

人民民主20年後的尋思
反公民、反進步、反台灣的知識路*
甯應斌**

Against “Citizenship”,
“Progress” and “Taiwan”
by Yin-Bin NING

* 本文初稿是我在2013年10月5日於台灣社會研究學會2013年會之開幕演講，之後趙剛給了我最多與最詳細的修改意見，大大地完善了初稿，還有瞿宛文與鄭鴻生提供了寶貴意見與勉勵。我無法一一指出得自他們意見的修改處，典型的修改像目前的註腳7，乃是與趙剛等人熱烈討論的結果（我當然文責自負，現恐正文過度複雜而挪到註腳）。這次趁著甲午年春節假期對文章的最後一部份做了主要的修改，釐清了「競逐」的概念（註腳15），也確定了「泛中國主義」才是我本意要提出的用語。

** 服務單位：中央大學哲學研究所
通訊地址：320桃園縣中壢市中大路300號
E-mail: karlweb@gmail.com

謝謝大會的邀請。我今日的演講不代表任何機構組織，只是個人的野人獻曝，而我答應來做這個演講，主要因為我認同這次會議所聲明的主旨，其內容請參見本期夏曉鵬所寫的〈編按〉，我就不再此複述了。這個主旨說明在我看來，表彰了當下台灣正在釀動的知識動向，這個知識範式的轉移將是我今日演講的主軸。當然，我會嘗試用我的方式來延伸這個主軸，不過雖然說是「我的方式」，並不表示內容一定有我什麼創新之處，如果我提到一些人名書名，也不是吊書袋，而是不敢掠美，而且一定會有遺漏，還請大家指教。

今天我要從一個特定的思想角度來談公民、進步與台灣，讓我先用這個思想角度來批評我自己曾經提出過的人民民主。關於人民民主，我去年(2012)在《人間思想》雜誌的文章裡(〈人民民主：20年後〉)已經寫過了一些大概，這裡不再重述，有興趣的人請自己去讀。人民民主在1990年前後被我們一些人提出來，有其大時代的背景，首先就是人民民主有意識地與自由主義所倡導的civil society話語有所區別(civil society當時在台灣並不是被稱為「公民社會」¹)。Civil society的提法於1980年代在全球學界再度流行，主要背景是東歐異議人士對共產主義政權的反對，所以強調一個有別於黨國、而且對抗黨國的公共領域(市場也被包括在其內)；另一方面，像人民民主這類radical democracy之倡導出現，則是同一時間左翼因應全球馬克思社會主義危機與退潮

1 1980至1990年代台灣主要使用的名詞是「民間社會」(還有「民間」、「公共領域」、「市民社會」、「人民民主」)而不是「公民社會」，「公民」更不是彼時流行的紅火詞。「民間社會」等語詞在台灣的使用有其時代背景與政治作用，可參看拙著〈民間哲學的過去、現在與未來〉以及〈從「民間哲學」到「新民主論」〉(收錄於機器戰警)。如今「公民」與「公民社會」的流行也當然負載了新的政治功能(台灣有些人根本就宣稱「公民」是為了召喚「中間選民」而生，而此刻「公民社會」又有了連結港台反中共的新功能)。其實上述名詞在台灣始終沒有被深究，只是為了政治目的而提出之標語；1999年陳光興在〈「政治社會」與「人民民主」〉短文中曾提過「消費社會」對公民與公民社會的形成作用，以及「(傳統)民間」與公民(社會)現代性之間的張力，不過，這些提示當然沒有在後來各種公民口號的聲音與憤怒中被深究過。

的反應。然而今日必須特別指出的是，當西方知識份子以公民社會話語對東歐的異議反抗實踐加以讚譽時，或者西方政府期待中國的公民異議活動、肯定台灣民主成就時，人們卻不察(或遺忘)這些讚許之下隱藏(或曾有)的偏見，那就是東方主義或歐洲中心論的觀點一直認為中東和亞洲都缺乏公民社會的傳統，公民是西方獨有的發明，而且在一定的程度上連東歐也是如此。² 1990年代批評 civil society 話語的人民民主大概也不能免於其自身的時代刻痕以及內含的歐洲中心論(下詳)。

「人民民主」不是什麼特別或了不起的想法，它是對於現成一些西方的話語理論之拼裝、挪用、發展，為了創造當時台灣社會政治處境下邊緣社運的思想路線，我認為它是一種對**社會運動的想像**。這個想像必然帶有歷史的刻痕與限制。人民民主是從左翼政治出發，但是沒有採取傳統共產黨以社會主義的階級政治組織來領導社會運動的路線，這固然和台灣的歷史與現實有關，但也部份地因為從1980年代中期之後全球社會主義陣營開始了瓦解的過程，這一全球過程也限制了人民民主對社運的想像。儘管全球左翼不承認歷史的終結(這是當代的歐洲中心論)，但是我認為西方在冷戰中獲勝後產生的「終結論」至少有三個層次，都不同程度地影響了人民民主對社運的想像：第一個層次是所謂民主體制將是普世最適用的政治制度。第二個層次是資本主義將主導普世的經濟體制，而接下來的全球化也證明了這一點；即使今後資本主義有所修正(如走向社會民主主義)，也不是什麼意外，只不過是1960年代意識形態終結論的翻版。第三個層次則是由於美國對蘇聯集團的勝利根本地改變了世界的政治關係和權力結構，因此進入了所謂單極世界、單邊主義，兩次波斯灣戰爭可以為見證。由此產生

2 這種東方主義在不同時期被不同方式運用過，例如美國曾積極支持反共的軍事獨裁國家，今日則認定伊斯蘭教義國家與民主無法相容。對於這種東方主義的反對也是有的，像反歐洲中心論的傑克·顧迪(Jack Goody)對「東方沒有公民社會傳統」的說法就曾提出駁斥。

的終結論就是：美國霸權所制定的國際秩序將永續不變。³

終結論並非沒有受到挑戰：杭亭頓的文明衝突論懷疑了關於民主體制終結的第一個層次，但是起初他的懷疑並沒有說服力。終結論第二個層次相關的爭辯原本是有關資本主義現代性與現代化的發展模式，冷戰後，社會主義現代化與現代性被全面否定，目前新自由主義的現代化發展模式似乎是唯一選項；此外，大約1980年代中開始的後現代思潮也沒能取代資本主義現代性的地位。至於終結論的第三個層次（美國霸權的國際秩序將永續不變）雖然面對後殖民思潮在1990年代的大盛，但是我個人覺得許多西方左翼以及人民民主都接受美國乃人類歷史上前所未有的唯一超級強國，當今世界的真正天朝，因此也看不到這個現實變化的可能或盡頭——我強調，這當然是一種歷史終結論。

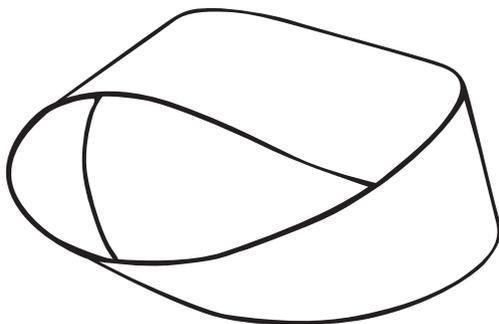
剛才提到的這種「美帝永續」的終結論，對於冷戰剛結束後台灣社會運動的想像應該是有影響的。儘管某些社會運動可能有反對美帝的口號（台灣多數政治與社會運動則是以美國或西方為模範的），但是改變國際秩序之結構性變革的想像並沒有現實基礎，多半不在這些社會運動的想像之內；這也就是說，「改變美國霸權地位」這樣的幻想或願望根本不太可能成為社會運動的知識構成或議程的一部份。一方面，當時社會運動本來就傾向是民族國家內的運動，另一方面，即使1990年代後的社運具有跨國或國際主義的面向，但是這個國際主義和社資兩大陣營對立時期的國際主義顯然具有不同意義，後者除了想像西方國家內部的民眾革命外，也會想像社會主義國家集團這樣一種外部力量。不過必須指出的是，1990年代，在世界的範圍內還是有些馬克思主義者與非左翼的學者根據自己的觀察判斷、也出於自身的知識位

3 西方在國際政治經濟軍事霸權上之盛衰或永續，看來在因果上和西方文化與知識的霸權相關，而對於這種文化與知識殖民霸權的抵抗也早就存在，一直在進行。最後我還會回到這個問題來。

置，而相信中國與亞洲的未來崛起將改變單極世界的局勢，他們因而拒絕了美帝國永續的終結論。我自己在當時則是缺乏這樣的洞見的。

從這個角度來論，我自己擬定的人民民主的一些修辭與設想其實折射出當時我對社運的想像。這樣的想像有兩個互補的面向，一個面向是對底層人民的想像，也就是：在多重權力關係下受壓迫的乃是最受壓迫的邊緣弱勢，本身即有不證自明的絕對道德性，這樣的邊緣弱勢對於主流與國家機器進行永恆的抵抗，本身即有不證自明的正當性。不證自明也就是自我可以證明自己成立，無須任何基礎，⁴ 也就是說，特定社會運動實踐的道德與政治評估只須根據其一時一地的作為與影響，而無須指涉更長遠的歷史、所鑲嵌的結構與脈絡。我當時另一個社運想像的面向則是各類被壓迫者的團結或連結，這個連結的正當性固然是連結者之間的平等關係，也是對於前述最底層人民的尊崇。在這樣的想像下，社運只需要不斷向下紮根、向本土在地的深處探底，就能接近與找到社會真實，在實踐中掌握知識與道德的真理。

我這裡用了上／下、本地／遠方、表層／底層這些空間比喻，但是我認為這些是誤導的觀念，更合適的比喻應該是所謂的莫比烏斯環（Möbius strip）。



4 這是實用主義與後現代的反基礎主義表述。機器戰警，頁410-419。

這是一種向下也就是向上、離開也就是回歸的迴圈。從莫比烏斯環這個模型來理解社會運動，所謂在地向下深耕就總是包含著前往未知的過去、發現熟習與陌生、採納他人的視角，從而理解複雜的結構。這種運動變化因此同時會是個知識的過程，運用著理論與抽象觀念來嘗試辨識現實與歷史、並視必要而做發明或調整。如果說現象總是在(難以)逃脫理論預先承載的過程，對象總是為觀念所(企圖)掌握，那麼，走向具體，就應該是走向抽象；面對主體，最終也會面對結構與歷史；尋找差異，則是尋找認同；空間總是連結時間，而且(以上都是)反之亦然，這是莫比烏斯環的意義。

如果在我們的社運或世界想像裡，美國西方總是佔據了理所當然的位置，是思考與知識上預先封閉的時空，那麼我們會兜不攏莫比烏斯環的迴圈。1990年代擬定的人民民主或社運想像，只設想了在地向下與本土橫向的連結，且自滿於其道德正當性自我成立，應該就是出於缺乏向上接合世界體系的歷史縱深。換句話說，人民民主未必只是欠缺時間歷史的向度，而是我實質地接受了帝國永續的歷史終結論，以致於過去與未來的某種認識論被預先封閉了。至於認為「理論知識與實踐道德不相干(即，道德正當性可自我成立)」，這種形式的反智主義也是特定認識論的產物。而在20多年後，稍微跳躍一點講，我如今相信：認真地「在地向下連結」不只需要能吸納更多他人視角的經驗與理論，而且正如此次會議主旨所說：需要在地歷史解釋，但是同時都必須放在非歷史終結論的、非歐洲中心論的知識生產模式與世界歷史脈絡中。⁵ 當然，對世界的認識(論)之修訂與探索，正如善意行動的後果，都帶著不確切性，我們也只能與這種不確切共存相處，而不再因為我們的實踐(對邊緣底層人民的壓迫之反抗)或我們的善意(符合了

5 歸結在這個世界歷史的結論可能聽來有點突兀，然而我只能請讀者參閱我另一篇文章(〈分斷體制的起源：非歐中心世界史的啟示〉)。過去我們總是用「歷史社會的」(socio-historical)來表徵脈絡或結構，如今看來應該修改為「世界—歷史社會的」。

普世價值)因此就能自滿確切地佔據道德高地。

上面講的是我個人當時的認識與侷限，或許也是時代普遍氛圍；但是我認為台灣的自主社運路線之所以在向本土邊緣探底的同時，卻不慣常「向上」運動與思考，還和分斷體制所造成的藍綠統獨對立直接相關。亦即，社運為了自身內部的團結、不被統獨政治分裂，所以提出超克藍綠、不統不獨。於是，為了遠離與抗拒台灣內部藍綠分斷對社運的拉扯撕裂，便極力避免面對兩岸分斷體制，這不但是全球兩大集團分斷體制下分裂國家(東西德、南北韓等)的歷史餘緒，也是後冷戰結構(一開始是美國獨霸)的未決問題。結果超越藍綠卻是封閉了向上思考世界體系的路徑，或總是要避開中國、繞道亞洲或全球化。如果說晚近的社運實質上傾向抗拒統一，那麼勢必這樣或那樣地依賴美國(例如依賴美國的全球觀或價值)，這也同樣地封閉了向上思考國際秩序不平等諸問題。

以上這一點點20年後的尋思，使我延伸到對於以下三個話題的思考，也就是我今日演講的副標題：反公民、反進步、反台灣。這些「反」或許可以理解為「否定的否定」之前的環節。由於時間關係，我只能簡化的講，沒法完全展開。

前面提到1980年代東歐情勢背景下流行的「公民社會」討論，之後西方又有關於「公民身分」的討論風潮，這個討論風潮背後或有多樣的動力與動機，但是看來跟之前T. H. Marshall的社會公民沒什麼關係，主要還是因為處理西方社會內部少數民族與身分政治在多元文化論下所形成的政治問題。同樣的，就像公民社會話語有東方主義的偏見，恩斬·F·伊辛則指出，至今仍被當作普世的「公民」觀念其實是東方主義的，是對西方現代政治理論與現狀的自我辯護，也是為現代化(西化模式)張目的論述。在我看來，今日一般台灣津津樂道的俗爛公民觀念即是此種東方主義的餘唾。

西方公民社會與公民身分的話語怎麼在台灣被接收，這是有待詳

細研究的問題，但是由於公民被當作民族國家內具有規範意義（例如公民應該理性、守法、文明、平等尊重、參與公共）的普同身分（人人都具有公民身分），而這個普同身分則意味著公民居於領導身分，因為它起著團結統一所有特殊身分的作用，在位階上比像工人、同性戀、原住民、外勞這些特別身分要高一層次。然而這個領導身分在實質上卻為特殊的利益與集團所壟斷，所以過去人民民主對公民始終是不信任的，因而主張公民也只是人民之一，也是特別身分，與其他身分位階相同、相提並論，所有特殊身分或人民的統一團結是站在尊崇最底層人民的民主基礎上協商而成的——這就是人民民主，一言以蔽之。

以上講的是過去對公民的懷疑，現在我要說一下為何今日我們仍要懷疑「公民」，以及小心公民社會的原因。⁶

當前的社會雖然標榜「包容」（吸納inclusion），但是和前一時期也就是解嚴以前兩蔣時代的社會吸納有著本質上的不同。這個不同，源自於整個社會已經由較高的「同質趨向」轉向「異質趨向」，可以簡化地說，是從同質社會轉向異質社會（這不是說過去社會真是同質的，而是指社會控制的手段是要求同質的），治理策略因而也從「同化」（assimilation）轉向「多元文化主義」。⁷在早期原本要求同質化的社會中，社會差異不被承認或不被容忍（排斥差異——例如，大家都是中國

6 下段內容主要來自甯應斌〈排斥的公民社會〉。

7 這當然不是民族國家放棄了同化，而是同化的策略與方案有所改變（例如從中國人改變為台灣人，從中國文化轉變為台灣文明），「多元文化主義」因此是未完成的新同化方案與策略——雖然同化方案的核心（例如「愛台灣」、「尊重多元」）無人出面挑戰，但是同化不無困難（例如表現為兩黨或藍綠分立）。事實上，轉向多元文化主義，乃是政治上「民族自決」的同化方針走不通之後轉向文化同一性的建構，使台灣認同成為符合國際普世價值（如自由、民主、多元）、高度現代化的文明身分。這個現代進步文明的自我認同所對照的他者，則是彼岸的不文明中國，因此多元文化主義的「多元」已經可以是外勞、同性戀等等，但是目前還不能是統派的中國人認同。上述這個未完成的政治與文化的同化方案，即多元文化主義，是同時在全球化與廣義文化工業大量生產「差異（的身分認同或文化）」之下的轉變，如何對待差異則是新舊同化策略的區分所在。

人，不強調族群差異），差異會被當作邊緣偏差而被要求改造、收編、同化（例如，匪諜自首既往不究、浪子回頭改過自新），無法改造的當然就放逐、（永久）隔離；總之，容不下差異。這個情況在晚近不再要求社會同質化之後有所轉變：在多元文化主義之下，社會差異被承認與容忍（吸納差異——例如，承認台灣有四大族群，還有新台灣人等等），換句話說，對於過往被視為出軌偏差者，採取開明吸納的風險評估與良序管理；但是對於某類邊緣偏差，也就是「無法矯治」（無法正常化）的少數「妖魔」，卻不再容忍，反而積極排斥這類妖魔——例如，對於戀童、家暴、濫交、吸毒、「親中賣台」的零容忍與妖魔化，或者隱形化、含蓄化等。具有徵候意味顯示這個轉變的就是：原本台灣受刑人考上大學後就可以假釋（改過自新），但是2001年楊性強姦犯受刑人考上大學卻被排斥，屢屢申請入學被拒。這個新治理策略也包括了某些偏差的主流化、轉化成無害的「差異」，例如同性戀。我認為在當前的社會控制與治理策略中，可以被包容吸納的才可能具有實質的公民身分。這個「包容吸納」因此是以排斥為結局的公民規訓。⁸

當然這不是說人們不能「打著公民（旗號）反公民」，畢竟就連當年毛澤東提出「人民民主」或「新民主」這些詞的時候，既挪用也同時批評了中國自由主義所倡導的「民主」。不過當特定身分需要頂著公民的光環才能得到發言權，或者當公民變成欲望的對象，就像電影《無間道》主角說「我想做個好人」般地「想做個公民」時，這表示：承認／認可（recognition）已經被壟斷集中於公民身分。更擴大大一點講，我認為公民

8 這裡所說並不意味著只要是「正常的」（例如）東南亞或大陸新移民、原住民等等就不遭受歧視或排斥而有公民平等。以上正文所描述的是道德進步主義的公民包容設想。不過，台灣的「同化—多元文化主義」轉向，乃源起於「命運共同體」要處理族群矛盾（內含妨礙「現代公民」形成的血緣、方言等「前現代」因素），雖然這個族群矛盾後來被（統獨矛盾、中台矛盾）不斷置換，以便化解族群矛盾，但族群矛盾畢竟有作為情感動員的工具功能，必須存在且維持下去；而且，即使族群矛盾被置換，就像所有被置換的意識一樣，始終保留著其情感能量，隨時可能重返或附著於其他意識對象（如新移民），故而台灣仍然存留著血緣—語言作為基礎的排斥。

與公民社會在台灣經過這些年，已經吸納了社運的進步修辭，已經取得領導權，社運現在已經無法突破公民社會所設限的條條框框，公民社會比社會運動的位階更高。甚至我要粗糙地說：現在社運基本上已經被公民社會綁架了，被社運自己倡議的進步語言綁住了，只能在公民社會設定的價值和規則裡操作——像進步、秩序、道德、純淨、愛台灣、我們(包括新住民)都是台灣人等等。

公民社會的問題沒法在這裡全面展開。不過先要澄清的是：公民社會不是所有公民的總和，而是「再現公民的場域」；這個場域的進／出均有壟斷的控制，也就是對進出公民社會者的規訓與要求、限制(包括了公民資格、公民組織、公民行動與言論、公民共識輿論或正當性等等的再現)。這些規訓限制，在政治與社運專業化和媚俗化的矛盾傾向向下(「媚俗化」是因為再現公民需要媒體的支持與「受歡迎」)，也會在控制門檻高低或方式上進行爭論與力量拉鋸，例如，出現激烈或甚至暴力的群眾抗議，或者社會危機時的大型群眾集會等，就有「這些抗議、危機或群眾是否屬於公民社會」的爭論拉鋸。⁹

其次，我們都知道因為種種原因，台灣和許多西方國家一樣，近年來國家權力主動的、被動的、為了有效治理而不得已的、或甚至被迫的，將權力部份轉移外包至所謂公民社會(包括各類NGO、社會運動等)，這個現象被稱為「(協同)治理」(governance)。亦即，政府不是國家的唯一權力中心，許多其他民間機構或主體也可以在不同層面或場域裡成為權力中心；他們可能使用有別於傳統法律權威的權力形式，不是由上而下的命令鏈，而是採用不同性質的權力技術或社會控制方式(通常是更有效的治理能力)。這種協同治理的程度和發展所產

9 從過去的經驗來看，即使大規模的群眾和平聚集，也未必得到「公民」的普遍認可或被視為代表了「公民社會」的聲音。2013年11月30日台灣反對多元成家的保守基督徒，或者2006年的倒扁紅衫軍，在其對立者的話語中都始終不被當作合格公民，不代表公民社會。

生的效應是不平衡的，而且會隨著不同政黨政府而變化，畢竟，公民社會並不是中立與統一的，它也包含了政黨或其他各種傾向，所以協同治理仍然會有公民社會與社會運動的反政府活動以及挑戰國家權威或制度的行為，有時這也會導致政府治理或國家能力的更形弱化或者協同治理的重新協商（例如白玫瑰運動所形成的司法綁架）。

國家與公民社會的協同治理往往是全球治理（global governance）的一部份，兩公約的全球植入就是一例，因此，看似單一民族國家內的問題其實都處於世界體系的結構與後殖民脈絡中。另外，在國家與公民社會的協同治理下，許多規範、政策、法規、權利往往都是從上而下推動，也就是專家菁英推動現代進步的觀念與普世價值，而為了排除治理的可能障礙，規範等等都採取絕對價值的教化說教姿態，也就是文明開化、政治正確——畢竟，全球治理的預設價值來自西方，是進步的，在這裡操作的關鍵意識形態就是現代的進步觀。¹⁰ 在第三世界的進步話語中，非西方始終有一個需要追趕的對象它者，這個西方它者已經居於進步階梯上更高的位置，或者根本就是進步的本真原型，故而非西方要透過進步來成為西方它者，成為其次等複本。

在這裡我要停一下，講一點我談「公民」、「進步」這些議題的直觀動機，免得大家迷失在我的理論語言裡。台灣解嚴後，不只政治激烈變動，想激進改變社會的邊緣人也找到了機會，但是李登輝的統治穩定後，我覺得在解嚴後取得較有利位置或不願繼續大幅改動社會秩序的菁英（典型的像是那些在1990年代中期後取得正當性、並拒絕挑戰

10 針對西方啟蒙現代性而對現代進步觀有所批判的著作甚多，如班雅明、阿多諾。在西方的進步觀念史方面，透過 Robert Nibset 的 "Idea of Progress" 一文（來自之後他出版的 *History of the Idea of Progress* 一書），可以看到西方對進步正反兩面的評估從古至今不絕，立場各異，無論保守、自由或激進都會出於不同理由而主張或批評進步；例如 Alain de Benoist 也寫了相似的進步觀念史文章，但是其批判進步乃是因為批判現代化之發展主義。以下著重的是我反對「道德進步主義」的台灣脈絡，以及中國的反西方脈絡。在這裡我只能很概略地擷取我一篇討論這問題的文章的內容來談（〈現代進步觀及其自滿〉）。

「性」秩序的主流女性主義者)因而傾向「改良主義」。但是他們也能在局勢變化或挑戰下進行調整，更因為美國的道德進步之文明主義成為全球化輸出的主流(例如「容忍同性戀的西方文明」對比於「迫害同性戀的伊斯蘭世界」等等)，在本世紀更明顯地看出台灣這些改良主義菁英已經逐漸能夠吸納激進邊緣的力道，觀望風向，與時俱進，熟稔地使用進步的修辭來施展權力。¹¹ 至於台灣原本保守傾向的人群，也能夠重新集結在懂得媒體操作或游說立法的新型保守組織下，由這些保守組織代表參與治理。這些被公民貴族們所組織領導的保守或進步群眾，雙方都以維護受害弱勢而取得道德正當性，自身也不經意地化為受害弱勢而成為「嬌貴公民」(參見何春蕤)，公民社會則成為其壟斷權力的場域。這是個多元、民主、以文明教化的現代進步觀為主的自滿現狀，而這個自滿的現狀被稱為台灣。這是我副標題反公民、反進步、反台灣的直觀來源。

前面我已經講了我對於反公民社會、反公民身分的論點，現在回到反對進步論(進步論不等同於進步)。我主張對於進步論必須抱持一種謹慎提防乃至於批判的態度，需要審慎檢視其所引用的知識話語，其採用的時間意識，其部署的社會權力，其產生的效果或其發言位置。這不表示我們要完全棄絕「進步」這樣的語言，而是可以有另類的進步觀，畢竟，現代進步觀內含了好幾種假設，只要我們改變這些假設，就能產生不同的進步觀。例如，現代進步觀假設時間的直線；與此對比的是，進步可發生在一定時間界限或區段中，但是不是無限的階段累進。現代進步觀論述的進步總是全盤的、各領域齊進的，而不是這裡那裡此起彼落的進步、停滯、反動。現代進步觀假設了人類的同一性(世界主義)；與此不同的假設是，人類最多是和而不同，差異

11 我將這類改良主義的思惟傾向稱為「道德進步主義」。對這種思惟傾向的批評，西方也很早就有，像索雷爾的《進步的幻象》(可以參看此書的〈英譯者導論〉)，後來則有 Christopher Lasch。

始終並存或勝過等同，那麼最有可能的是：不會有哪一種普同的文化、政治或經濟制度、或普世的價值與規範是唯一絕對進步的，世界將長期地處於政治與文化多極狀態，例如宗教與科學、傳統與現代、進步與保守始終並存。而且，進步的判斷評估也不能很方便地穿越歷史或甚至穿越不同的社會文化。

現代進步論的另一個假設就是歐洲文化中心論。這個特徵之所以使得進步論成為西方的支配工具，追根究底是因為「西方文明現代」被認為是文明現代的唯一模式，所以，現代性也必須與歐洲性脫勾，才能避免歐洲中心論的現代進步觀。現代進步觀有善惡二元論的假設，但是善惡帳目不清楚的「平庸」總是經常存在。在這方面，現代進步論其實與進化論有著很大的區別，因為進化論傾向會認為高級所超越的低級階段總是遺留在高級階段中，是形成高級形態所需，故而人不是最終將進步成為天使，人性的發展必建立在獸性消除時的殘留上，這才是真實與複雜的人：自身不是半善半惡，而是善惡交織不清，這是必要的認識，即，認識自己與世界的複雜性。這個複雜性包含著不確定性，亦即，心中惡魔不是終將被心中善良天使所克制（與Steven Pinker的變種之歷史終結論主張相反）（參見錢永祥）。

由於世界不斷複雜變化，進步與否因此總是難以判斷，需要經常創造性的認識與能動。然而今日一些社會運動或公民社會卻表現出十足自信正確、自認道德進步的自滿，其對於「不進步」所表達的暴怒與歇斯底里仇恨等情緒，恰恰顯示出一種**脆弱的自滿**（the fragile conceit）。而我們所需要的，其實是一種不自滿的態度，亦即，接受「自身行動的道德後果總是不確切的」——「進步與否的不確切」正是社會運動面對的生存境況。

最後，我要講到「反台灣」，在這個主題上我應該只是重複趙剛的想法，但是用稍微不同的方式來講。我要講的也主要是知識或認識論的層次，不只是社會運動的認識世界，也包括具有批判性質的學術的

知識活動。

關於台灣的人文社會知識生產，國府遷台後的早期可以從知識的國際擴散角度來看，主要是依賴關係，重要的依靠管道是留學美國。西方的學派承繼和典範更替本有內在其學術圈的論辯理路與社會背景，但是在台灣就像地質年代一層層的機械性堆疊，如果加以考古，追溯到的則是被留學生引進的人或書。後來在台灣與西方知識傳播（包括人的流通）更頻繁緊密無礙後，就從依賴為主轉變為控制為主的關係。在控制模式裡，知識的國際分工可能是比國際擴散更適切的角度，換句話說，在控制模式裡，知識其實是一個權力系統，是以學術研究傳統之權威為核心的社會控制形式；這些權威包括了理論典範（範式）、西方的重要大學系所與教師、核心期刊、學術出版社、學術組織、學術審查或評鑑等等。所謂知識活動可以看成是西方知識體系中權威的運用，也就是制度與組織的權力關係和運作的產物；近年台灣的大學教師評鑑最優良者總是主要以英文發表在西方核心期刊或出版社，顯示控制的強化。以上這個知識社會學的解釋模式雖然顯示了台灣學術知識日益被納入權力結構內，但是在對抗與競逐方面能說的則很有限，我今天也不可能完整鋪陳這個如何對抗與競逐的問題，但是我下面要提出台灣的學術思想與知識位置／地點這個問題。¹²

先從一個例子談學術或知識位置。像後殖民的領頭理論家薩伊德這些人，雖然對於東方主義、新殖民主義、帝國主義等等有強烈的批判，但是正如艾賈茲·阿赫默德以及阿里夫·德里克的批評顯示：薩伊德等後殖民學者固然得利於、但是卻也受限於所處的西方學術位置。首先，他們使用與引用的語言是英文，他們訴求的讀者與出版主

12 許多人以不同方式或用語（例如「立足點(standpoint)」）談過相似問題。像美國的女性主義者 Adrienne Rich 反省自身談論女性共同壓迫的普世女性主義乃來自冷戰心態下的美國（白人）位置。還有人用「位置的政治」來指涉「歷史、地理、文化、心理、想像的疆界，為當代美國女性主義提供政治定義與自我定義之根基」（Mohanty 68）。

要仍是西方學術界，他們研究的小說文本也是西方某類的經典，他們的學術活動主要是批評西方學術現狀以致於國際政治現狀，而不是積極建立起與現狀競爭的另類知識實踐。換句話說，這些後殖民理論仍然是止於批評西方知識範式（也因而受到西方學界重視），但卻不是建設非西方的知識範式。雖然已經有些人不再只是解讀西方經典以暴露其東方主義的假設，而是去解讀與西方無關的、被忽略的第三世界經典（傳統經典或當代著作），但是這主要還是像某些中文系所作的知識活動：中文系會從事不同於西方學術的另類知識實踐，其知識系統基本上不是西方主導，這是很重要的，但是因為在內容方面與西方學術重疊不多，也沒有挑戰國際秩序現狀的企圖，所以和現存主導的西方知識體系也沒有形成競逐的關係。

在此我必須稍微勾勒一下我所想像的與「當前主導支配性的社會知識體系」相競逐的另類知識實踐或範式。這不是全然另起爐灶、重頭開始的知識，因為當前不乏挑戰歐洲中心論的知識實踐，這些都可以變為另類競逐知識範式的成份。其實所謂「西方知識體系」的統一，只是建立在還沒有競逐者的出現；這個競逐者，長遠來說大致有三個面向。

第一個是不從屬於前述的西方知識權力控制組織，也就是最終有自身的權力中心與學術權威，例如不一樣的經典。其知識生產核心的地理位置會在西方之外，很可能不是西方語言為主的知識文本。此外，足夠大與多的學術組織機構與人口數量，能進行完整的再生產鏈，具體的說，不必是歐美留學回國才能任教，但是這涉及第二個面向。

第二個是與西方知識體系相關部份的知識分工位置不總是在末端下游，例如不總是西方普世理論的在地應用，或者不總是西方知識的擴散流通的代工，或者不總是解決西方範式的細節、補足、注釋等等。易言之，必須有知識活動的自主性，但是自主性的基礎則和第三個面向有關。

第三個面向是知識乃在建構非西方的文明現代性，並且呼應著國際不平等秩序的改變。這需要一點解釋：現代的社會知識體系以及其或明或隱的價值取向，都是環繞著西方文明的現代性，既是替現代性辯護，也是釐清其界限的批判，而這些現代知識與價值的建立與西方現代性的建立，都和殖民過程或者西方與某些非西方社會互動的過程無法分開——這是我們從一些傑出的後殖民理論家以及非歐洲中心論者那裡學到的：亦即，西方現代性不是獨自內在產生的，而是在世界體系的歷史脈絡中產生的；不但西方的現代成就需要非西方他者才能達到，而且就連西方現代性的某些黑暗面（如納粹的作為）也不主要是西方理性的工具化結果，而是殖民主義的「生存空間（Lebensraum）」話語反噬了歐洲。「西方因為殖民非西方才成就了西方現代性」的說法，部份解釋了西方現代性及其知識與價值的普世性格，而另類的知識體系必須與這種普世性競逐；故而，競逐性的另類知識體系首先意味著與西方知識體系的交鋒而不是隔絕，是學習參照，是自身從局部地方區域性的知識與價值透過歷史走向普世，同時也就是把西方歐洲「地方化」。非西方的另類知識體系與非西方文明現代性則互相建構，這往往呼應著、幫助著非西方國家或國家集團在國際政治經濟文化秩序中爭取平等的競逐。（這裡我省略了關於「文明現代性」的討論）

下面我要說的是，台灣現有的知識位置妨礙了上述競逐性的另類知識生產。

「屁股決定腦袋」是句流行的話，現在連央視主播都會說了。我們台灣許多批判知識生產的屁股，因為是坐在台灣解嚴後蓬勃的社會運動或社群上，因此頗有積極的貢獻。像我所熟知的性少數批判知識就因為性少數運動與社群而在亞洲堪稱發達，對中國大陸的性少數社群至少在話語方面有相當影響。這是台灣思想知識位置的優越處，然而也有其受限之處：由於冷戰格局下的親美反共，因此過去知識生產是長期的美國化，對這方面已經有些反省；不過台灣的知識位置畢竟缺

乏想像上述三個面向的條件，因此不可能朝向前述所謂與西方競逐文明現代性的知識生產，甚至在知識上挑戰現存的國際秩序可能都有困難。

很明顯的，如果我們意識或潛意識中抱持著「美帝國的全球霸權將永續」的歷史終結論（或者更等而下之的「為了反中保台，必須維護西方霸權」），我們也不會有「發展競逐現代性知識」的想法。不過正如前述，美帝霸權永續的單邊世界在1990年代似乎是個現實，因此除非現實有所變化或改變的跡象，否則除了固執信仰之外，難以產生另類知識實踐的可能。早在1990年代之前，亞洲四小龍的出現就曾引發「非西方的資本主義現代化發展模式」的討論，之後連帶的還有亞洲價值或儒家資本主義等等說法，中國的改革開放也帶來一些人對國際現實將要變化的信心。1990年代末或新世紀剛開始，早期的現代化論者S. N. 艾森史塔特開始談論多樣現代性，但似乎主要是受到1980年代日本經濟強勢的影響¹³以及之後的亞洲崛起，也沒有觸及西方霸權問題。「多樣（多元）現代性」隨即成為當時的流行話題，在大中華知識圈被各種立場者援用此一名詞的字面意義（艾森史塔特的原意以及他內涵的現代化思惟範式則未被深究）。同一時間，貢德·弗蘭克的《白銀資本》以及加州學派等非歐中心世界史著作紛紛問世，描繪出中國宋明可能曾有的現代性另類路徑，新清史則刺激中國知識界嘗試解構政治現代性的民族國家之西方理論。這些都是尋求新知識範式的時代徵象；不過在台灣我沒有感到對新知識範式的期待，除了為學術評鑑加班外，一切照常營業。我認為一直要等到「中國崩潰論」崩潰（于治中語）、中國崛起的態勢更為明確後（2008年），非單極世界的想像與其知識蘊涵才在台灣受到更多注意。

美國的軍事力量以及綜合國力不但在今日沒有看到真正相當的競

13 S. N. 艾森史塔特對非西方社會的多樣現代性具體研究主要就是日本。

逐者，而且可能在21世紀很長的一段時間內都仍能保持優勢，不少人也寧可相信中國崛起會在未來被證明只是神話與夢幻。然而我認為「中國崛起」話語此刻的作用和20世紀初的日俄戰爭相似，對於當時全球反西方白人的信心起了極大的鼓舞作用，作家潘卡吉·米什拉顯示日俄戰爭對於之後亞洲與伊斯蘭世界在知識和政治上頗有影響，無論是西化和反西化、現代化與反現代、泛亞洲主義、留學日本熱的以日本為方法等等趨勢。我把當前的中國崛起與當年日本崛起相提並論，可能不妥當或引起反對（畢竟日俄戰爭有英美貸款軍費等複雜面向，我在此使用的語言也和日本「近代的超克」的一些用語有表面的相似），雖然中國未來是否會有類似的脫亞入歐，以致於不在國際文化秩序方面要求西方對中國的認可（承認），反而接受歐洲中心論或西化，這或許是此刻不可完全預測的，但是被我稱為「泛中國主義」目前所佔據的知識位置卻非如此。泛中國主義是立意與西方霸權有別的位置（亦即，要求自己身分的被認可），經常表現為具有抵抗性質的各種「中國模式或特色」，或表現為對普世價值存疑等等。泛中國主義並不同於中國民族主義（泛中國主義者可能贊成也可能反對中國民族主義），¹⁴「泛中國主義」並不將「中國」當作西方現代所設想的民族國家，一如泛亞洲主義不表示亞洲是同一民族。泛中國主義與西方霸權的關係是「抵抗」與「有別」的競逐。¹⁵

14 一種關於民族主義的流行看法，大抵是將所有民族主義污名化，包括一些左派否定民族主義與階級鬥爭的可能關連，認為民族主義是民族資產階級的意識形態，或與法西斯主義有關，等等。然而對於民族主義的複雜討論是很緊要的。民族主義／民族國家在西方歷史脈絡產生，成為現代性的重要轉軸，不過這樣的西歐歷史特殊情境並不存在於其他地區，但是卻用這套相關理論來套用全球的民族形成（像很簡單的斷言：「民族是虛構發明的傳統」彷彿適用於全球）。還有一個重要觀察點來看非西方的民族主義，一般主流假設是民族主義是從歐洲中心向全球擴散，由於「衝擊—反應」而使東方被迫接受云云，但是西方稍早的東方主義卻斷言東方的缺乏主權觀，這之間顯然有著矛盾。因此這個「擴散」的知識歷史過程又是什麼？

15 為何我要主張競逐？資本主義鼓動競爭的價值，而競逐確實可能存在抗拒、對立、衝突、零和的競爭面向。然而競逐也存在其他面向，也就是要求認可的鬥爭，包括

簡言之，泛中國主義和泛亞洲主義、泛伊斯蘭主義、泛非主義、泛印第安人主義等相似，都傾向抗拒西方霸權。再者，泛中國主義的共同門檻是「立意與西方現代性有別」。然而泛中國主義的「抗拒」或者「有別」的動機均可能出於多樣原因，例如有些人因為文化傳統而抗拒西方現代性，或者因為文化傳統而發展有別於西方的現代性（要求西方現代性的認可），但是其他人則可能因為文明國家、社會主義繼承、反帝反殖、國際關係、歷史發展、民族主義、政治現實、經濟利益等等多樣不同原因，而抗拒西方或者立意與西方有別。因此不同政治立場或動機者均可能就位於泛中國主義。下面我要說明台灣可以透過泛中國主義這個知識位置生產與西方競逐的知識範式。

多極世界、多樣現代、文明衝突這幾個觀念終結了1990年代的終結論，911、2008北京奧運、敘利亞危機這些都是標誌性的註腳。我相信就和以往知識範式的變動與大歷史變化密切相關一樣，此刻的辯論將是過程的一部份。世界歷史的板塊在移動，知識範式不得不丕變。我認為台灣的批判知識人必須調整知識位置，在繼續「向下」的運動，透過在地與全球歷史的中介，而「向上」銜接。

向上銜接就是擬定一個與西方霸權的文明現代知識體系競逐的知識位置。台灣的這個新改變位置在理論上有許多可能性，例如俄國、伊斯蘭、古巴等第三世界、日韓印度、亞洲，但是我看實際地從語言、

了以他者為方法，作為認識與超克自身的方式，尋找差異但並不排除認同或合作（故而也無須優勝對方、取而代之）等等。簡言之，我心目中的「競逐」包括了「競爭」與「有別」這兩個互相糾葛的面向。「有別」是表彰自我，要求他人認可自我，此時傾向獨特的自我、與他者不同的本質。但是競爭則不然：競爭起先或許是抵抗或對立，最終還追求優勝（通常以物質或分配來衡量優勝），自我獨特的傳統與歷史不過是競爭優勝的資源手段，獨特性可以放棄或被視為暫時的，換句話說，競爭不建立在固定本質上的自我認同。故而，競逐所包含的「競爭」與「有別」存在著內部張力。如此看待作為「文明競逐的歷史」之世界史，就將「文明本質」的爭議（如中國文明有無本質？或是在不斷互動與融合中蛻變？）替換為競逐過程中的本質消長。易言之，「本質有無」被「本質消長」所替換了。由此解決了中國特色的本質化爭議。

地緣、文化等研究資源來說，以及台灣與中國大陸在分斷體制下的互動影響來說，台灣的這個新知識位置首選還是中國，或更準確地說，是泛中國主義。當然這個泛中國主義的知識位置對台灣而言倒也不是唯一、非複選的，或者有確切邊界的，畢竟向上銜接的路徑要透過歷史的中介，不同知識主題或取徑可能還會引領我們從中國前去伊斯蘭、中亞、東亞、南洋、或印度等等。泛中國主義知識位置只是知識航行的起點，由此進入世界(史／體系)，不是中西的二元對立，還有伊斯蘭等其他第三世界多重視角。至於中國大陸知識份子，如果他們也採取泛中國主義這個知識位置，那麼便不只與西方霸權的知識體系競逐，而且還能進入(例如)港台在地社運的知識位置。

即便講到這個份上，可能還會有人問：台灣自身能否兀自成為與西方競逐的知識位置而可以不假外求？前面說過，台灣的批判知識因為解嚴後本土的社會運動發展而有很好的知識位置，能深入在地的權力關係與社群，但是我們的理論資源幾乎全部來自西方，而且自滿於「全球在地化」的那個「在地」角色，這倒不是像某個女性主義者所說「奴隸無法用主人的工具拆毀主人的房子」(Audre Lorde, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House")，即，無法用西方知識來批判西方)，而是在歷史造化下，台灣本身不可能是要和美國西方競逐交鋒的位置，因而成為台灣真正向上銜接世界並對抗霸權的一種阻礙。當然這和台灣的地緣歷史有關，而脆弱自滿的台灣總是以對抗中國來轉移對抗美國。總之，台灣還需要透過深入自身的政經社會、文化傳統與歷史的中介，在全球歷史與結構中尋求位置，而這個所尋求的知識位置乃是與西方各方面有競逐關係的國家、文明或區域，不但有全球權力結構、地緣政治基礎，還要有足夠文明底蘊，從而有傾向生產多樣文明現代的競逐性知識的位置。我建議這個位置的首選是泛中國主義。

不過，知識位置不只是研究資源，而且關乎身分、經驗與情感，

例如女性主義或同性戀知識生產的位置是否要求具備真實經驗的女性或同性戀合格身分？階級、族群的知識生產位置是否只有特定階級與族群身分才能進入使用？經驗或許還能替補，但是如果沒有情感的認同，可能擬就那個位置嗎？不論我們向下或向上銜接都會有這樣的問題。然而，身分的差異，以致於經驗與情感的差異，並不是自然而生的，知識位置也生產著這些差異。當前台灣人身分的意義、對於中國的諸種情感與經驗，以及文化中國與政治中國的區分等等，都不是偶然或自然的，而是台灣現有的政治與知識位置產物。如今世界一歷史—社會(world-socio-historical)的新條件使得泛中國主義此一知識位置有了出現的機遇，成為台灣知識人的可能選擇，從而還可能體會新的身分、經驗與情感。如前所述，知識的本質就是認識不知道的身分與過去，將熟習的陌生化，盡量採納擬定更多他人的視角。如何和不同的知識對象發生情感、興趣與利害關係，正是知識人的求知或求生技能。或有人想到：若是仇中的台灣人，自認不是中國人，那麼能否在泛中國主義的知識位置就位？我想這是因人而異、無法一概而論的。¹⁶同時，仇恨比親愛在知識的批判角度上更為有利(cf.趙剛182-183)，仇恨是一種緊繃的有感狀態，而無感才是求知慾的絕緣體，在這方面，做為企圖積極建立另類知識體系的陳光興有很多體會，多年來他的某些朋友學生即使認同轉向亞洲的必要，但是仍然對亞洲互相參照的知識計畫沒有興趣，另一方面，卻對於西方國家、西方思想家興趣盎然。如上所述，興趣、利害、情感當然也有建構成份，與西方支配下的台灣的知識位置是相關的。如今雖然新知識位置的可能已經浮現，不過台灣原有的知識位置，在目前「全球化」的學術權力體制下惰性更強。台灣知識人的浮士德慾望能堪試煉？

16 從反對國際資本主義的國際共產主義運動，到國共內戰以及後來的全球冷戰，最終造就像香港本土論者陳雲這類仇中、但是又立意與西方文化有別的一種泛中國主義位置。

畢竟「那門是窄的，路是小的，找著的人也少」。

(2013/9/30初稿，2014/2/7定稿)

引用書目

中文部分

- 卡維波。〈人民民主：20年後〉。《人間思想》第2期(2012年冬季號)，115-124。
- 艾賈茲·阿赫默德。〈《東方主義》及其後〉，《後殖民主義文化理論》，羅鋼、劉象愚編。北京：中國社會科學出版社，1999，59-71。
- 何春蕤。〈情感嬌貴化：變化中的台灣性佈局〉。《中國性研究》2011年第六輯(總第33輯)，黃盈盈、潘綏銘主編，性學萬有文庫062。高雄：萬有出版社。262-276。
- 阿里夫·德里克。〈後殖民氛圍〉。《後革命氛圍》，王寧等譯。北京：中國社會科學出版社，1999，110-152。
- 恩斬·F·伊辛(Engin F. Isin)。〈東方主義之後的公民權(Citizenship after Orientalism)〉，《公民權研究手冊(Handbook of Citizenship Studies)》，恩斬·伊辛及布雷恩·特納編，王小章譯。浙江人民出版社，2007，157-173。
- 浦嘉珉(James Peeve Pusey)。《中國與達爾文》。鐘永強譯。南京：江蘇人民出版社，2008。
- 索雷爾。《進步的幻象》。北京：中國社會科學出版社，2013。
- 貢德·弗蘭克。《白銀資本：重視經濟全球化中的東方(ReOrient Global Economy in the Asian Age)》，劉北成譯。北京：中央編譯出版社，2000。
- 陳光興。〈「政治社會」與「人民民主」〉。《發現政治社會》，陳光興編。台北：巨流，2000，174-179。
- 傑克·顧迪(Jack Goody)。〈從比較的觀點看公民社會〉。《飲食與愛情》，楊惠君譯。台北：聯經，2004，第14章。
- 甯應斌。〈分斷體制的起源：非歐中心世界史的啟示〉。台灣社會研究季刊25週年退省會，未發表論文，2013.8.12-13。
- 甯應斌。〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉。《公民身分的再思與打造：華人社會的社會排斥與邊緣性》。譚若梅、古學斌、江紹祺編。香港理工大學應用社會科學系政策研究中心出版，2005.4，3-26。
- 甯應斌。〈現代進步觀及其自滿：新道德主義與公民社會〉。《新道德主義》，甯應斌編。台灣中央大學性／別研究室，2013，1-11。
- 趙剛。〈以「方法論中國人」超克分斷體制〉。《台灣社會研究季刊》74，2009六月號，141-218。

- 潘卡吉·米什拉。《從帝國廢墟中崛起》。黃中憲譯。台北：聯經，2013。
- 機器戰警。《台灣的新反對運動》。台北：唐山出版社，1991。
- 錢永祥，2012，「道德進步」：一本書與一種歷史觀—反思Steven Pinker著 *The Better Angels of Our Nature: Why Violence has Declined*》，《政治與社會哲學評論》，第40期，頁204-218。
- S. N. 艾森史塔特。《反思現代性》。曠新年、王愛松譯。北京：三聯，2006。
- 西文部分
- de Benoist, Alain. "A Brief History of the Idea of Progress". Tr. Greg Johnson. *The Occidental Quarterly* 8.1 (Spring 2008): 7-16.
- Lasch, Christopher. *The True and Only Haven: Progress and Its Critics*. New York: W. N. Norton Company, 1991.
- Mohanty, Chandra Talpade. "Feminist encounters: Locating the Politics of Experience". *Social Postmodernism*. Ed. Linda Nicholson and Steven Seidman. Cambridge: Cambridge UP, 1995. 68-86.
- Nisbet, Robert. "Idea of Progress: A Bibliographical Essay". *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought* II.1, January/March 1979. 7-37.
- Pinker, Steven. *The Better Angels of Our Nature*. New York: Viking, 2011.
- Rich, Adrienne. "Notes Towards a Politics of Location". *Blood, Bread and Poetry*. New York: W. N. Norton and Co., 1994. 210-231.

