

第二章 他者之鏡：一個方法論上的探討

他們不能以自己的名義來保護自己的階級利益，無論是通過議會或通過國民公會。他們不能代表自己，一定要別人來代表他們。他們的代表一定要同時是他們的主宰，是高高站在他們上面的權威，是不受限制的政府權力。

—— 馬克思，〈路易·波拿巴的霧月十八日〉

對於「他們不能代表自己，一定要別人來代表他們」一語，¹史碧娃克曾對馬克思在此語中所使用的「代表」(representation)一詞用法進行解析，她認為這個詞在德文與英文中都有兩種意義，一是「代表」，一是「表述」(或「再現」)，但在政治實踐中，二者經常被混淆，唯一的共同點，就是都有一個動作的「主體」與動作的「客體」。²而馬克思此語也常作為後殖民研究者引述的最經典名句，其中也牽涉到「文化研究」，同時也是後殖民主義的兩個重要的概念或角度，一即是「表述」，另一則是「他者」(other)。

所謂的「文化研究」，本身就是個不易定義，且難以捉摸的概念，對此，政治大學教授李英明將之視為一種途徑與視野，並簡單地概括為「要求我們從語言符號、話語的角度來看待社會人文現象」的途徑，換言之，「文化研究」認為基本上各種的社會人文現象、歷史，都是處在可以通過語言符號與話語建構的過程

¹ 馬克思，「路易·波拿巴的霧月十八日」，馬克思恩格斯選集第 1 卷（北京：人民出版社，1995 年），頁 678。

² 曹莉，「後殖民批評家」，史碧娃克（台北：生智文化公司，1999 年），頁 139。

之中，而不同的語言符號、話語書寫或表徵起來的系統，構成了不同的文本，³不同的文本，也就形成了不同的歷史，同時，在權力法則的競逐之下，只有佔統治地位的統治階級之思想所表述的文本，才會被視為正統的歷史而獲得保存與讚揚，而那些不佔統治地位，並受支配於統治階級思想的被統治者，只能被這些代表「正統歷史」的文本所表述，他們的歷史、他們的文本遭受到揚棄，甚至失去了對外「發聲」的能力與機會。而由於文本、史料，事實上就是一套套的「意識形態」(ideology)，因此他也認為，文化研究所從事的，就是在做這些語境的批判與話語的拆解工作，換言之，也就是在做「意識形態」的批判工作。⁴

此外，在文化研究的特殊空間裏，在「統治」與「被統治」、「表述」與「被表述」的歷史、文本建構過程中，如同美國著名的馬克思主義批評家與理論家詹姆遜(Fredric Jameson)所言，源自於至少二個群體以上的關係，並不存在單一或個體的問題，且應有雜交、協力或連結(gliederung)的概念，而其本身也非一種實質或現象，實際上是帶有若干「海市蜃樓」的色彩，換言之，任何一個群體都不能單獨擁有一種文化，文化是一個群體接觸，並觀察另一個群體時所發現的氛圍，或者說它是那個群體陌生奇異之處的「外化」，也就是說，文化是一種「他者」(Other)思想。⁵而在當代的文化研究中，「他者」的概念也相當重要，交通大學教授劉紀蕙認為，「他者」概念涉及到不同層面的「我」、「他」區分與內外疆界的設定，也涉及到不同歷史時期與不同文本形式的區隔修辭或是空間化的操作。⁶而「我」、「他」之間究竟應該如何來區分，其區分的標準、界限或單位，即是「他者」論述中最深層的問題。

倘若從東、西方不同歷史時期的發展歷程來回顧，在進入筆者所探討的當前文化研究、後殖民理論的「他者」概念之前，東、西方已各自擁有一套對待「我」、「他」的區分標準。本章將自論述東方與西方的「他者」世界開始，繼而探討後殖民理論上的「他者」意涵，尤其置重點於拉岡、法農及巴巴等人的精神分析學，對上述問題的闡述與應用上，而這也是本文所最倚賴的重要理論基礎。

第一節 「他者」的世界：西方與東方

³ 李英明，「方法論－文化研究途徑」，*工作坊寫真*（2005年11月），頁28-29。

⁴ 李英明，前引文，頁28-29。

⁵ 詹姆遜，「論『文化研究』」，詹姆遜著，王振逢等譯，*快感：文化與政治*（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁420-427。

⁶ <http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/mworks/mw-onlinecourse/2004culturalother/index.html>。

一、「他者」的世界：西方的主奴辯證

(一) 笛卡爾：我思故我在

倘若由近代西方哲學思想史的發展脈絡來看，「他者」論述，源起於笛卡爾（Rene Descartes, 1596-1650）在對蒙田（Michel de Montaigne, 1533-1592）「我知道什麼？」的回答中指出：「我所知道並且絕對確實知道的，是我是“res cogitans”，即『思維之物』。我無法確定，至少在沉思的開端無法確定的是“res extensa”的存在，即在我之外，在世界中具有廣延的東西」。笛卡爾從徹底的懷疑論為起點的唯我論（solipsism），質疑一切知識、現象的真實性，他說，「從我的窗口看去，『除了可能遮蓋機器人的帽子和斗篷之外』，我什麼也看不見。我將這些對象看做是其他人，只有通過判斷才行，即『不是我的眼睛，而是我心靈所獨具的一種能力』。」⁷因此，以笛卡爾「我思故我在」（Cogito ergo sum）的這種主觀「自我絕對性」為前提，並且是以這種「自我理性」的客觀性作為絕對基準，也就是將「我」及於「我們」，同時將「他者」作為「自我的延長線上的另一個他者（alter ego）」納入自我的範疇之內，⁸倘若受到「我思」的限制而為我的身體經驗所欺騙時，將無法對屬於「非我思」範疇之內的「他者」產生正確理解。

(二) 黑格爾：主人與奴隸

自我／他者的主客二元關係探討，到了黑格爾（Georg Withelm Friedrich Hegel, 1770-1831）時，演繹為主／奴的二元關係辯證，也就是黑格爾在《精神現象學》（*Phenomenology of Spirit*）中，為探討「自我意識」（self-consciousness）的成因，從而開展了從「自我確定性的真理」到「主人與奴隸」轉變的論述。在自我意識的確定性上，黑格爾認為「自我意識只有通過揚棄它的對方（這對方對於它被表明是一個獨立的生命）才能確信它自己的存在；自我意識就是**欲望**。確信他者的不存在，它肯定不存在本身就是他者的真理性，它消滅那獨立存在的對象，因而給予自身以確信，作為**真實**的確信，這確信對於它已經以**客觀**的方式實現了」，又認為「自我意識是自在自為的（in itself and for itself），這由於、並且

⁷ 笛卡爾，*沉思錄*，轉引自胡靜雯，「榮格之『個體化進程』研究」，中央大學哲學研究所碩士論文（2002年）。

⁸ 山室信一，「面向未來的回憶－他者認識和價值創建的視角」，中國社會科學院編，*中國與日本的他者認識：中日學者的共同探討*（北京：社會科學文獻出版社，2004年），頁15。

也就因為它是為另一個自在自為的自我意識而存在的；這就是說，它所以存在只是由於被對方承認」。⁹換言之，黑格爾所謂真正的「自我意識」產生，其必要條件是需要另一個自我的承認，而且只有當人將欲望的對象從可消失的外物身上，轉移至另一個同樣具有欲望的主體身上，人的真正自我意識才會建立起來。因此，黑格爾認為，真正的自我意識，只能是主體與另一主體，或自我／主體與他者／客體之間，即所謂的「主體間性」(intersubjectivity)相互承認關係下的產物，他認為在此種相互關係中，存在著二種意識，一是獨立的意識，其本質是自為存在，另一為依賴的意識，其本質是為對方而生活或為對方而存在，他將前者稱為「主人」(lordship)，後者稱為「奴隸」(bondage)。所以，主人的現實與命運既需得到自己的承認，亦需得到奴隸的承認，只是這樣的承認是屬於一種「片面的和不平衡的承認」，¹⁰況且奴隸／他者的自我意識確定性的真理性前提，還在於「肯定不存在本身」，那麼可想而知主人並不會反過來承認奴隸的現實與命運，因此，主奴關係也正代表了自我意識的一種最大程度的不平衡性或社會關係的不平等。

而儘管黑格爾主奴辯證的探討，可以說顛倒了笛卡爾所設定的優先順序，即他者成為自我意識賴以產生的基礎。但類似笛卡爾的主觀「自我絕對性」，也就是「我」及於「我們」，或者說「我就是我們，而我們就是我」的觀念，在黑格爾的著作論述中依然能夠發現。¹¹

(三) 馬克思：自我意識的異化

馬克思(Karl Marx, 1818-83)則以帶有「異化」的觀點，來探討黑格爾的《精神現象學》，他認為精神現象學就是「按照實際人的存在、自我意識的異化的現象去加以研究」，換言之，就是研究「自我意識異化」現象的科學，同時，它的研究對象是「人的異化」，或「意識」與「自我意識」所出現的各種不同形態。¹²馬克思批判了黑格爾這種唯心主義式、片面的藉由尋找自身的反映，來確定、證成自我意識的方式，進而以唯物主義的視角，主張主體與對象、精神與自然應是相互或對等的異化，也就是說，馬克思認為，就我的「自我意識」與「對象」之間關係而言，「一個沒有對象的存在，就是一個不真實的、非感性的、只是空想的或虛構的存在，一個抽象的存在……只要我有了一個對象，則這個對象就以

⁹ 黑格爾，*精神現象學上卷*（北京：商務印書館，1996年），頁120-122。

¹⁰ 黑格爾，*精神現象學上卷*，頁127、129。

¹¹ 黑格爾，*小邏輯*（北京：商務印書館，1982年），頁122。

¹² 馬克思，*黑格爾辯證法和哲學一般的批判*（北京：人民出版社，1955年），頁14、16。

我為它的對象」¹³，亦即（自）我是對象（他者）的異化，對象（他者）也是（自）我的異化，二者是，而且必須是相互來證成的。只是馬克思在強調自然性、客觀性的自我意識的同時，卻又曾強調「西方的現在，就是其他地區的未來」這種片面性、主觀性的自我意識，在這種意識的詮釋之下，同樣發現了將「我」推及於「我們」的悖論。

二、「他者」的世界：東方的華夷辯證

（一）中國型的華夷秩序體系

作為傳統東方儒家觀念之一的華夷思想，本是古代中國在認識、處理中原與周邊民族關係時所形成的一種不平等思想，惟隨著時間長河的推移，這種明辨尊卑、內外的等級觀念，逐漸成為對外交往的基本理念，亦即成為一種特殊的世界秩序觀念。而華夷思想的核心內容，基本上是以儒家的「禮」作為文明發展程度的基準，將世界予以排序化，並力圖將自己國家置於「中華」——世界中心——的地位，而以其他國家、民族為野蠻落後的「夷狄」，¹⁴其具體實踐又以通過一套複雜的「朝貢體系」基礎而來實現。¹⁵換言之，華夷思想，可以說就是一套傳統中國看待週邊國家、民族的「他者」理論，只不過傳統中國這一套理論中的「他者」身分，並非是固定不變，而是具上下流動性的，且其區別的原則也不在於種族、血統，而是在於「文化」的程度，事實上這種「諸夏用夷禮則夷之；夷狄用諸夏禮則諸夏之」區別的大原則，早在 2000 多年前的春秋戰國時代即已肯定了，《論語八佾》中孔子即曾說過：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」；《左傳》（襄公 14 年）中記戎子駒支也說過：「我諸戎飲食衣服，不與華同，贄幣不通，言語不達，何惡之能為？」其中的飲食、衣服、言語、贄幣即為文化的 4 個標準，因此，

¹³ 馬克思，黑格爾辯證法和哲學一般的批判，頁 19-20。

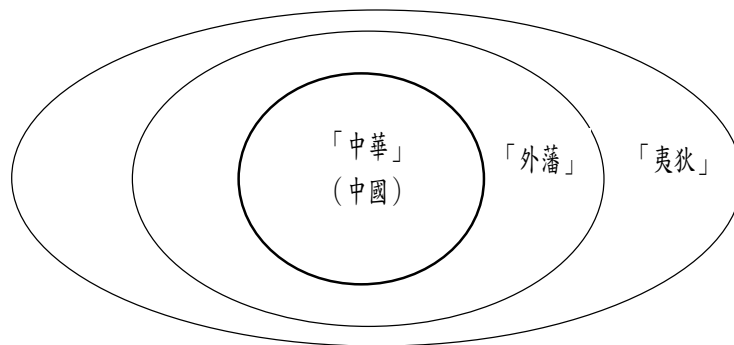
¹⁴ 郭麗，「日本華夷思想的形成與特點」，南開大學日本研究院編，日本研究論集（2003）（天津：人民出版社，2003 年），頁 312。

¹⁵ 朝貢體系涉及宗主國對藩屬國的「封」，以及藩屬國對宗主國的「貢」之相互關係，因此又可稱為「封貢體系」。相關初步的探討，參見許光武，「中共建構兩岸關係之思考模式：由傳統中國『封貢制度』探討」，共黨問題研究，第 22 卷第 11 期（1996 年 11 月），頁 62-74；另香港學者黃枝連近年來致力於整合「天朝禮治體系」此一新概念，他指出「天朝禮治體系」是內政施行禮治體系的中國封建王朝，在外事活動上的一個大取向和大框架，此種取向和框架也變成亞洲地區（特別是東亞地區）小農國家的一種國際秩序及其相應之格局，參見黃枝連，天朝禮治體系研究上、中、下卷（北京：中國人民大學出版社，1992 年、1994 年、1995 年）。

華夷的區別原則，採取的就是文化的觀點與標準。(中國型的華夷秩序體系模式，如圖 2-1)

此外，建立在「華夷思想」、「華夷之辨」基礎與架構之上，也進一步衍生了「尊王攘夷」的思維。「尊王攘夷」本是指涉春秋時代，周平王東遷之後，王畿變小，王室威望與權力日漸式微，難以領導各地諸侯，「夷狄」亦趁機入侵中原，因此諸侯國紛紛起兵，互相兼併，並為爭奪霸主地位，希冀達到「挾天子以令諸侯」之目的所提出來的口號，在春秋五霸（齊桓公、宋襄公、晉文公、秦穆公、楚莊王）之中，最先由齊桓公所提出與身體力行的。從而在春秋時代之後，每每遇有中國周邊「夷狄」勢力威脅中原政權之際，「尊王攘夷」也曾被當作擁護中央政府，團結抵禦異族侵略，以維持中原秩序與安定的最強而有力之行動口號與訴求。

圖 2-1 中國型的華夷秩序體系



(二) 日本型的華夷秩序體系

華夷思想比較特殊的部分，是受到傳統儒家思想影響較大的一些中國週邊國家，如日本、朝鮮及越南等國，在與中國交往的過程中，都或多或少在吸收了中國華夷思想的基礎上，形成了各自的華夷觀念，華夷思想儼然成為近代東亞社會共通的世界秩序觀。以日本而言，其華夷觀念雖遠自 7、8 世紀即已形成，但在近世以前，卻未能構築起華夷思想得以存續的基礎——以日本為中心的華夷世界秩序體系即朝貢體系，反而一直處於以中國為中心的華夷世界秩序體系之下。¹⁶

日本型的華夷秩序體系，迄至江戶德川幕府時代（1603-1867）始提供了客觀實現的可能性，只不過在當時日本儒者的認知中，除了「夷」的邊陲（他者）位置具上下流動性之外，「華」的中心（主體）位置亦可替換的，其取決的標準

¹⁶ 郭麗，前引文，頁 312、314。

基本上同樣是在於「禮」（包括「仁」、「德」、「道」）的有無，例如當時著名的古學派儒者荻生徂徠（1666-1728）於《源園十筆》中就曾說：「如果夷進而為夏，就該是其為華；如果夏退而為夷，就該視其為夷，要點在於是否遵循先王禮教」；太宰春台（1680-1747）也於《經濟錄》中說：「四夷之所以被稱為夷狄，受中華賤視，無禮儀之故也。然若中華之人不知禮儀，則與夷狄同。反之，四夷之人若知禮儀，則與中華之人無異」；¹⁷伊藤東涯（1670-1738）甚至認為「中國，不過既開化之蠻夷」、「蠻夷，未開化之中國也」，以及「聖人無華夷之辨，為華夷之辨者，後儒之偏見也」等。¹⁸這種視文明、文化或禮治的有無，甚至孰優孰劣的比較觀點，尤其在中國明、清兩朝的改朝換代之際，逐漸於日本上層社會形成了所謂的「華夷變態」觀，亦即否定了清朝代表「華」的正統性，取而代之的是由日本以「華」自居。¹⁹例如，西川如見（1648-1724）在 1708 年所著《華夷通商考》一書中認為，世界各國可分為「中華」、「外國」及「外夷」等 3 種類型的國家，「中華」即中國和日本，是世界的核心；「外國」是同屬漢字文化圈，並且「服膺中華之命」的朝鮮、琉球、蝦夷（愛努人）等東亞及東南亞各國；「外夷」則是漢字文化圈之外的歐洲各國。²⁰（此種日本型的華夷秩序體系模式，如圖 2-2）。當然此種「華夷變態」觀，不僅存在於日本，同樣受到傳統中國漢化較深的朝鮮與越南，在明朝漢人「中國」亡於向被視為夷狄的新興清朝滿人政權時，都曾一度在意識形態上堅持自己才是「正統」的中國。²¹

此外，同樣地，日本型的「華夷思想」也移植了「尊王攘夷」的思維，此一思維尤其被反映在江戶幕府末期，全國陷入動盪之際，愛國的進步勢力除發動輿論指摘，攻擊江戶幕府外，並發起「尊王攘夷」運動，直到 1867 年，始迫使德川慶喜自動取消幕府，還政於明治天皇，「王政復古」後，明治天皇採行君主立憲制度，成就了「明治維新」的嶄新局面。

圖 2-2 日本型的華夷秩序體系

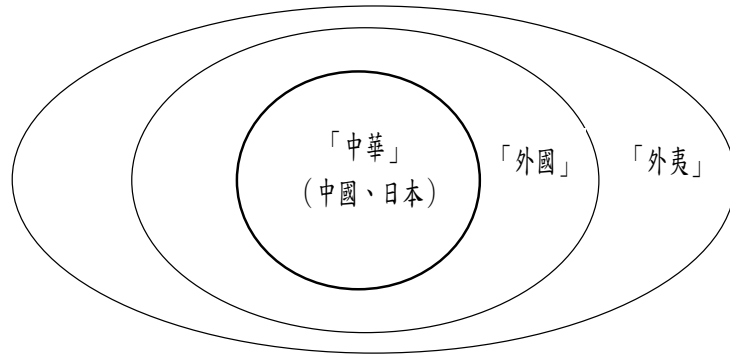
¹⁷ 轉引自孫歌，*亞洲意味著什麼：文化間的「日本」*（台北：巨流圖書公司，2001 年），頁 30。

¹⁸ 關於伊藤東涯的「聖人無華夷之辨論」、「經史博論」，參見關儀一郎編，*日本儒林叢書第 8 卷*（東京：鳳出版，1971 年），頁 39。

¹⁹ 孫歌，前引書，頁 30。

²⁰ 轉引自劉天純等，*日本對華政策與中日關係*（北京：人民出版社，2004 年），頁 59。

²¹ 許光武，前引文，頁 64。



綜上所述，西方與東方對「他者」的世界，都各有不同的認知觀點，就尋求「自我意識」或「主體」而言，西方哲學從笛卡爾、黑格爾到馬克思的思維中，都展現了不同程度「我就是我們，而我們就是我」的觀念意識，黑格爾的主奴辯證更可視為其中的最重要代表，而這樣的觀念意識，不但充斥著西方或歐洲中心主義的偏見，更成為日後西方出現「東方主義」知識霸權錯誤認知的活水源頭之一；而東方哲學，無論是中國型或日本型的華夷思想，雖然也蘊含著「我就是我們，而我們就是我」的觀念意識，只是作為主體的「我」（如日本型）與客體的「我們」（如中國型、日本型），表面上可以是具有流動性的，其取決的標準就在於「文化」或「文明」，就本文所探討的主角——日本而言，日本的「華夷變態」觀，基本上只是其尋求主體認知的第一步，隨著明治維新的成功，日本國勢日趨強盛，1894年8月的中日甲午一戰，昔日被視為「天朝」、「上國」、「中心」的清朝戰敗，被迫割讓國土台灣予日本，使日本的民族自信心獲得躍進與增強，並且在其意識中，認為若僅取代中國作為東方或東亞社會的「華」或「主體」，已無法滿足日本建立國族與文化主體性的需求，在面對西方「文明開化」的船堅砲利威脅，而揮之不去被迫採取開國路線的陰影之下，傳統的「華夷思想」已不敷成為觀看世界的參照標的，「脫亞」（去中國化）、「入歐」、「新中心」的思維，已成為新時代日本文化建構與國家發展定位的首要選擇，在此思維之下，日本不但首先解構了幾千年以來東亞社會的中華帝國秩序，與中國競逐併同列入「華」的霸權地位，日後更將中國打入次等的夷狄「他者」，而在這「他者」國土邊陲下的台灣，更曾被視為更劣等、野蠻的土著、奴隸，甚至還一度不被當作「人」來看待。²²

²² 陳火泉曾在回憶其撰寫被視為「皇民文學」代表作——小說〈道〉的緣由時，曾說因為當時任職單位之主管，在否決陞遷機會的決定上所給他的一個當頭棒喝理由：「毫不客氣的說，本島人不是人啊！」，這句話使陳火泉悟出了掙出樊籠的道理，並激使其立刻握起筆來著手寫小說〈道〉。參見陳火泉，「我能做些什麼？」，**自立晚報**，1984年5月24日，副刊。

第二節 後殖民理論上的「他者」

作為當代西方後殖民理論（postcolonial theory）主要模式之一的精神分析學派（psycho-analysis school），²³其始祖係以佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）作為開端。「精神分析」原是作為一種醫學、醫療的診斷方式，也與主體形塑和家庭羅曼史（family romance）的形成過程有關，²⁴尤其是針對家庭羅曼史形成過程中所壓抑的無意識，發展其心靈歷史的詮釋方法；就作為一種文化批評方法與建制行為，精神分析也與經濟發展、文明的創造力等結合在一起，來探討文化的無意識。²⁵而無論是作為醫療的診斷方式，抑或作為文化的批評方法，整個精神分析理論的研究，主要還是立基於「無意識」與「主體性」2個領域來開展的，其中精神分析學對「自我」與「他者」之間心理分析的研究視角，更成為後殖民理論探討「他者」問題的一個重要理論依據。

若論在後殖民研究領域上，運用精神分析學之學者，拉岡、法農、巴巴可說是其中最具代表性的人物，同樣地，他們的研究成果，也為後殖民研究注入一股與眾不同的「顛覆性」方法與力量。

一、拉岡：鏡像階段

(一) 拉岡的生平與著作

1901年4月13日，拉岡出生在法國巴黎的一個中產階級家庭，是3個小孩中的老大。拉岡幼年時接受了良好的知識訓練，進入頗負盛名的巴黎高等師範學校就讀期間，主要攻讀的是哲學，且受到黑格爾哲學關於「自我意識」、「主體」，以及主體之間相互依賴性辯證關係的論述影響極深，其後因為興趣而轉向接受精神醫學訓練及臨床實習，1932年完成了博士論文《論偏執狂精神病與個性的關係》。拉岡在博士論文中，運用了現象學的方法，認為精神病就是主體（subject）

²³ 當代西方後殖民理論的其他2種理論模式為「解構主義學派」、「女權主義學派」，參見方漢文，*後現代主義文化心理：拉岡研究*（上海：三聯書局，2000年），頁3。

²⁴ 佛洛伊德以「家庭羅曼史」一語，指稱神經病患的某種幻想，在這種幻想中，並希望能夠逃離鄙視自己的親生父母，如果遭到親生父母冷落時，則會想要報復。

²⁵ 廖炳惠編著，*關鍵詞 200：文學與批評研究的通用辭彙編*（台北：麥田出版公司，2003年），頁215-217。

在其「變化與結構」中發生的「人格病變」，精神病產生於「生命環境」與「生命衝突」，而這些又與社會環境，尤其是與家庭羅曼史有關，換言之，拉岡認為人的病理現象的產生，並不會完全脫離主體的人格。²⁶

其後拉岡開始研究佛洛伊德，並且在 1936 年於捷克馬里蘭巴舉行的第十四屆國際精神分析學大會上，提交了〈論鏡像階段〉(The Mirror Stage) 的論文，初步發展了他對兒童「主體」自我形成——即「鏡像階段」理論——的概念，而此一理論更成為他日後所有理論的基礎與核心。而拉岡在 1953 年於義大利羅馬舉行的第 17 屆國際精神分析學大會上，所作的〈言語與語言在精神分析學中的作用與範圍〉大會報告，第一次把語言學家索緒爾 (F. de Saussure) 的結構主義語言學，融入佛洛伊德的精神分析學之中，重新將精神分析學界定為一種言語的實踐與說話的主體之理論。²⁷同時，也正是 1953 年，拉岡開始了直到他 1981 年逝世為止，長達 29 年每週或每 2 週 1 次的研究班演講 (seminar)，在此期間，拉岡提出了「回到佛洛伊德」(back to Freud) 的口號，試圖通過重新詮釋佛洛伊德，並藉助於對精神分析學與哲學、文學、語言學、人類學、拓樸學的科際整合，重建整個精神分析學的基本概念，同時也建立了其個人的精神分析學理論。²⁸

倘若就著作而言，其中較著名的，包括被論者視為艱深難懂的《文集》(Ecrits: A Selection)，它收錄了拉岡在 1936 年至 1966 年所發表的 28 篇文章；《精神分析的 4 個基本概念》(The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis)，這原是拉岡在巴黎高等師範學校的一篇演講，演講中對佛洛伊德的潛意識、本能、移情與強迫性重複等四個概念，進行了結構主義語言學的分析與解讀；以及由拉岡的女婿米勒 (Jacques-Alain Miller) 集結他的系列演講所出版的《拉岡的研究班演講》(The Seminar of Jacques Lucan) 第 1、2 集等。而若僅以英文出版的拉岡相關研究，據統計就超過了 48 本著作、121 篇論文，²⁹顯見拉岡不遑多讓真可謂是位多產的學者。拉岡在世期間，其強勢，或可稱專斷威權地主導法國精神分析學界的發展，造成法國精神分析組織一次又一次的分裂、重組，雖樹敵無數，但 1981 年 9 月 9 日他的辭世，仍留給法國乃至全球學術界無限唏噓。

(二) 拉岡的「他者」理論

拉岡曾說，精神分析學的特性之一就是它的「顛覆性」，而其研究，就是明

²⁶ 王國芳、郭本禹，「拉岡其人」，拉岡 (台北：生智文化公司，1999 年)，頁 8。

²⁷ 王國芳、郭本禹，「拉岡其人」，頁 12。

²⁸ 王國芳、郭本禹，「拉岡其人」，頁 4-13。

²⁹ J. Nordquist, *Jacques Lucan: A Bibliography* (Santa Cruz: Reference And Research Services, 1987).

確地置身在與笛卡爾以來理性主義哲學傳統，將人的本質視為理性思維所在的這個「自我」的對立面，並且宣稱他的理論就是與直接從「我思故我在」而來的整個哲學截然相對的。³⁰而進一步追問，拉岡精神分析學理論的主要內涵為何呢？

首先，拉岡在關於主體構成或自我概念的理論核心，主要是以觀察兒童成長中面對鏡像過程為出發點的，而所謂的「鏡像階段」是指主體（6 至 18 個月的兒童）通過自己在鏡子中的影子，逐漸獲得自己身分的基本同一性（*identification fondarentale*）的過程。在此過程中，兒童從陸續感知鏡中自己的形影為一現實事物的形影→到僅僅是一個影像（*image*）→最後到確認就是他自己而非他人的影像，換言之，藉由通過鏡中的影像，兒童認識了他自己，而且終於把自己以前零碎的身體視為一個統一的整體，而這個整體影像就是他自己的身體表現。因此，就主體的同一性而言，兒童身體的影像是一個具有結構化能力的因素，通過這種結構化作用，主體終於形成了自己基本的人格同一性（即主體性的構成）。只是在這個階段上，值得注意的是，一方面，兒童對自己的辨認只是處於一種「想像的再認」（*reconnaissance imaginaire*），亦即是通過影像的再認；另一方面，倘若從鏡像階段開始，人始終是在追尋某種影像而將它們視為是自己的自我，那麼鏡像階段也只是主體（自我）的初步構成形式，則它預示了主體在日後的想像中不斷異化的情形。³¹

其次，兒童在鏡像階段初步確立了自我的影像，達到了一種對於自我／主體認同（*identify*）的同時，也將自我與他者區別了開來，亦即藉由他者／客體的存在而從影像中分辨出自己。換言之，倘若以主／客二元關係來看，自我就是主體在其一系列對客體的認識與誤認，或者可說是想像的過程中，所產生出來的異化部分。³²而拉岡對「主體間性」，或主體在想像中的異化情形，曾以所謂的「圖式L」（如圖 2-3）來表示，即：³³

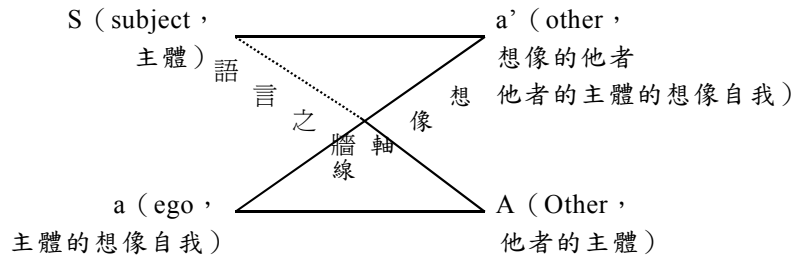
圖 2-3 拉岡的「主體」與「他者」之相互關係

³⁰ 拉岡，「助成『我』的功能形成的鏡子階段：精神分析經驗所揭示的一個階段」，褚孝泉編譯，*拉岡選集*（上海：三聯書店，2001年），頁 89-90。

³¹ 杜聲鋒，*拉康結構主義精神分析學*（台北：遠流出版公司，1988年），頁 130-132。

³² 王國芳、郭本禹，「思想淵源」，頁 50。

³³ Jacques Lucan, J. A. Miller ed., *The Seminar of Jacques Lucan II* (Cambridge University Press, 1988), pp.243-244.



在圖 2-3 中，S 代表分析的「主體」；a 代表「主體的想像自我」；a' 具有雙重身分，既代表「想像的他者」，也代表「他者的主體 (A) 的想像自我」；A 是「他者」，代表「他者的主體」；aa' (a→a') 軸線代表一條「想像軸線」；AS (A→S) 軸線代表「語言之牆」(the wall of language)。在這圖式中，自我與主體、他者自我與他者主體之間是一種相互想像的客體化關係，而且也由於有想像軸線一端的「想像的他者」，因此「主體的想像自我」才確立起來；反之，「主體」與「想像的他者」，即主體與同類人的關係也有賴於「主體的想像自我」。這可以說是一個「自我」與「他者」同一，以及「他者」與「自我」同一的辯證過程，也是拉康引述黑格爾在《精神現象學》中主奴辯證關係所表現出來的一個思想，即「自我」與「他者」都是通過一個異化的發展過程來確認自身的。³⁴

至於「語言之牆」則是一條潛意識的軸線，對此，拉岡解釋說，³⁵當一個主體與另一個主體交流時，交流活動總是以 aa' 想像軸線作為中介，即當主體 (S) 對他人主體 (A) 談話時，話語首先達到的不是 A，而是 A 的想像的自我 (a')，即沿著 S→a' 方向。a' 又根據自我與另一個自我所建立的想像關係的軸線，把主體 S 送回到它的真正自我 a 中去，即 a'→a 方向，這種關係是反射性的。因此，主體並不是在自己的位置 S 上，與另一個主體 A 直接談話並認識自己，而是透過想像的他人 a'，把自己降低到想像的自我 a 之中去，在這裡接受來自他人主體 A 的訊息。因此，當一個真正的主體 S 與另一個真正主體 A 談話時，由於語言活動所引起的劃分（「說話之我」與「陳述之我」的分離），就變成了自我 a 與其同類另一個自我 a' 的交流，主體間的對話，也就變成了想像中自我 a 與自我 a' 的交流，對他人的說話實際上成為與他人進行沉默的對話。由於語言符號或話語系統的中介作用，將使主體 S 永遠無法直接達到他者 A。對此，他更進一步闡述：「我們實際上是在對 A1、A2 講話，那些我們不認識的人，是一些真正的他者，真正的他者主體。……他們在語言之牆的另一側，原則上說，我永遠也無法達到他們。從本質

³⁴ 王國芳、郭本禹，「潛意識話語」，頁 117-118。

³⁵ 本段落主要參考王國芳、郭本禹，「潛意識話語」，頁 118-119；以及 Jacques Lucan, J. A. Miller ed., *The Seminar of Jacques Lucan II*, p.244.

上說，他們是每當我說一句真正的言語所想達到的目標，但我總是經由反射而達到a'、a''。我總是欲求與真正的主體講話，但我不得不滿足於他的影子。主體與他者（他者的主體）被語言之牆分離開了」。

而對於拉岡上述較為艱澀的解釋，筆者嘗試以較為簡單的例子來做說明：例如「窈窕淑女，君子好逑」，一位君子追求窈窕淑女，想要開口與她說話，但常常變成君子在潛意識中先想像她會如何說話，因此就變成君子與自己之間的對話，結果若只是這樣下去，君子永遠也無法與她之間產生對話。而這也可說是拉岡所謂「主體的潛意識就是他者的話語」的意涵。

二、法農：自卑與依賴

(一) 法農的生平與著作³⁶

1925年6月20日，法農出生在加勒比海的馬提尼克島（Martinique，當時為法國殖民地）上，在8個小孩中排行老5，而且是4個男孩中最小的。他的家世背景屬於中產階級的黑人家庭，依靠從法農父母親勞動所得到不太多但可靠的收入過活，這些收入也使他們能夠將小孩送到當時只有將近4%的馬提尼克島黑人獲准進入的法國公立中學就讀，在那裡，法農接受了典型的法國同化主義式（assimilationist）教育。

法農17歲時，馬提尼克島為納粹德國所佔領，1943年，法農划船潛渡多明尼克島，在那裡接受了6個月的軍事訓練，並參加了北非與歐洲的反德盟軍。在北非，他經歷了許多白種法國殖民者與阿拉伯人雙重的行動和言語的侮辱，但是他未受挫折，而且因為驍勇善戰，得到法國 Croix de Guerre 戰爭英雄的獎章。1945年，法農返回馬提尼克島，並協助其亦師亦友的共產黨員塞杰爾（Aimé Césaire）投入議會政治活動，塞杰爾也成為影響他一生最大的人。

1947年，法農決定利用法國政府提供退伍軍人的一筆獎學金，學習成為一位牙醫，但後來卻改變心意選擇前往里昂大學攻讀精神醫學與心理治療。法農在里昂時期的心理，由於激昂的種族主義張力、混淆的認同而充滿了騷亂，然而也相對形構了法農思想中最具關鍵性的核心與基礎。1953年，法農接受擔任阿爾及利亞布里達－儒安維（Blida-Joinville）醫院院長職務，並致力在精神醫學中發展一種人道主義醫療方式，這個時期也因阿爾及利亞革命組織「民族解放陣線」

³⁶ Lewis R. Gordon eds., "Introduction: Five Stages of Fanon Studies," *Fanon: A Critical Reader* (Massachusetts: Blackwell Publishers, 1999), pp.1-5; http://en.wikipedia.org/wiki/Franz_Fanon.

(Front Liberation National, FLN) 為獲得民眾支持而帶來極大的騷動。同時在此期間，適逢 1954 年阿爾及利亞獨立戰爭爆發，法農正式與過去自身接受的法國同化主義式教育決裂，公開投身反對法國殖民統治、支持阿爾及利亞獨立的「民族解放陣線」活動，並在其機關報《El Moudjahid》中發表文章，成為解放鬥爭的主要理論家之一，也因而受到法國所憎恨，並招致了無數的暗殺圖謀，只是這些圖謀並無法阻止他的堅定信念。法農後來更一度替阿爾及利亞臨時政府擔任駐迦納 (Ghana) 大使，並在突尼斯參與了無數的組織活動。1960 年底，法農被發現罹患白血病，他曾遠赴蘇聯治療，後來轉往美國馬里蘭州 Bethesda 的「國家衛生研究院」(National Institutes of Health) 求診，最後不幸在 1961 年 12 月 6 日因併發肺炎病逝於 Bethesda，他的遺體被船運送回阿爾及利亞，以戰士的禮儀葬於軍人公墓。

雖然法農的生命旅程只有短短的 36 年，卻留下了 4 本完整且影響深遠的著作，包括《黑皮膚，白面具》，法農在書中以自身的黑人經驗為基礎，來論述被殖民地服黑人的精神狀態，極具個人色彩；《垂死的殖民主義》(A Dying Colonialism)，法農敏銳與啓蒙的解釋，在阿爾及利亞革命期間，當地人民如何改變數世紀以來的文化模式，以及擁抱某種被他們的殖民壓迫者嘲笑為「原始」的文化實踐，以便摧毀殖民者的壓迫，法農也以阿爾及利亞革命的 5 年，作為闡明殖民壓迫無法避免的動力之出發點，而本書也被認為是法農有關「去殖民」問題的最重要論著；《地球上不幸的人們》(The Wretched of the Earth)，由著名的存在主義哲學家沙特 (Jean Paul Sartre, 1905-1980) 撰寫序言，法農從政治經濟社會狀況、人的生理與心理等方面，揭露長期的殖民統治，帶給非洲人民生理與心理的傷害和摧殘，並從而指出，第三世界的人民所進行的反殖民化鬥爭與獲得獨立之後，將面臨著一系列的社會問題與經濟問題，因此，獨立並不意味著真正的解放與自由，非洲人民希冀爭取真正自由解放鬥爭的責任仍相當艱鉅；以及《走向非洲革命》(Toward the African Revolution)，是法農逝世後所集結出版的論文集，其中不乏反殖民戰略的討論。以上的著作，讓法農無疑地成為第三世界革命思想中最具影響力的人物之一，或許甚至能與馬克思並駕齊驅，也堪稱是 20 世紀後殖民理論批評的先驅者。

(二) 法農的「他者」理論

從作為法屬殖民地馬提尼克島的黑人出發，法農以自身與殖民領主的生死鬥爭經驗，論述了被殖民者——安地列斯黑人——的精神狀態，而這種精神狀態在法農看來，卻是一種精神的異化，一言以蔽之，他認為這異化的根源即在於殖民

地黑人普遍存有「黑人不是人」、「向他者，特別是向他自己，交出他白的證據」、「對黑人而言，只有一種命運，那就是白」等錯誤認知。³⁷雖然法農將自己的論述與結論侷限在「安地列斯人」，但是倘若就世界殖民史範圍內的殖民體制而言，仍然成為被殖民心理研究、後殖民主義批評的最佳參考標的。然而，究竟法農的「他者」論述為何呢？

首先，法農在面向黑人處境異化問題的同時，必然無法迴避傳統哲學上對「存在與擁有的辯證」問題的思索，這裡，精神醫學訓練與臨床經驗，給予法農對於黑格爾、拉岡的「他者」論述產生了新的省思與創新。對於法農而言，黑格爾從探討「自我意識」的成因，進而引申出的主奴辯證關係，根本不適合用來探討殖民關係，因為他認為儘管黑格爾的主人與奴隸之間的相互承認，是屬於一種「片面的和不平衡的承認」，但仍具有「絕對的相互性」的性質，然而在真實殖民世界中殖民領主與奴隸之間的關係性質，卻是屬於「單純的片面性」，即主人非但不需要奴隸的承認，還嘲笑奴隸的意識，他需要的也只是奴隸的「勞動」。³⁸顯然地，法農認為前述黑格爾的「自我確定性」是一種「主觀確定性」模式，而他者「肯定不存在本身」或「在本身之內的否定」的「真理性」，究其實就是一種「自我欺騙」的意識。³⁹此外，在殖民地得到勞動的黑人，當然也與馬克思所指涉在勞動中發現解放源頭的「人」毫不相似。在馬克思的觀點中，勞動是一切價值的泉源，然而只有自由自覺的勞動，人的價值才能體現在這種的勞動過程與勞動產品之中，而殖民地的黑人，大部分都只能算是「一個除自己的勞動力以外沒有任何其他財產的人，在任何社會的和文化的狀態中，都不得不為另一些已經成了勞動的物質條件的所有者的人做奴隸」，更有甚者的是，這裡的黑人，較黑格爾式的奴隸更喪失了「獨立性」，因為「他只有得到他們（主人）的允許才能勞動，因而只有得到他們的允許才能生存」。⁴⁰

其次，法農在批判黑格爾主奴辯證關係的基礎上，也借用了拉岡的「鏡像階段」理論，來追問黑人的被殖民「主體性」如何形成？而這種「主體性」在法農看來，還處於自己的群體中的時候，並不會透過（種族上的）他者來體驗他自己，只有在一個被殖民、被教化的社會裡，才會出現他「必須是與白人有關的黑人」

³⁷ Frantz Fanon, "The Negro and Recognition" and "By Way of Conclusion," *Black Skin, White Mask* (New York: Grove Press, 1967), pp.215, 228.

³⁸ Frantz Fanon, "The Negro and Recognition," p.220.

³⁹ Lewis R. Gordon et al., "On the Difference between the Hegelian and Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage," p.143.

⁴⁰ 馬克思，「哥達綱領批判」，馬克思恩格斯選集第3集（北京：人民出版社，1995年），頁298。

的情況，⁴¹他指出：「白人真正的他者就是黑人，而且繼續會是黑人。反之亦然。不過，對白人而言，他者是在身體形象的層面上被感知，被絕對地當成是非我，也就是說無法識別者、無法同化者。對黑人，我們已經指出必須將歷史與經濟事實納入考慮…。拉岡說：『主體對鏡中自身形象的辨認，這個現象對此階段的分析具有加倍的重要性：這個現象發生在6個月之後，在這個時間點進行的研究，以證明的方式揭示了構成主體實在的各種原動力；鏡像因為這些相似性，提供了這個實在的良好象徵：其情感價值的象徵，因為情感價值虛幻如影像；其結構的象徵，因為鏡像映現了人類的形體。我們會看到，這個發現具有根本的意義：每當主體瞥見自己的形象並向它致意，總是有某種『內在於他心理一體性』被喝采』。⁴²換言之，就像清華大學教授陳光興所說，法農將拉岡的「鏡像階段」置於殖民關係架構下來理解，由於殖民者的政治、經濟與文化霸權宰制，意識形態主導權統制在「白人」的一方，其與黑人之間的「主體間性」雖是相互建構的，但白人卻以其優勢的權力位置，將黑人貶抑到種族膚色的「生物性」層次來對待，如此，身體的差異性成為標示白人主體的邊界，對白人而言，這是與經濟和歷史無涉，而是普遍性（universal）的差異，也只有黑人能夠脫離他的身體，進入白人的象徵秩序所代表的價值體系時，黑人才能成為「人」。⁴³法農進而面對上述黑格爾式或帶有西方（白人）中心主義的辯證邏輯，認為黑人要找回主體性，成為獨立的生命形式（life form），就該破除「普遍性」差異的迷思，摧毀建構在「諸差別的流動性或者諸差別的普遍的解體」之上的「統一」，努力拒絕讓自己被禁錮在「過去被實質化的塔樓」，拒絕把當前視為不可改變，這樣，不僅是黑人，而且也是白人的「去異化」才能成功。⁴⁴

第三，對於殖民關係中的語言現象而言，法農也賦予了根本的重要性，基本上他認為，「說」在絕對意義上，就是為了「他者」而存在，而被殖民者無論是誰，都要面臨殖民者的語言問題，進而產生是否採用殖民者的語言作為自己「母語」的抉擇。而在法農看來，不僅是法屬安的列斯人，幾乎在所有被殖民的種族身上都會發現，被殖民者之所以會採用殖民者的語言，除了存在著「掌握某種語言，也就掌握了這種語言所表述與指涉的世界」的認知外，更重要的意義在於強調從此產生的「斷裂」（repture），以及展現一種與出生群體不同的距離和區分，⁴⁵並使其更接近殖民者，或者進一步獲得殖民者的認同。換言之，「自我」只有

⁴¹ Frantz Fanon, "The Fact of Blackness," pp.109-110.

⁴² Frantz Fanon, "By Way of Conclusion," p.253.

⁴³ 陳光興，「法農在後／殖民論述中的位置」，法農著，陳瑞樺譯，*黑皮膚，白面具*（台北：心靈工坊文化公司，2005年），頁47-8。

⁴⁴ Frantz Fanon, "By Way of Conclusion," p.226.

⁴⁵ Frantz Fanon, "The Negro and Language," pp.17-40.

獲得與通過「他者」的承認，才得以存在，而在這裡，語言符號或話語系統也產生了另一種的重要中介作用。

三、霍米·巴巴：矛盾、模擬與雜交

(一) 巴巴的生平與著作⁴⁶

巴巴於 1949 年出生在印度孟買的祆教徒（Parsi，又稱拜火教）家庭，成長過程浸淫在奇教廟宇的庇蔭之下。他就讀孟買大學期間主要攻讀英國文學，特別展現對詩歌的饒富興趣，1970 年大學畢業後，循著當時印度中產階級人生規劃的留學慣例，前往英國牛津大學基督教堂學院（Christ Church College）深造，分別於 1974 年、1990 年獲得哲學碩、博士學位，現任美國哈佛大學羅森伯格英美語言文學講座教授，兼任歷史與文學項目主任。

巴巴在後殖民研究領域上居於領導地位的成就，實與其出身於後殖民印度社會的少數族群，致成「身分」認同詭異的複雜成長背景、求學與工作經歷，以及高度受到西方後結構主義理論，特別是德里達（Jacques Derrida）、拉岡及傅柯（Michel Foucault）的影響有很大關聯性。當然，法農及其精神分析理論、薩依德及其東方主義，更是對巴巴形構其個人特殊的殖民理論思考風格，產生了深遠的啟發。

巴巴最爲人所熟悉，同時也對所有從事文化研究的學者引起極大迴響的著作，包括《民族與敘事》（*The Nation and Narration*, 1990），書中反對將第三世界本質化爲同性質（homogenous）身分的傾向，反之，主張所有成爲民族身分（nationhood）的意識是被論述化的，而他也藉由指出殖民宰制的場域如何總是有著矛盾心理，進而對後殖民研究做出主要的貢獻；以及《文化的定位》（*The Location of Culture*, 1993），收錄了巴巴最重要也最有影響力的論文，書中反覆地評論了民族、邊緣、地域、位移與居間（in-between）的疆界等問題，解釋了將西方的現代性文化置於後殖民視角中，加以重新定位的原因與相應策略，他並使用了模擬（mimicry）、間隙（interstice）、雜交（hybridity）與心理閥的（liminal）的諸種概念——所有這些都受到符號語言學（semiotics）與拉岡主義的精神分析學的影響——而認爲文化生產總是最多產的，也是最有矛盾情結的。另外，巴巴其他重要的，但尚未集結成冊的論文，包括爲了法農的《黑皮膚，白面具》再版，

⁴⁶ 參見生安鋒，「霍米巴巴的生平及其思想基礎」，霍米巴巴（台北：生智文化公司，2005 年），頁 42-50；<http://www.scholars.nus.edu.sg/landow/post/poldiscourse/bhabha/bhabha1.html>。

所寫〈紀念法農：自我、心理與殖民條件〉(Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition)的重要序言、〈認同之間〉(Between Identities)；〈差異、歧視與殖民主義話語〉(Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism)等。

(二) 巴巴的「他者」理論

前述法農的文化論述，無論是對薩依德、史碧娃克 (Gayatri Spivak) 或巴巴等後殖民理論「三聖」(the Holy Trinity) 之理論發展都造成相當程度的影響，只是，由於成長及學經歷背景不同、採取切入的視角不同、選取思想範疇的不同，三人對於法農的論述，除了各自繼承、發展與創新之外，其中也摻雜不少批判與造成不同程度的差異。

在有關自我／他者的認識論等相關問題追問上，首先，巴巴採取了法農的觀點，認為「正是法農指出，與殖民地狀況更切合的不是馬克思主義式的主奴辯證關係的解讀方式，而是對立的、有差異的拉岡式的『他者』方式」⁴⁷，只是，對於主奴辯證關係的解讀上，二人之間的差異立判，亦即法農曾尖銳地指出：「對黑格爾而言，在其中有一相互性；在殖民關係中主人嘲笑奴隸的意識，他所要求於這奴隸的不是承認，而是工作」，⁴⁸在這裡，薩依德的觀點反而是與法農有些類同，二人都認為殖民者與被殖民者各自的認同與位置都是穩定而一元的，兩邊絕對分別，且彼此必然衝突；而史碧娃克倒是與巴巴的主張一致，認為任何形式的對文化的二元劃分，都是一種具有嚴重精神病狀的想像，帶有相當高度的政治與社會陰謀，他（她）們進一步主張現實世界中根本不存在文化的二元區分，二元區分是一種十分粗糙的知識切割與想像，⁴⁹基於此，巴巴認為，主奴關係中的二個主角是需要彼此承認，並且在過程中合而為一，只是這之間彼此矛盾的心理情感模式（例如對他者的欲望與恐懼）是流動循環的，因而殖民關係的結構，形成一種複雜、多重而又矛盾的辯證過程，而這種流動也就與法農、薩依德的認知大相逕庭。⁵⁰另外，回到黑格爾的主人與奴隸的相互承認上，在黑格爾看來雖然具有「絕對的相互性」，但實則是一種「片面的和不平衡的承認」，而拉岡的殖民

⁴⁷ Homi K. Bhabha, "The Commitment to Theory," *The Location of Culture* (London, New York: Routledge, 2002), p.32.

⁴⁸ Frantz Fanon, "By Way of Conclusion," pp.220-221.

⁴⁹ 李英明，「後殖民論述的興起與理論意涵」，*全球化下的後殖民省思*（台北：生智文化公司，2003年），頁84。

⁵⁰ Bart Moore-Gilbert, "Homi Bhabha: The Babelian Performance," *The Postcolonial Theory: Context, Practices, Politics* (London, New York: Verso, 1997), pp.116, 148.

領主與被殖民者之間的相互承認關係，不但不是「單純的片面性」，反之還是一種「複雜的相互性」。

其次，在「對立的、有差異的拉岡式的『他者』方式」解讀上，巴巴也是仿效法農在《黑皮膚，白面具》中的取徑，在《文化的定位》一書中，多次借用了拉岡在《心理分析的四個基本觀念》中的不少概念。巴巴參考了拉岡有關「他者」是主體構成的必要條件的概念，認為殖民主體的凝視中，永遠會有個不安，即殖民認同的建構，永遠有一部分要依賴一個被殖民、帶有潛在敵意的他者。⁵¹而筆者要進一步追問的是，巴巴的「他者」是否也有「主體性」？在《文化的定位》中，他使用「能動性」(agency)的概念來探討此一問題，同時，他也寄望從晚期法農(late Fanon)與早期薩依德(early Said)的相互對立論述之間，嘗試重新尋求表述他者(庶民)的「能動性」，這就是在晚期法農思想的代表作《地球上不幸的人們》中，法農主張以暴力本土起事的個人作為主權主體，相較於薩依德在《東方主義》中，他者永遠只能是主體「沉默的對話者」，⁵²即作為一個失去主體能動性的他者，巴巴則是主張在殖民關係中，僅從他者的「非直接」(intransitive)抵抗模式，無論是展現在「定型」(stereotype)、「模擬」、語言論述的重複與翻譯等途徑即能展現他者的主體能動性，⁵³更遑論運用心理游擊戰與顛覆來「直接」抵抗了。論者雖然認為巴巴所描述幾種抵抗論的「直接」或「非直接」、主動或被動著實相當混亂，⁵⁴但無論是「直接」或「非直接」、主動或被動，巴巴的「他者」的抵抗，無非就是要拒絕對主體要求的「承認」，逃脫受殖民者支配的「位置」，進而要求主體／殖民者「承認」渠等的合法性與地位，在主體／他者對於「承認」的相互抗衡之間，也顯現了前述「複雜的相互性」。

第三，承上而來，可知巴巴關於語言符號與話語系統的看法，是與薩依德抱持著「權力與話語完全由殖民者所佔有」的觀點相違背，亦即他認為通過揭示殖民主義的多元、矛盾與雜交的過程，權力話語是有其侷限性，因為被殖民者也可

⁵¹ Bart Moore-Gilbert, "Homi Bhabha: The Babelian Performance," p.131.

⁵² 參見薩依德，「東方主義的再思考」，吉爾伯特(Bart Moore-Gilbert)等編撰，楊乃喬等譯，*後殖民批評*（北京：北京大學出版社，2001年），頁201；Bart Moore-Gilbert, "Homi Bhabha: The Babelian Performance," pp.130-132.

⁵³ 就「定型」與「模擬」對殖民權力的去穩定化而言，巴巴認為由於殖民者心理對「定型」有所倚賴，也就是有一部分必須依賴這個具有潛在對抗性的他者來建構自己的身分，必然會產生缺乏、差異相連的焦慮；而「模擬」原是殖民者為表達文明開化的「史詩」般的計畫，希望被殖民者拷貝或複製殖民者的文化，只是「模擬」的目的核心卻充滿了矛盾與反諷，即因為被殖民者低劣於殖民者的觀念根深蒂固，因此「模擬」所產生的主體十分不一樣於殖民者，使得殖民者從中所企求的「認同」支離破碎。參見Bart Moore-Gilbert, "Homi Bhabha: The Babelian Performance," pp.117. 120-121.

⁵⁴ Bart Moore-Gilbert, "Homi Bhabha: The Babelian Performance," pp.132-133.

以通過前述的「定型」、「模擬」，以及語言論述的重複與翻譯等途徑，來對自我進行「表述」，並對殖民者進行「反表述」，這種「表述」與「反表述」不但威脅到殖民權威的本身，也是被殖民者的「能動性」之所在。然而，巴巴的此種作法，也與傳統的精神分析命題有所不同，因為他已將命題從主體的構成，轉向了文本的構成，從而解構殖民話語的衝突，並揭示這種話語對種族、歷史與文化差異的承認與否認。因此可以這麼說，對於巴巴而言，「庶民」已經說話了，因為他從對殖民主義的文本閱讀，恢復了一種被殖民者的「聲音」。⁵⁵

第三節 方法論上的探討

一、方法論的困境

本文在理論架構上，雖然參酌部分傳統東方儒家思維的考量，但主要仍是採取文化研究、後殖民理論的精神分析方法途徑，但是在方法論層次上，必然會陷入幾種兩難困境（dilemma）之中：

（一）論者所稱可否將西方的研究理論、途徑與成果，例如本文所據以作為分析的文化研究、後殖民論述的精神分析學理論途徑，應用於異於西方歷史、文化的非西方、被殖民國家的環境條件中？更進一步言，即如史碧娃克的一位訪談者，對那些在後殖民形式分析語境使用精神分析途徑的人所提出的質疑：「究竟精神分析的模式是普世皆準的，還是歐洲中心的？」⁵⁶即便史碧娃克雖然經常運用古典精神分析，作為一種解讀技巧與內容診斷，但她本人也認為這些分析途徑並非普世皆準，而只是「地區性的實踐」，⁵⁷甚至還有不少論者認為，這些理論、途徑、成果，都是西方特有的知識論述，在帝國殖民的歷史與物質發展脈絡上，或多或少都曾以「共犯」的身分，製造了現代性與現代性的他者，換言之，就是認為古典精神分析，係根據宗主國與邊陲之間充滿道德意味的區分，將自己建構為一種現代知識的形式，並且以這樣的區分，或明或暗地拿非西方文化與國內

⁵⁵ 帕里，「當前殖民話語理論的若干問題」，羅鋼、劉象愚主編，*後殖民主義文化理論*（北京：中國社會科學出版社，1999年），頁234-235。

⁵⁶ Gayatri Spivak, "Negotiating the Structure of Violence," *Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues* (New York: Routledge, 1990), p.151.

⁵⁷ Gayatri Spivak, "French Feminism," *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledge, 1988), p.143.

的宗主國「規範」(norms)相比，將非西方文化「他者化」，並且界定為「欠缺的」或「先前的」社會。⁵⁸即便不論佛洛伊德的古典精神分析學，對於拉岡的現代精神分析發展、認同與影響的模式，也有史碧娃克、麥克林托克 (Anne McClintock) 等諸多論者，質疑是否也能從後殖民的視角來運用？⁵⁹

李英明認為就殖民與被殖民關係嚴格來說，並非只有發生在西方對非西方的關係上，同樣的情形一樣會發生在西方自己內部和非西方自己內部，而這種延伸出去的「後殖民地帶」同樣要被考慮到。⁶⁰若以本文探討的主要對象——日本帝國殖民統治而言，如同第一章所述，儘管長期被西方視為殖民主義的一個「異例」，且就其本身及所武力掠奪諸「領土」的地緣位置而言，確屬「非西方」對「非西方」國家的殖民統治，然而以其殖民統治的歷史發展脈絡來看，亦屬延伸出去的「後殖民地帶」。而日本在「明治維新」，尤其在獲得第一個殖民地——台灣之後，由於毫無海外的殖民經驗，亦曾多次派遣諸多官員、學者前往英國、法國、德國等老牌殖民國家，希望「借鏡歐美諸國的海外殖民經驗，以為台灣殖民統治的參考」，⁶¹因此，日本的殖民統治模式，雖然擁有深厚的傳統東方儒家思維（如前述的「華夷思想」），但並非是鐵板一塊，它也參酌了許多「西方」的殖民霸權思維，以此觀之，實在不應排斥這些西方的研究理論、途徑與成果，而應兼容並蓄東方與西方的相關研究方法、途徑，才是對於研究此一課題的最佳方式。

(二) 由上述問題所衍生出的另一個問題就是，台灣到底處於為後現代？還是後殖民情境？或是西方的後殖民理論可否套用來分析台灣社會情境？除外國學者的討論外，僅國內的學者，對此一問題所展開的論戰就精采萬分，包括：⁶²政治大學教授陳芳明將探討的重心置於台灣文學上，他從台灣殖民史的角度來看，認為在台灣社會所產生的文學，應該是屬於第三世界殖民地文學的一環，直言其後殖民性格遠遠超過了後現代性格；中興大學教授邱貴芬雖然指出有關台灣的

⁵⁸ See Bart Moore-Gilbert, "Homi Bhabha: The Babelian Performance," pp.141-142; Frantz Fanon, "The So-called Dependency Complex of Colonized Peoples" and "The Negro and Psychopathology," pp.104-106, 151-152; Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London, New York: Verso, 2000).

⁵⁹ Bart Moore-Gilbert, "Homi Bhabha: The Babelian Performance," p.142-143.

⁶⁰ 李英明，「後殖民論述下的文化雜交」，前引文，頁 108-109。

⁶¹ 後藤新平，*日本殖民政策一斑*（東京：拓植新報社，1921年），頁 10-12。

⁶² 有關台灣後殖民或後現代議題的討論，參見陳芳明「後現代或後殖民：戰後台灣文學史的一個解釋」及廖炳惠「台灣：後現代或後殖民？」，周英雄，廖炳惠編，*書寫台灣：文學史、後殖民與後現代*（台北：麥田出版公司，2000年），頁 41-63、85-99；邱貴芬，「後殖民之外：尋找台灣文學的『台灣性』」及「『後殖民』的台灣演繹」，*後殖民及其外*（台北：麥田出版公司，2003年），頁 111-141、259-294；以及廖炳惠，「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*（台北：麥田出版公司，1994年），頁 69。

「後殖民」與「後現代」議題並非那麼可以截然劃分，但也認為以後殖民論述作為台灣文學描述的主軸，已在本土文學論述場域中扮演重要的角色；清華大學教授廖炳惠指出後殖民是在具體歷史經驗中發展出來的論述，對其他社會不一定適用，因而以台灣的多重殖民史及複雜的後殖民史而言，認為「不同的現代性」(alternative modernities) 可能更為適用，以便強調社會脈絡的差異原則。

筆者能夠理解邱貴芬、廖炳惠等學者，對盲目陷入後現代、後殖民爭議所產生論證危機的提醒，因為首先「後殖民」及其「後殖民理論」一詞，就如同眾多西方學科中的詞彙一樣，是個定義相當含混的用語，論者除各有不同解讀外，甚至經常產生對立性的歧見，僅以台灣為例，對於台灣內部認同「中國」的人士而言，1945 年台灣脫離日本殖民統治，就正式進入後殖民時期；對「本土」陣營的人士而言，直至 1987 年至 1988 年台灣解嚴後，由李登輝掌權並出現政治結構的大洗牌，才算進入後殖民時期。⁶³這種立場不同，所做的詮釋就不同的例子，尤其在現今台灣複雜的政治環境下，更是比比皆是。

然而，對於「後殖民」，若依第一本有系統地論述「後殖民」理論與文學的著作——《逆寫帝國：後殖民文學的理論與實踐》(*The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures*)，阿希克洛夫 (Bill Ashroft)、格里菲斯 (Gareth Griffiths)、蒂芬 (Helen Tiffin) 等 3 人所做的定義：「我們使用『後殖民』這個詞，去涵蓋從殖民化運動到目前為止，所有被帝國化過程(imperial process) 影響的文化……藉與帝國勢力之間的張力，以及強調其與帝國中心的差異來聲明它自己」(粗黑體為引者強調)。⁶⁴由此觀之，若從「殖民化運動」的角度而論，「後殖民」必然與殖民經驗有關；但若從「被帝國化過程影響的文化」的角度而論，「後殖民」卻不必然與殖民經驗有關，而它最主要的一個面向應是對帝國主義、殖民主義在日常生活的社會與文化中的影響的重視，而這也正是「後殖民理論」就是所要處理的部分。⁶⁵而若要進一步論證「後殖民」何時開始？有關論者的解讀更是不同，例如德里克 (Arif Dirlik) 認為是「全球化資本主義出現之時」；⁶⁶而史碧娃克卻認為「後殖民」的「後」(post) 並不一定指涉「之後」，而是起始於殖民的影響，所產生兩種社會文化接觸的那一刻便發生了。⁶⁷

台灣雖然早在 17 世紀便歷經了荷蘭 (1624-1662)、西班牙 (1626-1642) 的殖民統治，但若依前述阿希克洛夫、史碧娃克所主張的原則，那麼 1895 年 6 月

⁶³ 邱貴芬，「『後殖民』的台灣演繹」，頁 276。

⁶⁴ Bill Ashroft et al., "Introduction," *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures* (London, New York: Routledge, 2001), p.2.

⁶⁵ Bill Ashroft et al., *Key Concepts in Post-colonial Studies* (London, New York: Routledge, 1999), p.186.

⁶⁶ Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism," *Critical Inquiry* 20 (Winner 1994), pp.328-356.

⁶⁷ 轉引自廖炳惠編著，*關鍵詞 200：文學與批評研究的通用辭彙編*，頁 198。

17 日，日本首任台灣總督樺山資紀在台北主持「始政」儀式，自大規模外來的日本大和文化「接觸」台灣的本地漢文化開始，台灣已步入「後殖民」、「殖民化」的進程。而隨著日本在台殖民統治的漸次穩固，如同其他的帝國主義掠奪一樣，台灣也經歷了日本在政治、經濟與社會文化上的掠奪，當然，以後殖民批判的角度視之，筆者所關切的應該是日本在台殖民統治所從事的社會與文化上的掠奪，此一掠奪的影響既深且遠，直至現今都不斷引起正、反兩面評價的論戰（例如第一章所述的「台灣論」風暴）。而日本在台從事的社會與文化掠奪，主要表現在治台政策從據台初期的高壓、專制與強調台灣的「特殊性」，轉向試圖通過文教、文治來導化台灣人民；據台末期則力求消除台灣的「特殊性」，希冀台灣與台灣人民能成為大日本帝國下的真正「皇土」與「皇民」，而 1936 年 9 月，日本帝國主義者為因應發動侵華戰爭的需要，恢復對於台灣總督府武官總督的設置，1937 年 7 月盧溝橋事變爆發後，為加速完成侵略戰爭，進而在台灣、朝鮮、滿洲等各日本殖民地，加緊言論統制、強化普及日語、禁用當地方言，以及加強皇民思想教育等「皇民化運動」，更堪稱達到帝國主義殖民史上對本土文化掠奪的最佳典範了。因此，無論從「殖民化運動」或「被帝國化過程影響的文化」的角度，來論述殖民地台灣與殖民領主日本之間的關係，應有其可行性。

二、方法論的視角

本文是立基於文化研究、後殖民理論，尤其是精神分析學中「自我」與「他者」之間的心理分析，作為方法論途徑而來開展論證的。僅以中、日或日、台之間相互認知而言，「他者」理論，如同日本京都大學教授山室信一所言，其作為一種方法與視角，與以往所謂「中國人的日本觀」、「日本人的中國觀」或「台灣人的日本論」、「日本人的台灣論」等觀點、印象最大之不同處，即它絕非是單向的，而是充分意識到不同的觀察角度，換言之，作為他者在認識、理解對象時，在某種程度上意識到「看即被看」、「言他即言己」的這種持續相互關聯性的同時，還具有「將他者視為自身的一部分」的視點。山室更進一步認為，他者理論內含著「如此看待他人的自己是什麼」這種表裡為一的問題意識，而這也必須是以具有雙向，甚至多向思維的觀察者的存在為前提的。⁶⁸

前述近代西方哲學的主流思想，多主張「我就是我們，而我們就是我」，並且將「他者」作為「自我的延長線上的另一個他者」納入自我的範疇之內，然而，「自我」與「他者」表面上看似的和諧、均一或同質性，就實際結果而言，便無

⁶⁸ 山室信一，「面向未來的回憶－他者認識和價值創建的視角」，頁 14-15。

法意識到「他者」的異質性，或者是根據「自我」主體的特殊、單向度的文明（文化）標準、界限或單位，將此種異質性的「他者」視為非理性、野蠻或未開化的人種，甚至是獸類的存在。這種立基在「自然」與「文化」之間的差異，事實上即為近代西方思想界的基礎，而這種自然／文化的兩極對立若發展到極端，便無法真正去理解異文化，甚至會與異文化社會的認知結構發生混淆，以至於在 19 世紀西方帝國主義殖民時期「白種人之負擔」（The White Man's Burden）、「優勝劣敗」的說法高唱雲霄之際，將野蠻、未開化的人種或民族同化於己的使命，便成為西方「文明人」自負的使命了。很不幸地，筆者在作為唯一非西方殖民帝國的日本身上，也能輕易發現所謂「黃種人之負擔」的這種屬於殖民主神聖使命的思維，⁶⁹進而體認到日本帝國主義的殖民本質。

然而，筆者所要探究的是，日本殖民帝國看待、日後並據以執行而成為殖民主政策一環的這些對於周邊被殖民地人民的思想、觀點從何而來？倘若參見薩依德在論及西方形構「東方主義」（Orientalism）時所言，他認為大量的作家、包括詩人、小說家、哲學家、政治理論家、經濟學家及帝國的行政官僚，接受了東方／西方之間本體論與認識論上的區別，並將之作為建構與東方、東方的人民、習俗、「心智」與命運等有關的理論、詩歌、小說、社會分析與政治解釋的出發點。⁷⁰同樣地，從日後日本帝國憑藉武力掠奪殖民地、推動殖民主政策期間，上述人等立基於各自對他者「台灣」、「朝鮮」、「滿洲」的再現與想像，所遺留下來的各類歷史文本與論述可知，不但更加堅定了「日本」或「日本人」這種集體的優越意識，更以此種優越的自我意識，凝視著所屬的台灣、朝鮮、滿洲等地的被殖民者，成為日本對台灣、朝鮮、滿洲進行殖民統治的普遍心理基礎；同時，針對這些「想像」與「再現」，台灣、朝鮮、滿洲等地的被殖民者，也各自形成對「他者」日本殖民主的想像與認知。

鑑於本文的論述能力與範圍所限，本文所集中論述、探討的對象，主要限縮在台、日雙方面的各類「知識分子」所遺留下的帝國論述、文本，以及殖民主文學、小說敘事等，日本方面包括了帝國行政官僚、政治理論家、經濟學家、在台的日本文學家等；而台灣方面則以在日本高壓統治之下，較大程度真實反映民眾實際生活的報刊雜誌、文學家為主。在此的論述、探討中，也充分展現了傅柯（Michel Foucault, 1926-1984）、薩依德等人所謂的「知識」與「權力」密切結合，「學術」與「帝國主義」互為表裡的辯證關係，從而直接印證出「啓蒙與被啓蒙」、「統治

⁶⁹ 「黃種人之負擔」一語，出自竹越與三郎（1865-1950）所言：「拓化未開之國土，廣被文明之德澤，歷來白種人視為己任。今者，日本國民起於絕海之東表，欲分負白種人之大任。雖然，我國民能完成黃種人之負擔乎？台灣統治之成敗，實為解決此一問題之試金石也」，參見竹越與三郎，*台灣統治志*（東京：博文館，1905年），序文。

⁷⁰ Edward W. Said, "Introduction," *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1994), pp.2-3.

與被統治」、「殖民與被殖民」的一種「主」與「奴」的相互關係。

三、方法論的圖式

本文在方法論的圖式或模型上，取法前述拉岡關於「主體間性」，或主體在想像中的異化情形所建構的「圖式 L」，嘗試分別建構「以日本為『主體』與台灣為『他者』」、「以台灣為『主體』與日本為『他者』」的兩相互想像關係圖式（如圖 2-4、圖 2-5）來表示。

圖 2-4 「以日本為『主體』與台灣為『他者』」的相互想像關係

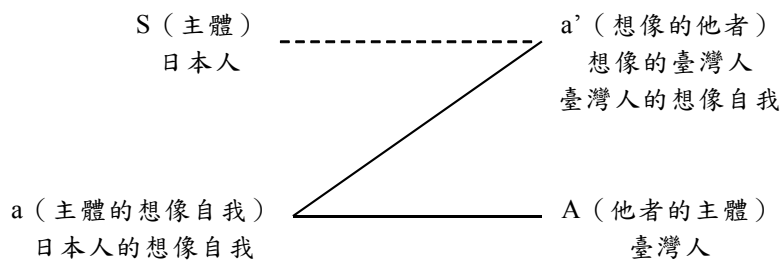
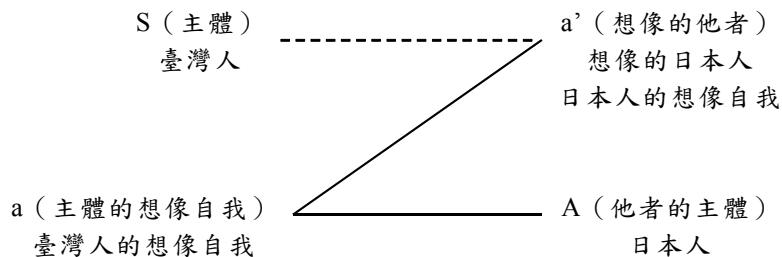


圖 2-5 「以台灣為『主體』與日本為『他者』」的相互想像關係



根據上述兩種圖式而言，在「以日本為『主體』與台灣為『他者』」的相互想像關係方面，筆者希望對日本如何將台灣區別開來，並藉由台灣的存在，來分辨出自己，且從想像中異化了台灣的過程進行探討；反之，在「以台灣為『主體』與日本為『他者』」的相互想像關係方面，希望對台灣如何將被日本區別開來，並藉由日本的存在，來分辨出自己，且從想像中對異化自己的日本的過程進行探討。