

安身於主體性的想像之外

Beyond the Imagination of *Zhu-ti-xing*

張馨文*

Hsing-Wen CHANG

我們這輩人談文化研究20年，聽來都像「成長小說」(Bildungsroman)。第一次聽到成長小說這個詞，是在印度「文化與社會研究中心」(Centre for the Study of Culture and Society，簡稱CSCS)第一次報告論文計畫書的時候。當時，我說想研究「主體性」，講了自己的經驗和研究動機，報告完，寫作課老師米林·瓦康珂(Milind Wakankar)說我的報告聽起來像成長小說，回家翻字典才知道，成長小說是一種文類，是關於主人翁成長之旅中精神與道德的養成。今日回想，老師的觀察頗有其道理，「我們的文化研究」鼓勵研究者將自身經驗納入反思，探索知識的實踐之路確實像是成長小說的作法。

一、我的青春之歌

文化研究在臺灣起步時，我剛進大學，1996年，就讀臺大藥學系。那時批判理論盛行，校園內外、報章雜誌都讀得到。大二時修了幾門城鄉所的課，在畢恆達老師的課上看到十四、十五號公園拆遷的紀錄片《我的家在康樂里》(1997)，邊看邊哭。研究所時決定轉領域，讀了陽明衛福所。王增勇和蔡篤堅兩位老師當時都在，真正讀「批判」的東西是在他們的課上。那時，課堂上我們總討論著主體性的問題，蔡篤堅是我的論文指導老

投稿日期：2019年9月25日。接受刊登日期：2019年10月25日。

* 印度安貝德卡大學(德里)(Ambedkar University Delhi)博士生。

電子信箱：g39012008@gmail.com

airiti

師，他從精神分析發展出一套建構臺灣主體性歷史的口述歷史研究法。口述歷史訪談不同於一般，研究者不能有所預設，受訪者說自己想說的，沉默與岔題是更為可貴的材料。有一次跟著老師與助理們到南部醫院訪談醫院員工，由於訪談計畫來自於院方，員工們聽到「想到什麼就說什麼」、「說自己的故事」時感到相當不安，一直問「到底你想知道什麼」，這使我聯想到電影中警總要人犯對著白紙「想到什麼就寫什麼」的畫面，感到困惑。我們批評那種把理論當純理論的讀法，一位學牙醫的好友，常在課上被老師「電」，因為他的閱讀少了感性與反身性，我雖是門外漢，但似乎懂得比他多一些。讀理論，有時興奮，有時挫折，自己有所體悟時覺得老師的說法有問題，聽不懂時焦慮得半死。有段時間半夜睡不著，整夜醒著，人病了，無法上課，跑去藥局打工，正常上下班過了一年，從工讀生做到店長。2004年，研三，決定辭了工作，把論文寫一寫。就在那時，朋友一通電話，掉進了樂生。

很快地投入樂生，組織「青年樂生聯盟」，也是因為心底惦記著康樂里，彷彿樂生就是我的康樂里。抗爭開始時，有空會去城鄉所聽台社老師上課，在那裡第一次看到陳光興老師，他談「亞洲作為方法」。2005年和指導老師鬧翻，當時樂生自救會對外放話準備了汽油，不排除用極端的方式抵抗強制搬遷，指導老師到院區勸院民，向他們解釋主體性，說了很複雜的東西，阿添叔叔一句話：「你說的我們聽不懂」，大家鬧得很不愉快。

逐漸地，聲援的學生與團體越來越多，動力不同，參與方式各異，可以確定的是，來支援的學生都很在乎樂生院民的主體性。這個問題讓團體分裂了幾次，最大的爭議是：到底青年樂生聯盟與樂生保留自救會的權力關係是什麼？學生是不是控制院民？院民要的是保留還是賠償？院民的主體性在哪裡？運動為何造成院民分裂？我自己也很困惑，唯一能做的就是不停地開會，什麼決議都在自救會報告，什麼事情都拖著院民一起。但什麼是主體性呢？院民有自己的組織就算嗎？組織內的運作方式是否尊重了每個人的主體性呢？為何有人發言比較強勢，有人總是沉默呢？自救會之外的院民呢？決定不參與抗爭的人有主體性嗎？誰掌握了歷史詮釋權？

樂青的抗爭手法推陳出新，絕食、六步一跪、包圍官邸、鐵鍊綁大門、掛布條、銅彈花燈、24小時巡守隊……2007年政府推出方案使運動陷入低潮，爲了推翻政府的妥協方案，我們發瘋似地籌劃更多的抗爭與文化行動。那時我們幾人和丘延亮老師（阿肥）在樂生舉辦兩週一次的「樂生文學週末」，阿肥將老文友們請來蓬萊舍談歷史聊文學，也將他在輔仁大學開設關於南地(Ashis Nandy)的課移到樂生蓬萊舍，那時我覺得南地的東西非常迷人。其實，阿肥才是主體性政治的始作俑者，成天說著「把人當人」，在抗爭場合語到關鍵處，必哽咽而說不清，他的「做小事，天天做」的口號逐漸深植我心。有段時間，我們在臺灣國際勞工協會(TIWA)開杜漢(Alain Touraine)《行動者的歸來》(*Le retour de l'acteur*, 2002[1984])讀書會，請阿肥把「主體性」談清楚。抗爭行動中以景美人權園區開幕的抗爭行動爭議最大，在場上舉樂生海報的夥伴，被一位白色恐怖受難者伯伯狠狠摑了一巴掌。團體內的緊張逐漸浮上檯面，組織決策的方式成爲文化研究年會的圓桌主題之一。2008年陳信行翻譯〈無架構的暴政〉(“The Tyranny of Structurelessness”，2008[1972])一文爲「青年樂生聯盟」組織形式提供反省對照的參考，該文在部落格間轉傳。當時我認爲該文針對我而來，情緒崩潰。眼前一片灰暗，走投無路時，決定和黃詠光一同前往印度求學。今日回想，激烈的情緒反應跟我的主體性信仰不無關聯。純粹檢討組織的內部民主，組織結構與決策方式的問題，並不一定攸關個人操守，然而，一路走來，主體性的理想要求個人一面向內批判自己，一面向外透過集體行動來成就多層次的解放，而每一次關於權力不對等的爭執與分裂，都是劃在心頭上的傷痕。「暴政」是個無法承受的指控，文章讀起來不是組織運作的問題，而是道德操守的罪。因爲如此，我才感到如此委屈。

抓著「亞洲作爲方法」當浮板，2009年到印度求學，到了2017年，念茲在茲的「主體性」這一題總算是有了自己的看法。文化研究20年，正是我人生變化最劇烈的時期。最大的醒悟大概就是：主體性是我們自己的概念，說起來是沒有理論的。

2017年，陳信行在首爾的亞際文化研究研討會上，討論臺灣的青年運動中的無政府主義倫理(anarchist ethos)，他認為，青年運動中有種對平等的絕對要求和對政治權力、制度與政黨的不信任。我當時問他，你所說的不正是「主體性」嗎？他嘆口氣，說：「不想再提那三個字，太複雜了」。事實上，年輕一代也很少提起這個古怪的詞，「主體性」似乎跟著文化研究一塊兒被掃進歷史。然而，我相信那個年代形成的倫理(ethos)與悲情(pathos)，甚至病癥(pathologies)，依然延續著。

二、CSCS是印度的例外

在一知半解下抓著「亞洲作為方法」上網找印度的學校，偶然間，詠光看到班加羅爾的文化與社會研究中心(CSCS)網站上的課綱，有我們最喜歡的批判理論、精神分析和南地。緊接著是一連串的湊巧。湊巧在網站上看到丁乃非老師曾在CSCS上過課。湊巧台社20週年開會，鼓起勇氣去會場「堵」她向她打聽學校。又得知亞際文化研究十週年湊巧要在臺北舉辦研討會，CSCS的創辦人寧蒂珠(Tejaswini Niranjana)與阿希什·拉賈德雅克薩(Ashish Rajadhyaksha)會在臺北，我們就一路湊巧地到了班加羅爾。多年後我才明白，選擇位於班加羅爾的CSCS作為「亞洲」的落腳地與「到印度唸書」其實是兩件完全不同的事情。

CSCS在印度是個例外。印度的人文學科相當保守，課綱數十年不變，多數印度學者認為跨領域等於不專業。正因如此，幾位來自英語文學、法律學與歷史學的學者才選擇在1996年離開大學，創立體制外的研究中心，以「文化研究」這個全新的學門推動以問題為導向的批判性教學，強調跨領域的研究方法與後殖民的批判觀點。CSCS所關注的「文化」是後殖民觀點下的「文化」，這個文化不是本來就有，而是殖民現代性的產物。這觀點在1980年代由以加爾各答為主要活動範圍的「庶民研究(Subaltern Studies)小組」提出，CSCS的成立將後殖民研究從東印轉向南印，研究方法也從歷史學方法，轉向更為開放多元。

CSCS的學術環境由兩種方向感所構成：一是堅定且在地後的後殖民批判觀點，二是曖昧模糊、依賴直覺的「在亞洲『之間』」(Inter-Asia)。後殖民取向是艱難的在地鬥爭，在印度已有較固定的政治使命，也發展出核心主題與思考模式，像我們這樣的國際學生進入具強烈在地關懷的圈子，容易感到格格不入，時常會爲了克服局外人的困窘而努力融入，想將自己變成「在地人」。幸運地是，寧蒂珠與阿希什兩位對Inter-Asia的認同，恰好提供我和詠光非「局外人」也非「在地人」的位置。寧蒂珠支持我們從臺灣的經驗發展研究主題，無需急於回答「跟印度有什麼關聯」的問題。發展論文的過程中，我曾一度想選擇臺灣與印度文本，同時進行分析，寧蒂珠的建議很直接，她認爲缺乏具體經驗，我對印度思想的理解與批評都太過表淺，論文還是以臺灣爲主，而既然論文是在印度寫的，與印度總會有所關聯，無須著急。換言之，「印度」並不是研究的客體，而是立身、落腳之處。

如今，我能否回答這個問題：到底「印度」到底提供了什麼樣的「亞洲」和怎麼樣的「方法」？

在印度的第一年是在疑惑中度過的。課堂上的subjectivity沒有「主體性」的那種情感重量，social movement的政治意義比我們在臺灣說的「社會運動」薄弱許多。在印度，「學術」與「政治」的距離非常遙遠，而「社會」就像印度大陸一樣遼闊。印度有成千上萬的NGO與工作者，推動各種各樣的改革計畫，有次我跟來印度找NGO實習機會的學生說：「這裡的NGO跟商店一樣多，你要找國際連鎖的？還是雜貨店型的？」「社會」運動是數十年如一日的勞動，而投入「社會」運動的人，都有鐵杵磨針的耐心與毅力，這是「現實」。「政治」運動都是政黨活動，學者進入政治大多透過加入政黨，非政黨的「政治」運動很稀少。批判理論是少數菁英的語言，影響範圍頂多達到學生校園政治。這也使我發現，在臺灣，學術與政治其實非常接近，批判知識可以在政治的浪潮上介入社會那種很有力量的感覺，對印度學者和運動者來說，是非常陌生的。因此，當大家都認爲批判理論要有政治性，必須介入社會時，在CSCS發展的是一套多語言的高等教育改革計畫，目的是設計更貼近在地的有批判觀點的課程，而在臺

灣，則是鼓勵學生參與「社運」。

在課堂上知識「主體性」的缺席，也使人與知識的關係發生根本的轉變。記得第一年跟老師阿奴普·特爾(Anup Dhar)在課堂上發生爭執。他說：「只有生產好的理論才会有好的政治實踐」，而我用破碎的英文與他爭吵：「難道不是有好的政治實踐才有好的理論？」我當時對「理論至上」的說法很不以為然。然而，來自醫學院、曾經加入地下左翼政黨的，他，決定在1990年代末從傳統馬克思主義轉向批判理論，與朋友創辦《來自邊緣：後殖民場景中的批判理論刊物》(*From the Margins: a journal of critical theory in a postcolonial setting*)，有他的經驗基礎。我常把他的雜誌聯想成加爾各答的《島嶼邊緣》。他反覆地告訴我們「批判是關於愛的」。後來我也逐漸懂得這種「愛之深責之切」的心情。

在課堂上很少人會談起自己的經驗，若不是在印度，不是在CSCS，我恐怕會把這個現象當作是「西方」的理性霸權而加以批判。而「在印度」這件事情，使我踩了煞車，決定停、看、聽。事實上，受惠於CSCS堅定的後殖民「主義」，課堂上沒有人會因為我們「極爛」的英文而忽略我們的意見，最常發生的，反而是全班停下來聆聽我們破碎的句子，各有解讀下，有時反而出現一些出乎所有人意料之外的有趣討論。這種特別的禮遇，也使他們對我們身上很有「主體性」的知識態度感興趣，所以才會獲得「成長小說」這樣饒有趣味的正面評價。

第一年在CSCS上了些非常理論的課。¹在阿希什「文化與民主」的課上，我們讀黑格爾(G. W. F. Hegel, 1770-1831)與馬克思(Karl Marx, 1818-1883)的辯論。阿希什是個理論愛好者，但本身卻不是黑格爾專家，每次我們問他某句話的意思，他就低下頭將那句話大聲朗誦出來，抬起頭盯著全班，好似他已有所體悟，問我們懂不懂，我們說不懂，他又低下頭，將同一句話再唸一次，不懂，再唸一次，彷彿句子本身已是最佳的解釋。庶民研究

1 CSCS是一個很有教學方向感的地方，核心課程是由老師們集體討論，共同決定。我們這一屆的核心課程包括：Culture and Disciplines、Culture and Comparative Constitutionalism、Science, Society and Culture、Culture and Democracy、Cultural Industry: Value and Meaning、Writing Heuristics等。

第三代學者米林·瓦康珂(Milind Wakankar)讓我們打開無數本哲學書，黑格爾、海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)、尼采(Friedrich Nietzsche, 1844-1900)……，每本書都把原文拿出來對照，講一些片段，熱情地解釋句子與段落之中重要的轉折，示範細讀的方法。我一直記得他帶我們上寫作課，第一堂課上，他說：「在哲學上真正最大的、最根本的變革，都是在極端微小的一個點上的轉折。」鼓勵我們學習讀出改變思想世界那極小的一步。有段時間自己試著把海德格的德文貼上google翻譯，對著英文看，一天雖只能前進幾頁，卻是充滿趣味。而寧蒂珠的課更為神奇，她有辦法用非常精準的語言將不同的批判思潮，各用四十分鐘的時間作簡介，簡短卻不失其複雜性，這些都是她心中「文化研究」的理論基礎。²寧蒂珠特別請班上同學阿努教我們英文，她是英語文學的本科生。阿努教我們練習把書上的一段話用一句話寫出來，再把一篇文章寫成一段話。把句子寫出來的感覺很奇妙，像是變魔術，覺得如此操作下去，整個宇宙都可以濃縮成一句話了。其實，這只是最基本的學術訓練。而在臺灣唸碩士的時候，我總是看著「一句話」，從自己的經驗去體會，將它變成「一段」自己的話。

另一方面，CSCS也有反理論的一派。帶者托洛斯基主義的精神與組織態度，他們是內聚力很強的一支隊伍。對在地議題採取類似南地區別敵我的戰鬥立場，他們的後殖民主義是反對後殖民理論，認為西方理論本質都是神學，印度不屬於神學的世界，文化是生活實踐，「文化」也抗拒理論。

後來CSCS出現財務危機，2011年起從巔峰跌至谷底，老師們相繼離開。我們也決定搬到德里闖蕩，在德里當「流浪學生」，帶著CSCS的介紹信，四處聽課。收穫最大的是旁聽尼赫魯大學瓦勒·羅德里(Valerian Rodrigues)老師教授的「當代印度政治思想」。³我們讀了從19世紀到當代的

2 這一堂課，課名是“Culture and Disciplines”，涵蓋的領域包括：Literary studies and cultural studies、Anthropology and Sociology、Linguistics/Philology、History、Film and Visuality Studies、Psychoanalysis、Philosophy、Political Science、Development Economics等。有一半以上是印度當地的文本。

3 這堂課的授課方式很特別，一堂課，一個思想家，一本書，負責報告的同學唸全本，其他同學個負責一章節，報告的同學負責批評，其他的同學為作者辯護。我們曾經問老師：「批評不是比較容易嗎？為什麼不是由報告的同學負責辯護？」老師說他沒想過這個問題，大概是因為對印度的學生來說，記得作者

文本，從南印到北印，從伊斯蘭教到印度教，老師學識淵博，將從古到今的思潮融會貫通，一百年前的事情聽起來如同今日，同樣是出生於1860年代的政治思想家，章太炎(1869-1936)我們感覺起來完全屬於古代，而甘地(Mahatma Gandhi, 1869-1948)與泰戈爾(Rabindranath Tagore, 1861-1941)對印度人來說卻依然親近無比。這大概就是臺灣「去歷史」的一面了。

其實，「無家可歸」的感覺很糟，在德里的日子特別依賴在德里找到工作的CSCS的老師，一直旁聽他們開的課。後來參加了阿奴普·特爾(Anup Dhar)老師在安貝德卡大學(Ambedkar University)主持的拉岡(Jacques Lacan, 1901-1981)讀書會，這個讀書會成了我在德里的新「家」。

三、從文化研究到精神分析

德里的這個新「家」是一個以心理系的碩士(M. Phil.)學生為主的團體，大多是女生，碰面次數不多，但很親密，有團結感。大家都試著在自己的論文中使用一點拉岡。

2013年發生了一件關鍵「小事」。我參加了讀書會一位成員的論文口試。她研究患有精神病的女性遊民，在德里火車站做田野，其中一名受訪者將自己的筆記本送給她，裡頭充滿刪節號與重複的單字，她在論文中用拉岡的理論分析這個文本。論文口試上，口委問她：「妳分析的對象最後消失了，你要怎麼檢驗你的詮釋呢」？這是我第一次意識到精神分析的臨床面：詮釋需要在臨床上檢驗，從病人的反應知道是否正確。這一幕對我的衝擊極大，結束後我跟這個朋友說：「我看精神分析不是about care，是about cure」。聽到cure這個字，大家都有不可置信的感覺。來自醫學院的我，繞了一大圈，從反對科學理性、醫療霸權、反對規訓、反對正常／

說什麼是容易的，而批評是很困難的，所以他希望同學練習批評。確實，負責報告南印反種姓制度的社會改革領袖弗磊(Jyotirao Phule, 1827-1890)的同學，她自己出身於低種姓的家庭，報告時，一開口就說：「弗磊的照片就在我家牆上，我從小看著他的照片長大，要我批評他，感覺像是在犯罪，我真的覺得自己在犯罪。」

反常的二元對立，「治癒」一詞再次出現，醫學院的記憶又回到心中。此後，我一直反覆地告訴身邊朋友，我們做文化研究的人一直都不知道其實「詮釋」不是邏輯講得通就可以，要「有效」才行。從那時起我心裡就萌生了一個願望，希望有天可以真正體驗「什麼叫作詮釋」。口試結束後，大家跟口委一塊兒喝茶，口委問我們：「你們知道在印度是有一位拉岡學派的分析師嗎？他有在看病」。那位分析師是他的好友，他們兩、三個人是印度第一批讀拉岡的學生。1980年代末，當時他們都在尼赫魯大學讀碩士。詠光把名字記了下來，Santanu Biswas。

2015年，我起了當分析師的念頭，詠光鼓勵我寫信給畢斯瓦斯博士(Dr. Biswas)，「社運魂」上身，唏哩呼嚕地信就寄了。信中，我開門見山問：「有可能在印度受訓當分析師嗎」？長長的信裡寫著都是「亞洲作為方法」。他回信說可以碰面談，搭了17個多小時的火車去加爾各答拜訪，40分鐘的談話，結束後，他說：「你慢慢想，等你搬過來，我們就可以開始。」

2016年一連串的「小事」匯聚成一場大災難，我遭遇有史以來最大的情緒危機，因而向分析師求助，提早開始了我的分析，展開德里－加爾各答兩地跑的日子。分析的過程發現，這場災難也是過去「運動創傷」的重演，一次又一次在分析室的沙發上重述往事，總算有些鬆動。

分析將情緒穩定下來，在2017年順利完成論文。我在博士論文中用“bar”與「大他者」(the Other)的概念來分析「主體性」。我將「主體性 / subjectivity」中間的斜線稱為bar，視為“barred concept”，並主張「主體性 / subjectivity」是「大他者」的語言，其實不是「自己的」。確實，「主體性」的語言是有「慾望」的效果，學習理論語言的同時我們也開始慾望著他者的慾望(desire the Other's desire)。寫的時候，心裡一面疑惑著精神分析是不是可以這樣使用在文化研究的論文中。

進入分析至今已三年多，逐漸了解「治癒」是一個漫長的過程，是門手工藝，沒有大師的醍醐灌頂，也沒有聰明的捷徑。兩個人，一張沙發，說與聽、問與答都是勞動。

airiti

我確實如願地體驗了有效的「詮釋」。身體與心理這裡那裡悶悶重重的感覺慢慢減輕，大約知道，在哪段與哪段時期之後，咳嗽的問題、眼睛持續發炎的問題先後消失，依約可以感覺，哪幾個邏輯的轉折使我時常陷入情緒失控的老問題，開始有所緩解，自己與身體的關係也發生轉變。額外的收穫大概是，因為分析是用「英文」進行，這使我將自己的個人經驗用英文整個翻譯一遍，重建了一個Hsing-Wen的「主體性」。其實Hsing-Wen說起來不是個英文名字。起初，大家都不知該拿“hs”怎麼辦，我發個音，印度的朋友聽了又發出另一個音，以訛傳訛，發音就逐漸固定下來了。Hsing-Wen是「行間」，但「行」有點捲舌，並稍微偏向中文的三聲。有一次聽到一位要好的小妹妹糾正爺爺奶奶的發音，才知道原來在小鬼的心中Hsing-Wen是有「正確」發音的。

而那些關於「詮釋」的故事，如果脫離了脈絡來說，聽起來都像是一則笑話，畢竟，造成效果的不只是「詮釋」的內容，還包括轉移(transference)的關係與介入(intervention)的時間點，也就是整個「運動」。若要說文化研究和精神分析有什麼共通之處，大概就都是在搞「做小事、天天做」的「運動」，都是一套理論的實踐與實踐的理論，都要考量時間、空間、關係，都得要持續的勞動、試誤與反省。然而，這兩者的世界觀天差地遠，從精神分析cure的觀點看世界，大事與小事、難與易的感受很不同。有時候感覺起來，保留樂生與讓人脫離老毛病，相比起來，保留樂生或許還要簡單一些。有時，我會因為朋友非常微小卻意義非凡的好的改變而開心，那種喜悅比同婚通過了還大。那可能是一句話、一張照片，或是一個很小的動作。我跟分析師分享這些想法時，他說：「好與壞不是那麼重要，因為今天看起來叫做『變好』的東西，明天看起來可能是『變壞』，好壞都是想像的(the imaginary)。」他提醒我，「從一直重複的老問題中脫離出來」是無比困難但也是最重要的任務，而所有一點點的小改變都可以是一個sign，都有機會鬆動repetition，無論當下看起來是「好」還是「壞」，都該給予認可，都是值得慶賀的。

以上，1996到2019，23年，這是「文化研究與我」的Bildungsroman。