明裡我們得到的訊息是「印度支那 1930 年，16 歲的莒哈絲身著安南服飾與她的同伴合影；那年在湄公河的渡輪上，她邂逅了一個中國男人後來成為『情人』的化身」。這張照片中，莒哈絲處之泰然地坐著，身旁的「同伴」則站在椅子的右後方，兩人的目光都朝著攝影機(看著讀者)。殖民者與被殖民者的位階關係在此呈現，並不是地位平等的同伴。更為有趣的是，作者筆下莒哈絲的情人已經不再是「華人」而是「中國男人」。在從頭到尾的描述中，作者把隱而不見的台灣(男)人、「南洋華(男)人」、與「中國男人」串連起來，彷彿進入新儒家建構的「文化中國」的認同世界，排比出作者身分認同的轉變。在作者的刻劃中可以讀出這種文化認同運作的機制：

書中敘寫少女莒哈絲在湄公河畔與中國情人邂逅、相戀，兩人在經濟上、肉體上的關係恰好代表了白人殖民階級與被殖民者關係的一種逆轉。……無論如何，在華人形象的塑造方面，此

39 該地區對於華人意象的敵意，參見 Leo Suryadinata (1975), Constantino (1992)。

書是一里程碑。非常富有的中國情人，斯文而有吸引力，依然神秘(甚至不乏詭譎)，但展現在小說中、在改編的寬銀幕上，卻是對華人的一種承認(recognition)，一種不規避的正視。

在「金錢、性與權力」的擺盪中，不是葛哈絲用非白種男人來建構女性主體，而是被殖民者以資本／性的優勢位置，在交媾中重拾男性、種族的認同，經由被白種女人慾望的位置來完成被殖民的救贖。這確實是一種逆轉：以資本為後盾，被殖民者取代了白人／男性／殖民者的位置。至於書寫主體強烈認同的「文化中國」男人(富有、斯文、有吸引力、神祕)，所被「承認」的又是那一種承認？

法農在《黑皮膚，白面具》(*Black Skin, White Masks*)一書中，對殖民地被殖民男人與白女人之間的情慾關係有一段精細的解釋：

我期盼被認可成「白人」而不是「黑人」，這種承認的形式是黑格爾所不曾設想到的——除了白女人還有誰能給我這種承認？藉著她愛我證明了我是值得白人愛的。我像白男人一樣地被愛。我就是白男人。她的愛引領著我走向高尚的道路，朝向完全的實現……我與白人文化、白美人、白人的白人性結合。當我焦躁的雙手撫摸著白人的乳房時，我的雙手抓住了白人的文明與尊嚴，並且使得這些成為我的。(Fanon, 1967: 63)

從法農(自我)精神分析的論述中，我們可以認識到書寫主體急於被承認的慾望，是要取而代之成為殖民者，成為白男人而不是認可黑人的存有，這就是逆轉。雖然，這裡法農對殖民情慾的分析在理論邏輯上可以幫助我們理解楊波作為書寫主體的結構性傾向，但是「中國人」或「華人」在歷史邏輯上並不能完全等同於黑男人的位置，前

者對後者不但歧視且經常透露出其種族中心的優越感。對於「文化中國」而言，黑人(非洲、加勒比海地區……)幾乎不在文化中國的視野當中。相對而言，「法國文明」在中國沙文主義的世界裡，卻是西方文化極為「神祕」與羅曼蒂克的極致。「莒哈絲」與「梁家輝」的交媾其實從「文化中國」的角度來看，是東西文明最為「優秀品種」的媾合，在媾合高潮中得到「西方」世界中最有「文明」的國族的「認可」，證明中國文化的「經久不衰」。保持點距離來看，文化中國的潛意識中充滿著不被認可的性焦慮，才會以資本優勢來「買回」其中國(男性)的「尊嚴」。

而書寫主體文化中國的認同位置對於「海外華人」其實有著相當的壓迫性，在居住地被邊緣化、子女被強制學華語⁴⁰……。更嚴重的是「文化中國」裡強烈種族中心主義的意識型態運作。在〈神秘的華人〉裡，除了經由「西方、白人、殖民者」來建構華人的主體認同外，東南亞地區多元種族根本不能進入文化中國的眼界。這種自戀的自我中心主義，不願公平對話，不把沒資源的人看在眼裡，正是帝國主義殖民意識型態最根本的操作模式。文化中國作為對抗西方霸權的策略，卻在中國vs.西方的對立架構中，以種族文化(更精準地說是漢人)為核心，複製文化帝國主義的殖民特性。

「本省男人」vs.「外省女人」：性交出頭天

透過性交過程中的(男性)暴力來找回「信心」是殖民狀態中處理壓抑焦慮的共通策略。楊照幾乎是在同一個時段(1993年)於其中篇小說〈往事追憶錄〉中相當暴力地寫到(此時的場景是男主角的追憶部分，對女精神分析師進行的自我敘述)：

40 參見Ang(1992)有關文化中國的認同對華人造成不利狀況的討論。

「我可以感覺到遊戲間她的器官已經有了充分的準備，溼滑的黏液甚至滴流沾在我的腹腿間，可是我幾次試圖移動身體以便插入，卻遭到她刻意的抵抗。她用雙掌按住我的胸膛，突然問我：『你愛我嗎？』我當然說：『我愛妳。』她抿著嘴想了一下，鄭重地說：『可是我恨你。』我覺得糊塗了，說：『妳怎麼可能恨我？』『我當然恨你。』她說。一面說著她把我停頓下來的手重新挪回她的乳暈附近，然後用溫柔然而堅定的口氣說：『告訴我你是個外省人。』我照著說：『我是個外省人。』她閉起眼睛來，導引我的手向更敏感的部位游走，說：『再講一遍。』『我是個外省人。』我又說了一遍。

「然後她突然起身，用手把我充血得發痛的陽具塞進她的陰戶裡，接著開始熱烈地上下運動她的臀部。我沒有防備她會馬上這麼進入情況，差點就立刻破功射了出來。還好在緊要關頭硬咬牙吸口氣忍了下來，就在那個當口，她一面動作著，一面閉上眼睛仰起頭來喃喃唸著：『我恨你們這些騎在台灣人身上四十年的外省人；我恨你們這些強姦這塊土地的外省人……』到高潮引得她全身電擊般亂顫時，我都可以聽見在濁濃的喘息中，嬌淫的呼喊間夾著：『台灣人出頭天』的語音……」（楊照，1993b：88-89）

在這一場近乎暴力的媾合戰爭中，男性閱讀主體被召喚成為第一人稱敘述者的認同對象，然而書寫主體此刻賦予女性位置相當主動、積極、強勢的主控位置，成為書寫主體的認同對象，也就是「利用」女性來發出「台灣人」對「外省人」的仇恨。達到性高潮的並非第一人稱的「我」，而是「全身電擊般亂顫」的「台灣人」。因此，其間突顯了男性書寫主體的雙重認同：（1）認同「台灣人」（而非女人）（2）認同台灣人慾望的對象——「外省（男）人」（彼可取而代之）。為什麼是認同外省男人呢？作者在下一場戲中寫到：

「可惜有一些老習慣卻無法立刻丟開。我將她放在床上，試圖要用我的吻揭開一道新劇新幕，她卻制抑不住地尖叫起來。她還不能接受我在上面的相關位置。而且她還是不能不說：『可是我恨你。』她愣了一下，我趁機採取主動進入她。她有一陣不預期的痙攣，然而立刻習慣性地挪動臀部配合我動作的節拍。她的呼吸開始濃重起來，可是她還是努力地要說話：『可是你是個外省人。我討厭外省人。』我討厭這個過時了的話題讓我不能專心享受腹腰間的廝磨。我試圖喚醒她：『那只是妳原來的藉口，妳不是真的討厭外省人。』她放慢了陰道肌肉收縮的頻率，側過臉來帶點疑惑地說：『我是真的討厭外省人。所以我才會跟你這樣。我喜歡世界倒過來，台灣人騎著外省人的感覺。』這話弄得我簡直啼笑皆非。我用力地頂了幾下，讓她感覺到那種真實的肉體交合的接觸，然後強調地說：『我們兩人之間的關係是愛情，不是什麼台灣人、外省人。』愛情這樣的字眼果然使她溫柔下來，她緩緩地扭轉著臀部，四兩撥千斤消解掉我激切進攻的衝力。不過她還是說：『愛情是愛情，不過我還是壓著一個外省人。』

「我覺得她固執得近乎不可理喻了。一點怒意燒上來，我忍不住把這個遊戲最根本的謊言基礎拆開來，我告訴她：她騎的其實是個台灣人，不是外省人。接著我們之間展開了認識以來第一場爭執，到後來我甚至把陽具抽出來，光著身子掏出身分證給她看，那真是個荒謬的對比，光裸裸的我竟然需要一張身外的小卡片來證明我的存在模式，而那張卡上明明白白地記錄著我是台灣彰化人的事實。

「這樣解決了爭端之後，我們重新回到床上，繼續未完成的性愛部分。可是我可以察覺到她的心不在焉。一切都結束後，我忍

不住問她：『妳不喜歡？』她竟然搖著頭淌下淚來，輕輕地用幾乎聽不見的聲音說：『我覺得你今天特別霸道……』

「從那之後，我們誰也沒有再找過對方。我找不到理由再去接近她，可是奇怪的是：那些被她緊緊壓在床上作愛的經驗卻一直魅惑著我……」

「妳能替我解釋這是怎麼一回事嗎？」(楊照，1993b：90)

男主角這裡所面對的是女性精神分析師，迷惘地希望能夠得到解答。或許我們可以這麼回答：這裡的第一人稱敘述者已經較上場戲中逐漸取得主動權、不願意再承受「外省人」一直被「台灣人」討厭的罪名。當「台灣人」(女主角為符號)企圖讓「世界倒過來，台灣人騎著外省人」，男主角此刻為了取得(台灣人)男性發言的強勢位置，只得訴諸國家機器的權威，從國族-國家的基本建構身分的配置——「身分證」——來證明「我是台灣彰化人的事實」。當然，結果是「她」終於認識到「台灣(女)人」其實是受到「台灣男人」的宰制，所以說「我覺得你今天特別霸道」，因為今天的你已經不是「外省人」，取得了比「我」更為強勢的台灣「男人」位置，我為「同族」人所統治。也正是當認識到「我們都是台灣人」、已經「出頭天」的台灣人的同時，誰也就沒有再找過對方，也「找不到理由」去尋找對方，因為翻轉的快感已經不再存在，「台灣人」騎在「台灣人」身上(不論誰在上、誰在下)，都無法再有征服原來「殖民者」的快感，不再有認同「外省人」可以換取的優勢位置。從第一人稱敘述者的論述位置來看，一旦他表態是「彰化人」，就造成了「她的心不在焉」，喪失了施暴的慾望，甚至「淌下淚來」，認識到「台灣男人」的霸道，而無法成為被慾望的對象，此刻若回頭重新認同「外省男人」，恐怕得向國家機器重新註冊、取得新的身分。一旦台灣人已經出頭天，也就喪失了性交戰爭中的對抗對象。

把楊照的故事擺回1993年台灣的政治／社會氣氛來讀，這似乎是一種精神狀態的記載：福佬男性（「被殖民者」）的強烈慾望，企圖利用女性來完成他歷史任務——推翻並取代「外省殖民男人」，他的敘事邏輯恰巧平行到「李郝體制」的瓦解與「李連體制」形成的「台灣人出頭天」狀態。因此，性交的場景可以被理解為政治鬥爭的轉喻。

有趣的是，楊照在其小說中似乎看到取而代之後的焦慮與問題（台灣人騎在台灣人上面），如果是這樣的話，1994年的楊照（在「南向專輯」中）已經沒有他在1993年來得冷靜，已經更為貼近於體制。

後設地來看，書寫主體被掩藏起來的潛意識投射，其實是「本省男人」的認同，經由「外省女人」得到「外省人」的認可，以清除自卑的被殖民焦慮，從而認同「外省男人」過去的優勢位置；這整套潛意識慾望的流向，與楊波的「男性華人」對「莒哈絲」的慾望政治，邏輯上幾乎一致：要得到殖民者的認可，並取而代之。至於楊照何以翻轉、遮蓋這層性關係——從「本省男人」vs.「外省女人」到「本省女人」vs.「外省男人」的意淫式想像——基本上投射的是異性戀觀點下性焦慮的徵候。

這條殖民／被殖民軸線下透過性交的征服性暴力來抒解焦慮／壓抑、找到自我肯定的精神分析史，需要被更為深入的研究展開。這裡已經看到楊照、楊波的慾望形構邏輯，其他的小說家諸如李昂（《迷園》）、陳映真（《夜行貨車》），亦透過性關係來處理政治議題。在這個被殖民男性、殖民主女性與殖民男權體制的三角架構中，「看不見的第三者」（殖民主男性），往往是被殖民男性所認同而又要取代的敵人；當然處於三角的頂端是父親（殖民體制），而三角一端的「女性」不過是被用來連結被殖民者與父親之間的親密關係。用印度殖民心理學家南地（1983）的話來說，即是在殖民文化中兩個不同位

置的男人之間存在「親密敵人」的關係⁴¹。從賽菊菟(Eve Sedgwick, 1985)的同志理論來看，這是主流異性戀「男人之間」社會性同性連帶(homosocial bonding)的慾望。如果將這兩種理論交叉起來，所呈現的則是殖民文化中，男性殖民者與被殖民者之間，以女性為媒介來完成彼此之間的連結，活出權力關係上親密的愛恨關係。

在以上的分析裡，楊波〈神秘的華人〉呈現出南進論述中更為「深層」的精神分析機制，以次帝國主體企圖翻轉過去被殖民的壓抑位置，重新取得自我的認同。而這種強烈被承認的慾望只有在進入原先殖民者的文化想像空間裡，經由對異性、異族、異階級的宰制性交媾，才能得到紓解，也就在這個慾望形構中投射出帝國主體的階級、種族與性別位置與認同。帝國主義、殖民主義、種族中心主義、男性沙文主義、資本主義的交叉接合關係，在「南進論述」的慾望形構層次，展現了相當坦誠的自我剖白。

從邊陲到中心：「本土左派」的帝國慾望

「南向專輯」的重頭戲是一連刊載三天的長文〈從中國的邊陲到南洋的中心：一段被忽略的歷史〉。相對於「吳密察」的學院、學術發言位置，「楊照」的論述空間更多元、活潑：顧秀賢(1993：3)將他定位在「文化批判」的場域；譚石(1994)把他放在「文學批評」系譜裡，承續了葉石濤、陳芳明的傳統；他也是前反對黨主席許信良寫作《新興民族》幕僚小組的一員(張娟芬，1994)；更重要的，則是在接受《光華》雜誌訪問時所自許的「本土左派」發言位置(李光真，1994；楊照，1993a：6-18)。「更重要的」意思是說，在本土右派新保守主

41 南地繼承了法農《黑皮膚，白面具》的傳統，見Fanon(1967)。

義主導的南進政策走向中，本土左派會如何面對，如何發出「異議」的另類聲音在文化論述層次提出批判性的介入。也就是說，在台灣90年代的社會空間裡，仍然還願意頭頂「左派」的符號，它的「殘餘價值」至少應該是站在認同被宰制群體的立場，揭露右翼政治、經濟、文化霸權結構的權力宰制關係。

楊照和吳密察一樣，都是以「李總統」的南行來開啟書寫／閱讀的現實性。楊照認為李氏的南行不僅「炒熱了南向的話題，突然之間，全台灣都把眼光看向南方，急切地希望在那裡找到未來的遠景」。楊照將主觀感受擴大成「全台灣」都要在東南亞「找到未來」⁴²。事實上，文章從頭到尾，楊照筆下的「我們」、「台灣」、「台灣人」都全然面貌模糊，沒有社會的差異性。舉例來說，他說「台灣進入後期資本主義階段，升級為資本擁有者、輸出者」，這裡「台灣」、「資本擁有者、輸出者」，明顯地不是台灣的工人階級或是原住民。他又說「南向可以說正是紓解台灣社會對西進的集體焦慮」（西進顯然指向中國大陸），這裡「台灣社會」不必然有楊照所想像的共識。

楊照把這些關鍵性主體字眼視為整體的效果，不僅是在抹消差異性，更是以個人、部分的慾望投射「所有人」，在泛稱語詞後面，暗示是某種焦慮與不安。這也正是楊照的左派立場所要攻擊的：「為什麼男人的觀點可以不經言明地代表所有人？」（楊照，1993a：15）對楊照從頭到尾全稱代名詞「我們」的使用，讀者除非把它視為反諷，否則在以下的分析裡，我們找不到空間將楊照的論述視為是有「批判性距離」的。換句話說，從整體的論述來看，他並不是在進行

42 這裡不是在做人身指控，楊照在1993年嘗試建構的〈本土左派世界觀〉裡，是以「台灣-中國-世界」及「本土、異文化」為主軸，「東南亞」並沒有清楚地進入他的地圖（楊照，1993：16），除非「東南亞」就是世界？

全面性的反諷，否則他應該會清楚陳述自身批判性的立場，對南進直接批判。因此，以下的分析將楊照所有使用的「我們」，視為他所代表的意識型態的立場、認同及慾望的投射。

與其他文章不同，楊照開門見山地點破「南向」與「西進」的緊密關係：「南向」是「西進」中國大陸之外的另一種選擇。關鍵問題在於是誰的選擇？資本？國家機器？「本土左派」？還是他們共通的選擇，因而才會相互呼應？從反帝的立場來看，南進與西進、東進、北進沒有差別，都是帝國向外擴張的表現。那麼，楊照假設的差別到底在那裡？

楊照帶有唯物論色彩的分析，把焦點擺在資本的積累及流向（但是他並沒有追問是誰的血汗換來了資本的積累），台灣過去是資本的輸入地，而在「進入後期資本主義階段，升級成為資本擁有者、輸出者」。（如果說有資本能輸出就是後期資本主義，那麼三個世紀前的帝國主義早就處於後期資本主義階段了！）以楊照來看，兩者之間的差異在於「過去低自主性的情況下，我們一般只能接受別人既有世界圖像安排，選擇極其有限；現在我們卻必須拿出自己的一套理解、建構自己的世界觀，才有辦法有信心地拿出答案來」。在這裡楊照用「國族主義」的使命感來號召「我們」，共同為國家的未來貢獻心力、尋找答案。他的遣辭用句勾起的是：在我黨化教育的記憶裡，這些熟悉的語氣只會來自於國家元首、公司董事長，或是傳統大中國知識分子以國家興亡為己任的強烈使命感。特別是擺在論及資本輸出方向的脈絡裡，楊照的論述位階相同於國家機器經貿政策的制定者，透露出異常國家機器中心主義的意識型態，而非台灣社會空間裡左派所處的邊緣位置。

在上面的引文裡，楊照提出整篇文章的核心問題意識：建構一套新的世界觀。在這一部分的討論裡，要問的問題是：這套世界觀的內容是什麼？它的作用在哪裡？往下的分析裡要追問的則是：楊照這套世界觀的來源、基礎又是什麼？

楊照世界觀的建構在前面已經提到是對著「西進」而來，也就是對立於西進，建立南進的世界觀。這裡他抨擊的主要對象是「大中華經濟圈」的概念（以中國大陸為核心，包括台灣、香港、新加坡的華人經濟區），主因在於它是「台灣試圖建立的新世界觀中，一套頗佔優勢的架構」，是他要提出新世界觀必須先挑戰的。楊照認為這套主流架構的文化基礎在於國家機器長期形塑的「中華民族主義」，以「反帝反封建」的論調對抗西方及日本。而在實踐上，楊照認為它的問題是：（1）這個經濟圈會受中共極權官僚控制，以致於無法維持經濟力，因此「根本令人無法放心」；（2）大中華民族主義會招來鄰近地區的敵意。在不放心與敵意的情況下，「台灣〔他沒說清楚是官方、資本？〕終於被逼到要全盤重新整理、清算舊世界圖像、世界觀了」。

放到90年代中期的政治環境中來看，楊照確實是在企圖重整台灣的世界觀，過去老國民黨以中華民族主義、中國為中心構成的世界觀，已經不能再適用於台灣的新情勢，不論是李登輝政權，或是正在奪權的民進黨都必須重新調整自身定位，創造台灣中心的新世界觀。這個新圖像就是南進，「讓台灣回歸東南亞、回歸南洋」。這裡楊照與楊長鎮與吳密察、雙李相互呼應，而南進的作用則在於（1）「紓解台灣社會對西進的集體焦慮、迷惘的初步解脫」；（2）它的「真正意義」不在資本利益，而在宣示「大中華經濟圈不是我們無可逃躲的命運」。

楊照與吳密察不一樣的地方在於，後者知道「台灣真正的位置」在哪裡，而前者則認為地理位置的擺放是「文化的建構（construction）」，不具「科學的唯一真理」（這是他自己的用語）。但是

在楊照的建構中，他使「台灣究竟應該屬於中國、或者屬於南洋」的選擇，「回歸」到後者，而不意識到這是他的「文化建構」，卻把回歸的建構訴諸「集體心理的共同產物」——可是，效果上他的論述正是在打造這種集體心理。我要說的是，集體心理沒有先驗性存在的本質，是在既有的歷史條件下營造、建構的過程，從「南向專輯」，更可以看到這個營造集體心理的實踐，及營造的作用者。

在楊照的敘述所投射的「焦慮和迷惘」，需要被擺回台灣權力集團所收編、動員的統獨之爭來理解，這或許會使問題的面貌更為清楚。對於統派而言，不分在朝在野，資本邏輯所「自然」形成的西進，最終將使台灣與大陸統一；這種經濟法則對獨派而言，不分在朝在野，是一種「集體焦慮、迷惘」，甚至不知所措。所以「南進」為「國家台獨與人民台獨」帶來了紓解與解脫，也因此，楊照也才會說，南進「真正的意義」不在於經濟利益，而是宣告統一「不是我們無可逃避的命運」。政治謀略者推動南進的戰略動機在這裡無需被揣測，在文化論述的呼應中，可以看到從西進到南進的選擇，幾乎成為二選一的二元對立邏輯，而這個在意識型態／慾望層次操作的邏輯結構，正是統 vs. 獨的鏡象二元論，絕非「左派」觀點。兩者的共通處也就是楊照所攻擊的「(中華)民族主義」，而他沒有講明白的是：如果西進的意識基礎是「中華民族主義」，那麼南進則是奠基在「台灣民族主義」的建構，體現在被殖民者從邊陲到中心的慾望。

在進入中心之前，楊照的論述中已經坦白地展現了一連串的對立關係：西進 vs. 南進，中國 vs. 台灣，統一 vs. 獨立，以及每組詞項間的呼應關係。

如果南進是一種以「台灣」為本位(帝國)新世界觀的建立，那麼將台灣「回歸」東南亞則是逆轉邊陲的宿命論，走向(自我)中心的強烈慾望：「從中國的邊陲到南洋的中心。」透過歷史的重寫、

地圖的重畫，楊照的論述效果在於召喚「我們」(閱讀主體)進入國族想像的「集體圖像」，不再自我設限於邊陲，而在翻出過去片段歷史處於中心位置的「光榮」基礎上，重建中心的自我定位，滿足精神分析上的需求。

在這個面向上，楊照以中心／邊陲的概念再次重覆了前面提及吳密察文章中的編年史。從荷帝、明帝、清帝、日帝，一直到扶植國民黨的美帝，台灣一直處於非中心的邊陲位置，唯一的例外則出現在日據後期，「台灣在經濟、文化各方面其實已經儼然是南洋的中心」。這是楊照重寫歷史的關鍵點，需要被小心對待。從前面對於吳密察「台灣中心論」的分析裡，我已經指出這種地圖想像視野的建構，其實來自於過去殖民帝國主義的文化論述，這裡要進一步挑明，當時30年代的台灣中心論並不是以台灣(台北)為中心，它更後設的中心是日本帝國(東京)，台灣的地理位置被用來做為南進的轉接中心點。如果只是把台灣放在地圖的中心點來看世界地圖，就可以說「台灣是中心」，那麼台灣以前是中心，現在是中心，未來也會是中心，也就不必忙著改寫歷史了。當然，這裡牽扯的問題不只是站在哪裡看「地圖」的問題，而是國族想像的精神分析「地圖」。

可悲的是，做為反帝的左派主體位置，居然會從殖民者的文化想像中「拷貝」歷史的片刻，重寫「台灣史」。

也就是為了建構台灣中心的國族想像，「本土左派」才會「痛苦地妥協讓步」，來改寫歷史：楊照的核心論點在於，其實日治後期，台灣已經不是殖民地，而是日本國土的一部分。

這確實是令人痛苦的抉擇。在前一節的分析裡，我已經指出，在殖民者與被殖民者之間的慾望關係裡，後者強烈需要被認可的慾望使得他被吸到殖民者的世界觀裡，包括他看待歷史的角度。法農在《全世界受苦的人》這一經典著作中寫到：「殖民者創造歷史，而且

是有意識地在創造歷史。因為他不斷地重造他母國的歷史，他很明顯地表示出他是母國的延伸。因此，他所寫的歷史不是他搶奪當地國的歷史，而是撇清了所有罪惡後的母國史。」(Fanon, 1968: 51)而被殖民者之所以會採取殖民者的歷史觀點，除了長期的殖民教育之外，也有潛意識的精神分析機制：「當地人從未中止夢想將他自己放在殖民者的位置——不是夢想成為殖民者，而是以他自己來取代殖民者。」(Fanon, 1968: 52)⁴³歷史的改寫也就是在這樣的狀態中，接受了帝國主義者的書寫角度，再次展現帝國文化論述視野仍然暗藏在「台灣人」的血液裡，左右了新世界觀建立的歷史基礎。悲劇⁴⁴！

楊照改寫歷史的策略性目的是在建構南進世界觀的過程裡，建立以日帝的角度提出台灣中心論的正當性。他透過質疑矢內原忠雄的名著《日本帝國主義下的台灣》來展開論點，也就是在承認矢內原對日帝剝削台灣指控的同時，宣告「我們也不能忽略一件事實：矢內原教授的名著寫的是殖民前期的情況，絕大部分的資料只蒐集到1927年」。楊照的意思是日治史在1927年左右是一個斷代，日治後期，「內地延長主義」的作用，以台灣為南進中心，快速進行工業化，以致於「放棄對台灣的殖民剝削利得，換取更有效地掌握南洋的機會」。在日帝南進政策逐漸付諸實踐的情況下，「台灣從典型殖民地升級為內地延長國土、南洋中心，對台灣一般人生活、意識上產生的影響，間接地削弱了反抗的強度」。

以上是楊照改寫歷史的關鍵推論。我們得問的是：難道，一旦被升級為國土，一旦統治技術改變，矢內原對日帝的指控就不成立

43 法農在這裡只對了一半，於「南向專輯」的分析裡可以看到成為殖民者的夢想。

44 根據劉毓秀的說法：帝國心態不只來自日本，而是自古中國與台灣特殊教育情境所孕育的「泱泱大國」心態。

了？「台灣」就取得了主體性，就不再是帝國統治下的殖民地？這是楊照的論述效果指向對上述兩個問題的肯定性答案，但其並未直接寫出。而這種說法如果成立，那麼所有過去英美的殖民地都不存在，因為英美對其殖民地(包括香港這樣的租借地)的統治較日帝更為鬆緩，都可以被理解為只是海外的根據地而已。由此看來，「本土左派」的改寫歷史是為了換取台灣是南洋中心的論點，而為日帝脫罪，這種犧牲的代價未免太大了一點，「歷史斷裂」的意義難道只是為了說明1927年以後台灣已經脫離了高壓式的殖民帝國統治時期？且事實上1927年後日帝對於台灣左翼的鎮壓並未中斷，而較「本國」來得更為強暴。根據張炎憲(1994:36)的說法，1931年台共遭日帝逮捕入獄，各種反抗也遭鎮壓，而不是楊照所說的，反抗自然消失。

在把台灣升級為中心之後，楊照繼續向南推進，把台灣和南洋縫合在一起。配合楊長鎮、劉克襄的自然論，楊照也提出了有「實證基礎」的文化論，這不但表現在台灣最有錢人蓋的建築物都有「南洋風味」，也彰顯「台灣是南洋的一部分的印象，在日本殖民者心目中烙刻尤深」。在1940年代初，台灣終於成為日帝在南洋的中心。

楊照敘事的收尾前，有趣地引用戰後的研究，說是早有人提出「台灣有志，應代替過去日本在南洋的商業地位」。(承續帝國主義的大業？)不論自願或是被迫，都可以說是「台灣歷史上唯一一段擺脫邊陲宿命，逐步走向『中心』意識的特殊時間」。

楊照從近來「日本研究殖民史的修正主義史家」的觀點重寫台灣史，無非是要論證台灣曾經是日本國土的一部分，是南洋的一部分，而不必然是中國的邊陲部分，也只有有「南進」的實踐中，台灣才能脫離邊緣，重新成為南洋的中心⁴⁵。楊照接著指出，縱使理

45 根據康乃爾大學研究日本的專家酒井直樹教授指出，楊照所指的「修正主義史家」都是右翼史學家，替日帝這一波的擴張找尋正當性的理論基礎。1994年5月與酒井的對話。

論基礎來自日治台灣的歷史經驗，但是那時候台灣已經不是標準的殖民地，使用殖民者的觀點也說得過去，只要能從痛苦的邊緣走向未來的中心。

楊照的歷史重寫，可以被視為90年代以後台灣史研究中「對日治再肯定運動」的一個環結。舉例來說，《日本文摘》(1994)「太陽旗下的台灣」專輯的整個製作結果就是在肯定日帝的成果。獨派法學家、台大教授李鴻禧以專輯主編的身分從法治、教育、警察、衛生、工業等場域，印證日帝所「締造出來的成果」(編按，p. 14)。這種實證主義的論證方式極為荒謬，「法律制度」是殖民主義所強加的，很明顯是對殖民地人民進行控制的統治技術，但是在李的視野中，討論法律作為一種「現代」制度在台灣的誕生，目的是在「以客觀理性的態度，為讀者尋回這段失落已久的歷史」；在此，李以客觀之名遮蓋了獨派台灣國族主義的意識型態。如果把這種論點擴大，同樣可以用來肯定美帝，或者1949年以後國民黨政權對台灣「現代化」貢獻的成果。這種選擇性的歷史重寫不過是基於獨立建國的立場，借深化日台關係，淡化中台關係，從歷史中將「台灣」抽離中國。相對於國民黨的大中國主義，台灣國族主義可以說是孿生兄弟、一體兩面的鏡象關係。

在閱讀整個「南向專輯」的過程裡，**所有的論述都提及帝國、殖民的過去，然而居然沒有任何一篇文章用過去的歷史經驗來反省台灣的南進政策，是一種殖民、帝國向外擴張的表現。**我們原本期待至少宣稱「本土左派」的楊照，會從反帝的觀點，就算不攻擊，至少會點明這個歷史的新流向並提出警訊，但是相較於其他作者，楊照對於南進的辯護更為清楚、更為自覺。那麼我們(泛左翼)是不是對「本土左派」的理解失之偏頗，沒有認識到左派在台灣的主體性是要與國家機器／資本／次帝國相呼應？我們被迫要重新認識「本土左派」？

在〈一個本土左派世界觀的嘗試〉一文中，楊照對「本土左派」提出較為清楚的界定。首先他把「本土」和「左派」一刀切開：「理想主義的形式架構裡，我所追求的一致性建立在兩根支柱上：一是本土、一是左派。」（楊照，1993：12-13）對他來說，左派不是一般的理解（反資本主義及各種形式的壓迫），不是社會空間中的主體位置，不是一種認同、不是一種自我的期許，而是一種「拿來」主義：「也許長期批判、監督資本秩序的左派觀點，很值得我們**拿來**作為嘗試與世界聯絡的新起點。」（楊照，1993：15）對他而言，左派的定義「強調以分配、公平而非生產、效率為中心原則」，看來馬克思主義，特別是政治經濟學可以與左派無關。

沒有人有剝奪任何人宣稱自己是左派的權力，世界各地的左派也都對什麼是左派沒有蓋棺論定的看法，但是在各地左派處於低迷氣氛之中，台灣居然出現了一種「拿來主義左派」，不談階級，不談宰制，也不反帝，反而與資本、國家機器相互輝映，是讓人很難接受的⁴⁶。雖然左派不只一種，也沒有一種界定，但是為資本主義國家體制服務的是本土右派，而非本土左派。

如果說「左派」是拿來的，隨時也可以丟掉，那麼本土左派的前提、優先性認同位置及立場則是「本土」，就像統左的優先認同是統，獨左的優先前提是獨一樣，左派都可能只是拿來用的，隨時可以因應狀況的改變而丟掉，這也部分解釋了「本土左派」會與本土主流右派攜手合作的原因。但是，「本土左派」所指的本土又是什麼呢？楊照認為本土的意義有兩點：（1）「是判斷的一種，也是一種立場的表達」，奠基於「對台灣本土的了解」，進而採取行動；（2）不是本質主義的本土論，要「勇敢面對曾經對這塊土地產生影響的所有

46 楊照最「本土」及「左派」的談話，可參見他接受《光華》雜誌的訪談（李光真，1994：91-92）。

因素」，面對日帝造成的日本經驗、國民黨外來政權所造成的中國經驗，「重建一個可以面對日本、面對中國的整體多元本土國家」。相對於舊本土論的「狹窄」，楊照的新本土論是要有新的世界觀，「承認：現下台灣社會台灣文化是各種不同源頭舶來元素衝擊中的拼貼物」，才能有選擇性地形塑台灣的未來，也就是「重建……整體多元本土國家」，換句話說，就是建立新的「國族-國家」⁴⁷。

這裡，我們再次看到楊照的國族主義宣示，本土的意義，就是「以本土為中心來選擇性地理解異文化、異社會」，也就是從「台灣-中國-世界」、「本土、異文化」的兩軸交織，發展出「立足台灣、胸懷中國、放眼世界」的立場（引自中國國民黨1992年選舉文宣品）。這種本土中心主義論當然不是楊照所獨有，其實反映了更為普遍的知識分子心態。

在另一個層次上楊照近乎荒謬地將此「台灣-中國-世界」的「三環結構」視為「國際主義」（楊照，1993：7-10），而他的「國際主義」與國際左翼傳統毫無瓜葛，指稱的都是資本、旅遊資訊的「國際化」，這有左翼立場有什麼關係呢？

從國族主義自我中心的意識型態的結構，我們也就更能解釋「本土左／右派」亟於建立新國家的理念及慾望，才會拋棄「左派」去與「南進」的「國家政策」相呼應。更進一步來看，只有理解從楊長鎮與劉克襄的自然說，吳密察的台灣中心論，楊波的種族中心主義的被認可慾望，楊照從邊陲到中心的想像性構築，乃至於總體「南向專輯」的企劃，何以能夠在台灣社會主流意識型態結構中找到位置，才能更結構性地解釋這群文化論述為什麼會與政治體制南進政策相輔相成。

47 呂正惠教授對新舊本土派曾經作過有趣的區分，舊本土派他稱之為「土獨」，新本土派為「洋獨」。

三、被收編的台灣民族主義

以台灣意識為基礎形成台灣國族主義的歷史形構，至今眾說紛紜沒有一致的看法，不同的敘事反映了不同的意識型態立場。然而大致上而言，論者都同意台灣意識是在長期與殖民者的對抗中逐漸形成，大部分的論述也都以種族、族群、民族、國族的主軸來建構台灣意識⁴⁸。

「台灣人意識」論述的陷阱

以漢人為中心的論述大致上會同意「台灣的歷史是一部被殖民史」(邱貴芬, 1992: 1), 也才會導出「台灣人四百年史」的史觀, 於是將原住民「五千年歷史」視為史前史(史明, 1980: 11)。嚴格來說, 四百年史所指的是原住民自主性被剝奪的殖民史。在夷將·拔路兒與拉娃告·賴歌拉克(1992)所鋪陳的〈台灣原住民的發展史〉中, 就明顯地呈現出這種史觀, 17世紀荷蘭、西班牙殖民之前, 「台灣原住民仍是台灣島這塊土地唯一的主人」(1992: 33), 爾後一直到今天, 台灣史才是「台灣歷代外來殖民統治政權」支配下的歷史。從原住民弱勢族群的立場來推演, 只有在他們重新成為主人的時刻, 台灣才能宣告殖民時代的結束。同樣, 對台灣工農階級主體、同性戀及女性主體而言, 只有當她/他們當家作主, 才能算是去殖民時期的到來。這些論點當然不會是強勢族群國族主義的立場。

然而, 不從階級、性別及弱勢族群觀點來思考、建構台灣國族主義, 卻單一地以族群、民族做為前提, 是漢人男性資產階級論者的一大盲點, 一旦以族群、民族為主軸, 所有的思辨、論證就變成

48 不同階級及意識型態的論述如: 吳三連及蔡培火(1971)、史明(1980)、史新義(1988)、《台灣評論》(1992)、施敏輝(1988)和楊碧川(1988)等。

「單向思維」⁴⁹，其他的軸線完全變成主線進行的輔助，甚至完全消失。以史明著名的《台灣人四百年史》為例，他一方面從階級觀點批評日據時期民族解放運動領導分子是出身地主、資產階級或是小資產階級的知識分子(1980：688)，也劃出國民黨1949年以後統治的社會裡誰是剝削階級，誰是被剝削階級(1980：1059-64)，但是另一方面他仍會達到這樣的結論：

228大革命的「反阿山」鬥爭中……徹底打消了因與中國人同一血統所產生的意識上的瓜葛之後，台灣民族主義，即渴求台灣民族的獨立解放、主張其民族利益、並關切其民族的命運與前途。這個完整的民族理念終成為台灣人唯一且最高的原理。(1980：1096)

在唯一且最高的原理下，泛階級問題退入背景、次位。

同樣的論述方向不僅在革命家史明論述中發生，學院中的族群、民族主義研究與論述似乎也未能更有批判距離地來看待族群分類系統的官方建構。王甫昌的族群融合研究根據「一般所接受的官方界定方式」(1992：2-9)以籍貫為區分，階級、性別，乃至於原住民都消失在他的分析中。相對來說，具有批判、反思性的社會學分析，會質疑官方分類，使得研究者與官方分類下的資料之間能夠產生批判性距離，甚至會挑戰官方形塑範疇的社會效果。張茂桂以安德森(Anderson, 1991)將國族視為「想像的政治社群」的概念，探究台灣民族主義，用「部落偶像」來解釋80年代以後興盛的「台灣獨立建國運動」(1992：6-14)。他雖然引用了史明的階級觀，但是

49 參見 Monique Wittig (1992) 的重要著作 *Straight Mind*。

卻沒有追問是誰在建構部落偶像？是誰在構築想像社群？接合主體的階級、性別、族群的組成是什麼？⁵⁰有批判意識的社會學者要能夠追問這些問題，也才不至於造成在論述上合理化權力集團的新國家打造運動⁵¹。

因此，面對國族主義時，我們必須追究其接合主體的性質和國族運動的獲利群體及歷史集團(historical bloc)的階級、性別、種族屬性，而不能天真地認為它是「集體」的文化慾望；換句話說，我們不能用以偏概全的辭令而不追問是「誰」在建構、運用、收編國族主義及國族認同，不能不問它對誰有利。誠如波多黎各籍的理論家布勞特(James M. Blaut)在名著《國族問題：去殖民化國族主義理論》(*The National Question: Decolonising the Theory of Nationalism*)的核心論點所言：「國族鬥爭就是階級鬥爭，它是一種取得國家機器權力的階級鬥爭形式，並且它不是一般自主(autonomous)的力量。」(Blaut, 1987: 24；詳見57-100)布勞特的意思是說，國族主義的鬥爭可能是被殖民者與殖民者的對抗，也可能是無產階級奪權的擴大結盟策略，或是國族資產階級處理內部危機、彌平內部差異的置換策略。拉克勞(Ernesto Laclau)以納粹為例，稱後者為宰制階級的民粹主義(populism of the dominant class)⁵²，霍爾以柴契爾(Margaret Hilda Thatcher)新保守統治為例，稱之為威權式民粹主義(authoritarian populism)⁵³。新加坡的女性主義者，也批判新加坡的國族主義對女性及少數民族的壓迫，在結論時強烈地指出：「女人，以及所有女性的符號，在定義上就經常也已經是反國族

50 三好將夫對安德森的批評就在於，他沒有解釋「誰在想像這個社群」(Miyoshi, 1993: 732)。

51 詳細的社會學批判，請見趙剛(1994)。從2005年回頭看台灣的社會學界，在新國家打造的過去十年中，我們看不到批判及反思的力量，這是讓人相當遺憾的。

52 參見Laclau(1977)。

53 參見Hall(1980)，陳光興(1988，1992：167-183)。

的。」⁵⁴80年代中期以後的同性戀團體更喊出建立「同志國」(queer nation)的運動口號，挑戰國族認同的排他性⁵⁵。本土同志論述更進一步地提出，「人們在同性戀方面的性向(或品味)遠比異性戀更為國際化，更為天下一家(不分國籍、種族、膚色)」⁵⁶。本土女同性戀女性主義者也說，「我們活在不同的本土，不同的國度裡」。

台灣國族主義的理論結構

從這樣的觀點，或許台灣民族主義會浮現不同的圖像。台灣國族主義史確實可以從泛階級的觀點來建構，其內容與形式，主體與作用者在不同的歷史環結有所轉換⁵⁷。然而，這種史觀在台灣史既有的學術論述中卻非常少見，本節是試著初步提出台灣民族主義形成的基本理論結構。

從1635年以原住民為抗爭主體的反對荷蘭入侵的「麻豆大反抗」事件起(史新義，1988：83；林華洲，1992：45)，台灣掀起解放運動的開端，對抗的主軸是殖民者與被殖民者之間的階級鬥爭。歷經明鄭、滿清的統治，日據時期的民族運動是一個重要的轉折點；在第一次大戰後民族自決及社會主義思潮的影響下，台灣共產黨從階級矛盾及種族矛盾觀點提出台灣獨立建國的主張，應該是台灣民族主義在論述上的開端。

54 參見Heng and Devan (1992：356)。有關本土女性主義者對於國族主義的挑戰，請參見《島嶼邊緣》(1994)。

55 「同志國」1990年在紐約建國，參見Cruikshank (1992: 176-177)。台灣女同性戀團體出版的《愛福好自在報》(1994)，第二期即以同志國(Queer Nation)為主題。

56 參見李幼新(1993：8)。

57 此處的「階級」不必然與「正統」社會學傳統下的用法一致，此處融合Bourdieu (1987)視階級慣域(habitus)的構成由社會、文化、經濟資本所組成，及女性主義者Wittig (1992)的看法，視女性為被宰制階級後擴大的概念。此處的「泛階級」觀強調多重切割線的多元宰制關係。感謝柯志明對我階級界定不清所提出的質疑。

戰後，國民黨政權對台灣進行下一波的殖民⁵⁸，成為「外來政權」（李登輝語），並將台灣從日帝手中抽出，鑲入美國新殖民帝國主義結構中。根據官方資料，1945年起就將漢人分成「本省人」與「外省人」（Johnson, 1990: 120），而228事件中統治者的強勢鎮壓向下擴散成長期「省籍矛盾」及強化了「台灣人意識」的基礎。至此，省籍問題成為暗流，直到80年代浮上檯面，被小資產階級為主導的黨外反對運動建構成台灣民族主義的鬥爭主軸，以省籍差異切割敵我的劃分，遮蓋泛階級問題。40、50年代的白色恐怖統治，切斷台灣左翼運動，台灣民族主義自此基本上脫離左翼的土壤；台灣獨立建國運動在海外的發展，以美、日（新舊殖民主）為結集點，也大都以親美親日為主力。統治階級所主導的中國民族主義，為維持其政治合法性，將「中共」（共匪）建構成團結內部一致對外的敵人，「反共」也就成為「基本國策」，成為主流意識型態「共識」，美日帝國主義就不再是民族主義反抗的對象。這個假想敵在兩岸政權雙方關閉往來的狀態下，維持了40年，直到解嚴以後，假想敵被具象化，特別是1989年的64事件（及1994年「千島湖事件」），反中／共成為台灣民族主義操作的場域，接收、承續了國民黨中國民族主義長期建構反共的常識，成為台灣民族主義的假想敵。

70年代鄉土文學論戰，使得中國結 vs. 台灣結、中國意識 vs. 台灣意識、中國認同 vs. 台灣認同的爭辯搬上檯面，使台灣民族主義能夠在社會空間裡再次被論述化⁵⁹。

在社會力逐漸凝聚及反攻無望論的內外壓力下，國民黨政權在蔣經國的推動下開始進行本土化的座標轉換，準備生根台灣，開始

58 即使是中國民族主義論者，也應承認這是內部殖民。陳傳興（1994）將種族與階級之間的曖昧競爭性聯結起來，是對台灣現代性解釋最有趣的提法。

59 這場論戰官方及非官方論述均加入戰局。80年代中期以文學為核心的論戰在「黨外」陣營再度展開，參見施敏輝（1988）所編的《台灣意識論戰選集》。

大量培植本省菁英，從此不說反共抗俄，只談國家統一。「台灣國民黨」的形成以此為開端，以李登輝接替蔣經國任國民黨主席為表象，它的基本架構完成轉化則是在1993年李郝鬥爭中，象徵「中國」國民黨系統「非主流派」的倒台，也就是當時國民黨文工會副主任施克敏所謂的一場「寧靜革命」；最後在1994年，中央黨部的拆除則象徵了一個舊時代的結束。

從台灣民族主義發展的角度來看，這一場為期五年的「寧靜革命」(1988至1993)的鬥爭主軸擺在中國 vs. 台灣的省籍差異，然後上昇至國族認同的矛盾上，而權力集團的內部鬥爭也再次向下擴散，再次引爆潛藏在情感結構中的省籍情結(這是〈去冷戰〉一章的分析焦點)。台灣民族主義長期搭建的台灣人意識在這裡與「李登輝」這個符號相接合。陳芳明在批評國民黨「獨台」走向時，就對「李登輝情結」有一針見血的談法：「李登輝之所以成為台灣社會的情結，只不過是他具有台灣籍而已，除此之外，他與台灣社會、台灣民意沒有絲毫牽連。李登輝只憑藉籍貫就可以討好台灣人，這是台灣人的悲哀。」⁶⁰

而對有台灣人意識的人來說，在數百年長期被殖民的經驗裡，要能夠取殖民者而代之的強烈台灣人出頭天的慾望，卻是異常地深刻。過去政治舞台上具有高能見度的政治符號大都是「外省人」，而「李登輝」則是台灣人「當家做主」的具體表現。在近代台灣民族主義以族群政治為操作前提，階級意識缺席的情況下，「李登輝」(漢人、福佬、資產階級、異性戀、男性，早期左傾，受日本式教育留學京都大學，後來留學美國康乃爾大學)正式接收正在沸騰的台灣民族主義及台灣人意識的能量，成為台灣民族主義的接合作用者，在

60 據瞭解，「李登輝情結」及「台灣人的悲哀」的提法，均是陳芳明的創見，見陳芳明(1990：136-141)。

執政後開始修憲、推動國會全面改選、加入聯合國等等，朝「新國家」營造的路上邁進。在意識型態及慾望結構上，當李氏使用感性辭令(如：台灣人的悲哀)，來直接吐出「真言」——「國民黨是外來政權」——的同時，作為過去一直是處於反對位置的台灣民族主義運動，至此幾乎被全部收編，成為台灣政治的主導性力量⁶¹。

總結來看，蔣氏集團在戰後所營造的大中國沙文主義替台灣社會帶來了無窮的禍害，透過意識型態的國家機器(教育、媒體……)強加至台灣社會沒有根基的黨國文化，以法西斯式的灌輸方式來改變台灣現代性的形構(陳傳興，1994)。一方面想要剷斷日本的殖民文化，另一方面強勢介入社會的各個層面，以白色恐怖的極權主義造成至今無法抹除扭曲的集體精神結構，今天所有的溝通，互動形式，人與人之間的不信任與疏離……都是被迫害、被殖民意識扭曲的結果：父權心態、耳語、貼標籤、非友即敵、人情包圍、暗鬥等法西斯文化形式在台灣社會(特別是在白色恐怖成長的年齡層)依然在廣泛地操作(反對性社會運動亦不例外)。這些都與蔣氏所營造的中華國族主義無法脫勾。

另一方面，高壓、箝制的文化策略也就相對地儲存了大量的不滿情緒，深化了台灣國族主義中的被殖民、被迫害情結，最終引爆了台灣人意識的反抗能量，從「點」的反抗(心理、個人行為)，逐漸形成線面結集，擴散至公共空間。做為大中國沙文主義的對立體，台灣國族主義在90年代當時情境中的進步性在於對抗統治集團的惡霸式運作；但是同時它也在鏡象對立中學到了、複製了大中國的潛意識鬥爭形態，繼續想要透過國家機器，從上而下的方式來營造新的國族文化，而不是主動積極地使弱勢群體有更大的自主性空間，來建立不同於國族主義主體的文化與社會主體性。

61 李氏在2000年完成總統任期，將國民黨政權交到民進黨的陳水扁手中，而後脫離國民黨，成為台獨運動的精神領袖，透過新成立的台聯黨，持續對台灣政治發揮制約作用。

蔣氏中國國族沙文主義的瓦解由李氏台灣國族主義所延續，他的台灣國民黨福佬沙文主義總結了本省／外省官方設定及動員的鬥爭架構，從歷史-理論邏輯上看，為反體制的台灣國族主義劃上句點。南進的文化論述體現了這一個歷史的轉折，從反國民黨體制政權到積極支持國家政策，台灣國族主義知識分子正式宣告與權力集團結合。

台灣民族主義也就第一次在歷史上成為統治階級的利器，這其實才是「台灣人的悲哀」所在，反對意識被轉化成為統治權力集團打建新國族-國家的情緒基礎構造。或是說得更明白些，「台灣國民黨」收編了過去數百年所累積的台灣人意識所承載的動力，在90年代這個特定的歷史時刻中轉化成向內奪權、向外爭取「台灣人」認可的意識型態力量。

四、「破」國族的文化想像：新國際在地主義的觀點

在這一個部分的討論裡，我們將總結對「南進文化論述」的分析，把它放回台灣的政治社會脈絡，接著對統合南進方案的台灣國族主義進行理論上的解構與重構，最後，將回到本文開始的問題意識——第三世界的文化研究。在此過程中，我們將深化新國際在地主義的人民民主理論觀點，將國族主義重新定位，及提出「破」國家的另類命題。

「帝國之眼」

從以上曲折的分析過程中，本章標題「帝國之眼」的接合作用應該相當明顯了：文化論述作為台灣次帝國的眼睛來觀望「世界」，為「南進」建構新的「世界觀」，其實是透過舊帝國的眼睛來張望周遭。在前面一節中，我們分析出了次帝國與舊帝國觀景角度的一致性，尤其是舊帝國所繪製的那張地圖體現在帝國之眼所建構的文化想像

中，而這雙眼睛在歷史動態過程中沈澱、內化，在六十年後的1990年代，才又再度赤裸裸地在次帝國的雙眼中呈現。

但是嚴格地說來，舊帝國與次帝國的眼睛確實有觀景「位置」距離上的差異。觀看世界的眼睛其實預設了它的身體置身何處，暗示了觀景主體（我），沒有「我」就不可能觀看世界；而「我」是站在什麼樣的地緣政治位置及被放置的主體位置，多元決定了眼中所浮現的世界或是其建構世界的文化想像。舊帝國的「我」所指涉的是30年代東京的帝國南進總部，是大和民族、男性、資產階級主體位置；而次帝國的「我」則是90年代台北南進的（原）日帝總督府（現今的總統府），漢人福佬、異性戀男性、資產階級位置。兩者在歷史的轉變中呈現的差距，只是地緣政治位置及「種族」上的差異，台北取代了東京，福佬漢人取代了大和民族——更準確地來說，兩種帝國之眼的政治潛意識相同處在於其「種族中心主義」之慾望的投射，而重要的是，我們看到了其間歷史的傳承，有斷裂也有連續：舊帝的我所創造的文化想像，內化在次帝的身體之中，形塑出「他」的自我，他的世界觀，他的想像。

國族／國家／帝國：三位一體的霸權方案

從以上對「南向專輯」的分析，在第一節所提出的問題可以被回答了。

第一，「南進論述」的文化政治意涵是什麼？「南進」作為台灣次帝國主義形成的表現形式，充分地獲得「南進論述」中文化論述——「南向專輯」——全面性的支持，為南進從地理、歷史、文學等各方面提供意識型態層次的理論基礎。

第二，「南進論述」的操作機制是什麼？內容及形式又是什麼？徵召帝國主體的策略，是透過建立與其企圖殖民對象（「東南亞」、「南洋」）的歷史、地理、文化關係，及原先殖民主（荷帝、日帝以及

略有觸及的美帝)的關係，來自我界定；也就是藉由地圖的重劃、歷史的重寫，建立起「台灣」與他者在歷史、地理上的相對關係，找到「台灣」的新身分、新認同。

第三，「南進論述」的歷史資源是什麼？這種新身分、新認同的「發現」幾乎完全來自帝國主義者在歷史轉折中建構的文化想像，過去的被殖民者在企圖成為新殖民者的過程中，充分地挖掘了過去殖民者的文化想像，在轉用的同時，接受了殖民者所形塑的視野。台灣中心論、台灣是南洋的中心、華勒斯線，乃至於莒哈絲，都有明顯的殖民帝國的烙印，甚至是殖民帝國的再拷貝。這意味著去殖民的工作完全沒有展開，而只迫切地為了搭配南進，回到「台灣史」裡找尋台灣中心論的基礎，所能挖掘的資源不在殖民者與被殖民者間的鬥爭，而在帝國主義所建構的文化想像上。這也是我在分析過程中深感悲痛之處。由此來看，「台灣史」的書寫要能真正地去殖民化，就不能只看反抗，而要擺在殖民與被殖民的辯證關係中，才能掌握反抗的被制約性，以及反抗中對殖民者認同的精神機制——這或許是去殖民的第一步。

第四，「南進論述」的意識型態構造是什麼？被殖民者的被殖民情結，為統治階級收編，使台灣國族主義與國家機器主義、殖民帝國主義緊密相聯結，在意識型態層次上造就了台灣次帝國形成的慾望及正當性。

總結來看，支撐台灣次帝國的「南進論述」，必須被擺回台灣當時的政治地形圖中，點出它的關係位置。在全球資本主義重組的擠壓下，以及台灣內部政治鬥爭、在野黨、社會力挑戰的多重壓力下，由國家機器所主導的政治經濟權力再結構，是由三條交織的主軸共同形成的大型方案——國族營造(nation-building)、國家機器(再)打造(state-[re]making)、次帝國形造(empire-forming)。這個三位一體霸

權政治的接合主體是父權漢人福佬沙文主義的國族資產階級。它的統合原則是以太灣國族主義為基地，企圖收編解嚴後集權體制瓦解過程中所散放出的社會力。這個以國族主義為統合原則的霸權操作之關鍵部分延續著蔣家國民黨的策略——將「中共」建構成假想敵來營造「中華民國」與「中華」國族主義及「大中國」意識；現在則仍然同樣地繼承這個傳統將「中共」形塑成巨大的敵人，以掩蓋階級、性別、種族矛盾，來「統一」「台灣」，也同樣地承續甚至深化國民黨的國際觀，將台灣鑲入以美帝為霸主的新殖民結構，「向外」剝削處於全球資本主義結構中更為劣勢位置的地區之勞動力、生態及資源⁶²。

從這個角度來看，「南進」及其相關文化論述是霸權方案的重要環扣：這個一石數鳥的戰略行動計畫接合了：(1)長期形塑的台灣意識；(2)徵召慾望主體進入國族主義的主體位置以台灣國族能夠向外擴張為榮；(3)強化、加速國家機器重新打造之威望；(4)次帝國意識的形成不僅搶奪到經濟利益，為資本流向找尋出路，也躋身國際舞台，向國族-國家建立的目標邁進。

也正是在這些多重戰線的配置下，我們才能理解當時以民進黨為首的在野陣營，在那時刻不但得啞口無言地簽名背書(因其意識型態的利益被納入霸權方案)，還得積極地提供理論彈藥(以期逆轉西進造成經濟統一為前導的方向，從中國大陸抽離出來，邁向獨立之路)。換句話說，正在崛起的權力集團的統合性慾望就是建立新國家。但是，「中華民國」早在蔣氏——特別是蔣經國時期——已經形成一個新國族國家，而這一波新國族的營造(「中華民國在台灣」)不過是為了重造國家機器，收編反對勢力，沒有所謂的新國族(nation)，但是有新的國家(state)。

62 這個詮釋性命題是丘亞飛(1993)有關國族主義論述之更進一步的發展。

在這樣的總體戰中，文化論述的操作場域集中在歷史的再書寫。台灣在90年代充斥著一種現象：大量歷史被重新創造，台灣史的研究也不斷地風起雲湧，如重審美麗島、228或白色恐怖等。除了主流文化機構大量建構過去歷史，如《天下》的「一同走過從前」、國策中心的《編年史》、台視40週年慶的重構電視史、金馬獎的台灣電視史等等，同時也掀起的大規模運動是地方的文史工作群有如雨後春筍般地出現。這種大量歷史的書寫或改寫是在搶奪歷史的詮釋權，是具有前瞻性的，而非完全對過去的回溯。很多的歷史書寫常常是從自己的政治立場或意識型態立場而寫，其目的可能是為了獨立建國或鞏固既有的權力結構，其重要的作用是非常有選擇性地來組織人民的記憶，顯示出所謂人民集體的記憶，並非客觀存在的，而是透過這種歷史書寫重新組合出不同的意識因子。這種集體的記憶直接、間接在政治場域裡展現，可能會變成什麼呢？如要根據書寫內容形塑「國民」認同，重新構築「台灣」歷史，那麼不論民進黨或以當時李登輝為代表的國民黨，其實都在做同樣的事情，也就是新民族國家的建立。

解構／重構國族主義：「破」國族與「破」國家

在這樣的歷史經驗中，任何反霸權立場的論述與實踐，都需要重新思考台灣民族主義到底是不是在與虎謀皮？以下從理論層次提出幾點討論。

第一，誠如拉丁美洲現棲居倫敦的意識型態理論家拉克勞所言，民族主義沒有本質，在不同的地理、歷史、時間、空間等多元決定中有不同的內容與形式，得看它與何種性質的論述與階級主體相接合，推力是往什麼樣的方向，才能判斷它是進步還是反動的（Laclau, 1977: 143-98）。儘管歐陸的國族主義外表穿的是進步的現

代性外衣，來對照傳統帝國的落後⁶³，卻也還是成為帝國主義向外殖民的意識型態基礎，甚至發展成種族歧視的法西斯主義；而第三世界的國族主義雖然曾經是反帝、反封建、反殖民的統合性力量，但在建國後一方面倚賴新殖民政權，另一方面則承續殖民主義，轉化為族群民族主義，壓制少數民族／族群。因此，國族主義有其極為進步的可能性，正如菲律賓的國族主義理論家康斯坦地羅所指出的，第三世界的國族主義是「反壓迫的鬥爭，是防衛性而非攻擊性的武器，是民主而不是反民主的動力……過去是反殖民的意識，國族主義在新殖民主義時期要對抗新形式的剝削，在效果上重整獨立的鬥爭，這一次是在經濟的領域。最後，國族主義要擴大、深入多元社會抗爭，消滅所有形式的剝削」，「國族主義是抗拒所有的剝削，但是它必須開始面對主要的剝削力量——新殖民主義的控制」（Renato Constantino, 1988: 22-23）。進步性的國族主義要反對一切形式的壓迫，特別是新殖民結構中的經濟剝削（台灣次帝國的南進政策正是菲律賓國族主義反抗的新殖民主義）⁶⁴。反觀台灣各種形式的國族主義，不但不反父權，不反種族歧視，不反異性戀體制，不反階級宰制，更不反新殖民帝國主義（美、日），反而自己想成為次帝國。

第二，理論研究中顯示，許多的國族主義都強調「國族的利益及價值較其他所有的利益與價值都具有（絕對的）優先性」（Breuilly, 1985: 3）。這種耳熟能詳的官方國族主義，以「國家利益優先論」抹殺不同種社會主體的利益，非官方的「政治運動不去區分人民之間

63 有關這個部分，汪暉（2004）的重要著作《現代中國思想的興起》第一冊，〈帝國／國家二元論與歐洲「世界歷史」〉一節中，有相當深入的討論。

64 根據筆者1993年在菲律賓開會期間所做的「田野調查」，菲律賓學院內外的知識分子對台灣南進蘇比克灣非常反感，稱之為台灣帝國主義。本文的寫成受惠於她／他們的觀點，特此致謝。

的利益差異，那就是新國家(機器)主義(statism)。(吳永毅，1994：104)，也就以同樣的邏輯在壓抑其他社會主體的利益及價值觀。法農這麼說，如果國族主義「不能豐富、深化成為社會與政治需求的意識，也就是人道主義，它就會走進死巷子」(Fanon, 1968: 204)。也就是因為台灣民族主義，沒有在社會主體群不同的需求上來建立雄厚的基礎，才會如此輕易地為國家機器所收編。

第三，以建立國族-國家為目標的國族主義，經常沒有認識到國族國家是西方帝國主義的發明、建構。在西方帝國主義的擴張過程裡，以國族主義為基礎的國族-國家被製造成現代、進步的表現，來證明其文化上的優越性，來辯護殖民主義的正當性。搭配著發展主義、現代化等意識型態，「國族-國家」變成一個規範性(normative)概念，被用來丈量一個地區是否達到現代化的指標之一⁶⁵。以獨立建國為目標來自我期許，多多少少有落入以帝國主義的眼睛來丈量自己的可能性。民族國家的建立是不是第三世界地區唯一的出路？有沒有其他的可能性？至少，我們可以看到，第三世界地區為了建立民族國家，沒有引發族群衝突而又有好下場的實在不多。歷史經驗擺在眼前，國族主義不能逃避這些問題。這一波第三世界的國族主義已不同於以往對抗帝國主義的主軸，而是在統一內部，抹殺異己，因此其主要目標是對「內」而非對「外」。

第四，國族主義自我中心、本位主義的世界觀，凡事以自己的利益為利益，從自身的觀點看世界，無法發展出互利互惠的對話辯證模式，造成自戀的防衛機制，以及弱肉強食的邏輯。法農就曾經悲痛地批判第三世界在去殖民過程中不斷重演的悲劇：「從國族主義，我們

65 有關國族主義、民族國家與現代化的討論，參見Anderson(1991), Breuilly(1985), Gellher(1983), Hobsbawm(1990), Hobsbawm and Ranger(1983), Balibar and Wallerstein(1991), Smith(1983), Bhabha(1990)。將民族國家與現代性聯結起來的討論，參見Tomlinson(1991: 68-100)。

已經過渡到超級國族主義，到沙文主義，最後到種族歧視。」(Fanon, 1968: 156)更可悲的，霍布森(J.A.Hobson)早在1902年，就在名著《帝國主義》(*Imperialism*)一書中指出國族主義極可能轉化成帝國主義：

正是真正國族主義的貶抑，企圖跨越自然岸界並想吸噬附近或是遠處領土上不願意也不可能被同化的人民，也就標示出國族主義已經一方面走向錯誤的殖民主義，另一方面走向帝國主義。(Hobson, 1965: 6)

從種族中心主義到國族主義，再升級至帝國主義，沒有本體論的必然性；但是，如果沒有倫理學層次的介入，在情慾／慾望形構上徹底摧毀、轉化自戀的防衛系統，如果沒有去除國家中心導向的新國際主義立場，以對話形式將他者內化，形塑混雜(mixed)的互為主體，一種「成為」(becoming)的變動而非「存有」(being)的堆積性邏輯過程，那麼個人主義、種族主義、國族主義、國家機器主義、殖民主義、帝國主義之間的聯結，不僅是一串慾望的軌跡，也是歷史-邏輯上的結論。也就是在這樣的環節裡，以人民民主平行、對話結盟為基礎的新國際在地主義，能解開僵局，在認識論層次打破被強加的國族國家界限，在方法論層次強調在地與國際的不斷辯證，在政治上反對一切霸權的運作，在倫理學層次內化他者，在慾望層次拆解「原始情感」的迷思及其建構性，成為外在於國族主義與帝國主義的另類可能性⁶⁶。在此立場下，國族主義是在地與國際辯證中的一個中介過程，而不再是統合性原則，民族解放運動只是多重社會抗爭的一條線，有其存在的正當性而沒有本體或是本質上的

66 見陳光興(1992)，Chen(1992)。這是下一章的主要論題。

優先性。解構後重構的國族主義將無法再輕易地被權力統治集團收編，也才能成為被尊重的解放力量。

誠如摩理士(Meaghan Morris)所言，「我是國際主義者，因為我是女性主義者」。對於女性、工人、原住民、同性戀等主體位置而言，只有打破國族界限，使自己與他者交互結盟才能彼此壯大。

此種不為國族主義、國族疆界所卡著的歷史實踐，可以稱之為「破國族」(post-nation)⁶⁷的文化想像。「破」的意義在於(1)破除國族想像的僵硬線條，(2)打破國族必然優先性的迷思，(3)國族之後的想像空間是一群「破爛」的國族，由被壓抑的社會主體所建構出的一個個顛覆掉既有神聖不可侵犯的國族-國家之後跨疆界的社會國族，如同志國(queer nation)在1990年於紐約獨立建國，為同性戀連線打下基礎(Curikshank, 1992)；其他的可能性如工人國、女人國、原住民國、蘭嶼國、汐止國、高雄國……這些「破國」都不以國家機器的搶奪為依歸，所以不是國族主義，誠如克莉斯蒂娃(Julia Kristeva)所言，這些是「沒有國族主義的國」(nation without nationalism, Kristeva, 1993)。也只有在這些破國之間交叉串連的接合政治過程中，資本主義階級結構、父權體制、異性戀體制、種族沙文主義，才可能被徹底打破。這裡要強調的是破國族的運轉與建構雖然不奠基在國家機器的取得，然而也不是無政府主義：破國族承認國家(State)存在的事實，也承認其對社會形構的結構性影響力，但是企圖在已經僵化的國家機器、資本主義體制的外緣地帶發展自主性力量，以「既聯合又鬥爭」的方式介入體制。因此，破國族不是反國家主義(anti-statism)，沒有「國家潔癖症」，不為國家所制約，而認清自身是人民民主策略的延伸，在「體制」的外圍自我再生產，才能破除對於國家的負面依賴。

67 這個名詞是與丘延亮、吳永毅共同討論出來的。

「回到」第三世界

如果台灣次帝國主義的南進論述，有任何的正面意義，那就在於刺激在地的反霸權批判性論述繼續深化對第三世界結構性位置的認識。

從殖民-去殖民-再殖民／新殖民的理論軸線來看，我們發現**台灣次帝國慾望得以形成的意識型態基礎在於：去殖民的全面性反思根本沒有運轉**，才會承續帝國主義的文化想像。台灣之外的次帝國（新加坡、韓國、香港），文化-意識型態機器運轉的在地邏輯為何？⁶⁸ 在比台灣更有條件成為次帝國的南韓，早已有學者開始以「亞帝國」的概念來思考南韓是否在複製帝國主義的擴張形式。香港的位置尤其特殊（台灣在一定的意義下相類似），在仍處於傳統殖民地的狀態中，在地資本也能向外擴張，成為新殖民主；以商業形式為基礎，成為東亞地區重要文化工業的大工廠（電影、音樂、電視衛星），這可能是歷史上少有的現象，它背後的理論意義到底何在？至少，去殖民的反思工作是文化研究的方向。

歷史的重寫、地圖的重畫是建構第三世界國族主義想像的重要策略（Anderson, 1991: 163-185），但是第三世界的批判性論述（包括文化研究）無需從國族-國家機器的平行位置來重寫歷史、重劃地圖，從階級、性別、少數民族、同性戀的破國家主體位置一樣可以聯結出第三世界的共通經驗，展現不同的歷史，畫出不同的地圖。許多越界連結在地的實踐都早已證明了國族-國家並非第三世界被壓抑主體相互溝通時必須經過的中介。

最後，我要說，處於第三世界的文化研究不需要仿照傳統「西方」人文社會科學的模態，企圖建立「巨型」具有通則性的理論架

68 參見李丁讚（1996）及 Li（1998），有關香港電影工業的討論。

構，想要放諸四海皆準，走進完全抽象化、概念化的想像世界；相對而言，從現實的、讓人困擾的現象、問題出發，透過分析、理論詮釋來介入現實世界，所構築出來的論述，可能會更具有知識實踐的解放力。這是第三世界文化研究的政治認識論。介入性分析是我們的武器，情慾的自省、解剖後的解放是我們的基地。

補記

本章最早的分析是於1994年4月底完成。值得注意的是，李登輝在那年5月初於日本報紙接受訪問發表的〈生為台灣人的悲哀〉一文，後由台灣報紙轉載，文中李氏說「這之前為止掌握台灣權力的，全都是外來政權」，包括國民黨在內⁶⁹，顯示出他信心滿滿，已經完成了一場寧靜革命，使中國國民黨成為台灣國民黨，台灣首次為「我族」所統治，其間的感性語言再次深化國家機器對於台灣國族主義的收編。這篇文章「不過是說出了台灣人真正的感受」（媒體用語），可以用來理解統治者如何捕捉「台灣人意識」的心理構造，轉化成他威權式民粹主義的利器。值得省思的是，李氏如果真的高度意識到外來政權的問題，為什麼至今沒有在言行當中帶動「去殖民」的全面反思，反而肯定日、美，仇視中國，讓人不能不說李氏的思考是政治的權力思考。「台灣人」確實可悲，數百年的反殖民能量如此輕易地為統治集團所收編，這樣的政治狀況與意識型態慾望形構，必須被正視、被積極面對，也正因為缺乏有效的介入，到了2000年民進黨取得政權，變本加厲地繼續右轉，向美國靠攏，使得新保守主義迄今仍然籠罩在台灣的上空。

69 〈生為台灣人的悲哀：李總統與日本司馬遼太郎對話〉，《自立晚報》，1994年4月30日至5月2日。

本章第一稿以〈帝國之眼〉為題於1994年發表後，《台灣社會研究季刊》18期刊出了五篇回應的文章，從不同層次深化、補足了該文的論點⁷⁰，已經過世的師友錢新祖教授也在1996年《台灣社會研究季刊》21期提出了相當深入的討論。其中，李丁讚(1996)在〈「邊緣帝國」初探〉⁷¹一文裡，質疑〈帝國之眼〉提出次帝國的文化想像複製了核心帝國的想像建構，因此是資本主義運轉邏輯的深化；相對而言，他所提出的「邊緣帝國」的觀念中明示了與核心帝國模式的斷裂，其中經過「發明」和「轉化」，因此不必然會「回到核心帝國的原點」。對於上述的批評，筆者基本上接受；我同意複製過程中的轉化與發明因子，主要是歷史存在條件的轉變，時空的不同，面對的情勢也不同，因此也就不可能是簡單地直接複印。然而，在〈帝國之眼〉分析裡「發現到」這種轉化與發明極端粗暴，在挪用日帝文化的想像時，沒有反思過程的中介來自覺到「複製」帝國慾望的感知架構。簡單說，〈「邊緣帝國」初探〉與〈帝國之眼〉的問題意識不全然相同，有交叉重疊之處，也有關切點的不同：前者主要的關切是在捕捉核心帝國與邊緣帝國的差異性，其背後所暗示的理論問題

70 其中除了鄭文良(1995)〈想像「破國家」〉一文繼續深化「破國家」的理論／政治意涵之外，其他四篇文章大致上根據1994年6月11日在台北清大月涵堂，由《台社》與清大文學所(現在已經不存在)主辦，以『南進論述』的批判：資本、國族國家與帝國」為題的文化批判研討會中的口頭報告改寫而成。于治中(1995)從精神分析的觀點切入，將「南進」擺在更寬廣的社會／政治空間中操作，補足了〈帝國之眼〉未能關照的場域。王振寰(1995)則從政治經濟學的角度企圖解剖「南進」的政經意涵，包括對勞工的影響。丘延亮(1995a)從外在於「台灣」的殖民論述視點指出民主的堅持必須反對國族主義與次帝國主義的接合。瞿宛文(1995a)最後從具體的實踐中點破台灣經濟帝國的神話，南進論述所展現的只是「做帝國的慾望而已……既可悲復可笑」(p. 262)。可惜的是，研討會當天有趣的幾個發言，如，呂正惠從國家中心主義立場對「台灣民族主義與台灣國際主義」的分析，以及錢永祥後來頗具影響力的〈國家主義與威權民粹主義的辯證〉，沒有能以書面文字發表，雖然其中部分戰火延長至1995年1月底的台社七週年會議，對於民族主義問題的質疑，如錢永祥(1995)、夏鑄九(1995)、趙剛(1996)、呂正惠(1995)、江士林(1995)、丘延亮(1995b)。

71 該文於1996年出版於《台灣社會研究季刊》21期。

是邊緣帝國的出現是否意味著資本主義發展史的斷裂，以及在倫理學層次上邊緣帝國的連結模式是否較為「進步」，在「蛻讓」過程中與「他者」相融，走出自己、走入對象，達到更高層次的普同主義（universalism）；而後者的問題意識則擺在文化想像的層次，從現實（南進論述）出發，處理其意識型態的構造，解剖次帝國慾望搭建在國族主義上的基地與殖民主義之間的串連，這種介入性論述在理論層次上找尋文化研究在地展開的問題意識，在倫理學層次上提出破國族的文化想像，其內容與形式大致與前者相類似。李文的論點引用南地（1983）來加以支撐，而我下一章中正好將把南地擺回第三世界殖民認同理論的系譜當中，追溯其立論的軌跡。

第二章

去殖民

殖民-地理-歷史唯物論

直到能夠說出獨立運動的主體會是誰，是以誰之名來進行文化去殖民，否則「獨立」與「去殖民」是不可能完成的……

文化問題不可能在權力問題之外來討論……

沒有別人就沒有自己，更沒有自我的認可……

認同的問題經常是在建構未來中解釋過去……

——Stuart Hall, 1995

一、去殖民的問題意識：重新發現「我們自己的」文化？

本章嘗試以去殖民問題為主軸，提出一個分析性架構，稱之為「殖民-地理-歷史唯物論」。這個架構可以說是本書基本的理論立場，它的提出來自於以下幾個脈絡及關切，企圖面對以下兩個不同層次的問題：

首先，它延續上一章對「南進論述」的分析，〈帝國之眼〉在結論中提出的最為關鍵的問題是：去殖民的全面性反思根本沒有轉動，才會承續帝國主義的文化想像。於是，文化想像中的去殖民問題成為必須得重新思考的焦點：為什麼文化上的去殖民沒有全面性地展開？其他地區，特別是二次戰後出現在第三世界的民族國家是不是也面臨著類似的危機？是否獨立建國的政權移轉將能量都吸入資源豐富的政經場域之中？本土文化運動的文化切面是否也因此服務於建國的迫切性，無法展開去殖民更深層的反思？去殖民的意義難道僅止於獨立建國？去殖民(decolonization)難道只是「反殖民」(anti-colonial)？而在「抵／反」的過程中繼續複製對立面所架構出的限制，因此在轉化中承續帝國主義的文化想像？簡單地說，去殖民的意涵及策略是本章的核心關切，根本的出發點是在理論層次上思索要如何面對文化想像中殖民主義所長

期形塑的反動、保守因子。在閱讀過程，讀者會發現在不同的脈絡中，「去殖民」呈現了不同的意義，也因此結論裡，將集中指出它的多重意涵。

第二，之所以會提出「殖民-地理-歷史唯物論」，還是在「學術」上的關切：文化研究的基本認識論——歷史唯物論——在面對「國際化、全球化」的過程中必須極為敏銳地調整其空間(地理)屬性；「地理空間」的重要性不僅在將歷史唯物論去中心化使得理論論述更為「謙卑」，更是強調「在地歷史」中的特定性(specificities)是如何與殖民力量在辯證過程中，一方面改變著其內在形構，一方面被接合到全球資本結構裏，也就是殖民史在特定的歷史時刻中介了在地歷史與世界史。在這樣的前提下，「現代性」的問題無法與殖民主義分開來解釋，現代化則是從殖民向新殖民結構性轉換中的反應性(reactive)產物。全球資本主義透過國族-國家的中介，企圖將多元地理歷史空間統攝在單一丈量的體系之中。因此，「後殖民論述」的形成絕對不是在宣告後殖民時期的來臨，而是在突顯殖民主義在歷史中所深植的力量及其不斷地深化與轉進，也只有透過去殖民的不斷反思才能挖掘走向後殖民的途徑與策略。簡言之，「殖民-地理-歷史唯物論」嘗試回答在台灣這樣的地方，「文化研究」的任務究竟可以是什麼？要如何藉由它來破解資本、帝國、殖民主義所長期塑造出來的文化想像？因此，立足於左翼文化研究的傳統，「殖民-地理-歷史唯物論」嘗試批判地接合三組相互關聯的論述軸線：馬克思主義的歷史唯物論、激進地理學及第三世界殖民論述(特別是本章的骨幹——去殖民精神分析的論述)。

因此，本章基本上是理論性的推演，企圖選擇性地追溯二次世界大戰以後，幾種對殖民主義回應的歷史片段。從全球去殖民運動史的觀點來說，當下的前/殖民地依然處於去殖民的過程當

中，這些去殖民以三種交叉重疊的形式來呈現：國族主義、本土主義與文明主義。早先的分析家對這三種去殖民運動的形式不僅表示同情，而且也早已提出批判性的警訊：法農在第三世界獨立運動高潮期的1940、50年代對於國族主義的批判，敏米在1950、60年代對於本土主義的質疑，南地在印度獨立二十年後提出的批判性傳統主義（也就是我在下面討論的文明主義），這些都聯繫到或是回應了楊格（Young, 1990）稱之為「西方」，酒井稱之為「西方這個想像的統一體」的問題（Sakai, 1989）；霍爾（Hall, 1992）更為精準地稱之為「西方及其他」的問題意識。法農在五十年前、敏米在四十年前、南地在二、三十年前就提出了他們的質問，但是為什麼居住在前殖民地的我們依然無法超越這些枷鎖？是因為新殖民主義結構的運轉，我們被訓練得去認同前／帝國核心的知識傳統，以致於來自於第三世界像法農、敏米、南地的重要介入不是不進入我們的視野，就是早被遺忘。假如我們過去曾經仔細地傾聽他們的分析與警惕，我們或許不會一直重犯一樣的錯誤。當然現在聽並不必然太晚，問題在於我們是否有足夠的慾望與他們的論述再次聯繫起來。換句話說，本章書寫的一大動力來自於開始追溯文化研究論述形構中第三世界的這條歷史軸線，將原有對於文化研究的認定複雜化。並且在歷史的當下，為重新追溯「文化研究」在帝國核心以外地區實踐的傳統，提供了歷史契機：在所謂後冷戰年代，我們被迫從既有的學科侷限及地理區隔中出走，目的是要回應新自由主義全球化及其區域化的效應，其中包括原先擱置與關閉的歷史問題，也包括新的問題。在文化研究的大傘下，或許有些在其他學科無法開展的問題能夠在這個開放的領域中進行，於此同時，也可能改變當前文化研究實踐的去政治化、去歷史化的傾向，重新找回正在流失中的理想與願景。

在歷史的大勢中，結構性的變動由佔領領土的殖民主義轉向新殖民主義，同時也夾雜了資本主義引力中心的移轉，從西歐到以大西洋為中心的北美洲，到所謂的亞太地區，整個亞洲大陸正在逐漸成為政經鬥爭的主要場域。或許正因為此，基於過去被征服的歷史，亞際區域中瀰漫了一股出頭天主義的情緒，雖然亞洲內部充斥著過去累積的敵意，而它們的共同對象是既抽象又具體的「西方」。這種情緒可以用這樣的句型來表達：21世紀是「我們的」世紀，「我們」終於（再次）成為世界的中心。不論在亞洲任何地方，都出現了相當自我中心的想像，它的基本三段論的公式是：亞洲將成為世界的中心→我們是亞洲的中心→所以我們是世界的中心。這就是為什麼說這樣的情緒源自於過去被征服的歷史了。與一般學術界流行的講法——我們已經進入後殖民時期——恰恰相反，出頭天主義的氣氛就是對於殖民主義的反應與反動，其揭示的真實狀態是，整體的局勢還是在殖民史所構築的範圍內運作，而殖民史所生產的文化想像還深深地制約我們所有人的思想、身體與慾望。不需細說，從上一章的討論中已經可以看到，出頭天主義的力道，是構成新一波帝國主義的精神／物質基礎，而這正是去殖民問題的關鍵之所在。

在進入討論之前，或許可以暫時提出這樣的理論假說：殖民認同的歷史對在地文化想像構成了地形上的邊界，它的接合主體是民族國家的機構，有意識或是無意識地進行，結果形塑了我們的精神政治地理想像。

這個假說的形成有其自身的知識軌跡。事實上，在華文地區中一直存在著豐富的反殖民文化論述，其中最具代表性的是魯迅20世紀初期的名著《阿Q正傳》與《狂人日記》。這兩部小說是現代知識分子早期對於「中華文化」封建面向的自我精神分析。魯迅的傳統不僅

在中國持續地產生作用，影響了當代的批判知識界，也在韓國及日本持續被重新發現，成為東亞少有的共同現代思想資源。在台灣，楊逵於日據結束之前的小說，深受魯迅及左翼社會主義運動的影響，《送報伙》這樣的小說明顯為殖民者與被殖民者的下層階級聯合的想像。而戰後魯迅的著作雖然被國民政府列為禁書，但陳映真的社會寫實小說及其亞洲第三世界的論述，在根本上承續並聯繫了魯迅的批判傳統。

魯迅的傳統逐漸在中、港、台地區的思想界重新受到關注，但是第三世界的反殖民主義文化思想資源卻沒有能夠深入華文世界。為了彌補這個空缺，本章的討論將以第三世界殖民認同的理論論述為關心主軸，其中關鍵的中心人物就是法農。法農的兩本重要著作在半個世紀以後於2004、2005年間相繼在台灣及中國大陸被譯成中文，使得這裡的討論可以為更多的讀者檢視。然而為了揭示法農所提出之問題意識的重要性，我們必須將他放回原先的對話脈絡，看他是在論爭中展開自身的論述，他的理論命題又如何在後來之殖民史的變動過程中，被上升到不同的抽象層次進行討論。因此，以下的討論將以奧克塔夫·瑪諾尼(1948)的《普羅士佩羅與卡利班：殖民心理學》(Octave Mannoni, *Prospero and Caliban: the Psychology of Colonization*)為起點，通過法農(1952)早期在《黑皮膚，白面具》(*Black Skin, White Masks*)¹開展的殖民認同理論，去建構法農(1960)後期《全世界受苦的人》(*The Wretched of the Earth*)²中對民族主義的批判、敏米(1957)《殖民者與受殖者》(*The Colonizer and the Colonized*)對本土主義的反思，以及南地(1983)

1 中文版參見陳瑞樺譯，台北：心靈工坊，2005；簡體字版參見萬冰譯，南京：譯林出版社，2005。

2 中文版參見萬冰譯，南京：譯林出版社，2005。

《親內的敵人：殖民主義下自我的迷失與重拾》(*The Intimate Enemy: Loss and Recover of Self under Colonialism*)所開啟的對於文明主義的討論，這一系列論述形成第三世界殖民認同理論反思的系譜。而這個系譜的初步搭建，同時就是在指出「第三世界文化研究」有其自身的軌跡與批判傳統。

也許在此閱讀與建構的過程中，情勢會更為明朗，欲將文化研究重新定位為全球去殖民運動的一部分的目的是在剖析、瓦解至今依然制約我們主體性構成的殖民及帝國主義文化想像，而殖民認同理論對於認同對象的追問，恰好提供了掌握問題的方向。然而我們的閱讀同時是具有批判性的，不是盲從式的套用，亦即在閱讀過程中，我會同時檢視上述理論家在其所處的去殖民過程中所受到的時代限制。因此，本章提出「批判性混合」(*critical syncretism*)的概念，所期待的理論效果在於突破國族主義本土化運動的困境。如果說第三世界的國族主義及本土化運動(乃至於文明主義)的出現是對殖民主義的反動與反應，是去殖民運動的過程，其認同對象由殖民者轉向為自我認同，那麼它仍然是劃地自限地受制於殖民主義，並沒有走出殖民認同架構的陰影。如果去殖民的意義不能停止在本土化運動，那麼出路何在？90年代中期台灣這一波本土化運動論戰的格局³，以及台灣後續政治局勢的發展依然是在同樣的框架中進行，均沒有衝開統／獨國族主義文化想像的界限，其認同對象仍然沒有多元展開。換句話說，批判性混合做為一種政治策略(及倫理)能夠更為積極地超克當前多元文化主義所預設的認同政治(*identity politics*)，朝向更具解放性的認同模式。

3 參見陳昭英(1995)、王曉波(1995)、邱貴芬(1995)、陳芳明(1995)、陳映真(1995)、張國慶(1995)、廖朝陽(1995a、b)。

帝國主體的去殖民

帝國大反撲？90年代之後，核心地區文化研究的書市中出現了有關帝國主義的論述，其中最受注意的是上一章提到薩依德的《文化與帝國主義》(*Culture and Imperialism*, 1993)，以及備受爭議的哈德(Michael Hardt)與納格利(Antonio Negri)的《帝國》(*Empire*, 2000)⁴。而在我的討論脈絡中，更值得注意的是《美國帝國主義的文化》(Kaplan and Pease, *Cultures of United States Imperialism*, 1993)⁵，美國帝國主義的研究與批判當然不是什麼新的題材，而這本書之所以重要則在於它來自於美國研究(American Studies)這個學院空間，首次集體地重新挑戰美國研究過去對美國成為帝國這個身分／位置的否認；也就是當初這個因美國國族主義而生出的「本土研究」，終究要在多重的壓力下面對自我批判的命運。放在這一波「帝國論述」的潮流下來看，這本書所反映的是帝國內部去殖民運動在知識生產層次上的轉捩點，至今仍持續燃燒。

在過去的用法裡，去殖民主要指涉的地理空間是第三世界，在一、二次戰後的反殖民運動中，原來的殖民地以獨立建國為手段，脫離殖民帝國的掌握，尋求解放。因此，在當前的時間點來看，去殖民往往被當成過去式來看待，有相當強烈的民族－國家決定論的色彩，亦即一旦獨立國家已經建立，去殖民基本上已經完成⁶，從這個分水點之後，這個國家就已經進入「後殖民」時期。

劍橋大學的著名史學家非爾德豪斯(D. K. Fieldhouse)，即在其1982年修訂1966年出版的《殖民帝國》(*The Colonial Empires*)一書時，加入最後一章〈去殖民及其之後〉(Decolonization and After, 1945-81)，

4 筆者有關該書的討論，見中譯本的導讀，韋本、李尚遠中譯(2003)。

5 其他的諸如Amin(1992), Pratt(1992), Donaldson(1992), Blaut(1993), Sprinker et al.(1995), McCintock(1995)。

6 有關後殖民論述中的民族國家決定論，參照Chen(1996)。

討論二次戰後的去殖民獨立建國運動。在非爾德豪斯的論證中，多元決定的歷史因素，使得去殖民的焦距被擺在第三世界的地緣政治環節中，好像去殖民與前／帝國核心關係不大。他的論述中於是出現了一大片留白：帝國的快速瓦解，難道真是那麼突如其來，不曾在之前及之後，在「文化」的層次上經過「內部」的「去殖民」過程？如果按照薩依德的說法，帝國的形成本然要透過文化機器的運轉來自我辯解、定位對於別人的侵略與征服，那麼在它沒落的過程中，難道就不需要內部的調整、在文化上的去殖民嗎？當然，這對戰敗國（如德國、日本）而言，自省是比較顯而易見的，戰敗的痛創不僅是國家機器的掌握者要面對的，批判性的知識分子更是得冷靜分析帝國形成的原因與性質，防止傷口癒合後再次的野心復發⁷。相對而言，戰勝國中除了美、俄崛起成為超級強權之外，英、法等次級強國也快速地棄守幾個世紀建立起來的殖民地，令人納悶的是：這些前／帝國內部在文化上的去殖民應該如何地進行則似乎沒有成為關切的焦點。

楊格在《白人的神話》（*White Mythologies*, 1990）一書中，開門見山地提出所謂後結構主義其實不是1968年5月學生運動的產物，而是阿爾及利亞獨立戰爭的結果，像沙特（Sartre）、阿圖塞（Althusser）、德西達、李歐塔（Lyotard）、西蘇（Cixous）不是出生於阿爾及利亞，就是參與了當時法國內部的反殖民運動。從楊格的觀點來看，當代思潮對歐洲中心主義（Eurocentrism）的批判與解構，其實可以歸咎到二次戰後第三世界的獨立解放運動。沙特1961年替法農的《全世界受苦的人》所寫的序，即是法國知識分子由「內」對歐洲（特別是法國）去殖民的表現，雖然從今天的角度來看，沙特的討論是極其有限的，充斥了當時冷戰初期左右對立的影子，而無法從根本徹底反思整體歐洲殖民史的錯誤。

7 丸山真男（Masao Maruyama, 1963）對日帝法西斯主義的分析，是極具代表性的著作。

如果我們把時間向後推至1980年代中期以後至今，在核心地區最具批判力、影響力的理論家如薩依德、史碧瓦克(Spivak)、霍爾、布勞特這些人都來自第三世界，這種現象不僅顯示第一世界核心地區文化思維的枯萎，也顯現了第三世界對第一世界的「貢獻」：其內部的解構仍然需要「外力」才能推動其未進行或是未完成的去殖民運動。這種無奈的諷刺反映在楊格的整本書中，他一方面認識到第三世界的去殖民運動，造就了對西方中心主義的批判，但是另一方面他的操作又完全在西方傳統之中，再次鞏固西方中心的障地，而沒有走出自我，走向阿爾及利亞、巴勒斯坦、印度、加勒比海……這又何嘗不是自戀式的防禦性機制？

楊格的書寫邊界反映了整體「帝國論述」的關切所在：帝國主體的自我。這樣的自我反思是相當關鍵的，是帝國主體本身去殖民的必要過程。或許到了下一波的風潮中，我們會看到帝國主體如何在文化層次上提出更為尖銳的問題：帝國對殖民地造成了什麼文化「後遺症」？這些無法恢復的摧毀又如何能在現實的現在／未來世界中支撐永不均衡的權力地形圖？或許這是「我們」要回答的問題，而不是「他們」。更諷刺的是，我們「外來的」知識管道，已經被既有的出版體制所規定⁸，例如除非韓國知識分子在地的文化生產能夠進入發行的網線，我們還是不知道他／她們在想什麼？韓國的去殖民運動是如何進行？已經進展到什麼程度？知識生產無法脫離多重結構存在，全球資本主義下的新殖民結構雖然不斷地變化重組，而歷史的積累所劃下的軌跡，多元決定了有中心點的放射狀圖形。想要打破根狀組合，完全由雜草糾結的圖形來取代可能很困難，如何把原先不相接連的樹葉、枝幹拉在一起互相滋養，又不需要砍斷難以拔起的樹根，或許是比較可能的策略。

8 有關出版在國際層次的流通與壟斷，參見Altbach(1987)。

馬克思主義、認同政治與去殖民

阿爾及利亞的獨立戰爭造就了「後結構主義」？法農指出：「去殖民經常是暴力的現象。」(1967: 35)在戰爭的狀態中肉體暴力與象徵暴力已經無法區分，它所造成的精神失序往往得經過世代才可能「恢復」，恢復的不可能是「原狀」，恐懼、痛快、興奮都已經成為身體內部的記憶，成為主體性結構的物質基礎。然而非戰狀態的殖民情境不是更為全面性的日常生活暴力嗎？這種更為長期的暴力模塑能夠在獨立建國的亢奮狀態中被一掃而空、被完全治癒嗎？它可能被治癒嗎？暴力的記憶把受害者與施暴者永遠地捆綁在一起，敢去面對、談論暴力的場景，都是去殖民的重要環節。

如果去殖民的動力在殖民暴力開始施展的那一刻已經埋下了火種，那麼阿爾及利亞的戰爭暴力只是火種群全面性的引爆。力量的聚合來自四面八方，不僅是空間的匯集也是時間的壓縮。

對於第三世界地區的知識分子來說，不管是身處亞、非、拉美，或是倫敦、巴黎，去殖民的思想來源、理論武器並不只是厚重的殖民經驗，也來自於殖民主義「內部」的去殖民力量。回顧歷史，或許可以這麼說，最早具有全球性統合力量的去殖民知識旗幟確實是馬克思主義，不論在思想或是在政治實踐上，影響力沒有超過於馬克思主義的。當然這裡的目的不是清算馬克思主義的功過得失，而是將它放在漫長的去殖民史裡來看待。

19世紀中葉正處於歐洲殖民帝國主義的高峰時期，工業革命帶動了工業資本的向外擴張，馬克思主義在此時「發現」了「資本主義」及其歷史的作用者——工人無產階級。這正是現代認同政治的開端，開啟了批判及反對性的主體位置。而這種「命名」(naming)本身就預設它的「外在」發言位置：社會主義或是共產主義。這種未來式的想像不僅僅只是對帝國體質激進的批判——捕捉它運轉的邏輯，

同時也為重構畫下了烏托邦式的藍圖。這種另類思維的出現，對於另類世界的嚮往，使帝國主體的內部開始積累了一個半世紀無法清除的噪音。半個世紀以後，1917年蘇聯革命的成功，想像世界向前推進，馬克思主義的革命理論首次被「證明」不只是白日夢；它為資本主義的內部去殖民力量注入了強心針，也為殖民地的反殖民運動提供了不同於資本主義另類選擇的可能性。

在今天重提蘇聯革命顯然是極端的諷刺，從兩種體系的競爭，到「三個世界」的形成，到冷戰的結束，國家中心主義世界觀下的社會主義堡壘(古巴、中國、越南……)都已經快速地被吸入「全球資本主義」的磁場之中，這段歷史要怎麼寫？當然最簡單的寫法是跳過這整個世紀，假裝它從不存在。但是從另一個角度來看，跟帝國主義一樣，馬克思主義並未因此而被宣判死亡：它的批判性因子已經滲入各種地理場域之中，隨時都可能被叫回來，面對一些不解的狀況。簡單地說，馬克思主義的傳統已經建立了一種外在觀點，以對資本主義的內部進行批判，這股去殖民的力量在不同的時間／空間裡與不同的因子相結合，以不同的面貌出現。重要的是，一旦跳出國家主義的牢籠，不以奪取政權為必然手段，馬克思主義的投射場域就更變得無所不在了。這種認識將去殖民視作永久的「寧靜革命」尤其深具意義！

在理論層次上，19世紀的馬克思主義並未完全意識到它自身的歐洲中心主義，卻在效果上造成了一連串的「去中心化」的運動。歷史唯物論在與唯心論的交戰過程中，將人類社會的活動、制度徹底的歷史化，視資本主義為歷史的產物而沒有存在的必然性；另一方面，它又承繼了啟蒙傳統進化論、目的論的史觀，以全稱命題的敘事包抄了所有的地理空間。也正是在這種衝突矛盾中，普遍主義的核心產生了部分的裂縫，慢慢地開始浸蝕信心十足的「普遍性主體」

(universal subject)。多元階級主體的「誕生」其實是將傅科一世紀後所拉出的知識與權力關係的共生性議題，搬上了理論的政治舞台；權力的微生物學的召喚是馬克思主義經過尼采(Nietzsche)手中必然導致的理論推演。接踵而來的是一波波擋不住的認識論的斷裂：資產階級、第一世界、男性、白人、異性戀……都在後續的歷史運動中，無法倖免去中心化的命運。資本主義、世界體系、父權體制、種族歧視、異性戀體制……一再地「誕生」，與佛洛伊德(Freud)「發現」潛意識一樣，都產生了一發不可收拾的革命性效果；放在地理政治的場域中來看，這些平行勾連的軸線都是核心地區(內部)去殖民運動的歷史軌跡；然而一旦接合到帝國主義史所造就的「全球化」運動，跨地理性的象徵性連結便超越了物質性的界限，在地的局部性差異也就無法聲稱其絕對的自主性。如果是在帝國的核心地區，階級、性／別、種族／族群可以被視為去殖民效應，以認同政治的形式自我呈現，那麼在前／殖民地裡認同政治的主導性形式則通常表現為國族主義、本土主義、文明主義。

90年代後，以馬克思主義為旗號進行的實踐在很多地方宣告結束，但同時正因為先前馬克思主義在這些地區所展開出來的具體歷史實踐，使得這些地區在知識上很難再聲稱馬克思主義是外來的思想。特別是在前／帝國以外的地區，做為思想的實踐，馬克思主義早已成為批判性知識分子的資源，雖然在不同的地域中因為不同的在地歷史而有不同的強調與關切。無論在「資本主義」地區，或是「前／社會主義」世界，知識界應該不是放棄這個思想傳統，而是應該去重新整理及面對社會主義實踐的「遺產」。對資本主義地區而言，知識上當前所面臨最大的挑戰，就是戰後冷戰期間發展出來的理論論述，以資本主義「自由民主」的規範性論述一廂情願地批評前／社會主義地區還是相當不民主，卻完全無法解釋當前後／社會主義的

歷史社會邏輯。舉例來說，在東亞區域中，南韓、日本、台灣乃至於香港的知識界，用自身的分析工具，根本無法理解中國大陸、越南的結構性運轉邏輯。也就是說用通常的「市場」等概念根本無法解釋這些地方的政治及社會運作邏輯，因為「社會主義時期」的因子依然在具體地運轉，如果不使用馬克思主義所發展出來的分析語彙，將會更難理解現況與狀況的變化。而對於前／社會主義地區進行分析，也可以反過頭來相對化我們自身所處社會長期以「資本主義」運作的理解，內省原來認為具有的普遍性和冷戰對抗的內在關聯。

在新自由主義全球化大行其道的年代裡，堅持馬克思主義在知識上持續的重要性，不是簡單的對抗姿態，而是在全球的語境中保留批判分子的共同資產與連結的溝通語言。問題是具有開放性的馬克思主義是否能夠甩開它過多的包袱，丟開它的階級決定論與歷史想像的目的論，欣然面對歷史結構的多重性，以在不同的分析軸線中操作，同時去積極擁抱新的抗爭主體？在我們關切的範圍中，歷史唯物論要能夠再生，就必須內在地面對殖民問題的複雜性，而不只是將其視為資本主義體制下階級問題的延伸。

因此，以下的討論將從「去殖民」的問題意識出發，企圖串連看似不連續、有落差、縫隙的多重理論論述空間，以面對當代文化想像中存在的危機。在此，通過將核心關切的場域放在「文化研究」這個批判傳統中，我嘗試透過對其「歷史與理論」的重組、重讀，在糾纏複雜的軌跡中，將文化研究再定位為去殖民運動的重要環結。首先，討論的焦距將集中在殖民主義精神分析論述的系譜中討論殖民認同(colonial identification)在不同時刻中對象的轉折，目的在於：一方面拉出文化研究在核心帝國地理空間之外的另一條由法農所開展出的第三世界批判傳承，另一方面則在找出文化認同經殖民主義全面掃射後的危機所在；繼之，我提出「批判性混合」的倫理學原則作

為「去殖民」的認同策略來超越殖民主義的複製及再生，以脫離妒恨政治的枷鎖。在這樣的基礎上，最後，我提出「殖民-地理-歷史唯物論」，將文化研究歷史唯物論的傳承接合到激進地理學地理唯物論的傳統，再注入殖民論述傳統中對殖民帝國主義的核心關切，這個認識／方法論的提出是在提供在地文化研究面對「在地-全球」、「現在-過去-未來」交互辯證的中介過程，從去殖民的文化／政治立場解構長期積累的殖民文化想像，也只有從其間掙脫出來，才可能真的成功走向後殖民較具解放性的新文化認同。

二、「殖民認同」的理論軌跡

精神分析與去殖民

如果「去殖民經常是暴力的現象」，那麼多元主體的浮現也帶來了暴力的效果，它不僅挑戰了帝國化的主體，刺穿單一體制的迷思，另一方面，主體、群體及次文化的差異、斷裂、切割、流動性必須同時面對現實世界中國際化、全球化的壓力：兩者之間不斷地穿透、辯證、衝突造成了文化認同的危機。這種危機四伏的狀態表現在多重力量對於具體個人(多元主體位置)的拉扯，往往不給予足夠的時間及空間來處理認同的迫切性。後現代文化理論所提出的精神分裂主體、游牧主體……片面地描繪「客觀」現實，提供倫理學層次上多元主體出現的正當性，但並不能深刻地捕捉精神分裂在真實存在層次的痛苦，或是對於無家可歸的真實困境提供療傷的策略。對於主體雜種性(hybridity)的歌頌，往往來自資源豐厚、經濟基礎充裕的發言位置，以少數特權者處境的良好來置換結構性所產生的不安全感。事實上，當我們再次把多元主體的浮現還原到去殖民運動的過程裡來看待，弱勢主體的文化資源及歷史傳承是相當薄弱的。

雖然新興弱勢主體的大量歷史書寫企圖重新找回過去的立足點，但是都無法在短暫的積累中對抗長期養成的多重體制所形塑出的殖民宰制機制：語言、制度性的配置、儀式的慣性化、文化範疇的層級化……都不是短時期可以扭轉改變的，更何況抗爭主體還得依附在既有的法則中運作，片面地再次複製部分的關係結構。而一旦浮現在社會空間的慾望碰上體制象徵秩序的反撲，抗爭主體的精神狀態就變得極為脆弱，不是面臨滅頂的危機，就是得重新召喚反動的防衛系統以求自保。

我不斷企圖強調精神分析空間層次的重要性，所預設的是它無法被化約、消抹的普遍性運作事實。只有在我們充分面對精神分析空間內在機制的細膩性時，才能發展出不致於自毀而又能步步為營向「前」挺進的策略。歷史經驗一再地告訴我們，多少的創痛是發生在精神身體的銘刻上，但是這些「運動」的生存經驗並沒有在「圈內」得到應有的重視與共同的討論，也就更不可能有效地傳承，最後讓不應一再發生的悲劇不斷地上演。因此，殖民的精神分析是去殖民精神分析的一體兩面；更精準地來說，去殖民精神分析的起點就是對殖民狀況的認知。

這裡特別要強調的是，在第三世界的殖民狀態中，很明顯地顯示個人的就是「群體」的（但不必然是「集體」的）⁹，所以精神分析空間已經與社會空間交互連結，慾望生產與社會生產無法一刀切斷，它們的內依法則不同，但是交交流動的軌跡將它們鎖在一起。

更為關鍵的是，法農式的精神分析提供了我們解釋去殖民之所以無法展開的線索：去殖民的物質基礎是社會的，同時也得是精神的。

9 我的意思是說，許多的分析都慣於以個人主義的方式來思考，它的對立是集體，然而在我們所處的社會中人不是個人主義式的個人，通常是貼黏在某些群體中存在，而沒有個人意識也就不存在集體意識。

「殖民」心理學

可以想像的是，殖民心理學的推展者不會是被殖民主體，殖民帝國為了能夠有效地掌握殖民地，不論是為了認清他所不熟悉的被統治對象，或是企圖營造、改變、「教化」這整塊心理空間中的精神生活，它都必須發展這門知識，因此也就不難了解為什麼「成果」最豐富的會是法國這個老殖民帝國了。

根據沃吉思(Françoise Vergès, 1995)的研究，殖民心理學的理論基礎來自於19世紀初期的「人民心理學」¹⁰。目的是在釐清人種、文化與心理的關係；它的問題意識就是在面對法國工人階級、貧農在社會上所造成的失序，如犯罪、酗酒、反叛，從而尋找防治的策略。社會心理學家認為透過「人種記憶」徵候的研究，能夠理解社會群體的特性。因此，法國的心理學及精神醫學的發展就是在研究這些「危險階級的病態」表現的「科學」。從現在的觀點來看，這些研究對象也就是社會內部的被殖民者。

19世紀末期，人民心理學的研究場域被擴大到殖民地，原有的理論也被應用到被殖民者身上。借用古斯塔夫·勒龐(Gustave Le Bon)「心理人種」(psychological race)的觀念，德莎素(Leopold de Saussure)在1899年的著作中提出殖民地社會是經過遺傳來複製心理特質。1922年路先·列維-布留爾(Lucien Levy-Bruhl)，應用涂爾幹(Durkheim)「集體再現」的概念來研究「原始人的心智」(primitive mentality)，認為這整套觀念系統統攝了原始人的思考、行為及感受。殖民心理學在此時期與其他的殖民論述相互競爭，認為最有效的同化方式不是透過強加的力量，而是透過引誘。1947年哈地(Georges Hardy)在《人民心理學期刊》(*Revue de Psychologies des Peuples*)

10 沃吉思(Vergès, 1995)的研究非常清楚地整理了整套問題意識發展的系譜。以下的討論受惠於她的研究。

發表了深具影響力的文章〈殖民地人的心理學〉，批評以往的研究都是以一個文明的標準來評斷，表現出一種愚笨的自大；他認為殖民心理學家首先要挑戰的問題就是「普遍人」(universal man)的觀念，甚至「黑人靈魂」(negro soul)，這些都是過於大膽的推論，因為個人之間的差異大到無法簡單地將其普遍化的程度。於是哈地企圖以「族群家庭」(ethnic family)來取代人種(race)，同時認為在殖民地，心理學與政治學要結合在一起，才能增進人們之間相互的理解與合作。然而哈地的提法並未造成殖民心理學上的斷裂。作為殖民地的行政人員，他一方面受限於實證主義在理論上主導了一般心理學，另一方面在政治層次上他論述的前提仍然是在如何將殖民地「同化」，他說：「殖民必須清楚地知道它所操作的群體，心理學已經成為為了它而準備的知識，其必然性是非常明顯的。」(Vergès, 1995: 427)

整體來說，殖民心理學認識論的政治潛意識是父母與小孩的關係：被殖民者的語言貧乏，無法將事物清楚地概念化，相信無法解釋的超自然力量，相信宿命論，所有的知識都來自於對前人盲目的模仿，所以永遠都不能成長為大人，因此殖民者要引領他們逐漸成熟，進入成人世界。當然這整套前提躲藏在科學的名號之後：他們觀察視野的有效性建立在科學中立客觀的保證上。

殖民心理學認識論的斷裂到了二次世界大戰後開始浮現，而這也正是第三世界去殖民運動洪流開始衝擊的時刻。

殖民者的告白？

根據沃吉思的論點，殖民心理學去殖民化的重要起點是奧克塔夫·瑪諾尼在1948年完成的《普羅士佩羅與卡利班：殖民心理學》。相較於以前的論述，這本書的轉捩點在於它開始揪出殖民關係裡以前的藏鏡人——殖民者，開始追問殖民者的心理狀態。換句話說，以往

的殖民心理學把殖民者隱藏起來，研究者以科學的面貌出現，關心的是殖民地的心理狀態，而研究者自身的殖民者發言位置只是缺席的存在，現在箭頭同時指向殖民者，預設的是殖民者與被殖民者的辯證相互建構性，殖民「關係」從此成為論述的焦點。從瑪諾尼到法農在1952年出版的《黑皮膚，白面具》，殖民心理學透過精神分析進一步地被激進化，成為對抗殖民主義的武器。1957年敏米的《殖民者與受殖者》，1960年藍明(George Lamming)的《放逐的愉悅》(*The Pleasures of Exile*)，一直到南地1983年的《親內的敵人：殖民主義下自我的迷失與重拾》，及恩谷吉·瓦·提安哥(Ngugi wa Thiong'o)1986年《心靈的去殖民》(*Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*)，都是在去殖民的問題意識下探究殖民者與被殖民者的關係。

從現在的觀點，我們可以很輕易地借用滑溜的「雜種」或是「表演」的概念，把這個論述框架貼上二元對立及本質主義的標籤，否定其理論意義，但是這種輕易的否定也極有可能在分析上拋棄殖民結構中的主要主體位置，乃至於消解掉做為抗爭動力的真實歷史敵意。只要我們不將殖民者與被殖民者的概念視為本體及先驗的存在，而是歷史殖民體制的產物，這些範疇，這個問題意識框架仍然是有用的起點，有助於打開進入歷史的想像空間。

半世紀以後的今天來重讀瑪諾尼，我們無法不將他的論述視為一種殖民關係的癥候群，它一方面是對殖民心理的剖析，一方面又是殖民者的告白，或許整本書可以從他的主體發言位置來理解：作為法屬殖民地的情報官員，瑪諾尼企圖要解釋1947年馬達加斯加的反殖民抗暴事件(十萬人死於對抗中)。雖然他明顯地反對殖民式的剝削及種族歧視，但是他的目光又無意識地受制於歐洲中心的殖民文化觀點——莎士比亞的普羅士佩羅與卡利班人物框住了他的整套論點。該書的1950年版本由「國際事務皇家研究中心」的種族關係

研究部門主任梅森(Philip Mason)寫序，從現在的觀點來看，其中充滿了種族歧視及刻板印象的語言，可以看出當時「研究」中「認識論的限制」。

不過，重要的是殖民者的自我解剖何以直到二次戰以後才逐漸展開？置放在二次戰後去殖民運動的潮流中，瑪諾尼可以被視為替殖民者逐漸撤離殖民地所提供的心理準備，在此轉換過程裡充滿了不確定性及喪失特權的鄉愁，甚至於是恐慌，但很少殖民者有這種「勇氣」去面對其自身的心理狀態，瑪諾尼的最大貢獻就是記錄、刻劃了內心的困境，開啟了日後針對殖民者的精神分析。因此這本書較為準確的定位應該是殖民者初步自我去殖民的文本，它的來源是客觀歷史條件所造成的壓力¹¹。

瑪諾尼的基本論點是，殖民心理學是兩種扭曲人格的交會：殖民者的「自卑情結」(inferiority complex)與被殖民者的「依賴情結」(dependency complex)。他的整套理論架構奠基在演化論式的幼兒成長生命史，而後把這個隱喻放大到具體的歷史文化環境中來想像。幼兒出生後就慢慢經驗到對父母的依賴，物質生存條件、社會化的學習、知性的發展……都與父母產生依賴關係，這種早期的生命經驗就形成愛恨糾結的「依賴情結」。小孩成長的斷裂點是被父母拋棄的恐懼，這種恐懼一方面可以促使小孩人格發展的自主性，走向理性的個人主義心態，另一方面也可能導致不自信的「自卑情結」，這種情結被轉化成對父母的揚棄，透過對他人的宰制來壓抑潛意識的罪惡感。被送到殖民地的殖民者就是歐洲發展史這個人格面向的表現，而被殖民者永遠沒有長成，停滯在幼兒「依賴情結」的階段，一旦這兩種狀態碰到一起，就形成了互補的共生關係。整本

11 布拉科(Maurice Bloch)在1990年的新序中對原書的論點及支撐的資料做了一針見血的批判。

書從頭到尾的論證中，這個敘述一再成為解釋的基礎，如殖民的反抗被解釋為被遺棄的焦慮，或是土著對於白人缺乏感激之情被視為依賴情結。

很明顯的，瑪諾尼的論述效果正當化了殖民主義，甚至與早期殖民心理學的認識論潛意識沒有太大的差別，亦即將理論奠基在父母引領子女走向成熟的故事。雖然他同時把殖民者拉下水，指出殖民者的「病態」心理，卻無法更為後設地解釋這兩種心態存在的歷史條件，反而訴諸簡單的幼兒成長圖像，於是一旦幼兒長大的故事被質疑，這種全然「心理學化」的解釋就會被全盤動搖。

在瑪諾尼最後提出「該怎麼辦」的部分，展示了他殖民政策者的角色，將自決、自治的機構交由長者及「祖先」的手中，由殖民政權「下」一個層級的「父母」接手，才不致使馬達加斯加經過被「遺棄」的心理創痛，於是傳統的村落會議(Fokon'olona)在法國殖民體制淡出的過程中成為殖民主企圖交接的對象。這是否意味著瑪諾尼對政策的直接影響？在此沒有直接的證據可以支持，但是卻清楚地看到他的論述位置與殖民體制的接合點。

正是在法農對瑪諾尼的批判中讓我們看到了被殖民者的立場及世界觀。

去殖民的精神分析

相對於瑪諾尼，法農的書寫充滿了憤怒、情緒及爆炸性的慾望，但是其間又不乏冷靜的反思。他所傳承的書寫方式是比他更早一個時期的埃梅·塞杰爾(Aimé Césaire)，特別是塞杰爾在《殖民主義論》(*Discourse on Colonialism*)一書中對於瑪諾尼的直接抨擊。同樣出生成長於法屬殖民地馬提尼克(Martinique)的法蘭西堡(Fort-de-France)，同樣地在巴黎受的高等教育，塞杰爾與法農深受巴黎左翼思

潮的衝擊，遊走於兩種語言、兩個世界、兩個人種之間，這種同時的「內在與外在性」激發了他們思考與論述展開的可能性，從而為第三世界反殖民論述留下了開拓性的資源，同時也以對「歐洲」、「美國」、「西方」的挑戰為這些地區提供了帝國內部去殖民的刺激。

法農在精神醫學的訓練及被殖民的經驗給予他特有的發言位置。如果說瑪諾尼是殖民者的告白，那麼法農則是被殖民者的自我剖析。瑪諾尼將「依賴性」視為被殖民者的屬性，「自卑感」當作殖民者存有的基本性質，而法農則認為這兩種情結互為一體地在被殖民者身上體現；對於後者而言，殖民者的自信、傲慢與自大不可能是「自卑」的表現。對法農來說，被殖民者的情結完全是殖民體制所強加在他們身上的，它根本的來源是經濟的掌握與剝削，導致卑下意識的全面性內化(Fanon, 1967: 11)。因此黑人的異化絕對不是個人問題，更不只是心理問題，而是客觀的社會結構與主觀的心理結構相互深化，因此，「黑人必須對兩個層面同時宣戰」(p. 11)。這是法農與瑪諾尼最大不同之處。《黑皮膚，白面具》的第四章基本上就是與瑪諾尼的對話。

法農在《黑皮膚，白面具》裡開宗明義地點出他的發現：「黑人不是人」，「黑人要的就是成為白人」(p. 8, 9)；「白人認為他們比黑人優越」，「黑人不惜任何代價要向白人證明他們的思想一樣的豐富、他們的智慧、知識有一樣的價值」；「對黑人而言，他只有一種命運，那就是白人」。而黑人的「證明」只有白人的「認可」才能成立，什麼是認可、真正的認可其實是永遠的危機、永遠的不可能。「我相信黑白人種的交會造成了龐大的心理存有情結。我希望由分析它去摧毀它」(p. 12)。這是法農基本的立足點。透過語言、性關係(黑女人／白男人，黑男人／白女人)、黑人特性的日常建構、精神失常、認可問題等，法農組織具體分析的操作場域。

法農看似極為簡單的「發現」，其實具有革命性的意義。法農如此赤裸裸地指出被殖民者對殖民者在精神分析層次的認同，對於被殖民者所造成的震撼是空前的。塞杰爾所代表的反殖民論述傳統及黑人精神運動(Negritude)，都被迫重新認識及面對被殖民者的自我，必須重新釐清自身慾望投射之所在，及已經成型的被殖民主體構造；對於白人殖民主義的攻擊(不論是在論述、實踐還是心態上)，對於黑人文化傳統近於全面美化的肯定，在潛意識的層次上都可能是在期待殖民者的認可。對法農來說，「黑人」是白人殖民者強加、反彈的建構，其認同對象並沒有徹底的移轉，這也是法農之所以對於「黑人精神運動」一直持著保留態度，以為如不經全面性的自我分析，那麼從「漂白」轉到「漂黑」都是一樣無法看清自己潛意識慾望流動的方向：亦即，漂黑表面上是(本土主義式的)對於自我的認同，但是(白人)殖民者其實依然存在，制約著本土自我。法農所開啟的問題意識至今仍然有助於我們看清殖民者與被殖民者之間的情結，這些情結在半個世紀之後並沒有成為歷史記憶而逐漸散去，反倒框架出族群、國族、種族間互動的軌跡。

用理論語言來說，法農的問題意識是：黑人的被殖民主體性是如何形成的？黑皮膚何以會要戴上白面具？在長達四頁的註釋裡，法農借用了拉岡(Lacan)的「鏡像期」理論。他這麼說：

白人真正的他者就是黑人，而且將繼續是黑人。反之亦然。不過，對白人來說，他者是在身體形象的層面上被感知，被絕對地當成是非我，也就是說無法識別者、無法同化者。對黑人，我們已經指出必須將歷史和經濟事實納入考慮。拉岡說：「主體對鏡中自身形象的辨認，這個現象對此階段的分析具有加倍的重要性：這個現象發生在六個月之後，在這個時間點進行的研

究，以證明的方式揭示了構成主體實在的各種原動力；鏡像因為這些相似性，提供了這個實在的良好象徵：其情感價值的象徵，因為情感價值虛幻如影像；其結構的象徵，因為鏡像映現了人類的形體。」(Fanon, 1967: 161)

法農在此所借用的拉岡的鏡像期理論，必須被放在殖民狀態的脈絡中來理解。由於殖民史的經濟宰制，整體的象徵秩序是由「白人」所影射的意識型態結構所駕馭，其得以界定他者的作用者(*defining agent*)全然是殖民者，在「他」的架構下來進行。兩者的主體形成雖然相互建構，但是白人的優勢權力位置把黑人化約到膚色的生物層次來對待，身體的差異性成為「標示」(*marking*)白人主體的邊界；對白人而言，這與經濟、歷史無關，是普遍性(*universal*)的差異，只有當黑人能夠脫離他的身體，全然進入白人的象徵秩序所代表的價值體系時，黑人才能成為「人」。透過白人的眼睛，黑人的自我認識被界定的作用者所規範，他只是「半人」，是不完整的主體，只有成為白人，才能變成人。顏色的區分成為無法跨越的鴻溝，而重點是顏色的高下是哪一方在決定？放在哪一套象徵體系裡來評價？在「單一」(*oneness*)的架構中，作用者被隱藏起來，使得問題不能被問也無從問起。「白人」在認知的世界中是在區分種族的範疇之「上」，是不容質疑的先驗性範疇。在這個象徵體系中，「黑人象徵的是生物性的」(p. 167)，他所帶出的意象是陽具、運動員、拳擊手、塞內加爾土著兵、動物、魔鬼、罪惡……(p. 166)，「不管到哪裡，黑人還是黑人」(p. 173)。因此，只有戴上白面具，他才能去除他的焦慮。永遠的缺乏(*lack*)，永遠的「不太對」，永遠的自我懷疑，永遠被鎖在白人所劃下的牢籠中。

在法農對瑪諾尼的批判中，我們讀到了激進精神醫學的提出：「作為精神分析師，我應該幫助我的病人逐漸意識到他的無意識，不再嘗試自我『漂白』的企圖，同時幫助他採取行動改變既有的社會結構。」(p. 100)對於法農來說，在既有的架構中，黑人只有死路一條，他的精神結構永遠處於瓦解的危機中，漂白的潛意識慾望是永遠無法滿足的夢想；只有在拒絕做奴隸的時候，主人才會消失(p. 219)。

跟隨法農的提案，我們難免想要提出一連串迫切的問題：放在具體的社會空間裡，認識到潛意識慾望中想要的東西，其實是永遠都不可能得到的，這樣的認識，要達到什麼程度，才能宣告完成？其間的阻力是什麼？在殖民體制壓制機器的包圍下，在公共領域中的集體分析幾乎是不可能的，這是否解釋了文化去殖民的精神分析需要在帝國瓦解的環節裡才可能展開？有多少像法農一樣的精神分析師能夠盤踞殖民體制內的戰略位置？就算分析得以完全地展開，改變社會結構的行動資源基礎又在哪裡？殖民史的歷史運作是否已經轉換了殖民前的文化因子？換句話說，抗拒的支撐場域足夠龐大嗎？殖民結構在形式上的去除(白人的離去)，就能改變長期的精神結構嗎？從殖民結構轉換成新殖民結構的歷史經驗是否意味著精神結構的再次轉換？殖民狀態僅僅只是在經濟基礎上的種族分野嗎？這些當然都是後話了，在當時的情勢中，這些問題或許根本不是問題，或是過度沈重的提問吧！

在理論與方法的層次上，關鍵的問題是：法農想要改變的社會結構到底是什麼？是單一的還是多重的結構？法農並沒有提供明確的答案。在同一頁中(p. 100)社會結構分別以單數及複數的形態出現，這種模糊性迫使我們走向兩種詮釋的可能性：

- 單一結構指的是殖民結構所營造的種族歧視；
- 多重結構則指向多種形式的壓迫結構。

在與瑪諾尼過招時，法農清楚地表明他的立場，瑪諾尼認為「殖民剝削不能與其他形式的剝削相混淆，殖民的種族主義不同於其他的種族主義……」，但是法農的立場是：「殖民的種族歧視與其他的種族歧視沒有不同之處。」(p. 88)「所有形式的剝削都是一樣的」，它的對象都是「人」。果真如此，去除「殖民主義」有必然的優先性嗎？法農所處的歷史環境是領土的殖民主義(territorial colonialism)，這也是他關切的焦點，然而對於殖民主義的思索也讓他看到多重宰制結構的存在。這是相當關鍵的問題，許多後殖民論者都將關切集中在單一的宰制結構上，特別是人種、族群、民族、文明的連續線上，其他的宰制結構被當成其他領域的問題，而不願意納入討論範圍。如果在歷史的本體上，這些宰制結構是相互勾連，相互指涉的話，那麼對於殖民結構的討論就必然會聯繫到其他的權力結構。

雖然法農的論述後來受到許多的質疑，諸如他的男性觀點，對於異性戀體制的忽略，他的男性沙文主義及同性戀恐懼症等等¹²；但是沒有評論者能夠全盤否定他所開啟的問題意識。一方面他的問題意識被推向第三世界的獨立建國運動及所謂後殖民時期的特定社會結構；另一方面則被全面性地展開，處理多重歷史結構性的宰制關係。兩條路線都同樣地在去殖民的軌跡中運作。在他所提出的問題裡，「殖民」的意義已經被轉化，擴大到廣泛地指涉任何具有歷史結構性運作的權力宰制關係上。

同志評論者傅思(Diana Fuss)從同志理論的觀點重讀法農後，在結論中提出法農的貢獻：

12 對於法農批判性的重讀，參見 Bhabha (1994), Fuss (1994), Gates (1991)。

法農對政治思想重要的貢獻之一就是提出「精神(psychic)正是一種政治形構操作」的批判性概念。法農使我們注意到認同的歷史及社會條件。他提醒我們，從來不外在於或是先於政治，認同經常銘刻在特定的歷史中：認同所命名的不僅是主體的歷史，也是在歷史中的主體。最後，法農所給我們的政治上預設了精神的。(Fuss, 1994: 39)

不同的時代，不同的運動能量讓我們看到不同政治認同的可能性。重要的不只是認同存在的歷史條件，更是它足以形成的特定歷史軌跡。

去殖民效應：國族主義、本土主義、文明主義

如果說法農的吶喊發生在二次戰後獨立建國運動熱潮的起點，那麼去殖民精神分析在殖民主撤出後是否就宣告結束了呢？如果不是的話，它所面臨的問題又是什麼？在這一小節中，我們將集中分析去殖民過程所引發的三種不同效應：國族主義、本土主義、文明主義。這三種效應在特定的地區同時並存、在不同層次操作；而在某一些地區，某一個層次中的效應較另外兩者來得突出。

為了避免不必要的誤解，在此必須先澄清筆者對於國族主義、本土主義、文明主義的基本態度。這三種去殖民效應是歷史的產物，普遍存在於被殖民地地區，是對於殖民主義的回應、挑戰與反動。做為生活在前殖民地的批判分子，我們無法忽視這幾種去殖民形式所散放的力道以及存在的正當性，和其在特定的歷史時刻所發揮的進步作用。國族主義發揮了反殖民運動的積極統合作用；本土主義將人們的目光從帝國核心拉回自身居住環境，在平反歷史傳承的過程中平衡了對於「現代」的過度崇拜與追求；文明主義的出場

則一方面提供了被殖民者復原的精神需求，另一方面也直接挑戰了西方文明至上的唯一性，至少打開了世界是多元性的想像。然而同時，我們不能夠不看到這幾種去殖民效應的內在限制與在運轉中發生的問題，由是才有可能完全超脫殖民主義所設下的圍欄。因此，與帝國核心分子的處境不同，我們本身的生存內在於去殖民運動，當然對於國族主義、本土主義、文明主義有同情的理解，並強烈認知它所產生之龐大社會動員力量的客觀事實，但這並不等於在共鳴與認知的同時不需要保持批判距離、不需要進行反思，因為只有對這些運動進行進一步地批判、反省與轉化，我們才可能成功去除仇恨關係，構築具有自主性的主體意識。

法農對國族主義的批判

阿爾及利亞在1962年宣告獨立。法農自1950年代起加入獨立戰爭，1961年發表了深具影響力的《全世界受苦的人》一書。參與獨立運動的過程讓他清楚地看到新的問題。在〈國族意識的陷阱〉一章中，他沉痛地預報了當前所面臨的困境：殖民者的淡出留下的是原有的殖民關係結構，整體的狀況「戴上了新殖民主義的面具」(Fanon, 1968: 152)，特別是在精神分析結構的層次上，接管政權的國族資產階級認同的是他們長期學習的對象——西方的資產階級，更糟的是他們沒有學到開發創造就直接跳到逸樂的追求，成為延續殖民關係的中間人。

在資本力量的驅動下，殖民主義在其擴張過程逐漸將民族-國家建成立成中介的作用者，以統合內部差異。一旦民族國家的體系建立起來，強加在地球之上，對於被殖民者而言，剷除外來者／殖民者最能想像到的方式就是打造／建立新的民族國家；作為對於殖民主義的回應與反動，第三世界的國族主義被認為是強加的但同時是必然的選擇。而瓜分了非洲、拉丁美洲、亞洲領土的殖民政權也必須面對獨立

運動，調整原有的機制，其中一種調整的方式就是將崛起的民族主義運動視為轉機，殖民政府藉此機會減低原來在殖民地投入的經濟資源與代價，同時，在貿易與政治影響力上持續舊有的殖民關係。南地就指出，像在滿州國、阿爾及利亞、安哥拉(Angola)等地，日本、法國、葡萄牙這些殖民主都是賠本地投下了大量的資源(Nandy, 1983: 1)。因此，棄守殖民地是在卸下責任，但是並不意味著放棄利益。

「民族自覺」是後進帝國主義所推動的口號，最後這一舉動被證明不是人道主義的關懷，而是在打亂既有被瓜分的版圖，以謀取利益。霍布森早在1902年就發現了國族主義與帝國主義的密切關係，指出帝國主義沒有民族主義是不能作用的。到了1940年代，情勢逐漸明朗，新帝國民族主義已然成形，塞杰爾當時在《殖民主義論》一書中早已這樣對第三世界知識分子提出警告，不要被美國這個新興勢力所矇騙，他指出美式操作的殖民主義是新帝國主義式的殖民主義，即從領土的佔有改成「遙控」。然而由於權力的追逐，第三世界的民族主義菁英不但不抗拒正在形成的美國霸權，反倒尋求美國軍事及經濟的援助，以達成建國的目的。民族-國家的結構雖然最後在各地得以搭建起來，後來證明大多並沒有逃脫新殖民主義的羅網。在沒有其他選擇的條件下，防衛性的國族主義還是成為對抗殖民者唯一的統合性力量。

在認識到國族主義幾乎是無法避免的歷史必然性的同時，我們不能不看到國族主義所帶來的問題。受到殖民主義內在邏輯的制約，第三世界國族主義繼續複製著種族歧視、族群分化，也就是殖民主義種族差異的歧視轉變為種族／國族內部族群差異的歧視，兩者的理論邏輯是一致的，這個代價後來證實極度地龐大，幾乎界定了二次戰後第三世界的主導性政治邏輯。1962年法農即捕捉到了問題的核心：「從國族主義，我們過渡到極端國族主義，到盲目的排外主義，

最後到種族歧視。」他接著說：「我們觀察到了一個永久(循環)的上下起伏(seesaw)：一方面非洲的統合快速散去，快速地為人遺忘，另一方面，讓人心碎的是盲目排外主義的回返，以最苦澀、最噁心的形式表現出來。」(Fanon, 1968: 156-7)在此情勢下，統治菁英彼此較勁，為了奪取政權，動員了社會中原有的差異，而族群本質主義或是歷史既存的地區差異正是最廉價的動員方式¹³。法農再度大聲呼籲國族主義必須以社會政治意識為基礎，進行全面性地改造，否則甚至會較以往更為反動，造成混亂、壓迫及自利地搶奪大餅。

法農對於民族主義的觀察、批判與預報到底有多少的真實性？

二十五年之後的1985年，《南方-第三世界》(*The South*)雜誌與維也納發展研究中心共同在維也納主辦「去殖民及其之後——第三世界的未來」的會議，邀集亞、非、拉美及加勒比海等地實際參與政治過程的官員，共同檢討各地的去殖民經驗。巴基斯坦籍《南方》雜誌主編高哈(Gauhar)對於南亞的描繪，精要地劃出了二次戰後去殖民運動過去卅年的經驗：

人們很快就發現到，唯一改變的是主人的膚色……獨立帶來極少的改變，他們依然被鍊條鎖在相同的英式機構，透過這些機構統治菁英操弄、控制來持續他們自己的優勢……英式機構及統治階級的架構大都沒有改變……，對人民大眾(the masses)

13 法農的分析焦點是非洲大陸，北非、象牙海岸、塞內加爾等地的經驗他都在分析中提到。但是他指出的民族主義於國家內部的兩種分化形式在其他第三世界地區也普遍性地出現：族群民族主義與國家內部的地域主義(regionalism)，這兩種形式都有其歷史的基礎，很多都是在殖民時期之前就已經存在的差異。在台灣的語境中族群民族主義廣為人知，但是地域主義基本上還是暗流，直到1990年代中期總統直選以後才慢慢浮上檯面。而南韓的政治操作與台灣不同，一直是以地域主義為核心，大統領的出身成為選局合縱連橫的關鍵，候選人出身於人口稀少的「道」很難當選，這個被認為是反民主的傳統政治形式目前正逐漸在打破當中。

而言，獨立的成果是他們抗爭的結果，也是夢想的終結……國族主義無法遮蓋經濟社會面的差距，也不能拉住區域性自主的壓力……當文化的同質性與真正的國族意識無法逐漸出現時，人們就開始在他們狹隘的傳統及階級的認同中找尋自己的安全感……在殖民時期所撒下的瓦解的種子，現在已經到達了苦澀的成熟狀態。(Gauhar, 1987)

這一段經常被引用的來自第三世界的自白，當然不是對過去外來殖民政權的戀舊，或是企圖正當化殖民主義，而是一針見血地指出外來殖民的形式上終止，內部殖民的正式登台演出。南地如是說：「『進步』的辭令用內部殖民主義的事實來顛覆外來殖民主義時期社會的文化……內部殖民主義又回過頭來使用外來威脅的事實自我正當化、自我延續」，但是我們必須要知道，「兩種壓迫的形式必須都同時被去除，無法只去除其中的一種」(Nandy, 1983: xii)。這正是困難之處，特別是在殖民時期之後，內外的連結使得內外壓迫的區分已經難以清楚地辨識，是而國族資產階級持續操作殖民式的統治，這讓人不能不進一步質疑由膚色、種族的差異來區分統治的正當性與否到底意義何在？「我族」統治相對於「外族」統治必然是一種「進步」嗎？如果有，就是現在的當權者不能夠繼續把問題的癥結都歸罪於外來政權。然而僅此並不能阻遏宰制邏輯的繼續深化。

敏米對本土主義的批判

在獨立運動的過程中，國族主義同時帶動了在社會內在層次運作的本土主義。如果說殖民主義於過去幾個世紀中是以推動「文明教化」任務之名來剷除「落後」的本地傳統，取而代之的是全面性的「先進」現代化方案，那麼相對而言，反殖民的國族主義獨立運動則無法

繼續信任所有由「邪惡的」殖民者所推動的事物。本土化運動以「自我再發現運動」的形式被召喚出來重新發現未被殖民主義污染的自我以及真正的文化傳統，用以置換深刻入侵的殖民想像。結合法農與南地的理論，我們可以這麼說：如果殖民主義操作是經由認同的機制，透過暴力將殖民者與被殖民者綁在一起，透過將殖民者建構成現代性的體現做為被殖民者追逐的目標，簡言之就是對於殖民者的認同，那麼**本土主義的操作則是透過對於被殖民者「自我」的認同**，而這個恢復自我運動的他者及對立體，還依然是離開殖民地現場的（前）殖民者。如何在自我重建的過程中走出自戀式的認同，脫離殖民框架的糾纏，是本土主義必須面對的根本問題。

本土主義的根本界定是建立在與「非本土」殖民主的關係之上，並在社會形構的所有層次上操作。所有政府的官位首先需要被本土化，而後國旗、國號、國歌、國服、國花、國語、國民教育的課程、課本……，目的都在透過國家政策取消殖民時期的所有「同化」機制。然而除了國家的國族主義國民教育之外，本土主義的操作還通過社會的層次，以大規模的社會及文化運動方式，促使民眾主動積極地將本土化帶入日常生活的實踐，特別是在食、衣、住、行、育、樂的消費場域當中，想要恢復殖民時期以前所有的生活方式。但是在社會／心靈深層之處，殖民的因子一方面仍然繼續滲透，不但無法在一夜之間用吸塵器清理乾淨，反倒是成為藏在心中丈量事物的一把社會共通的尺，全面性地制約本土化的走向，如果殖民狀態是A，本土化就是-A。事實上，殖民的想像早已穿透了本土主義積極分子的身體、思想與慾望。

雖然敏米本人從來沒有用過本土主義稱呼他主要的分析對象，但在他這本極為重要卻被第三世界本土主義運動所忽視的著作《殖民者與受殖者》的最後兩章中，確實是對今天所理解的本土主義進行的

記錄與分析。如果說瑪諾尼的基本位置是殖民者的告白，法農的位置是被殖民者的自我分析，那麼敏米所盤據的位置接近於殖民者與被殖民者雙重身分的分裂主體，正是他特殊的書寫位置讓他能夠清楚地看到殖民主義對於本土主義的制約關係：做為法屬殖民地突尼西亞的猶太人，他一方面被當成是殖民地的次等公民，雖然是在地人但是又不屬於被統治的多數回教人口；生活上雖然接近於回民，但是又熱衷地認同、學習法國所代表西方文明的典範。因此，他非常坦白地說：「我對殖民者的認識是內在的，幾乎就像我對被殖民者的理解一樣。」(Memmi, 1991: xiii)

敏米的《殖民者與受殖者》出版於1957年，《黑皮膚，白面具》問世後五年，《全世界受苦的人》出版前四年。突尼西亞於1956年獨立，但是獨立並非突如其來的，而有其醞釀的過程。從一個角度來看，敏米所刻劃的殖民者與被殖民者圖像的改變，正是在記錄去殖民獨立過程中雙方內心及行為的變化。與瑪諾尼不同，敏米沒有將殖民者本質化、同質化，他看到了殖民者的明顯差異，所以書的前半部就是將殖民者分成拒絕與接受殖民狀態的兩種類型進行討論，特別是對於法國左翼分子在殖民地的困境，有相當具有解釋力的分析¹⁴。在對於被殖民素描寫生的第二大部分中，對於我們而言，最為關鍵的部分在最後兩章他討論被殖民者的出路時，所呈現的對於本土主義的批判。

敏米認為，由於殖民情境本身有其內在無法避免的矛盾，最後終將導致被殖民者的反抗。在此過程中：

14 敏米的討論中，拒絕殖民狀態的代表性人物就是法籍左翼分子。對於左翼的尷尬處境，敏米有相當深刻的描繪，最後認為在殖民地狀態中，他們只有兩條路可走，一是閉嘴，保持沈默，與現況妥協，因為不論他做什麼進步的事，都會被當地人認為是可疑的，另一條路就是逃離殖民地，放棄自身位置所被賦予的特權。

我們接著看到的是語彙的反轉。在同化被放棄時，被殖民者的解放必須透過**自我與自主尊嚴的復原**來進行。想要模仿殖民者必須要經過自我的否定，而殖民者的拒絕則是走向**自我發現**不可避免的前奏。那種指責、毀滅性的意象必須被甩脫；那種壓迫必須遭到正面的還擊，因為那是不可能繞過的。在長期受到殖民者的拒絕之後，被殖民者必須要拒絕殖民者的日子終於來臨。(Memmi, 1991: 128)

敏米清楚地指出，反抗是必然會發生的，無法透過收編來倖免。殖民同化的內在矛盾就在於它高度的攻擊性，它要你去承認自身文化的低劣性，要你丟去存在的尊嚴，積極地去取得、學習外來統治者高高在上的一切，能夠這樣做的前提是得先對於自己痛苦地否定，接著你的模仿永遠都被他認為不太像，甚至被告知你永遠不可能變成我們，因為你們本質上的低劣性，在此意義下，「同化」成為殖民主義的內在矛盾。但是「同化」的效應卻為去殖民初期提供了反抗的語言：「被殖民者是以殖民者本身的價值之名進行戰鬥，使用他的思想技巧與作戰方式。得加上一點：這是殖民者唯一能夠理解的行動方式。」(p. 129) 然而一旦進入對峙的狀態，當殖民者的文化乃至於殖民母國受到挑戰時，反擊就會發生，開始更為殘酷地攻擊對手；這是引爆／啟動本土主義的關鍵時刻，具體的表現形式就是被殖民者的仇外(colonized xenophobia)這一殖民種族主義的回轉。但是殖民者自食惡果的種族主義在被殖民者身上的體現卻又是相當複雜的，仇外式的反抗沒有能夠抹去長期栽下的種子：「歐洲人的種族歧視中仇視、侮辱多於畏懼，而被殖民者的歧視基本上是畏懼，而且同時持續的是一種(對歐洲人的)仰慕。」(p. 131) 正因為長期養成對於文明教化的仰慕，是奠基在對於自身過去的否定，因此仇外非得有自我肯定的配套機制。

在敏米的突尼西亞，本土化運動首先重新再肯定的就是當初被殖民者所否定的宗教，透過宗教，被宰制的所有社會階級被統合起來，「強化了他們的連結，證明也同時重新創造了他們的一致性」(p. 133)。接下來就是對於語言的再肯定，「要恢復他自主及不同的命運，他必須立即回到自己的語言」(p. 134)，語言可以說是所有本土化運動的基石，民族情感重新整合在最為切身的語言環境中才可能進行。宗教與語言於是成為文化傳統的基本表現，成為現代的對立體。

在反抗中，敏米已經看到了國族主義與族群主義的排他性，他說，此刻的被殖民者「將會是非常國族主義的，當然不會是國際主義的。如此一來，很自然地落入排他主義與沙文主義，堅持一些最為狹隘的原則，以民族的團結來對付人的團結，甚至以族群團結對付民族的團結」(p. 135)。敏米進一步闡明因此產生的危險：在以自我為中心去排斥別的群體的同時，「被殖民者接受自己是有分別的，跟別人不同，但是他的個體性卻是相當有限制的，被殖民者所界定。因此，他支持並且體現了一個所謂東方特殊的宗教及傳統」(p. 136)，於是，拼命追逐本質主義的差異就構成了本土主義的基本宿命。

敏米如此描繪這個反抗過程：

為了擴大他的反抗，他必須得不顧一切的禁忌。他禁止使用殖民者的語言，雖然那是全國唯一通行的語言；他會改變符號及高速公路上的指示牌，雖然他自己是第一個感到極其不便的……他會選擇以失序的手段盡快地破壞所有殖民者所建立的機構。在這裡我們看到了完全的抗議行動中反彈式的趨力。他將不再對殖民者有任何虧欠，也將從此跟他分道揚鑣。但是這也牽扯到一個錯亂的體認：任何屬於殖民者的事物都不適合於被殖民

者，而這也正是殖民者不斷告訴他的；換言之，反抗的被殖民者在一開始就接受了自己(的存在)是負面的。(Memmi, 1991: 137-138)

這段描述呈現了敏米對本土主義批判的核心。被殖民者的存有是一連串的否定，他要接受殖民者對他的否定，要接受他是殖民者的對立否定體，而這樣，最後對殖民者的全面性否定，也就是對於自身的否定。對敏米而言，被殖民者深層的傷痛不可能痊癒，除非殖民狀態全面性消失，除非為反抗而反抗的狀態的徹底終止(p. 141)。

敏米在結論中提出他最後的呼籲：

殖民的終結不過是完成解放與自我復原的前奏。為了能將自己從殖民中解放出來，被殖民者首先必須面對他自身的壓抑與他所屬群體的缺陷。為了使得他的解放可以完成，他必須將自己從那些無法避免的抗爭條件中解放出來。他是國族主義者，因為他必須為了他的國族的出現與尊嚴來奮鬥，但是他需要克服自己，需要從與國族的關係中解放出來。他當然可以聲稱自己是國族主義分子，但是絕對必要的是他能有自由的選擇，而不是只能透過國族存在。他必須戰勝自己，從他與所屬宗教團體的關係中解放出來，他可以保有或是拒絕那個關係，但是他必須停止只有透過它才能存在的狀態。同樣的道理也適用於過去、傳統、族群特質等。最後，它必須停止透過殖民者的範疇來界定自我。(Memmi, 1991: 151-152)

在這個小節中，我們花了相當的篇幅引述敏米自己的話，目的不過是讓大家在幾乎半個世紀後能夠靜心聆聽敏米於1957年的忠告，

同時我們唏噓論述說理的作用有限，本土主義至今仍在發燒。雖然在不同的地區，本土化的動力不同，而且現今本土化運動的條件亦已不同，當下的本土化運動還夾雜了對於極為強勢的全球化的回應。

如果法農對於國族主義的批判是超前於他的時代的話，那麼我們今天仍然活在敏米批判本土主義的陰影之下。在戰後歷史的發展中，我們看到的是本土內部的歷史文化認同成為自我的再發掘運動的主導性方向，儘管有些本土的指涉開始不受限於民族國家的範圍之內，開始挖掘本土之外與殖民者不同的傳統。當代亞洲的「亞洲化運動」(對抗西方)、非洲的「非洲化運動」(反抗西方霸權)，乃至於歐洲的「歐洲化運動」(反對美國霸權)，這些都可以被當成是本土化運動的形式，因此重新聲稱亞洲、非洲或是歐洲價值，就像重新突出亞洲人、非洲人與歐洲人的身分認同一樣，都不必然是國族主義的召喚，而是本土主義想像的部分形式，或是走向「最終的」文明主義的形式。

南地與文明主義

印度重要心理學家南地在1983年《親內的敵人：殖民主義下自我的迷失與重拾》裡，承續了法農與敏米的問題意識，移轉到所謂後殖民的印度社會裡進行分析。相對於法農的迫切感，急於清除殖民主義在殖民地的全面性迫切操作，南地相對而言有著更充分的時間進行反思，重新清理殖民主義所深植的力量。對他來說，殖民主義的浸蝕力在於它能夠創造整套世俗化的層級範疇(hierarchies of category)，駕馭了傳統的秩序；在殖民體制離去後，這套新的秩序依然長存，為接踵而來所面臨的、南地稱之為「第二種形式的殖民」(second form of colonization)鋪路(Nandy, 1983: xi)。第二波的殖民主義在殖民社會散放了它的力量，改變了文化上的優先性，它不再以殖民者的姿態出現，大寫的「西方」不再只是地理及時間的實體，

而被普遍化成為心理的範疇：「西方現在是無所不在，在西方內部也外在於它；在結構中也同時在心中。」(p. xi)如何在文化實踐與文化傳統中找尋未經殖民主義所「污染」或折斷的資源，與「西方」對抗是他主要面對的問題。

南地所說的第二波殖民主義大致平行於1960年代之後的文化帝國主義化論述，在前一個歷史時期這整套後設敘述(「進步」、「科學」、「理性」、「啟蒙」……)被用來正當化殖民主義；在歷史沈澱擴散的過程中，它成為具有普同性(universality)的「文化想像」，與第二波殖民主義的(精神)物質基礎。因此，南地所捕捉、攻擊的焦點即在於連結、持續殖民主義的文化想像形式與內容，任何的論述，就算是過去的反殖民論述只要以這些辭令來自我辯解，都無法接受，都是與殖民主義共謀。

南地對「西方」並非全盤的否定，而是針對其所有與殖民主義共謀的部分，但是在實際的論述效果上他確實建構了「西方」與「非西方」(non-west)在文化想像空間的兩大塊鐵板。走到最後，有點像是兩種普遍主義之間的競爭與對抗，於是問題變成這兩種普同主義中哪個具有「更高層次」(higher order)，更具道德的正當性，與此同時又不具殖民性格，更不與擴張主義共謀？這就是我前面所提及的南地企圖重新挖出的文化資源：「一種不具英雄性格的批判性傳統主義(critical traditionalism)，發展出一種面對新型邪惡經驗的敏銳感……一種批判的意識流：這個重新詮釋傳統的傳統，為了要創造新的傳統。」(p. xvii-xviii)這種對傳統的再發現其實正是一種另類神話的構築，其來源在於殖民現代性的受害者(victims)；在「現代主人」與「非現代的奴隸」之間，只能選擇奴隸，不是因為同情而是因為他「代表了更高層次的認知，將主人也當人看待；而主人的認知必須將奴隸當成『物』排除在外」(p. xv-xvi)。這種不同於過去兩個世紀西

方主流普遍主義所預設的主體位置，雖然活在西方的宰制中，但不是在殖民主義所架構、界定的空間運作，成為反對它的鏡像倒影，從而持續結構地再生，而是一種「非玩家」(non-player)，「局外人」(outsider)，他們「建構的西方為的是讓他們能夠與另類的西方共存，同時抗拒擁抱西方主宰性的自我」(p. xiv)。因此，南地的神話構築裡也涵蓋了西方內部在歷史過程中對於殖民主義的回應(p. 35-48)，如 Kipling、Orwell、Wild 及 Charles Andrew。但是對西方最具有顛覆性的回應則來自於以甘地(Gandhi)為代表的「批判性傳統主義」。

根據南地，甘地企圖將他的「非暴力」哲學建構成印度教(Hinduism)的真正核心，而這也是印度文化的美德(p. 51)。在甘地之前的英國殖民統治裡，對施暴者(aggessor)的認同，使殖民者與被殖民者被統合在一起，以暴治暴、取而代之的邏輯結果是被殖民者實際向殖民者認同的心理認同機制(法農的基本論點)。而甘地的非暴力不是另一種極致——完全被動——而是一種去除暴力的勇氣與積極性(activism)。如果說西方殖民主義是「男性特質」(manhood)的彰顯，那麼甘地的非暴力則是對母性、女性特質的挪用，是「男人的女性特質」(femininity in man)的策略。南地指出：印度女性特質的傳統意義包括了「她」與權力及積極性的親密關係：「女性原則是更有力量、更危險、更無法控制的。」(p. 53-4)甘地之所以能擊敗殖民主義就是轉化使用了印度哲學的傳統女性特質，這種更高層次的普遍主義是「母性」的表現極致，因為「甘地要解放英國人，正像他要解放印度人一樣」(p. 51)。這裡我們得要點出「甘地」(至少是南地)的男性發言位置，在他(們)的範疇裡並沒有看到「女人的男性特質」(masculinity in women)，當然也就更不可能成為他(們)思考的有機部分，在效果上仍然是從男人觀點「使用」女性，鞏固(印度?)文化邏輯中的性/別刻板印象。

透過同樣的論述策略，南地企圖重讀甘地的史觀，並且將它論證為更高層次的普遍主義。在1994年出版的《國族主義的不正當性：泰戈爾及自我的政治》(*The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of the Self*)中，南地更清楚地論證他所謂的東方式的普遍主義。南地指出國族主義是殖民主義的副產品，第三世界的國族主義者認為沒有國族-國家及應有的國族情感(sentiment)就是一種落後的表現，因此戰後獨立建國運動對殖民主義的反動，仍然持續了殖民主義的思考架構，承認國族-國家為人類進化的先進表現。也正因國族-國家以「進步」姿態出現，促使南地重訪泰戈爾(Tagore)，從他的思想／實踐中找出脫離國族主義困境的資源。

南地的基本論點是，從泰戈爾到甘地，他們都不願意看到印度社會出現用「國族-國家」取代印度文明的思考方式；如果只以國族-國家來評價印度，那麼就徹底窄化了「印度性」(Indianess)——印度文明的統合性早已存在，無須被迫臣屬於當代的國族-國家架構下。因此對泰戈爾而言，國族主義逐漸喪失了正當性，而甘地則在這個概念裡注入對它的批判；對二者而言「印度的自由運動不再只是國族主義深化的表現；它取得了新的象徵意義，就是普遍性地爭取政治公平與文化尊嚴」(p. 3)。

在南地的閱讀與構築中，泰戈爾、甘地的思想，如果不是印度國族主義，那麼可以被稱為印度文明主義(Indian Civilizationalism)，這種立場所投射的或許是「後殖民時期」的認知：國族主義已經不是萬靈丹，一旦被吸到全球資本主義的磁場裡，國族-國家的層級化架構實際延續著殖民主義所建構的排比順序，這個時候只有請出文明體系這帖金創藥才能重新縫合從以往到現在的創傷。南地相當自覺

地知道自己在創造神話，重新發明人民想像空間裡所熟知的符號(泰戈爾、甘地……)，為的就是重建「印度」的自信心，能夠以更為崇高的普遍主義「至少」在文化想像中戰勝西方。這或許就是後殖民的精神分析機制吧！

斯里蘭卡裔的人類學家湯百雅(S. J. Tambiah, 1986)在分析斯里蘭卡的族群矛盾時指出，雖然有族群差異及族群層級的存在，斯里蘭卡人在國外時又非常地

自傲與自大：他們認為他們比印度人、馬來人、中國人，甚至日本人來得優越。因為他們的眼睛看到的是西方，特別是英國，從19世紀初至1948年間是他們的殖民統治者。他們很自豪於他們英國人的外表：他們的菁英比印度菁英同化地快得多……英國統治者所建立的學制及運輸系統，因為它比較小，較龐大的印度大陸來得更有效率。因此，雖然在許多方面，印度無可否認的是他們的父母，但如果斯里蘭卡被誤認成印度的一部分(就像世界上很多地方的人都會這麼認為)，或是被視為文化上是「印度文化圈」(Greater India)的一部分(就像有些印度人會這麼高姿態地說)，所有的當地人(辛哈歷斯[Sinhalese]、塔米爾[Tamil]、回教徒)都會很惱怒，甚至是氣憤。(p. 1-2)

湯百雅的文化地理學分析對象是斯里蘭卡，但是如果把「斯里蘭卡」置換成「韓國」、「紐西蘭」、「香港」、「台灣」……，把「英國」置換成「美國」、「日本」、「澳洲」、「中國」，似乎仍然可以成立，而浮現出結構性的相似性。這種「文明主義vs.小主體」承續殖民主義及新殖民結構關係下的文化想像，其中的特定性可能不同，但是形式邏輯卻極為類似。一旦「眼睛看到是西方」而不是弱勢地區，就會繼續複製

殖民層級(如台灣官方稱弱勢國家為「小朋友」)，阻擋與「多元他者」互動的可能性。比較研究有其政治意義即是在暴露這種結構性呼應(homologous)關係的文化想像，借助於此，也才可能有意識地、批判地突破殖民文化想像的僵硬結構。如果我們相信「西瓜靠大邊」的欲望不是「天性」，不是「人的本質」，而是歷史的建構，那麼突破精神分析的障礙就是在掃除「小主體」的不安、「文明主義」的傲慢，使得認同對象可以多元移轉，形成多層次網狀的相互穿透，而非由一個(甚至少數幾個)中心點向外的幅射圖形。

更後設地來看，「中國」、「印度」、「近東」、「東方」、「伊斯蘭」確實不是國族概念，而是文明主義式的情緒性符碼(emotional signifier)，「五千年歷史」也好，「四千年」也罷，都是對「後」殖民主義的反動與回應；它沒有具體的內容，只是在徵召受創的主體，使之能較有安全感地棲居在充滿了文化認同危機的世界裡。這樣的回應方式當然有其現實上的需求與恢復自信心的正當性，但是同時得高度意識到文明主義的召喚所帶來的問題：這些所謂非西方的「大文明」，又再度陷入殖民主義的競爭邏輯，彼此搶奪「再現／代表」非西方／東方的位置。「文化中國」、「印度文明」、「伊斯蘭文明」、「中東古文化」在不同的操作空間裡，不是在排除他者嗎？環繞著「大」文明的「小主體性」又如何甘於自我邊緣化的命運呢？被夾在大文明之間的小主體得被迫選邊，而這難道不是在否定文化互動的豐富可能性？「南、北」區隔的出現，區域化的整合在政經層次之外，又何嘗不是精神分析的徵候呢？

那麼它們所共同面對的磁場核心「西方」呢？西方也是一個充滿了情緒的符號。更準確地說，「西方」所隱藏的是「白色」這個種族歧視的概念；除了膚色之外，它沒有任何的統一性。跟「東方」一樣，它充其量指涉的是所謂的文明；它的流動性具體指稱(signified)隨著

霸權位置的取得而轉變：從荷蘭、西班牙到英、法殖民帝國，再轉到美國新帝國主義。「西方的沒落」、「21世紀是×××的世紀」不是投射出「後殖民主義」的慾望嗎？

這裡，我無意簡化「文明主義者」的差異性，我們可以看到以杭廷頓(Samuel P. Huntington)所代表的右翼文明主義，部分企圖與國家機器相接合的新儒家式文明主義，以及南地的左翼人民主義式(populist)的文明主義¹⁵。南地的方案顯然是反霸權的，是非國家機器中心主義的；杭廷頓是帝國沒落的反撲焦慮，企圖能尋找與東歐文明的結盟關係；而新儒家在港、中、台、日本、韓國、新加坡等地已經成為跨國串連「共同」意識型態的核心論述(Cho, 1995)，如果再有國家機器的積極介入，以軍事力量來統合，就有可能重蹈「大東亞共榮圈」的覆轍(新加坡作為城邦[city-state] 80年代企圖以新儒家為國家意識型態，是小主體向文明主義靠攏的具體表現，雖然鞏固了其內部華人的安全感，卻也深化了四大族群間潛在的張力)。可悲的是，文明主義與小主體又何嘗不是殖民主義的再延伸呢？

文明主義與小主體不是一組僵硬的(fixed)分析概念而是流動性很強的關係性組合，隨著主體所面對的對象而改變。殖民地對殖民母國經常投射出愛恨糾結的小主體情結，而對其他殖民地又捧出殖民母國文明主義所支撐的優越感。美國文化在面對西歐文明所展示的不安是小主體的表現，但是反過頭來又以歐陸文明發展的極致者自居來面對世界；澳洲白人對英國文化近於情緒化的反彈，但是面對亞洲化政策又極度焦慮其歐陸文化傳統的逐漸喪失；香港一方面反感中、英雙方的殖民式統治，另一方面又自豪是中西文明的匯集體……文明主義與小主體的形式、內容或有不同，然而都體現了文化上的歧視。

15 南地與杭廷頓的差異在此無法展開討論，請參見陳光興(1997)〈小心文明主義〉一文。

小心妒恨政治！

從上面三個小節的討論，我們可以觀察到，國族主義、本土主義、文明主義是相互牽連的運作層次，從反殖民運動開始，不同的殖民地因其本身的資源啟動了不同的形式。如果說國族主義是去殖民運動的普遍性形式，它的操作主要指向獨立民族-國家的建立層次，那麼本土主義就是前者「向下」發酵的文化運動，在日常生活的層次深入人心，而文明主義則是本土主義在有長久歷史的地區「向上」翻升的表現，以與處於霸權位置的西方文明競爭。這三種形式沒有必然的從屬關係，所以無法化約到一個平面中來看待，就像殖民主義、帝國主義、國族主義、族群主義等等語彙都相互關聯，不能夠被孤立起來界定。

比較清楚的是，將國族主義、本土主義、文明主義連結／統合起來的共通邏輯就是敏米所謂的「妒恨」(resentment)，正是透過妒恨的精神分析機制，前／殖民者與前／被殖民者持續被綁在一起。反殖民的國族主義是以殖民者為妒恨的對象，獨立建國後的國族主義對外以前殖民者為想像的他者，對內建構族群民族主義的紛爭造成彼此之間的忿恨；本土主義以前／殖民者為主的外來勢力為想像的敵人，為其所制約，否定一切外來事物的正當性，追逐關閉性的自我認同；文明主義大都以西方為妒恨的對象，以其為丈量自身的準則。前面我們已經提過，殖民主義的內在／外在、自我／他者邏輯延續到去殖民運動的三種形式，對於外來殖民者或是殖民者離去後持續存在的妒恨一直在運作，以族群／種族歧視的形式表現出來。

對敏米而言，殖民者的種族歧視是具有攻擊性的，而被殖民者的種族歧視是防衛性的，他這樣論道：「雖然被殖民者的仇外與種族主義很明顯地具有大量的妒恨，而且是負面的力量，但這也可能是朝向正面運動的前奏，是讓被殖民者能夠重新取得自我控制的契

機。」(Memmi, 1965: 132)我們當然期待敏米的樂觀期待能夠成真，讓我們脫離負面的反動力量，不過環顧四周，真實的歷史狀況似乎並沒有要脫離妒恨政治邏輯的跡象，國族主義四起，本土主義大行其道，文明主義也開始找到了它的生命力。在當下檢視全球性的妒恨政治，我們必須認識到敏米當初在1957年所討論的突尼西亞的自我再發現運動至今仍具有啟發性，對照他的論述，讓我們看到我們並沒有進入後殖民時期，還依然困在殖民史所構築的邏輯當中。

殖民認同與身分認同政治的理論共構性

上面我們追溯了殖民認同的理論軌跡，在提出如何走出這些困境的理論方案之前，這裡必須要點出，殖民認同與身分認同政治(identity politics)兩者之間的理論共構性(homology)，或者說殖民認同可以被理解為認同政治的一種形式。

要思考殖民認同的過程，我們不可能脫離歷史性的殖民結構來討論，而此結構基本上製造了兩個相對的理論位置：殖民者與被殖民者。晚近の後殖民研究當然想要打破本質主義、二元對立，於是想把這些位置複雜化，90年代流行的diaspora(流離、離散)概念強調流動性，便是這種努力的表現。但是此一走向的脫離二元對立會使結構性思考被迫取消，甚至否認殖民結構的存在，更甚至於否定所有穩定的身分認同。在我們的思辨過程中，明顯可以看到放棄結構思考則很多問題根本無法討論，甚至是在閃躲真實的歷史問題。如台灣的日據時代，難道真的沒有殖民者與被殖民者的分野嗎？當然有，不過體認此點並不等於不需要認識到殖民結構是與其他結構並行的，用理論語言來說，在殖民地，殖民體制是主導性結構(structure in dominance)，但是並不表示它與其他的社會結構的運轉毫無關係，這些結構事實上是交叉重疊的。

殖民認同與其它結構性身分認同的共構邏輯，可以用下圖來表示：

圖一，認同政治的結構對應

殖民體制： 殖民者 vs. 被殖民者

資本主義： 資本家 vs. 勞工

父權體制： 男性 vs. 女性

異性戀體制：異性戀 vs. 同性、雙性、跨性

在此極為化約的圖示當中，我們會發現是體制／結構產生了對立的身分認同／位置，反之不必然，而除非體制／結構被打破，身分認同會持續存在。此處的理論共構邏輯在於：被殖民者的自我再發現就跟其他位置的弱勢者一樣，均是在找回對於自我的認同與肯定，但是在結構打破前，右欄弱勢者的認同對象被綁在中間這欄的強勢者上，是在向強勢者奪權，其潛在的效果則在於對體制／結構的不斷複製與強化。從殖民認同的理論來看，透過暴力與妒恨關係的建立，殖民者與被殖民者綁在一起，同樣可以看到相似的機制也在其他認同政治的關係上操作。

如此操作所導致的危機相當清楚，右欄的弱勢者位置被鎖在單一結構中，只看得到對立強勢者的存在，沉溺於內部的對抗關係，無法跨出自身所處的結構看到其他弱勢者的存在。因而勞工只看得到資本家的存在，看不到女性的存在，女性只看得到男性的存在，看不到勞工的存在。更進一步來說，在真實的社會權力中，殖民體制、資本主義、父權體制、異性戀體制雖然是不同的結構，但是它們彼此之間相輔相成、相互為用，殖民者、資本家、男性、異性戀等強勢者之間的結盟關係早已形成，反倒是弱勢位置者被分化在不同的結構與關切之中，各自為政，難以結盟。

如果這樣的觀察能夠成立，那麼當代的認同政治必須將認同對象多元轉化，才有可能突破既有結構的分割，破框而出，尋求新的結盟可能性。與此同時，關鍵的接合主體必須有意識地具有多重的身分，並且意識到鬥爭需要在不同的結構中操作，才能夠連結不同結構中不同運動位置的主體，而這正是下一節要討論的核心問題。

三、批判性的混合：去殖民的主體性

從以上殖民心理學到去殖民精神分析的論述空間裡，我們可以看到精神分析認同機制與政經結構的相互穿透，結構形式的轉變（從殖民到新殖民）也牽動精神結構重新面對不同的問題及認同對象。在不同的歷史-地理環境裡，由於文化範疇的層級性不同，物質條件的不同，壓迫強度的不同，也就會形塑出不同的精神架構及特定的運轉機制。從瑪諾尼到法農、敏米及南地，他們的論述讓我們看到一連串變化的軌跡。在理論問題意識上，他們提供了部分當代文化認同危機的解釋。

去殖民的動力對帝國主體造成了空前的震撼，從殖民地撤離是殖民者自我的部分防衛機制，而其內部去中心化運動造就了差異政治，也就是認同政治（identity politics）的正式上場，以後現代多元主體的形式出現；不同的認同位置提供了抗拒帝國主體的立足點，同時也對主體進行拉扯，多元認同之間的落差是文化認同危機的主幹。相對來說，被殖民主體也面臨下一波的置換，其「失所」（dislocation）的焦慮來自認同對象的快速轉換，去殖民本土化運動使得原先對殖民者的認同已經不具正當性（政治、道德、心理……），而轉向對自我的認同，重新挖掘殖民前的真實自我，於是創造新的

神話、英雄以達到自我肯定的安全感。然而潛意識的層次上，他／她對殖民強勢者的認同並沒有（也許也不可能）一刀切斷，自我的認可仍然需要他者來完成，即使是扯出龐大的文明主義，它還是在與西方白人文明的相對關係裡才會產生意義。

重要的是創造神話、挖掘過去，營造文明的作用者，其自我的主體性已經不可能是白紙一張，從零開始，而是已經混雜了殖民語言的象徵秩序。這種主體分裂自我認知的焦慮是前殖民地地區在當下歷史情境中認同危機的基本性質。解除主體多重分裂的焦慮如果只是期待認同符號的壯大（如國族－國家的「強盛」），並沒有處理到認同危機的核心：自我的再認識其實是解除危機的起點。如果我們把主體性當作雜種化（hybridization）的場域，只有經過對其向「外」投射的表現體（文化產品——小說、電影等——的生產形式及內容），才可能認清主體性的構成；混雜性在這個意義下絕不只是種族的碰撞，如果仔細辨識其接合的形構，過去與現在的混合（封建與資本主義生產模式的拉扯），地理空間的互動……，這些不同的文化因子不僅同時在主體身體上運轉，其間的相互接合更是異常的複雜¹⁶。因此需再一次強調，當代的認同危機迫使我們認識到歷史的因子不只以過去式的形式存在，也以現在式的方式存在；過去的傷痛雖然可以主觀地在記憶中被消除，但是它經常支配／制約了現在的內容與形式，隨時在惡夢驚醒時重返現在。

如果說上述的論證可以成立——當代文化認同危機是殖民主體在全球化壓力下的產物，強化了國族、族群、本土、文明……的身分認同，造成了主體的多重分裂——那麼能夠面對問題卻又不落入保守反動而畫地自限的文化策略還可能存在嗎？

16 參見 Paul Willemsen (1995) 放在電影場域中重新對主體性問題的分析。

從「雜種」到「混合」

透過國家機器發動本土化運動、修改教科書……，如前所述，是對殖民主義的反動，但也因此持續著殖民統治由上而下的再次殖民，長久來說未必能夠面對文化認同危機的多重性：單一世界觀的建構必然是具有排他性的，在國族／全民的辭令下，邊緣主體群非常可能被排除在外。「四大族群」、「五族共和」都遮蓋了「同化」或是「和平共存」的作用者：誰向誰同化或是融合？原住民向漢人？為什麼不是漢人向原住民？誰又是劃出族群分類的主體？

澳洲政府的多元文化主義政策實行廿年之後，仍然得面對原住民族群及非英國凱爾特人(Anglo-Celtic)群體無法成為平等主體的敵意與挑戰(非法移民、外籍勞工諷刺地成為建構澳洲國族認同的他者)。「同化」(assimilation)作為殖民主義的想像已經在歷史上被證明為是具有壓迫性、無法實現的暴力運作。那麼多元文化主義是較好的替代嗎？

黎巴嫩籍的澳洲文化研究者哈橘(Ghassan Hage)一針見血地指出，多元文化主義的作用正是在主流強勢的英國凱爾特人國族／共和論述中，將其他文化收集起來(collection)放入國族櫥窗中加以展示。「這種展示性的多元文化主義是後殖民視野裡的殖民主義豐年祭。」(Hage, 1993: 133)(1994年10月在紐約台北文化中心展出的原住民文化不是這種邏輯的體現嗎?)因此，哈橘認為多元文化政策「准許」其他族群「維持他們的文化」，並不表示這不是一種全面控制的幻想，「多元文化的語言在這個層次上只是與動物學(zoology)語言並行」(p. 135)；如同動物學一樣，多元文化的語言系統對族群進行分類，構築層級化的秩序體系，在動物園中弱勢族群被展示成稀有動物，在多元文化博物館中被「想像成已經死去的文化，不可能有其自身的生命力，除了以『和平共存』的辭令來規約、管制館中的收藏(collection)」(p. 136)。哈橘強而有力的論辯：

如果說對「異國情調土著」的展示是殖民時期在殖民地裡殖民者與被殖民者權力關係的產物，那麼多元文化的展示則是後殖民時代裡，移民的發展在世界都會(metropolis)地區中，後殖民權力擁有者與後被殖民者(postcolonized)之間權力關係的產物。

(Hage, 1993: 133)

哈橘的討論與本文的問題意識可以交叉起來理解。如果說殖民主義的基本文化基礎是種族歧視，它所造就的認同對象是施暴的殖民者，同化是其基本邏輯，那麼新殖民主義的基礎則是認可差異性的多元文化主義(遮蓋了族群區分的主體)，造就的認同對象是本土主義的自我，並以和平共存作為邏輯上的表象。從理論上的推演來看，這正是當前去殖民運動的基本處境。在此意義下，去殖民運動繼續突破既有僵局的方向會是：自我在高度自覺的意識下去內化他者，而這裡的他者不再只是種族、族群的分類，也是階級、性／別、地理位置……，所反射的層級化差異都需要透過理解、互動，積極創造改變的條件才可能逐漸地超越¹⁷。

殖民主義是一個強加的結構，1492年哥倫布(Columbus)「發現新大陸」其實標幟了殖民帝國主義啟航的里程碑，在四個世紀裡它全面性地改變了整個世界(Blaut, 1993)。殖民主義的政治認識論建築在嚴格的「內／外」之分，而區隔內外的主軸是種族(race)與族群(ethnicity)：膚色、語言、腔調、宗教……，標幟出殖民者與被殖民者的區分，也標幟出文化範疇的層級性及不均等的權力關係。性別、年齡、階級在殖民關係裡被轉喻化：殖民者是男性、成人、高等人士，被殖民者是女性、小孩、低級階層。去殖民運動必須深刻

17 有關對多元文化主義與殖民主義的共謀關係，參見Hage(1993)。內化他者的問題後詳。

地認識到它不是殖民主義的翻轉，不能繼續維持殖民主義所強加的範疇，而應全面性地打破殖民思維與殖民範疇；它的政治認識論不該再以種族、族群為優先，而應將性別、年齡、階級劃入種族、族群之內，認可差異性、改變差異性的層級化，進一步地內化差異性才是它的政治倫理學。在這個意義下，去殖民運動是永恆的抗爭，對宰制關係的永恆挑戰。

哈橘的洞見讓我們不能不質疑，國家機器、強勢集團、主流文化處理認同危機問題的結構性位置：不論其動機有多好，仍然會是另一種形式的歧視。多元文化主義的辭令中清楚地可以看到以種族及族群為劃分的主軸，其實承續了殖民主義的分割範疇，不僅遮蓋了它操作的接合主體，也顯示出在將族群中心化的過程，把階級、性／別……等「文化」差異丟在論述邊界之外；因此，「多元」文化並不多元，「文化」的指涉也只是國家機器中心主義(statism)導向的國族及族群(ethnic)認同(詳見Chen, 1995a)。

從「同化」到「和平共存」之後，後殖民理論裡提出了「雜種」(hybridity)的概念，其中最具代表性的是巴巴(Homi Bhabha, 1994)，他其實是從法農的論述中提煉出雜種的概念。然而在巴巴手中，「雜種」不僅是描繪性概念，指涉殖民狀態中兩種不同文化的雜交效果，同時它也指涉抗拒的策略，特別是雜種化的效果：模糊(ambivalence)。因此其論述層次不僅包括文化形式、殖民狀態、主體性、抵抗形式，甚至還含有倫理學層次的價值觀。

在〈詮釋奉為神蹟〉(Signs taken for wonders)一文中，巴巴企圖重讀1817年5月在印度德里(Delhi)的殖民歷史記錄，透過雜種的觀念捕捉抗爭形式對殖民體制的挑戰。承繼法農對「承認」(recognition)實踐中認同之重要意義的重視傳統，巴巴說：

殖民的雜種不是系譜學的問題，也不是兩個不同文化間的認同可以被當作文化相對論的問題來解決。雜種是殖民再現與個體化（individuation）的問題意識，它翻轉了殖民者否認／渺視（disavowal）的多重效果，以致於其它「被否定」的知識進入了主流強勢論述，鬆動了（enstrange）了其權威的基礎——這就是認可的規則。……雜種翻轉了否認／渺視的形式／正式（formal）過程，以致於殖民行徑的強烈錯位成為殖民論述的條件。（Bhabha, 1994: 114）

把巴巴使用的夾槓翻成白話文，我們可以這麼說，殖民狀態中的權力施展造就了雜種的效果，在這種效果裡並不是以往所理解的只有殖民者施加的全面性掌控，而被殖民者的文化傳統被徹底消音。其實被殖民者較統治者「更為」雜種，學會了強勢的語言（英文）、腔調、表現形式……，雖然殖民者對他否認／渺視，他仍然能以強勢者的語言將其被否定的知識、傳統帶入強勢論述空間，而殖民者由於對這套文化符碼的陌生而不知所措，也就鬆動了他的權威；這種不安正是一種認可的表現。因此，雜種化的效果是模糊的，至少具有兩面性：一方面它在殖民再現體系內操作，繼續深化持續原有的關係架構，另一方面它又對殖民者進行「有禮貌」的對抗，縱使這種對抗不被殖民者所察覺。巴巴這套說法可以無限制地繼續推演，但是對本文而言，重要的是認同與主體性的問題。

巴巴的論述形式基本上來自後結構主義的修辭，在〈後殖民與後現代〉一文中，他指出：

後殖民的取向……企圖修正國族主義者或是「本土主義者」的教導，他們將第一世界及第三世界建構成二元對立的結構。後殖民取向抗拒宏觀形式的社會解釋。它迫使我們認識到更

為複雜的文化及政治界線，存在於經常是相對立的政治場域。也正是從這個文化價值的雜種位置——跨國的、也是翻譯性的 (translational)，後殖民的知識分子企圖發展一個歷史及文學的方案。我愈來愈認識到，在「殖民」文本內不同意義與價值的相碰撞及討價還價，官方政府論述及文化實踐等，都預期了許多當代文化理論中有關表意與評斷的問題意識，舉例來說，遲疑、曖昧、無法決定性、論述圓囿 (closure) 的問題、對作用者的威脅、動機的定位、對「總體化」概念的挑戰。(Bhabha, 1994: 173)

這裡，我們可以看到巴巴的發言位置：移民後裔、跨國、後結構主義、後現代主義、後精神分析……在他身上體現，殖民主義在不斷的流散 (disseminate) 過程中變得一切都無法決定：是的，但是……。對於巴巴的批評，楊格 (Young, 1990: 141-156) 已經提了很多，這裡不再重複，只提出兩點。首先，巴巴透過後結構主義的眼睛重看殖民時代，卻徹底地將分析對象去歷史化，但所有的殖民狀態都真的是一樣嗎？從 1817 年一直到現在都仍然如此嗎？從瑪諾尼、法農到南地我們看到了不同的問題意識都在面對不同的歷史環境：殖民地、獨立前、獨立後認同機制的轉變，雜種化的程度，對殖民者能夠進行挑釁的物質條件也一直在變化。第二，「雜種」作為分析概念如果在不同層次操作，卻沒有清楚的理論定位的話，也就喪失了它的批判作用。同樣的。像模擬 (mimicry) 被視為描繪性概念，衍生自雜種，同時又變成抗爭策略。特別是這個概念本身暗示了先前的理論概念「純種」，兩種「純」文化相碰撞產生了雜種，那麼未經「污染」、「原來的」文化難道不是已經在歷史軌跡中混雜了多元「外來」因子嗎？基羅伊 (Paul Gilroy) 就指出：「雜種預設兩個先前的純種……我不認為有所謂的純種，或是先前的純種……文化生產並不像攪拌雞尾酒……所以我

試著不用「雜種」這個字，因為有不同的程度、不同的混合(mixes)。」(1994: 54-55)基羅伊提出另一個概念：「人們現在稱之為雜種，我以往稱之為混合(syncretism)。我想我寧可繼續使用它——混合是常態，雖然這個枯燥的人類學字眼不具詩義。沒有東西是純種的。」(1994: 54)

其實「混合」並非只是人類學用來描繪人種互動過程的概念，宗教及思想史的研究中，「混合」亦是重要的分析性概念。錢新祖教授在《焦竑與晚明新儒家的重構》(*Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*)一書中，即以此概念來說明晚明時期，一種不同於以往的混合意識的出現，焦竑混合了佛教及道教的因子，來與程／朱的教條對抗。錢先生認為，在焦竑的思想模式中，儒、道、佛三教之間不再只是和平共存，互不侵犯，而是「交互混合」(intermix, Chien, 1986: 15)，相互解釋、啟發(p. 14)。在理論層次上，錢新祖改變了 Helmer Ringgren 及 Ake Hultkrantz 對「混合」的用法，對他來說「混合」不僅強調的是混合(mixing)的**過程**，同時是一種**積極的意識，為這個過程提供辯解**(p. 2)。因此，在錢新祖的手中，「混合」暗示了主體在參與互動過程中的主動積極性，主體的實踐不是在加強的、無意識的狀態中進行，而是**經過思辨、反思地與他者進行辯證性的互動**。這樣來理解「混合」是與「雜種」的分野之所在，「混合」具有高度的主體意識，是在突破與超越自身的限制，因此與透過殖民機器的「同化」總體營造出來的「雜種」是不同的。

在此分析架構中，主體性的構成經由了三個歷史場域的互動與接合：身(身體)、心(思想)、氣(慾望)。身心氣三元論後來在德勒茲(Deleuze)與瓜塔里(Guattari)的社會本體論中得到呼應。個人與文化主體性在此三條歷史軸線的互動中形成，也在此三個場域中操作。如果這樣來理解，那麼這意味著去殖民的主體性必須在這個三個動力場域中同時解放出來。

這裡我要借用錢新祖提出的「混合」觀念，放在去殖民倫理學的場域／層次上，作為突破殖民認同的另類文化想像，稱之為「批判性的混合」。這裡的關鍵問題是主體的認同對象：被殖民者主體性的形成往往是被動、被強加的，其認同對象是強勢的殖民者；去殖民過程中的本土化運動及認同政治將認同對象轉為「自我」，以多元文化及多元主體的形式出現，但是依然沒有脫離對於殖民者單一反動的限制，這是這些邏輯必然的後果，而徹底掙脫殖民認同的框架就不可能停留於劃地自限的自我認同。如果本土化運動是在重建主體，那麼主體性的建構不能偏執、單一地只以殖民者為對象，為此被殖民者必須走出原有的自我，找尋多元的認同對象。問題即在於對象是什麼？而如果「批判性」混合預設了具體的主體位置，那麼，站在泛左翼的觀點，其慾望投射的認同對象又會是什麼呢？

「批判性混合」

批判性混合的基本倫理學原則就是「成為他者」(becoming others)，將被殖民者的自我／主體內化為(弱勢而非強勢的)他者，內化女性、原住民、同性戀、雙性戀、動物、窮人、黑人、第三世界、非洲人……，將不同的文化因子混入主體性之中，跨越體制所切割的認同位置及邊界(參見前面圖一)，消除階級、父權、異性戀、種族沙文體制所強加的「殖民」權力關係。因此，批判性混合是被殖民弱勢主體之間的文化認同策略。

誠如薩依德所說：「帝國主義在全球性的規模下強化了文化及認同間的混合(mixture)。但是帝國主義所帶來最壞、最矛盾的『禮物』就是讓人們相信他們只能是白人、黑人；或是西方人，或是東方人。」(1993: 336)殖民帝國主義造就了無法重返的「雜種主體性」；如果我們接受基羅伊的說法——純種從不存在，它只是另一種神

化，另一種法西斯式的暴力——那麼帝國主義所造就的結構性全球化趨勢使「雜種主體性」更為深化。資本的流動、人的流動、文化間的流動……無法抗拒。面對全球化的壓力，國族認同首當其衝，在人的碰撞與互動中，國族認同被召喚成主要認同（你是哪國人？在×國要待多久？什麼時候回國？）；全球性官僚體制也將國族—國家建構成基本統治單位（護照、身分證成為認同的基本構成）。霍爾在〈文化認同問題〉一文，指出全球化所造成的相互矛盾的效果：

- 持續的文化同質性及「全球性後現代」造成了國族認同的被打破；
- 對於全球化的抗拒，使得國族、其他「在地」或是特定的認同正在被強化當中；
- 國族認同正在逐漸式微，而新的雜種認同正在取得他們的位置。（Hall, 1992: 300）

霍爾所指出的命題1確實在發生，傳統所謂主權／領土的完整已經受到資本、資訊、人口流動的衝擊；但同時命題2也在發生，新一波全球性國族主義的崛起，部分是對全球化——特別是資本——的反動。康斯坦地羅早在這一波全球化的初期就曾指出，戰後的去殖民運動立刻被轉化成經濟層次的新殖民：「它的組成是資本主義先進國家跨國企業對前殖民地的經濟宰制。國族主義主要的觀念仍然是獨立，但是今天的重點是經濟獨立。」（Contantino, 1988: 22）很明顯地對他來說，第三世界今日的國族主義是防衛性的，是對資本全球化掌控的反彈，但是他也同時指出：「國族主義應該逐漸延伸至更廣更深的社會抗爭，取消所有剝削的形式。」（1988: 23）所有剝削的剷除則指向霍爾的第3命題，即新認同的產生，以認同政治為表現形式的新興社會運動是最具代表性的，包括新移民群體的出現使得族群因子面臨改變¹⁸。

18 英國戰後黑人移民的出現改寫了「英格蘭人」的意義，詳見Hall（1996b）。

重要的是，擺回去殖民運動的歷史走向裡，要避免複製(1)殖民時期對強勢殖民者的認同，(2)本土化運動自戀式的主體分裂危機。那麼不再複製以往的殖民式權力關係，具有進步意義的去殖民／後殖民認同的對象又是什麼？那樣的主體性又會是什麼樣子？在性／別軸線上，一旦放棄父權異性戀的「常規」，同性、雙性、跨性社群彼此之間的界線也將鬆動；在族群軸線上，一旦揚棄種族(漢人)沙文主義，走向原住民、擁抱黑人，族群界線則可能被打破；在階級軸線上，一旦能放棄資本、資源的壟斷，使得社會資源得以重新有效分配，貧窮就可能消失……，因此，「成為他者」的他者絕不再是向「上」認同，企圖成為強者，而是與弱勢者認同，是弱勢者之間的相互認同。在這種原則下，統／獨都只是國家機器層次之間的問題，無論結果如何，新興主體都還得面對大／小國家機器所處的結構性位置。

這種批判性混合主體的提出有點像是癡人說夢。殖民主義史諷刺地證明了主體變動的可能性，不同的在於從被動、強迫到積極主動地將認同對象多元移轉。30年前搖滾歌手約翰·藍儂(John Lennon)的《幻想》(*Imagine*)這首歌不就提出了這種藍圖？與雜種不同之處在於批判性混合主體不描繪客觀狀況，而是有意識、自覺地、經過反思地去接近、內化他者。

薩依德在《文化與帝國主義》的結論中也提出了他的想像：

今天沒有人只是一種東西。像印度人，女人，回教人士，或是美國人之類的標籤都不過只是一些起點，假如根據真實經驗，就立刻會被留在身後……就像人們創造他們自己的歷史一樣，他們也創造他們的文化及族群認同。沒有人能否定長期的傳統、持續的居住、國族語言及文化地理的連續性，但是也似乎沒有理由(除了懼怕與偏見)不斷地堅持他們的分離與特殊性，好像所有的生命就

應該是這樣的。生存事實上是事物間的連結……更為受用的——也更難的——是具體地、同情地、將心比心地思考別人，而不是只想到「我們自己」。這也意味著**不要企圖去統治別人，對它們任意分類，或是放入層級次序中**，更重要的是不要不斷地重申何以「我們的」文化或國家是第一名(或是說為什麼不是第一名)。對知識分子而言，**不這樣做**就已經相當有意義了。(Said, 1993: 336)

薩依德所指向的是全球性的、極為深刻的國族主義情感，所有的國家都想要成為世界第一，至少躋身一流國家。我們無須要求人們放棄自己的國家認同，無須要所有人都變成虛幻的「全球公民」，或是以「世界主義」來超克國族主義，但是也只有通過適時地擱置「國家／民族利益」為一切事物的思考前提及當然結論時，我們才有機會開始成為他者。

「批判性混合」以文化主體性的再認識為起點，必須透過具體多層次的實踐才能成為他者。而實踐的著力點不僅在於挖掘社會「內部」被壓抑掉的多元主體的聲音，也在開發「外在」資訊的流通管道，在文化上建立更為多元的參考架構。反省起來，像南韓與台灣社會在國家機器的主導下，媒體、教育所開啟的文化資源及資訊幾乎全然來自美、日的主流文化；除了好萊塢、CNN、麥當勞之外，就連學院的「外」語系所指的也主要是「美」語(儘管如此，美國的非主流文化如黑人、原住民……也不曾成為文化想像的因子)，對於美語之外的非洲、東歐、北歐、拉丁美洲、南亞、東南亞更是毫無認識。理、工學科想要變成「亞洲的MIT」，社會人文學科的分析架構是美國學院主流的翻版，自稱另類進步的學術社群，也未能以第三世界左翼學術生產為對話對象、參考座標。這些現象的發生都不是自然的，一再地顯示了新殖民主義所架構出的(慾望)流動軌跡及其自我再生產。

因此，「成為他者」的批判性混合主體性不僅是倫理學的原則，也是變動／成為(becoming)的主體位置，並在文化想像的層次上提供慾望投注及認同的對象，以有意識地檢視、防阻殖民主義的擴大與深化，避免惡性循環的自我再生，因此它是反霸權去殖民方案中的關鍵環節。

四、殖民－地理－歷史唯物論

文化研究的再定位

文化研究在世界各地的發展，有其內在的軌跡，不能化約到單一的文化研究「學科」來討論¹⁹。但是文化研究中重要的共同思想資源，以霍爾為代表的伯明罕(Birmingham)傳統，其歷史的形成確實是肇始於二次戰後全球性的去殖民運動。除了如第一節中所說，它的思想資源可以回溯到帝國內部去殖民的力量——馬克思主義，而其立即的歷史經驗庫存則來自於殖民地長期反殖民運動的洪流。英國新左派在1950年代形成的重要因子是兩股去殖民力量的混合：以湯普森(E.P. Thompson)及威廉士(Raymond Williams)為代表的英共異議分子，與以霍爾為代表來自加勒比海英國殖民地的知識分子，在1956年蘇聯入侵布達佩斯(Budapest)與英國入侵蘇伊士運河(The Suez Canal)的事件中，相互結合，反對社會主義及資本主義的侵略行為；兩者在當時政治社會的空間裡都處於邊緣／外圍的位置，對帝國主義進行批判。特別是後者，因為是「外人」而無法打入左翼主流政治社會，也因此沒有被吸入國家主義的政黨(工黨)運作；他們所帶來的「外在性」歷史殖民經驗更提供了社會批判的資源，在冷戰

19 比較深入的展開，請參見陳光興(2000a)有關文化研究在台灣與亞洲區域的討論。

形成過程中取得了道德上的發言位置²⁰。因此，殖民地知識分子的積極介入是英國新左派形成的關鍵，也在日後影響到文化研究在英國的性質。如果我們不將文化研究抽離其形成的歷史環境來理解，那麼在其生成期就已經存在了國際(主義)的因子，它的歷史方案無法脫離廣義的去殖民運動來理解。

事實上，在過去四十年的歷史實踐裡，文化研究不但繼承了這個批判傳統，也成為持續去殖民運動的重要力量，其論述與研究和社會運動維持了互動的張力，特別是在第三世界的區塊中，它的關切焦點，認識論典範的移轉都是與女性主義、同志運動、少數族群……互動的結果；也是因為它與歷史社會現實緊密接合，文化研究才能保持它的活力，並沒有像一般學院流行論述在成為風潮後逐漸死去。或許也正是這些原因多元決定了文化研究這個符碼在80年代中期後，開始在諸多地理空間裡能夠接合到諸多在地的知識實踐，逐漸地走向所謂「國際化」的道路。從文化研究的外部來看，國際化也是在回應所謂後冷戰時期資本的快速跨國化，全球資本主義結構性的轉變也造成了國族-國家尋求區域切割的結盟，同時接踵而來的資訊硬體設施的搭建……等種種軸線的力量迫使文化研究者(重新)認識到在地的文化形構無法關起門來理解，文化生產一方面必須連結到區域乃至全球生產/流通機制，另一方面在地史也必須連接到它與殖民史的辯證關係上。

這種再認知也讓文化研究的實踐必須質疑其以往的分析架構是過於平面、瑣碎，必須回到歷史縱深，特別是殖民史、帝國主義史，重新理解在地、國家、區域文化的形成，才能更準確地劃出文化形構的歷史軌跡。而冷戰鬆動的到來也提供了從文化政治的角度

20 詳見 Morley and Chen (1996), Hall (1996b)。

重訪殖民帝國主義史的可能性：或許戰後四、五十年的「心理／精神」陣痛已經有了喘息的機會，可以重新有距離地去觸碰殖民帝國在文化想像空間裡對主體所造成的長期烙印。這個方案的走向，如前所述，當然會再深化去殖民運動的動力。

相對於其他學院的傳統，文化研究或許更能夠發揮知識上的作用。出自於去殖民運動的傳統，它在認識論層次上從未將「理論」視為一組普遍性的形式命題來強加在分析客體上，而強調理論是發生於與現實狀況互動產生的分析工具，因此相信歷史的偶然性及在地的特定性，使得分析取得了較大的彈性空間。

如果將文化研究定位為全球性去殖民運動的一部分，那麼透過對照研究重新理解在地文化形構，絕不是任何單一研究者可以完成的，而需要更多的合作。問題是既有的認識論並沒有發展出敏銳的歷史、地理架構讓我們重新認識殖民帝國史，而文化研究過去發展的分析概念因其所屬的地緣政治核心位置也不能直接挪用來面對其他的地理、區域空間及歷史。因此，任何以在地為基礎的文化研究必須重新建構新的分析架構來面對「我們」的問題。從這個視點來看，本文是初步的探索，企圖從法農到南地，從霍爾到薩依德，拉出文化研究傳統的另一條思考路線，以建構文化想像的地理學。

歷史唯物論的去殖民

作為去殖民方案的延續，瞄準「文化想像」的場域，「殖民－地理－歷史的唯物論」的預設是：資本全球化是殖民主義的延伸，要理解／解構當代文化形構及主體性的構成，必須回到殖民史在特定時／空中的操作所帶來的長期效果，而效果的內容與形成是特定地理空間在既有的歷史形構與殖民史相互碰撞的結果，因此它所指涉的地理空間不僅是前殖民地，也是帝國基地。要能夠掌握特定地理空

間經殖民史的重構所形成的文化造形，或許只有透過對照及比較各地差異，當代文化想像的地形圖才可以被更精準地畫出。

歷史唯物論在19世紀帝國主義高潮點時提出，確實造成對傳統政治經濟學的轉化，將其由平面拉向歷史的縱深，確定了許多分析／論述必須被「歷史化」的認識論原則。然而其歷史的書寫卻被擺在歐陸中心的環節裡，企圖將世界史納入單一的線性歷史模型，因而承載了相當濃厚的歐洲中心主義包袱。直到二次戰後去殖民運動高潮裡，激進地理學以期刊《對蹠點》(*Antipode*)為基地開始發展，逐漸長成「地理－歷史唯物論」，至80年代後期漸趨成熟。

地理學的唯物論其實發展甚早。根據魏特夫(Karl A. Wittfogel)在1920年代發表的重要文章〈地緣政治，地理學的唯物論及馬克思主義〉，早期德國傳統的地理學唯物論主要的問題意識，是在處理自然——環境、生態、資源、地形——與人類社會的關係；更具體地來說，擺在歷史唯物論的架構裡要問的問題是：最終決定了歷史發展的因素是自然的，還是社會的？(Wittfogel, 1929; 1985)透過對地緣政治學家(geopolitician)李希霍芬(Ferdinand Richthofen)、拉策爾(Friedrich Ratzel)、克哲倫(Rudolf Kjellen)、豪斯霍夫(Karl Haushofer)、葛拉夫(Georg Engelbert Graf)的論述，及地理唯物論者孟特司奎(Montesquieu C. L. des)、黑格爾(Hegel)、里特爾(Karl Ritter)乃至於康德(Kant)的批判，魏特夫企圖將自然因素納入歷史唯物論的體系，而捨棄地理唯物論。

魏特夫的核心論點是：在生產過程中，「勞動是積極的過程，中介了人與自然」(Peet, 1985)，人與自然的關係是歷史唯物論的關鍵，透過這層中介才能理解生產模式，亦即生產模式中已經暗示了自然因素。因此對他而言，地理唯物論根本上問錯了問題，自然與社會事實上存在著辯證關係，從馬克思的辯證唯物論的立場可以回

答歷史的推動力量(driving force)何在。如果說地理唯物論認為歷史單面向地為自然所決定，那麼它的敵人也單面地排除自然因素，認為歷史是社會的產物。重新提醒馬克思的名言——人類創造歷史，不過是在既有的條件中創造——魏特夫如此論辯：「如果說生產力量的總體決定了特定歷史時刻中生產模式的特性，那麼其實是社會面向(作為積極主動的作用者)決定了改變，自然所限制的作用者決定了改變是否可能，以及其變動的方向。縱使人將自然為其所用，他也因此將自己臣服於自然，並且跟隨著它。」(p. 55)

在魏特夫的具體分析裡，他企圖將馬克思的「亞細亞生產模式」細緻化²¹，於是因自然環境不同而有次級分類：埃及型、日本型、印度型……。問題是他比較的基本參照「理念型」——歐陸生產模式——卻隱而不見。這也正是潛意識歐洲中心主義之所在。除此問題之外，區域史中，「埃及」、「印度」、「中國」……在歷史中所造成的區域性影響，對臨近地區在政治、文化、主體性的形塑並未進入他的分析領域裡。魏特夫的論述受限於當時的知識限制，在他將地理唯物論從屬於歷史唯物論的同時，也就將脫離歐洲中心主義的契機關閉起來。對於歷史唯物論的「忠誠」只有在下一波的歷史運動中才能打開原有的限制。

空間／地理唯物論

如果說早期的地理唯物論將「地理」主要理解為「自然」，那麼下一波認識論的斷裂——或至少是重點的移轉——則是激進地理學所提出的「空間」概念(包含了「自然」)。

21 根據裴特(Peet, 1985)，魏特夫1926年的著作*Awakening China*，中國特有的自然地理環境成為他將亞細亞生產模式細緻化的場域。對於魏特夫深入的批判，參見O'Leavy (1989)。

索雅(Soja)及哈德基尼查理斯(Hadjimichalis)，1979年在《對蹠點》發表的〈在地理唯物論與空間拜物論之間：馬克思主義空間分析的發展〉("Between Geographical Materialism and Spatial Fetishism: Some Observations on the Development of Marxist Spatial Analysis")一文，最為清楚地觀察到空間理論逐漸取得重要認識論的位置²²。從一個角度來看，他們企圖重新強調在馬克思主義傳統被忽略，甚至像魏特夫所「檢查掉」(censored)的地理唯物論，亦即重提歷史唯物論如果沒有空間／地理唯物論，是不完整的。地理相對於歷史就像空間相對於時間一樣，很難將它們分離，且空間意識的逐漸出現並非空穴來風，而需回置到具體的社會實踐，他們列舉了都市空間的組織，區域主義的政治，環保運動，國家角色在社會空間的擴張，相互連結國際經濟體系的形成，以及相對應論述主題環繞著都會政治經濟學，都市社會運動，都會規劃的意識型態，區域發展，世界經濟體系的核心-邊陲關係，資本在特定地理區位的集中，以及國家(領土)獨立運動等。這些論述的產生逐漸形成所謂的「空間問題意識」，已經超越了傳統地理唯物論中的「自然」觀念。簡言之，這是地理學內部認識論關鍵的移轉與斷裂，自此以後「空間」幾乎置換了「地理」成為主要的學科概念，將地理學向所有與空間有關的問題意識開放。

為了建構理論上的正當性，他們將空間問題意識以馬克思主義傳統的語言來呈現：「根本上，人類的空間性必須被視為一種社會產品(product)，如同其他的社會形式(如階級結構)一樣，被根本的生產關係所製造並且結構化。空間的生產，亦即人文地理學最完整的表現，是奠基於生產模式，被生產力與生產關係之間的矛盾、再生

22 該文於1985年重印於《對蹠點》專號The Best of Antipode, 1969-1985；該文部分又重寫於索雅(1989)《後現代地理學》的1、2章。此處參照的是1985年版本。

產與轉變之間的矛盾所形塑……，所有的生產模式會生產其自己的空間，更準確地說，在特定的社會形構中，社會性組織的空間變得特殊化及具體化。」(Soja and Hadjimichalis, 1985: 60)將空間聯繫到生產模式後，他們接著立刻提出，「基本上空間問題意識的核心問題在於**再生產**的過程」(p. 61)。以列斐伏爾(Henri Lefebvre)為理論的先鋒，因其將空間問題意識提昇到當代資本主義的核心位置，索雅及哈德基尼查理斯認為核心問題在於再生產的問題：(1)生物性(家庭)；(2)勞動力及生產工具；(3)生產關係。如同阿圖塞對「意識型態」的作用一樣，空間的再生產維繫了主宰性的社會關係。

陳述了空間問題意識之後，他們企圖解釋在西方馬克思主義傳統中為何空間分析一直被忽略，接著企圖重新劃出片段的斷斷續續的系譜，一直聯繫到列斐伏爾60年代後期及柯司特(Manuel Castells)70年代初期的理論論述，如1917至1925年蘇聯的都市規劃者、地理學家、建築師所發展的「新社會主義的空間組織」以及1920年代葛蘭西所處理的都會及區域問題。這個傳統在1960年代由列斐伏爾全面展開，特別是集中在都會脈絡(Ledrut, Castells, Lojkine, Topalov, Preteceille)，而後擴散至美國(David Harvey)。除了都會(urban)議題外，又聯繫到(1)區域問題；(2)世界體系理論(Amin, Wallerstein, Frank, Palloix)，特別是核心及邊陲地區資本主義發展的差異。

最後，索雅及哈德基尼查理斯指出馬克思主義空間分析必須被克服的分野：(1)在資本主義先進地區，都會 vs. 區域的分野；(2)核心 vs. 邊陲的不同強調；(3)空間問題是對歷史唯物論的重要貢獻(即是可以被納入其中) vs. 空間與資本對勞動力剝削有相同的理論層次位置(即有相對自主性)。因此「地理唯物論」與「歷史唯物論」有辯證連結的基礎(p. 65)(其實，魏特夫代表了後者，而列斐伏爾代表了前者)。

第三個矛盾／分野到了1980年代有了轉機。根據索雅在《後現代地理學：批判社會理論中空間的再重申》的第二章，早期遲疑的馬派地理學家如哈維(David Harvey)，甚至包括社會學家柯司特不再強力反對列斐伏爾所造成的「空間拜物教」，而共同開始建構更具開展性、解釋性的「歷史-地理唯物論」(historical-geographical materialism)，索雅認為「這是一個較之前號召空間化都會政治經濟學更為激進的方案」(1989: 70)；也就是說時間／空間的辯證唯物論較都會政治經濟學更為根本、更具包容性、抽象層次更高。至於索雅本身企圖將馬克思主義地理學「後現代化」以彌平地理學的紛爭／內鬥，則不是本文所關切的(索雅的號召顯然是受到美國學院主流氣氛的影響——80年代中期後現代風橫掃學院的結果)，重要的是他替本章劃出了一條重要的支線。

雖然索雅在理論問題意識上強調時間與空間等同的重要性，但是在實際操作中卻對空間全然的執著：《後現代地理學》削短了歷史意識，整本書發展的都是空間問題。這種論述效果當然可以被讀成是對「歷史」唯物論長期掌握霸權的反動，或者是學科本位(地理學、都市空間研究)割分理論地盤的欲望。無論如何，「歷史-地理唯物論」在論述效果上確實造成了歷史唯物論的去中心化，將「空間化」切入歷史唯物論就是在掃除它的歐洲中心主義，認識論層次的歷史化面臨再一次的空間化命運：例如所謂亞細亞生產模式不能再以歐陸生產模式為分析的基礎或是對應理念型，而必須由地理空間的時空內在性來解剖，問題不再是「中國生產模式」為什麼不能有真正(歐洲式)資本主義的產生？而是中國內在的歷史-空間形構如何產生它的生產模式？在與世界經濟體系接合時產生了什麼樣的變化？在閉關四十年的脫勾(de-linking)時代後，與全球資本主義相互碰撞／接合又將產生什麼樣形式的改變？重要的是「空間化」不能從歐洲

中心主義轉向美國中心主義，索雅筆下的「後現代化」「L.A.」不就正是這種未經問題化(problematize)、潛意識的指涉嗎？後現代地理學的開展地為什麼不是在第三世界的印尼，它的參考點也不會是衣索比亞(Ethiopia)？如果「歷史-地理唯物論」仍在複製歷史唯物論的單一化、潛意識的地緣中心主義，那麼就喪失了它所聲稱的批判性。

較為嚴重的問題是，索雅及其他60年代之後的激進地理學家，在將「空間」上綱的同時，「自然」被貶抑了，這不只是典範的移轉同時也是理論上的致命流失。事實上，在比較的視野中，如果丟棄自然作為關鍵的因素，不同的社會／文化形構無法得到充分的解釋，特別是放入長時期的全球史脈絡當中，自然因素必須被擺到解釋架構的前台上，氣候、溫度、地形、天然地理位置等是決定文化主體性的前提，雖然不必然是最終的因素。

「殖民-地理-歷史唯物論」的草案

時間／空間的去中心／去殖民認識論，並不必然導致支離、破碎、喪失結構性的後現代／後結構主義命運，它的統合性基礎是資本全球化運動，也就是殖民帝國主義的動力之所在，正是在對應的認識論層次上，下面將「歷史-地理唯物論」與先前理論推演所企圖建構的「殖民-地理-歷史唯物論」整合起來。在時間、空間去中心化後，我們把焦點座標指向殖民問題，亦即權力關係中的多重宰制。

在前面的論述裡，我們已經一再強調，從一個切面來看，「全球化」是1492年以後殖民帝國主義逐步吞食全球的結果。換句話說，在五個世紀的漫長過程裡，殖民主義全面性地改變了原先相對分離的地理空間的文化形構。要瞭解任何地理空間的文化構成，就必須關照到殖民主義如何與在地歷史相互接合，在互動過程中如何轉變了既有的文化形式、構造、地形；殖民主義不僅在殖民地運作，也

改變了帝國「內」的文化想像結構。因此，將「殖民」上昇至「歷史」唯物論及「歷史-地理」唯物論平行位置的作用在於：(1)將整個歷史唯物論認識論方案徹底政治化；(2)將歷史唯物論更激進地剷除歐美中心主義的因子，使更為貼近於真實歷史的世界區域(world region)的分析能夠形成；(3)在承認殖民資本主義統合性力量的同時，仍須重拾「歷史」-「地理」的特定性(specificities)與在地歷史的相對自主性。簡單地說，1492年以後，文化想像的形構在特定時／空中的長相是「殖民」、「歷史」、「地理」辯證接合的結果。

根據布勞特極具說服性的論證，資本主義於1492年之前在亞、非、歐洲的部分地區已經逐漸成形，他稱之為初級資本主義(proto-capitalism)，在當時絕對無法預料資本主義會在歐洲取得領先位置(Blaut, 1993: 179)。1492年之後資本主義逐漸興起，其「總部」出現在歐洲(20世紀後轉向美洲大陸)的主要原因是歐洲由於地緣位置的接近性，「發現」、攻佔了美洲大陸，加速了它的資本積累，於是相對於其他地區歐洲有了更多的資源，成為爾後向各地擴張的物質基礎(p. 180)。1688年英格蘭的「光榮革命」後，資產階級奪權，象徵性地宣示封建地主階級的戰敗，商業資本主義取得發展優勢。18世紀的工業革命，再度標示出下一階段的轉進，徹底改變生產工具及生產關係，加速資本積累，將殖民帝國主義帶向高峰。布勞特的分析導致這樣的總結：「資本主義以世界性規模的過程崛起，成為一個世界體系。資本主義之所以會以歐洲為中心，乃是因為殖民主義給予歐洲人龐大的力量，讓他們發展他們自己的社會，也防止其他地區的發展。正是這個發展與落後發展的機制才能解釋現代世界。」(p. 206)布勞特的政治經濟地理學分析，掃除了歐洲中心主義「擴散論」(diffusionism)的迷思，同時將焦距拉長至五個世紀之前，讓我們更為清楚地看到，殖民

主義生成的歷史軌跡及資本主義總部的移轉，對「全球文化」構成的潛在力量（經濟力與文化形構之間沒有必然的絕對關係，但是文化的介入有其必然的物質基礎）。

布勞特大敘述暗示的是對於任何企圖以單一普遍主義架構來理解世界史的拒絕。如果世界史在1492年之前由不同的區塊所構成，彼此之間雖然存有互動關係，但也各自維持了自身的相對自主性，無論在政治、經濟、社會及文化上都有其自身的內在邏輯，無法用單一的分析方式來掌握。例如以生產關係的變化作為分析所有世界區域的動力，都是在強加一種不準確的分析方式，因此，前民族-國家、前殖民主義的世界史，必須回到各個區域內在的有機狀態中去掌握。這樣的理解其實意味著1492年之後世界史的變化加速了各個區域之間的互動關係，其中的關鍵力量來自於歐陸殖民主義，它「強迫」世界開始走向統合的過程，但是世界區域之間的互動是以1492年之前已經形成的多元異質的有機狀態為基礎，雖然歐陸殖民帝國主義以其自身的政治方式將各種機制強行推銷到殖民地，但也必須是有機地連結到原有的狀態當中，不可能為所欲為。這也正是何以當代世界確實較1492年之前更為統合，或者說更為雜種，但是本體上依然是多元異質的世界²³。

如果將焦距拉得更近一點，根據麥格多夫(Magdoff)，工業革命之後，至1800年為止，歐洲殖民主義有效佔據了地球35%的土地，1878年躍升至67% (p. 29)，1914年則高達85% (Magdoff, 1978: 36; Said, 1993: 8)。很明顯地19世紀是殖民帝國主義擴張的高潮，它將原先不同的世界逐漸推向「一個世界」。二次戰後，殖民帝國在十年間快速瓦解，直到今天保守史家仍然無法提出具有說服力的解

23 有關不同地理空間的在地史具有相對自主性的討論，在溝口雄三的「基體論」得到了呼應。參見本書最後一章〈亞洲作為方法〉第四節。

釋²⁴：何以五個世紀的經營會在如此短暫的過程中快速解體？其中的一種解釋就是：除非是接受實證-形式主義的說法，帝國主義其實並沒有瓦解，直接領土的掌控轉化成政治、經濟的直接、間接的控制，也就是法農在1961年就已經指出的「新殖民主義」(Fanon, 1968: 152)²⁵。不論是殖民主義或是新殖民主義，到一次大戰時，世界上至少85%的地表已經在殖民主義的籠罩之下，受到它暴力性的洗禮，而且直至今日，如薩依德所言，殖民帝國主義仍然在文化上施展它的力量。因此，要瞭解當代文化形構，殖民主義是必然的中介過程，也正因為如此，放在全球史的宏觀場域當中，我們雖然不能將所有問題化約成殖民問題，但是也必須清楚認識殖民主義是理解當代世界跨不過去的分析層次。

而殖民主義的實際操作是透過文化想像的中介，文化想像的內容與形式往往來自於殖民認同，或為這認同所制約的去殖民過程中的「不認同」(dis-identification)，總之，一方面在與殖民者的文化碰撞過程中的歷史經驗，成了文化想像資源的重要來源；在另一方面則填塞了精神分析空間，成為形塑被殖民主體的基本材料。

為方便進一步展開，我此處先要解釋我用文化想像具體指稱什麼？

在一個層次上，「殖民-地理-歷史唯物論」可以被視為薩依德《文化及帝國主義》的深化或是場域/空間的移轉。在〈帝國，地理與文化〉一章中，薩氏清楚地指出，他企圖分析帝國主義所造就的整套「文化形式及其所生產出來的感覺結構(structure of feeling)……在許多種宰制和對其回應中，『西方的』及其所引發的反抗」(Said, 1993: 10)，這正是他在該書中要處理的主體。他稱之為文化形式及

24 參見Fieldhouse (1982: 395-428)。

25 新殖民主義在文化上的操作，參見Goladwin & Saidin (1980: 63-130), Goonatilake (1982: 100-129)。

感覺結構的正是我企圖展開的空間，我將這些統稱為「文化想像」。文化想像是殖民主義與在地歷史文化資源碰撞的結果，不僅是形式也是內容，在不同的歷史時空中，透過作用者的論述接合，散放 (disseminate) 至不同的場域，形塑了殖民／被殖民主體的想像空間。作為一種人民的知識體 (popular episteme)，文化想像結構了意識型態的系統，此意識型態系統與具體生活經驗結合，架構了「精神分析空間」的感覺方向與邊界。它的論述性不僅滲透一般人民主體，官方論述、反殖民論述，就連貌似中立／超然的學術論述也難逃其間，反而學院論述的問題意識經常是文化想像的產物。「西方 vs. 東方」即是殖民主義範疇，是殖民史與在地史遭遇的結果，也成為文化想像支配性的認識範疇，社會科學的學術語言同樣要不斷地徵召這類字眼，縱使「西方／東方」沒有具體指稱，或者指的是特定的主體。

文化想像在理論層次的定位與阿圖塞傳統界定下的「意識型態」(作為一種潛意識的再現系統) 交叉重疊，不同的是阿圖塞企圖建構一個普遍性的理論來連結主體與其生活世界的關係，而「文化想像」則指涉文化性的自我對「異文化」他者的想像性認知，並在對照過程中認識自我。特別在殖民認同的互動關係中，文化想像包括了被殖民者認知殖民者的感情結構。

不同種文化的殖民主義，在不同的地理－歷史環境中操作，因此這些文化想像會有不同且時具變動性的內容與形式；其中部分的因子在長期沈澱中已經形成牢不可破的潛意識「常識」(葛蘭西)。去殖民文化研究的工作即是在掌握特定文化想像的常識，追溯／解構殖民常識的迷思。由於文化想像透過不同的文化機器(教育、媒體、文學，乃至於科學知識的生產²⁶……) 多重散放，它的具體表現也就得

26 參見李尚仁(Li, 1995)對熱帶醫學的形成與英國19世紀帝國主義共生關係的分析。

回到這些場域中來「捕捉」，學界流行的殖民旅遊書寫即是殖民文化想像較易捕捉的運作空間（主體與他者直接碰撞中投射的主體性）。以去殖民問題意識為出發點所進行的揭露工作，或許可以展開／看到不同的剖面。殖民認同是切入文化想像空間的主軸，是起點不是終點；也就是在這裡，歷史-地理唯物論可以被接合到法農以降的（去）殖民主義精神分析的論述傳統中。

文化想像與殖民認同

在上一章〈帝國之眼〉中，我曾經嘗試引用法農的理論解釋台灣「南進論述」中所投射的殖民認同。在分析過程中很容易可以看到法農式的殖民者／被殖民者、黑／白、男／女的對立在「台灣」的文化想像裡是較為間接、隱晦的。把法農對法國殖民主義的分析帶到台灣的語境當中，我們發現雖然法國從未直接對台灣的地理空間進行侵略，然而也能成為認可／認同的對象²⁷，這是由於「法國」的文化／文明在文化想像中佔有層級範疇上較「高」的位階，因此選擇「法國」為認同對象不是偶然的，且這時法國不能完全置換「西方」，亦即「西方-白色」的範疇也具有「內部」的層級化。「法國」為什麼會、在什麼時候起盤據了文化想像中的重要位置，這是需要被追問的。當中，反倒是在「本省人」與「外省人」的殖民認同中可以較清楚地看到法農式的對立，但是儘管如此，黑女人 vs. 白男人與本省女人 vs. 外省男人之間出現了強度上的差異，至少法農所畫出的圖像中沒有黑女人能夠騎在白男人「上面」以達到出頭天的效果，這當然意味著種族與族群上的權力強度差異。在這些具體分析中我們發現，殖民認同需要更為後設地擺到歷史-地理時空中來看待，在時間及空間不同的比較後，或許更

27 特別是參見上一章分析楊波處理苕哈絲。

能掌握殖民認同的特定性。所以，以殖民認同為切入點，可以拉出文化想像更為長遠的形構，其中的層級化建構，像哪些詞項（如英、美、法而不是烏干達[Uganda]、斯里蘭卡）能夠進入其間，在什麼樣的條件下成為國族文化想像的視野等等，這些都是必須被追問的問題。

文化想像內容／形式的特定性及差異性並不能否認法農所提出的問題意識：殖民認同的產生及邏輯在抽象層次上似乎又具有普遍性，而這種普遍性可以解釋何以在所謂後殖民時代，被殖民地彼此仍然沒有連線，主體互動仍然沒能發生。亦即，殖民者撤守後，被殖民者並沒有切斷對它的認同，在政治、經濟、文化、教育上仍然持續著親密關係（法屬非洲及加勒比海的殖民地在獨立後，巴黎依舊是認同投射的對象），一些地方或更由其他強權「託管」，延續著殖民關係。這些實質上的殖民認同關係展現在制度性的規劃，以及對文化想像的邊界及內容的規範。所謂「西化」、「美國化」的意義就在此，「認同」的意義不是「等同」、「一致」，而是部分、片面地模仿、學習認同對象的社會運作模式，以對象所提供的模型來自我丈量。

殖民認同的範疇、機制、對象是幾個世紀中建構起來的，它在文化想像中的沈澱效果不可能在一經暴露後立即消失，所以前面已然說過這只是起點而非終點，需要不斷地被再討論、再思索，逐漸打破主流文化想像空間中已經形成的僵硬軸線——去殖民文化研究的歷史任務可能就在這裡。在「全球化」流向中，資本主義「總部」或是「次總部」的移轉，事實上提供了客觀形勢，讓眼睛調整視角看到原來看不到的地方，從這個角度來看，「南進論述」是全球資本重心轉向的結果。而其實它也向我們提出應如何面對「出頭天情結」所召喚的次帝國主義慾望，否則就會在改變殖民認同對象的同時，實際上又繼續深化殖民關係。

回到「台灣」

作為一個地理空間，台灣可說是帝國主義在亞洲的縮影，台灣當代的文化形構不能「關起來」分析，而必須放回區域史及帝國主義發展史中來看待。台灣文化的複雜性甚至較其他殖民地來得更為「混合」，從原住民的主體位置來看，台灣被殖民者「解放」的次數相當多：從漢人入侵、葡萄牙、荷蘭、明鄭、清朝、日據、「中國」國民黨／美國、「台灣」國民黨、民進黨，一直到仍然處於膠著狀態的統獨問題。然而，原住民運動及問題在前殖民地——如加拿大、澳洲、紐西蘭——正如火如荼地展開，對白人移居者(settlers)的文化認同造成空前的衝撞，相對來說，台灣的原住民狀況尚未得到應有的正視，漢人也從未仔細反思自身做為移居者的強勢性對於原住民在歷史進程中所造成的傷害。因此，要瞭解完整的殖民認同系譜，就必須將殖民史一層層重新翻開，找尋殖民文化的銘刻及政權轉換的糾結關係。

第三世界獨立建國的歷史經驗已經告訴我們，漢人中心的本土化運動如果只是急於造神——「×××是台灣××之父」、「台灣其實一直是世界的中心」、台灣文化一直有其「自主性」，乃至於重新肯定「日本殖民主義其實比國民黨對台灣更有貢獻」……，都可能只是對殖民主義的反動，只是在效果上服務於政治的獨立建國運動，而並沒有真為長遠的文化去殖民運動奠下分析性的基礎。舉例來說，如果教會在當代文化扮演了重要的角色(特別在原住民生活圈及原住民運動)，那麼對照菲律賓在西班牙時期即種下的天主教力量，或許我們得回到荷蘭時期就已深植的基督教傳統。原住民文化及漢人文化與荷蘭基督教會的互動中是否已經產生了不同的混合？原住民的文化想像在與早期漢人的碰撞中又產生了什麼變化？其間不同群體自我認同是否已經在殖民／被殖民的關係中進行？漢人主體性

的建構在荷據時期與明鄭、滿清，乃至於日據至今，這整條軸線是否可以清楚地割出？在這些問題下我們很可能發現，台灣文學之父是原住民口述神話的集體創作，而不是漢人書寫傳統下所定義的文學，也就更不會是日據時期所謂的台灣新文學。問題不在於誰是父誰是母，而是要仔細釐清殖民主義史中文化想像構造的轉變，打破殖民認同的複製，才能走向具有主體、有進步性的文化想像。

因此，台灣當代文化想像的構造是極為混雜的，其中主導性力量包括了1949年以後國民黨所企圖腰斬不成的日據殖民文化與三個世紀深根閩南、客家文化的互動產物；國民黨從1949年至1980年代中期所塑造的保守中國文化和同時期引進的美式意識型態；70年代後期文化工業逐漸形成、商品消費社會浮現，深化美、日，乃至於香港商品文化的影響（預計在未來將透過文化消費與中國大陸商品市場加速互動，鄧麗君的先頭部隊，逐漸會擴張至各個場域）。上述這些多元壓縮的因子已經展現在台灣所獨創、並已開始大量外銷的KTV文化上。

如前所述，去殖民的因子在殖民發生時就已經埋下。台灣史的運動過程中，具有相當豐富的「反殖民」或是抵抗殖民的文化資源，從1635年麻豆事件的原住民反荷運動起至今不斷。然而，有意識的「去殖民」運動，特別是在反思文化的層次上處理殖民認同問題，卻因高壓統治而沒有展開的歷史條件，直到解嚴前後才逐漸浮現多元主體（勞工、女性、原住民、環保，一直到90年代以後的同志運動）和本土化導向的社會運動。當時的黨外政治反對運動確實替去殖民運動開創了不少生存空間，但是以選舉為主軸的運作方式，使之快速地被吸入主流政治體制，重演第三世界反殖民獨立建國運動的問題。於是，社會文化去殖民運動尚未展開，能量便被推向新國族打造、新國家機器再造的主軸上。與國民黨政權的角力迫使國家機器

開始廣泛收編既存的力量，國家機器推動的社區命運共同體運動，以地方文化中心為據點，企圖與文化本土化運動結合，將原先具有去殖民色彩的本土化運動轉化成打造國族文化的先頭部隊，1994年原住民文化會議是收編原運去殖民力量的另一個指標。這些原本可以展開的文化去殖民空間，都在快速地被政治獨立建國運動所吞噬，無法有自主性地深化，文化、學術也都被吸到以統獨為後設敘述主軸的磁場中。

統獨問題所扣連的族群差異及省籍情結，可以說是殖民主義的延續及反動，這並非台灣所特有的現象。其中夾雜著前面提到的「文明主義 vs. 小主體情結」問題，雖然政治力量將其所暗示的慾望徵召至政治的場域之中，但仍然不能把所有問題化約到簡單的國族-國家認同層次來解釋。再者，它反射的是，殖民主義導向資本主義全球化運動下，國族-國家在精神分析層次上所處的核心位置：作為對殖民主義的反動，第三世界國族-國家一方面要在「外」在的新殖民結構中自我呈現它的一致性(unity)，另一方面要對「內」重新界定「自我」，誰是台灣人？誰是斯里蘭卡人？亦即政治作用者在所佔有的舞台上動員族群差異來自我鞏固(選票)地盤。這正是「族群」概念在戰後逐漸突出的部分原因。再次引用湯百雅對斯里蘭卡的分析作為參考：「今日辛哈歷斯人與塔米爾人之間緊張衝突的形式是最近的產物——其實真的是20世紀的現象。在過去三十年間，我們看到它所呈現的趨勢逐漸是以前不存在的『族群』動員與兩極化。這些分化來自於當代『國族主義者』的想法與爭執、國族打造和為了贏得選舉，而不完全是更早的關切及過程。」(1986: 7)斯里蘭卡是極具典範性的實例，讓我們看到：殖民者「離去」時所帶來的族群大火併的後遺症，以及「內部」殖民的粉墨登場其實不過是殖民主義的複製與再生產。沒有去殖民反思的介入，惡性循環會不斷地發生。在這個意義

下，多元主體社會運動、文化運動及激進批判學術之間的互動是切開「族群-國族」所壟斷社會空間的主要去殖民運動能量之所在。獨立、統一，都是國家機器中心主義慾望投射的焦點，具有自主性的主體群仍然得面對佔有結構性霸權位置的權力集團，而只有深化去殖民力量的積累，才能避免在現在及未來被各種宰制勢力所吞噬。

小結：「去殖民」

在以上的思辨過程中，本文企圖將文化研究再定位為去殖民反霸權方案的一部分。文化想像的去殖民是「殖民-地理-歷史唯物論」所瞄準的場域；在時間、空間去中心化後，將殖民問題帶入分析的核心地帶，亦即將宰制性權力關係問題擺在其問題意識之核心。它所暗示的文化政治是在分析層次上超越國族主義的認識論，以地理空間置換國族-國家為分析單位；殖民主義及帝國主義(在亞洲)的研究，不僅在回歸歷史，解構殖民的文化想像及殖民認同，也在以「批判性混合主義」為倫理學原則上，介入與消解出頭天情結所帶來的下一波(次)帝國主義／殖民主義的慾望。

異於處身核心地區學術帝國文化研究所提出的後殖民問題——將殖民主義視為過去的遺跡(legacy)——，去殖民文化研究的問題意識則認為(1)在結構的層次上，新殖民主義是殖民主義的延伸；(2)殖民主義在歷史的遭遇過程中所構造的文化想像正在積極地轉動著。因此，資本主義所發動的殖民主義仍然籠罩著變動中的世界。如果說，殖民-地理-歷史唯物論是以去殖民為立足點，那麼「去殖民」在文化研究實踐上的理論與政治意涵到底是什麼？

對於去殖民的強調，並非規範地將之視為文化研究唯一的方向，也無意提出一個新的「大敘事」來統攝所有的場域與理論範疇。之所以將關切焦點擺在殖民認同、文化想像、精神分析的空間裡，

是為了劃出特定的分析切面及理論上的接合點，並指出文化研究更具歷史性的方向。但同時要坦白地指出，我並不全然否定理論性「大敘事」存在的重要性，沒有「資本主義」、「父權體制」、「現代性」、「社會」、「歷史」……，就無法掌握文化形構中的支配性力量，更無法定位出這些力量交互接合的歷史軌跡（晚近後結構主義以降造成的理論政治正確的焦慮症：反本質主義、反整體性、反二元論……，往往只是綁手綁腳、畫地自限，深怕隨時踩到地雷，以模稜兩可、閃躲問題的方式進行分析，使得面對的問題反而無法被釐清）。「殖民主義」確實提供了一個切入問題的方向，當代文化形構的現代性如果無法與殖民資本主義連結起來，就很難掌握像「現代化」、「發展」，甚至「國族-國家」的歷史動力，雖然這些現象的浮現無須被化約地等同於殖民主義本身。

在前面的思辨過程中，「去殖民」在不同的歷史-空間脈絡展現了多層次的意義。在帝國內部的批判性論述中，去殖民的意義在於對帝國主義的去中心化反思，批判資本主義的擴張性。二次戰後，第三世界的去殖民運動被視為幾乎等同於獨立建國運動，在殖民地（如瑪諾尼）去殖民的意義除了對殖民者的心態進行剖析，也牽涉到殖民機構的政權移轉策略；在法農的論述裡，我們看到了被殖民者自我的精神分析，對國族主義問題的質疑，也看到了「殖民」的多重結構絕不僅止於種族的界線；在南地的分析裡，更突顯出獨立建國之後，殖民主義與內部殖民主義的交叉作用，去殖民的焦點被擺在思想和文化，乃至於文明之間對抗的層次上。如果我們追隨法農所開啟的問題，將「殖民」的概念擴大解釋，把結構性宰制的權力關係都視為去殖民的對象，那麼去殖民將是永久的過程，不同的抗爭主體位置也會有不同的關切。另一方面，無論對任何位置的主體而言，去殖民的意義都不可能在於「回歸」狹義的殖民時期之前，找回

不受「污染」的過去，這不僅是在美化被殖民者過去的一切，也暗示著去殖民主體本身能夠超越殖民史的銘刻，然而，去殖民的意義不在於找尋「純種」、「純粹」的主體性，而在於「祛除」殖民主義過程中所強加的保守因子及單一性、層次化的思考架構，在於「解除」於歷史遭遇、碰撞過程中所深植的反動情結²⁸。大概很少人會反對殖民主義對於封建專制主義衝擊中所含的正面意義，「自由」、「民主」在社會、文化想像中已經取得了難以祛除的位置，問題是在不同的歷史過程中如何賦予它不同的意義，給予更為激進的生命力。這些價值觀是去殖民運動的文化資源，也是它的立足點，如果將這些資源掏空，用「李光耀式」地全部打入「西方的」牢籠來自我辯解內部殖民的正當性，那麼去殖民只能回歸到封建專制主義了。在全盤否定與全盤接受之間，存在著多重的可能性，去殖民就是在夾縫中揚棄僵硬的軸線，尋找新的連結點，開發新的空間。

總結來說，「去殖民」不僅指涉客觀存在的歷史運動，也在主體、思想、文化表現、社會機構、全球化的政經結構中操作。文化研究作為去殖民運動環節中的作用者，其研究／論述的實踐本身要能成為一股去殖民力量，必須透過不斷地反思、檢討，不斷地自我去殖民。

28 丘延亮用「祛殖民」來置換「去殖民」的意義大概就在於此。

第三章

去冷戰

大和解為什麼不／可能？

50年代的反共肅清，徹底清除了臺灣的反帝民族解放的思想和知識。很長一段時期，在臺灣反對和批評美國，可能招來足以破身亡家的「匪諜」帽子。臺灣知識界喪失了第三世界前進的知識界批判戰後世界新殖民主義霸主美國的知識、思想和能力。另一方面，美國在東亞冷戰構造下，以反共安全體制深入臺灣的文教和社會的肌理，在青年、知識分子的心中，早早建立了美國強大、文明、開化、富裕的形象。至今「學優而留美」，成了臺灣青年學生最高的價值。

——陳映真〈台灣的美國化改造〉，1997

一、去冷戰的問題意識：現代性及其眼淚

2000年8月中，我正巧在首爾做研究，無可避免地碰上了南北韓雙方家庭團圓的動人場景。雖然電視上的團圓畫面很明顯是由兩韓國家機器所主控，但是家人會面過程中，真實的淚水、傷痛與悲哀程度，早已甩開了國家象徵權力的限制。高度的情緒流動，讓人有淚水成河之感，透過媒體的呈現，切入了社會集體的結構與空間。作為不懂韓文的外來者，我必須依靠南韓的英文報《韓國先驅報》(*The Korean Herald*)來感覺，但是語言的障礙根本不能阻擋無以名狀的**體認**。以下是幾則新聞報導的片段¹：

「媽啊，我終於活著見到妳了。」當69歲的李宗必〔譯音〕見到他長期因病煎熬、99歲高齡的母親似乎認出他的時候，忍不住大聲哭喊。但是，母親神志不清地說：「你住在哪？首爾？你多大年紀了？」李先生的兄弟姊妹們一同泣不成聲。

崔太玄〔譯音〕，70歲，在久久無法抑制的情緒逐漸平息後，把一隻金戒指送給了他住在北韓的70歲的妻子。「我南韓的太太買

1 分別根據南韓《先驅報》(*The Korean Herald*)，2000年8月16-17日。

了兩只戒指，一只給我，一只給我在北韓的太太。」崔先生這麼說，「我為我在北韓遭受苦難的妻子感到悲痛，也感激我在南韓的妻子能完全理解我的心境。」

朴先生大聲地呼叫：「媽啊！」然後痛哭失聲，他終於找到躺在救護車上的母親，母親激動地說：「現在你終於回到我身邊了，我的大孩子。」母親的眼睛充滿著淚水。

金東萬〔譯音〕在韓戰五十年後，第一次見到北韓的大哥時，他頓時失語，無言以對。一段時間後他們才能從激動中恢復過來。68歲的金先生為了打破沈默，對著他想要抑止哭泣的74歲大哥金東真〔譯音〕說：「你好嗎？大哥」，他接著說：「母親留下這些東西要我交給你。」他拿出1992年過世的母親留下的一條項鍊、一只戒指、一隻手鐲當作禮物。金東真再次失聲痛哭，大喊著：「媽啊，媽啊！」「她告訴我要將她葬在面向北韓的山丘上，這樣她才能再看到你。」金東萬又說，在母親安息的墓地旁，為大哥蓋了一個預留的墓穴。

在這樣的情境中，分析絕對是多餘的，眼淚似乎是唯一的語言來說出無法說出的哀痛，而禮物則是唯一可用之物來呈現無法再現的林林總總。就像是突然之間，水門大開，淚水狂奔，太多生活歷史中壓縮的思念、悲情與心酸，過度快速與沉重地湧出，在此團圓的剎那間，讓人無法放慢腳步，逐一來傾訴所有分離後的悲情往事，所有記憶中的意象瞬間揪成一團，因此，此刻必須無言。

從8月15日至18日短短三天之中，整個首爾被淚水淹沒，變成了一個絕對性的空間。用南韓女性主義文化人類學家金成禮的話來說，首爾在集體地「哀悼韓國的現代性」²。

這些極為熟悉的高度感傷圖像，重疊出的記憶是80年代末、90年代初，台灣當局在政策上開始被迫同意開放大陸返鄉的場景。許多外省老人攜帶著大堆的禮物，以及望鄉情怯的悸動，在舊的香港機場過境，急切地要回去與親人重逢。90年代初，母親過世後，父親在大哥的陪伴下加入了返鄉的人潮。回到台北的家裡後，他極為沈默，隻字沒提他的返鄉經驗，也不曾述說他大陸兒女的狀況，一直到他1995年去世，再也沒有回過大陸。

到了1997年的暑假，我才第一次去了以往的禁區：對我們這種被統獨兩派夾殺，想要提出不同路線，但是當時又難以用左翼身分來現身的人來說³，90年代初期去大陸都還是很政治不正確的，好像去了就是不認同台灣⁴，會是一種叛離。那次的行程是《台灣社會研究季刊》幾經安排的拜會活動。雖然社裡好像也沒有講清楚的共識說要去幹嘛，而我自己的認定是，大家第一次去中國大陸，是想有多一點身體直接接觸的感覺，同時是去認識些可能可以結盟合作的朋友。當然真實的故事可能比我主觀的想像複雜很多，團體中的成員跟大陸的接觸深淺不一，中國情結也因人而異，所以很可能是各有所思。這也是《台社》第一次集體出遊，習慣不同，代間有異，對禮

2 金成禮的研究是在處理1948年濟州島43(4月3日)屠殺事件中，南韓威權反共體制為了掃紅屠殺當地數萬名當地百姓的歷史記憶(Kim, 2000)。

3 當初我們一夥人提出人民民主的論述路線，統派說我們是獨派，獨派說我們是統派，有些人把我們貼上人民民主專政的標籤，到了90年代中，我才恍然大悟，左派在台灣不能come out，除了威權體制的後遺症之外，左其實意味著對岸的老共；這其實反映了一般人都是以國家主義在思考問題，與人民民主論的非國家中心主義的基本立足點正好相反，那時才發現台灣社會承續夾雜了朝代想像的國家主義。

4 或許有人稱為「通匪」。

數的看法不同，還得生活在一起，也難免有些衝突矛盾，回來後好像也沒人提議再次集體行動了。

對我個人來說，出乎意料的是，此行居然部分地變成了是對母親待過城市的造訪。北京是母親成長中受大學教育的地方，我從她那兒學來了點北京腔，所以到了北京的語境裡偶爾也可以過關，除了裝束之外，沒有被當成外地人來看待⁵。母親晚年在辛苦把我們幾個帶大後，突然地鬆弛下來，就精神崩潰了，根據醫生的講法是得了精神分裂症，開始創造她豐富的想像世界來自求解放。每天三餐的飯桌上，她堅持擺上一碗盛滿的飯，說是我們的「老蔣爸爸」要吃的。她有生之年從沒回過共產黨所「佔據」的大陸，不知道是因為她早期在北京時代參與的青年愛國反共活動，還是因為自己教授中國通史及文化史，雖然病了，還是左罵共產黨慘無人性，右批李登輝的親日獨台路線。對她而言，雖然僅存的妹妹一家人還在北京，但只要共產黨統治大陸一天，就不可能回去，也拒絕跟她們聯絡，說是免得被共產黨利用來統戰。她多次進出精神病院，狀況不好的時候常常被捆綁起來，剝奪了一輩子做「陳老師」的大學教授尊嚴，母親在1991年因為心臟病突發，在安養中心離開人世。我跟她的關係與跟父親不同，相當地親密，所以1997年的北京行，就部分地轉嫁成對她的思念，去重新追尋她的足跡。就這樣，原來社裡的官方拜會也就糾結了自己對於母親的追念。當然，後來又去過北京幾次，卻直到今天都沒有勇氣與她妹妹的家人聯繫。

從上述的南韓與北韓、中國大陸與台灣場景來看，「國族的」與「個人的」歷史經驗顯然是交錯在一起的。在團圓與返鄉的片刻中，情感與情緒層次的作用，似乎蓋過了其他的切面，對於臨場的

5 那是1997年，到了2002年我再去北京清華大學訪問時，已經很難由穿著來辨識當地人與外人的差異。

主體而言，這種**體驗**不論是全然的想像或是片刻的真實，都是主體構造中揮不去的部分。

那麼，上述的這些場面是否證明了冷戰，至少在東亞，終於已經結束了呢？同時，冷戰的結束已然提供了歷史中衝突的矛盾走向大和解，乃至於邁向和平的契機？迥異於主流的認知方式，這篇文章的主要基調是：**所謂的後冷戰時期尚未到來**。進一步來說，冷戰的長期效應已經根植於在地歷史，成為國族史乃至於家族與個人歷史的重要地層，就算現實上冷戰被宣告結束，也不會就此散去，冷戰效應已經成為我們身體的一部分，與我們常相左右。因此，「去冷戰」(de-Cold War)是極為迫切的，該是亞洲各地批判圈共同面對的政治方案，否則要討論各個層次的所謂和解都將只是空談。

冷戰是在80年代末期被正式宣告結束的。柏林圍牆的倒塌、東歐社會主義政權的解體、蘇聯的瓦解、中國大陸的資本主義化等等是宣告冷戰結束最常被引用的指標性事件。「社會主義的結束，資本主義的勝利」一直是主流的講法。在這種氣氛中，「全球化」作為修辭學上的強勢姿態，開始快速地起飛，成為90年代以後的關鍵語彙，框架出一種新的感覺結構⁶。在學術圈裡，主要來自於北美洲學界，「全球化」已然取代了「後現代」與「後殖民」，成為主導性的論辯字眼與架構。歐美的左翼要不就是感染上憂鬱症，要不就是快速右轉，不然就是提出很沒有想像力的所謂第三條路，或謂新中間路線。在這種左翼失敗主義氣氛的感染下，我們所處的東亞世界，感覺上好像狀況不是那麼糟，故事也更曲折。雖然有些左派團體拋棄了社會主義的字眼，成為現實政治中相當被動的批判者，但是同時我們也可以強烈地感受到一種新希望的浮現。至少，以往相

6 再一次強調，所謂全球化的前提，就是冷戰結束的意識型態，在時間點上，是80年代後期才逐漸成為主導性的論述。

互關閉的禁區，以資本流動作為先鋒隊逐漸打開了；各地批判圈中具有活動力的知識分子也開始展開彼此間的互動與串連。新的情勢正在出現，某種無法預估的可能性正在發生。東亞區塊中，非國家主義／國族主義的左翼分子，更準確地說，新左翼及進步的批判圈，並沒有在新形勢中撤退，反而似乎正在集結，想要走出我們自己的新方向。

然而，當我們對以上種種激情與熱望保持些批判距離，停下來冷靜思考的時候，會發現其實要面對的不只是當下的問題，還要面對過去的、現在還活著的歷史問題，得在真實的歷史狀態中想像未來。非常實證主義地來看，「冷戰結構」在東亞地區還沒有完全結束，雖然一般性的感覺是我們正在走出冷戰。其中美國因素標示出關鍵的冷戰因子。

首先，跟冷戰時期一樣，美軍在日本、沖繩、南韓等地依然在運作；日本、南韓、台灣的國家機器還是以美國為盟友，大量投資在軍事武器預算上，這些現象都是冷戰格局的延續。美國加州大學的東亞研究專家詹隼(Chalmers Johnson)教授在其《大反撲：美國帝國的代價與後果》(*Blowback: The Costs and Consequences of American Empire*, 2000)中，以詳細的資料論證，最後坦白地指出，在冷戰結束之際，美國政府還繼續在亞洲擴張四十年來不變的軍事計劃；他警告美國不能繼續動員帝國性的擴張，否則終將成為世界公敵，屆時就為時已晚。

更為嚴重的是，我們的世界觀、政治與機構的形式、老百姓的知識體系與分類——當然還包括用美國學院社會科學的分析訓練來理解我們自己的社會——其實都是冷戰結構效應的重要環節。過去五十年人與知識的流通與互動的方向，都是在冷戰的二元切割下進行的，因此，所積累的歷史效應需要被批判性地進行分析，才可能

走出冷戰所架構出來的知識體系，而這項浩大的工程幾乎沒有展開。⁷舉例來說，戰後到90年代初期，台灣與南韓的菁英留學生，取得高學位者，幾乎有90%以上是留美的，我們基本上是用美式的社會科學研究方法來認識自己的社會；受到美國教育或是親美的政治人物及官僚都一直掌握著權力的位置，以美國為範本來構築我們的政治、社會、學術制度。日本的批判圈與美國知識生產的關係也是愛恨情仇，更別說中國大陸的批判圈在80年代後期以來，在「與世界接軌」的政策下，急遽地轉向美國，成為美國大學校園中人口最多的外籍留學生，幾乎全然放棄了原先建立的第三世界傳統。而這些現象暗示了什麼？

所謂美國因素所連帶的其實是反共問題。雖然我對東南亞的狀況不甚了解，但是平行的結構似乎是相當類似的。用我們熟悉的例子來看，台灣——而不是中國大陸——是所謂馬來西亞「僑生」唸大學的去處⁸。馬華進步圈的朋友對受台灣教育後回去的學生相當不滿，說留台學生都被弄成右派，但是台灣解嚴後社運與政運的浪潮開始使學生有些轉變，回到大馬也想幹些事。同時，去過吉隆坡華文書店的人都會驚訝地發現，那裡幾乎有台灣次殖民地的味道，書店裡充斥著台灣流行的刊物與書籍，也就是說台灣對馬來西亞是單向輸出，反之不亦然；當然，大陸的書籍，也因冷戰體制下的反共而非常地少，直到最近才有改變。

7 根據我個人的理解，在東亞區域內唯一有系統地討論冷戰問題的團體是「東亞冷戰與國家暴力」討論會，從1997年起，已經陸續在台北、濟州島、沖繩三地舉行；該會議的核心組織者包括曾經被朴正熙政權關過十八年、目前任教立命館大學的在日韓人徐勝先生、大阪大學的杉原達教授與台灣的陳映真先生。1997年在台北的第一次會議以韓文、中文、日文同步翻譯來進行。參見台灣秘書處(1997)，日本事物局(1997)。

8 許多我們稱之為的馬來西亞「華僑」，在60年代以後都不再自稱華僑，而是以馬來西亞人或是馬來西亞的華人來自我定位；這種身分認同的轉變是要被注意與尊重的，我們不能用華人沙文主義的方式，一直以「華僑」來稱呼這些還繼續使用華文的人口。

另外，東亞區域內的政治變化，像兩金突如其來的南北韓高峰會議，國民黨的倒台，金大中與陳水扁的上台，在電子媒體的加乘效應下，在東亞造成了很大的震撼，也顯示了冷戰結構依然存在，否則又怎麼會讓人有如此興奮的感受呢？

以上種種現象說明的是：其實我們過去活在半個不完整的世界，冷戰結束的宣告，並不能輕易抹去鎖在這半個世界中所積累之文化政治效應的歷史銘刻。

相較於過去，當冷戰結構開始鬆動之際，也正是「去冷戰」的批判性任務可以開展的契機。在此時的歷史節骨眼上，去冷戰絕不是意味著簡單地想要去除所謂冷戰意識，或是聲稱左右差異已成為歷史的過去，甚至是政治人物所謂的「忘記過去、一切向前看」，而把那段50年的歷史一筆勾消。在歷史的當下，去冷戰事實上意味著去開啟一個思考的空間，重新打開過去無法述說、甚至是說不清楚的歷史，認知冷戰對人們造成的龐大效應，同時畫出、捕捉這些歷史所構築的多重文化政治效應。

把更為不中聽的話說清楚：去冷戰在東亞地區無法規避的方向是從戰後各個層次的「脫亞入美」走向「脫美返亞」。在此歷史時刻當中，**去冷戰就是去美國化**，就是在反思美國內在於東亞主體性所造成的問題⁹。脫美能否展開，是區域統合、自主與和平最為關鍵的指標。

因而，在諸多層次上，去冷戰至少平行地聯繫到戰後全球第三世界的去殖民歷史方案。這兩條歷史結構性軸線迂迴曲折地相互交錯，彼此之間的關係何在？（一種講法會是：冷戰是殖民主義的延續，在效果上形成美國的霸權擴張。）在理論上我們可以初步地這麼說：所謂全方位的去殖民運動，在二次戰後，被冷戰結構的出現所

9 美國成為東亞各地主體性的關鍵構成，是下一章的討論焦點。

腰斬、攔截、撲殺；亦即，冷戰結構的形成使得去殖民的反思——特別是殖民主義長期在文化／情緒的層次上所造成的長遠效應——不僅無法展開，反倒是被冷戰的迫切性所壓制。例如，美、蘇兩大陣營的切割，使得日本殖民主義在台灣的反思被擱置：因為日本戰後政權與國民黨政權同為親美反共勢力，重新開啟反思極可能造成資本主義陣營中的「內部矛盾」。

進一步來看，雖然殖民主義的基本動力在於資本的擴張——與全球化的動力一致——但是效果上，從佔領領土的殖民主義時期到相對應的反殖民主義運動，其主要的組織與行動原則是以人種、國族的主軸為差異的分界線。西歐所發動的國際社會主義運動，是以階級進行去殖民的主軸，但到了第三世界的殖民地，都必須與國族主義的反殖民鬥爭相互妥協。從這樣的角度來看，第三世界在缺乏強大的階級政治(社會的主要構造並非以工業發展與資本主義生產方式為主導)的條件下，終結領土式之殖民主義的主要組織原則是以種族／膚色為切割線，來辨識內／外、敵我差異：誰是自己人，誰是外來侵略者。

在東亞，從孫中山的大亞洲主義、到日本軍國體制下的大東亞共榮圈方案，「國族」與人種差異在政治上是主導性的框架與策略性結盟的基礎，「西方帝國主義」則一直被視為外力、外侮與外來的侵略者。根據羅志田(1998)的《民族主義與近代中國思想》一書，在中國1930年代的知識史中，存在著一種為「亡國」作準備的心理與知識氣氛。現代派民族主義分子如胡適，就持有某種全球戰局的「世界主義」觀點：未來世界的衝突是黃種人與白種人之爭，最終的「總體性決戰」是無法避免的。胡適這麼說：「他日世界之爭當在黃白兩種。黃種今日惟日本能自立耳。然日人孤立，安能持久？中國者，日之屏蔽也。」(羅志田，1998：206)在此前提下，胡適進一

步認為「日本要征服中國不能靠武力，而必須征服中國的人心」，亦即，為了總決戰做準備，中國積弱不振，日本在此時應該負起責任來領導作戰¹⁰。

放在世界殖民史來看，人種膚色的近似性使得東亞殖民史被視為具有複雜的特殊性，也就在裡應外合的狀況下形成了「日本」殖民主義的「特殊論」(particularism)與「例外論」(exceptionalism)論調及論述傳統。作為一個非西方的殖民主，特別是與美國同為晚進的「帝國主義」¹¹，日本「佔領」¹²台灣、朝鮮、滿州，以及二次戰爭期間對東南亞(菲律賓、印尼、馬來亞，包括新加坡等地)的殖民統治¹³，使得對於世界帝國主義侵略史的解釋更為複雜，也使得期間暗含的所謂日本特殊論的看法與感受更為持續，部分的原因正在於主導性對於殖民主義的看法是種族對立，而黃白對立及種族膚色差異則無法全然適用於日本帝國主義。

舉例來說，有些研究指出，西方殖民主在各殖民地投下的資源，其實是賠本經營，所以殖民主義只是為了經濟利益的說法站不住腳¹⁴；但是日本與西方殖民主不同，在與西方競爭的壓力下，日帝為了「證明」自己可以做得更好，所以將優秀人才與資源大量地投入台灣、朝鮮等地，進行空前的實驗，台灣十年內就能自足，還將大量物資運回殖民母國。同時為了南進，在殖民地投入的工業硬體設施，是西方殖民主無法比擬的，也或多或少造就了戰後南韓、台灣、中國東北的工業

10 日本有關總體戰的討論，參見 Yamanouchi et al (1998)。

11 根據日本理論家柄谷行人(1998)的說法，帝國的條件之一是要有統合性的語言，因此日本根本不夠格被稱為帝國。他的論點不是在替日本帝國主義脫罪，是在深化對帝國主義的理論理解。Hard and Negri (2000)的重要著作，將帝國與帝國主義做嚴格的區分，認為在當今的世界裡，從現代到後現代的轉化過程中，帝國主義已經成為歷史的過去，取而代之的是帝國。

12 在東亞地區，描繪二次戰前的日本統治的較多字眼是佔領(occupation)而非殖民(colonization)，這是值得深究的。

13 90年代以後，有關日據的研究在東南亞逐漸出現，參見 Barte (1992), Lee (1992), Tan (1995)。

14 參見 Nandy (1994)。

經濟。脫掉民族主義的包袱，純學理的分析，這種講法不無道理，否則無法歷史地解釋這些前殖民地的戰後實力；只是一經道德化，成為親日或是反日的立場時，討論就被快速關閉，沒有繼續討論的空間。

再則，「大東亞共榮圈」作為一種理念，當初確實動員了日本部分反帝分子的投入，也造成佔領區知識分子的分裂。例如30、40年代馬來亞的華人，有些近期來自中國，因為中日戰爭而反日，但是當地出生的人卻因反英而支持日本，華人社團的內部分裂持續到戰後。另外，戰爭結束後，許多日本人留在印尼加入叢林戰，繼續為印尼獨立的理念而留下來。也就是說大東亞共榮圈的「理念」因為被日本軍國主義所奪取，而就此在後世關閉了討論的空間，但是從馬哈地（Mohamad）、李光耀，乃至於新儒家的講法，何嘗又不是同樣的理論架構呢？1930年代末期，「皇民化運動」作為大東亞共榮圈與南進的三位一體環節，在世界殖民史上也是少有的殖民工程，所有的殖民地其實都歷經帝國化的文化過程，通常以「同化」(assimilation)為表現邏輯，但是被當成是總體戰略的環扣，以皇民直接命名被殖民者，再次加深日本特殊主義的論調，背後所暗示的，也是種族的差異必須透過皇民化的動態機制才能加速進行同化，其基本性質與種族歧視的同化理論邏輯其實一致。

這些問題因為冷戰的攔截，日本內部的帝國「脫殖民化」(decolonialisation)問題，直到近期才得到重新開展的空間，在日本進步圈內部造成激辯¹⁵。換句話說，冷戰結構快速「接收」了全球性的殖民體系，「禁止」且關閉了前／殖民者與前／被殖民者開始批判性反思的契機與空間。正是因為這種禁忌，使得歷史與殖民地情結的問題，在

15 參見花崎皋平(Hanasaki, 2000)對於脫殖民地化的辯論；詳見第四章最後一節的討論。90年代中期，東南亞有關日據時期的研究大量出現，這或許意味著冷戰結構的鬆動，使得歷史問題得以浮出水面，搬上檯面來討論。

後來的歷史中繼續複製殖民時期的問題。如本書第一章所分析，日帝30年代為了擴大侵略的「南進」論述，在90年代的台灣成為「南向」政策想像的歷史基礎；「大東亞共榮圈」為日帝30年代擴張辯護的修辭與當代所謂「亞洲價值觀」的論述如出一轍，框架亞洲價值的主要辭彙早在當時就是這麼被提出的：儒家、反西方、反個人主義、反共產主義¹⁶。

陳映真將1950年代以後的台海兩岸狀態稱之為冷戰與內戰的雙重結構。南韓相當具有影響力的社會學家曹喜昞(Cho, 2000)用下列分析性語彙簡潔地描繪出二次戰後南韓國家機器的性質：威權主義、發展主義、國家主義、反共主義(或許我們可以更精準地定位成反共親美)，這些字眼也很精準地標示出台灣國家在戰後的性質，直到今天都持續著這些表現。南韓與台灣之間的巧合性其實沒那麼突然，在冷戰的結構下，為了鞏固政權與繼續國族主義的現代化發展計劃，南韓、台灣與日本的右翼政權都和美國緊密結盟，「堅守民主陣營」與萬惡的共匪搏鬥。召喚反共的恐懼感，有效地關閉了所有對美國「大哥」提出新帝國主義／「後殖民主義」¹⁷質疑的論述立場與空間，同時也更難在國族主義現代化發展方案的大旗下，提出親美與認同美國的問題意識¹⁸。進一步地說，經濟主義掛帥的現代化方案，借用了反共來正當化國家主義的威權主義統治(為了效率)與發展主義(為了經濟持續成長)。坦白說，這些政權的性質，是第三世界國族主義內部奪權，後殖

16 對大東亞共榮圈論述的分析，參見Jansen(1984)和Peattie(1984)。特別重要的文章是Peattie(1996)對於南進論述的歷史變化的分析。

17 後殖民主義與殖民主義最大的不同，在於殖民主義以土地的直接佔領與統治作為表現形式，後殖民主義則不直接接管領土，而是透過資本前導，以政治外交干預與文化介入作為中介，用軍事武力作為後盾。戰後的典型範例是美國。這裡我們要將後殖民主義與後殖民性(postcoloniality)做嚴格的區分，前者指稱客觀的實踐，後者指稱前期殖民主義階段與晚近後殖民主義所造成的多層次總體效應。

18 有關無法面對美國想像，或是美國認同作為「內在於」我們文化主體性的問題，參見Chen(in press)。

民帝國主義及冷戰結構三邊結盟的後果；其中國族主義扮演著居中策應的關鍵角色，將想像的他者／敵人外化以遮蓋內在的慾望與動力，甚至壓制異質性與階序的真實存在¹⁹。因此，在歷史的當下，提出去冷戰方案，就是要堅持它與去殖民方案的連續性與交錯關係。正是在這個鉅變的歷史時刻中，批判圈必須將這個兩位一體的方案視為重要的歷史任務，才有可能走出殖民主義、冷戰結構的陰影。

歷史結構性的狀況，對於活在結構中的主體／群，不論是個人還是群體²⁰，具有龐大的作用力，細密地刻畫在每個人身上。金成禮（Kim, 2000）〈哀悼韓國現代性：濟州島43事件的記憶〉一文的介入，有力地分析了國家暴力是如何在1948年濟州島事件中²¹，以反共的修辭來自我正當化。更為重要的是，她透過人類學民族誌的研究方法，記錄分析存活者與遇害者家屬至今的痛苦經驗與記憶。受到她文章的啟發，但是由於沒有人類學民族誌的訓練及研究的能力，我只能將分析的焦點擺在兩部台灣（新）電影上，透過對電影進行閱讀的過程，「帶出」**情緒的感覺結構**中所呈現的問題²²，特別是還活生生地存在於我們身旁的「人民記憶」，我企圖指出結構性的效應，不僅形塑了特定的國族空間，同時也在「無辜的」老百姓的身體、意識與慾望中運轉，構築了不同族群的主體性。與前面所提及的團聚與返鄉的場景相類似，情緒性的緊張關係是分析的焦點。《香蕉天堂》（1989）與

19 本文中有關階序（hierarchy）的討論，受惠於劉人鵬（2000），劉人鵬／丁乃非（1998）。

20 特別在第三世界，不是大多數的人都具有完整的所謂公民身分，同時西方個人主義意義下的「個人」其實不太多，參見Partha Chatterjee的相關討論，收於陳光興編（2000）。

21 在研究所「亞際文化研究」的課程中，同學們快速地聯繫到228事件與50年代的白色恐怖。

22 在文脈中，情緒、感情等字眼，依據脈絡與指稱，互換使用。到目前為止，我還沒有能力將情緒的感情結構清楚地理論化，在書寫過程中逐漸浮現的想法是：其實在我們的語言環境，充滿豐富性的語彙之中，有著相當大的文化資源可以開啟。情緒、情感、感情、情慾、人情、緣盡情未了、情何以堪、七情六慾等，在不同的層次操作，這些字眼沒有準確的英文可以翻譯，大都與情字相關，似乎也溢出了精神分析的範疇。理論概念問題只有留待以後再處理。

《多桑》(1994)是我選擇的分析對象，透過策略性使用這兩部電影想要「帶出」的是，當代台灣是如何在殖民主義與冷戰的兩個交錯結構中，生產出不同的情緒結構，造就了衝突矛盾的情緒基礎。

特別強調，我個人沒有足夠電影研究的訓練，從電影史與電影美學的觀點來就電影討論電影，而是藉電影的具象化，帶出問題，所以以下的討論不會受限於文本的本身，文本只是起點。這兩部電影所呈現的戰後台灣大致上是在同一個歷史時期，從1940年代後期到1990年代初期；在關鍵性的主體位置方面，電影所描繪的一個是受到殖民史所形塑的閩南籍的工人階級——多桑，一個是受到冷戰結構所模塑的外省籍中下階級——門門與得勝。

藉由對於電影的分析，想要提出的假說是：因為主體活在不同的結構之中，殖民主義與冷戰這兩個不同的軸線製造了不同的歷史經驗，這些結構性經驗身分認同與主體性，以不同的方式在情緒／情感的層次上被構築出來。而這兩種不同結構性經驗的分裂與差異，或許可以解釋為什麼所謂的「想像的共同體」以及所謂的「本省人」與「外省人」之間省籍矛盾的「大和解」，乃至於更為複雜的統獨爭議的化解，甚至是兩岸之間的和平，是不可能的。換句話說，為了使去殖民與去冷戰可以開始啟動轉化作用，我們必須正視情緒的感情結構分歧，將它帶入我們的分析當中，直接面對而不是逃避情緒政治，以作為批判性任務的起點；畢竟，向前看必須奠基在面對活生生的歷史情緒來向前走，而我認為台灣的政黨輪替，如同金大中、盧武鉉的當權一樣，象徵著走出殖民主義與冷戰結構的缺口正在出現，提供了開啟討論與面對問題的契機²³。

23 當然，從政權的層次來看，到2006年為止，雖然台灣的政黨輪替了，但是扁政府於兩任政權中的表現，在面對各層次的歷史問題上，明顯不如韓國的新政權，而契機就在政治權謀的運用下迅速流失。

也正是因為上述的考量，原本打算討論幾篇曾細讀這兩部電影的重要論文與評論，透過跟這些作者對話，提出我自己的看法。但是在方法上，我們不能忽視任何的閱讀其實都受限於當下的時空狀態（不只是歷史社會的條件，也是理論方法的典範問題）與迫切性，除非我的目的是在追溯她／他們所處的歷史條件，來解釋她／他們閱讀的結構性限制，否則我以現在的新情勢所產生出來的感覺結構來對話，是沒有基礎的，是不公平的。例如說我個人對廖朝陽否定吳永毅處理《香蕉天堂》的方式不表同意，但是他們二位當初所處的時空，所面對的問題，都跟現在不同；如果這些論述者在當前的條件下來重新讀這兩部電影，結果會大不相同。因此只有放棄這樣的書寫策略，但我還是選擇性地參考了相關研究與評論²⁴。

在進入分析前必須要釐清的是，文中所指稱的兩個族群主體位置，與階級、性／別、種族、族群等概念不同，「本省人」與「外省人」在學理上不是分析概念，而是在歷史過程中實際操作分類的生活概念，是歷史過程中的政治建構，蔓延至日常生活：基本上以1945至1949年為分野，是政治過程的建構，1945至1949年之前從中國大陸來的被稱為本省人，之後來的被稱為外省人²⁵。這種簡化的分類無法解釋所有戰後台灣居民的身分認同位置：所謂的外省人其實沒有共通的語言²⁶與風俗習慣可以在學理上成為獨立的範疇，而是相對於本省人的範疇才有意義，雖然所謂的本省人也不是鐵板一塊——來台先後順序不同，語言不同，與中國大陸的連帶關係更是深淺有異。要強調的是，本文的主旨不在科學地建立族群及認同分類，而

24 對於這兩部電影較有分量與重要性的討論，請參見書目。

25 對於戰後國民黨政權透過籍貫政策，造成本省／外省之分，參見Johnson (1990)。

26 除了書寫文字（這點本省人也共享），外省人彼此不必然能聽懂相互的日常語言，福建來的聽不懂山東腔，北京來的聽不懂上海話，四川人聽不懂廣東話。

是將焦點放在初步掌握文化想像的層次，針對的是歷史結構性的情緒構造對於生活主體所產生的關鍵性模塑效應。畢竟，「本省人」與「外省人」的矛盾對立是社會主流政治的想像框架²⁷。

以下的書寫方式是先透過對於兩部電影的分析來帶出問題，掌握分析對象內在性的邏輯，之後拉高層次來解釋為什麼當下大和解不可能，要能大和解的前提會是什麼？最後拉回亞洲與第三世界的視野，指出冷戰／殖民問題不能只從國族國家的內部來思考，綁在國族主義自我中心的自戀邏輯中其實看不清楚問題，必須透過比較、對照研究才能深化與超越。

二、《多桑》：日本→台灣→中國大陸的階序邏輯

發行於1994年，《多桑》(英文的副標題是「借來的生命」[*A Borrowed Life*])在我的認識裡，是台灣新電影中第一部處理戰後日本殖民主義所留下來的效應的作品。由知名的作家、編劇吳念真導演，「多桑」是日文在地化稱呼父親的講法，在電影中敘事者文建用來稱呼他的父親，劇中的男主角。連清科是多桑的學名，但是Seiga是他的朋友及鄰居用來稱呼他的日本名字。多桑出生於1929年，台灣成為日本殖民地的三十五年後，他在成長中基本上受的是日式教育。電影故事開始於1940年代後期，那時多桑還在逐漸沒落中的金礦場工作，賺取微薄的工資來養活他的妻子與三個小孩。金礦場關閉後，妻子卡桑(母親的意思)必須外出做土木工來養家活口，而多桑只能靠著打麻將來打發時間，度過他淒慘的失業日子。五年後，文建一邊打工一邊讀夜校尋找出路，多桑則找到了煤礦工人的

27 我承認這樣的書寫在效果上會複製主流的分類邏輯，除了將本省人與外省人加上引號外，無法避免掉這個問題，但是丟開政治正確的包袱，風險還是得承擔的。

工作，後來成為山中礦區的村長；根據敘事者的說法，多桑成為村長的部分原因是因為大部分的村民都已離開村子，出外找工作了，多桑是留下來的成年人中較有威望的。1984年，多桑55歲的時候，跟其他一起在煤礦場工作的工人一樣，氣喘病漸漸發作，兩年後只好退休，領到的少許退休金也都給了文建的弟弟去做小生意。1989年，60歲的時後，多桑一再被送入醫院急救，爾後的日子都得靠著氧氣機來活命。一年後，在一個風雨交加的夜晚，等待生命最後時刻到來之際，他從加護病房的窗戶跳出去，結束了自己的生命。

表面上看來，《多桑》的故事發展相當簡單，但事實上是一部極其複雜的電影。電影的線性發展，可以平行地對照到台灣戰後社會變遷的歷史：政權的移轉，鄉間生活受到發展主義經濟的破壞，礦工階級開始面臨失業的危機，在資本的衝擊下，喪失了掌控自己生活的能力，於是有了都市化的走向，即下一代移民大都會尋找工作機會。除了很明顯地可以看到，電影在處理父子情誼外，兩條重要的張力及緊張關係，一個呈現在世代之間的衝突，以子女受到國民黨愛國主義教育與多桑養成的日本性之間的對立為焦點，另一條主線則是表現在多桑對於自身男性特質的堅持。做為贅婿，大兒子文建必須從母姓江，不僅表示了他父母親家庭的貧困，同時也顯示多桑沒有足夠調動的社會資本來撐起他想要充分作為父權的角色。為了保有他最卑微的自尊，多桑所表現出的「男子氣概」其實是一種自我的防衛機制。一直到他臨死住院期間，已經很難下床了，他還拒絕在床上尿到尿壺中，他生氣地告訴護士，「哪有男人不是站著尿的」；同時也不願意讓他的孫子看到他病痛的慘狀，以免喪失作為祖父的尊嚴。

片中在家庭空間裡的互動，不同角色使用的語言標示出他／她們所屬的時代。多桑使用閩南語及日本話，在電影的後半部，他被

迫開始能講一些普通話，跟他的孫子才能有些許的溝通。文建則操閩南語以及普通話²⁸，他是關鍵的敘事者，在背景裡以國語旁白來推動故事的發展。文建的妹妹基本上講普通話，用普通話夾雜些許的閩南話來跟多桑吵架。多桑的孫子、文建的兒子，只能講普通話，不會說也聽不懂閩南話。在這三代中，多桑那個時代混雜使用的日語及閩南語，逐漸為文建這個夾雜閩南語及普通話的時代所取代，一直到多桑孫子的第三代完全只能操普通話。

事實上，到了80年代，經過了三十年普通話的強制教育，許多居住在大都市的年輕一代閩南子弟，就像文建的兒子一樣，已經喪失了使用閩南「母語」的能力。這種文化上的轉變很清楚是由政權的移轉所導致的，從日據後期的皇民化教育強制使用「日本國語」，到國民黨時期將「北京國語」政策強加在老百姓身上²⁹。政權全面性的轉變不是簡單的語言轉變而已，它同時是代間與族群間文化衝突及歧視的來源。更糟的當然是所謂的國語不僅被當成官方語言，同時還打壓其他語言，甚至造成語言之間的階序，使用國語是身分地位的權力象徵，造成階級上的權力邏輯³⁰。

多桑的關鍵養成年代在日據時期，所以在他日常生活中，必須以日語為操作語言並以日本想像為主要參考點，正如同他的子女被迫學習國語一樣。在其他的文章中，我曾經提出那些想像可以進入日常生活世界成為參考點，其實意味著參考對象已經是文化主體性構造的一部分，特別是這些參考框架有高度的階序邏輯，不分黨派

28 有關於語言的指稱問題，語言學至今沒有共識，因此在本文中北京話、普通話、國語、中文等在本文中，因不同的脈絡與目的，交互使用。

29 有趣的是連所謂的外省人，特別是台灣出生的，其實根本聽不懂兩蔣的「浙江國語」！

30 到了70年代以後，美式英文變成是另一種更高的地位象徵。80年代中期以後，國語腔調隨著權力本土化的轉變而有所變動。「林洋港」式的腔調，先於李登輝，突然變得有一定的魅力。

及立場都會以「美國也有……」或是「日本也有……」來正當化自己的論點與立場³¹。是日本想像——正如同戰後的美國想像——成為台灣社會的主要參考座標，而不是韓國或菲律賓；而中國想像是以國民黨所篩選合於中國民族主義的反共史觀成為基本參考座標。必須認知到的是，在國語／普通話宰制的年代裡，多桑的那一代，在被剝奪了他／她們能夠使用的語言日文之後，已然成為「沈默的一代」。或是用鄭鴻生的話來說，原本日據時期的知識菁英，在無法快速掌握國語的狀態下，成了「失去語言的一代」。在這個新政府上台的平反年代中，這整個失語的一代又要如何平反呢？

在電影的進行當中，「日本」的位置極為關鍵，日本的想像、事物，自始至終都是多桑生活中的一部分。多桑聽日語廣播，偏愛日製收音機，喜歡與哥兒們上日式酒家、拉起手風琴唱日本歌，愛看日本電影，偏好日本女體（與《花花公子》〔*Playboy*〕中的裸體金髮美女相較），用日語髒話罵人，人生最終想要圓的夢是去日本朝拜皇宮與富士山。在一場戲裡，多桑下工回來，要文建去雜貨店賒一斤乾麵條時，女兒要多桑幫忙她完成家庭作業：畫一面國旗。文建回來，看到了父女之間的衝突場景³²：

女兒用普通話對文建抱怨著：「你看啦，多桑把國旗畫成這樣，要人家怎麼交〔作業〕嘛？！」

鏡頭轉向：國旗上十二道白色的青天白日光芒上了紅色。

多桑用閩南語回答：「幫妳忙還不高興。太陽不是紅色是什麼？鬼才看過白色的太陽。」

女兒繼續辯護：「人家陸皓東畫的本來就是白色。」

31 對於這個問題的討論，參見陳光興（1992）。

32 本章的電影場景，均為筆者重述，引號內文字則為對電影對白的抄錄。以下同。

多桑開始有些動氣：「他不識字，妳也跟他一樣蠢，妳真笨呢。

妳看看日本國旗是什麼顏色？是白的嗎？胡說八道！」

女兒按捺不住，氣憤地以普通話叫道：「你什麼都日本，你汪精衛呀？」

多桑聽不懂女兒的普通話更是氣憤：「妳不要以為我不懂北京話，幹！」

女兒看到多桑聽不懂，進一步提高聲調：「你漢奸走狗，你汪精衛啦！」

多桑轉向文建求援，用日語咒罵：「她在說什麼？巴格丫魯〔日語髒話〕。」

文建企圖打圓場，以閩南語對多桑推說妹妹沒講什麼：「沒有啦！」

多桑當然不相信，繼續用日語咒罵，結束了這場戲：「巴格丫魯。」

對天真無邪、深受黨國教育的女兒來說，或許太陽是白色還是紅色不是那麼重要，但是白色的青天白日國徽才是她所知道國旗正確的顏色，而對多桑而言，紅色的太陽是「基本常識」，是他熟悉的日本旗中太陽的顏色。在兩個世代的爭吵中，女兒必須把她知道的黨／國旗原始設計者陸皓東搬出來，支撐她的立場與堅持，而為了維繫自身的權威，多桑所採取的策略是把他弄不清楚是誰的陸皓東講成不識字、沒知識的笨蛋，這讓女兒更覺得多桑不可理喻，於是衝突持續上升。

被多桑以攻擊性的姿態罵成是愚蠢，女兒繼續反擊，讓她最為不滿的是多桑居然搬出日本國旗，作為理所當然的評判標準，這與她所接受的國民黨在根本上提倡的反日教育是絕對相互違背的。無法認知多桑的歷史經驗，特別是成長生命中日本符號已經成為根深蒂固的基本參考點，「你什麼都日本」的指責不僅是個人式的

攻擊，也是國族主義的大反撲。在這樣的衝突過程中，女兒本能地使用普通話與多桑爭吵，給他冠上漢奸走狗的帽子，以她在國族主義史學教科書裡學到的刻板印象的汪精衛為代表性人物，來罵多桑，以反敗為勝。她以普通話為攻擊中所使用的語言，或許不是為了讓多桑聽不懂而減少對多桑的傷害，而是因為這些她所能動用的有限文化資源，原本就都是在普通話的系統中，因此特別在相當情緒化的衝突裡，很難把這些資源重新譯成多桑可以理解的閩南語。

當女兒使用他無法理解的「外來者／外省人」之語言來與他爭辯時，多桑當然是更加氣憤。充分知道多桑沒有能力掌握她所使用的普通話，女兒再次以國語發動攻勢：「你漢奸走狗，你汪精衛啦！」從女兒提高聲調的肢體語言，多桑可以感受到她所說的話裡存有敵意，但是他又不能理解，於是氣憤更加升高，在無助之餘，只好轉向文建求助，想知道女兒到底在罵什麼。夾在父親與妹妹之間，較為懂事的文建企圖緩和氣氛，他知道如果據實翻譯的話，狀況可能一發不可收拾，所以只能無奈地說妹妹沒說什麼。最後這場父女之間的火爆衝突戲不了了之，以多桑日語發音的髒話來收尾。

如果我們只是把父女兩代之間的碰撞，解釋成不同民族國家認同上的矛盾，那就太簡單了些。多種語言的使用標示出情況的複雜性。對多桑而言，日本國旗上的紅太陽，很清楚是校正女兒錯誤的參照點。雖然我們不清楚他是否知道女兒所熟悉的「國旗」顏色，但很明顯地他將十二道青天白日的形狀與日本國旗上的太陽做了等價交換的理解。這種將青天白日讀成太陽，以及將太陽重疊地畫到青天白日上的慾望，或許所指涉的是透過交錯並置來維持或表現出他生命歷程的連續性。如果說旗上的太陽，作為其早期生命中所取得的參考點，構造了多桑部分的主觀認識與知識，也就是主體性，那麼很「自

然的」，他必須要動用他既有的知識系統，同時也維護了他的身分認同。女兒的狀況反之亦然，她可能完全弄不清楚多桑的生命參照架構與她是那樣地不同，也才會不肯讓步，特別是她所接受的教育乃至於對於現代史的知識，其實是在冷戰格局中的國民黨史觀，反應在負面評價汪精衛，正面引用陸皓東。這兩種知識體系活生生地分離與落差，因而開啟了極端情緒化攻擊與防守的空間。處於無解的狀態中，無法縫合的鴻溝，相互之間不可能辨識的代間差異所暗含的是總體的社會變化，最後只能極端無力地以父權口中的日語髒字來收場。

這樣的衝突矛盾在家裡不斷地持續著。在後來的一場戲裡，家人在客廳收看「中日」籃賽的電視實況轉播，於是衝突再起：

多桑以閩南語問次子，文建的弟弟：「是日本隊嗎？跟誰打？」

次子以閩南語回答：「跟我們啊！」

多桑看到日隊頻頻得分，於是說：「免看了啦，跟我們打不用看了，人家沒兩把刷子還敢來嗎？〔中華隊〕穩死的。」

次子不太爽地把聲音升高：「很難說喔。……加油，搶了，搶了，空心，搶了，搶了，傳啦，快啦，傳啦，漂亮，中了！」

被次子看到中華隊頻頻得分的亢奮狀態弄得不太舒服，多桑冷言冷語地想要鎮壓兒子：「你看你看，人家參加世運的國家會打輸我們？若輸了，我一個個叫他們切腹給你看，吃你的飯，鬼叫個屁啊！」

次子受到多桑的刺激，用多桑承諾的話進行反擊，叫喊著：

「你看，進了，切腹，切腹，切腹……」

文建覺得情況不對，可能又會激起多桑的情緒，於是以大哥的姿態用閩南語對弟弟說：「人吃米飯，你看燒。」

意思是要弟弟不要那樣興奮，讓多桑不爽。

次子不理會父兄的警告，繼續叫：「又兩分了，切腹，切腹！」預言有些落空，有點沒面子，多桑開始不耐煩，提高聲調對次子用教訓的口吻說：「你鬼叫個屁呀，叫魂呀，三更半夜。」文建知道情況不佳，拉高聲音對弟弟說：「好了啦，看這麼累幹嘛！」

妻子卡桑在廚房裡聽到多桑在跟兒子鬥嘴，於是走出廚房，想要弄清楚狀況：「又在吵什麼？」

女兒此時趁機介入，再次用國語對多桑說：「你每次都這樣！你漢奸走狗！」

多桑生氣了開始反擊：「早知這樣，小時候就把你淹死算了。」次子受到多桑語言暴力的壓制，只能無奈地說：「看電視不行呀？」然後生氣地跑出家門。

卡桑看到兒子跑出去，於是追問：「你去哪？」

次子溜出家門還不忘繼續提高攻勢：「去[別人家]看日本人被宰啦！」

多桑很被傷害，氣憤地說：「惡妻孽子。」

卡桑很不高興多桑怎麼連她一起罵，於是提高聲調罵回去：「奇怪呢，你可以了吧？那麼大的人，看電視還跟小孩吵架。」

多桑很生氣地也走出家門，口中喃喃自語：「惡妻孽子，沒辦法，沒辦法啦！」

卡桑叫道：「別管他，瘋子！」

多桑邊走邊以淒涼的聲音唱著：「可憐我的青春，悲哀我的命運！」

「惡妻孽子」是多桑對生命深感悲哀之處。在這個家庭衝突的場景中，多桑是孤立無援的，對他來說，兒子、女兒、卡桑都跟他作對，這一次不是女兒，是次子成為與多桑對峙的焦點。雖然女兒

不是像兒子一樣專心地在看比賽，但是看到弟弟與多桑的爭執，帶回來的是她上回的記憶，所以再次指責：「你每次都這樣，你漢奸走狗。」正當次子相當投入，亢奮地表現出「我們」很可能會贏，這對多桑的預測不準是很傷感情的，此時文建企圖介入，要弟弟小聲點，以免衝突繼續升高。在廚房裡的卡桑不清楚狀況，也無法理解多桑幼稚的表現，才會用「瘋子」來罵他。充滿了被背叛的感受，連最親近的親人都不理解他，多桑只有從他這個該是最後堡壘的家逃出，到外面透過悲歌來處理他的悲情與自憐。所以「惡妻孽子」並不是在指陳對於妻、子的不滿，而是意味著無言的孤寂與無奈的命運：「**可憐我的青春，悲哀我的命運！**」

在所有的國際運動競賽中，原來不必然存在的國族認同問題此時出場，觀眾在此時刻經常被迫選邊，在激情中投射「我們」贏得比賽的慾望。但是，在上面引述的場景裡，「我們」與「他們」的語言使用，是相當糾纏複雜的。兒子很確定是認同「我們」的中華隊。多桑也很清楚地將「我們」與「他們」分開來看待，把日本隊視為「他們」，顯然沒有直接的認同關係，也沒有不認同「我們」。但是多桑預測「我們」會輸給「他們」，是根據他既有的知識，因為「他們」是參加世運比賽的隊伍，而且「他們」假如沒有幾把刷子，是不會輕易來跟「我們」打的。這裡，要如何理解多桑知識體系中，「我們」與「他們」之間的階序關係？

多桑快速直覺地對「他們會贏、我們會輸」的判斷無法在這場戲本身中解釋，而必須放到他更為寬廣的生命經驗來理解：對他來說，日本的收音機比我們做的耐久，至少可以多用十年；日本做的器具絕對比台灣做的來得堅固，品質較佳，這些例子在電影中處處可見，就像60、70年代一樣，從美國回來的人都要帶很多美製香皂、香水、化妝品來分送朋友。如果如此推演是合理的，我們可以

將前景中多桑認定陸皓東不識字，讀成他其實是在說，中國大陸比日本及「我們」來得落後。作為一種現代、摩登、進步的象徵，這裡的「日本」與戰後的「美國」，在台灣的想像階序位置是一樣的，甚至對多桑而言，美國是比不上日本的。在後來的一場戲裡，跟卡桑吵架後，多桑離家跑去城市裡找文建，到了文建狹小幽暗的臥室，趁兒子不在家，在書桌上第一次見識到文建辯稱用來學英文的雜誌《花花公子》——這幾乎是美國想像在電影中唯一出場的時刻³³。興奮地看著金髮裸女，多桑評頭論足：「為什麼頭髮是金色的，下面卻是黑黑的。〔胸部〕太大了，還是日本的比較好，較秀氣。」所以，在多桑的思想體系中，「日本」的任何東西都是比較好的，比較有價值，比較耐用，比較秀氣。

我們可以理出一個他賴以判斷／比較事物的階序結構：「日本」在最上方，「我們」在中間，而「中國／大陸」在最下面。這樣的文化想像階序結構其實不是多桑所特有的，而是那一代所共同分享的感覺結構。我們無須簡單化真實運轉的階序邏輯，在「日本」、「台灣」、「中國」這個基本的構造中，各個範疇的內部又有階序，不同的社會階級會有更為複雜的想像與共識，對於所謂的日本乃至於台籍菁英來說，「歐洲」、「法國」、「德國」、「巴黎」是階序邏輯的上層，這個傳統一直延續到戰後的知識階層，對留歐的人來說，留學「美國」是不入流的，對留法的留學生來說，「英國」相當保守，是歐洲大陸的邊陲地帶，甚至根本不是歐洲，怎麼能跟法國比。這些殖民主義與後殖民主義所構築的現代性階序，確實座落在上層知識菁英身上。

33 60、70年代，黃色書刊在被查禁的情況下，*Playboy*之類的書籍是被偷渡進來的，或是只有在中山北路晴光市場美軍出入的附近才能偷偷找到。中學以上的男生常常透過不同管道弄到幾本，大家興奮地分享這種稀有商品。

多桑所體現的是殖民地體制下小老百姓對於現代性的渴望，追逐更好的東西，更「現代」、更「進步」、更「文明」的生活條件——這是世界殖民主義得以運轉的共通邏輯³⁴，這樣的感覺結構在日據時期已經不再被上層社會菁英或是知識分子所壟斷及佔有³⁵。「日本」，作為現代性的象徵與符號，其滲透的效應已經切入到社會下層的礦工階級，連底層民眾都能嚐到些現代化的果實。這個複雜的情慾，當遇到日據之後的國民黨統治時期，快速地被強化，戰後下層階級的生活狀態可能較日據時期來得更為艱苦，於是對於過去相對美好時期產生「鄉愁」性的比較。戰後至今，民間廣為流傳「如果我們還是在日本統治下，生活可能會更好」的情緒性感慨³⁶，不是沒有物質與情緒基礎的，脫掉民族主義的道德判斷包袱，在全球資本主義追求財富與中產階級追求安定繁榮的主流邏輯前導下，也才會有群體提出台灣加入美國成為第51州的提案(見第四章)。

特別對多桑這一代的老台灣人來說，他／她們確實歷經了台灣日據時期的現代化歷程，看到日本的相對先進之處；到了70、80年代，日本經濟成為全球注目的焦點，世界上經濟最先進的國家。如此一來，日本作為「現代」進步的典範與原型變得更是難以挑戰了。我不清楚老台灣人對於日本戰後的快速崛起是否有與有榮焉的感受，但

34 參見Ashis Nandy (1983)對於殖民主義以「進步」、「文明」正當化進入殖民地，被殖民者如何接受這種論述的批判與分析。他指出，殖民地的左、右翼國族主義分子，以現代性的追求為動力，同樣在使用「進步」、「文明」的後設敘事，其實是與殖民主義共謀。而問題是，在使用了至少一個世紀後，我們是否要就此放棄「進步」的修辭性後設敘述？還是要重新賦予它新的意義？

35 近來對於台灣在日據時期殖民地現代性的渴望與追求的研究，參見Ching (in press)，游勝冠(2000)。

36 我原來以為這種情緒只存在於老一代的台灣人，但是2001年2月28日，由《台灣社會研究季刊》舉辦，針對小林善紀《台灣論》在台灣所發生的多重效應加以批判的論壇中，一位操閩南口音的20來歲的年輕朋友坦承表白，對於新政府失望，也許被日本統治還比較好。

是日本之所以能成為台灣現代性追求的樣板，確有著這樣的歷史軌跡可尋。特別是對於台灣的本省人來說，在被清廷割讓後，與中國大陸從1895年至今，切斷了將近一個世紀的連帶，這中間在日本的統治下生活了五十年，因此在心理上很容易理解，何以台灣的本省人不僅將日本看成台灣現代化的推手，使台灣更「進步」，同時國民黨政權所代表的想像中國，相對來說，是無法忍受的「落後」，「他們」(外省人)比「我們」還不如，還落後，憑什麼統治「我們」？

第三世界民族主義追逐「現代」的慾望與殖民主義的「文明教化」是相輔相成的，構築了人們感情結構的根本視野。必須指出的是，這整套關鍵命題是要被質疑與挑戰的，特別是有權勢的人啟動現代的意識型態去打壓弱勢主體群(詳見第五章)。

回到電影，上面兩個場景，對我們的分析而言極為重要的是：敘事者文建在目睹家中極為情緒化的衝突時，才能親身體認多桑「日本性」的感情結構，也就是這樣，多桑的體膚之痛得以傳遞到文建這一代的年輕人身上。與他的弟妹不同，文建的年齡較長，更能體會與同情多桑的深厚情感與爾後的悲情。最後，文建成為多桑情感結構的「傳人」，奉母命替父親完成了最後的遺志：帶著父親的骨灰罐去朝拜了日本的皇宮與富士山，了結了多桑終生的遺憾。電影最後以黑白畫面的書寫，文建感性聲音的旁白，搭配著淒涼的背景音樂來終結：

一九九一年正月十一日

多桑終於看到皇宮與富士山

是日東京初雪

多桑無語

最後這個場景的氣氛是兩種深沈矛盾的並置，混雜了還願的情懷，而其中沒有圓夢的成就感，卻是充滿了淒涼的感傷與悲痛。皇宮與富士山座落在初雪的寒冷中，不再是宏偉的帝國象徵，終於來到東京，「多桑無語」其實是淒涼無奈的頂點，多桑能說什麼？無言的一代為了保有最後的尊嚴得跳樓自盡，身後的還願又哪裡能從此脫離憋悶的一生？整部電影從頭至尾，文建作為人子與敘事者，從來沒有對多桑對「日本性」的執著提出負面的評斷。他對父親滿受痛創生命的體諒，呈現在他多次想要幫忙父親承擔工作，以及想要在多桑失業時，提供些許的零花錢，雖然這些衷心的嘗試都被多桑作為父親的自尊所回絕了。文建對於多桑感性的認同，可能正是在於對父親「借來的生命」(電影英文片名的副標題)的認知，以及想要離開這種無法拋去的、借來的生命歷程的無奈。

放在無論是戰後或是當下的脈絡來看，「借來的生命」的負面陳述可以被「正面地」理解成想要找回被借去的生命，想要自主／獨立的龐大趨力，能夠自我掌控自身的命運，而不是繼續活在「外來者」的陰影之下。這其實正是所有第三世界民族獨立運動最底層的情緒結構。

不幸的是，這種集體的趨力在邁向追求獨立(不僅是國家、民族，也是文化上)的過程中，卻在全球各地的殖民地，不是被政治菁英轉化挪用成奪權的動員資本，造成內部長期的族群對立³⁷，就是無奈地被慘酷的冷戰結構所截殺，以冷戰中的反共為藉口來打壓異己，最後以內戰與族群鬥爭的表現形式，持續了殖民主義的基本邏輯：從殖民地的種族歧視到獨立建國後的族群仇恨。

37 參見本書第二章法農在1960年代就已提出的對於非洲大陸的敏銳觀察。

三、《香蕉天堂》：反日→反共→返鄉的路徑

《香蕉天堂》由王童導演，王小棣編劇，於1989年問世，正是兩岸剛開始開放單向探親的階段。故事的敘述是透過我們現在稱之為大陸來台「老兵」的視角來進行的³⁸。電影開始的場景，是1948年秋天，在大陸的華北，風聲鶴唳的荒郊野地。門門是一個未經世故、弄不清楚狀況的鄉下少年，他的父親變賣了家產，給他攢了幾塊大頭³⁹的旅費，從山東去投奔在國民黨軍隊裡充當伙仗的同鄉大哥得勝。此時國民黨被共產黨軍擊敗，潰走台灣，得勝所屬的部隊跟著準備撤守台灣；他們二人完全搞不清楚台灣在哪，還認為不遠，只知道可以暫時遠離戰場，去那裡的人間天堂吃香蕉，然後等戰爭結束，就可以回老家了。

到了台灣，正好碰上了懼共的白色恐怖時代，兩人因為取錯名字，惹上麻煩。「門門」因為之前取的名字「何九妹」被人取笑，所以不小心取了個假名「左富貴」，被懷疑左傾；「得勝」則想要方便地混在既存的體制當中，於是用了軍隊名單上原來就有的人名「柳金元」，好死不死，柳金元在大陸期間就被懷疑是「匪諜」。在「小心匪諜就在你身邊」的年代裡，得勝慘遭拷打，逃到另外一個軍營，換上新的名字「李傳孝」，當上專管伙食的士官長，後來在軍營附近，與種植香蕉的本省農民阿祥及其妻子「香蕉嫂」一家變成好朋友⁴⁰，成為他離家在外唯一的精神屏障。由於先前被當成匪諜的被迫害經

38 劇中的得勝與門門是以奇特的最下層軍人身分來台，雖然門門後來找到了別的職業，就跟當初許多老兵與跟著軍隊來台的流亡學生一樣（家父當初任職教育部，專門負責流亡學生就學就業的工作，所以家裡時時有些陌生人跑來），但是他們的處境與情感結構基本上跟老兵們一樣。80年代中期以後，最早返鄉的一群人就是這些被壓在社會底層所謂的老兵。

39 這幾塊大頭後來一直象徵著他與父親的連帶，後來的場景中，出現至少兩、三次。

40 香蕉嫂是得勝對阿祥太太的暱稱，因為阿祥家務農的主要作物是香蕉。

驗，得勝感染了恐共症，開始攻擊他部隊的長官，指控長官是匪諜；被情治人員再度拷打後，終於變成喪失理智的神經病，為充滿人情味的阿祥一家所收留。

另一方面，門門因被懷疑是左傾，在逃離部隊的路途中巧遇病危的大學畢業生李麒麟，與他的「妻子」月香，和剛剛出生的兒子耀華（光耀中華）。李死後，門門被迫「繼承」頂替了李大學畢業的身分，透過關係，在空軍某單位找到工作，處理飛機零件相關業務，來養活月香及耀華。當然，門門是個文盲，根本無法勝任這樣的工作，在漏底之前，全家人只有逃走，想要去求助於大哥得勝。在阿祥和香蕉嫂一家人熱情的收留下，因為大哥已經崩潰，門門只有自我激勵，努力自學，考上了公務人員任用考試，從此一輩子以李麒麟的身分成為小官僚，供養妻與子，同時照顧瘋了的大哥得勝。

80年代後，國民黨政府開放大陸探親，耀華在不了解曲折離奇的「家庭史」情況下，主動聯絡上了大陸的親人，為了讓父親驚喜，以出差為藉口，到香港與祖父及姑姑團聚。媳婦淑華此時才告知門門與月香耀華的去向，要岳父、母留在家裡準備接聽祖父的電話，因而引發了二老的高度焦慮。在門門不知所措的情況下，月香才道出埋藏了幾十年的祕密：月香其實不是耀華的母親。跟門門頂替了李麒麟的身分一樣，她不是李麒麟的妻子，而是在逃難過程中，碰到李氏一家，李的妻子生了耀華後就過世了（其實沒有資訊顯示，月香是否是她自己的名字，還是李麒麟妻子的名字）。耀華的電話終於來了，門門只有硬著頭皮去跟「父親」交談，但他嚎啕大哭，像是在跟生父團圓一般，用「爸爸」來呼叫耀華的祖父。

《香蕉天堂》是以諷刺的黑色荒謬為其基本的拍攝手法，與《多桑》冷靜不濫情的基調形成強烈的對比。放在台灣新電影的歷史來看，它大概是戰後第一部對國民黨政權直接採取批判立場的電影（有

趣的是它是國民黨所屬的中央電影公司製片)。影片中對於像門門、得勝、月香、香蕉嫂與阿祥這些小人物以及台灣農家非常善意的刻畫，與片中唯一負面形象、代表了國民黨政權之國家暴力的殘酷情治人員，形成截然的對比。電影的公開發行是在1987年解嚴之後的兩年，政治氣氛還處於不是很明朗的狀態，對於軍警特的長期恐懼依然存在，國家暴力統治的陰影猶存，因此電影對於黨國的批判立場還是表現得相當收斂，或許這是電影的拍攝策略是以黑色諷刺為基調的主因。

從頭到尾，戲劇性的張力是由不同的反諷所組成。這些被懷疑是共匪的小人物，被證實是沒有政治企圖的無辜受害者，而情治人員的粗暴、行徑狡詐、鬼鬼祟祟，倒像是刻板印象中的匪諜⁴¹。香蕉「天堂」反過來變成反共、白色恐怖下的人間地獄。得勝其實從來沒得過勝利，他比門門看起來更有一套，知道些人情世故，有些存活之道的小技術，卻反而變成瘋子，居然被沒用、畏畏縮縮的門門照顧了一輩子，最後全然以悲劇終結一生的是他。懦弱無能的門門，碰到事只會退卻，凡事都得靠著得勝大哥，還有打扮得性感誘人、花枝招展、一眼就看破他但心懷仁慈的李小姐來保護，就連嫖妓中鏢都得靠月香來處理，最後卻變成了大家賴以生活的倖存者。在那個年代很多逃難的人，必須遷就政治現實變造身分、竄改證件，例如為了找工作得偽造高學歷，或是將出生年分改早，年紀才大到可以工作的年齡。因為這些原因，得勝與門門，乃至於月香，都有多重不明的身分。但是，取得了難得的新名分後，要不就被誤認為匪

41 從現在的觀點，可以相當輕易地看待「匪諜」，甚至是當成笑話來說，但是從1950至1970年代，「匪諜」作為冷戰對抗時期的產物，在台灣社會中起了相當大的作用，「他」幾乎是隱藏在人們身邊的一種危險的指涉，有一定數量的人因為被控為匪諜而被逮捕入獄。但是一直到今天，當年匪諜的指涉方式和相關運作邏輯所帶出的政治文化意義還沒有深入的研究加以探討。

諜，要不就得一輩子借用別人的身分，用「借來的生命」終老一生。這些為求生存所必要的善意謊言，遲早有被戳破的時候，只是時間早晚。將屆退休年齡，門門申請修改官方記錄下李麒麟的年齡，成為辦公室同事嘲笑的話柄，因為如果接受門門想要修改成的年齡，再根據人事資料中他的畢業證書來比對，他十歲就該大學畢業了。

劇情的發展最後證明，真實的狀況是自己不是自己，別人不是別人，父不是父，母不是母，妻不是妻，子不是子。從不知真名到底是什麼的得勝變成柳金元，再變成李傳孝；門門這個小名變成何九妹，再變成了左富貴，又變成了李麒麟。門門其實不是耀華認為的父親，月香不是已死的李麒麟的太太，更不是連門門都以為的耀華的親生母親——沒有一個單一的身分，或是無法有一個自己固定的身分，或是不能也不行回復自己真實的身分，成為《香蕉天堂》核心的問題意識。

但是，如果我們用嘻笑性的後現代多元主體理論來解釋，說人本來就具有多重的身分認同，或是用族群政治的邏輯說他／她不愛台灣，所以不願意固定下來，認同他／她的新家台灣，對這些小老百姓又是情何以堪呢？

在《多桑》裡，外省人不在前景中出現，充其量只在背景中遊走，所以沒有直接地進入多桑每天生活的周遭世界。這種缺席的在場是間接地透過與兒女的爭執，收看電視籃球賽的國語轉播，或是多桑的小弟被迫從軍等，藉由外省籍上層階級所掌控的國民黨國家權力來出場。較為直接表述的一幕，是他與孫子的互動，在發現第三代不懂他的閩南語時，他感慨地說：「兩個台灣人（文建和媳婦）生了一個外省小孩。」因為孫子只會說國語。對照來看，本省人與外省人，省籍／族群之間的遭遇與互動，在《香蕉天堂》中是擺在前景的位置上處理的。

得勝在被懷疑是匪諜，逃出原屬部隊，以李傳孝的身分跑到新單位工作，此時他已經開始表現出被迫害妄想的行為，把所有陌生人都當成是化身來傷害他的匪諜看待，包括月香都被認為是利用門門的關係，被情治單位派來臥底的。此時，純樸的農家已經接納了得勝，把他當成自己家人一般地對待，熱情款待這些遠離家鄉的外省人，得勝放假時都把這裡當家。得勝漸漸地對香蕉嫂十幾歲大的女兒阿珍產生興／性趣，在一場戲中，得勝失控，抱起阿珍，想要撫摸她，要阿珍嫁給他。在沒有想到得勝會這樣對她的情況下，阿珍驚嚇地大哭大叫，要父親阿祥來救她。阿祥非常地憤怒，用木扁擔追打得勝，把他嚇跑了。追不上得勝，阿祥回家，跟友人一起咒罵得勝的忘恩負義，居然膽敢性侵犯女兒阿珍。突然間，槍聲四起，得勝在阿祥家附近的田裡被一群荷槍實彈的軍人追捕，當得勝在無助時刻，還是得逃回「收養」他的家裡來求援。阿祥與香蕉嫂在此生死關頭，替他解圍，救了得勝一命：

一個低階的士兵對阿祥及村民說：「對不起，打擾了。」

阿祥看著得勝，焦慮地用閩南語問軍人：「班長〔平常對得勝的稱呼〕流這樣多血，他怎麼了，怎麼了？」

士兵解釋：「他是神經錯亂了，說我們排長是匪諜，還在飯裡下毒，晚上吃飯的時候，他拿槍要打他。」

阿祥此時似乎（暫時）原諒了得勝，懇求著帶隊的軍官：「長官，先把他救了再說吧！」

長官回應：「好吧，先把他帶過去，等連長來。」

門門在屋內聽到外面的吵鬧聲，對月香說：「外面好像出事了，俺出去瞧瞧。」

月香直覺地說：「不要出去了，已經夠人家討厭的了，我們明天就走。」（因為得勝侵犯了少女阿珍。）

平常最照顧得勝的香蕉嫂，此時衝出門外，看到得勝受傷了，以為是阿祥打的，氣得以閩南話罵阿祥：「阿祥，你要死了，怎麼打得血流這麼多！」

阿祥委屈地說：「又不是我打的啦！」

香蕉嫂不太相信：「要不是怎麼會這樣？」

連長在畫面中出現，以外省人北方（山東）口音對得勝說：「李傳孝，什麼事？你怎麼搞的？」

香蕉嫂哭著對連長哀求：「拜託你，假使你要把他抓去，也等他吃完，拜託。」

連長回答：「好吧！」

香蕉嫂拿來一個盛滿了菜飯的大碗公，將得勝抱在懷中對他說：「班長，你別怕，這都是你愛吃的菜，你快吃，阿珍來陪你吃，快吃。」

阿珍用憐憫的眼神看著得勝，餵他吃飯。

絕望的得勝，可能是想到活不久了，要被抓去槍斃，流著眼淚，無助地望著香蕉嫂，用他慣有的山東腔哀叫：「娘，娘，俺想妳，娘，想回家，娘啊，想妳！」

得勝緊緊地抱住香蕉嫂，似乎是她當成唯一能夠保護他的親娘一樣。

香蕉嫂呵護地以閩南話對他說：「別怕，別怕！」

此時阿祥放低姿態請求連長：「長官，這個人很可憐，腦子有問題，你把他抓去也沒用……」（似乎想要說服連長將得勝留在他家，讓家人來照顧他。）

此時門門在被阿祥家的孩子們告知是得勝被抓後，衝向現場，大聲地以他的山東口音對得勝哭叫：「得勝，你怎麼了，你不能瘋啊！這邊的香蕉俺吃夠了，俺不吃了，他奶奶，你帶俺來的，得帶俺回去啊！我不吃了，你帶俺回去！」

一名士兵看不過去，對門門說：「老弟，你就讓他吃完吧！」

香蕉嫂對著阿珍說：「阿珍，再端來，快點吃，吃完再盛。」

此時連長做了決定，下達命令：「好了，好了，我們先走了，走了！」

此時，一個看來狡詐的便衣人士〔情治人員〕在看到門門跟得勝是老關係的情況下，向門門招手，把他帶到一邊，邊走邊問：「他〔得勝〕是誰？」

門門看來無辜地哭著回答：「俺大哥。」

而後，門門就被帶走了，在畫面上消失。

此時，月香突然發現門門不見了，著急地大叫。

第二天，門門可能是經過一夜地被拷問，阿祥緩慢地踩著載貨的四輪腳踏車，將表情呆滯的門門帶了回來。在飯桌上，門門突然跳了起來，氣憤地追打得勝。在此刻之後，得勝真的成了瘋子，一輩子由月香及門門來照顧。

在這場充斥著淚水的高潮戲裡，《香蕉天堂》所呈現的意象是本省與外省族群低階層之間存在著深厚的友情，與暴力國家權力的粗魯形成強烈的對照。對阿祥一家人與得勝而言，語言的差異並沒有成為建立情感的障礙。香蕉嫂、阿祥、孩子們都很喜歡得勝外向的性格，也接納了他成為家裡的一分子。得勝只要不在軍營，就會以此為家，晚上跟大家一起聊天、吃飯、睡大通舖。當門門、月香、

耀華來求助的時候，香蕉嫂還安排了一間房間讓他們一家人住，最後不但原諒了得勝對女兒的侵犯，救了他的也是阿祥跟香蕉嫂。

或許，評論者會認為這種族群關係的再現，有些誇張，有過於美化真實狀況的傾向⁴²，但是，當時確實有相當數量之外省低階軍人與本省女性通婚的狀況，這所暗示的是：真誠的友誼確實存在於這些小人物之間，就算是衝突最為激烈的228事件中，也有不少本省人家收留外省人，保護他們的安全。雖然的確有些美化下層老百姓的純樸與寬宏大量，《香蕉天堂》並沒有遮蓋掉真實的衝突矛盾。衝突的場景發生在得勝對於阿珍無法控制的慾望，造成難以原諒的性騷擾行為。當然，得勝對於阿珍的慾望混雜了熱情、激情、性慾與孤寂感：在幾個孩子中，他最喜歡阿珍，做了餅，一定要讓阿珍吃到；半夜回到家裡，在月光下，偷看著已經熟睡的阿珍，叫醒她要給她吃雞腳。雖然得勝的性侵犯行為讓阿祥家人有被背叛的憤怒，她／他並沒有要得勝及門門一家人走路。得勝犯下不可原諒的大錯，在無路可走時，還是得硬著頭皮「回家」求援。香蕉嫂、阿祥、阿珍，在得勝有難時，不僅原諒了他所犯下的錯，還慷慨地伸出援手，救他一命。

在絕望與無助之際，得勝回家找尋避風港的渴望，將對於母親的思念，思念母親的呵護，移情作用地投射在香蕉嫂身上（就像後來門門投射在耀華的祖父身上一樣），彷彿香蕉嫂就是自己的母親一樣，流著淚水哭喊著：「娘，娘，俺想妳，娘，想回家，娘啊，想妳！」

42 從主流文化的角度來看，特別是在台灣新電影裡，或許外省籍的編導確實有美化族群關係的傾向，特別是對於本省人的呈現。最過於極端的例子是楊德昌2001年的新片《一一》，其中，所有的負面人物全是外省人，堅持理想，有原則，不為利誘的則是本省人（吳念真主演），看來是在美化本省人，醜化外省人。為何會有如此的狀況發生？一個可能是外省人對「自己人」有內在性的認識，可以持有批評的看法，對本省人則不夠了解，很難做出公允的批判。事實上，戰後國家所掌控的電影機器，乃至於文化圈，培養出來的主要人才，大都為外省人所壟斷。因而，對本省人美化的呈現只是主流文化罪惡感的投射？還債？

作為觀眾的我們，聽到的是悲戚的哀鳴，幾乎是死亡前的訣別。這是情緒高度壓縮的片刻，其中匯聚了無以名之的情感與無奈。但是，以眼淚、嘶吼代替無法說出的委屈與悲涼到底是要表達些什麼？反共愛國、滿腹冤屈、無家可回、無母可尋，得勝歇斯底里地瘋了。他真的把這裡當成了「新家」，把香蕉嫂當成「新媽媽」？答案是肯定的，但是沒那麼簡單。在此關鍵的轉換點上，怕被就此遺棄的門門快速地介入場景中，提醒得勝有帶他回家的責任：「得勝，你怎麼了，你不能瘋啊！這邊的香蕉俺吃夠了，俺不吃了，他奶奶，你帶俺來的，得帶俺回去啊！我不吃了，你帶俺回去！」⁴³

這正是我們要處理的核心問題：為什麼得勝、門門這一代的外省人沒有也不能把台灣當成他／她們的新家，甚至於是「唯一」的家？（後面移情作用的投射同樣發生在門門身上：為什麼門門不能把自己當作真正的李麒麟，來面對新身分中的父親？）「家」、「娘」、「想妳」與「回去」的意象掀起的是一整組感情結構。「回家」的情感，與「返鄉」不同，後者意味著有一個在家鄉之外的家，返鄉是暫時的回家，回去自己出生長大的地方。而對回家的渴望與祈求，對門門與得勝這樣沒有資源的外省人來說，一直是無法阻擋的真實想像。他們從頭至尾，從來沒想過，會在「這裡」待下去，建立他們的新家園。縱使有了家，那也是短暫的，我們終將回去。

平行到「反攻大陸」的黨國意志，回家的根本性精神狀態直到70年代以後才被迫逐漸調整，但是在底層中從未就此散去。對他們這一代外省人來說，把台灣當成家，唯一的家，甚至要她／他們開口對本省人說我是台灣人，是難以想像，難以說服自己，更是難以啟齒的，雖然最後的真實狀態卻是如此：台灣是唯一的家。在當時的

43 老兵對老蔣後期的情結與情緒，與門門對得勝的關係相當類似。

狀態下，如果得勝放棄自己是山東人，佔了「台灣人」的位置，反客為主，那香蕉嫂又會如何自我定位？後來80、90年代返鄉後，留下來住在大陸家鄉的外省人為數不多，同時大陸的人也把這些長期住在台灣的外省人，特別是第二代，視為台灣人。相對而言，對於他們下一代出生成長在台灣的所謂外省第二代來說，門門與得勝很難跟耀華那樣輕易地說我是台灣人，我的家在台灣。所以，強制要求他們變成台灣人幾乎是不可能的。

戰敗的國民黨政權與隨著國民黨來台的這群戰敗政權的子民，沒有把自己想像成「外來者」，要去侵佔「別人的」國家，或是到「外國」去搞復興基地。像得勝、門門這種根本弄不清楚台灣在哪、隨波逐流的下層階級，這群所謂的外省人，認為他們只是暫時地撤退到台灣這個「省」，隨時準備一旦戰爭結束，就可以趕快回家。特別對這些老兵來說，他們是犧牲了青春，冒著生命安危，為國家為民族而戰。有些外省人跑到台灣來，因著這種沒有說出的「理所當然」與「當之無愧」(entitlement)——可以在「這裡」，甚至表現出有些「大刺刺」待在這的心情，後來被證實是政治、文化與族群衝突的核心。對於本省人而言，這裡是我們的家，現在如此，將來也是，沒有其他的家要去，也沒必要，我們是主人，妳／你們只是客人，所以「台灣」是我們的，不是你們的。

這樣的心境在香蕉嫂／阿祥與得勝和門門的互動中，表現得很清楚。得勝在飯桌上喝了酒，感謝地說：「香蕉嫂，妳對俺沒話說，以後俺回家，一個一個轎子，抬(妳們)回山東，回山東用大碗公喝酒。」香蕉嫂則回應：「去山東我一定用香蕉裝一大簍，讓你吃過癮！」阿祥有些不太好意思地插話說：「香蕉是便宜東西。」香蕉嫂答道：「名產咧。」這場戲中，主客之間的關係很清楚，也極為友善。但是在那場高潮戲中，當門門誠實地對得勝說：「這邊的香蕉俺吃夠

了，俺不吃了，他奶奶，你帶俺來的，得帶俺回去啊！我不吃了，你帶俺回去！」這對處於情境中，同情他們的香蕉嫂與阿祥來說，或許可以理解他們痛苦的經驗，與回家的渴望，但是，如果擺在族群矛盾最高點的90年代中期來看這部電影，對本省人，那真是情何以堪？特別是「台灣意識」強烈的獨運人士又會如何來看待門門、得勝這種吃完香蕉，拍拍屁股就跑，想來就來，想走就走的講法？

在台灣的四、五十年間，冷戰體制的切隔下，這群外省人沒機會回家，甚至沒有管道與在「匪區」的親人聯繫，他／她們必須找到繼續活下去的心理機制，雖然回家的衝動從未消失。80年代末期，這個等待已久的時刻終於來到，冷戰結構鬆綁，中國共產黨開啟大門，中國國民黨拔起禁止令，在那個時候掀起了一波返鄉熱潮⁴⁴。這一個突如其來的政治解禁，非常像本章一開始提到的兩韓家庭團圓，製造、打開了很多難以想像的故事以及被埋藏已久的祕密，當然還有新的家庭問題。老兵在這個浪潮中，再次站在最前線，成為返鄉熱中最具社會能見度的群體。有些人因為肩頭刺有「消滅萬惡共匪」、「殺朱拔毛」、「反攻大陸」的刺青，拼了命地找辦法，想要抹去這些「歷史文獻」，他們擔心返鄉後，如果真的被「共匪」看到，很可能被抓起來。有些在台灣早已再婚，忐忑著不知道要如何面對之前大陸的妻子，更怕現在的老婆翻臉。我父親就是如此，他來台以前結過婚生了兩個孩子，妻子過世後他來到台灣，但是他跟母親結婚之前沒有跟她交代這一段往事，後來被母親知道後，非常生氣，她不願意作別人的後母，也不願意見到父親大陸的子女。這些充滿人情的真實辛酸故事可以不斷地講下去。

44 參見吳永毅(1993)對80年代末、90年代初返鄉電影的討論。中國大陸方面也有相對應的電影出現，1987年的《寡婦村》紀錄了福建東山縣一個村落的故事，後來被改拍成20集的連續劇。

本來這該是個讓人興奮的一刻，解嚴解禁，人們終於可以開始重新做人，找回自己，但是，像門門這種具有「多重身分」的人要如何面對新情勢的衝擊呢？他們到底要用哪個名字、身分才能返鄉？他們能回去嗎？

在背著父母多方努力找尋父親在大陸的親人後，耀華經過千方百計終於安排了與祖父、姑姑在香港會面。為了讓父親能有意外驚奇的喜悅，他離家前沒有告訴二老去香港的目的，只說是因公出差。在機場，耀華告訴妻子淑華，得想法把二老留在家裡，等他晚間8點打電話回來，好讓祖父與父親可以父子團圓。傍晚時分，二老正打算出門找朋友，為了留住他們，淑華只得實話實說，告訴他們耀華與祖父會來電，請他們在家等電話。完全在預料之外，他們沒有任何的心理準備來面對，兩人只好躲到臥房中討論該怎麼辦。門門急著向月香求助，希望多知道一些李麒麟的家庭狀況，免得穿幫。月香默然，兩人相對無語。此時月香只好說出埋藏在心中一輩子的祕密：「門門，我也不是李麒麟的太太。」接著哭訴著這個不願再次面對的深刻的傷痕：

逃難的時候，我跟家人走失了，那真是呼天不應，喚地不靈，只好跑回老家。可是跑到中途的時候，發現老家已經被火燒了，我沒地方好去了，我只能走回去，我拼命地跑，拼命地跑，可是我遇到幾個地痞子，他們把我抓住，他們鉤我，用鐵鉤子鉤我，把我的手分開，把我的腳也扒開，我躺在地上，他們撕開我的衣服，傷口好痛，好痛喔！

月香哭訴地扒開自己的旗袍扣，像是在重回現場，重演被傷害的經過。門門哭著跪在地上，摟住她，想要呵護她，分擔她的痛苦。月香繼續：

還好李先生和他的同學們經過，救了我。

我覺得好……我，沒想到一直到現在。

後來他太太在路上染病死了，一個大男人抱著孩子，哭地好傷心喔！那個時候，我就發誓一定要把這個好心人的孩子好好地撫養長大，像親生的孩子一樣愛護他，我做到了。

門門替月香扣上衣服扣子，兩人一輩子來首次相擁，聲淚俱下。然後月香說：

我也要感激你，是你幫我一起做到的，我們終於把他養大了。
我沒有想到，我們就這樣過了一輩子。

如果不是因為這個突如其來的家庭團聚所帶來的變局，月香很可能會把這段沒有人可以分享的傷心往事永遠埋藏起來。透過訴說重回歷史現場，月香再次受到傷害，或許也是從此解脫，把秘密對自己過了一輩子、有夫妻之名而沒有性關係的門門坦白相告；被輪暴的創痛更解釋了為什麼她從來不准門門碰她一根汗毛。

電影中所呈現的月香是一個外表柔弱、謙和有禮而內心強悍有個性的女子，這其實是我母親那一代諸多外省女性的縮影，她們的背後都隱藏著難以回首的心酸往事：在逃難的年代裡，隻身來台，她們面對的是像門門這樣在國民黨體制下求生存，沒有足夠社會經濟資源又要撐起父權大家長假相的男人。值得慶幸的是，沒有婆婆在上的權威壓制，她們個個發揮了高度的求生能力，把孩子們帶大。有些「運氣」好的，在晚年「沒用的」老公過世後，終於解脫，自由自在；運氣不好的，像我母親一樣，在過程中，因為精神、物質、社會資源的不足，再加上多重的社會壓力，終於在任務告一段落後，精神崩潰。

在父權社會中，被迫離家的外省女性的「堅忍強悍」(如月香)與外省男人的「懦弱保守」(像門門)，是需要繼續分析的，就像被剝奪了語言、無法發聲的多桑那一代一樣，需要的不是簡單的平反，而是嚴肅的對待，否則扣上父權的帽子，就此關閉討論，無法確切掌握父權在台灣社會運作的性質。畢竟父權體制及相對應的女性性質，在不同的地理空間與不同的時代，都不盡然相同，不然我們不能解釋東亞各社會中女性的地位有截然的差異。

外強中乾的父權體制確實又關乎政權的性質。國民黨作為一個戰敗政權，其實根本沒有統治台灣的物質及精神基礎，從大陸帶來的經濟資源短缺，人才稀少，戰敗帶來「自信心」的瓦解，也沒有信心交給做過「日本皇民」的本省人來經營；藉著威權高壓來遮蓋自身的無能，打腫臉充胖子，擺出一副高人一等的姿態，造就了一批相當扭曲的戰敗子民。像我父親那一代，沒有資源，還得自以為是地充當大家長，卻又無法撐起架子背後所需的硬體資源，常常得靠著貶低本省人的「沒文化」，或是說他們被日本人殖民過所以低人一等，來自提身價。但是他們從來沒想過，對本省人來講，台灣會被日本統治，是因為在大陸的「中國人」以及跟國民黨來的外省人的無能，才會把台灣割給日本。

可怕的電話終於來了，兩老躊躇地走出臥房。淑華接了電話，門門比手勢希望月香去講電話。最後，看躲不過了，門門接過電話跟耀華的祖父說話。這是電影最讓觀眾心酸落淚的一場戲：

祖父含淚訴說：「麒麟，你吃苦了，麒麟啊！你吃苦了！」

門門回話：「爹，我沒有吃苦，爹，你不要難過嘛！」

門門轉向月香，不知道該怎麼辦地告訴她：「他哭了。」而後繼續對著電話說：「爹，你身體好嗎？爹，有…我都記得，爹說的

話我都記得，兒子不孝啊！不孝啊！爹……」

此時，門門已經開始痛哭。月香與淑華也一起落淚。

畫面轉向祖父：「你娘死的時候，她不肯閉眼，她不肯閉眼喔！」

門門驚嚇地說：「什麼，娘她死了嗎？什麼時候死的？娘啊，娘啊，兒子不孝，兒子該死，娘啊！」

門門這時已經痛哭失聲。

畫面轉回祖父，哭著說：「我都快入土了，你都沒來見一面，也不能見一面啊！」

門門傷痛的說：「爹，你不能這麼說，這麼說兒子的罪更大了。爹你要好好地保重，你要好好地保重啊！……爹啊！娘啊！……」

門門泣不成聲，已經喪失理智，無法繼續跟「父親」講話，把電話交給月香，但是口中仍然叫著：「爹啊，娘啊，兒子不孝啊！娘啊！妳怎麼會死了呢？娘啊，兒子不孝啊！」

月香接過電話，她似乎想要跟電話另一方的祖父講幾句話，猶豫了一會兒，她掛上了電話。

在前面得勝被抓的那場戲裡，得勝移情作用地將香蕉嫂當作自己的母親，門門在這裡則被迫扮演做為人子的李麒麟。但是在與「父親」通話的過程中，門門完全被捲入真實的情緒狀態，就像在與自己的生父交談一樣，聽到母親已經去世的消息痛哭失聲，難以自己。在此情緒悸動的「團圓」場合裡，淚水掩蓋也混淆了「真實的」與「想像的」鴻溝。高潮戲中無法言語與再次呈現的是雙方受苦、內疚、哀悼、不幸的多重歷史經驗，交織在此刻，一點突破，決堤似地湧現出來。祖父悔恨他無法扮演好父親照顧子女的角色，還得召回愛妻死時不能瞑目的傷痛記憶，來告訴遠方的愛子。門門不斷地

重複「兒子不孝啊！不孝啊！爹……」，他不僅是在釋放他自己無法照料雙親的罪惡感，同時也是在活出他長期壓抑掉的哀傷。受到感傷氣氛的感染，月香與下一代的耀華及其妻子淑華，加入了淚水的匯流。我們可以想像，月香的眼淚不只是在表達對於門門與李家的憐憫，同時也是在活出她自己哀痛的過去：父母家庭在戰爭中的離散，強暴的場景，一輩子支持身邊兩個男人的艱苦。而下一代的耀華與淑華，跟《多桑》中的文建一樣，在淚水的交織中，體認到上一代的苦痛，也就在參與中「傳承」了父母親那一代的感情結構。這也就是為什麼戰後出生的本省人與外省人，或多或少在不同的深度上，接續了上一代的感情結構，成為作為「本省人」與「外省人」的情緒基礎。

電影是以另一個黑色笑話來收場。門門申請修改年齡以延後退休的申請，被人事部門打回，他聲稱官方記錄上的年齡是錯的，他的真實年齡其實年輕很多，差了有十歲以上。這或許是真的，因為李麒麟是比他年長許多，但是他在40年代取代了李的身分，用李輔仁大學英文系畢業的學歷來找工作以後，他的真實年齡從此不能算數了。人事部門的人員告訴他，對照李的畢業證書來看，假如他申請更正的年齡是對的話，那麼他應該在十歲就大學畢業了；對於這樣的解釋，門門無言以對。於是，這個笑話在辦公室傳了開來，成了所有年輕同事的笑柄，讓本來在辦公室就已經被當成老芋頭、沒什麼尊嚴的他，在晚年已屆退休時，再次被羞辱。門門在人生最後一刻想要藉著更改年齡，找回自我，返回真正的自己都失敗時，那其實意味著，不管他願不願意，喜不喜歡，都得一輩子與「李麒麟」共存，以門門的軀殼套上李麒麟的身分，終老一生。這又何嘗不是借來的生命呢？

四、平行／交錯的殖民／冷戰雙重構造

「借來的生命」連結了屬於不同生命歷程的多桑與門門，而放回我們的分析架構中，要如何解釋他們之間的差異性？特別是情緒結構差異是如何形成的？

如果我們將《多桑》定位為對於日本後／殖民效應的再現，把《香蕉天堂》視為冷戰效應的描寫，那麼將這兩部電影擺在一起來讀，我們不難發現悲情的「苦難」是兩種不同歷史經驗主體／人口位置所共享的基本情緒／情感結構。但是，作為結構性效應，「苦難」有截然不同的特定歷史軌跡。殖民主義與冷戰的交錯點體現在前面所述《多桑》中的兩場衝突場景：多桑受到日本殖民主義歷史經驗的形塑，碰上了子女們成長於國民黨冷戰流亡政權體制之下，其統治機器透過「國民」教育灌輸反日親美的「中國」民族主義思想，以及「國語」作為官方語言的強制措施來打壓其他「方言」，並且以高壓政策清除日本在戰後的文化影響力⁴⁵。對照來看，在《香蕉天堂》中，主要的基調是在冷戰反共結構的籠罩下，殖民主義既不在電影的前景也不在背景的位置。

這是問題關鍵之所在：殖民主義似乎不太存在於外省人的歷史記憶構造當中，就像冷戰（國共內戰、逃難經驗）不太是本省人的主要歷史記憶。但這並不意味著外省的人口不為殖民史所觸碰，相反的，雖然大陸的中國人與台灣的外省人從未在日本直接的行政統治下過日子，他／她們或多或少經歷或是聽過「八年抗戰」中日戰爭中的苦難歲月，聚焦在南京大屠殺，因此受到反日情緒的基本制約。我要說的是，日據的**殖民主義**，從1895到1945年，是本省人對於「日本」的基

45 參見羅慧文(1999)對日片管制政策的研究。

本歷史記憶，不論是正面還是負面，這是第三世界對於殖民者——作為現代性的代表——共有的愛恨情結，難解難分，像印度與英國的關係是很典型的；然而外省人與大陸人對於「日本」的歷史記憶，是從1931的918，到1937「蘆溝橋」77事變開始悲壯的「八年抗戰」，到1945年日本宣告投降、「中國勝利」的影像，日本在開戰起就不再具有任何正面的意義，反日是毋庸置疑的基本「中國」當代民族主體的關鍵元素，從國民黨到共產黨，外省人與大陸人是一致的，但是，日據台灣甚且經常不進入「反日」情緒的視野，更遑論**殖民主義在台灣**了。換句話說，「殖民主義」與「1895」這兩個關鍵的符碼，在他們的歷史記憶中被抹除，這是戰後國族(主義)歷史書寫的結果。

活生生的歷史經驗與歷史記憶在構造上的根本性分歧，建構了面對日本殖民主義時兩種截然不同的心智狀態與情緒結構。這個情緒結構上的關鍵性差異，是以「日本」想像為核心的中介，對於日本態度的分野，是當代台灣「本省人」與「外省人」對立的情緒基礎⁴⁶，也是「台灣人」與大陸「中國人」無法相互理解的主因：進步現代的日本vs.侵略中國的「日本鬼子」，是兩種情緒性階序邏輯的對峙。其實，在情緒上，本省人有很多人反日，其「親日」不是絕對的，而是相對於外省人的絕對反日而存在。2000年小林善紀《台灣論》所引爆的台灣內部的對立狀態，徹底表現出這樣的結構性差異。對本省人來說，小林是在愛台灣，肯定台灣，而對外省人來說，這些反應的是本省人的媚日，是無法接受的。要解釋外省人之所以「無法接受」，必須回到戰前的歷史記憶。

46 史唯在她的博士論文的第二章討論台灣新電影中兩種中國性的論述建構時，對於本章之前出版的版本提出批評，指出本省人與外省人最大的差異是在對中國的態度，所以不只是對日本而已。她的批評很有道理，或許是方法上，在選擇分析對象時就已經限制了聚焦在對中國態度差異的討論。期待她的研究可以更深化本章分析架構的不足。參見Shi Wei (2005)。

戰前的中國現代史，必須被放到對於西方與日本殖民主義／帝國主義的反應與抗拒來理解，但是與台灣及其他第三世界如印度做為英國的殖民地來比較，中國的特定屬性在於它從未臣服於任何單一的殖民主，在總體的人口中，也就沒有產生出統合性的共同經驗，一直到抗日戰爭。更進一步來說，與其他地區的重要差異在於，縱使它為列強瓜分、割據而成了半殖民地，它從來沒有被完全的「征服」過，也就是沒有被真正的「殖民統治」過，具有框架意義的主導性語彙是「反帝」不是「反／殖民」，**人們深刻體會帝國主義入侵，但是無法全然體會什麼叫做殖民**，國族主義分子建構出來強大的中國「文明主義」⁴⁷想像性資源，確實有效地在文化心理的層面上抵擋了外來的強勢侵略：「你們再贏也贏不了我們的心。」⁴⁸從「洋鬼子」、「日本鬼子」、「倭寇」到「驅除韃虜、恢復中華」，如果認輸也只是在「物質文明」而非「精神文明」。

國族主義反帝反侵略的人民記憶中，如果有統合性經驗的建構，就是極端壓縮的國族主義大敘述：西方列強侵壓，抵禦外侮，及伴隨而來的幾近亡國的民族悲情，與救國圖存的方法——船堅砲利、迎頭趕上、建設新中國的現代化方案。大敘述中的敵人是西方列強與日帝，以及所有與帝國主義「勾結」的「漢奸走狗」，這與殖民地經驗完全不同，在沒有出路的情況下，與殖民者共謀的滿街都是。但是，這個終久不衰的救國動力，想要建設一個富強國家的民族情懷，是當代「中國」民族主義的底層情緒，不分左、右，不分共產黨與國民黨。

從這樣的觀點來看，國共「內戰」，決不只是簡單的派系奪權鬥爭，或是全球性意識型態爭戰的一個環節，它同時也是競爭如何使「國家得以邁向現代化道路」的路線之爭。這也正是國民黨戰敗撤守

47 參見陳光興(1997)有關文明主義的討論。有關於國族主義的論述建構，參照沈松橋(1997)極為重要的論文，追究晚清時期的黃帝神話。

48 論者或許會認為這有些阿Q，但是魯迅講的阿Q精神確實是一種求生存的策略。

台灣之所以認為這是「理所當然」地在此建設復興基地、反攻大陸，才能安然回家的感情基礎，所以從不自視為外來者，也從不認為會在此久留，而它帶來的戰敗子民更是如此。這種反共復國的夢，是在全球冷戰結構下支撐起來的，受到美國戰略考量下軍事及經濟的支撐與援助。客觀情勢的發展使得「光武中興」與「田單復國」的大夢只能成為永久的歷史記憶，一個永遠無法縫合的傷口：國民黨經過了半個世紀，至今還無法在公開的言語上坦然面對，它在1949年就已敗在共產黨的手下，不僅失去決定「中國往何處去」的主導權，且它的存在是在「西方列強」的支撐下才得以延續的事實。

因此，在這個大歷史故事的記憶裡，**殖民主義**不是外省人及大陸人的關鍵字，「反帝反侵略」、「抵抗外侮」是主要的框架，也就造成了外省人無法理解被殖民者的悲情，反而以「數典忘祖」來詆毀本省人。外省人與大陸人認為，中國兩百年來受到壓迫，日本人趁虛而入，本省人被日本人洗腦，不知救國圖強，還親日媚日，所以是無法接受的。

另一方面，80年代以後重新建構出來的「亞細亞的孤兒」的悲情故事，所表達的是本省人永遠無法忘懷的歷史傷痕：1895年被中國大陸「拋棄」給日本人，所以所有中國大陸的中國人及後來國民黨帶來的外省人都是不能相信的，這種情緒相當根深蒂固地成為本省人不能說、也講不出來的底層共識。在劉銘傳之後，歷經了日本統治下的殖民現代化，被統治的台灣人口確實親身體驗了初步現代化的「果實」，並且養成了——**現代化的日本，現代化中的台灣，落後的中國大陸**——的階序性世界觀。特別是在五十年間，除了在二戰後期，其實沒有跡象顯示台灣會光復，因此必須在無奈的現實殖民體制中求生存，如被迫學習日本「國語」，就像也很難想像戰後的國民黨有倒台的一天，所以被迫要學習北京「國語」一樣。

日本戰敗，台灣歸還中國（不是清朝），1947年的地標性事件228的衝突，接踵而來的是50年代的白色恐怖，開啟了三十年軍警特的法西斯威權統治，這些事件在後來都成為關鍵政治象徵，促成了獨立自主的意願／意識，要自己站起來，保衛我們的家鄉，不能再相信任何可能再拋棄出賣我們的外省人。再加上受到國民黨右翼相當成功的反共親美教育，「共匪」與「萬惡共產黨統治下的中國」，更是不能相信的。所以本省人為求獨立，寧可「聯美親日」。這股以暗流方式存在的信念與感情，到「李登輝」時代，浮出水面，得到了初步的抒發，但是到2000年由代表本省人主導的民進黨的陳水扁當選總統，取代國民黨取得政權，1895年起百年來「台灣人出頭天」的情結達到了頂點。然而對大陸的中國人與外省人來說，把台灣割給日本，是滿清腐敗，國家積弱不振，不是我們的錯，而是滿清的錯，只是如果用這樣的態度來面對「台灣問題」，又叫台灣人情何以堪呢？這樣的論點如果可以接受，那麼大陸人與外省人又有什麼立場，要求日本政府道歉，因為戰後的日本政府也不是當初的日本帝國，所以不需要負責任？政權如何看待歷史責任我們無法知道，但是按照現代民族國家建構歷史的走向來看，它不可能只把責任推給滿清政府或是日本軍國主義，必須在民族內部「概括承受」過去割讓台灣至今所造成的問題，也才能撫平傷口。用個或許不大恰當的比喻，中國人常說父債子還，縱使不是生父，養父當初不爭氣欠下了一屁股債，你也是得還；你父親當初窮把孩子送人了，等你發了，你要不要幫你父親跟自己的兄弟說聲道歉？如果沒有人願意在現在去承擔那時的責任，歷史的傷口是不可能復合的，和解也更是不可能的。

在上述的討論中浮現了一些迫切需要探究的問題。首先，一直到今天，從學理上，我們要如何看待1949年以後，這批外省人被「強制移民」的定位？放在政權的層次上，國民黨政權要如何來

定位？這些問題到現在還沒有清楚的答案。除了用中國歷史上的南宋「偏安江左」的前例，放在全球資本主義擴張的殖民帝國主義的現代史來看，這群外省人是外來者／殖民者(settlers)⁴⁹，暫居者(migrants)，移民(immigrants)，難民(refugees)，或是流亡分子(in exile)？或是現在流行的學術名詞，離散者(diaspora)？相對來看，國民黨政權要如何定位：流亡政府(通常指的是流亡海外，像西藏的達賴，而國民黨也不認為他們來台灣是逃亡到國外)、外來政權、戰敗逃亡政府，還是冷戰政權？這些語彙其實都不完全適用，也無法概括國民黨政權在台灣之複雜性。從世界現代史的觀點來看，似乎很難找到類似的案例與模型。與1947年巴基斯坦及印度的「分割」(partition)不同，印、巴是以印度教與回教的宗教差異，達成協議來切割，這樣被迫的「自願選擇」造成了無數家庭的從此分離⁵⁰。那麼南北韓的例子呢？在南北韓1948年的分離中，兩個政權代表的都是在地的力量，沒有因戰敗而退守他方，如濟州島，在別的地方搭建所謂復興基地，準備反攻大陸。

李登輝於1994年提出國民黨是「外來政權」的說法，在台灣以族群差異為主軸的選舉政治中，學界沒有充分地回應與討論。內外劃分的切線到底何在？如果以原住民族群為劃分基礎，那麼民進黨2000年以後取得政權，仍然是外來政權。如果不是這樣看，而是用最大的族群人口為切割，以閩南語為基準劃分內外，那麼民進黨確實是閩南政黨，這麼說李登輝是在國民黨臥底，加速外來政權本土化？如果以

49 在中文裡，沒有與settler對應的字眼可以用，其原本的意義是去外地拓荒墾殖的人，英國人之於早期的美洲大陸以及澳洲都適用此字，16至19世紀大陸來台的人有很多適用此範疇，但1949年以後來台的外省人並不適用。另一個層次上，相對於在地住民，settler才有意義，所以暫時譯成外來者與殖民者，但是外省人這批人又跟一般講的從殖民母國到殖民地的人士不同，他們沒有相對的資源，而且是戰敗被迫來的，所以心理構造大不相同。

50 參見Butalia(1998)重要的口述歷史。

1949年為切割點，之前的是「本土」，之後的是外來，那麼國民黨政權可以說是外來，但是學理上以先來後到的幾年之差作為區分站得住腳嗎？還是外來政權只是政治語言，是奪權動員的召喚？

我對國際政治史沒有研究，無法提出新看法，但是至少放在本文的文脈中，將國民黨政權定位成「全球冷戰體制下的流亡政權」，以及將1945至1949年以後跟著來台的外省人定位為上述體制下戰敗的「流亡子民」，應該不為過度簡化。當然，縱使在學理上能夠釐清，還是會因為不同的政治立場、族群位置，會因歷史條件的不同，有不同的偏好與選擇，復興基地也好，外來政權也好，都只是部分地指出國民黨政權性質的不同切面，並不能總體性地掌握其政權的性質。

第二，在政權的層次以外，我們前面的分析裡可以很清楚地看到，這些小老百姓是相當無辜的，他／她們為時局所操弄，被所謂的大時代犧牲掉了，歷史結構性力量的運轉、國族主義政治精英的搶奪國家機器，她／他們有什麼錯？跟他／她們有什麼關係？她／他們被牽著走，但是最後要她／他們來承擔歷史的傷痛，喪失基本做人的尊嚴，發瘋的發瘋(得勝)，自殺的自殺(多桑)，還要承受奴性很重或是不認同台灣的污名，這些都是非常不公平的。國族主義與國家主義這兩個學生哥兒們是關鍵，不能只把罪惡推給外在的殖民帝國主義；這也正是為什麼非國家中心主義、非國族主義的理論立場，必須要指出國族國家的龐大作用力所造就的情緒結構，要從內在於國族國家的場域從事內省，就算我們無法在現實中將民間與國族國家脫勾，但是總不能讓後者全面性的吞噬前者，而且也只有看到力量運轉的歷史軌跡，也才可能相互諒解與容忍。

因此，我們不能把門門、得勝這些無辜的小人物與政權之間直接畫上等號，就像我們不能把香蕉嫂與阿祥這樣善良的百姓，與後來的李登輝及陳水扁政權畫上等號一樣，雖然他／她們很可能都是

在別無選擇的結構性情況中，用選票來站邊。重要的是我們必須找出她／他們站邊的情緒基礎，才能解釋什麼叫做省籍情結，乃至於李登輝情結，或是新黨情結，民進黨情結，與後來的親民黨情結。這也正是為什麼戰後國民黨政權在台灣的本質是需要被重新面對與理解的原因，它確實與其他的冷戰政權性質不同，較接近於日本、南韓戰後的右翼親美政權；特別是在東亞環境中，國家無上的象徵權力，對於人民的形塑力道與文化主體性的構築力，是不容忽視的，不能釐清國民黨的「文化」，也就很難理解從黨外到民進黨，與國民黨相對峙，甚至是被制約出來的政治反對運動，所基於的台灣文化構造的性質。

第三，前面在分析月香的故事時，已經提到有必要細緻對待父權體制的問題。在不同的社會中，父權體制運作的方式都不一樣，它的表達形式也在歷史進程中變化，部分來自於國家權力性質的轉換。國家與父權體制的結盟性質，會造就不同形式的女性特質與男性特質、性／別關係，乃至於與其對立的立場（大膽地說，連同性戀文化的表現形式都會不同）。如果將台灣、南韓、日本的父權並置在一起比較，台灣的父權體制是相對薄弱的，部分的原因正在於國民黨與後來的民進黨，兩者都一樣是外強中乾，都是在現代史中被「閹割」的。在一般的刻板印象中，日本女性的表現是「外柔內剛」，南韓女性則是「外剛內柔」，這樣在表現上的差異都得擺在更為寬廣的歷史過程中才能解釋。如果無法解釋父權邏輯的特定性，光喊口號是無法介入改變的。

總結來說，外省人因其在大陸期間的抗日經驗而無法體認本省人的日本殖民情結及苦難，本省人則不能理解因冷戰而強制遷移的戰敗政權下子民的戰爭傷痛經驗。本省人主要受到殖民主義這條結構軸線的牽制，對於國民黨作為冷戰流亡政權與外省人作為戰敗子民沒有情

感上的體認，而外省人則主要受制於冷戰結構的軸線，對於日本殖民主義在台灣所造成的文化效應在感情上沒有理解，甚至排斥；雙方甚至以自己的苦難經驗來置換看到對方悲情的可能性。因此，**在主觀的集體情緒結構上，兩條軸線平行發展，沒有交集，雖然在客觀的歷史結構狀態中，本省人與外省人都活在兩條軸線的交錯重疊中**⁵¹。而現下由於統獨爭議的迫切性，以及台灣前幾個時段的政治限制，殖民主義與冷戰結構成為被嚴厲批判的對象，這是正確也可以理解的，但也正因為此，不能放慢腳步讓有歷史基礎的、主觀性的集體情緒經驗有得以呼吸的機會，而只有把這些攤在陽光下，在情緒情感的層次上來面對，才能使批判及反思更深刻、更根本、更超越當下政治現實的箝制。這裡無法繼續處理更為糾結的統獨矛盾的感情結構，但是必須得指出統獨問題與冷戰、殖民主義是相互拉扯的。

五、大和解為什麼不／可能？

接下來將在以上較為貼近歷史討論的基礎上，進入所謂大和解的問題。

近來使用英語的學術界，也開始常使用「和解」(reconciliation)的用語，處理冷戰期間，不論在各國內部及國與國之間，所造成的長期的對立與傷害，因此正當冷戰退潮之際，和解這個字眼的出現不是台灣所特有的。大和解所指涉的不該只是族群之間，國家之間，人種之間，更重要的是親屬之間，兄弟姊妹之間的左右對立，乃至

51 對這兩個構造及其交錯狀態有批判性認識的論述在台灣不太多，陳映真先生是少有的持續在反省的前輩，更是早期就開始一直以第三世界為參考座標的理論家，他的小說、評論與各種形式的書寫都在70、80年代影響到年輕一代反叛型知識分子的思想。陳映真(2000)近期對陳芳明的批判與回應，在相當程度上，綜合了他的相關論點。

於父子之間政治立場的差異，就像我與父親在他臨終在加護病房裡，才有幸能夠達成了最後的和解。戰後的台灣，政治上競爭搶奪國家機器的族群動員，以及對於文化／認同問題優先次序的爭執，對於島內所有的居民都造成了相當情緒化的影響，這些大都關乎本章所分析的兩個高度情緒性的情感結構之間的碰撞、拉扯與對峙。

但是，真實的歷史現實如果是這兩種人口——本省人與外省人——必須繼續生活在一起的話，所謂省籍矛盾、族群對立的「大和解」確實是有真實的必要性，然而絕不是政客講統／獨休兵式的和解，畢竟統獨問題是國家主義問題，雖然有重要的文化效應，但總是以上層政治菁英為接合主體，因此，省籍問題上的和解與統獨和解是兩回事。大膽地說，台灣「社會」所製造出來的主要對立與矛盾不是統獨問題，而是省籍問題，省籍問題較統獨問題來得更為隱形，更為深層，也更不可說。所以，和解絕對不意味著政治人物所講的忘記過去，向前看，活的歷史不是那樣的，國家領導人下個命令，人們就跟電腦一樣，將歷史記憶快速刪除，相反的，要能向前看的前提，是先要向後看，面對過去也才可能走向未來。

從上述的分析來看，如果大和解有可能的話，就要面對歷史記憶，重新開啟被冷戰壓抑掉的歷史記憶，看到當前的省籍問題是歷史性的結構問題，座落在我們每一個人身上，從而**認真地相互看到本省人與外省人不同軌跡的悲情歷史**，調整原有認知上的差距，這可能才是走向大和解的起點。如丘延亮所說，這樣的和解不意味著強制本省人與外省人要「分享共有」相互的苦痛記憶，反而是要看到彼此悲情歷史的差異，及兩者的不通約性(incommensurability)，才可能相互地容忍⁵²。

52 與丘延亮私下的對話。

再次重返歷史，美、蘇兩大集團將世界分割成兩塊，就此分離四、五十年。親美集團內部以反共為主軸，為了避免陣營的內部矛盾，削弱反共勢力，所以將前期歷史問題的反思全盤阻塞。在東北亞，南北韓、中國大陸與台灣的分裂，日本受到美國的託管，從50年代起，台灣、南韓、沖繩與日本儼然成為美國後殖民主義的次殖民地，為求內部團結，共同對抗共產陣營，南韓與台灣，乃至於沖繩，作為日本前殖民地的問題就此關閉起來，成為歷史的禁忌。在台灣，國民黨政權作為全球冷戰體制下的戰敗流亡政權，雖然反日，但主調是親美，所以歷史的殖民地問題根本不能討論，從50至90年代被徹底地壓抑掉了。

但是，「活著的歷史」不會就這樣消失，特別是牽扯到所謂民族間的恩怨情仇，不可能因為國際冷戰的政治局勢就此結束。這種「被壓抑者的重返」在李登輝時期再度浮出水面，到了陳水扁時期才正式地撥雲見日，台灣社會終於有條件來正視日本殖民統治所造成的長期效應。李所代表的世代與阿扁不同，李歷經日據，除了在台灣大學(第六帝大)受教育，又有京都大學(第二帝大)的留日經驗，最後又在美國康乃爾大學取得學位，對美、日有一定程度的內在性理解，也有相當程度的日、美情結。而陳水扁出身1950年代的貧農家庭，長期在反國民黨的陣營中向上攀升，沒有任何日、美經驗，沒有像李氏那樣濃厚的日本情結，甚至連中國情結都不太多，特別是夾帶著豐厚的反對運動資本，他的上台意味著「台灣人出頭天」的深層慾求得到抒解。坊間廣為流傳的比較是：李會見日本上層人士的基調是「敘舊」，而扁則以「殖民主義」與日本訪客談過去，因此小林之類的人士對扁相當不滿與失望。在這樣的條件下，扁政府的奪取政權事實上提供了台灣社會在總體的文化層面，重新面對日本情結、美國情結，乃至於中國情結的契機；在下一章中我們的分析顯

示，扁政府錯失歷史的契機，不僅沒有推動台灣社會內部的和解，深化民主的力量，反倒比國民黨更進一步喪失主體性地走向親美日反中的路線。

同樣的，如果台灣與大陸要和解，不是簡單地擺在經濟利益問題上，或是以所謂的民族情感來遮蓋差異，而是至少要在情緒層次上開始相互理解。扁政府的上台意味著國共內戰的結束，冷戰走向尾聲，這是兩岸和解的新契機，雙方都必須調整對於過去的認知，不能再以冷戰及前期反帝的內戰思維來想像。在中國大陸掌握政權的共產黨在形式上已經徹底擊敗國民黨，更何況中國共產黨已經是國共競爭走向現代化路線之爭的戰勝一方，無須再以高姿態來面對台灣的人民，事實上證明，從1996年的飛彈演習到2000年台灣總統大選的強硬態度，所造成的效應遠遠超過兩個政權體制之間的矛盾，反而傷及兩地人民之間的情緒。在情緒及情感層次上對台灣的本省人的苦難及外省人的流離失所要有同情性的理解，才可能推動亞洲地區的和平。

當然，其中的美國因素是關鍵，是政治現實；然而美國因素的政治考量是不能取代東亞近代史中的傷痛歷史經驗，把台灣問題看成純然是「中美」問題，不僅是台灣人民無法接受，也只會強化台灣對於美國的依賴，無助於亞洲地區批判圈想要去除美國軍事主義在亞洲的集體努力。可惜的是，中國知識圈80年代以後極力與世界接軌的主力集中於美國，原來長期建立的第三世界知識傳統及亞洲觀被快速地丟棄，回歸傳統民族主義的「中／西」對立世界觀，亞洲與第三世界已經在這個思考架構中消失，造成極為矛盾的知識狀態：一方面情緒上反美，另一方面又全力擁抱美國的流行知識及分析視野，諷刺地在大陸內部造成親美反共的效應。如果大陸的知識界持續秉持這種傳統迎頭趕上的「美國慾望」，只會讓其逐漸遠離亞洲與第三世界，無法對於區域性的真正和平做出貢獻。

本章提出的殖民主義與冷戰雙重結構所造成的當前省籍矛盾，只是一種敘述的角度，一種歷史理論解釋的方法，希望能激發不同的想像與講其他故事的可能性。我個人對於這個敘述被接受的可能性，持著悲觀的期待，真實的歷史傷痛經驗，比這裡的述說複雜得太多，然而如果能有更多的人來坦白地說故事，那才會是走向和解的起點。我不是很確定當下的歷史條件，是否成熟到可以開啟彼此之間的視野、相互看到妳我之間傷痛的過去，但是大情勢的走向，似乎提供了一個自省性政治得以浮現的契機。

比較悲觀的是：就算可以從悲情故事中走出，我們的社會歷史裡到底對所謂向前看、走向未來，提供了什麼樣的想像資源？「快樂，希望，陳水扁」的口號裡，快樂與希望到底來自哪裡？只是經濟的「永續發展」⁵³，「讓台灣人可以驕傲地走出台灣，走向世界」？新加坡的政權模式正是如此，其統治的正當性就是靠著經濟發展，提供老百姓持續消費⁵⁴。80年代以後，台灣社會逐步進入消費社會的時期，房子、汽車、出國旅遊成為快樂希望之所在。我們無須道德性地看待資本主義體制下對於快樂希望所建構出來的想像資源，但事實上，有能力的消費階層也已經被購屋、汽車貸款壓得喘不過氣來，再碰上退休金被拿去股市炒作，對未來的快樂希望一片空白。那麼，從悲情走向快樂未來的想像資源到底在哪？

在東亞「國際關係」⁵⁵的層次上，要尋求區域性的和解，日本帝國主義的歷史記憶顯然是關鍵問題，沖繩、台灣、韓國與中國大

53 所謂永續發展是一個新的神話，在理論上站不住腳，但是在台灣很少人挑戰這個政治口號。

54 蔡明發(Chua Beng Huat, 2003)是以總理吳作棟的名言作為書名：「沒有消費生活是不完整的。」

55 我基本上反對以民族國家來切割歷史主體，但是我們不能不承認歷史的建構過程將世界如是分裂有客觀的作用，我們無法全然逃逸出去用自我的投射來認定真實世界。在此意義下，國際關係是我們要觸碰、介入與切斷的。

陸對於日本殖民主義要尋求和解，恐怕還得做更大的努力。日本的左翼前輩學者溝口雄三(2001)教授對日本知識圈提出真誠的呼籲與嚴肅的問題：「我們日本人對戰爭要謝什麼罪？謝罪到什麼範圍？是僅就殘酷暴行謝罪，對出兵侵略中國本身謝罪，還是對明治以來的近代化全部過程謝罪？可是，一個國家的歷史全部過程就這樣成了其他國家的罪孽，這難道是可能成立的事嗎？」溝口先生的意思是，追溯歷史原因，如果帝國主義根本的問題在於全球資本主義趨力下所形成的現代性問題，那麼只是在形式上要求日本當權的政府來謝罪，絕對是不夠的，我們必須深入地面對現代性構造中的暴力。

從本文思考問題的脈絡來看，溝口想要尋找和解的迫切感的基本動力，可能來得太早太急，東亞各地從民間、官方到學術界，如同孫歌(2001)在其回應中所言，各個方面，各個層次的歷史記憶再思索的問題都還沒有展開，又如何能夠回應溝口的邀約，共同探究所謂謝罪問題？就以簡單的邏輯程序來看，過去被冷戰壓抑掉的歷史都還沒有掀開來作全面性地再思考，要如何談及區域性的和解？所以說，無論放在哪一個地理區位，哪一個問題的層次，大家都還沒有準備好，日本更是如此。

不過從東亞正在展開的「平反」經驗裡，從台灣的228及50年代政治受難者，到南韓的光州及1948年的濟州島事件中我們知道，教科書的改寫，官方的謝罪，乃至於補償金的發放，或是紀念碑化過去的歷史傷痛，雖然有象徵及一定程度的實質意義，但是終究無法撫平座落在受難者、家屬及所有承載著歷史記憶主體群身體上與情緒上的痛創，反倒是隨著新歷史事件的爆發(如小林的《台灣論》)，過去歷史的悲痛與記憶再度重返，被召喚成政治動員的力量。這些政治動作大都為國家所收編，民間又缺乏具有公信力的團體來深刻

地處理戰爭責任問題⁵⁶，再碰上快速「壓縮式」的經濟發展成為國家機器在所謂全球化體制下面臨競爭的基本政策⁵⁷，所謂歷史問題只能退位成為次要問題，或許這些正是傷口無法縫合的主因。

但是本章的分析所隱含的正是：台灣社會「內部」的族群紛爭不僅是活著的「歷史」，也跟所謂「外部」的區域國際關係無法分割。功利地說，不去用心面對整體區域中的和解問題，會直接影響到國家競爭力，乃至於經濟生存問題。在東亞，台灣本來有它的歷史條件能夠跟南韓一樣，在區域統合的動力場域中扮演更重要的角色，然而內部的衝突矛盾形成政治上分裂的台灣，遑論在區域性的國際關係上起更積極的作用。

在走向和解的過程中，我們必須坦白地看清真實的狀況，解鈴還需繫鈴人，「日本」這個歷史因素不是唯一卻是關鍵。要解釋在東亞區域為什麼和解是這樣地困難，乃至於連結到區域內的合作與統合為什麼還不可能，就必須回到區域史中日本軍事帝國殖民主義所造成的歷史性傷害。何以直到今天亞洲各國都還不接受日本政府的道歉與謝罪？這其實反應出亞洲被日本侵略與殖民的各地還難以釋懷過去的這段歷史，不能釋懷的主因仍然來自於日本內部諸多的歷史問題還沒有能夠真實地清理。在冷戰走向尾聲的時刻，日本的批判知識圈在和解的過程中，其實要承擔相當重要的歷史任務，而這個任務是非常困難、棘手與艱鉅的，因為多重的運動幾乎要同時展開：去帝國化運動、去殖民化運動、去冷戰運動與再民主化運動，這些運動相互糾纏甚至矛盾，除了批判圈

56 國家以外具有社會公信力的團體是相當重要的，不以取得政權為目標，它們能夠更為超越政治看待問題，否則和解問題一旦政黨政治化，就充斥著累積政治資本的角力。但是困難正在於此，像台灣社會缺乏社會共同接受的公信力團體及個人，藍綠的劃分，省籍的切割，使得要有和解的媒介能夠出現都很困難。

57 參見趙惠淨(Cho Haejoang, 2000)對於南韓壓縮發展的討論。

外，沒有其他的力量有能力冷靜且夠徹底地進行反省的工作，特別是要能在情感及心情的場域中運作。

其中，最直接牽涉到的是日本在戰後冷戰構造中的複雜位置：戰後殖民主義的崩盤提供了日本「去帝國化運動」展開的契機，但是美軍直接介入掌控日本政體，界定了日本後來政治民主發展的框架（甚至有論者提出日本戰後民主是美國賜予／強加的，日本政體的主體性深深地烙上了美國軍事力量的大印），接著冷戰體制的形成，日本成為美國所領導的資本主義陣營在東亞圍堵社會主義陣營的主要環節，從此在政治及文化上成為美國的次殖民地。於是，戰敗後的去帝國化運動被左右對立的冷戰構造斬斷，無法被全面性地重新提出，問題被化約成世界資本主義史的層次來討論，或是變成日本民族性中的法西斯切面來解釋，對於歷史過程中，特別是於前殖民地在政經、文化、社會、心理各個層面與帝國內部之間的複雜勾聯關係沒能成為辯論焦點。

在這個層次上，淪為美國次殖民地的新歷史狀態其實提供了日本可以體認前／殖民地問題的可能性，認同亞洲及第三世界被殖民的痛苦經驗本可引發殖民問題的再思考，但是這個集體的政治社會精神狀態與心情在冷戰體制下沒有被清楚地認識，特別是戰後經濟力的快速崛起，反倒無法讓日本看清自己所處的位置：雖然在全球經濟上屬於第一世界，但是其實在文化及政治乃至於精神構造上屬於第三世界的歷史－結構性位置，於是重新認同亞洲／第三世界的契機就此喪失。我認為日本在經濟與文化上的分裂位置，導致它表面上總是表現出「高人一等」，但是在思想、文化上又沒有提出有胸襟、足以「服人」的歷史性、前瞻性、反思性觀點，而這些心情正是日本無法在亞洲獲得第三世界國家認同的原因；在此意義下，如果日本不能放低身段，認同第三世界，和解是相當困難的。

80年代末、90年代初，冷戰體制這塊鋼板逐漸軟化、鬆動，多重運動展開的契機再次浮現，而問題的複雜性也正在於此：日本戰前在亞洲的帝國主義與戰後成為美國次殖民地的雙重歷史經驗，有沒有可能同步處理？也就是屬於不同歷史時段，日本在亞洲的「去帝國化」運動與脫離美國殖民的「去殖民地」運動是否是同一個過程？政治、文化與精神的去殖民運動是否也同時意味著對於日本戰後民主體制的再思考運動？是否意味著日本政治主體性內部的「美國性」需要被誠實面對？這幾個相互糾結的問題是否要建立在清理五十年冷戰體制所累積的複雜效應，在「去冷戰」運動的前提下來進行？

這些問題我個人沒有能力回答，但是根據我個人的觀察，確實看到了相關的反思性運動正在出現：徐京植、上野千鶴子、岡真理、花崎皋平和姜尚中等人對於戰爭責任問題的辯論；松井やより(Yayori Matsui)與諸多女性團體所組織的大規模的東京大審；Arasaki Moriteru、天野惠一與武藤一羊等人長期介入的反美軍基地運動；溝口雄三與孫歌經營多年的中日知識共同體計畫；丸川哲史與松永正義主編的專書對小林善紀《台灣論》所進行的批判；小森陽一與高橋哲哉參與教科書修改問題的辯論等等，這些運動似乎都在積極面對上述的種種問題。

但是，我想再次強調，新的歷史契機不再容許我們只停留於以政治正確的立場表態，或是卡死在簡單的左右對立問題，我們必須在「歷史內部」的緊張關係中進行思考，看清楚當下歷史條件的限制與可能性，特別是人民大眾的歷史情緒結構問題是相當關鍵的動力之所在。日本及其他地區戰後的歷史經驗告訴我們，閃躲與強勢批判國族主義只會將**民眾樸素的民族主義情緒能量**，拱手讓給長期訴諸感情層次的右翼分子及國家機器。如何在以往被認定為所謂非理性的情緒性感情結構層次操作，分析、掌握、接合、轉化社會底層的歷史情緒成為改造的力量，是極為困難的挑戰。尤其是在冷戰尾

聲的所謂全球化年代裡，上述的問題都不能只在一國國境內來處理與行動，畢竟帝國主義、殖民主義與冷戰問題從一開始就是跨越邊界的操作，如果將問題只鎖定為「國內」問題，我們仍然無法跨出被強加的國族－國家架構，就算是批判也只是淪為在國族主義的框架下進行，終究無法將問題全面性展開成區域性的和解與和平問題。

此刻，正是東亞有反思能力的批判性知識圈要開始互動的時候，共同重新思考活著的歷史、人民記憶與情感結構的問題，透過比較，讓彼此看到彼此過去的苦難，共通的現代化歷程，由此出發，才能逐步走出冷戰與殖民主義的陰影，走向東亞地區尋求和平的和解起點。

總結來說，大和解是多層次，多場域，全面性的歷史結構性問題，不能簡單地處理，面對歷史記憶及情緒結構是必須的起點。

六、代結語：參考架構的多元轉移

回到本文開始時啟動問題的場景：「淚水首爾」，或是韓國進步友人稱為「韓半島」的歷史情境。

很可惜的，南韓在戰後一直沒有成為台灣的主要參考點，但是如果我們將台灣與南韓並置，我們會發現兩者之間在歷史結構上有高度的類似性，20世紀以前受到中華漢文化的影響，20世紀前半期受制於日本殖民主義，後半期在冷戰體制中產生了反共親美的威權國家主義政權，以發展主義的現代化方案走向國家資本主義的道路，最後反對性的政治運動都在跨世紀之際成為當權派，金大中／盧武鉉與陳水扁以所謂公民社會為基地奪取了國家機器。當然，兩者之間也存有巨大的差異，如戰後南韓以日本模式發展出大資本集中的財閥(chaebol)體制，台灣則是以中小企業為主要的經濟構成；

南韓70年代末期批判知識圈的左傾力量形成總體性的運動路線，在80年代形成強悍的學運⁵⁸及後來的工運，同時民眾運動在政治及文化場域中蓬勃展開，1987年革命運動的失敗，開啟了90年代龐大的市民運動，總體而言，這些運動在亞洲幾乎成為相對而言最為堅實的進步力量，而這些都是台灣批判圈所望塵莫及的。

但是，南韓批判圈並沒有驕矜自喜，而是對民主提出更為深化的要求，例如他／她們將金泳三的奪權稱為由軍人政權向文人政權的過渡，並不滿於形式選票民主所代表的政治意涵，而台灣卻將80年代末期以後的政權轉變稱之為從威權體制走向民主，字眼的選擇顯出台灣批判厚度的薄弱。南韓的知識圈，在80年代初期在光州屠殺後，形成了具有高度共識的論述，將南北韓分裂解釋為肇因於冷戰體制下的美國帝國主義，也因而沒有台灣所謂的統獨問題，運動陣營的分化是以階級運動與民族統一運動何者優先為切割線；相對而言，台灣80年代中期崛起的政治及社會運動從未以階級運動為主要座標，統獨問題置換了左右問題成為主導性的分化。由是可知南韓長期的大規模反對美國帝國主義的傳統，在台灣基本上不存在，如果台灣在80年代中期以後的主要政治動員是統獨問題及暗藏的省籍矛盾，那麼南韓所呈現的是地域主義（光州道、全羅道等）的選舉政治。

南韓批判性學術圈當然有其的分析上的限制之處，但其批判陣營的龐大及深厚絕不是台灣所可以比較的。這些差異要如何解釋還有待更為細緻的分析，不過為了深化台灣對自我的理解，南韓是我們不容忽視的對話對象。要解釋何以南韓沒有能夠成為台灣批判圈的參考點，恐怕不是簡單的問題，韓國鑽研中國現代史的白永瑞（2000）教

58 南韓學運在80年代高峰期大都以各校左翼地下讀書會為基地，沒有在讀書會「結業」的人不算是知識分子。爾後，大量學運分子開始進入工廠，為後來的南韓工運奠下深厚的基礎。

授，在〈在中國有亞洲嗎？韓國人的視覺〉一文中，似乎點出了問題所在。長期以來，台灣的知識圈是相當遊走的，一方面繼承了中國知識分子思考問題的框架，在孫中山的大亞洲主義之後，就不再面對亞洲各地，而是直接面對大邊——所謂的西方／美國，在中西對立的格局中，將亞洲與第三世界切割於視野之外，你要說台灣是第三世界，大家都會很不高興，甚至會反問你中國是不是第三世界；所以在面對西方國家時，台灣的思考會不知不覺落入中國主導性的思考架構，另一方面在面對中國大陸時，又投射出小主體的不安與焦躁。

總體而言，是對話對象決定了「我們的」位置，無意識地選擇站在所謂「中國」還是「台灣」來發言。很明顯的，南韓不進入我們的視野，部分是因為「中國」主導性的中／西知識架構中早已割除了南韓的重要性，認為南韓是「小朋友」，不是主要的對話對象。同樣的，南韓的知識圈，除了少數的朋友已經開始進行台灣與南韓的比較研究外，台灣被認為是小地方，也被割除在互動的對象之外。這些互相看不起的表現，正是歷史過程中，殖民主義階序邏輯建構的後遺症，再碰上冷戰體制的阻絕，無法重新思考殖民主義的西瓜靠大邊邏輯。如此一來所造成的相對漠視效應，互為參考的可能性就此關閉，喪失了透過兩地極其類似「現代性及其眼淚」來自我再發現的契機。

因此，殖民主義的後／殖民文化效應與冷戰效應的糾結，在亞洲各次區域與國族空間裡，都以不同的方式來展現。這篇文章中對於「台灣問題」的討論相當地初步、簡化，乃至於是以化約主義的形式來呈現。例如，台灣的原住民、客家人與後來的外籍勞工，都在所分析的兩部電影的呈現之外，大陸來的少數民族，也是完全在我的生活知識範圍之外，這些不是我的分析架構所能處理的，不同的族群，不同的性／別，不同的階級等，如何受到冷戰及殖民主義體制的影響，需要更為細緻的研究與分析。本文僅就台灣內部的省籍矛盾，在傅科所

說的「人民記憶」(popular memory)，與我稱之為「情緒性的感情結構」(emotional structure of sentiment)的層次上，提出初步的看法，以非常化約的方式開始釐清**主流**的情緒結構，希望引發更多的研究與討論，所以必然無法關照到細密的差異，如所謂親日派與知日派的差別，戰後來台的滿、蒙、藏及台灣原住民等少數民族的日本想像等等。

讓我再次強調，本文的討論不是歷史事實認定的問題，而是企圖掌握當前主流政治的矛盾與紛爭中具有物質性的「情緒基礎」，它在不同的特定歷史時刻被建構、召喚出來，所以它必然是變動的，因為主流政治情勢的轉變而被編織成不同的論述形式及內容。特別要指出的是殖民主義與冷戰結構的情緒效應座落在我們每一個人的身體上，這是全球性的效應，決不只是在中國大陸與台灣，在各地如南、北韓及看似不明顯的東南亞乃至於澳洲，都以不同的形式來表現，所以只有在地歷史特定的不同，其中的源頭與動力是相當一致的：全球資本主義擴張過程中推動的殖民帝國主義，與戰後以冷戰結構為前導的美國新帝國主義與後殖民主義，也就是不直接以領土佔領，而以資本、政治、文化為前導，以軍事為後盾來「遙控」。特別是在受宰制的地區，普遍性地將美國想像成「解放者」、「保護者」以及「進步現代性」的代表，是第三世界國族主義分子效法學習的偶像；在這點上，日本（資源豐厚但心智狀態一樣）是第三世界，南韓的激進反美但底層慾望仍然是美國，台灣已經對美國免疫⁵⁹，而中國大陸80年代後分享了部分的想像，其與世界接軌的總體方向中，世界指的是美國。從歐洲

59 相對於台灣社會對年輕一代「哈日族」的反感，卻從來沒看到有人自稱為「哈美族」，沒有這個名稱所反應的是美國性的無所不在，至少它完全內在於我們的文化。也因此，沒有人會挑戰美國憑什麼以軍事力量介入全球各地，在這點上，台灣的批判圈是共謀的，特別是那些基本上用普遍性的規範原則來丈量台灣社會的西化派，從來不對美國的軍事帝國主義行徑進行同等性的丈量與批判，更不檢驗自身的理論論述資源永遠都來自美國，包括左翼分子，大家的政治位置可能很邊緣，但是對美國的潛意識慾望卻是非常的主流，一樣是西瓜靠大邊。

中心主義向美國中心主義靠攏是關鍵的危機⁶⁰。在此意義下，透過第三世界／亞洲內部的相互「比較」來轉換成為彼此的「參考點」，也就是**認同對象與參考架構的多元移轉**，是在提出另類的可能，也才可能對於「我們自己」的特定文化主體性，重新產生批判性的認識。本章以首爾的場景為起點，「台灣」為中介，以指向亞洲各地的遭遇空間來結尾，算是一種實際的努力，進行自我慾望的轉化。

補記

本章想法最早形成於2000年12月在福岡召開的第二次亞際文化研究國際會議⁶¹，想要將冷戰的長期歷史結構效應，在亞洲第三世界重新搬上討論的議程，而不要跟著西歐與北美冷戰已經結束的論調起舞，當時這個小組的討論引起很大的迴響，不只在東北亞，其實東南亞乃至於澳洲都有類似的狀況在發酵，讓我體會到冷戰的效應確實藏在亞洲的各個角落裡，甚至構成了不被討論的地層。原本我負責會議後／冷戰這個分組討論，主要目的是將冷戰問題在亞洲的脈絡中重新提出，否則無法解釋區域內諸多地方的文化政治構造。然而，分析對象的選擇牽引了討論的方向，溢出當初簡單的思考方向，寫成中文稿的過程也顯示了在地感覺的關鍵位置，這些或許都反映了歷史的複雜性，不是理論的介入可以處理的。

60 在台灣連搞所謂後殖民論述的人都繼續複製新殖民主義，理論資源還是來自帝國核心的美國學院，大家無法辨識這些從第三世界去美國的研究者、理論家大都打的是美國內部的學院戰爭，問題意識是內在於美國的政治與社會狀況。我們無法否認客觀上美國學院的全球性影響力，但是我們要看清楚這種致命的吸引力無法脫離後殖民主義的操作及其陷阱；以大邊邏輯來推論，第三世界的菁英分子都該到美國去發揮全球性的影響力？這種知識狀態及構造我稱之為 *diaporic opportunism* 與 *native collaborationism*。

61 亞際文化研究(Inter-Asia Cultural Studies)國際會議自1998年在台北開始，至2005年舉辦了四次，詳見：www.inter-asia.org 及 www.inter-asia.net。

2001年5月26日台灣文化研究學會於台北主辦的文化批判論壇，以「為什麼大和解不／可能？」為題，廖朝陽的〈希望與苦難——從〈古都〉與《血色蝙蝠降臨的城市》看政治〉與我的〈大和解為什麼不／可能——《多桑》與《香蕉天堂》殖民／冷戰效應下省籍問題的情緒結構〉同時發表，請來朱天心、宋澤萊、邱貴芬、鄭鴻生回應。整個論壇後來在2001年9月發表於《台灣社會研究季刊》43期，同時包括了陳映真先生的深度回應。陳映真對這篇文章提出一針見血的批評，我個人受惠很多，但是對於台灣史的知識不足無法藉此深化他的論點所指出的方向。我個人對於冷戰及殖民主義的思考雖然不是直接受到陳先生的影響，但他是在台灣提出這些問題的先驅，我的想法可以說只是承續了他所開啟的論述空間，同時也分享了他在台灣社會提出亞洲、特別是第三世界問題時的孤寂。

省籍問題對我個人而言，一直是知道存在但是很難直接面對的問題。作為台灣新一代的批判性左翼分子，就跟其他第三世界的知識分子一樣，在我們的主觀世界裡，階級與反帝的關切優先於族群問題，但這也跟其他第三世界的知識分子一樣，客觀情勢迫使我們終究要面對社會中真實的、主要的情緒矛盾。過去，在知識場域中的衝突與辯論裡，像我們這樣的分子，往往被貼上外省人第二代的標籤，90年代早期被打成新國民黨連線，後來又說我們其實是新黨，現在大概又會說我們是泛藍，統派說我們是獨派，因為我們強調台灣批判性文化主體性的重建，獨派說我們是統派，因為我們有些人是外省人。在這樣一個左、右不分的政治社會裡，我們的左翼身分位置反而被徹底地摘掉，主流的政治文化是將一切事物都以省籍／統獨劃分來定位的。

然而，對我們來說，這其實相當荒謬，事實也證明我們從來沒有任何的政黨情結，如果有也是民進黨情結，因為歷史的因素，當初反國民黨，到今天都不太可能去支持國民黨。回想起來是在這樣

的戰局中，被對手——統獨雙方——界定了我們這樣的人必然的命運：拒絕外省人這種身分位置，而一直以左翼分子來自我定位，也因此被逼得在論辯中徹底反對一切形式的國族主義，特別是反動的族群民族主義，這也一直是我們最被批評的地方：我們無法適當處理民族問題與階級的雙重壓迫。當然，形勢比人強，不論你如何抗拒，還是被這樣定位。但是這種近於偏執的堅持，還是逐漸讓頭腦清楚的人看到了我們的左翼立場。終究，我們必須填補空白，直接面對主流政治中的族群問題或是所謂民族問題；或許作為台灣的左翼分子，必須接受殘酷的歷史現實，在戰後當左翼被徹底清除之後，左翼思想的土壤已經沒有強大傳承的條件下，族群問題跟其他亞洲第三世界國家一樣成為社會的主要矛盾，只有在族群問題被有效地處理後，左、右問題才有浮現水面的空間。這篇文章對許多台灣左派的朋友來講，基本上是無法接受的，因為沒有唯物的政治經濟學分析都是沒有意義的。但是反過來說，情緒在許多的關鍵時刻成為歷史的動力，丟掉慾望、情感層次的分析，左派只好對主導性的社會矛盾繳械，將情緒及論述的戰場丟給像民族主義的右翼力量去壟斷。從這個觀點來看，本章是企圖彌補台灣左翼批判論述在當前理論與方法上的不足，也才會提出相對於物質基礎的所謂具有情緒基礎的感情結構，來觸碰問題。

在另一個層次上，在尋找切入省籍問題的過程裡，亞洲與第三世界的身體經驗提供了我能夠抽離台灣面對問題的立足點，在此，南韓是我相當關鍵的參考轉換點。近年來我每年都有一、兩次機會進出南韓，跟南韓批判圈的許多進步分子變成好朋友，在實質的互動與具體共事的過程裡，也才特別體認到台灣的很多問題並不特殊，不能關起門來解釋。1997年起，我有了特殊的機會參與創辦 *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 刊物，更擴大了原來只能在理

論層次理解的所謂第三世界與亞洲，在實際操作中是什麼意義。雖然我花了很多時間在台灣企圖提出亞洲與第三世界這兩條歷史軸線的重要性，最後成效不是那麼大，追究原因，部分的原因在於，台灣的知識慾望結構，是受制於美國學院及出版的宰制，很少看到直接來自於亞洲及第三世界的聲音，有些認同且盤據所謂邊緣論述位置的好友，其實在論述資源上主流得不得了，德西達、傅科、哈伯馬斯(J. Habermas)被大量引用，充其量知道帕薩·查特基(Partha Chatterjee)或是南地(Nandy)，或是日本的柄谷行人、淺田彰，其他很少有意識地去挖掘直接來自亞洲第三世界的東西，也就更不知道南韓的白樂晴、趙惠淨或是日本的溝口雄三、武藤一羊了。

所以所謂後殖民論述在台灣不小心就一直變成了後殖民主義，也就是繼續接受美國的宰制。問題不在美國作為知識／學術帝國的核心，而在我們自己，台灣承續了中國及日本的傳統在中／西、日／西對立中，把其他的可能性都劃出想像的範圍之外，這樣地延續了一個世紀迎頭趕上、超英趕美的民族主義學術狀態，長期師法英、美，然後用在我們自己的社會裡，當然是格格不入，相對而言，亞洲第三世界的歷史結構性經驗與我們的親近類似性，其實是讓我們自我理解更為貼切的參考軸線，在相互對照中，更容易切入我們自己的社會，也不至於流於只是作為所謂英、美最新理論的註腳，反而可以從台灣如此豐富的歷史經驗中開啟具有原創性的研究及論述。當然，論者會說，20世紀以來，台灣主體構造裡充斥著中國、日本、美國的影響，從來就沒有亞洲與第三世界思想的土壤，有的話還很奇怪呢，你這種搞法不是追趕流行就是想要憑空創造，是沒有用的。這篇文章就是要開始說明座標移轉的實質效應：冷戰與殖民主義效應不僅在台灣起作用，在亞洲第三世界也明顯地在運作，只有透過互為主體的比較與對照，我們才能更為認識自己。



第四章

去帝國

51俱樂部與以帝國主義為前提的民主運動

五十年來通過人員培訓、人員交換和留學政策十分「成功」地在臺灣培育了大批滿腦子美國價值的留美菁英，由於他們廣泛、深入地佔據了臺灣政界、官僚系統、產業界和文教學術界的結果，美國意識型態和價值體系成為臺灣朝野菁英共同思想和意志。普天之下，估計沒有其他的社會像臺灣省那樣，向美國廣泛地一面倒，一至於斯。……

——陳映真〈台灣的美國化改造〉，1997

一、問題意識¹

1996年3月台海飛彈危機期間，很多台灣學界的朋友都收到一封以〈給台灣社會菁英的公開信〉為題的信函，這封信的結尾是由一位名為「51俱樂部」的會長周威霖所署名，在他的簽名旁邊有一個圓形徽章狀的圖案，正中央是一幅台灣島的地圖與數句英文標語：台灣建州運動-拯救台灣-與美國有約(Statehood for Taiwan-Save Taiwan-Say Yes to America)。

當時51俱樂部這個團體還不是很有名氣，後來只要一有重大政治事件發生，他們的成員就會走上街頭宣揚理念。1999年初，當海峽兩岸爆發「特殊國與國關係」的爭議時，51俱樂部就跑在最前面，在「美國在台協會」前抗議美國對此議題的模糊立場；2001年紐約9月11日事件爆發後，他們也挺身而出大力支持美國；2004年他們更進一步，呼籲台灣以派兵伊拉克(Iraq)的具體行動支持美國。

1 本章先前的不同版本曾經在沖繩、斯里蘭卡、英國、美國、南韓、日本等地的會議及演講中發表。51俱樂部會長周威霖在閱讀過網路中流傳的英文稿後，於2001年4月8日的來信中提出許多寶貴的意見，特別是我在翻譯上違反原作者的用詞，將51俱樂部譯成Club 51，而不是51st Club；周先生提供的資料甚多，無法一一仔細處理，其中較為重要的文件列於參考書目中。

請見周威霖〈給台灣社會菁英的公開信〉，1996年3月6日，台灣：虎尾。除非特別註明，以下引言皆摘自此信。根據周先生2001年4月18日給我個人的信函表示，他自己的英文名字是David C. Chou。網址：<http://home.kimo.com.tw/fsmdavid/index.htm>。

當初收到這封七頁長信時，如果不是在那樣的緊張情勢中去理解它所提出訴求的來龍去脈，一般讀信的人很容易會誤以為 51 俱樂部不過是在搞諷刺性的政治笑話，就像是酒吧俱樂部、影迷俱樂部、高爾夫俱樂部、美國運通俱樂部或甚至是花花公子俱樂部，「俱樂部」往往帶有社會上層人士享樂的涵意，甚至是更接近 KTV 俱樂部的意象。然而當時處於台海危機的緊張氣氛裡，收信人立刻會猜想到這個俱樂部極可能是要宣揚支持美國介入台海情勢，以對抗中共的飛彈攻擊。不過，真實狀況不是那麼簡單，51 俱樂部的主張其實更為激進：他們在公開信的最上方以反黑放大的標題呼籲各界的社會領袖及菁英們支持「台灣建州運動」，成為美國第 51 州，「讓台灣加入美利堅合眾國，確保台灣安全、安定、繁榮、自由與民主」。

成立於 1994 年 7 月 4 日美國國慶的當天，51 俱樂部的創始會員是 51 位曾經有美國留學或工作經驗的知識分子與商人。1996 年它的支持人數增加至 500 人左右，除了以台灣為基地的組織外，他們還在美國加州洛杉磯成立「正清社」，負責對台裔及華裔美國人宣揚台灣建州的主張。1995 至 1998 年期間，針對不同的社會族群可能會有的焦慮，如中下層弱勢族群、中下層外省人、企業族群、醫界賢達，俱樂部多次發出說帖。2000 年 3 月俱樂部的附屬機構「五一建州基金會」，委託民調單位以科學的統計方法，發表了長達三十餘頁的《台灣建州意願民意調查報告》²。

- 2 根據這份報告書，主要的發現是：(1)就台灣的安全考量，六成民眾不贊成台灣成為美國的一州，二成六則贊成；(2)在選擇成為美國一州及被中國統治之間，比率是三成七與二成；(3)如果說加入美國一州還可以保留自己的語言與文化，則贊成與反對各佔四成六；(4)在不希望台灣成為美國一州的民眾中，五成五因為自認為是中國人，四成是因為自認是台灣人；(5)為維持現狀，七成民眾認為要靠美國保護，二成五認為不需要。

51 俱樂部的訴求從未帶動大規模的運動，但是在媒體卻有不低的曝光率，爾後相關的分支機構也在台、美兩地出現。靈魂人物周威霖，本名周振堅，英文名字 David C. Chou，1949 年生於雲林虎尾。在公開場合出現時常是美國嬉皮打扮，身上的 T 恤總印有美國國旗。擁有台灣中興大學與美國賓州狄肯遜法學院 (Penn State The Dickson School of Law) 的法律學位，過去曾經是台灣獨立運動的活躍分子，他同時是作家並善於演講。《中國時報》在 1996 年 5 月 29 日曾以整個版面報導周威霖，並對 51 俱樂部的理念做了深入的訪談³，美國《紐約時報》(The New York Times) 於 1999 年 8 月 4 日大幅報導了與周先生的訪問⁴；周先生也經常出現在不同的電視與電台的 call-in 節目裡，從他獨特的政治立場對於正在發生的事件進行解讀。

1998 年，受到同情與反對俱樂部所持立場兩股截然不同的反應所刺激，周威霖終於出版一本具有高度想像力的專書——《與美國有約——台灣前途最終的解決方案：2013 年台灣成為美國一州》，不僅具體說明他的觀點，更畫出一幅台灣建州的烏托邦前景⁵。他所提出具體策略的第一步是先遵循波多黎各的模式，讓台灣成為美國的託管地，接著第二步驟則是依循夏威夷模式，使台灣成為美國的一州。最後，在 2013 年 1 月 1 日這個陽光燦爛的日子裡，台灣正式成為美國的第 51 州。變成美國之後，所有的中文姓氏皆做了改變，例如袁變成 Adams，孔變成 Cohen，陳變成 Dunn，丁變成 Dean，周變成 Jefferson，而所有的城市與行政區也相當有規劃地改成新的英文名字，在長達八頁的表列名稱裡將台灣鄉鎮重新命名，如台北變成

3 詳細內容請見張平宜，「51 俱樂部 口號：既不統也不獨，讓我們成為美國人，讓台灣變成美國一州」，《中國時報》每日新聞，台北，1996 年 5 月 29 日。

4 見 Seth Faison (1999) 的報導。

5 周威霖《與美國有約——台灣前途最終的解決方案：2013 年讓台灣成為美國的一州；Say Yes to America》，台北：國際村文庫書店有限公司，1998。

Cambridge，台中成了Dalton，高雄是Farfax，新竹是Talcom，馬公是Malcolm。在46位新當選代表台灣的國會議員中，有22位精通英文，其中並有14位包括第二代外省人的台裔移民，8位從小即在美國受教育的台灣居民，且為國民黨統治時代權貴子弟，例如前省長宋楚瑜的長子宋鎮遠改名James C. Stevens，前任副總統、國民黨前主席連戰的長子連勝文改名Vincent W. Lane。

從這一天起，台灣最後終於可以有「歸屬感、確定感、方向感與安全感」⁶。

本章先前的版本曾經在不同場合發表，觀眾的回應與討論中顯示，「51俱樂部」的現象似乎不是台灣所特有的，在馬尼拉與沖繩皆有零星的小規模運動，連首爾也有類似但較緩和的團體提出加入美國的主張⁷，甚至在世界的其他地區都可見類似的訴求⁸。要能夠細緻地解釋這個角逐誰能成為美國第51州，或第52州的競賽，得看不同的地方其在地歷史情感及物質基礎如何接合全球權力重整的結構；也就是說，這些類似的「美國情結」所表現出來的理論結構可能相當近似，但是各地的美國想像及與美國之間的實質關係，因為在地歷史的差異都有其特定的屬性，也就產生了不同的接合關係。本章對台灣51俱樂部的嘗試性分析，希望能夠開啟更進一步的批判性討論，重點在於透過51俱樂部現象，來理解「美國情結」的產生與性質。

6 同上，p. 324。

7 2002年1月在首爾一個公開的場合中討論這個問題，我的韓國友人激動地表示，如果韓國也有公開活動的類似團體，很可能會被群眾當街打死。然而，南韓的美國情緒是相當嚴重的，有朋友指出，二次戰後的南韓，美國事實上置換了中國長期對韓國的影響，在這個意義下，台灣也是如此。如果這個邏輯果真如此，東亞地區原先所謂脫亞入歐的論述不再是日本的專利，整個地區其實是在脫亞入美。

8 根據張平宜在1996年的報導（見註3），類似51俱樂部的市民團體，在加拿大、澳大利亞與太平洋小島也有。

在此欲先強調，本章寫作的目的不在於表態支持或是反對51俱樂部的立場及其提案⁹，因為無論是(台灣或是中國)民族主義左翼或右翼慣於快速將類似的爭議道德化、扣上違反民族大義帽子的作法，其實無助於解釋51俱樂部現象所引發的種種迫切性的問題。我們的社會常會將爭議性話題快速地跳到道德判斷的層次，並因此阻斷了任何批判性反省的可能性，一旦訴諸民族大義，就喪失了更為深刻地理解我們社會真實作用力的契機，也就無法提出內在於歷史社會的解釋，遑論掌握變動中的社會心理／精神構造。反過來說，對51俱樂部的現象視而不見，認為它有些無聊或者只是表態贊同或反對其立場，都不能夠觸碰到問題的要害。或許，我們可以保持一定的批判距離，讓這種現象能夠有充分被把握及分析的機會，以將問題逐步展開，而不是立即關閉討論的空間。

從台灣在地的角度來看，雖然51俱樂部的提案並未受到主流政治的重視，也沒有直接衝擊到既有的統獨對立，但是它在過去十年間的活動確實在發揮一些座標意義，例如它這樣「務實」的立場有時讓台獨基本教義派顯得極其尷尬，凸顯出獨派的理念要能實現其實是依附在美國的前提之下，卻又不能直接面對親美是缺乏主體性的困境。

從理論層次來看，不管你喜不喜歡，51俱樂部的重要性在於為台灣的國家定位問題開發了另一個不同的想像空間，超越了獨立 vs. 統一的對立關係。統獨上的政治表態在過去二十年來在我們的所有不同層次及不同領域的政治生活中不斷地操作、變換，箝制了人們的想像，在此意義下，51俱樂部的激進性在於其不但挑戰而且脫離了「獨立運動」的軸線，明確表達出一個新的政治立場：放

9 要表態很容易，特別是911事件以後，作為左翼分子我們不可能支持51俱樂部對於美國帝國主義侵略行動的肯定與支持。

棄自己的國族國家(不論台灣的地位是如何的曖昧不明)，不再以傳統方式堅持宣示國家主權，而轉而提議成為另一個國族國家(美國)的一部分。

從「建國」到「建州」這個看似細微的文字變化，標示出第三世界獨立運動的反殖民國族主義傳統想像的全盤轉換。雖然51俱樂部的認同機制與過去殖民時期的「國外部門」(foreign department)模式或是夏威夷的例子¹⁰有些類似，但出現在20世紀末的鉅變轉折時刻，似乎意味著當下的歷史狀況已經超越了二次戰後第三世界去殖民獨立建國運動時期的認識論極限，某種新的政治局面正在形成，簡單地以流行的「全球化」語彙能夠勾勒出這個新的局勢嗎？該如何解釋「51俱樂部」現象呢？是什麼樣可能的歷史條件讓這種新的政治立場得以出現？而我們又能從51俱樂部的分析中看到些什麼？

過度膨脹51俱樂部所代表的台灣的普遍性心情狀態不是本文主旨，但是不容忽視的是「51俱樂部」提供了一個有利的切入點，得以探究我稱之為美國想像在東亞地區，特別是美國在台灣的**內在性**(inside-ness)，這也正是第二次世界大戰後美國帝國／主義在亞洲區域內多重「文化」效應中最為關鍵的問題，這些效應必須結合到當前更為寬廣的大環境裡來看待，這個環境我們暫時將之描述為「全球化過程中高度不確定性所造成的不安全感」的新感覺／情緒結構。這個結構的逐漸浮現，又必須放在資本／帝國主義快速轉動中的重新整編過程來理解，而全球化只是它的表現形式。要強調的是，這個結構性的新情勢與過去的連續性大於斷裂性，然而是以加速度的力道在既有的運動軌跡中攪動。

10 在周威霖(1998)的書裡，他將美國的地圖與小幅的福爾摩莎(台灣)、阿拉斯加、夏威夷與波多黎各並置在一起。

如果把上述的問題意識置放在後殖民文化研究的脈絡中來討論，我們立即得面對帝國主義的研究一直處於邊緣位置，未能成為後殖民論述的重點，特別是在後911所翻動世界局勢的變化中，我們有相當的急迫性要再度將有關帝國主義的研究放入辯論的議程，但是在新的時空中，又得採取不同的操作方式才能超越既有對於帝國主義的理解。

哈特與納格利在《帝國》一書——這或許是千禧年中國際左翼陣營裡出版的最重要的一本書——強調帝國主義(imperialism)時代已經結束，取而代之的是全球性「帝國」(empire)的形成。雖然美國在冷戰後期快速成為獨大的強權，但是它並不是掌控全球化發展的單一力量；帝國與以往不同，它已經不再是歐陸以民族國家為基礎發展出來的帝國主義，它已然超越民族國家的疆界，以資本全球化為動力打開領土空間，其結構底下盤根錯節的多重網絡是權力運作的關鍵。從帝國主義到帝國，從現代性到後現代性，新的全球化現實需要的是一套新的分析方法及提出反帝國(counter-empire)的構造與策略¹¹。

此書的理論辨證有一定的說服力，但是在如何理解歷史運作的方法論上是難以接受的，此書繼承了歐陸啟蒙傳統的史觀，沒有將歷史視為不同力量的聚合，卻視歷史為明確的斷層與割裂，以歐美經驗統合一切，無法連結過去區域性歷史的操作邏輯如何扣接到當下的時空。然而，世界不同地區有可能建立結盟與積極涉入的新革命力量，其基礎在於歷經歷史進程的弱勢群體，他／她／它們的力量與主體性一直受到帝國主義實際權力的制約與模塑，不會因為你告訴它們理論邏輯已經改變了，累積的歷史就會在身體上停止作用。如果真的相信哈特與納格利所指出的，帝國如今已在歷史之外，則消去歷史的特定

11 參見Michael Hardt and Antonio Negri (2000). 限於篇幅，此處無法展開深入評論，只能點出其中重要的論點，詳情見陳光興(2002)。

性將冒著重建理論帝國主義的風險，也無法連結到各種活的在地力量，將抵抗帝國的力量形成統合，而這些力量的統合如果有可能性必須重新面對過去，也就是帝國主義的去帝國化問題，必須與殖民地的去殖民問題擺在同一個問題架構中來理解，但是《帝國》一書對去帝國化運動全然忽視，使反帝國的統合淪為高調。

認識帝國主義的文化效應在歷史進程的當下所發散的龐大力量的同時，新的帝國主義研究方向一方面得避免重蹈過去反殖民式的國族主義／本土主義立場，得脫離分析上文明－種族－國族－族群的主導性階序軸線，得將其他的多元社會矛盾擺到分析中；另一方面，新的研究方向也不能再繼續高舉所謂全球主義(globalism)立場，以跨國主義(transnationalism)或世界主義(cosmopolitanism)的姿態出現，因為這些形式在操作中諷刺地延續了文明－種族－國族－族群式的想像與實踐，將其他的結構性問題如階級、性／別排除在外或是推到一邊。那麼，我們該如何提出上述兩個無法接受的立場以外的新立足點呢？

至少，這個新的批判立場將先指出帝國主義得以運作，其部分力量不僅只是外部所強加的，同時也來自於殖民地內部歷史企求現代化的動力，以此做為起點來重新思考殖民遭遇過程中的主體性問題，不只是在賦予被殖民主體能動性，也更貼切於真實的歷史狀態。

容我再次提醒，在我們社會中不同的批判圈裡，特別是左翼進步團體，美國一直被視為外在於我們的文化心理與國族主體的局外人，但是在東亞，經過半個乃至於一個世紀將美國建構成主導性的「參考點」，甚至是如吉見俊哉(Shunya Yoshimi)所言，「美國主義」(Americanism)已經從不成系統、散佈四處的符號，逐漸演進成強勢「參考體系」¹²，也就說明了美國不再外在於**我們的**歷史之外。蔡明

12 參見 Shunya Yoshimi (2000)。

發也在他關於亞洲消費的書序中提到，「美國事物」(things American)已經變成消費主體的認同對象，雖然其中的「對象關係」(object relation)因不同的在地歷史的作用而有所差異(Chua, 2000)。

因此，找尋新的批判語言與立場，超越國族主義基本常識的框架，來敘述這些議題的迫切性需求已經出現。但是，除了菲律賓之外，亞洲地區的美國帝國主義研究鮮少將其視為內在的、內化的與內部的文化力量進行分析，而這更需要批判性的辯論與瞭解，缺乏此一分析面向，當代亞洲不同地區主體性的複雜度便無法貼切地被解釋。吉見俊哉在最近發表的一篇文章中也同樣指出，急需有區域性的視野來討論美國主義這個極其複雜的現象，這樣的研究不僅要探究美國主義在日常生活的文化意識層次的作用，同時必須結合政治及軍事議題來討論。(Yoshimi, 2003: 433)

「美國帝國主義在亞洲」不是什麼新問題，但是它不能被當成過去式、已經被處理掉的問題¹³。從內在性的角度來重新面對美國，很可能被讀成打著後殖民的旗號搞古典國族主義，事實上後殖民論述在第三世界確實有這樣的效應，但是本章的自我定位是企圖扭轉後殖民典範的方向，改從去殖民與去帝國的視野操作，這其實關乎主體性的重建問題，不能被收到封閉的國族主義動力中來理解，要思索新的方向也只能甘冒可能的風險，至少在台灣，對於所謂美國因素與台灣主體性的研究／論述尚未展開之際，通過進入 51 俱樂部的核心論點作為分析的媒介，或許才能找到些新的討論方向。

13 2004年10月底在首爾的一場討論中，本文前一版英文的基本論述被讀成是南韓80年代反美運動中老左派立場重新包裝後的再次出場。在場一位當年80年代社會運動的理論家表示，他已經改變了以往的想法，認為是西歐問題，不是美國問題，是現代性問題，不是帝國主義問題，而這恰恰顯示出南韓歷史內部經驗中的美國問題並未結束。

具體而言，本章以51俱樂部為分析主軸來聚焦討論「美國主義」中所隱藏的帝國化及去帝國化問題。以下的討論以幾次事件為中介，時間點跨越1996年台海危機，2001年911事件，一直到2004年台灣總統大選及出兵伊拉克的爭議事件。簡單地說，美國主義問題是問題展開的核心，51俱樂部是分析的具體媒介場域，而事件是貫穿分析的歷史縱深。

二、閱讀51俱樂部

51俱樂部有其一貫的立場。在面對不同具體事件時，它會藉著回應事件，提出自己的理念，也因此不斷地再深化既有的論述。1996年飛彈危機中，它提出的幾個重要核心論點在公開信的首頁清楚地揭示：

……如果「五一俱樂部」不能使台灣社會菁英階層及早醒悟，放棄自私短視的個體移民行動，轉而支持主張集體認同歸化美國的「台灣建州運動」，不出數年，台灣恐將難逃「香港化」的惡運。即令台灣不被香港化，台灣也會因為北京持續地神經戰的騷擾，導致經濟衰退、民心潰散和社會動盪。

複雜的香港問題在此完全被負面地引用，潛在的效果在激起恐懼與不安全感。在香港1997年「回歸」中國大陸的陰影下，同時喚起台灣這個右翼反共空間在冷戰過程中所建構出來的中共惡魔的形象，51俱樂部建議台灣菁英放棄個人或自私的個體移民行為，轉而集體行動，就在當下此刻全面性地更改國籍取得新的公民權，台灣人便可以不再需要離鄉背井遠走他方：「台灣成為美國一州，這裡就是美國，

台灣人不必散居世界各地，成為當地社會少數中的少數。」(p. 4)這就是我之前所提51俱樂部是在現有政治光譜中最为特殊的地方：台灣建州運動將使台灣人不用再面對永無止盡、機會渺茫甚至是長期挫折失敗卻還是努力想要加入的聯合國，我們只要對付一個國家就能快速包在美國內部、自動進入聯合國。同時，過去五十年來想要變成美國的願望，如今終於可以提升成「這裡就是美國」的新境界。

台灣建州運動在此隱含的是一種具有普遍主義式的關切，關乎到整個台灣社會，不僅會為少數的菁英階層帶來利益，也使島上的所有居民都被納入其中，使所有人都可以變成美國人，這樣極為普遍性的召喚也就使得51俱樂部的建州運動成為具有高度政治性的方案。本文無法追溯二次大戰以後龐大華人人口移民美國的複雜問題，但是51俱樂部的主張顯示了在現在這歷史環節中，想留在自己家園的普遍性願望遠較戰後初期來得高，雖然同時全球化的客觀情勢已經造成大量人口開始跨國流動，高科技人才、外勞、外籍女傭都是能見度相當高的例子。這種不同於前期外移的慾望是有物質基礎的：台灣的經濟「奇蹟」不僅吸引許多美國移民及其第二代回流，並且也增強了想繼續留在／回到這塊土地上的欲求，想繼續留在自己家園的熱望不僅只是橫掃全球的不安全感所導致，也部分來自俱樂部成員自身認識到過去在美國被歧視為「少數中的少數」的慘痛經驗。這樣的心情是相當矛盾的，美國雖然在論述中成為人間樂土，但是在物質享受的樂土中還是充滿了無法全然歸屬的種族歧視，所以到最後美國依然不是我的家，為了魚與熊掌能夠得兼，最好的辦法就是把台灣的家變成美國。

論點結尾的幾句話——經濟衰退、民心潰散和社會動盪——可以從兩個方向來理解：它可以讀成是要動員人們的懼怕來支持建州運動；它也可以被視為反應了分享這種感受人口的真實狀態，透過如此地說出坦白的感受來發洩難以說出的恐懼。無論如何理解，恐共是戰

後冷戰格局中最為深刻的產物，在國民黨政權的長期灌溉下，成為51俱樂部論述的土壤。雖然全球化語彙高度暗示了社會主義的倒台與資本主義的勝利，51的操作還是脫離不了基本的冷戰格局。

在激起危機意識後，信中繼續指出：

……北京於3月5日宣佈針對台灣總統大選舉行逼近台灣的飛彈「試射」演習後，外交部次長次日約見美國在台協會台北辦事處處長，懇求美方能夠為台灣主持正義。有見識的人都知道，如果沒有美國保護，台灣即難以存活。如果美國不為台灣主持正義，「中華民國在台灣」恐怕不久有變成「中華民國在洛杉磯」之虞。

美國的形象逐漸變成擔負保衛全球正義的國際警察，沒有它，在台灣的中華民國可能早就不存在了。這裡所透露出的準確訊息是台灣的國家領導人從未公開承認，然而卻是所有政治勢力難以名之的「共識」：承認台灣一直是在美國「保護」之下。這個共識不僅框架也綁架了所有政黨政治的思考與運作。國民黨長期與美國共和黨友好，民進黨則向民主黨靠攏，即便是以陳水扁為代表的民進黨在2000年取國民黨而代之，依然沒有改變國民黨的對美政策，這在2003年全球反戰聲浪中扁政府依然挺美的表現中看得很清楚。因此，「懇求」這個字眼是與次殖民地及殖民母國（或「準州及聯邦」）中的階序關係一致，或者與封建帝國的朝貢關係有高度的類似性。

而問題的重點不在於台灣是不是沒有美國的保護就不能存活，就跟問台灣是否能不倚靠大陸市場來存活一樣，這些問題從來未曾、也不能在公開場合辯論，所有的政治選舉都必須繞過這些問題。然而51俱樂部表露出一種「務實」的立場，從而消解了「國家尊嚴」這種修

辭的虛假，而能夠突破這個重要民族主義心防正是因為「求生存」這檔子事，其迫切性遠遠壓過維護國家主權的空洞主張。這正是難題之所在：51俱樂部講出了「只能做不能說」的真實狀況，所以傷及許多人的民族情感，一旦講破了，原先可以躲過的鴛鴦狀態就難以持續，而這正是51俱樂部不斷想要突破獨派民族主義包袱的原因¹⁴，只有突破這個關鍵點，認清事實，接受事實，才能推向建州運動的理念。

51俱樂部緊接著的論點是，如果台灣真的被迫成為中國的一部分，那麼台灣的流亡政府將在洛杉磯成立，但是為什麼是在洛杉磯？這個未先預警的跳躍，好像偷渡了不太等價的詞項，將台灣這個準國族-國家，與洛杉磯這個以亞洲與拉丁移民為主的全球城市，平行地畫上等號。然而，這樣跳躍層次的想像當然不是沒有憑據的。自60年代開始，美國已是台灣移民的主要國家，而洛杉磯也是台灣中產階級移民居住集中率最高的地方，在一些台灣人的想像裡，台灣早就「內在於」美國的洛杉磯，早已是它的一部分了。洛杉磯的蒙特利公園市(the City of Monterey Park)一向被暱稱為小台北，那裡也儼然一副台北的樣子，食衣住行等消費的形式與內容也很像台北，甚至比台北還來得便宜。相對地，洛杉磯也早已進入台灣，成為台灣的一部分，紅極一時的偶像團體L.A. Boys的三個成員皆成長於洛杉磯，他們的台語還夾雜著濃重的美國加州腔，混雜了台灣的移民美國夢與下一代衣錦還鄉的榮耀，因此在回台發展後造成極大的轟動。因此，中華民國的流亡政府會設立在洛杉磯是十分可以

14 51俱樂部與獨派的糾葛可以從下面這段文字中窺見：「我本人雖然是〔獨派〕出身，但在接觸到〔建州〕之後，內心並沒有掙扎，立刻就接受了，我身邊的朋友很多都是如此，換句話說，並非每個〔獨派〕都要在內心經過一番掙扎才能轉向〔建州〕，我們不是〔獨派〕的檯面人物，也不是既得利益者，我們只是希望自己與家人與台灣人民都能夠過較好的日子，我們只希望台灣能夠成為先進的社會，所以對像我們這樣的老百姓而言，從〔建國〕轉向〔建州〕一點也不困難。」〔 〕為引文本有，發表於蕃薯藤討論版，2003年3月25日。

想像的，更何況台灣國的推手FAPA(台灣人公共事務會〔Formosan Association for Public Affairs〕)早就一直以美國洛杉磯為主要基地。

2000年3月初台灣總統大選期間，所有的電視新聞節目為了廣告與收視率，都開播call-in節目以吸引更多觀眾。高收視率的TVBS「2100全民開講」便將節目call-in

現場移至洛杉磯，在電視畫面上，三位候選人的支持者在座位上被區隔開來，從身上穿著的競選背心的顏色很明顯地可以看出他／她們分屬的陣營，這些支持者投入的緊張程度與相互間的敵意出人意外地高昂，比台灣本地都要激烈得多。每組支持者都競相強調自己支持的候選人才是正港的「新台灣人」，其他的都是假的，這是典型族群國族主義的表現。當主持人問道到底什麼才是新台灣人，這些支持者倒達成一致的共識：「正港的新台灣人是在台灣土生土長，願意為台灣犧牲奉獻的人。」這些支持者恐怕比任何真正住在台灣的人都更狂熱地投入這場選舉，主動捐款，積極慫恿其他人返台投票(支持特定的候選人機票還可以打折)，跟競選對手的支持者激辯等等。她／他們的行為表現恍如他們自己才是「住在台灣，肯為台灣犧牲奉獻的正港新台灣人」。

換言之，洛杉磯早已經變成台灣的一部分，所以洛杉磯與台灣之間的地理距離便在電視畫面中經由生活想像而消失了。當然，這不是台灣人特有的現象，同樣的現象也發生在許多移民社群當中，他們的身體散居世界各地，然而實際上還活在自己的家鄉：訂閱家鄉的報紙，觀看傳送自家鄉的衛星電視新聞，消費的食衣住行幾乎還是家鄉商業體系連鎖經營的超市及餐廳，關心家鄉的政權轉變勝過現在居住地的政治狀況，甚至移民社群中社團之間的衝突與合縱連橫，也都跟家鄉政黨的分裂與重組隔海呼應。

51 俱樂部的公開信是如何處理那些可能的反對意見呢？

……如果您聽到中共同路人咒罵「51俱樂部」是「亡國奴」、「賣國賊」、「漢奸」、「美帝走狗」，請您駁斥他：國家認同並非基於血緣，也非迫於武力。我們和日耳曼、俄羅斯及日本血統的蔣介石家族一樣，「有權」選擇做美國人或德國人，「有權」住在紐約或舊金山。

會列舉「亡國奴」、「賣國賊」、「漢奸」、「美帝走狗」等指責，顯示出51俱樂部確實是做了戰略性的思考，預見可能來自的各方攻擊，作好了被扣各種可能帽子的準備，以便應付曾出現在歷史上不同國族戰爭中用於幫助外國入侵者的各項歷史罵名，51俱樂部號召可敬的讀者們代表51俱樂部與「中共同路人」進行辯論。它所提出的反擊論點是反本質主義的，反對用血緣論作為國族認同的基礎，也反對用強制的暴力手段處理歸屬問題。值得注意的是，想像中的壞人蔣氏家族的跨國婚姻被提出作為參考座標，藉以合理化51俱樂部所倡導的選擇權利。但是為什麼是美國或德國被引為選擇認同歸化的對象，而不是前一句所提及的俄羅斯或日本？而且在點名特定城市時，為什麼德國的城市絲毫沒有被提及，只提到了紐約與舊金山？我們或許可在其稍後引自李筱峰教授的文章中發現答案：「與其被『中共帝國主義』的機關槍打死，我們寧願被『美帝』的漢堡撐死」，並且「人人避中國唯恐不及，人人心中都埋藏一個美國夢」（p. 6-7），所以在中共帝國機關槍主義與美國漢堡帝國主義兩害相權之下，選擇後者。關鍵的是隱藏在漢堡後面的美國夢：美國是世界的頂端，一個強大，富足，民主的國家，是一個可以保證安全與穩定的樂土——51俱樂部再次勇敢地帶出一個公開的祕密，就是深藏於每個人心中的「美國夢」。這就是我所謂美國帝國主義的文化力量之所在，美國想像的帝國大夢從來不全然是外在力量所強加的，而是

深深地座落在台灣新富階級的情感結構中，不論這是否只是純屬想像，懷抱著渴望有天成為美國中產階級的遙遠夢想，這就是台灣人心理結構被「美國」給緊緊佔據的地方。（這裡所表現的帝國慾望，在爾後碰上911事件，就被轉化成帝國主義的慾望了。後詳。）

不過，你認為這是在本質化以漢堡為代表的美國夢，那就錯了，這封信在接近結語時的文字也指出世界是會變的：

如果中國人跌破世人的眼鏡，把他們的國家建設成自由、民主、均富的人間樂土，而美國淪為貧窮而破敗的人間地獄，台灣州民仍可以和平的方式推展「台灣與中國統一」的運動，不必擔心被美軍鎮壓。總之，台灣成為美國一州，「台灣獨立」或「台灣與中國統一」的門也不會被關上，因為美國是個民主自由的國家。

這裡民族國家之屬性選擇的邏輯非常清楚：經濟成就成為選擇民族國家歸屬的衡量標準，因為「貧窮而破敗」是脫離美國的前提。所以國家歸屬的大門不僅對中國也對任何國家開放，只要他們也有可能有一天變成強大富足的國家，足以保障我們的「自由，民主，均富」，而且這個策略有高度的可能性，因為美國是一個「民主、自由的國家」，如果美國不再富裕強大，而中國有一天變得富裕強大，我們選擇脫離美國加入中國也不會有問題，美國不會打我們，雖然中國讓人跌破眼鏡的可能性非常低。關鍵的是，其實「美國」與「中國」是可以等價交換的，差別在於貧窮而破敗的人間地獄vs.均富的人間樂土；不管是中國還是美國，就看誰能夠保障我們在其大傘下成為人間樂土。簡單來說，這裡無所謂民族國家忠誠的問題，所有的考量只純粹著眼於利益上的精算，話說白了，誰是更大的帝國我們就投靠誰。與台獨基本教義派不同，51俱樂部的修辭中沒有關閉

起未來統一的可能性：台灣成為美國一州，「台灣獨立」或「台灣與中國統一」的門也不會被關上，重點是如何說服人們先加入美國再說。歸根究柢，當前的選擇還是在美國與中國之間，而這樣的想像其實是耐人尋味的，最起碼如果富裕是選項的基礎，那麼像日本卻從來不在51俱樂部的視野當中，跟台灣獨派的主流不同，51俱樂部看得起的還是美國與中國，日本想像的缺席，顯示的是51俱樂部潛意識裡中華帝國的世界觀在作祟，日本被視為東亞邊緣的小國，文化上從來就沒有能夠與帝國競爭的氣勢。

這裡正是玄機之所在：今天的美國也好，過去的中國也好，對於帝國強權的認同是最為根本的慾望。

當然，51也預見了它的算計方式不見得具有絕對的說服力：

……即使您在情感上仍然可能一時無法接受我們的主張，但是我們相信，您在理智上將無法否認只有我們的台灣前途解決新方案才能根本解決台灣現實面上的困境。

最後，51俱樂部還是要面對關鍵的難題：情感問題。為了能夠有效推廣他們的理念，就必須直接衝撞長期歷史塑造出來的國族情愁。51俱樂部了解讀者很可能因為在長期民族大義的道德性洗禮下，會有說不出口的不安，「在情感上」無法接受「成為美國人」的主張，雖然實際上已經有許多台灣公民早已「個別地」歸化成美國人、澳洲人或加拿大人，在此刻的台灣公開主張全員歸化成美國人仍會傷害民眾集體的感。因此，僅存的策略便是呼籲讀者「在理智上」做判斷，拋棄情緒、道德、歷史的包袱，如此一來便可了解其實要徹底解決台灣問題，除了歸屬美國外，沒有更好的方案了。此處看似訴諸「理智」，實際上觸碰的卻是感情的底線，此刻，經過精心算

計追求繁榮與安全的考量，這是台灣最好的出路。民間長期一直存在一種廣為流傳的說法，「如果我們仍然被日本統治，也許日子會過得更好」¹⁵，51俱樂部只是順理成章的提出，現在我們必須理智地將日本置換成美國而已。

在提出以上的主要論點後，這封公開信進入更為細節的敘述。它一開始試圖帶出因軍事威脅而產生的不安全感，進而建議即使目前台灣沒有被共軍攻佔的危險，卻也沒有任何保護的機制可以讓台灣免於受傷害。接著提出關鍵性的問題：「我們指望誰來保護台灣的身家性命及自由呢？台灣的武裝部隊嗎？」概括地說，這整封信的敘事策略扣緊恐懼的情緒邏輯：軍事力量的威脅將導致戰爭，戰爭的結果就是性命與財產的毀滅，因此我們需要有保障的保護機制，就是加入成為美國的一部分，這就是這封信的主要行文邏輯。

整體來說，在這封公開信的主要論點中，「激進多元機會主義」是51俱樂部主要的操作、思考邏輯¹⁶。稱其為「激進多元機會主義」其實並不帶有任何貶抑的意涵，而是在試圖描述51俱樂部所持的一種非本質主義的所謂務實的立場，希望抓住任何可能機會以鞏固自身利益，無論多麼激進都可以接受，只要丟開沈重的道德包袱，逮到機會以增加個人的財產與安全感，便可以無所不用其極。這樣的立場特殊嗎？也不盡然。在一個右翼主導的政治社會空間裡，長期缺乏批判力量的厚度，也無法提出其他另類的選擇，激進多元機會主義早已座落在許多社會空間，包括政治、商業、甚至是布爾喬亞公民社會或是NGO團體，為了搶奪利益與資源，什麼都可以做，當

15 這種「被日本統治，也許日子會過得更好」的情緒是非常普遍的，不僅存在於老一輩經歷過殖民統治的世代身上，在2001年2月28日在台北舉行的一次論壇中，一位持閩南口音的年輕人便毫不掩飾地表達出他對新政府表現的失望，而做了同樣的表示。

16 「激進多元主義」的說法並不是我個人的創造，電視劇作家黃志翔在台視《大大監與小木匠》連續劇裡發明了這一用法。此劇於1993年11月起在台播映。

然也可以「換了屁股就換了腦子」，在這個意義下，51俱樂部並不過分，至少它的提案還關切到集體利益。

容我大膽地進一步將分析層次稍作跳躍，「激進多元機會主義」可以說是台灣資本主義的特色，或者再跳躍一個分析層次，這正是資本主義的基本邏輯。放在更寬廣的脈絡裡，51俱樂部不能簡單地被理解為對戰爭的恐懼，或是追求美國殖民現代性的渴望，它也是對於全球化局面下造成知識論斷裂的一種回應。在反全球化的行動裡，西雅圖事件背後顯示的是不安全感與不確定感，但是一直到今天，雖然我們已經知道南北區域之間、國與國之間、階級與階級之間的差距將會越來越大，卻也沒有批判性的分析能確切地指出全球化對未來世界的全面性效應與意涵，也沒有分析可以確定地告訴我們，全球的統治菁英們已經有腹案知道該如何解決即將發生在各個社會的分化及貧窮所帶來的問題，尚且不論國家與地區之間將深化的差距，但是，他們準備好了嗎？他們準備好面對較西雅圖更大規模的全球性社會革命嗎？

我不以為左派將國家統治階層化約成資產階級代言人的講法足以充分解釋現況，資本邏輯衝破一切國家疆界的力量是在多層次的場域中操作的。活在一個全球性不確定的時代裡，對中產階級來說，往最強的一邊靠攏的策略（「西瓜靠大邊」）以保障利益累積的確定感，正是不安全感的表現，這也解釋了為什麼周威霖1998年發行的書是要「獻給沒有安全感、沒有確定感的台灣住民」¹⁷。就此意義而言，除了按照一般的講法說是國族-國家的衰微之外，51俱樂部的例子揭示了在想像的、象徵的或是真實層次的意義上，迫切地對超級強權國家的認同的出現，或是更精準地說，這是在全球化時代的壓力下投射出對於帝國的鄉愁；「帝國慾望」的強度意味著戰前與戰後帝國主義的連續性，

17 參見周威霖(1998:2)。

以民族國家形式出現的第三世界去殖民運動，並沒有經過去帝國的文化過程來切斷帝國想像，也才會依然有著再歸屬於帝國的真實企求。

在後面有關911的討論中，我們會看到51俱樂部支持美國帝國主義入侵伊拉克的態度，顯現出「激進多元機會主義」這個表層背後暗藏的沒有釐清的帝國認同，包括了歷史上的中華帝國及當下的美國帝國，特別是帝國主義與民主相互糾結的問題。

三、如何理解美國主義？

美國帝國主義在亞洲的研究與分析之所以不足，關乎當前的後殖民研究基本上的參考點是「英語」世界的殖民史，也就是英屬殖民地與大英帝國的經驗是主流後殖民論述的基礎。值得省思的是，後殖民研究的浪潮雖然在世界各地的思想界激起了近乎是典範性的移轉，但是我們這些處於第三世界前殖民地的許多知識分子，並沒有藉此機會重新檢視過去知識生產的問題，依然還是在延續原有的學術殖民體系，透過英美學院流行的後殖民理論的概念來看自己的歷史經驗，而不能有主體性、更為自覺地提出批判性的後設思考。英語系殖民經驗被突出討論的現象，或許與後殖民研究主要代表性人物的歷史經驗有關，她／他們多來自前英國殖民地，掌握了英國與美國的帝國建造過程中逐漸成為霸權語言的英語¹⁸，相對來說英語世界以外的其他學術出版品不能以同樣的分量進入所謂國際性後殖民研究的視野。即使是英文書寫的研究，鄰近地區如東南亞與南亞豐富的研究資料，特別是像菲律賓、新加坡、印度等地，大多數的研

18 真實的故事其實相當複雜，各地在長期使用英文的過程中，使得英文不斷地被在地化，已經不再是原來的英文；同時在許多區域中，如歐洲與亞洲，英文也逐漸成為溝通的工具語言，雖然在學界非英語系地區極少以英文書寫。

究也是用英文撰寫的，但是在台灣的學界，對於上述各地殖民經驗的理解也還是靠旅居美國學者的著作。簡單地說，我們大家還是緊緊地抱住美國學院的知識生產不放，這是對所謂後殖民研究的一大諷刺，反映出我們自身反思性力量的薄弱。

事實上，一旦將分析的參考焦點轉移至不同的地理-殖民場域，特別是在東北亞地區，我們則必須面對英、美之外其他的帝國勢力在不同歷史時段所產生的作用力。在20世紀之前，中國是主要的帝國，對周邊地帶有重要的文化及政治影響，縱使西方列強在19世紀爭相建立不同的勢力範圍；在20世紀這一百年之間，有兩股最關鍵的力量形塑了東亞地區的在地-國族文化面貌，20世紀的前半葉是日本殖民帝國主義，後半葉則是美國新帝國主義或是稱之為後殖民主義，這幾股交錯的歷史力量以不同的力道作用在東北亞，使得整個區域的文化構造極其多元複雜。雖然中國大陸的經驗有其特定的屬性，其複雜性無法完全納入以日/美帝國為主導的歷史結構中來討論，但是自1980年之後美國一直是中國賴以建構自我的主要想像對象，特別是90年代崇美的動力更為加遽¹⁹。關於日本帝國主義歷史的研究在90年代以後大量出土²⁰，日本批判圈對於其帝國「去殖民地化」的激辯及呼籲負起二次大戰責任的努力也已經在近期慢慢展開（參見本章結尾部分的討論），但是有關美國帝國主義及其在東亞地區造成的文化效應等相關研究卻是相當薄弱²¹。

19 參見劉世鼎(2005)在文化研究學會發表的論文，而中國大陸的美國情結之強，是我個人印象最為深刻的中國大陸經驗之一。

20 直接關於亞洲的討論許多可參考《現代日本的殖民地》，八冊，東京：岩波書店，1998；*Journal of Southeast Asian Studies*, special issue on "The Japanese Occupation in Southeast Asia," 1998；Kratoska, Paul H, *Malay and Singapore During the Japanese Occupation*, Singapore University Press, 1998. Lee, Geok Boi, *Syonan-Singapore under the Japanese, 1942-1945*, Singapore Heritage Society 1992; Takeshi Komagome, 《日本殖民帝國的文化統合》，東京：岩波書店，1996。

21 最近較為集中的討論出現在 *Inter-Asia Cultural Studies* (2003) 的 Americanism 專號。

相對而言，美國學術思想的批判圈也很少重新省思美國帝國主義在過去一個世紀以來對全球所造成的傷害，以致於美國去帝國化的運動從來沒有被正式搬上辯論的議程，遑論進一步採取行動，透過運動反思美國帝國主義。從2001年2月已經逐漸被遺忘的美國／英國(布希／布萊爾)聯合攻擊伊拉克事件，到同年911事件之後的大規模軍事行動，透露一個深層的真实狀況：**去殖民或去帝國主義運動從未曾有效地在這些前／帝國中心展開。**

以美國的左派為例，反思美國「帝國國族主義」(imperial nationalism)的動力往往被階級政治所置換，他們甚至不滿「後殖民」研究中心化國族、種族與族群的議題，對任何形式的**認同政治**嗤之以鼻，好像左翼力量與美國帝國-國族打造過程無關，因為她／他們並不認同美國帝國主義的侵略行徑；也正因為如此，美國左派沒有能力將自身放入去／帝國化的過程中來反省，導致缺乏大規模的自我反省運動以抵抗「帝國國族主義」，碰上攻打伊拉克和阿富汗行動時，沒有能力發出有效的反對聲音來阻止帝國主義行徑發生。如果911事件無法帶動去帝國化的反思運動，可以預見，英美批判分子與帝國國家權力之間長期的共謀關係也將在未來一而再、再而三地發生。相對而言，在第三世界像台灣這樣的地方，2001年4月，當中國與美國發生所謂飛機擦撞事件時，我們並沒有質疑美國軍事力量憑什麼可以在東亞地區橫行？雖然911之後台灣反對美國軍事主義的聲音開始浮現，但是在文化上「親美」的長期效應還是沒有被提出討論。如果我們把這兩造拼在一起來看，很清楚可以看到第三世界對於美國介入其文化、政治乃至於領土的認可，與美國所表現出的理所當然，兩者之間充斥著共謀關係。這或許就是所謂後殖民主義的操作邏輯，殖民主義並沒有結束。

總體而言，在當前的知識狀態中，亞洲內部對美國帝國主義內在於我們文化主體性的討論與研究是相當欠缺的。我們該如何解釋這一「缺席」？我們可以理解美國學界被包在美國國族主義的容器當中，無法跳開侷限來看問題，但是這種思考的缺席是否也是因為其他亞洲地區都跟台灣社會一樣，基本上沒有反對美國帝國主義的運動傳統？其實不完全如此，放在整個亞洲來看，台灣（當然還有新加坡）幾乎是唯一（唯二）沒有龐大社會性反美傳統的特例，因此也就很難解釋何以其他各地也欠缺這方面的研究。

要回答何以欠缺對於美國帝國主義的研究，最簡單、也最不令人滿意的方式是否認美國的帝國主義身分，認為美國帝國霸權的建立一直是經由行使領導權來贏得全球認可，並不是經由強加軍事武力脅迫弱勢國家接受，簡言之，是王道不是霸道。但是，如果我們提出美國二次大戰後在東亞明顯的軍事佈局作例子（日本本島、沖繩、南韓、菲律賓等地的軍事基地），以及亞洲各地抗議團體如何努力地驅逐美軍基地²²，此一說法將立即不攻自破，也就更不用提及90年代以後波斯灣戰爭，與後來以飛彈攻擊伊拉克或科索沃（Kosova）卻未經國際之間的協商，乃至於911以後的大規模軍事行動。所以否認帝國身分的操作方式，不僅要在武力層次來界定，還必須進一步細緻地分析。1993年出版的一本出自美國研究（American studies）傳統的重要著作《美國帝國主義的文化》（*Cultures of United States Imperialism*）序文中，開普倫（Amy Kaplan）精要地解釋了此一「否認」：

22 反基地運動在民間不斷地展開，但是美國政府置之不理。最近期的運動是沖繩在2006年3月初發動大規模的包圍，數萬民眾參與，要美軍撤出沖繩，凸顯出美國已經是以賴皮的方式，不肯在亞洲撤軍。

最近大多數帝國與後殖民的文化研究總是傾向於省略對美國帝國權力的討論。美國的帝國主義歷史超出了後殖民的定義，其意指依時序發展(從「殖民」到「後殖民」)，主要依據的空間指的是歐洲的各個帝國，特別是指形式上領土的取得，以及後來的去殖民與國族獨立運動的歷史。此歐洲中心主義的後殖民性概念該如何運用到美國帝國主義歷史上去，尤其是美國往往無法適用歐洲的模式²³？

也就是說，對於帝國主義主導性的理解是以歐陸歷史經驗為對象，超越這個理解之外便沒有其他足以適切瞭解美國帝國主義的模式，因此，歐洲中心論與美國中心論之間存在著知識論上的斷裂²⁴，一旦進入美國霸權的時代，帝國主義的議題便無形地消逝了。這是美國免於受到批判性檢驗的原因。

這種普遍性的定位方式，可以爭辯，其實美國的新帝國形式的後殖民主義根本就是不以直接掌控殖民地的主權及統治，而是夾雜了軍事後盾、外交干預、內政介入及文化的輸出，搭配了前殖民地師法美國的國族主義分子主動引入，這種戰略符合美國的國家利益，無須投入大量資源經營殖民地，也保存了前殖民地現代化統治菁英分子的面子，不再被當成漢奸走狗，於是在此共謀關係中就形成了美國模式的「後殖民主義」。無奈在美國核心地帶專注後殖民論述的學院派以及我們這些處於第三世界相互唱和的部分，大都以人

23 參見Amy Kaplan (1993: 17)。

24 必須澄清，開普倫的目的不在於否定美國的帝國地位，而是企圖重寫主流歷史地理學。在美國歷史地理空間內，開普倫的策略在重新連接「美國國族打造與帝國打造的歷史延續性與相互定義性」(同上註，p. 17)。開普倫的論點似乎對美國研究造成強烈衝擊，近年帝國與帝國主義成為美國研究年會組織(the Association of American Studies Annual Conference)的關心主題。

種／國族認同政治取得自己的發言位置，沒能全面性地揭示美國其實是後殖民主義最為典型的示範，以致於美國帝國主義問題很少成為討論的焦點問題，這難道不是另外一種共謀？²⁵

第二種方式是將缺乏對美國帝國主義在亞洲的分析，歸咎於冷戰結構的建立：附屬於美蘇強權之間的對抗，反共意識型態的形成，在資本主義地區有效地消解了美國帝國主義的問題。這樣的論證意味著所謂後冷戰時代的來臨有可能重新打開討論此一議題的政治空間，只是我們還沒有完全脫離冷戰時代的陰影，但是遲早得面對此一問題。這一種講法確實有部分的真實性。曹喜昫(Cho, 2000)相當精準地將二次戰後到90年代民主轉型之前南韓國家的性質描繪為威權主義、發展主義、國家主義(statism)、反共主義，這些性質同樣可以運用來描繪台灣戰後的政權。在冷戰結構下，為了鞏固自身的統治權力，右翼政治政權在諸如日本、台灣或南韓等地與美國形成緊密的結盟關係，以對抗共產主義敵人，召喚反共恐懼感有效地禁止了任何可能對美國這個「宗主國」提出帝國主義問題的政治立場²⁶，儘管反美在冷戰結構中被壓抑，東亞社會中也一直存在著主流的反美情緒與傳統。

在前一章中，筆者提出冷戰問題與殖民問題在歷史上是有連續性的，所以去冷戰的任務必須連結到去殖民方案中來討論。簡單地說，在東北亞地區的去殖民工作並未在二次戰後有效地展開，冷戰結構不僅有效地延續並且接收了殖民主義的結構，阻斷了去殖民運動得以開

25 我在另外一篇文章中提出流離者的機會主義(diasporic opportunism)與第三世界的共謀主義(third world collaborationism)之間的結構關係，就是要指出美國帝國國族主義的政治潛意識如何在我們的知識環境中運作的問題，參見Chen(2000)。

26 二次戰後動員出來對共產主義的恐懼感一直是非常龐大。1948年韓國濟州島屠殺事件與1950年台灣的「白色恐怖」，兩造政府當局迄今仍未完全平反，因其與「紅色」(red)有關。關於反共產主義如何地被操作以壓制「內部」的敵人，參見金成禮(Kim Seongnae, 2000: 461-476)。

展的可能條件，因此我們的世界觀、民眾的知識體系與分類方式都是在冷戰與殖民交錯的生產系統下塑造出來的；就算接受冷戰意識型態已經結束的論點，過去50年來在冷戰結構下制約出來的人口與知識的流動方式也無法輕易地一筆抹消；冷戰文化效應已經成為我們在地歷史與主體性的一部分，一如宣稱殖民主義已經結束並無法拭去其文化效應一樣，冷戰體系對於文化主體性的形塑至今仍與我們同在一起。

雖然冷戰結構的文化影響尚未被充分地探索與研究，但是「冷戰決定論」出現的危險，很可能造成向外投射的作用，再次將責任推給外來者，表現出對於美國帝國文化的不認同或是指向國家暴力，而不去真正面對國族認同慾望中對於美國的憧憬。這一直是東北亞左翼分子的問題，將國家分裂完全視為美國帝國主義的過失，這當然是真的但卻不是這麼簡單，不能概括地解釋我們社會長期養成的美國慾望。更進一步來說，此一論點誇大了所謂後冷戰政治中的不連續性。在紀錄1948年濟州島屠殺事件(亦稱43事件)的脈絡時，南韓的女性主義人類學家金成禮(Kim Seongnae)指出：

43事件及其暴力地以屠殺做結束，其實預期了1950年的韓戰，一場在失去五百多萬性命後無疾而終的冷戰意識型態戰役。即使冷戰已經結束，反共意識型態仍舊主導南韓的國家政治，並且有效地消音了許多43事件的記憶。二次大戰結束後，南韓為了國家完整與認同可以說一直活在「國家緊急狀態」之下，「緊急」的廣義被用來正當化南北韓兩個分裂政權的國家暴力，就如43事件被描述為「戰後韓國政治縮影」，它是南韓快速現代化過程中最重要卻一直被污名化的場景，而這些都與國家政治暴力緊密相關²⁷。

27 參見金成禮(Kim) "Mourning Korean Modernity: Violence and the Memory of the Cheju Uprising," unpublished manuscript, 1996.

金成禮提出我們不該誇大後冷戰政治的斷裂性，而且不能讓國族政權與批判部分推卸了他們的責任，也就是說，我們必須進一步強調，冷戰結構下構築出來的殖民／帝國認同效應，是美國帝國主義研究在東亞脈絡中匱乏的關鍵。值此美國帝國主義文化研究正在開始之際，處於亞洲、具有國際主義色彩的批判性知識分子所持的立場更需小心，得避免在研究美國帝國主義文化過程中，落入以國族主義對抗國族主義的陷阱當中。

經歷半個多世紀之後，美國霸權所造成的深廣文化效應，很難列出一份完整的清單²⁸，但是從前些時候各地出版的暢銷書中流行的「×可以說不」現象可以具體看到東亞所共有的「美國情結」²⁹：「日本可以說不」、「中國可以說不」，甚至是「台灣可以說不」，毫無例外地，美國是這些「可以說不」的共同對象。在此歷史環節說「No」，意謂著其實早先一直存在著毋庸置疑地說「Yes」，這樣的否認更加突顯了過去對於美國極為深刻的認同，美國的想像認同是沒有其他對象可以取代與置換的。

這就是我想處理的問題意識之核心點，希望可以連結諸多看似不同的場域來捕捉其間所顯現的共通性。從理論及方法上，對於美國帝國主義文化的重新理解必須從早期文化帝國主義的理論屏障中掙脫出來。70年代以後的文化帝國主義理論認為，新一波的帝國主義不再經由領土的佔領運作，而是經由輸入文化產品與知識體系，達成對第三世界主體進行「洗腦」的效果，最常被引用的例子不外是麥當勞、好萊塢電影工業，或是美國流行音樂(American Top 40)。通過這類推論所獲得的基於虛假意識的命題早已在歷史過程中被證實不具有解釋力，特別是無法解釋這些現象何以能夠接合到在地歷史文化的內在邏輯。

28 參見陳映真(1997)〈台灣的美國化改造〉，<http://www.china-tide.org.tw/leftcurrent/currentpaper/change.htm>。

29 參見石原慎太郎／聖田昭夫(1990)、宋強等(1996)與柯瑞明(1996)。

在另一個層次上，自 80 年代中期以後，當東亞地區的經濟實力壯大到已能建立不同形式的文化工業（電影、流行音樂，以及後來的漫畫／動畫，透過衛星電視傳送的連續劇，與網際網路上的遊戲等），雖然亞洲的電影工業還難以與好萊塢競爭，但是亞洲文化工業的興起使得青少年世代的大眾文化生存環境更為多元，美國產品的壟斷性地位也因此逐漸在被打破。當然這並不是否認早期的好萊塢電影與美國流行音樂對東亞電影與流行音樂生產的形構所具有的重要影響，真實狀況是到了 80 年代中期，香港電影已經是部分東亞國家裡賣座第一的外國電影，到了 90 年代，像台灣的 Y 世代以下已經幾乎跟 American Top 40 絕緣，很少在卡拉 OK 裡點唱美國流行歌曲。

簡單地說，綜合以上現象所指向的變化，從「文化帝國主義」轉化為「帝國主義的文化」的理論概念，不是要揚棄對於帝國主義的批判，而是更能解釋帝國主義實際操作的複雜性，因此必須超越早期文化帝國主義的命題，擺脫不具解釋力的「洗腦論述」，將薩依德在《文化與帝國主義》³⁰ 一書中的討論進一步推展，開啟新的問題意識，追問帝國主義能夠產生長期效應的原因，為什麼不是經由類似跨國媒體直接掌控文化機器，而是透過威脅利誘，以政治經濟力量跟在地歷史接合的結果³¹。接下來的問題就是：究竟經由什麼樣的過程與機制讓資本主義與帝國主義的全球化動力能夠辯證地接合到在地文化形構當中？這些問題需要更進一步的研究與分析。

在有足夠的歷史研究能夠支撐基本的看法之前，我們至少可以提出初步的理論假說：在東亞區塊中，二次大戰後對於新殖民／帝國認同的歷史，已為在地文化想像的疆域劃下了邊界，這些範圍是在意識

30 參見 Edward Said (1993)。在我看來，這本書比起他另外一本頗具爭議的名著《東方主義》要有用得多。

31 參見本書〈去殖民〉一章中對於接合關係的解釋。

或無意識的過程中，經由主導性的機構，如國族-國家與資本，或甚至是公民社會團體的結盟合作、互相接合的效應，並且形塑了我們的精神／政治地形圖，造成在二次世界大戰以後的歷史進程中，美國成為認同對象的中心及最為主要的參照體系。在此重提認同機制問題並不意味著要將歷史心理化，恰恰相反，帝國主義的歷史實踐與各地國族主義的結合，實際上已經將美國這個新殖民主建構為認同對象（就算在後來更成為揮之不去的「不」認同對象），認同的機制乃是透過新殖民再現體系或生活方式為中介，滲透到國族-人民的文化想像空間裡；精神慾望的能量與流動方向則是在新殖民的文化想像框架內部操作，而這些連鎖運動的軌跡穿透整個東亞的社會身體。

美國帝國主義文化的力道來自於將美國建構為現代性的指標、象徵與代表，鑲入到地理-殖民空間中，因而成為認同的對象。不只「美語」³²成為必須學習的第一（高級）外國語，社會機構的形式亦得「師法」美國；即使不是唯一的選擇，美國在80年代末期之前向來是莘莘學子出國留學不經思考的慣性去處；不論對政府官僚還是反對運動菁英來說，「美國」經驗也向來是他們在發言時為了取得正當性必須不斷引用的參考對象。這些散佈在日常生活中的點點滴滴構成了令人難以想像的效果：在一般民眾的想像裡，「外國」指的幾乎就是美國。

誠如一位中國的批評家1999年在一場於北京舉辦的大眾文化會議上所指出的情緒：今天的美國，就是明天的我們。所以，「美國」一直是我們想要迎頭趕上的範本。如果直接援用法農的說法，「日本」、「韓國」、「中國」、或「台灣」想成為「美國」，就像「黑人想成為白人」一樣，放在現在的時空來說恐怕不符時宜³³，不過我們也很難否認類似的向上認同的理論邏輯確實在作用著，而不同的關鍵在

32 在台灣「美語」這個語彙似乎正在取代「英語」。

33 參見 Frantz Fanon (1967)。

於 51 俱樂部所指向的結構性局面已經不再是法農所分析的殖民地狀態，此一「後」殖民、「後」冷戰、全球化的新局面更進一步翻越了殖民認同的論述侷限，與全球充滿不確定性的結構性變動相接合，而 WTO (World Trade Organization [世界貿易組織]) 則是經常被引用來說明這種不確定性中所暗示的焦慮的象徵。

這個局面的複雜性反應的也正是歷史的糾結。歷史的軌跡從來不會在碰撞新局面之中死去，反而會從過去篩選部分的因子來正當化或是面對現在的特定狀態，就像反共情緒作為恐懼感的浮面表達形式，51 俱樂部就是以恐共作為修辭的基礎。從另一方面來看，「文明主義」作為一種本土主義向上走的形式已逐漸浮現，趙惠淨 (Cho, 1999) 曾精要地分析南韓的儒家復興運動，蔡明發 (Chua, 1998) 則精闢地點明新加坡正重新自我界定為亞洲人的身分認同，而「日本」很明顯地正在積極的「再亞洲化」³⁴。當然，這些「自我再發現」(self-rediscovery) 運動是與全球資本的區域化相結合，但是其精神分析層次的驅力則是再一次立基於對殖民史的反動，其中，亞洲文明主義者的身分認同的對立性他者，無論申明與否，就是「西方」，今天以「美國」為代表。然而，就算是反美國主義也並不僅僅只是在歷史中被壓抑者的重返，與 51 俱樂部的親美立場一樣，都是對全球性不確定性狀態中所造成的焦慮的回應。

不認同 (dis-identification) 之所以會發生乃是因為有先前存在的認同，否則這種不認同不具任何意義；我們必須先認同什麼，接著才會企圖切離。以上的分析並不帶任何諷刺欲揶揄本文所引用的任

34 參見趙惠淨 "Constructing and Deconstructing 'Korean-ness' in the 1990s South Korea", 中文翻譯收錄於《台灣社會研究季刊》33 期，1999：65-102；見蔡明發 (Chua Beng Huat, 1998), "Culture, Multiracialism and National Identity in Singapore" 於陳光興主編 *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, London: Routledge, p. 186-205。

何例子，而是指出，親美或反美兩種立場模式其實都是針對同樣的對象、在同樣的空間之內運作。行文至此，希望至少已提供了缺乏美國帝國主義研究的一種解釋：美國這個認同對象已經深植我心，這反倒使我們無法跳出結構之外來批判地看待美國帝國主義問題。這樣說到底又意味著什麼？如果我們想要誠實地瞭解自我或多元集體自我的文化構成，我以為我們必須承認，美國不僅一直在我們身邊，而且已經**內在於我們的文化主體性**，成為我們身體的一部分；美國不僅界定了我們的認同身分，同時也已經成為我們文化想像最主要的參考對象。也正是藉由盤據了作為參考對象及參考體系的位置，「美國」建構了我們的主體性，而且也正是因為它是我們想像的參考座標，它也變成了我們的一部分。我試圖想提出的主要論點是，當某物已成為主要參考架構時，此物便已經是我們文化的一部分；當美國，而不是菲律賓或韓國，不斷地被援用為參考對象，來證明台灣的民主成就時，這意味著「我們是美國人」，我們不是（也不想變成）韓國人或菲律賓人，因為他們甚至不被我們放在眼裡，也根本不進入我們的視野。這樣的反思性認知與體悟是我們試圖自我轉化與突破困境時的必經關鍵。

四、美國主義與國族主義的互補

回到1996年51俱樂部當時所處的時空。

1996年總統大選投票日前，許多住在台灣之外的朋友發來相當多的電子郵件，對飛彈危機表示關切。這些朋友似乎比我們還緊張，事實上一旦置身危機之中，能做的事情相當少，以無數生命為賭注的戰爭遊戲此刻掌握在極少數國家領導人的手裡。無論如何，日子總得過下去。這樣的無力感所造成的普遍性冷漠現象，在當時被詮

釋為台灣人民處理危機狀況的冷靜與成熟。當然，也還是有大群有錢人提光銀行存款來換取「美金」，搞得花旗銀行都必須空運現金以滿足過大的提領需求。選舉結束後，這次的首次總統直選就被普天同慶地讚譽為舉世的民主成就，要擺在五百年台灣歷史來看，或五千年的中國歷史來解釋，得看不同人的統獨政治立場而定。

選舉結果揭曉之後，旅居美國於普林斯頓大學任教的著名歷史學家余英時教授，寫了一篇長文〈過去與現在的台灣海峽危機：閱讀民族主義〉，發表於《中國時報》，從1996年5月5日連載至5月14日，分成六次刊出³⁵。在這篇長文裡，他將在飛彈危機下舉行的首次總統直選閱讀為兩種現代思想之戰：民主與民族主義，在這場戰役裡，台北戰勝北京，中國國民黨打贏中國共產黨，自由民主戰敗了共產主義，簡言之，邪不勝正。余教授經由整理歷史過程來強調，中國民族主義已經變質，從傳統的防衛性變成現在的高度攻擊性，而攻擊的對象正是美國，今天西方帝國主義的唯一代表。故事當然比所述更加迂迴曲折，但是他意指的是，反抗美國所代表的自由民主是中共終極危險之所在。

余教授所沒有指出來的卻是，「戰爭遊戲」牽扯的不只是一國的民族主義，而是至少動員了三個國家的民族主義：中華人民共和國、中華民國與美利堅合眾國。在內部，台灣出現前所未見的團結一致，縱使面對中國飛彈時各自的意識型態上有模糊的差異。台灣三大政黨皆同意大量增加國家國防預算來抵抗中共，國防預算是在1987年解除戒嚴後一直縮減的項目，卻在此時重新提高，當時仍在野且向來堅持反對大量國防支出的民進黨率先表態同意增加預算。反共言論在沈寂多年之後如今再度登場。

35 見余英時(1996)〈過去與現在的台灣海峽危機：閱讀民族主義〉，《中國時報》，5月5日至14日。

從歷史上來看，1949年之後，「共產中國」一直被國民黨政府建構為假想敵，以中共剽竊中國作為維護自身政治合法性的聲稱，另一方面反共作為基本國策反過來也制約與形塑了主張台灣獨立的反對運動，從80年代起將中國轉化成為異己來建構自己的台灣身分，對內爭奪被外省中國人，即國民黨，所壟斷的政權。以省籍／族群動員為基礎的反對運動能量被1988年上台的本省籍總統李登輝所接收，經由一場國民黨主流派幹部稱之為「寧靜革命」的過程，李逐漸接掌黨國機器。1995年，就在他經由宣稱國民黨政權是「外來政權」的「殖民政府」贏得本省籍選民的支持後，台灣的政治反對運動便逐漸失去票源，反對黨民進黨與李領導下的國民黨的政治路線也越來越難以清楚區分。李登輝情結終於在這場選舉中發酵，在四組候選人競爭的局面下仍然過半，以54%的選票當選（民進黨選票掉至21%）。

簡單來說，李的大勝部分得歸功於這次的飛彈危機，1949年之後長期被建構的假想敵如今終於變成真正的敵人。這其實是相當古老的邏輯在運作：在面對外在敵人帶來的危機時，民族主義才有能力將內部紛立的差異形成暫時的統合。

在過程中，台灣成為全球媒體焦點，這其實與所謂的民主選舉關係不大，主要是中國與美國間的戰爭遊戲。過去台灣政府動用相當大的資源來作國際宣傳，建立自己的民主形象，同時也大力推動「加入聯合國」的計畫，然而卻是成效不彰，這次危機反而帶來了空前未有的世界性免費廣告宣傳，至少很多人現在知道台灣跟泰國有什麼不一樣，雖然英語發音相近。所以飛彈戰爭遊戲最後終於將台灣以爭取民主的形象推向國際舞台，從這個角度來看，台灣政府明顯地是大贏家。

表面上來看，中國共產黨政府在這場國際角力中成了輸家，但事實上不盡然。對內，中共領導階層不僅藉由飛彈攻勢保全了統治者的顏面，同時也得以藉這次的事件來重新凝聚因市場經濟而逐漸

削弱的民族主義能量，而且藉此事件得以再次宣示，沒有任何形式的區域主義或分離主義有存在的空間：分裂主義一定會是攻擊的目標。這項警告不只給台灣與西藏，也包括醞釀要求相對自主性的情緒，特別是在經濟正快速成長的東南與有重工業基礎的東北地區。

也就是在這樣的狀態中，後殖民主義與國族主義之間的連接，具體地呈現在當代中國。根據台灣《中國時報》的報導，中共領導人江澤民在1995年底借用了後殖民主義的觀念，在一場政府動員的「談政治」會上談及「西方的陰謀」，警告「殖民主義文化現在正在滲透(入侵)中國」，於是反西方與國族情緒動員成了一體的兩面。一位任職於中國社會科學院，在美國受教育的學者被江的下屬商見，鼓勵他把在美國所學的後殖民主義理論與政治現實連接起來，最後出現了這樣的結論：中國主要的敵人是美國帝國主義所主導的跨國資本，現在正「緩慢地毀滅中國並且清空國家主權」。不過這似乎並不能算是中國政府的主觀意志，而來自於對於美國這個对手的應和。此處無法詳述中國國族主義一個半世紀以來以形塑西方為假想敵人的過程，但這確實是江藉後殖民主義來召喚國族主體的具體表現。中國進入全球資本主義結構的事實說明，與全球化理論家的期待恰恰相反，國族主義並沒有衰頹，而且變成國家權力在與其他國家或跨國公司競爭時所必備的政治工具。飛彈危機一舉快速地將中國這個象徵符號重新推上國際權力的舞台中央，向世界宣示中國是全世界少數有資格能夠成為美國對手的國家。

美國呢？要用民族主義來討論美國是相對困難的，民族主義好像早已變成第三世界國家的專利品。然而事實上，「我們就是世界」(We are the world.)的政治潛意識早已浸透了美國的社會身體，它的作用力無所不在，所以好像也就沒有民族主義的問題，但在飛彈事件上，美國民族主義卻很快清楚地暴露出來。對蘇聯解體後便亟思

找尋替代對象的美國來說，台海事件的發生是重要的契機，保守的共和黨民族主義分子迅速地逮到這個機會展開攻勢。派遣艦隊保護台灣海峽，不只對共和黨分子是理所當然的，民主黨更是唱和採取軍事行動的正當性：(1)保衛亞太地區的「穩定」以盡美國長期以來作為世界警察的責任；(2)保護我們忠實的盟友——台灣；(3)更重要的是，維持亞洲區域強大的軍事力量是為了滿足美國的國家利益（特別是有利於武器軍火工業），這正是美國學者如杭廷頓長期以來一直倡導的戰略思想；(4)沒有講明白的是，派兵事件可以移轉美國國內嚴重經濟問題的注意力，如失業率的上升以及多元文化衝突，並將之投射到對敵人的不滿上。如果不可能真的將飛彈發射到敵軍領土上，至少也要做到在象徵層次上打擊異己，簡言之，美國人道主義捍衛民主自由的目標是充分地達到了。

如果三個國家機器都是贏家，那誰是這場飛彈遊戲的輸家呢？國族主義被國家徹底的動員與綁架，紛紛取得它們各自持續統治的正當性：台灣在所謂後冷戰時期終於首次找到完全團結的時刻，一致對外，批判知識分子深知在這樣的時刻最好保持沈默，否則就會被迫沈默／消音，任何不同的聲音都會被視為叛徒；中共政權則得以卸下其共產主義信條，展開其用來對抗西方的後殖民國族主義，藉機掩護內部因新興資本主義形成所帶來的問題，並且經由對抗建立起自己的世界地位，成為美國的對立體；美國則不但成功移轉了其內部的社會矛盾，也為終於找到想像的他者而沾沾自喜。

隱藏在這三個版本國族主義背後的是全球化資本主義結構，這聽起來似乎是太過於教條的經濟決定論，但是，臺灣的國家機器放棄中國大陸市場還能存活嗎？美國肯放棄在中國與東亞地區的經濟利益，並放棄在亞太地區的強勢地位嗎？中國政府真的可以一方面對西方國家表示出強烈的妒恨（將自己與敵人綁在一起），卻在另一

方面繼續吸引西方資本的持續投資，同時來協助它成為另一個世界霸權嗎？總而言之，在飛彈危機中，一種我稱之為「飛彈國際主義」的效應正在發揮，使得這整個戰爭遊戲讓這三個國家形成結盟，演出一場大戲，彼此皆有利可圖。

那麼真正的輸家就是沒有門路去干預，不認同搞戰爭遊戲，但也無法去阻止國家動員民族主義情緒達成內部團結來壓制異己聲音，又得無奈承受戰爭可能發生的壓力的人們。在這一過程中，我們聽不到三個國族空間中批判的反省，為什麼所有人要冒著危險來承擔政客主控國家之間的戰端，歷史上的經驗還不足以讓我們拒絕戰爭的全面性暴力？當然即使做出批判，主流媒體過多氾濫的電視影像也可能淹沒或是封殺了這些聲音。對我們住在台灣的人來說，局勢很清楚，無人有能力阻止民族主義的團結力量，並從中找到一個合法發言空間來拒斥不惜戰爭的龐大情緒。這樣緊繃的精神狀態讓我們理解到，台海戰爭果真發生，國家一旦啟動機器動員，不論是主動還是被動，反戰運動會馬上被當成叛國行為，處於戰爭狀態，反戰分子會立即遭到逮捕。

在這個瀕臨戰爭的片刻中，三個國族國家（「中國」、「台灣」與「美國」）彼此表面競爭卻又在效果上相互利用，我們或許比較可以瞭解，何以在台灣沒有批判美國帝國主義的發言空間及位置。也正是在這樣的條件下，金成禮對韓國戰後現代性的分析更能讓我們反省到台灣的問題，因為過去四、五十年歷史大敘事的基調是反共親美的，任何有關美國帝國主義的指稱，都會被快速地翻譯成是對台灣對岸共產政權的認同。國家主義所規約出來的二元對立——民主 vs. 共產——使得批判性的表述沒有任何立足的空間。過去五十年建立起來的政治潛意識共識——美國對我們是「大家長式的保護」——再加上前面已經提到的長期日本情結，我想再次強調，經過一個世

紀，「日本」與「美國」早已**內在**於我們的文化主體性。然而，這樣的體認到底又可以導致什麼樣的批判效應呢？讓我們慶賀強加形成的雜種性？或是倒退回本土主義式的純粹？我希望此種體認是去殖民行動的一個環節，將反動的焦慮轉為積極力量的關鍵，至少，這些積極的力量不會與51俱樂部的激進多元機會主義一樣。

五、911後的美國主義

2001年爆發了改變全球局勢的911事件。

針對之於全球資本與軍事具有高度象徵意義的華爾街世界貿易中心與五角大廈進行自殺性的攻擊，其實意味著採取行動的主體對於美國所主導的世界走向已經到了忍無可忍的局面。我們原本期待，這個事件能夠讓處於高速自轉狀態的世界暫時緩慢下來，比較後設地反思正在浮現的種種人類必須共同面對的問題。無奈事與願違，以軍事武力為前導的權力邏輯壓倒了來自全球各地反思的呼聲，於是「911效應」快速席捲開來，引爆了有史以來最為龐大的全球性民間自主的反戰運動。

接續本章前幾節的討論，911事件的發生提供了一個能夠跳出51俱樂部所處的台灣格局，將美國情結放在更為寬廣的脈絡中來思考的契機。

事件發生後，各地的反應極為分化。像51俱樂部當然是本著一貫的立場，力挺美國政府的強勢軍事行動。但是更為有趣的是，全球性的反美情緒也以加速度被激進地引爆。不論是從主流媒體或是大量網路上的反應，浮現了某種高度情緒性的共識：「**是的**，我們譴責這次慘無人道的攻擊行動，對無辜受害的人士表達高度的關切與同情，**但是**，同時我們認為這是美國政府自食其果，我們期待美國

人民可以抓住這個機會反省他們的政府在全世界各地所造成的禍害，才可能改變美國政府的霸權行為。」911事件可以說是網際網路搭建以來首次聚合了全球性的另類討論，幾乎所有具有反思性的言論都具有「是的……但是」這樣的修辭模式，所有「是的」之後的同情性表述都被「但是」之後的譴責性話語消解掉了，真正具有論辯價值的都是「但是」之後的陳述。如果以上述的修辭形態來捕捉當時全球情緒性的感覺結構是合理的話，它其實意味著美國的全球「霸權」在911後已經瀕臨瓦解。也就是說，高強度反美情緒的出現，顯示的正是美國已經喪失了它全球性的認可，其領導權與正當性在事件發生之前就已經在全世界各地受到質疑，911事件不過是這種情緒得以全面性引爆的具體媒介而已。那麼接下來的問題是：我們要如何解釋這股全球性的反美國情緒？

簡單的理論概念很難提供有力的解釋，我們必須回到世界歷史內部來找答案，畢竟這種強度的情緒不是突如其來而是長期積累、加速度的效應。不過下面的討論並不試圖提供全面性的解釋，而只將焦點擺在亞洲區域史內部來觀察。

在亞洲區塊中，除了美國在菲律賓進行的殖民統治之外，19世紀末期以後，「美國」作為強勢的文化想像，從來未曾外在於「亞洲」，就如同「亞洲」不曾外在於「美國」。日本在1858年港口條約協議下被美國政府及資本打開門戶，經濟與政治力量的衝擊從此展開，到了1930年代，「美國」已經成為日本本身認同的一部分。最近吉見俊哉(Yoshimi, 2000: 202-3)引用了Takanobu Murobuse於1929年在《美國》(*America*)一書中的一段文字，今天讀來讓讀者簡直難以相信：

你上哪去找還沒有被美國化的日本？日本沒有了美國怎麼活下去？我們怎麼逃得了被美國化的命運？我甚至敢宣稱美國已經變成了整個世界，今天，日本什麼都不是了，只是美國而已。

在華文世界的語境中，特別是在台灣，我們很難想像1930年代美國想像的存在已經如此誇張，然而這不僅僅只是在日本，朝鮮半島也出現了美國想像的強大力道。Yoo Sun-young (2001)在分析韓國日據時期的重要論文中指出，「美國的現代性」在1930年代早期扮演了對抗日本殖民主義的文化想像功能，具體地體現在殖民地狀態，特別在菁英階層的日常生活中，透過身體的模仿追逐現代的想像。而美國之所以當時能夠在亞洲成為現代性想像的基礎，在於它當時作為進步解放者的形象。

美國在一次世界大戰逐步崛起，作為後進的擴張性勢力，美國面對的是已經被既有殖民帝國主義所瓜分的世界，為了能夠進入被切割的地盤，它提出了歐陸列強難以反駁又深受殖民地菁英認可的威爾遜原則，民族自決的口號確實成為反殖民主義獨立建國運動的主導性後設語彙。於是美國在許多殖民地被有效地建立為「解放者」的形象，事後證明在與前帝國強權的競爭角力上，以及贏得被殖民地國族菁英的合作上，發揮了關鍵的作用。的確，二次戰後，全球性冷戰結構快速形成，整個世界被資本主義與社會主義兩大陣營相對立的二元邏輯切割為兩大塊，在美、蘇兩大強權的「領導」下，開啟了全面性的冷戰構造，至今並未結束。在東亞，美軍接管日本（及其殖民時期的統治機器）、國共內戰與韓戰逐步確立冷戰體制的建立，搭起反共的戰略防線，圍堵中共與北韓。

康明翰(Bruce Cumings)對此作了精闢的概括，他指出：

[在韓半島]美國人發現他們必須用日本召募人員的系統來補足所需的官僚人員。縱使是美國人相當自豪的自由選舉制度在1946年的第一次運作，還是得依靠殖民式的法規與程序。不論是在軍隊、官僚體制、政權體制，美國發現在佔領期間扮演的角色是日本人懷孕的接生婆，沒有帶來他們自己培育的韓國後裔。(Cumings, 1984: 479-80)

在康明翰的分析中我們可以發現，戰後的東亞地區，從日本帝國主義走向美國帝國主義的過程，存在著直接移交的系譜關係——美國在韓半島直接接掌日本的殖民統治機器，在日本國內則更清楚地搭了一層太上軍政府。因此在東亞資本主義陣營的狀況與其他地區——如歐洲——完全不同：在東亞，美國是直接以軍事力量接管前殖民機器，以此為前提來進行其霸權運作及文化帝國主義的入侵。廣島／長崎原子彈事件之後，日本便長期活在美國的陰影之下；南韓與台灣的專制政權更被讚譽為美國最忠實的盟友；即使是從來不曾直接受到美國影響的中華人民共和國，也一直將美國視作象徵西方的他者，受其制約與影響³⁶。簡單地說，在1950年之後，「美國」便成為東亞「內部的的外來者」或是「外來的局內人」，這些國族空間內(國族)認同的片斷與文化主體性構造，都已經注入了美國的剖面。

在過去四、五十年中，日本、南韓、台灣、沖繩等地在經濟、軍事、國際政治，乃至於文化上儼然成為美國的次殖民地。除了國民黨政府在1979年與美國斷交後，美軍撤出台灣外，直到今天美

36 錢理群(2005)先生對於中國大陸國際觀在50年代的形成，提出了精闢的分析。其中，對於國民黨「親美反共反蘇」與共產黨「反美擁共親蘇」的描繪，有助於理解美國對於中國的制約。

軍基地仍然遍佈各地：美軍飛機在東京市東邊天天不停地起落，梨泰院基地座落於首爾市的正中心，沖繩島大量的土地面積由美國空軍基地所覆蓋。只要戰端發生，這些地方很可能首當其衝。東亞資本主義陣營不但受到美國「保護」，同時持續了民族主義追求國家現代化的動力，開始全面性的師法美國，透過大量的留學生赴美學習，將典章、制度、知識搬回家來；從戰後到80年代後期，台灣與南韓的國家領導菁英階層，包括反對勢力，就算不是留美派，也完全籠罩在全面性建立起來的美國想像之中，美國想像幾乎病態地成為唯一的參考座標，諸多的公共辯論都快速地拉出「美國是這樣的」來正當化自己的論據。於是，冷戰結構讓我們長期活在半個世界裡，反共親美是不容挑戰的國策，也使美國「自自然然」地注入我們的社會身體當中³⁷。

冷戰體制下這種極其暴力的權力平衡、相互牽制的機制，至70年代末期起開始鬆動，中國大陸的改革開放是關鍵的起點，配套而來的是仇美政策逐步向崇美傾斜，到目前為止，在美國的外國留學生裡中國大陸高居前一、二位，「美國夢」的想像不再只是原來資本主義地帶的專利品，終於成為東北亞的文化統合力量！

而最具意義被標示成所謂冷戰結束的事件，則是80年代末期東歐與蘇聯社會主義政權瓦解及其一連串的骨牌效應。此刻，美國一枝獨秀的情勢已然浮現，但是經濟上，日本與東亞四小龍的崛起，在氣勢上成為80年代末期世界資本主義的核心地帶，因此，雷根(Ronald Reagan)所代表的美國政府沒有條件擺出世界盟主的姿態。但是到了90年代初，隨著日本的泡沫經濟及東亞經濟發展的趨緩，美國很明顯地成為地球上獨一無二的霸主，在經濟及軍事

37 這也正是面對走出冷戰陰影，必須要提出去冷戰運動的原因。

力量上沒有其他任何的民族國家，甚至是區域性的集團，能跟它相制衡。也就是在這樣的局面下，「冷戰結束」的措辭在北美洲開啟了新自由主義「全球化」的運動，在效果上承續了威爾遜民族自覺的戰略，企圖使以美國為核心的世界資本可以打開所到之處的門戶，自由進出。

1991年，老布希所代表的共和黨的保守主義發動了波斯灣戰爭，開始挑起各地敢怒不敢言的情緒。在90年代初，波斯灣戰爭可以理解成美國在取得世界霸權位置後，首次企圖達到在越戰失敗後恢復國家威望的戰爭。同時，戰爭直接指向回教世界，是在蘇聯倒台後尋求新對立體的表現。選上回教世界，後來受到美國學者杭廷頓在其執行「國家安全與美國利益」官方研究計畫的報告書中所提出的「文明衝突論」的理論支持，將未來世界的變化，從冷戰時期的左右對立，扭轉成以民族主義為基礎但更上一層樓，我稱之為「文明主義」的對抗，其中杭氏編造出來的七、八種文明體中，回教世界被選成是美利堅文明體的首要敵人。其實一直到今天都沒有具體的證據顯示911事件是回教國人士所為，就算是，依照美國國內法的規定，得透過國際法程序審判。然而從美國政府到媒體，原本多元分化的回教世界被快速地統一起來，建構成「文明」的共同敵人，從過去十年美國所發動的軍事攻擊來看是其來有自的：回教世界早已成為美國戰爭機器的假想敵。諷刺的是，911後，美國的強勢反應不僅把回教世界帶到全球政治舞台的中心，也激起反美國情緒對於回教世界的廣泛同情。

波斯灣戰後，柯林頓(Bill Clinton)的民主黨接掌政權，居然更進一步，在事前未經國際協商的情況下，先是以猛烈砲火攻擊伊拉克，後來又把飛彈直接射向科索沃。美國的霸權行動不僅將民族國家體系的總部聯合國安全理事會丟在一邊不顧，摧毀了二次大戰後

冷戰結構中的共識，同時等於宣告聯合國作為民族國家國際體系的瓦解，至此，其領導權的正當性已經嚴重滑落。西雅圖事件其實是相當重要的訊號，直接以反全球化為訴求，對美國國家與資本所設定的全球化方案，進行來自民間、跨越國界的大規模挑戰。但是柯林頓政權的總體表現是相當曖昧的，所以使美國還沒有被當成世界公敵來對待：在東亞，他將中國大陸納入戰略夥伴而非競爭敵手的政策，以及他在2000年對兩金高峰會談的低調處理，為台海、韓半島及亞洲地區和平的出現帶來一絲曙光，這種帶動和解的感受連亞洲進步圈都是正面看待的。

真正的轉捩點，更精準地說是臨界點，是小布希在2001年幾乎是成為全球笑柄的選票風波中取得政權之後，將柯林頓政府的政策快速逆轉：在東亞，台海兩岸關係中中共被重新定位為競爭者，在韓半島政策上阻止談判，使金大中的諾貝爾和平獎很快地成為歷史紀念品，更糟的是公然推翻在京都已經達成全球共識的環保協定。這些激眾憤的舉動反映出美國政府錯估世界情勢的變化，沒有充分認知它在90年代大力推動的全球化方案，其實也加速了區域化的統合與結盟。此時歐盟已經形成準區域政府的架式，拉丁美洲的經濟整合也逐步成形，東南亞國協已經形成初步的整合，中國大陸經濟體的快速崛起帶動了所謂中華經濟圈的想像，韓半島的統合也已然成為大勢所趨，再加上區域集團彼此之間的交叉串連，這些區塊經濟體與超大型國家組織，象徵了權力與多元主體性的出現，這些所共同造就的新世界氛圍，已經不再是90年代初期美國可以獨步全球的態勢。然而，小布希上台的短短半年多中，幾乎所有的政策都在大逆轉，最後也就形成了當前全球性的感覺結構：美國政府枉顧共識，盡其所能地把他自己變成全球的公敵。

回過頭來看，處於對抗局面中的冷戰體制：

- 切斷了對二次戰前殖民主義全盤反思的契機，第三世界的去殖民運動僅止於獨立建國，沒有條件在國際政治、經貿及文化上進行「去殖民」的反省，深刻處理與前殖民主的歷史關係，反而持續依附、模仿、認同強權，也因此，
- 歐、美、日錯過了展開「去帝國化」的運動，沒有全面地在思想文化上反省過去五個世紀的殖民帝國主義及戰爭對於亞洲、非洲、拉丁美洲造成的傷害，於是，
- 開啟了新帝國主義的大門，雖然不再以領土割據為主，而是透過以經濟與軍事的遙控為後盾，進行政治與文化上的霸權宰制，
- 最終造就了在冷戰結構解體過程中，使美國從資本主義陣營的領導位置，躍升為全球霸權。

因此，從長程的全球政治史來看，冷戰是殖民主義得以延續的基本結構性條件，而「冷戰結束」的發言位置明顯是在前／帝國核心的歐、美，因為切斷殖民帝國主義史，根本無法掌握全球化意識型態及其運作動力形成的長程軌跡。換句話說，在歷史－結構的層次，冷戰體制的搭建中介連結了戰前的殖民帝國主義與戰後的後殖民新帝國主義。

承上，美國從「解放者」到「全民公敵」的意象轉變，是911後全球性反美運動的動力之所在。美國無法完成自己所宣稱的民主自由理念，反而回返帝國主義的權力邏輯，是引爆批判美國的首要背景³⁸。我認為這個美國情結的發燒或許是歷史過程中必定得走過的路，在精神分析的層次上脫離對於單一的過大神話的寄託，使得未來的世界更為多元、異質。而此多元異質的矛盾性也體現在911事件中「政治」與「文化」、「國家」與「社會」的脫勾，政權不代表民間的意識。雖然我們一再被灌輸冷戰早已在80年代末期結束，但是國際性的國家體

38 有關拉美、中東、歐洲、東亞及美國內部等地區反美的歷史軌跡，參見Ross & Ross (2004)。

系並沒有離開冷戰的陰影，許多國家的領導人士並沒有從冷戰思考中脫離出來，形成有自主性的替代性立場，反倒相當危險地宣示支持美國國家的軍事機器，承諾在戰爭中把自己國家的軍隊交給美軍來統一領導。除了布萊爾的英國與霍華德(Howard)的澳洲全力挺美外，就連亞洲地區的三個新政府，日本的小泉、南韓的金大中與台灣的陳水扁都公然宣稱支持美國一戰。戰爭氣氛在小布希的論調中節節升高：「為文明與恐怖主義宣戰」、「這是 21 世紀第一個全球性戰爭」、「這是善與惡之間的戰爭」。除了歐盟之外，我們可以明顯地看到國際性的國家體系仍然被綁架在冷戰結構中，仍然臣服於美國政府之下，同時所謂「安全問題」已經成為國家之間的專利品，議會機構充其量只是橡皮圖章，民間即使能夠發出龐大的聲音也都無補於事，這種國家主義操作邏輯與民間國際和平運動之間出現了鴻溝與落差。

如何持續擴大全球性民間力量的自主性空間，打破國家對於政治的壟斷，這將是未來世界的重要議題。

六、民主運動與帝國主義

911 事件也使得台海情勢發生了關鍵性的變化。原來反中的布希政權，為了拉攏中國靠向反恐陣營，在亞洲能夠制約他所謂的「邪惡軸心」——北韓，也就改變了原有的戰略關係，將中國的定位從競爭關係轉換成夥伴關係。這樣的重新定位也就改變了既有的權力關係，中國在戰後首次公開藉由美國壓抑民進黨政權的台獨走向。

這場所謂的反恐戰爭至今還沒結束，美國以反恐之名擴張了它在全球的軍事佈局。

2003 年 3 月至 4 月間，美、英聯軍攻打伊拉克掀起了全球性前所未有的自發性反戰運動。在反美傳統薄弱的台灣，反戰運動也

沒有缺席，至少也有四、五次小規模的街頭抗議活動。在公共討論中，台灣官方的挺美行為引發了輿論上不小的針鋒相對，耐人尋味的是，支持官方立場的論述，在經由與反戰陣營的交鋒後，逐漸形成了這樣的共識／公式：反戰＝反美＝反台＝親中³⁹。相較於90年代初期的波灣戰爭⁴⁰，這樣的公式還沒有出現，反戰當時被當成是基本人道主義的普世價值來看待，90年代諸多的反戰分子此刻搖身一變，成為戰爭的追逐者。十年後這樣的差距難道只是意味著民進黨上台牽動政治情況的變動，這就是當前所謂台灣主體性的表現？

根據民意調查，絕大多數的民眾反對美、英對伊動武⁴¹，但是相對而言，台灣上街抗議的反戰表現卻較鄰近地區如日本、韓國來得低。無論如何，這確實是直接討論台美關係的契機⁴²。在這次台美關係的討論中談及台灣利益時，51俱樂部經常被引用為一種極端的參考性論述，顯現出51俱樂部的論述已經受到台灣社會輿論的重視或是至少進入了討論的視野⁴³。

2004年4月，台獨團體在美國醞釀透過國會議員提案，要求台灣政府支援美國派兵伊拉克，再次引起軒然大波。擺在國際政治的環境下，要美國跳過中國，直接要台灣派兵伊拉克是不可能的。不過，在台灣的情勢卻相當詭譎，民進黨內部支持派兵的聲音不斷。

39 參見如《台灣日報》3月26日的社論〈揭穿親中勢力「反戰、反美、反台」的三段論陰謀〉，以及同報同日金恒煒的採針專欄〈「反戰反美」的邏輯〉。

40 參見成令方編(1991)。

41 《聯合報》2003年3月中的民調，55%反對美國出兵，21%贊成，TVBS超過六成民眾反對，二成贊成。

42 《台灣社會研究季刊》分別於2003年3月24日及4月18日兩次台社論壇都觸及台美關係問題。

43 如代表台灣進步力量的工運人士鄭村祺在電視叩應節目及各種論壇中，都提及51俱樂部的立場。

如果是在國民黨執政期間，我們可以理解，但是此時的台灣政權已經是歷經民主反對運動的民進黨，我們要如何理解新情勢中的台美關係？

出身民主反對運動的51俱樂部在此事件中也沒有缺席，他們適時做了以下的分析與回應：

[台灣建州運動]昨日張貼一文，再度呼籲台灣政府要派兵前往伊拉克，參加多國部隊的維和行動，我們也再度呼籲台灣人民要支持政府的行動。

台灣是否能派軍參加維和行動，關鍵在小布希總統，即使最後證明小布希沒有接受台灣派兵之議，[有恩必報，有仇必報，恩怨分明]的小布希對台灣政府與人民的善意也必點滴在心頭，倘若大家仔細讀美國官員的各項談話一定會經常發現小布希政府不斷地感謝台灣政府協助美國的反恐戰爭行動……

[台灣建州運動]深信：海珊這個邪惡政權必須被推翻，海珊那兩個殘暴沒有人性的兒子也必須被阻止接班，一個穩定的民主政體必須在伊拉克建立起來，否則中東永無寧日，而美國本身也不安全。

台灣是美國的保護地，台灣的生存有賴於美國，美國必須強大安全，它才有實力也有餘力來保衛台灣，因此，我們必須竭盡所能協助美國，擺脫伊拉克的泥淖。

台灣必須派軍協助美國在伊拉克建立一個新秩序，在這個民主自由的新秩序之下，伊拉克各族人民與各黨派共存共榮，在穩定發展之後，再從伊拉克出發，逐步把整個伊斯蘭世界民主化。

台灣這樣做，既符合自身的利益，也符合世界的利益，台灣人民在美國的提攜下走向民主化，現在我們必須善盡自己的責任，協助美國剷除邪惡帝國，推翻邪惡政權，改善這個世界，讓這個世界適合人居，讓這個世界變得更進步更文明更繁榮。

這是台灣人的負擔與責任，台灣人不要妄自菲薄，我們的確已可在美國的卵翼下，開始學習承擔責任。

在小布希的要求下，台灣派兵參加伊拉克的維和行動就是我們台灣人真正開始學習承擔世界責任的第一步！⁴⁴

在這段發言中，我們看到51俱樂部本身的變化。從1996年台海飛彈危機到2004年派兵伊拉克事件的八年之間，51俱樂部不僅在遊說台灣人加入美國，也開始內化／深化它本身的美國發言位置，從美國國家利益的立場對具體事件進行辯護。與1996年時不同的是，那時的美國是一種理想狀態的想像，是民主、自由、康樂、富強的代表，但是911後，51俱樂部跟布希一樣變成得相當防衛性地為美國入侵伊拉克進行辯護，而辯護的方式基本上也與美國官方宣傳立場一致，就是要推翻海珊的邪惡政權，建立民主政體，以進一步將整個伊斯蘭世界推向民主的道路。

簡單地說，即是以帝國主義的方式推動美式民主。

如果51俱樂部對於美國的態度不是以絕對的美國愛國主義姿態，對於國家機器的行為照單全收，而是有選擇性的，讚揚美國民主自由的一面，批評它軍事暴力的另一面，那麼我們可以理解51俱樂部的「激進多元機會主義」，但是為了推動建州運動將台灣推向戰爭

44 參見〈台灣為什麼要派兵到伊拉克？〉，〔 〕為引文本有，見蕃薯藤網站，2004年4月30日。該文特別註明，經〔台灣建州運動〕發起人周威霖同意張貼。

邊緣，我們就必須得追問更為深層的問題：51俱樂部靠帝國大邊的征服慾望到底來自於什麼樣的歷史資源？或許透過這樣的追問，我們才能解釋51俱樂部這樣當初出身民主反對運動的團體，何以會支持帝國主義的行徑，特別是這種精神狀態似乎不是51俱樂部特有，而是台灣民主運動（包括新的民進黨政權）所共同分享的。換個方式來問問題，戰後第三世界處於資本主義陣營的民主運動與美國帝國主義之間有什麼樣的關係？簡言之，民主與帝國主義的關係是什麼？

如果用前面提及的「反共親美」在戰後成為台灣主體性的主要構成的論點，來解釋何以台灣反對美國出兵伊拉克的力量相較於世界各地是如此的薄弱，我們會發現其深入的程度是我們不願意也看不到的，反美就是反自己，愛台灣就是愛美國，所以不能反對美國發動的帝國主義侵略。台灣現在有哈日族、哈韓族、哈上海族，但是為什麼沒有哈美族？哈喬丹（Michael Jordan）也不會說這是哈美，就是因為哈美已經早已深入人心，成為我們社會文化的共識，當我們自己的身體、思想及慾望都已經充斥著美國想像的時候，當然就不用哈了。台灣的批判性學術思想、另類文化乃至於反對運動也不例外，大家的參考點都很單一地指向美國。

讓我試著轉換參考座標，將台灣與南韓的民主化運動進行對照。南韓一樣是親美反共，但是80年代光州事件後的民主運動發生了重大的變化：民主運動所推動的民族解放不再只是要從軍人政權的威權體制中解放出來，同時也開始強烈質疑戰後在台前台後支持威權體制的美國帝國主義，所以反威權及反帝是同一件事。光州事件中全斗煥政府動用軍事力量對光州民眾強力鎮壓，異議分子原本認為美國會以人權為由介入防止對立擴大，因為南韓與美國簽有軍隊共同指揮的協定。但是美國不但沒有積極介入，同時默認軍事鎮壓。之後，1981年美國雷根政府居然邀請全斗煥訪美，深化民眾對

於美國的懷疑，讓韓國民眾看到號稱民主、支持人權的美國政府公然支持南韓軍事威權體制，美國的雙重標準（在國內聲稱民主，在國外卻大行帝國主義），造成反美情緒不斷深化，到了1985年，運動分子更進一步地認知到，美國帝國主義是使得軍事威權體制能夠存在的根本條件，為求民主必須要根除外來的帝國主義勢力⁴⁵。

因此，在南韓的民主運動中，反威權就必須同時是反美帝，因此也就得以在過去二十年間形成了龐大的反美反帝傳統，911事件後的反美軍入侵伊拉克的大遊行，也才會是在十九個城市同步進行。盧武鉉能夠當選總統跟他鮮明的反美立場有很大的關係，縱使他上台後還是受到保守派的牽制，無法立即將美軍撤離首爾市中心。我們無須美化南韓、醜化台灣，南韓的美國化程度與慾望可能較台灣還強，不一樣的是在此同時它的政治文化中存在了一種對於美國（帝國主義）的批判，而這樣的政治文化在台灣基本上不存在，在學術思想的空間中，南韓學界的反美反帝在台灣學界也找不到任何的呼應。

簡單地說，要批判、檢討、清理威權體制，就不能不處理、面對、批判美國帝國主義為了取得世界霸權而提出的反共的全球性戰略，包括對於像南韓及台灣威權體制的大力扶植。美國的行徑不是慈善事業，也不是追求民主的普世價值，更不是自由的解放者，而是為其自身利益，到處扶植反共親美的反民主政權——這些反省，都是在建立自主的主體性過程中必須要誠實面對的清理工作。

從這個視角來看，台灣以民進黨為首的所謂民主反對運動，並沒有檢討過美國跟兩蔣威權統治的共謀性：作為太上政府，聲稱民主的美國在50年代白色恐怖時期做了什麼，來阻止國民黨政權屠殺左

45 更為細緻的討論，參見 Gi Wook Shin (2002)。

翼分子？以致於台灣至今民主力量相較於南韓來得薄弱；70年代美麗島事件又做了什麼，來抑制國民黨對於異議分子的逮捕與鎮壓？民進黨集團也沒與美國帝國主義的部分劃清界線，上台以後居然比國民黨政權更為親美，顯現台灣政治反對運動的主體性只是一味地反中，只敢清算國民黨，沒有意識也不敢反美，更不用說要重新清理日本殖民主義。如果說反帝是第三世界民主運動最為根本的動力，那麼從民進黨到51俱樂部所反應的正是主體性的缺乏，就算已經取得了執政權，我們還是無法期待台灣社會能夠持續深化民主的走向。

更為嚴重的是，2004年這次美國少數國會議員結合在美獨派人士提出要台灣政府出兵伊拉克的事件顯示，民進黨長期參與反對運動的政治人物，一碰到美國，思想就亂了。平時就經常言必稱美國，這次更把美國對伊拉克侵略的帝國主義行徑完全丟開，不管美軍對戰俘極度違反人道的虐待，說什麼美方的友善態度，邀約台灣出兵伊拉克，台灣方面應該要高度配合，還赤裸裸地表示，「這是從蔣介石到陳水扁都會做的事」⁴⁶。昔日的反對運動分子，此刻完全丟棄反對帝國主義的普世價值，一方面要切割國民黨時期與民進黨統治是截然不同的階段，因為前者是威權，後者是民主，所以希望社會不要以他們當初對國民黨抗爭的方式來對待民進黨政權，但是一碰到美國卻又縮起來，說他們跟國民黨時代沒有不同。這意味著親美是普世價值，不分威權還是民主時期？

這樣的現象反應的是，當初的民主反對運動從一開始就沒有反思美國帝國主義與台灣的關係，主要的思路都僅侷限於權力的取得，所以一旦當權成為統治階級就更容易為了自身的政治利益，緊抱著美國不放。

46 有關民進黨立法委員李文忠發言的報導，參見《聯合晚報》，2004年5月23日。

2004年3月20日總統選舉開票後的當天晚上，陳水扁對於支持者的勝選講話中指出，這次選舉是台灣主體意識的勝利，至於所謂台灣主體意識是什麼他沒有清楚的陳述。

對台灣民主政治的發展而言，在一個重要的層次上，此次大選最為重要的結果是阿扁政權正式向民眾宣告：台灣是美國的藩屬國，也就是台灣是作為美國保護國或是附庸國身分的確立。

國民黨統治時期聲稱整個中國都是他的版圖，所以心態上把自己看成是泱泱大國，雖然過去五十年來是在美國軍事的保護下，為了保存統治者的國家顏面，它不會、也不必要公開地表現出台灣的中華民國是美國的保護國。所以對台灣的民眾而言，美國是我們最親密的「友邦」，雖然這個友邦後來在70年代拋棄了我們，承認了中共，但是美國是世界大國，它跟中共建交是不得已，它還是我們忠實的夥伴，沒有外交關係有實質關係也可以接受。這個情勢到了民進黨上台後，所有以前沒有的尷尬都直接地出現在台灣民眾的面前，例如只要陳水扁對兩岸關係問題說錯了什麼話，馬上就得派他的核心幕僚到美國去報告，美方如何反應變成很多事能不能做的先決條件，台灣從屬於美國的階序關係在老百姓的認知當中越來越清楚。到了這次選舉，台灣是美國的保護國的上下關係在媒體所中介的社會空間中到達了最高點：

- 選前的公投問題，由於美方的公開反對，結果陳水扁必須調整公投的內容，讓美國接受才能進行。
- 選後泛藍開始抗爭，連戰公開要求美方介入台灣的選舉爭議，意思是只有美方才有更高一等的位置來處理台灣的內部紛爭——這點上藍綠一致。
- 由於選舉的爭議，美方遲遲不對台灣官方公佈的當選人發出賀電，後來派出呂秀蓮直接向美方提出要求，也就是台灣選舉的結果只有美國承認才算——雖然台灣與美國早已沒有外交關係。

- 有關槍擊事件的調查，藍綠雙方的共識是要有美國的專業公正人士參與鑑定——日本、歐洲等都有先進的高科技，但是從來沒有進入想像的可能當中；為了回應泛藍提出槍擊事件的陰謀論，阿扁公開說他可以出錢請美國一流的槍手來對連宋進行試射——也就是說所有一流的都只有美國才有，包括神槍手。
- 這次替綠營大力助選的前總統李登輝在選後公開表示，阿扁要跟美國修復關係——這意味著台獨路線要能走下去，必須得到美國的支持。
- 陳水扁為了520的就職演說，派他的秘書長邱義仁赴美請示⁴⁷——世界上哪裡有民選的國家元首，就職演講要得到別的國家批准才行？這樣的總統其實滿值得同情的。

這些事件不斷曝光，很多民眾都已經清楚地意識到，要台灣派兵伊拉克(或是同樣具有爭議的六千億台幣軍購案)，其實是美國在跟台灣收取保護費，或是藩屬國在向皇帝朝貢。如果說台美的保護國關係已經不只是社會上層政治菁英說不出來、也不願說的共識，這個關係逐漸在民眾的認知中發酵，那麼這種認知會起什麼樣的作用？台灣獨立的理念本來是要提升台灣人生存的尊嚴，但是現在大家都開始看到，還沒獨立都已經要卑躬屈膝，真要獨立，那得受美國多大的保護才有可能，這就是陳水扁所謂的主體意識？

對於台灣的獨派人士而言，台灣獨立是神聖理想的追求，不能有任何的前提，承認獨立的前提在於台灣是美國的保護國，會無法自圓其說，是很難堪的。退一步，像陳水扁這樣的務實獨派，他們經常大聲說出的標準答案是「台灣是主權獨立的國家，它的名字叫做中華民國」，這時候如果你提醒他，這個命題能夠成立的前提在於：

47 根據《中國時報》2004年6月5日的報導，國家安全會議秘書長邱義仁對美方官員逐行報告就職演講內容。

台灣是美國的保護國，也就是「台灣是主權獨立的國家，在美國帝國主義的庇護下，它的名字叫做中華民國」，他還能那樣大聲地說話嗎？民眾大概都會覺得無法接受。

簡言之，台獨運動的前提是依靠美國帝國主義。

那麼作為號稱進步的民主力量，要如何才能夠支持台獨運動呢？台獨運動要取得正當性的首要任務就在於宣示脫離對於美帝的依賴，尋求獨立自主。但是，獨派不論是哪一個派系從來都不敢正面出來反美帝。

如此推演下去，不顧顏面、真正敢於面對政治現實的其實不是台獨基本教義派，而是51俱樂部的立場，他們更為勇敢地出來推動放棄主權、把主權讓渡給另一個國家，51俱樂部的存在也就指出了台獨基本教義派全然的主觀主義。而51俱樂部的難題也正在於他自身滑入另一個主觀主義，認為美國人民會願意接受台灣成為美國的一州，中國人民也會接受，台灣人民更有意願，這些有什麼根據？

無論如何，獨派從來沒有直接誠實面對過51俱樂部提出的方案。51俱樂部提出的挑戰是這樣的：

[台灣建立一個正常且偉大的國家的議程]與[殘酷而嚴峻的國際現實]的新一輪角力，在阿扁的連任確立後，可能會很快上演。

阿扁其實很早就跟美國老大保證台灣的制憲無關[台獨時間表]，制憲不會單方改變台海的現狀，當然這個現狀是以美國定義的為準。

問題是那些不在阿扁決策核心圈內或對美、台、中三方的實力籌碼沒有概念的獨派，根本就搞不清狀況。

現在，獨派陣營有兩種聲音，一種是台灣人應該展現骨氣，無須理會美國的態度，反正台灣又不是美國的附庸，但另有一種聲音是台灣必須繼續仰賴美國的保護，所以我們必須尊重美國，全世界的國家我們都可以得罪，只有美國我們絕不能得罪。到底是台獨陣營的〔不鳥美國〕的強硬派會成為主流呢，還是〔尊重美國〕的務實派會成為主流？還是台灣本土政權會繼續對外說〔台灣不是別人的一州〕，但在檯面下卻必須向華府輸誠恭順，以及在〔衝撞美國的紅區，再尋求妥協諒解，摸著石頭過河〕的驚濤駭浪中前進？我們會繼續加以觀察。

〔台灣建州運動〕早已定了調：台灣各族人民與各黨派必須在〔護台保台〕的前提上團結，以做為反中國併吞的基礎，然後在鞏固美國保護的努力下，讓台灣在中國的軍事攻擊下存活。

〔台灣建州運動〕主張：台灣政府與人民不應與美國衝撞，而應在美國的監護與保護下，順勢平和地、分階段地與美國進行軍事／外交／經濟／文化／教育／政治……等各領域的整合，逐步完成加入美利堅合眾國大家庭的計劃，這才符合台灣人民與美國的最大利益。⁴⁸

51俱樂部的基本論點我們已經很熟悉，此處不需要跟它繼續辯論變動中的所謂美、中台、三角關係，是否有條件使台灣成為美國第51州，美國是否會不惜與中國一戰來支持51俱樂部的提案。重要的是51俱樂部的提案把問題推到極端：台灣是在中國與美國之間作選擇，你要當中國人，還是美國人？不是選舉衝撞中什麼愛不愛台灣的問題。

48 〈獨派到底是該不鳥美國，還是要尊重美國？〉，〔 〕為引文本有，該文註明經〔台灣建州運動〕發起人周威霖同意張貼，見蕃薯藤網站，2004年5月6日。

51俱樂部把自己放入既有的政治光譜中，提出了這樣傳神的定位：

我們將在〔藍綠對決，族群對抗，統獨僵持〕之外，營造與尋求新的〔支持基礎〕，建立有別於〔紅色中國〕、〔台灣藍色陣營〕、〔台灣綠色陣營〕之外的〔白色空間〕。⁴⁹

此處，幾乎無須解讀，白色空間就是他們的美國認同。

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

就像去殖民運動如果無法展開，殖民主義的陰影還會繼續籠罩在身體、思想、慾望上持續作用，沒有辦法解開親美反共的總體歷史作用，台灣的主體性永遠會繼續臣屬於美帝之下，也一定會繼續是保守右派的。

往回看，台灣80年代以後的所謂民主化運動是沿著族群、省籍、國家認同為主軸的路徑在進行，反對運動透過族群差異政治來凝聚能量，奪取政權，而2004年總統的選舉不過是在繼續深化這條路線以持續執政。從這樣的歷史軌跡來看，支持台灣獨立的激進能量將在未來繼續主導台灣政治的走向。

任何分離主義式的獨立運動都有其存在的歷史條件，我們期待支持台灣獨立的政治力量能夠超越主觀主義的狂熱，提出更為深刻

49 台灣建州運動組織聲明，張貼於蕃薯藤討論站，2003年3月16日。

的分析，擺開戰爭問題不談，台灣獨立有沒有在國際社會存活的空間？台灣有沒有可能真的脫亞入美，把台灣從地圖上搬到夏威夷或是加州旁邊？亞洲的鄰居到底如何看待台灣獨立？除了少數日本的右派團體，出於殖民戀舊的情懷或是罪惡感外，支持台獨在亞洲有市場嗎？真的獨立了，作為一個小國，台灣有沒有條件跟身邊的大國長期處於敵對狀態？在國際環境極為不利的條件下，台灣的經濟狀況會是如何？這些問題都不能夠一廂情願全然從主觀主義的立場來思考。期待這些問題與具體的分析能夠清楚地進入政治辯論的空間，甚至跨出台灣的範圍，對亞洲各地的社會進行調查，看看鄰居們有什麼反應，而不能關起門來，一廂情願地憑空想像。

更為重要的是：我們必須認真思考「獨立」到底意味著什麼？在前一章討論台灣的族群問題中，我們分析到「獨立」是一種對於自主性嚮往的歷史動力，是在掌握自己的命運，當家作主；放回第三世界反殖民運動的歷史來看，「獨立」是脫離帝國主義的殖民宰制，建立具有尊嚴的主體性。如今高舉民主反對運動的民進黨已經在2000年取得了政權，聲稱這是台灣主體意識的勝利，但這又有什麼民主的內涵？族群、性別、階級的平等與公平正義達到了嗎？如果答案是否定的，那麼「獨立」的路線是為了落實上述民主的深化？我們不但看不到「獨立」的民主內涵，反而是很清晰地看到台灣當前的獨運是在深化對於美國帝國主義的臣服，那麼「獨立」到底意味著什麼？

回到更寬廣的亞洲環境中，台灣乃至於亞洲的民主反對運動必須得重新清理過去的歷史，在這個過程中需要有主體性地去面對日本殖民主義對亞洲各地長久的傷害，以及美國對於亞洲親美政權的支持過程中之於民主造成的迫害與長遠的影響，而不只是切掉歷史的重要構成，透過簡單地外化問題來自我正當化。我們要超越前人的論述，不能再只把帝國主義當成是外在的力量去反對它，其實帝國主義早已在

我們所有人的身體、慾望及思想中流動著，主體性的批判性重建必須從自身的清理開始。我個人認為這樣的思索是走向「獨立」的基本條件，在此基礎上我們必須開始推動走出冷戰結構的枷鎖，認知到二次戰後的東北亞地區其實並未「獨立」，最多只是形式上的「獨立」。

七、脫美與亞洲獨立的問題

2005年3、4月間，南韓及中國大陸發生了大規模的反日運動，焦點之一在於反對日本成為聯合國安全理事會的成員。

這個事件的發生當然不是突如其來的，而是有很清楚的歷史情結未能了結，且伴隨著區域性的新情勢。事實上，東亞局勢在2000年以後面臨二戰以來極為關鍵性的變化，總體變動的主要動力，來自於中國大陸的「和平崛起」所帶動的區域性經濟統合，然而牽動整體區域性「國際政治」動力場域中關係重組的催化劑，則是盧武鉉政府很明顯地在調整南韓長期以來的「親美反共」政策，不再依賴於美國的軍事力量，企圖走向朝鮮半島的獨立自主。盧政權的調整不是突如其來，而是有著自身的考量，試圖在韓國分析家稱之為未來「東北亞的世紀」中扮演重要的角色，而持續仰仗美國是無法發揮主體意識的；特別是南韓的反美與民主運動一直是結合在一起的，政策的調整有龐大的民意基礎，將美軍逐出韓半島是韓民族自尊的基本表現。

南韓的新走向，當然觸動到總體區域性的神經系統，效果上是對既存冷戰體制的挑戰，是走向亞洲獨立的重要環節。而南韓的困境是雙重的，一則在於歷史記憶，韓戰過程中民族內部慘烈的相互殘殺，至今記憶猶新，保守勢力於是動員了這具普遍性的畏懼，指出美軍撤出會造成北韓入侵。其次，中國的崛起造成韓國內部的雙重矛盾，一方面中國市場被正面積極地視為南韓經濟的未來，但是

另一方面在政治上，南韓也無法免疫地分享了根植於過去朝貢體系的中國威脅論。如何創造契機，如推動東北亞區域性和平協定的簽署，將會是韓半島未來變動的主要門檻⁵⁰。

相對於南韓「去冷戰」較為積極的走向，台灣的陳水扁與日本的小泉政權對中國的崛起戒慎恐懼，不但沒有脫離對美的依賴走向自主，反倒是在持續深化「親美反共」的冷戰結構，不斷地向強勢的布希主義靠攏。如果台灣及日本的知識界不能在此關鍵時刻發揮積極的介入力量，回應南韓的「脫美返亞」，走出冷戰格局，開始走向東亞後冷戰時代，那麼亞洲地區追求獨立自主的可能性將再次淪為幻影，更糟的是區域性的衝突將持續升高，中國及南韓各地風起雲湧的反日運動，同時也刺激著台灣及日本右派蠢蠢欲動。

這些現象反映的恰是區域性的歷史問題並沒有被認真面對，歷史的新情勢正再次逼迫著我們走進歷史，以在認真面對歷史與現實中尋求脫困的途徑。

相對於這一波中、韓兩地的強烈反日運動，台灣因為長期親美、日，所以反日聲浪相當薄弱。但是，這並不表示台灣對於區域性的變動全然免疫，相反的，台灣政治情勢自2005年起變化的速度令人驚訝。在此之前，幾乎所有的政治人物都不敢輕易去中國大陸訪問，怕被認為是在「親中賣台」。然而，從陳水扁2004年的勉強連任，以及年底立法委員改選的失敗，證明綠色陣營一廂情願的台獨路線失去票房，必須調整與中國大陸的關係。中國大陸的反分裂法通過之前，陳水扁就開始示好，但是並沒有能夠阻止反分裂法的通過；更弔詭的是，反分裂法反倒加速了台灣社會內部維持台海和平的共識，任何政治力量能夠化解衝突，就會贏得正當性，受到民眾

50 近期有關南韓對此問題的思考，參見 Gi Wook Shin (2005)。

的支持。於是，在野的國民黨與親民黨，紛紛開始跳過台灣政府，直接與中國共產黨接觸，以和解之名企圖緩和、扭轉兩岸關係。國民黨的黨主席連戰在2005年4月底訪問大陸，與胡錦濤直接對話，在象徵意義上形成「國共」和談的態勢，這樣場景的上演，在2005年之前是難以想像的。

這樣的走向並不意味著兩岸的統一即將到來，但是在氣氛上造成兩岸和解是無法逆轉的態勢，對獨派的氣勢也確實是一次重擊，可以被理解為對於過去獨派政治正確的界定台灣走向的重力加速度反彈。台灣內部的真實狀況是，從過去二十年間所累積的衝突矛盾來看，短、中期內統一與獨立都是不可能的，在沒有任何共識的情況下，除非要冒著台灣內部發生「內戰」的危機，貿然進行統一或獨立都不會是政治上的可能走向。那麼，關鍵則在於台灣政府是否與中共簽署和平協定，化解長期衝突的危機，在政治上擱置統獨問題，台灣保證不繼續走台灣獨立的路線，中國大陸承諾不以武力攻台強迫統一，而在其他的經濟、社會與文化層次上持續互動。這樣的提案已經被許多的政治人物提出，在台灣社會內部是否能夠逐漸形成共識還不可知。

連戰友好訪問大陸帶來的效應是，以李登輝為代表的台獨基本教義派對於這樣的變化極端不滿，提出要跟中國談，應該是美、日、中、台四方在美國談。李氏過於誠實的要求，立刻受到美方的否定，因此，獨派可以發揮多大的作用力，目前難以評估，可以確定的是，基本教義派的悲情意識會成為台灣右翼力量未來的動員基礎。

台灣問題是歷史問題。從1895年至今脫離中國大陸一個世紀後，重新來思考兩岸的再／統合，必定得面對層層糾結的歷史問題。戰後冷戰體制的形成，擱置延宕了殖民地台灣與日本帝國主義之間歷史關係的反思；這個擱置歷經戰後國民黨所構築的總體性「親美反

共」文化，一方面助長了統獨問題——怎麼可以跟萬惡的共匪統一，另一方面反倒形成李登輝以降的親美、親日格局，再次延遲對於殖民地歷史關係的釐清。台灣當前的情勢是冷戰文化的延續，具有批判性的主體意識要能夠形成，必須得面對、超克戰後冷戰體制下所規範的台美關係，方才可能有空間去重新思索歷史性的台日關係。

諷刺的是，如果二次大戰後兩岸的分離是意識型態的路線之爭，當時共產主義贏得勝利，建立了新中國，而今天重新復合的推手，相對的卻在於資本主義全球化所主導的動力。當然，這樣簡化的意識型態語彙無法描繪真實狀態的複雜性。

從當前快速變化的情勢來看，如果台灣與中國大陸的和平統合是大勢所趨，是亞洲統合的主要構成環節之一，那麼在東亞的新情勢中，最為棘手的很顯然是日本問題。除非是真的要選擇走上脫亞的道路(只是這次不是入歐而是入美)，日本的政府與社會必須釐清與美國二次戰後的歷史關係。麻煩的是，無論是「返亞」還是「入美」，日本的社會似乎都還沒有準備好，主因在於無法真正「獨立的」面對糾結的歷史。

2005年4月22日，在紀念萬隆會議50週年的大會上，小泉再次代表日本，對於日本二次大戰對於亞洲的侵略表示道歉(日本政府曾經對韓國及中國公開道歉，卻從來沒有正式向前殖民地台灣的人民公開道歉)。坦白說，西方帝國主義幾時曾對它們的前殖民地公開道歉？美國對菲律賓、英國對印度、法國對越南、荷蘭對印尼，幾時曾表示真誠的歉意？那麼，日本官方不只一次的公開道歉，為什麼曾經受到其傷害地區的亞洲人總不領情，這到底要如何解釋？

簡單的解釋是，日本道歉的姿態總是很高，一般人感受不到道歉者的誠意。就像這次在萬隆會議一樣，小泉還是很高姿態地聲稱日本是經濟大國不是軍事大國，老是要站在強勢者的位置；再者，

日本政府的言行不一，一方面道歉，另一方面又依靠外來的強者，並沒有放低身段，跟弱勢者站在一起。一般人嘴巴不說但是心裡難免要問：你到底跟亞洲人站在一起，還是跟美國人站在一起？你嘴上說你不是軍事大國，實質上不只武器領先於亞洲各國，軍事上也完全依靠美國這個超級軍事強國，你日本到底是不是獨立國家都還是個爭議，那你憑什麼進入聯合國安理會？藉著依靠美國的軍事力量，即使進了安理會，也不過是讓美國多了一票而已，沒有自主性的國家，我們不支持。也就是說，日本的道歉有著過度工具性的色彩，誠意是相當表面的，並沒有將對亞洲的道歉轉化／翻譯進政策的實踐，例如，體現在國際關係上，日本的亞洲政策在區域的統合過程中並沒有做出像南韓盧武鉉政府那樣的調整，一切還是以與美國保持良好關係為優先考量，也就無法「敦親睦鄰」，加速拉近它與亞洲的關係，來實質地體現道歉的誠意。簡單講，對於很多亞洲人來說，日本以國家利益為前提的道歉，是沒有說服力的，無法在情感層次上打動前受害者。

換句話說，日本戰後的所謂成功，僅止於經濟，不論在政治及文化上，都沒有贏得亞洲人的尊敬。而能夠受到尊重的前提之一，就是得重新思考日本自身在東亞區塊中的身分、認同與位置。

從當下的觀點來看，日本主體性的內在問題來自於二次大戰戰敗後的「共識」：美軍的接管帶來了民主（這個「上帝賜予的禮物」）與經濟的繁榮。從殖民者快速轉換身分變成美國的軍事殖民地，從加害者快速轉變成受害者，因而消解了日本社會積極面對、反思它與前殖民地及被侵略地區關係的契機。再加上冷戰體制的快速形成，也阻絕了前殖民地逼迫日本帝國進行反思的推動力量。於是，日本戰後社會的共識就是丟開政治，從事經濟生產，忘記過去這段不愉快的歷史，只看未來，反正民主也有了，國防軍事就交給美國吧！

相對而言，戰後初期，南韓與台灣也同樣納入了美國主導的防衛體系當中，也是一樣丟開過去的被殖民經驗，搞經濟生產，但是不同之處在於台韓兩地：(1)國防軍費居高不下，在戰後初期超過50%；(2)迅速進入威權統治的白色恐怖狀態。相互對照來看，這意味著：

(1)日本戰後經濟快速復甦，乃至於如今成為所謂的經濟大國，其實是依附於美國軍事防衛力量的結果，一直到今天號稱是世界大國了(要進入聯合國安全理事會)，還是得抱住美國軍事力量的大腿不放，至今不願意讓美軍撤出日本；當然，它也付出了相當大的代價，亦即表面自主獨立，其實臣服於美國，文化上根本跟其他亞洲地區一樣是第三世界，但是又不願那樣來自我定位，跟鄰居站在一起。而因為它高人一等的表現與心態，也就無法建立起它與亞洲的連帶。

(2)南韓、台灣80年代以後的民主運動是與威權體制長期抗爭發展來的，是在艱難的土壤中長出來的，迄今兩地民主的發展當然有其嚴重的問題，但至少不是天上掉下來的禮物，更不是美國軍政府恩賜的，所以，不是鬥爭爭來的民主，不是在抵抗中從本土中生成的制度，這樣的民主基本價值會流於表面，也很容易被破壞。舉例來說，日本戰後的反天皇制運動，似乎沒有調對焦距，天皇背後站著的是美國政府，如果反對天皇不將背後的藏鏡人一起揪出，那就是患了短視症。

日本知識界的集體短視症是形式主義的產物，是與政體及美國帝國主義的共謀。無法面對最基本的存在價值的問題，不可能認真面對歷史問題，更不可能與其他國家達到內心真正的和解。簡化地說，我們得問：戰後的日本至今到底是不是獨立的國家？如果是，那就不可能容許美軍的大量軍隊駐紮在自己的領土上。我們當然可以說那是歷史遺留下來的產物，是戰敗後進入冷戰時期政治上的安排，而且任何國家有權力邀請別國在自己境內駐軍。話是沒錯，但

是美、日官方都堅持冷戰已經結束，果真如此，其實也就消解了繼續保留美軍基地的正當性，更何況反美軍基地的運動在日本本土及沖繩風起雲湧，顯示日本民間並不支持美軍在所謂的後冷戰時期繼續留在日本境內。

從理論上看，不經過全民運動來解決這個問題，積極爭取獨立，就是落人口實，也很難自我辯解，被人們認為是以美國的軍事力量來交換日本的經濟發展，受惠的是日本，但是受害的是整個亞洲，讓亞洲無法走向獨立的道路。在現實層面上值得辯論的是，如果將美軍逐出，可能意味著日本國防預算的增加，在此情況下，和鄰國的軍事關係要調整到什麼方向，才有可能與鄰國簽署和平協定？這樣尖銳的問題應該存在於日本與亞洲批判分子的心中，只是沒有充分討論的空間。如果要美軍持續滯留是全民共識的選擇，那也大可走 51 俱樂部的路線，大膽地承認日本是美國的藩屬國。

總結來說，進步的日本知識界可以跟亞洲其他地區一起徹底面對戰後的日美關係。或許該承認的是，政治、軍事乃至於知識上，日本戰後嚴格地說從來就沒有獨立過，一直就跟南韓、台灣一樣，是美國的附庸。這個不是政治正確的問題，是關乎基本存在的主體性問題，關鍵是在清楚認知這個情勢，才能夠有轉變的動力。從這樣的角度來看，日本的知識界跟前殖民地／佔領地知識圈進行和解的問題上，就能夠採取更為有效的行動。這些歷史問題不可能交給以政黨利益為中心考量的國家機器，知識人可以扛起責任，對於亞洲的連帶與統合，持更為積極的態度。

前面已經提到，日本戰後的政治安排是在冷戰的格局中完成的，今天已經不再適用，必須要重新調整，而這是一連串，甚至是總體性自我定位、身分認同的調整，幾乎所有的問題都必須重新辯論。例如：難道安保條約要永遠把美軍放在日本嗎？如果不是，什

麼時候、在什麼條件下才能要美軍撤出日本，特別是長期受害於美日雙方的沖繩？日本戰後的反共親美雖然已經鬆動，對於中國與北韓的仇視有變化，但是親美的基本格局並沒有改變，因此讓人強烈感受到，在亞洲與美國之間，日本忠誠地跟美國站在一起，而這正是冷戰心態的持續。在這些具體而關鍵的問題上，我們看不到小泉政府勇敢地面對問題，反而與東亞走向統合的趨勢越離越遠。

日本戰後的重要思想家竹內好，在1952年美軍軍管期間曾經提出了深刻的反省，或許可以幫助我們把事情看得清楚些：

今天，我們所需要做的是，國民大眾齊心合力，為確立獨立的目標而提出國家之理想。我們應當關懷的不是糾纏於法律的、政治性的獨立之名義，而是支撐著這些名義的實質性的獨立，我想，或許該稱其為文化的獨立吧。明治以來，日本的國家形成之主流精神，只重視獨立的外在形式，不去反省它的實質內涵，結果失敗了。在國際政治中，被承認為是獨立國，被稱為是一等國，於是便得意洋洋起來，今天看來，那並不是真正的獨立。明治時代教養人今天可能還在把戰前的日本視為獨立國家的典範，然而，我不承認那是典範。那時的日本，看上去好像是按照自己的自我意志在行動，實際上並不然。不管是否有意識，總之，不過是被國際上的帝國主義所操縱，盲目地充當了帝國主義的炮灰而已。名義上獨立，而實際上乃是別人的奴隸。今日的被佔領乃是順理成章的結果，並非是因為戰敗才失掉獨立的。我們這一代人，通過自己的切身體驗懂得了這一點⁵¹。

51 竹內好〈國家的獨立和理想〉，《近代的超克》，孫歌等編譯，北京：三聯，2005：279-80。

在今天讀竹內好五十年前的發言，不免讓人唏噓，感嘆到半世紀以來，不只是日本，更為寬廣的東亞地區都沒有取得竹內好意義下的實質獨立。竹內好所說「文化」的獨立，用今天的語言或許可以說深入民間的批判性主體性的建立，他認為這個比法律和政治更為深層，不能透過形式來完成——用台灣當代狀況來理解，就是透過改國旗、國號的形式來宣告獨立，沒有批判主體性為基礎只會落於空洞。

如前所述，日本戰後急於解除被美軍佔領的迫切性，即使是像竹內好這樣高度自省的思想家，都無法脫離那樣的認識論限制，進一步以同理思索當初日本對其他地區的佔領，特別是剝奪了前殖民地的獨立，造成殖民地長期的痛苦。（我個人認為這其實是問題的關鍵，如果日本知識界不能從獨立問題中思考它對於其他地區無法獨立所造成的問題與創傷，那麼戰敗還真的只是一種在日本廣泛被認知的錯誤，因為這個戰敗並沒有促使日本去反思剝奪別人獨立的深遠意涵，也就更無法體會爭取獨立的重要性。）對於竹內好提出這樣外在的要求或許不公平，至少相對於其他的知識人，竹內好處在那樣高度的國恥狀態中，還能夠冷靜地進行反思，從歷史的痛苦經驗中思索錯誤，並且要求國人在爭取獨立時不要再度陷入形式主義，不然表面上是有主體意識的行動，結果只是在當帝國主義的奴隸。

以竹內好的基本態度來對照他身後迄今日本的變化，我們可以認識到他觀察的真確性，表面上獨立了，表面上有意識地選擇了親美反共的道路，但那其實只是撿了容易的便宜路走，到頭來碰到總體性區域自主問題時，問題就全部曝露出來了，沒有基礎也沒有動力不做帝國主義的炮灰。做奴隸不丟臉，但奴隸還自以為是主人，擺出一副高高在上的姿態，那才是可悲的。

所以，竹內好對於日本獨立問題的思考讓我們必須認真思考「獨立」到底意味著什麼？放在現實中來檢驗，二次戰後的東亞地區其實並未「獨立」，最多只是竹內好所說的形式上的「獨立」，是繼續在做帝國主義的奴隸。

竹內好認為獨立暗示了所追求的理念，對他而言，沒有理想的獨立是沒有意義的，那麼到底要提出什麼樣的理想？他並沒有直接提出確切的答案，但他認為這個理想的形成，必須經由國民集體真正的內在過程才能產生作用力；明治以來的「富國強兵」是不具倫理實踐意義的，早已被歷史證明是一場虛幻的大夢，戰敗是必然的，要如何在失敗中記取教訓，走向實質獨立才是關鍵。他以一貫的論證方式，認為與日本走了相反道路的印度及中國，「雖然沒有能夠獲得形式上的獨立，反過來在實質上卻把握到多麼獨立不羈的理想啊！」他進一步引了孫中山的三民主義來幫助國人想像什麼是理想：

中國對於世界究竟要負什麼責任呢？現在世界列強所走的路是毀人國家的；如果中國強盛起來，也要去毀人國家，也去學習列強的帝國主義，走相同的路，便是蹈他們的覆轍。所以我們要先決定一種政策，要濟弱扶傾，才是我們民族的天職。我們對於弱小民族要扶持他，對於世界的列強要抵抗他。如果全國人民都立定這個志願，中國民族才可以發展。若是不立定這個志願，中國民族便沒有希望。我們今日在沒有發展之先，立定扶傾濟弱的志願，將來到了強盛時候，想到今日身受到了列強政治經濟壓迫的痛苦，將來弱小民族也受到痛苦，我們便要把那些帝國主義來消滅，那才算是治國平天下⁵²。

52 孫中山〈民族主義〉，引自竹內好，《近代的超克》，孫歌等編譯，北京：三聯，2005：281。

竹內好動容於孫中山所提出的理念，也深知日本的條件不容許簡單地模仿孫中山，但是要國人在同樣的倫理層次受到他的啟發，共同思考獨立的理念到底何在，這樣日本在未來才可能獨立。

半個世紀以後，我們在東亞的脈絡中，再次透過竹內好的孫中山來思考獨立，所面對的局勢已然不同，日本及亞洲四小龍已經有了豐厚的經濟資源，中國雖未強盛卻也在「和平崛起」，所以如果今天要談亞洲獨立的理念，就算我們沒有辦法提出更為高超的理想，但是至少得開始兌現孫中山當初提出的方向：濟弱扶傾、抵抗帝國主義，不該只是口號，而應具體落實去實踐。如果我們真的相信後冷戰的時代應該來臨，原有區域性的對峙格局不能繼續下去，那麼追求「獨立」除了推動美國軍事力量所代表的帝國主義撤出亞洲，建立起全球均勢狀態，慢慢走向世界和平的理念之外，也必須實踐濟弱扶傾的基本理念，資源豐富的國家，要跳脫簡單的「國家利益」來想問題，讓各種的人力、物力資源能夠在各地更為流通豐富，才能達到實質上的互相平等對待。

在這個過程中，持續抵抗帝國主義不該只是一味抵禦外侮的姿態而已，身為華人／中國人，我們得跳脫西方帝國主義入侵造成悲情歷史經驗的敘述，這個受苦受難的情感不應該阻擋我們去重新反思歷史上中華帝國對周邊地區所造成的龐大政治、軍事及文化上的壓力。今天亞洲地區對於中國崛起的擔憂，其實不全然來自於中國共產黨的當代中國，還包括歷史的中國，那個所謂朝貢體系的中國，縱使前近代的帝國與現代的帝國主義內容與形式有極大的分野，但從南北韓、沖繩、越南，到整個東南亞，乃至於南亞，對於中國崛起的曖昧態度就是對於過去歷史中的中華帝國的憂心——難道我們是在重返那個歷史的朝貢關係？如果不是，中國大陸、港、台，乃至亞洲各地的華人知識界，就該從這個角度充分反省中國前

近代時期的歷史與身分位置，不再蹈入以往的帝國大夢，主觀地期待中國可以成為強權，與美國帝國平起平坐，來取得自我的肯定。

在亞洲，去帝國化的問題，不僅僅在於反思西方帝國主義的入侵、日本帝國主義的暴力、戰後美國透過冷戰持續帝國主義在亞洲的擴張，同時也得認真面對曾做為帝國的中國對於別人所造成的壓迫。**中國從帝國變成大國**，要如何清楚地自我定位、尋找新的方式來對待鄰近地區？我認為必須從自身尚未去帝國化的問題開始，不繼續夢想回到帝國的位置去對抗美國帝國主義，而是清楚地站在大國的位置，擔負起大國該盡的責任，至少在亞洲統合的過程中，做出該有的貢獻，而不是在欲求主導世界的領導權。

如孫中山所言，我們要深深地體認，消滅帝國主義的前提，首先在於消滅自身的帝國慾望，透過反思中華帝國，拒絕再度成為帝國，拒絕再造成小國的壓力，那才會走向根本的和平。總之，只有徹底反省自身歷史的帝國性，才能獲得徹底的道義與認知上的立足點，反思歐美帝國主義與日本帝國主義在去帝國化問題上所作的不足。

因此，「日本是否是獨立國家？」這個問題的提出，也是在自我質疑，根本的目的則是為了開啟東亞區域內部和解無法前進的核心問題。日本的問題就是「我們的」問題，大陸與台灣知識界崇美的程度絕不低於日本，視野中沒有鄰居只有強權，而之所以會如此深層的認同美國，就是因為沒有能力去認識到我們自身帝國認同的因子，也就是不能通過歷史教育去除我們深厚的中華帝國認同。而層層撥開歷史中至今揮之不去的帝國慾望，是走向亞洲和解、統合與獨立的重要條件⁵³。

53 我個人目前沒有能力以紮實的歷史知識對這個議題進行討論。對於中華帝國一部分內在問題的初步理解與批判，參見本書〈后序〉部分。

八、去帝國做為全球民主運動的前提與動力

2005年9月21日《中國時報》四版出現了一則新聞：

政治廣告 登上華府「保台大聯盟」籲美接管台灣

【傅建中／華盛頓廿日專電】

一個叫做「保護台灣大聯盟」的組織，今天在華盛頓郵報登了將近全頁的廣告，呼籲美國政府和國會接管台灣，將台灣置於美國的防禦體系之下，同時解散中華民國政府，終止國防部及外交部的作業。

這一刊登於A版第四頁的廣告的大標題是：「我們質問美國政府——你在做什麼？」此一廣告由建國黨國大代表林志昇（Dr. Roger C.S. Lin）和一個叫何瑞元（Richard W. Hartzell）的美國人署名並獲得「台灣獨立黨」、「農民黨」和「民黨」（Civil Party）的贊助。

林某等主張由美國接管台灣的理由是二次大戰後中華民國的蔣介石委員長接收台灣，只是奉聯軍統帥麥克阿瑟的命令行事而已，故從法理上說，今天的台灣仍是在美國軍政府治理下，美國是台灣的佔領國，所以解散中華民國的國防部、外交部等只是回歸台灣戰後的地位，至於台灣今後的防務，則由美國國會授權美國國防部負責。

美國國會也應訂出時間表，讓中華民國現任總統、副總統、五院院長、最高法院大法官等退休，另由美國協助成立台灣過渡政府，召開制憲會議，制定新憲、國旗、國徽等。

廣告說，凡是贊同前述主張的人們，可以捐款給「保護台灣大聯盟」，其帳戶設於台灣合作金庫台中分行。

此一廣告是去年獨派大老辜寬敏在郵報刊登全頁廣告，要美國放棄「一中」政策以來，另一涉及台灣的最大政治廣告。

經過本章前面對於51俱樂部的分析，讀者應該不會過度驚訝台灣居然有人去美國公開提出美國政府接管台灣的訴求。這則新聞顯示的當然是激進獨派的困獸之鬥，是在推動加入聯合國等方案不斷受挫之後，以及深感中國力量日漸強大的一種嘗試，是有史以來以直接要求美國政府接管台灣的手段企圖達到台灣獨立的一項行動。查閱「保護台灣大聯盟」(保台盟)的網站所提供的完整資訊，我們不難發現它與51俱樂部差異頗大，51的立場是放棄台獨、加入美國，保台盟的立場較為接近台聯黨與台獨基本教義派，希望透過美國接管，爾後在美國的扶持下達成台灣獨立的目的。但是令人驚訝的是保台盟要美國接管台灣的主張幾乎與51俱樂部合流，兩造的共同性是明確認為在接受現實的國際政治環境的前提下，依賴美國是台灣唯一的出路。

在本章的分析中已指出，二次戰後未經追究的根本問題在於：第三世界、前殖民地的民主運動與帝國主義之間究竟存在著什麼關係？**如果**在冷戰的格局中，親美陣營內部所謂的民主運動與美國帝國主義的力量難分難解，造就出基本上是反共親美的右翼民主運動，那麼這樣所長出來的民主運動的前提與動力在於：(1)對於美國現代性的嚮往與追逐，(2)在政治上幾乎全盤接受美式的民主想像，而基於1與2，(3)在國際政治的環節上，幾乎無條件接受美國的領導；**那麼**在當前全球進步力量試圖走出冷戰陰影的過程中，上述的前提幾乎全部受到質疑。特別是在後911的年代，不但美式民主已經遭到全球性的質疑，更為普遍性的全球共識是：美國的帝國主義侵略行徑正快速摧毀它做為現代性的象徵地位。然而，像51俱樂部或保台盟這樣的所謂民主運動，卻仍在堅持冷戰思維，**並沒有任何跡象表明他們因這重重批判浪潮，而開始面對反省他們自身與帝國主義之間的共謀關係**。那麼到底得創造什麼樣的主、客觀條件

才能開啟反思的契機？我認為 51 俱樂部這樣的現象所觸動的不是單一反思運動開展的問題，實有關總體性的狀況。

因此，在本章結尾的一節中，我們必須嘗試討論**去帝國**的理論與政治意義。

在本書的概論中，我們已經指出帝國主義的帝國化過程較殖民地的殖民化過程在意義上來得廣泛，也就是說，帝國主義的擴張是以內部的準備為動員的基礎(本身就是帝國化的過程)，但是它不必然能夠取得乃至於進入殖民地進行外來者統治的殖民化過程，例如，日本在中國大陸沒有能夠進行統治，而在台灣、南韓進行了較為深化及「相對完整」的殖民統治。因此，簡單地說，**殖民化的根本基礎在於帝國化**，在於帝國的全面性動員與統合。

反過來說，殖民地的去殖民運動，如果沒有帝國本土的去帝國化的配套性回應，是不完整、極度片面的單向運動，不僅不可能徹底完成，也不容易有深度的開展。甘地認為要解放印度，必須同時解放英國；法農也說，被殖民者與殖民者存在著親密的共生關係。具體地說，殖民地不僅要經過去殖民，也得經過去帝國的過程來截斷對於帝國效忠及嚮往的慾望，而這一反思、批判如果沒有來自帝國本土徹底質疑帝國主義正當性的反思與批判運動相呼應，單憑己力是難獨竟其功的。我認為這是理解當前世界狀況的關鍵：第三世界的去殖民運動之所以無法全面性的開展，部分原因正是在於帝國本身的去帝國運動沒有展開，因為不清理帝國主義的歷史，也就無法回應前殖民地其實還活生生存在著的歷史問題，而第三世界的去殖民、去帝國運動無法全面性地展開，導致第三世界與(前)帝國本土的批判運動，缺乏足夠的力量來驅使(前)帝國不再能繼續閃躲與逃避反思的歷史責任。換句話說，事情是二而一的。

但是，相對於(前)帝國而言，第三世界畢竟有過大規模的去殖民運動的傳統，問題是要如何掌握冷戰式微的契機，再次啟動第二波去殖民運動的批判力量，不僅積極地去深化先前未完成的去殖民批判性反思工作，而且能夠再生強勁的力道去推動自身乃至於帝國本土的去帝國運動。

荊子馨(Leo Ching, 2001)在其重要專著《成為「日本人」：殖民地台灣與認同形成的政治》(*Becoming "Japanese"—Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*)的第三章〈在同化與帝國化之間：從殖民方案到帝國主體〉(*Between Assimilation and Imperialization: from Colonial Projects to Imperial Subjects*)提出了具有啟發性的討論，在分析層次上將同化與皇民化區分開來⁵⁴。他提出如此區分的問題意識在於反對既有的日本研究中，預設了「同化」與「帝國化」之間的連續性，由於混淆了這兩種殖民主義意識型態，造成效果上只是在接受官方說法，強調殖民政策的「平等與慈善」的本質(Ching, 2001: 91)。因此，他認為皇民化(帝國化)不能簡單地理解為同化的延伸或是終極階段，而必須放在歷史進程中來檢視兩者之間實際操作時的不同。經過細緻的分析，他發現透過皇民化的操作，同化的內在矛盾被隱藏起來，同時改變了殖民主體性被呈現的方式，特別是在身分認同的層次上，為後殖民的當下遺留了無法磨滅的因子(p. 132)。用我自己的話來說，今天台灣身分認同的衝突矛盾，是以未經去帝國化的歷史主體為前提的。

荊子馨研究的焦點擺在殖民地時期的台灣，是在歷史地處理皇民化問題，與本章的問題意識並不完全一致，但是如果我們稍稍扭動他在概念上所提出的區分，以「帝國化」來置換「皇民化」，便會浮

54 本書中文版已於2005年在台灣由麥田出版社發行。這裡的討論以英文版為主，中文版為參照。

現不同的理論意義：無論是在帝國本土或是殖民地，帝國化如果是透過「日常生活的身體實踐」⁵⁵來進行（如戰爭體制的動員狀態），就如同殖民化（與冷戰化）過程一樣，將主體放在鋪天蓋地的總體配置中養成，那麼去殖民、去帝國與去冷戰又何嘗不是得經過同等強度的運動才能「改造」已經被營造出來的身體、慾望與思想？

從這樣的觀點來看，無論是51俱樂部的帝國認同，保台盟所代表的台獨基本教義派的美國接管論，民進黨的親美、日反中，以及國民黨長期堅持的親美反共，都意味著去帝國、去冷戰、去殖民運動沒有充分地開展，而其中串連這三個層次運動的主線正是去帝國問題。

侷限在東亞的地理-歷史脈絡中來看，前殖民地（台灣、韓國、香港、澳門等）至今還沒有充分地處理與前殖民主的歷史關係（台灣、南北韓之於日本，香港之於英國，澳門之於葡萄牙），特別是戰後的冷戰結構中，台灣、南韓在總體層次上成為美國的保護國，更複雜化了原有殖民地內部的去帝國化問題。

半殖民地（中國大陸）經過社會主義革命，快速進入冷戰時期，在東亞地區與美國為首的資本主義陣營對抗，因為生存的迫切性，延宕了19至20世紀有關帝國主義的清理，如中國與西方帝國主義及日本殖民帝國主義的歷史關係，沒有被積極地釐清，充其量是在單邊的國族主義歷史敘述內思考，並未廣泛涉及與入侵者之間共同討論。當然，前一節已經提到作為歷史上的帝國，中華帝國在亞洲地區長久以來所造成的負面效應的反思工作，也沒有全面展開。

日本的問題當然更為複雜，除了在歷史過程中併吞沖繩並歷經美軍軍管所留下的問題外，在國內沒有形成全面性檢討其過去殖民歷史的共識，再加上不同政治立場之間有很大的差距，也就導致日

55 這裡，荊子馨引用富山一郎對於沖繩歷經「日本化」的討論指出「戰場」與「日常」不是分離的空間，而主體性必須在兩者的辯證中來掌握，參見Ching（2001: 90）。

本與前殖民地及被其侵略的亞洲地區之間的去帝國過程沒能發生。而戰後的美國接管和持續存在日本領土內部的美軍基地，都直接暴露了日本對於美國帝國的附屬關係，如何打破附屬、尋求獨立自主，從政治界到知識界也都還未展開全面性的公共討論，「日本是民主國家」的講法，嚴重遮蔽了攀附於美國帝國主義的前提。

按照本章的論證邏輯，當前東亞地區所面臨的現實困境，乃是冷戰格局至今尚未消解所帶來的複雜情勢，例如美國存在的正當性問題，又直接牽動了南北韓、台海兩岸以及日本之於東亞的種種關係。但是如果前述東亞內部的去帝國運動沒有展開，又如何能夠有充分的立足點來討論東亞內部美國帝國化的問題？因此，這些問題環環相扣，難解難分，只能選擇某些點進行突破，才能牽動其它的環節。

再往前推一步，如果在東亞的美國去帝國化問題必須與美國本土的去帝國產生辯證，那麼又需要創造什麼樣的條件才能在美國內部掀起這樣的運動呢？更具體地說，去帝國化的運動形式會是什麼？如果不只是在打高空，那麼除了上街遊行反對美、英聯軍進攻伊拉克外，到底還可以積極採取哪些行動，特別是在知識生產的層次上還可以往哪些方向推進？這樣的問題目前尚無法全面性地來回答，只能從局部做起，然而，問題是透過什麼方法來推動？

換句話說，去帝國運動的「方法論」會是什麼？

2005年東亞的出版市場上出現了一本相當特殊的書：《東亞三國的近現代史》，副標題是「以史為鑒 面向未來 共同建設和平與友好的東亞新格局」，由「中國、日本、韓國三國學者與教師共同編著」⁵⁶。根據該書的後記，該書的想法來自於2003年3月舉辦

56 本章參考的是2005年的中文版，由北京的社會科學文獻出版社出版。

的「歷史認識與東亞和平」論壇，第一次在南京，爾後第二、三次分別在東京及首爾舉行。從2002年8月在韓國召開了第一次有關共同編寫此書的國際會議起，此後陸續在日本召開四次，在中國召開四次及在韓國召開兩次跨國會議。從時間來推算，大概總共花了三年完成這本書。根據表列的編寫者名單來看，中國17人大都為大學及研究機構的人員；日本13人，包括大學教員和中學教員；韓國23人，包括大學和獨立研究機構研究員，以及國家紀錄院人員。

這本書的敘述結構大致如下：

序章處理近代化之前，三國之間的互動關係和個別的內部狀況，特別是以民眾為中心的社會構成。

第一章陳述三國大致的近代化歷程，焦點擺在歐美列強的強勢入侵和三國被迫回應的方式，甲午戰爭與日俄戰爭如何重組了東亞原有的關係，以及接踵而來的改革運動與社會變動中的民眾生活。

第二章〈日本帝國主義的擴張與中韓兩國的抵抗〉，以第一次大戰前後的東亞國際關係為起點，描述了日本帝國主義企圖併吞朝鮮所遭到的反抗、殖民台灣、辛亥革命與中華民國的成立，分析焦點在朝鮮的殖民統治以及三國的抵抗與社會運動，最後討論社會與文化的變動。

第三章的重點在於檢討與列舉日本的侵略戰爭對於三國民眾的傷害，除了常被討論的南京大屠殺、皇民化、慰安婦、原子彈之外，也包括細菌戰、毒氣戰以及沖繩戰場的慘烈狀況。

第四章以〈戰後的東亞〉為題，描繪區域性的政治狀態，集中討論了所謂歷史清算的問題，包括東京審判的正義性、賠償問題，尤其是殖民統治所遺留的社會問題，最後討論三國從分裂到建交的過程。

終章指向東亞的去向與未來的和平，透過當前仍然具有爭議的問題來聚焦：個人賠償、慰安婦、歷史教科書、靖國神社等，也包括了促進和解的青少年文化交流，以及以市民運動為基礎的反戰和平運動。

以上是本書大體的結構。這本書可以質疑的部分當然很多，例如何以強調日本對朝鮮的殖民，而相對的對台灣的殖民統治輕描淡寫，琉球／沖繩問題處理的不足，對於「周邊」地區不夠重視等等。但是，總體而言，如果將這本書當成是區域性和解的過程來看待，那麼我們仍然得高度肯定共同編寫委員會的努力與不閃躲問題的坦承態度，特別是放在去帝國問題的脈絡中去看，是很重要的起點。

從去帝國化的角度來看，首先，日本參與編寫委員會的成員願意直接用帝國主義的擴張侵略來定位二次戰前歷史，是相當重要的舉措，至少反映了日本內部有部分的共識，承認對外擴張及發動戰爭是要遭受譴責的，這樣的立場來自前／帝國的本土，而不只是來自前／殖民地或是被侵略地區，是極為重要的。我們可以想像參與編寫委員會的日本成員，得直接面對面地接受前殖民地人員的責難，在此過程中可能承受了不少在精神上的衝擊。我個人認為去帝國運動中最為困難的部分在此體現，證實了集體的互動、共同的面對，是可能做到的。第二，共同編寫委員會的成員來自前／帝國及前／殖民地，意味著共同面對過去殖民帝國主義歷史的意願，使得反思從國內、單向能夠朝向釐清彼此的立場與認知。如前所言，去帝國化應是雙向的過程，在辯證互動中認識雙方的感受是必經的走向。

雖然不能簡單地把《東亞三國的近現代史》的共同編寫當成是去帝國化的基本模式，但是我們必須得承認這是一種方法，或是說「方法論」，能夠以「帝國主義」來命名對於他國的擴張，是去帝國運動的基本指標，是值得學習與參照的。舉例來說，我們期待菲律賓與美國的歷史研究人員，能夠一起撰寫美國帝國主義如何

侵略菲律賓的歷史及其帶來的後果，英國的批判性部分能夠跟印度、馬來西亞、緬甸、新加坡、香港的對口，共同編寫英國帝國主義在亞洲的歷史，印尼與荷蘭的學者能夠一起寫荷蘭帝國主義對印尼的侵害，越南、寮國、柬埔寨與法國的歷史學家能夠共同面對法國在中南半島所造成的問題等等。關鍵不在於在日本是二次大戰中戰敗的帝國，或它位於亞洲必須面對鄰居，而是帝國主義必須經過共同的反思。

根據我個人的認識，這是說來簡單但是異常艱難的工作，在歐美地區的知識界，不是沒意識到歷史問題的重要性，而是沒有承擔歷史責任的既存模式，特別是在長期個人主義意識型態共識的薰陶下，個人與國家可以脫勾，無須承擔國家的所作所為。同時也有這樣的反應方式：作為國家內部的批判分子(如左派、反戰分子)，我們一直持著國際主義的立場，反對自己的國家機器進行侵略，但是力量薄弱無法阻擋國家行為(就跟今天布希入侵伊拉克一樣)，那麼國家做了壞事我們該負責任嗎？

在這些問題的思考上，日本批判圈的內部辯論或許值得參考。但是，討論可能先得在更為寬廣的範圍中開展，不僅是如何承擔責任問題。因此，我們可以將以下的討論視為一種「亞洲作為方法」的發問方式。

資深運動家花崎皋平在極為重要的〈脫殖民地化與承擔戰爭責任〉(Decolonization and Assumption of War Responsibility)這篇文章中概括了爭議的核心問題。藉由批評加藤典洋1998年極具影響力的《戰敗後論》一書，他企圖重新開啟戰前歷史的討論，以掃除日本戰後整體上分裂人格中極為扭曲的陰霾，花崎提出他的基本問題意識：

我要強調的是，日本在戰後國家重建的過程裡，忽視了對於其殖民主義在歷史所遺留下來問題的處理。我指的正是脫殖民地化(decolonialization)，其中包括了(但是不能化約為)狹義界定的戰爭責任問題的處理。本文企圖在同一個脈絡中討論兩個相互關聯的主題：承擔戰爭責任的主體的問題，以及日本戰後去殖民地化的問題。(Hanasaki, 2000: 72)

這段話很清楚地指出，戰爭責任只是脫殖民地化問題的一部分，不是全部。之所以這樣來論證是因為花崎認為，在日本脫殖民地化被廣泛化約為去軍事化問題，再加上冷戰凍結了脫殖民地化過程中與日本前殖民地的關係，使得問題被徹底窄化。現在，冷戰結束了，日本必須再次重提尚未完成的任務。花崎引用三谷太一郎1997年在《近代日本的戰爭與政治》中所說的這該是日本脫殖民地化的第二個階段。他接著更進一步界定脫殖民地化的內容：

脫殖民地化基本上意味著前殖民地的解放與獨立，但是也指涉相對應的殖民者(colonial powers)的脫殖民地過程。三谷主要討論的是後者，就是日本「清除它的帝國，從帝國中解放出來的過程」。(Hanasaki, 2000: 73)

但是波咨坦宣言在表面上宣告日本殖民帝國的瓦解，造成將去殖民地化等同於去軍事化與民主化，反而閃過了最為關鍵的問題：「戰前的帝國意識並沒有瓦解，反而在戰後的日本社會中存活下來。」(p. 72-73)

花崎對於三谷最大的批評是，三谷的論述只是在描繪現況，但是並沒有將問題更為具體地提出：到底是誰該承擔起脫殖民地化這

個過程的責任？花崎認為，戰後日本的人民，事實上普遍性地缺乏對於過去負責的民族責任感，主因在於戰後之於日本民族的歷史建構：「日本近代的過去從未被妥當地把握成帝國營造的歷史，乃至於這個計畫最終失敗，同時，如姜尚中所言，日本帝國對於韓國人以及其他先前主體的排斥，也被徹底掩蓋。」(p. 74)原本如此，後來雪上加霜，90年代又碰上後冷戰這一波新民族主義的崛起，右翼極力推動重寫歷史，認為必須將所謂歷史的黑暗面抹掉，才能讓年輕學子在「健康的」教育中受到日本民族光榮過去的鼓舞與啟發，培養充分的愛國心。

在這樣的歷史條件下，要如何才能讓「日本人」重新承擔起去帝國化的責任呢？特別是戰後對於民族主義的劇烈批評，使得「日本人」很難成為承擔責任的主體，例如激進派立場拒絕認同日本，激進女性主義的立場認為日本帝國主義是男人的罪惡與女性無關等等。在批判力量相互對峙的狀況中，花崎提出了樸素同時也站得住腳的想法，訴求活在日本、講日本語的知識分子，可以有主體意識地採取一種暫時性／過渡性的立場認同「日本」，為的是要承擔歷史責任，而不是逃避。他這樣陳述：

我自身採取的立場是：只要我出生就是殖民者的民族國家的一員，而且我仍然處於日本脫殖民地化尚未完成的歷史情境當中，因此我會暫時地 (provisionally) 把我自己界定為「日本人」，這個定義是別人給我的，將我放入日本民族的集體當中。我說這是暫時的，因為我不認為我永遠都還是被動地受到定義，或是受到這種關係性的束縛。日本的殖民統治在被殖民者的眼中完全就是受到日本整個民族的壓迫，因此要日本人負起其殖民的責任。(p. 78)

花崎的論點很清楚地指出，如果無法暫時將自身的身分認同定位為「日本人」，就沒有立場扛起責任、回應前殖民地要求日本整個民族對侵略負責的期待。他更進一步引用在亞洲備受尊敬的運動家武藤一羊的論述：

武藤說，當我們能夠克服戰後日本國家，將其轉化為一種以另類的原則為基礎的政治形構時，我們才有可能不再是國家所犯下罪行的共犯，這些罪行就是戰爭、殖民地化與掩飾。但是，我們擔負這樣的任務，不是因為我們被人們點名或是被要求而去做，是因為我們有內在的趨力及責任感而去做。(p. 79)

在以上以花崎皋平為中心的討論中，我們可以看到，在90年代末期日本批判圈的論辯中，特別是花崎對於戰後總體狀況的掌握脈絡中所使用的脫殖民地化一詞，正是本書所指的去帝國化，至少我們對於問題的理解有高度的一致性。在這一具體脈絡中，去帝國化作為概括性的表述，至少包括幾個面向：**去軍事化、戰爭責任、民主化與對於帝國意識、加害殖民地的檢討與反思**。要強調的是，戰爭責任只是去帝國化整體運動的一部分，用武藤的分類來說，去帝國化是全面性的，是對戰爭、殖民與掩飾侵略行徑的反思運動。這樣的討論雖然是針對日本的內部來進行，但是無可否認具有普遍政治與理論的暗示。一方面，從(前)殖民者的位置，他們呼籲(前)帝國的批判分子不能置身事外，必須積極承擔責任，另一方面他們論述及行動中出現的啟發是，這樣的多重層次的反思，不只要在前帝國的本土展開，也要在前殖民地得到同樣強度的呼應，否則51俱樂部這樣對於帝國主義的認同依然會持續發生。

小結：去帝國

本章以 51 俱樂部為具體的分析對象，以此為媒介來傳達去帝國問題在當前世界紛爭中的關鍵位置。分析中得到的核心發現是，親美反共之所以(早已)內在於我們社會的主體性，乃是由於世界性資本主義的動力推動下，帝國主義本身的帝國化過程與殖民地的殖民化進程，在二戰以後因為冷戰結構的搭建而得以延續，特別是在台灣，美國取代了日本的結構性位置，因此 51 俱樂部所體現的是去殖民、去帝國與去冷戰三位一體的運動未能全面展開的結果。更為深層的是，51 俱樂部對於當下美國的帝國慾望，其實根植於歷史記憶中中華帝國光輝時期的想像。

作為更為根本的理論及歷史動力範疇，去帝國化問題涵蓋了去殖民與去冷戰的面向。在台灣，去帝國化的反思不可避免地將包括台灣本身擴張的帝國慾望(如第一章〈帝國之眼〉的分析所指出的)，以及二次戰後的美國帝國主義、戰前的日本帝國主義與歷史上中華帝國，對於台灣主體性所造成的多重形塑。藉著對於具體事件的分析，我們逐步撥開上述這幾個層次的糾結關係。

整理去帝國化的具體理論及政治意涵，我們同時發現各地所須思考的問題不盡然相同，雖然也有共通之處。例如，日本面臨的去帝國反思包括了戰爭責任及對殖民地加害的問題，而這些比較不是台灣與南韓最為急迫要面對的，但是去軍事化、民主化與對於帝國意識的反思，又是各地共通的問題。

分析最後必須指出，51 俱樂部的案例很根本地暴露了當前世界紛爭中一個相當關鍵的矛盾：「國內民主」與「國際帝國主義」(弱肉強食)之間龐大的落差。不容諱言，不論你喜不喜歡，暫且擱置左、右分野，51 俱樂部的政治訴求是在台灣民主化脈絡中提出的，就

「內部」而言，這個運動的成敗要用所謂「民意」的多少來丈量，其對手，不論統派或是獨派，甚至是當權者並沒有訴諸暴力來對付 51 俱樂部。然而，跨出台灣的範圍，51 俱樂部嚮往美國還情有可原，但其積極支持美國的帝國主義行徑，就必須要徹底質疑了。更進一步來看，前面的分析已經指出，911 事件正暴露了更為廣泛的危機：各國政府在內部為了統治的正當性還多少得遵循民主原則，但是在國際的層次上可以背離民意，為帝國主義畫押，甚至加入軍事行動的進行，亦即「國內民主」至少還有形式民主的機制，以「做不好換人做」為口號制約威權統治，但是國際上呢，有什麼機制存在可以讓握有權力的國家下台？這正是全球民主已經突顯出來的危機，沒有力量可以抵擋美國帝國主義的強勢軍事行動。在國際上，以大吃小、以自身的意識強加到弱勢主體身上，依然被正當地理解為「實力原則」，還說什麼這沒辦法，誰叫別人國力強或是自己不行！更壞的是，當前席捲各地的新自由主義全球化，正是這樣不折不扣的叢林法則，卻沒有民主方式可以抵擋。這或許正是人類歷史到這一步能否繼續走下去的門檻，因為叢林原則就是弱肉強食，終將導致戰爭，乃至於更大規模的毀滅。

可預見的是，**如果沒有經過全球性的去帝國省思運動，未來世界的民主走向還是會以帝國主義為前提來進行。**

而推動去帝國民主化的契機之一，正在於全球化的區域化效應。如果從「國內民主」直接跳到聯合國式的形式民主，證明是失敗的，那麼其中一個可以推動的重要方向，就是慢慢由下往上建立區域範圍內的民主機制，也才能在更寬廣的世界範圍內形成更為堅實的全球性民主。而這將是下一章討論的焦點之一。



第五章

亞洲作為方法

超克「脫亞入美」的知識狀況

這就是我所說的「作為方法的亞洲」，雖然無法明確的闡述它到底意味著什麼。

——竹內好〈作為方法的亞洲〉¹

對於國族主義思想的批判性分析，也必然會是對於我們當下政治論述的介入。透過反思前一個時代國族主義作家在知識上的鬥爭，我們認知到如何將理論聯繫到實踐的方式；判斷他們如何評估政治的可能性，我們得以開始去思索今天對我們開啟的可能性又在哪裡。因此，分析便成為了政治；詮釋也必然具有爭議的暗流。在這樣的狀態下，假裝以歷史「客觀」的聲音來發言，會是欺瞞／掩飾。藉著創造自己有戰鬥意義的文本，我們期待跨出一小步，走向更為開放而且有自省性的論述。

——Partha Chatterjee, 《國族主義思想與殖民世界》²

1 譯自“Asia as method”, *What Is Modernity? Writing of Takeuchi Yoshimi*, edited and translated by Richard F. Calichman, New York: Columbia University Press, 2005, p. 165. 本文標題「『亞洲』作為方法」是受到溝口雄三《做為「方法」的中國》一書的啟發，一方面將「亞洲」定位為主體，一方面將意義曖昧的「亞洲」問題化。1960年代竹內好曾經發表過一篇文章，題為〈做為方法的亞洲〉，他討論問題的脈絡及歷史情境相當不同，但是竹內當初拋出的問題至今仍然重要，請見本文第四節中的討論。

本章對於「亞洲」的認知是經過問題化過程的，基本上指向多層次的開放性想像空間，或者說是一種視野，通過它，不同的聯繫可以形成，新的可能性能夠被接合出來。而「方法」的概念在此並不承載過多工具理性的重量，相反的，方法被想像為中介過程，走出既有的限制與框架，走向更具生產力的開放空間。

2 譯自 Chatterjee (1993: 52).

一、問題意識：「脫亞入美」

總結本書前面四章的分析，可以看到去帝國運動的未能開展是當前世界紛爭的諸多問題的關鍵，這些問題之所以長期被學術、思想界無視的原因，出在長久以來形成的知識狀況中無法跨越的結構性限制，因此要突破此知識上的僵局，必須回到知識生產的內在結構來進行分析，否則便無法準確掌握在此問題的方向上我們應有的介入形式。因此，本章並非定位在提出結論，而是要在知識狀況的層面上進行分析，提出未來可能的工作方向。

簡單地說，知識生產是帝國主義重要的操作場域之一，因此批判知識分子**去帝國的工作必須首先在知識生產的場域中進行，改變當前去帝國運動不得有效啟動的知識生產狀況。**

這裡所指的知識生產狀況極為廣泛，包括知識生產的內在邏輯，也包含制約生產結構的外在權力。舉例來說，在亞洲社會，我們觀察到一個極為普遍的現象：國家具有龐大的象徵權力，它的擴散性遠遠溢出政黨政治操作的場域，在社會、文化、知識生產的層次上產生效應，這或多或少反映了社會、民間與學術領域相對自主力量的不足。在台灣，2000年民進黨上台，不但打破了國民黨五十年來長期執政的局面，也意味著總體的社會權力，透

過政權的移轉快速地重新結構。然而，政權的移轉不代表民主在臺灣社會已經是完成式，恰恰相反，總體而言，民進黨接掌政權後，台灣的政治民主正歷經空前的倒退，顯示出以政黨政治作為民主形式的根本想像，需要在亞洲經驗中受到徹底的重新檢視。同時，在知識生產的場域中，政府開始全面介入學術機構，主要的方式是投入經費及資源，以意識形態為準，大量建立新的機構，主導學術研究方向³。簡言之，知識生產並沒有因為政治的所謂民主化而更為民主，反倒是政治介入的力道越趨深刻。但是，持平地說，當前台灣知識狀況中的嚴重問題不能全部歸咎於民進黨的執政，而是戰後至今積累的結果，因此，如何能夠穿透問題表層，進一步看到問題之所以形成的深層歷史機制，是批判知識分子的當務之急。

早在2004年10月，《台灣社會研究季刊》在其15週年會議中就以「後威權」表述台灣所處的政治狀況⁴，即是在指出過去與現在之間的連續。放在學術界思想的領域來看，台灣的知識結構依然承續了冷戰時期的基本格局——**親美反共**，根據上一章的分析，所謂的民主化運動與政權的移轉，不但沒有改變反倒深化了對於美國在政治、文化、學術層次的依賴。政治上，從威權時期的親美反共，到民粹威權時代親美的深化、反共的軟化，在後威權階段除了加速恐共外，親美較以往更為強化。在學術上，官僚體制大力推動、學官全力配合的出版評鑑方案，以SCI及SSCI作為丈量標準，其象徵意義是將台灣學術正式宣告納入／從屬於美國，以美國商業體制的發

3 陳水扁2000年上台後，廣設台灣文學所系，甚至在2006年以前，快速設立客家學院。清華大學的中國研究學程，也是政策的產物，由中央直接交辦。

4 詳見台社15週年基調論文：〈邁向公共化、超克後威權——民主左派論述的初構〉，台社編委會（2004）。

明做為丈量台灣學術的標準⁵。當然，相對於台灣學界在戰後全面師法美國的總體狀況而言，最近的發展並不足為奇，僅是更為急切的重力加速度的表現⁶。

面對台灣二次世界大戰後「脫亞入美」的長期總體效應，本章企圖提出「亞洲作為方法」的命題，其目的在於自我轉化，同時轉變既有的知識結構。它根本上的意涵在於：透過亞洲視野的想像與中介，處於亞洲的各個社會能夠重新開始相互看見，彼此成為參照點，轉化對於自身的認識；在此基礎上，能夠更進一步，從亞洲的多元歷史經驗出發，提出根植於這些真實台灣、亞洲經驗的世界史理解。

這個命題的提出是為了突破既有知識結構及實踐的限制，在「去殖民、去帝國與去冷戰三位一體」的歷史結構性問題意識中，尋求解套的方向。本書前面四章的分析指出，殖民化、帝國化與冷戰化的交叉歷史過程，已經形成相互糾結的結構，制約了今天知識的生產與實踐，對此，或許可以經由「亞洲作為方法」，移轉不具生產性的「負面」焦慮，使亞洲社會可以透過彼此的對照，看到自身的困境，相互啟發突圍的方式，更為積極地走出新的可能性。

當然，從當下的歷史條件提出通過亞洲／第三世界作為一種參考座標多元移轉以達成自我轉化的方法，這種樸素而又複雜的心情狀態顯然必須被問題化。這個命題的提出不但需要將亞洲聯繫到全

5 SCI (Science Citation Index) 與 SSCI (Social Science Citation Index) 是美國私人公司 Thomson 提供的商業服務，收集了很多學術期刊的資料庫，便於顧客找尋資料。在國際學界它不具有學術評價的權威性，存在的目的也不在此，但是在第三世界地區或是資本主義後發地區，如台灣、南韓及中國大陸，卻被當成是丈量品質的客觀指標，這顯然不是 SSCI 本身的問題，而是第三世界學術官僚體制管理主義的產物，透過學官的搭配才得以形成。

6 更進一步的討論，參見陳光興、錢永祥〈新自由主義全球化下的學術生產〉，發表於「反思台灣的(人文及社會)高教學術評鑑研討會」，2004年9月25-26日，後於2005年出版，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。

球及區域性歷史的進程，也企圖在進程的基體上面對正在轉變的世界，構築新的想像⁷。所以，「亞洲作為方法」不是憑空創造，而是在承續過去既有的論述上，開展新的可能性。

「亞洲作為方法」這個問題意識的提出，對於生活在亞洲的人來說並非自明的。在過去的半個世紀中，一直到90年代，大部分亞洲的知識分子在思想上都直接聯繫到北美洲或是歐洲，但是彼此之間基本上沒有接觸，如果亞洲的知識分子會碰面，大多數也是在紐約、倫敦或是巴黎。因此，亞洲作為方法最為簡單的理解就是讓大家碰面的場合也多元地去發生在亞洲城市，比如首爾(Seoul)、北京、馬尼拉(Maynila)、雅加達(Jakarta)、班加羅爾(Bangalore)、台北等等。當然，除了這樣樸素、直觀的動力外，作為一個理論命題，「亞洲作為方法」來自於我自己過去十幾年的具體知識實踐。

自90年代後期起，筆者參與組織、編輯 *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 國際刊物，「亞洲作為方法」可以說是從實際操作經驗中所生產的階段性省思，本章提出的許多問題都是在這一過程中發現和必須面對的。1997年跨國出版公司Routledge提出開辦一個以亞洲為基地的國際學術刊物的想法⁸，經過兩年多的準備，刊物在2000年正式發行，至今已經持續不斷出版了七年，有了初步的積累。對當時參與組織工作的編委會同仁們而言，接受跨國資本的邀約其實心情也很複雜，一方面我們看到全球資本主義的變動，跨國公司為開發亞洲市場的潛力，希望藉由出版刊物來探路，而我們的工作無法

7 首爾的朋友趙惠淨提出必須有「新的亞洲想像」來面對當前世界變動的情勢；汪暉(2002)則企圖釐清「新亞洲想像」的歷史條件。這些呼聲都敏銳地觸及到當下政經前導所帶動的知識感覺結構的轉化。

8 當時清大亞太／文化研究室於1992年及1995年所主辦的兩次國際會議的部分論文正在集結成書，由Routledge出版(見 *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, 1998)，這樣的因緣促成了日後刊物的計畫。刊物至今已經出版七年，見 www.inter-asia.org。

避免會受到服務於資本、為跨國公司開路等指責，但是另一方面，我們也認知到一個簡單的事實：在全球，特別是在亞洲各地，搭建起發行網絡的知名跨國學術出版社極少，亞洲本身並沒有出版社在亞洲各地建立起發行網⁹，所以要在亞洲形成連結、流通批判性的出版品，就不得不從既有的生產結構去扭轉不均衡的知識流動方向，Routledge的邀約是一個契機及可能性。這麼說吧，別人搭了高速公路，你在上面跑；跨國公司為了賺錢，你為了批判性的知識可以流通。後來證實，出版社相當尊重知識專業，迄今從未介入刊物的編輯決策過程。

因而，從一開始，我們就非常天真地設想了刊物的基本任務：(1)以亞洲地區為核心，生產及流通批判性的知識；(2)逐漸地去連結亞洲(及其之外)原本不相聯繫的批判性知識社群，同時促進彼此之間的對話¹⁰；(3)提供一個知識分子的平台，使學術生產與社會運動之間可以產生互動¹¹。我們的設想確實天真，這些目標說來容易做來難，至今，上述的目標我們都只在有限的範圍內實現了一部分。

由於出版社有相當嚴格規定的截稿及出版日期，刊物必須每期按時交稿，出版的文字也就開始逐步累積。刊物雖然出版量不大，但是至少強制地產出了直接以亞洲知識分子為核心的知識。同時因為有嚴格的評審制度，也能保持相當的水準，因此，很快地就在國

9 像日本的紀伊國屋書店或是新加坡的Page One在亞洲各地開始慢慢出現，但是這些本身都不是出版社。另外，對亞洲學界影響很深的美國大學出版社，在亞洲也都沒有佈點的發行網。

10 我們初步做到的是將亞洲一些批判性刊物連結起來，以免翻譯權的方式，希望能夠透過翻譯，將各地生產出來的知識，多元、自主地擴散開來。例如，在2000年於福岡舉辦的第二次國際會議中，我們邀集了部分刊物的編輯組成專題討論小組，報告各個刊物的歷史與處境，參見*Inter-Asia Cultural Studies* 2(3), Journal Alliance.

11 刊物編委會的成員雖然大都處身學院，但也都參與在地學院外社會變動的過程。與社會運動的連結與對話，是一種承諾同時也是對自身知識的挑戰。

際文化研究學界受到重視。過去要找到直接從亞洲生產出來的知識其實很困難，如果有也大多夾雜在英、美的刊物當中，文章基本上受限於英語世界學院的問題意識¹²，這個刊物的出現至少慢慢使得以不同地方為主體的問題意識得以出現，因此，現在如果有人想要在研究所開設以亞洲為主體的文化研究課程，便有可能了。

然而，我們是否對於這樣小小的成果感到滿意了呢？其實不然。深層來看，我們從來不敢宣稱但卻長遠期待著的是：如果有更多時間的積累，當亞洲不同的地方能夠成為彼此的參考點，當不同的知識圈開始去互動，新的另類知識生產或許能夠在實驗中逐漸出現。我們走得還不夠久、不夠遠、更不夠深。

同時，從一開始我們就很有自我意識地認知到亞洲其實不具有統合性，也因此才以「亞際」來標示出多元異質性¹³。為了要能認真理解生產出來的知識，我們必須跨過論述生產的表層，掌握知識生產者(作者)存在的物質環境，這些差異往往造就了不同形式的知識生產，必須很小心、不能平頭式地進行輕率的評價，而該讓各地之所長能夠被看到。

在過去的十年中，我們企圖將這些想法付諸實踐，所有參與編務過程的同仁們，雖然學術背景、所處環境有相當大的差異¹⁴，但都感覺到在此高密度的對話過程中，個人的學術關切正在發生變化。本章的寫作一部分的動力也正來自於此。

12 這是個複雜的問題，在此無法展開討論，特別在文化研究的領域中，問題意識的在地性很強，編委會在實際操作的過程中所發現的是，許多文章的原創性其實來自於面對著在地的問題，因此問題意識是否內在於在地社會本身是基本的編輯原則。

13 到目前為止，我們能夠連結到的區塊還依然侷限在南亞、東南亞及東北亞，希望在未來能夠慢慢延伸到中亞及西亞。

14 編委會的23位成員來自15個國家和地區，20個不同的城市；學術背景包括人類學、文學、傳播、社會學、歷史、性別、同志、電影等等。

遊走在亞洲批判圈的朋友，企圖在前輩們努力的基礎上¹⁵，持續推動不同的圈子之間形成對話、連結，或者至少能相互看到，不過，這其實是相當困難的。即便批判圈的朋友具有相對充分的反省力與敏感度，但是在具體的互動中，我們必然還是無法脫離許多長期存在的歷史問題：「大國與小國」（或是我稱之為「大文明與小主體」之間）的問題——印度之於南亞諸國、印尼之於東南亞諸國、中國之於東亞諸國，這些次區域性內部的所謂國際關係問題先於現代民族國家的建立，但是歷史過程繼續深化了原有的問題，並以民族主義的形式來出現；所謂「民族間及內部的歷史仇恨」的問題——日本之於東亞各地、印尼1965年清共的大屠殺及東帝汶問題、印度與巴基斯坦的分裂、新加坡及馬來西亞的分離、南北韓及國共之間的戰爭；南與北問題、第一世界與第三世界的貧富差異問題；特定地區長期受到殖民的災禍反而更受到歧視的問題，語言問題就是其中最明顯的例子，英文被當成是殖民語言，而使用各種形式的英文作為溝通語言的國家卻被認為是被殖民得太深……，這些都是在批判圈互動之中浮現的問題，至今也沒有累積出面對這些困難的具體方式。

同時，許多批判圈的友人大都忙於在地急迫的事物，分身乏術，造成亞洲之間的互動無法有深度的延展性。同樣的狀況碰多了，我們逐漸被迫認識到阻絕慾望的結構性力量部分來自於「西方問題」。以往總認為這是個老問題，不必要再花時間處理，可以繞過它，但是在實際的實踐過程中常常繞不過去¹⁶，有必要去直接衝撞，在當下提出

15 如果要指名道姓地列出這些廣受亞洲批判圈尊敬的前輩會有點怪，但是沒有他／她們在過去三、四十年間連結各地進步圈的努力，後輩們大概很難繼續前進，我以為必須看到他／她們的重大貢獻：武藤一羊、徐勝、陳映真、濱下武志，以及2003年過世的松井やより(Matsui Yayori)。

16 在2002年8月東京知識共同體會議中，有位日籍的歷史學家坦白地說，他在美國很容易找到討論學術問題的對象，但是在亞洲鄰近地區他找不到，差距很大。

新的可能。這股結構性力量有其深厚的歷史基礎，在面對全球新情勢的今天，它在思想與知識生產上發揮了龐大的阻絕作用，攔截了亞洲批判圈相互看見、互相成為參考點的可能性，因而也很難在互動中共同面對區域內的歷史問題。這是本文下一節主要要討論的問題。

互動的經驗中，我們也發現到，由於歷史的制約及確實存在著的多元差異，普遍性的心情狀況反映的是，「亞洲」作為情緒性的符號沒有召喚統合的力量，以簡單的認同政治來建構「亞洲認同」、尋求連帶的歷史條件並不存在。但是另一方面，資本全球化中形成經濟、文化生產區域化，所帶動的90年代中「亞洲崛起」的感覺結構，又確實造就了新亞洲想像的歷史條件與心情的基礎。

「亞洲崛起」作為能見度極高的論述，其實不僅意味著以資本為主導的經濟邏輯，同時也混雜了幾組相當強烈的歷史情緒。首先，放在全球格局中，歐盟的出現、拉丁美洲統合組織(Latin-American Integration Association)的形成，乃至於近期非洲53個國家結盟形成的非洲聯盟(African Union)，對於美國在全球的權力至少在象徵意義上產生制約作用，但是相對來看，亞洲除了東協及東協加三外，並未形成相對應的板塊，亞洲共同市場與亞圓統合的呼聲反映了這樣的情緒。這些情緒的共同性之一，就是要制衡美國國家的全球霸權¹⁷，特別是2003年英、美聯軍攻打伊拉克事件之後，我們認識到雖然伊拉克位居亞洲，但是卻沒有區域性的機制來維護和平與安樂¹⁸。

第二，亞洲內部不同的民族國家基於不同的內在狀況，在90年代後開始創造與「亞洲」連結的方式。舉例來說，日本的亞洲論述最為長遠，從1850年起逐漸形成大東亞共榮圈的想像，而當下主要在

17 與歐洲友人的互動中，他們很明顯地指出，歐洲內部充滿了差異與歷史上積累的怨恨，歐盟統合的部分可能性在於面對共同的他者：美國。

18 進一步的討論，參見陳光興(2003)、Chen(2003)。

尋求與受其侵害的亞洲國家的和解¹⁹；南韓90年代中期之後出現的東亞論述，根據崔元植的講法，其中一個切面在於提出南北韓問題無法在韓半島內部解決，而需要訴諸東亞區域問題，要靠鄰國幫忙共同處理²⁰；中國大陸作為亞洲板塊中的大國，為消解中國威脅論的疑慮，也必須展開敦親睦鄰的亞洲政策。相對來說，像新加坡作為東南亞的小國同樣不能脫離亞洲生存，蔡明發即指出：「亞洲可能不需要新加坡，但是新加坡需要亞洲。」²¹簡單地說，各個社會與「亞洲」的關係都在以自己的方式不斷地在進展，雖然提出較為正式的亞洲統合問題或許還為時尚早。

在這樣膠著、矛盾的歷史環境中，亞洲批判圈的成員較有條件走出民族國家的限制，生產出貼切於當前新情勢的論述，創造出面對現在和想像未來的新思路與氛圍。

而如何理解亞洲的概念，往往成為極關鍵的問題。在20世紀歷史的過程及當下的知識環境中，亞洲這個語彙一直充斥著多重的焦慮。誠如汪暉在〈亞洲想像的譜系〉這篇長文中指出的，亞洲這一概念「是殖民主義的，也是反殖民主義的；是保守的，也是革命的；是民族主義的，也是國際主義的；是歐洲的，也反過來塑造了歐洲的自我理解；是和民族-國家問題密切相關的，也是與帝國視野相互重疊的；是一個相對於歐洲的文明概念，也是一個建立在地緣政治關係中的地理範疇。」（汪暉，2002：204）

19 2005年日本首相小泉對於北韓提出上百億美元的援助計畫，具有極為強烈的象徵意義。在過去十幾年間，日本外務省下設的交流基金會極主動地成立亞洲中心，推動亞洲內部各地之間的互動。但是，一旦碰上像小泉參拜靖國神社的區域性爭議，日本官方的所有努力成果便都被抹掉了。

20 《創作與批評》主編崔元植教授2002年在首爾聖公會大學所主辦的東亞文化論壇的總結發言。

21 參見Chua Beng Huat (1998: 198)。

這些焦慮環環相扣、糾纏複雜，不僅關乎所謂「西方問題」的真實存在，也關乎區域中的歷史記憶，**一方面**牽扯到民族國家體系建構後的所謂代表性或是指稱問題——例如在日本及南韓的知識圈內，亞洲被符號化後，它基本的指向是中國，偶爾提及印度。以「文明體」在歷史進程中的作用為基點來指稱，也就是以自我所處的地理位置為中心的在地歷史來想像亞洲，東南亞、南亞、中亞、西亞、太平洋群島，甚至澳洲、紐西蘭等，因而被擠壓至邊緣地帶，或是不進入想像視野；放在東北亞的區塊中來看，這類偏見的修正或許能夠展開更為開闊的參照座標，換句話說，東北亞內部的互動，因為它特定的區域歷史，確實有其必要性²²，但是不能以東北亞來置換亞洲。

另一方面，亞洲被視為西方殖民帝國主義史的地理想像與發明，或是日本軍國主義大東亞共榮圈的建構，亞洲論述的正當性因此經常被簡單地消解掉了²³，如同民族國家是歐洲、殖民主義的建構所以沒有存在的正當性，亞洲也是一樣沒有存在的合法性。這樣的論述效果是：如果亞洲具有分析上的意義，那只能擺在所謂世界史的框架中來理解，亦即剝奪了亞洲存在的主體性及能動性，再次回到東／西的對立中來處理，亞洲多元、異質的豐富性又再次地被遮蓋。

常常讓人不解的是，在亞洲內互動需要自我正當化，跟歐、美互動反而不需要，往往被指控為談亞洲就是排除歐美，是太過狹隘的排他性，但卻沒有反思戰後至90年代只跟美國打交道難道就不是狹隘與排他？也有論者常說，文化本來就是會動的，歐、亞相互滲透是歷史的事實，然而他們忽略了互動深度的不同，不能用簡單的

22 根據個人的觀察，一部分的南韓民間團體是推動東北亞內互動的重要力量。

23 在許多場合中這樣的說法都會被提出，以極其簡單的方式來抗拒談論亞洲的連帶。有意思的是，人們往往會用亞洲這個概念是西方人的發明這一理由，來關閉所有關於亞洲連帶的討論，但卻不會說民主這個概念也是西方人提出的，從而推翻有關民主討論的正當性。

亞洲也內在於歐洲來消解差異。更為嚴重的是，在這樣反歷史的理論性推演中，二戰後第三世界主義所展開的亞、非、拉相對關係性的想像與思考邏輯，並未成為批判性的資源，一切回歸起源論（「亞洲這個詞是西方人的發明」），剝奪了全球歷史是以結構與關係性來構成的思考，也丟棄了亞、非、拉具有革命主體性的歷史。如此理解亞洲是反歷史的，也是錯誤的，歐、亞相互滲透的深度不同，不能一廂情願簡單地以亞洲也內在於歐洲的講法來消解差異。

因此，「亞洲作為方法」在分析上承認亞洲正像第三世界與民族國家一樣，對其保持批判距離，視其為歷史的產物，但同時我們不能不承認亞洲確實在歷史過程中產生作用，即便是想像的產物也不全是憑空杜撰。所以問題的關鍵是不能因為亞洲的命名來自西方，便關閉相關討論，而應該是在認識到問題的此一面向後，深入歷史的真實狀態中來提煉和把握問題。

二、「西方」問題

從全球資本主義運動下的殖民帝國主義史來看，在過去的兩個世紀中，第三世界地區的知識分子對於所謂西方勢力入侵的回應，出現了不同的論述力道、邏輯與立場，同時在各個國族空間中相互較勁。從「入侵-抵抗」論，轉化成「體用-挪用」論，到「本土化」論，這些論述力量的部分因子在不同的時空中不斷地重返、接續，在各地逐漸形成了回應西方的特定論述「傳統」，同時也成為國族主義思想傳承的重要構成。

在中文的語境與脈絡中，我們熟悉的例子有「中學為體，西學為用」、「西化派」或是與其交叉重疊的「現代化／現代主義派」、「本土派」、「新國粹派」等等。這些不同的回應方式在不同的情境中以

不同的符碼出現，成為那個時刻的主導性或最顯著的國族主義，或是所謂本土化論述。不論它們頭上所戴的帽子是什麼，這些多元複雜而又糾結的論述之所以具有**道德**正當性的共同之處在於：在根本上訴諸國族主義的實質情感，如愛國、愛民。縱使它們不必然以國族主義的面貌來出場，其實都已經預設了這樣的基本共識：「我／們如此說或是做，完全是為國家、人民好」，層層向外推，最後其實是為了全人類好。這種素樸的國族主義情懷有其情緒性的物質基礎：民族苦難的歷史。而這個不容質疑的前意識共識中所存在的國族自我——無論是自大或是自卑、自戀或是自憐、自愛或是自恨——糾纏了精神、論述、社會及歷史實踐的結構性構造；這個制約著不同層次、揮之不去的幽靈，這個不斷被明示／暗示的他者，就是西方——殖民帝國主義以降的想像主體。

這個大寫想像的西方，在不同的國族主義論述語境中扮演著不同的角色，它曾經是對立體、參考架構、學習對象、丈量標準、追趕目標、(親密的)敵人，甚至成為論辯及行動時的藉口。簡單地說，在過去的一、兩個世紀，「西方作為方法」是普遍性的存在，支配著知識生產的結構。

霍爾曾經在〈西方及其他〉("The West and Rest: Discourse and Power")這篇重要的文章中，有系統地點出「西方」的作用包括將不同的社會及其性質加以分類(西方vs.東方)，乃至於形成了一種知識與思想的結構。西方是一組意象所構成的再現系統，與其他的概念相連結(西方：都會／已開發／工業化，非西方：鄉村／農業／未開發)，成為比較的標準與基本模式，也是解釋差異的參考座標，更進一步地成為評價事物的準則(西方／好／可嚮往的，非西方／壞／該丟掉的)(Hall, 1992: 277)。在第三世界，西方成為愛與恨慾望之所在。這種「致命的吸引力」——或是德里克(Dirlik)所說的「致命的分

心力」(distraction)²⁴——成為第三世界國族主義的依靠與屏障。如果跳出這個想像框架，我們不難發現，問題早已被各自雙邊性的二元對立結構起來：東／西、中／西、韓／西、日／西²⁵、印／西——其中的共通性在於「西」。雖然近來出現雜種主義的論述，試圖用我泥中有你(你泥中不一定有我)的反本質主義姿態來複雜化或是閃躲問題(而框架仍然沒變，只是兩造相互滑動、相互滲透)，但是在論述上卻還是無法丟掉「西方」，少了「西」，國族主義主體如失根一般，喪失了慾望投射的對象。於是，我們不禁要問，到底誰是國族論述的主體，國族主體的磁場之所在不正是這個西方，這個所謂的大寫的異己它者嗎？

如果這個政治前意識早已成為慾望結構再生產的基礎，想要化解會很困難，為了突破這個歷史進程中所形成的結構，一條路徑是重訪歷史，重讀與比較西方這個形體是如何在不同的在地歷史(或是不同歷史時空中不斷變動的「基體」與「母體」²⁶)中被想像，通過將過去與現在的比較來突顯其間的連續性，透過不同的在地史之間的比較來展現理論邏輯的一致性，以瓦解其繼續深化、複製、繁衍的正當性；這項工作的重要性不在於意識形態的批判或是道德問題，而在於突破分析層次的膠著狀態。這個龐大的研究工程的困難之處，在於必須透過跨越國界的集體合作才可能進行，因為各地對於所謂西方的想像不同、面臨的具體問題也大有差異。在完成這樣的

24 參見 Arif Dirlik (1997) "Eurocentrism, the Fatal Distraction? Globalism, Postcolonialism and the Disavowal of History"，發表於台北中研院民族所，「殖民主義及其不滿」會議，1997年7月。

25 在與溝口雄三教授私下討論時，他提及日本有相當強烈、幾乎隱藏不了的第三世界性，只是不為日本知識圈與外人所討論。在政經結構是第一世界之外，日本的文化意識其實與第三世界的歷史經驗有高度的類似性。如果日本的批判圈可以展開這樣的思辨，會有助於日本的批判性知識分子與第三世界及亞洲各地的正面性互動。

26 這是溝口雄三的用語，後詳。

研究之前(如果有可能完成的話),亞洲相關的後殖民論述中已浮現了幾種策略,或許可以作為我們思考問題的起點²⁷。

第一種是運用解構主義的方式來瓦解這個他者——「西方」,說它沒有本質與統一性,因為純屬想像,所以不能成為「我們的」他者。較為複雜的論點出現在酒井直樹(1998)的〈現代性與其批判:普遍主義與特殊主義的問題〉這篇文章中,針對殖民現代性進行討論,酒井在解剖哈伯馬斯的論述時指出:「哈伯馬斯以為在前現代/現代、非西方/西方、神話性/理性這二元對立之間的平行對應是當然的事情。而且對他來說,西方的統一性本身是個已知物;它幾乎是一個可以摸得到的實體。但是顯而易見,哈伯馬斯卻沒有問這一鏡子是否極其模糊。」(p. 212)酒井經由鬆動「西方」穩定的統合性來質疑哈伯馬斯天真的自信,他繼續申論:「如果這一西方的假定的統一性,即**我們**(哈伯馬斯是作為我們的一分子來說話的,同時我們也是他說話的對象)正在消失的話,那麼,他對認識論的信心尚未動搖意味著什麼?」(p. 213)統一性的**正在**消失是因為**我們**的加入,使得原本具有統一性的西方變得更為多元異質,從而喪失了認識論層次的正當性?

酒井這篇論文的重要性,在於指出普遍主義與特殊主義之間的共謀關係,特別是這種共謀的基礎正在於殖民主義的歷史實踐;簡單地說,歐洲(發明的論述)是具有普遍性的,其他地方都是特殊性的體現,而這種認知的形成無法脫離歐洲對於世界的殖民來理解,這是極為重要的論點。然而,就在酒井企圖摧毀普遍主義假象的同時,普遍主義卻仍然大行其道,從歐洲滲透至第三世界²⁸。這裡酒井是否有與哈伯馬斯對話與對抗的慾望不是重點,重要的是在酒井

27 Stuart Hall (1992)曾在“The West and the Rest: Discourse and Power”一文中追溯西方作為一種論述在歐陸的歷史形成。

28 參見錢永祥(2000)對於汪暉的回應,特別是「普遍與特殊」一節。

的討論中想要提出的：如果西方的普遍主義無法成立，那麼「日本人論」的特殊主義也將同時面臨解體；其延展的意義就在於「所有以反西方帝國主義為對立面的國族論述都不能成立」。如果我們追隨酒井，堅持普遍主義與特殊主義的框架是殖民主義的建構，藉以摧毀它運作的正當性，那麼如何面對、置換這組因長期存在而得以隨時被召回的幽靈，就成了當務之急，持續戀棧只會延宕突破的時機。

去本質主義的解構策略實際上並沒有讓國族主義者喪失自信，反倒是愈戰愈勇，只要繼續想像就可以正當化自我的存在，只要他者沒有本質，自我也一樣沒有本質，反倒更沒有包袱，可任意遊走、改變，建構符合自身利益的新可能。於是日本右翼盛行的歷史修正主義大行其道，透過重構歷史再造日本國族。或者，斷章取義，認為安德森(Benedict Anderson)說國族是政治的想像社群，沒有本質，所以我們也應該有創造力地任意想像，創造台灣獨立的基礎或是中國統一的必然，由是安德森論述中潛在對於國族主義建構性的批判被束之高閣，甚至說因為他很同情第三世界的國族主義，所以我們喜歡。

類似的態度表現在吳叡人(1999)的譯序中。吳開門見山地指出安德森青年時期的具體經驗造就了他「同情殖民地民族主義的知識與道德立場」(p. vi)，「也強烈體會到愛國主義的高貴、可敬與合理。日後他在《想像的共同體》當中所透露的對民族主義相對較正面的態度」(p. vii)。吳感性地總結：「五十年後，冷戰已成過去，而福爾摩莎依舊徘徊在認同的歧路上。在這個充滿生命力的，美麗而庸俗，熱情而反智的島嶼，在這個永遠在尋找『未來趨勢』和『新主流價值』的土地，在這個人人『邊緣』，沒有中心的社會，思想、記憶和認同似乎已經成為難以承受的負擔。然而沒有了思想、記憶和認同的重量，台灣將永遠只是一葉浩海孤舟，任憑資本主義和強權政治的操弄控制，反覆重演註定終將被自己和他人遺忘的種種無意義的悲

劇。」(頁xix)或許這是第三世界知識分子最為悲涼之處，在後殖民論述大行其道的同時，居然還是再次自我殖民化，再次自我東方主義化；吳很顯然沒有理會法農從第三世界立場對國族主義所提出的尖銳批判，反倒以愛國主義來偷渡國族主義的高貴神聖性。

第二種策略是將西方去普遍化(de-universalize)、地方化(provincialize)、區域化(regionalize)，如此一來，它只是全球、世界體系中的一個區塊，縱使我們承認它在具體歷史過程中所帶來的不可磨滅的影響力，甚至成為我們文化資源的一部分，西方跟其他的區塊一樣，是歷史的產物，不能聲稱具有普遍性。最具影響力的表達來自印裔重要學者，也是《庶民研究》(*Subaltern Studies*)的主要歷史學家迪皮斯·查克拉巴提(Dipesh Chakrabarty, 1992)經常被引用的論文〈將歐洲地方化：後殖民性與歷史的批判〉(“Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History”)²⁹。他開門見山地指出：「在學院的歷史論述中——亦即，『歷史』作為大學這個建制場域所生產出來的論述——『歐洲』仍然握有所有歷史的主權(sov^eign)及理論主體，包括了我們稱為『印度人的』、『華人的』、『肯亞人的』歷史等等。這些所有其他的歷史似乎都成為可以被稱為『歐洲史』這個大敘述的變異(variations)。在這個意義下，『印度』史本身就處於下層(subalternity)的位置；我們只能夠以歷史之名來接合出下層的主體位置。」(p. 337)這裡的論點很清晰，無須進一步闡釋，所有地區的歷史都是歐洲歷史的分殊，都以它為丈量的基準。

因為處於下層位置，焦慮就出現了：「第三世界的歷史學家感覺有必要去參考歐洲史的著作，而歐洲的史學家則相對的不會感受到有這種必要性……『他們』的著作可以忽視非西方的歷史，而不會

29 這篇論文後來發展成書，該書即是以此論文為書名，參見Chakrabarty(2000a)。

影響到其學術品質，然而這種姿態是『我們』不能用來回報的。」查克拉巴提的表達不是簡單的情緒性宣洩，而是想要解釋這種不均衡性，其實源自於歷史作為第三世界現代性工程的一個環節，而歐洲正是所謂的「現代」之鄉，也就造成了這種必然的論述結構，牽制了知識生產的動力。

要如何來調整這種不均衡呢？查克拉巴提提出了這段經常被引用的方案：「讓我們稱此為將『歐洲』地方化的計畫，這個『歐洲』是現代帝國主義與（第三世界）國族主義，透過它們彼此的共謀與暴力，使歐洲具有普世性。」(p. 351)這個方案的核心認知在於：

一、要認識到歐洲之所以能夠取得「現代的」這個形容詞本身就是全球史的一部分，它是歐洲帝國主義這個故事的構成要素；二、要理解到將歐洲等同於「現代性」不是歐洲人獨立完成的，第三世界國族主義作為現代化的標準意識形態，是這構造過程中的共同夥伴……我要強調「將歐洲地方化」的方案不能是國族主義、本土主義或是返祖主義的方案。在釐清歷史必然的糾結性時……我們必然要將「印度」問題化，同時才能支解（dismantle）「歐洲」，「也就是要將一起存在的曖昧、矛盾、武力、悲劇與諷刺寫入現代性的歷史。」（p. 352）

換句話說，查克拉巴提的策略是在搶回歐洲所剝奪的現代性所有權，讓歐洲不再具有普世性，不再是「全球-現代」(global-modern)的故鄉，亦即，歐洲現代性是造就於與前殖民地不均衡的權力互動關係中。

查克拉巴提以歷史為其操作的場域，其他的領域何嘗又不是分享了同樣的焦慮呢？無可否認的，批判「歐洲」還是以其為對話的焦點，將歐洲地方化不必然導致這個結構的改變，而只是一種鬆動的

過程，必須要有更為積極的動力才能推動歐洲之外各個區塊間的對話³⁰。更進一步，查克拉巴提是以印度史為主要的關切，暗示的是與歐陸，特別是英國殖民史的關係，反倒沒有挑戰美國在戰後快速成為世界霸權，特別是在學術生產的場域中制約了世界各地的知識生產的現實，而我們挑戰歐洲中心主義，不能不將美國中心主義一起檢討。

印度的前輩理論家蘭迪(1983)在80年代即提出，許多西方因子都早已在印度的文明文化體中存在，只是它原來處於邊緣位置，而在與殖民主義的遭遇戰中被挪向中心區位。在其至今仍然有重要地位的經典著作《親內的敵人：殖民主義下自我的迷失與重拾》一書中，蘭迪如是說：

政治與文化間的落差之所以可能，一部分的原因在於，殖民情境容許製造出一套帝國主義的理論來自圓其說，然而事實上殖民主義同時是一種心理學的狀態，根基於殖民者與被殖民者先前社會意識的形式。它再現了某種文化的連續性，同時也承續了某些文化包袱。首先它包括了統治者與被統治者可以共同分享／理解的符碼(codes)，其主要的作用在於改變兩邊文化上原有的優先性，將兩個文化中先前倒退的(recessive)與次要的次文化，帶到殖民文化的中心位置。同時，這些符碼將移走原先文化中處於顯著位置的次文化。正是因為這些優先性，我們才能解釋為什麼有些令人印象深刻的殖民體系，是由那些意識形態上相對開放的政治制度、自由主義與知識多元主義的社會所建立起來……做為一種心智狀態，殖民主義是一種本土的過程，透過外來的力量釋放出來。(1983: 2)

30 Chakrabarty (2000b)後來開始進行亞洲內部對話的轉向。

蘭迪以性別及年齡為例，追溯這兩個很基本的範疇是如何在英國操作，爾後碰上印度傳統文化中對待性別及年齡的方式，這樣的遭遇又如何匯聚到甘地的思想及行為當中，來說明上述的論點³¹。在此，只以性別當作例子來說明。蘭迪指出，西方文化基本上否定男性心理上的雙性特質，導致在文化上以男性宰制女性，而印度傳統的概念中，其實原本就有男性特質(purusatva)、女性特質(naritva)及雌雄同體(klibatva)的分別，神話中也有好的及壞的陰陽人。但在與殖民文化的遭遇戰中，西方對性別的刻板理解、刻板印象強勢介入到原有的印度文化當中，本來男性特質中的女性特質是具有正當性的，卻逐漸被視為對於男人政治身分最終的否定，甚至被視為病態，比女性特質更為危險。因為這種文化優先順序被破壞，排除了雌雄同體的正當性，崇尚陽剛，以致於在甘地之前的反對運動都想藉由打敗英國人來重新取得男性特質，攻擊性、控制、競爭、權力成為男性特質的表現。相對於此，甘地的非暴力運動則拒絕在英國殖民主義性別觀的框架中操作，而是從印度傳統文化中找尋思想的資源。

所以，按照蘭迪的論證，一般認為的許多基本的現代觀念都是外來的，透過殖民主義傳向第三世界，這樣的講法是不能成立的，更難以解釋某些觀念何以能在殖民體系中為被殖民者所接受，其實是因為這些因子早就內在於特定的文明體，再加上西方的因子已然成為印度傳統的次文化，正因為如此，「對於西方的全盤否定也就是對於印度多元傳統基本構造的否定」。

蘭迪的這個策略替國族主義主體——或是我稱之為企圖突破國族主義限制的文明主義者——找到了穩固的施力點，嘗試動員(甚至本質化)龐大文明體中的想像資源來與西方文明對抗，甚至聲稱「我

31 此處只能簡單舉例說明，無法展開討論，詳見 Nandy (1983: 1-63)。

們的「文明比西方文明在本質上更具普遍性，乃至於相互較勁，搶奪誰可以作為西方文明的他者這個霸權位置，儒教？伊斯蘭？還是印度教？於是各個文明，包括西方，被再一次的總體化(totalize)，原來所承認的文化互動、對話中的複雜性與混合性被擱置成次要的要素，乃至於被徹底遺忘，而這些都在效果上繼續造就國族主義者想像的優越性。本土主義與文明主義在此與國族主義相互結盟，透過後殖民論述重振國族主義的正當性：**國族論述用建構論的措辭，下接本土，上連文明**，豐富與鞏固其自身的優勢³²。

與文明主義相類似但是在不同的層次操作，來回應「西方」的策略，或許可以稱之為第三世界本土主義，它所引發的最直接的表面問題，是如何在其國族空間內部正當化西方理論概念的使用，這是第三世界共有的現象，到處都必須處理這層焦躁。在我所接觸到的文獻中，將問題說的最清楚的是菲律賓年輕一代的同志理論家賈西亞(Neil Garcia)。

在1996年菲律賓大學出版的《菲律賓過去30年的男同文化》(*Philippine Gay Culture: the Last 30 Years*)這本得獎的歷史著作中，賈西亞在序言裡提及本土主義與普遍主義的對立：「這個研究表面上看來是毫不內疚(guiltless)地在特定西方的性範疇——同性／異性、直性等，這暗示著這種分析可能是以西方的性視角來進行，或者可能是在西方與在地的性框架之間取得了某種等價性。在兩者之間，後者(在地性)是我在進行研究的過程中所贊同的(subscribe)。」(p. xvi)他認為主要的問題在於：「雖然作為性取向的特定形式，同性戀(homosexuality)毋庸置疑地在歷史上源自西方，因此是現代主義的，但是文化批評者該用何種態度來面對它在像菲律賓這樣的後殖民地

32 詳細的討論，參見本書第二章。

的出現？這個議題有兩種可能的立場：一種可以因便於討論而稱之為本土主義(nativism)，另一種為了與其對照可稱為普遍主義。」(p. xvii)他接著說：「與其他地方相較，菲律賓大學在70年代是社會科學本土化運動的溫床，本土主義的立場會堅持，縱使西方像同性與異性這樣的語彙被菲律賓人使用來指稱他們自己的情慾形式，但是這些標籤仍然是表面與殖民的，也不能再現本土人士性概念的核心，或是菲律賓人對於性的自我理解。因此，這種立場要不在範疇上就否定其可能性，要不就是至少會予以修正。」(p. xvii)

在範疇上全面否定所有外來分析語彙是本土主義的極端表現，他們認為就算有殖民經驗，但是根本上有一種「本土的意識與自我」是殖民模式的主體性所無法觸動到的。較為溫和的本土主義立場則認為外來的性概念可能會座落在某些特定社經地位的人身上，如都會菁英中產階級。所以，「當我談到過去三十年菲律賓都會文化中的恐同症、同性戀與翻轉，我的意思是，這些是因為西化過程所產生的真實狀態。我持續將我的分析奠基在特定的本土環境中，使我的取向仍然可以通過檢定(qualify)是某種本土主義，雖然這種取向並不否定西方文化霸權與主體性殖民建構確實存在。」(p. xvii)

換句話說，面臨菲律賓本土主義自70年代以降的衝擊，賈西亞為了正當化自己的論述而發展出修正式本土主義的立場，也就是提出當代的諸多文化因子早在殖民主義到來之前就已經存在，至今仍舊在生活性的日常知識系統中有機地運轉，同時這些因子必然與西方殖民主義在歷史進程中所帶來的新元素相互協商，特別是這些新元素已經成為本土的一部分，內在於本土。兩種面向必須同時掌握，否則無法理解在地的實踐。他以本土概念Bakla為例與homosexuality做比較，如前者所指稱，在同性性行為中Bakla的男性性伴侶並不被認為是Bakla，而後者則指稱性行為中的兩造；Bakla

早於homosexuality而存在，最重要的是兩個詞項屬於不同的知識體系，也因此兩者之間沒有等價關係。但是在當代的生活實踐當中，這兩種形式同時存在，交叉重疊，這兩個概念必須同時使用才能掌握菲律賓較為完整的同性戀生活形態。

賈西亞的重要論點，提醒我們西方進入之前的本土概念至今仍然有分析上的價值。同時，我們看到，賈西亞的修正式本土主義主要是因應菲律賓內部的本土化運動而生，西方很清楚地制約著本土主義者，是其所焦慮的對象。

仔細推敲這幾種後殖民介入的策略³³，特別是將它們的論述併置，出乎理論家們自身的預料之外，所浮現的共同之處正是西方這個他者的位置，無意識地將西方供奉在對立點上，因而再一次地鞏固了「西方及其他」(west and the rest)這個慾望結構的公式。或許，這些嘗試的限制所反映的是歷史的客觀狀態：客觀存在的全球結構是處於不均衡狀態，而西方地區作為實體所掌握的權力與資源，仍然處於主導性位置，它也確實在歷史中進入不同的地理空間，此即「西方及其他」存在的唯物基礎，因此很難改變現存既有的慾望結構。我們只有等待客觀的結構被改變得更為均衡，或是積極地去改變它，不然西方中心主義有其物質基礎，是難以撼動的，以致於所謂非西方地區彼此之間的互相看見、互為他者經常是被當成不切實際的庸人自擾。

這或許是後殖民論述的難題與困境。然而，情勢並非如此悲觀，大環境的轉變造就了突困的契機，讓我們感受到亮光的出現，

33 上述的幾種策略不能涵蓋所有的可能性，例如年輕一代的印度學者Vivek Dhareshwar (1998)提出一個大型方案，企圖在印度的立足點上將西方理論化，同時理論化非西方文化的經驗，其中的一個核心過程就是透過建構西方理論的後設理論，「在理論上拒絕西方」(p. 207)。這種立場可以說是本土主義的進一步發展。

否則在聲稱所謂後殖民的全球化時代中，我們將依然被綁死在殖民主義的問題結構中。與其因為怕持續複製西方這個異己而閃躲問題，另類的論述策略是將西方視為在各地飛躍的碎片，以片段、零星，雖然有系統但不是以總體化的方式及力量來介入在地的社會形構，在歷史過程中已內在於各地，但是這樣的立場並不認為，現代性在各地的展現是完全被西方現代性籠罩得密不透風，成為它的一部分或是分支。一旦承認西方內在性的部分存在，它便成為多種文化資源的一部分，如此一來，也就不再是對立體。

這種立場不再與西方存有哀怨而又出頭天主教式的妒恨關係（*resentment*），因而也就不會被西方想像所牽制或是制約。這種我稱之為新國際在地主義——國際主義與在地主義的辯證——的策略，在一開始就清楚地放棄對民族-國家無條件的認同與承諾，它並非不承認民族國家的存在，而是有距離地將民族國家視為歷史過程中出現的具體構造；在效果上，它的操作空間是在地的、同時也是穿透／穿越民族國家的。它企圖尋找在各地現代化過程中，在地史與殖民史的遭遇／交戰所出現／累積的具體實踐中的可能性；也就是西方殖民機器、意識形態在具體的轉動過程中，與在地既有的結構與意識形態產生碰撞、雜種化過程中產生出的新形式與能量。

因此，國際在地主義的立場積極尊重各地既存的歷史傳統與傳承，但是將傳承歷史化而非本質化、價值化，更不在動員這些既存資源來對抗西方，而是在掌握、理解碰撞後的、實踐過程中逐漸形成的混雜體與新形式。所以，它的主要分析性操作起點不在於本質化價值體系（如亞洲價值觀），而在於從歷史社會中已經出現的具體在地實踐中去提煉新的政治實踐的可能性，以及以實踐為基礎的理論原理。它企圖掌握這些新興實踐中所出現的邏輯，其方式是透過各個在地之間比較、對照、互相看到，從中提煉新的理論論述；在

此，「亞洲」與「第三世界」提供了我們比較與對照的關鍵戰略據點，或者說方法。當然，由於這種可能性是在比對實踐中所浮現，因此無法預先預設，也就充滿了不確定性、不可知性，但在這樣的焦躁當中，也存在著無限的可能。

總的來說，與其焦慮西方問題，倒不如承認它早已是我們主體性構造的部分構成，但是在歷史基體上，它只是以碎片的方式存在，並沒有吞噬掉基體的總體。對西方問題的持續焦慮其實是不具有生產力的，更為積極的做法是將主體性多元轉化，而不是持續地卡在這個耗損精力的議題當中。「亞洲作為方法」的核心意涵便是：**一旦對話對象移轉，多元化的參考架構逐漸進入我們的視野，滲入我們的主體性，對西方問題的焦慮才可以被稀釋，具有批判、生產性的工作才能真正得以多元展開。**

在這樣的前提下，查特基的介入，特別是他所提出的第三世界普遍存在「政治社會」的空間問題，是與我上面提出的另類策略相互呼應的。而我也試圖在與他的對話中，尋找新的理論起點。希望讀者能夠在以下的討論嘗試中，看到對話對象移轉所可能產生的正面效應。

三、參考點的移轉：與帕薩·查特基對話——民間與政治社會

在亞洲／第三世界的國族主義運動中，為了要能進行現代化的工程，以自由主義為旗幟的社會科學，乃至於馬克思主義的分析，已廣成學術圈的重要思想資源，成為不同地區現代化方案主要且基本的構成要素。換句話說，學術分析早已成為國族主義現代化運動的重要環節，這樣的前意識所形成的共識也就制約了知識生產的底層心情狀態，成為主導性的知識結構。雖然歷經所謂本土化的過程（其本身也

是現代化歷程必然的一環)，但是分析方式其實繼承了歐陸普遍主義的理論命題及相關概念，於是諸多仍在社會形構中運轉的概念——更精準地說，在日常生活中經常使用的語彙——原可被提煉成分析性的概念，卻弔詭地被各種形式的社會科學本土化運動所消滅，無法成為理解我們自身社會的理論範疇。在歐美主流社會思潮的深刻影響下，這些知識實踐不僅僅複製了新殖民主義知識生產的體系，同時也挪用了資本主義先發地區的分析範疇，以之理解我們的社會空間。state vs. civil society這對18世紀後在歐洲發展出來的語彙是其中最具代表性的例子，這個充滿了自由主義民主想像的規範性模式逐步被引用在分析層次後，好像總體的社會構造就只是由這兩個場域所組成，其他的場域都變得不重要或是根本不再進入分析的視野。

重新挖掘不同分析層次的歷史社會空間，甚至是先於殖民帝國所帶來的碰撞之前就已經存在，而且至今仍然還在社會基體中操作的因子，是相當迫切性的工作，否則我們不但是將活著的歷史抹去，同時也不能對我們生存的社會提出貼切的分析性解釋。使這種再發現成為可能的方法之一，就是透過亞洲／第三世界內部的對照／比較來移轉參考點。這樣的提案其實暗示了這些地區的現代化歷史經驗的近似性，它們在殖民帝國主義史的轉動過程中被迫自我轉化，因此，重新檢驗現代性的構成，必得觸及此前社會運作的機制，以及與現代化工程遭遇過程中此一機制的有機轉化與新要素與新狀況的接合。

2000年6月初，台灣新成立的文化研究學會透過國科會重要學人的訪問案，請來印度重要的政治理論家，也是《庶民研究》的核心成員查特基來台灣發表三場系列講講座。他的三場公開演說環繞著「發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民主」的主題進行³⁴。查

34 有關這三場演講全文及台灣部分學者的回應，參見陳光興編(2000)。

特基所提出的政治社會理論概念，是奠基在印度的一些具體案例，包括違建社區、宗教教派領袖死後所引發的社會震盪、19世紀末有關葬禮公共追悼儀式的辯論等。在閱讀、翻譯與聆聽查特基以印度經驗為焦點的論文中所指涉的例子時，台灣近來極為類似的事件與畫面不斷在腦中出現：台北市1997年14、15號公園違建戶激烈的抗爭、1997年至1999年間公娼團體與當時台北市長陳水扁長達兩年的對抗、警察／國家對於同性戀群體的暴力騷擾、1999年921大地震後社區重建工作中所表現出的國家與民間的互動關係、台中市長張溫鷹以怪手(推土機)對性產業強行拆除的暴力畫面、新興主體／群如外籍勞工與援助交際的出現、社會以掃除迷信之名對於所謂宗教行為與實踐的歧視。這些事件與查特基所提及的案例相互呼應。

除了這些具體的特定歷史事件外，兩個如此不同的社會空間似乎又分享著一些共同的一般性的議題：國族主義、現代性、國家暴力、民主等等。由於這些共通性的出現並不偶然，那麼我們可以說這些事件所引發的問題是亞洲／第三世界現代性形成中所特有的嗎？我不認為如此，類似的事件在第三世界以外的地區也發生過，但是亞洲／第三世界的結構性位置使得這些現象發生的頻率與能見度更為提高。呼應尼南賈娜(Tejaswini Niranjana)的重要論點：「隨著新的全球化趨勢，通往第一世界的途徑將會較過去更為清楚地被界定，也更容易跨越，而地圖上其他的地點看來將會越發模糊，越發難以到達。但是一個關於當代政治文化認同的新的批判性視野卻更必須將這些**其他的旅途**放入我們的議程當中。」(2000: 106)當前迫切的企求是能夠對第三世界空間中所出現的歷史經驗進行比較研究，或是對照研究，而根本的前提在於：適切的自我理解。將大門關閉起來，拒絕將其他地區作為參照點，將無益於我們自我理解；通過比較與對照，新的理論化工作或許可以發展出策略上更為有用的分析架構。

然而，需要被釐清的是，比較與對照不能再是以所謂「先進-落後」的道德、價值標準來丈量分析對象的好壞、優劣，我們雖然無法丟開既有意識形態立場所暗示的價值判斷，但是必須擱置、超越規範性論述的枷鎖，進入分析及解釋的層次，才可能逐漸透過對照，掌握歷史基體中的具體社會實踐。舉例來說，在台灣的脈絡中，任何關乎底層或是邊緣弱勢主體在社會空間的出現時，不論是違建戶、檳榔西施或是性工作者，我們慣於快速地以道德判斷加諸這些主體群，簡單地用「好／壞」、「同情／否定」的立場站隊、相互制約，馬上就分化成不同的集團。基本上，社會爭議經常是被化約到規範性層次來討論，先行關閉了分析、解釋的可能性，也因而喪失了在具體事件中理解社會真實狀態的契機：做為台灣特有的現象，或稱之為「台灣國寶」³⁵，檳榔西施的美學表現形式是如何生產的？是在什麼樣的在地歷史關係中演變出來的？很顯然，檳榔西施不是台灣社會中的孤島，她之所以能夠出現，其更為寬廣的歷史條件是什麼？與其將後殖民社會中的爭議性現象立即地道德化，不如放慢我們的腳步，透過細膩的研究、比較來進行細緻的分析。而且進一步我們可以這麼問，為什麼在亞洲／第三世界之間的比較分析不常發生？要如何解釋？要如何才能開始轉變參考對照點？縱使移轉的慾望確實存在，在什麼樣的基礎上，對照是可能的，或至少是具有生產性的？

這些問題顯示出批判圈有太多的工作得做，必須慢慢來填補巨大的鴻溝。前面已經提到，亞洲各地的情況大致類似，在知識上相互認識的可能性大都被結構性地流向北美洲及歐洲的慾望所攔截，亞際之間並沒有適當的知識互動與流通。相對來說，知識狀態遠遠落後於情勢的轉變，資本與流行文化的流通早已在亞洲各地相互穿

35 有關台灣國寶，見陳光興(2003)。

透。香港的功夫、搞笑電影從80年代初起，即大量地進入東北亞及東南亞各地，更在90年代輸入南亞地區；香港、台灣的流行音樂從80年代開始就透過非正式管道，對中國大陸造成關鍵性的影響，今天北京、上海各地的卡拉OK以港台歌曲居多，足見文化上的作用；新一波的「哈日風」從80年代末、90年代初，就橫掃台灣、香港、南韓，乃至於中國大陸；90年代後期，「韓流」進入越南、台灣、香港、中國大陸、新加坡及馬來西亞；2000年後，台灣又刮起「上海熱」。這些浪潮，在一定的程度轉變了好萊塢及美國Top 40所主宰的單一地景，使得各地外來的流行文化更趨多元。

然而，在此同時，知識分子在亞際之間的互動卻是極其有限的。

長久以來，我們其實一直都在進行「比較」研究：以歐美理論對照在地經驗。這種長期的比較已經形成耳熟能詳的抱怨：西方具有普遍性的理論，我們有的是特殊的實證資料，在書寫的呈現上，「我們」變成支持或是否定這些理論命題的註腳，也就是早已形成的有理論基礎的研究者(theoretically minded researcher)與本土情報員(native informant)之間的關係。怨嘆之中當然暗示了理論崇拜其實是我們自己的問題，所謂理論在心情上被窄化成「高級的」知識，通常跟西方特定姓名的理論家連在一起，不會把孔子、魯迅或是丸山真男看成是理論家，而實際上很多這些所謂理論的論述經常是在回應在地具體的問題，傅科對於性的論述與實踐的歷史分析隱含了具體社會中的知識構造，只是被我們當成是具有普遍的知識，稱之為理論，運用它來理解我們自身的性史。

這種方式的「比較」在晚近已經慢慢開始受到質疑，其中部分的動力來自於以民族自尊為重的知識分子，終究認識到如果還是以這樣的架構來操作，我們永遠無法「迎頭趕上」，更不可能發展出「屬於我們自己」、具有「台灣、韓國或是中國特色」的理論。除了這種

民族主義的情緒之外，這種「比較」被質疑的主要原因在於，如此操作的結果其實無助於理解我們社會的具體實踐，而我認為，部分的原因正來自參照點與參照體系出了問題，單一、窄化的受限於西方想像。事實上，如果我們對照台灣與南韓消費社會的形成、印度與中國農民的處境，或是香港與新加坡城市國家的統治形式，會更具學術上的意義，也更可能提出新的問題，因為這些地方的現代化歷史經驗、基體大小以及在全球資本主義中的位置等等都是較為接近的，但這些地區的知識分子卻少有(乃至沒有)人試圖從此種對照研究，挖掘此中蘊涵的相當不同的理論意義。

不容諱言，這類在亞洲「內部」進行的比較研究確實有，但是大都是在歐美學術體系裡區域研究的場域發生，然而這些研究的發言位置、理論的問題意識與研究方法，也都是從歐美地緣的學院中發展出來的，所以提出的問題經常若不是從外部套在亞洲社會，就是無法貼近於真實的歷史矛盾，讀起來常有隔靴搔癢的感覺。這裡絕對不是說只有亞洲人才能作亞洲研究，或是只有在當地生活孕育出來的人才能真的理解當地狀況，恰恰相反，外在於研究對象的深度分析，常常會有一語驚醒夢中人的重要效果，反倒是當地人置身複雜的網絡當中，有時無法有批判距離地進行分析。但是，同時我們也要清楚地看到，這些研究都不是孤立的個案，而是發生在特定的知識傳統當中，問題意識往往是在其體系內部進行對話，於是無法確切掌握分析對象的內在邏輯與動力。

相對來說，在亞洲內部進行比較與對照研究，一旦比較及對話對象開始移轉到新的方向，新的問題就會出現。原本存在於「有理論基礎的研究者與本土情報員」的這組對立的焦慮，突然就消失了：當我們面對印尼、韓國或是印度的朋友解釋台灣族群政治時，我們還是本土情報員嗎？原本縱向階序化的位置——迎頭趕上——立即被

轉化成橫向的水平關係，在此關係中，我們發現我們被並置，對相互的社會是一樣的無知³⁶。要迎頭趕上的反而是如何加速補課，才可能深入理解相互對照的社會。

這種移轉的呼籲很容易被理解成是所謂「反西方」的姿態，但是就像本章前面所提及的，真實狀況是「西方」早已內在於我們的主體性，因此沒有什麼反不反的問題。在真實的互動實踐中，反而是「西方資源」恰好提供了我們相互認識的起點，比方：來自馬克思主義、結構主義、女性主義等等的批判語彙；西方社會的經驗，例如英國工人階級的形成等等，都是我們能夠各自處身於脈絡重新開始相互討論的共同參考點。但是，這並不意味著所有的區域都被西方的歷史宇宙所覆蓋，沒有其他可以參照的地層，正是在破冰、打開表層的遭遇中，所謂「非西方」層次的東西才能在深水中浮出。也正是在這樣的碰撞下，我們能夠開始去質疑並且轉換原先所熟悉的理論命題之基礎與前提。

我願意在這樣的環節上來看待以下與查特基的對話，對話所指向的場域不在理論或是規範性論述，而是作為研究者／書寫者，我們所處的歷史社會條件中的具體社會實踐。

查特基的三場演講環繞著他企圖發展的新概念——「政治社會」，透過印度當代的歷史經驗來捕捉、申論許多第三世界國家，在獨立建國之後的後殖民時期，所出現的新的民主抗爭空間與形式。

以我自己的方式來理解，查特基的核心論點是：既有的「國家 vs. 公民社會」分析架構，並不足以描繪與解釋第三世界地區的下層弱勢人民，是如何在實際的社會關係中創造另類的政治民主空間的。

36 參見 *Inter-Asia Cultural Studies* 的 “The challenge of critical academia” 專號，Allen Chuan and A.B. Shamsul (ed.)，特別是 Shamsul (2001)，Despande (2001)，Sun (2001)。

這些人民不是國家的主體，也不是公民社會的主體，她／他們的存在甚至被認定為非法，或是要在現代化過程中被清除的，因而基本上被排除在正軌的政治參與過程之外，最多不過成為社會菁英動員的對象，在權力分配完成後，繼續被統治。但是，在許多狀況中，這些底層人民為了生存而必須與兩造權力機制——國家及以中產階級為主體的公民社會——在所謂的公共領域中周旋，在這個周旋過程中，他們的目的在求生存，不在奪取國家機器，也不在於取得公民社會的領導權，因而開啟了一個中介於兩者之間極為不穩定的暫時性空間，查特基稱為政治社會。

這個概念是因應印度狀況對葛蘭西提法的修正，查特基是這樣界定的：「因此，民主化的政治，不是在傳統上所理解的國家與公民社會交涉往來的層次上操作，而是在定義較為不明、法律規範曖昧、在相當脈絡化及策略上區隔出來的政治社會這個場域中來實踐。」(2000：56)他進一步解釋：我「企圖勾勒出一個概念場域……就是思考在國家機構與公民社會之間，建立某種中介的實踐場域……所謂『政治社會』是一個盤據於國家與布爾喬亞公民社會之間的地帶。」(2000：93-94)「我所謂的『政治社會』是一個機構與活動的場域，在此場域中有些中介行為(mediation)得以進行。」(p. 157)正是在這個協商的中介過程中，民主化的慾望與實踐得以出場。

查特基在三場演講中分別引用了三個具體事件作為他的分析對象。在〈社群在東方〉一文中，他以在加爾各答(Kolkata)地區鐵道附近居住五十年之久的違建戶為例，這個社群在1990年起面臨被拆除的危機，而居民提出了生存道德權利的論述來動員公民社會團體與其合作，和國家機構進行協商。這個例子一方面挑戰西方自由主義與社群主義之間辯論的貧乏，另一方面則顯示非西方的民族主義菁英如何與翻轉的東方主義共謀，本質化西方(物質主義、個人主義、忽視

傳統)與東方(精神文明、社群團結、尊重傳統)，完全複製原有的西方自由主義與社群主義的辯論框架。然而，這些論述都無法解釋這些(所謂違法的)居民團體，如何能夠以社群的形式出現，動員公民社會的非官方組織與國家所屬的社會福利部門來取得生存的權利。

〈民主與國家暴力：一個死亡的政治交涉〉以一個90年代加爾各答小宗教教派領袖之「死」為分析焦點，探究現代性中的國家暴力。這個宗教團體的信眾認為他們的領導人是在靈修，只是肉身暫時停止作用，隨時會醒來，而社會菁英及媒體以現代化工程代言人自居，以迷信與非理性對之指責，迫使國家以衛生為由來介入，最後以五千警力強行抓走還在「靈修」的教主，造成大規模的暴動。事後信眾以現代語彙指控國家的威權主義與反民主，剝奪他們的宗教信仰自由與公民權。查特基的細密解剖所呈現的分析策略，不是將宗教當作迷信看待、以道德問題來處理，而是透過事件看到宗教實踐如何與其他的政治或社會力量對立、結盟、交涉，如何在開啟的政治社會場域中操作，進而他觀察到印度社會不同的作用者——國家、媒體、菁英、信徒——在政治社會中的互動所展現的性質。

〈論後殖民主義中的公民與政治社會〉則把分析對象擺在19世紀末，青年詩人泰戈爾與名作家那檳(Nabinchandra Sen)之間的論辯，針對是否該為現代主義派作家班津(Bankimchandra Chattopadhyay)之死舉行(西式)追悼會一事，透過與19世紀末歷史與當代實踐的對照，查特基分析了殖民現代性之多重矛盾如何延續、轉化至後殖民情境。

他認為這些事件不是孤立的個案，事實上，這是後殖民時期底層弱勢階級抗爭的主導形式，只是處於國家與公民社會的菁英不以「政治」來對待他們的存在，將其視為「前政治的」，由此也就沒有嚴肅對待這些抗爭。但正因為如此，查特基的任務就在於將這些由新

的政治社會所開啟的可能性帶入分析，企圖創造新的理論概念來點出這個新政治空間的重要性。透過具體的分析，他提出了非西方現代性浮現的三個理論命題：

- 在殖民時期，最顯著之社會轉變的場域是公民社會；後殖民時期最顯著的轉變場域則發生在政治社會；
- 關於殖民時期社會轉型的辯論框架，主要是環繞在現代性的問題；在後殖民時期的政治社會中，其辯論框架主要則是民主的問題；
- 在近來資本全球化的階段脈絡中，我們或許可能見證現代性與民主之間乍現的對立局面，也就是公民社會與政治社會之間的對立。(Chatterjee, 2000：98)

這一組命題頗具理論上的挑戰性與啟發性，暗示了在第三世界推進民主轉化的動力之所在。然而，這些命題或許可以捕捉到印度及南亞現代史的運作邏輯，卻並不能切得很整齊地套用在東亞的區域史中，例如，從南韓及台灣的經驗來看，在所謂後殖民時期，威權統治直到1990年代依然存在，從二戰後開始，公民社會一直是推動社會轉變的主要作用空間，同時現代性與民主也一直是政治辯論的主要框架，只有到了90年代中期以後，在所謂民主過渡之後，政治社會才逐漸成為重要的場域，而現代性與民主依然是辯論的主軸，雖然第三個命題似乎是對當前的社會矛盾提出了較為準確的描繪。然而，這些差異性並不表示這一組命題無助於我們對於思考問題，恰恰相反，在理論上這些命題推翻了諸多對於當代政治現實的認識，不但直接挑戰主流自由主義的理論以及馬克思主義的認識論前提，也為當下的「政治」與「民主」開啟了新的思考方向，更提供了社會運動更為寬廣的策略性空間，更為精準地掌握到不同群體所處的戰略位置。讓我透過陳述台灣經驗中不同的故事，對查特基的命題提出進一步的修正。

查特基對於公民社會的質疑，所勾起的記憶是80年代末、90年代初台灣知識圈有關民間社會 vs. 人民民主的辯論，或許我們可以重新將查特基所劃出的政治社會空間，轉化成理論上對於人民民主操作場域的理解。

在這場規模不算太小的民間社會與人民民主的論爭中³⁷，我個人所屬的陣營是所謂的人民民主派，主要的論述生產者是卡維波、何春蕤、吳永毅、王蘋、丁乃非，還有在香港提供論述資源的丘延亮等人；其中卡維波放棄他寫作博士論文的寶貴時間，花了兩年完成今天早已絕版但相當有原創力的五百多頁的大書：《台灣的新反對運動——新民主之路：「邊緣癡亡叉`中心」的戰鬥與遊戲》（機器戰警編，台北：唐山，1991），有系統地匯聚了人民民主理論的整體論述³⁸。當時我們自稱人民民主派，對話對象是民間社會論；在1989年六四天安門事件的具體歷史時間點上，我們提出了人民民主論的基本立場，當時的契機在於，從官方、反對黨到泛左翼分子，基本上都用國家主義的措辭與框架回應六四，國民黨時期深耕的反共論述被再度拉回，成為組織群眾的框架。在這樣的條件下，我們開始介入民間社會的論述。

我們對於民間社會論的挑戰，有幾個直接的目的。第一，民間社會論提出，為了要推翻國民黨政權，從黨外演化出來的反對黨——民進黨——應該在民間社會扮演火車頭的角色，統合不同群體的利益，同時，為了奪取政權，不同的社會運動路線都應該統攝在民進黨的領

37 本來在90年代中期，現在在中國時報工作的蔡其達要將論爭的主要文字編成書，在唐山書店的戰爭機器叢刊系列出版，但是大家都忙也就耽擱了。

38 當初人民民主論述提出的契機在於中國大陸的六四天安門事件，在看到反對陣營的統獨雙方受制於國家主義的思考，而為反共論述或是為中共政權辯護，因此初步地提出了人民民主的立場。請參考當時的兩篇短文：南天門（1989）、吳平非（1989）。但是較早的參考論點由丘延亮透過記錄在美國芝加哥對拉克勞論述的討論，於《南方》雜誌提出。

導權之下。相對於此，我們最為直接目的就是在發展一套講法，為保留社會運動以及邊緣團體的相對自主空間進行辯護，使其在台灣社會這個批判厚度薄弱的地方，在剛剛開啟的民主運動過程中，有自我深化的可能性，而不是快速地被吸納到政黨政治的空間裡。換句話說，我們認為在威權體制長期塑造出來的右翼法西斯意識形態，終於出現了縫隙，台灣進步的社會力量才剛找到機會來拓展空間，如果馬上就被收編到主流政治是不智的做法，有損台灣長期的民主動力。直到今天，民進黨在取得政權的過程中，這樣的問題不斷地出現，許多運動的團體已經和平過渡，轉變成為NGO (Non-governmental organizations [非政府組織])，與官方攜手合作，甚至成為黨國外圍機構，快速進入體制，共同打造新國家，根本上放棄民主運動的路線。此刻，民進黨政權主導台灣民主政治，面臨了極為嚴重的問題，當初民間社會論的提倡者，要如何看待自己當初的論述呢？

第二個目的則在於使社會文化運動能夠擺開僵硬的國族主義空間，不需在統獨問題上表態並以之為切割線，或是在族群省籍問題上站邊，我們認為這些問題有礙社運自主性的建立，更有害台灣文化主體性的批判性建構。同樣的，十年的歷史證明，批判力不足的運動團體被主導性的統獨及省籍認同的問題制約，使得運動被切割得支離破碎，特別是經過政治選舉的高度族群動員所造成的衝突矛盾，裂痕之深很難在後國民黨時期有多元結盟的可能。

第三，我們認為state vs. civil society的化約主義模型不能解釋台灣複雜的社會結構中的民主抗爭，特別是兩者之間相互穿透的現實在台灣社會處處可見，所以，在受到拉克勞前期對於拉丁美洲的分析與霍爾對於柴契爾威權民粹主義剖析的啟發下，我們以更為動態的「人民」(以不同範疇的社運為主體)與「權力集團」(包括國家、資本、媒體及主流民間團體在不同狀況中的結盟)的對立，來揭示新興的社會

矛盾、敵意與緊張關係——這是人民民主論述的理論核心，它不僅在消解對於國家的慾望，不以政黨作為多元主體統合的中心，也點出了民間抗爭必須在動態的歷史過程中，不斷地轉換與重新再定位。

在90年代初期，人民民主的立場確實開啟了些許的政治想像空間，不僅與國家主義的民間社會論保持距離，同時打破了反對運動既有的想像架構。十五年以後，從現在的觀點來看，當時討論的問題並不是假問題，而且到今天還有意義，在政權移轉後局勢極為混亂的當下，我們還是得面對當初提出的問題，諸如社會運動(在政權移轉後)與國家的關係是什麼？社會空間自主性的建立得如何深化才能不被政黨政治吞噬？民進黨的奪權成功是否意味著弱勢社會群體的生存狀態因而改善？

透過閱讀查特基的這幾篇文章，特別是有關「政治社會」之理論概念的論辯，讓我們看到其實人民民主的論點確實有其效應，至今許多的運動團體，不論是否身處所謂公民社會，還是堅持自主的路線，確保了台灣社會繼續爭取多元民主的動力。由此來看，在企圖面對真實的社會鬥爭中，「政治社會」的提綱與「人民民主」的立場與精神是一致、也是相互呼應的，只是**政治社會的提法更進一步地劃出了人民民主操作的場域**，給予人民民主一個較為可以準確想像的戰略空間。同時，查特基讓我們看到重新保留公民社會(civil society)概念的重要戰略意涵，我們太被民間社會的立場所制約，導致將公民社會作為分析範疇的重要性一起拋掉，例如，在特定狀態中，公民社會成為權力集團的一部分，甚至成為國家的一分子，有時又與底層群體聯手，少了這個概念反而看不清楚整個戰略空間的變化。換句話說，如果**把公民社會從規範性範疇轉化成分析性範疇**，我們可以更清楚地區分出社會力作用的場域。舉例來說，知識分子經常所盤據的社會位置，確實是在公民社會機構的內部，因此當抗爭展

開時，我們可以更有意識地決定將資源投入結盟的底層群體，而不只是在強化公民社會的力量。至於是否該努力將被排除的群體吸納進公民社會，以擴大公民社會的包容性，是可以討論的問題，但那會是抗爭主體群的政治判斷，規範性的論斷不一定有很大的意義。

另一方面，得指出的是，我們與查特基的差異是立場上的內部差異，差異點主要來自於對civil society的認識與翻譯，這個關鍵差異的對照或許能夠讓我們重新認識台灣社會的基本構造。以下是討論的焦點。

查特基之所以會提出政治社會的分析語彙，以之作為一種新的理論概念與政治策略，絕非突如其來的，可以追溯到他前期的思想以及《庶民研究》的早期關切，特別是關乎印度的歷史實踐。這可以從兩個方向來理解。

在他的成名作《國族主義思想與殖民世界》(*Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, 1986)一書中，查特基企圖推翻既有對國族主義只是從歐陸散佈到第三世界的化約講法，及其所衍伸出的相關修正性論辯，他認為這種論調根植於英美社會科學的文化本質主義：「文化本質主義與西方至少是19世紀初、後啟蒙時期有關社會的科學發展之方式息息相關。這種本質主義較之殖民人類學在文化上的自大，或是新韋伯現代化理論在政策上開藥方的愚昧做法，來得更為深層。」(p. 94)他進一步指出，第三世界的國族問題與殖民問題是融在一起的，然而喚起傳統文化來對抗殖民剝削，又經常與其所既對抗又承接的啟蒙之線性「進步」觀相互矛盾，其結果經常是由具體的歷史條件所決定，但是在傳統與現代的對決中，最後獲勝的是現代化的西化因子(p. 18)。問題在這個爭戰過程中，國族主義的現代化方案一直是難以質疑的共識，就算在獨立建國後，知識的生產、歷史的書寫仍始終在這一架構下進行。

直到70年代，印度國族史學家才開始反思馬克思主義學派所建構的知識史，然而，有趣的是，史家的批判與修正仍然不能脫離歐洲史作為其根本的參考架構，這也正是查特基整本書所要介入的核心。借用了義大利革命理論家葛蘭西的分析方法：歷史局勢分析(*conjunctural analysis*)，查特基提出了以印度國族主義思想轉折為焦點的分析架構，從歷史變化的軸線來整理國族主義的重要階段。第一個階段以19世紀中期之後，班津的文化本質主義思想為代表，他稱之為啟航期(*moment of departure*)；第二個時期以20世紀初期之後，甘地的人民運動為代表，為國族主義的操演期(*moment of manoeuvre*)；第三個階段則是20世紀中期印度獨立建國前後，以尼赫魯(*Jawaharlal Nehru*)的現代主義思想為代表，稱為著陸期(*moment of arrival*)。(p. 50-51)

啟航期所指稱的是國族主義意識與歐陸後啟蒙理性主義知識架構的遭遇，在此初期的對峙中，文化本質主義被抬出來區分「東／西」差異，西方文化被賦予能夠取得權力與進步的特質，東方落後的傳統文化則因為缺乏這些因子，所以是貧窮及被宰制的。要能改變這種情勢，人民必須被集體地動員起來取得西方進步的因子，但是，這個共識中存在著一個關鍵的自我定位與認識：「西方的優越性在於它的物質文化，表現在它的科學、科技與樂於進步，而東方的優越性則在於其文化的精神面。因而非歐陸國家真正的現代性應該結合西方文化物質層面的優越與東方偉大的精神文化。」(p. 51)簡言之，結合的前提是：我們還是比較偉大。

閱讀查特基對於印度早期國族主義論述的描繪這段文字的中文讀者，不免會發出會心的微笑：這不就是「中體西用」的講法嗎？羅榮渠(1990)在〈中國近百年來現代化思潮演變的反思〉中，總結性地指出：「從自強運動到五四運動是中國現代化運動的初期階段。在這一

階段中，居於領導地位的士大夫階層應付『三千年來未有之大變局』而提出的最早的現代化口號是『中學為體，西學為用』。用中國傳統哲學的框架把中學與西學的關係稱之為『體』與『用』的關係，或稱之為『道』與『器』的關係，『本』與『末』的關係，『主』與『輔』的關係，基本思想是一致的。從哲學上來看，這種兩分法可能是謬誤的。但中體西用的基本精神是以西學來補中學之不足，承認中學不是完美無缺而有可補之處，這畢竟是鴉片戰爭以後中國思想界的一個進步。」(p. 3)中、印知識菁英進一步的共通性，是在保留精神文化的優越性，使得可以在「精神」層次暫時忍受「物質」上的被宰制，這種防衛性機制所暗示的是，最終重要的還是精神，物質等而次之。

操演期的來臨基本上是對前期的反思與深化。查特基指出上述的精神物質論是菁英主義的方案，想要融合兩者只可能在知識階層進行，相對而言，老百姓在幾個世紀的生活一直處於迷信的非理性狀態中，是不可能達到理想的境界的，非得透過全面性的運動才能改造。解決這個問題的方法是透過「消極的革命」(passive revolution)，透過實際的反殖民鬥爭中全面性啟動改造運動。這個過程具有兩種近乎矛盾的戰略：一方面要暫時貶抑「現代」，以形成歷史上國族的內聚力，另一方面又要透過反資本主義的意識形態來擴大資本主義的生產。甘地有關人民運動的思想，就是透過這種雙重動員的策略來進行。相對來看，中國知識分子主導的五四運動開啟了全面性的民族主義運動，工人、農民的參與到後來才出現在共產黨所領導的革命想像中。沈松僑概括地指出：「在近代中國民族主義的發展史上，五四運動無疑是一座具有典範意義的里程碑。五四之後，下迄1989年的六四事件，中國境內無以計數、大大小小的學生民族主義運動，莫不祖述五四，以之為證成自身正當性的象徵資源。五四因而可以說是中國近代民族主義運動最為耀眼的精神標誌。」(2002：14)

著陸期所指的是國族主義思想已經取得了最為完整的發展，在眼見取得國家政權的同時，整套論述必須由抗爭轉向「秩序與權力理性的組織」(p. 51)。在此一時期，之前的矛盾性論述已經被消解，國族主義思想的統合性企圖在國家的操作中來體現，國家理性是最高的指標。查特基如是總結：「國族主義論述在抵達期正是消極革命宣告其自身生命史的完成。」(p. 51)而尼赫魯的執政是這一個階段的體現。對照來看，以毛澤東為代表的中國革命，在1949年以後也把國族主義作為黨國體制、意志的一部分。

查特基的分析架構在第三世界的歷史實踐中到底是否具有普遍性，還待比較研究來檢證，但是中文／華語世界的歷史經驗確實相仿。沈松僑(2002)在〈近代中國民族主義的發展：兼論民族主義的兩個問題〉一文中，即曾經使用查特基的分期，精準地指出，1895至1918年是啟航期，1919至1949年是操作期，1949年以後為著陸期。而最大的差異則似乎在於國族主義在中國不似在印度具有清晰的穩定性，而是依然處於隨著歷史不斷變動的狀態之中。沈松僑如此論斷：「在經過一個世紀掙扎奮鬥的艱苦努力之後，中國民族主義其實尚未能成功地搏塑凝聚成一個同質的中國『民族』。『民族』在中國，一如其發端之初，始終還是一個各類論述、各種想像相互交鋒的場域。」(2002：19-20)

在國族主義思想的歷史軌跡背景之下，公民社會的位置又何在？查特基在同書的第四章對於國族主義的操作期以「甘地與公民社會的批判」為副標，已經標示出公民社會的相關位置。查特基論證的焦點是要提出甘地式人民運動的基礎，其實就是建立在對於西歐公民社會概念的批判，以甘地1909年的《印度的自我支配》(*Hind Swaraj*)³⁹為

39 中國大陸的中央編譯局則翻成《印度自治》。

分析對象，查特基點出他閱讀的方向：「我認為這個文本最好被讀成在揭示，甘地與國族主義的關係是奠基於對公民社會最為根本的批判。」(p. 85)與前期國族主義思想最大的不同點在於，甘地認為印度之所以受到英國的統治，原因不在於印度的落後或是缺乏現代性因子，而正是印度受殖民主義之惠的菁英人口為西方現代文明所蠱惑，才會造成接受英國統治，就算這些菁英能夠將英人逐出，情況依然會是「沒有英國人的英國統治」(p. 86)，因為真正使印度受支配的不是英國人而是其文明。於是甘地進一步從根本上批判所謂現代性與進步的概念，以及工具理性機械文明所造成對人類的剝削與病態，因此必須徹底拋棄工業主義與資本主義所帶來的「消費慾望」。甘地認為印度沒有條件搞西歐式的公民社會，在印度只有極少數的人可以進入公民社會的場域；他甚至更進一步反對選舉式的議會民主，因為它是社會菁英才玩得起的政治遊戲。如果只是在公民社會的層次操作，是沒有辦法把廣大的農民群眾動員起來改造社會的。在這樣對於客觀歷史的分析下，甘地沒有以公民社會為動員的基地，而選擇了更為寬廣的人民運動。

這裡就牽涉到第二個思想資源，亦即《庶民研究》最為基本的關切。在〈民主與國家暴力〉一文中，查特基提到早期《庶民研究》的主要問題意識之一是：當甘地成功地把農民為主力的龐大社會力動員起來，完成了反殖民運動後，為什麼在後殖民時期，下層階級並未成為統治集團，或被充分代言，反而與國家機器的距離愈來愈遠？為了解釋這個歷史事實，他們提出下層階級與菁英階級是在不同政治場域操作的理論命題，認為兩種場域的政治邏輯不同，底層的各種階級不是以奪取國家機器為其終極目標，由於以不同的邏輯來操作，他們不可能成為國家與公民社會的接合主體，這兩種政治形式是由現代化國族主義菁英所壟斷，與底層的組織形式形成落差。因

此，在後殖民時期，底層階級成為被劃在公民社會與國家之外的大多數，而庶民研究的主要問題意識就是在重新思考與解釋底層階級的政治空間與實踐。查特基這麼說：

各位或許會記得，在早期《庶民研究》的方案中曾出現一個分析架構，其中，我們討論到兩種政治場域之間的分裂，一個存在於有組織化的菁英場域與非組織化的下層場域之間的分裂關係。這種分裂概念的提出，主要為了標示出國族主義政治空間裡的一條分割線。在獨立前的三十年間，印度群眾——特別是農民——被吸納到有組織化的政治運動當中，但是在成型的後殖民國家形式中，印度群眾卻一直被排拒於一定距離之外。提出政治場域上存在一個「分裂」，其實是為了抗拒一個普遍存在於自由主義以及馬克思主義式史學中的觀念，認為農民還活在集體行動的「前政治」階段。我們要指出的是，農民在他們的集體行動中亦是政治的，只是他們的政治方式與菁英不同。因為早期在反殖民運動的脈絡下，菁英與下層階級政治搭疊的經驗，使得印度的民主過程在將下層階級的生活納入其影響範圍之上，有相當進展。正是為了瞭解這些，以及近來菁英與基層政治之間的糾結形式，我才會提出政治社會的概念。（2000：94-5）

在這段引文中，政治社會的策略性意涵被具體提出。為了瞭解這兩個場域之間的政治差異，傳統菁英與群眾的上下階序關係被拋棄，代之以一種水平關係來理解；在各自的場域中，存在著其各自的內在運作邏輯，我們熟悉菁英場域的邏輯，如以政黨政治為中心的組織運作等，但是對下層的邏輯沒有認識。菁英的場域至少由兩個空間所構成：國家與公民社會，這並不意味著下層人口與這兩個空間

沒有任何關係，流動確實產生，只是接合主體的領導位置由菁英所盤據，遊戲規則符合他們的想像，操作邏輯一旦形成，下層的「政治」邏輯無法運轉。政治社會概念的提出就是為了要捕捉這底層與菁英這兩個場域間的協商邏輯。

因此，在這兩個意義下，查特基對於 civil society 的批判性認識，繼承了甘地的傳統，而後在《庶民研究》的集體研究中展開，亦即對於 civil society 能夠成為包容底層民眾的民主運作空間保持著相當質疑的立場。問題是：如果 civil society 是具有高度排他性的空間，那麼是否有其他的可能性能夠讓下層階級開創出不同於布爾喬亞的政治空間？查特基的政治社會理論概念，從此觀點看來，是企圖回應自甘地以降的批判性需求。

從以上兩點思想資源的討論中，我們可以看到，civil society 在查特基的分析體系中承續了黑格爾的傳統，非常準確地指稱公民社會就是布爾喬亞的公民社會⁴⁰，而政治社會在抗爭群體啟動的過程裡，中介了公民社會、國家與抗爭主體，所以它是一個動態的概念，不具先驗性，它只有在協商、斡旋、交涉的過程中才存在，因此這種民主過程超越了代議制政治。他進一步界定：

那麼，統攝政治社會的原則又是什麼？在群眾動員、選舉政治、族群政治等文獻中，曾以許多方式討論過這個問題。為了關照上述人口(population)、公民社會、政治社會和國家等概念上的區分起見，我們必須更集中焦點，清楚看到人口這一方面、以及在另一方面在政治社會和國家的中介。在這裏，後殖民時期最主要的工具形式就是發展主義國家(developmental state)，亦即透過國家福

40 參見陳光興編(2000:156-7)，查特基這麼說：「為了理論目的，我甚至發現黑格爾與馬克思對公民社會的用法十分受用，他們將公民社會視為布爾喬亞社會。」

利的統治功能，與不同部門的人口建立起聯繫關係。相對應的是，政治社會(政黨、運動、非政黨的政治力量)為了試圖對發展主義國家建立管道來提出人民的需要，而採用某些主要動員形式，如果我們想要命名這些形式，就該稱之為民主。(2000:161-2)

請留意最後一句話，將之與前面所提及的查特基總結的三個理論命題結合起來理解，他不僅是在賦予民主更為廣泛的界定，將底層民眾納入政治過程，同時是在提出當前民主轉化的動力，已經不在於公民社會向國家爭取權力中形成的張力，而在於政治社會的空間中，公民社會與抗爭主體群之間的矛盾與角力。

釐清了查特基的思想資源及提出政治社會的意涵後，我們才能進入翻譯問題的討論。與查特基的論述相對照，我們會發現在華文的語境中(包括新加坡及馬來西亞華文書寫傳統)以及日本與南韓的一些論述脈絡中，civil society 被譯成「民間社會」、「市民社會」，香港譯成「市井社會」，就是不太使用較為精準的譯法——「公民社會」，雖然這個詞也同時存在於這幾個東亞社會使用的語言中，這到底意味著什麼？公民是法權觀念，與國家在同一個層次被概念化，因此civil譯為「公民」是貼切於法權意涵。而在台灣，「民間社會」是最常使用的語彙，「市民」的用法在指涉90年代以後出現的都市社會運動及都市中的社區運動，是對都市居民的召喚，而民間與市民二者都不涉及憲法權利。香港提出的「市井社會」一方面承續前現代城市住民的想像——市井小民，同時對應於香港的「城市國家」(city state)。在中國大陸，民間指涉「官方」之外的範疇⁴¹，在許多學術論述中「市民社會」是主要的譯法⁴²，主要還是在指稱都市中形成的自主性團

41 參見陳思和(1997)有關民間文學的討論。

42 參見鄧正來編(1998)。

體。在南韓，我的理解是，「市民」是90年代以後市民運動的自我指稱，用來區隔與80年代的民眾運動的不同⁴³。在日本，「市民社會」是主要的翻譯辭彙。

無論如何，在各地「公民社會」都不是主要的譯法，與黑格爾意義下的公民社會迥然不同，那麼譯成「民間」與「市民」那又意味著什麼？讓我嘗試以較為熟悉的台灣經驗來理解。

我認為在台灣的語境中，翻譯上的曖昧性其實透露出些許我們社會運作的機制。也就是說，翻譯的概念，如公民社會或公民權，在半強制的現代化過程中，並沒有很順利地被接合到政治生活的文化當中，在我們的語境裡，無論國族主義者花了多大的努力來現代化個人主義的法權觀念，其結果大部分是失敗的，至少是到目前為止還沒成功。原來所謂的公民概念被**國民**所置換，公民——誠如沈松橋(2000)所說的——變成了國家的子民，為了民族能夠被現代化，它唯一的接合主體就是國家機器，而人民是被國家動員起來接受現代化。從「公民」到「國民」，在這個極其微妙的翻譯轉化中，其實繼承、延續了帝國封建時期既有的「官」「民」這一組不必然對立的社會關係；國家(官)有權力來統治人民，但是同時也有義務來照顧「百姓」生活，這就是類似查特基所謂的國家的 *pastoral functions*，或是我們所稱的家／戶長制。家戶長制並不同於父權體制，而是一種大家長制，家長在大家庭(而非核心家庭)中具有權威來處理紛爭，同時得擔負照顧家庭成員生計的責任。在國家的層次上，就是皇帝與子民的關係。這個系統及體制能夠運作的基礎不在於法律上個人所讓渡的契約關係，而在於家長或是皇帝能夠運用、統合資源以及所積累的社會資本來處理外部問題及協調內部矛盾。

43 從民眾運動向市民運動的過渡，參見 Cho Heeyeon (2000b), Cho and Park (2002)。

或許正因此，至今在華人社會，法權依然不具有優先性，在所謂「情、理、法」這組具有高度共識性的社會操作原則中，「情」、「理」經常優先於所謂的「法」，而這裡的「法」往往不是權利概念，而是官方進行嚇阻、懲罰的武器。我不是很能確定在其他的第三世界地區，人們不相信也不遵守法律，是否有類似的原因。當一個行為被社會認為是合情、合理的，但是不合法，它不一定會被制裁；亦即，如果只是因為不合法，但是合乎情理，人們無法接受法律的判決。違建戶是違法的，但是已經存在幾十年，所以他們在那兒繼續住也是合情合理的，如果要他們搬遷，得先蓋好房子讓他們有地方住，才是合理的安排。承續了這個傳統，所謂「官方與民間」成為人們想像「國家與社會」這組關係的主要基調，也才會在碰上西方所謂現代國族國家內部 *state vs. civil society* 的分析架構時，*civil society* 無法被直接地翻譯成既有的對應語彙，而在我們的語境中被平行移轉為國家 vs. 民間社會。

在此，我們必須認識到國家的道德性義務，正是它統治之正當性的基礎，特別是在社會危機狀況出現時，就會展現查特基稱之為國家所扮演的基本「照顧」的這個角色。1999年，台灣發生921大地震後，許多災區的住屋倒塌，國家便在此過程中介入；從法律上來說，擁有住屋的「個人」要投保意外災害險，而事實上，中下階層不是沒有投保，就是根本不知道這些保險機制的存在，也就沒有所謂保險的習慣，許多人在災區喪失了工作而無法繼續負擔已經倒塌房屋的貸款。國家介入的方式是召集這些相關的貸款銀行，要它們自行「消化」尚未支付的貸款，而這些應該獨立於國家之外的銀行居然也就接受官方「命令」，在這個過程中並沒有看到有人站出來挑戰這種做法，此時，自由主義經濟學家也都暫時封口。再者，災難發生的幾天後就顯示出危機可以被適當地處理掉，除了在都會區居

住的家人回到災區去幫忙，或是將親人帶到城市中暫住之外，民間團體快速地進入災區協助災民，他們比國家來得更有效率，食物、飲水、衣服、睡袋很快地被運到災區，帳篷、組合屋很有效地被搭建起來，開怪手(推土機)的司機捐出他們的時間及機器來找尋潛在的生還者。總之，在921事件中，我們看到了國家的照顧功能與民間的活力。

從這樣的軌跡來摸索，我們可以清楚看到民間並未在所謂現代化的過程中消失，恰恰相反，它的力量甚至是威權國家都必須小心應對的。我以為最具指標意義的是，相對於日本，農曆或是陰曆在亞洲的許多社會並沒有在現代化過程中被剷除掉，事實上，一直到今天，社會構造中仍然有一群龐大的人口以陰曆為生活的主調(民間宗教、節慶、市集、攤販等等)⁴⁴。民間宗教至今是高度組織化的，台灣每到選舉，各黨各派的候選人就得走訪各處廟宇，虔誠地祈求神明，最重要當然是要贏得信眾的支持。其中許多牽扯到所謂的非正式經濟活動，也就是說「非法」經營、逃漏稅，根本在國家稅收的管制之外。在台灣，一直到1980年代，非正式部門所佔總體經濟的比率高達40%、50%。在南韓，1997年金融危機之後，非正式部門的人口大量出現，在首爾，各個形式的路邊攤幾乎覆蓋了城市中消費區塊的人行道。在現代國家權力最為強大的地方，例如中國大陸，90年代後龐大的農民工進入城鎮地區打工，這些流動人口經常形成自助團體，透過所有非正式經濟的方式取得收入，以之存活及貼補貧窮的農家家用，民間自助的傳統提供處理、消化失業問題的方法等等。

44 根據我的理解，泰國的佛曆也依然在普遍地運作。而日本的作法極為有趣，用陽曆取代原來陰曆的日子，如陰曆8月15日的節慶就改成陽曆8月15日。同時，民間節慶仍舊相當活潑地持續著。

這些例子所展現的，我認為是民間這個空間構成了社會形構重要的歷史連續，使得一般老百姓可以在企圖**現代化**的國家及公民社會所帶來的暴力中存活，同時使得現代化過程沒有造成急遽的社會斷裂。我無意主張民間在本質上是進步的，所以要重新發掘它的力量，更不是在美化民間，我要強調的是，相對於現代國家與公民社會，民間一直都存在，並沒有在現代化過程中消失。雖然企圖現代化的國家力量曾經嘗試以迷信、封建、老舊、不良風俗、奢侈、浪費等辭令來正當化它對民間社會的壓制及收編(如宗教、妓院、大拜拜、路邊攤等)，但是民間所積累的歷史厚度似乎足以相當程度地阻擋現代性中的國家暴力以及來自於公民社會的壓力。

舉例來說，國民黨時期壓抑類似媽祖行走的民間宗教活動，不但沒有消失，反而在近年來越發復甦，每年都有大量的信眾加入七天行走的活動。在一個層次上，這些活動可以說是相當「政治」的，信眾企圖穿透民族國家的障礙，直接將台灣與大陸東南沿海的信眾連結起來，2000年6、7月間掀起了相當大的爭議，信眾們聲稱他們護送媽祖的船隻應該可以直航大陸，因為宗教的活動無關乎政治，不能用什麼還不能「兩岸直航」來阻擋，而且新當選的總統在選舉期間曾經公開支持他們的訴求，該是兌現承諾的時候了。再舉一個例子，一個民間團體的宗教祭祀花了六千萬台幣燒了一條祭祀船，上面載有現代化的用品如大哥大、電腦、傳真機等等。

上述所展現的難道是所謂現代公民社會的力量？當然不是，因為民間宗教活動往往被公民社會看成是落後的迷信。真實狀況是**民間力量也在重新自我形塑，現在有機地被接合到現代生活當中**，而且不斷地在自我調適，維持了一定的相對自主性。

由是，我們可以問：如果民間(社會)沒有成為所謂的「遺產」，反而運作得越來越有力量，那麼它與公民社會的關係又是什麼？

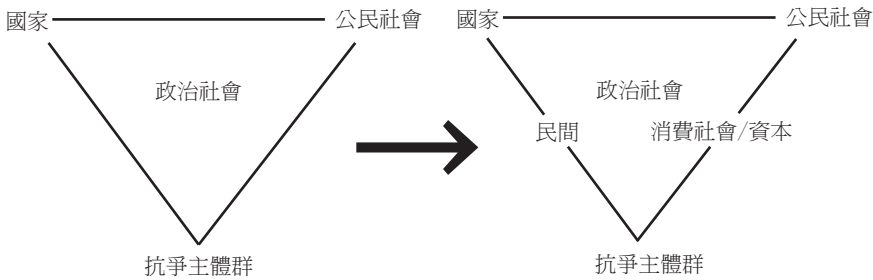
在台灣許多近期的案例中我們都可以觀察到，其實往往是現代化慾望強烈的公民社會成員與團體，動員起來打擊所謂落後、需要被淘汰的民間團體／行業，他們往往與國家結盟來執行這種所謂現代化的暴力任務，甚至是訴諸司法機構打壓異己。公娼事件就是保守的國家女性主義與企圖現代化的國族主義國家相互結盟，打擊民間／社會的具體表現，而保守宗教團體控告中央大學性／別研究室的人獸交網站事件，都是查特基所說的現代性暴力。在這裡民間與公民社會的差異是很清楚的，在具體的實踐中，國家與公民社會的成員之間有高度的流通性，只要政權一換，不是民間而是很多原屬公民社會的菁英成員，會取得國家機器內部的戰略位置。金大中、盧武鉉的政權與陳水扁的新政府都揭示了國家與公民社會之間的關係：**公民社會變成了國家**，原先的公民社會的部分成為了國家機器的主體！事與願違，公民社會並不是一個平衡國家的力量，具有資源的公民社會的慾望所在其實是國家，也就是國家與公民社會是可以互換的，反倒是民間在變動中仍然是民間，而不是擁有權力的分配者。

通過以上的推演，我試圖要說清楚的是，在使用查特基的新分析架構來面對我們社會的真實狀況時，我認為政治社會是要被提出的重要概念，但同時要提出修正來重新置放它的關係位置：政治社會所中介的經常不只是國家與公民社會，同時還有兩塊重要的、有歷史基礎的地層切面，亦即歷史長遠的民間（或是民間社會），以及台灣80年代起逐漸興起形成的消費社會——這塊空間以媒體為外象，以消費階層為主體，形成了具有關鍵作用的結構性力量，不僅影響國家，也影響到公民社會的基本運作，如NGO的工作重點之一變成是不斷發新聞稿、加入媒體戰。

開啟暫時性政治社會空間的主體群，如公娼，往往必須使用民間所熟悉的語彙與符號，來與公民社會的代表NGO團體周旋，它必須與官方／國家協商，最後還得透過媒體面對躲在後面的消費階級，取得他們的同情或認可——她們以粉紅帽子及碎花布遮面的形象，在兩年的街頭抗爭中已經成為民眾熟悉的符號。是在這樣複雜的多元協商過程中她們取得了緩衝兩年的生存權利，也正是在這些時刻中她們書寫了歷史——人民民主的歷史。

史碧瓦克著名的提問：下層人民可以自我發言嗎？公娼們其實一直在攝影機前面發言。在抗爭中，她們有些不再以頭巾遮面，有些至今成為運動圈的知名成員。讓人記憶最深的是1998年台北市政府為展現陳水扁的施政成果所召開的年度記者會，為了表示他的親民形象，記者會是放在市府一樓大廳的開放空間舉行，同時精心設計了許多圖表準備向民眾說明他的政績，但他萬萬沒有想到，正當他面對現場實況轉播的攝影機開始發言時，突然之間，鬧聲四起，從天而降大量如雪花一般的紙片，原來是早先溜進市政府的公娼及運動分子撒下他們抗議的傳單，徹底干擾了記者會的進行。市長當然非常惱怒，卻也只能假裝沒有任何事情發生，在一派吵鬧聲中繼續他的政績報告，而此時攝影機早已放棄將鏡頭指向市長的說明，滿場追逐被警力驅離的抗爭主體。這整個場景都被現場播出，通過媒體消費銘刻在人民記憶當中。

這是我以台灣經驗，從人民民主的論述立場，對查特基所提出的政治社會理論架構的內部修正：在人民民主的運作形式中，政治社會不僅中介了國家與公民社會，同時它是在與國家、公民社會、民間、資本與消費社會的動態政治斡旋過程中浮現，它是暫時性的民主操作過程，但是很可能造成長遠的民主效應。我們可以用簡單的圖示來理解這種修正：



查特基的理論補白了當初許多人民民主論述的縫隙與空缺，更重要的是，他讓我們在翻譯的比對過程中看到了台灣這個社會的性質，使人民民主的分析可以更細緻、更具戰略的能動性。而之所以能夠導致這樣的視野，我以為正是與第三世界、亞洲內部對話的重要結果，一旦對話對象開始移轉，新的契機與可能性便於焉浮現。

行文至此，希望讀者能夠有較為具體的感受，比較清楚地理解到我自己到亞洲互動過程中所學到與看到的新可能性，雖然在目前還只能夠以相當粗糙的方式來呈現。阻礙以新的方式理解社會的主要原因，在於我們過去是通過歐美公民社會為參考點來自我理解，造成的效果是我們的國族主義菁英不斷地耳提面命，告訴大家我們的公民社會不如歐美的先進國家來得成熟，還要繼續迎頭趕上，於是潛在上豐富的比較工作，被轉化成在打分數、評斷成績高低。查特基這麼說：

這正是我所建議的政治理論在今天的主要任務：提供一個概念性的地圖，來描繪東方新的政治社會裡逐漸浮現的實踐。西方政治理論的規範性模型往往只會將非西方的操作實踐視為落後

或是偏離。我們需要的是一種不同的政治實踐主體的概念——既不是抽象而不受拘束的個體自我，也不是統治政策可以操弄的對象，而是具體的(concrete)自我，其必定是在集體義務與團結的多重網絡中運作，為自身的利益來發展出面對、抗拒或是運用的策略，以對抗現代國家所運用的各種權力技術。

(Chatterjee, 1998；中譯陳光興編，2000：56-7)

接下來的問題在於，如果不將參考架構移轉，有可能繪製另類的地圖嗎？如果參考點仍然在既有的框架中，那麼「翻譯」的過程並不能迫使我們去問到底還有哪些力量是在國家與公民社會之外運作。一旦對話對象移轉了，之前沒有注意到的「翻譯」問題就必須被直接面對。

與查特基的對話讓我認識到，在我們這個生活區塊的世界中，「翻譯」在所有的層次上——分析語言、機構型式，或是像「民主」這樣的規範性概念——都受制於至少長達一個世紀的現代化動力：知識生產基本上是國族主義現代化動力的主要構成，所以根本上是規範性而不是分析性的。但是被翻譯的客體、對象，必須在過程中與在地歷史及社會力量的厚度協商、磨合，才能在「外地」的土壤中開始其新的生命歷程。經歷漫長的磨合過程，其結果絕對不是當初「翻譯」時所主觀想像的⁴⁵，而必然是經剪貼、混合、變造後存活下來的，必然是有機地以新的形式來接合到生活當中。我認為這是我們該保持批判距離，重新思考現代「翻譯」過程中**實踐與效果**的關鍵時候，「翻譯」的實踐已經至少進行了一個世紀，在流通的過程中，被鑲入歷史社會空間，有機地轉變成我們歷史基體的一部分。

45 參見Niranjana (1992)。

我認為這正是理解什麼是現代性的關鍵。現代性不是一般所理解的規範性概念，企求、學習如何成為「現代」，而是在現代化過程中，與在地歷史與文化相遭遇、協商、混合的總體「效果」。具有厚度的、多樣的在地歷史**保證**了所謂的多樣現代性(multiple modernities)——這個近來流行的語彙其實是廢話，從基體論的觀點來看，現代性必然是多元異質的。重要的是：「翻譯」提供我們一種重新思考問題的方法，讓不同社會有機的形狀、特性及其現代性得以出現，能夠被表現、傳達。在此意義下，「翻譯」不僅僅只是語言學的操作，而必然還是社會-政治-歷史學。它告訴我們在歷史進程中，什麼東西存活下來，有機地被接合到具體的社會形構當中，已然不同於當初翻譯時的內容與實質。是的，公民社會確實被翻譯及注入我們的社會當中，但是結果是相當有限的，更是以不同的方式在存活、發展與自我呈現，且於此同時，民間並沒有在過程中被消滅，依然在持續運作，有機地自我轉化於所謂的現代社會當中。

因此，在查特基所稱為繪製概念的地圖中，我們不僅要發明像政治社會這樣「新的」分析範疇，同時也要重新接合到「舊的」分析範疇，例如：民間，因為民間不僅在現代化的挑戰中活了下來，並且還在積極運作，依然為國家、媒體、老百姓的生活語言所稱呼、使用，但是，在現代主義分子的眼裡，民間作為活著的概念及範疇，不擁有理論價值，沒有分析的精準性，更被視為是「特殊主義的」。在此，我們必須擱置普遍主義與特殊主義這個思考框架傲慢的虛假性，特別是如果「民間」能夠提供我們掌握在地社會形構的切入方向——把握分析對象的特定性，我認為不僅僅是文化研究也正是所有批判性研究的基本前提。在澄清普遍主義得以形成的參考體系是什麼地區的社會與歷史之前，我認為普遍

主義不是認識論的給定物，更不該是用來監視分析的夾槓，而是我們相互期許、或許在遙遠的未來能夠邁向的境界或是視野，而它的前提在於：如果我們能夠在交流中相互分享、提供分析有據的在地知識狀況。從當下的歷史條件來看，普遍主義的傲慢，正在於它只准許被接受的分析語言進入對話過程，因而遏阻了新可能性的出現。

我在上一章已經指出，當後殖民研究已經有效地拆解了歐洲中心主義或是美國中心主義的同時，我們的閱讀、參考書目及參考框架卻仍然是相當的歐美中心⁴⁶。到亞洲任何地方，縱使不懂當地的語言，只要翻閱文章或是書籍的參考書目就會發現，除了引用在地的資源以及與在地相關「區域研究」的歐美資料文獻外，其他所引的所謂「理論」其實一致性相當高，傅科、德西達、薩依德等等，一直到現在流行哈德與納格利的《帝國》，但是很少能看到參考書目中出現直接來自亞洲及第三世界的研究與討論⁴⁷。這樣的「後殖民」知識結構必須被轉換，其中一種方法就是想法子去找直接從亞洲／第三世界生產的研究來閱讀，即便這些研究是透過英文來翻譯，都可以豐富化我們的想像力。再次強調，這樣的論調不是反西方的陳述，或是妒恨的表現，而是在批判研究及文化研究的場域中的自我批判。我們必須多元化我們的閱讀及參考框架，才能開展新的可能性，真正困難的工作在於如何自我轉化，如何多樣化我們認同的場域及參考架構。

46 參見Kuan-Hsing Chen (2001a)。

47 有趣的是，其實在亞洲各地也有許多對於這些所謂理論的討論，例如哈德和納格利的《帝國》在首爾、東京、北京、台北等地的知識圈都引起了討論，但問題是沒有人關心彼此討論問題的方向，並由此切入來理解各地知識狀況的核心關切。

四、亞洲作為方法：與溝口雄三對話

前面兩節，首先處理了西方問題，而後藉由與查特基的對話，突顯出向亞洲移轉可能浮現的知識效應，在此基礎上，從理論層次上討論「亞洲作為方法」的條件已經成熟。

在思辨「亞洲作為方法」的過程中，到底有哪些思想的資源是我們可以承繼、修正與展開的？由於歷史條件的造就，日本的批判圈很早就必須要面對日本帝國主義對亞洲侵略的問題，所以相對來說積累了較多有關亞洲的思考資源。因為對於日文無法掌握，只能依靠現有的中文翻譯，溝口雄三在80年代末期出版的《作為方法的中國》⁴⁸一書，是少數我能夠接觸到、具有啟發性的經典。我在這本書中發現了一些亮光，然而討論問題的大環境已經不同，知識狀況在十幾年間也發生了很大的變化，以致於本章想要討論的問題方向，也與溝口先生當時的關切有一定的差異。不過，就溝口以「中國」作為重新認識「日本」的參照體、透過彼此的相對化，這樣的方法與動力，在根本的精神上是相通的，可以啟發我們繼續往前推進，特別是從理論的角度來看，在許多切面上，如果我們舉一反三，「中國」是可以由「亞洲」來置換的。在冒著無法總體性地掌握該書在日本知識史及思想界所處位置的危險下，以下的討論是將溝口的思想斷章取義，截取本書想要處理的問題的部分，因此以下只能視為提出問題的嘗試性對話，而不能作為成熟的結論。

48 這本書中最早的一章註明是1980年代初寫成，而整本書則於1989年由東京大學出版會出版。很不幸地1996年由北京的人民大學出版時被改名為《日本人視野中的中國學》，埋沒了其理論及方法上的追求動力所在。本文主要引用1996人民大學出版社李甦平、龔穎、徐滔譯本，另外參考1999年台灣國立編譯館出版的林右崇先生譯本，兩個不同的版本，以出版年區分。

1961年，在一場公開的演講中，竹內好⁴⁹提出「作為方法的亞洲」這個直覺性相當強的概念，企圖轉化日本的主體性。從現在的處境出發，閱讀竹內好當年的演講，我們會強烈地感受到他在半個世紀前提出的問題，迄今仍然還有相當強的刺激作用。就像今天閱讀魯迅一樣，魯迅當年在經驗層次上對於知識狀況的反思並沒有就此失效，至今我們還得正面面對。在演講中，竹內好通過他自己對於中國文學的研究，來回比照中、日之間的差異，質疑日本現代化與戰爭是如何共構等問題。他進一步使用兩種模式來分析後進發展國：日本代表著亞洲的「模範生」，全面向西方學習，中國則在另一端，企圖現代化但同時也在抗拒西方。對他而言，印度的狀況較接近於中國。他認為如果能夠讓中國與印度進入日本的視野，會有助於日本認識自身的困境。在最後，竹內好用他常有的方式很坦白地說，他還無法清楚地說出「作為方法的亞洲」的確切意義⁵⁰。

二十年之後，溝口雄三出版了重要著作《作為方法的中國》，這本書或許可以被當成是接續並且重新翻修竹內好當年以演講的方式提出的計畫。以下與溝口所提出的理論命題對話，以幫助我在當代亞際的脈絡中展開思考「亞洲作為方法」這一命題所關涉到的另外一些重要問題。

49 竹內好(1910-1977)是日本當代的重要思想家，雖然他從不以學院派方式進行知識的介入，但是他所關注的議題及所積極參與的政治及文化活動，涵蓋或觸及了日本二戰後思想界都應該認真面對和檢討的多方面重大議題。1944年出版了他的重要著作《魯迅》，從那時起魯迅便成為他一生思考的根本參照點；經由進入魯迅的世界，竹內好在戰後提出了「作為方法的亞洲」這個重要命題，正面挑戰了二戰後日本知識界的歐洲／西方中心主義。由於他的特立獨行，而且相當難以分類／定位，因此身後孤寂，直到最近他在日本思想界才重新受到重視。

50 這篇演講的中文版還在出版中，感謝胡冬竹的翻譯。由於看到中文版時，本書已經進入修訂的最後階段，很遺憾在此無法展開討論，有待以後另外專文處理竹內好的這篇重要文章。

為什麼是中國？作為日本研究中國的重要思想家，溝口坦白地鋪陳了他自身真實的情感基礎：

在此有必要提一下我認為是上述框架另一支柱的「革命」。前面我一直在談西順藏的超近代，其原因和我也有關係。我的小學時代受的是「大東亞共榮圈」的教育，因此對我來說，中國革命有很大的人生問題上的意義。「聖戰」變為「侵略」的贖罪問題、戰後日本對美國的歸屬問題、關於支持封鎖中國戰略的問題等等；雖然也有與政治有關的問題，但更重要的是，自己一直相信這場戰爭是聖戰，而今真理（不是單純的知識）卻被完全否定，由此內心受到很大的打擊。同時，中國革命就如另一個世界一樣，突然展現在我的眼前——在我印象中確實太突然了，給我以理性的衝擊。毫不誇張地說，這兩種震撼決定了我的人生方向。可以說，「落後」-「革命」正是我的出發點，而其基礎就是建立在對近代日本的批判以及對歐洲的悔恨之上的亞洲主義，和建立在贖罪感上的反帝國主義。而西順藏的超近代正是根植於戰後一代反日本的理念與感情之中，而這片土壤亦適合於將自己反日本即反近代的理念依據寄託於「文化大革命」的他們的下一代，也就是說，很長一段時間內，「革命」在反日本的日本人——這麼說可能不妥，那麼就是說革新主義的日本人中間紮下了根。極端地說，「革命」是「我們——沒有徹底成為人民的——日本人」自我揚棄的理念……。(1996：35-6)

對我而言，溝口這段文字不容易全然地體會，可以感受到的是，他誠實的表白讓我們看到早一代日本批判圈內部在戰後的複雜心情，直接、間接地影響到知識生產的動力：從亞洲主義對於歐洲的「聖戰」

結果轉變為對於亞洲的「侵略」後，真理徹底瓦解，所造就的贖罪感導致對於日本帝國主義的批判，而這個負面性的日本戰敗當時與正面性的中國革命成為一體的兩面，凸顯出「反日本的日本人」在當代存在的基礎——對於人民革命無法達成的企求。知識的動力往往來自於歷史進程中真實而糾結的情感，與一般學者不同，溝口先生的重要性首先在於積極面對自己身上所交錯的大歷史，並能夠將這樣的情緒動力轉化、超越，使之成為具有積極生產力的思想、研究。

《作為方法的中國》是一本極複雜的著作，作為日文地區之外的讀者，我們很難全面性地理解這本書的多元對話結構。比較明顯的是溝口企圖在兩個交錯的場域中殺出一條血路，提出他自己的方法，當然也同時受到這兩個場域的制約。一個場域是較為寬廣的日本學術知識圈中所謂中國學的位置，另一個是中國學內部的問題，當然內部問題其實也反映著日本總體知識狀況的危機。

溝口的論證方法是：重新對現代性問題保持批判距離，藉以跳脫日本思想史上以西歐為丈量點的「進步與落後」這個非常根本的認識論架構——此一維繫了至少一個世紀的心情故事。在這點上，溝口向前推進的是相當重要的認識論移轉。在第一章〈考察「近代中國」的視點〉，溝口開門見山地指出在知識史的結構中，戰後中國研究是如何受到戰前以津田左右吉為代表的中國觀所制約的，津田的近代主義以歐洲作為世界現代性的頂端來看待中國，所以蔑視中國，因為有日本優於中國的世界觀，也就正當化了參與侵略中國的行列。而戰後中國研究的出發點則是建立在對於津田現代主義的批判與否定，但是這種否定又缺乏客觀與批判性的基礎，溝口以竹內好為代表性人物⁵¹。

51 溝口引用了竹內好的《魯迅》及其重要的文章〈中國的近代與日本的近代〉，後面這篇文章的中譯本見孫歌編的竹內好論文集《近代的超克》（2005）一書。

在溝口的定位中，竹內好的「貢獻」在於將既有的歐洲至上論的故事倒過來講，肯定中國、否定日本，以轉向型和回心型為理論基礎，認為日本的轉向型是自我放棄，不斷堆砌，只是想成為歐洲，而中國的回心型是以抵抗作為媒介，同時不斷地超越歐洲，所造成的結果是「日本什麼東西也不是」(p. 4)。透過竹內的全盤肯定中國、全盤否定日本的翻轉式敘述(這樣的知識／心情狀態同時體現在丸山真男及西順藏身上)，溝口看到其實從津田到竹內都在同一個「進步／落後」的知識架構中打轉，否定與肯定的評價混淆、遮蔽了需要被挑戰的知識架構本身。

那麼要如何超越這樣的陷阱呢？溝口在這裡帶出了自身的方法：全盤否定與全盤肯定都是「反歷史的」。「這種反歷史或者說無歷史的觀點下，是無法客觀地、歷史地看清日、中兩國的近代是各自以其前近代為基礎，並因此而相對地具有獨立性的——在與歐洲的對比上也同樣，換句話說，也就是無法看清它們如何背負著各自的過去，並由於對過去的繼承——即使是否定的繼承——而現在又受到怎樣的制約」(p. 5)⁵²。溝口超脫前人限制的方法，就是暫時擱置所謂的好壞評價，將歐洲、日本、中國歷史化地來看待，看各自的歷史如何對當下造成最為根本的制約關係，並因而造成了彼此之間的差異。

為了要說服他的論敵，溝口繼續提出：「事實上，中國的近代既不是超越歐洲的，也並不落後於歐洲，它從開始就歷史性地走了一條與歐洲和日本都不同的獨特的道路。」(p. 7)為了說明所謂的獨特性，溝口以孫文的王道思想是如何奠基於固有的大同思想為例，重新追溯自《禮記》起，隨著社會結構的變化，在16世紀到19世紀，如

52 強調為筆者所加。這段極為濃縮的話其實展現了溝口的基本立足點，很容易、也很難理解，這裡我們暫時延後討論，等到他被迫提及基體論時，會更為清楚。

何產生了新的意涵，最後提出：「總而言之，中國的近代是以其自身的前近代為母體，因此也就內在地繼承了前近代的歷史獨特性……換句話說，中國從開始就沒有對歐洲近代的傾向。這不是『欠缺』、『虛無空白』，而是中國近代必然的一種充實，也正因為這種充實的繼承，又使得他們不得不要受到其前近代這個母體的制約。」(p. 9-10)溝口在這裡的分析糾纏了分析層次與規範性的心情(他稱之為對於中國的「復權派」⁵³)，多少分享了他所處時代的知識關切，也受到這個知識／心情邊界的制約，所以才會使用不加引號的「充實」來描繪繼承問題。但這並不是他關切的核心。

我以為他的突圍是更進一步的，企圖透過對照基體中部分因子的差異，來超越竹內好那一代受制於最終以單一標準「丈量」的基本限制。透過「公」、「私」關係在日本及中國社會運作的實際差異⁵⁴，他說明：「正如中國的近代別無選擇地以其前近代為母體，從而不可避免帶有其母體的印記一樣，日本的近代也是以其自身的前近代為母體，並帶有相應的印記。」(p. 13)溝口再次苦口婆心地陳述他先前的論點：「也就是說，歷史決定了二者各自擁有自己獨特的近代，因此，只認為前者的近代是『東洋』式的，而將後者稱為『什麼東西也不是』的西歐追隨型，歷史地說這種看法是不正確的。」(p. 13-14)

53 亦即，回復中國存在的權利。

54 對照分析是溝口學術實踐與社會實踐中常用的方法。《中國的思想》可以說是他具體的社會實踐，這本書是在日本廣播電視大學向市民講課的教科書，課程中他比較了「天」、「理」、「公」、「君主」在日本與中國社會的差異。他舉例說明，中國從清中葉到民國初年，可以看到理相較於法是更為根本的，居於上位的，法律往往落後於時代，但是理則不斷前進，帶動法的改變；而在日本，天高於權威，權威高於法，法高於理，不能以理來挑戰法。這種差異決定了法在近代的具體表現是：日本法規典章制度完備，中國則相對缺乏；中國主張立足於理念(公理)的民族主義，而日本則是以自己的國家為本位的國家主義(溝口，1995：21-22)。簡單地說，理與法的優先性不同決定了國家的性質及民族主義的基礎。溝口在該書中的諸多論點皆具有啟發性，但由於是針對市民的演講，所以論證沒有充分展開。不過，無論如何，這本書初步示範了溝口比較與對照學術思路是如何實際操作的。

那麼該如何看待呢？日、中由歐洲引進的思想所造成的自我更新，必須聯繫到各自母體的性質，才能解釋實踐過程及其結果的差異，而不是以優劣來評價或是「總結」這個吸收及實踐的過程。抽空歷史的基體，以思想、價值、意識形態的形式與內容來對照，「是狹隘的、片面的，因此也就不能不說是錯誤的」(p. 15)。用較流行的話來說，溝口企圖丟開政治正確的包袱，在分析與解釋的層次操作：「日本的近代因缺乏道統而具有迅速轉化的結構，從而近代化的腳步也比較快，但並不能因其迅速就認為是優秀。同樣，中國的近代由於擁有道統所決定的對共和的嚮往，從而推翻了專制體制，但也並不能因此就認為其優秀。」(p. 15)這裡是方法實踐上的關鍵，溝口通過對照比較彼此的差異來解釋各自的內在邏輯。

從以上的討論中，我們已經可以聞到，溝口要處理的問題無法從既有的學科分工被全面關照，更早已溢出了傳統思想史的邊界與範疇，一旦指向歷史的基體，它自然就是社會總體的問題。如果把問題簡單地對應到學科問題，就沒有看到他的問題意識不是以學科為基地的發問，是在社會本體層次、歷史的內部進行思考。他說：「關於這種將前近代與近代連接起來的連續要素，今後我們不能僅僅從思想層次上去研究，還要廣泛地從日常倫理、民間習俗及作為基礎的社會關係等方面去考察。」(p. 39)——用我自己的話來說，就是社會實踐的歷史。對於廣泛社會總體的把握，不僅暗示了提問主體的方法論，而這個方法論本身又預設了歷史社會的本體論，在這個關鍵點上，正是溝口先生與我個人關切的交會點。

溝口如是說：

也許有人會問，那麼你本人的方法論又是什麼？……如果硬要我回答的話，我只能說自己站在基體發展論的基礎上。不過雖說是

論，但這只是想說明中國有中國固有的發展，而且這裡說的中國，是指歷經南北混合，與遼、金、元、清等異民族的衝突、融合等，一面發生變形而另一面其主幹又不斷得以繼承的基體。而固有的發展，指的就是以基體自身的內因為發展契機的辯證的發展。之所以將其稱為基體發展論，總的來說，是因為我不想把中國近代當作被動承受西方的衝擊的載體，例如理解為「中體」的「西體」化過程，或是「舊中國」的解體過程，而想強調應該將其理解為「舊中國」蛻皮的過程。蛻皮即是一種再生，也可以理解為新生，但蛇並不因為蛻了皮就變的不再是蛇。(1996：37)

這裡不需要計較溝口的語言，他顯然是在與日本內部的歐化思想對話，為了與對手交鋒，他也被迫捲入主導性的話語系統當中，如近代、前近代等方便的時間範疇語彙。重要的是，溝口的基體／母體或是蛇的蛻皮論其實具有原理性的理論意涵，是對於世界史範圍中多元歷史本體論的思考。

本書第二章〈去殖民〉提出「殖民-地理-歷史唯物論」⁵⁵，其中**在地史**的概念與溝口的**基體論**極為類似，我認為世界史是由多元世界區域的在地史所構成，爾後彼此之間的互動是以已經形成的在地史為基礎。我稱之為社會總體的在地史，其實是不斷變化、生成、轉化的，它沒有不變的本質，但是歷史的過去是內在於在地的構成，用溝口的語言來理解，就是母體的不斷蛻皮中部分延續了原有的身型。從主體性的觀點來思考，這個基體不是個人的也不是集體的，是個人的也是集體的，身體、思想與慾望是在基體中流動、穿透、連結。從這樣的立足點來看，世界各地的在地史在本體層次上

55 本章是根據1995年出版的〈去殖民的文化研究〉一文進行修改，如果當時就接觸到溝口的基體論，可能很早就能把想法說得更清楚些。

具有必然的差異性，必須回到基體的內部變化軌跡與運轉邏輯，看它是如何與外在力量相互拉扯，才能夠解釋這個不斷變動的基體。基體內部有其變動的力量，譬如社會結構中社會關係的矛盾，但是在不同的歷史時刻中，所謂外在的力量，如殖民帝國主義的入侵，會是較大轉化的動力，如當前意義下的全球化，不均衡而又交互連結的資本穿透力之深度及強度是前所未見的，但是不論如何都還是在既存的基體上作用及轉化。

溝口如是論證：「就日本與中國而言，『(西方的)衝擊』並沒有破壞前近代以來的結構，也沒有使其崩潰，而只是促成了各自前近代的蛻皮，至多使其變形而已。」(p. 38)由於不同的基體有其特定性，因此只有放在強加的丈量框架中才有高下之分，如經濟發展、科技現代化、國民收入多少，而在本體上是不能在階序配置(hierarchical)關係中比較的，更不是虛假的普遍主義可以任意操作的。在此意義下，對比、對照的分析，絕不是在比高下，而是讓差異以及潛藏的問題得以在比對中浮現，而後透過基體內在的歷史變化對問題提出內在性的解釋。

熟悉中國史及中國思想史的學者，大概對於溝口的內在生成論不會太陌生，很多有民族自尊心的學者早就是這麼說的：中國歷史有中國自身的規律與邏輯，不能簡單地透過西方理論概念來解釋⁵⁶。但是研究中國的學者大都還是在「中／西」對照的框架中打轉，相當中國本位主義，並沒有更進一步將參考點移轉，舉例來說，以印度、印尼或是日本為參考點；也沒有像溝口那樣，從理論上提出基

56 感謝錢永祥在《台社》15週年會議上對本章的提問，逼我回答這個問題。我個人認為許多具有中國民族主義心情的讀者，都是斷章取義地理解溝口的內在變化論，認為溝口是對中國的肯定，這也部分解釋了溝口在中國受到重視的原因，然而，卻忽略了溝口把中國作為方法的理論基礎是在他對於歷史如何運作的理論性理解。

體論，透過比較，將「日本」與「中國」彼此相對化，提出新的解釋。簡單地說，亞洲及第三世界的歷史經驗沒有進入台灣及中國大陸「中國學」的視野，印度、南韓等地也還沒有成為重要的參考點。

根據我的了解，溝口的基體論在日本被一些人扣上文化本質主義的帽子，而被推到一邊，但是以文化本質主義來理解基體論是本質主義的解讀，不具有生產性，也是對於基體論的根本誤解。如果基體指向社會的總體，那麼必然是歷史、唯物、變動的，不可能只是文化／主義的；如果基體強調不斷的變動、轉化，那麼它更不可能是本質主義的⁵⁷。我稱之為「殖民-地理-歷史唯物論」正是企圖從這樣的基點來重新修正歷史唯物論，從多元基體／在地史的觀點，馬克思的根本論點可以從方法與本體的方式被理解：人類創造歷史，但是在既定的、從過去承繼下來的條件下創造的，這跟基體論的精神是一致的，在這樣的前提下，各個地理空間區域，都有其厚度、形式、長相不一的在地史／基體。問題是如何掌握理解這個／這些基體，乃至於基體內部及基體之間的互動關係？一種方法就是通過對照、比較，在這個意義下，亞洲作為一種方法可以充分地展開。但是我們必須承認，這樣的本體論很難以實證主義的方式操作，我們可能永遠無法精準地掌握基體的總體邏輯，而只能在某些剖面中慢慢地畫出片段的連結點、線、面。

溝口第二個對話的場域是日本的中國學，透過對這個知識場域的批評，溝口得以提出「作為方法的中國」這個命題。他指出，相對之前對於中國的蔑視，日本戰後中國學的具體成就，在於以黑格爾式的進化論把中國重新擺入世界史的進程，同時將革命後的新中國與歐洲近代性並置，重新肯定中國的對等價值(p. 90)。但是，在

57 感謝阪元弘子教授於2002年8月在「東京知識共同體」第六次會議中的對話，推動我正面澄清這一點。

這樣的成就中所出現的問題是，所有對中國的理解「是從日本內部的事情、心情出發，而後又將其消化於日本內部的事情、心情之中了」(p. 90)。這個從江戶時代以來形成的方法，溝口稱之為「拋開中國讀中國的傳統」(p. 91)，或是「沒有中國的中國學」(p. 92)，也就是所有理解中國的方式都是(很功能性地)以日本內部狀態為依歸，這也就能夠解釋何以在戰前它與日本民族主義勾結，形成「國粹式大東亞主義」(p. 92)。

正是在這樣的批判中，溝口提出「以中國為方法的中國學」：「其目的不在於中國或自己內心，也就是說其目的不能被化解在中國或自我的內部，相反，其目的應在於超越中國的中國學。」(p. 93)用我自己理解的話來說，溝口的意思**不僅是我們要內在地理解中國，從而內在地來超越它，更意味著通過彼此相對化，以相互客體化為中介過程，「中國」與「日本」才能夠得到不同的理解**，也就是將自戀式的being解放成相互轉化的becoming。

這是溝口理論上的洞見：通過對於他者的深入內在理解，才可能超越對於自身原有的(關閉性)理解；有了對於自我不同的理解，也才可能進一步提出對於他者不同的理解。在這樣不斷辯證的過程中，才可能相互超越，也才可能對世界史提出不同的理解與發問。舉例來說，把中國放在東亞脈絡中，二戰後社會主義化的轉變，使它在前期的基礎上形成了與前一個時期既斷裂又連續的基體，只有通過相對化的過程，才能看到「我們」這一資本主義地帶的內在邏輯，與其轉化形成的新基體。這樣的不斷對照及相對化辯證，不僅將超越一廂情願地理解中國，亦會超越我們一廂情願的自我認識，也只有如此，才可能讓我們對世界史提出不同的發問，不再以「資本主義」與「社會主義」這樣簡單的範疇來理解世界史變動的動力所在。

溝口最為精準的表達如下：

以中國為方法，就是以世界為目的。

一經思考便可發現，以往……以中國為「目的」的中國學是以世界為方法來看中國的……換言之，以世界為基準來衡量中國，這個世界就因此而成為一個完全被當成基準的「世界」，只不過是個作為既成方法的「世界」。以「世界」歷史發展的普遍規律為例，這種「世界」即是歐洲……。

以中國為方法的世界必定是不同的世界。

以中國為方法的世界是一個多元化的世界。中國是它的組成要素之一。換言之，歐洲也是其組成要素之一……。(p. 94)

在這裡，讓我們放慢腳步，不要簡單地認為溝口是在用中國中心主義來取代歐洲中心論。在規範性的層次上，溝口似乎提出了一個平等主義、多元主義的世界觀，指出過去以歐洲為基準來丈量其他地方在分析上的錯誤，糾正了日本崇歐的心情跟客觀的分析攪和在一起的矛盾，這樣的矛盾與錯誤造成以歐洲史所發生的規律強加在其他地區，以及自我東方主義化的史觀。在分析的層次上，溝口所指向的中國學是在世界史的範疇之內，以中國特有構成為參照來看待其他地區和民族地歷史，並進而形成立基於各地區和民族真實存在的多元世界史圖像。就像任何的世界區域(world region)一樣，中國所在的東亞只是其中之一、絕非唯一理解世界的參照點與媒介。如此一來，溝口並沒有掉入狹隘的區域研究，不是以研究匪情、更不是以所謂西方觀察家的心情及角度來理解中國。

讓我強調，這裡的論點有三個重要的辯證性含意：第一，研究任何地方，印度、巴勒斯坦、衣索比亞、巴西……都是一種認識世界史的途徑，所以了解任何地方都是方法，都是我們重新認識世界的界面。第二，更進一步來說，重新認識世界的目的，是為

了同時在這個新認識的世界中重新認識自我。在此意義下，所謂的區域研究的意義不只是在研究分析對象，也是在對照中進行自我分析，由是，在美國進行亞洲研究也必然得同時是美國研究，在台灣從事日本研究也同時得是台灣研究⁵⁸。第三，將研究對象這個他者與自我都能夠相對化的同時，才可能對自我、他者及世界史有不同的理解。

此處是批判性繼承溝口思想的關鍵：如果我們可以將溝口的對話脈絡從日本中國學內部移轉至亞洲批判圈，偷天換日地把「中國」轉換成「亞洲」，結果依然具有有效性，或許這正顯現了溝口思想所具有的理論及原理性質。事實上，我認為這樣的移轉，也不必然違背他思想的本意，從竹內到溝口的書寫中都可以看到，亞洲與中國經常相互滑動、易位。溝口自己就這樣寫道：「無論如何，依據『世界』來一元化地探討、驗證亞洲的時代一去不復返了。我認為，如果能夠取得相對共識的話，我們可以通過中國、亞洲來衡量歐洲，當然也就可以反其道而行之，並通過這種交流向創造新世界的圖畫邁進……以中國為方法，就是要追求那種原理的、同時也是對世界的創造。」(p. 96)在邁向重新創造世界的歷程裡，亞洲作為方法具有想像上的開放性，在特定的話語及非話語實踐中，中國、印度、印尼、日本、韓國，或是首爾、台北、新加坡，乃至於第三世界都是可以成為同義詞的。

在此意義下，正在浮現的「亞洲的亞洲研究」會與既有歐美的亞洲研究提出不同的歷史任務。亞洲內部的相互參照，是彼此相對化的過程，不僅是在理解不同的亞洲區塊、是對自身重新理解，更重要的是超越對於亞洲既有的認識，改變自我、改變世界。

58 反過來說，任何研究沒有清楚的歷史時間、空間、地域指涉，那麼都可能是漂浮在空中的想像。

「作為方法的中國」的命題是在80年代末期提出的，當時冷戰結構的鬆動還處於初期階段，亞洲思想知識圈之間的互動微乎其微，我不是很清楚在今天的歷史條件下，特別是在經歷不同的工作方式，包括「知識共同體」計畫的實際操作後⁵⁹，溝口如果要修正他十幾年前的講法，那他提問的方式會是怎麼樣的？其中涉及的關鍵在於對話的對象，因為在一定程度上對話對象制約了論述的內容與形式。我的意思不是說《作為方法的中國》所指向的兩個對話場域已經消失，但是我猜想在過去的十年間，日本的知識圈及其中國學大概也起了重大的變化，在亞洲內部互動的契機開始出現後，必然造成對話對象的移轉，溢出了所謂日本的界限，也間接帶動了邊界的模糊化，原先密不透風的日本中國學也必須對外開放⁶⁰，相互衝擊，更何況「在國／境內找不到對話的朋友就到別處、外面去找」已然成為一種新的心情與知識狀況。

「亞洲作為方法」在當下的時空提出，很顯然它所面對的歷史格局與80年代已經相當不同，但是在邏輯和方法的深層次上確實承續了「作為方法的中國」的基體論，而且在精神上也分享著它在知識及實踐上創造新世界的理念。不過，從前面兩節的討論可以看出，相較於「作為方法的中國」，由於脈絡的轉換，「亞洲作為方法」的不同之處在於後者所選擇強調重點的不同：(1)它的對話對象是在地的（如以台灣為出發點的），但是並不被鎖在單一民族國家的內部，所以也同時是越界的，例如亞洲的《亞際文化研究》(*Inter-Asia Cultural*

59 「知識共同體」是由溝口、孫歌主持、貫穿，為期六年的計畫，至2002年正式結束，主要是透過論壇的形式，以讓中、日的批判性知識分子能夠就一些既有慣性學科交流中，很難出場的重要問題形成交流、對話。

60 根據個人的觀察，亞洲各地很多人文社會領域的「全國性」學會，近來都開始對外開放，產生互動。以中國學為例，韓國及日本的中國學學會經常邀請中、港、台的學者參加學會舉辦的會議，或是進行短期訪問。

Studies: Movements)刊物計畫，甚至是跨洲的。(2)它在基體論的層次上承認西方已經內在於「我們」／亞洲，但是因為在本體上必然是多元異質的，各自有其特定性，所以在心情上不再急於論證「我們的」特殊性。(3)在向亞洲移轉的過程中，它企圖打開以東北亞為中心對於亞洲的想像，期待更為多元異質的視角可以逐漸浮現。(4)它更為清楚地提出，在現代性的體現中，思想(就像價值觀)只是歷史實踐的一種，它不具有分析上的特權與優先性，對於各個基體的掌握必須能夠在多層次上進行分析才能展開。(5)它最核心的目的在於主體性的多元轉化，通過新的亞洲／第三世界想像，更多的參考點及對照架構能夠進入我們的視野，使得主體性的構造更為多元複雜，也就是在這個意義下，「去殖民、去帝國化與去冷戰三位一體」的運動或許可以找到具體的方法來自我轉化。因此，亞洲作為方法的命題不是簡單的口號，而是一種積極的實踐，這種實踐最基本的就是將閱讀對象開始多元地擴向亞洲各地。

在進入結論之前，讓我們先將本節的討論與前一節的討論聯繫起來。在與查特基的對話中，我們不僅發現了「政治社會」在後殖民地地區有潛能成為社會轉化的重要動力，也再次發現了「民間」其實是我們社會構造中不容忽視的重要地層。將這些發現帶入與溝口雄三的對話過程中，以基體論為關照點，我們必須開始將「政治社會」與「民間」放回亞洲社會具體歷史的基體當中，才能充分掌握它們得以出現的變動軌跡以及歷史條件。查特基提出了敏銳的理論觀察，發現了政治社會是民主轉化的動力，但是沒有提出歷史性的解釋，就像我們對於民間的發現，還無法畫出民間作為現代性的承載體，不斷地在歷史進程中蛻變的圖形。這些未完成的工作不僅僅是知識上的挑戰，也是在去帝國的方案裡重新認識「民主」與「政治」的契機。

五、超克當前知識狀況：邁向東亞批判連帶

本章一開始就指出，「亞洲作為方法」的命題是在面對東亞區域——特別是台灣——在二次戰後總體上「脫亞入美」所造成的長期歷史效應，這些效應在台灣社會持續發揮龐大的政治及文化的作用，在知識生產上的全盤美國化幾乎是冒著掏空歷史基體的危險，但具有深度反思的討論卻是極為匱乏，凸顯出「脫亞入美」是缺乏批判性反思、缺乏主體意識的結果。然而，這不是歷史的宿命，而是去殖民、去冷戰、去帝國化過程不完整的結果，繼續向前推進是可以扭轉情勢的。

在此意義上，「亞洲作為方法」對東亞具有批判意識主體性的重構，不意味著簡單去美國化的返亞，五十年的美國化不必然是錯誤的包袱，它可以轉化為資產，前提是要具有批判性的主體意識來均衡過度單一的參考座標。因此，對台灣而言，是要透過返亞重新認識台灣主體性所處的客觀位置，釐清歷史過程中還沒有處理清楚的愛恨情仇——與日本、中國大陸、美國，及其所帶動的內部衝突矛盾，才能有高度自覺意識地面對這些歷史資源。因為對於其他地方的知識狀況無法充分掌握，也不可能提出具體的想法，此處只能以我個人最為熟悉的台灣為例，而東亞其他的地區要如何返亞，只有期待不同地區批判圈的朋友們在相互借鏡的基礎上提出。

那麼台灣的知識生產要如何返亞？在什麼位置上返亞？換句話說，在新自由主義所帶動全球化的大勢中，台灣的主體位置何在？我認為，台灣的主體性不能全然主觀空想，它不可能脫離台灣所處的更為寬廣的總體歷史與地理脈絡來思考，台灣當前諸多層次的問題便來自沒有清楚意識、掌握自己客觀的處境，看不清楚自己實際所處的位置，因此真正具有主體性地面對全球化問題，實需要先釐清台灣所處的基本歷史、現實脈絡。

相較於一般台灣中心論論述將台灣放在世界的中心來討論⁶¹，我認為較為貼近於歷史、地理、全球結構的真實狀態是，台灣的主體位置可以視為多重結點(nodal points)的構成，基本上處於幾個相互重疊、交相作用的生活網絡(networks)當中，也就是說，台灣作為一個地理歷史空間的想像實體，它存在於不同網絡的交叉點上。因此，以下所勾勒的各網絡層次是相互糾結的，無所謂主次、優劣次序：(1)台灣在地；(2)兩岸關係；(3)華文國際；(4)亞洲區域；(5)全球場域。詳述如後。

台灣在地

從基體論的觀點來看，台灣做為有歷史縱深的地理空間，本來就是上述網絡交互作用的複合體，在近現代史上從來沒有處於關閉性的孤立狀態，在不同的歷史時期，上述的某一個網絡發揮了較其他網絡更大的作用力，但是從來也沒有脫離過任何一個網絡。這樣的交錯所積累的多元異質性，構造了台灣主體的現代性，絕對不能因為當前政治場域的矛盾而化約到省籍二元論／四大族群論來理解，或是簡化地聚焦在中、台對立關係中來看待。認知多元異質的差異性、拒絕將台灣封閉地來理解，是主體性重建的根本前提。

兩岸關係

1895年中日甲午戰爭後，台灣被迫割讓給日本帝國，成為中國第一個也是唯一完全的殖民地⁶²。1945年日本戰敗，台灣歸還中國，但因國共內戰，國民黨政府戰敗退守台灣，造成兩岸分隔迄今超過

61 許多論者都將台灣擺在世界中心位置來定位，衍生出不同的所謂同心圓理論，簡單說就是早就有的說法：立足台灣，胸懷中國，放眼世界(這個世界通常是指美國)。

62 滿州國是傀儡政權，港、澳基本上是租借，都與割讓的殖民地性質不同。

一百年的歷史。直到1980年代末期，冷戰鬆動，互動逐漸恢復，如今台灣大量人口在台海兩地之間往來(以上海為例，根據非正式統計，約有六十萬台灣人住在上海)，兩岸關係進入新的狀態。

戰後國民黨政權全面性的反共親美，教化了台灣人民對於中國共產黨的深切疑慮、懼怕與反感，民主反對運動亦無法脫離反共親美的性質，至今制約著民進黨政權。因此，說「反共親美」是台灣主體性構造中的主要成分，大概不為過，如果反共親美的冷戰效應持續不解，兩岸關係也就無法開展。

毋庸置疑，兩岸關係是當前台灣政治格局中的首要矛盾，民間以及學界的互動關係受到政府政策莫大的牽制。但是放大格局來看，改革開放後的中國大陸已經如同磁場一般，世界各地都企圖與其發生關係，台灣大概也很難背道而馳；然而，台灣的政治力量卻因過去帝國主義擴張的歷史及國共之間的路線之爭，無法與大陸和解，進行積極互動，是沒有看清歷史及當前全球局勢的表現。我的意思不是要簡單地去擁抱中國的一切，但是台灣沒必要、也不可能丟掉歷史基體內的中國根柢，必須要認知客觀的處境：在可以預見的未來，台灣不可能、也不應該脫離中國大陸而存在。

至於兩岸之間統合的內容及形式，是要在變動的歷史進程中有機的形成，單方面從自身意願出發的考量和路線，都無助於兩岸之間真正的和解，而這正是台灣主體性轉化的關鍵。更為積極的，華文的批判圈應該獨立於政治經濟的勢力，不受制於既有的政治經濟格局，才能開展出自主、寬闊的思想與文化空間。特別要指出的是，在後911的世界變動中，討論兩岸關係不能侷限於民族國家的內部想像，而是要放在全球局勢中亞洲統合的架構裡來重新思考(後詳)。

華文國際

簡潔地說，相較於英語，台灣的主體意識，並沒有將華文視作一種國際語言，在此強調華文國際的意義，即在於挑戰這種台灣主體的意識形態，指出它其實窄化了台灣自我定位的真實關係網絡。

亦即，華文國際的網絡遠遠大於台海兩岸或是兩岸三地的政治想像，雖然後者有其歷史的基礎，但是中國大陸與台灣都必須有意識地將華文視為國際語言，很明顯的，在新加坡及馬來西亞，華文是重要的語言，新、馬是獨立國家，我們不能以自我為中心地將新加坡、馬來西亞及印尼的華人社群視為「我們的僑民」(華僑)⁶³，因為他們早已有自己的國籍及非常不同的歷史經驗，這些豐富的經驗應該——但是沒有——成為我們重要的參照點。

這些群體有些與台灣有深遠的關係，如馬來西亞在整個戰後的冷戰時期，因為長期不准設立華人大學⁶⁴，也不能留學共產中國，相當多取得高等學歷的學生都留學台灣，使得台灣成為當地華人重要的思想及文化資源。反過來看，馬華的歷史卻沒有能夠成為我們重要的參考點及思想資源，其實，透過對於馬華的理解，有助於認識我們自身的處境及問題。例如，老一代的馬華中有不少當初參與武裝鬥爭的馬共分子，對於馬華的進步分子而言，中國革命的歷史是相當重要的思想資源；相對而言，令人驚訝的是台灣的進步圈至今仍舊拋棄整體的現代中國革命，一方面因為反國民黨及其黨國教

63 在新加坡及馬來西亞的華人大都會認同「華人」甚至是「中國人」的身分，但那基本上是一種族群及文化上的認同，可是台灣及中國大陸的人往往會因而忽視乃至於剝奪了他們做為新加坡人及馬來西亞人的國家認同。

64 不僅如此，華人在馬來西亞籌資建立了上千個小學，幾十個中學，到最近才又取得官方的同意，開始建立了幾個學院，這種私人興學的傳統在全世界都是少見的。如果我們把這些自主性的社會活動當成是公民社會自發性的結社來看待，或許可以得到這樣的結論：馬來西亞的華人在歷史中建立了華文世界中最為龐大的公民社會，這一成就，即使在世界史上都該寫上應有的一筆。

育，孫中山的革命被當成是教條，也就喪失了積極的效應，另一方面因為「親美反共」也是反對運動主體性的一部分，從而也就沒有能夠正視中國社會主義革命，於是，歐美的新左派反倒成為台灣左派的主要思想資源。從這樣的對照關係中，其實可以看到台海兩岸對當代歷史認知的片面性，事實上，有關中國革命問題的歷史縱深應該要把中國共產黨的革命與之前孫中山的革命聯繫起來，這兩條路線之間充滿了相互制約的關係(就算是1949年以後也是⁶⁵)，在方法上要合起來談，也只有這樣的路徑才可以把兩岸相互抵消的史觀重新黏合成一個有機整體，而這不但可能對總體客觀的變化有新的掌握，也可為兩岸對話提供雙方都有說服力的對話基礎。

無可否認的，在國際華文的網絡當中，台海的兩岸關係是台灣首當其衝要積極面對的，也是東南亞華人社群持續關注的焦點，但是由於歷史的糾結、主體性的缺乏，看不清楚自身在世界體系當中的結構性位置，導致老是錯誤地自我定位，認為台灣必須跟中國競爭，甚至對抗⁶⁶。新加坡可以跟中國競爭嗎？南韓比台灣大一倍，但是從來沒有想要跟中國競爭，反而積極地參與中國變動的過程，因此，只要自身有充分的主體性，台灣相較於南韓更有條件與中國大陸積極互動與合作。然而，這樣簡單的認知並不存在，許多盤據戰略位置的人還是主觀地看世界。

進一步來看，華文國際也溢出民族國家的界限及族群的認同，也就是華文不僅是華人所擁有的。舉例來說，在南韓，中文系在大學裡

65 例如，文化大革命激發了蔣介石的中華文化復興運動。

66 筆者被台灣記者訪問過好幾次，記者們的姿態都是台灣要如何跟中國大陸競爭。而事實上北京、上海在世界城市的體系中的位階遠遠高於台北，中國大陸的政經重要性也遠超過台灣。在國際學術場域也是一樣，在經濟學的會議中，參與者想要積極理解的是中國大陸的變化，台灣並非那樣的重要。所以說，在客觀上就已經不能競爭了，台灣的主體意識必須看清楚這個客觀的事實，更為積極地、有主體意識地爭取跟中國大陸合作，而不是光怨嘆這樣不公平(台灣人其實是用同樣的邏輯在看小國家)。

是很重要的系，現在在中文系中盤據重要位置的大多為留台生，他們有些論文現在還是用漢語書寫的⁶⁷。90年代以後，因為冷戰已經較為鬆弛，加上中國的崛起，中文系的人開始留學中國大陸，學習漢語的人口大為增加，超過日文而成為英文之外的最大外語人口。

除了上述的例子之外，使用華文的人口及社群遍佈全球，許多經濟、政治與文化事物的關係是沿著這個語言軸線在發生，這是客觀的存在，且也遠遠地溢出「大中華」(Greater China)經濟圈的地理想像。

亞洲區域

如果說華文國際是全球化構造中的重要部分，那麼亞洲區域也同樣是全球化的主要軌道：**區域化就是全球化**。有關亞洲想像的討論，本章前面已經有較為詳細的討論，在此不做更多的陳述，但是必須指出，在歷史及地緣的關係位置上，台灣從來就不外在於亞洲，反而是處於相當重要的結點位置，連結東北亞與東南亞，特別是在過去4、5個世紀的歷史中，透過華文國際的網絡，不論戰前戰後，台灣相當緊密地活在亞洲世界當中；台灣必須要有意識地認知這樣的歷史事實⁶⁸，並且積極面對這樣的歷史資源與契機。

1895年以後日本帝國殖民台灣，不但沒有將台灣從亞洲抽離出來，反倒更為深化台灣與整體亞洲大陸的關係，例如將過去關係並不密切的朝鮮半島連結起來。90年代以後，亞洲更是無法迴避的生命狀態，所謂的外籍(入籍)新娘、外勞、看護工早已成為我們日常生活地景中的重要部分；以東南亞為主的女性及勞工進入台灣不是

67 中文在日、韓通常稱為漢語；在東南亞稱為華語，人種上則稱華人或是華族。

68 近期相關的討論，特別是牽扯到華人商業網絡在過去五百年歷史過程中的作用，參見極為有價值的編著：*The Resurgence of East Asia: 500, 150, 50 year perspective*, Arrighi, Hamashita and Selden ed., 2003，特別是其中Hamashita (2003), Hamilton and Chang (2003), Arrighi, Hui, Hung and Selden (2003)這幾章的討論。

偶然，雖然是所謂全球化時代，這些人還是來自於亞洲鄰近地區，顯示出區域化不僅是全球化的效應，也是全球化的重要環節。

事實上，在無法逆轉的全球化大趨勢下⁶⁹，區域化成為相當關鍵的環節，歐體、東協加三、拉美協定、非洲聯盟等等都可以說是全球化下的產物。也就是說，區域性的統合是大勢，台灣不只必須面對，更要積極加入這個亞洲統合的過程。

全球場域

這裡要再次強調，全球化不同於美國化，北美洲是目前新自由主義全球化的主要推手，而真實狀況是上述的兩岸關係、華文國際與亞洲區域也都是全球化操作的場域，除此之外，歐洲、拉美、非洲大陸等區域同樣應該是台灣全球關係的有機構成，而台灣戰後雖然與這些地區發展了一些關係，但是都相對薄弱，也較少進入我們的視野。如果官方說的「全球佈局」不是空話，台灣在各個層次上都必須強化與這些地區的關係，特別是應積極加強與過去關係薄弱的非洲及拉美區塊的互動關係。

從學術生產的觀點來看，在表面上戰後「脫亞入美」好像是替台灣搭起了一條通往全球化的快速道路，但是台灣這種歷史關係只是單邊關係，沒有全球性更為多邊關係的開展，反而會在全球化運動中受限於美國的學術附庸身分，而喪失自主性以及開啟新的可能性的機會。藉著全球化之下的區域化效應，台灣學術較為可走的路線是透過與華文國際與亞洲區域的結合，打破過去單向度的、唯美國馬首是瞻的狹隘路線⁷⁰。

69 在此趨勢下，要反對的是新自由主義的全球化議程，而不是本質上、全面性的反對。

70 舉例來說，筆者目前正在訪問的新加坡國立大學的亞洲研究中心(Asia Research Institute)，成立於2001年，它就自我的定位為全球性的亞洲研究中心，研究人員的聘任向全世界開放，而研究焦點是亞洲區域，但是這並不意味著新加坡主體性的喪失，反倒使新加坡更具有主體性、更有效地在全球化過程中主導自己的命運。

在以上的討論後，要再次強調，這幾個不同的網絡是相互指涉，動態且相互拉扯的多層次、多向度空間網絡，在實際的歷史運動中，沒有一個層次是獨立運作的。例如，兩岸關係的變化無法完全取決於於兩岸內部力量的變化，它牽涉到台灣在地政治力量的相互作用，牽扯到中美之間在全球場域中位置的變化(如反恐戰爭中，受到歐盟的牽制，布希政權為了積極爭取中國的支持，也必須壓縮陳水扁政權在台灣問題上的空間)；華文國際的場域，也會在兩岸關係陷入緊張狀態時積極介入，企圖舒緩其間的緊張；亞洲區域也會將兩岸情勢視為區域內的安全問題，透過不同的區域性政治及經濟機制，避免情勢的升高。而後二者介入的深度又取決於全球局勢的變化，以及它們與台灣及中國大陸的經濟關係。

台灣的主體性，既然處於這些客觀存在的網絡之中，台灣的國際化與全球化方向，便也應該本著這樣的視野去開展，但卻因為過度的美國化，並沒有受到充分的認知：**兩岸關係、華文國際與亞洲區域，其實正是台灣全球化所必須面對與依循的運轉軌跡，與實際必經的路徑。**

如果說我們認識到台灣的主體性，確實處於這些客觀存在的網絡所搭建的全球化路徑之間，那麼這樣的認知對台灣的學術知識生產究竟意味著什麼？

- 除了必須積極面對的兩岸關係之關鍵重要性外，台灣必須把自己擺在華文國際的世界當中，重視各個華人社群存在的事實與重要性，並且積極參與其中，同時不能跟身邊華文世界的核心地帶——中國大陸——為敵，與企圖「和平崛起」的中國為敵就會擠壓台灣在其他所有層次的活動空間，不但不該如此，我們應該積極地與大陸的批判知識分子產生密切的互動關係。

- 台灣必須有意識地把自己擺在／擺回亞洲，這樣的意識在韓國、新加坡等小國是相當清楚的⁷¹，台灣這樣的小地方更不可能例外。
- 這些地方只有在成為亞洲的同時才能進入全球的層次當中，更直接地說，世界可以忽視亞洲小國家、小地方的存在，但是位處亞洲的小國家、小地方，不能不看到亞洲區域存在的重要性，並應積極參與亞洲區域的統合，在世界發揮擴散性的作用與影響。而這其實是台灣主體性的出路與未來的可能性之所在。

知識生產無法脫離全球政治局勢的走向。911以後世界格局的變化已經逐漸明朗，美國的軍事帝國主義已然成為全球熱愛和平人士的公敵，其戰後建立的全球性(葛蘭西意義下的)霸權至此正在快速地喪失當中。全球各個區域統合的重要作用之一，就在於制約美國世界獨大的霸權，特別是它在戰後東亞地區的龐大軍事配置(在南韓、日本、沖繩等地)，關鍵地干擾了亞洲化解冷戰、通向地區長久和平的各種努力。

因此，呼應亞協(Asia Union)或是亞體(Asian Community)的想像，蘊含具體的政治意義，特別是歐洲、拉美與非洲的統合已經有一定的雛形，而亞洲內部的統合還相當緩慢，處於非正式、以經貿為主導的階段，為了能真正地化解冷戰遺留的多方面負面效果、實現地區長久和平，亞洲各區域乃至整個亞洲實有必要配合全球局勢的變動，克服困難進行整合。根據我個人的理解，目前統合的機制與動力大都在政府手中，民間、學界、公民社會等並沒有主動推動的機制產生，如公民社會的亞洲論壇等，而這是相當危險的狀態，我們可以想見，沒有以民間及公民社會為基礎的亞洲統合，基本上會變成以政府／官

71 從2004年7月，李顯龍針對中國大陸強力批評他在接任總理以前訪問台灣的行動所提出的思辨中可以看出「小國主義」的思考邏輯。參見《中國時報》，2004年7月17日A13版。在亞洲論述上對於小國主義最為清楚的討論，可能是沖繩的獨立運動。

方自身利益為考量的結盟，會缺乏真正的願景與理念。因此，確實有必要在民間層次形成亞洲長期互動的自主性機制，才能對這個正在形成的區域結構的想像，注入批判性的思考面向。

在此過程中，批判性知識分子也應當擔負起該負的責任，在知識生產的層次上促進亞洲的統合。台灣在歷史上從來沒有強而有力的亞洲論述傳統，不過在我們的語境中，確實有著一定的想像資源，或許在台灣我們當初無緣接上周恩來在1950年代的第三世界主義，但至少可以批判性地承續孫中山的大亞洲主義；無論第三世界主義還是大亞洲主義都奠基於進步國際主義的精神，聯合被壓迫地區對抗強權。就算跟歐體一樣，要花上半個世紀的時間來完成，然而一旦亞洲的統合得以形成，將會是維持世界和平的重要機制，也只有在那樣的情勢底下，我們才有可能走向孫中山所願景的世界大同，這樣的世界也才會是真正有進步意義的全球化世界。

在亞體想像的架構中應有的前提與共識應該是：**亞洲的獨立同時意味著亞洲的統合**，在這當中台灣與中國大陸之間的統一或分離、南北韓的問題、日本與沖繩等爭議就會成為次要問題，都可以放在區域性的架構當中來討論。

所以，亞洲的統合不只是大勢，同時也要在積極推動的過程中處理過去的歷史問題。然而，這樣的提法不是在閃躲兩岸的整合問題，兩岸有兩岸的特定問題，但是兩岸整合的過程必須要有亞洲統合的視野，不能短視地將之孤立民族國家的架構中來看待，亦即，兩岸整合的動力是要走向亞洲的統合，亞洲統合的積極目的則是創造制衡霸權的重要條件，更為有效地走向世界和平。

如果區域的統合同時必須在知識生產的層次進行，那麼東亞的知識圈也必須超克當前知識狀況的結構性限制，形成區域性的思想連帶。我個人認為當前形成連帶的契機正在於新自由主義全球化已然在

東亞的學術生產場域中強勢運作，而我們則可以借力使力，以此一知識狀況為媒介，在抗拒的過程中產生結盟，形成區域性的另類知識生產空間。面對這股狂潮，以批判為己志的知識圈不應坐視，而應積極面對此一壓力與困境，找尋務實的、另類實踐的可能性。

在新自由主義全球化的壓力下，東亞各地的學術體制已經開始以行政的政策力量來轉化既有的知識狀況，獨尊美語的狹隘國際化走向，迫使學術工作者拋棄本身議題的文化與歷史脈絡，而這不僅貶抑了本國語言，也違反了學術自由的基本原則。本節提出的另類提案，試圖在全球化的大勢之下，能真正有效地服務在地，維護與落實國際化的多元想像，讓學術思想界的成員可以充分發揮自身的利基與特質。而這套另一個方向的思索，最初便意在鼓勵學界同仁自由地在兩岸、華文國際、亞洲以及全球等多個不同層次中操作，以充分實現國際化、全球化契機中蘊含的可能性，而非「華文中心論」的憑空杜撰，也不是附庸於強權。

毋庸贅言，新自由主義全球化對各地學術生產的影響，有其特定的歷史條件。雖然類似的狀況也在華文世界、亞洲，特別是東亞的社會中發生，但是具體呈現的風貌及細節不盡然相同，各地批判學界反應的方式，自然也各有不同。

首先，讓我們觀察兩岸及華文國際的層次。新加坡因為基體較小，國際化反而較深，雖然有條件徹底地英文化，但是學界並沒有完全拋棄中文的重要性；馬來西亞的華文大學教育方興未艾，華文學術出版正在起步，各地的華文學界應該發揮力量，協助他們發展。相較之下，1997年之後香港正面臨重新定位的尷尬時期，學術資源開始進行大幅重新分配的結構性轉變，某些學術領域急躁求變，居然出現了中文出版在學術評鑑中不被承認的現象。面對這樣的挑戰，如何建立華文國際學術生產的正當性，包括期刊以及其他作品的嚴

格評審制度，跳脫主觀主義的詬病，便是當務之急；各地如果能夠建立起具有公信力的學術刊物，對香港學界會是重要的支撐力量。中國大陸目前的討論，焦點擺在大學改革的問題上，但是讓人憂心的是，作為中文寫作人口最為龐大、美國化相對最淺的地區，中國大陸大學改革的參考座標與想像主軸，竟然完全取法美國。

其次，在亞洲區域(特別是東亞)的層次上，也要分別而論。我們觀察到日本學界主要的關切及運動焦點，擺在大學私有化的問題，亦即做為學院進步力量相對龐大、所謂亞洲第一的日本學界，變動的方向卻是沿著新自由主義全球化的邏輯進行；如果情況繼續深化，很有可能加速區域性的骨牌效應。所以我們期待日本學界要嚴肅地面對相關議題，不能輕忽事態的深遠意義。

南韓的情況則大有不同，回應新自由主義全球化的運動，已經上升到透過全國進步教授聯盟組織大學教師工會的層次⁷²。不過同時我們也觀察到，即使在進步力量相對龐大的南韓學界中，SSCI也未經思索地被用作學術評鑑的機制，跟華文社會一樣，貶抑韓文，不警惕淘空在地歷史文化的危機。我們充分認知，這些現象乃是後進社會主體性尚在形成的表現，因此也就不能過分苛責東亞學界在快速變動的世界中無法停下腳步、進行反思，但是我們還是期待南韓學界要能夠在此時發揮相對強大的運動能量，具有示範意義地擋住不斷向美國傾斜。

我們特別期待中國大陸的學界，看到台灣的前車之鑑，避免向美國式的學術生產「一邊倒」，而更為積極地面對中文作為重要國際語言的客觀事實，扛負起作為大國知識界應有的歷史責任。中國作為世界大國，學界的走向有重要的座標意義，不僅在大陸內部、兩岸四

72 台灣學界對於學術評鑑的挑戰還處於初期階段，雖然大學教師促進會的構想已經由年輕一代學者率先提出；香港的防護機制也在啟動，也大致以浸會大學的教師會為中心。

地、華文國際和亞洲的區域性統合諸方面該積極參與，也該於全球場域中發揮槓桿作用。為此，大陸的批判知識分子，對於當前大陸學界過度親近美國學界的潮流必須深切警惕，同時深切認識，唯有真正根植於在地經驗，並對於在地、所處區域具有豐富、創造性的貢獻，中國大陸才能在亞洲、在第三世界乃至於整個世界獲得尊重。

不能不承認，對於具體的問題的反思——如「SSCI」體制——已經成為建立亞洲學界連帶的重要契機。這個行動背後的歷史意義，其實是藉著反思亞洲社會內在的美國性，脫離自願成為美國學術附庸的次殖民地心態，重建以亞洲為主體的國際學術連帶。目前亞洲各地的討論，基本上還是停留在民族國家的格局當中，大致處於自保的階段，無法相互參照、相互支援，提出另類學術實踐的共同方案。因此，我們期待持續推動亞洲區域中的批判性連帶，發揮國際主義的精神，透過具體分析以及對比，重新認識各地客觀的處境與改變的可能性之所在，逐漸形成亞洲另類實踐的共同視野，重新介入全球的學術生產。我們相信，通過這個運動，才能證明全球化的想像不應該只是簡單的美國化，而是應根植於在地經驗、多元參照思考和具有豐富、開放性格的民主實踐。

后序

中華帝國的階序格局下漢人的種族歧視

當男／女、陰／陽、動／靜、上／下的配置關係繫之於乾／坤、天／地時，人間秩序便被定義為宇宙自然的秩序。這個秩序，我們可以用杜蒙的階序格局理解。乾坤、陰陽都是關係性的、因著與天地自然宇宙整體的不同關係、配合成天地整體。它們是對立的，同時也是互補調和的。

——劉人鵬，2002

如果去帝國化是本書指向未來反思運動的關鍵點¹，那麼放在中文世界來思考，這個方向將無法避免地指向曾經支撐中華帝國的內在理論邏輯，而這當中的一個重要線索，就在於分析以漢族為中心所建立出的中華帝國的文化想像。這套文化想像不僅牽涉到種族與族群之間的互動問題，而且涉及漢人內部的階序格局所引伸出的整體世界觀。清理中華帝國世界觀本身就是去帝國運動的理論工作的一部分，下面的分析只是有關此議題初步的嘗試性討論，尚且有待未來持續深化。

以下的討論還是透過具體的事件來展開。

事情是這樣的：1996年Martin Jacques（倫敦出版的*Marxism Today*前主編、現為資深的《衛報》[*Guardian*]專欄作家）為了替BBC2製作「西方的式微與東亞的崛起」（The decline of the West and the rise of East Asia）的電視專輯，透過Hall的關係找到我替他在東亞介紹一些朋友接受採訪，在那樣的因緣中我認識了Martin，後來慢慢成為討論東亞問題的朋友。兩年後他舉家搬到了香港，著手寫書的計畫，想要

1 本章基本的想法最早發表於2005年1月8日台灣文化研究學會年會「移民與華／漢種族主義」圓桌論壇，參與者還有柯思仁（新加坡）、唐南發（馬來西亞）、嚴海蓉（中國大陸）、夏曉鵬（台灣）、古學斌（香港）。論壇的整理發表於陳光興（編）《批判連帶：2005亞洲華人文化論壇》，2006年，台北：台灣社會研究論壇叢刊06。

處理東亞經濟及文化的轉化在全球變動中的意義。做為獨立的專欄作家，他不可能有足夠的資源讓他到亞洲進行採訪及寫作，特別是住在香港那樣昂貴的生活環境，能夠來東亞研究的原因是他的太太 Harinder Veriah——我們都叫她 Hari——被倫敦律師事務所派到香港的辦公室工作，而會派她到香港正是因為她做為「亞洲人」的優勢：Hari 是在馬來西亞出生長大的印度 Punjabi 人，從小因為生活周遭都是華人，所以也學會了說廣東話，派到香港來該是如魚得水²。

1998 年 Martin 來台北進行兩個月的研究及訪談，我們替他安排住在台北清大月涵堂；期間 Hari 帶著寶貝兒子 Ravi 來看望先生，全家團聚，Martin 還特別安排她們住在陽明山，享受台北的山林之美。朋友的老婆來了，總要請客吃飯吧，就這樣認識了 Hari。Hari 長的瘦瘦高高的，大大的眼睛配上她常有的笑容，再加上她開朗熱情、心思細膩，特別是她還是那種處處都是替朋友著想、把自己擺在最後的人，所以非常討人喜歡。後來我們變成朋友之後，她就會開始講出在香港受到歧視的一些不快的經驗，原來認為有廣東話的便利，在香港應該很容易生存，然而不然，Hari 南亞的深色皮膚及長相，讓她不論在辦公室、街上、市場，還是地鐵上，都感覺極不被尊重。爾後，不論是在她來台北碰面，還是路過香港借住在她們家中，我們三個人都會開始分析，以解釋香港種族歧視的形式。最後證明，我們家常式的討論並沒有能夠阻止悲劇的發生。

1999 年 12 月底，我去北京開會，她們邀請我回程的時候過境香港，去跟他們的好友、頗具盛名的 Eric Hobsbawm 的一家人碰面，他們到香港過聖誕節及新年，也趁機理解南中國的變化。我很高興地

2 在馬來西亞的社會中，馬來人是多數人種，華人次之，印度人是少數。在華社中，普通話通行，但是廣東話、閩南話是日常生活的常用語言。而在新加坡的華社中，政府推廣普通話，在媒體上禁用「方言」，而日常生活中基本是福建話（閩南語）。

去了，還在她們家叨擾了一晚，跟兩家人吃了一頓豐盛的晚餐。我回到新竹的幾天後，突然接到Eric Hobsbawm大兒子Andy的電話，告知不幸的消息：Hari在2000年1月2日病逝於香港的一家醫院，死因不明，警方正在調查當中。這個事件後來在香港的外國人社會中引起相當大的回應，很多在當地曾經遭受不平等待遇的有色人種都挺身而出，使得該事件從法律訴訟轉變成反種族歧視的運動。最新的消息是，香港政府正在草擬反種族歧視法³。

這也正是我書寫的動力之所在⁴，想要能夠跟Martin及天真可愛的Ravi解釋Hari可能是如何受害於漢人種族歧視的邏輯；雖然這樣的分析已經回天乏術，但是我們活著的人總可以逐漸去改變這樣的狀況吧！

很明顯的是，在法律的層次上來看，Hari的死跟種族歧視之間很難建立起直接一對一的因果關係，但是反過來說，大概也很少有人能夠斬釘截鐵地說，這個事件完全不涉入種族歧視問題。本文的目的不在於論證Hari是或不是因種族歧視而死，但是Hari的事件確實在香港開啟了外國人被歧視的討論，或許我們可以延續已經打開的討論空間，進一步展開漢人種族歧視的問題意識，在以漢人為主體的不同的華人社會中認真面對這個真實的問題。在港、台、新、馬等地各種形式的外籍勞工不斷增加，隱性／顯性的衝突矛盾處處可見，再加上中國大陸的「和平崛起」，那種出頭天主義的情緒是很

3 有關事件發展的資料，參照Harinder Veriah Trust <http://www.harinderveriah.com/>，事件發展的細節，見Jacques (2002)。

4 本文第一稿是用英文寫的，在2000年9月（事件發生9個月後），為的是回應Immanuel Wallerstein教授於香港科技大學題為“Cultures in conflicts? Who are we? Who are the others?”的專題演講。或許討論的中心點在Wallerstein的普遍主義大話，在場並沒有當地的學者對香港的種族歧視問題有任何反應。

難克制的，也會引起多邊的焦慮以及引爆更為激烈的衝突。總之漢人的種族歧視將會是全球性的問題，進步的批判圈必須得開始嚴肅地面對這個無法逃避的問題。

我個人認為，要深刻地思考這個問題必須拉回到此前的中華帝國，以準確捕捉漢人的整體世界觀中種族歧視問題的位置。但是，中華帝國中漢人對待異族及外國人的問題，包括在具有批判意識的文化研究的研究領域，還沒有被充分地從理論及歷史的觀點加以解釋，而在這樣的研究廣泛缺乏的情況下，我此處只能初步提出如下問題：在現、當代以前，以漢人為主體的中華帝國，他的種族觀跟其他殖民帝國主義的人種歧視有什麼不一樣？換句話說，漢人種族歧視的特定性 (specificity) 是什麼？

當然，從學理上來說，「漢人」及「種族歧視」都需打上引號，需要被問題化。漢人不具有同質的統一性，做為一個想像的群體，它在歷史中不斷地變化，除了中國大陸內部的民族分類，以及東北亞還仍然使用的「漢字」或是「漢語」等語彙外，在21世紀全球的語境中，漢人逐漸被「華人」或「中國人」(Chinese)的用法所取代；但是我此處還堅持使用「漢人」，是試圖藉此強調不論如何變動，它都確實在生活、思想、文化上有其傳承，並具體制約著我們的實踐。特別是政治上，在全球的範圍內，「漢人」確實是主導性的人口，因此我們必須把它跟其他包括在「華人」或「中國人」中有關的少數民族區分開來，以讓我們正面去面對、反省我們漢人自己的問題。而種族歧視之所以加上引號是為了指出，「種族」、「族群」與「民族」在華文及英文的系統中已經成為交叉重疊的用語，比如，我們說馬來西亞的三個主要「族群」是馬來、華族與印度人⁵，但是彼此之間有「種族」

5 也有研究指出，馬來人是近代的建構。

歧視的問題；而在中國大陸的用法，漢人是民族的範疇，對少數民族表現出來的是「民族」歧視，而不是「種族」歧視。

另一方面，既有有關種族歧視的理論及社會科學相關的論述及分析架構，基本上是從經濟及階級差異來討論，或是文化主義式的詮釋，而華人社會的特定性並不能由此得到充分的解釋，用一般普遍主義的形式來解釋漢人的實踐，無法掌握其內在邏輯。但是這樣的講法卻並不意味著拉起特殊主義的旗幟來對抗所謂西方的理論講法，恰恰相反，歷史地來看，漢人的種族歧視不只是在與西方遭遇的過程中發生，在亞洲的內部也同時產生，縱使是在漢人本身生活的區塊中，乃至於在漢族內部，都展現有不同形式的歧視。我認為，如果能夠在我們自己生活的各種不同的社會空間中掌握種族歧視邏輯的特定性，或許能夠開啟新的討論視野，或是豐富化既有的討論，從而對於歧視的各種實踐形式提出更細緻、更有說服力的理論解釋。

在現階段要打開討論空間的一種可能性，是追溯早先漢人歷史中的各種時刻⁶，看漢人是如何對待異己（學術名詞現在叫做「他者」或是「他者」），再來找出後來在不同的華文社會中，因應不同的環境所衍生出的不同歷史變化軌跡⁷。由於我能接觸到的、具有啟發性的研究正好都是將焦點擺在清末民初之際，因此以下我基本上以此為討論與想像的時間點，不預設從古至今都是如此。美國奧瑞岡大學的Maram Epstein以及台灣清華大學的劉人鵬，近期從女性主義對於清末民初的研究，對我而言很有啟發，以下的討論從她們的論述向種族問題延伸，但正因本文的思考集中在帝國的種族問題，因此只能算是對於她們的研究進行抽離脈絡的挪用。

6 對於近代中國種族論述比較有系統的整理，參見Frank Dikotter (1992)。

7 也就是要能夠充分解釋Hari在香港被歧視的問題，還有待日後的研究。

Maram Epstein的論文“Confucian Imperialism and Masculine Chinese Identity in the Novel *Yesou Puyan* (《野叟曝言》)”發表於1998年於台北召開的「亞際文化研究」國際會議。這篇文章基本上是從女性主義的視角，處理《野叟曝言》文本裡中華帝國主義與漢人男性的認同。她對照了《野叟曝言》在1880年與1930年的兩個版本，主要在分析故事中男主角與異己互動中發生的性關係。與漢人互動的對象／主體包括歐洲人(義大利、葡萄牙、西班牙)、印度人，以及生活在中華帝國周邊地區的人種，如日本、苗、傜、緬甸、泰國、斯里蘭卡等。閱讀Maram論文的過程中，浮現了幾組漢人面對異己的論述(精神)策略。第一種是將陌生主體「鬼化」，異己被很有想像力地描繪成青面獠牙，有時長有尾巴，身體長毛。這一種基本上是對所謂「洋鬼子」的懼怕與著迷；在此範疇之下，又延展出不同種的階序位置，如洋鬼子與東洋鬼子的差別，後者是在指稱日本人，說日本鬼子的身材矮小，或說它們是倭寇。一般來說，將異己鬼化是漢人文化想像中較為熟悉的作法，異己是非人，是鬼，自身是人的位置。

不同於第一種方式，第二種策略在很多不同的場域中操作，就是將異己「動物化」。舉例來說，在幾場戲中，男主角到台灣旅遊，發現台灣島是一片荒野，在島上居住的不是人，而是人熊。在中國西南方，苗族聚居之地，他碰到六隻大蟒蛇，這些蟒蛇迫使苗人起來反抗中華帝國；這些蟒蛇長的像人，但是身體特長，長有白毛，鱗片包體，性器官冷感麻木。最後，到了印度，印度被描繪成佛教國家，「這些佛教徒一點都不努力，他們跟牛一樣笨，跟豬一樣醜，他們唯一做的事就是背誦佛經，而且可以念得超快」(p. 17)。有趣的是，縱使這些是被動物化的異己，也一樣能夠激起男主角的性慾，跟他們進行交媾，當然，交媾的目的正是在「化混沌為文

明」(p. 12)。這種策略也是很熟悉的：殖民者的教化使命(civilizing mission)，使這些動物化的異己能夠學習、從而進化成為我們——人，當然心裡也常常偷偷認為他們永遠也不可能真的跟我們一樣。

第三種策略，經常被用來對待鄰近的少數民族以建構另一種階序，即將異己(外人)進一步區分為生蕃與熟蕃，後者「雖然文化不同，但是可以很容易地被『消化』進入中華文化的勢力範圍」(p. 14)。所以，不像頹廢的日本東洋鬼子那樣，基本上沒什麼希望，苗人正在漢化當中，但是無論如何他們還是跟我們有些不同，因為他們還沒有能夠真的進化成「人」，還沒有能夠成為人的具體表現是，苗人雖然男、女有別，但是在公共場合夫婦居然被容許相互擁抱，已婚的女性在懷孕前還被允許養漢子(「野郎」)，這些都是不夠文明開化的表現。簡單地說，這種策略是企圖將他者人化，但重點是我們在階序關係中高於他們。

Maram Epstein的問題意識是用性別化的陰陽邏輯來解釋漢人(陽性)與他者(陰性)的階序關係，陽永遠高於陰，這是基本的女性主義批判的論述立場。但是同時，在上述的討論中，我們看到在根本上這幾種策略的共通統合性在於人與非人之間的階序區別，或是「人」到什麼程度的問題，這個階序邏輯是透過(看似超越、或是隱藏起來的)高於人與非人範疇的發言位置接合出來的，而這個發言位置通常是由具有最優勢文化資本及權力的(男性)主體所盤據。更具體地說，這裡所說的「人」，其意象是受到高度教化的主體，是經過長期的養成，一般的人雖然在軀體上可以說是人，但是並不能算是真正達到理想境界的人——四書五經的閱讀、修身養性都是通往這個境界的途徑，或許整個中國儒家的倫理／道德的思想之所以是實踐哲學，可以從這個角度來理解。簡言之，這樣的「人」超越了陰陽、男女的範疇及發言位置。

我認為這是理解漢人種族歧視內在邏輯的關鍵之所在，而問題在於：這個邏輯到底是哪裡來的？在漢人既有的種族歧視的實踐體系當中，這樣的邏輯早已成為面對異己不知所措時的基本反應。我的意思是說，與外來者的互動，預設了既有的實踐，在兩造相遇時，某些因子及原則被調動起來，以面對及處理自己無法理解的陌生異己。要特別強調以免誤解的是，此處的討論不是在談什麼「亞洲價值觀」，而是在處理受到整套世界觀制約的具體實踐。

在思想的理論層次上，「內聖外王」的概念及歷史實踐，或許能夠初步地提供漢人種族歧視的解釋。這裡我依靠的是劉人鵬所發展出來的理論。

在她的重要著作《近代中國女權論述——國族、翻譯與性別政治》一書的第一章〈傳統階序格局與晚清「男女平權」論〉，劉人鵬借用了杜蒙(Louis Dumont)的經典著作《階序人：卡斯特體系及其衍生現象》(*Homo Hierarchicus: the caste system and its implications*, 1980)對於印度種姓制度的分析，來理解中國階序邏輯的建構。雖然她的問題意識基本上是在性／別關係的軸線上，但是她的分析具有更為寬廣的抽象性(後詳)。運用結構主義的方法論，她認為杜蒙的階序理論是奠基在接合「含括者」(the encompassing)與「被含括者」(the encompassed)兩者之間的關係；亦即，在整體的系統關係中，高階者能夠包含低階者，而底階者不能夠包含高階者，就是男可以完全包女，女不能完全包男，所以在一個層次上男女之間有互補、互包的關係，而在整體結構中則不然。這個基本的方法論之所以稱之為借用，是因為它的理論主體是建立在對於我們自身的主體認識當中。

在第四章「罔兩問景」——「男女平等」之外的性／別主體〉，劉人鵬引用了莊子罔兩問景的寓言，重新思考主體理論，藉以理解不

同發言主體之間的階序關係，以及在公共領域中不均衡、不平等的再現關係。罔兩問景揭示了三個不同的發言位置，這三個不同的發言主體包括：形，就是主體(形體)；景，主體的影子(形體之影)；眾罔兩，影子的影子(黏成一起，形象不明的影子餘陰)。如果說，主體是形，是身體，那麼影必須依附在主體身上／周遭才能存在；而罔兩作為影子外層的光影，則得依靠著影子的存在而存在。因為罔兩的存在曖昧不明，因此不能夠被辨識為具體的「個人主義」主體，也因此經常被當成一小撮主體性不明的群體／塊狀物來看待。

在罔兩問景的寓言中，主體從來不在對話的場域中現身，他的出現往往是在影子回答罔兩的問題當中，也就是在文本以及閱讀過程中出場。簡單地說，他是缺席的在場。有趣的是，在表面上，影子是在跟罔兩對話，然而她所指涉的往往是主體——形，所以主體雖然不在，但又無所不在。所謂形影不離，也就是主體與影子不能夠分離，其實這正是「包含」的運作邏輯，是在社會空間中實際操作的認識論架構⁸。由於罔兩無法自我呈現，或者適切地用形(影)可以理解的語言、可以接受的方式、有禮貌地表達自身，她們的出現經常由影子在社會空間中來代言。

「罔兩問景」的寓言如此區分主體的差異，徹底質疑了像公共領域等理論的基本假設，認為任何人都有平等的機會進入公共空間的假設。

我個人認為，「罔兩問景」必須分成兩個層次來對待，它的重要性基本上在於它的描繪分析性(descriptive-analytical mode)，準確地掌握了客觀存在的主體差異／階序格局；這個層次必須跟規範策略性(normative-strategic mode)分開來討論，亦即，罔兩問景這個寓言是否

8 或許我們可以這麼理解，女性主義者的主要對話對象不是女性之間，而是男性主體；如果她的對話對象真是女性，那她的位置就變成是罔兩位置的女同志了。

能夠發展出培力(empower)弱勢主體的策略，必須回到運動主體本身的位置來討論。但可以確認的是，運動策略可以提出的前提，必須建立在客觀分析之上。本文的討論聚焦在前者，還沒有能力處理後者。

要將這個高度抽象性的罔兩問景的理論性的描繪落實到具體的社會實踐當中，我認為可以用當代不同形式的認同政治來理解，不論是從性／別、階級還是種族／族群的軸線所構成的結構來看待：如果總體結構(太極)是父權異性戀體制，主體是男性，影子是女性主義分子，那麼罔兩就是女同性戀群體——後者無法自我呈現，常常得以女性主義的姿態來出場，或是扮裝成黏成一坨的女性主義分子、以團體的身分來現身；如果說結構是資本主義，主體是資本家，工人階級是影子，那麼罔兩就是(非法)外籍勞工，她／他們在所謂公民社會中沒有位置，而必須透過教會或是勞工團體才能發出聲音；如果說總體是人種結構的分類系統，主體是主導性的種族，影子是少數民族，那麼罔兩就是鬼、動物、生蕃、非人。上述三個軸線結構的關鍵在於：主體形成了結構性的整體世界，包含了所有發言的主體位置，在其間主體的真實位置是處於發言位置範疇之外的上方，主控了整個結構的動向。

討論至此，「人」已經出現了不同的光譜、程度與位置。

根據劉人鵬，在中國的學術傳統中⁹，主體與客體不是像西方理論那樣以二元對立的方式來呈現，主客體的關係是陰陽邏輯，陰與陽的關係是互補的、協調的，是不同的分工。但是，劉人鵬認為這樣的共識其實忽視了兩者之間的結構性關係。她的核心論點是：太極其實正是結構性的整體，先於陰陽關係而存在，因此在分析時必

9 在沒有資源可以掌握「社會史」、「文化史」的變化邏輯時，「學術史」至少可以當成是一種社會實踐的表現，也是我們掌握問題的重要線索；總之，這裡不是在賦予學術傳統特權的位置，所以不意味著學術傳統就會統攝社會及文化實踐。

須在兩個層次上操作，在高層次上，陰陽的統一是互補、和諧的，被包含在太極的整體秩序當中；但是在低層次上，陽高於陰，亦即陽支配、統治、包含了陰；更重要的是，陰與太極整體的關係不同於陽與整體的關係。劉人鵬是這樣論證的：

當男／女、陰／陽、動／靜、上／下的配置關係繫之於乾／坤、天／地時，人間秩序便被定義為宇宙自然的秩序。這個秩序，我們可以用杜蒙的階序格局理解。乾坤、陰陽都是關係性的、因著與天地自然宇宙整體的不同關係、配合成天地整體。它們是對立的，同時也是互補調和的。然而，它們的位置並不是平行的，一是上際，一是下蟠，時間上也不是共時的，一是乾知大始，一是坤成作物。〈圖說〉此處要說的是「心之體也」、「人道之大」，事實上，是這個「心之體」、「人道之大」的假設、在天地乾坤男女之中之外並之上、作為那先在的整體秩序，這個整體，說話中的這個主體可以觀察到或者說出這個乾坤秩序，而這個先在的整體秩序，為這個說話主體所理解。在第一個層次上，陰陽共同成就整體秩序，只是在天地之間的分工不同，二者和合互補；但是在第二個層次上，天尊地卑。（2000：22）

劉人鵬費了很大力氣要論辯的是：晚清既有關於男女平等的論述，是以陰陽邏輯為基礎，實際上隱藏了內在於結構中極為不平等的位置，因此表面講平等其實是從根本結構上強化了不平等的關係。雖然，在一個層次上陰陽是互補的，但是在另一個層次上陽仍然是主體，陰是輔助的，也就是陽主陰輔，陽包含了陰。因此：

上階的陽包含下階的陰；而「陰不得與陽擬」是說：下階的陰必然被排除於上階的陽之外。事實上，也正因為階序的關係，陽

與陰必須分工，必須隔離，必須有別，同時也互補互依。陽尊陰卑的階序原則，在論述中要不斷導向天理或常道或自然之序，以回歸或通往和諧的天下整體。(2000：23)

將回歸天理、自然、天下整體的邏輯「下降」到社會層次來討論，這個造就了所有社會階序格局的本體論與認識論的基礎，正是君子的發言位置，通過轉喻邏輯指向的則是聖王。根據劉人鵬的分析，這個發言位置暗示了一個具有包容性、同情他者的階級／階序的統一位置，盤據了道德與政治上高等的位階。相較於君子，聖人這個字眼更進一步預設了道德上的完美無缺。這樣的論述不僅能夠連結到社會政治體制的實踐，也包含了要求個人主體修養的情感模態。關鍵在於：這個發言位置正是「人」的終極理想之所在。在論述的實踐中，一串具有階序的等價鍵於是在社會場域中被建立起來：人、男子、中華、士大夫。一條生產這個包含主體位置的路徑是透過「內聖外王」來建立的，用當代的語彙來理解，就是內在的自我要求在道德上能夠成為聖人，如此才能夠外在於自身，以德服人，透過贏得民心的積極認可，才能王天下，平順地統治世界。

更明白地說，在晚清有關男女平等的論述中，聖人被認為是平等的根本資源之所在。如同梁啟超所言，「聖人之教，男女平等」(劉人鵬，2000：52)，也就是只有聖人才能教導男女平等的真義，聖人的發言位置包含了男與女兩個範疇，聖人同時內在也外在於兩性關係，重要的是他高於這組關係。如前所述，聖人的位置終極指向的是大寫的「人」。從這裡我們可以看到，「人」有很多種，他本身的多樣性是階序性的構成，聖人在最上，賤民可以是人的一種，不過是在底層，鬼、動物等則是非人，更等而下之。

於是，對我們處理漢人種族歧視的內在邏輯來說，這裡「人」的位置不只適用於性／別關係，也適用於階級與種族關係中的階序邏輯。「我們是平等的，但是你還不夠做為真正的人，來取代我做為聖人的發言位置」，這正是漢人與異己遭遇中經常啟動的精神機制，其得以確保自身（自保的）優越性的基本公式。

這正是中華帝國的基本認識論，帝國基本的階序格局，在心中運轉，也付諸實踐¹⁰。

到了西方帝國主義入侵，具改革傾向的漢人現代化論述被迫要處理平等的觀念，特別是要面對與任何形式的異己進行互動時的平等關係。然而，整體的精神狀態、心理機制與意識型態實踐的常態公式——「我們是平等的關係，但是你還不完全是人」常常正是沒有說出的政治前意識，但在具體的互動狀態中被啟動。以人與非人的區別光譜來面對異己，不論這個異己對漢人主體而言，是有優越感（的白人）、是弱勢（的少數民族）或是只是肇始於彼此的陌生。這個普遍性的沙文主義（universal chauvinism）曾經在漢人面對西方帝國主義侵略時，發揮了龐大的精神抵抗作用（「這些洋鬼子可以用物質力量打敗我們，但是永遠無法征服我們的靈魂」¹¹）——這種阿Q邏輯，我們不能快速地否定它存在的積極防衛性。但是同時，正是這個種族歧視的理論邏輯，也戕害了不少中國周邊地區的善良人，Hari的不幸就是這一邏輯的結果之一。就像一塊周邊是鋒利的盾牌一樣，雖然可以擋住外在的攻擊，但是一不當心，隨手一揮，就變成了殺人的利器。

總結來說，雖然上述的兩個研究關切的主要是性／別問題，但是如果認真對待她們開啟的討論空間，那麼我們必須看到的是，她們其

10 我認為所謂朝貢體系亦可以以此架構來理解。

11 日據台灣時期的漢文通俗文學也可以這樣去理解吧。見柳書琴（2004）。

實正是在處理中華帝國的底層邏輯。在漢人過去的歷史中，多層次的歧視的內在邏輯其實來自於對於「人」的根本認知，而這個普遍性的「人」本身就是建築在歧視的階序邏輯當中。表面上來看，用現代的分析語言來說，「人」是一種境界，一種普遍主義的根本，能夠達此境界就能超越性／別、階級、民族與種族的差異。換句話說，性／別、階級、民族與種族的差異性階序邏輯，是「人」這個體制運轉中的自然表現。有點像個金字塔，「人」站在塔的頂端，其他還不完全成為人的半人或非人（影子或是罔兩）都張首向上仰望，慢慢向上爬，只有向下看的「人」能夠決定，你還差多少才能夠跟他一樣成為真正的人。這個沒有性／別、沒有階級、沒有種族、超越一切的「人」，在面對性／別、階級、種族的異己時，他的高高在上，循循善誘，特別是他的告訴你：繼續加油，都是他歧視體現的具體時候。如果你想要跳出金字塔的運轉邏輯，跟他說這些都只是漢人、男性、知識階層所發明的想像，他會跟你說，你的慧根不夠，還沒有體會到「人」的真正境界，或是說你西化太深，中了女性主義、馬克思主義、後殖民主義的毒¹²。

我認為當前所謂「中國性」(Chineseness)的討論還不具爆破力，因為它沒有足夠深入內在核心問題，所以需要將矛頭指向前面所說的普遍性沙文主義。如果我們把這裡漢人對於「人」的討論當成是對「中國性」與中華帝國的討論，那麼在認識到所謂中國性在客觀的存在中，實際包含了如此看待「人」的意識與無意識之後，你如何能不支持去帝國的必要性？

我很確定的是，我們還無法掌握各種華人社會中，漢人對其他民族的特定歧視形式，例如，香港經過英國帝國主義的統治，台灣經過日本的統治，新、馬華人處於少數民族的位置，所以不同社會

12 或許正是這個建築在道德原則上的普遍主義意義下的大寫的人，基本上很難透過內部革命來推翻這個難以接受的「文化傳統」，劉人鵬(2002)才會在後來的研究中轉向，開始研究科幻，並且提出「後人」的概念。

漢人歧視的形式可能極為複雜，因此也就必須經過更為細緻的歷史性分析才能充分把握。同時，我們更需要透過研究的對照與比較，在台灣、香港、新加坡、馬來西亞，乃至於中國大陸一起推動各地批判知識分子思考這個問題。以台灣當前對待原住民、外籍勞工、外籍女傭、看護工、外籍新娘、大陸新娘、外籍教師等等的總體表現來看，漢人歧視問題確實無所不在，並沒有因為所謂的民主化，就更為民主地對待異己。

很明顯的，我們離孫中山世界大同的境界還早得很，同志仍須努力，得開始認真地推動去帝國化運動。

2005年9月30日，丹麥《日蘭德郵報》(*Jollands-Posten*)刊登了12張極為輕蔑穆斯林先知穆罕默德的漫畫，引發了歐洲內部與伊斯蘭世界之間極大的爭議。2006年2月間，Martin Jacques在《衛報》撰文，反思歐洲種族歧視的問題¹³。開頭的提要，替文章定了調：「一個在過去兩年間曾經使全球各地承受其殖民暴行的(歐)洲，實在沒有什麼好聲稱自己價值的優越性。」他認為丹麥漫畫事件所引發的廣泛迴響中匯集了「自衛、恐懼、狹隘、自大」，其實意味著歐洲根本無法面對新的世界現實。這不是Martin初次在歐洲內部發表反思其過去殖民帝國主義行徑的文章，其實從90年代後期起，他就一直在「教育」歐洲人不能沈迷在自我中心的世界觀當中，必須要面對自己過去征服世界所遺留下來的問題，要面對世界的變化；Martin持續撰文關注亞洲(特別是中國與印度)的興起與變動，乃至於他長期投入進行的研究，都是想要打開歐洲(特別是英國人)封閉的世界觀。

13 Martin Jacques, 'Europe's contempt for other cultures can't be sustained,' *Guardian*, February 17, 2006.

對我個人而言，最為難能可貴的是，Martin並沒有因為Hari在香港受到華人的種族歧視而喪生，就開始在情緒上反華、反中，恰恰相反，他希望愛子Ravi能夠學習中文，除了讓他學習孕育母親成長的印度音樂外，還送他去學二胡。或許，Hari的不幸，正是Martin反思歐洲帝國主義造就種族歧視的動力之所在。

在《衛報》刊出批評丹麥漫畫文章的第二天，Martin跟我說他已經收到兩百多封電子郵件，大部分都是不友善的，反應相當強烈，所以他對歐洲的內部反思過去殖民帝國主義歷史的能力非常悲觀，但這正是未來的一個世紀非得被迫面對的問題。讀完他的文章，我問他，如果同樣一篇文章，不用他的而是用我的名字發表，會有什麼反應？他說讀者根本不會理會你的意見，說你是中國人，根本不懂歐洲，或者說中國也曾經是帝國，也一樣有種族歧視，有什麼好質疑別人的。我猜想的也是如此，就像現在這篇討論華人種族歧視的文字一樣，如果是美國人或是歐洲人寫的，也不會被華人及中國人理會。

果真如此，這樣的現實狀況其實發人深省。認同政治沒有結束，在可預見的未來也不可能結束。進步圈不該只以政治正確的方式對待認同政治，而且還需更看清事實，以進而善用綁在我們身上、甩不開的身分認同，從**內部**發言，讓自身所屬的群體能夠積極面對問題。本文寫作的動力正在於此，套句老話，一切該從自身做起，要批評別人得先學會自我省視、自我批評。

本書在此畫下暫時的句點，並不意味著我認為當前世界的問題，都能夠化約到去帝國（以及所牽動的去殖民與去冷戰）的問題意識中來理解，好像只要解決了這個問題，天下就太平了。當然不

是，然而當前世界的許多紛爭，乃至於一國、一地內部的衝突，確實又很難脫離殖民帝國主義與冷戰的歷史來找到解釋。歷史過程的本身是相互糾纏的，盤根錯節，交叉聯繫，因此平面地、抽象地、概念地理解紛爭與矛盾，客觀上往往就是搭配帝國主義推卸責任的知識生產方式。就像說種族歧視哪裡都有，而不去追究其中的特定性，或是說歷史本來就是帝國之間相互競爭的結果，沒有可能、也不需要去改變這樣的認知。本書要挑戰的就是這種強勢、自以為是的知識狀況，把學術生產單一化、扁平化，剔除批判關切、立場與思想才叫做專業，這樣一整套思惟、習慣透過帝國機器與帝國嚮往向全球擴散。承載第三世界被殖民地歷史經驗的我們，不能再次跟風，與新自由主義全球化已經形成的力道隨波逐流。

我們當然會期待歐、美也跟日本一樣，開始反思其自身去帝國化的迫切性，但是，事不我予，我們在自己有限的工作範圍內要做該做的事，在不斷的實踐、不斷的積累，以對世界走向真正的民主與和平發揮積極的作用。如果不能捲起大規模的運動，也得持續堅持去帝國、去殖民、去冷戰的開展，以「亞洲作為方法」推動在知識生產層次上的批判性區域統合。



參考書目

中文文獻

- 51俱樂部，1998，《台灣建州運動簡介(普及版)——台灣成為美國一州：台灣中下層群眾及弱勢族群的最大利益》。
- 51俱樂部，1994、1998，《51俱樂部簡介》。
- 于治中，1995，〈主體性的建構與國族的文化想像〉，《台灣社會研究》，18: 215-224。
- 五一建州基金會籌備處，2000，《台灣建州意願民意調查報告》，故鄉市場調查股份有限公司執行。
- 《廿一世紀》，1993，十月號。
- 王曉波，1995，〈台灣本土運動的異化——談陳昭瑛〈論台灣的本土化運動〉〉，《海峽評論》，53: 55-59。
- 王緝思主編，1995，《文明與國際政治——中國學者評亨廷頓的文明衝突》，上海人民出版社。
- 王甫昌，1992，〈省籍融合的本質——一個經驗與理論的探討〉，《省籍、族群與國家認同研討會論文集》，台北，國策中心。
- 王振寰，1995，〈由南向政策，我們可以看到什麼？帝國主義、資本國際化、或不知名的新現象——兼論對勞工的影響〉，《台灣社會研究》，18: 225-230。
- 1994，〈李登輝下南洋——官資聯手的新民族主義來了〉，《台灣工運》，5，70-2。
- 1993，《資本，勞工，與國家機器》。台北：臺灣社會研究季刊社。

- 王振寰、錢永祥，1995，〈邁向新國家？民粹威權主義的形成與民主問題〉，《台灣社會研究》20: 17-56。
- 《中國時報》，1994，〈來自南方的黑潮：南向專輯〉，3月2至4日，三十九版〈人間副刊〉。
- 《中國時報》，1994，2月21頭版及二版。
- 《日本文摘》，1994，〈太陽旗下的台灣〉，五月一日。
- 日本事物局編，1997，《東亞冷戰與國家暴力國際會議：台灣會議報告集》。
- 白永瑞，2000，〈在中國有亞洲嗎？韓國人的視覺〉，《東方文化》(廣州)，四期：99-106。
- 《立法院公報》，1994，第二屆第三會期，18。
- 丘延亮，1995a，〈工害輸出、一「國」左派與民主否思：一個國際—歷史的「台灣次帝國」對話〉，《台灣社會研究》，18: 231-243。
- ，1995b，〈次帝國主義與次東方主義〉，《台灣社會研究》七週年會議。
- 丘亞飛，1993，〈國族意構情結的「返祖性」及其認知構陷〉，《島嶼邊緣》2(4)，68—79。
- 史新義，1988，〈我們都是台灣民族兒女：台灣民族與台灣民族主義〉(上)，《台灣新文化》16，69-91。
- 史明，1980，《台灣人四百年史》，蓬島文化公司(二冊)。
- 正清社，1996，《正清社簡介 The Fairbank Society》。
- 石原慎太郎／聖田昭夫，1990，《一個可以說NO的日本》，台北：中央日報。
- 台社編委會，2004，〈邁向公共化、超克後威權——民主左派論述的初構〉，《台灣社會研究季刊》，53期：1-28。
- 台灣日報，2003，〈揭穿親中勢力「反戰、反美、反台」的三段論陰謀〉，March 26，p. 2。
- 台灣秘書處，1997，《東亞冷戰與國家恐怖主義學術研討會論文集》，2月于台北劍潭青年活動中心。
- 《台灣評論》，1992，〈邁向獨立建國新階段〉，創刊號。
- 《自立晚報》，1994，〈生為台灣人的悲哀：李總統與日本司馬遼太郎對談〉，1994.4.30—5.2。
- 竹內好，2005，〈國家的獨立和理想〉，《近代的超克》，孫歌等編譯，北京：三聯，279-80。
- 竹內好，1999，〈中國的近代與日本的近代〉，張京媛編《後殖民文化理論》。
- 竹內好，1966、1993，〈作為方法的亞洲〉，《日本與亞細亞》，東京：筑摩書房，頁442-470。
- 余英時，(1996)〈過去與現在的台灣海峽危機：閱讀民族主義〉，《中國時報》，5月5日至14日，p. 35。

- 江士林，1995，〈自然化的支配——關於國族化建制的歷史取向〉，《台灣社會研究》七週年會議。
- 成令方編，1991，《戰爭、文化、國家機器》，台北：唐山。
- 宋強，張藏藏，喬邊，1996，《中國可以說不》，台北：人間出版社。
- 汪暉，2004，《現代中國思想的興起》，上卷，第一部，北京：三聯。
- ，2002，〈亞洲想像的譜系〉，《視界》，8：144-208，河北教育出版社。
- 沈松橋，2002，〈近代中國民族主義的發展：兼論民族主義的兩個問題〉，《政治與社會哲學評論》，3期：49-119。
- ，2000，〈國族主義運動與國家形態及性質：印度與中國的歷史經驗〉，陳光興編，《Partha Chatterjee 講座——發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民民主》，台北：巨流，頁123-130。
- ，1997，〈我以我血薦軒輊——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究》，二十八期，pp. 1-78。
- 李丁讚，1996，〈邊緣帝國〉，《台灣社會研究》21：141-170。
- 李光真，1994，〈批判論述的尖兵——楊照專訪〉，《光華》2月。
- 李幼新，1993，《男同性戀電影》，台北：志文。
- 呂正惠，1995，〈日據時代台灣文學研究的回顧〉，《台灣社會研究》七週年學術研討會。
- 吳叡人，1999，〈認同的重量：《想像的共同體》導讀〉，出自吳叡人譯《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，台北：時報文化出版公司，頁v-xxv。
- 吳永毅，1994，〈一字之差的本土派和本土左派——《台胞》首映座談會的善意與敵意〉，《島嶼邊緣》9：100-6。
- ，1993，〈香蕉、豬公、國家：返鄉電影中外省人的國家認同〉，《中外文學》22(1)：32-44。
- 吳密察，1991，《台灣近代史研究》，台北：稻鄉。
- 吳平非，1989，〈人民民主是什麼？〉《自立早報》，6月20日副刊。
- 吳三連等，1971，《台灣民族運動史》，台北：自立晚報。
- 杜維明，1993，〈文明競賽〉，《中時晚報》，7月23日。
- 《青年中國雜誌》，1979，〈文化中國〉專輯。
- 東亞三國的近代史共同編寫委員會，2005，《東亞三國的近現代史》，北京：北京社會科學文獻出版社。
- 林華洲，1992，〈歷史上的原住民〉，《獵人文化》16：42-9。
- 東亞三國的近代史共同編寫委員會，2005，《東亞三國的近現代史》，香港：三聯。

- 周威霖，1998，《五一俱樂部第七號說帖——台灣成為美國一州：中下層外省人的新希望》。
- ，1998，《與美國有約—台灣前途最終的解決方案：2013年讓台灣成為美國的一州；Say Yes to America》，台北：國際村文庫書店有限公司。
- ，1997，《五一俱樂部第五號說帖——台灣成為美國一州：突破台灣困境的唯一方法》。
- ，1996，"給台灣社會菁英的公開信"，3月6日。
- ，1995，《五一俱樂部第一號說帖——台灣成為美國一州：台灣企業族群的最大利益》。
- 金恒煒，2003，〈「反戰反美」的邏輯〉，台灣日報，3月26日，p. 3。
- 邱貴芬，1995，〈是後殖民，不是後現代——再談台灣身份／認同政治〉，《中外文學》，23(11: 141-147)。
- ，1992，〈發現台灣：建構台灣後殖民論述〉，比較文學會議。
- 柄谷行人，1998，〈語言與民族主義：后記〉，第二回知識共同體國際會議，北京：外語大學，12月。
- 南天門，1989，〈反共＝民主〉，《自立早報》，6月8日副刊。
- 柯瑞明，1996，《台灣可以說不》，台北：業強。
- 柳書琴，2004，〈通俗作為一種位置：《三六九小報》與1930年代的台灣讀書市場〉，發表於第二屆亞洲學者中國現代文學國際學術研討會，2004年11月，漢城外國語大學。
- 施敏輝編，1988，《台灣意識論戰選集：台灣結與中國結的總決算》，台北：前衛。
- 酒井直樹，1998，白培德譯，〈現代性與其批判：普遍主義與特殊主義的問題〉，《台灣社會研究季刊》，30期：205-236。
- 莫那能，1989，《美麗的稻穗》，台中：晨星。
- 夏鑄九，1995，〈全球經濟中的台灣城市與社會〉，《台灣社會研究》，20: 57-102。
- 孫歌，2001，〈直面相互纏繞的歷史〉，《讀書》(北京)，5月號。
- ，1999，〈亞洲意味著什麼？〉，《台灣社會研究季刊》，33期：1-64。
- 荊子馨，2006，《成為「日本人」殖民地台灣與認同政治》，台北：麥田。
- 《島嶼邊緣》，1994，〈女人國、家(假)認同〉，9。
- 《島嶼邊緣》，1993，〈假台灣人〉專輯，8。
- 徐宗懋，1994，〈用「南向熱」孵化玫瑰園？反省國內「南向政策」的對話生態〉，《中時晚報》。

- 曹永和，1994《台灣早期歷史研究》，聯經（第四版）。
- 張國慶，1995，〈追尋「台灣意識」的定位：透視〈論台灣的本土化運動〉之迷思〉，《中外文學》，23（10：127-133）。
- 張炎憲，1994，〈五十年政治血淚〉，《日本文摘》，100，16-40。
- 張娟芬，1994，〈許信良將出書談「新興民族」〉，《中國時報》，3月31日。
- 張茂桂，1992，〈省籍問題與民族主義：問題與反省〉，《省籍——族群與國家認同研討會論文集》，台北：國策中心，頁6-1-6-21。
- 陳光興編，2006，《批判連帶：2005亞洲華人文化論壇》，台北：台灣社會研究論壇叢刊06。
- 陳光興，2005，〈亞洲獨立的問題〉，《現代思想》6月號。
- ，2003a，〈台灣國寶〉（序），陳敬寶攝影《片刻濃妝：檳榔西施影像輯》，台北：桂冠，6-12。
- ，2003b，〈帝國導讀〉，《帝國》，麥可 哈德（Michael Hardt）及安東尼奧·納格利（Antonio Negri）著，韋本、李尚遠譯，台北：商周出版。
- ，2001，〈911後美國想像的轉化〉，《讀書》，十一期。
- ，2000a，〈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。
- 編，2000b，《Partha Chatterjee講座——發現政治社會：現代性、國家暴力與後殖民民主》，台北：巨流。
- ，1997，〈文明主義的想像：杭廷頓與南地〉，《台灣社會研究季刊》，27期。
- ，1996，〈去殖民的文化研究〉，《台灣社會研究季刊》，21期。
- ，1994a，〈解毒《文化帝國主義》〉，《文化帝國主義》，約翰，湯姆林森著，馮建三譯，時報出版公司出版。
- ，1994b，〈帝國之眼：「次」帝國與國族—國家的文化想像〉，《台灣社會研究》，17：149-222。
- ，1992a，《媒體／文化批判的人民民主逃逸路線》，戰爭機器叢刊，台北：唐山。
- ，1992b，〈「美國也有……」〉，陳光興著，《媒體／文化批判的人民民主逃逸路線》，戰爭機器叢刊，台北：唐山，pp. 68-75。
- ，1988，〈「花園裡的癩蝦蟆」〉，《當代》，4月號。
- 陳光興和錢永祥，2005，〈新自由主義全球化下的學術生產〉，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。
- 陳映真，2000，〈以意識型態代替科學知識的災難——批評陳芳明先生的台灣新文學史的建構與分期〉，《聯合文學》，189期，pp. 138-160。

- ，1998，〈精神的荒廢〉，《人間思想與創作叢刊》，冬季號，台灣鄉土文學 皇民文學的清理與批判專號，pp, 5-19。
- ，1997，〈台灣的美國化改造〉，刊登於夏潮網(文章網址：<http://www.china-tide.org.tw/leftcurrent/currentpaper/change.htm>)
- ，1995，〈台獨批判的若干理論問題〉，《海峽評論》，52:30-38。
- 陳芳明，1995，〈殖民歷史與台灣文學研究——讀陳昭英〈論台灣的本土化運動〉〉，《中外文學》，23(12: 110-119)。
- ，1990，《台灣內部民主的觀察》，台北：自立。
- 陳思和，1997，《陳思和自選集》，廣西師範大學出版社。
- 陳昭瑛，1995，〈論台灣的本土化運動：一個文化史的考察〉，《中外文學》，23(9:6-43)。
- ，1995，〈追尋「台灣人」的定義〉，《中外文學》，23(11:136-140)。
- 陳傅興，1994，〈種族論述與階級書寫〉，〈40～90兩岸三邊華文小說〉研討論，《中國時報》，1月。
- 麥可·哈德、安東尼奧·納格利，2002，《帝國》，韋本、李尚遠中譯，台北：商周。
- 陳瑞樺譯，2005，《黑皮膚，白面具》，台北：心靈工坊。
- 游勝冠，2000，〈日據時代台灣文學中的殖民進步主義與文化抗爭〉，新竹：清大中文系博士論文。
- 黃毓麟，1994，〈南向，究竟為那樁〉，《中國時報》，3月31日，9版。
- 黃美英，1993，〈變動的國界和族界〉，《自立早報》，8月2日。
- 《當代》，1994，〈文明衝突論專輯〉，九月號。
- 《愛福好自在報》，1994，2：同志國。
- 溝口雄三，2001，〈創造日中間知識共同空間〉，《讀書》(北京)，5月號。
- ，1999，《做為「方法」的中國》，林右崇譯，台灣：國立編譯館。
- ，1996，《日本人視野中的中國學》(原書名《做為「方法」的中國》)，李甦平、龔穎、徐滔譯，北京：中國人民大學出版社。
- ，1995，《中國的思想》，趙士林譯，北京：中國社會科學出版社。
- 萬冰譯，2005，《全世界受苦的人》，南京：譯林出版社。
- 楊照，1993a，《臨界點上的思索》，台北：自立晚報。
- ，1993b，〈往事追憶錄〉，《聯合文學》101，54-102。
- 楊碧川，1988，《日據時代台灣人反抗史》，台北：稻鄉。
- 廖朝陽，2001，〈希望與苦難——從〈古都〉與《血色蝙蝠降臨的城市》看政治〉，《台灣社會研究季刊》第四十三期。
- ，1998，〈現代的現代：多桑中的主體與歷史〉，《中外文學》27(3): 4-30。

- ，1995a，〈中國人的悲情：回應陳昭瑛並論文化建構與民族認同〉，《中外文學》，23（10：102-126）。
- ，1995b，〈再談空白主體〉，《中外文學》，23（12：105-109）。
- ，1994，〈Spectator, identification, simulation: 香蕉天堂與電影機器〉，《中外文學》23(6): 135-159.
- 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，台北：唐山出版社。
- ，1996，〈新的民族主義，還是舊的？〉，《台灣社會研究》，21：1-72。
- ，1994，《小心國家族：批判的社運及社運的批判》，台北：唐山。
- 鄭文良，1995，〈想像「破國家」〉，《台灣社會研究》，18：244-256。
- 劉述先，1995，〈新儒家與威權體制何關？〉，《中國時報》。12月23日11版。
- 劉世鼎，2005，〈將亞洲「親美」的主體性問題化：海峽兩岸作為另類的參照框架〉，發表於2005年台灣文化研究學會年會，新竹交通大學。
- 劉人鵬，2002，〈在「經典」與「人類」的旁邊：1994幼獅科幻文學獎酷兒科幻小說美麗新世界〉，《清華學報》，32(1)，167-202。
- ，2000，《近代中國女權論述——國族、翻譯與性別政治》，台灣學生書局。
- 劉人鵬、丁乃非，1998，〈岡兩問景：含蓄美學與酷兒政略〉，《性別研究》，no. 3-4: 109-155。
- 鄧正來編，1999，《國家與市民社會：一種社會理論的研究路徑》，北京：中央編譯出版社。
- 錢理群，2005，〈我們這一代人的世界想像〉，《台灣社會研究季刊》，57期。
- 錢永祥，2000，〈現代性業已耗盡了批判意義嗎？汪暉論現代性讀後有感〉，《台灣社會研究季刊》，37期：75-90。
- 機器戰警編、何方·王大衛·無向·林威·蔡普共同協力，1991，《台灣的新反對運動——新民主之路：「邊緣顛乂、中心」的戰鬥與遊戲》，台北：唐山。
- 瞿宛文，1995，〈經濟帝國之神話〉，《台灣社會研究》，18：257-263。
- 譚石，1994，〈不該缺席的文評家〉，《中國時報》，〈開卷〉，3月31日。
- 羅慧文，1999，〈日本影視產品進口台灣的歷史分析〉，政治大學新聞系碩士論文。
- 羅志田，1998，〈胡適世界主義思想中民族主義的關切〉，《民族主義與中國現代思想》，台北：東大出版社，pp. 193-221。
- 羅榮渠，1990，〈中國近百年來現代化思潮演變的反思〉，羅榮渠編《從「西化」到現代化——五四以來有關中國的文化趨向與發展道路爭論文選》，北京：北京大學出版社。

- 顧秀賢，1993，〈楊照，文化批判和他的敵人〉，序《臨界點上的思索》，1-5。
- Ang, Ien (1992), 〈不會說中國話—論散居族裔之身份與後現代之種族性〉，《中外文學》21(7)，48-69(施以明譯)。

英文文獻

- Ahmad, Aijaz (1992), *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso.
- Ajami, Fouad (1993), "The Summoning", in *Foreign Affairs* 72(4): 2-9.
- Altbach, Philip G. (1987), *The Knowledge Context: Comparative Perspectives on the Distribution of Knowledge*, Albany: State University of New York Press.
- Amin, Samir (1992), *Empire of Chaos*, NY: Monthly Review.
- (1990), *Delinking: Towards a Polycentric World*, London: Zed Books.
- Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Arrighi, Giovanni, Takeshi Hamashita and Mark Selden (eds.) (2003), in *The Resurgence of East Asia: 500, 150, 50 year perspective*, London: Routledge.
- Arrighi, Giovanni, Po-Keung, Ho-fung Hung and Mark Selden (2003), "Historical capitalism, East and West", in Arrighi, Giovanni, Takeshi Hamashita and Mark Selden (2003), pp. 259-333.
- Arrighi, Giovanni (1978), *The Geometry of Imperialism: The Limits of Hobson's Paradigm*, London: New Left Book.
- Baik, Young-seo (2002), "China's Asia: A Korean Perspective", in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 3(2).
- Balibar, Etienne and Wallerstein, Immanuel (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, London: Verso.
- Barlow, Tani (1993), Colonialism's Career in Postwar China Studies, in *Positions: East Asian Cultures Critique* 1: 224-67.
- Barte, Gina V. (1992), *Panahon Ng Hapon: Studies in Philippine Art and Society, 1942-45*, Manila: Cultural Center of the Philippines.
- Bartley, Robert L. (1993), "The Case for Optimism," in *Foreign Affairs* 72(4): 15-18.
- Bhabha, Homi K (1994), *The Location of Culture*, London: Routledge.
- (1990), (Ed.), *Nation and Narration*, London: Routledge.

- Biersteker, Thomas J. (1987), *Multinationals, the State and Control of the Nigerian Economy*, New Jersey: Princeton University Press.
- Bird, Jon, et al (eds.), *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*, London: Routledge. (1993)
- Blaut, James M. (1993), *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, NY: Guilford.
- (1992), *1492: The Debate on Colonialism, Eurocentrism and History*, NJ: African World Press.
- (1987), *The National Question: Decolonising the Theory of Nationalism*, London: Zed Books.
- Bourdieu, Pierre (1987), "What Makes a Social class?" in *Berkeley Journal of Sociology* 32:1-18.
- Brailley, Nigel (1994), "Thailand, Japanese Pan-Asianism and the Greater East Asia Co-Prosperty Sphere," in Saki Dokrill(ed.), *From Pearl Harbor to Hiroshima: The Second World War in Asia and the Pacific, 1941-45*, London: Macmillan.
- Braudel, Ferdinand (1995), *A History of Civilizations, trans. Richard Mayne*, London: Penguin Books.
- Breuilly, John (1985), *Nationalism and the State*, Chicago: University of Chicago Press.
- Butalia, Urvashi (1998), *The Other Side of Silence: Voices from the Partition of India*, India: Viking/Penguin.
- Cesaire, Aime (1972), *Discourse on Colonialism*, New York: Monthly Review Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2000a), *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton University Press.
- (2000b), " 'Asia' and the Twentieth Century: What is 'Asian Modernity' ", in " *We Asians* ": *between Past and Future—A Millennium Regional Conference*, Singapore: Singapore Heritage Society.
- (1992), "Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for Indian Past," in *Representations*, 37: 1-26.
- (1992), "Provincializing Europe: Postcoloniality and the Critique of History," in *Cultural Studies*, 6(3): 337-357.
- Chao, Kang (1995), "Politics of Categorization: Gender, Class, Ethnicity, Status, Nation, Generation, and the Patriarchal Narration in an Ethnic Minority Community, Taiwan," unpublished manuscript.
- Chatterjee, Partha (2004), *The Politics of the Governed: Reflections on Popular Politics in most of the World*, Delhi: Permanent Black.
- (2001), 'Democracy and the Violence of the State: a Political Negotiation of Death', in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 2(1): 7-22.
- (2000), "On Civil and Political Society in Postcolonial Democracies", in Partha Chatterjee Seminar booklet, *Locating Political Society: Modernity, State Violence and Postcolonial Democracies*, June, Taipei, pp, 80-98.

- (1999), 'Introduction', in Partha Chatterjee (Ed.), *Wages of Freedom: Fifty Years of the Indian Nation-State*, New Delhi: Oxford University Press, pp. 1-22.
- (1998), 'Community in the East', in *Economic and Political Weekly*, 33(6): 277-282.
- (1993), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1984), 'Gandhi and the Critique of Civil Society', in Ranajit Guha (Ed.), *Subaltern Studies III: Writings on South Asian History and Society*, Delhi: Oxford University Press.
- Chaudhuri, K. N. (1990), *Asia before Europe: Economy and Civilization of the Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Chen, Kuan-Hsing (2003), "Anti-Communism and Pro-Americanism: Notes towards an 'Asia Union'", International Conference on Peace after Fifty Years of the Armistice of the Korean War: From the Armistice to the Peace Regime, organized by Korean Progressive Academy Council and Munhwa Daily News, Seoul.
- (2001a), "America in East Asia: The Club 51 Syndrome," in *New Left Review*, 12 (November-December): 73-87.
- (2001b), 'Intellectual/Political Commitments: an Interview with Partha Chatterjee', in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 2(1): 23-34.
- (2001), "Missile Internationalism", in Kandice Chuh and Karen Shimakawa (eds), *Orientations: Mapping Studies in the Asian Diaspora*, Duke University Press, pp. 172-186.
- (1998), "Introduction: the Decolonization Question," in KH Chen (ed.), *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 1-56.
- (1996), "Not Yet the Post-colonial Era: the (Super) Nation-State and Transnationalism of Cultural Studies," in *Cultural Studies* 10(1). pp.37-70.
- (1995), "Ethnicities on Trial?" in *University of Technology Sydney Review: Cultural Studies and New Writings* 1(1).
- (1994), "Positioning positions: A New Internationalist Localism", in *Positions: East Asia Cultures Critiques* 3(3): 680-710.
- (1992), "Voices from the Outside: Towards a New Internationalist Localism", in *Cultural Studies* 6.
- Chien, Edward T. (1986), *Chiao-Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Late Ming*, NY: Columbia University Press.
- Ching, Leo (2001), *Becoming "Japanese": Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*, Berkeley: University of California Press.

- Chiu, Fred Y.L. (1994), *Some Observations on Social Discourse Regarding Taiwan's Primordial Inhabitants*. (Unpublished Manuscript)
- Cho Haejoang (2000), "You are entrapped in an imaginary well': the Formation of Subjectivity within Compressed Development—A Feminist Critique of Modernity and Korean Culture," in *Inter-Asia Cultural Studies : Movements*, 1(1): 49-70.
- (1995), "Constructing and Deconstructing 'Koreanness' in the 1990s South Korea", in *Taiwan: A Radical Quarterly in Social Studies* 17: 149-222.
- Cho, Hee-yeon (2000a), "The structure of the South Korean developmental regime and its transformation: statist mobilization and authoritarian integration in the anticommunist regimentation," in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 1(3): 408-426.
- (2000b), 'Democratic Transition and Social Movement Change in South Korea', in *The Journal of Sungkonghoe University*, 15: 9-48.
- Cho, Hee-yeon and Park Won-soon (2002), "Democratic Reform and Civic Movements in South Korea", in *Joint U.S.—Korea Academic Studies*, 12(2): 81-102.
- Chou, Wan-yao (1999), "Colonial Education and the (Re)Making of National Identity in Taiwan, 1923-1945", paper presented at the Conference on Nationalism: East Asian Experiences, Institute for Social Sciences.
- (1996), "The Kominka Movement in Taiwan and Korea: Comparisons and Interpretations", in Peter Duus, Ramon H. Myers, and Mark R. Peattie (eds.), in *The Japanese Wartime Empire, 1931-1945*, Princeton: Princeton University Press, pp. 40-70.
- Chua, Beng Huat (2000), "Consuming Asians: Ideas and Issues", in Chua Beng Huat (ed.), *Consumption in Asia: Lifestyles and Identities*, London: Routledge, pp. 1-34.
- (1998), "Culture, Multiracialism, and National Identity in Singapore", Kuan-Hsing Chen (ed.), in *Trajectories: Inter-Asia Cultural Studies*, London: Routledge, pp. 186-205.
- Chun, Allen and A.B. Shamsul (2001), "Other 'routes': The critical challenges for Asian academia", in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 2 (2): 167-176.
- Clairmonte, Frederick (1989), The Political Economy of Transnational Power, in Peter Limqueco (Ed.), *Partisan Scholarship, Manila: Journal of Contemporary Asia Publishers*, 320-43.
- Constantino, Renato (1992), *The Philippines: A Past Revisited (Pre-Spanish-1941)* (13th printing), Quezon City: The Foundation for Nationalist Studies.
- (1991), *The Making of a Filipino: A Story of a Philippine Colonial Politics*, Quezon City, Philippines: Malaya Books. (7th printing)

- (1990), *The Philippines: The Continuing Past*, Quezon City, Philippines: The Foundation for Nationalist Studies. (5th printing).
- (1988), *Nationalism and Liberation*, Quezon City, Philippines: Karrel, Inc.
- Cruikshank, Margrette (1992), *The Gay and Lesbian Liberation Movement*, New York: Routledge.
- Cumings, Bruce (1999), *Parallax Visions: Making sense of American-East Asian relations at the end of the Century*, Durham: Duke University Press.
- (1997), *Korea's Place in the Sun: A Modern History*, New York: W.W. Norton & Company.
- (1984), "The Legacy of Japanese Colonialism in Korea," in Peter Duus et al (1984), pp. 478-496.
- (1981, 1990), *The Origins of the Korean War* (2 vols), Princeton University Press.
- David, Kumar and Kadrigamar, Santasilan (eds.) (1989), *Ethnicity: Identity, Conflict, Crisis*, Hong Kong: ARENA Press.
- Davies, Ioan (1995), *Cultural Studies and Beyond: Fragments of Empire*, London: Routledge.
- Deleuze, Gilles, and Guattari, Felix (1987), *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, University of Minnesota Press.
- Desphande, Satish (2001), "Disciplinary predicaments: sociology and anthropology in post-colonial India", in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 2 (2): 247-260.
- Dhareshwar, Vivek (1998), "India: Theorizing the Present," "Valorizing the Present: Orientalism, Postcoloniality and the Human Sciences", in *Cultural Dynamics*, vol. 10, no. 2, pp. 99-100, 211-232.
- Dikotter, Frank (1992), *The Discourse of Race in Modern China*, Stanford University Press.
- Ding, Naifei (2000), "Prostitutes, parasites and the house of state feminism", in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 1(2): 97-108.
- Dirlik, Arif (1997), "Eurocentrism, The Fatal Distraction? Globalism, Postcolonialism and the Disavowal of History," paper presented in "Colonialism and Its Discontents Conference", Taipei: Academia Sinica.
- (1994), The Postcolonial Aura; Third World Criticism in the Age of Global Capitalism, in *Critical Inquiry* 20: 328-56.
- Dobbs-Higginson, Michael S. (1993), *Asia-Pacific: Its Role in the New World Disorder*, Australia: William Heinemann.
- Donaldson, Laura E. (1992), *Decolonizing Feminisms: Race, Gender, and Empire-Building*, Chapel Hill: U of North Carolina Press.
- Downer, John W. (1999), *Embracing Defeat: Japan in the Wake of World War II*, New York: W.W. Norton & Company/The New Press.

- Duara, Prasenjit (2003), *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asia Modern*, New York: Roman & Littlefield.
- (1995), *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: Chicago University Press.
- During, Simon (Ed.) (1993), *The Cultural Studies Reader*, London: Routledge.
- Duus, Peter, Roman H. Myers, and Mark R. Peattie (1996), *The Japanese Wartime Empire, 1931-1945*, Princeton University Press.
- (1989), *The Japanese Informal Empire in China, 1895-1937*, Princeton University Press.
- (1984), *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, Princeton University Press.
- Encarnacion, Teresa, and Tadem, Eduardo (1989), *Ethnic Self-Determination and Separatist Movements in Southeast Asia*, in Kumar David and Santasilan Kadirgamar (eds.), *Ethnicity*.
- Epstein, Maram (1998), “Confucian Imperialism and Masculine Chinese Identity in the Novel Yesou Puyan (野叟曝言)” , The 1998 Inter-Asia Cultural Studies Conference: ‘Probelmatizing Asia’, Center for Asia-Pacific/Cultural Studies, National Tsing Hua University, Taiwan.
- Esedebe, P. Olaniswuche (1994), *Pan-Africanism: The Idea and Movement, 1776-1991*, Washhington, D.C.: Howard University Press.
- Ewen, Alexander (Ed.) (1994), *Voice of Indigenous Peoples: Native People Address the United Nations*, Santa Fe, New Mexico: Clear Light Publishers.
- Fanon, Frantz (1968), *The Wretched of the Earth*, New York: Grove.
- (1967), *Black Skin, White Masks*, New York: Grove.
- Fieldhouse, D.K. (1982), *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century*, London: Macmillan.
- Foucault, Michel (1990), “Film and Popular Memory” in John Johnson (Ed.), in *Foucault Live*, NY: Semiotext(e).
- (1973), *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, New York: Vantage Books.
- Frei, Henry P. (1991), *Japan's Southward Advance and Australia; from the Sixteenth Century to World War II*, Honolulu: Univ.of Hawaii Press.
- Fuss, Diana (1994), "Interior Colonies: Frantz Fanon and the Politics of Identification," in *Diacritics* 24 (2-3): 20-42.
- Garcia, Neil (1996), *The Philippines Gay Culture: the Past 30 Years—binabae to bakla, silabis to MSM, Diliman*, Quezon City: University of the Philippines Press.

- Gates, Henry Louis, J. (1991), "Critical Fanonism," in *Critical Inquiry* 17(3): 457-70.
- Gauhar, Altaf (1987), "Asia: the Experience of the Subcontinent," in Bruno Kreisky and Gauhar, Humayun (eds.), *Decolonisation and After: the Future of the Third World*, London: Southern Publications, pp. 51-61.
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and Nationalism*, Oxford U. Press.
- Gilroy, Paul (1994), "Black Cultural Politics: An Interview with Paul Gilroy by Timmy Lott," in *Found Object* 4: 46-81.
- (1993), *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*, London: Serpent's Tail.
- (1987), *There ain't no Black in the Union Jack' The Cultural Politics of Race and Nation*, Chicago: University of Chicago Press.
- Gladwin, Thomas and Saidin, Ahmad (1980), *Slaves of the White Myth: The Psychology of Neocolonialism*, New Jersey: Humanities Press.
- Godlewska, Anne and Smith, Neil (eds.) (1994), *Geography and Empire*, Oxford: Blackwell.
- Gomez-Pena, Gullermo (1992-3), *The New World (B)order*, *Third Text* 21:71-9.
- Goonatilake, Susantha (1982), *Crippled Minds: An Exploration into Colonial Culture*, New Delhi: Vikas.
- Gregory, Derek (1994), *Geographical Imaginations*, Oxford: Blackwell.
- Grossberg, Lawrence, Nelson, Cary, and Treichler, Paula (eds.) (1992), *Cultural Studies*, New York: Routledge.
- Guha, Ranajit and Spivak, Gayatri (1988) (Ed.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press.
- Hage, Ghassan (1993), "Republicanism, Multiculturalism, Zoology," in *Communal/Plural* (2): 113-138.
- Hall, Catherine (2002), *Civilising Subjects: Metropole and Colony in the English Imagination 1830-1867*, Chicago: Chicago University Press.
- Hall, Stuart(1996a), "Cultural Studies and the Politics of Internationalization: An Interview with Stuart Hall," in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues*, London: Routledge.
- (1996b), "Formation of a Diasporic Intellectual: An Interview with Stuart Hall," in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues*, London: Routledge.
- (1995), "Cultural studies and the Politics of Internationalization", in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues*, London: Routledge.
- (1995), "Negotiating Caribbean Identities," in *New Left Review* 209: 3-14.
- (1992), "The Question of Cultural Identity," In S. Hall, D. Held, T. McGrew (eds.), *Modernity and Its Future*, Polity Press, 274-316.

- (1992), "The West and the Rest: Discourse and Power." in Stuart Hall and Bram Gieben, eds. *Formations of Modernity*. Polity Press.
- (1991), "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity," and "Old and New Identities, Old and New Ethnicities," in Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System*, London: Macmillan, pp. 19-39, 41-68.
- (1980), "Popular Democracy vs. Authoritarian Populism: Two Ways of Taking Democracy Seriously", in A. Hunt (ed.), *Marxism and Democracy*, London: Lawrence and Wishart, 157-85.
- Halliday, Jon and Gavan McCormack (1973), *Japanese Imperialism Today*, NY: Monthly Review.
- Hamashita, Takeshi (2003), "Tribute and treaties: maritime Asia and treaty port networks in the era of negotiation, 1800-1900", in Arrighi, Giovanni, Takeshi Hamashita and Mark Selden (eds.), *The Resurgence of East Asia: 500, 150, 50 year perspective*, London: Routledge, pp.17-50.
- Hanasaki, Kohei (2000), "Decolonialization and the Assumption of War Responsibility," in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 1(1): 71-84.
- Hardt, Michael (1993), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hardt, Michael and Antonio Negri (2004), *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, NY: Penguin Press.
- (2000), *Empire*, Harvard University Press.
- (1994), *Labour of Dionysus: A Critique of State Form*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Hechter, Michael (1975), *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*, Berkeley: University of California Press.
- Heng, Geraldine, and Devan, Janadas (1992), "State Fatherhood: The Politics of Nationalism, Sexuality and Race in Singapore", in Andrew Parker et al.(1992), *Nationalisms and Sexualities*, London: Routledge, 343-64.
- Ho, Josephine (2000), "Professionalization and self-empowerment: conversations with Taiwanese sex workers" in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 1 (2): 97-108.
- Hobsbaum, E.J (1990), *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press.
- Hobsbaum, E.J. and Ranger, T. (1983), (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge U Press.
- Hobson, J.A (1965), *Imperialism, Ann Arbor*, University of Michigan Press. (Originally published in 1902)

- Hofstadter, Richard (1965), *Social Darwinism in American Thought*, New York: Braziller.
- Hulme, Peter (1992), *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*, London: Routledge.
- Huntington, Samuel P. (1993), "The Clash of Civilization?" in *Foreign Affairs* 72 (3): 22-49.
- (1993), "If Not Civilizations, What? Paradigms of the Post-Cold War World." in *Foreign Affairs* 77(5):186-194.
- Ibrahim, Zawawi (1989), "Ethnicity in Malaysia", in Kumar David and Santasilan Kadirgamar (eds.), *Ethnicity: Identity, Conflict, Crisis*, Hong Kong: ARENA Press, 126-42.
- Iwanami Publisher (1993), *The Colonies of Modern Japan*, 8 volumes. (in Japanese)
- Jacques, Martin (2006), "Europe's contempt for other cultures can't be sustained", in *Guardian*, February 17.
- (2002), "A season in paradise", in *Guardian*, November 30.
- Journal of Southeast Asian Studies (1996), special issue on "The Japanese Occupation in Southeast Asia".
- Jansen, Maruius B. (1984), "Japanese Imperialism: Late Meiji Perspectives," in Ramon H. Myers and Mark R. Peattie, *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, Princeton University Press, 61-79.
- Johnson, Chalmers (2000), *Blowback: The Costs and Consequences of American Empire*, New York: An Owl Book, Henry Holt and Company.
- Johnson, Marshall 江士林 (1990), "Classification, Markets and the State: Constructing the Ethnic Division of Labour on Taiwan", Ph.D. Thesis, Department of Sociology, University of Chicago, US.
- Jones, Greta (1980), *Social Darwinism and English Thought: the Interaction between Biological and Social Theory*, Sussex: the Harvester Press.
- Kaplan, Amy (1993), "'Left Alone with America': The Absence of Empire in the Study of American Culture," in Amy Kaplan and Donald E. Pease (eds.), *Cultures of United States Imperialism*, Durham: Duke University Press, pp. 3-21.
- Kaplan, Amy and Pease, Donald (eds.) (1993), *Cultures of United States Imperialism*, Duke University Press.
- Kiernan, V.G. (1980), *America: The New Imperialism: From White Settlement to World Hegemony*, London: Zed Press.
- Kim, Cae-One (2003), "Moving Ahead with Economic Integration of Northeast Asia", in *Korea Focus* (March-April): 96-119.
- Kim, Seog-nae (2000), "Mourning Korean Modernity in the memory of the Cheju April

- Third Incident," in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 1(3): 461-476.
- (1996), "Mourning Korean Modernity: Violence and the Memory of the Cheju Uprising", unpublished manuscript.
- Kim, Seongnae (2000), "Mourning Korean Modernity in the Cheju April Third Incident", in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 1(3).
- King, Anthony D. (1991), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity*, Binghamton: Department of Art and Art History, State University of New York.
- Kirkpatrick, Jeane J. (1993), "The Modernizing Imperative." in *Foreign Affairs* 72(4): 22-24.
- Kreisky, Bruno, and Gauhar, Humayun (eds.) (1987), *Decolonisation and After: The Future of the Third World*, London: South Publications.
- Kristeva, Julia (1993), *Nation without Nationalism*, New York: Columbia Univ. Press.
- Laclau, Ernesto, and Mouffe, Chantal (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto (1977), *Politics and Ideology in Marxist Theory*, London: Verso.
- Lamming, George (1960, 1992), *The Pleasure of Exile*, Ann Arbor: U of Michigan Press.
- Law, Wing-sang (2003), "Collaborative Colonialism: A genealogy of competing Chineseness in Hong Kong", PhD dissertation, University of Technology, Sydney.
- Lee Geok Boi (1992), *Syonan: Singapore under the Japanese 1942-1946*, Singapore Heritage Society.
- Lenin, V.I. (1939), *Imperialism in the Highest Stage of Capitalism*, New York: International.
- Leo T.S. Ching(2001), *Becoming "Japanese": Colonial Taiwan and the Politics of Identity Formation*, Berkeley: University of California Press.
- Li, Shang-Jen (1995), "British Imperial Medicine in late Nineteenth-Century China and the Early Carreer of Patrick Manson", published MA thesis, Imperial College(UK).
- Lii (1998), "A colonized emoire: Reflections on the expansion of Hong Kong films in Asian countries", in *Trajectories: Inter-Asia cultural studies*, edited by Kuan-Hsing Chen (et al.). New York: London ; Routledge.
- Liu, Binyan (1993), "Civilization Grafting." in *Foreign Affairs* 72(4):19-21.
- Lo, Hui-wen (1996), "A Historical Analysis of the Importation of the Japanese Visual Products in Taiwan (1945-1996)". MA Thesis, Graduate Institute of Journalism, National Cheng-Chi University, Taiwan.
- Luxemburg, Rosa (1976), *The National Question: Selected Writings of Rosa Luxemburg*, New York: Monthly Review Press.

- Magdoff, Harry (1978), *Imperialism: From the Colonial Age to the Present*, New York: Monthly Review Press.
- Mahbubani, Kishore (1993), "The Dangers of Decadence." in *Foreign Affairs* 72(4):10-14.
- Mannoni, O (1990), *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mark T. Berger (2004), *The Battle for Asia: From Decolonization to Globalization*, London: RoutledgeCurzon.
- Journal of Southeast Asian Studies (1996), special issue on "The Japanese Occupation in Southeast Asia".
- Maruyama, Masao (1963), *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics*, Oxford U Press.
- McClintock, Anne (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, London: Routledge.
- Memmi, Albert (1991), *The Colonizer and the Colonized*, Boston: Beacon Press.
- (1984), *Dependence: A Ketch for a Portrait of the Dependent*, Boston: Beacon Press.
- (1968), *Dominated Man: Notes towards a Portrait*, Boston: Beacon Press.
- (1965), *The Colonizer and the Colonized*, Boston: Beacon Press.
- (1957/1965), *The Colonizer and the Colonized*, Boston: Beacon Press.
- Miyoshi, Masao (1993), "A Borderless World? From Colonialism to Transnationalism and the Decline of the Nation-State", in *Critical Inquiry* 19: 726-51.
- Morley, David and Chen, Kuan-Hsing (1996), "Introduction," in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues*, London: Routledge.
- Morley, David (1995), "Postmodernism: the Highest Stage of Cultural Imperialism?" in David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogue*, London: Routledge.
- Morris-Jones, W. and Fischer, Georges (eds.) (1980), *Decolonisation and After: the British and French Experiences*, London: F. Cass.
- Nandy, Ashis (forthcoming), "A New Metropolitanism: Towards a Dialogue of Asian Civilizations", in K. H. Chen (Ed.), *New Trajectories of Cultural Studies*, London: Routledge.
- (1994), *The Illegitimacy of Nationalism: Rabindranath Tagore and the Politics of Self*, Delhi: Oxford University Press.
- ed. (1988), *Science, Hegemony and Violence: A Requiem for Modernity*, Tokyo: The United Nations University, and Delhi: Oxford University Press.
- (1987), *Tradition, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, Delhi: Oxford University Press.

- (1983), *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Bombay: Oxford University Press.
- (1980), *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture*, Delhi: Oxford University Press.
- Negri, Antonio (1999), *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1991). *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (1991), *Marx beyond Marx*, Autonomedia.
- (1989), *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty First Century*, Cambridge: Polity Press, 1989.
- Ngugi, WA Thiong'o (1986), *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Nairobi: Heinemann Kenya.
- Niranjana, Tejaswini (2000), "Alternative Frames? Questions for Comparative Research in the Third World", in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 1(1): 97-108.
- (1992), *Siting Translation: History, Post-structuralism and the Colonial Context*, Berkeley: University of California Press.
- O'Leavy, Brendar (1989), *Asiatic Mode of Production*, London: Blackwell.
- Peattie, Mark P. (1996), "Nanshin: The 'Southward Advance,' 1931-1941, as a Prelude to the Japanese Occupation of Southeast Asia", in Peter Duus, Ramon H. Myers, and Mark R. Peattie (ed.), *The Japanese wartime empire, 1931-1945*, New Jersey: Princeton University Press, 189-242.
- (1988), *Nanyo: The Rise and Fall of the Japanese in Micronesia, 1885-1945*, Hawaii University Press.
- (1984), "Japanese Attitudes towards Colonialism," in Ramon H. Myers and Mark R. Peattie, *The Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, Princeton University Press, 80-127.
- Peet, Richard (1991), *Global Capitalism: Theories of Social Development*, London: Routledge.
- (1985), "Introduction to the Life and Thought of Karl Wittfogel," in *Antipode* 17(1): 3-20.
- Pletsch, Carl E. (1981), "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950-1975," in *Comparative Studies in Society and History*, 23: 565-96.
- Pratt, Mary (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, New York: Routledge.
- Public Culture (1993), *Controversies: Debating in Theory*, 6.
- Rafael, Vicent L. (ed.) (1995), *Discrepant Histories: Translocal Essays on Filipino Culture*, Philadelphia: Temple University Press.

- Ramon H. Myers and Mark R. Peattie (eds.) (1984), *Japanese Colonial Empire, 1895-1945*, Princeton: Princeton University Press.
- Ross, Andrew and Kristin Ross (2004), *Anti-Americanism*, New York: New York University Press.
- Said, Edward (1994), *Orientalism*, Vintage Books.
- (1993), *Culture and Imperialism*, New York: Alfred A. Knopf.
- (1978), *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Sakai, Naoki(1997), *Translation and Subjectivity: On "Japan" and Cultural Nationalism*, University of Minnesota Press.
- (1994), *Subject and/or Shutai and Inscription of Cultural Difference*, Paper presented at the Reexamining Cultural Imaginary of Modernity symposium, National Tsing Hua University, Taiwan
- (1988), "Modernity and Its Critique: The Problem of Universalism and Particularism." in *The South Atlantic Quarterly* 87(3):475-504.
- Schiller, Herbert (1992), *Mass Communications and American Empire (2nd Edition)*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- (1991), "Not yet the Post-Imperialist Era," *Critical Studies in Mass Communication* 8: 13-28.
- Sedgwick, Eve (1985), *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press.
- Shamsul A.B. (2001), "Social science in Southeast Asia observed: a Malaysian viewpoint", in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 2 (2): 177-198.
- Shi Wei (2005), "Undoing Chineseness in Contemporary Chinese Cinemas", PhD Thesis, Department of Media and Communication Studies, Goldsmith's College, University of London.
- Shin, Gi Wook (2005), "Asianism in Korea's politics of identity", in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements* 6(4): 616-630.
- (2002), "Marxism, Anti-Americanism, and Democracy in South Korea: An Examination of Nationalist Intellectual Discourse", in Tani E. Barlow (ed.), in *New Asian Marxisms*, Durham: Duke University Press, pp. 359-384.
- Smith, Anthony D. (1983), "Theories of Nationalism, New York: Holmes & Meier Publishers.Social Text", in *Post-Colonialism*, 31/32, 1992.
- Soja, Edward (1989), *Postmodern Geography: Representation of Space in Critical Social Theory*, Lonodn: Verso.
- Soja, Edward W., and Hadjimichalis, Costis (1985), "Between Geographical Materialism and Spatial Fetishism: Some Observations on the Development of Marxist Spatial Analysis," in *Antipode* 17(2/3): 59-67.

- Spivak, Gayatri (1990), *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, New York: Routledge.
- Sprinker, Michael, et. al. (eds.) (1995), *Late Imperial Culture*, London: Verso.
- Spurr, David (1993), *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*, Duke U Press.
- Sun, Ge (2001), "Globalization and cultural difference: thoughts on the situation of trans-cultural knowledge", in *Inter-Asia Cultural Studie: Movements*, 2 (2): 261-276.
- Sundaram, Jomo Kwame (1989), "Nationalist Alternative for Malaysia?" in Peter Limqueco (Ed.), *Partisan Scholarship, Manila: Journal of Contemporary Asia Publishers*, 213-32.
- Sung-chiao Shen and Sechin Y.-S. Chien (1999), "Delimiting China: Discourse of 'Guomin' (國民) and the Construction of Chinese Nationality in Late Qing," Conference on Nationalism: East Asia Experience, May, Taipei, Academia Sinica.
- Suryadinata, Leo (1975), *Primubi Indonesians, the Chinese Minority and China*, Kuala Lumpur: Heinemann.
- Takeshi, Komagome (1996), *Japanese Colonial Empire and Cultural Unity*, Tokyo: Iwanami. (in Japanese)
- Tambiah, S.J. (1986), *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, University of Chicago Press.
- Tan, Chong Tee (1995), *Force 136: Story of a WWII Resistance Fighter*, Singapore: Asiapac Books.
- Tan, Gerald (1993), *The Next NICs of Asia, Third World Quarterly* 14(1): 57-73.
- Tomlinson, John (1991), *Cultural Imperialism*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Toriyama, Atsushi (2003), "Okinawa's 'Postwar': some observations on the formation of American military bases in the aftermath of terrestrial warfare", in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 4(3): 400-418.
- Tu, Wei-ming, Milan Hejtmanek, Alan Wachman (eds.) (1992), *The Confucian World Observed: A Contemporary Discussion of Confucian Humanism in East Asia*, Honolulu: The East-West Center.
- Tu, Wei-ming (1991a), "A Confucian Perspective on Global Consciousness and Local Awareness." in *IHI Bulletin: A Quarterly Publication of the International House of Japan* 11(1):1-5.
- . (1991b), "Cultural China: The Periphery as the Center." in *Daedalus* 120(2):1-32.
- Verges, Françoise (1995), *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Metissage*, University of California, unpublished dissertation.
- Virno, Paolo (1996). *Radical Thought in Italy, Trans. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press.*

- Willemen, Paul (1995), "Regimes of Subjectivity and Looking." Paper presented at the Trajectories II: A New Internationalist Cultural Studies Conference, Taipei.
- Wittfogel, Karl A. (1985), "Geopolitics, Geographical Materialism and Marxism," (trans.), in G.L. Ulmen, *Antipode: A Radical Journal of Geography* 177(1): 21-72 [originally published in *Unter dem Banner des Marxismus*, vol. 3, no. s 1, 4, 5, 1929.
- Wittig, Monique (1992), *The Straight Mind and Other Essays*, Boston: Beacon Press.
- Worseley, Peter (1964), *The Three Worlds: Culture and World Developmen*, Chicago: U of Chicago Press.
- Yamanouchi, Yasushi, J. Victor Koschmann, and Rykuichi Narita (eds.) (1998), in *Total War and 'Modernization'*, Ithaca, New York: Cornell University, East Asia Program.
- Yoo, Sun-young (2001), "Embodiment of American modernity in colonial Korea", trans. By Francis Lee Dae Hoon, in *Inter-Asia Cultural Studies: Movements*, 2 (3): 423-442.
- Yoshimi, Shunya(2003), "'America' as desire and violence: Americanization in postwar Japan and Asia during the Cold War", in *Inter-Asia Cultural Studies*, 4(3): 433-450.
- (2000), "'America' in Contemporary Japan: From Symbol to System," in Chua Beng Huat (ed.), *Consuming Asia's*", Routledge.
- Young, Robert (1995), *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London: Routledge.
- (1990), *White Mythologies: Writing History and the West*, London: Rouledge.



台灣社會研究叢刊

- 01—《中國社會主義的政治經濟學》馬克 薛爾頓著，1991/1
- 02—《理論建築——朝向空間實踐的理論建構》夏鑄九著，1992/2
- 03—《空間、歷史與社會——論文選1986-1992》夏鑄九著，1993/3
- 04—《資本，勞工，與國家機器》王振寰著，1993/4
- 05—《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》
馮建三著，1995/5
- 06—《告別妒恨——民主危機與出路的探索》趙剛著，1998/9
- 07—《馬克思主義經濟學簡論》恩斯脫 曼德爾著，張乃烈譯，1998
- 08—《我們活在不同的世界——社會學框作筆記》朱元鴻著，2000/3
- 09—《流離尋岸——資本國際化下的「外籍新娘」現象》夏曉鶯著，2002
- 10—《經濟成長的機制——以台灣石化業與自行車業為例》瞿宛文著，2002
- 11—《全球化下的台灣經濟》瞿宛文著，2002
- 12—《去帝國——亞洲作為方法》陳光興著，2006

國家圖書館出版品預行編目資料

去帝國：亞洲作為方法／陳光興著
——初版——台北市：行人，2006[95年]
480面；14.8 x 21公分—（台灣社會研究書系：12）
參考書目：21面
ISBN-13: 978-986-81860-5-7（平裝）

1. 亞洲問題 2. 政治 — 台灣

578.193

95016433

《去帝國——亞洲作為方法》

著者：陳光興

責任編輯：周易正

文字編輯：宋玉雯

美術設計：黃瑪琍

印刷：中原造像

定價：500 元

ISBN-10: 986-81860-5-6

ISBN-13: 978-986-81860-5-7

2006年10月初版

版權所有，翻印必究

出版者：行人出版社

106 台北市溫州街十二巷十四之一號

電話：886-2-23641944 傳真：886-2-23641946

www.flaneur.tw

郵政劃撥：19552780

總經銷：遠流出版事業股份有限公司