

柒、

戰後臺灣文化變遷的主要方向： 個體性的覺醒及其問題

一、引言

在戰後世界史上，戰後臺灣文化變遷是一個值得注意的現象。戰後臺灣的思想與文化發展雖然多元而豐富，但是卻也呈現諸多思想或文化質素之間的衝突與不協調，主要表現而為以下三類：¹

- (1) 傳統文化與現代文化之間的對抗。
- (2) 中原文化與臺灣文化之間的推移。
- (3) 西方文化與本土文化之間的緊張。

在以上三項文化內部質素的衝突之中，以第一項也就是傳統文化與現代文化之間的對抗較具有本質性，因而牽動前二者的發展，其中中原文化與臺灣文化之間的緊張，基本上是由於戰後臺灣政治結構與政策導致；而西方文化與本土文化之間的緊張，則是與戰後臺灣經濟的快速發展及其國際化趨勢，有直

¹ 關於這三個架構的進一步討論，另參考拙作：Stevan Harrell and Chun-chieh Huang, "Introduction: Change and Contention in Taiwan's Cultural Scene", in Stevan Harrell and Chun-chieh Huang, eds., *Cultural Change in Postwar Taiwan* (Boulder, Co.: Westview Press, 1994), pp. 1-18.

接或間接的關係。

但是，以上所說的戰後臺灣文化的三種類型的衝突，又是在文化系統的「整體性」與「多層次性」中進行的。所謂「整體性」至少有四個涵義：（一）從內容上看，任何一個文化系統中的範疇或要素都融合成一整體，通體相關，牽一髮而動全身。文化的各部門一方面固然各有其獨自的功能。另一方面卻又互相協調合作，互相適應，當然，也有互相衝突的可能。（二）從縱剖面看，文化與時俱進而因革損益，古今通貫而為不可分割的整體。（三）從橫切面看，不同文化之間的交流、融合與文化內容的傳播，使得不同空間的文化在一定程度上成為相互作用的整體。（四）從文化的負載者看，人在文化活動中各自扮演不同角色。如經濟活動中，有生產者、商賈、消費者；家族生活中，有為人父、母、子、女、妻等不同角色；所有的角色合起來，才構成了文化活動的整體。由於任何文化系統都有其「整體性」，所以上述臺灣文化中三種類型的衝突常常牽一髮而動全身。

本文探討戰後臺灣的文化變遷之主要方向，但由於文化變遷牽涉多方，既有其整體性又有其複雜性，本文無法也沒必要窮盡戰後臺灣文化變遷的全部面向或層次。本文集中分析焦點在「心理的基盤」(mental matrix) 之上。從戰後臺灣文化變遷之「心理的基盤」這個角度著眼，戰後臺灣文化變遷的主要方向在於「個體性」(individuality) 的覺醒。這種以「個體性之覺醒」，為特徵的文化發展方向，基本特質是從「個體在其自

己」(individual-in-itself) 走向「個體為其自己」(individual-for-itself) 的存在狀態。「個體」不再是完成「個體」之外的為其他主體之目的的工具，「個體」的主體性越來越彰顯。從傳統中華文化史立場來看，戰後臺灣這種文化現象具有深刻的歷史意義，其形成有其歷史之原因，也潛藏重要而複雜的問題，我們應嚴肅面對並思考因應之道。

本文除第一節說明全文宗旨之外，第二節分析戰後臺灣文化發展中「個體性之覺醒」及其歷史意義；第三節進一步探討「個體性覺醒」之歷史因素；第四節析論在「個體性覺醒」的文化發展方向中，所潛存的重大問題——自我中心主義，並針對這個問題指出解決之道在於「互為主體性」之理念及其落實。第五節則提出若干結論性的看法。

二、戰後臺灣文化中「個體性」之覺醒及其歷史意義

在這一節論述中，我想首先說明：(1) 戰後臺灣文化生活中所謂的「個體性的覺醒」，是指與「社會性」(sociality) 相對而言的「個體性」而言；所謂「覺醒」，是指戰後臺灣社會與文化生活中，「個體」從過去作為完成「個體」以外的其他目的之手段，走向以「個體」的發展作為目的之存在狀態。這種所謂「主體性之覺醒」的歷史意義在於：(2) 戰後臺灣的發展與傳統中國社會文化中「個體性」晦而不彰的狀態，構成強

烈的對比。傳統中國文化中的「個體」，是「無個性的個體」(faceless individuals)，「個體」是被範疇化或類型化的「個體」。傳統中國的「個體性」深深地受到「社會性」的宰制。但是，在戰後臺灣社會與文化之中，「個體性」與「社會性」則常處於對抗關係，甚至爲了彰顯「個體性」而傷害「社會性」。我進一步闡釋以上這兩項論點。

(1) 臺灣新文化中所謂「個體性的覺醒」中的「個體性」是在與「社會性」相對的脈絡中來說的。在任何一個社會文化系統中，「個體」與「群體」既互相依存而又相互影響，正如人類學家潘乃德(Ruth Benedict, 1887-1948)所說：「社會與個人不是對立者，[……]所謂社會，絕不是超離於個人之上的單元。若無文化的指引，個人則絲毫不能發揮其潛力；反過來說，文化所包含的任何元素，歸根究底都是個人的貢獻。[……]文化與個人的關係，一向是相互影響的。一味強調文化與個人的對立，並不能釐清個人的問題；只有強調兩者的相互影響，才能掌握個人的真知」²，我們可以說，「個體性」與「社會性」是相對而言的兩個概念，兩者同時並存並交互作用。

但是，在具體文化生活中，「個體」與「社會」之間又常常存有互相競爭之關係。生活在社會脈絡中的個人，常常努力於將個人對社會的影響力發揮到極致，例如透過各種社會政治

² Ruth Benedict 著，黃道琳譯：《文化模式》(臺北：巨流圖書公司，1976)，頁 300-301。

或經濟活動，將個人意志在公共領域中加以實踐；或者透過各種文化或藝術活動，將個人的記憶或價值，轉化成社會的「集體記憶」³或價值觀。相對而言，社會也常透過各種機制將社會行為規範或集體價值，灌輸給個人或浸潤於個人生命中。這些機制包括作為「正式結構」的各級正式教育機構（如小學、中學、大學等）及其教科書，也包括作為「非正式結構」的各種歷史悠久的民俗曲藝、歌謠、小說、劇本、乃至兒歌等民間社會文化活動等，都可以轉化生活在社會中的個人之價值觀，型塑個人的政治觀、社會觀與宇宙觀。

本文所謂「個體性的覺醒」，是指在上述「個體」與「社會」相互競爭的脈絡中，臺灣社會文化中的「個體」從二次大戰結束（1945年）之前，高度服從於各種權威（尤其是政治權力）之下，而作為「個體」以外其他主體的手段的狀態，走向「個體為其自己」的新存在狀態。換言之，在明清以及日據時代的臺灣，「個體性」基本上處於沈睡的狀態中，「個人」是實踐社會價值或國家意志的工具，這種狀態延續到光復初期的臺灣。但是到了1960年代中期臺灣的工業化初步完成之後，「個體性」就日趨彰顯，隨著政治民主化的歷史趨勢，「個體」作為一個有判斷能力的主體之性格日益明顯。

（2）以上所說的臺灣新文化中「個體性」的甦醒，主要

³ 關於「集體記憶」，參看：Maurice Halbwachs, *The Collective Memory*, translated with an introduction by Mary Douglas (New York: Harper-Colophon Books, 1950).

是對比於中國大陸的社會與文化而說的。

正如人類學家許琅光所說，傳統中國社會親屬系統是以父子關係為主軸而展開。他認為，父子關係是中國社會的顯著親屬關係（Dominant kinship relationship），父子型的親屬系統以連續性（continuity）、包容性（inclusiveness）、無性性（asexuality）和權威性為特徵。父子關係之所以包含有連續之屬性，乃是由於每一父親都曾為人子，而每個兒子也大多是（或將是）個父親。因此，任何一個父子關係都是一連串的父子關係中的一個小環節。父子關係之所以表現出包容的屬性，乃是由於每個父親在結構上並非僅繫於一個兒子。事實上，多數父親均希望擁有一個以上的子女，因此，父子關係在根本上即能容忍他人。父子關係中權威的屬性，乃是因為每個父親均較兒子為年長，並且至少在一長時間內較兒子的能力及經驗為強，更有進者，這種屬性也是根植於每個社會中男女的基本差異——男子所扮演的角色，是對女子和小孩展示權威，而女子的角色則是負責照料子女。⁴傳統中國社會是父系的、父權的，也是隨父居的社會。）

在這種社會裡，一元論（monism）是居於主導地位的思想，每個「個體」的主體性並不彰顯，「個體」只有在與「群體」發生關係時，「個體」的價值才獲得肯定。傳統中國社會中「個

⁴ 參看：Francis L. K. Hsü, "Dominant Kin Relationships Dominant Ideas," *American Anthropologist*. 68 (1996)；許琅光著，張瑞德譯：《文化人類學

體」多是「無個性的個體」，常被歸類為某一類型或範疇中「個體」。在傳統中國的史籍中，歷史上的個人常常被範疇化為「忠臣」、「烈女」、「佞幸」、「儒臣」等。傳統中國的傳記學雖然源遠流長，非常發達，但是歷史人物的個別性並不特別彰顯。我們可以說，傳統中國的「個體性」深受「社會性」的宰制與支配，所以，中國少數特立獨行之士如明末的李贄（卓吾，1527-1602）這種“non-conformist”，就常常成為歷史的悲劇人物。

相對於中國大陸社會文化的狀況而言，戰後臺灣所經歷的歷史巨變至為驚人。在所謂「戰後臺灣經驗」的諸多現象中，最引人注目的是：（1）50年代自耕農階層的形成；（2）60年代中期中產階級的崛起以及（3）70年代以後中產階級的壯大。⁵這三個在時間程序上連續發生的歷史現象之所以必然出現，乃是由於戰後臺灣快速的工業化使臺灣從農業社會轉化為工業社會。從統計數字來看，臺灣農業人口從1952年的52.4%，1960年的49.8%，逐年下降到1989年的18.1%以及1994年的18.7%。隨著戰後臺灣人口結構中農業人口的逐漸下降，我們也看到在臺灣的國內生產淨額（Net Domestic Product，NDP）之中，農業部門所佔的比例江河日下，而工業部門生產力則穩定成長。在1952年農業部門與工業部門的比較，是30.0%比

新論》（臺北：聯經出版事業公司，1979、1983），頁137-138。

⁵ 參看：Chun-chieh Huang, et. al. eds., *Postwar Taiwan Experience in Historical Perspective* (College Park: University Press of Maryland, 1998),

18.0%，但是，到了 1964 年，則農工兩部門平分秋色，成為 28.3%與 28.9%的對比。自 1963 年以降，工業部門就凌駕農業部門之上，凌夷至於 1980 年，農工部門之比例成為 9.2%和 44.7%，1987 年為 6.2 對 47.1%，1989 年為 5.9%對 43.5%。我們可以很明顯地看出來，戰後臺灣已經完成了經濟結構的轉變了。這是在華人社會中，歷史上第一次從農業社會到工業社會的徹底轉變，使傳統一元化的社會政治結構逐漸走向「多元主體並立」的新社會政治型態。⁶

戰後臺灣經濟結構的轉型，在相當大幅度內決定了文化上「個體性」快速甦醒的新發展。

三、臺灣文化中「個體性」覺醒之原因

戰後臺灣文化中「個體性」之所以快速「覺醒」，原因固然不止一端，但其中較具關鍵性的因素至少有：(1) 戰後臺灣的生產方式從農業到工業的轉變，這種轉變主要歸因於政府政策的主導。(2) 其次，戰後臺灣教育的快速普及與擴張，及其所導致的知識普及化。(3) 最後，1987 年 7 月戒嚴令廢除後，臺灣快速邁向政治民主化，也使「個體」從政治力與社會力的宰制中解放出來。我們依序論述這三項歷史因素。

Introduction, pp. 1-14.

⁶ 參考拙著：Chun-chieh Huang, *Taiwan in Transformation 1895-2005* (New Brunswick and London: Transaction Publishers, 2006), pp. 221-225.

(1) 戰後臺灣文化中「個體性」之發展，實與臺灣從農業社會向工業社會的轉型有關，戰後臺灣經濟結構的轉型，應歸因於政府經濟政策（特別是農業政策）的引導。我過去的研究曾指出，戰後臺灣農業政策的發展可以 1972 年所頒佈的「加速農村建設重要措施」作分水嶺而分為兩個階段。第一階段以 1953 年開始一系列的改革最為重要，它們奠定了臺灣農業發展、農村繁榮、農民務農信心的基礎。但第一階段的農業政策具有很濃厚的「擠壓」取向，以創造農業部門的「剩餘」來培養工業發展的動力。第二階段的農業政策則代表了從「擠壓」走向「平衡」的取向，面對經濟結構的變化而努力提高農民所得，增進農民福利。⁷

在戰後臺灣農業政策主導之下，農民的價值體系也經歷很大的變遷。1950 年代初期，臺灣土地改革政策的實施，塑造了當時農民的農業意識的基本面貌：其中最為突出的就是農民對土地的強烈認同感，以及以務農為生活方式之心態。土地對農民而言是生死以之的安身立命之所，農業則是他們的生活目的。不過，這種「神聖性」到了 1970 年代以後隨著臺灣的工業化發展，已經逐漸為「世俗性」取代；農業只是一種謀生的手段，而土地也逐漸商品化了。1980 年代初期對當時臺灣農民的農業價值所作的量化分析顯示，農民的務農態度相當積極，例如在創新採用價值上，願最先採用創新的農民高達 47.5%；

⁷ 黃俊傑：〈光復後臺灣的農業農村與農民：回顧與展望〉，《臺灣地區社會變遷與文化發展》（臺北：聯經出版事業公司，1985），頁 237-296。

在農業經營方式上；在農產品利潤不佳時有 53.6% 會改種經濟價值較高之作物。這種積極的態度，基本上與農民將務農視為謀生手段有深刻關係。農民對土地的執著已大為減低，農民不再視它為生活的保障或地位的象徵。在他們的調查數據中，有 75% 的農民認為賣祖產不一定是丟臉的事；57.6% 的農民不認為土地可用以衡量個人的身分地位；而高達 75% 的農民願意賣土地也要讓子女受最高等的教育，從這裡我們看到了 1950 年代所見的「農本主義」之日趨沒落，而新的農民人格型態已完全成型。

臺灣農民的社會意識中的業佃關係，從早期的地主與佃農關係的緊張性，走向 1970 年代以後共同經營意識的興起；至於農民對農會的看法，也由光復初期之強烈向心力，走向 1970 年代以後的離心發展，這種傾向與前面所說的農業意識的變遷趨勢是相互呼應的。

1980 年代初期的調查也顯示，臺灣農民的政治價值中，制衡權、自主權及不等權均大為提昇，頗具現代色彩；但是農民卻欠缺法治（rule of law）的觀念，顯示現階段農民政治意識仍是新舊揉雜的狀態。這種新舊揉雜的政治思想，也在 1988 年以後的農民運動中部分地顯露出來。在接二連三的抗議行動中，農民一方面要求建立「農民主體性」與「農業自主性」，但另一方面卻也要求「國家」在農業事務中扮演更積極的角色。這種「自主性」與「依賴性」的同時出現，部分地反映了

農民政治思想中「傳統」與「現代」因子的揉合。⁸

在戰後臺灣經濟政策主導下，臺灣快速邁向工業化，並創造了所謂「經濟奇蹟」，這項歷史性的發展，對臺灣的文化影響至深且巨。在光復初期的臺灣農村是一個典型的臺灣農業社會，在農村裡務農的收入是絕大多數居民主要的經濟來源，而當時整個臺灣的經濟也以農業部門的生產佔最大的比例。傳統中國農村社會所見的經濟生活的特徵，大都可以在 1950 年代的臺灣農村得到印證。「匱乏經濟」(Economy of scarcity) 是光復初期臺灣南部農村生活最切實的寫照。在那一個時代裡，農村的居民生活非常寒儉而艱困，絕大多數農民煮飯都必須加入大量的蕃薯簽來糊口，平日的副食只是一般蔬菜，有時還要以甘薯葉當菜，而魚、肉則只有在迎神賽會、宗教祭典時才能享用，雖然經濟生活如此寒儉，但當時的人精神上卻相當豐盈，每當地方上的神祇生日或廟宇節慶時，家人聚在廟宇的前庭，共同觀賞布袋戲或皮影戲，同村的人都以叔伯相稱，透過這類迎神賽會或宗教活動使得民俗曲藝得以發揚，而人與人之間在此種民俗活動中似乎都融合在同一個生活的共同體中了。每年村中廟宇的領導人常舉辦各種進香活動，這是 1950 年代南部

⁸ 以上研究成果參看：廖正宏、黃俊傑：《戰後臺灣農民價值取向的轉變》（臺北：聯經出版事業公司，1992），頁 162-163；Huang Chun-chieh, "Transformation of Farmers' Social Consciousness", in Stevan Harrell and Huang Chun-chieh, *Cultural Change in Postwar Taiwan*, pp.67-87; Liao Cheng-hung and Huang Chun-chieh, "Attitudinal Change of Farmers in Taiwan," in Joel D. Aberbach et. al. eds., *The Role of the State in Taiwan's Development* (New York: M. E. Sharp, 1994), pp. 354-369.

農村文化生活裡最常見娛樂活動的型態。這種「進香團」兼具多種功能，一方面滿足了鄉村居民宗教信仰上的需求，同時又發揮了農暇之餘的旅遊功能，又具有聯絡村里感情的意義。

在「以農業培養工業，以工業支持農業」的經濟政策引導下，1960年代中期以後，所謂的「經濟奇蹟」逐漸來臨。從歷史的觀點來看，「經濟奇蹟」的來臨與1950年代初期一系列土地改革的實施有相當密切的關係，土地改革的成功，使自耕農地的百分比，由1948年的55.88%到1956年的84.90%，新興的自耕農階層，改變了臺灣農村土地所有權的結構，更提昇了臺灣農業的生長率。土地改革完成後，臺灣農業逐漸演變成爲1960年代中期以後工業起飛的根本基礎，也就是在這個基礎上才有可能出現一個「經濟奇蹟」。在農業生產戰國內生產淨值的比率上，已從1952年的35.9%，降爲1964年的28.22%；1972年14.12%，在1982年降爲8.7%，而在1987年更降爲6.1%。農業已經在「經濟奇蹟」的締造中貢獻她所有的力量了。

「經濟奇蹟」來臨以後的臺灣農村，是一種什麼樣的景況呢？我們看到經濟結構改變後，現在臺灣農民有90%以上是非專業農，農村居民的收入基本上是來自務農以外的勞動，如做工或從事公職的收入等等。而農業部門的收入江河日下，使得農村的年輕一代大量外移到都市謀求生活。農業經濟的危機不僅改變了1960年代以後臺灣農村的外貌，爲了增加收入我們看到大量的農田被改成魚池，進行魚蝦養殖業，魚池上端則闢爲養豬場，豬糞成了魚蝦飼料，這就是1970年代以後所謂「農

漁牧多角化經營」。而農業危機的日益加深及市鎮工廠的日益發展，更吸收了大量的農村過剩的勞動力。自從 1970 年代中期農業危機出現後，農民已疏離了他們父祖所擁抱的土地了。這種「游牧心態」與 1950 年代的「務農心態」形成了強烈的對比。

但是，弔詭的是，也正是因為戰後臺灣快速地工業化，「農民靈魂」消逝，植根在泥土中的「個人」才能被解放出來，而完成了「個體性」的發展。

(2) 造成戰後臺灣文化中「個體性」覺醒的第二個因素是教育的擴張。

教育在戰後「臺灣經驗」的形成過程中貢獻至為重大。從統計數字來看，全臺灣文盲的比例由 1952 年的 42.1% 到了 1994 年降低為 5.8%；在臺灣的總人口中接受中等教育的比例，亦由 1952 年的 8.8% 提昇至 1994 年的 52.6%。⁹自 1968 到 1969 學年度開始實施九年國民義務教育以來，教育的普及更是加速發展。

另外，學校數目的增加，也加速了教育的普及化。在 1950 至 1951 學年度，全省各級學校總數為 1504 所，平均每一千平方公里只有 41.8 所學校，到了 1988 至 1989 學年度，全省學校

⁹ Council for Economic Planning and Development, R. O. C., *Taiwan Statistical Data Book* (1996), Table 2-4b, pp. 11.

總數增至 6940 所，平均每一千平方公里有 186.30 所學校。¹⁰

教育的擴張加速了社會階層的變動。蕭新煌的研究指出，在日本統治時期非農業的中產階級並沒有發展空間，而在光復初期，尤其是二二八事變期間城市中產階級人士受害最重。一直到了 1950 年代，當土地改革以後工業化逐漸發展，由過去的大地主轉化而成的中產階級才逐漸形成。但是值得注意的是，戰後的臺灣並不是一般所謂的「階級社會」(class society)，而是一種「階級分化的社會」(class-devided society)。臺灣的許多所謂「中產階級」實際是生活在一個「多階級的家庭」中。

11

教育的發展是決定兩代之間的傳承的重要因素，也是代內 (intra-generational) 流動的開始點。教育程度與薪資所得、職業選擇以及各種社會經濟政治資源的分配，都有密切的關係。最近對於戰後臺灣的教育結構與教育機會均等這個問題的研究文獻指出，在戰後臺灣愈年輕的人愈有受高教育的機會，愈年輕的人其教育成就愈不受其父親的影響。就社會的角度而言，這種情形象徵著臺灣的教育機會是逐漸走向均等的方向，雖然父子之間的教育傳承仍然具有重要影響。¹²

¹⁰ 《中華民國教育統計》(臺北：教育部，1990)，頁 8。

¹¹ Hsin-huang M. Hsiao, "The Middle Classes in Taiwan: Origins, Formation and Significance," in H. H. Hsiao et. al. eds., *Taiwan: A Newly Industrialized State* (Taipei: Department of Sociology, National Taiwan University, 1989), pp. 151-165.

¹² 王德睦等：〈教育結構與教育機會均等〉，收入：瞿海源、章英華編：《臺

在戰後的臺灣社會中，教育不僅影響了社會階層的變化，而且也影響了人民的各種態度與行為的改變，例如對家庭的態度、兒童養育方式、政治參與的方式、個人的現代化程度、個人的宗教觀等，都受到教育的影響。¹³總而言之，教育的發展是臺灣的「個體性覺醒」的重要基礎。

(3) 除了工業化與教育擴張之外，1987年7月戒嚴令廢除後，臺灣快速地邁向政治民主化，這是造成「個體性覺醒」的第三項重要因素。

1987年戒嚴令廢除之後，戰後40年來所累積的社會能量一舉釋出，學者曾統計從1983年到1987年臺灣共發生了1516件自立救濟的群眾運動案例，而單單1987年就出現了676個事件。¹⁴後戒嚴時代臺灣社會中風起雲湧的各種類型的社會運動，參與者及訴求目標互不相同，例如農民運動為農民利益而抗議外國農產品進口，工人運動抗議資本家關廠使工人失業，但我們可以說，作為「個體」的臺灣社會中的各階層、各個人在1987年7月之後，都「覺醒」了！

在以上三個歷史性因素的幅輳影響之下，「個體性的覺醒」

灣社會與文化變遷)(上冊)(臺北：中央研究院民族學研究所，1986)，頁353-377。

¹³ Hei-yuan Chiu, "Education and Social Change in Taiwan," in H. H. Hsiao et al. eds., *Taiwan: A Newly Industrialized State*, pp. 187-205.

¹⁴ 朱雲漢：〈從總體社會結構的變遷看自立救濟性街頭運動的湧現〉，「自立救濟與公權力行使研究論文發表會」宣讀論文（臺北：1998）。

遂成爲戰後臺灣新文化重要主流。

四、「個體性覺醒」後臺灣文化的問題及其因應之道

以「個體性之覺醒」爲其主調的臺灣新文化，(1) 如果放在歷史回顧的脈絡中來看，誠然有其令人欣喜的歷史意義；(2) 但是，從未來展望的觀點來看，臺灣新文化中也潛藏著諸多值得思考的問題，其中較爲重要的是：自我中心之心態日趨嚴重。針對這項文化問題，因應之道在於：(3) 臺灣人必須深刻反省「互爲主體性」這個既古典而又現代的理念，並力求其落實在日常生活之中。我們依序分析這三項主要看法。

(1) 本文所謂「個體性之覺醒」中的「覺醒」一詞，指「個體」從靜態的「個體在其自己」轉變爲動態的「個體爲其自己」的存在狀態。現在，我想以具體實例進一步闡釋臺灣新文化中「個體性之覺醒」的實際狀態及其相關發展。

戒嚴令廢除後臺灣政治的民主化使過去數十年來經濟結構的轉型以及教育的擴張所累積的社會能量，獲得完全釋放的機會。個人自由意志可以充分表達，「個體」可以衝決網羅，爲自己而存在。一位參與社會政治運動的外省籍第二代的臺大

教授曾這樣描述他的「覺醒」經驗：¹⁵

真正的覺醒是，自己有勇氣承認過去受騙，看到過去國民黨把臺灣這個美麗島變成垃圾島，變成賭場共和國、貪污共和國，使臺灣成為貪婪之島，而過去自己都沒有出聲抗議，覺得十分羞愧，這才叫覺醒。〔…〕我真正的臺灣經驗是，自己如何變成一個意志堅定、覺醒的人，是我個人在政治理念上的成長經驗。

這位知識份子所自我剖析的是他政治思想上的「覺醒」，但這種與「過去」決裂的「覺醒」經驗，確是臺灣新文化中的重要組成部份。由於每個人的「個體性」獲得了「覺醒」。所以他們勇於告別過去，甚至於與自己的父母、師長以及他們的時代與價值觀宣告決裂。這種「覺醒」的精神經驗，近似於 30 年代巴金（1904-2005）筆下《激流三部曲》小說中那一代人物的「覺醒」歷程。

臺灣新文化中「個體性覺醒」的狀態，也近似茁壯中的青少年的精神狀態，要求重估過去歷史經驗的價值，其中最具指標意義的就是近年來臺灣社會對發生於 1947 年二二八事件的重估。

二二八事件是戰後 50 年來最重要的歷史事件之一，對近

¹⁵ 陳師孟：〈那一夜，我走入群眾——一個新住民的臺灣經驗〉，《自立晚報》（1995 年 1 月 13 日），〈本土副刊〉。

50年來臺灣政治與社會影響至深且巨，成為臺灣社會大眾的「集體記憶」。這項「集體記憶」在「個體性的覺醒」後的新思想氛圍中，就必須重新加以解釋，才能與新的「心理基盤」及權力結構相呼應。1995年2月28日擔任總統的李登輝代表政府承認歷史的錯誤說：¹⁶

登輝曾經親身經歷二二八事件，多年以來，始終為這件可以不發生卻終於發生；可以免於擴大而終於不免擴大的歷史悲劇，感到萬分哀痛。這件不幸事件喪失許多社會的菁英，蹂躪許多生命的尊嚴，阻隔人民與政府的親和，壓抑人民對國事的關懷，延緩社會的進步，國家的整體損失難以估計。今天，罹難者家屬和子孫能親眼看到這座彰顯歷史公義，啟示族群融合的二二八紀念碑矗立在寶島的土地上，親耳聽到登輝以國家元首的身份，承擔政府所犯的過錯，並道深摯的歉意，相信各位必能秉持寬恕的胸懷，化鬱戾為祥和，溫潤全國人民的心靈。

這項聲明可以說是「個體性覺醒」的發展趨勢下的歷史的必然，因為只有重新建構「集體記憶」，「覺醒」了的個人人才不會成為歷史的俘虜，才能重新出發。經由對歷史經驗的再解釋與對「集體記憶」的重構，一種新的認同遂得以建立。1995年2月28日上午，身為蔣家第三代的僑委會主任委員蔣孝嚴，在東吳大學所舉辦的「二二八紀念音樂會」中，發表一篇題為

¹⁶ 〈李登輝總統談話全文〉，《自立晚報》（1995年2月28日），第2版。

「如果」的致詞說：「我們已絲毫改變不了已逝世且充滿風霜的昨日，但將營造不讓歷史不幸重來的未來，希望所有人都能深切體認我們都屬於這片土地，不再有『過客』或『異鄉人』。」¹⁷這段話很可以為我在這裡所說的「經由歷史解釋以建立新的認同」作註解。

(2) 但是，再從更深層面來看，臺灣新文化中「個體性的覺醒」這項新發展，卻也潛藏著許多問題，這些問題的表現方式固然各不相同，例如各縣市常爆發垃圾大戰、國會議員在國會殿堂大打出手、若干學校中校園暴力事件等屢見不鮮，但是，這些現象都與「自我中心主義」心態有直接或間接的關係。「自我中心主義」正是「個體性覺醒」後臺灣新文化中的根本病灶。

更進一步分析，這種「自我中心主義」心態至少有兩個特徵：(a)「自我」(self)是一種「去脈絡化了」的「自我」，它不是存在於「自我與自然」、「自我與他人」的互動脈絡之中的健康的「自我」。(b)因此，這種孤立的「自我」在「有我無他」的心態中，只關心個人的、淺近的、短期的、生物層面的利益。我再進一步闡釋這種「自我中心主義」的兩項特徵。

(a) 戰後臺灣新文化中的「自我」，是一種深深地浸潤在「人類中心主義」(anthropocentrism)價值觀中的「自我」：認

¹⁷ 《自立晚報》(1995年2月28日)，第2版。

爲人是宇宙的中心，人應戡天役物使大自然爲人類所用。這種植根於西方近代啓蒙文明中的價值觀，造成人與自然的疏離，流弊至深。這種流弊在臺灣以鮮明的方式呈現出來。

自從 1945 年臺灣光復以後，在奉「發展」的圭臬的政策方向之下，較少甚至完全未能顧及農業之維護自然資源作用。特別是自 1960 年代中期以降，工業起飛之後對農業資源的破壞，日甚一日，根據環保署的統計顯示，全省河川下游河段百分之六十已受相當污染，中南部 20 條重要灌溉圳道中，無一符合灌溉用水質標準。在全球性的生態危機之中，臺灣是自然生態破壞比較嚴重的地區之一。近年來臺灣所遭受各種天然災害，如颱風來襲時所出現的土石流淹沒村落等現象，都是大自然對人類的反撲，充分體現脫離「人與自然共存共榮」脈絡後「自我」之病態及其災難。

同樣道理，「自我中心主義」心態也切斷「自我」與「他者」（包括其他個人或其他群體）的有機聯繫，於是，一切「自我」以外的「他者」都只有在爲「自我」服務時才發生意義，而因爲每個人都是「自我中心主義」者，因此諸多「自我」之間的衝突遂不可避免，其結果則造成臺灣社會近年來嚴重的「內耗」現象。

（b）「自我中心主義」的第二個特徵是：「自我」既與「他者」發生斷裂並且從有機結構中「去脈絡化」，於是，「自我」就只關心自己的短期利益，於是，許多社會運動就淪落爲「自我」爭取短期利益的生物性之行爲，而剝除其社會反省或文化

重建的意涵。一位國會議員對臺灣的社會運動曾有如下的反省之言：¹⁸

臺灣早期很多都是受害者如林園、高雄魚塢、五二〇農民等等的抗爭活動，都屬生物本能反應，當然，參與者當中，有一部份是非受害者的學者和學生，那是十分可貴的，然而大多數都是生物本能的自力救濟。這種生物本能反應的自力救濟有個特點：當別人在自力救濟時，他都會罵別人。我當市議員和立法委員時，遇到很多這種人，「五一九」、「六一二」事件，我都擔任督導，就有一位藥劑生罵我們妨礙交通、社會動亂。過一段時間之後，要審查藥事法，藥劑生也出來示威遊行，他說大家都不關心他。還有一個中校，每當我們在示威遊行時，他都大罵，後來他的房子即將被拆，他就帶着家人陳情抗議，還說社會都不關心他，這就完全是生物本能的反應。

據我的視察，我們的社會回復到生物本能的反應，其特點就是沒有明天，不關心別人和自力救濟。

這一段反省之言中所謂的「生物本能反應」，正是「自我中心主義」心態最低層次的一種表現，完全從自己的生物層面的慾

¹⁸ 謝長廷：〈臺灣的國會文化〉，《自立晚報》（1995年4月28日），第23版，〈本土副刊〉。

求出發。林義雄對臺灣新文化的問題也提出以下的觀察：¹⁹

臺灣從美麗之島變成環境污染最嚴重的地方，就是在這種過分重視物質的追求、過分重視自己短期利益的價值觀下，由全體臺灣人默許所造成的。臺灣人民現在所恐懼的黑道、財團，也是因為長期以來臺灣人以金錢和力量做為衡量人的價值以及人生意義的自然結果。這些傷害的形成，統治者當然要負很大的責任，然人民所依循的惡質文化價值，也是一個重要的因素，要改變這些狀況，單單靠政治上的力量是不夠的，而必須著力於人心、價值觀、文化的改變和重建。

他並提出臺灣人價值觀的重建之道在於：(1) 以品德、是非、公義來衡量人，而不以金錢權勢來衡量人。用金錢權勢作評價人的標準其實是非人性化的價值，人的一切美善都被認為沒有意義，人的高下化為數量、錢幣、力量的大小來計算。臺灣人要回到人性的生活，要用行為的對錯、是非、是否合乎公義、是否追求美善來衡量他人和自己。(2) 要尊重生命，對鄉土環境有深厚的感情和愛惜之心，對自然界要懷有感謝的心，把維護環境、珍惜其他生物和無生物，當作我們對自然的回饋。(3) 應該放開私利為重的心結，認真參與公共事務，積極追求更完善的社會，並在其中體受參與的成就和快樂。(4) 要

¹⁹ 林義雄：〈迎接二十一世紀的新臺灣〉，《自立晚報》（1994年8月5日），第5版。

存著寬容的心，對不同屬類的人抱以尊重、理解的胸懷。²⁰

(3) 林義雄所提出的重建臺灣人價值觀的四個指標很能切中當前臺灣新文化中的弊病，但是，我要進一步指出的是：以公義判斷人；尊重生命鄉土；參與公共事務；懷著寬容的心，這四項臺灣亟應重新建立的價值觀，只有建立在「互為主體性」這項哲學基礎之上，才有可能落實。「互為主體性」理念正是對治「自我中心主義」的良藥。

什麼是「互為主體性」呢？所謂「互為主體性」的理念，就是對於「自我」與「他者」（包括他人、其他社群或大自然）的互相依存性的正面肯認。社會固然由無數個人所組成，但是個人的價值也在社會脈絡中彰顯。同樣地，大自然與人類也是一種互相依存的關係。這種「互為主體性」的理念是古代中國儒道兩家共同的精神泉源。我過去曾撰文指出，這種精神泉源之特別具有現代意義者有二：一是連續性的觀點，二是有機體論的觀點，前者能對 21 世紀臺灣的民主政治發揮滋潤的作用，在「個人主體性」快速成長的新時代中，使「個人」與「社會」的對立能稍微降低；後者則可以在 21 世紀臺灣經濟發展的過程中，稍稍降低人與人以及人與自然的疏離感。這兩種古典中國文化的精神泉源，都可以為新時代的臺灣文化奠定重要的基

²⁰ 林義雄：〈臺灣人價值觀的重建〉，《自立晚報》（1994 年 8 月 28 日），第 3 版。

礎。²¹這種「互為主體性」的理念也是後現代的臺灣多元文化社會中以對話代替對抗的不二法門。

那麼，如何落實「互為主體性」的理念呢？就臺灣社會內部而言，各個個人或社群在爭取自己的權益時必須深刻認知並尊重「他者」的權益。有此認知，那麼各地的垃圾等廢棄物的處理，就不會以鄰為壑，使「垃圾戰爭」成為臺灣社會的常態。就臺灣與大陸的互動而言，「互為主體性」的理念可以使雙方認知唇亡齒寒相依為命的關係，從而減低雙方的對抗。實業家王永慶曾有這樣的反省：²²

如果我們再向前看，臺灣因為經濟發展結果，工資條件和生活水準都已明顯提昇，今後要在臺灣繼續推動勞力密集產業，發展空間確屬有限必須設法轉移。〔…〕其

²¹ 黃俊傑：〈儒家傳統與二十一世紀臺灣的展望〉，收入：黃俊傑：《戰後臺灣的轉型及其展望》（臺北：正中書局，1995，1998），頁 169-194；Chun-chieh Huang and Kuang-ming Wu, "Taiwan and the Confucian Aspiration: Toward the Twenty-first Century," in Steven Harrell and Chun-chieh Huang eds., *op. cit.*, pp. 69-87.

²² 王永慶：〈掃除眼前陰影，開展光明前程—我對當前國是的感言〉，《自由時報》（1993年2月21日）。另一位企業家辜濂松也有類似說法：「為了發展經濟，求得政治穩定，兩岸關係移走向雙贏而非零和之發展。大陸若致力於經濟繁榮與發展，並尊重臺灣，則兩岸關係必將進一步和緩，經濟結合也更密切，而達於雙贏之局。因此大陸更進步、更繁榮，則臺灣更安全，兩岸差距更小，對立也終將消失。」見辜濂松：〈從經濟立國談臺灣經濟發展〉，《中國時報》（1994年7月24日）。最近也有學者提議海峽兩岸及香港等地形成「中華經濟圈」，參考：Barry Naughton, ed., *The China Circle: Economics and Technology in the P.R.C., Taiwan, and Hong Kong* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1997).

轉移的唯一選擇即為大陸，此一情勢必將促成雙方今後關係如同唇齒，彼此相依為命。如果我們切實體認，至此除大陸以外再無其他地方可以前去謀求出路，今後我對大陸的關係自然就會珍貴惜之。〔…〕隨著時代腳步的推移，以及憑著中國人的民族情感和智慧，兩岸關係終將循此方向逐步往前邁進。

這樣的期望只有建立在「互為主體性」理念上才有可能實踐。

五、結論

本文從「心理基盤」這個角度出發，分析戰後臺灣的文化變遷，指出戰後臺灣的文化變遷中最突出的文化現象就是「個體性的覺醒」。從中國人數千年歷史來看，戰後臺灣的「個體性的覺醒」這項新發展，確實深具歷史意義。戰後臺灣從農業社會到工業社會的結構的轉型、教育的急速擴張，以及快速民主化，都使臺灣社會文化領域中的「個體性」獲得了充分發展的機會，個人的「自由意志」在 1987 年戒嚴令廢除後更獲得了充分的表達；臺灣社會中的「個體」已不再是傳統中國社會中威權主義之下，深受父權、君權、夫權壓抑的個體。臺灣社會中「個體」的甦醒，標誌著華人社會文化中個人主義發展的新里程碑，也為中國人 21 世紀民主政治的發展，奠定了社會文化的基礎，成為 21 世紀華人世界的新希望。

但是，現階段以「個體性之覺醒」為特徵的臺灣新文化，

卻也潛藏著嚴重的「自我中心主義」的心態。這種文化的病態，固然與數百年來作為移民社會的臺灣、功利主義盛行的文化傳統有其關係；但是也與戰後臺灣政治及經濟的發展互有關係。戰後臺灣文化的發展與以個人主義為中心的近代西方文化的進路頗有其相似之處。正如人類學家許琅光所說：「西方文化的主幹在於個人主義與自我依賴，這些理想在政治制度、工業、藝術、音樂等方面，對人類貢獻甚大。但是，西方這些輝煌的成就也潛藏著個人主義與自我依賴的弊病。這些理想使個人無法在人群中安頓他自己，因此，他必須強迫自己投入無止境的競爭之中，以證明他的存在價值與人生目的。」²³以個人主義為基礎的近代西方文化的優點與弊病，都出現在近半世紀的臺灣新文化之中。

展望未來，如果臺灣文化在 21 世紀要更上層樓，並且成為全體中國人的希望，那麼，臺灣新文化所呈現的這些病態，就必須加以改善並超越，而「互為主體性」這項觀點，正是對治上述文化病態的有效理念。讓我們以愛心和信心期待 21 世紀臺灣文化超越當前困境，綻放異彩，並貢獻於中華文化生命的新生。

²³ Francis L. K. Hsü, "Culture Difference between East and West and Their Significance for the World Today," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, 2:1 (May 1960), pp. 216-237.