

批判的主體與主體的批判： 知識分子的反抗與共謀

楊小濱

中央研究院文哲所副研究員

國立政治大學台灣文學研究所兼任副教授

中文摘要

當代台灣知識分子是一個矛盾而曖昧的群體。本文旨在探討他們如何在對權力中心的抵抗或依附的關係中建立某種主體性幻覺。令人困惑的問題包括：為什麼在台灣無畏反對獨裁的異議知識分子（比如陳映真和李敖）對大陸的另一個強權卻充滿友善甚至諂媚？本文剖析以陳映真為代表的現代知識分子型左派和以李敖為代表的前現代文人式自由主義，如何由於他們的美學保守主義而缺乏批判的全面性和複雜性，並認同了某種同質化的理念模式。本文試圖說明，自足的批判主體只可能是被「大他者」的符號秩序所規定和俘獲的幻覺主體。本文進一步討論了經由美學現代主義訓練的知識分子（比如龍應台和陳芳明）是否，或在多大程度上，有可能將多元、雜糅與反諷帶入文化政治思考，最終將批判的主體與主體的批判結合到一種異質立場的文化政治話語中。

關鍵詞：批判主體性、台灣知識分子、政治權力中心、現代主義、國族主義

Critical Subjectivity and Critique of Subjectivity: Intellectual Resistance and Compliance

Yang Xiao-Bin

Associate Research Professor,

Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

Associate Professor, Graduate Institute of Taiwanese Literature,

National Chengchi University

Abstract

Contemporary Taiwan intellectuals appear to be full of contradictions and ambiguities. This paper investigates how they establish an illusion of subjectivity in their resistant or compliant relationship with the central power. The puzzling questions include: Why do dissident intellectuals, such as Chen Ying-Zhen and Li Ao, offer friendship or even flattery to another hegemonic power in China? The paper analyzes how modern intellectual leftists, represented by Chen Ying-Zhen, and premodern-style liberal literati, represented by Li Ao, both abhorring literary modernism, lack critical complexities and aspire to homogeneous ideals, due to their aesthetic conservatism. The paper attempts to demonstrate that the presumably self-sufficient critical subject is doomed to be an illusory subject stipulated and captured by the symbolic order of the Lacanian big Other. The paper continues to discuss whether, or to what extent, such intellectuals as Lung Ying-Tai and Chen Fang-Ming, who have been trained in aesthetic modernism, may bring pluralized, hybridized and ironized subjectivity into culturo-political thinking,

and combine the critical subject and the subjective (self-) critique into a culturo-political discourse with heterogeneous positions.

Key words : critical subjectivity, Taiwan intellectual, political power center, modernism, nationalism

批判的主體與主體的批判：

知識分子的反抗與共謀

批判者的合謀？

一九九〇年二月，台灣著名作家、異議知識分子陳映真帶領「中國統一聯盟」代表團訪問大陸。這是陳映真第一次踏上這片似乎令他魂牽夢繞的土地。一九九〇年二月十九日，江澤民在北京人民大會堂會見陳映真為團長的「中國統一聯盟」大陸訪問團。陳映真在開場白時就表示：「當我們踏上分離四十多年的父祖的大地之後，才真正感受到一個真實的中國，一個歷史悠久的中國，一個到處充滿活力的中國。」¹而這個被陳映真稱為「充滿活力的中國」，半年多前六四事件的血腥記憶還沒有褪去，中共當局對六四暴亂分子的鎮壓剛過了高潮，大批知識分子正遭到整肅，中國的思想文化界處在一片肅殺中。此時，上海詩人宋琳和批評家李劫因為參與學運遭拘留尚未獲釋，而四川詩人廖亦武、萬夏、李亞偉等不久也將因錄製配樂詩歌朗誦磁帶《屠殺》和拍攝獻給六四受難者的詩歌電視藝術片《安魂》而入獄。

此時，陳映真與江澤民晤談甚歡，會談的巨幅照片刊登在次日的《人民日報》上。對於處於歷史低潮的中國知識分子來說，一位來自海峽對岸的不畏強權的異議分子與海峽此岸由於國家暴力事件而躍居黨政最高領導位置的統治者的握手是意味深長的。我們似乎很難用以下的單一理由來解釋——即，作為一個中華民族主義者，陳映真始終必須將中國大陸視為肉體意義上的故鄉。當然，在這方面，陳映真與其宿敵余光中共用了某種情感上的歸宿，正如余光中的著

¹ 《人民日報·海外版》，（1990年3月12日）。

名詩句所表達的：「當我死時，葬我，在長江與黃河／之間，枕我的頭顱，白髮蓋著黑土／在中國，最美最母親的國度」²。或者，還是陳映真的左翼思想致使他將共產黨中國視為精神上的故鄉，始終不渝地追隨現代左翼中國文人的思想軌跡？

不過，被陳映真斥為向威權當局告密的反共作家余光中並沒有向大陸中國的威權統治伸出熱情的臂膀。但事情的複雜性在於，我們卻並不能據此得出結論：右翼（或至少非左翼）知識分子一定會與中國大陸的集權政體保持精神上的距離。另一位台灣頗具代表性的異議分子、自稱自由主義者的李敖近年來在鳳凰中文台的《李敖有話說》節目中公開發指責六四動亂，頌揚解放軍的「平暴」功勳，並把悲劇的責任推給西方尤其是美國勢力的干涉。³我們驚訝的是，李敖在電視媒體上所表達的完全重複了大陸官方的話語。當然，更令人驚訝的是，這位自稱為胡適門徒，鼓吹全盤西化的李敖絕非左翼文人，他和陳映真的政治傾向可謂南轅北轍。在他的《胡適評傳》中，李敖曾經用如此溢美的詞語來稱頌胡適：「胡適之是我們思想界的偉大領袖，他對我們國家現代化的貢獻是石破天驚的、不可磨滅的。」⁴這位理應反共親美的李敖，在二〇〇六年轟動一時的「神州文化之旅」的各大學演講中，儘管羞答答卻明確不過地從各個不同方面對中國共產黨（特別是其為人所詬病之處）加以讚美和辯護。⁵

其實，平心而論，李敖在六四事件發生時所發表的言論本來是另外一個調子。在一九八九年六月五日的〈我是天安門〉一文裡，他在回顧了三一八慘案之後說：「六十三年過去了，在我這天安門前，歷史又重演了。同樣的熱情、同樣的流血、同樣的禍首、同樣的罪狀、同樣的辯解理由。所不同的，是血流的多少、是時間的長短、是痛苦的淺深。不過，當毛澤東的豪語——『誰去鎮壓學生運動？只有北洋軍閥！』言猶在耳的時候，北洋軍閥死而有知，他們會向我竊笑。六十三年前的抗議者，如今變成了開槍者」。⁶可以明確看出，李敖當

² 余光中，〈當我死時〉，《余光中集》2卷（天津：百花文藝出版社，2004年），頁115。

³ 見李敖，《李敖有話說》（北京：中國友誼出版公司，2005），頁40-42。

⁴ 李敖，〈播種者胡適〉，《李敖大全集4》（台北：榮泉文化，1999年），頁19。

⁵ 見竇應泰編著，《李敖檔案》（台北：博揚文化，2005年），頁314-323。

⁶ 同上註。

時對於暴力鎮壓的抗議姿態。那麼，是什麼促使李敖改變了立場？難道僅僅是因為踏上中國大陸便懼於國家機器的威力？還是為了能夠在鳳凰中文台的《李敖有話說》欄目不被撤除？抑或他真正改變了政治信仰或歷史觀？

同樣，陳映真對於毛時代的極左政策也並非不曾有過批評。在一篇回憶江文也的文章〈從江文也的遭遇談起〉中，陳映真把江文也受到迫害的原因歸結於「中共黨和政治生活中缺少客觀的、制度化的民主主義」和「不曾經過資本主義改造的，中國前近代社會的落後的物質條件，反映到中共體制中，馴至在一身毛裝，滿口馬列語言的外表下，頑強地存在著落後的性格」⁷。在憤怒的時候，他甚至會反詰道：「我就不知道，一個把中國大陸搞成今天這個樣的『黨』，為什麼就不能反對，就不能批判。」⁸他甚至曾經呼籲中國大陸停止對作家的迫害，釋放異議分子魏京生和王希哲。⁹我們也不禁要疑惑：陳映真的批判鋒芒日後為什麼消失無蹤？

在回答這些問題之前，我們或許可以仔細考察，陳映真與李敖二人對中國共產黨的擁戴，本來還是有不同的側重。對於在蔣介石時代就熟讀並信仰馬克思主義的陳映真來說，改革開放後的中國已經染上了市場化體制的汙點。因此他對中共當前實行的單向經濟主義並非沒有批評。比如，在〈被視為牛馬的日子〉一文裡，陳映真揭露了一家在廣東的台商如何虐待工人的現象，並且呼籲：「發展社會主義市場經濟的偉大戰略的同時，怎樣同時真心實意地堅持工農做為黨和國家主人的原則，中國億萬工農正急切地求索賢明的答案。」¹⁰但是，在他心目中，國家主導話語仍然是神聖的，集權制度的領袖也仍然是必須膜拜的源泉：「對於十五大報告中，江總書記宣告中國將依法治國，工人們抱著熱情的期待。」¹¹相反，對於李敖來說，改革開放後的中共政策才更符合他的期待。他在復旦大學的講演中說：「在四九年以後，我們必須承認，中國共產黨很努力的去造出一個天堂。可是鄧小平說其中有二十年的時間浪費了，為什麼浪費了？

⁷ 陳映真，〈從江文也的遭遇談起〉，《鳶山》（台北：人間，1988年），頁102。

⁸ 陳映真，〈關於中國文藝自由問題的幾些隨想〉，《鳶山》（台北：人間，1988年），頁55。

⁹ 見陳映真，〈讀七教授「坦白的建議」有感〉，《中國結》（台北：人間，1988年），頁137-138。

¹⁰ 陳映真，〈被視為牛馬的日子〉，《南方週末》（1998年4月17日）。

¹¹ 同上註。

大躍進、文革都浪費了這些時間」，「當我們有信心，不要以為共產黨不會開放，我們認為它會開放，我們逼他，哄他，騙他，勸他，他會開放。」¹²或者說，對李敖來說，如果能夠堅持改革開放，如果中國能夠堅持市場化的道路，極端的手段或許最終是值得同情的。這樣的立場與鄧小平的立場十分相似，鄧試圖建立的無疑是一種政治威權體制下的經濟全球化和市場化。

作為威權時代的抵抗者與受難者，陳映真和李敖，或許都曾經是集權主義統治下的中國大陸知識分子所景仰甚至仿效的楷模。然而，現實卻往往並不是按照某種想像的秩序來置列的。人們甚至會疑惑，是否應當回到毛澤東的「凡是敵人反對的，我們就要擁護」的著名論斷來解釋他們的行為？或許，對於陳映真和李敖來說，凡是他們的敵人蔣介石所反對的——首先當然是共產黨——他們就不得不擁戴？不幸的是，這樣的疑惑可能在某些情境下正是事實。比如，李敖就曾經在反蔣的時代聯合過陳水扁，合作辦刊。但這樣的合作因時而變，合作與敵對的策略往往類似於中國古代的合縱連橫，這對於熟讀漢文典籍的李敖來說是能夠輕易挪用的戰術。¹³

從任何意義上說，鼓吹全盤西化的李敖都不是西方價值的實踐者，而是徹頭徹尾的中華文化的繼承者。而左翼文人陳映真，也如同二十世紀中國幾乎所有「共產主義者」一樣，對民族主義的關注遠遠蓋過了對國際主義的興趣。李敖和陳映真所認同的終極理念，也恰恰正是作為民族國家的中國。中國現代性的主要動力便來自中華國族主義的籲求。作為中華民族的知識分子，李敖和陳映真所關懷的核心問題，與五四甚至鴉片戰爭以來中國知識分子的基本關懷並無二致——中華民族的復興。「是順流而下呢？還是悍然自毀？古老的中國民族呵！你該選擇。」¹⁴李敖的憂國憂民情懷無疑是現代中國主流知識分子話語的一部分。在一次大陸記者的採訪中，李敖甚至不惜往自己臉上貼左派的脂粉，但卻是為了表達民族主義的情懷：「我對《毛選》、《鄧選》（《毛澤東選集》、《鄧

¹² 見竇應泰編著，《李敖檔案》（台北：博揚文化，2005年），頁319、322。

¹³ 在很大程度上，自稱自由主義者的李敖，與自稱馬克思主義者的毛澤東相似，試圖掩蓋思維中占據主要地位的中國傳統思想。這只要比較李敖著作中對西方著作的引用數量與對中國古典文獻的引用數量就可以一清二楚了。

¹⁴ 李敖，〈為中國思想趨向求答案〉，《李敖大全集2》（台北：榮泉文化，1999年），頁5。

小平文選》)和《列寧選集》掌握最熟。這跟小的時候有關，我在北京時就痛恨國民黨，嚮往共產黨，對左派刊物比較感興趣。所以我們大家都有一個共同的夢，就是希望中國強大起來，繁榮起來，跟資本主義鬥。我們這代人比較愛國。」¹⁵換言之，無論本身的政治立場為何，也無論是具有怎樣反抗強權經歷，對於陳映真和李敖來說，如果一個強權能夠帶來國族的興盛，它就是好的，就應當獲得支持。可以想見，當代中國政治中「振興中華」的主流話語，正是強烈吸引李敖和陳映真的地方。

必須指出的是，儘管陳映真對市場化中國有善意的批評，他對後毛時代中國仍然抱以極大的熱忱，而這種熱忱甚至可以轉化為盲視。甚至表現在他反擊龍應台的〈請用文明來說服我〉而撰寫的〈文明和野蠻的辯證〉一文。在該文中，陳映真指責龍應台把中國看成「是個『不文明』的、『野蠻』的國家」(儘管龍文的「不文明」或「野蠻」用來指認的並非廣義的中國，而是中國的集權體制及其政策)，並盛讚中國近年來的經濟成就：「中國的經濟發展存在著複雜的問題，但今天，最鄙夷中國的人都不能否認，沒有中國經濟的快速發展，就沒有世界經濟的持續性增長。」¹⁶因此，他在竭力維護中國形象的基礎上重複了集權主義政治的邏輯，以使禁止不利於社會進步的言論的濫權行為合理化。陳映真的理由是這樣的：「經歷過一場很大的思想上、政治上、文化上大革命的大陸上相對獨立化、自由化的報紙，其言論傾向一般不脫資產階級自由主義的傾向」¹⁷。換言之，拒絕「資產階級自由主義的傾向」被暗示為箝制言論自由的合理前提。

批判主體如何認同為宏大國族主體？

可以肯定的是，這個「資產階級自由主義的傾向」正是陳映真視為批判對象的東西。那麼，我們也許可以質問的是，批判主體究竟置身於何處？對於陳

¹⁵ 〈李敖自曝「真面目」望共產黨領導中國繁榮富強〉，《人民日報》(2005年3月30日)。

¹⁶ 陳映真，〈文明與野蠻的辯證〉，《聯合報·副刊》(2006年2月19日、20日)。

¹⁷ 同上註。

映真來說，批判主體永遠處在絕對化的、自我正義的宏大歷史話語一邊。在這樣的情形下，無論是自由主義還是馬克思主義，都可能成為同質化的符號體系，成為一個清晰的、不容置疑的理念化現實。由此我們也就不難理解，為什麼陳映真會從一個像馬克思一樣捍衛言論自由的異議分子轉變為僅僅捍衛「馬克思主義」言論自由的權力維護者。我以為，當他曾堅定地說出「中國應該成為一個有充分思想、言論、藝術表達之自由的國家」¹⁸的時候，他的重點並不是「自由」，而是「國家」。這時，作為批判主體的陳映真認同於一個理想的國家建制，他關注的是如何建立一個體制，而「自由」可以是依附於這個體制的抽象理念。

由此，批判主體的建構依賴於對這個理念化國族實體的認同。而對這個理念化國族實體的不同理解也當然可能引起批判主體的立場轉變。如今，當陳映真所認同的不再是基於「自由」抽象理念的國家時，我們從陳映真那裡聽到了與中國政治統治集團幾乎一樣的聲音：為了維護國家的完美（而非野蠻）形象，那些不和諧與雜質應當遭到剷除，因為陳映真和中國權力當局一樣相信沒有絕對化、抽象化的新聞自由」¹⁹。

李敖以罵人而聞名於世，我們不妨可以說，他長期以來一直也是以某種樣態的批判知識分子形象出現的，無論他採取的批判方式有多麼粗陋。儘管樂於以流氓文人的面目出現，李敖並非沒有陳映真般的理想主義純潔性以及高蹈的知識分子姿態。他甚至以布道般的言詞宣告：「做為新時代的中國知識分子，我們必須向一切陳腐的、落伍的、八股的、神怪的、閹秀的混亂思想宣戰，我們不再容忍它們來毒化青年少年的思想，蠱惑這些清白小朋友的心靈。」²⁰如果說陳映真的思想受到強烈的現代西方左翼政治的影響，李敖則更多的是一個古典的中國文人，一個深受儒家和道家思想影響的文人。他所深信的社會責任感來自孔子的教誨。李敖曾經引用孔子說：「在《論語》中有兩句話：『一言而可以興邦』、『一言而可以喪邦』。這兩句話，十足說明了言論責任的重大。」²¹

¹⁸ 陳映真，〈讀七教授「坦白的建議」有感〉，頁 141。

¹⁹ 陳映真，〈文明與野蠻的辯證〉。

²⁰ 李敖，〈沒有窗，那有「窗外」〉，《李敖大全集 40》（台北：榮泉文化，1999 年），頁 44。

²¹ 李敖，〈論所有的寶全押〉，《李敖大全集 36》（台北：榮泉文化，1999 年），頁 71。

李敖從《論語》中徵引的「邦」，可以翻譯成現代漢語中的「國家」。而陳映真反對民族分離主義、追求中國統一的熱忱也是世人皆知的。可以說，「國家」，尤其是一個一統的、強大的中國（無論是被稱為中華民國還是中華人民共和國），正是李敖和陳映真的終極關懷。比如，李敖在他的長篇小說《北京法源寺》的序言〈我寫《北京法源寺》〉中就明確表示，他「印此書以歸故國，滄海浮生，難忘我是大陸人而已」²²。

但更重要的是，李敖所要建構的是宏大國族主體。他自豪地說：「在一般以小人物為小說的矮叢中，我高興我完成了以大人物為主角的這部《北京法源寺》。寫大人物是多麼振奮自己、振奮人心的事！書中大人物之一譚嗣同，他以身殉道、『蹕屬敢死』（章太炎語），更是『清季以來』、『一人足以當之』的『真人物』（熊十力語）。他一生心血，全在《仁學》一書。」²³顯然，李敖是通過認同譚嗣同等「大人物」，建立起宏大歷史主體的聲音。而譚嗣同的《仁學》，一部混雜了東西方啟蒙思想並且試圖用中國傳統概念來闡釋現代西方觀念的哲學讀物，一方面印證了李敖作為一個西化論者的不徹底，另一方面也指明了李敖對於社會政治現代性的迷戀與迷誤。和陳映真一樣，李敖展示了知識分子所建構的現代性批判主體，而這種現代性批判主體由於對國族主體的強烈認同，最終成為集權政治的護衛者（正如他的大人物之一，改革派康有為，無法擺脫保皇派的命運）。

作為批判知識分子，國民黨時期的陳映真致力於將批判的矛頭指向冷戰意識型態，指向美國帝國主義所操縱的國民黨政權以及台灣分離主義。這種批判的烏托邦主義一旦成為絕對的理念，就可能轉為肯定性的符號秩序。承認自己的創作流於「概念先行」²⁴的小說家陳映真在近年的作品裡也通過認同大一統的中華國族，來努力彌合分裂的國族主體，重新構築一個整一化的國族主體。小說〈歸鄉〉（1999）描寫了主人公楊斌，一個一九四七年派往大陸參加內戰的台灣人，被俘虜後留居大陸，在大陸生活了數十年後回到故鄉台灣，卻遭到排

²² 李敖，《北京法源寺》（台北：李敖出版社，2000年），頁366。

²³ 同上註。

²⁴ 陳映真，《思想的貧困》（台北：人間，1988年），頁81。

斥，最後只能再度回到大陸。小說的標題「歸鄉」具有雙重的含義：一是指楊斌回到他生長的故鄉台灣，但卻無法找到故鄉的親情；二是他最終回到大陸——這個他真正的家鄉。從根本上說，這第二個家鄉似乎才是「歸鄉」的終極所指。無論如何，經歷了大陸當代歷史的風風雨雨，楊斌仍然決定捨棄台灣，回歸大陸；這樣的行為不禁令人想起近年來留居大陸並與大陸官方互動良好的陳映真本人的選擇——一個本應以台灣為故鄉的人，一個對大陸當代政治史具有清醒認知的知識分子。

在小說〈歸鄉〉臨近結尾處，楊斌感慨道：「人不能就不做人。……別人硬要那樣，硬不做人的時候，我們還得堅持絕不那樣，堅持要做人。這不容易。」²⁵這樣，在很大程度上，「做人」成為做一個具有國族故鄉的人，對「人」的界定最終落實到對「國族的人」的範疇。在小說最後，楊斌對大陸的回歸是決定性的：只有認同於這個故鄉，才能建構起一個宏大的國族主體，才能消弭國族主體分裂的現況。

浪漫派與通俗派為什麼反對現代派？

本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）對國族這個「想像共同體」的論述早已深入人心。而根據尤金·歐布萊恩（Eugene O'Brien）的說法，國族的形象是拉岡意義上的「鏡像」，是處於想像界中的前主體所誤認的自我。這個鏡像階段的主體首先是虛幻的主體，並且以屈從於作為符號秩序的國族主義話語為終結。²⁶在這裡，想像的關係是由成為鏡中形象的欲望決定的，這個階段在佛洛依德看來也是自戀的階段。作為自戀主義者，李敖和陳映真也在其他的方面表達出這種傾向，比如李敖自詡「五十年來和五百年內，中國寫白話文的前三名是李敖，李敖，李敖」²⁷，而陳映真則化名許南村評論自己的小說。

²⁵ 陳映真，〈歸鄉〉，《忠孝公園》（台北：洪範，2001年），頁66-67。

²⁶ Eugene O'Brien: "Reflections on (of) Nationalism", *Kairos* (Vol.3 Issue2, Fall 1998), <http://kairos.technorhetoric.net/3.2/news/eugene.html>.

²⁷ 李敖，〈獨白下的傳統·複出題辭〉，《李敖大全集 6》（台北：榮泉文化，1999年），頁66-67。

不過，國族及其強勢話語是否完全作為「大他者」的符號秩序出現，則是可以討論的地方。國族主義話語如今的確是最大的符號權威，而這個權威首先依賴於主體的依附——主體在符號制度中井然有序的發展。如果說樸素的鏡像認同僅僅創造了自戀的虛幻主體，那麼似乎通過膜拜國族主義而對國族主體的自我建構成為對「大他者」的屈從的過程。不過，問題在於，國族主義的口號卻在大多數時候並非強制，對國族的認同是以誤認的、倚賴性的方式達成的。因此，紀傑克（Slavoj Žižek）認為，國族的法則是超我的法則：「大寫的國族在它尚未正式產生之前就已呈現為超我的聲音，將催生它的任務賦予憲法」²⁸。這裡，超我與符號法則的差別在於：「超我的欺騙在於製造一種自由選擇的假像……這種選擇實際上是一個包含更強烈命令的強制性選擇……——超我命令你要樂意去做你必須做的事」²⁹。由此，對紀傑克來說，國族不是作為符號結構，而是作為一種神話的「原物」（Thing）被人民共用的，因為「純粹的話語效應沒有足夠的『實質』去推動適宜於某項事業的誘惑……國族之所以存在僅僅只需要它具體的享樂繼續實現在一系列社會實踐中，並且通過構成這些社會實踐的國族神話來傳遞」³⁰。

可以說，李敖和陳映真的批判主體最終被通過對國族主義超我指令的順從而建立起來的宏大國族主體所俘獲。在陳映真的小說《趙南棟》裡，作者所描繪的理想型人物趙慶雲在病床上回憶起與革命同志共同奮鬥的日子，對「為之生，為之死的中國」³¹的理念混和了對肖斯塔科維奇的五月交響曲的想像。接著的一段描寫可謂典型：

趙慶雲聽見管弦樂部分，在轟隆的打擊樂背景下，以高亢、激動的齊聲宣敘中結束。中板合唱聲部於是展開了。女高音、女低音、男高音和男低音渾厚寬宏的合唱聲，從地平線；從天際，帶著大讚頌、大宣說、大希望和大喜悅；從宇宙洪荒；從曠野和森林；從高山和平原；從黃金的

²⁸ Žižek, Slavoj: *For They Know Not What They Do* (London: Verso, 1991), p.262.

²⁹ Žižek, Slavoj: *The Ticklish Subject* (London: Verso, 1994), p.268.

³⁰ Žižek, Slavoj: *Tarrying with the Negative* (Durham: Duke University Press, 1993), p.202.

³¹ 陳映真，〈趙南棟〉，載《陳映真自選集》（北京：三聯書店，2000年），頁382-383。

收穫；從遮天蔽日的旗幟，蜂擁奔流、鷹飛虎躍而來。張錫命的臉上是涔涔的汗水，熱淚盈眶。趙慶雲在病床上哽咽不能成聲。³²

對苦難歷史和革命理想的崇仰化為內心的美學激盪，這顯然不僅僅是理性的思考與決斷，而是感性的沉溺，是對感性快感（如果不是感官快感）的追逐。從根本上說，趙慶雲的革命事業在整部小說中無法從理性的角度來加以肯定。小說《趙南棟》的主旨無疑是將一個有意義的、激情的革命時代與一個無意義的、頹廢的商業時代進行對比，但既然革命事業的結局被證明是這樣一個腐朽的時代，那個宏大偉業的意義究竟體現在哪裡？³³除了一種接近自娛的、自我陶醉的快感，革命者的激情還剩下了什麼？這無疑是宏大歷史敘事的自我反諷。

不過，這樣的反諷效應卻不是陳映真自己所意識到或主動設計的。甚至，他始終反對一切現代主義的美學實踐。基於對國族主義意識型態的強調，陳映真的文學觀也把社會關懷作為最核心的標準，並因此強烈貶低具有西方現代主義文學色彩的華文文學。他認為「以現代詩為代表的西化文學，完全失去了表現問題、從而對激盪人心的當代諸問題提出解答的能力。……現代詩和西化文學的沉默、冷淡和無所作為，徹底地暴露了這種文學脫離民眾，脫離歷史和脫離民族的根本性格」³⁴。在陳映真看來，社會意識只能直接地通過關心民生疾苦，發出政治訴求的方式表現在文學裡。在這樣的理論指導下，似乎不是說對民族的關懷必須通過民族的形式才能表達，而是說那種非民族特色的表達方式是由於其脫離了對社會介入的意識才無法成為文學的正道。對於陳映真來說，文學僅僅是社會政治運動的一部分，甚至或許是社會政治運動的工具。他曾滿

³² 陳映真，〈趙南棟〉，頁 383。

³³ 在一篇基本上肯定陳映真的評論文章裡，龍應台提出了一個相關的疑問：「比較軟弱的是《山路》的結尾。為理想奉獻一生的蔡千惠突然覺得她現在的舒適生活——電視、冰箱、地毯——是對當年革命理想的一種背叛，所以她決定放棄生命以謝罪。這個結論難令人信服。讀者不免要問：畢竟革命的目的是什麼？難道不是為了使當年被煤車壓彎腰的人也能享受溫飽的生活？人難道竟是為了革命的美感、『壯烈』感而革命嗎？」見龍應台，〈側寫的藝術——評陳映真《山路》〉，載《文學的思考者：論陳映真卷》（台北：人間，1988年），頁 70。

³⁴ 陳映真，〈在民族文學的旗幟下團結起來〉，《中國結》（台北：人間，1988年），頁 40。

懷信心地說：「就在這歷史的視野上，我們更清晰地看見：包括中國文學在內的亞洲文學，是如何必然地組織到包括中國在內的亞洲民族主義運動之中」³⁵。

陳映真用「墮落了的虛無主義、性的倒錯、無內容的叛逆感，語言不清的玄學，等等」³⁶來描繪台灣的現代主義文藝。無獨有偶，李敖也不遺餘力地反對以台灣現代詩為代表的現代主義文學，基於十分相似的理由。他曾說：「其實我不懂所謂現代派新詩，我所懂的，就是所謂現代派新詩的贗品，我自詡懂得什麼不是真的詩、什麼是狗屁的『詩』、什麼是狗屁又狗屁的『詩』。」³⁷在他的小說《上山·上山·愛》中，李敖又借主人公的口吻，除了一字一句地複述了這樣的論調之外，還繼續痛罵：「那叫什麼詩，只是把一大堆連他們也不清楚的抽象名詞用代數遊戲加工，加以排列組合而已。他們也不知道他們自己在說什麼，只是一些鬼畫符而已。滿紙畫符而不知所云、滿紙濫情而無病呻吟」³⁸。令人解頤的是，和陳映真一樣，李敖所反對的是台灣現代詩中最明朗可解的，清晰表達民族情感的余光中。在「我」的以下這段話中，我們可以更清楚地明瞭李敖反對現代詩的初衷：

你們那叫什麼詩！那叫什麼反抗！你們的詩，連你們自己都不知道它在說什麼，誰又知道你們在說什麼？誰又知道你們在反抗什麼？壓迫人的看不出來你們在反抗他們，被壓迫的也看不出來那是在反抗，也看不出來一點安慰或鼓舞，而你們現在竟說那是反抗、那是動作，真是胡扯。……真正的詩人絕不是這樣子的。真的詩人是不把詩當「嘲風雪、弄花草」的，這是白居易的話。白居易說詩是該「救濟人病，裨補時闕」的。他曾編《諷諭集》，收詩一百七十二首批評時政，他要求統治者「欲開壅蔽達人情，先向歌詩求諷刺」，結果詩一發表，「權豪貴近者相目色變、執政柄者扼腕、握軍要者切齒。」白居易是唐朝創作最豐富的詩人，寫詩

³⁵ 陳映真，〈在民族文學的旗幟下團結起來〉，頁 42。

³⁶ 陳映真，《鳶山》，頁 6。

³⁷ 李敖，〈給 Y 的四十八封信〉，《李敖大全集 15》（台北：榮泉文化，1999 年），頁 186。

³⁸ 李敖，《上山·上山·愛》（台北：李敖出版社，2001 年），頁 344。

三千首，他要求詩要能「老嫗能解」，老太太都能聽得懂，他的詩，當時流傳各地，很受歡迎。³⁹

這樣的說法和陳映真對「無內容的叛逆感，語言不清的玄學」的批評如出一轍，但同樣忽視了，或無法把握，現代主義美學對主流修辭的挑戰。也正因為此，李敖所謂的通俗易懂可能正是媚俗的代名詞，而他的所謂反抗也可能恰恰由於其美學的媚俗性而墮入保守意識型態的框架。比如在「我」上述的教誨結束後，李敖描寫「小棗笑著，她用柔細的手指捏我的臉、用晶瑩的眼睛端詳著我」，以一種俗套的修辭呈現出純真的、天真的女性模式，這種模式的確無人不懂，但正因為此，它提供的是一種絕對的媚俗。對現代主義的反對往往正是為了維護某種一元的主體聲音，而在陳映真和李敖那裡，一個宏大國族主體（有時可能通過一個自戀的男性主體）也當然是自足的、肯定性的、總體主義的、同一化的，是以某種絕對理念為宗旨的。只有在這樣的時刻，我們才能夠理解，為什麼陳映真和李敖不約而同地試圖肅清現代主義的影響。所不同的或許是，陳映真以浪漫派的激情全身心地擁抱著某種理想，而李敖以通俗派的風格再現了某種早已重複過千萬遍的理想模式。

現代主義知識分子如何思考？

本篇論文的理論假設是這樣的：批判主體的構建假如必須通過認同於一個絕對化的宏大理念——不管是國族主義、自由主義還是社會主義——而缺乏對世界與自我的複雜性的認識，尤其是缺乏自省式的批判或自我批判，這個批判主體的聲音往往會建立起另一種壓制性的絕對化，而這種絕對化也必然和某種霸權體制或權力相應和。遭到陳映真和李敖攻訐的現代主義美學在很大程度上恰恰是由於將批判內在化為形式的或話語模式的批判，並且消除了批判主體的崇高地位，從而避免了單一符號體系的陷阱。質疑陳映真革命激情的龍應台，被陳映真指責為將中國野蠻化的龍應台，事實上或許正是由於其現代主義的文

³⁹ 李敖，《上山·上山·愛》，頁 345-350。

化背景而秉持不妥協的批判立場，這種批判立場並不預設一個肯定性的宏大理念。⁴⁰對於龍應台來說，對「長城偉大，黃河壯麗，國家崇高，民族神聖，領袖英明，知識分子要以蒼生禍福為念，匹夫要為國家興亡負責，個人要為團體犧牲奮鬥，現在要為未來委曲求全」這樣的宏大敘述的警惕正是對價值觀「『絕對』化」的警惕⁴¹。正如批判理論家阿多諾的規劃那樣，批判只是不斷揭示非同一性的過程，而並不指向一個肯定性的目的。⁴²

因此，所謂「不妥協的批判立場」絕不意味著單向的、黑白分明的政治觀。恰恰相反，只有當批判成為一種蕪雜的、異質化的顛覆，只有當批判發現了阿多爾諾式的「否定辯證法」存在於歷史的每一個角落的時候，才不至於淪為某一個或某一種同一性觀念的同謀。正是基於這樣一種觀察可能性，龍應台的政治視野所關注的是混雜，而不是清晰：

有了九〇年代，才發覺八〇年代是多麼單純的敵我分明的時代。敵，就是那個專制政權；我，就是所有反對強權、追求自由的人。壓抑已久的社會也有一個共同的默契：我們要民主；但是當民主真正到來時，我們似乎都傻了眼。在新的組合裡，原來專制陣營中出現了高喊民主自由的人；原來反對陣營中，一旦掌有權力，就出現了行事獨裁的人。原來千夫所指、萬民唾棄的國民黨「老賊」突然顯得高風亮節，因為民選出來的新一代「國會議員」貪婪無厭、粗鄙不堪。究竟誰是我，誰是敵呢？⁴³

⁴⁰ 龍應台畢業於成功大學外文系，之後獲得美國堪薩斯州立大學英美文學博士，受過專業的西方現代主義文學的訓練。劉名峰在有關龍應台的研究論文〈龍應台對於「中國性」與「台灣性」的想像及其變遷（1984-2005）〉中就曾將龍應台近十年來的思想變遷分為現代主義的不同階段：從改革的現代主義，到反思的現代主義，再到激進的現代主義。見劉名峰，〈龍應台對於「中國性」與「台灣性」的想像及其變遷（1984-2005）〉，「眾生眾生：第七屆文化研究會議」論文（2006年1月7日、8日，中壢：中央大學）。

⁴¹ 龍應台，〈你不能不知道的台灣〉，《中國時報》（2005年5月25日）。

⁴² 張旺台曾經從大眾文化批判的角度提出「阿多諾的思想和龍應台的野火好像是可以連在一起的。」見張旺台，〈誰來點燃野火——從阿多諾的省思到龍應台的野火〉，載龍應台，《野火集》，中文閱讀網，<http://www.cn0123.com/read.asp?bookid=3740&id=256778>。

⁴³ 龍應台，〈我的十年回首〉，《這個動盪的世界》（輯5）。如果比較毛澤東的著名論斷：「誰是我們的敵人？誰是我們的朋友？這個問題是革命的首要問題」見《毛澤東選集》卷1（北京：人民出版社，1966年），頁3，我們可以看到相對立的兩種思維模式。

龍應台並沒有提出一個肯定性的結論；相反，她提出的是疑問，甚至是沒有解答或無法解答的疑問。可以說，揭示世界的不確定性正是現代主義文學的重要目標。這種不確定性拒絕承認一個單向的、二元對立的歷史模式，致力於呈現破碎的、雜糅的、無邏輯的社會風景。

台灣的當代史，正如中國大陸的當代史，集中呈現出顛倒、交錯的複雜局面。儘管與龍應台政見相異，陳芳明同樣顯示了批判知識分子的永恆的邊緣性。作為前民進黨文宣部主任，陳芳明並未因為政治立場喪失批判鋒芒，而是反過來對陳水扁的貪腐以及民進黨的官方意識型態提出了強烈質疑。他清醒地認識到：「做為知識分子，只能扮演永遠反對者的角色。」⁴⁴在二〇〇六年十一月二十五日舉辦的「台灣戰後民主運動的反思與檢討」討論會上，陳芳明以「從黨外到民進黨——哪裡走岔了路？」為題發表了演說。「黨外」和「民進黨」的主要差別當然在於：後者是權力中心的、霸權的、官僚的，而前者是理想的、邊緣的、革命的。由此，他認為，「民進黨對於本土的定義，已完全悖離黨外運動時期的理想精神」，因為當今民進黨的本土化論只是「鞏固化、永久化本省族群的被壓迫意識」，「是民進黨政府把自己塑造成本土政權的重要策略。」⁴⁵陳芳明尤其反對「完成政黨輪替就是完成歷史使命」這一類「簡單的思考」⁴⁶，也就是杜絕那種二元對立的、黑白分明的、以目的論為基礎的宏大歷史理念。

作為台灣現代詩的參與者⁴⁷，陳芳明也歷經六、七〇年代現代主義的文學潮流：「整個六〇年代的末期與七〇年代初期，我關在自己的閣樓，進行精確的文字剖析，為了一首現代詩，我可以廢寢忘食去咀嚼並反芻詩中的神秘世界」⁴⁸。我以為，與陳芳明這種批判性的政治理念密不可分的，正是他對現代主義文學特別是現代詩的興趣：「一九六〇年代的台北，是現代主義的台

⁴⁴ 陳芳明，〈記得清廉·勤政·愛鄉土？〉，《中國時報·論壇》A15版（2006年5月30日）。

⁴⁵ 陳芳明，〈別再掛受難勳章 別再談受害道德〉，《中國時報·論壇》A15版（2006年11月27日）。

⁴⁶ 陳芳明，〈得到權力，失去台灣？〉，《中國時報·論壇》A15版（2006年6月14日）。

⁴⁷ 陳芳明當時所參與的《龍族》詩刊儘管強調本土化，卻仍應看作是台灣現代詩傳統的產物。

⁴⁸ 陳芳明，《在時代分合的路口》（台北：前衛出版社，1989年），頁316。

北。……我是捧著詩涉入現代化的風潮」⁴⁹。在這篇回憶余光中與現代詩影響的散文〈古典降臨的城市〉裡，陳芳明滿懷激情地記述了現代詩在他政治、文化和寫作生涯中不可或缺的意義。他曾經沉迷於詩的形式意味，「揣摩詩人的文字技巧」，「把名詞當做動詞的那種大膽用法，點醒了我的知覺。當我能夠熟悉詩人的句型和語法時，我才發現五四時期如徐志摩的詩，或朱自清的散文，充斥過多陳腐的語言。」⁵⁰可以看出，陳芳明對詩歌修辭的注重使他把握了詩歌美學的關鍵：對表達獨特性和創造力的追求，對陳腐的拒斥，都是現代主義推到極致的美學原則。在這樣的標準下，代表了二十世紀前半葉中國文學現代性的徐志摩和朱自清與現代主義美學原則是相反的，而美學的媚俗則往往與思想、文化和政治的媚俗相伴隨。那麼從另一個方向看，思辯模式的構成，文化政治模式的構成，是建立在形式與修辭的基礎上的。阿多諾在《否定的辯証法》序論末尾的說法正與此相關——「修辭因素在辯證法裡是站在內容這一邊的」⁵¹——他的現代主義文化理論也確是他哲學理論的根基。

與陳映真略顯機械的文化進化論不同，陳芳明對台灣現代主義具有更為辯證的認知，並對台灣現代主義的合理性作了以下的闡釋：

西方現代主義的釀造乃是來自經濟上的重大變革，而台灣作家之接受現代主義則是由於政治環境的影響，西方現代文學所表現的荒謬、扭曲的美學，無非是基於對工業革命後都會生活的反動與批判。台灣現代主義作品所表現的流亡、放逐與幻滅，則是對反共政策與戒嚴體制的抗拒。⁵²

對抵抗權威話語的認識，使得陳芳明的論述始終保持著某種否定的力量，某種拒絕被政治身分／同一性固定化的動力。同時，我們也可以看出，陳芳明的反抗不是對理想主義的單向追逐，而是通過對「幻滅」的捕捉而產生的反向的、否定性的、辯證的認知。因此，對於陳芳明來說，不再有一個光明的、目的論的未來，因為這個烏托邦的未來往往只是現實體系的絕對化話語。他引用赫胥

⁴⁹ 陳芳明，〈古典降臨的城市〉，《印刻文學生活誌》（2007年4月），頁86。

⁵⁰ 同上註。

⁵¹ Adorno, Theodor W: *Negative Dialectics* (New York: Seabury Press, 1973), p.56.

⁵² 陳芳明，〈現代文學的擴張與深化〉，《聯合文學》207期，頁112-13。

黎的話說，「在過去，人類都在追求烏托邦的實現；在未來，人類則必須努力避免使烏托邦誕生」⁵³。曾經深受馬克思主義影響的陳芳明，如同他的馬克思主義先輩瓦爾特·班雅明一樣，不再把歷史看作是線性發展的、前進的宏大歷史，而是當下（Jetztzeit）的、「在危險的瞬間抓住一閃而過的記憶」⁵⁴的贖救性歷史。正如他曾談到的「世紀末」的概念，「十九世紀末葉，西方崛起的現代文學與唯美文學，乃是歷史失落感的典型產物」，而「世紀末的台灣，誠然是歷史終結的台灣」，也正是在這樣的背景下，「一股生命翻新的欲念不停地孕育成長」⁵⁵。

從某種意義上說，對個人史的救贖式的反思也是「生命翻新」的表現之一。這也是為什麼作為現代主義者，龍應台和陳芳明從不缺乏深刻的自我反省。作為深受自由主義影響的知識分子，龍應台近年來漸漸認識到，社會制度或政治體制的最優化並不能成為對社會正義的絕對保證。她說：「我曾經天真地以為專制政權被摧毀之後，自由就有了保障」⁵⁶。由於人類社會的複雜性，使得制度並不因為其完美就能夠保證社會的完美。相反，完美的社會想像可能與不完美的人性發生不可避免的衝突。比如，假設共產主義道德所基於的完美無私的人性理想是缺失的，那麼共產主義社會的建構將處於一個巨大的問號之中。而這樣的情形是任何一種肯定性的、建構性的社會理想所面臨的。因此，龍應台提出：「為了爭奪權力而使用最卑劣的手段顯然是原始人性的一部分，民主制度並不使人變得乾淨一點點。它唯一做到的只是，承認人真的很髒而以監督和制衡來防止髒的絕對擴散」⁵⁷。這既是龍應台對普遍存在的體制主義的批判，也是她個人史意義上的自我批判。

同樣，陳芳明對自己過去的批判性反思也是不遺餘力的。他一方面發現自己曾經被那個宏大國族話語所俘獲，並且認同這個話語體系中的狂熱社會運動：「在大中國沙文主義的蒙蔽下，我竟然以為文化大革命，是人類文化史上最

⁵³ 陳芳明，《在時代分合的路口》（台北：前衛出版社，1989年），頁315。

⁵⁴ Benjamin, Walter: *Illuminations* (New York: Schocken, 1968), 頁257。

⁵⁵ 陳芳明，《在世紀與世界的邊緣》（台北：前衛出版社，1996年），頁iv。

⁵⁶ 龍應台，〈我的十年回首〉，《我的不安》（台北：時報文化，1997年），頁74。

⁵⁷ 龍應台，〈人真的很髒〉，《這個動盪的世界》，頁80。

偉大的精神改造」⁵⁸；另一方面也痛惜自己對邊緣化族群體驗的盲視：「台灣，就這樣被監禁在我的思考之外」⁵⁹。從這裡我們可以清楚地看出陳芳明熱忱投入黨外運動的精神動力。然而，當外轉換為內，曾經的政治邊緣轉移到了政治中心，陳芳明毫不猶豫地再度站到了邊緣思考者的位置上。陳芳明以懺悔的口吻提及自己曾經為了符合政治觀念而放棄了現代主義的思考：「對詩，同時也對現代主義，我分外感到疲憊；尤其我清楚接收的改革信息，不懈不止地向我湧來。……有很長一段時間，我揹負著意識型態，對現代主義曾經給予貶抑的評價，只為了符合虛矯的本土身段。」⁶⁰不過，我們實際上可以看出，現代主義的美學精神並沒有在陳芳明身上真正消失過，即使在他刻意要將它棄絕的時刻。

對於一個真正的批判知識分子來說，並沒有一個固定的、立場化的歷史主體。在龍應台和陳芳明那裡，宏大歷史主體讓位給了自省的、甚至是曖昧的歷史主體。在〈我的內在革命〉一文裡，陳芳明回顧了自己一九九三年之前的三次「內在革命」，也就是對過去的否定；但首先卻「想起中共創黨者之一瞿秋白的故事」，因為瞿在絕筆書〈多餘的話〉裡，表示「他捲入政治是由於時代的錯誤」⁶¹。首先，瞿秋白的〈多餘的話〉是一次對自己過去的清算（自我批判）；其次，〈多餘的話〉是對參與中國共產主義運動——一個具有高度使命感和歷史偉業的運動——的反思（宏大歷史批判）。但對於陳芳明來說，更重要的當然是〈多餘的話〉表達了對知識分子直接參與政治運動這一行為的懷疑，或者也可以說，是對於政治化的歷史主體是否能夠完全替代一個美學的、徘徊的、多義的個體這樣一個問題的深思。陳芳明並沒有提供我們一個確定的答案。這似乎也是一切複雜的，並且意識到自身複雜的歷史主體所面臨的境遇，而正是這種複雜，能夠提醒一個批判知識分子警惕任何總體化的、一元化政治體制或社會話語的誘惑。

⁵⁸ 陳芳明，〈古典降臨的城市〉，《印刻文學生活誌》（2007年4月），頁314。

⁵⁹ 同上註。

⁶⁰ 同註58。

⁶¹ 陳芳明，〈我的內在革命〉，《和平演變在台灣》（台北：前衛出版社，1993年），頁3。