

7-1-2001

## 闡釋"台灣":九十年代台灣文學／文化批評本土論述

Lifen CHEN

*Hong Kong University of Science and Technology*

Follow this and additional works at: <https://commons.ln.edu.hk/jmlc>

---

### Recommended Citation

陳麗芬 (2001)。闡釋"台灣":九十年代台灣文學／文化批評本土論述。《現代中文文學學報》，5(1)，111-145。

This Article is brought to you for free and open access by the Centre for Humanities Research 人文學科研究中心 at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in Journal of Modern Literature in Chinese 現代中文文學學報 by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

# 闡釋“台灣”——九十年代台灣文學/ 文化批評本土論述

陳麗芬

## 一、學術本土化

自解嚴以來，“本土化”——雖然它的意涵混淆不定——可以說是台灣在這十幾年間最能凝聚共識的一個概念用語。但它又絕非僅為一個語調高昂的口號而已。台灣社會的劇烈變動、來自中國的威勢恐嚇、瀰漫的危機意識、國際上身分的邊緣曖昧等等，都引致一個內部自發性機制的萌發。在許多不同的層面上，呈現了一股極為強烈的對自我定位的欲求。特別在社會言論空間大幅解禁鬆動之後，種種環繞於台灣“本土”的諸多議題的普遍思索與論辯，幾乎已成了一項台灣新興的全民運動。其中一個主要的議題即台灣文化脈絡的重新爬梳及其發展方向的審思，而這項議題不可避免地與國民黨遷台後四十年間所苦心經營的一套中國傳統歷史文化論述系統產生衝突矛盾。這個長久以來影響台灣各階層生活甚鉅的文化霸權，對於台灣當前的歷史處境及社會具體實況的繁複變貌，顯然地已無法再掌控其詮釋上的優勢地位，在一個多元文化混雜的社會裏，已逐漸喪失它的合理正當性。

這股本土化熱潮亦清楚見於轉變中的學術生態。在文學的領域裏，舊日的文化典範與論述模式在學院中面臨著激進的挑戰。相應於台灣社會的急欲擺脫數十年來僵化的“大中國”意識形態，關於“台灣文學”的研究於八十年代也逐步開展。七十年代末鄉土文學論戰雖引發出對“台灣文學”的名稱與性質的激烈爭辯與思考，但台灣文學作為一研究科目，其時在台灣學院內外都是介於禁忌與邊陲之間。短短十年間，它快速地走向學科化，到

了九十年代中期，它甚至已走進一個體制化的階段，學院競相開設講授台灣文學的課程，為數頗多的大小型有關台灣文學的研討會積極地召開，教育部亦因應情勢，鼓勵各大專院校籌設“台灣文學”系所。台灣文學作為一門學科，今日在台灣受重視的程度，實在是二十多年前本土化運動發起之初所無法想像；它已成為顯學。<sup>[1]</sup>

這個新領域的出現，尤其與之伴隨的論述模式，無疑地，對於現存於台灣的文學研究格局與範式造成極大的衝擊。文學研究的轉型與年輕一輩學者詮釋台灣文學的方式，在學院中引起不少質疑與抗拒的迴響。有些學者批判如今的文學研究在台灣已根本不觸及文學創作的美學問題，而是藉著討論文學以窺探政治、社會和文化的變遷（袁1996；周2001）。所言非虛，其實我們甚至可以這麼說，就目前所見許多關於台灣文學的研究，“台灣”毋寧才是闡釋的重點。“文學研究”在今天走向一個難以歸類與界定的“文化研究”，令得一些漸被邊緣化的學者頗為不安是完全可以理解的；他們所熟習的美學規範已失去往日的啟蒙色彩，而面對日新月異、分歧繽紛的文學/文化批評理論，在吸收採納上，顯然地又力不從心。

如果台灣文學研究看來似乎與文學創作無甚顯著的關連，那是因為今天我們對“文學”作為一個文化產品的定義已起了重大的改變。文學批評與創作之間的關係，向來隨著不同的時代與對不同問題的關注，而有著不同的互動調整。台灣文學研究的方向，當然在很大程度上反映了當今一些文學新思潮在全球的流通與影響。在解構的年代裏，我們的形式主義文本閱讀已過渡到一種寓言解讀的詮釋學。對於創作技巧等藝術層面的美學思考，也已轉移自文本的意符網絡中找尋意識形態的再現與建構的問題。新的文學觀並且由對作家心靈世界的探討演變成對“讀者反應”方法論更積極的實踐，強調詮釋活動本身已是重構的產物，讀者對作品的反應因此不可能有一個完全客觀的評斷立場。閱讀方式

---

<sup>[1]</sup> 據統計，自1980年以來在台灣與台灣文學相關的博碩士論文已超過二百篇。參周慶華(2001: 41)。

的改變同時深刻影響到今日文學評論的寫作格式，批評家不再恪守堅持從一個看來超越的非個人化的角度論述的原則，不但不以個人主觀聲音的介入為忤，更有時刻意地以一參予投入的策略姿態作個人在某些議題上政治立場的展現。

我們不能否認，這種潮流正在將新的思考方式與多元角度的視野帶進文學批評的活動裏。這種跨越到其他學科——如人類學、社會學、政治學等——借重其詮釋方法及認知架構的作法，開闢了文學批評的範疇，也大大拓展了我們的研究空間。其實一個值得我們檢討的問題，倒不是文學評論的指涉對象是否“純文學”的問題，而是在這科際整合的時代，當文化成為多種不同領域學者共同的課題時，有學術自覺的文學工作者如何避免在取經過程中只取得了人家的皮毛；同時，當我們對於所謂“文本”的界定已超出了以文字寫成的文本範圍，甚而將生活中諸多層面都文本化時，我們如何在相互學習間更有效地發揮我們所特持的美學訓練。從事文學研究在今日所面臨的種種挑戰不可謂不大，學者於此所投入的心力，不容輕視。

本文嘗試對近年來台灣文學研究的幾種論述模式以及它們之間的互動對話關係作出分析，審視文學評論領域內的學者如何透過他們的專業知識與理論策略介入本土文化的思考。

不過在分析之前，我必須指出這些學院新興論述固然深受外來思潮的影響，然而也在相當程度上輾轉承繼了台灣文學本土論的在地傳統，這裏因此有必要對這傳統作個回顧。這個論述傳統，無論在修辭或思考架構上，學理性都不強。而因其非學術的性格，它對學院中人來說很難從學術角度去掌握它的重要性，我們因此不常看到有關這方面的嚴肅討論。但我以為這個長久以來在學院中被邊緣化的本土傳統，在台灣文學批評史上有它深遠的影響。它那在以往被視為“落伍”，不夠“現代”的批評路數，在今天重新講求脈絡閱讀的文學批評新典範下，反突顯了它的先導意義，並且在一個不同的時代裏，歷經一番轉折後以一新的面貌衍異再生。如此之故，九十年代的新興論述必得置於這個傳統中檢視，我們才能更深入瞭解並領會這個新崛起的文化觀在台灣文

學批評發展史上複雜的意義。同時從中我們也可察覺九十年代學院與非學院之間的界線是如何隨著文學批評遊戲規則的改變而起

了微妙的變化。

台灣過去四十年間的文化論述主導模式，走的是一條壓抑日常熟悉，對眼前視而不見的路線。一方面控有文化支配力的國民黨政權，以五千年歷史道統的傳人自居，創造了一個充滿憂患意識，時間與地理指標皆極為模糊的既宏觀又抽象的大敘述，在這個瞻“前”顧“後”，目光遙遠的大敘述裏，所謂“台灣”是實現反共必勝預言的“復興基地”，所謂“現實”無他，即國難當前的“現實”。另一方面，與此平行發展的文化知識界則走向學院菁英主義。在文學批評的領域裏，中文系的研究範圍基本上以中國古典文學為主，閱讀文學的方式則一般遵循傳統漢學審美觀。由於普遍缺乏理論資源與詮釋現代文學的相應技術以及政治原因，造成現代文學在台灣中文系長期缺席的場面，它的出現還是晚近的事。六十年代是以引進西方理論的外文系掌握了現代文學的詮釋權，而這裏所謂的“現代文學”大體上指的又是“英美文學”創作典範，這個現象當然有台灣政府在各方面長期仰賴美國的多重歷史因素。以“新批評”美學觀為基礎的外文系論述在形式上標榜距離、精準與意象的豐富性，於內容上講求作品的超驗永恆性與人性的道德倫理層次，右翼色彩濃厚。文學創作藝術品質的高下便在能否超越一時一地的特殊經驗，至於所謂的“普遍人生”所牽涉到的文化、歷史、社會、階級等等複雜的——也就是我們今天熱烈討論的問題，在當時恐左的冷戰局面下都暫時存而不論。七十年代在台灣盛行的比較文學研究更延展擴張了這套美學信念，雖然照顧到跨國作品之間的“特殊性”層面，但最終的目的仍在回歸以歐洲為中心的“普遍”價值。而比較文學研究一個或隱或現的預設前提便是比較的對象應是兩個(或以上)重量相當的文學大傳統，換句話說，“比較”的目的即在突顯各自的正統性與完整性。在這框架內，台灣學者所作的基本上便是西方文學與中國文學，或二者之間的詩學比較。比較文學研究其實充分暴露了文化本是一個篩選與評價的體系這個事實，為了合理化一個大

傳統的敘述，必須抹除或壓抑歧異與多元的痕跡。在此價值系統下，從比較的角度觀之，台灣在地的“小”文化當然也就不存在，更遑論這小文化中的多元與歧異。這樣說並不在貶低這個文學/文化論述系統在台灣社會發展過程中的重要性，事實上，這套在台灣文壇風行三十多年的文學觀不僅銘刻台灣在某一歷史時段中的美學品味，更在特殊的歷史情境下有其獨特的貢獻。它在一個政治高壓的時代裏，把文學從一個充斥著宣傳教條的環境裏劃分出來，形成一“純潔”的領域，還給文學一個清淨的空間，以一種不同流合污的姿態作消極的抵抗。最重要的是它使“大學”成為一個烏托邦空間，在象牙塔內與政治霸權作含蓄游離的制衡。

我們現在已經“正史化”的台灣文學論述，一般視反共文藝與流行小說當道的五十年代為台灣文學的“真空期”，而引進西方“現代主義”的六十年代為台灣現代文學的起始。然而今天當我們回頭再去看那被定義為現代主義時期的六十年代，我們發現彼時的主流與邊緣思潮之間的矛盾，截然迥異的思維之間的齟齬，更耐人尋味。在那個被不少學者理解為台灣文學從零開始的年代裏，竟然有人蝸居一隅，早已孜孜不倦地把台灣文學當作一個領域來研究。台灣文學對他而言，不但是個毫無疑問的存在，更是一個具有獨特性格，內在自有傳承連繫的文學傳統。此人即葉石濤。自1965年重現文壇起，葉石濤寫了大量思考台灣文學性質及發展方向的評論文章。他的評論範圍極為廣泛，從作家個論到專題評論、斷代評論，以至文學史，此外他還寫過不少文學回憶錄和隨筆雜文。他的評論對象幾乎囊括了日據時代與光復以來重要的本省小說家。在那個中文系貴古賤今，外文系外求經典的年代，葉石濤是一個身在學院藩籬外，閉門造車的異類。

楊照曾精確地指出，“葉石濤加入文學批評的行列，帶來了兩項活力。第一是對過去日據時代‘台灣新文學’的認識，第二則是他轉手日文書刊所獲得的左派政經理念”（楊1998: 27）。他並且將地理位置之差異帶入討論，認為蟄居高雄的葉石濤所經營的文學評論與當時台北的“顏元叔式新批評”分庭抗禮，遂有南北

兩派之分。此論畢竟出自楊照對前輩的推崇愛護之情，不免有些言重。因為1960年間當葉石濤在一個失去時間感的環境裏，試圖整理出一條本地文學發展的歷史脈絡時，不過是個無人注意的渺渺雜音，對於當時的文學評論大氣候恐怕無從產生太大的抗衡作用。可是也正由於這個“無人注意”的“條件”，給了葉石濤一個自說自話、大膽揮灑的空間，在一個遠離中心的“文化沙漠”為他可能極為少數甚至沒有的想像讀者寫作。他的評論一直要到七十年代末鄉土文學論戰時，其承先啟後的重要性才漸展露出來，往後二十年的葉石濤詮釋台灣文學的角度更在後輩不斷的引伸或複製或擴充或調整之下，日漸成長為一套糾纏複雜的論述。

intentional fallacy  
affective fallacy

葉石濤我行我素的評論手法與當時學院理論訓練下的批評範式大異其趣。大體觀之，他的論述模式可以一語概括，即它大大地觸犯了新批評規範的兩大禁忌：“意圖謬誤”與“情感謬誤”。顯然他對“評論”之為“評”與“論”自有一套看法。作為“評者”，葉只“論”那些有著與他類似背景經驗的本省籍作家，也就是說，論者與被論者，詮釋與文本之間的界線因著主觀慾望的投射而至幾乎消弭於無形，二者遂重疊成一擁有共同文化記憶的群體。新批評美學一向奉為金科玉律的“距離”與“客觀”在葉的論述裏完全瓦解。文學在他的詮釋裏與個人特殊經驗及歷史環境有密不可分的關係，更是與將作品視為獨立存在的有機體，不受非文學因素影響的美學信念背道而馳。他的自成一格的“社會主義傾向的新自由主義”（葉1990: 195）也令他理所當然地在文學批評與政治批判之間徘徊。他在1965年發表的〈台灣的鄉土文學〉一文中首度引用日據時期台灣新文學運動的“鄉土”一詞為台灣文學正名（葉1979），策略性地將台灣文學與當時的反共“懷鄉”文學分隔開來，一較長短。如此的意識形態化文學批評的作法，在六十年代文學界追求“現代”與“永恆”非政治的主流論述環境裏顯得格格不入。然而正是這持之以恆的“偏執”，葉石濤土味十足的另類思考豐富了六十年代的文學論述。

葉石濤的自外於潮流，體現了主流論述敘事規則所無能滿足的個人閱讀慾望。相對於學院井然有序、冷靜超然的論述格式，

葉的評論迴蕩著控訴的悲憤，亦洋溢著回憶的抒情，不但提醒著人們本土經驗的實體，也藉此訴說個人遭受磨難的過去，見證歷史於個人身上所銘刻的創痕，在一個自我循環、自我消耗的重構過程中，合理正當化一個連鎖交纏的悲情歷史故事，使得過去與現在的連繫變得絕對與必然。本雅明論普魯斯特的《追憶似水年華》與波德萊爾的抒情詩一文裏，曾指出不斷地回復往返記憶核心的“受驚經驗”，目的即在一個“光暈”已消失不再，詩人主體沒落的年代裏，企圖還原“說故事者”的角色及其生活情景痕跡 (Benjamin 1968)。仿效本雅明的說法，我們未嘗不可將葉石濤的論述理解為在一個以超越個人與模糊指涉性為美學價值依歸的新批評時代與白色恐怖的政治氛圍裏，一種喚回生存經驗與論述者主體的儀式表演。書寫的活動一旦停止，個人存在意義亦隨之失去，只有一再地反覆書寫，歷史的痕跡才能點點滴滴重現。

葉石濤於六十年代在政治尺度允許的範圍內，強調台灣具體歷史經驗中發展出來的與中國文學有別的特殊性。十年後他更往前跨一大步，在1977年〈台灣鄉土文學史導論〉一文中提出他最具影響力的“台灣意識”的概念：“台灣的鄉土文學應該是以‘台灣為中心’寫出來的作品；換言之，它應該是站在台灣的立場上來透視整個世界的作品……所謂‘台灣意識’——即居住在台灣的中國人的共通經驗，不外是被殖民的、受壓迫的共通經驗” (葉 1979:4)，<sup>[2]</sup> 這個以屈辱與悲情為歷史想像基礎的“台灣意識”概念是八十年代台灣本土論的根本出發點。雖然鄉土文學論戰之後演成本土陣營的分裂，連葉的“台灣中心”觀點都不能完全滿足八十年代一些更激進的知識分子，宋澤萊甚至譏其“老弱” (宋 1986:51)，但有更多的文壇人士，在葉的台灣意識基礎上各自從不同角度建構了他們更為尖銳化的台灣文學觀，相繼提出台灣文學“自主性”與“獨立性”的論點，以“台灣”取代葉石濤的“台灣鄉土”，拿掉有地方色彩含意的“鄉土”，以斷絕與中國的最後一絲連繫。

葉石濤在六十年代於文學批評上另闢蹊徑，二三十年間峰迴

Marcel Proust  
*La recherche du  
 temps perdu*  
 Charles Baudelaire  
 shock experience  
 aura storyteller  
 situation

<sup>[2]</sup> 原載《夏潮》2卷5期(1977年5月)。

Benedict Anderson

路轉，當年的邊緣新論頗有意想不到的發展，呈現價值糾結的多樣變貌。九十年代因著詭譎多變的現實政治，社會的緊張氛圍深化，本土化概念益形分歧，新世代知識分子以更具創意多元的思維方式去處理台灣主體性的問題，對於“本土”有更多的反思。他們比悲情的舊世代強調現實的重要性。這“現實”是台灣社會瞬息萬變的“當下”、“立即”，一種令評論者隨時得急起急追，思考因應之道的當即。訴諸歷史情感的立場過渡至共同利益務實的考慮，安德森的“想像社群”在台灣有最明確的體現。政治、文化上的主體性問題，基本上在八十年代已經完成它議題化的過程。“我群”意識越來越強烈的台灣，自信與徬徨亦步亦趨，九十年代的新動向是逐漸走向原則性的深層思考，並也較能夠將爭辯提升至理論的層次。於是我們發現學院內與學院外所關切討論的問題性質已不是那麼分明易辨，而學界在參與社會議題的同時，更試圖超越既成論述，以更深刻精緻的理論提供新的參照，並已展現了不少努力成果。社會科學界於此建樹尤多，特別是在反省認同的問題上，從“民族”的思考進展至以“公民意識”為國家基礎的理念上更是累積了不少論述資源。<sup>[9]</sup>而人文學界亦不甘示弱，在這方面文學評論界近年來的表現頗引人注目，學者們透過晚近西方理論，如解構主義、後殖民主義、女性主義、新馬克思主義、心理分析等的運用，嘗試於環球與本土文化關係之間為台灣尋找一個新的位置，而在挪用外來文化範式以闡釋台灣的過程中，與其他領域相較，文學批評界的學者於理論與實踐之間展示了更多富後現代意識的自覺。

以下三節我將把討論焦點放在九十年代間於台灣文學批評界就身分認同議題所引發出的幾場辯論，並對學者分別遇到的問題與挑戰提出一些我個人的看法。這些新生代學者的年齡與教育背景都極為相近，出生於1954至1957之間，留學美國，時值美國學界後現代文學思潮風行並且理論典律範式的大變動，八十年代末、九十年代初返台教書。他們之間的論戰，為文學理論本就是

<sup>[9]</sup>可參江宜樺在這方面深入的解說，特別是江文中對張茂桂、吳乃德、吳叡人、陳其南、蔡英文、蕭高彥等學者的不同論點的比較(江1998: 163-229)。

深具處境性的文化產品，作了一番生動的現身說法。理論論述本自對話中激發產生，在閱讀對方中調整自己的觀點，在因應情況下釐清自己的思路，理論論述因此在互相參照下才萌生意義。而學者之間對台灣的表述爭議更彰顯了台灣文學這門學科是如何地涉及了政治、文化、意識形態等等諸多問題的複雜性。

## 二、雜燴與拼貼：邱貴芬 vs. 廖朝陽

邱貴芬的台灣文學研究與台灣身分定位問題息息相關，她在這方面所採取的立場極為清楚，國族情結濃厚，頗為連續一致的論述主題清晰表達於她的《仲介台灣·女人》(1997)一書。邱對台灣文學的閱讀角度基本上著眼於台灣作家如何介入族群意識建構的過程。我以為她的獨特處即在當前泛濫的性別批判，對女性文學“小歷史”與“私論述”極力鋪渲的潮流裏逆流而上，不但不避談且多方強調女性與政治文學、國族大論述的關係。

她的〈從張愛玲看台灣女性文學傳統的建構〉便是一篇透過對台灣文學界與主流媒體厚愛祖師奶奶以及張派女作家此現象的批判，抨擊台灣女性文學經典建構模式中深藏的中國意識，她因此呼籲學界“告別”張愛玲，以“挖掘台灣女性文學裏被忽視、被壓抑的聲音”(邱1997: 32)。她的野心便在於重整台灣文學典律以建立以台灣為主體位置的女性文學史觀，她近年所發表的論文都在勾劃一個“被張愛玲身影掩蓋”的——包括了蔡素芬、陳燁、李昂、蕭颯等女作家——的系譜，另一方面她也系統地重讀了1970、1980年間席捲台灣文壇的“閩秀”作家，如朱天文、朱天心、蘇偉貞、袁瓊瓊、蕭麗紅、蔣曉雲等人。

邱貴芬的台灣文學史觀顯然地傳承自葉石濤以來經彭瑞金、李喬、陳芳明等人一路所強調的“被殖民經驗是台灣文學創作基礎”的主旨。邱的出發點是傳統本土派的，但畢竟受過嚴格的學術訓練與前衛理論的薰陶，再舊調重彈那一套民族本質主義自然不合時宜，她的解決方法便是以今日盛行的後殖民主義理論詮釋台灣文學，甚而更進一步地以“後殖民”這個觀念術語與台灣的

現實劃上等號。在邱的論述裏，“後殖民”因此遠不僅為一方法學而已，它在轉化誤讀的過程中被賦予了極深的期許，負載了不少感情道德重量。

邱的一篇論王禎和《玫瑰玫瑰我愛你》的文章<sup>[4]</sup>是我們審視台灣新興論述發展的一個很好的切入點，因為此文所引起的一場對話帶出了一個有關“本質主義”的重要議題，更開展了一波學界運用另一種文化脈絡的示意語言表達個人立場的論爭熱潮。在重建台灣新典律的基礎上，她對王禎和進行“抵中心”的後殖民閱讀，探討被殖民經驗裏語言系統與文化霸權運作的關係，目的一來在挑戰國語本位政策在台灣建立的文學典律，二來在間接調整本土派的“純”語言文化觀，以回應當時“台語文學”創作的提倡。<sup>[5]</sup> 通過法農對回歸本源的抗拒與巴峇的混種與擬仿的理論架構，《玫瑰玫瑰我愛你》在邱貴芬的寓言解讀下是一個體現“後殖民文學精神”，“跨文化”與“跨語言”，背負了台灣被殖民歷史的典範文本，它以眾聲喧嘩顛覆了殖民者官方文化本位的思考模式，並解放了被貶視的台灣多音“雜燴”語言。

Frantz Fanon  
Homi Bhabha  
hybrid  
mimicry

“混雜”的理念在我們今日後現代文化論述裏已順理成章為一個政治立場正確的指標，它代表與多變的現實的契合與超越二元觀的深度思維。邱貴芬將台灣文學/文化定位為後殖民文學/文化，以“雜燴”作為台灣主體性的修辭，這理論概念的介入強化了台灣與中國之間的根本差異，以合理化台灣作為一個獨立“新興民族”的正當性。就辯證效果而言，它更有為理論基礎一向薄弱的傳統本土論學術化的作用。而事實上邱貴芬“後殖民化”台灣文學/文化的作法在傳統本土派中頗被認同，並且有其影響力。譬如陳芳明便深受這後殖民理論的啟發，他在邱貴芬之後不但採用此方法論，甚且比邱更為價值化後殖民主義的一些理論主題與術語。在陳芳明的理解裏，“後殖民主義”在精神價值上與同是“去中心”的“後現代主義”對立，前者富建設性的正面意義，後者則因專注於斷裂性而帶有破壞性：“後現代主義的最終目標是

<sup>[4]</sup>〈“發現台灣”：建構台灣後殖民論述〉，見邱(1997: 153-77)。

<sup>[5]</sup>關於台語文學運動的諸多論點，參呂(1999)。

在於主體的解構，而後殖民主義則在追求主體的重構” (陳2000: 56)。<sup>161</sup> 對陳芳明來說，在政治實用價值上，後殖民主義因此較“適合”於描述台灣的現況。從陳芳明近年來的不時參考某些西方文學/文化高檔理論概念，我們可以看出他在“現代化”傳統本土論上的努力，實為原鄉敘述的自我超越起了一個有力的示範作用。七十年代“鄉土”與“現代”之間對“西方”的意念之爭，於九十年代已然逐漸化解。

deconstruction  
reconstruction

以後殖民“雜燴”的概念學理化台灣文化的內容與意義，在本土論的發展上有其一定程度的突破性，然而這種調整中心與邊緣關係的策略也有一層弔詭。奉行“雜燴”說的學者往往忽略了文化的混雜融合總是被統治者技巧地利用這歷史事實。巴峇的後殖民理論因此受到了不少質疑：“事實上有些中心文化一向在歷史上以它們的混雜為傲……對這文化混雜論的推崇很容易會掩蓋了一種新的階級系統，或者以一新的面目延續著舊有的壓迫系統……混雜多元性質的社會結構被用來正當化作為‘統一聚合’力量的中心霸權”(Moore-Gilbert 1997: 194)。中國歷史上統治者一向最擅於此道，在文化多元主義的旗幟下，以文化融合之名行鎮壓侵略之實。就後殖民理論著墨最多的語言雜燴這方面，置於台灣情境中更是飽含反諷意味。台灣政壇上不乏具語言天才且愛作語言秀的人物，他們總能在適當時機，施展一下他們的學舌功夫，表演他們對閩南語與客家語(如今還得加上原住民語)的尊重，以此作為競選籌碼，而在很多時候他們也的確贏得不少認同與讚賞的掌聲。

廖朝陽便是基於這樣的疑點對邱貴芬的評論提出批判。參予了時下對後殖民理論的批評，廖認為邱的論述隱含著抗爭與妥協並存的矛盾。所謂的“雜燴”並不一定代表解放的力量，反之，它可能“取消主體性，都是跨國文化解除內部與外部抵抗的手段”(廖朝陽1992a: 44)。他因此反對《玫瑰玫瑰我愛你》裏的語言是

<sup>161</sup> 較早前邱貴芬也曾就這問題提出一篇題目與內容直截了當的短文(邱1995: 141-47)。此文乃牽涉到另一場文字辯論，關於此辯論，本文下節將有敘述。

一種已經解放的語言；它其實仍是被殖民的語言。而邱貴芬所標榜的糅合鄉土俗語、日文等異質語言的不正確中文，抵抗“正統”北京話權威性的“台灣國語”畢竟是文化語言殖民暴力下的結果，如此“抵中心”的閱讀反而常態化強權中心與弱勢之間的壓迫結構。

更重要的是，“雜燴”的理念在訴求一種“反本質主義”的含混後殖民空間時所牽涉到的一些文化理論的難題頗令人深思。關於這點，廖朝陽有其個人極富洞見的回應。針對邱文中要破除“回歸殖民前淨土淨語”的迷思的看法，他說：

其實，所謂回歸史前淨土之說，多半只是後結構派本原恐懼症所製造出來的一個稻草人。正如“原住民”不一定指“最早的住民”，“本土文化”也不一定指獨立於一切外來文化的“淨土”。沒有人會主張把臺灣文化的時鐘往後撥，從現代社會跳回傳統社會，也沒有人會主張歷來殖民者所帶來的文化要素都必須一一捨棄。論文用很簡單的解構公式否定了絕對本原論，卻規避了真正的對手：相對本原論。(廖朝陽1992a: 45)

比較起來，邱貴芬的以跨文化、語言為依歸的民主論述在四平八穩中，看來立場正確無誤，但是廖朝陽的論述在中心與邊緣關係的複雜性的把握上有更敏銳的批判觸覺，他不但能夠一方面以理論思考台灣的現實狀況，同時又能夠以台灣的現實狀況反省理論，於理論與實踐之間深化問題。

廖對後殖民主義的“以異質為貴”的理想社會不以為然，主張以“異類為貴”取代之，並提出與“雜燴”或“融合”相對的“拼貼”概念，他繼而以一有趣的動物比喻說明二者的分別：

用動物來作比例：我們將虎豹獅象四種動物放在同一塊樹林內，讓他們生活在一個平衡的生態系內面；整體來說這是一個“共生體”，分開來看每種動物又各自保有其本身的活動範圍、性質、利益等等。這是拼貼。扳過來講，我們若是將四種動物的基因混在

一起，倒入去某種高科技因果菜機內絞作一堆，做成某種基因四物湯，再從內底培養出一種新的物種；整個來講這些製造出來的新動物會形成一個“共同體”，分開來看其中每個個體攏不再是純種的虎、豹、獅或象，而是綜合四獸而互相共血統、共性質、共利益的“純種”四合一動物。這當然就是熔爐了。我個人的看法是，某些後現代派系所大力鼓吹的新人類很接近這種跨物種的四不像。也就是講，照他們的解說，“以異質為貴”就是作國際遊民，到處流浪……吸收各種異類的性質，將本身變作破糊糊的“雜種”主體……若是要追拼貼的立場來處理這個問題，我想“以異類為貴”應該是一個比較適當的說法。以異質為論述的主要層次，加減已經假設，必須將類切割作質，否定了類這個層次的完整主體。以異類為貴則加減有以整個物類的主體為尊重對象，避免賭強另外作分割的意思。(廖朝陽1992b: 55)

我想廖的立場可解釋為一種不排斥本質主義的多元文化觀，它與目前流通於台灣社會對“族群和諧”——不管是作為一個理想或是口號——的追求，以重構一個面對相同命運的台灣大主體，其不同處在於他的拼貼式多元文化觀乃企求一個有著眾多小主體，各自為政的社會。換言之，這社會不必是和諧的，它必有衝突，一個有機完整的社會不僅不切合現實，它甚至可能極為危險，因為那必是一個建立於道德強制性意識形態，不允許分裂的社會。在廖以後的文章裏，這個社會觀將結合心理分析理論而有進一步的發展。

至此，我們便可理解廖的理想社會其實是一個缺憾處處，“以異類為貴”，以“小調文化”為動力來源的社會了。在他的結論裏，他以一種形式即內容的方式，交雜北京話與閩南語，對他的拼貼式語言與文化作了一個亦洋亦土精彩的示範：

異質所以為異，乃是因為它不存於我，只是憧憬盼望的對象而已。一旦我的自體複雜化，雜入異質，安乃異質已經成為我的一部分，其實也就不能再叫作異質了。所以，在一個熔爐式的大調

文化內面，異質終必要為我所用，轉向同質。那麼小調文化所憧憬，所盼望的，是變作牛腸馬肚的大調文化呢？還是有其他的，比較能保持其共生式跨文化特質的出路？這就是問題的重點所在了。不論如何，我們要起建的若是正港以異質為貴的弱群理陣，那麼對異質、異類等觀念作更明確的分析，魚還魚，蝦還蝦，水龜咸田螺，好好認清什麼款的基本教義派是納粹式的歷史妖怪，什麼款的基本教義派是會當代表一個“文化生死存活的表記空間”(Bhabha 1992: 65)，或者講是“用生死存活掙扎出來的”(黃伯和 1990: 44)，這恐驚是必須要先完成的宿題呢。(廖朝陽1992b: 57。以上二引文出處為廖文中所附加)

廖這款對後殖民理論的歪讀與反思，展現了高度的學術自覺，恐驚比那些一板一眼的正讀更能實踐後殖民理論一向最標榜的特殊歷史處境性吧！將我們常見的大而化之的後殖民論述“微型化”，落實於具體的台灣歷史、語言文本上。

### 三、解構與愛：廖朝陽 vs. 廖咸浩

以上所述對話中觸及的有關族群身分、國家認同等議題，隨後於1995年初至1996年末之間在文學批評界另一波爭辯中，範圍不僅擴大，議題內容尖銳化，學者對於理論的處理更有著比試競賽的意味，火藥味濃厚，在在見證今日學術討論在台灣與政治的難解難分的關係，以及台灣問題的極端複雜性。

這場學術論戰的導火線是任教於台大中文系的陳昭瑛於《中外文學》所發表的一篇論文：〈論台灣的本土化運動：一個文化史的考察〉。在這篇攻擊台獨立場的文章裏，陳昭瑛分析台灣社會的反中國意識“說明了母體的文化吸引力已經喪失”，因此需要克服這“台灣意識的自我異化”，“努力探討中國文化中的進步內涵應該是當務之急”(陳昭瑛1995: 36)。對陳來說，主體性與獨立性訴求沒有必然關連。她因此極力推崇“抵抗漢化，追求主體性，但是不尋求獨立”的台灣原住民文學、文化，她以泰雅族詩人瓦

歷斯·尤幹與卑南族作家孫大川為例，證明兩位少數民族青年是如何“在異族政權的情況下建立自己的族群意識”，他們的“中國經驗”於是成為陳昭瑛“建立台灣主體性，不必以反中國為前提”的模範(陳昭瑛1995: 37, 38)。陳昭瑛師承徐復觀，其文化民族主義根基於新儒家的文化理念，強調對歷史、文化延續發展的尊重與傳承。眾所周知，新儒家這三十年來經海內外學者如杜維明等人的散播發揚，對西方的亞洲研究學界與一些東南亞政壇領袖固然有其一定的吸引力，但它的資本主義的倫理價值觀、漢人中心的菁英文化觀，並其與政治強權的掛鉤，近年來頗受不同地區的亞裔知識分子的批評。<sup>[7]</sup> 而新儒學今日在本土意識高漲的台灣社會還能產生多大的說服力，頗令人懷疑。

此文一出，即先後引起廖朝陽、張國慶、陳芳明、邱貴芬的熱烈反擊，陳昭瑛也迅速地提出二文辯答。跟著廖咸浩也加入了這場辯論，之後便演變成廖朝陽與廖咸浩兩位理論能手長達一年，來往七次的筆戰。特別有趣的是二者於理論策略的選擇上口味頗為相近，然而因為各人立場分歧，二人對理論的解讀與應用有不同的堅持，充分顯示理論是如何透過個人主觀欲望的投射與知識權力的角逐，在挪用的過程中擴展了其文本的意涵。

廖朝陽在回應陳昭瑛的文章中，認為像陳這類說法表現出了一種“不容置疑、不可討論、不可選擇”的“絕對道德命令”，“建立在無理可講，不可溝通的神秘經驗上”，它的思考邏輯在壓制任何於中國以外另尋出路的可能，在這套論述下任何不能與之認同的便要背負“別有居心”，阻礙中國保持完整的罪名，廖指陳這便是具有強烈內部殖民傾向的“中國式悲情”(廖朝陽1995a: 107-10)。

廖在此文中給自己的挑戰即提出一個比那“絕對道德命令”高明許多，同時又有現實基礎的知性論述，這論述更暗示著相對於統派“前現代”的“非理性思考”，獨派是較開放、富彈性，站在時代前端的“後現代”“理性”思考(這也是我們在香港文化論

---

<sup>[7]</sup>關於這方面最有力的批評，見郭(1997: 159-76)；Ong (1997: 171-202)；Ang (1998: 223-42)。

述中常見到的與中國大敘述相對的辯證模式)。於此他借鏡解構主義、女性主義、心理分析理論以處理這認同與文化建構的棘手問題。廖朝陽說明他的主張一方面遵循後結構主義思想的基本原則，另一方面又比前者著重於實效，因為解構派在否定及超越一切建構的可能性的前提下，除了在既定的霸權體制內進行消極的顛覆拆解之外，對於如何建立行動主體無法發揮多少效益。可以這麼說，廖所致力尋求的即一種不會違背解構精神的文化本質論，他的反論述因此必須採取一種矛盾弔詭的修辭與辯證方式，於是他界定其立場為“建構與解構同時進行”，“不斷接納認同，並立即加以質疑”，以“避免發言位置固著化”(廖朝陽1995a: 114, 113)。這裏我們看到廖在構思上是如何有意識地避免複製中國論述的絕對化思考模式——此亦即台灣論述時被詬病之處。在廖的心目中，台灣與中國相異的“本質”——雖然他甚少使用這政治不正確的字眼——即它是一個“隨實況變化的”動態存在。此處他更策略性地重寫民間學者彭瑞金以“褊狹性格”定義台灣文學的說法，以之倒轉與“寬廣”的階級等第關係，肯定深具創造潛力的“褊狹”是台灣建構認同的方式，前輩原不起眼的簡單觀察經此靈活演繹之後便有了一層新意。循此理路，廖進一步提出了一個為台灣量身製作，以理論強度支撐獨派立場的“空白主體論”，以下節錄自一段長文：

這裏所謂空白主體至少有兩層意思。第一，主體的觀念通常是以自由(自主、自律)為基礎。但是真正的自由不能含有實質內容，因為內容來自獨立存在的實體，有內容也就表示自由在特殊的層次受到具體條件的限制(Laclau/Zac 1994: 11f)。第二，空白並不是虛無，主體空白也不是“主體的死亡”。自由超越實質內容，但是仍然必須依附有實質內容的具體秩序才能進入理性的層次，發展創造、生發的可能(11f)。同理，空白主體在自觀的層次具有絕對性，對客體卻不能形成絕對命令，反而必須不斷藉“移入”客體來調整內部與外部的關係，在具體歷史經驗的開展中維持空白的效力。……只有一個對本身空白狀態有深刻認識的主體才會承

認，認同的內容既然可以移入，也就可以移出；也只有這樣的主體才會將認同看成一種不斷界定，不斷創造的過程。……如果本文的看法可以成立，那麼這個問題的正解恰恰是：“台灣性”不但不必剩下什麼，而且還要進一步在這個絕對主體的層次排除所有剩餘，只留下一片空白。從認同內容絕對化的角度看，空白主體是無法想像的資本喪失。從本文的立場來看則恰好相反：只有接受一個可以移出的層次，只有讓主體變成一無所有，才能保存主體進入現實發展的所有可能(包括文化認同與政治組織的選擇)，才能保存主體不會因為自體絕對化而走向壓制對體的極端。……如果現階段的中國文化與台灣文化形成對立，那正是因為台灣文化已經要走向移出自己的層次，中國文化卻不能捨棄佔有自己的要求。(廖朝陽1995a: 119-21)

other

這裏需要替廖作點補充，以顯示廖論述主題的重要性。廖此處所借重的齊切克“主體是空白”的觀念(Žižek 1989, 第5章)，基本上承襲自邊門尼斯特、拉康、傅柯、德希達的心理分析與解構主義一路下來的對根基於“我思故我在”的傳統人文主義的反彈，意在顛覆這個認知系統所造成的，即以“身分”、“實有”的絕對優勢凌駕壓抑於“差異”與“缺無”之上的等級價值觀，從而複雜化“自我”的觀念意涵。廖的空白主體論其關鍵處在他把主體/自我與身分的概念分開來，以別於一般關於國族身分的主流討論方式。他的論述在強調“主體”並非一個一成不變、先驗的穩定“身分”存在，而是一種內在的無以控制的慾望動力。廖以這個建構於“流動”、“空白”隱喻修辭的論述以之擴大民族想像的空間，為台灣人於不同歷史時段中所追求的自我意識重新命名洗禮，更新台灣主體性的內涵意義。

Slavoj Žižek

subject as void

Emile Benveniste

Jacques Lacan

Michel Foucault

Jacques Derrida

identity

presence

difference

absence

subjectivity/self

廖咸浩對於廖朝陽的“主體”再詮釋並不滿意。二廖之間的分歧其實並非單純地在論述辯證層面上，追根究柢仍是台灣社會中縈繞不去的“省籍矛盾”問題。在來來往往，不厭其煩的唇槍舌劍中，一個不好明說的事實便是“台灣主體性”這個話題——不管它是以一個多麼周延的方式討論——對外省族群始終是一個

令人不安的議題領域。在政治、文化資源重新分配的新環境裏，它觸動了一個漸感被邊緣化的族群的危機感。對廖朝陽來說，獨派主張若不想流於封閉與僵化，就需提高認知層次，以成就一個自由開放的民族想像基礎。然而對於第二代外省子弟的廖咸浩而言，不論獨派主張是如何地努力創新，它到底還是獨派。這也就是為什麼他對廖朝陽的回應似乎並未直接涉及“空白主體論”的問題，而是批判台獨立場本身。步著廖朝陽後塵，廖咸浩也援引齊切克的理論觀點，但他的焦點放在齊切克對主體建構過程中所牽涉到的“天生的內在衝突”的說法，即社會在追求集體認同的理想時，因為無法忍受這衝突的事實而試圖掩蓋，所用方法就是尋找代罪羔羊，讓它看來像是製造衝突的罪魁禍首，這代罪羔羊往往是少數族群(廖咸浩1995b: 61-75)，以齊切克言之，即一個在集體凝視下的社會的“過剩”(Žižek 1989, 第3章)。就歐洲的例子而言，代罪羔羊即猶太人。由此引伸，廖宣稱台灣的猶太人即外省人；台灣民族主義把社會的不和諧歸罪於外省人，以掩蓋其他如階級、性別、弱勢團體的種種問題。廖咸浩從一個受害者的角度發言，指控台灣民族主義者的排他性與本質化的傾向，其實這個問題正是廖朝陽的空白主體論反省的重點，廖朝陽鑑於一些民族主義者將主體“內容化”，有醞釀族群偏見的危險，而主張主體為沒有教條規範，無意義的化身，為多種矛盾力量折衝互動的場域。

廖咸浩的論述模式在目前台灣文化、政治論爭中頗為常見，即以一種動之以情的軟性訴求，呼籲大家互相尊重包容，超越統獨爭議，消弭族群對立，化解敵我的戾氣，凡事以全民的安和樂利為依歸。廖咸浩於此更再次引用齊切克，希望台灣社會能“享受你們的病癥”，將 *jouissance* (廖朝陽譯為“暢力”，廖咸浩則譯為“執爽”)作個逆轉，展現“愛你的敵人”的氣度，與“台灣的猶太人”和平相處(廖咸浩1995c: 107)。<sup>91</sup> 然而一個要談情，一個不領情，廖朝陽堅持民主社會中論爭的重要性，這是他對廖咸浩感性語言的回應：

<sup>91</sup> Symptom 是齊切克引伸自馬克思、佛洛伊德、及拉康的概念，*jouissance* (*jouis-sense*)則演繹自拉康。參 Žižek (1989: 11-84)。

任何社會都避免不了利益衝突，任何個人或族群的感情都不是永遠不會傷害到別人；在民族的架構下，共同主體與共同標準的存在就是要為衝突的排解提供基礎。一味強調“和為貴”、“各讓一步”、“尊重感情”，雖然立意良善，卻很難真正解決問題。也就是說，任何個人感情都應受到尊重，但是共同生活仍然有共同生活的規範，公共性的事物仍然需要擺到公共空間來討論，不能因為感情絕對化而使理性打折扣。(廖朝陽1995c: 119)

廖咸浩的“愛的哲學”不但是一種溫情化齊切克，同時又是浪漫化史碧華的台灣版本。“愛”在廖咸浩的台灣論述標誌著對自身論述位置的醒覺以及對台灣的愛的表白，一種學術與感性的混合體。他在其著作《愛與解構》的〈序：解構，是因為愛〉中如此說明：“‘解構’不是‘瓦解’或‘摧毀’；解構是出於愛，是為了說出；不一樣的台灣人都可以用自己的方式深愛台灣，且都是台灣的主人”(廖咸浩1995a: 16)。前半句明顯典出史碧華：“這層愛的關係即解構的關係——你不能解構不是你自己語言的事物”(This relationship of love, which is the deconstructive relationship—you cannot deconstruct something which is not your own language) (Spivak 1990: 164)。<sup>91</sup>後半句則為廖以一個外省籍“新”台灣人的身分向他想像的本省讀者群透露“我們都是一家人”的心聲。我們在此看到史碧華對解構精神的闡釋移植到了台灣土壤後是如何經歷了意義上的另一層轉折，微妙地嫁接到台灣本土的愛鄉意識。

隨著“愛”在解構年代的東山再起，“倫理”也捲土重來。意涵與範圍在今日都已經重寫了的“倫理”是論述者自我批判的姿態。對史碧華來說，是超出理性，投入“不可能”的經驗 (Spivak 1995: xxiii-xxix)。對於伽姆伯斯是作為一個文化研究學者永遠遊民的狀態 (Chambers 1994)。對於周蕾，是“理想主義之

deconstruct  
decompose  
destroy

the experience of  
the impossible  
Iain Chambers

<sup>91</sup>這只是史碧華不少有關“愛”與“解構”關係之言論的例子之一，另見Spivak (1990: 111, 135, 142)。

ethics after  
idealism  
destroying China

後的倫理”(Chow 1998: Introduction)<sup>[10]</sup>。在一片自我批判聲中，廖咸浩的本土倫理即“解構中國”：“解構中國……並沒有‘摧毀中國’的意思……解構中國……的目的……不是討論‘中國’的生命(力)‘存在不存在’的問題，而是‘中國’的生命(力)‘存在於何處’的問題，也就是說‘解構中國’所討論的不是形上學的問題，而是倫理學的問題”(廖咸浩 1995a: 13)。他在〈在解讀與解體之間徘徊——台灣現代小說中‘中國身分’的轉變〉一文(廖咸浩 1995a: 113-31)，藉著對陳映真、宋澤萊、林耀德作品的分析，營造了一則自我身分認同宣言。顯然，對廖來說，陳映真的傳統式大中國情結過於狂熱執著，而宋澤萊又閩南沙文主義得很，林耀德則是他認可的——一個介於中國與台灣之間，又能兼顧到少數民族的多元文化觀——理想又年輕的範本。

由此我們得見解構在二廖的演繹下所衍生出的不同變奏。廖咸浩提出一種新身分建構的可能，在既有的體制基礎上作協商融合的努力。在這方面，他與邱貴芬有相似之處，二者都講求實踐的可能性，雖然所“愛”對象不同。我個人認為廖朝陽對於主體性的諸多論點，儘管從實用的角度觀之似不可行，務實的邱貴芬正是如此看出他的空白主體論的“缺點”：“將主體建構論推到極限，就只好……廢除認同，遊離脫軌，徹底顛覆權力結構的定位，但是這樣的理論究竟有多少政治實用價值，恐怕有待斟酌”(邱1995: 144)。然而廖朝陽對解構理念的深度演繹，其可貴處就在將自己的發言位置曖昧矛盾化，以與立場清楚直接的其他知識分子(如邱貴芬與廖咸浩)劃清界線，以一種看來既獨又不獨，既本質又不本質，介於烏托邦與現實之間的方式，與台灣的文化主流論述保持相當的距離。尤其在今天的台灣，當政壇人物越來越書生化，談吐之間越來越學術化之時，大學作為另類想像的空間似乎也正逐漸縮小，學院間語言與論述模式且在高度發展的媒體文化下往往迅速地被市場機制收編。廖朝陽對自己的立場有這樣的說明：“我提出空白主體的觀念，用意並不在建構一個可以為(或

morality

<sup>[10]</sup> 對於“倫理”這觀念的重寫，與傳統人文主義標榜的“道德”其不同處，可參Harpham (1995: 387-405)。

專為)獨派服務的主體論，但是如果說我的立場太極端，會危及獨派理論的立足點，那倒也未必”(廖朝陽1995b: 108)。令我們想起德希達的“我既不同意也不反對啟蒙運動，我既不同意也不反對女性主義”的弔詭修辭(Spivak 1990: 147)。未嘗不可視為一個學術工作者，在參予公共議題的同時，為自己保留的一片獨立自主的私人領域想像空間？

Enlightenment

#### 四、本土與環球：廖炳惠 vs. 陳光興

從比較文學研究與西方理論的引介過渡到對台灣國家認同、民族想像的探討，廖炳惠在台灣文學批評的變遷發展上扮演了一個重要的角色。近年來他致力於“公共領域”、“市民社會”、“多元文化”、“泛亞太圈”等議題的傳播，在個人政治立場的表達與討論問題的方式上，我們可以看出他極欲走出本土狹隘的視野，以較寬廣但同時又介入的角度看待台灣問題。廖炳惠尤其在跨學科理想的實踐上出力甚多。

廖與許多同行學者於論述行為上有一顯著的不同：他非常積極地採用社會科學一些方法論以為文學/文化批評的參考架構。他最心儀的學術典範都是非專科出身，有著泛人文教育背景的學者。廖常提醒文學界同仁行內固步自封的弊病：

正當古典人文學科的教授艱苦地捍衛其傳統的教養疆界，致力維護其詮釋典範及其生命世界，社會科學及科技已深築其體系，而且以更有效的方式打入一般人的日常生活中，在財經、資訊、技藝、影視媒介、人文運用的諸多領域裏，形成直接的滲透力道，轉換人們的思維與生活習慣。人文學科對其他世界的變化大致是採抗拒或自我鞏固的態度，因此不論是以形式、反諷、張力、深層結構或邊緣戰鬥的主題，去探討文本與社會現象，這些學者基本上是站在文化生產及菁英讀者的觀點，而非一般文化消費者的立場。(廖炳惠1996: 111)

Charles Taylor  
Jürgen Habermas  
pedagogical

disciplinary others  
Marjorie Garber  
*Academic Instincts*  
disciplinary envy  
lack

Rafael  
*The School of Athens*  
disciplinary desire  
that predisciplinary  
interdisciplinary  
moment

自八十年代中期以來，廖在評介大型西方理論上不遺餘力，經他整理解說過的理論系統除了有文學/文化研究者一般較為熟悉的解構批評、後現代主義、新歷史主義、新馬克斯主義、後殖民主義等，亦包括有社會科學界泰勒及哈伯瑪斯的後啟蒙文化哲學思想，教學色彩濃厚。然而廖的“導讀”方式有時更透露著一介學子的探究熱忱，這種教導兼學習的風範不但清楚見於其脈絡分明的評介論文，也流露在他與諸學者的訪談對話中。<sup>[11]</sup>

我以為廖的學術風格取向最能顯示我們對知識的追求往往透過對他者學科的想像而達成。嘉柏在她的近作《學術本能》裏，對學術界中普遍瀰漫的“學科間的欣羨”現象有局內人深刻的體會。這是我們學者的“鄉愁”，她說，是我們“對一個已失去的知識整體及已失去的自我整體的嚮往”，我們分門別類的“學科”因此正是弔詭地建構於它們個自的“欠缺”的基礎上。學科與學科之間彼此互相欣羨，我們總幻想著答案可能在別人那裏，所以必須努力地鑿壁借光，“跨學科滿足了這慾望；它允許作為教師者可以再做回學生”。嘉柏於此以拉斐爾著名的壁畫《智者圖》作為“學科慾望”的終極表達，拉斐爾把自己畫進這幅以柏拉圖、亞里斯多德帶頭的、融上下古今聚各方智慧的行列裏，與他景仰的哲人、藝術家、音樂家、建築家、科學家相聚一堂。這正是所有知識人共同擁有的夢想，企望回到“那學科之前的跨學科時刻”，嘉柏樂觀地肯定這夢想就是人文學遠景光明的保證(Garber 2001: 89, 90, 95)。<sup>[12]</sup>

職是，基於對知識——特別是“理論”——的維護與尊重，廖對台灣學院裏濫用西方流行理論的風氣很不以為然，環視他近年來大部分文章都飽含對現階段的台灣文學/文化批評界的針砭。他時常批評台灣學者於引用西方理論時“既不深究其來龍去脈，

<sup>[11]</sup> 見廖炳惠：〈訪孟酬士教授談莎士比亞〉(1990: 238-246)；〈後殖民與後現代——Homi K. Bhabha 的訪談〉(1994a: 25-32)。除此之外，廖在多篇文章中常提到他與國外學術圈的交流對話。

<sup>[12]</sup> 嘉柏以拉斐爾這名畫作為此書的封面，並幽默且深含寓意地在名畫上作了一點手腳，把自己及兩隻愛犬以電腦合成方式也放進畫裏。

也不界定其用法，便信手捻來”，沒有“真正有系統地吸納、消化”，只是“因時制宜，將現成的挪用，使別人的化為本身的表達手法或背景氛圍”（廖炳惠1995: 70, 74），以如此“簡縮的方式”有將理論“僵化、物化的傾向”（廖炳惠1990: ii）。廖的批評中有一個常見的關注焦點——此處借用他一篇文章的標題——即“在台灣談後現代與後殖民”的問題（廖炳惠1994c: 53-72）。<sup>[13]</sup> 廖認為部分台灣學者以“後殖民主義”詮釋台灣正形成的新社會想像並不妥當，他強調台灣矛盾多重的身分使其殖民/後殖民情景較其他地區都更為複雜，從非洲、印度、中南美洲這些英、法、德、美殖民地經驗所發展出來的後殖民理論，在台灣以及許多亞太地區未必能成立。就此，他“糾正”陳芳明去脈絡化及政治化“後殖民”理念的作法，陳芳明因為將“後殖民”齊整方便地與“去殖民”及“主體重構”等同，所以對他而言，1987年解嚴後隨著政治、社會結構改變，一元價值觀解體，多元文化崛起，台灣理當進入了“後殖民時期”。廖指出陳及其他學者對台灣的表述根據的是歐美的歷史地理座標，不但忽略了台灣本土特殊的“內、外殖民發展情境”，甚至因此會導致“與新殖民主義(或文化帝國主義)產生錯綜的共謀與對話關係”（廖炳惠2000: 88）。對於廖來說，就台灣多元複雜的族群關係，只要台灣還有內部殖民的問題，它便未達到“後殖”階段。

至於台灣是否已進入“後現代”這問題，廖的答案也是否定的。在批判台灣學界胡亂套用西方理論的同時，他也在努力思索有無其他更貼切的概念術語，或對應架構以描述台灣。在上述一文裏，於追溯“後現代”一詞定義的源頭及勾勒“後現代主義”在歐美發展衍生的理論系譜，並其如何與“後結構主義”匯為一流的過程後，他主張以“不同之現代性”一詞來統合表述台灣複雜的文化現實，並以吳濁流《南京雜感》與《亞細亞的孤兒》為例說明（廖炳惠2000）。<sup>[14]</sup> 在另一篇討論日據時期兩位畫家兼及候

alternative  
modernities

<sup>[13]</sup> 廖有數篇內容與題目皆頗為相似的論文，大部分收入《回顧現代》。另有〈台灣：後現代或後殖民？〉（廖炳惠2000: 85-99）。

<sup>[14]</sup> 廖說他在這議題上參考了印度的底層研究群，非洲後傳統學者及拉丁美洲的視覺文化工作者的論點。

subaltern studies  
post-traditional

Arjun Appadurai  
incomplete  
modernity

孝賢的《悲情城市》一文中，廖則效法阿帕拉杜賴對文化經濟現象的探討，並採用哈伯瑪斯用以抗拒後現代的“未完成之現代性”一詞界定台灣身分認同之複雜性(Liao 1998)。廖在這課題的發揮上，時譜出主旋律上的小變奏，譬如相對於多數學者將王文興定位為後現代或現代，或介於現代與後現代之間的作家，廖如他一貫的作風不認同於其他學者“挪用”西方的作法，他捨《家變》與《背海的人》，而把討論重點放在王文興一篇少人注意的短文〈懷仲園〉上，力證王文興文學氣質中的“傳統”(中國)成分，以複雜化現代/後現代這課題(廖炳惠1994b: 219-26)。

öffentlichkeit

同樣的辯證模式也見於他對“公共領域”與“市民社會”的政治哲學的閱讀。廖曾斷言：“台灣直到目前並未開拓自由而公開的大眾媒體輿論空間，哈伯瑪斯所謂的‘公共領域’及其批判而理性論述潛能始終是以遭到壓抑、扭曲的形式，無法發揮其作用”(廖炳惠1995: 73)。但是晚近他調整了這看法，他參考李歐梵分析明清以降及民國以後報章雜誌的文化評論內容題材，檢視一個中國式公共場域的形成及沒落的作法(李1995: 4-25)，觀察八十年代台灣文化批評專欄與民意論壇的風起雲湧對報紙副刊生態的重大影響，廖的結論暗示這中產階級公共領域的文化風貌於九十年代中期以後鋒利銳減，落入了以市場為依歸的商業化導向(Liao 1996: 337-47)。

這些例子顯示廖的論述其中心旨趣在點明環球現代或後現代/後殖民化歷史進程中不同文化體系於各自的發展中所造成的時間落差。由此我們看出廖的論證始終遵循比較文學/文化的思考模式，他的敘事規則基本上預設了一個原型主題，繼而在這個既定準則的基點上建構一個與西方/環球模式同中有異的本土版本，以尋求文化普遍性與特殊性的雙重可能。以往我們的比較文學“平行研究”或“影響研究”探測跨國作品之間的類同或對比或互涉關係，不論是追究中國文學有無史詩、悲劇的問題，或分析現代文學領域裏的迴應、領受諸問題或文學與其他藝術語言之間的關係，自然都是在一個多元互動的，追求“共同詩學”的世界文學/文化觀理想下運作，研究之目的往往便在一“異”文化去呼應或補充或延伸“原型”的“西方”的理論觀點。這“原型”在廖

的九十年代後比較文學論述裏在不同的時刻裏以不同的面貌出現，有時它是“現代”，有時是“後現代”，有時又是“後殖民”，有時則為“公共領域”，無論如何給人的印象似乎總是一個異文化永遠無法企及的視野，一個超越本土文本的“形上意指”。廖的時時指陳台灣學界於引用西方理論時化繁為簡，斷章取義的缺失，是極有建設性的省思，諄諄忠告，不應忽視，治學的嚴謹更為求知典範，於是我們頓然了悟廖對“回顧”二字為何情有獨鍾，此正是出自其學術立場上對窮究原委的堅持。然而廖對“原型”理論的忠實護守並同時不忘偶而也把箭頭指向他最推崇的一些西方理論家，對之加以“修正”的姿態，這不由自主與自覺的重重交疊正弔詭地暴露了比較文學研究長期以來難以擺脫的主從關係，更彰顯了在熱切追逐西方主流論述之時深藏於邊陲地區學者心中的焦慮。王德威於此有精闢的批判思考，他曾語重心長地指出，我們的步調是“何其之緩”，如果我們對本土現代性的瞭解，“僅止於遲到的、西方的翻版，那麼所謂的‘現代’只能對中國人產生意義。因為對‘輸出’現代的原產地作者讀者，這一切都已是完成式了……‘現代性’終要成為一種渺不可及的圖騰，在時間、理論及學術場域的彼端，吸引或揶揄著非西方學者。而同時，因為總陷在‘遲來的現代性’的陷阱中，一股怨懟之氣，油然而生”（王1998: 29, 30）。寥寥數語正點出了五四以來於知識分子心中縈繞不去的矛盾與壓抑。

transcendental  
signified

陳光興這幾年所提論見的核心主題與廖對台灣文學/文化的詮釋頗為相近，借用他一篇英文論文的標題，即“尚未走入後殖民”（Chen 1996: 37-70）。但不同於廖炳惠對台灣本土歷史裏曖昧混淆的國族身分認同問題的關注，陳對於任何有關“台灣主體性”的討論都相當敏感。學術場域中研究範疇的選擇與非學術外圍因素的交纏不清，此又為一具體例證。就如我們在二廖辯論中所看到的，陳光興的例子亦牽涉到滲透於學術層面的省籍矛盾問題，誠為台灣獨有的社會現象。但是陳光興的論述又與廖咸浩基於“命運共同體”的考量而強調多元族群和平相處的“新台灣人”觀點有重大差異。陳的所有雄辯滔滔，旁徵博引的冗長學術論文即在

not yet the  
postcolonial era

建構一個與台灣本土國族運動對抗的反論述，其立足點自始便具有強烈的策略性與戰鬥性。

new international-  
alist  
localism

Aijaz Ahmad  
third world  
nationalism

相對於廖炳惠對追溯本源的“回顧”研究精神的執著，陳光興則刻意強調一個“新”的、“基進”的論述位置，如是之故，在他不少自創的語彙口號中，“新”是一個不可或缺的關鍵字。作為一個“新國際主義本土左派”者，陳極力提倡“新國際在地主義”與“人民民主新國際在地主義”(陳1991b: 126-34; Chen 1993: 474-84; Chen 1994: 680-710)。“國際”與“人民”在陳的用法裏水乳交融，都是為了“從統獨的僵硬軸線中逃逸出來”，這是陳所設計的一條“人民民主逃逸路線”(陳1991a: 78-91)。“人民”指的是社會運動中的“弱勢主體群”——原住民、女性、勞工、同性戀等被壓迫團體所釋放出的自主性的社會力量。陳片面吸收阿馬德從左翼觀點的角度對第三世界國家主義的批評，即殖民地的國家主義運動往往只是導致社會資源流向中產階級，而扼殺壓制了社會運動中種種與階級有關的議題，結果又形成了一次殖民帝國主義霸權的惡性循環(參Ahmad 1992)。陳由此主張社會運動必須與國家機器保持距離，“新國際在地主義”遂建立在不以“國家”政府，而以“區域”為基礎之上，將區域與區域之間的邊緣團體與反對運動聯結起來，進行“跨國弱勢團體結盟”，一方面取代台灣的統獨議題，另一方面抵制全球資本主義及殖民霸權。

post-nation

陳順著這條理論進路所發展出的數篇論文同質性相當高，他致力於這“破國族”論述的鋪演與擴張性的再生產。在〈帝國之眼〉這一長文中，陳將矛頭指向1994年在台灣引起熱烈迴響的“南進世界觀”，他特別挑出《中國時報》〈人間副刊〉“南向專輯”的五位作者：楊長鎮、劉克襄、楊照、吳密察及楊波為批判對象，猛烈抨擊他們的台灣本位意識形態，台灣人的“出頭天情結”。他認為從殖民經驗中所凝聚出的“台灣意識”能量如今已被代表“漢人、福佬、資產階級、異性戀、男性”的李登輝政府所接收，“南進論述”因此是“全球資本重心轉向的結果”，是搭建於國族主義之上，投射帝國主義慾望的“次”帝國(陳1994: 149-

222)。其後他在另一篇長文〈去殖民的文化研究〉中為顯示他的“破殖民”思維與文化多元主義有別，提出一種結合馬克思主義的“歷史唯物論”、“基進地理學”及“去殖民的精神分析”三種理論的“批判性混合方案”，在這“突破殖民認同的另類文化想像”中，陳擁抱了更多樣的“弱勢邊緣”團體：

批判性混合的基本倫理學原則就是“成為它者”，將被殖民者的自我/主體內化為(弱勢而非強勢的)它者，內化女性、原住民、同性戀、雙性戀、動物、窮人、黑人、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，消除階級、父權、異性戀、種族沙文體制所強加的“殖民”核心關係。因此，批判性混合是被殖民弱勢主體之間的文化認同策略。(陳1996: 107)

becoming others

在陳對“殖民”這術語極為廣義化的敘事修辭裏，“殖民”一詞幾乎已泛指所有不同社會，於不同時空中，在不同的權力結構機制中的支配與壓迫關係。廖炳惠對這種二元對峙的簡單邏輯與對葛蘭西“霸權”概念的誤讀提出犀利的批判：

Antonio Gramsci

……“霸權”的說法很快與權力關係、文化批判的論述結合，用來分析政治機制、媒體及社會符號文本的壓抑作用，特別用來分析性別、弱勢、性嗜好、族群、勞工團結之如何被國家、社會所操縱。這種意識形態鮮明的文化研究往往將團體與國家、中心與邊緣、男性與女性、同性與異性戀、傳統與變革、歐美及其他世界(統稱為“第三世界”)加以對立，藉此闡明社會中的父權思想如何壓抑性解放的潛能，或父權如何結合帝國主義去經濟侵略其他地區(如美國的麥當勞之於台灣，或台灣南向政策之於南亞地區的勞工與婦女等)。(廖炳惠1996: 113-14)

雖未直接點名，但目標明顯為陳光興及與其關係密切的《島嶼邊緣》成員。廖對他們“後國家”的主張更是抱持著極深切的懷疑：

“後國家”的說法……看似是要解構資本體制，其實是把剝削的抽象結構放在國家之中，而誤將國家與民族想像視作同一範疇。……民族主義其實是在國家疆界內外的排斥與認同過程中相當複雜的文化與論述範圍，不能完全與國家機器等同。至於後國家能否成立，而且與國際被剝削的弱勢聯線，是否淪為另一種形式的國際剝削，恐怕並非後國家主義者所能預期，……到底是誰的後國家？知識分子的？還是“人民”的？那些人民？會講英語、華語或台語或當地的語文的人嗎？而且這些不同國家的人民有著千差萬別的民族文化生活經驗、情感與認同，真的能跨越國界，在階級、性別這些範疇底下，締結同盟，形成後國家嗎？在這種後國家中難道就沒有剝削與迫害，甚至於一切是由人民來自決！用什麼方式的制度、語言去達成人民民主呢？(廖炳惠1994d: 111, 113)

Asianing Australia  
transnationalism

廖指出陳對“民族主義”與“國家機器”的混淆，這個觀點後來在一篇回應陳光興駁斥“亞洲化澳洲”的“跨國民族主義”的文章裏，再度被身處不同文化社會環境裏的學者提出(參Ang and Stratton 1996: 71-77)。<sup>[15]</sup>

陳對國族認同下複雜的內部權力結構問題的揭露發人深省，這些在台灣都是實實在在極為迫切的社會問題。歸根究柢是台灣長久以來在威權體制下，意識形態以無孔不入的絕對霸權壓過甚至替代生活世界的真實，與社會現實脫節的結果。從這角度看，陳的文化批判正是台灣社會試圖衝破數十年來牢固的思想箝制的見證，自有其代表性意義。然而在提醒人們社會現實的重要性時，其過分仰賴口號的策略語言，以及對所謂“現實”化約的理解方式，反諷地，彷彿又把我們帶回到那個大而化之，以信條式思考模式為主的威權時代。陳的動輒祭出“人民”這個漫無邊際、超級龐大的符號的舉動，以作為對抗台灣民族運動的籌碼，最令人不安，它使得“人民”一詞(連同“階級”)在貌似解放的後

<sup>[15]</sup> 此文是對陳的“Not yet the Postcolonial Era” (Chen 1996)的回應。Ien Ang 與Jon Stratton 並且指出陳過於簡化的馬克思主義。

現代論述裏進一步地空洞化，而幾乎失去意義。無怪乎學者疑慮陳的“第三國際連線”其實不過是“菁英連線”的代名詞：

他們企圖降低族群爭議或統獨問題的用心，……完全可以理解。只不過他們所提出的社會困境固然為真，但解放策略卻可是虛偽無效的。基本上，熟習如此先進(基進)理論的人大多是與國外學術界接觸往來的知識分子。他們雖號稱與“人民”站在一起，但所謂“人民”常常只是學運、社運中活躍的青年人或團體領袖，距離廣大沉默的工、農、貧、殘、主婦還有很大一段距離。因此能夠欣賞這些先進理論的還是受過高等教育的精英，而不可能是對洋文一字不懂的“歐巴桑”或“老芋仔”。照他們的說法，邊緣團體的認同對象是國界外的同類邊緣團體，因此“國際/在地”辯證結盟是對抗殖民壓迫者的唯一方法。可是國際連線從來不是底層人民可以想像的事情。只有學者專家或文化精英才能侈言“國際連線”。因此“人民”還是只有被領導或指導的份，而跟冠冕堂皇的“人民民主”完全無緣。(江1998: 210)

以“倫理”為名所進行的文化批判到頭來反引起“倫理”道德的問題，恐怕是文化研究者始料未及。由此引出的一個更重要的耐人尋思的問題，便是這個在革命教條式宣言中催生的“文化研究”其實質內容與意義。當“文化研究”被定位為“去殖民反霸權方案的一部分”，其重任在“破解資本——帝國——殖民主義在歷史過程中加諸被殖民者的文化想像”(陳光興1996: 125)，<sup>[16]</sup>如此道義凜然、殺氣騰騰、四面楚歌的“文化研究”當如何落實於日常生活，實踐威廉斯所說的“文化即尋常”？至此我們可能要問：“文化研究在台灣到底意味著什麼？”<sup>[17]</sup>

Raymond Williams  
culture is ordinary

<sup>[16]</sup> 參同期《台灣社會研究季刊》〈編輯室報告〉，頁iv。

<sup>[17]</sup> 借用陳光興為其所編《文化研究在台灣》(2000)寫的序文標題。

## 五、結語

本文試圖綜論並解析九十年代崛起的一些有代表性意義的台灣文學/文化批評面向，我們在這討論中可以看到，學者們是如何以他們各自的方式與台灣社會最關切的一些議題作尖銳的對話，展現他們對台灣快速形成的新社會現實掌握的欲求與想像，藉著文學/文化評論思考台灣的命運前途。而種種敘事的建構與論述角力正表現了人文學術界在對當下的文化參與，尋求理論的實踐中充沛豐盛的創造活力。此處我不禁想模仿也斯對香港的表述修辭，也說一聲：“台灣的故事為什麼這麼難說？”，而強調故事的難說，正道出了我們希望這個故事有延續的無限可能，以我們的論述抵制消失與死亡。

queer 因限於篇幅，此文討論的焦點放在身分認同這一個“大敘述”的主軸上，而無法顧及活躍於台灣文學/文化場域裏的其他主流論述。但任何對九十年代台灣文學/文化批評的討論，其實不能不談目前在台灣出盡風頭，發展正興旺的“情慾書寫”與“酷兒”或譯“怪胎”論述。這一結合性別、都會文化、媒體、頹廢美學、中產意識等的論述，正以一雷霆萬鈞之勢挑戰身分認同“大敘述”的“宏觀”視野與知性取向的文化想像模式，它以一放縱及感性的姿態炫示其私人情慾空間的“身體政治”，抗拒“公共領域”的超越個人性格。不論是自我表演“豪爽女人”或“自戀女人”，或建構一個企圖顛覆國族想像的“怪胎羅曼史”，<sup>[18]</sup> 這個論述極力宣揚它的“小眉小眼”，“以小搏大”，以“多點戰鬥的遊擊策略”（張1999: 3, 5）瑣碎化台灣大論述的政治語言。然而這所謂的“小敘述”其實一點也不小，它誇張的媚勢，顧左右而言他，“既微物也唯物，以微觀政治的物質基礎，思辨台灣社會的情慾百態”（張1999: 4），正正是透露了它是如何通過戀物與自戀的策略語言，表達它嘗試說一個不同的台灣故事的野心，以參與公共領域的塑造。這個論述連同它譜出的多元變奏與本文所討論的大敘述之間實有極緊密的對話關係，絕對是個值得我們深入探討的題目。

<sup>[18]</sup> 取自何(1994)，張(1996)，張(2000)。

**參考書目：**

- AHMAD, Aijaz. 1992. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London & New York: Verso.
- ANG, Ien, and Jon STRATTON. 1996. "A Cultural Studies without Guarantees: Response to Kuan-hsing Chen." *Cultural Studies* 10.1: 71-77.
- ANG, Ien. 1998. "Can One Say No to Chineseness? Pushing the Limits of the Diasporic Paradigm." *boundary 2* 25.3(Fall): 223-42.
- BENJAMIN, Walter. 1968. "On Some Motifs in Baudelaire." In *Illuminations*. Ed. Hannah Arendt. New York: Schocken Books. 155-200.
- CHAMBERS, Iain. 1994. *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge.
- CHEN, Kuan-hsing. 1993. "Voices from the Outside: Towards a New Internationalist Localism." *Cultural Studies* 6.3: 474-84.
- . 1994. "The Positioning Positions: A New Internationalist Localism of Cultural Studies." *positions* 2.3: 680-710.
- . 1996. "Not Yet the Postcolonial Era: The (Super) Nation-State and Transnationalism of Cultural Studies: Response to Ang and Stratton." *Cultural Studies* 10.1: 37-70.
- CHOW, Rey. 1998. *Ethics after Idealism: Theory-Culture-Ethnicity-Reading*. Bloomington: Indiana University Press.
- GARBER, Marjorie. 2001. *Academic Instincts*. Princeton: Princeton University Press.
- HARPHAM, Geoffrey Galt. 1995. "Ethics." In *Critical Terms for Literary Study*. Ed. Frank Lentricchia and Thomas McLaughlin. Chicago: Chicago University Press. 2nd Edition. 387-405.

- LIAO, Ping-hui. 1996. "The Case of the Emergent Cultural Criticism Columns in Taiwan's Newspaper Literary Supplements: Global/Local Dialectics in Contemporary Taiwanese Public Culture." In *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Ed. Rob Wilson and Wimal Dissanayake. Durham: Duke University Press. 337-47.
- . 1998. "Alternative Modernity and Post-Identity Politics in Taiwan." Paper presented at The 4th International Conference on Cultural Criticism, The Chinese University of Hong Kong.
- MOORE-GILBERT, Bart. 1997. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*. London & New York: Verso.
- ONG, Aihwa. 1997. "Chinese Modernities: Narratives of Nation and of Capitalism." In *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*. Ed. Aihwa Ong and Donald M. Nonini. New York & London: Routledge. 171-202.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 1990. *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Ed. Sarah Harasym. New York: Routledge.
- . 1995. Preface to *Imaginary Maps: Three Stories by Mahasweta Devi*. Trans. Gayatri Chakravorty Spivak. London: Routledge.
- ŽIŽEK, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London & New York: Verso.
- 陳光興. 1991a. 〈從統獨僵硬軸線中“逃逸”出來：五月人民民主抗爭省思〉，《當代》63(7月)：78-91。
- . 1991b. 〈飛越杜鵑窩：統獨與人民民主的新國際在地主義〉，《當代》64(8月)：126-34。
- . 1994. 〈帝國之眼：“次”帝國與國族——國家的文化想像〉，《台灣社會研究季刊》17(7月)：149-222。

- . 1996. 〈去殖民的文化研究〉,《台灣社會研究季刊》21(1月): 73-139。
- 編. 2000.《文化研究在台灣》,台北: 巨流圖書公司。
- 陳芳明. 2000. 〈後現代或後殖民: 戰後台灣文學史的一個解釋〉,《書寫台灣: 文學史、後殖民與後現代》,周英雄、劉紀蕙編,台北: 麥田出版社, 41-63。
- 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(2月): 6-43。
- 郭少棠. 1997. 〈無邊的論述: 從文化中國到後殖民反思〉,《文化想像與意識形態》,陳清僑編,香港: 牛津, 159-76。
- 何春蕤. 1994.《豪爽女人: 女性主義與性解放》,台北: 皇冠。
- 江宜樺. 1998. 〈當前台灣國家認同論述之反省〉,《台灣社會研究季刊》29(3月): 163-229。
- 李歐梵. 1995. 〈批判空間——論現代中國的文化批判場域〉,《回顧現代文化想像》,廖炳惠編,台北: 時報文化, 4-25。
- 廖炳惠. 1990. 〈訪孟酬士教授談莎士比亞〉,《形式與意識型態》,台北: 聯經, 238-46。
- . 1994a.《回顧現代: 後現代與後殖民論文集》,台北: 麥田出版社。
- . 1994b. 〈王文興的傳統與現代情結〉,《從四〇年代到九〇年代: 兩岸三邊華文小說研討論文集》,楊澤編,台北: 時報文化, 219-26。
- . 1994c. 〈在台灣談後現代與後殖民論述〉,《回顧現代: 後現代與後殖民論文集》, 53-72。
- . 1994d. 〈族群與民族主義〉,《台灣民族主義》,施正鋒編,台北: 前衛出版社, 101-16。
- . 1995. 〈比較文學與現代詩篇: 試論台灣的“後現代詩”〉,《中外文學》24.2(7月): 67-84。
- . 1996. 〈文化批評、社會參與、校園倫理〉,《中外文學》24.11(4月): 111-15。
- . 2000. 〈台灣: 後現代或後殖民?〉,《書寫台灣: 文學史、後殖民與後現代》,周英雄、劉紀蕙編, 85-99。

- 廖朝陽. 1992a. 〈評邱貴芬《發現台灣：建構台灣後殖民論述》〉，《中外文學》21.3(8月): 43-46。
- . 1992b. 〈是四不像，還是虎豹獅象？——再與邱貴芬談台灣文化〉，《中外文學》21.3(8月): 48-58。
- . 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(3月): 102-26。
- . 1995b. 〈再談空白主體〉，《中外文學》23.12(5月): 105-109。
- . 1995c. 〈關於台灣的族群問題：回應廖咸浩〉，《中外文學》24.5(10月): 117-24。
- 廖咸浩. 1995a. 《愛與解構》，台北：聯合文學。
- . 1995b. 〈超越國族：為什麼要談認同？〉，《中外文學》24.4(9月): 61-75。
- . 1995c. 〈那麼，請愛你的敵人：與廖朝陽談“情”說“愛”〉，《中外文學》24.7(12月): 89-108。
- 呂興昌編. 1999. 《台語文學運動論文集》，台北：前衛出版社。
- 邱貴芬. 1995. 〈是後殖民，不是後現代——再談台灣身分認同政治〉，《中外文學》23.11(4月): 141-47。
- . 1997. 《仲介臺灣·女人：後殖民女性觀點的臺灣閱讀》，台北：元尊文化。
- 宋澤萊. 1986. 〈呼喚台灣黎明的喇叭手：試介台灣新一代小說家林雙不並檢討台灣的老弱文學〉，《台灣文藝》98(1月): 43-60。
- 王德威. 1998. 〈沒有晚清，何來五四？〉，《如何現代，怎樣文學：十九、二十世紀中文小說評論》，台北：麥田出版社，23-42。
- 楊照. 1998. 〈台灣戰後五十年文學批評小史〉，《夢與灰燼》，台北：聯合文學，11-49。
- 葉石濤. 1979. 《台灣鄉土作家論集》，台北：遠景出版社。
- . 1990. 〈一個台灣老朽作家的青年時代〉，《台灣男子簡阿陶》，台北：前衛出版社，193-201。

- 袁鶴翔. 1996. 〈從香港到哥本哈根：對國內當前文學研究風氣  
省思〉，《中外文學》24.9(2月): 107-26。
- 張小虹. 1996. 《自戀女人》，台北：聯合文學。
- . 1999. 《情慾微物論》，台北：大田。
- . 2000. 《怪胎家庭羅曼史》，台北：時報文化。
- 周慶華. 2001. 〈台灣文學研究與研究台灣文學：國內台灣文學研  
究博碩士論文小體檢〉，《文訊》185(3月)：40-43。
- 周英雄、劉紀蕙編. 2000. 《書寫台灣：文學史、後殖民與後現  
代》，台北：麥田出版社。

