

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 主體政治與政治主體

Politics of Subjectivity and Political Subjectivity

doi:10.30390/ISC.199805_37(5).0005

問題與研究, 37(5), 1998

Issues & Studies, 37(5), 1998

作者/Author：石之瑜(Chi-Yu Shih)

頁數/Page：61-71

出版日期/Publication Date：1998/05

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.30390/ISC.199805_37\(5\).0005](http://dx.doi.org/10.30390/ISC.199805_37(5).0005)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



主體政治與政治主體

石之瑜

(國立台灣大學政治學系教授)

摘要

在全球化潮流衝擊之下，世界各地出現了各種關於區域認同的主體論述，追求主體地位的政治活動帶來大量衝突。全球化推動者所預期的多元社會，與後現代作家所診斷的解構主義，均顯不足。本文從中國名家學說對主體政治的論述出發，探討名實相怨的現象，以濟當代學說之不足，並依此分析明治維新、酷兒認同、兩岸關係中的主體論述，歸納出因應主體政治所生焦慮的三種途徑：征服、隱藏、自殘，作為人們在全球化與後現代兩種潮流下，反思主體認同時之參考。

關鍵詞：名家、後現代、酷兒（同志）、明治維新、兩岸關係、中國

* * *

壹、前言

當代政治學對於認同政治產生巨大的興趣，這多少是因為冷戰結束後，全球化潮流四處衝擊，引發了各地本土認同的防衛。①認同政治說穿了就是主體政治，而人的主體性向來是政治哲學家的課題，因此認同政治學的發展，跨越了過去四十年來科學與哲學的對立，實證研究與詮釋學派不能再雞犬相聞不相往來。關於人的主體性的考察與實際政治中對於主體地位的追求，已經是主流的論述。然而，對於「主體性」的調查與實踐往往隱含有許多前提，使得調查或實踐的結果，對於主體政治的參與者，亦即政治主體，產生很大的撞擊，則反主為客，使自己成為主體政治的對象。②

本文的目的，是要檢討主體政治現象對政治主體的影響，並將當代流行的後現代學說，追溯到前現代的中國名家，藉由名家的智慧，來補充後現代學說的虛無飄渺。文中並舉了三個跨越歷史時空的例子，分別是明治維新以來日本主體性問題的隱藏與

註① Edward Said 就明言，後殖民主義旨在抗拒，見他的 *Culture and Imperialism* (New York: Vintage, 1993), p. 312.

註② 這就是所謂的「無言以對」，見 G. G. Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in C. Nelson and L. Grossberg, eds., *Marxism and Interpretation of Culture* (Chicago: University of Illinois Press, 1988).



呈現，同志團體追求主體身分的困境，與台灣九〇年代主體政治的種種現象。三個例子的共通性在於：他們都是在主體認同上發生疑惑的社群，都是在全球化的潮流中找尋自己。但顯然又因為情境各異，如日本是殖民主義的主體，另兩者不是；同志團體是在沒有認同基礎的條件下探索主體身分，其他兩者則都有歷史基礎；台灣是在自我否定的混淆之中喪失社群意識，其他兩者則有一定的內在向心力；因此他們處理主體政治的手段可能不同。三者的比較，則透露名家知識論優於後現代學說的地方。

貳、名家論述中的後現代政治

後現代化的政治作風，就是解構；^③解構的含義，在於否定人的主體性。所以後現代的政治學家喜歡對習以為常的概念進行歷史詮釋，將人們視為根本的、基礎的認同，還原成一套特定的歷史情境下發展出來的論述，從而呈現出游移漂浮的文化建構。對於喜用科學概念，熟稔客觀態度，或沈迷宗教、民族等基本教義的人們而言，後現代的政治學除了破壞，沒有其他作用。不過，從後現代這個名詞本身來看，後現代起碼應該具備兩個作用，一個是對現代化的反彈，另一個應該是對現代化的困境找尋出路。現代化的特色之一，是線條分明，主客各有所司，人不隸屬於天地，不臣服於傳統；則後現代化的訴求，是混沌模糊，相互顛覆。

然而，後現代卻又並非真正的後於現代，在中國古代，亦即前現代，已然發展出各種名實相辯的學說，像魏晉的玄學空談就質疑禮樂之道，酷似後現代學說對現代體制的反抗，於是稽康主張越名教而任自然，非湯武而薄周公，阮籍頌揚大人先生的無是非之別，無善惡之異，皆是對儒家體制的疏離。^④更早的是名家，但關於名家的轉述與詮釋十分難懂，所以其中蘊含的後現代哲理，就不為人們察覺。名家對於後現代學說的關鍵啓示在於，任何關於主體的論述，都難免會疏離論述的主體。名家的存在，從兩方面質疑了後現代學說：一是後現代並不後於現代，故後現代三個字本身就是一種建構；二是後現代作為一種建構，具有其不可避免的主體性，並非完全解構而已；故做為對現代化的回應，後現代學說必須承認主體不全是虛構的。

名家主張控名責實，^⑤也就是在前提上承認事物有實的一面。如果不承認實的存在，就無法說明儒家對玄學的批判，也就無法體會社會科學家對後現代學說敬而遠之的態度。強烈來自主流社會或主流學說的反彈，顯示即使是建構出來的主體性，也有實的一面。所以世俗政治對於主體性的重建或虛構固然不能盡如人意，但假如後現代學說是充分的，則只要和人們說清楚，他們追求的主體性是虛擬的，應當就能使之釋懷。但實情往往是人們在情感上不能接受後現代的指導，造成後現代學派只能在邏輯上解構各個主體身分的必然性，不能在情感上解決人們追求主體身分的渴望。名家則

註③ 參見 Pauline Marie Rosenau, *Post-modernism and the Social Science? Insights, Inroads, and Intrusion* (Princeton: Princeton University Press, 1991) .

註④ 參見羅宗強，*玄學與魏晉人士心態*（台北：文史哲出版社，民國八十一年）。

註⑤ 見張新，*中國名家*（北京：宗教文化出版社，一九九六年），頁十一～十七。



提醒人們，不要被名所惑，名是不等於實的，但缺少了名，實也無法呈現。名非實，這是後現代學派所接受的，但名實相辯則是後現代學派拒絕的。

相形之下，名家對現代化歷程中的主體政治，可以比後現代學派起更實際的作用。但名家的滅亡，卻又點出了名家在政治生存藝術上不如後現代學派，畢竟名家對正統政治是直接挑戰的，對名實相怨的現象是直接嘲弄的，但後現代學派則能較好的隱藏自己。如果今人將名家視為一種知識論，而不是視作為官之道，或許古代名家對於非難統治集團而遭殺身之歷史，就不會重演；相反地，名家作為一種知識論，協助人們認清，為何「以名害實」的主體政治，反而會疏離了政治主體；為何人類社會不能脫離名，而進入純粹無名的後現代；為何名的界定必須與時俱進而不能亙古不變？這個「名，可名，非常名」的知識論，如何豐富今人對主體政治的體會呢？

名家著名的學說其實很多，比如惠施的「天與地卑，山與澤平」，與莊子「魚樂之辯」，公孫龍的「白馬非馬」、「楚人非人」，鄧析的「是非兩可」等，無非都在說明「名非實」的現象。像天與地卑就是用以解構天尊地卑的禮法，又像在魚樂之辯中，^⑥惠子不承認人魚之間的主體性可以互換，倘若莊子可以神入魚心，則莊子就不是莊子了，但話說回來，他並沒有堅持莊子非要是莊子不可。聯想力強的人可以在此更深層地體會民國初年西化派與中國本位派的辯論，後者的論點之一，正是西化之後的中國再富強，那也已經不是中國了。惠施對於這個辯論可以提出兩個觀點：第一，西化派的西不是僵滯的，全盤西化的全盤永遠不可能成功，因為西是變動的；第二，本位派的中也不是僵滯的，不能用中的名把中的實給綁住不動了，以西非中是非不了的，只能非中的名，不能非中的實。

一般最熟悉的名家辯士就是公孫龍，他所謂的白馬非馬，前面的馬是具體的、實際的馬，後頭的馬是通稱的、名義的馬，兩者當然不等同。在其他的傳說中或謂，「白馬非馬」論也是「馬非馬」論，同理，一馬為名，另一馬為實，名非實當為名家辯論之精髓。公孫龍還用孔子的話來闡述白馬非馬。蓋一回楚王失弓，則說楚人撿到它還是楚人的，無妨；孔子則建議楚王不如說撿到的都是人，所以只要有人撿到能用都好。公孫龍認為孔子是在主張「楚人非人」。^⑦另一個名家的例子叫「是非兩可」，鄧析把不同人的立場拿來考慮，認為是非何在要看立場，這表面看來是沒有是非，但鄧析則似乎相信有好幾種是非存在。^⑧有人指名家都是詭辯的，不過，名家從實來檢證名的虛矯，對後現代的政治有其啟發。

名家承認實，卻不可名之，總是從名實相怨之處著手，這和後現代政治中人們雖不滿，受到壓抑，卻在現代化的論述中無以名之的現象有所互通。現代化的語言最強

註⑥ 莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出游從容，是魚之樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣，子固非魚也，子之不知魚之樂全矣。」莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」（莊子，秋水篇）

註⑦ 張新，前揭書，頁二二三。

註⑧ 張新，前揭書，頁三三～四〇。



調主體性、人與人或國與國的區隔、人的自由意志等，由於疏離了大量在市場上受到剝削，在主權內受到壓迫，在家庭裡受打凌虐，但卻為體制所忽略（甚至鼓勵）的人們，而為後現代學說鋪了路。但參與解構的人常在尋求認可，這又是後現代學說所解釋不了的。⑨像進入後工業社會的日本，仍然迷戀消失的舊日本；同志團體顛覆主流社會時，也難脫對主流社會多元主義的眷顧有所期待；台灣在追求脫離主權中國的新主體身分時，其實仍是盼望主權社會的認可；就連後現代作家自己發表論文，也是在爭取現代學術界中的地位。

主體地位的彰顯必透過某種名，這些名不純粹是後現代學派指為虛構的東西，而是名家所無法名之，實際上又不斷變動的東西。這個主體性的否定，一定會帶來深刻的焦慮，刺激人們更僵化地依附在某種名之上，所以後現代學派的解構，反而在情感上助長了現代化論述的僵化。⑩名家的主體論述只解構名而不解構實，承認歷史發展對於「實」起的作用，這對於沈溺於主體論述中的現代化過程，或許可以產生更深刻的啓示。名家知識論在這種主體政治中間的問題是，追求主體的人用的是什麼名義？這個名義如何疏離了人的主體？在主體的名義之下，人們如何處理這種疏離？換言之，名非實，故名必害實，然則實又受名的影響，有了這個認識，人們將來才可能進一步發展控名責實的思路。

叁、日本殖民主義的心靈之旅

日本名作家夏目漱石是近代殖民主義鼎盛時期的人物，但他的作品至今仍受大眾青睞。值得注意的，是他在字裡行間所反映的一種關於主體價值的掙扎，這種掙扎是從一個接受西方文明洗禮，拋去傳統，但因而失落的舊日本，邁向一個重新崛起，宰制亞洲，於是拾回自我的新日本的過程。夏目抒寫的情感當然是戰前，但卻也能掌握戰後日本的起伏，畢竟戰後的日本是在原子彈的廢墟中成長，進而到執世界經濟之牛耳。二次大戰消去不盡的陰影，使人無法找到一個貼切的語言，來表達人們對歷史是否會重演的疑懼；如果人們追求的是日本精神的振奮，立即會引起亞洲其他國家關於軍國主義復甦的恐慌；如果人們謹守分寸，處處配合美國，卻又遮掩不住日本的市場表現，經常凌駕美國甚多。這是為什麼八〇年代末期爆發的日本泡沫經濟危機，與九〇年代末期的東南亞金融風暴，反而讓人釋懷，⑪似乎日本不必重蹈歷史覆轍，而能免於率領亞洲挑戰白種人的精神負擔。

夏目的作品引起關注，是因為他的筆鋒透露了也同時隱藏了喪失主體意識的焦慮。他把焦慮交給了上一代，把信心貫注給下一代，雖然信心的來源是什麼，如何表現或

註⑨ 參見 Kwame Anthony Appiah, *In My Father's Home: Africa in the Philosophy of Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1992)。

註⑩ 以致後現代人格被視為病態，參見 Gim Glass, *Psychotics and Power: Threats to Democracy in the Self and the Group* (Ithaca: Cornell University Press, 1995)。

註⑪ 參考詹姆斯·法羅斯，薛絃譯，*瞄準大東亞*（台北：立緒，民國八十五年）。



維繫，並不是文學作品的重點，但卻不能不看到他的作品的殖民時代背景。當上一代過世，下一代成長的故事鋪陳開來，日本新生命已然飛躍紙上。夏目沒有討論日本的殖民主義，但他筆下的新生代卻是殖民主義的產物。殖民主義得以擴張的前提，是落後的中國與先進的日本有所對照所致，那是日本新生代之所以為新的基礎。^⑫

夏目的心靈之旅描述了一個年輕人與老人的邂逅。年輕人滔滔不絕，讀者對老年人的認識，只能透過年輕人的言語來捕捉，年輕人對老人的關心是奇特的，這是生活在兩個世界的人，他們感情的交流是內心的、深層的。當年輕人走在老人與自己的父親之間，時代的交錯變得很明顯，看來拋不掉過去的當然是年輕人不是老人，這也是人們唯一可以理解老人的機緣，更是老人不能拒絕年輕人的唯一理由。但夏目不會把這個理由寫下來，他冷酷地處理兩人之間的關係，切斷年輕人對老人的眷戀——當天皇和他身邊封建大臣過世的時候，夏目安排老人一併過世的情節。舊的時代畢竟要過去的，年輕人不應該眷戀過往，年輕人失去與舊時代的聯繫才能奮勇向前。

人們幾乎要懷疑，年輕人對老人表現出執著的關懷，是不是一種對現代化的威脅？深藏在此的是現代化說不出的懷古，但表現出來的，卻是老人的無語與死寂。到底老人是誰？他的過去有什麼遭遇，都不是老人自己能說給讀者聽的，因為老人沒有現代的語言，所以老人存在的意義，要由年輕人來轉述與詮釋。夏目多少透露出這麼一層對舊時代的悵惘與憐憫，但若年輕人沈溺於這個無語而死寂的過去，那麼他的滔滔不絕與自信自滿，難免會受到感染。夏目知道，他的日本讀者也知道，年輕人無法用一種對抗的手段來處理舊日本的落後，所以他只有等老人過去，才能完全走出舊時代。夏目沒有交待的，則是年輕人的現代性怎麼來的，讀者為什麼能分享他對年輕人信心的描述。

落後的中國不可能不是夏目心靈之旅的背景。當人們接受明治維新改弦更張時，就已然承認日本的屈辱，向白種人追求認可是不可得的，向封建傳統求心靈的寄託，更是緣木求魚。現代化的日本能夠昂首闊步，必須有一個人們可以鄙視征服的對象，從中日甲午之戰到日俄戰爭，再到九一八事變，日本成為東方第一流的國家已是不爭的事實。在落後的東方，日本的現代國民有了一個象徵落後，又可以加以征服改造的對象，當天皇、老人都過世了，中國的老人猶在殘喘，這成了東方人的恥辱。日本的崛起仰賴東方整體的崛起；東方的崛起仰賴中國的改造；中國的改造仰賴日本的領導。對中國的殖民，是日本的宿命，日本人的負擔，也是中國人的幸運。

但殖民者的負擔也是喜悅與信心的來源。夏目在他的遊記中絕口不提日本軍閥的統治行徑與手段，^⑬但沒有殖民主義作背景，作者如何悠遊於亞洲各領地，以一個可以跨越疆域的姿態，儼然凌駕於所有任他周遊觀察的當地人之上，而他的讀者，又如何能視為當然的享受夏目的筆觸。別忘了夏目筆下的老人是日本封建時代的象徵，但殖民擴張之下，日本可以喜悅地疏離過去的自己，切斷與老人的聯繫。在詮釋、切斷

註⑫ James A. Fujii, "Writing Out Asia: Canon and Natsume Soseki's *Kororo*," in T. Barlow, ed., *Formations of Colonial Modernity in East Asia* (Durham: Duke University Press, 1997), pp. 171~197.

註⑬ 闕漏其實反映了共識，見 James A. Fujii, *op. cit.*, p. 185.



自己的歷史過程中，人們免於焦慮之道，就在於征服落後的亞洲。在這方面，日本軍國主義者是痛苦的，若不能繼續覓得擴張之地，日本將退回老人代表的死寂，除非所有白種人都從亞洲驅離，日本難以成爲白種人同一流的民族國家。

既然所有白種人皆在亞洲殖民，日本要躋身一流當然也不能例外。但單單只是在亞洲找個殖民地是不夠的，三國干涉還遼就是最好的啓示。到底是要徹底的脫離亞洲，還是要領導亞洲人趕走白種人？日本的位置在哪裡？脫離亞洲論的無奈在於，日本身在亞洲，有場所之累，脫離亞洲之後，日本是什麼？白種人不接受日本作爲平等的一員，仍然把亞洲看成是日本的身分，但亞洲仍然籠罩在封建落後之中，日本回到的那個亞洲豈能與日本爲伍？^⑭從脫離亞洲到回到亞洲，既然回不去了，就只能改造亞洲。日本軍國主義所感受到的負擔也確實非亞洲其他國家所能體會，後來日本受到原子彈的攻擊，自歎爲大戰受害國家，也得不到同情。原子彈變成日本要加入白種人陣營的懲罰，反倒是白種人與落後的亞洲攜手抗日，帶給日本一種失去場所的淒涼。

夏目的作品在二十世紀尾聲依然受到重視，說明日本作爲一個第二位階的殖民主義者，夾在白種人與亞洲、中國之間的困惑，至今沒有解決。老人已經去世，年輕人得以詮釋老人的那股驕傲與好奇已經淡去了，但老人的無語與死寂仍然深藏在年輕人的意識當中，那種死寂在年輕人的語言中是無法表達的，超越克服的機緣，存在於對亞洲的殖民擴張之中。當殖民主義式微之後，又處處表現在對亞洲各國女性的色情消費與凌駕之中，與對亞洲的經濟控制之中。色情與經濟是當代日本從事心靈之旅新渠道，是悠遊的主體與待改造、供把玩的客體之間，無法言語的一種國際政治活動。^⑮

肆、現代化語言之外的同志認同

八〇年代以來，同志政治（酷兒政治）撞擊了主流的政治社會，不斷有社交名流透過自我證言，表白自己的同志身分，或可喚起主流社會對同志社群的認知，進而免於社會大眾的歧視對待。儘管站出來的同志可能受到這樣或那樣不同的待遇，但靠他們原先的知名度，在相當程度上仍被主流社會繼續接受。但沒有專業知名度的同志，卻難以奢望可以靠著告白，來讓社會大眾接受他們作爲社會正常的一名成員。告白的人，不但不能改變親屬們對自己諒解，反而使得親屬們倍感困擾，連累他們也成爲社會指指點點的對象。甚至，這個告白不徒無法讓自己的認同獲得認可，還會引來大批的目光。有人懷疑告白的人是不是真的是同志？還只是一時的迷惑？其他人則要研究一個正常人的性別偏差如何發生。在這些對話之中，同志不被當成一種認同或身分，只是一個異化現象罷了。^⑯

註⑭ 參見 Kenneth B. Pyle, *The New Generation in Japan: Problem of Cultural Identity, 1885~1895* (Stanford: Stanford University Press, 1969) .

註⑮ 參考 H. Fukui, "The Japanese State and Economic Development: A Profile of a Nationalist-Paternalist Capitalist State," in R. P. Appelbaum and J. Handerson, eds., *State and Development in the Asian Pacific Rim* (New York: Sage, 1992) , pp. 199~226.

註⑯ 參見 Eve Kosofsky Sedgwick, "Epistemology in the Closet," in H. Abelove, M. A. Barale, and D. M. Halperin, eds., *Lesbian and Gay Studies Reader* (New York: Routledge, 1993) pp. 45~61.



結果，自我告白的同志未能進入主流社會的互動，卻又回不去同志的社群，這是因為主流社會不承認有這個社群存在，而這個社會也缺乏一種主流社會認可的語言，來表述同志的身分。走出同志社群，走入主流社會的動機，是要獲得認可，但所得到的則是徹底的解構，除了少數同志因為專業表現普受喜愛，成了主流社會容忍異己的樣板之外，^⑭多數人猶然棲身於那個難以名之的異類的黑暗世界。同志權運動因而不像是女權、黑人民權等運動，不具備主流社會認知的性別、膚色認同，一旦站出來的人退不回去，則沒有站出來的人就繼續隱藏，造成許多同志社群的相關傳說與印象。

換言之，同志社群作為一種社群就成了黑暗的徵兆。最廣為流行的說法，是同志社群為愛滋病的傳染媒介來源，從而忽略其真正的傳染管道之外，也在年前爆發豬隻口蹄疫時，將問題簡單化為是大陸疫區的傳播。如果一項傳染病純屬地方病，則無所謂傳染可言，地方病的說法通常延誤了對傳染渠道的研究與管制，造成疫情擴大。當人們將焦點放在隔離疫區的時候，通常忘記了，是所謂文明高尚衛生之地的人，為了要剝削當地人的資源，恣意講出不加管制，造成特定傳染病的蔓延。就像口蹄疫的散播，不怪罪媒介，或牧區隔離不當；而怪罪作為客體的，靜滯的當地病媒，愛滋病學也只怪罪他們想像中的同性戀疫區。^⑮

隨著多國籍企業與種植業在世界各地普設公司、軍事基地、經營作物農場、觀光勝地，殖民母國前往各地的人，必須依賴當地的色情業提供各種為滿足性需求的行業，^⑯透過異性、同性、雙性戀的渠道，散布愛滋病源，同時將文明優劣的訊息不斷鞏固強化，並不當地污染各地醫院血庫，在人類意識到問題的嚴重性之前，就已將愛滋病原，遍撒全球各角落。當同志團體被單獨挑出作為「疫區」的時候，同志與第三世界同時被禁錮在黑暗世界中。同志團體的發言人不能發言，其理有三，一是沒有一群同志身分明顯的人，站在他／她身旁證明確實有這麼一群人要被代表；二是沒有一種恰當的語言能表述立場，而不受主流社會投以異樣眼光；三是發言的結果可能引起極大反彈，造成更尖銳的壓迫。

但又因為同志的黑暗世界被渲染成愛滋病疫區，好心的人又祈禱希望上帝將人們拯救於黑暗之外。黑暗之名刺激了若干同志要洗刷的心願，他們的困境在於社會不相信，他們身邊有這麼一個需要被洗刷冤屈的主體。如果說，站出黑暗世界是在重建主體，其結果是被強迫承認，這個主體根本不存在。不論是親屬或者是衛道人士，拯救的心情不容許他們接受同志的身分特性，造成同志在主流社會中謀求生計時，必須自我疏離，從而在找尋同志共體時艱的過程中，就發展出對主流社會的排斥，^⑰則同志

註⑭ 見 D. A. Miller, "Secret Subjects, Open Secrets," D. A. Miller, ed., *The Novel and the Police* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 207.

註⑮ 參見 Cindy Patton, "Queer Peregrinations," in M. Shapiro and H. R. Alker, eds., *Challenging Boundaries* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 363~382.

註⑯ 見 Cynthia Enloe, *Bananas, Beaches & Bases: Making Feminist Sense of International Politics* (Berkeley: University of California Press, 1989).

註⑰ 見 Marilyn Frye, "Some Reflections on Separatism and Power," in *Lesbian and Gay Studies Reader*, pp. 91~98.



團體的自我疏離，就升高為人類、社會的自我疏離，激化使人們痛恨自己的社會，則面對同志團體的恐懼感有增無減。

對同性戀的壓抑，透露了人的自我壓抑，這個壓抑深層的對象可以是自戀。所有自戀都是某種程度的同性戀，所有社會都自孩提時期轉移自戀：在個人主義社會裡，教導孩子們享受自己的主體性，並尊重他人的主體性；在集體社會主義裡，抑制自己的主體性，委身於集體的主體性。^②則同性戀的傾向就轉移為對抽象知識、國家、領袖的追隨。當同志團體挑戰主流社會對同性戀投射的方式時，也自然將矛頭指向社會上對自戀的壓抑，因而是對既有社會規範、紀律的顛覆。故同性之間的縱情，比異性之間的縱情，更深層的暴露社會建制的反人性、反自然，則同志團體被形容成是一種反社會的現象，也就不足為奇了。這部分說明了，在現代化過程爆發的革命運動中，許多領袖具有同性戀的傾向，算是對既有社會壓迫感的一種反求諸己的回應，而其間夾雜沮喪與焦慮，可以理所當然有助於解釋革命的凶暴。

同志團體的根本困境，是現代化的語言裡，沒有適當的途徑來表達人們的認同與身分，更在於這個可能的身分，是在現代之前就存在的。對同志認同的消除，使同志群體處在兩難中：走出黑暗世界，以爭取現代化潮流所賦予每個人的權利；還是留在黑暗世界中，以免被更徹底的解構。主體性的模糊或消失成為追求主體地位的結果，這個矛盾當然不只存在於同志團體身上，任何夾在本土與西潮之間的社會，都有雙重認同的困擾，或消失認同的恐懼，這是為什麼無語與死寂，往往是同志碰到主流社會時的表現，在前述日本的明治現代化中，看到的也是如此。

伍、台灣後殖民情境中的打壓與抗爭

九〇年代中期以來，台灣連續出現駭人聽聞的重大刑案，以及校園犯罪事件，包括因為複雜男女戀情導致的兇殺案，以及青少年凌虐同學致死的案件。刑案的手段兇殘超過社會以往所熟悉，從而引起大量探討。無獨有偶地，是台灣政壇的主體政治亦在九〇年代甚囂塵上，舉凡台灣在國際上追求主權身分，在政治上推動主權在民，在文化上營建生命共同體，在經濟上推動亞太營運中心皆是。^③在主體論述中，另一個關鍵的討論，是誰在「打壓」主體性的營建，誰是內在的「奸細」。主體的意識透過「打壓」與「奸細」兩種論述，成為社會日常慣用的語言。對抗或超越打壓，征服或肅清奸細，成為與主體論述不可分的現象，也就是將外在現象當成客體加以宰制的政策，決定了主體地位的強度。外在對象的客體化消弭了他／她的人性，也就決定了彼等成為暴力犧牲品的命運。

九八年三月台北爆發了聯勤採購弊案，一名市議員揭露了一位上校軍官的自白書，

註② 見石之瑜，「民主人格：精神分析的政治文化侷限」，問題與研究，第三十六卷第五期（民國八十六年五月），頁一～一二。

註③ 參見李登輝，經營大台灣（台北：遠流，民國八十四年）。



接著造成台北政壇的震動。自白書的真偽由檢察官與法官來認定，非所關切，此地的重點是弊案中的暴力邏輯與暴力現象。根據自白書，黑道綁標的手段不是利誘，而是暴力毆打。被自白書隱射到的立委則宣稱有人「打壓」。國防部對自白書發表的第一個反應，不是澄清自白書的內容，而是要審辦自白書洩漏出國防部的管道。^②這些習以為常的論述反映了一個主體性與客體化的前提，即有外在對象不當地壓制或顛覆了論述者的主體性。這是台灣當前公眾語言中的根本邏輯。

在追求主體感的過程中，最大的威脅可以區分為二，一是使得主體意識受到壓抑的外在對象，另一是使主體意識失去依據的外在對象。這兩種外在對象的輪流出現，是營建主體感不可或缺者。自九〇年代以來，最頻繁也最主要的威脅，在「打壓」論述中非中共莫屬；而顛覆「主體」基礎的則是「台奸」論述中出現過的台商、新黨、修正主義台獨、外省人、留學生等。^③有趣的是，這兩種威脅成為台灣主體意識的內涵。就像在震驚中外的白曉燕命案中，兇嫌自己的論述是遭到背叛，在逃亡中家人則被「打壓」，他在報仇的過程中被媒體稱為好漢而投降；^④在清大情殺命案中，兇嫌一方面因為好友不讓於情場，又在使用她的信用卡時不受她的諒解，^⑤前者是打壓，後者是背叛，在案發後從冷酷的個人中心，一變成爲無顏見人。

這兩種命案迥異之處在於，白曉燕命案是冷血的、預謀的，清大命案是情緒的、瞬間的，但其間犯案者主體意識之脆弱，受害者客體化傾向之濃郁，又實在令人不得不正視主體論述之深入人心。甚至可以說，主體論述的氾濫，引導人們思索自己的主體位置，從而對過去人情社會貶抑主體意識的習性，產生抵觸心理。然而，主體意識在人情社會中無法彰顯的困境，使得已經進入主體論述的人們無所適從，才不得不藉由外在的威脅與打壓、顛覆與背叛，來反證主體之存在，則自然的結局就是抗爭與征服。的確，主導台灣主體論述的兩岸關係，就同時是以抗爭與征服來同時建構的，則尋求外在對象的客體化乃是主體論述不可或缺的。

抗爭的表述最明確的，就是以戰止戰的務實外交邏輯。^⑥雖然務實外交講的是雙重承認，不以對抗中共爲目的，但以戰止戰的外交方針，明確反映了抗爭的情緒。但更重要的是，當抗爭對象模糊化之後所產生的焦慮。任何人不能忘記中共在台海進行

註② 有關報導，參見聯合報，民國八十七年三月十二日~十五日，版二。

註③ 見黃正文，「誰是新台灣人的公敵」，輯於黃著，新台灣人（桃園：世紀出版社，民國八十四年），頁一三一~一三五；陳邦鈺，「開放大陸就學，後患難估計」，中央日報，民國八十六年十月二十七日，版二；林弘展，「中國以商圍政，台商大老遭利用」，民眾日報，民國八十六年十月二十七日，版九；黃瑞逸，「建國黨批評向中國交心」，民眾日報，民國八十六年十二月十二日，版三；辛在台，「瞧這個促銷廣告式的社論」，中央日報，民國八十六年十二月十二日，版七；社論，「國民黨應汲取敗選教訓下定決心深化改革」，自由時報，民國八十六年十二月四日，版三；又參考社論，「政治信任崩潰是形成金融風暴的主因」，聯合報，民國八十六年十月十八日，版二。

註④ 見相關報導於中國時報，民國八十六年十一月二十日，版二、六。

註⑤ 見潘國正、羅俊賢、朱虔竹，「校園情殺案，手帕交變臉奪命」，中國時報，民國八十七年三月十三日，版二。

註⑥ 見張宗智，「章孝嚴談外交以戰止戰，不可以和求和」，聯合報，民國八十六年八月十九日，版九。



飛彈試射，藉以警告分離主義之際，西方媒體贊譽李總統為「民主先生」的驕傲。但當西方態度丕變，以追求和平為旨，北京方面並配合宣揚和平攻勢時，台灣的主體論述頗失依據。依照這個邏輯，真正的威脅，不是導彈在台海的演習，而是北京在國家認同立場上的讓步，這將造成台灣人民敵我意識的模糊，則「木馬屠城」指日可期。花言巧語的破壞性，因而被視為是大過於軍事對立。^⑳

花言巧語的功效，在意志不堅的人身上最容易發酵，這是為什麼台北大陸政策當局一再強調要鞏固領導中心，建立對抗中國威脅的共識。若失去被顛覆的危機，將不利於主體論述的延續，這正類同於所謂的不斷革命論，即必須不間歇地選定革命目標，以維繫革命精神。內在奸細的存在也容許人們轉移外在抗爭失敗的沮喪，賦予人們一種不斷淨化的喜悅，即使在面臨死亡時都含糊。一位知名的分離主義作家就曾經告白，雖然自己是作家，但到了最後關鍵時刻，也可以變成暴徒，保證在中國統一之前，有充裕的時間，把所有台奸都殺光。^㉑在這個主體論述裡，主體的完成在死亡，一連串的死亡是主體的昇華不可置疑，先是所有台奸的死亡，在那一剎那，主體台灣也遭到中國一統勢力吞噬而死亡。

台灣的主體論述走到對抗與征服的極端，是受到歷史情境的制約所致。主體論述的前提是，台灣的主體性本然無可懷疑，問題在於這個主體性受到一再抗拒，先有對中國文化的貶抑，認為那是封建落後的代表，後有對日本殖民史的批判，指為皇民化的奴化教育，再有來自美國逐步地撤銷對台灣國際主體性的認可。而當代台灣若論價值體系，不是受中華文化所影響，就是美、日價值的形塑，在中華、日本、美國相繼受到貶抑的主體論述中，主體論述的內涵消逝了。則主體論述的印證，只有依賴各種客體化的政策，透過對抗與征服來詮釋主體。人們即使認知到主體論述的困境，也已經無法回到之前的歷史，坦承自己作為無主之地、附庸、反共基地等定位。

如前所述，主體論述影響所及，絕不只限於政治領域而已，在普遍性追求主體性的宣傳之中，年輕人、政治人物都一樣必須處理那個本來就含糊不明的主體，在公共生活中表現成主體地位明確的模樣。問題在於，這種表述形成彼此衝突，使得主體意識得不到認可，主體就成為權利的代名詞，權錢交易決定了誰可以以自我為中心，主體地位是靠著權力與金錢在支持，當權力與金錢不足時，暴力就成為一個出路。清大的情殺案，白曉燕的撕票案，分離主義作家殺台奸的預謀，國防部的洩密案不是孤立事件，他們透露出兩岸關係中以戰止戰與鞏固領導中心的相同邏輯，是一個沒有主體歷史的人群，在主體論述中迷失了自己，從而相互客體化的結局。

陸、結 論

日本要脫離亞洲不可得，又不肯回到亞洲，成了一個亞洲殖民主義中心；同志社

註⑳ 見社論，「切勿沈醉在兩岸和平的氣氛之中」，自由時報，民國八十七年二月二十五日，版三；沈潔，「比飛彈還兇的花言巧語」，自由時報，民國八十七年二月二十五日，版十一。

註㉑ 見李喬，「台灣人民起來消除台奸外敵」，自由時報，民國八十七年二月七日，版十一。



群想要走出黑暗世界不可得，又擔心回不去同志社群，只好繼續留在黑暗世界；台灣要走出中國主權範圍不可得，又失去內部社群的內聚力，大家只好互斥為奸細。他們都是看到主體政治潮流中的契機，因為攫取不到，從而疏離了自己的主體意識，表現成征服、孤立、自殘三種回應。主體性是現代化潮流中的神話，在這三個例子中得到印證，但人們陷在主體論述中不可自拔又是事實，後現代學說對主體論述的解構與批判不遺餘力，但因為不能滿足人們情感上對主體身分的渴求，除了具體指出主體論述的人為虛擬特性，並不能抒解政治主體自我疏離帶來的焦慮與暴力，反而還有強化主體論述的副作用。

名家的知識論認可了追求主體性的人有某種不可言傳的主體意識，因此對於政治實體的自我疏離視為正常現象，而不是另一個等待解構的對象。但同時，名家知識論和後現代學說一樣，看到用來表述主體身分的說法都具有虛構性，因此並不會和玩弄主體政治的統治集團妥協。名家知識論的發展空間，在於它進一步問，什麼樣的名義政治會造成什麼樣的焦慮，有哪幾種處理焦慮的手段？本文目前歸納了三種處理焦慮的手段：征服、孤立、自殘，受到實力、能見度、內聚力程度的不同而成為因應手段。實力強的走征服路線，如日本；能見度低的走孤立路線，如同志團體；內聚力渙散的走自殘路線，如九〇年代台灣。下一步的研究，就是找出使不同社群免於焦慮的主體政治途徑。

* * *

(收件：87年4月14日，接受：87年5月12日)



Politics of Subjectivity and Political Subjectivity

Chi-Yu Shih

Abstract

Politics of subjectivity has become a major concern in postmodern politics. However, postmodern politics is hardly “post” modern to the extent that politics of subjectivity and related discussion existed in pre-modern China as far back as the Chou (Zhou) dynasty. This paper traces the parallels between the School of Logicians in the Spring-Autumn Period and the postmodern school of the late 20th century and argues for the reactivation of the epistemology of the School of Logicians. This school reveals the delicate difference among political subjects at different places and times. Three approaches of politics of subjectivity are identified and empirical cases are provided accordingly. They are “conquering,” as in the Meiji Restoration, “withdrawing,” as in queer politics, and “othering/self-alienating,” as in Taiwan’s China policy.

Keywords : School of Logicians, postmodernism, queer, Meiji Restoration, Taiwan, China

