

理論的生績／生績的理論

與廖咸浩談理論

訪問和修訂：蕭立君*

錄音與逐字稿整理：王榆晴**

前言

自去年《中外文學》九月號開始的「理論系列訪談」終於有了「續集」，當初規劃的「系列」因而可望逐漸成形。這期間的等待，固然有一些「計畫趕不上變化」的偶發因素使然，但其實從訪談前的醞釀準備、到訪談後內容的增補刪修、以及部分議題的延伸討論等等這些前置與「後製」作業所需的時間，都不是原先的樂觀評估所能精算的。不過，我們訪談的策畫採多工處理，已進行的訪談不只一樁，接下來訪談稿應該可以水到渠成，連續刊登。

筆者在去年九月號訪談稿的「前言」中指出，《中外》「理論系列訪談」所強調的，「既是理論知識的歷史性回顧和梳理，也是以當今理論思考上的挑戰為切入點，去探索一些促使理論反思自身『來時路』與其未來可能性的議題」。個人認為，一旦擺脫理論作為文本詮釋工具或方法的慣常操作型態，或是抽離歐美學院中某種浸淫在專業分工精細、但旁人不得其門而入的「理論小領域」的模式，這樣的雙重目標應該同時也是從事理論研究、思考理論現況時無可避免的雙重課題。去年九月號的系列

* 國立臺灣大學外國語文學系副教授暨《中外文學》總編輯。

** 國立臺灣大學外國語文學系博士生。

訪談「首發」某程度上經歷了在理論的歷史與理論的未然間來回穿梭、相互建構的過程，也往前述目標踏出了重要的第一步。無獨有偶地，由史書美、陳東升、廖朝陽、梅家玲所共同發起的「知識／台灣研究學群」亦於去年十一月和今年六月連辦了兩場「台灣理論關鍵詞工作坊」，間接呼應了上述的雙重目標，因為參與學者所提出的諸多「脫離常規用法」之關鍵詞，必然也同時涉及了對既有系譜的梳理及挑戰，既是釐清理論名詞在原有歷史社會脈絡下的位置，也試圖重新建構理論的在地脈絡與新時代意涵。¹ 這一個個關鍵詞，如同即將成為系列的理論訪談，能否匯流為一波理論思考的新趨勢，我們可以拭目以待，但我相信它們肯定能逐漸累積成我們全面耙梳、反思與建構理論知識所形塑的人文研究新利基，並在理論典範轉移頻繁、知識疆界重劃之後，點出理論之未來可能性。

蕭立君(以下簡稱「蕭」)：如果說《中外文學》一向被視為西方理論思潮的在地推手的話，我想廖咸浩教授無疑是一個重要的領航者跟拓荒者。考量到你在《中外》總編輯任內各方面非常顯著的改革，我想你一定是最適合來幫我們回顧這方面的歷史，並一起思索現今挑戰與問題的人選之一。所以容我先以我前次在這個版面提過的問題開始：理論從「何」開始？如果說我們只是去追溯西方理論知識的來源，那事情好像也很簡單，因為那邊已經整理出滿詳細的系譜，但是我想這對我們來講似乎還是不夠。所以除了明顯的進口知識來源之外，置於在地知識脈絡下來看，「理論」形成一種新的知識典範或類型，是可以連結到什麼樣的在地時間與空間？而理論在這樣的時空下的崛起又代表著什麼樣的意涵？此外，我也希望在比較個人的層次上，你能夠就你身為《中外》這個所謂理論思潮推手的總編輯角色，以及個人的智識歷程來提出這方面的觀察。

1 有關該工作坊的源起、願景以及2016年活動的訊息，可參考以下《臺灣大學文學院臺灣研究中心電子報》的網頁：http://ts.ntu.edu.tw/e_paper/e_paper_c.php?SID=265；2015年首次工作坊的訊息則詳見於同電子刊物另一網頁：http://ts.ntu.edu.tw/e_paper/e_paper_c.php?SID=241。

一、理論還新嗎？

廖咸浩(以下簡稱「廖」): 要了解理論在台灣的發展, 我們還是得從西方理論的起源談起。我想我們都了解西方之所以會出現我們現在所討論的「理論」, 都可謂是源於一波一波對馬克斯主義的回應, 尤其是「藝術現代性」的興起所帶來的心靈改造的想像, 把西方知識界一舉帶入了當代理論的新世界。前衛運動原先自詡可以經由心靈的革命與共產黨合作推翻「布爾喬亞現代性」(bourgeois modernity)。最終其效應雖稍縱即逝, 心靈革命的烏托邦企圖卻未曾被淡忘。因此整個前衛運動崩解之後, 反而促成了 *Tel Quel* 雜誌的這些人設法去理論化(theorize)前面發生的事, 再加上 68 學運的觸發, 而發生了對馬克斯哲學有始以來最具革命性的一次反省。這就是為什麼有人會認為理論是事過境遷後才發生的。但是我認為這種講法有點過於單向單面, 因為我們還是可以透過這樣的 theorization, 為後人提供新的路徑。換言之, 每次在進行理論建構的時候都是同時在回顧與前瞻。從 *Tel Quel* 雜誌的發展就可以看得很清楚: 它總結了前衛運動, 並開啟了後結構的風潮。西方這種以社會改造為想像目標的理論在 80 年代理論大量湧入, 原因不只一端, 一方面跟西方後結構與後馬克斯的風潮有關, 另一方面剛好是台灣變動最劇烈的時刻, 也亟需要理論做 mapping 的工作。

當時大家都希望針對這個混沌的局面做一些思考, 看能不能找到一些可能的路徑。所以我記得當時我自史丹福大學完成博士學位回台大任教後沒多久, 就受邀到《中國論壇》寫專欄, 那個專欄其實很短, 大概一千多字而已, 但因為是雜誌翻開來的第一頁, 所以很多人馬上就會看到。我寫的第一篇就是〈解構中國〉。剛回來腦中的理論裝備齊全, 隨時隨地在尋找應用的可能性。雖然這是非常工具性的運用理論的方式, 但理論本來就應該有這面, 差別在於用得是否夠細膩、是否有創意。回頭再去看這段歷史的時候, 倒是可以發現, 理論跟任何時空銜接時, 總有兩個不同的層次。一個是「匡時世之弊」, 另一個是「究天人之際」。有些人比較感興趣的是臨即的社會議題, 另外有些人則傾向於探討跟臨即的

現實比較沒有直接關係的議題，比如說談到解構主義馬上會跟道家思想去連結。但理論的這兩個層次都必須有，否則要不就會淪於沒有超越層次的純工具性的運用，要不就會退縮在不食人間煙火的世外，都不是理論的正途。

話又說回來，理論也不是什麼不世出的人才方能處理的學問。理論本來就是大家都有一套，就像說當年我們在讀中國文學史時，書中不斷地說文學反映現實，這可以說是非常馬克斯的關於文學的描述。作者很可能沒有讀過馬克斯，或根本與馬克斯的路數是相反的，但「文學反映現實」這個說法已經深入到每一個角落，幾乎成為常識了，所以人人都以為這不是理論，然而其實其中是有一整套的邏輯，從本體論到政治實踐，清清楚楚。所以服膺於這個說法，其實是必須接受全套的邏輯才是正確的態度與方法。也因此，理論作為一種視角，必須從頭到尾都能貫通，始於本體論、終於日常實踐。否則的話，視角本來是用來提供新視野的，到頭來反而會侷限視野，甚至簡化視野。比如在進行分析的時候，會一廂情願，各取所需，而扭曲了分析的對象，也簡化了理論。甚至到後來，用來用去都是同一套。這樣的操作是沒把理論當作一個苟日新、日日新的東西，而是用同一副眼鏡管窺天下事，甚至常常只是西方人怎麼用，他就依樣畫葫蘆。西方人說這樣可以subvert，他就跟著說這樣可以subvert，西方人說那樣可以transgress，他就跟著說那樣可以transgress。另外一種極端是看似在做與本體相關的耙梳，但其實只是建立了一個簡單的愛憎的系統，最後與亂套理論其實差別不大。我相信不少人之所以對理論有所怨言，應該不是針對有理論這件事情本身，而是說理論到底被怎樣地拿來理解以及運用。

讓我們再回到工具性與思辯性的問題。當初我在編《中外》的時候引進文化研究，的確有相當的工具性思考。因為我認為文化研究可以負擔起「匡時世之弊」的功能。這可以說是一種對新的期待，或是因新而起的操作。但文化研究在引進的一開始，它的問題就出現了，比如說跟在地的時空關係到底有沒有真正的銜接。剛才提到過，理論很容易就被

當做一個純工具性、類似眼鏡這樣的東西：我原來看不清楚，我現在戴上眼鏡之後看清楚了，可是這個眼睛是有度數、或有色彩的。對同性戀議題的處理就是個很好的例子：我認為這方面的處理最後就會回到一個很根本的問題，就是說如果同性戀在台灣處境是有待改善的，那麼造成這個處境的原因是現代性？還是傳統文化？當然還是會有人從解構的角度宣稱說，現代性跟傳統文化現在還能夠區別嗎？但這種無限上綱的解構，沒有社會或文化分析的意義；透過一定的耙梳，我們還是可以去了解傳統的中國文化對於同性愛的態度大致如何。事實上西方的學者就此已經做了相當的研究，但在我們實際的操作上面就看不到對於在地 context 的充分理解。在地的問題很多時候是在接觸西方文化——也就是「布爾喬亞現代性」——以後才產生的問題，比如對同性戀的敵意，但是本地的研究批判對象卻是以傳統文化為主。這意味著有不少的所謂文化研究其實是非常像新批評，完全是脫脈絡地在做研究，基本上把台灣的問題當做西方的問題來處理，但同時又認為這種問題是在地傳統造成的。如此一來，既傷了傳統文化，又無法針對問題來進行社會改造。事實上不只這個議題，大部份扯得上廣義的 politics 的議題，都有類似這樣的現象在，需要我們去面對。

蕭：剛剛廖老師提到同性戀議題的研究這個例子很好。事實上，我原本也打算問你有關文化研究本身、以及文化研究與「理論」之分野的問題，不過我們稍後一定會再回頭來談這個議題。就讓我們先繼續探討你剛剛提到的有關理論的「新」的問題。理論到底新在哪裡？我會這樣問，也是跟你先前那一段話有相當關係的。首先，你提到人人都可以有理論——這在某個層次上我們都可以同意。在常識上來說，有些人為何總是愛上某種會傷害他(她)們的人？不管套不套用算命或占卜的術語，一般人也可能講出一套理論出來。在學院中，傳統的文學批評也可能被某些學者視為是一種理論。所以，在不少學者都將解嚴前後的時空背景當作是理論知識在台灣發展最重要之出發點的情況下，理論的「新」似乎就必然連結到那個時空軸線，以及其政治、社會、文化條件匯集的情勢來

探討。然而，理論若無法被少數菁英壟斷，而且有滲入常識（及被常識滲透）的一面——就如你方才提到的，那麼我們應該也可以去反思：解嚴前後那個時空下的理論知識「新」浪潮，有多少程度可以跟之前一波一波引進中國或台灣的現代化思潮作連結？或許，如何去看待它們的類似性也關係到我們是否可以更深入了解理論到底新在哪裡？此外，你一開始以西方的前衛運動來切入當代理論發展議題，無疑是十分適切的，既符合歐美學界眾多回顧理論歷史的論述分期，也比像 *Critical Theory since Plato* (Hazard Adams 主編的理論 anthology) 這樣急於將理論收編入西方大傳統的提法更貼近「理論」的問題意識；然而，理論在台灣由於其「歐美進口」的性質，似乎一直都是 cutting-edge 的東西（即使在浪潮過後仍保有薄薄一層這樣的形象），好像某種程度上可以是一種 avant-garde theory，不只是 theory of the avant-garde。不曉得這方面你有沒有什麼樣的看法？

廖：我覺得你這個問題是問到了關鍵。第一個，新在哪裡？假設我們看到了新，下面是不是有連結，也就是跟過去我們接受的一波一波的理論有沒有連結。在西方其實 avant-garde 出現之後，在理論的發展上是有一個新的局面，這個新的局面就在於它全面的反常識的出發，這是很重要的。其實浪漫主義的時候，已經有一套反布爾喬亞的論述出來，可是這一套仍然跟常識的關係非常密切，沒有辦法真的有效地針對中產階級的價值，從根柢上來搖撼，但是前衛運動之後這個局面有了重大的改變。搞理論的人很清楚意識到常識的那種無孔不入的狀態，那當然這跟中產階級的整個思維的普及化是有密切關係的。但是，包括中國和台灣在內所有引進西方理論的所謂的後進國家——尤其是前殖民地——都有類似這樣的問題：對殖民者既反感，但又以之為師法的對象，因此既要學習其現代性，也就是「布爾喬亞現代性」，又在美學上接收其反「布爾喬亞現代性」的 aesthetic modernity。於是，常常把這兩者混淆不清，而最大的後遺症就是，對「布爾喬亞現代性」無法批判。於是，我們在接受以 aesthetic modernity 為基礎的 avant-garde theory 的時候，其實是把它當做前者的反面，也就是「布爾喬亞現代性」來接收的，所以並沒有真正去

質問西方 avant-garde 所質問的核心問題，而只是在表面上把這個東西當做工具來運用。當代理論「去自然化」的精神，我們在應用上大部份的情況下都沒有真的做到，因為「布爾喬亞現代性」被認為是本體而無法挑戰，於是每一波理論都號稱是新的理論，但其實並沒有新到哪裡去，還是在「布爾喬亞現代性」的框框裡出不去。所以新的理論放到我們的 context 來之後，因為缺少這個面向，那個新的力道其實就是遠遠不夠了。

理論的新在我們這裡基本上是用來反傳統，而不是反常識或反「布爾喬亞現代性」，甚至可以說是新的理論只是被當做一種「更新的 bourgeois modernity」來接受。最後的局面甚至變成了以 bourgeois modernity 來批判傳統文化。然而，諷刺的是今天這種後期資本主義，也就是「更新的 bourgeois modernity」的多數弊病，反而正需要傳統文化中的某些奧義——不管是漢人的、原住民的、或新住民的——來給予矯治。所以我覺得一定程度而言，台灣的理論的運用是在一個亂局打轉裡，現在局面有沒有改善還有待觀察。因為這樣的力道或方向有所誤差，便造成我們傳統文化受到了進一步的糟蹋，而原先的社會改造的企圖也等於落空了。

蕭：廖老師這番話的確切中時弊，也點出了理論的「新」究竟是相屬於傳統，還是對照所謂的「布爾喬亞現代性」下所產生的常識這個重要分野。我們除了需要去釐清到底要針對「布爾喬亞現代性」下產生的常識，還是應針對傳統之外，容我先假設理論應該還是有一些至少在當時覺得是新的東西，而那個「新」既沒有辦法被「布爾喬亞現代性」及其常識所說盡，也不是早已涵納於「傳統」之中。我之所以會這樣假設，是基於一種比較即身、又相當普遍的經驗，也就是理論帶給我們的「知性的快感」(intellectual thrill)，以及當時所形成那種氛圍或潮流——理論的潮。

在理論的全盛時期，歐美知識分子翹首盼望的也是 the next big idea 所帶來的知性的快感，儘管這也必然包含了前一波的思潮已呈現 passé 的那種感覺，以及對新思潮後來感到 disenchanted 的狀況。在不少學者對理論歷史的敘述中，理論在歐美學界在 70 年代至 80 年代前期發展到最

高峰，是對政治與社會運動狂飆的60年代的一種反應，因而展現出高度self-reflexive、抽離現實的擬思(speculation)傾向。雖然這樣的時間差與理論在台灣解嚴前後的蓬勃發展是緊密結合現實的現象相當不同，但快感的臨即性應該沒有太大的差別。美國學者Jean-Michel Rabaté在他《理論的未來》(*The Future of Theory*)這本書中也是從前衛運動切入談理論，而該書一開始聚焦的，就是跟理論息息相關的一種sense of wonder，姑且稱之為「知識的惑魅」。你能否從知識的惑魅或前述知性的快感這個面向來談理論的「新」，來省視自身與理論的關係，同時也幫我們回顧那個「理論的年代」？

二、知識的惑魅

廖：其實我現在都還可以回想到當初在讀結構主義、符號學、德希達(Derrida)、拉岡(Lacan)、德勒茲(Deleuze)時的興奮——比如說結構主義可以從全世界的神話裡面，推出十幾個原則來解釋所有一切，那真的是令人覺得傻眼的震撼。然而，我並不是那種能滿足於純粹「知性遊戲」的人。搞理論不是打籃球或踢足球，進入球場後是一套規則，出來以後又是完全不相干的一套。我對於「究天人之際」始終抱持著濃厚的興趣，intellectual thrill一定伴隨著一種本體的探索。我從小就有一定程度的神祕經驗的傾向。這跟我在漁村長大，經歷過不少有趣而超乎常理的經驗應該也有關係，比如說看到村人被possessed之類的事。而且生活中這類民俗經驗還不只一端。你們的年代已經不一樣，可能因為都市化，再加上教育的理性化，民俗文化早已遠離了你們。但我小時候住的萬里，folk beliefs是生活的一大部份，所以竹林有竹篙鬼，水邊有水鬼，放學排路隊回家一路上還自得其樂地念著：「日頭落山，鬼仔出來賣頭干」。村子在河的這邊，過了河就是墳場，大家都很害怕那邊，要讓自己變成大人、或要證明自己是個男人，就要跑到那邊混一混，最好是在那兒過夜。記得小學五年級的時候，偶然撞見道教式的喪禮：看見北管音樂的伴奏下，道士圍繞著火堆唸咒跳躍，有如在進行秘教的儀式。當

時我是 totally fascinated，也就是紀傑克(Slavoj Žižek)所說的既被吸引，又有點恐懼。大概是因為在這樣的氛圍中長大，我對於世界的好奇從來就沒有止於表象。我始終有一種感覺，就是說我們所認知到的這個世界背後是有別的東西。所以你剛剛提到 sense of wonder or sense of thrill，對我來說不只是一種 intellectual game 的原因在於此。

我一直都有一種比較本體的興趣，因此理論究天人之際的那部分，始終會令我很著迷。比如說我當初在編《中外》時，開始大量引進介紹文化研究理論、刊登文化研究的成果，當然是出於一種「匡時世之弊」的情懷，與社會改造有直接的關係，但是我始終都認為「匡時世之弊」與「究天人之際」無法一分为二。所以那個 thrill 對我來說，始終讓我期待的是「新」與本體的連結。比如說結構主義整理出某些簡單的原則的時候，就會讓人家覺得說它快要掌握到一些什麼比較更深層的東西。但是這樣的 thrill 當然都沒辦法持久，因為後來我們發現單一理論能夠提供的洞察的確是有限——在這部份提供，在那邊又掩蓋住(就是所謂 blindness and insight 的糾纏)，所以個別理論是沒有辦法讓我這樣的終極關懷得到滿足。因此，透過理論得到 newness，不應該是這裡一點、那裡一點、但互不相干的亮點，而應該有一個更大的串接的可能性，而那對我來說應該是新的理論或理論的新的起點，是關於這個世界更深入的認知。

剛提到 Lacan 及 Deleuze，其實我是先讀 Deleuze 再讀 Lacan 的，但是我一開始不了解 Deleuze，我認為他只是 one of the poststructuralists，談 deterritorialization 跟 reterritorialization，所以就把他放下去研究拉岡。

蕭：也是有人這樣編派 Deleuze 的系譜位置。

廖：對，當時就是這樣覺得的，後來就做拉岡去了。但是一開始我也比較把拉岡當做後結構主義者在理解，不過又覺得他不完全像後結構主義者，所以才覺得他有趣。一直讀到他晚期的東西才恍然大悟到他的特別之處。不過，他對 the real 的處理我卻並不滿意。拉岡對於 the real 的態度又敬又畏，是可以理解的，因為他是精神分析師，在面對 the real 時，本能地他不會真的去碰觸它。後來重新讀德勒茲時，才看到比較滿

意的處理方式。真正了解德勒茲其實後來是我開始做氣功之後。當氣在我身體開始運行的那一剎那間，我才完全了解了德勒茲。對氣功的體驗就不是我們常識性的或西方的 rationality 這一套可以解釋的現象，但是可以看得出來德勒茲試圖解釋這一類的事情，或者他無心插柳的情況下提供了解釋的門徑。

這就要回到你當初問的問題，就是跟在地時空到底要怎麼銜接的問題。當然，就社會改造來說這是很容易談，但是談到文化的資產時常常會被某些人認為是牽強附會——只要西方有了新理論，我們一定要說我們早就有了。但我認為我們不但早就有了，而且遠遠走在前面。這些文化資產因為我們整個西式的教育，而任其荒蕪，但在這些破敗的資產中其實藏著各種各樣的可能性，就看你怎樣地再造(reinvent)它，而理論的「新」向來都是透過 reinvention。一般都說德勒茲傳承了 Nietzsche、Henri Bergson 跟 Spinoza 三人的學說，其實他是再造了他們的思想，也就是說他多多少少是歪讀了這些人，經由歪讀他才開闢出自己的路徑來。

蕭：很高興你帶出關於理論再造這一點，因為它涉及個別理論與某種不限於個別理論的東西之間的關係，而這也是我原先就想問的問題之一。我們稍後一定會再回來討論這個議題，但既然先前談到理論的新不只在於其挾帶的 intellectual thrill 或知識的惑魅，更繫於它與在地脈絡之間(新的)銜接，我就再追問有關這方面的實際問題：知識的追求本來也就是在於「解惑」(所以也可以是「消解知識的惑魅」的縮寫)，學院體制內的知識更是如此。在經過這麼長一段時間的沉澱、累積、試煉與建制化之後，你認為理論學說在目前環境下還有再造為「新」的可能性嗎？若有，它與在地時空是如何連結的？

廖：我覺得還是要從我一開始談到的那兩個向度來談，一個就是「匡時世之弊」，一個是「究天人之際」。學院的研究本來就會去同時處理這兩個，有些人偏這邊，有些人偏那邊，有些人也可能只做其中一邊，但都有機會在知識的建構上面更細緻化，但是能不能出現 newness 就是另外一回事。我覺得在所謂的社會改造這部份是有點遲滯下來了，因為

現在已經不是一個像解嚴那時候的混沌狀態，有很多的論述好像已經快要定於某些特定的 modality 了；然而究天人之際這部份，我是覺得才開始方興未艾。但是正如我剛才特別強調的，究天人之際只要是做得夠到位、夠徹底，還是會產生社會改革的可能性。比如說，新近的「新物質主義」對物件的看法其實看來對「泛靈主義」(animism) 即將會有大為不同的看法，這個看法便可能落實為一種新的宗教與文化政策。這當然這就牽涉到剛剛說到的在地傳統怎麼銜接的部份。

對於這樣的銜接，我個人是著力於德勒茲跟道家或禪宗的關係，過去幾年寫了四篇文章，現在準備要寫第五篇。我的美國朋友看了我的文章之後說，像你這種 comparative study 早該出現了，但我跟他說其實我覺得我在做的不是 comparative study，而是 complementary study，因為一方面我是用德勒茲的語言來說明傳統哲學，另一方面也是藉此對德勒茲的學說所帶出的思潮有所增益。比如說，我們平常談到傳統哲學所謂的「天人合一」，若不認為是胡扯，最多也只接受這是一種想像：我在精神上覺得跟宇宙同遊，就叫天人合一。但事實上這種境界不被今天的知識界接受，是因為我們沒有辦法用當代的語言來解釋，或我們不屑於解釋，因為覺得這種東西根本就是一種癡心妄想。但西方當代理論的語言的好處是因為它是 quasi-scientific，用這種語言解釋的時候大家比較會接受，比如用 Deleuze 的語言來解釋天人合一的時候，就可以解釋得比較清楚。從另外一個角度來說，其實他們對很多事情的看法還是有一定程度的侷限，比如說，他們一定要強調他們的學說是「物質主義」的，然而在沒有一神論 (monotheism) 的中國傳統哲學裡，物質與精神的二元對立根本不是問題。傳統文化很多被認為是癡心妄想的，或甚至於迷信的東西，其實都有大學問在那裡，只是我們還沒有辦法把這套東西用現在的 scientific 或 quasi-scientific 的語言來描述而已。像中藥、中醫和氣功到現在都還沒辦法徹底描述，只能說是想像，或是某種心理的癥狀，或者單純的迷信。

所以做比較理論，一方面是以西方補足我們，一方面也是以我們

補足西方，後者就看我們的能耐了。我們看起來非常破敗的傳統裡面所保留的資產到底是什麼東西，我們真的不夠清楚。但是有些是非常容易看到的。我常舉的例子是，達悟族在某些季節裡禁止捕飛魚，原因據說是因為會被惡魔怎麼樣怎麼樣，但其實這些都是前現代沒有學校時他們教育下一代的作法。在沒有辦法一天上八小時課的情況下，最有效的教育方式就是恐嚇，但恐嚇的目的為了維持生態的健全，所以迷信只是表象，若看透了就知道這不是迷信。我們一般漢人的傳統也一樣，裡面一大堆看起來像是迷信的東西，其實如果現在用後人類的理論或是 new materialism 的理論，都漸漸可以解釋。換句話說，西方是用一個比較所謂科學的方式，在慢慢地接近我們早已經到達的地方，可是它接近的速度還是很慢。但是我們的傳統在我們身邊幾千年了，卻完全沒有受到應有重視。原因很簡單：首先，我們的西式教育——或者說 bourgeois modernity 的教育——讓我們對於傳統這整套是蠻輕蔑的，根本無心去處理。其次是，即使我們用西方當代的語言來處理，它的解釋能力還是有限的。比如說，如果我們一直堅持純粹的 materialist approach 的話，有些東西就沒辦法去解釋；可是如果我們能接受 spirituality 跟 materiality 其實這中間不見得是有一個真正的 divide 在那裡的時候，就可能會比較容易解釋了。所以我覺得在究天人之際的這部份的 thrill 或新的可能性，仍然方興未艾，但社會改造是會被特定的時勢給定格了，新的可能性就會堵塞一陣子了。

三、理論、學術建制、與常識

蕭：你剛才提到你自認是做互補性 (complementary) 的研究，而非比較性 (comparative) 的研究，可是仍會被當作是後者——我認為這非孤例，也見證了理論知識在學院體制內取得合法性並建制化了之後，理論原先那種打破既有知識藩籬、鬆動並重構學院知識建制的功能與可能性似乎也完全被自身所處的學術建制網綁住之現象。學術建制下更精密的

分工化，看似各領域專家都有在體制內安穩的位置，但現有的疆界顯得更難跨越（不論是由於專業知識「隔行如隔山」，還是驅動學術體制的績效制度所形塑的競爭資源及地盤等等知識內緣與外緣因素），所以理論知識是否還有重組、甚至再造的空間，以及理論的「新」——假設它真的迸現了——是否能在體制內被認可，我個人其實蠻存疑的。然而，理論當初興起的時候，也就是在它開始建制化，初具規模的那個transitional period，其實大概是最精采的時候——這情形在台灣及歐美知識界應該都是如此。當年《中外》還是月刊的時候，密集推出專輯（包括各種理論學說相關專輯），現在看起來好像也是在幫新的學術體制將它建制化、做更精細的知識分工；然而，在那樣的轉型過程中，至少在某個階段我們看到了知識（不僅是理論知識）建制化的多種可能性，包括不同於進口知識源頭的歐美學界之建制化與分工範式（當然，是否有實現了這樣的可能性則是另一個值得討論的議題）。此外，那時期的《中外》仍保有若干學術「體制外」的特色（例如文學創作版面及尚未制度化的審稿等），儘管它還是以台大外文系的學門龍頭地位從「體制內」驅動變革。然而，若我們真的要完全師法當年那個開疆拓土、有些許體制外色彩的《中外》，我只能以自身的經驗來指出，困難度真的很高。不曉得廖老師你怎麼看待這樣的發展態勢？

廖：以前《中外文學》所扮演的角色是沒有辦法被一個learned journal所延續的，這是事實。

蕭：也沒辦法被複製。

廖：對，沒辦法被複製，因為那就是不一樣的操作，不一樣的modality；它收稿的方式、審查的方式、出刊的方式都很不一樣了。這有點像美國以前的Wild Wild West跟現在的West的不一樣。Wild Wild West的機會很多，所以你那時候可以闖蕩江湖，揚名立萬，但現在你到美國的West，就是去做程式設計師了。這個很明顯地是後期資本主義全面地把文化活力規格化的狀態，這時候比較迫切的議題就是，怎麼樣打破現有的藩籬。比如說學者跟藝術家或外面的不同領域的人之間的結盟關

係，這種「異業結盟」往往能夠形成強大而不被規範的能量。當然這也是 easier said than done，因為現在大家都被囚禁在學術工廠的牢籠裡，不斷要為資本主義進行學術生產。

再者，現在也沒有人有空去做這些所謂的游擊戰的工作，但是以前還有像《島嶼邊緣》這樣的雜誌，等到他們只剩下《台灣社會研究季刊》之後，能量就差很多了。我的想像不是去複製那個 model，但是也許有其他類似的可能性，讓研究能量不要被現有框架完全鎖死，也就是怎麼樣可以找出可行的一些逃逸的路徑吧。但是我並不是那麼樂觀。我們個別在做研究的時候，都不會去碰學術體制的問題，但事實上學術體制是最可怕的東西，全面操控著我們的學術生產。比如說，以前在談大學評比的時候，有人就出來批評說這種評比是西方代工及理工中心，這個批判完全正確。如果，西方做什麼題目，你就做什麼題目，這當然是為西方代工。而目前的評比系統其實人文學科，甚至非計量的社會科學的產出都不算成績，這當然也是理工中心。這種操作對人文社會衝擊太嚴重了，對社會更有深遠的負面影響。但面對這種局面，我們也不是無計可施。比如說，原先人文社會學科的專書篇章(book chapter)不能申請學術成果獎助，因為理工科的這種文章都是學科回顧，沒有 originality。但我們的 book chapter 有時比期刊論文還有份量，但文學院卻沒有人為此向校方據理力爭，完全臣服在理工思維的陰影中。後來我在當主任秘書的時候發現這個現象，才要求研發長把 book chapter 納入學術獎勵。另外，我也跟校長建議我們是不是可以說聯合北大、日本東京大學和清華大學這些非西方體系的重量級大學，來針對整個以西方為中心的評比方式做一些改變，比如說國際化的程度如何評量。現在的評量方式是以看英文授課的課程數量來給分，這樣哈佛、劍橋一定是名列前茅，而香港的分數也一定比我們高。但國際化怎麼能從英文課程的多少來評比呢？以外語的課程的多寡來評比才比較合理不是嗎？所以，這裡面有非常多的問題。這些問題不是說不能處理，而是看你對這個現象能不能做一些 theorization 以及結盟的工作。如果我們這些非歐美的大學，只是一心想

要滿足西方所設的標準，而看不出這套標準的西方中心本質，或看出來了也不敢挑戰，那這些非歐美的國家等於在教育上再一次地自我殖民。但我們把這個問題提出來後，還要進行一個結盟的工作。透過將重要的非歐美大學結盟，形成一定的力量來做the periphery strikes back的工作。

不過，從book chapter這件事來談，就可以看出如果沒有文學院的人擔任主秘，book chapter還不知要等到什麼時候才能算是學術成果。所以做理論如果沒有實踐的一面，對大局的影響還是會有侷限。但我們念人文的人本來就比較謙遜，又因為我們的研究需要花很多功夫來累積與沈澱，所以多半不願在外招搖。但因為這樣我們在實際操作的影響面就會變少，當然人文的地位最後就會因此而被輕忽。雖然這不是唯一的原因，後期資本主義體制的影響更大，但是我們念人文的，要怎麼樣試圖發揮我們的影響力，其實就在於理論的不同層次我們都要兼顧。比如說，我們能不能非常容易地告訴別人說，我們在文學院做的事情是具有核心意義的？這就需要不錯的communication skills，如果沒有這個能力，我們就只好不斷地被邊緣化，理論做得再細膩，也只是聊備一格。所以，理論普及與實踐的層次（也就是化為政策的層次）也是非常重要的。

蕭：沒錯。我之前提到種種學術體制上的限制，並不是要完全否定理論知識建制化所可能帶來的正面發展，因為理論真正的newness若完全無法被學術體制所認可（建制化），某種突破性的理論觀點（譬如你所說的「天人之際」方面的新）就不可能被更多人知道，進而影響他們的智識軌跡、甚至生命經驗，而這個學術體制巨獸將更像一個牢不可破的牢籠。另一方面，我也不是要過度強調或美化理論「破」（相對於建制化的「立」）的那一面。事實上，我認為理論還是有留下一些東西，但它最珍貴的資產，可能無法被更精密分工後的各家理論學派所窮盡。針對個別理論，我們大概都能再繼續鑽研進去，也許就是一種intellectual gain，當然也可能是一種game，但我總覺得少了什麼——或許可說是某種可以讓理論再重新找到活路的一個出發點吧。這也就是為甚麼我覺得在建制化的助／阻力的客觀條件下，某種沒有被specified的理論——不一定要

把它大寫——其實可能是關鍵，而且是需要我們更加重視，一起去積極思考的議題。

在學院外，甚至我們可以說一旦步出了相當窄的專業領域之外，理論知識所面對的挑戰也十分嚴峻。我們所處的不但是知識爆炸的時代，知識也趨於扁平化及「快取資訊化」——吸收知識與擷取資訊這兩者間原本就模糊的界線，現在要再去區分它們似乎已沒有意義。我的意思是說，好像不再有那種 *sublime object of knowledge* 的感覺，反正你只要 google 就好了，它就是在那邊等著你：Deleuze 是誰，他講了什麼，那個名詞是什麼意思等等。表面上看來深奧複雜的理論觀念可以變得更 accessible 及 user-friendly (也許對有些人來說真是如此)，但這些理論名詞或觀念若無法很快地被使用者 processed，或是沒有以一種貼近常識的語言來敘述，它們將不過是快速滑離讀者手指尖的眾多網頁和巨流的資訊之一罷了。不管是拒斥或完全漠視，理論知識都更難進入常識領域；若以快取資訊的方式被接受，稀釋過或淺碟化的理論能影響常識的機會也是微乎其微。

廖：其實回到我們剛才的說法，就是反常識那個角度。事實上我們在新批評之後所引進的歐陸理論，它根本的 drive 就是反常識。當初反常識是針對 bourgeois modernity，但是後來這個常識又不斷以各樣的形態出現，雖然在根柢處與資本主義和現代性的 hegemony 是有密切的關係的，但在日常實踐上就是要去檢討所有被認為自然而然的東西、理所當然的思維。

蕭：就是「問題化」常識。

廖：對。任何新的東西，都會變成常識，包括像後結構主義去中心這個操作，原先理論上是衝著「布爾喬亞現代性」而來的，故本來應該是非常反常識的，但如果被無限上綱的使用，就變成一種很無趣、甚至為「布爾喬亞現代性」搖旗吶喊的常識了。比如說慰安婦就是個好例子。現在一個很流行的一個論調就是，並不是每一個慰安婦都是被迫的，那你怎麼能說慰安婦是被迫的？這種去中心的論調目的是什麼？為殖民體制

辯護？還是阻撓受害者獲得公義？當我們面對一個很明顯需要被批判的不義體制的時候，反而去做一個去中心的operation，那等於是把去中心這件事情變成一個常識來用，而不問是非公義，可以說是完全忘了去中心反權威反壓迫的初衷。慰安婦議題在台灣不可思議的現狀只是後殖民理論被誤用的一環。原先峇峇(Homi K. Bhabha)針對殖民者進行拆解工作的混搭或雜化的理論，到頭來常被用來美化殖民者之用。也就是我們常看到的論調：殖民者未必都是壞人，所幹的也未必都是壞事，甚至還有不少好事。峇峇原意是要藉由受迫者對壓迫者進行「雜化」來拆解壓迫者的霸權及壓迫性，而不是要用來為壓迫者辯護，說壓迫者其實內部有壞人也有好人，而且好人搞不好還更多；更不是要用來證明受迫者也有活該受苦的。這種把後殖民理論用來美化殖民者的壓迫、淡化被殖民者的傷害，就是理論常識化的一個活生生的例子。但其實這些把理論常識化的人並不是什麼東西都要去中心一下，而是針對特定的議題；比如殖民體制我就是不要批判，所以我要用去中心的方式來處理。不斷地檢討我們視之為理所當然的假設絕對是歐陸當代理論，最重要的精神之一。

然而，面對現代性，這個從鴉片戰爭以來我們一直沒有辦法直視的議題，許多人就會如同 *Notes from Underground* 的主角所說的 man of action 一樣，好像撞到了一座石牆，不敢再往前走了。我們對於現代性有一種假設，這種東西是不必檢討的，即使西方經過了後結構主義、後殖民論述等等針對現代性一再的檢討，包括最近對 anthropocene 的批判。但是我們在移植這些理論的時候，對現代性的檢討常常流於口惠，甚至完全忽視。我們現在面臨的所有的問題，追根究柢還是現代性的問題。即使現在最新的 object-oriented ontology，它所要處理的最重要的問題，基本上也都是同樣的問題，就是擺脫現代性的框限後，人跟大自然之間的關係是什麼，或者人怎樣地重新理解他在整個生態裡面的地位的問題，當然我們還是可以更細地談到人跟藝術的關係或什麼的，但基本上就是人跟自己、人跟大自然之間、社會的關係怎麼樣透過一個新的 materialist 的視角來理解。為什麼這些問題會變得這麼 urgent？就是因為現代性的

問題沒處理好，西方如此，台灣更糟糕。《看見台灣》這部電影就是個很好的例子。電影裡面做了很多很漂亮的對照：台灣的美和台灣生態環境被糟蹋的狀況，但其實講了半天等於什麼也沒有講，因為片中明的暗的都說這一切都是政府的不是。但政府雖是一個問題，並不是最根本的問題。比如說最近德國福斯汽車假造碳排放數據的問題，德國政府理論上是運作得非常健全，法律也非常嚴謹，在這種情況下這個知名的德國汽車公司都還是可以這樣騙盡全世界，這就不是政府的問題了。這裡還有一個更核心的問題，也就是資本主義要獲利極大化的問題，這個問題如果不去 tackle 的話，這整部電影就沒什麼了不起的意義。

然而，資本主義仍只是 modernity 的 manifestation，所以檢討所謂的理所當然的、自然而然的觀念和做法，不斷地進行對於各種隱藏的假設的檢討，是理論能夠新、能夠有意義的根本原因；然而，這個檢討如果沒有辦法對於現代性檢討的 urgency 連上的話，就會失焦，沒有碰觸到我們現在真正的問題。當代社會所有的問題，比如說生態的問題、污染的、大氣的問題、暖化的問題、食安的問題、藥品濫用的問題，甚至性別問題、勞工問題、種族問題，哪一個不是跟現代性有密切的關係？如果只是針對這些議題個別來談，是沒有意義的，比如食安問題，那我們現在把相關的法律能夠制訂得更嚴格一點當然是好事，可是這能夠解決問題嗎？誰都知道道高一尺，魔高一丈。必須要去解決現代性到底在我們假設裡面，是不是就是一個不可以檢討的東西？才能擊中要害。很遺憾我看大部分的人都是會認為這是沒有意義的，所以《看見台灣》看完了，不過也就是期待換人做做看而已。

所以，我覺得大寫的 Theory 如果存在的話，應該是一種 awareness，就是對那些隱藏的假設，不斷地檢視。包括曾經是前衛而新穎的理論，因為最後都有可能變成常識，甚至於可以說都一定會變成常識。藝術的好壞，甚至於理論的對錯，其實都跟它的 context 有關係，有時候放錯 context，變成了常識，理論不但失去意義，甚至於會助紂為虐。藝術作品也是這樣，本來很有意思的東西，多到一個讓人受不了的地步，這個

東西就是沒有價值了。比如說後設小說發展到一個地步，大家都寫後設小說，這個東西就變成了常識，而沒辦法再刺激你對這個世界有新的認知了。「理論」在理論上不應該變成一個眼鏡，而是打破眼鏡的東西。但是現在工具性的用法就是理論變成眼鏡，我只要戴上去就能看到莎士比亞裡面queer的這部份，我就開始有新的題目可以研究了，這個當然等於是打破眼鏡的一部分，但也很迅速地戴上了新的眼鏡。理論，如果有你剛剛說的那種沒有被specified的理論存在的話，它的效果應該是不斷打破眼鏡。打破眼鏡之後，其實這個東西是非常刺眼的，這就回到拉岡了。面對the real的時候是很可怕的經驗。但是要做理論，他就必須要有這個capacity去忍受真實的凝視。這就像說，不要隨使用西方早期現代性的眼鏡去否認鬼的世界。當然我是沒有特別對於鬼這個世界有興趣，我比較敬鬼神。其實敬鬼神是非常重要的的人生态度，我們面對大自然的時候有太多未知的東西，應該謙虛一點。所以，我自己是愈讀理論愈謙虛，但是我有一種感覺，有些人是讀理論以後會非常地傲慢，因為理論會讓人覺得自己掌握了認識世界最好的方法，而形成一種holier than thou的態度，就有點像是某些信教的人，常自覺holier than thou。

四、理論是一種生活態度

蕭：其實有個蠻有趣的現象是，許多學界的朋友都不滿於將理論當作工具的這種操作方式，可是至今「以某某理論視角閱讀某某文本」大概還是最常見的學術(再)生產模式。或許這也是在當今學術體制下生存的無奈吧。當然，在這種精密分工的大趨勢跟體制之下，也是有少部分學者以理論為研究對象，而不是僅僅把它當成一個工具來運用。理論當然是一個合法的研究對象，但我總覺得，如果我稍早提到的尚未被specified、或無法被歸類於既有理論學派的某種理論可以成立的話，理論應該也不只是一個研究對象……

廖：理論是一種生活態度。理論如果是一個研究對象，那就是一個game。最近我紅樓夢的研究要出書了。但多年前我在Stanford寫我第一

篇紅樓夢的term paper的時候才意識到，理論與生活的相關性對我們而言非常關鍵。我很深刻地感受到，不管是整體文學的研究，或只就理論而言，都應對研究者的生命有relevance。從那個時候開始就對理論產生了比較濃厚的興趣，原因不只是因為它給我帶來thrill而已，我覺得它為我提供了一個生活的態度，就是我要怎麼生活的問題。比如說如果我讀的理論之間會彼此衝突，我就必須要解決，不然就會有困擾，生活會受到影響，包括我要怎樣面對這個世界、面對人、面對自己。所以，對我來說，理論有intellectual thrill的那部分，但是這個thrill其實都跟生活有密切的關係。例如讀Žižek的書也是非常有意思，但是在讀Žižek的時候，我始終可以感覺到他的relevance。所以他雖然常常一個觀點顛三倒四翻來覆去地講，有時候也用一些很rarefied的論證方式，甚至為了趣味而過度反常識，但是it's ok，因為我始終可以感覺到他的relevance。我覺得生活態度這件事情非常重要，如果你不能貫徹，那做理論就是玩一個game而已，那是不值得玩下去的，而且最後也一定會玩不下去。我想大部分理論會一直做下去的人，多多少少都能感覺到理論的relevance。

不過話又說回來，即使能做下去，也不意味著是在做什麼有意義的工作。關鍵在於你是用什麼方式在做理論？是六經注我，還是我注六經？把它當作一種生活態度的時候，很容易會變成是六經注我，因為我們剛剛講到理論就是要不斷對於presuppositions進行檢討，應該是一個不斷破我的東西，不斷把我打破的東西。但是，你把它當成生活態度的時候，就很容易變成理論建我，用理論來強化我原來的執念。其實心中早已經有一個牢不可破的想法了，然後用各種漂亮的理論把這個想法支撐起來，理論說得頭頭是道，但分析作品或現象的時候卻有點離譜。新批評留給我們的就是要細讀文本，細讀意味著所有細節都不能放過、必須統一，但是有些玩理論的朋友，常常只是抓了幾個細節，然後就發揮得淋漓盡致，卻沒注意到其他的細節跟他的論證是衝突的。這也是搞理論的學者常被垢病的地方，而且身邊這種例子還俯拾皆是。理論作為生

活態度是重要的，而且是根本的，但是如何避免六經注我則是成敗的關鍵。當然，我不是說做理論只要注六經就好，但是純粹的六經注我，這也是另外一個不可取的極端。

舉一個六經注我的極端的例子。這也是近年紀傑克及一些其他學者批評日本禪宗甚至大乘佛教的原因。紀傑克的批評對佛教整體而言未必見得公允。任何宗教，尤其建制的宗教都有可以批評的地方，而且佛家又特別複雜，因為佛家的派別太多了，各家對經典的解釋並不完全一樣，華嚴、天臺、淨土，都有不同的處理，禪宗又是另外一套。禪宗傳到日本去之後，日本禪宗又更不一樣了，日本和尚都可以結婚、開賓士的、把廟當作私人財產經營，所以像紀傑克這樣把「佛教」作為一個整體來批評，並不恰當。然而，他所引用的鈴木大拙以及此人所引介到西方的日本禪宗，則的確需要被徹底地檢討。事實上紀傑克的批判還是不夠徹底，來自佛學學者的批判更全面而深入。簡單講，鈴木把禪宗理解成一個價值中立的方法，而非具有倫理意義的哲學思維，讓日本禪宗毫無懸念地成為日本軍國主義的助力。甲午戰爭之後，日本禪宗界就非常積極地支持軍國主義對外的軍事行為，而鈴木大拙雖不是最熱情的擁護者，但他對日俄戰爭海戰勝利的雀躍、對於中國的輕蔑、對於禪宗與殺戮關係的曲解，都看得出六經注我的痕跡。簡單講，禪宗變成了他用以支撐自己擁抱軍國主義的私心。他的論述深受日本軍部激賞，甚至還被列為軍人必讀的文章，就毫不令人意外。所以，理論應該是自己的生活態度，但在此之前，應該先誠實的面對自己內在的私心與執念，否則遺害不盡。其實，到今天日本禪宗還是與武士道緊密的結合在一起，並沒有因為二戰而有大幅的改變。因此，在未來我們說不定還會如鈴木大拙所說的，不小心再一次以敵人的身分出現，並且「自己把自己變成了受害者」，或如紀傑克對此的戲謔性改寫：「自己又把腦袋撞上了武士的劍鋒」。

蕭：接下來我要問的這個問題，是跟你早年關於理論的「立言」有關的。你曾在《中外》的版面上呼籲，我們不應自陷於歐美理論思潮的

被動接受者與引介者的角色，而應積極尋求在地理論知識的「利基」(niche)。你如何看待、評估這些年來台灣學界在理論知識在地化的發展(or the lack thereof)，以及我們過去與現今的「利基」？有曾經發展出這樣的東西嗎？

廖：我覺得有人努力過，或者正在努力，就像說那些台灣有些研究儒家的學者是……

蕭：楊儒賓嗎？

廖：對，我覺得他們這批人是有在嘗試，而且我覺得方向也是對的。像我自己對氣的體驗，就很能呼應他們的研究。氣論幾乎是整個中國傳統最根本的一環，因為他連接了所有東西，包括儒家、道家、中醫藥，氣功、中國武術，易學、斗數都連在一起。在以前氣就是nonsense，我們會認為它是nonsense是因為我接受一套純西方，或純bourgeois modernity的教育，所以我們不可能認為這種東西是存在的，就像說現在整個西醫還是沒辦法接受中醫，即使你現在把它納入學院裡面去教了，但它還是不可能成為一個真正的學問，或者只能把它變成一個非常西化的學問，到頭來反而喪失了中醫的精神。但很多時候你又因為太身在其中，而陷入兩種極端：要不然就根本看不到它的特殊性，要不然就認為它完全跟別人不一樣。但我們需要的是是一種兼得的能力和持平的態度。一方面，我們能看到傳統的特殊性，另一方面也能看到它與當代思潮的可連結處。這樣才能有真正的在地連結。但要中西兼治相對是比較難的。你想想看，像Deleuze讀Spinoza，那就是西方傳統的一部份，語言也非常接近，但我們卻需要跨語言、跨文化。但是，正因為我的視野是比較的，我們才有可能超過西方。真的要找我們的利基就是要必須從這裡面去找，因為沒有一樣東西是可以從零開始，我們如果能跟我們的傳統做銜接，我們就不再是矮子，而是站在巨人的肩膀上。

你曾在去年《中外》九月號的訪談版面提到韓國人對Deleuze的喜好，從某種意義上來說無可厚非，也就是說他們找到了當代理論跟他們的傳統可以銜接的點。但這不是最終的目的，最終的目的是發展出巨人

與巨人對話的能力來。我們現在這不叫對話，只是亦步亦趨、全面地接收而已。所以，某種文化資產上的銜接是絕對必要的，就看你能夠找到什麼。其實儒、釋、道三家都有很多東西可以再創發(reinvent)，而 folk beliefs 裡面也有不少東西有這樣的潛力。像氣功這種比較介於純粹 folk beliefs 跟道家哲學之間、可以稱為 body cultivation 的這一套 discourse，更是有大學問在裡面。這一套東西跟道家哲學是有關係，但又有自己的一套。因為傳統哲學的道家，真的滿唯物的，很像 Deleuze 的 machinic vitalism，但是如果你進入到像氣功的層次的時候，雖然氣的運行看起來是非常的 materialistic，可是，當氣功師父提醒徒弟們不要在旅館裡面練，因為旅館房間不乾淨的時候，這就跟 philosophical Daoism 有差別了，這就屬 folk beliefs 的範圍了。Folk beliefs 看起來純屬迷信，可是如果用 new materialism 的方式來處理的話，民俗文化就很難說不是一個議題。以前很多現象的解釋都是「心理作用」，但現在我們都說心理作用是個物質的 process，比如 affect 原先毫無疑問的是心理作用，但它事實上是物質 process。又比如台大前校長李嗣涇和台大園藝系做過一個有趣的實驗，首先把一個圓形的花圃分成兩個半圓，一邊種一種植物，結果兩種植物都會入侵到對方的半圓裡，中間的界線後來就模糊掉了。另外一個種法是把圓形花圃以太極圖的道式種先前那兩種植物，結果太極圖的邊界卻能永遠維持不變。所以，這裡面是有一些現在還沒有辦法解釋的 materialistic 的東西在那裡。

蕭：沒辦法解釋它，可是好像就已經找到開啟宇宙的鑰匙。

廖：對，但這個東西是 materialistic 還是 spiritual？很難這樣去區分。他還有更多奇怪的實驗我們就不談了，我只是隨便舉一個例子，這是比較容易理解的。我們的傳統裡面有太多的資產可以再創發，可是我們要找到語言來闡發，但目前我們必須要用西方的語言，但他們的語言已經快成熟到可以來說明許多以前無法說明的事情。

蕭：所以 theoretical vocabulary 是有問題的。

廖：我們的 niche 可以說是在那裡等著我們去開發。第一，就看我們

有沒有個這個 awareness 去認識到這些資產的存在。第二，有沒有這個膽子針對這些資產給予再創發。我覺得大部分的人也都在做安全的事情，有這個 awareness 也不會想碰這個東西。

五、理論的間隙／間隙中的理論

蕭：與西方學者相較，台灣鑽研理論研究的學者當中有不少人在常見的理論知識系譜位置上有多重的身分及非典型的跨越(或位移)。你當初在《中外》倡議引進廣義的文化研究，現在如何看待兩者的區隔？你橫跨精神分析與德勒茲哲學這兩個似乎基本假設非常不同的學派，對你個人而言是智識軌跡上自然的發展態勢，還是有自覺的選擇？如何去回應有些人相關的疑慮？此外，由於你除了學者之外的多重身分，亦經常涉足非學術的場合，我也想要問你有關「理論」滲透到其他論述與生命層次之可能性的問題。

廖：關於拉岡跟德勒茲的跨越或連結，我在《中外》今年三月號發表的那篇文章裡面做了應該算清楚的回應。這兩者本來就是可以連結的，只是一般人不了解。研究這個的不了解那個，研究那個的不了解這個，就以為這兩者大為不同。但後來像 Levi Bryant、Dan Smith 他們都做了釐清了，所以這部份的連結其實沒有那麼困難。我之所以會跨越的原因完全是跟我自己的體驗和追求有關係，因為我對拉岡最後不願直接去碰觸的東西其實很感興趣，但是我也了解拉岡作為一個 psychoanalyst，或者一個 psychoanalysis 理論家，他會怎麼樣去看待 the real 潛在的 destructiveness。從這角度來說當然德勒茲是樂觀很多，他沒有那麼地在乎 the real 在沒有任何規範的情況下是一個什麼樣的狀態。但無論如何，我把不同的理論家放在一起，絕對不是這樣這裡抓一點、那裡抓一點，看到有點相關就隨便連結。而是一定要找到他們可以互補的所在。如果他們是完全一樣就不需兩個一起用了，兩個一起用或三個一起用的原因，就意味著他們在我處理的議題上，可以互相補足。更落實下來講，或層次更深一點來講，就是把理論的探索視為一種生活態度的問題，不

同理論的整合是為了能構成一個完整的outlook。這些理論的接觸跟吸收，最後都必須要能夠整合到那個outlook裡面來。我沒有辦法說今天講這一套，明天講那一套，而這兩者是衝突的。最終而言有一個比較本體的關懷在那裡，所以我會認為我生的時代還滿適合我的。現在如果剛好在新批評勢頭上的話，我會覺得滿無聊的，雖然說那基本功也是非常重要的，我們喝新批評奶水長大，不能吃水果不拜樹頭，但我沒辦法一輩子只做那麼淺層的東西。

此外，德勒茲的思想有一部份跟西方的傳統是很不搭的。我們都是受西方的傳統訓練，所以沒辦法真正抓到他的竅門，等到我做了氣功之後才對他那些 nonsense 豁然貫通。我覺得這就可以再次連接到我們剛剛講的生活態度的問題，理論就是一個生活體驗，沒有生活體驗，我沒有辦法了解這個理論（也許我比較笨吧？）。但是，回過頭來這個理論會再影響到或強化我的某一方面的態度或走向。我在練氣功之後才了解到什麼叫做body without organs，那種去組織化的狀態是什麼樣一種狀態。那種狀態既不是睡著的狀態，也不是我們平常清醒時的狀態，而是介於這兩者之間的狀態。在沒有做氣功之前完全不認為這些是可能的。這種認知或能力不會只是做氣功的特別場合才用上的操作，而是要變成生活態度：當我面對所有議題的時候，這都會是我的本能的一部分。可是這當然不是純粹把它當成工具，兵來將擋，水來土掩，這個議題來我用這個武器，那個議題來我用那個武器，而是一個integrated outlook、而且不斷地在自我檢討的一個過程。有些人接受理論到了一個階段就覺得夠了，新的就不再接受了，因為他認為自己已經得到一種完足的人生觀。但我不認為有這種可能性，做理論不是信教，信到了真神就獲得了平安喜樂。

接下來回答你有關移位、不同的位置的問題。這部份則明顯地與「匡時弊」比較有關係。回答這個問題要回到我碩士班的時候。碩士論文我寫的是美國猶太裔作家，對猶太文學和猶太文化的研究給了我非常重要的啟發。猶太人自認是選民的信念，加上Holocaust形成了一個令人

眩暈的paradox。選民居然遇到這種遭遇，不管從匡時弊或究天人的角度，都很值得思考。西方很多談理論的學者要從Holocaust談起，可以說是良有以也。我原先對海外華人和少數民族一直都很感興趣，就是因為他們都處在一種比較邊緣弱勢的狀態，而且他們又具有很多元的面貌。碩士論文寫猶太人算是這種關懷的一個總結。簡單講，我對於體制對邊緣及弱勢的壓迫有特別的關注。這並非一定要是什麼邪惡的體制才有的現象。比如Weimar的體制是當時世界上最進步的一種，怎麼樣從一個那麼進步的體制會冒出一個希特勒來？這是一個沒有任何人想得到的發展，但是所有世界上的這些所謂體制壓迫的disaster都沒有人會預期到。比如文革，誰會預期到中國會出現文革這樣的狀態？或說日本變成軍國主義，有誰會預期到嗎？因為日本原先是個很左的社會，戰前戰後都很左。很左的社會為什麼突然間讓右翼的這樣完全地主宰？日本教師學會（日教組）到現在都還非常左傾，戰後在他們的影響下一度大部份小學都不唱國歌，因為那是軍國主義的象徵。所以，這樣的社會怎麼會變成帝國主義的國家？所以，我對於體制壓迫時常思考，這也是讓我廣泛接觸理論的原因之一。對弱勢的關心更早表現在我對中國文字的改革熱情上。我以前曾經是一個非常狂熱的文字改革的支持者，除了拉丁化這一步我會猶豫之外，所有文字改革方案我都有興趣了解，而且我比所有這些方案都更激進，只要它看起來像漢字，怎麼改我都能接受。因為，我認為這對於民眾啟蒙是非常關鍵的，因為中國文字太難了。

後來到美國唸了理論之後才覺得昨日總總譬如昨日死。我覺得以前那一套太受十九世紀的邏輯影響，是一種沒有意義的utopia。這些經驗讓我對政策的思考相對容易，但我從來也沒有想到自己會成為「政治人」。當初我只是在馬英九第一次選市長的時候，被請去寫文化政策。最初我並沒有答應，因為我不想被染色。而且那個時候國民黨沒有moral high ground，民進黨才有，所以一旦沾上，如何再維繫自由派學者的身分？更讓人無法坦然答應的是，政策白皮書有可能只是選舉時的化粧工具，選後未必會真的實踐。後來是因為有馬本人承諾會掛在市政府的網

站，每兩個禮拜檢討一次進度，而且我表明會完全從一個文化研究學者的角度寫，不會為政黨考量有任何的保留，對方也接受了，我才同意執筆。後來馬市長第二任的時候，我擔任局長也是個意外。文化局是一個新的單位，是我的政策白皮書中提出之後才成立的。除了是新單位外，文化局還被認為很輕鬆，所以很多人推薦人選。馬市長大概是為了避開壓力，所以用「文化不為政治服務」的理由想出一個遴選的點子，第一任龍應台和第二任我都是這樣產生的，而不是由馬市長直接任命的。雖然選到我，可是我在當系主任，才做一年多，也剛選上比較文學學會理事長，所以一開始我也婉拒了。本來是很堅持不去的，後來是跟劉毓秀聊起來，她認為這工作不會有政治色彩，這才讓我放心很多，而我後來也覺得既然政策是我寫的，而且是以八年的跨度寫的，何妨我自己來做做看。

我記得我赴任之後，《破報》曾來訪問，單刀直入地就問：你原來是一個很有批判性的學者，現在來當官，有沒有角色上或內在的衝突？你到底怎麼 reconcile 學者與官員這兩個身分？這兩種身分乍看是覺得有衝突，但實際上不應該有。大家都認為 governmentality 是針對多數，或政策是要為多數建構，這是完全錯誤看法。政策就是要為扶助弱勢跟少數，而這也就是文化研究基本出發點。這種說法一般人都覺得有悖於常識，但其實道理非常簡單，這就牽涉到我們剛剛講到 newness 如何產生的問題。Newness 的產生必須靠弱勢跟少數，因為弱勢跟少數對現狀不滿才會希望改變。主流過得那麼舒服怎麼可能對現狀不滿？所以如果政策能讓弱勢跟少數的聲音被聽到，甚至於能夠有機會轉化成政策的話，這個時候對社會整體是有裨益的，等於為社會整體重新找到活力，找到改變的可能性。這跟我作為文化研究學者的立場是非常清楚地連結一致，沒有任何的抵觸的地方。但是，一般的迷思就是政策是為多數人，好像少數人是可以忽略的，其實多數人並不需要特別有政策去照顧，都可以過得很好，但是少數與弱勢雖然有變革的潛力，如果你不去聽他的聲音，甚至於讓他的聲音有機會變成一個力量的話，這個社會就不會改變，不會改善，其實道理是非常簡單的。所以，對我來說，走到那個位

置是個偶然，但這個偶然提供了我一個實踐的機會。到底我整個跟文化相關的思考是否能夠實踐？文化研究的激進思考，有沒有可能進入 governmentality？當然另外一個是能實現多少，因為不是只有你一個人在做，其他的局跟處可以是助力也可能掣肘，你怎麼學習在實踐的過程裡面保有最大的可能性？你不可能百分之百做到你要做的，但是你要讓什麼、怎麼讓？這時候就有一些更需要能夠去探索的地方，也就是你怎樣去 navigate、去 negotiate，這就不是我們做理論用想的就可以想出來，實際上操作是很複雜的。當然最後還是可以回頭去 theorize，而這真的是一個 theorize 的好機會，文化政策是一片蠻大的 uncharted waters。

蕭：我覺得廖老師你應該寫這方面的文章，因為沒有幾個做理論的學者接觸過你這種經驗。我很期待你在這方面的文字，因為若沒有人在其間做連結，這兩邊可能永遠都不會有接觸、對話的機會。

廖：早該寫了。

蕭：我有注意到，其實你剛剛已經不只一次提到自己「作為一個文化研究學者」這樣的自述。由於你之前也曾跟我謙稱你僅是一個「理論親善者」，我要詢問文化研究跟理論的分野的話，就從這邊來問好了：你覺得對你個人而言，你比較容易接受文化研究學者這個身分或標籤嗎？你的 preference（不管是「做理論的」還是「做文化研究的」），跟你對理論的態度及想法有什麼樣的關聯嗎？

廖：剛剛只是順口講了……

蕭：那是你的 unconscious 在說話。

廖：當時是《破報》的人在問我，我當然用這個方式回答。作為一個文化研究學者和理論研究學者之間其實是沒有衝突的。我並不能說自己是個很典型的文化研究學者，而且我也很清楚意識到其實不少文化研究太像新批評，就只是文本操練。拿個文本來分析一下就是文化研究的話，不難吧。我想這中間應該不需要有什麼嚴格的分野。

蕭：不過這類的區分在學術建制裡面是已經形成的了，相當程度上也複製了歐美學界，至少是跟英國、美國的英語系學術編制看齊。當然

這兩邊不是說完全不會有交集，但是你也知道一些西方的文化研究學者對所謂「做理論」的看法……

廖：有意見，我知道。

蕭：而這其實也反映在我們這邊一些文化研究學者對所謂「做理論」的一些看法。

廖：我們這邊基本上把做文化研究跟做理論的混在一起，所以外文系就只有兩種人，做文學的跟做文化研究跟做理論的。在英國則是非常明顯的，做文化研究跟做理論是有差別的。美國文化研究比較偏文本操練，不像英國那樣。我只能說文化研究也許可以算是我的研究的出發點吧，粗略講就是比較有批判性，所謂的批判性就是具有一定程度的 *intervention*，但這到底能夠做到什麼地步，能夠擺脫新批評的限制到什麼程度，我都不敢說我做得如我自己的期待。我們以文學或文化為文本做文化研究的人，還是有其限制；我們做的並不是社會科學，可是做社會科學可能常常太沈溺在 *data* 或 *statistics* 的 *empirical studies* 裡面，不如我們的距離稍微遠一點。我們比較稍微能夠抽離一點，但是我們的弱點當然是對脈絡的掌握能力，不見得有做社會科學的那麼好。但這不必構成一個問題。至於「做理論」是什麼意思？

蕭：對，這是個問題。

廖：你可以只做理論嗎？我覺得研究哲學的學者與哲學家的差別是我們可以參考的座標。像 *Deleuze*，他也寫過博士論文，但他就不是一個學者而已，而是一個開創思想的人。我覺得做理論的人是不是要對自己有這樣的期許，要做一個能開創的人，而不是理論應用者或研究者而已？因為一個哲學學者，可能兼治很多家，但是他教課時一定說我現在教康德，我現在教 *Spinoza*，現在教一個議題，綜合各家的學說……

蕭：對啊，如果哲學就等同於理論，就不用再講理論這個詞了。

廖：但是理論本身有一個 *agency* 在那裡，這個 *agency* 跟 *originality* 有關係，而這個 *originality* 還有點 *socially engaged* 的涵思。所以我個人對做理論這個說法有點惶恐，是因為我對它期待很高，做理論的人應該是思

想創建者。當然，我想我們每個人都有可能一定程度做這個事情。在運用理論的時候，甚至引介理論的時候，都可能在創造，引介本來就已牽涉到reinvent，在翻譯的過程裡面就會reinvent，更不用說在整體的引介或應用的時候，不reinvent是沒辦法操作的。我想我們有翻譯經驗的人都知道，我們一定會在翻譯過程裡面創造一些新的東西出來，當然一定程度也把在翻譯過程裡面一些翻不過來的東西放棄。當然，如果從niche的角度來說，我覺得每個人都有這個期許，就像做出新的理論來，但是有些時候我們看到是那種比較豆丁文人的，就是在細節上不斷地去追求subtlety，然後整個東西越來越rarefied，可是像拉岡這種理論家雖然也喜歡故弄玄虛，可是他很powerful，絕對不是豆丁文人，豆豆跟丁丁的理論操作方式我覺得不是我們需要的。要reinvent，向度就要大一點。

當然，誰都可以說我的研究做到這裡就好了，我覺得也無可厚非。這還是跟怎樣面對理論有關：你把它當做intellectual game還是人生態度？誰可能在五十歲的時候就徹底地究天人之際了？這一定是一個持續不斷的過程。社會改造有時候會受阻，但是天人之際這部份是不會停止的。而且前面提到過，究天人之際這部份做得好，也是可以回過頭來再回饋到社會改造。理論作為一種生活態度應是所有做理論的人必備的修為，而不是我個人特別的癖好；我的理論就是我的人生觀，不是我做研究的工具。這樣的話，sense of wonder就會源源不斷，而且層層向上貫通。我在因為做氣功而了解Deleuze的剎那，感受到的真是一種ecstasy。一切都在突然間發生了，那個時刻一出現，很多孤立的事情就這樣串接起來了，人生、世界就有一個頭緒。但這並不意味著我獲得了一個關於人生的完整的解答，而是開始有個頭緒可以進入另一個境界，而境界的開展是沒有止境的。