

文化的力量  
**REV.**  
★  
改變全世界

作者簡介 小熊英二 おぐま えいじ

1962年生於東京，1987年畢業於東京大學農學部，之後曾在出版社工作，1998年東京大學大學院總和文化研究科國際社會科學博士課程修畢，現為慶應義塾大學總合政策學部教授。

著有《1968》、《「民主」與「愛國」》、《「日本人」的界線》、《單一民族神話的起源》（以上皆由新曜社出版），以及《增補改訂 日本這個國家》（イースト・プレス）、《我們現在身處何方：小熊英二時事評論集》（毎日新聞社）；合著作品有《「東北」再生》（イースト・プレス）；另編著《從邊陲談起：東京／東北論》（明石書店）等書。

譯者簡介 陳威志

台南大港寮人。大學時期主修政治與哲學，但大多數的時間都在社運界的邊陲，專攻民衆抗爭的歷史。曾在環保團體工作，2008年赴日，311那一年從碩士班畢業，現為日本一橋大學社會學研究科博士生、內容力有限公司特約譯者。譯有《福島十大教訓》（福島ブックレット刊行委員会，2015），共著《脱原発をめざす市民運動——3.11社会運動の社会学》（追求零核電社會的市民運動：3.11社會運動的社會學，新曜社，2015）。

社会を変えるには

如何改變社會

反抗運動的實踐與創造

小熊英二



# 目錄

推薦語

008

序言

011

## 第一章 日本社會身在何方？

015

曾是「工業社會」時代的日本／何謂工業化社會？／後工業社會／自由而多樣的社會／年輕人的高幸福感／日本型工業社會／無法有效運作的日本型工業社會／災害讓問題一一浮現／核電與工業社會／因核電事故而改變的蘇聯／支撐核電的補助金制度／始於戰時的電力市場統制／不負責的體制／走到極限的核電產業／核電的成本／核電是社會問題的表徵／社會不斷的改變

## 第二章 社會運動的變遷

053

工業社會初期的社會運動／道德主義與先鋒黨／新社會運動／年輕人與女性／後工業社會的運動／風險社會／六八年與後工業社會

## 第三章 日本戰後的社會運動

071

日本社會運動的特徵／日本戰後的民主／因特徵而產生的弱點／道德主義／六〇年安保鬥爭與共同體／兩千萬人連署／不存在的「無黨派」社會／戰爭的經驗與記憶／捍衛民主／所得倍增計畫下，運動退潮／共同體的鬆動／學生的變化／大學的學生自治會與新左翼／宗派／不滿大學教育大眾化／與舊意識的落差／經濟快速成長的困惑／公害與住民運動／越戰／虛假的戰後民主／「全學連」與「全共鬥」／自由運動之侷限／全共鬥運動的特徵／宗派與全共鬥／道德主義的弊病／聯合赤軍事件／從七〇到八〇年代／「昭和日本」的確立／對「經濟大國日本」的批判／反核運動史／八〇年代的廢核新浪潮／「第三代」的戰後日本／福島之後／睽違五十年的事態／「自由」層的擴大／今後的社會運動

## 第四章 何謂民主

151

老鼠嫁女兒／選出代表／限制選舉權的邏輯／我們的代表／古希臘的民主／「氣氛高漲」的重要性／討論的意義／「代表」與「representation」／「公」與「私」／祭典與音樂的世界／君王、祭典、市場／涂爾幹的《自殺論》／個人之上的存在／國家的未來與市場的判斷／柏拉圖的「理想論」／數學與幾何學／哲學家皇帝的養成教育／數字與本質／詰問法／統治形態的變遷／法治／代表與君王／公與私的倒轉

## 第五章 近代自由民主制與侷限

205

火藥與羅盤／印刷術與《聖經》／世界觀的轉變／近代科學與實驗／戰亂的時代／近代理性與笛卡兒／數學與近代意義的主體／牛頓與鍊金術／以算式寫成的本質運動／近代科學的公開與對話／從近代科學到政治思想／以契約建立社會／民主思想先驅的盧梭／亞當·斯密的經濟自由主義／邊沁的功利主義／現代的自由民主制／托克維爾的美國論／示威抗議會破壞民主嗎？／對自由民主制的批判／「代表」與「六八年」／自由民主制的終結？

## 第六章 另一種社會形態的追索

257

對於「行使理性的主體」的懷疑／海森堡的測不準原理／「安全標準」的概念／胡塞爾的現象學／不是個體論，而是關係論／社會調查與觀察數據／建構主義／物化／辯證法／關係以及在運動中改變／反身性現代化／選擇的增加／反身性作用的增加／「傳統」是被創造的／為何左派和右派都走入末路／分類的極限／保守主義的反作用力／基本教義／對話和公開性／培力／嚴懲重罰帶來反效果／彈性安全／基本保障比較有效率／從保護到活化／自發性結社的活用／迴力鏢效應／風險／做比不做要好／直探根本，改變社會

## 第七章 如何改變社會

327

有關「國體」的想法／「改變社會」的當代意義／當代日本的「格差」意識／「改變社會」在當代日本是指？／期待好的負責人，不如圍爐煮火鍋／社會運動的各種理論／議題焦點週期／資訊傳播兩階段流程與創新者／構框／建構主義與形塑主體／道德經濟／挪用／如何評價社會運動理論／理論應用的方法／理論應用的概念／日本戰後的運動實例／國際 NGO／生活俱樂部／水俣病訴訟／越平聯／失敗方程式／非個體論的運動／個體論式的戰略／快樂、顯得很快樂

## 結語

382

## 譯者的話

392

二〇一一年度的福島核災激發了全球新一波的反核運動風潮，德國決定在二〇二二年終止所有核電廠運動，正式邁向非核家園。台灣晚近的反核抗爭，也迫使政府在二〇一四年停工封存爭議已久的核四廠。日本的反核運動最早始於一九五〇年代的反核武運動，可以算是開創了世界潮流，不過在政府官僚與核電工業的強力推動下，反核的聲音一直被掩蓋。福島事件促發了新一波抗爭怒潮，然而在安倍政權的積極護航下，重新啟動核子反應爐已經看似無法抵抗趨勢。要理解日本反核運動的曲折歷程，就必需回到日本戰後的歷史。小熊英二這本書用最淺顯易懂的文字，描述了日本社會的變遷歷程，從工業社會轉變至後工業社會、長期泡沫經濟衰退、大學生菁英意識的退卻、左翼運動的失敗等，都深刻地形塑了反核運動之樣貌。理解日本社會所承過的種種挑戰，以及反對者所經歷過的軌跡，將會有助於台灣讀者更清楚認識到自己所身處的歷史情境，這或可以幫助我們這個關鍵時刻作出正確的抉擇。

——何明修 台灣大學社會系教授

小熊英二曾表示，台灣的反核運動比日本還要積極。

——柯一正 導演

想像社會有另一種更好的可能，然後付諸行動，就是改變的開始。小熊英二從歷史與現實思考日本應該改變什麼，如何改變，閱讀這本書，就是開啟想像力的過程。讓我們一起，想像台灣社會的另一種可能，然後，起身行動！

——范雲 台灣大學社會系副教授、社會民主黨召集人

綜觀戰後東亞的政治經濟發展脈絡，台灣、日本、韓國的過去、現在和未來是三個可供交互參照的劇本。如果國家前途是一本不能偷翻下一頁的書，觀察日本經驗可以讓我們對下個章節有更充分的準備。

讓我們一起理解日本社會，一起為台灣面臨的嚴峻挑戰打好青年世代的基本功。

——苗博雅 社會民主黨全國委員

今年（二〇一五）初，我受邀前往慶應義塾大學法學部擔任訪問研究員，探討日本的亞太及中國政策。行前針對日本的歷史、人文與政治制度做了不少功課。

拜讀了小熊英二教授的大作《如何改變社會》，深感振奮，因本書為我拼上了一塊了解日本的重要拼圖——日本戰後公民與社會運動梗概。

特別有價值的是，此梗概的爬梳，係從西方政治思潮的各家門派與發展史，與近代在歐美與亞洲國家的驗證為堅實基底，輔以日本特有民族性及國情而出。讓讀者對日本戰後政體與公民社會對其之挑戰，具有理論、立法例，又不失日本主體性的參考價值。

台灣曾受日本統治半個世紀，彼此當前在國際關係與政經情勢息息相關。書中特別關切的反核議題，更是兩國社會運動的重要課題。作者說得對，莫把本書當成教科書或正確答案；但我推薦，它絕對是對公民與社會運動有熱血，但又不甘僅為沒有思想的從眾的你（妳），值得閱讀的「參考」好書！

——趙天麟 立法委員

## 序言

很多人想改變社會，卻又不覺得社會真的可以改變。根本的原因在於人們不曉得到底應該做哪些事才能改變社會。有人認為投下神聖的一票，或者參選、成為政治人物就能帶來改變；但我想應該有不少人對此抱持懷疑的態度。

二〇一一年發生東日本大震災，與福島第一核電廠事故，其後街頭就不斷上演訴求零核電社會（脫原発<sup>1</sup>）的示威行動。

《朝日新聞》在震災後進行一項民意調查（刊於二〇一一年十二月三十日的早報），結果顯示有高達七一%的民眾表示，「震災後想為社會貢獻心力的意念變強了」。而針對「你認為示威行動具有翻轉政治的可能性嗎？」這個問題，則有四四%的民眾認為「有」；在二十到二十九歲這個年齡層，更有五〇%的民眾如此表示。

然而同時間卻有六三%的民眾表示，「對於參加街頭抗議活動有所抗拒」，其中二十到二十九歲這個世代中更高達六八%。此外，調查結果也顯示有三七%的民眾「想要參與政治」。而回答「不想參與政治」的人當中，有六七%的人表示「（參與有什麼用）世界才沒那麼簡單

就改變」，居最多人數。而認為「交給現在的政治人物就好了」，所以沒有意願參與政治的，則只有三%。

從這份民調多少可看出以下的氛圍：民眾的確想改變社會，但不覺得交給政治人物就能達到目的；覺得參與也沒用，所以不參與政治；但看到街頭抗爭的風潮，卻又抱著或許可以改變的期待。

我們要怎麼理解這樣的狀況？社會可能改變嗎？要改變社會，應該怎麼做才好？這就是本書最核心的主題。

發動示威行動，社會就會改變嗎？我常被記者朋友問到，「示威抗議能改變什麼？」，也常聽人說，「投票應該比起示威抗議有效吧」、「不組黨的話，怎麼會有影響力」、「不過是在自爽而已吧」。

然而，改變社會究竟是要改變什麼？又要如何改變？

似乎有很多人認為，投票選出議員或政黨，然後通過立法就是改變社會。針對這個部分，第四章會有比較詳細的說明，但我想先指出，這其實是站在十八、十九世紀的代議民主制下的發想，若僅在這個框架上來討論，我認為是有點狹隘。也許又有人會問，那麼NPO、創業者革命，就能改變世界嗎？我認為這還是有點窄化問題，況且這些不過是最近二十年，頂多兩百年以來的發想罷了。

本書將從歷史、社會結構、思想的層面切入，探討現在日本社會的種種到底意味著什麼，以及改變社會，到底所指為何。

第一章將綜覽日本現狀。核電問題在二〇一一年突然成為社會運動的重要議題，本章將探討核電在日本社會所處的位置。

第二章將論及社會運動的變遷。在此基礎上，第三章將描繪日本戰後的社會運動史，來為當代定下座標。

第四到第六章探討民主與選出民意代表的意義，並思索代議民主制度如何形成瓶頸。從第四到第六章，將分別提及古希臘思想、近代政治哲學與現代思想。這看起來好像繞了遠路，但是在思索改變社會是否僅止於「投下一票、選出議員」一事上，我們有必要重新追溯問題源頭，並且擴展思考空間。相信你讀過後，會發覺其實滿有趣的。

經過第一到第六章的梳理，在第七章我們將把主題再次拉回當代日本社會，並簡介一些有助於實踐社會運動的理論。

第四到第六章可視為獨立篇章，對民主起源或演變有興趣的讀者，也許可以從這部分開始讀起。那麼，就請讀讀看吧！

(編注：全書章末注释皆為譯者注)

1 脫原發：「原發」一詞為原子力發電所之簡稱，即核電廠之意。早期日本的反核電廠運動都稱為「反原發運動」，但是「反」的語意太強烈，於是從一九八〇年代末期開始出現「脫原發」一詞，意指從核電社會下車、脫離依賴核電的社會；此語隱含了不是為反對而反對，且還意指其行動重點在於，要怎麼邁向一個沒有核電運轉的社會。譯者斟酌脈絡，基本上把原著中的「反原發」譯為「反核(電)」，「脫原發」譯為「零核電」或「廢核」。

CHAPTER 1

日本社會身在何方？

就算你不想改變社會，這個社會也已經到了非變不可的時刻。這是無法迴避的，差別只在於我們要沉默等待沉船，或努力讓它在好的方向前進。



從二〇〇〇年左右開始，日本社會充斥著憂心經濟不景氣、兩極分化（格差<sup>1</sup>）、看不到未來等聲音，而且隨著時間推移這些憂慮越來越深。這樣下去大家都會很慘，我們一定要設法讓改變社會的想法開始擴散，其根本道理就在這裡。

一九六〇到八〇年代是日本被譽為「世界第一」（Japan as Number One<sup>2</sup>）的時代。當時人們相信上好學校、進好公司，就會有穩定的生活，退休以後也不用擔心，絕大多數的人更自認為是「中產階級」。然而，在那個時代被建構起來的社會體系、就業、教育、社會保障與政治制度，如今都已走入瓶頸；人們卻還沒找到新的社會運作模式。如果想在日本「改變社會」，務必得先掌握上述的狀況。

## 曾是「工業社會」時代的日本

九〇年代中期，日本有多項經濟指數達到最高點。比如零售業營業額、出版業銷售量，以及國內新車銷售量，都在一九九六年達到高峰。此外，全世界發行量最大的漫畫雜誌《週刊少年Jump》，更在一九九五年創下六百五十三萬本的發行記錄，雖然到了二〇〇八年已經滑落到兩百七十八萬本。

而受雇者平均薪資也在一九九七年到二〇一〇年間，下降約一五%。請領低收入戶生活補助<sup>3</sup>的每月平均人數，在一九九五年創下最低紀錄的八十八萬人，但到了二〇一一年卻超過兩百萬人。

對於這個現象，從財政、金融政策，或人口變遷的角度已有各種解讀。以下，我將嘗試以「從工業社會過渡到後工業化社會」的角度來梳理。

工業社會顧名思義就是以工業為中心的社會。而日本的工業社會是起於何時，又在何時結束呢？

一九六五年，日本的製造業就業人口首次超越農林水產業。製造業就業人口在一九九二年雖然達到最高峰，不過到了一九九四年就被服務業超越。製造業就業人口佔總就業人數的比例，也從一九九二年的二五%，下滑到二〇一一年的一六%。

日本的製造業現在仍佔重要地位。但一九六五到一九九三年，大概也就是「東京奧運到泡沫經濟」期間才是以工業為中心，日本被稱為「製造業大國」的時代。在人口組成中，人數佔最多的「團塊世代<sup>4</sup>」在當時正值壯年，勞動人口相當充足。事實上，總就業人口數就是在一九九七年達到史上最高點。

至於美國的情形又是如何？美國的製造業就業人口比例，在一九六六年達到史上最高，約佔二八%；但到了二〇一一年卻降到九%左右。七〇年代的兩次石油危機以及二〇〇〇年以後的經濟全球化，尤其加速製造業就業人口比例的減少。

換言之，美國比日本更早進入製造業比重下滑的時期，而因應美國的轉變而產生的後工業社會理論傳入日本後，在一九八〇年代蔚為流行。不過回過頭來看，當時的日本其實根本還沒走入後工業社會。

## 何謂工業化社會？

工業社會到底是什麼樣的社會？彙整各學派社會理論的說法後，大致如下說明。

工業社會的象徵是二十世紀初期的福特汽車工廠。該廠在輸送帶系統的生產線下進行大量生產。資方大量雇用工人，並給予高薪。被組織在巨大的工會下的工人屢屢在勞資談判中獲勝而達成加薪目的。在高所得下，消費者的購買力亦增強，因此量產的工業成品容易賣出，如此一來又促成穩定的就業。當這樣的循環被建構起來，即可謂工業社會。

一旦男性受雇者<sup>5</sup>的就業與薪資穩定，女性就可以專心當全職主婦，而不必到工廠做女工或幫忙農事。在早年，農家或商店的女主人必須工作，不可能只從事家務；而嫁入上流社會、深居豪宅的「貴夫人」則聘用女傭或僕人，請他們代勞家事。

全職主婦只會出現在都市中產階級的家裡，並不會出現在農家、商家、地主與貴族之間。全職主婦之所以大量形成，是因為大部分的男性都成為受雇者，且他們的所得足以支撐家計，所以太太們不需要到外面工作，這實屬工業社會的特殊現象。

在這樣的社會中，政治也相對穩定。農民、自營業者或企業主支持保守政黨；反之，工會則支持工黨，兩黨制因此確立。在勞工政黨主導下，福利制度被建立起來，其財源正是來自穩定就業及高所得下的稅收與準備金。

這似乎是一個美好的社會，但有利就有弊。工業社會的弊病就是齊一化、標準化。

第一個問題是商品的齊一化。受限於當時的生產技術與資訊技術，大量生產的生產線無法

輕易變更，因此無法滿足多樣化的需求。所謂的新產品只是稍微變更設計與功能，而大企業則透過宣傳手法刺激消費者購買。在這樣的社會裡，大家開一樣的車、買同樣的電器產品、住在相同規格的屋子裡。

此外，工作形態也有齊一化的現象。人們長期受雇於金字塔型的大公司，他們在固定的時間抵達公司或工廠，也在固定的時間下班回家。工人穿制服、白領階級著西裝，他們夢想有朝一日能爬到金字塔頂端。

至於女性，除了成為家庭主婦之外，其實沒有太多選擇，她們的人生目標就是讓孩子進入好大學與大企業。她們差不多在二十五、二十六歲結婚，三十歲之前已經生了兩個小孩，因為丈夫的工作穩定，所以貸款買房子，然後到了六十歲就不管事。說好聽一點，這真是穩定的人生；但說難聽點，不過就是在既定軌道上奔跑罷了。這個時代當然也有農民或自營業者，但總被認為早晚會成為工廠工人或上班族。

## 後工業社會

反之，後工業社會的狀況大概是如下所述。

隨著資訊技術的進展，經濟全球化的進程也加快腳步。當精密的設計圖能透過電子郵件傳送到世界各個角落，企業就可以下訂單給世界上任何一間勞動力低廉的工廠。因為國內的勞動薪資成本較高，先進國家的製造業不把生產線移轉到國外，不然就與國外的工廠訂約合作。

即使國內還有工廠，但因為電腦等科技的發達之故，所以技術純熟的工人也不再被需要，僅聘用短期的非典型勞工來應付單純勞務。

事務性工作也是一樣狀況，單純業務都改由非典型員工擔任，而設計等專業性較高的工作則用外包的方式處理。除了少數的企劃人員等核心份子之外，公司不再需要聘用那麼多正職員工，也不再需要金字塔型的組織形態，取而代之的是可機動式招募，也可隨時解約的網絡型（network）企業組織。

先進國家中的製造業越來越少，然而在資訊技術的相輔相成下，投資全球的金融業則日益興盛，此外宅配業或幫忙輸入資料等新形態的外包產業，亦如雨後春筍般出現。不過，為了支撐商業中心裡的中堅份子，還是需要單純的事務性工作人員、大樓清掃員，以及便利商店或外食產業的店員。

這類工作就好像麥當勞的打工——「麥式工作」(McJob)，屬於非典型就業者的工作。有論者指出，為了支撐一位核心的菁英分子，需要五位非典型勞工。換個角度說，因為這些工作無法移轉到國外，所以先進國家的大都市裡多數都是邊緣勞工，而貧富差距也日益擴大。

工作形態轉變之下，工會組織也跟著弱化。人員流動日益頻繁加上外包與定期契約或人力派遣的增加，同一間公司的員工未必會在同一個地點工作，工會組織功能也因此下滑。當「員工」的內涵變得多樣，工會就會遇上一個難題，那就是它究竟要保護哪一種員工的權益？如果只保護原先的工會成員，亦即正職員工的權益，則將引發他們與非典型員工之間的對立，久了之後大家也就認為工會只是代表部分員工的組織罷了。

而且那些存在於工業社會的工人階級文化，比如勞工就一定得穿連身工作服之類的現象，也已經無法存續。工作形態和穿著變得「自由」且「多樣」，勞工意識越來越薄弱，工會與工黨也跟著弱化。

另一方面，企業界或農民分別被統整在某個組織下的狀況也不復見。人們變得「自由」且「多樣」後，依靠這些組織而長期執政的保守政黨亦隨之弱化。現有的政治運作喪失了穩定性、各政黨流失了支持者，社會出現越來越多無特定政黨傾向的游離選民。

長期而穩定的就業形態的減少，亦造成支撐社會福利的稅收與準備金不足。再加上工會與工黨的弱化，福利政策預算因此被大幅刪減，貧富差距的問題越來越嚴重。資方不再像以前提供那麼多正職工作，就業的競爭因此日趨激烈，沒有好學歷就只能從事「麥式工作」，因此大學升學率也跟著提升。

不過，這和以往競爭激烈的考試已經大不相同。家境優渥且成績好的考生之間的競爭的確變得更激烈，其他只能進中間層級以下學校的學生，則因畢業後也找不到像樣的工作，所以缺乏學習動機。於是上一代的所得差距，就複製到下一代。

為了讓孩子取得好學歷，家庭需要更多收入，所以主婦也開始外出工作，即使不是為了孩子，丈夫的就業與收入趨向不穩定的狀況，已經無法容許全職主婦的存在，女性的勞動參與率因而攀升。就種種意義而言，男性的薪資下滑，外出工作的女性增多的情形，意味著有越來越多家庭已無餘裕，這被認為是造成家庭不穩定的原因之一。

雖然失業與非典型就業形態的比例都在增加，但因為維持年長者的正職工作被當成優先考

量，所以年輕世代的失業率其實高於平均值。因為收入不穩定，他們只好長期跟爸媽同住，晚婚化與少子化的問題也應運而生。

這些雖然是先進國家的共通現象，然而各國之間還是有些許差異。

像北歐這種社會福利制度完善的國家，年輕人就算收入不穩定，還是有辦法離開原生家庭過獨立的生活。但若是在社會福利制度不夠完善，或者社福制度以家戶為計算單位的國家，非典型就業的年輕人一旦離開擁有正職工作的父母，就沒辦法加入健康保險，日本與南歐各國就是典型的例子，年輕人與父母同住的現象被認為將是長期趨勢。

## 自由而多樣的社會

即便如此，後工業社會還是有它好的一面，那就是越來越「自由」了。

雖然長期且穩定的職缺變少，非典型工作者愈來愈多，但不管怎樣，工作形態比起以前來得「自由」且「多樣」。貧富差距的確拉大了，不過上班族就一定要穿西裝，在固定時間進公司的情形卻消失了。

工作形態的多樣化，也使得不同的生活方式成為可能。比方說，一邊從事非典型的工作一邊為了成為歌手而打拚，就比以前相對容易。

另外一點就是，好東西變便宜了。比起手工業時代，工業社會的大量生產模式，雖然降低商品的製作成本，但缺點就是款式、規格齊一旦品質不一定好。如果是在先進國家製造，便宜

也有一定的限度。從開發中國家進口的確是另外一種方法，但工業成品通常會出現品質不佳、容易損壞的問題；而服飾也被人詬病設計感不優，於是就造成「便宜沒好貨」的既定印象。但若不買大量生產的商品，那麼消費者只能買高價的名牌貨。

但是最近透過網路，把精密的設計圖傳到位於開發中國家的工廠，已經能產出分毫不差的產品，在國外製造然後運回國內，就能以便宜的價錢賣出。現在就有日本公司請義大利的設計師設計名牌服飾或包包，然後再送到柬埔寨生產。

資訊技術與宅配業的普及，使得生產與商品流通更具彈性，款式各異的少量生產成為可能；商品也能因應消費者的各種需求而進行配送，重點是比以前便宜。在網路上找到自己喜歡的產品或服務，且能以便宜的價格買入，這些都是工業社會裡不敢奢望的事。大量生產的「新品」在「今年流行這個」的宣傳下席捲市場，這種工業社會的現象已經不在，一切都變得自由了。

站在消費者的立場來看，這真是美好的社會。但若站在生產者、受雇者的角度而言，這卻是嚴峻的社會。企業不斷調降商品價格，但又要維持優良品質，所以只能減少員工薪資、引進非典型的雇用形態、下訂單給國外的工廠；員工需要隨時注意市場反應，忙碌地工作。對於不用工作就能消費的人，或高收入的社會菁英而言，這當然不算什麼；但其他人就只能屈就於低薪狀態，然後買些便宜的好東西來一吐悶氣。

## 年輕人的高幸福感

先進國家進入後工業社會之後，都面臨青年失業率攀升的問題，越來越多年輕人從事不穩定的非典型工作，要成為正職員工不容易，即使擠進窄門，競爭也不會結束。

然而先進國家的年輕人卻普遍感到很幸福。根據日本內閣府每五年舉行一次的「世界青年意識調查」，不管是哪個先進國家，十八到二十四歲的民眾表示「幸福」與「還算幸福」的總合，都約在九成左右（此為二〇〇三年資料，二〇〇八年的問卷已無此提問）。

造成這個現象的原因有多種說法。比如，因為還不知道人生或社會的現實。年輕人體力好且較少病痛，所以對於未來很自然抱持船到橋頭自然直的態度。事實上許多國家所進行的類似調查結果都顯示，年輕人覺得自己幸福的比例，比正值壯年的三十到五十歲來得高。

另外，不須花大錢就可以買到好東西、自由且娛樂消遣多，也被認為是可能的原因之一。畢竟網路、電腦遊戲、手機等不斷推陳出新，服飾與工作形態也比以前自由；而追求時尚或欣賞音樂，更不用像以前一樣花大錢。

以聽音樂來說，一九六八年一張黑膠唱片售價兩千日圓，當時大學畢業生起薪約三萬六百日圓上下，以現在的畢業生起薪來換算，一張黑膠唱片等於要價一萬三千日圓。而現在一個月只要花八百日圓，就可以無限下載音樂檔案。

一九八〇年代初期，一件羽絨外套要價七萬日幣，現在兩千日圓就買得到。以往只有在唱片公司才看得到的錄音設備，現在只要數萬日圓就能買到性能極好的設備；而一邊打工一邊做

音樂的創作者，要編輯一張自己的CD也不再是夢想。

十八至二十四歲這個年齡層還有很多人是學生，還沒出社會。以消費者的角度來說，後工業社會的確很好，所以大部分的年輕人感到幸福，一點也不奇怪。畢業後一段時間，就算只能從事非典型的工作，一個月若能賺十幾萬日圓，倒也還能過著愜意的日子。

但問題是他們的未來並不樂觀。他們也許買得起越南製的電器產品、柬埔寨製的衣服，卻買不起房子。工業成品可以進口，但土地無法進口；房租貴，年輕人只能繼續與父母同住一個屋簷下。

另外，不能進口的還有需面對客戶的服務業。這類型的產業隨時可替換廉價的便利商店店員，但像教育等具專業性的服務就貴了。根據試算，要讓一個小孩讀到大學畢業至少要花三千萬日圓，貴一點的話則要六千萬日圓。

正是在上述背景下，年輕人無法脫離原生家庭，不敢結婚，也不敢生小孩。一對從事非典型工作的情侶若懷孕、結婚，不只沒有穩定的生活，也不可能讓小孩接受好的教育。

倒是有不少人是三十歲以後才體認殘酷的現實。我們身邊的大人還停留在上個時代的想像，看到年輕人穿著漂亮的衣服、拿智慧型手機，就以為他們過得很好，也許更助長年輕人的後知後覺也說不定。

日本在一九九〇年代中期以後，開始朝向後工業社會轉型。如前所述，日本的製造業就業人口在一九九二年達到顛峰，一九九四年則被服務業追上。

但西歐各國或美國其實早在一九七三年與一九七九年的石油危機以後，就開始往後工業社會轉型。經濟合作暨發展組織（OECD）的加盟國，在一九七九到一九九三年之間平均減少二%製造業就業人口。

為何歐美各國從一九七〇到八〇年代都出現製造業衰退的狀況，但日本卻到九〇年代都沒有發生呢？以下簡述我的看法。

一九七〇到八〇年代的日本大略來說很類似今天的中國或東南亞，它承接已經在歐美走下坡的製造業，而成為新興工業國。如今製造中心都已經移轉到亞洲各國的半導體，在當時即象徵「Made in Japan」的實力。一九八四年日本對美外銷中有四分之一，是針對在日本的美商、美國企業的零件出口，以及OEM契約（幫別的公司製造成品）下的代工成品。

讓這一切成為可能的正是冷戰之國際局勢。當時隸屬東方陣營的中國，尚未進軍世界市場；而隸屬西方陣營的韓國或東南亞各國，則籠罩在冷戰體制所產生的親美獨裁政權之下，不但政局不穩，國民教育程度也偏低，不適合作為工廠外移地。另外，八〇年代的「新冷戰」局勢下，美元持續升值，日圓不斷走貶，所以日本企業只要在國內生產就足以應對。

所謂的「昭和日本」之原型，就是在這樣的條件下形成。

一九七三年石油危機之後，日本推動產業自動化的技術，成功地削減原油支出與人事成本，「高科技的日本」於焉成形，以高生產力技壓各國。

值得玩味的是，當時的精簡人事為何沒有造成失業增加？我認為這與「日本型工業社會」的成形有很大關係。什麼是「日本型工業社會」？具體來說就是由女性、地方、中小企業等日本社會中「弱勢的一環」，承受失業的負擔，政府則實施補貼或保護措施來加以彌補。

石油危機之後，日本企業首先裁員對象就是女性雇員。女性被鼓勵於婚後、產後離職，專心做個妻子。成為主婦的女性若沒有再求職，則當初的離職就不會被算入失業。另外，日本的工會多是企業工會，為了捍衛男性正職員工的權益，員工接受資方把他們從製造部門調到販賣或行政部門。

但是美國的情況完全不同，石油危機之後男性的就業變得不穩定，女性的勞動參與率則往上提升。到一九六〇年代為止，日本的女性勞動參與率其實是高於美國，但到了一九七〇年代就被逆轉了。

日本女性勞動參與率的最低點，出現在一九七五年；反過來說，那一年正是全職主婦比例最高之時。「團塊世代」的女性，差不多都在這時結婚生子。

當養兒育女的工作告一段落，女性就以低薪的非典型員工身分，回到製造業或服務業，撐起日本的經濟。她們的工作場所多在都會區的超市，或者地方的中小型承包商，日本製造業的合理化（rationalization），就是在下游承包商與非典型員工的犧牲下達成。

超市收銀員、配送業、大樓管理員、外食產業等，因應後工業社會的轉型而產生的「麥式

工作」就誕生在這個時代，投入這些工作的多是主婦、學生或高齡者，大企業的庶務則主要由未婚女性擔任。

構成「次級勞動市場」的未婚女性、主婦、學生、高齡者，在一九八〇年中期就佔全體受雇者的六〇到六五%，這是當時先進國家中比例最高的。說起來，石油危機後的日本，並不是沒有出現就業市場兩極分化的情形，只是被邊緣化而不易察覺罷了。

這些問題之所以沒有浮出檯面，主要還是因為日本的社會結構，乃以「中樞」支撐「邊陲」的方式被建構起來。

這個「中樞」主要指的是以製造業為首的大企業，以及在這些企業工作的男性正職員工。大企業穩定的話，下游的中小企業也能雨露均沾。男性正職員工的工作與薪資穩定的話，他們的妻兒，也就是女性和年輕人就算處於低薪狀態，也不被視為是問題。此外，國家也發放補助金給地方、中小企業、自營業與農業，並以保護及管制措施來彌補他們在競爭中的損失。

一九七〇到八〇年代之間，「日本型工業社會」就在這樣的方式下被確立了。大企業與中小企業、都市與地方、男性正職員工與女性、年輕人及高齡者，各自形成相互依存的關係。雖說是日本形態，但這並非文化上的意義，而是憑藉日本所處的國際位置與技術水準，而建構出來的一種特殊社會結構。

從另一個角度來說，正因為中小企業、女性、年輕人的低薪狀態或無償家務勞動，才使得大企業或男性正職員工的生產力得以提升。這是一個互相依賴的社會形態。

不過，此種秩序有一定的危險，即「中樞」若喪失活力，則可能全部崩盤。所幸，當時是

日本製造業被譽為「第一」的時代。在一九七三年總理府進行的調查中，有高過九成的受訪者認為自己的生活屬於「中」，所謂「一億總中流」的意識就於此定型。

當時日本的人口還很年輕，這種現象也發揮很大作用。老年人口不多，因此受雇者的平均薪資不高也不構成問題。然而當全體受雇者以中高年齡居多，大企業與中小企業，或者大企業內部的所得差距就會變得很明顯。所幸社會上大多是年輕人，因此問題並不顯著。

隨著人口老化，社會福利的負擔就會跟著加重。另外，若經濟成長無法持續，大企業將無法提供中高年雇員較高的薪資，因此就必須精簡人事或者放棄「以年資決定薪水」的模式。然而，日本社會在當時還沒走到這個局面。

## 無法有效運作的日本型工業社會

但進入一九九〇年代，日本型工業社會就開始出現無法有效運作的問題。

一九八〇年代後半開始，在日圓升值與冷戰結束的背景下，製造業的大公司開始把生產據點外移到中國或亞洲各國。不久後日本就遭遇泡沫經濟崩盤，製造業就業人口開始下滑，非典型雇用形態也漸漸增多。

同時，一九八〇年代後期的日美「結構協議」(Structural Impediments Initiative)，更促使日本政府大舉鬆綁對國內市場的管制，並實施一連串的自由化。

比如一九七三年通過的「大規模零售業法」(大規模小売店舖法)，規定大賣場展店需要

獲得地方上的商工會的同意。此法律在日美「結構協議」中遭到批評，而在一九九一年被修改（於二〇〇〇年廢止）；其後，大賣場就開始在郊區大舉展店，以在地商家為主的商店街就此走向沒落。小型零售店從一九九一到二〇〇九年竟減少約三分之二。

為了擺脫經濟低迷，日本政府祭出增加公共投資建設的手段，在地方興建公民館或鋪設大道路；結果卻吸引更多大賣場在幹線道路旁展店，並引發人口外移，反而加速地方的沒落。

這種道路把人潮吸走而造成地方人口更加稀少的現象，被稱為「吸管效應」。地方社會越凋零，則依賴公共投資維生的人就越多，一九九九年建築業的就業人口比率為一%，是一九八五年的兩倍。

雖然一九九二年以後的平均經濟成長率幾乎接近零，但截至九〇年代中期為止，因為以前的實力尚存，一方面也有公共投資支撐，所以變化並不顯著。不過到了一九九七到一九九八年的金融危機，從受雇者薪資到各項經濟指標，都開始出現負成長。

為了因應金融危機，公共投資達到顛峰；但因為財政負擔實在太大，二〇〇〇年以後開始減少，二〇〇八年的公共投資追加預算僅有一九九八年的一半。

依賴工程建設的地方社會，狀況日益困窘，失業者是流向東京等大都會。二〇〇八年發生全球金融危機，那一年民間團體首次開辦「除夕派遣村」（年越し派遣村）活動。

歐美各國在一九七〇到八〇年代經歷的，伴隨工業社會過渡到後工業社會而引發的各種現象，幾乎同時於日本出現。「格差社会」（兩極分化的社會）被選入二〇〇六年的「新語・流行語大獎」（ユーキャン新語・流行語大賞）前十名。

其實，非典型就業增加的問題，早在一九八〇年代就發生了，但是到一九九〇年代中期為止，大企業的男性正式員工的就業穩定，以及有各種管制、補助金和公共投資等制度，所以掩蓋了這些問題。然而九〇年代一連串的鬆綁政策，以及二〇〇〇年代開始的刪減補助金、公共投資，使得支撐的基礎整個動搖，才使得問題一舉浮出檯面，時代遽變之感也因此顯得特別強烈。

過去的日本，人們多從屬於「某個組織」，比如公司、行政機關、商店會、農會、町內會、學校、工會或家族。日本型工業社會的運作原理就是以管制、保護和補助金的方式包圍上述的各種組織；並以此換取他們對政黨的支持。

但經濟惡化後，政府不但得取消管制與保護措施，也必須刪減公共投資與補助金，如此一來，日本型工業社會的運作系統開始出現問題，大量的「自由」從天羅地網的各式組織中誕生。就算從屬於某個組織，也不可能像過去一樣，一輩子受其照顧，所以人們不再有一輩子必須從屬某個組織的意識，流動的「自由」也因而增加。

在政治層面上也發生類似狀況。一九九〇年代中期開始，社會黨與自民黨均發生組織弱化的問題，越來越多無黨籍人士受到游離選票的支持而當選。到了二〇〇九年，建構日本型工業社會的自民黨則在眾議院議員選舉中慘敗。自民黨失去政權，以及「無特定支持政黨」的游離選票的增加，不僅反映政局變化，也突顯日本社會結構的轉變。



## 災害讓問題一一浮現

在這樣的情況下若發生災害，沉積已久的社會問題將一一浮現，一九九五年的阪神淡路大地震，就震出許多陳年問題。

震災前，神戶的主要產業是港灣運輸相關產業、造船與製鋼等重工業，以及化學合成鞋（chemical shoes）等輕工業。這些產業原本在後工業社會的轉型以及亞洲各國的競爭下，原本就已遭遇嚴酷的挑戰。

震災過後，即便已經重建，但多數企業沒有回到神戶，於是港灣運輸業最終被韓國釜山超越，化學合成鞋也不敵中國製品的競爭。產業結構進行轉型之時，如遇上地震等天災，往往加速傳統產業衰微，正如年輕人骨折可迅速恢復，但老年人可能只是扭到腳，就一輩子癱瘓在床。

負責重建工作的，大多是擅於承包公共工程、總公司設在東京的大型承包商。阪神大地震後的五年內，據估計有將近九成的重建經費流往災區以外的地區，而傳統產業的低迷狀況，也使得經濟呈現衰退，若分別將一九九三年日本整體GDP，以及災區總生產毛額視為一〇〇，二〇〇三年日本整體的GDP是一〇五，災區則滑落到八八。

神戶緊鄰大阪，大阪工作機會也較多，不少災區的民眾改往大阪上班，一些企業的經濟活動也暫時移轉到大阪。因為產業無法回復到震災前的狀況，神戶於是實質上變成大阪的衛星城市，幸好兵庫縣<sup>10</sup>是當時全國少數的人口增加縣，因此市街的重建修復還是有一定進展。

過去日本也曾有天災加速原已沒落的地方社會凋零的事例。一九九三年，北海道的奧尻島遭遇海嘯侵襲，地方上的港灣雖然在公共投資下重建，卻也阻擋不了漁業的衰微，人口大約減少七成。二〇〇四年新潟縣發生中越地震，受災的山谷志村（現屬長岡市）的高齡者，所佔比例在災後更加攀升。

二〇一一年遭受東日本大地震侵襲的，都是被預估人口將於二〇三〇年，減少二至三成的人口過稀區域。以漁業聞名的氣仙沼<sup>11</sup>、以製鐵聞名的釜石<sup>12</sup>等地的人口，都在一九六〇到一九八〇年之間達到高峰，但是到了一九八九年，釜石的製鐵業已不見蹤跡。因為附近並無其他大的工業區，且在地產業衰微，不少民眾都通勤到仙台上班，或者離開故里前往東京。

東日本大地震時，還發生了因汽油供應短缺，而無法將物資運到災區之事。其實日本全國的加油站數比起以往少了很多，在一九九四年達到最高點後，二〇〇九年時已減少到當時的三分之二。而在地方社會，後繼無人及人口過少的問題更加速加油站減少的幅度。

我知道有某家位於災區的零件工廠以按件計酬的方式，聘僱約二十名女性員工製作電子零件，她們的所得是論件計酬，換算成時薪約是三百日圓<sup>13</sup>。這個薪資水準據說是被母公司告知，今後的訂單要改往祕魯工廠所下的決定。

即使如此低資，她們還得做下去，因為家庭收入是由家族成員共同負擔。她們的丈夫或兒女可能在承包公共投資的建築業工作，也可能是公務員或農夫。因此，一旦公共投資或補助金遭到刪減，支撐日本製造業的骨幹也將無法存續。

東日本大地震引發核電廠事故，而二〇〇七年發生在新潟縣的中越沖地震，也同樣引起柏

崎刈羽核電廠的意外事故，災變的事態據說比官方說法要嚴重得多。日本的人口過少地區，無處不是高齡化且產業衰微，而核電廠就建在這樣的地方。

換句話說，在現今日本的社會結構下，地方若發生震災，則災民以老年人居多、汽油短缺、零件供應停擺、核電廠遭到波及等問題，其實是必然會發生的。若認為這是一場預料外的複合性災害，那表示人們預估的震災形態僅限於類似關東大地震，或阪神大地震的都市型災害，而這正反映東京中心主義的侷限。

## 核電與工業社會

事實上，日本的核電機組在一九六〇年代後期到一九九七年間幾乎呈直線成長；但是進入二十一世紀以後，趨勢已大大減緩。

日本最早的核電商業運轉始於一九六六年。如前所述，一九六五到一九九三年的日本處於工業社會，與核電發展的時期大致重疊。

其實美國也是同樣的狀況。一九七三年的石油危機，加快美國朝後工業化社會轉型，美國至今發包的兩百四十九座核電機組，有十三座是在一九七五年以後發包的，但至今沒有一座進入施工階段。因為一九七九年的三哩島事件而高漲的反核運動，固然發揮很大的牽制作用，但美國的核電發展早在那之前就已經過了巔峰期。

三哩島事件之後，美國原子能管制委員會（NRC）在二〇一二年首度批准新設機組，有人說這意謂著美國將再次推動核電。然而，從三哩島事件前的一九七四年算起，發包出去的核電機組至今沒有一座完工，其中有不少還是在企劃過程中宣布放棄。另一方面，一九七一到一九七三年發包的機組中，最終進行商轉的則不到三成。造成這個結果的主要原因是成本過高，不符經濟效益；三哩島事件再次印證這樣的事實，此趨勢並不容易改變。

另一方面，德國從一九九〇年代以後就沒有再新增機組。英國則是在一九八六年進行國營電力產業的分割與民營化之後，承認核電是高成本的發電方式，他們徵收化石燃料稅金來補助核能發電，才勉強維持局面。

即使如此，英國的核電公司還是敵不過天然氣發電的攻勢，它在瀕臨破產前，被準國營的法國電力公司（EDF）收購。法國為了脫離美國的控制而致力於核武發展，所以成本問題不在他們的考慮範圍，至今仍堅持核電與抽取鈾的路線。

撇開類似法國的例子，核電不符合經濟效益一事，的確已經成為先進各國的共識。德國、義大利、瑞士等未持有核武的國家，都已決定從核能發電上撤退。即便是法國，二〇一一年支持立即或階段性走向零核電社會的民意也高達七七％。

不管是在日本、美國或歐洲，核電這種大型投資下建設的巨大廠房，都象徵了需要大量能源的重工業與工業社會。如前所述，災變將加速沒落產業的衰退。而福島第一核電廠事故，也很可能扮演和三哩島事件一樣的角色。

## 因核電事故而改變的蘇聯

災害使得鬱積已久的社會問題浮現一事，也適用於核電廠事故。不僅是日本，蘇聯也發生過同樣的事。蘇聯共產黨最後一任總書記戈巴契夫，在其回憶錄中這麼回顧車諾堡事件：

車諾堡事件反映出我國體制的諸多病根。長年累積的弊害全數浮現在這一齣戲裡，包括隱瞞異常事件的真相、對消極的處理態度置之不理、推卸負責任與漫不經心、馬虎草率的工作态度、飲酒過量的社會問題。車諾堡事件可謂根本改革之必要的另一個確切證據<sup>14</sup>。

車諾堡事件使得十一萬六千人必須撤離家園，有限的資訊公開與政府遲緩的處理態度，使得災民與許多民眾發出極大不滿。從一九七〇年代，蘇聯已經歷近二十年的經濟成長停滯，為了維持過度擴張的勢力範圍，政府背負極大的財政負擔。民眾對於共產黨內的派系鬥爭、沒效率的行政機關與產業的現狀，以及長期的經濟不景氣等問題，早已累積諸多不滿。而就在這個背景下，爆發了核電廠事故。

戈巴契夫意識到，車諾堡事件「是一個驚人的證據，它以各種方式證實舊有體系的可能性已走到極限」，隨後即開始推動體制改革與資訊公開，雖然最終以蘇聯瓦解的方式畫下句點，但社會與世界卻就此改變。

除了「飲酒過量」，戈巴契夫所說的弊病，大概也多少可見於日本的核電事故之中吧。所

以民眾對政治的不信任感增強，認為交給政治人物就好了的民意才會降到三%。而對於「改變社會」的期待感因為地震與核電事故而增加，某種程度而言也可謂理所當然。

## 支撐核電的補助金制度

因為福島第一電廠事故，支撐核電發展的制度體系才廣為人知。作為日本型工業社會的一部分，它被建構於一九七〇年代前半段。

一九七二到一九七四年，是田中角榮內閣的時代，各種支撐日本型工業社會的制度都在此時確立。公共投資預算的大幅增加、大規模零售業店鋪法的制訂，以及自民黨透過這些制度建構的利益交換體系<sup>15</sup>，都在田中活躍的時代下完成。

一九七四年日本通過了從電費徵收地方補助金的母法——電源三法<sup>16</sup>。田中曾說：「建些東京沒有辦法建的東西，不斷地把電送往東京。然後讓東京把錢捧過來。」他推行的政策，可以說是以補助金、限制競爭的方式，來包覆地方社會與中小企業「較弱的一環」。

其實核電的補助金制度與道路建設類似，田中在一九五三年以議員提案的方式，促成了徵收揮發性汽油稅，以作為道路建設之特定財源的法案。一九七一年，時任自民黨幹事長的田中，更推動買車或驗車時需繳納汽車重量稅的立法，以充實道路建設的特定財源。

在這個制度的設計下，只要有人買車、加油，就會有建設道路的財源。自民黨就是以這樣的利益交換來穩固支持基礎。用電量越多，給核電所在地的補助金就越多，電源三法，幾乎也

是一樣的設計。

一九五〇年代，核電可謂工業興盛的象徵。但高度經濟成長下，環境汙染問題越來越嚴重，一九六〇年代後半，各地興起反公害運動；到了一九六九年，根據總理府的調查結果，若住家被指定為核電預定地，持反對意見的遠超過贊成。一九七二年，社會黨倒向反核，開始支援各地的反對運動。

一九七三年的石油危機就是在這個時間點爆發的。擔憂石油供給問題的日本政府確立了推動核電的政策方針，並制訂以電源三法為基礎的補助金制度，一定程度地遏止地方的反對聲浪。

## 始於戰時的電力市場統制

蘇聯的體制建立始於戰爭。第一次世界大戰中蘇維埃發動革命，其後他們度過了欲推翻革命政權的協約國武裝干涉與內戰的考驗，並為了強化軍事力而實行統制與計畫經濟。不只是蘇聯，「五年計畫」之類的計畫經濟，也實施於納粹德國與日本支配下的滿州國，此可謂是二十世紀戰時經濟的特別產物。

其實日本的道路建設與核電也都以類似的方式推動。全國的道路建設是在政府的五年計畫中被決定，不需要國會審議，只要通過內閣會議決議即可。同樣的，政府提出的能源長期供需預估，與核能開發暨利用之長期計畫（二〇〇五年改為核能政策大綱）之中，也揭示核電廠與

其他各種發電廠的興建目標，而且不需要國會審議，只要內閣會議決議就能拍板定案。

在這些計畫之下，核電幾乎就像是以計畫經濟一般地被推動。不過日本核能政策的特徵就在於，核電興建是由民營公司配合政府政策的方式進行，此謂「國策民營」；不像韓國或俄羅斯，是由國營企業負責興建。

上述的制度體系乃始於第二次世界大戰，一九三九到一九四二年間，為了能穩定供電給軍需產業，日本政府將全國四百一十一間電力公司統合成九間公司，每個地區僅允許一家電力公司存在，這種以地區壟斷，維持全國供電的制度一直延續至今。簡言之，日本的電力統制並不是透過電力公司國營化的方式，而是讓民營公司侍從國家政策，在「國策民營」這個框架下進行。

有些人會誤以為日本政府因為有龐大的官僚體系，所以才有那麼大的影響力；但不論以公務員總數或政府支出佔GDP比率來看，在先進國家中，日本的規模都算小的。日本政府之所以握有極大的影響力，是因為它擁有指導權以及許可或認可權，這逼使民間企業必須服從。正因如此，才可以一方面壓抑人事等財政支出，一方面又能展現很強的存在感。削減地方公務員的人數只會降低窗口服務品質而已，並不足以弱化日本政府的統治權威。

比如說，日本的電視台需要得到總務省（過去由郵政省負責）發行的營業執照，一旦被政府盯上，可能無法更新執照，因此電視台總是盡量避免批判政府。而這對電視台來說也有好處，即政府會限制新業者加入競爭行列。

在政府允許的地區壟斷下，電力公司也因此得到減少競爭的好處。依據《電氣事業法》，

日本電價的訂定準則是在發電成本加上三%；所以對電力公司來說，他們沒有降低發電成本的動機，花大錢興建核電之類的高成本電廠，反而能增加獲利。而對消費者而言，因為電力是地區壟斷事業，所以就算電價再高，也無法向其他電力供應者購電。

## 不負責的體制

這個體制的特徵就是容易發生官商勾結與卸責。這從一九六一年通過的《原子力損害賠償法》（核能損害賠償法）可以窺知一二。

根據該法律，當核電廠發生事故時，民間的保險公司必須優先負責損害賠償；當金額超過理賠上限，則由政府出面。電力公司在平時就已經與政府簽訂「損害賠償補償」契約，並預繳部分的補償金，畢竟核電廠事故的規模太大，民間的保險業無論如何也無法全數負擔，因此才建立這套辦法。

據說福島第一核電廠的損失總額，至少超過民間保險金與政府補償契約所設定上限的數十倍。《原子力損害賠償法》中的確述及，遇此狀況時，只要政府「認為有必要」，或者「透過國會的決議，認為本項乃屬政府權限範圍」，即施行援助。

電力公司也許期待政府介入，幫忙收拾殘局，然而如上所述，其實政府並沒有保證百分之百擔起責任。簡言之，這是個沒有人負最終責任的體制。

這應該就是核電業界一直把評估嚴重事故發生的可能性當成禁忌的原因，推究起來若發現沒有人擔負最終責任，則核電恐怕也難以推展吧。

附帶一提，俄羅斯、法國或韓國等多數國家的核電廠大多是國營（或者實質上是國營），因此政府將擔起最終責任。美國的核電廠雖是民營，但一九五七年通過的法律中明文記載，若發生事故、損害金額超過民間公司與政府補償契約的上限時，政府將擔起責任。對美國的民營電力公司來說，遭遇到大事故很可能導致破產，所以責任歸屬若無有明文規定，以企業經營的一般常識來判斷，是不可能建核電廠的。不過在日本，電力公司卻普遍相信「核電是國家重大政策，政府應該會負最終責任吧」。

日本的核電廠，就這樣成為日本型工業社會的象徵性存在。在用電需求將隨著經濟發展而呈直線成長的前提下，政府一手主導電力市場的限制競爭，並容許電力公司壟斷地區市場；另一方面對於廠址所在的地方政府，則以補助金的方式來消弭反對聲浪，並充實地方財源。而這正是從戰爭奮力衝向經濟快速成長的「昭和日本<sup>17</sup>」的風景啊！

## 走到極限的核電產業

但是增設核電機組在一九九〇年代後期就進入停滯期，其中當然有各種原因，但大致有以下三大背景。

第一，經濟成長的停滯。此外，產業結構也從製造業轉向服務業，節能省電技術也有很大進展。用電需求的成長在此背景下陷入停滯，尤其二〇〇八年全球金融危機的前後，二〇〇七

至二〇〇九年間更減少七%，因此，當然就沒有新設機組的必要。

第二，民主化與資訊公開的進展。一九九五年的阪神大地震與「血友病患感染愛滋病毒」等事件，大幅降低了民眾對政府的信任感。再加上全球普遍要求資訊公開的聲浪，日本於一九九九年通過《資訊公開法》（情報公開法）。

另一方面，為因應高齡化社會的到來，日本在一九九七年通過《照護保險法》（介護保險法）。而阪神大地震的災後重建中，志工們的付出受到肯定，且為了推動照護產業，政府也意識到必須認可NPO的成立以借助其力，所以在一九九八年通過《NPO法》（特定非營利活動促進法）。

在這樣的狀況下，掌管核能政策的相關部會也被迫作出改變。在這個時期，核電廠頻傳意外，包括一九九五年高速增殖爐「文殊」事故、一九九九年東海村JCO臨界事故，二〇〇七年新瀉的柏崎刈羽電廠也因為中越沖地震而發生事故。但相較於官方的公布，地方政府或NPO等民間專家的調查卻揭露更多事證，許多疑問也被一一提起。於是在相關的行政改革下，公部門開始公開會議記錄，另外也有限度地邀請對核電持批判立場的專家進入體制內的審議會。

第三，經濟自由化。通訊產業的自由化，促使通訊費用降低，在這個背景下，廢止電力公司的地區壟斷，推動電力市場自由化的觀點於是浮出檯面。另外，事故頻傳、核電機組的運轉率低落，也使得核電的經濟效益開始遭受質疑。

不過，自由化最終僅限於大企業供電的部分。原本東京電力售出的電力中有六成是流向大企業，實施部分自由化後，則降到整體的一成以下。換句話說，東電的利潤有九成以上是來自家庭民生用電，這是透過壟斷所獲取的利潤。另外，在用電需求停滯的狀況下，為了提升家庭民生的用電量，電力公司也推出「全電住宅」等企劃。電力公司提供給核電所在地政府的捐贈金，有部分即是由此籌措。

二〇〇五年日本政府擬訂「核能政策大綱」（原子力政策大綱），揭示將大幅增設核能機組。然而，日本的核電其實已經停滯不前，比如一天要燒掉五千萬日圓的「文殊高速增殖爐」，至今都還不能運轉。另一方面，一九九三年開始在青森縣六所村興建的用過燃料棒再處理工廠，雖然已花費比原本預定金額多三倍的二兆二千億日圓，卻還有技術上的問題無法解決，不但不能運轉，一天還得支出維護費用三億日圓。

再處理技術沒有進展，核廢料的最終處理場也遲遲未決，各地核電廠內的冷卻池，以及青森縣六所村的「暫時貯存場」預估會在二〇一〇年代內全部塞滿。就在一切都面臨瓶頸時，政府開始尋找出核電到國外的可能性。

毫無疑問，這個滿目瘡痍的結構只要有什麼事件作為導火線，批判聲浪就會蜂擁而至。而福島第一核電事故，正是在這樣的背景下發生。

## 核電的成本

二〇一一年以前，核電的發電成本一直被認為比水力或火力發電來得低。然而，成本計算

的方法不但高估運轉率，也沒有納入補助金支出，以及事故發生時的善後處理等費用，這在福島第一核電廠事故之後引起很大的批判。

另外補充一點，核電的成本其實是隨著社會的風險觀念而有所變化。

核電的成本大部分耗費在安全維護。核能發電的原理說來簡單，就是利用核分裂反應所產生的熱，將水加熱成高溫的蒸氣，用以推動渦輪機，再帶動發電機發電而已。如果不在乎發生事故、核廢料隨意堆在戶外也無所謂的話，那的確是很便宜的發電方式。但為了讓機組安全運轉，很多成本都用在複雜的技術與防護措施。

所以說成本高低的問題，其實與「重視安全的程度」息息相關。如果覺得耐震性與防護設施只要符合低標準，外洩一點輻射也無所謂，那麼成本就不會太高。反之，越重視安全，則興建費用與核廢料處理費就越高，運轉率則越低。

而且安全成本並非專家說了算，人們對於安全或事故風險越敏感，人權意識越普及，成本就會提高。諸如事故的保險金或賠償費用、給地方的補助金，或者遊說地方接受的成本，也都是相同的邏輯。興建核電時需要得到在地同意，而這個在地要涵蓋到什麼範圍，亦將隨著風險觀念的普及而擴大。

總之，核電成本高低與其說是經濟學式的計算，不如說是反映社會狀況的函數關係。如果人們的風險觀念、安全意識、人權意識都低落，且專家或政府的權威越大，成本就隨之降低；反之則上漲。

鈾礦的國際價格也是一樣的道理。現在的定價是以出產國的勞工和礦山周邊居民的人權狀況、安全意識為前提而訂定。如果運輸的船隻或大卡車發生一次意外，其後輸送的成本想必也會大幅提升。

此外，核電也不大能應對社會局勢的變動。核電廠需要大規模的初期投資，一般認為穩定運轉三十年才能回收成本，所以這段時間一定要想辦法確保用電需求不斷成長、電價穩定、運轉率高，以及不發生事故。

綜合以上分析，我們可以得知核電比較適合經濟與用電需求呈直線成長，且能以國家政策穩定電價的國家。甚至政府最好有極高的權威性，而國民的安全意識、人權意識、發言能力最好也能低落一點。

換句話說，核電其實適合在威權體制且正值經濟成長期的工業社會下發展。當然，對已擁有核武的國家或計畫發展核武的國家來說，即使不合成本，他們仍將積極發展核電。但若經濟成長停滯，或者因產業結構轉型而用電需求下降，甚至是電力市場走向自由化、政治上有民主化的進展，則推動上就會比較困難。

這樣想來，日本的核電其實早在福島核災之前就已沒有未來。因為一九九〇年代開始，日本的經濟走入停滯且工業社會已經開始轉型，在電力市場自由化與民主化方面也有些進展。如此一來，我們就能理解日本的核電興建為何停滯、大多數先進國家的核電發展為何遇到瓶頸；以及俄羅斯、中國、印度為何到現在還對核電抱持積極態度等問題了。今後，核電也許將成為威權體制或開發中國家的象徵也說不定。

## 核電是社會問題的表徵

即便如此，還是有不少政界、工商界人士，希望能繼續增建機組或至少維持現狀，他們的理由大致如下。

其一，有些人認為核電象徵經濟成長。核電蓬勃發展的時候，的確是日本工業化與經濟成長的時代。在經濟團體聯合會（經團連）裡，佔有中樞地位的重工業經營者，尤其無法忘懷一九六〇至八〇年代，那個「日本第一」的時代。

「核電蓬勃發展的時候，經濟是成長的」說法雖然正確，但這不表示「建核電廠就能促進經濟成長」。在國際環境與產業結構劇烈變動下，日本不可能再回到從前。

不過就好像道路建設一樣，更關鍵的其實是既得利益者的存在吧。尤其對電力公司來說，一旦決定廢止核電廠，那麼每座要價三千億至五千億日圓的機組，就會變成支出除役費用與維持費用的不良資產。況且，除役的準備金根本不足。

反之，如果重啟核電廠的話，據說將有「一日一億日圓」左右的獲利。因為老舊核電廠過了折舊年限，其賣出的電力都是純利潤，所以電力公司當然傾向要重啟電廠，甚至也想要延役，讓機組永遠運轉，並且希望興建中的機組早日商轉。

此外，如果電力公司破產或業績惡化，銀行就追討不回幾兆日圓的融資款項，而購買電力公司債券、股票的保險公司也將蒙受其害。所以，投資反應爐的製造商與不想被責究的官僚體系大概都心想，「事到如今，怎麼可能收手！」

若讓東京電力負擔事故的所有賠償，則將引起金融危機，為此也出現向國會議員遊說的行動。

然而，從經濟觀點來看，核電早已是失敗的政策與投資所產生的不良資產。拖拖拉拉地繼續陷在這個泥沼中，只不過是把錢丟到沒有未來的事業罷了。

最重要的是，在找不到核廢料儲存場的情況下，讓幾十座機組重啟動的話，依現有的儲存空間估算，恐怕撐不過十年。之後會有地方願意接受核廢料儲存場嗎？就算有，到底要投入多少補助金，給場址所在地及周邊的地方自治團體？也有人說，採用其他發電方式，將導致石油等燃料費增加，所以重啟動核電廠比較符合經濟利益。對電力公司來說，也許這有助燃眉之急，但最多也就是這樣而已。

另一方面，為了在形式上維持核燃料循環計畫，現在每天約有幾億日圓，投入在幾乎不曾運轉的高速增殖爐與再處理工廠。若再處理技術成熟，核廢料就可以轉換為燃料再次使用，所以現階段核廢料在帳上被當作電力公司的資產；但如果終止核燃料循環計畫，電力公司就得花錢處理核廢料，原本的資產於是變成負債，電力公司的經營將陷入困境，這也是工商界人士不願意放棄的理由之一。這意味著（推遲清算政府錯誤政策與電力公司經營過失的話，我們將每天付出幾億日圓的代價）。

其實業界與行政機關應該都了解這些問題，所以他們才不想在自己任期內作出決定，也不願在自己領退休金前讓公司出現赤字吧。如果是這樣，則這個結構的確可謂日本社會問題的表徵。



事到如今，日本需要的是「有勇氣的撤退」。不管哪一個領域的日本人應該都已經意識到，核電、公共投資與財政，一切的一切都已無法再延用以往的做法。

無法痛下決心從過度擴張的勢力範圍撤退的蘇聯，因為軍事以及相關維持費用的沉重負擔而瓦解。自民黨在二〇一二年於國會提出《國家強韌化基本法案》，主張要在二十年內進行兩百兆日圓的公共投資，再這樣下去，日本恐怕會因為無法從公共投資與核電撤退而崩盤。

## 社會不斷的改變

二〇一一到二〇一二年，包含階段性廢核，日本有七至八成的民意支持零核電社會。這背後包含了對於事故與輻射的恐懼等多種原因。而最重要的，應如戈巴契夫在車諾堡事件之後的醒思，即藉由福島第一核電廠事故，日本社會的種種問題都浮出檯面了。

說起來，核電問題就像是日本社會面臨的種種問題之表徵。就業、教育、社會保障、經濟、財政、政治，以及其他建立於「昭和日本」的日本型工業社會的制度系統，都已走到極限。這些系統也許在過去運作得不錯，但日本民眾都已依稀意識到，現在是該有所變革的時候了。

然而既得利益者，想要回復過往的人仍不在少數。也因此需要有各種改變社會的行動與嘗試。而我認為今後，這些行動將比較有機會成功。

怎麼說呢？因為日本社會正處於變動期。

到目前為止，企圖改變日本社會的行動大多以失敗告終。最主要的原因是，知其不可為而為之。以反對《日美安保條約》為例，在冷戰的國際秩序還未改變的狀況下，一國之內的運動所能做的其實很有限。

然而，當社會結構與國際秩序持續變化時，要改變不合時宜的運作方式就不會那麼困難。就算會暫時倒退一兩步，但中長期來看，我想核電將不得不在日本消失。在二〇〇〇年時，自民黨的派閥政治一度復活，幾個派閥的頭人關起門磋商後就決定繼任黨主席（也就是首相）人選，此舉引起極大反彈，民眾對政治的不信任感也升高，之後他們再也無法故技重施。恢復這種舊政治只會讓事態更嚴重，所以長期來看，倒退也只會是暫時的。

即使同樣是舊有的系統，但從其中獲利的人越少，就越容易改變。更改年金制度必須說服現行制度下領取年金的千萬民眾，但核電產業的既得利益者，最多也才數十萬人。

這數十萬人中，有不少是政治界或媒體界的中堅人士，他們看起來似乎很有影響力；不過支持零核電社會的有八成，以一億三千萬人口計算，相當於一億人。

而且推動核電的人不過是靠金錢維繫，沒有利益卻堅持建核電廠的人應該是屈指可數。一旦切斷金錢的流向，推動核電的基礎就會跟著崩壞。即使現在是站在擁核一方，但如果其他發電方式能得到更多政策性補助，應該會有更多人認為核電已經沒有存在的必要吧。

並不是只有核電議題才能促使社會改變。不過，核電議題既具有涵蓋性與象徵性，同時也比較有機會透過社會運動而改變現狀。如果有更多民眾能藉由反核的行動，親身經歷什麼叫作改變社會，並且習慣無所畏懼、勇於發聲的話，相信也是日本之福。

據估計，二〇一一到二〇一二年應有數十萬人參加了訴求零核電社會的示威行動。如果社會上有這麼多人親身體驗有不公不義就抗議，嘗試過後也覺得有趣，並且認知到抗議不是那麼困難的事，那麼社會就會有所改變。

行動當然不限於抗議、遊行等示威行動，也包括諸如以下的各種嘗試。例如蒐集官方沒有公布的資訊、偵測放射線量、向地方政府或學校表達不滿、依自己的判斷決定撤離、在企業或行政機關內部表達意見、改變購物及投資的方式、在網路上抒發己見等等，進行這些嘗試的民眾，應該有數千萬人吧。

經驗過上述「行動」的人，在面對其他問題時也會有發起自主行動的信心，這種累積將促使社會改變。

日本已成為全世界最具核能與輻射相關知識的國家；除了日本，沒有一個國家像日本一樣，「貝克」(Bq)等字彙變成日常生活用語。雖然這是不幸的事，但反而形成「全體國民」參與核能議題討論的基礎。先從核能議題發展出廣泛的討論與運動，然後越來越多人習慣社會參與，而這些事的意義若能廣為人知，也許會促使更多人開始關心其他議題。

二〇〇〇年以前，人們認為政治人物、官僚、大企業也許會做些骯髒的事，但只要能辦事能力也就算了；或者，民眾雖察覺日本社會的運作體系有很多不合理之處，卻認為不需要特別關心，反正也不會出什麼大問題。但是到了二〇一一年，認為交給政治人物解決就好的民眾只剩三%。

就算你不想改變社會，這個社會也已經到了非變不可的時刻，實際上也已經不少變化；

這是無法迴避的，差別只在於我們要沉默等待沉船、在什麼時候開天窗，或者努力讓它往好的方向前進而已。

在這個無法迴避的轉換期，我們的課題在於，如何讓日本社會付出最少的代價。在這個變化的過程中，應該要有更多人獨立思考，變得敢於發聲，積極地進行讓社會改變的各種嘗試。在這裡被考驗的正是，日本能否停止對於「日本第一」的追憶，而朝向新時代邁進。

- 1 格差：其原意是價格、資格、等級或生活水準上的差距，以當時的社會脈絡，主要是指勞動市場的兩極分化；亦即非典型就業等工作形態的增加，所造成的貧富差距或所得差距等問題。
- 2 Japan as Number One：此語出自社會學者傅高義(Ezra Vogel)著作：Japan as Number One: Lessons for America。此書於一九七九年出版，探討日本經濟急速成長的原因，且高度評價具有日本特色的經營模式。至今「日本第一」一詞仍常被引用來象徵那段日本經濟的黃金時期。
- 3 原文為「生活保護受給數」。有關「生活保護」的內涵，作者在第六章「彈性安全」一節裡另有說明，為使讀者快速理解，譯者將其譯為低收入戶生活補助。
- 4 團塊世代：指一九四七至一九四九年之間，日本戰後嬰兒潮出生的人群。
- 5 原著所用的字彙為「勞動者」，直譯即「勞工」之意。但此兩者都有其曖昧之處，若是在初期工業社會有可能單指從事繁重工作的業者，但是在就業形態多樣的今天，也許受雇的大眾或受雇者一詞比較貼近現實，因此譯者斟酌文脈，將「勞動者」譯為勞工、工人或受雇者。

- 6 一億總中流：存在於戰後日本的一種獨特的精神意識，即大多數人認為自己是中產階級。作者在第三章「道德主義的弊病」小節中另有說明。
- 7 原文是「年功賃金」，指依照年齡和學歷訂定起薪與薪資調整幅度，這是日本企業的一項特徵。與之相對的則是所謂的業績主義，以業績決定薪資的做法。
- 8 除夕派遣村：二〇〇八年十二月三十一日至二〇〇九年一月五日，由幾個NPO與工會在東京的日比谷公園舉辦的活動。因為職業介紹所等組織在這一段期間也放假過年，所以此活動提供飲食與住宿，讓日薪工人、失業者或街友有一個暫時棲身之所。
- 9 町內會：地方居民的自治組織，亦稱町會、自治會。
- 10 神戶隸屬兵庫縣。
- 11 氣仙沼市屬於宮城縣。
- 12 釜石市屬於岩手縣。
- 13 日本的最低薪資依地區而有不同，根據日本厚生勞動省公布的資料，原書出版的二〇一二年度，宮城縣是六百八十五日圓、福島縣是六百六十四日圓、岩手縣是六百五十三日圓，而東京是八百五十日圓。
- 14 作者的引文來自日譯版：《ゴルバチョフ回想録（上巻）》，東京：新潮社，一九九六年一月。
- 15 原文為「利益誘導システム」，其意類似討論台灣戰後政治發展時常出現的侍從主義（clientelism），但台日兩國狀況未必完全相同，且為了便於讀者理解，譯者在此譯為利益交換體系。
- 16 電源三法：即電源開發促進稅法、特別會計法、發電用設施周邊地域整備法的總稱。
- 17 昭和日本：一九二六年十二月二十五日至一九八九年一月七日，為日本的昭和時期。這期間日本經過第二次世界大戰與高度經濟成長期。
- 18 全電住宅：即住宅內的所有能源供應都來自電力，亦即沒有瓦斯。

## 2 社會運動的變遷

### CHAPTER

大學生必須關心政治，因為勞工忙於每日的勞動，所以為了導正社會的不公平義，自己非得站出來不可。

相信各位應該多少已了解，改變社會的行動是必要的，而且這既非徒勞無功，也不是門檻很高的事。

這一章就讓我們來概觀先進國家的社會運動，是以何種形式出現吧。各地的情形當然不盡相同，如果要一個一個單獨介紹，實在有困難。所以本章將延續第一章的架構，以社會結構變化的角度切入，進行扼要的說明。理解這個部分後，下一章我們再來看戰後的日本社會運動史。

## 工業社會初期的社會運動

社會運動在工業社會過渡到後工業社會的過程中，出現了什麼樣的變化？在回答這個問題之前，以下我將先分別闡述社會運動在初期工業社會與後期工業社會的狀況。

在初期工業社會，社會運動主要是以勞工為主。當時從事基礎產業，比如製鐵或在礦坑工作的「魁梧強壯的無產階級」，尤其肩負勞工運動的重任。另一方面，佃農、農場工人與小型自耕農等農民階層，也扮演重要角色。

指導運動的是都市的知識階層。大學教授、律師、老師、作家、學生、記者等階層支援勞工或農民運動，他們出點子、勞動者行動、學生進行串聯之類的社會運動形式在這個時候成形。

必須特別注意的是，這裡所指的「學生」，並不單指年輕人，而是年輕的社會菁英。在大學升學率還不高的時候，不管是哪個國家，大學生總抱有菁英意識與使命感。

在稍早前的發展中國家，不少年輕人從首都的最高學府畢業後，才二十幾歲就出任地方的副首長、警察署長；或者成為 NGO 的領袖，推動救濟貧民的工作。在教育還不普及的社會，人才匱乏，年輕的社會菁英於是很早就出人頭地。他們也許是村裡唯一考上大學的人，因此背負著鄉里的期待；有些人更是靠雙親變賣田產，才有錢上大學。所以不管日後是成為官員、NGO 的領袖或學者，他們都有著肩負國家重任的想法。

大學生必須關心政治，因為勞工忙於每日的勞動，所以為了導正社會的不公不義，自己非得站出來不可。八〇年代以前的韓國，或者六〇年代安保鬥爭為止的日本社會，都存在這樣的菁英意識。

## 道德主義與先鋒黨

即使到最近，前述的社會運動的形態，仍普遍存在於教育普及率不高的發展中國家。在這樣的背景之中，社會運動風格就出現兩種現象。

一是社會運動的道德主義。亦即知識份子與學生，必須為勞工與農民奉獻犧牲的想法。知識份子與學生應該意識到自己是倍受恩寵的菁英，勞工、農民則是被剝削的一方。所以他們必須捨棄自己的特權，也要放棄菁英之路（エリートコース）與享樂的欲望。

這種意識使得知識份子產生很大的熱情與幹勁。在高壓統治下從事社會運動或參與示威，他們有隨時被逮捕的覺悟。其實只要安分一點、不要搞怪，也能繼續保有特權，但他們卻毅然

決然投入各種行動。而正因為自認是菁英，所以他們深信，只要自己投入行動，社會就一定會改變，只要自己上街頭，社會也會跟著動起來。苦惱於究竟要不要參與運動時，他們就閱讀文學、哲學的相關書籍，不斷深思。

近年來，不論是先進國家或發展中國家，嘉年華式的示威抗議都變成主流；但是此前的運動則有道德主義的傾向。「全共鬥」運動的時代，似乎就存在著讚揚道德主義的風氣。

另一個風格則是先鋒黨之組織形態。這必須從革命前的俄羅斯談起。當時，革命陣營為了革命政黨是要採取大眾型政黨或先鋒黨而分裂。

簡單地說，大眾型政黨的想法就是吸收任何有意願者成為黨員，而且黨員越多越好。相反的，先鋒黨則認為只有少數菁英才能成為黨員，入黨時還必須經過審查。

為什麼會出現先鋒黨這樣的想法？因為當時的俄羅斯處於高壓統治，且是發展中國家。民眾沒有政治與言論自由，而大部分的農民或勞動者都是文盲。不管再怎麼溫和的運動方式，也會遭到鎮壓，警方的間諜更可能混入運動組織。

先鋒黨的想法就是在上述的背景產生。其內涵大致如下：既然沒有言論與政治活動的自由，社會變革就必須透過非法手段或武力來推動。這並非普通人能做到的，因此黨必須由少數菁英組成，並且適時地指導運動。思想武裝不夠的人不能入黨，而為了防止間諜滲透，所以必須進行嚴格的入黨審查。此外，為了在高壓統治下推展地下活動，黨員必須服從黨中央的指令，先鋒黨非得是紀律嚴明的團體不可。黨並且可以在訊問之後，開除不服從黨中央指令的成員。

先鋒黨與道德主義結合之下，運動就會產生以下狀況。作為菁英的知識份子與學生，背負

著改變社會的使命，因此他們必須加入先鋒黨，為勞工、農民奉獻犧牲。為了達成使命，他們得放棄個人的生活，遵守黨中央的指令，成為優秀的黨員。對此產生質疑的，就會被指責是勞動者的敵人，或被視為尚未拋棄資產階級（bourgeoisie）的習氣。

以結果論來說，這樣的方針適合當時的俄羅斯，至少主張先鋒黨這種組織形態的列寧等人，贏得革命成功的果實，且結合馬克思與列寧思想的「馬列主義」的影響力更擴及全世界。

另一方面，在西歐則是採取大眾型政黨路線的工黨取得政權。這是以社會主義為基礎，透過大型工會集結黨員，希冀於選舉中獲取多數席次的社會民主主義路線。此路線背後的邏輯是，若人民有言論自由及參政權，教育也普及，這種運動就有可能成功。

從結果來看，以先鋒黨的組織形態，達成革命成功的案例幾乎都發生在發展中國家。尤其前殖民地的獨立戰爭中，擁有軍隊一般鐵的紀律的先鋒黨形成很堅實的力量，成功地吸引民眾的支持。在這些國家，有不少領袖在獨立後仍身穿軍服。

在西歐，依循社會民主主義路線而取得政權的工黨，在執政之後逐步制訂保障勞工權益的相關規定與福利政策，到了一九六〇年代之後，勞工終於開始享受安定的生活，他們持續地把票投給工黨，而激烈的社會運動方式則銷聲匿跡。

## 新社會運動

彷彿是接棒一般，後來被稱為「新社會運動」的各種運動，在一九六〇到七〇年代開始蔚

露頭角。這些是屬於晚期工業社會的運動。

無法忍受均質化社會的年輕人、女性、藝術家，在這一波運動中扮演重要角色。以西歐各國的脈絡來說，具體的事例就是「六八年」的學生運動、女性解放運動、環境保護運動。而血統/種族、性向/性別屬於少數群體 (minority group) 之個人權利的運動，也在此時出現，這些社會運動其實都受到反越戰運動的影響。

「新社會運動」不是立基於勞工、農民「階級」的運動。運動不接受共產黨的指導，行動上也未必會搬出馬克思主義的大旗，更沒有強烈的道德主義色彩，含有嘉年華或祭典的元素。在組織形態方面，自由的網絡型組織受到青睞，但不常見於先鋒黨或工會的金字塔型組織。

在運動標語或口號上，「自由」取代過往的經濟議題，這和高舉生產手段的社會化、「加薪」、「就業」等旗幟的勞工運動有顯著的不同。

為什麼會有這樣的轉變？因為年輕人或女性都是在工業社會中，被邊緣化的一群人。

到了晚期工業社會，勞工的生活大致已獲得提升，他們不再需要靠自己的力量來發動社會運動，有事就拜託他們的代理人——工黨。另一方面，隨著社會整體變得富裕，高中或大學的升學率也跟著上升，大學生不再有過往的菁英意識，基於使命感而發動的社會運動也銷聲匿跡。

但是年輕人與女性所處的卻是邊緣的位置，他們不像勞工，被鑲嵌在工業社會之中。如第一章所述，生活形態與生命週期的均質化，是工業社會的特徵，學校生活止於十八到二十二歲之間，畢業後出社會，在三十歲之前結婚，然後生兩個小孩，之後則貸款買房子……

在這樣的工業社會下，年輕人厭惡進入朝九晚五、每天穿西裝的生活；女性也對於除了主

婦之外，別無選擇的人生感到鬱卒。所以出現了高喊「自由」、拒穿西裝，崇尚牛仔褲與搖滾樂，以批判工業社會為切入點的環保等運動形態。

他們呼喊著「推翻體制」，但這不是指奪取政權，而是追求廣義的「自由」。在這個共通理念之下，有時候因為工業發展而蒙受環境破壞之苦的人們，與要求平等權利的少數民族就會串聯起來。

在這一波興起於六〇年代，以年輕人、女性階層為中心的社會運動，代議民主制常常成為批判的對象，運動一方則以「直接行動」進行訴求，因為他們是不可能在議會取得多數的少數派。

當時社會上的多數派，在經濟條件變得優裕後，開始對政治冷感，議會政治反映的就是這些多數派的投票結果，苦悶的年輕人與遭受歧視的少數民族或少數族群，既不可能成為社會上的多數派，也無法取得議會的多數席次。在早期，就連反越戰也只是美國一小部分人的意見。

為了要在這樣的局面下提出異議、喚醒更多人關注，議會民主制之外的直接行動開始受到重視。其形態大多為遊行或靜坐等非暴力行動，或訴求自由的音樂與文化活動，但也有部分社會運動逐步演變成恐怖主義行動。新社會運動就這樣展現了，與過往的勞工運動完全不一樣的面貌，比起在議會中通過相關法案等戰略，行為者重視的反倒是展現自我，所以就有學者把重視自我表現視為「新社會運動」的特徵。

## 年輕人與女性

新社會運動的重要前提是年輕人與女性的存在，他們被認為是具有一致性的整體。

根據英語世界的學術研究，意指青春期的字彙「adulthood」，是出自一本一九〇四年出版的心理學專書的書名；當時它僅被當成專業術語，不為一般日常使用。而「teenager」也是一九四〇年以後才出現在美國的新字彙，在日本也有類似情形。在一九五四年時日本學者就寫道，「日本並不存在『青春期』」，「並不存在小孩與大人之間的過渡期」（出自《知性》一九五四年十一月號）。

當然也有些人持不同看法，但不可否認的是，不少研究都指出「小孩」或「年輕人」的定義並不明確，而這可能來自於以下兩個因素。

第一，在近代化<sup>2</sup>以前的社會，只要能勝任工作或者完成「元服」儀式，就馬上會被當成大人對待，所以並不存在過渡時期。《忠臣藏》<sup>4</sup>裡的大石主稅，才剛完成「元服」儀式不久，年僅十四歲的他就擔任夜襲仇家的後門部隊隊長。（身形已是大人，但尚未獨立生活，未來的走向也還不明確，是中高等教育普及後才出現的現象，因此學生往往變成「年輕人」的代名詞。）

另一個原因是，在過去，身分與階級差異比年齡的分別來得重要。就算年齡相仿，以前的人也不會把年輕農民與大戶人家的少爺，一起放在「年輕人」這個框架理解；畢竟他們的文化、煩惱既不相同，經歷與所思想也有所差異。同理，以前的人也不習慣把農家的女主人，

和有佣人隨侍在側的「貴夫人」置於「女性」這個框架。

然而，到了後期工業化社會，情況開始有了變化。階級差異在表面上越來越難分辨，但世代差異卻越來越明顯。大眾消費文化在汽車、音樂、服裝等工業成品的大量生產下普及，年輕世代的生活與文化越來越趨於一致，再加上升學率提高，年輕人等同於學生，他們開車、聽流行音樂、穿牛仔褲的印象就此成形。

大量生產的汽車與衣服原本只是生活必需品，但年輕世代卻可以玩出不同風格，把它變成一種獨特的文化。牛仔褲本來是工作服，汽車原本僅用於搬運貨物，然而把前者變成一種流行文化，把後者當成約會工具使用的不是製造商，而是年輕人。

於是，年輕人開始被視為是擁有特殊文化、獨立於大人之外的存在。他們以新的發想使用工業社會的各種新產品，追求自由、反抗落伍的大人。不管是什麼時代，年輕人總是很快地接受新事物；而衣服、汽車與唱片等工業製品，剛好就是那個時代的「新事物」。

升學率上升意味著，繼承家業（農或商）的年輕人減少了；換言之，越來越多年輕人摸索未來、困惑於「認同」的問題。在近代化初期，這本來是有錢人家公子才有的經驗，但隨著工業化的進展，已經變成普遍的現象。於是，年輕人等同於摸索著未來、困惑於認同的人的想法，就在人們心中扎根。

相同的情況也發生在女性身上。女性意味著生活在都市的年輕女性，或者專心致力於養兒育女與家務的都市主婦，這樣的圖像也於此時成形。她們的生活已經不再困頓，所面臨的毋寧是僵化的性別分工，比如在主婦生活中無法得到自我實現，感到空虛等問題。

之前我已提到，生活形態與生命週期的均質化是工業社會的特徵，而這個時代的年輕人與女性的運動，正是為了反抗這種社會現象。不過，「年輕人」、「女性」這樣的分類，其實也是工業社會結構的產物。

實際上，並非所有的年輕人都是學生，他們也未必都聽流行音樂。直到一九六〇年代末期，日本的大學升學率都只有兩成；即使到了八〇年代，也才上升到三成多。另一方面，日本雖被稱為終身雇用的社會，但任職於得以提供終身雇用的大企業之就業人口，在一九七〇年也僅佔總就業人口的一成多，其餘則受雇於中小企業，或者從事農林漁牧與自營業。當然，丈夫的工作穩定且薪水得以負擔整個家庭支出，所以不用出門工作，只要專心當個家庭主婦的女性也屬少數。

即便實情是如此，但那是一個升學率逐漸攀升、經濟漸次成長，人人競相購買最新款汽車與音樂的時代，因此人們總覺得農人早晚會變成上班族；年輕人都會上大學，他們聽著音樂，穿著牛仔褲。

女性也是一樣的狀況。「職業婦女」只是少數的例外，「女性」的代表就是主婦，這種認知也在這個時候成形。

人們之所以普遍擁有這樣的認知，部分是來自於中央的大眾傳媒的影響。在各媒體總部工作或發言的人，多是擁有大學學歷的高所得者，幾乎沒有農民或自營業者。他們的家人多是全職主婦或學生，自己的同學也都是被終身雇用的上班族，同事中只有少數的「職業婦女」，所以深信社會就是由這些人組成的，而這樣的印象透過大眾傳媒擴散開來。

## 後工業社會的運動

然而，進入後工業社會後，上述的社會運動即開始弱化。

最主要的原因是「勞工」、「年輕人」、「女性」等分類範疇已經無法成立。若在初期工業社會，說到勞工，人們腦中浮現的是粗壯的煤礦工人或工廠工人；到了晚期工業社會，浮現的則是穿著西裝的上班族，他們過著怎樣的生活、關心哪些事物等並不難想像。

同樣的狀況也出現在晚期工業社會的「年輕人」或「女性」。一提到「年輕人」，人們直接聯想到的就是學生，他們聽音樂、穿牛仔褲，尋求自由。而說到「女性」，腦中浮現的不外乎年輕女性或家庭主婦，他們為了被強加在身上的性別角色而苦惱。如果這些具體的形象可以浮現，就不難了解以何種議題、以何種方式運動，比較能引發共鳴。

但是來到後工業社會，這些狀況將無法成立。此前，三十歲世代的女性通常可以直接與「主婦」劃上等號，少數的例外則是「職業婦女」。人們認為只有年輕人，特別是在學中的年輕人，才會對於未來或認同感到茫然失措，不過這一切在畢業、結婚之後都會穩定下來。

但進入後工業化社會後，自由度與多樣性大增，上述的狀況不復在。對於換工作、離婚的煩憂，甚至是未來、戀愛、認同問題的困惑，完全不會因為年歲的增長而減少，這種現象被稱為「青春期的延長」。此外，過去象徵年輕人的牛仔褲及音樂，在如今已經不分年齡層，變成多樣的選擇之一。

事若至此，類似六〇年代的「年輕人的反抗」將無法成立。六〇年代的年輕人討厭穿西



裝、過朝九晚五的生活，他們希望可以永遠過著穿牛仔褲的生活，所以呼喊「自由」。自由的時間只剩現在，出社會或結婚後，他們將失去自由，這個意識尤其趨動他們投入反抗。

但是到了後工業化社會，不管是穿著或時間利用都比以前自由，因此有越來越多領域無法適用上述的反抗邏輯；反倒有不少年輕人，開始羨慕上班族的穩定生活。

因此，以「女性」或「少數群體」為基礎的社會運動也遭遇瓶頸。如第一章所述，約莫從七〇年代的石油危機開始，歐美的製造業所佔比例即逐漸下滑，社會結構開始過渡到後工業社會。到了八〇年代，女性主義運動就遭遇既有的「女性」圖像無法成立的狀況。

美國的女性主義運動，在一些描寫居住於市郊的家庭主婦，生活雖無罣礙但內心空虛的著作之推波助瀾下，於一九六〇年代如火如荼地展開。但到了八〇年代，黑人與移民女性開始質疑傳統社會運動中的女性圖像，與他們面臨的困境有很大的差異，他們批判這種運動充其量只是「白人中產階級的女性主義」。

一九八五年的美國，二十到二十一歲的白人女性中，「未婚媽媽」不到四%。但是，二十到二十一歲的西班牙裔女性中，卻有一〇%未婚生子；在黑人女性中，更高達三三%。同樣是女性，但他們面臨的問題卻迥然不同，對住在貧民區、從事「麥式工作」，隨時處於男性暴力與意外懷孕等威脅下的女性來說，把既有的女性主義運動視為「白人中產階級的女性主義」，也是理所當然。

另一方面，黑人之中也開始出現菁英人士，六〇年代公民權運動的前提是立基於「黑人」都面臨相同處境，但如今狀況已經有所改變，同為黑人也未必遭遇相同的問題。不只是一「勞動

者」，連「女性」或「黑人」這樣的分類都變得無法成立。

因為「階級」、「女性」這些分類已經站不住腳，所以「我的不幸是因為我出身勞工階級」的意識就無法維持，比如女性可能會這樣想，「同樣是女人，也有人成功，所以我的失敗是自己的問題」，也就是把責任歸在自己身上。人們把原因歸結於不擅於處世等心理層面，而不認為和社會結構有關，他們閱讀各種實用的工具書或心理學方面的書籍，尋求解套，卻不認為勞工或女性的社會運動與自己有關，這種個人化的趨勢越來越普遍。

從統計資料可以得知，出身家庭的經濟狀況，明顯地影響個人的學歷成就與就業；而且女性不管是在收入或地位的確處於弱勢。然而，代表「勞工」、「女性」的圖像越來越模糊後，將很難察覺真實的處境。晚期工業社會中，「女性」的圖像變得單一，農村女性並未被包含在內；來到後工業社會，則更進一步崩解，只剩下「個人」。

如此一來，社會運動就變得很難推展。「我們是勞工」、「我們是女性」的連帶意識無法成立。人們變得「自由」，我群意識難以維繫，陷入一種難以整合的狀況。在後工業社會裡，不只家庭與政治失去統整性而陷入不穩定，連社會運動也面臨相同的困境。

## 風險社會

針對上述的社會狀況有各種學術研究，其中，德國的貝克（Ulrich Beck）提出「風險社會」的概念。

在現代社會，不論是就業、家庭、教育都失去穩定性，社會充斥著不安；政府與專家失去威信，前景難料。越來越多人具有風險的意識，風險無法單純地以危險或安全區分，為精神病所惱的人變多了，心理學亦成為顯學，貝克把這樣的狀態稱為風險社會。

貝克強調風險社會的特徵之一，就是階級這個概念已經失去意義。在當代社會，即使是特權階層也無法保證「絕對沒問題」，他們背負著離婚、解約、落選、凋零等風險。但同時，只要處理好風險問題，也許就能出人頭地往上爬的想法，則是超越貧富貴賤的共識。

貝克的《風險社會》問世時，正值一九八六年車諾堡事件之後，放射性物質隨風飄散，人們擔憂食品汙染等問題，整個西歐都籠罩在不安之中。放射性物質對人體可能產生的風險既不分階級，也不會被國家界線所阻隔，有錢人也未必能避禍。貝克曾說：「貧窮是階級制的，化學煙霧卻是民主的」，意指輻射或化學煙霧對人體的危害不分階級。

雖然貝克也承認，有錢人消息比較靈通且握有資金，所以比較能取得安全的食物。但前景難料之風險的增加，並不限於貧窮階層，這一點應該不少人有同感吧。

## 六八年與後工業社會

直到一九九〇年代後半，日本社會才開始面對後工業社會衍生的種種問題；反之，西歐各國與美國則在七〇年代的石油危機後就開始經歷。

這個時代的各種社會運動中，西德的「綠黨」尤其廣為人知。一般認為，綠黨之所以能擴展支持度，是因為以下兩個因素：其一是，反核武的和平運動，在反對美國在西歐部署中程核彈的運動中蓬勃發展；其二就是車諾堡事件的影響。

但跟一些德國學者聊過後，我感覺可能還有以下一些較隱微的背景因素。

西德在七〇年代兩次的石油危機之後，陷入嚴重的經濟不景氣。如貝克在《風險社會》中描述的，就業、家庭、教育等都處於極度不安定的狀況下，風險此一概念開始在社會中被擴散。部署中程核彈與車諾堡事件，進一步加深人們心中的不安。家庭與就業不穩定，年輕人找不到工作、核子戰爭迫在眉睫、巨大技術引發意外，這一切標示近代產業文明的末路。人們意識到必須追求不同的社會，而批判產業文明、主張環保、反核武、支持和平、反核電的綠黨似乎就是在這樣的時代氛圍下，開拓出廣泛支持者。

綠黨的某些核心份子是一「六八年世代」的運動者，因此給外界一種印象，即「六八年」的學生反抗，是綠黨等新時代社會運動之先聲。

不過更重要的是，這似乎給人另一個印象：「六八年」就是後工業社會的前兆。

一九七三年的石油危機使得西歐陷入不景氣，並且開始過渡到後工業社會，在這種背景下，把「六八年」當成後工業社會的前兆也是無可厚非。

不過，這也帶來弊病。當時的保守派，面對社會的巨變而無所適從，他們似乎把罪責歸於「六八年」與移民。男性就業變得不穩定、女性的勞動參與率上升、家庭陷入不穩定、年輕人失業率攀高，而工作形態與性行為也變得「自由」，他們認為一切都要怪移民，都是「六八年」的年輕世代高喊自由與性解放所造成的。

這樣的看法似乎也出現在美國。I-T新興企業的老闆，有些人穿著無拘無束，工作形態自由，過去接觸過嬉皮文化，也許更加強這種印象也說不定。所以美國的保守派才說一切都要怪I-T技術，就是它帶來就業與家庭的不安定，所有的禍根都肇始於「六八年」。

「六八」年運動當然沒有直接引發上述的社會變化，一切都怪罪「六八年」，只是出於一種印象。不過這也是「六八年」直到今天仍廣受矚目的背景之一。

然而日本卻是不同的情況。一九七五年有一首流行歌曲《再看一次「草莓宣言」》（『いちご白書』をもう一度），歌詞描述一位前學生運動者，在找到工作後把長髮剪短，他自我辯解說，「已經不年輕了」。雖然這首歌常被引用來代表日本的「六八年」，但同時代的西歐與美國，卻是完全不同的景象，年輕人面臨的是削掉長髮也找不到工作的困境。

七〇年代後半，日本用開經濟低迷的西歐與美國，在製造業為主的外銷戰略下，邁向被譽為「世界第一」的時代。因此，日本的全共鬥運動被認為只是青春期的叛逆；大部分的參與者後來都背棄運動而成為「企業戰士」，人們認為這場運動只是暫時的產物，並沒有對社會產生什麼影響。

歷史詮釋是被創造的，它總如實地反映當代。不管日本的學生運動規模有多大，或具有什麼特質，事件的詮釋總因社會潮流而改變。正因如此，日本與歐美對於「六八年」才會有完全不同的想像。

如第一章所述，日本製造業人口在一九六五年超越農林漁牧業，持續成長到一九九二年。換句話說，日本的「六八年」發生的時間點，正好是一級產業尚多的初期工業社會，轉型到製

造業為主的晚期工業社會的期間。

西歐和美國，把「六八年」視為工業社會過渡到後工業社會的前兆，而日本對「六八年」解釋則完全不同。如果日本的學生運動興起於一九九〇年前後，而部分運動者更在二〇〇〇年後，成為非典型勞工運動或廢核運動的核心份子，那麼人們對學生運動的印象也許將完全改觀。

在這樣的觀點下，我們該怎麼描繪日本戰後的社會運動歷史呢？這個問題，留待下一章詳述。

- 1 生產手段的社會化：此語出自日本共產黨的黨綱。生產手段（有時譯為生產資料）包括原料以及工廠、機器。在資本主義社會中，生產手段為少數人把持，僅為了利潤而進行生產。而為達成「共產或社會主義社會」，必須推動生產手段的社會化，具體而言即停止剝削、提升生活品質、消除貧困。
- 2 在日本史脈絡中的「近代」（modern），一般指明治維新以後、太平洋戰爭之前的時代，即工業革命後的資本主義社會；而日語的「現代」多指太平洋戰爭戰敗之後的時代。原著中文雜著歷史斷代意義以及社會科學脈絡，不少地方無法完全對應於台灣的說法，譯者原則上保留原著用法，只有在某些社會科學脈絡中會把近代譯為現代。
- 3 「元服」是奈良時代（七一〇到七九四年）以後的男性成人禮，只有貴族與武士家出身的男孩能舉行這個儀式，他們大約在虛歲十一至十六歲之間（說法不一）舉行成人禮、更換髮型、改變服裝。
- 4 《忠臣藏》：為歌舞伎的劇碼之一，主要是描述赤穂（現在的兵庫縣赤穂郡）義士的報仇故事。
- 5 《再看一次「草莓宣言」》：由松任谷由 作詞作曲，其歌名及歌詞，是以一九七〇年出品的美國電影《The Strawberry Statement》為背景。該電影的劇情改編自James Simon Kunen的同名紀實小說，主要是描述作者自身參與哥倫比亞大學的學生運動之經驗。

CHAPTER 3

日本戰後的社會運動

如果越來越多人以核電議題為契機，親身體驗自主思考、自主行動，那麼長久來說，也會對其他議題產生影響。

本章將回顧日本戰後的社會運動，尤其著重六〇年代至當代的發展歷程。因為「六八年」的學生運動，很大程度影響人們對於社會運動的印象，所以針對這個部分我會多花一些篇幅說明。

這個回顧將從以下兩個角度切入：第一，是我一再提及的社會結構轉變與社會運動的關係；第二則是日本社會運動的特徵。

回溯這段歷史，就能了解日本是以何種形式推展運動，為何日本民眾對社會運動有不好的印象，以及七〇年代以後為何運動走向衰微。如此將比較容易掌握當代的局勢與狀況。

為了「改變社會」的行動形式相當多樣，絕不是只有示威抗議與投票而已。但為什麼講到「運動」，大家只聯想到抗議；而投票、陳情與折衝談判則被視為「政治」的典型呢？這些問題也將在本章釐清。

## 日本社會運動的特徵

一開始先從我認為的日本社會運動的特徵談起。

任何社會都具有特殊性，這沒有什麼不好；但如果把特殊性解釋為「文化」或「風土民情」，那麼我們將無從進行下一步分析。因為無法分析，就會出現把現狀視為不可改變的宿命，而放棄改變的嘗試或努力。不然就是引進西方的「先進理論」，徹底否定原有的事物；反之，也有可能出現全盤否定「外來思想」的狀況，這兩者之間常陷入無意義的對立。

為了避免這樣的狀況，必須先探究某社會的特殊性是在什麼社會背景下形成，如此就能知道改變社會應從哪個環節做起，以及現在應該朝哪個方向修正。

我認為，日本戰後的社會運動有三個特徵。

第一，強烈追求絕對性和平的取向。大部分國家的和平主義可區分為，戰略性和平主義或思想性和平主義。前者認為不應該存在擾亂世界安定秩序的戰爭，但卻又認為必須具有遏止戰爭的能力。後者雖批判侵略他國的戰爭，但卻認同「革命戰爭」或「獨立戰爭」。絕對性和平主義與這兩者都不同，它否定任何形式的戰爭，全世界沒有一個國家像戰後的日本一樣，絕對性和平主義擁有那麼龐大的影響力。

這當然與第二次世界大戰的慘痛教訓有很大的關係。不少民眾不清楚憲法的其他條款，但是知道憲法第九條。換句話說，除了第九條之外，不清楚憲法其他內容的人並不在少數。

第二，深受馬克思主義的影響。然而，這不是指藉由工黨於國會中掌握多數席次，以達成福利社會的社會民主主義，對日本有極大影響力的是，主張由少數菁英組成先鋒黨，推動革命取得政權的列寧主義。

一九五〇年代為止，日本與獨裁體制的發展中國家很相近。而先鋒黨形式的運動，恰好適合民眾教育程度不高、缺乏政治與言論自由的社會。

第三，強大的道德主義。這一點留待後面敘述。

## 日本戰後的民主

上述的第一項與第二項特徵，即和平取向與馬克思主義的相互交織下，使得日本在戰後出現極具特殊性的政治光譜。

首先我們必須了解，共產黨與社會黨之所以能在戰後長期維持影響力，是因為被它們被視為「追求和平的黨」，而不是因為馬克思主義的關係。在冷戰結構下的資本主義陣營中，主張社會民主主義的工黨通常比馬克思主義政黨更具影響力，日本幾乎是唯一一個馬克思主義政黨具有影響力的國家。日本共產黨從戰後到九〇年代為止，都在國會中保有一定席次，他們被視為捍衛和平以及保護憲法的黨而受到支持。

日本共產黨之所以能以「追求和平的黨」之姿存在的背景因素，其實是出自於自民黨等保守政黨的態度。

自民黨前身的自由黨是一九五〇年代前期的執政黨，在自由黨黨內的憲法調查會裡，除了修改憲法第九條，連男女平權、言論及出版自由，以及工會權利的修正都是討論項目。另外，他們也計畫以天皇作為國家元首；停辦縣知事選舉，回歸戰前的官派；停止參議員選舉，改回戰前的政府推薦制。簡言之，自由黨認為戰後的種種改革是錯誤的，他們盡可能想回歸戰前體制。在教育政策的部分，他們除了主張停辦教育委員會的選舉，改為官方任命，也力倡實施愛國教育。

馬克思主義在當時並沒有受到廣泛支持，但卻有相當多民眾不希望再次發生戰爭，也不希

望言論自由遭到限制，或男女平權在憲法中被廢除。他們提防保守政黨的動向，所以投票給社會黨或共產黨，甚至入黨或者在黨的指導下發起社會運動。

廣義而言，這些人抱著「捍衛民主」的信念。「民主」在這裡意謂著籠統的反對「戰前回歸」，同時也是「不想再有戰爭」的情感表現。

亦即，這裡的「民主」並不單指議會民主制，它還包含追求和平、男女平權、反愛國教育，未必與「民主」有直接相關的要素。

在法國，國旗象徵「自由、平等、博愛」，所以懸掛國旗與支持民主並不衝突；也可能出現「高舉國旗的反戰運動」，或者「為了消滅種族歧視的愛國教育」。而在那些經歷過殖民地獨立戰爭的國家中，勇敢的革命戰士、愛國與支持民主也可以並存。

然而這樣的關係，在戰後的日本卻無法成立。這主要是因為，保守政黨在缺乏「愛國」與「民主」的多元想像下，以「愛國」之名，強行推動回歸戰前體制所致。

不過，反對一方其實也共享同一個認識框架。為什麼會出現這樣的情形？其中一個原因是在特定時期裡，這的確有利於擴展民眾對於運動與政黨的支持。

在大部分先進國家，民眾都比較不關心外交與國家安全事務，因為此類事務不易理解；而且不若經濟政策切身，很多人都認為和自己無關。

但是一九六〇年的反對《美日安保條約》修改運動，卻捲起日本運動史上空前的浪潮。因為民眾認為修改安保條約不只是外交問題，他們擔心條約修改後，戰爭將再次來臨；果真如此的話，可能又要忍受飢餓與貧窮，軍隊與官僚囂張跋扈的情形也將再現，女性遭受歧視、言論

自由被剝奪，「民主」亦瀕臨危機。

就是在這樣的思考邏輯下，社會黨、共產黨、工會等各種社會運動，開始訴求捍衛「民主」與守護「和平」。這可以贏得有戰爭經驗的民眾的共鳴，或喚醒階級意識；有時候亦能收到兩者的加乘效果，對於運動的擴展有極大效果。

簡言之，日本的「和平主義」、「馬克思主義」、「民主」並不是個別地擁有影響力；它們因為被緊密地結合在一起，才發揮莫大的功效。與日本同為戰敗國的德國就未必能產生這樣的連結，因為他們國內並沒有像日本這麼強的絕對性和平主義。

每一個社會都有其特徵，美國的狀況未必適用全世界；相同的，日本擁有上述的特徵，雖不值得驕傲，但也不是什麼壞事。重要的是，若能理解社會運動的特徵是在怎樣的背景下產生，那麼當過去曾經很成功的運動手法不再管用時，將有助於摸索後續的方向。

### 因特徵而產生的弱點

上述的特徵，雖然使得被和平主義支撐的日本社會運動，產生很大的力量，但亦蘊含弱點。個別社會議題被忽視就是其中之一。

以馬克思主義的框架而言，如果最終無法翻轉資本主義體制，就不可能消滅戰爭或去除公害。因此，和平運動與反公害運動，如果不依從社會黨或共產黨的指導，蛻變為推翻資本主義的運動，那麼終究無法成為改變社會的力量；反而將成為修補資本主義、延續其生命的修正主

義。這個邏輯推到最極致，就會產生如下的看法：即使個別的運動最終無法達到原先設定的目標也無所謂，只要擴大某某黨或某某派的勢力，就夠了。

這一點與美國的社會運動不同，社會主義運動在美國並不強大，所以大部分的社會運動都是為了達成個別目的而展開行動。比如投票、示威抗議、遊說政治人物，或者籌組非營利組織（NPO）與社會企業。

然而在日本，如果是政府認可的町內會、商工會就算了，政府卻把其他非營利組織都當作可疑的組織，不但派警察監視，更不可能提供什麼稅制上的優惠。因此如果要以遊說的方式推展運動，則為了達到某具體的成果，就非得跟自民黨的重量級議員陳情才行。

陳情時，政治人物往往會問「你可以幫我什麼？」陳情者的回應方式是，組織相關業界的團體，提供政治獻金或允諾投票給該政治人物。說到做到的團體才有可能獲得自民黨的認同，很自然地，未被收納於業界組織的民意，就無法反映在政策上。

如此一來，對於那些一心聲無法讓自民黨聽見的人來說，就只剩下幾種選擇。投票給共產黨、社會黨或加入該黨，要不就在其指導下進行示威抗議或工會運動。然而，示威行動的目的往往不是為了達成個別的訴求，共產黨或社會黨的黨中央已經制訂運動的大戰略，個別的運動只要幫忙擴大反對勢力就好。

如果不想和共產黨、社會黨有所牽扯，就只能從一開始就放棄對議會政治產生影響力，而是透過持續的示威行動、連署來吸引關注；或者想辦法讓大眾傳媒報導。運動Ⅱ示威抗議、政治Ⅱ投票，或折衝談判的印象，就是在這樣的背景下成形。

有人說，「比起美國，日本的社會運動缺乏戰略」，但是這並非事實。早些年前，日本的運動戰略就是跟地方頭人、自民黨建立關係，或者與工會、社會黨的頭人商討，取得他們的支持。

而不喜歡這種「戰略」的人，只能在刻意忽視「戰略」的情況下推展運動。另外，社會黨私下雖然也會和自民黨進行交易，但在公開場合卻表現出一副「什麼都反對」的姿態，也許更加強了「日本運動沒有戰略」的誤解。

這種情形與其歸因於日本文化，倒不如說是社會結構的問題。上述的現象導致現狀看來似乎是無法改變，形成此種宿命觀的時間點正是日本型工業社會達到巔峰的一九八〇年代前後。反過來說，當自民黨不再是萬年執政黨，依附於其下的業界團體或商工會開始瓦解；以及非營利組織具有法律地位之時，我們就可以預期變化的來臨。

第二個弱點則是，運動太過依賴戰後某特定時期形成、帶有多重意義的「民主」。親身經歷過戰爭的世代退休後，越來越多人不了解為何追求和平的取向、民主與反愛國教育會連結在一起，導致運動的支持無法擴大。

不少人是因為共產黨主張反戰、和平與「民主」，而入黨或投票支持，他們不一定信仰馬克思主義，也未必喜歡凡事都要跟上級報告的先鋒黨組織，他們很多後來都失望了，對任何運動都持批判與懷疑的態度。某種意義而言，這真是一場悲劇。

情勢到了二〇一〇年之後又有變化。雖然訴諸戰爭記憶的有效性大幅減低，但冷戰的結束，反而使得裁減軍備與和平更具實現的可能性。另外，昔日「保守vs革新」的框架也失去意

義，這使得跨黨派或無政黨奧援的行動更加容易。而且社會兩極分化的問題（譯注：原文為「格差」）也一反以往，開始受到矚目；民眾對政府的信賴與政黨的組織力亦大幅滑落，於是社會上出現自主行動的風潮。

除了投票與抗議遊行，社會運動的選擇變多了。親自到現場的話，就能發現不管是運動目標或運動手法，如今都變得相當多樣化，比如以NPO的立場推運動、以為遊說的方式推運動、透過網路宣傳運動、把運動現場的畫面上傳YouTube、善用設計的手法、製作紀錄片。像「廢核首長會議」（脫原発首長會議），是由NGO擔任祕書處工作、企業提供場地，地方首長負責進行跨黨派串連的行動，更是以往的政治結構下難以想像的嘗試。另外，示威行動的主辦單位更與執政黨或跨黨派的政治人物展開平等的對話<sup>2</sup>。

在二〇一二年這個時間點，不了解當代社會運動的，或者只理解政界、經濟動向的大眾傳媒，對運動還抱著僵化的印象。說到社會運動，他們只想到憲法第九條，以為那是工會、社民黨或共產黨發起的，只有「一部分」中高年的市民參加，而行動方法不外乎是示威抗議或連署。

我並不是說憲法第九條、抗議，或者社民黨、共產黨有什麼不好。那些以刻板印象看待現實的人，總以為「社會運動和我無關，那只是部分特定人士所為」，這才是問題所在。

## 道德主義

強烈的道德主義也是日本（當然不只是日本）的社會運動特徵之一。



如第二章所述，發展中國家的社會運動，尤其是學生運動多帶有道德主義色彩，也就是身為知識份子、學生或特權階級，應該放棄特權與私生活，為勞動者奉獻犧牲的想法。戰前的共產黨正吸引這樣的大學生。

為了簡短說明，以下我將跳過戰後初期，直接討論道德主義如何對「六八年」產生影響。

一九六九年二月，在全共鬥運動現場的東京大學實施一項問卷調查，其中有一個題目問到：你認為「東大門爭」的目的何在（《世界》一九六九年九月號）。這是一個複選題，各選項所佔比如下：「確立自身的主體性」四一·七%、「自我改造」三一·七%、「瓦解現行大學制度」二七·二%、「探究思想的根源」二五·六%、「表達反體制的意念」二五·〇%；而圈選「感性的解放」僅有五·五%。

由這個結果可以看出，當時的東大學生相當正經，有大半的學生認為社會運動是為了「確立自身的主體性」或「自我改造」。該調查也問到學生對於未來的期望，結果大部分人將來想當研究者，很少人立志成為企業家或官員，想當政治人物的，更是連一%都不到。

我們當然可以說這反映青年應有的理想主義，但也能把它看成日本學生運動具有的歷史特徵。

直到六〇年代，日本的學生運動都帶有開發中國家的運動特質，也就是侷限於菁英階層。此種意識有時候也會發展成厭惡「汗穢的俗世」傾向，舊制第一高等學校（簡稱舊制一高）的宿舍之歌，其歌詞寫道：「勿好繁華塵世」（榮華の巷低く見て）就呈現這樣的風格，意指應遠離汗穢的塵世，致力於學問與人格修養。

一九六八年的時候，日本的大學教育雖已大眾化，但時日尚短，因此上述的意識仍殘存在大學生心中。如果由這些人推展社會運動，那麼多數人把「自我改造」當作運動的目的，僅有少數人立志成為企業家或投身政界，倒也不難理解。前面我們提到，為了讓政治性的目標落實於制度，只能和自民黨、共產黨的政治人物交涉才可能成功，這樣的社會結構下，更增加學生的道德主義色彩。

另外，缺乏批判的土壤也是背景之一。在近代日本大力取締、壓抑思想及言論自由的社會裡，批判性的政治參與並未扎根。既然建設性的社會改革活動不被允許，剩下的選項就只有成為不思變革的實務家（官員、企業人士）、不關心政治的「生活者」、「文化人」，或者籌組先鋒黨以推動武裝革命。

在這些背景交織下，使得社會運動產生逃離現實政治、致力人格修養的取向，以及憧憬革命的浪漫情懷。在兩者結合下，便形成在革命運動中培養人格的想法。

舊制一高學生使用的語彙中，有「笛康叔」（デカンシヨ）一詞，即透過研讀笛卡兒、康德、叔本華的思想以修養人格之意。其後的一九二〇年代，讀馬克思或列寧以培養完美人格的想法也萌芽；亦即，大學生必捨棄特權，想辦法通過思想審查，加入先鋒黨進行修練的想法。

到了一九六〇年代後期，日本共產黨的權威已經下滑，而全共鬥運動的出現也與共產黨無關，但上述的取向仍然存在，甚且萌發出「否定自我」的想法。

「否定自我」一詞，出自東大的全共鬥運動，它反映學生的心情：安分守己的話，將來肯定能成為高級官員或大學教授，但就是要捨棄特權參與鬥爭。「否定自我」以各種形式，在大

學生之間擴散開來。比如否定了在競爭激烈的考試中，擠掉別人而考上東大的自己；或者否定一邊說要反對資本主義，一邊卻參加就職活動的自己。

於是，就出現視運動為神聖的修行、不應考慮戰略，或如何達成目標等庸俗事情的取向。東大全共鬥蔑視大學制度改革為「功利主義」（物取り主義），他們選擇貫徹「否定自我」，以佔領安田講堂的方式進行他們的運動。

對此，共產黨系的青年組織——日本民主青年同盟（簡稱民青）則持批判立場，他們主張運動應以完成制度改革為目標。事實上，東大全共鬥對民青相當不以為然。這裡面有很多因素，比如民青只願擴張他們自己的勢力，但認為民青「不夠純粹」恐怕是主因。有關道德主義帶給全共鬥運動的影響，以及留給後世的印象，容我之後詳述。

其他先進國家的「六八年」，似乎不見那麼強的道德主義色彩。事實上，為了理想而燃燒生命的年輕人到處都有，但法國或德國的學生卻相當程度地與現實妥協，而留下改革大學制度等成果。

不過這些狀況在二〇一〇年代後又產生很大的變化。二〇一一年，我去各種社會運動現場，幾乎感覺不到上述的道德主義。日本的社會結構已經過渡到後工業社會，不再是開發中國家的形態；當社會轉變為誰都有可能成為受害者的「風險社會」時，道德主義的消散自是理所當然；誠如貝克所說，輻射的傷害可不分階級與國籍。二〇一一年以後的運動，當然有為了福島而行動的成分，但是支撐「特權階級應該為弱者而投入運動」的社會基礎已經不再，而這正是當代的潮流與趨勢。

然而，沒有察覺時勢變化的人，對於社會運動還是停留在高舉正義公平正義大旗很自以為是，或者充滿道德主義，令人畏懼等印象。二〇一一年，日本出現「災區狀況還很危急，在東京搞示威遊行對嗎？」、「用電的人不要批判核電」等批判運動的論調，其實這種言論，反而才是最道德主義。

## 六〇年安保鬥爭與共同體

了解以上所述之後，接下來讓我們簡略回顧六〇年代，到當代的日本社會運動。如本章開頭所言，我將把焦點放在社會運動與社會結構變遷的關係，並從三個要素切入。

第一，「什麼樣的人參加運動？」也就是社會運動的基本群眾；第二，「運動以何種方式推展？」亦即運動的組織形態；第三，「什麼樣的議題，驅使人們行動？」亦即議題設定的轉變。

我們先從被視為日本戰後最大的運動——一九六〇年的安保鬥爭開始談起。這場運動與現在的運動最大的不同在於，大部分參與者是以共同體成員身分投入。

以學生為例，他們是以自治會成員身分參與運動，而不是個別零星加入。自治會不只是學生集會。宿舍原本就是學生運動的重要據點，他們同在一棟建築裡生活，所以宿舍可說是學生的生活共同體。此外，沿襲舊制一高而設置的班級也是一種共同體，當學生決定以自治會名義參與示威時，都會先經過各班級的討論。

至於勞動者所屬的共同體，則是工會。當時的工會亦帶有生活共同體的面向，他們會一起參加員工旅行，或者團購生活用品。

煤礦工會（日本炭鉱労働組合）被認為是當時最有實力的工會。挖煤是具有高風險的工種，如果發生意外，煤礦工人必須互助合作才行，因此他們有很強的命運共同體意識，絕對不能出賣兄弟是他們的道德律令。礦工都住在礦坑附近，彼此的家庭也都互有往來，大家都要去抗議遊行的話，自己沒有不去的道理；兄弟被警察毆打的話，更不可能坐視不管。

雖然有很多所謂的「一般市民」參加六〇年的安保鬥爭，但他們大部分也是以共同體成員的身分或地區為單位而參加。比如，有不少隸屬商店街的民眾，高舉店鋪的「暖簾」。於隊伍前頭而展開遊行；另一方面各地區的安保學習會，也是很重要的基層動員組織；而大學教授也一樣，與其說他們是以個人身分參加，不如說是以「大學教授團」成員身分參加。

這些共同體被創造於初期工業社會，只要看看當時遊行大隊的照片，就可以看到學生自治會、工會與大學教授團等大隊，而每個大隊裡聚集的都是該屬性的人們。穿著大學服的學生、魁梧的煤礦工人、戴著眼鏡看似知識份子的教授團，不僅階級不同、文化也各異，這些共同體都是該時代的產物。

在歷史著作中只要提及六〇年的安保鬥爭，幾乎都會寫道，既不是學生也非工會成員的「普通市民」，組成「無聲之聲」（声なき声の会）等團體，自主參與遊行。不過以此種形式參加的人似乎不多，在動輒上萬人、數十萬人的遊行隊伍中，「無聲之聲」大隊僅僅數百人而已。

有些記錄指出，自發性參加的民眾比被動員的還要多。但所謂自發性參加，應該有很多狀況是指那些平常不參加遊行的人們，因為所屬工會或自治會的關係，而以組織成員的身分參加。另外，一些紀錄也提到下班後的上班族、街上的歐吉桑隨意加入遊行行列，不過那也是加入各大隊的意思。

這與二〇一二年首相官邸前的廢核示威行動是完全不一樣的情形，二〇一二年的時候幾乎所有民眾都是自發性參加，沒有組織動員或以共同體為單位的隊伍，即使有，人數也遠遠比不過自主民眾。六〇年安保鬥爭的時候，高舉「誰都可以參加的無聲之聲」的旗幟，人們就聚攏過來的現象，也許是因為這樣的隊伍稀奇少見之故。

之後，以共同體為單位參與的情況越來越少見，人們變得「自由」且「多樣」，自主參加成為後來的時代趨勢。安保鬥爭時的自由參加，因此被視為時代的先驅。但其實被過度神化了。回顧歷史時，常會有這種現象。

## 兩千萬人連署

日本最有名的連署運動，當屬反對核彈·氫彈等核子武器的「原水爆禁止」連署。一九五四年三月，美國在馬紹爾群島的比基尼環礁進行氫彈實驗之後，反對核子武器的連署運動就很快擴散，一年內在全國募集約兩千萬份署名。

很多歷史讀本都寫道，這場運動是由東京都杉並區的主婦們發起，並往外擴散；因同樣牽

涉輻射與食品安全的問題，所以常被與二〇一一年福島核災後的狀況相提並論。

然而，細看運動過程可以得知，連署是透過共同體為單位所收集的。運動的確是由杉並區的主婦們發動，但同一年的八月，全國性組織「反核彈·氫彈連署運動之全國協議會」（原水爆禁止署名運動全國協議會）成立，連署即是透過政黨與工會等組織力量而集結。

當時不只是社會黨、共產黨，即使與自民黨較親近的町內會與婦女會也提供協助。在三十年前的日本，如果町內會要跟居民募集連署，通常都是鄰居的歐巴桑拿來，很多人因為平時有交情也就簽了；而只是約略瞄了一下連署書，沒有想太多就簽了的民眾亦不在少數，所謂兩千萬份連署，就包含這樣的成分。以當時的社會狀況而言，如果要集結上千萬份的連署，透過共同體組織顯然比一個一個找人簽，要來得有效率。

## 不存在的「無黨派」社會

當時的共產黨都組織什麼樣的人呢？雖然共產黨並沒有對外公開相關資料，但綜合、對照各種資料後可以發現，其實當時共產黨並沒有那麼深入社會的核心階層，其支持者主要來自「位處社會邊緣地帶，擁有高度自由的人」。

共產黨的黨員當然包含工人為主的受雇者以及農民，但比較具有影響力的，還是被稱為「知識份子」的大學教授、大學生，以及國高中老師。其次則是「在野」的知識階層，特別是文學家。曾有文學評論家擔任過日本共產黨的黨魁，在世界上這算是相當罕見的例子。

雖說是知識階層，但其實對於高層官僚的影響力卻很有限。而在勞工方面，比起私營企業，共產黨對於公家機關的受雇者較有影響力；此外就是一些自營業者與農民。相較之下，西歐的勞動政黨雖然也獲得知識階層的支持，但是他們主要的支持者還是被組織在工會下的受雇大眾。

我曾經讀過，一九五〇年代前半為了籌組共產黨的地方黨部，而在農村奮戰的人所留下的紀錄。裡面寫道，不管好說歹說都沒有人要入黨，最後好不容易組織到的是在日朝鮮人<sup>5</sup>、連村里的集會也不大露臉的「怪咖」（トツパ一者）等被排除在地方社會之外的人。

與其說這是日本共產黨的特點，倒不如說是社會結構的特點要來的貼切。當時，從工會到社會黨議員；從商工會、町內會到自民黨，這種透過共同體通往政治的途徑，比起現在更具支配力。在這樣的背景下，除了「自由度高的人」之外，可以料想，以「自由意志」參與政治或公共事務的人，並不會太多。

然而，這並不表示人們沒有支持的政黨；相反的，社會上並不存在所謂的無黨派。大部分的人因為地緣關係、血緣，或公司、工會的情誼，而「支持」某政黨。這種支持並非出於了解政策主張，大體而言多是因為與某人相識，而該位朋友剛好隸屬某一政黨的關係。

根據一九五〇年針對東京二十三區內某町所進行的調查記錄，町內兩百五十戶中，僅兩戶沒有參加町內會。另外，面訪員亦訪問一百零二位居民，其中只有十六人沒有表明支持哪個政黨；而這十六位之中有十二位是才剛獲得參政權的女性（出處：Ronald Philip Dore『都市の日本人』）。這個時期的全國性選舉投票率約有七成，如果是地方選舉，投票率超過八成也實屬

平常。

一百零二位民眾當中，實際加入政黨成為黨員的只有三人，而有助選經驗的民眾也不過十人。不過當町內會內舉辦非正式選舉時，若獲得地方上有力人士支持的候選人通常就能勝選，在首都東京如此，其他地方的狀況可想而知。

因為政黨是在這樣的社會基礎上尋求支持，所以一九五〇年代時，支持社會黨的全國性工會組織「總評」（日本勞動組合總評議會），才提出「家庭總動員・地方總動員」（家族ぐるみ・地域ぐるみ闘争）的運動路線。意指，運動不應該限定於社會黨或工會，而必須在社區等地方社會全面展開。歷史讀本中提及的一九五八年的「勤評鬥爭」，就是以教職員工會向家長遊說的方式展開；而同一年發生的「警職法鬥爭」，也在各地舉辦警職法的學習會。

因為這樣的基礎，所以六〇年安保鬥爭時，全國才會那麼多地方響應（地域共鬥），並舉辦安保學習會，地方上有不少民眾是因為這樣的連結，而上街抗議。由此可見，六〇年安保鬥爭出現的以共同體為單位的示威抗議，並非突發現象，這一切早在五〇年代中期就已儲備能量、立下基礎。

## 戰爭的經驗與記憶

以上陳述了「是什麼樣的人參加運動？」與「用何種方式推展運動？」，接下來將進入「是什麼樣的議題，讓人們動起來？」這個主題。

若問起是什麼議題讓當時的人們踏出行動的一步，不管怎麼說，那一定是牽涉到「戰爭經驗」的和平問題。一九六〇年，戰爭才剛結束十五年，參與六〇年安保鬥爭的人們幾乎都親身經歷過戰爭。即使二十二到二十三歲的學生，也都在七、八歲的時候，經歷了迎向終戰的過程，空襲與饑饉等記憶深深刻畫在他們腦海中。

以疏開為例，除了迫使兒童離開雙親而飽受孤寂之外，也加劇了學校的霸凌問題。一些回憶錄指出以下的具體事項：食糧配給一旦延遲，老師或班長可能會多拿幾份；另外，在不分學年、由五六個人所組成的小班級裡，通常由六年級生當班長，被班長盯上的，則常分不到食物，甚至全身衣服被抓光，成為眾人嘲弄的對象。此外，據說也有高年級學童被老師性騷擾的事情發生。

町內會是戰前被創造出來的共同體，食物配給即以此為單位進行，所以也時常發生和被疏散兒童所經歷的類似狀況；而軍隊亦是如此。在物資缺乏的戰時，人們被編入班或者町內會，任誰都有過相仿的經歷。那些從軍的人，就算得以從戰地平安歸來，但等在眼前的卻是原本的公司已經倒閉，整个人生方向都亂了調。有不少人更在戰後的通貨膨脹中，幾乎喪失所有財產。

有一位參與安保鬥爭的大學自治會委員這樣說：「我生於昭和十三年，成長在最貧窮的年代，飽受戰後饑饉之苦。（如果安保條約的修正案通過），可能會重回那樣的時代的恐懼感，促使我加入安保鬥爭的行列。不想再經歷戰爭與饑饉的想法很強烈」（出處：大歲成行『安保世代一千人の歲月』）。當時的民眾或許未必都很仔細讀過修正條文，但我想類似的感覺應該

是很多人所共有吧。

## 捍衛民主

六〇年安保鬥爭的另一個主軸是「捍衛民主」。在一九六〇年時，「民主」是相當重要的象徵。

在當時，「民主」代表的不只是制度層面的問題，也被視同為戰爭、男女平權、教育等問題。簡言之，民主涉及的是，要不要回歸戰前體制的問題。此外，社會上更普遍認為，民主是三百萬「日本人」在戰爭犧牲下，好不容易換來的。所以也有些人認為，安保條約修正案若被通過，那真是對不起昔日的戰友及他們的家人，他們的死變得毫無意義。

六〇年的岸信介首相，又是何許人物呢？岸信介擔任過前述的自由黨憲法調查會的會長；此外，美日開戰時他擔任商工大臣，戰後更被列為A級戰犯。

更重要的是，岸信介批准安保條約的方式引來莫大的反感。安保條約修訂一事，是在美日高層談判下決定的，其後必須通過國會的批准。但是在野黨強烈反對，結果執政當局竟然在深夜動用警力，將社會黨的議員驅離，該案最終就在僅有自民黨議員在場的情況下，被強行通過。據當時報載，除了岸信介的親信之外，大部分自民黨的議員都在事前毫無所悉的狀況下，被動員舉手表示贊成。

當時電視剛普及不久，電視台完整報導了警隊驅離社會黨議員的狀況，這理所當然招來踐踏民主的批判，且修正安保條約被認為只是岸信介一連串政治作為的第一步，預料他最終的目的就是要修改憲法，因此很多人認為這是「民主危機」。

根據憲法的規定，眾議院表決後經一個月，即使沒有通過參議院的同意，條約也將自動生效。巧的是，美國總統剛好預定於強行表決後的一個月首次訪問日本，這更使得人們認為岸信介內閣是為了給美國總統一份見面禮，而急於在眾議院通過表決。日本的民主竟因為這樣遭到破壞，這使得社會上出現更大的反彈與批判。同時亦有很多民眾感覺，這好像在跟殺害自己親人或戰友的美國搖尾乞憐一樣，實在無法原諒。

當時，日本的經濟復甦好不容易剛步上軌道，前一年的一九五九年，皇太子結婚（現在的裕仁天皇），所謂的「三神器」，即電視、冰箱、洗衣機也開始普及。其實從「三神器」這個用語，我們就可以得知那個時代的成年人，多是熟知戰前體制，在戰爭中有過慘痛經歷的世代。無法容忍好不容易安定下來的生活，再次因為戰爭而破壞，是他們參與安保鬥爭最強烈的動機。

因此，「本來我對於集會、抗議沒什麼興趣，但這一次的事件已經快要超過我心中那一條底線，所以起身」的人們踏出了行動的一步。說這句話的，正是年輕輩作家與藝術家組織「年輕日本之會」（若い日本の会）的成員，當時還只是個作家的石原慎太郎（出處：《朝日新聞》一九六〇年五月三十一日）。

## 所得倍增計畫下，運動退潮

在這樣的背景下，民眾湧向國會，一連串的行動在六月四日的全國性集會達到顛峰，主辦單位估計，全國共有五百六十萬人參加示威行動。

然而高潮並沒能持續太久。反安保的運動雖然早在一年前就已經展開，卻沒有獲得太大的迴響，一直強行表決之後，運動才在一瞬間達到顛峰；眾議院表決後的一個月，條約自動生效，岸信介也辭去首相職務，抗議的熱潮隨之走向下坡。

運動熱潮只維持一個月的理由，大致可歸納為以下三點。第一，促使運動出現高潮的原因與其說是反對安保，倒不如說是反對岸信介的政治操作手法，因此岸信介下台之際，亦是運動退潮之時。

第二，連日舉行的大型集會，雖營造出祭典一般的熱潮，但這本來就很難長久維持。民眾意識到再過幾天，安保條約就要自動生效，於是踴躍、頻繁地前往國會，但這樣的情形持續一個月的話，任誰都消受不了。或許也可以這麼說，最多就是一個月的想法，反而創造出短時間內的爆炸性風潮。

作為一種非日常性的時間與空間的社會運動熱潮，其臨界點大約是一個月到半年之間。以其他國家的例子來看，一九六八年的法國「五月革命」持續約兩個月，一九八七年發生在韓國的民主化運動歷時約一個月，而一九八九年的「東歐革命」則維持約半年。另外，二〇一一年阿拉伯世界的革命浪潮——「阿拉伯之春」，在埃及從起初的大規模示威到穆巴拉克總統宣布

辭職，約歷時二十天；而在利比亞，從起初的大規模示威到格達費政權崩盤，則歷時約半年。

第三，岸信介之後繼任的池田勇人首相提出「所得倍增計畫」，這是運動無法延續的最大原因。池田首相並同時表示無意修憲，其後的自民黨政權也對於修憲持慎重的姿態。在這之後，日本正式步上高度經濟成長的軌道。

於是，人們的目光「從政治議題轉向經濟事務」，自民黨在修憲議題上的轉變也使得民眾逐漸放心。總結來說，當局的政策調整，以及經濟成長下，即使人們減少對政治的關心，也不至於產生什麼大問題的狀況，是運動走向低潮的最大原因。就某種意義而言，這是相當自然的結果。反安保並非「置之不理也會自然解決」的事態，當時的日本政府與自民黨相當程度地正視這場運動。

二〇一一年開始的一連串廢核示威行動已經歷時一年以上，至今仍持續著，這已經不是一時性的風潮可以解釋的。而日本政府已經不可能再提出所得倍增計畫來解決，到底要不要進行政策調整，正考驗日本政府。

## 共同體的鬆動

接下來讓我們談「六八年」。日本的工業社會在這個時期邁向成熟階段，不論是社會運動的支持者、形態或議題焦點，也都與六〇年不相同。

首先，在經濟快速成長的影響下，共同體開始鬆動。農業機械化的進展，使得地方不再

需要互助合作的交工，鄉村等地方社會於是產生剩餘勞動力，當離鄉背井、出外打拚的人增多時，地方社會就越來越趨於鬆散。

另外，工會也發生變化。以煤炭工會來說，在能源形態由煤炭轉變為以石油為主的過程中，工人遭到大量解雇，工會也因此無法存續。當時日本的工會形態屬企業工會，工會接受資方把勞工從製造部門調往販賣部門的人事異動，職場共同體遭到破壞下，所以工會成員之間的一體感只剩下你我同屬一個公司的薄弱連結。

勞動現場的連結，是建立在「這個廠房由我們運作」的意識才得以成立。直到七〇年代為止，英國的工會正是以「這個車床除了我之外，沒人能操作，不管政府或管理階層說什麼，只要我們發動罷工，工廠將無法運作」的意識來組織會員。

為了讓現場作業更順利，日本也有提拔熟練工人成為廠長的習慣。然而，一九六〇到七〇年代的技術革新下，熟練工人的重要性大為降低，取而代之的是學校教育的重視，因為這關乎能否理解工作指南。

工會漸漸的不再宣傳政治性主張，要求加薪變成他們主要的目的。「春鬥」始於一九五五年，在六〇年代的高度經濟成長下變成慣例，而工會也贏得大幅加薪的勝利成果。工會開始協助企業進行技術研發與獲取利潤，因為這樣能確保他們得到更多薪水，這種運動路線固定下來並延續至今。事若至此，則工會成員雖然會參加要求加薪的「春鬥」，但對於政治性議題就變得越來越不關心，因此每當有政治性議題的示威活動時，工會就得靠發放津貼來吸引成員參加。

人與人之間的關係若變得淡薄，本來不需要金錢就能達成的事，也變得有錢好辦事。要讓

沒有關係的人、不想保持關係的人動起來時，就需要金錢的力量。沒有津貼，就叫不動人來參加遊行，意謂著作為共同體的工會組織的鬆動，人們已經變得「自由」。

## 學生的變化

大學的自治會也開始無法動員學生參與示威遊行，除了和勞工相仿的情況，也就是「自由」的人變多了之外，大學升學率的提高，也是重要的背景因素。

一九六〇到一九七四年，大學（包含短期大學）的升學率從一〇%增加到三七%。且人數眾多的「團塊世代」也多在此時進入大學，因此大學生人數的增加，比起百分比來得更可觀。

這造就了所謂「巨型大學」的現象。具體而言是指以下的狀況：學生人數過多，校地卻不敷使用，所以大學只能增設鋼筋水泥的大樓當作校舍使用。每一位學生平均可使用的校地面積只有三十・四平方公分，老師在數百人的大教室內以麥克風授課，且內容很無聊。從鄉下來到東京上大學的學生，鎮日只在大學與宿舍之間移動，這些都與大學生還罕見的時代大不相同。

在這樣的狀況下，就算自治會提議由各班討論政治問題，也沒有人理會。據說有些新設大學還在理事長的獨斷下，一開始就不允許學生組自治會；有些大學更以宿舍容易成為社會運動的溫床為由，所以不興建宿舍。

反之，這也意味著學生變「自由」了。衣著是最容易理解的例子，一直到一九六〇年中葉



為止，就算不是運動會期間，仍有很多大學生穿著稱為「詰襟」的學生服。當時有不少學生在冬天過後，就會把大衣拿去當舖典當，用以貼補生活費，換句話說，隨身衣物並沒有那麼多，而髮型幾乎清一色是短髮。到了一九六八年，穿學生服的變少了，不少人開始穿棉褲、配襯衫或防寒外套，不過頭髮還是一樣短。進入七〇年代，服裝的多樣性雖然比不上現在，但身穿牛仔褲、蓄長髮的學生已經越來越變多。

學生的意識也發生變化，如第二章所述，在大學升學率尚低的時候，大學生普遍擁有菁英意識或使命感，他們強烈關心政治，也認為自己必須為了導正社會上的不公不義而奮鬥。

直到一九六〇年安保鬥爭前後，社會也普遍尊重學生的想法，還以敬稱「學生さん」來稱呼他們。一九六〇年安保鬥爭之際，當學生大隊經過時，不少沿途的居民還會拍手鼓勵，甚至送上飯糰。

依照教育學的說法，當升學率超過百分之十五，學生就不屬於菁英階層，而變得大眾化。日本的大學升學率在一九六三年開始超過一五%。

一九六八年離一九六三年沒幾年，還只是過渡階段，大學教育雖邁向大眾化，但大學生之間卻還保留所謂的使命感與道德主義，而這個過渡期的特質，卻也造就日本全共鬥運動的特殊性。詳細留待後述。

## 大學的學生自治會與新左翼

動員力趨弱後，政治團體間的資源爭奪也跟著啟動。因為整體的動員力不可能再增加，各團體於是開始爭奪對方的人馬。

公司或家庭如果走下坡，將容易產生紛爭，政黨之間也是如此，為了掌握工會勢力範圍，社會黨與共產黨展開爭奪戲碼，而大學的學生自治會也是一樣。

五〇年代結束後，新左翼從日本共產黨中分裂出來，經過六〇年代的一連串分離析後，他們再分支成中核派、革馬派、與同盟（ブンド<sup>10</sup>）等十幾個派別。這些派別統稱為「宗派」（Sect），為了爭奪各大學自治會的主導權，他們和共產黨系統的日本民主青年同盟（簡稱民青）之間，掀起一番腥風血雨。如果自己的派別成員贏得自治會長選舉，就等同於掌握了自治會，不但能動員學生，也能獲得自治會費等收入，更可以自由地使用學生會館。

終戰後不久，全國各大學自治會組成聯合性組織——全學連（全日本自治會總聯合），但是在各派爭奪自治會主導權下，全學連不斷地分裂。一開始共產黨系統與新左翼系統分裂，之後新左翼系統內部又發生分裂，因而產生中核派全學連、革馬派全學連等組織。雖然各自號稱「全學連」，但其實加入的大學或學部也才十幾個。

各派拚命想要掌握自治會，不但發生竊取投票箱以偷換選票等作票行為，甚至還有趕走反對派而強行表決等，被稱為「內部暴力」（内ゲバ）的情事。然而這些舉措得到的卻是反效果，目睹一切的學生，既驚訝又害怕，更不願參加自治會，於是自治會的動員能力更加低落，

但這麼一來卻又加劇各派的爭鬥，結果學生又躲得更遠，形成一種惡性循環。

在秩序的變動期裡，因為新的規範（*Hero*）尚未確立，容易出現違法亂紀或暴力行為。原本被統合在共同體底下的人們，轉變成「自由」狀態時，若還拘泥於舊式的共同體，尤其容易引發舞弊或暴力行為。

在那之前，學生被統合於自治會底下，所以不需要借助暴力或採取不正當的行為。然而，自治會的統合能力降低時，若還想遂行由上而下的指揮模式，就需借助暴力手段或不正當行為。

家庭、政治或工會的運作之所以變得需要依賴金錢或暴力，是因為人們明明越來越「自由」，但相關人士卻拒絕改變，而固執地想維持既有的關係模式所致。人際關係轉趨淡薄下，金錢與暴力取而代之，成為連結的工具。

## 宗派

雖然也有例外，但肩負西歐先進各國「六八年」運動的團體中，即使主張馬克思主義，也很少採取先鋒黨型的組織模式。他們在思想上比較接近無政府主義，採取比較自由的思想與運動形態。

然而，日本的「宗派」(Sect)並非如此。到底是年輕人組成的團體，雖也容許一定程度的自由，但他們似乎深信運動最好能由少數菁英組成的先鋒黨領導，以「鋼鐵般的紀律」進行

## 武裝革命。

為何日本與其他先進國家會有這樣的差異？到目前為止，實證性的比較研究並不多，但原因似乎與工業社會的成熟度尚淺，亦即進入所謂先進國家的社會形態的時日尚短，有很大的關聯。

日本共產黨創建於一九二二年，他們仿效剛取得革命成果的俄羅斯，採取先鋒黨的組織模式運作。當時的日本與革命前的俄羅斯相似，民眾的教育程度尚低，沒有政治與言論自由，算是適用先鋒黨的模式。

到了一九五五年，日本共產黨雖仍維持先鋒黨的形式，但已經放棄武裝革命的路線。這個改變雖與國際情勢等相關，但最主要還是因為在戰後的改革下，人們已經獲得某種程度的政治與言論自由，且經濟進入高度成長，開發中國家式的革命理論已不再適用於日本。日本共產黨於二〇〇〇年修改黨章，正式宣告放棄先鋒黨模式。

在這個期間，一些批判共產黨放棄武裝路線的學生黨員，從中獨立出來，於一九五八年形成新左翼的一股源流。雖然批判放棄武裝革命一事，可以視為年輕人的理想主義，但在某種意義而言，卻等於採取了比共產黨更加古老的路線。此外，從他們當中再細分出來的各種「宗派」更繼承共產黨的組織形態，以先鋒黨的形態推展運動。

有關先鋒黨已經不合時宜，應該要採取新的組織形態等討論，在當時似乎不多。這也許是因為一九六〇年代中葉為止，從事農林漁牧業的人口還很多，人們一般還不認為日本已經邁入先進國家行列，所以運動組織的形態與社會狀況不相容的情形，還不明顯。

然而，原本社會主義運動就不興盛的國家，比如美國；或者是勞工政黨與社會民主黨屬大眾型政黨的國家，比如英國和德國；抑或共產黨曾參加聯合政府的國家，比如法國，其狀況就與日本甚為不同。日本共產黨雖然被孤立，也只是小眾團體，但卻擁有很大的影響力，這種狀況並不存在於上述的國家。而且他們的社會以及學生的意識，本來就和適用於開發中國家的先鋒黨格格不入。

「Secu」原本是指為了對抗天主教會，而從中獨立出來的基督新教各宗派，人們把反對共產黨路線，從中獨立出來的新左翼各流派比喻為新教的各宗派，所以稱之為「Secu」。他們主張武裝鬥爭的運動路線，採取先鋒黨的組織形態，甚至不惜違法亂紀或動用「內部暴力」，因此產生一種激烈、暴力、宗教性的印象，而難以拓展支持。現在日本對於社會運動的負面印象，即源出於此。

## 不滿大學教育大眾化

在上述的背景下，學生運動自然不可能在六〇年代持續處於高峰。也有人說運動在六〇年代中期跌落谷底，經濟快速成長下，馬克思主義顯得過時，而學生運動也告終結。

然而，從六八年開始，學生運動熱潮卻突然再次出現，其原因一直讓人費解，我則認為最大的因素是大學教育的大眾化。

當時學生人數激增，大學校園內引發很多問題，比如令學生感到無趣、動輒上百人的大堂課，或者校地過小，不敷使用的問題，校內餐廳客滿時，往往一等就要半小時。甚且，在新增校舍的需求以及通貨膨脹的影響下，學費更是不斷調漲。

升學率雖然提升，但大學新設的腳步卻跟不上；所以為了考上大學，考生必須經過很激烈的競爭，「考試戰爭」（受験戦争）、「四當五落」<sup>11</sup>等用語反映了這樣的現象。然而一番寒徹骨，卻未能換得撲鼻的梅花香，大學的狀況與他們原先設想差異甚大，不但授課內容無趣，且教室或餐廳到處都人擠人，於是不滿悄悄地在他們身上累積。

大學生人數的增加，意味著未來成為社會菁英的可能性跟著降低，越來越多畢業生投入銷售等原本不需要大學學歷的工作。

在這種狀況下，有越來越多學生感到空虛。一想到大學已經變了職業訓練所，就覺得一切都是枉然；畢業後出社會，將失去自由，剩下的只是在退休之前，步上被安排好的人生常軌。與其如此，不如趁現在打破空虛的學校生活，搞些「革命性」的事業的想法於是應運而生。

這些大學教育大眾化而衍生的種種問題，也是參與法國巴黎五月革命的學生所面對的處境。我們可以說，日本的全共鬥運動，也是基於這種和資本主義陣營的先進國家的學生一樣心境下所發生的。

讀了參加全共鬥運動的學生札記，可以發現有不少人的感想是，佔據大學校園、據守在路障上，結交很多朋友而感到興奮且有趣。另外，關於參加的動機，有不少人提到「為了消除被大學入學考折磨的憤恨」、「不想成為上班族」。參與六〇年安保鬥爭的學生則是因為「已經受夠戰爭與饑饉」，此一時彼一時，其差異之大亦能由此窺知。

以上描述了大學教育大眾化所帶來的現象，這個部分與西方先進國家是共通的，接下來我們將介紹日本特有的狀況。

與美國等國家不同，六八年之時的日本，雖然大學升學率已經快速攀升，但時日尚淺，學生還保有以往的使命感或菁英意識，處於一種過渡期。也因此，大學生的心中還殘存自己必須站在革命浪頭的想法。

然而引爆全共鬥運動，更重要的因素則是因為大學生之間，對於大學仍抱持舊有的印象，所以無法接受已經大眾化的大學，也不認為這是大學應有的樣子。

當時還有不少學生抱著舊帝國大學時代的過渡期待入學，以為「將來不是博士就是大臣」。投射他們腦海中的大學是追求知識與真理的殿堂，他們以為上大學就能與同學討論哲學問題，與教授進行學術性的對話。

但入學以後才發現，不要說跟教授討論，就連跟坐在隔壁的同學也甚少交談；另一方面又意識到，「畢業後就是當個微不足道的上班族」。因為抱著舊有的意識，所以產生更大的失望感與落差，而不滿的情緒就以社會運動的形式表現出來。

一位參與日本大學全共鬥運動的學生，在他的札記中留下以下文字，「學生應該勤勉於學問追求與研究，而不是被這個產業社會毒害，這難道不是理所當然嗎？但如今這個理所當然卻不再是理所當然」（出處：日本大學文理学部闘争委員会書記局編『増補 叛逆のバリケード』）。所以他們才會說，我們要搞一場運動，導正遭到資本主義侵蝕、變成「職業訓練所」的大學！

## 經濟快速成長的困惑

再者，六〇年代的日本還沒完全擺脫貧困；對於經濟快速成長而獲致的富足，社會上其實充斥著不知所措與「內疚」。

因為洗衣機實在太方便了，當時就有某位主婦說，「不知道會不會遭到什麼報應」。以前每天大概要花三小時，使勁地在洗衣板上搓揉；但現在只要放入洗衣機就能搞定，負擔減少了，是很高興沒錯，但也感到內疚。

一九六八年的大學生，大概在一九五〇年上小學，他們即是在上述的價值觀下成長。出身農村，前往都會就讀大學的學生，對於水泥建材的大樓校舍也感到不適應，有些人甚至覺得待在裡面，「整個人好像透明不存在一般」。日本的六八學運所處的社會背景，與一九五〇年即已邁入富裕的美國等地，有著些許的不同。

在這個時期，人們還有很強的「不能浪費」的價值觀，因此對於大量消費、不斷地汰舊換新產生罪惡感。這是一個必須特別強調「消費是一種美德」的時代，「這樣的社會有問題」的想法也就自然而然地出現了。

經濟雖然快速成長，但貧富差距的問題依舊存在。參酌全共鬥運動參加者的札記，我們可

以知道，有不少人目睹同班同學繳不出營養午餐費而感到心痛；另外也有些人寫道，想到比自己優秀的高中同學，因為家庭的經濟狀況，必須繼承家業等關係而無法念大學，就感到內疚。這樣的人，離鄉到都會區上大學，在大樓校舍中過著空虛的生活，過著消費至上的生活，這一切都加深他們的內疚。

當時大學升學率才剛開始上升不久，社會上或學生之間也還普遍認為，大學生作為一種特權階級，必須對社會有所貢獻。所以就討論厭充滿暴力與舞弊情事的學生運動，亦有一些學生投入志工活動。雖然這種正經的學生，不論是當時或現在都是少數，但也佔整體的一、二成左右；「這個社會不對勁」、「沉迷於物質豐富的生活對嗎」、「一定有人被犧牲了」的想法，就從他們之中慢慢擴散開來。

## 公害與住民運動

點燃上述想法的那把火炬則是公害問題與越戰。

首先，公害問題擴大了經濟快速成長一定犧牲某些人權益的感覺。事實上，從一九五〇年代開始，各地頻傳公害事件，但經濟發展是當時的優先課題，所以並沒有得到太多注目。然而，等到社會上獲致一定程度的富足後，人們重新意識到不對勁，因此對公害問題的關注度才迅速升高。而「這個社會有問題」的意識也更加擴散，某些公害反對運動中，也可見學生支援的身影。

到了一九六〇年後半期，除了反公害運動外，各地也出現反對都市環境相關建設，或大型開發案的住民運動。當時的東京就像現在的德里或雅加達，環境整頓的速度趕不上人口激增，垃圾掩埋場孳生大量蚊蠅、用水供給不足以致屢屢限水；此外，塞車或「交通戰爭」（交通事故頻傳）的情形也很嚴重。因此，全國各地發生了住民運動，而社會黨或共產黨系統的候選人，也紛紛在東京等大都市的地方首長選舉中勝出，此謂「革新自治體」<sup>12</sup>。有一段時間，革新自治體的人口約佔日本總人口的一半。

另一方面，一些年輕人口外移的所在，地方政府以公共事業為名，推動大型開發案或邀請製造業到當地設工廠，對此也產生農漁民或地方居民為主體的反對運動。就這樣，經濟快速成長的弊病，以各種形式顯露出來。而作為一種回應或反抗，各地興起了運動。之後將介紹的核電廠反對運動，以及先前提及的大學過於稠密等現象，也都是經濟快速成長下的負面效果。

## 越戰

越戰則帶來更大的影響。

當時日本對外貿易的一到兩成，是美軍下單的軍服、卡車等所謂的「越南特需」。此外，在越南受傷的美軍人員，約有八成左右是轉送到日本接受治療，羽田機場起降的國外班機中，約有四成是美軍的包機，大型轟炸機 B 5 2 更是由沖繩的美軍基地出發飛往越南。也就是說，日本與沖繩為越南戰爭作出很大的貢獻。

日本的輿論壓倒性地反對越戰，太平洋戰爭結束才二十年的當時，人們對戰爭的記憶猶新，社會上也彌漫著，總之戰爭就是不好的氣氛。不過，反對越戰還存在其他原因。

當時的日本社會普遍認為，亞洲小國的日本，因為與物產豐隆的美國交戰而遭受痛擊。對他們來說，越戰也是類似的狀況，強國美國轟炸亞洲小國越南，不但在當地撒下枯葉劑，使得森林枯竭，甚至還殘殺無辜的幼童；越南雖貧窮弱小，卻也很有骨氣地誓死抵抗。日本卻因為安保條約的關係，不但得提供基地給美國使用，甚至還大發戰爭財，而社會上還心醉神迷於休閒活動，或急著買一台私家車，這樣做對嗎？犧牲越南人來促進經濟發展的日本做錯了！種種的情緒油然而生。

一九五〇年韓戰發生時，美軍下單的「朝鮮特需」，佔日本出口總額的六成，比越南特需所佔比例還高。韓戰時，雖然社會上也出現反戰運動，但譴責發戰爭財的運動卻不興盛。也許這和公害問題相仿，人們總要在達到一定程度的富足後，才會有類似的反省。

當時學生抗議美國航空母艦停泊日本的港口，也反對成田機場的建設。官方以羽田機場不敷使用，需要新的國際機場為由，啟動了成田機場建設這個大型開發案，但時間點的巧合卻引人疑竇，人們懷疑機場是不是為了方便越戰使用？事實上，當時美國軍機已經頻繁地在羽田機場起降，所以學生的質疑也未必不合理。

成田機場興建，就是以挖土機鏟平農村的過程，預定地農民對抗著強敵之場景，彷彿是越戰的再現。尤其鎮暴部隊與機場公團<sup>13</sup>為了強制徵收民地，砍斷農民搭建著樹屋的松樹時，從樹屋的大聲公傳出《故鄉》這首歌：「那一座我們追著兔子玩的山……」這樣的事件更觸動許

多人的內心。

當時不管是歐洲各國、亞洲，或非洲、中南美等地，都有不爽美國獨大的聲音，於是聲援越南的反戰運動演變為世界性的風潮。在年輕學生被徵召赴戰場的美國，激起反戰運動自是理所當然。而在日本，學生的不滿則與經濟快速成長的困惑與疏離產生連結，再加上反公害運動、住民運動的高漲，日本的反戰運動就在世界性的「六八年」這個框架下，往外擴散與延伸。

## 虛假的戰後民主

全共鬥運動中常常出現「欺瞞」，也就是「謊言」(うそ)這個用語。從一九六九年起，「戰後民主的虛假」(戰後民主主義の欺瞞)，這個語彙也開始被普遍使用。

幾乎所有肩負全共鬥運動的「團塊世代」，從小就在實際經歷戰爭的父母以及老師的諄諄教誨下，學習和平與民主的重要性。但這些理念在他們進入中學、高中後卻不知去向，剩下的只是競爭激烈的考試。根據六〇年代的調查，當時有些中學一年必須考試三百二十次，補習班產業也大約從此時開始出現。

於是，從他們之中開始萌發「這些都是謊言」的意識。小學時，師長說和平很重要、人人自由且平等就是民主，但現實上他們卻必須在競爭激烈的考試中，想辦法把別人踢到一旁。師長說必須珍視和平與民主，但為何又要強迫我們這種不和平的「考試戰爭」？他們因此覺得這一切都是騙人的。

即便如此，他們還是把這些當成進入大學前必要的忍耐，並在考試中勝出。然而進入大學後，他們卻發現那裡根本不是探求真理的殿堂，大學不但超收學生，且盡是一些無聊的課程，還一直要調漲學費。畢業後，只能當大企業的小齒輪，這樣的大學不是資本主義的職業訓練所又算什麼？一切都是騙人的！他們心中湧現更多不滿。

此外，他們還被教導擁有憲法第九條的日本，是主張和平的國家；但現實上日本卻協助美國打越戰，甚至大發戰爭財。舉辦示威抗議的工會不過是為了得到那額外的津貼；共產黨與社會黨也不是真得想要扭轉局勢的樣子；在雜誌上鼓吹民主的重要性的教授，上課卻是敷衍了事，一切的一切都讓他們覺得既衝突又矛盾，所以才開始說戰後民主根本是騙人的。

如此一來，社會上就出現批判或反抗年長者的風潮。對著大肆宣揚戰爭經驗或者一味地說教，責備年輕人不能吃苦、很懶惰的長者，年輕人都想回以：「你們只是一群騙子罷了！」

以當時來說，「反抗」其實是很普遍的現象，遍布在各層面。比如年輕的媳婦想要買洗衣機，結果卻被婆婆指責，「真是奢侈！我的時代都是手洗；最近的年輕人真是不知節制」云云，所以違逆長輩而購買洗衣機，說起來也算是一種「反抗」。

這樣的「反抗」，多由年輕人獲勝。一方面這是時代的潮流，另一方面那樣的生活方式的確比較輕鬆。當整個社會向上提升時，年輕人的反抗通常比較容易獲勝。反之，如果是在近年向下沉淪的日本，要以「我就是當飛特族 (Freeter)」來反抗碎碎念「好好找個工作吧」的爸媽，應該會有點慘。不過在當時，年輕人的反抗總被認為是正確，且一定會贏。

不過，批判這些「謊言」的情感基礎其實包含了，不適應漸漸走向富足的大量消費社會的想法，或這種生活難道不虛假的感觸。但也許他們最不能忍受的「虛假」就是，為了反抗現實而在大學築起路障、高喊反對越戰的自己，其實內心深處覺得大學畢業之後除了當上班族之外，別無去處。這就是「否定自我」一詞引發廣泛共鳴的原因之一。

### 「全學連」與「全共鬥」

大家應該已經了解，「六八年」的運動有著和六〇年的安保鬥爭相當不同的動機。

運動的訴求如果僅限於「導正錯誤」，那麼將很難拓展支持。成田的農民的確面臨困境，但那又怎樣呢？如果人們覺得這事與我無關，且不會有什麼損失，那麼運動就難以引發共鳴。唯有運動訴求與民眾平日早就感覺的問題點連結在一起，運動才會沸騰。

六〇年的安保鬥爭也是如此。如果只是訴求反對安保條約或越戰，並不會讓那麼多人付諸行動。當運動所控訴的問題點，與日常的感覺或認識產生連結時，人們才會動起來。二〇一一年高漲的廢核運動也是如此，很多人從核電問題本身，察覺這其實是之前已經意識到「不大對勁」的種種社會問題之縮影，因此才參與各種抗議行動。

有關「六八年」的社會基礎與議題設定的討論，容我在此打住。接下來我將討論有關推展運動的方法，以及組織形態的問題。

如前所述，「六八年」時大學的學生自治會已經失去力量。不關心的人變多之外，被「宗派」掌握的自治會也得不到信任。當時的大學自治會呈現分裂狀態，比如文學系的自治會被革

馬派掌握、經濟系則是民青的地盤，這樣一來就無法有很好的串聯，「全共鬥」就是在這樣的背景下成立的。

「全學連」與「全共鬥」有什麼不同？簡單地說，前者是共同體的集合；後者則是「自由個人」的聚合。全學連是以自治會為單位的聯合組織，而全共鬥則是以個人名義參加。

一九六八年五至六月，全共鬥在日本大學與東京大學，因為校內問題而自然產生。在日本大學，其源起於追究大學的會計舞弊問題；至於東大，則在要求改善實習醫生勞動條件下揭開序幕。兩者都與馬克思主義、革命沒有直接關係，運動是在校內問題連結到對大學體制與社會不滿的情況下發酵與擴展。

因為自治會已經無法有效運作，所以他們才成立了集結有志者的「全共鬥」。全共鬥以各學部（系）或學科為單位成立鬥爭委員會，只要有意願誰都可以參與委員會的運作，而為了統整各鬥爭委員會，便於其上又設有全學共鬥會議。

相對的，全學連的組成方式則是：先從作為學生共同體的自治會，選出各大學的委員長，各大學的委員長組成全日本學生自治會的聯合總會，再由其中選出全學連的委員長。

另一方面，全共鬥其實就是由自由參加的個人，自由發揮的組織。東大全共鬥雖設有一「議長」，但並不具有實質權限，「議長」負責協調各方意見，只是象徵性的存在。與其說，是組織在推展運動，不如說，是因為要搞運動所以必須有組織的說法，比較貼近現實。

這在某種意義下，就是被摒除於既有組織之外、「自由」的人們集結下而產生的運動。對黨派、自治會有所不滿，想進行嘗試卻沒有發揮空間的學生，就聚集到全共鬥。全共鬥運動初

期聚集各種想法的人，有贊成安保條約，但無法容忍大學現狀的；也反對越戰的右翼，組織形態極為自由，可隨時入會與退會。

發達的傳播訊息載體促進了這種運動形態。油印機在當時已經普及，幾個人集結而成的學生團體可以快速印製傳單。此前只有共產黨或工會的分部、自治會備有油印機；而電話的普及，也使得聯繫更為方便。其實這些轉變已經在六〇年的安保鬥爭時出現，但到了六八年才發揮更顯著的效果。

帶動日本「六八年」熱潮的市民運動團體「越平聯」<sup>14</sup>（給越南和平！市民聯合），也採取類似的組織模式。一九六五年，在作家與電影導演的號召下，「越平聯」運動啟動，它並非政黨或組織動員下的產物，只要認同主辦者的宗旨，任何人都可以自由參加他們的示威行動或集會；「越平聯」的「代表」，並非固定的職位，比較像是發言人的角色。

後來有論者以全共鬥與「越平聯」為例，指出運動形態已經從傳統金字塔型轉變為網絡型運動。因為運動不再是由一個類似黨中央的組織，下令轄下組織，以黨員制的方式展開；它變成一種可自由參加、自由發揮的形態。

甚且，運動的策略與方針也不是在中央總部指導下，訂定綱領以統合全國運動的方式。「越平聯」原來是為了反越戰，而全共鬥一開始也是為了解決校內問題而開始的運動，它們都帶有祭典一般的氣氛。



## 自由運動之侷限

到底是哪些人參與當時的社會運動呢？

全共鬥運動是大學生的運動。而「越平連」，則由作家出任組織的代表，擔任事務局長的則是補習班老師，他是前共產黨黨員，實際的行為者則以學生與「文化人」居多。亦即，組成份子主要是自由度較高的人。

又是哪些人參加「越平連」的示威抗議行動？「越平連」並未留下所謂的官方調查，但根據當時的一些紀錄，可以推測其群眾主要來自大學生，其次則是就讀專門學校或高中的學生。另外，雖然也有一般市民，但還是以年輕人居多，比如二十歲上下的勞動者。而年紀稍長的公務員、老師、主婦則主要出現於週末的行動，他們也是一群相對擁有高自由度的人。

雖然此種屬性的民眾比六〇年還多，但仍相當有限，因此，「六八年」沒有辦法像六〇年安保鬥爭那樣變成「全民運動」，而僅止於學生為主的運動。

大學生在二十二歲畢業後通常就離開運動，到公司上班或嫁作人婦。在那個年代，人生的自由期間僅有十八到二十二歲；如果中學、高中畢業就開始工作，連這短短的自由滋味都嚐不到。運動一方很清楚，若僅止於學生階層的參與，那麼運動恐怕沒有未來。

缺乏年長者，特別是三十到四十歲左右，正值壯年的社會中堅階層參與，是當時社會運動者的憂慮。工會發放津貼以動員成員，雖然或多或少可以填補這個空缺，但只有那一天。大多數的市民的確對於越戰感到內疚，然而高度經濟成長期之下，大家生活穩定且忙碌，自由的時

間實在不多，因此只能看到學生的身影。

常有人說，「團塊世代是學生運動的世代」，這個說法並不正確。當時的大學升學率才二成左右，從一些回憶錄與札記來推測，即使是運動風氣盛的大學，參加全共鬥運動的也只佔全校學生的二成上下，況且這還包含「僅參加過一次集會」的學生。二成乘以二成，我們可以推知，「團塊世代」曾參與全共鬥運動的，最多只有四%。

當然，就算沒有直接參與運動，也有不少受到同時代社會氣氛影響；不過這並不意味此世代的人都參與運動，更何況人口組成也並非僅有年輕人。

從以上的說明我們可以得知，所謂象徵「六八年」的學生或市民團體的抗議與集會，其實並沒有集結那麼多人。參與反越戰的示威行動累計人數的確不少，但其中大部分是工會動員的春鬥，形式上揭發反越戰的行動。至於學生運動，一九六八年十一月約有兩萬人參加，由主要的「宗派」和日本大學、東京大學的全共鬥共同召開會議；「越平連」有時雖也舉辦二萬到五萬人規模的集會或示威行動，但多數其實是小規模活動。

二〇一一年三月開始的各種訴求零核電的行動，在沒有組織動員的情況下，幾乎每個月都有一萬人參與。雖然不能這樣單純比較，但自由參加者的人數，應該已經超越「六八年」運動。

## 全共鬥運動的特徵

接下來讓我們以國際性比較的角度，來思考日本全共鬥運動的特點，透過這個分析，將能

釐清先前待解的問題。

全共鬥運動與其他先進國家的事例有若干共同點。比如大學生人數的激增、運動的起因在於拒斥工業社會之生活形態，而自由參加的網絡型運動之萌芽亦是其中之一。

不過，對於快速獲致的豐衣足食的不適應或內疚，以及先鋒黨型組織——「宗派」的存在，卻是經濟快速成長的發展中國家之特徵，這給全共鬥運動帶來一些與其他先進國家不同的特點。

比如，全共鬥運動為了區分所屬派別，學生清一色戴上寫著「宗派」或大學名稱的頭盔。這是在先進各國的「六八年」中看不到的現象，幾乎沒有那一個運動自發性地穿上制服。因此，若站在西歐的角度來看，日本的運動類似中國文化大革命的「紅衛兵」，倒也不是不可思議。

全共鬥運動中常使用「軍團」、「決戰」、「斥候」（刺探）、「武裝」、「鬥爭」等用語，也常以類似「集結三里塚決戰！」（三里塚決戰に集結せよ）之類的口號來號召群眾。在運動現場，他們清一色戴上頭盔，從現今的觀點來看，實在很像軍隊或運動會。

環顧周遭的「團塊世代」可以發現，他們出乎意料的保守、很集體主義，喜歡透過喝酒來搏感情，也有不少人喜歡「毅力」與演歌。另外，在新左翼或全共鬥運動中也可看到性別歧視的實例，女性總是擔任倒茶、救護組、文書等工作。

其實當時的日本還不是那麼「富裕的社會」，一九六八年進行的一項調查，問到「過去三個月你從事過哪些休閒或娛樂活動」（上村忠『変貌する社会』），結果第一是讀書，第二是夜

宿一晚以上的旅行、第三是手工藝或縫紉（僅女生佔較高比率）、第四是在家裡喝酒、第五則是看電影或話劇。

總的來說，他們正經又樸實。當時的傳單與立式看板，與二〇一一年的廢核遊行相比，其插畫元素和用色都比較少，主要以漢字為主。參與全共鬥的學生讀哲學書、好發議論；運動有著禁慾般的道德主義，比較少祭典式的歡樂氣氛，都是那個時代特有的模樣。

從描述德國赤軍的電影《巴德·梅茵霍芙——理想的盡頭裡》（*Der Baader Meinhof Komplex*），我們可以看到，在都市的公社（*commune*）裡很大聲放音樂、一邊開車一邊為了振奮精神而鳴槍的畫面。無論這是現實或虛構，總之，日本聯合赤軍不可能出現類似行為。一來，私家車普及率在當時還不高，而且事實上，一九七二年佔領「淺間山莊」與警察展開槍戰的聯合赤軍成員裡，沒有人有駕照。此外，在一張黑膠唱片要價一萬三千日幣的時代，唱片與音響也都還未普遍。

總的來說，在短時間內獲致經濟快速成長，並驅使日本邁入先進國家之中所衍身的「保守性」，為日本全共鬥運動帶來了特殊性。

## 宗派與全共鬥

這樣的保守性為全共鬥運動帶來不好的影響。與其說保守是負面的，其實問題是出在，社運者硬把已經不適用當時的社會關係與意識帶進運動中；新酒裝舊瓶，因此產生弊病。

問題是從過時的先鋒黨型組織——宗派，在這一波以自由參加為基調的全共鬥運動中握有影響力開始的。

「宗派」在初始似乎沒有完全理解，為什麼六八年會突然出現佔領大學校園的行動。原本對政治並不關心的學生，突然開始辦集會、築路障。一問之下，「宗派」才知道是因為上課太無聊等原因，與馬克思主義或革命一點關聯都沒有；對「宗派」而言，這真是愚蠢。

不過，對「宗派」來說，這顯然是一個好機會。趁這種自然發生的行動，他們正好可以先鋒黨之姿領導大眾並吸收成員。因此，「宗派」開始把人送進全共鬥的鬥爭委員會裡，企圖掌握運動的中樞；或者邀那些比較熱衷於全共鬥運動的學生加入「宗派」。簡言之，就是把掌握自治會那一套搬出來用。

有些學生也真的加入「宗派」。這背後夾雜各種動機，比如跟鎮暴部隊衝突好帥、在「宗派」的學長好棒棒等等，但整體來說，具有以下的背景。

佔領校園、夜宿校園雖然有趣，但類似祭典的氣氛，最多只能維持一個月，當新鮮感喪失，就開始出現各種爭執，或者為了輪到誰煮飯而吵架，如此一來，有些人就離開了。全共鬥基本上是自由參加、自由退會，這在運動高峰時不會有什麼大問題，但時間拉長後，問題就會接踵而至。

在這種紛擾之中，卻還無所動搖而留下來的人之中，以「宗派」的成員居多。只要跟「宗派」說一聲，他們會在必要時，動員其他大學的夥伴前來支援，於是有些人開始覺得「宗派」很可靠，漸漸的也就加入宗派，並且開始認為，若不切實地學習馬克思主義與搞運動的方法實

在不行。

這麼一來，就產生很多弊病，最大的問題是「內部暴力」。

首先，與掌握自治會一樣，「宗派」會派遣成員到全共鬥的鬥爭委員或代表者會議，企圖掌握全共鬥的主導權。另外，本來已有嫌隙的「宗派」，甚至在全共鬥的內部行使「內部暴力」。

到了全共鬥運動的後期，「宗派」甚至在全學連時代的發想下，企圖將全國各校的全共鬥組織集結成「全國全共鬥」。為了握有主導權，再次引發「宗派」之間的權力爭奪，以及層出不窮的「內部暴力」，結果導致運動走向分裂，這種狀況越嚴重，就越來越沒有人參加全共鬥。

全共鬥運動原本與特定的思想並不相干，但在「宗派」的滲透下，開始往馬克思主義式的運動傾斜。他們開始提出安保、沖繩等與校內問題無直接關聯的議題。

我們無法一概地說這種轉變不好，但只要具體觀察整個鬥爭的過程就可以了解，運動訴求若緊貼校內問題的話，其實具有實現的可能性與空間。但「革命性」的轉向，卻使得這些機會落空。此外，「宗派」吸收各地的全共鬥份子，把他們拉到別的運動現場，最終也造成大學運動的衰退。

「宗派」原本就是馬克思主義的信徒，對他們而言，即使各大學達成制度改革，也不具意義。不發動革命，社會就無法改變是他們的思考邏輯，為了達成此目的，「宗派」必須致力於組織的擴張。所以促使大學進行制度的改革，就不如佔領鐘樓校舍，搞一場花俏絢麗的鬥爭來得重要；因為如此一來，就能宣揚「某某派，好厲害」，為組織招攬更多新血。佔領鐘樓校舍

的運動手段，在全共鬥運動中廣泛地被採用，這除了反映青年特有的純粹，其實也是受「宗派」影響的結果。

戴頭盔、持棍棒的做法源於「宗派」，這些本來是「宗派」成員之間互毆的工具，後來被用在與警察的對抗，因為有不錯的效果，於是傳開來。不過對於一般學生而言，他們似乎是為了表現與「體制」對抗的決心，並且作為一種觸動人心的手段而使用。

不管是佔領並死守鐘樓的戰術，或者持棍棒、戴頭盔，都源自「宗派」，所以這算是一種傳統的現象；但就結果而言，一如各先進國家的社會運動，這的確也成為年輕人以直接行動進行訴求的一種手段，在這個意義下，也可看作是一種新的現象。

簡言之，死守戰術與棍棒都是這個時期日本運動的特徵，是新舊元素交織的結果。但這些都是源自於「宗派」的想法或「內部暴力」，所以其本身就變成沒有未來性的運動手法，而「內部暴力」也越演越烈。

## 道德主義的弊病

一九六九年底，社會運動幾乎已經退潮。

這裡面牽涉很多原因，一個是之前已經提到的，「宗派」握有全共鬥運動的主導權後，人們開始遠離運動。另一個原因則是警方取締越來越嚴格，已經沒有辦法像之前一樣輕鬆參加示威抗議，必須有被逮捕的心理準備。

一九七〇年六月，安保條約自動延長，美軍也漸次從越南撤退，總括那個時代的運動爭議點消失了。此外，日本的經濟成長也完全步上軌道，比起之前，國內的貧窮問題已不再鮮明，自民黨亦於一九六九年十二月的總選舉中獲得大勝。

在這樣的情況下，早先即已存在的道德主義，又再次對運動產生不好的影響。

全共鬥運動全盛的時候，充滿了祭典一般的氣氛，參與運動是很喜悅歡愉的。那時候雖然已經出現道德主義的傾向與「否定自我」的用語，也還不至於構成什麼大問題。

其弊病一直要到運動衰退後才變得明顯。各大學的全共鬥運動，都在半年左右走入僵局，但他們多不願意與大學對話，討論大學改革問題；也不願視情況妥協，而為了表現鬥爭的意志，採取築路障、佔領大學的做法。且「宗派」也引導他們採取這種「革命性」的方針。

看不到可能性之下，運動就越來越難號召人。一九六九年下半年開始，警方的鎮壓與取締越來越嚴，參加示威行動就有被逮捕的可能，而參加者與響應者變少後，路線鬥爭與「內部暴力」也越演越烈。

到了這種局面，有沒有參與運動的覺悟就會成為被質疑的事，運動場合頻繁出現「你不來遊行嗎？」「你要離開路障嗎？」等質問。雖然沒有明講，但隱隱約約有著一種氛圍，好像在指責怕被警察逮捕的通通是「叛徒」，要他們都去自我批判一樣。這種讓人不舒服的方式，使得參加者越來越少，但如此反而更強化了留下來的人之間的道德主義，形成一種惡性循環。

而且，因為這個時期的運動是以學生為主，所以畢業或者開始找工作後，他們就退出運動。退出一方有罪惡感，而學弟妹也指責批判學長姐是「就職轉向」<sup>15</sup>，雖然等到他們自己畢

業後，也沒有多少人留下繼續搞運動。

其實他們自己也明白，若只是在學生之間守住理想，「否定」那個想要找工作的自己就會是必要的。然而，這本來就不合常理，所以只能加諸道德上的意義，逼使自己做到。自己身在其中很痛苦，也沒有自信自己想的就是對的，因此容易指責那些做不到的人是「叛徒」，批判他們充滿資產階級的習氣。

而且，這一群以二十歲上下的男學生為主的群體（其中也有少部分是女大學生及研究所學生），缺乏社會經驗，卻又血氣方剛，喜歡純粹的東西，常為了書本上的抽象理論而辯論爭執，這也促使內部對立或互指對方是叛徒的事更加盛行。

姑且不論運動剛興起的六八年，到了第二年、第三年後，起初的歡樂氣氛漸漸消失，不斷分裂與內部暴力的橫行下，他們只能以道德來約束自己繼續努力，變成一種忍耐大賽一般。如此一來，社會運動就越來越被侷限在學生階層，找到工作後，就徹底把這一切忘記的人也越來越多了。

這種情況又會強化社會運動的道德主義風氣，使氣氛更為凝重。在人數越來越少之下，有些團體開始主張唯有武力鬥爭的方式，才能喚醒沉迷於經濟成長的多數人。這麼一來就更多人脫隊、離開運動，而有些無法踩刹車的團體，其少數激進運動的色彩則更加濃厚。

甚且，安保條約自動延長後，運動內部也出現「已經不知道要怎麼做才好」的聲音，在運動越來越低迷的這個時候，出現了更具道德主義色彩的發展。

這個時期，也是日本社會運動的轉換期。一九七〇年十月，日本首次出現女性解放運動遊

行；新左翼運動則於一九七〇年七月開始關注戰爭責任問題，大約就是從這個時候開始，被歧視部落<sup>16</sup>、在日朝鮮人、沖繩問題等日本國內的少數群體（minority group）問題，以社會運動新議題之姿浮出檯面。

這些問題之所以被社運關注，乃是基於以下的思考。除了被歧視部落、沖繩出身者或在日朝鮮人之外，日本國內的勞動者當中，只有極少數人的生活尚未改善，並晉升中上階層，因此必須把焦點轉到這些議題上面。

一九七四年，武裝革命集團「東亞反日武裝抗日陣線」用炸彈攻擊三菱重工總公司的大樓，這個團體在其發行的手冊中寫道，日本先以武裝侵略亞洲各國，讓各國成為殖民地，其後又透過經濟的方式，壓榨、剝削這些地方的民眾，因此「日本帝國的勞動者、市民是壓迫殖民地民眾的帝國主義者、侵略者」。

被歧視部落的解放運動，與在日朝鮮人的運動在此前已經出現，也有人提倡應與日本的勞工階級協力共鬥。另一方面，知識份子與學生應該要為日本的勞工奉獻犧牲的道德主義也早就存在。但是到了一九七〇年，這些想法有了轉變，獲致富裕生活的日本勞工與市民不再是受害者，他們已轉變為侵略者的共犯，所以運動應該開始為亞洲與少數群體奉獻犧牲的論調開始擴散。這與「一億總中流」的意識有相當的關係，一九七〇年總理府進行的調查中，有九成民眾認為自己的生活狀況屬於「中」。

此種運動形態之所以會擴散，其中一個原因是，擔負運動的學生沒有多少社會經驗，且傾向於抽象思考問題。相較於學費上漲、求職等議題，他們容易跳躍式地聯想到革命或者為了亞

洲的受苦受難者而行動。即使是現在，沒有社會經驗的學生仍有這種傾向。

七〇年代初期，為了支援水俣病患者而前往九州的学生被問到，為何參加這場行動，有人回答，「因為自己心中沒有存在其他問題」，就算是現在也應該會有這樣的人存在吧。

「革命」、「鬥爭」等馬克思主義的用語，在全共鬥運動中很流行，但時代已經不一樣，大學教育大眾化、經濟也快速成長，革命豈不是在「扮家家酒」（革命ごっこ）的想法，常在他們腦海中縈繞。當這種運動走入死胡同，他們接觸到真的受歧視所苦、真的很憤怒的在日外國人與水俣病患者，有些人因此意識到自己真的在「扮革命家家酒」，於是轉而投入支援運動。

但是這樣一來，運動就會變得很沉重。明明自身沒有特別的問題意識，卻要為了被壓迫的人奉獻犧牲，再怎麼都會有極限。若做不到，又可能被強迫「批判自我」，所以參加的人越來越少，但這又會更強化運動陣營內部的道德主義。

### 聯合赤軍事件

一九七二年發生聯合赤軍事件。這起事件發生在群馬縣的山裡，武裝集團在祕密基地動用私刑殺害十二位同志，最後他們死守「淺間山莊」，還與警方展開槍戰。其實這是一起偶發因素很強的事件，在零下二十度極度寒冷的山莊裡，走投無路的小團體飢寒交迫，喪失正常的判斷力而引發。

在真相未明下，人們卻只以他們想看到的方式來解釋這起事件。當時的大眾傳媒或大人們多認為這起事件是，在戰後富庶的生活中被過度保護、閱歷尚淺的年輕人，因為著迷於奇怪思想而犯下的異常罪刑。這種說法並成為「一億總中流」時代，分析「異常犯罪」的一種典型。

另一方面，參與過全共鬥運動的年輕人則大多認為，這是道德主義的後果。後來的調查顯示，那些淪為私刑對象的都是被懷疑，會向警方通報祕密基地所在處的人；然而十二人當中，一位女生只因為塗了脣膏，就被追究並且殺害的例子卻特別有名，曾參與全共鬥的年輕人想必不少人心有戚戚焉，因為在運動中他們也有類似經驗，被指責生活態度很資產階級、自我批判的程度不足，恐怕自己也已慘到遭殺害。

也有論者指出，日本的學生運動因為這個事件而劃下休止符。不過，其實運動早就走向低潮，真正的狀況或許是學生運動者，早已感受到抵抗快速成長是沒用的，也意識到批判富裕的消費生活有其危險性，「聯合赤軍事件」剛好成為他們結束運動的一個契機；即使沒有這起事件，也很可能以別的事件作為中止的理由。

儘管如此，這起事件留下了後遺症，人們開始認為那些打著「革命」與「正義」口號的運動很危險；而且運動中的道德主義並沒有完全消失，它仍然很頑強地殘存下來。

雖然這兩個後遺症的影響，逐漸在運動現場消失，但卻仍一定程度影響運動外部的人們。比如，年輕人即便找工作找得很辛苦，勞動條件惡劣，卻也不敢進行改變現狀的社會運動，因為社會運動是危險又恐怖的行爲。儘管如此，卻還是想做些改變社會的事情，通常他們會投入援助遙遠異國窮人的志工活動。問他們為何如此，有部分人回答，生活在日本的自己太幸福

了。之所以會有這種狀況，那是因為人們認為搞社會運動的人，要不是自以為是、滿口正義的危險人物，不然就是被政治團體利用，這不禁讓人感到所謂的「歷史的束縛」。

就這樣，日本的「六八年」劃下了句點。當時的政府、自民黨似乎不像六〇年安保鬥爭時一樣，對於運動發展那麼戒慎恐懼。這應該是基於以下的認識：反正大吵大鬧的只是學生，等他們出社會就沒事了，況且經濟狀況若能持續維持走高的話，置之不理也不礙事。

不過政府與自民黨都意識到輿論對於越戰、公害、都市環境惡化的批判，革新自治體接二連三的誕生，共產黨也在一九七二年的國會選舉中席次大增，這都給他們帶來危機感。

為此，當局急著推動沖繩回歸，不想讓安保條約自動延長與沖繩的問題被連結起來。另外也進行一定程度的政策調整，比如通過公害管制的法律、設立環境廳，以及推動福利政策、整頓都市環境。此外，亦透過公共工程、補助金、管制或保護等機制，間接保護弱者，以此換取民眾對自民黨的支持。

簡言之，政策調整與經濟狀況良好，加上運動侷限於學生而未能擴散，是事態得以收拾的主要因素。看來自民黨、政府並沒有真的那麼單純，以為「置之不理也無所謂，反正運動最後會自己消失」。

## 從七〇到八〇年代

我們花了很多篇幅描述「六八年」，而一九七〇到八〇年代又是什麼狀況呢？從結論來

說，在這個時期，「高自由度的人們」暫時減少；此外，這個時代並沒有太多可以引發廣泛共鳴的社會議題。

一九七三年發生石油危機，「日本型工業社會」正式成形。從六〇年代開始，工會就把運動的重點，由政治議題轉向要求加薪與福利，而這個傾向在石油危機之後更明顯，保住工作成為首要課題，工會越來越不進行政治議題的訴求。一九七五年，公務員總工會要求罷工權的罷工，成為最後一次大型的政治性罷工。

整體的社會秩序雖然經過整頓，但人們失去餘裕，自由度也變低了。而勞工在生產合理化的方針下，加班越來越多，根本沒有空閒或心情參與運動。至於學生，六〇年代因為企業缺人，即使參與運動、被逮捕一兩次，也不用擔心找不到工作，如今這也行不通了。

原本存在於社會的一些從容也消失不少。如今，在所謂的發展中國家，仍會發現不少人呆坐在都市一隅，遇有示威行動，這些人往往一邊看熱鬧，一邊不知不覺就參與其中。也可能發生以下的情況，一開始約有十位行為者在街角喧鬧，人們就簇擁上來，還搞不清楚怎麼回事情況下已集結約千人。

日本的六〇年代也有類似狀況，在學生與鎮暴部隊衝突的現場，附近往往有數百到數千民眾圍觀，比參加者還多。有時候這些看熱鬧的人，還向警方丟石頭而演變成暴動，一九六八年十月的「新宿騷亂」就是一例。

一九六八年時，很多民眾為了升學或工作湧向東京。東京約有五成的人口，在十五到三四歲之間，而勞工中約佔三六%的人，住在一人平均不到三塊塌塌米的地方；此外，十七到二

十五歲的勞工中，則有五成則連房子也租不起，只能寄宿老闆家。

當時沒有手機、網路、便利商店以及電動玩具店，讀書與縫紉是「休閒活動」排行榜第一與第三名。去小鋼珠店或居酒屋都要花錢，所以每天幾乎只往返於學校或工廠，與公共澡堂及三塊塌塌米大的房間之間，看遊行不用花錢，所以很多人圍觀，似乎也是可以理解的。一九六九年，在新宿車站西口的地下廣場，興起了「反戰歌謠」運動，人多的時候竟可聚集約五千人，從鄉下來到東京，沒有其他娛樂選擇的年輕勞動者，應該也有很多參與其中。

這些景象消失在七〇年代中期，從一九五〇到七〇年代初期，雖有大量人潮從地方湧向東京，但這個現象在一九七三年就暫時停止了，其原因除了經濟成長開始遲緩之外，人口組成中佔大多數的「團塊世代」往東京遷徙的現象，幾乎也是在此時結束。始於一九五四年從東北通往東京的「集團就職列車」，就在一九七五年劃下句點。人口遷移趨緩的安定狀態下，日本的社會秩序也從變動期轉入穩定期。

先前提到的全共鬥運動發生的背景因素，即不適應富足、對於經濟高度成長的困惑與懷疑等感受，也在這個時期銷聲匿跡。總之，我們或可這樣理解，日本的「六八年」是發展中國家過渡到先進國家的變動期與不穩定期時，所發生的動亂。

「看熱鬧」的人一旦減少，社運者也感覺他們的行動好像不是在跟社會大眾訴求，只是自己搞自己的。這當然與警察加強戒備、防止群眾圍觀有關。不過，道路鋪上柏油、街道變得整潔，塞車與吵雜也獲得一定控制的狀況下，激烈的示威行動好像也不搭調了。此外，一九七〇年家庭餐廳「加州風洋食館」開幕，麥當勞也在一九七一年開始展店，人們有了新的娛樂場所

或去處。

簡言之，發展中國家的混沌不明，與經濟快速成長所帶來的混亂已然消失。但是人們並沒有充分的自由，來培養先進國家式的公民參與，大家都忙碌不堪，被企業為主的活動綁得死的。

### 「昭和日本」的確立

如今大家所想像的「昭和日本」確立於一九七〇至八〇年代，當時也是社會運動最低潮的時候。經濟狀況大致不錯，不過沒什麼自由。如果社會上蓄積很多不滿，且人們有相當的自由，社會運動就容易發生；反之，不滿有限，且缺少自由的話，就不利社會運動的發展。

到了這個時期，學生不搞運動，聯合赤軍的影響只是其中之一，往昔升學率不高時的大學生所擁有的使命感不再，才是最重要的因素。

全共鬥運動的時候，大學生還有肩負社會前景的使命感，然而七〇年代以後，年紀越輕越不關心政治的趨勢已然確立。學生不再有必須關心政治的意識，而且年紀越輕越缺乏經驗與知識，因此也不懂政治。固然有例外存在，但僅止於少數。

而迎接成形的日本型工業社會，也在此時重新整編各種共同體。政府提供補助金、公共建設或無利息融資，來支援因為經濟快速成長而弱化的農村與商店會。於是想要經營或就業，就得順從農村或商店會的有力人士。在共同體變得鬆散的局面下，這個舉措與工會透過津貼來動



員有幾分相似，它們都以金錢的力量，建構一套勉強維繫的系統。

掌管金錢流向的正是自民黨。地方議員負責統籌商店會或村落，國會議員負責整合地方議員，各派系大老則在後面操控國會議員。所以大老們決定的自民黨黨魁，就會自動變成首相。只要是大老們講好的，國會議員及地方議員都會服從，這樣金錢就能順利下放到各地方，這是一個促成社會整體順從的架構。

在都會裡，企業、家庭、學校，則成為新的共同體。都會的家庭狀況與農村大不相同，在農村，所有的家庭成員都必須工作；而在都會區，家庭成員通常是由在公司上班的爸爸、全職主婦的媽媽，以及上學的兩個小孩所組成，這是工業社會的家庭形態。企業、現代家庭與學校，均是工業化之後才被強化的共同體。

人們各自隸屬於這些共同體，進入就業、補助金及保護措施所編織成的網絡後，金錢與消費物資就會流向他們，但同時人們也為了擁有更多而陷入忙碌與競爭。於是，從事社會運動的，就只能是被摒除在外、為數不多的「自由人」。

一九七〇至八〇年代社會運動的主要從事者是主婦與高齡者，他們是被摒除在工業社會外的一群人，也是相對擁有時間與自由的社會階層。

高學歷的年輕主婦擁有知識、金錢以及時間，她們是八〇年代社會運動的主要行動者，受到很大的矚目。在產地直銷的消費者合作社運動、健康食品與環保運動、一九八六年車諾堡事件後的反核運動中，都看得到她們的身影。主婦們並在一九六〇至七〇年代興起，以都市環境或大型開發為主軸的住民運動中，扮演重要角色。當然女性主義運動也跟著抬頭，這其中有些

人也曾參與六〇年代的學生運動。

在這些社會運動中，人們不再推崇工會或政黨式的金字塔型組織，而傾向自由參加的網絡型運動。工會或自治會動不大起來，必須由自由參加者一肩挑起的趨勢越來越明顯的狀況下，或許也只能這樣。

少數群體的社會運動也受到矚目，比如在日朝鮮人要求享有平等權利或者反對按壓指紋的運動。這類社會運動有幾個特點：第一，原本以勞工為主的社會運動，轉而由女性、少數者群體一肩挑起；第二，運動不像馬克思主義，擁有一套改變整體社會的理論；第三，自由參加的網絡型組織的特點，讓運動被視為類似歐洲的「新社會運動」。

「社會運動」這個用語，其實在這個時候才正式成為日本的慣用語。「社會運動」這個用語本身，雖早在明治時代就已出現，但不常被使用，「學生運動」、「勞工運動」、「政治運動」等名稱比較普遍。

這應該是出於以下兩個原因。首先，六〇年代以前，共產黨或社會黨對於許多運動都有極大的影響力，所以「政治運動」比「社會運動」要來得貼切；第二，早年從事運動的都是某些特定社會階層，因此習慣以該社會階層來稱呼個別的運動，比如「學生運動」、「勞工運動」，或「農民運動」。

此外，超越黨派或社會階層的藩籬，但只侷限於某區域的，則以「住民運動」稱之。總之，通常以支撐運動的共同體，比如社會階層或社區的名稱來指稱運動。也有一些運動像「反對核彈／氫彈」（原水爆禁止）或六〇年安保鬥爭一樣，超越黨派、階層、地域界線，這時候

則冠上「和平運動」或「全民運動」的稱號。

但是從六〇年代中期開始，社會上有越來越多無法被含括在特定階層的「自由」人，政黨亦失去對運動的影響力，因此陸續出現許多不被地理界線所侷限的運動。以之前的慣例，應可稱為「全民運動」或「和平運動」，但一來未必擴散到全國，二來「和平運動」不夠精準，裡面其實可細分許多不同項目。這時候通常就會把限定於都會區的稱為「市民運動」，而如果使用更概括性的「社會運動」，則更便於統稱，於是漸漸為人們所接受，而成為慣用語。

## 對「經濟大國日本」的批判

這個時期的運動訴求與議題設定方法，也反映當時的社會結構。社會的基本前提是「經濟大國日本」，因此運動訴求的設定就在這個基礎下推演。具體來說就是從批判「企業社會」，連結到批判企業所造成的環境汙染，再延伸到批判為了進入大企業的考試競爭與「管理教育」；積極一點的話，則追求大企業流通管道之外的安全有機農產品，或摸索不依賴企業的生活方式，從而創立消費合作社。對於「過勞死」的批判，與要求「寬鬆」（ゆとり）的取向，大約也是這個時期開始的。

有些運動也開始批判日本企業進軍其他亞洲國家一事。其被視為「經濟侵略」，常與戰爭責任問題綁在一起討論；同時，日本企業砍伐亞洲各國的森林，則在環境保護的脈絡下被議論。到了九〇年代，「從軍慰安婦」的問題，則在女性主義運動與追究戰爭責任的連動下，開始受到矚目。

如第二章提及的，一九七〇到八〇年代是全職主婦最多的時代。擔負這個時期社會運動的主婦們，正是在日本被譽為「第一」的時代，從日本型工業社會的結構中登場、具有活動「自由」的社會階層。她們的出現意味著該社會結構遭到質疑與挑戰。

但現在已經有很多論者指出「一億總中流」、「經濟大國日本」只是假象，我在第二章也已說明，即使是八〇年代，大部分的受雇者也多任職於中小企業或從事非典型工作，主婦們更承擔大部分工時的工作。

批判經濟大國日本的種種社會運動，最終並未有強大的發展。在今天看來，這真是令人費解，也許連批判者也沒有懷疑過「經濟大國日本」的穩定性；而運動是為了遙遠異國、被剝削的人們出頭的道德主義，說不定也造成若干影響。

## 反核運動史

在上述的基礎下，接下來我們將介紹反核電運動（以下簡稱反核運動<sup>17</sup>）的歷史。

日本的反核運動在一九六〇年代後期開始出現比較大的風潮，而隨著前述社會結構的變化，每個時期的主要行為者都有所不同。

初期工業社會的社會運動的主要從事者，也扛起早期的反核運動。當時的狀況大致是，核電廠預定地的農民與漁民反對土地與漁業權的收購，而工會、社會黨員，以及律師、老師、學

生、科學家等知識階層則在其後支援。

他們各自以人們變得「自由」以前的社會連結為基礎而展開行動。農民或勞動者以地方社會的共同體，學者或律師以知識的權威，而學生則以自治會及使命感為基礎。

一九六〇年代末期到七〇年代，人們常把反核運動跟水俣病訴訟、成田機場反對運動相提並論，因為它被視為反公害或反對大型開發案的住民運動之一環。而如果要進行更廣泛的訴求，通常就會以當時的普遍性議題，亦即在和平、反核武、反資本主義、反環境破壞的脈絡下來議論。

回過頭來看，七〇年代之前日本民眾所追求的環保意涵和今日其實有些不同。直到一九六五年，日本的農林漁牧業就業人口都還多於製造業，大部分的都市居民原本也多是農民，對當時的民眾來說，興建核電廠或機場，就好像看到推土機剷平「故鄉」一般。他們對於環境保護的想像，並非立基於熱帶雨林的破壞、地球溫暖化等關係較為疏遠的現象上。

核電廠所在地，幾乎都是在一九六〇至七〇年代接受興建計畫的，其後並沒有太多的新選址<sup>18</sup>，這可謂此時期運動的重大成果。只要農民或漁民不賣土地或漁業權，核電廠就無法興建，他們的反對有著莫大成效。

但這些社會階層在八〇年代以後走向衰微，因為社會結構轉變了。

除了農漁業衰退之外，工會的團結與組織率也每下愈沉，而知識份子的權威性也在下降，學生亦失去對政治的熱忱。日本型工業社會的利益交換體系於此時開始作用，補助金或捐贈金分化了農漁民；而工會也在石油危機後的合理化政策（industrial rationalization policy）下與資

方妥協，他們為了保住飯碗，開始減少參與政治活動。

## 八〇年代的廢核新浪潮<sup>19</sup>

一九八六年車諾堡事件後，反核運動的主要行為者變成都市主婦，她們肩負晚期工業社會的社會運動。

相對擁有高學歷的三十歲後半到四十歲初頭的都市主婦的參與，尤其醒目。屬於團塊世代的她們，雖擁有高學歷，但因為性別的關係而未能找到好工作；有的人則因為生兒育女而不得不離開職場。她們特別關心食品輻射汙染的問題，不少人的婚姻對象是擁有高學歷、收入穩定的男性，因此經濟上相對穩定，這個時期她們的小孩也都長大了，因此有時間和體力參與運動。

她們的價值觀和運動形態都與以往不同。既不像農民需要依靠共同體，也不像工會必須重視組織與運動方針的統一性。她們不用知識份子的權威，而以橫向連結個人的方式，籌組網絡型組織推展運動。這種做法在當時被形容為「廢核新浪潮」，不過其實也是同時期其他運動的共同特徵。

在社會運動上，她們訴求食品安全以及環境保護，這裡的環境保護，比起前述更加接近理念性的環保運動。就像共同出資的合作社運動一樣，她們以共同出資的方式興建風力發電廠，並且批判核電象徵的「產業文明」與「經濟強國」。

### 「第三代」的戰後日本

不過，「廢核新浪潮」並沒有持續很久，隨著時間的推移，人們逐漸淡忘車諾堡事件，被認為是原因之一。

然而，首要原因應該是當時日本社會仍處於安定期。廢核等批判「經濟大國日本」的運動，是不滿現狀的少數者所發起的行動。但當時經濟狀況好，對於大多數人來說，在穩定的日本型工業社會下，即使對政治不關心也無礙生活，在這種局勢下提出異議，是處於相當不利的位置。

另一方面，「置之不理也無所謂，最終運動會自己消失」的想法，也是從這個時期開始根植於政府、執政黨。一九六〇年代以前的政治人物或官僚，雖然思想保守，但他們有不能屈服於共產黨、社會黨的意識，為了捍衛現行體制，他們不惜調整既有政策。到一九八〇年代中期為止的自民黨首相或派系大老們，在自民黨成立之前就參與政治，是經歷過戰爭與戰後混亂的「第一代」。

一九八〇年代以後，第二代與第三代的政治人物輩出，倒不是說第二代就一定比不過上一代，但他們的經驗畢竟有限，和創業的第一代不同；而第二代則是在整套體系確立後才進入政界，他們大多不曾感受過對現有政治體制的威脅，只經驗過連續當選數次後，即能依年資被拔擢，或者是跟派閥大老搓圓仔湯等等「自己的政治」。不只第二代議員，社會上也越來越多的人以為政治就是這麼回事。

政治之所以變成這樣，那是因為當時處於社會的安定期。自民黨內的派系大老「橋」出來的事，不管是黨內、議會，或其下的地方議員與町內會、農會、工會都會照單全收；若遇到阻礙，則動用金錢攻勢，這就是當時的社會狀況。上述的組織成員雖然均為男性，但幾乎所有的女性都依照丈夫或父親交代的去投票。

大眾傳媒的政治報導也是同樣狀況。越來越多記者只曉得此種政治，他們緊跟著自民黨的派系大老並從那裡取得內部消息，以此作為政治新聞的題材；至於其他的事，要不視若無睹，要不就形式上寫一寫交差了事，也不會出什麼大問題。景氣好、日本型工業社會運作順暢、政治與社會都很安定，所以才造就這一切也說不定。

然而，九〇年代後段開始，日本型工業社會失去效能，其中一個表徵就是，社會上越來越多「沒有特定支持政黨」的「無黨派層」。這意味著有越來越多民眾被摒除在舊有的社會結構之外，並感到「無容身之處」、「沒有被代表」。另外，在地方首長的直接選舉裡，知名度不高的新人，更接二連三擊敗既有政黨的有力人士。公共建設預算被刪減，一億總中流的意識也瓦解，人們困惑於局勢的變化，卻也不知道如何反應。

二〇〇九年，自民黨失去政權。原本日本民眾對於政治就不大信任，透過補助金或經濟成長等金錢攻勢來勉強維繫支持的做法，也走到了極限。可是坐上執政黨位子的民主黨還是無法改變政治結構，於是又回到舊有的政治操作模式。

就在這個困境之時，二〇一一年發生東日本大地震與福島第一核電廠事故。

福島 (Fukushima) 第一核電廠事故之後，出現很多訴求零核電社會的示威行動。其中，二〇〇〇年代以後激增的，以三十歲世代為主的「自由」受雇者的身影特別醒目。他們可說是「一億總中流」的日本型工業社會，無法有效運作下而增多的社會階層。作為二〇〇〇年代中期以後，各種新出現的社會運動的主要行為者，他們的存在逐漸受到矚目。

事故發生不久後的四月，號召民眾在東京的高圓寺進行示威遊行<sup>20</sup>的，就是一群年紀約三十幾歲，曾參與非典型工作者待遇改善運動的人。這個世代雖擁有相對高的學歷，但因為經濟低迷，有不少人未能找到正職工作，比起大學生，他們有一定的社會經驗與知識，對於政治議題的關心也更為具體。

該場遊行並沒有組織動員，而是透過網路、推特 (Twitter) 號召宣傳。相機與編輯影像的機器都比之前來得便宜，因此遊行狀況或警察過度取締等影像都被上傳到 YouTube。發達的傳播訊息載體果然發揮影響力。

二〇一一年四月的那場遊行，約聚集一萬五千人，其中絕大部分是第一次參加遊行、二十至四十歲左右的民眾。雖然不是正式的調查，但從參加者的穿著或髮型，可以發現「自由」的傾向。非典型工作者、自營業者，不論是穿著或勞動時間，都比正職員工相對「自由」，因此比較容易參加這種遊行。我在現場遇到的熟面孔，也以這個階層居多。

不過二〇〇〇年之後，典型全職工作者不管在彈性工時或服裝上都比以前自由多了。此

外，三十歲左右的未婚女性、已婚但還沒生小孩的女性也變多了。而托兒服務業的普及，也使得許多女性得以在生產後繼續工作，不用辭職在家照顧小孩。換句話說，整體而言，得以「自由」參加遊行的階層變多了。

之所以關注核電議題的原因，也與往昔有些許差異。一直到八〇年代，核電都被視為產業文明、「經濟強國日本」的象徵；然而，福島第一核電廠事故後，引起眾怒的卻是政府的資訊公開與善後處理的方式。經歷二十年的經濟停滯，民眾對於公部門的不滿越來越高，在他們意識「改革」之必要時，碰巧發生這起事故。

這個社會背景與蘇聯面對車諾堡事件時相仿，若不能妥善應對大規模的核電廠事故，其衝擊之大，足以撼動國家體制。

日本也犯了和蘇聯一樣的錯誤，事故不久後的資訊公開、公部門的應對方式都很有問題；此外，其後的重啟核電廠爭議中，也不見政府改變決策方式的跡象。除了輻射的恐懼之外，他們不覺得政府真心想要保護他們，也看不出政府願意接納民眾心聲，且政府與官員好像企圖關起門來自己做決策，此時不滿的聲浪升高也是理所當然。

而且，當政府不願意改變被解讀成是為了維護部分政府、官僚體系，及經濟界之複合體的既有利益時，更加深民眾的不滿與不信任。民眾對於政界或官員的不信任，在過去是以批判日本型工業社會的既得利益者，也就是以官員的方式呈現，這些批判也成為支持鬆綁管制、自由化等「改革」的後盾。也就是說，議題推動若能與日常的經驗連結，將獲得廣泛的支持。

一九九〇到二〇〇〇年代經濟陷入停滯後，日本型工業社會內部也出現問題，政府持續提

供財政支援的地方，與停止挹注資金的地方之間的差距越來越大。刪除部分財源往往比刪除所有財源，更容易引起民眾不滿。其中，政府持續提供補助的對象之一就是核能產業界。當核電廠發生嚴重事故，且民眾知道裡面充滿各種不公不義與謊言時，怎麼可能不憤怒。

就如到目前為止的敘述，社會運動因為某個訴求而擴展時，通常是因為該訴求能作為表現結構性不滿與情感的手段。「反對安保條約」不只是反對條約本身而已，也是「受夠了戰爭與飢饉」的強烈情感之宣洩；「六八年」的「反越戰」，則是抗議經濟快速成長下走樣的日本社會。二〇一一年的「反對核電」則可以理解為，無法忍受日本型工業社會的特權階級，為了維護既得利益而犧牲民眾的一種情感表現。

受政府保護、獲得壟斷性利益的電力公司與核電廠，象徵舊日本的既得利益，這個論調在福島第一核電廠事故之後，得到廣泛的共鳴。人們之所以支持電力市場自由化與再生能源，並非完全出於對輻射的恐懼，或關心生態或環保，而是他們意識到日本型工業社會已經到了非改變不可的時刻。

在往昔的反核運動中，因為核電被視為產業文明的象徵，因此出現不使用電力、停止經濟成長等倡議。然而，以結果論而言，這使得運動變成一場「為了伸張正義的忍耐大賽」；同時，擁核一方也散播「關掉核電廠，我們就會回到原始生活」的言論，最終侷限了運動的開展。

就某種意義而言，過去擁核派與反核派其實站在相同的前提，即「核電代表經濟成長」。就跟八〇年代批判「經濟強國日本」一樣，正反雙方其實都站在同一個認知框架上。

然而二〇一一年的廢核主張，開始呈現不同的面貌，比較常見的論法是，核電成本過高，是跟不上自由化腳步的夕陽產業；再生能源更能促進經濟成長；引進新技術的話，就能輕鬆省電。這些說法遠比過去的方式更能贏得支持。

提供電力自由化或再生能源等相關知識的是，NPO培養出來的專家們。第一章提及，《NPO法》和《資訊公開法》分別於一九八八年和一九九九年通過，這些都間接幫助NPO培養對抗官方說法的專家。而傳播這些知識時，網路或YouTube也被靈活運用。

原本致力於援助第三世界，或追究日本在亞洲的戰爭責任的NGO，比如「援助難民之會」（難民を助ける会）或「和平船」等團體，也在震災後積極投入災區援助工作。換句話說，這些國際性團體在災後開始把目光移到國內。

這些團體有很多援助災民與組織志工的實務經驗。協助宮城縣石卷市統籌志工的和平船，更在二〇一二年扛起「廢核首長會議」（脱原発を目指す首長会議）祕書處的工作，他們與保守派的地方首長或銀行合作的景象，實在是過去難以想像的畫面。

一邊是非典型工作者、小規模自營業者，另一邊則是NPO。也許有人會以為前者是非菁英階層，後者則為菁英人士，但是在現代日本的脈絡下，兩邊其實都是高學歷者，也同樣是日本型工業社會摒除在外的一群人。很少NPO的工作者有高收入，他們生活上的不穩定，其實與非典型勞工相差不了。

日本型工業社會無法有效運作之下，被排除在外、對政治感到不滿的人，在過去二十年內不斷增加。而九〇年代以後，這些屬性的民眾也有越來越多行動上的嘗試或實踐。

先前我提過，六〇年安保鬥爭的示威抗議並非突然出現，那是在五〇年代的脈絡下所產生的行動。同樣的，二〇一一年之後的各種行動也是如此，有不少早就開始行動的個人或團體介入；也有一些原本與運動絕緣的人，在參與過程中變身為其他活動的主辦者。

另一方面，過去曾致力於反核電運動的主婦與高齡者，也重回運動的行列，二〇一一年上半年在東京舉辦的遊行，即因為參與者的社會階層，而展現不同的樣貌。

比如「反核彈·氫彈日本協議會」（原水協<sup>21</sup>）舉辦的遊行，參加者就比較多中老年人與組織勞動者，他們高舉寫著標語或工會名稱的旗幟與看板展開遊行。而致力於環境問題的團體所號召的集會中，看似中產階層家庭的參加者則格外引人注目，他們的遊行通常是在專家簡短演說之後才出發。至於前述的高圓寺遊行，則引進RAP與鼓隊，在遊行前的演講還半開玩笑說：「我們窮人常常被斷電，所以沒了核電也沒什麼好困擾的。」

其後，上述的不同階層開始一起舉辦遊行。風險社會下，階級已經失去意義的說法也許是真的。

## 睽違五十年的事態

二〇一二年夏天的禮拜五晚上，有人說是十萬人，也有人說是二十萬人，參與首相官邸前的抗議活動。他們以平和、非暴力的方式訴求「反對重啟核電廠」。

這是六〇年安保鬥爭以來的盛況。六〇年的參加者，以組織勞動者與學生居多，而「六八年」則幾乎只有學生。

到了二〇一二年，參與的民眾幾乎都不是組織動員來的，而是自發性參加。在不分性別及年齡的民眾中，可以看到帶著小朋友的爸爸媽媽、情侶、外國人，以及身障者，跨越了各個階層。其中雖也可見穿著西裝，看似下班歸途的上班族，但也許與當時的省電措施有關，大部分的民眾都穿著「自由」的服裝，而三十至四十歲左右的參加者尤其顯著。

沒有組織動員，卻能集結那麼多人，可說是前所未有的情況。有意識也未必馬上付諸行動，我想社會上大概有數十倍的民眾，與參與示威行動的人有著同樣的想法。

在平常日的下午六點到八點，得以聚集這麼多服裝「自由」、三十歲左右至四十歲左右的單身男性或女性，是三十年前不大能想像的畫面。這反映了單身者增多、雇傭關係的「自由」化，還有少子化與晚婚化等日本社會的結構變化。這已經不是「現在核電議題備受矚目」足以說明的，意味著參與示威抗議之社會階層的誕生。

遊行中比較少見的「著西裝的身影」，其實是「日本第一」時代的「日本人」典型樣貌；他們被終身雇用或補助金保護得好好的，即使不關心政治也無礙於生活。我們或許可以說，這種「日本人圖像」所代表的日本型工業社會，到了二〇一〇年代已經失去力量，而被摒除在框架之外的「自由」人成為多數。

對於大規模的抗議，當時的首相（野田）以一句「很大的聲譽耶」來評價。也許示威抗議在當時對政界或官僚內部沒有產生什麼影響，但野田的話卻讓我想起法國大革命時路易十六的日記。民眾攻佔巴士底監獄的那一天，路易十六在日記寫道：「什麼也沒有」，那一天他如同

往常一樣出外狩獵，日記裡的字句應該是指沒有捕獲任何獵物。然而，無法洞悉社會整體的變化，只活在自己世界的政治人物，也許就是這種德行。

其實六〇年反安保事件時，岸信介首相也做了類似的評論，他說棒球場裡的觀眾都比遊行的人多。不過，這是他刻意擺出的姿態，其實岸信介與當時的自民黨對於「共產主義的威脅」極為敏感，所以他們才在後來調整政策，提出所得倍增計畫，且擱置修改憲法。不過，現在不可能再提出所得倍增計畫，運動的主要參與者也跟「六八年」的時候不同，並非出社會就會自然離開運動的學生。如果是一時的風潮，應該無法持續半年以上，而這個熱潮已經越過這個極限。

首相官邸周圍的示威抗議中可以看到很多外國人，不滿日本政府在災後的應對，質疑政府施政能力的人似乎不在少數。場中亦不時可見類似外交人員的外國人及海外的媒體。對國外媒體來說，示威比議員的派系鬥爭有趣多了，而外交人員對當地政局進行情報收集也是理所當然。在一個經濟停滯二十年，民眾對政治不信任感激增的國家，因為某個契機而觸發每週一萬人聚集在首都的行政中心，當然會被視為政權的危機，但日本的政界與媒體界卻缺乏這種敏感度。

日本的大媒體把記者俱樂部當成主要消息來源，中央部會、國會、政黨、警察機關、經團連、商工會、證券交易所、地方自治團體，都設有記者俱樂部。為了維持客觀中立，記者也會採訪在野黨、工會，但他們主要的消息都來自日本型工業社會的重要機關。

因此，媒體會大幅報導上述重要機關的新聞，但卻遲遲沒有建立應對其他事態的機制。記

者享有穩定的工作與高薪的保障，他們只與日本社會的老舊穩定部分接觸，有不少人因而對於社會的變化與新事態缺乏敏感度。有熱誠的記者即使進行一些個別採訪，編輯台也不一定會騰出版面。就好像町內會與工會的衰落一般，跟不上時代的媒體，其影響力也逐漸減落，報紙的發行星量越來越少，這不是將紙本新聞改成網路版就可以解決。

## 「自由」層的擴大

社會運動越來越走向自由參加的模式，現在不管什麼團體都失去「穩定的動員能力」。因此，與其說「主辦」一場行動，也許用「號召」更加貼近現實。個人流動於各團體之間，所以「號召」的主體，也不能以既有的「組織」概念來理解。

在既有組織這個層面，也出現右翼人士與共產黨人士握手言和，或者相互對立的團體參加同一場遊行，從前難以想像的變化。也有一些「宗派」放棄先鋒黨與馬克思主義。雖然在集會裡仍然看到很多工會的旗幟，但這並非日本型工業社會的主要產業之大工會的動員結果，很多是有理想的地方小工會。

因為我去了各種遊行現場，所以常被新聞記者問到：「有學生參加嗎？」「新的反抗文化誕生了嗎？」這些問題其實反映「六八年」的刻板印象，亦即認為「年輕人」是因為「反抗文化」而投身運動的觀念，還深深留存在人們心中。如前述，七〇年代以後，學生不只缺乏社會經驗，也是對政治最不關心的一群。



年輕人之中相對敏銳的，毋寧是親身體驗當代日本社會種種矛盾的青年受雇者。二〇一一年，於東京策劃「Twitter 遊行」的就是一位二十六歲的看護勞動者，而在同一年企劃「鼓隊遊行」的則是一位三十一歲的裝潢工，他在業餘的時候也玩樂團。日本還處於工業社會時，總以「年輕人」、「世代」等來討論社會運動，如今這種框架與切入點已經失去意義。

也有記者問到：「會不會擔心運動變成以前的聯合赤軍？」在風險社會裡，以「勞工」、「年輕人」、「女性」來號召是無法維持運動的，從另一個角度看，「為了悲慘的勞工犧牲奉獻」的道德主義也已消失殆盡，現在早已不是「一億總中流」的社會，這是一個由非典型工作者策劃運動的時代。也許與零核電社會成為多數民意有一點關聯，二〇一一至二〇一二各種運動的參加者，並沒有身為少數派的悲憤，他們呈現的反而是愉悅又高興的樣子。

二〇一一年夏天的時候，也許是還沒習慣大型遊行，警察採取過度的管制與取締。當時我曾收到遊行參與者的電子郵件，他說警方並不是我們的敵人，跟現場執法的警察攀談一下，有人跟他表示反對核電的立場。另外，也有警官跟他說，曾被派到福島第一核電廠三十公里內搜索遺體，找到很多已經腐爛的大體，但政治人物卻完全不知道現場的真實狀況。

如果不是認為自己有理，有相當的自信認為警察應該也有一樣的想法，在那種被過度管制與取締折磨的情況下，不可能出現上述的經驗談。或許也是因為自信，那段文字沒有透露出焦慮，反而是一種光明有希望的感覺。

此外，運動現場有男有女、有老有幼，不像全共鬥運動時只有男大學生，應該也是現場不大有悲情的原因之一。那些還沒跳脫「六八年」刻板印象的媒體記者們，到現在還在說「中

高年層出乎意料的多耶」，他們難道不知道，二十一世紀日本社會的平均年齡組成就是這麼回事嗎？

就我所知，一些新成立的團體成員，大約都是三十到四十歲世代的人，其中不少人擁有高學歷，也有上班族和主婦。另外也有不少從事「自由」的職業，比如自己開IT公司、兼任講師、插畫家。大家都是成熟的大人，對於社會的想像相當具體，不會一個勁地說些抽象的思想。過去那種學生自己高舉理想、英勇地和警察衝撞，就業之後就離開運動的行為模式已經不存在。

示威當然只是一種行動方式，這一波運動中也出現示威主辦者與執政黨的政治人物對話，社會運動者與企業家合作的場景。此外，在社會變化之下，政治人物或行政部門首長已經不能再像以前一樣，光聽工會、商店會、行政機關的話就能處理政務，這使得他們比較願意傾聽一般民眾的心聲。

依照每個人的立場，可能存在多種行動模式，而我覺得民眾對社會運動的負面印象似乎變少了。二〇一一年的時候，當遊行隊伍經過東京街頭，有不少人先是感到驚訝，然後很不好意思地拿手機拍照。到了二〇一二年，則和一些對示威遊行很習以為常的國家一樣，開始有路人會揮手表示「支持」或者鳴放汽笛。

另一方面，從二〇一一後半年開始，遊行者也漸漸學會在醫院前降低音量，把垃圾帶回家，不與先進國家的整潔街道相衝突的活動形態，好像沒有聽人說「不破壞街道、跟警方衝突的運動實在太軟弱了」之類的話。而警察似乎也習慣了這些場景，他們的取締與管制變得比較

和緩，看起來示威遊行或社會運動在東京，似乎已經是一件很普通的事了。

## ／ 今後的社會運動

日本也會興起像德國綠黨這樣的勢力嗎？日本現行的選舉制度並非比例代表制，在這種狀況下，小黨進軍國會將比德國來得困難很多。

八〇年代的「廢核新浪潮」並未留下多少成果，就消失於歷史洪流之中。不過，這是因為當時日本的核能產業仍在上升階段，要推倒正在茁壯的大樹並不容易，但若耍扳倒已經虛弱的朽木，就非難事了。

況且二〇一〇年代的日本與一九八〇年代的西德，其社會條件相仿。如第二章所述，一九八〇年代西德在遭受第二次石油危機的衝擊後，經濟呈現低迷，就業及家族不穩定也趨於嚴重，綠黨之所以得到支持，正是拜這樣的社會背景所賜。

而八〇年代高漲的日本反核運動暫時劃下句點之時，不只核能產業蓬勃發展，日本型工業社會也還處於極盛期，經濟與就業都很安定，人們不關心政治也無礙生活。貝克所著的《風險社會》描述車諾堡事件後，西德環保運動的高漲；一九八八年這本書在日本出版時，有關就業、家庭、教育不安定化的章節卻被刪掉，書名也被改為《危險社會》，因為當時日本社會還不熟悉風險的概念。

這顯示處於日本型工業社會極盛期的日本，並不存在理解就業、家族不穩定，以及風險等

概念的社會條件。然而，到了二〇一〇年代，情況已經完全改觀。

「風險社會」的特徵在於，它將驅使人們跨出行動那一步。根據貝克的說法，危險是命定的，面對危險，人們只能聽天由命、放棄掙搏；而風險則由人為因素所致，人們若採取行動，就可以避免。也許我們把「危險」視為「天災」，「風險」看作是「人禍」，會更容易理解。

既然是人禍，就會產生追究責任的問題與避免損害的行動。在風險社會中，人們變得不安，也不得不採取行動。「安全」與「危險」在風險社會中並無法明確劃分，政治人物或專家也喪失權威，一般人變得比較容易發言。震災與核災之後，竟有這麼多人開始自己蒐集資訊，採取各種行動，與其單純地歸因於事故的衝擊，不如說是社會形態的轉變。

如第一章所述，日本型工業社會如今已經出現很大的弊病，核電成了這些問題的象徵。在福島核災之前，任誰都曾察覺過日本型工業社會的問題點，並覺得「這樣下去不大好」，核電總括了這些問題點，而成為所有社會矛盾的集體表徵。當這樣的認識成形，除非「一億總中流」的穩定社會可以復活，否則核電無法贏回信任。如果越來越多人以核電議題為契機，親身體驗自主思考、自主行動，那麼長久來說，也會對其他議題產生影響。

在這樣的情況下，怎麼做才能改變社會？為了思考這個問題，下一章我們將從民主與政治的原點談起。

- 1 憲法第九條：即《日本國憲法》第九條，其中明文規定日本放棄戰爭、不維持武力、不擁有宣戰權等內容。這是《日本國憲法》被稱為「和平憲法」的一大根據。
- 2 二〇一二年八月二十二日，在菅直人前首相與小熊英一教授的居中牽線下，促成「首都圈反核電聯盟」（首都圈反原発連合）與當時的野田佳彥首相會談；此示威行動主辦團體與執政黨公開對話，應是戰後第一例；該會談全程透過網路同步直播。
- 3 暖簾：即店門口的掛布。
- 4 無黨派：類似中間選民或游離選民的概念。
- 5 在日朝鮮人：指於日本殖民統治時期，以自願或非自願的方式遷入日本的朝鮮人（包括今天的南韓與北韓）及其後代。
- 6 勤評鬥爭：即反對教育委員會對教師進行考績評核的運動。對教師來說，教育委員會的這項舉措，具有破壞團結及介入教育的疑慮，因此全國教職員工會展開激烈的反對運動。
- 7 警職法鬥爭：反對警察職務執行法的修正案之運動。一九五八年，岸信介內閣提出警察職務執行法的修正案；其中，警察的權限從保護人民的生命財產安全擴大到「維護公共秩序與安全」，而在沒有搜索票的情況下，也能以調查身上有沒有凶器為由，而任意檢查民眾身體，這讓人們聯想到戰前囂張跋扈的警察，因此引發全國性的反對運動。
- 8 中核派：全名為「革命的共產主義者同盟全國委員會」。
- 9 革馬派：全名為「日本革命的共產主義者同盟革命的マルクス主義派」。
- 10 ブンド：來自德語的Band，同盟之意。該團體原名為「共產主義者同盟」，一九九七年時改為「ブンド」。
- 11 四營五落：指一天只睡四小時考試就可以及格，睡五小時就會不及格。
- 12 革新自治體：由日本共產黨或社會黨（現在的社民黨）推薦的候選人，在地方自治體的首長選舉中勝出，他們執政的地方被稱為「革新自治體」。比較有名的例子是東京都知事美濃部亮吉，與前大阪府知事黑田了一。
- 13 機場公園：即是新東京國際機場公園（New Tokyo International Airport Authority，簡稱NAA），是負責建設與管理成田機場的公法人，成立於一九六六年。二〇〇四年解散後，其業務由成田國際機場股份公司繼承。

14 越平聯：日文全名為「ベトナムに平和を！市民連合」，其前身是安保鬥爭時期出現的「無聲之聲」（声なき声の会），成立於一九六五年，一九七三年美軍從越南全面撤退後的翌年（一九七四）解散。

15 就職轉向：此脈絡中的「轉向」指的是，共產主義者或社會主義者遭到官方鎮壓、逮捕後，放棄原先信仰的狀況。類似變節之意。

16 被歧視部落：原文為「被差別部落」，即遭受歧視的聚落。在江戶時期的階級制度下，被劃歸為賤民的人，集中居住於某些特定區域；雖然明治政府在一九八七年頒布「賤民解放令」，但他們仍飽受歧視，比如在就業上遭受不平等待遇，或是婚事遭到拒絕。

17 台灣比較習慣把「反對核電廠的運動稱為反核運動，但日本除了反核電廠，亦存在著「反核武運動」，且有一段時間，反核武的民眾或政黨未必反核電，而支持所謂的「原子力和平利用」。若參照日本的社會脈絡，將「原発反対運動」譯成「反核運動」其實並不精準，但為了讀者方便閱讀，譯者把日本的反核電運動簡稱為反核運動。

18 在此要特別注意的是，雖然新設的電廠不多，但電力公司採取在既有電廠增設機組的方式來繼續推動核電。民眾反對的聲音越來越高之下，這對電力公司來說，可以省卻土地取得以及漁業權等問題。

19 廢核新浪潮：原文為「脱原発ニューウェーブ」。

20 二〇一一年四月十日，東京都高圓寺的「二手商店聯誼組織「素人之亂」，號召這場名為「原発やめろデモ」的示威遊行，那是震災之後第一場大型示威抗議活動。「素人之亂」在同一年的六月及九月，陸續舉辦訴求零核電社會的活動。六月十一日的現場狀況，可參考譯者拙著「The 6-11 "Amateurs' Revolt" Demonstration against Nuclear Power: A New Movement Style?」(<http://hernes-ir.hb.hi-u.ac.jp/rshandle/10086/22086>)。

21 原水協：即「原水爆禁止日本協議」之簡稱。

CHAPTER 4

何謂民主

現實世界的法令如果出了問題，人民採取的反抗行動，將被視為符應普遍性的「法」，就算違反現實世界的「法律」，也會被視為公民不服從的權利。

從本章開始，我將把目光拉到日本以外的地方，來討論「究竟什麼是改變社會」以及「什麼是民主」等問題。乍看之下，這似乎與前面幾章沒有連貫，但最後你會發現，這些討論與現在日本所面臨的問題息息相關。在第七章我會再把焦點拉回到現代日本。

## 老鼠嫁女兒

常聽人說「改變社會」，但具體來說，到底是要改變什麼？是爭取選票、籌組政黨，然後在議會中取得多數席次嗎？若是如此，可能會有不少人認為，那示威行動豈不是徒勞無功，投票或者向議員遊說，還比較實際。

但是投票真的能順利改變社會嗎？我不這樣認為。而遊說議員，就可以讓政治人物動起來嗎？這麼說又太簡單。就算首相在國際會議場合宣示要走向零核電社會，後來也證明事情沒那麼容易改變。

那麼，讓官僚或者財經界動起來就可以搞定嗎？話也不能這麼說。事實上，這些人現在也都有很深的無力感。

若實際推動遊說，你就會知道各部門「互踢皮球」的狀況。情形大概是這樣，一開始先跟政治人物遊說，結果他們說：「官僚不動，我們也很難推」；於是只好跑去跟官僚遊說，但他們也說：「經濟界不動，我們也很難有作為」；既然如此只好再去拜訪財經界人士，可是也得類似的回應：「政治人物不動起來，我們也愛莫能助」。繞了一大圈，最後又回到政治人物

那邊，結果他們說：「其實如果擁有國家主權的國民沒有動作，我們也很難做。」

很像童話《老鼠嫁女兒》的情節，其實他們都不是故意要推卸責任、互踢皮球，而是真的認為自己沒辦法做什麼。以前的人說：「官僚怕政治人物，政治人物怕選民（民間、財經界），但選民卻又怕官僚。」此謂「三難困境」。但現在這三者卻都抱有無力感，誰都覺得「沒人要聽我的話」。

這到底是什麼情形？

政治學者稱這種全體成員都不願意遵從、不表同意的情形為，「治理機能的喪失」或「失去正當性」(Legitimacy)。所謂正當性，意指「全體成員都認同接受」。任誰都覺得現在日本的政治很糟，但暴動卻不會馬上發生，這就是因為這個體制現今仍保有統治的正當性。至少選舉是在公正的狀況下舉行，首相也是在公開、合法的程序下產生，所以正當性還可以勉強維持。

但不被大家所認同的情況，卻越來越糟。這與第一章提及的，後工業社會的人們變得「自由」，所導致的政治不穩定有很大的關係。在本章，我們將試著從歷史與思想演變的角度來深入探討。

## 選出代表

現代社會的民主制度是「代議民主制」。而集全全體成員進行討論的方式則是「直接民主制」，但國家人口如果變多，實務操作就會有困難。因此才出現具有選舉權的公民選出代表

（代議士），而委由代表們討論並決策的制度，即「代議民主制」。

「示威行動豈不是徒勞無功？」「投票或遊說不是比較有效？」就是在「代議民主制」的前提下所產生的意見。換句話說，既然現代的政治形態採取投票選代表的方式，其他的手段或方法也就被認為是多餘的。

然而，這個制度在今日卻越來越不得人心，不管是被選出來的代表抑或選出代表這件事，都漸漸無法讓人認同，很多人將此種現象稱為「民主的危機」。

但這真的是「民主的危機」嗎？被認為是民主發源地的古希臘，其「民主政體」採行的是直接民主制。此外，被譽為「近代民主之父」的盧梭也說過，在代議民主制下，人民只有在選舉期間是自由的，其餘時候都是奴隸。

所以，我們其實應該思考的是，選出代表到底是什麼意思？在現代日本，代議士被認為是「我們的代表」，但這個「我們」是指誰？代議士究竟是代表誰？也許很多人會說，「這不是很清楚嗎？就是國民啊！」但果真如此？

以美國為例，他們的國會是兩院制，分為參議院與眾議院。各州在眾議院擁有的席次比例是以人口作為基準，就日本的制度而言，即可謂「國民的代表」。然而，參議院卻是不同的狀況，不管州的人口多寡，各州一律選出兩位議員作為代表。

美國的州，在英文裡稱為「state」，亦可翻譯成國家，美利堅合眾國（United States）就是由「state」組成的。因此就好比聯合國一樣，不管國家（州）大或小，所推出的代表人數是一樣的。

換句話說，眾議院的議員是「國民的代表」，而參議院議員就是「州的代表」；眾議院的議員代表的是「國民這個群體」，而參議院代表的則是「州這個群體」。

英國的國會也採取兩院制，不過和美國的體系不同，是由代表平民的下議院（又稱庶民院），以及代表貴族的上議院（貴族院）所組成。從人口數來看，平民的人口數顯然遠多於貴族，但國會卻是由「代表平民的群體」與「代表貴族的群體」所組成。也許有人會質疑這種不公平的設計是否真的能順利運作，但英國一向被認為是議會政治的典範。

而英國著名的兩大政黨，即保守黨和工黨，可說是階級制度的產物。代表「工人階級」的議員們組成工黨，而代表「貴族、地主」的議員則成立保守黨。工黨議員的舉止就跟一般工人沒兩樣，而保守黨的姿態就很貴族。因此，工人與貴族們都各自認同他們的代表性，「既然是代表們決定的」，那他們也樂意遵從。

民眾是否具有上述的「我們的代表」的意識，攸關政治體制的正當性，以及是否能取得人們的認同。所以，類似「我們這個階級」或者「我們這個州」的這種穩固群體的存在，相當重要。正因為意識、文化、生活方式擁有一致性，「他的確是我們勞工的代表」的認同，才可能成立。

換句話說，代表並不單指「得到很多選票的人」，他還是某個「群體」的代表。而當人們變得「自由」，喪失階級或地方從屬意識時，這個「群體」也就無法成立。

日本戰前亦實施的限制選舉權，也是基於這種「我群」意識。限制選舉權簡單地說就是，參政權僅賦予那些繳納一定額度以上稅金的人，用現在的眼光來看，恐怕會覺得「這根本是歧視」，然而它背後其實有若干理由。

第一是，以繳納高額稅金的方式貢獻國家，所以享有對國家的發言權的想法，這個想法在近代日本也有相當的影響力。納稅額度較低的一般男性後來被賦予普選權時，也是基於相同的邏輯，因為他們以服兵役方式來貢獻國家。

第二是，認為除了有產市民之外，其他人不具獨立判斷能力的想法。工人們忙於工作，沒有餘力也沒有知識來思考政治；貧困的他們若擁有投票權，一定會馬上賣掉手中的一票，所以參政權只能賦予經濟上有餘裕、擁有獨立思考的時間與能力的人。即使是現在的日本，這個想法也仍然存在；二十歲以下的未成年者之所以沒有參政權<sup>1</sup>，就是因為他們被認為還不具獨立思考政治性議題的能力與知識之故。

以現今的角度來說，上述的兩種理由，還算較容易理解。除此之外，還有第三個理由。

亦即，認為只要有產市民擁有參政權，就可以自動代表「大家」的意見。當時的人認為，男性的家長代表一家子的意見，所以女性及兒童不需要參政權。換句話說，只要賦予參政權給擁有某種程度財產的男性，則女性、兒童，甚至是地方上的居民意見都將被自動代表。

這個前提在於，家庭或地方社會是一個緊密的群體，並具有「我群」意識。

在英國，有產市民指的是貴族或地主，他們被認為應該充分了解領地居民的意見。地主應該生活簡樸，了解領地上的各種狀況，體察領地居民的生活狀況與期望，對老人或女性有禮，負起不讓領地荒蕪的責任，並為了維護家族或居民的生活而勇於發表意見。這些被稱為「顯貴人士的義務」(noblesse oblige)，做得到的人才配稱為「紳士」(gentleman)。

這樣的影響一直延續到現代；例如，英國的環境保護運動就是由保守階層的地主或貴族開始的，這是出於對「我們的」土地的责任感。因為地主或貴族代表了居民的意見，所以只要賦予他們參政權就好了。當然，領地居民或家人也信賴他，並遵從他的指示。

也許有人會覺得「怎麼可能有這種事？」但有一位一九七〇年代以來就住在印度的人說，他在印度鄉下完全沒聽人說過「我覺得、我認為」，他們都是說「我們是這樣想的」，而這個「我們」意謂著家族或村子，我們的意見是由村長、家長「代表」的。所以村長代替我們前往議會，他即是為我們代言，代表我們的「代議士」。

## 我們的代表

代議民主制就是在上述的邏輯下發展而來。現在的人大概都以為政治人物只顧拉票、拚當選，不會反映「自己的意見」。但過去的社會形態和今天大不相同，盧梭等人也斷言，「代表者」這個想法本身就是封建制度的產物。

事實上，直接民主制也是由「代表者」進行的。在古希臘，只有成年的男性「公民」才能

參加公民大會，日本傳統的「農村聚落會議」（寄合），也只有一家之長才能參加。每戶的意見由家長代表，這些意見在會議中匯集，進而統整出「村莊的意見」。

隨著時代的演變，限制選舉權逐漸被認為是一種歧視，但社會可沒那麼簡單就改變。戰敗後，日本的女性雖也被賦予參政權，但那僅止於形式，據說大部分女性的投票行為還是以丈夫為依歸。

以前自民黨的政治人物真的就是「我們村裡的大人」。他對地方上的大小事瞭若指掌，每個選民的事他都記得一清二楚。據說田中角榮遇到幾年不見選區選民，都還能說上幾句，「某某阿姨，真是好久不見，你的孫子要上小學了吧」。

聽到議員這番話，阿姨自然也樂意在選舉時投「田中大人」一票。她心想如果是這位大人的話，一定能代為反映我們的意見；而議員自身也抱著我要「為了我們的村子」奮鬥的想法。至於在野黨也是如此，比如工會出身的議員，不但熟悉工會成員的大小事，也有代表他們的意見的自覺。現在看起來，也許會覺得這一切都是為了搶選票，或一種利益交換的關係，但在過去的社會裡，卻有不同的意義。

時至今日，所謂「我們的代表」的「我們」已經消失，不只是工會或地方社會，連國家、公司、家庭也變得鬆散、缺乏一體感。越來越少人認為工會的委員長或老闆會反映自己的意見，反而還擔心若和這類型的政治人物走在一起，會被當成既得利益者或走後門之類的。政黨內部的意見整合也越來越困難，即使黨主席表明自己的見解，黨內還是會不斷傳出各種不同意見。

雖然現在偶爾還是會爆發政治人物的醜聞，但收賄或舞弊其實比以前少很多。不過大部分的人還是覺得這些骯髒層出不窮，這主要是因為社會觀感的轉變。也就是說人們不再把這些事當成理所當然或稀鬆平常，因此開始批判。基本上，用錢攏絡人，正是人們變得「自由」、不像以前那樣聽話的結果；然而當人們越來越「自由」，這些事也變成難以容忍的事了。

## 古希臘的民主

接下來我們有必要回到歷史的原點來探究民主的真義。日本傳統的「寄合」（農村聚落會議）也是不錯的切入點，但因為古希臘的民主已經累積相當多的討論與思辨，所以我就由此說明。

民主被認為起源於古希臘，但當時的民主與我們今天所設想的其實差異甚大。首先，當時的民主政體所實行的是，由全體公民參加的直接民主制。

直接民主制必須召集全體居民，所以如果幅員過大就不可行。古希臘的城邦，被視為民主發源地的雅典，其人口雖然依時期與學者的推算皆略有差異，但大概在十萬上下。

而其中有資格參加公民大會的，只有成年的男性「公民」，這也不過約二萬或三萬人。其餘則是男性公民的家人、奴隸及外國人。

當時並不像近代工業社會一樣，有自由勞動者及資本家的區分。公民基本上都是農莊的主人，底下有家人或奴隸為他工作；而外國人基本上從事農業以外的商業、學術或藝術相關的工作。



作，他們無法取得公民的資格，其中也包括所謂的詭辯學家（sophist）。研究古希臘史的學者推估，當時的人口中約有一到二成是公民、三到四成是公民的家人、四成左右是奴隸，外國人則約有一成左右。

若以現在來看，這個「國家」的規模還真小，只有三萬名公民。但古希臘的哲學家卻認為三萬人太多了，比如蘇格拉底就說，城邦的領土範圍最好能一眼望盡、公民人數則最好是互相能認識的程度，柏拉圖則主張城邦人口以五千人左右是理想的。

但不管是兩萬或三萬人，一起開會的確有相當難度。因此議案會先經過評議會的審查，評議會成員有五百人，是經由選舉產生；而只有通過審查的重要議案才會在雅典神殿前的公民大會討論。此外，司法案件則由六千人組成的民眾法庭負責審理。

與其把古希臘的「民主」看成我們現在理解的，以一國為單位的代議民主制，它倒比較像是大型的村莊「寄合」。召開「寄合」之前，會先由「村年寄」<sup>2</sup>討論議程，這就好像評議會的功能。五百位議員每年經由選舉產生，雖然日本的「村年寄」是固定的人選，但村裡還是會討論「今年誰要擔任協調者或負責人」等議題。

神殿前的公民大會只有公民可以參與。要取得公民資格必須符合以下兩個條件：其一是成年男性，其二是必須有過服兵役的經驗。若以近代的「權利／義務」關係思考，可能會把它理解成，以服兵役來交換參政權的關係，但其實略有出入。

首先，城邦的軍隊是由民兵組成，所以武器基本上都是民兵自己準備的；亦即，並不是由國家管理武器，並提供給軍隊使用，而是公民自家都備有武器。而若要加入重裝步兵隊，必須

備有盾牌、鎧甲與劍等裝備，經濟上沒有餘裕的話，是辦不到的。蘇格拉底就有三次從軍的經驗，對擁有參政權的公民而言，持有武器是相當重要的一件事。

古希臘的公民大會是在神殿前舉行，這一點也與今天我們所理解的民主有所不同。我們有必要思考這件事的含意。

若用古希臘的歷史來分析，恐怕很難理解，因此以下我以一九七〇年代在瑞士舉行的公民大會為例來加以說明。

直到今天，瑞士都還保留部分直接民主制，他們常舉行公民投票，但如果這樣就以為瑞士是「走在前面的國家」，恐怕也太早下定論。瑞士的女性到一九七一年才獲得參政權，有些州更直到一九九〇年才解除對婦女參政的限制。此外，瑞士也採民兵制，每戶人家都擁有自動步槍，遇緊急狀況時，大家就帶著槍，聚集起來。

一九七五年四月二十五日，在瑞士鄉下的亞本塞州，人們以直接民主的方式討論是否賦予女性參政權。有位日本的評論家紀錄當時的觀察，文章有點長，但仍引用給各位作參考（古木俊雄，《日本人的知らないスイス》，山手書房，一九七七年）：

在瑞士聯邦的東北部，連接著萊茵河的博登湖附近，有一個人口約一萬人的小州。自古以來，這個地方就有很多性格較頑固的人，男人配戴單邊的耳飾，並且用類似彎曲式的煙斗吞雲吐霧。他們主要以酪農業營生，每天一早就出門去擠牛乳、餵養牛群，是一群辛勤能幹的人……



## 「氣氛高漲」的重要性

隨便類推是不大好，但古雅典的公民大會基本上大概就是這個樣子。上述的佩劍既是民兵的武器，同時也是成年男子或家長的象徵。日本皇室的劍、玉、鏡子也都代代相傳至今；許多故事中也常有王子長大成人後，被賦予魔法之劍的橋段。總之，擁有這些東西的人，才有資格參加公民大會。

公民大會是宗教活動，同時也是一種祭典，因此神職人員一定會參加，並且是在神殿前舉行。在歐洲，各城鎮的中心一定有廣場，其附近則有教會和行政機關，民眾就聚集在這種政治與宗教合一的「政·祭」（まつりごと）的場所；鄉下地方沒有什麼娛樂，一年一度的祭典也是與久違的親友見面的場合。

在這樣的場合也會討論事情，但討論的重點不是要說服對方贊成自己的意見，而是大家一起把氣氛炒熱。場子熱了以後會針對議案進行表決。表決的目的如果只是要匯集各方意見，其實不需要大費周章邀集眾人討論，如果所謂的討論是像現在日本的國會一樣徒具形式的話，以類似民意調查的方式，請大家在問卷或電子郵件中圈選還比較確實。為什麼非得討論不可？很多人說這是因為交換意見很重要，但更精確地說，是因為沒有經過這個過程，「大家就不會接受決策的結果」。

為什麼這樣做「大家就能接受」？經過一番熱烈討論，有人說「反對」、有人表「贊成」，主席在氣氛熱絡後，要求大家舉手表決。這裡的重點是，表決的形式不是把票投入票箱，而是

在氣氛高漲的情況下要求大家舉手。這時候「民意」，而非個別意見的總和，第一次顯露表象於現實世界。

當時的人們認為，「民意」以這種方式呈現，代表著超越個別意見的「神的旨意」之降臨。因此在教會或神殿之前舉行公民大會有其必要性，這樣大家也會信服而遵從。且舉手表決之後，就上演大團圓的戲碼，原本只是坐在一旁觀看的女人及小孩也加入其中，大家一起喝酒跳舞，參與這場「民主盛會」。

經過以上描述，大家應該比較能理解，為何古希臘的公民大會要在神殿前舉行，以及雄辯術（oratory）受到重視的理由吧。

這裡先叉開話題，我們來思考一下什麼是示威行動。日語稱示威為「デモ」（demo），這是「demonstration」的簡稱，而「demonstration」的「demo」與民主（democracy）的「demo」，都由來於希臘語的「demos kratos」。以現代的觀點來說，「demos kratos」就是指人民的力量；換言之就是「people's power」，意謂著民眾的力量達到高漲的狀態。

全體參加者群聚喧騰對展現人民力量來說至為關鍵。人數相同的兩場示威行動，其中一場的參加者充滿活力，另一場則盡是一些被動員、為了領取額外津貼的人，這兩者所產生的「為社會大眾所信服」的效果將完全不同。充滿歡樂喧鬧氣氛，才是示威行動理想的狀態。

為何示威行動具有改變社會的影響力？十萬人參加的示威遊行就一定代表什麼嗎？那可未必，如何看待這十萬人，可能有各種完全不同的解讀方法。比如「那只是少數的怪咖」，或者「這可是足以當選一席不分區國會議員的人數耶」。反之，就算參與者少，但只要被認為「那

些參加者代表社會的意見」、「我的憤怒也被代表在其中」，就會對社會產生影響力。這和是否「負責任地提出代替方案」並沒有太大的關聯。

這時候，要對社會產生影響力就不在於人數的多寡。有時一個人的行動、一張照片、一首詩也就夠了。在古希臘，詩人被認為「代表」神的旨意與民眾的意志，所以政治人物都很怕詩人。當代日本的政治人物，其終究最掛心的就是，「不知道後世的歷史學家會怎麼評價自己」。

這裡所說的詩人，當然不是那種為「表現自我」而創作的人。如果作品傳達的只是創作者個人內心的感觸，就未必能觸發他人展開行動。人們只會認為，「愛怎麼寫是你的自由」，就僅止於此而已。

之後我會介紹社會學家涂爾幹，他認為現代社會存在著「謂之個人的宗教」，亦即「必須尊重個人」的集體意識；所以在現代社會中，個人比任何事物都重要。若以他的邏輯來說，表現自我只有在以下兩種情況，才可能促使他人踏出行動的一步，一是創作者尊重自我的態度，與他人的「尊重自我」意識產生共振時；二是，創作者為了堅持「表現自我」而拋卻「塵世的幸福」或「人世間的規範」，進而超越「塵世的『我』」。

## 討論的意義

經過這些解釋，我們就能了解，所謂「民主」或者「正當性」，並不是「大家踴躍投票」這麼單純。人多不一定表示「民意」被「代表」，而且若僅止於此，也無法讓眾人接受與

認同。

這些事並不限定於古希臘或瑞士的鄉下，也適用於現在的日本社會。比如我們常在報紙等大眾傳媒看到「議會的審議不熱烈」、「選舉不夠熱」的喟嘆，但為什麼熱鬧的審議或選舉很重要？遵照法定程序、肅靜地審議有什麼不好？在公平的選舉下，A候選人獲得了多少票，光是這樣不行嗎？為什麼氣氛不熱烈，大家就無法認同呢？

以近代思維來看，這事可以這麼說明。如果選舉不夠熱，投票率就會下降，如此就會出現少數人決定眾人的代表的狀況；同理，審議過程若不夠熱烈，政策或法案的缺點就沒有辦法被挑出來。所以不夠熱這件事是一個問題。

不過話說回來，如果只是要點出政策不完備之處，那麼邀請專家來討論就可以解決，況且也有人認為人數少反而更能充分討論，幾百個外行人聚在一起能幹嘛？如果這種看法是正確的，那不如把施政交給專家還比較有效率，何必要投票？也不需要議員，最多就是形式上完成「民主的程序」就好了啊。

在當代，畢竟沒有人敢公開這樣講。但我從一些外交官的回憶錄發現，真的有人是這麼看事情的。回憶錄裡詳細記載他們的心路歷程，其大略的梗概如下：外交官和外交部的官員用盡心思與他國談判交涉，對於條約或協議內容也一再推敲琢磨；但那些外行的國會議員還有首相卻從旁指指點點，而且條約通過批准前的一個月開始，無知的民眾還發動反對運動，結果功敗垂成。一些研究外交史的學者因為一直看這些文本，所以立場也比較偏向外交官。

事實上，近代思維也認為，全交給專家的方式不大妥當，因為專家也許會被某特定的利害

關係影響。那麼，只要舉行投票或者提高投票率，人們就會接受嗎？你還記得學校選班長的情形吧，就算投票率達到一〇〇%，也未必每個人都能接受。

所以，熱烈討論果然很重要，這樣一來大家就能充分感受到自己正在參與，並且認知到決策結果是「大家一起決定的」。「全體」就是在這種過程中形成的，如果沒有形塑出「全體」，或覺得自己不是「全體」的一分子，則人們就無法接受結果。換句話說，「全體」或「我們」，就是透過熱鬧喧嘩而形塑出來的。

經過一番抽絲剝繭，就可以明白「搞什麼示威行動？投票比較實際」、「透過遊說，驅動政治人物行動比較有用」等等的說法其實很狹隘。投票與遊說的確可以帶來一些改變，而且也確實有存在的必要，但如果只進行這些工作，政治就會越來越無聊，也會有越來越多人認為政治只是少數人的事，不能接受或認同的人也會逐漸增多。

況且現在的問題是，就算去投票或進行遊說，也沒辦法帶來改變。要撼動社會，則以下的狀況必須成立，亦即：當選人或者被遊說的政治人物，被認為是「我們的代表」，而大家都認同他們的決策，並且作出回應。但在人們越來越「自由」的現今，能用這種方式獲致改變的領域已越來越有限。

當民眾無法認同並作出相應的回應時，政府就只能用金錢或以利誘之，但這種方式也越來越困難。做得太過火的話，反而讓更多人無法認同，形成一種惡性循環。

## 「代表」與「representation」

接下來讓我們來思考「代表」的原意。

在英語及其他歐洲語言中，「代表」被稱為「representation」；議員，亦即「代議士」，則是「representative」。

「representation」在日語中亦被翻譯為「表象」與「現前」，也就是「讓看不見的事物，浮現眼前」，或者「讓它呈現於現實世界」之意。這樣似乎不大好理解，舉例來說，「把所思所想寫成文章」也是一種「表象」；即藉由文字來呈現於現實世界。

那為什麼「representation」還有「代表」、「代議士」的意思呢？這是因為「代議士」體現了本來看不見的「民意」，他是讓民意得以顯露表象、呈現於現實世界的存在。

日語的「代表」也可以解釋為「代為表現」。也就是說，以某種形式代為反映或表現原初的事物。文章既不是思緒本身，而且文章的語意與思緒之間也可能存在落差，但總之，它暫且以肉眼可以察覺的形式表現出來。

音樂家「把心中的意念譜成歌曲」，亦是同樣的狀況。「意念」看不見，所以只好以歌曲的方式呈現，當人們認為某一首歌「代替我們表達了心聲」，亦即歌曲被認為具有「代表性」的時候，就會引發共鳴。而代議士本身也不等同民意，他們只是「代為呈現」民意而已。

同樣的問題也存在於基督教世界裡，即神的旨意如何被呈現於世。雖然人看不見神，也沒有辦法直接聽到神的話語，但《聖經》以文字的方式呈現神的旨意，而耶穌基督更以神的兒子

之姿出現於現實世界。

在代議民主制下，一國的民意經由國會議員的質詢、討論而呈現於世。照理說就算是代議制，最理想的狀況也應該是充分討論之後，獲得全體一致的共識。

但如果窒礙難行，就會採用多數決的方式；多數決之所以被認可的理由是，民意已經由各政黨所佔席次的形式呈現於世。

若選舉發生舞弊，或者即便程序沒有不合法，只要人們認為「我們沒有被代表」，則代議民主制將得不到人們的認同。在這種狀況下，人們就會開始尋找其他民意顯露表露的地方，比如民調等，或者透過公民投票、示威行動等形式，將「我們」的意志展現於世。

## 「公」與「私」

接下來我們必須搞清楚「公」與「私」有何不同。

包括日語，世界上每一種語言都有對應「公」與「私」的用語，但到底其真意為何？

古希臘語有「polis」與「oikos」這兩個字，「polis」相當於「公」，「oikos」則等同於「私」。

很多人認為「polis」等於城邦國家，但它其實是指行使政治，即「政·祭」的範圍。這裡所說的「政治」，同時也是指祭祀，也就是讓神的旨意呈現於現實世界的儀式。參加儀式的都是持劍的男人。「polis」就是「politics」，也就是政治一詞的語源。

「oikos」則是指「家」這個領域。以古希臘來說，就是在家從事農業之意。奴隸與女性在「oikos」工作，也在那裡養兒育女。「oikos」後來演變為「oikos-nomos」，成為「economy」的語源；從事農業的領域，被衍生解釋為經濟的領域。

但是把公看作政治的領域、把私當成經濟的領域，則是近代之後才出現的想法。在古希臘，「polis」被認為是「自由而永恆不變的領域」，「oikos」則是「必然而變化無常的領域」。

我想你們大概想說：「這是什麼跟什麼呀」。其實這個部分連希臘史與希臘哲學的專家之間也意見分歧，以下我就以我自己讀到的，以我自己的認知來陳述。

從人類學與宗教學等各方研究可以得知，不管什麼地方都存在著「神聖」與「世俗」的看法，「神聖」指的就是神聖莊嚴的祭祀等領域。

相對的，「世俗」則是日常生活的領域，換句話說就是「吃和睡」。肚子餓了就想吃東西，但不工作的話就沒東西吃；工作完好累，累了就想睡，但小孩好吵，家事都沒做；好折騰、好痛苦等等，都屬於這個領域。這是一個受到某種必然支配，而讓人感到世事無常的領域。相反的，祭典則是自由的領域，在那裡人們可以從日常生活中解放出來。雖然祭典很短暫，也許只有一晚，但那是一個能夠感受到永恆的世界，與變幻無常的日常生活不同。

「神聖」與「世俗」有時候也會以神的形式來表現。神是永恆的、人類是有限的。就算磨練了各種技能還是會老去，錢財也不能帶進墳墓。人無法從這些必然中掙脫出來，怎麼努力都無法跳脫必然與無常的領域。而與之對照的，則是自由而永恆不變、神聖的領域。

這兩個領域哪一個真實、哪一個虛幻？當然，有人認為生活領域才是真實，而眼睛看不到

的神或者祭典的世界則是虛幻；但我們看不到的世界才是「真實的世界」，吃、睡以及工作的世界，只是虛假的幻影的想法也根深柢固。大家應該也常聽到，「這不是我本來的樣子」、「雖然不知道將來會如何，但那個我才是真正的我」之類的言詞。

這時，「未來」也可以替換成「內心」或者「過去」，老人們總喜歡說，「以前比較好」之類的話（這裡說的「老人」未必與年齡劃上等號，年紀大卻不緬懷過去的人，就不在此限）。

上述的世界觀，在日語中可以用「映世」一詞來表現，其隱含的意思是，真實的世界另在他處，現實世界是幻影，它只是電影或剪影一般映照出來的。

基督教則認為只有神才是實存的，現實世界是借神口中之氣所造成的。《聖經》由「太初有話」作為起頭，並謂神說「要有光」，則世上出現了光。這裡的「話語」(logos)並不是指文字的排列；因為神的話語是蘊藏在祂的氣息之中，無法以文字等不完美的工具來體現。

基督教認為，人是由神創造的。以組成物而言，人是由碳、水以及氧氣構成；不過這麼一來，人與土塊有何分別，人為什麼特別重要？根據基督教的說法，這是因為人有生命；生命就是神口中的氣息，它無法還原為物質（近來出現「地球生命的起源來自宇宙」的學說，其背景正是因為物質的相互作用並不足以解釋生命的出現）。土塊人偶因為神口中的氣息，而變成「人」，這也是「真實世界」的事物呈現於現實世界的思考。

有段時間，歐語圈把五官所理解的世界視為「映世」，也就是類似影子戲的狀態；而認為神才是「實存」，亦即真正的「存在」(presence)。對他們而言，萬象不過是神的話語之「再

現」(representation)。

## 祭典與音樂的世界

那麼，如何才能讓神的意志呈現於現實世界，而我們又要如何跟神聖世界互通訊息呢？

其中一種方法就是祭典，亦即「政治」。若是以召集代表 (representation) 的方式進行，那就是代議制。換句話說，將無法用肉眼察覺的民意，以人的形式呈現於現實世界的就是一「代表」。

音樂與戲劇也是「政·祭」中不可或缺的元素。音樂是把肉眼看不見的事物呈現於現實世界的重要方法；至於戲劇，影子戲在印度受到相當的重視，那是因為人們認為影子戲比起現實世界更能「代表」「真實世界」。而古希臘的戲劇風氣相當盛行，更是眾所皆知的事實。

現實世界的萬象，不過是神的話語之反覆再現，因此更能反映神界狀況的戲劇，就被視為「真實的世界」。亦即，現實世界所發生的，充其量只是劇中上演的橋段之重現。所以，在具有這種想法的國家裡，演出推翻政權的戲劇，是比示威行動更嚴重的行為，演出者自己也認為這是一種重要的社會運動。

讓神的意志降臨在詩人或通靈者（靈媒 || 媒介 || Media）身上，則是另一種跟神界溝通的方法。什麼樣的人可以成為詩人或通靈者呢？從人類學或宗教學的調查中可以得知，能和另一個世界連繫的，通常是塵世間最沒有貢獻的人。

因為塵世是勞動和家的領域，所以最沒有貢獻的人，就是既無法生育也沒辦法工作的人，比如瞎眼的老太婆，或者初經前的少女，就常在宗教儀式中扮演通靈的角色。平常沒什麼用處的蠢材，發揮意想不到的能力或智慧而救了全村的情節，即常出現在民間故事裡。這些人無法自力更生，所以仰賴他人的「布施」維生。

簡單地說，這就是不遠離塵世，就無法聽到真實世界聲音的思考。所以，和尚必須遠離經濟與生育領域的「oikos」，非「出家」不可。女性比較難逃脫生育這個必然，因此神職人員以男性居多；禁止女性進入聖山，尤其把月事中的女性當成忌諱，其實都是來自這個發想。

經過這樣的闡述，大家應該已可理解，為什麼古希臘把「polis」看作「自由而永恆不變的領域」，視「oikos」為「必然而變化無常的領域」。

「polis」的世界是神聖的「公」領域，那是遠離「私」領域的利害關係，亦即不會被經濟與生育等問題束縛的所在。人們在那裡議論、吟唱詩歌、表演音樂或戲劇。人類學等等相關研究的累積，如果沒有和這個公領域產生連繫，人類似乎沒辦法生存下去。也許，必然的世界太過苦悶了。

所以，人們相當珍惜接近神聖與自由領域的時刻，而越是接近這個領域的人，其社會地位也越高。在古希臘，勞動者是卑賤的，當時也不存在勞動者是優秀的這種價值觀，因此負責勞動的奴隸無法進入「polis」的世界。近代社會中，勞動者被認為沒有時間學習，也不懂政治，所以不需要給他們參政權；不過我倒認為這是因為以下的想法在作祟，勞動既然屬於變化無常的領域，那麼賦予他們參政權，其實沒有多大的意義。

在古希臘，勞動是位階最低的行為，與之相比，涉及「polis」的統治行為則地位稍高一點，而地位最高的行為，當屬「觀照」，「觀照」是日語的翻譯詞，意指不和塵世的經濟或政治產生關聯，冷靜地觀察與思索，從事這項工作的就是哲學家，不過說是和尚可能更好理解。

二十世紀的思想家漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt），她參考古希臘思想，在《人類的處境》這本著作中，將人類的活動區分為勞動、工作、行動。所謂的「行動」，即是統治；不過鄂蘭重視的是政治參與和政治活動，而非徒具形式的政黨政治或行政業務。古希臘施行直接民主制，鄂蘭會有這樣的想法，也是理所當然。她高度評價一九六〇年代美國的公民權運動，且為了躲避納粹的迫害而出走，其後繼續在法國從事反納粹的運動，最終流亡美國。

鄂蘭所謂的「工作」是指，建造出可長久留世的成品之行為，比如建造神殿或紀念館。哲學家或公民大會領受神的旨意，並進行將神意反映於現實世界的統治；而建造神殿或藝術創造，也被認為是將神意展現於世上，所以地位比一般的勞動更高。畢竟勞動或家務的成果無法保存，吃完就沒有了，是一種無常；但神殿可保存數百年甚至數千年。而更高階的行為，則是立下優秀的「行動」功績，而讓詩歌傳頌。畢竟，當刻著詩歌的石板消失時，功績卻仍將永存。

## 君王、祭典、市場

神聖會在宗教、藝術和政治這三個領域，顯露於現實世界，而此三者其實是一體的。

在政治的領域，除了古希臘的公民大會之外，君王也包括其中。古代的君王能與真實世界



溝通，有不少巫師或薩滿（shaman）後來變成君王，他們實行統治之外還兼任祭司，而日本的天皇本來也是神道的祭司。

祭典也是與神聖領域產生連結的場所之一，那是現實世界的秩序或規範暫時失效的時間與空間。在歐洲、南美的嘉年華，或日本的「無禮講」，人們可以暫時不理會塵世的上下尊卑或身分高低，也就是在一年一度的祭典上，忘掉塵世的秩序並設法接進真實世界。每天忍受粗茶淡飯和辛苦工作，藉由一年一次的祭典，大家忘掉節省的必要，高興地喝酒、吃東西，狂歡作樂。市場也是神聖顯露在現實世界的領域之一。從西方的經濟人類學或者日本的中世紀研究可以得知，市場是一個「非關」現實世界秩序的「公共」與「自由」的領域。

不管在什麼地方，市場總位於共同體與共同體的交界，或者是村落周邊的城鎮的廣場。經濟學認為這樣比較便於交易，然而，若以本章的脈絡來看，市場所處的位置其實就是共同體的邊境；換言之，市場就是誕生於必然領域邊境的自由領域。而廣場不但是市場所在處，同時也是召開公民大會的場所。

在村落裡不但有生活的羈絆，亦必須遵守常規與上下關係。雖然中世紀的封建領主除了統治村落之外，也試圖管理交易。但是，在「非關」常規與領主的地方，與現實世界切斷關聯的所在，則設有自由貿易的空間，日本以前的「樂市樂座」<sup>5</sup>就是一個例子。在這個空間裡不分身分高低，只要有錢就能獲得平等對待。

金錢也具有同樣的意義。錢幣起初用於巫術或祭祀而非交易，日本古代的錢幣也不例外。金錢打破身分地位的限制，只要有錢即能差遣他人。馬克思也說：「貨幣是基進的平等主義者」。

市場的規模擴張後就會形成城市，離開農村、奔向城市，就能切斷既有的「關係」，成為自由之身。「城市的空氣使人自由」這句話，就是流傳自中世紀的歐洲。

這個「非關」的領域、自由的所在、公的空間，是誰都可以進入的「公共」（public）領域。在歐洲，若寫著「這是公共的東西」，大家會覺得那代表誰都可以使用；但是在日本則會被當作是普通人不能擅自使用的意思。不過，日本的公眾廁所、公眾澡堂，就是誰都可以進去的場所。在澡堂裡，不分身分高低，都要褪去衣物與人裸身相見，事實上公眾澡堂就像是歐洲的庇護所（Asyl），是「非關」現實世界的領域。

這樣一來也就不難明白，為何市場或城市如此具有魅力。為什麼每天下班後去買東西會很快樂？因為那是我們從職場與勞動這個必然領域，回到家這個必然領域的途中，唯一可以喘口氣的自由領域，在那裡可以暫時忘掉自己是誰，或者毋寧說在那裡的自己，才是「真正的自己」。雖然馬克思說，在市場裡只有資本金與勞動者的分別，並不存在什麼真正的自己。關於此點，我們留到第六章再來談。

## 涂爾幹的《自殺論》

購物成癮者說，如果不去商場晃晃，就會活不下去。那麼，人一旦和神聖的領域切斷關聯，又會遭遇什麼處境呢？十九世紀法國的社會學者涂爾幹回答是，人將會失去能量，進而死亡。

涂爾幹的父親是猶太教的拉比，但他放棄猶太教的信仰轉而從事社會學的研究工作。在代表作《自殺論》中，他將自殺區分為利他主義型、利己主義型，以及失範型等三種類型。

利他主義型自殺指的是，在過於嚴厲的集體束縛下，個人因羈絆而自殺。日本的切腹應該就屬於這一類型。

而利己主義型自殺，並不是任性地自殺。涂爾幹說，個人如果和「社會」失去連結，就會失去能量而想尋死。這是因為自我（ego）懸浮於空中無所憑據，所產生的自殺行為。以現在的社會狀況來比喻的話，大概是沒有收到電子郵件而讓人產生想死的念頭吧。沒有收到電子郵件又不會造成經濟狀況困苦，為什麼會讓人想死呢？這是因為感到失去某種「連繫」。

「經濟狀況困苦」，到底是什麼狀況？沒有錢未必不幸福。吃自己栽種的東西，多餘的則「分贈」鄰人，若是這樣的社會狀況，就算沒有太多現金，也不是那麼悲慘的事。問題是，現在我們生活在一個沒有錢，就沒有辦法與人產生關係的荒謬時代。

馬克思認為，金錢讓關係物化，它使得「關係」得以呈現於世。在過去，作為人類行為或關係的勞動積累，無法以肉眼感知，但貨幣卻能使勞動積累呈現於現實世界。而關係或勞動物化之後的貨幣，也可以還原到現實世界的人際關係裡。畢竟如果貨幣可以拿來當作勞動的報酬，那麼以貨幣購買服務也就可能。近代社會就是在這種方式下，建構人與人的關係。

反過來說，正因貨幣可把人際關係變成具體可見的實體，所以使用金錢就能省卻建立關係的麻煩。因為這種方式比較輕鬆，所以就出現把關係變成金錢的事；亦即，越來越不想與人產生真正的關係。但這麼一來，關係就會漸漸被金錢侵蝕。關係變質後，隨之而來的就是沒

有錢就叫不動人等狀況。越是依賴金錢，金錢就越會腐蝕關係，這個循環一旦開始，就很難停止。

所謂的近代社會，就是不斷地把關係轉換成金錢的社會。自己種菜自己吃，不夠的部分則由鄰人的分贈來補足的社會裡，因為農產品與服務不需要到市場上交易，所以GDP就會比較低。相反的，栽種的蔬菜全部送到市場，也不與鄰人互相分享，三餐都外食的話，GDP就會上升。同理，去遊樂園玩、外食、買土產，並且為了這些花費而打拚賺錢，則當然要比窩在家裡與家人同歡，更能創造GDP。

這樣發展下去，沒有金錢或商品交換（商品包括服務與勞動）的介入，其他人際關係都將面臨枯竭，到最後甚至連維繫家人、戀人、朋友的關係，都得借助金錢之力。職場本來就是金錢與勞動的關係，但現在連政治的世界，也漸漸轉變為這種狀況。

金錢終究只是手段。它不過是一些紙片，不是目的，僅是工具。漢娜·鄂蘭說，「勞動」是為了維持生命的手段，它的成果會在吃食之間消失不見，在怎麼努力也無法從無常與虛無中逃脫。與之相對的，「行動」本身就是目的；而「工作」本來也是與目的連結的行為，但卻在現代社會中迷失，而被「勞動」宰制。

如果從事的行為本身就是目的，且樂在其中的話，人們並不會在意金錢上的報酬或者「結果」。但如果從事的行為本身很虛無，人們就會期待金錢上的回報或「結果」，或者需要一個「冠冕堂皇的理由」，讓自己可以「忍耐」下去。

在近代社會，連愛情都被轉化為金錢。九〇年代時，「為什麼女高中生不能援交？」成為

一時的話題焦點，若以上述的脈絡來談，則應該會是這樣的理由：一旦習慣收錢後再發展關係，所有的關係都將不再愉悅，彷彿變成不收錢就無法進行的「勞動」一樣。

不過，人們其實無法忍受所有的行為都變成「勞動」，那會陷入一種虛無的狀態。因此，援交賺來的錢，最後都被浪費在購物血拚。在這種機制下，近代社會裡的各種關係漸漸的被工具化，這將進一步刺激血拚與奢侈，促使所有的關係都為金錢所取代。

當社會變成這樣，沒有錢的人就無法和任何人建立關係。這已經不是沒有現金這個層次的「貧窮」，而是近代社會特有的「貧困」現象，是一種無法與任何人產生「連繫」的狀態。人類承受不了這種狀態，真的遇到的話，恐怕就會想死。廣義而言，這也許可歸類為涂爾幹說的「利己主義型自殺」。

利己主義型自殺，是因個人孤立於社會之外而產生的現象，但社會未必有什麼大問題。而第三種類型的「失範型自殺」，則是社會喪失其實體，作為個人行為指標或提供能量的能力衰微下，所產生的現象。人們變得「自由」，卻不知道要相信什麼，也沒有餘力幫助別人，在失去能量的枯竭狀態下，自殺增多。這種狀況與涂爾幹的見解，雖不中亦不遠。當然，摻雜著利己主義型自殺與失範型自殺的背景而走上不歸路的例子，也常常發生。

## 個人之上的存在

經過上面的述可知，人類若沒有辦法和「個人之上的存在」產生連繫，將會活得很痛苦。

東日本大震災之後，常使用「絆」（緊密的連繫）這個詞，而「無緣社會」<sup>7</sup>更在之前就成為流行用語。

人們談到「絆」時，首先被強調的就是家族關係，但家族成員之間的連繫未必是正向的，有時候反而轉化成地獄般的折磨。在日本，與小孩一起住的老人自殺率比老夫婦同住者來得高；就算情況沒有那麼糟，不少人還是覺得住在養老院、花錢買服務，都比跟孩子同住來得輕鬆自在。

涂爾幹明確指出，在近代社會不只是家庭，甚至宗教、地方社會，都已經沒有遏止自殺的能耐；他還說，人類「已經失去故鄉」。而國家則過於龐大，很難讓人感覺它近在咫尺，所以也更無法遏止自殺。

那麼，在學校教導學生熱心公益或相互關懷，社會就會有所改善嗎？涂爾幹認為，教育是社會的反映，社會動盪不安時，又怎麼能期待透過教育來改造社會。所以，用教育來改造社會就好像是掉入泥沼的人，想要拉自己鬍子來掙脫困境一般的荒謬。

這也不行、那也不行，到底要怎麼辦才好？如果想要更了解涂爾幹的想法，建議閱讀他的《自殺論》。但我想說的是，當代眾多評論家所思考的問題，其實一百年前的涂爾幹早就想過了。

總之，涂爾幹的重點在於，他指出自殺的原因並無法歸咎於經濟或個人心理狀況，而是一種「社會」現象。

很多人認為社會是個人的集合體，但涂爾幹卻認為，個人的行為或心理只不過是社會的反映。他企圖以實證的手法證明，經濟狀況的惡化未必導致自殺率上升，但只要人們生活在連繫

度很強的社會，則自殺率就會降低。自殺是「社會的疾病」，這個疾病只是以個人行為的方式呈現出來罷了。

用本章的邏輯來說，雖然肉眼看不到社會，但社會卻以自殺等個人行為的方式被呈現出來。涂爾幹雖然沒有直接這樣講，但他出身猶太教家庭，在雙親栽培下本應成為一名拉比，卻放棄宗教，進入學術研究的世界。從他追求「社會」的態度，我們可以感覺到近代人因無法相信神而罪孽深重，所以他才主張如果不和社會產生「連繫」，人類將活不下去。

也許有人會說，我才沒有那麼弱，我不依賴家人也不信神，但是會這樣說的人多半是依賴金錢。用馬克思的話來說，就是依賴勞動的積累與社會關係的殘骸。另外，也有些人是憑著「社會評價」過活，但這其實比金錢還靠不住。

不依賴金錢也不依賴「社會評價」過活的人，通常是依靠未來或者過去。前者的想法多半是，現在雖然不怎麼好，但未來一定很美好。至於後者則一味地緬懷過往。如果一個人看到自己的未來「大概也就這樣而已」時，就會開始把希望寄託在下一代身上（對背著父母期待的孩子來說，實在很困擾）。

另外，也有一些人不需要家人、地方社會、金錢、評價、孩子，生病或年老後也不會叫苦。這種人多半一個人埋頭做藝術品，或者從事自認為很有意義的行動。在我看來這好像一種另類的「祈禱」，不過這樣的人多半希望自己的「工作」可以流傳後世。肉體總有一天將消失，所以他們想完成一些可以永久保存的東西；不過話說回來，這好像也是希望死後能得到後世的讚揚，也許他們終究也算是依賴未來的人吧。

## 國家的未來與市場的判斷

未來與過去無法以肉眼感知，也不存在於現實世界，但沒有未來和過去，政治也很難維持。有不少當代的政治人物喜歡坂本龍馬或明治維新，因為人總想要從歷史中找尋自己的正當性。

傳統主義者，則以過去為基準來審度時勢。當發生某種狀況時，他們多半會說，過去也發生一樣的事，先人們是這樣對應的，所以我們現在也應該採取一樣的方法。這種思考的前提是：過去是神聖的，現在發生的所有事情都是過去的再現。

可能有人覺得，我「講得太過頭了」。但根據人類學的研究，在所謂未開化的社會中，人們的確認為現在發生的所有事情都是神話情節之再現。現在發生了旱災，而神話裡也有提及旱災，所以人們從神話中找尋解決之道；神話說跟我們長得不一樣的人從遠方來，所以我們也以同樣的方法應對來此之人，結果卻遭受歐洲來的軍人及商人的殖民。就連江戶時期的日本也一樣，操持政務的人參照「前例」來決定如何應對變局，而這個「前例」可是連將軍都不能冒犯的領域。

相對的，近代則是與傳統切離，往前「進步」的社會。如果必須要捨棄過去、往前進展，那麼人們就會開始依賴另一個肉眼看不到的世界，即「未來」。國家目標、五年計畫、房屋貸款、學費保險、升學考試、求職等等就是這樣的產物。為了這些未來，現在只好忍耐。無論如何，若不依恃過去或未來，則人類無法經營現在。

肉眼看不到的東西還有所謂「市場的判斷」。肉眼可以看到「築地魚市」，但經濟學者說的市場 (market) 又是在何方？股票市場的交易也看不見。

重視「市場判斷」的現代學者與評論家似乎認為，政治是不理性的，但市場則是理性的。因為個人有侷限，但市場是個人之上的存在，所以應該從那裡聽取判斷局勢的正確聲音。

但這絕非近代式的「理性」思維。這個想法其實源自亞當·斯密。他認為，個人程度有限，但上帝那「看不見的手」會幫我們調節一切，所以我們不要不知天高地厚地搞什麼計畫經濟，而是要遵從超越個人智慧、呈現於市場上的真知灼見即可。雖然亞當·斯密沒有這樣寫，但本來市場就是屬於「自由而恆常的領域」之「公界」。

那麼，為何現在的人很在意日經平均指數、民意調查與政黨支持率？一九九〇年代開始，日經平均指數除了刊載於一般報紙的經濟版，也會刊在其他版面，但一九五〇年代以前，GDP、GNP都只是經濟學者、經濟學人的專業術語。此前，這些東西並沒有那麼受到重視。

民意調查也是類似狀況。吉田茂擔任首相時，即使內閣支持率跌到谷底，他也完全不在意。外交官出身的吉田認為民眾是愚昧的，所以根本不重視民調數字。此外，當時各家報社所作的民調結果各有不同，但任誰也不在意。

二〇〇〇年代以後，大眾傳媒開始大肆報導民調結果。那是因為隨機撥號法 (Random Digit Dialing, RDD) 的出現，使得民調可信度變高之故。不過，這還不足以說明民調受重視的理由。

我推測這是因為二〇〇〇年左右開始，人們的「自由」度越來越高，越來越多人覺得各政黨在國會的席次分布與首相本人都已經無法反映「民意」；於是民調就以另一種讓「民意」可視化的面貌出現而受到重視。不只是民調，或許「市場判斷」也是一樣的例子。

本來國會中的席次分布，是讓看不見的「民意」呈現給眾人的一種方法。但民調與「市場」又是如何以肉眼可感知的方式呈現於現實世界呢？其方法就是統計。匯集每個受訪者的回答以及個別的交易行為，再施以一定的技術處理，就能以圖表呈現整體的趨勢，而讓原本看不見的「民意」與「市場」具體呈現。

這種做法始於十九世紀，涂爾幹也有相關的論述。他運用統計方法回應社會在哪裡、社會是個人的集合體、個人可察覺但社會卻看不見等質疑。他說，透過統計就可得知個人集合之上的「社會整體」概況，而不符合整體狀況的，則屬例外，這在統計上不會是多數，而超越個人之上的「社會」就在那裡。涂爾幹算是最早運用統計等量化分析的學者之一。

有趣的是，明治初期的福澤諭吉在他的《文明論概略》中也談及類似的狀況。他說，我們可以看到個人，卻看不到也聽不見日本國以及日本國的國民；不過歐洲有一種叫作「statistic」（當時還沒有統計這個翻譯詞）的東西，善加運用的話就能看見「全國人民的特性」。

極端地說，所謂統計即是近代所發明的招魂術。涂爾幹晚年時放棄現代社會的研究，開始調查未開化的社會，試圖探討「神聖」在以宗教這個形式出現之前的樣態。

當「民意」無法反映於國會議員的席次分布，而政治也無法有效運作時，該怎麼辦？古希臘的人針對這個問題也有很多思辨，因為雅典在伯羅奔尼撒戰爭失敗後，遭遇公民大會無法運作的狀況。

柏拉圖是反覆思考此問題的其中一人。他的老師蘇格拉底在民主制度下被判處死刑。提倡真理的老師死於民主，這讓柏拉圖無法再期待當時的民主，於是他提出由「哲學家皇帝」進行統治的方案。

在此，我先講一個基本前提。在古希臘，民主政體並非最受推崇的政治體制。根據柏拉圖或亞里斯多德的相關著作，基本上一人進行統治稱為君主政體，由限定的少數人進行的則是貴族政體，而由多數人進行統治的則是民主政體。這裡的民主政體並非代議制，而是公民直接參與的形式。此外，君主政體的不良變體則是僭主政體，若貴族政體走偏了話，就會變成寡頭政體。

柏拉圖認為，上述的體制哪一個比較好，並沒有辦法單以制度本身決定，重要的是「善」有沒有辦法呈現於世。他認為哲學家皇帝最了解什麼是「善」，由他進行的統治將是最理想的狀況。

柏拉圖說的「善」不是眾說紛紜或經過妥協之下的產物，在定義上並非曖昧不明。

柏拉圖認為，絕大多數人以為映照在洞穴的影子就是真實，他們被「映世」的利弊得失與

現象所誤導，不知道另有一個「無法以肉眼掌握」的真實世界的存在。影子變化萬千，且每一個人的認知也不同，所以混亂會持續不斷。而且，如果人們無法感知光的存在，那麼混亂就永遠無法平息。

這個光，就是所謂的「Idea」（理型），日本翻譯成「理想」。它看不見，也不存在於現實世界，不過它卻是超越此易於變遷世界之永恆的存在，並且支配現實世界。

所謂理型，即「三角形的理型」或者「三角形本身」。如果問，有沒有看過三角形，大多數人可能會回答，看過三角板或御飯糰。不過御飯糰並不是完美的三角形；而細看三角板，也會發現它的邊緣有鋸齒狀的東西。換句話說，現實世界的物質無法形塑完全的三角形，真正的三角形並不存在這世上。

這麼說，理型只是虛構的，而可以用五官認知的現實世界才是實存嗎？並不是這樣。

比如說，人為什麼會以為御飯糰是三角形？仔細一看就會發現它不是真正的三角形呀。柏拉圖認為，我們之所以把御飯糰「理解」為三角形，是因為在看到御飯糰以前，我們已經知道「三角形長什麼樣子」，那是因為我們出生之前有看過理型，而那個記憶還留在心中之故。也就是說，理型才是真實的存在，人們以感官認知的，只不過是理型的影子。

「善」也是相同的道理，人們依著映照在現實世界的影子，各自主張他們所認為的「善」。但其實人們都應該曉得「善的理型」，如果有人能告訴大家那只是幻影，並指出「善的理型」，就能鎮住混亂。

柏拉圖亦深受畢達哥拉斯學派的幾何學影響，在《國家篇》，就有很多幾何學的比喻。例如他寫道，明君受到知性的祝福而充滿「真正的快樂」，但只能享有「虛假的快樂」的僭主，比起明君則擁有三的二次方的三次方 $\parallel$ 七百二十九倍的不幸。

這種「計算快樂」的方法有點玄妙。但不要忘记算術與幾何學，在古代或中世紀是看不見的（其實現在也看不見），所以常被用來當作宗教團體的標誌，以令人敬畏。

日本也有類似的例子。民俗學者柳田國男曾記錄陶器傳到鄉下村落時，地方上的人把它當成何等尊貴東西的片段。此前，鄉間只有木碗，想要把它做得漂亮一點，卻怎麼也辦不到，而且用沒多久就會染成茶色，木碗就是日常生活必然的世界，很快就會成為汗穢骯髒的「無常」。因此，以轉輪作的陶器傳入時，受到很大的尊敬，它很白，而且怎麼用都不會變髒，甚至很接近完全的圓。陶器這種東西根本不可能存在這世上，它不會髒，人們離開人世後，陶器還是能永遠保存下去。

另外，柳田也在《木綿以前的事》（木綿以前の事）寫道，村裡的人從陶器，看到「原本屬於宗教領域的真實之圓」，而村人更把陶器放在神壇上供奉。

數學也是同樣的道理。上下的加減也就算了，更大數字的計算，在還未有大量複製技術的時代，就是抽象且不存在的。日本古代以「八百萬」來形容「極多」或「無數」，因為那

數量在當時的現實世界很難想像。柏拉圖計算出僭主的七百二十九倍的不幸，大概也是要表達「非常不幸」之意吧。

對現代人來說，七百二十九或八百萬都不是令人驚訝的數字，但根據佛教經典《往生要集》，人死後如果落入八大地獄之中的「焦熱地獄」，則五京四五六八兆九六〇〇年無法轉世投胎，這當然不是指具體的時間，而是意謂著「很長一段時間」的咒語。這種規模的數字如今也只會出現在股票市場，那也是虛擬的世界。從古人或未來人的角度來看，股票市場或許就只是某種宗教儀式吧。

## 哲學家皇帝的養成教育

要如何培養可以感知「善的理型」的哲學家皇帝？柏拉圖是這麼寫的。

首先，必須先挑選有資質的人，年紀大概二十至三十歲之間，先讓他們學天文學、音樂、幾何學以及算數，到了三十至三十五歲，則學習詰問法（譯注：又稱辯證法），之後一直到五十歲時，則累積軍事與政治的實務經驗，通過這些試煉後才能成為君王。

為什麼是這樣的優先順序呢？因為天文學、音樂、幾何學以及算數，可以磨練感知理型的能力。在現代，培養政治人物的訓練課程，通常是累積政治實務經驗，或學習經濟學與行政學等有助於實務操作的知識；但柏拉圖認為，最重要的是分辨「善」的能力，實務與相關的知識等等，之後再學就好。

以前我曾讀過一篇有關骨董商怎麼培養接班人的文章。骨董商必須具備鑒別贗品與真品的能力，若以形式理性的角度來看，也許會覺得讓接班人學會歷史考證的方法，即足以應付。

但是歷史考證不一定能保證真偽，歷史考證雖有可能鑒別贗品，但真品也可能過不了歷史考證這一關。畢竟硬塞一大堆知識給年輕學徒也未必有效果，他們可能不大認真，也未必能完全吸收，所以最好的方法就是拿真品給學徒看。重點是絕不讓他們看贗品，也不讓他們比較真品與贗品。

當看的真品超過某個量之後，即使沒有任何歷史考證知識的學徒，看到贗品時就能直覺「好像怪怪的」，這才是當一名骨董商所必要的能力，歷史考證等知識，之後再學即可。而且歷史考證只有在跟客人說明時有需要，就像是古希臘的「雄辯術」一樣。

柏拉圖一再強調不能被聽覺、視覺等感官的知覺所惑，那些都是不完全的，也可能產生錯覺。「眼睛看不到的東西」，本來就不可能以五官來理解；柏拉圖把感知理型世界、超越五官的東西稱為「logos」，其可譯為「理性」或「知性」，《聖經》提到的「太初有話」，「話」的原文其實就是「logos」。

但也有人說，「無法以理性理解的事物比較重要」。這裡說的「理性」，如果以哲學來說可分為「工具理性」或「理論理性」。那麼，柏拉圖說的理性(logos)又是什麼？我認為應該可以解釋成「符合道理」之意。

「理」本來是佛教用語，意指「天理」，即神所創造的世界之秩序的意思。但「天理」是看不見的。「符合天理」即順應世界的秩序，稱作「合理」、「道理」，而人應該遵從天理。

英文的「理」是「reason」，符合道理就是「reasonable」。價格公道的商品「符合道理」，所以被形容為「reasonable」。在此狀況時，是否符合形式邏輯並不重要，「符合道理」才重點。

英文的「reasoning」在日本翻成「推理」，即感知眼睛看不見的「本質」之意。就跟哲學家皇帝一樣，即便具有一定資質，若不經訓練也不會有推理的能力。

說到「推理」，一般都會聯想到夏洛克·福爾摩斯。小說裡常出現以下對話：福爾摩斯說：「華生，你是這樣想吧？」華生博士露出很驚訝的表情，福爾摩斯又說：「是我推理的。」查案的時候，華生博士若顯得一頭霧水，福爾摩斯就會說：「我用你可以了解的方式說明」，「鞋子沾滿泥土，上禮拜有一天很冷而且還下雨，所以我是這麼推理的……」。華生博士聽完解說之後，都會同意推理的結果，雖然他自己也想依樣畫葫蘆試著推理，卻怎麼都辦不到。

我認為，福爾摩斯光從眼前的線索就能感知「本質」，只是為了要讓人信服，所以他採取一種具有邏輯的解說方法。這其實是雄辯術的領域。沒有經過特別訓練感知能力的人，想以眼前的線索進行邏輯推演，案情不會水落石出。福爾摩斯的作者柯南·道爾，因為福爾摩斯而聞名，不過他更熱衷於撰寫招魂術與宗教主題的小說。

以福爾摩斯來解釋柏拉圖雖然有點牽強，但這種方式應該可以讓大家比較容易理解柏拉圖所說的「logos」。

再回到哲學家皇帝養成教育的話題。那些要被培養成哲學家皇帝的人，首先要學天文學、音樂、算術、幾何學。如前所述，幾何學就是能看穿「本質」，不受不完美的影子所迷惑的方法。



而天文學則被認為是觀察天界，也就是神的領域的學問，這在中世紀算是位階很高的學問，伽利略與開普敦都是從天文學開始探究世界的秩序。

天文學可以觀察天界，同時亦能窺見現實世界的未來。現實世界的現象乃是神話、史書內容之再現；占星術的看法也與之雷同，即觀察天界就能預測塵世的未來。

學習音樂則是為了培養感知社會脈動的能力，也就是潛藏在社會底下的節奏與韻律。以聽覺理解的事物並不可靠，學音樂主要是為了能掌握五官所察覺不到的脈動。

## 數字與本質

接著再來談談算術。在此，先說明數字的意義。

兒童文學作家曾寫道，總有小學生學不會「 $1+1=2$ 」。老師在黑板畫兩匹不同顏色的馬，然後問小朋友：「你們看，這裡一匹馬，如果再加上二匹，共有幾匹馬？」總會有人回答：「一匹白馬、一匹黑馬」。

一般的老師遇到這種情形通常會說：「總之你們把 $1+1=2$ 背起來就對了。」但要是柏拉圖，他大概會這麼說：

不要被白色、黑色；大或小等感覺迷惑，不管牠是白色、黑色，你們只要看出「馬」這個「本質」就好了。如果只專注於「本質」，你就能了解這個世界的秩序，也可以操縱這個世界。

你可能覺得這種說法太過誇張，但就如同我先前講過的，中世紀以前，算術屬於一種特殊

技能，就好像魔法一般。這不只是因為數量多而讓人感到抽象，「白馬」是「一」、「黑馬」也是「一」的想法，跟君王是「一」、農奴也是「一」一樣，對當時的人來說確實是很難理解的概念。

現代的經濟學正是奠基於上述的思考方法。以流通貨幣這個「本質」來看，不管是跟熟識的蔬果店買東西，或去郊外的大型量販店購買，其實都是一樣的。以勞動生產與薪資這個「本質」來看，聘請有經驗的老員工跟發包到國外的工廠，並沒有什麼不同。看清楚「本質」，無視人情、眼淚等非「本質」的東西。

以數字就能理解，甚至操縱這個世界。然而，對不熟悉經濟學的人來說，這真的是特殊絕技，也可能是粉碎世界的魔鬼技能。

培養哲學家皇帝的課程也包括音樂理論，這與算術也有關聯性。以七個音階來掌握所有的音樂旋律的想法，就是無視音色、音質、現場氣氛、「DO」與「RE」的中間音（允許準確的升記號或降記號等半音），而只取本質的概念。學音樂理論然後寫樂譜，可以說是「音樂的幾何學」。雖然柏拉圖沒有這樣寫，但我想哲學家皇帝若學會音樂理論，就能掌握由共同體「誕生」的音樂，進行「作曲」甚至是「指揮」。

沒有實質的話，不可能學會這些技能。柏拉圖認為，只要有實質，「男」或「女」並不是重點。所以愛其「本質」，而不在意容貌或肉體，就被稱為「柏拉圖式愛情」。

接受哲學家皇帝養成訓練的人，不能被現實世界或眼前的利弊所惑。

柏拉圖認為，這些有資質的小孩必須離家接受訓練，同住在一個地方，並且要做到分不清是誰的小孩的方式來養育，也要禁止私有財產。因為這樣，有人認為柏拉圖是原始的共產主義者。但我想，用出家這個概念應該更容易理解（不過馬克思的確學過古代希臘哲學，在他早期的著作裡曾提到，在共產主義社會裡必須廢除勞動，以這個意義而言，他與柏拉圖確有共通之處）。

為了看穿萬象的本質，哲學家皇帝的候選人必須要根除感官的影響，他必須盡可能遠離感官刺激而產生的迷惑。柏拉圖認為，遠離「虛假的快樂」，才能找到真正的快樂。

從三十歲以後，哲學家皇帝候選人要開始學習「詰問法」。它是英文「對話」(dialogue)的語源，但對話並不是「大家一起找話中的破綻」、「捨極端、取中道」等這種曖昧的狀態。

好比說，人們看到一個圓錐形，因為角度不同，彼此互相爭論，「我看到的是圓形」、「我看到的是三角形」，這時若有人跳出來說，「那麼就取中間的定義吧，我們看到的是御飯糰型」，那只會離真理更遙遠。相反的，唯有透過不和稀泥、直指問題核心的對話，才有可能找到真理。

三十幾歲的哲學家皇帝候選人還稱不上完美，他們學了很多學問，卻還沒統整好。在這個階段，他們也許還不明白養成教育的目的與手段之間的關係，也就是以直覺掌握本質，與作為

手段的各種學問之間的共通性。

所以，必須以言論(logos)來排除感官的迷障，學習以「logos」互相交談，來喚醒對方的知性，這個方法即為「詰問法」，又被稱為「產婆術」。學會詰問法，在相互刺激下，就能到達知的最高境界。詰問法是統合所有學問的方法，也是為了感知各個學問的共通本質的一種技巧，所以被當作最高境界的學問。這整個過程就是探究核心要義的工程。

過了三十五歲，在五十歲之前，候選人們就開始實際操作持政務及軍務。通過這些考驗，哲學家皇帝就能夠把眼睛看不見的「理型」，「體現」於現實世界；比起投票選出「代表」(representative)，這種方法要來得理想。

柏拉圖這套教育理念被承繼到現在，比如美國的共通學力測驗 SAT (Scholastic Assessment Test) 就是一個例子。SAT 的考試科目分為「推理測驗」(reasoning)、「學科測驗」(subject) 兩大部分。推理測驗用來評量學生從文章或算式中發現本質的能力，而學科測驗則用來評估科學、歷史等現實世界的知識及應用能力。

俗稱的「死背」、「博學強記」，最多只能適用於學科測驗。事實上，「subject」還有家臣、臣民的意思。簡言之，就是指遵從能以直覺感知理型的君王的命令之人；抑或不了解本質，只能動動手腳或者書寫文件的人。

## 統治形態的變遷

不過，柏拉圖認為國家（以當時來看也只是數萬人）的統治，必然會走向墮落。

國家的統治形態會經過以下的變遷。起初是由體現智慧之德的君王所進行的君主政體，而以勇為德的戰士進入統治階層後，就轉變為由複數的人所進行的名譽政體，而富人進入統治階層後，則再轉變為寡頭政體。寡頭政體將帶來貧富差距，所以窮人就打倒富人，於是重視自由與平等的民主政體繼而出現。

也許有人會覺得，出現民主政治不是很好嗎？有什麼問題？但民主政體最終還會演變為僭主政體。要理解統治形態一連串的變遷，首先必須知道一個前提，即「戰士」、「富人」，其實對應著人類的德性。

日本的江戶時代有一部小說《南總里見八犬傳》，其中的登場人物，各自帶著寫著仁、義、禮、智、忠、信、孝、悌的念珠。他們各自是仁的體現者，義的體現者。若以近代小說的發想來看，這實在不是什麼有趣的故事，持有寫著仁字念珠的人物，就是仁的體現者，他沒有矛盾、煩惱等內心的糾葛。不過，當時的讀者並不期待描寫內心深處的作品，他們想讀的是「仁」、「義」當道，也的確認為世界是由這些正向之德所構成的。

撲克牌的世界也是如此。在中世紀歐洲的階級制度下，區分騎士（貴族）、神職人員、商人、農人。撲克牌的花色其實就代表著各個階級，黑桃代表騎士、紅心代表神職人員、方塊代表商人、梅花代表農人，世界就是由這四個階級構成。而每個階級都有他們的「德」，比

如騎士之德即為勇氣、農人之德則是勤勉與節約。撲克牌體現（代表）他們各自的「本質」。

柏拉圖認為國家是由統治階級、戰士階級、生產者階級構成。這三個階級之中，辛勤工作、殘喘於必然領域的生產者的地位最低。人類的靈魂是由理性、氣魄與欲望等三個部分構成，統治階級體現理性，戰士階級體現氣魄，生產者階級則體現欲望。

統治者、戰士、生產者，與其說是個人，倒不如說是靈魂在現實世界的呈現。他們各自有智慧、勇氣與節制之德，當這三個要素達到平衡狀態，就是正義的實現。光有統治者，卻沒有生產者與戰士，則國家無法成立，整體的諧和是必要的。

換言之，君主政體之所以會轉變為名譽政體，是因為體現氣魄的戰士階級進入統治階層，因而破壞本來智慧統治下的平衡狀態所引起的。古希臘人認為，生病就是因為人體內的四種體液失去平衡所引發。

因此，在名譽政體裡，勇氣之德比智慧之德更受重視。到了寡頭政體的階段，所謂富人其實只是體現欲望的生產者，因此智慧與勇氣都被忘卻。

不過，富人們並非無所節制的累積財產，因為節制之德有一定的牽制效果。

但是寡頭政體之下，統治階層卻會為了謀利，而誘使年輕人浪費、借錢給年輕人，結果年輕人全都變成窮人，且失去了節制的德行。

其後，窮人打倒富人，樹立民主政體。到了這個階段，節制之德已經喪失殆盡，欲望獲得解放。那是一個自由且平等，乍看之下很美好、很愉快的社會；欲望雖獲得解放，但人們得到的只是短暫的快樂。

而且一切都變成以金錢衡量。所以開始有人為了眼前的利益，而賣掉祖先代代相傳的農地。古希臘是農業社會，賣掉土地也意謂著失去公民資格。

如此一來，國家內部就會出現越來越多既非戰士階級、也不屬於生產階級，失去作用與容身之處的無用之人。柏拉圖把這些人比喻為「雄蜂」，他們窩在蜂巢裡面，既不工作也不是戰士。

之後，民主政體就陷入興訟與爭端不斷的狀態。以「雄蜂」為主的民眾們為了要回他們應有的份，於是擁立領袖，要富人與既得利益者吐出他們的財產。雖然最初只得到一點殘羹剩飯，但領袖爽快地允諾民眾，一定會把應得的全部要回來，並且興起一波波的鬥爭；而在民眾越來越仰賴領袖之下，僭主就此出現。

僭主只知道虛假的快樂，也不懂得崇尚智慧。而雄蜂們簇擁在僭主身旁，但是僭主不輕易相信別人，與昔日的夥伴們各個反目成仇，將他們逐一殲滅，極端的自由就這樣轉化成極端的屈從。

## 法治

柏拉圖晚年放棄了由哲學家皇帝進行統治的想法，轉而主張全民召開公民大會，把會議上的決議紀錄下來，以成文法進行統治；亦即，法治。

如果哲學家皇帝存在的話，根本不需要什麼成文法。文章不過是真實世界的幻影，而且每

個人會有不同的解讀，它將成為紛擾的火種。況且被記錄下來的文字既不存在神的氣息，也留不住公民大會的活躍氣氛。所以，蘇格拉底才強調要以詰問法趨近真理，也沒有留下任何著作。

晚年的柏拉圖，雖然仍把哲學家皇帝的統治視為最高理想，卻提出了法治作為第二方案，同時也推崇混合政體的國家，即由兩位皇帝、二十八名元老、五名行政長官分權的統治形態。與其被僭主統治，不如採行這種體制還好一些。

本來哲學家皇帝就是可以感知民意、以詰問法在公民大會上說服群眾，並擁有實務經驗以及制訂政策能力的人。因現實世界裡很難出現這樣的人，所以政治學認為，當國家擁有了解民意且能提出總體方針的元首、在議會上具有說服能力的大臣，以及有能力把民意落實到具體政策與實務上的官僚，像這樣的鐵三角成型時，政治就能有效地運作。也可以說，這就是混合政體。

在這裡面，法要扮演什麼角色？「法」是佛教用語，即指世界的秩序、道的意。「法」是某個偉大的人物在到達某個境界時，為了避免忘記而寫下的東西。

柏拉圖則認為，法是神旨降臨在公民大會時的紀錄，有了這個記錄，就算國家沉淪，也還有個統治的依據。若要以日本為例，大概就是第二次世界大戰之後，日本把和平的心願寫進了憲法，只要不忘記這項原則，政治就不會偏哪裡去的想法吧。

還有一種法的形式叫作習慣法，如英美法便是如此。這種法是共同體下漸漸積蓄而來、記錄下超越個人的智慧結晶。具體來說就是堆成象山一般的判例匯集，某個時候下了某種判斷之類的前例集。而美國的前例集，也包括獨立宣言。

遵守「法律」就是順從神的秩序，傾聽理性的聲音，採取合理的行為模式。若與神的領域產生連繫，就能逃離必然與無常，而抵達自由且恆常之境。康德說過，遵守普遍立法的格律，就能獲得自由。

不管是君王或農民，在法律面前，人人都必須謙卑地服從。這就是所謂的法律之前人人平等，法律的位階可是高過君王的命令的。江戶時代的將軍也不敢

違反「前例」，任意妄為。

所以，現實世界裡的君王或政府，如果提出了不具普遍性的「法」，則人人都有將其「導正」的權利。權利一詞翻譯自英文的「right」，它也有「正確」的意思，所以權利即指，「依『法』且符合正道的主張將受到保護」。違反憲法的法令，將在違憲審查下被導正。而現實世界的法令如果出了問題，人民採取的反抗行動，將被視為符應普遍性的「法」的行動，就算是違反現實世界的「法律」，也會被視為公民不服從的權利，而受到支持。

## 代表與君王

不過提到「法」，可能有人腦中浮現的是君王或官府貼出的告示；而若講到「公」，很多人都會認為那是指君王或政府的東西，一般民眾不能隨便使用。這些想法是從哪來的？歷史研究告訴我們，無論是日本或歐洲，中世紀時期都發生過這種倒轉的情形。

歐洲在中世紀存在著階級制議會，法國大革命時召開的三級會議即屬此類，它是由三個階

級的代表，亦即貴族、神職人員、平民的代表所組成的議會。

以現在的觀念來看，可能會感到很奇怪，為什麼人數最多的平民，其代表僅佔三分之一？但這主要是基於以下的發想，即體現國家與靈魂組成之要素的人們，比如在古希臘的話，就是統治者（理性）、戰士（勇氣）、生產者（欲望），三者具有的話，國家才能被充分「代表」，國家的意志也才得以被呈現於世。

換句話說，階級議會的邏輯就是，以階級為單位召集代表，而每個階級各自代表不同的「群體」。所以，盧梭才說「代表者」的概念在古代並不在存，它完全是封建社會的產物。的確如此，「代表」與直接民主制的公民大會或哲學家皇帝，是完全不一樣的發想。

之前我提過，美國的參議院席次分配，並不是以人數多寡而訂；我們把「Senate」譯成參議院，但它其實叫「元老院」。整個制度的構想是這樣的，議會由代表民眾的眾議員與代表貴族（雖然美國並沒有貴族）的參議院組成；前者反映基層的心聲，後者則貢獻智慧。在任期設計上，眾議院必須貼近民眾生活，才能正確反映心聲，所以任期比較短；而參議院因為要提供各種智慧，所以最好不要時常更動。

至於君王則是國家的體現者，所以才會有君王生病就代表國家生病的觀念。日本也有相同的情形，昭和末期，昭和天皇的體溫是每天的重大新聞；而現在，GDP與日經平均指數好像也變成「國家的體溫」。體溫低不代表身體健康；同理，GDP成長也不等同於幸福，不過GDP等數據，在現代仍具有象徵意義。

所以中世紀的君王，最重要的並非具有制訂政策的能力，而是要保持威嚴的身段與形象。

君王如果不像樣，國家就不可能興盛；政務與經濟等卑微的工作，交給底下的官吏或商人去做就好。這種觀念發展到最極致，就會變成君王等同於國家，法國的路易十四就說過：「朕就是國家」。

## 公與私的倒轉

中世紀還發生公與私的倒轉。這似乎與君主制在封建制度之下的常態化有關，既然君王是「公」，那麼與君王或王朝有關的事物也自然而然的被視為「公」。

在這個延長線上，沒有得到王室正式承認的民間活動就成了「私」，且民眾不能擅自闖入君王的領地。

不過，君王本來就是巫師或靈媒，所以在古代的時候，人們會覺得生病時讓君王摸一下，病情就會好轉；或者以為君王的遺物含有神奇的魔力、君王的領地是聖地等等。因此，君王代表「公」這件事，並不是中世紀突然發生的。

但社會上同時還存在另一種觀念，即封建領主只不過是現實世界的支配者，所以祭典以及市場等神聖的空間屬於「公」，那是不受領主支配的場所。

這個觀念還以不同形式流傳至今，比如一般庶民的共有地——「common」（日本稱「入會地」）就被視為「公」。但上述兩種觀念，那一個處於優勢地位，左右「公」與「私」的內涵？到了中世紀，日耳曼法明文規定王室或者與政府有密切關係的事物為「公」，於是市場就

變成「私」領域，從神聖的空間轉變為最不受祝福的領域。

商人的地位因此下降。在自給自足的農業社會，人們不需要每天交易，所以商人只要偶爾來訪就行了，大部分的商人都是行旅商人，從村落社會的角度來看，他們就是外邦異人，有時受到尊崇與熱情款待，但有時被藐視；巡迴各地、負責炒熱祭典氣氛的街頭藝人，也是同樣的社會地位。

雖然各地區可能存有若干差異，但在古代或中世紀的農本主義社會裡，農民的地位通常比較高。農民不僅繳納年貢給君王，他們所從事的是一種無中生有的工作，因此特別受到尊重。地位次之的則是，負責加工農林等一級產業產品的技術者。至於商人，他們只是把物品由右搬到左，並沒有生產什麼東西，可謂必要之惡的存在，因此其地位是最低的。而且使用了金錢，人們將因遊走於利益之間而墮落，因此那些額頭流著汗水、耕耘大地的農民比較偉大。所以，中國的古典裡也是以「士農工商」的順序來排列，後來日本引進這個成語，從中世紀開始，街頭藝人與賤民都成了被歧視的對象。

將物品由右搬到左的商業屬於必要之惡，但是把金錢由右搬到左的金融業則最卑賤，被排除在基督教世界之外的猶太人恰好適合這項工作，而街頭藝人則由吉普賽人擔任。

就這樣，「公」與「私」產生了倒轉。近代又是如何呢？下一章將說明。

- 1 二〇一五年六月，日本已修正公職選舉法，將投票權年齡降低到十八歲，預計最快於二〇一六年的參議員選舉實施。
- 2 村年寄：於江 時代的村落社會中，輔佐村長的人員。
- 3 以平假名標記的「まつりごと」一詞，在日語中也可以寫成「政」或「祭事」等字，前者即我們今天認知的政治或治理，後者即祭祀之意；因為祭祀是古代政治中相當重要的一環。
- 4 中文版《聖經》多譯為「太初有道」，此依照原著譯為「太初有話」。
- 5 樂市樂座：於日本的戰國時代後期，由一些地方諸侯（大名）所推動的政策。當時的經濟利益被部分商業同業公會組織壟斷，諸侯透過減免税金等放寬管制的措施，鼓勵新興工商業者，並促進經濟發展。
- 6 日語是アジール，來自德語的「Asyl」，意指世俗權力無法干涉的神聖領域或場所，自然界的深林、巨樹，或者庇護奴隸與犯罪者的自治城邦、教堂等都包含在內。現代的治外法權也類似這個概念。
- 7 無緣社會：指人際關係淡薄的社會。
- 8 這個部分徵得作者同意，於譯文上作了部分更動。

## CHAPTER 5

### 近代自由民主制與侷限

對代議民主制的不滿升高時，卻不採取示威抗議、社會運動，或公民投票等直接民主的方式來進行修補，則無法讓人認同。

延續第四章所提的古代民主制與「代表」，本章將介紹現在我們所認知的近代自由民主制<sup>1</sup>是如何誕生，然後介紹理性、科學、政治學、經濟學等近代基本思想，並探討這些思想以怎樣的方式，結出代議民主制的果實，又為何在現代面臨瓶頸。

## 火藥與羅盤

首先讓我先從文藝復興談起。一般認為文藝復興揭開人類自由的序幕，簡言之，文藝復興代表立基於中世紀階級制度秩序的瓦解。階級制度的瓦解，一直要到法國大革命才終告完成，而文藝復興正是這一切的開始。

階級制度的瓦解，當然也給「代表」帶來不安定的狀況。當騎士與農民等「我群」消失，國王與教會就無法代表所有人的聲音。人們無法容忍這樣的狀況，開始摸索其他的代表方式，最終找到了自由民主制。

關於造成這些轉變的原因，存在諸多看法。有人指出，十字軍東征與瘟疫流行促使中世紀秩序走向衰敗；也有論者說，這一切都是經濟結構轉變的結果。不過，歐洲人卻認為一切可歸結於火藥、羅盤與印刷術的普及。

火藥的發明促進槍支與大炮的產生，而槍支與大炮在階級制度瓦解上，扮演重要角色。在那之前，農民不曾想過有朝一日能夠打贏騎士，他們認為既有秩序是神所安排的。

但槍炮的出現，卻使得沒有受過劍術與馬術訓練的農民，也可能擊倒身經百戰的騎士，其

帶來的衝擊之大，不僅動搖其世界觀，也讓「以下克上」成為可能，由底層出身的軍人也相繼出現。

這些新技術好比今日的網際網路，促成世界的改變。當時的君王再三禁止私製火藥，但都沒有具體成效。日本的江戶幕府則成功禁止私製火藥，同時透過鎖國體制，重建戰國時代就已出現不穩的階級秩序，而歐洲則沒有成功。

另一方面，羅盤則為經濟帶來巨變。羅盤的發明促使大航海時代來臨，商業範圍因此擴大，累積財富的商人地位也獲得提升。

最著名的例子就是亞洲的胡椒貿易。中世紀的歐洲沒有冰箱，他們吃著用鹽巴醃過的肉，但這樣的保存效果有限，經過一段時間後就會腐壞、發臭；而因為灑上胡椒可以掩蓋臭味，所以只要試過一次就欲罷不能，從遠方運送到歐洲的胡椒在當時擁有很高的價值，可以交換同等量的金幣。

因為羅盤的發明，貿易的觸角延伸到全球，這改變了以往的財富分配。中世紀時，財富的根源來自農地的租稅，擁有這些財富的是屬於騎士階級的領主以及羅馬教廷。但羅盤逐步崩解這個秩序，水都威尼斯、金融城市佛羅倫斯等新興勢力抬頭，他們雇請傭兵，以槍械打敗騎士，因此發生了質疑舊倫理道德秩序的文藝復興，對於中世紀權威與秩序的挑戰就此揭開序幕。



接下來是印刷。馬丁路德翻譯德文《聖經》一事，一定會出現在世界史教科書，馬丁路德的創舉再加上古騰堡發明的活字印刷術，震撼了基督教世界。

在那之前，《聖經》只有特權階級才能擁有。《聖經》本來都是寫在羊皮紙上的手抄本，不但價格昂貴且因體積龐大而不易搬運，每個教會通常僅擁有一本手抄本《聖經》，足見其貴重程度。《聖經》由拉丁語寫成，所以只有接受過特別教育的神父才讀得懂；對庶民來說，《聖經》不是讀物，它基本上是聽的，也就是在教會裡聽神父朗誦。

神父會一邊引用《聖經》內容，一邊講道：路加因為這樣做，所以得到神的祝福；耶穌基督說的這句話是這個意思，所以我們要遵守祂的教誨，以領受神的祝福等等。在當時，這就是世界秩序應有的樣子，亦即「法」。

當時並不允許各地的教會任意解釋《聖經》內容，羅馬教廷會決定統一見解。如果有某地的教派採取與教廷不同的解釋，那就會被視為擅自變更法律解釋的地區，就是違法地帶。

即便是現今，如果有人說了類似「大阪府對於憲法條文是這麼解釋的」，也會引發軒然大波。所以，若出現這樣的狀況，教廷就會馬上要求該教派修正原有說法，或者把對方視為異端，派出十字軍鎮壓。

由於《聖經》翻譯成各地地方語言，並且經由印刷廣為流傳，導致異端頻出的事態。在印刷術普及下《聖經》隨手可得，又因為透過翻譯讓眾人都能解讀，於是《聖經》不再是神父或羅

馬教廷能夠壟斷。雖然神父會有他的解釋方法，但《聖經》的自由解釋與多樣解讀，已成為不可逆的潮流。

有人說，就此開啟人類自由的序幕，但這也意謂既有秩序的瓦解。秩序變動中，教廷不再像以前那樣擁有影響力，也無法出兵鎮壓，於是這些大量產生的異端勢力就以抗議者之姿，被總稱為「基督新教」而確立地位，基督教世界就此走向分裂。

## 世界觀的轉變

不過，這一連串的變化說是起因於技術進步，其實有諸多看法。

火藥、羅盤、活字印刷早就出現在中國；且即使在歐洲，槍炮也早在十四世紀就已被發明，但卻沒有造成劇烈的社會變化。因此，與其說火藥或印刷術促成文藝復興，倒不如說讓這些技術得以普及，並有效利用社會基礎達到完備，才使技術成為加速一連串變化的工具。

當技術運用的世界觀出現變化時，技術才可能驅動社會轉變。麥克魯漢（Herbert Marshall McLuhan）說，印刷術是中國的一種魔法，它是一個把永遠重複的祈禱加以機械化的概念。而大量複製相同的東西，也讓人聯想到分身術，不過中國的印刷術卻不像十六世紀的歐洲，促成便宜的出版市場。

如果缺乏技術運用的發想與適當的社會基礎，那麼技術也無法促進社會改變。但是只要各種條件具足，擁有技術的人的發想就會開始轉變，社會也進而產生變化，這就好像先有雞或先

有蛋的問題，哪一方為先，是很難下定論。

某些未必與技術革新有直接關聯的世界觀之轉變，也存在於文藝復興時期，亦即繪畫技巧的遠近法。遠近法就是把離繪圖者近的東西畫大，把遠的畫小，在今天來說是很平常的畫法。遠近法換句話說就是以繪圖者為中心，重新構編世界萬物。

但中世紀的繪畫並不存在這樣的技法，不管遠近或時間序列不同，畫起來都是同樣的畫面。因為以神的角度來說，並不存在時空的影響，現世反正就是現世，那裡並不存在視線的中心。

遠近法的繪圖方式讓自己成為中心，而重構了人們的世界觀。遠方的東西，在自己看來很小，至於別人怎麼看或神怎麼看，並不重要。換句話說，「自己是世界的主人」這件事已經開始，同時也因為到了可以自己讀《聖經》，自己解釋《聖經》的時代。在此背景下，火藥與羅盤等發明加速了變化，而近代科學也同時產生。

## 近代科學與實驗

近代科學被認為肇始於伽利略的實驗，比如很有名的比薩斜塔的自由落體實驗。在那之前，物體降落速度與物體本身的重量成正比的觀點才是正論，但伽利略從斜塔上同時丟下兩個重量不相同的球體，卻在同一時間落地。為此，伽利略開始懷疑教會的言論；也有人說，伽利略透過望遠鏡的觀察而主張地球在轉動。

透過實驗可發現正確解答的想法，具有劃時代的意義，這在當時並不普遍。

因為實驗是經由肉眼印證，但當時的學者（大抵是神職人員）多半認為，不能被感官所知的現象迷惑，因為現象彷彿是善變的影子，若依靠感官則將產生錯覺。觀察現實世界的現象並無法理出世界的秩序，寫在《聖經》裡神的話語才是真理。總之，他們認為人的眼睛或耳朵不可能比《聖經》正確。

雖然實驗似乎早在那之前就存在，但人為實驗不可能得知自然界的真實，這是當時最主流的看法。任何實驗都是在隔絕外部環境的實驗室，以人為的方式排除各種複雜條件的狀況下進行，當然也不會在風雨中計測物體運動。如果是有關建築物的實驗，則個別測試耐震性、耐風性、金屬腐蝕等，最終再統整所有的結果。但在現實世界，出現腐蝕狀況的建築物卻可能同時遭遇地震、海嘯與颱風，這麼一來就可能發生預期外的事態。所以他們才認為，人為實驗不可能理解自然界。

就算可以從實驗中獲得發現，但也僅止於那一次。當時的人不認為，同一個實驗反覆做幾次可以出現一樣的結果，進而得出某種定律；亦即，他們不認為憑藉實驗就可得知世界的「法」。有實驗經驗的人應該曉得，同一個實驗所得到的結果每一次都會有些微差異，因為萬物是善變的，所以事實上不可能每一次都得到相同的結果。正因如此，以前的人才認為實驗不可靠。

但這個想法在文藝復興前後出現變化。文藝復興之前的思考方式屬於演繹法的模式；亦即，《聖經》記載神的話語（logos），而現實世界的現象只是神的話語之不斷重現而已。但文

藝復興之後，則出現歸納法的思考模式，就是累積對於現實世界的觀察，將可趨近真理。近代科學的誕生就被認為起始於此。

## 戰亂的時代

這樣一來，人類就成為世界的主人，但基督教世界分裂之後，世界就會變得更美好嗎？事實可不是如此。從文藝復興到十七世紀末，歐洲處於不斷的爭戰，那是宗教戰爭和革命的時代。不僅是各地的君王，連民眾、貴族都高舉翻譯成當地語言的《聖經》，跟著天主教或新教等教派，展開以血洗血的戰爭。

羅馬教廷已經無法像以前一樣統合他們。火藥被使用於戰爭，羅盤也促成貿易的全球化，導致財富集中在少數人身上；印刷術的普及，使得各語言版本的《聖經》更加廣傳，情況變得更不可收拾。最後，終於引發十七世紀的三十年戰爭，據說約有三分之一的歐洲人口遭到犧牲。

後世的歷史學家把這個時代美化為，揭開人類理性序幕的光輝時代。但在戰亂、以下犯上、全球化與技術革新之下，這其實是秩序崩解的時代。文藝復興之後，的確出現許多新思維以及所謂近代的思考模式，但新思維出現的時代，大抵而言都是不幸的時代；對人類來說，不需要深思的生活，往往比較幸福。

非得靠實驗才能了解真實、以自己為中心來描繪世界，本來就是一種相當不幸的思考。什

麼都不可信，教會與《聖經》都不可靠，唯一能相信的只有自己的眼睛，這哪是幸福呢？這是公司、學校、政府都不能指望，按照以前的做法將會走向衰敗，唯有善用最新技術、以自己為中心去思考，然後採取行動的人，才能倖存的時代。

不過，近代思想也從這裡起跑。遵從君王或教會、遵守所屬階級應有的德性，則世界就能和諧有條理的想法已經無法成立，於是出現一群從零開始重新思考世界與人類狀態的人們。

## 近代理性與笛卡兒

這些近代思想立基於理性的思維。留下「我思故我在」這句名言的笛卡兒，即被認為是個思維的始祖。

我有必要先說明「我思故我在」這句話的真義。教科書通常是這樣解釋的：笛卡兒思考為什麼自己會存在的問題，捏一下會痛，可以在鏡中看到自己，但這些說不定都是錯覺。一旦產生懷疑，就什麼事都無法相信。不過，最終笛卡兒得到的結論是，至少他可以確定思考這些難題的自己是存在的。因此才說，「我思故我在」。

這種解釋實在讓人似懂非懂。要讓我解釋的話，大概是以下這麼回事。

首先，我們必須知道笛卡兒為什麼會開始懷疑所有事，這與他所生存的時代背景有極大關係，那是宗教戰爭的時代，也是舊有的價值觀瓦解的時代。

笛卡兒生於法國，他生活的年代剛好是三十年戰爭的時代，他曾在德國參戰，之後居住於

相對來說比較安定的荷蘭，最後死於瑞典。住在荷蘭那段期間，他思考種種問題，同一時間各教派的政爭激烈，屢屢發生政變，知識份子亦遭到迫害並流亡。

上述的時代背景完全不曾出現在他的著作中，那是一不小心就可能遭受迫害或被驅逐出境的年代。正因在這樣的環境下，我們可以推測，笛卡兒內心期待找到一個可以堅信的價值或確實的存在。

笛卡兒認為，不只是自身的存在，所有的事物其實都無法確認自己的存在。他年輕時因從軍而遭遇危險，也曾到戰亂中的國家旅行，其著作曾寫道，這些經歷讓他確認一件事，即每個國家雖各有風俗習慣，但那只是善變的偶然性產物。也就是所謂的世間無常吧。

再回到「我思故我在」這個話題。

什麼時候我們可以確信「我」的存在？吃吃喝喝的確很快樂，但這還不夠作為佐證，喜樂等感覺終究無法支撐「我」的存在。那麼什麼時刻，我們可以感覺到「我存在」呢？比如「跟你在一起」，這種與自身之外的事物有所連繫。

但現實世界中所謂的「你」、「大家」，卻是善變的。那時候你祝福我，現在卻讓我痛苦之類的事情也常發生。這個你可能是人，也可能是寵物，可能是公司，也可能是家人或社區。所有的對象物都是善變的，它只能短暫支撐「我」這個存在。

這種發想如果發展到極致，則可能演變成，「我」之所以存在，是因為「你」和「我」不同。跟別人的思考方式不同、跟別人做不一樣的事、跟別人穿不同的衣服、比別人爬到更高的地位，這些都是我的「特質」。但這當然也只是一時的，因為隨著他人的變化，「我」也就跟

著動搖，就好像基礎不穩的東西，結果不管走到哪，都得不到踏實與安定感。

這樣該如何是好？只要與自己產生連繫的對象是永遠不變的存在，是「實存」的話，就能解決一切。簡言之，就是與「神」產生連結。笛卡兒在他早期的著作《指導心智的規則》寫道，雖然自己充滿懷疑，但「我存在，所以神也存在」。意思是說，既然「我」存在，那麼支撐我存在的神，也必然存在。

但是為什麼後來他的想法變成「我思故我在」呢？

## 數學與近代意義的主體

首先，笛卡兒認為以感官理解的東西不可靠。亦即，這個無常的世間，無法支撐自我的存在。

另外，笛卡兒也在早期的筆記裡寫下，「萬物中，只存在一種活動力，即（神的）愛、慈悲、和諧」。就是說，神才是真正的存在，出現在這個世界上的東西，都是因為神的吹氣之恩典才得以存在。所以「我存在」表示賜予恩典，而讓我可以存在的神一定存在。

乍看之下好像與中世紀的想法沒什麼不同，不過真正劃時代的轉變要從這裡開始。笛卡兒生存的時代，天主教與基督新教之間為了《聖經》的解釋而衝突，因此《聖經》裡的文字不再是接近神的唯一方法。

這個時候，他發現數學的存在。對於文章的解讀或許因人而異，但算式或幾何學的解释卻

是唯一的，它不會被感覺迷惑，並超越文化與教派，永遠不會動搖。

近年很多人說英語是世界共通語言，但其實數學一直是世界的共通語。數學家的世界無關英語能力的普遍世界。被譯為天主教的「Catholic」，其原義就是「普遍」；比起現實世界的主教會，或現實世界的語言——拉丁語寫成的《聖經》，數學則更具普遍性。

笛卡兒在修道院學校學過中世紀哲學，但他最喜歡一目了然的數學。或許粗魯一點說，他所致力的就是以算式為《聖經》註解的工作。

在科學家的世界，這種想法其實很普遍。有名的理論物理學家，史蒂芬·霍金說，他雖然不相信人格神，但相信宇宙存在普遍性的法則。這個「法」，當然是以算式寫成。愛因斯坦質疑量子力學，他的理由就是自然界應該是單純的，並且是依循簡單算式寫成的定律運作。

也有當代的經濟學家說：「想要以優雅且單純的算式來書寫經濟法則。」至於為什麼非得是優美的算式不可，他們沒有說明，也許就是一種信仰吧。

為何數學可以給予所有人唯一的確信呢？笛卡兒在《方法導論》中寫道，因為這是神給予我們的，神把他所創造的世界的秩序之法則，刻印在我們的精神之中。這個想法基本上與柏拉圖無異，人類出現在現實世界之前，理型已經刻畫在我們心中，只要消除迷惑與懷疑，就具備看穿世界本質的能力。

所以，只要捨棄感官所知覺的現象，觀看只寫著本質的算式，就能趨近唯一的確信。如第四章所述，數字所表現的，本來就是捨棄感官現象的本質。

以這種方式掌握世界的就是理性。當然，給予這個理性的不是別人，正是神。所以我們以

理性掌握這個世界，就是與神產生連結。透過這個過程，我們可以得到一種確信，所以能確定「我存在」。大致來說，「我思故我在」就是這麼一回事。

可以用理性掌握普遍性的「法」，就是近代意義的主體。不管別人怎麼想，或者自己單獨行動，甚至違抗政府的法律，這個主體也不會感到驚慌。因為，即使周遭的人都與自己為敵，或被驅逐出境，自己仍跟神有著連繫。因為，即使不服從現實世界的政府之法律，自己的行動是也是基於普遍性的「法」的公民不服從。

普遍性的法一旦驅動理性，所有人就能理解，就好像三角形放到全世界各角落，任何人都可理解那是三角形，所以它絕非處於孤立的狀態。因此，只要參照這個法，採取正確的行動，一定可以贏得普世共鳴。到頭來，那些被感官迷惑而跟自己敵對的人，也會了解自己做的是對的事，而且依循這個法與人產生連節亦可能建構新的社會。因為有了確信，所以人具有力量。

這看起來好像是一種「有自信」的行為，但並非那種相信渺小「自己」的信念。它的力量來自和「神」或「天」，亦或與「理」連結的「自身」，而不是善變、一時的情感基礎。談論政治時，常被視為理想狀態的「近代意義的市民」，就是這麼一回事吧。

依照這個邏輯，即便立基於村落、階級、教派的「我群」瓦解，亦不會感到畏懼。如果能夠意識到具有普遍性的「法」，則不管在任何時候，人類都可以體認到自己不是孤單的，而是共同擁有這個「法」的「我群」。之後我會提到，從這個時候開始，以「法」為根基的「我群」，促成近代國家想法的萌芽。

另有人說，笛卡兒所構思的具備近代理性的萬能人類，成為支配自然的近代人傲慢的起

源。笛卡兒的確寫道，人類具有理性，但動物只活在反應與反射的必然世界，跟機器沒兩樣。不過我們應該了解，笛卡兒身處災害與饑荒等自然威脅甚劇，且宗教戰爭不斷的時代。所以他應該是認為，人與其互相征戰，不如征服自然，過著平和、富饒的生活。這樣的笛卡兒，對所有以感官知覺的事物與無常的現象感到懷疑，而一心一意追求明晰與確實的存在。他這樣的姿態宛如是在祈禱，不知道有沒有人跟我有一樣的感覺呢？

## 牛頓與鍊金術

這麼一來，我們就能了解近代科學與宗教互相對立，或者科學是從宗教分裂出來的說法，其實有點片面。

笛卡兒（不只他而已）以算式和幾何學來掌握現實世界，雖然他寫過物體運動定律，但將之寫成簡單算式的則是牛頓。

牛頓對宗教研究與鍊金術有很大興趣。也許有人會覺得，同時研究科學與宗教不是矛盾嗎？牛頓還停留在中世紀的想法吧？但我認為，牛頓的物理學與鍊金術其實很相似。

先談鍊金術。有關黃金為何被視為尊貴，有很多種說法。其中之一，就是以化學的角度而言，黃金不易變質，它是很穩定的物質。鑽石也一樣，它們不會生鏽也不會腐朽，永遠都不會失去光輝閃耀，因此適合作為貨幣。

但是永遠穩定的東西，在它是否為貨幣以前，就已經吸引人類的注意。黃金雖然存在於現實世界，但它不會改變，也不會失去光輝，是永垂不朽的。黃金應該在遠古已經存在，等我老了或死了，它仍將永恆不變，一直存在於世上。

就算不是黃金，從遠古就存在的大樹，讓人望塵莫及的險峻山脈，都能讓人升起敬畏之心。如果砍倒大樹或玷汙大山，或者妄想要改變這些恆常不變的東西，人們就會感覺好像冒犯某種神聖的東西。若把這些事物當成永遠不滅之神吹氣於現實世界的呈現，這樣的想法也並非不可思議。

然而，現實世界的萬物幾乎都會腐朽衰敗。但既然是神創造的，任何物體應該都存在神的氣息與「本質」。如果從土塊、石礫、鐵、銅，等等排除非「本質」的東西加以精煉，應該可以抽出出黃金的「本質」（靈魂）。就是這個本質，讓充其量只是現實世界的一種物質的黃金，能夠永遠不滅。因此，人若喝下這個「本質」就能長生不老，此即鍊金術的基本想法。

為何認為這和牛頓的物理學相似？接下來說明我的看法。

傳說牛頓因為看到蘋果從樹上掉下來而發現萬有引力，這看起來好像是依據實驗與觀察來發現定律（具普遍性的「法」），但事實上牛頓觀察到的只是現實世界的現象，他並沒有看到不可思議的「萬有引力」，若要「發現」萬有引力，就必須看透現象背後的存在本質。

此外，所謂「通過實驗可以掌握定律」，就某種意義而言是騙人的。經過一百次實驗，或許可以證明「蘋果從樹上掉下來」，但第一百零一次說不定會往天上飛，這可沒有任何保證，充其量只是做了一百次實驗，由此推斷第一百次以後仍會發生相同現象而已。從來沒有發生的事，也許明天會發生也說不定。每天搭同一班電車到公司上班的父親，某天他一如往常出門上

班，結果卻發現公司不見了，這可是常有的故事。

笛卡兒認為感官知覺並不可靠，他之所以相信幾何學，是因為幾何學的定理不需要透過實驗就能證明。

而且每一次實驗的結果也會有些微差異。只要在學校的物理課做過「等速直線運動」實驗的人都知道，物體的運動不可能每次都按照牛頓的慣性定律。這時老師就會說，因為來雜了摩擦力、空氣阻力等非本質的東西，所以無法與算式一樣。因此入學考的物理考卷若有類似出題，後面都會加註「假定在沒有摩擦力的狀況下」。

但現實世界裡不可能沒有摩擦力，若是可能，也只存在於天界。行星與人工衛星都按照牛頓運動定律運轉，所以若按照牛頓定律的算式計算軌道，就可以讓人工衛星降落在小行星。但這種事情不可能出現在人界。核電廠在人界會發生估算外的事，但在天界，應該就不會有這種事了。

牛頓運動定律的前提是，「質點」的存在。雖然這個世界的物體有大有小，顏色與形狀各有不同，但每個物體都存在著超越外形、恆常不滅的本質，亦即「質量」（質量守恆定律），而這就是物體的本質。因此，可以完全無視物體的顏色、味道、大小等，只要考慮質點就行，物質的質點是很幾何學意義的，它沒有空間廣度也沒有大小，所以可忽視摩擦力與空氣阻力。作為本質的質量能以數字表現，因此觀察物體的運動，就可能以算式發現現實世界的秩序。

也就是說，排除外型、大小等非純粹物質，就可抽取出神所創造的現實世界的「本質」，或說恆常不滅的東西。這種發想與鍊金術很相似。

在牛頓運動定律中，包括動量守恆定律、慣性定律，都具有這個恆常不滅的元素。

### 以算式寫成的本質運動

牛頓運動定律以非常簡單的算式寫成。他認為自然界「真正的物體運動」相當單純，因此我們不能被感官認知的「表面上的物體運動」之複雜性所矇騙。

牛頓認為萬有引力等「力量」加諸在物體的本質，亦即「質量」之上，物體就會以運動或重量的形式呈現於世，他用算式寫下這個定律。雖然質量無法被感知，但加入「力量」之後出現的重量與運動，則可以用感官察覺。

其實，慣性與動量不會改變這件事，笛卡兒已經想過，而且如前所述，笛卡兒寫下「萬物之中，只存在一種活動力，那就是（神的）愛、慈悲、和諧」。因此推動物體的本質，使得這個世界運轉的「萬有引力」的發想，是從哪裡冒出來的，大概就可以知道了。

近代經濟學也模仿這種發想，提出經濟人（*homo economicus*）概念。即假定人的思考和行為都是以獲取數字上的利益（取得貨幣）為目的，經濟人無時無刻都在蒐集資訊，並以此採取合理的行動。如果三公里外的超市，比常去的蔬果店來得便宜，且移動成本不高的話，那麼就會去那邊買；經濟人二十四小時都在進行資訊蒐集與經濟活動。

經濟人並不具有實體，如果世界上僅存在這種人，那麼這個世界將會完全依照數理經濟學所假定的模式來運作。如果生下來就是十八歲，壽命到三十五歲，可以為了取得貨幣而不被愛

或情所迷惑，從出生的瞬間到死亡那一刻都擁有經濟知識、蒐集資訊的能力與計算能力，而且不懷孕也不生小孩，也不會厭倦賺錢的話，也許可以構成接近數理經濟學模型的世界。

當然，這種想法在經濟學界遭遇很多批判，依此理論擬訂現實世界的政策大多遭遇失敗，所以後來就有一些經濟學理論把「厭倦」與「資訊落差」的因素放入考量。雖然如此，還是有一些經濟學家會說：「根據我的理論而制訂的政策，之所以沒有發揮很好的功效，是因為政府做了不必要的介入，而企業或消費者並沒有依照理性行動。」

不過，經濟學至少還是以貨幣，即算式所呈現的「本質」為對象。政治學的某一個領域則提出，只追求政策性目的，並為此採取合理行動的「行為者」(actor)概念。這個概念可能比經濟學還無法觀測現實世界。

## 近代科學的公開與對話

近代科學具有兩個面向。一是透過實驗接近真實的面向，另一則是不重實驗，而以理性與算式掌握世界的面向。

以理性與算式掌握世界的想法，是來自於人從神那裡獲得理性，神的話語可以用算式寫出來的信念。如果真能實現，那麼科學家就可以成為哲學家皇帝。

不過，人終究是不完美的。有時候實驗結果未必符合某人發現的定律，在近代世界，「那是因為你眼花了」之類的辯解是行不通的。既然人從神那裡得到理性，那麼我也應該有理性，

因此這種辯解沒有辦法說服那些自己親手做實驗，自己研讀印刷版《聖經》的人。畢竟，已經是連羅馬教廷也無法壟斷真理，指責對方為異端、派兵攻打的时代。

所以，批判性的對話才在科學的世界中生根。「對話」的英文是「dialog」，其語源就是柏拉圖所重視的詰問法的希臘語。三十歲的哲學家皇帝候選人還不完善，也許會有錯誤的見解，因此要透過詰問法來排除互相的疑惑，以趨近本質。

詰問法與雄辯術不同，雄辯術是為了說服對方並在論戰中獲勝，或者是為了炒熱公民大會氣氛，以讓自己的議案通過的技巧。至於是不是真理，則無法由此檢證。相對的，詰問法則透過對話和討論，來超越雙方的臆斷而到達真理。

為此，公開的原則就成為必要。透過實驗而發現某些定律的人，必須公開實驗的程序，必須接受別人也以相同做法來檢證是否得出一樣的結果。如果得出不一樣的觀察或實驗結果，則必須進行對話，消除雙方的疑惑，以達到本質。

所以，科學論文一定要寫清楚實驗的程序，也必須公開批判、討論、對話的過程且留下文字記錄，使同時代人或後代人也可以檢證。不管對方是天主教徒或新教信徒，或卑賤的貧民，都必須以對等的立場進行對話。

但是人們往往以為自己是萬能的，而質疑非專家人士根本不懂。我的理論是正確的，若出現一兩個例外，就是你眼花了，因此不公開實驗程序與討論內容。本來所謂的「公」，指的就是服務皇室的自己，可不是一般民眾可擅自進入的區域。反正民眾也讀不懂論文，所以只要我們用簡單易懂的告誡口吻說，「希望各位可以理解」也就算了，至於提出異議、擅自解釋論



文的專家，就把他們送到宗教法庭。像這樣的「學界」至今仍然存在，即使符合羅馬教廷的邏輯，卻違反近代科學的原則。

## 從近代科學到政治思想

跟近代科學一樣，新的政治思想也從近代理性中誕生，這就是近代國家論的原型——社會契約論。

社會契約論中，最有名的就是十七世紀的思想家霍布斯與洛克。他們認為擁有理性的人類，將透過契約的形式來建立權力（或社會秩序），以保護自然權利。

霍布斯本來不僅要研究政治，在歐洲大陸的旅行中，他對幾何學產生興趣，也跟笛卡兒與伽利略見過面。他原計畫先寫物體的運動原理，次之再寫倫理學，最後才要寫政治。但他被捲入當時的清教徒革命政變，所以就先寫了政治著作《市民論》，一段時間後又撰寫《利維坦》(Leviathan)，這也是以政治為主題。

霍布斯基本上認為現實世界的所有現象，都可以用物體運行以及因果關係來解釋，這也包括人類的行為，所以政治體制亦可用這個角度闡述。那麼，他究竟是怎麼解釋政治呢？

霍布斯首先假定「自然狀態」的存在，人類在「自然狀態」下是沒有政府與國家。

這是相當具革命性的想法。大部分人討論政治，都不會問「為什麼必須遵從政府的命令」、「為什麼我們需要國家」。總以為「從以前就這樣了」、「國家就像家人一樣重要且必

要」、「這是神決定的」等等，而停止思考。也有一些人認為國家存在的必要性可能是因為「社會無法統合」，但他們卻沒有回答「為什麼社會無法統合？」這就是霍布斯反覆思索的問題。

首先，霍布斯設定一個自然狀態，在這個狀態下，每個人都擁有保護自己生命的「自然權利」，任誰也不能否定這個權利的存在。他認為，人類在自然狀態下，依照感官知覺而採取行動。

人類依自己的感官知覺，把有利於生存的事物認定為「善」(good，與柏拉圖的「善」不同)，而賦予權力則是獲得善的手段。但這樣的「善」，因為是基於感官的認識，所以是善變的，且因人而異。正因為沒有「共善」的存在，所以爭端不斷。

霍布斯也認為，每個人的身心能力差異不會太大。經濟人的概念假定，人類天生擁有的才能與性別差異都不會太大，人類只是為了追求貨幣的存在。霍布斯假定的人類也與之相仿，能力上沒有太大差異，只為了追求有助於生存的「善」而行動。

直到中世紀，人們都普遍認為，「神建立這個世界的秩序，即騎士比農民強，而農民要臣服於騎士，我們只要遵守神的意旨與法則，這個世界就不會亂」。但身處在農民已經可以用槍炮打敗騎士的戰亂與革命的時代，霍布斯有不同的想法，也就是人人平等。中世紀那種大家都得遵守羅馬教廷認定的「共善」之想法，霍布斯則是不認同。

就這一點我們可以說，霍布斯是近代意義的思想家。笛卡兒沒有說過，只有君王有理性，而農民沒有。牛頓也認為可以忽視外型與觸感，只要回歸質量本質，就能洞悉普遍法則。與之

相同的，霍布斯認為追求「善」是人的本質，所以可以忽視階級出身、性別，如此即能理解人類社會的法則。說起來，霍布斯算是「經濟人」概念的始祖。

問題是，當人人變得平等，農民也可以戰勝騎士，就永遠沒辦法分出勝負。但是又不能否定維持生命的自然權利，也不能要求任何人放棄追求對生存有幫助的「善」。

牛頓從物體的運動推導出牛頓運動定律，霍布斯也由上述的定義導出人類社會的法則。亦即，只要承認自然權利與人人平等，則人類社會的永恆之物體運動、永遠的征戰將不會中斷；霍布斯稱其為，「所有人對所有人的戰爭」。

霍布斯在世的時候，英國歷經清教徒革命、君主制復辟以及光榮革命，是一個充滿戰亂和革命的時代。在清教徒革命時，他逃往巴黎，差點失去生命，看盡社會的不公不義與人類的愚行。保護自己的生命是自然權利，但承認這個權利，爭亂將永無止息的想法，應該就是從這些經驗中孕育而生的。

## 以契約建立社會

要怎麼解決上述的困局？霍布斯的回答是，以超越感官的理性來發現「自然法」，亦即現實世界的法則；這麼一來，人們就會知道永遠不停的紛爭，將導致玉石俱焚。

這時候所有人必需暫時放棄自然權利，停止紛爭。為了保障自己的自然權利，即維持生命安全，每個人訂立契約以建構一個人工的權力。但霍布斯的這個構想並不承認抵抗權力的權

利，因為這會造成紛爭的源頭。若要把自由與平等當成前提要件，則必需建立握有權力的政治體的結論，就這樣被導引出來。

霍布斯思考的政治體只是人工的產物，所以在該政治體下，如果自然權利沒有受到保護，就可以解除契約。而且，為了終止所有人的征戰，讓人們心有敬畏，霍布斯特別用一種怪物的名稱——利維坦，來稱呼那樣的政體，它可不是會讓人產生愛國情懷，或感到有所依歸的東西。有人將霍布斯主張的政治體譯為「國家」，但原文其實是「common wealth」，也就是「公共福利」或「公共財」，類似「為了共善的目的而創造出來的團體」，拉丁文寫成「res publica」，與「共和國」(republic)的意思很接近。

這個想法被當成近代政治思想的先驅，因為它以邏輯的方式提倡自由平等的個人，在理性之下訂立契約，建立國家。或許我們可以把它視為，立基於中世紀階級制度的共同體瓦解之後，為了重新建構「我群」的一種摸索。

洛克的政治思想和霍布斯並沒有太大差異，只是他和霍布斯不一樣，承認人民的抵抗權。因為在霍布斯所設想的自然狀態下，自然法起不了作用，而洛克則假定即使在自然狀態下，自然法仍能發揮功效，所以即使是自然狀態，人類也可以保持和諧。此外，洛克的自然權利不限於維持生命，揮汗開拓農地的所有權亦包含在內，即人類自始就擁有承認自然權利的理性。

但是，洛克的自然狀態將因為貨幣經濟而改變。當人的欲望無止盡，人與人之間的協調就愈困難。農產品總有保存期限，所以人們不會想無限制地擁有；但是當貨幣進入人類生活後，

原有的和諧就將改變，此時就需要一套守護自然法的秩序。而且也需要有對抗外敵的準備，因此人們訂立契約以建立政府。對於洛克而言，他的解除契約比霍布斯要簡單，他也承認抵抗權和革命權。政府是為了保護所有權而存在，因此，如果政府以不正當的手段侵害他人財產，當然就可以抵抗。另一方面，洛克也認為必需有行政與立法的分權，以制衡權力。

霍布斯與洛克的政治思想之共通處在於，中世紀的秩序瓦解，人們無法有效統合的背景，他們構思出以個人為單位，訂立契約來「建立國家」。根據洛克的想法，「國家」(commonwealth，拉丁語稱為res publica)只是人們為了確保、捍衛、增進自己的公民利益而創造的社會(出自《論寬容》)。亦即，社會不是「先天存在」，而是「創造」的。

對霍布斯來說也是一樣，國家是為了守護權利的人工裝置，就只是這樣而已，而且他也認可解除契約的權利。洛克因為承認抵抗權，且主張權力分立，因此被當成近代自由主義的始祖。

同時，按照霍布斯的觀念，捨棄感官，以理性感知「法」，並且互訂契約，就能達到超越現實世界之必然的救濟國家形態。我們也許可以把他說的國家理解為，互訂契約以加入宗教團體的概念。

比如，美國就是搭乘五月花號抵達新大陸的教團成員，互相簽訂盟約而成立的國家。因此，原則上只要宣誓效忠美國獨立建國的理念，任何人都可以加入美國，成為美國國民。洛克的思想，尤其被認為對獨立宣言有很大影響。

在自己同意的情況下訂立契約、建立國家的想法，對日本來說很陌生。美國或歐洲的國家和王朝時常經歷變動，而大半的開發中國家幾乎都打過獨立戰爭。在變動局勢中，體制或者國

界經常改變，對他們來說，已很習慣國家是人工產物的觀點。

其實日本也一樣，江戶時代、明治以降，以及第二次世界大戰後，每個時期的政治體制與國家名稱都不相同，國界有所變動，領土範圍亦不相同。根據《古事記》，被認為是大和王朝領土的「大八洲」並不包含北海道與沖繩，故意讓這個部分模糊、曖昧，毋寧說是日本政府厲害的地方。這使得人們不知不覺以為日本是從遠古開始就存在的。

另外，世界各國的國號後面大概都會加上「republic」(共和國)、「kingdom」(王國)，或者「union」(聯邦)。這些名稱都是在獨立、革命或體制變更時，為了讓人迅速了解這是一個有君王的國家，或聯邦或中央集權。換言之，是為了說明「建立怎樣的國家」而冠上去的。

明治維新建立的政權，自稱是「大日本帝國」，廢止江戶時代的聯邦制，建立以天皇為中心的中央集權國家。到了第二次世界大戰之後，政權自稱是「日本國」，但這個國號並不是法律規定的，我們無法從名稱去了解日本是什麼樣的國家，雖然類似的例子也出現在中東的卡達或者一九七八年以後的西班牙，但總之這並不多見。

## 民主思想先驅的盧梭

洛克被認為是近代自由主義的先驅，與之相對的，十八世紀的法國思想家盧梭則被稱為民主思想的先驅。而且盧梭對於建構「我群」的想法，與霍布斯和洛克有相當大的差異。

自由主義與民主有什麼不同？簡單說，自由主義主張人應該從權力當中獲得自由，而民主

則主張應該由眾人建立權力。

因此，自由主義認為要盡可能限制權力、減少稅金，則人們才能擁有較多自由。但如果太過放任，就會變成沒有規則的鬥爭，最終可能大家的自然權利都將不保。於是，不得已只好在獲得所有人同意下，以人工的方式建立權力。

至於建立的權力是君主制或民主制，並不重要。因為自由主義主要的目的是削減權力，所以權力的內涵並不是它關心的重點。對自由主義而言，權力不過是必要之惡，不管是君主制或民主制，只要權力小且不超越必要範圍即可。

而近代民主思想的目的則是，大家一起建立「我們的權力」，讓「我們的意志」反映在政治與政策上。當權力變成「我們的權力」，那就不是惡，反而是好的權力，因此權限大一點也無所謂。如果是在大家同意的狀況下制訂福利政策，則多收一點稅金、多作一些管制也無妨。

根據近代民主的想法，要怎麼創造出這種「我們」呢？古代因為有村落或城邦等共同體，所以透過全體成員召開公民大會的方式就可以解決；但是到了近代，國家規模變大了，因此就沒有辦法採取相同的方式。盧梭認為，只有採用直接民主制才能稱為民主政治，而民主政治適合在貧窮的小國發展。若考慮第四章提及瑞士的公民大會，那麼盧梭的想法的確是理所當然。

代議制呢？依照盧梭的說法，所謂的「代表」，是從每一個階級決定出來的，那是封建制度的產物。當人變得「自由」且「平等」，家長或村長就不會再被當成代表，當家族或階級等「我群」越來越不明顯時，代議制也會變得窒礙難行。

對此，洛克與霍布斯主張以訂立契約的方式建立國家。但這種想法是把國家視為守護所有

成員的自然權利的必要之惡，人們並不會愛這樣的國家，也希望它的權力越小越好。至於是否為民主政治，則是其次的問題，也不存在所謂「好的權力」。

盧梭思索的則是別的問題。亦即，當「我群」瓦解時，要如何建構讓人傾慕的「我群」。這個問題同時牽涉到怎麼看待「民意」，在表決中取得多數，就算是「民意」嗎？抑或這還不足以稱為「我們的意志」？雖然民主政治自古就存在，但正因盧梭思考這些問題，所以才被稱為近代民主思想的先驅。

盧梭生於瑞士的日內瓦，那裡沒有君王，採行的是共和民主制，他的父親是製錶師傅，是擁有參政權的「公民」；當時日內瓦人口約有三萬人，比雅典還少，當然，盧梭也一定見識過瑞士的民主政治。

後來盧梭從瑞士鄉下前往巴黎，在絕對君主制下的巴黎，他看到貴族促進了華麗的沙龍文化，他們在那裡高談闊論，但盧梭卻無法從中看到古希臘市民所擁有的熱心公益精神與政治參與的意識。所以他認為，就算學問發達也只是表面的偽善，而且私有財產的積累也讓不平等更加惡化。

難道要回到古代嗎？盧梭認為事到如今，人們已經不能重回原始生活，因此他建構了「我群」的辦法。

盧梭把社會契約論當成建構「我群」的手段，但他的社會契約與霍布斯及洛克的目的不相同。霍布斯與洛克把守護自然權利當成目的，以契約建立國家只不過是手段。盧梭的目的則是建立「我群」，所以他主張訂立契約時，人們必需將所有的自然權利，甚至是身體、精神與財

產都讓渡給共同體。

就某種意義而言，這很像集體出家，因為必須放下家裡所有私人物品到某個地方。當「私」全部不見，共同體之內就會產生「共通的自我」，即所謂的「公共意志」。

公共意志與所有成員的個別意志的總和——「全體意志」不同。涂爾幹的「社會」，是指超越所有個人總和的「客觀存在的實體」，而盧梭的公共意志，也是超越個人意志總和的「存在」。涂爾幹說，必須把「社會」當成「物」(法語：chose)，而盧梭也把公共意志比喻成「物」(法語：chose)。

讓我比喻的話，我覺得這很像合唱。合唱如果唱不好，或只是匯集眾人的歌聲，則自己和別人的聲音都聽得到。但如果唱得好，個別的聲音將會融合在一起，讓人搞不清楚是自己在唱，還是「我們」在唱。這已經超越個人總和的次元，而像是一個獨立的生命在唱歌。以這個方式來理解公共意志，也許比較好懂。順帶一提，盧梭本來也是音樂家。

公共意志指的是眾人齊心的狀態，所以一旦有分裂就不是公共意志。盧梭亦指出，政黨等少部分個人意志的總和，只是社會裡的一種特殊意志。如果某政黨的提案在表決中取得多數，也只不過是具支配性意義的特殊意志，並非公共意志。

此外，若僅是修補表面，讓它看起來像公共意志的樣子，也是不允許的。盧梭在《社會契約論》中寫道：「為了更明確地展現公共意志，最重要的就是國家之中不能存在局部的社會，且每個市民必需依照自己的意志陳述意見。」意思就是說，國家之中不能存在意見不同的村落或政黨，所謂的公共意志，必須是在所有人陳述各自的意見之後所達成的共識。

當然，不關心也是不允許的。盧梭說：「針對國事，一旦有人說『關我什麼事』，就應該覺悟國家的命運已經走到盡頭。」合唱時，如果有人展現「關我什麼事」的態度，那就完了。所有成員必須打從心底參與。所以，盧梭當然也不推崇投票選議員，之後什麼都不管的代議制。

簡言之，所有成員放棄現實世界的「我」，而訂立契約的話，就能建立超越個人總和的「我群」，就是公共意志。若能依此公共意志來制訂法律，則政府只要負責執行就好，因為最終的民意已經確立。市民為了保護「我們的國家」，大家都將不惜赴戰場，沒有人會逃跑。

然而，這在實現上有可能嗎？盧梭承認確實有相當難度，他說：「民主政體很難統一，擁有很多困難的前提。首先，它必須是很小的國家，人民得以迅速召集，最好民眾都非常容易就能互相認識；第二，習俗要從簡，最好不需花太多時間處理事務性的問題，也不需要很繁瑣的討論。最後則是地位與財產的平等，要能大致獲得保障。」

若在瑞士鄉下就算了，但在國民眾多、利害關係複雜的近代國家，確實有一定的難度。在現代，也許技術上可以做到同時讓一億人在網路上對談，但這樣是否就能形成公共意志，也讓人懷疑。所以盧梭說：「真的民主政治在過去不存在，將來大概也不會存在。」

盧梭的夢想，真的是民主嗎？有人認為，應該是法西斯主義。盧梭說，當公共意志形成之後，為了讓公民可以熱愛自己的義務，應該設置「公民宗教」，並且應該驅逐那些不相信的人。當公共意志無法順利產生時，「像神一般的立法者」(我想應該就是，具有類似哲學家皇帝能力的知名合唱團指揮者)應該強行制訂法律，創造公共意志。因為目的在於創造公共意

志，只要是以公共意志為基礎，則毋須拘泥於統治體制。

無論如何，盧梭的思想驅動了法國革命，他被視為近代民主思想的先驅。法國的革命軍確實很勇敢，他們一邊唱愛國歌曲一邊進行革命戰爭。而革命戰爭之後所建立的體制，也在公立學校裡推動教導「自由、平等、博愛」之國家基本方針。即使現在，法國仍以鼓勵市民參與政治而聞名。

不過，一邊要維持每個人自由且平等的地位，一方面又要建立「我群」或「民意」，恐怕真的很困難。之後的近代國家民主，包括法國，都是在代議制下進行，未能實現盧梭的理想。

## 亞當·斯密的經濟自由主義

接下來的主題則是經濟與政治的關係。政府最好不要介入經濟活動，權力愈限縮越好的主張，即為經濟自由主義，後來也成為現代經濟學的主流想法。

經濟自由主義的先驅是十八世紀英國的亞當·斯密。在此會產生一個問題：在財富分配兩極分化之下，是否會影響「我群」的建構？爭端是不是會永無止盡？

若想想霍布斯與洛克的差異應該可以了解，即如果認為人類處於自然狀態，也就是沒有政府的狀態也不會發生爭端，則只要權力小就能相安無事。最極端的狀況就是變成無政府主義。總之，在自然狀態之下人們不會發生爭戰的想法，洛克甚於霍布斯，而亞當·斯密則又更甚於洛克。

不過，亞當·斯密並不是因為覺得人很聰明或萬能，所以不會發生爭端。他其實不大相信人的理性。如第四章所述，亞當·斯密覺得每一個人都是愚蠢的，還好有一雙看不見的神的手在後面指引。

亞當·斯密認為，「宇宙大體系」或「普遍的幸福」，是「神的職責而不是人的工作」，「有更適合庸俗、力量微弱與理解力匱乏之人的工作」，亦即，實現自身以及家人的幸福（出於《道德情操論》）。主要負責這個工作的，則是中下層的生產者，尤其是農民。

為什麼亞當·斯密會有這樣的想法？出生於蘇格蘭的亞當·斯密，似乎在英格蘭留學期間，對英格蘭農民的勤奮與出身貴族的大學教授的無能，留下很深的印象。因此他認為讓國家富裕的不是貴族，而是中下層的生產者。

當時英國的政府是由貴族負責運作，但出了很多問題。英國雖然經過光榮革命而建立了立憲君主制，但卻不像法國大革命一樣廢止階級制度，議會仍掌握在貴族與地主手裡。有很多人只因貴族階級出身就出任大臣，但不一定具有掌理政事的能力，其中還有不少人只顧著自己的利益。因有這樣的背景，亞當·斯密才認為，政府最好不要有太多介入。

在那之前，人們認為平民忙於勞動所以不具有理性，必須要依靠貴族或修道士以理性體察神的意旨，來指引平民。但亞當·斯密卻重申中下層的生產者之重要性。

亞當·斯密認為，人類行為的原動力主要來自利己心，但神同時也給予樂人所樂、苦人所苦的同理心（sympathy）。「sympathy」有時候也譯作「同情」，這是來自古希臘的字彙，字尾與「telepathy」（心靈感應）意思相同。

依照我的觀點，同理心是無法以言語 (logos) 表達的「情感」(pathos) 之相互共振 (synchronize)。也就是，雖然沒有通過言語，但可與他人的「情感」產生共振，別人傷感的時候，不知為何自己也感傷起來。

根據亞當·斯密的說法，互換各自想要的東西是人類的特質，這是神賜予利己心與同理心交錯下發生的。製作別人可能會感到高興的東西與對方交換，是因為如此做不但可以獲得自己想要的東西之利己心，同時也是因為擁有樂人所樂的同理心所致。在這兩種神賜予的本能指引下，有人成為麵包師傅，有人開肉店，大家互相分工，生產可以讓他人喜悅的東西，交換自己想買的東西。

如果不製作會讓他人喜悅的東西，也沒辦法取得自己想要的東西，因此利己的程度越高，則體察對方心緒的同理心就越能發揮；於是分工就越來越細，生產量也進而增加。政府不作過度的介入，任憑市場自由的話，則在「看不見的手」之指引下，幸福就會到來。每個人自利地追求利益，世界不但不會混亂，反而還能共存共榮。自由主義經濟學的基本思考就是從這裡出發，也就是說，人類即使處於自由狀態，即使權力不介入，仍可以建構出「我群」。

另外，亞當·斯密重視的生產者之德行，與古希臘開始的生產者之德行一樣，亦即勤奮與節約（節制）。在利己心的驅動下勤勉工作，並且勵行節約的話，生產量就會增加，儲蓄與投資也會有進展，整個社會都會變得富裕。

亞當·斯密認為，多一點生產者、少一點非生產者，會比較富足。所謂的非生產者就是指貴族、教會、藝人、老師、醫生、道路、學校與教會等設置，若收益好就越能聚集人潮，若不

被需要則就消失不見，因此不會產生所謂的衰敗。國家的主要功能在於，保護生產者活動秩序的司法、國防，以及興建公共設施。

但是這樣真的能夠整合社會嗎？首先，亞當·斯密生活的年代是十八世紀的英國，他不像十七世紀的霍布斯活在革命與戰亂之中。也許正因為如此，亞當·斯密才有上述思考。從之後的歷史我們可以得知，自由主義經濟學流行多是在和平時代，如果是充滿戰亂和恐慌，就不會出現這樣的思考。

此外，亞當·斯密的思想與現在的自由主義經濟學也有不同之處。亞當·斯密的生產勞動是指，製作生活必需品或可讓生活更便利的產品，幫傭等服務性質的工作並未包括在內。

亞當·斯密特別重視的生產者是農民，從中世紀以來，農人被認為可以從無生有，而工業則是加工、商業則是交換有無。因此，職業高低排序是農、工、商。亞當·斯密也繼承這個想法，他認為投資應該排在農業、工業、商業之後，如果現實世界可以正確運作，必然會有這樣的結果；若不是這樣，那就是因為政府作了不必要的干預。

這個部分與現在的經濟學有相當大差異，後者重視沒有產出物品的金融。此外，亞當·斯密也說，下層的生產勞動者的薪資應該要調高比較好，若是勞動者能夠獲得足以結婚養家活口的薪水，亦能增加出生率。反之，一部分的自由主義經濟學者則認為，調高薪水將增加失業率，所以為了勞動者好，薪水壓抑在一定水準之下比較好。但亞當·斯密並沒有採取這樣的觀點。

按照這個邏輯，不相信神的存在，卻提倡自由主義經濟學是很奇怪的。自由主義經濟學

主張，人類的理性能力有限，所以要大家在利己的原則下行動，政府小也沒關係，這不會引起「所有人對所有人的戰爭」。這種理想必須建立在，神賦予樂人所樂、苦人所苦的同理心的本能之上，才能成立。換句話說，必須有神保證「我群」的存在才可能成立。洛克也說，人類在自然狀態下可以共存，這也必須建立在人類擁有「同理心」之上。

亞當·斯密的思想，結合主張政府權力越小越好的自由主義與經濟學，而經濟自由主義後來也成為現代主流思想，即資本主義與自由民主制結合的基礎。

## 邊沁的功利主義

單是這樣，現代型的自由民主制仍無法成立，近代經濟學與近代自由民主制的一大特徵就是，重視「數量」。比如盡可能爭取選票，或盡可能增加市場交易量。我有必要說明一下，這個發想之所以出現的理由。

到目前為止的敘述，「民意」本來是超越個別選票總和的存在。況且，不分貴族或農民、不分男女性別，一人一票的觀念在中世紀以前是不存在的。

亞當·斯密所說的「國富」，不一定能夠用貨幣的數量來衡量。他認為人的才能並沒有太大差別，價值是用勞動力創造的，而腦筋動得快的人，按一下滑鼠就賺大錢之類的事，並不是他所設想的。如果他說的「國富」，是可以完全以金錢多寡來衡量，那就沒有重視農業的必要，也應該會認同金融業者增加是好事。

以數量來衡量「民意」或「富足」，本來就是很奇怪的想法。人的心靈和社會的幸福，難道可以用數量來評斷？但是十九世紀的英國，卻出現一位認為可以用數量評斷的人，那就是主張功利主義的思想家——邊沁。

邊沁主張快樂和痛苦都可以數量化並加以計算，法律制訂的原則就在於將這些情緒的總和極大化。快樂可依照七個準則來計算，即強度、持久性、確定性、時間遠近、多產性、純度，以及影響範圍。加總之後的數值最大之社會，就是最幸福的社會。他稱之為，「最多數人的最大幸福」。

他的主張具有劃時代意義之處在於，他假定每個人感受快樂的能力是相同的，因此不管是什麼階級出身的人，都算是一個人；國王的快樂，不會優先於農民的快樂。

他之所以會持這種觀點，其背景因素與亞當·斯密相同，貴族政治的弊病在當時是很顯著的問題。邊沁曾經是法學家，但當時的法律已經不適用於當時的社會。

邊沁生活的年代，是工業革命發展、社會快速流動的時代，失去土地的農民流散到都市，加劇了貧民與犯罪的問題。英美法採用的是習慣法，貴族出身的法官就援引過去的判例來下判決；當然，新型的都市犯罪並沒有過去的判例可以引用。

即便在當代，也有類似的問題。比如法官會援引紙本出版物的著作權判例，並在經過一番詮釋後，對網路相關的著作權問題作出判決。但這樣一來，法官的解釋將左右判決結果，所以會引發解釋上的爭議，即每個人說的都不一樣，結果導致大家無法判斷哪邊才正確的現象。

在邊沁的那個時代，詮釋法律的法官與律師都是貴族。熟知龐大判例的僅有少數人，且律



師還向委託人收取高得離譜的費用。這些人宣稱一切都是神的意旨，然後作出讓平民覺得莫名其妙的判決。也許是因為把新型犯罪歸咎於道德淪喪，使得重刑主義肆虐橫行，時常可見慘不忍睹的公開處決。狩獵中的貴族不小心殺死平民不會入罪，但流散到都市的平民，卻只因偷竊就遭到處以死刑，之類的事層出不窮。

雖然邊沁並沒有直接這麼寫，但他應該是看到當時的社會狀況，所以才覺得應該要有一套任誰都能了解的原理，以作為法的基礎。邊沁甚至還提出，取代殘酷刑罰的監獄設計案。他認為，法律的基本原則應該去除對貴族有利的抽象原理，以及衛道人士所思考的正義與自由，而是將平民能感受、能以感官掌握的快樂與痛苦極大化。為了讓誰都能一目了然，數量化是最好的辦法。

這是相當奇特的想法，現代也有關於以GDP成長來作為社會幸福標準，到底妥當與否的討論。很多人批評，人與人之間的關係如果全部被金錢的互動所取代，豈不是不幸的社會。

每個人對於計算幸福的準則看法各異，如果讓社會地位較高的人決定計算幸福的準則，說不定就會變成「愛國是尊貴的、玩樂是下賤的」。所以才會有人認為，與其這樣，倒不如把標準設為以貨幣計算的交易量比較實在。

此外，是否賦予平民普通選舉權，也是十九世紀英國的一大爭議點。當時平民的教育水準不高，不要說政治相關的知識了，連讀書與寫字都還不一定會，甚且有很多貴族直接斷言，「民眾就是豬」。

然而，包括邊沁等功利主義者，都贊成賦予平民普選權。如果要設定一套連豬都可以共享

的社會規範準則，那就是快樂與痛苦了。邊沁還曾思考過，肉食是否具有正當性的問題，亦即計算被宰殺的豬隻的痛苦，快樂成分還夠多嗎？他是比現代人更激進的平等主義者。

如果是貨幣的話，還比較好解決，但快樂和痛苦要怎樣才能數量化？因為每個人認知的快樂都不同。其實邊沁想過，如果快樂的準則是由他來設定，則讀書和音樂的快樂點數會比較高，暴飲暴食則要盡量避免。

柏拉圖在《理想國》一書也提過計算快樂的概念，本書第四章也論及，柏拉圖認為被感官知覺所迷惑，只知道「虛假的快樂」的僭主，比起熱愛知性、曉得「真快樂」的君主，還要不幸七百二十九倍。這個結果是怎麼算出來的？據說柏拉圖把快樂分成三種類，而七百二十九這個數字就是從 $(3 \times 3) \times (3 \times 3) \times (3 \times 3)$ 而來。這好像是一種咒語，而非優雅且單純的算式，說不定邊沁也是從這裡得到啟發。

計算快樂的點數，並以其合計作為衡量社會幸福的準則是否妥當的議論，也是存在的。正義與自由都無法計算，邊沁也不重視這些抽象的概念，他也不認為人擁有自然權利；經過法律、由政治決定的權利，才是他所認定的。因此對他來說，只要能讓快樂極大化，優秀的獨裁制也無妨。

在邊沁的邏輯下，如果少數者的痛苦可以增加多數人的快樂，是可以被允許的。所以沖繩人口只佔全日本的一%，請為九九%人而犧牲的說法就可以成立。為此，繼承邊沁功利主義的彌爾(John Stuart Mill)作了一些修正，他基於功利主義的原則而贊成普選權，但強調要尊重少數意見。

「最多數人的最大幸福」這樣的概念，真的可以建構出「我群」嗎？少數人不同意的確是問題之一，但更重要的是，如果沒有「我群」的存在，就無法決定要在多大範圍內計算快樂的總和。政治中心的永田町與霞關認為的「最多數人的最大幸福」，未必是整個日本的最大幸福；日本的「最多數人的最大幸福」，也未必是全世界的幸福。

閱讀邊沁的著作，可以了解他隱約以國家單位作為思考前提，不像霍布斯是從零開始建構國家，這應該是邊沁生在近代國家已經穩定的時期。邊沁雖然考慮了因人類的肉食而被宰殺的豬隻，但他是否把被英國支配的印度人也納入快樂的計算，則頗讓人懷疑。

即使有這些問題，但經過普選而獲得票數的當選者，即是民意的體現者；而以GDP衡量國民幸福度等現代主流思想的原型，就是從邊沁的時代開始形成。有人指出，階級制度的消失與貨幣經濟的普及所產生之均質化，以及任何事物都可以數量化之想法的廣布，也是重要的背景因素。不管怎樣，至少我們可以說邊沁的思想的確符合社會結構的變化。

## 現代的自由民主制

至此所介紹的思想，特別是霍布斯、洛克、斯密、邊沁、彌爾等英國系統的思想，後來傳到美國，變成現代自由民主制的思想基礎。討厭貴族的斯密與邊沁的思想結合，更成為某個時期美國思想的主流。理性追求利益極大化的經濟人的概念，也是在應用笛卡兒與牛頓思想下被創造出來。

這些思想相互結合，變成以下的形態。人擁有合理的判斷能力，因為人是自利的，所以會為了利益極大化而行動。這不但不會引發爭端，如果每個人越自利地行動，反而將使社會更加富足，達到共存共榮。人追求的利益都可以數值化，如果是經濟領域的利益，則反映在市場的交易量（貨幣），若是在政治領域，則以得票數呈現。因此，由得票較多的政黨掌握政權，確立以多數決擬訂法律與政策的制度，就能實現最多數的最大幸福。不過，政府對民間最好不要有過多的干預，也必須尊重少數的意見。大致是這樣的形態。

但其實，這是取自己喜歡的思想、拼貼而成的。光是斯密和邊沁的思想，就很難相容。在人可以知道快樂計算的總和前提下，邊沁主張以此作為法的原理，而進行社會的相關規劃。但斯密可不認為人擁有這種能力，因此他主張權力不要介入比較好。反之，邊沁則認為，如果以遵循最多數的最大幸福，那麼權力無限制地擴大也無妨。

此外，雖名為自由民主制，但自由主義與民主事實上很難共存。自由主義是關於人如何從權力中獲得自由的思想，主要推動的是有產階層，比如隨著資本主義發展而出現的新興布爾喬亞，就為了抵抗君權或政府的介入，而支持自由主義。

而民主則是由所有成員參與權力運作的概念。如果能夠做到成員一起參與運作，就算徵多一點稅也沒有關係。這種想法，當然比較容易獲得貧窮階層的支持。

亞當·斯密的思想是經濟自由主義的始祖，相對的，邊沁的思想與民主比較相容。如果是盧梭，他可能會說邊沁的快樂之總和，只不過是加總個別項目罷了，無法形塑「我群」，也稱不上是民主政治。

這樣的自由民主制，究竟是在哪一種社會條件下普及的？

事實上，以古希臘思想為根基的歐洲思想，並不認為民主政體是最好的統治形態。比較主流的觀點認為，民主政體容易產生多數專制的問題，且會沉淪為僭主政體。

而且讓法國大革命走向激進化的雅各賓派，讚揚盧梭的思想，他們實施獨裁政治且肅清了很多次，因此十八到十九世紀期間，很多人認為民主政體並不穩定。

在這樣的時代背景下，十九世紀的法國思想家托克維爾前往美國旅行，並以穩定的民主國家角度記錄他所看到的美國，而寫了《民主在美國》一書。透過這本著作，我們可以了解民主需要哪些社會條件。

首先，托克維爾認為，要讓全體國民都擁有很好的素養是不可能的。若要使之成立，則全體成員就不能忙於每天的勞動與生活。換言之，人民必須是非生產者才行。

這裡說的素養，不單單指知識，也包含對政治關心及政治參與的意識。這個根深柢固的想法來自古希臘，所以一般都認為，如果沒有貴族，政治就會不穩定，而議會也必需由地主或貴族等「代表」組成。

但是美國沒有貴族，人人平等且實施民主政治。按照以前的觀點，應該會發生缺乏素養的多數者專制的問題，或沉淪為僭主政體。

尤其是，美國沒有強大的政府，它是自由主義的國家。但所有成員自由且平等，又沒有強

大的權力，依此應該會陷入所有人對所有人的戰爭，無法形成「我群」才對。

美國全體成員平等且自由，且全體成員都參與政治，政府的權力也不大。為什麼會如此？美國的民主政治之所以得以成立的條件為何？這都是托克維爾所思考的。

托克維爾列舉幾個美國的社會條件：

第一，美國土地遼闊且移民者戰勝原住民的文明。每個人可以自由開墾，耕作的土地要多多有多大，因此不會引發爭鬥。最初大家都是兩手空空前來，所以大家若一起努力耕作，則貧富差距不會太大，因此沒有強大的權力，也可以擁有平等與自由。

雖然現代的美國社會有很嚴重的貧富差距問題，但美國人還是堅信美國是自由的國度。若不滿於現有的工作，則創立新公司或開拓新天地的想法還是根深柢固。為什麼經濟成長很重要？其中一個理由就是，爭鬥產生的原因在於整體的大餅不夠大。

第二，托克維爾注意到地方居民的自治組織——「township」，民眾對於「township」有很強的參與意識。

「township」譯成「村」或「町」都不是很精確。我暫且把它亦為「開拓村」；它的人數大約兩千人左右，足以支撐直接民主制的小規模自治組織。如果開拓村主要是從事農業開墾，也許可以理解為農村。但若考慮它不具有悠久歷史，也不存在階級制度的背景，則可以說具有都市的面向。所有成員平等地進入拓墾區，且依自由意志參與「township」，這就算是一種人工的共團體。

在美國，以宗教團體為單位進行開墾的地方並不在少數。正如五月花號的誓約被當成獨立

的起源，美國人有以自由意志訂立契約而建國的自負。開拓村的中央常常是教會，而公民大會（town meeting）就在這裡舉行。換言之，這種自由且平等的人們，自發性且全員參加的「我群」，遍布在美國各地。

但在日本，人們總認為先有國家才有地方分權。而美國是先有「town」，幾個「town」再形成「state」；然後又為了與英國對抗，每個「state」再聯合起來參與獨立戰爭，而形成「Unite States」這樣的國家。因此我們可以把美國理解為，它是先在地方的共同體建立權力，然後集結而成的國家。

引起托克維爾關注的是，開拓村的政治參與是以直接民主的方式進行。而且政府的權力分散在地方，因為「state」與「town」都實行自治，所以中央政府不需要握有強大的權力，也能維持整體的運作。

另外，有很多公務是輪流擔任，即便政府不設置警察或法院，開拓村的成員也會輪流出任保安人員與陪審員。開拓村設有處理行政事務的行政委員、負責教育的學務委員，此外還有稅務官、會計官、警官，這些都是經由公民大會推選出來。這些公務員沒有固定的薪資，他們只領取相應於社會服務程度的報酬，被選到卻不願出任公務的人，則會被處以罰金。

開拓村沒有議會，但要選出上述公務員時，所有成員都會要求召開公民大會。行政委員雖然是行政事務的中心人物，但他在公民大會期間只負責主持。此外，教育委員的公開選舉制度，在GHQ（駐日盟軍總司令部）主導的戰後改革中，原本被引進日本，但一九五六年自民黨又把它改回任命制。

在這樣的結構下，人們參與公共事務的意識都很強，也很自動自發地捍衛「我們的法和秩序」，因此即使大家平等又自由，政府權力小也不成問題。

托克維爾列舉的第三點是，司法人員與參議員水準很高，他們代替貴族的存在。美國社會不像日本從江戶時代就有「名主」，但托克維爾注意到，司法人員與參議員代替了貴族的存在。

托克維爾列舉第四點則是，宗教具有很大的影響力，且美國社會有強烈的理念連結。每到禮拜天大家都上教會，也進行金錢奉獻。有人遇到困難或地方上有什麼問題，眾人就齊聚教會，謀求解決之道。國家本身也試圖在獨立宣言這個理念下整合全體。也因此，自由且平等卻又能建構「我群」意識。

因有上述的條件，所以美國政府的權力雖小，卻能維持穩定的民主。每個人雖然自由但也平等，不被權力束縛而擁有自由，卻又有很高的政治參與意識。自由主義與民主得以並存，且不需要貴族「代表」，地方社會也能運作很好，這可以說是現代自由民主制的原點吧。

### 示威抗議會破壞民主嗎？

從另外一個角度來說，沒有上述的社會條件，自由民主制就無法成立。人們變得「自由」，但整合國家或地方的宗教性、理念性的「我群」意識如果薄弱，就難兼顧自由、平等與穩定。

托克維爾旅行的時候，美國還是農業社會，地方共同體的自治可以決定所有事務，且公務

由大家輪流擔任，或許是因為這樣，人民擁有很高的參與意識。但如果社會的工業化與國際化程度越來越高，結果會不會一樣，就頗值得懷疑。

更何況，如果和美國不一樣，從一開始就存在財力或地位不平等的問題，且地方沒有什麼權限，國民之間有很多歷史糾結，又不具理念性連結的社會，則又會怎樣呢？在這樣的社會中，無論是貴族或名門世家、公司老闆或工會委員長，只有這些位居中樞的重要人物被當成「我們的代表」時，自由民主制才能虛擬式的成立。

如果代議制原本是封建制度的產物，則得票多的人出任代表，其實毫不相關。這兩者只有在投票後，地方或所屬階級的有力人士得以自動當選的時代，才可能並存。

在選舉中獲多數選票的人即「代表」民意的說法，其實很不可思議。這就好像計算快樂的程度就能實現「最多數的最大幸福」；或者國債排名世界第一的日本，是「市場判斷」下的優秀國家等說法，非常奇怪。就算這些狀態可以成立，三天之後就崩解也不是不可能。

換言之，代議制與自由主義民主的結合，只有在人們「自由」程度不高，而且社會上還存在地域共同體、理念與階級的「我群」意識時，才能成立。換句話說，即使可以在近代化初期成立，但隨著近代化的發展，已經可以預想它將陷入無法有效運作的狀態。

要把自由主義、代議制與民主，三者結合起來，本來就有一定的困難。回顧人類歷史，即使是在特定的社會條件下，要讓這三者合體並維持好的效能，大概只能為期一百年吧。

這一百年間，無法認同此制度的人越來越多。透過參政權的擴大，並放寬政治參與範圍等方式，以勉強維繫制度，也是實情。不只是舉辦投票或謹守程序，甚至要進行某些政策轉換來

回應不滿現狀的聲音，這套運作系統才勉強維持下去。

若以較正面的觀點來看，代議制與自由主義民主的結合，可以說是一種混合國政。舉行的投票的代議制，好像是透過選舉產生貴族政治；而自由主義的概念是，不希望權力介入，且通常出現在生活穩定而民眾不關心國政的地方；君主則處理好治安與外交就行了。民主則強調全民參與決策。古希臘認為，融合君主政治、貴族政治與民主政治的混合國政，是缺乏哲學家皇帝人才之時，第二好的國政。不過用另一個角度思考，這樣的國政也可謂建立在極危險的平衡之上。

這樣想來，對代議民主制的不滿升高時，卻不採取示威抗議、社會運動或公民投票等直接民主的方式來進行修補，就無法讓人認同，這也是理所當然的。有人會說：「示威抗議或公民投票破壞了代議民主制」，但代議制原本就是封建制度的產物，也許「示威抗議或公民投票破壞了封建制度」的說法可以成立，可是要說它破壞民主就沒道理了。

## 對自由民主制的批判

雖然有這麼多問題，但自由民主制與資本主義的合體，卻忘了它們各自的思想源流與前提，而呈現倒退。即便如此，若是全體成員可以在持續經濟成長中得到滿足，倒也不會出現什麼大問題。

然而，當經濟成長走到極限，或者GDP增加但貧富差距卻越來越大時，紛爭就會不

絕。雖然是投票選代表，但最後都是有錢人或大型組織做靠山的人才可以當選。此時若出現如盧梭所說，選舉過後我們又變回奴隸的不滿聲浪，也是可以理解的。

馬克思主義者針對這些問題提出強烈批判。馬克思主義者認為，布爾喬亞資本主義社會的代議制，只不過是資本家為了維護他們的利益而編造出來的謊言；人生而平等且自由，也是資本主義創造的意識形態，現實世界只有資本家和勞動者的區別。

到了二十世紀，即使擁護自由民主制的人也憂心現狀和未來，比如馬克思·韋伯。他認為資本主義精神本來的目的是宗教救濟，但現在這個目的理性已經迷失，失去靈魂的形式理性開始出現自我往復的現象。在政治層面也一樣，謹守制度和程序的形式理性開始自我往復，雖然人們姑且認同這個狀況，但韋伯卻感到喟嘆。

傳統的保守主義者或極權主義者，也對資本主義和自由民主制有所批判。保守主義者認為，人們在資本主義的滲透下變得「自由」，他們批判傳統與共同體的道德淪喪，而貴族與平民一人一票終將出現暴民政治（ochlocracy）。極權主義者則認為，民族精神本來蘊藏在勞工與農民身上，但是以猶太人為首的資本家破壞了一切。

自由民主制在二十世紀中期，遇到很大的危機。因為一九二九年的經濟大恐慌，使得經濟停滯，貧富差距拉大，紛爭不斷。另一方面，社會主義與法西斯主義也以批判自由主義與資本主義之姿抬頭。日本的知識份子之間在當時也談論著，自由民主制與資本主義已經過時，接下來將是法西斯主義與社會主義的時代。

尤其納粹黨並非以暴力革命的方式取得政權，而是在普通選舉權的代議民主制中誕生。當

時的德國擁有全世界最大的工黨——德國社會民主黨，另有基督教保守黨，他們各自代表勞動者與保守階層。

但是在經濟大恐慌之下，對既有政黨抱持「我們沒有被代表」情緒的失業者，特別是第一次世界大戰的歸國軍人，被當作「無用之人」的年輕人卻支持共產黨與納粹黨。對學過古希臘哲學的西歐知識份子來說，希特勒爬上總統大位，就好像受到「無用之人」雄蜂支持的僭主一般，登上寶座。

在納粹的追殺下，從德國逃往美國的漢娜·鄂蘭即是其中一位。鄂蘭以古希臘哲學為根基，將人類的歷史區分為三個時代。一開始是統治行為得到讚賞的時代，再來則演變為製造物品留給後世的「工具製造者」（Homo faber）時代，而後則又演變成活在日日消亡而去的虛無「勞動」世界之「勞動動物」（animal laborans）時代。在她看來，歐洲就是被提倡暴力與「勞動」的法西斯和共產主義踐踏摧殘的。後來鄂蘭把希望寄予美國，她認為美國仍保有人類自發性參與政治「行動」的國家。

## 「代表」與「六八年」

在法西斯主義與社會主義的挑戰下，美國與西歐各國深切體認必須管制資本主義。在美國，經濟大恐慌被認為起因於無限制的金融資本主義，所以他們進行證券與銀行的分離，禁止銀行販賣投資型商品。在羅斯福新政下，政府進行財政刺激政策，推動公共事業投資。

在英國，凱因斯經濟學繼而抬頭。凱因斯認為，政府應該介入經濟事務，相較於資本家，他比較重視勞動者。此外，他也提倡建立世界銀行與國際貨幣，以穩定國際金融體系。因為全世界受到美國金融危機波及，陷入嚴重的經濟不景氣。

現在日本也遭遇類似狀況，通貨緊縮之下，物價水平雖然下滑，但勞動者的薪資水平也降低。這種狀況不利於勞動者，但對於有錢人或消費者則是有利的。換言之，比起勞動者，已經擁有一定資產，或者可運用資產進行投資的人，處於有利的位置。

面對這樣的狀況，凱因斯經濟學是這樣思考的：這個世界上有兩種人，一是企業家與受雇者構成的「活動階級」，二是投資者或債權者組成的「非活動階級」。若是透過財政刺激政策來創造國內工作機會，將使貨幣供應量增加，並引發和緩的通貨膨脹，於是薪資得到調漲，不過資產的實質價值會減少。這麼一來，就會營造出對勞動者或生產者有利，但是對資本家不利的狀況。而且，薪資水平上升將使得國內市場活絡，不但對企業家有利也能讓經濟復甦。甚且，透過大幅調高遺產稅的方式，政府可從資本家獲取財源，然後再經由財政刺激政策把金錢再回歸到社會。

簡言之，經濟大恐慌與國際金融危機，是起因於不生產實體物品的金融交易，它意味著由少部分資本家獲利的經濟模式的失敗。凱因斯就是依此提出重視生產者、勞動者以重建國內經濟，並建構穩定的國際金融體系。

然而，經濟復甦的腳步還是很慢，美國一直要到第二次世界大戰之後，才真正恢復景氣。為了提供武器、物資給本國及歐洲各國，美國在這種軍用物資需求下達成了完全就業。雖然不

是凱因斯所設想的方式，但他提倡的財政刺激政策的成效，卻因為戰爭而達成。若非對勞動者加以重視，恐怕無法度過戰爭期。

穩定國際金融體系，雖然也不是以凱因斯主張的創設新貨幣的方式實現，但以美元為國際主要貨幣的世界銀行被建立了。另一方面，包含日本在內，戰後初期辛苦於經濟重整的國家，也終因戰後重建而邁向經濟成長期，且參政權也擴及到勞動者與女性，統治的正當性也就相對提高了。

經濟在一九六〇年代達到巔峰。工業化使得就業穩定，薪資水平也穩定上升，很多女性成為全職主婦，人們移居到郊外的住宅，過著被工業製品包圍的生活。

隨著生活條件的改善，勞工政黨也放棄武裝革命路線，變成主張落實福利政策的社會民主主義政黨。在政黨政治的層面上，工會支持的勞工政黨，與財經界及在地有力人士支持的保守政黨，各自獲得穩定且廣泛的支持。他們輪流執政並且互相競爭，完成經濟成長和社會福利政策。

先進國家的一九六八年學生運動，就是發生在這個時期。學生運動有很多背景因素，但學生不滿的根源在於「我們沒有被代表」的情緒。保守政黨以及既有的工會也許代表「資本家」、「勞動者」與「地主」，但學生卻不認為那是自己的代表。在當時的社會結構底下，如果要被人代表或參與政治，則自己要先變成「勞動者」、「上班族」，或「資本家」，也就是成為「現行體制」的一份子，但他們不能忍受這種現況，於是高喊「革命」，希冀推翻這一切。

「我們沒有被代表」的聲音並未消失，在其後仍不斷出現。女性、同性戀、少數群體都主

張，自己在現有的體制內未被充分代表。有些女性更開始批判，若希望自己的聲音被反映出來，難道只有變成主婦加入主婦聯合會、加入工會的婦人部，為改善女性勞動者的待遇努力，或者成為和男人一起工作的「職業婦女」才行嗎？總之，在社會結構改變之下，無法被含括在既有代表制下「我群」的人們，開始發聲了。

## 自由民主制的終結？

以結果而言，「六八年」學運對勞工政黨的打擊要比保守政黨來得大。學生或女性強烈批判勞工政黨，因為期待比較多，所以失望也比較大。

一九七一年，美金與黃金的交換停止，戰後穩定的國際金融體系邁向流動化的時期。一九七三年與一九七九年的石油危機，也加速日本以外的先進國家從工業社會過渡到後工業社會；穩定的就業機形態遭到崩解，工會組織率下降，經濟也進入不景氣。

先進國家失去財政餘裕，福利政策以及凱因斯經濟學也被放棄。工會組織率下滑，所謂的「勞動者之我群」也繼而消失，勞工政黨因此弱化或變質。

在製造業衰退的情況下，美國廢止銀行與證券分離的管制措施，希望能活絡金融市場。一九七〇到八〇年代，日本的製造業發達，被譽為「世界第一」；但到了九〇年代，日本的經濟陷入低迷。相對的，美國和英國則在金融和資訊產業的領頭下，迎向二十年左右的景氣，直到二〇〇〇年代為止。

在此前後，一九八九年東歐發生政變、一九九一年蘇聯瓦解。於是美國出現「這是資本主義和自由民主制的勝利」、「這是人類社會制度的最終形式」、「已經走到『歷史的終結』」等等觀點。

但是後工業社會還有其他問題。即使GDP提高，就業與家庭卻呈現不穩定，社會兩極分化的問題也更加嚴重。年輕人失業率攀升，但以既有工會為基礎的勞工政黨，卻無法為這些不安定的社會階層代言，於是越來越得不到支持。

漸漸的，越來越多人認為，沒有政黨可以代表自己的意見，在社會裡找不到容身之處，導致政治越來越不安定。受到這些人的支持，擁有高人氣的政治人物或極右派政黨，逐漸威脅保守政黨與勞工政黨。但是在景氣還不錯時，這些問題並沒有那麼清楚浮現。

這時候，發生二〇〇八年全球金融危機。美國政府為了解決這個困境而挹注資金，幫助那些幾乎要倒閉的金融機關。但到了二〇一一年，美國政府出現債務危機。歐洲也面臨同樣問題，失業人口攀升、不穩定就業人口越來越多，深感「沒有容身之處」、「沒有政黨代表我」的人們，以無組織的形態發起社會運動或引發暴動事件。

在如此狀況下，歐美的知識份子感到深沉的絕望。他們以為，克服一九三〇年經濟大恐慌，且擊退社會主義與法西斯主義的挑戰後，自由民主制已經獲得勝利了。但是為了度過石油危機，一九三〇年確立的管制被廢止，結果導致金融危機再次發生，讓人聯想古希臘思想中的僭主上台的場景，出現在世界各地。凱因斯的財政刺激政策與福利國家，已經被放棄了，工會也失去影響力。難道沒有別的辦法嗎？這就是現在最大的課題。



該怎麼辦呢？當然沒有萬靈丹，但卻有各種方法正在摸索中。接下來的第六章，將介紹這些思想層次的嘗試。

1 日文原著是「自由民主主義」，即英文的「liberal democracy」，台灣譯為自由民主制或自由主義民主，這是一種政體的形式，其採行的是代議民主制。譯者主要都翻成自由民主制，但斟酌脈絡有時候也譯成自由主義民主。

## CHAPTER 6

### 另一種社會形態的追索

很多先進國家把參政權降到十八歲，就是希望藉由年輕人參與政治，擴大社會整合。若不讓年輕人參與政治，他們不僅無法增長智慧，也很難有身為社會一員的自覺。

上一章我們提到自由民主制（譯注：代議制）的瓶頸，本章將介紹企圖克服這個困境的思想層次的探求。

也許是因為法西斯主義、社會主義、福利國家被認為已經窮途末路，所以現在不大有人以翻轉整個體制的角度，來思考如何突破自由民主制的困境。此外，捍衛近代化以前的共同體或德行的保守主義，亦不在本章討論範圍。

本章主要介紹，各種重新賦予代議民主制活力的思想。其中有一些發想的轉變特別值得關注，實際上也對社會保障或改善就業政策產生影響。要了解這些思想，必須先回顧二十世紀的思想變遷。

## 對於「行使理性的主體」的懷疑

如第五章所述，人是可以行使理性的主體，能以理性理解世界，並且在自由意志下作出判斷；正是這樣的思考，支撐近代的自由民主制。從懷疑這個前提提出發，則產生很多批判性的檢證。

對於「行使理性的主體」的懷疑，在歐洲思想裡已經持續一段時間。笛卡兒之後有休謨（David Hume）、柏克（Edmund Burke）等英國的保守思想家，以及康德、黑格爾、尼采、馬克思、胡塞爾等德國的思想家。本章的前半段將解說德國體系的思想，有些後來被社會學或後現代哲學吸收。

首先，我必須先說明一些背景，即科學在二十世紀的進展。二十世紀以後，對理性的懷疑越來越高的背景之一是與物理學的發展有關。其中，量子力學、測不準原理、相對論，更對哲學界產生衝擊。

十九世紀後半，工業革命如火如荼進展之時，有一段時間人們認為以牛頓運動定律與電磁學就可以理解世界萬象。當時也是帝國主義全盛時期，所以產生歐洲是理性中心、可支配世界的想法。

一九〇五年，當時二十六歲的愛因斯坦提出狹義相對論。在此就不作詳細說明，僅簡單介紹如下：狹義相對論顛覆牛頓運動定律的前提，它指出，運動中的所有物體並不擁有共同的時間與空間。物體的相對速度，將影響時間流轉的方式以及物體的長度或距離。所謂共同的時間與空間，只存在於相對速度慢的時候，而物體的質量也會隨著相對速度產生變化。

換言之，質量不是永遠不滅的本質，也不存在掌握萬象的中心視點。這徹底顛覆文藝復興以後的近代科學的前提，在狹義相對論提出的前後，有別於遠近法繪圖技巧的現代美術也出現了。

對行使理性的主體的懷疑，擴散的重要時間點就是第一次世界大戰。在日本，談到戰爭大家聯想到的是第二次世界大戰，但對歐洲來說，第一次世界大戰的衝擊則更大，英法等國在第一次世界大戰的死亡人數，遠遠超過第二次世界大戰。不過，科學及理性發達卻換來互相殘殺，更是震撼人心。

在機關槍與毒氣等科學技術的產物面前，勇氣和品德根本派不上用場。會不會在戰場上

遭炮彈命中、能不能撿回一條小命，也都無法預測。人無法掌控科學，也沒辦法掌握世界的想法，於焉產生。

從戰爭中存活下來的年輕歸國軍人，就好像越戰結束後返回美國的軍人一樣，完全無法適應社會。德國在戰敗後，遭逢通貨膨脹、社會秩序紊亂，被當成無用之人的失業年輕人，紛紛加入共產黨或納粹黨。提出測不準原理的二十六歲物理學家海森堡（Werner Heisenberg），也是其中一人。

## 海森堡的測不準原理

簡單說，測不準原理就是，「對於這個世界，人類所知有限」。這是一種否定近代科學的大前提，就是否定主體能正確觀察客體的思考實驗（thought experiment）。

主體觀察客體在科學上是指什麼樣的狀態？讓我用測量熱水溫度為例來說明。

上實驗課用溫度計量熱水溫度時，應該很多人聽過別人說，「先把溫度計加熱吧」。會這麼說，是因為他認為溫度計本身有溫度，若是直接把溫度計放入熱水中，可能會降低熱水的溫度，而無法正確測出熱水的溫度。

問題是，我們沒有辦法保證加熱後的溫度計，與熱水的溫度一樣。因為不知道測量前的熱水溫度，所以只能大約估計。但溫度計若太熱，將使熱水溫度上升，若不夠熱，又會使得熱水溫度降低。

所以，我們真的可以在不影響對象的情況下進行觀察嗎？觀察某物體時，必須用光照射，但是單用一種能源，就像是人受到陽光照射會變黑一樣，被光照射的觀察對象，也一定會產生某些化學變化。

要怎麼辦才好呢？以思想實驗的角度，只要把照射的光，盡可能控制在無限小的狀態就可以了。光源不足可能看不到觀察的對象，但是就原理而言，把光源調到無限小，對於對象的影響就可以控制在無限小的範圍，這樣就可能正確觀察客體。

然而，一九〇〇年開始出現以下的說法：光的最小單位是量子，光的波長如果一樣，就無法將量子控制在一定範圍內。有人認為，引入這個觀念就能說明實驗結果。這個說法後來發展成量子力學，並逐漸變成定論。

如果是這樣，那麼要把光調到無限小，就變成不可能的事，亦即不可能做到不影響對象物的觀測。如果要把光調降在一定的量之內，只能改變波長、讓光束變長才行。但若是波長過長，就會像以公尺為單位波長的雷達，無法偵測過小的物體，這樣就不可能掌握基本粒子的世界。

換句話說，就算觀察也一定有不確定的領域，或說未知的領域。這就是測不準原理的基本概念。

如果是這樣，人類就沒辦法充分理解，也沒辦法掌握世界萬象。簡言之，科學的方法證明科學不是絕對。這意謂著，歐洲近代哲學與近代科學的前提已崩解。

測不準原理與幾乎同一時期提出的相對論，顛覆了近代科學的假設。牛頓運動定律也許可

以應用在日常生活，但卻不適用於宇宙那樣的大世界，或是原子、基本粒子那樣微小的世界。

### 「安全標準」的概念

提出測不準原理之後，科學家已沒辦法再說，科學可以絕對掌握世界萬象。

就算做再多次實驗，也不會出現牛頓運動定律中的等速直線運動。科學家通常把多次的實驗結果，轉化為圖一的形式，然後劃出像圖二的直線，由此發現所謂的本質。

然而，並非所有的實驗結果都分布在圖二的直線上。對此，一般會解釋是因為摩擦力或空間阻力的影響，如果沒有這些因素，世界的本質會更清楚呈現。但如果是電子或質子那樣的微小世界，本來就不需要考慮摩擦力或空間阻力，不過也因為有測不準原理，所以要做出完全精確的觀察也是不可能的。這麼一來，可以劃出清楚直線的說法也就無法成立。

經濟指數的跨國分析或社會學的量化調查更是如此，現實的數據根本無法完全集中在某一條直線上。對此，大部分的經濟學家與社會學家都用複迴歸分析，或卡方檢定等統計手法，劃出像圖三的直線，然後主張「統計上得出有意義的結果」。

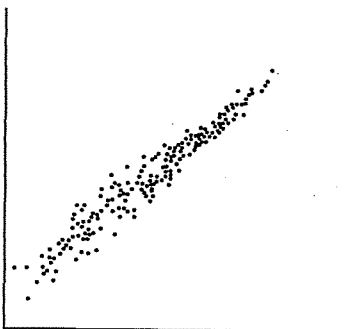
所謂「有意義」指的是，「可以劃出一條線」，表示統計結果大致不會有問題。但沒有人可以保證，是否真的能劃出那一條線，或者有沒有別的劃法。這只不過是通過學界認定的統計檢定下的主張而已。

醫學、衛生學中有毒物質的安全標準，也是同樣狀況。要了解有毒物質對人體可能造成什

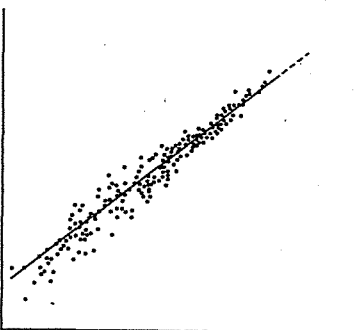
麼傷害，可以透過細胞實驗或動物實驗得知，但結果通常不一，所以劃不出那麼明確的線。而且老鼠的生命有限，所以我們無法得知長期的影響。雖然如此，但也不可能進行人體實驗。

關於放射線對人體可能產生什麼影響，雖然無法進行人體實驗。不過，廣島、長崎的「認定受曝者」，他們後來罹患什麼疾病或死於何種原因，相關單位都有掌握統計資料。若以這些資料作為基礎，就可以知道受曝者在事發之時，離轟炸中心地點的距離為何、受到多少曝射，因此罹癌死亡等等結果。就是以統計的手法得出有意義的結果。

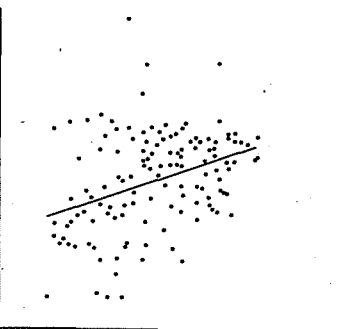
從這個推估，我們僅能得知體外受曝對人體的影響。但在統計上，「有意義結果」的低放射線量受曝狀況就很模糊，也劃不出明確的線條。最多只能說，低放射線量受曝對人體有害，



圖一



圖二



圖三

但死不了。其他有毒物質基本上也是一樣狀況。

無可奈何的情況下，食品的有毒物質安全標準，只好採取安全率的觀點來制訂。以統計的方式分析動物實驗所得到的數據，可以得知攝取多少量以上將對人體產生明顯傷害，但誰都無法保證少於那個量，對人體就不會有影響。統計上的例外偶爾會出現，突然暴斃也是有可能的。

所謂安全標準，就是把統計上得知的「有意義」結果乘以百分之一。乘以百分之一是為了保險起見。這個百分之一就是安全率，它會依據物質或食品而有所不同。電梯等機械的安全標準，也是以相同的方式訂出來。通常是以強度計算和實驗來算出在某重量之下，電梯就會損毀的數字，然後乘以十分之一或百分之一，而訂出安全標準。

安全標準就是這樣訂出來的，它沒辦法劃出一條明確的線。雖然不存在絕對安全，但還是必須設法找出一個可容忍的範圍，否則什麼事也做不了。因此，有可能超過安全標準結果卻沒事，而若發生預料外的事，則可能另行制訂更嚴格的標準。

另外，也許是很罕見的例子，但也有以下的情形發生。安全率本來是為了保險起見而預留的狀況，將安全率從千分之一降到五分之一，結果原本攝取一公克以上就會超過安全標準，卻變成最多可以到二十克。與其說這是科學，倒不如說是政治判斷<sup>1</sup>。

如果連安全率也不考慮，直接說一百克也沒關係，那就是很危險的舉動了。「攝取一百克，死亡率就會增加。這在目前的統計分析上還得不到有意義的結果」的說法，很容易引起誤解，卻也還不到說謊的地步。但如果說「一百克絕對沒問題」的話，這要不是在騙人，就是科學以外的力量在後面作用。

## 胡塞爾的現象學

讓我們回到思想的主題。測不準原理在德國被提出時，也是海德格的哲學思想、胡塞爾的現象學廣為流傳的時代。現象學對現代思想與社會學，產生很大影響。

因為本書論述所需，所以我要介紹一下現象學，但我沒有把握能把胡塞爾的思想說得很清楚。因為胡塞爾在每個時期的論述方向都不同，連他的嫡傳弟子對現象學亦有不同理解，因此我僅在有必要的範圍內描繪大概輪廓。

胡塞爾的現象學大概是這麼一回事：

近代的基本思考是「主體存在，而主體認識客體」，不管在物理學、經濟學或政治學都一樣。

在這個基礎上，自然科學與社會科學都認為，透過觀察物體 A 與物體 B 的運動，就能理解現實世界。比如經濟學就可以理解成，A 公司買原料，經過加工後賣給 B 公司，B 公司再賣給消費者 C 或 D。而所謂的政治過程就是，A 企業向 B 政治人物遊說，使得 C 政策在議會中通過。近代的社會科學，就是建立在這個前提。

現象學對此提出質疑。不過，現象學並不是「世事難解」的那種不可知主義，它想要回答的是，我們看得到東西，這是怎麼一回事？理解事物又是怎麼一回事？

胡塞爾和他的繼承者提出的解答是，所謂的主體和客體、「我」和「你」並不是一開始就存在，而是取決於「意向性」(intentionality)，是事後建構出來的。以下舉例說明。

吵架時常常聽到，「我不知道原來你是這種人」。若按照近代科學的邏輯，這句話的意思就是說，我錯誤地認識「你」，這次因為得到新的觀察訊息，所以我得到正確的認識。

但如果真的說這種話，只會讓場面更加無法收拾。對方可能會回以，「這是我要說的吧，我才沒想到你是這種人」、「你的認識有問題」。聽到這些話，你可能又會回說，「你的認識才有問題」，然後變成一場互罵的局面。

在近代的思維，不管誰對誰錯，或者雙方都錯了，人們會認為有一個正確的「事實」存在，且人類可以掌握它。離婚官司就是這樣，雙方都設法證明自己的認識是正確的。

但記憶很容易改變，夫婦雙方各執一詞，其中可能有謊言或誤解，因此才需要在法庭上出示，被家暴後醫生開的診斷證明，或者爭執時的錄音檔等證據來證明「事實」。這個前提就是建立在，正確地觀察「我」和「你」，就能充分理解世界。

但「我」和「你」，真的有辦法正確地觀察嗎？如果當事人不可靠，是不是可以參照第三者的意見？但第三者終究也是人。

不管是「我」或「你」，其實每天都在變化，心情好的「你」與心情不好的「你」也不相同。但如果把前者的認識當作誤解，後者才是真實，當然就會產生「我不知道原來你是這種人」的感觸，但真的是這樣嗎？我們可能理解永遠不變的「你」、永遠不變的本質嗎？

難道，不能以這樣的方式來思考嗎？亦即，「你」的本質是無法觀察的，我只能看到你在每個時間點的樣子。

事實上，被翻譯成「現象」一詞，它原本就是與古希臘的「理型」相對應。它指涉的是，

呈現在現實世界、彷彿像影子一般善變的表象。另一方面，當然也存在另一種想法，即忽視表象、掌握本質的想法。現象學要討論的，正是這些變換更迭現象的意義，以及要如何面對的問題。在「行使理性的主體」的概念被顛覆之後，這樣的現象學，給思想界帶來很大的影響。

### 不是個體論，而是關係論

就算無法觀察「你」的本質，但我總可以了解「我自己」吧。

「我自己最了解我自己」的說法，其實無法成立。因為自己有些性格是在被對方指出後，自己才第一次意識到。不過，如果是發生在吵架時，恐怕自己也不願承認，反而會指責對方太過片面，或者辯稱那是誤解。那第三者呢？恐怕也不可靠。

畢竟，被稱為「我」的這個個體，每天都在改變。有時我們是在與別人關係融洽之中或者吵架時才意識到，「原來我是這樣的人啊」。

既然如此，也許可以採取以下的思考方式：最初存在的是關係，而不是「我」或「你」。當兩人感情融洽的時候，就會出現「很棒的你」與「很棒的我」。反之，交惡的時候，則出現「惡劣的你」與「受害的我」。我們不應該以「我誤會了，原來你是這麼惡劣」的方式，來理解所謂的「我」和「你」，它們只是在不同時間點的關係中，所呈現的樣貌而已。

簡言之，在關係裡面，「我」和「你」都是事後建構出來的。因為是在關係中建構出來的，所以沒辦法斷言誰對誰錯。對方生氣時，我也跟著不爽；對方笑臉迎人，我也就卸下心

防。關係是會改變的，因此，「我」和「你」也會改變。我建構對方，同時也被對方建構。如果站在「我」和「你」先天就存在的角度，就會把上述的狀況理解為交互作用，亦即我認識到對方笑了，所以也做出相同的反應。但我在這裡要指出的是，先有關係的存在，「我」和「你」才被建構出來。

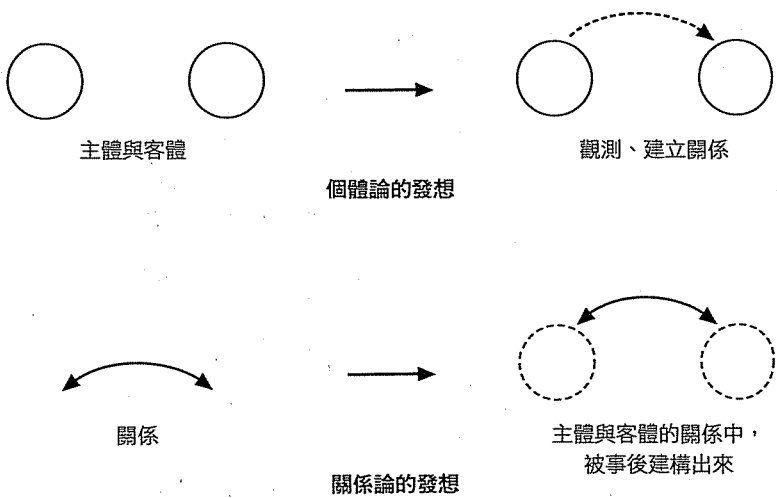
以這個角度而言，吵架這件事就沒辦法說是誰錯，關係不好才是問題所在。亦即，對我而言「不好的你」，對你來說「不好的我」，都是在交惡的關係中被建構出來。

如果不能接受這種說法，我會提出證據。不過，以現象學的思考來說，證據也是在某個時間點的關係中被建構的。翻看以前的日記與照片，可能會有新發現：從以前要好的時候開始，「他就是這副德性」。這樣的認識，則是在作為對象的照片與「我」的關係中，被建構出來的。

即使在訴訟中提出物證，那也不過是在「我」、「你」或「第三者」，各自與當時的照片、錄音的關係中，被事後建構出來的「事實」。如果是記憶，變化會更劇烈。現在關係好，就創造出美好的記憶；現在交惡了，就創造出不好的回憶。

在此我暫且把「我」、「你」事先就存在，兩者之間展開交互作用的想法，稱為「一個體論」。相對的，把對方與自己是互相建構出來的想法，稱為「關係論」（請參照圖四）。

人很難從個體論的發想中掙脫出來。人們還是習慣，都是你不好，我是對的，然後細數對方的惡行惡狀。這時候，需要有智慧「稍微冷卻一下」。這叫作「epokhḗ」（古希臘語），日語譯成「判斷停止」。



圖四

胡塞爾在第一次世界大戰之前提出這樣的主張，但直到戰後才得到廣泛共鳴。戰爭的經驗、科學的演進、德國社會的不穩定等重重影響下，有越來越多人意識到「沒有什麼是絕對的」，應該是背景因素。

如我一開始提到的，以上只是我的解釋。用現象學的角度來說，探詢「胡塞爾的本意」其實是很困難的。不管是誰閱讀他的著作，任何人對文義的理解都是在「我」與「文章」的關係中，被事後建構出來的。所以很難輕易地說，「這就是胡塞爾的思想」、「這不是胡塞爾的本意」。

我當然會盡可能修正明顯的錯誤，但終究是人的行為，不管怎樣總會出現不同的解讀，希望各位也能以這個態度，來看待本書介紹的各種思想。畢竟

就算你把胡塞爾本人找來，請教他「本意」何在，他的回答也不過是現在的他；對自己過去著作的事後建構罷了。

## 社會調查與觀察數據

這些思考只是抽象理論嗎？有些人可能會認為，關係論可以應用在人際關係，但這與經濟學或政策無關。我必須說，事情並不是這樣。

如第三章講的，我們常在第三世界國家的街頭看到，有人從早上就呆坐在路邊。他旁邊擺著幾盒香菸，看起來賣得不是很好，好像也沒有認真在賣。我們會懷疑，他到底有在賣香菸嗎？

要把這種人分類為「自營業者」還是「失業者」，實在很困難。不同的觀察者及定義，就會有不同的分類方式。你以為調查一下就會知道了，但事情可不是你想的這樣。如果警察問他：「你為什麼不去工作？」他可能會答：「我是商人。」換成稅務機關問他：「你不用報稅嗎？」他可能回答：「我是失業者。」只能說，被觀察的對象會因為他與調查者的關係而改變。

某個國家的農村統計裡就有這個例子：因為村長的情緒起伏，導致「農民」一下子減少、「商人」一下子變多的數據。如果有經濟學家依照這個數據變化而提出，「發生了從第一級產業轉型到第三級產業的狀況」，那可真是荒唐。

這些狀況可不是只會出現在開發中國家。日本警察如果嚴格取締，沒有按照規定隨身攜帶

外國人登錄證的外國人，那麼外國人犯罪件數就會突然增加；反過來說，也可以透過這種方式營造出外國人犯罪率增加的假象。

一九五一年，日本有某報社以「簽定舊金山和約後，日本已經成為獨立的國家，你贊成日本必須擁有軍隊嗎？」為題進行輿論調查，結果超過七〇%的人表示贊成。然而，另一家報社把題目設定為「你贊成日本重建國軍嗎？」結果贊成的民眾只有四成左右。

為了避免這些情形，進行調查時必須設法排除所有可能對受訪者產生影響的因素。就像前面提到的，必須先把溫度計加熱再量熱水溫度一樣。比如，作問卷調查時，盡量採取中立問法，進行社會調查時，調查者被認為應該扮演「透明人」的角色。

基於這些考慮，民意調查的題目常被設計為「你支持某某內閣嗎？」然後請民眾回答是或否，接著再列舉「因為不期待他的政策」、「不相信他的人格」等理由，讓表示不支持的民眾選擇。不過，這種問卷設計真的可以掌握民眾的心聲嗎？將調查結果經過統計的方式處理，究竟可以掌握多少程度的「民意」？

甚且，就算以「中立」問法進行調查，還是無法完全排除對受訪者可能產生的影響。受訪者可能會有，「經你這麼一問，好像是這樣耶」之類的反應。而一旦公布民意調查結果，就一定會對下一次調查造成影響。此外，即使很謹慎進行社會調查，但調查者寫成文章之後，就一定會帶入他的主觀。調查過程中，如果使用錄音機或攝影機記錄，也可能影響受訪者情緒而改變現場氣氛。

不只是學術研究，政策也會出現這樣的情形。比如，央行如果調降貼放利率，就會有人覺



得與其將錢存在銀行，不如拿去投資理財，這麼一來就能刺激景氣。但現實世界的人們，可不會像牛頓運動定律一樣輕易地發生交互作用，民眾看到央行調降利率時，可能會猜想政府就是希望刺激投資，越是這樣，反而讓他們越保守。

如今，政府或央行已經知道市場關係者可能會有這樣的反應，所以已經半放棄調整貼放利率來操作景氣的做法，就算有實施相關的政策，也是為了向企業或投資者傳達某種訊息。換言之，央行與投資者變成一種互相建構的關係。

## 建構主義

把現象學導入社會學的就是「現象學社會學」，這門學問後來促成俗民方法論（Ethnomethodology），後來又發展出「建構主義」。

這些學說重視的問題是，自己、世界、他者，是以什麼方式互相建構出來。這種互相建構的關係稱為「reflexivity」，日本翻譯為「反映性」或「再歸性」（譯注：台灣譯為反身性）。

我們所認知的「女性」或「男性」概念或者其角色，是如何建構出來的等等，都是建構主義的研究主題。女性必須在「像男性一樣工作」與「像女性一樣當個主婦」之間作出選擇，就是基於先天存在「女性的角色」，基因決定一切的前提而來的。

建構主義想要探究的就是，在工業化等歷史轉變或社會關係中，「女性」是如何被建構出來的，同時，「男性」又是怎麼被建構出來的問題。另外，也有人研究「日本人」與「朝鮮

人」是如何被建構出來的？國家利益與社會問題是如何被建構出來等問題。

比如，釣魚台列嶼的問題，是什麼時候開始成為爭議？在領海、排他性經濟海域，分別被規範為離陸地十二海浬與兩百海浬之前，釣魚台列嶼的主權歸屬根本不重要；更早之前，人們甚至只把它當成無關緊要的岩石群。一九七八年日中簽訂《和平友好條約》時，因為還有其他更重要的事項，所以釣魚台問題被擱置在一旁。

回顧歷史，明治時期的「琉球處分」<sup>2</sup>之後，清國在一八八〇年曾向日本提出抗議。對此，日本政府提議把琉球列島的宮古島、石垣島等南半部讓給清國，雖然此事一直到日清戰爭為止都沒有說清楚，但釣魚台列嶼包含在割讓領土的範圍內，已經是歷史事實。

歷史上當然有一些對於日本比較有利的史實，但畢竟以明確的國界來區分「領土」的觀念，是在十九世紀以後才進入亞洲，造成既定「史實」的人，並不是在這樣的邏輯下採取行動。沒有人居，也徵收不到稅金的話，釣魚台就只是岩石而已；挖掘出對自己有利的一「史實」、互相爭論，則只會變成各說各話的混水仗。

一九七二年，沖繩的施政權從美國歸還給日本，釣魚台列嶼中的兩座島嶼變成美軍的射擊炮擊訓練場，沒有得到美國許可的話，日本也不能自由進出。二〇一二年，東京都知事宣布要買下釣魚台列嶼，這兩座島也沒有包含在內。而一九九六年日本的右翼團體在釣魚台列嶼設立一座燈塔時，最嚴厲抗議的則是台灣的漁業團體。

換句話說，釣魚台問題雖被認為是日中問題，但它同時也牽涉到日美關係、日台關係、台中關係。以「日中關係」的角度思考這個問題，並不是基於「現實」，而是立於某種偏頗態度

所建構的認識之上。

這裡所說的建構，意思就是右翼團體與大眾傳媒是從什麼時候開始？以什麼方式開始重視釣魚台問題？又是從什麼開始，民意調查顯示有越來越多人認為這是個問題，且政治人物把它理解為牽涉「國家利益」的重大問題？亦即，從建構主義的角度來說，釣魚台問題並非一開始就存在，它是在各種關係之中被建構成牽涉「國家利益」的重大問題。

若能站在這個角度思考，則解決的辦法也會跟著改變。若以個體論來看，情況就會變成中國政府與日本政府，只有一邊的主張是正確的，所以要舉出歷史上的證據來說服對方；如果對方不聽的話，就施加壓力。反之，若站在關係論的角度，則是先釐清釣魚台是如何被建構成必須處理的問題，那麼就有可能透過改變雙方關係與認識的方式，來尋求解決之道。

## 物化

這時候，就需要可以改變關係與認識的思想。物化 (Versachlichung) 這個概念具有參考價值，它從很早以前就存在，是馬克思主義的重要概念。

當人與人的關係以物與物的關係呈現時，馬克思稱之為物化。這個概念同時可以理解以物的關係，呈現看不見的人際關係。比如歲末年終互贈禮品，是以禮品來交換「心意」，亦即藉由物質的交換，來呈現肉眼無法確知的人際關係。

馬克思認為，人與人的關係中最重要的就是生產關係。貨幣是作為勞動的代價而取得，

也就是說，生產關係以貨幣的形式呈現在世上。貨幣只是紙張，為什麼會有價值呢？因為它是血汗與淚水的結晶，也是勞動關係的結晶。社會中也常常出現以金錢來表示「心意」的事。另外，貨幣也可以促使人行動，回歸到人與人的關係。

資本也一樣。勞動關係的累積，以資本的形式呈現於現實世界，就是資本把勞動物化了。因為資本是勞動的累積，所以馬克思形容資本是「死勞動」的塊狀物，「死勞動」依靠吸吮工人的「活勞動」而不斷膨脹。

進一步延伸這個觀點，可以把「人的能力」看作關係的物化。例如，有個小孩在一邊看新聞、藝術節目一邊吃晚飯，期間還會討論時事與藝術話題的家庭長大，另個小孩在一邊看綜藝節目一邊吃飯的家庭長大，兩個小孩若相比較，前者的「能力」會比較好。其關鍵不在於是否進行有意識的教育，而是無法以肉眼確知的家庭關係在經過長時間累積後，以「能力」的形式呈現於現實世界。

前者是經濟條件比較充裕、家長學歷比較高的家庭，家長的所得差距與學歷差距被延續到下一個世代，也就是再生產。法國的社會學家皮耶·布赫迪厄 (Pierre Bourdieu) 稱之為「文化資本」。

人們呈現在現實世界的樣子，也是關係物化的結果。文化資本較高的小孩以「成績優良的好孩子」或「有教養、有美學素養、有想法的孩子」之姿，呈現於現實世界。相反的，文化資本較低的小孩則以「成績不好、教養差、品味差、沒有幹勁的孩子」樣子呈現。過去的家庭關係累積，也就是「文化資本」，會顯露於拿筷子的姿勢、字跡，以至於一些細微的小動作。即

使後來有意識地修正，也不是那麼簡單就可以改變。

有人說，每個「人」都是平等的，但是在考試或面試之前，其實已經互有差距。很遺憾的，出社會工作之後，恐怕前者比較有可能成為公司擬訂各種企劃案的中堅份子或創業者，而後者則較可能變成奉命辦事、在工地或工廠工作的勞動者。畢竟，以經濟學的觀點來說，前者擁有比較高的「能力」。

同理，雖然有人說，在市場經濟之中每個人都是平等的，但實際上呈現於世的卻是生產關係，即「資本家」與「勞動者」。小孩的「文化資本」源於父母親的財力與學歷，說起來，這也是生產關係中獲得的。

這個想法顛覆了以「能力」、資本累積，或貨幣流通作為判斷的經濟學。因為「能力」是結果，觀察這些並無法了解世界的真實，必須要觀察生產關係才行。

但現實卻不是如此。當時的經濟學尊崇「能力」、貨幣與資本，但這只是被顯露在現實世界的「狀態、面貌」，如此將無法理解本質。馬克思稱此為拜物主義 (Fetishism)，並形容那時的經濟學為「神學」。亦即，人創造的貨幣或資本被當成神，資本主義社會就是人被貨幣及資本支配的世界。

按照馬克思的邏輯，「個人」或「自由意志」都不可能存在。雖然說是「個人」，但其實只是關係的物化。現實世界並不存在自由且平等的「人」，只會以資本家與勞動者、「有能力的人」與「沒有能力的人」等形式出現。馬克思認為，存在取決於意識，因此在他看來，勞動者是依自由意志選擇低薪工作，或勞動者是在自由意志的前提下進行勞動與薪資的等價交換。

所以這些說法，不過是神學般的意識形態罷了。

所以，把表面上的對立當作個體與個體的運動，並沒有辦法解決問題。不著手改變引發對立的關係，問題將無從解決。

## 辯證法

辯證法是改變關係的一種方法。這是黑格爾提出，馬克思繼承他的主張。日語的辯證法翻譯自德語「Dialektik」；此字彙是翻譯自古希臘的「詰問法」，與英語的對話 (Dialog) 同義。

古希臘的詰問法，特別是柏拉圖所描繪的蘇格拉底式詰問法的思考，大致如下：不完全的人，無法以個人的力量趨近真理，就算覺得對方說的有錯，突然跟對方說，「這才是真理，修正一下你的想法吧」，也只會引起對方反感，更何況也不敢保證自己的認知就是真理。

所謂的詰問，就是指出對方言論的內在矛盾，提出疑問並與對方對話。這樣對方就不會因為不分青紅皂白的說教而反感，並且能意識到自己的內在矛盾，而自發地修正想法。如果對方也提出問題，當然也要與之對話，在這種互動的發展下達到真理。這裡最重要的就是，自覺到自己還沒到達真理、自己的想法有矛盾。藉蘇格拉底的話來說，即「知道自己無知，才是真正的智慧」。

相對於「對話」，說服對方認同自己的主張的技術叫作雄辯術。就好像金融商品的推銷員一樣，用形式邏輯進行極合理的說明，聽者最終被說服了，但又覺得好像被引導到對方一開始

就設定的方向。這裡的「合理」，不是柏拉圖說的「合理」，而是作為一種操控對方、作為工具的形式上「合理」。

詰問法與雄辯術最大的不同在於，是否自覺自身的無知，是否產生自發性的變化。重點不在誰贏誰輸，或者強迫對方接收正確的思考，而在於雙方都能接受的狀況下，一起發生變化。若片面地要對方「接受」自己一開始設定的結論，則這樣的做法稱不上對話。

黑格爾或馬克思更延伸這個概念。黑格爾說，「我」和「你」等對立的個體，只不過是精神（Geist）顯露在現實世界的形態。馬克思則說，是生產關係的顯露。這些對立性的存在時常變化，他們把這個變化的過程稱為辯證發展。

辯證發展的過程大致如下：一開始是沒有自覺到自身或共同體之中矛盾的階段。比如，兩個人關係很好時，並不會自覺「我」、「你」之類的問題，也不會思考為什麼兩人現在關係這麼好。在這個階段會覺得，對方一定是跟自己一條心。

以勞動者和資本家的關係來說，就是以為「我們都是一家人」。黑格爾稱這個階段為「自在的」。

之後則進入「自為的」狀態。在這個階段後，會開始意識到矛盾的存在，意識到「我」和「你」是對立的。這裡的「我」和「你」是反映精神或關係的形態，而不是先天就存在、永遠不變的。馬克思主義把勞動者意識到自身的處境，自覺到自己與夥伴是被資本家剝削的階級，這種狀態稱為「自為階級」。

進入這個階段之後，關係就不會再改變，對立變成一種固定的狀態。不管作了多少努力，

對方都不會改變，因此越來越感到疏離，馬克思稱之為「異化」。

超越這個關係，往更高層次階段邁進，馬克思稱之為揚棄。這並不是指回到第一個階段，比如「夫唱婦隨」、「企業全體是一家人」的狀態。

因為一旦出現在現實世界的事物，就無法回到之前的狀況。顯露在現實世界的矛盾，只有靠改變關係才能消解。這當然不是指「尋找折衷的辦法」、「修正」或「妥協」等不徹底的方式，而是往更高的階段前進，建構新的關係。

這種想法也是把個體或主體，當成一種暫時性的現象形態。「我」和「你」、「勞動者」和「資本家」、「知識份子」和「大眾」，被認為是分裂的「不幸意識」。

但是一旦分裂後就必須進展到最後不可。從矛盾的狀態，到開始擁有「我們是勞動者」的意識，以至形成運動「主體」，這是馬克思主義群眾運動最重視的觀點。「我們」是後天建構的，而非先天就存在。

不過依照辯證法的角度，並不會說「勞動者將獲得勝利」。辯證法預設的目標是，以勞動者為主體的群眾運動瓦解，造成「勞動者」和「資本家」對立的生產關係，然後往更高層次的關係前進。

辯證法也不會說，勞動者是正義的、資本家是邪惡的。現有的生產關係不改變的話，即使以恐怖行動殺掉扮演「資本家」或「政治家」角色的個體，也不會有任何改變。同理，在現有的關係底下，替換彼此的角色，讓勞動者變成主人，或讓資本家變成奴隸，當然也沒有任何意義，一定要改變那個讓雙方對立的關係，才有可能消解對立。

以這個觀點來說，保守主義也只是現代化的這個關係之中，與進步主義一起出現的分裂形態。在十九世紀的德國，浪漫主義以現代化的反動之姿出現，在它的影響下出現了要求回歸共同體、回歸自然等運動。但是在黑格爾或馬克思看來，這只不過是「不幸意識」罷了。

現代化與傳統、資本人家與勞動者，都是一體兩面的關係，是同時發生的現象。不會出現傳統贏得勝利、現代化被終止，也不會出現現代化往前進展，而傳統被完全消滅的狀況。

縱使過去的生活形態消失，不，應該說，正因為瀕臨消失，所以傳統才可以從遺留的足跡與歷史之中找尋，而持續被創造。現代化越進展，傳統將越被創造；傳統變得越堅強，對近代化的渴望就越深。因為現代化和傳統正，是處於互相建構的關係之中。

## 關係以及在運動中改變

馬克思主義的經濟分析或革命理論，在今天已經不大為人所用。但是上述的物化與辯證法，以及現象學的觀點，可以如下的方式加以運用。

首先，我們必須重新修正，「A和B互相對立」的這種個體論式發想。「勞動者」和「資本人家」、「男性」和「女性」、「我」和「你」，都不過是事後建構的，只是關係的物化而已。這樣的對立之下，並不會有哪一方獲勝，不改變關係就無法消解對立。

以這個意義來說，女性變成「企業戰士」、男性變成「家庭主夫」，並不代表社會的改變。而非典型員工變成正職員工、正職員工變成非典型員工，對立也不會被揚棄。

荷蘭就是一個可以借鏡的例子。荷蘭並沒有勉強增加典型的全職工作，在一九九六年的勞動法修正下，他們把全職與部分工時工作者的待遇拉到均等，兩者的差別只在於工作時間。如果是相同的工作，不管雇傭形態為何，都能領到一樣水準的薪資，也都適用社會保障制度，解雇條件亦相同。育嬰期間有很多女性只能從事部分工時的工作，但在這個制度改革下，民眾的不滿與問題變少，且因半職工時不會影響待遇或社會保障等問題，所以從事此類型工作的人也變多，失業率因而降低。

同理，發生意外事故時，領得到補償的人與領不到的人互相對立，一點意義都沒有。不改變造成分裂與對立關係的原因，就沒辦法根本解決問題。高明的統治術裡有一種叫作「分而治之」，這種做法刻意讓被統治者互相對立，讓他們忽略對立的根源，亦即制度或政策。

以這樣的想法來說，獨自到山裡修行，將無法確立「自己」的存在。如果不和社會產生關係，亦不可能在現實世界中呈現自己。

從另一個角度而言，「這個社會和我沒有關係」，或「我採取行動，社會也不會改變」的說法，既非悲觀也不是樂觀，僅是不可能罷了。若是自己心存，走路、工作、講話都會影響關係，這就是在改變社會。反之，如果越來越多人對政治不關心、有不滿也不採取行動，同樣也是在改變社會。差別只在於，是要朝著自己期待的方向行動，或要採取可能會讓社會變成自己不希望的方向行動。

此外，社會運動中也常聽到這樣的說法：社運者如果變成「特殊的人」，那就不好了，應該採取普通人也能了解的訴求方式。要跟意見相對立的人一起從事社運，還是要排除這些人，

或者斷絕彼此的關係，互不干涉，「各做各的」，這些常是令人困擾的問題。

這些煩憂的前提都是，「我」和「你」、「社運者」與「普通人」先天就已存在。如果是在這個框架裡思考，那麼所能想到的就是贏過對方、妥協、排除或斷絕關係。

如果把「我」或「你」，看成只是關係的暫時現象，是互相建構的，則情況就會改觀。「社運者」不是生下來就是從事社會運動的人，「普通人」也不可能永遠都是普通人。

「採取普通人能了解的訴求方法」，有好有壞。對這種假定，大眾既不關心也缺乏知識，所以要配合他們而降低門檻，大部分人都會感到不舒服。這顯示的是一種高高在上的心態，好像只有知識份子、社運者才知道正確答案，所以要靠他們來教導無知的大眾一樣。

自己不想改變，卻要對方先改變，這種態度是讓人不舒服的主因。舉辦「請你們理解」的「說明會」，並不會促成什麼改變，而且主辦者自己大概也不會太愉快。這種心境會不自覺地感染到會場，使得氣氛無法熱絡，當然就無法展現充滿力量的狀態。

因為是單方面聆聽偉大的真理，或完美的政策，所以聽者要不是聽不懂，就是沒有興趣，不然就是產生依賴心態而放棄自我思考。所以，當社會運動推展不順利時，就容易回過頭來指責指導者；因為終究沒有產生自發性的變化，也沒有真的認同被教導的內容。與其這樣，不如大家一起集思廣益，一起討論、炒熱氣氛，也許更能促進每一個人的改變，而有助於社會的根本改變。

辯證法是黑格爾、馬克思等十九世紀德國思想家提倡的觀念，這其實有一些背景因素。當時的德國，在歐洲算是發展比較慢的國家，學習英國或法國思想的上層知識份子，與大眾之

間產生裂痕。這種狀況下，知識份子單方面地講道，就變成一種權威性的行為，只會加劇裂痕的狀態，這正是「不幸意識」。在這樣的背景下，主張自發性改變而非單方面聽人講道的辯證法，因此受到重視。

單方面傳道之所以無法促使人們行動，在於傳道者沒有什麼改變。面對從頭到尾都一個樣子的人，沒有人會覺得有趣或產生特別感情。因為找不到切入點，所以被教導者能想像的關係就很有限，他們不是單方面被支配，就是崇拜演說者。此外，最多也只能發展成金錢或利益交換的關係，把對方當成手段而進行合作。

人類喜歡永恆不滅的東西，但也喜歡有變化的事物。永恆不滅者，其死也生，變化即活著之證明，這是自古流傳的看法。此外，四季因為循環所以是永恆的，但為了永遠都有四季到來則又必須變化的觀念，也是根深柢固的。

人們之所以認同對話，是因為覺得對話前後，互相都會有些改變並往比較高層次邁進。自己的主張有七〇%得到認可，對方的主張只有三〇%讓人信服，這種勝利的快感雖然是一種快樂，但只是低層次的快樂，無法消除不幸意識的苦澀。

西歐或日本的社會運動，也有人受到現象學、馬克思主義的影響。他們提出一個口號：「了解，就是改變的開始」。這句話的意思是，知識份子或社運者不要以為只有自己了解真理，以為可以單方面運用理性來理解對方；如果雙方產生關係，則不管是自己或對方，都會互相建構與彼此建構。

在日常生活中，自己還沒把話說完，對方馬上就說：「你要說的，我懂了」，這會給人一

種「他根本不懂我」的印象。反之，如果對方聽完自己一番陳述後而有一些改變，則會讓人感到「他懂我說的」。

這時候，也未必表示一開始就存在「應該被理解的主張」；也有可能是對話之後才在心裡建構出想法：「其實我希望對方能理解這件事」。不過，人們必須經過這樣的過程，才會產生「認同」意識。政治學把得到多數人民的「認同」稱為正當性，這即是在對話與關係之中，建構「我群」的一項工程。

## 反身性現代化

接下來讓我們以思想的角度，探討如何應對現代的政治危機。這方面有不少令人矚目的思想家，不過我將介紹安東尼·紀登斯（Anthony Giddens）的看法。

以下的說明，是依據紀登斯所寫的《超越左派右派》、《第三條路》，但也納入不少我自己的比喻、外國或日本政治的實例，以及我的解釋和觀點。如果讀者要引用或批評，請先確認紀登斯到底有沒有寫下這樣的內容。

紀登斯因為擔任帶領工黨重返執政的布萊爾首相的重要智囊，而受到矚目。他倡議「第三條路」——有別於重視傳統的右派，與主張社會主義或社會福利的左派之外的另一條路。工黨執政後所推動的政策雖然毀譽參半，但這個基本概念其實受到某種程度的肯定。

紀登斯認為，現代化可區分為「簡單式現代化」與「反身性現代化」（reflexive modern-

nization）。反身性現代化意指，所有事物將是反身性的，亦即，在建構與被建構的程度變高之下，而失去穩定性的現代化狀態。已經進入後工業社會的當代社會，則不再屬於簡單式現代化的階段。

「簡單式現代化」所指的應該是如前所述：個體論式的理性主義，能成立階段性的現代化。亦即，主體存在，主體可以理解客體；可以透過數學、幾何學方式操縱世界；以得票多者，成為代表的時代。這個階段的政策，都是在上述前提下制訂，但為什麼這個方式已經行不通呢？

按我的觀點，這是因為「簡單式現代化」的前提要件——「個體」，已經無法存續。村莊是一個個體，所以村裡選出的代議士理應代表村子的意見，而勞動者階級是一個個體，因此實施某種政策應該能滿足所有勞動者。同樣的，失業者也可以區分為單親家庭、高齡者等個別群體，只要針對個別群體施行福利政策，就可以照顧所有人。在這些前提要件得以成立的時代，代議民主制、經濟政策與福利政策，都能順利運作並發揮功效。

為什麼這些前提在過去看起來是成立的？根據紀登斯的說法，那是因為現代化初期的時候，人們的行為模式是取決於習慣或傳統。所以推行某項政策，農民大概會有什麼反應；採取何種訴求方式，就能得到勞動者的選票；與某人事先談好條件，地方或業界就應該會同意。這些事都比較容易預測。因此，賢能的中央政府只要把「農民」、「地方」、「業界」當成個體，然後進行適切地操縱，就可以像物體運動一般地擬訂政策。因此才說，這個階段叫「簡單式現代化」。

這個前提要件到了工業化進展的時代，則以別的形式維持；不，應該說，工業化的進展讓它更容易維持。

如第一章所述，一九六〇到八〇年代的日本在穩定就業形態下，生活方式或生命週期變得均質化，男性從十八到二十二歲學校畢業後找到工作，薪水穩當調升，到了六十歲辦理退休。女性在二十四歲前結婚、三十歲前生兩個小孩，三十五歲育嬰結束，開始過著出門打工，然後照顧年邁雙親的生活。雖然也有農民或自營業者，但他們也都保持「傳統」的行為模式。

在這樣的社會形態下，政治或政策非常容易運作。政治上，「勞動者」或「地方」的代表會變成議員；在政策上，只要依照「受雇者」、「自營業者」、「農民」、「主婦」等分類擬訂政策即可。

以結果來說，日本的年金制度就是依照此概念而制訂。厚生勞動省的年金制度是由受雇者的薪資扣款，以及公司提撥所構成。受雇者如果工作到法定退休年齡，之後每個月大概可以領取二十萬日幣的年金；相對的，國民年金最多只能月領六萬日幣。不過，農民或自營業者在六十歲之後，大部分人都還可以工作，也有房子，兒子繼承家業、媳婦會幫忙照顧，所以六萬元不成問題。

問題是，有越來越多人無法含括在上述的分類裡。比如，已經退休的非典型勞工與小企業的工人，他們沒有買房子，卻不能加入厚生勞動省年金；或自己開業，但後繼無人的退休自營業者。這些人，近年有增多的傾向，而且這個趨勢已經固定。放任這個充滿問題的制度不管，只想以增稅來補充財源，不但不能解決兩極分化的問題，也讓人難以認同。

經濟政策也面臨同樣的狀況。在以前，如果要進行道路或港灣等公共投資事業，只要先跟業界團體的人談好條件，招商就一定成功，並帶來經濟成長，政府的支出也可以回收。換句話說，「這麼做的話，就會得到什麼成果」之類的預測，在過去相形容易，但如今已經無法成立。

## 選擇的增加

為什麼會這樣呢？後工業是一種以經濟為切入點來觀察社會狀態的想法。若聚焦於關係來看，可以說，因為人們變得「自由」、選擇也增多所致。「可參考曾任美國柯林頓總統的勞工部長羅伯·瑞奇（Robert Reich）所寫的《賣命工作的誘惑》（*The Future of Success: Working and Living in the New Economy*）」。

現在已經不像以前一樣，女性一定要在二十四歲前結婚，離職後在三十歲前生兩個小孩。當然也有人這麼做，但這只是一種選擇。「為什麼我一定要工作？」「為什麼我要做家事？」「為什麼要生小孩？」「為什麼一定要跟小孩、丈夫一起行動？」這些疑問與選擇，現今變得稀鬆平常。與其說是「選項變多」，最大的改變其實在於，「認識到自己可以做選擇」這件事。

再來就是大學生的求職。以前日本的大學生找工作，有不少人是經由指導老師推薦的。企業會寄來介紹信，老師把信件分配後就分別向學生說，「你去某某有限公司上班」，如果拒



絕，就會破壞與老師的關係。就算是自己不喜歡的公司也不敢辭退，因為怕會影響之後學弟妹求職。況且這些公司都以年資論功行賞，就現實面考量，也沒有拒絕的理由。當然還是有自己找工作的人，但也差不多面試幾家公司後就決定要去哪一家了，因為都是以年資論功行賞，且都是終身雇用，沒有多大差別。

現在可不一樣。學生無需再遵從老師的安排，他們自己找資料、評估各家公司的未來性與福利制度後，自己選擇想去哪一家公司。以前是老師介紹，所以去那一家公司面試完後，求職也就告一段落，但現在則會去很多公司參加面試。

這種轉變似乎意味著人變得自由，且可以採取理性的行動。不過，自由且理性的主體增加的話，按理應該更能掌握社會狀況，在可預測性提高之下，應該比較好進行人生規劃。但事實並非如此。

因為對方也變得「自由」，並且擁有更多選擇的可能性。聘用大學生的公司不再請老師推薦，「因為是某某老師介紹，所以我們錄用你」已成絕響，現在是企業在挑學生。這麼一來，學生找工作將會變得更辛苦，可能必須應徵數十家公司。

然而，這並不代表企業就擁有比較高的可預測性，因為學生也相對擁有選擇權。大公司擠滿求職的學生，公司必需花費很多心力來挑選，就算發出錄取合格的通知，學生也有可能選擇別家，就算真的來上班，也可能三年以後就離職。

由於新人有可能三年就離職，所以公司沒有辦法再像以前那樣對新人說，趁現在這段期間好好記住工作的性質和方法，不接重要的工作也無妨，這段時間的薪水就是對你未來的投資。

公司轉而要求新人的「即戰力」，派給剛進公司的新人一堆苦差事，這反而造成三年離職者增加，於是一切變得更難預測、不穩定性也加劇。

會發生這樣的狀況，是因為景氣不好，失去了餘裕，所以公司開始採取「嚴選採用」<sup>4</sup>、「即戰力」。但如果只是這樣，應該對企業比較有利，應該更有可能留住求職者才對。然而實情卻是，學生與企業雙方都比以前擁有更多選擇的可能性，卻也比以前更難預測前景，比以前更處於不安定狀態。

這種狀況不只出現在求職。選擇的可能性增多，雖然擴充到全球層次，但這不是單方面的，不管是男女或家庭關係、企業與企業之間的關係、政治人物與選民的關係，也無論你住在哪一個國家，都同時面臨被對方選擇的處境。所以一切變得難以預測，不安也增加了。過去的地位或經驗累積沒有什麼用，可能一瞬間就化為烏有。

有人說，全球化使得世界越來越一樣，但它真正帶來的卻是具有更多選擇的可能性與多樣性。要穿什麼衣服、聽什麼音樂、信哪個宗教、信奉哪一種思想，都取決於每個人自己的選擇。選項與資訊來自全球，越來越具有多樣性。但這沒有辦法成為一座絕對的基石，也不是每個人都能接受，更不像今年流行哪樣東西的選項而已。因為每一個都只是選項之一，所有人都變得「自由」，誰都在進行選擇。

有人認為，這是衛星播送或網際網路普及的結果。的確，待在家裡也可以掌握全世界的訊息，點一下滑鼠就能選擇自己要的資訊，都有促進改變的效果。

然而，就像文藝復興時期的火藥和印刷術，正因為運用技術的世界觀與社會基礎有了變

化，技術才會成為改變社會的重要因素。發生一些自己無法理解的事就怪罪網路、工作與家庭變得不穩定也怪網路、發生犯罪事件還是怪網路，連發生示威抗議都說是網路害的，即使有部分可能正確，但這不是有意義的討論。

## 反身性作用的增加

近代經濟學或政治學都認為，若主體的行動與選擇的自由度增加，立基於觀察與資訊蒐集理性行動將成為可能，也預測甚至可以操縱世界。照理說，在「經濟人」變多的情況下，以政策科學操縱社會的可能性也會增加。但是現實卻完全不是這樣，這是為什麼呢？

問題出在近代科學認為主體可行使理性，但客體則只是被動的物體。

根據笛卡兒的說法，人雖有理性，但動物只是機器，給予刺激才會有反應。動物會乖乖落入人類的圈套並吃下誘餌，諸如「拿出誘餌，代表你們可能想對我下手，既然如此，不如將計就計」之類的事，不會出現在動物身上。政策科學中，「調降央行的貼現利率，投資就會增加」，也是基於同一種發想。

但人類的社會可不是這樣發展的。以現象學的觀點來說，我方作了什麼，對方將受到影響而改變，於是採取行動前的資訊，或者以該資訊而推估的預測，都派不上用場。就連獲取新資訊也是一樣，資訊蒐集這個行為本身會帶給對方影響，對方隨時會有改變。對方改變後，自己也會受影響而產生變化。總之，穩定的預測或行動，實在不可得。

笛卡兒主張與人類自相殘殺，倒不如去征服自然並創造一個和平的世界。征服自然就是人類可以操控自然的觀念，至於他有沒有思考過人操縱人的狀況，就不得而知了。

與其說現代社會中的自由度增加，不如說，這種「建構與被建構」的程度增大了。紀登斯稱之為，「反身性的增加」。

如果沒有立足點，自由很容易淪為不穩定。笛卡兒設定的「自我」，是由神這種穩定的存在所支撐。但到了現代，「自己」卻變成「建構」下的產物，摸索認同、尋找自我、人生規劃、節食等等，都是所謂的建構。

但是越建構「自己」，則建構主體的「自己」就會產生變化開始動搖，於是無止盡的不穩定就隨之而來。一邊建構自己，卻同時要讓自己處於穩定狀態，這本來就是相互矛盾的行為。就好像用鏡子照鏡子一樣，每個鏡子裡總有另一個相反的鏡子。

以「體重減輕」為例，這明明可以算是一時性的成就，但在全球性的資訊與選項，以及他的眼光籠罩下，就可能萌發出一「其實還有身材更好的人」的想法，或開始在意「有人說，看不出來我變瘦了」，讓自己陷入不穩定的狀態。重點是，這些資訊不只量很大更經常變化，被千萬萬化且無限的資訊與視線折騰，不穩定性只會更增加。如果無法妥善應對，恐怕會罹患進食障礙或憂鬱症吧。

陷入不安狀態的人們，有些會開始尋找可以憑依的絕對性事物。不管在哪一個國家，新興宗教受歡迎或期待強人領導的程度，以及對信用評等公司的需求，都有增高的傾向。不過，這些事物很快就會遭到挑選、批判，而且用完就被淘汰。

## 「傳統」是被創造的

笛卡兒思考人的存在，是只有自己受到神的祝福，可以行使理性並以此掌握世界。但前提是，對方只採取可預測的行動，唯有自己能穩定行使理性。

「簡單式現代化」只能成立於近代初期，也因為這樣的緣故，中央政府的官僚行使理性，而民眾則依從傳統與習慣，採取可預測的行動，此時「簡單式現代化」才可能成立。

但是紀登斯認為，人應該是反身性的存在。也就是存在於與某個對象的某種關係之中，是建構對方與被建構的存在。這並不是現在才出現的狀況。

所謂「傳統社會」，又是什麼狀況呢？在傳統社會，人與過去、傳統、神話相互對照而採取行動。神話這麼寫、以前有這種前例，所以我們現在做的事是對的。人就是在這種自身與過去的關係中建構自己。

但過去並不是絕對的，也不一定沒有變化。記憶往往會因為現在的狀態而產生變化。感情不睦時，腦中就會重構「那個傢伙從以前就是這副德性」的記憶。

同理，集體的過去或傳統，也因為現在的行為而被建構。釣魚台列嶼的歷史研究與相關知識的普及，是因為它「變成重大問題」之故。《聖經》的解釋、日本古代神話的解釋，也在每個時期的政策與近代化之中轉變。被詮釋的神話又建構人的行動，而人類的行動又重新促成神話的再詮釋。

歷史也是被創造的。以日本為例，戰爭的時候很流行「日本有武士道傳統」的說法，一九

七〇年代日本外銷產業興盛的時候，又流行「日本有町人。國家的傳統」，一九六〇年代，稻米自給率達到一〇〇%，終身雇用制也普及化，於是「日本有農民集體主義的傳統」言論又流行起來。

武士、町人與農民早於江戶時代就已存在，所以要汲取喜歡的材料來創造「歷史」，相當簡單。櫻花本來是江戶時代町人的花，卻被形塑為「武士道的象徵」；壽司本來是江戶灣沿岸居民的地方料理，如今變成「傳統的日本料理」（沒有冰箱的時代，內陸人根本不吃壽司），更多荒誕不經的歷史重編也隨處可見。

自然科學也一樣。最近日本有不少動物節目說，「雄性動物會帶小孩」，這些節目的主要收視群應該是育兒中的媽媽和小孩吧。在以前，就算知道有這樣的動物，也不會把它形容是「爸爸也幫忙帶小孩」，更不會有節目以此作為主題。

因應每個時代的需要，而改變對自然界的解釋，也可以從資本主義興起時，提倡適者生存的達爾文進化論的普及中得到印證。動物的世界適者生存，人類的世界也應該如此，這正是達爾文想要表達的。

「傳統」也不是固定的，而是與「現代」的反身性作用當中，互相建構出來的。「傳統」或者「《聖經》」，不過是某特定範圍的人們，將現在的行動與過去的某對象加以反身性作用，所決定出來的結果。如果沒有人讀《聖經》，則「《聖經》」也就不是「《聖經》」了。

近代化初期的時候，除了少部分的知識份子、官僚、政治家，大部分人都無法逃脫把「過去」或「傳統」當成反身性對象的行為模式。在那個時代，制訂政策或選舉都相對容易。

全球化或後工業的影響，人變得「自由」，選擇性也變多，於是反身性的作用也隨時強化。不穩定性增加、人們一方面變得「自由」，但對於未來越來越沒辦法預測，也逐漸無法被人接受與認同。

「自由」是會傳染的。就算自己以傳統的行動模式奉獻付出，對方也有可能會說「我才不想被這種事束縛，我是自由的」，聽對方這麼說，自己也會變得更「自由」去行動了。

諷刺的是，人們一開始多是在中央政府的近代化政策或外國的衝擊下，知道「自由」這件事。知道「自由」魅力與恐怖的人，一個個都變得「自由」。

反身性的增大所帶來的不安定，雖然是指向所有人，但對於本來生活就優渥的人則衝擊更大。窮人可以在共同體或家人的相互扶持下度過經濟難關，或者以自己所培養的生活哲學、技術等作為自豪，填補心裡的空虛。

但反身性作用增大之後，人們被籠罩在繁多的選項與他人的眼光中，使得上述的自豪也開始動搖。結果，相互扶助與自豪等都消失了，被棄置在無限的選項裡，於是人們被逼向另一個境地，即沒有資訊收集能力與金錢就活不下去的狀態。

## 為何左派和右派都走入末路

紀登斯認識了上述所言之後，寫下為什麼既有的左派與右派，都走入末路的原因。

依據紀登斯的定義，左派相信主體的理性與操縱客體的可能性，他們認為政府只要推動計

畫經濟或福利政策等適當的政策，社會就能得到妥善的規劃與安排。

相對的，右派則相信客體的絕對性與主體的侷限，所以他們主張回歸傳統，認為傳統是不會動搖的，或者提倡交給市場，因為市場不會出錯。他們認為人的理性不可靠，所以主張應該要謙遜地遵從傳統或市場判斷。

但日本的政治狀況則未必符合這個定義，因為日本的保守政黨實行「所得倍增計畫」，且浮濫開發，反而是革新政黨在倡議環境保護。不符合紀登斯的定義不只是日本而已，但總之我們先依照該定義來進行論述。

按照紀登斯的說法，左派與右派都在反身性現代化的過程中陷入困境。人的理性、傳統或者市場，都不是絕對的存在。市場並不是可以任意操縱的，而傳統或「市場判斷」也都是在建構與被建構的過程中確立。

早年都認為計畫經濟之所以行不通，是因為中央政府處理不完龐大的市場相關資訊。但如果是這個問題，引進超級電腦並增快資訊處理速度，也許就能解決。但真正的問題是，無法掌握交易現場發生的現象。

以許多人會到食堂吃中餐的狀況來假設吧。即使食堂事先調查每個人想吃的餐點，確切得知有一百三十人要吃咖哩飯、三十人想吃天婦羅定食、三十人則是和食套餐，然後依此調查結果把餐點準備好。但是當人群湧入食堂一定會出現，看到天婦羅定食很難吃的樣子而改口「我要點咖哩」的人。在現場看到實際的成品而改變原先的決定，換句話說就是，「自己被建構」，即一種反身性的關係。即使再怎麼縝密調查，調查結果還是會產生變數。

如上所述，我們不可能完全掌握現場產生的現象且操縱它，因此理性的主體推動計畫性的政策會走入末路，也是必然的。

那麼，可以依靠傳統或市場嗎？也不行。傳統依據每天的解釋而被建構，況且每個人都有不同的解釋。就算是事先寫下來也沒有辦法，《聖經》的解釋就是這樣，解釋不可能完全統一。就算可以統一某特定範圍的人的解釋，那也只會被當成「多元價值的一種類型」，並不會被他人所信服。

市場呢？首先，以經濟人概念為前提的市場模型理論，並不符合現實。在選擇性與反身性增大之下，現實世界的市場處於變化無常的狀態，它不可能給我們什麼具有穩定性的行動準則。經濟學界當然也有人意識到，經濟人的前提假設是有其侷限。也有人引進反身性的觀點，但卻趕不上現實的複雜性，而且這樣的經濟學已經不是市場萬能主義了。

很多市場萬能主義者是建立在以下的前提：人們互相依賴、重視慣例與規範，只要政府放寬管制，放任人們自由，就能形成「自生的秩序」。這當然是沿襲亞當·斯密的想法，但當社會的反身性增加時，就很難成立。

因為無法維持，所以市場萬能主義者就與保守主義結合，要求人們重視慣例與規範、提高對法律和國家的尊崇、強化治安。這就是所謂的「新自由主義」。這套方法不但沒有發揮功效，甚至加深社會對立，讓正當性下滑，招致反效果。舊瓶裝不了新酒，面對新變局，這種處理方式將會產生對立與暴力。

更慘的是，開始出現一些政治人物的主張：不要信任別人、以自己的努力在競爭中勝出、

政府越小越好。但就我所知，古今中外沒有一位思想家認為這種方式可以建立秩序。

即便如此，新自由主義在反身性增加的社會裡還是很受歡迎，我認為這是因為很多事情都不可信之故。事實上，現在各國的新自由主義之基本發想似乎都是，「可以相信的只有自己，自己的錢、自己的家人、自己的民族」，但這未必與斯密或海耶克等經濟自由主義者相同。

## 分類的極限

左派與右派路線都行不通的理由還有一個：他們的思考是建立在，形成於某時期的社會狀態的分類，就是在「受雇者」、「農民」、「主婦」等個體論的分類之上。與先前提到的日本年金制度一樣，不管哪個國家，現在越來越多人無法被含括在既有的分類中，政策與政治也隨著這個狀況走入困境。

尤其近年先進國家遇到的問題是，低薪、就業狀況不穩定等勞工問題。到現在為止的對應方式是，只要有工作就有收入，失業者可以領取失業保險。這種處理方式就是認為，勞動者可以被分類為「受雇者」與「失業者」。

但是低薪、沒有社會保險、勞動條件惡劣、短期就業等等，卻沒有辦法在既有分類框架下得到照顧。在過去，主婦或學生不會被分類，因為他們都有丈夫或親人照顧，所以不成問題，但現今情勢已經改變。

對此還有另一種處理方法，就是增加分類項目。但不管怎樣，還是有極限。

以年金制度為例，同樣是受雇者，但有些人只能加入國民年金，於是思考開放非典型就業業加入年金制度的可能性。但這時就會出現另一種思考，即非典型就業業中，大部分是從事部分工時工作（譯注：打工）的主婦，所以還是限縮在男性的非典型就業業加入就好。然而，非典型就業業中，也有不少未婚女性，所以限縮在男性的做法有代商權。不過話說回來，部分未婚女性將來也會結婚，所以全面開放也是會有問題。既然是這樣，就用服務年數與工作時間來當基準吧。可是剛離婚的單親媽媽，一邊要照顧年邁雙親，還要一邊打工，像這樣的女性要怎麼辦？

有很多的確是必要的措施，實際上也可能帶來一定的改善。但制度越來越複雜，造成受雇者的不便。而且不管如何做，總有人無法被含括在內，而出現不滿的聲音。

究竟有多少人處於這樣的狀態，又要如何掌握他們？這不但耗時費力，且很難精確掌握。甚者，增加新的分類後，如果社會結構再次發生變化，又會無法應對。

立基於分類和象徵的政治再也無法成立，依恃農民、勞動者階級、年輕人、女性等分類作為社會基礎的政治，也逐漸無法存續。

## 保守主義的反作用力

面對上述狀況，保守主義者主張，「女人回家結婚吧！」或者「現在的年輕人真吃不了苦！」但是，分類的空洞化、高度的反身性，並不是大聲吆喝就會停止。

問題在於，面對新的局面，卻還想以舊瓶裝新酒的方式解決，於是對立與暴力增加，事態就更加惡化。

為什麼會產生反作用力？我的看法是，因為這些人還停留在「簡單式現代化」時期，特權階層的思考模式。換言之，就是要求對方採取「傳統」行動，但自己卻很「自由」，所以才會引發問題。

財經界有人說，「三年就離職的年輕人太任性了」，但同一位仁兄卻大肆呼籲，要從全世界的廠商中自由選擇承包商，不再受限於現有的合作廠商，還揚言再不調降法人稅，我就要把工廠外移、我的忍耐已經到了極限。這種人如果聽到別人說，「為什麼女生要做家事？」「你是男生，所以要去工作」，大概也會不爽吧。我想，他們根本不曉得自己在說什麼。

他好像不明白，「自由選擇承包商」，意味著客戶也可以「自由」選擇你。如果說，「本公司將以世界級的標準來嚴選員工」，其實對方也以世界級的標準在選公司。要求員工業績的老闆，如果自己沒有能力，則將減損他的正當性。他們不明白，自己的行為舉止將影響對方，反而增加更多反身性的作用。對立與反作用力，就是在這裡產生的。

第三章提到日本的新左翼也是一樣態度。他們自己「自由」地爭奪自治會的主導權，卻要學生像以前一樣乖乖聽令自治會幹部的話。全共鬥運動的後期，明明已經是自由參加的氣氛，但是約束參加者的道德主義卻肆虐橫行。之後發生什麼事，我已經在前面提過。

這種保守主義的另一個反作用力，就是少子化。在後工業社會，日本、西班牙、義大利等存在傳統性別分工價值觀或制度的國家，少子化的傾向都比較明顯。

為何如此呢？邁向後工業之後，男性的平均薪資下降，女性不得不外出工作，但保守主義卻阻礙對應之道。男性既不幫忙做家事，育嬰留職停薪制度以及托兒所，也都不健全的情況下，女性要不是不生小孩，不然就是不結婚。就算有生小孩，但是丈夫一個人的收入不敷支出，所以女性一定要外出工作，這樣就沒辦法生太多小孩。簡言之，保守的價值觀造成了反效果。

日本現在的狀況是，擅於利用育兒支援與留職停薪制度的婦女，一輩子生的小孩比全職主婦還多。如果不會利用育兒支援等相關服務或制度，婦女要守住傳統本分，生小孩、帶小孩、家事全都要做，這樣就容易出現累到昏倒、罹患憂鬱症、虐待兒童、離婚等狀況。果然，保守主義帶來反效果。

## 基本教義

紀登斯把視傳統為永恆不變的右派形容為基本教義派。基本教義派在此是指，不承認自己是建構或被建構出來的，也拒絕參與可以改變關係的對話（詰問法、辯證法）的態度。以蘇格拉底的邏輯來說，就是篤信某種絕對價值，沒辦法達到「無知就是智慧」的人。

基本教義派的弊害就是暴力，以及拒絕對話。沒有辦法與人對話進而改變自己的人，要不就拒絕對話，要不就走向極端，施展暴力。

拒絕對話一開始會引發隔絕或遠離，以不干預對方、關在房間裡、不與人交際、不和人

說話等形式出現。拒絕對話並想要掌控對方，或者人際關係不好的人，就會訴諸肢體或語言暴力。家庭暴力與犯罪增加，在每一個先進國家都是嚴重的社會問題。

基本教義派也會出現在自己所屬的分類裡，拒絕和他人對話的反應。他們躲在宗教、民族、地方、性別認同裡，責難對方。世界上每個地方都有反移民運動，也有類似北義大利分離獨立運動的地方主義，或印度的印度教右派的宗教基本教義派。他們各自建構世界觀、歷史觀與「傳統」，正當化自己的主張。無法忍受社會不穩定性的人，就投向基本教義派的懷抱。

認為對方是笨蛋，也是拒絕對話的一種形式。蘊含多樣性與各種可能選項的現代，有一些不需多言的前提，很多時候不用言語就能心領神會。在多樣的選項中，若能吸收、學習某種特定領域的知識，很容易就變成該領域的達人。如此就會把話不投機的人、對自己的強項沒有興趣的人，當作「笨蛋」，而拒絕對話。反身性的程度越大，說「笨蛋變多」的人也增多了。

在政治領域，基本教義派會關起門來自己人做決策，以拒絕對話與公開的方式呈現。與其說他們認為這樣可以度過困境，倒不如說，是因為懶得和外在世界接觸，覺得自己人關起門討論的方式比較輕鬆。要強迫多數人贊同小圈圈作出的決策，也有可能發生暴力，而當暴力遭到批判時，他們就改用金錢攻勢。

沒辦法和他人建立良好關係的人，常會出現拒絕對話，或想透過暴力或金錢解決，於是正當性更加下滑，關係更加惡化。關係惡化後，更難以對話，更容易變成頑固的基本教義派。事若至此，則關起門做決策以及暴力都會越演越烈。

那該怎麼辦？當然沒有萬靈丹。紀登斯提出的，也不是停止反身性作用的方法。他認為，面對反身性只有以反身性的方式回應。

紀登斯受到馬克思影響。若依辯證法思考，防止反身性擴增，只不過是分裂的不幸意識。我們不可能回到矛盾出現前的生活，因此只能由內在改變。

馬克思認為，資本主義的滲透無法抵擋，我們不可能回到近代化以前的生活。我們可以做的，只有好好利用資本主義中必然產生的無產階級，以及必然發生的經濟危機，而從內在改變。

所以紀登斯認為，反身性擴增的社會問題只能由內在處理。具體來說，就是促進對話（詰問法、辯證法）。事到如今，已經沒有辦法像過去一樣依恃「村」或「勞動者」等舊有的「我群」，所以只能透過對話，促使雙方改變，建構新的「我群」。

假設「我」跟「你」處於對立，則往往會發生指責對方不好、讓步妥協、互相不干涉、訴諸肢體或言語暴力等情形。如果單方面行使理性或訴諸傳統，只會使事態更惡化，對話也許能讓雙方改變，促成關係自身的變化。雖然同樣是那兩個人，但只要關係轉變，就能建構新的「我們」。

紀登斯稱這種被建構的關係，是「能動性的信賴」。信賴不是指不管我怎麼「自由」妄為，對方會一如往常為我付出。而是由自己發動，營造信賴。想想自己能為對方做什麼，然後付諸實行，以此贏得對方的信賴。

以政治來說，就是公開與對話的概念。紀登斯稱為對話式民主（Dialogic Democracy），這不是說要廢止代議民主制，而是希望引進公開與對話，讓更多人參加。若不這麼做，會有越來越多人不關心政治，使得正當性滑落，政治也就會越來越不穩定。

現在世界各國都時興地方主權與公聽會。這當然有很多原因，但最主要是因為若不建立參與對話的機制，不引直接民主的活力來滋養代議制，則民主將無法存續。集會與示威抗議，也是提供社會另一種直接民主活力的方法。

托克維爾認為，民主之所以可以在美國成立，是因為地方城鎮的政治參加很熱絡。若放任不管，既有的「我群」只有崩解消失一途，現在已經到了必須積極建構新「我群」的時代了。

## 培力

雖然如此，但有很多時候事情進展並不順利。首先，民眾不願意參加對話，既不習慣也沒有專業知識；民眾必須從零教起，也必須經過學習。

以政治領域而言，在地方上召開公聽會，結果來的都是地方上的有力人士，一般人就算參加也甚少發言。因為缺乏知識，所以無法真正達到討論，最後大家還是覺得以前的方式比較快，其實主辦單位也期待這樣。如果主辦單位有意識地認定公聽會就只是形式，那就不用說了，即便不是這樣，也很難有效討論。

以目前為止論述的觀點來說，都是因為對話主體沒有力量所致。不參與對話的理由之一，



就是因為覺得自己沒有能力。既沒有能力也沒有知識、不習慣又跟不上，所以無法改變。

若要改變，只能鼓勵對話主體，賦予他們力量，就是用所謂的培力（empowerment）來激發他們的能力。政府或專家應該扮演這個新角色。

在理論層次上是如此，但具體又該怎麼進行？

以家庭政策為例，必須普及知識、充分建置諮詢中心。用教育的方式宣導男女分工已不若從前，開班教授最低限度的家事能力，以及普及避孕與育嬰的知識等等。不只是設置諮詢中心，也要配置專業諮詢員以解決問題。

在醫療方面，則要普及醫學知識，讓每個人都曉得預防的方法，讓每個人有理解相關資訊的能力，使他們可以自己決定療法。在勞動政策方面，針對失業者或者想要找更好工作的人進行職業訓練，賦予他們選擇職業的能力。大學等高等教育盡量免費，使每個人都有機會提升學經歷。

在政治方面，則要避免由上而下的決策。以資訊公開與公聽會來刺激參與之外，並普及政治相關的知識，提高每個人自立的能力。也必須實施分權，讓一些單位分擔工作。准許NPO的設置並提供補助，並建立捐錢給NPO或其他社團組織就可以扣稅的制度，以促進自發性活動的發展。

在地方經濟方面，不採行爭取大公司到地方設廠，以及由中央政府發放補助金的做法。而是要利用地方資源，以不用太花錢的方式創立小規模，但具有高附加價值的產業，這些產出不只賣到本國的首都，更要利用網絡進行多角經營。以能源領域而言，就是不要爭取核電等大規

模發電廠，應由地方共同出資，發展小規模的再生能源發電產業。

你可能会覺得這些不都是最近在提倡的？的確如此，上述的培力或多或少已經引入相關的政策或正在倡議的事情。基本上，這個想法已經成為某種共識。畢竟在反身性作用增大的社會，如果不做這些調整，社會運作必將走進末路。

## 嚴懲重罰帶來反效果

這些對策和以往的政治想法有什麼不同呢？

現在的福利政策思考方式是，等問題發生後再事後補救。失業時，政府會提供失業保險；離婚的話，就提供補助給離婚的單親媽媽；生病看醫生，政府也有保險可支應。等有陳情或遊說發生，再想辦法處理。基本上就是這樣的邏輯。

這些既有的想法本身包含兩個問題。其一，等問題發生就太晚了；其二，等問題發生再解決所花費的成本太高。等生病了再支付保險費，不如預防生病。如果預防的知識普及，也可以抑制財政支出，不管對政府的財政或對個人來說都比較好，這稱為預防醫學，同時適用於上述所有的例子。若要等離婚之後才發放補助金給單親媽媽，不如一開始就普及相關知識，或建置良好的諮詢系統，這樣可能連離婚都不用了。

這並不是說不能離婚、不要換工作，或要你忍受現在的關係。重點在於，提供幫助以利關係的改變。當然也不是說，離婚是單親媽媽自己的責任，所以不需要施以援助。不僅需要提供

財務援助，也需要適當的諮詢或再教育，有時甚至需要介紹工作，這一點也適用於失業問題。

這不是美麗的辭藻。既有的政策思考是，反正有失業保險就沒事了，給離婚的單親媽媽補助也就好了，剩下的就是你們自己的事。但是在先進國家，這些做法已經越來越行不通。得到金錢的協助，但是卻沒計畫地亂花，也不能從貧窮中脫困，甚至因此沉迷毒品與犯罪的例子越來越多。

因為人有勤奮的傳統，所以只要暫時發給失業者補助，失業者必定會在一定期間內再就業等說法，在反身性增大的現代，已經無法成立。當主體力量衰微，如果不施予教育或諮詢，或者再訓練等培力，讓該主體整合進入社會，那麼他們將無法支撐下去。以結果而論，這樣做的成本也比較低。

或許有人會覺得，做什麼再訓練、什麼諮詢呢？不要寵壞他們，讓他們靠自己的力量找工作才對；反正如果他走向犯罪，就嚴懲以示警惕。然而這種做法幾乎沒有例外的全都失敗了。越處以重刑，就讓越多受刑人無法重新融入社會，反而增加再犯。以下這種例子也不少，即中輟生、吸毒、意外懷孕的年輕人，陷入失業困境卻沒有得到幫助而犯下罪刑，但遭受嚴厲的判決卻使得他們從此成為累犯。

一九八五年，美國二十至二十一歲的黑人女性，有三三%是「未婚媽媽」，這部分已經在第二章提過。一九九九年，英國十六至十八歲的年輕人有九%是「尼特族」，他們「沒上學、沒工作，也沒有接受職業訓練」(Not in Education, Employment or Training, NEET)。這說明了「不需要性教育」、「自己努力就夠了」等保守的態度，已經一點辦法都沒有。所以，人

們開始意識到適切的知識普及、諮詢與職業訓練的必要性。

二〇一二年，日本政府宣稱有五二%的大學及專門學校畢業生，以及六八%的高中畢業生沒有穩定的就業。這是把無業、短期就業，與三年內離職者加總起來的數據。另外，根據二〇〇九年的調查，日本女性的懷孕相關知識在十八個受訪國家中，繼土耳其之後，位居第十七名。同一項調查也針對男性，日本男性的懷孕相關知識是繼土耳其與中國之後，位居第十六名。

即便如此，日本好像還停留在「一億總中流」那個時代。有人提議，應該引進競爭主義進入公立學校，從小學開始實施留級制度。他們之所以這樣提議，似乎是由於一種很天真的發想。日本向來是具有勤奮精神的社會，所以被留級的學生一定會發憤圖強。然而，留級之後才是問題所在，如果初等或中等教育開始實施留級，卻不投入相當的預算與資源來照顧這些學生，最終就會演變成輟學。這幾乎是所有先進國家都已經驗過的。

## 彈性安全

過去的政策思維，就是建立在前述的分類之上。等「失業者」、「單親媽媽」、「病人」的問題出現了，再掌握狀況並處理。但這種哪裡受傷就在那裡貼OK繃的處理方式，已經無法應對劇烈變化的社會，而且重點是有越來越多人無法被含括於既有分類中。

對此，社會保障論提倡基本保障的構想。比如提供獎學金給家境清寒者就是分類的構想，免費大學教育制度就是基本保障的構想。以日本的現狀來說，生活保護（譯注：類似低收入戶

生活補助)就是救濟弱者，最低薪資則是基本保障。有關於別分工與醫療知識的普及，必需是針對所有人。在風險社會中，每個人都有離婚或遭遇挫折的風險，只對失業者提供失業保險的想法，並無法保護非典型就業等低薪或工作不穩定的人。

分類的問題在於，政策往往缺乏整合，容易產生不公平與不合理。比如在日本，比起在最低薪資下工作，領取生活保護津貼還能過不差的生活。因為完全沒有整合，所以請領生活保護津貼的人，就會遭到窮忙族 (working poor) 的妒恨。

現在生活保護津貼的請領基準，源於一九六〇年代前半，是以確保有小孩的日薪勞動者家庭，可過著「健康且有文化素養的生活」而訂出來的。但最低薪資則因為企業的反對而一直沒有調升。到了七〇年代，從事部分工時工作的主婦增加後，更相對地下滑。最低薪資比生活保護津貼來得低，這使得某些人寧願領取津貼也不願意工作。有識者早已提出警告，認為這可能會讓真正需要保護的人，必須面對主管機關嚴格審查，但政府卻忽視這個提醒。

分類構想的另一個問題是，產業結構將無法轉型。在現行制度下，一旦被解雇，民眾只能拿到失業保險，而且對年金或其他社會保險的累計相當不利；尤其，全家人都是以眷屬身分依附在爸爸的保險裡，所以受雇者只能緊抓現在的工作不放。此外，政府對資方實施的解雇管制也被迫嚴格。

如此產業轉型就會遇到困難，資方很難聘請年輕人或新的人才，結果產業失去彈性安全 (Flexicurity)。在尚未進行轉型的狀況下，經濟走向衰退，於是失業者增加，這又將導致稅收減少，使得福利政策的財源短缺。

然而，如果是以下的制度設計，就比較能回應變化。亦即，不管何時被解雇或自己辭掉工作，都能接受免費的高等教育或職業訓練，且不管什麼年紀都有再就職的機會，如此則有機會轉職到新興成長企業。另外，要設有能配合上述狀況的職業介紹服務，並且給予企業增雇新員工的補助；若是同樣的工作內容，不論企業規模與雇傭形態，都應能擁有相同的薪資。社會保障越完備，就越容易促進產業轉型。這樣的產業結構，因為同時具有彈性 (flexible) 與安全 (security) 的狀況，所以被稱為彈性安全。

在日本，如果企業不要偏重「新卒一括採用」，而能使再就業得到確保，則很多人會有完全不同的未來圖像。有不少人認為，有能力的人才參與政治或社會活動之後，若還可以被聘用，則可促進社會全體的活化。雖然，就業再培訓的重要性近來終於被重視，但離具體實踐還差很遠。亦有不少人主張，與其讓人對終生學習有過度的想像，教導勞動法、稅制、社會保障制度，讓民眾有能力辨別不當的勞動行為，那麼也會減少「三年就離職的年輕人」。

## 基本保障比較有效率

等問題發生了，或者等到主體失去力量而變成弱者時，才要伸出救援就太慢了。為了防患未然，應提供基本保障給所有成員，讓他們至少不要往下墜落。

這可以說，國家是為了守護自然權利而存在的古典思想吧。日本國憲法第二十五條寫道，必須保障人民有「健康且有文化素養的生活」。

有人會批評，這會花很多經費。但沒有完成產業轉型，年輕人失業增加、治安惡化，年金制度和社會保險都走到死胡同，則會花費更多錢。摔落谷底前給他們力量，比起掉到谷底後才要援救他們，不僅省錢而且省力。

基本保障的優點就是不需要分類。這種做法可柔軟地應對變化，也不會有人被摒除在外，且能省去審查與糾舉不正的麻煩及成本。以結果來說，會比較有效率。

讓我們來看看美國的醫療保障制度。美國沒有實施全民健保，他們提供聯邦醫療保險（Medicare）給高齡者與殘疾人士，醫療補助方案（Medicaid）則是針對貧困者與低收入者，至於其餘的民眾則自行投保民間的保險。政府提供弱者保險，其餘的人自己加入民間保險的方式，看起來好像很有效率。

但實際上卻不是如此。民間保險當中，加保手續、審查、廣告等行政費用，佔整體二五%。投保人的保險費總額裡，有四分之一是花在經營與管理，非常沒有效率。

效率最好的是六十五歲以上高齡者的公家保險，其行政費用不到三%。因為六十五歲以上就可以加入，所以不需要審查等行政費用支出。

最終美國有兩成人既沒有加入公家保險，也沒有投保民間保險。這兩成幾乎都是六十五歲以下的中產階層，他們隨時可能因為生病或受傷而掉入貧困階層。

這使得針對貧困階層的公共救助負擔大增，導致政府不得不加稅。保險之所以可以成立，是因為健康的投保人加入其中並繳納保險費，如果投保的都是貧困階層，就會有遇財政困境，加稅也是不證自明的道理。

此外，沒有保險的人往往拖到很嚴重才到醫院，這又會增加醫療費支出。鎖定高所得客層並提供高級服務或講究裝潢的醫院，以及收取高額謝禮的名醫等等，也會相對增加，於是醫療費也跟著高漲。

結果，不只貧富差距越來越大，使得貧困階層越來越多、財政負擔加重、效率不彰、醫療費上漲，得到便宜的只有保險公司和少部分名醫。若是放棄分類，採取全民基本保障，效率反而更好吧。

類似的例子還有大學考試。除了日本以外，全世界很少國家的大學入學是各校獨立招生。一般而言，都是經過共通的考試後，讓學生自由選擇想去的大學。獨立招生不但加重學生負擔，每一間學校自辦入學考也費時費力。這個人事成本由報名費、學費或政府補助來填補，變成是社會整體的負擔。除了效率不彰，被一個個加以分類的人們也會心生不滿。

## 從保護到活化

現有的福利政策是立基於保護的構想，亦即由聰明的官僚、專家與政治人物保護弱者的家長主義。這個想法與先鋒黨相似，經常可見於開發中國家。

這樣有什麼不好？問題在於，這會使得保護弱者的強者、被保護的弱者，兩者的關係固定化，被保護者因此採取「託付」的態度，造成主體的衰弱。主體也容易變得不學習、不參與、不關心，以及依賴。

若如此，施行保護者會覺得，反正對方什麼都不懂，所以沒有告知的必要。在政治領域，比如補助金的用途與開發計畫；在醫療方面，比如投藥的方法與療法；在教育方面，比如教科書與課程大綱。總之還是變成，什麼都非得由上面的人決定不可，底下的人什麼都不懂，交由他們決定太危險了。

但是，唯有施行保護的一方擁有壓倒性權力，而被保護的一方沒有不滿的狀況之下才可能成立。當施行保護的一方失去經濟的餘裕，他們就會開始主張不要依賴、憑自己的力量搞定。受保護的一方則開始抱怨處理得不像樣，或要對方負起責任。當人們無法接受，投訴或訴訟就沒完沒了。在反身性增大的社會，這些既有方式必定會陷入困境。

要突破困境只有一個辦法，就是賦予被保護者力量，激化並活化他們。所以要普及知識、舉辦進修與職業訓練課程，或者召開公聽會以促進參與。這時候，原本施行保護的一方的角色就要轉變成，協助被保護的一方擁有自立的能力，賦予他們自行判斷的能力，並且營造共同參與的機會。

比如，我們應該把治療這個行為看作是，「醫生與患者一起完成的一件事」，而不是「醫生治療患者」。讓患者擁有知識並參與治療行為，與醫生一起作決定。因為是「我們」一起決定的，所以投訴也會減少。

以蘇格拉底的詰問法（對話）邏輯來說，主動展開對話的一方未必知道真理。醫生可能比患者懂很多，卻不可能完全掌握每天出現的症狀，所以醫療行為絕對需要與患者一起進行。

這時候重要的是下放決策權，或者共享決策權。如果自己的意見沒有辦法改變大方針，自

然參加的欲望就會降低。如果覺得自己的意見會被確實反映，就會產生參與、關心、學習的意識。若如此，能力就會提升，並擁有力量。

面對還沒有相關能力的人，一開始就說「你提出替代方案啊」，其實這是恫嚇。醫生突然跑來跟患者說，「要切除你的腳」，患者回答「我不要」，這時醫生如果說，「不要也可以，你提出別的方法啊。不然就是不負責任」，這不是恐嚇又是什麼。提出幾個處理方案，陳列各自的優缺點，並傾聽不同立場的專家意見（Second Opinion），之後以對話的方式作決定是很重要的。沒有這些過程就要對方「提出替代方案」，只會導致不信任與反彈，使得正當性下滑。

培力患者，使他有自我預防或選擇治療法的能力。理想上，這是醫生的任務。有人說，「老師的任務在於培育不需要老師的人」，醫生扮演的也是類似角色。政府與民眾的關係亦相同，政府應該擔負建立制度以培力民眾的角色。

可能會有的人認為，「隨隨便便向患者傳授知識，反而會增加不必要的麻煩，也許客訴還會變多」，導致被保護的一方越來越聰明。若意圖維持固有權威及保護的關係，就會出現這種觀點。然而，人們變得「自由」，通曉各種知識的趨勢是擋不住的。硬要阻擋，只會使事態惡化，造成反效果。唯有積極面對才是上策。

## 自發性結社的活用

與其把這些事情全部交給官方，不如借助自助組織或NPO的力量。幾個理由如下。

首先，行政機關無法掌握每天在各個領域發生的事。每天在各個現場的組織，特別是地方人士自發性成立的自助組織，一定比他們更能掌握現狀。如果請一些國際組織傳授相關的知識，另一方面政府也提供稅制優惠或資金援助，甚至聘請專家進駐組織，不但能減少財政支出，亦能降低不滿。

這不是講好話。有些國家真的借助在地團體的力量，管理或重建漸漸變成貧民窟的地方。警察不了解該地區的狀況或人際網絡，如果等犯罪發生後才要處理，治安就完全無法維持穩定。如果不借助熟知地方狀況且熟知地方組織的人，警察也無法有效率地扮演應該扮演的角色。但，若因此想借重地方傳統有力人士，卻不大可行。他們可能會說，「我怎麼知道不良少年在幹嘛」，所以只能借重新成立的NPO組織。在這樣的努力下，有一些本來遊走犯罪邊緣的不良少年，加入NPO而成為相關活動的積極份子的例子。對政府來說，這總比變成罪犯要好吧。

東日本大地震之後，在許多援助災區的行動中，比起官方的援助，集結地方民眾一起活動的NPO展現了更大成效。若NPO提供地方人士參與的契機，則不僅能創造就業，也會讓他們感到活下來的意義。這會讓災區居民意識到自己參與家鄉重建，這是官方全權交由建設公司負責的方式不可能得到的效果。

日本以前也都是在村裡的「寄合」（譯注：聚落的集會），決定道路興建、橋樑鋪設，然後號召全體村民一起進行。自己決定，然後全村總動員一起興建的過程，更強化一體感，這才是「公共事業」本來的樣貌。籌備村裡的祭典，為此捐助金錢，也都是「公共事業」。

到了明治時期，政府為了建立地方的道路系統，而動員在地民眾；軍方要蓋機場，也是動員民眾。戰後，因為這種做法實在太不合情理，所以變成政府出錢，讓建設公司雇用在地居民。到了經濟高度成長期，向政府陳情就可以得到道路建設經費的意識，更整個擴散開來。

在這個過程中，村裡的集會漸漸變成便於陳情的吸票組織，而被整編進保守政黨。村裡的集會變得無法決定地方事務，因為公共事業的主要部分都由官方或政治家決定，所以村民在集會裡的發言也無法落實。這樣一來，大家就漸漸不再參加村裡的集會。既有的地方結社失去本來的功能，在無法有效運作的狀況下，只剩下兩種解決之道，即改變舊有的結社方法，或者建立新型的組織。

新型結社對日本來說，並不是最近才出現的。一九六〇年代開始，在新興住宅區工作或居住的家長，於各地展開小學生的學童保育工作。小學階段之前的小朋友可以去公立托兒所，但收容下課後小學生的設施卻沒有。因為傳統的町內會是以前的地主說了算，向他們反映這個問題未必會得到解決，所以家長只好捲起袖子自己來，大家一起出錢、租借場地、聘請員工，想辦法經營。有些學童保育所，後來也接受地方政府補助來持續運作。

因為不是政府推動，就這個意義而言，可稱為「民間活力」。而且也不是以營利為目的的企業所為，所以在那裡工作的人，廣義來說都是「執行公務的人」。早在NPO進入日本之前，各地已經有許多類似的行動。英國的威爾斯，有三分之一人在「公共中心」工作，同樣是執行公務，但其形態未必與日本的「公務員」一樣。

就人類歷史的角度來說，政府與企業（市場）是在十九世紀以後變強的。在那之前的社

會，由「人們的集會」，而非政府或市場來進行個人無法處理的事務，是很平常的現象。從另一個角度來說，只知道「政府」、「市場」、「個人」，而把其他自發性結社之類的當成特別的存在，反而是很狹隘的想法。

如果這種自發性的結社可以持續經營下去，會是比较好的。雖然是「民間活力」，但在市場開放下辦理目標，讓大企業經營，或依賴大企業與顧問公司，則稱不上民間培育。

不過，如果是由地方人士出資成立股份有限公司或合作社，就具有直接民主意義的共同體。這種組織形態的股東大會，就好像出資者全體參加的議會，經營者不過是經由議會選出，或者被委託來運作公司的人。股東除了獲得股息或紅利，還有權力督促公司做出貢獻社會的「社會責任投資」(Social Responsible Investment)，就是緣由於這個構想。

不限於自發性的結社，如果各地都出現社會參與的機會，就會有更多充滿力量的人。更多人參與，不只提升正當性，不滿也會減少。培養出能力後，也可以進入政府單位工作，當學者或代議士。此時，如果有保證再就業的相關制度，也能幫助他們轉換跑道，進一步促進社會活化。以經濟的角度來說，自發性結社如果能維持穩定的經營，將比較容易招募人才，但這一類組織並非以營利為目的，所以最好能提供稅制的優惠。

這些民間培育出來的人才如果增加，政府應該把他們納入討論的成員。不要認為這樣會很吵，二〇一一年核電廠事故，使得科學與專家的正當性大為滑落，正是因為民間在野專家的存在，才挽救科學與專家的正當性。

沒有在野黨或政黨輪替的政治體制，很難維持其正當性。排除小黨或一些在野團體的密室政治，已經無法被人接受。這使得社會上出現許多遊離選民，也許最終會簇擁僭主上台也說不定。

在當代日本，追求「強人領導」的選民都有某些傾向，就是厭惡「調整型」政治（譯注：搞事情或協商的政治現象）、不信任公務員與議會政治、倡議愛國教育。他們之所以傾向強人領導，是因為既有的「調整型」政治根本沒有對話，只穿梭在利害關係者之間去「協調」，並強迫他人接受。若不改變這個方式，就無法終止民眾對政治的不信任與民粹主義（populism）的惡性循環。

過去的日本，只有得到政府補助的自發性結社，以及被認為無害的組織才會獲得官方認可。但如果以公司做比喻，會對下屬說「你們放手去做，錢和機會我都會準備好」的上司，通常比較受歡迎；而那種會說「我的工作好多，你們都來當我的助手，但不要擅自作主」的上司，就會被討厭。如果是在後者底下工作，不但很難產生認同感且全身沒勁，整體的業績也會下滑。

權力下放與中樞的關係並不是零和遊戲。越下放權力並且鼓勵參與，則越會增加正當性，如此反而會加強中樞的權威。只相信自己的人，將會越來越處於不穩定的狀態，而願意能動地信賴他人並建立關係的人，通常其自身的存在也比較安定。

## 迴力鏢效應

如果不以上述的方式為政治注入活水，會產生什麼狀況？第二章我們介紹貝克的《風險社會》<sup>1</sup>，他在書中寫道，如果不做改變，現代社會將產生「迴力鏢效應」(Boomerang Effect)。

迴力鏢效應指的是，本來認為和自己不相關的事物，會回過頭來傷害自己。如果認為對話、公開跟自己沒關係，嚴肅地按照舊有的方式進行就好了，那麼一定會反挫回到自己身上。

貝克和紀登斯曾一起寫書，所謂「簡單式現代化」與「反身性現代化」的概念，是貝克先提出的。我們可以把他說的「風險社會」理解成，反身性作用變強、不穩定感加劇的社會。

貝克說的「迴力鏢效應」也是一種反身性的作用。近代科學、近代政治與近代經濟認為，主體可以操縱客體、科學可以支配自然、政治可以操控民眾，而勞動者如果大吵大鬧，解雇他們便是。即使未必這麼單純，但總之過去的想法是，「主體」可以操控「客體」，視狀況拋棄客體也沒關係。

但是濫用自然而引發環境問題，其弊害將反撲到自己身上。社會兩極分化的情形越來越嚴重，使得治安惡化，並引發少子化與稅收減少等現象，最終還是會傷害自己。有人以為第三世界的貧窮問題和自己無關，結果卻發生恐怖主義行動與地球環境破壞等問題，終究反挫到自己身上。以為地方的事和東京無關，結果卻發生核電廠事故，終究自己還是脫離不了關係，這就是迴力鏢效應。

根據前述概念，「主體」和「客體」是建構和被建構的關係，所以不可能單方面操縱，也

不可能不產生關係。所以就算心不甘情不願，也要考慮對方的狀況，若不重新評估雙方的關係，有一天將反挫到自己身上。

如果只是想避免這樣的狀況，那麼像某個國家的有錢人一樣，住在被混凝土城牆包圍，有著自動步槍的警衛看門的封閉式社區(Gated Community)，或許是一個辦法。但這樣就可能害怕被殺而不敢出門，不出門也可能被警衛或司機殺死。重點是，這種生活幸福嗎？

在現代社會，「勞動者」與「資本家」對立的狀況將無法成立。主體和客體是互相建構的關係，所以客體也必須改變想法。因此，以「勞動者」這種分類為基礎的政治與社會運動，已經不可能存在。

貝克也指出，「公」與「私」，即「政治領域」與「經濟、技術、家庭領域」應該要分離的想法，在近代佔有支配地位，所以人們普遍認為政治不應該介入經濟。但時至今日，這兩者已經無法明確區分，因此政治不可能像過去被侷限於代議民主制的框架裡，這個框架之外的「次政治」(sub-politics)逐漸受到重視。

在這個思考下，中央政府依照計畫推行政策已經不可行。而且，把(以往被認為的)經濟、技術與家庭等領域放在政治框架外，交給市場或家父長的做法也不可行。

## 風險

風險的意思是，無法明確區分安全與危險，只能說是機率的狀況。



在近代思維下，人們認為科學等專家會以理性劃出一條明確的線，以確保我們的安全。但車諾堡事件顛覆了這種想法，越來越多人對這樣的思維感到懷疑。《風險社會》就是在這種背景下被撰寫出來的。

第三章提到，「危險」是天災、「風險」是人禍，這也是反身性的一種應用（紀登斯稱前者為「自然的風險」、後者為「人為的風險」）。

危險是從無法控制的外在世界而來。在人類把自然與傳統視為絕對且不可能操控的年代裡，每遇意外事故發生，他們只能把它當作天災，放棄掙扎或改變，所以貧困與疾病是自己「不走運」，如同天候不良與欠收的天災。

相對的，風險是人類自己創造出來的，只要努力就有可能減輕傷害。最典型的例子是交通安全與醫療意外，而人們也意識到，在地震與海嘯都能預測的現代，若有足夠的資訊，我們其實擁有各種選擇的可能。在這種思考轉變下，風險決定人的樣態。換言之，在與風險互動的關係下，社會與人被重新建構出來。

「危險」無法改變人的樣態與行動，然而「風險」卻可以趨使人們行動。越有風險意識，人們對政治與專家的批判就越強；監視器越設越多，安全維護的花費也提高。

那該怎麼辦呢？由上而下，全部交由政治家與專家不可行，而勞動者階級與資本家鬥爭等也無法成立。除了以含括次政治領域的方式，建立參與式民主（Participatory Democracy）或對話式民主之外，別無他法。由具有對抗意識的NPO的專家領銜，要求公開與對話是唯一的辦法。風險必然需要超越階級的對話式民主，所以貝克才說，「貧窮是階級制的，化學煙霧卻

是民主的」。

以這個意義而言，就如第一章所述，在這個反身性增大的社會裡，核電必然無法存續。在風險社會裡，像過去一樣發放補助金給核電所在地以換取認同或接受的方式，已經不可行；公開與民主化是無法避免的趨勢，推動核電的成本必然會增加。如果為了躲避這個問題，而把核電廠外銷到開發中國家，有一天也會發生迴力鏢效應，反挫到自身。萬一東芝或日立所做的核電機組引發意外事故，不只是東芝和日立的商品，甚至全部的日本製品，在該國或全世界失去信賴，也是自明之理。

另外，貝克也是二〇一一年德國的倫理委員會的成員之一，該委員會向德國政府提出了建立非核家園的建言。

## 做比不做要好

相信各位應該已經理解大致的概念。

如果奠基於傳統「我群」之政治，在人們變得「自由」的情況下瓦解，那麼就必須為了建立新的「我群」而努力。透過公開與對話促進人們的社會參與，為此，則必須提供機會並且讓民眾也有決策權，而培力正是政府與專家應該扮演的角色。上述的觀點，大概就是這樣。

這不過是理想，真的可以順利運用在政策制訂與推動上嗎？這類的質疑其實也是理所當然。西歐有很多國家不只實施失業保險，也採行了以職業訓練為重點的勞動與就業政策，而因

為這種方向是讓主體活化，所以又被稱為積極性政策 (Activation Policies)。

針對於該政策的實際成效，其實存在著一些批判。比如，沒有顯著的效果、太耗費工夫、且尼特族連職業訓練也不想參加，問題根本解決不了云云。

在英國，柴契爾政權時期已實施針對失業者的職業訓練生活津貼。所以，重視職業訓練的政策，若用保守派的脈絡來看，其實也可以解釋成，「沒有接受職業訓練的，就無法請領生活津貼」。為此，有些論者批判紀登斯等人的主張，只不過是追認既有事實罷了。不過，比起重視短期性的「成效」，而不准那些不參加職業訓練的失業者請領生活津貼，重要的應該是讓生活保障與職業訓練並存才對。

紀登斯與貝克主張分類或階級政治已經無法成立，對此，也有論者提出批判。批判者指出貧富差距依然存在，充分利用免費高等教育或職業訓練等機會而向上提升的，都是原本就有知識與能力的年輕人，亦即在經濟條件富裕的家庭中長大、文化資本比較高的年輕人。至於保守派也不斷批判，基本生活的保障會寵壞人，失業是個人的責任，現行的救濟弱者就已經足夠。

即便如此，紀登斯或貝克的基本概念，仍獲得一定的評價。就在社會主義革命、福利國家、市場萬能主義、回歸傳統等都行不通，而正當性下滑、社會上瀰漫著不安的情況下，至少他們提出了一套釐清現實處境的思想。

各國之所以要耗費金錢與人力來採用這些政策，也是因為沒有其他更好的概念。反之，英國的保守黨刪除工黨執政時在各地建立的諮詢所與社區中心，結果二〇一一年發生了年輕人暴動。當然，具體的政策要如何實施還有很多爭論，這些措施也並非能解決所有問題，且是否有

顯著成效，很大成分還是受景氣影響，但是，做還是比不做要好吧。

## 直探根本，改變社會

前述的思想企圖活化近代科學與民主政治，而如果站在認為應該徹底放棄近代科學與代議民主制的觀點來說，其實它們並不具有劃時代性的意義。不過，這些批判近代的思想，卻含有終止不幸意識的可能性。

近代與近代科學原來有兩個面向，其一是行使理性的主體操控客體；其二則是透過公開與對話（辯證法）來建構新的關係。本章介紹的則是，追索近代內部的自發性轉變要素，企圖以此超越近代的思想。

當然這也可以解讀為，為了賦予代議民主制新生命，而引入直接民主的元素。從政權的角度來看，示威或社會運動也許是「對立的聲音」，但如果政權做出回應的話，就會變成「對話的聲音」。在這個過程中，如果能建立辯證性的關係，就能消解對立。

代議民主制在過去一百年內，透過擴大參政權或擴充政治參與的「我群」範圍等手段，才勉強維繫住正當性。有很多先進國家把參政權調降到十八歲，也是希望藉由年輕人的政治參與，擴大社會整合。不讓年輕人參與政治，那他們不僅無法增長智慧，也很難產生做為社會一員的自覺。

近來有太多人覺得雖然擁有形式上的參政權，但根本沒有實際參與社會的感覺。所以才會

出現各種嘗試，希望藉此擴大參與和社會整合的範圍。比如，具有實質意義的權力下放、公民大會、職業訓練與諮詢所、社會運動與NPO等等。不這麼做的話，未來沒有展望，也沒有實際參與的感覺，所以才有人轉向民粹主義。

這些並非社會保障政策的最新流行，而是為了維繫社會、建構社會的必要之舉。然而，拒絕這些想法或主張維持現狀就行的人，所表現的卻是一種完全不了解當前社會局勢險峻的態度，他們彷彿還停留在，勞動者或女性不需要參政權，全部交由富人們解決的時代氛圍裡面。可能有人會說，我當然知道對話和參加的重要性，但是這樣就能「改變社會」嗎？不贏得政權就不能成事吧！這種質疑也很合理。

但現在的狀況，已經不是當上首相，宣布要推行某政策，就能如願以償的。同樣的，成為高級官員，或變成財經界的領袖也都沒辦法改變社會。如果只是這樣，那沒有人會甩你。畢竟，覺得交給政治人物解決就行的人也只有3%而已，如果這個關係沒有改變，就算取得政權成為首相，也只是換掉整個結構中的一個小零件罷了。

現有的社會結構可沒有中央控制室，所以，佔領控制室就可以操縱整個社會的想法根本不可行。應該也還是有改變修正某條法律，就可以改善某種問題之類的事，但如果問題是出自「自由」與反身性擴大，就無法透過這種方式解決。雖然也許沒有什麼立即的成效，但現階段也只能在議會、地方、行政、運動之中，改變發想、行動與關係，只有在這種連動下，才可能改變社會。

常有人問，「接下來的日本會怎麼樣？」，我大概都回以，「就是變成一般的先進國家吧」。

過去被認為是日本特徵的「日本獨特性」，亦即事情交給公司與政府，對政治不關心，用力消費就好，步上正軌就可以維持一億總中流的安定狀態，這樣的時代已經結束了。接下來的日本，會跟其他的先進國家一樣，有某種程度的貧富差距問題，某種程度的中輟生以及犯罪問題，也有某種程度的市民參與和政黨輪替，偶爾可能會發生財政或經濟危機，變成一個必須自主思考自主行動的社會。我想，日本應該會變成這樣的國家吧。

二〇〇八年全球金融危機以及二〇一一年度的歐債危機，使得世界各國的經濟、就業、家庭更不安定，為此也發生了政權快速更迭與社會運動興起等現象。同一時間，日本也興起了運動浪潮，雖然乍看之下運動所揭櫫的訴求並不相同，但其實是同一種現象。一九七〇到八〇年代之間，日本有別於其他先進國家，度過了經濟繁榮與就業穩定、一黨長期執政以及市民參與和社會運動低潮的日子。然而，創造出這個例外的日本型工業社會已經走到極限，接下來日本將變成「一般的先進國」。

但是在這個狀況下，會有比較多人流向民粹，或者比較多人朝向市民參與及社會運動前進，則端看我們的選擇。參考別的先進國家處理現代社會問題的方法，學會如何面對新時代，是思考如何改變日本社會不可或缺的事。

- 1 二〇一一年東日本大地震發生以前，一般日本人的放射線受曝上限為一毫西弗／年，但震災後四個月，日本政府宣布只要放射線量在二十毫西弗／年以下，孩童可以到戶外玩耍，此舉引來軒然大波。在德國等一些國家，這已經是核電廠工作者每年受曝上限。如今日本政府的災區支援政策，卻以這個數值為主要基準。
- 2 明治政府在一八七二年設置琉球藩，而後又在 一八七九年設置沖繩縣，整個過程稱為「琉球處分」。自此，琉球王國滅亡，並被強制納入日本這個近代國家的版圖。
- 3 立即作戰的能力，也就是馬上能派上用場的意思。
- 4 不預先設定該年度要招募多少新人，只錄取符合公司設定標準的求職者。
- 5 町人：江戶時代，手工業師傅與商人的總稱。
- 6 新卒一括採用：為日本企業雇用人員的特有習慣。每一年針對即將畢業的學生進行集體招募活動，準畢業生在學期間就開始求職，接受各公司好幾階段筆試或面試。若錄取了，畢業後可以即刻進入公司工作。但一旦就學期間未能被錄用，畢業之後求職就會很困難。
- 7 學童保育：類似台灣安親班的概念，有各種名稱，比如學童俱樂部、放學後俱樂部，學童保育則是通稱。

## CHAPTER 7

# 如何改變社會

要改變社會，首先你自己要先改變；要改變自己，你就要動起來。這聽起來像是陳腔濫調，但時代已經改變，社會已經處在分歧點上，這句話將會活出新的意義。

循著上述脈絡，我們再把主題拉回當代日本社會。

讀到這裡相信各位已經了解，若認為社會變革只能冀求通過法案，所以選舉或投票很重要、示威行動沒有意義的發想，這種想法其實很狹隘。

基於此，讓我們重新思考「如何改變社會」這個課題。

## 有關「國體」的想法

首先，讓我先從歷史談起。

一九四五年八月，已經約有三百萬「日本人」死於戰爭，東京亦遭到空襲、燒成一片荒野；廣島遭到原子彈攻擊後，日本政府開始商討是否投降，當時最大的爭議就是「國體護持」<sup>1</sup>。

亦即，日本政府想「保護日本」，但所謂的保護日本，指的是「保護天皇」。為此，甚至有人主張本土決戰，不惜再犧牲幾百萬人。

以現在的觀點而言，這根本忽視人權。但若站在「君王乃是王朝的體現」、「天皇代表日本這個國家」的角度來看，犧牲再多的國民，「日本」也不會滅亡，可是一旦天皇的身體或地位受到傷害，則意味著「日本」遭受損害。保護天皇即是基於這種思考下的發想。

這當然不是唯一的理由。有論者指出，不少政府要員擔心天皇若在國際軍事法庭中遭到處刑，或被究責而退位，則自己也不可能全身而退。不管他們的思考是否有邏輯，但既然保護天

皇等同於保護日本的體制，可想而知，有不少人因此把維護自身地位與此事混淆。

此外，還有一些比較次層級的問題存在。一九四五年三月，日本已經開始對朝鮮人和台灣人實施徵兵。與此同時，政府內部也出現有關必須改善殖民地待遇的討論。而其中最大的爭議點就是司法省、內務省以及朝鮮總督府的權限問題，各機關之間為此互相角力。

當時東京已經遭遇大空襲，且燒成一片灰燼。不過比起外部世界的大問題，上司的臉色更令人在意。此外，各機關也有各自的「代表」意識，比如「背負日本命運的是我們內務省」、「若削減內務省的權限，日本國力也會跟著變弱」。他們大概以為，若能保住對「我群」而言最重要的事物，即能維持住自己的地位，所以才有保住自己的地位，就可以保全日本的想法。

因此，幾百萬人喪命或者幾十萬人抗議都不會是他們關心的重點，對他們來說，「那不過是一部分國民罷了」、「無論如何，護持國體最要緊」。

「國體」內涵，往往依照隸屬的「我群」而有所不同。六〇年的反安保鬥爭時，即使全國有五百六十萬人上街抗議或參加集會，但金融人士卻評論說，「股市不會下跌」。到了二〇一二年也是一樣，不管一百三十七萬的派遣工未來會怎樣，或者民意多數反對重啟核電廠，仍有人認為製造業大公司之短期利益，對「製造大國日本」才是最重要的。

對於在霞關或永田町半徑幾公里內工作的某些政治人物、官員與報社記者來說也是一樣，圈內的人際關係最重要，除此之外都可以忽視。在過去的社會主義國家中，共產黨內部的派系鬥爭、黨代表大會的座位安排是比什麼都重要的「政治」，而日本的報社也相當重視這些環節。在實質的一黨獨大下成形的日本政治與政治報導也與之類似，但如今已經失去了社會基

礎，不管是在國內外，都越來越不受重視。

我有一位朋友因為沉迷線上遊戲，幾乎毀掉人生。那幾年，他根本不在乎家人、朋友等人際關係，或者自己的身體會變得怎樣，每天過著十八小時的電玩生活。後來聽他說，那一段時間，自己在同好之間的排行、累積的點數，比什麼都重要。若是以沉迷電玩為例會讓人覺得不恰當，但為了股價而犧牲一切、每天工作十八小時，恐怕也很難說是正常。

## 「改變社會」的當代意義

順著這個理路，我們就會觸及到何謂「改變社會」。

有人說，想辦法在議會取得多數席次就是「改變社會」，也有人認為日經平均指數上漲或者公司的業績成長就是「改變社會」。也有諸多政界的人或報紙的政治線記者認為，在永田町、霞關一帶的人脈若有變化，即是「改變社會」；此外，可能也有人認為在職場上陞官、在網路空間得到好評，就是「改變社會」吧。

從這些例子我們可以理解「改變社會」的定義，將隨著所屬的「我群」而有所不同。麻煩的是，「我群」在當代社會中已經七零八落，就像銀河星系一般繁複，所以改變 A 就能獲致社會變革的想法與做法也不再適用。

在人們普遍認為君王代表整個社會的時代裡，換掉君王或推翻政權，就是「改變社會」。而當議會的政黨席次分配代表社會的觀念為人們認同時，於議會取得多數席次就等同於改變社

會。然而，時至今日，我們卻找不到相應的事物。

不過，當代的人們其實有一個共通的問題意識，那就是「任誰都比以前『自由』多了」、「越來越沒人甩我」、「自己沒被當一回事」等感覺。無論是首相、高級官僚，或非典型就業的勞動者應該都有這種感觸，但我們總不能說扭轉這些狀況，就是「改變社會」吧。

## 當代日本的「格差」意識

我在第六章已經提過當代日本的「格差」意識（兩極分化），來自於反身性的擴大。全世界的後工業化社會都面臨這樣的課題，只是呈現方式因各地的社會結構而有不同。

比如日本現在很流行「格差」一詞，但是讓人匪夷所思的是，人們的怒火並不是指向年收入十億日圓的大富豪，而是憎恨年收入約七百萬日圓的公務員與正職員工。相反的，二〇一一年美國的「佔領華爾街」運動卻受到廣大民意支持。

為什麼美、日會出現這種差異？我想必須先說明的大前提是，「格差」同時也反映「自己沒有被當一回事」的意識。

如第四章所述，若生活在「願意與人分享」的環境中，即便以貨幣計算的收入不高，也未必不幸福。但在沒錢就沒辦法建立關係的社會裡，「無容身之處」的感覺若越來越強烈，就會產生「貧困」的現象。一樣的道理，當代日本的「格差」意識所反映的似乎不只是現金收入不公平的問題。

在貨幣經濟普及、社會結構朝向後工業化社會轉型、反身性也擴大的社會中，所有人都將越來越強烈感受「自己沒被當一回事」、「無容身之處」、「沒人可以代表我」。二〇一一年發生在美國金融中心的佔領行動，以「我們就是那九九%的人」口號贏得共鳴，也許這個口號原本是要表達特權階級壓榨民眾的意思，但我認為引發廣泛共鳴的關鍵是，很多人被「我也沒有被當一回事」、「那種心情我懂」的感覺所召喚。

二〇一一年，埃及發生政變。根據媒體報導，最先發起運動的就是擁有高學歷且網路運用能力很強的年輕人，他們在穆巴拉克政權下找不到與學經歷相符的工作，也就是「不被當一回事」的人們。換言之，這場運動是以「不被當一回事」的意識為基礎而逐步擴展，最終引發了政變。

不過，「我們就是那九九%」的聲音未必都以同一種樣貌出現。先進國家都有反移民運動，日本也有「不允許在日外國人特權的市民之會」（在日特權を許さない市民の会），這些人也同樣呼喊「我們是多數派」、「我們沒有被當一回事」。

這種「我們是多數派，卻沒受到應有的照顧」、「我們沒被當一回事」的表達方式，與過去的「種族歧視」不一樣。以前日本也有「朝鮮人饑又窮」之類的歧視言論，但是批評「在日特權」，批判少數人受較多照顧的運動，並沒有得到很大的擴展。

為什麼會產生這種變化呢？世界各地的確都出現排擠移民的民粹主義風潮，就連不被歸類為「先進國家」的印度，抨擊回教徒的印度教右派，也隨著九〇年代以後的經濟自由化而浮出檯面。就好像先進國家出現反移民、印度出現抨擊回教徒一樣，日本也以契合其社會結構的方

式出現了批判「在日特權」的運動。

如第一章所述，現在的日本雖然因為建構於一九六〇到八〇年代的日本型工業社會失能，而產生很多弊病，但這個結構仍殘存下來。所以人們心中似乎還留著只要能擠入「既有的框架」，就能享有安定，政治上的意見也能獲得反映的固有觀念。大學生希望成為大企業正式員工的意念，比以前還強。

此固有觀念若還宰制社會，則那些被摒除在外的人就會憎恨擠進「既有的框架」的人。所以，凡是受某個「框架」保護的人，比如正職員工、公務員、低收入戶生活補助請領者（生活保護受給者），就很容易成為被仇視的對象。事實上，「格差」的矛頭正是指向這些階層。

相反的，沒有被包括在這些「框架」，而以「實力」獲得高收入的人，未必會被憎恨。即便所謂的「實力」是因為有優渥的家庭經濟，使得他們能接受比較高的教育、擁有較廣的人脈的結果。因此才會出現被怨懟的是低收入戶生活補助請領者，而非年收十億的富人之狀況。

果真如此的話，那麼當代日語的「格差」一詞就不單指收入或財產的差距，而是符合日本社會結構、「自己不被當一回事」的現象。

如第四章所述，柏拉圖的《理想國》指出，在國家裡失去作用或容身之處的人們，往往擁戴批判既得利益者的「僭主」。這在一九二〇年代德國納粹的例子中似乎也得到證實，不少納粹黨人正是在社會變動下陷入不安、失去容身之處的失業者或歸國士兵。

## 「改變社會」在當代日本是指？

如果問題是如此，則掌握「改變社會」的真意就很重要。

首先我們必須明白，當代社會並沒有類似中央控制室的機構，所以光是首相換人做，並沒有辦法改變什麼。

延續這個邏輯，則那種彷彿「首相換人做看看」一般，讓支持率大幅漲落的舉動，只會讓不滿越來越激烈。若期待僭主所宣稱的，拉下既得利益者後會歸還應有的權益給民眾，恐怕很快就會遭到背叛。換言之，「有人會替我改變現狀」的意識，反而創造了改變不了現狀的結構。就好像喜新厭舊、不斷買新東西一樣，人們只能期待下一個僭主出現。

那麼精簡公務員人數、調高請領低收入戶生活補助的門檻、引進自由競爭原理，亦即採取「新自由主義」的模式，就能帶來改變嗎？事實上，所謂的「新自由主義」與亞當·斯密、海耶克等自由主義經濟學家所主張的理念，是有所出入的；它的政策手段，反而引發「自己不被當一回事」、「別人受到比較好的照顧」、「歸還我應有的權益」的不滿與批判。

如第一章所述，日本政府的效力主要來自於中央政府強而有力的領導，但日本公務員所佔人口比例在先進國家當中偏低，所以精簡公務人員的方式恐怕無法實現所望，反而造成自我毀滅的結果。

雖然要求增加正職員工的訴求很合理，但如此一來，「正職員工」、「非典型」的「格差」（差距）將永遠存在，將不斷有人被摒除在「正職員工」之外，同時促使心生不滿的人一直

出現。

我在第六章已經提到，以「失業者」、「非典型」、「單親家庭」等分類框架來保護那些沒有被妥善照料，或者回應不滿的方式，已經走到極限。此外，考慮當代日本的「格差」意識之特質，恐怕增加再多的分類框架也於事無補；畢竟只要有分類框架的存在，「格差」就不可能消失。設置越多分類框架，說不定反而助長「格差」意識。

若是如此，我想答案就只剩下一個，那就是在普遍被認知的「自己不被重視」的基礎下展開行動。這個過程會促進對話以及政治參與，並連結到改變社會，以及新的「我群」的建構。

在這個意義之下，現代日本的核能發電廠，即是適切的課題。

在非典型工作者、單身者增加，高學歷卻找不到好工作的人越來越多的情況下，很多人覺得「自己不被當一回事」。不管是好是壞，日本、美國、歐洲，甚至埃及都面臨全球化與資訊技術日趨發達的狀況。差別只在於回應這種狀況而出現的社會運動所批判的對象，因各自的社會結構不同而有所不同。

在美國，人們批判的對象是金融界的菁英；在埃及則是穆巴拉克體制。至於日本，人們透過福島核災而洞悉到，應該批判支配日本型工業社會的壟斷性企業、行政及政治機關的複合體。

受美國佔領行動的刺激，日本在二〇一一年十月也出現了批判富裕層的示威行動：「佔領·東京」(OCCUPY TOKYO)，但卻沒有像廢核那樣獲得廣泛共鳴。這意謂著，依著所處的社會結構，每個社會對「自己不被當一回事」的象徵，有不同的理解。我在第三章也提過，即使在日本國內，社會結構因時代而改變，所以人們意識到的「問題點」也跟著不同。



不管在什麼時代，人們總抱著隱微的不安或不滿，但它未必會以較明確的方式呈現。當這些不鮮明的感覺、肉眼無法察覺的東西，以視覺得以感知的具體形態顯露時，人們就會意識到，「原來問題出在這」、「解決這個問題的話，社會就會有所改變」，而起身行動。

當那些隱微的焦躁不安能以感官察覺時，人們會被感動，並起而行動。在「民意」顯露的瞬間、看到煩惱的根源的瞬間、掌握改變生活方式的具體方法之瞬間，人類就進入了「政·祭」的領域，內心充滿感動、進而採取行動。這也是政治、經濟、藝術、學問的原點。

一九六〇年的安保條約、一九六八年的越戰，堪稱是具有「代表」性的例證。二〇一一年核災似乎也發揮了這樣的功用。

二〇一一年以後，日本興起許多訴求零核電社會的示威行動，大部分參與者的動機與期待，大概可以歸納為以下三點。

第一，並非真心想保護民眾安全的政府，沒有把我們當一回事，且只不過是既得利益集團的集合體罷了。因此已經沒有繼續容忍他們決定一切的理由。

第二，想要以自主思考的方式，創造一個容許自由表達心聲的社會。他們期待建構一個可以接受各種意見的社會，而社會本身也因為這樣會越來越好。

第三，受夠了以購物、消耗電力來排解無聊以及無力感的乏味生活。核電讓少數人受益，卻使得很多人的人生變調。他們不想再忍受以此種方式建構的社會。

這些期望其實普遍存在於每個時代。「問題」顯露的形態乃依著時代與地區的狀況而有所不同，但如果運動是發生在「問題」，與普遍存在的期望產生連結時，就會有很大的影響力。以二〇一一年而言，它就是以廢核的形式出現。

所以我說廢核在日本是適切的課題，正是這個意思。如果運動的推展，促進了社會上的各種行動與討論，而政府也被迫必須重視與民眾的對話；並且人們越來越積極投入行動、進行討論及參與，則運動就不會侷限於廢核一事，而將成為「改變社會」的行動。

如果目的只是要廢止所有的核電廠，也許交給有實力的政治人物就可以達成；不過這麼一來，運動的成果就是被給予的，而不是靠民眾自己的力量爭取而來。假若「改變社會」指得是，多數人的參與、改變既有的思考模式與行動方式，並且在此過程中得到某種力量，那麼交給政治人物的做法就不能如願。

國會遊說也是一種參與的方式，但它有一定的門檻，並不是每個人都能從事。相反的，示威行動則是一種全民皆可參與的方式。遇有問題發生時，民眾集結在行政機關附近的廣場發表意見，是古希臘以來的民主之原初樣貌。在這個「公」的場所，你是誰並不重要，任何人都可以自由參與、也會受到平等的對待，那裡有音樂，任何人都能大聲地陳述己見並與人交流。

在過往的示威行動中，工會或學生自治會等組織都扮演很核心的角色，前往的民眾也幾乎都是工會成員或學生；行動方針更是由工會、自治會的委員長決定。到了現在，示威行動的主辦單位所作的工作，就僅僅是創造一個空間而已。主辦單位無須動員群眾，看到相關的宣傳後，有興趣的民眾、不分男女老幼就會自行前往。在不破壞場面氣氛的前提下，參加者可採取

任何訴求的形式，而且所有形式都得是自主決定的。

抗議核電的各種行動，若能成為上述行動根植於社會的一個契機，也是一件好事。如第一章所述，在東日本大地震之後，日本已經成為全世界最懂輻射與核能的國家，如果能以此為切入點，繼而擴展到其他社會問題，至少在目前來說，應該是好事一樁。

日本社會並非一致性的整體，每個人所感受到的「問題」也未必相同。以沖繩而言，在經濟明顯衰退中，美軍基地成為「代表性的問題」。因此，批判東京人忘卻了沖繩或福島等災區，也不關心非典型就業與「兩極分化」（格差），光顧著搞有關核電的運動的說法，多少是可以成立的。

但東京的人不出聲，沖繩或福島的狀況也未必會變好。別說是運動了，福島甚至處於一種不能自由談論輻射恐懼的狀況；在東京、大阪、仙台等大都市裡發聲，也將促使福島、沖繩、青森等地的民眾更容易表達心聲。此舉若能促使政府、大眾傳媒改變態度，也有助於降低發聲的門檻。在各地發聲也許會有上述道德層次的糾葛，但是以結果而論，終將成為其他議題的後盾與遠方支援。

當社會整體都能發聲時，也許可以把「非典型就業」、「女性」當成社會運動的符碼，摸索改變社會的可能性。事實上，「勞工」或「女性」已經不是固定的社會階層；統計上被歸類為「非典型勞工」的民眾之中，有不少人為了多一份收入，還另外打工或兼職，所以結構也並非一成不變。

然而，大部分的「非典型勞工」都不會說自己從事「非典型」的工作。因為「非典型」

（非正規）一詞在日語中，與其說是專指某個社會階層，其實帶有「自己不被當一回事」的意思。「非典型」一直到九〇年代之後，才成為一般性的用語，此前並沒有總稱按日雇用的散工、臨時工、離鄉工作、兼職、打工的用語。在這個意義下，「非典型」可視為表徵當代日本社會的某種集體認同的詞語。以此為基礎，也許可以開創新的運動。同理，賦予「女性」、「年輕人」、「地方」等用語新生命，或許也能讓這些概念成為新式運動的重要符碼。

### 期待好的負責人，不如圍爐煮火鍋

說了這麼多，想必還是有人覺得運動、對話、參與太麻煩了，不如期待優秀的人來領導。人總是會選擇輕鬆的方式，況且可能也有人認為參與的方式也太慢了。

不過，我覺得也不完全是這樣。用政治問題來說明太死板了，以下我用辦餐會的例子來重新整理上述的論點。

早期舉辦餐會都很順利，一旦有力者決定「這次聚餐就吃這種料理」，大家就跟著說好。選項雖有限，但大家也不以為意，總能快樂地度過聚餐時光。

後來選項增多了，負責籌劃的人的辛勞也跟著提高。負責人先詢問參加者的意願，統計有多少人想吃西餐、日本料理或中華料理，之後再去訂餐點。若調查過程中遇到較龜毛的意見，就得增加一些選項，比如在西餐的選項內增設魚或肉等相關選項。

不過，這種做法根本不可能完全滿足所有人。在「那個負責人能力真差」等不滿下，負責

人越來越得不到大家的支持，這時有人說「我知道更好的人選」，然後就把新朋友帶進來。但到頭來，這位宣稱「我一定可以滿足所有人的需求」的新負責人，還是沒能改善狀況。

而後，一些比較年長的人就提議，「大家不要再那麼任性了。找一個辦事能力強的，大家乖乖聽他的」。對此，雖有不少人表示贊同，但年輕人卻顯得意興闌珊，不大踴躍參與；於是宴會變得冷清，而負責人只好祭出強制參加的命令，但結果卻使得紛爭不斷。

接下來又有人說「我想到一個好辦法了」，他說「問題出在我們什麼都要丟給負責人決定，吃自助餐就不會有這個問題，想吃什麼就夾什麼，讓大家自由選擇」，眾人都覺得這真是革命性的點子，一時之間也都感到很滿足。

但漸漸的有人開始抱怨「怎麼沒有那個？」，為此自助餐的菜式不斷增加，結果很多東西都吃不完，出菜的速度也變慢。這樣一來，本來大家常去的地方型餐館，除非多請幾位專業廚師，並且一次買進大量食材，否則根本無法應付。因此，餐會只好改在市中心的高級飯店舉行。但這麼一來，參加費就得調漲，一些經濟比較拮据的人變得無法參加。

負責人為了降低參加費，只好邀請更多人參加，以大量販賣餐券的方式減少少個人開銷。於是，原本熱絡的氣氛卻開始變質，會場上有各自圍成小圈圈的，也有獨自窩在角落進餐的人，一開始說要舉辦聚會的意思，幾乎消失殆盡。

負責人意識到這樣下去可不行，於是在網路上找到套餐外送業者，說是人數少也無所謂，重點是價格實惠。乍看之下，提供的菜式好像很多，但仔細一看就知道其實是固定幾種食材，用各種的煮法作成而已。而為了壓低價格，食材都是由總公司統一進貨。

菜單經過精心設計，方便讓客人選擇，然後在每組套餐旁加上「最適合這樣的你」之類的廣告詞，一開始大家還覺得很有趣，但久了也漸漸膩了。而且點某個餐，就好像被歸類為「某種人」，這種被操弄的感覺，讓人很不舒服。後來更聽說，這家公司的餐點，都是以非典型雇用的方式，讓年輕人和女性按照食譜進行調理；有人的親戚在那裡工作，聽說是一家對員工很苛刻的公司。

火鍋的特點是，大家可以參與料理過程，在一邊準備、一邊聊天的過程中，「我群」意識於焉而生。因為是大家一起煮，所以不好吃也沒人敢抱怨，反而還會感到有趣。參與者的互動若能從購買食材的階段開始，更能減少抱怨度；如此一來，非但能降低不滿意度，大家一起準備，交流時間也更充足，滿意度也提高了。

此外，成本低也是火鍋大會的另一項優點。畢竟火鍋的食材不會貴到哪裡去，參加費可以有效控制；而且也不需要廚師，對店家而言也更輕鬆。金錢物化了人際間應有的關係，它取代了實質的關係進入我們的生活；換句話說，人與人之間的關係若能更緊密，很多事就不須借助金錢之力。

這時候，負責人只需要做好一件事，即找到煮火鍋的場地。就某種意義而言，權力就好像金錢一樣，取代了人際間應有的關係，而進入我們的生活；關係好的話，也就不需要動用到權力；而干涉太多或過度關心，也會破壞彼此的關係。

倒是煮火鍋一次不能太多人，所以為了確保每個人都能實際參與，必須要分小組。負責人若規定每一小組都煮同一種火鍋，只會招來抱怨；所以最好的方式就是交由各組自行決定，亦

即進行必要的分權。考慮到有些小組比較不容易進入狀況，就找專家提供適時的協助與建言，用一種培力的方式讓他們煮出好鍋即可。

容我再重複一次，負責人應該做的，是找到好的會場，而不是強迫別人接受他的決定。當各組越來越上手時，就可省掉照料的氣力。如果像是現在日本政府一樣，會費不夠辦餐會，負責人還得借錢來應急的話，更有採行火鍋大會的必要性。

日本雖遭遇長期的通貨緊縮、經濟不景氣，但火鍋還是很受歡迎，因為花不了什麼大錢，又可以玩得很開心。即使提供再多便宜與多樣的選擇，人們也不願放棄一起參與的方式。

那些認為「參與或對話等那麼麻煩的事，才不會有人想做」的人，通常都主張「應該交給強而有力的領導者」，或者倡導「個人應該從市場中進行自由的選擇」。這類言論是建立在以下的前提，亦即把人類視為喜歡掌控、傾向把未來交託給統治者，或者愛好「自由」的動物。不過，以柏拉圖式的思想來看，這種快樂的檔次未免太低，人類喜歡的是更高層次的快樂。

## 社會運動的各種理論

接下來我要談一些比較具體的事。暫且假定大家都已經了解上述的概念，接下來我想談一談怎麼應用。

相關的論述在政治學、教育學、社會保障、勞動政策、區域經濟等各方面，都已有相當多的累積，若要深入了解，當然是直接讀這些專門的書籍最好。以下我僅就社會學的社會運動研

究中常出現的理論，進行介紹。

從一九六〇到七〇年代以降，全世界包括日本都出現了各種有關社會運動的研究。因為在這段時間，出現了與傳統的勞工運動、政治運動不同性質的新型「社會運動」。

社會運動理論的代表之一就是，資源動員論。該理論強調運動是一種理性的行為，而不是只要有不滿就會發生暴動的非理性行為。這個理論重視的是，為了達成目標或促進改革，運動團體動員了哪些資源、以哪一種組織形態，採取什麼戰略與敵手對抗。

具體而言，資源就是，資金、人力、知識、連結外部資源的網絡，以及與決策者的接觸管道等。運動團體在這個框架下，評估敵對陣營擁有多少資源，然後動員屬於自己一方的各種資源，擬訂可能獲致成功的戰略。

然而，即使能有效動員各種資源，也未必保證每一次都能享受勝利的果實。對此，「政治機會結構論」即主張，運動成敗與所處的政治機會結構有密切關聯。

比如，政治體制的開放程度、資訊公開與否，以及有沒有進入政治決策過程的管道，都將促成不一樣的結果。另外，是否存在強而有力的政治聯盟者，以及菁英集團內部是否穩定，抑或有分裂衝突，也是必須考慮的要點。總之，運動的成敗將決定於上述這些政治機會結構。

## 議題焦點週期

即使運動的聲勢高漲，受人關注的議題也有讓人厭煩的一天，把議題關注度的起伏加以理

論化的就是「議題焦點週期」(issue-attention cycle)。這個理論關心的不只是「隨著時間推移，人們將厭倦某議題」，甚且分析了起伏變化的機制，簡要說明如下。

首先，社會上有某部分的人指出問題所在時，並不能馬上被多數人知道；直到某些突發事件的發生或局勢產生變化，問題本身才被廣泛認知。當民眾的關心程度提昇時，運動也才隨之蓬勃發展。

但這樣的狀況並沒有辦法維持太久。之後，人們會漸漸了解，要解決該問題必須付出相當的經濟與政治成本，且時間與努力的負擔也不低。當這些事被廣泛認知後，人們對議題的關注度就會開始消退。

依照這個邏輯，若以「要廢止核能發電，就必須停止對工業文明的追求」，或「要廢止核能發電，就得推翻資本主義」的方式來搞運動，將會帶來反效果。若大多數人以這個方式來認知核電問題，他們很快地就會覺得「成本太高了，我們還是放棄吧」。當然，如果只是把核電議題當成吸引民眾的手段，真正的目的是要推翻資本主義，那又是另一回事。如果不是這樣的話，還是別以這種方式訴求吧。

從另一個角度來說，依照這個邏輯，如果「沒有核電並不會產生什麼困擾」的認知深植人心，而且運動一方也提出具有實現可能性的代替方案，並一步步累積若干成果，那麼人們對於核電議題的關心度，就不會有隨著時間而減弱的問題。為了避免關心度降低，運動一方能否營造出這樣的狀況，至為關鍵。

### 資訊傳播兩階段流程與創新者

有關民眾如何認知問題與認知如何擴散，有一個叫作「資訊傳播的兩階段流程」的理論。該理論認為，一般民眾因為缺乏相關的知識與興趣，所以不會直接接收複雜的資訊，資訊通常先傳到擁有知識與興趣的意見領袖後，再流向社會大眾。

以選舉為例，候選人或政黨的主張等，得先傳到知識份子、新聞記者、社會運動者，才會傳播到民眾身上。在以前，地方的有力人士與學校老師等，的確在資訊傳播上扮演重要角色。

依照這個邏輯，與其在電視上宣傳資訊，讓五百萬人看得不知所云，倒不如出版三千本書，先給官僚、知識份子認真讀過，或許更具影響力。應用在社會運動實踐上的話，指的就是必須想清楚是要影響誰、又要以什麼方式進行吧。除了沒頭沒腦地在街上發傳單，說不定還有其他更好的方法。

此外，行銷管理學中的「創新擴散理論」(diffusion of innovation theory)，也有參考價值。該理論把新產品上市後，第一時間就購買的消費者稱為創新者(innovator)，約佔整體消費者的二·五%。跟在他們之後採取行動的是初期採用者，約佔一三·五%。當購買該產品形成社會風氣後，相對來講較快跟進的則是早期追隨者，約佔三四%；而反應稍慢的則是晚期追隨者，也約佔三四%。在最後階段才搭上列車的落伍者，則約有一六%。

新產品的擴散會停止在少部分人身上，還是可以廣布到整體社會的關鍵在於，讓初期採用者也跟進，並延伸到早期追隨者。換句話說，如果能獲得創新者加上初期採用者，合計約一

六%的支持，那麼就可能發生爆炸性的擴散。

把它應用在現實層面的話，我們可以說，只針對創新者，進行基進的訴求；或者是把落伍者當成主要對象，採取「淺顯易懂，不會引起反感」的宣傳方式，都不會有什麼效果。鎖定有興趣但缺乏相關知識，或者有知識卻躊躇於行動的階層進行宣傳的話，比起一下子就想一把抓，要來得更有效果，而且更有可能促使全體改變。

## 構框

構框 (framing) 理論強調，改變「認識問題」的方法 (也就是框架)，對於運動的推展來說相當重要。以現象學的觀點來說，不只是社會問題，人類其實無法直接認識錯綜複雜的「現實本身」，必須將複雜的事物加以簡化，以類似圖表的方式才能理解。所以有很多時候，改變認識問題的框架，對於運動來說至為重要。

以沖繩的普天間基地遷移問題為例，除了以「反戰」論述來訴諸群眾之外，有些人以「基地遷移將危害儒艮」的生存環境」來進行呼籲。搬出儒艮來改變人們對基地問題的認識框架，運動因此開展出不一樣的局面。

構框重視的是翻轉敵手所拋出的問題認識框架。以興建水庫為例，贊成方提出「建水庫可促進經濟發展」的認識框架，反對方如果只提「環保比經濟發展重要」，所獲得的迴響將很有限。但若把水庫興建問題詮釋成「要不要建，應由公民投票決定」，那麼就能跳脫對方的邏

輯，進而改變問題的認識框架，達到拓展支持的效果。

構框的重點就在於，提出一套不同的認識框架，進而改變看待外在世界的角度，並以此逆轉情勢。我們也可以把構框理解為，提出一套讓人驚豔的、以前從沒人想過的認識方法。

西德的「綠黨」成立時，有一段傳奇性的小插曲。環境保護運動在歐洲，本來主要是以保守階層為中心，不過「綠黨」內除了保守派之外，亦有傾向左翼思想的人，當時曾有人問綠黨，「你們到底是右派還是左派？」，結果綠黨人士回答，「我們不是右派，也不是左派，而是前進派」，這也可算是一種構框。

也就是說，不和對手在同一個相撲台上決勝負，而要設法改變相撲台的根基，亦即問題的認識框架，或者說討論前提的要件。這麼一來，或許可給對方一種「一招斃命」的感覺，而扭轉劣勢、逆轉勝。

## 建構主義與形塑主體

在第六章我們提過的「建構主義」也與構框有些相似。「建構主義」認為「問題」是因為有人發聲，透過溝通、討論而獲得認知，亦即「問題」是被建構出來的，而非先驗地存在。

女性的性別分工問題就是很明顯的例子，它是在女性解放運動的過程中被「檯面化」的。亦即，提出異議，讓原本不被視為「問題」的事，成為應該面對的「問題」。

從這個例子我們可以說，「問題」被建構時，也就是社會運動誕生之時。

一九八〇年代開始深受矚目的「過勞死」，則是另一個例子。在過去也發生不少因為長期的工作過度而導致死亡的案例，但都被當成個別事件，死者家屬在各地各自提起訴訟。而當「過勞死」這個語彙被創造出來時，「這些個別事件，其實都是過勞致死的問題」的「問題」認識框架也跟著成形，分散各地的家屬們在這個共同認識下集結而形成運動，大眾傳媒也加以報導。本來「不是問題」的事，在運動過程中被重新發現及確認，因為這個問題而飽受煎熬的「我群」也被建構出來。

建構「我群」的想法，早就出現在馬克思主義的運動論。你的工作很辛苦、他經濟拮据、她很累，都不是個別的問題，而是資本主義的生產關係以個別問題的方式呈現。馬克思主義主要就是在強調，被壓迫者必須認識個別問題的共通性，得在這個意識下團結並形塑主體。

這個理論也認為，勞動階級並非本來就以勞動階級的面貌存在，而是在運動中所建構出來的主體。知識份子與大眾、社會運動者與「普通人」的對立關係，將會在運動過程中改變，在組織的發展過程中亦可能消解。不只是勞動階級，女性主義運動中的「女性」也是以類似方式被建構出來的。

## 道德經濟

道德經濟 (moral economy) 是從歷史研究中產生的學說，討論人類會在何種狀況下投身運動。

研究歷史上的農民起義與糧食暴動，就會知道飢餓與貧窮不保證運動一定會發生，吃的問題雖攸關生命，但光是這個原因，並不足以促使運動發生。然而，如果糧食因為少部分的商人違法囤積而價格上漲，結果造成有孩子餓死，起義就會出現。

換句話說，人們陷入困境時，未必會起身反抗。然而，當人們覺得世界觀、道德秩序或心中的「moral economy」遭到侵犯時，他們就會起身反抗。「economy」在這裡不是指「經濟」，而是「秩序」的意思。

道德秩序也會因著時代背景與社會狀況而有所不同。以二〇一一年發生在美國的佔領華爾街為例，若只有貧富差距的問題，實不足以撼動美國社會，因為這是一個人人享有機會平等的社會，在這種情況下所產生的兩極分化問題，多半被視為沒辦法的事，這就是美國的道德秩序。

然而，二〇〇八年爆發全球經濟危機之後，美國政府為防止金融恐慌，提供了大量政府資金給銀行，這個舉動，卻引起了民眾的氣憤與不滿。很多人認為，我們也找不到什麼好工作，憑什麼政府可以用稅金去援助失敗的金融界菁英，他們甚且能繼續領高薪，這真的是太不公平了。於此認識下，人們湧向華爾街實施了佔領行動，連有錢人也認同這種不滿的正當性。

本章曾提到，驅使人們是否成為投入社會運動的對象，依著社會狀況而異。如第三章提及的，就算同樣在日本，民眾在一九六〇年與一九六八年，對於「問題」的認識框架也完全不同。當社會的道德秩序發生變化時，有些本來不被當成問題的議題，也有可能變成爭議的焦點。要訴求某一問題時，最好能先搞清楚該社會的道德秩序與社會結構，然後在這個基礎上定義「問題所在」；否則，很可能只會得到「對你來說可能很慘，但與我何干」的反應。

在擁有某種道德秩序的社會中，讓人動起來還有另一種方法，就是「appropriation」，日語譯為「流用」（挪用）。

回顧歷史上的社會運動成功的案例，我們可以發現，運動一方的訴求方法或口號，有不少是借用該社會中原本就被普遍認知的概念，而非全新的構想。

在歐美，我們常看到勞工運動的領袖引用《聖經》的字句，對勞工進行呼籲。講階級鬥爭啦、馬克思啦，或提出新奇的概念，勞工們恐怕一頭霧水；但是大家都讀《聖經》，引用《聖經》更能傳達運動訴求。因為《聖經》本身並沒有向大家推薦從事勞工運動，所以才說這是「挪用」；而這種方式卻能達到成功。

在日本，運動引用《聖經》的例子則出現在沖繩的伊江島的反美軍基地運動。土地被美軍強制徵用的在地農民裡，有一些是基督徒，他們援引了馬太福音的一段文字：「收刀入鞘罷，凡動刀的，必死在刀下」，作為運動的元素。拽著槍枝前往徵收的美軍，看到揭示馬太福音字句、靜坐的農民們，也不由得膽怯起來。

另一個挪用的例子發生在一九六五年反對大學學費調漲的運動，慶應大學的學生當時提出的口號之一就是，「忘了福澤諭吉的精神了嗎？」。創校校長福澤諭吉說過，「天在人之上不造人，在人之下也不造人。」就是神在造人的時候，授予每人同等權利。而調漲學費，將使得經濟狀況不好的學生無法入學，這豈不是違反了福澤的精神嗎？在慶應大學這個社會空間內，這

種運動論述不管是對學生或經營者，都產生一定的效果。

第三章介紹的成田機場反對運動中的歌曲《故鄉》，也是另一個實例。就在農民唱著「那一座我們追著兔子玩的山」的同時，農民駐紮的樹屋竟被硬生生地拆毀，這段故事，震撼了許多人。因為在日本，《故鄉》這首歌無人不曉，它是一首可以驅動某種思想與情感的歌曲。

《故鄉》這首歌之所以廣為人知，是因為文部省把它置入學校教育所致。這首歌作為抗議政府的手段，即是一種與原有的政策意圖不相關的挪用。當權者推廣的文化所建立的主導性地位，稱為「文化霸權」；而這種利用官方的「文化霸權」驅動人心的手法，也算是一種「appropriation」（挪用），不過若是譯成「本歌取」或「口水歌」也許更貼切。

## 如何評價社會運動理論

以上各種理論都有道理，但同時也都有侷限。

資源動員論或政治機會結構論，其有效的部分的確很多，它把運動視為一種理性之下的選擇，並且揭示了將運動理論化、戰略化的可能性。

然而不能否認的是，這個途徑有過於機械化與偏向個體論的問題。它們假定了一個前提，亦即如果可以充分掌握所處的狀況與環境，並有效地動員各種資源，那麼運動就能達成原初設定的目標。這個想法其實很接近經濟學的「經濟人」或政治學的行為主義理論。

在這個假定下，唯有參與賽局的社運團體、外部支援者、敵手都採取能夠以「理性」說明



的行動時，現實發展才會接近理論模型的描繪。事實上，大多數案例並無法按照理論模型說的那樣來發展。閱讀一些以資源動員論分析社會運動的研究後，往往只能知道原來在該案例中，某某成為運動資源，有時候也覺得這充其量只是事後的解釋罷了。

議題焦點週期論也有很多部分適用於社會運動，不過它跟資源動員論一樣，都是建立在同一個前提之上。就好像經濟學假定經濟人不會厭倦賺錢一樣，在這個理論框架下，政治學脈絡下的行為者被假設為永遠不會厭倦政治目的的追求。但這樣一來，將無法解釋「人們厭倦某社會議題」的現象，所以議題焦點週期論把「厭倦」解釋為，人們意識到要追求目標達成，必須付出高成本，於是暫緩了投資行動的結果。「付出卻看不到成果，所以感到疲憊」的確是常有的現象，但人們的行動真得僅取決於此嗎？

「資訊傳播的兩階段流程」是從一九四〇年美國總統選戰時的調查分析所得出的理論。如果某社會的狀況是，政治人物、知識份子與地方上的有力人士擁有比較高的社會地位，而一般民眾的教育程度低，有力人士說什麼他們都會照辦的話，那運動應該會按照這個理論模型發展。但是現代的社會狀況已經大為改變，所以適用範圍也大幅縮小。

創新擴散理論是一種經驗法則，其實缺少明確的論據。況且，局勢的發展是動態的，昨天為止還屬於落伍者的人，搞不好今天就滿懷熱忱地動起來。所以最好不要有這種，「把他當作訴求對象也是徒勞無功」的刻板想法。

而構框與建構主義則建立在完全不同的前提之上。它們對於如何拓展支持、引發共鳴等運動操作上的重要課題之理論化，有很大的貢獻。不過對於使用哪一種構框比較有效等問題，並

未提出定論；頂多只是分析成功的案例，指出「這是好的構框」而已。

主張階級鬥爭與形塑主體的馬克思主義運動論，針對「哪一種構框比較好」，則提出了明確的解答。馬克思主義認為最根本的問題就是改變生產關係，所以只要想辦法讓被類似問題困擾的大眾，意識到問題的本質即可。在社會運動過程中，大眾將覺醒並且發生改變；而社會運動者也在運動之中，向大眾學習。運動者與大眾將一起辯證發展，進而趨近真理。

這種思考方法曾一度讓很多人著迷，但它的基礎是建立在世上存有永恆不變的本質或真理，而透過辯證法得以趨近真理的想像。如果是這樣，那麼社會運動者與黨中央必定比較接近真理；雖然他們強調要跟大眾學習，但終究還是站在一個引導的位置，這樣很容易與威權主義結合。更重要的是，這容易招致如此批判：真的有不變的本質或真理嗎？歷史不巳證明失敗了嗎？而且按照辯證法的思維，本來就不可能只有單方面知道真理。眾所周知，馬克思自己也說了，自己不是馬克思主義者。

近代的經濟學與行為主義政治理論的前提，是建立在「人類本質上是追求利益的動物」的普遍原理之上。馬克思主義則認為，「這只是反映了生產關係，生產關係才是問題的本質」。現象學揭示的普遍原理則是「人的認知將在關係之中變化」。每一個都有符合事實的部分，但都無法完全解決我們的問題。

相對的，道德經濟與挪用則建立在別的前提之上。雖然不知道是否有人類普遍原理的存在，但它們都認為依語言或文化而區分的每個社會集團裡，都各自存在一套價值體系，運動若訴諸這個價值體系就比較能成功。不過我們還可以進一步問說，難道價值體系不會改變嗎？它

不就只是上層結構嗎？不可能「人為建構」嗎？

## 理論應用的方法

運動等社會實踐畢竟是由人所為，所以每種理論只能多少涵蓋一部分現實，不大可能有萬全理論的存在。

但唯一可以確定的是，如果我們能了解理論被建立的前提，就能掌握其適用範圍。若能掌握鐵鏈、鑿子、螺絲起子等各自的特性，就可能一起運用。對於實際投入行動中的人來說，重要的不是哪一種理論比較高超偉大，而是那一種才能派上用場。

以資源動員論或政治機會結構論為例，它們適用於組織與制度完備、人們依循制度，並以符合形式理性的方式行動的社會。如果要在已經達成某種程度近代化的國家裡，促使官僚系統、政界、地方政府實現制度性的改革，則這些理論應該具有一定的效力。

另一方面，如果要在社會成員未必能理性行動，但權力關係分明、共同體堅實的地方，比如地方型都市或村莊擴展運動的話，則「資訊傳播的兩階段流程」也許就有不錯的效果。要指出某一社會的問題時，建構主義可以適用；需要扭轉形勢時，則可參考構框理論。

如果運動的敵手不依形式理性的利害關係與情勢判斷作出反應，運動一方就必須嘗試從既有的權力關係之外的路徑來施壓，這時候道德經濟與挪用的概念，可以發揮一定效用。本來這些理論就是出自於民眾起義的研究，所以比起制度性改革，更適用於觸發民眾共鳴或刺激參加

意願的示威行動與集會。

## 理論應用的概念

我們應該怎麼有效地把上述的理論當作工具，應用於實踐中呢？

首先，設定目標至為重要。亦即，到底是要把運動的目標設定在制度改革層面，比如促使國會通過某法案，或讓地方議會作出決議。抑或要改變人們的意識或認識，比如致力於相關的啟蒙活動？

目標設定之後，我們必須選定倡導或施壓的對象，並擬訂讓該對象付諸行動的方法。如果運動的目的在於通過法案，那麼提出替代性方案、向政治人物進行遊說，也許效果可期。如果要教育民眾，那麼邀請名人在媒體上宣傳的方式也不壞。總之，對象到底是政治人物、還是日本或者全世界，抑或只要在某地方取得多數即可，運動一方必須先設定好。

選定對象後，則要弄清楚哪一種方法比較有效。方法因對象而定，對象又是取決於目的，這三者必須要有很好的搭配。比如說，為了要在村議會通過某決議，卻在東京的媒體上進行教育宣導活動，就不是很的搭配，甚至可能引起反效果。「做什麼都好，總之先運動就對了」的說法，就好像要病毒性肝炎患者服用漢方一樣，如果期待的只是「漢方改善全身體質，最終也會有益肝臟」，那也無妨。但如果想立即見效的話，直接服用治癒肝炎或抑制病毒的藥，可能比較值得期待。

話雖如此，類似服用漢方的手法，也是有其重要性的。在代議民主制失能的現代社會，光是跟政治人物遊說，恐怕很難達到預期的目的。這就好像全身都已經虛弱的话，光服用肝藥，效果也很有限。這個時候，以漢方來改善全身體質，還比較有長期性的效果。示威或啟蒙活動能活化參加者與社會整體，其提高問題認知的效果也不容小覷。

別指望那些連示威行動都搞不大起來、市民力量衰退的社會中，遊說或NPO就會有多盛行。有人說「示威已經退流行，NPO比較新潮」，但這種零和關係的發想，其實沒有什麼建設性。充分理解特效藥與漢方的特性，並且視情況地同時服用，是最新的醫學潮流。

那些位於永田町與霞關等政治中樞周邊的人們，大半認為「示威只是自爽的行為，前往政治人物在選區的事務所表達心聲，或者到國會議員會館裡進行遊說比較有效」，這的確是他們在工作中所實際感受到的。大部分的議員並非什麼三頭六臂，只是普通人而已。就好像普通人關心公司、學校或者鄰里之間的人際關係甚於政局發展一樣，議員也是如此，他們多半比較在意後援會、電力公司，或官僚與議會裡的同事們的動向。

雖然我覺得這類型的政治才是一種「永田村的自爽」，但不管如何，決定制度的議員之現狀就是如此，如果重點是要改變眼前的制度，也只能在這個前提下推動相關工作。

在日本，結伴前往議員事務所並不會被逮捕，所以各位可以放心地向在地或者熟識的政治人物建言。近來政治人物也越來越明白，光靠舊有的基層並沒有未來，如果不是單方面的「聽講」，他們也樂於和這些平時比較少接觸的選民交換意見。

這個過程將增進民眾的參與及對話，不但有助於運動的活化，廣義而言，對「改變社會」

也相當重要。但是，如果放太多心力在遊說、沉溺於找名人代言，往往會損害運動的正當性，減低參加者的熱情，並出現，「就交給你了」、「隨你高興怎麼做」等情形。

方法對的話，遊說也能與運動的正當性並存。在遊說行動中得知「原來有這種代替方案」，或者有人提議「下次向哪位政治人物進行遊說」，都會激勵運動參與者。如果期待這樣的效果，那麼有關要向哪一位政治人物遊說、與哪一位名人交涉的討論過程就必須公開，並且讓大家參與決策；資訊與決策壟斷在頭人身上，是不會有什麼好事發生的。

## 日本戰後的運動實例

接下來讓我們來看看日本戰後的幾個運動實例，這些例子是為了讓各位思考怎麼有效利用理論。

一九九六年，新瀉縣卷町（後來併入新瀉市）以住民投票的方式，終止了核電廠興建計畫，這可以說是一個成功的案例。廣義的在地「保守階層」投入運動，被認為是獲致成功的重要因素。

光靠從外地前來聲援的工會成員、知識份子與一部分在地的反對派，並無法促使議會制訂住民投票條例；根據相關的研究分析，扎根於地方，擁有動員各種資源的人成為運動代表，才是成功的關鍵因素。而且，獲得多數居民認同的原因在於，運動一方把問題構框成是否舉行住民投票，而非反核或擁核。

不過這個成功方程式，只限定在一九九〇年代像卷町這樣的地方社會，以獲取住民投票制度來奪得成果的狀況。在官方舉辦具有法定效力的住民投票之前，運動一方曾自行舉辦過一次，結果投票意外的踴躍而促使運動的發展。從這個狀況可以得知，民眾其實有很強的關心，運動的課題並不是民眾不關心或者缺乏參與意願等，運動面對的困境，反而是在地方社會的各種牽絆下，人們壓抑了自由表達意見，就是在這樣的背景下，匿名表達意見的住民投票，才成為有效的方法。

為了在這種地方社會取得多數，扎根於地方的「保守階層」的動向相當重要，而有別於贊成或反對的住民投票的構框亦發揮了作用。這裡所說的「保守階層」，是當時四十五歲左右，即團塊世代前後的商店老闆或農業生產者，他們變成運動的核心成員，他們不採取古早式的地方頭人在與政治人物交涉後，就決定一切的運作方式。

而深耕在地的運動者，以「這不是外來者的運動」來號召宣傳，其實也是運動成功的重要因素之一。另外，一九九三年自民黨的分裂，使得「政治機會結構」產生變化，也起了一定的效果。

同樣是侷限於地方層級，也以市長選舉或住民投票為主要課題的運動，因為地方的社會結構不同，所以呈現了不同的發展狀態。一九七〇至八〇年代之間發生於神奈川縣逗子市的反美軍住宅建設運動，就是一例。逗子市是一個衛星都市，居民多是在東京上班的通勤族，所以投入運動的不是保守階層，而是白天也能在地方上活動的專職主婦們。這個運動把美軍住宅問題詮釋成環境保護，因為興建住宅時將會砍伐森林，並且成立了「反對池子美軍住宅建設暨守護

自然與孩子之會」(池子米軍住宅建設に反対して自然と子供を守る会) 這個組織。

## 國際 NGO

與上述的地方型運動，有著極為不同運作原理的則是，各式各樣的國際 NGO 組織。

著名的國際 NGO 包括 WWF (世界自然基金會)、國際特赦組織、無國界醫生等等，這些組織在全世界擁有很多會員，主要致力於啟蒙活動。其他也有一些 NPO 在巴勒斯坦經營聾啞學校，或者在孟加拉組織貧窮人家的女性，把她們做成的手工藝品等賣到日本，一方面收取會費，一方面進行啟蒙活動。我自己也是其中一些組織的繳費會員。

啟蒙活動的目的未必是促成制度性改革，而是改變人們的意識、擴大影響力，最終期待能影響政治。這種運動不需要在封閉的地方社會中取得多數，他們在媒體曝光，請有名的藝人代言，進行各種資源的動員；並把運動框架形塑為人權或者與環保，以獲取更廣泛的支持。

這些團體雖然在全世界擁有很多會員，卻不大進行示威活動。對會員來說，參加示威行動，比起銀行帳戶自動扣款繳會費或捐款、買手工藝品或寫信投遞，實在勞心勞力得多。

他們竭盡所能地吸收會員，且為了不捲入複雜的政治關係，常常需要堅決主張中立、不偏袒任一政黨，就這個意義而言，與示威行動也不大搭調。也因此，這些團體之中，大部分的會員只停留在意識上的啟蒙，而鮮少有成為運動者，會員與核心幹部之間也通常有一道鴻溝。

這些專業的運動者之中，如果更專精的話，有時候也會進行遊說，以達成制度改革的目的。

的。他們以會費與捐款為後盾，聘請擁有高學歷的工作人員，以研擬相關的議案，並且在環境或人權的相關國際會議上進行遊說；因為是專家團體，所以對會員不會有會費與捐款之外的要求，並且也善於在網路上收集資訊。另外也有一些 NGO 團體，以社會企業的方式，在發現問題後製造需求，以經營企業的方式來運作。

這類活動比較適用資源動員論，或政治機會結構論。這麼一來，不管是好是壞，政治學或經濟學也許都將比社會運動理論來得有用。不過資源動員論本來就有一部分元素是來自經濟學的組織論者；政治機會結構論也包含了部分政治學研究者的創見。

啟蒙活動本來就比較容易產生「有知識的一方」與「缺乏知識的一方」的關係，這類團體必須有意識地刺激會員參與，否則將造成運動的「主體與客體」；亦即，「專家」與「出會費的一般會員」之間的分離。「為了讓更多人加入，所以採取比較輕鬆、不增加會員負擔的方式」的說法，雖然也有道理，但只注重這個層面的話，將減弱主體的力量，會員的參與意願也會跟著降低。

## 生活俱樂部<sup>4</sup>

作為一種新創產業，但同時又具有很強的社會運動特性之「社會企業」，並不是近來才出現在日本，一九六五年在東京世田谷成立的生活俱樂部就是一種「社會企業」，這個合作社由三人的共同購買開始起步，現在已經擁有三十五萬社員。

當時有害健康的食品添加物成為一大社會問題，生活俱樂部以買進不使用農藥的有機農產品與畜產品，然後賣給都市的合作社員的方式拓展運動。後來他們還推舉了「代理人」參選，進入地方議會，形成與既有政黨不同的獨立派別。而在反核電連署中，他們也提出很好的成績。

生活俱樂部的特殊性在於，他們沒有採取增加會員以減輕會員負擔的策略。近來的大型物流商採取的策略是，盡可能提供消費者多樣且便宜的产品，而且受理瑕疵品的客訴；為了提供優良又便宜的产品，他們的生產者通常遍布全球。在這種系統下，生產者很辛苦，而消費者則處於被動狀態，「主體」與「客體」呈現完全分離的狀態。

生活俱樂部的運作方式是，各地區社員組成「班」，要採購什麼由各班自己討論決定，而分送也是以班為單位進行。聯絡事項藉由班這個系統來進行，另外也舉辦生產者見學等活動，因為是在眾人商議下才決定的進貨項目，且經常與生產者交流，所以如果送來外觀不漂亮的蔬菜等，也少有怨言。另外，也曾經買進一整頭豬，然後由合作社社員一起宰殺，這些被當成有趣的「體驗」。

生活俱樂部中，社員訂購想要的東西時，需先付部分款項。相對的，一般的物流業者都是以票據也就是借錢來跟生產者買東西，然後再賣給消費者；如果銷售成績不好就會破產。生活俱樂部因為先收取了部分費用，所以沒有破產的問題。

對生產者來說，這是很利他的條件。收到訂單時可以確定對方一定會跟我買，且交貨之後馬上能拿到現金尾款。當時，還不盛行有機農產品的自主流通，而且也對生產者有利，所以社會運動得以蔓延擴展。

生活俱樂部並不是在全球市場中挑選生產者，而是集中與某一地的生產者合作。山形縣某町所生產的米，有一半以上是賣給生活俱樂部，這也改變了地方社會的形態。

生產、流通、消費三方的協力如果順利，將為各自帶來利益，不但經營可以維持，並能促使三方改變。而為了更進一步改變自己所居住的地區，生活俱樂部也推出「代理人」參選，進軍地方議會。

不過也有不少人因為覺得以班為單位決定採購項目太麻煩，同時也認為產品直接送到家會比透過班的配送來得便利而退會。生活俱樂部的創立者說依照過去的經驗，會參加這種運動的大概也只有社會整體的百分之三。

創新擴散理論也主張某新事物出現時，第一時間跟進的創新者約有3%，以日本人口總數來算，3%約有四百萬人，比《週刊少年JUMP》的發行人量還多。也就是說，如果是好的運動，就會有恰如其分的市場。此外，端看運動一方的操作方式，3%也有可能促成全體的改變。總之從3%開始起跑，對運動來說相當重要吧。

## 水俣病訴訟

地方社會中的多數總是比較保守，只有少數人會參與運動，水俣病。患者的運動就是一個很明顯的例子。水俣市可以說是窒素公司。的城下町<sup>7</sup>，受害者集中於少數派中的漁民，這些水俣病的患者受到很嚴重的歧視，走在街上，人們都避之惟恐不及，深怕「被怪病傳染」。

因為不可能在地方上取的多數支持，所以無法訴諸於住民投票，只能爭取外界的支援。當地的詩人石牟禮道子出版了一本文學作品，揭露水俣病的現狀後，這件事情才廣為人知，後來患者們組團前往位於東京的窒素總公司，在他們的股東大會上抗議。

這時，患者們全員以白衣束身，揭著以黑底白字寫著「怨」的旗子展開抗議行動。在電視及新聞的報導下，帶給社會很大的衝擊。這恐怕是日本的社會運動史上，最具震撼力的標語以及旗幟設計。

在制度面上，他們採取兩種做法。其一是所謂的「一株株主運動」（小股東運動），即購買一股股份以換取出席股東大會的機會，第二則是要求損害賠償的法律訴訟。但依據當時散發的傳單上面所寫的字句，即「為了賺錢而殺人，就得要付出相同的代價」、「稚嫩的男孩女孩罹患胎兒性水俣病這種難治之疾，他們的家長，若無法從敵人窒素資本手中取得明白的謝罪，那這個世界是黑暗的」。有人說患者們想要的其實是一掃心中的悶氣。從事股東運動，也是為了面對面跟窒素公司的老闆噏聲，他們也真得跟公司的要員噏說，「我們不需要錢，你們也喝看看工廠的廢水啊！」這樣的運動，用資源動員論等理論很難分析。當時，或許也有人建議他們，用這種「太過激烈」的訴求方式，反而得不到工商界或政府的正面回應，為了達到目的應該用較聰明的方法。而且運動一方也沒有提出政策性的替代方案。資源動員論把運動團體的「正當性」也看作是一種「資源」，但這也有點讓人覺得是放馬後炮的說明。

倒是這種「非理性」的行動，卻觸動人們對於形式理性之上的「理」的感覺。不少人認為，「他們的『憤怒』是具代表性的」。而若被問到是什麼憤怒，則出現「尊嚴被剝奪的憤

怒」、「對資本主義的憤怒」、「對文明的憤怒」、「對神的憤怒」等等，各式各樣的回答。結果就如各位所知道的，運動獲得廣大支持，這個事件也傳遍全世界。

這些患者們帶給世人的震撼，超越了文化的藩籬，以「挪用」每個社會的「道德秩序（道德經濟）」的素材的方式呈現。石牟禮道子的作品，以佛教術語的《苦海淨土》為書名，在書裡面中有一段著名的情節是，神經受損的老年患者在醫院中發生痙攣現象，然後喊著「天皇陛下萬歲」。美國的攝影家尤金·史密斯，則拍一張抱著罹患胎兒性水俣病女童洗澡的母親照片，其構圖仿若瑪莉亞抱著被釘死於十字架上基督的「聖殤像」（Pietà）。

水俣病運動的起點既不是制度改革，也不是希冀透過啟蒙活動改變人們的意識，而是為了實現某種「正義」。任何社會運動，其原初的動機應該都包含著類似的元素。而除了運動操作上的相關知識外，的確不少社會運動者都擁有一種驅動自己付諸行動的「生命經驗」。

其實這個部分也是人類建構的理論中，最難掌握的部分。笛卡兒和牛頓以算式來理解物體運動，並認為物體運動是可以操控的；然而，對於到底是什麼「力量」引發了最初的物體運動，他們也只能說，那是來自神的恩典。

## 越平聯

第三章提到的「越平聯」（給越南和平！市民聯合），被認為是日本市民運動的成功案例。「我們搞的不是組織，而是運動」，是越平聯的基本信念。他們沒有固定成員，也沒有金

字塔型的組織，容許自由加入與退出。參與者如果太過疲累而退出，不會被指為背叛者；休息一陣子之後再加入，他們也很歡迎；這是他們的理想。

所謂「不是組織，而是運動」指的是，運動是一種狀態而非獨立的個體。而所謂的「運動者」，意指「從事運動的人」，而不是一個固定的個體。所以「普通人」從事運動時，就變成「運動者」，「運動者」若暫時不從事運動時，也就是「普通人」。

不過這個世上有很多人被個體論式的發想束縛。這樣的人如果退休之後再謀職，在面試時被問到「你會做什麼？」，則常常以之前的職稱回答，比如「我會做部長」之類的。這個例子告訴我們，「運動者」就只是「正在從事運動的人」而已，除此之外並沒有別的意思。

同理，所謂的「越平聯」就是為了共同的目標而聚集，一起從事運動的狀態，而不是組織。推展運動的方法可以是示威行動，也可能是辦活動、製作徽章、音樂創作或者辦雜誌。雖然也有企劃「搞這種運動吧」的「率先提議者」，卻沒有委員長或領袖。不過倒是設有類似發言人的職位。

據說一九六九年全國有三百六十個「越平聯」，但正確數字連最早成立的東京越平聯也不清楚，因為其與各組織之間不是「中央本部」與「分部」的關係，他們歡迎全國各地想以「越平聯」之名展開運動的人，自由使用「越平聯」這個名稱。

清楚物化與辯證法的人應該已經理解這種發想。「勞動者」或「資本家」並非固定的個體，僅僅是以「勞動者」或「資本家」的形式顯露於現實世界的狀態。「不是組織，而是運動」這句話出自法國共產黨員，同時也是物理學家並致力於和平運動的約里奧·居禮（Joliot-

Curie)。這句話背後也反映馬克思的思想。

越平聯之所以提出這個口號，似乎有很強的反對當時勢力仍強的共產黨、社會黨、工會等組織的意味，但其實應該是有這個之上的思想成分。

因為是這種性質的運動，所以越平聯沒有製作「綱領」也沒有「統一方針」；只要接受「給越南和平」這個運動理念，誰都可以自由地從事。只要有人提案，而有人聚集要一起做的話就可以。至於行動方案能否吸引民眾，端視參加活動的人數而定，東京越平聯辦的示威，多得時候有五萬人參加，少的時候則只有五十人。

當然運動裡面會有很多討論，比如就會有人提出應該反對戰爭根源的資本主義，對此，越平聯的態度是樂觀其成，也容許他們對外宣傳，邀請有同樣志趣的人來參加越平聯的集會。畢竟越平聯沒有設委員長或總部，也沒有綱領，所以也不是掌握位子就能決定運動方針，並動員組織的運動。

以下的「越平聯三原則」以簡單易懂的字句表現了他們的基本理念。亦即，「做想做的事」、「提議的人自己要行動」、「不批評別人（要批評不如自己來）」。

這種發想讓媒體與政黨相當困惑，當時，越平聯似乎常被新聞記者問道，「你們的總部在哪裡？」「誰是委員長？」「你們的行動綱領是什麼？」「有幾個分部？」「有多少成員？」也有人認為，「如果連這些都說不清楚，那代表這不是正經的運動」。

有些越平聯的成員認為，因為不是組織，所以運動結束後，團體也就沒有存在的必要。比如東京越平聯在美軍決定從越南撤退後就解散了。雖然有些人覺得這樣很可惜，但多數人則認

為，為了維繫組織而再去找別的議題，豈不本末倒置。各地的團體都是自由運作，有些在後來則成為當地的市民運動的源流。因為越平聯是一個可讓各自從事想做事的空間，所以在解散儀式裡，也沒有聽到有人喊著，解散了大家怎麼辦之類的話。

這雖然看起來很理想，但運作上難道不會有什麼難處？回顧越平聯運動過程，可以發現東京越平聯的核心成員都是一些知識份子、藝術家，或者是已經離開共產黨的具有豐富的操作經驗的運動者。他們的理論、創意與經驗，對運動有很大幫助。越平聯曾幫助美軍逃兵逃往國外，那是遊走在法律邊緣的行動，也曾美軍內部組織反戰活動。要讓這些專業性的社運手法與前述的「越平聯三原則」合作，的確需要知識與經驗。

至於地方上的越平聯，雖然有很多是由年輕人自主成立的，但也有部分是在地的知識份子與工會的運動者為中心。畢竟是一九六〇年代的運動，那是知識份子與運動者都還有很大影響力的時代，所以即使運動概念斬新，也仍一定程度地反映該時代的社會結構。

雖然知識份子與運動者處在運動的核心，但也吸引年輕人參加，這些年輕人累積一定經驗之後，有不少人後來也變成市民運動的中堅份子，或者活躍於媒體界。換句話說，打破「運動者」與「一般人」界線的運動理念，的確發揮了促進社會參與的效果。

這種類型的運動不適用於要在地方上取得多數，或者想獨力完成制度改革的運動。因為在地方上普及度不高，且內聚力與持續性也有一定侷限。不過，卻很適合人們變得「自由」的都市型運動。



以上所舉的例子各有優缺點，我們也只能依照社會運動的目的，與所處的社會條件來選擇參考對象。雖然很難明確地提出「成功方程式」，但「失敗方程式」卻有很清楚的傾向。

若無視時代背景或社會條件的不同，而直接套用過去的成功經驗，大抵會失敗。人們變得「自由」、反身性也大增是整體的趨勢，在這個狀況下，個體論式的發想，大多不會順利，這適用在所有的社會運動。也反映在選舉，過去被視為是典型的地方社會，組織票、鐵票越來越少，游離選民變多，保守派的參選人，如果還是像以前那樣估票，商店會那邊會有幾票、町內會那邊會有幾票，將無法當選。

為了避免個體論式的發想對運動產生不好的影響，以下列舉一些注意事項。

首先，不要把運動當成「組織」看待。如果有「掌握組織」的想法，就很容易引發路線之爭，或者讓運動變成只要跟頭人談好即可的遊戲。如果有「掌握組織」的想法，那麼就容易出現以下的思考邏輯：為了保護組織所以必須請某人退出，或者在形式上邀請有力人士加入。這都會降低運動的正當性，反而減低民眾參與意願；類似的例子已經屢見不鮮。

此外，「統一」的發想，也是基於把組織當成個體所產生的。某工會會員有一萬人，某黨黨員有兩萬人，某聯盟會員有三萬人，所以邀集這些組織的頭人來擬訂統一戰線，就能舉辦一個六萬人的集會。為了整合意見不同的各組織頭人，必須把方針定得較不易引起爭議，然後開除那些不服從的「基層會員」。這樣集會就會喪失意義、流於形式，因為一點都不有趣，所

以越來越少人參加，到最後他們就會被視為「特殊的一群人」，這種惡性循環的例子，過去太多了。

我們不應該把人當作固定不變的「個體」，比如那個人是社會運動者、那個人很沒有意識、那麼人是某某派、那傢伙曾背叛運動、那傢伙在某次行動中缺席等等。人不可能一輩子都一直「缺乏意識」，也不可能一輩子都持不同意見，從現在開始影響他，也可能會改變。

有趣的是，當運動發展到某種程度後，鎮壓運動的一方，常會利用個體論式的思考模式，促使團體分裂為「溫和派」與「激進派」。

當某運動鋒頭很健，就先以違反交通或者妨害公務等為由，逮捕幾位重要人物以殺雞儆猴。這時候就會有人心生膽怯而退出運動，而還留在運動中的人就變成了「激進派」。就算不動用逮捕的手段，增加取締強度，也能讓運動無法按照本來計畫的方向進展，這樣就能促成分裂。

這麼一來，就可以製造「溫和派」與「激進派」的對立。「溫和派」認為「為了保住組織，得要開除激進派」，「激進派」則反擊說「溫和派是毫無骨氣的背叛者」，兩派之間開始爭吵。事情傳開之後，人們就越不想和運動發生關聯，但這又會再加深兩派的對立，不久「溫和派」就越來越意興闌珊而終至消失匿跡；反之，「激進派」的手段或言行則越來越激烈，最後也失去影響力。這類戲碼大概都會是這種情形。

此種做法可見於世界各國，在日本，從明治時期鎮壓自由民權運動開始，這樣的搞法已經持續一百年以上。這種劇情淺顯易懂，所以媒體也樂於報導溫和派與激進派之間產生的對立。當快要陷入這種惡性循環時，一定要暫時停止做任何決定，讓頭腦冷靜一下。

## 非個體論的運動

接著讓我們從另一個角度來思考，也就是把運動當成一個動態過程，而不是組織。更具體地說，是眾人為了某種目標而聚集，擬訂並實行某種計畫的動態過程。

參加人數多，是好或壞，應該要依運動的目的來判斷。比如，為了達成目的，是否有必要在某地方或某選區內取得多數支持，或者比起人數多寡，贏得達官顯要的共鳴比較重要？力求多而廣的民眾參加，或者少數人也沒關係，只要參與者能熱心地為運動付出？不精實也無所謂，人多最重要，和不在乎人數多寡，就算只有一個人，也能讓社會上感受到「他們具代表性」，又是那一個比較能促成運動設定的目標？

把任何事情還原成數字，數量越多越好是近代社會的特殊想法，但這並不能完全決定運動的成敗。以為參與者不多，就無法被社會信服；覺得媒體不報導就沒有自信，是很不幸的事。以這種方式建立的正當性或自信，是很不穩定的。當然，運動目標若是無法聚攏一定人數，就無法當選或通過法案之類的制度性改革，那麼追求數字也未嘗不可。

有人說，「在東京，可能會有幾萬人規模的示威行動，但在地方上的話就很難實現」，這應該是在說，在地方上人們會顧慮周遭的眼光，所以參加者有限。

不過其實是對數字的誤解。一千萬人口的大都市裡有兩萬人站出來的所佔比例，與一萬人的都市裡有二十人採取行動是一樣的。而且以效果而論，後者說不定還比較大。在人與人關係緊密的地方社會，如果有二十人站出來，大家會認為「連某某人都參與了」、「有那麼多牽

絆還出來」、「一定是很大條的事」。當然，遭來的反制也許也很大，但這也表示大家很關心該議題。

運動除了是達成某種政治目的的手段，同時也是製造連結，賦予自己或他人能量，並且以此改變人與人的關係與地方社會的手段。所以讓我們好好珍視與他人的緣分與連結吧。

所以去參加示威遊行，卻不和旁人聊一聊真是很大的損失。不用擔心沒有話題，從哪裡來的、為什麼參加等等，一定有很多共通的話題。若遇到認識的人，行動結束之後也務必一起去吃飯。看到名人，也可以上前去搭話，畢竟示威行動是大家都可以自由參加、大家都平等的「公」的場所。帶著滿滿的連帶感與元氣回家吧，從中也許還會產生下次行動的契機。

如果去參加大型的遊行或集會，卻覺得很無聊，請試著從中找到一個有趣的場所吧。近來的大型示威，有各種不同的創意，比如音樂演奏區、口號吶喊區、靜坐區、敲鑼打鼓區、卡拉OK區等等。如果還是沒有自己感興趣的，就自己搞一個吧。

在地的連結也很重要。二〇一四年四月在高圓寺舉行的遊行，雖然有些人是看到網路上的宣傳而來的，但也有不少是因為在地的連結而出來。號召這場行動的核心人物是一位經營二手商店，現在約三十歲的人，他和他的夥伴們的店，讓這個高齡化的商店街變得更加有活力。同時也是商店會的副會長的他，常在回收舊家具時或者就在店門口前，跟年長的客人講上幾小時的話。遊行之後的聚餐也與在地的商店街合作，他們進行了一種新的嘗試，即店家提供「遊行優惠價」(デモ割)給遊行參與者，這樣一來也可以幫忙店家宣傳。

集會場所對運動推展相當重要。高圓寺的做法比較靈活，我曾到他們那邊參與遊行的籌備

會議，晚上八點一到，就在其中一位夥伴的店裡開會，參加者以往在附近的人為主，約有數十人，會議不設主持人，大家你一言我一語熱情地交換意見，會後則移師車站前的廣場，喝起易開罐的啤酒開趴踢。而前述的卷町住民投票運動，也是在眾人合資搭建組合屋作為運動的據點後，促使運動有了飛躍性的成長。如果有自由召開公民會議的場所，直接民主就會長出活力；網路似乎還沒能完全取代這個部分。

運動的方法並非一成不變，只要能符合「改變社會」的目的就可以，它可以是投票、示威、NPO，或許是網路、報紙，方法相當多樣。

與政治人物或官僚對談是好事，會做這種辛苦工作的，本來就是想要為他人付出奉獻的人，只是一旦產生為了達成心願就一定要當選的想法，就可能會混淆目的與手段。遇到這種狀況，請直率地問他，「你真的是為了做這件事才投入政治工作的嗎？」大部分的人並沒有那麼強，意識到自己在做不好的事還能堅持下去。

政治家和官僚並不是魔鬼，但也不是神。不可能我們要求什麼就全部替我們實現。運動有運動的苦衷與侷限，政治人物也有他們的苦衷與侷限，相互了解、增加對話的能力，一起為了一件事打拚的態度相當重要。沒有原則的妥協當然不必要，但也別去要求不可能達到的事，就先提議我方可以做到什麼，以此來吸引對方的協助吧。

我們應該把人當成行為、關係及角色的連續體，而不是固定的個體。政治人物就是「從事政治工作的人」，運動者就是「從事運動的人」，領袖則是「現在擔任領導的人」，而公司的部門主管等只是「在大家的面前扮演主管的角色」，而不是「我是課長」。

這是否會讓自己陷於一種不安定的流動狀態？我想並不會。不管以前是怎樣，在現在的社會中，「二十四小時、一輩子都是媽媽」與「在小孩的面前扮演媽媽的角色」，哪一個比較輕鬆，那一個比較快樂？哪一個比較能穩定「自我」，哪一個比較能做一個「好媽媽」呢？

在一場運動中，依照每個人的特質而決定各自的角色並非壞事。人有千百款，比如提供創意的、讓創意具體化的人、統整各方意見的人、細心的人、炒熱氣氛的人、沒什麼專長但喜歡和人在一起的人等。還有擅長在人前講話的人、很會畫畫的人、喜歡扭動身體的人，或者很熟電腦的人。

工作分配並不是要賦予每個人一種固定的屬性，而是角色扮演。站在培養每個人能力的立場，分派工作也是一件好事，就算一開始是由擅於表達的人接受媒體採訪，一段時間過後也可以換別人嘗試；起初由比較知道運作方法的人當頭頭也無妨，但當大家越來越進入狀況後，他的任務也就結束，可以換人了。累了就換人，也歡迎隨時歸隊，這應該比較好吧。

有些人沒有特殊才能就是喜歡批評，卻又不擅長和人對話或辦活動。與其說這種人不適合參與社會運動，我倒覺得他們是不習慣社會生活，但就算是這樣的人，也有適合他們的實踐方法。就請他們在電車或網路上發牢騷吧：「某銀行融資兩兆元給某電力公司，這樣好嗎？」或者「明明就找不到廢棄物的貯存場，卻想要重啟電廠，到底是想怎樣？」在這個過程中，當他自己也漸漸覺得「有些事我也做得到」之後，也許可以試著派給他別的任务。

有趣的是，幾乎每個社會都存在著扮演上述角色的人。領導者、整合者、策士、勞動者、搞笑藝人、詩人、驚扭的人、無用之人。應該沒有一個社會是全部的人都是優秀的領導者，而

不存在驚扭的人。就算是清一色都是演藝人員的經紀公司或集結學者的大學裡，也很自然地存在著扮演各種角色的人，由此看來，人類也許只能建構這種充滿各種角色的社會也說不定。

所以，昨天還是領導者的人，今天也可能沒有在運動；今天還很驚扭的人，說不定明天就變成熱心的運動者。危機出現時，往往是平常沒有什麼發揮什麼用處的人解救了眾人。朝著某既定方向有效率地運轉，排除所有的浪費與異議的組織，很難應對環境變化或意料外的事態，這已經是組織學裡的常識。

說極端一點，這個世界上並不存在「無用之人」。柏拉圖說，統治階級、戰士階級、生產者階級都是各自的靈魂在現實世界的展現，三者對國家來說都是必要的，三者的和諧狀態就是正義的實現。亞當·斯密說，人類的能力並沒有太大的差異，職務或職業只是分工的結果。他們說的，也許都是對的。

## 個體論式的戰略

不過，個體論式的發想，卻可以幫助戰略的擬訂。它可以幫助運動一方準確地定位對手的位置並看清其弱點，也能有效地動員己方所擁有的資源。個體論式的運動比較「容易理解」，因此以結果而論，也可能幫助拉抬參加者的氣勢。

如果希望運動被媒體報導，那麼個體論式的發想將是有效的。大眾傳媒總認為，「如果沒有個體論式的框架，將無從理解這場運動」、「一般讀者（收視群）不覺得重要的事，我們也

沒辦法報導」。他們的腦中塑造了一個永遠不會改變的「一般讀者」形象。

如果研判媒體報導對運動很重要，那麼，為了方便我們就打造個體論式的框架吧。在這一點上，形塑出「主體」與「客體」至為重要。以示威活動為例，運動一方可以把詳述主辦團體、動員人數、目的、時間與地點等內容的新聞稿，傳給報社或電視台。平時就掌握報社記者名單，且直接把新聞稿寄給可能報導這場運動的記者最為理想。

開記者會、推舉一位運動的代表、設計簡單易懂的口號，都是不錯的方式。邀請名人加入、請政治人物與國際團體表態支持、以新奇的手法辦活動、創造一些吸引目光的場景，或者事先準備照片等等，都會增加「新聞性」。

這只是為了方便，如果被委任的代表卻因此自以為是，或者運動本身為了容易上報而變質，那就是本末倒置。如果報導的方向與原先設定的有所差異，或者甚至沒有被報出來，如果沒有造成實際上的傷害，那就一笑置之吧，有造成傷害的話，只要就事論事地處理也就是了。

我這樣寫，也許會有媒體人感到不舒服。如果被當成個體論式戰略論的對象，我想大部分的人心裡當然會不爽，好像自己只按常規做事，是可以被操縱的客體一般。因此，如果要施行這種戰略在盟友身上，那就要特別謹慎了，當我們把對方當成可操縱的客體時，對方同時也會把我們當成可操縱的對象。

此外，局勢如果處於變動狀況，也不適用個體論式的戰略。就好像科學實驗一樣，個體論只適用於個體不會出現超乎理論預設的行為，或者可以不必考慮外部環境的情形之下。為了通過政策 A，就要遊說政治人物 B，而為了讓 B 動起來就要跟壓力團體 C 協商等等，這種「政

治專家」、「運動專家」的發想的前提是，A、B、C會如預測一樣，為了追求利益而行動；或這些行為者可以不管輿論等外部環境的反應；抑或小型運動。若原本不關心的人越來越關心，並一個個加入運動時，這種發想不僅無效，甚至可能引來弊害。這時候，由運動陣營影響對方，並促使對方改變，亦即關係論式的態度，比較能發揮功效。

總之，絕對要避免手段和目的混淆。

不只是運動這個場域，人類常常因為太執著手段，而忘了目的。任誰都明白幸福是目的，而勞動並領取薪資是手段；但卻常常發生因為工作過度而把身體搞壞，或造成家庭或友人的關係不和睦的情形。

此外，為了實現某種政治目的而取得政權，但後來卻為了維繫政權而放棄原本的目的，或為了公共投資的公共投資、為了核電的核電廠、為了制度的制度、為了選舉的選舉等等，也是常見的例子。運動也是一樣，為了保護組織卻毀掉了運動本身；過度依賴政治家結果卻變成幫人拉票的柱子腳；本來想創立社會企業，到最後卻搞成營利事業，到最後已經不知道自己到底為了什麼而做這些事。「沒有戰略性的運動成不了事」，這話的確沒錯，但光學戰略，或輕易地套用別人的戰略，終究不能成事。

就好像我一開始強調的，確認運動的目的比什麼都重要。哲學家皇帝的教育也是這樣，把目的具體化的形式邏輯之後再學就可以了，或者交給別人處理也可以。為了達成目的，選擇對象與方法是很重要的，但如果被方法所惑而迷失了目的，就會開始把他人或自己當成是手段，陷大家於不幸。就算失敗或發生不利的狀況，如果和目的沒有關係，就一笑置之或者不帶情緒

地處理善後吧。

## 快樂、顯得很快樂

運動有趣的地方在於，大家一起「創造」的過程，歡樂與炒熱氣氛是非常重要的。

如果覺得「快樂」這個詞怪怪的，那也可以用「生氣勃勃」來表達。比起快樂、希望，有些時代的確比較崇尚戰鬥性、激憤的氣氛，這也可以說是該時代的表達方式。

我是這樣思考「示威遊行」的意義。首先參加者要感到快樂。參加者藉由參加示威，可以知道有很多人和自己有一樣的想法，也許會遇到曾打過照面的朋友，就算跟不認識的人搭話，也會有共通的話題，這其實是一種社交的場合。每個人得到勇氣與力量後回家，是一件美好的事。

如第一章所述，二〇一一年三月以後，有很多人有意義的經驗。如果只是要集結一定數量，投票、民意調查、網路連署等也都可以做到，但是面對面的社交意義可不容小覷。那可以感知到視覺、聽覺、嗅覺、觸覺的綜合，甚至是某種超越五官之上的東西。

以前，示威遊行與集會也是一種展現人數力量的手段。不過，在各式媒體發達的現代，若只是為了這個目的，其實還有很多其他選擇。但是，透過人群聚集所營造出的加總五官的或超越五官之上的「熱鬧氣氛」，卻是媒體所無法取代的。

氣氛熱絡的話，就能形塑出超越「自我」的「我群」。我群成形的過程，是一種很快樂的感覺，雖然有一點像演唱會現場形成的一體感，但不同的是，運動現場是由平等的參加者所塑

造出來的。當氣氛熱絡時，就會有代表社會的效果，並且產生出一種與人數多寡不同層次的說服力；有了這種說服力，就更能打動人心，吸引更多人參加。

每位參加者都生氣勃勃、讓人不由自主地想參加的「政·祭」，是民主的原點。當人們認為自己「代表」了個人之上的東西時，或與之產生連繫時，就會充滿生氣。

這不只侷限於示威行動，它也存在於進行任何活動的人或集體之中。就算是行政機關主辦的公聽會或審議會，如果能真正地討論地方問題或政策，就會產生活力而吸引人參加；但如果事先已經有結論，只是形式上無聊地開個會，當然不會有人想參與。政府相關人員以生動的插畫來說明政策，如果那只是政令宣導，人們並不會真得感到快樂。

這些事比起單純地追求人數來得重要得多。「來得人不多」、「為什麼都沒有人要來參加」、「沒有來的人是背叛者」的情緒產生時，表示人們並沒有享受在其中，並感到快樂；如果真得沉浸在其中，應該會想說，「是沒來的人的損失」。

也有人說這種想法不過是自爽而已，或說所有的事都是自爽罷了。不過真的滿足在其中的，人並不會這樣講。我曾看過英國鐵道迷的集會，大家把小火車放在迷你鐵道上奔馳，打從心裡歡樂地玩耍，我並沒有在現場感受到「這只是自爽」的卑賤感或害羞感，也沒有察覺那種「比你更厲害」的競爭或批判。

做某一件事時很高興，而該件事也是目的本身時，則人們並不會在意「結果」，亦即炫耀自己的成績或貶低他人。準備升學考試就是很典型的例子，當人們心不甘情不願地從事令人感到空虛的行為時，借用漢娜·鄂蘭的說法就是「勞動」時，就會想要與他人比較自己的位置，或者想要得到比他人優秀的「成果」。

如果遭到這類批評，請不要動搖。就好像在複雜化的現代裡不可能絕對安全一般，做什麼事都不可能不遭致批判；學校與職場的霸凌問題也是一樣道理，動搖或者氣餒、流淚或認真的反駁，都會使對方更加來勁，而變本加厲。

停止「乖乖地，他們就會給我們」的想法吧。不管是政府、企業或大眾傳媒，只要發出很大的聲響，他們大多會理睬，不出聲的話，他們可不會用你。不出聲就會給你的，只適用在親子或老大和小弟的關係之中。

我的朋友跟我說，「如果法國發生像福島核電廠一樣的事故，東京電力總公司門口一定堆滿賣不出去的腐爛蔬菜」；也有人說，「如果是在阿拉伯地區，人們一開始就會覺得政府與電視台都在說假話，不可能乖乖地等待政府的指示」。

如果核電廠事故是發生在曾暴發糧食暴動的大正時期、昭和初期或戰後初期，情況應該會完全不同。乖乖地等待，政府或企業就會幫我們解決，是高度經濟成長期以後才產生的意識；日本經濟急速發展後，政府開始濫發補助金，這種意識就是在終身雇用的全盛時期下所造就的。現在連政治人物都說要「自力更生」了，自己不行動的話，什麼都不會改變。而有關行動的方式，只要向人請教或在網路上搜尋，都可以學得到。

有人說因為周圍是冰冷的牆壁，所以無法發聲，但我覺得事情剛好相反。沒出聲的你，從旁人看來正是牆壁的一部分，正因為你不發聲，所以才把周圍的人當成牆壁。關係是互相的，靜靜等待的話，什麼都不會改變。發聲之後，雖然可能會出現反對你的人，但那只是一時的；

而且同時間，也會出現跟你想法一樣的人吧。

二〇一一年東京的某一場廢核遊行裡，據說發生以下的插曲。有一位頂尖高中的男學生，站在天橋上面俯瞰遊行隊伍，咒罵著「日本人真閒啊」。亦即，自己忙於考試和課業，所以很忌妒那些參與示威者。這種人如果參加示威，我覺得反而會出乎意料地熱中。冷笑的人或批判的人，其實都是對這件事有所關心，他們已經被捲入關係之中，就在他真正採取行動之前。

所謂「愛的相反不是恨，而是不關心」。會說「那不過是自爽」、「這樣做也沒什麼成果吧」的人，其實是關心。他們之中有很多人可能會踏出那一步，應該可以說是潛在的支持者吧。我們若以厭惡的態度面對，反而會引起他們的敵視，笑臉回應說不定對方也會有所改變。

現代日本好像有很多人覺得想要做些什麼。除了當志工之外，也有很多人去學英文、玩音樂或跳舞，或者每天更新部落格。日本社會充滿了這種能量，他們也許想做些更有趣的事，或許也想改變社會。

人什麼時候會感到快樂呢？買了這個感到很高興，厭倦了再買新的；這個政治人物不行，下次再期待別人；現在參加的這個運動不大好玩，再去別的地方看看；炫耀現在自己所擁有的，然後批評別人，這些事都稱不上快樂。

因為這些行為，都只是讓自己在安全的位置，然後把對方當成可更換的零件而已。之所以這麼做，也許是因為怕麻煩或擔心自己受傷，但人其實是很貪心的，光是被動的消費並無法得到滿足。不自己動手做做看、行動看看，與別人產生關係看看，是很難滿足的。

行動、運動，與他人一起「創造社會」，是一件很快樂的事。光是等待或者這個換過那個

的話，不可能有和樂的家庭或理想的政治，唯有自己創造才行。

也許有人會說，太麻煩了、這不過是理想主義、好恐怖。會這樣想的人，通常以為現狀還能繼續，現狀可以忍耐，請你們以後也繼續這樣過日子，但我不知道這還能持續多久，之後，就是你們要自己決定的了。

要改變社會，首先你自己要先改變，而要改變自己，你自己就得動起來。這聽起來好像是陳腔濫調，但時代已經改變，日本社會已處在一個分歧點上，這句話也將要活出新的意義。

- 1 國體：原指國家體制，但是日本所指的國體含有特殊意義，指神道國家觀下以日本天皇為中心的秩序。
- 2 儒艮：學名為Dugong，是與海牛同科的海底生物，在沖繩被認為是人魚的雛形。
- 3 本歌取り：和歌的一種創作方法，是擷取古代的詩歌並填上新詞。
- 4 生活俱樂部：日語原名為「生活クラブ生協」，想更詳細了解此運動的讀者，可參考賴青松所著的《從廚房看天下：日本女性（生活者運動）三十年傳奇》。
- 5 水俣病：因為汞中毒而造成的疾病，是公害病的一種。一九五六年於熊本縣水俣市附近發生，經確認後依地得名。當時是新日本窒素肥料株式会社，後來改名為チッソ株式会社（CHISSO CORPORATION）。CHISSO是窒素這個日語詞的羅馬拼音。
- 6 城下町：指以領主居住的城為中心而形成的都市形態；而原著文中所指的應是「企業城下町」這個概念，即某地方自治團體高度仰賴某特定企業的都市形態。例如某企業在某地方設大工廠與相關產業，而提供了極大量的工作機會給當地居民並促成了此地方的發展。但此地方卻可能因過度依賴該企業，而導致了企業的盛衰直接影響到地方自治體之存亡。
- 7 即《苦海淨土——わが水俣病》（苦海淨土：我們的水俣病；講談社，一九六九）一書。
- 8 這部分與原作者討論後並取得同意，於譯文中作了些許刪減與更動。
- 9

二〇〇九年的夏天，完成一本大部頭著作之後，隨後的九月我竟陷入昏迷而入院，之後過了一年的療養生活，醫生告知痊癒時，已經是二〇一一年四月的事了。

二〇〇〇年代的後半，一部分是因為忙於撰寫書籍而太過疲累，總之我沒有太多餘力注意社會的變動。療養期間，我彷彿是剛從國外回來一樣，重新感知日本社會，從而了解這五、六年來的日本已經跟以前大不相同。那時候我心想，好不容易撿回一條命，若能重新回到崗位，就來研究這些變化吧。

然而，就在此刻發生了東日本大地震與核電廠事故。我跟很多人一樣一度陷入相當恐懼和緊張的狀態。而後，二〇一一年四月，我參加了在東京的高圓寺的一場示威抗議活動。在現場，我感受了相當大的奔放感與活力。

我本來就不排斥參加示威行動，一九八〇年代的反核武和反核電、二〇〇三年的反伊拉克戰爭，二〇〇七年的「危殆階級」(Precariat)示威抗議等，我都參加過。其中，二〇一一年的狀況更屬非常，所以特別令我印象深刻。四月之後，各地出現諸多示威、會議或活動，若有

人邀請，我也會上台講話，或者幫忙開記者會、出席籌備會議，甚至牽線促成首相與運動團體的對話，因此有很多運動現場的觀察與體驗。

我居住的東京都世田谷區區內的下北澤，從之前就有大型道路的開發問題；同一時間，我也參與了這裡的運動。和商店街、町內會，地方議員、區長，以及地方、中央的公務員有非常多的交談。在這個過程中，我對地方社會與地方政治的運作方式有了某種程度的了解；對於相關單位是以什麼方式來推動具有很多不合理之處的公共事業（核電可能也是其中一種），也有一定掌握。同時亦感受到這種政治與現代社會脫節的狀況。

對我來說，親臨運動現場是一件很快樂的事，不僅能遇到久未相見的朋友或熟人，也能認識新朋友，最重要的是可以身處在社會變動的現場。就跟當年去印度時寫日記一樣，我很喜歡去各地走走、與人交談，做社會觀察。把實地的見聞與相關書籍、資料互相對照後，對我的研究也有很大的幫助。

我不認為自己的行為是「知識份子的政治參與」。就好像我在這本書裡寫的，在當代，我是指「知識份子」、他們是「大眾」之類的框架已經無法成立，「知識份子」以權威之姿來下指導棋的方式，也早已行不通。

而這本書，就是在實際參與活動或與人相遇中所感觸，以及於此同時進行的研究，再加上過去所學與研究成果等，種種心得融合下執筆完成。

研讀許多國家的思想後，我覺得每個地方都有「特殊的國情」。



法國的馬楚漢變歷程中，一再重複上演的就是一「笛卡兒的理性」與一「涂爾幹的整體主義」的對立。而德國思想則希望透過關係與辯證法，來超越「工具理性」與「理論理性」的對立。至於美國思想，雖然賽局理論所代表的個體論式的理性選擇，與推崇生態主義或網絡的全體論式的思想互相對立，但自發性、創業精神與應用科學卻是它們雙方共同的基礎。而在印度與韓國的思想中，也各有其「特殊國情」。

我不知道為什麼會有這樣的狀況。也許人類世界普遍存在的「公」與「私」、「神聖」與「世俗」，總因為每個地區、語言文化圈的社會結構或歷史脈絡，而以不同方式呈現吧。但我也不敢斷言。

那麼日本思想的特殊性又為何？這應該可以歸納為如下，也就是「建前與本音」<sup>2</sup>、「政治與文學」、「官與民」、「啟蒙與本土」、「西洋與東洋」、「漢心與大和心」等耳熟能詳的對立軸線。前者比較熟稔近代科學、西方思想、經濟學、儒教等「進口思想」，而後者則重視那些無法完全以「進口思想」解釋的事物，文學、民、本土等所表現的就是這種感覺。

何者屬於「神聖」、何者被歸為「世俗」，誰是「體制的一方」，誰又屬於「抗議的一方」；乃依時代或個別例子而有不同。有時政府代表近代科學或產業文明，批判者則持佛教思想與本土思想與之對抗。有時政府又代表前近代式的東洋非理性主義，而批判者則以西方思想的近代市民之姿與其對抗。有時情況更加複雜，政府被當成前近代式的，抗議政府的政黨與馬克思主義者則持近代性的主張；但批判這些政黨的學生或評論家卻揭櫫本土思想，並且把政府當成近代產業文明的象徵。

這些對立始於，「走這條路就能達到善」，與「雖然你這樣說，但我有聽沒有懂」的分裂。主張「走這條路就能達到善」的一方，如果真的看到如柏拉圖所說的「光」或「理型」那就算了，但他們只宣稱「大師或西方的思想家都這麼說了，絕不會錯」，而造成對立的加深。若是這樣，越來越多人「有聽沒有懂」，其實也是理所當然，人們會認為「你說了一大堆，不就是想成為權威？」，而心生反感。

以我過去研究過的日本思想家來說，福澤諭吉、丸山真男、柳田國男等人，或許真的曾經觸及到所謂的「理型」，但那些只看到形式的人，卻恣意地把他們分類，說丸山是近代的理性主義者，柳田則是本土的傳統主義者。

但依照我的理解，（所謂的）西方思想與（所謂的）日本思想，陳述的方式雖有不同，但想要表達的內涵卻沒有相差多少。我認為要用「西方思想」還是「本土思想」來表達「理型」，只是手段的差異而已，更何況丸山和柳田的書寫方式都沒有辦法輕易地以關係配置圖之類的圖表呈現。

但一些念教科書而養成畫圈畫叉習慣的人，或者不分類、不畫配置圖就不舒坦的人，卻拘泥於圖示而沒有好好鑽研內容本身，要不然就是只關注方法論的問題。所以總是異常執著於方法或形式，再不就是輕易地投向前思想的懷抱。

在日本，許多政府或帝國大學出身的人，往往在不了解西方文物的狀況下，就引進西方思想並以此推動近代化，也許是因為這樣，歷史上充滿了執著和轉向。所以，「雖然你這樣說，但我有聽沒有懂」的主張，反而比較像是「慣性思考」一般。

近代日本文學，特別是「私小說」裡描繪中的「私」，常常就是這樣的「我」。每一本「私小說」裡面的「我」，對於政府、社會運動，或者對市場的理性選擇都是「有聽沒有懂」，其存在也不若笛卡兒所說的「我思故我在」，是由具有普遍性的「理」所支撐。如果是在就業、家族或地方社會都很穩定，可安然地回到這些場域，並只管自己「私生活」的時代裡，這樣或許也不壞。

在這種「特殊國情」下，就算不斷引進「最新進口的思想」，也只是換湯不換藥，不斷重演相同的論戰而已。比如「傳道」的一方使用馬克思主義或「近代公民社會理論」，「有聽沒有懂」的一方就用黑格爾或後現代的思想來反制。這些批判德國或法國的理性主義的思想，則成為正當化無法被「西方理性主義」解釋的「日本本土思想」的材料，不斷地出現在明治時期的國體論、昭和初期的京都學派、經濟成長期的日本文化論裡面。當然也有人拿後現代的思想來傳道，這時候主張「有聽沒有懂」的一方，就會再引進別的材料加以反制。

我們很難輕易說這不好。因為一些所謂日本的優點，比如日本企業在某特定時期的高生產力，或者日本的環保運動，其實都受到「西方思想，有聽沒有懂」的支持。而且批評這樣「不好」，若又被當成一種「傳道/說教」，則只會使「有聽沒有懂的人」更為增加，讓相同的論戰戲碼再生產。

所以請讀者不要把這本書當成「教科書」。我不想以權威之姿，跟各位傳道。也不認為自己寫得都對、別人寫得都錯；更不覺得西方思想很卓越、日本思想行不通；或者西方思想行不通、日本思想很卓越。用「最新的事物」作為傳道的材料，並無法改變「傳道與實際感受」的

對立結構。

更何況，如果各位認為我說得很有道理，請我提出正確的解答，表現出一種不管你說什麼，我們都願意追隨的態度，就代表這本書失敗了。同時，也希望大家不要把這本書認為或分類成「推薦社會運動與對話民主制」的「最新材料」。

不斷地以政府、市場、NPO等事例作為「正確解答」的材料，然後又反覆地說「但我有聽沒有懂」，繼續等待有人提供「新的正確答案」，那麼，什麼都不會改變。當既有的思考方式已經行不通時，有必要進行真正的思想轉換，而不是停留在更換材料或零件。

為此我們需要從本國歷史或他國思想中，理解不同的發想方式，以確知既有發想的狹隘。其後，再重新思考要怎麼改變或維持必要的部分。而這時就有必要借鏡於歷史、外國的情事，以及社會科學的分析觀點了。

希望本書可以提供這樣的觀點，而我也只是從旁協助，在讀這本書之前，也許我比各位擁有多一些知識，但讀完之後你們跟我就沒有什麼差別。

因此，之後還是希望大家靠自己的力量，或眾多讀者夥伴們能夠共同攜手往前邁進。如果覺得這本書寫得不錯，與其邀我演講，我想各位自行開讀書會討論，才較符合本書宗旨。

屆時也希望這本書不是被當成提供「正確解答」的「教科書」，而能成為思考與討論基礎的文集或「參考書」即可。如果不是為了批評而批評，或為了炫耀自己有多厲害，那麼，參考書的存在意義就在於批判的同時也能帶來更進一步的思考。

參考書只是提供思考方式或史實等例子，它未必是正確答案。畢竟誰都不可能寫出「讀了

就能了解全世界」的書。

本書介紹的觀點，不管是「後工業」或「反身性的增大」，都只是一種觀察社會的觀點，是為了相對化原有的見解，並促使觀點多元化的一種手段。就算因為這些觀點而打開新的視野，也不代表可以解釋所有的事物。比如並不是所有後工業社會都發生通貨緊縮的現象。有很多現代日本的社會現象，用貨幣供應量、人口趨勢與選舉制度反而比較容易說明。每一種觀點都正確，但也都不完美。

即便如此，仍宣稱只有自己的看法才正確、只有某種研究途徑才正確，就會引發各種學說之間的論戰。為了克服這種狀況，從古希臘開始，辯證法就受到重視。如果你對本書有不認同的地方，或認為有不符合的事例，那麼互相對話、一起改變就是了。

我以前主要研究日本近代的歷史，第三章即是依據過去的研究成果所寫。第一章則主要是最近讀到的東西。但是從第四章到第六章，也就是有關思潮演變的部分，以及第七章的社會運動理論，其實本來都不是我專精的領域，有很多人應該比我更熟悉。但因為我找不到既可以幫助「改變社會」，又能當作認識現代日本的通識書籍，所以就把我認為必要的相關內容書寫進去。

為了避免錯誤，我也謹慎地確認了一些相關的史實，並且請熟知思想史的杉田敦先生、科學史專家的平川秀幸先生、精通社會運動理論的長谷川公一先生，以及社會保障方面的專家仁平典宏先生來幫我確認，而最終文責當然由我自負。

想要知道更多日本經濟、思想與社會運動的讀者們，希望你們不要滿足於這本書，請務必

研讀其他專家的研究成果或原典。有更多重要思想與學問的系譜，在本書中無法完全介紹，但希望此書可以作為追尋的線索。有關第一章所寫的九〇年代以後的日本社會的變化，以及美日安保或美軍基地問題等，如果各位有興趣，我有更詳細的書寫，收錄在二〇一二年十月出版的合著書籍《平成史》（河出書房新社）當中。

我沒有打算在這本書裡寫一些什麼新穎的觀點。書中提到的後工業社會理論是早年即有的理論，而紀登斯與貝克的理論也大約出現於二十年前，這些都不是所謂「最新思想」。

不過環顧歐洲的思想家們，我們可以發現無論是紀登斯與貝克，或者與他們展開論戰的哈伯瑪斯與布爾迪厄，甚至是沙特或傅柯，他們都借用辯證法、物化與現象學來闡述自己的觀點，而辯證法與現象學的原型又是來自古希臘。

所以他們恐怕也不會認為自己提出的是嶄新的觀點，或者是人類歷史上從沒出現過的真知灼見。我的確佩服他們的應用能力，也覺得那是深思熟慮的結晶，卻不認為這是新奇的事物。

但正因為是借用過往而非全新的概念，所以彼此可以在共同的基礎上展開討論，歐洲思想的長處就在於有這樣的累積。近代日本（不只是日本）的討論，通常是有人先說「這是最新的、具有劃時代意義的思想」，但過沒多久就被人淡忘，一陣子過後又再重演一次。與之相比，歐洲思想有共通的基础。

不過，即便是在日本，那種為了「趕上、超過」而不斷引進「最新西方思想」的年代已經結束了。而且也已經不再是傳道就能成為權威的時代。停止追逐「最新」，在共同的基礎上進行對話，討論要建構什麼樣的社會，這個時機差不多到了。

希望這本書對於建立這樣基礎上，能提供一點幫助。「基礎」並不是指「初級」，而是所有事物的共同根基。如果能夠與這個堅實的共同根基產生連結，或許人們就能獲得智慧、活力與信心，進而建構新的社會。

社會運動，廣義來說是人類的一種行為表現。工作、政治、藝術、言論、研究、家事、戀愛，同樣都是行為表現，亦是建構社會的行為。這些事若無法如願進行，則人就會枯竭凋零。

針對「示威抗議能改變什麼？」這個問題，有人答以「能建構一個容許示威抗議的社會」；就某種意義而言，這真是至理名言。同理，「對話能改變什麼？」能建構一個容許對話的社會以及容許對話的關係；「社會參與能改變什麼？」就是能創造容許參與的社會和有能力參與的自己。

因為很多人的協助，本書才得以完稿並送到讀者手上。包括出版社的編輯、業務、宣傳以及校對和美編；印刷、裝訂、經銷、配送、倉庫人員、書店的工作人員、圖書館員等。作為內容的負責人，我的名字被列出來；但僅憑個人之力，實無法將本書呈現在讀者面前。而編集相關以外的人名雖不在此一一羅列，但我也向他們致上謝意。最後，也感謝讀到最後的你。

我並不知道什麼「萬能的正確解答」，但想說可以賦予讀者們力量、協助你們踏出下一步，而寫下此書。

——二〇一二年七月 小熊英二

1 「precarial」是「precarious」（不穩定、充滿危險的）和「proletariat」（勞工階級；無產階級）組裝而成的新單字，具體指涉的是九〇年代以後激增的非典型工作者與失業者，他們處在充滿高度不確定性、生活岌岌可危的狀態中。

2 建前（たてまえ）：的原意是指原則或方針，在日常生活中引申為表面說法之意；「本音」（ほんね）則是指內心的真正想法。

3 漢心：意指中國式的想法。這是江戶時代，日本國學家用來批判醉心中國文化，受中國思想影響的用語。「大和心」則是指日本原有的精神或思想。

本書得以在台灣翻譯出版，要說是偶然，不如說是帶有些必然性。

二〇一一年三月，東日本大地震與福島核電廠事故的衝擊，一掃日本社運的「寒冬」，四月以後，示威抗議竟成了「日常風景」。我因興趣及研究主題之故，時而穿梭在首相官邸前等各個運動現場，雖也常望見小熊英二先生佇立於現場一隅，但一直要到二〇一四年，才有機會正式認識這位寫下日本學生運動鉅作《一九六八》的作者。

彷彿事先預知到這場大地震即將發生一般，二〇一一年初開始，我的指導教授町村敬志先生，準備籌組「社會與基盤」研究會（Study Group on Infrastructure and Society），原先設定以軍事、能源、基礎建設等角度來探討新自由主義下的國家介入問題；誰知道就在那個當下，地牛翻身，我們的研究對象因而「被迫」轉向以核電廠事故與災區重建為主軸，並在二〇一三年針對全國市民團體抽樣進行問卷調查，想探究這個被總稱為「脫原發運動」（廢核運動）的框架下，存在什麼樣的多重背景與因素。後來我們才知道，同一時間小熊先生也忙著處理類似的工作，只不過相較於我們的團體視角，他則以偏重個人的角度來描繪這場運動，於同一年出版

《停止核電運轉的人們》（原發を止める人々）。

二〇一四年，盛夏七月的午後，我與「社會與基盤」研究會的日本及韓國成員一起前往小熊先生的住家，進行了一場互動性極強的訪談。在日本還處於地震與核災陰霾下的同一年，韓國也發生「世越號」（又譯歲月號）客輪沉船慘劇；我們希望小熊先生延續《如何改變社會》的脈絡，以社會結構變遷的角度，來闡述日本社會的災害應變能力的今昔變遷。

然而，在熱烈的討論之下，言談漸漸觸及，如何看待三一一之後的運動熱潮。震災之後，日本言論界出現一種批判，亦即，東京等大都會裡的運動與知識人站在某種特權位置下，他們不深究地方社會為何被迫擁抱核電廠的結構性背景因素，而隱然怪罪地方上的人不敢勇於表態，這不但是在消費議題，甚且充滿道德主義。當運動浪潮消退後，這些自以為正義的人們，也許就會尋找新的議題，比如沖繩的美軍基地問題，來滿足他們的正義感吧。

然而，小熊先生則以比較正面的態度來看待這波浪潮，他在《停止核電運轉的人們》中以實證的方式，說明東京許多參與運動的核心人士，其實有意識到核電議題後面所包覆的中央與地方資源分配不均等問題，且他們除了在大都會搞抗議之外，也到災區協助重建。其實本書第三章的「道德主義」小節裡，小熊先生也針對上述觀點提出些許的反駁。

但我們總覺得，三一一之後的運動浪潮可能帶動日本社會改變的觀點，是不是太樂觀？雖然他不厭其煩地說明，不過顯然那時候我們還沒完全理解他的想法：核電廠事故使得沉積已久的各種不滿、不安，以五官可以感覺的方式呈現，那不只是能源政策甚至是民主政治的問題而已。也是在那時候，我得知此書已在韓國出版且得到很大的迴響，於是萌發了要將本書介紹到

台灣的想法。

雖然這本書名為《如何改變社會》，其中也的確有「教戰手冊」的成分（如第七章）。但更廣義地說，它是一本認識戰後日本的讀物（一至三章），也是理解日本學者如何認知民主政治演變過程以及其瓶頸（四至六章）的基礎讀本。

日本對台灣來說，既近又遠，我們的日常生活中不乏各式各樣的日本資訊，但很少總括性地介紹日本社會演變及現況的讀物。我們所認識的乾淨整潔、謙恭有禮的日本，其實只是戰後歷史中的一個片段；國際政治學角度的日本、美日安保體系下的重要鄰國等視角，也無法讓我們深入理解這個社會本身的樣貌。而且，作為台灣前一個殖民母國，它常常是我們對現實政治不滿之下的投射對象，換言之，很多時候我們看到的日本，其實是一個內心狀況的反射。

事實上，二〇〇八年我和妻子美親就是抱著這樣的問題意識來到日本。她從事殖民地時期的研究，我則較關注於當代；我們試圖透過親身的體驗感知這個社會的樣態，了解「比較貼近日本脈絡的日本」。光是這幾年，日本社會的轉變相當大。早在三一—發生之前，我就將我的碩士論文題目鎖定在，被稱為「最後選址鬥爭」的上關核電反對運動，但堪稱關東地區社會學重鎮的校園中，知道這個案例的同學卻很少；而三一—之後，它卻屢屢登上新聞版面，成為全國注目的焦點。我從這個經驗中更加確知，運動現場與學院之間的斷裂。另外，我常有機會協助台日社運交流，偶爾也被問到日本社會運動的發展，但在這個過程中，總覺得好像少了些什麼，後來我才漸漸理解，若沒清楚地抓住這個社會的位置與座標，所謂的交流或學習，可能只停留在模仿或學習對方的運動戰略、運動劇碼，甚且僅止於互相鼓舞的層次，而無法發展更深入的連結與對話。

倒是，翻譯這本書時，屢屢勾起大學時的一些回憶。我是在九〇年代末期進入大學校園，並參加了所謂的異議性社團，彼時引起台灣社會劇變的三月學運等運動已成為歷史，但處於時代末流的我們，彷彿是要重新尋找運動的能量一般地，沉浸在訴說成田機場鬥爭的漫畫《家》（ぼくの村の話，尾瀬あきら）或者講述日本學生運動的《革命情迷》（Madusa，川口開治）之中。本書第三章所提到的先鋒黨組織型態，也在當時被我們視為推動社會改革的理想模型，像是《獻身與領導》這部鮮少人知的小書更被奉為圭臬。如今想來，隔閡的時空竟有如「黃粱一夢」。

台灣常以日本為學習的標竿，例如經濟雜誌的標題常出現「日本能，為什麼我們不能」的字樣；但如果要論「運動」，台灣可能走在日本的前面，這可能是唯一一項贏過日本的（笑）？大概也因為這樣，三一—之後，我有幸受邀在一些市民運動團體中分享台灣的運動情勢，每當說到台灣遊行有幾萬人上街頭時，日本聽眾總投以羨慕眼光，彷彿自我疑問著，「日本人為什麼憤怒不起來？」但說實在的，我不認為台灣社會對於運動就比較寬容，且就像本書提到的，數字或許不能代表什麼。

若以日本的脈絡而言，這本書有很大成分是要卸下日本民眾對於「體制外活動」的心防。而台灣社會在這一方面看似比日本活潑，那它到底對台灣有什麼意義呢？其實，台灣社會還是不乏「示威遊行是吃飽太閒嗎？要擾亂社會秩序嗎？」的想法。而本書第六章中提到的「培力」，似乎也只是流傳在社運團體間的專有名詞，尚未擴及到社會整體。且社運「經驗豐富」

的台灣，在許多外在與內部因素的關係下，各個運動模式也或多或少出現了瓶頸，是該參考一些新的應對方向。就這個意義而言，本書因能開啟一些新的創意或思考方式。

翻譯這本書的主要動機，當然不是為了替社會運動去除汙名化。其實這本書在日本的定位本來就是針對一般大眾，它也適用於台灣讀者。亦即，並非所有的人都希望改變現狀，也有人保守一點想要守舊；但看看日本的例子，讀者們應該就可了解，我們所處的是不可能守舊的年代，「台灣錢淹腳目」的時光已經一去不復返，複製過去的做法與發想能有多少功效？是我們應該深思的。「改變社會」，也未必都像某一種精英份子搞個名留青史的運動一般。就像書名也可以意譯為「如何改變現狀」，這個現狀可能包括就業環境、福利政策、代議政治的正當性、環境正義、土地正義，甚至也可以看作是台海現狀、台灣主權問題等等。我想，每位讀者在閱讀此書時，都會有不同於過往的，另一種「改變現狀」的想像。

最後，感謝內容力有限公司協助版權代理，感謝時報文化願意出版這本書。原著沒有任何注解，我在翻譯過程中也詢問過不少日本友人，他們也未必都能了解文中的所有事件，加上時間以及篇幅的限制，所以也只能有限地加上注解。借用作者的話，這本書只是一本參考書籍或討論基礎，希望它能為你打開認識日本的一扇重要的門窗；不足的還請包涵，接下來就是各位自己的找尋了。

如何改變社會：反抗運動的實踐與創造  
社会を変えるには

作者—小熊英二(おぐま えいじ)

譯者—陳威志

主編—湯宗勳

執行編輯—張啓淵

美術設計—劉克章

執行企劃—劉凱瑛

董事長—趙政岷

發行人—趙政岷

總編輯—余宜芳

出版者—時報文化出版企業股份有限公司

10803 台北市和平西路三段一四〇號四樓

發行專線—(02) 2306 6841

讀者服務專線—0800 337 050 (02) 2304 7103

讀者服務傳真—(02) 2304 6858

郵撥—一九三四七二四時報文化出版公司

信箱—台北郵政七九九九信箱

時報悅讀網—<http://www.readingtimes.com.tw>

電子郵箱—[history@readingtimes.com.tw](mailto:history@readingtimes.com.tw)

法律顧問—理律法律事務所 陳長文律師、李念祖律師

印刷—盈昌印刷有限公司

初版一刷—二〇一五年十一月二十日

定價—新台幣四二〇元



行政院新聞局局版北市業字第八〇號

版權所有 翻印必究

(缺頁或破損的書，請寄回更換)

國家圖書館出版品預行編目資料

如何改變社會：反抗運動的實踐與創造 / 小熊英二著；陳威志譯。

—初版。—臺北市：時報文化，2015.11

面；公分。—(Revol; 8)

譯自：社会を変えるには

ISBN 978-957-13-6441-4(平裝)

1. 社會運動 2. 日本

541.45

104020881

SHAKAI O KAERUNIWA

© EIJI OGUMA 2012

All rights reserved.

Original Japanese edition published by KODANSHA LTD.

Complex Chinese publishing rights arranged with KODANSHA LTD.

through Power of Content Ltd.

本書由日本講談社經由內容力有限公司授權時報文化出版企業股份有限公司發行繁體字中文版，版權所有，未經日本講談社書面同意，不得以任何方式作全面或局部翻印、仿製或轉載。

ISBN 978-957-13-6441-4

Printed in Taiwan