

自由主義／者在臺灣身分中的處境

—成為自由人？

專 題 研 究

Between Taiwan and Liberalism—An Ontological Exit?

石之瑜 (Shih, Chih-Yu)

國立臺灣大學政治學系教授

摘 要

至少三種問題意識可用來規範關於自由主義之討論。一是普世主義的自由主義，關心自由主義在臺灣發展的條件，期待臺灣身分的消失；二是相對主義檢討自由主義介入本社群，關心臺灣在自由主義話語下的選擇，故臺灣是本體層次的存在；三是在自由主義與臺灣之間往返的本體自由人，關心自己的情感需要。

關鍵詞：自由主義、普世主義、相對主義、臺灣、身分、情感

壹、自由主義的問題意識

關心自由主義在臺灣的處境，與關心臺灣在自由主義話語下的處境，是兩種截然不同的設問方式。

根據第一種設問方式，設問人站在自由主義的立場發問，自由主義者屬之。自由主義者關心的是，自由主義在臺灣發展的條件是否成熟，能否成熟，如何成熟，因此是站在超越臺灣的某個普世位置或外在位置，對臺灣提出的設問¹。這種設問方

¹ 此一外在位置在歷史發展途徑中一直與白種、殖民、帝國、父權的知識性質有不同程度的結合，因此需要非常警覺地面對之，關於自由主義的知識在權力世界中的多種面貌，見 Anna M. Agathangelou and L. H. M. Ling, "The House of IR: From Family Power Politics to the Poisies of Worldism," *International Studies Review* 6, 4 (December 2004).

式與社會科學追求的普世行為法則相通，都是從具體社會情境之外向內看²，也就是根據自由主義已經發生的社群的經驗，向尚未發生自由主義的社群觀看³。對生活在後一種社群中的人而言，臺灣人屬之，自由主義在本社群中的遭遇，並不是臺灣人會主動表達關心的設問方式。但站在普世主義角度看，自由主義的歷史階段遲早要降臨臺灣，應該讓臺灣人即早認識並因應未來的歷史階段。

作為分析對象的臺灣人，則必須先從邏輯上學習社會科學，承認人類歷史發展有共通進程，否則會以為歐美的先進歷史階段只是文化制度的不同而已，不但沒有努力學習的警覺，反而還當成奇風異俗拒斥。有了社會科學的普世歷史進程的觀念之後，便可以根據已經進入自由主義階段的歐美社群經驗，學習什麼是自由主義的各種主張，並依照這些自由主義主張的邏輯，比較自己的生活經驗，想像進入自由主義階段的臺灣應是何種狀態，提出診斷，並對其他還未習得自由主義的社群成員傳播自由主義理念。

假如普世自由主義不關心臺灣暫時落後的歷史階段，不擔心臺灣社會偏離自由主義軌道，不試圖輸出自由主義價值觀到臺灣，那對於臺灣的非自由主義存在方式，就等於加以接受，如此普世主義就不普世，而成為相對的歷史進程之一，則普世主義就失去歷史先進地位的優越性。因此對臺灣提出自由主義的設問，亦即自由主義在臺灣如何成熟的問題，不但關係自由主義的處境，更關係自由主義者的處境。同理，臺灣的自由主義者如果不關心自由主義的處境，則從先進自由主義社群所學習得來的價值觀，就不具備歷史先進性，也就沒有診斷臺灣社會的立場，更不宜對其他社會成員宣傳自由主義。故對臺灣自由主義處境的檢查，也是對臺灣自由主義者處境的檢查。

² 社會科學與自由主義的聯繫，在二戰之後的比較政治學中非常明確，主要涉及發展階段、政治現代化與政治文化的研究，例見 W. W. Rostow, 「*The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*」(Cambridge: Cambridge University Press, 1971); Lucian Pye, 「*Aspects of Political Development*」(Boston: Boston: Little Brown 1966); Samuel Huntington, 「The Change to Change,」 「*Comparative Politics*」3, 2 (April 1971): 283-322; Gabriel Almond and James Coleman, 「*The Politics of Developing Areas*」(Princeton: Princeton University Press, 1960); Gabriel Almond and Binghamton Powell, *Comparative Politics in a Developmental Approach* (Boston: Little Brown and Company, 1966).

³ 張五常最早探討中國會否資本主義化時，就認為中國人之市場行為所以未符合新制度主義，是因為資訊不足。如果他們的資訊與外界一樣，行為就會符合新制度主義。他觀察的位置必須是外於中國，才有可能宣告中國不知道什麼，這幾乎是所有自由主義者之間的通則。參見 Steven Cheung, *Will China Go Capitalist?* (London: Institute of Economic Affairs, 1982).

貳、自由主義的身分主張

自由主義者關於臺灣自由主義處境這樣的設問方式，不得不在邏輯上先作出關於宇宙本體形式與發展目的的若干假定：

- 一、普世性的法則存在，這種法則是先驗的，可以在人類社群中發現之。
- 二、在普世法則的假定下，甲社群所已發現的法則，在乙社群可適用。
- 三、社會科學已經確定，自由主義乃歐美社群發展路徑的當然結局。
- 四、歐美社群之外的其他社會理當適用於自由主義發生的歷史法則。
- 五、根據歐美社群的經驗，可得出其他社群發展自由主義尚缺的條件。

依照這樣未曾明言的假定，歐美社群先進入自由主義，先開展社會科學研究，便成為發現先驗法則之所在，故自由主義代表先驗歷史階段在發展到最近代時的普世價值。普世性法則由外而內傳輸到臺灣，臺灣若要跨越歷史階段發展自由主義，必須先經過學習。既然是學習，則學習條件是否成熟，決定了臺灣能否提早進入先進的歷史階段。關於自由主義在臺灣的處境為何的判斷，也許見仁見智，但是在這樣的問題意識中，臺灣作為一個社群，並非宇宙本體的先驗存在，而只能是作為自由主義發生的條件而存在，且對條件的理解是工具性的，只能在知識論的層次臨時性的現身，而不能在歷史的目的論中存在，因而在判斷自由主義在臺灣處境的同時，臺灣在歷史目的中的消失不可避免⁴。

第二種設問方式，反過來將自由主義當成是臺灣歷史進程的條件，關心自由主義如何改變臺灣作為一種宇宙時空中的存在形式，假定自由主義介入臺灣歷史進程之前，已經有其不能與自由主義社會共量的發展進程，在與既有的進程相比較之下，自由主義顯得充其量是歐美社會自己歷史進程的產物，不具有普世性。這個設問方式中，假定了相對主義的宇宙本體，認為自由主義是歐美社會的特殊產物，不具有普世性，故否定自由主義是歷史目的中的唯一存在，也假定了自由主義的傳播有時空的侷限⁵。相形之下，臺灣存在於宇宙本體中，不可取代，不會消逝。

⁴ 這就是法蘭西斯福山看到歷史終點只有一種人的道理，Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992). 最後一人是黑格爾曾採用的隱喻，指歷史從尊貴的墮落到野蠻的，但是福山相信自由市場競爭制度可以規範野蠻，所以最後一人是文明的。見“Women and the Evolution of World Politics,” *Foreign Affairs* 77 no. 5 (Sept.-Oct. 1998): 24-40.

⁵ 十八世紀以降的歐美思想史上，充斥著這一類的懷疑，認為歐美經驗不可能傳播出去，甚至擔心會因為試圖傳播，而導致亞利安人種與有色人種不當混血，如此墮落將不可避免，則歷史的最後一人，會變成是尼采眼中的中國人，Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals* (ed.), W. Kaufmann (New York: Vintage: 1969), p. 44; 這種對相對主義的不確定，到二十一世紀猶強，見Samuel Huntington, 「Clash of Civilizations and the Remaking of World Order」(New York: Simon & Schuster, 1996) 與 Arthur Schlesinger, *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society* (New York: Norton, 1992). Schlesinger 早就紀錄過根源於美國建國之初的這種懷疑，見 *The Cycles of American History* (Boston: Houghton Mifflin, 1999).

在普世主義的自由主義之下，臺灣是一個臨時的歷史身分，臺灣社會中暫時有礙自由主義的條件，一經診斷出來，便可以加以調整，啟動邁向歷史目的的進程，臺灣這個身分並將隨之淡化，最後融入自由主義，而自由主義既然屬於普世身分，於是沒有加以強調的必要，也不能成為特殊身分宣告。自由主義作為身分，乃是面對歷史落後階段中的社群才有意義。歷史終點裡，只有偏好，沒有身分，所以進到自由主義敘事脈絡之後，臺灣不是身分象徵，而是自我裝扮的偏好⁶。

相對於此，在相對主義的自由主義之下，自由主義是一種歐美身分的象徵方式，當臺灣社群中的人也以自由主義者自居時，由於並非生活在自由主義的價值體系裡，故必須先學習自由主義敘事方式，這個學習的過程，容許臺灣自由主義者超越了單純以臺灣作為自己的身分內涵，同時，自由主義也因為對臺灣身分政治的介入，改造了若干臺灣人（尤其社會科學家）的身分，而在社群之內成為臺灣身分的對象。

參、自由主義的現身需要

無論自由主義是一種沒有身分含意的普世法則，或歐美社會面對臺灣時可用的身分代表，或臺灣社群一種人為學習後的身分主張，都不只是生活價值的主張，而也包含了一種現身的需要。普世的自由主義者的現身需要無所不在，對於所有相對主義的主張均加以質疑，他們在中東地區、伊斯蘭宗教、恐怖主義基地與巴解難民營之中散布福音，甚至提倡一人一票的秘密選舉制度。到了臺灣，普世的自由主義熱衷於診斷臺灣社群的落伍性，在一種策略性的相對主義身分中現身⁷，展現普世主義超越特定社會時空情境的優越性，指引臺灣人啟動歷史的進程，以能解放於臺灣身分之外，即早進入歷史終點。如果不爭取到向臺灣這樣的對象社群中現身，普世主義就沒有身分可言，也就沒有能動力，因此傳播自由主義福音的過程，是現身的過程，也是普世主義者得以維持能動性的關鍵。

⁶ 這時的臺灣身分，是反映個人的偏好，不是經由歷史進程制約的社會過程；是一個可以擁有的實體對象，不是一個在實踐中經由互動而不斷修正且無法控制的波動。例見陶儀芬，「自由選擇是最大公約數」中國時報（2005年3月21日），頁15；黃長玲，「被剝奪選擇統一的自由」中國時報（2005年3月23日），頁15；徐斯儉，「為民主別再互相傷害」中國時報（2005年4月7日）。

⁷ “Gayatri Chakravorty Spivak 曾主張弱勢社群進入某個策略性的本質主義身分，以便動員抗拒霸權的能動性，見“Criticism, Feminism, and the Institution: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak,”「*Thesis Eleven*」10/11 (1984/85): 184-86. 多年之後，她對這個提法採取保留，見“On the Cusp of the Personal and the Impersonal”: An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak,” *Biography* 27, 1 (Winter 2004): 203-221 其實，霸權也需要藉由策略性的相對主義身分，才能鼓動保衛所謂自由社會的慾望，這是自由民族主義的根源，見 Yael Tamir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press 1993)；另參考 Louise Hartz, *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution* (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1991)。

根據相對主義對自由主義的觀點，自由主義價值屬為歐美偏見，甚至把非屬自由主義的社會視為文明衝突的對象。這樣視野之下的現身需要，不僅是在對象社群中指引道路而已，而也是透過與異端的對立而讓自己獲得現身。相對主義的本體論因而批評自由主義是為了滿足自我想像，而與對象社會為敵。不斷探究非自由主義社會的運作狀態，從中找尋違反自由主義的證據，並進行揭露與制裁的過程，使得自由主義這樣的身分宣告，可以在選定非自由主義的對象，並與之對抗的危機中現身，製造並強化自身的能動性⁸。

臺灣自由主義者經由人為介入、學習與選擇，進入自由主義身分，所反映的現身需要，較諸普世與相對主義兩種假定下的現身需要，只有過之而無不及，因為在前兩者假定下的現身，是從強者位置的現身，而現在第三種現身，是用自由主義來主張臺灣身分，雖也是在某種模糊的相對主義假定之下，但是屬於從弱者位置的現身，不像民族主義那樣具有論述上的強勢。弱者試圖從新的位置現身，自是企圖要迴避既有身分，在既有身分與新身分之間游走，等於要從第二種相對主義的假定中，轉換到第一種普世主義的假定中，涉及本體存在型態的變革，故心理距離相對較大，所需要的情感動員較強。如此現身，是基於臺灣身分的不堪。臺灣身分之所以令人感受不堪，或是因為這個身分帶來內涵不清的困擾，或是因為這個身分不能如所預期的自由自在現身，或是因為這個身分強加了令人不安的表演規定，或是這個身分引來中國民族主義的逼視。

進入第一種本體存在形式的假定，不是一次輕鬆的偏好選擇而已，尤其，如果進入自由主義身分，是因為臺灣身分難以現身而退而求其次，則關於自由主義的普世主義假定，淪為滿足相對主義身分需要的一種工具，亦即利用自由主義身分現身只是戰略，自由主義於是遭到工具化，蓋身分論述的轉換另有目的，是要宣洩臺灣身分不能自由現身的沮喪。正因為能夠宣洩沮喪，也就同時可以被政客當成為政治鬥爭的工具，既可用來指責普世主義的表演者放棄身分，如怪罪美國不幫助臺灣現身；也可用來質疑相對主義的表演者自甘墮落，如怪罪中國民族主義打壓或臺灣民族主義分化社群。

⁸ 根據民主和平論，民主國家之間不會戰爭，則不民主國家與民主國家之間的戰爭責任，便在於不民主國家，故為了促進和平，便應改造不民主國家。而能夠判定誰是不民主國家的，是美國，見 Mustapha Kamal Pasha and David Blaney, "Elusive Paradise: The Promise and Peril of Global Civil Society," *Alternatives* 25 (1988): 417-450。在臺灣，民主和平論經過延異，已有論者在官方出資之學術刊物上鼓吹曰，民主和平必須要靠霸權介入才有效，進一步合理化了美國站在歷史終點凝視世界的論述前提，以及臺灣依附美國的正當性，見朱雪瑛，〈「民主和平論」之分析與美國「推廣民主」戰略〉，《臺灣民主季刊》，2.1, (2005年3月): 123-158, 頁4。有別於此種依附霸權的民主和平論，另一種利用霸權的貿易和平論在臺灣悄悄出現，見包淳亮，「金磚成真 世界太平」，《蘋果日報》，2005年3月11日。

肆、自由主義的邏輯與情感

在臺灣的歷史情境下，自由主義者的出現，不僅是自由主義者本人對本社會歷史文化脈絡的異化，也是臺灣的歷史文化脈絡內涵出現自我異化，造成這個身分在被表達時，受到各方基於各自的理由提出質疑。這個檢討抗拒自由主義的既有脈絡有兩個，一個是儒家文化脈絡，另一個是後殖民文化脈絡。儒家文化假定人存在於社會關係網路之中，與自由主義以個人為基礎的本體論格格不入，儒家理想在於德治，自由主義講求法治；前者人性本善，後者人性本惡。後殖民文化則使臺灣這個身分帶有被剝奪的記憶，人我分際遭破壞，權力感不足。故既欲求宰制的能力以彌補權力的被剝奪感，又缺乏自信而渴求萬能領導人的救贖，於是不能忍受自由主義從本體上假定公私分開、國家社會兩立與人我差異⁹。

在自由主義體系之下，儒家的德治與群體價值失去話語優勢，只能在自己人之間破碎的、臨時的、間接的表達。後殖民文化更缺乏話語機制，主宰與依附的需要隱藏在行為之中。兩者均使得作為包裝的自由主義失去信用。自由主義的介入形成對人格的壓力，誘發社會焦慮，造成社會關係退化，與侵略性的政治話語¹⁰。自由主義只是用來指責旁人破壞權力制約的話語，但多數人自己則依舊陷在無法表達的那種依附與宰制的權力需要中，難以遵照自由主義的規範行動。以至於臺灣其實存在大量違反自由主義的政府擴權與介入行為，這些卻鮮少引起社會緊張¹¹。一方面自由主義主張限制權力，另一方面儒家文化與後殖民文化則對領導人奉送權力，直覺的文化情感與人格需要牽制自己在自由主義下的敘事能力，需要與論述的距離愈來愈遠，好像進入移民狀態。

臺灣歷史脈絡下出現的自由主義者，如同原地移民¹²。籠罩在自由主義話語之下的臺灣政治，則如同整國移民。在移民的話語環境裡，人們不能直接用母語發抒

⁹ 過去多面向處理這個問題的分析，散見於《文明衝突與中國》（臺北：五南，民國2000年）、《中國文化與中國的民》（臺北：風雲論壇，1997年）、《政治文化與政治人格》（臺北：揚智，民國2003年）、《集體主義民主》（臺北：桂冠，1978年）等等。其實，儒家政治文化的的民主性與自由性在十九世紀的中國學中，曾經是一個重要的理論命題，但在二次大戰後幾乎消失，參見Everiste Régis Huc, 「The Chinese Empire: A Sequel to Recollections of a Journey through Tartary and Thibet」(London: Longman, 1859); Herbert Giles, 「The Civilization of China」(London: Williams and Norgate, 1911); Archibald Colquhoun, China in Transformation (London: Harper, 1898); Thomas Taylor Meadows, 「The Chinese and Their Rebellions」(London: Smith Elder, 1856)。

¹⁰ 自由主義的介入可以解釋威瑪共和的沉淪，也可以解釋清末民初的政治動亂，參考蕭功秦，*歷史拒絕浪漫：新保守主義與中國現代化*（臺北：致良，1978年）。

¹¹ 參見臺灣大學社會科學院、殷海光基金會、臺灣社會研究季刊主辦之「老大哥—主流民意—你的指紋：自由主義與晚近人權爭議」座談會（2005年6月5日）活動主旨說明。

¹² 關於國家作為移民與後殖民社會作為移民的的類比，請參見Chih-yu Shih, "Consuming Part-time Nationalism: China as an Immigrant in the Global Society," *New Political Science* 25, 3 (2003)。

情感，眼看自由主義遭族人百般操弄，還必須以自由主義之名指責之，反而洩漏大家已經回不到母語環境的尷尬。社會失去自我認可的發言身分，所有發言身分要靠普世主義者的認可，於是凡事渴求自由主義先進國提供敘事情節，借用美國的觀念架構，將固有文化拆解成無語而破碎的對象，摧毀儒家文化原本孕育的社會交往與信任。移民到自由主義國度，帶來現身時的壓力，迫使人們以自殘的方式詆毀原屬之歷史文化脈絡，猶要擔心不能贏得自由主義母國的嘉許。

現身是對話之所以能夠發生的基礎，所以藉由自由主義以能現身，與抗拒自由主義以能現身，兩者都在因應現身的壓力。以至於自由主義話語的出現，會牽動兩種相對立的情感。第一種是興奮，即當普世主義者發現改造對象，看到普世主義價值得以展示推廣的良好機運¹³。另一種情感相反，是焦慮，即學會普世主義話語的落後社群，擔心自己除惡未盡的相對主義需要被揭穿¹⁴。如果被認為是落後的對象社會，因為與自由主義接觸之經驗惡劣，也可能會產生第三種情感，即對自由主義的排斥¹⁵。歷史文化的薰陶，使這三種情感分別制約認知與記憶的過程，在情感帶動的認知過程中，儘管自由主義是論辯時共享的邏輯推論依據，卻可以因不同情感而得出迥然不同的分析。

如果以為自由主義論辯就只是邏輯溝通，等於預設了一個具有普世性的邏輯過程，也就進而預設了某種能夠掌握邏輯的、超越社群與情感的抽象主體地位。這個主體地位與普世主義的自由主義所假定的宇宙本體相一致，那就是個體主體性乃為宇宙的先驗存在。故演繹邏輯作為探究自由主義的方法，與自由主義主張個人主體性的明確與保護，不是兩個分開的現象。這是為什麼潛意識的情感方法的提出，把移民社會的三種情感帶入研究，等於揭露抽象主體背後也有情感傾向，故而是從方法上質疑自由主義。

同理，主體地位的預設引起關於主體目的的探索，好像主體性這個概念間接假定了人的自由。在演繹邏輯的輔佐之下，主體目的的追求仰賴手段，則目的與成本

¹³ 轉化儒家社會的願望夾帶著某種慾望，參考 Lily H. M. Ling, 「*Postcolonial International Relations: Conquest and Desire between Asia and the West*」(London: Palgrave, 2001)。這類慾望常隱藏在宗教活動中，參見 Richard Madsen, 「*China and the American Dream: A Moral Inquiry*」(Berkeley: University of California Press, 1995)；J. R. Legge, 「*The Religions of China Confucianism and Taoism Described and Compared with Christianity*」(London: Hodder and Stoughton, 1880), specifically p. 309。慾望中可雜有性別隱喻，請參考 Chih-yu Shih, “The Eros of International Politics: Madame Chiang Kai-shek and the Question of State in China,” *Comparative Civilizations Review* 46 (Spring 2002)。

¹⁴ 於是對自己表現之好壞標準不敢拿捏，參考陳光興，「帝國之眼—『次』帝國與國族—國家的文化想像」，*臺灣社會研究季刊* 17, (1994年7月)，頁 149-222；徐宗懋，*臺灣人論*，(臺北：時報文化，1993年)。

¹⁵ 參見陳映真，*帝國主義和後殖民地的精英* (北京：中國友誼出版公司，1998年)；南方朔，*自由主義的反思批判* (臺北：風雲時代出版，1994年)。

的計算無疑帶出了理性的概念。自由主義、主體、目的、理性、普世性與邏輯是同一事物的不同面向。自由主義者不討論身分、需要、情感、相對性等等變化多端，難以定於一尊的移民社群現象。

但自由主義所滿足的現身需要，終究不是一個邏輯問題，而是一個情感問題。儒家與後殖民社會的權力需要，乃一種情感的傾向，在意識發生之前，就已經決定了意識的方向。亦即是在情感傾向發生之後，認知過程才啟動去蒐集記憶庫裡相關的資料，靠這些資料組織、表達、管理情感，也就是說，不能單純從認知的學習著手來理解自由主義進入人心與引導思維的過程，也要從潛意識裡去探究，每次自由主義話語的出現，立刻牽動什麼樣的正面（如興奮）或負面情感（如焦慮或排斥），以及這些情感的對象是誰或是什麼。

但是政治學家一向用邏輯來討論自由主義，忽視了學習自由主義的移民社會歷史脈絡，會產生對自由主義不同的情感。即使是普世的自由主義也不能否認，在不同歷史階段下的非歐美社會或非基督宗教社會，就算有共同的歷史終點，也當然各自存在“欠成熟”的對自由主義的複雜情感傾向——他們要麼是在普世主義假定之下，毫無意義也毫無希望的抵抗自由主義；要麼是在相對主義的假定之下，對自由主義充滿懷疑，因而不能接受。倘若如前所述，自由主義在無論何種宇宙本體的假定之下，都同時也是一種現身需要，那麼這些對自由主義的抗拒，就當然是在行使另一種現身的主張。

伍、自由主義的延異

臺灣這樣一個歷史文化脈絡不斷地在變遷，面對自由主義的介入，縱使有普世主義與相對主義兩種不同假定，都一樣必須在當下的歷史情境中回應自由主義。這使得自由主義者對於臺灣社會的理解，受限於當時歷史橫斷面的現象，並根據當時存在的現象，判斷對自由主義有什麼妨礙或裨益，也判斷對臺灣社會有什麼指引作用¹⁶。既然臺灣社會是不斷進展的歷史過程，暫時停頓下來回應自由主義介入，很容易造成原有歷史進程中的各種道理，受到自由主義者忽視，因為他們的資訊，來自於停頓的歷史的橫斷面，也就是歷史的某個剎那間，故難免對臺灣社會面對自由主義的反應，作出極不充分的判斷。

這時臺灣社會或是迎接，或是抗拒，看似是在作出某種現身的主張，可是其實，

¹⁶ 這就像量子力學將波視為不固定狀態，觀察者的介入改變波的狀態，也就介入了觀察對象。自由主義介入臺灣亦然，導至自由主義與發展中的臺灣社會成為彼此構成的身分過程。

卻不能斷定原有的歷史進程將來會如何因應，因為自由主義介入後，臺灣的歷史進程繼續是一個長期的過程，而自由主義關於歷史終點的想像，不能處理臺灣社群原有的歷史發展的進程¹⁷。在普世主義者的介入行動產生效果的當時，臺灣社群可能面臨不能以臺灣之名現身的困境，而發生要選擇集體移民的情感傾向，暫時進入普世主義現身。然而，俟後回到臺灣身分中現身的誘惑並未消失，則何時進入何種話語機制且現身成何種面目，便不是事先能加以判斷的，因為現身的需要可以在普世的自由主義話語下謀求，也可以在受到普世主義壓制，而把普世主義當成對象的想像中，獲得澄清與滿足。兩種滿足需要的過程之間的抉擇，涉及決策者當下的念頭。

自由主義的歷史目的方面威脅了現身的情感需要，帶來焦慮，因為歷史終點裡只有偏好，沒有身分，忤逆了以臺灣身分現身的需要。但卻也提供了一個進入普世主義的機會，於是有時亦足以動員熱誠，因為不進入普世主義，就只能淪為中國的一部分，這有時好像比不能現身還慘烈。現身的需要因而同時受到焦慮與熱誠兩種情感的制約，自由主義會引發哪一種情感，等於是在賦予自由主義以全新的意義¹⁸，這就把臺灣社群的本體位置，放在比自由主義更高一層的位階，必須透過臺灣社群來回於普世主義的思想移民，才能賦予臺灣與自由主義兩種現身方式繼續存在的意義。因為來回的移民，是不斷的抉擇過程，不斷製造意義的過程，與不斷實踐特定意義的過程，在本體論上儼然高於任何其他價值主張或存在形式。

陸、自由主義制約下的臺灣

關於臺灣人面對自由主義話語環境的調適方案，確實出現往返移動的現象。從社會科學調查之中可以透露，社會中已經有多種並存方式，容許受訪對象在自由主義及其相對的其他話語之間，作出組合，但他們之間又不具備一個明顯共通的組合原則。一方面，這表示自由主義進入臺灣後，產生了影響，起碼是在受訪對象向訪員自我呈現時，對於自由主義的提問，可以做出有意義回應。另一方面，這也表示自由主義不具有單一特定方向的影响。顯然，自由主義在引導人們在面對陌生受訪員問答時，已經是重要參考依據，但並不是唯一的參考依據。無論訪員用來與自由主義相對的是其他何種話語，受訪對象均能夠在兩者間進行多種可能的組合。於

¹⁷ 也就解讀不出臺灣的自由民主是何意義，見 Lily H. M. Ling and Chih-yu Shih, "Confucianism with a Liberal Face: The Meaning of Democratic Politics in Postcolonial Taiwan," *Review of Politics* 60, 1 (Winter 1998).

¹⁸ 此之謂 revisability，進一步討論請參見 Albert J. Paolini, *Navigating Modernity: Postcolonialism, Identity and International Relations* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1999).

是，從整個全體受訪對象而言，無疑是他們共同構成一個自由的集體存在，使得自由主義如何、多大程度影響受訪對象在訪員面前的臨時表現，成了一個不能事先靠理論或邏輯決定的事，而這個臨時表現成的內涵，也不能就此固定¹⁹。

臺灣大學東亞民主化與社會變遷研究室在2002年的調查結果顯示，以傳統文化作為現代化的負面指標時，提出了八個題目：父母的要求即使不合理，子女仍應該照著去做；用人的時候，儘管別人的條件資格都比較好，還是應該把機會優先給親戚朋友；若與鄰居發生爭執，最好的處理辦法就是儘量遷就對方；一個人的富貴貧賤、成功失敗，都是命中註定的；如果自己與同事意見不合時，不應該堅持己見；為了家庭的利益，應該把個人的利益擺在其次；男人在女主管手下工作，總是很丟臉的事；如果因事爭執不下，應請年長的人主持公道。

根據這八個題目測試受訪對象，原本目的是要了解距離現代化價值有多遠。但卻透露出，這不見得是一個距離歷史目的遠近的問題。主流社會科學常採用因素分析（factor analysis），藉以判斷影響現代化價值傾向的是哪些傳統態度，各自有多大的負面影響²⁰。若以臺灣為主，要了解現代化價值對臺灣的影響，則須把問題意識顛倒，以下便依照群聚分析（cluster analysis），在現代化價值與傳統文化之間，組成了符合統計效力的四類不同受訪對象。如果與大陸地區的結果作比較，也可以在統計上呈現成正好也是另外的四類組合方式。這八種受訪對象的並存，表示與自由主義相關的價值與態度，雖然起影響，卻不能決定如何影響。簡言之，進入到自由主義話語環境之後的人，是在為自己選擇現代化與傳統文化的組合方式²¹。表1與表2分別列出發生在臺灣與大陸的各自四類組合方式。

¹⁹ 這種 undecidability 是 Levinas 為超越差異而提出的本體論，見 Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence* (New York: Columbia University Press, 1999)。

²⁰ 最早引入因素分析掌握自由主義在臺灣發展條件的是胡佛，見「政治學的科學探究——方法與理論」（臺北：三民書局，1998年）。

²¹ 現代與傳統之間並非取代關係，見楊國樞，「傳統價值觀念與現代價值觀念能否同時並存？」輯於楊國樞（主編），*中國人的價值觀——社會科學觀點*（臺北：桂冠圖書公司，1994年）。

表 1 傳統價值（臺灣）

	群聚			
	第一類	第二類	第三類	第四類
Q064 父母的要求即使不合理，子女仍應該照著去做。	不同意	同意	同意	不同意
Q065 用人的時候，儘管別人的條件資格都比較好，還是應該把機會優先給親戚朋友。	不同意	同意	不同意	不同意
Q066 若與鄰居發生爭執，最好的處理辦法就是儘量遷就對方。	不同意	同意	同意	不同意
Q067 一個人的富貴貧賤、成功失敗，都是命中註定的。	不同意	同意	同意	不同意
Q068 如果自己與同事意見不合時，不應該堅持己見。	不同意	同意	同意	同意
Q069 為了家庭的利益，應該把個人的利益擺在其次。	同意	同意	同意	同意
Q070 男人在女主管手下工作，總是很丟臉的事。	不同意	不同意	不同意	不同意
Q071 如果因事爭執不下，應請年長的人主持公道。	同意	同意	不同意	同意

Number of Cases in each Cluster

		Unweighted	Weighted
Cluster	1	612.000	591.900
	2	244.000	276.610
	3	130.000	130.020
	4	424.000	411.570
Valid		1410.000	1410.100
Missing		5.000	5.390

資料來源：「東亞民主化與價值變遷：比較調查研究」（計畫編號89-H-FA01-1-3）計畫執行自民國89年4月至民國92年，民國93年1月8日結案報告，國立臺灣大學出版。

表 2 傳統價值（大陸）

	群聚			
	第一類	第二類	第三類	第四類
Q064 父母的要求即使不合理，子女仍應該照著去做。	不同意	不同意	同意	不同意
Q065 用人的時候，儘管別人的條件資格都比較好，還是應該把機會優先給親戚朋友。	不同意	同意	不同意	同意
Q066 若與鄰居發生爭執，最好的處理辦法就是儘量遷就對方。	同意	不同意	同意	同意
Q067 一個人的富貴貧賤、成功失敗，都是命中註定的。	不同意	不同意	不同意	同意
Q068 如果自己與同事意見不合時，不應該堅持己見。	同意	不同意	同意	不同意
Q069 為了家庭的利益，應該把個人的利益擺在其次。	同意	同意	同意	同意
Q070 男人在女主管的手下工作，總是很丟臉的事。	不同意	不同意	不同意	不同意
Q071 如果因事爭執不下，應請年長的人主持公道。	同意	同意	同意	同意

Number of Cases in each Cluster

Cluster	1	2206.000
	2	224.000
	3	432.000
	4	302.000
Valid		3164.000
Missing		19.000

資料來源：「東亞民主化與價值變遷：比較調查研究」（計畫編號89-H-FA01-1-3）計畫執行自民國89年1月至民國92年，民國93年1月8日結案報告，國立臺灣大學出版。

第一類臺灣的受訪對象表現出最高程度的現代化態度傾向，只有在家庭利益超過個人利益，與請長輩調解糾紛這兩題上趨向傳統，為例外。值得注意的是，在家庭利益超過個人利益這一點上，不論是臺灣的四類人或大陸的四類人都是傳統傾向，顯示這是現代化價值較難以影響的一種態度。當然態度不代表行為，而受訪時的態度更不代表行為，但是卻代表在公共空間話語下的正當立場，在這一點上，現代化價值作為身分內涵，尚無跡象顯示已能在臺灣完全取代既有價值。

另外一個兩岸八類共同的態度是，對於在女性主管下工作不感覺沒有面子。這表示傳統文化價值與現代化價值在這方面自始沒有衝突。臺灣的第二類人在除了這一題的所有其他傳統態度量表上，都傾向傳統，即態度上沒有因應現代化而變遷。第三類人在與工作有關的兩題上表現現代化價值，即不會在人事任用上徇私，不會請長輩調解糾紛，其餘關於自己、家庭、同事、鄰居相處的社會關係，仍然實踐傳統價值。第四類人在自己、家庭、鄰居方面呈現現代化態度，但在與同事之間則傾向傳統價值。

表 3 是以權威人格傾向作為現代化價值的負面指標，共問了以下八個題目：教育程度很低的人，不應該和教育程度高的人一樣，在政治上享有同等的發言權；政府首長等於一個大家庭的家長，一切大小國事，都應該聽從他的決定；一種意見能否在社會上流傳，應由政府決定在一個地方上；如果東一個團體，西一個團體，就會影響地方的安定與和諧；法官在審判重大案件時，應該接受行政機關的意見；政府如果經常受到議會的牽制，就不可能有大作為了；只要領導者是品德高尚的，任何事情我們都可以由他做主；大家的想法若不一致，社會就會混亂。

同理，若以群聚分析整合受訪對象成統計上有效力的類屬，臺灣社會的受訪對象可以區分成兩類。第一類的態度大體符合自由主義社會的人格條件²²，但是仍然同意國會牽制政府會影響施政效力，以及過多不同意見會造成社會混亂。第二組人呈現的態度大體符合權威人格，但是卻不同意限制低教育程度者的參政權，也不同意由政府限制社會上可以討論的觀點。這兩者之間存在第二類人向第一類人轉變的路徑，因為第二類人的現代化態度第一類人都有（兩者已經轉型部分），而第一類人的權威態度，第二類人也都有（兩者皆未轉型部分），剩下的就是第一類人已具有現代化態度而第二類人沒有，這些態度是第二類人向第一類人轉型之潛在空間。用同樣的道理，也可以說第二類人向第一類人轉變的路徑也存在，前述已經轉型部分就成了兩者皆未轉型部分，而前述之兩者皆未轉型部分就成了兩者即已轉型部分，剩下的是第二類人已有權威態度而第一類人沒有，則構成第一類人向權威態度轉型的潛在空間。誰轉向誰，或是否會轉型，或轉型後會否反轉，並非自由主義內在邏輯的問題。

²² 這個人格條件請參考 James Glass, *Psychosis and Power: Threats to Democracy in the Self and the Group* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

表 3 權威取向

	群聚	
	第一類	第二類
Q132 教育程度很低的人，不應該和教育程度高的人一樣，在政治上享有同等的發言權。	不同意	不同意
Q133 政府首長等於一個大家庭的家長，一切大小國事，都應該聽從他的決定。	不同意	同意
Q134 一種意見能否在社會上流傳，應由政府決定在一個地方上。	不同意	不同意
Q135 如果東一個團體，西一個團體，就會影響地方的安定與和諧。	不同意	同意
Q136 法官在審判重大案件時，應該接受行政機關的意見。	不同意	同意
Q137 政府如果經常受到議會的牽制，就不可能有大作為了。	同意	同意
Q138 只要領導者是品德高尚的，任何事情我們都可以由他做主。	不同意	同意
Q139 大家的想法若不一致，社會就會混亂。	同意	同意

Number of Cases in each Cluster

		Unweighted	Weighted
Cluster	1	705.000	653.040
	2	681.000	730.680
Valid		1386.000	1383.720
Missing		29.000	31.770

資料來源：「東亞民主化與價值變遷：比較調查研究」（計畫編號89-H-FA01-1-3）計畫執行自民國89年1月至民國92年，民國93年1月8日結案報告，國立臺灣大學出版。

表 4 是政治效能感的測量，檢視受訪對象對自己的感覺，一共是六題：我覺得自己沒有過問政治的能力；有時候政治與政府的事很複雜，像我這樣的人很難瞭解；國家操縱在少數有權人的手中，一般民眾無法過問；像我這樣的人，對政府的決定沒有任何影響力；儘管我國的政治制度仍不夠完善，但還是很適合我們的國情；我們可以相信，政府官員所做的決定總是正確的。

群聚分析可以呈現出四類，四類都對政府主事者抱持不信任。除此之外，第一類人對自己效能感全面偏低，不在政治之內。第二類則認為自己有能力參與政治，然而在其他方面均偏低，顯示對自己參政能力的答覆並不實際，受訪對象可能依照

自由主義話語規範答覆，而非反映自己參政之經驗。第三類人對政治表達出不滿，但是不認為自己有影響力，亦即雖然能夠不站在政府的位置看政治，但不相信自己有行動的動力。第四類人屬於自由主義期盼的政治參與文化，既能站在政府以外的位置看政治，又認為自己有能力參與改變。第四類人人數比例相對較小，且這四組人之間看不出相互轉型的路徑。

表 4 政治效能

	群聚			
	第一類	第二類	第三類	第四類
Q126 我覺得自己沒有過問政治的能力。	同意	不同意	同意	不同意
Q127 有時候政治與政府的事很複雜，像我這樣的人很難瞭解。	同意	同意	不同意	不同意
Q128 國家操縱在少數有權人的手中，一般民眾無法過問。	同意	同意	不同意	不同意
Q129 像我這樣的人，對政府的決定沒有任何影響力。	同意	同意	同意	不同意
Q130 儘管我國的政治制度仍不夠完善，但還是很適合我們的國情。	同意	同意	不同意	不同意
Q131 我們可以相信，政府官員所做的決定總是正確的。	不同意	不同意	不同意	不同意

Number of Cases in each Cluster

		Unweighted	Weighted
Cluster	1	610.000	626.220
	2	446.000	449.250
	3	177.000	172.320
	4	152.000	131.890
Valid		1385.000	1379.680
Missing		30.000	35.810

資料來源：「東亞民主化與價值變遷：比較調查研究」（計畫編號89-H-FA01-1-3）計畫執行自民國89年1月至民國92年，民國93年1月8日結案報告，國立臺灣大學出版。

表 5 是政治風格之測量，基本設想在於，具有現代化態度的受訪對象，不一定在實踐中能維持現代化價值，亦即前述的情感與認知之間沒有必然連結，自由主義是話語工具，作為身分包裝，不是政治行為的內涵。政治風格的測量採用了四個題目：一個政治領導者最重要的是完成他的目標，至於用什麼手段不必太計較；一個政治領導者如果確信自己的立場是正確的，儘管多數人反對，還是要堅持到底，絕不妥協；一個政治領導者對那些挑戰自己政治信念的人，不必加以容忍；只要獲得多數人的支持，一位政治人物就應貫徹他的主張，不必顧及少數人的看法。

採用群聚分析可從統計上區分成四類受訪對象，第一類符合自由主義的政治風格，第四類人則完全不符合自由主義風格。第二類與第三類分別在不同的項目上符合自由主義風格，第二類認為少數反對意見不重要，第三類認為拘泥於正當程序不必要。第一類的人數超過其他三類的加總，顯示在自由主義的話語之下的臺灣社群，可以表現成對法定程序、不同意見、異議人士、少數黨派有所尊重，但是在實際政治過程中能否實踐這些面對訪員是的態度，則涉及情感問題，社會調查無法答覆。

表 5 政治風格

	群聚			
	第一類	第二類	第三類	第四類
Q145 一個政治領導者最重要的是完成他的目標，至於用什麼手段不必太計較。	不同意	不同意	同意	同意
Q146 一個政治領導者如果確信自己的立場是正確的，儘管多數人反對，還是要堅持到底，絕不妥協。	不同意	不同意	不同意	同意
Q147 一個政治領導者對那些挑戰自己政治信念的人，不必加以容忍。	不同意	不同意	不同意	同意
Q148 只要獲得多數人的支持，一位政治人物就應貫徹他的主張，不必顧及少數人的看法。	不同意	同意	不同意	同意

Number of Cases in each Cluster

		Unweighted	Weighted
Cluster	1	776.000	770.530
	2	385.000	370.770
	3	57.000	59.390
	4	104.000	112.840
Valid		1322.000	1313.530
Missing		93.000	101.960

資料來源：「東亞民主化與價值變遷：比較調查研究」（計畫編號89-H-FA01-1-3）計畫執行自民國89年1月至民國92年，民國93年1月8日結案報告，國立臺灣大學出版。

柒、自由主義價值的進出

臺灣需要一個能進出自由主義話語的管道，使得利用自由主義話語的人明確知道，自己正在進行一次身分的轉移，其目的是如何，是由自己的情感決定。這個轉換身分的機制，應同時容許移民至自由主義國度的人，可以返回臺灣身分探親、觀光、交易、定居，緩和自由主義對臺灣既有的歷史文化脈絡的摧毀，卻又容許臺灣社會成員自由選擇現身位置。這樣普世主義與相對主義就形同兩種規則不同的身分遊戲，則自由主義之自由，就不再是規定人如何在宇宙本體存在，如何往既定歷史目的前進的固定論述，而是一種本體存在形式的自由機制，厥為本體自由主義²³。

在本體自由主義之下，臺灣與自由主義兩種身分都被角色化，也就是人們可以根據情境來選擇自己要實踐的生活與價值規範，既非甲，亦非乙²⁴。眾所週知，臺

²³ 相關嘗試有的已發表於後現代的政治知識（臺北：元照，2002年）；有的將發表於社會科學知識新論——文化研究立場十評（臺北：臺灣大學出版社，2005年）。有謂之為「道德空間」者，見 David Campbell and Michael Shapiro, *Moral Space: Rethinking Ethic and World Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999)；或稱「無限倫理」者，見 Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Phillippe Nemo* (trans.), Richard Cohen (Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1985)。Agathangelou 與 Ling 成此為「世界性的詩樣生成」，見註1；已故 Princeton 教授 Manfred Halpern 生前稱此為「原型之戲」或「政治的改造」，見“On What Grounds Can We Choose Our Political Connections with Radically Different Faces of the Sacred? Drawing on a Theory of Transformation,” presented at the American Political Science Association 88th Annual Meeting in Chicago (1992)；“A Theory of Transformation and the Archetypal Drama of the Conquering Hero,” presented at the American Political Science Association 86th Annual Meeting in San Francisco (1990)；亦即猶太傳統中的神中之神，*Ein-sof*；已故日本中國問題專家竹內好則以「無」與「自我之否定」描述此一境界，見見孫歌，〈代譯序〉，於竹內好，近代的超克（合譯），李冬木，趙京華，孫歌（北京：三聯書局，2004年），頁17-40。

²⁴ 參考廖咸浩，「本來無民族，何處尋敵人？：勉廖朝陽『不懼和解，無需民族』」，*中外文學*，頁24，頁12（1996年5月1日），頁143-55；廖朝陽，「現代的現代：多桑中的主體與歷史」，*中外文學*，頁27，頁3（1998年），頁4-30；劉紀蕙，「『中外文學』之本土轉向」，*中外文學*，頁28，頁2（2000年1月），頁17-21。

灣作為身分，在當前是相對於中國而來的，所以在面對中國身分壓境而選擇抗拒的人，可以進入兩種不同的角色，一種是宣告自己非中國的臺灣身分，一種是宣告自己非中國的自由主義者身分。根據聽眾的性質，凡是抗拒中國比較有效的身分，就成為自己的角色。但因為是角色，所以可以進，當然也可以出。不但可以進出各種抗拒中國的角色，也可以進出各種接受中國的角色，轉而抗拒普世主義。

對中國角色的接受與實踐，在既有的自由主義視野之下可能不可思議，因為照說中國是遲早要被歷史淘汰的一種身分，故接受中國身分在自由主義語境中等於是延緩歷史進程。然而，自由本體論容忍自由主義與中國同為角色，所以可以進入中國角色，就意味著可以脫離。自由本體論將鎖住身分的種種宏大敘事，都兼容並包成為戲劇劇本，民族主義有其規則，自由主義亦然，選擇角色的責任在自由人的身上，不在自由主義或民族主義的規則之內。熟稔愈多角色規範的人，其身分選項愈多，進出身分的能力就愈強，被霸權宰制的可能就愈小，進入每個身分去宰制旁人的需要也較小。

為何進出，如何進出，是屬於自由人的選擇。這個選擇必然反映自由人曾經受到的社會制約，以及因之而發生的情感需要，但由於世界的變遷與交融，自由主義與其他社會價值無所不在的入侵，使得多數人愈來愈可能逐漸內化多種情感需要，也就益加自由享受自己的情感——時而民族主義抗拒帝國，時而自由主義抗拒專制，時而社會主義抗拒剝削；或相反，時而投降主義臣服帝國，時而機會主義臣服專制，時而資本主義參與剝削。重點在於，選擇身分的責任在自由人身上，於是大可能在即興之中進出不同情感需要。正因為能夠在意識上作為本體自由人，所以不必對自己一念之間脫離特定角色而自卑、自殘，於是自己可以選擇進入的所有身分之間，無論邏輯上多麼相悖，都是和平相處，殺戮、壓迫、剝削與控制的威脅只存在於每個具體的話語系統之內²⁵。

自由人的選擇範圍與自由主義者的選擇範圍不同，因為自由人可以選擇當自由主義者，也可以選擇不作自由主義者，乃選擇當民族主義者，法西斯主義者，極權主義者。由於這些身分都成為角色，所以自由人選擇當法西斯主義者，是因為要滿足自己歷史文化所孕育的情感需要，像是消費一樣，對於與異族通婚的排斥，對生存空間的追求，都屬於戲碼，不是鎖住法西斯主義者全部生命意義的政治必然。法西斯主義者只能是個兼職的法西斯主義者，而不是全職的，就像自由主義者只能是個兼職的。故有的歸國博士在面對美國老師時變成自由主義者，有的臺灣的知識分

²⁵ 此之謂基進和平 (ontological peace)，見石之瑜，「基進和平：面對戰爭發言的權利」，遠景，頁5，頁3 (2004年)。

子面對中國民族主義者時變成自由主義者，有的老國民黨御用學者在面對民進黨執政時變成自由主義者，有的大陸上的改革論者在面對儒家文化時變成自由主義者。這樣的自由人式的選擇範圍裡，自由主義可以隨時被拋棄，端視自由人的需要而定。這樣的自由主義，沒有歷史目的，不是普世規範，滿足情感需要，像一盤棋，可下可不下，厥為正當的自由主義。