

「臺灣－文化研究」作為第三隻眼： 從我的精神與知識構造入手*

“Taiwan-Cultural Studies” as the Third Eye: Entering through the Construction of My Spirit, Emotion and Knowledge

郭佳**

Jia KUO

我曾在2013年2月寫過〈一個世紀兒的中國自白：耳朵·土地·革命〉¹（簡稱〈自白〉）一文，作為來到交大社文所第一學期「文化研究導論」課的期末作業，以回應陳光興老師以家族史寫作的要求。〈自白〉是一則對自己精神與知識構造的記述和檢視——「耳朵」乃是關於音樂作為進入社會肌理的方式；「土地」乃是關於革命想像和以自然為思想資源的指涉；「革命」仍是我設想生命行進的軸線。五年後再檢視自己的學思歷程，發現「臺灣－文化研究」不僅是給我最多身體感的、給我更多思想資源的，亦是我得以隨時檢視、整理自身精神、思想、知識和革命狀況的第三隻眼。於是，在此將以不若〈自白〉那般過度個人中心和抒情的方法，試圖以對自身精神狀態、知識狀況和革命想像演進的分析為基礎，談論臺灣學院文化研究、知識－文化－運動界之於我的知識、精神狀況形塑，進而以「返身性」為核心關切對自身知識位置、左翼知識者的精神狀態、第三世界知識取徑、「中國作為理論」的欲望等關節點進行更歷史性的提問。

投稿日期：2019年9月25日。接受刊登日期：2019年10月25日。

* 本文寫作於2018年9月。於2019年12月，對文章最後一節關於「中國作為理論」的提問與質疑部分進行了補充，以因應「中國作為理論」相關論文出版與現實觀察演進。

** 國立交通大學社會與文化研究所博士生。

電子信箱：jbawgy@gmail.com

1 後將標題中過於不切實際的「世紀兒」一詞改為「廢物」，見：郭佳。2013。〈一個廢物的中國自白：耳朵·土地·革命〉，《人間思想》4，頁138-158。

一、菁英學生的文青—知識養成、精神構造與革命想像線索

我出生於1980年代北京一個高度穩定且上升的中產階級家庭，13歲進入北京學生最趨之若鶩的前三所中學之一，同年開始修煉搖滾樂。我一向喜歡將搖滾樂之於我的效應表述為「打開一整個世界」，仔細想來之所以是「世界」，不只是因為它培養了一種美學、學習方法、價值觀和政治感，更是因為它在改變我與社會結構運轉、時代性社會變動之間互動方式的過程中，亦開啓了我的自我改造意識和行動。透過搖滾雜誌、「打口」CD²與初發達的網際網路，年少時的搖滾樂學習經驗讓我第一次有了對於學習、對於知識的高度動力和高峰體驗，也是學習方法的強大訓練。

搖滾樂對我的最龐大影響，是人際不封閉的世界觀圖景，而現在看來在我更深刻地感知它之前，這一世界觀首先是具強烈美學特質的——自由、獨立、反抗；當然，這是因為過去四十年西方通俗音樂產業和搖滾樂論述並行的積累，才有其形塑的「搖滾神話」，但值得慶幸的是，這一頗為抽象的世界觀並沒有帶給我封閉的、自負的、清高的效果；更重要的是朋克音樂的歷史及其政治，把這一世界觀具體化、脈絡化了。14歲起最牽動和極大程度上形塑了我的是朋克，彼時最打動我的朋克特質是鼓吹製造混亂、推翻一切，以及無政府主義的朋克政治行動歷史，這些閱讀和感受萌生出我最初的政治感覺。除卻朋克，雜誌樂評中搖滾樂歷史上的論述所頻繁涉及的1960年代美國反戰與民權運動、「五月風暴」、「天鵝絨革命」等等也滋養了這一政治感覺；甚至最初對於第三世界的感覺，也來自於樂評中關於與當地搖滾樂同時代進行的1970年代泰國左翼清洗以及紅色高棉的出場。

2 西方國家的唱片（主要是CD和錄音帶）因為市場積壓，作為「塑膠垃圾」「合法」進口到中國大陸：唱片在經過損壞處理成「塑膠」垃圾的過程中，會被專門機器切割外殼或唱片邊緣。打口商人（很多是早期搖滾音樂人）通過特定管道，從「洋垃圾」進口商那裡找到垃圾中基本可以聆聽的唱片，並在路邊攤或唱片行中以低價「非法」銷售（有些難以獲得的精品也可以賣到高價）。打口唱片、打口商人和搖滾樂雜誌是1990年代至千禧年之初大陸最重要的（甚至僅有的）地下音樂媒介，打口唱片的聚集地也往往是彼時都會青年亞文化的重要地景。然而隨著網路越來越通達和P2P對等傳輸中數位音樂的流通（當時還沒有串流音樂），打口唱片逐漸沒落；以我個人的經驗來說，大約自2006年左右，打口唱片及其場景在北京消逝。

上述這種初步形成的政治感覺，勢必會以某種方式連結到中國，彼時的契機是搖滾樂雜誌上，小販攤上的西瓜被城管全部砸爛的照片、那些住屋者望向被強拆的住家的背影照片。這幾乎決定了我對當時中國社會及政治的認識——那些貧富分化、權力濫用之下痛苦深重的人是我看不到的，卻是社會的大多數。在過去的自我敘述中，我將當時對中國的認識表述為「糟糕」。

這一「糟糕」並非由於「自然的」、不證自明的正義感，而是我基於彼時無政府主義朋克、混雜著一些共產主義和自由主義要素的政治感覺而調動出來的感受和判斷。搖滾樂開啓了我與社會結構運轉、時代性社會變動之間互動方式的改變——政治感萌生，意識到社會結構、社會變動與我相連——而非讓我真正地「進入」任何更具體、更真實的社會認知或了解。大約正是因為這種政治感覺、思想資源以及對中國社會現實的「糟糕」感受，我在14歲的彼時認定自己是一個無政府主義者／共產主義者（當然摻雜了些許模糊的自由主義成分）。

在這些前提下，我認定的近期目標便是一定要上北京大學——念書—大學—知識—革命這一取徑，約莫是屬於中國同時代人中相當特殊的革命途徑的想像構成和心情，至少對香港與臺灣的同輩青年人來說，很難想像。應該是因為朋克文化、政治的革命氛圍及其DIY特質，我認定了一定要靠行動爭取、抗爭和革命，但這絕不意味我知道行動的方法。彼時對中國社會中權力不受限的印象，以及初接觸的自由主義評論中多少會提到對異議者的暴力處置，共同為我堆積出一種「行動的不可能」的感受。於是作為從菁英小學到菁英中學一路上又是成績最好、家庭最中產的高度菁英學生的我來說，革命途徑想像就「退縮」到了自己最受益、最擅長的也是社會主流價值的教育體系中最被接受的元素：讀書；同時促成這種「退縮」的要素，理應還有彼時對知識的崇拜和中國社會中權力日常運作的感受、關於讀書與仕途的想像（做官是可以改變社會的，就像是小朋友為了可以抓壞人／打抱不平而想當「領導」）。

於是我在之後的中學四、五年間便在想像革命、思考革命途徑的籠罩

下，以北大為工具性目標卯足勁念書和考試。至少相較於大學時期，我的中學時代確實是關於社會的知識快速擴展、關於社會現實的認識不斷具體化、不斷增進自己對於世界—革命想像提出質疑能力的階段。其中一個重要的進展資源，來自我這所頗為特殊的菁英學校內部帶給作為青少年的我的人文精神養成。政治課老師會介紹大躍進歷史、講述當下農村凋敝和農民失地的狀況；語文課老師講到遇羅克(1942-1970)、林昭(1932-1968)和顧准(1915-1974)的生平，而我也真的讀了他特別推薦的1930年代文學。在學校知識之外，搖滾樂或藝術電影雜誌的評論文章中提及的思潮名字、理論名字和人名，仍然是敦促我自己去找知識的主要資源。關於政治理論、中國社會問題的知識應是來自秦暉、于建嶸、賀衛方、章詒和等論者，至少讓我大致知道了法制、專制、司法、自由主義這些在日常生活之外的範疇和概念，關於社會現實認識的不斷具體化，以及有了改革開放是中國的巨大變革、但也造成了當下很多問題這樣一個清晰的感覺。書本之外的另一重要資源是紀錄片：《S-21：紅色高棉殺人機器》(Rithy Panh 2003)、《尋找林昭的靈魂》(胡杰 1999)、《我雖死去》(胡杰 2006)、《天安門》(Richard Gordon & Carma Hinton 1995)、《何鳳鳴》(王兵 2007)，在知識和感受上對我的影響是相似的。

我常常追問：「為什麼周遭有所『自覺』的同輩青年中，只有我長成了左派，而不是自由派」？或許更適切的提問是：「包括我在內的同時代青年的自由主義成分養成是如何」？這裡的「同時代青年」指的是跟我的（北京？）中產家庭出身、菁英學校經歷、在青少年時代有所「自覺」的青年知識分子。我認為「同時代青年」的「自覺」的開始，是對於當下（彼時）中國社會的一種籠統感受。這些感受力和感受經驗確實需要一些契機、條件；雖然這個契機絕不一定是搖滾樂，但至少同時代性的條件——1990年代國有企業大規模改制、重組、產權轉移、大規模下崗，農民工問題、貧富分化、貪汙腐敗這些字彙開始在電視、報紙和主流文化評論時常出現。在這些對中國社會感受的基礎之上，十幾歲的青少年們評論中國社會的資源基本上來自於——我們三、四十歲的老師、初具影響力並成熟於1990年代的三十歲一代非主流文化評論人（比如樂評人、影評

人)、剛剛開始以博客形式登場且初具「公共知識分子」名號的論者。而這些生產和傳達的也就是廣義的自由主義,以及可以說是反共的(至少一定是戲謔共產黨、共產主義、左派的)評論、評判和思想。而這些仍然模糊的知識、感受,是可以輕易地被我們代入彼時對我們而言已經比較清晰的「自由主義」體系和口號,因而足以讓我們有成爲「自由主義者」的自我認定;當然,這些模糊的知識、感受,也可以輕易代入我的那一套革命想像中。

二、北大的「憂鬱廢物」

我僅僅因爲名字中有「政治」二字而報考了北大國際關係學院的國際政治專業。初入大學的第一個學期我就表現了對學科的極大反彈,首先自然是因爲國際政治學科跟我革命想像中的「政治感覺」和「政治知識」幾乎毫不相關;其次,學科知識本身和教學是相當封閉的;再次,從老師對理論與歷史的剖析,到同學的回應,其視野裡只有中國和美國——以及兩者間的高下。於是我通過選擇哲學爲輔修專業再主動追求學習。直至現在,北京大學在我的感受和思考中都是相當失敗的——不只是失敗的教育、學習和知識,也是失敗的生活、思考環境。周遭絕大部分同學的經驗和感受資源幾乎完全是從家庭、學校和主流媒體獲得,我並不認爲他們之中的大多數人是有學習動力的,而其中少數積極思考者的思考亦很難被辨識出對於既有歷史敘事和既有理論的偏離與活力,若有,至少也是高度去政治化的。終究,他們絕大多數是錢理群口中「精緻的利己主義者」。至少在以上知識、思考、生活狀況的助力下,我在大學時期的精神狀況被總結爲「憂鬱的廢物」,這一現在想來很中肯的評斷。即便是在那些勤於思考、不在藩籬之內、會亂來的親密夥伴之間,我在思想——政治感覺和革命想象——上仍是非常孤獨和壓抑的。於是「絕望與希望」成爲循環的精神,喝酒、抽菸、看電影、閒談、吹吹風基本上是循環的行程。

在《達摩流浪者》(*The Dharma Bums*, Jack Kerouac[1922-1969] 1958)、

《瓦爾登湖》(*Walden, or life in the woods*, Henry D. Thoreau[1817-1862] 1854) 與《夏日走過山間》(*My First Summer in the Sierra*, John Muir[1838-1914] 1911)這些書本和西北、哈薩克、蒙古民謠的推動下，「土地」和「自然」成爲我彼時仍認定的思想、精神出口所在。因爲關聯到對「非理性」的憧憬，便勢必觸及知識觀的改造——首先在於轉向認定世界的「不可知」；其次是認定「非理性」才是知識的方式；然後才是自然的衝擊和「垮掉的禪」之「無秩序」要義的影響；而轉向自然的另一個必要的環節是「勞動」、「自己解放自己」。作爲出口的自然和土地，在學院內亦有其知識助力——比如在哲學系「美國環境哲學」課上老師細膩地解析了關於人與自然、野生動物間倫理的討論；科學哲學方向的「博物學」課上老師則把這一類關於自然的思考放在哲學系譜中、更多地跟知識關聯起來。如果說美學、人類學等理論只是對我進行了很低度的理論訓練，並且並未讓我真正進入它們的知識系譜，那麼科學哲學對我的影響則比較清晰——批判普世的西方科學、推崇地方知識，這成爲我進入文化研究領域的思想基礎之一。

以上這些幾乎是屈指可數的、對我有些許影響的學院知識。它們似乎只是起到了「知識擴展」的作用，而非理論的訓練或思考的提點。它們的效果和影響大多是附和我自己的思想和精神狀態，正如我當時非常喜歡讀的薩特(Jean-Paul Sartre, 1905-1980)、齊克果(Søren A. Kierkegaard, 1813-1855)、赫塞(Hermann Hesse, 1877-1962)、紀德(André Gide, 1869-1951)和史鐵生(1951-2010)一樣，很難釐清其思想和思考上的影響爲何。而我雖然仍然對知識有所動力且仍想要面對社會，可這一時期的知識是高度脫離社會的，以及完全外在於大陸知識場域；唯一算是面對社會的知識，就是那些我時不時會參加的自由派知識分子講座，但也只是因爲這些知識在非常表面的層次上是「政治」的。對於我其實更關心的議題，如打工者和工人議題，在中國大陸知識場域內的演進和討論，我毫不清楚。總之大學時期的知識是高度停滯和高度菁英化的。比如，在迷戀戲劇和閱讀戲劇理論的時期，我實際上養成的現代主義戲劇品味完全不能欣賞新工人藝術團的戲劇，也竟然完全不曾接觸到關於民衆戲劇、帳篷劇的資訊、理論和討論。

回頭來看，大學時期學院知識的唯一進展，是大四時在劇社朋友的推薦下開始閱讀的性別研究理論極大程度地衝擊了我。更貼身的是，因為我對自己的女同志認同是在初中時期便確定的，卻因為對這一性／別身分的自在和自信，很少有困惑也很少去主動思考；但西方女性主義理論關於閹割焦慮的剖析、酷兒理論關於欲望和女同志性別操演的說法，首次讓我發覺自己潛伏的自身焦慮和面對男性的焦慮，也首次解釋了我的很多生命經驗。與此同時，因為對於電影的興趣而去上戴錦華「影片精讀」課程，因此受到頗多啓發而開始閱讀文化研究、批判理論和精神分析讀本。文化研究作為一種知識和理論，讓我有如何面對、分析社會的知識，以及如何行動的巨大啓發，被我視作未來的知識出路。但它仍然並非是落地的知識，也尚未能接上我的革命想像。在畢業之際，我申請了香港中文大學、香港大學的文化研究項目，也申請了臺灣幾所跟文化研究、女性主義較相關的研究所。

三、「臺灣—文化研究」與「左翼—國族」位置的返身性困境

初來臺灣時我對自己的診斷仍是「憂鬱的廢物」，認定來到臺灣首要是為了逃避。除了逃避家庭、革命和自然，我當時認為自己也在逃避北京和黃土地，而臺灣只是作為更廣闊的「土地」的一部分。彼時的我從未想過臺灣會成為我思考和精神上的重要出口——因為我此前對臺灣的知識領域沒有任何認識。彼時「中國」仍是我安置和思考自身的根系和羈絆，而今臺灣成為我思考、感受及批判中國及其國族主義的出口的啓發，曾潛藏著對國族羈絆的叛逃，已經演進為一種非常清晰且歷史的國族主義批判。

初到交大社文所的第一年，我首先在知識上有非常快速和突破性的進步。記得是在劉紀蕙老師「政治與美學：洪席耶與阿岡本專題」課程中，我初次學會讀理論——學會進入理論的知識系譜、這些理論家如何論述、如何對理論進行內部提問；在林淑芬老師「生命政治與生命史」課程中，透過戰後臺灣經濟、政治和文化分析，學會如何脈絡化、歷史化地提問與

分析歷史經驗：在陳光興老師「文化研究導論」課程上，我認識了作為知識計畫的亞際與第三世界，它在知識方式、革命想像和美學上既與我契合，又給我突破性的啟發。

除了上述知識上的進展外，我在思想與精神上的進展和自我改造正在開啓。因為生活狀態和環境的安心以及知識上突破性進步的鼓勵，讓我再次有了強勁的動力去積極地學習。首先是對於臺灣勞工運動的學習，因為過往革命想像的養成，工運仍是我最好奇的領域——以黑手那卡西為入口，我對於臺灣工運歷史、當下工運，以及包括工運在內的青年社運狀況與青年社運界的知識討論有了基本的認識。其次是對「左翼文藝」——主要是民衆劇場和帳篷劇——的學習。在知識上，這些在工運和「左翼文藝」場域的學習、認識和交往，把我從中學、大學時期那種現實與革命想像的巨大落差中挽救出來，也開拓了我對革命途徑的想像，更讓我對於革命想像、革命途徑有了討論、提問的能力，從而在知識和情感上安頓了我的革命想象本身。在行動上，因為我在民衆劇場和帳篷劇場域內交往和合作的、以民衆連帶為行動想像的夥伴們，安頓了我逃避中國及其國族主義的情感，讓我在知識上、情感上、行動上都有了反國族主義的出口。

在工運和「左翼文藝」場域外，臺灣左翼知識界也提供我很多支撐。我首先看到的是包括社文所在內的左翼學者在知識上、運動上的活力，其次是非臺派、非傳統左統派的左翼知識界在各個議題上頗為多層次的討論，更有以中央大學性／別研究室為代表的性／別圈的「逃／桃學」激進性、頗為深化、頗為「亂來」(playful)氣質的知識與運動。這些知識和行動讓我認識和感受到，知識作為革命途徑的真切可能性，也讓我開始有能力和條件將知識用以面對不斷冒出的難題；加上國族經驗衝撞的身體感和亞際、第三世界知識給我的知識位置啟發，我開始將知識作為自己的精神、思想和革命出路來探索。

然而，同樣是在臺灣左翼場景中，我不斷面對的是國族經驗的衝撞和「左翼—國族」位置的難題；而文化研究之於我的知識和政治的啟發，也是我思索這些「左翼—國族」的主體困境的取徑。臺灣的左翼知識、

文化、運動界自然是頗為多樣和異質的，如果說一般意義上的「獨左」派在知識上難以說服我，那麼一般意義上的「統左」派則是在主體狀態上讓我不安；當然這種不安是建立在我自認對臺灣的左翼知識、文化和運動歷史有一定知識和心情上的認知基礎上。在臺灣左翼脈絡的演進下，左翼前輩遇到來自中國大陸的左翼知識青年的我，會感到「自然」的親近是可以理解的。縱使我自己左翼場景中所交往的前輩，在面對大陸年輕人時的姿態更多樣些，但仍值得強調的是，我面對統左派的不安，來自於那種左翼場景內大家頗為習見的統左派思考方式——以對於資訊不信任等種種原因，對於中國所發生的不能簡單地被反資或被「社會主義中國與美帝國主義抗衡」所包納的現實不再介入，也就是對於中國的情感與思考只停留在既有的穩固框架下。在我的感受下，這是一種不願意進入青年精神內部狀態的統左派主體狀態。他們對我感到的「自然」親近當然不是「自然」的，而是預設了我具有了什麼樣的特質。如果說他們預設了我並不反共反中、並不大中華中心，這固然沒錯，但「不反共反中」、「不大中華中心」之於我有更細膩的思想、感覺上的內涵差異。如果說他們預設了我以中國為思想的關切、認為中國崛起有重要思想和政治意義，那麼我並非如此。在我看來，對於真正關切中國的統左派思考者，我在臺灣「左翼—國族」場景下所呈現的差異，理應能回饋到他們的思考之中，而非很快地被收束到他們既成的一套思考和感覺體系裡。

這種「返身性」是我對於左翼主體的基本看法之一，也是文化研究的知識與政治不斷敦促我的。然而在左翼場景經驗中，當我提及「我是在北京出生、長大」時，往往從左翼前輩口中得到的回應是：「那我就明白了」。他們「自然」的「明白」讓我很自覺地盡量不在左翼場景中進行國族身分的出櫃，這種為難一方面被我以「他們預設了太多我所不是的東西，我不願為出櫃而付出太多情感代價」來正當化，另一方面卻時刻被文化研究的知識、政治——尤其是臺灣性/別的思想資源——敦促著我返身拷問自己。臺灣主流同志運動在反對同志汙名時的論述主要集中在，承認自己是同志，但反對民衆和媒體看到同志便預設其濫交、嗑藥或有HIV之疑；性/別思考者很早便直指這種「反汙名」實為將作為「陽光、健康、

現代」同志主體的自身，與「濫交、嗑藥、HIV」同志主體切割，且並不處理後者。它似乎正對應著我這個反對「以中國為中心、讚揚中國崛起、統左」（我心目中的不可欲價值）預設而不願出櫃的「國際主義、第三世界位置、反國族主義」（我心目中的可欲價值）主體。它往往敲打著我，提醒我不願意為不可欲的價值預設付出情感代價，並非如此正當；它往往敦促著我在那些「左翼—國族」場景中不要急切地與不可欲的國族、統左位置切割，而是直面地處理。在一段時間以來切身的「左翼—國族」困境中，我在迴避、切割、直面、處理的摸索中，似乎超越了一般意義上知識菁英高度自我中心式的個人焦慮；這些摸索不只處理著自身的精神狀況，更逐步摸索出以上述「左翼—國族」困境為基礎的研究方法——在臺灣文化研究的啟發下對於左翼主體返身性的核心關切。

上述對於返身性的關切不只適用於臺灣的左翼場景，亦落實在我從臺灣回看中國大陸知識界（尤其是左翼知識分子、文化研究學者）的經驗上。賀照田〈啟蒙與新啟蒙的雙重變奏〉的一個關鍵啟發在於，五四時期啟蒙知識分子與1980年代新啟蒙知識分子，相較於20世紀初革命知識分子的重要落差，在於前者沒有成功獲得「社會感」——前者並不把自身改變以接上社會放在「認識社會」的知識和政治裡面，也就是說自身的位置是正確而穩定的，他們的焦慮只指向社會上的他者要如何改變。在這一啟發下回看，我們可以發現，新啟蒙時期至今，中國大陸知識界始終處在那種缺失返身性的失敗社會感之中。簡言之，自由派知識分子（包括維權派）有意願了解社會，可惜不具備更脈絡化的社會感。和自由派知識分子比較起來，大陸左翼知識分子的研究計畫和書寫只不過是在理論和歷史觀較之更脈絡化些而已。但他們的社會感、所進行的「認識社會」，同樣是在一個穩定的理論、歷史觀之下，同樣是沒有把自身放入其中的——他們抓住一個穩定的理論和價值將社會往它的方向靠，更多、更深入、更具體的社會認識只是對這一穩定理論、價值的小修小補。大陸文化研究從1990年代對消費文化的批判中萌生，至今看似茁壯地介入各個社會領域，為何卻遲遲沒有開始積極處理作為左翼知識分子的自身？在我的閱讀和經驗範圍內，縱使大陸文化研究學者在理論上熱衷於談論主體、主體的生成等議

題，但他們議程中最終關切的主體仍是「中國國家」。於是，他們論述中對於自身的關切，幾乎停留在因著要熱切推動社會及「中國國家」往某方面變動而產生的「知識分子能否／如何行動」的焦慮，以及面對研究對象時關於知識分子位置的菁英式焦慮；即令在這些焦慮之下，他們的自我和價值仍處於一個頗為穩定的狀態，這些焦慮終究不能讓他們把改變自身，以接上社會，成為獲得社會感的關鍵環節。所以我們至今沒能讀到大陸文化研究界處理自身作為「左翼主體」的返身性書寫或研究議程。

四、人在臺灣：疑／移動知識位置的摸索

文化研究的基本知識立場之一顯然是質疑「沒有來處的知識」，上述「左翼－國族」困境的身體感和思索的拉扯，有助於我在臺灣文化研究啓發下對自身格格不入的、疑／移動的知識位置產生高度自覺。因此，我最初的困惑便始自於將新工人藝術團設定為研究對象，與此困惑直接相聯的研究動機包括：既想要處理「跟中國左翼有關的事」，又想包括在臺灣語境下對於勞工運動／勞工文化的漸漸接近。

在對於臺灣勞工運動的觀察中，黑手那卡西的文化行動及其「基進音樂」論述、臺灣勞工運動之歷史、街頭效應、異質性、與其他社運場域的「相挺」論述，讓我第一次有了豐富的資源去思考和經驗曾經被我抽象地關切的工運議題。但正是在以這些資源為基礎回看新工人藝術團時，從最初以「黑手」為參照質疑新工人藝術團音樂流於「粗糙」、抗爭過於「溫和」，逐漸摸索出如何可能不在一個優越的位置上評判，而是嘗試帶著自身進入對方，進行內部批判：因為「格格不入」既是誤置也是疑／移動的結果，很難否認這種位置也頗具有創造性的動能。

我暫且把自己放在一個有著較多中國經驗、在臺灣思考、被臺灣啓發的流離位置上，試圖捕捉更有效的問題意識，當然仍舊帶著那些拉扯與焦慮。我要直面的是資本主義中國、中國的港臺理解與戰略、中國「自由派」知識氛圍、中國左翼知識界的困境、「中國因素」的話語、中港矛

盾、臺港社會運動的參照話語、兩岸三地民衆隔絕、「兩岸三地公民社會」論述等等令我困擾的知識、情感和運動語境，藉著牽入臺灣的脈絡來對中國以及我們共在的處境，提出新的問題，並在更廣的視野下——東亞、亞洲、第三世界——釐清和尋找去殖民的知識出路。

五、左翼主體的第三世界知識位置與「中國作為理論」的知識、政治與欲望困境

當然，這一知識去殖民的東亞、第三世界知識論的摸索仍在起步階段。比如，在一個第三世界的知識位置上，我們如何面對作為同處第三世界的我們的「其餘」第三世界他者？當我們在辛巴威看到當地女性主義知識分子全然依據馬克思主義與女性主義分析女工的狀況，而並不嘗試借用其他批判理論之眼拓展關於女工狀況的問題意識；縱使我們能充分認識當地的知識養成和問題意識脈絡，但我們如何在非線性進步知識觀的前提下，看待當地的知識狀況並提出質疑？比如，近年作為性／別激進派的甯應斌提出「中國作為理論」的知識計畫，在我看來卻身處困境。甯應斌提出，臺灣性／別運動與研究的框架仍然是以西方現代性為基礎的普遍主義，中國大陸性／別運動與研究不應以臺灣為可欲的「進步／現代」，而（包括臺灣在內的）中國理應在自身歷史資源上發展出得以與西方競逐的普世理論。僅以2018年“MeToo”運動為例，³當作為性／別激進派的甯應斌僅強調中國大陸MeToo運動的性權保守性，這一初生的「中國作為理論」知識計畫在知識上難以說服我。在臺灣性／別20餘年來的運動和知

3 甯應斌尚未就大陸MeToo運動發表成文的論述，我在此對於他關於MeToo運動論述的批評，僅以他的Facebook貼文為依據，關於MeToo的貼文只能被視為「中國作為理論」的溢出，而且必定存在資訊、表達、溝通與閱讀的偏差，且不能讓我們看到他的真切知識／研究樣貌。若要更進一步理解甯應斌在「中國作為理論」知識計畫下的性／別研究實作，必須閱讀他在本文撰寫時尚未發表的論文（也是第一個與「中國作為理論」直接勾連的性／別研究實作），參見：甯應斌。2018。〈揚棄同性戀、返開新男色〉，《台灣社會研究季刊》第111期，頁165-229；在此之前還有一篇不若「新男色」深厚的研討會論文，參見：甯應斌。2015。〈晚明男色小說：邁向「中國派」的性思考〉，性／別廿年國際研討會（臺灣中央大學性／別研究室主辦），2015年5月16-17日。

識脈絡下，MeToo批判在臺灣綿密的性別治理脈絡中有其非常具體的批判性；但當臺灣MeToo批判者依此迴避大陸MeToo運動之激進性（如北大學生與校園政治間的多重角力），實則是沒有進入大陸MeToo運動和大陸心情狀況做細膩分析和內部批判，反而是以「中國作為另翼」的理念和知識為穩定議程，來對大陸狀況做外部的評判，縱使他認為這些批判是從中國內部的「何以中國」出發的——這甚至呈現了另一種以臺灣性／別為「先行者／探路者」來「推動」中國去向的穩定左翼主體。這一狀況實則透露了「中國作為理論」這一知識計畫的問題，我將在下面的段落很簡要地勾勒我對此知識計畫的提問／質疑。

近年以《台灣社會研究季刊》（下稱《台社》）為代表的左翼知識界推動的知識（及其生產）的「中國轉向」的公開活動至少從2014年第一屆「重新認識中國」研討會開始，至2015年甯應斌與趙剛提出「中派」（中國派），至2015—2016年甯應斌正式發表關於推動「中國作為理論」之知識計畫的論文。我在此對於「中國作為理論」的提問，主要依據甯應斌於2015—2016年發表的關於「中國作為理論」的論文。甯應斌在〈中國作為理論：中國派的重新認識中國〉⁴與〈「中國作為理論」之前〉⁵中指出，他本人在2009年開始「中國轉向」的自覺，至2013年開始以「中國作為知識位置」，皆源於臺灣在知識生產的國際分工的擴散與控制模式下只能作為接受器發揮「經驗驗證」與「理論微調」的作用，所以不只以中國作為知識對象，更須以「泛中國主義」作為知識位置才能與西方知識生產體系之權威進行對抗與競逐。於是，至2015年提出的「中國作為理論」，首先指的是以中國作為理論來建構中國，才能改變以西方為理論所理解的、建構的中國；在此之上指的是，以中國作為理論不只解釋中國，更以此與西方知識範式進行普世性的競逐（也是特殊性的競逐），此為基進的理論多元主義——但這一競逐的最終結果不一定是「中國作為範式」。

4 甯應斌。2015。〈中國做為理論：中國派的重新認識中國〉，《重新認識中國》，甯應斌主編。臺北：台灣社會研究社，頁9-54。

5 卡維波。2016。〈「中國作為理論」之前〉，《台灣社會研究季刊》第102期，頁257-284。

airiti

我對於「中國作為理論」的提問／質疑在於知識上、政治上與欲望上三個方面。首先，關於作為知識的「中國作為理論」。甯應斌主要從知識論出發說明這一與西方知識範式競逐的「中國作為理論」，要超越實證論式的對中國之理解，也就是在探究「何以中國」而非「何為中國」的基礎上，對於中國的可能性進行理論建構，並從建構的中國走向實在的中國。我們當然同意，可被觀察的現實是由理論所鋪蓋的，所以理論不應停留於可被現實證實，而應提出現實無法窮盡的可能性。然而，這一理論與現實的距離要如何把握？如果說從甯應斌在文中對於在連續性、統一與漢字上「何以中國」的論述中尚難切實地看出這一理論與歷史現實的距離，那麼我們從他對於中國大陸MeToo運動的論述卻可以感覺到與當下現實的距離。正如我前文提及，縱使他認為這些批判是從中國內部的「何以中國」出發，卻因為沒有以對當下現實（複雜的校園內及社會中不同層次權力機制的運作、這些權力與個體的多元互動、運動內外的民 感覺狀態等）的內部分析為基礎，而讓我們不只「感覺」到他提出的中國性／別另翼可能性與現實的巨大落差，更不能「理解」這一由「何以中國」而來的性／別可能性與當下現實有任何歷史連續性。

同樣地，在〈揚棄同性戀、返開新男色〉中，甯應斌倡議以中國的「男色」作為中國之理論與西方「同性戀」範式競逐。作為性／別激進派的學生，我們幾乎可以完全認同他對於現代西方「同性戀」身分建構及普世理論下的種種問題，以及在「同性戀民族主義」（或「性民族主義」）下的知識範式及政治霸權。然而，甯應斌沒有論及「男色」與中國「何以中國」的關係，以及具有作為理論之潛力的「男色」與同樣可以作為中國之理論的其他（如「長幼尊卑」）的關係（參照來看，南迪[Ashis Nandy]探究印度教的性別和年齡觀，及西方現代性對其的重新建構時，是將性別與年齡坐落於整個「作為理論的印度」及印度教之中，並且著重剖析的是在西方現代性隨著英國殖民主義進入印度時的意識形態轉變過程細部⁶）。

6 Ashis Nandy (阿席斯·南地)，丘延亮譯。2012(1993)。〈殖民主義的心理學：不列顛印度中的性別、年齡和意識形態〉，收錄於《貼身的損友：有關多重自身的一些故事》。臺北：台灣社會研究雜誌社。

更進一步地，縱使我們同意當下的中國同性戀現實是由西方性／別理論所鋪蓋和建構的，但甯應斌沒有處理當下的中國同性戀現實（除了引用周華山在北京的男同性戀研究），且沒有更歷史地論及西方現代性及其知識範式建構中國同性戀現實的細部，那麼我們看到的只能是「男色」與社會主義新中國、與當下現實的巨大斷裂。當「男色」作為「潛力」與當下現實或我們「感覺」到的、分析出的現實演進的可能性之間只有斷裂時，作為理論的「男色」似乎只能是從自身議程或「理想（主義）」出發的中國建構。⁷

其次，關於政治的「中國作為理論」。甯應斌在上文論及的幾篇論文都指出西方知識範式是具政治目的，也是伴隨著政治經濟進程進入非西方世界的，於是「中國作為理論」這一知識計畫也是政治的，這一知識範式的競逐也要伴隨著政治經濟的競逐展開。但他對於這一知識－政治計畫的論述便止步於此，沒有論及「何以中國」所具有的政治蘊涵是什麼。相似地，在〈中國／左派〉⁸中，他提出「中派」的知識計畫可能統一左統、右統和「新統」的中國認識和對中國方案的設想，並透過對中國／左派的主客關係、普遍－特殊關係、體－用關係的分析，提議以實用論的方法彌合三種統派。可以見得，他認為「中國作為理論」的中國認識和對中國方案的設想不是以上三種統派的社會主義、民族主義和自由主義，卻沒有論及「中國作為理論」對於中國方案的政治設想究竟是什麼，這種設想與三種既有統派的連結又是什麼。進一步地說，他在題為「普世、多元與競逐的現代：中國轉向與我的知識道路」的研討會發言中論及「男色」作為理論時，說道：「男色理論和現實的相關性則和中國的廣土衆民與不平衡發展有關，最終也需要政治過程才可能構成對同性戀理論的挑戰」⁹。這裡不僅

7 關於對於自身理想主義的安頓和對中國現實理解之間的關係，可以參考賀照田對於陳映真1980年代面對文革失落的狀態分析，參見：賀照田。2010。〈當社會主義遭遇危機……：陳映真1980年代的思想湧流析論之一〉，《台灣社會研究季刊》第78期，頁115-181。

8 卡維波。2016。〈中國／左派〉，《人間思想》（簡體字版）第五輯，頁253-269。

9 甯應斌、趙剛、瞿宛文、鄭鴻生、何春蕤、徐進鈺。2018。〈回首我們的知識道路〉，《台灣社會研究季刊》第111期，頁278-286。

指「男色」要從理論走向現實需要中國自身的政治過程，也指這一知識範式的競逐要伴隨著與西方現代的政治經濟競逐過程，但我們不僅不清楚得以使「男色」成為現實的中國自身的政治過程是什麼，也不清楚中國與西方現代（或者說美國）的政治經濟競逐到怎樣的狀態時得以真切地挑戰西方知識範式（而我們知道西方知識範式是伴隨著怎樣的 political 經濟過程進入非西方）。

最後，關於「中國作為理論」的欲望。作為受到第三世界知識計畫的學生，我當然可以歷史地理解在第三世界（包括中國）的獨立與解放進程中，國族主義有著某種正當性且作為重要的精神－思想資源，於是國族主義對我而言並非純然虛構或是純然不正當的。然而，甯應斌在關於「中國作為理論」的論述中沒有正面地談及「中派」的欲望；我並非抽象地「要求」甯應斌剖析甚至「交代」「中派」的欲望，而是我們可以從他的一些論述中窺見這一欲望的作用，但欲望卻被閃避了。當他論及臺灣現代性與性／別進步話語下「護家盟」的失語時，他對「護家盟」反同性戀面貌底下的「傳統」價值與恐懼進行了高度同理、高度脈絡化的剖析；但當他論及以「反共反中」為面貌的香港「反送中」示威者時，他們便停留在「反共反中」和作為西方現代價值與進步話語之體現的面貌上，雖然「反送中」對於大眾不一定是如此面貌，但從分析的角度看甯應斌的相關論述確是面貌的、不夠歷史的。¹⁰我們當然可以認為這種在不同場景、現實脈絡中的不同批判方法是一種戰鬥位置和知識策略，但如果隨著批判對象位置（如美帝國主義在上述兩個場景中的位置）轉移而轉變批判態度，那麼在如此堅硬的知識－政治計畫與策略背後，往往有著強大的情感與欲望動能。我所指的情感與欲望動能不一定是「中國欲望」，也是因為對美帝國主義的排拒、對抗情感而來的對於與美國相競逐的中國的欲望。

「臺灣－文化研究」給我的重要敲打在於以情感(affect)和欲望作為研究的核心關切。中國大陸左翼知識界甚少談及欲望，就我較熟悉的新工

10 與我對甯應斌關於MeToo的觀察相同，甯應斌尚未就「反送中」運動發表成文的論述，我在此對於他關於「反送中」運動論述的批評，僅以他的Facebook貼文為依據，我對於這些貼文的閱讀與批評也必定存在相似的偏差。

人 / 打工者研究領域而言，左翼、文化研究學者談及打工者的消費欲望，只能從資本主義、消費主義做結構性的批判，而無力從打工者消費欲望的內部構造出發。臺灣左翼運動界亦因為沒有「語言」和動力，而甚少處理左翼主體自身的欲望構造、欲望內涵。相較之下，臺灣左翼知識界——尤其是文化研究與性 / 別知識界——頗為擅長以欲望為關切打開思考視界。文化研究、《台社》與性 / 別知識界自1990年代起便著力於剖析性的欲望、現代性主體的欲望以及臺灣國族主義的欲望，至今他們面對的則是一直未被明言的甚至是被壓抑的「中國欲望」。「中國作為理論」在臺灣左翼知識界、運動界（尤其是青年學生）中引發頗大困惑。這一知識轉向帶給我們的困惑，並非如甯應斌談及那般簡單地出於臺灣語境下對「中國」的敏感或反彈，而是因為當下臺灣左翼知識界、運動界的中堅和青年幾乎皆是在以《台社》為代表的1990年代左翼知識教養下成長起來的；《台社》、性 / 別乃與我們的主體構成密切相關的知識和人，這些知識和人的轉變透露了我們自身主體中的哪些構造和壓抑？在我看來，這是「中國作為理論」知識轉向之所以引發困惑的重要原因。如果說「中國作為理論」在知識上以中國國家為核心關切，它可以被大多數人視作「中國欲望」之浮現，但我並不認為「中國欲望」本身沒有正當性。我的困惑更在於提出「中國作為理論」知識計畫的左翼知識界尚未明確分析、返身這一「中國欲望」的衝動，當然欲望的透析和書寫是頗為艱難的，但我們仍然期待在「中國作為理論」的左翼主體中感覺到他們返身性的知識與精神張力，而非只能看到他們主張的穩定、完整。我們並非意在否認這一有著深重歷史性構造的「中國欲望」的正當性，而是希冀透過對欲望的坦誠與剖析，穿透這些主體的欲望外殼，在各式各樣的欲望——「中國」、「臺灣」、「進步」、「憂鬱」——主體內裡探索共同走下去的可能和動力。

我之所以對於「中國作為理論」的提問和質疑作為這篇對於自身知識道路回看的文章的結尾，不只因為其中尚未言明的欲望壓抑讓我必須處理自身知識、主體與它的關係，更重要的是因為當我的革命想像和革命衝動失落並在臺灣尋找知識—革命出路時，我逐漸看到的是那些曾經讓我得以構築新的知識—革命情感、資源與位置的臺灣左翼知識，似乎開始指向

airiti

一個沒有革命的中國。正如我在前文所質疑的，縱使「中國作為理論」希冀以「何以中國」之理論改變現實中國並建構新的現實中國，但當它不能真切地、歷史地進入中國現實時，它建構的是歷史中國的可能性與當下中國之間的斷裂——我們看到的也只能是建構出來的「過去」中國，而沒有朝向變革的現實中國。