

殷師的池塘：郭松棻的〈秋雨〉及其七〇年代的 政治與思想轉折*

鍾秩維**

輔仁大學中國文學系

摘 要

身為臺灣現代派重要一員的郭松棻 (1938-2005)，曾投筆從戎獻身海外保釣，爾後又回歸文壇的傳奇生涯，已為研究者津津樂道。相對於此，郭松棻的早期作品，乃至他的思想與政論書寫，卻仍乏人問津。本文從郭松棻發表於 1970 年的〈秋雨〉出發，首先透過「宣言」的角度，鉤沉在這篇訣別殷海光 (1919-1969) 的文章深處糾葛著的自由主義與存在主義論辯，循此回溯郭松棻六〇年代的譯介沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980) 與卡繆 (Albert Camus, 1913-1960)，另一方面闡連他七〇年代的介入現實政治，以及伴隨這一介入而來的政論文章（以批判自由派為基調）和思想寫作（以重估存在主義為目標）。整體而言，本文奠定於作家作品、文學史與政治思想史三個層面，除了解析〈秋雨〉，亦以此闡述郭松棻的政治與思想轉折在臺灣人文語境中的獨特意義。

關鍵詞：郭松棻，〈秋雨〉，保釣運動，自由主義，存在主義

* 感謝審查人的寶貴意見，以及編輯部的修訂建議，筆者受益良多。本文初步的構想曾發表於黃美娥老師主持的「郭松棻作品與手稿研讀會」，會中黃雅嫻老師對六〇年代臺灣如何受容存在主義思想的解說深具啟發；初稿承蒙王德威、潘怡帆兩位老師的悉心指正：在此謹致謝忱。

** 輔仁大學中國文學系專案助理教授，電子郵件信箱：nothingchangeable@gmail.com

一、前言

我剛到美國的時候，是在舊金山機場降落，先到 UCLA 找李渝，和她相處幾天之後，才從 UCLA 搭學校專車到聖塔芭芭拉報到，我起先在聖塔芭芭拉那裡念英文系。開學第二天，就覺得怎麼搞的，校園裡面一堆人在遊行，才知道他們在反越戰，學生都不上課，有的教授也在外頭演講。我在那裡兩學期，這種場面經常看到，引發了我的好奇，出國前在臺灣因為念存在主義，早就對現實不滿，那種壓抑的感覺帶到美國這裡來之後，遇上這些事件，當然會很有共鳴，覺得政府當然是可以反的，知識份子必須行動的。¹

1966 年，一名年輕的臺大外文系助教辭去工作，跟隨先一步出國的女友赴美留學。他在六〇年代反抗運動大本營的加州大學遭遇那時充滿改變希望、憧憬左派未來的革命氛圍，在故鄉被壓抑的不滿蠢蠢欲動，隨時準備為不公不義挺身而出。這位內心湧動著熱血的留學生是當時未滿而立的郭松棻 (1938-2005)，他和將來的妻子李渝 (1944-2014) 在接下來的幾年快速左傾，投入保釣運動，抗議國民黨在臺灣的威權統治，及其無能抗拒美日新殖民主義的顛覆。更為激進的郭松棻因此被列入黑名單，長年流亡海外，鬱鬱而終。郭松棻在臺大原本念哲學系，後來雖轉到外文系，但不改他好沉思的癖性。因此，郭松棻一生波折毋寧也有一個思想上的轆轤，根據他晚年與簡義明的訪談（即上引文），就是「存在主義」。存在主義成形於二十世紀前半葉的歐陸，後來漸漸在世界流行，乃至成為「全球六〇年代」(the Global Sixties) 共享的思想資源。而在郭松棻的範例中，存在主義不僅啟動了他對於故鄉現實的不平，也喚起這位臺灣青年與全世界反叛者的共鳴。

雖然有著德國哲學的淵源（如海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976)、尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)），但一般所謂存在主義指的是以法國的沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980)、卡繆 (Albert Camus, 1913-1960) 與西蒙波娃 (Simone de Beauvoir, 1908-1986) 等人為代表的思想潮流。而以法國為中心竟使得

¹ 簡義明訪談、整理，〈郭松棻訪談〉，收入郭松棻，《驚婚》（新北：印刻文學，2012），頁 196。

戰後臺灣的存在主義受容變得間接而曲折。日治時期的臺灣雖培養出洪耀勳(1903-1986)等本土哲學者，在戰後亦主掌臺大哲學系廿多年，但在日本近代思想語境中接受訓練的洪氏，所專精的主要是德國哲學（尤其是海德格），對當時法國思想圈內部複雜的脈絡其實不完全明白；²而除了德國哲學，在戰後臺灣哲學界佔據主導位置的還有實證取向的英美分析哲學，代表人物不是別人，就是同樣任教於臺大哲學系的殷海光(1919-1969)。德國哲學的論述體系嚴謹，學院色彩濃厚；英美分析哲學的前提是實證的準則，強調科學式的邏輯推演：不論前者或後者都與法國存在主義的主張——存有必須介入其被拋擲的處境，在行動中追尋和實踐存於世(being-in-the-world)的意義——它思想的方法，乃至回應存有／世界的方式，皆具有不小的落差。循此，臺灣思想界對法國存在主義的譯介與認知長期顯示某種偏見（特別執著於特定個案），或（概念上的）誤差，也就不讓人驚訝。³

而在臺灣引介存在主義的歷史中，郭松棻本人扮演了重要的角色。1961年7月，郭松棻在大學時代於同班同學白先勇等創辦的《現代文學》第九期上，發表了〈沙特存在主義的自我毀滅〉，此文據信是臺灣最早比較完整地詮釋存在主義重要說法的文章。⁴而在淡出保釣後的七〇年代中葉以還，郭松棻也先後在臺灣的《夏潮》與香港的《抖擻》發表一系列分析沙特與卡繆的論文。這些文章雖然言詞鏗鏘，雄辯地鋪陳了「戰後西方自由主義的分化」此一思想史的宏觀流變，⁵但或許受限於此前不久仍執著其中的左派／政治論述，郭松棻對存在主義的解釋——尤其訴諸卡繆思想的批判——不無意識形態先行的嫌疑。不過究其實質，郭松棻畢竟不是經過嚴謹學術訓練的思想家，他對存在主義所要回應的思想問題，乃至他對沙特、卡繆核心觀念的解釋，在有些較晦澀的部分不免欠缺哲學推論的明晰和哲學史的縱深。⁶

² 黃雅嫻，〈存在主義在臺灣：沙特與卡繆篇〉，收入洪子偉、鄧敦民主編，《啟蒙與反叛：臺灣哲學的百年浪潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2018），頁291-326，特別是頁293-296。

³ 除了本體與知識論上的差異外，黃雅嫻也指出，由於戰後法國積極恢復與中華人民共和國的交往（1964年建交），同時法國知識分子對於共產主義相當同情，這些政治因素使得法國哲學的譯介，或留學法國，在戰後臺灣有一段長久的空白。同前引，頁295-296。

⁴ 〈沙特存在主義的自我毀滅〉發表時署名為本名郭松芬。至於此文在臺灣存在主義接受史上的重要性，可參考同前引，頁302-305。

⁵ 「戰後西方自由主義的分化」是郭松棻保釣後哲學書寫的骨幹，在此基礎上他對沙特、卡繆的思想有更專精的解析。相關論述不少原先以筆名發表，而且散落於海內外刊物，晚近已集結成書，見郭松棻著，李渝、簡義明編，《郭松棻文集：哲學卷》（新北：印刻文學，2015）。

⁶ 從比較實證的角度來說，海德格《存有與時間》(Being and Time)的英譯本直到1962年才由John Macquarrie和Edward Robinson完成，而郭松棻〈沙特存在主義的自我毀滅〉出版於1961年。由

在郭松棻引介存在主義的範例中透露的倚賴自學的民間性，與在業餘從事的非專業化，其實常見於臺灣本土思想界。郭松棻的狀況主要體現於他是文學專業，而首先也是在文學刊物（譬如《現代文學》）上介紹沙特；保釣以後，郭進入聯合國擔任翻譯，直到退休：整個歷程除了大學時曾短暫就讀哲學系一年之外，未見專業的哲學學術訓練。⁷ 業餘從事的結果是臺灣思想史一直或多或少受著零碎而斷裂，說法籠統乃至頗有訛誤的干擾。⁸ 導致這種困境的可能理由很多，連續殖民體制下重層（而且經常是相悖）的民族主義話語，與臺灣知識人被侷限在實用範疇等等現實政治的因素，不啻為主要的一個。這些散落在民間的材料宛如雙面刃一般，一面有助於後之來者按圖索驥，重繪本土文史哲展開的輪廓；另一面卻也讓吾人屢屢為某些說法的似是而非，甚至昨是今非所迷惑。而為偶然迸現但富有潛能的創造力終究無疾而終感到扼腕，更是研讀臺灣檔案時常遭遇的情緒。蕭阿勤圍繞臺灣民族主義的系列研究清楚揭示了這樣的兩難，⁹ 而郭松棻所涉及的存在主義受容也是其中的一個例子。

在這個意義上，有志於重構臺灣文史哲傳統的學者除了需要聚焦特定文獻的內部，分析它言說（情節、史實、推論）的表面意涵（denotation）外，也勢必得考慮

此可見郭松棻文中對海德格哲學的評述，很可能是來自課堂上教授（如研究海德格的洪耀勳）的轉述、節譯本或通論性的哲學史著作。關於《存有與時間》的英譯問題，本文受益於林祈佑的提示，細部的討論可參考林祈佑，《常態推想：冷戰臺灣與日常性的氛圍》（臺北：國立臺灣大學臺灣文學研究所博士論文，2021），頁 49-59。而從觀念本身來說，沙特在討論存有的「本然體」（in-itself）和「自覺本然體」（for-itself-in-itself）時，是為了肯認「實存」（existence）的有限（而非超越）質性；單單以「不能成為上帝」的焦慮來闡釋，或有失於籠統之虞。郭松棻的說法見〈沙特存在主義的自我毀滅〉，本文徵引自郭松棻，《郭松棻文集：哲學卷》，頁 31。與此類似地，在討論「自由」或者「處境」等沙特核心術語時，郭松棻的陳述也有不少似是而非之處。至於有關卡繆的分析，郭松棻有時肯定卡繆的文學品質，有時批評他無助於改善社會，如此反覆的評價所折映的，似乎是郭自己在不同階段對於介入現實或正面、或消極的差異態度，也就是正文中所說的意識形態偏見。郭松棻如何解讀沙特與卡繆的思想，以及此二人從志同道合到漸行漸遠，相關話題事涉複雜，有待另文詳述。

⁷ 郭松棻考上臺大時先是進入哲學系，一年後轉入外文系。郭松棻的求學與就職履歷見簡義明訪談、整理，〈郭松棻訪談〉，特別是頁 179-180、187-188、206-208。

⁸ 相關說法可參考吳叡人，〈自由的兩個概念：戰前臺灣民族運動與戰後「自由中國」集團政治論述中關於「自由」之理念的初步比較〉，收入殷海光基金會編，《自由主義與新世紀臺灣》（臺北：允晨文化，2007），頁 55-105。郭松棻在〈秋雨〉中對殷海光，乃至整個中國知識界的批評也指向同樣的問題，詳後。

⁹ 蕭阿勤，《回歸現實：臺灣一九七〇年代的戰後世代與文化政治變遷》（臺北：中央研究院社會學研究所，2010）。本書就處理臺灣本土派在七〇年代如何在中國民族主義的號召與掩護下，醞釀和發展臺灣民族主義的自我意識，特別是第三、四章。

一文本唯有在更全面的連鎖中——單位可以是作家作品，也可能是文體文類，乃至文化或思想的潮流——始能彰顯的隱含意義 (connotation)。吳叡人在處理戰後臺灣政治思想中「自由」觀念的演變時就特別釐清，與其說他所做的是「哲學」的鑽研，不如說是「歷史」的探索。¹⁰ 本文一方面採取類似吳叡人的出發點，不拘泥於郭松棻專門分析存在主義的論文內部，考究其人闡述的精確與偏差，而是將焦點轉移到郭松棻是在何種語境中理解存在主義？他的實踐又隱含著什麼樣的言外之意？而若要闡發郭松棻實踐的存在主義在思想史（一個歷時的過程）中發揮的事件性（締造一個轉變的）契機，〈秋雨〉(1970) 無疑是一個絕佳的楔子。¹¹ 〈秋雨〉的故事述說「我」所見證的殷師（殷海光）癌末的最後時光，情節由仍受跟監的殷師脆弱的身心，轉折出身為學生的「我」訴諸老師一生捍衛的自由派理念的全面懷疑：循此，〈秋雨〉思辨了「自由」的多重指涉，並且暗示為求落實一己的信念，在認清自由主義的宣稱終究流於空泛後，「我」將投入存在主義式的行動的決斷。

本文即以郭松棻〈秋雨〉為核心，試圖呈現一個戰後臺灣政治／思想史上的重要轉折。與此同時，這個轉折不免也是文學史的，畢竟不論是郭松棻討論沙特的起點（《現代文學》），或往後他實踐所理解的存在主義的主要管道（文學創作），都發生在文學的領域。最後，無論是政治思想或文學史的轉折，它之能啟動實倚賴郭松棻透過寫作而對現況所做的反思和抉擇，換句話說，作家作品絕對是此一流變最根本的單位。綜上所述，本文以下的討論將嘗試鉤沉這三個層次各自的演變以及相互的連動。

二、一則謝本師的宣言：〈秋雨〉的從自由主義到存在主義

在這個小節中，本文首先將從作家作品的層次來定位和解讀〈秋雨〉。晚近，儘管郭松棻的研究日漸走出荒蕪，然而現階段的成果或者傾向主題論，探討其人某一小說如何反應特定的歷史事件（如白色恐怖），¹² 乃至怎麼辯證不同的思想概念（例如何為寫作，何為時間）；¹³ 又或者分析單一文本在歷史現場扮演的事件

¹⁰ 吳叡人，〈自由的兩個概念〉，頁 58。

¹¹ 郭松棻著，陳萬益主編，《郭松棻集》（臺北：前衛出版社，2005），〈秋雨〉，頁 221-244。

¹² 張恆豪編選，《臺灣現當代作家研究資料彙編 (46)：郭松棻》（臺南：國立臺灣文學館，2013）。本書所輯錄的論文大致都依循這一條路線。

¹³ 這一取徑在晚近取得非常豐富的研究成果，見如潘怡帆，〈重複或差異的「寫作」：論郭松棻的〈寫作〉與〈論寫作〉〉，《中山人文學報》，42（高雄：2017），頁 29-46；劉淑貞，〈論寫

性意義：譬如揭露發表在香港的〈談談臺灣的文學〉(1974) 介入鄉土文學論戰的迂迴軌跡，譬如視中篇〈月印〉(1984) 為反應一九四九中文文學史分裂狀況的切片。¹⁴ 這些研究豐富了我們對郭松棻部分作品的多元理解，不過與此同時，將作品脈絡化地放置在作家書寫的歷程中加以闡述的研究仍相對缺乏。以下，本小節將分成兩個部分：首先在作家作品的層次上界定〈秋雨〉的獨特性；其次進入文本，從文類與文體詳細解析〈秋雨〉如何組構表面意涵，彰顯隱含意義。

(一)山雨欲來：〈秋雨〉與郭松棻文業的轉折

相較於描寫初期白色恐怖的〈月印〉，乃至臺灣有志青年難以立身出世的〈雪盲〉(1985) 等作品的備受青睞，〈秋雨〉可以說位在評論者視線的邊緣。其實從作家作品的角度來看，這篇作品實為承先啟後的轉捩點。依照郭松棻年表的編年，¹⁵ 以及上引前行研究的分析，本文初步將郭松棻的寫作分成三個時期：1. 「文藝青年時期」(1957-1969)；2. 「保釣時期」(1970 年代)；3. 「後保釣時期」(1980 以後)。¹⁶ 第二與第三時期（尤其後者）是目前學界郭松棻研究的核心，不過這裡的焦點將是〈秋雨〉所座落的第一和第二時期間的轉折。相對於郭松棻在保釣時期的活動已經建構了大致的輪廓，¹⁷ 現在我們有關郭氏文藝青年時期的認識仍頗為模糊。本文主張的文藝青年時期以郭松棻進入臺大 (1957) 為始，歷經從哲學系轉入外文系，服完兵役返校擔任助教，後隨李渝共同赴美留學 (1966)，取得碩士學位進入博士班 (1969)，最終結束於返臺探視臨終前的殷海光的 1969 年。回到美國後，郭松棻馬上就要投效保釣的行伍，邁向人生的另外一章節。而在作品方面，此時的郭松棻發表不多，唯有先後零星在《大學時代》上發表短篇小說〈王懷和他的

作，以及它的匱缺：論郭松棻的小說》，《中山人文學報》，44（高雄：2018），頁 33-54；楊凱麟，〈寫作寫作的寫作：論郭松棻的「時間—文字」〉，《中山人文學報》，50（高雄：2021），頁 31-54。

¹⁴ 例如簡義明，〈冷戰時期臺港文藝思潮的形構與傳播——以郭松棻〈談談臺灣的文學〉為線索〉，《臺灣文學研究學報》，18（臺南：2014），頁 207-240；張誦聖，〈郭松棻、〈月印〉、與二十世紀中葉的文學史斷裂〉，收入洪淑苓、黃美娥主編，《第一屆文化流動與知識傳播國際學術研討會論文集》（臺北：秀威資訊，2017），頁 63-80。

¹⁵ 主要參照郭松棻親自修訂的年表，見方美芬編，郭松棻增訂，〈郭松棻生平寫作年表〉，收入郭松棻，《郭松棻集》，頁 625-628。

¹⁶ 參劉淑貞，〈鬱的演化：從藝術批評到小說書寫——論李渝保釣後的寫作〉，《中國現代文學》，37（新北：2020），頁 127-150。劉文以「保釣」切分李渝寫作的方法，也以「保釣」作為郭松棻寫作生涯的分水嶺。

¹⁷ 參見郭松棻著，李渝、簡義明編，《郭松棻文集：保釣卷》（新北：印刻文學，2015）。

女人〉(1958)，以及在《文星》和《現代文學》等刊物出版以沙特為主題的論文，包括〈這一代法國的聲音：沙特〉與〈沙特存在主義的自我毀滅〉；¹⁸ 其中比較特別的是，這個時期的郭松棻也涉獵臺北文藝圈的前衛表演活動，包括在黃華成(1935-1996)導演的電影《原》(1965)中演出。

整體來說，青年郭松棻在哲學論述上投注更多心力，他討論沙特的文章力求深入，野心勃勃，在六〇年代引介法國思想的潮流中獨樹一幟；相對地，當時的他在藝術這廂的投入毋寧顯得即興——這個判斷不只指涉他作品的實驗風格，也指稱郭氏對於創作的偶一為之——而且仍在差異的媒材和流派中摸索所好：《原》是前衛的藝術電影，¹⁹ 但〈王懷和他的女人〉卻頗有幾分社會寫實的味道。〈王懷和他的女人〉篇幅短小，男主角王懷是個性古怪的「鄉下」仕紳，²⁰ 他苛待、甚至虐待自己的太太阿順，不過在阿順過世後竟忽然感到若有所失，並自此消失於半生打造的富裕家庭。儘管在情節發展、人物刻畫上都稍嫌平面，在這篇處女作中，郭松棻後來作品中一些重要的特徵都已經露出端倪，包括：道德相對主義，²¹ 受困於不論是理想或妄想的我執型人物，乃至對異質情慾的著迷——在這篇少作中體現為故事中「施虐（王懷）vs. 被虐（阿順）」的配置。²²

如同前述，目前的郭松棻研究大致由對特定主題的關注輻輳延伸，而在少數以

¹⁸ 此二文章現在都已收錄於《郭松棻文集：哲學卷》，它們都討論沙特思想觀念與社會參與，而〈沙特存在主義的自我毀滅〉尤其全面地解析了沙特從二戰到戰後的變化。本文的後半段將對這篇文章做詳細的分析。

¹⁹ 這部電影不幸佚失。根據施淑的回憶，郭松棻在片中飾演的角色在一個場景中偏執狂似地不斷在沖水馬桶上坐下站起，反覆穿脫褲子。見「郭松棻先生與李渝女士藏書贈藏儀式暨座談會」(<https://multimedia.lib.ntu.edu.tw/Book?BMID=9747>)，2022年4月22日下載。

²⁰ 郭松芬，〈王懷和他的女人〉，《大學時代》，10（臺北：1958），頁23-24。這篇小說沒有明確交代故事發生的時空，但敘述中「上城」的描述，以及人物保留著封建習氣等特徵，暗示它發生在鄉下；而王懷屬於仕紳乃由鄉民稱他為王先生來推測。

²¹ 故事最後，鄉民間口耳相傳，王懷流浪到城裡的廟前乞討。敘述者對此表示：「這是懺悔？或是贖罪？是天罰？或是自罰？誰知道呢？誰又能說？」同前引，頁24。毋寧顯示道德上的孰是孰非實為相對——端賴誰來判斷——的看法。而此不滿足於既有道德觀感的挑戰姿態也是臺灣現代派小說的共同特徵。相關分析見張誦聖，《現代主義·當代臺灣：文學典範的軌跡》（臺北：聯經出版，2015），特別是頁89-93、98-108。

²² 我執型人物例如〈論寫作〉的主角偏執狂般執著於那個從骯髒水溝旁破爛的房舍的窗戶中，偶然探出頭來的女人形象；又或是〈草〉所描寫的總是沉思苦吟某個形而上問題的「我」的友人。異質情慾似乎是郭松棻偏愛的主題，像是《驚婚》倚虹的父親與亡友妻子間曖昧的情慾；〈月印〉與〈月嚙〉則是以「婚外情」來鉤沉為崇高政治理念所遮蔽（或背叛）的個人感情；而同性（尤其男性）之間的社會網絡（homosociality）與性慾望（homosexuality）的幽微互動也是郭松棻屢屢觸及的題材，比如前面提到的〈草〉和〈論寫作〉。

郭松棻整體的文業為分析框架的著作中，研究者更感興趣的主要也是他在七〇年代投筆從戎，參與激進派的政治活動（階段二），而在八〇年代返回文學領域的周折（階段三）。²³ 這個多重過渡的起點，郭松棻作為文藝青年的「藍色時期」（也就是階段一），歷來似乎僅僅被當成一個籠統的背景，寫作於六、七〇年代之交的〈秋雨〉遂連帶地也還沒受到深入的剖析。但事實上，〈秋雨〉是一則特殊而且珍貴的文本，它是目前僅見的，六、七〇年代之交的郭松棻，為山雨欲來的大變化所做的臨場告白：文中那幾乎等同於郭氏本人的「我」，旁觀老師殷海光之將死，其人思想的終究無以為繼，由此反思自己這一代的蒼白無力，並且暗暗醞釀投入釣運左派的抉擇。而〈秋雨〉發表於郭松棻和唐文標合編的《大風》創刊號，標誌了這一反叛的行動意志之化暗為明。在這個意義上，我們不妨將〈秋雨〉讀成一則解釋郭松棻轉向的「宣言」(manifesto)。²⁴ 藉由〈秋雨〉，我們可以比較體系性地，也更為接近現場地來觀察，郭松棻從文藝青年蛻變為保釣健將的複雜轉折。

在標誌出〈秋雨〉在郭松棻的生涯與文業中的轉折地位後，進而言之，在本文的語境中，這個轉折可進一步落實在從踵繼殷海光的自由派學徒，化身為膽敢逾越神旨（政府）的臺灣薛西弗斯——Sisyphus，卡繆將他的遭遇重塑為存在主義精神的象徵——這樣的轉變過程。在故事中，此一變化首先由見證殷師悲慘的受難所啟動，而後在他臨終前片段的話語透露跡象：

²³ 黃錦樹的系列研究比較屬於這個範疇，見如黃錦樹，《論嘗試文》（臺北：麥田出版，2016），〈窗、框與他方：論郭松棻的域外寫作〉，頁 228-254。然而黃錦樹對郭松棻早期的寫作著墨較少。

²⁴ 本文處理的是六〇末到七〇初郭松棻政治／思想轉折的前因後果，而認為〈秋雨〉是他自我闡述的宣言。換句話說，〈秋雨〉究竟是「散文」（一般視為作者意見的可信表達）或者「小說」（一般認為屬於作者的虛構，不見得直接反映他（她）自己的感知）的文類預設較非本文的關注。本文關注的是「宣言」文體的程序式 (programmatic) ——從 A 到 B——表達，與產述性 (performative) ——使發言主體去行動——效果。如此一來，宣言其實耦合了文學表述與政治行動。而回過頭從文類的角度來看，宣言文體一直以來充滿彈性，而最膾炙人口的宣言（如〈共產黨宣言〉）亦由最雄辯的修辭所構造：在這個意義上，無論〈秋雨〉是散文或小說似都不妨礙它作為一份宣言，因為不論前者或後者都避不開修辭的經營（加工）潤飾。見如安伯托·艾可 (Umberto Eco) 著，翁德明譯，《艾可談文學》（臺北：皇冠文化，2008），〈論〈共產黨宣言〉的文體風格〉，頁 34-38；Galia Yanoshevsky, "Three Decades of Writing on Manifesto: The Making of a Genre," *Poetics Today*, 30.2 (2009), pp. 257-286. 而波赫納 (Martin Puchner) 更全面而深入地闡釋了由〈共產黨宣言〉闡連而起的「詩」（前衛精神）與「革命」（激進政治）對話。Martin Puchner, *Poetry of the Revolution: Marx, Manifestos, and the Avant-Gardes* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006).

從殷師臉上那神經質的抽搐裡，我彷彿捕捉到現代中國知識人的一個影子。

一九六〇年，英國的《中國季刊》(*China Quarterly*) 把殷師推為這個島上自由主義的領袖。一九六六年的八月，便衣來到殷宅把他挾到鐵刺網裡面去訊問。一九六九年，當我看到這一身被摧殘的軀殼時，心裡不免掙盪起來，而漸漸地又變得憤憤然。直截地說，自由主義是空虛的東西。把「真理、自由、人道」當作抽象的理想去宣揚，在現實的風暴裡幾乎等於沒有主張。²⁵

彷彿殷師自覺到日子不多了，便要藉這短促的談話中，將心裡的話一齊傾出來，於是很快的從一個題目跳到另一個。

「一般人把存在主義當作是灰色頹廢的哲學，其實它是最最不灰色的。」

這話倘若出自以前殷師的口裡，不免叫人不敢相信。半生依著徵驗準則生活的他，終究不能平心靜氣歸依於這派分析哲學。²⁶

「我」回國後曾數次隨友人一起造訪被「柏林圍牆」包圍的殷師宅邸，²⁷ 上面引文出自其中的第一次探視。它們一方面轉述殷海光的不幸遭遇，而這終究迫使他必須在別的思想體系中謀求出路；另一方面，這些由第一人稱敘述者轉述——而且顯然已經附帶明確的褒貶詮釋——的內容，所顯示的不啻也是「我」在與大學時代老師闊別的多年時間裡，心境的轉折變化。奠定於此，在昏暗的殷宅中間坐的「我」一瞬間「終於感覺到自己又回到了家園的陰影下。先前在臺北的一些窒悶的感覺便又慢慢甦醒過來。」²⁸ 整體來說，鉤沉殷師／自我思想變化的軌跡，進而探究此一轉折之實質的雙軸線輻輳出〈秋雨〉故事的情節。在下一部分本文將根據幾個不同的層次對此進行解讀。

(二)謝本師：〈秋雨〉的宣言

前一部分揭示了〈秋雨〉在郭松棻作家作品流變中所處的樞紐地位之後，接下

²⁵ 郭松棻，《郭松棻集》，頁 229。

²⁶ 同前引，頁 231-232。

²⁷ 「柏林圍牆」據說是其他教授對殷宅外高牆的戲稱。同前引，頁 225。

²⁸ 同前引，頁 235。

來的段落我們將解析這一轉折背後的含義。首先最直白易解的當然是將它放在作家傳記的層次上來談：〈秋雨〉中的殷師所指的顯然是任教於臺大哲學系的殷海光，而郭松棻考進臺大時原本錄取的就是哲學系。郭松棻曾自述上殷海光課的往事，當時他並非一個循規蹈矩的好學生，²⁹ 嗜好的與其說是殷海光推崇的自由主義，不如說是戰後法國哲學，尤其是存在主義。這種對抗，或至少違背主流學院知識的姿態，在郭松棻的回顧中化為本文卷首引文的認知：「出國前在臺灣因為念存在主義，早就對現實不滿，那種壓抑的感覺帶到美國這裡來之後，遇上這些事件，當然會很有共鳴，覺得政府當然是可以反的，知識份子必須行動的。」也就是說，郭松棻後來的轉變在他早期的知識偏好中已經埋下伏筆。而反芻後得出自由主義和存在主義互不相容結論的〈秋雨〉，遂可視為這份叛逆意志明白的顯露。如此一來，我們不妨將〈秋雨〉視為一則「謝本師」的作品。

這一份「謝」（謝辭、謝絕）意的出發點應是非常決絕的。在〈秋雨〉中，郭松棻藉由許多細節生動佈置了晚年殷海光陰暗、陰沉的處境，譬如將殷海光化身為「殷師」，稱其宅邸為「殷宅」。考慮到郭松棻事出沉思、義歸翰藻，精細的謀篇風格，這些指涉似乎都另有暗示：「殷師」與「陰溼」乃至「陰（蔭）屍」音近，而他所居住（並且將死去）的「殷宅」無非也就是一座「陰宅」。何況小說最後，「我」思及殷師「那微笑，心裡仍覺得有鬼似的」。³⁰ 另一方面，仔細觀察殷師出現的段落，不難發現，〈秋雨〉很有意識地使用生理或生物性的比喻來呈現——如果不是降格的話——島上的「精神導師」殷海光：

我望著這副三年不見的矮小的身材，一時不明白到底是他與癌症不屈的搏鬥，還是他與現實政治頑強的抗辯，更引動我持久的好奇。……我的

²⁹ 郭松棻曾回憶：「我跟孟祥森很少去上殷海光的課，通常前面兩排都沒有人要坐，但只要我們去，就故意坐第一排，然後把兩隻腳放在桌上，殷老師不但不會怎樣，下課時還會找我們聊天……。」簡義明訪談、整理，〈郭松棻訪談〉，頁 187。

³⁰ 郭松棻，《郭松棻集》，頁 243。審查人之一質疑本文對「殷師」、「殷宅」近音雙關的讀解是否過度詮釋。然而此處對「殷師」、「殷宅」的解讀，依據的毋寧是〈秋雨〉自身組構的邏輯，尤其「潮濕」的身體感，以及「鬼」的聯想。除此之外，從敘述聲音來看，〈秋雨〉除了有以沉鬱的聲調闡述己志的一面，也有它不大正經、淘氣惡搞的一面（故事屢屢有幾個長不大的男生聚在一起扯淡瞎聊的場面）。加上郭松棻當年上殷海光的課原就不很恭敬，他自述自己腿擺在桌子上屙兒唧噥，而殷海光也不以為忤（註 29）。綜合這些線索，本文所提出的弦外之音允有其合理性。同時，王德威也注意到〈秋雨〉的「鬼影」幢幢，而認為這之中有郭松棻對魯迅的獨特詮釋。見王德威，《臺灣：從文學看歷史》（臺北：麥田出版，2005），〈知識份子的抉擇〉，頁 333。

回答終於引出殷師的一抹犬儒的微笑。這又是他慣常的表情。³¹

後來我幾乎用疑慮的眼睛去看他。我並不以為他的興奮起來是全然基於知識的或文化的，而無寧是一種生理的慣性作用罷了。……那次殷師並沒有直接介入論戰，然而他卻是論戰的犧牲者。到此刻，不知殷師是否自覺到中國知識人那樣隨時落著下巴去相罵，其實更接近於巴夫洛夫的交替反應的，而離知識層面則遠甚，更不用說去建立知識的統一戰線了。

從殷師臉上那神經質的抽搐裡，我彷彿捕捉到現代中國知識人的一個影子。³²

而殷師臉上的抽搐，不斷抽搐著，但於現實停滯的空氣裡，卻自然攪不起一絲的波動。

殷師不絕地談著，大抵又是將香港的新儒學鄙薄了一番，師母看他節節興奮起來，……彷彿殷師自覺到日子不多了，便要藉這短促的談話中，將心裡的話一齊傾出來，於是很快的從一個題目跳到另一個。³³

神經質的抽搐，宛若行為主義者巴夫洛夫 (Ivan Pavlov, 1849-1936) 所謂慣性反應的反唇相譏與話題重複，³⁴ 郭松棻的殷師不僅離偉大哲人的形象遠甚，而且落魄潦倒，竟至流露行屍走肉的惡感。〈秋雨〉的描述遂難免招致其他殷海光學生的不以為然。³⁵

然而若細究下去，吾人亦將察覺隨著故事發展，「我」未必如一開始設定的那麼敵視殷師。而這就牽涉〈秋雨〉的文本是如何展現自由主義與存在主義的對立，而彰顯「我」心境變化的過程？首先，若要分析故事裡「我」的所思與所感經歷怎樣的轉折，就必須留意到，這則謝本師故事的背景乃是留學生的「我」短暫返鄉，而終究得再次離境的去留張力。在以「描寫在異鄉求學求生的境況」與「探索學子

³¹ 郭松棻，《郭松棻集》，頁 227。引文強調標示均為筆者所加。

³² 同前引，頁 228-229。

³³ 同前引，頁 230-231。

³⁴ 郭松棻在〈打倒博士買辦集團！〉對行為科學有更深入的批判，他認為：「『意底牢結的終結』的最壞的影響還是在社會科學的研究上面。美國流行的『行為科學』便是結出的壞果之一。美國的學術界處處主張『客觀』、『價值中立』、『量化說明』……，而直接、間接替帝國主義的霸道現狀辯護。」郭松棻，《郭松棻文集：保鈞卷》，頁 141-142。

³⁵ 譬如柯慶明著，張淑香、楊富閔、鍾秩維編，《沉思與行動：柯慶明論臺灣現代文學與文學教育》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2021），〈曲隱之筆：郭松棻小說略論〉，頁 545-548。

返國時的心理衝擊」作為敘述中軸線的留學生文學中，³⁶ 去國抑或懷鄉之間的張力時常牽動認同 (identity) 的危機——可能是民族的、階級的，乃至性別的——循此也逼使行為者重新省視自我與（特別是所來之處的）現實的關係。〈秋雨〉的敘述開始於充滿「中國人」的嘈雜機場，而率先向讀者吐露的情緒是對「爭先恐後」的中國人所暴露的「鄉氣」難受的不耐，「我」從中辨認出中國人「半生逃難的苦楚」，而主張那是「中國近代的苦難」的不幸結果。³⁷ 至於與大學時代老友的重逢（他們都沒能出國）雖然欣喜，但似乎已欠缺共通的話題：「一逕地咯咯笑起來，一時不知道該做什麼，彼此只用拳頭去敲打對方的肩膀，而早已裂開的嘴卻停在空中，竟什麼話也說不出來。」³⁸ 唯一能讓談話持續的線索僅剩下：「老殷只剩下兩個月」的消息。從這裡故事開始進入「一起去看殷師」的主要情節。³⁹

「我」與老友一同到殷宅的行程有若干次，郭松棻著力描寫的是其中的前兩次，此二探視時的見聞、心情與思考也是構成〈秋雨〉故事的主要內容。而也是在這兩次的訪視之間，前一段提到的典型的留學生文學難題被提出和思辨。本小節一開始的分析已經指出，在「我」閒坐於被特務監視的殷宅中時，故鄉現實逼仄的壓迫感竟不請自來，使「我」確認了已經返鄉。而在第二次造訪殷宅前，「我」在好友老孟的引介下，與滿懷過客心態的黨國要員之子談話，這位混過太保的年輕人接受特權安排即將赴美深造，言談間盡是似是而非的歪理，使得「猛然之間，我再一次意識到我是回到家鄉來了」。⁴⁰ 這兩次對故鄉現實有所領悟的安排頗為巧妙，一次來自威權統治的受害者，另一次則源於此一體制的既得利益者。與雙方都能談

³⁶ 范銘如，《眾裡尋她：臺灣女性小說縱論（修訂版）》（臺北：麥田出版，2008），〈嫁出國的女兒：海外女作家的母國情結〉，頁 112。前者譬如白先勇《紐約客》塑造的一系列去國懷鄉形象，後者則像是於梨華《又見棕櫚，又見棕櫚》講述男主角短暫回國時的適應不良；不過此二走向在故事敘述中多半時候其實相輔相成：比如《又見棕櫚，又見棕櫚》情節的衝突源自於「旅外的艱辛 vs. 對故鄉的孺慕」，以及主角牟天磊想要回饋所學於故鄉，但是故鄉人（特別是未婚妻）反倒希望他在美落地生根的差距——在此對立的模式中，民族、性別與階級的話題輪番上場，交織成複雜的辯論。相關話題亦可參閱梅家玲，《性別，還是家國？：五〇與八、九〇年代臺灣小說論》（臺北：麥田出版，2004），〈「她」的故事：平路小說中的女性·歷史·書寫〉，頁 227-265，特別是文中圍繞〈玉米田之死〉的討論。而在〈秋雨〉的案例中，「我」的兩難基本上也出於對臺灣處境的關心，以及故鄉師友對海外狀況的期待，此二方面的拉扯。這一認同的危機在文本中從殷師無來由的一句話綻露：「美國政府真的支持臺獨？」郭松棻，《郭松棻集》，頁 240。換言之，〈秋雨〉無疑也在處理留學生文學的經典母題。更詳細的分析見後述。

³⁷ 郭松棻，《郭松棻集》，頁 222。

³⁸ 同前引，頁 223。

³⁹ 同前引，頁 224。

⁴⁰ 同前引，頁 237。

話的「我」立足點不免曖昧，而釀造這一不清不楚情況的不啻由於「我」留／學生的身分：「我」是受業於殷師的學生，而刻正留學的標籤則讓「我」能得到權貴之子的青睞。然而不論在前者或後者的場合，「我」能夠做的至多是袖手旁觀：即使同情被壓迫的殷師，但實際上愛莫能助；儘管不屑權貴青年的詭辯，大概也只能不置一詞。

以無力感為基調，「我」試著揭露故鄉的現況（如陳映真的繫獄），摸索它的未來（如臺灣懸而未決的地位）；更重要的是，「我」同時反思殷師一生的思想，而結論始終圍繞著「自由主義是空虛的東西」、「殷師的自由主義的空泛」這條主旋律旋轉。不過，縱使學生輩的「我們再不會熱衷於空泛的自由主義的追求了」，⁴¹「我」畢竟也得承認：「一件事是我們始終以為的，那便是殷師沒有染上一點成人的厭世主義」，他「直截、爽朗的色彩在成年的厭世主義裡是斷斷尋找不到的」。⁴²而在前一個典範被毀棄，新的志向尚未成形的時候，「我」勢必將遭遇自我何所指的困惑，以及現實有何可為的徬徨。這份無力感一路沉積到故事的最後，沒有理想的支撐，不過是機械性地將要返美繼續學業的「我」，⁴³與老友閒坐繚繞昏昏欲睡氛圍的「天使咖啡館」（至此「我」，乃至「我們」，似乎也都成為一具又一具失去精力的陰屍），「我」這樣地坦白起來：

大學畢業以後，似乎大家都倦怠了。在臺大時代，夏夜裡大家可以為了「自由意志對宿命論」這類形上問題，在校園裡不斷地發出議論，一直到天亮。現在好像是越少開口便越好。然而大家也並不特別忙於什麼。平日大抵便在中學教些自己並不太感興趣的科目而已。當他們偶爾想把未死的一點希望寄託到海外的朋友時，我便說其實在外面也許更看不到前途的罷。⁴⁴

經過一段非常饒舌的辯論，「我」終於也下定決心，決意再次離境前，不去，或者說找不到立場去告別同樣即將遠行的殷師。一股自我解構的反身性在這裡翩然降

⁴¹ 同前引，頁 230。

⁴² 同前引，頁 230、231。

⁴³ 從文類的角度看，「返鄉探親—再次離境」也是留學生文學的公式，而去留之間的張力則是這一文類情節張力之所在。可參考范銘如，〈眾裡尋她〉，〈嫁出國的女兒：海外女作家的母國情結〉、〈來來來，去去去：六、七〇年代海外女性小說〉，頁 111-125、127-149。

⁴⁴ 郭松棻，《郭松棻集》，頁 242。

臨，它將郭松棻用以比喻「殷師」與「殷宅」的鬼影幢幢的符號系統返回來詰問「我」自己：「請好好地死」。⁴⁵ 在〈秋雨〉的語境中，這句不合常理的贈言意指的，不啻為希望對方（同時也是自己）不屈於現實，為了堅守一己的理念，不惜玉碎犧牲的期許。這份理念在殷師那裡是自由主義，而到了寫下〈秋雨〉的「我」的場合，理應更進一步從那陰暗濕冷的臺灣自由派的囚牢中超越：歸根究柢同樣是一組「自由意志對宿命論」的命題。為此，殷師所提示的存在主義打開了一扇窗戶，成為接替自由主義的新的典範。

而存在主義式的行動也確實是返回美國後的郭松棻為自己抉擇的道路，如同他後來自述的，有關「知識份子必須行動的」之體悟。根據更為接近現場的〈秋雨〉，該文本中殷師「一般人把存在主義當作是灰色頹廢的哲學，其實它是最最不灰色的」的一席話，在當時應該也為試圖克服厭世主義的郭松棻，其人的轉向行動主義添加了一把「直截、爽朗」的柴火。

三、自由與本真：七〇年代郭松棻的政治與思想轉折⁴⁶

前面的分析從作家作品出發，詳細闡述了〈秋雨〉在郭松棻文學歷程中扮演的承先（自由主義）啟後（存在主義）角色。然而僅就〈秋雨〉文本來看，郭松棻所認知的自由主義和存在主義究竟為何並不是很清楚，因為故事中它們主要的功用是作為「安於現狀」與「抵抗現實」的比喻，而後者甚至沒有直接的描繪，大致是以安於現狀的反面隱約表出。若要更深入地了解郭松棻的存在主義實踐所體現的創造意涵，比較寬廣的歷史語境遂是不可或缺。而如本文最初的設定，在語境的界定上，我們會鎖定在臺灣文學史與思想史兩個脈絡，試著在其中詮釋郭松棻的存在主義轉折。

扼要言之，戰後臺灣文學史的發展，在體質與體制上都受到自由主義的深遠影響：不論是作為中國自由主義的海外傳承，或者冷戰時代以美國為首的自由陣營的

⁴⁵ 同前引，頁 241。

⁴⁶ 在第三節中，本文將處理郭松棻的政論文章。雖然政論文章多半對具體事件（不論是時事回應或行動方針說明）發話，有其實際言說的情境，也訴求差異的目的。不過這裡的重點不在於考據式的還原本事，而是透過「自由」以及「本真」兩個詞彙，概念式地綜述這一系列政論核心理念與推論的邏輯。而何以是自由和本真？這個選擇則出於如何達致它們是郭松棻念茲在茲的自由主義與存在主義根本的問題意識。

一員。⁴⁷ 晚近學者圍繞「美新處」的研究清楚揭示了這一影響如何制度性地加於五、六〇年代反共與現代派文學的意識形態主張、乃至理論知識的形構之上，這些說法言之鑿鑿地顯示出，此一時期盛行的自由主義論述背後埋藏著冷戰政治的特定訴求。⁴⁸ 而七〇年代晚期的鄉土文學運動即為對冷戰自由主義的反叛，參與者如葉石濤 (1925-2008) 重新提倡本土史地的特殊狀況，至於陳映真 (1937-2016) 則呼籲要恢復中國的左派傳統，不過雙方在文學主張上卻都力挺社會寫實式的介入實效。鄉土派的批判力道強烈，牽動臺灣後來一系列的社會與政治改革，不過它也並非一蹴可及。鄉土文學的啟動孕育於七〇年代「回歸現實」的反（思）離散潮流底下，而回歸現實的起點正是為保釣運動所驅動的務須正視臺灣處境的視角。⁴⁹ 保釣的脈絡複雜，其所衍生的路線歧異甚大，但是如同〈秋雨〉一般以文學來記誌狂飆青年精神史流變的作品卻並不太多，⁵⁰ 就史料的意義來說，〈秋雨〉已別具意義，何況郭松棻在此作中還將這一轉變放置在思想的語境中言說。這也是本文主張〈秋雨〉同時兼具文學史與思想史意義的理由。

接下來，在實際討論郭松棻的思想言說，他如何理解自由主義與存在主義之前，我們需再次澄清，此處的重點不完全在青年郭松棻對此二思潮的認知真確與否，前文業已揭示，其人哲學論述不無素人的稚嫩，有些時候也顯露被意識形態左右的偏誤；而本文主張與其拘泥於繩愆糾謬，不如歷時性地審視郭的思維轉折實現了怎麼樣的自由派或存在哲學精神。換句話說，去凸顯郭松棻言說在六、七〇年代之交這個特定語境的獨異，可能更有助於我們闡發其人其作的文學，乃至政治／思想史意義，並循此延伸相關的後續議題。而在有限的篇幅中，郭松棻寫作〈秋雨〉前後的言說中，有關「自由」(freedom) 與「本真」(authenticity) 的演繹將成為以下討論的焦點。這一方面固然由於「自由」與「本真」分別是自由主義和存在主義所訴求的核心理念；但是另一方面，這兩個指涉根本的詞彙在思想史上也有淵源流

⁴⁷ 張誦聖對此有發人深省的分析。張誦聖，《現代主義·當代臺灣》，頁 12-13、20-42。

⁴⁸ 陳建忠，《島嶼風聲：冷戰氛圍下的臺灣文學及其外》（新北：南十字星文化工作室，2018），頁 28-76。

⁴⁹ 「回歸現實世代」是蕭阿勤的說法，他用以指稱七〇年代由於釣魚臺爭議而覺醒的年輕知識分子，而認為其人對瀰漫於五、六〇年代公共領域的離散氛圍提出強而有力的批判；與此同時，蕭亦對保釣運動的起源以及啟示有深度的剖析。蕭阿勤，《回歸現實》，頁 101-138。

⁵⁰ 在此指的是實際參與保釣的運動者，而不包括較廣義的受保釣的時代風潮感染的寫作者（如臺灣島內的回歸現實世代）。實際參與保釣行動的比如李黎、李渝與劉大任，其人大抵在淡出釣運，經過一番沉潛後，才重新回首那一段激情的少年時光。可參考王德威，《眾聲喧嘩以後：點評當代中文小說》（臺北：麥田出版，2002），〈秋陽似酒：保釣老將的小說〉，頁 388-393。

長的探求，幾乎任何流派都會觸及，也因此，將它們對應到，或限定在自由與存在主義的特定範疇，勢必是一套考慮到本文語境（亦即郭松棻理解和實踐此二理念的歷史情境）而擬定的解讀策略。

同樣地，在此需先做說明的是，本文提出〈秋雨〉所欲鉤沉的是六〇年代末到七〇年代初郭松棻政治／思想轉折的意義，而〈秋雨〉所呈現的殷海光形象與「島上自由主義的領袖」氣宇軒昂、意志堅定的一般認知不同，⁵¹ 如同第二節的分析，郭松棻刻畫的殷師消極悲觀，彷彿行屍走肉，可見這一階段的郭松棻明顯不再滿足於殷海光，乃至「自由中國」社群的政治路線。若用較為嚴謹的學術標準來衡量，即使更為親近並且尊敬殷海光的林毓生也承認，殷老師對自由主義的理解恐怕有些粗疏，他的身教——以個體的肉身殉自由主義之信念——才是讓學生真正醍醐灌頂的啟發。⁵² 儘管如此，殷海光的思想言說在中國自由主義的發展中仍有知識上的推進作用，錢永祥就在其中發現譬如康德意義上的「道德人」等此前相對不見論者著墨的面向；⁵³ 遑論自由中國社群圍繞民主制度的大量辯論，以及大力倡議反對黨的必要，不論從知識或實踐的視角來看，都有其不可磨滅的歷史意義。⁵⁴ 換句話說，對於郭松棻的判斷我們無需拳拳服膺。然而比起為殷海光平反（正面肯定殷氏的說法已經非常多），這裡的重點毋寧是我們該如何解釋郭松棻從反面塑形殷海光的實然。⁵⁵

（一）自由的歧路

首先是「自由」。這個話題得從〈秋雨〉中正面迎擊的「自由主義」開始。作

⁵¹ 正面肯定殷海光的說法非常多，以同樣受教於殷海光的學生為例，可參考柯慶明，《沉思與行動》，〈追憶殷海光先生〉，頁 433-437；林毓生，《中國激進思潮的起源與後果》（新北：聯經出版，2019），〈1950 年代臺灣的政治環境與殷海光先生對我的影響〉，頁 303-332。

⁵² 林毓生一方面提到殷海光的「奇里斯瑪」（亦即“charisma”）；另一方面也指出殷海光自由主義理解與譯介的侷限所在。林毓生，《中國激進思潮的起源與後果》，〈1950 年代臺灣的政治環境與殷海光先生對我的影響〉，頁 318-325，尤其是註 10、11 的詳細說明。

⁵³ 錢永祥，《動情的理性：政治哲學作為道德實踐》（臺北：聯經出版，2014），〈道德人與自由社會：從林毓生先生對中國自由主義的一項批評說起〉，頁 37-45。

⁵⁴ 錢永祥，《縱欲與虛無之上：現代情境裡的政治倫理》（臺北：聯經出版，2001），〈自由主義與政治秩序——對《自由中國》經驗的反省〉，頁 179-236。

⁵⁵ 本文以下主要參考吳叡人〈自由的兩個概念〉。吳叡人的文章同樣從較為反面的角度來定位殷海光（「反面」在此不意謂否定，僅是與「正面」相對），類似於郭松棻，吳也認為殷的理論偏向消極，並且侷限於臺北菁英圈。吳叡人的論著因此提供了一種可能的理論視角，本文藉此延伸出對「自由」的差異理解。

為現代西方政治意識形態可能是最根本的一座奠基石，自由主義的演化、分支錯綜複雜，⁵⁶ 不僅超出本文可綜述的範圍，恐怕也非郭松棻在〈秋雨〉中用「空泛」、「現實的風暴裡幾乎等於沒有主張」等大而化之的形容就可泛泛總結。在告別自由主義以後，保釣時期的郭松棻在其政論文章也屢屢抨擊自由主義，然而他的主張嚴格來說並不脫〈秋雨〉所表露的認知，差別只在於雜文中的郭更為具體地數落自由主義之「罪狀」而已。這批政論雜文發表於郭松棻熱衷保釣的七〇年代；在此時，自由主義大致以「體制內右派」的象徵對立於郭氏謹守的行動主義（體制外左派）信念，而形成其人文二元對立的反方。以下幾篇文章紀錄了郭松棻如何理解、進而回應自由主義的看法：〈當頭棒打自由主義者〉（1971）、〈有沒有所謂「自由主義的中國統一論」？〉（1972）；另一方面，因為當時也使用所謂「改良派」來指稱雷震（1897-1979）與殷海光等在臺灣提議自由主義方案的學者，〈我們對目前臺灣改良主義的意見〉（1971）、〈戰後臺灣的改良派〉（1973）二篇文章遂也可以納進來一併觀察。⁵⁷

首先，在〈當頭棒打自由主義者〉一文中，郭松棻鉅細靡遺地將臺灣的自由主義者分為八大類別：1.「永遠是想看戲」的「行屍」；2. 已呈「心裡癱瘓的」「國民黨白色恐怖下的犧牲品」；3.「仍舊存有『萬般皆下品，唯有讀書高』的封建思想學生教授」；4.「沒有憤恨的一代」，亦即「最沒有原則的泛愛主義者」；5.「有奶便是娘」，長於「見風轉舵」的「投機份子」；6. 內建一套「古怪的『官逼民反』的『革命』理論」家，其人或是過於天真的阿 Q，或者是附庸國民黨的「老狐狸」；7. 結合「民族主義」言說來為「臺北政府遮醜」的「偽君子」；8. 最後一種，也是危害最深的一種：「在中國留學生中這第八種人相繼出現、層出不窮，尤其以美國留學生中為最，胡適之便是其中的抽樣代表。這類人不明是非、不理原則，不問頭上是什麼政權、什麼體制，隨時隨地表示『愛國』，這是典型的機會主義的愛國主義者。」⁵⁸〈當頭棒打自由主義者〉在極盡挖苦之能事的煽動之餘，亦有條有理地將己方的批判意見提出，乃是保釣時期郭松棻語言風格的典型體現。⁵⁹ 歸根究柢，在郭松棻的譏諷中，這些自由主義者看待為保釣的行動主義所

⁵⁶ 一個扼要的綜述可見海伍德（Andrew Heywood）著，陳思賢譯，《政治的意識形態》（臺北：五南圖書，2009），第2章，〈自由主義〉，頁23-61。

⁵⁷ 本文採用的皆為收入《郭松棻文集：保釣卷》中的版本，將在以下引用處註記頁碼。此外另有一篇〈自由民主派人士與臺灣人對中國統一的可能疑問〉，不過該文是未出版的筆記。

⁵⁸ 郭松棻，《郭松棻文集：保釣卷》，頁90-95。

⁵⁹ 不少實際參與當時保釣運動的人士都回憶，郭松棻在活動時的語言風格非常「華麗」，具有「煽動力」。簡義明訪談、整理，〈郭松棻訪談〉，頁202。

強行攤開的國民黨當局醜態的視角，不偏離旁觀、投機抑或饒舌幾種態度；而郭認為它們不但無助於改變現況，甚至等而下之地淪為臺灣慘澹現實的加害者。

換言之，寫於保釣臨場的〈當頭棒打自由主義者〉更加印證了郭松棻在〈秋雨〉中批評自由派「空泛」、「現實的風暴裡幾乎等於沒有主張」的論調，甚至等而下之。〈當頭棒打自由主義者〉在 1971 年元旦出版的《戰報》創刊號上發表，宣告後來郭松棻激進反抗國民黨政府的立場。而接下來幾篇直接回應自由主義的文章都相對地寫作於郭松棻的釣運參與邁向尾聲的 1971 歲末到 1973 年之間——1974 實際訪問中國而目睹文革實況後，郭松棻從此淡出保釣——⁶⁰ 不同於〈當頭棒打自由主義者〉氣勢滂薄的開場宣告，它們多半是針對懷疑與挑戰的應答，部分甚至是思索中的手稿筆記。在這個意義上，即使這些文章依然延續視自由主義的願景不免空中樓閣的基調，認為改良派對現實威權的批評形同暴虎馮河，就算犧牲也是徒勞，不過在釣運內部的分歧日大，「政治性」的權衡得失逐漸凌駕於「民族性」的自主理念時，⁶¹ 郭松棻顯然也得開始反思此前對自由主義的口誅筆伐是否回向此刻的自己：「我」所追求的「自由」（釣運中「我」自己的抗爭），與自由主義式的「自由」（〈秋雨〉中殷師的固守）到底是殊途同歸？在黨國體制依舊橫行，「我」的受難也未曾締造轉捩點的情況下，現此時名列國民黨黑名單的「我」與被特務監視的殷海光難道不是一百步與五十步的差距？況且人在海外的「我」可能還享受島內的異議者欠缺的人身自由餘裕，不更應該捫心自愧？

由此衍生的就是七〇年代中後期郭松棻環繞「西方自由主義的分化」以及「沙特 vs. 卡繆」的分合論戰，兩個大主題的書寫計畫。撰文過程中郭松棻的描述和評價毋寧是反覆的：有時他同情卡繆傾向自由主義的抽離，有時他肯定沙特存在主義式的介入。如同前文提過的，郭松棻時而為卡繆抱屈，時而推崇沙特的不確定，背後可能涉及郭松棻當下的意識形態偏好或偏見，而具現為其人在靜心沉思與捨身行動之間，難以取捨的選擇困難。⁶² 不過進而言之，我們其實也可以透過「何為自由」的角度來讀解隱藏在郭松棻的反覆底下的意涵。在後一個話題上，吳叡人從臺灣政治思想史中劃分出來的兩條前往自由的理路將有助於接下來的分析。⁶³ 在

⁶⁰ 此一轉折的心路歷程可參同前引，頁 213-219。

⁶¹ 郭松棻，《郭松棻文集：保釣卷》，〈保釣運動是政治性的，也是民族性的，而歸根結底是民族性的——在波士頓釣委會於哈佛大學召開的「七七紀念會」上的演講辭〉，頁 218-227。

⁶² 黃錦樹對由卡繆與沙特所象徵的矛盾如何延伸至郭松棻的文學寫作有初步的討論，見黃錦樹，《文與魂與體：論現代中國性》（臺北：麥田出版，2006），〈詩，歷史病體與母性：論郭松棻〉，頁 250-255。

⁶³ 吳叡人，〈自由的兩個概念〉，頁 55-105。前文同樣已經指出，在界定戰後自由主義性質的說法

〈自由的兩個概念〉一文中，吳叡人借用英國政治思想家以撒·柏林 (Isaiah Berlin) 「消極自由」(negative liberty) 和「積極自由」(positive liberty) 的著名區別，⁶⁴ 來定義「戰前臺灣民族運動與戰後『自由中國』集團政治論述中關於『自由』之理念」的差異層次。⁶⁵

以撒·柏林是二十世紀舉足輕重的政治思想家，〈自由的兩個概念〉(“Two Concepts of Liberty”)——吳叡人的文章借用柏林此文的標題——宣讀於 1958 年，據信是當代英語世界學者引用最多、辯論最全面的文章之一。⁶⁶ 為求精確描繪自由的訴求與志向，柏林歸納出消極自由和積極自由兩個基本的型態：前者關切的是「在什麼樣的範圍之內，一個主體（一個人或一群人）是或應該是不受干涉地去做他能做的，或成為他能成為的？」也就是「越過哪個範圍我是主人」的疑問。⁶⁷ 相較之下，後者更在意「是什麼，或是誰，控制或干涉了某人決定去做，乃至去成為，這個而非那個？」換句話說，即為反映「誰是主人」的質疑。⁶⁸ 循此，消極自由訴求的僅僅是「免於干涉」(freedom from interference)，但是積極自由進一步主張以自我為導向 (self-direction)，凸顯自決 (self-determination) 或自主 (self-autonomy) 等指向自我實現 (self-realization) 的價值。有學者建議，不妨依照柏林自己的提案，從「空間」的角度（對範圍的強調）來理解他的這一組概念：⁶⁹ 消極自由捍衛的是，在一個中立的架構內（一個既成的範圍裡），個體得以不遭受外力阻擾、不為他人所干涉而擇其所好的權利 (rights)；⁷⁰ 相對於此，積極自由斷言任何被給定的架構都是妨害自我作主的障礙，它認為唯有提振權力意識 (empowerment)，個體始能落實為自我價值的真正主導者。⁷¹

而在吳叡人的分析中，戰前的臺灣民族主義者努力在殖民支配之外塑造「臺灣人」本身的品格，所顯示的毋寧是積極自由式的追求；相反地，以殷海光為代表的

上，吳叡人高度類似於〈秋雨〉與保釣時期的郭松棻。

⁶⁴ Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty,” in *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002), pp. 166-217. 柏林在文中指出，「何為自由」的定義歷來眾說紛紜，甚至與它相對應的是 “liberty” 或 “freedom” 也存在模糊。而在柏林本文的用法中，二者原則上是通用的。Ibid., p. 169.

⁶⁵ 此為吳叡人〈自由的兩個概念〉一文的副標題。

⁶⁶ 葉浩，《以撒·柏林》（臺北：聯經出版，2018），頁 21。

⁶⁷ Isaiah Berlin, “Two Concepts of Liberty,” “Liberty,” in *Liberty*, pp. 169, 36.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ 葉浩，《以撒·柏林》，頁 35、44。

⁷⁰ 錢永祥，《縱欲與虛無之上》，〈自由主義與政治秩序——對《自由中國》經驗的反省〉，頁 183-184。

⁷¹ 吳叡人，〈自由的兩個概念〉，頁 91-92。

「自由中國」集團比較是在威權體制之內，維護免於被干預的「一個一個的個人」領域，傾向消極自由的範疇。⁷² 除此之外，自由中國集團「一架構之內」的空間意識還體現在雷震與殷海光等人所伸張的自由主義，基本上只在學院菁英以及外省知識人的小圈圈這些特定的範圍內進行，它與當時本土民間的反對運動欠缺實質意義的聯繫：⁷³ 在吳叡人看來，此實為殷海光的理念難以在本土社會引起迴響的根本原因。雖然我們未必完全同意吳叡人的說法，但七〇年代郭松棻對於殷海光的批評卻與吳叡人的解讀高度近似。比如〈我們對目前臺灣改良主義的意見〉以「閉門主義」的比喻總結改良派的現況，而且認為「除了進步的城市知識份子之外」，「要這個運動走向康莊大道，並且要持久堅持下去，則一定要結合臺灣的基層人民」。⁷⁴ 而在〈戰後臺灣的改良派〉一文中，他甚至開立「十幾年來這一條改良主義線索的發展與臺灣一千多萬人民的生計未嘗產生休戚相關、唇亡齒寒的連帶關係，而只在臺灣社會的上層結構中活動」這般的診斷，⁷⁵ 這篇文章指出「雷震本是國民黨圈內人」，⁷⁶ 而「與雷震等人相比，殷海光和李敖這一對師生的政治鬥爭，就規模和實效來說，都小得很多。」⁷⁷ 因為「存在於殷海光和李敖兩人意識裡的只有臺北，而沒有臺灣的其他地方，……〔他們〕自囿於臺北之內的知識份子圈內，而他們的衝擊力走不到這個圈子以外的其他角落」。⁷⁸

雖然砲火四射，但從限縮在特定的既成領域之內此一論說來看，郭松棻對殷海光的理解大致也座落在消極自由的範疇。在此我們可回過頭來解讀〈秋雨〉中一個饒富深意的比喻：殷師晚年自己關造的一畦小小池塘。故事中，「我」感受到殷師

⁷² 殷海光，〈政治組織與個人自由〉，轉引自吳叡人，〈自由的兩個概念〉，頁 90。錢永祥也借徑消極自由來定義《自由中國》的政治理念，見錢永祥，〈縱欲與虛無之上〉，〈自由主義與政治秩序——對《自由中國》經驗的反省〉，頁 183-194。

⁷³ 吳叡人，〈自由的兩個概念〉，頁 88-101。吳叡人的推論由薛化元的實證研究延伸而來。薛化元，〈《自由中國》與民主憲政：1950 年代臺灣思想史的一個考察〉（新北：稻鄉出版社，1996）。

⁷⁴ 郭松棻，〈郭松棻文集：保釣卷〉，頁 304。這段引文的後續則顯示出郭松棻當時左傾的意向：「還要和佔臺灣一半以上人口的工農大眾結合」。

⁷⁵ 同前引，〈戰後臺灣的改良派〉，頁 306。而此處區分上下層結構，以及強調必須與人民站在一起的主張，所顯示的固然是當時郭松棻的左翼信仰。果不其然，在數落殷海光等人「繼承了以胡適為代表的五四運動的右翼發展」的不足後，郭松棻認為「數臺灣的英雄人物還要看今朝覺醒的無產階級群眾。」同前引，頁 316、317。

⁷⁶ 同前引，頁 306。雷震與國民黨的淵源，以至於曾與蔣介石十分親近的史實，可見吳乃德，〈百年追求：臺灣民主運動的故事——卷二 自由的挫敗〉（新北：衛城出版，2013）。

⁷⁷ 郭松棻，〈郭松棻文集：保釣卷〉，〈戰後臺灣的改良派〉，頁 308。

⁷⁸ 同前引。

臨了前對自己一生理念無法開花結果的躁動鬱悶，「這時我竟非常希望殷師死前對於人生能達到波特萊爾這般鞏固的結論」。⁷⁹ 而那一幅「滿是爛泥的塘上浮著蓮葉，夕陽透過鄰家的榕樹照在蓮池上」，「雖不精細，卻透著樸拙的氣派。與牆角下鄰家的雞群在黃昏裡咯咯的窩叫竟顯得相當調和」的意象實現了「我」的期待：⁸⁰

我坐下來吃飯的時候，心裡還掛搭著那一畦池水，到底是活水還是死水。在這樣毫無結果的思想中，我暗裡希望那是一畦不通的死池。這種意願也並非出於軼聞價值的觀點。便於殷師死後，當我們再想起他時，我們終於有了「老殷開過一畦不通水的池子」來當作談話的助興。在朋友之間，我們喜歡做這類事。

我之所以希望那是一畦死池，無寧是這樣一來便更配合殷師的性格。我從飯桌上看著殷師透著紫黑的側臉，心裡卻想著他的後半生實在是頑固得像他那一畦泥池。特別在政治的凌壓下，他竟毫不變通……。

這種作風不是很像那畦泥池嗎？彷彿殷師的思想裡是一點退路都沒得商量的。即使遇到最棘手的政治，也仍是堅持著他的理想，一點也不妥協。然而這便是我們喜歡他的地方。如今殷師已死，我終於也還是不知道他的那蓮花池到底是活水或是死水。⁸¹

以前述圍繞消極自由的討論來解讀這段描述，「那一畦池水」悠然阻絕外來紛擾（「不通」於外），顯露自在自得的情態（「雖不精細，卻透著樸拙的氣派」）——儘管非常有限，最起碼免於干預——所呈現的當屬於消極自由的境界。

不過「那一畦池水」其實是「我」為殷師一生結論的形象。現實裡的殷師內心中剛剛點燃存在主義的火苗，卻不幸在「新思想正隨時在萌茁的時節，便不能不離開世間」，「〔他〕的心情必然雜亂，況且現實政治也正騎在他的身上。要有怨憤，也正是情理中的事」。⁸² 若然，那麼經由一個後見之明的角度，我們不妨將寫下〈秋雨〉的郭松棻，他七〇年代後以存在主義為基質的反抗現實行動，理解為

⁷⁹ 郭松棻，《郭松棻集》，頁 234。在這句話的前一行，「我」這樣想：「波特萊爾，在他神經崩潰以後，只用一個實體來總結他一己的人生觀：『女人的陰部。』」

⁸⁰ 同前引，頁 238。

⁸¹ 同前引，頁 239。

⁸² 同前引，頁 234。林毓生對晚年殷海光思想的力量（而不只是沮喪）有更全面的著墨，見林毓生，《中國激進思潮的起源與後果》，〈1950 年代臺灣的政治環境與殷海光先生對我的影響〉，頁 303-332。

他對殷師遺願的繼承：「我」勇於挑戰圍困殷師與殷宅的那個架構的偽善，轉向積極自由的求索。是在這個意義上，「我」才會有所困惑，「還是不知道他的那蓮花池到底是活水或是死水」（否則「我」寧願，乃至樂意相信那是攤沒有出路的死水），因為正是「我」開通那池水，將那一脈自由的泉源往更廣大的「我群」——保釣的政治抗爭——導引。⁸³

順此脈絡，〈秋雨〉的文學史意義遂也不言可喻。首先，如前所述，〈秋雨〉發表於鄉土文學運動的前期，與 1972-1974 年間由唐文標（1936-1985，他也是郭松棻在柏克萊時結識的摯友）等人發起的「現代詩論戰」，乃至黃春明〈蘋果的滋味〉（1972）以及王禎和（1940-1990）〈小林來臺北〉（1972）等批判美國經濟與文化侵略的小說一起，對揮之不去的帝國主義勢力提出強烈抗議，也對鄉土或本土的啟蒙與革命傳統流露孺慕之情。⁸⁴ 而與唐、黃、王等人的批評或小說相較，〈秋雨〉的宣文體既有啟動一場論戰的條理分析，也有文學「說故事」的情感起「興」；同時，此作發表於海外保釣運動刊物《大風》的創刊號上，更使我們有理由相信，這篇講述一名臺灣青年知性與理性轉折變化的作品，也是一則彰顯六、七〇年代之交「臺灣青年」集體精神史的文本。⁸⁵ 在下一小節中，由「自由」而「本真」，本文將繼續深入探討〈秋雨〉所揭示的轉變另一層次的意涵。

（二）本真與背叛

在定調積極自由的特徵時，以撒·柏林認為，透過自我導向、自我實現的稜鏡，

⁸³ 柏林所說的自由有其個體與集體的重層指涉，而吳叡人對於柏林的自由概念如何連結民族主義有詳細的闡釋。吳叡人，〈自由的兩個概念〉，頁 63-82。

⁸⁴ 蕭阿勤指出，當時批判離散過客厭世心態的臺灣青年知識人熱衷於重新挖掘在地的反抗傳統，在此潮流的引領下，曾經歷日本殖民統治的作家（尤其是楊逵（1906-1985））重新受到關注。唯這個時期言說在地文學史的方式並不完全是強調臺灣自成一格的本土史觀，而更著眼於「日據」作家作品與中國五四運動反帝反殖民的相連。詳見蕭阿勤，〈回歸現實〉，頁 168-194。

⁸⁵ 同樣的現象也可見於人在海外的郭松棻，他發表於香港的〈談談臺灣的文學〉（1974）評論文章，如何間接卻有機地成為臺灣鄉土文學論述的一部分。陳映真率先指出，王拓經典的〈是「現實主義」文學，不是「鄉土文學」〉（1977）有不少部分來自〈談談臺灣的文學〉，以此說明保釣運動與鄉土文學的傳承關係；簡義明進一步將這起文學史公案置放在「保釣運動—鄉土文學」連結所涉及的太平洋兩岸反威權統治、反帝國主義闡聯（articulations）中來解釋，複雜化了臺灣鄉土文學的批判資源與發聲語境。陳映真，〈前言二：突破兩岸分斷的構造，開創統一的新時代〉，收入釣統運文獻編委會編，〈春雷之後（壹）：保釣運動三十五週年文獻選輯〉（臺北：人間出版社，2006），頁 9-10；簡義明，〈冷戰時期臺港文藝思潮的形構與傳播〉，頁 211-215。而不論陳或簡的討論都顯示，郭松棻個人的反思與時代整體的反對氛圍高度共感：本文循此標誌〈秋雨〉的文學史意義。

對自我為「真」的真實在追求積極自由的主體看來，乃不可撼動的究極價值；而這一主體可以是個體的個人，也可以是集體的社群。置於七〇年代的郭松棻的範例中，什麼是他視為積極自由意義上的真實？對此提問的求索一方面落實在其人存在主義式的抗爭，亦即保釣運動的實踐中；另一方面，它乃是以「本真性」的追求來顯現。

首先，一般來說，保釣運動指的是因為美日在「沖繩返還」的條約中，私自將爭議領土釣魚臺（日文裡的尖閣諸島）劃歸沖繩——意即「歸還」日本——而在臺灣、香港，乃至海外華人社群同時興起的抗議行動。在這波浪潮中，北美的華人留學生社群亦積極組織響應，影響深遠。更細部區分的話，北美的保釣運動可再進一步分成三條迥然有別的路線：其一是為國民黨所支持的「革新保臺」派；其二是左傾，而主張中國的命運由「中國人」作主的「左統」派；其三則是主張臺灣地位由「臺灣人」自決的「臺獨」派。⁸⁶ 而郭松棻所隸屬的大約是其中憧憬大陸社會主義革命的左統派。行文至此，伴隨著保釣運動而攪動的民族主義（nationalism）葛藤暴露它自身，而「民族」何所指事實上也是郭松棻將自決、自主的自由導向「我群」後，勢必遭遇的難題。

不過我們暫時先將話題回到保釣：以往的解釋通常將保釣視為離散留學生社群發起的政治抗爭，討論的重點通常聚焦在其人的行動對本土社會產生的影響。⁸⁷ 然而誠如「離散」這個語彙所暗示的，其人之介入總已經發生在外面的世界，亦即某個有別於本土時空環境的平臺之中；在這個意義上，太平洋的另一端，一九六、七〇年代美國的情境，有納入考量之必要。一般談及一九六、七〇年代的美國時，最經典的意象莫過於反叛聲浪的眾聲喧嘩：政治上新左派（New Left）崛起，反（越）戰，乃至反帝反殖民的抗議活動風起雲湧，民權運動（civil rights movement）引爆族裔、性別與性相（sexuality）各方各面的解放訴求，至於搖滾樂、嬉皮與怪胎（freak）等絡繹不絕的反抗文化（counter-culture），更是六〇年代美國歷久彌新的叛逆素描。而在此起彼落的抗爭吶喊裡，學生運動大抵是其中最躊躇滿志的隊伍；更遑論郭松棻所就讀的柏克萊，更是尤其激進的造反基地。⁸⁸ 整體而言，六〇年

⁸⁶ Wang Chih-ming (王智明), "Tracking Baodiao: Diaspora, Sovereignty, and Cold War Imperialism," in *Transpacific Articulations: Student Migration and the Remaking of Asian America* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013), pp. 77-78.

⁸⁷ 比如蕭阿勤的《回歸現實》。

⁸⁸ 李渝對當時柏克萊的學運風氣如何激勵她和郭松棻投入保釣有動人的回顧。李渝，〈編者跋：射離回看〉，收入郭松棻，《郭松棻文集：保釣卷》，頁 396-403。

代社會運動的成員構成複雜，不同族裔、階級與性別性相，以至於不同時期的移民各言爾志，其結果不免是差異社群訴諸行動的目的與手段各有偏重，分歧恐怕大於共識。不過即使言人人殊，「六〇年代」作為當代史上一個反叛的象徵未必就沒有某種共通性。

美國史學者羅森諾 (Doug Rossinow) 就試圖以「本真性」來含括這一代人，尤其是新左派的思想基盤；羅森諾主張，在六〇年代新左派發起政治行動的口號裡，追求本真可謂其中最能鼓舞人心的一個訴求。⁸⁹ 然而有趣的是，在二十世紀思想史的脈絡中，本真性作為觀念所對應的主要不是馬克思主義，反而是存在主義：從齊克果 (Søren A. Kierkegaard, 1813-1855)、海德格、雅斯培 (Karl Jaspers, 1883-1969) 到沙特，廣義的存在主義哲學家在處理的毋寧都屬於心／物、主／客、我／群怎樣「復合」在一起，消散的意義如何重新實現，等等攸關本之真實的問題。在戰後的美國，如同歐陸，存在思潮除了盛行於宗教、文學與思想界外，在社會運動中也扮演重要的角色。⁹⁰ 那麼六〇年代的美國新左派為何，又如何挪用了本真這個在當時與存在主義淵源更深的概念？

一方面，這固然由於信奉傳統馬克思主義（乃至史達林路線）的「老左派」(Old Left) 在戰後美國經歷全面的敗北。除了「自由世界」的政治環境不利於革命行動之外，真正使其欲振乏力的更是工人階級——唯物論的革命家矢志要拯救的底層社群——對於異化 (alienation) 處境的無動於衷。因此在新左派崛起以後，儘管勞工與生產工具相互異化的「經濟」困局仍盤踞當代勞動環境，然而新左派更在意公民疏離於 (alienate from) 國家決策與文化論述的「政治」不平等，他們轉而用「可憐人」(the poor) 來為處於邊緣的存有命名。⁹¹ 另外一方面，新左派也試圖改造此前行動主義的唯物認識論，他（她）們的倚重存在主義部分也由於它能夠為社會運動注入精神性的內涵。⁹² 耐人尋味的是，羅森諾指出，新左派的此一取徑反

⁸⁹ Doug Rossinow, "Introduction: From the Age of Anxiety to the Politics of Authenticity," in *The Politics of Authenticity: Liberalism, Christianity, and the New Left in America* (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 1-20.

⁹⁰ Ibid., pp. 4-6.

⁹¹ Ibid., p. 2. 要言之，新左認為工人階級安於現狀，並已被決策當局收編；相較之下，可憐人（尤其非裔美國人）仍被體制性地排除在民主機制之外，理論上更有激進反叛的潛能。此外，根據唯物或唯心理路的差異，“alienation”可翻譯為「異化」（於生產工具）或「疏離」（於外在現實）。新左相對強調後者，並且將之與存在主義的“estrangement”——郭松棻譯為「剝割」——相連結。

⁹² Ibid., pp. 8-14. 同時值得注意的是，相較於歐陸，美國新左派與基督教的聯繫似乎更直接，宗教對其之影響也更深遠。

而顯示出它主要是由接受良好學院教育的白人男性來組成的階級屬性；在這個意義上，即使新左派立意良善，他們終究難以在族裔或者階級上確實與可憐人同一陣線。⁹³ 不過這般難以共同的現象並非新左派與可憐人獨有，六〇年代以還的美國分崩離析，階級、族裔與性別性相等弱勢者的抗爭都使得社會陷入高度分裂，認同的穩固與完整早已不復以往。

美國新左派所面對的社會分裂情境在保釣這方也一樣存在，只不過在後者，它更體現為「民族」的問題，也就是革新保臺、左統與臺獨（尤其是後兩者）的歧異：到底何為道地的 (authentic) 「中國」或「臺灣」人？而「我」自己的本真又應該如何求索？在在困擾著郭松棻。⁹⁴ 在本文最開始的引文中，「出國前在臺灣因為念存在主義，早就對現實不滿，那種壓抑的感覺帶到美國這裡來之後，遇上這些事件，當然會很有共鳴，覺得政府當然是可以反的，知識份子必須行動的」這段陳述的連結存在主義與保釣行動，已經為上述推論提供了合理性，但是此二者的內部究竟如何轉折和銜接仍有待進一步解釋。換句話說，保釣運動如何能成為一次追求本真的民族主義介入？

儘管在該統或該獨、如何統如何獨等問題上針鋒相對，保釣作為一種民族主義行動這一點殆無疑義；而民族主義核心訴求之一即為正本清源民族的本來面目，它可與本真性相互嫁接不難想像。二戰後反殖民運動的先驅法農 (Frantz Fanon, 1925-1961)，其人結合存在主義與反殖民論述的學說即為顯例。至於郭松棻的情況又是如何？故事得從郭松棻〈沙特存在主義的自我毀滅〉一文談起。⁹⁵

〈沙特存在主義的自我毀滅〉寫於六〇年代初期。在這篇文章的一開頭，郭松棻就做了這樣的宣稱：

存在主義不是哲學，而是二十世紀的浪漫運動，因為它掙脫了馬克思的思想，而重新賦個體以價值，也因為它欲圖闖破學院的圍牆，在街頭市井直接建立一種實際生活的準則。⁹⁶

簡單來說，在郭松棻的理解中，存在主義所宣揚的是「主觀即真理」，所提出的是「描述」優於「分析」的原則。而這個浪漫運動肇因於「上帝之死」以後，西方形

⁹³ Ibid., p. 7.

⁹⁴ 保釣的民族主義難題及其後果可參考前引王智明、蕭阿勤的相關研究。

⁹⁵ 郭松棻，《郭松棻文集：哲學卷》，頁 21-56。

⁹⁶ 同前引，頁 21。

上學傳統的崩潰；用沙特的話來說，即是「本然存有」(being-in-itself) 的「化無」(nihilation)，或者「否定」(negation)。化無後的存有繼之成為有意志的「自覺存有」(being-for-itself)，只不過自覺存有脆弱且易感虛無，它遂始終抱持趨向本然存有的意圖，而這份意圖顯示了成為「上帝」——換句話說：自我主導——的渴求。因此，用郭松棻的話來說，與其說沙特是「無神論者」，不如說他是「反神論者」，因為沙特是有「雖否定上帝但仍留有一股無名的受制感」。⁹⁷ 也因此沙特的論述裡，脫離神以後人被給予的自由非但不一定正面，它反倒總是呈現為在一特定的「極端情境」(extreme situation) 中，與某個強權衝突搏鬥的對抗構圖。於是，在郭松棻看來，沙特所描述的存有與自由都是否定性的「被表出」；沙特所謂「存在先於本質」的「成神」奮鬥因此可視為一門「實踐的哲學」(committed philosophy)，它要求在生活現場之中進行反抗的行動。文學，並且得是「散文」(prose)，恰恰為沙特的行動深刻倚重的媒介：⁹⁸

他「拒絕以語言為工具」而卻以它為目的。……沙特只能欣賞一種文學，他名之謂 *Littérature engagée* [正確法文拼法為 *Littérature engagée*] ……。他真心希望的文學是誘發於作者對人類真誠存在 (authentic being) 的積極追尋，作者對人類生活（行動）諸問題有緊扣的關切意識，……。⁹⁹

如引文所示地，郭松棻直接將沙特所說的「行動」與「真誠」（亦即本真）接連在一起，而凸顯在郭松棻的存在主義理解中，有意義的生活必然始於「積極追尋」。

而從現有的史料來看，郭松棻在保釣時期寫作的雜文（一種沙特認可的「散

⁹⁷ 同前引，頁 52。

⁹⁸ 這時期的沙特基本上主張，唯有“prose”才是具備介入社會並能生產意義的寫作型態。Jean-Paul Sartre, “What Is Writing?,” in *Literature and Existentialism*, trans. Bernard Frechtman (New York: Citadel Press, 1991), pp. 7-37.

⁹⁹ 郭松棻，《郭松棻文集：哲學卷》，〈沙特存在主義的自我毀滅〉，頁 49。本段引文開頭的「他」指的究竟是詩人（此處在討論的是沙特如何看待詩人的文字怎樣有別於「散文」），或沙特自己，有些模糊不清。然而按照沙特不滿詩人沉湎於文字再現本身（大約等於此處的「以語言為目的」），而不能進一步探討表意背後的真實（蓋所謂「文學不過是求真的工具」）這一套理路來理解，這裡的「他」應代表詩人。Jean-Paul Sartre, “What Is Writing?,” in *Literature and Existentialism*, pp. 7-37.

文」，李渝則稱為「戰報體」），¹⁰⁰ 以及其人當時對自由主義，乃至文學中的「現代主義」的批判，¹⁰¹ 所依循的大致就是這一套思路：用沙特的術語來解釋，保釣的語境毋寧是沙特式實踐哲學之能夠展開行動的一個極致情境，是郭松棻掙脫「空泛」、「在現實的風暴裡幾乎等於沒有主張」的殷師的自由主義的一次自決抗爭。而它也是一個訴諸民族自主的革命行動。而也就是在民族主義這一個點上，沙特的思想有助於我們釐清郭松棻自主論述所衍生的一些矛盾。對沙特而言，因為寫作必須是以具體的 (concrete) 的形式介入社會，寫作者的意識裡遂總已內建某個實際與他（她）共享類似處境的、特定的讀者社群。沙特以非裔美國人作家懷特 (Richard Wright, 1908-1960) 為例指出，儘管懷特的作品在歐洲也得到高度認可，但本質上，他是基於北美被奴役的黑人共通的處境，才奮發書寫。¹⁰²

究其實質，作者固然是為讀者（一個普遍而抽象 (abstract) 的意念）而寫，但是讀者是誰（一個具體而特殊的社群）需要更具體的辨認：一個圍繞「普遍」（抽象）與「特殊」（具體）如何劃分的邊界問題遂在這裡浮現。沙特將這一轉換用視域 (horizon) 來指稱，透過視域的將對象落實於某個歷史情境中，作者才能夠動筆書寫。¹⁰³ 而邊界同時也是深埋在民族主義內在的核心訴求。如同當代理論家已經清楚義界的，「民族國家」(nation-state) 意指在一給定的（因此是建構的）國境之內，文化（民族）認同與政治（國家）身分的形成同一 (identification)：¹⁰⁴ 即使揆諸實際的歷史情境，此一國境中的不同群體原本屬於差異的文化系統。由此衍生的身分（認同）政治 (identity politics) 同樣涉及普遍（如中國人）與特殊（如中國境內的少數民族）堅壁清野的邊界競合。郭松棻的保釣論述遭遇的無非就是此一身分的困境：究竟在郭松棻的視野裡，應該與之同一的是哪一種政治身分？哪一種文化認同？

依據郭松棻在運動中左統的傾向判斷，一個直接的回答是：政治上認同包含領有臺灣與大陸的中國；至於文化方面，則自然是認同——或者更確切地說，由五四

¹⁰⁰ 「戰報體」的說法見宋雅姿，〈鄉在文字中——專訪李渝〉，收入梅家玲、鍾秩維、楊富閔編選，《臺灣現當代作家研究資料彙編 (118)：李渝》（臺南：國立臺灣文學館，2019），頁 117。

¹⁰¹ 此為郭松棻在保釣後不久的文論〈談談臺灣的文學〉主要的意見，收入陳映真編，《鄉土文學論戰三十年：左翼傳統的復歸》（臺北：人間出版社，2008），頁 9-25。

¹⁰² Jean-Paul Sartre, "For Whom Does One Write?," in *Literature and Existentialism*, pp. 78-79.

¹⁰³ Ibid., p. 79.

¹⁰⁴ 班納迪克·安德森 (Benedict Anderson) 著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（臺北：時報文化，2010）。

社會寫實派所建構的——中國文化。¹⁰⁵ 但實情恐怕事與願違，因為至少有兩個因素使得這樣的同一理想難以實現：首先是一九四九以後，臺灣與大陸分裂成兩個政治實體的現實情況；再者，郭松棻信仰的兩岸一統的政治共同體想像，以及其人文章實際投射的讀者社群，兩方面也是分裂的。在郭松棻的自述中，促使他界定自己是左統中國人的契機，乃是意識到「國民黨的欺騙」，一如揭開保釣序幕的〈中國近代史的再認識〉開門見山的宣告：

從一九四九年開始，我們在臺灣接受一套偏執的政治、文化觀念。這套偏執的似擬理論 (pseudo-theory) 愈來愈扣扼了我們的思想的自由。最後它變成不容懷疑、不許辯議的鐵律。在這鐵律的霸持之下，價值被顛倒，歷史被拐扭。挺身出來講話的知識份子，或有計畫的被迫害，或在一夜之間被逮捕。我們一丁點的批評都不許有。¹⁰⁶

如此一來，我們便大致可以將這時郭松棻的覺醒理解為沙特意義上的，由「不是」化無而成的否定的自覺存在。循此產生自覺的郭氏，依照沙特所指點的路徑，也必須將在一極端情境中，為了與他共享特定處境的社群而行動。在郭松棻的案例中，此一情境／社群何所指？被國民黨霸佔的臺灣，以及為它所挾持的臺灣人允為解答。換言之，郭松棻的寫作是為了臺灣島內「一千四百萬人」這個實在的讀者社群而寫，¹⁰⁷ 而不得不為臺灣具體的歷史條件所限定。也就是說，郭松棻之寫作訴求的絕非大陸上已經受社會主義啟迪的中國人，他是為了激勵島上的民眾為權力意識所提振 (empowered)，鼓舞他（她）們化為「還不是的」反帝反殖民的中國人，才提筆書寫。這或許就是李渝以「而所有這些作者的尋索都指向一個中心或心中的圖嶼，就是他的故鄉，臺灣」¹⁰⁸ 為郭松棻的保釣文字定調的理由。

歸根究柢，寫作保釣政論的郭松棻，他政治認同的所欲，與他賴以展開書寫的社群／視域之間，非但不同一，還存在巨大的落差。郭松棻雖然疾呼左統派的中國民族方案，不過誠如他在文章中抨擊的，臺灣不僅充斥右傾的自由／改良派，就連

¹⁰⁵ 吳舒潔對此系譜的承衍有深入的解釋。吳舒潔，〈啟蒙的遺產與失敗者的再出發——從《雪盲》看保釣知識分子自我反思〉，《臺灣研究集刊》，2（廈門：2014），頁 85-94。

¹⁰⁶ 郭松棻，《郭松棻文集：保釣卷》，頁 46。

¹⁰⁷ 根據郭松棻，這是保釣時期臺灣的總人口數，也是他的政論文章頻頻喊話致意的對象。

¹⁰⁸ 李渝，〈編者前言〉，收入郭松棻，《郭松棻文集：保釣卷》，頁 22。

臺獨分離主義的勢力也逐漸壯大。¹⁰⁹ 這一差距勢必使郭松棻需要對自己的主張做出反省，遂才產生雖有「三種中國人」，但務以「一種前途」為念的呼籲。¹¹⁰ 而郭松棻認同的不確定裂縫，也隨著他複數（三種）「中國人」的體認隱隱綻露；而自從他與靠向政治權衡，失去左派的理想精神，日漸「統運」化的保釣運動分道揚鑣，¹¹¹ 乃至臺灣本土意識在七〇年代以後的逐步崛起之後，這一不確定變得愈來愈游離脆弱，終於又化無為「不為何為誰而寫」的虛無。¹¹² 奠定於上述分析，這裡的虛無當不僅僅是現代主義者「颯颯高處的仰望」而已，¹¹³ 它更是一種肇因於本真性追求的逆反——被所欲同一的對象棄絕、甚至於背叛——不得不墮入的憂鬱徵狀。¹¹⁴

周折了一大圈，我們卻彷彿看見孤高的殷師「那一抹犬儒的微笑」悄然重現在同樣孤絕於世的郭松棻的容顏。想及揮之不去的「那微笑」，我們竟也不免「心裡仍覺得有鬼似的」。

四、結語：殷師的池塘

本文聚焦郭松棻的〈秋雨〉，藉由作家作品、文學史與政治／思想史等不同層面，剖析這篇文本的「從自由主義轉向存在主義」宣言輻輳衍生的多重意旨。沒想到故事的後來，謝過本師的郭松棻竟似重蹈殷海光的覆轍，再次捲入孤絕的漩渦。宣言竟成讖語：「我」終究游不出殷師的「那一畦池水」。一代復一代的知識人在

¹⁰⁹ 譬如前引郭松棻〈戰後臺灣的改良派〉。

¹¹⁰ 郭松棻，《郭松棻文集：保釣卷》，〈三種中國人，一種前途！〉，頁 179-183。精確來說，「三種中國人」其實泛指「港臺中國人」（因為當時在北美參與保釣的大半是來自港臺的留學生），而所謂「三種」乃以意識形態區異，分別是「（臺灣）獨立派」、「（臺灣）自由派」與「進步分子」。自居於「在心理上已接受了社會主義的新中國」的進步人士，郭松棻本文喊話的對象是以臺灣為底線或陣地的獨立派與自由派，於是他首要訴求的讀者社群仍為臺灣人。

¹¹¹ 箇中原委可參考李渝，〈編者跋：射雕回看〉，收入郭松棻，《郭松棻文集：保釣卷》，頁 396-403。

¹¹² 舞鶴訪談，李渝整理，〈不為何為誰而寫：在紐約訪談郭松棻〉，《印刻文學生活誌》，23（新北：2005），頁 36-54。

¹¹³ 「颯颯高處的仰望——郭松棻」是 2011 年 7 月《印刻文學生活誌》第 95 期專題的名稱。

¹¹⁴ 審查委員質疑此處是否為過度詮釋，然而放在保釣時期郭松棻對沙特——認為寫作必須為了特定的理由與社群而寫——相當推崇的脈絡下來看，「不為何為誰而寫」的反諷意義不脛而走。在這個意義上，視「在一社群中為一個理念而寫」與「颯颯高處的仰望」的對比為此一反諷的體現，實為有跡可循。

當代中國／臺灣處境中難以立身出世的無力感如幽靈般揮之不去，這虛無的感情也成為八〇年代後重返文壇的郭松棻，他的小說中重複出現的主題。譬如〈雪盲〉中年輕有為的校長，中年後還是無法克服「嚼檳榔」，這曾被他視為臺灣人劣根性的壞習慣；而附身在這惡劣習癖上的乃是島上失敗者喪志的亡魂：

破戒了。校長太太當作空襲一般的大事到處嚷起來。

校長破戒嚼起檳榔是什麼時候呢？那一定在父親過世以前。因為記得聽父親說過「那是嚼著校長亡兄的影子」。¹¹⁵

奠定於本文的基礎，在未來除了對於郭松棻的文業能有更全面而且具脈絡的觀照外，這般「魂兮歸來」的重複現象在現代中文或華語語系文學史上也並不少見：夏濟安揭示自詡社會寫實的左翼作家隱蔽的幽暗一面，王德威在政治浩劫中鉤沉的怪獸鬼影、魍魎蹤跡，都是可共同參照的歷史脈絡。¹¹⁶ 而在當代批判理論中，德希達 (Jacques Derrida, 1930-2004) 所謂「馬克思的幽靈」，或者刻正捲土重來的「左翼的憂鬱」浪潮，亦提供了進一步思想的資源。¹¹⁷ 這些論述體系都有助於深化我們對臺灣文學、政治與思想的理解，皆為本文後續將延伸思索的重要方向。

（責任校對：程意婷）

¹¹⁵ 郭松棻，《郭松棻集》，頁 140。

¹¹⁶ 夏濟安著，萬芷君等合譯，《黑暗的閘門：中國左翼文學運動研究》（香港：中文大學出版社，2016）；王德威，《歷史與怪獸：歷史，暴力，敘事》（臺北：麥田出版，2011）。

¹¹⁷ Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, trans. Peggy Kamuf (London: Routledge, 2006); Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History and Memory* (New York: Columbia University Press, 2016).

引用書目

- 「郭松棻先生與李渝女士藏書贈藏儀式暨座談會」“Guo Songfen xiansheng yu Li Yu nushi cangshu zengcang yishi ji zuotanhui”，<https://multimedia.lib.ntu.edu.tw/Book?BMID=9747>，2022 年 4 月 22 日下載。
- 王德威 David Der-wei Wang，〈眾聲喧嘩以後：點評當代中文小說〉*Zhongsheng xuanhua yihou: dianping dangdai Zhongwen xiaoshuo*，臺北 Taipei：麥田出版 Maitian chuban，2002。
- ，〈臺灣：從文學看歷史〉*Taiwan: cong wenxue kan lishi*，臺北 Taipei：麥田出版 Maitian chuban，2005。
- ，〈歷史與怪獸：歷史，暴力，敘事〉*Lishi yu guaishou: lishi, baoli, xushi*，臺北 Taipei：麥田出版 Maitian chuban，2011。
- 安伯托·艾可 Umberto Eco 著，翁德明 Weng De-ming 譯，〈艾可談文學〉*Aike tan wenxue*，臺北 Taipei：皇冠文化 Huangguan wenhua，2008。
- 吳乃德 Wu Nai-teh，〈百年追求：臺灣民主運動的故事——卷二 自由的挫敗〉*Bainian zhuiqiu: Taiwan minzhu yundong de gushi: juan er Ziyou de cuobai*，新北 New Taipei：衛城出版 Weicheng chuban，2013。
- 吳舒潔 Wu Shujie，〈啟蒙的遺產與失敗者的再出發——從《雪盲》看保釣知識分子自我反思〉“Qimeng de yichan yu shibazhe de zai chufa: cong Xuemang kan Baodiao zhishi fenzi de ziwo fansi”，《臺灣研究集刊》*Taiwan yanjiu jikan*，2，廈門 Xiamen：2014，頁 85-94。
- 吳叡人 Wu Rwei-ren，〈自由的兩個概念：戰前臺灣民族運動與戰後「自由中國」集團政治論述中關於「自由」之理念的初步比較〉“Ziyou de liang ge gainian: zhanqian Taiwan minzu yundong yu zhanhou ‘Ziyou Zhongguo’ jituan zhengzhi lunshu zhong guanyu ‘ziyou’ zhi linian de chubu bijiao”，收入殷海光基金會 Yin Haiguang jijinhui 編，〈自由主義與新世紀臺灣〉*Ziyou zhuyi yu xin shiji Taiwan*，臺北 Taipei：允晨文化 Yunchen wenhua，2007，頁 55-105。
- 宋雅姿 Soong Ya-chih，〈鄉在文字中——專訪李渝〉“Xiang zai wenzi zhong: zhuanfang Li Yu”，收入梅家玲 Mei Chia-ling、鍾秩維 Chung Chih-wei、楊富閔 Yang Fu-min 編選，〈臺灣現當代作家研究資料彙編 (118)：李渝〉*Taiwan xiandai zuojia yanjiu ziliao huibian (118): Li Yu*，臺南 Tainan：國立臺灣文學館 Guoli Taiwan wenxueguan，2019，頁 111-128。

- 林祈佑 Jerry Chi-yu Lin, 《常態推想：冷戰臺灣與日常性的氛圍》 *Changtai tuixiang: lengzhan Taiwan yu richangxing de fenwei*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學臺灣文學研究所博士論文 Guoli Taiwan daxue Taiwan wenxue yanjiusuo boshi lunwen, 2021。
- 林毓生 Lin Yu-sheng, 《中國激進思潮的起源與後果》 *Zhongguo jijin sichao de qi yuan yu houguo*, 新北 New Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2019。
- 柯慶明 Ko Ching-ming 著, 張淑香 Cheung Shuk-heung、楊富閔 Yang Fu-min、鍾秩維 Chung Chih-wei 編, 《沉思與行動：柯慶明論臺灣現代文學與文學教育》 *Chensi yu xingdong: Ke Qingming lun Taiwan xiandai wenxue yu wenxue jiaoyu*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2021。
- 范銘如 Fan Ming-ju, 《眾裡尋她：臺灣女性小說縱論（修訂版）》 *Zhong li xun ta: Taiwan nüxing xiaoshuo zonglun (xiudingban)*, 臺北 Taipei: 麥田出版 Maitian chuban, 2008。
- 夏濟安 Hsia Tsi-an 著, 萬芷君 Wan zhijun 等合譯, 《黑暗的閘門：中國左翼文學運動研究》 *Hei'an de zhamen: Zhongguo zuoyi wenxue yundong yanjiu*, 香港 Hong Kong: 香港中文大學出版社 Xianggang Zhongwen daxue chubanshe, 2016。
- 海伍德 Andrew Heywood 著, 陳思賢 Chen Sy-shyan 譯, 《政治的意識形態》 *Zhengzhi de yishi xingtai*, 臺北 Taipei: 五南圖書 Wunan tushu, 2009。
- 班納迪克·安德森 Benedict Anderson 著, 吳叡人 Wu Rwei-ren 譯, 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》 *Xiangxiang de gongtongti: minzu zhuyi de qi yuan yu sanbu*, 臺北 Taipei: 時報文化 Shibao wenhua, 2010。
- 張恆豪 Chang Heng-hao 編選, 《臺灣現當代作家研究資料彙編 (46): 郭松棻》 *Taiwan xiandangdai zuojia yanjiu ziliao huibian (46): Guo Songfen*, 臺南 Tainan: 國立臺灣文學館 Guoli Taiwan wenxueguan, 2013。
- 張誦聖 Sung-sheng Yvonne Chang, 《現代主義·當代臺灣：文學典範的軌跡》 *Xiandai zhuyi, dangdai Taiwan: wenxue dianfan de gui ji*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2015。
- , 〈郭松棻、〈月印〉、與二十世紀中葉的文學史斷裂〉“Guo Songfen, ‘Yueyin,’ yu ershi shiji zhongye de wenxueshi duanlie”, 收入洪淑苓 Horng Shu-ling、黃美娥 Huang Mei-er 主編, 《第一屆文化流動與知識傳播國際學術研討會論文集》 *Di yi jie wenhua liudong yu zhishi chuanbo guoji xueshu yantaohui lunwenji*, 臺北 Taipei: 秀威資訊 Xiuwei zixun, 2017, 頁 63-80。
- 梅家玲 Mei Chia-ling, 《性別，還是家國？：五〇與八、九〇年代臺灣小說論》 *Xingbie, haishi jiaguo?: 50 yu 80, 90 niandai Taiwan xiaoshuo lun*, 臺北 Taipei: 麥田出版 Maitian chuban, 2004。

- 郭松芬 Kuo Song-fen, 〈王懷和他的女人〉“Wang Huai he ta de nüren”, 《大學時代》*Daxue shidai*, 10, 臺北 Taipei: 1958, 頁 23-24。
- 郭松棻 Kuo Song-fen, 〈談談臺灣的文學〉“Tan tan Taiwan de wenxue”, 收入陳映真 Chen Ying-chen 編, 《鄉土文學論戰三十年：左翼傳統的復歸》*Xiangtu wenxue lunzhan sanshi nian: zuoyi chuantong de fugui*, 臺北 Taipei: 人間出版社 Renjian chubanshe, 2008, 頁 9-25。
- 郭松棻 Kuo Song-fen 著, 李渝 Li Yu、簡義明 Chien I-ming 編, 《郭松棻文集：保釣卷》*Guo Songfen wenji: Baodiao juan*, 新北 New Taipei: 印刻文學 Yinke wenxue, 2015。
- , 《郭松棻文集：哲學卷》*Guo Songfen wenji: zhexue juan*, 新北 New Taipei: 印刻文學 Yinke wenxue, 2015。
- 郭松棻 Kuo Song-fen 著, 陳萬益 Chen Wan-yi 主編, 《郭松棻集》*Guo Songfen ji*, 臺北 Taipei: 前衛出版社 Qianwei chubanshe, 2005。
- 陳建忠 Chen Chien-chung, 《島嶼風聲：冷戰氛圍下的臺灣文學及其外》*Daoyu fengsheng: lengzhan fenwei xia de Taiwan wenxue ji qi wai*, 新北 New Taipei: 南十字星文化工作室 Nanshizixing wenhua gongzuoshi, 2018。
- 陳映真 Chen Ying-chen, 〈前言二：突破兩岸分斷的構造，開創統一的新時代〉“Qianyan er: tupo liang'an fenduan de gouzao, kaichuang tongyi de xin shidai”, 收入釣統運文獻編委會 Diaotongyun wenxian bianweihui 編, 《春雷之後（壹）：保釣運動三十五週年文獻選輯》*Chunlei zhihou (yi): Baodiao yundong sanshiwu zhounian wenxian xuanji*, 臺北 Taipei: 人間出版社 Renjian chubanshe, 2006, 頁 4-14。
- 黃雅嫻 Huang Ya-hsien, 〈存在主義在臺灣：沙特與卡繆篇〉“Cunzai zhuyi zai Taiwan: Shate yu Kamiu pian”, 收入洪子偉 Hung Tzu-wei、鄧敦民 Deng Duen-min 主編, 《啟蒙與反叛：臺灣哲學的百年浪潮》*Qimeng yu fanpan: Taiwan zhexue de bainian langchao*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2018, 頁 291-326。
- 黃錦樹 Ng Kim Chew, 《文與魂與體：論現代中國性》*Wen yu hun yu ti: lun Xiandai Zhongguoxing*, 臺北 Taipei: 麥田出版 Maitian chuban, 2006。
- , 《論嘗試文》*Lun changshiwen*, 臺北 Taipei: 麥田出版 Maitian chuban, 2016。
- 楊凱麟 Yang Kai-lin, 〈寫作寫作的寫作：論郭松棻的「時間—文字」〉“Xiezuozuo de xiezuozuo: lun Guo Songfen de ‘shijian-wenzi’”, 《中山人文學報》*Zhongshan renwen xuebao*, 50, 高雄 Kaohsiung: 2021, 頁 31-54。

- 葉 浩 Yeh Hao, 《以撒·柏林》*Yisa Bolin*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2018。
- 舞 鶴 Wuhe 訪談, 李渝 Li Yu 整理, 〈不為何為誰而寫: 在紐約訪談郭松棻〉“Bu wei he wei shei er xie: zai Niuyue fangtan Guo Songfen”, 《印刻文學生活誌》*Yinke wenxue shenghuozhi*, 23, 新北 New Taipei: 2005, 頁 36-54。
- 劉淑貞 Liu Shu-jhen, 〈論寫作, 以及它的匱缺: 論郭松棻的小說〉“Lun xiezuo, yiji ta de kuique: lun Guo Songfen de xiaoshuo”, 《中山人文學報》*Zhongshan renwen xuebao*, 44, 高雄 Kaohsiung: 2018, 頁 33-54。
- , 〈鬱的演化: 從藝術批評到小說書寫——論李渝保釣後的寫作〉“Yu de yanhua: cong yishu piping dao xiaoshuo shuxie: lun Li Yu Baodiao hou de xiezuo”, 《中國現代文學》*Zhongguo xiandai wenxue*, 37, 新北 New Taipei: 2020, 頁 127-150。
- 潘怡帆 Pan Yi-fan, 〈重複或差異的「寫作」: 論郭松棻的〈寫作〉與〈論寫作〉〉“Chongfu huo chayi de ‘xiezuo’: lun Guo Songfen de ‘Xiezuo’ yu ‘Lun xiezuo’”, 《中山人文學報》*Zhongshan renwen xuebao*, 42, 高雄 Kaohsiung: 2017, 頁 29-46。
- 蕭阿勤 Hsiao A-chin, 《回歸現實: 臺灣一九七〇年代的戰後世代與文化政治變遷》*Huigui xianshi: Taiwan 1970 niandai de zhanhou shidai yu wenhua zhengzhi bianqian*, 臺北 Taipei: 中央研究院社會學研究所 Zhongyang yanjiuyuan shehuixue yanjiusuo, 2010。
- 錢永祥 Sechin Yeong-shyang Chien, 《縱欲與虛無之上: 現代情境裡的政治倫理》*Zongyu yu xuwu zhi shang: xiandai qingjing li de zhengzhi lunli*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2001。
- , 《動情的理性: 政治哲學作為道德實踐》*Dongqing de lixing: zhengzhi zhaxue zuowei daode shijian*, 臺北 Taipei: 聯經出版 Lianjing chuban, 2014。
- 薛化元 Hsueh Hua-yuan, 《《自由中國》與民主憲政: 1950 年代臺灣思想史的一個考察》*Ziyou Zhongguo yu minzhu xianzheng: 1950 niandai Taiwan sixiangshi de yi ge kaocha*, 新北 New Taipei: 稻鄉出版社 Daoxiang chubanshe, 1996。
- 簡義明 Chien I-ming, 〈冷戰時期臺港文藝思潮的形構與傳播——以郭松棻〈談談臺灣的文學〉為線索〉“Lengzhan shiqi Tai Gang wenyi sichao de xinggou yu chuanbo: yi Guo Songfen ‘Tan tan Taiwan de wenxue’ wei xiansuo”, 《臺灣文學研究學報》*Taiwan wenxue yanjiu xuebao*, 18, 臺南 Tainan: 2014, 頁 207-240。
- 簡義明 Chien I-ming 訪談、整理, 〈郭松棻訪談〉“Guo Songfen fangtan”, 收入郭松棻 Kuo Song-fen, 《驚婚》*Jinghun*, 新北 New Taipei: 印刻文學 Yinke wenxue, 2012, 頁 175-245。

- Berlin, Isaiah. *Liberty*, ed. Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Derrida, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, trans. Peggy Kamuf. London: Routledge, 2006.
- Puchner, Martin. *Poetry of the Revolution: Marx, Manifestos, and the Avant-Gardes*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2006.
- Rossinow, Doug. *The Politics of Authenticity: Liberalism, Christianity, and the New Left in America*. New York: Columbia University Press, 1998.
- Sartre, Jean-Paul. *Literature and Existentialism*, trans. Bernard Frechtman. New York: Citadel Press, 1991.
- Traverso, Enzo. *Left-Wing Melancholia: Marxism, History and Memory*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Wang Chih-ming. *Transpacific Articulations: Student Migration and the Remaking of Asian America*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
- Yanoshevsky, Galia. "Three Decades of Writing on Manifesto: The Making of a Genre," *Poetics Today*, 30.2, 2009, pp. 257-286.

A Specter of Yin Hai-kuang: Kuo Song-fen's “Autumn Rain” and His Conversions in the 1970s

Chung Chih-wei

Department of Chinese Literature
Fu Jen Catholic University
nothingchangeable@gmail.com

ABSTRACT

As one of the key figures in Taiwanese modernism, Kuo Song-fen's 郭松棻 (1938-2005) widely divergent trajectories, which are fraught with tensions between creative writing and political engagement, between ideologies of liberalism and existentialism, have yet to be placed under close scrutiny. In contrast to the increasing attention on his well-wrought fictions published in the 1980s, less scholarship has been dedicated to Kuo's various discursive practices before his literary turn, most of which are more relevant to his political dissidence and theoretical compositions. Focusing on “Autumn Rain,” a piece published in 1970, this paper sees the text as a manifesto that bids farewell to his mentor Yin Hai-kuang 殷海光 (1919-1969) on the one hand, and, on the other, as a threshold that transforms his early interpretation of Camus' (1913-1960) liberalism and Sartre's (1905-1980) existentialism into a discursive and activist engagement in the Baodiao 保釣 movement. Overall, this paper seeks to investigate Kuo Song-fen's “Autumn Rain” from different aspects such as literary history and the development of political thought, thereby illuminating the significance of his political and ideological conversions.

Key words: Kuo Song-fen 郭松棻, “Autumn Rain,” Baodiao 保釣 movement, liberalism, existentialism

L'étang du maître Yin : « Pluie d'automne » Kuo Song-fen et le tournant de sa pensée politique dans les années 70

Étant l'une des grandes figures du modernisme à Taïwan, Kuo Song-fen 郭松棻 (1938-2005) s'engagea à l'étranger dans le mouvement Baodiao 保釣, avant de retrouver le chemin de la création littéraire. Ses premières œuvres ainsi que ses écrits idéologiques et politiques sont restés peu étudiés. Le présent article se concentre sur le « Qiuyu 秋雨 » (Pluie d'automne) publié en 1970 et s'inscrit dans une perspective de « manifeste », en s'intéressant au débat entre libéralisme et l'existentialisme, lequel se trouve au cœur de cet adieu à Yin Hai-kuang 殷海光 (1919-1969), et en le faisant remonter aux traductions de Jean-Paul Sartre (1905-1980) et d'Albert Camus (1913-1960) faites par Kuo Song-fen dans les années 1960. D'autre part, ce texte illustre l'engagement de Kuo dans la realpolitik des années 1970, ses essais politiques (avec un ton libéral critique) et ses écrits intellectuels (dans le but de réévaluer l'existentialisme), lesquels ont accompagné cet engagement. L'auteur aborde tant les œuvres de Kuo, que l'histoire littéraire, politique et idéologique. Outre une analyse approfondie de « Pluie d'automne », l'article traite également de la signification particulière de l'évolution des idées et des prises de position politique de Kuo Song-fen dans le contexte humanitaire de Taïwan.

Mots clés : Kuo Song-fen 郭松棻, « Pluie d'automne », mouvement Baodiao 保釣, libéralisme, existentialisme

殷師の池—郭松棻の「秋雨」及び七〇年代の 政治と思想の転回

郭松棻 (1938-2005) は、台湾の現代主義派における重要な一員として、早期は海外での「保釣運動」に身を投じ、その後文壇に復帰する。本論は、郭松棻が 1970 年に発表した「秋雨」から出発し、「宣言」の視点を通じて、殷海光 (1919-1969) と訣別するこの作品の奥深くに絡み合う自由主義と実存主義間の議論を掘り起こす。さらに同じ視点で郭が 60 年代に翻訳し紹介したサルトル (沙特、1905-1980) とカミュ (カミュ、1913-1960) を振り返りながら、70 年代における現実政治への介入、それによって生まれた政治評論および思想に関する郭の作品と関連づけていく。総体的にみると、本稿は作家の作品

および文学史、政治思想史という三つの論点に立ち、「秋雨」の分析のほか、台湾文化の文脈における郭松棻の政治および思想の転回がもつ独特な意味を明らかにしている。

キーワード：郭松棻、「秋雨」、保釣運動、自由主義、存在主義

Der Weiher von Meister Yin: Kuo Songfens „Herbstregen“ und seine Bekehrung in den 1970er Jahren

Dieser Artikel untersucht Kuo Songfens 郭松棻 (1938-2005) „Herbstregen“, welches seine politischen und ideologischen Wandlungen beleuchtet, unter literaturgeschichtlichem und politologischem Aspekt. Kuo Song-fen ist eine Schlüsselfigur der taiwanesischen Moderne, durch einen weitgefächerten Werdegang, von Spannungen zwischen kreativem Schreiben und politischem Engagement und Ideologien des Liberalismus und des Existenzialismus geprägt. Im Gegensatz zu seinen in den 1980er Jahren veröffentlichten Romanen, fanden Kuos frühere literarische Übungen, von denen die meisten für seine politische Dissidenz und seine theoretischen Werke von größerer Bedeutung sind, weniger Aufmerksamkeit. Der 1970 veröffentlichte „Herbstregen“ wird in diesem Artikel als einerseits ein Manifest, mit dem Kuo sich von seinem Mentor Yin Hai-kuang 殷海光 (1919-1969) verabschiedet, und andererseits als die Schwelle, die seine Interpretation des Liberalismus von Camus (1913-1960) und des Existentialismus von Sartre (1905-1980) in ein diskursives und aktivistisches Engagement in der Baodiao 保釣-Bewegung verwandelt, analysiert.

Key words: Kuo Song-fen 郭松棻, „Herbstregen“, Baodiao 保釣 Bewegung, Liberalismus, Existentialismus

(收稿日期：2021. 7. 21；修正稿日期：2022. 1. 3；通過刊登日期：2022. 4. 13)