

他者的認識論途徑—對全球化語境下總體性論述及一個中國原則的再省思

陳重成

（銘傳大學新聞學系助理教授）

摘 要

本文擬從他者哲學的認識論途徑，以解構的角度來反思當代全球化語境下的總體性論述，並探討「他者」與「自我」在認識論上和倫理上的相關問題，期能超越傳統西方自我中心本位的認識論暴力，從而建構一種非侵吞式的認識論，再現一個「沒有全球化的全球化」之完全景觀。同時，進一步藉由列維納斯的「他者理論」批判性地來解析北京「一個中國原則」的論述形式，期望兩岸間能建立起一種他者倫理性的新關係，並向沒有「一個中國」的「整體中國」來開放，最後析論兩岸人民是否因此而得以共有中國，並共享中國之可能性。

關鍵詞：他者哲學、總體性論述、無限性、倫理主體、整體中國

壹、前言

本文跳脫傳統以西方「自我本位」為中心的認識論暴力(epistemological violence)，擬從他者的認識論途徑來檢視當代的全球化論述語境，以及批判當前全球化語境下兩岸關係中北京的「一個中國原則」(One-China Principle)之敘事語脈。首先，本文採借列維納斯(Emmanuel Lévinas)所建構的「他者哲學」(philosophy of Other)之認識論途徑，

以解構(deconstruction)的視角來反思當代全球化語境中那些自認為已經將各種「他者」(Other)完全予以掌握、分類、定位並設限的全球化「總體性論述」(totalizing discourse)；其次，藉此再省思當前兩岸關係中，北京當局自認為已將臺灣這個他者設定為「中國的一部分」之「一個中國原則」的總體性論述形式，並進一步分析其是否已對臺灣構成為一種認識論上的暴力。

基本上，列維納斯是透過一種與他者「面對面」(face to face)的倫理分析方式，從第一哲學的層面建構了一套「他者哲學」的知識體系，以揭示「他者」對「自我」(self)之間不可逆轉、不可化約的關係(an irreducible relation)，試圖超越西方傳統以「自我」為根基所建構而成的「理性主體哲學」之主流論述，進而顛覆古典哲學的本體論霸權(ontological hegemony)。¹ 對其而言，倫理的價值核心正在於他者那種激進且不妥協的他異性(alterity)，俾於對「自我」的整體霸權慾望與幻想進行當下的永恆干擾與抵抗，也就是「倫理的抵抗即永恆的當下」(the ethical resistance is the presence of infinity)²。其所欲闡明的是，被邊緣化的他者其實蘊含了一種「無限性」(infinity)，而他者所擁有無限的發展可能性是無法被任何的霸權文化所同化、征服的。

在當代全球多元文化(plural culture)價值體系相互交織穿刺、全球權力網絡糾葛纏繞的「渦輪式資本主義」(Turbocapitalism)³ 世界體系

1. Emmanuel Lévinas, "Philosophy and the Idea of Infinity," in Matthew Calarco & Peter Atterton, eds., *The Continental Ethics Reader* (New York: Routledge, 2003), pp. 41-51; Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (*Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité*), trans., Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991), pp. 79-81.

2. Emmanuel Lévinas, "Philosophy and the Idea of Infinity," p. 48.

3. John Keane, *Global Civil Society?* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), p. 65.

中，自我與他者之間多重交織的依存與矛盾關係，已成了全球化進程中問題的關鍵所在。也因此，本文從解構和批判的立場出發，擬針對封閉式的全球化總體性論述進行反思批判，目的即希望在全球化進程中的諸他者們(Others)能得以藉此全面出場，並且避免他者的全球化路徑被霸權話語所阻斷，從而使得他者們的各種殊相和異質性(heterogeneity)得以被確保、他者的個別性(singularity)得以被確立，而且讓全球共同體(global community)能有更充分的空間去接納所有的他者，避免形成一種全球「同質化整體」(homogenized whole)的論述局面，並進一步提出一種「沒有全球化的全球化」(globalization without globalization)的他者視野之主張，亦即要徹底地解構當代全球化標榜「自我本位」的霸權話語形式。

然而，如何通過「自我」與「他者」的相互構成(mutual constitution)，來描述一個更貼近真實客觀世界的全球化景觀，亦即如何從「本己領域」(eigenheitsphaare)和「鏡像」(mirror image)的辯證視角來論述這個世界，並將他者的陌生經驗也視同為是本己的，同時以一種類比化統覺(analogizing apperception)的方式，將本己與陌生的他者主體進行有機的連結。基本上，如果從他者的認識途徑來看，自我不但可以不斷地超越自身有限的封閉視域，重劃「同者」(the same)與「他者」的界線，同時也可以徹底地解決長期以來傳統自我本位主義的「認識論暴力」問題，以解除當代全球化進程中「單一論述」(monolithic)的桎梏。

因此，如何檢視當代「自我」與「他者」之間相互依存的內在矛盾關係，以及如何處理各種認同的形塑問題，已成為當代文化研究的新典範範疇。而探討他者或他者性(otherness)則是文化研究的核心課題，特別是在文化全球化的語境中，他者的論述更可以說明非主流文化的邊緣性與異質性，並可以通過對話的途徑來建構他者的相對主體性(relative subjectivity)。至於如何建構一種更重視異質性，更強調差異(difference)與多樣性(diversity)的文化語境，更是當代文化全球化課

題中的首要議題。同時，這也是反思當前兩岸關係如何相互定位，甚至是重構兩岸關係的一條新途徑。實際上，自我並不是一個完整的實體，其必須不斷地與他者進行「對話抗爭」(dialogic struggle)才能持續地存在著。因此，無論是在文化全球化的跨文化流動中，抑或是在兩岸關係的論述話語中，值得深度反思地是，他者的無限性、邊緣性和他者性是永遠無法被主流霸權文化所內化、整併、侵吞、同化或客體化的。⁴

貳、他者的認識視野—再現沒有全球化的全球化

一、語境座架與鏡像結構中的主體建構：權力與知識的交織

如果從建構式的主體觀來看，其實任何主體的位置都是被特定的語言和象徵體系所模塑定位，並受到規範性的管理機制與物質環境的制約，以及被集體記憶(collective memory)和文化儀式(cultural rites)所不斷地反覆強化。傅柯(Michel Foucault)認為主體的慾望模式與倫理關係是建立在權力機制的管理模式之上，他在《性史第二卷：愉悅之為用》(*The History of Sexuality Vol. 2: The Use of Pleasure*)一書的序中指出，他所探討的是論述的形成、權力系統的執行與策略的選擇、慾望主體的位置，以及此一主體之系譜學等等。⁵具體地說，傅柯所討論的是「倫理主體」(ethical subject)，也就是個體如何構成其自身道德行為的規範、如何以忠誠的態度來嚴格執行各種禁令並履行義務(inter-diction and obligation)，以及如何服從規範與管控慾望的掙扎，而這些

4. 劉建基，《離根性、去疆域化、歷史想像：全球文化流動的倫理省思(III-II)》(計畫編號：NSC-93-2411-H-004-045-)》(臺北：行政院國家科學委員會，2005 年)，頁 2-3。

5. Michel Foucault, *The History of Sexuality Vol. 2: The Use of Pleasure* (*Histoire de la Sexualité Vol. 2: L'Usage des Plaisirs*), trans., Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1985), p. 5.

倫理面向都涉及到個體「與自我關係的形式」(the forms of relations with the self)。⁶

至於什麼是主體？傅柯認為，人是被某種的權力形式塑造成主體。然而，他所強調的主體，並不是現存的主體，而是一種主體化的歷程，這個歷程是與權力、知識鑲嵌在一起的。也就是說，任何的主體都具有兩種密不可分但卻又相互矛盾的意義：一種是人與人之間的支配關係，即「藉由控制或依賴而服從於某人」；另一種則是「藉由良知(conscience)或自我知識(self-knowledge)，而與自我認同(own identity)相聯結」。所以，關於自我認同的論述就不能只是片面地強調獨立個體如何主動追尋自己是誰的單向過程，而必須同時將建構自我的整套權力關係體系也納進來一併討論。至於這一套權力關係體系不僅要告訴自我「應該」是誰，同時也必須說明自我「不應該」是誰。⁷

由於主體的定位具有相對性，因此，關於主體的位置是如何被語言符號的象徵體系所書寫、描繪、表徵和建構的問題，基本上就必須先了解到語言本身所具有的歷史性與框限性。海德格(Martin Heidegger)指出，希臘文的「主體」(*hypokeimenon*)一詞原本與人無關，但在現代化進程中，人的主體性被建構、被確立了，人的主體因而變成了一切原本自身的基礎，並逐漸與客體對象的領域相對立，從而使得人的自由也被框架化了。他認為，每一個人都身處在一個特定的語言世界之中，因此也都受到了該語言歷史時代所設置的「座架」(*Ge-stell*, *en-framing*)之擺置(*Stellen*, *sets upon*)與逼索(*Herausfordern*, *challenging*)，因而被迫必須朝向一個「被允許進入的歸屬之處」跳躍，從而與此座

6. Michel Foucault, *The History of Sexuality Vol. 2: The Use of Pleasure*, p. 27.

7. Michel Foucault, "Afterword: The Subject and Power," in Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 212.

架合一，並以歸屬於此一座架為存在的依據，進而再依此進行「對於一切的規畫與計算」。⁸總的說來，任何的歷史事實都是被特定的敘述觀點所建構，而主體則只能分別地投向不同的座架中。

海德格在他的《存有與時間》(*Being and Time: A Translation of Sein und Zeit*)一書中，認為人是一種「此在（人的生存活動）」(*Dasein*, *Being-in-the-world*)的存有(*Sein*, *Being*)，⁹而其特質就是能夠了解自身的存有，至於人的具體存在則有著各種不同的可能性去實現，而一個具有自主性(*autonomy*)和真摯性(*authenticity*)的個體，將透過此一自主的可能性去創造自己、完善自我、超越自我。因此，他主張，「存有的問題具有本體論的優先性」(*the ontological priority of the question of Being*)¹⁰。然而，他也認為，大多數的人卻早已忘了存有的意義，因此必須通過對「此在」的分析，去理解存有，以尋找人的主體定位。也就是說，人必須不間斷地透過對生活的實踐，來建構自我的主體性，以及尋找自我的主體位置。

此外，如果從拉岡(Jacques Lacan)所說的「鏡像結構」(*mirror structure*)來看，鏡像就像海德格所說的「座架」，或是阿圖舍(Louis Althusser)所談論的絕對主體(*absolute subject*)一般，是決定主體位置

8. 海德格爾(Martin Heidegger)，〈同一律〉(*The Principle of Identity*)，海德格爾著，孫周興選編，《海德格爾選集》（上海：上海三聯書店，1996年），頁654-655；海德格爾(Martin Heidegger)，〈技術的追問〉(*The Question Concerning Technology*)，海德格爾著，孫周興選編，《海德格爾選集》（上海：上海三聯書店，1996年），頁937-940。

9. 此在(*Dasein*)是海德格在《存在與時間》中提出的哲學概念，*Dasein*一詞由*da*（此時此地）和*sein*（存在、是）所組成，中譯或作「親在」、「緣在」等，而「此在」是現在比較通用的譯名。有關對「此在」的理解，不能將*da*理解為此時此地，而是指藉由對「存在」的領會而展開的存在方式。

10. Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit (Sein und Zeit)*, trans., John Macquarrie & Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), pp. 28-31.

的空間架構。但是，拉岡所要強調的卻是鏡像的誤識(mis-recognition)結構與虛構性，他描述在鏡像階段(mirror stage)「主體被空間認同的誘惑所劫持」(for the subject, caught up in the lure of spatial identification)，¹¹ 以及能指(signifier)的流動與表義的轉向(veering of signification)是如何發生等問題，¹² 而這些都是拉岡對於「自我」的身分認同所提出來的關鍵問題。基本上，自我通過「鏡像」進行「想像的再確認」(reconnasissance imaginary)，並藉由結構化的作用，確立自我的影像、建構主體的自我認同，並將自我與他者區分開來。

實際上，任何人都是生活在一個自身所熟悉的「生活世界」(life world)之中，而與之相對應的則是另一個「陌生世界」(strange world)，這兩個世界之間存在著極大的差異性。如果再擴大來看，全球即存在著無數大大小小各種不同文化形態的世界，而各個文化體系之間又存在著不等的差異性。然而，在全球化的進程中，世界各地的不同文化在全球越界的流動中相互會遇(encounter)了，而在這個會遇的過程中，自我將如何看待陌生的他者？二者之間的關係又會是什麼？彼此雙方又該如何相處？以及如何相互定位呢？此外，對自我而言，他者的終極意義又是什麼？這些都是在全球化進程中必須被深刻省思與嚴肅面對的核心課題，而且是無法以總體性論述形式來概括的。

二、關懷他者的第一倫理：對總體性論述之本體論的超越

至今，全球化對社會學和社會理論的主要觀念和方法論已造成了巨大的衝擊與影響，賽德曼(Steven Seidman)和亞歷山大(Jeffrey C.

11. Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience," in Jacques Lacan, *Écrits: A Selection (Écrits)*, trans., Alan Sheridan (New York: Norton, 2005), p. 3.

12. Jacques Lacan, "The Agency of the Letter in the Unconscious or Reason Since Freud," in Jacques Lacan, *Écrits: A Selection (Écrits)*, trans., Alan Sheridan (New York: Norton, 2005), p. 122.

Alexander)即將這個時期的社會理論特徵概括為「後基礎主義」(post-foundationalism)，並把重點放在社會理論研究的後現代轉向上。¹³ 在人類古往今來的歷史思潮長河中，特別是在當代的全球化進程中，主流論述的自我「中心思想」往往將所有與之思想相左的其他人或民族異化為「他者」，從而使得中心與他者之間形成為一種對立的關係，即便他者無意對抗中心，但他者的任何行動或舉措，都會被視為可能挑戰或改變中心，因而引發中心與他者之間的緊張關係。也因此，從自我的中心觀點來看，刻意維持某種中心與他者的二元對立關係，確實有助於自我對他者的宰制。

從方法論上看，笛卡兒(René Descartes)以「我思」(*ego cogito*)作為新的確定性根基，並在哲學上將主體我提升到認識論的核心地位，但他真正所要確立的卻是作為無限性的上帝(the infinity of God)。實際上，把這種無限作為至高無上意義上的他者，在神學思路中早已有其他人，但是在哲學理路上將他者定位於整體之上的無限卻是列維納斯的創見。列維納斯從他我意義上的他人，開展到無限意義上的他者，而他者所揭示的，正是後現代意義上的「啟蒙」，即「我是誰？」的根本性問題。在資訊流動全球化的當代，由於這個世界上再也沒有其他「以外的」了，於是「他者」就成了「問題」，然而，他者的問題其實就是主體的問題，亦即有多少個角度談論主體，就會有多少個他者的視域得以呈現。¹⁴ 也因此，具異質性的他者視野也就成了全球化時代的主要認識途徑。

從列維納斯的觀點來看，如何關懷他者(concerning the Other)是

13. Steven Seidman & Jeffrey C. Alexander, "Introduction," in Steven Seidman & Jeffrey C. Alexander, eds., *The New Social Theory Reader: Contemporary Debates* (New York: Routledge, 2001), pp. 1-29.

14. 王恆，〈列維納斯的他者—法國哲學的異質性理路〉，《中國思想論壇》，2007年12月18日，<<http://zhongguosixiang.com/thread-2595-1-1.html>>。

後現代知識分子的第一倫理(the primacy of ethics)，因此知識分子必須正視當代西方文化的霸權話語觀是如何地對他者進行侵併、吞噬，以及隨之而來所引發的各種倫理性問題。然而，當代西方主體性文化已將整個世界和人類社會予以客體化了、將所有「已說」(said)之物視為普遍的真理，並將論述及分析定格為世界的整體(totality)，自認為是理性的主體，因此對「他者的世界」已有了充分又完整的認識，而無視於「已說的」，其實只不過是受語言制約的一種「再現」(representation)形式或「主題」(theme)呈現而已。¹⁵ 因而完全忽略了無盡沉默的，以及「正在說」(the saying)的無限他者性。

因此，列維納斯認為，人類不能只滿足於或執迷(fascinated)於「已說」之物，相對地，更必須肯定「正在說的」，即肯定「他者」在未竟的話語中，甚至是「不語」(unsaid)所存在著各種無限的面向與可能。易言之，所有「進行中的、正在說的」之物都帶有一種「他者性」，即一種永遠不能完全被掌握，或未言盡的本性，如此當自我透過語言去「再現」及認識世界和他者時，才能避免將「已說的」或「已知的」予以絕對化，更不致於因此而陷入命名暴力的誤區之中。特別是在全球化的文化語境中，對他者性的關注，將有助於人們跳脫傳統的「自我中心觀」(egocentrism)和種族偏見的窠臼。¹⁶

列維納斯表示，西方哲學界自希臘時期至啟蒙運動以來，皆存在著一個形上學(metaphysics)的傳統，即追尋一種本體論(ontology)的論

15. Emmanuel Lévinas, *Alterity & Transcendence (Altérité et Transcendence)*, trans., Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1999), pp. 1-184; Paul Ricœur, *Oneself as Another (Soi-même comme un Autre)*, trans., Kathleen Blamey (Chicago: University of Chicago Press, 1992), p. 338.

16. Miriam Bankovsky, "A Thread of Knots: Jacques Derrida's Homage to Emmanuel Lévinas' Ethical Reminder," *Invisible Culture (An Electronic Journal for Visual Culture)*, Issue 8, Fall 2004, pp. 1-19, <http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_8/issue8_bankovsky.pdf>.

述，亦即試圖建構一種「總體性論述」，俾於找出人類社會的普遍本質及基本構成要素，至於建構這套本體論體系的人則成為名副其實的「超然者」(superior)，睥睨世界萬物並將其視為客體(object)，¹⁷同時藉由本體論的操作，所有的他者即不斷地被命名、被定位、被普遍化、被形式化、被抽象化，因而不擁有自身原有的獨特性與個性。這也使得本體論的論述成為一種形上學的暴力，¹⁸即形成一種總體性的論述暴力，而不斷地侵奪、壓迫、宰制他者，進而導致全球性倫理危機的發生。

所以，如果要對自我與主體進行有效的完全解構，就必須「與他者會遇」(encounter with the Other)，並「對他者負有責任」(responsibility for the Other)，因為有了他者，才會有責任或回應意義上的主體。然而，當自我與他者會遇時，二者之間的原初經驗(primary experience)是什麼？雙方之間的關係又會是什麼？是一種宰制的認知關係？抑或是一種焦慮的相互操控關係？列維納斯強調，作為第一哲學的是倫理學(ethics as first philosophy)，而不是本體論。而且，其所指涉的倫理並不能被道德符碼(code)及規則(rule)所干擾，而是指一種「面對面」、「肉體對肉體」(flesh to flesh)的關係，他者呈現在主體面前的是一個獨特的，而且是獨一無二的面容(face)和有血有肉、七情六慾的「肉軀之身」(corporeality)，而不是一個被普遍理論(universal theory)所標籤化(labelize)的抽象客體。因此，自我與他者之間並不是主從關係，而所謂的道德就是一個與他者活生生的、面對面的倫理關係，而不是一套抽象的教條關係。也就是說，是肉身而不是教條，才是倫理實踐與會遇的地方。¹⁹

17. Oona Ajzenstat, "Lévinas versus Lévinas: Hebrew, Greek, and Linguistic Justice," *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 38, No. 2, May 2005, pp. 145-158.

18. 駱穎佳，〈列維那斯與後現代倫理〉，《普普文化站》，2008年8月15日，〈http://www.poppop.net/m05/m050508_1904.htm〉。

長期以來，總體性論述已經將他者徹底地予以抽象化和「去人性化」(de-humanized)，但實際上，他者不但是特殊的，更是一個謎(enigma)，所以對普遍化(universalizing)他者的作法不僅是不道德的，更是一種暴力的行為。至於所謂的「自我」，應該是「道德上的自我」，也就是一個能與他者分權(power-with)、攤責(responsibility-with)和共苦(suffer-with)的自我。因此，自我與他者的關係並不是一套宰制性的權力關係，而是一種「相互授權」(mutual empowerment)的倫理關係，在這種具有「相互性」(mutuality)的關係中，自我與他者都是既獨特而又相對完整的特殊個體，而彼此間每一個被愛、被關懷的人(beloved)都是獨特的、與眾不同的(different)，而且是不可比較的(incomparable)，以及無法被取代的(irreplaceable)獨立個體。²⁰

實際上，在全球化的進程中，他者一直處於一種被觀看的狀態，而觀看者與被觀看者之間乃形成一種不對稱的權力關係，觀看者透過「權力之眼」(the eye of power)以掌控、監視被觀看的他者，這包括了觀看異質文化的奇風異俗。面對這種不對稱的權力結構，他者必須展演自身的文化異質性，以取回「自我再現」(self-representation)的權利，從而跳脫「離地」(off-ground)論述的「越界」展演，²¹以及

19. Emmanuel Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo* (*Ethique et Infini*), trans., Richard A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006), pp. 85-101; Nathaniel Moya, "Emmanuel Lévinas and Ethics: Fundamental Responsibility for Other Human Beings," *Philosophy@suite101*, January 1, 2010, <<http://www.suite101.com/content/emmanuel-lévinas-and-ethics-a184768>>; 駱穎佳，〈列維那斯與後現代倫理〉。

20. 駱穎佳，〈列維那斯與後現代倫理〉。

21. Arif Dirlik, "Placed-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place," in Roxann Prazniak & Arif Dirlik, eds., *Places and Politics in an Age of Globalization* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2001), p. 33.

超越「自我東方化」(self-orientalization)的展演困境。²²最後，如果從歷史發展的角度來看，主張關懷他者的第一倫理，就是要超越總體性論述的本體論傳統，並將他者重新帶入新現代性(new modernity)與新人性(new humanity)的全球化歷史發展進程中，從而重塑一個全新的全球化景觀。

三、走出全球化進程中的他者化現象

基本上，「他者」這個概念係由西方文化傳統所建構出來的，特別是在殖民帝國主義長期對外進行擴張的過程中，歐洲國家逐漸累積了大量與自己不同的「他者世界」之各種文本與知識，同時在和他者的接觸過程中，歐洲人更進一步地確立了歐洲中心主義(Eurocentrism)的文化立場和價值觀，從而將西方人「自我」以外的一切非西方世界視為他者，並以其權力話語來建構「自我」與「他者」二元對立的差序世界體系。然而，不同民族與國家之間在文化上的差異，一方面既是雙方相互交流的必要前提，另一方面同時也是彼此之間互為「他者」的前提。因此，任何一個民族或國家在其獨立自主的文化特性中，都已潛在性地隱含著成為其他民族的他者，以及把其他民族視為他者的可能性。²³

但是，在當代文化全球化的發展進程中，非西方世界卻全面性地出現一種他者化的傾向。當今歐美文化市場和學術市場對東方文化或

22. Arif Dirlik, "Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism," *Boundary 2*, Vol. 22, No. 3, Autumn 1995, pp. 265-273; Arif Dirlik, "Looking Backward in the Age of Global Capital: Thoughts on History in Third World Cultural Criticism," in Xiaobing Tang & Stephen Snyder, eds., *In Pursuit of Contemporary East Asian Culture* (Boulder, CO: Westview Press, 1996), p. 209.

23. 鄒躍進，《他者的眼光—當代藝術中的西方主義》（北京：作家出版社，1996年），頁8。

其他非西方文化的消費觀及研究觀點，並不是以反映東方文化或非西方文化的本質、整體面貌或美感為目的，而是依據西方特定的價值標準，選擇性地進行譯介、引進和研究，而這種選擇性的消費模式和研究觀點經常置原文化主體的原創精神於不顧。也因此，當東方世界或非西方世界為了進軍西方文化市場、學術市場，或標榜邁向「國際化」、「全球化」的同時，通常卻只能刻意一味地曲意迎合、取悅西方的「自我」，使命以符合西方世界「自我」心中所需要的他者形象，從而自我貶抑了東方文化或非西方文化的主體性，因而造成了非西方世界「他者化」的普遍現象。

實際上，西方社會乃是按照其自身的價值觀、審美標準、市場需求和國家利益來對東方文化或非西方文化進行選擇性的引進、研究，這原本並無損於原文化的內涵。然而，由於現代科技、資訊和媒體的高度發展，文化在世界範圍內的交流日益頻繁，致使西方的單一消費機制、研究方法非常快速地被反饋回來，從而驅動了一些唯西方馬首是瞻，且亟欲得到西方世界承認的東方或非西方文化產業工作者、學者，為了在國際上獲得廣泛的影響力、知名度和地位，乃轉而以西方文化、學術市場為導向，從而產生了一種「為翻譯而寫作」(writing for translation)或「為獲獎而拍攝」，甚至是「為展覽而繪畫」的他者化現象。²⁴

「為翻譯而寫作」的他者化心態完全不同於「在翻譯中寫作」(writing in translation)的自我化立場，而所謂的「在翻譯中寫作」是基於將自我民族文化介紹給外國人了解的目的，所以能夠比較忠實地反映出本民族的文化傳統、特色和社會現實。至於「為翻譯而寫作」的作品雖然也能在一定的程度上反映本民族文化的某些特性，但囿於研究或創作主體的功利取向，以及為了符應西方社會的主流價值觀及

24. 林豐民，〈東方文藝創作的他者化〉，《文化研究》，2004年7月5日，
<<http://www.culstudies.com/rendanews/displaynews.asp?id=3216>>。

市場需求，以致於經常造成對本民族文化的扭曲性闡釋，而偏好以「奇觀式」的展演來呈現東方或非西方的「異國情調」，以滿足西方消費者對他者的獵奇心態，這就更進一步地固著了他者化的發展趨勢。²⁵

另一方面，在全球化的發展進程中，西方中心霸權向來將東方或非西方等邊陲世界置放在一個永遠的他者的位置上，以防備來自東方或非西方可能在政治、經濟和文化上的挑戰，俾於西方在全球化過程中，能夠順利地將其價值觀和政治經濟體制普遍地推行到世界各地。相對地，如果從東方或非西方世界的內部來看，我們更可以發現這些社會主流菁英的知識分子社群基本上是全盤接受或全面傾向西方的「普世」價值觀，從而習慣以西方的價值標準來審視、評斷和詮釋本土文化，甚至企圖以此來改造本土文化，從而更進一步地加深了東方或非西方世界的他者化程度。

這種他者化的結果，首先是導致東方或非西方文化的產製模式向美歐的文化生產機制趨同，從而形成一種以西方文化為導向的全球性文化生產的單一性機制；其次，他者化的文本對「自我」的表徵，使得在認識他者的過程中，產生了自我認同的危機，如果以他者來觀照自我、重新認識自我，則極容易產生心理落差，從而使一些具有嚴重他者化傾向的東方人或非西方人放棄對其固有傳統文化價值的信仰。然而，事實的真相卻是，一旦當「西方」成為東方人或非西方人追求的目標時，即便是其自身被他者化並承受了文化斷裂所帶來的巨大創痛，亦在所不惜。²⁶也因此，當諸他者們在被當作是「西方的剩餘」(the West's rest)或補充的同時，其自身往往卻又自詡為「準西方」或「類西方」(quasi-West)，並標榜其具有先進的現代性與全球性的視野及價值，反而更進一步地強化了他者化的形象。

25. 林豐民，〈東方文藝創作的他者化〉。

26. 林豐民，〈東方文藝創作的他者化〉。

此外，雖然他者議題在當代文化批判語境的論述中普遍受到高度的重視，而他者論述更被認為是可以為弱勢者發聲、伸張正義，並為其爭取到更合理的權益。但弔詭地是，處在全球「文化邊陲」(cultural periphery)地帶的非西方世界，其對西方主流論述的抵抗往往卻因為他者論述的這種特性而被解消，而源自於西方的他者論述在文化邊陲地帶的傳播也因而變得空前地快速。然而，當所謂的他者論述成為非西方世界的另類主流論述時，實際上卻又標示了該主流論述的類殖民化走向。

更貼切地說，當代西方帝國主義的殖民宰制形式已從過去純粹的領土入侵、占領，轉變成對文化象徵體系的操作和論述領域的話語支配。因此，果若無法有效處理他者論述所隱含的內在殖民性，那麼，其恐怕再次淪為西方主流論述擴張文化疆域的前導工具。故值得省思地是，他者論述雖然能為弱勢者提供一個抵抗性的論述空間，但與此同時，其本身卻也是西方主流論述的附屬產物。因此，當代全球文化邊陲地帶的他者論述已變成為以製造邊陲另類論述文本為己任，這反而更加嚴重地框限了他者可能的論述空間，從而加深了他者化進退失據的困境。

參、他者／自我的建構與定位

一、他者與自我的相互建構

他者原本是某個特定共同體從自我的本位立場出發，而對其他社群所作的定位建構。但無論是自我或他者，不管對任何一方而言，對於透過各自視窗所看到的一切客體世界都必能深有所感。但是，對實實在在地生活在兩個完全不同的社會—符號世界(socio-symbolic universes)之中的彼此而言，如果對方（他者）可以被寬容地對待，那往往是因為他者不會損及自我的重大利益。然而，一旦觸及到自我意識形態上某些敏感的「創傷向度」(traumatic dimension)或牴觸其重大

利益時，那麼寬容就會立即煙消雲散。簡言之，自我之所以對他者採取寬宏大量的容忍態度，往往是因為他者並不是一個「不可饒恕的原教旨主義者」，但這也意味著，當下的對象還不是真正意義上的他者。因此，自我惟有超越自我中心本位，才能抵達實在界的彼岸，即真正的他者(the Real Other)之境。

然而，我們又該如何從這個長期以來，普遍被容許與被接受的「唯我論」(solipsism)之認知架構中，獲得他者的建構呢？首先，他者的經驗必須對照於自我的本己性經驗，從而把握「作為他者的他者」(the Other as Other)的認知原則、理解所有主體所共有的(common to)對象世界之建構，以及深刻體悟不同社群成員的闡述(elaboration)；其次，就意向解釋(intentional explication)而言，對任何依附在他者經驗上的意義之超越，必定是根源於自我的本己性經驗。

所以有關他者的建構，就必須掌握作為「另一個自我」(another ego)的他者之類比，高度關注他者的他者性內涵，以及把超越性的經驗紮根到原初經驗之中。因此，在自我對他者所具有的經驗中，他者可被具體地理解為「存在那裡」(being there)、「親自」(in person)或「在血肉之中」(in flesh and blood)等存在形式。所以，列維納斯乃以「他者的面孔」(the face of the Other)作為隱喻，來說明他者的「無限性」。他以面孔來解釋他者，認為在「見」與「觸」的觸感視覺(tactile vision)中，「我」的「同一性」(the identity of I)已統攝了對象的他者性，而將對象變成了內容。因此，「面孔唯有拒絕被包含，才能真正地呈現出來」(the face is present in its refusal to be encompassed)。所以說，面孔是「他者呈現他自己的方式，而這個方式超出自我對他者的概念，……面孔是為自己而表達自己」。²⁷基本上，他者的無限性是無法被自我所建構的同一、整全所控制。因為，不是「自我」構成了「他者」，而是「他者」構成了「自我」，只有

27. Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, pp. 50-51.

來自世界外部的他者才會指定自我的唯一性，構成唯一的「自我」。亦即，只有在與他者的互動關係中，我才會是「我」。²⁸

在文化文本中，自我如何觀察到他異文化以視覺化(visualization)和空間化(spatialization)的形式出現？而這種視覺化和空間化又如何以「鏡像」的方式反映出「我文化」定義自身、「觀看」他者文化的立場和視角？實際上，文化就是藉由差異來創造集體認同(collective identity)，²⁹亦即認同是建立在對「他者／自我」差異的認知上。也因此，他者在文化認同、身分認同的場域中與再現的論述中，是一個不可或缺的重要元素。同時，也由於他者的存在，才使得認同主體得以確認自我。但相對於「我文化」和認同主體的宰制性論述地位，他者則是以一種被觀看的、被定義的、被書寫的、被符號化的形式出現。因此，關於他者的建構，除了是一種語言符號的建構過程之外，同時還涉及了論述權力的運作，亦即無論他者如何再現，事實上都是論述主體權力的展演媒介。³⁰同時，這也是他者在身分認同上所以出現焦慮的主要因素。

相對地，自我的存在就等同於一套可供認同的意識形態與象徵秩序，而得以建立固定且可被辨識的「知識主體」，但這同時也是一種觀看立足點的限制。此種主體觀點限制了可以辨識與意識的現象，預設了內外的區分，建立了系統內無限自我複製而可強化的範疇結構，否認了可被辨識與意識之外的狀態。因此，如果能不建立固定制式化的認知系統，不但可以讓變化中的各種狀態如實而又完整地呈現出來，並且讓無限多的存在模式也得以出現，進而讓自我得以看見更全

28. 李永熾，〈他者、身體與倫理：列維那斯的存在論〉，《當代》，第149期，2000年1月，頁10-23。

29. Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis and London: University of Minnesota Press, 1996), p. 13.

30. 劉智濬、章綺霞，〈臺灣電影中的邊緣他者：漢人導演與原住民影像〉，《靜宜人文社會學報》，第1卷第1期，2006年6月，頁272。

面、更真實的他者。如此，所有的「過渡性空間」(transitional space)將如同「過渡性對象」(transitional object)，使得知識的轉移與發生成為可能。³¹而他者與自我亦得以在此會遇、對話，進而相互建構。

二、他者與自我的身分認同

基本上，自我在與他者進行對話和相互理解的過程中，將逐步地完成並深化各自的身分認同，進而得以彼此進行超越性的自身建構。雙方可分別從對話中確立兩者之間的平等意識與傾聽態度，而他者亦不再只是從自我外化出來、可以被自我同化和揚棄的「相對他者」，而是一個不可被還原到自我和同一性那裡的「絕對他者」(the absolute Other)，也因此，「理解」到達的地方，就是他者消失之處。³²事實上，文化的他者性和自我性是相互依存的，文化他者和自我之間的對話和相互理解，正是實現文化創造性、超越性發展的重要途徑。在各種的時代性、民族性和地域性相互重疊交織的全球化時空座標中，透過宏觀與微觀的視野整合，將可促成各文化系統之間多層次、多向度的全面對話。而在此對話過程中，他者與自我的知識體系、價值信仰和文化態度也可藉由對話而得以出場，二者在此相會遇而得以實現文化超越性和傳承性的轉化。

甚至，自我認同也可以通過「他者中心」(Other-centeredness)來完成，³³因而對他者的詮釋實際上直接地揭露了對自我理解的角度與深

31. 劉紀蕙，〈文化研究的政治性空間〉，《劉紀蕙個人網頁》，2006 年 1 月 12-16 日，<<http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/mworks/mw-litcomment/CulturalPolitical.htm>>。

32. Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, pp. 33-52.

33. Michelle M. Lazar, "Consuming Personal Relationships: The Achievement of Feminine Self-Identity through Other-Centeredness," in Lia Litosseliti & Jane Sunderland, eds., *Gender Identity and Discourse Analysis* (Philadelphia, PA: John Benjamins Pub., 2002), p. 111.

度，因為如果說自我或主體性是現代性哲學的主導性話語，那麼他者就既不是自我的補充，也不是對異域文化的觀奇，而是自我或現代性內在邏輯的合理性論證。因而，我們不應把任何一個文化所建構出來的「普遍性」，當作是認識客體世界唯一正確的判準，因為任何一種普遍性的建構都是在特定的文化體系中醞釀而成的，所以其本身免不了就具有某種的區域性和特殊性。因此，我們可將全球化的意義轉換為世界上各個文化體系在彼此接觸機會增多、認識日趨加深的情況下，讓自我有更適當的機會去省思，存在於彼此間的文化差異現象，其意義究竟為何？也就是要讓自我對他者作出最具深度的反思。

然而，就一個主體而言，當其「棄絕」(foreclose)一個對象時，不僅僅只是將該對象予以遺棄而已，更是將「祂／他／她／牠／它」從自我主體的象徵體系、大他者的符號登錄中予以徹底刪除，彷彿這個對象「從一開始就不曾存在過似的」。因此，如果從他者的倫理學來看，任何的主體均不應任意地遺棄、遺忘或排除他者，因為被遺棄的失落感是痛苦的，會讓被遺棄的人再去遺棄他人，甚至是報復他人，於是形成一種「被棄者恆棄人，棄人者人恆棄之」的現象，而陷入到一個惡性循環的再循環中，永無止境。但終極而言，他者的倫理亦關乎自我，亦即任何的主體也不能遺忘、棄絕過去的自我，因為自我過去所有的經歷，包括喜怒哀樂、悲歡離合，以及與他人的種種關係，都是自我不可分割、捨棄的一部分。³⁴ 因此，一個完整的主體、整全的自我，必須是統攝他者而成的。

也因此，「他者性」不可或缺的條件是「隔離」(separateness)與「距離」(distance)，即試圖從中尋找出「差異」(diaphora, difference)和「分割」(diairesis, division)，但分歧(divergence)不是一種「排除

34. 政小四，〈不遺棄他者與過往自我的倫理學—《鬼域》〉，《開眼 e 週報》，2006年7月21日，<<http://app.atmovies.com.tw/eweekly/eweekly.cfm?action=edata&vol=076&eid=10760008>>。

原則」(principle of exclusion)，而分隔(disjunction)也不是一種分離的手段，因為分隔與分歧都是一種溝通的方法，即藉由「異類共鳴」(resonance of dispartes)來溝通。³⁵ 因此，身分認同必須從自我與他者之間的關係來釐清，以當今臺灣的定位與認同為例，臺灣最重要的他者不是美國，也不是日本，或其他的任何國家，而是中國大陸。基本上，自我和他者的結構關係是可以相互置換的，因此，我們可以從中國大陸的他者角度來觀照臺灣的地位、處境及未來前景，在不同歷史階段的兩岸關係之想像體系中，臺灣更需要重新審視自我和他者之間的關係變化。特別是在國家的「自我想像」(imagination of the self)方面，更需要透過他者的視野方能完成建構。

然而，他者是由自我挑選並且認可的，就此而言，如果世界上只能有「一個中國」，而中國這個符號（國號）又專屬於一個特定的政權和區域，即由北京當局藉由綜合國力和國際政治權威所打造出來的「一個中國」（其中臺灣已被北京當局宣稱是中國的一部分），此時，臺灣已不是中國的他者了。在北京一個中國的架構下，全球語境中的臺灣形象可能漸次縮小、模糊化，而成為僅具中國「地方性」且又缺乏真正地方風情的一塊土地。但相對地，臺灣的臺獨基本教義派，在面對中國大陸時，可適度地調整甚至是揚棄「極端的他者性」(radical otherness)，同時也毋須將中國「去熟悉化」(defamiliarize)為一個既遙遠且又深具敵意的他者。也就是說，臺灣自我的身分認同，必須通過與中國大陸這個他者的辯證、相互指認，方可能獲得確立。

三、他者與自我的定位協商

定位(positioning)是口語敘事分析(analysis of oral narratives)的

35. Kaustuv Roy, *Teachers in Nomadic Spaces: Deleuze and Curriculum* (New York: Peter Lang, 2003), pp. 99-100.

核心概念，其使人們得以理解自己，同時也建構了自我與他者的身分認同。基本上，定位的概念係建立在一種「地方的隱喻」(metaphors of place)的基礎上，藉以彰顯地方的主體意識，並預設「自我」與「身分認同」等概念蘊含著「地方中的存有」(being in place)。³⁶至於定位理論(positioning theory)所強調的，是一種空間向度的流動性(fluidity)或動力(dynamics)，關於我們所棲居的空間位置則一直不斷地在流變之中，而定位就發生在對話與交流的過程中，從而形成為一種「互動定位」(interactional positioning)的模式。實際上，任何人都試圖想清楚地說明自己當下所處的位置，同時也試圖去定位他者，在這個過程中，說話的人透過一種敘事的方式為自己尋找一個適當的位置。³⁷

當前關於定位概念的討論，存在著兩種不同的解釋途徑。首先，傳統觀點涉及到身分認同、自我和主體性的理論建構，而將定位視為是建基於「主流敘事」(master narratives)之上，這些主流敘事也可以被稱為劇情軸線(plotlines)、主流情節(master plots)、宰制性論述(dominant discourse)或文化文本(cultural texts)等等，這些主流敘事被視為是提供主體進行定位的「社會位置」(social locations)。就此而論，主體維持著一種「準能動的地位」(quasi-agentive status)，因為主流敘事被解釋為具內在矛盾且又相互競爭，所以主體被迫進行選擇，也就是在他可以運用的範疇內挑選一個位置。根據這個觀點，位置是主體可以選擇的資源，而且當實踐過一段時間之後，其將成為自我和他者可以運用在敘事建構上的一套「戲目」(repertoires)。³⁸

其次，一種另類的定位觀點則展現在女同志理論家巴特勒(Judith

36. Michael Bamberg, "Positioning," *Clark University*, December 25, 2009, <http://www.clarku.edu/bamberg/Encyclopedia_Entries.htm>.

37. Brendan Gough, "'Biting Your Tongue': Negotiating Masculinities in Contemporary Britain," *Journal of Gender Studies*, Vol. 10, No. 2, July 2001, pp. 169-185.

38. Michael Bamberg, "Positioning".

Butler)的展演理論(performativity theory)之觀點中，強調主體的被建構性，說明一個人如何在展演實踐(performative practices)過程中形成認同，亦即「在『自我形塑』的行動中之展演認同」(performing identities in acts of 'self-marking')。³⁹ 這個觀點更加關切自我反思、自我批判，以及主體的能動性（所有終極的方向都朝向自我修正），而在一種相對強勢、決定性支持下被定位的導向，以及一種更具主體能動性的自我定位主張之間作出區隔。在自我定位的脈絡中，論述的資源或戲目並非總是和已經是「現成的」或「先給定的」(pre-given)，而是以一種展演的方式來建構的，以及產生出對抗敘事(counter narratives)。要分析談話者如何在言談中主動定位自己，特別是在他們的故事中，一開始就先假定敘事的規律是由情境和互動所達成的。如果將敘事視為情境的和展演的行動，那麼定位就有兩個面向：一方面，其引導如何將故事人物置入故事世界的時空中，並將這些人物相對定位為彼此相關聯的故事行動者；另一方面，其同時影響說話的人如何設計故事，俾於為他／她在向聽眾講敘故事的行動過程中來界定「社會位置」。⁴⁰

再者，就是關於「同等」(parity)與權力的定位問題。位置與成事力量(illocutionary force)之間存在著生產性的內在關係，定位可以解釋論述實踐如何讓言者（自我）與聽者（他者）以特定的方式來建構他們自己，以及言者與聽者如何協商出他們新的位置。⁴¹ 人們經常對自

39. Judith Butler, "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory," in Sue-Ellen Case, ed., *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre* (Baltimore: The John Hopkins UP, 1990), pp. 270-282.

40. Michael Bamberg, "Positioning".

41. Bronwyn Davies & Rom Harré, "Positioning: The Social Construction of Selves," *Journal for the Theory of Social Behavior*, Vol. 20, Issue 1, March 1990, pp. 43-63.

己及他者的位置進行協商，藉此以建立同等與權力之間的平衡(a balance of parity and power)。但實際上，有權力的人不但可以影響協商的結果，同時還界定了與他者的關係，以及共同體裡所發生的任何事。⁴²基本上，定位理論可運用於「理解」兩岸當局如何使用各種不同的定位秩序，以達成雙方所期望的同等與權力間的平衡，同時也可以用來解釋兩岸雙方如何透過言語行動(speech acts)的論述，將自己建立在同等與權力的平衡之中。⁴³

基本上，「同等」源自自我及他者的商議定位(deliberate positioning of self and others)，亦即自我的商議定位是自我身分認同的表現，而他者的商議定位則源自談論他人及被談論對象本身是否可以接受。至於「權力」則源自於自我及他者的強迫定位，亦即強迫的自我定位(forced self-positioning)來自對他者定位的一種回應；至於他者的強迫定位(forced positioning of other)則通常源自複雜的情境，在此，一個人強迫另一個人去定位其他的人。⁴⁴此外，定位的目的同時還包括了「情境定義」(definition of situation)，俾其可以為自我的行為提供一個合理化的情境基礎。也因此，就會出現「如果人定義情境是真的，那麼結果就是真的」(if men define situations as real, they are real in their consequences)⁴⁵的現象。

42. Lionel John Boxer, "Using Positioning Theory to Make Change Happen," *Center for Management Quality Research*, February 16, 2001, pp. 1-9, <<http://www.cmqr.rmit.edu.au/publications/lbpositi.pdf>>.

43. Luk van Langenhove & Rom Harré, "Introducing Positioning Theory," in Rom Harré & Luk van Langenhove, eds., *Positioning Theory: Moral Contexts of Intentional Action* (Oxford: Blackwell, 1999), pp. 14-31.

44. Lionel John Boxer, "Using Positioning Theory to Make Change Happen".

45. William Issac Thomas & Dorothy Swaine Thomas, *The Child in America: Behavior Problems and Programs* (New York: Alfred A. Knopf, 1928), p. 572; William Issac Thomas & Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in*

實際上，定位並不是純粹的個人意圖，也不屬於個人行為的層次，而是一種社會行為和社會建構，同時也是權力操作和言語論述的結果，定位所強調的是論述者在論述過程中所占據的位置，「自我」在論述中的位置是經由語言和符號所建構出來的，而不是一種本質的先驗存在。基本上，自我存在於自我對自我的詮釋與論述之中，是一種意向性的建構與選擇，因而自我定位基本上是一種有目的的行為，亦即個人會根據一己不同的意圖、各種客觀的社會情境和互動對象，策略性地來建構不同面向的自我。也因此，自我身分的表現與選擇，往往在不同的情境中，由於占據不同的位置，而呈現為各式各樣不同的形象，因而自我具有「情境流動性」(situational fluidity)。⁴⁶

此外，自我定位同時也是一種「聯合行動」(joint action)，亦即自我存在於與他者的交互關係之中，自我定位是為了回應、協商他者對自我的定位，當自己不同意他人對自己的定位時，便會試圖重新定位自我(re-positioning oneself)，以重新建構、翻轉自己的身分位置，亦即透過定位對抗(struggle of positioning)的方式，以建構另一個嶄新的自我、確立並宣示自我行動的疆域。與此同時，自我定位也界定了他者，以及釐定了自我與他者之間的位置及相互關係。然而，自我定位卻不是任何的自我可以單獨完成的，而是人與人之間的共同合奏(ensemble)，⁴⁷這同時還包括了諸多同時或不同時的「不在場的他者」。

但無法迴避地是每一個「主體定位」(subject-positioning)的抉擇問題，亦即當在各種可能的主體位置(subject positions)之間發生衝突

Europe and America (New York: Alfred A. Knopf, 1927), pp. 37-44.

46. Benjamin Bailey, "Language Alternation as a Resource for Identity Negotiations among Dominican American Bilinguals," in Peter Auer, ed., *Style and Social Identities: Alternative Approaches to Linguistic Heterogeneity* (New York: Mouton de Gruyter, 2007), pp. 29-56.

47. Herbert H. Clark, *Using Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 3.

時，主體就必須進行選擇，但實際上主體又有多少的自主性可以選擇站在那個位置上呢？以臺灣為例，是「臺灣」、「中國」、「亞洲」的那一個地方或立足點(standpoint)？實際上，主體定位是一個相對性的關係，臺灣固然可以在相對於「歐美」或「西方」之處，把自己定位在「亞洲」或「東方」，但在面對亞洲之內的其他主體之定位時，仍然存在著類似的問題，特別是當下兩岸關係中的臺灣在面對中國大陸時，又該如何自處與進行自我定位呢？此即有賴於兩岸間自我與他者的不斷定位協商，甚至是長期的定位對抗。

肆、建構超越北京「一個中國」局限性的兩岸發展觀

一、北京對「一個中國原則」的論述基調與架構——一國兩制下的中央與地方關係

自 1949 年中共建政以來，中共對臺政策的演變約可分為「武裝解放臺灣」（1949-58 年）、「和平解放臺灣」（1959-78 年）和「和平統一政策」（1979 年至今）等三個時期，而有關「一個中國」的概念、原則、內容、立場、政策和具體方針，也在此過程中隨著國際情勢和兩岸關係主客觀環境的推移而逐步發展成形，並成為北京對臺工作的最高指導原則和基本政策方針。至於對「一個中國原則」的話語論述，主要是自 1979 年北京當局推動對臺「和平統一政策」之後，才開始有系統地進行建構，有關論述可見之於各時期中共領導人的相關講話，以及重要的政策白皮書和法令的頒布。

實際上，在 1958 年 10 月共軍砲擊金門時，當時的中共最高領導人毛澤東即公開指出，「世界上只有一個中國，沒有兩個中國」⁴⁸；俟進入「和平解放臺灣」時期，北京當局即不斷聲明，堅決反對「兩個

48. 中華人民共和國國務院新聞辦公室，《一個中國的原則與臺灣問題（白皮書）》，《中國政府網》，2006 年 2 月 28 日，<http://www.gov.cn/test/2006-02/28/content_213366.htm>。

中國」、「一中一臺」和「臺灣獨立」，俾於和臺北方面爭奪「一個中國」的解釋權，但自1971年10月中華人民共和國政府取代中華民國政府在聯合國的席位後，則確立了北京當局在國際社會和兩岸關係上闡釋「一個中國」的主導性話語權。

進入「和平統一政策」時期後，「一國兩制」的精神逐漸成為「一個中國原則」的論述基調與架構。首先，1979年1月1日的《中華人民共和國全國人民代表大會常務委員會告臺灣同胞書》指出，「世界上普遍承認只有一個中國，承認中華人民共和國政府是中國唯一合法的政府」⁴⁹；1981年9月30日，中國全國人民代表大會常務委員會委員長葉劍英發表〈關於臺灣回歸祖國實現和平統一的方針政策〉（簡稱「葉九條」）指出，「國家實現統一後，臺灣可作為特別行政區，享有高度的自治權，……。中央政府不干預臺灣地方事務」；1982年《中華人民共和國憲法》序言即標明，「臺灣是中華人民共和國的神聖領土的一部分」；1983年6月25日鄧小平闡釋「一國兩制」的六條具體構想（簡稱「鄧六條」）分別指出，「制度可以不同，但在國際上代表中國的，只能是中華人民共和國」、「不贊成臺灣『完全自治』的提法，『完全自治』就是『兩個中國』，而不是一個中國」、「祖國統一後，臺灣特別行政區可以實行同大陸不同的制度」；至1985年3月中國第六屆全國人民代表大會第三次會議正式把「一國兩制」確定為北京當局的一項基本國策，是解決「臺灣問題」的基本方針，其具體內容包括「世界上只有一個中國，臺灣是中國不可分割的一部分」、「臺灣作為中國不可分割的一部分的地位是確定的、不能改變的，不存在什麼『自決』的問題」、「兩岸統一後，臺灣成為特別行政區」。⁵⁰

49. 《中華人民共和國全國人民代表大會常務委員會告臺灣同胞書》，《國務院臺灣事務辦公室》，2011年1月23日，<http://www.gwytb.gov.cn/gjstfg/xfl/201101/t20110123_1723995.htm>。

1992年10月26-30日，臺灣的「海峽交流基金會」與中國大陸的「海峽兩岸關係協會」在香港舉行第二次處長級工作性商談（九二香港會談）。北京方面認為，海峽兩岸各自以口頭方式，表述海峽兩岸均堅持一個中國原則的共識。兩會在九二香港會談時，海協會希望先就「一個中國」的議題，達成協議。海協會提出五項表述方案，其中最具代表性的方案是：「在海峽兩岸共同努力謀求國家統一的過程中，雙方均堅持一個中國的原則，對兩岸公證文書使用（或其他商談事務）加以妥善解決」。⁵¹

1993年8月北京國務院發布《臺灣問題與中國的統一（白皮書）》，內容強調「中國政府在國際事務中處理涉及臺灣的問題時，始終堅持一個中國的原則」，「世界上只有一個中國，臺灣是中國不可分割的一部分，中華人民共和國政府作為代表全中國人民的唯一合法政府，得到了聯合國及世界各國的普遍承認」、「中央政府在北京」，「統一後，臺灣將成為特別行政區」，「在一個中國的前提下，什麼問題都可以談」，「臺灣問題純屬中國的內政，……。臺灣問題應該也完全可以通過兩岸的協商，在一個中國的架構內求得合理的解決」；「臺灣作為中國的一部分，它在國際上無權代表中國，不能與外國建立外交關係和發展具有官方性質的關係」，堅決反對臺灣在國際上推行「務實外交」和「雙重承認」，「中華人民共和國政府作為中國的唯一合法政府，……，代表整個中國」，反對臺灣在國際組織中推行「一國兩席」，「其他政府間國際組織，原則上臺灣也無權參加」，「臺灣只作為中國的一個地區以『中國臺北』的名稱參加活動」。⁵²

50. 〈一國兩制〉，《中國網》，2003年11月22日，<http://www.china.com.cn/zhuant2005/txt/2003-11/22/content_5440658.htm>。

51. 〈九二共識〉，《新華網》，2003年1月23日，<http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/ziliao/2003-01/23/content_704746.htm>。

52. 中華人民共和國國務院新聞辦公室，《臺灣問題與中國的統一（白皮

1995年1月30日，時任中國國家主席江澤民發表〈為促進祖國統一大業的完成而繼續奮鬥〉（簡稱「江八點」），強調「堅持一個中國的原則，是實現和平統一的基礎和前提。……主張『分裂分治』、『階段性兩個中國』等等，違背一個中國的原則，也應堅決反對」，「我們反對臺灣以搞『兩個中國』、『一中一臺』為目的的所謂『擴大生存空間』的活動」，同時再強調「在一個中國的前提下，什麼問題都可以談」。⁵³

2000年2月北京當局再度發布了《一個中國的原則與臺灣問題（白皮書）》，「進一步向國際社會闡述中國政府堅持一個中國原則的立場和政策」，文中再強調自1949年10月1日，中華人民共和國政府取代中華民國政府「成為全中國的唯一合法政府和在國際上的唯一合法代表」，「已經享有和行使包括臺灣在內的全中國的主權」，而當前在臺灣的中華民國政府「早已完全無權代表中國行使國家主權，實際上始終只是中國領土上的一個地方當局」；「一個中國原則是中國政府對臺政策的基石，只有堅持一個中國原則才能實現和平統一」，「中國政府在實行和平統一方針的同時始終表明，……，並無義務承諾放棄使用武力」，「如果否認一個中國原則，……，那就使和平統一的前提和基礎不復存在」，「主張以一個中國原則為談判基礎，是為了保證實現談判的目的。……只要在一個中國的框架內，什麼問題都可以談」，強調在國際社會中堅持一個中國原則，「臺灣無權參加聯合國及其他只有主權國家參加的國際組織」，「與中國建交的國家不能向臺灣出售武器，或與臺灣進行任何形式的軍事結盟」，「中國

書）》，《人民網》，2000年9月5日，〈<http://www.people.com.cn/BIG5/channel2/10/20000905/218194.html>〉。

53. 江澤民，〈為促進祖國統一大業的完成而繼續奮鬥〉，《新華網》，1995年1月30日，〈http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/ziliao/2003-01/24/content_705100.htm〉。

政府以一個中國原則對待臺灣的對外交往活動」。⁵⁴

2005年3月4日中國國家主席胡錦濤對兩岸關係提出四點意見（簡稱「胡四點」），強調「堅持一個中國原則決不動搖」，「堅持一個中國原則，是發展兩岸關係和實現祖國和平統一的基石」，「大陸和臺灣同屬一個中國的事實從未改變」，「只要承認一個中國原則，承認『九二共識』，不管是什麼人、什麼政黨，也不管他們過去說過什麼、做過什麼，我們都願意同他們談發展兩岸關係、促進和平統一的問題」，「臺灣同胞是我們的骨肉兄弟」。⁵⁵

2005年3月14日中國第十屆全國人民代表大會第三次會議通過《反分裂國家法》，該法第2條重申「世界上只有一個中國，大陸和臺灣同屬一個中國，中國的主權和領土完整不容分割」、「臺灣是中國的一部分」；第5條再強調「堅持一個中國原則，是實現祖國和平統一的基礎」、「國家和平統一後，臺灣可以實行不同於大陸的制度，高度自治」。⁵⁶

2008年12月31日，胡錦濤在紀念告臺灣同胞書30周年會上講話，提出進一步發展兩岸關係六點意見（簡稱「胡六點」），提出「恪守一個中國，增進政治互信」，並再次強調「世界上只有一個中國，中國主權和領土完整不容分割」、「大陸和臺灣同屬一個中國」，「對於臺灣參與國際組織活動問題，在不造成『兩個中國』、『一中一臺』的前提下，可以通過兩岸務實協商作出合情合理安排」，「兩岸同胞是血脈相連的命運共同體」、「兩岸關係和平發展

54. 中華人民共和國國務院新聞辦公室，《一個中國的原則與臺灣問題（白皮書）》。

55. 〈胡錦濤就新形勢下發展兩岸關係提四點意見〉，《中國網》，2005年3月4日，〈<http://big5.china.com.cn/chinese/TCC/haixia/802236.htm>〉。

56. 中華人民共和國主席胡錦濤，《反分裂國家法》，中華人民共和國主席令第34號，2005年3月14日，《新華網》，〈http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/tai_gang_ao/2005-03/14/content_2694168.htm〉。

成果由兩岸同胞共同享有」。⁵⁷

對以上相關文獻進行歸納分析，北京當局所主張的一個中國原則可概括為：「世界上只有一個中國，臺灣是中國不可分割的一部分（或大陸和臺灣同屬於一個中國），中國的主權和領土完整不容分割，中華人民共和國是中國的唯一合法政府」。

首先，闡釋「世界上只有一個中國」：強調中國的主權和領土完整不容分割，而大陸和臺灣同屬一個中國、臺灣是中國的一部分，惟只有中華人民共和國才是「一個中國」的唯一合法政府，中央政府在北京。因此，反對兩岸「分裂分治」，反對「兩個中國」、「雙重承認」、「一國兩席」等主張，卻又強調兩岸同胞是血脈相連的命運共同體、是骨肉兄弟，且兩岸關係和平發展成果由兩岸同胞共同享有。

其次，他者定位—「臺灣是中國不可分割的一部分」：強調臺灣是中華人民共和國的神聖領土的一部分，臺灣問題屬中國內政問題，須在一個中國的架構內求得解決，因此反對「一中一臺」，並認定中華民國政府完全無權代表中國行使國家主權，只是中國領土上的一個地方當局，而臺灣只能作為一個特別行政區，享有高度自治，但不能「完全自治」，也不能「自決」；此外，臺灣在國際上無權代表中國，不能與外國建立外交關係和發展具有官方性質的關係，同時也無權參加其他政府間國際組織，而作為中國的一個地區，臺灣只能以「中國臺北」的名稱參加國際活動，⁵⁸但無權參加聯合國及其他只有主權國家參加的國際組織，凡是與中國建交的國家都不能向臺灣出售武

57. 〈胡錦濤在紀念告臺灣同胞書 30 周年會上講話〉，《中國廣播網》，2008 年 12 月 31 日，<<http://news.sina.com.cn/c/2008-12-31/132716956875.shtml>>。

58. 實際上，臺灣係以「中華臺北」(Chinese Taipei)的名稱參加國際活動。2009 年 5 月 26 日中國共產黨總書記胡錦濤，在會見中國國民黨主席吳伯雄，談及解決臺灣參與國際組織活動時，稱呼「中華臺北衛生署」，這是北京最高政治領導人第一次在公開場合對臺灣官方的政治表述。

器，或與臺灣進行任何形式的軍事結盟。

第三，自我定位—「中華人民共和國政府是中國唯一合法的政府」：主張中華人民共和國政府代表整個中國，在國際上代表中國，是全中國的唯一合法政府和在國際上的唯一合法代表，同時享有和行使包括臺灣在內的全中國的主權。

總的說來，「一個中國原則」兼具內外雙重意義。在國際社會上，北京堅持一個中國原則的立場和政策，以作為在國際事務中處理涉及「臺灣問題」的基本原則，即以一個中國原則對待臺灣的對外交往活動；在兩岸關係上，是對臺政策的基石，也是兩岸談判、發展兩岸關係及實現和平統一的基礎與前提，在一個中國的框架內兩岸什麼問題都可以談。但是，如果臺灣違背「一個中國原則」，則北京不承諾放棄對臺使用武力。

二、揚棄「一個中國原則」—向沒有「一個中國」的「整體中國」開放

實際上，自 1949 年兩岸隔海分治以來，北京當局即以強迫定位的方式將臺灣置放在「一個中國」的總體性論述框架之內。基本上，北京的「一個中國」是從「自我」的立場出發所建構的「後兩岸關係」論述架構，目的在取消「兩岸之間」的關係，並完全排除他者，最後的終局設定是兩岸的同一(Same)，但這不僅不符合當前的兩岸現實，也缺乏他者的倫理關係。由於一個被中華人民共和國「自我」所獨占的「一個中國」，是無法容納得下「他者」的中華民國（臺灣），這也使得北京當局對「一個中國」的論述形式充斥著侵吞式的認識論暴力色彩。即便是現階段兩岸所採行的「一個中國，各自表述」（北京稱為「九二共識」），但表述中的中華人民共和國是大寫的「自我」(Self)，而中華民國充其量只能是小寫的「自我」(self)，因為北京的「一個中國」之表述能及於全世界，而臺北的「一個中國」之表述只能限於兩岸之間的臺灣內部。

在北京當局所主張的「一個中國原則」的前提下，「一個中國」成為兩岸關係的終局設定。更進一步來看，北京當局所主張的一個中國在形式上究竟是排他主義？包容主義？還是多元主義？如果就一個中國的實質內涵來看，可發現其為本質主義的民族主義，即設定全體臺灣人都是中國人，而臺灣是中國領土不可分割的一部分，因而任何形式的獨立主張或維持現狀均被視為分離運動，同時也不承認臺灣具有主權性質的主體性，臺灣充其量只能擁有地方性的主體性，而中華民國只能是中國領土上的一個地方當局。總之，在北京「一個中國」的架構下，臺灣只能是一個等待被征服、被統一的他者之境。因此，對臺灣而言，當前北京「一個中國」的論述形式不僅具有本體論的暴力，同時也是認識論的暴力，更是開展超越性兩岸關係最大的實質障礙因素。

如果從他者的認識論途徑來看，北京當局所主張的「一個中國原則」已構成兩岸開展政治對話最大的障礙，而在一個中國原則的前提下，兩岸的一切交流、合作與對話，都只能是工具性的，也全都是一種階段性的過渡，最終目的無非在於成就北京當局自我所設定的「一個中國」之統一目標，而完全將臺灣這個他者予以吸納、消蝕，以成為中華人民共和國轄下的一個「特別行政區」的省區級地方。在此過程中，兩岸是否能相互認識、了解的一切無限可能性，都已被一個中國的論述給框限了，就此而言，他者與自我永遠無法達到真正的彼此了解、互信，這將造成兩岸陷入實質性的永久對立、分裂，反而背離了一個中國原本所欲追求的目標。

也因此，北京「一個中國」的總體性論述反而實質地阻礙了兩岸未來各種可能的發展性，這包括了兩岸統一的可能性，而讓兩岸形成一種對立關係，即便臺灣統派人士所主張的「一個中國」，也因為顧忌於北京的暴力而只能是「防衛性認同」(defensive identification)的形態，而讓兩岸的表象和緩關係充滿了各種策略性的算計。基本上，源自於中國大陸絕對化的民族主義或愛國主義所建構而成的「一個中

國」極具本質主義的排他性色彩，是泛中華沙文主義「自我」的具體表現形式，而這種大論述形式反而阻礙、干擾了臺灣民眾對一個中國真實內涵的可能理性認知與感性認同，甚至因為恐懼、抗拒而曲解或妖魔化了一個中國的部分實質精神。現階段由於兩岸當局各有盤算，因此當前兩岸間的一切交流、合作活動都帶有高度的工具性色彩，而形成策略性行動，這種傾向將使兩岸關係更加現狀化，而兩岸表面上的形式和諧對兩岸間原已根深柢固的歧見之化解，其助益相當有限。

此外，如果從國際現實主義來看北京「一個中國」的政策效果，北京當局透過國際霸權政治的操作，以「一個中國」強迫定位臺灣的身分，的確對臺灣的國際地位和發展空間造成相當深遠的衝擊與影響。「一個中國」政策已全面性地壓縮了臺灣的國際生存活動空間，打擊、壓制了臺灣對外的交往能力，導致中華民國成為國際社會上一個不完全的國家，完全無法參加以主權國家為主體的正式國際組織，從而大幅斲傷了臺灣實質的國際競爭力，這也是導致臺灣近二十多年來經濟發展停滯（如無法與世界各主要國家簽訂自由貿易協定）的重要外部因素之一。

至今，深具民族本質主義的「一個中國原則」論述，是北京當局用以征服、統一臺灣的話語工具，也是對臺的緊箍咒語。但相對地，對曾經飽受殖民創傷歷史經驗的多數臺灣民眾而言，無論是抗拒統一、主張維持現狀或追求獨立，在在都是對被征服、被宰制、被統治與被再殖民的一種潛在深度恐懼的具體回應方式。這是北京在主張「一個中國原則」之際，必須深刻認識他者的另一個事實面向，即理解作為中國的他者（自甲午戰爭臺灣割讓予日本後伊始）之臺灣，其民眾內心真實的感受，以免讓「一個中國」蒙上不必要的暴力陰影。

關於「一個中國，各自表述」（九二共識）的論述形式，是當前兩岸執政當局工具性、務實性的策略運用手段。就北京而言，其企圖藉此完全封鎖臺灣的國際空間，以製造國際輿論形勢，讓國際社會更

普遍地誤認為臺灣已經接受北京方面的「一個中國」政策，而更加認定臺灣已是中國的一部分，從而在國際視聽上全面性地形成一種「既定事實」的認識論暴力氛圍，並有助於深化北京「一個中國」的合法性基礎。對臺灣當前的執政者而言，其企圖藉此以和緩兩岸關係，並通過北京走向全世界，以迂迴的方式開拓臺灣的國際生存空間，即便是冒著可能被矮化、被地方化的風險，也要取得實質的國際空間、持續拓展臺灣永續發展的路線。但就功能性的角度來看，在現階段的兩岸關係中，「一個中國，各自表述」的論述形式，確實已達到穩定兩岸關係的作用。

但是，如果從臺灣的他者立場出發，則北京當局應適時地揚棄「一個中國原則」的認識論暴力，讓兩岸關係向沒有「一個中國」的「整體中國」(Whole-China)⁵⁹來開放，這將更有助於兩岸關係的實質發展和兩岸關係的全面提升。基本上，「一個中國」並不等於「整體中國」，其主張反而分裂、割裂了中國，長期固化兩岸分治的政治格局。至於所謂的「整體中國」則是建立在兩岸互為他者的基礎之上——彼此相互指認、辯證定位，這是兩岸間一個超現實、無限開放的發展體系，兩岸間的他者性可以在此一體系中獲得確保、實踐，而且也是對「一個中國」實質性的超越，更具體地說，是對中華人民共和國和中華民國的超越。在「整體中國」的架構下，兩岸間存在著兩個分隔而互不統屬、且分別各自代表臺灣和中國大陸的合法政府，並各自享有部分中國主權；至於「整體中國」的政治象徵，在兩岸現有的政治基礎上，則「中華聯合共和國」的符號建構是兩岸當局未來可以共同思考的一個可能。

59. 整體中國是他者認識途徑的建構概念，不同於張亞中教授主張的「一中三憲」之「整個中國」概念，張教授的主張請見張亞中、謝大寧、黃光國，〈兩岸和平發展的戰略基石：從「一中各表」到「一中同表」〉，張亞中主編，《兩岸政治定位探索》（臺北：生智文化事業有限公司，2010年），頁235-257。

三、對「一個中國原則」的回應—建構臺灣主體性的兩難： 分裂的主體意識與分裂認同

如果從北京當局對「一個中國」的宣示立場來看，臺灣目前並不在一個中國的領域之內，而實際上臺灣也不在北京的統治管轄範圍之內。然而，臺灣就作為「一個中國」的特定他者而言，其必須對一個中國原則有所回應，而具體的回應方式就是採取特定的行動與言說，俾於自我定位並釐清兩岸關係。因此，無論是過去李登輝執政時期所提出的「特殊國與國關係」，還是陳水扁執政時期所主張的「一邊一國」，抑或是當今馬英九總統所強調的「一個中國，各自表述」、堅持「憲法一中」的立場，都是對北京一個中國原則的回應形式。在這個回應的過程中，臺灣試圖在兩岸關係中為自己的他者身分作定位，並進一步為臺灣尋找一個合適的主體位置，只是至今臺灣方面的任何主張形式，都無法獲得北京當局的完全認可，同時在北京的全力打壓下，亦無法獲得國際社會普遍的承認。

只不過，臺灣的回應方式，如果選擇的主體位置是臺獨，而北京當局卻極力反對，甚至不惜以武力摧毀這個主體位置，而且國際社會當下也沒有容納臺獨的適當空間，那麼臺灣又將如何自處？相對地，北京當局總以一個中國為框架，試圖將臺灣的主體位置置放在一國兩制的架構下，但臺灣卻又不能接受這個僅具殘缺主體性的「地方當局」的位置，那麼臺灣又該如何是好？在進退失據之際，臺灣似乎只能在「統獨困境」中掙扎圖存。亦即受北京一個中國的排擠效應之影響，臺灣只能在國際社會的夾縫空間中游走求生存，而臺灣的主體位置也只能是一種變形蟲式的不定形空間。

因此，關於臺灣主體性建構的論述，不能是只片面地強調臺灣這個獨立實體如何主動追求自我是誰的「正名」過程，同時還必須將形塑臺灣自我主體性的整套權力運作體系也納進論述架構中來一併進行討論。這套權力關係不僅要定位臺灣「應該」是什麼，同時也必須說

明臺灣「不應該」是什麼。在被「一個中國原則」框限的兩岸關係架構下，等待被回應的臺灣，其具體的回應方式就是不斷地採取特定的行動和言說，其中包括建立一種新秩序去區分臺灣與中國大陸，即論述中華民國與中華人民共和國之間的差異，以釐清兩岸關係的實質差異為何？並進一步確立臺灣的他者身分。

雖然，本土化導向已成為近二十年來建構臺灣主體性的主要途徑，但凡走本土化的建構路徑，一方面，除了須向本土歷史尋根溯源以重建內部文化認同外，另一方面，更積極的意義在於須走出圍城框架或鎖國排外的封閉心態，以開放自我，迎接、承受、挪用和轉化全球化所帶來的衝擊，進而再創活化的在地文化傳統。這也是「策略性本質主義」(strategic essentialism)的主要意涵，亦即不斷地「翻譯『他者中的他者』」(translating “the Other in the Other”)，並以此作為抗拒全球化霸權的必要手段，但這只是過渡而並非是目的。其旨在避開對穩定的主體本質之設定，因為「對任何事物下嚴格的定義最終是不可能的」。⁶⁰因此，在特定的抗爭行動中，抗爭的他者可視情況「策略性」地使用本質主義的觀念，作為凝聚力量以進行號召動員。也就是在知識建構上行動，這種後殖民認同敘事的形成是相互的，建構主體認同需要相互對話，唯有相互對話的連結才能打破自我中心主義的概念架構，並發現他者的知識及其他主體的存在。

在兩岸關係上，雖然本土化路線有助於臺灣主體性的建構。但實際上，任何一個文化體系在追求文化本土化的過程中，都將同時面臨內在矛盾與外在收編的雙重困境。首先，以建構臺灣主體為取向的本

60. Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Routledge, 1988), p. 46; Gayatri Chakravorty Spivak, “Subaltern Studies: Deconstructing Historiography,” in Ranajit Guha & Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (New York: Oxford University Press, 1988), pp. 3-34.

土化欲求，因為試圖追求內部的普遍統一，可能因此導致對內部非主流的少數族群或從屬階層造成壓迫；其次，兩岸間「互動情境的再生產」(the reproduction of the conditions of interaction)機制往往迫使不對稱的弱勢者（臺灣）內化成強勢者（中國大陸）的文化價值，從而建構出一種他者化的「虛假意識」(false consciousness)或「虛假認同」(false identity)，使得後續的抗拒無以為繼，致使本土化進程因而中斷，而本土性內涵也因此面臨被淘空或導致分裂認同的危機。

如果從他者的觀點來看臺灣主體性的建構，則臺灣幾乎可以說是「無主體之境」，也就是說，無論是原住民、閩南人、客家人或外省人，這四大族裔都是臺灣這塊土地上的他者，各族群都無法完全與臺灣斯土結合。簡言之，前三者是被殖民的他者，而原住民同時還是天生離散(indigenous diaspora)的他者，雖然一直想要有個屬於自己的「家」（主體位置），卻始終找不到「家」；而最後者則是離散(diaspora)的他者，一直想回「家」，但卻回不了「家」。也因此，使得臺灣主體性的建構面臨了分化的歧異，更具體表現在國家認同上的統獨之爭。近二十年來，臺灣的統獨之辯，使得國民黨與民進黨形成藍綠對立的內部他者，雙方對臺灣主體性的建構有著截然不同的論述觀點，這也讓臺灣形成了一種分裂的主體意識(split subjectivity)，並進一步造成了分裂認同(split identity)，而無法在兩岸問題上形成共識。

從全球的空間論述與地方理論來看，無論是理想主義或現實主義的觀點，臺灣都無法擺脫中國大陸的壓制而順利暢通無阻地走向獨立或維持現狀，但臺灣同時也不可能毫無抵抗地被北京的「一個中國」所吞併、統一。因此，現階段的兩岸關係是一個「臺灣獨不了，而中國也統不了」的超穩定結構。然而，民主化後臺灣的政黨輪替，已逐漸形成另類建構臺灣主體性的鐘擺效應原理，在政黨輪替的來回擺盪過程中，國、民兩黨透過朝野交互輪流執政、相互監督，已逐次地彼此修正對方的大陸（中國）政策路線，這也是對北京「一個中國」政策具體的擺盪回應方式，屬於一種動態式的彈性修正方式，從而促使

北京當局必須適時地面對、調整一個中國的彈性幅度，而國、民兩黨的「統獨共震」效應亦將間接刺激北京當局逐次修正一個中國的內涵。

最後，如果從創傷理論(trauma theory)來看北京「一個中國」政策對臺灣所造成的衝擊，臺灣當前只有不確定的變形主體或游牧主體(nomadic subject)⁶¹，是一個漂流的他者，在全球游牧空間穿梭不定，這使得中華民國成為一個非典型的主權國家型態，但卻也最符合於後現代的全球化語境，也可以說是最前衛的國家模式。但囿於國際政治現實與一個中國的框限，臺灣的國家型態是非典型的，長期來這也已內化成臺灣民眾普遍的國家觀和主體意識，並逐漸降低對「正名」的訴求，這也間接地使得一個中國的暴力論述對臺灣的可能傷害降到最低。然而，受北京一個中國打壓的結果，卻意外地形塑了中華民國（臺灣）這樣的一個後現代的主權國家型態——一個極端他者。在北京一個中國的旗幟下，被國際社會邊緣化的臺灣，其實蘊含了「無限性」，是無法被一個中國原則的霸權話語所內化、整併、征服的「永不妥協的他者」。

四、走入他者的兩岸新關係——從「一個中國」邁向兩岸「共有中國」：建立倫理性的兩岸關係

在兩岸互為鏡像的一個中國意象中，在看與被看之間，呈現了一個兩岸「之間的中國」之視野。基本上，兩岸從過去的隔海分治、對峙，到當今加強交流、對話和試圖相互理解的過程中，實則雙方早已逐步完成並深化了各身的身分認同，並有機會進行超越性的自身建構。如果從他者的認識論觀之，兩岸必須在對話中確立彼此之間的平

61. Gilles Deleuze & Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (*Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie*, V. 2), trans., Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987), pp. 380-381.

等意識和傾聽態度，而他者（彼此眼中的對方）亦不再是從自我外化出來的對象，或可以被自我同化（統一）或揚棄（獨立）的「相對他者」，而是一個不可被還原到自我和同一性那裡的「絕對他者」。也因此，兩岸雙方相互「理解」到達的地方，就是彼此的他者消失之處，也是兩岸統合之地，甚至可能是整體中國再現之境。

過去長期以來，兩岸關係的爭辯經常被簡化為民主與共產、統一與獨立、霸權與抗拒、同質化與異質化、向心力與離心力、大中國意識與臺灣本土意識或零和的對抗關係。但實際上，如果從他者的認識途徑來看，二者並不全然是相互對立的關係，而更可能是相互對應的互補關係，甚至可能是一種相互對位的共構關係，從而形成一種共生共存的共榮發展體系。特別是在兩岸逐步相互交融的過程中，一股越界的文化創造力，使得他者與自我、中國大陸與臺灣之間產生了一種深度的相互書寫、相互翻譯、相互辯證，以及相互雜糅的複合關係。⁶²

因此，兩岸關係架構並不全然是一個單一、同質或互斥的空間體系，相對地，兩岸的互動「這個過程產生了一個矛盾的空間(contradictory spaces)，以競爭為特徵、具內在差異(internal differentiation)，且又充滿了延續不斷的各式各樣的邊界跨越」⁶³。易言之，差異競爭與邊界跨越對兩岸文化的雜糅與創新，扮演著一種非常重要的關鍵性角色。實際上，整個中華文化在臺灣的同質化過程中，同時也已蘊含了一股異質化的本土性對抗力量，其主要來自於後殖民臺灣社會在地的邊緣差異空間和臺灣外省族群離散文化的不斷重建與創新。⁶⁴

然而，當今所謂的「一個中國」究竟又該如何表述？雙方如何彼

62. 莊坤良，〈迎／拒全球化〉，《中外文學》，第30卷第4期，2001年9月，頁8-25。

63. Saskia Sassen, *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money* (New York: The New Press, 1998), p. xxxiv.

64. 莊坤良，〈迎／拒全球化〉，頁8-25。

此界定他者與自我的身分？兩岸如何跳脫「不能沒有敵人」的傳統對立意識？至於二者對「一個中國」的各自表述方式，是互補性？是對立性？是分離性？還是某一方包含了另一方？追問到底，二者的各自表述，是否具有對等性且均具有有效性？雙方是互不承認？或互不否認？還是相互承認？如果二者可以各自表述，那麼前提是雙方都必須承認對方的主體性與合法性，而且彼此對「一個中國」都必須各具代表性並兼具責任與義務。但兩岸又該如何從中華民國與中華人民共和國各自的立場來論述一個中國？實際上，以目前兩岸的政治現實和國際現勢來看，除非北京當局願意以超越性的他者認識途徑來看待臺灣，否則一個中國是無法被兩岸充分地各自表述，北京「一個中國原則」的「認知暴力」(epistemic violence)已在國際社會製造了一種不完全的話語象徵，讓臺灣對中華民國的表述只能是一種「少數話語」(minority discourse)，⁶⁵而不對稱的各自表述結果反而可能掉入誤識結構的「共同表述（中華人民共和國）」之假象中，這種論述方式顯然不利於臺灣的定位。因此，在現階段的兩岸關係中，超越性的「中國觀」只能是兩岸前瞻性的共同認知架構，而尚不足以構成一種制度性的政治對話或政治安排。

實際上，兩岸間的他者性和自我性是相互依存的，兩岸間的他者與自我之間的對話、理解與互信，正是兩岸關係實現創造性、超越性發展的不二途徑。在時代性、民族性、文化性和地域性相互交織的兩岸時空座標中，經由宏觀與微觀視域的融合(fusion of horizons)，直接促成了兩岸關係多層次、多向度和多重話語的全面對話。而在此對話中，兩岸間他者與自我的認知體系、價值信仰和情感態度也將藉由對話而得以悉數出場，二者在此相會遇而得以實現對「一個中國」超

65. Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, & Helen Tiffin, eds., *The Post-Colonial Studies Reader* (New York: Routledge, 1995), pp. 28-35.

越性和傳承性的歷史轉化，這對兩岸雙方而言，都是一個歷史性的機遇與契機。

也因此，面對北京當下的一個中國政策，臺灣必須採取一種足以抗拒其總體性宰制話語的文化論述方式，但同時卻又不能陷入內部破碎化或對立化的困境中。這有賴於透過多元實踐的參與來解消全面性宰制的危機，以及重拾兩岸「共享中國」的傳統價值，即透過兩岸視域的融合，超越性地建構兩岸「共有中國」(shared China)的共同體。未來兩岸雙方如果仍只執著於特定的政治立場和堅持保守的意識形態，因而自我封閉，則雙方的意志、認知、理解與同理心將都無法到達彼岸。也因此，如果兩岸當局希望未來兩岸間能達到實質、完全的超越性整合，那麼唯一的方式就是從他者的認識途徑出發，建立一種讓自我「能棲居於多個世界的開放心胸」(our openness to dwelling in many worlds)，以及培養一種「游刃有餘的能力」(the capacity to move among them)。⁶⁶

總之，如果從他者倫理的意涵來看，在建構倫理性的兩岸關係過程中，「自我」與「他者」兩者間是可以和平共存、共榮發展，而且兩者之間是有密切聯帶關係但卻又可各自獨立自主，兩岸間任一「自我」的主體性都因對岸的「他者」之存在而被確立，而且在這種具倫理性的兩岸關係中，任一「自我」都必須對「他者」負有責任，而呈現為兩岸「共有中國」並「共享中國」的新統合形式、互不離棄，彼此戮力共同促進整體中國的全面發展，而這正足以體現兩岸關係中的他者倫理關係之真諦。也因此，這種「他者視野」的思維模式，可以作為再反思、再認識兩岸關係的新途徑。

66. Hubert L. Dreyfus & Charles Spinoza, "Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Bogmann on How to Affirm Technology," *Man and World*, Vol. 30, No. 2, April 1997, p. 175.

伍、結論

在全球化語境下的總體性論述氛圍中，他者的認識論途徑所要凸顯的是超越傳統自我中心本位的認識論暴力，以建構一種「非侵吞式」(non-appropriative)的認識論，也就是非笛卡兒式的認識論(non-Cartesian epistemology)。基本上，在自我與他者互為主體的建構過程中，同時承認客體的分離性，而不是完全將他者予以同質化，並讓他者仍然可以保有特殊性(particularity)、獨特性(uniqueness)、異質性和他異性。特別是在全球化的進程中，他者的視野將讓世人看見一個更寬廣、更多元、更具差異性和更具超越性的「沒有全球化的全球化」的完全景觀。

同時，如果從他者的倫理視角來思考兩岸可能的未來，那麼兩岸將是一個無限開放的空間體系，而整體中國的完整內涵也將會是兩岸互為主體的建構進程。總之，本文試圖採取一種解構和批判的立場，亦即通過一種他者的他異性、超越性來解構統攝「大中國主義」內涵的一個中國總體性論述，這包括排他性和具論述暴力形式的一個中國原則，以及「沒有一個中國原則的一個中國精神」之相關論述。同時，更試圖擺脫北京方面所提出「一個中國原則」論述中的「彌賽亞視野」(messianic vision)，走出線性史觀的一個中國圖像，並超越「完全他者」(wholly Other)，全面揚棄建立「一個中國」（以中華人民共和國為本位）的「彌賽亞共同體」(messianic community)之發展迷思。

當今，兩岸雙方如何才能穿透一個中國的「語言之牆」(the wall of language)，讓彼此真誠相見，此有待於兩岸雙邊各自走出「自我」邁向「他者」。中國歷朝歷代的封建威權政體，習慣以「自我與他者」的視角來作夷夏之辨、內外之分。故從「他者哲學」體系來看，被北京「一個中國」邊緣化的臺灣，反而蓄積蘊含了「無限性」，是不會被「一個中國」所侵吞整併，但卻是建構「整體中國」秩序中不可或缺的動力來源。因此，北京試圖以「一個中國」的論述來框限臺

灣、強迫定位臺灣，不僅不符合兩岸的政治現實，更是一種認識論上的暴力行為，中短期間內或許有利於北京對臺工作的推動，但長期而言，卻無助於兩岸關係的實質發展，以及「整體中國」的建構。

也因此，兩岸關係可以是開放性的整體中國之超越型架構體系，而臺獨也可以是其中一個開放性的議題選項，二者均毋須絕對化，惟臺獨主張雖是建構臺灣主體性的重要途徑之一，但卻不是決定臺灣前途的唯一道路。故兩岸間的自我與他者相互理解之處，即是臺灣前途與中國命運匯流之境，屆時，統乎？獨乎？由於他者的他異性、無限性和超越性均已在此獲得體現，故實已無統獨爭辯之意義了。最終，就兩岸關係長期的發展而言，如果能從他者的視野來審慎地評估兩岸的主客觀總體情勢，則兩岸雙方須以互為主體的方式來建構一個沒有「一個中國」的整體中國，俾於達到雙方能同時共有中國並共享中國。質言之，未來兩岸關係如果有開創性的質變發展，則必須以他者的認識論途徑、一種全新的「後一個中國」論述為前提。

（收件：2011 年 2 月 10 日，修正：2011 年 8 月 4 日，採用：2011 年 8 月 8 日）

參考文獻

中文部分

專書

鄒躍進，1996。《他者的眼光—當代藝術中的西方主義》。北京：作家出版社。

專書論文

張亞中、謝大寧、黃光國，2010。〈兩岸和平發展的戰略基石：從「一中各表」到「一中同表」〉，張亞中主編，《兩岸政治定位探索》。臺北：生智文化事業有限公司。頁 235-257。

專書論文譯著

海德格爾(Martin Heidegger)，1996。〈同一律〉(The Principle of Identity)，海德格爾著，孫周興選編，《海德格爾選集》。上海：上海三聯書店。頁 646-660。

海德格爾(Martin Heidegger)，1996。〈技術的追問〉(The Question Concerning Technology)，海德格爾著，孫周興選編，《海德格爾選集》。上海：上海三聯書店。頁 924-954。

期刊論文

李永熾，2000/1。〈他者、身體與倫理：列維那斯的存在論〉，《當代》，第 149 期，頁 10-23。

莊坤良，2001/9。〈迎／拒全球化〉，《中外文學》，第 30 卷第 4 期，頁 8-25。

劉智濬、章綺霞，2006/6。〈臺灣電影中的邊緣他者：漢人導演與原住

民影像》，《靜宜人文社會學報》，第1卷第1期，頁271-294。

研究計畫

劉建基，2005。《離根性、去疆域化、歷史想像：全球文化流動的倫理省思(III-II)（計畫編號：NSC-93-2411-H-004-045-）》。臺北：行政院國家科學委員會。

網際網路

2003/1/23。〈九二共識〉，《新華網》，<http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/ziliao/2003-01/23/content_704746.htm>。

2003/11/22。〈一國兩制〉，《中國網》，<http://www.china.com.cn/zhuanti2005/txt/2003-11/22/content_5440658.htm>。

2005/3/4。〈胡錦濤就新形勢下發展兩岸關係提四點意見〉，《中國網》，<<http://big5.china.com.cn/chinese/TCC/haixia/802236.htm>>。

2008/12/31。〈胡錦濤在紀念告臺灣同胞書30周年會上講話〉，《中國廣播網》，<<http://news.sina.com.cn/c/2008-12-31/132716956875.shtml>>。

2011/1/23。《中華人民共和國全國人民代表大會常務委員會告臺灣同胞書》，《國務院臺灣事務辦公室》，<http://www.gwytb.gov.cn/gjstfg/xf/201101/t20110123_1723995.htm>。

中華人民共和國主席胡錦濤，2005/3/14。《反分裂國家法》，中華人民共和國主席令第34號，《新華網》，<http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/tai_gang_ao/2005-03/14/content_2694168.htm>。

中華人民共和國國務院新聞辦公室，2000/9/5。《臺灣問題與中國的統一（白皮書）》，《人民網》，<<http://www.people.com.cn/BIG5/channel2/10/20000905/218194.html>>。

中華人民共和國國務院新聞辦公室，2006/2/28。《一個中國的原則與臺灣問題（白皮書）》，《中國政府網》，<http://www.gov.cn/test/2006-02/28/content_213366.htm>。

王恆，2007/12/18。〈列維納斯的他者—法國哲學的異質性理路〉，《中國思想論壇》，<<http://zhongguosixiang.com/thread-2595-1-1.html>>。

江澤民，1995/1/30。〈為促進祖國統一大業的完成而繼續奮鬥〉，《新華網》，<http://big5.xinhuanet.com/gate/big5/news.xinhuanet.com/ziliao/2003-01/24/content_705100.htm>。

林豐民，2004/7/5。〈東方文藝創作的他者化〉，《文化研究》，<<http://www.culstudies.com/rendanews/displaynews.asp?id=3216>>。

政小四，2006/7/21。〈不遺棄他者與過往自我的倫理學—《鬼域》〉，《開眼 e 週報》，<<http://app.atmovies.com.tw/eweekly/eweekly.cfm?action=edata&vol=076&eid=10760008>>。

劉紀蕙，2006/1/12-16。〈文化研究的政治性空間〉，《劉紀蕙個人網頁》，<<http://www.srcs.nctu.edu.tw/joyceliu/mworks/mw-litcomment/CultlPolitical.htm>>。

駱穎佳，2008/8/15。〈列維那斯與後現代倫理〉，《普普文化站》，<http://www.poppop.net/m05/m050508_1904.htm>。

英文部分

專書

Appadurai, Arjun, 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.

Clark, Herbert H., 1996. *Using Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

Keane, John, 2003. *Global Civil Society?* Cambridge: Cambridge University Press.

- Roy, Kaustuv, 2003. *Teachers in Nomadic Spaces: Deleuze and Curriculum*. New York: Peter Lang.
- Sassen, Saskia, 1998. *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*. New York: The New Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge.
- Thomas, William Issac & Dorothy Swaine Thomas, 1928. *The Child in America: Behavior Problems and Programs*. New York: Alfred A. Knopf.
- Thomas, William Issac & Florian Znaniecki, 1927. *The Polish Peasant in Europe and America*. New York: Alfred A. Knopf.

專書譯著

- Deleuze, Gilles & Félix Guattari, 1987. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia (Mille Plateaux: Capitalisme et Schizophrénie, V. 2)*, trans., Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, Michel, 1985. *The History of Sexuality Vol. 2: The Use of Pleasure (Histoire de la Sexualité Vol. 2: L'Usage des Plaisirs)*, trans., Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
- Heidegger, Martin, 1962. *Being and Time: A Translation of Sein und Zeit (Sein und Zeit)*, trans., John Macquarrie & Edward Robinson. New York: Harper & Row.
- Lévinas, Emmanuel, 1991. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority (Totalité et Infini: Essai sur l'Extériorité)*, trans., Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Lévinas, Emmanuel, 1999. *Alterity & Transcendence (Altérité et Transcendence)*, trans., Michael B. Smith. New York: Columbia University Press.

- Lévinas, Emmanuel, 2006. *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo (Ethique et Infini)*, trans., Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Ricœur, Paul, 1992. *Oneself as Another (Soi-même comme un Autre)*, trans., Kathleen Blamey. Chicago: University of Chicago Press.

專書論文

- Bailey, Benjamin, 2007. "Language Alternation as a Resource for Identity Negotiations among Dominican American Bilinguals," in Peter Auer, ed., *Style and Social Identities: Alternative Approaches to Linguistic Heterogeneity*. New York: Mouton de Gruyter. pp. 29-56.
- Butler, Judith, 1990. "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory," in Sue-Ellen Case, ed., *Performing Feminisms: Feminist Critical Theory and Theatre*. Baltimore: The John Hopkins UP. pp. 270-282.
- Dirlik, Arif, 1996. "Looking Backward in the Age of Global Capital: Thoughts on History in Third World Cultural Criticism," in Xiaobing Tang & Stephen Snyder, eds., *In Pursuit of Contemporary East Asian Culture*. Boulder, CO: Westview Press. pp. 183-215.
- Dirlik, Arif, 2001. "Placed-Based Imagination: Globalism and the Politics of Place," in Roxann Prazniak & Arif Dirlik, eds., *Places and Politics in an Age of Globalization*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers. pp. 15-52.
- Foucault, Michel, 1983. "Afterword: The Subject and Power," in Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press. pp. 208-226.
- van Langenhove, Luk & Rom Harré, 1999. "Introducing Positioning Theory," in Rom Harré & Luk van Langenhove, eds., *Positioning Theory: Moral*

Contexts of Intentional Action. Oxford: Blackwell. pp. 14-31.

Lazar, Michelle M., 2002. "Consuming Personal Relationships: The Achievement of Feminine Self-Identity through Other-Centeredness," in Lia Litosseliti & Jane Sunderland, eds., *Gender Identity and Discourse Analysis*. Philadelphia, PA: John Benjamins Pub.. pp. 111-128.

Lévinas, Emmanuel, 2003. "Philosophy and the Idea of Infinity," in Matthew Calarco & Peter Atterton, eds., *The Continental Ethics Reader*. New York: Routledge. pp. 41-51.

Seidman, Steven & Jeffrey C. Alexander, 2001. "Introduction," in Steven Seidman & Jeffrey C. Alexander, eds., *The New Social Theory Reader: Contemporary Debates*. New York: Routledge. pp. 1-29.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography," in Ranajit Guha & Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press. pp. 3-34.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1995. "Can the Subaltern Speak?" in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, & Helen Tiffin, eds., *The Post-Colonial Studies Reader*. New York: Routledge. pp. 28-37.

專書論文譯著

Lacan, Jacques, 2005. "The Agency of the Letter in the Unconscious or Reason Since Freud," in Jacques Lacan, *Écrits: A Selection (Écrits)*, trans., Alan Sheridan. New York: Norton. pp. 122-136.

Lacan, Jacques, 2005. "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience," in Jacques Lacan, *Écrits: A Selection (Écrits)*, trans., Alan Sheridan. New York: Norton. pp. 1-6.

期刊論文

Ajzenstat, Oona, 2005/5. "Lévinas versus Lévinas: Hebrew, Greek, and

- Linguistic Justice,” *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 38, No. 2, pp. 145-158.
- Davies, Bronwyn & Rom Harré, 1990/3. “Positioning: The Social Construction of Selves,” *Journal for the Theory of Social Behavior*, Vol. 20, Issue 1, pp. 43-63.
- Dirlik, Arif, 1995/Autumn. “Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism,” *Boundary 2*, Vol. 22, No. 3, pp. 229-273.
- Dreyfus, Hubert L. & Charles Spinoza, 1997/4. “Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Bogmann on How to Affirm Technology,” *Man and World*, Vol. 30, No. 2, pp. 159-177.
- Gough, Brendan, 2001/7. “‘Biting Your Tongue’: Negotiating Masculinities in Contemporary Britain,” *Journal of Gender Studies*, Vol. 10, No. 2, pp. 169-185.

網際網路

- Bamberg, Michael, 2009/12/25. “Positioning,” *Clark University*, <http://www.clarku.edu/bamberg/Encyclopedia_Entries.htm>.
- Bankovsky, Miriam, 2004/Fall. “A Thread of Knots: Jacques Derrida’s Homage to Emmanuel Lévinas’ Ethical Reminder,” *Invisible Culture (An Electronic Journal for Visual Culture)*, Issue 8, pp. 1-19, <http://www.rochester.edu/in_visible_culture/Issue_8/issue8_bankovsky.pdf>.
- Boxer, Lionel John, 2001/2/16. “Using Positioning Theory to Make Change Happen,” *Center for Management Quality Research*, pp. 1-9, <<http://www.cmqr.rmit.edu.au/publications/lbpositi.pdf>>.
- Moya, Nathaniel, 2010/1/1. “Emmanuel Lévinas and Ethics: Fundamental Responsibility for Other Human Beings,” *Philosophy@suite101*, <<http://www.suite101.com/content/emmanuel-lévinas-and-ethics-a184768>>.

The Epistemological Approach of the Other: Reconsidering the Totalizing Discourse and One-China Principle in the Context of Globalization

Chung-cheng Chen

(Assistant Professor, Department of Journalism,
Ming Chun University)

Abstract

This article explores the totalizing discourse in the context of globalization, through the deconstruction perspectives of the epistemological approach based on the philosophy of Other. It examines epistemological and ethical stances with regard to ‘Other’ and ‘Self’, tries to transcend the epistemological violence of Western egocentrism, and constructs a non-appropriative epistemology, which could then represent a panorama of “globalization without globalization”. Meanwhile, the main purpose of this paper is to critically analyze the discourse of Beijing’s “One-China Principle” within the framework of Emmanuel Lévinas’ theory of ‘Other’. It argues that both sides of the Taiwan Strait should establish a new relationship of “Other ethics”, and aims to make openness from without One-China toward a Whole-China. Therefore, the people on both sides will be able to share the community of the Whole-China.

Keywords: Philosophy of Other, Totalizing Discourse, Infinity, Ethical Subject, Whole-China

