

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ► 敘述七〇年代：離鄉、祭國、資本化

Narrating the 1970s: Diaspora, Remembrance and Capitalization

doi:10.6752/JCS.200710\_(5).0001

文化研究, (5), 2007

Router: A Journal of Cultural Studies, (5), 2007

作者/Author：王智明(Chih-Ming Wang)

頁數/Page：7-48

出版日期/Publication Date：2007/10

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200710\\_\(5\).0001](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200710_(5).0001)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



**Narrating the 1970s:  
Diaspora, Remembrance and Capitalization**

—Chih-Ming Wang

**敘述七〇年代：  
離鄉、祭國、資本化**

王智明

兩位審稿人的批評與建議，對本文的修改有很大的幫助，特此感謝。本文初稿曾於「去國·文化·華文祭：2005年華文文化研究會議」上宣讀，受惠於孫歌、嚴海蓉、張錦忠、劉世鼎幾位師長的提問與建議，以及與會朋友的批評與啟發，在此一併表達感謝之意。執行編輯陳惠敏於校對期間，細心修訂文字與引文格式，筆者亦十分感謝。

王智明，清華大學外國語文學系助理教授

電子信箱：cmwang@mx.nthu.edu.tw

## 摘要

在九〇年代的敘述裡，七〇年代似乎被記憶成一個理想主義的年代，在資本洪流四處滾的今天，承載著不少的懷舊情緒。無論是像《玻璃之城》這樣的商業電影，或是像「珍藏美麗島」之類的口述歷史，還是像《思想》雜誌這樣的文化論述，七〇年代似乎是一個充滿著美麗、哀愁、純真與熱情的年代。在這些紛雜的敘述裡，七〇年代對兩岸三地的華人來說，究竟代表了什麼樣的集體記憶與歷史意識，它又反映了怎麼樣的歷史結構？重訪七〇年代能夠為紛亂矛盾的今天帶來什麼樣的啟示？

劉大任與張系國的小說，楊澤為《中國時報》人間副刊主編的「七〇年代」專輯，《思想》雜誌的「台灣七十年代」專題，與《九十年代》這本海外華人思想雜誌的休刊，分別代表了敘述七〇年代的不同嘗試，與建構七〇年代歷史意識的不同方法。將在不同時期與地域出版的文本與敘事拉扯在一起，本文以年代與世代為兩條交錯卻不相同的軸線來重述七〇年代在不同地域及文本的意義。藉著游走於香港、台灣及海外等地的七〇年代敘述，本文提出「華人七〇年代」和「跨太平洋反抗世代」等概念，並討論隱身於其後複雜的歷史脈絡與情感糾葛，以指出國族視角的局限，以及跨國華人視野對於七〇年代敘述的重要性。透過分析這些不同的敘述，本文企圖尋找一條「進入」七〇年代的路徑。進入，不是為了重回歷史現場——畢竟過去無法完整重現——而是希望在記憶的封存與開啓之際，掌握歷史真實而複雜的面貌，並在不斷敘述的同時，重新思考七〇年代作為一個批判方案的可能性與意義。

關鍵詞：華人七〇年代、跨太平洋反抗世代、歷史意識、斷代思維、敘述的政治、保釣運動

## Abstract

In the narratives about the 1970s, the 1970s is remembered as an age of idealism, which carries a sense of nostalgia against the bleak background of late capitalism. Whether it is remembered in such commercial films as *Boli zhi cheng* (*City of Glass*), in the sort of oral history as “Zhengchang meilidao” (Treasuring Formosa), or in the cultural critique of *Sixiang* (*Thought*), the 1970s is portrayed as an age painted with beauty, remorse, innocence and passion. In the myriad of narratives, what collective memory and historical consciousness does the 1970s signify for the “Chinese” people living in Hong Kong, Taiwan and the U.S.? How do these diverse narratives about the 1970s reflect the historical structure of the time? By revisiting the 1970s, what lessons are to be gained for today?

The novels of Liu Daren and Zhang Xiguo, *China Times*' special issue on the 1970s, *Thought Magazine*'s special issue on the “Taiwanese 1970s,” as well as the last issue of *The 1990s* (*Jiushiniandai*) represent different attempts at narrating the 1970s and thus diverse ways of constructing historical consciousness. Linking together these narratives about the 1970s in North America, Taiwan and Hong Kong, I take generation and period to be two dissimilar but intersecting concepts for understanding the significance of the 1970s. By raising such ideas as the “Chinese 1970s” and the “transpacific generation of resistance,” this article discusses the complex historical and emotional entanglements and points out the limitation of national historiography as texts of selective memories. Through a critical analysis of these interconnected narratives about the 1970s, it seeks to carve an “access” into the 1970s, not to restore the so-called historical truth, but to explore and capture the complexities of the 1970s as a critical historical moment. Its fruitful possibilities suggest the importance of seizing the 1970s as a critical project for the present.

**Keywords:** the Chinese 1970s, the transpacific generation of resistance, historical consciousness, periodization, politics of narration, the Baodiao movement

## 一、關於過去……

我們有很多的說法：比如說「往事如煙」講的是對時間無可奈何的心態，「前事不忘，後事之師」是對歷史的重視與當下的要求，而「追憶逝水年華」則充滿著眷戀的情緒與追回的企圖。不論如何，過去似乎總是相對於當下而存在的，當下的心情與意念因此往往決定了過去存在的方式。我們無法完整地重現過去，讓歷史再來一遍，因為歷史的完整再現會讓我們失去時間感，不知今夕是何夕，那麼也就無法區分，什麼是過去，什麼是現在。所以，過去必須以特定的形式出現，而它的現形也必然是經過揀選而不完整的。誠如陳平原在討論五四運動的記憶時所說的，「『追憶逝水年華』時所面臨的陷阱，其實不是『遺忘』，而是『創造』」（48）。創造不見得一定是無中生有，它有時候也可藉由喬裝易容來達成。同時，創造也不全然是為了填補記憶的空白或抹掉過去的羞澀。更多時候，創造為了當下而發生，意欲在一次又一次的重寫與召喚中，建立一個新的未來。但是，有趣的不是當下對過去的想像性創造，而是在「重建」過去時所派生的產品。關於世代與年代的說法就是一個例子。作為社會學分析概念的世代(generation)，現在已是流行用語，例如學運世代或是戰後世代，用以界定與區隔社會群體以及反省與總結一個歷史的區塊。作為一種行銷的分析工具，世代一方面解釋年輕人的消費取向，另一方面則界定依然模糊不清的世代差異。世代的距離也從傳統的30年，快速地縮短到10年、甚至5年。另一方面，五年級、六年級、七年級的說法以一種很粗糙的手法在形成某種奇怪的世代認同，配合著「世代交替」這類的政治語言，拆解我們對過去的認識，也讓相對應的年代(period)概念變得僵固而奇怪，而失去了分析的效度。

對於德國社會學家曼海姆(Karl Mannheim)而言，世代意謂著底下幾件事：「世代位置」(generation location)，「世代實踐」(generation as actuality)，與「世代集體」(generation unit)。(Mannheim 1993)在曼海姆的分析裡，世代是一個社會位置(social location)。它類似於階級的概念，表示一群人在整體的社會與歷史過程裡，共處於同樣的位

置。所以，同一世代人的思維模式、經驗與行動，在歷史條件的限制下，會趨近相同。但是，世代不是自然形成的。要在特定的社會實踐裡，一群人才會在某種共同命運的參與中形成世代，而成為一個社會與歷史的集體。共同命運的打造是世代實踐的標記。因此，世代作為一個可以被指認的集體，必須要能從其特定角度看事情，在一般概念中創造出特別的意義，以及在特定的社會條件裡，共同體驗心理與智性的衝擊。換言之，在社會變化的過程中，個體在不同的行動中，因為相似的社會位置，體會到共同的潛能與命運，並在這特定的時空裡分享了獨特的感性與知識結構，而形成了世代。所以，曼海姆強調：

不是每一個世代位置——不是每一個年齡層——都可以創造只屬於他們，與他們獨特情境相應的，新的集體動力和成長法則。當新的動力與法則真的出現的時候，我們應該視其為內在於世代位置的潛力的實現。所以，如此看來，世代位置潛力的實踐與社會改變的節奏應該是密切相關的。<sup>1</sup> (384)

曼海姆這個說法，提醒我們，作為社會分析概念的世代，其效度及意義必須在具體的社會脈絡來檢視，因為它所反映與折射的乃是「歷史的律動」(rhythm of history)，而且這個歷史同時具有「不共時」與「跨地域」的可能性。也就是說，人為的地理空間（如國家或城市）不必然是形成世代的必要條件；固置的時間段（如六〇年代）也不是形成世代的絕對要素。從這個意義上來說，世代概念所要介入，乃是集體記憶與歷史意識如何出現與變化的討論。<sup>2</sup>過去是怎麼被記憶的，它與當下的關係又是什麼？集體記憶是怎麼敘述我們的歷史意識，進而成為形塑世代認同的力量？歷史意識的發覺又可以為未來提供了怎樣的想像基礎？在關於世代的描述裡，時間與地點的關係究竟如何組構？如果說「六〇年代」和「六八學運世代」都是有效度的說法的話，我們有沒有可能去指稱一個「華人七〇年代」或是「跨太平洋反抗世代」？

---

1 以下的譯文，除非另有說明，皆為筆者所譯。

2 關於世代理論的討論與批判，可以參考蕭阿勤(2005: 1-58)；Pilcher(1994: 481-495)；Kertzer(1983: 125-149)。

《亞際文化研究》(*Inter-Asia Cultural Studies*)去年(2006)出版一個名為「亞洲六〇年代」(*The Asian Sixties*)的專號。專號主編康納力(Chris Connery)在導論裡點出了一個深具啟發性的問題：「亞洲六〇年代在什麼時候，在哪裡發生？」是北京、香港、東京、漢城、西貢、曼谷，還是吉隆坡、雅加達和台北？自哪一年起，至哪一年終？從亞洲的觀點出發，六〇年代的重要事件會是哪些？是奠邊府戰役(Dien Bien Phu Battle)、萬隆會議(Bandung Conference)、馬來西亞建國、文化大革命，香港六七暴動，還是石油危機？康納力的問題所反映出的正是六〇年代敘述裡鮮被挑戰的西方中心。六〇年代不是西方獨有的歷史與文化經驗，可是在六〇年代的相關敘述裡，巴黎、柏林、布拉格、柏克萊等地卻是六〇年代的中心；墨西哥市、東京，乃至加爾各答則處於六〇年代想像的邊緣。康納力指出，「亞洲六〇年代當然是全球六〇年代的一部分，其中革命、政治化、大規模的社會運動、新的組織型態和在文化與主體性範疇的快速改變，毫無疑問地，都具有全球性的影響力」(546)。但是問題的關鍵並不在於以亞洲取代西方成為六〇年代想像的主體，而是去思考區域化與關係性的問題。他寫道：

關係性(relationality)與聚集(aggregation)將是所有空間想像的一部分——沒有任何國家可以被想像為孤立的的存在。這個關係性，無論是物質的，或是地緣政治的面向或影響，都總會有一個意識型態的性格。(546)

正是這個意識型態的性格使得亞洲這個區域性想像具有某種程度的批判意義，進而使得六〇年代的敘述必須回頭面對其歷史的不共時性與跨地域性。因而，亞洲六〇年代的提問，不在於確切指認發生的時間與地點（當然斷代與區域化的思考無可避免），而在於提供一個重新思考在區域內外，過去與現在關係的起點。重點不在於我們是不是可以指認一個全球性的世代集體，而在於我們是否可以釐清各個不同地域世代集體之間的相互關係，並在脈絡化這些關係的同時，面對並處理歷史的主導性結構及在地效應。

在九〇年代的敘述裡，七〇年代似乎被記憶成一個理想主義的年代，在資本洪流四處滾的今天，承載著不少的懷舊情緒。無論是像《玻璃之城》這樣的商業電影，或是像「珍藏美麗島」之類的口述歷



史，還是像《思想》雜誌這樣的文化論述，七〇年代似乎是一個充滿著美麗、哀愁、純真與熱情的年代。<sup>3</sup>在這些紛雜的敘述裡，七〇年代對兩岸三地的華人來說，究竟代表了什麼樣的集體記憶與歷史意識，它又反映了怎麼樣的歷史結構？重訪七〇年代能夠為紛亂矛盾的今天帶來什麼樣的啟示？劉大任與張系國的小說、楊澤為《中國時報》人間副刊主編的「七〇年代」專輯、《思想》雜誌的「台灣七十年代」專題與《九十年代》這本海外華人思想雜誌的休刊，分別代表了敘述七〇年代的不同嘗試與建構七〇年代歷史意識的不同方法。透過分析這些不同的敘述，本文企圖尋找一條「進入」七〇年代的路徑。進入，不是為了重回歷史現場——畢竟過去無法完整重現——而是希望在記憶的封存與開啓之際，掌握歷史真實而複雜的面貌，並在不斷敘述的同時，重新思考七〇年代作為一個批判方案的可能性與意義。因此，本文將在不同時期與地域出版的文本與敘事拉扯在一起，企圖以年代與世代作為兩條交錯卻不相同的軸線來重述七〇年代在不同地域及文本的意義。在拉近拉遠敘述鏡頭的同時，這個做法或許顯得缺乏重心與在地深度，而落入了意識先行的陷阱。然而，重要的是，藉著游走於香港、台灣以及海外等地的七〇年代敘述，我們可以清楚地看到單一國家視角的不足，也深刻體會到一個跨國華人視野的必要性。更重要的是，藉著提出「華人七〇年代」和「跨太平洋反抗世代」等概念，以及隱身於其後複雜的歷史脈絡與情感糾葛，我們可以相當程度地修正六〇年代敘述的中心性格，進而更誠懇地面對區域內獨特的在地歷史與相互關係。然而，在進入文本分析之前，我們需要先對集體記憶與歷史意識的理論基礎進行一番整理。

---

3 在這樣的排比裡，我們似乎可以看見關於七〇年代的敘述有著某種程度的文化地理獨特性。比方說，對美國主流的文化觀點而言，七〇年代不成為一個獨立的分析概念，它似乎總是六〇年代的跟班。對中國大陸來說，七〇年代的重要性則遠不及六〇年代或八〇年代。

## 二、斷代思維：詹明信與柯索列

一般而言，集體記憶與歷史意識往往是夾纏不清的。記憶是歷史的承擔，但是歷史也製造記憶。雖然人是書寫歷史的主體，歷史卻總為我們決定該記得什麼，忘掉什麼。所以，回憶僅能游走在歷史的邊界，時而滲入、時而抗拒，在繾綣曖昧之間又藕斷絲連。在歷史研究的範疇裡，歷史意識被規範為現代性的記憶形式。因為歷史意識，人類開始有意識地反省過去，並在這樣的反省當中，滋生意義與指認差異。西方詮釋學者伽德瑪(Hans-Georg Gadamer)是這麼說明的：

現代意識——特別是作為歷史意識——意謂著對於傳統所留下來的東西採取一個反省的態度。歷史意識不再假裝神聖地傾聽來自過去的聲音，而是在反省這個聲音的同時，在它存在的脈絡中取代了它，如此我們才能看到屬於它的意義與相對的價值。(90)

換句話說，歷史的反省與過去的敘述其實是一個斷裂(break)與斷代(periodize)的辯證遊戲。從敘述開始的那一點起，去尋找當下與過去的延續與變異，並且在延續與變異的辨識中指認結構的轉變。現代意識，或曰歷史意識，其實就是突破自然時間重覆性的斷代思維(periodization)。透過歷史的書寫來確定現代自我的獨立與承繼。有關現代的描述，其參照點並不是想當然耳的古代，而是對於非現代的排除，以及現代之後（或曰後現代）立場的確立。現代性，簡而言之，就是一個斷代的說法。詹明信(Jameson 2002)在《單一現代性》(*A Singular Modernity*)中提出理解現代性的四個準則，值得參考：

1. 不得不斷代。
2. 現代性不是一個概念，而是一個敘事範疇。
3. 主體性是避免敘述現代性的唯一方法（因為主體性是無法再現的）。只有現代性的狀況可以被敘述。
4. 現代性的理論要在今天產生意義，就必須面對後現代與現代斷裂的假設。



詹明信的四個準則清楚地說明了，所謂的現代性其實是當下對歷史關係的指認——也就是一個斷代的意念——在無法重現過去的基礎上，試圖敘述現在與過去的關係。斷裂（或說歷史意識的轉換）正是意義發生的現場。有別於近來流行的另類現代性的說法，<sup>4</sup>藉著強調不同的地域差異與殖民關係，以重構現代性想像的實踐，詹明信的《單一現代性》提供了一個總體性的文化思維，將當下視為一個歷史性的存在，以捕捉歷史結構；或曰，生產模式的轉變是如何滲入文化論述的操作。因此，當現代性不再被理解為建構於科學技術之上的物質基礎與生產模式（亦即現代化理論的理解方式），而只是一個敘事範疇的時候，現代性反而更能夠反射出現代哲學自笛卡兒(René Descartes)以降主體思維所造成的他者論述。也就是說，當我們僅從物質的角度去理解現代性的時候，先來後到的歷時性差異總是確立了西方主體的優位性，而使得一切被視為「非現代」的事物被置放到西方的對立面，從而強化了殖民主義的歷史敘述，無論是文明教化或是武力征服。誠如詹明信所說，「那樣的現代性永遠是一個他者的概念」(2002: 211)。德里克(Arif Dirlik)則更大膽地指出，歷史乃是現代性的換喻，是第三世界國家取得現代性的一種方式，因為擁有一個可考的歷史乃是現代國家的特徵。<sup>5</sup>美國東亞研究學者巴樓(Tani Barlow)及瓊斯(Andrew Jones)則以「殖民現代性」(colonial modernity)的概念，更精確地說明了，殖民歷史與現代經驗總是纏繞依存在一起。<sup>6</sup>因此現代性在非西方情境裡的討論，某個程度上，也反映了對殖民關係的反省。殖民或後殖民，現代或後現代的說法，其實是企圖藉斷代以定差異（不論這樣的判定是不是以進步為標準），藉時點的切分來釐清錯雜的歷史關係。換句話說，經斷代區分而確立的歷史意識是敘事的基礎，而這個歷史意識又是在不斷地敘述當中被建立起來的。所以，我們可以說對於現代或當下獨特性的感受是敘述現代性的起點，

---

4 請參閱Feenberg(1995)；Ong and Nonini(1997)。

5 請參閱Dirlik(2002: 16-39)。

6 請參閱Barlow(1997)；Jones(2001)。類似的論點也出現在台灣學者的近作裡，如陳芳明(2004)。

而現代性作為一種歷史意識，則是在各種不同關於現代的說法中被生產出來的。因此，所謂的「現代性」——作為一種當下的時間感(temporality)——本身並不總是協同一致的，而往往是處在一種駁雜交錯的情境。詹明信就認為，不同的生產模式會造成不同的時間感，例如農業生產與工業生產所造成的時間感大不相同，時間的意義也很不一樣。但是這兩種生產模式所引發的不同的時間感，並不互相排斥，而往往是在一個跨空間的向度中並存著。因此，時間感的結構及其特性，是在歷史概念形成的過程中生產出來的。詹明信強調，「歷時性本身並不發自經驗，而是在一種特別的分析模式裡，因著與共時性的差異，而成為一組時間性的概念」(2002: 79)。時間感的體會就是斷代思維在日常生活裡的展現。因此，斷代思維並不僅僅是一種時間體驗，因為這個體驗本身就含有一個空間的向度。

德國歷史學家柯索列(Reinhart Koselleck)對於歷史意識的發生，有更精緻的討論。他指出歷史時間(historical time)與自然時間(natural time)並不相同。自然時間是重覆而循環的：日復一日，年復一年，沒有開始也沒有結束。相較而言，歷史時間則是充滿意義的，因為它是人類在政治和社會行動當中派生出來的意識效果，與人們所處的體制與組織有著密切的關係。歷史時間只能在人們的行動中被辨認，在過去與未來的關係中組構著難以捉摸的當下，在日常生活的行動中一點一滴地積累起我們的歷史意識。柯索列說道：

一方面，每一個個人與群體都有一個經驗空間(space of experience)，在這個空間裡我們行動，感覺或回憶過去的事情；另一方面，我們又總是依循特定的預期視界(horizon of expectation)而行動著。(2002: 111)

經驗空間與預期視界是兩個彼此互相影響的分析範疇，而歷史意識則是兩者互動後的產物。我們從過往的經驗獲取知識，總結出歷史的原則，並且將這些原則投注在我們對未來的預期當中。但如果僅是如此，歷史便會不斷地自我重覆，而預期也就不成為預期了。所以，柯索列強調，我們對未來的期待其實並不全然受限於我們的歷史經驗。（從過往經驗總結出的原則當然是期待的想像基礎，但不會是全部。）相反的，我們的預期往往會回溯地召喚，甚至重新詮釋我們

的經驗。誠如柯索列所言：「沒有經驗就沒有預期，沒有預期就沒有經驗」(1985: 270)。我們對於未來的預測(prognosis)，當然也是架構在經驗與預期的互動之中。然而，柯索列發覺，現代工業與科技的發展卻縮短了經驗的效期，因為世道的變化太快，使得從舊有經驗引伸出來的預期不再能夠得到實現。如果拉遠我們的歷史視角，我們現在所認知到的歷史結構，很有可能會轉化成爲未來歷史結構裡的事件(event)；預測未來，如果還可能的話，也會成爲一件越來越困難的事情(2002: 146-147)。簡單地說，經驗與預期間差異的擴大乃是現代性的特色，亦是歷史出現大變化的徵候。

柯索列的說法，讓我們對斷代思維有了深一層次的理解。歷史一方面順著自然時間的重覆而不斷延展，另一方面又在經驗與預期的轉變當中形成意識，作爲理解過去、現在與未來的基礎。因此，當事件與行爲範式感受到增強的時間壓力時，例如新產品的引進、新科技的運用或新國家的建立，新的時間體驗就會直接地在日常生活當中發生，標示出時代的不同。皮克林(Michael Pickering)進一步發展柯索列關於經驗空間與預期視界的說法。他強調視界(horizon)——一般通譯爲地平線——在英文裡有視野(field of vision)的意思，其引伸的意義不僅將時間感揉入了空間的體驗裡，更是在空間的意義上暗示著歷史的移動。皮克林引用伽德瑪的話說：「與歷史差異的接觸使我們更能察覺到自己所生活的歷史感(historicity)——它『使我們能夠看見前景之外的東西』」(276)。如果說地平線所在即是我們視界之極，那麼它不僅僅在我們移動的前方，同時也和我們一起移動著。簡單的說，地平線(horizon)就是我們想像的極限、歷史感的邊界；它既是想像中的一條線，卻又是充滿無限可能的空間。皮克林說：

地平線設定了一個極限，但是這個極限從來不是固置的，不論是空間或是時間。預期的空間只會受限於我們經驗範圍擴大的速度。……就時間而言，日常生活是在一個雙重的關係中，往前和向後地被經驗的：過去的地平線被帶進當下，而未來的地平線又從當下開啓，只是兩者都不帶有延續或變異的承諾。兩條地平線的發展端視社會記憶與計畫組織的結構而定，當然也就無法脫離歷史時間的政治。在不停改變的方式裡，歷史時間就在經驗與期待的緊張關係中誕生，而我們的歷史感也要在這關係裡被模塑與理解。(283)

斷代思維的討論提供我們一個進入七〇年代的有利視角。透過斷代思維，我們明白歷史不必然以十年為期，整齊地切分成為相接卻不全然相涉的小塊，好像從1980年1月1日零時起，七〇年代就從我們的日常生活中消失。相反地，斷代思維讓我們能夠指向某種歷史意識和歷史體驗，藉由敘述活動來考察歷史經驗與政治期待，是如何在日常生活的範疇中對個人和群體產生關鍵性的影響，同時反映歷史結構的限制。一如詹明信對於六〇年代的討論一樣，六〇年代不必然以1960年為始、至1969年以終。相反的，在〈斷代六〇年代〉(Periodizing the 60s)一文中，詹明信設定六〇年代為一種獨特的時代體驗與歷史時刻，讓我們必須看到，五〇年代亞拉非的解殖民運動如何啟發了六〇年代美國的反抗精神，而中國的文化大革命又如何為新左派提供了一個社會主義的烏托邦願景。這樣的精神不僅在六〇年代具體的歷史情境裡頭（民權運動、文化革命、反戰運動、婦女運動、同性戀解放運動等）得到基進的闡發，它同時也成為一種具體的政治和歷史意識（第三世界反帝國主義），並且繼續在後來的時代、在不同的地點發揮著積極的作用。重要的是，斷代思維所主張的並不是單一而一致的時代精神，而是要揭示在那個時代裡，不同的群體與社會，究竟共同面對了什麼樣的歷史條件；而這些歷史條件，對個別群體在不同地點，又如何規制或促成了社會活動的發展與轉變。詹明信說：

我們所討論的年代(period)，不該被理解為某種全在而一致的風格、思維或行動方式，而該被理解成一個共同的客觀情勢；面對這樣的情勢，各種不同的反應與創造在當時都會是可能的，但又總是受到這個情勢的結構制約。(1984: 178)

在這個意義上，思考與分析不同的敘述，有助於我們理解七〇年代是在怎麼樣的歷史情境裡被封存與開啓，而七〇年代作為一個年代與世代的意義又是什麼。如同我們對於過去有著不同的說法與態度，在敘述七〇年代的書寫實踐中，在不同時點，對不同的書寫主體來說，七〇年代的意義也不盡相同。唯一一致的，是制約著七〇年代社會活動的具體條件，以及一把理想主義的烈火。但是，這理想主義意謂了什麼？是知識青年的盲目熱情？沈重的家國意識？還是去殖民的反抗精神？在台灣、香港、大陸和海外，它的意義相同、精神一致

嗎？它代表的是台灣主體意識的發軔？中國意識的糾結？還是資本體制下批判精神的淪喪？在九〇年代標舉理想主義是爲了標榜、懷舊，還是批判？這些敘述是否可以被化約爲台灣的、香港的，還是必然是亞洲的或是華人的？在有關七〇年代的敘述裡，我們究竟記得了，又忘記了什麼？

### 三、理想主義！：《浮游群落》與《昨日之怒》裡的離鄉與祭國

熟悉當代台灣小說的人，對劉大任和張系國應該都不陌生。張系國自七〇年代開始，陸續有許多重要的作品出現台灣文壇，包括《地》(1970)、《棋王》(1975)、《昨日之怒》(1978)、《黃河之水》(1979)、《不朽者》(1983)、《星塵組曲》(1985)，以及於1989年出版的《遊子魂組曲》和《沙豬傳奇》等。劉大任在1966年出國求學之前亦活躍於文壇，參與了現代主義文學運動，並於1970年出版了第一本小說集：《紅土印象》。出國後不久，他投入了保釣運動，並因之放棄了博士學位，轉進聯合國祕書處服務。劉大任於八〇年代再現文壇，但其創作（不算散文隨筆），除了《秋陽似酒》(1986)外，則要等到九〇年代才陸續在台灣出版：例如《晚風習習》、《杜鵑啼血》和《浮游群落》等。在美國求學期間，劉張兩人都是大風社的成員，一同參與了保釣運動，但彼此的立場不盡相同：劉爲基進的保釣左派，張系國則自承爲中間派，立場較爲溫和。但是這一場風起雲湧的青年政治運動，最終卻因內部立場的差異與國民黨政府的忽視與打壓，導致運動分崩離析，學生的愛國熱忱亦隨之星飛煙滅。但是，對於客居海外的華人知識分子而言，保釣運動卻是七〇年代的一個重要起點：它一方面標誌著六〇年代全球反抗精神在華人知識群體裡的實踐，另一方面也再一次引爆了中國現代化進程裡的一些根本問題——知識分子的功能與定位，「中國」與「台灣」的關係，以及全球資本與帝國霸權的宰制。<sup>7</sup>

---

7 關於海外保釣運動，請參閱邵玉銘(1991)；任孝琦(1997)；林國燭等



出版於1978年的《昨日之怒》是張系國對海外釣運即時的反省與詮釋，目的在於解釋保釣的意義與影響。成書於1990年的《浮游群落》則是劉大任對於保釣精神的跨時空追索，目的不在於懷想或是解釋保釣，而是試圖耙梳導致海外知識分子參與保釣的歷史情境。張系國以敘述的當下為起點追憶保釣，劉大任則潛進六〇年代台灣的社會情境裡期待保釣。如果說《昨日之怒》是保釣運動的後記，那麼《浮游群落》就是它的前言：前者透過陳澤雄與朋友的對話為保釣立傳，後者則虛擬六〇年代的台灣知識圈，為釣運前夕的社會脈動紀實。因此，這兩本小說既是歷史的，也是政治的。歷史與政治正是保釣運動的重點。然而，七〇年代以來的社會轉變，保釣的政治理想不再見容於台灣社會，它的歷史亦遭「台灣」的記憶流放。如今，保釣不但是過去的事，現在只怕還是別人的事。<sup>8</sup>除了少數探討台灣左翼思潮的著作外，小說恐怕已成為保釣最後的棲身之所。<sup>9</sup>《昨日之怒》與《浮游群落》一方面是有意義的「歷史」記載，另一方面又在寫實敘述當中觸動著政治理念的思考。但是，他們既不同於《官場現形記》之類，旨在揭發社會黑暗面的譴責小說，也有別於借敘述重現歷史事件，如高陽之流的歷史小說。<sup>10</sup>《昨日之怒》與《浮游群落》，在某個意義上，更像是成長小說與國族寓言，藉著角色的轉變與成長，一方面烘托出特定時代的社會氛圍，另一方面更觸發讀者參與到這個脈絡裡來，觸動歷史意識在讀者心裡的萌芽。<sup>11</sup>

---

(2001)；龔忠武等(2006)；Suganuma (2000)。

- 8 依台灣今天的流行說法，保釣的愛國熱忱，愛的是「敵國」，保的是「敵土」，而當年的愛國學生今天只怕都是「外國人」了。
- 9 洪三雄(1993)、王曉波(1996)、郭紀舟(1999)及鄭鴻生(2001)是研究保釣的重要著作。這些著作或許側重的主題有所不同，但都提到了海外釣運與七〇年代台灣社會文化運動的內在關連。這也意謂著對釣運的影響有著跨地域的連結，並促成跨國華人知識圈的成形。
- 10 關於歷史小說與政治小說的定義，請參閱王德威(1998: 297-343)。
- 11 在廖玉蕙的訪談中，劉大任提到：「開始寫《浮游群落》的時候，心中是有一個對象，我想把我們那一代的故事，寫給當代的大學知識青年或者是文藝青年看，就好像跟他們講話一樣，跟他們吐露心聲」。見廖玉蕙(2004: 3)。



《浮游群落》記述的是一群六〇年代台北知識青年的故事。小說在白色恐怖的陰影中展開，藉著主角胡浩在西門町大街上目睹警察抓人一事，折射出幾個六〇年代重要的政治事件：《自由中國》案、廖文毅返台、〈台灣人民自救宣言〉等。在這緊縮高壓的政治氣氛裡，一群青年知識分子，穿梭在現代主義思潮與西方流行文化的迷陣裡，感受並反應著左翼思維的悸動，在激情與迷惘中尋找彼此，也摸索著出路。小說的敘述圍繞著胡浩、陶柱國（小陶）、林盛隆和羅雲星幾個主角，而各個角色在互動中又引發出不同的情節。胡浩、小陶、林盛隆是提倡現代主義文學運動的夥伴：小陶耽溺於哲學與愛情，胡浩耕耘新詩與學術，林盛隆則充滿著社會主義的革命熱情。他們志趣相投，立場與背景卻截然不同。林盛隆對現代主義文藝的批評——基本上反映了五〇年代中西文化論爭，以及七〇年代鄉土文學論戰的主旨——引起小說中「布穀」與「新潮」兩個同仁詩社的路線紛爭，並形成一股激烈的政治意識交鋒。林盛隆的左派分析，點出了帝國資本主義的政經霸權與台灣社會內部的階級差異，也指向了三〇年代左翼中國與六〇年代左翼台灣的思想聯繫。另一方面，頂著美國學位剛剛返台發展的羅雲星，則代表著六〇年代的一股新興力量。這股力量一方面是進步的政治連結，另一方面卻是腐化的商業邏輯。羅雲星「藝術企業化」的構想，一方面為政治意識的表達，提供了新的形式與操作平台（如16釐米的實驗電影）；另一方面，其市場導向的思維則消磨了文藝作品的前衛性格，使其流俗（如小說裡後來的《新潮》）。有趣的是，雖然羅雲星在乎的是，如何將他身為海外華人「所有的負債都變成資產」（180），林盛隆卻企圖藉著羅雲星關於海外華人的紀錄片，為左翼思維尋找新的出口。羅雲星關切的是如何以紀錄片為媒介開展他的文化事業，林盛隆則期待紀錄片的內容激發人民的反抗意識。「HOW」與「WHY」的問題，或說是內容與形式的對立，其實正是理想主義與商業邏輯的鬥爭。這樣的鬥爭夾纏著出國的誘惑與階級的差異，讓這一群知識青年在離鄉與流俗中掙扎不已。正是這樣的掙扎凸顯了知識分子的理想性格。林盛隆說：「讀書人是幹什麼的？除了做官幫閒，還有一條出路，梁山泊的吳用走的就是這條路」（155）。認清現實，走進社會，七〇年代的理想主義就是對抗威權壓迫

與資本剝削的勇氣。

小說的結尾，羅雲星成功地推出第一部商業電影，胡浩與林盛隆因密謀組織工運被捕，小陶則放棄哲學，決定出國改學歷史。論者林燕珠認為，羅雲星電影的片名——《我得不到你的愛情》——除了指涉愛情之外，還「指向青年們對國家、民族、社會之愛」(70)，而這種激越卻無法被滿足的情感，則是小陶所謂的「五四併發症」。但是，「五四併發症」卻是小說裡知識青年成長必經的道路。小陶說：

只要天上不時打雷、閃電，我們這一群群不自量力的生物，就必然要受刺激，興奮起來，你碰我撞，營營擾擾，鬧上一陣。運氣好的，時代過去，就服從自然規律，自生自滅了事；運氣不好，趕上個無法抗拒的潮流啦，危機啦什麼的，那就看各人的造化了。(262)

胡浩認為小陶的說法是抹殺自由意志，故作老成，但正是這看似宿命的說法，讓我們看到歷史意識穿透時空的能力。《新潮》雜誌成員柯因的問題，更清楚地點出了歷史意識的承繼在這本小說裡的重要地位：「為什麼從反三〇年代文學觀出發的這一代，又有人回去三〇年代找出路？我們的文學思想到底有什麼內在的弱點？我們給三〇年代文學的結論是否過於草率？」(48)對於三〇年代文學的關注，是小說裡重要的一條思想潛流。不同於六〇年代現代主義文藝思潮所提倡的「橫的移植」，向西方現代文藝汲取形式的養分——跟著波特萊爾學憂鬱，與柴可夫斯基共悲愴——三〇年代文學在小說裡，代表的是一種立基於現實之上的寫實精神，一種有立足點的文藝理想。魯迅、茅盾、沈從文等人一方面代表了左翼文學的思想譜系，另一方面則指出文學對於土地的责任。正是從現實這個立足點出發，劉大任透過各個角色的變化與成長，引領讀者一步一步地走出知識青年的小世界，進入六〇年代的台灣現實：暗夜倉皇，精神流亡的知識青年，遭受工業資本侵害的台灣土地與勞動階層、快速資本化的文化產業，以及備受剝削的脂粉女體。<sup>12</sup>柯因的文學問題、林盛隆與胡浩的思辯與

12 小說裡的這些關切，基本上反映的是七〇年代從校園出發的社會關懷。這種對弱勢群體的關注與對土地的關懷，乃是出於知識分子的自覺，有一種走出象牙塔、為人民服務的企圖。這樣的社會關懷意識一開始來自於保鈞

行動及小陶的宿命論，總結來說，僅在「反抗」兩個字。而小說本身所暗示的成長，也就在於「用『反抗』取代『我』的過程」——故事結尾，小陶忽然明白了林盛隆的意思：「用憤怒代替痛苦，而培養憤怒的竅門，其實沒有什麼別的複雜、精緻的程序。閉上向內張望的眼睛，鑽進屈辱的人間去。如此而已」(245)。

如果說《浮游群落》傳達的理想主義，乃是從三〇年代中國到六〇年代台灣與七〇年代海外一脈相傳的反抗精神，那麼《昨日之怒》所暗指的乃是這股反抗精神在保釣運動之後的失落。從陳澤雄赴美出差開始，張系國透過不同的人物，引領讀者走進保釣的世界，探索昨日為何而怒，今日又因何而靜。不是留學生的陳澤雄，原不識保釣為何物，可是他表妹王亞男的婚變卻牽引著他走進那段風起雲湧的過去。在美國訪視舊友的他，無意間成了保釣運動的香火傳人，見證了釣運的興滅與留美學人的哀歡，並將過去的動盪帶入了平靜的現在。<sup>13</sup>《昨日之怒》裡的葛日新和施平分別代表了釣運學生兩種重要的典型：葛日新是標準的保釣左派，堅持理想，不肯與現實妥協；施平則是「反蔣又反共」的中間派，既對國民黨政府保釣不力有所不滿，對左派親共的立場又放心不下。葛日新勉強取得了博士學位，但他不肯像一般的留學生一樣，走上個人主義美國夢的反動道路。有化學博士學位的他，寧可在柏克萊街頭賣包子，也不願意在國防機構研究生化戰劑，或是在狗食工廠改進狗食的品質。他的堅持注定了一個悲劇英雄的結局，也凸顯了洪顯祖、吳寒山這一類留美資本家的流俗與同污。施平則代表了知識青年在流俗與反抗之間的掙扎。在紐約中國城的報社擔任編輯，施平雖然生活平凡、利益無多，但至少是「為

---

的意識，並從台大學生運動(1971-1973)中發展出來。鄭鴻生(2004)認為由台大學生運動三大訴求——反抗強權、自由民主與社會正義——所建立起來的鄉土觀，是以中國人的身分為重要的基礎：「而鄉土是面向基層的斯土斯民，而非面向族群，是無關省籍地域的。面向台灣的基層，也即是面向中國的基層。在這裡鄉土與中國人身份一致而不衝突」。劉大任設計林盛隆這個本省籍的左派人物，想要反映的也正是這個超越省籍地域的社會關懷。

- 13 簡政珍也指出：「釣魚台事件早就過眼雲煙，陳澤雄的挖掘過去不僅點燃當年的火花，而且在敘述裡再現新的生命」(166)。

人民服務」，能為海外華人堅持一個公正獨立的公共論壇。但是，海外華人的政治紛爭使得報社所能發揮的功能有限，世代的隔閡又使得團結華人成為一件極不容易的事。施平的努力於是陷入了一個「美」「華」之間，在認同與政治目標上不可解的矛盾。他說：「這一代的海外中國人無法團結，要團結只有等下一代起來。但下一代已成為華僑。他又不甘心成為華僑，他還想做中國人……」（77）。不如歸去的念頭，於是不時在心裡隱隱作痛。只是歸去意謂著什麼？怎樣的歸去才不是妥協與流俗？這些問題又得不到解答。

簡政珍認為《昨日之怒》裡這個不如（與不能）歸去的聲音，是放逐和反放逐的辯證。他認為，張系國透過對放逐的描寫來思考存有的意義，卻又要藉著「書寫放逐來達到反放逐」的目的(172)。離與返的辯證因而達不到一個「合」的境界，葛施之類的知識青年只能於其中擺盪，在每一次存在的探問裡，尋求不得不的妥協。簡政珍的說法雖然再次詮釋了「失根的一代」的悲情，卻忽略了縈繞張系國心頭的歷史問題：保釣究竟為了什麼？葛日新與王亞男的犧牲值得嗎？施平的堅持與妥協又為了什麼？洪顯祖、吳寒山、金理和這些人真的過得比較快樂嗎？對於陳澤雄來說，記住保釣的意義又在哪裡？為了生意在美國跑了幾個月的陳澤雄如此感嘆：

我十分慚愧。這幾年忙著做生意，很少想大問題。我這次到外面跑一趟，聽到不少事情。我覺得許多事情，都值得寫下來。例如許多人都對我提起保衛釣魚台運動。這個運動，好像影響力很大，改變了許多人的想法。你們留在國外的朋友，實在應該把這些事情都寫下來，絕不能聽任這一段歷史湮沒啊。(84-85)

施平則是這麼回答的：「世界變得太快了。保釣運動不過曇花一現，是大千世界一個小小的漣漪，又有什麼再值得寫的？反正事後看來，一切都不過如此」（85）。究竟是怎樣的歷史條件使得曾經團結海外華人的保釣運動成為曇花一現？又是什麼樣的觀點，使得保釣運動成為大千世界的小小漣漪？如果一切真是「不過如此」，張系國又為何寫下《昨日之怒》？

在小說的〈後記〉裡，張系國寫道：

我請讀者不要把《昨日之怒》當成文學作品看。年紀越長，我對文學越無野心。我不是藝術家，也無能力寫傳世不朽的作品。《昨日之怒》祇能算是個人對中國青年政治運動的一個詮釋，並無藝術價值——而且恐怕也不符合任何文藝路線。唯一的意義，乃是對自己及當日共事過，現在流散到非洲、美洲、台北、武漢、北平……世界各處的朋友，有個交代，尤其是對大風社舊友。歷史會證明，我們是無辜的。我們已盡了最大的努力。(300)

這一段情真意切的文字，說明了張系國為何寫下《昨日之怒》：不為傳世不朽，不為再創新猷，只求對過去有個交待，為經歷保釣洗禮的知識青年留下一點見證、一個說法。因此，關於保釣的敘述並不是為了還原真相，爭個誰是誰非，而是為了釣運的理想與熱情留一點火苗，為那看似平靜無波的現在，留一條記憶的痕、歷史的疤。就如同葛日新的死訊，促成了施平「我一定會回來」(294)的決定，讓他能夠跨過離與返的辯證，認真的思考守望的可能。同樣的，經由陳澤雄中介的口述保釣，並沒有因此封存了這段歷史，任其遺落在安娜堡的深秋裡。相反的，正因為記憶，保釣的過去飄洋過海回到了台灣，為七〇年代的歷史意識與政治意義揭開了序幕。就像施平對胡偉康所說的：

對於我們而言，保釣運動是一個終點，從此欲振乏力，越來越灰心失望。中產階層的知識分子也特別容易妥協。但這篇文章把國內的保釣運動當做一個起點。也許保釣運動真是一個起點。也許這個運動仍舊有它的意義。(279)

張系國或許無意要《昨日之怒》成為傳世之作，但是透過施平，但願保釣運動不會船過水無痕，卻是他再清楚不過的期待。簡政珍說得對：《昨日之怒》「由沈靜的現在循跡過去動盪的時刻，但是動盪的真正高潮，卻在於沈靜的現在」(166)。

由此觀之，施平想要當個「守望者」的衝動也就有了更積極的意義。回到南部，施平才想起童年老家窗口外，「穿著灰藍色制服，採取稍息的姿態，左手下垂，右手握著一件白白的東西」的工人，因為在父親任職的工廠裡被軋斷了手，才站在門前的鳳木下，等待賠償(282-283)。這段往事揭示了施平對自己歷史的理解與台灣土地的關係。作為一個外省人，施平越來越能體會上一代人的心情，也越來越



明白自己對於台灣的責任與負欠。這筆歷史的債，施平沒有逃避，反而要盡責地承擔起來。就像他對丘慧美說的：「我的出身是我所無法改變的事實，這不是我的錯，但我卻必須對我的出身負責。也許只有做一個守望者，我才能彌補我們所做的一切，補贖我們一切的罪過」（288）。<sup>14</sup>於是，守望的意義不僅僅是捎自遠方的關懷，更有了在意念上試圖跨越距離、穿透隔閡的努力。守望不是被動的等待，而是一種行動的堅持，是對理想的不離不棄，更是想在經驗與預期之間維持一致的嘗試。正是這個守望的姿態，使得保釣愛國保土的歷史感有了延續與開拓的可能——延續了五四以來中國知識分子的家國想像，也為台灣這塊土地開拓了社會關懷與政治行動的氣運。只是，世勢的變化太大、太快，守望者的形象因而增添了幾許的蒼涼與落寞。保釣風雲於是也只能化約為王亞男額上和眼角的皺紋，淡淡地為這段回憶加上一個無聲的註腳。去國離鄉時的風發意氣，如今卻在歸途中多了一抹成長的風霜與祭祀的薰煙。因此，《昨日之怒》的保釣追憶，不單是知識青年的成長紀錄，更是故國神話的最後告別。一如《浮游群落》裡失敗的革命，早已預示著國之不國的哀愁。代之而起的，是「我得不到你的愛情」之流的通俗文藝，在留美學人的光環下，循著資本的邏輯一步步地侵蝕家國。在《浮游群落》裡，離鄉不是棄國，而是為了尋求愛國的渠道；在《昨日之怒》裡，愛國之後卻找不到返鄉的路，只能在祭國的孤單裡靜靜地守望。透過記憶，在敘述裡留下一些歷史的痕跡，則成為不願與資本合流、向威權妥協的知識分子，唯一還能為家國做的事。

這樣的歷史痕跡正是七〇年代的一個重要面向。保釣運動雖然沒有在確立主權的意義上，保住釣魚台，但是至少維持了一個擱置爭議的局面。更重要的是，釣運所提倡的護土精神，相當程度的轉化為社會服務的具體行動，也為鄉土與家國的爭議揭開了序幕。郭紀舟就指出：

---

14 我不確定這段文字是不是可以被理解為張系國替外省人及國民黨政權，向台灣人民所做的道歉。但是，在省籍敏感的今天，這樣的閱讀或許不失為一種良好的示範。



從保釣運動以來，藉著外交沈淪、學生運動，開展出幾個左翼意識型態的跡象：學生運動轉向了社會服務運動，由民族主義挑起的反帝國主義意識，對政權強制性的反迫害意識，以及進入到社會底層觀察的提倡。「鄉土」與「人民」的意義概念藉由「民族」與「社會」口號的拉高，影響了其他部門的民族性與社會性的挖掘工作。(42)

但是，保釣的左翼歷史意識卻自此滯留海外，與台灣後來的發展隔絕開來。保釣的理想主義，反諷地，成為七〇年代一縷遙祭故國的薰煙。<sup>15</sup>循著保釣運動這條軸線，我們可以清楚看到華人知識分子，游走太平洋兩岸，面對台灣、香港、中國、北美四地，千絲萬縷的文化心結與政治企圖，並在冷戰結構的制約下，形成某種跨國的世代集體。

《浮游群落》與《昨日之怒》所描寫的，正是知識分子在經驗與預期之間的掙扎與轉變。用柯索列的分析詞彙來說，沈重的中國歷史與複雜的台灣現實，是他們賴以行動的經驗空間，而一個未來的家國想像與政治烏托邦，則是他們的預期視界。經驗與期待的緊張關係，在他們的政治行動中展現出來，而生命的起伏——無論是與現實妥協或是堅持理想——則反映了時代的悲喜哀歡，在獨特的歷史條件裡反覆上演。歷史的敘述因而也是政治的敘述。開端與結尾的設定，就已經選擇了故事的方向與內容，事情的來龍去脈其實是在敘述開始的那一點決定的。從這個角度來看，《浮游群落》，和《昨日之怒》一樣，都是關於七〇年代的敘述。向前期待或往後回溯的運動，不只與作者的立場和心境相關，更緊緊包裹著敘述的政治，藉著故事的曲折與終始，人物的成長和轉變，展演不同的歷史可能性，同時也對書寫當下的時空環境，提出另一種不同的解釋。更重要的是，這樣的追溯同時指出一個去國還鄉的空間移動，以及因著這移動所形成的跨國聯繫。在《浮游群落》裡，出國一方面是為了逃脫與反抗威權體制的壓

---

15 在平路與劉大任的對談裡，平路問及台灣民主化歷程並沒有肯定保釣的貢獻，劉大任略帶諷刺地回答：「我想，保釣運動也不會去爭自己有這份貢獻……台灣現在向前衝的速度太快了，當速度這麼快，而知道向前衝得太快也不一定是鳥語花香的時候，再參考吧！」(153)

迫，另一方面更是爲了保存與重建那個在台灣被壓抑噤聲的左翼歷史譜系。在《昨日之怒》裡，不如歸去的吶喊則同時有著傳承理想主義與表達愛國精神的企圖。從《浮游群落》裡的悸動到《昨日之怒》裡的哀愁，我們看到的不僅是六〇年代與七〇年代的難分難捨，更是海外與台灣若即若離的複雜關係。因此，敘述七〇年代，不單是九〇年代對理想主義的召喚，更是對過去與自我的回憶與整理。

#### 四、敘述的政治：「台灣的」七〇年代

在這個意義上，九〇年代對於過往年代與世代的追憶，就不能僅僅以懷舊來看待——畢竟七〇年代的政治現實並沒有太多值得懷念的地方——而應該注意到政治與敘述的相互包裹。唯有如此，我們才不致落入以今鑑古的陷阱，而能在撫今追昔的過程中，發覺過去與將來的關連。誠如戴錦華所言：「歷史的斷裂並非線性過程的終止，並非異質空間的清晰劃定，而是在歷史的斷裂處裸露出一個共時的剖面」(40)。唯有掌握了這個「共時的剖面」，我們才能在敘述封存歷史之際，也將歷史帶入將來。

《中國時報》人間副刊於1993年到1994年之間刊載的「七〇年代」專輯，由楊澤選編成兩冊圖書，交由時報書系的「生活台灣」系列於1994年同時出版。題爲《七〇年代理想繼續燃燒》的上冊，是關於「不可磨滅的夢與記憶」，而題爲《七〇年代懺情錄》的下冊則是「人文的、個人史的年代紀事」（見封底介紹）。分成上下兩冊，一方面或許有印刷出版的務實考量，另一方面似乎也有拆分大小敘事的經營。基本上，上冊的前四輯企圖建構一個集體性的脈絡，從理想、反叛、媒體與全球事件的角度切入，去勾勒七〇年代的社會風貌與感覺結構。下冊的目次編排，感覺上像是上冊第五輯「七〇年代備忘錄」的延伸，從日常生活與個人記憶的切片去回想七〇年代的感受與心情。如封面所述，上冊將七〇年代定義爲「台灣文化的轉捩點」與「台灣社會的大覺醒」，下冊則記錄了社會、菁英作家「自己的聲音」。於此，「七〇年代」專輯的本土立場與整理台灣社會和人文歷

史的企圖，清晰可見。在上冊裡，羅吉甫整編了一張七〇年代的年表：從1969年1月8日台東八仙洞掘出舊石器時代文化遺址開始說起，重點提示歷年重要的政治與社會人文事件，包括：吳濁流文學獎基金會的成立、金龍少棒隊首獲世界少棒冠軍(1969)，彭明敏的逃亡、台獨聯盟的成立、蔣經國紐約遇刺(1970)，台南美新處爆炸案、釣魚台事件、退出聯合國(1971)，現代詩論戰、台大哲學系事件(1972)，雲門舞集首度公演(1973)，蔣介石逝世、《台灣政論》創刊(1975)，《夏潮》創刊、洪通畫展(1976)，長老教會發表〈人權宣言〉、中壢事件(1977)，開放觀光、美「中」建交(1978)，中正機場啓用、《美麗島》創刊(1979)，美麗島大審、新竹工業科學園區揭幕(1980)，一直到1981年7月的陳文成命案和8月22日的遠東航空空難結束。這一張十來頁洋洋灑灑的年表，為我們重溫了七〇年代的「風雨飄搖」，也讓我們想起了蔣經國那句「莊敬自強，處變不驚」的老話。是這麼一個關於年代與世代的故事，給了我們一點大時代的感受，也讓我們發覺時代變化之巨大與無情。更重要的是，七〇年代自1969年始至1981年終的劃定，雖然呈現了一個紛雜與掙扎的過去，卻也相當程度地將歷史切割開來，重新組合出一個「生活台灣」的敘述，彷彿八仙洞裡挖出的舊石器時代文化乃是證明台灣主體營建之必要的歷史證物，而遠東航空空難的悲劇則象徵了九〇年代命運共同體論述的必然。對於歷史延續的思考當然不是斷代思維的專長，但是斷裂並不意謂著不要過去，而是在重新解釋過去的嘗試中，發現自己、定位自己。

主編楊澤在〈序〉裡是這麼總結的：

在重寫、改寫的過程裡，一旦我們能尋回那失語、失憶的原點——一旦腦中血塊順利地取出，凝結的時間將再度流動。假如說，流動的時間與記憶讓我們體認到了自我的存在——一個漸已成形的文化自我——那麼，時間與記憶更讓我們有了上溯記憶之流、探視自我倒影、描摹自畫像的「觀點」與能力。時間與記憶，畢竟在我們的臉上寫下了痕跡，當我們攬鏡自照，我們看到了過去的一份記錄，也看到了在歷史底層，呼喊著要被誕生的台灣人的自我。(9)

問題是，那個「失語、失憶的原點」在哪裡？我們腦中的「血塊」又是什麼？敘述七〇年代的努力又如何能夠讓我們看到那個「在

歷史底層，呼喊著要被誕生的台灣人的自我」？台灣人的自我究竟是什麼？很有趣的，「七〇年代」專輯對於這些問題的答案，儘管有部分的共識，在實質的感受與內容上卻是很分歧的。專輯裡好幾個作者都以1975年蔣介石逝世作為七〇年代意識萌芽的象徵性時刻。一方面，威權神話的人間消亡象徵著價值的翻轉（隱地）、家國的背叛（陳芳明）與走出神話國的不安（劉大任），是腦中血塊的崩解。另一方面，威權的鬆動與社會及國際現實的衝擊，使得七〇年代成為一個活絡的文化政治平台，文化台灣的懷舊與理想主義的執著，立刻與富有卻媚俗且失真的九〇年代對立了起來（隱地、余光中、林懷民）。相對於以黨外運動為譜系的台灣民主政治「正統」（呂秀蓮、林正杰、郭崇倫），文革與保釣的震撼反而成為那個「失語、失憶的原點」，顯得若隱若現（蘇曉康、貝嶺、劉大任／平路），乃至於與整個「七〇年代」專輯的敘述有些格格不入。回顧七〇年代，南方朔說「那時，台灣才長大」，而長大的意義在於集體的努力「為往後的台灣創造出了能夠浮起民主自由這艘蒙衝巨艦的春水」（124-125）。民主與自由成為了台灣七〇年代以降的主流價值，而黨外民主運動的衝撞則成為今天最重要的歷史圖騰。七〇年代意謂著，面對威權體制的不安與浮動，也暗示著民主政治的理想與激動。然而，九〇年代以後的變化與現狀，未必是曾經投入或走過七〇年代理想主義的前輩們所預期的。歷史的經驗，無論是身體的感知還是書本的知識，都使得七〇年代在反抗的過程中，還帶著一定的延續性。這使得下冊作者的回憶不自覺地沾染著懷舊的氣息，一邊竊喜於理想主義的熱情，一邊對消失的平靜家園不勝歎噓（古蒙仁、朱衣、席慕容）。於是，如何衡量與重建七〇年代與九〇年代的關係，就成為藉斷代思維打造台灣人自我的最大挑戰。南方朔這麼說道：

歷史經常是未來決定著過去的意義，因而不肖的子孫常怨懟父母，災難的國家總喜歡怪罪過去，也正因此，未來台灣的禍福休戚，也就可能改寫七〇年代的意義。基於這樣的考慮，七〇年代對九〇年代也就有義務加以提醒：不要因為九〇年代的錯誤而讓七〇年代蒙塵。過去和未來之間，是靠著「不愧前人，無辱後生」這樣的道德義務而並存於現在的啊！（125）

南方朔肺腑之言提醒了我們：敘述，儘管具有高度政治性，也要有一個道德的基礎。斷代思維必須要有一種負責的態度，而不是抽離片段的歷史，加以真空包裝，好為今用。敘述七〇年代不是為了合理化九〇年代的一切，而是為了提醒忙於當下的我們，今天的現實不是歷史發展的唯一可能。我們走到今天這一步是歷史的偶然，不是必然。敘述七〇年代，是要想像歷史的其他可能，認真地思考我們究竟怎麼從過去走到了今天？那個當時「在歷史底層，呼喊著要被誕生的台灣人的自我」，究竟和今天的「台灣人」不一樣？王墨林說得好：

台灣人，不是從一個真空狀態孕育出來的，若是台灣人的身體沒有從記憶發展出來的「文脈」可閱讀的話，台灣的歷史建構只有賴於「冷戰結構」或「二二八」這一類現成概念的名詞來形塑「自己」，用這樣布滿感傷主義色彩的概念來解決歷史的問題，事實上與歷史之間是有相當的距離，而這個距離正說明了我們經歷過的年代，在身體上所刻印下的記憶竟是一片空白。（115）

的確，七〇年代不應只是為了成就敘述而記憶，在懷舊的色彩裡去尋找台灣人的身體與歷史。但是，它確實已經是一個記憶的文本，並且在不斷的回溯中成為九〇年代的主導性話語(discourse)：反抗威權、民主運動、（美國）流行文化。當這些記憶被視為主流價值，並與政治話語結合起來之後，七〇年代的意義就被挾持了，失去了歷史的厚度，也放棄了理想的堅持。誠如《七〇年代懺情錄》裡的個人敘述所展現的，我們對於過去的記憶並不空白——「稻草人」裡的陳達，淡江的李雙澤，瓦歷斯·尤幹的雄河，古蒙仁的排骨飯和牛肉麵等。他們不僅屬於七〇年代，他們所承載的情感同時也穿越了七〇年代。問題是，九〇年代的我們是以怎樣的態度面對這段記憶的？

在《中國時報》人間副刊刊載「七〇年代」專輯後的12年，台灣對於七〇年代的關懷與懷念，令人意外的，並沒有因為政權轉移而減弱或消逝。相反的，一切始於七〇年代的說法卻更形清晰而顯著。2006年創刊的《思想》雜誌亦在2006年歲末出版了「台灣的七十年代」專號，為這個「精彩而徒勞」的年代補綴一番當代的理解。它也代表了九〇年代後的台灣，在經歷了政權轉移的鉅變後，重新面對自



己，探尋過去的批判企圖。

編者在〈致讀者〉中就指出：「如果問題意識是在歷史中發展的，七十年代便應是台灣那歷史的啟動時代」(296)。直陳七〇年代為台灣歷史的啟動時代，意義何在？七〇年代究竟啟動了什麼，又停止了什麼？撰寫《青春之歌》為台灣保釣運動作傳的鄭鴻生，從個人經驗出發，直指七〇年代為台灣的「文藝復興年代」，一方面透過保釣運動接續五四香火，另一方面則透過現代化論述與西方快速接軌，而從中引爆了鄉土文學與本土化運動的政治大潮。他認為，以1975年發行的《台灣政論》為象徵，七〇年代在政治上見證了「台灣本土政治勢力的興起，以及中國五四傳承的開始沒落」(81)。以回憶錄的筆調梳理台灣六〇年代中期到七〇年代初期所經驗的「思想衝撞與文藝豐收」（從楊逵、魯迅、陳映真、張愛玲，經《戰報》和《台灣社會力分析》到費孝通），鄭鴻生認為七〇年代「可以視為一場五四運動在台灣歷史性重演，也可以看出是對同時發生在歐美的六十年代青年運動稍遲一步的呼應」(101)。郭紀舟則在鄉土文學論戰的回顧中看到了《夏潮》雜誌之於七〇年代的影響力與重要性，並認為《夏潮》的出現為台灣民眾開啓了更寬廣的視野與更多元的思想論述。他指出：

一開始就從挖掘台灣史與整理文學史出發……為了彰顯左翼的台灣文學與人物，《夏潮》雜誌也刻意提起國民黨當中的左派來呼應，包括孫中山的民生主義、朱執信、廖仲愷、秋瑾、陳天華等人的思想言論，反帝國主義在這裡被銜接起來。(107)

從民族主義鄉愁、黨國體制與大眾文化等幾個側面，詹曜齊更進一步清理出台灣七〇年代一個現代主義與現代化論述的面向。他強調：

在政治力與經濟力的推動下，現代化思想在台灣從來就不只是知識分子間辯詰的思潮而已，它一開始即透過思想層次的進步面，企圖規劃整體的社會生活。這讓1970年代的台灣社會，在遭逢國際地位挫敗的同時，也產生了更加向西方現代社會看齊的集體情緒。西方的現代文化被絕對化、超時空化，連帶著也讓文學上的現代主義潮流成了「進步」的象徵。(119-120)

詹的說明補足了七〇年代敘述的一個重要面向，那就是經濟現代



化、工業化、資本化所造成社會（依循階級、省籍，乃至性別等不同軸線）或大或小的對立。將現代化問題放置在七〇年代台灣社會的前景，讓我們更清楚地看到南方朔所謂「那時候，台灣才長大」的深刻意義。

對郭、鄭兩位而言，七〇年代的重要意義在於左翼力量的集結，這不僅得力於六〇年代全球性的青年反抗運動，更來自於素樸的民族主義（藉由鄉土等概念），在當時與弱勢正義、反帝國主義、反資本主義發生連結。詹則認為，現代化論述是加速台灣與西方接軌，並觸動使島內政經改革的重要關鍵。七〇年代的啟動意義因而必須從這兩個角度去探究：它一方面是（中國）傳承的截斷，另一方面是與西方（在現代化與左翼運動）的承接，而這兩者的接合點正是保釣與台獨這兩個看似本土、民族／民主的，卻深具國際主義色彩的社會／民族運動，以及（留美）知識分子在其中扮演的角色。重要的是，儘管保釣與台獨被視為兩股不同的政治勢力與意識型態，在七〇年代的具體脈絡裡，它們其實是蕭阿勤所謂「回歸現實世代」的社會實踐場域。因為這樣的社會實踐和參與，這群生於戰後、成長於七〇年代的知識青年開始反省並批判上一代與自身的流亡心態，在重新認識鄉土、人民、台灣與中國的同時，開始更積極地要求社會與政治改革。<sup>16</sup>必須一再強調的是，這個反抗與改革的聲音同時有著國際的與島內的脈絡：民族主義之所以能夠成為號召改革的旗幟，正因為它同時含括了兩種不同的民族主義想像——台灣的與中國的——並回應了反帝國去殖民的政治訴求。<sup>17</sup>而且，這個分歧的國族想像又持續地受到以美國為首的現代化論述與反共意識的制約。因此，蕭阿勤所謂的「回歸現實」，其實包括了一個民族神話崩解的面向。於是，所謂的「流亡漂泊」、「覺悟啟蒙」（蕭阿勤 2005：16）實際上是一體兩面，代表

---

16 見蕭阿勤(2005: 3-4)。

17 這點可以在七〇年代的台獨與保釣出版品裡看到。例如，由北加州保釣會所出版的《戰報》就從國際主義反帝國去殖民的立場對台獨運動多所批判，而在日本出版的《台灣青年》則將保釣視為反抗國府殖民統治的契機。四二四刺蔣案的主角黃文雄更認為反國府乃是抵抗美帝的必要手段。

著「走出神話國」之後的心理與思想拉鋸。也因此，在海外發起的保釣和台獨運動分別代表著抗拒流亡漂泊與面對覺悟啟蒙的兩股力量，並在一個跨國發展的過程中，衝擊且拉扯台灣近30年來的社會、文化與情感。<sup>18</sup>換句話說，七〇年代，儘管威權體制森嚴，在某個意義上來說，卻是一個思想解放，充滿革命可能的年代，並在這個解放與革命的基礎上埋下日後意識型態兩極化的種籽。無怪乎鄭鴻生會如此感嘆：

這真是個時代的吊詭。在解嚴20年後的今天，我們雖然享受著形式上的言論自由，但由於各種新興政治／社會勢力在八十年代之後形構了各色各樣意識型態上的「政治正確性」，像是心靈的緊箍咒，嚴重禁錮了內在的自由……不止文藝創作與思想創新受到影響，台灣追尋理想出路的多重可能性也受到戕害……回顧之下，如今在思想上的萎縮，毋寧是歷史最大的反諷。(102)

在政治經濟學的角度觀察，詹曜齊更進一步指出：

現代化發展經歷1970年代初短暫的頓挫後，在國家意識型態與大眾文化兩面滲透之下，已經以資本主義的經濟模式占據了它全部的意義，成了台灣社會最大的共識。(140)

帶著回憶與懷舊的語調，「台灣的七十年代」專題所凸顯的不僅是七〇年代在思想上的豐富性，更是「台灣」這個符號複雜而糾結的意義。更重要的是，以社會反抗啟始的七〇年代，儘管在政治意識上有顯著的分歧，在經濟上卻一致地走向了資本化的道路，並且毫無抗拒地接受了單一而保守的中產階級意識型態。從千禧年的當下回想，「台灣的七〇年代」於是成為那個曾經擁有諸多可能的過去，而它所映照的正是2000年政權轉移後，台灣內部正在痛苦經驗的思想與情感鬥爭。

專號中最有趣的，要屬蕭阿勤的文章。他套用雅斯培(Karl Jasper)的觀念，指出七〇年代可稱為「戰後台灣歷史上的軸心時期」，而由

---

18 比方說，在台獨運動的脈絡裡，以廖文毅為首的台灣民主國，以及以美日為基地的台獨聯盟，都具有深刻的跨國背景，他們對於台灣民主運動也有著推波助瀾的效果。見陳佳宏(2006)；陳銘城與施正鋒(2000)；張炎憲、胡慧玲、曾秋美(2000)；以及Phillips(2005: 44-69)。

這個時期年輕知識分子所構成的「回歸現實世代」，則可被稱為「戰後至今台灣歷史上的軸心世代」(146)。蕭阿勤指出：

回歸現實世代當中，挖掘日據時期台灣新文學的文化界人士、鄉土文學作家與提倡者，以及發揚日據時期台灣人政治社會運動史的黨外等三群成員，其文化再現與知識建構之重點都在於重新認識台灣的過去，以理解現在而規劃未來，涉及歷史敘事與認同的變遷。他們與八十年代之後台灣史觀與台灣民族主義的發展密切相關，對晚近政治與文化的本土化、台灣化影響重大。(146)

以呂秀蓮關於台灣歷史敘事的轉變為例，蕭阿勤借用「隱蔽腳本」的概念，來點出民族主義歷史敘事的複雜性，因為「民族主義者的一大特色，即為重寫自己與自己所屬的群體之歷史，以符合目前的認同，因此他們關於過去的說詞，往往大有商榷的餘地」(157)。蕭的說法清楚地指出台灣九〇年代與七〇年代在政治論述的內在連結：從黨外經民進黨到台獨的發展，正是戰後台灣社會的主流論述，而所謂民主與台灣認同的訴求更是社會發展過程中的主導性力量。因此，在從威權向民主的過渡當中，軸心世代的認同因而有了「隱蔽與公開，連續與斷裂」等多重的變化，進而形成了今天台灣內部，在認同議題上的碎裂與糾葛。換句話說，貫穿於這個從七〇年代到九〇年代的敘述當中，是鄭鴻生所謂「某種沒有明說的『去中國化』潛流」(86)。但是，蕭同時也指出：

事實上，激化本省籍黨外與文化界人士全然突破那「族群政治／文化」與「民族主義政治／文化」之隔的，是從七十年代到八十年代之交，國民黨政府面對黨外挑戰時所主導的壓制、衝突、暴力、流血、構陷、監禁、與謀殺，以及這些所帶來的眾多犧牲。(166)

蕭的說法將我們的視線從七〇年代初期的保釣風雲轉移到七〇年代後期的美麗島大業，並讓我們看到軸心世代自八〇年代起的社會衝撞與權力接班。這個內部觀點的介入，使得原先七〇年代的敘述有了一個本土的轉向，並很快地與當下的政治現實有所連結。值得注意的是，軸心世代的指認，不但刮除了海外左翼的思想脈絡與實質聯繫，更在現實政治的再次強化中，切割了內蘊於七〇年代的國際主義視野，儘管台灣的資本化道路是充分地與國際接軌的。在這樣的切割當

中，七〇年代成為了轉型年代：台灣主體意識以反叛之姿出現，而中（華民）國確立成為他國。在現實主義的基礎上，具有鄉土意義的保釣運動與革命意義的台獨運動，在新世紀的今天也因而失去了敘述的合法性，僅僅成為殘留的回憶與瘡疤的嘶吼。就這樣，七〇年代在風雨飄搖之際，送走了（分裂的）中國，啟動了（分裂的）台灣。

## 五、告別《九十年代》：香港，以及「華人七〇年代」

更重要的，是我感覺到，一個時代有一個時代的文化。我們的讀者與我們的編者一樣，也都年歲漸大。我們的刊物已完成一定的歷史任務。刊物要休息，我也要減少工作了。

——李怡，〈告讀者〉

如果說人間副刊的「七〇年代」專輯催動了一個關於台灣的年代思考，那麼《思想》雜誌的專號便是確認了這個年代思考的主體位置，將我們從一個海外華人的視野拉回台灣。這樣聚焦的結果，讓我們看見在地歷史與世代概念之於年代思考的重要性，畢竟沒有任何年代可以騰空存在。然而，一旦聚焦到特定在地世代（如回歸現實世代）的時候，我們便很快地受限於在地的歷史，而忽略了這個在地歷史同時有一個跨地域的向度。換句話說，在進入世代觀點的同時，我們不該天真的以為只有台灣才有七〇年代。如果說世代集體的形成為讓我們看到在地歷史的特殊性，那麼年代思考則提供了我們一個跨地域比較的基礎點，讓我們能從內在觀點釋放出來，去看到不同在地的區域連結。

1998年4月，於1970年2月在香港開辦的華人知識分子刊物《九十年代》，在走過了28個年頭後，主編李怡在〈告讀者〉的信中，宣布休刊。尚未走完九〇年代的《九十年代》，就這麼帶著一點傷感地，走入歷史，宣告一個時代的終結。《九十年代》的休刊，對其許多的讀者與作者而言，的確是一個時代的結束。知識菁英式的思想刊物，對理想的堅持，似乎無法招架全球化底下的消費社會型態，而敗下陣來。年過60的李怡無奈地說：

在鋪天蓋地的若非教讀者賺錢就是教讀者花錢的文化泛濫之下，在羶色腥與扒糞爭輝的文化影響之下，在電子媒體、資訊科技無孔不入地向人們灌輸的競爭下，一份嚴肅地探討問題的刊物，它的生存空間不會擴大，只會縮小。年輕人也未必如過去一樣，願投身在一份非財團化的、小本經營的嚴肅刊物上。因此，找人參加我們的工作並不容易。(1998a: 21)

李怡的說明指出的不僅是時代的改變，還有世代的差異。「年輕人不一樣了！」的說法背後，是一股年老力衰、時不我予的感慨，也是對歷史的敘述性總結。有趣的是，《九十年代》的命名本身就是一個終結，是對其前身《七十年代》左傾路線的反省與修正。1976年，四人幫下台，隔年鄧小平復出掌權之後，《七十年代》面臨了一次意識型態的危機。文革真相的公諸於世，使得《七十年代》開始了一波糾左思潮，針對過去對文革的評價與左傾路線提出檢討與批判，也開始反省知識分子思想刊物的走向與功能。就在1984年中英簽署聯合聲明前，《七十年代》改名為《九十年代》，不僅意謂著對過去極左路線的向右修正，也相當程度地象徵了海外華人知識分子新的集體意識。彭文逸這麼說：「我們雖然散居四海，卻無法擺脫身為中國人的命運，所以仍然關切中國大陸、香港與台灣的事務和它們各自的發展，但是我們不再認同任何一個政權或意識型態」(55)。

是這麼一個反意識型態的姿態使得《九十年代》從認同中國、投身「祖國」發展的釣運和統運熱情中抽離了出來，而《七十年代》於1979年被海峽兩岸列為禁刊的事實，則讓《九十年代》自八〇年代起確立了一個從海外看兩岸的視野。在進入九〇年代的前夕，六四的槍聲更是悲劇性地創痛了知識分子的心靈，也讓兩岸的政治與社會意識進入更戲劇性的轉變。六四之後，大陸的資本化更全面地展開，而台灣本土化的政治訴求則獲得更廣泛的支持。選舉的民主參與和開放的資本市場，使得政治生活回歸到了本土的在地情境裡，而商業發展則逐漸發展出金權政治的運作邏輯。九七香港回歸以後，一國兩制備受考驗，更使得一個立足海外的華人知識分子視野，除了在文

化中國與大中華經濟圈的論述建構之外，難以找到集體性的共鳴。<sup>19</sup>走過八〇年代的反蜀與期望，海外知識分子一腳跨進的九〇年代竟是一個不見底的深淵，好不容易認同了的中國如今又得重新認識。張錯說，《九十年代》休刊意謂著一個時代的終結與香港後殖民地時期的來臨，而在這個新的時期裡，「知識分子非常悲哀地成為屠格涅夫筆下的『零餘者』(superfluous man)，那不是現代主義的空虛頹廢，而是後殖民主義的一種文化倦怠」(74)。而這個終結的到來，李怡則認為，是因為海外知識分子「那份追求，那種衝擊、那種尋求真理的渴望，那股求變的動力，已不存在。也就是說，刊物與他們結成命運共同體，與他們同呼吸共命運的那股勁已不存在」(1998b: 41)。<sup>20</sup>

然而，更重要的是，《九十年代》的休刊所代表是那個以香港為基地的華人知識圈的想像的弱化與消逝。七〇年代不是突然降臨的，讓香港從平靜的殖民港埠一夕之間躍進所謂的「火紅年代」。三〇年代末、四〇年代初，大批中國作家南下轉進香港，在香港推動文藝創作與抗日活動；1949年前後更有大量內陸移民湧向香港。這些歷史因素使得香港，儘管是塊殖民地，卻與中國關係密切，乃至於五〇年代的香港菁英經歷了一波的「上海化」的過程，而推演出一齣李歐梵所謂的「雙城記」。<sup>21</sup>以北京為中心，1966年啟動的文化大革命更直接

---

19 無獨有偶地，在網路上的一篇評論也寫道：「猶記得在八十年代，《百姓》和《七十年代》（後來的《九十年代》）都是討論香港前途問題的重地，但它們到九十年代中已相繼結束，讓位於冒起的《壹周刊》和《蘋果日報》。回歸之後，香港僅有的獨立社科類出版社——青文書屋和香港人文科學出版社，亦相繼淡出或結業，卻沒有引起多大的迴響」。見韓江雪(2006)。

20 1979年6月的台灣則出現了一本康寧祥主編的《八十年代》雜誌。這本雜誌是當年黨外民主人士集結的重要陣地之一。另一個陣地則是於兩個月後由張俊宏主編的《美麗島》。在同年美麗島事件發生後，這兩本雜誌旋即遭國民黨當局查禁。不同於在香港的《七十年代》所經歷的八〇年代，八〇年代在台灣是一個很不一樣的情勢。黨外雜誌的蓬勃發展應和著人民對於民主政治的企求。由美麗島事件所起頭的八〇年代，充滿著前所未有的批判可能與政治前進性，像是一股源自七〇年代的批判潛流，將在八〇年代裡奔流決堤。

21 見李歐梵(2000: 301-315)。



地衝擊到香港與澳門兩地，而引發了所謂的「六七暴動」。儘管六七暴動仍是香港史裡一個敏感的禁區，九七後的中國政府亦無意舊事重提，但它卻是香港進入七〇年代前一次重要的政治洗禮。<sup>22</sup>隨之而來的保釣運動、中文運動，乃至於港英政府於1972年所公布的公房建設十年計畫，都必須放在這麼一個跨地域的華人脈絡裡頭來理解。張家偉就認為，沒有文化大革命，香港67年就不會出現規模如此龐大的左派暴動，而暴動的內涵也不僅在於表面的勞資糾紛，而有著更深沈的民族意識與反殖民情緒，儘管它的結果是極為反諷的。<sup>23</sup>六七暴動喚醒了香港新一代的本土意識，催生學生運動與社會運動，以及隨之而起的知識分子刊物，如《七十年代》、《抖擻》、《明報月刊》、《南北極》、《文學與美術》等，而這些刊物同時又是保釣運動與華人知識分子集結的重要陣地。<sup>24</sup>換言之，《七十年代》的出現與華人知識分子想要透過運動與刊物集結，來表達愛國護土的欲望密切相關，而這集結的效果又遠遠超過了單純的民族主義，而具有相當意義的批判性格。（有趣的是，如果說六七暴動、保釣運動與中文運動在某種意義上啟動了香港的七〇年代，進而觸動了香港意識的浮現，<sup>25</sup>九七前後香港對於七〇年代的懷舊，則隱隱地指向了香港作為海外華

---

22 見張家偉(2000: 1-10)。

23 香港大學政治學者史考特(Ian Scott)就認為，「諷刺的是，考慮到共產主義者原來的目標，暴動的後果卻是強化了現存制度的支持程度及認受性。要在文化大革命的共產主義與當時仍未改革的殖民地資本主義國家機器之間作出選擇，大部分人選擇了站在他們熟但可厭的一方」（引自張家偉，頁126）。

24 例如，人在美國的郭松棻就曾以不同的筆名在《抖擻》和《七十年代》發表文章；同為保釣世代的劉大任、張北海亦是如此。劉大任與張北海原在北美的「沙上」專欄，後來更是轉搬到《七十年代》上繼續經營。即令是九〇年代後的今天，這類海外飛鴻的情形亦不曾稍減，只是當《九十年代》不再，劉大任只得轉替黎智英的《壹週刊》寫專欄。

25 從流行音樂的研究出發，香港學者張月愛就指出，「『本地主義』在七十年代香港最令人矚目的大眾文化現象，使我們感到香港不論在政治，經濟以至文化方面，都有日趨『獨立』的傾向」（240）；馬傑偉則指出，「七十年代的大陸移民潮進一步強化了香港的本土文化認同」（659）。關於香港意識與九七情結則可參考Abbas(1997)；王宏志、李小良、陳清僑(1997)；以及陳清僑(1997)。

人知識陣地的弱化，反射了面對「霸權祖國」的曖昧與無奈。）這些運動在七〇年代所啟動的不僅僅是知識分子的跨太平洋民族陣線，更因著香港、台灣、大陸、北美四個不同的地理文化政治座標，而展開了一個跨國華人的面向，即令各個運動有著不完全相容的意識型態。因此，以保釣運動、台獨運動、香港中文運動等事件為軸心去對應殖民主義與冷戰結構在亞洲的文化政治效應，我們幾乎可以串連出一個「華人的七〇年代」，而在這個軸心裡浮現的則是一個以知識分子為中心的「跨太平洋反抗世代」。

因此，1998年5月的休刊號裡呈現了兩種極端的情緒：一是對於雜誌緣起的關注，一是延續雜誌精神的冀望。李怡強調，儘管當時青年的左傾帶著迷茫，卻是對理想主義的追求。在這樣的背景下產生的《七十年代》，和香港及海外的華人知識青年一起「報導及推動著釣運、中美關係突破、中國旅美留學生及知識分子的重訪中國。隨後，又與海外知識分子一起，同嚐對中國幻想破滅的感傷」(1998b: 38-39)。《七十年代》與釣運和文革的關係密切自不待言，對華人社會發展的關注更是突出。但重要的是，這個連結所代表的歷史意識與知識主體。李歐梵說，《七十年代》的左翼理想主義與《九十年代》的清醒現實主義，「的確是華人知識分子心路歷史的兩個里程碑；甚至也可以說，我這一代人的思想方向，多多少少都受到這本雜誌影響」(22)。朱養民則從1945年於重慶創刊的《古今談》說起，一路論及雷震的《自由中國》雜誌，與1979年由魏京生於北京創刊，後由段克文在美復刊的《探索》雜誌，為《九十年代》續一段前史。南方朔則聯想到了《新青年》、《自由中國》及《大學雜誌》，悲歎「當時代不再予文人知識分子角色，雜誌也就注定凋零」(1998: 67)。這樣的敘述，無形之間，不僅為《九十年代》建立了一個批判的譜系，也為海外的華人知識分子確認了一個獨特的定位。從《七十年代》揚棄「兩耳不聞窗外事，一心只讀聖賢書」的書生心態，以「認識世界，研究社會，了解人生」為宗旨開始，到失去那股求真理求改變精神的後九七香港，《九十年代》的結束與回顧，象徵著海外知識分子從國際主義到全球主義的過渡、從認同中國到認識中國的轉變，以及從離

鄉到祭國的情緒轉換。它的終結其實是一個時代的總結，在敘述過去與確立意義的時候，揭開——同時也封存了——這個終結敘述的歷史意識與情緒。或許帶著一點懷舊，或許留了一點遺憾，終結敘述本身卻毫不曖昧地指出歷史的複雜與當下的不確定：「當下」永遠是歷史的現在(the present as history)與現在的歷史(history of the present)。然而，《七十年代》到《九十年代》的轉折，不僅僅是香港從殖民港埠過渡到後殖民城市的歷史經驗。從某一個意義上來說，它更是華人知識分子在理想主義與歷史現實當中的苦苦掙扎。因此，《九十年代》的告別，不僅僅是時間嬗遞、世代交替的必然，對於雜誌的編寫群與讀者而言，隱隱其中的還有著某種對歷史意識的堅持，和一股提不起卻又放不下的使命感。誠如李黎所言：

在那個年代，在兩岸都成禁書，是時代與形勢的可悲，卻也是一份堅守某些信念與原則的刊物的可貴。這確如你（李怡）寫的是一種諷刺，因為若沒有前者（兩岸形勢），也就沒有後者（刊物），而後者的存在是為著要改變前者；當前者有了實質的變化時，後者的意義就可能動搖。這就是終結：我們每個人，每篇文字，每期刊物，多多少少在做一個小小的終結者，而當一個時代（或某一段形勢）的終結來到，終結者自然完成歷史任務，鞠躬下台。(79)

李黎對終結的總結再次提醒我們斷代的概念：當歷史結構改變的時候，我們對歷史的理解與批判也必須跟著變動，因為新的歷史情境的來到，也帶來了新的歷史課題。而當我們把敘述的焦點由海外經台灣轉至香港的時候，我們也清楚地看見七〇年代的理想主義與反抗精神有著一定的連續性與跨地域性。它一方面回應著六〇年代的全球情勢與社會潮流，另一方面亦在個別在地產生不同的效應。華人視野的提出所企圖達致的不是焦慮的終結，而是要藉著「終結焦慮」來提出七〇年代敘述所反映的結構性問題與在地性差異。

## 六、結語

無論是劉、張的小說，楊澤的「七〇年代」專輯，《思想》雜誌的「台灣的七十年代」專號，還是李怡的《九十年代》，基本上對

於七〇年代都抱持了一個肯定的態度。儘管文革的幻滅與釣運的失敗對理想主義精神造成了一定程度的挫傷，七〇年代所代表的批判潛能與家國熱情卻獲得了一致的肯定。儘管如此，四者對待七〇年代的情緒卻是不盡相同的。走過八〇年代的歷史變局，《九十年代》的命名本身就是對七〇年代的糾正與反省，《九十年代》在資本化潮流的壓力下休刊更有著往事如煙的無奈與不捨。《九十年代》的告別於是成為七〇年代的最後回眸，是理想主義精神的最後一瞥。逝者難追，只待來者。《思想》雜誌的七〇年代回溯則是對後九〇年代台灣的文化政治批判。楊澤的「七〇年代」專輯有重現歷史的企圖，希望透過追憶逝水年華，提醒我們七〇年代曾有的風華與感受，並讓七〇年代以另類歷史的形式而存在。像是老阿嬤的相簿，在泛黃的紙緣透著時代的久遠與記憶的珍貴。這段歷史能夠藉記憶重現，卻無法還魂。羅列的過往時分像是博物館的陳列品，真實卻有無限的距離，懺情錄的效果也大過理想繼續燃燒的期待。《昨日之怒》藉敘述替保釣青年造像，不僅為釣運留下一抹歷史的痕跡，也藉虛構的人物為理想主義的延續設想了一個行動的可能。不過，《昨日之怒》成書過早，無法預期台灣後來的發展，因此只能以守望的姿態，誠懇地扛起知識分子的責任。如果寫於今日，不知道張系國會寫出怎麼樣的結局，施平又會不會回來？相對而言，《浮游群落》更精確地抓住了七〇年代的歷史脈絡，在追索、反抗與逃亡的定命中，依然堅持行動的必要與批判的立場。在《浮游群落》裡，七〇年代是即將到來的現在，而不是僵在過去的遺跡，僅供憑弔。七〇年代是行動的預期視界，而歷史則在掙扎求生的每一步裡被創造。七〇年代因而是不可預知，並且充滿潛能的。小說裡的人物似乎沒有未來，可是未來卻在他們的行動裡慢慢浮現。敘述，在這個意義上，不是揀選剔除的重建工程，而是想像未來的創造活動。正是在這樣的創造裡，七〇年代的歷史感受最為鮮活，也更具有前瞻性的批判意義。在《浮游群落》裡，敘述七〇年代不是選擇性的承受與記載，而是一個批判方案。它不僅拒絕遺忘，更反抗選擇性的記憶——拒絕忘記左翼思維的歷史，更反抗沒有選擇的現在。

告別了二十世紀的今天，回顧過去不應當只是爲了建立一座記憶的博物館，而要在與歷史經驗的聯繫中，找到一條通往未來的可行之路。因此，敘述過去的目的，不在於加強記憶，而是要抵抗「轉型失憶」。<sup>26</sup>民主運動的發展固然是七〇年代台灣社會脈動之所繫，但它不該是七〇年代的一切與唯一。

在當代台灣回溯歷史的熱潮中，「二二八」與「美麗島」是兩組經典的敘述。不論是冤魂論或是英靈論，「二二八」已經是當代台灣本土意識的標竿，是民族反抗的重要起點，而「美麗島」事件則是七〇年代的悲劇性高潮。<sup>27</sup>然而，「美麗島」之於台灣的民主發展固然有推波助瀾的苦勞，它卻不能脫離歷史脈絡而獨立存在。「美麗島」所代表的民主高潮，既與當下一波接一波的本土化思維息息相關，卻也跟六〇年代起瀰漫青年知識圈的左翼思潮難脫關係。看到左翼的脈絡，我們就不能忽視那被截斷的左派文藝譜系——無論是西方的，還是中國的——以及那一群爲了理想主義獻出熱情與生命的知識青年——不管是在台灣、美國、香港，還是大陸。同樣的，如果七〇年代的意義，在於「走出中國，發現台灣」的歷史轉折的話，我們就不能將1979或是1981年當成七〇年代的終點，而要將這一段的反抗與掙扎，延續到1987年的解嚴與開放大陸探親，1989年的天安門事件，以及1997與1999年的香港、澳門回歸。這樣的延展是不能夠將香港和大陸置於整個觀照體系之外的。在這個意義上，七〇年代的意義，不僅僅意謂著文化反抗與政治民主的趨勢，同時也是意識型態的解嚴與社會和解的重要一步，更是台灣走向大陸、亞洲以及世界的開始。很不幸的，這似乎也是族群衝突深化與資本剝削加劇的起點。

就國際政治而言，七〇年代一方面是冷戰結構的延續——美國越戰失利維繫了資本與共產對立的形勢，也鞏固了台灣身爲反共陣營東亞前哨的地位。另一方面，七〇年代亦是冷戰結構崩解的開始，外

---

26 「轉型」在這裡不僅指涉現下流行的民主轉型的說法；它其實有著一個後冷戰的大歷史脈絡：七〇年代末在中國大陸啟動的社會主義轉型，後九七香港的政權轉移，以及千禧年台灣民進黨執政後的民主轉型。

27 關於英靈論或冤魂論的說法，請參閱施明德(1999: ii-v)。



交和解取代了武力對峙的意識型態，而資本主義全球化促成了區域經濟整合的發展，一則強化了對第三世界的經濟剝削，二則相對弱化了社會主義的政治行動。發展與開放不僅是後七〇年代的主導思維，更是導致冷戰結束的重要歷史條件。和世界其他地區一樣，太平洋兩岸四地的華人社會也是在這樣的歷史條件裡尋求發展的。因此，後七〇年代的中國，拋開了文革的政治狂熱，由鄧小平帶頭走入改革開放的熱潮中，香港則在七〇年代加快了自由開放的步伐，旋以東亞的金融中心自居。在經濟發展上，台灣亦不遑多讓，一頭栽進了開發與投資的資本漩渦當中。在這個加速資本化的過程裡，很遺憾地社會正義的議題被犧牲了，資本對於政府與社會的挾持則更為嚴重。除此之外，在民主運動深化的同時，意識型態的紛擾則遮蔽了我們對於歷史結構轉型的分析，使得台灣的次殖民狀況一直沒有獲得充分的討論，與其他華人社會和東亞地區的比較研究也一直沒有獲得重視。直到前一陣子李登輝對媒體說出「美國又不是我們老爸」，<sup>28</sup>這才一語驚醒夢中人，諷刺地點出台灣自五〇年代以降的國際處境。這並不是說我們對於冷戰結構與資本宰制毫無自覺，事實上，七〇年代鄉土作家（如陳映真和王禎和）與保釣青年早就不斷地發出警語，告誡我們批判與反省美國霸權的必要。在海外，抗蔣反美的黃文雄更是把台獨運動看成是第三世界運動的一環。<sup>29</sup>只是自兩蔣政府到陳水扁時代反共親美的「國策」，抑制了這個批判意識的發展，而民主運動的光環與獨立主權的追求，則模糊了批判的焦點，將台灣的問題局限在「去國府、抵中國」的後殖民意識裡，而忽略了更為根本的階級問題與交疊的帝國關係。<sup>30</sup>這樣的狀況不僅反映了歷史結構的限制，也提醒了我們理想主義與國際視野的可貴。整理關於七〇年代的敘述，不僅是爲了深化七〇年代的歷史意識，更是希望能夠重啓理想主義的批判潛能。

---

28 見〈外館正名／勇啦！李登輝：美國又不是我們老爸，怕什麼〉，《東森新聞報》，2004年12月8日，<http://www.ettoday.com/2004/12/08/11295-1724377.htm>。（2007年3月10日瀏覽）

29 見其自述（黃文雄 2005）。

30 關於這一點，可以參考陳光興（2006）。



離鄉、祭國、資本化像是互相包覆著的情感螺旋，在理想燃燒與生命衝撞的過程裡描摹出七〇年代的歷史形貌。新世紀的今天，我們是離七〇年代更遠了，可是七〇年代作為一個批判方案的重要性，似乎也更甚以往。如果七〇年代的教訓之一是「走出威權、挑戰神話」的話，那麼放眼今天，七〇年代似乎尚未結束。不僅規制著七〇年代的歷史結構尚未完全改變，我們也仍像浮游生物般，在新的威權與神話中不安地躁動著。告別了九〇年代的今天，我們似乎依然可以在前人的身影裡，看到屬於我們的「昨日之怒」。

## 引用書目

### 一、中文書目

- 王宏志、李小良、陳清僑。1997。《否想香港：歷史、文化、未來》。台北：麥田。
- 王德威。1998。《想像中國的方法》。北京：三聯書店。
- 王墨林。1994。〈人間戒嚴〉，《七〇年代懺情錄》，楊澤主編，頁115-126。台北：時報文化。
- 王曉波。1996。《尚未完成的歷史》。台北：海峽學術。
- 平路、劉大任。1994。〈鈞運反思錄：青春與反叛的質疑〉，《七〇年代理想繼續燃燒》，楊澤主編，頁143-153。台北：時報文化。
- 任孝琦。1997。《有愛無悔》。台北：風雲時代。
- 吳志雄、張志偉編。2001。《香港讀本：閱讀香港普及文化1970-2000》。香港：牛津大學出版社。
- 李怡。1998a。〈告讀者〉，《九十年代》第339期，頁20-21。
- 。1998b。〈我們完成了怎樣的歷史任務〉，《九十年代》第340期，頁38-41。
- 李黎。1998。〈終結者〉，《九十年代》第340期，頁78-79。
- 李歐梵。1998。〈二十一世紀的符咒〉，《九十年代》第340期，頁22。

- 李歐梵著，毛尖譯。2000。《上海摩登》。香港：牛津大學出版社。
- 林國烱等編。2001。《春雷聲聲：保釣運動三十週年文獻選集》。台北：人間。
- 林燕珠。2000。《劉大任小說中的家族與國族》。國立中興大學中國文學系碩士論文，未出版。
- 邵玉銘編。1991。《風雲的年代》。台北：聯經。
- 南方朔。1994。〈那時，台灣才長大〉，《七〇年代理想繼續燃燒》，楊澤主編，頁117-125。台北：時報文化。
- 。1998。〈拒絕相信的輓歌〉，《九十年代》第340期，頁66-67。
- 施明德。1999。〈英靈與冤魂〉，《歷史的凝結：1977-1979台灣民主運動影像史》，美麗島事件口述歷史編輯小組編，頁ii-v。台北：時報文化。
- 洪三雄。1993。《烽火杜鵑城》。台北：自立晚報。
- 馬傑偉。2001。〈電視文化的歷史分析〉，《香港讀本：閱讀香港普及文化1970-2000》，吳志雄、張志偉編，頁657-670。香港：牛津大學出版社。
- 張月愛。2001。〈香港文化是否步向「獨立」？：香港歌曲與本地意識〉，《香港讀本：閱讀香港普及文化1970-2000》，吳志雄、張志偉編，頁234-240。香港：牛津大學出版社。
- 張系國。1978。《昨日之怒》。台北：洪範。
- 張炎憲、胡慧玲、曾秋美編。2000。《台灣共和國：台灣獨立運動的先聲》。台北：吳三連台灣史料基金會。
- 張炎憲、曾秋美、陳朝海編。2005。《自覺與認同：1950-1990年海外台灣人運動專輯》。台北：吳三連台灣史料基金會。
- 張家偉。2000。《香港六七暴動內情》第三版。香港：太平洋世紀出版社。
- 張錯。1998。〈醉後各分散〉，《九十年代》第339期，頁74。
- 郭紀舟。1999。《七十年代台灣左翼運動》。台北：海峽學術。
- 。2007。〈七十年代的夏潮雜誌〉，《思想》第四期，頁103-114。

- 陳平原。2003。《觸摸歷史與進入五四》。台北：二魚文化。
- 陳光興。2006。《去帝國：亞洲作為方法》。台北：行人。
- 陳佳宏。2006。《台灣獨立運動史》。台北：玉山社。
- 陳芳明。2004。《殖民地摩登：現代性與台灣史觀》。台北：麥田。
- 陳清僑編。1997。《文化想像與意識型態：當代香港文化政治論評》。  
香港：牛津大學出版社。
- 陳銘城等著，施正鋒編。2000。《台灣獨立建國聯盟的故事》。台北：  
前衛。
- 彭文逸。1990。〈二十週年的感想〉，《九十年代》第241期，頁55-56。
- 黃文雄。2005。〈四二四刺蔣事件的回顧與反思〉，《自覺與認同：  
1950-1990年海外台灣人運動專輯》，張炎憲、曾秋美、陳朝海  
編，頁213-225。台北：吳三連台灣史料基金會。
- 楊澤主編。1994a。《七〇年代理想繼續燃燒》。台北：時報文化。
- 。1994b。《七〇年代懺情錄》。台北：時報文化。
- 詹曜齊。2007。〈七十年代的現代來路：幾張素描〉，《思想》第四  
期，頁115-140。
- 廖玉蕙。2004。《打開作家的瓶中稿：再訪捕蝶人》。台北：九歌。
- 劉大任。1997。《浮游群落》。台北：皇冠。
- 鄭鴻生。2001。《青春之歌》。台北：聯經。
- 。2007。〈台灣的文藝復興年代：七十年代初期的思想狀況〉，  
《思想》第四期，頁81-102。
- 蕭阿勤。2005。〈世代認同與歷史敘事：台灣1970年代「回歸現實」世代  
的形成〉，《台灣社會學》第九期，頁1-58。
- 。2007。〈威權統治下的國族認同：隱蔽與公開、連續與斷裂〉，  
《思想》第四期，頁141-175。
- 簡政珍。2003。《放逐詩學：台灣放逐文學初探》。台北：聯合文學。
- 羅吉甫。1994。〈七十年代年表〉，《七〇年代理想繼續燃燒》，楊澤  
主編，頁17-28。台北：時報文化。

龔忠武等編。2006。《春雷之後：保釣運動三十五週年文獻選集》。台北：人間。

## 二、英文書目

- Abbas, Ackbar. 1997. *Hong Kong: Culture and the Politics of Disappearance*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connery, Christopher. 2006. "The Asian Sixties: An Unfinished Project," in *Inter-Asia Cultural Studies* 7.4: 545-553.
- Barlow, Tani ed. 1997. *Formations of Colonial Modernity in East Asia*. Durham: Duke University Press.
- Dirlik, Arif. 2001. "Postmodernism and Chinese History," in *Boundary 2* 28.3: 19-60.
- . 2002. "Modernity as History: Post-Revolutionary China, Globalization and the Question of Modernity," in *Social History* 27.1: 16-39.
- Jameson, Fredric. 1984. "Periodizing the 60s," in *The 60s without Apology*, edited by Sonnhya Sayres, Anders Stephanson, Stanley Aronowitz and Frederic Jameson, pp. 178-209. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . 2002. *A Singular Modernity: Essay on the Ontology of the Present*. London: Verso.
- Feenberg, Andrew. 1995. *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. Berkeley: University of California Press.
- Gadamer, Hans-Georg. 1987. "The Problem of Historical Consciousness," in *Interpretive Social Science: A Second Look*, edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan. Berkeley: University of California Press.
- Jones, Andrew. 2001. *Yellow Music: Media Culture and Colonial Modern in Chinese Jazz Age*. Durham: Duke University Press.
- Kertzer, David I. 1983. "Generation as a Sociological Problem," in *Annual Review of Sociology* 9: 125-149.
- Koselleck, Reinhart. 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, translated by Todd Samuel Presner et al. Stanford: Stanford University Press.

- . 1985. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge: The MIT Press.
- Mannheim, Karl. 1993. *From Karl Mannheim*, 2nd expanded ed, edited by Kurt H. Wolff. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Ong, Aihwa, and Donald Nonini, eds. 1997. *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*. New York: Routledge.
- Phillips, Steven. 2005. "Building a Taiwanese Republic: The Independence Movement, 1945-Present," in *Dangerous Strait: The U.S.-Taiwan-China Crisis*, edited by Nancy Bernkopf Tucker, pp. 44-69. New York: Columbia University Press.
- Pickering, Michael. 2004. "Experience as Horizon: Koselleck, Expectation and Historical Time," in *Cultural Studies* 18.2-3: 271-289.
- Pilcher, Jane. 1994. "Mannheim's Sociology of Generations: An Undervalued Legacy," in *The British Journal of Sociology* 45.3: 481-495.
- Suganuma, Unryu. 2000. *Sovereign Rights and Territorial Space in Sino-Japanese Relations*. Honolulu: University of Hawaii Press.

### 三、網路資料

- 無作者。2004。〈外館正名／勇啦！李登輝：美國又不是我們老爸，怕什麼〉。東森新聞報，2004/12/8。http://www.ettoday.com/2004/12/08/11295-1724377.htm。〈2007/3/10瀏覽〉
- 鄭鴻生。2004。〈1970年代學運的歷史意義〉。臺灣學運論壇第二場：「現代化下的鄉愁：祖國與鄉土」。臺灣大學東亞文明研究中心、紫藤文化協會主辦。2004年11月20日。http://club.ntu.edu.tw/~club20885/course941/1026ref04.doc。〈2007/12/16瀏覽〉
- 韓江雪。2006。〈尋找香港的「公共知識份子」〉。「獨立媒體」網站。2006/6/26。http://www.inmediahk.net/public/article?item\_id=124579&group\_id=49。〈2007/3/8瀏覽〉