

# 「全球思考，在地行動」的語言障礙及其跨越

姚 德 義

國立政治大學教育系博士生

## 摘 要

地方的文化氣候分泌出方言的乳汁，也彩繪了方言的鏡象，構造了地方論述的特權。然而，地方的生存向來都不只是地方的，地方的歷史曲折常常是地方的委屈，而地方的委屈有時也是歷史曲折本身。在地方論述中，歷史曲折的身份是多重的，弔詭的，委屈也會因歷史的長影而質變，委屈變成一種美，變成一首詩，變成一篇散文；歷史曲折變成地方縹緲的鄉愁。地方在街頭全球化的趨勢下，連縹緲的鄉愁也淡化成現實。在這種社會川流中，我們如何去辨認地方的身份？如何去構築地方論述的正當性？

本文首先想嘗試著從地方的歷史曲折去釐清「地方」此一概念的內涵，其次，想從零碎的地方話語及街頭場景去併湊出地方的臉譜及其身份。之後，從地方的現實場景去反思地方論述的正當性及合理性問題。最後以呼喚行動者的歸來，跨越「全球思考，在地行動」的語言障礙，尋求一個可以做為個人存在居所的倫理學—美學與快樂。

**【關鍵辭】：**全球化、地方、個人、美學、快樂

## 前 言

「全球思考，在地行動。」這個全球化議題中常見的命題，好像是康德在笛卡兒的「主體→客體」的二元論上，賦予了黑格爾「主奴關係」的意涵；好像地方不會思考。地方究竟會不會思考？地方不思考，那麼全球會思考嗎？行動，誰在行動？我們無法否定柏拉圖「整體大於部分的總合」這個命題的真理。但當代法國哲學家埃德加·莫蘭（Edgar Molin）可能本於巴門尼德斯「顯現都是個別顯現的」這個命題，而提出「整體只是一種虛構」這樣的說法。整體如果只是一種虛構，那麼，什麼才是真正的主體呢？誰才會思考與行動呢？不正是笛卡兒的那個「我思」嗎？當代社會學不正在呼喚「行動者的歸來」嗎？

我覺得個人才是行動者與思考者，相對於個人，全球與地方都是一個虛構的整體，既不思考，也不行動。那麼「全球思考，在地行動。」這個命題，很可能就是一個假命題了。本文嘗試著要去突破這個命題的語言障礙，去尋找那個「活生生的」個人，並且為他在地方文化與普世文明的互滲與陶養中，尋找既可以自我辯認身份，又可以「與他人共在」的居所。我發現，「美學」與「快樂」的雙重判準，既可以讓個人免於因歷史的悲情而退回阿德勒的「子宮」，又可以讓個人免於因美學的陶養而陷入於縹緲的鄉愁中，讓個人在變成「文化工業」中那個「單向度的人」之前，還能因瞥見自身的美學風格而得到最終的救贖。

# 壹、全球化、地方、個人

## (一) 「全球化」的概念意涵

「全球化」是全球這個實體正在進行的一種系統性的運動。這個運動是在世界體系這個既有的經濟結構上，依據各地方的特性進行垂直分工的產業布局。由於這樣的經濟活動必須打開既有的國家疆界，並且在政治上進行溝通協商，甚至於在競爭與合作的模式中進行博弈。這種經濟活動造成各國人口全球性的活動，也造成諸如婚姻、文化交融、疾病傳染等社會變動。當然各種科技產品也會因應需求陸續發明，科技日新月異的結果，當然會造成環境汙染、資源匱乏、生態遭受破壞等生存環境的問題。這種問題不是單獨國家所能解決的，必須世界各國通力合作，於是各種世界性的會議組織便相繼成立。這種相互溝通與合作會增進各民族相互的認識與理解，降低大規模國際性戰爭的風險。然而因為跨國企業在策略上的有效布局及資金上的優勢，因此在地國的自主性經濟結構必須被迫調整，這意味著一些無法在全球化經濟中發揮功能的產業機構會遭到淘汰，也意味著有些缺少全球性活動能力的人面臨失業及生存問題。

全球化必須在一個「開放性」的系統中進行，而且系統必須具備迅速反饋的功能。而「廣泛性」這個概念只能描述全球化這個特徵、在地性的特徵必須由「多樣性」來描述。從全球經驗來看，參與其中的在地國，其政治體制也並非都是民主的，當然全球性的會議需要採取議會民主的方式來進行，但是所做的「結」議恐怕未必都是「公平」的，要不然有些國家怎會不願意在合約上簽字呢？「多樣性」在本質上即意味著「不公平性」，看來全球化需要更多的寬容與截長補短才能達成彼此都能接受的協議。String theory 提醒我們，Plato「不可見的世界」有可能比「可見的世界」更大更多。全球化是一個現在進行式，它還未浮現的問題有可能比已經浮現的問題還多，任何對它的論斷都還有待檢驗。

## (二)、全球化與地方

由於柏拉圖「整體大於部分的總合」這個命題的影響，以至於我們往往認為地方只能單向地被全球化所衝擊，而無法拒絕，也無法反饋。如果是這樣，那麼全球化就必須在一個閉環的系統中進行的，而且是朝著 Rodoph Clausus & Lard Kelvin 的「熱力學第二定律」的方向在運動的。事實並非如此，全球化與在地是雙向的，而且是在開環的反饋系統中非線性地運動的，兩者之間有著非常複雜地辯證關係。全球化並沒有作者所想像的那麼全球，在地性也並沒有作者所想像的那麼的在地。地方也不只是行動，地方也可以有思維的。麥當勞到了北京還不是照樣賣起燒餅油條及豆漿，中國的基督教徒還不是照樣燒香祭祖。究竟是誰涵化了誰呢？這事說不清的。

大部分的學者都認為文化全球化是全球化的基礎(Giddens, Lash, Urry, Nash, Smiths,

Waters, Tomlinson) , 文化全球化之所以被認為是全球化的基礎，基本上隱含著一種「全球意識」但是文化全球化並不是單一的整合，而是朝向悖離的雙向發展。「全球意識」不只是意指同質性的東西，更多的是意指一種在地化的全球視野。納許：「文化全球化並不意謂全球文化朝向單一的整合，或是因為西化而導致同質化，文化全球化意謂著全球之間的文化關連性不斷增加，主要是因為大眾媒體、移民潮、旅遊潮的人口流動、全球經濟和政治機構的人員造成的第三文化現象出現。全球文化的流動促使我們認為世界是一個單一地區，即便沒有這樣的全球意識，全球文化透過大眾媒體的傳播使他地的生活和文化再現，影響到我們居住地方的生活和文化。全球文化的流動可能造成本土文化、民族性和自我的重新認識」<sup>1</sup>納許注意到的是視角的問題，與羅伯遜和紀登斯關注的朝向問題不同。紀登斯說：「全球化是世界上不同地方的地方文化認同的復興的理由。」<sup>2</sup>羅伯遜雖然注意到全球化具有同一與差異的相反邏輯，不過他還是再三強調一體的「全球意識」。佟林斯《文化全球化》(Globalization and Culture)一書基本上也是站在這樣的視角。但是薩依德則站在後殖民主義的視角來看待文化全球化的議題。他經常引用啓蒙時代詩人賽沙爾 (Aime' Cesaire') 的一首詩來表明自己的立場：

但人的工作才剛開始/還有待人去征服/所有隱藏在他激情暗處的暴力/沒有種族能獨佔/  
美 智 與力/而在勝利的集合點上/所有種族都會有一席之地<sup>3</sup>

他在《文化與帝國主義》一書中更標明瞭反抗的主題：意識形態的反抗基礎乃是建立在「重新發現和重返被帝國主義殖民的過程所壓制的土著過去的歷史。....必須重劃疆界，然後佔領在帝國的文化形式中被保留作為臣服之用的場所，具有自我意識地佔領之，在這個過去已被一種假設所規劃的劣等他者之臣服意識所統治的相同疆域上進行戰鬥。」<sup>4</sup>杭亭頓《文明衝突與世界秩序的重建》(The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order)一書則從不同文明之間的衝突引發曠日持久的「斷層線戰爭」來解釋後冷戰時代發生在世界各地的衝突與戰爭。杭亭頓最後總結說：「在即將登場的紀元中，文明的衝突是世界和平最大的威脅，而根據文明建構的國際秩序則是對抗世界戰爭最有力的保障」<sup>5</sup>然而法國文化學者馬可·卡黑朋 (Marc Cr Pon)《製造敵人的文化》(L'imposture du choc des civilisations)一書則對杭亭頓的「文明衝突論」大加撻伐，認為杭亭頓將「戰爭、謀殺和一切殘暴的死亡都歸給命運和歷史法則」是一種「製造敵人」的圈套<sup>6</sup>馬可·卡黑朋反對杭亭頓那種「單一身分認同」的假設，提出一種「文化際性」(interculturalire')的概念來加以取代，認為不同文化的差異可以經由翻譯的模式得到相互的理解。德國政治學家哈拉爾德·米勒《文明的共存》(Das Zusimmentedender Kulturen)一書同樣批駁了杭亭頓文明對抗的說法。認為文明的衝突現象並非自然之力的結果，而是人為引起

<sup>1</sup>Kate Nash *Contemporary Political Sociology : Globalization, Politics, and Power* 林庭瑤譯 全球化：政治與權力 臺北 韋伯文化 p52

<sup>2</sup>Anthony Giddens *Run Away World* 周紅雲譯 《失控的世界》江西 人民 2001 p9

<sup>3</sup>Edward W. Said & David Barsamian *Culture and Resistance* 梁永安譯 《文化與抵抗》臺北 立緒 2004 pxi~xii

<sup>4</sup>Edward W. Said *Culture and Imperialism* 蔡源林譯 《文化與帝國主義》臺北 立緒 2000 p395~396

<sup>5</sup>Samuel P. Huntington *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order* 黃裕美譯 《文明衝突與世界秩序的重建》臺北 聯經 2005 p447

<sup>6</sup>Marc Cr Pon *L' imposture du choc des civilisations* 李鳳新譯 《製造敵人的文化》臺北 果實 2005 p8

的，因此人類完全可以依靠自身的力量來踰越這個障礙。米勒認為對於全球化這樣的複雜網絡，我們須要從多元化的視角來加以批判，而不是簡單地加以對立起來。他說：「今日世界的”非同時性的同時性”它是由全球化的強烈過程引發的。簡單化或簡約性不是解決一切問題的點金石——即使它們可以為美國的媒體或政治文化生產出暢銷的產品，然而對於國際政治分析來說，簡單化則是一種不幸。一個多元化的世界，一個給我們帶來危機和挑戰的世界，當然也須要一個多元化的觀察視角。」<sup>7</sup>霍米巴巴（Homi Bhabha）「文化的在地性」（Location of Culture）一書即是從文化雜交的角度去突破文明對抗的僵局。他舉英國對印度的殖民為例說明「殖民地在接受殖民母國文化要求而重構的過程中，形式上雖然是按殖民母國的期待去作，但內容實際上是有所變化的，不是一成不變、照單全收的接受殖民母國的一切，而是暗渡陳倉地重建殖民地自身的認同與主體性。」<sup>8</sup>形成一個有別於殖民與被殖民的跨文化的「第三人稱的」文化形式。

### （三）全球化與個人認同

紀登斯認為「個人的認同不是在行為之中發現的，也不是在他人的反應之中發現的，而是在保持特定的敘述進程之中被開拓出來的」又說「自我認同並不是個體所擁有的特質，或一種特質的組合。他是個人依據其個人經歷所形成的，作為反思性理解的自我。」可見紀登斯認為認同問題既是社會的構成也是主體能動的感知。

那麼站在台灣這塊曾經過殖民統治的地方。在蒐尋過歷史社會學的軌跡後，我們需要什麼樣的身份認同呢？認同須要一種同一性，但是這種同一性卻是在與他者的差異性中構成。就像索緒爾的語言學一樣。同一性完全是系統內的差異功能。因此認同須要他者來對照。”台灣文化”恰好是通過日本文化、美國文化、伊斯蘭文化的差異性來構成的。史勒辛格有一段話說的即是這種情況。他說：「認同同樣涉及到排斥與包含，因此界定種族集團至關重要的因素便成了界定該集團相對其他集團而言的社會邊界...而不是邊境線內的文化現實。」已往個人的認同都歸屬在民族、國家、身份、地位上。在全球化的過程中，或許是由於身體的漂泊，或許是在跨國企業上班，或許習慣於異國風情，個人發現差異性並不一定來自於別個民族或別個國家，在某些方面跟異國人士相處反而比跟自己的親人相處還來得自在。在這種反思過程中出現的「存在性矛盾」會引起個人認同上的焦慮。雷蒙·威廉斯有一段話就表達了這樣的焦慮：「無論如何，我們都不能再容忍現在這種”國際化經濟”與”單一民族國家”並存的混亂狀態。如果我們不能找出比現有的更堅實的社會形式並加以傳播的話，我們將被判處忍受那種步伐日趨快速的民族主義和全球跨國主義，前者不切實際，狂熱；後者則草率，無法控制。」其實，雷蒙威廉斯或許太多慮了，加爾佈雷斯即堅定地認為：沒有國家認同並不會帶來危險。他說：「多國性企業的最根本結論就是多國性的權力——政府和企業相互合作；國家認同的減弱就是為解決此事而鋪路，這種情形並無危險性。」

<sup>7</sup>哈拉爾德·米勒 Das Zusammenleender Kulturen 鄺紅 那濱譯《文明的共存》2002 p28

<sup>8</sup> 引自李英明《全球化下的後殖民省思》臺北 生智 2003 P120

李英明認為探討當代認同問題，不能不從 Diaspora 和 Creole 兩種人的認同迷思談起。Diaspora 最早用來指涉流亡的猶太人，現在則用來指移民到陌生地的人。這種人無所本、無所屬，在異國，他是「文化幽靈」；回到本國也不自在。於是出現認同上的錯亂，由於「存在性矛盾」，他們不知道該歸屬於何處。薩依德的《鄉關何處》(out of place)、陳之蕃《失根的蘭花》都顯現了這種「離群認同」(Diaspora identity)的迷亂，多元文化主義對 Diaspora 也是無用武之地。Creole 一詞指涉一切混血族群。離群者代表的是認同的混淆與模糊化，Creole 則是一種認同的雜交建構；離群者無法確立自己的認同，Creole 則放棄了過去身份的約束，根據自身所處的時空位置重建了一套沒有「存在性矛盾」的認同。霍米巴巴「文化雜交」的概念提醒我們，每一個人都是 Creole，沒有什麼是純然本真的文化，自然也沒有所謂純然本真的認同。或許當代「新類公眾藝術」的意識形態：一種超越國界、地域、文化、經濟的有形分界，以破碎的不同視點與記憶拾遺，重繪新的地理圖考，尋找身體的歸屬而不是地方的歸屬。可以作為我們尋找認同的想像。因為，身體可以是種族的、國家的、階級的、品味的、自我的、他者的、公眾的。認同可以是多元的，只要沒有「存在性矛盾」，沒有認同上的焦慮就好。

霍米巴巴提醒我們：不存在純然本真的文明，我們每一個人都是 Creole。雖然「我」的確立，須要一個差異的「他」來對照。但是，我和他者的關係並不是如黑格爾所說的「主奴」關係。在他者的視角下，我也是一個他者。一個甚得巴勒斯坦人敬重的哲學家馬丁·布伯(Martin Buber)，在《我和你》(I and You)一書卷首，即寫下這句發人深醒的哲言：「人啊！佇立在真理之一切莊嚴中，且聆聽這樣的昭示：人無『它』不可生存；但僅靠『它』而生存者，不復為人。」

## 貳、地方：一個形上學的追問

### (一)「地方」及其話語

「地方」是什麼？是一處空間呢？或是一個部族？一個社區？一個社會？我們是如何去辨識這個地方和那個地方的？地方與地方之間有多少差異？其差異性如何？我們又是如何去談論地方的？

「地方」首先意味著一處空間，然而空間本質上具有笛卡兒的「廣延性」，也就是說，純粹的空間是一個連續體，無所謂「地方」的樊籬性。因此，「地方」便不僅是一處純粹的空間，它一定是在純粹的空間上又加了一些什麼？劍橋大學物理學家霍金在亞里士多德和牛頓時所堅信的「純粹空間」之外加上了「人擇原理」。也就是說，在純粹的自然空間上加入了人文性。因為這種人文性，純粹的、無規定性的自然空間，被命名、被佔有、被使用、被標誌、被指認。他說：「純粹空間的不存在，意味著不能像亞里士多德相信的那樣，給事件指定一個絕對的空間位置。事件的位置以及它們之間的距離對於在火車上和鐵軌上的人來說，是不同的，所以沒有理由以為一個人的處境比他人更優

越。」<sup>9</sup>這個說明給當代哲學所發生的視角革命提供一個物理學的支持。但是，霍金的說明是在愛因斯坦《相對論》的基礎上說的，而《相對論》對於空間的說法則是在認識論的範疇上說的，也就是說，他把「地方」化約為「地方感」。這種思維模式與笛卡兒「我思故我在」、柏克萊「存在就是被感知」都是同一個家族。這種空間的概念形態恰恰是「地方」被感知、被命名的基礎。亞里士多德《物理學》所談論的空間是被第一性實體的「物」所佔有的，任何「物」必然佔有一定的空間，這是不容置疑的，空間也因為「物」的佔有而得到規定。霍金只是把亞里士多德關於「物佔有空間的必然性」的說法加上一種「人擇」的過程。霍金對空間概念的詮釋恰恰提供我們思考「地方」概念構成的一條思路。就像海德格〈時間與存在〉一文中所言：「時間是存在的天命」，「人擇」總有它的歷史性，這種歷史性標誌著地方的發展歷程。而地方史又是地方美麗與哀愁的標誌。只有在這種空間的時間性中，霍金「時空連續體」的宇宙模型才成為可能；也只有在這種時間的空間性中，「地方」才成為一處可以被感知、被指認、被理解的場域。

## (二)「地方」在不在？

由於「地方」的組建，是在一個非常複雜的空間的時間性歷程中實現的，而且「地方」在本質上，既屬於，又不屬於更高層級系統。以屏東這個地方而言，大部分的鄉鎮，甚至是村落，到處都可看到西方的教堂；一些小吃店裡的食客正抽著洋煙、喝著洋酒；外籍配偶在傳統市場及田埂上川流；道路上的標誌都是中英文顯示，甚至店家的招牌直接以英文顯示；家裡的電視螢幕也許正播映著歐巴馬的演說或是利比亞的內戰畫面。雖然我們不會因此而指認不出「地方性」來，但是這樣的地方性顯示了什麼樣的意義呢？地方，究竟是如德國新人文主義哲學家赫德所認為的文化的產地呢？或是消費體系的終端？地方，究竟是位於華勒斯坦「世界體系」中邊陲的邊陲呢？或是法國數學家雷尼湯「災變理論」中蝴蝶振翅的引爆點上？地方雖然還是可以被指認，但是，地方的存在狀態究竟應該如何被描述、被理解？

純粹的、無規定性的自然空間，經由被命名、被佔有、被使用、被標誌、被指認的時間性歷程而成為一處人文性的空間。這個命題的本質，是本體論過渡到認識論的命題，也是實在論與懷疑論爭議的焦點。康德是用這種「先驗的綜合判斷」的方式來跨越這個「認識論的斷裂」的。他說，空間乃是「存於一切外的直觀根底中之必然的先天表象」，它不是主體的一種概念，而是使一切現象成為可能的前提條件。它的量是無限的。主體能夠經由存於空間中的物而先天的直觀到它的表象。他說：「吾人由外感（心之一種性質），表現對象為在吾人以外之事物，且一切對象絕無例外，皆在空間中表現。對象之形狀、大小及其相互關係皆在空間中規定，或能在空間中規定者。」<sup>10</sup>事實上，本體並非如康德所謂的只是一個「限界概念」(Grenzbegriff)，因為，如果本體純為感性論中「消極意義的本體」，無法經由「智性」來理解，那麼知識便純粹是主體的建構（這正是康德所主張的）。但是我們從以上康德對空間的說法來看，本體似乎有著更積極的

---

<sup>9</sup> P17

<sup>10</sup> P52

意義。空間經由其自身及存在其上的「物」，而成爲被認識主體所感知的表像。我們也可以反過來說，人們關於空間的知識，是受到空間及存在其上的「物」所制約的。

古羅馬哲學家盧克萊修對物質佔有空間的序詩<sup>11</sup>就如此說：

首先，既然我們認識到物性可分兩方面/是兩種東西而且它們絕對不相同  
物體/和一切事物在其中運動的空間/因此，每方必定是獨立自存/完全純粹  
哪裡是虛空/哪裡就沒有物體/而物體所在的地方/也就完全不存在著虛空

這是物與空間的純粹關係。但是人隨著自身的運動以及對存在於空間之上的物的使用與佔有，便將空間物化爲他生活的一個物質向度，並且也因而改變了物理空間的義涵。這就是「地方」此一概念的純粹語意。

空間社會學者李斐伏爾就指出：空間不只是物質的，也是生活的、政治的。李斐伏爾這種社會學式的描述具有「廣義空間」的特徵，而「地方」此一概念恰恰必須從「廣義空間」的視角來加以理解。「廣義空間」是「多體系動力學」中的一個系統性的概念，它包括形式、質料、空間、時間、能量、關係、運動、數量、信息、意志、表象、意義、符號、權力等諸多範疇。我們一般都是在這樣的空間上進行日常生活的決策與行動的。這些不同的空間、存在於空間的物以及它們各自蘊含的意義，構成人存在的周圍世界，與人的命運發生緊密的關聯。歷史只是「廣義空間」上的路徑積分而已。

李斐伏爾對於空間的看法雖然顯現一種人文主義的特徵，但是我們必須在結構主義與意志論的辯證中才能恰當地來把握。也就是說空間與人的關係，它既制約著人的存在，但是人也具有改變空間的能力，雖然他轉換空間的方式是多樣的。「地方」有其自然的地理元素，這些地理元素制約著人的生活方式。然而，人的創造力往往改變了「地方」的景觀與意涵。當然，這種改變並非全然地自變，往往有外來的新元素加入。只是加入依變項之後的「地方」，還能不能說，是純粹的「地方」。

## 參、多義的地方

### (一)、社區主義的地方

「蘇東波」瓦解之後，西方民主國家的人民已經不在接受官方意識形態的恫嚇。關心國際問題，國際關係也逐漸被全球化議題所置換。人民轉而關心國內的問題，諸如，政府的權力過大，對政治、經濟、社會活動過度干預問題、犯罪率日漸升高的治安問題、移民所造成的社會福利與就業機會的問題、多元文化主義所造成的價值混淆與身份認同的問題、以及反戰問題、性自主與反墮胎問題，以上這些問題所交織出來的學校教育問題。這些問題在美國六、七 0 年代曾引發了 Wallin 和 Hunter 等人所謂的「文化戰爭」。

---

<sup>11</sup> Lucretius *De Rerum Natura* 方書春譯 《物性論》北京 商務 1999 p27

結果右派大獲全勝，因此，代表新保守主義政權的賒契爾主義和雷根主義贏得選舉。社區主義即是在這種意識氛圍下發展起來的。

社區主義是各種思想意識雜交的結果。一方面沿襲了西方自由主義的傳統，要求政府少干預，認為市民社會自身具有自治的能力。但是對於社會福利政策又極重視，認為政府應提供良善的公共建設、社會福利及健康保險政策、有效的預防犯罪體系、優良安全的學校教育等社會民主思想。學界稱之為新自由主義。但是社區主義也採用了跟納粹同宗的社會達爾文主義，肯定了不平等的正當性以及某種程度的種族主義。這種種族主義雜揉了馬克思的階層意識及新馬克思的文化主張，對同性戀、墮胎離婚等議題都採取了比較保守的看法。他們雖然以後物質主義來超越馬克思的唯物論。但卻採取了小尺度的集體主義。在空間上、文化品味上以及身份認同上有相當的堅持。

社區主義相對於國家，其自治的形態、公民素養、家庭教育及身份的認同上都代表著一種民主的深化。但是誠如作者所言，在對他者的排除、對多元文化的排斥、對不平等的認可、對個人自由的限制等。這些作法基本上是開民主的倒車。它可能引起階層對立、種族衝突、性別歧視、教育機會不均等社會後果。

從李登輝執政的後幾年一直到陳水扁時期，正是台灣新保守主義亢奮的時期。但是社區主義這種全球化現象在台灣也同樣具有鮮明的在地性。在空間上，一方面照顧到特殊族群的需要，這是極正面的，一方面也以後殖民的身份鼓動族群主義，企圖在政治上進行一種清除。還好台灣的民主政治文化已經具有相當的基礎，雖然氣氛緊張，但並未引起全面性的族群衝突。反而展開對始作俑者的反撲。在其他方面除了不太明顯的「菁英的反叛」之外，在教育上就只是一些所謂「貴族學校」的興起，不過那也只是一些傳聞罷了。因此，整體而言，台灣並未真正出現西方形態上的社區主義。這可能跟台灣的文化基底是以和為貴的中國文化，這種文化對他者是相當友善的。另一方面，很可能是因為大家都不太有錢，因此，比較不會產生被害妄想症。

## （二）後殖民的地方

Homi Bhabha: <他者問題：陳規與殖民話語> 一文中，站在第三世界知識份子的立場，以一種後殖民的語境去批判殖民話語的正當性與合理性。認為殖民話語是建立在對「固定性」這個特徵之上的。這種話語做為文化、歷史與種族差異的標誌，有著表徵上的內在矛盾。「它意味著僵化和一種固定不變的秩序，也意味著無序、退化和著魔式的重複。」這裡存在一個「他者」的「他者性」問題。俄國形式主義文學家 Bakhtin 說：「每一個話語都存在一個主體」，Bakhtin 的 polyphonic 與 intertextuality 是建築在一個多重主體的結構之上的。而殖民話語則是建立在「主體（西歐）」與「他者（殖民地）」這種單一的「主奴」結構上的。

Homi Bhabha 認為這種結構會生產出「可能的真理與可預見的效果」，也建構了一種「決定論模式和功能實用主義的話語和政治之間的認知模式」（p319）而這種認知模

式即是 Homi Bhabha 所謂 disciplining 的基礎。他說：「話語的主體是在權力機器的內部建構起來的，他在”他者”這個詞語的意義上包含了一種被捕獲的和戀物的知識，這種知識通過殖民話語循環，成了他者性的有限形式與差異形式，我把它叫做規訓。」(p325) Homi Bhabha:「介入的要點應該從積極的或消極的認同意象轉變到我們通過規訓話語能夠（以及似乎合理地）理解主體化過程。」（320）但實際上，Homi Bhabha 在這篇文章中僅僅分析了殖民話語的內在矛盾，而忽略了後殖民話語的自我分析。傅柯對「規訓」的說法，是在被規訓者的內化過程中得到實踐的。矛盾並不存在於殖民主體，自戀與侵略在殖民主體身上是同一的。真正矛盾的是殖民話語的客體，一方面既否定機構在知識與權力同盟關係的合法性，一方面又與殖民者有著同樣的原欲，又在知識座標中發現自己的身分與位置，因此對殖民者產生了佛洛伊德所謂的「陰莖嫉羨」，彷彿兒子對父親的「俄迪普斯」情結。這是 Homi Bhabha 在他的後殖民論述中所真正隱藏的。也許是出於一種民族自尊，也或許是對創傷的選擇性遺忘。但是如果缺少積極性的模擬，Homi Bhabha 又如何能夠在第一世界的知識圈中建築他的「第三空間」的後殖民話語呢？

殖民主義的啓蒙理性與現代化雖然血腥，而且惡名昭彰。但是它對殖民地的歷史演變也並非全然是負面的，它改變了殖民地傳統社會的超穩定結構，帶進了具有更大勢函數的序參量（現代性），決定了世界這個尺度的系統演化，無論你喜不喜歡帝國主義，它都是地方的一段歷史事實。重要的是地方如何去擺脫殖民者的鏡像，如何逃離歐洲中心主義的語境，重新去思考問題，在全球化這個新的結構中，自我的身分認同，民族文化的定位問題，在這些問題中，主體在欲望、無意識、夢這些深層結構中的意義。這些面向都是值得地方去深入探討的。Homi Bhabha 在接受大陸學者生安鋒的訪談時曾做如下說明：

殖民地主體不應被類同於如下觀念：一個在文化價值上和政治地位上依賴西方或殖民社會的依附性殖民地主體。殖民地人民被殖民以後，出現了對於殖民權力和殖民文化的依附；但是通過被殖民的經驗，被殖民者也開始解構歐洲中心論的思想，因為他們意識到西方化的關於自由、主權和自由主義的主張是多麼的膚淺。

Homi Bhabha 在《文化定位》一書中的思維形式是 Edgar Molin 的 complex thinking。雖然他描述了被殖民文化與殖民文化的互滲現象，但從 Weiner 的 Cybernetics 來看，被殖民文化並非全然朝向這種消極性模擬，「第三空間」應該會有積極意義的創造性轉化的文化內涵才對。這須要在公共理性上建立一種兼顧美學與健康快樂的倫理判準。美學往往超越一切，而形成一種壓迫性的宰制力量。這是因為地方永遠無法與世界抗衡，因此當一種世界性文明形成之後，地方往往臣服於其下，資本主義、殖民帝國、文化工業、微軟作業系統、跨國連鎖企業都是一種普世性的力量，在商品拜物教的社會心理邏輯下，普世文明成爲一種價值，一種美學，它引誘、驅使著地方膜拜它們。地方永遠是入超的消費終端，永遠處於被殖民的狀態，甚至在這種狀態中異化自身，無法獲得真正的解放。譬如宜蘭社區大學有一門宜蘭的史料與史學的課程。講師在解釋宜蘭保留著二次大戰時日本神風特攻隊的僅存基地時居然沾沾自喜，視爲崇高的聖地。而不是從後殖民的立場去解釋地方的歷史委屈，以此去呼喚地方的歷史悲情。這正是普世文明的美學效

果。麥當勞的高熱量速食明明不利於兒童的健康發育，然而，教師或家長卻常以麥當勞的速食品做為給兒童的獎勵品。當然，普世文明一定有它發展上的優勢，我們除了去認識它之所以強壯的原因，做為借鏡。但是，在美學之外，我們也必須以健康快樂的倫理判準去解構它的殖民性壓迫。神風特攻隊給台灣帶來哀愁，如果我們給予美學的崇拜，我們如何面對那無數被騙的慰安婦，以及戰死南洋叢林裡的台灣人。八田與一建造了烏山頭水庫及嘉南大圳，嘉惠了雲嘉南地方的農業，雖然也是殖民事業，但是比起一個光會製造族群對立的，貪污的台灣人總統更具美學意涵，也更有貢獻。有了這樣的倫理判準，地方的持續發展才可能是高度的、美的、健康的、快樂的。

## 肆、地方：一個生存論的籌劃

### （一）地方的生存

用物理學上著名的「薛定鐸定理」來描述生物系統的核心矢量是再確切不過的了。「生物以負熵為食。」生命本質上是一個耗散結構，海德格用「向死而生」的概念來描述似乎太過日常性了。「向死而生」，用物理學耗散結構理論來描述，即是熱量的耗散過程，這是從「有序朝向無序」遞歸的過程。死亡，表示身體的熱量與外部達於平衡的「熱寂」。有序組織的身體會逐漸分解成無序狀態。這種「熱寂」的物理量稱為「熵」。生物為了維持生命，必須尋找「反熵」來避免「熱寂」。也就是說，必須不斷補充耗散掉的熱量來維持機體的運轉。因此，生存是生命系統的基本情態。海德格以「生存論」做為他的存有學的核心命題，基本上是對的。地方，做為生物系統的一環，它的「熵值」，也就是說，它的無序度是比個別的生命機體更高的。因此，它比個別生命需要更高的「反熵值」來維持系統的生存，這意味著它比個人具有更強的控制力度。

生存始終具有海德格對未來的「籌劃」特徵，籌劃即是卡爾曼漢所謂的「計劃性的思維」。我們這次的研討會，本質上也是這種「籌劃」的一個環節。籌劃，總是以過往的經驗總體做為參考的依據的。然而，過往的經驗總體在我們對地方的未來「籌劃」中，只能做為博蘭尼在《意義》一書中所謂的「支援意識」來用，做為我們決斷地方事務主導力量的「集中意識」，必須是一種「公共理性」的集體意志。很遺憾地，這種「公共理性」的集體意志可能根本就不存在。它比哈伯馬斯的「共識」更難尋求。「共識」可以僅止於認識上，「公共理性」的集體意志則涉及到生存的決斷。許多公共政策無法在地方施行，大多是因為無法獲得種「公共理性」的集體意志。這是因為地方的實質，並非如概念一樣是一個實質的整體。地方，本質上是一個多元的差異性群體，其本身也無法避免哈肯「協同學」既競爭又合作的「賽局」。更確切地說，地方的運作即是這些多元的差異個體既競爭又合作的協同遊戲本身。這種本質上的差異使得自由政制下的地方永遠無法真正實質一致。即使像「眷村」這種特殊型態的社區，也不可能事事一致。這也是何以有些地區的社區的居民或管理委員會會主動或被動地要求過濾一下購屋的對象。這是孔子「里仁為美」的當代實踐。然而這種傾向本身即是一項差異化行為，在包

含與排除畫界的同時，也生產了階級的矛盾與仇視。底下我們舉彰化國光石化設廠及雲林台塑六輕給雲林縣府 10 億回饋金兩案來加以說明尋求「公共理性」的集體意志的困難。這種困難恰恰是地方的不完備性的根由所在。這兩個案子恰恰可以拿來做為協同學賽局理論的例證。

## （二）「彰化國光石化設廠案」與「台塑六輕給雲林縣府 10 億回饋金案」

石化工業的確是一項污染性很高的工業，然而，它也是一項國防戰略上的基礎工業。只要內燃機還是主要的動力形態，那麼石油便是主要的能源。台灣欠缺這樣的能源，中國大陸是世界主要的產油國之一，還拚命進口原油，積極發展石化工業。台灣和中國大陸一直處於敵對狀態，卻以環保做為訴求，要將石化工業趕出台灣，甚至趕往大陸，一旦兩岸關係惡化，台灣恐將無油可用。將國防戰略產業趕往大陸，這實際上是一件通敵罪行。此外，高污染性工業設置的地點以季風氣候區的島峽地區為佳，污染物可以隨著季風飄向島外。一旦設置在浙江寧波一帶，東北季風一來，台灣將受到嚴重的污染。每年冬季，台灣北部、東北部地區的空气品質惡化及酸雨現象不就是受到東亞及東北亞工業污染的一個實例嗎？以鄰為壑反而為鄰所禍，姑不論其所帶來的總體經濟產值、地方發展及就業機會。二十年前，中部地方曾經將一項外資五百億台幣的投資案拒於門外，該案最終落腳於美國。台灣的環保水準會比美國高嗎？我曾親自多次走訪林園、麥寮等地，發現當地居民住家、街道環境髒亂，然而，這兩地又是舉著環保旗幟抗爭最烈的地方。這是何種環保意識，實在耐人尋味。

台塑六輕給雲林縣府 10 億回饋金，給得遮遮掩掩，雲林縣政府在輿論的批評下，也拿得名不正，言不順的。事實上，產業對地方的回饋是必須的，因為產業利用了地方的資源，賺取了利潤，卻多少會留給地方一些污染。雖然產業進入地方總會為地方帶來發展，然而，繁榮發展通常也意味著混亂，而且並非地方上的所有居民都可以享受到發展的好處，往往是未蒙其利，反受其害。這是地方民怨的根由。因此，產業必須在設廠之前與地方達成協議，名正言順地編列給地方回饋金的預算。有些是直接給地方居民的，諸如：地方健康檢查、醫療、保險給付補助、地方居民子女教育獎助等。有些是給地方政府的，諸如：道路交通維護、環境檢測及維護等。除了協議言明之外，地方不可隨意向產業派捐或勒索。台塑六輕給雲林縣府 10 億回饋金能不能讓地方居民直接受益？或是被某些人士分贓，監察單位實應嚴格監督，立法單位也應該儘快將產業給地方回饋金法制化。一旦產業提出合法的地方回饋金，地方便不得拒絕產業進入。如有地方居民不願與地方共存，可立法給予合理的遷居補償金。因為，地方的資源不僅是地方的，同時也是公共的。產業與地方的和平共存不能一直處於無序的狀態，應儘速立法規範，否則系統將不斷地被不可控制的因素所擾亂，增加系統熵增的風險。

## （三）地方的「可持續性發展」(sustainable development)

「可持續性發展」是一個系統性的概念，它奠基在生命與環境的持續而良好的互動。「以時入林」、「不可竭澤而漁」、「休耕」、「休漁」等都是「可持續性發展」的一種

理念。這種理念如果想要健康地發展，那麼首先必須對自身的生命有一個比較宏觀的看法。其次，「發展」通常也意味著進步、進化、現代化、西方化、宰制等概念。這些概念既指引著，推進著，事實上，也壓迫著地方前進的矢量。我們如何在發展中尋找一種非壓迫性的倫理判準來做為我們參與公共事務的理性意志，實在是地方能否持續發展的關鍵。

一般「生死學」的命題都是建築在，以身體做為生命的基本單元這個預設上的。然而，生命只及於自身嗎？生命如果僅及於自身，那麼生命又從何而來？演化的鏈條一直都是超越這種生死學的基本預設的。演化不是以身體做為生命的基本單元，而是以基因做為生命的基本單元。如果我們把基因做為生命的基本單元，那麼生死學的命題大部分要翻轉或解消。生死學的主要任務，是希望達到了無生死的超越境界。然而，這個任務恐怕得解消掉它原先的以身體為生命的基本單元這個預設之後才可能達到。地方的生命恰恰就超越了生死學原先的預設，個人的身體歸塵之後，地方並未死亡。莊子所謂的「薪盡而火傳」恰恰可以用來描述地方在演化鏈上的生命現象。也只有在這樣的生命情態下，談論地方的「可持續性發展」議程才顯得有意義。如果我們每一個人都認為「寂寞身後事」，都只「活在當下」。而不知道存在的時間性是綿延的編年史，不是及身的斷代史。那麼，地方的可持續性發展將是低度的。只有當我們深切地認識到個人的生命會以基因的形式持續活在地方上，我們才會在公共事務的參與上，有比較超越自身意志的理性決斷。地方也才能在眾力匯聚下持續地發展。

## 結語

本文首先在方法上做了一番反思，希望能夠釐清地方的「地方性」問題，觀看它的構成性本質，及其與世界的擴延性差異與辯證關係。地方的本質是「人擇的」，不管是具有自然主義的「弱人擇」，或是具有人文主義的「強人擇」。也正是因為地方的這種人擇本質，才使得人的存在與思想成為形塑地方性的根本力量。地方性既是赫拉克利特所謂的「思想與存在一致」，又超越了「思想與存在一致」。思想與存在如果不一致，那麼地方便只是世界消費的終端，只是文化帝國的殖民地，而所謂的「地方性」也只不過是普世文明的一個「鏡像」罷了。但是，如果思想與存在一致，地方又容易回到阿德勒的「子宮」，依賴「原教旨主義」的意識形態乳汁過活，地方性變成世界的孤島。這兩種狀態不只是一種概念構想，而是存在的事實。地方的差異性只是這兩種狀態在質量上的差異罷了。

存在既是地方的，也是世界的。世界既是地方性歷史曲折的主要矢量，也烙印了地方的美麗與哀愁。與世界畫清邊界的鎖國心態是不切實際的，把地方國際化也只是沒有面目的東施效顰。因此，我嘗試著提出美學與健康快樂的倫理判準做為地方實踐的引導性綱領。希望能夠建構出具有「主體際性」的地方，讓普世文明能夠光照地方，也讓地方文化能夠榮耀世界。地方居民既可以快樂地遊走世界，世界各地的居民也可以在地方找到安身立命的角落。這種境界，世界與地方的落差縮小了，邊界也模糊了，四海之內皆兄弟，那麼世界何處不能為家？

## 參考書目

- Albert ,Einstein & Leopold ,Infeld *The Evolution of Physics* 郭沂譯 《物理學的進化》台北 水牛 1991
- Atkins, P.W. Introduction of 未注譯者 《從有序到混沌－介紹熱力學第二定律》新竹 凡異 1991
- Beck, Ulrich *Risikogesellschaft* 汪浩譯《風險社會》臺北 巨流 2003
- Giddens, Anthony *Run Away World* 周紅雲譯《失控的世界》江西 人民 2001
- Modernity and Self-Identity* 趙旭東 方文譯 《現代性與自我認同》臺北 左岸 2002
- Heisenberg, W. *Physics and Philosophy* 范岱年譯 《物理學與哲學》新竹 凡異 1996
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order* 黃裕美譯 《文明衝突與世界秩序的重建》臺北 聯經 2005
- James & Davison & Hunter *Culture Wars* 王佳皇 & 陸景文譯《文化戰爭》台北 正中 1995
- Lucretius *De Rerum Natura* 方書春譯 《物性論》北京 商務 1999
- Marc Cr Pon *L'imposture du choc des civilizations* 李鳳新譯 《製造敵人的文化》臺北 果實 2005
- Kate Nash *Contemporary Political Sociology : Globalization, Politics, and Power* 林庭瑤譯 全球化：政治與權力 臺北 韋伯文化
- Said, Edward W. & David Barsamian *Culture and Resistance* 梁永安譯 《文化與抵抗》臺北 立緒 2004
- Culture and Imperialism* 蔡源林譯 《文化與帝國主義》臺北 立緒 2000
- Waters, Malcolm *Globalization* 徐偉傑譯 《全球化》臺北 弘智 2000
- 哈拉爾德·米勒 *Das Zusammenleender Kulturen* 鄺紅 那濱譯《文明的共存》2002
- 李英明《全球化下的後殖民省思》臺北 生智 2003
- 王偉中編《地方可持續發展導論》北京 商務 2001