

# 設想台灣人的華語語系觀點： 關於「中國」和「共同體」的提問

鍾秩維

國立臺灣大學台灣文學研究所博士候選人

## 中文摘要

本文寫作的主要企圖為思考台灣文學與文化研究在面對晚近興起的華語語系研究時，可能的知識立場與介入角度。一方面，華語語系論者對於「中國／性」的重新界定、評估固然與本土論的台灣文學史觀頗為契合，而有相互闡連的可能；但另一方面，作為發軔於北美學術場域的理論，華語語系的概念未必可以完全適用於台灣的現實，而這一縫隙也就是在地學者參與辯論的切入點。本文首先衡量後殖民派的華語語系和台灣研究者將「中國」二元對立化的洞見與不見，而與此相對地，藉由連結王德威後遺民視野的華語語系論述，及其所謂「衍生的美學」，本文提出「衍生的中國」，嘗試更複雜化華語語系文學展現的身分與風格問題。再者則借用陳培豐對於中國文化在一個名為「台灣」的詮釋共同體內部其之受容現象所做的發人深省的分析，加以思考台灣所體現的華語語系文化，它吸收、重新組構中國性的非身分政治的方法。而最後，本文援用當代義大利思想家阿岡本從「獨一」(singularity)與「任何」(whatever)彼此曝現(expose)，而非代現(represent)，的角度所展開的共同體思考，期待能

夠更激進化王德威與陳培豐的提案，真正締造一個本體內建著複數，而同時具反身性的「台灣·華語語系」共同體。

關鍵字：華語語系研究、台灣文學本土論、共同體、身分／認同政治、王德威、陳培豐、阿岡本

# **Envisioning Taiwanese Sinophone: Some Reflections on “Chineseness” and “Community”**

Chung, Chih-Wei

Doctoral Candidate,

Graduate Institute of Taiwan Literature,

National Taiwan University

## **Abstract**

This paper seeks to reflect upon the many possibilities to approach Taiwanese literature and culture under the development of Sinophone studies. On the one hand, since Sinophone studies attempts to reevaluate the multiple discourses on “Chineseness,” it allows many Taiwan scholars to reevaluate the relationship between Taiwan and China while redefining what is “Taiwanese identity.” On the other hand, Sinophone studies, as a concept evolving in the academic field in North America, may not be an applicable concept while it is adopted in the study of Taiwan. How applicable is the Sinophone paradigm in the study of Taiwan has yielded much scholarly debate. This paper attempts to engage into this discussion through evaluating the blindness and insights shown in works advocating Sinophone studies and those promoting localism in Taiwan. Inspired by David Der-wei Wang’s Sinophone discourse and his “post-loyalism,” this paper proposes the concept of “derivative China” which

complicates the numerous identities and styles found in Sinophone narratives. This paper also seeks to probe into the concept of “Taiwanese interpretative community” coined by Pei-fong Chen, which is closely related to the transmissions and transformations of “Chineseness” in Taiwan. An investigation of this concept allows us to expand our understanding on Sinophone culture in this island where serial colonialism occurred. Furthermore, this paper would borrow Italian theorist Giorgio Agamben’s thoughts about “community” in order to envision a more radical Taiwanese Sinophone. Building in particular on the basis of Agamben’s elaborations on “singularity” and “whatever,” this paper proposes that Taiwanese Sinophone community should view the relationships between different identities as “exposure” rather than “representation.” Only in this sense, Taiwanese Sinophone community would indeed be a community that embraces plurality and reflexivity.

**Key words:** Sinophone studies, Taiwan literature, community, identity politics,  
David Der-wei Wang, Pei-fong Chen, Giorgio Agamben

# 設想台灣人的華語語系觀點： 關於「中國」 和「共同體」的提問

## 一、前言：反（思）中國性

華語語系研究（Sinophone studies）乃是新世紀前後在北美現代中文文學研究界興起的新議題，其主旨在於重新界定中國與離散華人社群兩廂錯綜複雜的關係；而隨著華語語系的相關提法接連譯介到台港等地，立刻也引起在地學術界廣泛地注意，一時辯論四起。然而以台灣學界的情況來說，目前的討論似乎比較偏重在主要理論家，特別是史書美和王德威<sup>1</sup>，對待「中國」的立場孰是孰

---

<sup>1</sup> 相關辯論已經非常多，晚近的一次可見王德威、史書美，〈「華語語系與台灣」主題論壇〉，《中國現代文學研究》第32期（2017年12月），頁75-94。而審查人之一質疑，自從華語語系研究被引介到台灣以後，本地學者業已據此生產出為數可觀的論述成果，何以本文仍執意回到史書美與王德威的理論辯難。的確，晚近如王萬睿、林芳玫、高鈺昌、高嘉謙、陳芷凡與詹閔旭等以台灣為基地的學者，都挪用了華語語系的觀念而對各自關注的族群（如福佬人、馬華與原住民族）或者地域（如台灣、金門和香港）之文學與文化生產、乃至交流，提出精彩的批評意見。然而與此同時，其人論文的理路，不約而同地，大抵都會回到王德威與史書美對於華語語系應該如何界定的異議上。比如林芳玫雖以巴代小說為討論對象，但她核心的問題意識實為探討史、王孰為「眾聲喧嘩」、孰為「眾生宣華」，而這歸根究柢，亦即王、史對於「華語語系」的屬性該以「語言」抑或「文化」來界定？「中國」所代表的是一種「殖民」形式或者「後殖民」情意結？這一系列問題的延伸。而同樣地，陳芷凡展示處於「台灣」、「閩南」乃至「南洋」之多重邊緣的金門籍南洋作家，其人如何透過「華語」作為文化資本來協商自我的主體（發聲）位置，所觸及的基本上也就是「反／離散」的能動性（agency）在何處能夠浮現的可能。而高鈺昌就著王禎和小說之「聲音景觀」所做的描述，想要闡明者依然可歸入「語言」乃是身分政治鬥爭的場域（史書美），或是文化藍圖衍生的所由（王德威），這一華語語系研究經典的母題。據此，本文認為，重回王德威與史書美的辯論，對於吾人釐清華語語系研

非上<sup>2</sup>，至於實際涉及方法論本身的介入仍有待發揮。本文因而期待能在方法上做直接的論辯，而對此刻當下最為難解的「中國」，以及衍生而來的在地的邊界如何界定的「共同體」(community) 難題做出回應。事實上，對於位置在中國以外的華語文學文化研究而言，「在地性」與「中國性」的關係一直都被熱烈辯論，不論是位置在台灣、香港、馬華或亞美的領域，研究者都對於離散華人社群的文學表現，在意識上，或日常實踐方面，游移於日常生活的在地及想像（乃至於耽溺）的「中國」二端間的複雜現象，做出深刻的脫／闡連（dis/articulation）反省。在這個意義上，晚近興起的華語語系研究一方面仰賴於上述各區域華人文史研究的成果，另一方面則進一步給予其更宏觀的全球性視野<sup>3</sup>。

而對於華語語系研究者來說，不僅在地如何受容中國性的問題依然重要，就連地理和政治上的大陸中國本身也愈形關鍵。可以說，儘管不同研究者關注的地區和主題大異其趣，但目前華語語系研究立論的問題意識從其根本而言，仍擺盪於主張在地深根而與中國脫鉤的「反離散」，或者強調想像另類的「中國」而介入它的「後遺民」這兩廂之間<sup>4</sup>。而史與王介入的方式容或頗有差異，然而

---

究的軌跡，或許仍為最有效的著力點。上述學者的說法詳見——林芳玫，〈「眾聲喧嘩」還是「眾生宣華」？《最後的女王》與華語語系研究〉，《臺灣文學研究集刊》第 21 期（2018 年 12 月），頁 1-26；陳芷凡，〈想像共同體的（未）完成：金門籍南洋作家的華語語系表述與反思〉，《中國現代文學研究》第 32 期（2017 年 12 月），頁 39-58；高鈺昌，〈以聲發聲的華語語系：王禎和文本中的台北聲音景觀〉，《中國現代文學研究》第 32 期（2017 年 12 月），頁 3-20。另外也可參考註 4 的引證說明。而在此所提及的華語語系難題後文也將一一解釋說明。

<sup>2</sup> 「中國」何所指錯綜複雜，學界目前習慣以 Chineseness，「中國性」或「中華性」，來區別不見得與中國大陸政權直接相關的「中國」文化符碼。增加一「性」字固然有其辨義的效果，但在實際應用上則可能遭遇一些表達的困難。比如當我們嘗試用「中國性文學」挑戰「中國文學」的霸權時，難免不知所云。有鑑於此，本文採取折衷的作法，在不適合直接以「中國性」稱之，卻又必須提起這個詞彙的情況下，於指涉地理或政治實體時直接表記以中國，而談及文化層次的影響力或視之為某種概念時則以加上引號的「中國」來表示，藉以稍做區別。而若該詞組本身就已具有「中國」實為一文化屬性之意涵時（如「華語語系的中國文化」），為求簡潔，不另加引號。

<sup>3</sup> 史書美，〈反離散：華語語系作為文化生產的場域〉，《反離散：華語語系研究論》（台北：聯經，2017 年），頁 28-51。

<sup>4</sup> 「反離散」的說法見史書美，同註 3；「後遺民」可參王德威，《華夷風起：華語語系文學三論》（高雄：國立中山大學文學院，2015 年）。對兩廂說法的演繹比如 Tan, E.K. 與 Chia-rong Wu——前者將場景設定在南洋，提出「翻譯的認同」(translational identities) 的說法，嘗試複雜化中國性於在地的表意；而後者則聚焦台灣，嘗試從「誌怪」這個來自中國的文類如何被在地作家挪用轉化，探討台灣含括的中國離散經驗；而在這兩個取徑不盡相同的研究中，「中國性」與「在地性」如何對話或對抗皆為重點。見 Tan, E.K.,

兩造環繞大陸中國而生的辯論及所反映的焦慮，顯示的固然是華語語系研究所置身的，在新世紀中華人民共和國「和平崛起」以後，透過「世界華文文學」強力收編全球華文文學生產的這可視為「新帝國」的當代政治情境<sup>5</sup>。

在這個意義上，即使史書美強調她提出的「華語語系研究不只是對中國中心主義的批判」，但中國無論如何似乎就是華語語系文學社群必須面對的最巨大他者<sup>6</sup>；而且在石靜遠（Jing Tsu）使用「文學治理」（literary governance）加以描述的，離散華人社群因為政治、經濟抑或文化等因素，不得不或志願地和中國（China）、中文／中國人（Chinese）保持交往的曖昧脈絡底下，中國性的問題勢必更為纏繞糾結<sup>7</sup>。易言之，在當代的時空情境中，平心而論，華語語系社群與中國大陸的關係幾乎不可能以二元對立的構圖化約解釋。而兩造複雜的往

---

*Rethinking Chineseness: Transnational Sinophone Identities in the Nanyang Literary World.* (Amherst, New York: Cambria Press, 2013). Wu, Chia-rong, *Supernatural Sinophone Taiwan and Beyond.* (Amherst, New York: Cambria Press, 2016).

<sup>5</sup> 如何運用「帝國」的相關理論來觀看、處理當代中國之於台灣的支配欲望可參 Arif Dirlik 著，馮奕達譯，〈殖民之後？：台灣困境、「中國」霸權與全球化〉（台北：衛城，2018年）。

<sup>6</sup> 許維賢，〈華語語系研究不只是對中國中心主義的批判：史書美訪談錄〉，同註 3，頁 223-244。其實回到華語語系研究本身的邏輯，不論在定義上側重語言（史書美）或者文化（王德威），都不太可能甩開「中國」。畢竟如同史書美強調的：「我們甚至不排除華語語系研究有一天會因為華語的消失而自己走到盡頭。」沒有了「中國」的成分，何來華語語系之謂？見史書美著，吳建亨、劉威辰譯，〈何謂華語語系研究？〉，《文山評論》9卷 2期（2016年 6月），頁 105-203，引文出於頁 118。因此，在〈有關華語語系研究的四個問題〉，同註 3，頁 54-81，這篇史書美澄清自己對於華語語系研究的立場之論文中，雖然史提議，在考慮「華語語系的批判觀點」時，「應該特別注意到它是一種多維批評，它的批判對象包羅萬象」（《反離散》，頁 63），因地（台灣、馬來西亞、北美）制宜（決定該批判的是華人、馬來人或白人的種族主義）。不過仔細檢證史書美所舉的案例——史扼要重述了對李安、劉虹和徐克的看法（《反離散》，頁 60）——以本文底下援作說明的《視覺與認同》對於李安的討論來說，批判的設想雖伴隨李安在台美兩地的跨太平洋流動而有所調整，但史之討論賴以展開的基質仍是其人對於「中國」身分、乃至文化的彈性使用。這種與中國性周旋的現象史書美稱之為「華語語系之為歷史」，她認為乃是一種不涉對錯的「歷史現象」，「沒有批判意識，只是客觀存在」（《反離散》，頁 61）。而現實中華語語系和「中國」的「對話」是不可能盡述，盡收眼底也非研究者的任務所在：「我們無法完全完全掌握它的多樣性，也沒有必要企圖全面掌握。」（《反離散》，頁 61）相對地，有志於華語語系研究的批評家要看重的是「華語語系之為理論」的議程。而根據本文以下的分析，這套議程，究其實質，與後殖民派反霸權的「對抗」邏輯分享著同樣的軌跡。在這裡，由於史書美給予「華語語系之為理論」高過「華語語系之為歷史」在批評事業上更高的位階，那麼儘管史聲明她的方法學必須建立在「歷史根據」之上（《反離散》，頁 62），但合乎理論的「批判」需求顯然更加重要。循此，似乎可以說，在史書美看來，批評家唯有「對抗」地解釋「對話」的現實，才算善盡義務。具體的論述分析詳後。

<sup>7</sup> Tsu, Jing, *Sound and Script in Chinese Diaspora.* (Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 2011), esp. Chap.1.

來在文學的場域尤其然——由於「中文」至今仍然是華語語系社群最主要的寫作語言，華語語系作家與中文所標誌的中國性或對話、或對抗的依違千絲萬縷——史書美具有濃厚後殖民派霸權批判色彩的華語語系論述對於「中文－中國（性）－中心 vs 華語語系／地方（性）／邊緣」之二分畢竟是抽刀斷水，在問題意識和實際現象之間有其力有未逮的空洞<sup>8</sup>。

比如《視覺與認同》的第一章〈全球化與弱裔化〉援李安為例<sup>9</sup>，加以討論作為第三世界公民的華語語系視覺工作者，如何在第一世界美國的市場機制下，表述既是台灣人（Taiwanese）國族主體（national subject）、亦為台裔美國人（Taiwanese American）少數主體（minority subject）的自我。史書美指出，李安早期的「父親三部曲」乃是「『國家的』（“national”）再現，是台灣全球化成功的典範，可以幫助提升台灣的國際形象。」（《視覺與認同》，頁 87）但是，她同時也指出，「李安影片中將中華文化（Chinese culture）作為族裔文化並將其弱裔化……」（《視覺與認同》，頁 89）在這裡，打上引號的國族終究遭遇了其文化所內含的中國性。於是我們不禁要問，李安代表的到底是什麼意義上的「台灣」國族？而如果中國性的習癖無法避免，則史書美的華語語系到底該如何看待這一內在於自我、卻理應被視為他者而加以排除的「中國」？

<sup>8</sup> 審查人之一建議本文更清楚地辨認史書美談華語語系的方法是否真可歸於後殖民派，畢竟就如在〈有關華語語系研究的四個問題〉一文中，史所主張的：「華語語系研究，事實上是超越後殖民論述的。」（《反離散》，頁 54）不過仔細推敲史書美的說法，在該文後來的舉證分析中，與其說史是要推翻後殖民研究的方法，不如說她更想要增益其之範疇。比如在說明「大陸殖民」與「定居殖民」是如何地不同於西方後殖民論述既有的宰制模式與解放議程時，史書美的重點不是放棄以「殖民」作為解釋歷史進程的概念，而在於強調中國與華語語系之間也有自己特殊的殖民型態。在這個意義上，後殖民繫於「語音」之上的身分／認同（identity）執著，遂也無法斷捨離。事實上，也就因為這一在思路上的親近，史書美才會借鑑後殖民的英語語系、法語語系研究，提出她所體認的「華語語系的觀念」——若然，無怪史書美自己都坦承華語語系研究只是「不盡然等同後殖民研究」（《反離散》，頁 54，強調為引用者所加），而非迥異於後殖民研究。至於史書美所舉的第三個華語語系的歷史進程「移民或遷徙」，雖然比較脫離「殖民 vs 被殖民」的解釋框架，但史在這部分的申論，嚴格來說，所側重的是批判學院內涉及資源分配、乃至學門劃分等的學術政治問題，對方法學未有特別深刻的著墨。換言之，在這裡呈現的許是史書美設想華語語系研究的現實脈絡，而不是理論淵源。相關理論梳理亦可見註 36。

<sup>9</sup> Shih, Shu-mei, *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific*. (Berkeley: University of California Press, 2007)；本文徵引的譯文參考史書美著，楊華慶譯，蔡建鑫校訂，《視覺與認同：跨太平洋華語語系表述·呈現》（台北：聯經，2013 年）。後文引述本書頗多，以下直接在引用處標記頁碼、章節。

就第一個問題而言，顯然地，作為外省第二代的李安，他在完成於九〇年代初期的「父親三部曲」中所再現的國族主體，與 1987 年解嚴後，台灣本土派如火如荼締造的國族主體，就內容而言，是難以直接等同的。這一歧出即使是史書美都必須承認：「對台灣觀眾而言，這三部影片是國族的建構，儘管這『國族』有時必須保持模糊，因為中國與台灣之間的關係在電影中混沌不明。」（《視覺與認同》，頁 90）至於如何看待這一剪不斷理還亂的葛藤，史書美可能會以在〈曖昧之不可承受之重〉一章提出的，區分中國境內的「中國文化」及中國境外的「華語語系文化」兩廂的差異來加以回答；亦即她認為，台灣應該效法東南亞或北美的華語語系社群，「承認其『中國性』僅限於文化傳統，而他們的本地文化不見得和當代中國的中國文化有必然的關係。」（《視覺與認同》，頁 184）簡言之，史書美強調，華語語系的中國文化早已經是在地實踐、轉譯的結果。

給予中國文化以在地的詮釋、抑或翻譯這類的說法，在台灣自有脈絡，而特別是本土論對於「中國（性）」的強硬態度，與史書美的立場看似頗為契合<sup>10</sup>。但是不論是受禮讚抑或詛咒，由於戰後台灣各方面都經歷澈底的「再中國化」，而且曾經是在國際上代表「自由中國」的政治實體，本土論文學史敘述預設的二元對立的「台灣 vs 中國」其之解釋效力勢必需要再精進。而這也意謂台灣的情況其實不盡相同於史書美提到的東南亞或北美的華語語系文化。處在東南亞與北美的華人的確具有一個不同語系的參照框架來形構其反離散的本土身分<sup>11</sup>，不過在台灣，以國語文運動為例<sup>12</sup>，如果我們記起柄谷行人在討論日本近代文

<sup>10</sup> 游勝冠，《台灣文學本土論的興起與發展》（台北：群學，2009 年）；而事實上，游在一篇批判中國學術圈「世界華文文學」討論的論文裡，即援用了史書美「反離散」的說法，見游勝冠，〈「研究方法論」之外：論〈華文文學是一種獨立自主的存在（2002.2）〉一文對中國華文文學研究的反思及其爭論的政治〉，「眾生喧嘩：華語文學的想像共同體國際學術研討會」論文，（中國現代文學學會、國立東華大學華文文學系、國立台灣文學館，2013 年 12 月 18-19 日）。

<sup>11</sup> 然而在這一問題上，有另一派的見解是認為維持華語文其實是對所在地的民族國家其單語霸權收編的反同化抵抗。以馬華為例，對與當地強勢的馬來語、馬來民族主義共處的其人而言，保持「說華語」其實有其介入當前此刻的政治性，不能全用「留戀原鄉＝中國」來以偏概全，見註 4，〈華夷風起〉一章。

<sup>12</sup> 台灣當然也存在原住民的南島語系，以及福佬和客家族群的漢語方言，更別說它們都與前殖民者的語言，比如日語，有過複雜的交流、混生。語言高度混雜原為台灣處境的現實，但它們都是錯過成為言文一致的「國語」的良機，而在藉由印刷資本主義加以催生、帶動的民族國家形構中淪為邊緣也是事實。換言之，假若討論的問題是民（國）族身分

學所顯示的現代／民族國家徵狀時，選擇「言文一致」作為重要的切入點，對於台灣（文學）較諸其他華語語系社群，更模稜地與「中國」纏繞的情況，就不難理解<sup>13</sup>。換言之，無論是禍是福，在所謂「遲來的後殖民」之情境中<sup>14</sup>，對於台灣的在地性如何對待中國性問題的討論，無法只透過史書美將華語語系文化與中國文化對立的二分法來談。

從台灣文學研究的角度出發，我們固然同情史書美重視在地性的立場。不過更重要的是，華語語系研究在研究方法上，究竟該如何更周延地看待台灣與「中國」糾葛迄今的歷史，而不只是一種認同政治的交心表態？而如果台灣的中國文學實踐果真形構了一個獨特的華語語系文化，那麼它的社會機制會是什麼？本文首先將藉由王德威與陳培豐兩位學者對於東亞現代初期的台灣人如何設想其身分／認同（identity）的研究來介入這個討論<sup>15</sup>——首先將透過王德威的華語語系論述，提出我所謂「衍生的中國」；再者則借用陳培豐對於「中國」文化在台灣的受容現象所做的分析，加以思考台灣所代表的華語語系文化，其內含的中國性與其構造的方式。最後，本文援用當代義大利思想家阿岡本從「獨一」（singularity）與「任何」（whatever）彼此曝現（expose）——而非特殊（particularity）與普遍（generality）互相代現（represent）——的角度所展開的共同體思考，期待能夠更激進化王、陳的提案，真正締造一個本體內建著複數、具有反身性的「台灣·華語語系」共同體。

---

的認同形構（identification），「國語」的主導性，它的霸權地位，絕非以多元或混雜就能輕輕帶過的。這也就是台灣人與台灣方言（vernaculars）從日治以來，面對國家國語的暴力，只能夠在同化中隱微抵抗，所謂「同床異夢」的根本原因；也是本文仍執意正面內建在吾人身分裡面的「中國」的理由。就如後文將嘗試主張的，唯有與之並列，或許才有踰越它的可能。相關討論見陳培豐，《「同化」的同床異夢：日治時期台灣的語言政策、近代化與認同》（台北：麥田，2009年）；《想像和界限：台灣語言文體的混生》（台北：群學，2013年）。

<sup>13</sup> 柄谷認為在日本，言文一致的推行與國家现代化的工程互為表裡，文學遂因而是最能夠反映日本、乃至東亞，其現代性與民族主義怎樣複雜交錯的象徵形式，見柄谷行人著，吳佩珍譯，《日本近代文學的起源》（台北：麥田出版，2017年），頁21-106。

<sup>14</sup> 劉亮雅，《遲來的後殖民：再論解嚴以來台灣小說》（台北：臺大出版中心，2014年），頁5-19、276-285。

<sup>15</sup> 陳培豐提出的「殖境地漢文」本屬這一範疇殆無疑義，然而王德威的「後遺民寫作」同樣以1895作為台灣現代民族經驗的起點這一事實似乎較少被注意到，詳後。

## 二、文化的·詮釋的·將來的：處在差異中的台灣人共同體想像

王德威是史書美以外討論華語語系的另一重要論者，目前直接討論華語語系研究的文章結集成《華夷風起》一書<sup>16</sup>，不同於史書美鮮明的對抗大陸中國的立場，王德威更強調華語語系如何重新界定何謂「中國」的可能性，而王德威提問何謂中國的靈感和角度，很重要一部分來自於葛兆光<sup>17</sup>。在《宅茲中國》一書中<sup>18</sup>，葛指出，晚近許多解構「中國」的論述興起於中國以外的像是北美、日本與台灣的研究場域，這些研究批評被漢人民族主義後設出來的，延續而且單一的中國歷史圖象，從其後現代歷史學的視角來看，完整的「中國」原本就是被發明的子虛烏有。葛兆光認為，這一些論者在某種程度上或許言之成理，但這一類論述卻也都是位置在特定政治意識型態上所做的發言。作為中國的歷史學者，葛兆光經由爬梳史料而主張，若以安德森（Benedict Anderson）「想像的共同體」（imagined communities）的概念來分析，「中國」固然是現代民族主義的發明；然而「在文化意義上說，中國是一個相當穩定的『文化共同體』，它作為『中國』這個『國家』的基礎……是相對清晰和穩定的……」（《宅茲中國》，頁 32）亦即經由文化，葛依然強調中國有其內在一以貫之的歷史線索。

嚴格來說，葛兆光似乎誤解了安德森想像的共同體的談法。對於安德森而言，民族（nation）和國家（state）指涉的分別是現代國家在文化及政治上不同的締造工程——國家意謂的是領土、是政權的實體，相對地，民族則是出於，合理統攝原本散布在國境中的多元族群彼此異質性的需要，而編織的具有連貫的起承轉合的線性論述；易言之，乃是以國家之名，始造就出內部同一、連綿不絕的民族想像<sup>19</sup>。在這個意義上，葛兆光念茲在茲的「中國文化共同體」，弔詭地，即為他所加以反省、甚至反對的民族主義論述的產物。然而若不斤斤計

<sup>16</sup> 後文引述本書頗多，以下直接在引用處標記頁碼、章節。

<sup>17</sup> 王德威在三篇談論華語語系的文章裡，都引述了葛兆光的見解。

<sup>18</sup> 葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（台北：聯經，2011年）。後文引述本書頗多，以下直接在引用處標記頁碼、章節。

<sup>19</sup> Benedict Anderson 著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（台北：時報，2010年），頁 37-92。

較於這一宣稱理論上的矛盾與顛倒，在這裡，葛兆光的說法反而顯示出某種足以解構「中國」的基進性——如果說所謂中國文化共同體，或葛所謂「傳統中央帝國意識」（《宅茲中國》，頁 28），總已經帶有民族主義的想像，那麼譬如中華民國與中華人民共和國等由漢人所締造的現代民族國家，其所懷抱的終究也只是各自的中國夢——這些彼此競爭正統詮釋權的政治體，事與願違地給予了「中國」複數的可能性。那麼問題就是，這一可能性的歷史、美學和「共同體」的構造方式分別是什麼？以下將以兩小節分別申論。

### （一）衍生的美學、後遺民與華語語系論述：

我認為，王德威的華語語系論述是在愈加自覺到想像的共同體建構的性質這一基礎上，挪用了葛兆光論述中的縫隙，而對共和國史觀底下的文學詮釋加以穿透<sup>20</sup>。在王討論華語語系的三篇論文裡，皆引用了葛兆光的論文，藉以主張「中國」在不同歷史脈絡裡流動而且繁複的多音複旨。更進一步地，王德威的討論將中國闡連以其外的華語語系社群，而王論述的要旨均在於提醒，位置在全球化的當代情境底下，研究者宜更加寬闊而靈活地思考華語語系和中國大陸互相眾聲喧「華」（Sino-glossia）的交錯或交鋒。

但更重要的是，王德威對於葛兆光宣稱的實存的中國文化共同體，其實也抱持著某種同情：

「國家」與「文學」原本就是二十世紀以來由西方引進的政治、審美建構。……但作為文學史的觀察者，我們總必須將研究對象再歷史化；我們毋須把中國當作鐵板一塊……。而應先詢問所謂「中國」，是主權實體、是知識體系、是文明傳承、還是民族想像？或甚至是欲望愛憎的對象？我們也不必將「文學」化約為簡單的西方文類表現；「文」的思維

<sup>20</sup> 可參見《華夷風起》中〈根的政治，勢的詩學〉第四節有關「空間(spatial)／位置(positional)的政治」的討論與對於「根」的國族想像的反省；以及〈華夷風起〉第貳節鋪陳後遺民觀點的段落。

與表徵在中國文明裡有複雜的傳承，不宜輕易帶過。（《華夷風起》，頁30。強調粗體為引用者所加。）<sup>21</sup>

從王德威要我們辨析「中國」何所指的系列選項中，可以見出在他而言，民族國家式的建構只是其中之二——主權實體和民族想像——在這之外的「中國」還有其他可能的表現形式——知識體系、文明傳承、或者欲望愛憎的對象——尤其是知識體系及文明傳承二者，放在王所借鏡的葛兆光的觀點來看，中國這一文化共同體自有其脈絡。於是王德威才提出「『文』的思維與表徵在中國文明裡有複雜的傳承，不宜輕易帶過」的這一呼籲。王的華語語系論述所商榷的，因而不僅是中華人民共和國的文學史樣本，也是過度執著於帶有強烈現代國族立場乃至忽視文明自身其他可能向度的，譬如史書美版本的華語語系論述。

然而就如前述，現在所謂中國的文明傳承很可能是直到現代民族主義以後，始被發明的建構物；至於知識體系，對於現代與前現代知識在結構上斷裂性的差異，學者如傅柯（Michel Foucault）的論述已深刻闡明，而中國的現代知識固然無法完全自外於這一結構。熟諳後結構與解構理論的王德威自然不會不注意到，中國文化自有其「傳統」這一主張的現代性弔詭。我以為，王德威的華語語系論述中最具理論企圖的概念「後遺民寫作」就是針對這一矛盾的應答。

對於後遺民這一概念較為完整的討論，初見於王德威在2007年出版的《後遺民寫作》<sup>22</sup>。在導論性的〈時間與記憶的政治學〉及〈後遺民寫作〉二文中，王德威以台灣文學史為討論對象，選擇了三個現當代台灣國族認同劇烈解／重構的轉捩點——它們分別座落在乙未割台、四九大分裂以及解嚴後——而剖析發生於其中的後遺民潮。在這個意義上，「乙未割台」儼然是一則關於台灣人創傷的寓言，它完而未了，反覆在本島被壓抑的歷史中重返、重複（repetition）。簡單來說，較諸宋元、明清之際的前現代遺民，乙未以降的後遺民位置的乃是一前所未有的現代情境。在這個意義上，當林朝崧、余光中乃至朱天心等寫作者以各自的千姿百態緬懷、述說「故國」的同時，他／她們也如同孫逸仙及毛澤東者流的

<sup>21</sup> 而在這一段落，王即引用葛兆光以支持其論點。

<sup>22</sup> 王德威，《後遺民寫作：時間與記憶的政治學》（台北：麥田，2007年）。後文引述本書頗多，以下直接在引用處標記頁碼、章節。

政治人物，置身在建構「中國」民族這一華路藍縷的隊伍之中。後遺民遂得以視為一種現代民族主義的徵狀。而也由於在現代的情境底下，「中國」早已非前現代意義完足的王朝與宗教共同體，而是複數的華語語系地方各自表述的想像的本邦，這一欲望對象的匱缺 (lack)，致使後遺民的寫作，用佛洛伊德的話來說，必定是一次又一次在哀悼 (mourning) 與憂鬱 (melancholia) 兩端點間往復的遊盪；而用王德威自己的話來說，後遺民描述的興許為游移在「一個時代 (前現代中國) 的完了」和「一個時代 (前現代中國) 的完而未了」之間，關於遺「失」、「殘」遺、以及遺「傳」的，既與國族連帶、亦涉及自我的，主體形構過程。

倘若從後遺民的視角觀察華語語系文學，則無論根於在地的華語語系如何旗幟鮮明地反離散，其結果反而弔詭地呈現與中國的「鬼魂」對話的「勢的詩學」<sup>23</sup>。而當這一錯綜的心理情結表現在尤其小說的情節時，或許可以使用王德威在討論另一前現代和現代交錯的時間點，晚清的小說文本時所提出的「衍生的美學」(derivative aesthetics)，加以觀察及解釋<sup>24</sup>。衍生的美學是王德威在討論晚清「狎邪小說」時建議的分析概念；狎邪小說為一種講述男女乃至男男在歡場上的異質戀愛的次文類，在新舊秩序更迭的世紀末中國大放異彩。王德威主要舉魏子安的《花月痕》為例，認為箇中展現出一較諸本體 (花月)，更重視殘缺 (痕) 的，他稱為衍生的美學的特殊審美傾向。而這一傾向固然受到晚清時代氛圍的影響——處在內憂外患之中，初進入現代的小說家將不堪的當下此刻與先前輝煌的「中國」文明進行對照，而有了時不我予的「遲來的感覺」。換言之，衍生的美學毋寧是一種「大敘事」完結後的殘餘痕跡。在這個意義上，狎邪小說已不再能如其所擬仿的才子佳人經典《牡丹亭》那般，在循環的時間中自我完成、拔升，相反地，它被置放在一有始 (anteriority) 有末 (posteriority) 的線性時間軸上。唯在「始 = 中國文明的大敘事」已經崩潰的晚清，末尾處固然不見超越，只遺留下餘恨悠悠 (residue)。而在張愛玲、朱天文乃至吳繼文等

<sup>23</sup> 在王德威的後遺民寫作，與稍後我將提到的衍生的美學裡，都可以見到德希達「魂在論」(hauntology) 影響的痕跡。惟在這裡，我的重點較是梳理王藉而延伸出來的華語語系論述，對於德希達理論的本身權且按下不表。

<sup>24</sup> 王德威著，宋偉杰譯，《被壓抑的現代性：晚清小說新論》(台北：麥田出版，2003年)，第二章。

作家重新演繹的女性與同性戀愛欲故事中，王德威指出這套發軔於晚清的衍生的美學仍舊悵惘地重複和迴旋<sup>25</sup>。

王德威在晚清談情說愛的狎邪小說裡鉤沉出衍生的美學，說明這一表現機制牽動著國族政治與個人情欲交雜錯織的葛藤，而我認為，後遺民的概念基本上就是衍生的美學的賡續再造——這兩者都在指涉一欲望對象匱缺、本體論（ontology）不在場的大敘事解消以後的寫作，而也都是針對這一寫作的情境、風格與所反映的精神史進行的探討。只是在衍生的美學，王德威側重的比較是小說家對古典中國文化的偉大成就，可望而不可及的現代鄉愁；至於後遺民寫作，王更加強調，所謂的「中國」，在某個意義上，不過是被民族主義的語言敘述出來的現代發明。若然，那麼後遺民，不論他／她對中國是懷抱著無垢的鄉愁，或者意欲取而代之的憤懣，事實上都是在和名為「中國」的幽靈對話<sup>26</sup>。易言之，透過後遺民寫作的概念，王德威愈發特出了他對於國族論述的反省與批判。這一傾向應與王做後遺民論的新世紀第一個十年期間，台灣擾攘的本土話語息息相關——後遺民寫作原就是在台灣文學史主流的後殖民史觀之外，提出另一討論介面的嘗試<sup>27</sup>——而王德威更藉著它批判了包含大陸與島嶼在內的、各種版本的民族主義論述<sup>28</sup>。

連結衍生的美學與後遺民寫作，我提出「衍生的中國」（derivative China）這一術語，用以指涉王德威所提議的華語語系與「中國」兩造關係的構圖。而在這一構圖底下，與其糾結於華語語系的寫作是相屬、或者相悖於衍生的中國，不如去探問華語語系的寫作是如何解構或建構衍生的「中國」。因為本體早已缺席而無從談起，所剩下的其實是認識（論）的問題。而若援用王的華語語系理論作為解法，那麼「中國」從國境邊界乃至國族論述無非皆為後設、都是建構；換言之，寫作者並非在模擬某個中國的理型，相反地，乃是透過其人的敘述虛構，中國才能以衍生的形態存在。「何為中國」遂為離散乃至土著的華語語系文

<sup>25</sup> 見比如〈張愛玲再生緣〉，同註22，頁165-180。

<sup>26</sup> 這興許就是王德威挪用德希達魂在論的接點，在這裡，王將德希達的「馬克思的幽靈」轉喻為「中國的幽靈」。同註22，頁48。

<sup>27</sup> 同註22，頁5。

<sup>28</sup> 見註4中〈根的政治，勢的詩學〉一文對黃維樑（中國民族主義）與劉智濬（台灣民族主義）的回應。

學者「被規定」的申論題；而他／她對待「中國」或鄉愁、或抗拒的姿態，都闢造現代「中國」文學眾生喧「華」的一道音軌。

換言之，不論華語語系是反思、或反對中國，它似仍都勢必回歸「中國」，締造「華」的多元文化景觀。不過究其實質，這裡「中國」的所指其實不盡為經民族主義闡述而得的想像的本邦，它的內含更接近葛兆光所說的中國文化共同體。也因此，在王德威的論文裡既有「從歷史的後見之明來看，有清一代滿洲人統領中原，克服南宋到晚明的夷夏觀，就是個『華語語系』的帝國」（《華夷風起》，頁 37）這樣基進解構作為國族的中國的政治主張；卻同時也對於「儘管家國離亂，分合不定，各個華族區域的子民總以華語、華文寫作為文化——而未必是政權——傳承的標記。」（《華夷風起》，頁 26、37）文化中國的倫理承擔者懷抱深刻的同情——此二乍看有所矛盾的看待「中國」的方式能夠相提並論。在這裡，王德威的華語語系論述顯示出離散「中國人」「不感嘆一家一姓的興廢，而感嘆文化傳統的存續」（《華夷風起》，頁 37）如此感時憂國的徵狀（symptom）。亦即在王的提法中，時興的華語語系觀點與傳統的華人離散研究視角，這兩種差異的意識型態及其感覺結構有了交會和對話。於是似乎可以如是主張，較諸史書美堅決反離散的談法，王德威更願意看見除了身分／認同政治（identity politics）之外，華語語系與中國文化之間多元複雜的互動。對王而言，與其反離散，不如「反思離散」。

## （二）台灣人的詮釋共同體及其不共的歸途

儘管本文認為「衍生的中國」的說法有助於釐清華語語系文學／者錯綜複雜的「中國」情結，因為它要求重視華語語系存有差異的時間性與離而不散的地方感。但是，在這條思路底下卻也暗含一種反身的（reflexive）的自我顛覆性，亦即當「中國」不斷於華語語系日常的實踐中落實為在地文化之一部分時，「華」與「夷」之間似難以再堅壁清野，維持清楚的界限；尤甚者，「華」甚至將從此蛻變為「夷」，成為夷之共同體文化的一部分<sup>29</sup>。若然，作為華語語系夷

<sup>29</sup> 王德威，〈華夷之變：華語語系研究的新視界〉，《中國現代文學研究》第 34 期（2018 年

地方的台灣，其之獨一的（singular）位置、觀點與其歷史經驗，對衍生的中國之夷地轉化有何啟示？以下我將藉陳培豐最近的研究成果，《想像和界限》<sup>30</sup>，來鋪陳對於這個提問的回答。

同樣是在思考中國性與在地性交錯的問題，陳培豐《想像和界限》在日本學界九〇年代後蔚為大觀的殖民地史研究上建立它的基礎。簡言之，陳在本書中透過日本近代國文、國語學環繞國體及文體所輻輳的思考，開展他對於台灣語文特殊生成方式的重新審辨。而陳培豐最根本的問題意識即為，日治時期的台灣人如何形成自我表述的「文體」（style）——陳援引越川正三，定義所謂文體是「依言語傳達事物者，為達成傳達的意圖選定語彙，並將選定的語彙依序有效排列的方法」（《想像和界限》，頁12）——以及更進一步追問，運用這一文體彼此交往的「台灣人」是哪一類屬性的「共同體」，而這一共同體又怎樣形成其的「界限」。

陳培豐首先指出，前現代的東亞在「漢文脈」的脈絡中，由於漢字漢文的流播，形成所謂「同文」的情境，口語不通的各地文人故而能夠使用文字筆談的方式，相互溝通唱和。但是，即使漢文漢字乃淵源自中國，不同的接受端在挪用的同時，亦做出了在地性的轉化。陳培豐以日本為例指出，日本人發明漢文訓讀體來翻譯漢籍，改造漢文字為「假名」來表記日文語音，「込」這類日文特殊漢字，與「社會」與「電話」等和製漢語地被新創造，這些跡象皆說明，日本已經發展出特屬於自身、「差異」於中國本土的文體。易言之，對陳培豐而言，東亞漢文脈的不同端點間，一方面有同文的「類似」，另一方面亦有在地的「差異」，無法萬佛朝宗般地視其為中國文化單純的接受者，更別說次一階的附屬者。

陳培豐接著認為，特別是在進入現代以後，位置在為構造民族國家而強制推行的「言文一致」這一大纛之下——如眾所知，言文一致乃標誌了以「言」為首要的音聲中心主義（phonocentrism）——漢文脈彼此間的差異於是更加速形成，終於造成漢文脈類似的基礎——同「文」——的漸次消散。而另外，現代的到來同時也促成東亞政治與文化階序的重新布局。在日本率先維新，成功效法西方而蛻變為東亞最先進的民族國家以後，其被清水賢一郎名以「帝國漢

12月），頁1-28。

<sup>30</sup> 後文引述本書頗多，以下直接在引用處標記頁碼、章節。

文」的現代文體，甚至成為梁啟超的「新民體」加以模仿的對象（第一章）。而不論是梁啟超的假他山之石，或者日本人用以指涉現代物質與概念的和製漢語被廣泛挪用到中國語文，都說明了東亞「漢文（化）」輸出的源頭儼然易主。在這個意義上，「漢文－中國」與「寫漢文－認同中國」這一先前頗受研究者青睞的直線連結，因為漢文錯綜複雜的多重淵源，難免暴露它過於化約的不足。

而 1895 年後的台灣，它語言狀況複雜的程度可想而知。對於這一交雜著包含古典漢文、明治體、帝國漢文、中國白話文與台灣話文等等各式各樣漢文型態在內的日治時期語文環境，陳培豐提出「殖民地漢文」加以指稱（文例見《想像和界限》，頁 65）；而《想像和界限》所要申論的即為，殖民地的台灣人是如何在重層的漢文符號系統間游移穿梭，參差挪用合宜於彼時台灣歷史情境的元素，而混生出這一足以表述自我的特殊文體。

經由對日本領台以來重要的報紙雜誌進行的歷時性考察，陳培豐注意到，二〇年代引燃「新舊文學論戰」的張我軍，表面上雖然宣揚「中國白話文」，但其本身的文體依然為不純粹的殖民地漢文（第二章）；同樣的現象也發生在三〇年代的「鄉土／話文論戰」，儘管論戰的雙方對擁護「中國白話文」，或是支持台灣話文各持己見，然而兩造用以辯論的語言卻也都還是殖民地漢文（第三章）；而尤其弔詭地，就在論者彼此你來我往、僵持不下的決裂中，殖民地漢文的文體竟被「吵」至成熟：

台灣話文運動是以……閩南語為基準展開的文體構築運動，台灣人據此創造出以聲音為中心的新文體，遂有口語體化及日治時期新的現代化語彙或文法的滲透，儘管這個新文法仍以漢字漢文為表記工具，卻逐漸脫離「同文」的大傘……台灣話文的成立，勢必增強台灣獨有的漢字漢文成分，無法避免文體由「類似」轉向「差異」。所以台灣話文運動可說是誕生與中、日關係疏遠的新文體運動。（《想像和界限》頁 14-15；強調粗體為引用者所加。）

換言之，漢文——不論其來源是中國或日本——已經被台灣混生為在地的、（準）言文一致的文體。就漢文的在地化這一點而言，特別是在本土論的台

灣文學批評裡所在多有<sup>31</sup>，但陳培豐對於在現代初期，古典東亞漢文脈奉中國為尊的階層秩序，竟為「日本—帝國漢文」所動搖乃至取代這一現象的論證，可以說愈發根本地解構了「漢文—中國」的直線連結。另外更重要的是，較諸一般本土論定義底下的「台灣文學」常是一不證自明的先驗本體，陳培豐對於這一本體作為台灣國族論述之一環節的建構與排他性，明顯更有自覺<sup>32</sup>。於是該如何、而且為何再論證一「界限」的存在，就成為陳的理路最大的挑戰。

陳培豐借徑日本與西方的讀者理論，特別是美國文學理論家費許（Stanley Fish）所提出的「詮釋共同體」（interpretive communities）的概念，作為切入的方法（《想像和界限》，頁 226-228）。費許認為，理解乃至詮釋不光是個體的行為，其更是位置在一特定的脈絡、情境，或謂詮釋共同體的內部，經由一整套「識讀的體系」（systems of intelligibility），始成為可能。而這一體系尤其建立在經由語言教育而形構的共同的知識與文化認知、社會生活想像以及歷史記憶之上<sup>33</sup>。在陳培豐的分析裡，三〇年代郭秋生等台灣話文派，其為了啟蒙底層人民而對流行於民間的歌仔冊加以整理、分類的工作，其實已經是一項擘劃一套特屬於「台灣」的識讀體系的工程；換言之，在這裡，一個屬於「台灣人」的詮釋共同體其之邊界已經悄然成形。而費許且格外強調詮釋共同體有它嚴格的界限，意即只有在界限之內，才足以成為「具有素養的讀者」（informed reader）；反之，凡在界限以外的皆是「不具素養的讀者」，其因不在脈絡裡，而將產生「誤讀」（misconstrual）。而對於使用殖民地漢文的台灣人詮釋共同體而言，未具素養的讀者就是日本人：

鄉土／話文論爭規模的擴大，與能夠善用「殖民地漢文」之「有素養的讀者」的增加，都暗示著 1930 年代的「殖民地漢文」和領臺初期相較，其「詮釋共同體」界線與定義已出現明顯的移動和再編制的現象。（《想像和界限》，頁 228）

<sup>31</sup> 同註 10。

<sup>32</sup> 陳培豐對於解嚴後台語文運動激化的民族主義預設與行動有嚴厲的批判，見《想像和界限》的結論。

<sup>33</sup> Fish, Stanley, *Is there a Text in this Class: The Authority of Interpretive Communities*. (Cambridge, M.A., Harvard University Press, 1980).

從鄉土／話文論戰的主要爭論點，逐漸往台灣社會的傳統、血緣靠攏的這個現象觀之，此共通的「詮釋方案」已排除殖民者日本人。換言之，這明顯是以居住在島上的台灣人共有的生活經驗、歷史記憶和社會境遇為主要判準。（《想像和界限》，頁 229）

綜而言之，陳培豐認為，在殖民地漢文這一文體差異化的過程中，一特屬於台灣人的詮釋共同體亦逐漸形成其界限。而須強調的是，陳培豐在這裡所謂的台灣人詮釋共同體，其性質不完全等同於民族主義者所設想的台灣主體性。後一種談法在描述日治時期台灣人認同／身分形構（identification）時，通常先架構出日、中兩大民族國家他者的相對位置，而主張台灣人的自我意識乃是在其之「間隙」（interstice）中負隅頑抗，與之對照始能生成<sup>34</sup>。這樣的「台灣人」界限是身分政治意義上的，若然則「台灣人」所從事的遂必定（也必須）是現實政治的對抗。但對陳培豐來說，殖民地漢文的活水非直接濫觴於殖民者統治的不仁，它反而更多地來自在知識分子對語言教育之不滿。不滿的知識人回到鄉土民間，在同文障眼法的掩護下，權宜混用原本就散布在不同語脈中的漢字漢文；對其人來說，堅壁清野、區分他我非為前提，好用、能用才是。也就是在這個混水摸魚的類似中，差異的「台灣人」身分被發明、創造。換言之，殖民地漢文更接近某種「文化」抵抗的媒材；而在這一由同文的類似走向差異的文體之實踐中，「衍生的中國」（華）也在「台灣人的詮釋共同體」（夷）中真正地在地落實，成為夷之共同體文化的一個層次。

而更重要的是，在陳培豐所釐定的這一界限其內部，至少還可以劃分出兩種分別由中國白話文與台灣話文所代表之差異的國族認同政治欲望——前者認為，雖然台灣的現代文體、以至於國家歸屬與中國乃行進在不同的路徑上，但「殊途」可以「同歸」；相反地，後者則是主張，既然從開始就已經有所不同，那麼「殊途」「殊歸」又有何妨？（《想像和界限》，第四章）<sup>35</sup>究其實質，這一

<sup>34</sup> 有關日治時期台灣民族主義的後設評述見蘇碩斌，〈活字印刷與臺灣意識：日治時期臺灣民族主義想像的社會機制〉，《新聞學研究》第 109 期（2011 年 10 月），頁 1-41。

<sup>35</sup> 另一方面，對於三〇年代鄉土／話文論戰裡生發的想像的共同體意識，蘇碩斌同樣援讀者理論，兼以媒介（media）的觀點，而得到頗為接近的結論，同註 34。

分歧其實就是當代後遺民與後殖民的前世。但是在陳培豐《想像和界限》的視野裡，這兩種政治意識型態並不是在起點即彼此抵觸，相反地，它們分享了同樣的時空情境及弱者心事，而皆是台灣人詮釋共同體內部「土生土長」的認同取向；即使兩造話不投機，甚而彼此對抗競爭，最終卻「殊途同歸」地締造了台灣人詮釋共同體的邊界。

這或許能夠作為一種由台灣出發的華語語系觀點。在這一觀照方式底下，說台語不一定如史書美以為的，就好像是認同台灣國族<sup>36</sup>；而王德威的後遺民也總已經懷抱了它的鄉土憧憬。於是史書美為了呼籲區別「認同（身分）政治」與「以認同為基礎的鬥爭」（identity-based struggles）的必要，而做的切勿將「嬰兒（identity）隨洗澡水（identity politics）一起拋棄」這一語重心長的比喻<sup>37</sup>，出現它出乎意料的曖昧矛盾——在認同「台灣」的嬰兒被拯救的同時，吾人竟然也發覺其憧憬「中國」身分的孿生胎——而眾生喧「華」的紛紜想像究竟是回應「大中華」（Great China）的分庭抗禮，抑或它始終都是對於在地的注視和應答，一種言說「台灣」的多音複旨？在這個意義上，王德威的衍生的美學不只能夠運用於「中國」後遺民的分析，「台灣」的文化民族主義，譬如大河小說的歷史書寫，何嘗不也是本體不在場的衍生的存有？換言之，對此間的「我們」而言，重要的問題或許並非在台灣或中國的身分中做非此即彼的抉擇，而更是接受這些身分的想像與爭議其實都只能成立於島嶼的詮釋共同體之中，是特屬於「台灣人」歷史的結果。

<sup>36</sup> 在史書美的想法裡，說「方言（台語）—地方」似乎總標誌了與說「北京話—中國」差異的認同，可見《視覺與認同》開篇對於新北市中和區的混雜氛圍，與《臥虎藏龍》電影呈現的多元口音的描述及評價（《視覺與認同》，頁 14-21）。而這種談法其來有自，畢竟所謂「某某語系」（-phone）的研究原就是建立在「語言」形構、以至於代言／再現（to represent）「認同」這樣的連結之上；而對於發明這個領域的後殖民派學者而言，經由另闢比如混雜的英語系（Anglophone）或法語系（Francophone），而逃逸「正統的」英國和法國文學研究所訂定的價值階序與標準語霸權，給予那些口說「不道地」英語和法語的前殖民地文化實踐一個對抗性的場域，乃是其人之初衷。換言之，語言的混雜潛藏著構造不同於（前）殖民者認同的可能性——這是此派理論最根本的關懷，也是史書美擊劃華語語系概念時重要的參照，見史書美，〈何謂華語語系研究？〉與〈有關華語語系研究的四個問題〉等文。

<sup>37</sup> Shih, Shu-mei, *Visuality and Identity*: “. . . the critique of identity politics has had the unintended consequence of throwing out the baby (identity) with the bathwater (identity politics) . . .” (*Visuality and Identity*, p.20). 而華譯本中，這一比喻被意譯為：「在我們要拋棄認同政治的時候，我們也會失去（仍然想要的）認同。」（《視覺與認同》，頁 41）。

### (三) 處在差異中的共同體

經由台灣人詮釋共同體的鑄鑄中國以台灣，我們或許能夠把後遺民衍生的中國真正接地還魂。不過這個觀點未必能周延顧及每一個「台灣人」，因為它其實內建某種族群偏見。首先，雖然避免掉入台灣研究中常見的身分政治窠臼，但從方法論來看，費許的詮釋共同體在其被提出後，已經受到識者對於這一想法總已經預設一個排他的「我群」的批評<sup>38</sup>；換言之，詮釋共同體的界限意指的基本上是特定群體經驗的邊界。在陳培豐的用法中，他提出的台灣人詮釋共同體，精確而言，其實是台灣「河洛（福佬）人」詮釋共同體——這一點只要認知到在殖民地漢文中發揮核心辨義作用的「台灣話文」，所指的乃是以閩南方言為基質而進行混成的（準）「克里歐語」（creole language），就不難理解。在這個意義上，陳培豐的提法即使跳脫國族認同的限制，但少數弱勢（minorities）如何、而且為何要接受「代言／再現」（“representation”）<sup>39</sup>？興許就如同戰後逃亡到日本的台灣獨立提倡者，同時也是專治台閩方言的語言學家的王育德，其之《台灣：苦悶的歷史》（『台湾：苦悶するその歴史』）一書所揭示的，「台灣」的語源來自西拉雅語中指稱外來者的詞彙“Tai-an”或“Tayan”；易言之，就字源學來看，「台灣」從其根本就是一個有著多元外來者參與其中的場所<sup>40</sup>。既然如此，若執著要在代言／再現的邏輯下談共同體，難免只是走入無解的疑難（aporia）。

那麼在彼此差異懸殊，未必有什麼共同經驗的情況下，到底有無還是得以形構某種共同體的可能？而這樣雜混著不同他性的共同體又展現如何的政治意涵與倫理批判？這個提問一方面乃是當代西方思想界在倫理轉向（ethical turn）

<sup>38</sup> 見如 Selden, Raman, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. 5th ed. (New York: Pearson/Longman, 2005), Chap.3.

<sup>39</sup> Spivak, Gayatri Chakravorty, “Can the Subaltern Speak?,” *Marxism and the Interpretation of Literature*. eds. Cary Nelson and Laurence Grossberg. (London: Macmillan Education, 1988), pp.271-313. 在這一經典的論文中，史畢華克區分“representation”意旨的兩個層次——其一為「代言」，屬政治上的行為；其二為「再現」，屬哲學、美學上的表意——及其在使用上的微妙落差。簡而言之，再現較諸代言更具有反身性與倫理的警覺。而另，有鑒於“representation”在不同的語境中其之指涉可能存在著落差，本文在較為一般性的使用中，將它翻譯為「代現」以示區別。

<sup>40</sup> 王育德，《台灣：苦悶するその歴史》（東京：弘文堂，1964年），頁9。

後熱絡辯論的一個難題；而與此同時，華語語系研究者對此也都有直接或間接的觸及——畢竟意欲將歷史境遇大不相同的台港、新馬乃至歐美等地的離散華人社群整合為華語語系，這個企圖本身原就牽涉「『我們』如何差異？怎樣共同？」的大哉問——只是目前治華語語系的批評家其人相關的討論大抵仍停留在界限的描圖（mapping）這類地緣政治的考慮上，所以不免仍陷於代言／再現的疑難之中<sup>41</sup>。而尤甚者，在代現邏輯的規範下，文學作品大都被納入屬台灣或屬中國的單選題中去理解、乃至評價。受制於這種視點下的文本，它固然僅僅為不是黑、就是白的民族身分標籤其之透明的反映，不過是某個特殊的（particular）案例（case）照本宣科的代言者而已。如此一來，文學本身的形式構造、比喻象徵，以至於媒材的中介性都被提前取消<sup>42</sup>。這接連的問題對於志在探究華語語系文學的研究者而言毋寧是無法不嚴肅面對的挑戰。在這裡，當代義大利思想家阿岡本（Giorgio Agamben）環繞共同體疑難所提出之相關洞見，或許有助於化解此一為代現機制所囿的文學解讀其之思考的危境。

阿岡本對於共同體的思索在《將來的共同體》（*The Coming Community*）一書中有最具體的闡釋<sup>43</sup>。而其人理論之軌跡必須放置在九〇年代，因為歐盟成立而引發的一系列針對共同體的（不）可能所進行的辯論之下加以衡量，始能見出脈絡<sup>44</sup>。要言之，阿岡本等思想家一方面毀棄種種基於由現代性、乃至模擬理論（mimetic theory）輻輳生成的規範性認同條目，譬如國籍、族裔、階級與集體記憶等等；而另一方面，其人的意圖不只停留在拆解既定的身分政治框架，而更進一步擊劃自身對於共同生活的設想提案。阿岡本在這一點上的一個核心的主張是所謂「任何獨一」（“whatever singularity”），對他來說，獨一性（singularity）無法為任何概念化的身分所代言，因為其之內部是一個能夠容納

<sup>41</sup> 可參王德威《華夷風起》中〈根的政治與勢的詩學〉一章對目前華語語系研究糾結在位置與空間的鬥爭，而陷溺於再現政治泥淖裡的批判。

<sup>42</sup> 陳春燕曾針對當代人文學研究愈發獨尊空間與量化的律則，而不免有附和新自由主義交換邏輯之虞做出發人深省的提示與批判。陳春燕，〈意義遲後：文學的當代位置〉，《英美文學評論》第28期（2016年6月），頁101-129。

<sup>43</sup> Agamben, Giorgio, Michael Hardt trans. *The Coming Community*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

<sup>44</sup> 當時加入辯論的思想家包括儂西（Jean-Luc Nancy）與布朗修（Maurice Blanchot）等，見 Durantaye, Leland de la, *Giorgio Agamben, A Critical Introduction*. (Stanford: Stanford University Press, 2009), Chap. 5.

任何屬性 (properties) 的「空白地帶」(empty place)<sup>45</sup>。而獨一性這一開放的 (open) 空缺恰恰暗示著它同時也可以是，或者說賦形<sup>46</sup>，「任何」(whatever)。在這個意義上，「任何即一個帶有其所有屬性者」(whatever is the thing with all its properties) (19)，換言之，就是一個共同體<sup>47</sup>。

不過須強調的是，獨一性與認同政治所謂的特殊性 (particularity) 本質上屬於很不相同的提法，而任何與普遍性 (generality) 兩者的理論指向亦大異其趣<sup>48</sup>。在傳統認同政治的討論中，尤其是受到黑格爾主體哲學影響的談法，大致依循特殊反映普遍，普遍吸納特殊的代現邏輯加以開展。但是在阿岡本的思想裡，任何它不抹消獨一，而是讓獨一「如其所是」(being-such; being such as it is) 存在<sup>49</sup>；而獨一遂也無從代現任何，因為它原就是得以容納多元異質的空缺。根據這樣的理路，沒有一個特殊的身分屬性是比較次等而合該被漠視、被消音的；換句話說，獨一的存有不應淪為認同政治底下隸屬於普遍範疇的附庸。在這裡，阿岡本所設想的共同體朝向的可謂一種「處在差異中」(in-difference) 的境界<sup>50</sup>。

<sup>45</sup> 同註 43, "Ease."

<sup>46</sup> 本文有關如何藉由阿岡本學說來思考身分政治問題的受陳春燕，〈文學(中)的身分：讀邱妙津日記〉，《中外文學》40期3卷(2011年9月)，頁97-138，一文啟發甚大，尤其是其「賦形」(figure)的提法，見該文特別是第1-4節。

<sup>47</sup> 李鴻瓊，〈臨界台灣：阿岡本、佛教與《海角七號》的範例〉，收於史書美、梅家玲、廖朝陽、陳東升編，《知識台灣：台灣理論的可能性》(台北：麥田出版，2016年)，頁245。

<sup>48</sup> 相關主張的具體陳述見如 Agamben, Giorgio, Luca D'Isanto and Kevin Attell trans. *The Signature of All Things: On Method* (New York: Zone Books, 2009), pp. 31-32.

<sup>49</sup> 同註 43, pp. 1-2.

<sup>50</sup> 須注意的是，阿岡本立論的出發點並不推崇解構理論，也非座落於所謂後現代派。事實上，一方面，阿岡本哲學事業的一條重要線索即對於德希達學說的批判，而這尤其體現在二氏有關「友誼」(friendship)的辯難之上；另一方面，在阿岡本被指稱為「政治本體論」(political ontology)的倫理論述中，更充分展現相對於後現代多元聲稱的異議。而這也是這裡何以選擇阿岡本來總結本文環繞共同體的討論之原因——其人學說正好與援用德希達的王德威，及借鏡充滿後現代趣味的費許之陳培豐，形成辨證對話。換言之——回應審查人之一的質疑——本文將王德威、陳培豐與阿岡本並置，絕非出於方便的任意拼湊，而實奠定在三位學者論述背後所牽連的當代批判理論脈絡。目前聚焦阿岡本學說的論析與發揮在西方學界已累積有相當可觀的成果，一些扼要的評述可見 Wortham, Simon, Morgan, "Law of Friendship: Agamben and Derrida." *News Formation* no.62 (Autumn 2007), pp.89-105. Frost, Tom, "Redemption between Politics and Ontology: Agamben on the Coming Politics." *Ephemeria: Theory & Politics in Organization* vol.16(2) (2016.5), pp. 125-136.

支撐阿岡本這一套論述的方法論基礎，即為他知名的「範例」(example)、或者「典型」(paradigm)之說<sup>51</sup>。在阿岡本看來，範例毋寧最清楚地表現任何獨一的產述模式。以「樹」為例，阿岡本指出<sup>52</sup>，「範例(樹)」一方面是它自身，是獨一的存有；但是另一方面，當被提出來做為例子時，它又可以泛指所有其他的「樹」，亦即任何。進而言之，當某個獨一存有以範例的方式被提出時，這個提出的動作同時也是一種「在一旁顯現」(showing alongside)，而被它所顯現者即為該例亦處在其中的任何它的「賦形」(figure)<sup>53</sup>。換言之，在這裡，經由提出一例而給予任何「如例所示(是)」的存有形式——也就是設法令其成為「可述」的賦形——這個「舉例」所意謂的固然也即獨一的存有對於共同體(任何)之議程的總已置身其中、以至於介入干預。而從這一推論的方式也可以見到阿岡本慣用的「典型」，“paradigm”，思考——“paradigm”這個詞的字源“para-deigma”，它的意思原為「在一旁顯現」<sup>54</sup>。換句話說，經由範例、典型，獨一與任何相互「曝現」(expose)彼此的存有；以及更重要地，存有世界觀的界限，那個無法模擬、不能代現的臨界點。從範例的賦形繼續延伸的話，將會觸碰到阿岡本對於主體性與反身性的思考，以及有關彌賽亞(Messiah)的解釋，甚為複雜。要言之，阿岡本認為，在範例具象化(figuration)過程中某個靈光一閃的偶然時刻，獨一所賦形的任何其之脈絡(context)的全部前因後果，它的「整體」(ensemble)，終於有曝現於當前此刻(the present)，而能夠知曉的(intelligible)契機<sup>55</sup>。這個時刻也就預示著共同體，彌賽亞的「(即)將(到)來」(coming)<sup>56</sup>。

<sup>51</sup> 範例、典型之說貫串在阿岡本的學說之中，而最集中的探討可見同註48，“What is a Paradigm?”

<sup>52</sup> 同註43，“Example.”

<sup>53</sup> 見陳春燕對阿岡本說法的延伸，參見註46。

<sup>54</sup> 同註51，p. 23.

<sup>55</sup> 同註51，pp. 17-18.

<sup>56</sup> 阿岡本對於彌賽亞的解讀一方面奠基在他本身深厚的神學素養之上；而另一方面，在這裡，識者也不難辨識出其主張與班雅明(Walter Benjamin)學說，特別是〈歷史哲學論綱〉(“Theses on the Philosophy of History”)所闡造的時間想像之親近性。Benjamin, Walter, “Theses on the Philosophy of History.”, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt and trans. Harry Zohn. (New York: Schocken Books), pp. 253-264. 相關說法可參考 Wortham, Simon Morgan, “Law of Friendship.”

阿岡本的這一套政治哲（神）學奠定在他對於滋生於個體的「語言」（language）與集體的「論述」（discourse）之間，人本然的潛能（potentiality）之獨特看法<sup>57</sup>。對阿岡本而言，就如同「友／誼」（friend/ship）究其實質，乃是在既定意義上（as a given）暗示著「我」與他人分享存有的相同經驗與相同的存在「感知」（same experience, same “sensation” of being）<sup>58</sup>；換言之，人的本質原就具有「同意／異」（con-sent）「異己」（other self/heteros autos）<sup>59</sup>，也就是締結友誼、乃至共同生活的能力。阿岡本提醒，亞里斯多德嘗言：「友誼，事實上，即一個共同體。」（Friendship is, in fact, a community.）<sup>60</sup>除此之外，儘管阿岡本的彌賽亞解得玄之又玄，然而已有識者指出，「文學」——做為一種轉義詞（trope）的接駁，一次表意的實踐，一個賦形的形構，易言之，一範例、典型的精鍊提出——其實為介入吾人的當前此刻，「同時／當代」（contemporary），處境的「最好的位置」<sup>61</sup>。

而就是在這個點上，吾人或可大膽宣稱，文學同樣是介入台灣人共同體提案的最好的位置。站在本文探討台灣人的華語語系觀點可以如何反思「中國」與「共同體」的問題意識上，這裡至少可分成兩個層次來談。首先，我們大可將台灣與「中國」這兩個不共者並列在一起，將「台灣·『中國』」的共同體納入此間本邦方案的議程，一如陳培豐所示的，台灣人的詮釋共同體同時包含「中國白話文」與台灣話文兩種差異想像。而這個並列的目的在於使它們相互「在一旁顯現」彼此的獨一存有及其界限。在這個位置上，我們不妨將陳培豐所提的台灣（河洛／福佬）人的詮釋共同體看成一個範例或典型，它有助於吾人掌握台灣乃至在它一旁的「中國」其之整體的脈絡，而重新省視與批判上述分析

<sup>57</sup> Agamben, Giorgio, Liz Heron trans. *Infancy and History: The Destruction of Experience*, (London & New York: Verso, 2007), Chap.1.

<sup>58</sup> Agamben, Giorgio, David Kishik and Stefan Pedatella trans. “The Friend,” “*What is Apparatus?*” and *Other Essays* (Stanford: Stanford University Press, 2009), p. 33.

<sup>59</sup> 從“con-sent,” “other self/heteros autos”及其連帶的相關觀念來談友誼源自於亞里斯多德一段艱深的文字，而阿岡本本文的重要推論大多來自於對亞氏這一段話的重新詮釋。同註 58, pp. 32-35.

<sup>60</sup> 阿岡本通過解析亞里斯多德的說法，在收尾的第 6 小節中更明確地指出，「友誼」乃是在本體論（ontology）的層次上，彰顯了共同體之作為存在（an existential），而非範疇（a categorical）的政治（the political）的產述性（performativity）。同註 58。

<sup>61</sup> 「最好的位置」是來自陳春燕的見解，見註 42，頁 126。

所提出的，本島在想像其之共同體時所遭遇的疑難<sup>62</sup>。這些疑難包括既有的統獨論述糾結在模擬理論的代言／再現信條之偏執，以及身分政治「普遍 vs 特殊」的二元對立邏輯，乃至太過強調空間與位置之鬥爭的「根的政治」等等。這或許才是台灣人能夠提出的，最為激進的華語語系觀點——不僅僅是反離散的去中國，也非停留在反思離散的感時憂國，而是在曝現「我」，台灣與「中國」，不能被代現的獨一時，「我們」，「台灣·『中國』」，依然保有得以分享「存有的相同經驗與相同的存在『感知』」的「友誼」。

另一方面，如果華語語系是一種基於表述「何為中國」的眾聲喧嘩（*heteroglossia*）才成立的連結（*articulation*），其之成員的共通性某種意義上不過是石靜遠通過治理（*governance*）來描述的，它們各自與中國合縱連橫的斡旋；那麼換句話說，華語語系成員之間僅有的共通性不過是差異。在這個意義上，阿岡本提議的獨一與任何，而非身分政治的特殊與普遍，仍然更有助於吾人考慮共同體的問題。那麼同樣可以將陳培豐所舉的「台灣（河洛／福佬）人」範例與華語語系並列在一起，形成「台灣·華語語系」的構圖。而「台灣·華語語系」如何經由文學來呈現它們彼此之間的一致／異友誼？又該怎樣評估這一友誼的締結所曝現的做為獨一的存有，比如台灣，與做為任何的共同體，比如華語語系，兩者間處在差異中的共通性？而由複數的「台灣」——差異族群的、異同性別的、左右統獨殊途的——所賦形之任何的華語語系共同體，它們相互間又暗示著什麼樣的界限想像、乃至認識論的倫理思考？這些問題都還有待另文追究。但唯有帶著這一之於模擬代現與身分政治的警覺，我們才能朝向「將來」的、處在差異中的「台灣·華語語系」共同體邁進。

### 三、結語

在文章的最後，或許讓我們回到一個最根本的問題——在全球化與跨國流動蔚為主流的當代華語語系語境中，文學研究甚至重新迎向所謂「世界文學」

<sup>62</sup> 當然，這裡所言的「中國」與以下將述及的「華語語系」都不只是地理上實際的地點——雖然它可以是——而同時更是一種經由語文與符號衍生而來的文化傳承。

(world literature) 的烏托邦時，本文何以需要致力於重新強調共同體的界限，亦即其認識論的臨界點？這個問題至少有兩個層次。首先，儘管華語語系社群彼此間的交流日益頻繁，但不可否認地，位置在不同歷史與地理網絡中的各個社群，也仍然具有其自身特殊的理性和感性。倘若以詮釋共同體理論的話語來說，亦即每個華語語系社群都有它獨特的識讀體系，而在互異的識讀體系的運作下，個別華語語系社群形成它自身獨一的話語脈絡。易言之，雖然華人社群間某些共同的歷史記憶與文化元素乃是華語語系研究得以成立的基礎，不過類似的「同」中那些差「異」甚至「異」端，或許才更是批評家應該注視的刺點。然而假若太過執著、拘泥在差異，那麼共同體也將無從談起。在這個意義上，如何調節獨一的異質性與集體的普同性即為根本的難題，而本文嘗試經由阿岡本的學說來構思一條解套的路徑。而這就牽涉到第二層次的問題，亦即這個界限畢竟不是，也不能只是，民族國家的疆界，它不以籍貫身分、民族認同的屬性來決定對個體的接納或排除；相對地，較諸民族國家訴求一套效忠、要求人民必須如 (as) 一個台灣人 (或中國人) 的辨證法則，識讀體系它成就的是一個語文的共同體，它讓獨一的存有如其所是 (being as **such** it is) <sup>63</sup>，不論其認同台灣國、中國或任何其他國族身分。而這樣的提法與其說固定了台灣的界限，不如說它對於何為「台灣」、如何是個「台灣人」等問題時時保有反身的 (reflexive) 的思考。

或許就如同阿岡本在解讀卡夫卡 (Franz Kafka) 的《城堡》(The Castle) 時所作的結論：「那麼 K 就是新土地測量員<sup>64</sup>，他使那些分割 (同時也連結) 上層和下層、城堡和鄉村、廟宇和住宅、神和人之間的邊界和界線不再有效。」劃定界限<sup>65</sup>，質而言之，其實是為了曝現「我」乃至「我們」存有的極限、認識的臨界——在這個意義上，標誌界限或許正是朝向共通的起點。

<sup>63</sup> 同註 43，pp. 97-98.

<sup>64</sup> 小說的男主角，阿岡本從 K 暗示著古羅馬的土地測量員這一點上加以解讀。

<sup>65</sup> Giorgio Agamben 著，黃曉武譯，〈K〉，《裸體》(北京：北大出版社，2017 年)，頁 70。

## 引用書目

### 一、中、日文書目

#### (一) 專書·專書論文

Arif Dirlik 著，馮奕達譯，《殖民之後？：台灣困境、「中國」霸權與全球化》（台北：衛城，2018年）。

Benedict Anderson 著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（台北：時報，2010年）。

Giorgio Agamben 著，黃曉武譯，《裸體》（北京：北大出版社，2017年）。

王育德，《台灣：苦悶するその歴史》（東京：弘文堂，1964年）。

王德威著，宋偉杰譯，《被壓抑的現代性：晚清小說新論》（台北：麥田出版，2003年）。

———，《後遺民寫作：時間與記憶的政治學》（台北：麥田出版，2007年）。

———，《華夷風起：華語語系文學三論》（高雄：國立中山大學文學院，2015年）。

史書美著，楊華慶譯，蔡建鑫校訂，《視覺與認同：跨太平洋華語語系表述·呈現》（台北：聯經，2013年）。

———，《反離散：華語語系研究論》（台北：聯經，2017年）。

史書美、梅家玲、廖朝陽、陳東升編，《知識台灣：台灣理論的可能性》（台北：麥田出版，2016年），頁233-290。

柄谷行人著，吳佩珍譯，《日本近代文學的起源》（台北：麥田出版，2017年）。

陳培豐，《「同化」的同床異夢：日治時期台灣的語言政策、近代化與認同》（台北：麥田出版，2009年）。

———，《想像和界限：台灣語言文體的混生》（台北：群學，2013年）。

葛兆光，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（台北：聯經，2011年）。

劉亮雅，《遲來的後殖民：再論解嚴以來台灣小說》（台北：臺大出版中心，2014年）。

游勝冠，《台灣文學本土論的興起與發展》（台北：群學，2009年）。

## （二）論文

### 1.期刊論文

王德威，〈華夷之變：華語語系研究的新視界〉，《中國現代文學研究》第34期（2018年12月），頁1-28。

———、史書美，〈「華語語系與台灣」主題論壇〉，《中國現代文學研究》第32期（2017年12月），頁75-94。

史書美著，吳建亨、劉威辰譯，〈何謂華語語系研究？〉，《文山評論》9卷2期（2016年6月），頁105-203。

林芳玫，〈「眾聲喧嘩」還是「眾生宣華」？《最後的女王》與華語語系研究〉，《臺灣文學研究集刊》第21期（2018年12月），頁1-26。

高鈺昌，〈以聲發聲的華語語系：王禎和文本中的台北聲音景觀〉，《中國現代文學研究》第32期（2017年12月），頁3-20。

許維賢，〈史書美訪談錄：華語語系研究不只是對中國中心主義的批判〉，《中外文學》44卷1期（2015年3月），頁173-189。

陳芷凡，〈想像共同體的（未）完成：金門籍南洋作家的華語語系表述與反思〉，《中國現代文學研究》第32期（2017年12月），頁39-58。

陳春燕，〈文學（中）的身份：讀邱妙津日記〉，《中外文學》40卷3期（2011年9月），頁97-138。

———，〈意義遲後：文學的當代位置〉，《英美文學評論》第28期（2016年6月），頁101-129。

蘇碩斌，〈活字印刷與臺灣意識：日治時期臺灣民族主義想像的社會機制〉，《新聞學研究》第109期（2011年10月），頁1-41。

## 2. 研討會論文

游勝冠，〈「研究方法論」之外：論〈華文文學是一種獨立自主的存在（2002.2）〉一文對中國華文文學研究的反思及其爭論的政治〉，「眾生喧華：華語文學的想像共同體國際學術研討會」論文（中國現代文學學會、國立東華大學華文文學系、國立台灣文學館，2013年12月18-19日）。

## 二、英文書目

### （一）專書・專書論文

Wu, Chia-rong, *Supernatural Sinophone Taiwan and Beyond*. Amherst. (New York: Cambria Press, 2016).

Tan, E.K, *Rethinking Chineseness: Transnational Sinophone Identities in the Nanyang Literary World*. (Amherst, New York: Cambria Press, 2013).

Spivak, Gayatri Chakravorty, "Can the Subaltern Speak?," ed. Cary Nelson and Laurence Grossberg. *Marxism and the Interpretation of Literature*. (London: Macmillan Education, 1988), pp. 271-313.

Agamben, Giorgio, Michael Hardt trans. *The Coming Community*, (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

———, Liz Heron trans. *Infancy and History: The Destruction of Experience*. (London & New York: Verso, 2007).

———, David Kishik and Stefan Pedatella trans. "The Friend," "What is Apparatus?" and Other Essays. (Stanford: Stanford University Press, 2009),.

———, Luca D'Isanto and Kevin Attell trans. *The Signature of All Things: On Method* (New York: Zone Books, 2009).

Tsu, Jing, *Sound and Script in Chinese Diaspora*. (Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 2011).

Durantaye, Leland de la, *Giorgio Agamben, A Critical Introduction*. (Stanford: Stanford University Press, 2009).

Selden, Raman, *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory. 5th ed.* (New York: Pearson/Longman, 2005).

Fish, Stanley, *Is there a Text in this Class: The Authority of Interpretive Communities*. (Cambridge, M.A., Harvard University Press, 1980).

Shih, Shu-mei, *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific*. (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2007).

Benjamin, Walter, "Theses on the Philosophy of History," *Illuminations*, ed. Hannah Arendt and trans. Harry Zohn. (New York: Schocken Books), pp. 253-264.

## (二) 期刊論文

Frost, Tom, "Redemption between Politics and Ontology: Agamben on the Coming Politics." *Ephemera: Theory & Politics in Organization* vol.16(2) (2016.5), pp. 125-136.

Wortham, Simon Morgan, "Law of Friendship: Agamben and Derrida." *News Formation* no.62 (Autumn 2007), pp. 89-105.