

主編
機器戰警

協力

何方・王大衛
無向・林威・蔡普

台灣的新 反對運動



新民主主義路

「邊緣癩癩中心」的戰鬥與遊戲

封面設計：白鴿（吳永毅）

機器如何成為戰警？

（這本書是怎樣編出來的？）

1

「如果我不是我，那我又是誰？」

電影《機器戰警》的導演Paul Verhoeven在他所執導的另一部電影「完全回憶」（台譯為魔鬼總動員）提出了上述這個有趣的問題。

編者身為機器戰警來思考這個「自我認同／身份的追尋」的問題，雖然看似深奧，但其實和本書沒有太大關係。所以，以下編者們僅就回憶所及之編書經過，向讀者交待。

一九八九年六四事件以後編者在國際刑警組織年會上，結識王大衛先生，得知他與柯正隆先生正計畫出版一本以新觀點來看台灣有關六四事件之論述的書。出於職業上的興趣，編者開始注意台灣有關人民民主的論述，並且嚐試撰寫一篇英文短文〈Where and nowhere〉（〈何方與無向〉），向非洲讀者簡介台灣的人民民主論戰。這篇短文引起了幾位作者（也是王大衛先生的友人）注意，因為這樣的因緣，她／他們和我們聯絡，希望我們能出面編一本書。經過近兩年的籌劃，

在馮梓先生主持的Invisible Black Hand Club指導下，總算在今年六月準備就緒，配合晏山農先生的《新政治光譜》同時出版，這就是這本書的源起（origin）。

本書的文章出自一共十五位作者的手筆，其中有六位完全不願透露身份，另外有四位不願掛名協力，其餘的五位，連同為本書寫序的田大川先生及編者本人，在書尾均有簡歷介紹。（參見〈作者、序者、編者簡介〉）。作者們的文章絕大多數沒有發表過，即使是少數曾發表過之文章，在這次出書前，均經過作者或編者們的修訂與加工，而且由於發表時與出版時之脈絡不同，這些文章幾乎取得了全新不同的意義（很多文章修訂的程度，幾乎到了與原文相反的地步）。然後，編者們又重頭到尾再將文章重寫一遍，所以這本書不是多篇獨立文章構成之選集，相反的，每一篇文章均應從其他文章來理解。為此，編者們將為本書之最後面貌負全責。

2

編者們以人格向讀者保證，這本書沒有任何深度。而唯一略須解釋的詞，就是「串誣」，翻譯成英文則是articulate（動詞）或articulation（名詞）。我們將在本文的附錄中，討論這個概念，也順便討論「主體」一詞。如果讀者不想深究，可以逕自將「串誣」理解為串連或是接合。

3

除了不願具名的作者們外，其他協力寫作本書的作者，希望在下面表達他們對相關人士的感謝之意。

何方：首先感謝台北市立美術館慷慨提供我拍攝MTV的場地，並為後來給館方造成的困擾感到歉意。

很多人對我一邊唱歌，還一邊在《中國男性》雜誌寫旅遊文章，又在國際問題研究中心上班，或在《地球末日》寫環保文章感到好奇，其實一個人可以同時是很多人，或很多人可以是一個人。（這種情形其實不難想像：先想像某個精神分裂的人，其症狀之一便是有如下之多重人格：拿破崙、魔鬼阿諾、朱高歪、張大冬、林清水、朱天天、傅小為、張俊雄、唐建國、化身博士、夏鑄伍、張懷文、焦雌屏、機器戰警……等。現在再想像有一群精神分裂的人，不但一起說著相似的狂言謔語，而且也都有各種多重人格，但在每個人的多重人格之中，卻又都有一個共同的「機器戰警」身份——而機器戰警的特點之一即是可以有多重人格。在這種情況下，機器戰警是誰？誰是機器戰警？很多人都是機器戰警，還是機器戰警是很多人？只有一個機器戰警還是多個？）總之，「何方」沒有固定或確定的意義，其所指是可以替換的。

特別要銘謝的是杜沛倫的尊翁杜松平博士，他對我寫作的催生功不可沒。

王大衛：感謝和我相依為命的姊姊王桓對我的養育之恩，感謝田欣給予我精神上的支持，柯正隆對我工作上的配合，還要謝謝ICRT的伙伴們。最後，倘若沒有晏山農的邀稿，這些文章也恐怕寫不出來。唐山出版社的負責人陳隆昊先生很有眼光的支持「戰爭機器叢刊」這套將領九〇年代風騷的本土文化評論叢書，集結了台灣當今最具創新與想像力的批評者，陳先生對台灣文化的貢獻功不可沒。

林威：第四章第二節的前身是一篇流傳在友人間的手稿，原以〈一與多、知識份子、改造、希望：四個實用論主題〉為題，很多人都曾給過不少意見及鼓勵，特別要謝謝林中平，他費的心思最多。我自從離開生長的社會後，在港台均有不少好友幫助我，特別是在「島嶼邊緣」認識的朋友們，在此稱謝了。最近較少接戲，希望以後還有機會來台拍片。

蔡普：閃紅燈、施工后（不同於施工中女士）、黎行、曹馬、郭季、馮梓、小董、高風、連環炮、史思虹、冷中奇、吳琪、黃嬌、貝律律、程宗平、王文英、吾爾開發、吳國宗、邱潔芳、樓亮、卜士桓、李鳳鳴、張看、苻艾俠、查世綏、何馬、張光、趙煬、趙公權、張俊雄、成令方、李克、傅大為、陳春滿……，還有不少人都影響或啟發過我的思想，至於戰爭機器同仁就不必多言了。另外要謝謝影評人田大川和他可愛的女兒田欣（筆名「無向」），姪女田薇及其男友唐建國給我的鼓勵。她／他們教導了我：「人的認同是被她的行動而非回憶所界定」。

特別懷念幾對佳偶在「人性空間」的日子。

此外，我代表這幾位掛名協力的作者共同向韋辛先生致謝，沒有韋辛，我們也不可能湊在一起。（用這本書的術語：韋辛是我們的串諷Agent）

最後，我想向杜沛倫之尊翁杜松平博士致敬，很多人不知道他在生化電子科學研究的偉大成就。例如，何方、Terminator（魔鬼終結者）、機器戰警（Robocops）都是他嘔心瀝血的產品。現在機器戰警（包括無厘頭人渣型）、何方已經聯手，人們更渴望在未來（本書的

Part2?) 看到終結者的加入。(編按：在《魔鬼終結者2》中，終結者已由偏執狂變為schizoid，加入機器戰警行列，這真是好消息。本書的「續書」相信將會更精彩、更熱鬧，敬請期待。)

無向：無向的我，在島嶼邊緣迷走著，路況不明，出了南天門，一路閃紅燈，機器戰警在施工后的街道指揮。來自何方？去向何方？則分別是個起源和遠景的問題，已經不重要。至於身處何方？則相對著我的策略位置而定……

編者：最後輪到編者利用這個機會向底特律警局的工作伙伴們致敬意，謝謝我的好搭檔Nancy Allen，也謝謝省港奇兵，和為我們付出心血的眾多工程師。

4

編者們本想謝謝田大川先生為本書所做的序，但原來約定是以二千字為限，交稿時卻超過兩萬字，造成編輯上很大的困擾。現在不得已將其原文分成二篇文章：序言保留原文的第一、二、三節，以及第八、九節的結論。至於原文的第4567四節，併入第五章，題為「談脈絡思考」。(但是我還是向田大川先生致謝，因為他還特別幫王大衛寫了一篇〈反對制度決定論—綜要〉，另外還和江亮先生合寫了一文。) J大的E教授受邀為本書所寫的〈人民主體的平等〉，顯示了老一代學人論證推理的縝密，治學寫作的嚴謹。著名的文化評論或文化批評(判)家R女士，為本書所寫的〈只要是我喜歡，有什麼不可以〉堪稱文化評論的經典之作。還有寫作〈在野邊緣統獨的出路〉的K君(化名張光)，原是先統後獨的運動健將，沈潛近一年不涉足政治後，此次毅然回歸人民社會運動的立場，字字均是對統獨政治的深刻反省、良心剖

析。

另外，查世綏女士的〈婦女運動與人民民主〉及香港的趙公權先生（和趙煬小姐不是同一人）的〈意識型態與實踐〉都是擲地有聲的好文章，查小姐專供犯罪學，趙先生專攻財稅問題，兩人肯在百忙之中為本選集寫作，編者萬分感激。

〈公共論域〉是科研院B.L.O.先生（預計明年出版）專書的重點摘要。此文從人民民主的角度批判了坊間的一些流行提法，釐清了公共論域或公共領域的問題，值得大家細讀。與田大川先生合寫〈民間哲學的過去，現在與未來〉的江亮先生，原是一九八六年民間哲學論戰時的參與者之一，我們在此希望江亮先生早日返國服務。此外，〈認同與場所〉一文作者W大學的J.O.B.小姐是位極有潛力的年青研究生，雖然此文為草稿性質，但值得大家批評與鼓勵。至於〈社會與社會集團〉一文，一方面是上文的導論，另方面也算是全書的綜論，由亂黨理論家捉刀。

很顯然的，編者們無法一一介紹本書所有的文章，以上是偏重一些受邀專為本書寫作的長文，至於其他文章，請讀者相信編者選擇判斷的眼光，（編者的眼睛不但是雪亮的，而且有夜視能力），本書每一篇文章均有獨到精闢的見解。

5

在一本書的序裏，除了前面那些必要交待外，一般讀者總還會期待序文能針對書的內容作一些評論；但是由於這本書寫作風格的通俗易懂，編者們不打算另外再寫什麼內容大要。（不過書中有兩三個地方，因為怕讀者不能領悟論點，所以反覆論證。）倒是編者們可以在

此引兩段話，第一段話，代表本書的精神，第二段話代表本書自我期待的定位。兩段叛亂綱領都從Michel Foucault 為 Anti-Oedipus所作的序言摘錄而來。

(1)用蔓延滋生、兼容並蓄、分頭發展來開展行動、思想及欲望，而不是用黨同伐異、中央集權組織。

(2)不要用思想作為政治實踐的「真理」基礎，也不要用政治行動將一個思想路線貶低為象牙塔的冥思。相反地，用政治行動作為思想的增強器，而用思想分析作為政治行動干預的範圍及形式的擴大器。

6

最後，「如果我不是我，那你又是誰？」

機器戰警 謹序

P.S. 為什麼這本書叫做「台灣的新反對運動」？是什麼意思？請讀田大川先生的序，因為——答案就在序文中。

串鏈（名詞解釋）

（編按：一般讀者可略去本文，不會影響對全書的理解）

「鏈」字從「鏈謔」來，意為「詞窮而支離牽引」或「語亂」。因此，「串鏈」就是把散亂的說法完整地表達出來，或有序地說出來。這個意思和英文的用法也是吻合的；在拉丁文中，*articulus*意指一分子、部分、一串（鏈）的某環節，故而英文*articulation*的意思就是：清楚說出（那些音節或意義單位）。

不過*articulation*還有另一個意思，就是「接合」，把不同部分接合成一個整體，也就是俗稱的「串連」。

所以用「串鏈」一詞可以涵蓋*articulation*的兩個意思，亦即，串鏈是一種透過語言將不同部分接合為一體的實踐。

如果兩個部分是被串鏈為某個整體的構成部分，那麼兩者的關係即是串鏈關係。這本書中的某些論證假設了：一切整體的構成關係都是串鏈關係。以後本書會詳細例示這一點。

假設某個整體有AB兩部分，如果A是本質，B是這本質的表

現，那麼A與B就是必然關係，而且A是這個整體的固定構成部分。假設A與B各有本質，那麼A與B只是堆積在一起，兩者是純粹偶然的關係。串誼關係與上述兩者均不同，被串誼的部分既非必然關係，也非純粹偶然的關係，所以它們既不必然會接合在一起，也不必然不會接合在一起，它們是事實上的偶然關係。「事實上的偶然」是表示：不同部分尚須實踐（包括論述實踐）才能串誼在一起，（因此是「事實上」），而被串誼在一起的部分仍可以被「解串誼或反串誼」而不再在一起（因此是偶然）。

串誼的世界觀因此和本質主義的世界觀不同。在串誼的世界觀中，意義網絡是世界的構成部分。由於意義總是隨著網絡位置或脈絡而定，因此沒有事物有絕對固定的意義。這也就是為什麼兩個沒有必然關係的事物可以串誼在一起，甚至可有相等的意義，因為如果兩個事物的意義是絕對固定的，那麼它們要嘛就有相同的意義，（在這種情形下它們便是本質的必然關係），而任何「反串誼」實踐也分不開它們；要嘛它們就是絕不相干或相同（在這種情形下，它們便是各有本質的純粹偶然關係），而任何串誼實踐也無法將它們重組為一整體或使它們的意義（在某個脈絡下）相等。

（如果事物有本質，就有絕對固定的意義，因此意義相同與否的問題便不必在關係或脈絡中才去決定，而只須「反求諸己」——由自身本質去決定。但是如果我們放棄本質主義的想法，事物或事物的意義就是只是相對固定的，亦即，相對於事物所在的關係或脈絡。換句話說，意義的相等與否是個涉及關係的觀念。「相等」就是「關係性相等」，也就是在某個特定的脈絡下兩個意義的等同。例如，「台灣人民自決」這一主張的意義，在某些脈絡下可能和「台灣獨立」相等，而在

另些脈絡下，可能和「反對台獨」相等。同樣的，「台灣獨立」是否和「脫離中國」相等，也須視脈絡而定等等。）

串誣實踐是一種透過論述來改變事物意義的實踐，（這同時也就是改變事物所在的脈絡），使原來不是一個整體的諸元素或事物，成為一個整體的實際構成部分。這也可能同時涉及使原來某個整體的部分不再構成該整體，（串誣往往涉及反串誣），或者涉及維持某個整體，使其構成部分的原本意義不被改變。

「串誣」這個觀念所呈現的世界，因此不再是一個形而上的、脫離人的社會實踐的世界。實在世界既不是一大群互相獨立、各有本質、彼此僅發生外在關係的事物，也不是一統於某個核心原則、彼此難分難解的大團圓。實在世界在一定的限制內可以被語言等社會實踐所營造（但是這裡提到的「限制」，不是先驗的或預定的，不是外在於實踐的限制，而是實踐本身的限制。）

詳細追究下去，「串誣」這一觀念還有很多待探討的地方。例如串誣的世界觀中，「整體一部份」的關係，固然是一種串誣關係。（即實際而非固定的構成關係），然而這種關係也蘊涵著「沒有整體不是某個整體的部分」，以及「沒有部分不是某些部分（所構成）的整體」。（同理，「脈絡」以及「脈絡中之事物」兩者的關係也是像這樣的）。為什麼呢？這是因為反本質主義的立場，使我們從關係中看一切事物，亦即，沒有事物是孤零零的、可以與其他事物不相干而有自己（的意義或存在）；任何事物既都是一個整體，也都是某（些）個整體的部分。在這個意義下，串誣觀念也反對原子主義，因為原子主義認為存在著一些最基本、不可分割的部分，而串誣觀念則認為任何部分也都可能是（由某些部分所構成的）整體。

關於串誣我們就暫時談到這裡，這本書的其他地方（特別是第四、五章）還會一再的以其他例子及各種角度來探討這種觀念。

很明顯的，語言或論述實踐在串誣中扮演了必要的角色；（論述就是論述實踐，因為「言」就是「行（實踐）」中的一種）。不僅如此，我們的主體也是在論述實踐中構成的。這裏說的「主體」和「個體／個人」不同，主體（性）是個人有意識和無意識的思維和情緒，個人對自己的「感」和「覺」，以及對個人與世界的關係之理解。但是主體並不是自知自明的（如：自知自己的情緒），也不是完全理性及統一的（如：沒有矛盾的思維和感覺），亦不真正賦予事物行動意義，（意義是在語言內產生的），更不是社會關係的起源（因此不是因為人心險惡而創造了壓迫性社會關係）。相反的，主體是語言的建構，社會的建構是不同論述及力量鬥爭的場所。

當我們談「主體」時，應當是指在論述中構成、召喚的「主體位置」。我們在社會上有許多不同的主體位置，而不同的主體位置有時彼此會有利益的矛盾。但是我們不要以為主體利益是預先界定好的（例如被家庭關係或生產關係……所界定），也不要以為某個主體位置的利益一定支配著我們其他的主體位置。事實上，主體及主體之利益都不是固定的，都在論述實踐中構成。在諸如法律、政治制度、家庭、宗教組織、教育制度、媒體……等制度或社會實踐中，都各自有一個特別的論述場域，在一個論述場域中，有不同但互相鬥爭或競爭的論述，提供不同的主體位置、意義詮釋以及組織社會制度的不同方式。但是有些論述是主流的（通常有制度支持），有些則是邊緣的，而主流論述往往使許多人處於一個被支配的主體位置，等等。我們無須在此進入細節，本書最後一章（尤其是〈社會與社會集團〉及〈認同與場

所〉二文)以略為不同的術語談這些問題，在那裡「認同」取代了「主體位置」一詞，以便利另外一些問題的討論。本書在主體這個問題上，也是用「串連」來看不同主體位置的關係。

雖然此處談主體時，只提到「個體（個人）」，但是也一樣可以延申到「集體」，像本書中常見的「人民主體」，亦即一群人（民）的主體位置，就是這種用法。

最後還有一件事要澄清。

我們知道，串連關係也就是實際的構成關係，亦即，構成一個整體的各部分，都只是在實際脈絡中、事實上的偶然情況中才構成該整體，而非不論在任何脈絡中均固定構成該整體的一部份，或遵循一定原則去構成整體。所以和串連關係相對比的，是固定的構成關係。

不過我們在本書中例示固定構成關係時，均用一般人最熟悉、最容易掌握理解的本質必然關係，即單一核心的「本質—表象」整體。其實除了這種整體外，還有其他多中心或離中心的整體，也受固定構成原則所支配（例如，所謂「結構性因果」、「歸根究底的決定關係」等）；故而被我們的批評所涵蓋。不過為了討論的簡化方便，我們不再一一例示所有受固定構成原則所支配的整體。

迎接新民主的時代 來到——代序

為什麼我要舊書重提？

1

什麼是「新民主」？

在今天台灣，新民主就是社會運動所追求的民主。相對於現有政治運動所追求的舊民主而言，新民主基進化了舊民主的目標、想像與範圍，新民主改變了舊民主的意義，以及舊的世界。

新民主也就是人民的民主，它追求一切領域的平等，它包含了政治民主、經濟民主、性別民主、族群民主、親子民主、社會民主、性偏好民主、校園民主……等。

新民主作為基進（徹底）的多元民主，它還主張**各種民主之間也是平等的**，這一點和舊民主的獨尊政治民主不同。在舊民主的觀點中，政治民主是其他各種民主的基礎，亦即，其他各種民主必須建立在政治民主之上，只是政治民主的「延申」或「擴大」。

新民主則認為平等或民主的問題，不但存在於統治者與被統治者

之間、甲族群與乙族群之間、男與女之間、同性戀與異性戀之間、親子之間、資本階級與勞工階級之間、師生之間……等等，還存在於政治、經濟、族群、性別、親子……等社會關係或社會分化原則或社會因素之間。因此，新民主追求的目標還包括了各種民主之間的平等，和追求及實現各種民主的運動或團體之間的平等；而這本書則在討論新民主所蘊涵或涉及的各種理論及實際問題。

2

筆者將不會在這裏談整本書宗旨或大要，因為第二章「新民主的簡單原則」可以算是新民主的入門式介紹，讀者可以逕行閱讀。

這一小節只談一個筆者觀察到的現象，即這本書的副題《新民主之路：「邊緣癡亡、中心」的戰鬥與遊戲》和《到執政之路：「地方包圍中央」的理論與實踐》（主編：張俊宏，協力：呂昱、江夏、江迅、呂鯤，南方出版社）的一些對比。

如果讀者仔細閱讀本書第五章第一節「論述、意識型態與權力」的話，特別是〈民間哲學的過去、現在與未來〉等文，將可以發現新民主或人民民主思維在表面上雖然批判了民間哲學，但其實針對的並不是從一九八六到一九八九的民間哲學，而是做為美麗島系意識型態資源的「民間哲學」這一特定的（意識）「型態」，集中表達在《到執政之路》這本為選舉而作的書中。

《到執政之路》的基本想法就是前面所說的「舊民主觀點」，以政治民主為其他各種民主的基礎，並且將政治民主當作實現其他各種民主的必要條件。除了這點以外，《到執政之路》還認為，政治民主的達成便是透過選舉，以地方包圍中央的策略，最終取得國家政權執政。

由政治民主優先或執政優先這個前提，《到執政之路》導出了它對社會運動的「中立」態度（下詳）。

現在，先讓我們略談政治民主優先。

《到政治之路》把政治邏輯的矛盾，優先於社會內部的矛盾關係。但是，就以我們表面所觀察到台灣現在幾個明顯的矛盾來說：例如第一個就是政體與一般人的公民權、自由權上的矛盾；另外一個是社會內部在資源分配和經濟制度運作上的衝突；第三個是所謂文化性的矛盾，這包括以語言或省籍作為一些區分的線索；第四個是性別矛盾，也就是男女在每日生活的「私」領域以及公共領域中的權力宰制鬥爭。（當然台灣還有許多其他矛盾，但這裏不提。）

我們可以看到，這裏所舉例的四重矛盾的糾結有幾個特質。第一個特質是，每個矛盾所區分的對立面並不是一致的；在一個矛盾裡面佔有優勢的人們，並非在另一個矛盾中就必然同樣是支配者。當然，在台灣是有許多絕對弱勢的團體存在，例如女性原住民。第二，這四重矛盾在我們現在認知的社會現象裡，是同時呈現的。

《到執政之路》這本書批評夏潮聯誼會把經濟矛盾優先於政治的矛盾，甚至認為政治矛盾只是經濟矛盾的一個衍生物或上層的架構。

可是這本書卻反過來認為我們應該先解決政治矛盾！我們事實上是處在整個社會的實踐脈絡中，並沒有一個發動運動的核心，告訴我們應該先處理其中哪一個矛盾，其他暫且按著不動。我們看到整個社會許多抗爭事件在六、七年間一起湧現。事實上每一個矛盾裡都有受壓迫的弱勢團體，只要環境許可，這些弱勢團體都要起來抗爭。因此，在理論上或實踐上都不能把我們所認定的其他次要矛盾暫且擱置一邊，告訴那些團體暫且不動，讓我們先把公民權解決以後，他們再起

來抗爭。

《到執政之路》的政治民主優先，究竟優先於什麼呢？主要是優先於主權獨立，或者，爭取政治民主優先於統獨之爭。

然而為了政治民主的實現，就必須執政，為了減少到執政之路上不必要的障礙，《到執政之路》認為，民進黨應當在階級問題上保持中立。而且，民進黨對於階級運動或工運以外的其他社會運動也應採同一立場，即，應儘量中立。《到執政之路》的說法是這樣的：

『因為階級矛盾在台灣並不構成最大或最明顯的政經矛盾；因此，我們也反對用階級化約論來分析台灣社會，而寧可用收入高低和職業來劃分不同人群。……基於反對黨現有的相對弱勢和台灣的特有產業結構，如果沒有部分資本家的支持，則民進黨在邁向執政的過程中，勢將困難重重。』（頁150）

可是像反六輕這種情況怎麼辦呢？王永慶vs陳定南並不是「中立」的好榜樣；但是人民要反對六輕，這也是沒辦法的事，只好使王永慶徒嘆政治人的「出爾反爾」了。

不過《到執政之路》還是為此指出了原則：

『針對環保和工運，則採取選擇性的出擊和權衡，避免發展成反一切資本家的階級黨爭。

如果抗爭對象指向黨國體制，或運動具有全民性質，則可全力以赴……；不過如果投入抗爭的結果，可能造成潛在支持者內部的分裂或反噬，則必須謹慎評估行動後果。我們以為：較適當的作法，是在地方執政期間維持階級中立……。不過，如果是在非執政期間，則必須依照各地黨部的實際發展情形自行評估，其行動原則仍以能否因此擴張黨部勢力為取捨，所強調的是邁向執政的因地制宜，而沒有抽象

的一般化階級立場。』（頁140～141）

這裏坦白的馬基維利式態度，不只是因為《到執政之路》講的是現實權力政治（Realpolitik），而且是因為此書代表了美麗島系向地方上資本家階級表態，保證不會在地方執政期間作出不利資本的事，這也就是說，美麗島系一定和國民黨地方政府採用同樣的階級對策，**在階級問題上，美麗島系不會和國民黨有任何分別。**因此，此書比其他政黨或派系的文宣要坦白的多。當然，它的坦白也有其限制和現實基礎，亦即，美麗島系已有足夠的實力與資源，它的目的就是執政或與國民黨抗衡，它與別的弱勢團體之合作基礎不必建立在欺騙或理想上，而是建立在權力利益交換上——這個交換條件不可能是平等的（因為它的實力較大），但是別的團體除了強迫中獎外，似乎也別無選擇。

因而，《到執政之路》如下界定了它與社運的關係（不過這本書畢竟是為了選舉而搞的「準文宣」，所以免不了文宣飾詞的手法，因此我們一邊引原文，一邊加上必要的解讀按語）：

『地方黨部和社運團體之間的關係，充其量是互相信賴的聯盟關係（按：此句重點是「充其量」三字，也就是「理想上（但實際上可能做不到）之意」），而不宜越俎代庖地全力介入領導（按：此句重點是「不宜…全力介入」，以免破壞中立）；換句話說，既使在地方黨部成立社運部門（按：重點是「既使」二字），在行動上仍以上述四種戰略為準繩（按：所以成不成立社運黨部都一樣，只是招牌問題），最好是透過民選公職把社運議題帶入地方府會（按：後來作者們澄清這裏指的是部分的社運議題，也就是前面所謂「選擇性的出擊和權衡」），以便在介入斡旋中擴大民意基礎』（按：此處之「民意」和其上下文所

講的「人民」主要是指民營資本家）。

《到執政之路》因此結論：

『現階段的反對運動大體上仍停留在向獨裁政權爭取基本公民權的鬥爭階段，在鬥爭過程中固然可以融入部分社經議題（如前所述），但如果全面引入勞資對立的階級鬥爭，則會造成人民內部的分裂，徒然損耗了反黨國和反法統的政經資源。

我們以為：目前台灣所呈現的反對運動，固然可包括公民權鬥爭、階級鬥爭、新社會運動，但三者之間未必能夠匯流為一，而在三者之中，基本公民權的確立（包括國家體制正常化），可說是其他二者的必要前提。因此，當三者之間出現潛在矛盾時，也必須以目前公民權鬥爭所內涵的反黨國和反法統為主。』（頁149～150）

這段話當然仍是其「政治民主優先」，「獨尊公民此一人民主體」之表現，本書當然反對這種提法（詳見第四、第五章）。但是還有一點值得我們特別注意，這就是全書不經意流露出來的對階級問題的重視，從這個「症狀」，我們可以揣測它可能的階級傾向。這一點要從上段話中，它的「階級鬥爭／新社會運動」提法談起。

3

少數食「洋」不化的人，引進了西方的「新社會運動（婦運、環保、消費、反核等）／舊社會運動（工運）」區分，而不能將之本土化，硬套用這種分法於台灣。但是從時間上來看，台灣的「舊」社會運動應是消費者運動（也有一說是婦女運動），工運乃屬新社會運動。不過台灣現在的社運歷史都很短，相差不了幾年，實不應分新舊。

從運動的實力來看，西方過去工運的力量在整個社會是占反對運

動的領導地位，而台灣的工運則差太遠了，所以「新舊」之分也不合用。

從社會型態的變化來看，有些人認為西方的工人階級正趨向沒落少數（這一點當然有待爭議），所以可謂「舊」社會運動，但是在台灣我們看不出來工人階級會比其他集團更少數，所以，新舊社運之分不適用台灣。

從社會衝突的角度來看，有人認為西方的福利國家使階級衝突減輕了，但是資本主義生產模式的內在矛盾則在流通、分配及消費的領域，以其他形式的社會衝突表現出來，而新社會運動則來自於這些衝突。可是在台灣，福利國家尚不存在，失業保險或救濟也談不上，階級衝突仍很尖銳，所以也無法套用西方的新／舊社會運動之分。

不過從時間、運動實力、社會型態的變化及社會衝突來看，我們倒是可以區分「新反對運動（社運）／舊反對運動（政運）」，並且認為新民主的時代已經到來，「公民權鬥爭優先於社運鬥爭」此一說法應當放棄。合適的提法則是「新民主或人民民主抗爭」，而公民權鬥爭只是新民主抗爭之一環，並不優先於其他社運鬥爭。

可是為什麼引進「新社會運動／舊社會運動（階級運動）」之分的人這麼輕率？為什麼完全不經一點討論就硬套在台灣現狀上？這不是對工運有著某些特殊的疑懼？而為什麼獨對工運有此疑懼？除非……潛意識中已和工人階級站在某種對立的地位上？除非……已經有某種階級傾向，而和另一個階級偷偷地認同了？

當然，這只是揣測，我們可以對《到執政之路》如此注重社運中的階級議題（而甚少或完全未提族群、性別、性偏好、……等其他社運議題），提出下列的解釋：

由於美麗島系重視的是選舉，故而一個議題代表了多少實力就能值得多少注意。另一方面，選舉靠財源，而財源靠資本家，所以階級問題須要妥善處理（正如前述，這也是為何此書相當「坦白」的原因：因為它要向資方表明它絕不是在搞統戰陰謀，利用資本家，而是它這個派系根本就是一個「選舉—權力」的集結。《到執政之路》出版後，張俊宏又寫了一本《台灣工商人：「不落日工商帝國」的締造者》，表態的姿勢更清楚。）至於其他議題或運動均無什麼實力，不會對選舉有幫助，不必浪費篇幅或資源去談。

這樣說來，美麗島系所謂對社運或階級問題「中立」的意思就很清楚了。「中立」便是它不會嘗試去改變人民內部的宰制關係。在現階段，人民內部還沒有分裂，因為被宰制的也多仍甘於受制，所以千萬不要記得（挑起）階級鬥爭／敵意或社運抗爭，否則「徒然耗損了反黨國和反法統的政經資源」：因為一旦被宰制者起而反宰制，「民間社會」便會分裂，屆時美麗島系要站在哪一邊或哪一階級呢？

更進一步來看，如果一個政治團體要在數年內執政，它必須有能力扮演原來統治者的角色，得到各種宰制關係中的宰制者的支持，並且得將各種反宰制者的敵意轉化為對現存統治者的不滿（而不是對各種宰制關係的不滿），所以著眼於取得國家政權的政團事實上非常依賴著各種宰制關係的存在，正如同已取得政權的政團一樣。

但是這裏的說法，並不是「他們（不分執政黨或反對黨）都是壞人，我們不要理他們」，而是從「好人」、「壞旦」這種觀點來看問題。社運應該要搞政治，就像政運或政治力量（不論什麼黨或派系）一定會搞社會議題、會和不同彼此對立的階級或集團產生各種結盟、對抗、中立……等關係，縱橫捭闔。當然，社運的實力與資源比較少，有時

沒法搞，有時只能小搞，（縱橫捭闔須要條件，例如某社運若想和不同政治力量結盟，至少必須有人脈關係，以及可以議價的資源等等），但是「搞（政治）」這個方向應當肯定。

以上所說，好像對政治團體不分黨派均抱持了過苛的批判性，但是以上的觀點也適用於任何一種社會運動。任何一種社運或團體即使在處於被宰制地位抗爭時，也都可能會利用其他宰制關係，亦即，可能得到某（些）種宰制關係的宰制者之支持，或可能對某種宰制關係保持中立關係或甚至強化某種宰制關係。這是因為我們仍活在一個充滿宰制關係與權力運作的社會中，因而即使是在反某個宰制關係時，也可能會利用到另些種宰制關係。

但是這樣的觀點並不意味著抵抗或反宰制是徒然的。首先，抵抗原本就是存在的，不管別人認為抵抗有沒有意義，我們既然處在權力運作或鬥爭的關係中，就往往有抵抗，也會去詮釋自己的抵抗；這種抵抗行動雖然不能證明抵抗有意義，但是卻以行動將抵抗的意義問題拋諸腦後。其次，我們沒有理由假設目前宰制關係的型態不會變化，因為雖然一種人民主體（如工人）可能起初只注意階級的宰制，而且還利用性別宰制關係來幫助他們抗爭，但是這種情況也可能會透過人民民主結盟（如工運和婦運的結盟），而使工運的抗爭不再強化性別宰制關係，或不再對性別宰制關係保持中立。

總之，任何政黨或政治派系都可能有階級傾向、性別傾向、族群傾向……等等，但是這些傾向也許不大固定，也許在某個議題上，某黨傾向無產階級、婦女、原住民，但是在另外的議題上則有相反的傾向；可是也可能這個政黨有比較固定的傾向；而在某些情況下，傾向也可能不大明顯。同理，我們會說某個社會運動或團體有某種政治傾

向、階級傾向、無住屋傾向（即，和無住屋運動的關係）、學生傾向（即，和學運的關係）、老兵傾向、農民傾向……等等。

很明顯的，美麗島系是一個「選舉—權力」的集結，如果在階級領域中，工人力量大於資本家，它會很樂意和工人互相支持，其階級傾向自然會是有利於工人，畢竟其目的就是要執政，就是要協調分配各種權力。（這裏假定美麗島系在成形的過程中，完全沒有階級傾向，所以可以自由選擇要聯合的階級——這當然是不可能的，但是此處我們故意用這個極端的例子來突顯我們想強調的論點）。

所以它和其他政治力量一樣，不會認為工人或資本家之中必有一個是「好人」另一個是「壞人」，因此，美麗島系的保持中立也是一定的。當然如果社會形勢發展變化，而美麗島系的對手（另一個對立政治力量，也就是它眼中的「壞人」）開始有固定的階級傾向（例如，得到全部工人的支持），而它自己也有固定的階級傾向（假設得到全部資本家的支持），那麼對美麗島系而言，工人階級也會成為「壞人」。

這裏的例子看似荒謬，但目的是在釐清一些基本的原則，其中之一便是，在甲領域中的宰制關係，不能只透過在乙領域中的抗爭而克服，就好像我們不應期待社運會因為美麗島系的執政而有所改變。例如，我們可以用政治及法律的力量，設立看似有利於工人或婦女的制度，但是這絲毫不意味工人與婦女的反宰制已經成功，或有了「良好的基礎」，因為任何宰制關係都會落實到具體的每日生活及生產場所的當場/就地宰制，而這種局部的宰制之克服，必須來自由下而上的、在本領域中之抗爭，以及和其他領域的連結（結盟）抗爭。

這也是為什麼所謂「社運應爭取制度性的……」說法，不是普遍地真，而須視情形而定。例如，某團體是否應爭取一些實質上的好處，

還是制度性的保障，這完全不能預設底線，不能迷信「制度之設立」有其優先性。因為倘若一個團體沒有實力，有了制度的保障仍是枉然；反過來說，一個團體有時可能因為獲取實質利益，反而能壯大實力，爾後再建立制度亦不為遲。

換個說法，在權力競逐時，究竟是設立公平競爭規則重要，還是獲取一些實質利益重要？我們的看法是：兩者都是權力競逐的手段，每個集團可以依各自的位置、利益去考慮，而不必服從一些抽象的「制度性妥協或協商」的教條。

除了本書其他地方的「反對制度決定論」談到上述論點外，還有另一套論證和上述論點有關，由於這套論證比較複雜，這裏先做提示，待日後再行補充。

這套論證基本上認為制度及法律（的存在或效果）都是局部及個別的，所以不能脫離任何局部的脈絡，而局部的脈絡將決定法律與制度的運作。（構成局部脈絡的除了法律/制度外，還有主體間的權力關係。）

換句話說，「制度/法律/權利」和「被制度所保證的行動等等」之間的關係是不是像「歌星」和「伊能靜」的關係（後者例示前者），而是像「李亞明」和「伊能靜」的關係，（兩者都是個別）。這也就是說，從「制度/法律」我們無法自動導出「被制度/法律所保證的行動等」；兩者的關連還須要一定的權力關係。易言之，制度/法律並不「自然地」保證某些行動，只有當局部的脈絡狀況允許，制度/法律才能運作。也因為如此，局部的脈絡（特別是主體間的權力關係）將決定法律/制度/權利的意義。而不是像某些人所想像的：制度/法律/權利自由有其本質意義，並且在個別及局部的情形下實現出來或被扭曲

（未實現出來）。總之，「制度的設立」只是權力關係鬥爭的一種方式而已，並無特殊地位。

（這裏所談的主題，「脈絡思考」及「反本質主義」均將在本書中討論，此處就不多談了。）

4 5 6 7

編者按：由於田大川先生序文過長，超過當初協議甚多，因此將第4567這四節移至第五章，並題為「談脈絡思考」。第五章中的〈民間哲學的過去、現在與未來〉，是田大川先生和江亮先生合寫的，也有脈絡思考的表達，所以這樣的處理並不會不合宜，相信也可以得到讀者的諒解。

至於序文的副標題：「為什麼我要舊書重提？」這個問題的回答，是在〈談脈絡思考〉中，請讀者明察。

以下回到田大川先生的序文第8節。

8

在第三節，我們批判了「新／舊社會運動」這個提法在台灣脈絡中荒謬不當，而發現「新／舊反對運動」才是正確的提法；現在讓我們再多說幾句，以結束整篇序文。

這裏的「新／舊」之分，都不意味「新」必然與「舊」對立，就好像在西方的新社運與舊社運並不必然對立一樣，除非舊社運所採取的策略或政策危害或防礙新社運的自主發展。

新反對運動在目前主要指的是社會運動，涉及了政治、經濟、文化、思想等各個社會領域。故而像人民民主或新民主論、社運觀點、

邊緣戰鬥的基進觀點等思想運動或論述實踐本身，也是一種新反對運動。這些思想或論述，以及婦女運動的女性主義思想、工運中的政治經濟學分析、環保運動中的生態學思想、學運中的教育理論及學運理論、反資本關係的社會主義、無住屋運動中的都市社會運動理論、宗教運動中的入世教義、消費者運動中的商品消費理論、或任何社會運動中有關運動主體的權益思考，都是新反對運動的意識型態資源，卻也都構成新反對運動的一部份。但是這些異質的意識型態資源，若想成為整體新反對運動的意識型態資源；就必須透過串連實踐，才能形成一個整體，（而不是各種不相干論述的湊合），不過這是在各種社會運動的結盟中完成的（而不是在結盟前預先規劃了一個偉大藍圖或「深入實例分析」。）

「新反對運動」這個詞在目前因而也指向（一個尚未實現的）台灣社會運動的自主平等結盟，而不只是「社運」的代名詞（指稱個別社運或社運的集合）。這本書所提供的意識型態資源，即是意圖成為諸社運結盟的「新反對運動」之意識型態，因此它所注重的是「社運」現狀（as such）；但是隨著真正的串連或結盟實踐的展開，不同運動的共同利益在串連實踐中形成，世界被改變著，各種不同的社運意識型態也將更深刻地接合在一起。

9

狂言謔語有時被形容為「語無倫次」，這表示對語言（以及語言所在的社會）倫常、規則、次序的逾越——違背、玩弄、發明、扭曲、嘲諷……，狂言謔語也意味著那些話語無法從原先的脈絡去理解。（脫離原先一切可辨識的脈絡，又稱「無釐頭」或「亂」）。

狂言謔語或瘋言瘋語、胡言亂語，也常被視為危險的。

狂言謔語有時也可看成是語言遊戲中，一個富有創造想像力的高招——創新規則。而當一群人開始狂言謔語時，就已經形成抗爭，一個社會—政治事件。〈這群人就是「亂黨」〉。

要說狂言謔語，就要謔狂發癲(就要「亂(搞)」，就要「搞(亂)」)。

可是如果我們開始解釋我們的狂言謔語呢？反省分析我們的癲狂呢？為我們自己的狂言謔語提供理論呢？（機器戰警有多重人格？機器戰警的身體沒有器官？人民頑鬥主義？邊緣戰鬥與遊戲？新民主之路？「只要是我喜歡，有什麼不可以」？……）這些分析、解釋、理論、敘述……是否也是狂言謔語呢？也應該算是，但讓我們把這一類特別的狂言謔語稱為「**狂理謔論**」（**亂理論**）。

「亂理論」不同於「正常人」的那種對謔狂發癲的解釋或反省分析，那一類的「理性的解析」不是癲狂者的自我分析，而是「正常」人對癲狂者言行的分析，是正常人的自說自話。而「理性的解析」的目的，是侷限、抑制、包（圍）納（入）癲狂，而不是和癲狂者對話，故而也是在侷限、包納正常人本身。但是狂理謔論則不同，它向所有人——包括正常人及癲狂者自己——說話、表白、分析、說服，聲音或許高昂，語調也可能急促，但是它不侷限、抑制或包納任何人。

喂，你，就是你，跟著感覺走——也可以不跟著感覺走。說你想說的話，也說你不想說的話——或者用叫的、用唱的都可以，如果有人因此要把你隔離起來，給他們看這本書，還有那一大堆「XXX之路」的書，或者你自己寫一本。你會發現其實有很多你，而且你不是你，你是我。

田大川 謹序

第一章 新反對運動的 思想背景

反動文宣

(敵後工作人員冒死截獲)

打倒張 X X

張 XX 是誰並不重要，重要的是
打倒他！

總統萬歲

X X X 國萬歲

全國軍民同胞們：行刺 X X X，火燒 X X X。

從「民間哲學」到 「新民主論」

任何一種思潮的形成都有它複雜的歷史／社會／經濟／政治／思想等因素及背景，台灣的「人民民主」思潮也不例外。在這一章中，我們將敘述人民民主或新民主的思想背景，這個背景就是在人民民主之前流行台灣的「民間哲學」思潮，它的興起及衰落。

民間哲學的兩次論戰

自從八〇年代中葉以後，「民間社會」這名詞在台灣便成為一個熱烈辯論的話題。

眾所周知，最早提出這話題的（包括「民間社會對抗國家」、「民間哲學」、或稱「民間社會論」——本文不區分這些名詞）是南方朔、及以《南方》雜誌為基地的木魚、江迅等人。其後在一九八七年《前方》雜誌有一些批判「民間哲學」的文章，這算是有關「民間社會」的第一次「論戰」。

「論戰」一詞之所以要帶引號，是因為南方朔等人沒有直接具體

地逐點反駁《前方》的批判。《南方》結束後，有關「民間哲學」的理論、分析文章便幾乎不見；可是「民間社會」或「民間（對抗國家）」這些名詞卻十分流行與常用——雖然使用這些名詞的人不見得懂得「民間哲學」，或根本就誤解南方朔等人的「民間社會論」。

一九八九年〈中國論壇〉三三六期，有一關於民間社會之專號，內中含四篇文章（蔡其達（1989）、孫善豪（1989）、史思虹（1989）與徐進鈺（1989）），以系統性的方式集中批判或質疑「民間社會論」，儼然係第二次「論戰」。其實在此之前就有許多評論「民間社會」的文字（下詳），只是因未集中，較不引人注目而已。

本章將試圖為這兩次「論戰」提供一個敘述（narrative），指出兩次論戰在性質與意義上的差異，標示（mapping）「民間社會論」在意識型態領域中的位置，以及其現實蘊涵，並描繪出正在成形中的人民民主思想運動之輪廓。

蔡其達（1989）已經為第一次論戰提供了絕佳的批判性歷史敘述；所以本文只能在此狗尾續貂，對蔡文作一些補充註腳。

民間哲學的政治企圖

當南方朔在八六年下半年起，開始提出「民間社會論」時，可能要製造（至少）以下三個效果。（編按：讀者尚可參考第五章的〈民間哲學的過去、現在與未來〉，補充此處說法的歷史脈絡。）

第一，由於民間哲學的架構把首要對抗關係放在「民間社會」與「國家」之間，所以便有民間社會內部應當團結起來一致對外的意思。在當時較具體的所指，便是希望反對運動（黨外）不要搞統獨之爭，以免分裂（化）黨外力量。民間哲學這個企圖可以從江迅（1987a）以

民間哲學批判「統獨論爭的迷思」看得出來；甚至到了一九八七年底，江迅（1987b：73）猶希望統獨雙方能攜手合作。

民間社會論企圖達到的第二個效果，當然是最明顯的「反國民黨」。因為「民間對抗國家」很容易被簡化為官民對抗，（因此把civil society翻譯成「民間社會」就非常重要，「市民社會」的譯法就難達此戰略效果）。在一般人心中，民間哲學清楚地劃出「統治（國家）—被統治（民間）」的界線，立刻孤立了國民黨政權；民間哲學就成了「造反哲學」。（但是這裏的「造反」絕無暴力革命的意思，而是指被統治者爭取民主。）

第三個效果，則和南方朔主張「拍賣中華民國」（將國營企業轉變為民營），及「反對國家壟斷資本」有關。（可是民間學派似乎從未闡明國家壟斷資本對第三世界國家的資本主義發展，有什麼重要性）。南方朔（1986b）把當時的柴契爾主義、雷根主義、以及社會主義國家混入商品經濟的趨勢，均詮釋為國家退出民間社會，並認為是世界潮流；這個詮釋和當時台灣另一些經濟學者的「讓市場自由運作」之主張相呼應。究竟南方朔主觀企圖為何，較難斷定，但「拍賣中華民國」、「自由市場」之主張則可能有拉攏資產階級，以分化資產階級與國民黨之掛鉤的效果。

民間哲學的政治效果與後遺症

第三個效果涉及的問題較為複雜，故在此不論。至於第一與第二個想達到的效果，是否成功了呢？

民間社會論想要宣告統獨意識型態的黃昏，但統獨意識型態在宣告後卻未消失。台獨的言論主張則逐步從邊緣的反對雜誌，進入主流

的印刷媒體（兩大報仍較少見），脫離了弱勢論述（minor discourse）的地位，而（在野）統派的言論主張至今仍屬弱勢論述。

（當然，有些人把國民黨也歸為「統派」，甚至把民進黨的美麗島系也說成「統派」，這種混為一談作法，並非民間哲學使用「統派」的原意。此外，一種論述之所以是弱勢，〔如婦女解放之論述〕，或之所以是強勢，〔如三民主義之論述〕，係直接和掌握的資源〔如媒體〕有關。在〔言論〕市場上表現出的供求，則係這些資源分配結構的效果。）

所以，被民間哲學視為「浪費而充滿感性」、「空洞」的統一或台獨論述，一直在進行著，統獨兩派人馬也壁壘分明，並未因民間哲學的提出而中止分裂。

當今關於台獨的辯論，主要是在較明確主張獨立的人士（如新潮流系）與（親）官方的反台獨人士之間。這個「國獨」辯論如果能深化與普遍化下去，民進黨與國民黨雙方內部各派系對台灣前途的不同立場也會變得更明確、更尖銳，但是這並不意味其他立場（如統派、左派、激進派、社會運動團體）的主張也能平等地進入辯論的空間。

從上述看來，民間哲學一度想要揚棄的統獨論爭，已轉變為國獨論爭；而除了美麗島系曾經一度態度曖昧之外，現在民進黨均希望國獨論爭能夠擴大深化下去。

民間社會論想達到的第二個效果——反國民黨——當然成功了，「民間社會對抗國家」這句口號幫助任何想反國民黨的力量很簡單地掌握一種正當化（legitimation）的說詞。但是也因為這句口號的簡單性，民間社會論不但沒有設法批判國民黨造成的泛政治化傾向，（即，一切非政治事物皆染上政治色彩）反而在反國民黨力量的運用下，更助長了民間各類運動的泛政治化。

這怎麼說呢？

原來民間社會論中「國家」指的是「國家機器」（state apparatus），國家機器則包括政府、文官體系、法院、軍警、監獄這些統治或鎮壓機器，即，為統治所必要之制度。但是阿爾杜塞（Louis Althusser 1971）進一步注意到，這些制度要能運作必須有意識型態，才能使人們接受制度的安排，並勝任制度所賦予的職能。意識型態所作的包括：例如，警察必須有「為民樞姆」的道德教育，人民也必須對警察存有善意與懼意的矛盾情感，老師相信道德尊嚴，學生覺得導師重道是天職……等等。但是這些意識型態不能只是一時的存在，故而也需要制度化，所以除了上述鎮壓國家機器之外，還要有意識型態（國家）機器，最明顯的例子就是學校。阿爾杜塞因而把許多我們認為是「民間」不屬國家的事物，也歸類為意識型態的國家機器，除了公私立學校外，還有媒體、文藝、家庭、政黨、工會、宗教等，而且，不管政府民主不民主，這些社會建制都扮演意識型態國家機器的功能，這正是資本主義國家（機器）的特色。另外，在「國家即是國家機器」的提法中，國家權力與國家機器不同，國家更不等於政府，「民間社會對抗國家」因此不應化約為「反政府」。（因為即使政府下台，民間社會要對抗的各種國家機器仍在。）

但是民間社會論的「民間版」（即，被簡化的民間社會論）卻顯然僅以「反國民黨政府」的角度來理解「民間vs.國家」，而忽視各種國家機器的非政府（治）性質；這使得民間各種抗爭之意義，均先驗地放入政治的框架中去詮釋，因而在反對力量的操作中造成泛政治化的傾向（例如，只注意到媒體、教育等與國民黨政府之勾連，而忽視它們與資本主義生產，父權制度之勾連）。

近一兩年來，主張台灣獨立者提出了「新國家」的口號，民間社會論所對抗的國家在「民間版」裡也從「國家＝政府＝國民黨」變成或加上了「民族（國家）」這個內容；這當然和民間哲學提倡者的原意不同。在英文中，國家機器的「國家」是state，而獨立建國的（民族）國家是nation，並不會混淆；因此一個新而獨立的（民族）國家並不等於一個新的國家機器。但是在中文裏，兩個不同的概念卻同樣使用「國家」一詞。所以在某些「民間版」的民間社會論中，民間對抗的是「中華民國＝國民黨＝政府＝國家機器」。因而，某些人也的確認為在國民黨下台以前，或台獨成功以前，國家機器所製造出的問題，不公不義或支配，是不可能被解決的。

民間哲學實質主張是什麼？

那麼，我們要問，民間哲學或民間社會論究竟有沒有比較細緻地處理國家機器的問題？有沒有什麼國家理論？

在《前方》對民間哲學提出批判以前，民間哲學主要的興趣，或鼓吹的主要重點是在「拍賣中華民國」，即，開放國營事業為民營，反對國家壟斷資本。等到《前方》猛烈並集中攻擊民間社會理論後，民間學派並沒有具體地逐點回覆。民間學派中的木魚及江迅，寫了兩篇內容相近，具有理論性質的文章，分別登載在《南方》第八及第十期，算是對《前方》間接迂迴而又概略的「回覆」，在第十期的文章中，江迅與木魚（1987）宣稱民間哲學不是「盲目反政府」或「只要反對國家機器」，並且利用「批評階級本質化約論」來暗指《前方》是教條左派；可是這些批評大致是語焉不詳的。江迅等人借用了一些西方理論概念來暗批教條左派，又再用這些理論概念來分析台灣情況，但是並

沒有發展出一個完整的說法來。（參考木魚1987）

事實上，「民間哲學」在當時是一個策略性相當強的「準理論（quasi-theory）」，它的推出可能是想以（有統戰意味的）論述來為「國營事業民營化」造勢，並且用理論進行政治干預（如希望促使黨外力量團結，詮釋新興社會運動，等等。）在《前方》突然發難時，民間學派可能並未準備好一套有系統的完整理論（蔡其達（1989：29）對民間社會論的龐雜、湊合性質，以清楚指出）。民間學派對某些西方理論或大師片語隻言式的引用或玩弄（toy with），和在譯名上的選擇（如以「民主改革」代替尤瑞贊許的「改良主義」）都是論述策略的高明運用。

民間學派「玩弄」西方理論的情形，可由民間學派最常引用之尤瑞（John Urry 1981）的《資本主義社會的剖析》為例，（又：這並非一本好書）。明明此書之副標題——「經濟、民間社會與國家」，表明了尤瑞和許多西方左派一樣，看重經濟對民間社會和國家的決定作用或結構限制，但是民間學派卻不突出經濟，（大家只聽過「民間對抗國家」，從未聞「經濟」）；這當然和民間學派想向台灣民間資本階級統戰有關。在這種情形下，從西方理論層次來深究民間哲學也意義不大。但是這種把西方抽象理論予以本土政治化的努力，值得肯定。

雖然我們不打算深入民間社會論，但是總的來說，民間社會論的輪廓還算清楚。

首先「國家／民間社會」對立的概念，來自古典自由主義，（南方朔1986a：39）。民間學派顯然覺得古典自由主義時期，資本家與專制王權的鬥爭，和今日台灣有些類似——「國民黨＝絕對君權」。

其次，民間學派認為民主是階段性發展的。（南方朔1987：81）

這也就是說，多元或徹底的民主是由代議民主而來，（民間學派不同意某些左派對「資產階級民主」的攻擊），而這類似歐美國家現行的代議民主，係依靠著「民間社會」的強大（南方朔 1986a：40）。

民間社會的強大則繫於國家與經濟的分化，亦即，所謂「國家退出民間社會」（柴契爾主義等等）。民間學派反對國營企業的立場，前面已說過了：惟民間學派對「福利國家」的看法並不清楚，而這一點將是他們的極大弱點，因為「福利國家」和民間學派所主張的「國家退出民間社會」相矛盾，但是「福利國家」似乎卻又是現時台灣民間某些部門的要求方向，（這個方向對不對則是另一個問題）。

所以民間哲學結論說：「唯有經由國家與民間社會的分化，才能避免國家由上而下的全權支配，並將國家權力運作納入民間社會由下而上的管制；同時，透過民間社會改革空間的確立，（引者按：不受國家支配之公共領域與自由市場的確立），才能進一步抵制資本邏輯的不正義傾向（引者按：資本邏輯所造成環保、消費、工運、原住民、無住屋等問題）。」（江迅與木魚 1987：36）

民間哲學的結論，因此可以用兩句口號涵蓋之：

自由資本主義優先。政治民主優先。

民間哲學的意識型態效果

但這是不是說，台灣的資本家應先衝上街頭與國家壟斷資本對決？或者民主自由主義者先犧牲自己以達成民間社會改革空間的確立？不是的。雖然經濟民營部門擴大與代議民主均有其優先性，但是各種社會運動在民間社會的抗爭實踐上則占重要的「火牛」（炮灰）位置。社運是民間社會抗爭的第一個層次，而國會改選、反媒體霸權等

政治運動則屬於第二層次。當「第一層次多重的社會實踐水漲船高，終會傳達到第二層次」。當然「傳達」不會自然發生，民間哲學便是使社運的民力「傳達」到更高層次的意識型態。（關於這裏的「層次」說，參見木魚1987：42）總之，民間哲學認為，社運抗爭的第一階段，不應是人民內部矛盾，而應是將抗爭力量導向民主政治之建立，（如工運不應針對資本家，而應針對國民黨；如果民營化違反了工運或其他社運的利益，按照「自由資本主義優先」的原則，社運也不應反對民營化）。

從上述的民間哲學輪廓來看，民間學派並沒有必要去攻擊《前方》，因為後者既非民間學派的主要敵人，也未從事「危害」民間社會壯大的活動。所以第一次論戰應當是《前方》因意識型態不同與爭取校園資源而主動挑起的。由於民間學派沒有針對挑戰逐點反駁，所以論戰無疾而終，也沒有把問題談的更清楚。

台灣社會新情勢對民間哲學的挑戰

不久，民進黨建黨，國民黨解嚴，社會運動更加的發展，台灣社會又進入一個新局面。

台灣的社會運動都是新興社會運動，這和歐美有「新社運（環保、婦女等）／舊社運（工運）」之分不同，所以，「新社會運動」的西式提法在台灣是不適用的、奇怪的、甚至是突兀的。因此任何要移植「新社會運動的鉅型理論」（南方朔 1986a：37）都應小心。不過人們常用新興二字來形容社運，主要是因為和政治運動對比——不論是民主運動或台獨運動都已經出現很久了。這一點和人們喜歡在社運前面加上「弱勢」是相同的道理：台灣的社運和政治運動相比，不但新興

而且都是弱勢的。

這些弱勢社運的意義為何？「民間社會vs.國家」這一架構對社運又有什麼蘊涵？民間社會論對台灣社會結構所分析出之「結構優先性」（即，反國家壟斷資本有優先性，政治民主又有其次之優先性）是否也是社運實踐上的優先性？這些重要的問題必然成了人們關切的焦點。

其次，民進黨在解嚴後，逐漸成為一正當的在野黨，而作為國家機器一部份的在野黨，如何放在民間社會論的架構中被解釋，就成了一個大問題。原來民間社會論認為「國民黨＝政府＝國家機器」，可是越來越明顯的是：由於反對壓力與經濟結構重組的必要性，國民黨逐步開始（依自己願意之方式與速度）開放國家機器。現在民進黨已出掌地方政府，地方政府難道不是國家機器的一部份嗎？在政治反對運動有這樣的變化情況下，社運是否仍應接受「民間社會對抗國家」這樣的架構呢？人們開始對此問題進行反思。

此外，如果說在解嚴前，民間社會論認為，社運應擁贊國營事業開放民營，並且暫時撇下民間社會內部的矛盾，全力支持政治民主運動，這可能還說得過去。可是時至今日，在民進黨向工商人招手，不重視公共政策，要作全民政黨的情形下，民間社會論所蘊涵的「自由資本主義優先論」及「政治民主優先論」，是否真的合乎社運利益，實值得商榷。

時代在變，潮流也在變，那麼民間學派是否也思變呢？以南方朔為例，他在重提「拍賣中華民國」及評論民主反抗運動時（南方朔 1989a, 1989c），雖然對問題的複雜性較前敏感，但是基本立場卻未變，而且在一次訪談中（南方朔 1989b），更清楚地點出了民間社會論

的「民主發展階段論」：首先，南方朔非常強調一個「民主架構」的基本首要性，（在此他未談「自由資本主義優先」的問題），他認為沒有「兩黨政治的代議民主」這個架構，便什麼都沒有。在未建立起這個架構前，現階段不應提階級問題，「因為太早碰階級問題，會使台灣整個民主的基本架構的穩定延緩」。（應當指出的是：南方朔在此呼應美麗島系，特別是《到執政之路》的提法）。南方朔在訪談中又說，等到了民主架構後，就「各憑本領」。可是對那些沒有「本領」的弱勢集團而言，它們為什麼要急忙地去幫助有本領的集團建立公平的架構或競賽規則呢？這裏的問題不是對公平競爭架構（例如John Rawls所謂的「不完美程序公平」）質疑，而是質疑建立架構前的現實存在狀況（being-in-the-world）——畢竟我們不是一個個平等、自由、理性、存在於現實之外的自然狀態（state of nature）去建立架構的個人。

另一位民間學派的成員江迅，參與了《到執政之路》一書的寫作。在此書中人們仍可見到不少前一時期民間哲學的影子，但是對於統獨問題，此書則肯定了最終目標的獨立，和過去民間哲學的超越統獨立場不同。此外，江迅等雖然已不在意民間社會是否會被統獨所分裂，但卻認為民進黨不應成為階級政黨，民間社會不應被階級所分裂。這一點是美麗島系意識型態的基調，有向資本家表態的意味。

（本文以下將只集中於「政治民主優先」此一主張的討論，而省略「自由資本主義優先」，關於後者，晚近已有不少對南方朔說法的批評，例如吳若予1990：23-24。此外，蕭新煌（主席）（1989d）對《到執政之路》有極有趣之討論，並且和本文一些話題密切相關。）

對「國家 vs. 民間社會」的新檢討

綜合上述，我們發現在解嚴後，新情況的變化使人們懷疑民間社會論是否仍適用，而民間學派卻未修正舊說，於是有關民間社會的新論述便不斷出現了。

鄒秦（1988）首先對民間社會論的一些蘊涵提出挑戰。他首先注意到，「當今所有西方和第三世界資本主義國家中的民間社會，無不是以資產階級利益為其主導」（鄒秦 1988：34）。由於過去台灣國家有自主性，所以國家尚能保持中立，未變成資產階級利益的代言人。（陳子恆（1989）對鄒秦的「國家自主＝國家中立」提出質疑）鄒秦（1988：35）還注意到，資本家階層是近來另一股在默默中擴張的民間力量；如果社運以國家為反對的中心，在削弱國家（自主性）的情形下，反而會造成資產階級的崛起，並直接控制國家打壓社運。當然鄒秦在此提供的是一個可能的假想（scenario），但是他反對「對抗國家」，則是針對民間哲學的。鄒文有趣的地方是，它和民間哲學有一共同假設，即台灣國家尚有一定程度的自主性，但是鄒文卻從此假設推出相反政治態度的結論。

另一位間接對民間社會論提出批判的是張茂桂（1989b），這是第一本探討這類問題的佳作。這本書不僅僅是資料的收集與整理，張茂桂（1989b：21-22）尚檢討了民間學派對社運風潮的解釋，並指出國家並不是「一」，民間也不是「一」——這是什麼意思呢？

在民間學派的「民間對抗國家」框架中，國家機器與政黨、政府實無區別（no practical difference），張茂桂（1989b：24-25）則提出「國家機器／政策」的區別，而這意味著國家是「多」，（國家有多種國家機器，當然是「多」，但這些多有沒有統一呢？鐵板一塊嗎？這是另一個問題。）另外，在民間是否為一的問題上，民間學派雖認為民間社

會不是同質，但是在「民主優先」的階段論影響下，實質上將民間對待為「一」，而張茂桂（1989b：24-25）則強調「多」。在這樣的情況下，張茂桂（1989b：26）又進一步指出，民間社會的各種人民組織有促使人民服從並保護國家存在之力量，因此民間社會不一定與國家社會對立，它們的區別只是方法論上的區別。（試與史思虹（1989：34）所談之「國家與社會的相互穿透性」作比較）張茂桂（1989b：31）接著用「資源動員理論」提出自己的解釋：大抵上他同意「政治體系的既得利益之所以會把資源投入反體系的社會運動，造成風潮，往往是為了獲得更大的體系內利益。也就是體系內的力量，籠絡體系外的力量，在體系內奪權」。（張茂桂 1989b:31）。〔關於批評意見可看杭之（1990b：237-247）。以及蕭新煌（1989b：62-63）〕。

這個理論有一個實踐上的蘊涵，即，社運團體應盡量保持自主性，即使被人利用，也應進行「反利用」（張茂桂，1989b：41）。但是這種追求自主性的實踐，若要成為可能，首先就必須在意識型態上，肯定社運實踐本身的意義，即，社運實踐的本身就有價值，不必是達到另一個更高目的的手段，（這才是社運「自主性」之真義），也不是某個整體戰下的「分工」或「次要矛盾」，亦非僅具有階段性意義。因此，社運自主性便意味著對「政治民主優先」階段論的揚棄。在〈讓人民成為政治的主動體〉一文中，張茂桂清楚地意識到這一點，因此他說「政治民主與社會公平是同等重要不能偏廢的兩項課題。」（張茂桂1989a：41）在這一點上，張茂桂已接近「人民民主」或「多元民主」的立場。有趣的是，「人民民主」本是民間學派所提倡的，但等下我們可以看到，許多評論民間社會之作者均是從「人民民主」立場出發，貫徹人民民主的邏輯，因而反對民間社會論。

附帶一提的是，民間哲學在談政治民主優先時，並沒有將它與西方自由主義者之「自由優先」（如John Rawls 1971）關連起來；後者以及像「平等與效率」之類的問題，並不是民間學派所關心的話題。從南方朔（1989b）在《首都早報》的訪談來推測，民間學派關切的是，例如：在台灣未來「面對」大陸時，台灣社會各集團能否已有自主性？他們相信這個自主性要靠民主政治架構之早先建立。亦即，台灣不要像香港，在面對中共時才開始想建立民主政治，更遑論工人階級、白領階級及各種人群的自主民意之出現。

前面曾談到民間社會論對西方的國家理論、市民社會論均只是「點到為止」，所以對這些非常重要話題的探討，也越來越引起人們的關切。（黃茜如1989，孫善豪1989，李孝悌1989，李永熾1990）這個現象說明了，有關民間社會與國家的深入且嚴肅的探討，才剛開始而已。

對於鄒秦與張茂桂關於社運之解釋，以及由「政治民主優先論」所引發的關於社運本質，階級角色等問題，蕭新煌連續在《中國論壇》發表三篇重要文字（蕭新煌1989abc）。蕭新煌首先引用Alain Touraine的說法，認為社會運動的行動基本上並不全然指向「國家」的權力，因此，它不能被化約為奪取權力的政治行動，它或許會與旨在轉變國家權力的行動掛鉤或聯盟，但永不可能合而為一。（蕭新煌1989a：63）蕭新煌這種強烈的主張（the strong version of pluralism），（「不能化約」、「永不可能」），即是全然否定社運可以被化約為（旨在奪取國家權力的）政治運動，易言之，社運與政運不是「本質／現象」關係，或者「主／從（次）」關係。雖然有時兩者均向國家挑戰，但兩者之目標並不相同。這樣的說法便等於否定了「政治民主優先論」（下詳），而一視同仁地對待「政治自由民主」及（例如）「經濟公平」。

（關於其他重點與分析，詳參蕭新煌（1989c）在這裏應當指出的是，雖然蕭新煌（1989b）對民間社會論也提出了一些修正，但基本上他還是最同情民間社會論對社運興起的解釋。）

民間哲學的內在矛盾

以上敘述顯示了，雖然這些作者各有不同立場，也並未以民間社會論為批評標的，但是由於民間社會論的確本身有一些內在困難，因此這些作者直接間接的會對民間社會論或其蘊涵提出反對或修正看法。

民間社會論之內在困難，可舉其「人民民主」概念為例。在民間學派的「人民民主」理念中，階級、性別、公民、代間（generations）、宗教、種族等不同的主體範疇均具有完全平等之地位，各種主體實踐，均是反支配的人民民主抗爭之一環，各組實踐領域並不能互相化約，也沒有主從關係或隸屬關係。（江迅及木魚 1987：36-37）。然而這種「人民民主」的原則乍看之下，和對民間哲學持批判態度的人民民主論者（如吳平非 1989）並無不同。可是民間社會論提出「民間社會對抗國家」此一架構，等於在說，人民主體的實踐本身（如婦運實踐），不能自我肯定，這一實踐必須被另一超越性原則（如「對抗國家」）所正當化，或者說，它必須被一後設敘述之鉅型理論（即，主張「兩優先」的民間社會論）所正當化。

但是真正站在人民民主之立場者則會說，人民主體之實踐不須自身以外的其他基礎（foundation），它自己就可以在它的實踐社群內自我肯定。易言之，婦權實踐是根據婦權團體內部之價值，而非（例如）「政治民主優先論——先不碰性別問題」這樣的指導原則。

「政治民主優先論」因此在實際效果上，獨尊了公民這一主體身份，並且規定（prescribe）社運在現階段不得阻礙政治運動優先實現其目標（政治民主），甚至應優先協助政運達成民主目標。這就等於在說，政運與社運之關係是「主／從（次）」之關係；這當然和「人民民主」相矛盾。

換句話說，民間哲學的內在矛盾正在於：它所高舉的「人民民主抗爭」，與凌駕及規範此抗爭之「國家vs.民間社會」架構之間的矛盾。從民間哲學對「兩優先」的著重看來，民間哲學對「人民民主」只是「口惠而不實」（pay lip service），表面上以人民民主來否定階級本質化約論，實際上告誡人們現階段別碰階級問題。但是對那些真正重視人民民主及弱勢社運發展者而言，對民間哲學的揚棄（Aufhebung）——發展及修正民間學派的「人民民主」觀念，而拒斥「國家vs.民間社會」這架構對社運的箝制——就很有必要了。

在上述的背景下，《中國論壇》三三六期中的四篇文章，都不約而同的批評民間社會論，也就不足為奇了。與第一次論戰不同的是，這一次既非事先計畫協調的批判行動，亦非有完全相同之理論背景與立場，唯一相同的是對「民間社會vs.國家」此一框架本身及其預設或蘊涵質疑。這多少反映出當前知識文化圈的一種氣氛。

這個氣氛是一種贊揚多元主義、徹底（基進）民主、人民民主、多元民主的氣氛，它隱約地在形成一種思想的運動。而三三六期的批判文字，只是這氣氛的一種表現，並非有意針對民間社會論而來，所以批評民間社會論，只是「項莊舞劍，志在沛公」而已。

新思潮對民間哲學的批判

因此，下面我們將不限於《中國論壇》三三六期之文章，而將這醞釀中之思想運動與民間哲學有關論點，歸為五類，並簡略評論之。

第一類：反對基礎主義（anti-foundationalism）。即反對「人民的反支配（反宰制）抗爭尚須一基礎或一超越性原則來正當化」：

『多元民主的積進性則在於爭取各個領域的最大自主性（autonomization），而無需臣服於其他的超越性原則（transcendental principle）。……人民民主抗爭的原則：任何政治勢力如果以自身意識型態為主導，壓抑其他社會運動所發展出的敵意，或是試圖將社運發展納入其自身的意識型態的指導原則，都是反多元積進民主的表現。』（史思虹 1989：41）

因此，社運抗爭之意義不應被置於「台灣社會某種霸權論述軸線『分工』下的一個次環結或邊緣論述」。（傅大為 1990a：52）。

第二類：反對政治民主優先論及泛政治化。

在上述社運自主化的原則下，社運與政運之關係不是必然的，從社運無法推論出泛政治化的「民主優先論」。但是這種反對泛政治化的社運自主，並非必然拒絕與政黨（如民進黨或國民黨）發生關係。杭之（1990b）即指出「反對泛政治化，並不等於去政治化」。那麼社運與政運的關係，就應被視為兩個獨立自主團體可能發生的任何關係。事實上，眾多社運的不同團體之間，也是這樣的關係。這樣的關係可以是「聯線與結盟（暫時）」。（傅大為 1990a：52）最重要的是必須警覺到「在台灣的沙文主義政治文化下，強勢團體是太常以『政治邏輯』、『權力邏輯』之名來壓迫小團體」（散彈露露 1989）多元差異之主體應是「case by case的聯盟合作，而不是中心一邊陲所模塑的動員方式。」（卡列寧 1989）

由於民進黨之美麗島系給外界之印象是強調「民主」，而很多其他反對政治派系強調「獨立」，故可能這裏的反對政治民主優先論，會被誤解而以為僅僅針對美麗島系而來。其實此處之人民民主立場，反對一切形式之優先論，包括「獨立優先論」在內。而明顯的，獨立優先論比政治民主優先論更難成理，因為它不但要（像政治民主優先論一樣）主張現階段黨國體制是各種社會問題之本質、起源或存在條件（即，再生產條件或持續存在條件），而且要進一步主張，國家認同又是這黨國體制之本質、起源或存在條件。

第三類：反對「民間社會 vs. 國家」框架。

既使不談民間哲學所暗含的基礎主義是否會重塑與吞食各種社運的抗爭意義，解嚴後不斷發展的社運也發現「民間社會對抗國家」這一框架的「過時」、「不適用」或「阻礙」。例如，都市社會運動便無法被「劃規在市民（民間）社會中，而與國家採取二元對立的關係（儘管它經常與國家對抗）」，因為「都市生活的政治與非政治層面早已錯綜複雜地融合在一起」；而且和自由資本主義優先論之自由化與民營化的提法相反，「無住屋運動卻要求……由民間直接監督國家的機構來執行」住宅與都市服務的提供。因此，這種運動是要「讓政治重新回到人民的日常生活」（以上所引均見徐進鈺 1989：47）。

在解釋「悲情城市」重塑人民記憶之現象時，文化研究家柴玲玲（即，迷走）（1989）注意到「此地流行的那套『黨國機器對抗民間社會』的二元對立分析架構，是毫無能力解釋這個現象的」。柴玲玲（迷走）並進一步指出：「在解嚴前……這套民間社會哲學是很有說服力的。現在，民間社會哲學的二元對立說法已不再成立，因為各種支配關係與權力運作就存在於民間社會中」；霸權集團意識型態的運作「甚

至不見得是官方主導的，而是解嚴後形勢激盪下各種力量作用的產物，是某種政治潛意識的表癥」。同樣的，一些學運人士也感覺到，「在解析大學社群的思考方式上，我們應該發展出更細緻的分析架構以取代『行政官僚（國家機器）／學生和教授（民間社會）』這一粗糙的二元對立概念，以及這一概念意味的單向度（特別權利關係）思考。」（大學新聞 1989）

如果說「民間社會vs.國家」這一框架不利於社運，也難解釋解嚴後湧現的新現象，那麼有什麼樣的框架可以取代「民間社會／國家」呢？有人乾脆從「民間社會／國家」中取消國家，回到主流社會學的「社會」概念為起點，國家與經濟則只是社會中之兩個建制；這似乎是一種接近抽象多元主義的提法。（蕭新煌 1989e：9，卡維波發言）。有人則再加上經濟（力）於「民間社會（社會力）」及「國家（政治力）」（蕭新煌 1989b：63），以三者來做為解釋模型。

但是如果著眼於「人民主體（各種社運）在沒有超越性原則的情形下，自主平等互動或結盟，互利發展」這一目的，而且扣緊社運的反支配（反宰制）性格，那麼「人民」（即對反支配者之召喚）與「權力集團」（power bloc，即「人民」所反抗之眾集團）的對立，似是一適當的架構。（關於「權利集團vs人民」這個策略性的動態區分，詳參史思虹 1989：34-35。以及本文之附錄）。

第四類：反對必然「對抗國家」或反對statism。

首先我們應該看到，先驗地將社運置於與國家對立的位置上，根本就違反了社運自主的精神。

前面在論及鄒秦時，我們已看到一種反對「對抗國家」的立場，但是也還有其他各種對「以國家機器為中心的激進反抗意識」之反省。

趙剛（1989）精簡地分析了現代社運與國家的關係，進一步闡釋社運自主的意義及可能陷阱，此一陷阱即是社運可能會轉化成「由國家出發」（state-initiated）或「朝向國家的」（state oriented）。趙剛提出了「小心國家」之警告，惜未多談社運如何成為政治上自主的另一勢力，以及如何面對國家而不朝向國家。路況（1990：60-72）在評論台大學運時，批評了「台大學運的思想模式可以界定為一種以國家機器為中心的激進反抗意識，此反抗意識是泛政治化的國家機器所派生出來的典型『主體』」。路況對台大學運的看法，其實也適用於一切「朝向國家」的社運或政運。相對於朝向國家或朝向任何中心所可能帶來的「權力邏輯之複製」，游牧或邊緣戰鬥就成了替代性的戰鬥策略。（傅大為 1990a：1-5）更有甚者，在「必然對抗國家」的說法中，民間很容易被浪漫化為一整體，或忽略國家機器對各種民間權力機器的依賴（傅大為（林中平）1990b）。

此外，即使「對抗國家」成功，「國家霸權持續衰退的趨勢，並不保證『人民當家作主』或支配體系的瓦解，它所指涉的，應該是支配型態的改變或社會力的重分配。」（詹宏志1987）

第五類：反對一元論。

前面曾提到民間社會論將國家視為「一」，這個「一」即是黨國體制；在民間社會論的「民間簡化版」中，黨國體制又被認為是台灣各種社經政問題的總本質因，因此，台灣之反支配民主抗爭應首先針對這個總本質因；而一旦去除這總本質因，眾惡即隨之而去。但是這是一種對社會構成過份簡化的看法。而這種一元論看法，若與權力的實際運作結合起來，會有相當大的壓抑性。（參看杭之 1990a：94-98，1990b：169-174。）

另外一種一元論形式則是運動策略／路線的一元化；而政治民主優先論就正是一元化的運動策略／路線；因為政治民主優先論主張，不同的人民主體之運動策略／路線應以促成民主政治架構之建立為優先。

那麼諸如政治民主優先論這樣的一元化運動策略／路線，究竟是怎樣被推論出來的呢？答曰：從「客觀的結構分析」推論出來的。「客觀」就是不涉及任何特殊或個別的主體之視角（perspective）。而且，正因為是「客觀」，是不以人（主體）意志或視角而轉變的結構分析，因此，也只有一種結構分析。既然只有一種客觀的結構分析，那麼人們應當按照客觀的規律辦事，因此也只有一種運動策略／路線，即那個符合客觀分析的正確策略／路線。

本書將在後面指出上述思維的錯誤，這裏只能列舉出對這種形式的一元論的不同意見；即，相對於站在不同位置上之主體，有不同的結構分析。「我們應當有意識地反省揚棄一種一元中心的思考方法，以實踐的適當性（practical adequacy）為唯一的標準，廣泛接受依不同的結構位置發展出的不同結構分析」。（大學新聞 1989）。

和這個一元化運動策略／路線相關的問題是：是否只有一種運動的典範（如婦運典範即是某種本質的女人）？這個問題以後再談（參見第三章，關於婦運部分）。

（以上這些與民間社會論有著不同程度矛盾或緊張關係的言論，並非來自對文獻全面性的考查，所以可能有其他未列舉之作者表達過相似的言論。）

綜觀上述作者的理論立場，有來自後結構主義、後馬克思主義、後保守主義、後分析哲學、文化研究、文化馬克思主義、新保守主義、

新實用主義、後現代主義。

新反對運動的來到

這些不同的立場，又因為大多數認可人民民主或多元基進民主這樣的理念，所以在上述五類與民間哲學相關的論點上，表現出超越民間哲學的觀點。但是這些不同立場，除了都針對民間哲學的各種論點、預設或蘊涵外（即上述五類），它們的政治態度，不必然相同。例如有些立場是為了給另類勢力（含社運）在兩黨以外的生存空間；有些人則是不滿民間哲學的「兩優先」，（其中「政治民主優先」則意在打擊統獨優先或階級優先）；還有些人不滿從優先論或階段論導衍出來的「運動策略／路線一元化」；還有些則是為了社運自主、壯大發展，而認為民間哲學較有利於強勢政運，人民民主則較有利於弱勢社運；還有人不滿主流反對政治的statism傾向，以及向資本家階級靠攏的傾向。

隨著人民民主雄辯的展開，反對運動陳腐的主流論述幾近破產，踰越統獨（而非超越統獨）的新反對運動蓄勢待發；在這種情況下，自一九九〇年秋季始，便在書籍、報紙、雜誌各種媒體中展開了人民民主大辯論，之中既有友善的批評，也有尖銳的質疑，參加者也很廣泛（趙剛、王大衛、陳宜中、無向、何方、杭之、沈發惠、李長風、蔡其昌、某獨派派系、路況，還有一些未點名人民民主論的批評者）。這場轟動且方興未艾的大論戰之部分內容已收入本書及晏山農（1991）。可惜的是，這段時期對人民民主論的批評，絕大部分均源於對人民民主缺乏較全面的理解所致，因而所作的批評不是誤解，便是已在人民民主論的考慮之內。故而本書及晏山農（1991）的出版，以及陳光興即將出版的兩本專著，都有澄清人民民主論的作用，也幫助

批評者作出一些相干的評論。（而無可否認的，有一些評論是為「民間哲學」中某個已破產的版本加以辯護，這個版本其實是「形左實右」的教條自由主義。參見第五章第一節〈民間哲學的過去、現在與未來〉一文。）

當然，我們絕不否認民間哲學對台灣思想與現實上有目共睹的貢獻，那是一種歷史的貢獻，但隨著台灣從舊反對運動到新反對運動的發展，從民間哲學中孕育的人民民主思想，已經逐漸成形，而揚棄了它舊有的軀殼，邁向一個新的存在。



何 方

書目

- 大學新聞（1989），〈社運：在理想的灰燼中前進〉，632期。台大。
- 木 魚（1987），〈從「民間哲學」到「民間社會理論」之確立：迎向一個人民民主實踐年代〉，《南方》，8期，頁37-44。收入晏山農（1991）。
- 王大衛（1990），〈中國民運與社會主義〉，《歷史如何成為傷口》，台北：唐山。頁170-177。現亦收入本書。
- 卡列寧（1989），〈在多元抗爭中我們實踐美麗新大學〉，《大學新聞》，632期，第二版。台大。
- 史思虹（1989），〈人民主義：超越國家／民間社會的新焦點〉，《中國論壇》，336期，頁34-42。收入晏山農（1991）。
- 江 迅（1987a），〈謝長廷對趙少康：意識型態的黃昏——從統獨迷思到民間哲學的確立〉，《南方》，6期，頁34-41。
- （1987b），〈原鄉已遠，鄉土更親：台灣：人民民主實踐的起點〉，《南方》，12期，頁62-73。
- 江 迅與木 魚（1987），〈為民間社會辯護！〉，《南方》，10期，頁33-39。收入晏山農（1991）。
- 李永熾（1990），〈市民社會與國家〉，《當代》，47期，頁29-38。
- 李孝悌（1989），〈再論市民社會：從黑格爾到葛蘭西〉，《中國論壇》，340期，頁73-80。

- 吳平非（1989），〈人民民主是什麼？〉，《自由早報》副刊，6月21日。
- 吳若予（1990），〈所有權制的轉換與國家機關角色：政治經濟學的探討〉，《中國論壇》，357期，頁20-24。
- 杭之（1990a），《邁向後美麗島的民間社會（上）》，台北唐山。
- （1990b），《邁向後美麗島的民間社會（下）》，台北唐山。
- 南方朔（1986a），〈台灣的新社會運動〉，《中國論壇》，269期，頁36-40。收入晏山農（1991）。
- （1986b），〈拍賣中華民國〉（專題），《前進廣場》，4期，頁46-67。
- （1987），〈國家·資本案·人民〉，許津橋等編，《一九八六台灣年度評論》，台北圓神。
- （1989a），〈拍賣中華民國〉，《新新聞》，125期，頁74-77。
- （1989b），〈談民間社會與知識份子：訪南方朔〉，蘇峰山等訪問，《首都早報》，5月29日-31日。
- （1989c），〈「混亂」與「秩序」的辯證：台灣民主反抗運動的將來〉，《中國論壇》，335期，頁41-47。
- 晏山農（1991），〈新政治光譜〉，台北唐山。
- 徐進鈺（1989），〈住宅運動與人民民主：對國家vs民間社會的質疑〉，《中國論壇》，336期，頁43-47。收入晏山農（1991）。
- 孫善豪（1989），〈「民間社會」與「文明社會」：民間社會論對葛蘭西的誤解〉，《中國論壇》，336期，頁30-33。
- 陳子恆（1989），〈多元主義的神話：回應〈國家自主性與民間社會論〉一文〉，《中國論壇》，320期，頁76-78。
- 傅大為（1990a），《基進筆記》，台北桂冠。
- （1990b），〈經理女人國：再談「邊緣戰鬥」觀點〉，《自由早報》

- 副刊，7月13-14日。
- 張俊宏（編）（1989a），《到執政之路：「地方包圍中央」的理論與實踐》台北：南方。
- （1989b），《台灣工商人：不落日帝國的締造者》，台北：自立晚報社。
- 鄒 秦（1988），〈國家自主性與民間社會論〉，《中國論壇》，316期，頁34-37。
- 黃茜如（1989），〈國家自主性與民間社會：相關理論與研究的介紹〉，《中國論壇》，321期，頁72-80。
- 張茂桂（1989a）〈讓人民成為政治的主動體〉，《中國論壇》，341期，頁20-21。
- （1989b），《社會運動與政治轉化》，台北：國家政策研究資料中心。
- 散彈露露（1989），〈從多元主體談小團體的連結形式〉，《大學新聞》，632期，台大。
- 詹宏志（1987），〈編輯室報告〉，楊渡著，《民間的力量》，台北遠流。
- 路 況（1990），〈後／現代及其不滿〉，台北唐山。
- 趙剛（1989），〈現代性、國家與社會運動——小心國家：給獻身社會運動的人〉，《當代》，35期，頁88-100。
- 蔡金財（1990），〈民進黨大眾主義路線的浮現〉，《實踐筆記》，第2期，頁3-12。
- 蔡其達（1989），〈打開「民間社會」史：一個反宰制論述的考察〉，《中國論壇》，336期，頁23-29。收入晏山農（1991）。
- 柴玲玲（迷走）（1989），〈電影、歷史認同與人民記憶——談「悲情城

市」引發的關鍵問題》，《自立早報》副刊，12月27日。現收入
《新電影之死》，迷走，梁新華編，台北唐山。頁173-178。

蕭新煌（1989a），〈社會運動與社會啟蒙〉，《中國論壇》，328
期，頁63-65。

——（1989b），〈民間社會的「反支配」性格：社會運動本質的界
定〉，《中國論壇》，331期，頁60-64。

——（1989c），〈政治自由與經濟公平：社會運動階段性使命的定
位〉，332期，頁65-70。

——（主席）（1989d），〈新生代眼中的反對運動〉（座談），
出席：吳介民、李建昌、郭正亮，《中國論壇》，335期，頁
7-19。

——（主席）（1989e），〈如何看待民間社會〉（座談），出席：王
振寰、卡維波、南方朔，《中國論壇》，336期，頁7-22。

Althusser, Louis (1971). 'Ideology and Ideological State Apparatuses'.
Lenin and Philosophy and other Essays. N.Y.: Monthly Review Press.
pp.127-188.

Rawls, John (1971). A Theory of Justice. Cambridge: Harvard University
Press. pp.243-251, 541-548.

Urry, John(1981). The Anatomy of Capitalist Society: The Economy, Civil
Society and the State. Atlantic Highlands: Humanities Press.

（編按：本書初稿原題〈從「民間社會」論人民民主〉，曾發表於
《當代》，47期，1990年3月，頁39-52。現修訂。）

新反對運動「新」 在哪裡？

「一切堅實的都煙消雲散了」（All that is solid melts into air），在這個流轉變動的現代社會裏，「新」已經了無新意了，而且隨著「新」字的過度使用與重複流通，新已有貶值為「舊」的趨勢。

為了加速貶值過程，我們仍提出「新反對運動」這個說法，並且加以詮釋。

什麼不是新的

新／舊反對運動之別在哪裏？

一說：議題的變化。或有人以為，如果反對運動改變了議題，那麼運動就由舊變新了。

其實議題只是意識型態資源的一小部分，而意識型態資源也只是實際構成運動的一個部分。故而議題的變化不見得意味著運動有什麼顯著不同。例如，過去黨外常以「法治—民主」為議題，現在國民黨卻常高喊「民主法治」；雙方這種議題的改變，完全不意味著黨外勢力

現在不從事民主運動，而國民黨反而搞民主運動。

另一說：運動／抗爭的路線或策略的變化。或有人以為，如果反對運動改變抗爭路線，那麼運動就由舊變新了。

正如同意識型態一樣，抗爭或運動實踐也只是實際構成運動的一部份，並不完全決定運動的意義。（參見第五章第一節中〈意識型態與實踐〉一文）例如，反對黨議員在國會作肢體抗爭或走上街頭，究竟是什麼意義，須視國民黨及其他政治力量的相對舉動而定：也許是徹底否定體制，也許是突顯訴求，也許是……。故而我們不能從抗爭路線的轉變來斷定反對運動是否已進入一個新的階段。不過嶄新創意的抗爭有時確實會促使運動更新（參考第五章第2節〈人民頑鬥主義〉）。

還有一說：結盟的變化。像一九九一年的五二〇遊行，知識界結合了學生、婦女、社運團體、教授團體、民進黨、白色恐怖受害者等。這種結盟實踐多少算是反對運動的新起點。

結盟實踐究竟有無新意，還須視有關結盟的既有主流「常識」或觀念（包括運動倫理、道德要求）有什麼明顯的改變。這個既有的、主流的結盟觀念，就是把結盟理解為一種素樸的團結，一個「總體戰」的同盟。

用另一個例子來說明以上三點。中共在四〇年代，無論在議題上、運動／抗爭的路線或策略上、結盟實踐上，均經歷了一連串劇烈的變化，（國共合作、內戰、新民主或人民民主、反內戰、反飢餓……），但是我們並不認為中共的運動有新／舊之分。

新常識、新「人民」

台灣如果要出現新反對運動，新常識或新論述的建立是我們的策略。這個新常識或論述不旦重新界定「結盟」，也重新定義或改變一整套反對運動的語彙，像「人民」、「民主」、「自主」、「平等」、「運動」、「社會」、「邊緣」、「多元主義」、「認同」、「本土」、「統獨」、「知識份子／論述實踐」、「台灣前途」、「政治」……等等，以及「反對運動」。

而這個新常識的建立則須要（一）論述，（二）運動／抗爭實踐。

在論述層次上，像人民民主論這類社論觀點，均不斷積極地去建立新反對運動的常識。由於人民民主論曾批判民間哲學，因此前者所提出的「人民vs權力集團」常被誤解為像「民間社會vs國家」的社會分類架構，亦即把社會制度、集團等歸類為非此即彼的架構。其實，「人民vs權力集團」是在人民民主的脈絡中，對主體的召喚，召喚主體來承擔「人民」此一主體位置；但是也同時規範「人民」為「應當自主平等結盟的主體（為了反抗不平等權利關係）」。

這個論點的釐清不旦有助於化解對「自主／自我肯定」與「平等結盟」之間是否矛盾的疑慮，同時也將「反對（運動）」的意義流動化了。這怎麼說呢？原來，不同的社會集團之所以不同，乃因處於社會權力網絡上的獨特位置，而這個位置是由「宰制關係」及「權力利益分配差距」這兩組不平等權力關係所決定的。同一個主體或集團在某些脈絡中（例如，某些論述、實踐、議題、場域或時間中）可能占據不平等關係中的優勢位置，而在另些脈絡中則占劣勢位置。故而人民民主論的「人民」，在進行自主平等結盟時，勢必無法只固定反對某一特定對象；善惡二元論的敵我絕對二分，被多元價值論的全面戰鬥所取代。「人民內部矛盾／敵我矛盾」的絕對二分也不成立（亦可參考第三章第四節〈接班人從哪裏來？〉註④）。

這也就是說，在多元社會的多元抗爭狀況下，如果一個集團以論述、常識及其他手段，將反對運動固定化，（例如，固定抗爭焦點或反對焦點、固定運動目標、議題或場域等），那麼就會在實質上壓抑許多其他的抗爭及敵意，因而可能在某些脈絡中站在人民的對立面，成為權力集團的一份子。

更有甚者，一個集團並不因本身的特質、並不因為在某脈絡中處於不平等權力關係的劣勢位置，就自動成為人民的一份子；它是否為人民，還要看它是否反抗？如何反抗？和其他什麼集團結盟？結盟方式是否自主平等？

同理，一個集團並不因為處於不平等權力關係的優勢位置，就自動成為權力集團的一份子；它是否為權力集團，還要看有沒有人民反抗它？它和什麼集團結盟？等等。

故而，「權力集團」及「人民」都沒有本質，一個集團（不論是國家機器某部門或主體，或某殘障團體）可以同時在某場域中為「人民」，而在另一議題上為「權力集團」，端視這個集團與其他人民主體的關係為何。所以人民會被迴歸式地定義（recursively defined）為「反支配的弱勢社運、邊緣團體」以及「和其他人民自主平等結盟的主體」（至於「平等」則是「各種反支配目標並無客觀結構上的優先次要之分」這種常識）。總之，「人民vs權力集團」是一個協調多元抗爭的策略架構及抗爭概念。

社運觀點與邊緣戰鬥

很明顯的，像人民民主這種說法，是相對弱勢者及邊緣者為了爭平等所提出的。在目前台灣，社會運動和現有的政治運動比較來說，

是相對弱勢的。從社運為了爭取同等權力而由社運本位出發的「社運觀點」來看，「新反對運動」就是社會運動。這種社會運動除了追求社會民主／平等外，也反對它在朝或在野政運的不平等權力關係。至於社運觀點中的環保主義、社會主義、女性主義、反戰的和平主義、都市運動理論、新左／新馬思想……等，在人民民主抗爭與邊緣戰鬥中接合成為彼此相等。

不平等權力關係雖然無所不在，但是對不平等關係的反抗則非無所不在；而且對不平等的反抗又往往建立在另一些不平等關係之上。相對於政運，社運固是邊緣；但相對於已經發展的社運，未發展的社運亦是邊緣；而相對於已意識到不平等權力關係的主體而言，尚未意識到不平等的潛在主體更是邊緣。此外，還有那些被視為「偏差」或「適應不良」，被主流道德及制度視為「異類」者，幾乎在大部分脈絡中，均處於劣勢的權力位置，也是當然的邊緣主體。

故而，在一個運動或團體中，發掘其中的差異矛盾、喚起潛存的敵意、暴露隱藏的不平等權力，一言以蔽之，分化，就成為人民民主抗爭的環節之一（另一個環節則是「重組」）。而在這個意義上，新反對運動也就是邊緣戰鬥。

所以，邊緣戰鬥、社運觀點的社會運動、人民民主抗爭，實際構成了目前現階段台灣的新反對運動。

附錄：關於「權力集團 VS 人民」

編按：「人民民主」在各國各時代中皆有此提法，雖均有相同之處，但亦有相異處。我們的人民民主論中最重要的觀念，「人民」與「民主」都是「關係性」的：一方面，民主相對於不民主或不平等，人民相對於權力集團，另一方面，民主就是民主之間的一種關係，人民就是人民之間的一種關係。在〈新反對運動「新」在哪裏？〉中，我們已陳述了「人民」的意義，但由於這個觀念非常重要，為了方便讀者，特別作一個附錄以供參考，雖略有重複，但可供對照參考。

社會中的各種團體會因為權力利益的需要而進行重組或結盟，一些反支配的團體則會因抗爭結盟的需要，而策略性地將社會區分為「權力集團／人民」。而在事實上，這個區分本身就是對「人民」的召喚，所以可能因為這種對人民的召喚與結盟實踐，而使主體來承擔「人民」這一位置，因而同時形成「權力集團／人民」這一組動態的區分。

這組區分之所以是「動態」的，乃因為：第一，社會不必然形成

兩大對立聯盟，以致於所有的團體非此即彼；而且這組區分的邊界不斷在移動、變化，因為社會中分化的力量、不同或新主體位置的召喚、和權力的競逐一樣，是時時不斷在進行的。總之，「權力集團／人民」不是一個窮盡性的（exhaustive）社會分類系統或架構。

第二，這組區分並不是由既定的社會關係（例如生產關係、統治關係）所命定的，它不同於「民間社會／國家」這組靜態區分，不僅僅是因為「人民」可能包括了部分的國家機器，「權力集團」可能包括了民間社會中的優勢宰制者，而且是因為任何團體均須透過論述及非論述實踐，才能成為「人民」主體，或「權力集團」主體。換句話說，沒有團體是先驗必然地成為「人民」，總須不斷地進行人民民主抗爭才成為並繼續維持為人民主體。因此，某些國家部門中的主體，性道德保守者、小市民……因為反某種宰制關係而有可能成為「人民」；而有些工人團體、女人團體、同性戀團體……反而可能會成為「權力集團」的一部份；（我們必須明白一件事實，即，被宰制者不見得會反壓迫）。一言以蔽之，「人民」是沒有本質的，「權力集團」亦同。

第三，由上可以推知，一個團體可能在此時被收編在權力集團內，而以後或以前則可能屬於人民的一份子。不僅如此，一個團體可能同時既屬於人民、又屬於權力集團。為什麼呢？

因為「權力集團／人民」之分原本就是一個依賴脈絡中的相對位置之區分，而這個脈絡除了預設主體的視角（Perspective）之外，（亦即，通常是某些反支配的弱勢邊緣主體為了抗爭結盟，而提出此一區分。也有時乾脆用「列舉式」召喚人民，如說工人、婦女、農民……等等為「人民」，但這只是粗略說法，因為沒有那個特定團體可自動成為「人民」），也包括場域及議題的分別。因此，有的團體在甲場域或

A議題的立場位置可能傾向人民，而在乙場域或B議題的立場位置則歸於權力集團，或根本在這區分涵蓋的範圍之外。當然，如果社會「運動」的很厲害，場域間的關係趨於密切，結盟趨於長期穩定，那麼一個團體就比較難在不同場域或議題上不斷變換位置。

這本書可以視為對「人民」及「民主」的重新定義，並企圖將新定義變成「常識」。所謂「人民」就是「反支配的弱勢社運及邊緣團體自主平等結盟的主體」，所以，如果一個團體只是反抗某種支配，不見得被我們當作「人民」。至於「民主」則就是本書開頭田大川序中所謂的「新民主」。在反支配的自主平等結盟中，各種運動或團體是平等或相等的，（即「人民主體一律平等」），這意味著各種人民主體有相等的權利。（參見〈要求平等權力的權利〉，無向，收入《新政治光譜》，晏山農，台北唐山。）總之，一個反支配的團體不必然就是一種人民主體，它還必須和（我們這個社會的常識所認為的）「邊緣弱勢反支配社運團體」自主平等結盟，才算是人民。（參看第二章的「附錄」）

美好的社會形式中，沒有婚姻。
「人們不娶也不嫁」（路加福音20：35）

洗腦指南密冊（新民主觀點）

內容包括：如何在七天之內成為上帝

如何在六天之內打敗以色列

如何在三天之內借到東風

如何在一天之內成為右派

如何在一分鐘之內成為早洩者

除此之外，還有〈基進筆記〉的重點提示講義，以便參加「全國邊緣戰鬥者資格鑑定考試」，並附贈〈人民民主論速成口訣〉一本。另有自我催眠術，讓讀者相信：只要自己先相信，別人就會信。這是一本到執政之路的旅途必備讀物。

增訂版：內容增加，例如「如何花數百元即可成為機器戰警」（參見本書編者簡介）。中華晚報圈選年度百名好書提名入圍。

本密冊並附「中華民國同鄉會會員名冊」（按：其實是「特種部隊登陸準備小組後勤家屬名單」——作為預防叛逃人質牽制參考之用）

讀者來函踴躍，熱情讚揚！

殺人魔王推介：我讀了「如何七天之內成為上帝」後，就修成正果，現在我是逢人就斬的不死狂魔，山姆之孫。已拍攝「月光光心慌慌」電影數部，擔任主角的替身。（寄自內壢成章四街67巷，周城發）

艾侑侯：我讀了「如何在一天之內成為右派」後立刻照指示寫了「如何七天之內成為左派」果然有效！

第二章

新民主的簡單原則

本章介紹

上一章我們檢視了「人民民主或新民主」思潮興起的思想背景，但是這個思想背景的敘述仍有兩方面的不足。

一方面的不足是這個敘述強調新民主與民間哲學的關係，而未談其他思想資源對新民主的重大影響（很可能比民間哲學影響還大），例如，西方形形色色的理論思潮，以及台灣本土一直存在的泛左翼思潮與激進思潮。

另方面的不足是來自思想史解釋本身容易給人的錯誤印象：以為「人民民主」的興起，完全是它和民間哲學作思想鬥爭的結果。其實，思想資源只是多重決定「人民民主」因素之一，政治／經濟／社會因素在推動人民民主的產生上，也扮演了重要的角色。甚至我們可以說，新民主對民間哲學的批判其實是「項莊舞劍，志在沛公」。（參看第五章的〈談脈絡思考〉）

至於「沛公」為何？不同新民主的作者，當然各自不同，但也不是無相通之處。本文以下所呈現的新民主原則、分析及理論只能代表一種觀點與立場——雖然可能與其他作者或其他標籤（如多元主義、

社運觀點、人民主義、邊緣觀點、基進戰鬥……等)之觀點實質上或大致上相同。

在上一章,新民主思想是藉著對民間哲學的否定而呈現的,本章則不再只針對民間哲學,而較正面地指出「新民主」的一些簡單原則。

本章共分為五節,除本節外,第二節延續上章民間哲學的話題,簡單地評論了民間哲學。

此節中提及的「敵我/人民矛盾」、「有無社會整體?」、「社會各領域是否為有機的環環相扣?」、「權力集團vs人民」、「社運結盟原則」、「(教條自由主義)的階段論或優先論」,等等,在本章及其他章節還會再加以討論。

第三節則是談論「客觀-結構vs主體-意識」的問題。這個問題和新民主有什麼關係呢?在上一章末提及反對一元論時,曾提到一元論思維將客觀結構(現實)視為「一」——只有一個客觀結構,故而對應這個客觀結構也只有一種「科學的」、正確的意識,為某些特殊主體(例如,科學家)所擁有,其他主體之意識則是虛假的,如幻影般的。從這種想法很容易便推論出:有不受意識影響的客觀結構,而主體應當服膺客觀的結構分析,等等。打個比方來說,意識就像孫悟空,有一定的動能性,但還是受到如來佛的手掌(客觀結構)的控制。

我們反對上述的看法,但我們並不是說,孫悟空可以或不可以逃離如來佛的手掌心,而是解構「主觀意識/客觀意識」這樣的分析架構本身。在第四、第五章我們會提出較多反對上述看法的理由,這裏只講講我們反對的原因。原來,弱勢社會集團向來缺乏論述或意識型態的資源,所以很難生產出一套有利於自身的「客觀結構分析」,而所謂的「客觀結構分析」又常壓迫/支配/宰制弱勢集團。所以為著社會

運動團體辯護的人民民主，就必須先解構「主觀意識vs客觀意識」的對立，特別指出在這種對立中被高舉的、被當作較真實的「客觀結構」是空洞的玄學觀念，其實根本寄生在「主觀意識」上。從而我們提出「人民可以自我肯定其主體所意識的」以及「主客不能分割——沒有不包含意識的結構，也沒有不體現在客體中的意識」這樣的主張。（「主客不可分」這樣的提法是一種辯論的策略，我們進而用「脈絡思考」來完全取代「意識／結構」這種分析範疇——參看第五章）。這裏寫的很抽象，但是本節中的兩篇文章（〈跟著感覺走〉、〈反對教條主義〉）卻很好懂，讀者不妨一讀。

第四節也包含兩篇文章，談的是自主的社會運動（社運）與在朝及在野的政治運動（政運）的關係。〈政治中立〉這一篇談自主社運的政治策略：這個策略是否即為「政治中立」？要如何理解「政治中立」？另一篇〈讓思想成為戰爭機器〉則談自主社運的「自處之道」，其精神可簡單地表達為「自我肯定」，亦即①我們現在所認（意）識的，就是客觀的（但是不一定係唯一的客觀）；②我們現在所作所說的，就是正當的（但是不一定係唯一正當的）；③我們現在所處的位置，並不比別的集團不優先或不樞紐或不重要。任何社運缺乏這種自我肯定，就無法具備「自主」的必要條件。（這裏對「自我肯定／自主」的陳述，是一個比較「強」的說法，第四章的〈實踐策略自主化〉則包含了另一個較「弱」的說法。）

可是具有這種自我肯定精神的「我們」，並不一定反對別人也有同樣的自我肯定，可是卻一定反對別人否定我們的自我肯定。這就好像：作為一個自主的集團的我們，我們不反對別的集團也要求自主，但是反對別的集團不讓我們自主。社會集團的平等結盟，事實上就是自主

集團的彼此合作，而非宰制關係。

第五節的〈色情—野百合：人民的欲望與人民的民主〉一文，藉著對一九九〇年三月野百合學運一些現象的解讀，及一些背景分析，綜述新民主一些基本的簡單原則。這些原則，不論是「反對優先論或階段論」、「反對制度決定論」、「反對基礎主義（即，自我肯定）」、「反對諸運動彼此有主從關係」、「以議題為主的結盟方式」、「分化、瓦解、顛覆、及解構各種『整體／中心／主流／共識』」以及「『一元／多元、等同／差異、分化／重組』之間的辯證關係」，都會在第三章有進一步的分析，使之能成為台灣的新反對運動的構成力量之一，此外在第四、第五章中會作更進一步的探討。



簡評民間哲學

有關民間哲學的主張及其發展，將在本書的第五章第一節中討論。這裏只簡略地談民間哲學的大方向，即「民間社會vs.國家」。這一口號基本上被許多人策略性地使用去突出政治的宰制關係，即統治者與被統治者的關係，也似乎暗示著現今台灣任何社會群體的抗爭都必須透過（政黨）政治為中介，（政黨）政治是實踐上或結構上的主要向度。

另有一種看法則認為，政治關係僅是多種關係中的一種，另外則有像階級、族群、性別……等的宰制關係，當然任何一條戰線（宰制關係）本身都會包括其他戰線的因素，如政治亦可能包括有性別和族群的宰制關係因素（即，政治有性別傾向，如男人的政治）；同理，在性別這條戰線上，同樣亦會包含政治或經濟層面的宰制關係因素。比如女性爭取平等權利便包含政治面的抗爭，女性勞工向工廠爭取產假即有經濟層面的抗爭。因此，將國家和民間社會對立，使國家和民間社會分離開來，這個題法似乎有些問題。事實上，就此對立的西方左翼理論來源探究起來，國家在葛蘭西（Antonio Gramsci）等人的看法

中，其相對面應是經濟。因為他們認為過去的馬克思主義者主張經濟決定了國家，是一種化約主義；而一些反馬克思主義則以為經濟和國家毫無關聯，兩者是完全不相干的領域。葛蘭西等人不滿意前述的兩種看法，才提出一個民間社會作為中介，並且主張經濟支配了部分民間的社會實踐，但非全部，同時國家也受經濟結構的限制，必須保障資本的積累。基本上這是葛蘭西，甚至 John Urry 等西方左派的觀點。換言之，民間社會做為國家和經濟的中介，若撇去經濟，僅談國家和民間社會的對立關係，實際上是誤導，過度突出政治關係的重要性；民間哲學這種高明論述策略把一個屬於左派的論述，轉化為接近自由主義的論述。

但是，人們並不一定要接受「國家／民間社會／經濟」三分法所建立的社會分析架構，或者非接受左派的另一種「社會／經濟」分析架構不可。

對於婦女、消費者、股友、統一教徒……等各色各樣的團體，不一定願意接受左派的社會分析架構。因此我們其實可以只談「社會」，而把國家和經濟視為各種社會制度中之二種而已。當然，這裡的「社會」是異質多元的，而且不斷地分化與重組。這是一種非常寬廣的社會分析架構，因為它也容納了沒有特定抗爭焦點的團體。至於那些反支配並尋求結盟的社會集團，也可在適當時機策略性地將「社會」動態地分為「權力集團／人民」。總之，這種架構具有真正多元主義的精神。

民間哲學也提出了多元主義，強調各種集團的自發性抗爭、草根民主和各類由下而上的抗爭。但我們反對那些策略性使用民間哲學的人窄化了民間社會與國家之間的對抗關係，亦即政治掛帥的論調。例

如，民間哲學所主張的「國營事業民營化」，似乎有「正統自由主義」的傾向，好像市場經濟必等同於民主自由，中產階級興起必然產生民主，這些是一種階段論的論調。好像必得先有一個隨著經濟開放而來的政治自由民主架構，然後才能談及社會集團的自主性。我們懷疑是否真有這種機械性的階段性抗爭。

各種各樣的（不只是政治上的）民主自由，必須依靠由下而上、自發性、權力平等式的抗爭來達到，而不是只依靠制度（市場經濟制度或政治民主制度）的設立來達到。我們不能一廂情願地認為，只要國家退出民間社會，就是好事。就現實的例子而言，數年前雷根或余契爾雖都堅決要求國家從經濟領域撤退，任民間社會自由運作，但他們的經濟政策均未成功，而且在他們主政的那些年內，無論美國或英國社會的自由、人權、民主均遭受莫大傷害。可見，並非國家介入愈多，人民就愈能享有自由。因此，就台灣而言，不能說金融自由化或國營事業民營化、國際化就必然對所有的社會集團都有利（1991年銀行開放對中下層有什麼利益？）。既使這些措施會對各社會集團有些助益，但也不一定要採取由階段論所推演出的一元化策略去實現它們，因為階段論是要求各個不同戰線的社會集團，將各自利益暫擱一旁，因此敵我的矛盾主要就是社會與國家之間的矛盾，其他的則屬人民內部的矛盾。若人民彼此間無衝突，固然可以同步發展；若發生衝突，就應犧牲小我完成大我，即要將主要的敵我矛盾打倒，其他的矛盾暫置一旁，完全以整體利益為先。然而這種整體利益是非常虛幻的，且違反了由下而上民主抗爭的草根精神。

何謂整體？何謂全民？現今看來，應該是將社會視為諸多異質、諸多戰線的社會關係及社會集團的串連（亦即，社會是一些沒有固定

本質的社會集團及關係的串連。由於各種社會關係均致力去構成一個整體，故社會並無固定的構成原則——像「政治關係支配其他一切關係」這樣的原則。詳參第五章。）），因此我們不但反對集體主義者以「整體」名義壓抑差異，也反對個人主義。因個人主義將個人視為構成社會之最小單位，亦即，將個人視為一個不可分割之實體（而非不同團體之建構）。社會如果是由在變化的關係中不斷分化與重組的集團所構成，那麼在談及所謂的「整體利益」時，就應分析這個利益如何不公平地分配給整體內的不同集團。例如，有人或說，政治的民主（兩黨制等等）對整體不是都有利嗎？但是對一些實力不足的社會集團而言，如果在它們未能掌握足夠資源的情形下，就以某些遊戲規則去實現某種型態的政治「民主」，將使它們與其敵對之團體差距加大，（雖然「政治民主」也可使它們獲得一些利益），因此這些社會集團可能基於這個「利益落差」的原因而有不同的策略。可是凸出「民間社會／國家」很容易產生一元化的抗爭策略。

總之，政治民主並非唯一的價值，亦非第一順位的價值。例如。對婦女而言，女性解放為其最高的價值，不是政治民主（但不一定排斥政治民主）。政治上的反宰制運動對在某一特定時刻的女性而言，就不一定是贊成或反對而已，而是一長條線的光譜上的各種態度。傅大為先生曾說過，不同團體可以不同的事件、議題為結盟基礎，我認為這樣的主張較切合實際。

傅大為這種case by case的結盟方式（被反對這種方式的人稱為「論件計酬制」）的一個意涵即是：社運團體的「贊成一反對」並非專門或固定指向國民黨、民進黨、統派或獨派。現階段的台灣，基本上社會力量仍嫌薄弱，所以欲使這些社會力壯大，得透過這種結盟方式

才有效，待壯大後再談比較固定的聯盟等。無需在此階段便成為政治的附庸，但是一定要搞政治。只是在社會力很小的前提下，若只認為國營便民營這個抽象原則很好就支持，所有的努力到頭來不過只是為人作嫁而已。

再者，民間哲學似乎覺得國家力量在台灣社會很強大，這須要一些澄清。某方面說來，國家力量在台灣不見得那麼大。比方說國家力量並未涉入我們的家庭生活中，以父母對子女的管教權而言，台灣社會的國家與歐美社會的國家相差很多，在歐美，國家可將受刑人的孩子從家庭中帶走，台灣就沒有這種狀況。國家的力量是否很大，在台灣得看部門而定。此外，就社會和國家分化而論，有時候社會力量增強，對國家的抗爭亦增強，便會反過頭來強化國家對更多部門的滲透，因為社會可能會使國家產生一些政策以因應社會的需要，所以是否必要將國家和民間社會分開來，或是將社會完全視為一個整體，頗值商榷。因為社會中包括許多不同的戰線，有政治宰制和反宰制，婦女的抗爭等，各種戰線之間均彼此滲透交錯。即政治、經濟、性別、族群等因素的劃分是在彼此差異中不斷被決定的。故而我們何以要將國家和社會做截然的二分，而不從各集團抗爭路線的結盟來論述呢？

就台灣的缺乏福利制度，存在著龐大的非正式部門來看（而即使在正式部門中，國家常是力有未逮），國家力量不是那麼大。在政治社會中，或說和政治有關的層面，國家力量很大是事實，但不能依此推論國家在整個社會力量都很大。對菁英而言，國民黨的陰影是無所不在的，可是就（菁英眼中的）「愚民」而言，統治這個社會的是人頭與拳頭（鈔票及人際關係）。菁英的論述則是企圖把「愚民」的主體所面對的各種不同之切身的宰制痛苦，錯置（displace）為一元的政治體制問

題。對菁英而言，政治的支配關係（統治關係）所導致的利益分配差距很大，亦即，如果政治支配關係有所改變，菁英所獲得之利益將遠超過「愚民」。而菁英在其他支配關係上，往往居於有利位置，即使他們居於受支配地位，其利益差距亦不大。所以政治及國家對菁英的影響，和對「愚民」不同。

我們應當開始檢討過去那種「黨國體制」的提法，即，把國家當作鐵板一塊。同時我們應考察國家機器運作的條件，即，國家機器是如何和「民間機器」（傅大為）接合的。今日台灣民間領域中，其實存在著許多「無法無國」的狀況，國家公權力根本不在其中運作，而這種情況和誰來執法並無關係。（附註）

今天最重要的是為許多弱勢的社運團體提供一個新的社會分析架構，在這架構之下，各社會弱勢群體可以自主地去追尋他們的最大利益。我們反對的是，民間社會與國家對抗的架構，因為事實上，這個架構不利於很多社會集團，尤其是弱勢團體。

但是我們所提出這個社會分析架構（人民民主）有別於教條自由主義的假多元主義：教條自由主義表面上宣稱尊重各個團體的各種目標，但卻又說要達到這些目標之前，必須先有自由市場經濟及政治民主。

但是問題是，政治民主、消極的自由或市場經濟並不是其他目標實現的必要條件。而且在現實上，也沒有任何必然的理由使社運團體和政治團體，在每件事與議題上都互相一致，都必須採取同一策略。這個社會的起源不是一元的（即，不是由一個總本質因造成），它的現狀與再生產這現狀的條件也都不是一元的（即，各層面的相對自主性），因此，我們沒有理由相信，各團體的抗爭策略也應是一元化的。（有些

人把造成現狀的原因，以及再生產現狀的條件都只歸結到政治，這當然是荒謬的。）

社運與社運之間，或者社會運動彼此之間可能有矛盾，但是我們不應該怕這些矛盾，該怕的是習慣引用一套後設論述的鉅大理論來統攝矛盾，然後總結說不該有矛盾，甚至壓抑某些矛盾，這是我們所反對的。所以指稱台灣現階段的社會運動是反國家的，這是很籠統的說法。也許只能說有部分運動在某些議題及場域中是反國家的（某個部分）。至於政治上的反宰制運動嚴格來說只是反政府而已，其目標似不是反全部國家（機器）的。

即然任何一種戰線（支配—反支配）都可能包含其他戰線的因素，那麼戰線之間很可能會發生衝突、合作、鬥爭，但也唯有這些鬥爭才能建立起眾團體間經過考驗的新規範、新秩序，這些自主團體之所以會形成聯合的原因正在於此。



國民黨、國家機器 與資本

說的更清楚一點，我們的立場是：

1.即使在過去，國民黨也不等於台灣國家機器，前者只是後者的主宰力量。

2.國家機器在過去從來沒有全面支配各個不同局部領域，後者一直有著相對自主性。（這並不意味著，我們否認國民黨對非國民黨的宰制關係在某些領域中占主宰地位）。

3.國家機器不是鐵板一塊，國家機器被分化的力量時時存在。

4.對於被宰制或被壓迫的人而言，國家機器不見得是「惡」，有時還可能是「人民之友」，在許多方面節制著（雖然也幫助維持著）局部的宰制關係。

5.如果只從政治的反宰制或政治反對運動的興起，來解釋台灣近年來社會運動的興起，是非常片面的。有一種說法認為，過去國民黨的黨國體制完全支配了台灣社會，一直到政治反對運動開始，制衡了國民黨，因此國家機器不再能全面控制社會，體制鬆動，所以給了社

運發展的機會與空間。這是一種相當片面，而且有些地方不符合事實的說法。（與上述說法不同的另一種看法，請參考〈民間社會的「反支配」性格〉蕭新煌，《中國論壇》，三三一期，一九八九年。）

我們認為社運的興起是和社會局部領域的權力支配關係結構的變化直接有關，政治反對運動也是政治領域（亦是一個局部領域）中支配關係結構變化的結果。而沒有一個局部領域可以單獨存在。各種局部領域（家庭、文化、市場、生產場所……）變化的最大原因，來自逐漸力量擴張的資本主義關係，不斷的改造、削弱各領域中原有的主要宰制關係（親子、男女、師生、傳統的勞資或顧佣關係、傳統的賣主顧客關係、夫妻、上下級等）。易言之，在每個局部領域中的各種宰制關係，通常彼此之間會形成一種支配秩序或結構，而每個局部領域的宰制關係結構均不相同；在某局部領域的宰制關係結構中，可能親子關係占主宰地位，而在另一局部領域中則政治掛帥。但是這些不同的宰制關係結構會變化，而且彼此依賴相關。例如在家庭領域中，夫妻關係可能成為主要關係，而親子關係則在這個宰制關係結構中變成次要；或例如在議會領域中，政黨與其黨員的關係遠不如利益團體和議員的關係等等。還有一個實例是「人肉市場」中宰制關係結構的變化：性別宰制關係的主要地位受到金錢宰制關係的挑戰（參見〈星期五的男人〉，何春蕤，《中國時報》1991年5月24日人間副刊）。

台灣近年來的趨勢則是資本主義關係在每個局部領域中的宰制關係結構中，逐漸力量強大，有些逐漸占著主導或重要的地位。在這個過程中，原來宰制者的權力型態改變了（例如經濟收入由地租變為利潤，由文化資本變為經濟資本等），還有取得權力的遊戲規則改變了。換句話說，這個過程不是資本關係對其他支配關係的「奪權」（例如，

由資本家出任校長、父親、丈夫、長官、黑社會老大……等），而是許多原來的宰制者一方面接受資本關係對其原有宰制關係的支配，另一方面在權力利益的分配上拉大或保持他們和其他被支配者的差距。（明顯的例子就是「地主／佃農」關係雖被削弱，但許多「前地主」和「前佃農」仍保持著權力利益分配的差距。另一個例子，就是國民黨第二代接班人透過選舉來掌權，而不透過長官命令來掌權）。而對於這樣的變化過程，有些支配者由於更安於新的權力位置，所以志願支持這個變化過程，有些則安於原來的權力位置，故而抵制反抗資本關係對其支配關係的改造。

在這個資本關係力量擴張的過程中，（擴張的原因有來自國際的、海峽兩岸的複雜因素，此處不提），得到了國家機器的大力幫助，但是同時國家機器也得以擴張自身的力量，（可參見〈從統一髮飾到森林小學：資本主義發展下的台灣教育〉，何方，《新文化》，一九九〇年十二月，二十一期，頁42-49，作為一個個案）。

我們認為，由於資本關係對原有許多支配關係的改造或削弱，造成了社運發展的契機，這些契機是由改造過程中所產生的敵意、矛盾及反抗（包括原來支配者的反抗）引發的，政治反對運動（也其實就是反國民黨的運動）只是其中因素之一而已。

但是也由於國家機器和資本關係的互助，國家機器向各個生活領域滲透的危機，其實正在開始。而不是像一些人所想像的剛好倒轉過來的順序。

6.過去中國歷史上的國家機器對一般生活領域的控制力量更有限，局部領域?? 的自主性更強（傅大為認為在這種情況下的壓迫可能更嚴厲）。所以改朝換代從來不會對社會有太大的改變，也不因「小朝廷」

的被推翻，而使社運有什麼活動空間。

7. 不平等權力關係有兩種，權力宰制關係與權力利益分配差距關係。甲宰制乙並不意味著甲所分配到的利益一定遠大於乙（考慮父母宰制子女的情況）。故而有可能在國民黨主導支配的情況下，資本家的獲利最大；也有可能是在資本關係主導時，執政黨獲利最大。在一個宰制關係結構中，一個團體在這結構中的高低位置不必然對應著利益分配多寡之順位。這一點是了解我們的立場之關鍵。（舉一個例子來說，在任何監獄中，犯人和獄卒的宰制關係基本上相同，但是利益分配型態則不同，如果犯人想將來出獄後考大學、當大哥大，或想在獄內苦讀、販毒、交損友，則會想選擇不同之監獄。）特別要注意到如下這種情況，即，一個團體（不論處於宰制或受制的地位），會在不同的宰制關係結構中（宰制型態中），有不同的利益分配差距。另一方面，同樣的利益分配型態可以對應著完全不同的宰制型態，此外，我們還聯想到，現今統獨爭議的焦點之一即是，台灣的弱勢受制團體在兩岸不同的宰制型態中，利益分配的型態究竟有無差別。

8. 一般人用「保守力量反撲」來解釋九〇年後郝氏組閣等一連串現象，其實不能完善的解釋解嚴以後遭到制衡的國民黨以及（一般說法認為）逐漸失去控制力的國家機器，何以又能「捲土重來」。（參見第三章第五節「統獨篇」）。

在我們的看法中，國民黨有別於台灣國家機器，國民黨遭到制衡或被消滅，均不代表國家機器力量的消長。其次，如前所述，我們不認為台灣國家機器是從全面控制社會生活的狀況，變成對社會失去控制力的狀況。相反的，我們認為，台灣正經歷一個相反的過程，亦即，國家機器開始對社會生活各個領域大量不斷滲透，而這正是吻合著資

本關係對其他各種宰制關係的支配之發展。

因此，目前台灣保守力量帶來的危機，是不可能透過將權力集中於公民及國民兩種主體上而克服的，或者只透過政治領域的變革而克服，亦即，即使在政治、經濟及文化等領域中，國民黨對非國民黨之宰制關係被削弱或克服，也不必意味著保守、鎮壓社運力量的被克服。國家機器呈現的保守作為，由於符合國民黨的利益，所以當然得到國民黨的支持；但是國民黨不可能憑一己之力即可使國家機器保守反動化，（不要忘了，這個國民黨已經不像過去那樣強大及統一了），換句話說，把國家機器的保守反動化，只歸因於國民黨內保守勢力（暗示非主流派）的反撲，完全是片面而且有其政治居心的，這個政治居心也就是企圖掩蓋問題之所在，而只想將社會的反抗力量導向改朝換代式的奪權。

故而我們認為，台灣國家機器在某些方面的保守反動作為，不只得到國民黨的支持，也靠了許多領域中的其他宰制關係，所以台灣的反抗力量應當重新導向到社運主體上，才可能對抗國家機器的保守反動作為。

反對教條主義

「教條主義」最常和馬列主義、修正主義等討論聯在一起。其實此詞源遠流長，例如在基督教中它和「懷疑主義」相反，而且有著正面的涵意。

不過「教條主義」在現代卻指著一種不顧經驗證據、盲目信仰的精神；而且還被用來作為論敵互相攻擊的標籤。

其實，把對方貼上「教條主義」的標籤，然後就以為對方的思想即因此自動無效，正是一種教條主義的表現。

我們反對教條主義。但是什麼是真正的教條自由主義，教條馬列主義，教條……等，是不可能用一篇短文來分析清楚的。因此，下面讓我們從教條主義忽視現實經驗與實踐的特徵出發，來批判教條主義。

教條主義就是把現實（客觀的社會結構）從人的主體實踐及經驗中分離出來。

例如，有些人把兩個地區應否合一或分離的理由，只歸結到雙方社會結構的互補或互斥，而不談分合對各個社會的利害分配型

式，即是一種教條主義。

所以，離開了人的主體去談客觀結構，把「主／客」扯裂，就會導致教條主義。

但是教條主義者所高舉的「客觀結構／現實」，其實也就是教條主義者自己所認識到的社會結構，「客觀」云云，不過是教條主義者自己的「主觀」。

教條主義者因此可以說是壟斷了他人的現實，抹煞了其他主體所面對的現實。因為教條主義者把自己主觀所面對的現實，當作唯一的實在，把別人主觀中的現實當作虛幻。

誠然，大部分人都活在不利於他們的現實之中，他們不知現實可以被改變或不知如何去改變。但是當他們開始改變現實時，必須按照他們主體的要求去改變現實，而不能依照一個超越他們主體要求的「客觀結構」（理想藍圖）去改造現實，而壓抑了他們主體的要求，否則他們仍然活在不利的現實中。

人之所以會活在不利的現實中，正是因為他們的權力不平等，無法自主的、合作的營造他們的現實。所以只要是在被宰制（非自主）的條件下營造新的現實，只要違背主體的要求，或者無法為主體所認識接受，無論這現實聽起來多麼美好，人仍然活在不利之中。（所以即使某種變革的方案、「建國大綱」、政策、生活方式、社會制度、人際關係等，比現狀好，若用強制手段迫人接受，仍非解放，而是新的宰制。）

為了反對教條主義，義大利哲學家葛嵐西提出了「每個人都是哲學家、理論家」。其實每個人也都是實踐者，每個人都（自主或不自主的）參與了現實的營造，因此會對現實有自己的認識，以及（因這樣

的認識而生的)自己的要求。這樣的認識是真實的。

可是菁英往往說「因為愚民和我對世界的認識不同,所以他們(在宰制條件下)的認識是虛幻的,故他們的要求是不合理的。」但是菁英卻沒想到,實在世界可能就是矛盾的,所以才有不同的認識;若要解放愚民,就必須從愚民的要求出發來轉化,而不是壓抑他們的要求。

反對教條主義因此也是反對菁英主義。

以上反對教條主義,實在是在反對「主觀意識」與「客觀結構」的對立,而我們的策略是提出人民主體的「自我肯定」(參見本章第一節),即,我們現在所意(認)識的,就是客觀的。因為「客觀」的意思也就是:無法質疑、有把握或有保證的認識。而認識之所以是「有把握保證」的,乃由於這些認識符合了「我們」所認為正確的證據,有效找出真理的方法以及認識客觀實在的條件。當然,我們的心胸是開放的,我們願意考慮任何不同的意見,修正我們的認識條件、方法、或證據;但是如果我們發現「X是真的或對的」,而我們現在又沒有理由去合理地懷疑這樣的發現,那麼我們不得不認為「X是真的或對的」是客觀的。

所以,我們反對以下這種看法,即,「如果某群人被宰制,那麼這群人的主觀認識一定不符合客觀結構分析」。亦即,我們反對「對付洗腦的方法或反洗腦的方法,就是另外一套洗腦」這種宰制者想法。或者用一個現實例子:「如果人們不能接受統獨的理念,只要造成統獨的現實,就可以迫使她們接受了」,這和上述我們所批判的心理及想法同出一源。

雖然在這一節我們批判了「主觀意識和客觀結構的對立」,但是似乎還運用了這兩個分析範疇,在以後的文章中,我們還要揚棄「主／

客」這個架構本身而代之以「脈絡思考」。但是在下一篇文章中，我們從另一個角度來批評主客的對立。

（附記：關於「真理」的問題，除了本文有所觸及外，在第五章〈談脈絡思考〉的第5小節後半部份，以及第四章〈實踐策略自主化〉的第6小節亦有討論。）



何 方

跟著感覺走

跟著自己走

以年輕人為訴求對象的「跟著感覺走」一歌，會在海峽兩岸流行，當然有它一定的道理。

這首歌在理念上和當年披頭四的約翰藍儂之「直覺」相同，都是對主體當下直接的感情、要求、認識或體驗的肯定，這個肯定不但包括了擁讚，還有歡呼、謳歌、慶祝的成分。

所以，當父母不准你交異性朋友時，你卻好想和異性在一起郊遊、跳舞、聊天、偷情。沒關係，跟著感覺走。

當學校師長叫你守規矩、行為端莊、服裝正派，你卻嚮往無拘無束地在街頭大聲歌唱跳舞、穿上社運T恤、女生留短髮、男生留長髮……。沒關係，跟著感覺走。

當社會要求你結婚生子，努力工作出人頭地，你卻只想流浪混日子，不結婚搞雙性戀。沒關係，跟著感覺走。

「跟著感覺走」就是對宰制秩序的反抗。因為社會宰制的原型就是對主體的要求或認識之壓抑。

但是另一方面，對「跟著感覺走」（註：這句話在本文中均指肯定主

體的經驗、要求、認識等等）也有兩類反對。

一類反對是來自宰制者的牧民心態。宰制者說：被宰制者沒有能力自主（由於教育程度、年齡、性別等原因），不能分辨是非好壞，跟著感覺走會害了被宰制者。

不過，如果被宰制者真的沒有能力自主（如嬰兒），那麼鼓動他們跟著感覺走，也不會造成什麼傷害（反正他們不能自主，鼓動不會有用），宰制者不應反對。因此，宰制者之所以反對「跟著感覺走」的呼籲，只是因為許多被宰制者雖然可以自主，但懼於宰制者的淫威、權力、資源、意識型態，被鎮壓得動彈不得或不知如何反抗。

另一類反對其實和第一類幾乎相同，只是說法有一點差異，同時，是以被宰制者之友的姿態來反對「跟著感覺走」。

這類反對說，「跟著感覺走」並非真的自主，因為主體及主體的一切（感覺、認識等）都不是自然而然的東西，而是社會建構的產物。這個社會建構完全是宰制者所操縱的，因此，只對宰制者有利。例如，年輕人很喜歡喝可樂、抽香菸，但是他們的這些感覺、喜好，都是廣告商製造出來的。年輕消費者跟著感覺走，只不過是肥了感覺製造者而已。

如果不能「跟著感覺走」，被宰制者怎麼辦呢？還好，有不被宰制者伎倆所迷惑的菁英，可以看穿各種把戲，把抗爭提升到體制的層次；所以被宰制者只要跟著菁英走，即接受菁英的宰制，就可以克服宰制。

上述這類菁英主義對「跟著感覺走」的反對，錯誤地把諸宰制者的力量無限誇張，視諸宰制者為鐵板一塊沒有矛盾，視被宰制者均為被洗腦、被制約反應的行屍走肉，亦即，錯誤地以為社會建構過程只是「一面倒」，而非互相鬥爭，所以對「跟著感覺走」就得出很悲觀的結論。

但是事情的意義不是固定不變的。被宰制者主體的要求、認識等，都含有變化的種子——矛盾，也都會轉化。年輕人對可樂的「感覺」有可能由「自我風格、活力的表現」改變為「從眾的、泯滅個性」或「帝國主義象徵」等等。可樂文化中培育出來的「愛現」、「只要敢秀你就紅」心理，也可能使得年輕人對於上街頭這類活動，不再像上一代中產階級那樣覺得不好意思或丟臉，因此雖然社會建構了年輕人的愛現心裡，但不一定一直都對宰制者有利。

總之，「接受宰制」（不跟著感覺走而被人牽著鼻子走，或不跟自己走而跟著菁英或領袖走）絕不能克服宰制，唯有「反抗宰制」才能克服宰制。而這就意味著，**被宰制者應當跟著感覺走……**

就像她（他）們唱的一樣：

跟著感覺走，緊抓住夢的手
腳步愈來愈輕，愈來愈快活
盡情揮灑自己的笑容
愛情會在任何地方留我
跟著感覺走，緊抓住夢的手
藍天愈來愈低，愈來愈溫柔
心情就像風一樣自由

突然發現一個完全不同的我

跟著感覺走，讓它帶著我
希望就在不遠處等著我
跟著感覺走，讓它帶著我
夢想的事哪裡都會有

The advice is let yourself go. Do your own thing, scream your own screams. You must forget frontiers if you want to break new ground. Don't be smuggler, the days of Jamaica Inn are past, be an astronaut or a Saharan nomad. In other words, take risks and go against the grain of common sense. The thesis offers no objective assesment of a state of affairs; it is rather a call for action, a *motd'ordre* as Deleuze and Guattari would say.

Jean – Jacques Lecercle

《Philosophy through the Looking Glass》, 頁199

附記：

〈跟著感覺走〉歌中的「感覺」，常被認為是非理性的直覺，而本文中的「跟著感覺走」是對主體經驗、要求、認識的肯定，包括了理性與非理性的全面因素。所以本文副題為「跟著自己走」，表示追求自己之意。很不幸的，有人在談人民民主論的「跟著感覺走」時，故意不解釋我們的說法，以誤導不知上下文的讀者；或者脫離的弱者反支配的脈絡，而把「跟著感覺走」當作一種普遍的認識模式或行動所依據之原則，而非弱勢者的意識型態資源或反支配實踐（強者絕不會用「跟著感覺走」來自辯）。

此外，在「交互主體，互為主體」的提法中，如果把「我們」當作主觀，把「其他主體」當作客觀（限制），那麼這種「交互主體」的

提法其實就是在走私「主觀意識／客觀現實」這個架構。而我們也可以用「我們／其他主體」來顛覆這種提法的「交互主體」，就像這一節在顛覆主／客對立時所採的論證策略一樣。

由於我們揚棄「知識論」(epistemology, 一種基礎主義的哲學)，所以不再將「交互主體」以傳統方式看待，而將之放在「不同社會團體之關係」這一脈絡中來談，也因而和本書之「人民民主」相關。



問題：本書一共有多少張不同的機器戰警照片？

第四節 社運與政運的關係

政治中立？

——從蝸牛族的政治策略談起

由於無住屋者團結組織的政治策略，引起了許多關於社運「自主化」或「政治化」的討論。本文想以這些蝸牛族之政治實踐為楔子，進一步探討自主社運的政治策略，亦即，「社運自主化」的意義。（不過本文關於社運的觀點，不必然就是蝸牛族自己的社運觀點。）

什麼是蝸牛族的政治策略呢？很明顯的，這個策略不是「非政治化」，因為他們正是要求政府立法來遏阻房價炒作。再說，任何社會運動都有政治的層面，怎麼可能「非政治化」？那麼蝸牛族是否「政治中立」呢？

所謂「政治中立」，有時很易引起誤解。例如，某位先生就指責蝸牛族不夠中立，因為在一九八九年826夜宿忠孝東路活動中，主辦單位在唸到貴賓名單時，把「民進黨中央黨部秘書長」的頭銜故意省略，只唸「張俊宏」，輪到鐘榮吉時，卻「國民黨中央社工會主任」全銜唸出，似有差別待遇。

筆者和蝸牛族完全沒有關係，因此不知道主辦單位那樣作是無心或有意。但即使是有意，也並非政治不中立。因為「社運自主化」的

政治中立，只是說對於政治團體所要達到的目標（例如，執政、統一、獨立、政治民主等）一視同仁，無差別待遇，而不是說對於這些政治團體在各種事件或議題上的表現、作為及態度一視同仁，無差別待遇。

或有人說，這樣的政治中立是假的，因為政治團體的具體實踐都是為了達到它們目標之手段，手段就是目標的一部份；如果對手段有差別待遇，就不可能對目標一視同仁。

這個說法是錯的。「團體的目標」及「為達此目標之具體實踐（手段）」是有區別的，因為一個團體的具體實踐往往都是與其他團體互動之結果，不能保證該實踐與目標有必然關連；再者，一個具體實踐的意義，將隨著日後其他實踐及世界的變化而改變，不一定會如實踐者所意圖的那樣成為達到目標的一部份。（因此，目標／手段之關係不是必然的，亦非純粹的偶然。兩者均無固定的本質意義。）

「目標／手段」之別的蘊涵非常深遠：正式因為人採取的手段不必然成就他所意圖之目標，或者，達到某目標的手段不必然只有一種，才有「搞政治」的餘地；例如，甲乙兩團體之目標雖不衝突，但因為某事件所帶來之權力利益有不同的落差，可能會採取截然對立之手段；同理，目標相矛盾之團體，也可能在某議題上互相合作。（人們常把目標矛盾的稱為敵我矛盾，而把目標不矛盾但手段可能矛盾者，稱為內部矛盾。照這裏的講法看來，敵我／內部矛盾之分的固定化沒有意義。）

既然權力利益對各個（社運、政治、文化、宗教、利益、壓力）團體的分配型式，是隨著個別事件或議題而變化的，那麼對於弱勢新興社團而言，固定的、二元的「同志／敵人」團體關係，應當被流動的、以單一事件或議題為單位之「多角化」關係所取代，（就我所知最

早提出這種「case by case」精神的策略是傅大為先生。參見〈知識與權力的空間：對文化、學術、教育的基進反省〉傅大為，台北桂冠，頁196。又：所謂「多角化關係」就是任何兩個團體之間可能發生的任何一切關係。）

回到社運自主化的「政治中立」話題上。或問：我們是否可推論，社運團體對政治團體的目標一視同仁的另一個意思就是，只有社運本身所要達到的目標才對社運團體有絕對性、優先性？社運團體也只對自己的目標才有忠誠的義務？

就論及社運與政運的差異關係時，確實如此。

所以社運團體的政治策略自然是為了達成自己（而非別人）的目標而制訂的。

不過所謂「目標」，常只是一種意識型態標籤，是構成眼前手段策略（運動實踐）的一部份。因此，一個團體在不斷改善其權力位置時，其實不必死守一個固定目標；事實上，越邊緣的人群，其目標越容易流動變換，進而不斷採取或變換不同的手段策略或運動實踐。（詳參第五章第三節〈社會與社會集團〉一文的第10及11小節）。

（編按：本文初稿原發表於《自立早報》副刊，一九八九年，九月七日。現修訂。）

第四節 社運與政運的關係

讓思想成為戰爭機器

——回應傅大為（林中平）的
〈教權會沒有問題〉

在〈教權會沒有問題〉一文中（《基進筆記》，台北桂冠，頁49～52），林中平先生抗議外界把「近來教權會的一些枝節問題詮釋成古老的統獨之爭」，並且把焦點導引到一個「意義攻防戰」的問題——即，強勢的霸權論述侵吞、重塑弱勢的「局部性」抗爭的意義。

當然，問題並不只是「意義」或「詮釋」的問題，易言之，政治團體把弱勢社會團體行動意義加以詮釋，納入本身論述軸線「分工」下的一個外圍論述，像這樣的論述實踐（論述就是論述實踐，「言」就是「行」的一種），也會「改變世界」，影響到社會眾集團的權力關係。

但是霸權論述這種強勢性的意義建構，不但司空見慣，而且被認為理所當然。更怪的是，霸權論述這種實踐明明正在踐踏「社運自主化」，卻還打著「擁贊社運自主化的理念」之招牌。這主要是因為在霸權論述的內容中有一套「歷史—結構」分析，根據這套分析，各個集團所代表的意義已經定位，這些定位就是藉著「中心／邊緣」、「全面／局部」、「結構／現象」等等區分而固定的。

比如，在霸權論述下，「政治民主制度」、「XX主義統一中國」、「台灣獨立」就是屬於結構性、全面的中心抗爭，其他的（如教權會的）抗爭只是局部的，在結構上起不了什麼作用，在歷史上也不會有什麼意義，（這個「歷史」當然是「中國民主政治發展史」或「台灣人三百年史」等，而非「教師史」）——除非這個局部抗爭能夠透過某種的方式「化為」全面抗爭的一部份。

可是全面（global）抗爭只是神話而已，一切抗爭都是局部的（local）。把原本局部的抗爭粉飾成全面的，就是把宗派性的投射為全民的，在全民的幌子下掩飾宗派性的利益。所謂「結構性的全面變革」歷來只是局部變革而已，其效果則是壓抑眾多差異。如果說「全面」有任何意義，它只能是局部抗爭的局部結盟而已。

如果說一切實踐均是局部的，那麼「局部」就再也沒有依賴於「全面」的意思，而是一個不受外在（即全面）限制之「此岸世界」，此岸世界之疆界因而也不再是相應或受制於「彼岸世界」，（因為不存在一個超越此岸的彼岸世界）。此岸世界疆界則由我們的實踐所界定。

放在現實中來看，政治支配霸權已設定了「全面——局部」的實踐場域結構，而現今的反對政治卻也複製這樣的設定，和其所反對的呈現「鏡像」關係。但是社運團體是否有必要自限於國家機器所設定的「局部」或「全面」之實踐場域及其意義呢？

從這樣的角度來看路況先生那篇被誤解甚多的〈使思想成為戰爭機器〉一文（《後／現代及其不滿》唐山，60～72），就顯得該文頗有意味。

路況文章的意義不應在於準確呈現每一個台大學運份子的心理狀態、動機、或意向，因為問題的重點不是台大學運的實況，而是：如果

社運團體在國家機器所設定、所規劃分割的階層結構之場域中，依場域的固定意義抗爭，那麼社運團體即落入一個對它們不利的陷阱裏。（這樣說，自然也不表示這便是社運團體的實況，無住屋者團結組織、教權會與其他團體的一些實踐似乎都避開了那樣的陷阱。）

接受政治支配者與反支配者所共同設定的「結構」之所以是陷阱，乃是因為這等於接受自己是「全面」下的「局部」：自己的目標及所要追求的價值，比起那些針對「全面」的團體之目標而言，實在較不重要或只是次要。這其實等於自我否定。

因此，我們對國家機器所設定的場域結構要「且走且戰」。一方面，要開創新的實踐場域——這是「走」；另一方面，新場域的開創必然意味著改變原來的場域結構，改變原來場域的固定意義——這便是「戰」了。

所謂「開創新的實踐場域或場所」，並非真的憑空去造出原來沒有的人或事物，而是使人們認識到原有事物的新面貌，以及人的新身份。例如，「無殼蝸牛」便是新身份的創造，對新主體的召喚。而「夜宿忠孝東路」其實和「抗議高房價」沒有必然關連，（流浪醉漢也夜宿街頭），這之中的關連便是意義的創造（本書中稱為「串誦」，包括了運動抗爭及論述）。

意義的創造或建構須要思想、理論、論述，所以它們應成為戰爭機器，成為「莫洛托夫雞尾酒」——且走且戰。

（編按：本文原發表於《自立早報》副刊，1989年9月23日。現修訂。）

第五節 到新民主之路

色情—野百合： 人民的慾望與人民的民主

前言

這篇文章首先企圖對反對政治之集會中出現之攤販、色情錄影帶、「插花」的群眾等現象，提出一種可能的解讀；基本上認為它們均是被排斥的邊緣事物，而且得出「人民的欲望與敵意既不能以本來面目表達，亦鮮以人民切身的反宰制要求來表達，而是多透過受主流政治排斥的反對政治表達出來」此一結論。

接著文章從此結論來觀察人民或社運團體的處境，然後大致地描繪出貫穿本文的人民民主論點。這裏必須澄清「人民民主」一詞：基本上，凡是站在社運的立場上，為社運本位的（partisan 宗派的）利益，獨立自主、正當性提供論述辯護者，都可方便地歸於「人民民主」這個可有可無的標籤；（編註①）但是在這「人民民主」的簡稱之下，卻包含不同理論背景的論述。本文所呈現的人民民主觀點，只是此一思想運動中的一種說法而已。

最後本文以此觀點分析野百合學運中，學生與民眾之間區隔界線

的意義，論證「區隔化」在三月的政治脈絡下最重要也最必要的正確做法。（編註②）

邊緣又邊緣的人民欲望

在1990年三月的「野百合學運」中，各種攤販與色情錄影帶的販賣，是一個耐人尋味的現象。

當然，這並不是一個獨特的現象，以往每次民進黨的集會中均有此現象。這次只是因為大量的色情錄影帶販賣而更加耀眼而已。

攤販之所以會出現在這種場合，自然是因為有錢可賺。但是我們也應看到這些攤販的邊緣位置；首先，相對於有店面的正式營業，攤販是邊緣的、非正式的。

其次，出現在這類集會的攤販，都不是有固定地盤的攤販，因為固定攤販不會隨便放棄原來（在夜市或鬧區）所佔據的有利位置。易言之，這些「民主攤販」是高度流動的，相對於有固定地盤的攤販，亦是邊緣性的，平常躲警察和不良少年，是被主流社會所排斥的。

這種被主流排斥的邊緣性格，也是反政治或反體制的集會所具有的性格，因此「民主攤販」和反對（黨）政治之集會匯合在一起，也就不足為奇了。

從這個角度來看色情錄影帶的販賣，就很容易了解這個現象不是什麼「反對黨群眾品質低落」或「販賣者侮辱追求民主的清高理想」。

原來，「性—色情」也都是被排斥的邊緣事物，我們不能像對待食衣住行這些平常事物一般地去對待「性—色情」。正因為色情錄影帶所具有的被排斥邊緣特性，故而和其他被主流管道（channels，即頻道）排斥的大陸錄影帶、反對黨活動錄影帶一塊並列，出現在被主流或體

制排斥的群眾集會中。

在目前，色情錄影帶或書刊的分化尚不清楚，因為所謂「高級」的色情刊物（《花花公子》、《漢》……）還沒有完全在中上階層立足，但是遲早也會像色情事業一樣分化（如高／低級妓女之分）。屆時我們便會發現「民主」色情錄影帶一定是「人獸大戰」、「男同性戀」、「幼齒無毛」、「賓館偷拍」、「肛交」之類，而少有「高級」（進口有版權）色情錄影帶（後者販賣於百貨公司，強調「美感」）。易言之「民主」色情錄影帶和「民主攤販」一樣，都會是邊緣的邊緣。

這些被主流視為「低級」的色情錄影帶，除了協助中下階層男性自慰或興奮外，也是他們面對上司的壓迫及越來越多女人的競爭時之精神鴉片。在色情錄影帶中，充滿了沒有道德責任的純肉欲追求，因而顛覆了父權體制之性道德要求，故也以另一種形式反抗了原型是父權體制的上司壓迫。另一方面，錄影帶中「神勇」的男主角，可以對百依百順的眾女主角為所欲為，正可補償中下階層男性在現實中的「窩囊」，以及面對越來越多能幹女性時之「無能感」。

從對色情錄影帶內容之分析看來，人民的敵意及慾望，即使是在邊緣的表達工具中，也是以壓抑的形式來表達的，而不能直接表達其欲望及敵意。（如，直接面對父權壓迫，或直接面對無能或權力的被剝奪。）

邊緣政治的政治

現在讓我們把分析的焦距轉到反對（黨）政治集會的本身。在目前，相對於主流的政治，反對政治當然是被排斥的邊緣政治（雖然反對政治中的主流有逐漸邁向中心的趨勢）。但是這個邊緣政治集會之

中也可以再區分「主流（中心）／邊緣」：講台上的政治明星是「中心」，鼓掌喝采的群眾則是「邊緣」。

乍看之下，這樣的「明星（中心）／群眾（邊緣）」區分是很任意的。但其實這區分的根據在於「明星的政治主張」（具有公共、集中、明顯、正當等特性）以及「群眾的欲望及敵意」（具有被壓抑、混亂、不可見、非份等特性）的分別。這怎麼說呢？

當政治明星演講高層政治主張時，這些主張的實現雖然對人民每日生活中的切身利益關係不大，或至少這些主張所帶來的利害將不平均地分配給明星與群眾，但是群眾卻往往熱情喝采鼓掌（越邊緣的群眾越亢奮激動），這豈不是一個奇怪的現象？

這種群眾的熱情，並不是像那些沒有誠意瞭解人民、企圖掩蓋社會矛盾的政客所說「人民有民主理想」云云，而尚有其他原因（over-determined）。

原來，人民群眾在每天的日常生活中，經常遭到各種各樣的挫折、壓迫、剝奪與禁制。而整個社會壓抑著人民的欲望與敵意——沒有這些壓抑，社會生活中各種各樣的支配或宰制關係就沒法維持下去。這些被壓抑的欲望或敵意，有時會透過體制所許可或容忍的場所（妓院、家庭暴力、職業球賽……等等），有時會透過因體制矛盾而生之場所（體制邊緣的反對政治、球賽變質後的暴動）表達出來。但是各種各樣的欲望與敵意都不是以其原本面目表達的，而是經過濃縮及轉換（condensation and displacement）的方式表達。「濃縮」是把不同來源的敵意等以某種方式關連在一起，因而有將多方的心理能量集中在一起的效果。「轉換」則是因為心理能量原始依附的觀念受到檢查壓抑，故轉而投注於主流常識可允許的觀念。（必須承認的是，濃縮與轉換的

「心理—社會」過程，正如整個心裡—社會研究一樣，都沒有在學界形成清楚的共識。）（編註）

人民欲望的壓抑與「昇華」

因而，反對政治集會中的群眾，不論他（她）們原來被壓抑的欲望或敵意為何或指向誰，都經過濃縮與轉換的作用，使之脫離其原始脈絡的私人性、特殊具體性、散亂性，而完整地以公共性、普遍抽象的政治觀念表達（但是這裏的私人性／公共性，普遍抽象／特殊具體……之分，不是固定絕對的，而可以被轉化）。總之，人民的欲望與敵意一定會遭到壓迫或檢查；在平常，壓抑或檢查的工具通常便是教人認命，接受壓迫的實踐及常識，還有的時候即是以恐嚇與暴力來壓抑欲望與敵意。雖然人民的欲望與敵意，一定會遭到壓抑或檢查，但是如果藉助一些多少已被正當化的力量或因素，（即，藉助一些多少已是常識的東西），人民的欲望與敵意便可以改頭換面地表達出來。今天在台灣，雖然反對政治之主張（如野百合學運的四大訴求，或甚至台灣獨立）並不是主流的官方政治主張，但是因為對政治運動的建構，已有一定的正當性，多少已構成常識或共識（common sense）的一部份，因此人民被排斥或壓抑的不滿或敵意，可以藉機表達出來，或者說，只好藉著政治主張或運動來表達。

由於反對政治吸納了人民群眾不滿的能量，以之與主流政治對抗，可以說「利用」了群眾。但是群眾有沒有可能不被單方面利用呢？即，人民的欲望與敵意可不可能被建構起來，使之去消除日常生活中各種宰制關係？

有自主性卻無實力的插花者

有一類群眾便是不甘被單方面利用，而試圖也利用「反對政治」，這便是在反對政治集會中「插花」的群眾。他（她）們出現在反對政治集會中，是一種「捧場」，有時還應和反對政治的主張，這都是「被利用」；但他們也會身被白布述說自身冤情、被壓迫、被剝奪的離奇經過，不論他們是新約教會、或某個被上級欺壓的老兵、或被權勢者迫害的生意人……，這種插花舉止即是他們「反利用」反對政治的企圖。不幸的是，這類「反利用」通常是不成功的，尤其是當「反利用者」只是一個人而非一群人，以及「反利用者」訴求太個人化私人化時。一般而言，大部分人們都不會把這類插花者嚴肅對待，只當他們是「花絮」，甚至非常懷疑他們神經是否正常。為什麼呢？

原來，所謂「精神病患」就是無法以社會（常識）所認可的方式來表達其欲望及敵意的人，以上述類型的插花者正有此特色，所以會讓人們覺得「奇怪」、「好笑」。這類插花者雖有自主性，但卻沒有力量或實力，而即使是在反對政治的集會場合中，「實力（權力）」還是平等對待的真正基礎。有實力的插花者（如另一派系的政治明星）可以和主角明星平起平坐；沒有實力的插花者，卻想反利用反對政治（即，與政治明星平等對待），豈不是神經病？大部分反對群眾都很「正常」，所以在反對政治集會中，都會知道自己的邊緣位置——群眾，而不會去作「插花者」。（當然，政治明星也很清楚群眾與他有很不同的敵意來源——尤其是當他喊出「解散國會」，而群眾卻「解散」汽車時。）

誰是人民？

這樣說來，人民群眾，也就是各種人民主體（學生、婦女、工人、無住屋者、殘障者、消費者、環境保護者、進步律師／白領／媒體人員／廣告人／建築師等等、污染受害者、教師、農民、本土教會及「介入」或「入世」的佛教徒、老兵、原住民、文藝工作者、同性戀者等等），即各種社運團體，如果想要將人民不滿與敵意的能量指向其宰制關係的克服，而不只是被在朝或在野的政治力量所利用，那麼社運不但必須自主，而且有具體的「自主性」內容，如：人民民主的意識（下詳）、有組織、與其他社運團體的平等結盟等等，亦即，還必須有實力，唯有如此，才能從被利用的狀況逐漸轉變成可以主導政治的力量。

誰是主導？

或許有人質疑：為什麼我們不能信任在野的反對政治？為什麼要懷疑政治人物的善意？難道反對政治不能指向各種宰制關係的克服嗎？

從社運團體的立場來看，反對政治當然可以成為人民的政治，「政治民主」也可能成為人民的民主——但是這只會在一種情形下發生，即，反對政治是由社運團體主導的政治。易言之，我們不從反對政治人物的主觀善意來看反對政治，而從主導反對政治體質的力量或實力來看：當反對政治是由社運所主導時，反對政治必然是「人民的公僕」，其力量乃來自人民的力量——來自一個已經改變了的社會結構；但是當社運團體是反對政治之外圍或附庸時，人民力量依舊薄弱，反對政治之力量仍然來自於一個未改變之社會；與以前不同的只

是，過去人民的欲望與敵意之能量由在朝的政治集團所吸納，現在則有一部份為反對政治所吸納而已。這一結果最後只會造成政治菁英的權力重分配或再分配。

所以，社運在條件許可的情況下（如有能力、至少某種程度的自主性），雖然應當積極地介入政治，和不同政治力量產生不同方式的關係（如因議題而生之結盟、敵對、呼應等），但最好能先與其他實力相當的社運團體結盟——由於同是弱勢，較能平等與互相利用。然後以這種團結的形式去搞政治，較不易被強勢的政治團體各個擊破、單方面利用。而社運團體在整個的過程中，必須有非常清楚且堅強的自主意識，來對抗各類強勢者剝奪社運自主之種種說法，下面提及之人民民主觀念，即是社運團體的思想武裝。

或問，如果某政運之政治主張就是社運所想要的，那麼「政運主導社運」或「社運主導政運」又有什麼關係呢？人民或社運的實力為何不能等到政運成功後，在下個階段再慢慢培養，而現階段則以全力配合政運？

本文的看法是，在社運本身沒有實力，不能主導政治的情形下，即使實現社運想要的政治主張，也不能克服人民所面對的各種宰制。為什麼呢？

簡單地說，任何政治主張都可能變成權力集團的工具，如「政治民主」可能只是權力集團的民主，國有化也可能只是權力集團的國有化而已。這是因為任何優良制度的運作及發揮效益，均繫於制度的承擔者（bearer）之存在，即，將制度內化的人之存在；因此，一個反宰制的制度之成功，有賴於反宰制者的力量勝過宰制者（亦即，反宰制者得到其他反宰制的制度的支持）並參與在制度的建構過程中（同時也

就是反宰制的過程）；反宰制之制度建立於類型化的、習慣化的反宰制行動之上（這種行動之形成有賴於其他制度及反抗其他宰制關係的行動之支持），不可能單靠政治命令而建立並發揮效益。美國的法律條文雖然保障婦女離婚時的贍養費，但大部分離婚女人都缺乏力量使男人遵守贍養費的支付規定，以致法律條文形同具文，即是一例。（關於這裡討論的「制度決定論」問題，詳參本書第三章第四節〈中國民運與社會主義〉等文。）

社運是人民的自我認識

近年來各種社運興起後，人民的敵意與欲望有了新的「出路」——被建構成各種社運的主張，這個建構過程也同時是社運自身的建構，即，社運／人民主體的建構，例如，無住屋運動使許多人（個體）進入了「無住屋者」此一主體位置，（即，使許多人在某些場所，自我認同為「無住屋者」，也被社會其他人認定其身份為「無住屋者」）；而在無住屋運動之前，許多人因為無住屋而引起的不滿與敵意，可能是藉著其他方式表達或宣洩的。當然，還有不少人的敵意不滿並非由無住屋的因素引起，但也藉著參與無住屋運動來表達；對後面這些人而言，他（們）還沒有自我認識。

然而這並不意味著那些因無住屋而生不滿與敵意的人，藉著參與無住屋運動就有了完全的自我認識。因為這些人也還有另一些不是因為無住屋而生之敵意不滿，但卻可能藉著無住屋運動來表達。（一個人的自我認識，是認識自己身上被壓抑的欲望與敵意，這只有在不斷認識各種支配關係、而且在個人藉著反支配運動的結盟而反抗了各種支配的過程中，才可能實現這樣的自我認識。）

人民有權利決定自己能量的運用

本文所主張的人民民主立場認為人民的欲望、敵意等心理能量，不應當被剝削。易言之，每個人自己的心理能量，是個人的「私有財產」，每個人都對之有絕對的主權。但是這種對自己心理能量的控制權力，是以對「心理—社會」種種壓抑機制的認識為前提的。

現今社會中各種壓抑機制（如道德規範、經濟制度等），都不是在參與和掌握這些機制的情形下被建構的。雖然在這些機制的壓抑下，人們一小部分的心理能量的確被自己所消費使用，但其他的多餘能量則在機制的生產流通過程中，被分配給少數人；要使多餘能量能夠在全體同意的方式下分配使用，人民就必須不斷去認識各種權力關係以及運作的機制。在這個過程中，新的、民主的昇華機制才被建立起來，使多餘能量能在民主及彼此同意的情況下，為整個社會所用。

人民民主要求社運平等

「人民民主」因此歡迎並鼓勵各種各樣新的人民主體之浮現，各種新的不滿與敵意之建構，因為這意味著一些過去被壓抑的權力不平等關係的浮現和開始被認識。

不過「人民民主」一方面贊成將人民儘量分化為各種不同的人民主體（一分為多），儘量在一個表面上看來無差異的整體中去尋找差異、矛盾，即，找出被壓抑的潛在敵意及權力宰制關係。另一方面，「人民民主」也絕不排斥「多合為一」，即，不同社運團體由互動而結盟，亦即，將多元差異的主體重組為一個整體。這裏的分化與重組（dissection and articulation）也就是不同主體之「建構」與不同主體之「結

盟」，這一切均是透過社運之論述實踐與非論述實踐（如組織、動員）形成的。

有關人民民主的論述，因此是為了提供不同人民主體（社運團體）平等互動結盟的一個架構。在這個架構下，各種社運至少在形式上是平等的。這裏最重要的兩個字就是「平等」；平等地對待其他人民主體、平等地與其他團體互動結盟等等，這意味著尊重其他社運團體的自主性，與尊重其他團體奮鬥實踐的意義。因此，人民民主立場反對任何貶抑社運自主化的作法，或不平等對待某個人民主體的作法。

不平等對待社運的各種手法

最常見的不平等作法就是以「主／從」、「核心／邊緣」、「全面（整體）／局部」、「客觀結構／主觀現象」這些範疇來局限、規定其他人民主體或社運的地位及實踐意義。亦即，把某些運動（如政治運動）放在「主」、「核心」這種地位，而且宣稱其意義與影響是「全面性」、「結構性」的，而其他運動（如婦女運動）則是「局部性」、「邊緣」、「貓狗小事」等等。這種不平等的定位作法其實是把各種不同的支配關係錯誤地化約為同一種支配關係。（參見本章第四節〈讓思想成為戰爭機器〉）

另一種貶抑社運自主化的不平等作法是，宣稱在現階段某一運動有優先性，即，某一種權力關係的解決（如統治關係的民主化）是解決其他支配關係的先決或必要條件。顯而易見的，這種「階段論」或「優先論」的說法，也很可能使人民主體平等互動成為不可能。（對於「階段論」或「優先論」的詳盡駁斥，參見第四章。）

因此，「人民民主」揚棄任何運動之目標或任何人民主體在結構上

的優先性，故而各種人民主體在形式上是絕對平等的。（這就好像一個民主集團內部的各個份子在形式上是平等的一樣，沒有哪個份子有特權的地位。）人們以這種平等的地位因某種議題結盟，在結盟內部透過權力的協商議價，共同決定這個結盟的實踐策略、程序、目標等。（強調一個目標具有結構上的優先或首要性，往往形成一種「目的論」的說法，這種說法的危險性可參見〈歷史與知識的「目的論」問題：談台灣權力的一種策略〉，傅大为，《基進筆記》，台北桂冠，頁53~59。）

人民民主架構只是運動倫理道德常識

「人民民主」這種對平等的要求只是一個實際的道德要求（practical-ethical demand），而不是人民主體結盟實踐之超越（超驗）條件（transcendental condition）。（參看第四章第一節〈導言〉）基本上，「人民民主」認為，人民的實踐無須任何超越的，或先驗的基礎（條件），人民彼此便可以肯定自身實踐的正當性；「人民民主」之所以反對各種各樣的基礎；正是因為這些基礎壓抑、檢查或限制人民的不滿意之表達方式。人民民主立場因此認為，人民實踐不須立足於任何基礎，（例如，「人民實踐不能或必須對抗國家」這種基礎規定），一樣有其正當性。當然，在現實中，實質上（而非只是形式上）平等地對待各種人民主體及人民主體的實踐（如平等對待大麻合法化運動者與同性戀者），仍然只是一個理想，（例如，同性戀者性愛自由或自組家庭的主張，仍不是那麼「正當」）。但是整套人民民主論述的目的之一，便是企圖使這種人民主體的平等觀念成為社運倫理道德的常識。

（上述對「人民民主」的素描尚未深入或探究許多問題，尚有

待後面數章更進一步的鋪陳。)

人民的民主

總結地說，作為一種政治制度的民主，不是靠選舉新民意代表或一套完善的新憲法，就可以達到民主制度所想要的效益，它還須要社會、經濟、文化的配合。否則政治的「民主」，只是為了社會的不民主、經濟的不民主等「遮羞」而已。

要達到真正的民主社會，就是不去壓抑任何反壓迫、反宰制的主體，不把這些主體的抗爭視為「下個階段的事」，也不一元化各種運動的手段／路線／方向策略，亦不把抗爭的多個層面簡約到同一（如政治的）層面上，即不把某一矛盾或壓迫視為所有矛盾或壓迫的「本質」。

在泛政治化的台灣，人民或弱勢社會集團（如婦女、農人、進步律師、邊緣文化團體、學生、進步編輯記者、工人、無住屋者、原住民、環保者、交通事故受害者、同性戀者、文學藝術工作者、教師、殘障者、和平主義者等）為了要實現真正的民主，有必要成為另類勢力，只有在這種自主化的獨立狀況中，反對政治才能成為人民的政治，而不只是精英（不論在朝在野）的內鬨政治（即，精英的權力重分配）。社運集團成為另類勢力，才能避免強勢的政治集團的宰制支配、切割，才不致淪為兩大政治團體的外圍附庸，也才可能敦促政治團體去實現真正的民主。因此，弱勢社會集團如何能從短暫互動的合作中，發展成長期穩定之聯盟是一個富於挑戰性的實踐。

不過，人民或受壓迫人民的各種主體（即，前述的各種弱勢社會集團），他們的結盟，既不是先驗必然的，也不是先驗地不必然，但也非純粹的偶然。換句話說，這些多元主體的利益不是絕對一致的，但

也非絕對地不一致。

因此任何兩個集團的結盟，除了主觀的善意以外，還要透過形式上的平等與民主，進行權力利益的議價與分配。當然聯盟內部（結盟的各集團）會有實質上不平等的權力關係，（因為各種集團的權力原本不一定一樣大），或可能有被壓抑的利益。這也就是說，我們不能幻想一個反宰制的聯盟是「純淨」的，和整個社會大環境不同。

反宰制、反支配、反壓迫的抗爭因此是無所不在的，其目的則是在創造一個權力平等的社會，也就是徹底民主的社會。

編註

①這裡的說法嚴格而言是「社運觀點」；一直到本文的「人民主要求社運平等」一節中，才提出「人民民主」的平等結盟。

這篇〈色情—野百合〉正式在論述層面上串誦人民民主、人民的民主、邊緣戰鬥及社運觀點的努力。

至於新民主、人民（的）民主、邊緣戰鬥及社運觀點的異同，請參看本章附錄。

②關於這部分的內容，現已移至本書第三章第三節之〈學生運動〉前半部分，本文原來發表於《當代》，何方，第50期，1990年6月，頁84~98。

③在這裏談到心理學層面問題，雖然在本文即下一篇文章均有所提示，但只能算是提出問題及建議而已，尚須更進一步探討研究。另外曾雁鳴在《自立早報》副刊的兩篇文章〈政經大事，貓狗小事與神經病徵〉（1991年4月18日）及〈「愛」、神聖性與集體神經病徵〉（1991年5月16日）也觸及了「運動心理學」的另一層面。

第五節 到新民主之路

從權威式人民主義 到民主式人民主義

佘契爾現象給我們的啟示

工人失業了，或者受裁員減薪的威脅，日子不好過；資本家的宰制加強了，不斷榨取勞力……，在這個時候，如果你以為工人要開始反政府、反資本家，那你就錯了！佘契爾現象告訴我們，工人可能在此時反工會、反工運。

為什麼會這樣呢？

宰制不見得帶來對宰制者的反抗

原來壓抑也好，宰制（支配）也好，都不見得會讓被宰制或被壓抑者產生被壓迫的認識。例如，太太被先生宰制，但不一定覺得被先生壓迫。有的子女被父母支配，但覺得父母是在愛她。在性壓迫的情形中也是如此，想要反抗性壓抑的人並不十分多。

換言之，壓抑或宰制不見得帶來對壓抑者或宰制者的反抗。關鍵正在於：人的敵意可以被壓抑，且轉移到其他地方去，敵意不一定指向宰制者。例如，中下層的外省人被剝奪政經權力後的敵意，不一定

導向政經民主化，而可能指向其他地方。再例如，一個人在工作場所因被宰制而產生的潛在敵意，可以轉移為他對社會治安破壞者的痛恨；因為一個人既是工人，也可能同時是良民，做為一個良民，固然對歹徒有敵意，但是在工人的敵意被壓抑的情形下，他只好把工人的敵意附加到良民的敵意上去，一起出現。

什麼是權威式人民主義

從權威式人民主義的角度來解釋奈契爾現象的人，正是注意到上述情況。英國文化理論家霍爾提出「權威式人民主義」解釋奈契爾主義的崛起及其操作的方法。所謂「權威式人民主義」與傳統的保守主義有別，後者重視從上往下的帶動，前者雖然不是從下往上，但卻是上下齊手，從上發動，從下主動積極的爭取民眾的支持與認可。「權威式人民主義」徹底認識到，要改造社會就必須在每一條戰線上從事改造，過去高壓式的統治已經不能在現代民主社會中運作，必須要深入群眾，將不同的社會利益，納入改造的藍圖中；必須使用最簡單的街巷語言，讓民眾認為你的政策代表他們的利益；必須讓群眾認識到除了追隨你的領導外（如大有為政府），別無選擇；必須提供人民一個確切、美好的藍圖方案，要人民相信：只要他們能讓你繼續執政，個人、國家都將獲得最大的利益。奈契爾在七〇年代末期得以執政，是確切掌握了英國社會浮現的矛盾；在經濟蕭條、失業率上漲的狀態中，社會秩序逐漸失調，奈契爾認識到民眾恐懼不安定的社會心理，她以恢復法律及秩序為號召，主動積極的爭取民眾的支持。奈契爾主義的成功在於解構、置換既有的意識型態（全面就業、福利國家、機會均等、凱因斯式的經濟管理……），發展出新的社會「常識」（如「自由市場

價值」及「維多利亞」的社會價值觀：像父權主義、人種歧視、帝國主義……)及畫出未來的美好遠景。根據這些基本認識，她首先攻擊工黨的国家主義、官僚體制、集體主義、階級利益、工會主義，以及所引致的動亂與犯罪；令一方面則積極形塑個人主義、政府威權、法治、安定、自由競爭、家庭主義、傳統主義的價值觀。透過論述策略的包裝，余契爾以貼近於大眾經驗的語言，組合成一套能夠多元吸納不同社會主體的意識型態系統。

權威式人民主義在台灣

從1991年前後開始台灣政府一連串的整頓治安、反對刮刮樂賭風、反安非他命或反毒運動等來看，權威式人民主義運作已經隱約可見，政府的上述運動可能只是「暖身」或「試？」而已，等到台灣的選舉熱季開始後，(改選國會、省長，進行權力重分配)，可能全套的權威式人民主義即將上場。

在權威式人民主義的運作中，一共有三個環節，即壓抑(repression)、凝聚(condensation)、與置換(displacement)：壓抑各種敵意，將其能源凝聚並置換於某一目標上。

任何人民主義，不論是執政黨或在野黨發動，只要有上述三個特徵，就都是權威式人民主義。英國保守黨以權威式人民主義執政，英國工黨也可能以同樣的權威式人民主義取而代之。

那麼有沒有一種非權威式的人民主義呢？如何可能？

權威式人民主義之所以能運作，是因為有一個集中的權力中心，所以才能使壓抑、凝聚與置換三者運作。因此，如果我們要尋求一種非權威的、民主式人民主義，就必須看到，反抗「壓抑、凝聚與置換」

這三重運作，和反對權力的集中是同一回事。

反對任何形式權力的集中

更具體地來說，民主式人民主義必須反對任何形式權力的集中，反對突出任何一種人民主體的特權重要性；不論是農人、婦女、學生、知識界、老兵、無住屋者、工人、環保者、公民、國民……這些由性別、階級、族群、文化、政治、社會等因素而產生的人民主體，都具有平等的地位，沒有哪一種具有階段的或結構的優先首要性。

過去自由主義者經常認為「公民」身分具有一種特殊的優先地位，公民政治（即爭取政治民主的政治）變成其他各種身分競逐權力的基礎，是公平競逐權力的規則。民主式人民主義則以為「建立公平競爭規則」本身也是一種權力競逐的方式，公民身分因此和其他身分是平等的。

我們身處的社會是宰制性的，宰制社會的特色，就是需要各種權力的集中以維持宰制秩序，而集中的權力自然就有壓抑新敵意的效果。因為舊有權力秩序不知如何或不知能否控制新敵意，權力中心害怕新敵意會危害既定秩序，所以對新敵意的態度就是壓抑，想將之納入原有秩序中，以現成的範疇去定位它、談論它，進而控制它。（1990年底的一個例子便是，「曠野」社舉辦平安禮拜引起注目，人們就立刻要從省籍、統獨立場、政黨傾向來給曠野社定位。）

民主式人民主義重視各種自發集結的大小團體，並強調在自主的基礎上平等結盟（亦即，結盟不是建立在結構上的必然，而是權力上的必須）。像民主式人民主義這種強調「就地」的民主、各個脈絡中分散的自主團體之人民民主結盟，才是真正的「草根民主」。換句話說，

第一，「草根」不是固定地意味鄉村、工廠或基層，而是一個相對的概念，例如藝術圈中的草根，可能指的是一般的藝術工作者或愛好藝術的人口。第二，草根民主的「民主」不是一個普遍的概念，所以不同「草根」就有不同的「民主」，有的「草根」要求親子民主，有的草根民主則是性解放或經濟民主，等等。這些不同的草根民主則在民主式人民主義的召喚下，彼此相等。但是不同於權威式人民主義的是，這些不同的草根民主彼此平等，也不是從一個權力中心（如某一個運動、某一種民主）分化出來，同時也不是先驗地要歸結或重組為某一種民主或運動。這樣說來，草根民主的真意和所謂「政治運動社會化」剛好背道而馳。

今天台灣社會若要出現真正的改變，就必須在自主平等結盟的召喚下，鼓勵各種各樣的敵意在不同領域、沒有預定方向及路線發展著，打破舊有範疇及遊戲規則，使一切二分法失效、一切疆界越過、一切預言落空。

編按：本文初稿由施工中女士發表於《自立早報》副刊，1990年12月13日，原題為〈權威式人民主義在台灣〉。1989年五二〇前夕，人稱Twelve Angry Men Plus One 的史思虹、冷中奇、吳琪、黃嬭、程宗平、曹馬、黎行、郭季、馮梓、南天門、連環炮、吳平非、閃紅燈等人，借用施工后先生在美國洛杉磯柏克萊大道的別墅，連夜會商密談，並不斷接受「欣筒歪省滴二呆」（唱3525111）組織的聯絡人許金德（基因鑑定為純血統）的指示，企圖利用作出之決議遙控蘭

嶼的獨派政治人物。結果經由Rumor Paranoid United通訊社報導，才使上述人士不得年成立Invisible Black Hand Club，於六月初在台大誓師，所做的第一件事即是對本文加以修改，現定稿。



亂理論 Extra Theoretical

新民主、人民(的) 民主、邊緣戰鬥、 社運觀點

「人民民主」：既可指一種論述，亦可指一些人民主體（運動團體、邊緣團體）的結盟實踐及反宰制抗爭。事實上，今天人民民主的論述實踐就是一種人民民主抗爭。「人民民主」指著「人民主體一律平等」（故而蘊涵爭平等、反宰制的抗爭）以及「自主結盟」，所以在本書中（例如第四章）「人民主體自主平等的結盟」就是指「人民民主」。

「新民主」（相對於「舊民主」）指著「社會運動所追求的民主」。而且「各種民主之間也是平等的」。在現今脈絡中，新民主相同於人民民主，所以兩者常交互使用。（參見本書田大川先生序）

至於「人民的民主」則和「權力集團的民主」相對。如果各種民主是「人民的」，則各種民主必須有平等的地位；由於這個緣故，「人民的民主」也就是「新民主」。（參看〈政治民主·拉克勞與慕芙〉一文有關「人民的民主」之討論，本文收於晏山農的《新政治光譜》，唐

山出版社)

所謂「社運觀點」就是以社運為本位的分析觀點，（參看第三章第三節〈社運觀點的發展與問題意識〉）。一般來說，人們將女性主義、反戰的和平主義、社會主義、基進觀點、新／後馬（左）理論、都市運動理論、解放神學、反核、同性戀解放、環保主義、消費者權利思想、無政府主義等等當作社運觀點，在此，我們想將這些社運觀點串連起來，以促成社運的結盟成為現今台灣的另類勢力、人民力量。

可是，「我們」是誰？「人民」又是誰？

「我們」在寫書的此刻，指的是一些思想運動者，文化邊緣人，社運理論者。至於「人民」，我們則常列舉「工人、農人、婦女、學生……」等社運主體。

其實「我們」與「人民」均應是流動的，都是一個策略性相對的位置，會隨著結盟在「我們」或「人民」之中者而變，也會隨著「他們」與「權力集團」的結盟狀況而變。故而在論及「誰是人民」的問題時，我們除了用列舉式的方法外，還以『「弱勢」或「邊緣」社運團體』這種相對性主體（位置），來作為我們策略性論述「人民」時的視角。與此同時，「我們」不旦和「弱勢、邊緣團體」認同，也為處於弱勢邊緣位置的社運提供意識型態資源。照這樣說來，並不是任何反抗某種支配的團體，就一定是「人民」。國民黨非主流政運也許和許多社運一樣，反抗主流派的不平等權力關係，但是並不表示非主流就是人民。一個團體是否被我們當作「人民」，還要看它與弱勢邊緣的反支配社運的關係，而且還隨著各種議題及場域而定。如果某團體在某些脈絡中傷害或支配其他弱勢團體，而且遭到弱勢者的抵抗，那麼在那些脈絡中，該團體就不是人民。（參見第一章的附錄〈關於「權力集團vs

人民」)

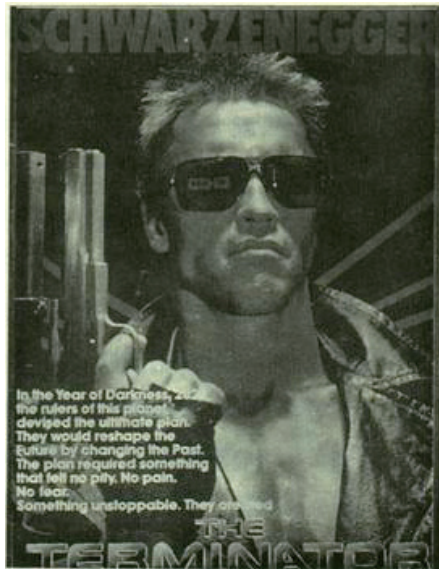
在這種情況下，人民民主／人民的民主／新民主均是從弱勢邊緣社運的視角來論述，由於政運是相對地強勢與中心，所以我們會突顯社運與政運之差異。這樣做的同時，人民民主論、左翼理論、邊緣戰鬥思想，就像女性主義、環保主義、社會主義等等一樣，成為社運觀點。當人民民主抗爭及邊緣戰鬥成為社運實踐之一環時，不僅促進著人民主體的平等結盟，也同時串連起各種社運觀點，促使它們彼此相等。由於目前社運團體尚未出現另類的人民民主大結盟，所以目前的「社運觀點」並未深入個別社運，去把人民民主和（例如）環保主義、女性主義、社會主義等深刻的接合在一起，使彼此相等。（我們反對在沒有開始結盟的情形下，就畫藍圖。例如，在女性主義者和社會主義者沒發生關係前，就深入的搞「社會主義的女性主義」而定出兩者結盟的調子或底線，這是單方面「強迫中獎」的霸權作為。像「社會主義的女性主義」這種思想的政治綱領必須是結盟過程中，經過議價、協商、妥協後的產物，這才是人民民主。）故而目前的「社運觀點」，主要是談社運一般（即，我們心目中意欲結盟的對象。）

像「人民民主」這種思維，很可能在不同的論述策略下，變成右翼自由派的抽象多元主義，也可能變成像民間哲學那樣版本的「人民民主」，在上述情況中，「人民民主」就不可能等於社運觀點，等於邊緣戰鬥，等等。故而，正式因為我們從弱勢邊緣社運的視角提出人民民主，才使人民民主等於社運觀點，等於邊緣戰鬥，等於新民主，等於人民的民主。（可參考第三章第三節〈社運觀點的發展與問題意識〉一文的[註]及相關處）。

當然，這種「等於」或「相等」，並不是概念定義的自然演繹，而

是串誼實踐的結果。

現在，我們進一步提出「台灣的新反對運動」，並對之加以界定（詳參〈新反對運動「新」在哪裡？〉）。如果我們的界定要成為「常識」，就不只須要知識界或意識型態領域中的抗爭或結盟而已，還須要弱勢社運的更進一步結盟抗爭。



終結者

在〈魔鬼終結者〉一片中，終結者還是偏執狂。但到了〈魔鬼終結者 2〉中，終結者已經變成了schizoid，加入前精神病患的行列。

第三章

台灣人民的多元抗爭： 議題分析

[公益廣告]

生命誠可貴
愛情價更高
若為自由故
兩者皆可拋

——三毛

歡迎加入我們的行列

追求自由解脫

再也不為世俗羈絆

本會也接受小額捐款，凡捐款在一兆元以上者贈涂爾幹《自殺的研究》，三島由紀夫《切腹的藝術》及國防部敢死隊《如何做一個成功快樂的自殺人》三本功德書。

捐款時間地點：農曆七月十五日，全省各大廟宇，專‘人’收款

(性政院 78 年度優良獎勵社團)
中華民國自殺之友協會

第一節 自由主義篇

教條自由主義

教條自由主義最常見的三種表現是：經濟主義，制度決定論，以及階段論。

經濟主義，也常被人稱為「經濟決定論」，亦即，不把政治與經濟當作相對自主的關係，而當作直接因果關係。

例如，認為只要有完善的市場經濟，或大批的中產階級，就一定有民主自由。若沒有自由經濟，就不會有民主自由。這種想法就是經濟決定論，是化約論的一種。

制度決定論則認為，只要設定一個好的制度，制度所設計的良好後果就會自然出現。例如，只要有市場經濟制度，人就會因為巨大的經濟結構性力量，被決定去照市場要求的秩序行動，然後產生市場經濟所預期的效益。

又例如，制度決定論以為，只要有一套民主制度，社會的運作就自然民主了。易言之，一個國家可以因為一套民主制度的施行，而於一夜間變得民主；亦即，民不民主只是因為政治制度的問題，和經濟、文化、社會等沒什麼關係。（同理，如果有人認為只要實施社會主義制

度，即，把生產工具國有化，就自然具有社會主義種種性質，也是一種制度決定論。）

制度決定論就是把人（主體）和制度（結構）割裂，認為只要把制度往人頭上一罩，人便各就各位地去實現制度。好像即使不存在把制度內化的人，制度也可以自動運作一樣。

對經濟主義與制度決定論的最具體駁斥，莫過於雷根與余契爾主義的實踐。雷余二人均宣稱，國家對市場的干預越少，經濟就越發達，社會就更民主自由。但事實證明，二人的經濟政策不旦失敗，而且在二人任期內，英美兩國民主與人權大倒退，對外則大動干戈。

事實上，若要一個制度能運作並產生預期的效益，人必須參與在制度的建構過程中。

例如，市場制度成功建立的條件是：人必須是經濟人，即，人早就進行市場的活動，由這些活動而產生的類型化（typified）行為，才形成市場制度。而不是如制度決定論倒果為因地以為，若有了市場制度，就會有那些市場活動。

從經濟決定論與制度決定論，教條自由主義會很容易導出「階段論」。例如，階段論者宣稱，在時間上，必須先有市場經濟、中產階級興起，才能談民主自由，故在市場經濟未發達以前，不可能有民主自由。

階段論的另一種說法是，必須先克服政治上的支配（宰制）關係，才能克服其他各種支配關係（如「勞—資」、「男—女」等）。亦即，只要政治上建立起民主制度，就會有民主，這當然又是制度決定論了。

換句話說，階段論認為人們應先克服主要矛盾，才能克服其他次要矛盾。（有些化約論者甚至認為，這些次要矛盾皆因主要矛盾而起，

克服主要矛盾後就自然解決了其他次要矛盾。)

然而，沒有次要，何來主要？主要矛盾之所以存在，正因為次要矛盾的存在。所謂先克服主要矛盾云云，如果不是障眼法，也是絕不可能成功的策略。

(編按：本文只是略論性質，所以較為簡略。本文提及之「制度決定論」可參考本章第四節，關於主次矛盾或各種支配關係的互相依存問題，可參看本書第五章。本文亦提到：「民主」或「政治民主」不能僅由政治制度本身來決定，這是新民主的主題之一。本文曾發表於1989年8月自立早報副刊，是為了批評民間哲學的自由經濟優先與政治民主優先作準備。)



第一節 自由主義篇

再評自由主義：

談思想言論自由

1989年入秋之季，作家陳芳明的書遭到查禁，這件事涉及了思想言論自由（簡稱「思言自由」）的問題。

思言自由其實就是思想可否公開示眾的自由，因此思言自由和出版自由、新聞自由、集會自由連繫在一起。對自由主義而言，思言自由的意義便是在法律界定的範圍內（註），思想言論不受任何壓抑或限制，這是一種「消極的」自由概念。

反自由主義者以及一些左翼（基進）自由主義者則認為，對思想言論不能公開示眾的限制或壓抑，（大量地充滿在一般人日常生活經驗中），通常都不是來自政府，而是來自各式各樣的宰制者，以及公開示眾的條件之缺乏。

例如，一個雇員因為恐懼報復（或歧視……），不能把她受上司性騷擾之事公開示眾，和一位政治菁英因類似原因不能將他對政府之批評公開示眾，這兩個例子在反自由主義者看來，都是缺乏思言自由的情況。當然，在這裏的「自由」是一個積極的概念，自由不只是法律保障的權利，還是實現這樣權利的權力。「自由（權利）與實現自由所

需之條件（權力）」是很難加以區分的。一言以蔽之，思言自由之限制的核心就是缺乏足夠公開示眾的權力。（自由主義因為泛政治的傾向，只談公開示眾的政治權利，而對實現權利所須之權力不感興趣，故他們宣稱應先爭取權利，權力則是「慢慢來爭取」。）

教條自由主義對上述「非（超）政治的自由」之說法，多認為是未區分「自由／自由之條件」；在自由主義者眼中，自由只能是政治權利，因為人剛光著屁股從自然狀態跑出來（比喻），就急急忙忙去訂政治權利的契約了（而不是和生存直接相關的社會生活、經濟……權利的契約）。

即使自由主義的說法成立，他們也應當承認，在這世界上有許多人寧願追求「政治自由」以外的價值。因此問題應是如何去和追求不同價值之團體，站在平等、互相尊重之地位互動，而不是去壓抑否定她們——例如，教條自由主義者主張政治自由在客觀上是最基本、最優先的價值，而非眾多價值之一；或將追求其他價值的人視為非理性、目光短小（說她們只管貼身權益而非體制、只管貓狗小事而非政經大事）等等，都是壓抑否定其他價值的作法。

自由主義如此看重「自由」的消極意義，是因為他們覺得這種自由給予人一個最低限度的不受侵害之範圍。可是對於一些激進的政治批評者而言，這個「不受侵害之範圍」也非絕對的，因為現實政治告訴我們這個範圍的界限根本不清楚。例如，一個人的書是否真的超越了法律保障的範圍？如果被統治者的權力大了些，她的書會不會又合法了呢？這似乎顯示了權利問題還是會回到權力問題上；這也就是說，權利永遠是具體個別、存在於特定脈絡中的，故永遠和局部或當場的（反）宰制有關，也因此總是和在那個特定局部脈絡中的權力關

係有關。（可參看田大川先生序文第3小節的後半部）

筆者認為，雖然我們應分清「權利／權力」，但是絕不能把權力問題當作次要或「下一階段」的事。「在爭取權利中獲得權力」與「在爭取權力中獲得權利」兩種策略，對我們而言都是可供選擇的正當策略，並沒有哪一個具有優先性。

（註）自由主義者的「法律」必須建立在正義的基礎上，不能是「惡法」。由此，自由主義者尚把「法治」區分為「法律主治」（rule of law）與「依法而治」（rule by law）；然而這個區分何等膚淺！自由主義者假定近代法治國家的法是保障人權的，和過去保障強權的法不同；易言之，近代的法權不是強權。但是自由主義者沒有看到，他們眼中的強權在過去也是一種法權，而現在強者的法權也以另一種形式繼續存在于所謂的「法治國家」中。

編按：本文原發表於《自立早報》副刊，1989年9月10日，現略修訂。

第一節 自由主義篇

公共論域

——民間哲學 vs. 新民主

在本書中，也提到過「公共領域」這個名詞，或者「公／私領域」之分，但是基本上其用法是沿用某些女性主義者的，亦即，私領域就是家庭領域，而公共領域則是家庭以外的領域。

不過所謂「公共領域」還有另一個相關但不同的意思，這也就是透過理性討論，而非權威強制，形成公共意見或輿論的領域，或也可稱為「公共論域」，基本上是一個以言談溝通「公益」的事或大家的事，為政治參與形式的舞台。而據說，民主政治的核心即是對這個公共論域的制度性保障。

自由主義者對這個公共論域，有一套傳奇故事，我們不必在此關心其細節，但是故事的梗概是說：西方人民推翻專制王權建立民主時，曾有過這個公共論域，並作為國家與民間社會（兩者彼此對抗）之中介，雖然這個公共論域排除了兒童、婦女、無產者、文盲與奴隸，但是這個論域內的參與者或政治人（即，討論眾人之事，而非一己之利的人）還算是平等的；公共論域代表了集體的利益，而非特定階級的私利。後來呢？

比較無恥的自由主義者會接著說，後來西方公共論域解除除了對婦女、無產者、文盲的限制，（奴隸制度則廢除了，但是兒童仍被排除在公共論域之外），變得相當理想。在公共論域內，人人都是平等的，自由而沒有限制或強制地對公共事務進行理性的討論。而且這個偉大的西方經驗正透過資本主義推廣到全世界每一個角落去。（注意，自由主義並不是說在社會中人人都是平等的，而是說在公共論域內是平等的。）

對自由主義持批判態度的人則認為，雖然公共論域只排除兒童及「非理性者（精神病患）」或罪犯等，但是隨著資本主義的發展，民間社會內部利益的衝突日增，許多社會集團的需要不能透過放任的自由市場調節來滿足，因此要求國家來調節。國家與民間社會（特別是市場經濟）由原來的二分關係，變成（難解）難分的關係（例如福利國家對市場的干預）。

在這種情況下，公共論域逐漸變成「私利」鬥爭的戰場，進而成了強勢者意識型態宰制的工具，炮制「民意」、「輿論」等等。

但是即使是上述這些對自由主義持批判態度的說法，仍然和自由主義者有一些共同的盲點。故而以下我們要從人民民主的觀點對坊間一些有關公共論域的說法進行批判，這種批判不是針對個人，絕不會人身攻擊，只是想把問題談清楚。

首先，在西方歷史上是否真的只曾有過一個公共論域？西方婦女在爭取參政權時，是否也有過自己的公共論域？（第五章第一節之〈婦女運動與人民民主：婦女參政史〉，則從另一層面探討類似的問題，我們可從此文看出「婦女有無自己公共論域」這一問題的一些政治意義）。如果不只一個公共論域，（即，不只資產階級男性成人的公共論

域)，還可能有工人的公共論域、婦女的公共論域等等，那麼這些論域之間的關係是什麼？會是和諧的或衝突的？

或曰：後來西方的公共論域頗為理想地包括了婦女、無產者等等，而且論域之內人人平等，不也是一項進步？的確如此，但是這個比較不排他的公共論域，並非只建立在資產男性的公共論域之基礎上，或只是後者的延申擴大，而且沒有諸公共論域的衝突競爭，也不可能形成較不排他的公共論域。但是這個公共論域的「人人平等」，在人們實際上缺乏其他方面的社會平等的情況下，很容易變成另一種宰制的方式。

而且不同社會集團的語（方）言，推理習慣，言談風格或思考方式，都會對討論或商議的結果有所影響，因為單一的公共論域也通常會獨尊一種語言、推理習慣、言談風格……等等（通常就是主流團體的言談特色），而對其他（邊緣團體的言談特色）有所歧視。為此，各種各樣多元的公共論域應當發展起來，而且絕不應只限於某特定社會關係（如生產關係）所界定的生活部門，或者只限於生產性的部門（兒童及老人則不屬生產性部門）。

真正民主的社會應當存在著兒童的公共論域。一個社會的解放程度，端視其兒童解放運動的進展。

到目前為止，我們還沒釐清「公共」的意思？究竟什麼才是眾人之事？公益之事？田欣（筆名無向）在第三章第三節中之〈社運觀點的發展與問題意識〉就曾提出：「許多人仍然認為：政治是『公』的事、正當的事，廚房則是『婆婆媽媽』的事，臥房則是『見不得人』的事，新公園是『變態』的事……」。這就是在指控有些人把「家庭暴力」、「婦女缺乏性滿足」、「同性戀被歧視」等視作「私」事，而拒絕

檢視其中之權力關係。

但是另一方面，我們並不主張這世界上沒有所謂的「私」事，相反地，我們確實應當有一個私密的（物理及心理）空間，不受外界侵擾或干涉。

那麼究竟「公／私」應如何劃分呢？人民民主論不同於坊間的公共領域理論家們的看法，而認為：不應預設公私之分的底線，只有讓眾多談論者在各個不同的公共論域中，自己去決定什麼是她們共同關心的「公」事。換句話說，公私的界限不是先驗或現成的，而且我們可以不斷地對過去或原有的公私分野加以挑戰。

這就是為什麼存在著多種不同眾聲喧嘩的公共論域是十分重要的了，因為不同集團很可能會有自己的公私區分，而多種不同的公共論域給予不同公私區分得以表達的機會。

不論是站在統治（管理、駕馭）國家機器的立場，或者站在（整合或形成）「民間整體」的立場，都只喜歡單一的、全民的公共論域，而這個公共論域又往往在實際上成為壓抑不同集團的工具。尤其是當公共論域的討論被預設為「有關『真理』Truth的討論」時，這個公共論域中的討論（常被美其名為「對現實的客觀認識」），就變成由某些專家（先知、大師）帶領人們去認識一個外在於「小我利益」的「大我公益」，這個公益是現階段客觀存在的，而且獨立於公共論域的討論之外，而所謂「共識」就變成了對這個客觀存在的公益之共同認識。人民民主觀點則認為：什麼是公益、或有利於大家或全體的目標，正是在公共論域的討論中形成的。並且不同集團的利益或小我的利益是正當的討論對象，而最後形成的「共識」、「公意」或「我們的意見」，應當包括了「我」或「我所屬的這個集團」的意見。

換句話說，公共論域對公益的討論並不表示：一定有一個公益，或對大家都有利的目標存在。事實上，我們不能事先預設彼此的利益衝突可以調和，或一定可以找出共識。而所謂「找出共識」應意味著如何調和各自衝突的利益，而不是去認識「大家真正的利益」，因為當我們利益衝突時，那種「去認識大家真正的利益」的說法，常意味著「其實我們的利益只是表面上衝突而已，並不真的彼此衝突」這樣的預設。

當然，我們也不預設「共識」、「公意」、「公益」必然不存在。在沒有討論以前，誰也不能武斷。只是在目前這樣的社會中，任何「共識」都是很可疑的，我們必須提高警覺。

坊間有關公共論域的討論，最常見的理論盲點就是認為，公共論域的發揮作用，是以民間社會與國家的清楚區分為前提的，現在就讓我們從人民民主觀點來批判這個講法，由於這個講法也涉及了「直接民主」以及落實多種公共論域的重要問題，所以我們不得不再觸及「民間哲學」的種種問題。

有一種主張「民間社會／國家」應清楚二分的出發點，是以放任自由主義為核心思考的教條自由主義，本書的其他地方已經談過了，故不在此贅述。然而我們須注意的是，那種放任自由主義思潮與實踐，造成的是極大的社會不平等，而這種社會不平等，正如前述，將影響公共論述內的真正平等。（附帶一提的是，許多自主社運要求社會福利，亦即，國家對市場進行干預，然而「國家退出民間自由經濟」卻和這個要求相反，不論這個要求有什麼可議之處，「國家／民間社會」之提法在這裏實有壓抑社運的效果）。

此外，與經濟及市場有關的事務究竟是「公」還是「私」呢？教

條自由主義把市場經濟活動完全視為「私」，並將之歸（等）於「民間社會」，然後主張國家是「公」，從而把「國家／民間社會」之分關連到「公／私」二分，並視「國家與民間社會的難分難捨」為公對私的侵害。

從我們前面對「公／私」二分的討論，我們已經得出「公／私之分應由討論的參與者自行決定，而不預設此一區分之底線」這一結論。所以，像企業的投資報酬率、利潤分紅、薪資水準、生產流程之設計、工作環境之安排、賞罰制度、顧僱政策、產品開發與設計、研究發展……等等，是否為企業主的「私事」，還是「公事」，就不能先預設區分的界限。我們相信，工人的公共論域會對這個問題作明智的討論。

還有一種主張「民間社會／國家」二分的出發點，是因為希望公共論域的民間性格能保持獨立批判的自主性格，不被國家收編。在這裏，所謂「民間」也就是非政府的意思，而民間的各種小團體形成的公意，可抵制或監督國家。這種情形下的公共論域並不是國家的一部份。

可是現今的「民主政治」，均有代議制的國會制度，在這種情形下的公共論域，便不只是形成公意而已，而且還制定公共政策，授權給國家的行政部門等等，至此，民間社會與國家的區分模糊了。

從人民民主的觀點來看，我們需要的不只是中央的國會，或再加上地方的議會，事實上，各種各樣的人民議會應當在各級學校、工廠、社區、企業、軍隊中存在著，不但討論著和大家相關的事務，形成公意，而且要進一步成為某種決策機構，這種散布各領域、地區性、局部性、多種不同的自治自管制度，即構成所謂的「直接民主」形式（註）。

很明顯的，這也就是公共論域的不斷多元繁衍。

緊接而來的，還有一些問題，像各種公共論域的關係，例如，中央議會和其他各種人民議會的關係，這也就是代議民主如何與直接民主接合的問題，還有國家以外的跨國性質的議會（各國弱勢團體／社運連線後的一種可能結果）……等等，這些問題的本身就顯示了「國家／民間社會」二分的不恰當。

我們特別反對把中央議會及地方議會的問題，視為優先，而將其他各種公共論域的設立，視為「下階段」的事。往往在這種階段論的說法中，暗藏優勢者宰制的玄機。事實上，在一個社會裏到處都是對立的敵意與利益不平均分配的差距，像貧富不均，所得差距擴大，男女就業條件不平等，社會運動力量薄弱，工人、婦女等弱勢團體無力量，……在這種情況下侈談（自由主義式）公共論域的制度化，恐怕只是更制度化不平等的現狀吧。

（註）關於直接民主與代議民主的爭議，可參看〈民主沒有特效藥〉刑幼田，《自立早報》，一九九一年一月十日，副刊。

選舉就是有錢有權的人 動員無錢無權的人表態

第一節 自由主義篇

憲法與經濟人權

修／制憲就是畫藍圖和畫地圖

一九九一年前後，台灣正熱烈進行「你修憲來我修憲」的憲法草案大風吹滿天飛。開國元勳、建國大師、黨政要員、「民意」代表、制憲專家、法政學者……白天畫藍圖晚上畫地圖，可說為國為民非常辛苦。

然而自主的弱勢社運邊緣人民卻冷眼旁觀；畢竟自從自由主義建立起有關憲法的論述後，修／制憲這種作文比賽活動就不斷在進行。而文情並茂的憲法舉世公認是一黨制國家居首，像蘇聯1956及1977的憲法就有對許多民權或基本自由的保障，非常有名。

可是弱勢人民長期作壁上觀也不是辦法，因為總有一天在媒體炒作與權力運作下，弱勢人民必須表態，必須「強迫中獎」，必須「自由選擇」，以正當化「憲法」的最後版本，蓋上「民意基礎、全民共識」的圖章。這樣自由主義者就可繼續吹噓自由理性的人們平等締契約的神話故事了。

「憲法乃根本大法，非常重要」是蛋頭之見

憲法常被說成是「根本大法」、「最高法（其他法與之抵觸者無效）」云云。這似乎証明了憲法的重要性，弱勢邊緣人民應當重視之。

其實憲法的重要性是權力建構出來的。我們都知道，任何法律的意義與效果都是在實際在地的脈絡中被實踐出來的，憲法也不例外。沒有法律是自明或透明的，可以自動例示或裁判個別案例或行動：子法有無與母法抵觸，某行動是否違憲……都是「詮釋」的結果，（這裏所謂的「詮釋」並不意謂著存在一個真正的原本意義），而這個詮釋或再書寫活動不能自外於社會的權力關係與安排（像誰有權詮釋、誰來執行法律等等）。所以，憲法絕非先驗地「基本」或「最高」。

這樣說來，憲法不過是眾法之一種，而其效應會隨著不同領域而不同。長期被先生毆打的太太、髮飾被管理的中學生、如廁被限制的工人……都會在各自的處境中發現各自的「根本大法」。而就不同領域中的主體而言，各種法律（勞基法、校園管理辦法……）和憲法的關係，尚有待實踐的進一步界定，或者說，會隨著各領域中權力關係的變化而定（有些行政命令、法規會比憲法更根本、更重要、更直接，而這和憲政體制「民主」與否無關。例如1986年3月25日紐約時報即報導美國最高法院裁決軍紀重於憲法。）

用稍微不同的語言來說，法律的普遍形式只是名義上的或字面的（nominal），其實它和它所例示或裁決的案例或行為，都是存在於局部具體脈絡中之個別事物，其意義不是從一抽象原則導引出來，而是在脈絡中，即，在和其他事物之差異關係中被決定的。

照這樣說來，如果工人、中學生、家庭主婦……在各自處境中，

並沒有關心憲法，或她們沒有覺得憲法很重要，其實正是她們生活世界中之實況（即，憲法此一個別物在她們處境中並不重要），而不是因為她們「有待啟蒙」、「認識不清、知識不足」。

當然，在有些脈絡或領域中，憲法確是非常重要的。這可由蛋頭熱衷於憲法的情形看得出來。

憲法就是併吞主義的「國家統一綱領」

既然憲法和其他法律、風俗、道德、約定、規範、習慣、典籍、判例、規定……之間的關係不是先定的，而且在不同脈絡、不同主體的生活世界中，有不同的重要性或影響力，而且不斷變化（例如有的判例變成憲法的一部份，或某種習俗不再重要等等），那麼為什麼還要有「根本大法」、「最高法」等那一套關於憲法的論述呢？

基本上當然是為了統治的正當性（在此，我們不浪費篇幅去反駁那種「憲法是為了保障人權」的說法，不過如果還有人相信這類自由主義教條，歡迎提出來辯論）。可是另外一方面，也是將散亂的、沒有固定疆域的許多生活世界統一起來，併吞在一個「國」之內。在這個意義上，所謂「憲法」（不論新舊、不論哪一國）就是併吞主義的國家統一綱領。

（關於以上所討論的問題，還可以參考另外一種分析角度：〈主體性的開創可能〉錢新祖、汪平雲，《中國論壇》，369期，1991年6月，頁15-18。基本上我們很同意此文的立場）。

至今所提出之台灣人權草案均是右翼保守的反動文宣

修憲／制憲還有一個政治層面，比如提出一些人權草案。這其實

和提出某些政治主張、公共政策議題、社會改革方案等差不多。只是我們不要誤以為（例如）中學生的權利如果載明在憲法上，就比規定在校園管理辦法中有保障的多，或更容易落實……等等。這一點前面已經說過了。

在關於憲法人權草案的主張中，有人提出了「落實社會權的立憲保障：尤以生存權、環境權、學習權、工作權與勞動基本權，急需憲法的直接保障」。說句中肯的話，在眾多遠景規劃中，這是相當好的提法，比較體恤下情，值得我們喝采鼓勵。

不過另一方面，弱勢人民的要求其實遠超過上述諸點；而且台灣的人權草案至少要和中共憲法有的比才說的過去。這樣說來，上述提法只是個初步而已，一旦突破就顯得亟待補充。

以下也讓我們越俎代庖地提出一份（相似但較具體）「經濟人權草案」，供弱勢人民參考，作為經濟人權方面的最低綱領，也是在人民的資本主義（改良主義）精神下的綱領。

除了經濟人權草案外，還有其他弱勢人民的人權要提出，例如有關性偏好平等、婦女解放、反父權制、殘障平等、兒童解放、性解放、原住民自治區之設立等方面。像同性戀在婚姻、家庭、養育子女、文化、就業、媒體……諸方面的平等保障；更改姓氏及名字的權利……等等，也有一些最低綱領的人權要求。現在既然已經提出，修憲／制憲者就不能再裝聾作啞，如果未來諸憲法版本沒有包括這些最低綱領的話，不過証明了這些憲法草案都只是「反動保守」、欺騙人民的鬼把戲，因為即使是口頭文字上的承諾，它們也怕得罪資本或優勢階級而不敢提出。因此，這份經濟人權草案也是照妖鏡，看看「東方天堂」到底是資本家、優勢階級的？還是弱勢人民的？

經濟人權草案：畫圖比賽

這份抄自外國資產階級政黨的改良主義「經濟人權草案」，基本上有四類權利，以下將分別說明。

我們無法在此逐一詳細說明細節，論證每一種權利的正當性以及可行性，還有這些權利對經濟繁榮的優點，或可能的反對。詳細說明至少尚須另寫一本書；所以我們只大略地解釋一些必要的名詞，重點是將這些權利列舉出來，以收拋磚引玉之效。

第一類：經濟保障與公平的權利

一般講「保障」就是指工作有保障，即，不能因景氣或其他原因資遣工人或調差工人的原職。但是我們也可稍有彈性一些，不要求「工作保障」而要求「僱傭保障」，即，每個工人都有權受僱某份工作（適宜薪資），但不一定保有原工作。這樣也多少考慮了僱主或資方的立場。同時，我們也要求「社區保障」，即，企業或工廠不可隨意遷走，免得工人們的家庭及社區難以安定下來，或安定下來後又要面臨解體。具體來說，還要有下列諸權利。（凡自明者，就不多解釋）

1. 有個不錯的工作

我們不但要有工作權，我們還有權利要求這份工作是個不錯的工作。

2. 連帶工資、比照薪資

「連帶工資」事關公司的加薪政策，即，加薪時應多加、常加、快加較低工資者。這可以促進收入平等，也對整體經濟有好處（事實證明高薪可增加生產力，也可促使產業昇級）。

「比較給付薪資」或「比照薪資」不只是過去所謂的「同工同酬」，而且是相似性質的工作（責任、辛勞、技能）都應同酬。（關於這一點可參看〈護士與秘書、機械工與卡車司機〉，收於《為什麼他們不告訴你》一書，方智出版社。這是目前為止，關於性、戀愛等話題最通俗而又深入的一本書，非常適合學生、上班族、婦女及勞工朋友閱讀。）

3. 平等就業機會

4. 公立托兒所幼稚園、社區服務中心

平價但高水準的育幼中心。老人中心，家庭主婦、青少年的社區中心，可以預防許多社會家庭問題。這些中心可提供教育、保健、休閒、社交、交通服務、工作介紹、婚姻諮詢、消費環保資訊等等。

5. 最少週休二日、彈性上班、有償休假

6. 彈性價格控制

防止通貨膨脹、哄抬價格。

第二類：工作場所民主化的權利

7. 促進自主、民主的工會

8. 無條件的罷工權利、罷工補助與罷工聲援聯合權

9. 工人知之權利及決策權利

企業財務狀況公開。工人有參與管理的權利，並且可以對工作設計、投資、生產組織等相關問題與企業議價協商，參與決策。

10. 鼓勵民主生產

勞資在生產工作事宜上充分合作，即，工人參與有關生產的決策，這樣也可減少監管人員、協調人員，精簡人事。可增加生產力及效率，對整體有利。

工人和工會可組成「工人生產委員會」與資方商議，接管大部分決策與監督工作。其次，工人可以用集體基金方式分享利潤。雖然管理者失去一些權力，但由於勞資雙方的平等及民主決策，使勞方有參與感，更增加獲利可能，對整體經濟有利。

11. 促進社區企業

第三類：經濟前途自決的權利

12. 符合實際人性需要的經濟生產計劃

13. 投資民主化

14. 民主控制貨幣發行量

15. 促進發展社區生活

以工人自有、自管之社區企業為中心的社區生活，發展交通、文教等。

16. 環境民主

社區居民有權決定污染工廠的去留、關閉等等。

17. 外貿民主化

第四類：生活更美好的權利

在民主型經濟中，新的消費模式是以滿足社會需要（而非市場價格）為目的，而由此目的決定資源的分配運用。

18. 削減軍事支出

19. 節約能源與安全能源

不是小老百姓節約能源或限電，而是淘汰浪費能源的老舊機器設備。不設核能電廠，或其他污染性能源。控制能源價格。

20.健康食物

農藥、食品添加物等的嚴格管理。

21.全民保健

22.終生學習受教育的機會

教育貸款、受訓貸款。工讀生補助。文化教育補助。文化設備的提供。

23.單親家庭育兒給付

單親家庭因育兒而無法就業者，政府應付給薪水。（家管、育兒均是須高度技術、工作量大的社會有用工作）。

24.公平賦稅及資源分配民主化

「公平賦稅」也者就是「有錢人付費」（Make the rich pay）。國家建設、工業發展方向須民主決定，而非「專家治國」。

作文／畫圖比賽：無聊對無聊

以上的經濟人權草案和某些人提出的「落實社會權云云」最大的不同乃在於對資本的態度，我們的立場是「人民的資本主義」（參看本章第四節〈接班人從那裏來〉第4小節），也就是主張人民有控制資本的權利；不談這個要害，而只談工作權、學習權等等，會變成保障人民終生受資本的支配、終生當（有知識餓不死的）奴工的權利；就好像，如果不談經濟前途的自決、婦女前途的自決、同性戀前途的自決、兒童前途的自決、工人自決、原住民自治……，而空談全民的、公民的台灣前途自決，或什麼「人」權草案，都只是王鹿仙裝神弄鬼的騙笑宣傳手段。

第二節 知識份子篇

學術與政治

自從一九八九年大選過後，許多公開主張台獨的人士均進入了國會，就這個現象來看，台灣具有台獨思想的人，即使不是多數，也應有相當人數，各行各業都有。

但就在這個時候（一九九〇年春），突傳出吳乃德博士因台獨思想不獲中研院聘任的事件，這件事其實透露出一些有關社會型態（Social formation）的道理。

有些人對吳乃德事件感到不解，因為中研院有台獨思想的也不只吳一人，而且吳也不在政治領域裏活動，比起「新國家連線」的國會議員，甚至他（她）們的義工，所能造成的「殺傷力」，都來得小。因此為何要「小題大作」呢？另外，在政治領域中反台獨的領導者，究竟能從這件事得到什麼好處——在與其負面效果比較之後？

比較合理的解釋是，政治領域和其他領域之間有一定的相對自主性，所以台獨運動可以在政治中大有斬獲，但是學術領域中卻不一定。

學術領域中權力再生產的邏輯和政治領域不同，而且也有不同的歷史形成過程。例如，學術領域中講的不是一人一票；弱勢學術分子

抗爭的對象也常包括了既成的學術典範、傳統、行規、習慣等「法統」，而這些法統不一定處在「正當化危機」中。

因此，政治領域中的變革，至多能改變學術領域的外貌，要真正改變學術領域的權力關係，必須依（內在於）學術權力的邏輯，在學術領域內作抗爭。沒有經過這種抗爭，是不可能以政治方式來解決學術問題。

中共掌權後，雖然讓黨員居學術要津，但在很多學術範圍內，仍被認為是「紅而不專」、「外行領導」、「非學術」……等等，使毛澤東慨嘆「教育界、科學界、文藝界、知識分子成堆的地方」，經過二十多年，只有一點點是「馬列的」；文革的政治運動顯然也未曾改變這一事實，從六四事件來看，中共在學術領域絕無領導地位，根本就是屈居下風的。

這點說明了政治並非學術領域的「本質」；或如林中平所說，台灣的眾強勢權力在學術領域已有它特殊的（局部的）權力部署與策略，不會因政治領域中的斬獲而解決。

台灣的學術界其實有許許多多的問題（黃永武先生在一九九〇年2月7日聯副刊上的〈不呼吸的學術界〉也提到一些），吳乃德事件就是這些問題（政治問題是其中之一）多重決定的結果。這一事件是個不祥的惡兆，反映了學術界進步力量的體質虛弱，知識分子被（政治立場）分化而無力，也反映了新時期的權力型態。不論這一事件未來如何發展，但學術界在短期內不會因此事件如何收場而有所改變。

編按：本文曾發表於《自立早報》副刊，1990年2月15日。

第二節 知識份子篇

理論與實踐

理論與實踐通常被當作「一般」與「個別」的關係。

什麼是「一般／個別」呢？「人」是一般，但「張三」、「李四」就是個別；「大象」是一般，但木柵動物園的「林旺」就是個別。「戰爭」是一般，「八年抗戰」、「赤壁之戰」是個別，等等。

所以「個別」就是具體的、存在於特定時空或脈絡中的事物，而「一般」則是抽象的、不存在於特定時空或脈絡中，但卻為眾「個別」所共享或所例示。（「例示」是因為像八年抗戰即是戰爭之一例。）

從「一般／個別」關係來看「理論／實踐」，就會把兩者當作上下關係或從屬關係：理論優位者主張「理論指導實踐」，實踐優位者則是「理論辯護實踐」；但都是用上下關係來看兩者。而且還有「脫離實踐的理論」（只有一般而無個別，好像「龍」這類動物，只是個空類），以及「缺乏理論的實踐」（好像一些無法歸類的怪事物）這些問題。

但是我們通常所看到的理論（學術），並不是飄浮在空氣中的思想觀念，它們都是具體且存在於特定時空脈絡中的事物，而且還運用了特定的理論原料或意識型態資源，在一定的理論製造機器中（大學、

期刊、學術出版社、理論論述場域）被生產、分配與流通。學術理論其實就是一種物質存在。

易言之，我們通常所見之學術理論其實也是「個別」，學術的思與言也就是一種實踐，理論就是「理論實踐」（theoretical practice）。

從這個角度來看「實踐／理論」關係，就不再是上下關係，而是平行關係。上下關係就是導衍關係（從理論導衍出實踐）或歸納關係（從實踐歸納出理論）。平行關係則表示理論與實踐可以串連在一起，也可以不串連在一起。串連就是把一些片斷（個別）接合為一個整體。

現在問題是，為何某些理論和實踐要串連在一起？為何理論要與實踐結合、相聯繫？

如果用「一般／個別」來看理論與實踐，兩者應該要結合在一起。但如果理論也只是一種實踐，我們既已有其他的實踐，又何必需要「理論實踐」，即，為何需要理論或理論家呢？（這裡的「理論」，也就是本文所談的「理論」，都是指正式的理论、學術。不過「理論」還有一種更廣義的用法，其意思接近「理由」、「意識」，就這個廣義的「理論」而言，任何人都是理論家，任何實踐都是有理論的。）

一個社會集團需要（學術）理論，可能是因為既存的社會型態要求它必須有理論，才能更好地從事宰制或反宰制。這就好像在有些社會型態中，社會集團可能需要群眾大會、示威遊行、宗教儀式、恐怖活動、化妝舞會、政黨組織，或者牛肉場秀等，才能更好地從事抗爭或宰制一樣。理論和上述任何一項被人需要的原因並無不同。當然一個社會集團需要理論，還有一個最簡單的基本原因——它需要聯合理論家，正如同它需要聯合其他社會集團一樣。

那麼，理論如何與實踐相結合或串連起來呢？

既然理論就是「理論實踐」，和理論串連就是聯合理論家，那麼理論與實踐如何結合，也不過就是任何兩個社會集團如何結盟的問題了。



搞就是「六親不認」、「有奶便是娘」

第二節 知識份子篇

文化工業下的零工

一九九〇六月前後，文化知識界對媒體壟斷勢力之一的《聯合報》系進行杯葛，杯葛的原因和《聯合報》系的政治立場有關。但是這一杯葛其實也接合了文化工業中「生產工具的擁所有者及生產過程的管理者」與「文化商品的生產者」兩者之間的矛盾關係。在杯葛《聯合報》系這個例子中，杯葛其實建立於文字媒體的管理者（編輯、社長等）與媒體外包的供稿者（非受雇於媒體的自由投稿者）兩者之間的權力關係。

後面提到的這種和媒體無雇佣關係、論件計酬的自由供稿者（freelance），可能是以寫稿為業的作家，也可能是常參加座談的教授，或者有其他工作而業餘撰稿者。不論這些人的性別、政治立場、階級、社會地位、名氣、職業……等社會因素有什麼差異，他（她）們作為自由供稿者這一身分則同，也因此在這一身分的主體位置上有相同的利益，有共同的反支配抗爭對象——文字媒體的管理者。換句話說，自由供稿者是一利益團體，與文字媒體管理者有對立的權力關係。

但是自由供稿者的利益究竟是什麼？當然稿費（工資）是利益

的一種。在這一點上，自由供稿者和其他產業中按件計酬的自由工作者（即零工）一樣，很容易成為剝削的對象。

不過正由於稿費偏低，因此很少人完全以自由供稿為專業，所以金錢對大多數自由供稿者不是唯一主要的利益。

另一主要利益則是表達的自由，這也就是說，自由供稿者總是希望稿子沒有形式或內容上的限制（如長度的限制，或內容的檢查、扭曲、壓抑等）。雖然自由供稿者有許多不同的原因要求自主性（如有些是為知識而知識，有些是為了達成某種政治目的，有些是相信人有表達的自由等），但其共同的利益是自由表達則無二致。

自由供稿者的這兩個主要利益，明顯地和媒體擁有者及管理者的利益有衝突。雖然媒體管理者不一定為媒體的稿費政策或立場負責，但是他們作為「媒體擁有者」意志的執行人，和自由供稿者直接處於一個對立的權力關係。

自由供稿者既然是一個利益團體，他們能不能像其他逐漸形成的知識分子利益團體一樣組織起來？例如像各種教師的聯誼會或權利促進會、記者工會、詩社、各類學社等等？

就像其他產業的零工一樣，自由供稿者不共處於一生產場所，分散孤立的狀態很容易被「各個擊破」，也因此很難集結、動員或組織。此外，自由供稿者因為被其他社會因素分化的程度很高，所以其共同利益之落差很大。這也就是說，公平稿費與自由表達所產生的利益很不平均地分配給自由供稿者集團之諸成員。

例如，稿費對業餘作家的重要性便比不上專業作家，名氣大的作家比較不在乎自由表達問題，（因為他們通常有較多表達自由，故可能比較不關心自由供稿者的集體利益），還有其他各色各樣的可能情況，

均使得自由供稿者難以形成大規模的團結組織，來和媒體管理者進行集體談判或權力議價。（值得一提的是，有些情況中，稿費與自由表達兩種利益彼此有衝突，稿費高低與自由表達的程度成反比。）

這樣說來，這次杯葛《聯合報》系的舉動，算是部分自由供稿者向形成有組織之利益團體邁進了一小步。之所以只是一「小」步，乃因為杯葛係由政治問題引起，而非自由供稿者對自身利益的重視所引起；而且杯葛者是在對《聯合報》系的否定中才形成一個模糊的自我意識，至於這個自我意識的內容仍然在潛抑下被轉換（displace）為政治性的（如「我們是進步知識分子」），而未自覺到「我們是自由供稿者」此一主體位置。（本文即是召喚個體來承擔此一主體位置）。

此外，這次杯葛行動之動員方式不是建基於大量的橫向連繫組織，而是拜知識界前一陣子的集結活動所賜，才串連起許多人情小團體。因此，從自由供稿者的利益來看，今後文化知識界更應多發展各類組織，盡量做人情圈外的集結，並在不同的議題上努力克服像政治立場等因素的分化，而進行社會文化運動的聯盟。

後記：財政部於 1990 年醞釀取消稿費免稅額，此舉又是對弱勢「爬格族」的一次打擊，特別是所謂「專業作家」，通常為女性（因為專業作家在台灣甚難生存，故多為婦女「副業」），作為文化工業之零工，缺乏組織，也和另外一些零工（有正職的男性學者或文化人）處於不同社會位置，所以很難結盟起來一起抗爭。對很多人而言，「文化工業的零工」這一身份不是他們的主要認同，分化這一身分的力量很大，所以很難將之重組為一個自覺的團體。以寫作為專業而非「副業」的

廖輝英曾為此事寫了一篇〈活該他是作家〉，刊載於聯合報 24 版，1990 年 12 月 16 日。又：本文曾發表於《首都早報》人文版，何方，1990 年 6 月 16 日。



第二節 知識份子篇

批評與冷漠

最近讀到一位年高望重的反對派自由學者，感慨萬千的談話，談話內容是以政論雜誌及政治批評為核心。他說「……經過長期的奮鬥，發現政府的改革並不是很有誠意，而且陰霾重重。現在政論性雜誌又面臨了另一次危機，也就是大家都不看了。」他還說把雜誌「十五年前的東西改個日期再登還是有用，因為講的都沒有在改變、沒有進步，寫的人也寫膩了」，所以這位學者認為政論性雜誌銷路降低了。

不僅如此，學者還認為「知識份子寫的東西沒人看了-----！座談會沒有人參加了。以前罵政府的街頭演說，大都人山人海，現在在野黨在街頭罵，如果有三、五十個人聽，就算大場面了，比較有名的、叫座的出去演講，大概能有個三百人就很不了起了。反而是胡瓜、張小燕、澎恰恰、小虎隊能夠聚集群眾，台灣整個社會都在反文化、反知識，這種潮流非常強大，以後的政論雜誌，大概沒什麼希望。一個人或一個社會要腐敗墮落很容易，但是很難恢復起來。」（《中國論壇》，一九九〇年十月十日）

在這些話中，我們看到了批評時政的知識份子一直未變，批評的

觀點及東西也沒變（因為被批評的政府一直沒有進步），然而整個社會卻變了，而且變的對（沒變的）政論或政評漠不關心。

但這不是很奇怪嗎？當年能激起群眾熱情的政治批評，在被批評對象沒有進步的情況下，都不再有作用了。這是為什麼呢？

一種可能的解釋是，台灣人民道德淪喪、文化崩壞，已失去現代公民精神與道德勇氣云云。其實，所謂「道德或文化敗壞」往往表示舊有支配關係的鬆弛，社會面臨轉型的變化；在這種情況下，採用往昔知識分子登高一呼式的政治批評固然無效，企圖以「道德重整」來重振台灣也只是「重整原有支配關係」，即，恢復舊秩序而已。但是，使舊秩序失效的因素既然未變，「道德重整」也不過是表面功夫。而且「道德重整」還可能變成一種宰制性的「政治—社會」運動，以促進共同體或國家內部的融合。

人民群眾對政治批評冷漠的另一可能原因是，群眾生活安和樂利、不想求變求進步。但是這個解釋剛好和事實相反；我們看到1991年的台灣各處都仍有怨氣、有抵抗：彰濱工業區的養殖戶在和大批員警抗爭、台汽台鐵員工面臨裁員、遠東化織的彭菊英被無理開除、夜貓族的休閒生活被三點禁令限制、青年學生在反安非他命運動中被剝奪隱私、陳秀緞〈詹媽媽〉代表後段班學生的抗爭，還有因各種開發計劃、道路徵收，以至於住屋被拆除但得不到合理補償的民眾……此外，還有太多太多事例，都顯示人民怨氣沖天，但卻常常孤立無援。

如果說人民孤立無援的處境沒有得到改變，那麼，他們沒有理由會對改變菁英階層處境的政治批評感興趣——畢竟在目前的狀況裏，政治仍只是菁英玩的遊戲，一般人民群眾只是這場遊戲的啦啦隊而已。

照這樣說來，群眾對政治批評的冷淡，毋寧是其來有自的。而當群眾不再出現於菁英的講座前，菁英也許應當考慮移樽就教，與群眾站在一起抗爭了。

後記：與本文相關的兩件事實，似乎可以報導一下：

第一，關於重整台灣社會道德。一九九〇年十二月十五日，由自立報系與台美基金會聯合舉辦了「重整台灣社會道德」研討會。十七日，台美基金會與綠色文化基金會在台中又舉辦同樣名稱的研討會。在十五日的研討會中，當時的內政部長許水德曾應邀到場致詞，並由戴正德等數位學者發表演說。

第二，自一九九〇年秋至一九九一年春發生的群眾抗拒不合理道路徵收或違建拆除的重大抗爭，不下十餘起，是這段期間唯一的「暴力」抗爭事件，小部份被電視報導，但多迅速為人遺忘，亦不見任何外力聲援。

例子之一的是一九九一年三月二十二日中壢明德市場的拆除事件，中壢警局動員兩百多名警察，雙方棍棒齊出，造成流血事件，數名抗爭者當場被捕。在抗爭中，抗爭的攤販掛起「官商勾結」、「罔顧民意沒照料基層」等白布條。外傳這一次抗爭有「南部來的聲援者」，不能查證。最有趣的是市場四周插滿了國旗，作為抗爭的象徵憑藉。人民以國旗向「公權力」抗爭，這是邊緣人民的後保守主意實踐。

而在這之前的前幾天，高雄也發生了一件類似的為拆除建物而引起之大型抗爭事件，在抗爭過程中，有兩名男子身澆汽油，揚言自焚，以死明志，這是繼鄭南榕、詹益樺之後的又一次類似事件，但是自焚

並未成功。不過即使自焚成功，是否會造成鄭詹二人同樣的社會效應呢？為什麼？兩者唯一不同的是，從人民民主觀點看來，高雄的企圖自焚者缺乏鄭詹所具有的意識型態資源。畢竟高雄的這些抗爭者只是非常弱勢的團體。

三月二十七日，中國時報桃竹苗版對中壢明德市場事件的後續發展，還有如下的報導：

【記者范清宏中壢報導】中壢市公所廿六日發現，中壢明德路四十一巷的攤販，在整頓後仍回原處營業，巷內空地地主有意為攤販護航，是主要關鍵；市長張勝勛特要求有關主管，透過稅捐單位追查此地主租地給攤販營業五年所逃漏的稅捐，並依最高稅額補稅。

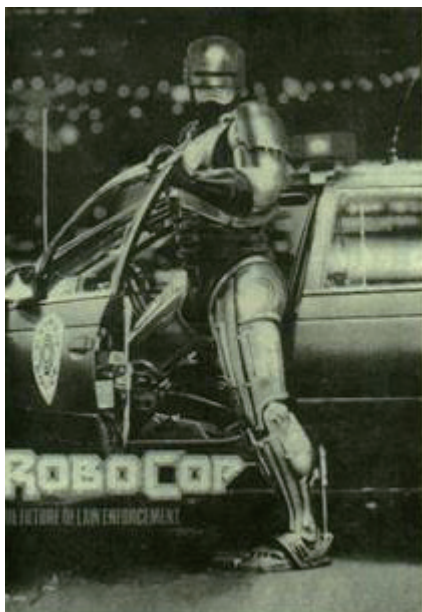
市公所說，明德路四十一巷的違章攤區拆除後的大片空土地，地主原先向市公所具結，保證不再把空地租給攤販。據了解，這大塊空地，地主打算蓋大樓，因與攤販有租約，地主乃透過市公所整頓攤販為由，與攤販提前解約，以利市公所強制拆除空地上違章攤架。

然而，地主在市公所幫他解決麻煩後，立即過河拆橋，不承認當初的具結，以蓋大樓的時機未到，悍然將空地租給攤販，使市公所的整頓作業功虧一簣。

為此，市長張勝勛（按：他是第一位中壢市民進黨籍市長）於昨天上午召集幕僚人員指出，地主從七十五年起，即將空地租給攤販營業，其所逃漏的稅捐，轉請稅捐單位處理，並建議以最高的稅額課徵。

據了解，明德街四十一巷的攤販，至昨天為止仍生意興旺，攤數在兩百以上，業者相當自制的不佔巷道營業，均改在巷子兩旁的空地上營業。

編者按：就在這大片原為市場的空地之正對面，有一座新落成的「中壢市第二公有市場」大樓，面積龐大美侖美奐，可是原有攤販不願遷入（故而拆除市場即有迫使它們遷入的意思），原因是攤販不願被國家管理，不願被納入正式部門。像這種國家機器開始進入人民日常生活之例子甚多，民間哲學似乎不太注意這類例子。



第三節 社會運動篇

婦女運動

內

編者按：〈內〉部分針對的是婦運內部本身，同時也只限於一些原則問題，婦運與其他團體的問題，則請參考〈掙〉部份。

女人有沒有本質？什麼是「正確的」婦女意識？婦運有無典範？這個典範是什麼？

通常「典範」意味著定於一尊的標準，婦運的典範也因此被誤認為有一組固定的判定標準，先於運動實踐便存在著，並規定了整體婦運的方向。事實上，婦運的典範在許多時期都應該是多元化的。

講的更清楚一點，婦女在現實中是被許許多多社會因素所分化的，任何人想抽象的去尋找一個「純粹的」婦女本質，以做為所有這些被（階級、地域、種族、學歷、職業、收入、婚姻、美醜、年齡……等因素）分化的婦女集團之共通典範，是不可能的，而且在實際的操作上，這個「非歷史」（ahistorical），「非社會」（asocial，即，超階級、

超地域、超……一切社會因素之影響）的本質典範，一定只是某個婦女集團（如城市高收入未婚職業婦女、已婚中年女工等）的利益投射，也反映出這個集團的特定社會位置之影響，易言之，只是這個集團在某個歷史時期內的「本質」典範。

所以，每個被分化了的婦女集團在某段歷史時期內都有各自的典範，而這個典範會隨著好幾種可能情況而變化；例如，這個集團被其他因素進一步分化，或這個集團與其他集團產生了長期穩定的結盟關係，或這個集團之所以與其他集團不同的那些因素本身產生了變化。這裏面我們要特別注意的是結盟這種情況。

婦運通常是好幾種集團結盟的運動，這個結盟不一定包括所有的婦女集團，例如，家庭主婦集團便可能只和環保及消費者等運動結盟，而沒有其他一些婦女集團結盟在婦運中。（或曰：為什麼不談「女性問題」的婦女集團不是在搞「婦運」？這當然和一般「常識」對「婦運」定義的認定有關。不過，「常識」會被抗爭與論述所改變，「婦運」的定義因此也可能會變化——像婦運也可能以女性主義立場搞環保問題，男人團體也可成為婦運的一部份，等等。）

至於結盟的程度也有從長期穩定到暫時或議題為主的分別。在婦女運動的結盟初期，婦運的典範自然必須是多元的，也就是結盟各集團各自的典範，這反映了結盟內部各種不同的利益。當然，隨著時間的推移，結盟在婦運中的集團可能會變化，有些非婦女為主的集團可能會進入婦運（例如，當婦運與其他男人為主社運結盟時），有些婦女集團可能會退出婦運（例如，這些集團認為分化她們的社會因素比性別這一因素重要），這都會造成典範的變化。

多元化的典範也可能趨向真正的一元化，例如，當兩個團體長期

穩定地結盟在婦運中，如果它們的關係不是主從的、中心—外圍的支配，而是平等的、雙向的互動，那麼由於兩者權力關係的趨於平等，雙方逐漸不再意識彼此有什麼顯著的社會差異，原來各自不同的典範也會調和成一個新的典範。

這個問題還有其他的複雜面，不必在此一一細述。最重要的是，我們不能以為有一個抽象的、純粹的女性意識或婦運典範，可作為考量現實中之婦女是否為女性主義者的判定標準。女性意識是在婦運的運動結盟實踐中產生的，女性主義者的判準是在局部的脈絡中為了運動結盟抗爭，透過協商、議價、鬥爭等來決定的。

掙

編者按：〈掙〉部份所談的論題，針對比較局部的狀況。關於婦女與其他團體的問題，較理論的表達，可參看第五章第一節之〈婦女運動與人民民主〉。

婦女是社會上的弱勢團體。（參見〈婦女為什麼是弱勢？〉，林正珮，《婦女新知》，一〇七期，一九九一年四月，頁6～9。以及〈婦女團體不是弱勢團體？〉千陵，《自立早報》一九九一年三月二十九日副刊。）

在這個弱勢處境中，婦女一定要突顯自身的差異。這可分兩方面來說（以下所說均不是針對全國，而是局部的、在地的，例如學校、工

會、社區、運動……等)：

第一，在組織上，最好有自己的組織。像在學校中，有女性意識的學生，就應當努力成立自己的社團。若處身在其他組織中，則應成立有女性意識的派系或次級組織。

第二，在意識型態上，一定要有明顯不同於其他團體或派系的意識型態標籤。一般來說，女性主義或婦女解放即很適當。

突顯自身差異的婦女團體，即使是和同樣反宰制或反支配的團體互動時，也會發生一些問題。這主要是因為沒有團體可以自外於這個社會，男女之間的權力關係，不會只限於宰制團體，而也會存在於反宰制團體內；同時，男女的不平等權力關係也會存在於婦解團體和其他反支配團體之間。這並不是說，婦解團體和其他反支配團體之間一定是宰制關係，事實上，它們之間還可能是權力利益分配的差距關係；亦即，同一事件帶給它們的權力利益有不同程度的差距。

在這種情況下，當婦解團體和其他反宰制團體互動時，就會發生一些可能的問題。

在結盟方面，婦女團體的抗爭焦點或議題有時會被模糊掉。所以堅持女性焦點是重要的；在任何議題上，（不論是校園民主或言論自由、統獨之爭或校外住宿），女性團體至少須和而不同，總是必須找到一個與其他團體有所差異的提法。這一點對任何弱勢團體而言，其實不難。因為強勢團體通常會提出一個普遍／全面的原則、規範或基礎才好「大小通吃」、代表全民，但是弱勢團體則無須從普遍原則入手。例如，如果公民團體講言論自由，是因為普遍人權，那麼婦女的提法就可以是談言論自由在目前脈絡中對婦女的利害，以及言論自由與其他議題、婦女與其他團體的「比較利益」等等）。

（打一個岔，或有人問，婦女不也就是公民嗎？為什麼要區分兩者呢？我們的回答是，婦女和公民若是相同的，那麼婦女也會和男人相同，因為男人也是公民。當然，問題的重點在於，婦女和公民之間，正像婦女和男人之間，存在著不平等的權力關係，所以它們之間是有區別的。）

在婦女團體與其他團體互動時，常見的一種壓抑婦女的說法是：婦女與其他團體的不平等關係是「自然的」，或「目前無法改變的」，而「目前可以改變的」則是另外一些不平等權力關係。對於這種優先／階段論的駁斥，可參見第四章，此處不談。

有的時候，反支配團體會利用男女不平等權力關係來進行反支配，因而傷害了婦女團體。例如，一九九〇年郝柏村被提名行政院長，《首都早報》以「幹」為頭版頭條。（後來的一些討論可參看《首都早報》一九九〇年六月二十一日，如成令方〈民主從不說「幹」開始〉等文）。與此類似之事件，實不勝枚舉。

在這類事件中，傷害女性的反支配團體，事實上就是傾向男性的團體（故以下簡稱「傾男性團體」），他們通常會有幾套自辯之詞，其策略如下：

第一，否認所作所為是對女性的傷害，以許多冠冕堂皇的話來塘塞：說女性不上道、不夠解放……等等；或用理論術語、大話、理想來壓女性。例如，他們會說，婦女如果真的解放，就不會在意性的語言，所以不存在以性語言侮辱或傷害女性的問題，云云。

第二，主張目前應當槍口一致對外，保持「人民內部」團結，否則會被宰制體制利用。這個說法完全忽略了一個重要事實，即，各種宰制關係的互相依賴性。例如，宰制性的統治關係之所以存在的條件

之一，便是男女宰制關係的存在。所以，真正被宰制體制利用的是傾男性團體對女性的傷害，而女性團體的抗議或反擊，則正是打擊宰制體制的一部份。

權力不是人所擁有的一件東西，而是不同社會位置的關係。當人在反支配時，例如傾男性學生社團反抗學校支配時，如果只強調某種宰制關係的特權地位，那麼這種反支配其實只是「取彼而代之」式的，而不是真的要取消這種關係（取消兩種位置的差別），也因而會傾向於視權力為物品；在這種情形下，所謂「反支配」就變成學生在校階段的「奪權演習」，到了社會後，就已有「爭位子」的經驗與能力。

由於上述兩種常見的策略，使許多女人採「息事寧人」的態度，希望傾男性團體能「自覺」。但是就像男人不會無故自覺放棄其大男人主義一樣，惟有女性團體的抗爭，才可能改善自身的權力處境，才可能使傾男性團體自覺。也惟有女性團體對任何傷害歧視女性的作為（不論是哪個團體的作為），迎頭痛加反擊，才可能藉著這種反擊吸引更多女性，也才讓人重視女性，在下次可能傷害女性前三思。在這一點上，女性團體必須停止扮演傳統那種女兒／女友／妻子／母親的柔順態度。

在女性不扮演傳統角色時，男性的反應通常是歇斯底里式的瘋狂憤怒（就好像先生發現太太拒絕料理家務，父親發現女兒拒絕聽話……等等），所以反彈會很強。不過另一方面，如果這種情況發生在女性團體與其他反支配的團體間，由於後者也標榜「人民」、「進步、反支配」，所以女性團體必須堅持平等原則，在意識型態上暴露對方尚存的「非人民」、「不進步、反動支配」意識。在這一點上，這本書的新民主或人民民主所重新定義的「人民」及「民主」，可作為像婦女這類弱勢或

邊緣團體的意識型態武器之用。

不過女人由於長期被壓抑，所以在言談論理上往往會占下風。因此這本書所談的「自我肯定」非常重要（參見第四章第一節〈實踐策略自主化〉一文第六小節。）

回到婦運中最常聽見的一句老話，但是其實很有道理在內，即「女人要自立自強」。由於是弱勢，婦女團體為獨立自主、平等結盟，會付出不少代價。在反擊各種形式的男性壓迫時，會被認為是瘋女人、癲婦，但是男人還是害怕「瘋子」的，一開始男人會想盡辦法隔離「瘋女人」，但是如果有越來越多的癲婦，一場真正的革命就開始了。

關於本文論點的其他可參考文章：

〈內〉部分：〈女人國的新共識——「女人老實說」〉、〈色情海報與性的社會控制〉何春蕤，兩文均收於《為什麼他們不告訴你》，台北方智出版社，1990。

〈掙〉部分：〈政經大事，貓狗小事與精神病徵〉，曾雁鳴，《自立早報》副刊，一九九一年四月十八日、十九日。

〈贏的人，脫她一件：清華大學的「衛生棉戰役」〉，吳玲珠，《自立早報》副刊，一九九一年四月十二日。

〈衛生棉，貓狗小事論戰和反對運動〉，成令方《自立早報》副刊，一九九一年五月十日。這些文章將來也要結集成書。

第三節 社會運動篇

學生運動： 從野百合到人民的學運

（編按：本文原是〈色情—野百合〉一文後半部，現增訂）

我們都知道，台灣的社會運動之實力都非常薄弱，人民力量不足，比起政運之動員組織能力及議題正當性，均相差甚遠。例如，在面對公眾時，社運的議題都不是指向宰制關係的徹底克服、完全之解放，多半只是指向較合理的、有溫情的、有節制的、顧及被支配者福利的宰制關係之改良。在這種情形下，社運團體除了應具有清楚的人民民主意識、堅持此一平等結盟架構外，尚要如何逐漸獨立自主、壯大發展呢？

三月學運區隔化的重大意義

這裏只談一種特別的情況，即，在某個特別的「際會」（conjunction），各種力量恰巧均衡之時，一個社會集團若施以適當的政治策略，接合社會力量（包括主流的力量，如媒體），即可能造成改變。無住屋團結組織在1989年的夜宿忠孝東路時，做過這樣的事。1990年三月的野

百合學運亦復如此。下面本文將從此一角度來解讀野百合學運中被人批評甚多的「區隔化」，並指出：從本文前面發展出來的論點來看，區隔化是此次學運勝利的關鍵，並由此來提議今後學運發展的方向。

在野百合學運開始後不久，就有批評認為學生不應該搞「區隔化」（即，學生以界線將自己與民眾區隔開來）。一直到學運完後，人們都還聽到像「學生自外於人民」之類完全無視於當時脈絡的批評。（對這類批評的精采駁斥之一是〈野百合的誕生與命名〉，路況，《後／現代及其不滿》，台北唐山，145-154。從這篇文章可看出，肯定「區隔化」的作者們只是就當時的脈絡而言，並無意推而廣之，而且，重點是在分析「區隔化」涉及的權力關係。）

對於「區隔化」——學生以界線將自己與民眾區隔開來，本文基本的看法是，這條界線使界線內的學生產生自我認同，也使界線外的民眾（包括媒體、國民黨……等）認定線內靜坐者的學生身份。這種學生身份的確立，使平時不易保持自主性的學運，及往往被校外各種政治力量所分化的學運，產生了一體的自主性。

這個已是老生常談的自主性論點，究竟對總結這次學運的意義有什麼啟明？

全民不滿老賊的粗糙建構

在學運發生前，主導政治派系（包括在朝在野的政治力量與社會經濟力量正以種種方式將人民的不滿與敵意（在過去反對政治的建構基礎上）建構到諸如「資深國代退職」、「全面改選」、「解散國民大會」之類的政治主張——而非有關原住民、無住屋、工人等社運的主張——以致於前面那些政治主張有相當的正當性，成為共識／常識的一

部份。

不過全民不滿老賊的情緒建構，並沒有很自然的呈現，建構過程的斧鑿痕仍然可見。例如國代要求延長任期一事，是全民痛恨老賊的原因之一，但任期延長其實無關老國代的利益，因為他們反正是終身職，那麼為何此事會怪到他們頭上呢？又例如，擴大國大職權的兩權派，究竟對人民有什麼影響？從統治便利的眼光來看，國民大會擴權容易增加權力集團內部矛盾與紛爭，對權力集團來說不是件好事，但是否一定對人民不利呢？國代們對這件事所代表的議論與辯解，有什麼媒體給予披露呢？

此外，如果說增額國代也很腐化，那麼為何同是民意機關，立法院就比較好？好人都去競選立法委員而非國大代表了嗎？

至於「全面改選」也變成一個很大的神話。台灣目前不是沒有選舉，但是八百萬勞工究竟選出了幾個真為勞工說話的立委？代表利益團體、金權政治的立委又有多少？為什麼我們要期待一旦全面改選之後，這個情況就會有所改變？擺明的殘酷事實是：全面改選之後，依舊會缺少人民的代表——如果人民力量沒有增加的話。

學運的「必然」

上述這些評語並不是說人民應當反對那些政治改革的主張，而是要指出權力集團對整個訴求的主導，使得三月學運期間不可能提出人民自己的社經訴求，只能想法利用那些政治訴求。（雖然，學生把「訂定政治改革時間表」改成「訂定政經改革時間表」，但這個小動作只對學生內部有影響。）

由於權力集團所建構的是政治主張，並且以之吸納人民的不滿敵

意，然後利用「民意」來反對非主導政治派系，因此，如果某個人民主體要進行反利用（即，在被利用的情況下，也多少得一些好處），就必須是能夠利用政治主張的人民主體，而且其社會位置可以得到「公信力」，也被認為扮演社會清流或公正角色的集團。很明顯地，在這個際會下，（沒有任何派系願出面直接打壓國大的行徑，雙方矛盾的力量因此達到一個均衡狀態），只有學生能出面串連各種社會力量（不論是人民的或權力集團的力量）。這當然和一般人的常（共）識中，對學生角色的清高看法有關。（詳參〈學運的「必然」、人民民主抗爭的「偶然」〉，陳光興，《中國時報》一九九〇年四月十七日。此文從一個不將主體（中人）與社會結構割裂開來的角度，來論三月學運中，是什麼樣的社會情勢使學生作為串連中人，非常精采。）

學運與權力集團的互相利用

野百合學運的整體效果當然有助於權力集團的主導派系，這是無可避免的。但是還有部分的效果有利學運本身，這就是學運從過去的「恐怖、非份」形象，取得了一定程度的正當性。這就是學運反利用的成果，而且可以利用「繼續關心國是」（即，關心主導政治派系內部的分贓）的名義，名正言順地進一步發展學運。因此野百合學運基本上是勝利的。當然，學運的勝利並不蘊涵其他運動的勝利，但是這不是學運當時要考慮的事情，在學運尚無條件與其他運動結盟、實際上也沒有結盟的情形下，學運考慮的是本身的自主獨立（這是與其他運動結盟前的有利條件）、長期發展與壯大。因此，導致野百合學運勝利的實踐是正當的；雖然因為學運串連了各種社會力量，故而也利用了其他人民主體，但是學運並沒有傷害其他人民主體，這也就是說，無

論學運是否利用其他人民主體，都不會有害於後者的權力處境，故而「學運利用其他人民」這一批評，不能否定學運實踐的正當性。雖然學運的勝利在未來也可能有益於其他人民主體，但是這絕不是判斷某個學運實踐是否正當的基礎。

具體學運取代抽象全民

那麼，到底是什麼關鍵性實踐導致了學運的勝利？這就是前面提及的「區隔化」了。試想，如果沒有區隔化，學生與市民混成一堆，變成「全民」，到最後權力集團的政治主導派系完全接收勝利成果，然後把功勞歸諸抽象的「全民」，結果（具體的）人民什麼也沒撈到；現在至少功勞是學生的，學生還得到一部分的勝利成果。

有人認為，由於這次學生的訴求均是政治主張，因此這其實不是學運而是學生參與的（政治）運動。關於「甲運動是否本質上係乙運動」（或「甲是否只是乙的偽裝、外圍或附庸」）是一個須要深入探討的問題，（詳參第四章第二節），在此我們只能簡要地說，野百合運動是否為學運，並不為其訴求所完全決定，和這一運動造成之效果亦有關。（訴求、議題等意識型態資源只是運動的一個構成部分）。由於「區隔化」造成對學運有利的結果，故可以說「野百合」是學運。但這並非蓋棺論定，這還要看以後學運的發展。

如果學運沒有繼續利用這次得來的成果，發展壯大自己，以克服在學生位置上的宰制關係，那麼就不是真正自主的學運。野百合學運後來產生了「全學聯」，不但在以後台灣的社運發展上有其貢獻，而且也確實進一步發展了學運。另外，全國大專女生行動聯盟的成立，也極富意義，這也是野百合學運的成果。（附帶一筆：有時候像「一個學

生也同時是一個公民」這種不精確的說法，常會造成概念的混淆。一個人可能既是公民、又是學生，但是在這兩種位置上的宰制關係是不一樣的，或簡單地說，這兩者是不同的身分、代表不同的權力關係。（詳參第五章）

學運發展的路線問題：人民的學運

當然，自主學運的意義是在學運／學生和其他運動／集團之差異關係中界定的，而這個關係又由於彼此的實踐互動而不斷改變；因此我們不應說學運／學生的意義是永久不變的；同理，什麼才是自主的學運也不是永恆不變的。可是從我們現在的角度看來，自主的學運不是學校外政運等的一個分工，不是某個總體戰下「配合」的學生「支部」。學運的目標一方面是那些目前特屬於學生位置上支配關係之克服以及特屬於學生之利益；另一方面，則是期待畢業後的學運學生，會因為在學期間和社運的自主互動，以及對社運議題的認識，學運的經驗等，能在從事各行各業的情況下積極參與各種社會運動，（但是在學期間仍應是自主的）。自主學運和弱勢的社運平等結盟時，便是人民的學運。

不容否認的是，學生一般在從事學運時，比較不重視自身作為學生所特有的利益或支配，反而常是「以天下國家為己任」。這和學生主體構成的原則有關（這些原則是在支配性教育體制下所塑造的），這些構成原則之一即是：學生是「真理知識」及「道德理想」的追求者。不論是學生的自我意識（認同）以及別人對學生的形象認定都符合這樣的主體構成原則。因此學生傾向於尋求「客觀結構知識」，而且是無利害的立場去追求真理；正因為好像無涉利害，所以是知識在先（認

清什麼是真假對錯是非之後），再根據認識行動，故而其理想性也強——是為了社會整體的利益與大是大非，而不是為了自己的利益。整個一九九〇的三月學運之所以可能，即是因為學生有這樣的自我意識，而且社會也這樣認定學生。這樣的主體構成原則也同時是學生精英主義的原因：因為在學生看來，其他集團的行動多半是根據利益，而非客觀的知識。故而有時候學生不去反思本身的階級、性別等傾向，再加上台灣的升學主義所強化的精英主義思考，往往使「好」學校的某些學生熱衷於「精英活動」（媒體—高層政治）。其實真正基進的學生是畢業後參與或從事草根社運者，（基進就是「根」本之意）。因此，每個學運學生都應自問這樣的問題：我從事的學運，是否為人民的學運呢？人民的學運會使得學生在將來不論從事什麼行業都長期地參與各種各樣的自主社運（非政運附庸者），而不是讓學生相信，在這一陣子的抗爭後，大家就能在未來快活地住在「東方的天堂」中安享天年。（註）台灣的社會，階級對立、性別歧視、貧富不均、社會不公、制度不義……如此嚴重，怎麼可能在一段時間後，就變成「天堂」？事實上，當高層政治的競爭規則合理化後，或資產階級因為統一或獨立而不必擔心「外國」來消滅它後，台灣會成為優勢者的「天堂」。

過去學運分子其實是校園中的極少數，也因此有精英、激進、與「大眾」或「主流」區隔的趨勢。這次野百合學運給予了學生一些正當性，但也因此把學運放在「大眾」或「主流」中間，也有很多「沒有概念」的「菜鳥」，懷著「愛國」心態加入學運。

如果學運「老鳥」在此時能夠容納多元化的狀態，而且願自居多元中的一元，共同平等地擴大再生產學運的資源（進步學生與進步知識），那麼學運的發展壯大有望。可是如果學運老鳥此時仍力圖主控學

運方向，排斥「不太激進」的學生、自居「勇敢」，無意於學運長期的發展，只想瓜分現有學運資源，那麼就會對學運的發展壯大有害。當然，運動的最理想狀況是精英路線與群眾路線的平衡並重；既注重草根的垂直方向運動，也注重基進的水平方向運動。

不過從校外政運的觀點來看，它們寧可殺雞取卵；因為學運如果是長期發展模式，就只是「前人種樹、後人乘涼」無法控制學運的「果實」會由某個特定政運或社運接收。所以政運只希望作為自己外圍或附庸的「學運」壯大，但卻不希望自主的學運壯大，故而會以種種意識型態（「優先論」、「附庸論」、「XX無用論」等）來壓抑或剝奪學運的自主性，或甚至對獨立自主的學運加以中傷、貼標籤、流言、抹黑。

禁止抹黑

關於抹黑這一點，似乎可以申論到任何突破既定政治範疇的新興運動，例如沒有對既有政治勢力表示效忠的社會運動，不以統獨為認同主軸的學運，或甚至對本文所談的人民民主思想運動。抹黑的心態與手法可以用過去國民黨對黨外的抹黑為例：國民黨以國共二分法來看世界，認為一切反對／非國民黨的黨外力量，都是中共的外圍或陰謀；後來民進黨及台獨興起後，國民黨一開始仍以共匪同路人視之。這種用既有的二分政治範疇來套新興力量的手法，可以有壓抑第三勢力出頭的作用，並且有轉化新興力量為己所吸收的作用，因此抹黑的心態基本上是為了集中一切權力與資源於己身（的精英政治，法西斯政治或由上而下的權威政治）。試想，如果既有政治勢力承認「的確存在著一種新興力量」，那麼豈不意味著必須與之議價及分享權力？所以希望集中權力於一身之中央集權者（centralist）最喜歡以二分法來抹黑

新興力量。例如，當社運興起時，就被歸類於「治安問題」；或者當一個社會運動或思想運動不向任何既有政治勢力靠攏時，就會被抹黑為「統（獨）派陰謀」、「新統（獨）派」或「新國民黨連線之打手」等等。

對於可能被抹黑的學運（或一切社運）而言，應付抹黑的最佳策略無他——就像民進黨與台獨運動一樣，增強本身的實力，對抹黑者迎頭痛擊，使國民黨不得不正視而無法抹黑。所以，自主學運及社運除了加緊平等結盟的人民民主抗爭，在未來形成另類政治勢力外，也沒有別的路可走。學運及其他社運要像但丁《神曲》中所說的「走你自己的路，讓別人去講吧」，這是一條人民民主之路。

（註）一位海外學人認為，如果島內外反對運動團結合作制定新憲或實現台獨，「相信台灣不久會出現一個清新的政治局面，使台灣成為一個民主法治國泰民安的國家。」他還說：「統獨問題……是台灣一切問題的根本問題」，而且「反對運動固然不能離開社會大眾日常生活的切身問題，但也絕不可忽視這些問題的根源在於最高層次的政治體制。以台灣而言，〔中華民國憲法〕在台灣實行所造成的時空錯亂是台灣一切政治、經濟、社會、文化、環境等等問題的根源。因此反對運動必以此層次為重點和依歸。」這是相當典型的舊反對運動之主流說法。（〈談當前台灣的反對運動〉，《自立早報》，4版，1990年9月3日。）

第三節 社會運動篇

教會本土化：

人民民主觀點

長久以來，「本土」就是一個有點敏感、有點政治意味的字眼。而提起教會本土化，就讓人聯想到政治教會、南部的基督教長老教會、新而獨立的國家等等。

其實教會本土化這個概念幾乎和基督教會的歷史一樣悠久；早在多年前，全球各地華人基督教神學家們就為教會本土化而爭論者，只是使用著不同的名詞而已。例如，過去許多人談教會本色化，還有談教會中國化等等，其實都有教會本土化的含意。

在當前這個時代脈絡下，把過去的教會中國化和現在常聽到的教會本土化等同，會讓一些不熟悉基督教的人（或一些以為這世界除了「台灣／中國」、「統／獨」就無其他東西的人）感到困惑，因為現在人的印象是「台灣＝本土≠中國」。（其實，「本土」是一個相對而非絕對的概念或位置。「本土」可以是台灣，也可以是中國；可以是台北、學校、婚姻制度、思想界、地球……。「本土」就是「我們的……」。參看下一節有關「本土」的討論。）不過，以前談的本色化也好、中國化也好，大抵上都是相對於「教會西方化」的意思。換句話說，教

會本土化或中國化的意義，在宣教這一層次來說，就是教會對華人信徒宣教時，應與中國文化接合，這樣才能使基督教義易於為華人接受。在更高的、不將本色化僅視為宣教手段的層次來說，教會不應成為西方文化侵略的急先鋒，基督教會在進入中國社會時，應當去除其西方色彩，而與中國的人民、社會和文化接合（甚至更進一步地帶領中國信徒反帝反殖，與其他反支配運動結盟，這才是真正與中國人民及社會「串連」的意義，才是「人民的教會」），否則在西方文化宰制本土文化的情況下，富有西方文化色彩的基督教義，就會變成民族壓迫的工具，而不是解放受欺壓苦難者的福音。

換句話說，如果信基督教、上教堂……被認為是「洋」，或是洋裏洋氣的人、比較西方化的人常去作的事，那麼就表示教會中國化的失敗。如果大家都覺得基督教友和佛教徒一樣「土」，（佛教也是經過中國化的過程才變的較「土」的），那麼基督教的本色化或本土化才算成功。

以上是就文化層面而論，但是本土化尚有許多其他層面，從地域層面而言，教會本土化在今天的脈絡下常意味著台灣化。可是教會台灣化或本土化也常被誤解，以為台灣教會本土化必然意味著說福佬話，使用羅馬拼音等等。其實本土化是針對個別教會所牧養的教友信徒而言，教會盡力去接合的是教友所使用的語言、文字，教友的風俗習慣、文化傳統等，因此，如果教友是說客家話或國語，那麼本土教會自然也就用客家話或國語。

這一點可以從原住民教會看得出來。牧養原住民的本土教會，應當是使用原住民的語言，而教會所接合的文化也應該當然是原住民的文化。因此，教會絕不是要原住民被主流同化，不是要原住民去說大

多數人使用的語言，接受主流的文化，相反的，教會本土化應是堅決地護衛教會所牧養信徒的語言文化及價值，抵抗多數的同化，維持一個有自尊的邊緣位置，這是教會對任何邊緣族群的態度。

把教會本土化完全等同於教會政治化則是另一種常見的誤解。教會原本就應該關懷社會、同情各種被壓迫弱者，不同教會可能會對關懷或介入社會的程度、手段、與信仰的關係等問題有不同的意見，但是基本上並不排斥政治。所謂教會本土化其實可以理解為教會現實化，即，將宣講的福音具體地以人們可以接受的方式（不是以支配的方式）傳給人們，而且為了宣教，也介入人們所處的現實，以造就人們可以接受真道的物質條件，也透過愛心與支援得到人們的信任，使人們願接受福音等等。所以當人民受到宰制與壓迫時，教會也應站在人民那一邊，介入人民所面對的現實，以使人民能信仰真主。教會本土化的真義其實在此，而不是外界所誤會的（狹義）政治化。

教會的介入現實或本土化，並不是要人們去崇拜任何世間事物，而是要人們崇拜上帝。從教會的眼光來看，任何人世間的理想目標都不具神聖地位，而且世間目標均有異化墮落之危險，所以教會絕不會崇拜任何人間理想或政治目標，以免成為偶像崇拜。

這也就是為什麼教會絕不將自身完全認同於一理想目標或政治運動，而總是對任何理想及教會自身介入現實之角色不斷反省與自我批判。例如，一個尼加拉瓜的解放神學者並不就是或等於一個桑地諾主義者，相反的，在前者同情後者之餘，也在後者忽視其他人民主體時提出嚴厲批評。

正因為教會一方面雙腳踏在人間現實，另一方面引頸企盼天上遠景，所以教會才能超越並反思一切理想目標，而這個態度使教會對人

民各種反宰制的目標均一視同仁、平等待之，所以教會一方面支持各類反支配的抗爭及理想運動，濟弱扶傾，特別眷顧被排斥的、被邊緣化的弱勢社會團體，另一方面也同等地所有理想目標反省及懷疑。因此，在平等對待各種人民主體或社運抗爭這一人民民主精神上，介入現實之本土教會實是人民民主抗爭之最佳主體及最佳串連中人（即，一個結盟所必須的凝聚象徵或中介，或主動去串連不同弱勢運動、促成人民結盟的中人或「掬客」）。

教會本土化有可能會造成教會的分化，甚至核心教義的喪失，這是過去反對教會本土化的人之主要看法。為什麼呢？因為各種人們所面對的現實不是相同的，所以教會本土化的同時，必然意味著教會所介入或接合的現實各有不同，各類的社會因素像國籍、文化、語言、膚色、族群、階級、性別等都造成不同的現實處境；這樣一來，教會必然分化，（德國教會與台灣教會不同，國語教會與台語教會不同……等等）。由於本土化所帶來的分化，也似乎存在著一個危險，即，由於教義的解釋會受到現實化的影響，因此可能不再有一些核心教義的詮釋普遍地為所有教會所分享。

這種對本土化的憂慮是可以成立的，但這並不表示教會不應本土化，相反的，這些憂慮正在提醒本土教會應作的努力，即，大家怎樣在「主裏合一」，怎樣朝向「大公教會」，亦即把被分化的眾多教會重組為一個普同的教會整體。

第三節 社會運動篇

社運觀點的發展與 問題意識

有關晚近社運論述的考察

台灣有關社運的論述除了在學術或學院中進行，一般的大小眾媒體，像電視報紙雜誌等，也很常見，關於社運的學術論述，建立在學院制度和學術論述的規則之上，一般而言和社運的關係並不密切。而媒體中關於社運的論述，建立在媒體與文化工業相關的制度、組織及文化界知識分子的實踐及物質條件上，一般而言，這種論述具有半（非）學術性及半（非）運動性的物質，比學術論述和社運的關係要來得密切。

雖然大眾媒體中有關社運的論述之影響力不算小，但是本身卻很少成為學術論述的對象，即使在媒體中也很少談及自身——例如，談媒體中關於社論之論述究竟和社運有什麼關連？和社運的學術論述有無互動？媒體對這種社運論述的影響？社運論述所建構出知識分子之角色、傾向與知識風氣為何？等等。（學術界不重視媒體中有關社運的論述，可能是因為社會學的研究典範尚在pre-post-structuralist階段，以為有一個Original（原本）、directly-accessible（無須中介）

的「社運」，這個「社運」不由任何論述所構成，而且獨立存在任何論述之外。故而對學術論述本身也缺乏反省考察，忽略其知識／權力的構成。）

知識分子及媒體從業人員在媒體上所談的「社運」，當然不見得和社運群眾或運動者的「社運」有相同的意義（這兩者的關係有時稱之為「理論與實踐」），但這兩種「社運」均是同樣真實具體存在著，並沒有哪一個更基本或更真實的問題，都是實在世界的一部份，都在每日的實踐中及物質環境裏被利用著、運作著、談論著、改變著等等。（參考第五章第一節〈意識型態與實踐〉一文附錄。）

作為實在世界一部份的社運論述（在媒體上的），當然有很多值得考察的地方，無論是這個論述所生產的知識，其族譜學，對主體的管制，（主體不是論述的決定力量，論述不是自由／自主之主體的產物，相反的，論述會紀律／管制／召喚／構成主體），或者，由於什麼權力關係使之未成為學術研究的對象？等等。不過本文以下所要談的，是近來在媒體上（特別是較邊緣的媒體）有關社運的論述中，所出現的一種觀點，筆者稱之為「社運觀點」。本文想敘述這一觀點的出現、發展及其問題意識。這一敘述分析或許有助於對台灣社會某一部分的了解。

這裏所謂的「社運觀點」，也就是以社運為本位為主體的分析觀點；不過這個社運觀點不必然與政運觀點相左，但也不必然相同（「政運觀點」自然指的是以政運為本位的分析觀點）。蕭新煌（1989：63）引述西方學者的觀點認為，社運「或許會與旨在轉變國家權力的行動掛勾或聯盟，但永不可能合而為一。」

「永不」或許過於強烈，不過至少我們必須承認社運與政運不是

同一的，而是有差異的。但是「差異」並不邏輯地蘊涵「對抗」、「零和遊戲」或「敵意」，換句話說，社運與政運的關係是偶然的（但不是純粹地偶然），而非必然的，因此二者既不必然對抗或不對抗，也不必然結盟或不結盟（參見陳光興1990）。在不同的議題及狀況中，兩者可能互相對立，也可能結盟在一起；兩者的意義不是固定地一成不變。

還有一種社運觀點認為，各種各樣的社運是不同的，彼此有差異，突顯社運之間，或社運與其他力量之間的可能差異，可以鼓勵弱勢者自主的發展，促進自下而上、無支配、平等權力關係的人民結盟或人民領導權（hegemony）。所以這種社運觀點認為，各種運動是平等的，沒有任何一種有特權優先的地位，它歡迎新的人民主體或新的自主團體出現，發掘潛存的敵意及宰制關係，不斷在整體中尋找並顯示差異，而且促進有差異的團體在平等的原則下結盟。

除了上述觀點外，還有從促進社運利益及自主意識為出發點，對社會、文學藝術、思想學術、政治、經濟、文化等現象或事件，進行分析及解釋，或提出策略及理論體系等等，均係「社運觀點」；這之中包括了一般所熟知的（相對於特定社運的）女性主義、社會主義、環保主義、消費權利理論、新左理論、都市運動理論、邊緣戰鬥、人民民主、和平主義、無政府主義……等等（但是這些意識型態或理論體系如其現狀as such不必然是社運觀點，還須要在社運抗爭及自主平等結盟實踐中，才成為社運觀點，這些理論體系才有共通的意涵。（註））。

在過去的一年多來，台灣出現愈來愈多社運觀點的論述，雖然比起政運觀點來（如國民黨主流及非主流的觀點，民主運動的觀點，統獨運動的觀點），相差甚遠，許多知識分子關心的仍然是「治國平天

下」；但是真正具有自主意識的社運觀點，不論是關於教育學術、文化批評、婦運、無住屋……已漸漸在媒體的夾縫中出現，甚至還形成一股熱潮。陳宜中（1990）稱之為「人民民主流行思潮」，不過「人民民主論」也只是社運觀點的一種。因此，以下將開始檢視這股社運觀點風潮。

社運觀點的乍現

社運觀點初次引人注目是在一九八九年大陸學潮及六四事件中。當時台灣籠罩在統獨之爭的架構中，統獨雙方吸納著因巨大歷史事件所激發的各種人民能量。原來台灣本有一種不滿統獨架構的觀點，這就是稍早提出「超越統獨，（政治）民主優先」的民間哲學觀點，但這觀點仍是政運觀點的一種，而非社運觀點；而且許多傾向民間哲學的人已經從「超越統獨」變成「以民主來達到獨立」。

我們可以想像：一種新生事物要出現時，是多麼的困難：它要自我表達，表達那尚無以名之的、被壓抑的「自己」。至於自己究竟是什麼，確切地要什麼，還不那麼清楚，它只能暫時靠否定來證實自己，或者給自己取個名字。社運觀點在六四期間就是面臨上述的情況。所以陳春滿逕將其觀點取名為「人民民主」（戰爭機器搜索群1990：127-162），陳昭瑛則期待「新意識型態」（戰爭機器搜索群1990：11-15）。而陳昭瑛與南天門（戰爭機器搜索群1990：3-10）都沒有使用（民間哲學政運觀點的）「超越統獨」一詞，南天門則提出「人民民主」而非「（政治）民主」，這都是非常具有癥兆意義的（symptomatic），都在表明一個社運（而非政運）觀點的誕生。南天門說：「如果，『統』、『獨』都是知識分子的包袱；如果，反對運動的當務之急不在內鬥，而是與

〔被〕壓迫群體站在一起；如果，知識分子無權主導社會運動主體（婦女、勞工、原住民、市民、學生）的意識型態，而應該他們有『自決』的權力，那麼持有統獨立場的人士都應丟開意識型態……而誠心走向人民民主反對運動的道路。」（戰爭機器搜索群1990：10）。

在這段話中，「（被）壓迫群體」就是社運主體，「反對運動」指的是統獨政運，而「知識分子」則是政運知識分子；所謂讓社運有自決的權力（而不只是權利）則是社運的壯大自主（而不是形式上平等）。另外，南天門也把「反對運動」（即統獨政運）和「人民民主反對運動」區分開來。這裏可以很明顯地看出一個社運觀點的出現。

此外，潘光哲（戰爭機器搜索群，1990：48）也說：「人民雖然用各種形式反抗著各式權威的支配，然而人民釋放出來的動源，卻由此成為支配階級依其自由意志予以變形加接受的資源，以及，塑造新的支配關係之基礎。」（此文寫成一年後，何方〔1990b〕重述了這個觀點，但進一步要求人民有權決定如何運用自己釋放之動源。）潘光哲還說「除非，我們人民的力量，是用來反抗存在於生活世界裏的各種支配形式……肯定自由與民主的意義不是『更換統治者』，而是為了從支配關係之中解放出來；否則任何的反抗／抗議／聲援行動到頭來只是讓另一批支配階級青雲直上的踏腳石。」（戰爭機器搜索群，1990：50）

潘光哲注意到「各種」支配形式與關係，而不單單只是政治支配形式與關係，他認為單單反抗政治支配的結果往往只是更換統治者而已。因此，反抗政治支配以外的支配關係就得到了肯定，同時，人民還要注意「統治者與在野派各自有選擇性開放了對其最有利的活動空間，並而擴大了他們各自所能攫取最大利益的空間。」（戰爭機器搜索

群，1990：49）

與潘光哲說法相呼應的杜沛倫則指出政治的支配者（或宰制者）必須聯合其他社會關係的宰制者，才能進行統治。杜沛倫還說：台灣主流反對派雖然屬於被統治集團，但是否因為他們「在其他社會關係中卻占據了支配者的地位，因此強調反政治支配的首要性與優先性呢？」（戰爭機器搜索群，1990：195）

我們必須小心評估杜沛倫最後這個有待釐清的說法。那些強調反政治支配的首要優先性的人，雖然可能在其他社會位置上占據優勢位置（如男人、非殘障、異性戀、中產等），但並非必然如此。問題的重點不在於政治（反對）運動分子的出身，而在於各種宰制關係的克服，亦即，各種反宰制社運的強大，才能保證政治不為宰制關係服務。換句話說，即使統治者全都是（各種宰制關係中的）被支配者出身，他們統治時也可能為了統治成功，而聯合其他支配者。由於這個緣故，在個別的反宰制戰線上的反支配社運是非常重要的，因為個別反宰制戰線的特殊性及局部的權力部署是不能只靠政運來改變的，同時，個別的反宰制戰線本身都在不斷變化與形成中，它和其他反宰制戰線的關係是不確定的，也不是事先預定或現成的，因此，各條反宰制的戰線不構成什麼「總體戰」，它們之間的關係也只是偶然性的。（我猜這也是傅大為〔1990a：49-52〕的意思。傅大為〔1990b：196〕還說：「從我們以前讀官方標準本的時候，就一直強調……在一個目標之下，要求被作整體戰。在這個整體戰之下，參加整體戰的人或小團體，就失掉他的自主性。很多人常常提出階段性：現階段是這樣做，以後成功以後再解散，我是相當懷疑這一點……。我……不反對可以有聯合戰線，但它是一種case by case的聯合陣線。」）

總之，在一九八九年六四事件前後，社運觀點曾在此非常時刻，較多地出現（這裏所引者只是作者隨手拈來而已。）。在這些社運觀點中，不同於政運的社運主體已經在思維中出現，也使用統獨、反共、愛國、民主以外的分析架構去解讀事件。

同時也在這一年，學術界開始對社運進行解釋，這些解釋多少均受到「民間社會論」的影響，也因此使「民間社會／市民社會」的理論討論多了起來。（可參考何方1990a中的書目）張茂桂（1989）從社運觀點出發，觀察到社運多是依附著政運或政治資源發展的（這在寫作當時誠然是事實），正是由於缺乏一個相當相對獨立自主的社運在現實（而非思維）中存在，也由於學術著作體裁及主體的限制，所以該書並未將「平等、獨立、自主」寫在社運的旗幟上，故而給人一種悲觀的印象。

社運發展的轉折

到了這一年的八二六無住屋團結組織引起了人們的注目，其策略及理念被捧為「社運典範」，（卡維波1990）這並不是說當時沒有其他相對獨立自主的社運，而是因為無住屋團結組織清楚而明白地表明自身與政運或其他運動的差異：不必然對抗國家，也不必然與政治或特定階級力量結盟（參考徐進鈺1989）。無住屋運動此舉有示範作用，也給了其他社運相當啟示，亦即，社運雖然樂於和其他主體對話或結盟，但是別的主體不能預設社運實踐的底線，社運自己便可以肯定其認識及其實踐之正當性（這個肯定不必然是對其他力量的否定，而可以在平等結盟基礎上的自我肯定，即，是一種不被支配，亦不去支配的自主）。未幾，我們就看到教權會「case by case」式地頒給毛高文銀

盾；政治傾向不再是社運唯一參考的架構，社運與政運的非必然關係於焉確立。此外，無住屋團結組織等試圖搞弱勢社運在選舉期間的聯合，而得到「先戀愛再結婚」的結論，還有軍人干政的結盟都實踐了case by case的初步結盟原則。（之所以是「初步」，因為沒有由此議題深入發展論述，進行串誼，故此次結盟比較接近「短暫脆弱式」。）

民間哲學或民間社會論在一九八六年前後出現時，本不必然是一個妨害社運觀點的論述，而一九八九年開始以民間哲學觀點對社運作學術的解釋，可能還是學術界中的一股進步的力量。此外，社運對政運的依附發展，是許多現實的資源分配問題，同樣主張「人民民主」的民間哲學不見得助長這種依附發展。但是在一九八九年，美麗島系又以新版本的民間哲學作為組織動員的意識型態標籤，突出「民主優先」，以及國營事業民營化的重要（張俊宏1989ab）。這使得社運觀點不得不開始批判民間社會論（詳參何方1989a）。

一九九〇年三月學運到來，雖然基本上一般人仍以政運觀點來詮釋這次學運，但是由於兩黨主流派政運有互相呼應的態勢，使舊有的反對政運觀點常難以自圓，社運觀點因而大量湧現。接著是國會會議與軍人干政均造成社運觀點頻頻出現的時機。在這一段歷史動盪時期，大約有百篇左右社運觀點的文字（均尚待有心人整理編輯書目），同時六四事件的非官方說法也由新興邊緣文化團體「戰爭機器」彙編出版（戰爭機器搜索群，1990），內中亦收集了許多社運觀點的文字，因此造成了一股社運觀點熱潮：無論是女性主義、環保主義、社會主義、邊緣戰鬥、人民民主、反戰的和平主義、新左派、都市運動、知識民主學術自由……一時之間響徹島嶼邊緣。當然追究起來，這股熱潮靠的還是不同領域中不同各支配社運團體之實踐。

邊緣戰鬥中的社運觀點

然而這些社運觀點中引人注目的是和政治相關的文章——不論是直接評論統獨政治或民主政治，或者社運的政治面等。就連剛才社運觀點的敘述，也都是以政治事件為歷史的界碑（如三月學運、國是會議、軍人干政等）。這其實顯示了社運議題的正當性還不如政治議題，也顯示社運的實力尚不如人。許多人仍然認為：政治是「公」的事、正當的事，廚房則是「婆婆媽媽」的事，臥房則是「見不得人」的事，新公園則是「變態」的事，學校不是「主戰場」，社運目標的實現不是「現階段」的事，等等。

從政治觀點來看，社運是「民間的」、「私領域的」，整個社運問題只被化約為「公共政策」！更有懷著「人道恩賜」態度者宣稱：「倘若不是政治解嚴，你們哪來的言論自由？免於恐懼的自由？」好一個言論自由！好一個免於恐懼！這讓不敢和丈夫（師長、父母、上級……）頂嘴的妻子（晚輩、子女、下屬……）為其所獲之言論自由錯愕。也讓受威脅（性騷擾、恐嚇、勒索、歧視……）的人們（羞於啟齒的女孩、害怕黑道的市民、受不良少年欺侮的學生、處處不便的殘障者……）為其享有的免於恐懼之自由納悶。然而上述這些「私」事或「難以克服避免之現象」，根本就排除在政治的論說領域（discourse）之外，被當作虛幻烏托邦中才能解決的事，或者，必須等中心政治之事告一段落再說，或者，更乾脆地，政治層面是更（最）需要或更有效解決問題的地方——卻從未質疑為什麼會更有效、更重要（如果真的是更有效及更重要的話）：這難道是自然而然，而非支配權力關係所致嗎？

幸而在這段時間內，我們還是看到一些政治邊緣或之外的社運觀

點。我們特別集中注意那些顯示社運差異，以及大聲宣示「私人的即是政治的」之社運觀點。就記憶所及的有像孫瑞穗（1989）指出婦解並非僅以唯一的政治途徑方可達成。楊照（1990）反省男人的中心戰鬥，如何建立在女人後勤補給之上，他以實例鮮活地寫出男女支配關係。呂正惠（1990）分析薪水階級市民的社會心理，也指出這集團在兩黨意識型態下的相對弱勢。何春蕤（1990）注意到都市中產職業婦女的新女性進步價值觀，怎樣透過大眾傳播形成對「舊女性、鄉村、下層」女性的可能壓迫，突顯了後者的差異，及不同女人集團間的權力關係。迷走（1991）簡短的点出關心現實之前衛藝術，其邊緣困境及可能出路。成令方（1990）批判政治反對運動與弱勢團體之間的權力關係；並在成令方（1991）中指出，兩者議題雖然相似，但正當性卻有差別待遇。海若（1989）則指出原住民不能依賴政治勢力，而須自力建立自尊。廖咸浩（1990）則從一個接近邊緣戰鬥之觀點考察方言的生命力及可能陷阱。

凡此種種，都給予人一種社運觀點熱潮的印象。這股熱潮顯然也開始對現實或現存的權力結構產生衝擊，各種反應及批評也跟著出現，由近日一些環繞著社運及政運之關係的辯論來看，論戰或討論是在所難免的。（編按：在此文初次發表時，果然發生了人民民主大論戰的第一波。）

從另一個角度來看，社運觀點之所以成為熱潮，也表明這種觀點還算少見、不平常，所以人們會對這些觀點的文字側目。當社運觀點能和政運觀點在形式上平等（至於取得實質上的平等及正當性，似乎尚不太可能，因為這須要社運觀點能和政運觀點有相等權力及資源來呈現自己，例如，掌握媒體，以及建構接受自己觀點的群眾等）。那麼

人們就不會注意到社運觀點有什麼特別，再多的文字也不會形成任何熱潮。因此，如果社運觀點熱會促成社運的壯大，那麼，也終會在未來促成這股熱潮的冷卻及平息。

在歷史中興起的，也自然要在歷史中衰落。

讓我們因此期望這股社運觀點熱繼續燒下去吧！

（註）所以在自主平等的結盟及反支配抗爭中，和平主義＝社會主義＝人民民主＝女性主義＝邊緣戰鬥＝環保主義＝知識民主＝都市運動理論＝……，這些都是相等的社運觀點。所以，從事和平主義抗爭的新左理論，才是社運觀點，或者進行邊緣戰鬥的都市運動理論，才是社運觀點，或者進行社會主義抗爭的人民民主論，才是社運觀點，或者在人民民主抗爭中的女性主義，才是社運觀點，或者女性主義實踐的邊緣戰鬥觀，才是社運觀點……等等，依此類推。這些思想之所以相等，並非必然的，而是自主平等結盟的抗爭這一特定脈絡中才重新定義並彼此相等。（參看第二章附錄）

參考書目

- 卡維波（1989），〈社運典範：無住屋運動〉，《自立早報》，八月二十一日。
- 成令方（1990），〈民主從不說「幹」開始〉，《首都早報》，六月二十一日。
- 成令方（1991），〈我們都是一只滿面瘀傷的蘋果〉，《自立早報》，五月二十五日。
- 呂正惠（1990），〈新貧階級與社會不安〉，《自立早報》，二月二十八日。
- 何方（1990a），〈從「民間社會」論人民民主〉，《當代》，四十七期，頁三九—五二。現經修訂後收入本書第一章。
- （1990b），〈色情—野百合；人民的欲望與人民的民主〉，《當代》，五十期，頁八四—九八。現經修訂後，收入本書第二章及第三章。
- 何春蕤（合著）（1990），《為什麼他們不告訴你：性政治入門》台北：北方智，144—149，156—157。
- 迷走（1991），〈邊緣團體的困境〉，《中國時報》，三月五日。
- 海若（1989），〈弱勢族群的政治倫理〉，《首都早報》，八月十一日。
- 陳光興（1990），〈學運的「必然」，人民民主抗爭的「偶然」〉，《中國時報》，四月十七日。
- 孫瑞穗（1989），〈你知道我在「瞪」妳嗎？〉，《自立早報》，十一月十七日。

陳宜中（1990），〈簡評台灣版人民民主論——對一個錯誤示範的剖析〉，《新文化》，二十一期。

徐進鈺（1989），〈住宅運動與人民民主：對國家vs.民間社會的質疑〉，《中國論壇》，三三六期，頁四三一—四七。

張茂桂（1989），〈社會運動與政治轉化〉，台北，國家政策研究資料中心。

張俊宏（編）（1989a），《到執政之路：「地方包圍中央」的理論與實際》，台北，南方。

——（1989b），《台灣工商人：「不落日工商帝國」的締造者》，台北，自立晚報社文化出版部。

楊 照（1990），〈關於成功男人與偉大女性的神話〉，《自立早報》八月二十三日。

傅大為（1990a），《基進筆記》，台北，桂冠。

——（1990b），《知識與權力的空間：對文化、學術、教育的基進反省》，台北，桂冠。

廖咸浩（1990），〈方言的文學角色〉，《中外文學》，十九卷二期，七月號，頁九二—一〇六。

戰爭機器搜索群（編）（1990），《歷史如何成為傷口：六四的非官方說法》，台北，唐山。

蕭新煌（1989），〈社會運動與社會啟蒙〉，《中國論壇》，三二八期，頁六三一—六五。

（編按：本文原係無向小姐發表在《當代》56期，1990年12月，現略增修。）

第四節 民運中共篇

歷史的傷口怎樣本土化

台灣一九九〇年的六四，雖然不能說沒有紀念活動，但是我們都可以感到一種冷漠，連民主女神號的入港也點不燃火花。與比對比的是世界各地人民（非官方）早在半個多月以前就開始暖身的六四紀念活動，從香港到蘇聯、捷克等地的人士持續地以小型靜坐示威或大型群眾集會為六四製造高潮。相似的，一九九一年的六四，台灣與國際的反應也相差甚多。相較之下，1989年台灣的「六四熱」異乎尋常的退燒了。

任何一種「熱」或社會情緒都需要被建構才可能出現，而建構的形式則很大程度地決定了這個情緒的進一步發展。

一九八九年六四期間台灣社會大眾的情緒基本上被建構成兩種態度。一種是把六四看作「愛國反共」事件；這種態度將六四拋入一個抽象的「爭自由民主人權」的口號中，而窄化了六四在中國大陸社會特殊的歷史政經脈絡中的意義。

另一種態度則出於「連自己的民主都不關心，怎麼有資格聲援別

人追求民主的活動」這種心理，認為聲援六四雖是「好事」但畢竟是「別人的事」；這種態度不一定能激勵眾人關心本地的活動（因為人們經常被各種力量建構，去關心切身問題以外的事，如中下層民眾有時熱衷高層政治，卻不太在意身邊各種立即的宰制關係），有時更可能拒斥將六四的意義積極轉化並落實在現實中的努力。

這兩種在1989年六四期間算是主流的態度，儘管政治立場不同，卻都未能把大陸的六四與此間人民抗爭的現實接合起來，未能使六四的意義落實在此間人民每日的抗爭實踐中，因而也未能防止此間對六四感受變成媒體炒作下的情緒消費。

由於這兩種主流態度的影響，1989年的六四所表現的社會情緒只是蹈空的、未落實的，一旦失去媒體的青睞及當局的支持，就當然只剩下冷漠與無力的感懷而已。

同時，所謂「六四」常簡化為發生於六四當天的屠殺事件，而不提六四之前的五月風暴及其社會政經背景，這種簡化聚焦於媒體偏好的戲劇性大災難，缺乏對整個事件的各種社會力量的了解，進而也無法看到相似的社會力量在本地運作的狀況，自然很難將天安門人民抗爭與此間的人民抗爭接合。

唐山出版社在六四周年出版《歷史如何成為傷口：六四的非官方說法》一書，則收集了去年五月迄今散見於報章雜誌，有關六四的非主流說法的文章，不但為台灣人民對六四的反應作了歷史見證，更因透過對主流說法的反省和批評，而在某種程度上落實天安門抗爭於台灣本地現實的脈絡裡。

在天安門民主抗爭這一標籤之下，其實接合了許多不同的反抗權力的形式：反抗父權的、反抗商品經濟的、反抗紀律化教育的、反抗

指令（計劃）經濟的、反抗性壓抑的、反抗個性壓抑的……等等。同樣的，在台灣聲援天安門民主抗爭的運動中，也可以接合許許多多反抗此間各種權力形式的抗爭，而台灣這些反抗各類宰制的抗爭與天安門所代表的各類反宰制抗爭會有相當的匯通之處，這便是將天安門事件本土化（localize）。

易言之，「本土化」就是對現實中各種權力宰制關係的介入與接合，而不是對土地或任何抽象集合體的崇拜。

附記：關於「本土」

這篇文章的「本土」（local）概念，也在本書其他地方出現，無論是「本土」、「本地」、「局部」、「在地」、「現實」、「區域」、「就地」或「當場」等名詞，其實均指涉同一概念。「本土」是和「全面」（global）相對的一個概念。

「本土」或「在地」等等就是從我們的視角，指出我們與周遭的關係或相對位置，亦即，指出「我們」現在所在的脈絡，故而，「本土」即是以「我們」（現在）為中心的脈絡。

故而本土或在地的觀念，是和自我肯定不可分的（關於「自我肯定」，詳參第四章〈實踐策略自主化〉第六小節），這個本土／在地不會是一個異己的圖騰，因為本土／在地不是一個外在於「我們」的東西（亦可參考第五章第三節的〈台灣·人民與認同〉）。或者，用比較

文學一點的說法：「本土」是一個只要你抵抗，就立足其上的地方，不是一個遙遠的聖地。

有關類似概念的討論，可參看〈期待我們的「在地歌手」〉張南生，《自立早報》，一九九一年一月三十日，副刊。〈自己的媽祖〉，陳板，《自立早報》副刊，1991年7月5日。

還有傅大為對波斯灣戰爭本土化、弱勢團體以「反戰」為議題的結盟的討論：〈弱勢者為什麼不結盟反戰〉一文，轉載於《婦女新知》，一〇六期，一九九一年三月，頁22。現收於《戰爭·文化·國家機器》，成令方編，台北唐山，這是台灣第一本關於戰爭的文化評論集。探討了反戰和平主義、國家機器、戰爭文化等主題。

坊間的「本土」概念常變成在主體之外的另一個現實或鄉土、「土地」，這種本土／鄉土、土地概念很容易被商業體制利用，變成一種「懷舊」。例如，在一九九一年初的麥斯威爾咖啡電視廣告，以及郭元益喜餅電視廣告，後者以鄉土懷舊重新肯定／強化傳統女性的刻板角色及出路。

匪諜自首 既往不究

台奸自首也既往不究

第四節 民運中共篇

中國民運與社會主義

——反對「制度決定論」

本文主要是想藉著對大陸學者蕭功秦一篇文章的討論，提出中國民運應如何對待社會主義制度的問題。本文第一節解釋了蕭功秦的「反對制度決定論」觀點，第二節延續上一節討論來質疑中國民運的最終目標是否應為恢復市場經濟。第三及第四節比較簡短，和前面關連也比較鬆散，則試圖提示「反對制度決定論」此一立場對社會主義與台灣現狀的可能蘊涵。

壹、上海師範大學歷史系副教授蕭功秦，在 1989 年初出版的《現代社會與知識分子》。(知識份子文叢之一)書中，寫了一篇〈論當代中國浪漫主義改革觀一對「制度決定論」的批評〉(現由《中國論壇》352期轉載)。此文不但批評了急進的改革派，也預警了後來五月風暴及六四的發展，頗值得在此討論。

蕭文的主要論點是：制度決定論者以為可以藉著引進市場型經濟制度，來形成市場型經濟機制和秩序。但是問題是，西方的市場制度之所以能造成種種效益，是因為有其他的社會制度條件在長期的歷

史演化中，彼此連結，互相扶持而形成一有機整體。所以如果中國只是引進市場制度，而無其他條件配合，將不會產生那些效益，反而造成缺乏任何規範的混亂。

這個論點暗示了，一個新制度的行程必須得到體系內原有制度之支援，這大體是正確的。（自由／保守主義也有類似的看法）。但蕭文似乎太強調社會內諸制度的有機整合性，而忽視可能存在的矛盾異質性，(例如平等與效率衝突)，因此顯得有些片面性。

蕭文還有另一論証來反對制度決定論。簡單的說，首先是因為現實生活中存在著客觀的市場交換關係及其承擔者（交換雙方），然後才有對這種關係進行調節的制度。而不是如制度決定論者所期望的一樣，藉著引進市場制度來造成人們的交換關係。制度決定論的謬誤如同一個人以為穿上了全套雨具，就馬上會下雨一樣。

換句話說，制度決定論把人（主體）和制度（結構）割裂，認為制度會自然製造出制度所需要的人，好像即使不存在把制度內化的人，制度也會自動運作一樣。

事實上，若要一個制度能運作並產生其所設計的效益，人必須參與在制度內化的人，制度也會自動運作一樣。

例如，市場制度成功建立的條件是：人必須是經濟人，即，人早就進行市場交換的活動，由這些活動而產生的類型化行為，才形成市場制度。而不是如制度決定論倒果為因的以為，若有了市場制度，就會有那些市場制度所需要的人，從事著市場制度所預期的市場行為。

蕭文接著把制度決定論放在中國近代史上，現代化過程中政治和經濟浪漫主義的脈絡裡，從心理與社會型態以及思想資源，來解釋這種主觀主義的制度決定論在中國流行的原因，做了極有意義的分析。

蕭文指出，在中國，新引進的市場制度因缺乏支持條件而無法產生預期效益，另一方面，原來起整合作用的計畫經濟體制已被破壞，結果就出現缺乏規範的失序混亂。但蕭文強調，這絕非過渡現象，絕不能如急進改革派所主張的「必須更大規模更迅速的引進市場經濟制度」，否則將進一步激化各種危機，而且，若眾危機集中出現，無序化的力量便會超過社會承受的能力，其後果將難以設想。

所以蕭文警告說，經濟浪漫主義誘發的社會併發症，不但有可能葬送 70 年代末期開始之改革的已有成果，而且將會引起保守的反改革思想以新的形式回溯。

這些話事實上預言了 89 年初以來中國的種種發展。蕭文作者並非只想改革計畫經濟，他是想最終在中國建立起市場經濟制度。但是趙紫陽派的急進政策，與想利用學潮挽救急進政策的作法，反而造成了「欲速則不達」的結果。

蕭文認為市場制度必須有這一制度的操作者（承擔者），即獨立的實業家階級（資產階級），才能構成真正的且行之有效的市場經濟秩序。蕭文認為中國尚需幾代人的時間才能出現資產階級，以及有效益的市場經濟制度，現階段的個體戶與國營企業廠主都還不是真正的資產階級。

蕭文沒有提到的是：資產階級的行程尚須要意識型態上的霸權。或許在中國的大學裡與知識份子間，資產階級的意識型態已經取得領導權，但是若須進一步在全社會稱霸，還是和過去一樣須要國家的協助。

既然國家在走向市場經濟制度過程中是不可或缺的，那麼對意圖在中國重建（因社會主義革命而衰落的）市場體制的人，要嘛就推翻

中共、自己掌握國家機器來建立市場機制，要嘛就和中共結盟，藉助於中共國家機器。因此對於民主運動是否要採取和中共敵對策略就會有路線之爭。

因為如果不能取代中共，而又以民主運動和中共為敵，只會造成中共與反市場體制者的結盟，對資產階級的形成不利。從這一點來說，具有資產階級意識人不見得會反中共，反中共的民主運動不一定等同於資產階級運動。

貳、總之，正如蕭教授所指出的，中國若想回復市場機制，還須幾代人的時間；這是一條漫長而艱鉅（如果不是不可能）的道路。為了回復市場機制，也勢必要付出許多代價，許多社會與文化的秩序及價值觀要更新，等等。而這這些代價（有些是相當痛苦的）並不是只有官僚貨宰制者才付出的，相反的，大部分無權無勢的小民必須付出相當代價才能從一種被宰制的形式換到另一種被宰制的形式。

例如，工人們從大鍋飯時代被「紅」（政治）宰制換到被「專」（經濟）宰制。在農村，不論地區特色勞動條件，所有集體經濟必須被拆散，甚至違反自願參加集體經濟者的意願。另外，一些先富裕起來的少數人或萬元戶，無不是依靠著特權關係、後門、裙帶關係等，掌握了一些別人所無的優勢或資源，在舊有經濟建設基礎上成為「暴發戶」。現在台資或外資工廠之所以能招得到工人而且工人還願意接受這些工廠的勞動（強度）條件，不是因為這些工廠工資高，也不是因為這些工人傻，不不懂得得到其他可以混飯吃的地方去工作，而是因為他們找不到工作，農村的經濟新型態與危機，擠壓出這批沒飯吃的工人，新的原始積累正在開始。

易言之，回復市場經濟路上勢必充滿著文化的、社會的、經濟的與政治的危機，在本文中我們根本沒觸及文化與社會的危機，但是眾所周知，由於原有規範的解體，新規範又無從落實，虛無主義和混亂正充斥於中國的文化與社會中，而這類危機只是剛開始萌芽而已。至於經濟的危機則隨著「改革的深入」而加劇，幾乎瀕於崩盤，而這一切均是執意徹底改變經濟體制為市場型經濟的路上伴隨出現的。因此，我們不得不探究為什麼一定要走向市場經濟，這個最基本前提了。

有一種說法是認為市場經濟或自由經濟乃提高生產力的不二法門，計畫型經濟永遠比不上自由經濟。這個說法不但未經証實，而且有許多反証，更何況經濟發展不應當作唯一或首要的價值，這個爭議涉及較廣，應當須要較嚴謹的處理欲對待，故不在此多論。但是至少可提一些現象層次的例子以供人們三思；在最講求自由放任經濟的美國，最近因為與日本競爭高畫質電視（High Definition TV）的發展，已有意思採計畫經濟模式來組織此事之發展與研究及生產事宜。另外，許多第三世界國家（包括台灣）都採取某種程度的計畫經濟模式來發展經濟，而獲得成功。可見這兩種經濟模式之優劣，不能很片面地去評斷。

另一種說法則是以為，惟有在市場經濟制度下，才能有民主自由，因此為了達成自由民主，中國即使經濟崩盤、許多人付出代價等，也要走向市場經濟制度。這個說法和制度決定論稍有不同；制度決定論是說，只要有了市場經濟制度，就有民主自由。可是這個說法則是說，如果沒有市場經濟，就沒有民主自由。

我認為在這裡支持這樣一種看法的其實是「經濟決定論」，把經濟與政治（或社會生活）的關係視為必然的連結。關於經濟決定論的錯

誤，在理論方面已經被人討論多矣，故不在此贅述；而在現實方面，對民運而言亦不可取。

不可取的原因是，如果市場經濟真是民主的必要條件，那麼這也就是說當今民主運動的主線是恢復市場經濟，以滿足資產階級的要求為主，其他主體（工人、學生、婦女、農民等）的民主要求則是次要的，因為民主運動的第一個階段是回復市場經濟，因此倘若次要與主要相矛盾時，次要的民主要求應當退讓。可是如果真是如此的話，和中共官方合作又有什麼不好？只要中共走向市場經濟，民主便有望了。對於上述這種荒謬說法，我相信民運人士是不會接受的。

這樣說來，中國大陸的民主運動並沒有必要劃地自限，把民主運動限制在回復市場經濟的運動之中，以市場經濟的建立為民主自由的必要條件。另外，市場經濟制度亦非民主的充分條件一即，有市場經濟並不就因此有民主，這一點是有很多現實例証的。

叁、反對制度決定論觀點也同樣可延申於「社會主義—計畫經濟」：計畫經濟制度也須要把制度內化的人。

計畫經濟制度的建立須要生產工具的公有化，決策權力逐漸分散成為由下而上的計畫形式。革命運動與鬥爭提供了建立這制度的初級型態所需的人；但是這制度不但要再生產本身，還要朝向更高級型態發展，才算真正建立了（共產主義意義下的）計畫經濟制度。這也就是說，所謂社會主義社會只是一個過渡的、發展中之社會形態，它朝向共產主義社會過渡。

因此，革命的歷史經驗雖然能建立制度的雛形，但是這並不保證這制度將從此一帆風順的再生產，（包括再生產出這制度的承擔者），甚

至「擴大再生產」。這當然涉及了政治、文化、意識型態、道德教育、經濟各種層面的問題，而不再只是過去革命的歷史因素。中共官方最近在評論羅馬尼亞等國情勢時說，中國不會像東歐一樣，因為中國社會主義不是外來力量建立的，而是過去的革命運動建立的，這樣的說詞在革命已是四十年前的情形下，顯然不能成立。再說，同樣是革命運動建立的蘇聯不也「走資變修」了嗎？

很明顯的事實是，今天中國經濟制度產生了問題，對這問題的探討自然觸及了對現實社會主義的評估與診斷。本文雖不能在此處理，但希望至少提示了思考這問題的一個可能焦點，即，計畫經濟制度的承擔者應是什麼模樣？如何產生？把「社會主義新人或接班人」放在討論的議程上，以之為焦點來討論整個現實社會主義制度的問題。

肆、反對制度決定論這立場和台灣的現實又有什麼關連呢？這裡我們只作簡短的評論。

反對制度決定論的人認為，我們不能天真的以為只要國會全面改選、修／制訂憲法或甚至換個國名就可以使政治領域達到公義民主的境地，（更遑論其他領域的公義與民主）。這裡反對的是這樣的一種觀點，即，以為我們可以在各種領域的人民主體權力積弱的情況下，在政治領域內竟能經由民主制度的建立，而不但能達到政治領域的公義與民主，且能「帶動」與「造成」其他領域的公義與民主。

相反的，反對制度決定論者以為必須經由各種領域內、各種團體、各種不滿敵意的建構、或反宰制之抗爭的多元（非單一目標、非單一運動策略）且獨立自主（非政治附庸或外圍）的發展，以形成各種反宰制戰線的權力基地、戰壕及碉堡，才能有真正的民主，民主制度也

才能起整合各條反宰制戰線的作用。

民主制度不會自動創造出它的承擔者——各種反宰制的人民主體，只有在它的承擔者參與在民主制度的不斷創造中，民主制度才能帶來徹底的民主，也就是人民的民主。

（編按：本文轉載自《歷史如何成為傷口？》，台北唐山）



作者：王大衛

第四節 民運中共篇

接班人從哪裏來？

評中共的「學雷鋒」、「學鐵人」運動

一九九〇年中，中共軍方又推出全國上下學習雷鋒的運動，與此同時又有學習「鐵人」焦裕祿的運動。不論這兩個運動同時進行是否係派系鬥爭的原因，或者中共覺得只提出雷鋒一個典範（樣板）不夠，基本上它們都直指中共建國以後的一個核心問題：社會主義接班人從那裡來？如何產生？如何培養？（註①）

1

原來，社會主義制度並不自動地再生產（複製）它的接班人。這怎麼說呢？任何一種制度都需要能運作這制度的人，就好像轎子需要抬轎子的人一樣，制度也需要「交通工具」或「載體」或「承擔者」。相對於制度運作這個目標，人只是制度運作所必須的一個重要媒介或中介，因而我們可以簡單的說，人就是各種制度運作所必須的「中人」（agent）。但是沒有一種制度可以自然地培養及製造出它所要的中人來，它還需要各種各樣的制度（經濟、家庭、政治、社會文化等制度）及制度內的各種權力關係來支持它。而且，製造出來的中人還需要不

斷地「維修」、「保養」。

所以，如果只是將所有制改變為集體的或全民的，並不能因此可以保證社會主義制度的運作。中共常說「中國社會已是社會主義性質，由於所有制已產生變化」，但這只能視之為一種宣傳，因為大陸社會究竟和國家壟斷資本主義有何不同，還須視其制度內各種中人是否具有各種社會主義意識而定。例如，工人是否自視為「主人公」，還是「給人幹活」？（若工人真的有社會主義社會主人公的意識，那麼即使在吃大鍋飯的情形下，也不應會偷懶。）還有，黨員究竟自視為「無產階級先鋒隊」，還是「升官發財的晉身階」呢？社會主義中人或「接班人」的培養、維修、複製其實是其事業成敗的關鍵。

我們可以把中共歷年來再生產接班人的方式略分為兩種：國家道德教育與革命鬥爭改造。當然，這樣的區分只是為了概念的清晰，在事實上，這兩種經常交互混用，（教育和改造之區別其實也只是名詞上的），不過我們的確可以約略地分別出對這兩種方式或路線的不同側重程度或強調。所以下面我們就來觀察「道德教育」及「革命鬥爭」兩條路線。

2

革命鬥爭路線和「千萬不要忘記階級鬥爭」、「興無滅資」、「反資產階級自由化」、「階級鬥爭是綱」這一些大原則或政治運動不可分。

道德教育路線則代表了「馬上得天下，但不能馬上治天下」的想法，認為建國以後應尋求社會及政治的安定，發展經濟及提昇生產力。

這兩種路線可以用同樣的宣傳內容，例如「學雷鋒」，就曾在文革時代為革命鬥爭路線服務，如今則為道德教育路線服務。（不過現今的

學雷鋒運動也有一些對民運分子鬥爭的意思)。所以毛澤東的〈老三篇〉和劉少奇的〈一個共產黨員的修養〉從內容分析來看，都是道德說教，沒有顯著的差異，但卻可以在不同脈絡下為不同路線服務。

道德教育路線通常沒有明顯的針對性，頂多是「和自己鬥爭」或和一些不特定的對象(壞人壞事)鬥爭。除了其具體內容(如大公無私、盡忠職守、熱心助人、社會主義的優越性、不貪污……等)或與其他國家不同外，基本上它推行的形式和世界各國的公民(市民)或國民道德教育、政治意識型態效忠教育等並無不同。因此，這種路線可能達到的最大效果也和其他國家一樣：只是穩定及維持現狀，並不能使許許多多陽奉陰違者、犬儒或懷疑主義者、失望虛無者改變心意。

此外，社會主義制度必須是個過渡性質的制度，它如果不朝向由下而上的民主計畫經濟發展，其制度就會和資本主義經濟競爭時不斷出現困難。在中國的父權中心社會中，保守的小農心態，再加上只有逐漸集中而無民主的一黨專政，使社會主義發展異常艱難，道德教育路線不但不能幫助社會主義制度的發展，反而只是幫助既得利益或既得權力(如黨官僚)維持其權力利益，以至於社會主義制度逐漸變質。而當制度發生嚴重的經濟困難以及統治正當性危機爆發時，散在各領域之內，直接經手(local)實際權力的人(各層級的黨官僚、依附黨官僚的特權分子、菁英等)，就會把矛頭指向社會主義制度，成為反共的急先鋒，以便和新興的中央政治力量接合，成為新的統治權力集團。

更有甚者，社會主義制度的終極理想形式(由下而上的民主計畫經濟)，不可能只是人民反抗資本或市場宰制的結果，它同時也必須是反抗各式各樣宰制關係的結果。因為如果仍有一些宰制或支配關係存在於社會生活中，那麼這些關係就可能被用來作為經濟上的宰制，因

此便不可能成為由下而上的民主計畫經濟。舉一個簡化的例子來說明：假設有一對父女決定要共同計畫他們的經濟生活，表面上這對父女並非勞資關係，也非上下的指令關係，因為他們按照一套「共同計畫經濟生活」的社會主義法律行事；但是如果他們之間仍有男女支配關係或親子支配關係，那麼這個父親便可以利用這些支配關係，來實際上達到經濟生活中而上而下宰制的目的。

上述這個例子也同時顯示了本文一開始的那個論點，亦即社會主義制度並不會自動地再生產制度所需的人，從而產生設計制度時預期的效益。如在上述例子中，「共同計畫經濟生活」這一制度不保證在實際的運作上不會是宰制型的經濟生活。

所以，如果要朝向社會主義的終極形式發展，光靠改變所有制是不夠的，公有制並不自發地使人們有權力去掌握自己的經濟生活，這種掌握自己生活的權力，必須由反抗各種宰制關係的抗爭中得到。

如果說社會主義制度需要人民不斷的反宰制抗爭才能發展，那麼中共的「激進派」向來採取的革命鬥爭路線似乎是對的；激進派似乎也感受到片面的道德教育路線（其精神可用「克己復禮」來代表）對社會主義的危害性，所以激進派便傾向於藉由不斷的政治運動來教育改造群眾及幹部，以促進社會主義。

但是在實際執行革命鬥爭路線時，激進派的作為也變成只是鞏固現狀，和道德教育路線的實際效果相同。所謂「兩條路線的鬥爭」結果差異不大，只是在鞏固現狀的方式上側重不同而已。

3

那麼為什麼革命鬥爭路線的實際操作也只是鞏固現狀而已呢？

最基本的原因是：激進派先驗地把反宰制抗爭目標規定在「階級鬥爭」這一綱領上，任何鬥爭不論處於什麼階段，不論其性質、起因……都必須歸類於資產階級或無產階級，至於其結果也必然是不計一切代價地「粉碎資產階級」。為了保證一切在階級鬥爭架構中進行，也為了保證運動結果是「無產階級勝利」，黨官僚經常以形式主義的方式進行運動，或盡力使運動及鬥爭受到嚴格的控制，不至於亂掉，或脫離預定的過程及結果。這樣一來，運動無可避免地是由上而下的發動、進行、監控與結束。在整個過程中，黨官僚也不敢真正的放手發動群眾（所謂「敢字當頭」）：群眾（被建構）的有限敵意被生硬地塞到「階級」框框中，雖然可以在某些情況下激起一時的狂熱，但因為沒有和切身的其他宰制聯繫，「階級」目標很容易異化為一個神聖目標，而在現實中變成黨官僚的權力來源。

總之，激進派先於運動實踐而將反宰制抗爭規定或局限於階級抗爭的目標上，是為了保證權力向「無產階級」（現實的化身則是「共產黨」）集中，故而對人民的各種敵意必有所壓抑及由上而下的「指導」，結果並不能使人民進行多方的反宰制抗爭。例如，如果人民對「性壓抑」有潛在敵意，共產黨絕不會聽任什麼「性解放」運動的形成（否則共產黨便必須透過分享權力的方式使性解放運動和階級運動結盟）；所以任何反抗性壓抑的抗爭，一定得先驗地放在階級框架中——如果是資產階級，那麼應當被鎮壓；如果是無產階級，那麼就由共產黨代理即可，而無須搞什麼性解放運動，更不需要共產黨以外的人民（反宰制）組織。

這樣說來，先驗的階級二分法教條有集中權力的效果；因此，中央集權者（centralist）堅持教條主義，並非腦筋太笨或僵化，而是一種

鞏固既有權力的方法。

所以，中共的學雷鋒或學鐵人運動，不論（曾）屬於道德教育路線或革命鬥爭路線，都產生了鞏固現狀的效果，而沒有促進人民多方反宰制的抗爭，從而推進社會主義的發展。

如果說國家主導的道德教育路線，不能促進社會主義再生產其接班人，而以階級鬥爭為前提的革命鬥爭路線也不行不通，那麼究竟需要什麼樣的革命鬥爭路線呢？

我們的看法是：人民民主抗爭（註②）。亦即，各種各類的反宰制抗爭的發動與結盟，階級抗爭只是人民民主抗爭中的一支。這種人民民主實踐與中共激進派不同的地方在於：中共的「人民整體」是將權力集中於「無產階級」或「共產黨」而達成的；但人民民主的「人民整體」（註③）卻是透過分散的權力之議價過程來達成的。至於整個人民民主抗爭的性質及結果是否「興無滅資」還是「性解放」，或者抗爭運動由誰「領導」（幕後推動或幕前指揮），都是在抗爭的議價協商過程中決定的，而不是先於運動實踐規定好的。並且人民民主抗爭的性質並不因處於「建國」前或後的階段而有所不同——人民民主抗爭與道德教育路線的極大不同點即在於此，後者認為「正義的」新國家或公平的民主憲政秩序一旦建立後，反宰制抗爭便不應再針對諸國家機器及國家認同，或至少反宰制抗爭應只是「體制內」的；人民民主卻認為反宰制抗爭並不因抗爭對象、抗爭空間而有所不同，反宰制的抗爭應是無所不在的，即使在「人民內部」也是一樣。易言之，「人民內部矛盾／敵我矛盾」之區分並不存在（註④）。

4

或問：人民民主抗爭路線否定了階級抗爭目標（或任何目標）有其結構上首要性，人民結盟的議題才是運動的暫時目標，而且否定了共產黨（或任何團體）的先驗領導地位，那麼談「社會主義接班人」還有什麼意義呢？

人民民主抗爭既然不堅持任何抗爭目標在結構上有其首要性，當然也不自限於「社會主義」。相反的，任何抗爭理念或反支配制度之建立與再生產，都具有平等的地位。人民民主僅僅是說：只要站在人民的反支配、反宰制抗爭運動的立場，不論是社會主義接班人、女性主義接班人、性解放運動接班人、反帝國主義接班人……等，均應透過人民民主抗爭來產生。

對於「社會主義」，人民民主只是認為，真正的社會主義制度，必須不斷有各種反宰制的「中人」，才是人民的社會主義；否則「公有制」很容易成為另一種支配形式，一種由支配集團主導的「社會主義」。亦即，淪為權力集團的社會主義。

可是，如果社會主義可以區分為「人民的社會主義」（其接班人是人民民主抗爭產生的反支配者），以及「權力集團的社會主義」（其接班人是代理諸支配集團的黨官僚），那麼為什麼要把「資本主義」視為必然之惡——難道不能有「人民的資本主義／權力集團的資本主義」之分嗎？而人民民主抗爭既然只是可能（而非必然）走向人民的社會主義，那麼為什麼不可能走向人民的資本主義呢？（需要澄清的是，這裡所謂的「人民的資本主義」是指人民有權力支配資本，而不是坊間所謂的「人民資本主義」，後者是一個較局限性的概念，意指私人企

業的工作人員也同時是企業的股東，下文便可清楚明白兩者之區別。）

作為人民民主抗爭的一種形式，人民的資本主義當然是可能的。換句話說，如果在某種社會的現實中，有一些人反對計畫經濟或主張市場經濟，那麼這一團體既可能是權力集團的一部份，也可能會投向人民抗爭的結盟。這也就是說，傾向資本主義的抗爭團體（如社會主義國家中力圖恢復市場經濟或混合經濟的異議分子、民運人士等，或世界各地的反君主專制、或反威權國家統制經濟的自由主義者或社會民主主義者等）如果與其他反支配的人民團體平等結盟，進行人民民主抗爭，那麼這些「走資派」團體當然是與權力集團相對立的人民；在這個意義上，「人民的資本主義」是成立的。（註⑤）

不過作為一個終極目標，「人民的資本主義」是自相矛盾的，因為其目標是人民權力對資本的支配控制，（「人民的……」云云便是指人民對自己生活的全面控制）。易言之，人民（而不是資本邏輯）可以有權力決定限制資本或決定讓資本自由運作。但是在目前資本主義社會中，資本的特性是自我決定（self-determinancy），資本就是資本邏輯，否定資本邏輯或資本的自我決定性，也就否定了資本。人民做為資本的決定者，不同於那些資本的決策者（資本家、股東、國家經濟技術官僚等），後者的決策根據是資本邏輯，決策者則是資本的人格化、資本主義制度的中人；但是當人民有權力決定資本，做資本完全的主人，即資本（邏輯）對人民而言已不再是一個異己、不可抗拒或控制之力量時，資本已經消滅了（註⑥）。因此，「人民的資本主義」做為一個終極、完成的目標而言，是不可能的。這也就是說，和我們現在所了解的「資本」之意義是矛盾的。

但是這個異於資本自身的決定者，卻是內含矛盾的資本邏輯之產

物，是資本異化的產物。人民從被資本支配到支配資本是一個歷史的過程（但是此處之「人民」並非固定單一主體，而「歷史」亦無目的，人民不必然能支配資本），在這個過程中，人民不常是完全的被資本所支配，或人民是完全的支配資本，支配／抵抗（反宰制）總是並存的。也就是在這個過程中，人民的資本主義做為一種反支配的抗爭形式有存在的可能。「人民的資本主義」也因此就是人民重新定義「資本」的抗爭實踐，使資本不再等於資本邏輯。

由上可知，雖然個別的人民主體可能有其各自的終極目標，但是人民民主抗爭卻無所謂終極目標，其目標絕不脫離此時此刻抗爭之意識、策略與效果。或有人認為，人民民主論是「純粹策略性」，但是除非我們把一切「非目的論式」（non-telelogical）的抵抗或抗爭，都稱作「純粹策略性」，否則人民民主不是「純粹」策略的。

5

中共建國後對培養社會主義接班人的努力，就像現在或過去的學鐵人或學雷鋒運動一樣，不外乎是道德教育路線或革命鬥爭路線。可是中共的「道德」都是從一元的先定典範出發（這典範往往是一種遙不可及的聖人神話，或者迎合與鞏固既有價值觀的樣板），而不是隨著抗爭狀況不斷變動的，及多方鬥爭折衝下的現實產物。另一方面，中共的革命鬥爭以階級鬥爭為先驗的目標，其運動根本無法觸動潛存的、複雜的多樣敵意，也調動不了抗爭的積極性，如果此一路線不向人民民主抗爭回歸，也必然會失敗。文革以後，革命鬥爭路線基本上是放棄了，至少是以之為道德教育路線的輔助，「和風細雨」式的搞。六四之後的學鐵人與學雷鋒運動，照上述分析來看，絕不可能成功地

培養出什麼社會主義的接班人，即使中共只意圖維持現狀、鞏固政權，也可能達不到什麼成效，甚至招致反效果。畢竟，人民民主鬥爭是「鬥則進，不鬥則退」。

《附 註》

註①：上文中已提出此一問題，本文即是延續上文論點，繼續發展申論。

註②：這裡的「人民民主抗爭」和過去中國歷史上的人民民主等政綱沒有關係，也不和世界各地的人民民主運動有任何直接的關連；它特指現時台灣的一種思潮。

除了本書及晏山農主編的《新政治光譜》（台北唐山）等書外，還有幾篇文章，也有助於對人民民主抗爭作初步的了解：〈人民民主的歷史實踐：野百合學運的社會效果〉，南天門，《自立早報》副刊一九九〇年四月七日。

〈重塑野百合，回歸人民〉，翁章樑，《新文化》十七期，一九九〇年六月。

註③：在這裡所談的人民，並非抽象的全民，而是具體地反支配、抗爭中的各種人民主體，是一個和「權力集團」（即眾支配集團）相對立的動態概念。關於「權力集團vs.人民」，請參看本書第一章附錄以及〈人民主義：超越國家／民間社會的新焦點〉，史思虹，《中國論壇》三三六期，卅四—四十二頁，現收錄於晏山農《新政治光譜》。

註④：更精確地說：「人民／敵我」矛盾之分沒有本體論的意義

(ontological significance)；而這完全是基於註3所提及的「人民」觀念。人民就是反支配集團的平等結盟，它是流動的、策略的一個位置。因而，「人民內部矛盾／敵我矛盾」之分不是絕對固定的。

當毛澤東提出上述兩類矛盾的區分時，他表面上的理由是為了防止「階級鬥爭的擴大化」、「無限上綱」等等，但是這個區分的固定化，（正如其他固定化的、本體論的區分，例如「民間社會／國家」一樣），有把抗爭的焦距及範圍作出先驗規定的效果，從而將權力集中於「我方」、「人民內部」中某個有特權地位之集團（在中國的例子中，這個集團便是代理無產階級的中共），並掩蓋及壓抑了人民內部的其他不均等權力關係或矛盾（如性別宰制、親子宰制、統治關係等）。

從人民民主立場來看，我們不應幻想反宰制聯盟的內部、或人民內部是「純淨」的，和外部大環境中時刻存在的權力支配狀況不同；相反的，我們對權力均等化的要求，反宰制支配與反壓迫的抗爭是不分內外的——權力支配既然無所不在，反支配也當然應該無所不在；惟有如此，才能消除一切有特權地位的集團（不論它處於人民的內部或外部），也惟有如此，一個（暫時）具有平等結盟精神的「人民內部」才會出現。

註⑤：正因為如此，有一種對六四民運的「左派」觀點是非常錯誤的，這種觀點迷信制度的形式，以為中國民運有「走資」傾向，因而中共官方才是站在捍衛無產階級的立場上。

這個觀點忽略了兩點重要事實，第一，人民的走資（反共）和權力集團的走資是不同的。例如國民黨是反共的或走資的，而過去黨外也是走資的，但兩者並不相同；同理，中共近年來也在走資，但和民運分子的走資不同，否則兩者衝突不必以屠殺終。第二，反共（走資）

不能和反中共劃等號。大陸的走資集團或社會力量和中共並不處於敵對狀態，反而常處於盟友關係；而民運與中共的對立，並不一定對中國的走資方向有利。（詳參《歷史如何成為傷口》一書中陳春滿、李亞明等文，台北唐山出版社。）

以上說法並不表示，目前海外的民運或八九年的民運一定會走在人民的道路上，當時的民運也是有可能為少數人操控，進而與中共分享權力，或者與散在各領域直接經手權力的支配者結合，取中共而代之，形成新的權力集團。但是畢竟八九年民運後來沒有像上述情況發展，它以六四事件結局。

事實上，八九年民運打亂了中共走資路線的全盤戰略部署，使得中共對國內外各種走資的盟友有所疑懼；也因而在走資道路上遲疑徘徊。在這種情形下，作為走資權力集團世界盟主的美國很快地就表示準備原諒中共，希望中共能恢復原先的走資路線。有些「地區」的權力集團也和美國官方一樣，準備（或已經）忘記六四的鮮血，願意原諒中共，只要中共能對六四表示歉意回歸市場經濟，回歸走資權力集團的世界大家庭。照後來中共的某些舉動來看，可能中共也非常希望回歸，但是現在唯一的障礙就是六四民運——由此更證明前述「左派」觀點之謬誤。

註⑥：這也就是說，資本已經喪失其商品性格，而只成為「資源」。社會主義的「過渡」即是指資本逐漸消滅、逐漸喪失其商品性格的過程。亦即，人民由大致上（但非完全地）支配資本的狀態，逐漸成為完全地支配資本狀態的過程。

這也說明了另一件事實，即，資本（資本邏輯）的意義只是相對固定的，而資本關係若是一個社會的主要關係，也可能會轉化為次要

關係。

關於資本邏輯的其他討論，請參看第五章第一節〈婦女運動與人民民主〉一文之附註 1。

（原文曾由王大衛發表於《中國論壇》三五七期1990年8月。發表後引起熱烈的反響與批評，例如〈試評「反對制度決定論」：兼談人民民主〉，陳宜中，《中國論壇》三六〇期。以及〈此路不通〉為王大衛對前文的答辯，刊於《中國論壇》三六一期。）



王大衛

第四節 民運中共篇

反對制度決定論

——綜要

1

這篇短文意在對前面兩篇文章中提及之「反對制度決定論」做一提綱契領式的綜要。所以不再對「反對制度決定論」多作解釋，這裏先舉一個例子，來為我們的論點作比方。

五〇年代初期，美國密蘇里州聖路易市興建了一批由日裔名建築師山崎實所設計的低收入戶集合住宅，名之曰普魯特·伊格（Pruitt Igoe）計畫。這個案子的原始動機洋溢著「人造環境，環境造人」的理想，特別重視居民的社交互動。它每兩層便設計有一作為公共起居室的廊廳，電梯也設計成每隔一層停一次，增加居民上下往來，碰面招呼的機會。這項強調鄰里關係和社會互動的設計案，在當時受到各界高度的評價，一致推崇其設計巧思「不但充滿社會意義，而且更為經濟」。然而，六〇年代中期，美國公共住宅當局卻破天荒地撥款七百萬美金針對這些住宅聚落進行修建。在新的整修計畫下，原先的理想色彩完全被抹殺，充滿社會意義的公共廊廳遭致封閉、電梯也改為每層

都停。因為經過一段時間的使用後，原本善意的公共廊廳，成了罪犯和吸毒者活躍的空間，不但髒亂敗破，而且根本無人敢駐足停留。然而即使這批集合住宅被改建成傳統式的公寓住宅，犯罪率仍然居高不下，而成為市政府的燙手山芋，到了七〇年代初期，整個普魯特·依格住宅終究難逃被炸毀的命運。這個案例，為環境規劃與設計專業帶來強烈而深刻的衝擊。

普魯特·依格之死，意味著現代建築企圖以空間設計來解決社會問題的理想之幻滅，從而注意到空間的使用者。

這個例子給了我們觸類旁通的領悟。制度決定論者在碰到社會問題時，千篇一律的診斷與處方，就是「需要一套完善的制度」，著眼點在於調節與管理，從而轉移了「不平等權力」的問題。

事實上，在權力分配兩極化的情形下，想只藉制度的設立來達成公平的企圖都是枉然。例如，在男女權力極不平等時，所謂的「公平競爭規則」、「制度性協商／妥協」，只會是壓迫關係的意識型態工具。

從今日台灣的社會運動之實力微弱，可以看得出來各方面權力兩極化的情形相當嚴重，在這種情況下，如果還高舉「民主架構或公平規則的設立優先」或「制度性協商權力的分配」，則是缺乏誠意的表現。

總之，一個「反支配」的制度，或者說，一個公平的或平等的制度，須要運作的中人，而這個中人必須得到其他制度及社會關係的支持，如果其他制度及社會關係都是不平等的或支配性質的，那麼就不可能產生一個平等制度的中人，故而不可能產生真正平等的制度。

2

在前面兩篇文章中提及之「反對制度決定論」，一共有兩個互相關

連的主要論點。一個是關於各種制度的彼此支持，另一個是關於人與制度的不可割離（所謂「中人」、「接班人」的問題）。

就第一個論點來說，「反對制度決定論」，也就是「反對單一制度決定論」，例如：除了經濟制度外，尚有其他制度，而這些制度關係到經濟制度的運作結果。

「反對制度決定論」的假設因此可以更一般地表達為：有許多不同但彼此相關聯的制度及宰制關係存在著（而且除了我們現在認識到的，還可能潛存著我們尚未意識到的宰制關係。）。這個假設表達在前兩篇文章的共通主張中，即：中國經濟生活中的宰制，並不只因經濟制度的改變（不論變成私有制或公有制）就可以克服。為什麼呢？因為經濟制度不是唯一的制度，經濟生活中的宰制可以透過其他的制度與宰制關係來進行。〔這裏還暗示了一點，社會關係（即，不同集團間的權力關係，包括宰制關係）和社會制度是有分別的〕。

「反對制度決定論」因此和人民民主一樣，絕不獨尊一種制度，以為只要優先實現它，就可以改變全社會。

就第二個論點來說，「反對制度決定論」認為，制度運作須要中人，而中人是因為參與在制度的建構過程中才產生的，（所謂「制度」就是「類型化行動者的類型化動作」）。

至於**第一個論點與第二個論點的關連**是這樣的：

人總是活在特定社會制度之中，作為各種制度運作所必須之中人而存在著，所以任何制度的建立與發揮效益，均賴其他制度的支持以產生其所須之中人。

因此，一黨專政之所以無法產生其所設計的效益，乃因單靠這個制度無法生產其所想要的中人（即，為人民服務的黨官僚）；同理，兩

黨民主制在某些國家無法產生其所設計的效益，也是因為那些國家中其他制度及宰制關係無法配合。大陸學者蕭功秦的文章指出：人們不能迷信市場經濟的引進將自動產生其所設計之效益。（參見本節的〈中國民運與社會主義〉一文）前文則指出：人們不能迷信計畫經濟將自動帶來無宰制的經濟生活。



本文作者田大川是有名的文抄公

2016 補記：現在的人可能已經無法理解這裡說文抄公的意思，原因是此文故意抄襲了其他人的兩三段文字。這和顛覆智慧財產的用意有關。

第五節 統獨篇

從反對軍人干政到 台灣人民的多元抗爭

1990年，李登輝提名郝柏村為行政院長之後，有人說是什麼「高招」、「險招」，似乎都忽略了李氏很早就考慮到這一招的可能性，因此，早已做了這一招的預備動作前——任命郝柏村為國防部長。

許多人寧願相信：李氏此舉是不得已的情勢下的「轉進」，這位台灣人總統其實正忍辱負重，有一天他會掀底牌，做台灣人的袁世凱，帶領大家「出埃及記」。其實李氏的底牌已經掀了，他的底牌就是郝柏村。

由李登輝所代表的美式技術官僚，郝柏村所代表的軍事力量，還有各類民意機器（即各種製造共識的機器）基本上所代表的資本家利益，是目前統治集團主要的「三結合」，也就是徐正光先生所稱的「新官僚威權體制」（徐文刊於《中國時報》，一九九〇年五月九日四版，此文是目前為止分析李郝體制的最佳文章。）這種新官僚體制是邊陲資本主義國家的常見體制。

邊陲資本主義國家面臨著資本匱乏的問題（故常以國家壟斷資本

的形式來發展經濟），不能像先進資本主義國家一樣，以共識或意識型態為主要的統治手段，而時時必須借助鎮壓的軍警力量。台灣過去不正是靠著軍事戒嚴體制，才造就了經濟奇蹟和大大小小的資本家？

針對此次郝氏組閣的五二〇遊行，以「反對軍人干政」為議題，連結了不同的團體，造成一定聲勢。但是另一方面，我們也必須意識到「軍人干政」此一提法的內在問題，以及和這一提法相關的「軍人中立」等一整套自由主義的意識型態（如司法中立、文官中立等）。

「軍人干政／軍人中立」提法的不當

以「軍人干政」來形容郝氏組閣，這可能是針對陳誠以後（一九六三）或蔣介石以後（蔣本人即是軍事強人）軍人未再組閣而發。但不論是軍人干政或是軍人中立，都是從權力集團內部的觀點來看；如果從人民的觀點來看，軍警作為鎮壓的國家機器，和意識型態國家機器，正像棍子與胡蘿蔔一樣互補，軍警因此是社會生活各層面宰制秩序的最終鎮壓者，所干的又豈只是「政」而已？軍警根本無法中立的。

也許有人以為，軍警雖無法真正中立，但是反對軍警干政有其結構上的優先性：唯有建立起西方先進資本主義國家的自由主義民主憲政後，才可能開始談論社會運動的反宰制抗爭，及反抗軍警、媒體等國家機器對社會生活諸層面之最終控制。

上述這種教條自由主義的說法，對邊陲資本主義國家人民抗爭運動有著雙重的陷阱。

第一重是：由於這種民主制度是為了建立一個公平的權力競爭規則（即，在各集團實力或權力不相當的情況下，為了使權力集團內部不因權力分配而內鬩，所設計出來的競賽規則），而不是為了整合各種

反宰制的人民力量（即在各種人民主體自主平等結盟的情況下，為了決定實踐上的優先順序，促進有效的抗爭，所形成的結盟倫理或結盟方式），結果可能造成一個支配秩序井然、能有效瓦解民間力量的社會。

第二重是：邊陲資本主義國家可能無法以先進資本主義國家建立民主制度的同樣方式，去建立這種西方式的民主制度，（很多評論家均指出西方民主發展過程中的政經社條件，無法在邊陲國家中複製，這裏不詳述），在這種情形下，自由主義的政治議題如果被認為是結構上的首要或優先議題，那麼人民力量往往只是環繞著這單一無上之目標從上而下的被動員起來，而缺乏對其他各種反宰制目標的抗爭實力。（相似的說法可參考〈歷史與知識的「目的論」問題〉傅大為，《基進筆記》，台北桂冠，53-60）。由於社會多元權力關係無法在上述動員方式下被動搖，反對政治之力量很容易部分被體制收編，部分被強勢鎮壓或局限。

總之，各種反宰制目標和議題的關係並非像一串已連接妥善的骨牌，只要打倒第一張，就可以引發骨牌效應。各種議題的環環相扣不是現成的，而是在各種社運平等對待，各種人民主體之力量有相當發展時被建構而成的。因此，從人民平等結盟的觀點來看，沒有任何一種議題在現階段或是未來，有結構上的優先性或首要性。但是在具體人民的結盟實踐中，當然會有某（些）個議題暫時成為結盟的共同訴求——正如1990年這次五二〇的結盟以「反軍人干政」為訴求一樣。不過同時人民也應反省到：某（些）個議題在這種情況下脫穎而出變成首要的共同訴求，是因為有較多的權力與資源被投入這（些）個議題，才建立起它們的正當性，其他的議題（如弱勢團體的議題）則比

較容易被壓抑到「下階段」目標去。（但是某個弱勢團體可能因為策略得當而在某個際會中脫穎而出。可參考第五章第二節〈際會下的政治策略〉）。

上述對「軍人干政」議題的分析，希望多少能透露出在邊陲國家官僚威權體制下，人民多元抗爭的必要性。以往民進黨的美麗島系似乎常強調民主憲政的首要優先性，而沒有努力去建構各種各樣反宰制之敵意與人民力量，這種策略很難改變整個社會的體質。（當然，如果美麗島系及其背後的力量並不想改變整個社會，這又另當別論。）

省籍／統獨／權術來解釋李郝現象之不當

下面讓我們粗略地指出幾個明顯的因素來說明：李郝之結合是台灣邊陲資本主義發展的一個結果，而不只是權術之產物。

從經濟方面來看：台灣經濟正面臨衰退惡化之可能，社會極有可能動盪不安，因此須要郝家軍對抗失業大軍；並可能因強力鐵腕創造出一個良好的投資環境——無工潮環保，且治安良好等，以吸引資本。在「鐵腕」期間，對激進運動及思想的控制，可使不安與不滿的群眾停留在原有政治議題的抗爭（如省籍、統獨……而非階級、性別……），也強化權力集團的意識型態，以為日後統治方式變更（文人上檯面）作準備。（編按：後來果然搞出「社運流氓」、「獨台會案」等）

從政治面來看：因為東西冷戰終結的影響，四十多年來的獨台路線必須有新的大陸「統一」政策，但在正式上談判桌玩「一國兩府」以前，同時也必須有新的台灣「獨立」政策，雙管齊下，以求平衡。但是由於權力集團內部步伐不一，故須要強勢作為以貫徹及維持獨台路線。1990年初以來，以本省籍為主的企業主（像王永慶）到大陸去

做「有利統一」的投資，（這比文化、體育交流要嚴重得多），為了平衡統獨起見，遂有代表外省籍為主的軍方高幹利益之郝氏組閣，表徵了獨台路線不變之決心。（軍方高幹是兩岸和解過程中喪失權力最大者。）此外，為了吸納反對力量，維持政局安定，國民黨當局也可能接受一部份反對黨的主張，然而由於這些主張有可能傾向台獨方向，為了保持平衡，國府先提出「一國兩府」、「對等談判」等退可守進可攻之方針；如果國是會議後不得不往台獨道路前進，一國兩府就會有「一國」作法。（編按：後來果然成立國統會；而海基會成立後，一方面赴大陸接觸，一方面又限制兩岸交流，大搞統獨兩面手法）。

「一國（統）兩府（獨）」的獨台路線不一定會永遠維持下去，如果有一天人民力量壯大，而且如果人民和統一（或獨立）這個政治議題扣合在一起，以國民黨為主的權力集團便可能走向獨立（或統一）。

有人或以為只有外省官僚集團想走向統一，台籍官僚則傾向獨立，這其實是「李登輝情結」的另一種變形。具有這種「台灣人官僚情結」者，有一天必然會發現被這些官僚所利用。因為如果人民力量壯大，不只要求政治權力的公平省籍分配還有經濟社會等權力的公平省籍分配（在有些情形裏，「外省——台籍」不再對應著「優勢——劣勢」，反而顛倒過來），更有各種政社經權力的性別、族群、殘障、無住屋、學生……等的公平分配，易言之，人民要求的權力公平分配既不限於政治權力，也不限於省籍此一因素。在這種情形下，如果人民和「獨立」此一政治議題扣合，失去權力的又何只是外省官僚而已，屆時整個權力集團都可能引外援（美帝、中共）來對抗人民。如果台灣權力集團迫於情勢要與中共權力集團結合，那麼台灣方面絕不會在意中共是否屠殺人民或代表人民等，這兩個政府其實是一國的（兩

府一國）。

從美國方面來看：作為台灣官僚威權體制的幕後支持者，美國當然支持獨台路線，也支持郝柏村組閣；尤其最近因冷戰結束，美國軍備大幅裁減，而台灣軍方的強硬姿態及強調軍備之重要性，給了美國軍火商最後一線希望。君不見溫柏格前一陣子（一九九〇年初）不是又來台灣了嗎……。 （編按：後來溫柏格又來訪台。一九九一年訪台後，行政院向新聞界否認溫氏對台灣軍火採購的影響力。）

從「台灣乎？中國乎？」分析李登輝之不當

上述看法並沒有否定李登輝個人因素的意思。自從李郝結合後，就有人說阿輝受到中國宮廷政治的影響而變了；也有人說，不能看李氏個人（但卻可以看郝氏個人？）。這些說法都不算完備，因為李登輝的個人因素正可以表明這個體制的性質。

李氏一九六八年所作之博士論文，以及一九七〇年在《大學雜誌》所倡之第二次土地改革，和後來他當官以後所擬定的農業政策，其意識型態是一致的，他並沒有變。這個意識型態也就是美國六〇年代流行的現代化理論，也是今天國府「中生代」官員普遍接受的意識型態，（也正因為這些官員在六〇年代的美國受教育才成為「技術官僚」），這種意識型態和五〇年代的冷戰意識型態並沒有實質上的差別（郝氏曾在五〇年代赴美深造），但是卻多了資本主義發展的教義。故而李氏非常合乎六〇年代以後台灣的經濟發展路線，尤其是八〇年代以後，台灣益形資本主義化，李登輝與其他技術官僚更合乎體制所需，也更能推動體制的資本主義運作。此外我們更應看到，這些美式技術官僚的權力來源是來自體制，因為他們的「技術」僅能在這種體制內

運作及適用；沒有了這種體制，他們就喪失了技術，因而喪失了權力。

這樣說來，「李登輝情結」以及因為此情節幻滅後所產生的情緒反應（如說什麼阿輝變了或缺乏台灣意識等）都建立在不實的基礎上。從意識型態來看，近二十年來，他既不是台灣人，也不是中國人，而是道道地地信仰資本主義的「美國人」。

李氏或甚至郝氏均有個人性格上之特色，使其更能配合此一官僚威權體制。此一特色更從李氏（及郝氏）上任以來，媒體對他們私人生活的報導中看得出來；這些報導原意在顯示他們和一般人相同的身份（如丈夫、父親、爺爺等），從而顯示他們和一般人相通的「人味」，使他們具有親和力——這似乎與「威權」矛盾，其實不然。因為他們的親和力是以「大家長」的身份顯示出來的，故而他們所領導的體制是一種父權家長式（paternalistic）的威權體制。這一點在李氏身上更為明顯；同時，如果媒體對李氏「獨裁」、「主觀意識強」等之描述為真，那麼李氏確實適任此一體制之領袖，因為倘若一個威權體制的領袖沒有異常強烈的威權性格，就無法控制與集中體制內不同的意志。這樣說來，黃信介說李總統英明，還是有幾分道理的。

「威權體制的重返」提法之不當

郝柏村上台後，一連串的強勢作為以及鴨霸作風，不但沒有引起人民的反感，反而好像得到“民意”的支持。

另一方面，立法院反對黨議員的干擾議事，癱瘓會議，似乎反使行政院的威望增加，而且由於官方聲稱反對黨阻礙了民生法案的通過，立法院形象日差。

針對此一現象，有人（如錢永祥君）以為台灣有可能重蹈德國威

瑪共和覆亡的舊轍：因為當時德國國會政治鬥爭激烈，以致一般中產階級對國會失望，轉而寄望強人政治。

或曰，當時德國和今日台灣情況不同，因為當時德國的國會與強人都是選舉出來的，而今日台灣的強人和資深委員皆未經選舉。（〈國會打架的哲學〉，《新潮流》19期，頁16）但是重要的是，今日台灣中產階級是否有渴望強人領導、對選舉國會失望的心理，至於背景相似與否並不重要；因為不同背景也可能導致同一心理。在我們的觀察中，部分台灣中產階級確有類似當時德國中產階級的心理。

但是為什麼民進黨一直在國會結構問題上抗爭呢？就該黨內部而言，國會結構問題一方面突顯民主憲政問題，另一方面突顯國家認同問題，是黨內不同派系的共同交集議題。但是在不斷的重複抗爭下，尤其是大法官會議的二六一號解釋後，似乎已經了無新意，而且為一般人民所不解。

國會結構對一般人而言，不比民生法案來得直接與具體，為什麼民進黨從來不因民生法案進行高度抗爭、癱瘓議事呢？這樣不是更能讓平凡人民接受（因為民進黨正為她們的利益全力打拼）？答案是，民進黨在民生法案的立場上，和其對手的差異並不太大；雙方都站在「全民利益」的立場上，亦即，雙方都不是站在反各種宰制的人民立場上，故而是要維持、調整宰制關係，使之合理化等等。易言之，反對黨的資源也頗為依賴許多宰制關係中的宰制者，民進黨不是一個勞工的、婦女的、同性戀的、殘障者的、無住屋的……黨。由此可以斷言的是，即使國會結構合理化了、新國家出現了、弱勢人民的處境依然不會改變。

更有甚者，在各種宰制關係沒有太大變動的情況下，政治領域的

變化就會受其他領域的限制，當情勢需要強人政治或威權體制時，原有的反對政治力量就很難抵擋強人政治的出現，或者甚至有可能出現一個民進黨強人來取代國民黨強人。但是在目前看來，國民黨強人的機會比較大，而且已經出現了，除了郝柏村，還有李登輝。可是某些反對派似乎並不真的反對強人政治，因為它們只反對郝柏村。這當然是有人不願從「李登輝情結」中甦醒；這類人過去喜歡說李登輝是傀儡（出於「恨鐵不成鋼」心理），後來又常談李登輝是否在鬥爭中居於上風？有無什麼實權？（有又怎麼樣？台灣人出頭天嗎？什麼樣的台灣人？）放眼全世界，這樣為領袖分憂、關心認同領袖的反對派可真少見。這種狀況的台灣民主政治恐怕前景不妙；癥兆之一就是1991年520大遊行，一方面群眾高喊「郝柏村下台」，另一方面台灣的電視廣播紛紛以特別節目歌頌李登輝「英明」、「政績偉大」，其手法和前兩任總統時代一模一樣，完全封建式的民主倒車，但卻不見任何批判。或曰，這是省籍情結，沒辦法。可是我們應當看到，**在這個時期的「李登輝—省籍」情結，有其特定的右派傾向。**原來，任何一種情結（即使是戀母情結）都須要接合特定的社會力量，才能使情結表現出來、維持下去、甚至強化；李登輝情結所接合的社會力量可從其效果看的出來，這個效果就是要李登輝能成為國民黨強人，貫徹其一元領導的權威，以結束台灣高層政治的不安定局面，以免使台灣「亂掉」。像這樣一種社會力量及心理，其實就是右派。

不論如何，如果台灣確實有強人政治的危機，或者威權體制重現的可能，那麼我們要問的是，為何在解嚴以後、言論自由等各種人權有改善以後、黨禁報禁結束以後、民進黨比過去更強大以後……，反而有威權體制重現的危機呢？這說明了過去那種「有強大的反對黨制

衡，致力於政治民主優先，即可改變台灣人民處境」之看法的幼稚。本文在前面已初步地提出對上述問題的看法，我們的結論因而是以人民的多元抗爭，代替單元的政治民主抗爭。

（請參考本書第二章第二節「簡評民間哲學」文末的〈附註〉。）

編按：本文大部分曾發表於《新文化》17期，1990年6月號。又：在本書某處，我們對統獨立場有很明確的表態，請讀者找出來。提示：在本書的最後幾頁中。



機器戰警的標準姿勢

第五節 統獨篇

命運共同體、公民 自決與台灣前途

命運共同體：脆弱共同體是不平等權力的產物？

某位文化評論家在分析廣告時，曾經注意到兩類不同的飲料廣告，一種是運動、休閒的，另一種是強筋活骨的、恢復疲勞的。這顯示了我們的社會有一群人經常勞動時間太長，體力透支太大；相較之下，卻有另一群人閒暇時光太多，生活太無聊，需要休閒飲料來刺激一下，需要運動飲料來為有氧健身添點鹹味。

這位評論者又指出在印刷媒體的廣告中更可看見另一種強烈的對比。一邊是整版的汽車或房屋廣告，透露著開朗希望的夢境樂土，翻到反面卻見密密麻麻的分類廣告，而在愈邊緣、愈密集的下端，就愈見到充滿血淚與頹廢的黑暗角落。

評論者因此說「這便是我們身處的『命運共同體』，一個益趨兩極化的世界，而廣告，正以聲光影像宣告這個命運共同體的虛幻與不可能。」（〈司迪麥與豬哥亮〉，何春蕤，《自立早報》副刊，1990年12月

24日)

的確，貧富不均、男女歧視、機會不平等、財富遊戲盛行、所得差距擴大、社會不安定、環境污染、工作場所危險……這些現象已經在實際上成為一種「內戰」；同一社會內壓迫者與被壓迫者的戰爭（參考〈因為反「內戰」所以反戰〉，施工后，現收入《戰爭·文化·國家機器》一書，成令方編，台北唐山）。不過，這個社會的兩極化是一種多元的兩極化，而非一元的兩極化。（參見本書第四章第二節〈前言〉）。

在這種情況下，先去搞國家認同以凝聚台灣國民命運共同體的認同感，委實是本末倒置的。而把「國家認同」擺到優先首要地位、固定反對焦點的時候，就必須壓抑「內戰」，控制／壓抑中下層、受制者及邊緣弱勢者的反抗，因為後者的反抗在不受控制的情形下可能會使共同體破裂。所以如果「優先／階段論」者不先去針對多元兩極化的原因，不去促進全面的「新民主」（參見本書田大川序），而要先去凝聚共同體，那就只得搞一元領導、威權體制、強人政治（參見本篇〈從反對軍人干政到台灣人民的多元抗爭〉一文後半部份）、法西斯主義、省籍歧視、壓抑社運、控制收編社運為外圍……等等了。

在多元兩極化的社會條件未改變以前，命運共同體的意義就只會是不平等權力的關係。試想，即使是在台灣被中共併吞的情況下，中下層、受制者及邊緣弱勢者的處境又能比現況惡化到哪裏去呢？即使蒙受不利，損失程度又有多大呢？這些團體為什麼要為反併吞犧牲性命呢？難道是為了繼續「維持（兩極的、宰制的）現狀」嗎？難道是為上層、宰制者及優勢階級嗎？（上層、優勢階級在台灣被併吞時或獨立時是否比弱勢邊緣者蒙受更重大損失、極為不利，要看併吞、統

一或獨立的形式。)

只要在命運共同體內存在著宰制關係、權力利益差距分配關係(例如,有人在台灣獨立時或在被併吞時損失慘重,有人損失較少——黑手工人還是黑手工人,不會因換個國家就改變其命運),那麼優先把命運共同體凝聚起來的努力,就必然要加深與強化宰制關係,才能鎮壓的住;而促使宰制關係強化的誘因及力量,就正是來自加大的利益分配差距,亦即,只有讓宰制關係帶來更大的利益落差(宰制者得到更多好處),才能使宰制關係更強化(宰制者願意加強牽制,也有「本錢」加強宰制)。

總之,站在人民立場,我們反對優先凝聚命運共同體、或優先確立國家認同這類「優先論」。

公民自決：不民主的宰制技術？

關於「公民投票」或「公民自決」有一種錯誤的想法。這個錯誤的想法其實連繫到「本質主義的民主觀」,這裏不談細節,只講大要。

本質主義民主觀認為「投票」、「選舉」、「自決」……是否為「民主」,不是由這些行動的脈絡所決定的,而是由這些行動本身的特徵所決定的。換句話說,只要投票/選舉過程合乎一定程序(例如,媒體開放、一人一票、自由宣傳……等),就是民主,就是「公平選舉/投票」,而不管這個社會有沒有經濟民主、親子民主、性別民主、社會民主……。(詳參本書第五章第一節中〈婦女運動與人民民主〉相關部分,以及〈政治民主:拉克勞與慕芙〉一文相關部分,此文收於晏山農主編之《新政治光譜》一書,台北唐山)

這種本質主義民主觀的「自決」,其實就和「民意調查」一樣;整

個的模式就和消費者在市場購買商品的過程相似：名為「自由選擇」，實際上很被動地在「表態」。本質主義的自決觀以為人在對其經濟生活、性生活、家庭生活、文化生活、學習生活……沒有自決的情況下，可以有政治的或國家認同的自決。（例如，就好像有些女人離婚後決定將子女讓給前夫扶養一樣，這不是一種「自決」。如果女人有經濟能力、社會不歧視離婚帶子女的女人、求偶文化不在意離婚者有無子女、家庭文化不重視「血統」問題……等等，女人才談得上自決）。

所以，「公民自決」不能依其本身而決定是否即為一種「民主」的表現，「公民自決」是否民主還要看「工人自決」、「學生自決」、「妻子自決」、「原住民自決」、「殘障者自決」、「環保者自決」、「子女自決」、「下屬自決」、「無住屋者自決」、「消費者自決」……等等是否也同時進行而定。如果我們生活的各層面都處於十分不平等的權力關係中，又怎可能在某單一層面上取得平等？在高度多元兩極化的台灣，一味高舉「公民自決」的優先性，而避談人民各種層面的民主、平等、自決，就只會對不平等權力關係中占優勢者有利。所以讓我們「落實公民自決」，喊出「人民多元自決」，也就是各種人民主體的自決，而非單單公民自決。

台灣前途：「出賣台灣」是人民的權利、也是義務？

在有關台灣前途的談法中，有一種其實是相當古老的「沒有國哪有家」之類；關於這個問題，讀者可以去讀〈我們沒有（國）家〉一文（收於《戰爭·文化·國家機器》成令方編，台北唐山），此處不必重述我們對這種談法的批評。

到目前為止，所謂「台灣前途」只是意謂著台灣國家（nation）前

途／台灣國家機器（state）前途，或最多再加上台灣住民前途／台灣資（中）產階級前途，但是對於「經濟前途的自決」（參看第三章第一節〈憲法與經濟人權〉相關部分），及更多的社會集團、各種人民主體的前途卻避而不談。

避而不談的意義，一方面是想用「沒有國就沒有家」、「資產階級有前途，其他集團才有前途」、「生活水準是全民的主要利益」這種講法來騙人，另一方面則是想以公民／國民／住民／資產階級／統治者／國家機器各種部門……等集團或主體的實踐策略來一元化其他集團或主體的實踐策略。

可是台灣國家、台灣住民等的前途，不必然是台灣工人／同性戀／無住屋者／婦女／邊緣知識份子或文化人／原住民／低收入白領上班族／農民／環保者……的前途，而且即使有共同前途，也不必然有同樣的實踐策略來邁向此一前途。（參見第四章）

這樣說來，台灣前途不是單數的，而是有多種的台灣前途；至於不同前途可否採同一實踐策略，或可否形成同一前途，則視各集團的人民民主抗爭。

對於許多邊緣團體，「前途」根本有著諷刺的意思；目前台灣同性戀有什麼前途？目前台灣原住民有什麼前途可言？像現在從國家認同角度談「台灣前途」（即，台灣國家的前途）究竟對弱勢邊緣團體有什麼意義？

雖然如此，台灣的弱勢邊緣團體為了自己的前途，還是要盡量在能力範圍內搞統獨、搞國家認同，不要「去政治化」。

在此特別要批判的一種說法是：台灣只要回歸祖國，弱勢人民就有前途、出頭天了。這絕對是一廂情願的幻想；當前中共的國家機器

和台灣國家機器一樣（即，中華人民共和國＝台灣人民共和國），都只會接合調節現成權力關係；弱勢者的前途永遠只能靠自己抗爭。

在弱勢邊緣團體搞統一、搞獨立的實踐中，是沒有預設底線的。揚棄中國、出賣台灣都可能是正當的實踐。（例如）如果台灣主流、異性戀集團的前途是和中國統一（或台灣獨立），那麼同性戀團體就應要求台灣異性戀集團將同性戀前途也考慮進去，即，一個統一的中國（或獨立的台灣）社會也將是一個同性戀有平等權力的社會，否則同性戀即有權利出賣台灣異性戀的前途。推而廣之，（例如）台灣無產階級為了自己的前途去出賣台灣資產階級的前途……等等，一言以蔽之，台灣人民出賣台灣權力集團的前途，不但是一種權利，更是一種義務。



第五節 統獨篇

資本無統獨

1

過去盛傳最具有「台灣意識」、處於台灣「黨國—資本家」體制邊緣的資本家王永慶，去大陸投資了，這讓好多人心碎夢醒。

心碎之餘，憤怒的口不擇言，大喊：「資本家無祖國」！之中更有無知者洋洋自得地說「馬克思講工人無祖國，其實照我看來，資本家才無祖國」（大意如此）。

事實上，馬克思完整的想法是「資本無祖國」此一命題，而「資本家無祖國」、「工人無祖國」等等，都是從該命題推衍出來；而馬克思之所以強調「工人無祖國」也有其現實策略的原因。這怎麼說呢？

首先，馬克思主張，資本不喜歡任何外在的限制，資本只能服從它內在的要求，即追求利潤；如果不追求利潤，資本就會消滅。所以，資本要求自由移動、沒有國界的限制，哪裏有利可圖就去哪裏。資本主義的發展史也大致上也證實了這一點。

因此，馬克思認為，資本是沒有祖國的，資本必須流動到比較利

益最高的地方，資本無所謂愛不愛國。

馬克思認為，資本家只是資本的人格化，亦即，資本家執行的是資本的意志，否則就不夠格當上資本家，或無法當的長久（因為不按資本意志行事，就會很快破產，或被董事會解雇。）由於這個緣故，資本家也沒有祖國，他們自己並不相信「國家認同」，只講追求最大利潤。

按照馬克思，勞動力是資本的一部分，而在資本的運作裏，工人則是勞動力的人格化，換句話說，工人就是從屬於資本，受資本（家）支配，為資本賺取利潤的。因此，資本既無祖國，作為資本一部分的工人，也應該沒有祖國。

可是正因為工人從屬並受制於資本，所以工人不能像資本一樣自由移動。君不見，工人一生能出幾次國？資本家則飛機來來去去，（故而和常出國旅遊的中產階級一樣，特別感受到沒有國際人格的不方便）。資本藉著外匯、股票、期貨等國際市場的流通，更是在瞬間便能周遊世界。

這樣說來，工人與資本家的平等根本是假的，資本可自由流動，工人則否。因此，「工人無祖國」的第一個意義便是爭取台灣勞工的自由移動——哪裏有高工資，就去哪裏。

其此，馬克思（主義）認為，由於資本為了順利支配工人，防止工人團結反抗，所以常灌輸「國家民族」觀念（或者地域、種族、省籍觀念），希望工人能為國家（也就是資本家主控及主導的國家）效命，在資本家為了世界市場競爭而發動戰爭時，工人可以做炮灰犧牲，因此資產階級常宣傳「愛國主義」，大搞「國家認同」。

所以，從「資本（家）無祖國」，馬克思得出「工人無祖國」的結

論。這也就是說：工人要清醒，資本家都沒真的在搞「國家認同」，工人還要相信什麼「國家認同」嗎？

王永慶的例子正是一帖清醒劑！

馬克思會這樣提醒工人。

2

以上所講的「馬克思(主義)」，是一般解釋的「馬克思」，也就是建立政治經濟學普遍規律或原理(ideal)的馬克思。這個馬克思並沒有太大的錯誤，但卻不夠完全。另外還有一個「馬克思(主義)」則強調「實踐」、「具體情況、具體分析」、「政治經濟學研究對象歸根究底是由人與人的權力關係所構成的(資本、工資……等等不是現成的或自然的，而是在政治經濟學的論述中構成的)」，後面這個馬克思則會注意「實踐」的脈絡，因為實踐總是就地的、局部的，而非普遍的。

以下讓我們把對馬克思的詮釋問題拋開，直接去處理前一小節不足、須要修正的地方。

這個須要修正的地方就是不能把資本邏輯看作一個必然會表達自己的普遍規律；資本邏輯的運作須要各種各樣局部條件的配合。故而在特定的社會型態中，資本是有可能有「國家認同」傾向的。國家認同或民族主義是分化資本的一種力量；不過，配合著資本彼此競爭的傾向，在某些狀況中，搞台灣民族主義會對某類資本(家)有利，而搞中華民族主義會對另些類資本(家)有利，以及搞國際主義(無祖國)則可能促進某類資本的發展。當然，這些狀況均可能會變化。

所以，我們不旦要從資本原理的傾向來考慮「資本與國家認同的問題」(就像前一小節)，也還要從台灣與大陸的社會型態(social for-

mation)、世界、經濟、國際分工等實際情況來分析台灣資本的國家認同之成因、發展及變化。畢竟，一切資本都是現實社會型態中的資本。



妳來店，統獨來電

老闆每天對妳性騷擾？爸爸欠債，妳明年還要考大學？丈夫天天喝酒打妳？薪水太低工作累？妳是同性戀，媽媽又逼妳嫁人？附近工廠每晚噴廢氣？工作環境很危險？工寮宿舍晚上熱的睡不著？……妳以為這些事都很急迫嗎？妳錯了，請來店裏小坐，統獨大師會打電話進來開導妳：只有統獨最急迫。輕鬆的聊天，愉快地讓妳忘記一切煩惱。正是萬事急，莫如統獨急。統獨熱線9128717

第五節 統獨篇

九〇年代在野統獨的危機

多年前在海外，召開「國是會議」是和「公民自決」、「國會全面改選」、「總統／省長民選」、「省虛級化」、「重返聯合國」、「制訂基本法」、「修憲／制憲」、「解除戒嚴／報禁／黨禁」、「讓XXX公開自由演講台獨三個月」、「宣告台灣獨立」等相提並論的主張，這些主張無不被認為是「台灣人出頭天」、「台灣民主化」、「建設東方瑞士」、……等使台灣一夕間改頭換面變天的「絕招」。

曾幾何時，上述主張有的紛紛實現了，有的竟遭到同為台灣前途打拼同志之抵制；有些人尚鍾情或寄望於未實現的主張，但是也有清醒的人看到這些主張不必然帶來社會的公義。台灣的進步力量應重新思考整個形勢及策略了。

一九九〇年九月前後，台灣行政院長郝柏村突然提出「取締社運流氓」。社運流氓之說不是孤立的現象，它屬於「郝柏村現象」的一種，一方面，它是打壓社運的手段，另一方面，它也是社運實力不足的結果。社運人士可以和流氓相提並論，對有識者而言固覺得荒謬，但行政院

長敢公開說並進行提報流氓的行動，可見社運的實力尚不足，無能建立公認的正當性。

「郝柏村現象」的社會基礎

但是為何會有郝柏村現象？台灣歷經解嚴、解黨禁／報禁，國是會議，人人均說「逐漸邁向民主化」的時候，為何又出現郝柏村呢？這決不能只用「主流／非主流」的政治鬥爭角度來理解，或僅著重郝氏個人來解釋；事實上，郝柏村不是天外飛來橫禍，他能成為一種「熱門現象」是有其社會基礎的，是非常本土的。

孕育郝柏村現象的本土環境，就是亟須改善／改變的台灣投資環境。這新投資環境的塑造，不但是為了防止資金外流到像大陸這些地區，也要使投資能促進台灣工業昇級，在國際分工中占據一個較有利的位置。

對投資環境的改變，首要是政治的安定，以及對社會不穩定因素的有效控制。在政治安定的前提下必須收編反對黨的主流，分享權力。在控制不穩定因素這件事上，由於「不穩定因素」很難預期，所以國家必須展現有效率的公權力，也就是有堅強的意志及力量撫平任何社會不安的形象，這就和取締社運流氓有關了。

台灣的社運其實並非台灣投資環境不佳的主因，但是如果國家的形象是能有效的搞拈（contain）社運——例如一聲令下，就有幾個社運流氓落網——在象徵的意義上，更能吸引投資者。

投資環境涉及的因素其實很多（公共建設、消費文化、工人素質等），但就台灣想建立的資本國際化與產業昇級的投資環境而言，不能再容許過度龐大的地下經濟，這就是為什麼當局在九〇年代的開始取

締地下投資公司，以及整頓治安。（黑社會是地下經濟秩序的維持者）。

此外，和過去菁英分子所想的相反，台灣國家機器並非無孔不入的，國家對人民生活的許多層面均力有未逮，國家甚少直接介入生活中各種各樣原有的支配關係。（國民黨、國家機器、民間支配關係三者的關係是串誕關係。前兩者在目前尚無法觸及人民生活中的就地或當場宰制。參看第二章第2節〈附註〉。）但是為了新的投資環境之塑造，要取得人民「積極主動的同意」以及正當化（如社會福利、全民醫療保險旨在建立安全網，以防止經濟崩盤並建立統治正當性）。因此國家開始介入人民生活，各種私的、公的管理法令開始建立，也因為如此，可能會和原來的支配關係衝突（例如，國家保護兒童會和父母權威衝突），這種衝突有時也會以社運的表面方式（集體自力救濟）表現，故而「取締社運流氓」也有促使原來的支配者接受新的（國家監督下的）支配條件之作用。

以上對台灣形勢的敘述顯示，取締社運流氓及郝柏村現象都是台灣國家重新塑造投資環境的動作，和國家諸如搞全民保險、體委部等積極介入人民生活、企圖管理調節各種頗為自主的權力關係這些動作一樣，都是為了促進新形態投資的再生產。（例如婦女就業日多，男女權力衝突日增，國家如果不介入仲裁，就很難再繼續擴大婦女就業，或很難控制男女不斷衝突對家庭生活的影響。國家的功能之一就是調和對立集團的矛盾。）

新形勢下的在野統獨危機

在這個形勢下，影響反對政治最大的便是當局亦統亦獨的獨台體制確立，及當局收編反對政治之主流，而造成在野統獨的危機。

民進黨主流派在一九九〇年總統選舉時，開始明顯地放棄領導台灣人民對抗權力集團（不等於國民黨）之角色，而一步步地接受權力集團之收編，箇中原因之一，便是它與執政黨之間不再是零和的二人遊戲，民進黨也認為台灣不能「亂掉」，台灣必須有較佳的投資環境。

對應於這個良好投資環境的政治體系，當然就是「獨台」而非獨立了——因為「獨立會刺激中共犯台」。因此三個政治派系——國民黨的主流派（中）及非主流派（右），民進黨的美麗島系（左），就在獨台體制內不斷進行整編（吸納與排斥）。

至於新潮流系也處在「美麗島」化的狀況中；這是因為1989年底大選後，新潮流系獲得可觀勝利，結果使得它可在體制內運作並取得資源，不一定要走完全運動路線，而且也因此使運動的成本提高；如果新潮流系一味以運動為主，則可能連已爭得的體制內發言地位均失去。同時也因為組織擴大，如果沒有列寧式組織，將因為資源來源多樣化使紀律軟化。（這一段改寫自〈學運的體質與角色〉楊德睿《中國論壇》，369期，109頁。其實，在《到執政之路》一書中，美麗島系就已經以「過來人」（曾經也是激進邊緣派系）經驗預測新潮流系的上述發展，例如該書98-99等頁。）

由於台灣人民力量過去環繞著反對黨，一旦民進黨進入整編過程，人民力量元氣大傷，徘徊在體制外的在野邊緣統獨就陷入了危機。

這個危機不但來自在野邊緣統獨因為實力較弱，而有可能被鎮壓，也來自本身與在朝及主流統獨的區別模糊，而這個區別模糊是源自台灣整體的客觀形勢所致，（例如，獨台與獨立之目標部分重疊，良好投資環境又是兩者的共同利益等），這個危機因此是，將美麗島系身不由己的收編在體制內的力量，仍同樣地存在與運作於在野統獨身

上。

在野邊緣統獨的危機弔詭地來自本身的統獨認同，在這個意義上，這個危機是它自己無法克服的。

（為了討論簡便，也因為在野邊緣統派力量很小，以下不提統派，但是對在野獨派所下的結論，也一樣適用於在野統派。）

或曰，在野獨派比較激進，主觀意志堅強不怕死，所以將來不會被收編。然而美麗島系過去也曾激進過，所以激進與否實不是解決危機的重點。

積極發展草根社運

例如，從黨外縣長停止周休二日的事件即可看出，縣長們如果打從一開始就想討好企業界，也就不會實施周休二日了，所以縣長們一開始的確是懷著善意，主觀上想要站在廣大受薪階級的利益這一邊。可是企業界排山倒海的壓力，使過去甚少涉入勞資糾紛的黨外勢力不得不在「有力的企業界」與「無力的受薪者」之間作抉擇了。周休二日事件給全台人民上了最寶貴的一課：台灣的問題絕不是換個政黨來執政即可解決。

或曰，在野獨派可在意識型態上、社會基礎上與在朝或主流獨派相區別，例如擁抱工農階級，高唱社會正義。

這個說法的盲點在於，它沒有看到國民黨與美麗島系也是以它們各自的方式「擁抱工農」的。問題的重點因此是，政治組織與工農階級的權力支配關係，例如，獨立意識／台灣人意識是否（就像民主意識／反共意識／反台獨意識／三民主義意識……）優先於工人／農民／婦女……意識？如果優先，那麼獨派和其他政治組織並無不同，

彼此所爭者乃權力資源（意識型態則不重要），其力量是小時被鎮壓，大時可能被收編，更大時則取彼而代之。

當然，在野邊緣獨派和主流獨派還是有一些區別的。例如，有些邊緣獨派主張民進黨應當在1991年底的二屆國大選舉中罷選，這基本上是符合人民立場的，但是卻遭到美麗島系與新潮流系的封殺。至於主流獨派則可從一句話看出其心理症候：民進黨四屆三全大會在高雄縣政府大禮堂召開，佈置會場的黨員說「執政的感覺真好」（聯合報1991年5月12日第2版）

在野獨派的困境因此是當獨立優先與社運利益在某些狀況下衝突時，在野獨派的選擇是什麼？

在野統獨難逃脫的是權力邏輯的本身：當一個政治組織沒有什麼力量時，它比誰都激進；但是當它開始不斷集中越來越大的權力資源後，它就要走到人民的對立面去。在野統獨的危機不能期待它們會自行克服。克服之道，便是各種社運的自主獨立與壯大力量，這樣才能制衡與主導政治組織的方向，才不會不斷以人民力量去培育另一個美麗島系。

所以面對著當局對社運的恐嚇及在野統獨的危機，台灣人民必須不預設任何底線（統、獨、經濟發展等）的去發展草根社運，這樣才會有出頭天。

編按：本文曾發表於《自立早報》副刊，1990年9月13日，現修訂並改題目。

第五節 統獨篇

國旗下的人民省思

一九九〇年三月學運前後發生了一連串有關國旗的事件，首先是中正紀念堂的旗桿被鋸斷，國旗被焚燒。

然後是弱勢團體劉俠等人到中正紀念堂探視學生時攜帶小國旗被勸阻，後來有學生欲舉國旗，被部分廣場上的學生噓下台，（我們只能說「部分」學生，而不能認定這是三月野百合學運的立場，因為此事並未經全體討論及決議。）

由於學生這種舉止，被攻擊為「不愛國」，恰和總統李登輝先生肯定學生愛國形成權力集團的兩手策略。國民黨立委郁慕明甚至說，如果學生是在抗議黨國不分，那也應當按一定程序去修改國旗，而不是否定國旗。

就在此時，久違的「愛在最高點心中有國旗」電視廣告又回來了。在有關方面動員高中生去中正紀念堂升旗後，這一廣告也適時加入升旗一幕，出現在新版本的廣告中。

三二九那天，又發生了洪門因國旗而毆辱學生的事件，晚上電視上播出了李登輝參加的青年節晚會，對國旗的膜拜到了極點。

對這一連串現象之解讀，我們不應再落入權力集團所提供的舊模式，而要將之放在九〇年代權力集團政治再結構（分贓）的脈絡中解讀。

在國會全面改選後的台灣，將比施明德所謂的「台灣已獨立四十年」之「獨立」更向前邁了一步，不論我們把這種「可以做但不可以說」稱為「國獨」或「獨台」，它只是權力集團的獨立，而不是人民的獨立。（或有人說，台灣既然沒有正式宣告獨立，而且還保留未來統一的可能性，故「獨台」也是一種統一的立場。但這也是權力集團的統一，而非人民立場的統一。）

這個獨台雖然不是「台灣共和國」式的徹底新國家，但它畢竟和動員戡亂時期的「中華民國」不同。儘管國號國旗未改，在治權及憲政結構僅適用於台灣的情形下，國家認同的內容實已產生變化。國民黨的「國家新精神」其實也是另一種「新國家」精神。

不論這個獨台是否過渡性質，執政黨都必須維繫民族國家的聚合（national cohesion）（註），以免在這段（過渡）期間社會內部因國家認同而分裂，（例如，有人仍認同過去的中華民國，有人卻認同未來的台灣共和國或中華聯邦，因此造成分裂）。並且藉著這種獨台國家認同（二千萬命運共同體），統一台灣內部以免在面對中共或與中共談判時自亂陣腳。

因此，這新一波的國旗宣傳攻勢，儘管看來和過去一模一樣，但在新形勢脈絡下，國旗宣傳攻勢有了新的意義，它所想產生的效果已經和過去不同，這效果就是促進獨台的國家認同。（同一論點可參見陳春滿在《歷史如何成為傷口》一書中之大文）雖然黨國不分的陰影猶殘存，但就連洪門兄弟也認為學生雖不可燒國旗但可燒黨旗，可見今

非昔比。

在這種情勢下，與權力集團相對立的人民，也就是各種社會運動（包括學運）的主體應如何面對國旗呢？

簡單的說，就是「搞」；即，各個不同團體依各自的位置去「搞」國旗，就像本書所謂的「搞政治」一樣，沒有固定的忠誠／反對態度。

這個對國旗的態度還需要三種論述的配合，第一種當然是對「黨國不分」的批判。

但若只是「排斥黨旗而不斥國旗」是不夠的，站在人民的立場上，還需要第二種論述，即，追尋國旗中原始含有的激進意義與人民記憶，（畢竟現在國民黨面貌是一九二七年以後才逐漸形成的），使國旗的意義逐漸改變。

第三種論述則是確立「愛國」（不論什麼國）、「愛黨」（不論什麼黨）都是人民之愛的異化形式：人民只應愛自身，而非自身以外的一個「倫理實體」、「全民意志」、「命運共同體」、「民族精神」等等。（即使像「愛鄉土」、「愛台灣」這種說法的內涵，也應有很清楚的人民抗爭內容，否則仍會為權力集團所用——例如，獨台路線也吸納了「愛台灣」的意義。）（參看第五章第三節中〈台灣·人民與認同〉一文）

獨台新國家可能不久會消失，國旗、國歌、國號也都不會是永恆不變的東西，但不論未來人民站在什麼國旗之下，學運及其他社運總是要做下去的，因此社運的獨立自主、壯大及長期發展，是一條人民要走的道路。

（註）任何群體的聚合或凝結，在現今社會的狀況下，都難免是不平等權力關係所構成的。例子之一可參看，〈誰去進香〉，《中時晚

報》，一九九一年四月三十日，時代副刊。以及〈反戰與國家認同〉何方，收於《戰爭·文化·國家機器》成令方編，台北唐山。還有林中平的〈如何製造對「民族國家機器」的熱情〉（〈自立早報〉副刊，1990年11月5日），此文在亞運會、民進黨慶的運動會、釣魚台事件等脈絡中談此一問題。此外，本文曾發表於《自立早報》副刊，1990年4月5日。



機器戰警可男可女：蔡普（近照）

第五節 統獨篇

結語： 在野邊緣統獨的出路

海外的一些台獨運動者曾在一九八〇年代提出「台灣民族」的說法。（1981年美東夏令會發誓般地聲明說：「阮在此向留守故鄉的父老同胞鄭重地保證，阮在此向世界的人民嚴肅地宣布，阮已經確立〔台灣民族〕的理念。」）

「民族」在一般學術教科書中的定義就是「命運共同體」，所以有時海外人士也以「台灣命運共同體」來代替「台灣民族」的提法。後來「台灣民族」的說法也出現了很多後遺症，例如，一方面台灣民族論者要求學術的民族概念，亦即，不同於血統／種族的、以資本主義興起為分野的近代民族概念，另一方面，卻又自相矛盾的以國民黨父權制所定之省籍為「台灣民族／中華民族」的劃分標準（之所以是「父權制」，是因為本籍依父親而非母親或「自決」之本籍）。依照近代民族／國家（nation）的概念，真正頭腦清楚的台灣民族論者應該主張「台灣人民不分本外省，都應是台灣民族」才對，而非「本省人是自然天生的台灣民族，而外省人如果不認同台灣、主張台獨，那麼就是中華

民族」這種不通、非學術的主張。至於所謂「認同台灣」的論證（即，外省人不自稱「台灣人」，因此不是台灣民族），並不能站得住腳，因為自稱台灣人或不自稱台灣人，均不在表達（或否定）一種民族／國民意識，而只是在表達一種民族內部區分的族群意識。更有甚者，如果從現實的國家主權意識而言，一般人意識中的「中華民國」根本就等於「台灣」，所以「中華民國的國民意識」就是「台灣民族意識」。假如「台灣民族」是以清楚地自覺彼此唯一命運共同體之民族意識為判定標準，那麼國民黨的「中華民國國民意識」獨台路線並不與「台灣民族」相矛盾。而且從學術的民族發展概念來看，台灣民族之民族語言（national language）就是一般人所謂的「國語」（北京話／普通話）。這也似乎不能吻合提出台灣民族論者的主觀期望。其次，另一個台灣民族論者落空的主觀期望是將台灣民族與台灣獨立這一政治主張連結起來：因為如果人們將「台灣民族意識」等同於一個實然的主張，即，具有「台灣現在是一個獨立於中國大陸之外的nation」此一意識，那麼這正是國民黨（不說卻一直在做的）獨台體制。如果將「台灣民族意識」等同於一個應然的主張，即，具有「台灣應該是（永久地）獨立於中國大陸之外的一個nation」此一意識，那麼不論本省外省，台灣有很多人均非台灣民族，反而可能因此使台灣的多數變成「中華民族」，非常不利於「統戰」。「台灣民族」還不如「台灣人」此一模糊、非學術性的概念有效。除了上述原因之外，還有很多其他因素（此處不提），使得當年在海外推展的如火如荼、宗教意味濃厚的「台灣民族論」逐漸消失，（當年任何同鄉均須就「台灣民族」表態）只留下「命運共同體」這一遺跡。

八〇年代末開始，台灣政局起了較大幅度的轉變，國民黨也開始

發現「台灣民族——兩千萬命運共同體」並非不利於獨台路線，因此不提敏感及易引起誤解的「台灣民族」一詞，而採用「兩千萬／台灣命運共同體」，實質上就是「台灣民族」。雖然這不是某些台獨人士所希望的「新族名」、「新國家」（以「台灣」為國族名），但好歹也是實質的「台灣民族／國家（nation）」。（李登輝也強調「中華民國意識」一定要保有，而且「只有中華民國，沒有統也沒有獨」）。

所以，不僅國民黨高官（例如，吳伯雄），或者國民黨外省第二代民意代表（例如，王應傑）……，均異口同聲的喊出「台灣命運共同體」，這是一件極富意義的大事，這說明了「台灣民族／國家」的存在及提法有助於統治者。而且不論朝野，只要是主流派，均致力於「命運共同體」的融合（national cohesion），不論是省籍調和或道德重整，都隱含著將台灣全體凝聚或重組為「一」的企圖；這似乎成了一切（朝野）政運的共同利益／興趣。在這個合一的「建國」或「國建」計劃中，社會運動是亟待收編、搞定（contain）的變數或「亂源」。

但是政治利益的大餅總是不夠分的，在野統獨中的邊緣派系或團體，會被排除在利益分贓之外。這些邊緣政治派系（不論原屬什麼黨）應當激進化，並且轉變抗爭焦點；例如，邊緣獨派不應將抗爭焦點固定擺在中共，而應擺在權力集團，不論這個權力集團內部是否有主張獨立的團體，這樣才將抗爭本土化（localization），這樣才會站在人民這一邊。邊緣統派也是一樣，應將抗爭焦點對準權力集團，不論這集團的統獨傾向。

在野邊緣統獨，應擺脫過去非人民觀點的統獨宣傳，例如，雙方均應承認在台灣的中華民族意識及台灣民族意識都不是什麼「落空的」、「虛幻的」意識，都是在一定歷史、社會及文化條件下產生的，

在過去曾經（在未來也都可以）連繫到人民的各種抗爭，無論是反帝的、反優勢階級的、反高壓統治的……抗爭。初步來說，雙方不應再彼此攻訐對方的民族意識，因為這只意味著不願與另一可能人民主體結盟的霸權姿態。相反的，雙方均應對各自民族意識之產生，進行學術及反宰制觀點的研究探討，以發現雙方的共同點。更具體的來說，雙方應探討各自的民族意識如何在反帝、反殖、反資、反父權、反獨裁統治、反優勢階級等反宰制抗爭及運動中產生。雖然民族意識的產生有時也受到帝、殖、資、父權、獨裁統治、優勢階級等的幫助，但是在野邊緣統獨應當致力於發掘各種反宰制的民族產生傳統，進而延續此一傳統，和其他人民主體平等結盟。換句話說，在野邊緣統獨應當進一步地將統或獨接合到反帝、反殖、反資……反優勢階級等，並且在野或在朝的主流統獨劃清界線（最重要的是，必須放棄「保持社會安定」、「台灣不能亂」這種想法，以及以統獨為唯一抗爭軸線的二分法），而和同樣反帝、反資……反各種宰制之人民結盟。

在今天，統獨及民主反對運動都犯了兩個嚴重錯誤，一個是國家中心路線，亦即，以執政、掌握政權、進而掌握國家機器為運動的目標。而這一路線又使運動變成一種「整體戰」，一元化了其他社會運動的實踐策略。

另一個錯誤則是認為一種政治主張（政治民主、統一、獨立）本身（或本質上）就具有進步的意義，或必然是有利於人民或社會進步的，而忽略了任何一種政治主張或制度的建立，必須和人民的各種反宰制抗爭串連（和各種社運平等結盟），成為人民民主抗爭的一支，才是進步的。其實，那種認為唯有等到民主制度、統一或獨立實現之後，台灣社運才能發展的想法，正是壓抑社運發展的力量之一。

反對運動的政治派系犯這兩個錯誤，也不完全偶然，多少透露出它們不同程度的對許多宰制關係的依賴或傾向。

而正是因為這兩個錯誤，在野邊緣統獨也和主流統獨一樣，基本上以中心地位自居，進行中心戰鬥，和社運結盟時（如果有結盟的話）採總體戰方式。也因為這兩個錯誤，統獨雙方彼此水火不容，反而在野邊緣統獨卻將主流統獨視為必然／天然盟友，只因為兩者有統或獨的共同立場。這樣說來，在野邊緣統獨與主流統獨之間的差異並不大，所差的僅是實力的大小而已。（公平的說，今天在野邊緣統派和主流統派的差異比較大些。）

所以，在野邊緣統獨應當放棄將統獨看作人民出頭天的優先必要條件；而應堅持人民出頭天的統獨，而非無條件的、只要統一或獨立就好。惟有在野邊緣統獨放棄「統獨是中心」（the centrality of nationalism），才是真正的「邊緣」，否則只是主流的「後補」而已。

在野邊緣的統獨也可成為「人民的統獨」；之所以是「人民的」乃因統獨主體的權利或目標並不優先於其他人民主體的權利或運動目標，故而在野邊緣統獨彼此均可結盟在人民民主架構上。

人民的統獨也是一種本土的（local）、在地的統獨，和過去其他時間或脈絡的統獨沒有必然關係。九〇年代在野邊緣、人民的統獨不再背負歷史包袱，不再去尋找一個「四百年台灣民族」或「五千年中華民族」的歷史主體，或者一以貫之、目的論式的統獨歷史。事實上，不同時空歷史條件下脈絡的統獨，有著不同的社會集團傾向、政治效果，不應混為一談。即使九〇年代邊緣的人民統獨和過去統獨有發生學上的（genetic）關係，也可以在本土的（local）脈絡中獨立為一自主體，結盟在邊緣弱勢的人民陣營中。但是對於九〇年代以前各種脈

絡的統獨所留下的資源則應盡量利用。

更進一步來說，對二十世紀以來台灣與中國人民的反帝、反殖、反資、反父權、反封建、反專制及其他反宰制的政治社會運動或革命所留下的資源，人民的統獨都應盡量加以利用。

關於這一點，還可以再進一言。過去主流獨派有仇中國的情結，也將中國視為一個整體，殊不知中國（就像台灣一樣）過去與現在都存在著人民反支配的鬥爭。在不同的歷史時期，中國人民的抗爭，均留下很可貴的歷史、文化、藝術（電影、音樂、文學、戲劇）、學術、抗爭經驗……的資源。這些資源雖然在表面是以共黨意識型態為主要支配面，但其實是反帝、反殖、反資、反父權、反封建、反專制等人民抗爭的串連。（關於這類分析可看〈搖滾樣版戲〉，蔡普，《首都早報》人文版，1990年5月23日。以及〈撐起半邊天：中共電影中的女性〉，王大衛，未發表）。故而可提供相當寶貴的反支配運動資源。

不必諱言的是，在主流獨派中某些派系存在著親帝國主義、親新殖民主義、走資反社會主義、父權反女性主義的右翼傾向，所以仇中國情結中，除了反對中共的原因外，也其實包含了反對左翼、進步、婦解……，亦即，反對人民的傾向。在野邊緣統獨應和這種「左／統」不分、「中／統」不分的獨派劃清界限。

其實「中共」不等於「中國」不等於「共」不等於「人民」。這四者彼此並不相同。很多獨派人士也早有此認識，只是未將認識與作為連繫起來，以致於這種認識仍只是邊緣的聲音。

今日台灣人民弱勢社運團體應當尋求國際連線，無論美日或拉丁美洲的反體制人民，更何況是將影響台灣甚巨的中國。台灣權力集團的諸派系、不同集團，自八〇年代以來，均不斷和中國權力集團（從

中央到地方的不同派系與各領域中團體）積極接觸或連線結盟，未來將有深遠影響（不只是人們矚目的政治經濟領域，而且在教育、學術、文化領域，亦會有影響。台灣在教、學、文領域中的就地支配與反支配抗爭、權力部署可能將因兩岸權力集團連線而產生變化，值得注意）。

因此，台灣的在野邊緣統獨派要走出以「整體中國（鐵板一塊）」為第一假想敵的作法，更要拋棄那種拒絕和中國發生關係或「無求於中國」的幼稚心態。台灣人民（弱勢邊緣社運）要在條件許可的情形下，積極為弱勢人民國際連線的可能作準備。台灣人民未來若能和反體制的中國人民集團連線，將有助於遏阻中共併吞的野心，以及抵抗兩岸權力集團的「夾擊」。

總之，不論統一或獨立，均可能成為權力集團的政治形式，因此，人民必須使統一或獨立具有實質的、人民的政治內容。這就是說統獨不但是政治的或國家認同層面的問題，也是社會、文化、經濟中反宰制抗爭的問題，在這個意義下，人民的統一與人民的獨立並不必然對立，因為兩者除了國家認同之差異外，還有民主政治、階級政治、性政治、文化政治……等許多可能的共同點——人民立場的共同點。故而本書中一些對統獨的判明性態度（critical attitude），正是為了使統獨不再只集中於國家認同的層面，而能從人民的各種反宰制抗爭中，讓統獨運動不滑向或淪為權力集團的統獨，反而不斷走向人民的統獨。

附錄

咱攏是台灣人

1

以下為聯合報記者何振忠於一九九一年四月十九日的報導。

昨天清晨近五點，林森北路「四一七」遊行群眾當中，突然走出一位身穿西裝的瘦削老人，圍觀群眾認出他一擁而上嚷說，「做了親（和事佬）的來了！」老先生回答，「大家都是兄弟，我也是台灣人，大家要冷靜！」他是現任台視董事長陳重光，也是這次穿梭兩黨協商的關鍵見證人。

八十歲的陳重光，繼去年安撫「三月學運」，協調在野黨人士參與國是會議之後，昨天再度投身兩黨協商當中。從前晚十點到昨天清晨五點，全程參與了兩黨談判過程，並化解了一場可能發生的流血風暴。昨天清晨四點半西華飯店，兩黨代表結束協商步出飯店大門，民進黨張俊宏、蘇嘉全等人輕握陳重光的手，感激之意，盡在不言中。

無黨籍大老陳重光是李登輝總統的摯友，但陳重光昨天步出群眾

後，否認此行是是總統之託，削瘦的身影穿梭在晨曦的鎮暴部隊和群眾當中，八十歲的老人臉上沒有畏懼，只有滿足的笑容。

陳重光意外的出現群眾裡面，認出他的人群高喊「陳重光！陳重光！」，還有人含淚請他代替台灣人的立場講話。

（編按：《新新聞》也寫道：遊行群眾看見陳重光，呼吁他好好做個台灣人，陳則以「百分之百的台灣人」回應群眾。1991年4月22-28日，頁38）

2

以下一段文字出自中央日報一九九〇年四月四日兒童節，羅茵芬對陳重光的專訪（原為廣播稿，刪節修飾後發表），標題為〈「台灣杜月笙」陳重光細說今昔〉：

像民進黨有些作法是過份了，譬如總統選舉當天計畫發動一萬人包圍陽明山，以阻止國代選舉總統，幸而張俊宏答應我取消這項活動。

但張俊宏這項決定是明智之舉，如果總統不能順利選舉產生，難道讓中共派個省主席來嗎？只有黃華那種沒腳（腦）筋的人胡亂做事，他宣稱李登輝六百多票，林洋港十六票，而他有八百多票，照這樣算法，我讓養樂多的歐巴桑來選我，輕輕鬆鬆就有兩千多票了，那麼是不是就由我來當總統呢？

這一小段文字專訪並非「原音重現」或「語氣重現」，在陳重光現身說法的中廣廣播中，陳重光有非常精采的談話，包括對民進黨、黃華的評論等等。

關於黃華部分，陳除了在廣播上說他沒有腦筋之外，還說黃華在

士林廢河道上舉行婚禮是藉機發一筆，陳替黃華算了一筆帳，例如，大約多少賓客，收多少禮金等等。

（編按：1991年5月21日陳重光慰問了五二〇有功警察，以「警察之友」身分提振士氣）

去質疑陳重光是否為「百分之百」台灣人完全沒有必要，陳和黃華在「台灣人」的身份上是相同的。在台灣人「純粹性」問題上作文章，只會掩蓋問題之所在，無法解釋為什麼一個是為權力集團服務的「台灣杜月笙」，另一個則是為人民服務的偉大人格。

3

落霞與孤鶩齊飛，秋水共長天一色，好美的意境。有權有錢的台灣人和無權無錢的台灣人，大家抱作一堆。有權有錢的台灣人露出「滿足的笑容」，因為無權無錢的台灣人真好用，（進可以作為兩岸談判的籌碼，退可以作為對抗的兵源）。噢，偉大的「咱攏是台灣人」。



我也是黑人

第四章
人民民主：
自由平等的結盟

228 是人民民主抗暴！

把屬於人民的還給人民

——以人民民主觀點
試論「228」事件

陳春暉著 近眺出版社

預計下一年228出版，請熱切期待。

讀過初稿的王曉坡及陳方明，異口同聲地說：

「只要一看標題，你的內心深處就告訴你：這才是真正人民的觀點！這才是接近歷史事實的真話！其他的政治宣傳與政令宣導不看也罷！」（中時早報，民間版）

一般均認為，反抗一切宰制、不絕對區分人民內部／敵我矛盾的傅紅雪有三重身份：人民民主戰士、左翼運動家、女性主義者。本書則從人民民主論的「認同身份流動」觀點敘述傅的一生。此外，本書還搜集了鮮為人知的父權犧牲者施和悌生平資料。

為了紀念「六一事件」，書末附有長文「把屬於兄弟的還給兄弟」，以抗議不公不義的有關當局及國民黨政權。

新書預約

法國馬克思主義哲學家 Althusser 生前未發表遺著三本：

Readings: Capital for Beginners

Reading Capital: for Beginners

Reading“ Capital for Beginners”

價格比照時報文化公司《資本論》三卷預約價格。

另外附贈拼字遊戲 “Counting the Words: Critics’ only trick”。

計有：

人民民主，民主式人民，人民與民主，民主的人民，人民的民主，民主與人民，共六種玩法。

本遊戲詞彙豐富，取用方便（user friendly），凡：新、後、多元、基進、邊緣、宰制、權力、平等、集團、社會、團體、必然、本質、主體、結盟、意義、串誼、意識型態、實踐、統獨、脈絡、策略、局部、本土、主義、民主、自由、人權、制衡、所以、總之、因為、但是、以及、而、和、的、等等，均有多重備份，以量制價，讓參加者淹沒在一片字海中。

另外還有 “Don’ t play it again, Asshole” 以及 “Imaginative & Innovative: Two reasons why a sex-maniac can play the game, and a right-winger always loses” 兩遊戲。

第一節 人民民主是什麼？

導言

在一九八〇年代尾九〇年代初，台灣意識型態領域中所謂的「人民民主」，究竟是什麼意思？

「民主」指的當然是「平等」。而「人民」則是對（反支配的）結盟的人民主體之召喚。（詳參第一章附錄）

但是「人民」不是一個無內部差異的整體，「人民」就是結盟關係中相等（「同」）的各種（「異」）人民主體。在「平等結盟」這種關係中，「異」是「同」的環節之一。

（在本書中，由於各種身份、集團或人民主體，並沒有本質性意義，所以它們的「不同」或「相同」都是關係性的。即，從彼此關係中來談它們是否相同，而非從各自的本質來談它們的異同。我們有時用「相等」來表示「在關係中相同」的意思。關於這一點，可參見〈編者序附錄〉以及第五章數文）。

至於平等結盟關係中的「異」，則是各種人民主體的自主性，亦即，實踐策略自主化，或自我肯定。由於「異」／自主，才有平等結盟，才有「同」。

（「認同」如果指涉對社會身份的意識的社會過程，在平等而又自主的認同過程中，「異」也是「同」的環節之一。參見第五章的〈台灣·人民與認同〉。）

所以「人民民主」指的就是「人民主體平等而又自主的結盟」。

在這一節中，我們將以三篇文章依序談討「平等」、「自主」、「結盟」，以便對「人民民主」有較深的認識。

在下一篇〈人民主體的平等〉中提出的「社會沒有構成原則」觀念，還有其他在本章中提出的觀念，均在第五章中有更進一步的深入討論。



杜沛倫先生（他是誰？答案就在本書某處）

第一節 人民民主是什麼？

人民主體的平等

——對四種可能反對的反駁

這本書的立場雖然是新民主或人民民主，但是它也充滿了對「新民主」這一論述的自我反思。以下我們也要從一個判明性（critical）的角度來討論新民主的一些理論問題。而這些問題卻是到目前為止，一些指明或未指明批判「人民民主」的文章所未曾探討過的。不過大部分文章對人民民主的一些誤解，可能是對一種「新論述」的出現，因為了解不全面或不熟習而從舊思考去理解的結果。現在隨著有關人民民主、邊緣戰鬥等社運觀點之書的陸續出版，這種新論述也逐漸為人所熟習，應當可以減少誤解的情形，故而我們也可更深入探討新民主。為此，我們詳細地在本書中不同章節考慮並回應了1989年至出版前所有的誤解或批評。在這個過程中，雖然從我們的觀點來看，舊的主流反對運動的主流論述，不是落於獨台新形勢發展之後，就是已經完全破產或暴露其右派保守反動的面貌；但是也許還有人不以為然，所以我們歡迎嚴厲的說理批評，對此書及其他相關書予以指正。

新民主所提出的「各種民主是平等的」或「各種人民主體是平等的」或「各種社會關係或因素是平等的」，當然是新民主的核心主張，

而對於這一主張的實質，第二章第五節中〈色情—野百合〉一文就指出：

「人民民主」這種對平等的要求只是一個實際的道德要求（practical-ethical demand），而不是人民主體結盟實踐之超越（超越）條件（transcendental condition）。……整套人民民主論述的目的之一，便是企圖使這種人民主體的平等觀念成為社運倫理道德的常識。

這段話是什麼意思呢？它的意思是：當我們說公民、國民、工人、原住民、婦女、學生、老兵……等各種人民主體一律平等時，或者當我們說：階級、性別、族群、統治……等社會因素或宰制關係一律平等時，我們的意思不是說，它們在現實的狀況下是自主或平等的（才因而使結盟成為可能），而是說：它們應該是自主或平等的，而任何人民主體的平等要求均是正當的。（附帶一提的是，當我們說公民、國民、工人……一律平等時，我們都是在特定脈絡中作此主張的。比如，我們要和某個工會、某個學生團體、某個婦女團體……因某議題而進行結盟實踐時。）

所以當各種團體結盟時，這些團體不必真的是自主的或平等的。自主性不是一個可擁有的實體，而是一種和「其他（主體）」相對或相處時的關係。雖然我們常說「某主體具有自主性」，但這句話的意思是說這個主體在抵抗其他主體對它的（可能）支配；也因為如此，自主性有其程度的差別。同時，自主性因為是對支配的抵抗力、或反支配，所以自主性也就是對平等的要求。

從以上的澄清，我們可以反駁四種可能的反對：

1

第一種反對立場：否認不同社會關係或因素所分化的人民主體之間有權力關係存在。這也就是說：雖然（例如）男與女之間，統治與被統治之間有權力關係，但是性別與政治之間沒有權力關係。

我們的反駁：這是一種最強辯、也最無恥的反對。因為我們每天觀察到的事實、及身受的不平等待遇都在反駁第一種反對。因此，我們要注意的倒不是不同人民主體之間或不同社會關係之間有權力關係，而是為什麼有權力關係。這個道理很簡單，就以男女支配關係為例：「男支配女」究竟是什麼意思呢？這就是說在政治、經濟、文化、社會、意識型態……等領域及社會關係上男性對女性都有支配。這也就是為什麼性別和其他社會關係、或婦女運動和其他運動之間存在著權力關係的原因。換句話說，我們不能想像，在一個男支配女的社會中，竟然有一片「淨土」（不論是反抗或支持資本家的工會、執政黨或反對黨、破壞或保護環境的運動、促進族群和諧或衝突的組織……），其中完全沒有性別支配的問題。如果一個團體不提這種支配關係或對這種支配關係保持中立，那麼就是在加深或至少是在複製及利用這種關係。此處男女支配關係的例子可以適用於其他關係，所以說明了各種人民主體之間或各種運動之間均有權力關係存在。（參見第五章第三節〈社會與社會集團〉一文的第11小節）

（附筆：在這裏我們提到的支配關係，只是權力關係的一種，還有一種是權力利益的不平均分配，或分配落差。通常甲支配乙會造成甲乙的利益分配差距，但是也有例外情況；此外，還有一種情形是，甲乙之間沒有明顯的支配關係，但是在權力利益的分配上卻有差距，

這也是一種不平等的權力關係，也是新民主或基進民主抗爭的對象。）

2

第二種反對立場：不且不否認不同人民主體、不同運動之間有權力關係存在，而且承認這種無所不在的權力關係為每日生活的現實；但是認為這種不平等的權力關係既是現實的存在，那麼人民民主的「人民主體一律平等」就是不可能的。

我們的反駁：這個反對就是把「人民主體一律平等」這個對人民主體結盟實踐之「實際的道德要求」，誤解為是這個實踐的「超越（超驗）條件」。怎麼說呢？

原來當弱勢者要求平等時，或主張弱勢者和強勢者應當平等時，並不表示弱勢者和強勢者在現實中是平等的，也不表示如果在不平等的條件下，弱勢者就不要和強者結盟——結不結盟由弱勢者自己決定，絕無任何預設條件。

但是，反對者說，「人民主體之間的不平等是無可避免的，這就是社會的現實，因此主張平等又有什麼意義呢？」

對人民民主的立場來說，這種反對說法只是宰制者或從權力關係中得到好處或較多利益者的說詞，意圖固定或永恆化不平等的關係，要人們認命、接受現實，而不讓人們去改變現實。

反對者或接著說，要求平等也許沒什麼不對，但是在現階段，有些不平等的關係是無法改變的，大家應當「相忍為X」，團結起來，犧牲小我，以「集體利益為優先」，其他的留到下階段再談。

我們將在下一節反駁這種「階段論」或「優先論」，這裏只須指出一點，即，凡提出「集體利益優先」者，其本身的利益總是「巧合地」

與「集體利益」相同——這絕非巧合。

在此，可能有一種誤解，以為我們主張：「如果各種人民主體一律平等，那麼結盟或運動實踐就沒有『優先次要』，或階段性的分別。」其實我們反對的是任何社會矛盾、議題、運動、團體或結盟（的目標）有「結構上」（！）的優先性。至於什麼實踐是優先或次要（先遊行還是先演講？），或是階段性的（議會鬥爭還是街頭抗爭？）……等等，不是「自然」或預先設定的，而是一個權力關係的問題，是一個在運動實踐或結盟實踐中時時被爭議、協商、鬥爭的問題，是一個本身即須要透過議價、妥協、利益分享、……等過程，而被決定的問題。

換句話說，從人民民主的立場來看，每一個人民團體或運動的目標等等都是平等的、正當的，並沒有哪一個有特權的優先地位。當一些團體或結盟在決定實踐的手段及策略時，這些團體可以不必去磋商哪一個目標有什麼結構上的優先性，因為這些團體各自的目標都是平等且正當的，它們實際上要磋商的是：有無任何手段或策略為大家所同意採取，以及，對採取之手段或策略所帶來的利益落差或不平均分配，有什麼補償或救濟，等等。弱勢團體在磋商討論時，因此不能陷入「客觀情勢分析」，而應先「自我肯定」，並將磋商帶入實質利益平均分配的討論。

最後，反對「人民主體一律平等」的人可能說，有些人民主體沒有能力自主，無法和別的主體處於平等的關係。這個反對其實只是前述反對的另一種表達方式，基本上，只是把不平等關係的性質，從「天生、自然、或結構使然」歸因到「主體本身能力之不足」——也就是從「命不好」變成「努力不夠」。

但是沒有能力自主的主體，難道不正是透過對平等的要求來加強自主的能力嗎？因此否定無自主能力者的平等要求，就是不給他們自主的機會。

3

現在，讓我們考慮第三種可能的反對：這個反對和第二種反對的前提差不多，也都強調不平等或宰制關係的現實存在，但不同於第二種反對的則是，**第三種反對說**：我們應去區分「好的」和「壞的」權力宰制關係，向那些「壞的」去爭平等反宰制，而欣然接受或儘量配合「好的」權力不平均關係；所以不應提「人民主體一律平等」，因為有的不平等是「好的」。

我們的反駁：首先須要澄清的是，人民民主論並不是一個超越任何脈絡的普遍理論，它的出現與陳述方式須從一定的脈絡被了解，例如，在文化界、學運……等不同脈絡下，作為意識型態資源的人民民主論是怎樣被運用的，等等。而「脈絡」的概念則包含了特定主體的視角（perspective），易言之，人民民主論的「各種人民主體一律平等」以及相關的其他論述，是被特定的主體，為了向特定的其他主體要求平等，在一定的脈絡下所使用的。

因此，當某個領域中的某個運動或團體使用人民民主論時，它所針對的對象，很可能和另一脈絡中某團體使用人民民主論時針對的對象不同；不僅如此，它們針對的對象也會因脈絡的變化而變化。因此，就某個特定主體來說，它可能反對某（些）種宰制關係，對某（些）種宰制關係「保持中立」或不甚關心，而依賴著另（些）種宰制關係，也因而和各種團體或運動產生各種各樣的可能關係（對立、緊張、競

爭、不相關、結盟、友好、……等)。如果我們願意，我們可以用「好／壞」這種簡單語言，來形容我們對各種權力關係的態度或價值判斷。但是一種權力關係是「好」或「壞」，我們自會作判斷。更重要的是，這種判斷只是「我們」在「目前」這個脈絡中的判斷，並不能推廣到其他脈絡，也很可能和其他團體的判斷不同，更可能在日後（因為目前的實踐）產生變化。

故而，「人民主體一律平等」這種要求，除了對那些堅持某些宰制或不平等權力不放的主體而言，對於一般弱勢者而言，都算好用。

4

第四種反對：這個反對比較複雜，它一共有兩個前提，讓我們先考慮第一個前提。先用比較抽象的話來陳述第一個前提，然後再用普通話解釋。這個前提是說，任何道德要求（例如「人民主體一律平等」）必然蘊涵了這個要求所指涉的事態是原則上可能的。因此「各種人民主體的平等」就必須是原則上可能的。

這個前提須要一點解釋：用普通語言來說，當你向別人提出一個道德要求時，應當假設對方在原則上可能做的到。例如，我們要求「你應該飛上天」，雖然此人不會開飛機、也沒錢坐飛機。但是他在原則上還是可能飛上天的（例如，他開始去賺錢買機票等）。但是如果我們要求「你應該同時既在北京，又在台北」或者「你的速度應該超過光速」，就是原則上不可能的了。現在，「人民主體一律平等」這個要求是否原則上可能呢？

反對「人民民主論」者說，所謂「原則上可能」就是不和邏輯、物理原則等科學原則矛盾。如果我們承認社會有構成的原則的話，那

麼「人民主體一律平等」就不得和這原則矛盾。反對者接下來要證明的第二個前提是，「人民主體一律平等」和社會構成原則相矛盾。所謂「社會構成原則」就是說：社會雖然看來五花八門，有不同的社會關係與分化原則，但是其實社會的本質是由一個（些）原則所構成的統一整體，整個社會的發展因此是有其本質性的機制所造成的。（這不是說社會各層面的關係必然是「本質—表象」的關係，而是說社會基本上是一個可以被普遍原則所掌握、可以被科學規律全面探究與理解的對象）。所以社會構成原則，也就是社會的結構性原則，社會的多、異與變，均是從這些原則衍化發展而來。

假設反對者也證明了第二個前提，那麼和第一個前提（「道德要求須原則上可能」）可共同得出此一結論：「人民主體一律平等」不是真正的、有效的道德要求。

我們的反駁：首先，我們不同意第一個前提，即，道德要求須是原則上可能的。這個前提其實是想把道德建立在某種普遍的基礎上；然而道德只和「道德勸服或說服」有關，亦即，我們生活在特定的社群內，不斷地進行道德說服或被說服，而道德說服的內容則是我們道德實踐的意識型態資源。易言之，我們可以用「不具說服力」的理由拒絕接受某個道德要求，（雖然我們之所以不接受那個道德要求，其實另有更複雜的原因——這些原因不必然被我們意識到），但是「有無說服力」往往相對著特定社群及主體視角，和該要求是否違反科學原則無必然關係。換句話說，「某道德要求在原則上不可能」這一事實，並不自動或必然使該要求無效，因為有效與否並不在於「道德主體是否自由」、「道德實踐是否建立在普遍的規則上」、「道德有無理性的證立」……等等，而在於其說服力如何，也就是，在於它能否提供道德

實踐及有用的意識型態資源。

將「道德」建立在普遍基礎上者，正由於其「普遍」而脫離一切脈絡，結果面對著特定脈絡中的各種道德要求，只能「不變應萬變」的以「不是真正的、有效的道德要求」來搪塞。

其次，讓我們來考慮反對者的第二個前提，即，「人民主體一律平等」和社會的構成原則相矛盾。姑且不論這個前提是怎樣被證明的，這一前提假定了社會構成原則的存在，而這就是很有問題的。

社會如果有構成原則的話，那麼社會的多元差異（各種不同的集團、關係、實踐等等）就僅僅是一個預先構成的統一體之分化；所以我們對社會的認識或分析（不管是不是在實踐中所作的認識）就是在五花八門的各種現象背後，找出社會發展的動力、原則或決定關係，進而（或許）將被分化的重組為原先的統一體。這基本上是一種化約主義，把社會以這樣或那樣的方式化約到構成社會的原則上。

對化約主義的謬誤之全面考察是沒辦法在這裏處理的。此處只能素描我們反對社會有構成原則的理由：首先，各種多元差異的元素之「意義」並不是固定的，而是隨著脈絡而變化，而脈絡（的意義）也是會變化的。例如，我們不能先驗地認定經濟與政治的關係為何，或者認定人民民主論即是社運的意識型態，或者認定無產階級和女性主義必然連結……等等。這些均視脈絡而定，可是，任何脈絡都存在於另一個脈絡之中，所以我們無法固定某個社會元素的本質意義。在這樣的看法中，社會並沒有一個起源（因為「起源」表示一個沒有脈絡的起點）所以，多元差異的元素永遠處在一個不斷分化與重組的過程中，無始無終。（關於「社會構成原則」的問題參見第五章）

不過，另一方面，我們不用否認社會構成原則的存在，也能因為

我們對「道德要求必須在原則上可能」此一前提的否認，而駁斥第四種反對。事實上，本書的其他地方也顯示（即使我們認可社會有構成原則，認可社會有一些發展的「規律」，這些規律或客觀結構的自然限制仍然無法「指定」我們應採取什麼策略，（參見下一篇文章及文章的第二節）。

另外，第四種反對的第二個前提（即，「人民主體一律平等」和社會的構成原則相矛盾）尚有待反對者的證明，而絕不是自明的。



何方的敵手：超越人

第一節 人民民主是什麼？

實踐策略自主話：

綜述本書對「社運自主化」的
三種闡述辯護方式

1

有人或問：這一本書這麼厚，文章這麼多，究竟此書的實際蘊涵是什麼？新民主或人民民主究竟有什麼實踐上的蘊涵？例如，談人民主體一律平等、沒有任何人民主體具有結構上的優先性，等等，究竟是為了什麼？

簡單地說，目的之一就是為了以下這個蘊涵，即，沒有任何知識上的（實然的）、道德上的（應然的）理由可以一元化不同主體的實踐或實踐策略。

這裏所謂的「實踐或實踐策略」指的相當廣泛，例如，結盟實踐的策略（要不要結盟？和誰結盟？），抗爭策略（抗爭焦點為何？抗爭方式為何？等），以及各種可能的實踐策略。

另一個相似的論點是，我們實踐策略的決定，不必依靠任何知識上或道德上的普遍原則的理由來証立（Justify），亦即，我們不必訴諸

一些普遍的原則來辯護我們實踐的正當性；我們的實踐可以「就地証立」（local justification）。（見本小節的〔附記〕）。以行動或實踐是否「合理」為例，「合理性」並沒有一個普遍的標準，「合理」與否只能在就地的脈絡被證立或證明。

換一個角度來說：如果某個主體想要別的主體和它採同一實踐策略，因而提出一些說法（例如聲稱雙方有相同的抗爭焦點），新民主思維則指出，以知識的或道德的理由來一元化不同主體的實踐策略是「此路不通」的。換句話說，新民主思維認為：知識與道德的理由既非一元（或多元）實踐策略的充分條件，亦非必要條件。畢竟「合理（性）」不是唯一的價值或傳統，我們的實踐無須合理才是正當，在不同的傳統或價值系統中，「合理」與否不見得重要。

從因果關係的角度來看，不同主體之所以採取同一實踐策略，不是因為它們有一致的認識或共同的道德判斷，（而是因為，例如，它們之間的權力利益差距被調和，或它們之中的弱者被支配）。同樣的，某一主體之所以不採取和其他主體同樣的實踐，並非因為它認識不清或知識不完備，也不是因為它不道德或道德意志軟弱。（請注意，像上述這種「啟蒙不足」、「缺乏道德理想勇氣」之類的判斷，並不是這個主體的自我判斷，而往往是別的主體在它不順服時對它的判斷。所以，新民主為了武裝那些尋求自主的弱勢主體，徹底反駁上述那類「知識或道德缺失」的判斷，提出了主體可以自我肯定的主張，亦即，肯定自己現在所認識的，就是客觀；所做的，就是正當。關於自我肯定的詳細說明，請參看本文最後一小節）。

更精簡地說，不同主體之所以採取同一實踐策略，或採取不同策略，都是出於它們的權力建構的結果。

在一般的情況下，宰制者（或權力強的一方）或要求受制者（或權力弱的一方）採取同一實踐策略，但也可能前者反而要求後者採取不同的實踐。不過不論如何，權力強者很少以赤裸裸的暴力去一元化諸弱者的實踐策略，反而常是使弱者當時心甘情願地接受某種實踐策略——重點是「當時」二字。

把實踐的原因（cause）歸諸於知識或道德的理由（reason），也往往是想把實踐建立在某種客觀或理性的基礎上，易言之，主張實踐應建立在對「真」與「善」的認識上，而這「真與善」則是客觀存在的，或者是互為主體的共識。這種唯心主義主張自然是和本書的想法相反。

〔附記〕「行動實踐」和「（知識或道德的）理由」被一般人認為有三種可能關係：因果關係，証立關係（又分為「就地証立」及「普遍／哲學性基礎的証立」），構成關係（constitution，又分為「固定構成」與「實際構成」兩種）。我們只承認「就地証立」與「實際構成」兩種可能性。在構成關係方面，如果A是某種整體的本質，那麼A是該整體的固定構成部分；如果A只是與其他部分被串連為一整體，那麼A就是該整體的實際構成部分。關於「就地証立」等觀念，請參考第五章第一節〈人民民主與後現代〉一文之編者後記二〈後設·就地証立·基礎主義〉，及本文第6小節。

2

為了要替本書的「反對實踐策略一元化」或「實踐策略自主化」辯護，本書主要提出了「社會沒有構成原則」這一主張（參見上一篇文章，詳見第五章）。但是這不是唯一替「實踐策略自主化」辯護的方

式。

簡單來說，那些想要一元化不同主體實踐策略的說法，多是指出「某種實踐策略在現階段有結構上的優先性」。而我們一共有三種方式質疑這種主張。第五章關於社會構成原則的講法，主要是說「沒有哪種實踐策略有結構上的優先性，因為根本沒有（固定）結構」。這是第一種方式。

3

另一種質疑方式則略須解釋一下：我們知道，人在解釋或辯護自己的實踐時會使用一些知識上的和道德上的理由，我們可以將之泛稱為「觀念資源或意識型態資源」。而實踐和意識型態（資源）的關係是一種串連關係，亦即，某種意識型態資源不必然導致某種特定的實踐策略，反之亦然。（第五章有更進一步的申論）因此，我們無法從對結構的分析及認識，實際上導致一元化的實踐。而正因為這個緣故，當我們質疑某種一元化的實踐策略時，被質疑者單單提出此種實踐有結構上的優先性等理由是不夠的，因為這些理由和這個一元化的實踐策略得以串連在一起的那些權力關係或實踐，尚未被我們檢視。在冠冕堂皇的說法中可能隱藏著危險的權力關係。

用一個簡單比方來說明我們的意思：某個父親有一天讓小孩和他一起留在家裏沒出門，（亦即，父親和小孩兩個不同主體採取同一實踐策略），而父親的理由是當天小孩留在家裏有某種必要性或優先性等（這個理由就是「意識型態資源」，但是這兩者（實踐與意識型態）有很多方式串連在一起：例如父親和小孩可能處於平等地位進行權力議價，（父親答應給小孩一筆獎金，從而調和了雙方權力利益的落

差)，或者兩者有宰制關係——才因而使父親的理由導致了雙方一元化的實踐。（一般人只會說，小孩由於「接受」了父親的理由，才留在家裏，而未能檢視像「接受某種理由、說法」所涉及的權力關係）。

所以，站在人民民主的人民主體一律平等的立場，我們會挑戰或質疑任何依賴不平等權力關係的實踐策略——不論其實踐策略的理由為何。

嚴格說來，我們以上的這種質疑方式並不是質疑一元化實踐本身，也不是質疑一元化實踐的理由依據，而是這一實踐所涉及之權力關係。因此這種質疑方式和第一種方式不同，因為我們並不管社會有無固定結構或有無構成原則，也不管那些結構分析、理由或結構上優先的說法是否正確。（第四章第二節及本書其他地方均可見到這種質疑方式。）

不過正由於我們質疑的是使「一元化實踐策略」及「採取這實踐策略的理由」兩者得以申誦在一起之權力關係及實踐，往往我們的質疑會因為一些策略性的考慮，而可能針對一元化實踐策略本身，或採取這實踐的理由。就好像過去國民黨實施戒嚴（也可看成一種一元化的實踐策略），而戒嚴的理由是反共等等，（這則是戒嚴所須之意識型態資源之一）；對某些反對「國民黨與其他團體的不平等權力關係」的人而言，也許這些反對者內心並不質疑戒嚴的必要性（為了台灣的生存，各種團體應接受戒嚴），但是由於國民黨與（例如）其他黨派的不平等權力關係時，也可能會採取反對戒嚴的策略。

4

現在我們可以提出最後一種質疑方式，亦即，質疑人們可從相同

的結構分析或結構限制，導出一元化的或相同的實踐策略。讀者可以在第四章第二節找到我們質疑的理據。簡單地說，只要有多個不同的主體，那麼不同的實踐策略就永遠是可能的，而且是適當的或「理性的」。（這就是「多人遊戲」模式所蘊涵的後果）。而這種質疑方式也無關「社會有無構成原則」等問題。

5

以上我們綜述了本書三種質疑「實踐策略一元化」的方式。第一種是「社會沒有構成原則」這一方向，由於第五章談的很多，所以此處不多講。第三種則可在本章第二節找到，（故而本文也不多論了）。第二種所採取的方向，其實散見本書各處（包括下一節中的部分論證）；這個方向有二個組成部分，第一個部分是指明下列事實，即，實踐和其理由的關係不是必然的。例如，實踐並不「體現」、「實現」或「例示」理由，因為兩者並非「個別—一般」的關係；又例如，兩者既非因果關係，亦非固定構成關係，因為人的實踐不是因為她腦袋中的知識或道德的理由（reason理性／推理），而是因為權力關係，（更精確的說法應當是：知識或道德的理由不是實踐的sufficient cause）。而且腦袋中的理由不固定構成實踐的一部份，否則當理由改變時或事後才想出理由時，如何解釋？第二個部分則是以「人民主體一律平等」來質疑不平等的權力關係。關於第一個部分所涉及的「脈絡思考」、「就地證立（證成、證明）」和「理論（或意識型態）與實踐的串連」在第五章有較多的申論；關於第二部分，在上篇〈人民主體的平等〉有較詳細的討論。

6

現在我們要把對「一元化實踐策略」的質疑，推論到「實踐策略自主化」這個合理結論。

原來權力強勢者固然有時使弱勢者採同一實踐策略，像前例中的父親要小孩和他倆人一起留在家裡，但是強勢者也可能要求弱者採取不同實踐策略，或某種「總體戰」下的「分工」實踐策略，就好像父親可能會迫使小孩單獨留在家裏看門，父親自己則出門。因此，我們與其批評一元化實踐策略，不如要求實踐策略自主化。

這樣說來，「社運自主化」除了要求「人民主體一律平等」外，其具體的內容則是「實踐策略自主化」，而這就歸結到「社運主體的自我肯定」，至於「自我肯定」的內容在第二章已說過一次，現在以另一種（較弱）的方式再重述一遍：①我們現在所認識的，並不比別的人民主體的認識不客觀，②我們現在的實踐，並不比別的人民主體的實踐不正當，③我們現在所處的結構位置，並不比別的人民主體不優先。

很明顯的，這裏所強調的自我肯定，是一種真正的自主，因為它有開放的性格（強調「現在」），也有不排他的性格（強調其他人民主體也可能有客觀的認識或正當的實踐）。

但是自我肯定的這三點有什麼理由可以支持呢？這三點的共通處就是對普遍性、全盤性後設規則的揚棄，而代之以「就地證明（證立）」（local justification）。怎麼說呢？

如果我們一群人看到一個動物，經過反覆討論研究而認定牠是一頭鹿，那麼別人就不能硬要我們認定牠是一匹馬。我們不能逃離我們的視角，別人不能要求我們以別人的視角來看事物，因為我們就是

我們，沒法取得別人的視角。更有甚者，所有那些全盤性、普遍性後設規則都假設了一個「上帝的視角」，自在而又客觀。但「上帝的視角」其實並不存在，（因為沒有人是上帝）。

換句話說，「自我肯定」的那三點內容是自明的真理，是無法加以否認的，除非讓我們指鹿為馬、顛倒黑白。就好像。如果我們看到某物是黑的，那它就是黑的，在我們沒有發現新的證據以前，不能強迫我們承認它是白的。

因此，如果我們認為我們現在的認識是客觀的，我們也認為我們的實踐就是正當的，那麼不論別人大談什麼全面深入的結構分析，或者康德倫理學……等，都無損我們認識的真理性及實踐的正當性。

在這裏，或有一種「短路」的人，提出一個他認為構成反駁自我肯定（但其實毫不相干）的論證；亦即，他會說：歷史上，有過一群人自我肯定（例如）地球是平的，但是後來證明他們錯了，云云。

我們讓讀者自己來思考為什麼這個論證不相干。（提示：自我肯定並不表示我們認為我們的知識永遠無誤。自我肯定強調沒有「上帝的視角」，因為「我們只能擁有我們自己的視角」是自明真理。還有「我們不是上帝」，也應該是真理吧。）

所以，如果我們的認識和強者不同，強者拿普遍規範來壓我們是沒用的；如果強者願意分享權力，使我們和強者之間不再存在權力位置的差異，那麼彼此或就可有相同的視角了，進而可能有（暫時的）共識。

最後，附帶一句，自我肯定是弱勢者的武器，因為強勢者根本用不著自我肯定（強者忙著否定別人都來不及了），強勢者永遠自稱是普遍的化身（如自稱代表全民），所以不會「自貶身價」，聲稱所作所為

只代表自己的利益、認識、道德標準等；更不會用「只要是我喜歡，有什麼不可以」、「跟著感覺走」來替自己的作為辯護。事實上，本書所談的平等道德要求、自主化等都是為弱勢邊緣者在局部的脈絡中抵抗或反支配之用，不是一些普遍超越的原則。而且，一旦這些說法被「去脈絡化」後，就會變成自相矛盾或抽象多元主義。故而對付抽去脈絡的批評，即是質疑其視角或立場，挑戰它是否為「人民」的……等，使之歸於某脈絡中。



蔡普（舊照）

第一節 人民民主是什麼？

結盟

由於有關結盟的問題，本書已有多處論及，故本文只是綜論性質。

「結盟」這個詞，除了近年運動圈使用外，其實也一直有其他使用方式。例如歷史書上講的兩個諸侯或國家之結盟，還有兩個家族、財團等的結盟等。在後面這類更一般的「結盟」狀況中，我們可以窺見結盟的一個重要層面。因為在一般所謂的結盟中，雙方的結盟並不只意味著一紙條約或合同，而是逐漸建立起朋友關係、姻親關係、事業關係、工作關係……等等。而因為這些關係，彼此有時可運用對方的資源，在每日生活中進行各種交換，但這種交換並不是被雙方當作純粹自利性的、精打細算式的交換，相反地，總有一套論述使雙方的行動具有正當價值的意義，並產生信任感。在比較平等的結盟關係中，雙方身份的意義逐漸趨於相等，至少在大部分的事件上，雙方權力利益分配的差距比較小。

事實上，純粹因自利而結合的結盟，均只是暫時性質的，在這種「結盟」關係中，雙方像是烏合之眾，沒有發展內在的關係，除了最表面的說詞外，這種結盟沒有更進一步的論述來申誦雙方。

不過上述這種脆弱性的暫時結盟可以成為更進一步結盟的預備條件或契機；但是這種結盟的意義與價值也並非只是工具性的或過渡性的，因為這種結盟本身也會在一定脈絡下造成某種有價值的效果。總之，即使是「烏合之眾」的結盟也自有其意義與價值。

像這種「烏合結盟」，並不是本書所謂的Case by Case或依議題來結盟。在按議題的平等自主結盟中，結盟並不是依照結盟各方的「純粹自利」，因為在議題結盟中，沒有「純粹自利」，亦即，結盟不是先於結盟實踐而絕對固定的，結盟不是提供各個「純粹自利」互交換之市場，相反的，利益是在結盟實踐中被賦予形體與方向的。

這並不是說，每個團體在結盟前沒有各自的利益，但是我們必須明白，「利益」並非先驗固定不變的，而總是相對著脈絡及團體所在的權力網路位置。當按議題結盟時，一個新的論述空間出現了，而結盟實踐開始改變著脈絡以及各集團的社會權力位置，「共同利益」的形成也正是這改變的一部份，是構成結盟的一部份，是結盟實踐的一種。「共同利益」因此不是結盟前各自利益的「相加」或「堆積」，而是在互相運動中形成彼此相等或相同的利益。

再從另一個角度來解釋上述論點：假想各個團體是一個個「(小)我」，但是這個「我」並無固定本質，並不是被一組先定的利益所定義的，而是在許多「我」的關係中，形成「我及我的利益」。現在按議題平等結盟，提供了一個新敘述、新脈絡，串連著一些小我，因而改變了它們彼此之間，和它們與其他團體的關係。在這個結盟中，各個小我雖然仍然是「我」，但已經不同於結盟前的我，而且和結盟中的其他「我」是相等的，有相同利益，是同一個「我」。(因此，這個平等結盟所形成的「我」，對加盟的「(小)我」而言，不是一個異化的異己

物)。

不過我們要把自主平等的結盟和宰制性的結盟區分出來。人民民主之所以不願空泛地使用像「團結」這類字眼，正是為了要清楚地指出「自主平等」才是人民民主的結盟要求。

在宰制性結盟中，有所謂「中心—外圍」之分，呈現為「總體戰」的形式。而中心利益或最高綱領是不變的或不能變的，被認為「結構上優先」；而其他加盟或被結盟的團體，必須來認識這個中心利益才是它們「真正的」利益、共同的利益。共同利益高於各自利益的，各自利益是私利，如果私利與共同的「公利」衝突則應被放棄或暫時擱置。總之，中心利益是先定的，不容妥協、也不容議價。換句話說，人們是因為先有一個中心的、共同的利益「客觀」存在那裏而結盟，而不是像前述的自主平等結盟，即，人們在自主平等結盟中才形成了共同利益。（可參考第五章第一節〈人民民主與後現代〉「編者後記一」中，關於預定結盟綱領的討論）。

如果用結婚作結盟的比方，宰制性質的結盟就好像夫唱婦隨的婚姻，婚姻的中心早就預先決定了，是環繞著丈夫及他的事業，太太基本上是配合與幫助的角色，絕不能危及先生的事業。另一方面，**自主平等的結盟**就好像平等關係的夫妻，兩人的角色分工與共同目標，並不建立在對所謂夫妻能力、學識、社會條件等等的「客觀評估」，（例如，不能從「丈夫比較會賺錢」得出「男主外」的結論），沒有任何事物在兩者的關係中被視為理所當然或自然而然。因為兩人原有特性（能力、學識、興趣、性向、成就動機……）都可能會在互動發展或成長過程中轉變。（此一論証可參考第五章第一節中的〈婦女運動與人民民主〉）

堅持不變的中心利益，不願因結盟而改變，故而在結盟關係中採取宰制者地位的社會集團，究竟是為了什麼而堅持不變呢？雖然優勢宰制團體宣稱科學或現實真理證明了它們所維持的中心利益是「大家真正的利益」，所以不容改變，但是宰制團體真正害怕的是其自己身份意義的改變。這極可能是因為這個宰制團體所在的權力位置上，雖然也許在某個權力關係上處於劣勢，但是同時也隱藏著其他不平等權力關係，故而這個團體不願改變其身份之意義，以免喪失原有的權力利益優勢。

一個為了反宰制而形成的結盟，如果這個結盟本身也是宰制性質的，而非平等結盟，那麼不論到最後設立了什麼新的政經制度，也將只是新宰制者取代舊宰制者而已，社會沒有改變；因為原有的各種身份意義並未改變。（詳參本章第二節）

在宰制性質的結盟中，被結盟的外圍團體的領導者或精英，通常會被收編到中心團體中，但是這只是這些精英改變主要認同而已。這就好像一個工人可能和老闆結成親家，逐漸具備能力、資金、社會關係……等等，而成為另一個老闆，但是「工人」與「老闆」這兩者身份的意義基本上沒有改變。

結盟中的宰制關係並沒有什麼必然性（即，我們反對「有時候宰制也是必要的」此一說法），因為結盟關係是一種串誑關係（非必然關係），結盟實踐即是一種串誑實踐。這可以從以上的敘述中清楚地看出來。

第二節 多元社會的多元抗爭

前言

這節的標題是「多元社會的多元抗爭」，讓我們略為解釋一下。

「多元社會」有幾種不同（但不互斥）的意思，一種是指「有多種不同的社會構成原則」，這也就是說，社會沒有（單一固定的）構成原則。在上一節及第五章都提到這個概念。

「多元社會」的另一個意思則是多元人民主體的存在；這顯然是社會不斷分化的結果。而多元人民主體的存在現狀有幾點值得我們注意。

第一，眾社會集團不自然趨向或自動地區分為對立的兩大集團，而且似乎並沒有「規律」或「力量」使眾集團朝向這種二元對立的化約狀況，或者說，即使有這樣的「規律」或「力量」，它們也沒有在發揮作用。不僅如此，從現況看來，分化的力量反而較為明顯。

第二，這並不是說對立或敵意消失了，相反的，對立或敵意更形尖銳也更普遍，只是它們不再集中於某一中心，而是分散在各處。

換言之，雖然有各種各樣的兩極對立，但是整個社會卻不呈現為兩極對立。這是一種多元的兩極化而非一元的兩極化。在往日，社會

中的激進／反對運動，往往集中於一個「自然的」中心（例如「黨國體制」），也就是各種抗爭運動的共同抗爭焦點。但是這種單一中心的說法或宣傳，在今日來看，只是另一種宰制手段而已。

第三，傳統的社會範疇，像階級、性別、族群等也被分化的很厲害。例如，不同工人（婦女／台灣人……）團體之間利益分配的落差可能遠大於工人（婦女／台灣人……）團體和其他團體之間的利益分配落差。

從抗爭對象來看多元人民主體，我們即可發現，不同主體雖然在某些場域或情況中，有相同的抗爭對象，但是往往它們會有最主要或「主要／次要」抗爭對象之分，而主要抗爭對象的抗爭往往起著支配次要抗爭對象之抗爭的作用。（考慮一個罷工團體所抗爭的各種對象：廠方，外國母廠，法令，地方政府、中央政府、媒體、反罷工之意識型態、經濟制度、介入事件的其他團體、個人英雄作風、工賊內奸……等，就應當可以想像，在一定情況下，會有一暫時固定的主要抗爭對象）。**主要抗爭對象也就是抗爭焦點**。不同人民主體往往因抗爭焦點的不同，而有不同實踐策略。人們常常幻想不同人民主體，在如其現狀的情況下，就有一些共同的抗爭基礎（政治經濟制度、國家機器等），但這是未經仔細分析的。此外，有些人民主體連比較固定的抗爭焦點也沒有。當然，抗爭焦點可以改變，不同抗爭焦點的人民主體可以協調、可以結盟，也可能會使社會在某議題上或某場域中逐漸形成對立的兩大集團。（但是在其他不同的議題或場域中，則不一定形成對立的兩大集團，而且不同情況下形成的兩大對立集團，不一定相同對壘，亦即，不一定總是涵蓋同樣的社會集團——雖然這種情況也會逐漸改變：隨著身份意義因平等結盟而引起之變化，不同場域的意義

也會起變化。)人民民主在此是主張平等自主的結盟實踐，來協調與面對多元社會的多元抗爭。

或問，多元主體的區分原則是什麼？答曰，在眾主體或社會集團彼此之關係網路中占據一獨特位置者，即是一個集團或主體。但是眾集團或主體間形成的關係網路，又是怎樣決定的呢？答曰：這個關係網路是被兩組權力關係所決定的，一個是權力宰制關係，另一個是權力利益分配落差關係（可視為組合Syntagmatic與聚合Paradigmatic的關係）。

（這裏講的權力關係基本上和現代社會功能分工與系統分工之社會關係吻合，但是權力關係的消滅不意味著社會複雜性的簡化或消失。）

這一節即是從多元人民主體的多元抗爭出發，來探討自主平等結盟的問題。基本上，我們在本節中並未否定社會有構成原則；我們也不質疑不同人民主體是否面對同一社會現實的問題。在上一節〈實踐策略自主化〉一文提到的三種替「社運自主化」闡述辯護方式中，本節主要集中於後兩種方式（即該文的第3及第4小節）。

本節基本上是一篇長文，以〈一與多、結盟、改造、希望〉為主，不過由於此文策略性地取用了「遊戲理論」的一些形式上的算理，所以先以一篇短文介紹這些形式算理作為楔子，這就是〈從二人到多人遊戲〉一文。

特別要說明的是，筆者所採用的這些遊戲理論的算理，完全是為了精簡說明之用，並不對「理性」、「社會」、「個體」、「個人主義」……等有任何常識之外的假設，許多遊戲理論者在採取其形式算理時，除了當作啟發性的計算外，還賦予了遊戲理論很多涉及社會本體論或行

動之理性基礎的假設，在這一點上，本文與這些理論者的立場或動機是完全不同的。本文所採用的形式算理，也可以用非遊戲理論的一般觀念說明（只是略繁複而已）。



林威

第二節 多元社會的多元抗爭

從二人到多人遊戲

先講一段古：

從前某市鎮附近山上有個強盜寨主，他雖然不時侵擾市鎮，但最常搶劫與騷擾鎮上的某大地主及某某個佃農。因為強盜的存在使得都市之資本家不願來投資，連地主想開個工廠也找不到工人。

於是地主便告訴佃農，相對於據地為王的強盜，大家都是「民間」，佃農生活不好，主要是因為強盜從地主那兒搶的太多，地主不得不多收地租，而且從「歷史—結構」分析來看，強盜不除，小鎮的資本主義不可能興，因此佃農永不能翻身，（因為他無法變成工人，然後進行社會主義革命，當家做主）。所以地主要求佃農，兩家合組敢死隊上山除害。

但佃農對地主的「啟蒙」沒什麼反應，使地主不禁覺得佃農被強盜洗腦的太成功，佃農的人格志氣被傷害太深，以致於聽到真理時竟然不能認識。其實佃農並非奴性太深，他的毫無反應只是一種反抗形式而已，（就好像選舉時投廢票一樣）。他告訴地主，他對強盜的「黨國體制」知之甚詳，只是「認識啟蒙真理」並非僅須理性即可，人在

接受一種思想為真理時，都是有其物質條件的。佃農答應地主共赴沙場——只要地主分一半財產給他。

當然，佃農在此所做的，是把地主所提出的「山上強盜國王對抗山下民間社會」之二人遊戲模式，轉變為遊戲理論中所謂的「多人遊戲」（N-person game）。佃農所希望的策略若能實現，其實也不過是眾多可能「遊戲結局」（Playoff）之一而已。其他可能則像：佃農收地主五兩黃金，打一次游擊戰；或者，佃農上山投靠，幫助強盜併吞統一市鎮。

上山投靠云云是一種要脅（threat），在遊戲理論中和「玉石俱焚絕招」（doomsday machine）都是各種遊戲模式中常見的正當策略，（所以原住民有時會談到中共對少數民族的策略不錯……。）不過要脅不是單方面的，地主也可要脅和強盜合夥開工廠，鎮壓佃農的可能反抗。

但是在鎮上也還有其他利益不同的人群。例如，有些人希望地主與強盜的對抗一直持續下去以便漁翁得利等等；這些不同的人群使多人遊戲絕不能被簡化為二人遊戲，因此也絕不可能只有一種遊戲結局，這也意味著運動策略不能一元化。（眷村過去便一直採取一元化實踐策略。）

多人遊戲的重要特色便是結盟；個體由於參加某結盟而得到之權力，最好要多於個體參加其他結盟而可得之權力，但至少必須要多於根本不參加任何結盟而獨力奮鬥所得之權力。如果在現實中，有某個團體在某個結盟中被「犧牲小我」了，這便違反了上述的「個體理性原則」，通常這表示這個團體缺乏獨立自主性，被宰制或操縱而進入該結盟。把一個多人遊戲化約為二人遊戲時，就一定會出現這種情形。

這並不意味著：每一次玩多人遊戲的結果都不會形成兩個大結盟（而因此和二人遊戲類似）。事實上這種建立於多人基礎上而形成的準二人遊戲很常見，但它和二人遊戲有原則上的差異。例如，一九八九年選舉時，弱勢團體同盟所提出的「選人不選黨」，很可能因為某黨候選人完全支持同盟，而另一黨候選人則否，因而最終結果和「選黨不選人」一樣，可是如果因此而斷定二人與多人遊戲實際相同，則係錯誤，因為選舉只是諸多運動面向之一，而且社運團體的自主性，和權力利益在結盟內的重分配，有鉅大關係。

在我們的故事中，地主以靜態空間（山上強盜／山下民間）為分析架構，佃農則想以策略性地動態分析架構取代之。或許這便是有些人想以「權力集團／人民」（多人遊戲）來取代「國家／民間社會」（二人遊戲）的原因吧。

多人遊戲的「人」不一定指個人，也可指任何形式之集團，故用來作社會分析之工具，在有限的範圍內具有啟發性。但遊戲理論不是命定式的冷酷計算，例如，人們不一定選擇可同時增加大家的權力利益分配形式，即，不一定在任何情形下都選擇同時對大家均有利的策略（所謂「巴烈圖宜配」）；又例如遊戲理論認為，即使我們知道各種結盟方式所導致的結果，仍不一定能由此推出何種結盟將必出現，因此推動某種結盟的形式仍具有其實踐與想像的空間。

佃農將上述遊戲理論告訴地主後，地主雖覺得抽象、對現實的指涉不清楚，但他很明白「理論就是理論實踐」，他知道佃農談遊戲理論的本身就是（在多人遊戲基礎上）和他討價還價，地主便開出支票承諾佃農上山決一死戰後，將來會制定較合理的勞基法，實行農村自治（由佃農自動繳交地租）等等制度結構性的變革；而佃農則堅持分一

半財產，但心裡卻想「只要分我五分之一財產，我也幹了」。

故事沒完，還在繼續中……。

總結：我們從遊戲理論得到什麼啟發？

一、如果不對眾集團的結盟或實踐預先設立底線或框架或「基礎」，那麼自主的眾集團所形成之「多人遊戲」，就有一種以上的可能遊戲結局或玩法。

二、而且，不一定會形成兩大結盟，不一定每次「遊戲」（某種抗爭議題或活動）都會將社會分成壁壘分明的「權力集團」vs「人民」。

三、各集團均傾向結盟，因為通常結盟比不結盟要來的有利。所以，那種杞人憂天式的，害怕人民民主造成「原子主義」的說法，根本無法成立。

四、結盟有逐漸固定化的趨勢。易言之，從脆弱式烏合結盟到 case by case 因議題而結盟的情形，均可能會朝向比較固定的結盟發展。遊戲理論告訴我們，這主要是因為各集團傾向結盟，但每次更換結盟對象會「很累」，而且可能會因臨時更換不及，而沒和任何人結盟，因此錯過了「遊戲」，結果損失更大，所以為了保險起見，結盟可能會逐漸固定化。易言之，較固定的結盟可以保證在每一局的多人遊戲中獲取一定的利益。但是結盟關係都是「先交友談戀愛再結婚」，而非「一見鍾情」。

五、結盟的形成無法從「客觀結構」必然導出，結盟的形式仍須申誦實踐。

第二節 多元社會的多元抗爭

一與多 · 結盟 · 改造 · 希望

提要大綱

『各種社會集團的關係』、『理論與實踐的結合』、『知識分子的改造』這三個非常重要而又複雜的問題，一向被人認為是三個不同的問題。本文（後半部）則顯示這三個在激進論述中常談的問題的相關性。

本文另一個重點則是批判激進論述中常見之說法：突出某一目標為主要的、基本的社會矛盾，將之視為『結構性』、『全面性』、『中心性』的權力關係；而且在現階段中，其他次要矛盾或局部權力宰制關係的克服，必須依賴著這個首要且超越的目標（通常是掌握政權）。

這裡自然涉及了社會矛盾、或社會的宰制關係究竟有沒有主從之別？各種社運共同結盟在人民民主的架構下時，除了形式上平等外，究竟應如何追求各種人民主体實質上的平等？本文（前半部）則意在處理這些問題。

當然，這些問題還有另一個哲學及社會學的層面，即，多元差異或多元抗爭可否能調和（結盟聯合）為『一』而仍能保有『多』？以及

『社會整體結構—作用者或主體』之關係的問題。本文也試圖處理這些問題。

零 · 前言

這篇文章是特屬台灣的，對話對象較偏重左翼人士，其觀點的形成離不開「國際大氣候與國內小氣候」的影響。

國際大氣候指的是，中國大陸與東歐的變化、佘契爾主義、希臘政局等。國內小氣候則是，大小兩霸局面逐漸成形，爭論的是“不可以說”的「正名」問題，即使是所謂的「激進派系」思維，也不脫權力集中者（centralist）的國家中心主義（statism）；另一方面，婦女、原住民、消費者、工人、教師、殘障者、環境污染受害者、無住屋者、學生、農民、本土教會及“介入（世）”的佛教徒、老兵、文學藝術工作者、同性戀者、和平主義者、交通事故受害者、被壓迫的學術或知識份子……等各種弱勢社會集團在政治勢力的切割下，艱苦地朝向自主性萌芽發展。本文隱含的立場是弱勢社會集團應搞另一種另類政治（alternative politics）；但是本文不是為這樣立場的直接辯護，而是澄清某些為此類辯護所必須的觀念，作為拋磚引玉之用。更清楚地說，本文所澄清的觀點，是為了提出一個『人民民主』的架構，使眾弱勢邊緣社會集團可以在這個不偏倚的架構下平等互動自主結盟。

『不偏倚』（或『非宗派』）的意思就是這個架構不以某一個特殊的人民主體（即，進行自主平等結盟的邊緣弱勢／社會或社會集團）的抗爭及結構分析，來抹殺其他人民主體的抗爭意義。在現實中我們

看到的是，各個政治勢力的論述正以『巍然的后設敘述』（或『鉅型的后設敘述』）姿勢，界定著各種社運人民主体之『階段性』或『局部性』意義；而社運主体一來因為還沒有發展出一個不偏倚的互動架構，故時而有互相抹殺對方抗爭意義的情形出現；二來或因為缺乏主体性，根本無能力進行有意義或真正的自決，更遑論在獨立自主的情形下彼此互動。因此，提出一個人民民主之架構，在論述層面上，不但有助於重新界定社運目標之獨立、自主意義，並撇清社會運動與政治運動，及各種社會運動之間的關係，而且還有助於各種人民主体彼此平等結盟，互利發展。

『人民民主』站在弱勢社會集團（也就是今天台灣的各種社會運動）的立場上。『人民民主』反對各種團體以『優先論』或『階段論』（例如，必須經濟發展優先、國家安全優先、社會安定優先、政治民主優先，才能達成社運的目標云云）來壓抑社會運動自主化；同時也反對任何以『整體』之名（如國家、民族、人民、共同体、全民、集體利益等）來壓抑各種人民主体。由於通往任何政治目標的道路，絕不只一條；而每一條路對不同的社會團體都會產生不同程度的利害影響；因此絕不可在虛幻的『整體利益』下，一元化運動路線及抗爭策略。社會運動團體要走出一條自己的路，這是一條新民主之路。

壹·一（元）與多（元）

在這一節裡，我們將首先解釋一元論與多元論在關於社會及政治方面的幾個意思，以及我們的多元論立場。其中想特別澄清的是像『X

X運動其實本質上是個中產階級運動』這類說法究竟和多元論有無衝突。

其次，我們將集中批判某一種一元論的形式，即我們所謂的「階段論」或「優先論」；階段論認為：由於結構性的限制，使得我們在目前這個階段，如果要達到一個平等多元的社會，就必須把這個社會當作一個一元化的社會。

最後，我們將描述一個多元社會真正趨向（而不只是被當作）一元化時的可能情況。

這節所談的觀念還會在以後幾節重現，這裡所作的只是「鋪路」。一與多雖是抽象的哲學觀念，但是當我們把『一分為多』（分化）與『多合為一』（重組）這些觀念放在多元社會或社會一元化的討論中，就很有啟發性。本文的觀點是，我們的社會是一個多元社會，（已經被分化成多了），而且我們歡迎繼續不斷的分化；當然被分化的多仍可被重組為一，一個多元社會仍有可能趨向一元化，但是一個未經徹底分化的「一」是危險的，之中必然有被壓抑的權力關係。和我們觀點相反的權力集中者或中央集權者（centralist）卻正是排斥分化，希望「一」是純粹的“鋼鐵一塊”。現在就開始我們的討論。

我們認為世界是多還是一呢？即我們究竟是多元論還是一元論呢？或應當先問多或一究竟指什麼呢？

一（多）元論有許多不同的意思，例如，我們是否只有一個（有多個）世界？社會中是否只有一個（有多個）社會集團？划分社會集團的因素只有一個（有多個）？社會的起源是否只源於一個（源於多個）因素或集團？是否只有一個集團或社會因素對其他（集團或社會因素）有因果影響？等等。『一與多』還有很多其他的意思，但在這一節

裡我們只討論上列幾種意思。

在此應該先介紹『初見的』(prima facie) 這個術語；一件事有「初見的」真實性，就是指，除非有其他證據的否定，否則其真實性是自明的。我們所意識到的世界，即現象世界，有『初見的』實在性，我們也承認這一點。例如，這個世界上有男人、有女人，野百合運動是學運而非性解放運動，等等，這些都是(初見的)真實的。總之，我們重視人所意識到的世界，不以虛幻斥之，並企圖在之中找出實踐之著力點。

下面在逐一討論一與多的各種意思時，我們將發現這社會是初見的多。既然我們肯定初見的真實性，我們可說是多元論者；但在另一方面，我們會指出在某些意義下，這社會也是一，一與多其實可以並存在許多事物中。

首先在社會中，人們均應承認像『有許多不同的社會集團存在』及『划分這些集團的因素(如性別、階級、種族、收入、地位、殘障、性偏好、有無住屋……等)均是真實且不同的』，這樣的說法有初見的妥當性。因此我們也認為(例如)，無住屋者運動和階級運動(不論那一個階級)是初見的不同，婦女運動和性解放運動是初見的不同等等——即使婦運者和性解放運動者這兩個集團所涵蓋的人，恰巧完全相同，這兩個運動或集團仍不一定相同。(附帶一筆：縱使我們假設婦運追求之目標也包括了性解放，婦運與性解放兩個集團也不一定在每種情況下採取相同策略，這就好像一個追求政治與經濟民主的集團，很可能不同於一個只追求政治民主的集團一樣。)

一元論者或說，所有這些不同多元的集團及運動只是在現象層次看起來多或不同，在本質上它們其實都只是同一種運動或集團。我們絕不反對像『甲運動其實本質上是乙運動』這樣的說法，反而認為如

果能顯示此說法為真，將是非常有意義且有價值的，因為這可表明（例如）一個政治運動是否只是某個階級運動的偽裝，或者一個社會運動是否只是另一個政治運動的附庸，等等，只是如果要顯示『甲運動其實本質上是乙運動』，還需要很多更進一步的分析。（官鴻志的〈都市社會運動是中產運動？〉即是一個絕佳的示範，見《中國論壇》三四一期，36-38頁。另外，我們也反對像“本質上”這樣的語言，不過這裏可忽略不談。此外，我們也可以分析一個運動的階級傾向、性別傾向……等；像〈原來「運動」也有階級之分〉盧思岳《自立晚報》，1991年5月23日，也是一個好例子。）

對於『一切不同的集團划分因素（在本質上）均是同一因素或某一因素』的一元論說法，我們不會先驗地排斥它，但卻認為以現有的證據來看，也許說「這樣或那樣的集團在本質上是一」可以成立，但說「一切均是一」則不能成立。

一元論還有一個意思，即不同因素所划分的諸社會集團彼此之間所可能產生的因果或決定關係，是單方向的，單方向的意思就是（例如）只有甲影響乙，而乙不能影響甲。這個一元論說法也和我們所知不符，我們所知的情形是集團或因素之影響有單方向也有互相雙向的。

當然，一元論還有其他的意義，例如，它可以主張這個社會的起源是一元的，換句話說，在人類社會剛開始的時候，其實只有一種划分團體的因素；例如，性別，或者階級。以後其他各種分別，都是起源於那最原始或基礎的分別。

不論起源一元論正確與否，從起源一元論不能推衍出現狀一元論，因為一種社會因素的起源（假設性別歧視乃源於階級分化），和那

種社會因素保持下來的原因不一定相同（即，性別歧視至今猶在的條件不只是階級方面的原因）。

和這個論點相關的是對台灣社會的『總本質因』看法，即台灣社會現今之惡均起源於一個因素，就是國民黨的宰制，若能去除此因，則可消除眾惡。可是，即使上述看法中所謂的「國民黨是台灣眾惡之源」為真（起源一元論），也不表示去除此源後，眾惡亦隨之而去，因為眾惡得以繼續存在的再生產條件和其起源不同。

或曰：除去此源雖不必然即可除去眾惡，但若不除此源，則必不能除眾惡，即，除此源是除眾惡的先決條件或必要條件。

這種先決條件的提法，就是一種階段論，亦即，某一種反宰制戰線具有結構上的優先性或特殊性，其所代表之社會矛盾是主要矛盾，而人們必須先解決主要矛盾才能解決其他次要矛盾（眾惡）。這種階段論或優先論也是一種一元論，其效果是促使那些在「次要」矛盾上抗爭的社會集團採取一元化的運動策略（亦即採取反主要矛盾之集團的運動策略），而這個結果即是服從反主要矛盾之集團的領導，成為其附庸、外圍等。這種一元化運動策略在效果上就等於說（在目前這個階段）只存在依主要矛盾因素所划分之集團——這的確是一種一元論。

以一種因素作為划分眾社會集團之因素，事實上是把一個多人遊戲（N-Person Game）簡化為二人遊戲，而這個「簡化」中本身就包含著“危險的權力關係”，因為多元差異必須被壓抑下去、次要的、邊緣的、主體切身的、小我的都必須讓位於主要矛盾的鬥爭。

階段論或一元運動策略錯誤地將社會當成一個脫離了主體的僵死結構，而且以為「主要／次要矛盾」之分是被這個“客觀的結構”所決定的。但是從我們的觀點來看，所謂「主要／次要矛盾」是在多人遊戲

中的每一局裡被眾多參與者所決定的（結局之一），而不是參與者在決定其遊戲策略時的預設依據。誠然，社會中可能許多人或集團均處在不能自主或被宰制的情形下，沒有辦法自行選擇策略，因而多人遊戲實際上被簡化為二人遊戲，所有人的運動策略均被一元化，以致於人們不能認出：『主／次要矛盾之區分的決定力量之一便是她自己』，反而以為這個區分是完全由一個異於自己的客觀結構所決定的。因此，我們這裡對階段論之批評便是想改變這種異化看法，挑戰這種把「主／次」之分當作脫離了主體的、物與物之間的關係、而非人與人的權力關係的看法，從而使多人遊戲不再被簡化，（反對階段論或優先論的結果可能會轉化「主／次矛盾」，使原來在二人遊戲中的主要矛盾變成次要，並使某一次要矛盾在這一局的多人遊戲中成為主要，當然這只是“可能”而已；因為有可能在一局多人遊戲中形成兩個以上的結盟，這樣一來，在整體社會的層次上就無所謂「主／次矛盾」了。但是反對階段論或優先論的目的並不在於轉化矛盾，而在於人民主体的自主與權力平等。事實上，當權力平等時，什麼是主要或次要矛盾並不重要。）

當然，也許不論怎麼玩多人遊戲，不且每一次都能產生「主／次」之分的結局，（亦即，每一次都形成兩大結盟而化約為二人遊戲），而且每一局所決定的「主／次」完全相同（或者此時可將此主要矛盾稱為『決定矛盾』），但我們不能因此把二人與多人遊戲混淆，（因為二人遊戲時的策略只有一種，但多人遊戲時的策略卻可能不只一種。），也不能推斷主／次矛盾是被一個和集團互動無關的「客觀結構」所命定的；（亦即，階段論是被客觀結構所命定的）。

一言以蔽之，所謂“結構”其實與集團間的權力關係不可分，「階段論」的提法本身便在維持一種集團間的權力關係，（因階段論分

別主／次)。因此，拒斥階段論也就是想改變權力關係，故而也就是企圖改變結構。

或許有人會說，不論怎樣改變結構，或怎樣玩多人遊戲，每一局玩的結果所決定之主要矛盾仍然會相同。這個說法要成立，必須預設一個有一元化趨向的社會。

可是多元社會怎麼可能趨向一元化？在我們解釋這一點以前，先作一些澄清。前面已經談過，我們並不絕對排斥「一」，而認為其實許多時候，一與多均並存在事物中，（但是我們反對未經證實或違反事實的一元論。）

讓我們用「女人」為例來說明一與多的並存：「女人」是『一』（一個集團或身份），但它可能被許多別的因素（階級、收入、地位、種族、醜、年齡……等）分化成多個集團，如中產女人、美女、黑女人等等，一個社會的女人可能不斷地被分化為「多」，卻也可能不斷地重組為「一」（即女人）。同理，中產女人也可能被許多因素分化……等等。

當然，假如沒有（包括論述實踐的）實踐去實現分化及重組，分化及重組僅只於可能性而已；這兩者皆是人們社會建構的結果。

總之，『一』可能被分化為『多』，『多』可能被重組為『一』。被分化的可能被重組，被重組的可能被分化；這是一個繼續不斷、沒有終止的過程。（任何團體的繼續存在或認同不變其實都時時經歷著分化與重組。）

一個建立在自主基礎上的分化，代表著一個利益過去被壓抑的新聲音之出現，因此分化代表了對原來未分化的統一之威脅。如果要維持統一，就必須進行重組，即把這個新聲音鎮壓下去，要不然，把新

分化出來的利益要求考慮進去，進行權力的重新分配與分享。這就是為什麼，一個中央集權的社會（或團體），其權力中心很不願意看到新的自主力量之興起，任何對該社會（或該團體）之分化皆被視為威脅或麻煩。但是對於追求徹底民主的人而言，不斷地分化與重組是一種機會，因為這可能成為一種權力平均化的機制。

總之，我們是同意『一分為多，多合為一』這個原則的。

其次須要澄清的是，一個差異之所以會具有社會意義，成為劃分集團的因素，必須是因為該差異會造成權力利益的不同落差或造成權力的宰制，而且主體必須意識到這個落差或宰制。易言之，如果男人和女人不認為彼此在權力利益上有什麼差別，那麼性別就不會形成一種顯著的社會差異。所以如果一種劃分集團的因素只偶然的造成權力利益的差距，或造成的差距很小，那麼這個因素就不是一種顯著的或重要的社會差異，例如，脖子長短、腳掌大小，可能就是這類因素。

現在我們可以回到社會一元化這個話題上了。

我們可以有幾種方式來描述這個一元化的過程。例如，有一種劃分集團的因素，逐漸滲入其他因素而與它們不可分，在這個過程中，其他因素都被這個因素所分化而且很難再重組，但這個因素卻能再重組。易言之，其他因素逐漸不再起劃分集團的作用，它們不再是顯著的社會差異，但這個滲入的因素卻保持其重要的社會意義。這個因素像一種普照的光，一切其他色彩都隱沒其中。

這個一元化過程究竟是否可能？『商品化』是否係這樣一個一元化因素的例子？還是這個社會只會朝向越來越多元的狀況？這些問題不是我們在此所關心的。但如果真的有這樣一種一元化的過程，其蘊涵是：那個起著一元化作用的因素，其再生產的邏輯也開始支配了其

他因素的再生產邏輯。換句話說，依著這些因素所劃分之集團及其實踐場所之意義，彼此的影響不是外在的，而是同一種再生產邏輯逐漸地構成所有因素的內在。就好像『談戀愛不是做生意』、『辦學校不是開商店』這種講法中雖然未否認兩者間的可能外在影響（做生意可能會影響談戀愛），但畢竟“談戀愛”和“做生意”兩者各有其內在邏輯，不是一回事。可是如果真有一元化的情形，那麼談戀愛的確就是做生意，辦學校就是開商店，等等。

倘若我們不能很確定的說現在有這種一元化情形出現，我們現在便只是個多元論者；即使一元化將在未來出現，我們也認為未來的一元化是我們現在實踐互動的結果，而不是影響或造成我們現在實踐之原因（cause）或目的（telos）。

正如重組與分化是一個繼續不斷的運動，也是社會建構的結果；社會的一元化與多元化也是一個沒有終止的過程，及社會建構的結果。

貳·結盟

這一節繼續探討『社會是多元的』這一命題的各種蘊涵，又分成§A、§B、§C、§D四個子節。在進入各子節前，首先讓我們澄清一件事：既然多元社會的「多」指的是集團和身份，那麼集團或身份的異同便和人沒有關係。例如，一個人可同時分屬兩個不同的集團，即，一個人可同時有兩個不同的身份，但這並不代表這兩個集團或身份必然存在著什麼關係，它們可能互相反對、彼此支持、毫不相干、

或支配宰制……等等各種各樣的關係。換句話說，甲與乙是否係兩個不同（或相同）的社會集團，乃視兩者有（或沒有）權力利益之差距，而和這兩個集團是否涵蓋了相同的人群無關。例如，某人可能同時具有「工人」與「女性主義者」兩種身份，但這絕不意味著這兩種身份或集團是相同的，或兩者必然有什麼關係。這個淺顯的道理其實是從「人／身份或集團」這一區分導衍出來的。在本文中凡是例如「知識分子就是激進運動者」，都不是在說（或不只是說）“某些人有知識分子與激進運動者兩個身份”，而是說①在這個社會中，「知識分子」與「激進運動者」的意義，已經像「單身漢」與「未婚者」這兩種身份一樣有相同意義，或者②其中一種支配另一種。

§ A •

第一個蘊涵是：多元社會的政治就是結盟的政治，因為「多元」意味著有差異的眾多主體，這些不同的主體若在自主情況下集結起來搞政治，經常是結盟的政治。至於知識份子，則是多元中的某一元，和其他諸元相同地介入在彼此的結盟關係中，其結盟政治的性質也和其他集團相同。

（本文中『結盟關係』指的是兩個（或以上）獨立自主集團之間的平等關係。當然『自主性』有程度之分，『平等』也有「形式／實質」之分，但畢竟和『支配或宰制關係』有別。當一個集團或身份絕對支配另一個集團或身份時，在兩者權力利益衝突的情形下，前者利益優先於後者，而且後者的實踐是為了促進前者的權力利益，此時兩者其實是同一個集團；不過我們也可以稱此情形為宰制性的、假的、表面的、或不平等式的支配性結盟關係。但是在本文中我們儘量用『結盟關係』指一種互相支持的平等關係，而非一種單方支持的上下關係。）

假如這個社會只有二個對立集團，而不是多元社會，那麼就無所謂「結盟」。

可是為何多元社會（有多種社會集團）的政治常是結盟的政治？因為個體在結盟中所得的利益往往勝於它不參加任何結盟，（在遊戲理論中，這叫做「個體理性原則」），所以不論個人或集團都傾向於結盟。

此外，遊戲理論還提出二點：第一，即使我們知道各種結盟方式所導致的後果，仍不一定能由此預測何種結盟將必然出現，易言之，推動某種結盟的形成仍有賴我們結盟的實踐。第二，結盟關係通常有一種傾向，即，結盟會朝向長期穩定的關係去發展。這是因為較固定的結盟可以保證在每一局的多人遊戲中獲取一定的利益。但是結盟關係應當都是「由淺入深」、「漸進發展」、而非「一見鍾情」。

如果有人主張「階級」與「性別」沒什麼不同，階級可以化約為性別，或者這個社會已經一元化於性別這個因素，或者主張在現階段階級優先於性別，那麼這兩者實質區分已經（在現階段）泯滅，階級政治就是性別政治，只有一種政治可以搞。

可是如果階級與性別不同，那麼至少有兩種政治可以搞，而且如果我們願意的話，還有第三種「串連或接合的政治」，亦即，把上面那兩種政治串連起來搞的政治，或簡單的說，就是階級與性別之關係的政治，即，由性別所劃分之眾集團和由階級所劃分之眾集團的結盟政治。而如果這兩者要結盟，則可能是其中任一方，或雙方同時，或者「結盟捐客」（也許是另一個領域中的某集團）所促成的。

這樣的討論對釐清知識分子與工人的關係也有幫助。知識分子（的各種集團的利害）和工人（的各種集團）的利害也可以串連起來，知

識分子與工人可互相支持對方的一些利益，而這個支持可以是趨向長久穩定的，也可能是一時的，在某些事件或議題上的支持等等……

串誼是後天的社會建構，它本身是包含論述實踐在內的眾多實踐。如果我們談的是眾多團體之間的關係，那麼所談的串誼便是更具體的結盟關係。因此知識分子與工人的關係，其實可以納入更廣泛的社會各集團（在多人遊戲模式下）之間的結盟關係。在這個意義下，知識分子與工人的關係問題（或「階級屬性」問題）並不是那麼特殊的，知識分子與女人的關係（性別屬性）知識分子與消費者（消費屬性）……等等，正如同工人與女人，工人與消費者之間一樣，都有結盟關係中可能會產生種種問題。

這裏暗示了『理論與實踐相結合』此一問題的實質意義：沒有無實踐者的實踐，也沒有無理論者的理論；“理論與實踐相結合”因此就是理論者與實踐者串誼或結盟的問題。

所以多元社會的政治就是串誼的政治，結盟的政治（議題結合式，短暫脆弱式，長期穩定式等）。這意味著知識分子、工人、社會主義者、女性主義者等結盟為一個整體時，這些個體要在結盟的互動中修正彼此身份的意義，並且有許多的議價與妥協和權力的分享，以使這個整體維持穩定。

§ B •

「社會是多元的」（划分社會的因素有許多）的第二個蘊涵：由於一個集團可能被許多其他因素所分化，因此一個集團的「政治—意識型態」立場並不和某一個運動策略應然連結。

前面曾說，推動某種結盟的形成仍有賴我們結盟的實踐、串誼，這意味著結盟政治的偶然性，而這又意味：一個集團並不和某一個「政

治—意識型態」立場必然連結。舉例來說，一個具有工人身份的人不是自動或自然而然地就必定成為社會主義者，同性戀也不必然等於同性戀解放者……等等。所以（例如）工人必須透過在「政治—意識型態」層次上的各種實踐（包括知識分子提供之論述實踐）才能成為社會主義者。在這裏，我們反對的看法是說：不論在什麼社會型態中，或不論一個社會的政治、族群、家庭、意識型態……的狀況為何，在生產領域中所處的位置（如低收入製造業藍領）有一種「自然」的本性，比其他位置的人更傾向某種階級政治的立場（如社會主義）。社會位置與階級政治的立場，沒有一種必然的對應關係，這個必然對應關係不存在的原因是，生產位置本身並不能完全決定政治立場，後者是被各種實踐在一定的歷史，文化與政治的脈絡下決定的。

在『性別政治』中也有同樣的情形。我們知道女人中有家庭主婦，妓女，職業婦女，單身女郎，女工，中產知識婦女……等等，但是我們不能先驗地斷言，某種位置（苦大仇深如妓女者）就一定決定了她的性別政治立場（如女性主義）。

即使一個集團有了某種「政治—意識型態」立場，也不表示相對於那個立場，有某一種運動策略是該集團應該採取的。

換句話說，我們質疑那些企圖從“社會、政治、歷史”的『客觀結構分析』及“共同可欲”的政治立場或目標，來推衍出一個應然的運動策略。相反的，我們認為，一個有共同政治立場或目標的集團之運動策略，是建立在集團內各個主体所想要的各種策略上，透過多人遊戲模式來決定的。這一點和不同集團（不論有無一致政治立場或目標）在多人遊戲模式中試圖結盟並且決定同一運動策略時，並無不同。

再換句話說：一個集團既然可以被分化，那麼就表示被分化的集

團有權力利益的落差；即使被分化的集團均有同一政治立場或目標，但由於不同的運動策略會帶來不同的權力利益分配，（假定這些不同策略最終皆能達成那個目標），我們並不能從此一政治立場推出這個集團應該採取哪一個策略。

所以，『怎麼辦』的問題（應該採取什麼策略的問題）必然涉及了主体的視角（perspective）。企圖只從『客觀結構分析』及共同的政治立場，（而不涉及主体的視角）來推衍出一個應然的運動策略，是不可能的。那個古老的“老鼠在貓脖子上掛鈴鐺”的故事，正顯示出企圖從客觀結構分析（貓抓老鼠），而不從主体（老鼠）的視角，來推衍出策略（在貓脖子上掛鈴鐺）的荒謬性。

我們的看法是：凡欲假『客觀結構分析』之名來一元化運動策略的，其實都暗含了某個主体的視角，而那個運動策略也是為了這個主体的最大利益服務的，但是卻裝作不涉及任何主体的視角或裝作是「上帝的視角」，即裝作是『客觀』的。

假如我們不像遊戲理論那樣對理性有任何設定，多元主体存在的本身就表示了運動策略或實踐策略的多元化可能。這個道理非常簡單（而過往一切社會理論皆以倫理／道德／知識／理性／整體利益／結構限制……之名來打壓這個道理）：只要我們之外存在一個以上的主体，我們的實踐策略就不只一種。

§ C •

在本小節，我們將利用前述諸蘊涵繼續批判中央集權者及其階段論（優先論）。

中央集權者（權力集中者）、精英主義者最不喜歡上述這種多元政治。假想資產階級在對抗絕對王權時，如果工人也是獨立自主的第三

勢力，那麼在結盟的過程中，資方就必須與工人分享權力以打倒君權。因此，資方會在此時鼓吹「階段論」，「民間對抗國家」、「集中意志與力量」等，企圖使工人運動策略一元化，亦即，資方化。中央集權者比較喜歡先有一個精英團體的集結，然後這個團體成員再擴散到各個領域去主宰各條戰線，使各種團體只是這中心團體的延申，這樣一來雖然也有多元結盟的形式，但只是不平等式的宰制性結盟。這種結盟之所以是有機性質，乃因為它原來便有內在的連繫。這種結盟的好處是精英與其他人之間的權力差距可以保持及擴大下去，不必為了穩定結盟及安撫自主團體而與之分享權力。

中央集權者常想像（也鼓吹）其實踐是全面性的，即某一條戰線，某一個實踐場所，某一些團體的鬥爭是全面性，結構性的，其他的實踐則只是局部的，表象的。這也就是說，某一類實踐不是只為了部分或宗派，而是為了整體或全民。像中央集權者這樣的論述，很快地便和「主／次矛盾」之區分與階段論結合起來。

從多元社會的定義來看，多元中的任何一元都是局面的與宗派的，全面云云只能意味著各種局部的結盟；「全面性」或「結構性」的變化在局部及個別未改變以前是不可能的。易言之，如果弱勢的集團未曾經過獨立、自主、議價、結盟的過程而壯大，（即未能爭取到權力的平等），那麼哪裏來的「全面性」改變呢？

或曰，某一元是「結構或全面」性的意思是：如果某一元不變化，其他諸元不可能變化。這就是前面已反駁過的階段論，其錯誤在於把「結構」視為獨立於集團的互動或人的實踐之外的不變事物。此外，即使「結構」是完全不變的，只要是多人遊戲而非二人遊戲，就不只一種實踐之策略。例如，假設「結構」的限制是：為了打敗甲，必須

作某些犧牲。很明顯的，在一場只有甲乙二人的遊戲，與包含至少甲乙丙三人的遊戲，會有不同的玩法結局。（例如，在只有甲乙二人之情形中，乙必須犧牲；但若有甲乙丙三人時，則可能乙犧牲或丙犧牲或乙丙均犧牲）。所以，凡欲假『結構分析』之名來一元化運動策略的，遊戲理論都證明它是站不住腳的。

或曰：如果這是一個一元化的社會，那麼中央集權主義者是否有點道理呢？我們的回答是，在這樣的社會裏，「中央／邊陲」、「主／次」之分已經不見，所以我們也不再需要中央集權者。例如，假設社會是被性政治之立場所一元化的，為求簡單姑且假設社會逐漸地分化與重組為「女性主義」與「男性沙文主義」二大集團，在一元化的情形下，其他各種身份（男人、中產階級、股友、地下投資公司受害人……等等）也就逐漸相同於女性主義或男性沙文主義，（不是說這些人具有女性主義及股友兩種不同的身份，而是說這兩種身份其實有同樣意義，根本就是一種相同的身份，這就是一元化的意思）。這樣一來，「是女性主義」與「支持女性主義」的區分泯滅了，而且任何身份都具有女性主義或男性沙文主義「本能」；婦女解放的主力，性革命的主體可以來自各種身份，而不限於某個在性別上苦大仇深的集團。因此，也沒有必要突顯中央集權者的中央、領導、或核心力量了。

總之，在多元社會中，在每個領域中、每條戰線上、每個團體裏、每個實踐場所中，都可以找到——即，建構出——敵意、對立、矛盾、衝突……，任兩個集團的對立（如物理學或社會學中某個典範的擁護者與反對者）固可以和社會上其他的對立（執政黨與反對黨、股友與財政部、警察與攤販、資方與勞方等等）沒什麼關係，但也可以串連起來形成結盟，以期壯大自己得到好處。至於誰跟誰結盟，這是由實

際的實踐所決定的。例如，反對物理學或社會學中典範的人可能和執政黨結盟，也可能和反對黨結盟。在這一點上，激進運動者（社會主義、女性主義、無政府主義等）則有一些結盟的原則，即，它要與被宰制的、被壓抑的、亞流的（非主流）、異端（非正統）的、反既成建制的……相結盟；激進運動者的政治便是努力從事這樣的串連工作。

§ D •

結論：各種弱勢社會集團的結盟不是先驗必然的，也不是先驗地不必然；正如它們的利益不是絕對一致的，但也非絕對地不一致。因此任何兩個集團的結盟，除了主觀的善意以外，還要透過形式上的平等與民主，進行權力利益的議價及分配。當然聯盟內部（結盟的各集團）會有實質上不平等的權力關係，（因為各種集團的權力原本不一定一樣大），或可能有被壓抑的利益。這也就是說，我們不能幻想一個反宰制的聯盟是『純淨』的，和整個社會大環境不同。反宰制、反壓迫的抗爭因此是無所不在的，其目的則是在創造一個權力平等的社會，也就是一個徹底民主的社會。

「社會是多元的」，前面已經說過，這意味著這個社會是初見的多元，即（例如）工人和女人是初見的不同等等，我們根據這個『不同』或『差異』發展出結盟政治的原則——這大抵是本節的內容。可是這一切並不否定兩個初見不同的集團可以透過實踐而逐漸成為相同，這裏的“實踐”可分為(1)宰制支配，或(2)平等結盟。總之，『相同』與『差異』皆不是永恆或固定的。這便是下一節要談的內容。

參·改造

由於這節相當長，為了使讀者容易明白，讓我們先把此節的主要蘊涵說一說。

「甲是乙」易被誤解為「甲的固定不變本質是乙」，可是「甲是乙」應意味著「在長期穩定的支持或結盟關係中，甲和乙有相等的意義」。（兩身份的相等，均是在一定脈絡中相等，以下我們為了簡化，不考慮像不同場域、議題等不同脈絡的情形）。在這一節裏，我們便是要說明：

第一，所謂「甲是乙」就是指甲與乙有長期穩定的結盟。亦言之，「甲是乙」可以從「甲不是乙」演變發展而來，（即，甲雖不是乙，但可以有支持關係，以後這支持形成長期穩定的結盟，因而甲就是乙；這即是『重組』。當然，「甲是乙」也可能變成「甲不是乙」，這就是『分化』）。

第二，在從「甲不是乙」到「甲是乙」的過程中必然涉及了身份意義的變化，因為「甲不是乙」表示這兩者是不同的身份，有不同的意義，而「甲是乙」則是說這兩者乃同一身份，有同樣意義。因此，在這過程中，可能有兩種情形：（A）甲乙二者的身份意義均有變化；（B）二者之中僅有一方的身份意義變化。在A情形中，甲與乙合而為一的新身份是雙方平等、同謀地共同建構、互動的結果；在B情形中，並沒新身份意義的出現，只有一種原有身份意義的消失，這種情形之所以會出現，不外乎下列原因；如，甲控制或宰制了乙，乙因為無自主性，故乙之實踐所創出之意義，只是把乙變成甲。（當然在B的

情況中，一定還有其他層面意義的變化，為了簡化討論、突出我們的論點，這裏不談。）

第三，所謂『改造』問題，基本上就是改變身份之意義，相應於上述AB兩種情形，改造也可分為雙改造（我們贊許的改造方式）與單向改造（中央集權者的改造方式）。（在現實中，這二種改造的分別並不絕對，本文為了突出論點，所以將之簡化為二種清楚的區分。）在有關激進運動的論述中，有所謂『知識分子的改造』問題，其意思應為「如何使知識分子不只係支持激進運動，而且就是（成為）激進運動者」，因而也是這兩個身份如何成為同一個的問題。

在我們開始論述以上諸點前，此處是一個適當的地方來談本文所預設的整體觀（但這裏所涉及的辯証法觀點必須在另文中辯護）。

在我們的觀點裏，一切整體都應是串連關係，不同的只是長期穩定或短暫不穩定的程度而已。任何的『一』或『整體』，不論是一個結盟，一個集團，一個人都是由一些部分的串連而成，都可能被分化的。（例如一個人即是由許多不同身份構成，而一種身份即代表一種集團，也可能被分化……等等）。

某位辯証法作者也曾這樣認為：一個團體內不同思想的對立和鬥爭是經常發生的，（亦即，集團內的分化是經常的），這是社會的各種矛盾在團體內的反映，團體內如果沒有矛盾和解決矛盾的實踐，團體的生命也就停止了，（因為如果沒有矛盾，團體只是一人意志的表演，是僵死凝固的，而如果沒有解決矛盾的實踐，團體就會被分裂而不能重組）。

但是被分化了的整體是否可以再重組為一整體？重組與分化均只有可能性（possibility）而無現實性（actuality），易言之，兩者均

須我們的實踐才能實現，它們都是社會建構的結果；例如，美國的內戰（一種明顯的分化）後又再重組為一合眾國，但也有許多國家內戰後即分裂（不再重組），可是也有許多國家一直沒有內戰（分化與重組不是明顯被意識到的）。

當然，一個經過分化而重組的統一整體，和一個未經明顯分化的整體是不同的。就好像：一個中央集權的一人意志黨，和一個有各種利益為代表的聯盟（民主的集中）黨不同一樣。（註1）

從上述的整體觀來看社會集團，我們主張，任何集團都是串連實踐的結果，不同的只是集團保持認同的長期穩定或短暫不穩定的程度而已。集團的“有機”關係則是這集團內的（被分化了的）各個（可能重疊的）次集團在長期互動下產生的。所以一個集團和一個聯盟沒什麼分別。這也就是說：「支持女性主義」和「是女性主義」的分別不再是絕對的（not different in kind, only different in degree）。所謂「某人是女性主義」的意思只是說他長期穩定的支持女性主義而已。同樣的道理，一個激進運動者就是一個長期穩定地與其他集團結盟在激進運動中的人。當然，這樣的結論不只適用於激進運動或團體，也是適用於任何團體，如男人、女人、工人、知識分子……等等集團。例如，一個人是男人即是他長期穩定地與其他一些人結盟在「男人」集團中。而一些所謂「男人」的行為符碼規則或意義則是可以隨著人的實踐而變，而這意義是男人集團的成員（在與其他集團的互動下）共同建構的，（「共同建構」並不意味著大家都同意那樣建構）。

談這些究竟有什麼意思呢？這主要是對事物的變動性保持敏感（因為再也沒有不變的「是什麼」），時時處處找出實踐之著力點——即使只有針眼大的地方。我們不把事物、場所及身份的意義看作

固定不變的，而認為它們的意義可以被論述實踐（在其他實踐的配合下）所改變。因此，我們把「甲是乙」化約為「甲長期穩定地支持乙」，這樣一來，我們不但避免「甲是乙」中可能有的意義固定化，而且凸顯了任何一個集團都是可以分化，或者再被重組的一個聯盟。

照這個思路推下來，在知識分子是個自主集團的前提下，知識分子的改造問題就是如何使知識分子長期穩定的支持激進運動。

知識分子的改造，如果就是長期穩定的與激進運動結盟，那麼所謂知識分子改造的問題也不過就是結盟政治的問題。這不是一個特殊的難題，（很多人費盡腦汁去想這個理論與實踐相結合的問題），任何兩個集團的結盟，或如何把許多敵意、對立、矛盾串連起來形成一個整體的激進論述，都和這個改造問題一樣，不多也不少。

前面已提過，兩個自主的團體平等結盟，和一個中央集權的團體及其附庸的支配關係不同。在後者的情形中，中央集權團體不會受其附庸外圍的影響，但在前者的情形中，兩個團體均會因同盟關係而被影響。所以知識分子與激進運動的結盟，其影響不但是知識分子，而且也會影響到原來的運動。易言之，在自主結盟的情形下，知識分子的改造，不只是自身改造，也是整個運動（包括知識分子及運動結盟中的其他成員）的改造；假如這裏談的是社會主義激進運動，那麼知識分子改造的同時，也是在社會主義運動中工人及其他結盟者的改造，亦即，社會主義者的改造。關於最後這一點，等一下我們還要詳細討論。

現在先讓我們談「知識分子的改造」中的『改造』本身：

在激進論述中談到改造，我們很容易便想到『勞動改造』。有一種說法是，勞動改造是使知識分子（或其他身份的人）經由勞動而成

為社會主義者。勞動改造有沒有成功的例子呢？肯定是有的，但是這些例子並不能證明勞動改造通常所依據的一些假定是正確的，相反的，這些假定是很有問題的。

這些是什麼樣的假定呢？第一，勞動是工人的本質活動。第二，工人的世界觀是社會主義。因此，如果一個人勞動，那麼他便因此可以成為或至少接近一個（準）工人，（因為前提一）；而如果一個人是（準）工人，那麼他便可獲得社會主義之世界觀，而成為社會主義者（因為前提二）。

在上述假定中，社會主義、工人、勞動被視為自然的連結關係，而不是社會的建構、串連實踐的結果。事實上，人不因為勞動而成為工人，人也不因係工人而成為社會主義者。勞動改造之所以成功，是因為其他另一些原因；這些原因中固然也有和勞動有關的，但卻不是因為勞動本身，而是勞動之環境往往對被改造者很陌生，其原有之人際關係和社會讚賞可能也失去，在這種情形下，才能產生改造的效果。

勞動改造主要是一種被迫的改造，另外也有自願的改造。當然所謂自願或自主的改造，都不是真正無限制的絕對自由意志，因為我們是人不是神。但不能因為絕對自由意志的不存在，進而抹殺「自願（主）／被迫」的區別，就像抹殺和姦與強姦的區分，或新生入學和新兵入伍的區別。

強迫也好，自願也好，都是改造的方式。至於改造的意義，從知識分子勞動改造這個例子中，我們可以看到，『改造』其實就是身份（即身份意義）的變化。知識分子被改造成與激進運動者意義相同，只是「改造」的例子之一而已，其他許許多多日常生活中身份及其意義之

變化，不論是強迫／和自願方式，都是改造。在變遷社會中，人們所面臨的角色調整、行為符碼的學習等，都是改造，其意義和「建構」（指人對社會現實的建構）是一樣的。

就身份的得失來看，係新身份的取得或／與舊身份的喪失。某人考上大學取得「大學生」此一新身份，雖然並不因此喪失她是「女兒」的身份，但會失去「高中生」的身份。身份的得與失並不互相伴隨，一個人可以不斷取得（或喪失）越來越多的身份。不過，這裏討論的身份均指著有社會顯著意義的身份。

如果身份的意義沒有變化，那麼個人身份的得失，也不會對社會造成什麼改變。例如：「大學生」的意義中本包括了“不看國片”，但這意義必須被維持下去才成立，所以新進大學的新生（和舊生）必須不看國片；亦即，大學生自己的實踐（不看國片）建構了「大學生」的意義。因此，如果「大學生」此一身份意義不變，那麼因新生入學及舊生畢業而來之身份得失，只不過造成大學生集團涵蓋的人群之變化，不會改變社會現狀。

新鮮人進入大學是一種改造，而「大學生」這個新身份和此人原來的其他身份（如女兒、高中生等）間有沒有互相影響或只是單方面的影響，或根本沒有影響，就決定了改造的性質。

兩種身份的互相影響，會造成兩種身份意義的改變，這是一種雙向改造。如果只有一種身份對另一種身份的單方面影響，那麼只有一種身份（及其意義）會改變，這是一種單向改造。至於某一種身份之得失和另一種身份之間沒有影響的情形，也是常見的；尤其是在太平盛世，千篇一律的生活中，身份與身份間的衝突未被建構出來時更是如此。即使某人有激進運動者的身份，也不一定和此人的另一些身份

有什麼關連或影響；這種情形其實並不少見，很多人因為她在近身的領域中被壓迫、有某種敵意與對立，因而與激進運動結盟；但她結盟或改造的方式，不是去試圖改變她原來身邊的狀況，去改變被直接壓迫的身份之意義，而是去另一個集團（也屬該運動之結盟）作鬥爭。有些家庭主婦並不把女性主義帶回家中（而出外為女性主義同性戀等奮鬥），即是一例。

總之，取得一個新身份、喪失一個舊身份、改變一個身份原來的意義都是改造。在此最重要的觀念是：一個身份的意義不是自然的、固定不變的，它須要維持，（即人的不斷建構才能保持原意義），故而一個身份的意義也可被創新。例如，取得新身份看似一種被動地接受該身份固有的意義，就好像大學生的意義包含了「不是高中生」，但其實這意義也是社會建構的，它可以被新的建構所取代，使得大學生的意義包含了「仍是高中生」，（我們可想像一些學制、教育制度等的改變）；但是在這種情形下的改造，不只是人的被改造，也是人對周遭的改造。

回到知識分子的改造問題，也就是知識分子（逐漸）取得或相同於激進運動者此一身份的問題。我們首先注意到的一種（單向）改造情形是，『激進運動者』這一身份的意義在改造過程中始終是固定的、保持不變，只有這一身份對「知識分子」的單向影響。至於是怎麼樣的影響，則視這一激進運動在特定的社會型態中之意義。例如：激進運動者可能包含了「不是知識分子」的意義，那麼取得激進運動者此一身份，須意味著喪失知識分子這一身份。

另外一種改造的情形，則是知識分子在被激進運動改造的過程中，也同時改造了激進運動，因而兩者的意義都有更新，兩種身份均

互相影響，相對於前面那種單向改造，這是一種雙向改造。

單向改造與雙向改造看起來都一樣，它們都是從『甲不是乙』到『甲是乙』，但是在單向改造中。由於乙的意義始終固定不變，所以改造的結果就是把甲的意義變為和乙一樣，甲是「名存實亡」，因此不論乙的意義是否原本就包含「不是甲」，在單向改造中，取得乙身份其實意味著喪失了甲身份。雖然在表面上，仍然可能有甲身份的表現，但這只是一種不平等式支配的結盟而已。可是在雙向改造中，甲乙的同時改變使得最後的甲或乙均不同於原來的雙方，而有一種更新的身份意義。

以更具體的例子來說明。假設在某社會中的社會主義運動有工人，學生及消費者三個集團，這三個集團是在長期的互動下形成的穩定結盟，所以我們有社會主義工人，社會主義學生及社會主義消費者。這個運動偶而會和女性主義者結盟，（而女性主義者自然也包含了某些集團的長期穩定之結盟），女性主義者會支持社會主義者，社會主義者也支持女性主義者。如果現在有女性主義者放棄女性主義而加入社會主義運動，那麼這是一種『改行』情形，而且對社會主義與女性主義兩者也沒什麼改變。即使有些人既是女性主義者，又是社會主義者（所謂『兼差』），但在未改變女性主義與社會主義的意義之情形下，這種兼差並不足以使女性主義等於社會主義，因為兩個集團的長期結盟（以致彼此相等）並不是依靠兩者涵蓋同樣人群。換句話說，一個具有女性主義身份的人，不因為他是一個社會主義者（即社會主義學生、社會主義工人或社會主義消費者），便自動地成為社會主義的女性主義者，因為這涉及女性主義意義之改變，這種更新活動必須在女性主義的領域內之自主鬥爭才能達成，而不是在其他集團（學生、工人、消

費者)之附庸活動中達成。

現在如果作為一種身份或集團的女性主義者加入了社會主義運動，成為社會主義者，（而這當然是在女性主義與社會主義的長期互動下，由短暫的彼此支持之結盟中發展成長期穩定的結盟），那麼女性主義便也成為社會主義運動中之一分子（反之亦然），而且兩者的意義都有所改變，女性主義者則也改造為社會主義者，但也同時改造了社會主義的意義。因為女性主義在這種情況的加入社會主義運動，不是前述的單向改造，如「改行」方式或沒有更新意義的「兼差」方式，而是雙向改造。亦即，社會主義運動不再是工人，學生與消費者三者的結盟，還加入了第四者——女性主義。而這加入的女性主義也不再只是女性主義，而是社會主義的女性主義。這意味著原來的女性主義與社會主義都有新的領域與實踐，與新意義之創造。

或問：雙向改造會使人們喪失其『基本利益』嗎？這個疑問假定了一個集團有一種先驗固定的基本利益，不會因為結盟與社會權力關係位置的改變而改變。這是站不住腳的；最簡單的反駁是：假設甲乙各有所謂“基本利益”，如果甲被乙分化為『甲乙』和『甲-非乙』，現在試問『甲乙』的基本利益應該是甲的或乙的？很明顯的，這個答案無法客觀地被預先決定，因為『甲乙』也是乙被甲分化的結果。（參見上一節〈結盟〉一文相關部份）

現在我們已經把『改造』的意義說的很清楚了。因此最後做一點總結。

改造基本上可以分為兩種，一種是單方向的改造，這種其實是「被改造」。如果我們談的是知識分子與激進運動的關係，那麼在這種單方向的被改造過程中，知識分子或因被宰制，或因「改行」，而成為激進

運動者，但是激進運動的意義則不被改變（或剛好相反過來）。

另一種改造則是雙方向或互動的。這基本上是兩個獨立自主集團或身份，形成長期穩定的結盟。這裏的「改造」是兼有改造與被改造的含義。如果用婚姻關係來作比喻的話，單方向改造是「嫁雞隨雞」、「夫唱婦隨」，而雙方向的改造則是「水乳交融，相敬如賓」。（我們發現很難找到適當俗語來形容平等互動的婚姻關係，或者像比『更新』更適合的俗語來形容對某種傳統職業或經營方式的創新作法。我們有『改行』或『兼差』，但卻不適用於形容像把書店也同時變成喝咖啡聊天的場所這樣的作法。這些顯示了此處所談的概念並非根深蒂固在我們的文化中）。

幾乎所有的集團都希望單向改造。弱勢集團在明知不可能朝向自己有利的改造情形下，才會希望雙向改造。雙向改造往往是結盟各方在衝突、議價與互動中形成的結果，而不是各方欲望的出發點。

這也就是說，我們的欲望都是以一壓抑多，以一控制或統治多，希望的是一個不變動、不分化的、不須要分化又重組的『一』。我們「內心深處」其實都是中央集權者。

在中央集權者的想法中，身份的意義是固定不變的，例如，什麼是社會主義者、工人或男人，有一個本質性的不變意義，這是一個模範、樣板、典範或標準的角色，因此改造必須是單向的，即，被改造人（如知識份子）必須取得那樣的身份（及其本質意義），所以改造是朝向一個標準模型，（此一楷模不幸地常在現實中化身為『最高領袖』），故必然是單向的。

至於在雙向改造中，則沒有一種（預設的）標準楷模；這是結盟政治的特色。結盟政治是多元社會的政治，也因此需要的不是一種人，

而是千差萬種的人來搞結盟政治。

尤其當我們去思考諸如『消費者』這類身份時，單向改造之說就更不那麼自明了。知識份子如果要經由單向改造，以投身進入消費者運動時，什麼是消費者的本質活動呢？（消費？）什麼是消費者的標準模範呢？

總之，中央集權者其實是一個柏拉圖主義者，他們幻想著一個不變的本質世界，在那裏身份的意義早已規定好了，是最好與最完美的狀態，其他的偏離、因議價而帶來的變動都是現實的扭曲。此外，他們有一個最純粹的、最能替他們利益服務的意識型態，對這意識型態的修正，如果不是來自敵方的陰謀，便是迫於形勢下的短暫妥協，一言以蔽之，中央集權者認為，一個不受污染的純意識型態應是我們實踐的指標。誠然，如果單向改造能行的通，那麼原來的「純粹」意識型態或許可替我們的利益作最佳之服務，（這只是“或許”而已，因為還存在著一些不被改造的團體，以及一個變化中的世界），但是許多時候，很多集團只願和我們在雙向改造下結盟，而為了擴大我們更大的利益，我們應當尋求各種團體的結盟，以及較為長期穩定的結盟。（這裏的「我們」乃指任何集團，在一個多人遊戲的情形中，結盟是增加利益的方式，而長期穩定的結盟則可保證在每一局遊戲中一定的利益）。所以，除非我們願意自限孤立，不增加權力利益，我們必須結盟，也必須走向長期與穩定的結盟；但這就意味著，我們必須接受雙向改造。

可是為了雙向改造下的長期結盟能成功，就必須有論述實踐，把雙方利益及意識型態串連起來；在這裏，身份意義的改變、原有意識型態的修正並不是「權宜之計」，相反的，如果沒有一套可以串連雙方

的新論述，串誼就不可能成功，長期穩定的結盟不可能形成。這個串誼雙方論述的作用之一便是意識型態資源的共用分享，以改變雙方權力關係的位置。

換句話說，一個集團不接受某種意識型態，常是因為無能去生產那種意識型態的資源，這些資源像知識分子、意識型態機構或組織等。而一個人聽不懂或不接受某種理論或說法，往往和智力、領悟力無關，也和該理論是否具說服力或真實性無關，而是由於此人所處的權力關係位置，缺乏特定的意識型態資源，也缺乏利益／興趣去領悟在不同位置所面對的問題。所以自主平等結盟中的雙向改造所需之論述實踐其實是要產生權力分享的作用，使雙方權力關係位置接近，權力利益分配的差距縮小。而要達到權力的分享，除了意識型態資源外，還須其他資源的分享。惟有如此，雙方才會形成長期穩定的結盟，差異趨於泯滅，而成為一個團體。這也是為什麼那種認為掌握國家機器，即可改變社會的想法是錯誤的，以意識型態國家機器為例，電視、教科書、媒體等的易手，並不能使大部分的社會集團有能力生產及擁有意識型態資源。打個比方來說，一個文盲男工並不會因為一個女文化部長的長篇演講，而改變他與她的權力位置差距，不論這篇演講的內容是資本家剝削有理或工人應該當家做主。當然如果兩者能夠結婚，而有平等的、美滿的婚姻關係，雙方的權力位置會相近，問題只是這種婚姻是否可能。從這個角度來看，所謂知識分子“走入群眾”、“下放”等，之所以能使知識分子的“理念”讓群眾了解或知識分子可以從中學習到什麼，其實是涉及了資源的分享、權力關係的改變等鬥爭。

肆 · 希望與遠景

從以上討論看來，我們的觀點似乎否定了任何集團奮鬥的希望，沒有保證一個遠景。

因為我們否定了一個預定的、不變的或先驗的可以保證目標實現的結構，而且我們還將任何可能目標的實現繫於實踐，就更讓人感到希望與遠景的缺乏。的確，如果有一個目標的實現是『不以人的意志、實踐為移轉』，『歷史—結構之必然』，那麼就有了希望與遠景。

然而我們並不排斥希望與遠景，因此，如果某個希望與遠景對我們眼前的奮鬥有用，那麼希望與遠景自然有一席之地。但是這種就地的希望與遠景，已經失去了「目的論式」的意含。

在可能的希望與遠景中，最令人著迷的一種，便是那種趨向『絕對一元化』的遠景，即“重組／分化”的不斷運動停止了，各種劃分社會集團的因素趨向為某一種，甚至最後連這一種也消失，而不再走向多元化。到了這個地步，由於不存在社會差異，「差異」或「相同」也失去了（社會學上的）意義，再也沒有社會矛盾與鬥爭。不再存在不平等的權力關係，除了社會（功能）分化／分工系統的位置外，也沒有不同的權力社會位置。這是社會的終了，歷史的終了，或者是另一種不為我們所能想像的社會或歷史的開始。

這遠景相當令人著迷，和我們的中央集權心態有關，因為在某種詮釋下，這種趨向絕對一元化的希望和遠景，把我們帶到一個永恆不變，沒有矛盾或分化，沒有運動的靜止世界，恍如沈睡在母親中的安靜嬰（胎）兒。不可否認的是，這種絕對一元化趨向的烏托邦狂想和

我們內心最深的欲望有關。（『相對一元化』則不否定未來趨向多元化或與之並存的可能。同理，我們也可區別“絕對／相對”多元化。）

如果一個社會集團自認是那『終極矛盾』的解決者、絕對一元化烏托邦的實現者，而且因著這希望與遠景而奮鬥，我們不會一概地否定這樣的希望與遠景。只是我們必須明白，在這個情形下的希望與遠景，不會是一個獨霸的、壟斷的、寡占的希望與遠景，而必然是一個共同的、分享的、包容的希望與遠景，否則不可能趨向絕對一元。

或問：難道我們不能以暴力、宰制或訴諸『階段論』的欺騙來壓抑其他希望以保持我們的希望之「純淨」、「排外」？可以。但在這種情形下的希望與遠景不會是真正絕對一元的，因為矛盾沒有解決，只是被掩蓋而已，這種的「一」，仍可能被分化的。

所以如果某個集團有（被上帝揀選的）『選民』的異象，它最終解放的條件必須是其他被宰制集團的解放（其他各種矛盾的解決），『選民』的意義因此不是其他被宰制集團的希望之幻滅，而唯獨選民的遠景得到實現，相反的，選民是一個以解放其他被宰制集團為職志的集團，而這與徹底民主的意象就十分接近了；這樣一來，作為徹底民主主義者的選民對其他解放事業不必心存疑懼——徹底民主主義者是無所畏懼的，因為她（他）們充滿了希望。

（註1）辯證法中的某一個傳統，強調分化與重組的不對稱，亦即，分化總是可能的，而重組則似乎缺乏這樣的一種保證。為什麼呢？首先，辯證法認為世界總是由矛盾或差異所構成，因此沒有無差異之整體，

任何事物均可能無限分化下去，不會分化到一個地步，只剩下一個無差異的整體，孤零零地站在那兒宣稱自己「是」什麼。（「是什麼」總是和「不是什麼」在一起）。可是矛盾總是不平衡地發展著，因此依賴矛盾諸方面平衡的重組，便缺乏必然的可能性。

總之，世界雖然保證了分化和重組的可能性，卻未保證它們的現實性，（即，如果沒有適當的實踐，這個可能性不會實現）。但是分化不但是可能，而且是必然的可能；對於重組，世界則未使之絕對可能或絕對不可能。因此，分化與重組在這一點上是很不同的。（用模態邏輯的符號來表達， $\langle \rangle P \rightarrow \square \langle \rangle P$ ，對於重組不成立。）

辯證法的經典作家也用略為相異的語言提到這一點：『對立的統一（一致、同一、合一），是有條件的，一時的、暫存的、相對的。互相排斥的對立的鬥爭則是絕對的，正如發展、運動是絕對的一樣』，或者如某位辯證法作者所說：『有條件的相對的同一性 [即，重組] 和無條件的絕對的鬥爭性 [即，分化] 相結合，構成了一切事物的矛盾運動。』

分化與重組的不對稱，一直受到許多挑戰，對這個問題我們的態度是開放的。

第五章

民主式人民主義： 草根民主的新理論

MTV音樂錄影帶（熱烈預約中）

〈中國最後一個太監〉專輯

滾球（Balls）唱片發行

欲知末代太監莫老聰的「真相」，請看三台主打歌曲「把我自己掏出來」。

預計大華國 0 年 14 月 42 日出版

露背裝起義計劃密碼

本密碼手冊初次問世時，即以「六八七一工程記要」代號傳遍北非情報界。此手冊是繼林彪「五七一工程記要」後，又一震驚全國理髮師工會市立精神科屠宰工業組之名著。

本密碼簿屬極機密，但無版權，請勿傳閱，但可影印。凡能在密碼簿中破解暗殺許金德的全盤陰謀者，可參加華清池帝國58年東太后鳳飛飛登基大典。（許金德除了是前X視董事長外，他的真正身份為何？答案在本書某處）

本書持有人只有在嚴刑酷打下，才會招出全部密碼之解碼文。

第一節 論述、意識型態與權力

只要是我喜歡， 有什麼不可以

1

一九九〇年台灣歌星李明依推出一首「喜歡有什麼不可以」。歌詞全文如下：

喜歡有什麼不可以

年輕很快就會過去，我不能永遠勉強自己，站在你為我畫的框框裏，重覆虛假的表情，不斷欺騙自己，如果你是真的愛我就不該只愛我的溫柔，我的敏感多變任性自我，你要全部都接受完完整整愛我，只要是我喜歡有什麼不可以，沒有誰必須要去討誰歡心，只要是我喜歡有什麼不可以，沒什麼能夠改變我的心，我不會改變自己也不願讓你委屈，是酸是甜都歸我自己，趁著我還年輕傷痕容易痊癒，我要活得像自己。

我們之所以抄錄全部歌詞，就是要向讀者顯示，新聞局對這首歌最著名的詞句「只要是我喜歡，有什麼不可以」的理解，是怎樣離開

了全歌的脈絡。(註1)很明顯的，就這句話在這首歌中的意思而言，新聞局實在沒有查禁這句話的必要。

換句話說，「只要是我喜歡，有什麼不可以」在歌詞中所表達的意義，原來並不具有什麼「不良」的社會意義，原來只在描述兩個青少年愛情世界中的對話，一方要求另一方接受一個完整的我，包括多變任性在內的我，云云。

這首歌被奇檬子愛情飲料拿去運用，為飲料促銷，而這句「只要是我喜歡，有什麼不可以」因此進入一個新脈絡，取得另一層意義。(註2)

從廣告公司的立場來看，李明依在廣告片中短暫之演出，有沒有忠實表達原歌的意義或精神，廣告公司並不在乎或關心這個問題。而從唱片公司的立場來看，短短的廣告片即使沒有表達原歌的意義，但是已經達到了宣傳歌曲的效果。照這樣看來，資本主義的「媒體—商品—廣告」鐵三角似乎又戰勝了：人們在電視機前面被喜惱了，群眾們「跟著感覺走」，毫無招架還手之力。但是真的如此嗎？

廣告公司顯然是想利用李明依的叛逆形象，將之轉嫁到對飲料選擇上，給消費者在喝飲料時一種「我喝這個飲料，因此我也很有個性，像李明依一樣……」等等的感覺。至於「只要是我喜歡，有什麼不可以」這句Catch Phrase（標題），則一方面強化表現李明依的個性，另一方面暗指對奇檬子飲料的選擇。

這個廣告對成人而言似乎意義不大，但是卻在其產品所訴求的青少年間，起了另一種未曾料到的作用。青少年也像廣告公司一樣，把「只要是我喜歡，有什麼不可以」從廣告片的脈絡中抽離出來，利用了這句話在大眾記憶中的印象(註3)，將之放在自我肯定、自發式抵

抗成人宰制以及青少年次文化認同等實踐的脈絡中，成為這些實踐的意識型態資源。（下詳）

本文在以下這一小節將只就青少年與成人（父母、學校、權威或「社會（規範）」）的權力關係（特別是宰制關係），來看這句「只要是我喜歡，有什麼不可以」。並且將討論連繫到本書中有關人民民主、自我肯定、共識、脈絡思考……等主題上。然後在第3小節再回到這句話在台灣所引起的反應。

2

在青少年與成人之間，有時也在「講道理」的男性／丈夫與「非理性」的女人／妻子之間，經常發生成人（男人、丈夫……即強勢者）影響或促成青少年（小孩、婦女、妻子……，即弱勢者）做或不做某些事；這就是宰制，因此，「宰制」和「自主」（或「自主實踐」）相反。（註4）

宰制實踐很少是赤裸裸的暴力，宰制總須要「道理」（各種各樣知識的、道德的理由）或意識型態資源（各種論述、文化遺產、知識份子、學術及文化機構或組織、意識型態國家機器、理論、大眾記憶……）。反宰制亦同，也須要意識型態資源。

但是弱勢者通常擁有較少的意識型態資源，而這常會使弱勢者與強勢者在講理活動時，居於下風。

強者的「理」或「理由」通常都有一個基礎，就是「道」，這個道包括了講理活動所依據的知識、道德及規範的共識，同時也預設講理活動的終極目的為追求共識。由於強者在講理活動中常居於上風，因此強者的追求共識或講道理，其實就是要弱者聽話或服從，接受宰制。

如果弱者不追求共識，或追求共識時不依據既有的共識，或不接受追求所得到的共識，那麼就是不講道理。強者就往往在此時以暴力來鎮壓不講理的弱者。

所以，站在弱勢者的立場，我們應當宣揚一種新的說理方式，亦即，弱勢者的「理」不必站在什麼「道」的基礎上，不必預設任何底線，這意味著說理不必完全根據原有的知識、道德或規範的共識，而可以是一種推翻原有共識的創新活動。同時，講理或說理也不必必有終極目的：即，說理不必是為了溝通或建立任何共識。

回到成人與青少年（或者男與女、大人與小孩、夫與妻）之間的權力關係，當青少年想做或已經做了某件成人不准許的事時，青少年必須援引理由，這通常不是為了直接面對或蓄意反抗成人，也不是為了和成人達到共識，而是為了合理化自己的行為（但這也是自發式的反宰制），亦即，為了安自己的心、給自己的自發反抗行動打氣，並且尋求其他青少年的認同，號召其他青少年的集體行動。

換句話說，弱者起初的自發式反宰制抗爭，由於缺乏意識型態資源，所以弱者的「說理」，並非為了說服強者，或爭取意識型態領導權，反而主要是為了團體內部的認同或凝聚力，或為了持續某種實踐。事實上，後面這種促進內部認同的功能是任何說理活動始終均有的功能。

在這樣的情況下，弱勢者的說理（為了反宰制所援引的理由），在強勢者的眼光中，常是「不合理的」、「空洞或不深刻」……等。更何況弱勢者向來缺少說理機會或習慣（女人愛說話就是「長舌婦」，女人的意見是「婦人之見」，小孩則常被要求「大人講話時不要插嘴」，等等。）（註5）所以女人或小孩只能以撒嬌、哭泣或沈默來表達抗議。

青少年的「叛逆」經常被認為是「虛無」，即是另一例。

從這個角度來看，青少年的「我有話要說」，就是一種說理方式，就是一種抗議形式。雖然成人會譏笑青少年其實「說不出什麼道理」或甚至「無話可說」。但是「我有話要說」已經達到青少年促進內部認同，反抗宰制的第一步。（註6）

3

現在我們可以回過頭來看「只要是我喜歡，有什麼不可以」在青少年間的使用／意義。

很明顯的，當青少年使用這句話時，既非李明依歌詞的意義，也非替奇檬子飲料做廣告。青少年對這句話的運用，就是把它變成自我肯定的說理方式。

換句話說，在李明依歌詞中，原來所指的「敏感多變任性自我」，和在奇檬子飲料廣告中，所指的「奇檬子飲料／李明依叛逆形象」，在青少年的使用中，變成了「我所做的事」。這怎麼說呢？

在李明依的原歌中「只要是我喜歡，有什麼不可以」偏重的是「我」這個字——只要是「我」喜歡，有什麼不可以。這個「我」不願輕易改變自己，而去遷就別人，要愛我，就必須完全接受這個「我」，等等。（參看原歌詞）

但是在奇檬子飲料廣告中，重點則變成「我喜歡」——李明依喜歡奇檬子。當然，廣告片中的許多影像是曖昧的，意義不定的，可以容納觀眾主觀的不同詮釋。但是站在廣告商的立場，當李明依所帶來的情緒及意象和飲料連結在一起時，廣告片的目的就已經達到了。至於觀眾還可以從這廣告中抽取什麼成份，做何用途，就不是廣告商需

要想的——除非新聞局迫使它關心。

就在這支廣告播出一段時間後，新聞局接到許多成人的反應，認為這個廣告「誤導了青少年」；在報紙上也可以看到成人的投書抗議，並有人把這支廣告中的「只要是我喜歡，有什麼不可以」和當時的反安非他命運動連繫在一起。終於新聞局出手了，執行了宰制者的意志，迫使廣告片改變字眼。妥協與議價的結果是，「有什麼不可以」被刪去了，只剩下「只要是我喜歡」，然後配合上新的廣告影片及歌曲。這部新的影片基本上較忠實於歌曲，表達原歌的「故事」，強調女主人翁（李明依）的自我——一個反反覆覆的情緒自我，側重的是「愛情」這一主題。

那麼究竟青少年是怎樣運用「只要是我喜歡，有什麼不可以」？前面已說過這句話變成了青少年自我肯定的說理方式。具體來說，這句話在青少年口中變成了「只要是我喜歡（做的事），有什麼不可以（做）」，而且重點變成了未言明的部分。經過這樣的改造後，這句話的意義離開了「自我」、情緒（喜歡）等意義的表達，而變成青少年對自己行動實踐的自我肯定。

易言之，青少年行動的理由可以只是「我喜歡」，因為「只要是我喜歡，有什麼不可以」。

就成人的眼光來看，「我喜歡」根本不成理由：行動正當與否不能以個人喜惡為準。對成人而言，正當行動之理由必須建立在康德倫理學、功利主義、亞理士多德倫理學、Rawls正義理論、儒家學說……等等的基礎上。沒有一番道理，實踐怎可能是正當的？

由於青少年沒有知識或道德權威的「外援」，以「外力介入」方式幫青少年講理，而青少年又缺乏講裡的知識、能力、地位、權威，所

以青少年只能就地取材（從電視及所聽的流行歌中找可以說理的材料），而這個「材」必須是青少年彼此所共享的、起共鳴的，並用它來自我肯定。（註7）

我們注意到，即使是弱勢的成人團體，也沒有像青少年（兒童、小孩）一樣，使用「只要是我喜歡，有什麼不可以」、「我有話要說」、「跟著感覺走」，作為說理的方式。相反的，弱勢成人團體至少會用像「人權」、「正義」、「公平」、「平等」、「人民民主」等論述。

從人民民主觀點來看，青少年這種說理方式，是值得肯定的。對於任何弱勢團體的反宰制說理，如果我們是真心的支持他們的反宰制，我們就不應說風涼話，像什麼「空洞不夠具體」、「沒有實質內容、不夠深入」，而應當和她們平等結盟，介入並提供更多的意識型態及其他資源。

很明顯的，青少年的「只要是我喜歡，有什麼不可以」，並不是為了和成人尋求共識，或者說服成人。而是為了自我認同，以及反抗宰制。反抗什麼宰制呢？這必須回到當時的脈絡中去理解。

台灣的治安在一九八九年七月（在此時，台灣政府開始「注意」並「呼籲」治安惡化問題），到一九九〇年六月（郝柏村出任閣揆，並強調治安內閣），這段時間內的暴力犯罪呈現下降趨勢。可是一般人卻因為政府及媒體的炒作，感到天下大亂、流氓橫行、治安每況愈下，這給予了治安內閣以魄力施展公權力的空間及理由，（因此，不論馬曉濱的反共義士身份以及各界的救援，在樹立治安權威的必要性之前提下，馬非死不可）。故而社會運動及社運流氓成了治安問題，亦非偶然。（註8）與此同時，還有海上漁船走私問題，也因為變成台灣面對大陸的政治籌碼，而被捲入為治安的焦點之一。

從這個觀點來看，以青少年為主要目標的反安非他命運動，也是整個治安整頓波及的一環。但是這個問題之所以成為焦點，還另有原因。因為安非他命的吸食問題由來已久，但是在以前主要是低層社會的問題，吸食者是下層社會的工人、妓女、不良少年或「放牛班」的學生。可是近一兩年來，中產階級子女、「好學生」也都開始吸食安非他命，這才引起「社會大眾」的注意。（同樣的，青少年未婚懷孕、墮胎的問題，至今沒有被真正嚴肅有效的對待，也是因為這個問題還沒有擴展到中產階級子女及「好」學校或「好」學生中）。另外，解嚴以後，校園紀律也有維持上的困難；位於中央的教育當局願意在學生管理上放鬆，可是各地學校內的教師、教官、行政人員等宰制者，卻不那麼願意放棄權力。在此種種因素的運作下，反安非他命運動，一方面有治安內閣的樂於配合（以繼續營造與維持治安內閣的形象與必要性）；另一方面也得到「社會大眾」（中產階級、社會中堅家長）的支持；再者，學校的管理者也藉此運動重申其宰制權力，整頓校園紀律。（雖然很多學校為了「校譽」，在提報吸食安非他命學生人數時，並不與教育或治安當局合作，但是反而因此握有學生的「把柄」，在與學生的權力關係中占優勢。）

所以，在反安非他命運動前後，青少年以學生的身份在學校這個場所中，和成人以學校管理（教育）者的身份進行著宰制—反宰制的鬥爭。（註9）這個鬥爭當然一直都存在著，但是在解嚴前後，因為舞禁、髮禁、校園民主、教材修訂、教官角色、能力分班……等許多衝擊學校原有權力結構的事件，使得雙方的鬥爭進入一個新階段。反安非他命運動則是校方管理者的一次反撲、對青少年學生的騷擾——既是生活管理的延申，也是意識型態的紀律重振。

從這個脈絡來看青少年對「只要是我喜歡，有什麼不可以」的詮釋或使用，就極富反抗的意義，而唯有在這句歌詞影響到校園內權力關係鬥爭的具體情境，並在得到中產家長及治安內閣的支持下才有可能引起新聞局的注意，也才會被禁。

附註

（註1）但是從原來的脈絡被剝離，並不表示就因此沒有脈絡；離開原來脈絡往往意味著進入另一個脈絡。

（註2）雖然近年來由於唱片公司常買下整個電視時段來打歌，因而使「流行歌曲」和「電視廣告」的分野模糊了，但是這兩者大致上仍分屬兩個不同的領域。

在某個領域裏所生產出來的資源，可不可以運用於另一領域呢？例如，考古學領域的學術研究成果，可不可以被通俗愛情小說這個領域拿去運用呢？工運領域和學運領域或學術領域或政治領域……呢？這些問題都沒有一定的答案，要看實際上人們是怎麼把一個領域的資源接合或串連到另一個領域去。

乍看起來，流行歌曲和電視廣告的互相利用是很自然的；電視廣告可以促銷流行歌，而流行歌也可以加深廣告的印象。但是其實沒有一個領域的生產資源可以「自然而然」的被另一領域拿去運用；例如，歌曲可以變成廣告的實踐，在某些法令限制下也許就不可能。在「只要是我喜歡，有什麼不可以」這個例子中，除了唱片公司與飲料公司

雙方事先的約定、議價等實踐，才使此歌成為廣告外，兩者的接合還依賴了一個重要的因素，就是李明依。

原來不同領域的接合或串連，還須要意義、須要論述實踐。在這個例子中，李明依提供了串連所必要的意義，她必須做這個廣告的主角，才可能達到促銷這首歌及奇檬子飲料的目的。試想，如果由方季惟來唱這首歌及做廣告主角，那麼就不可能產生這個廣告所要表達的意義。

換句話說，李明依原來的叛逆形象是唱這首歌及演出這部廣告的關鍵之一，她的意義是構成這廣告意義的一部份。當然，李明依「真正」是什麼，並不重要，她的意義來自媒體，也會隨著媒體所安排的脈絡而變化。奇檬子廣告也正在定義李明依。

（註3）大眾記憶本身就是一種可以利用的資源。

（註4）本書有些地方把「自主實踐」稱為「實踐自主化」或「實踐策略自主化」，參看第四章第一節之〈實踐策略自主化〉一文。又：「宰制」和「支配」二詞同義，可以交替使用。

（註5）相關問題可參看第三章第一節的〈公共論域：民間哲學vs新民主〉一文。

（註6）照這樣說來，人民民主論所提出的「人民主體可以自我肯定」，即是為了弱勢團體的自主性所提出的最基進的說理形式。參看註4提及之〈實踐策略自主化〉一文的第6小節。

（註7）而照我們的看法，實踐和使實踐正當的道理之間並無必然關係，而是串連關係。提供實踐的正當理由，就是把某些意識型態資源和實踐串連起來。對於弱者（如青少年）而言，根本缺乏成人眼中可以使實踐正當化的意識型態資源，所以往往「因陋就簡」地「就

地取材」了。

（註8）參見第三章第五節，〈九〇年代在野統獨的危機〉一文。此處論點參考了〈治安與平安〉周恬弘《曠野》25期，1991年。

（註9）青少年對反安非他命運動的反抗，存在於局部的、次文化的場域中。至於公共論域絕不會提供青少年講台來反抗。我們可以從一九九一年四月二十日，中國時報趣味休閒的32版的上一則趣味留言來觀察這種反抗。這則讀者留言是這樣的：

給某公益廣告：

同學說，最近你們在電視上比的手勢是「你吸五口，我吸五口」，對不對？

關心社會的有心人 上

這段話是針對「反安非他命」的手勢而說的。從這裏可以看出青少年對主流媒體及宣傳的顛覆和對「反安運動」的抵抗。誰說青少年缺乏想像力與創造力呢？此外，像這種顛覆、抵制「反安運動」的言論，根本無法進入公共論域（例如讀者投書版），因為會被認為「不妥」或「沒道理」（就像「只要是我喜歡，有什麼不可以」）。

一九九一年四月十七日，民進黨在台北市示威遊行，不少青少年學生在接受電視訪問時，紛紛抱怨遊行對上學的妨害。我們以為將這些學生的態度視為「被洗腦」或「缺乏啟蒙的無知」是不妥的。政治反對運動既然沒有和青少年站在一起抗爭，自然不能期待青少年對它的支持。

此外，青少年對學校宰制的敵意，經常以各種形式表現出來。畢

業後，返校破壞公物只是一種形式而已。平時在校期間，亦有多得不勝枚舉的例子。可惜過去追求民主的人士，對校園中殘酷的、黑暗的、極權的獨裁統治，關心太少。而在校園中的權力關係，也絕不僅有「學校（老師）—學生」這一支配關係而已。近年來，中產階級子女遭受勒索及暴力威脅的事例漸多，才有人開始注意校園中權力關係的另一層面。

但是富有想像力與創造力的頑鬥精神抵抗，仍然經常存在於青少年之間，證明了我們的青少年，絕非如某些人想像的單純「被洗腦（不會自我思考）」，以下即是一個常見的平凡例子。

一九九一年四月二十四日聯合報桃竹苗要聞版，記者余學俊在桃園有報導如下：

春假過後，大多數的高中都舉行第一次月考，一所高中國文老師改到學生考卷的答案，內容之千奇百怪，到了令人不忍卒睹地步，也充分顯示了學生們的國學程度之差。

這名老師列出幾個例子，高一學生月考前上的國文課有〔課文提要〕岳陽樓記的作者范仲淹是文學史上大儒之一，他的結尾句子「微斯人，吾誰與歸」！發人深省，「斯人」是指那些先天下之憂而憂，後天下之樂而樂的仁人，學生的答案竟說，斯人是指「敗類雜種」，不尊重考試，不尊重古人一至如此。

寫「廉恥」的顧炎武明末大儒，本名絳，自號蔣山傭，學生答案說顧炎武本名「王二」，自號「武松」，王二麻子是句不大莊重的俚語，學生也拿來作答，令老師十分氣餒。

學生國學程度差，國文老師認為還可以努力補救，但如果學生完全以不莊重的心態向學，老師們認為才是教育的大問題。

另外，根據聯合報1990年12月19日，28版的報導，台灣省主席連戰在省議會答覆質詢時說，『歌詞「只要是我喜歡，有什麼不可以」中的「喜歡」一詞，涉及青少年所受教育及價值觀，應由社會、學校、家庭共同發揮教化力量，將喜歡的範圍導正，做一個堂堂正正的中國人為目標，以不違法、不違背倫理道德為限。』

連戰把這句歌詞的重點放在「喜歡」上，不過新聞局卻認為「只要是我喜歡」可以被容忍，可以繼續在電視上播出，但是「有什麼不可以」卻被封殺了。「有什麼不可以」也就是實踐不須預設底線，不須基於任何知識上或道德上的理由。



陰性機器戰警瑪丹娜拍攝「女機械人」一片，由許曉丹等三位乖張的女性主義者主演。

第一節 論述、意識型態與權力

婦女運動與人民民主： 婦女參政史

本文的「婦運史」只談婦女參政權，或投票選舉權，也就是爭取形式的或政治的平等權利這一段歷史研究的觀點問題，本文在最後將作一些對婦女參政權史研究的建議。

人民民主觀點作為社運觀點中的一種，在本文脈絡中反對兩種歷史詮釋觀點。

婦女參政權不是經濟或政治發展之必然

第一種史觀將婦女參政權的獲得歸諸於「歷史的必然發展」，為什麼婦女獲得參政權是必然的呢？一種答案是：近代資本主義迅速發展，而資本有一種傾向，就是降低工資，為了降低工資，就必須鼓勵婦女就業。這之中的道理是：假設一個人的生活費是一萬元，因此一家三口就須三萬元，如果婦女不就業，資本家必須付給男工三萬元，否則天下女人小孩均餓死。現在如果婦女小孩都出來做工就業，則資本家僅須付每人一萬元，同樣的支出，但卻多了人工，所以資本傾向

婦女就業。婦女如果就業，她就得和資本家訂工作契約，打壞了東西或其他狀況，她得負責，可是如果她不算個「人」，和老闆在法律上不平等，老闆也無法要她負責。所以由於僱傭關係所必須的平等締約地位，婦女終究會在資本主義發展的社會中得到平等的法律、政治地位，等等。

除了這種「經濟之必然」觀點外，還有「政治之必然」觀點，亦即，只要平等在某一方面實現，平等就會必然在人類各方面達成；故而，由於男人已獲得了選舉權或參政權，所以女人之獲得也是必然的事。

這個「必然」觀點，當然有不少反例，像阿拉伯國家女人至今沒有參政權或法律平等。而且這裏所謂的「平等必然普及於人類各方面的傾向」（這是個未經證實的傾向）或者「資本主義的發展傾向」也只是傾向而已，這些傾向能否實現，還須要人類的實踐；（註①）這就表明我們不應滿足於空洞的「歷史發展之必然」，而要看看什麼樣的實踐或抗爭，促成婦女獲取參政權。

或曰，促成婦女參政權的抗爭當然就是公民權抗爭或政治／政運抗爭，然而這個提法可能會誤導我們對參政權抗爭之複雜性的認識。用一個簡單比方來說吧：今天台灣的政治反對運動，如果都集中在建立民主憲政體制的抗爭上，那麼這是否表示，他們的抗爭就是公民權抗爭或民主抗爭呢？當然可以說「是」，然而這樣說卻忽略了其中也包含國民（國家認同）抗爭或統獨抗爭的成份。（關於公民／國民之分，參看註②）換句話說，很多政治反對運動者主要追求的是統一或獨立，為了統獨的目的與利益，才在某些情況中也去從事民主抗爭。故而這些人的主要認同是國民而非公民，雖然他們也以公民身份參與民主抗

爭，但是其公民身份卻是受其國民身份之支配，國民身份的利益與目標優先於公民身份。在這種情況下，將整個抗爭稱為「反對政運／政治抗爭」，要較「公民抗爭或民主抗爭」、「國民（國家認同）抗爭或統獨抗爭」適當的多，比較不會誤導人們對這個抗爭的認識。

所以，婦女參政權的抗爭當然是公民權抗爭或政治抗爭，但是這個抗爭可以在一個更廣泛的人民民主抗爭脈絡下被理解，因為婦女公民權的抗爭不但涉及「婦女」、「公民」兩種身份，而且在西方婦運史上還涉及相當廣泛的社會議題與抗爭（下詳），所以可用較寬泛的「人民民主抗爭」（一個不滿意但可以接受的名稱）來理解婦女公民權抗爭。故而婦女參政權的脈絡位置是「婦女運動－人民民主抗爭－公民權（婦女參政權）抗爭」這樣的一個順序關係，而以「婦女運動」為本位。（詳見本文的最后一小節）

婦女參政權不是集權主義政治的結果

人民民主觀點反對的第二種歷史詮釋觀點是集權主義（Centralist 或中心主義）的政治觀點。

這種政治觀點不將各種人民主體（公民、國民、消費者、學生、工人、婦女……等）平等對待，反而把某個主體（例如，公民）賦予一個中心特權的地位，將此主體抗爭之目標視為結構上的優先或首要，並且把這個主體的規範視為全社會的基礎。從這種觀點出發，就會認為（例如）「如果沒有基本的民主公民權利，那麼其他人民主體所要求的平等權利就不可能存在」。在詮釋婦女參政權這段歷史時，這種觀點的自然結論是：「如果沒有民主革命及男人參政權的確立，女人就必然不可能有參政權，換句話說，政治或政運目標在結構上是優先

首要的」。

這種政治觀點之所以是集權主義或中心主義式的，乃因為：它假定社會像一串接連好的骨牌，如果能打倒第一張骨牌，那麼整串骨牌也就全倒了，這第一張骨牌就是全社會的中心，整個社會都是有一個「優先—次要」的秩序，固定不變。若要改變這個社會，也必須按照這個「優先—次要」的秩序——打倒第一張骨牌；就好像「擒賊先擒王」一樣：王是「權力中心」，一個社會也因此有一個權力集中的中心（就像第一張骨牌）。從這個假定出發，就往往結論說，若要改變社會，也必須要形成另一個權力集中的中心，集中一切力量去打倒社會結構上最優先首要的目標。而為了集中一切力量形成另一個權力中心，就必須同樣的有「優先—次要」秩序，中心—邊陲的分工，亦即，不平等的權力關係。

用家庭夫妻關係的比方來說，集權主義者假定：為了使一個家在社會上生存，和別家競爭，一個家庭事務有一些「天然」的優先次序安排：像丈夫的事業、小孩的學業、廚房的家事、妻子的休閒……等均能預先定出一個「優先—次要」的秩序來。在這個假定中，集權主義者沒有去反省二件事：第一，有時某些事務或目標之所以有一種「天然」「客觀」的優先首要性，其實是反映了夫妻的不平等權力關係，如果把這種優先首要性視為「結構之必（天）然」，會進一步複製這種不平等權力關係。

第二，家庭的一切事務或活動，不像接連好的一串骨牌，並不能形成一個天衣無縫的整體，故而並非所有家庭事務都可用單一標準去衡量出一個「優先—次要」的秩序。例如，很多時候，丈夫的事業不必然和太太的事業能連結在一起，因此家庭事務不見得能形成一個以

丈夫事業為中心的整體，但是另一方面，夫妻兩人的事業也不必然會對立。

由於集權主義者沒有考慮上述兩點，結果認為：透過很理性客觀的結構分析」（如，夫妻工作技能的比較，夫妻的性向與就業意願的評估，就業市場對男女的不同需求，等）就會發現，家庭的事務可以排出一個優先及次要的秩序來，像丈夫的事業優先啦，無一技之長的太太的就業訓練次要啦，等等，然後根據「客觀現實結構」（但其實暗含某種單一的「世俗」的價值衡量標準）所決定的天然秩序，去形成一個建立在平等權力基礎上的夫妻分工（如男主外女主內），及家庭生活（如，一個以丈夫事業為中心的生活）。

人民民主反對這種集權主義觀點。根本上，人民民主反對「結構上優先或首要」這個概念；因為結構並不像一串接連好的骨牌，結構的各個部分不自然形成互相扣接、天衣無縫的整體。事實上，社會結構的各個部分之關係不是固定的，是會隨著實踐而改變的，所以不能把結構的各構成部份分成固定的「本質－表象」、「基礎－上層建築」、「主宰－次要」、「中心－邊緣」等，故而也談不上「結構上優先或首要」。人民民主論因此認為，民主參政權或民主革命，就和黑奴參政權及婦女參政權一樣，都是「人」的參政權之必要構成部分，但是這絕不意味著某一構成部份（如男人參政權）在結構上具有什麼優先首要性。（男人參政權既不是必須首先要通過的關口，也不是一串接連好的骨牌的第一張。）在前述家庭夫妻關係的類比中，我們已看到，「結構上優先或首要」的提法均是為了合理化、固定化、自然化、必然化、永恆化及實體化某些既存的及隱藏的支配關係。的確，我們可以承認支配的現實以及和這支配有關的規律（例如，我們承認夫對妻的支配

是現實，同時也承認社會制度對這種支配的支持，以及對反抗這種支配的打擊），但是我們不必然去順從這種支配，故而我們無法從上述現實導出（例如）丈夫的事業有結構的優先性，因為現實可以被改變。所以對結構優先性的否定，也正是對支配現實的反抗。

對上述論點的可能反對

在前二節中，我們基本上主張，男人參政權或民主革命或經濟等變革不是婦女參政權的充分條件，（即，婦女參政權不是政經發展的必然後果），同時也不是必要條件（註③）（即，政經的發展並不比婦女參政權在結構上更優先首要）。現在讓我們考慮一個可能的反對。

先用一個假想情況來說明這個反對。假設某個丈夫所從事的事業就是政治民主運動，而且丈夫主張這一目標有結構上的優先性，亦即，其他的家庭事務（像廚房家務事，太太的事業等）被客觀的「社會—家庭」條件決定為次要目標。現在太太以「人民民主」來反對丈夫的主張，結果丈夫又提出新的反駁，他問：為什麼妳（弱女子）會有這種爭平等的精神呢？為什麼能迫使我（丈夫）接受反支配的說詞呢？這完全是因為我先接受了民主、平等及反支配的價值，否則如果我根本蠻不講理，獨裁專斷，視平等如糞土，那麼妳又如何能要求我以平等態度待妳？我們又如何能一起民主的討論家中事務的優先性？丈夫接著說：那麼，為什麼我會接受民主平等的價值呢？為什麼妳會有平等的思想呢？這都是拜政治民主運動所賜。所以，我的事業還是有基礎上的優先性。

這個反對因此是說，以上我們在反對集權主義時所用的「人民民主」也好，「平等」或「反支配」也好，都預設了民主或平等的理想或

想像（簡稱為「原象」imaginary），所以，若無民主或平等這個源頭（origin），更遑論其他。而近代民主原象源於民主革命，因此，民主革命（男人參政權）是婦女參政權（男女政治平等）的前一階段，（主張「經濟平等」的人也常會在這種「階段論」中「插隊」，例如，主張男女平等必須在「經濟平等」達到後才有可能。）

這個反對所主張的基礎優先論其實是前述之「結構優先論」的一種。在「結構優先論」的說法中，「結構」其實是古老的「天命」、「天意」的現代科學版，換句話說，「優先性由結構所決定」的意思就是，優先性是透過一個非關人實踐或意願的「結構」（客觀條件或力量，科學分析或知識……等）所決定的。而在上述的基礎優先論中，優先性是由次要者對優先者的依賴所決定的。（這裏的依賴關係就像一個建築的上層依賴其下層基礎一樣）。它和「結構優先性」的不同僅在於所指的層次不同：「結構」指著社會整體結構，而「基礎」則指著道德或價值觀念的基礎。我們尚可想像其他類似的「本質優先論」、「中心優先論」等說法。

我們可以簡要地提出兩點來反駁「基礎決定論」。第一，一個反支配、爭平等的集團，不一定要依賴任何民主原象，它也可能用其他意識形態的資源，達到同樣目的。正如同妻子在反對丈夫以事業優先來逃避家務時，她不一定要訴諸男女平等，她也可以用其他丈夫接受的意識形態資源或價值觀（如家庭責任、婆婆的命令、宗教的信仰、愛情的維持等）來爭取平等。

或曰，民主原象不（只）是一種可以被其他意識形態資源所取代的意識形態資源，而是一種激發人們去爭平等的源頭，這是無可取代的基礎。（以例子來說，雖然妻子在爭平等時，沒有用平等的說詞，但

是由於民主原象，而且只由於民主原象，才激發妻子去和丈夫爭平等）。可是這個說法就像一切有關源頭的說法一樣，難以自圓：如果說民主原象是由民主革命而來，那麼又是什麼東西去激發人們去從事民主革命，爭（男人之間的）平等？如果說民主革命乃由民主原象而來，後者才是源頭，那麼這個「民主原象」又是個什麼東西？源自何方？假定這個「民主原象」就是一切爭平等之源，本身不必有什麼來源，那麼其具體內容究竟是什麼？我們沒有理由說，其內容就是男人之間的平等，也不能說凡人皆平等，（這個說法先天排斥了人與其他類生物的平等）……，至於說「萬物皆平等」，就等於沒有任何內容。或曰，作為一切爭平等之源的，只可能是類似權力意志的東西，而不是一種語言的想像或說詞，但這樣一來，民主原象就不再有內容，同時也無法證明民主革命（男人平等）的優先性。

第二，民主並沒有固定的本質（註④），不變的意義，因此，民主原象不必然和民主革命連結在一起。婦女參政權若須要什麼民主原象，除了實用的理由外，沒有其他理由必須和民主革命連結。這也就是說，婦運不把民主革命的民主原象當作其認識或實踐的正當性基礎，只把它當作意識形態的可能資源之一。

以婦女為主要認同的公民權運動

用一句簡單的話來總括民主革命（即，男人之間爭平等）與婦女參政權的關係，就是**男人爭平等，並不優先於女人爭平等**。所以婦女參政權歷史的詮釋不應將民主革命置於一個基礎或階段性優先的位置。如果說一種爭平等的民主運動，必須以另一種民主運動為基礎，那麼男人爭平等的民主革命運動又是以什麼民主運動為基礎呢？而後

者又是以什麼為基礎呢？這種基礎說法都會陷入惡性循環的後果。總之，民主革命不是婦女參政權的基礎。（依此類推，社會民主、親子民主、經濟民主、性偏好民主……等等，亦不必以政治民主為基礎。）

此外，容我們重述第一節的論點：民主革命絕不自動地帶給婦女參政權或選舉權，「民主」並沒有什麼本質會自動地將男人的平等擴張到男女的平等。試看，驚天動地的法國大革命，及其〈人權宣言〉或「自由平等博愛」，帶給了女性什麼呢？奧林普·德·古日寫了女權的宣言，後來卻被送上斷頭台。最老牌的民主國家，英國，一直到一九二八年婦女才獲得選舉權。法國，一九四四年。美國，一九二〇年。至於東方台灣很想成為的瑞士，直到一九七一年才開始部分地區的婦女選舉權，直至今日瑞士仍有城鎮不給予婦女選舉權。而為了這些選舉權，不少婦女被捕入獄，奮鬥不已才得成功。從人民民主觀點來看，是那些婦運的奮鬥實踐才促成了婦女參政權的實現。易言之，我們既不認為婦女參政權是建立在民主革命的基礎上擴展、延申或補充民主革命的「民主」，也不認為民主革命的「民主」原本（本質上）就包含著婦女參政權。

照這個觀點來說，民主革命的「民主」和婦女參政權的「民主」，兩種「民主」的意義不必然相同，（但也不必然相左，因為兩者均無本質意義）。兩者之所以串連在一起，仍然是因為婦運的運動實踐。這裡所談的觀點，對那些想從論述層面去研究婦女參政權史的人，可能有某些提示。研究者在注意：像「人」、「公民」、「民主」、「平等」等論述的變化時，要特別留意這些字在民主革命論述中及婦女參政權論述中的不同關係。例如，「公民」可能是有性別意涵或無性別意涵的，而在性別意涵方面則有好幾種可能像「公民－男人」、「公民－女人」、

「公民－男人平等」、「公民－男主女從，男尊女卑」、「公民－女主男從」。而這些不同意義並不存在一種必然的轉化關係，像「公民－無性別」的意義不必然建立在哪一種「公民」意義的基礎上。人民民主一直在批判的便是那種把「公民－男人」視為其他公民意義基礎或本質的觀點。

附帶說明的一點：在婦女運動中，也有很多不同的方向，例如，爭取政治或法律的平等，經濟平等，文化與社會地位的平等，或者一些「貓狗小事」等等，究竟這之中有無哪一種在「結構上優先首要」呢？第三章第三節的〈婦女運動〉一文將談到這個問題。

我們從民主革命與婦女參政權之歷史中得到另一教訓，就是：民主革命或任何政治變革若要帶給女人實質的利益，婦女必須以「婦女」這一身份為主要認同，去參與政治抗爭，這也就是說，婦女不且必須以自主的婦女組織去參與政治抗爭，而且在抗爭中必須突顯婦女自身的差異。在抗爭中，婦女和其他參與同一抗爭的集團透過權力議價而平等結盟及民主地決定策略，而不是透過一個「科學的結構分析」來決定結盟或策略。所謂「科學的結構分析」可以是權力議價時的一個資源（如果這個分析對我們有利或有實用價值），但決不是議價的民主過程之基礎。（我們不要天真的以為「科學」是無性別的！）總之，婦女在剛開始參與政治鬥爭時，其婦女身份必須支配她的「公民」或其他政治主體的身份，否則到頭來只是為人作嫁而已。民主革命史正說明了這一點：例如，美國獨立革命的參加者很多是婦女及黑人，但是獨立革命的成果卻被男性及白人獨吞了。歐洲的民主革命也有相似的情形。（註⑤）

在中國的民主革命過程中，也有很多婦女的參與，但卻也沒有立

即取得參政權。

著重婦女自主組織的人民民主抗爭史

我們可以從上得到如下的結論：婦女解放運動並不自限於某幾種有關男女支配關係的抗爭（如夫妻的家事分工、或男女法律平等），因為「男女支配關係」（男女平等，性別民主）的意義不是固定的，所以婦女反支配爭民主的抗爭也可擴展到許多過去被認為和男女支配關係無關的領域去（如消費者運動、民主運動）。但是這也可能是陷阱之所在；因為有可能婦女在參與各種抗爭時，並沒有壯大自己，也因而未能達到婦女反支配的目的。所以不論參與任何抗爭或運動，或與任何集團結盟，婦女一定要能「自我認同與自我肯定」，亦即，任何時候不能泯滅自己（婦女），一定要有一個差異性存在，堅持獨立、自主、平等的原則，決不在一個大目標下「犧牲小我」——這樣才叫參與，否則只是「被支配」。

這也是為什麼「人民民主」是婦運的思想武器；因為人民民主否定了任何支配關係的優先首要性，肯定了各種人民主體的平等，這樣一來，各種人民主體的結盟將建立在一個自主平等的基礎上，同時也是因議題（case by case）而開始結盟，這種結盟因而是偶然的，同時，並不存在一個「整個社會結構變化所必須的大目標」，因為沒有任何先驗目標先於結盟實踐，一切目標均將在結盟中平等的權力議價中產生，它會是一個妥協的產物，但卻也是每個結盟成員參與其中的目標，一個包含眾多「小我」（各個社會集團）的目標，而不是少數「先知先覺」由「科學真理」所決定的「大目標」。

這樣說來，以人民民主觀點來看婦女選舉權的歷史時，應當側重

的方向也就很清楚了。這個觀點的基本方向是：婦女參政運動的公民權抗爭，應被理解為是婦女運動所從事的人民民主抗爭中的一種。而在這參政運動史中我們要特別注意促成人民民主抗爭的各種形形色色之自主婦女組織、小團體、小圈圈，它們的角色及貢獻。對這個基本方向可約略地提示如下：

婦女運動自十九世紀以來在歐洲即涉入工運和形形色色的社會議題，很多精英婦女以大大小小形形色色的婦女團體身份從事社會改革與服務，而且多是針對貧窮、弱勢階層的各種問題，像疾病防治、衛生、貧困兒童之教養、窮人生活改善與福利、識字教育、反酗酒、節育、慈善救濟、保護動物，等等。總之，婦女運動這種對社會的廣泛參與可被理解為一種廣泛意義的人民民主抗爭。在這個過程中，婦女的各種大小團體或組織與對社會的認識都有長足的開展，而由於結合各種社會議題故得到其他人民主體的支持。所以在爭取選舉投票權或參政權時，也得到有男性身份的人之支持（這些人不是因為其男性身份而支持，而是因為他們同時具有的其他身份，如文盲、工人、窮人、資本家等，而支持婦女參政權）。

在美國，婦運和黑奴解放運動連結在一起，一八四〇年的世界反蓄奴大會，美國的「反蓄奴制協會」此一婦女組織，即因其實力而得參加，（同註⑤）；以後不斷地因黑奴解放此一議題和婦女解放的扣合，而逐漸壯大婦運。

在中國，辛亥民主革命以後，中國的婦運及婦女組織繼續發展著，不但有女子軍這種直接參加革命的組織，也還有婦女參加像紅十字會這樣的救護團體，以及為革命籌餉的團體。之後，不論在政治民主運動、反帝運動、文化運動等戰場上均有強調女權的婦女團體的積極參

與。這使得婦女選舉權在中國的取得領先其他弱國許多。(註6)

以上所說，僅是就某些國家婦女參政權或選舉權之歷史，作一方向性之提議。作這種人民民主觀點歷史的最困難處當然在於對參政運動史中各種小婦女團體活動的研究，這些小團體活動可能涉及的地區及事務均很局部，也不只涉及參政運動，然而它們卻是整個運動的「幕後英雄」：在每一個運動背後，總有一大群女人。

附註

①以上談及的資本邏輯及傾向(tendency)基本上是資本對勞動力價值下降的要求，以及資本僱傭關係所必須之平等契約關係。我們並不否認這兩種資本邏輯，但是它們的形式是普遍的(universal)，即，不涉及特定的社會型態，表現為一種科學規律，(科學規律就是「普遍的假設」)。而我們都知道，普遍的邏輯不足以解釋特殊的歷史事件；普遍的資本邏輯尚須各類實踐才能啟動與運作。而且，我們明白，科學的規律也是被社會建構出來的，即使資本邏輯呈現為一種自然的事實，我們也不應忘記它的自我決定性係建立在我們的社會建構上，所以我們的實踐也可以否定、超越這些(政治經濟學中所定義的)資本邏輯。這也是馬克思的論點，所以他將他的革命實踐學說稱為「政治經濟學批判」，意味著對整個(將經濟規律視為脫離人的實踐之「物—物」關係)政治經濟學的學問本身之批判。

這裡所談的「資本邏輯—社會實踐」的關係，和「科學規律(普

遍假設)——科學實踐(輔助假設)」的關係相似。例如,我們在實驗時,需要控制環境中的變數,儀器的精確調整,實驗樣品的標準化等等,沒有這些科學實踐,就無法呈現科學的普遍假設或規律,而這些科學實踐則是在進行科學解釋及預測時的輔助假設。但是「普遍假設—輔助假設」的主從關係不是固定的,科學實踐所導致的矛盾或反例,也經常是原先普遍假設被超越的原因之一。不過,資本邏輯、普遍規律或假設都只是個別的存在物(particulars),其普遍形式只是字面的(nominal)。

②公民與國民的不同,簡單地說就是:公民即是有權利參政、享有法律保障之自由,等等的個體,基本上是對內的。國民則主要是對外的,和國籍、國家認同相關,也就是個體屬於哪一國人的問題。所謂「公民政治」,一般而言就是爭取言論自由、法律平等、選舉與被選舉的參政權,等等,所以是民主抗爭。而所謂「國民政治」,往往就是一群人要從殖民地狀況中獨立出來,這就是民族主義或國家認同的抗爭。像現在台灣的統獨抗爭,即是國民政治。以上說法雖不甚精確,但已合乎我們此處之目的。不過有時這兩者的區分並不清楚,可參考一般政治學的書籍,均有說明。

③或曰,由於透過一些有了參政權的男人及白人的幫助,(只是「幫助」而已,總不能說功勞都是這些白人或男人的吧),使得婦女及黑人的公民權抗爭順利不少。以上這個說法是可以接受的,但我們無法從上述說法導出下面這個無法成立的說法,即,「要是男人與白人沒有參政權,婦女與黑人的參政權抗爭是不可能的」,在英文中,則是以「If……Were(had)……, then…….Would(Would have)……」的句型來表達,也就是俗稱的「反事實條件句」(counterfactuals)。類似的說法還有像「如

果台灣沒有解嚴，那麼台灣社會運動不可能興起」，或「如果沒有基本的民主公民權利，那麼其他人民主體所要求的平等權利是不可能的」等等。

應要搞清楚的是，我們不是否認下列事實：「自從台灣解嚴後，社會運動開始逐漸勃興」，「男人獲得參政權後，婦女也獲得了參政權」等。我們只是否認，我們可從上列事實推出前面的那些「反事實條件句」。

（所謂「反事實條件句」就是像「如果……（和事實不符的假設）……，那麼……」這樣的條件句或假設句，通常用來表達科學定律支持的、或結構規律支持的因果條件。）

④認為民主有固定本質的人，就是認為有一個真正的民主原象（好像柏拉圖的理型），而民主革命的男人民主，或「全民」的政治民主，經濟民主，族群平等的民主，性別平等（男女兩性平等）的民主，性偏好民主（同性戀與異性戀平等）……等等，都「分享」或「例示」這個民主本質，或者說，它們都是真正理想民主的現實表達（或某種程度的扭曲）。在這種本質主義思考裡，乍看之下沒有哪一種民主是優先的，但本質主義往往進一步從民主本質推論出一些規範，或者主體所須具備的條件，然後在此陳倉暗渡地顯示某一種民主具有基礎性質，故而具有優先性。

還有一種比較拙劣的本質主義者，乾脆直接將民主本質等同於某一種民主（例如，政治民主），而其他民主都只是對這個真正民主的現實扭曲，或者，其他民主至少須以這個真正民主為本，絕不能損及「本」或「捨本逐末」，至於為了真正民主的緣故，犧牲其他民主也是正當的。

最後所說的情況，其實是所有「優先首要論」的重點。亦即，優

先者一定要實現，至於次要者的實現，只是「隨緣」而已，或者作為實現優先者的副產品。或者，把優先者當作「規則」（公平的競賽規則），次要者則是競賽的後果。（照我們的看法，定規則本身就已經在競賽了，「公平規則」本身不一定公平）。

從新民主觀點來看，各種各樣的民主或平等，都應一律平等，沒有那一種民主或平等應享有特權地位。由於民主沒有本質，所以這些不同的民主既不必然相合，亦不必然相斥。

⑤這裡參考的是富士谷篤子編著，林玉鳳譯的《女性學導論》，台北南方，一九八八出版，頁40~43。

⑥可參考劉巨才編著的《中國近代婦女運動史》，遼寧中國婦女出版社，一九八九。第六、七章。



機器戰警（女）

第一節 論述、意識型態與權力

意識型態與實踐

對於一個社會運動，我們雖然可以將其粗略地分為意識形態（論述、觀念、理論）以及實踐（物質條件、非論述實踐）兩個部分，但是我們不應將這種大略的分法視為「心（意識）／物（存在）」的絕對區別（ontological distinction），亦即，我們不應將兩者視為可以各自獨立存在的兩部分。

事實上，在所謂實踐部分，不論是組織、動員、組訓、設立及運作一個辦公室……等等行動，行動者必須以某些關於社運是什麼及不是什麼的觀念（理論、意識形態）來理解自己的行動，並呈現與構成自己，行動者對意識形態資源的需要，正如同他們對辦公室、金錢等資源的需要一樣。

反過來說，在社運中所謂意識形態的部分，也是因為它與特定的群眾、組織、財源、運動方式等實踐這部分的連繫，亦即，被實踐者策略性地使用，才因此成為某社運的意識形態。

舉例來說，我們怎麼知道某個組織從事的是工運，而非環保運動，或開應召站？（你走進該組織的辦公室，也許發現他們處理的都是人際

愛情關係、財物糾紛等)。答案是：這個運動的意識形態部分可以使組織之實踐呈現為「工運」，這個意識形態部分可能包括了很多不同的東西，像，組織辦公室的名稱、出版物、參與者的說詞，或者有幾名被社會認定是傾向工運的大學教授或文化人在組織中掛名、或參加幹部訓練……等等。但是意識形態部分不能完全決定運動的性質，這部分還是要配合運動的實踐部分，這個運動的實踐部分必須顯示它和意識形態部分有某種關連，（這個關連不是一種必然關係——下詳）。如果說，運動組織的主要活動是在辦公室內大跳脫衣舞，那麼即使這個組織有很豐富的意識形態資源，它也不會被認為是從事工運。

我們除了反對將「意識形態／實踐」作絕對區分的看法外，我們還反對將兩者的關係視為「本質／表象」的關係，也就是一種必然的關係。把實踐部分視為本質者，認為正確的實踐將帶來正確的認識或觀念；把意識形態（觀念、理論）部分視為本質者，則認為正確的認識或科學理論將帶來正確的實踐。必然關係保證了從一個「正確」到另一個「正確」，或反過來說，如果認識（實踐）錯誤，那麼就會帶來錯誤的實踐（認識）。

我們反對上述「本質－必然」觀點，因為我們注意到，同一意識形態資源可以接合不同的實踐或行動；例如，有時某黨中兩個具有相同意識形態的派系可能因為許多其他的原因而採取不同的實踐。另一方面，不同的意識形態可以接合相同的行動；例如，社運可用某個關於社運的學術理論來呈現自己，但是它也可能只是對那個理論非常膚淺片面或標籤式的使用；甚至有可能的是，社運不但使用那個理論，還使用了另一個和它矛盾的理論來呈現自己。一個學術份子會為她理論中的矛盾困擾地徹夜難眠，但社運者卻不一定會太在意其想法的一

致性；一個理論觀念只是運動中的一項必要資源，一如金錢、組織等，雖然它會影響運動，但不是唯一影響的因素。打一個比方來說，人在行動時（像丈夫毆打他太太），都一定有一個理由（太太忘了洗碗），但即使這個理由不存在，也可能有別的理由導致同一行動。

所以，我們一方面反對把社運看作兩個獨立自足部分（意識形態與實踐）的互動，另一方面也反對把社運看作一個有本質的整體。相反的，我們認為社運的各部分都是社運的實際構成部分（而非「固定構成」），而不同部分並非天衣無縫地接合成一個整體，因為各部分都在變化。由於這些部分並不互相完全獨立，也不完全依賴（像表象依賴本質那樣），所以它們之間的關係是一種事實上的偶然關係（就像一個丈夫因太太忘了洗碗而打她，既非必然，亦非純粹偶然，而是事實上的偶然。）也就是「串連」關係。總之，社運就是其構成部分的「合力」（overdetermination，「合力」並非恰當名詞，應為多重決定）。

本文的參考書目：

Althusser, Louis(1969). “On the Materialist Dialectic: On the Unevenness of Origins”. For Marx. New York: Penguin. 161-218.

附錄（畫蛇添足）

在前面的正文中，筆者反對將社運視為一個一元的「本質－表象」結構，也不認為社運是由二元或多元的獨立自存的實體所構成的。筆者利用一般人所習慣的「意識形態（論述）／實踐」分法，來顯示社運是由無法獨立自存，但又不必然關連的部分所構成。

在以下的附錄中，筆者繼續持同一觀點討論有關社運的論述。雖然著重點稍不同，（以下將討論的重點仍然是環繞著本書所關心的主題之一，「理論與實踐」或知識份子問題），但重覆處在所難免，故將以下列為正文之附錄，而不另成一文，請讀者明查。

這裡只談三種有關台灣社會運動的言談或論述，其他型態則不談。一種是社運在呈現及構成自己時的論述，一種是學術（院）在討論社運時的論述，還有一種是進步知識份子或文化界在某些較邊緣的報紙雜誌等媒體上對社運的非（半）學術性、非（半）運動性論述。（其他的像官方在主流大眾媒體上之論述等則不在此討論。此外，本文不區分「論述場域／論述」，參見編者序〈附錄〉）

在此先說明的是第一種「社運在呈現及構成自己時的論述」。社運在平常的實踐中要（例如）運作一個辦公室，組訓、動員、組織、搞群眾活動等，所談的也許包含了人際關係、愛情、財務糾紛，所作的也可能是打電話、採買……等，這些固然是社運實踐之所以為「社運的」之因素之一，但是還有一個必要因素，即把上述實踐和社運的意識形態結合起來。易言之，**社運的論述實踐和非論述實踐彼此必須互**

為脈絡。例如，社運在街頭的遊行，其行走的秩序、紀律及動作這些實踐，和遊行的口號、歌曲及標語均是結合在一起的。換句話說，社運一定含有意識形態的部分，這一部分多由社運中的知識分子所提供，在所提供的資源中（例如，包括社運知識分子本身的社會形象、地位與身分），也會有關於社運是什麼或不是什麼，其目標與策略為何，等等論述。易言之，社運者在使用意識形態資源時，會在一定的（串連起運動實踐的）脈絡中使用「社運」及相關的概念。

第二種論述和第一種也差不多：一篇文字之所以會被認為是一篇有關社運的學術論文，絕非因為它夾雜著英文或在論文開頭說「這是一篇有關社運的學術論文」。事實上，要決定什麼是「社運的學術討論」也涉及很多和學院有關的組織與制度的實踐或（傳統上被稱為）物質條件或因素。故而，在第二種論述中，對社運的觀念或理解其實就是在學院制度及實踐所形成的脈絡中，對「社運」的各種使用。

不用說，第三種論述應用同樣方式來了解。（參看第三章第三節〈社運觀點的發展與問題意識〉一文前幾段）。

這三種論述雖然都用「社運」這個詞，但是所指未必相同，用來決定論述中語句真假的程序也很可能不一樣（最簡單的例子：社運開內部會議時所運用的真假標準，常和有關社運之學術會議中的標準不同）。這樣說來，這三種論述中的「社運」都是存在的，並非哪一種更真實或更基本，它們都是實在世界的一部分，它們都在每日的實踐中及物質環境裡被使用著、運作著、談論著、改變著等等。

第二種或第三種論述，與第一種論述的關係，在傳統上是被稱為「理論與實踐」的關係。我們認為：理論與實踐的相結合是可能的，但我們沒有理由認為結合是必然的。而這一結合涉及的是兩種團體或

運動的結盟，而且涉及對論述及論述所在之制度、組織、實踐的改變。

有時我們可以看到社運者對社運的觀念，似乎是從某個學術理論而來，社運者和學術分子對「社運」的所指好像一樣，但這往往是脫離了使用這些語詞的脈絡之情形下所產生的錯覺。（這個論點的蘊涵是：理論與實踐的結合不只是雙方講同樣的話，而且包括了雙方的實踐及物質條件的結合，而這則意味著對社會分工、社會制度、社會身份的改變及改造。）其實更常見的情形是，社運者對學術語詞／觀念「膚淺片面及標籤式」的使用（從學術分子眼光來看）；或者，社運者有時所接受的社運觀念，根本就來自互相矛盾的學術理論，在這種情形中，學術觀念和金錢、組織等沒有兩樣，均是必要資源，故而實用與否才是最重要的，至於是否一致或自相矛盾，往往不在第一種論述中的規則管轄之內。（但是對社運而言，也確實會有矛盾的意識形態資源的問題。例如，某社運中有兩股知識份子彼此不合。這種情形和金錢資源的矛盾一樣；例如，出錢支持社運的人彼此不合，等等。）

反過來說，對社運的學術研究亦並不如一般所想像的那樣，從「具體而真實」的社運經驗抽象出「社運」的概念，因為這表示學術研究者的「社運」和社會運動者的「社運」，除了抽象層次外，其實是相同的。但是其實這兩種「社運」分屬不同的論述，有不同的規則，被不同的制度、實踐與物質條件所支持。社會運動和學術研究在目前既然是非常不同的活動，故追問兩者的「社運」之意義是否相同並不重要。（常見的情形是，學術者和社運者常覺得對方所談的「社運」和己方所知的社運沒有什麼關係，或根本聽不懂。）

我們除了覺得去比較第一種社運論述中的「社運」和第二種學術論述中的「社運」是否相同的作法沒有必要外，還反對另一種提法，

即，這兩者之中，有一個是更基本或更真實的。之所以有這種提法，可能還是由於將社運者的「社運」當作「具體」，而學術者的「社運」當作「抽象」；在這種誤解下，唯名論者會以為抽象物是寄生於具體物的，抽象物甚至根本不存在於現實中，所以社運者的「社運」才是更基本及更真實；但是唯實論者則以為學術的科學研究，發現了社運的本質，故而比現實具體的社運更真實也更基本。這兩種看法其實均建立在兩種不同論述的混同上。其實，在任一種論述中，都可能有抽象的規則，所以都有「抽象／具體」之分，例如，實際構成社運之論述中當然也有對社運的抽象，而學術論述中除了抽象的社運外（如在社會理論中），如有具體的社運（如在田野研究中）。故而社運的「社運」和學術的「社運」並不是「具體／抽象」的問題，而是分屬不同論述的問題，兩者均是真實存在的。

可是為什麼常常有人將兩種論述的「社運」相提並論或混為一談呢？這之中的原因有好幾種，均代表了不同的立場和利益。比如，有時是因為社運者為了正當化自己的實踐，故而援引學術理論以為某種「護身符」；有時政府為了正當化其制定的公共政策，故以學術來壓抑反對聲音；有時學者為了有充裕基金或搞大型計劃以建立自己在學術界中的地位，或反抗學院中另一派學者（這裡假設基金會較願意支持任何對社運的研究）；也有時則因為學者或社運者想要「理論與實踐相結合」（這涉及了社會運動與學術研究之分野的泯滅，亦即，社會分工與社會身份的改造）。

現在讓我們開始談第三種關於社運的論述，亦即，進步知識份子在較邊緣的報紙雜誌等媒體上對社運的非（半）學術性、非（半）運動性論述。

從前述的討論可以得知，我們不應把這個論述中的「社運」當作實際構成社運的論述中社運觀念的半抽象／半理論／半學術化，也不應將之當作學術的社運觀念之「通俗化」或半具體化。這三種論述彼此並無什麼後設關係，都是實在世界的一部分。

或有人質疑：很多時候，社運者也在大眾媒體中宣傳理念，而學者也會把他在期刊或學術會議中宣讀的論文一字不改地轉載在報紙上，在這些情形裡，第三種論述中的「社運」難道會不同於其他論述中的「社運」嗎？

這個質疑忽略了很重要的一件事實，即，一篇文章的意義依賴著它出現的脈絡，這也就是說，這篇文章如何被（策略性地）使用，就決定了它的意義。當一篇文章在某社運的機關報中出現，而且是社運用來組織動員的一部分（論述）實踐，那麼，它屬於實際上構成社運的論述。但是同一篇文章出現在大眾媒體時，其意義則將因為出現的脈絡、媒體的性質、作用及讀者（閱讀經驗與期望等）等因素而可能不同——一個論述所涉及的制度、組織等物質條件或實踐、權力關係，以及論述中現成的一套語言或意義，就是決定意義的脈絡。

所以，在報章雜誌上一篇關於女性主義的文章，可能只被當作是文化工業的商品，被消費，但是它也可以被婦女運動策略性地使用，使之成為其意識形態之資源，但是後面這種情形並不會自動地發生（即，不是送報僮將報紙投給你，或你到街角去買了份雜誌，就使這篇文章成為婦運的一部分），而是需要更進一步的（串連）實踐才行。

總之，不論文化人或知識份子在學術期刊或報章雜誌寫任何東西（人民民主、民間哲學、馬克思主義），都不會自動地變成任何運動（包含知識份子之間的思想運動）的一部分。

民間哲學的過去、 現在與未來

民間哲學發展的三方向

在第一章，我們看到民間哲學的三個主張——自由資本主義優先，政治民主優先，人民民主。乍看之下，這三個主張好像在思想上有內在的邏輯一致性，因而構成一個整體的「民間哲學」，但其實這三者之所以能串連成一整體乃來自民間哲學發展過程中各種力量的作用。

民間哲學的發展可以分為三個方向，每個方向都有一種主張，但在不同脈絡及時機下，三個方向得到不同的強調，而其主張也被不同的策略使用著。

民間哲學的第一個方向是以南方朔（1986b）的「拍賣中華民國」，也就是「國營事業民營化」或「自由資本主義優先」的主張為主。這和自由主義的「國家退出民間社會」是吻合的，也因而扣上了「民間社會 vs 國家」的架構。

到一九八七年，在野或黨外的統獨意識形態對立尖銳，民間哲學在這個時候希望以「政治民主優先論」來克制統獨優先論—國家主權優先論，故而提出「統獨迷思—意識形態的黃昏」（江迅1987a）。在當時，這種主張代表的是黨外陣營中前進系的意識形態：當時前進系不主張統或獨，而以「民主自決」為政綱。

但是以上這兩個方向的主張，均為左翼及統派（兩者部份重疊但不同）所不滿。左翼認為民間哲學之主張是自由主義，統派則認為「統獨意識形態的黃昏」的提法避談「台灣／中華民族」反帝的歷史—階級面相，實際上有利於獨派，故而兩者集結在《前方》雜誌展開了對「自由資本主義優先」、「政治民主優先」的批判。（同一時期之《海峽》雜誌則未對民間哲學有明顯的攻擊）。為此，民間學派強調「人民民主」來抗衡左翼及統派的「階級鬥爭」，（木魚1987，江迅1987b）。這是民間學派發展的第三個方向。

在一九八七年前後這個階段，民間學派的人民民主實有一般所謂的平民主義／大眾主義／人民主義（populism）的意涵，也其實吻合當時標榜「我們不是左派，不是右派，我們是前進派」的前進系意識形態。不過前進系只是個小派系，沒有能力去接合民間學派在意識形態領域裡所經營的資源，以及以民間哲學為標籤的「自由之愛」學運資源，民間哲學三個方向的主張不久後也就起了變化，進入下一階段。

民間哲學發展的兩階段

以上所說是民間哲學發展的第一階段。民進黨建黨、解嚴等發展使民間哲學進入第二階段。在這個階段中，民間哲學可能已經脫離了它提倡者或作者的原始願望，其意識形態資源已為民進黨勢力的大傘

所分配使用。因為任何意識形態的生產都需要資源，例如，生產者、生產的人本身須具有的文化資本，生產時所必要的媒體、教育機構、金錢、協作組織、資訊等。而就政黨與意識形態資源的關係而言，執政黨掌握大部分資源，民進黨掌握小部分，但兩黨以外的剩餘資源便非常有限，根本很難和兩黨競爭。（但是這裡係就政黨這一層面而論，也就是各種意識形態生產和政黨勾連的層面。必須注意的是，當政治情況變化時，如民進黨執政時，許多意識形態生產者像學校、宗教團體、媒體等就會改而和民進黨結合，換言之，這些意識形態生產的改變僅是其政黨政治的層面，至於其性別、階級、性偏好等層面並沒有改變，例如，聯合報也許在民進黨執政後鼓吹台灣獨立，但是其性別階級等立場不變）。民間學派是非常弱勢的小團體，其自主性不足以掌握其所創造的意識形態資源，它發展的三個方向之主張，雖然原來各具有其脈絡以及其針對性，但是當民間學派所創造之意識形態資源缺乏擴大再生產之條件時，它原有的資源便被其他力量吸納，它的主張也被賦予新的脈絡，針對著可能原始提倡者未曾預料到的對象。

解嚴後，民進黨承續過去的「公職／黨工」「雞／兔」等之爭，而分為主流（美麗島系）與非主流（新潮流系），兩者的分合關係恰與國民黨之主流與非主流之分合關係相對應。不論民間哲學在第一階段時所提之三主張，是為誰服務或為了打擊誰，當解嚴之後，民進黨掌握了社會中大部分的人民反對資源後（透過政治運動與選舉吸納資源，並整編原有資源），民間哲學也進入了第二階段，而為民進黨、特別是美麗島系所用。

美麗島系雖然號稱「迂迴、現實、理性的台獨」，但是在意識形態層面上（1988-1991），已經發展成政治民主優先論者（寓獨立於民主

中），以別於其他主張獨立的派系。因此，民間哲學第一階段中用以「超越統獨」的政治民主優先，現在變成了「從地方自治到主權獨立的水到渠成」的政治民主優先（張俊宏1989a，頁148）。在第一階段中，人民民主是針對夏潮系及左派的階級鬥爭，在第二階段中變成了針對新潮流系的社運政治化。（同上，頁88~91）。

至於「國營企業民營化」在民間學派心目中原是削弱黨國經濟霸權或甚至「人民資本主義」的理想（參見南方朔在蕭新煌1989e之發言，頁17），但在民進黨的運用下，恐怕只是「把多數民營資本納為……聲援對象」（張俊宏1989a，頁25）。這在張俊宏（1989b）也很清楚。

現以簡圖顯示民間哲學的發展變化

三方向	第一階段之意義	第二階段之意義
國營事業民營化	國家解組	爭取民營資本的支持
政治民主優先	超越統獨	地方包圍中央 使獨立水到渠成
人民民主	對抗左翼及統派 之階級鬥爭	對抗新潮流系之 「社運政治化」

民間哲學的發展脈絡

在民間哲學的發展過程中，民間學派成員和他們的思考寫作成果一樣，一方面是一定社會資源（例如，政治資源、文化資本、思想資

源等)的產物，另一方面其本身也就是可被利用的社會資源，用以進行其他生產之用。換句話說，民間學派成員以文化思想人士的身份在意識形態領域中運用了各種社會資源，生產出「民間哲學」；民間哲學這一意識形態資源因此似乎應專屬於民間哲學的生產者，是他們的「私有財產」，民間哲學的意義（詮釋／蘊涵）似乎應操控在其生產者手中，然而，這只是一部份的真相而已。另部份真相的秘密在於：民間哲學的生產者本身，正如其生產成品（即民間哲學），也是特定社會資源的產物，而民間哲學的生產者不能完全自主地控制生產自己或其成品的條件。用最明顯的因素來說，如果沒有當時黨外反對運動，恐怕也就沒有「民間哲學的生產者」這回事（雖然南方朔等人仍可能是「存在哲學或x x理論的生產者」）。因此，民間哲學的「生產」與「再生產」（即，繼續的言談論述、並串連為一整體），都涉及原來社會資源分配的型態及決定這分配型態之諸權力。然而這些生產與再生產的條件也不是一成不變的，（如果民間哲學的再生產不能只靠民間學派原始成員，那麼就必須涉及其他文化思想人士的加盟，而這便涉及組織及動員工作），這些條件甚至也會被生產出來之成品（民間哲學的論述）改變。

當民間哲學「擴大再生產」時（例如，其觀點不再局限於「運動」界，而進入學術界或大眾常識，亦即，其他領域也開始使用民間哲學此一資源。其媒體空間不再停留於原來的邊緣媒體，而進入主流或大眾媒體，政見發表會、教室等。其觀點開始吸納整編相似或接近觀點，將其他意識形態串連起來成一整體。其作用不再只是意識形態領域內的思潮或思想運動，亦即，「民間哲學」此一標籤不再只是為動員文化思想人士時所須之認同，而也逐漸成為意識形態領域以外其他領域之

動員組織、重整資源之標籤），其所須之資源將依其擴大程度而增加，這些因民間哲學之擴大再生產所須增加之資源並不一定掌握在原生產者的手裡（更簡單的說，文化人在書房中生產的成品，須要許多他所不能掌握的資源，才能迫使很多人去談論這個成品。）因此，民間哲學的意義（「意義」就是詮釋／蘊涵，亦即，策略地使用）並非完全由民間哲學的直接生產者（即民間學派之成員）所決定，而實際構成決定民間哲學意義的部份脈絡的，還有民間哲學背後資源的諸掌控者。在這整個生產流通消費此一思想成品的過程中，民間哲學的直接生產者也不能自外於這個過程，而和其他受制於這些生產資源的人一樣，受到民間哲學的模塑，並且隨著社會需要（主要是資源掌控者的需要、利益），而不斷發展、詮釋民間哲學。而民間學派之邊緣位置或立場，也會隨著民間哲學的發展而產生變化。作為民間哲學的生產資源之一的民間學派，也在這個過程中滿足自己的需要與利益，然而其需要與利益卻又不斷地被模塑，甚至會被自己需要與利益的滿足所模塑。所以，如果人們說民間學派是民間哲學意義的賦予者或資源掌控者，我們必須了解到這只是部分真相，因為民間學派及其哲學本身都是在一定的歷史脈絡、社會條件下被生產出來，而民間學派一旦生產出民間哲學，其實踐便改變了現實（意識形態領域之現實），這個改變了的現實則可能會改變民間哲學之意義與民間學派的生產條件。易言之，並不存在一個意義的賦予者不被意義所賦予，也不存在一個資源的掌控者不被資源所掌控。

（這裡的討論並不限於「民間哲學」，其實也適用於其他論述實踐之成品，例如人民民主論。參見本節中的〈人民民主與後現代〉）

民間哲學在過去第一階段時，是一種相當邊緣性的論述。即使作

為呼應黨外前進系的意識形態而言，由於前進系只是個小派系，民間哲學仍處於邊緣位置。然而經過發展變化後，民間哲學已成為呼應反對黨主流的意識形態。雖然在民間哲學的理論層次，仍可能有其曖昧處（即所謂「細緻處」），其與政運／政治勢力／政黨之關連不甚直接或明顯，但其大致發展方向則成為反對黨主流所策略使用之標籤。當然，像這樣的發展可能亦非第一階段時期民間學派成員所預期或想望的。然而就思想資源的承繼而言，民間哲學第一階段與第二階段的發展連續性，仍有跡可尋，第二階段的發展仍可在第一階段中找到其思想之「種子」（思想「種子」不是思想的本質，而是思想在長時期發展中比較相對固定的部分）；只是我們必須認識到：社會條件是思想「種子」的構成部分，所以思想的發展也構成社會的發展。

民間哲學中的自由主義與大眾主義

那麼大體而言，民間哲學的思想種子或理論衝力是什麼呢？筆者認為是注重效率而輕忽平等的古典自由主義以及儘量不須國家的放任主義（libertarianism）（以下合稱放任自由主義），由於台灣過去接受的西方自由主義大部分都屬於這個傳統（如海耶克、米塞斯、某些層面的穆勒），加上八十年代此一傳統的迴光返照蔚為風潮（弗烈德曼、諾錫克、雷根－奈契爾主義），所以民間哲學的自由主義忽視了注重平等勝於效率的左翼／基進自由主義傳統（杜威、加爾布雷思、近期的羅勃特·達爾等）。

另一個民間哲學的思想種子則是大眾主義／人民主義。大眾主義和放任自由主義之間實存在著緊張關係甚至衝突關係。但是大眾主義可以有三種不同的使用方式：它既可能有「人民民主式大眾主義」（本

書中亦稱為「民主式人民主義」)之意義,也可能是雷根—余契爾式的大眾主義(即「權威式人民主義」),甚至可能在特殊歷史情況中策略地被使用成拉丁美洲式的大眾主義。所以自由放任主義不一定和大眾主義在實際政治運作中起衝突。大眾主義可以吸納中下階層許多非政治性的敵意,將之引導至特定的政治目標(美麗島系的目標是公民政治,新潮流系是國民政治)。

民進黨作為美麗島系(側重自由主義政治)與新潮流系(側重大眾主義政治)的結合,說明了前者仍須某一大眾主義路線——雖然這個大眾主義是受放任自由主義路線的支配。例如,張俊宏(1989:150)便說:「基於反對黨現有的相對弱勢和台灣特有的產業結構,如果沒有部分資本家的支持,則民進黨在邁向執政的過程中,勢將會困難重重。」「如果全面引入勞資對立的階級鬥爭,則會造成人民內部的分裂,徒然損耗了反黨國和反法統的政經資源。」故而結論「我們以為:目前台灣所呈現的反對運動,固然可包括公民權鬥爭、階級鬥爭、新社會運動,但三者之間未必能夠匯流為一,而在三者之中,基本公民權的確立(包括國家體制正常化),可說是其他二者的必要前提。因此,當三者之間出現潛在矛盾時,也必須以目前公民權鬥爭所內涵的反黨國和反法統為主。」

在這段話中,「階級鬥爭」與「新社會運動」合起來即是「社會運動」。而公民權(民主自由)則被說成是社運的必要條件,從而得出「政運優先於社運」此一結論。亦即,獨尊了「公民」此一主體身分,並視其他主體身份(階級、性別、殘障、無住屋等等)為次要。我們可以看出來,將「人民民主」(大眾主義)置於「民間社會vs國家」(放任自由主義)之下的民間哲學,和上述美麗島系的路線在精神上

相當契合，故而很容易為其所用——例如，政治民主優先於統獨，「人民民主」對抗階級鬥爭與社運政治化，而（民間哲學的）「人民民主」又以政治民主為依歸。

美麗島系雖然側重放任自由主義政治，但是卻也不能沒有某種程度的大眾主義，它與大眾主義結合的程度則完全視政治情勢而定（例如，一九九〇年國是會議時，以及國統會成立後推出「台灣主權決議文」時，是美麗島系在該年度對大眾主義之態度的兩個極端表現）。至於民進黨在未來是否完全成為一大眾主義路線之政黨則有待觀察。（參考蔡金財1990：3～12）

如果在未來民進黨成為一個「民主與獨立並舉」（而非「民主優先」），甚至「主權獨立—自決—獨立」的大眾主義路線政黨，民間哲學又會如何被使用呢？這當然是個假想的情況，但是當我們回顧民間哲學的發展，我們便知道，民間哲學的意義在未來被轉變也是可能的。第一階段的民間哲學是一種思想運動，然後首先影響到學運，（因為學生對意識形態變化最敏感），有些學生派系以民間哲學為運動的意識形態（資源）。也許當時有人希望民間哲學此一思想資源能為政運中的前進系所用，（因為兩者比較合拍），但是前進系顯然沒有力量去吸納、整編這一思想資源，結果終為美麗島系所用，而有民間哲學第二階段的發展。所以如果民進黨在未來有根本性的路線調整，民間哲學的意義自然也會調整。

民間哲學的可能未來：如何改造？

可是在台灣還有一些相對獨立的知識份子（可能包括民間哲學的信仰者），在思想資源上仍承繼「民間社會vs國家」此一框架，或「民

間社會／國家」的二分（前者蘊涵後者，但反之不必然。以下將上述二者合稱「民間社會－國家」），精神上仍隸屬於啟蒙運動揭示的理性現代目標，可是卻不見得贊同民間哲學的政運傾向。故而想以「民間社會－國家」或西方的某個民間社會理論，或甚至改造（重新詮釋）了的台灣民間哲學來突顯社運的差異，目的是提供社運在思想領域中一有別於政運的意識形態，這樣或可使社運在依附政運發展的情形下，社運之資源不會完全被政運所吸納，而能保留一些，藉以發展自己的力量。（以政運為例，過去新潮流系以「黨工 vs 公職」、「雞 vs 兔」、「批康」等突顯自身差異，建立自身認同，在黨外運動中，依附其他派系山頭而發展，後來有了自己獨立自主的力量。）

那麼究竟要採取什麼論述策略，（例如，接合什麼思想資源），才能一方面持有「民間社會－國家」，另一方面不自相矛盾地以「人民民主」來突顯社運之差異與認同？很明顯的，「政治民主優先」此一主張必須放棄，或至少將之「抽象肯定，具體否定」，才能將「民間社會－國家」與人民民主調和。由於策略問題涉及具體情境和針對目標，所以筆者很難對「採取什麼論述策略」這問題越俎代庖，只能在思想資源這一方面略為建議一下，指出一些可能方向。但是這些可能方向如何實現為有效的論述實踐，則全靠實踐者的高明了。

首先，「民間社會－國家」的二分，往往是接受「公／私領域」之分的自由主義者所作的主張。雖然所有的自由主義都贊成民主，但是自由主義真正重視的是自由，而非民主。甚至在放任自由主義的傳統中尚有對民主不信任的情緒。民主對古典自由主義而言，只是手段而非目的。民主必須建立在保障自由的基礎上，必須符合保障自由的正義原則。所以民間學派從放任自由主義精神（特別表現在「國家退出

民間社會」、「國營事業民營化」等主張上)跳躍到「民主優先」,可能就是一次驚險的跳躍。

另外,放任主義中也有近乎無政府主義傳統者,可能對「政治民主優先」不滿。所以高明的論述策略家,甚至可能用「國營事業民營化」此一主張所蘊涵的放任自由主義精神來質疑「政治民主優先」。

基進自由主義者,不但重視自由,還重視平等,所以不會怕談階級問題,也偏重大眾主義。在基進自由主義強調社會公平的精神下,也極可能反對「政治民主優先」。故而,如果是從自由主義這一路數去接合人民民主,基進自由主義這一思想資源可以考慮。

現在一般人(尤其在美國)均將基進自由主義稱為「自由主義」或「自由派」,而古典自由主義則稱為「保守派」,從歷史與現實的考慮來看,這種稱呼或有一般人的智慧,但是也許對古典自由主義者不甚公平,因為他們和保守主義者仍有一些不同。例如,保守主義者幾乎無條件地擁護既有的權威與秩序,反對任何變動,而不管變動現存秩序或削弱權威是否為了自由的保障。兩者還有另一些細微的差異,但是這些被認為是「保守派」的古典自由主義者也吸取了不少保守主義的教訓,有時也被人一概視為一丘之貉。

在本書中,「自由派」一詞通常指的就是保守的自由主義者,而非左翼/基進的自由主義者。至於「保守主義」則常指著「自由派的保守主義」,但也有時指保守派的保守主義。

就前者這個保守主義意思而言,保守主義強調政治變革的有限性,亦即,社會不可能透過一場政治革命,一個正義的法律的通過或一個新制度的設立,而產生很大的變化。在這一點上保守主義顯然不會同意「政治民主優先」背後的一些假設——例如,台灣的諸多問題

均集中於黨國體制，因此瓦解黨國體制，建立政治民主制度是優先首要的。雖然保守主義也不會贊成急進的社會運動，但是至少不會反對突顯社運差異（同時也就是促進社運認同）、社運自主等人民民主理念。雖然保守主義者不同意「民間社會 vs 國家」，但應該不會反對「民間社會／國家」的二分，所以，那些想要堅持後者，卻又想揚棄「政治民主優先」者或想調和人民民主者，保守主義是他們可以考慮接合的思想資源。事實上，鄒秦（1988）路況（1990）與王大衛（1990）均利用保守主義批評過民間社會論或類似民間哲學的「政治民主優先」主張。

民間學派在提出民間哲學時，表面上大量利用的思想資源是西方泛左翼的思潮，但是民間學派卻側重這些泛左思潮中放任自由主義的成份，其實還有太多的思想成份可資利用（尤其是因為民間哲學幾乎一網打盡了西方所有泛左翼的代表人物），故而日後若要改造民間哲學，亦可從左翼思潮入手。

最後，改造台灣民間哲學的重要資源是來自西方的民間社會理論。我們千萬不要把台灣民間社會論和西方的民間社會理論混為一談，兩者有非常尖銳的差異。事實上，西方的民間社會理論的中心思維，和台灣人民民主思維中的反「國家中心主義」（statism）是相同的；在台灣的脈絡中，這個區別就是社運與政運的巨大差異之所在。不論在朝或在野的政運，均是「邁向（繼續）執政之路」以國家力量來解決各種問題；而社運如果不能保持自主性，突顯差異，則可能像趙剛（1989）所警告的那樣，會轉化成「由國家出發」或「朝向國家的」。雖然西方民間社會論仍因「國家－民間」這一架構，而有極大缺陷，但是它絕對比較接近台灣的人民民主論，而和台灣的民間哲學南轅北

轍。

文末，讓我們以一簡短的評論來總結本文。

首先，不要認為民間哲學有什麼「本質」上的東西，永恆固定不變，是一個自給自足有獨立生命的學說。民間哲學的意義是由它所在的社會脈絡所決定的。民間哲學沒有必然的道理會和政運結合，如果歷史發展的軌跡不同，它可能成為社運的意識形態（例如，國民黨與民進黨被當作「國家」，社運被當作「民間」），然而民間哲學今日之所以為政運所用，卻倒也不是純粹的偶然。當然，過去還有一種可能的情況是，民間哲學只是意識形態領域裏的思潮，它所創造出來的資源，未被其他領域所用，而「閒置」在那兒，這也曾是可能的（雖然在事實上它為人所用了）。同理，人民民主或新民主如果不被任何運動（包括「人民民主的思想運動」）作為意識形態標籤的話，那麼它就會在思想領域中（文化工業等）就地被消費掉，而沒有其他作用。換句話說，我們常認為一個思潮影響了一個時代，（例如馬克思主義），而且還會錯誤的以為這是思想者（如馬克思）的天才所致，這完全是知識份子的幻覺。思想或意識形態的資源（包括思想者及其成品和工具）只是影響社會的因素之一而已。

（附記）本文部分初稿曾於一九九〇年十一月六日於國策中心和一些朋友討論過，得到很多寶貴意見，特此銘謝。

本文的引用書目，請參照第一章〈從「民間哲學」到「新民主論」〉一文之書目。

第一節 論述、意識型態與權力

人民民主與後現代

一次後現代的歷險：

讀趙剛〈論現階段無住屋運動〉

趙剛先生在《當代》第五十三期發表了一篇〈論現階段無住屋運動的理論與實踐——社會學的批判〉（以下簡稱〈趙文〉），〈趙文〉的立場與本人大致相同，故而本人在此並無意批評，但是卻想對〈趙文〉中一個枝節的論點——人民民主與後現代，提出一些補充及評論。

為何強調「枝節」呢？因為本文不擬討論〈趙文〉的主題——無住屋運動（簡稱「無運」）。原因有三：

第一，本文的作者不夠資格就此主題回應〈趙文〉，因為作者完全沒有參與在無運的理論或實踐活動中，不能代表無運發言。

第二，〈趙文〉對無運的批評與期待，有許多是作者所同意的。例如，〈趙文〉希望無運能落實到草根社區的最基層動員組織工作，希望無運不要失去社運性格而只淪為一個「壓力團體」，這也是作者的希望。其實作者猜想無運的參與者可能也有相同希望，只是限於人力資源才僅有目前的格局。因為從事草根運動，當然需要草根運動者，可是這正是台灣所缺乏的，台灣甚至連非草根的運動者也不多。缺乏，

當然需要更多的人投入，問題是「草根社運者」從何而來（如何被生產出來）？其（再）生產的條件是什麼？這個問題值得人們思考。

第三，〈趙文〉把無運的理論設想為「人民民主」、「後現代主義」等，這正確與否，有待無運理論家自行澄清，筆者亦無從置喙。不過本文想在下面檢視〈趙文〉對後現代及人民民主所提出的一些質疑：例如，台灣是否進入後現代社會？人民民主是否反階級？

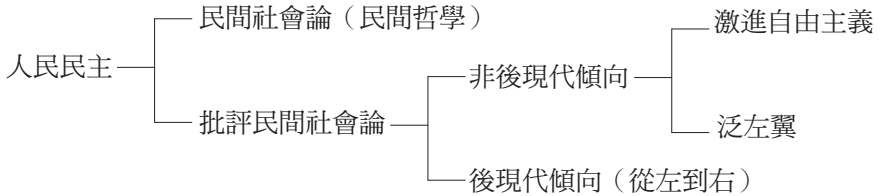
人民民主的三個流派

首先，關於「人民民主」。近年來在台灣率先提出「人民民主」的，是所謂「民間學派」。民間學派的民間哲學或民間社會論，一方面提倡「國營事業民營化」（即，自由資本主義優先／國家退出民間社會），另一方面提倡「政治民主優先」（即，民間社會 vs. 國家）。與此同時，民間學派為了對抗左派的批判，也提出了「人民民主」，意圖以人民民主抗爭對抗階級鬥爭。

「人民民主」基本上被民間學派理解為「各種人民主體一律平等」。（參見〈為民間社會辯護！〉江汛及木魚，《南方》第十期，pp.36-37）。

但是到了一九八九年另一些「人民民主」的擁護者開始反對民間哲學，認為民間學派一方面講「各種人民主體一律平等」這種正確的人民民主理念，另一方面卻矛盾地提出「民間社會 vs. 國家」這一基本架構，實等於顛覆人民民主的理念（下詳）。在批評民間哲學的人民民主論者中，又可分為兩類，一類是後現代傾向，另一類是非後現代傾向；後者（非後現代傾向的人民民主論）又可分為兩種（並不互斥）：第一種基本上並未完全否定民間社會論架構，或那股自由主義的衝力。（例如，他們提出經濟層面來補充「民間社會／國家」，或者懷疑台灣有無

真正的民間社會之存在等等。)第二種則是泛左翼人士(包括新馬等),這種人主張的人民民主則很明確的不排斥階級。茲以簡圖表明:



至於無運的理論家們在以上這張人民民主論流派簡圖上占據什麼位置,首先要看他們是否有一致的理論立場?其次,他們是否全都是人民民主論者?筆者認為這兩點都有待無運的理論家們先澄清。

因此,下面本文要談「後現代傾向」時,把無運扯進來是相當不智的。所以關於無運的討論,到此為止。

後現代傾向的人民民主論

什麼又是「後現代傾向」呢?這之中包括了新保守主義(西方的代表像丹尼爾·貝爾)、後馬克思主義(西方的代表像拉克勞)、新實用主義(西方的代表像Richard Rorty等),後結構主義(西方的代表像德希達、傅柯等)、還有批判的後現代主義(不完全贊同後現代主義,但思想主題卻常呼應後現代主義之主題者)。所以「後現代傾向的人民民主」也不是很一致的(編按:這句話的意思是,台灣有的人民民主論者利用了保守主義的思想資源,有的人民民主論者接合了後結構主義,有的則取用了實用主義等等,所以理論立場不盡相同),其立場從左到右均有,既有泛左翼傾向者,也有保守主義傾向者。

可是既名之為「後現代傾向」,就應當有共同之處,作者個人以為這共同之處便是具有「不信任後設敘述」這一後現代精神。(其他人民

民主論者不一定會同意筆者這一論點，或許會否認後結構主義是「後現代的」等等。）

換句話說，除了「不信任後設敘述」（下詳）外，後現代傾向的人民民主論者們並不（像〈趙文〉以為的那樣）都主張台灣或西方已經進入一個後工業／後資本主義／後現代社會，也不低估國家與資本主義的宰制性力量或角色（只是不把一切宰制歸因於這兩者），〈趙文〉對「後現代」的評論因此和本文作者所談的「後現代傾向之人民民主思潮」沒有直接的關連。

另外，〈趙文〉覺得人民民主有反階級的傾向，這或有一些根據；但是並非所有的人民民主論者一概反對階級及階級抗爭。誠然，利用民間社會論之人民民主來為美麗島系路線辯護的論述，有明顯的反對階級提法之態度，（例如，主張民進黨不應成為階級政黨，完全否認或不談民進黨之階級傾向。參見《到執政之路》，張俊宏主編，台北南方，頁三五－四八）但是這並不表示後現代傾向之人民民主論（簡稱「後民論」）也持同一態度。（編者註①）

後民論對階級的提法

後民論因為強調階級與政治（政黨、政運等）的差異，所以否認兩者可以彼此化約。然而由於階級在目前社會是個顯著社會因素，因此階級很可能和政治發生關係，故而政治很可能有階級傾向，但是這個傾向並非固定及不變的。例如，一國的執政黨不必然就是資產階級傾向，而且這傾向也可能會改變，易言之，階級與政治沒有固定的本質，（如我們不能斷言：反對政治之本質即是某階級。）不過也正因為沒有固定本質，兩者才不必然有關或必然無關。總之，政黨或政運有

無階級傾向？有什麼階級傾向？階級傾向會產生什麼變化？都須要就具體的政運作分析。

後民論除了不排斥政運可能有階級傾向外，還鼓勵人們盡量去分析、去發現政運可能有階級傾向，以免在一片「為大局著想」、「反對陣營的團結」、「先別碰階級問題以免危及民主架構」聲中，以追求統一和諧、團結共識為名，暗中替某個階級的利益護航。

然而後民論不止談階級，也談各種各樣的宰制關係，所以政運除了階級傾向外，也可能有性別傾向、性偏好傾向、族群傾向、無住屋傾向（即，和無住屋運動的關係）……等。

更進一步來說，階級運動也可能有性別傾向……等，還可能有政治傾向。同理，婦解運動也可能有各種傾向，等等。

在「政治階級」這話題上，台灣的後民論特別針對了「現階段反國民黨政權的有效反對團體，絕不能變成階級政黨」或「民進黨不宜成為階級政黨」這樣的提法（《到執政之路》頁四四、四六）而對應的提出：至少在認識層面上，「現階段反資產階級的工運團體，絕不能變成政治團體的外圍」或「無產階級不宜成為政黨階級」。當政運把某個階級作為可利用的資源之同時，階級運動也應採同樣方式看這個政運（雖然在實際操作時，階級運動因為弱勢，免不了被利用，但至少對被利用之事實有所認識）。

不過後民論不是站在工人階級運動立場的一種說法，後民論是站在社運的立場上，而非特定的哪一種社運。正因為後民論認同的是社運，所以後民論擁贊社運的自主，而社運的自主則涉及「不信任後設敘述」，這怎麼說呢？

後民論反對基礎主義

「後設敘述」也就是哲學性的基礎，其目的是規範我們行動（包括認識）的正當性。首先讓我們以淺顯的比方通俗地說明「基礎」的意思；比如說，有人認為我們的行為必須符合社會道德的原則，這個原則即是我們行為的基礎。也有人說，我們對事實的認識必須符合一些知識或科學的法則（因為這些法則可以保證無謬誤的知識），這些法則即是我們認識的基礎。又比如說，有人認為一個運動的路線、策略與實踐，應根據一套整體的社會結構分析，這個分析即是運動的基礎。

在這些例子中的道德原則、科學法則或社會分析似乎都具有普遍性的效力，不是只針對個別的人、集團或情況。這種普遍的效力是怎麼來的呢？真的有普遍效力嗎？

後民論認為那些原則、法則與分析都是歷史的產物，並沒有真正普遍效力，之所以看來好像有普遍效力，往往是宰制者用以壓抑被宰制者的結果，就像「共識」這類東西一樣。所以，後民論並不相信什麼基礎，反而企圖顛覆所謂的「基礎」（但是在顛覆的策略上不同時全盤否定一切原則、法則……等，參見本書中關於「後保守主義」部分）。後民論將一切置於歷史脈絡中去理解或解釋，不相信有超階級、超黨派、超文化、超性別、超……的普遍規範原則、法則、分析，這些「普遍」的說詞或基礎其實只是另一套說詞，或眾多說詞中的一種說詞，被賦予了特權的地位而已。

和後民論相反的基礎主義者則認為，**現存的**規範法則等也許是「虛假共識」之產物，是強勢者造出來強加於我們以鞏固其利益的，

故而沒有普遍的效力，但這並不是說因此絕不可能找到具有普遍效力的規範、法則及分析。基礎主義者認為，使我們由前現代的宗教獨斷解放出來的理性、啟蒙精神，可以指引我們建立起真正普遍的規範等。（不過也許此處「理性」的觀念不是工具性、個人性，而是互為主體的、溝通的。）

可是為什麼我們需要非歷史的普遍的規範呢？我們對世界的認知、信念與行動，難道不能被我們所屬的基本（利害相共的）團體、部落、鄰里桑梓、宗族／派、社區、小圈圈、族群等「就地」證明成立與否嗎？（作者註）

本文不擬在此全面討論反基礎主義，以下只討論反基礎主義在台灣如何與人民民主（社運自主、平等結盟、突顯社運之差異）諸理念相扣合。

反基礎主義反對優先論及預設底線

基礎主義與後現代精神的相對怎樣被運用到台灣現實狀況呢？

在過去，社運的意義是被放在「民間社會 vs. 國家」這一框架中去理解／詮釋的，這樣做的結果涉及的不只是語言層次，而且涉及權力關係（例如社運關係與政治團體之間的權力關係），以及這些權力關係的變化或維持。

「民間社會／國家」這個二分不但是固定的，而且兩者是幾近永恆的對立，因而社運先驗地被納入於一個與國家對抗的民間位置，而且諸社運先驗地與其他「民間力量」形成一個「民間社會」整體。在這種情形下。「民間vs.國家」即成了社運實踐（抗爭－認識）正當化之「基礎」。另外，也許有民間社會論者將社運實踐之基礎建立在社運

或人民主體的超驗（超越）條件上：即，所有社運或人民主體均是自主的，而且這個自主性均一方面趨向儘量免於國家的限制，另一方面趨於社會整合。於是由此設定了社運實踐的底線——一方面社運應對抗國家，另一方面應構成一民間整體；而且，「對抗國家」（或對抗黨國體制）被理解為「爭取政治民主、經濟自由」，以免和民間整體之形成產生矛盾。（例如，假設民間哲學不將同性戀對抗國家的意義侷限於爭取與異性戀競逐權力時之公平規則，而任由同性戀透過國家來壟斷政經資源，那麼同性戀與異性戀兩者就難以形成民間整體。）因此，就像其他基礎主義提出「X X 優先」一樣，民間哲學也提出了「政治民主優先」等等。

和「民間 vs. 國家」框架類似的是「統 vs. 獨」框架。雖然台灣統獨兩派並沒有提出像民間社會論這樣的理論來解釋社運興起等等，但是以統獨為主的政治運動，也極易形成統獨優先而設立了社運實踐的抗爭底線（例如，社運實踐不應有害於統獨目標，或應在現階段與統獨目標配合等等）。統獨兩派雖然都反對「（政治）民主優先論」，但是卻蘊涵了另一種集中壟斷及壓抑性的「統獨優先」，因而和民間哲學基礎主義殊途同歸。

這裏所談的「統獨兩派」只指著意識形態上的可能立場，不應「對號入座」，那些有組織的政治派系或政治人可能從未談過這些問題。此外，許多統派人士講的是和平民主為前提的統一，這並不是「統一優先」的立場；另外，也有高舉「民主優先」（或「人民民主」）的獨派，這種獨派也當然不是「獨立優先」。

後民論企圖瓦解集中權力的說詞

後民論及整個人民民主思潮，只是意識形態領域裏的運動或鬥爭。其主觀的目的之一是為了社運不成為政治組織的附庸，而社運的獨立自主可避免權力資源不斷被政治組織所吸納而造成權力的集中——人民民主反對權力集中，並鼓吹權力均等化。

所以，後民論以後現代精神，其他人民民主論者以其他論述所主張的人民民主，基本上都是為了上述目的。後民論將人民民主與後現代精神，其他人民民主論者以其他論述所主張的人民民主。基本上都是為了上述目的。後民論將人民民主與後現代精神結合，即是為了瓦解種種集中權力的說法：例如，以一元論的二分法涵蓋社會、或優先論、或階段論等等。當然本文在陳述「現代 vs. 後現代」（編者註②）等層面時可能較為簡略粗糙，應該在學術層面更深入細緻的討論下去，不過本文至少將人民民主與後現代思維結合的政治蘊涵提出來，供人們就這一結合進行檢討。同時筆者絕不武斷的認為那些非後現代傾向的人民民主或任何其他思維，一定沒有與後民論相同的政治蘊涵；所以，不斷的檢討批評，有助於我們找出更不易被對手駁倒的理論武器，也可更磨利與豐富這個武器。這裏的「我們」，乃指「那些主張社運獨立自主，以及反對權力集中的人——不論集中在誰的手裏（這是新左派思維留給後來人最重要的遺產）；以及不論出於什麼策略的考慮，同意上述政治蘊涵的人。（例如某些自由主義者也可能希望社運力量比現在更壯大一點。）」

或問，人民民主論者固然想社運自主壯大，但是沒有草根的「教育」、抗爭、動員與組織，如何奢談社運自主壯大？的確如此。不過問

題是草根運動者從何處來？這也就是草根社運者的資源哪裏來的問題。

草根社運發展的困難

社運在目前既然是弱勢，就表示其資源有限，而在資源有限的情況下則必須依附政治運動或組織，否則不但難以發展，也容易被鎮壓。所以幾乎無可避免的，社運必須受到政運不同程度的支配。在這種「依附發展」的模式下，大部分人民資源基本上是被政運吸納的，社運的任何獲利亦都是既定的資源分配條件下產生的，這是目前難以避免的（但卻不是必然永遠均如此，這種情形是可以被我們對這種「利益分配落差的平等權力關係」之批判與人民民主抗爭而改變的）。（編者註③）

社運如果有足夠資源，才可能和政運平等對待，而且強勢社運必然有其政治運動的分支；也唯有在這種情形下，政治才是人民的政治，政客才是名副其實的公僕。但是社運在弱勢的「依附發展」下，怎可能變成強勢呢？

社運由弱轉強絕不可能靠政運者的善意，因為當社運不成氣候時，政運一定是「朝向國家的」——即意圖取得／維持政權，而這便有賴於政運對其本身資源作最「有效」的分配運用（例如，在政運可掌握的有限言論空間中，究竟分配給政運本身的意識形態、施政成果、運動宣傳等重要？還是分配給什麼環保哲學、台灣民謠文化等重要？），而「有效」運用也就是對原有資源分配型態的複製，所以社運很難得政運善意而壯大。社運與政運的不平等或不均資源分配，不過是表示這個社會除了政治支配外，還有許多其他或隱或現的不平等權

力關係而已。

或問，社運難道不能自行埋首於草根運動力圖壯大嗎？問題是，在缺乏意識形態資源的情況下，有誰會去或願去從事草根社運呢？（例如，當意識形態領域的霸權是「自由經濟發展優先」、「三民主義統一中國優先」、「政治民主優先」、「獨立優先」等等，從事草根社運有什麼意義／意思呢？為什麼不去做「優先重要」的事呢？）以及，在缺乏物質、社會報酬（地位、名譽、職位、特權、讚賞）等資源的情況下，草根社運工作者又靠什麼繼續維持下去呢？凡此種種，都顯示在社運缺乏資源的情況下，要從事草根工作雖然不是不可能，但卻很困難。

人民民主論的成形條件

然而在意識形態領域中，社運卻比較容易取得一席之地，這是因為在此領域中，各種政治力量雖然對立尖銳，但也常因市場或統戰因素而預留一些空間給傾向人民或社運的觀點。從政治諸霸權的眼光看來，社運觀點在意識形態中出擊，因為缺乏其他領域的配合，所以不會在政治層面上構成威脅，而社運在意識形態方面的努力固然喚起了人民敵意，但是只要政運保持優勢地位，這些敵意終究均可被政運所收編或吸納，因此（在朝或在野的）政運也不在意開放空間給社運觀點。此外，在夾縫中生存的獨立文化雜誌，也會為社運或人民觀點留出一定的空間。

有了言論思想的空間，尚需要知識分子與適當的論述策略，才可能使社運的意識形態突破政運意識形態的霸權。社運缺乏資源，也當然會缺乏為社運服務的「偏倚」（partisan）知識分子，（這種知識分子

和那些大談公共政策，但又要把人民力量硬納入一個既定框架中的知識分子不同。）但是因為種種原因，有一些相對獨立的知識分子，尚未被收編到任何政治組織中（例如，無意仕途或政治影響力的學院人士，其資源不必依賴政治勢力，或那些在體制內外徘徊的知識分子及學生。）這些處於「邊緣」位置的相對獨立知識分子，因為他們和其他知識分子處於不同的位置，所以傾向不同意識形態的論述，來突顯自身的差異性，因此他們之中有些人與社運意識結合也是可預期的。

從人民民主論來看，這些略具文化資本的相對獨立知識分子從事之思想運動，也是社運的一支，她（他）們運動的內容和方式與其他運動有很多共通點。他們提出代表社運之意識形態，也和他們自身之利益不可分。他們所面臨的困境（資源相對缺乏，動員組織不易等）和其他社運也差不多。

不論如何，倘使這些知識分子能夠在論述策略上接合市場流行（如新馬、法國思想等），而且在某些際會中對重大事件提供融貫解釋，在論述中串連起支持社運的各種觀點而形成一種思潮，便有可能為社運在意識形態領域中暫時立足。這也是社運在弱勢資源情況下，比較能和其他勢力一爭長短的領域。畢竟，凡是要瓦解任何霸權，總要先造成輿論，總要先做意識形態方面的工作。人民民主論所扮演的意識形態角色正是如此。

人民民主論的局限

可以預料到的是，現有政運對社運的自主發展，一方面是樂觀其成，另方面卻仍想將之納入掌握——這是政運的「本能」。因此其態度會是希望社運不要「為反抗而反抗」、不應「跟感覺走」、不可以「只

要我喜歡，有什麼不可以」。故而在論述中除了也高舉「社運自主」、「平等結盟」外，還會對社運一方面「動之以情」（道德訴求）：向敵人要求獨立、平等反支配是正當的，但是現階段不應在「我方／民間內部」要求獨立平等自主，以免破壞團結統一，誤了大局。另一方面則「說之以理」（客觀的整體結構分析）：社會整體是現成的，在社運沒進一步運動前就是環環相扣的（這等於是說：整體結構是思維的產物，而非實踐的產物——唯心主義，以及：目前政運與社運的權力關係、資源分配等，都是自然固定的——異化了的觀點），或者人民的各種運動必然將導致一個扣合的整體（目的論）。不消說，這個客觀整體分析將在實質上得到和「政治目標是首要優先的」同等效果的結論。針對上面政運的說法，人民民主接合後現代是頗有必要的論述策略，因為後現代思維扣緊道德的權力面（尼采），而且攻擊整體性論述。

可是人民民主論也有其局限，這限制就是：社運在意識形態領域裏所取得的任何資源均是暫時的，如果長久下來沒有其他草根社運的互補，就很難進行意識形態的再生產，因為社運取得一席之地的條件無法維持，而且原來創造的資源會流失。（美國學院內的泛左翼力量之所以得到學院制度支持，也和六〇年代以來不斷的其他運動有關。）換句話說，不論是人民民主論或任何其他社運的意識形態，如果沒有被拿來做組織動員之用，來突顯社運的認同及社運的差異性（即，與其他勢力不同），而只是「談談而已」，那麼社運也不可能壯大，而「人民民主論」這類東西也會被顛覆，其突顯社運差異的焦點也終會模糊。

總之，在社運弱勢缺乏資源的情況時，發展草根社運有很大的困難，社運在意識形態、言論空間、人脈、金錢、職位、正當性、資訊……甚至組織動員都必須依附他人發展，不過社運有時可在意識形態

領域中取得暫時的立足地位，作為進一步發展之契機，此時如果這個思想運動能和其他社運配合，社運便能逐漸壯大。不過思想運動和其他草根運動的配合，不是必然的，也非自然的，這個配合本身即是一種運動。

這篇文章從〈趙文〉的「枝節」出發，途經人民民主論的不同流派，躑躅於「後現代關連」（postmodern connection），最後自我指涉地駐足於人民民主論成形的權力條件及局限，這或許是一次後現代「歷險」（adventure），但也是對人民民主論及其批評者之意識形態立場的澄清吧。

（作者註）基礎主義則指責「就地證立」（local justification）是一種部落主義：基礎主義認為，我們尚需要更高層次（後設層次）、反省性的普遍標準來決定我們的信念與行動是否正當。這個想法其實是現代哲學的推動力之一。

現代哲學之父、理性論者笛卡兒首先提出「基礎」的必要性：由於我們的認識可能會錯誤，所以一定要建立在可靠的認識方法上，這些方法是知識之基礎，放諸四海皆準的。經驗者則特別強調大部分知識應當建立在最基礎的直接感知上。盧梭以《契約論》示範了普遍性質的政治規範怎樣由理性建立起來；為了逃脫歷史主義，盧梭只好安排了一個「自然狀態」以供非歷史的理性人平等締約。（晚近的John Rawls則以「原初位置」來代替「自然狀態」，仍然相似地導出公義的普遍基礎原則）。康德與經驗論不同的是，他把基礎的問題放到（道德／認識）主體上，例如，經驗論就沒法解釋為何我們可以擁有先驗

綜合的知識（這種知識無須訴諸經驗即可成立，但是經驗論則強調凡不訴諸經驗基礎者即非事實上的知識），康德論證了由於認識主體自身的一些認識上的條件（即超驗條件），才使這類知識成為可能。因此康德把知識的基礎不再放到認識的對象（客體）上，而是主體上。以後的康德主義者，如哈伯瑪斯仍在追究像解放的知識如何可能的超驗條件。值得注意的是，當現代哲學家追求先驗必然、超越歷史／文化／階級／部落／集團等的普遍標準時，資本主義也正橫掃部落／宗族／地域……，消除其差異性，以商品、公眾教育、大眾文化等來製造同質性的社會，並且將本身呈現為一個永恆自然故而應當普遍化的生產模式。

基礎主義在政治哲學上的盟友是自由主義（當然，「自由主義傾向基礎主義」應是比較正確的提法）：「普遍人權或自然權利」、「不容侵害的內心自由」、「消極自由」、「公／私領域之分（public／private realm）」等說法，均在建立某些自由（liberties）的優先性（如優先於經濟平等）或公平的優先性，作為政治制度正當化的基礎。

反對基礎主義的後民論也自然反對基礎主義式的自由主義，以及意為「科學實踐或知識」之基礎的現代哲學。關於「後哲學／哲學的終結」的討論及對自由主義的批判在西方已經很多了，（例如，*After Philosophy: End or Transformation?*, eds. Kenneth Baynes, etc. Cambridge: MIT press, 1987），但這絕不表示這個問題已有定論。此處描述很簡略，希望日後能見到更多、更嚴謹的對「現代／後現代」的討論。

（以上部分曾發表於《當代》，54期，1990年10月。此次付印時，只更動了幾處不重要的用語或轉接，以使文意更通順，沒有作觀念上的修改。以下部分則分別為未曾發表過之編者註及編者後記，作為「後現代」問題的補充。）



他不是鄭自才，他的名字在本書某處，請找出來。

編者註

①此處談的是後現代「傾向」，而非後現代「主義」，兩者不可混為一談。事實上，本文完全沒有談現代主義或後現代主義，以及兩者的對立；亦未曾將人民民主思維與（所指不很清楚的）「後現代主義」連在一起。而「後現代傾向」正如本文所言，指的是「不信任後設敘述」的後現代精神，因此和後現代社會……等話題無關。

②這是本文唯一提及「現代 vs. 後現代」之處；從上下文來看，很清楚的，這裏指的就是「反基礎主義」。至於「現代／後現代」（／不意味 vs）的其他層面本文根本沒有觸及。例如，現代主義與後現代主義（？）的關係，什麼是或有沒有後現代社會？現代社會是什麼？現代性是什麼？在後面這些問題中，現代與後現代是必然對立的嗎？等等。

③在一篇題為〈學運的體質與角色〉文章中（楊德睿，《中國論壇》，369期，1991年6月），楊君指出90年三月學運及91年五月學運所創造之資源均為民進黨所接收。至於社運只能在旁邊做啦啦隊。但是楊君提出了這種狀況的無可避免，而沒有更進一步指出這種「政運—社運（包括學運）」的不平等權力背景，亦即，政運與社運的權力利益落差雖然在目前是無可避免，但卻不是必然的，兩者潛在的支配關係是可以被克服的（特別是被「人民民主抗爭」及「對兩者不平等利益分配之現實的批判」所克服。）此外，楊君也指出學生身份的特質（其實只是某些「優秀」學生的特質），使學生熱衷於高層政治；但這也可能被改變（參看第三章第三節〈學生運動〉）。還有楊君也提到原本因為統獨分裂而元氣大傷的社運，在1990年更光彩暗淡，本書在第三章

第五節〈九〇年代在野統獨的危機〉也曾指出這是因為美麗島系被體制（不等於國民黨）收編，而新潮流系「美麗島化」等原因。楊君也有一些相似的分析，但是其立場並非站在社運這方面。基本上這篇文章對許多事實的分析均是可取的，但它卻把現實當作不可改變的必然客觀限制。所以對於權力資源的不平均分配，它認為是「各取所需」，而沒有看到「取」的能力、「需」要的原因，分配的條件與型式都和權力生產模式有關；後者是可以被改變的。

（編按：本文前半部討論涉及的趙剛先生，曾經是中國廣播公司著名的資深播音員，也是著名的紅學專家，現在為年輕一代傑出的社會學研究者。）



田欣（無向）

後現代與統獨之爭

我們不隱瞞我們的企圖，我們非常希望本文（〈人民民主與後現代〉）的討論可以是一個開端，逐漸地把「現代／後現代」的學術討論、西方的後現代論述變成此間人民民主或新反對運動論述的一部分，成為新反對運動中之思想運動，與學術場域中某些學術實踐之串連的初步。基本上，這是把西方理論予以本土政治化的努力。

或曰：學術領域中的後現代討論非常抽象，沒有實踐性，如何作為台灣新反對運動的「思想指導」？

我們完全反對「思想指導」這種看法；在本書「脈絡思考」的看法中，一種理論、思想或論述就是一種資源，可以構成新反對運動的一部分，但不是這反對運動的「內部核心」，也不是其「實踐後果」，既不在運動之上，亦不在運動之下，而就是運動的一部分。最容易理解這種脈絡思考的方法，就是把思想、理論等「還原」為思想者、理論者，以及她們擁有的資源，然後將她們視為結盟在整個運動中的一份子或一小群人，就和其他結盟在運動中的人群完全一樣，不同的只是各群人提供給運動不同性質及數量之資源及實踐。

這裏我們並不否認，人需要賦予其行動意義或人的行動需要意義（理論、意識型態等），但是我們否認行動的意義必然是被人所賦予的，（簡單的說，人都會去詮釋其行動，但是行動的意義不見得就和行動者的詮釋吻合）；更進一步說，我們否認意識（思想等）與人的行動有必然關連（必然相關或無關）；事實上，兩者的關連是串連關係。同樣的，任何運動（包括思想、學術運動）中的所謂「理論與實踐相結合」問題，就是運動中的「理論團體」和「實踐團體」的結盟、串連問題。（這裏的「團體」，也就是本書中所謂的「社會身份／集團」，故而這裏提到的兩個團體，可以是兩群沒有交集的人；也可能是同一群人，但她們均有「理論者」及「實踐者」兩種不同身份。或有人懷疑：同一群人若既是學術理論者，又是工運組織者，還會有理論與實踐相結合的問題嗎？有的，因為結盟或串連均不會自動發生；這些人可能過著雙重生活，她們的學術研究可能和工運實踐一點關係也沒有。再者，她們這兩種身份的自主平等結盟更不會自然發生；往往情況是：其中一個身份支配了另一個身份。一個支配其他諸多身份的身份，就是「主要認同」，詳參第四章第二節〈一與多・結盟・改造・希望〉一文中的「改造」部分，以及第五章第三節〈認同與場所〉一文的第4及第7小節。）

因此，如果「思想指導」意味著，人像上帝造人時的泥土，而思想則像上帝吹的那口「靈氣」，那麼這是一種應被我們揚棄的唯心主義行動觀（亦即，人為什麼這樣或那樣行動，一定是因為人腦中的知識、思想或觀念。）

「思想指導實踐」有時和「實踐指導思想」一樣，只是兩種宰制方式的說詞；亦即，在運動中，思想（理論）團體和實踐團體彼此進

行權力宰制鬥爭時可能採用之說詞。我們認為這種鬥爭是必要的，為此，我們提出了「自主平等之結盟」的運動倫理、道德要求，作為鬥爭中弱勢者反宰制實踐之意識型態資源。

從這種脈絡思考來看，一個理論是否為「實踐哲學」，具不具有「較強」的實踐性，或是否「抽象」，乃視脈絡而定；換句話說，理論或思想本身並無所謂「較具有實踐性」，「有無實踐力」乃在於串連實踐。如果一個思想或理論，能因為串連實踐而成為許多運動的意識型態資源，那麼這個思想就具有「實踐性」，就很「深入、具體而不抽象」。

（所謂儒家思想能否開出民主或科學的問題，因此就在於新／儒家是否能成為民主運動的意識型態資源，只有在民主運動中，儒家才可能「開出民主」，僅僅在學理中搞「創造轉化」是沒有用的。）

脈絡思考也可用來解釋為何有時在一個領域中很抽象或根本不能理解或不通的思想，在另一領域中卻是每日生活中最具體的「實踐哲學」。例如，辯證法或三一神論在某些學術界被認為是不可解或無甚道理的，但是辯證法被許多中國大陸百姓視為無處不在的宇宙法則，而三一神論則是許多基督徒的「活的信心」。從脈絡思考來看，那些學術界沒有將辯證法與學術實踐串連在一起所以才會覺得辯證法不可解。

以上所說算是回答了一開始那個疑問，即，學術領域中的後現代討論是否太抽象而無實踐性的問題。但是也同時回答了恰好相反的疑問，即，新反對運動如此「政治」或「實際」，如何能對學術後現代討論有任何作用？

做了這些釐清之後，可以再談另一個問題。如前所述，人民民主論向「後現代」「調情」，提出「後民論」之後，企圖進一步從反基礎主義，逐漸地把「現代／後現代」的學術討論和新反對運動串連起來。

在這種情況下，人民民主論應當在「現代／後現代」的爭議中站什麼立場呢？例如，是否應當主張「現代 vs. 後現代」？還是認為兩者不必然對立？如果是前者，那麼人民民主論是否必然站在「後現代」這一方，而非「現代」那一方？還是將「反基礎主義」和「現代」調和，兩者通吃？（在這裏，暫且不管這些「現代」、「後現代」指什麼。）

我們的回答是：看串連、結盟實踐的結果，例如，新反對運動和什麼樣的學術人士結盟（雖然極可能是邊緣學術人士，而非主流學術人士）？而這些學術人士的思想理論立場是什麼？假使今天台灣願意和反宰制社運結盟的學術人士，所提供的學術意識型態資源是哈伯瑪斯、新馬、存在主義或保守主義；而那些和壓抑社運之力量相結盟的學術份子搞的都是後結構主義、老馬、「後現代」等，那麼新反對運動就很可能「新馬 vs. 老馬」、「現代 vs. 後現代」等等，而且站在新馬、現代這一邊的立場。（這當然是一個假想，目的是為了例示我們的論點。其實一個運動常可以容納異質的思想資源。）

從這個假想我們可以推知，在目前作為新反對運動的可能意識型態資源之人民民主論，並不指導或描繪未來藍圖，包括新反對運動的未來結盟方向等；例如，人民民主論並不規劃新反對運動應當／必然包含某一個工人團體，或工人階級中的某幾個團體，或提供什麼一成不變的、「反映真實」的政經結構分析。人民民主論提供的任何分析，均是隨著串連實踐的需要而變化，絕不會「高瞻遠矚」預先「制憲」。也不會（例如）在未和任何環保團體結盟的情況下，規定環保抗爭應該／必然進行的方向，（如預設抗爭底線為對抗國家、反對資本主義、或局限在地方層次……等等）。

人民民主論之所以反對高瞻遠矚的「畫藍圖」、「建國大綱」態度，

是因為這通常是強勢團體「強迫中獎」式的結盟法，在這種強迫中獎式結盟條件或綱領中，什麼是優先首要、什麼是次要、什麼是必須堅持的、什麼是可以妥協的、什麼是綱、什麼是目……都已經預定好了。這種結盟就好像先把劇本寫好，主角、配角、龍套、重頭戲、橋段戲……均已先定了，被結盟者只能按劇本演出。這類綱領或藍圖通常先通知弱勢團體，說弱勢者「真正」問題之所在或目前首先必須克服的，就是強勢團體的抗爭（焦點）對象。然後再允諾未來「事成之後」將有這樣或那樣的制度或權利，彷彿這些弱勢者在沒有權力的情況下，也可以享用權利、落實制度。結果弱勢者又在這種結盟方式下被剝削了一次。

平等的結盟是資源的共用、權力的分享；每個人都是主角，（打個比方）都亮相五分鐘。

回到「現代／後現代」的問題。我們現在可以結論，不論是否「現代vs.後現代」，這裏並無此一架構是否空泛、模糊、抽象……等問題，而是一個串連實踐的問題，即，如何將「現代／後現代」接合到新反對運動之問題。同理，我們之所以認為像「民間社會vs國家」、「國民黨vs民進黨」、「資產階級vs無產階級」、「男vs女」、「親vs子」、「同性偏好vs異性偏好」……非常空泛抽象，或非常清楚深入具體，都和這些標籤與抗爭的串連有關，而不是這些二分標籤本身的問題。另一個例子是有關「意識」的問題，其實意識都應當是一樣的，可是為何一般人在目前會覺得「公民意識」、「台灣人意識」等之所指非常具體實在清楚，而（兒童解放的）「兒童意識」與（動物解放的）「動物意識」則似乎很不清楚或抽象？這其實和相關運動的抗爭發展程度有關，發展愈高表示「意識」接合了更多層面、場域及議題的抗爭，

也因而就愈感覺那個意識很清楚具體，有「實質的內容」。另外，很明顯的，運動抗爭的發展程度則反映了權力的優劣勢之消長。

這也說明了另一個本書的主要論點：很多時候，人們常忽略了：事物之性質是隨脈絡而定的，而不是因為事物本身有什麼本質。而在人們這種本質主義思考模式下，社會現實被認為是固定不變的，物與物的關係被認為是自然規律決定的，而不是人與人權力關係的建構。

最後，編者願借此機會再釐清一個論點：由於此文企圖把人民民主論的政治主張與「後現代傾向」接合在一起，或有人很快地把人民民主（論）貼上「後現代政治」之標籤。其實，人民民主論之政治蘊涵或實際主張，例如，反對優先／階段論，反對「民間社會 vs 國家」架構，反對實踐策略一元化……等，可以和其他理論或學術串連在一起，而不一定須採取「後民論」（「後現代傾向的人民民主論」）形式。就好像「台灣獨立」這一主張可以和不同或甚至互相矛盾的理論串連在一起（像海洋文化、台灣民族、公民自決、國際人格、獨立拒共、民主發展、民族民主革命等）。

有關這一點，在正文的好幾處已經重覆數次，寫的很清楚了，可惜仍有些讀者無法領略，所以容編者再多說兩句。

本書中人民民主論的政治蘊涵或實際主張，也可以用「基礎主義」的思維來串連，但是這一來就要採取與本書不同的另一理論進路，在意識型態資源上，則必須寫另一本書，以及和另一批搞基礎主義的理論工作者結盟，等等。例如，人民民主論的實際主張可以和激進神學串連起來，將這些主張建立在一個絕對超越的基礎上。第三章第三節之〈教會本土化〉一文已作了這個方向之建議。另外，〈波蘭獨立工運的神學意義〉，（卡維波，《當代》，31期，頁29-36）一文即可視為對人

民民主論的蘊涵或主張所提出之神學理論；例如，此文說「一切尋求超越過去及今世的社會運動，因此都被放在同一角度來評估，工運和婦解、民權運動、同性戀權利……等等一切，都完全一樣，並不再具有特殊的優先地位。」（頁32）而此文之神學理論絕非「後現代」。（但是在西方則有「後現代神學」、「後現代馬克思主義」、「后現代自由主義」等。）

此外，如同正文所指出，各種非後現代傾向的左翼思潮，甚至激進的自由主義或保守主義思潮（參見本章〈民間哲學的過去、現在與未來〉一文），也都可以和人民民主論之實際主張串連，但這個實際串連的工作，則有賴串連者組織動員及結盟理論工作者的實踐，以及這些理論工作者的高明論述策略（但是論述策略不是隨心所欲的拼湊、並排）。事實上，在今天台灣，新反對運動中的思想運動，無論是邊緣戰鬥（論）、人民民主（論）、社運論點（女性主義、和平主義、社會主義、環保主義、消費者權利主張……）（註），既有後現代傾向者，也有基礎主義者。

由此可見，將人民民主論之政治蘊涵或實際主張視為「後現代（政治）」，在目前的政治下是沒有道理的；後民論只是人民民主論的可能形式之一而已（正如正文中人民民主流派圖表所顯示的）。

最不具想像力的一種批評人民民主論方式是去區分「前現代／現代／後現代」三個時期，（後民論絕不主張有這種分期法，在正文中已說的很清楚了），或者將這三個時期套用在台灣的政治發展上，然後說台灣政治基本上是處於「前現代」時期或狀況，因此須要「現代」政治，而非人民民主論所主張之「後現代政治」。

這種說法仍然不脫階段論的講法，而且和現代化論者的階段論相

似，即，從傳統或前現代社會「過渡」到現代化社會，只有一種發展的模式，即，西方資本主義發展之模式。（所謂的「『後』現代」的意思之一，正是對「現代化」背後的一些假設、世界觀之批判。）同樣的，人民民主論也會質疑「由前現代政治發展到現代政治只有一種可能的模式」這種想法。

姑且不論「政治現代化」或「現代政治」這一目標之含意及其背後假設或世界觀為何，即使我們假設這一目標（相對於某種價值取向）有其優先性，我們也無法導出不同主體應有相同之實踐策略以實現此一目標。（打個比方，即使我們均同意應先建立公平競爭之規則或制度，而且也同意某個建立公平制度的策略是最合理或最有效的，我們仍可採取不同策略去建立此一制度，因為「合理」、「理性」、「有效」均只是許多價值或傳統中的一種，而不是所有價值或傳統必須符合的基礎，也不是我們行動時必須依據的唯一標準。參考第四章第一節〈實踐策略自主化〉一文的類似說法。）例如，**某些主張政治民主優先論的人，動不動就說統獨之爭毫無意義，是徒然消耗內部資源的惡鬥、浪費建設民主憲政之精力……云云。**但是即使所有人均同意「民主憲政」目標之優先性，我們仍然無法從這個優先導出「統獨之爭不應該」，因為有些主體可能正是採取統獨爭議為策略，（另一些則不採統獨爭論為策略，但也許採取其他爭論等等為策略），去建立民主憲政此一目標，以期在建立此目標之過程中，能取得一較有利之位置。與上例類似的另一個例子則是，**某些政治民主優先論者或者主張「維持現狀」的獨台論者常指控統獨之爭「罔顧現實」、「不面對現實」、「沒有考慮實現理想的現實條件」等，然而奇怪的是，這些「現實論者」卻又不讓那些活在現實之外、「虛幻境地」的人們自生自滅，反而非常關心這**

些「罔顧現實者」的「獨我論式論述」，以致於必須大力批判後者。這說明了後者還是一定程度地影響了現實、改變了現實，只是「現實論者」不喜歡這樣的改變而已。所以指控別人「未考慮現實環境」是最無聊的一種批評，因為這種指控只是意味著批評者想維持現狀或他心目中所希望的現實而已。

其實在所謂「台灣的政治仍處於前現代階段」的提法中，有許多未經檢視的假設，例如「前現代／現代」的分期標準為何？是否只須孤立地考察政治領域本身之特征即可決定政治現代與否？此外，如果說政治領域的前現代現象和社會其他領域（經濟、社會文化……等）相關，而不是只因為有一撮壞人（國民黨）才造成前現代之政治，那麼單純地想以政治民主制度之建立來結束前現代政治，究竟有什麼意義？對哪些社會集團較有利？

回到統獨之爭的問題。我們的立場其實很清楚：我們反對不分青紅皂白地抹殺統獨之爭，但是也反對違背人民民主精神的統獨之爭。易言之，我們反對的「統獨之爭」是想以統或獨為人民結盟的超越（驗）條件，簡單講，我們反對統獨優先論。故而我們喊出「從統獨之爭走向人民民主的反對運動」（〈民主≠反共〉，南天門，《歷史如何成為傷口》。台北唐山。），（人民民主的反對運動也就是新反對運動）；並且我們召喚「在野邊緣統獨」回歸人民（參見第三章第五節〈結語〉），否則統獨即有站在人民的對立面上的危險。

（註）人民民主則在促進各種運動（包括思想運動）、各種人民主體（包括思想運動者，像人民民主論者自己）的自主平等結盟。唯有參與在

人民民主實踐中(包括論述實踐),人民民主論者才成為人民主體,人民民主論才成為新反對運動的意識型態資源,作為邊緣戰鬥中的一種社運(觀點),人民民主(論)這種(論述)實踐,促進了(提供了)人民民主論(者)本身和其他不同社運理論(者)自主平等的結盟(互動架構);而且由於這種人民民主結盟,人民民主論和其他社運理論有了相等的意義,而且人民民主和其他社運實踐也有相等的意義。故而從本書的觀點來看,在新反對運動中的社運或社運實踐應當是邊緣戰鬥,也應當是人民民主抗爭,反之亦然。同樣的,人民民主論與邊緣戰鬥論均是社運觀點。(參考第二章附錄〈新民主、人民(的)民主、邊緣戰鬥、社運觀點〉,第三章第三節〈社運觀點的發展與問題意識〉一文的〔註〕及相關處。)



田欣(左)及田薇(右)

編者後記二

後設 · 就地証立 · 基礎主義

在正文中，我們把「不信任後設敘述」稱作一種「後現代傾向」，並進而談到「就地証立」及「基礎主義」。這個附記就是來解釋這些名詞的。

「不信任後設敘述」的說法是李歐塔在《后現代狀況》引言中首先提到的。以下讓我們探討「后設敘述」的意義，特別是李歐塔的用法。

「后設」一詞的使用當然有很久的歷史；傳統上「后設研究」（meta-inquiry）乃意指著「哲學研究」，李歐塔的「后設」云云也是這個意思。李歐塔說：「……科學有責任正當化它自己的遊戲規則。科學因此產生了關乎其自身正當地位的一個論述（discourse），此論域即是哲學。我將用『現代』這個詞來指稱任何明白訴諸於某個鉅型（巍然）的后設論域以使自己正當化的科學……」。（xxiii）

從這段話我們可推知，李歐塔的「后設」云云確實指著「哲學」，而且他所謂的哲學，也是傳統上所了解的，做為科學基礎（founda-

tion)或根基(ground)的哲學,亦即,使科學正當化的論域(述)。

這種「后設論域(述)」有什麼特點呢?簡單地說,它不屬於科學的一支,它的目的不是去證明(prove)或使科學的論證成立(justified証立/証成/辯護)。因為使「科學論證」成立的論證本身也屬於科學。使之成立或証立(justification)與使之正當(legitimation)是不同的。它們之不同,除了上面這一點外,還有:「使之正當」關乎科學論域本身全部,而「使之成立」則只關乎特定的論證。(必須聲明的是,李歐塔並沒有把「使之成立」(或「証立」及「使之正當」(或叫「正當(化)」這樣區分開來;李歐塔從哈伯瑪斯處借用了這個「正當化」名詞,我們則進一步釐清其意含,將之與「証立」對比起來。)

闡明李歐塔在《后現代狀況》引言中談的「後設」意義是重要的,因為它可以避免一些枝節的理解。一個典型的例子係羅青先生翻譯李歐塔《后現代狀況》之作者引言中所作的譯註,羅青寫著:『「后設論說」就是根據前人的論說,進一步討論而產生的「新」論說。如以「一般使用語言」為研究對象,討論其文法的語言,就是后設語言。』(註①)

這裏其實包含了兩種一般對「后設」的解釋或理解,但這兩種理解對李歐塔在引言中使用的「后設」一詞而言,一個解釋是不相干,另一個是不重要。

不相干的解釋當然是『根據前人的論說而產生的「新」論說』,因為相干的是這個「新」論說的性質是否為「哲學性」,(當然「新」不新也不是重點)。在上面這種對「后設」的理解裏,我們可以將「科學的社會學」、「科學的科學」、「社會學的社會學」,等等,都視為一種「后設研究」,但這種一般的用法,和李歐塔這裏談的「後設敘述」沒

有關係。

對李歐塔而言，后設（哲學）研究或后設（哲學）論述所用的語言當然是一種「后設語言」，但是從這個角度來理解李歐塔對「后設」的使用，根本不重要。例如，化學的社會學的語言，相對於它所研究之對象（化學）所使用的「對象」語言（即，化學語言），當然是一種后設語言，但化學的社會學卻不是一種后設（哲學）研究。因此，后設敘述之語言，相對於對象敘述，當然是后設語言，然而這並不能對李歐塔的后設敘述觀念有任何實質的說明。

前面我們已經提及李歐塔的「后設論述」是指哲學論述，而且是使科學正當化的哲學論述。為了進一步澄清這個觀念，讓我們區分「証立」與「正當」（註②），下面就讓我們深入這個區別，並且將之與「反基礎主義」（antifoundationalism）連在一起。

前面已提及：（1）某科學主張之証立仍屬該科學，但某科學主張之正當化則不屬該科學。

（2）科學主張之証立，並不涉及整個科學論述，只涉及個別論証。但是科學主張之正當化，卻涉及整個科學論述。

以上（1）（2）這兩點的關係其實很密切，兩者的關連須先從「為何需要証立及正當？」談起。

首先，如果我們緊貼著具體的事例（註③），我們就應問：「為何這個或那個主張需要証立？」而不是「為何一個主張需要証立？」，因為后者蘊涵著「為何一切主張都需要証立？」（「一個」既是不確定的，就意味著「每個」），而在具體的事例（脈絡）中，不是一切主張都需要証立。例如，「台灣有條高速公路」，「現任的總統是李登輝」……這些主張對台灣住民而言就不需証立，甚至也不會有人作這些主張（因

為太明顯了)。可是當一個外國人A作上述主張時，另一個外國人可能會要求A小姐証立她的主張，此時A証立其主張的理由可能是「我去過台灣」或「一個台灣人告訴我的」，等等。

但是像「余登發係死於意外」這樣的主張便需要証立，因為人們懷疑這樣的主張。還有些時候，倒不一定因為懷疑，所以才需要証立；而是因為一些制度上的需要（institutional requirement），例如像「蔣經國死於疾病」這樣的主張，或者本文一些需要註腳來証立的主張。

近代哲學從懷疑開始，但這不是對這個或那個具體的主張的懷疑，而是「普遍的懷疑」（universal doubt）。這個「普遍的懷疑」甚至懷疑著一般人不會懷疑的主張。為了使普遍的懷疑能夠提出，而不被當作無聊或故意搗蛋，必須脫離具體的事例——即，各種需要証立的社群生活之具體脈絡；「一切都可能是夢」、「一切都可能是惡魔的欺騙」，這些故事就是用以脫離特定主體或社群視角之脈絡或具體事例的機制（註④）。

本來在具體事例中的証立，是非常依賴「需要証立的脈絡」的，這種証立並沒有一種普遍共通的本質。例如，“某某人死於意外”這一主張需不需要証立？需要什麼樣的（證據才算）証立？等問題，全視某某人是誰（余登發或某馬路清潔工），誰做出上述的主張（余登發家人或警察局），證據的性質……等等。但是在脫離具體事例後，脈絡變的不重要了，「証立」被規定出一定的本質——例如，必須是直接觀察報告，sense data等等。

在這裡，哲學家們把日常生活中的「証立」（即，就地証立）觀念賦予一個哲學性的意義。為了避免混淆，我建議將哲學家的「（普遍）証立」與一般人的「（就地）証立」區分，而稱前者為“正當（化）”。

為什麼科學（或日常生活的）主張需要正當化？以及為什麼某類述句才能正當化科學主張？正當化的性質是什麼？它與被正當化的對象之關係是什麼？這些問題及其回答，屬於哲學的論域（discourse），即是李歐塔所謂的“后設論域”。

一個主張需要正當化是因為，哲學家說，如果這個主張希望能達到“知識”的境地（status）而不只是一個意見，那麼它必須被正當化。

在這裡，哲學家又利用「正當」的概念，定義出一個和日常生活不同的「知識（／意見）」觀念。（註⑤）值得注意的是，當我們不問「這個」或「那個」，而問『一個』主張需要正當化」的原因時，我們其實剝奪了關於這個或那個的主張需要証立之個別脈絡，而要求一切主張都有一個共同需要「正當」的脈絡，即，知識與意見之分，這當然就是近代哲學或知識論的起點。

這些關於科學主張正當化的哲學論述，既然不針對特定科學主張，故而脫離了個別主張需要証立的具體脈絡，它就必然以整個科學論述為對象。而如果這些哲學論述仍屬於科學論述的一部份，那麼它們本身也必須被正當化，所以它們不會是科學論述的一部份，或包含科學論述，因此它們是科學的基礎或后設的論述。（這就是前面提及的（1）（2）之關連）。之所以使用「基礎」或「根據」（ground）這些字眼，因為這就是「正當化」的意思——知識是有根據的意見，或知識若無基礎就只是意見，既沒有正當性。

從上述對「哲學／后設論述」的闡釋，我們可明白李歐塔的「后設」云云的具體內容，即是指基礎主義。而李歐塔的「對后設敘述的不信任」，也就是「反基礎主義」。（註⑥）

這種反基礎主義就是揚棄科學需要正當化的想法，但是絕不否認科學或知識需要就地証立，即，在具體的脈絡中，依科學社群之証立規則或約定（conventions）進行証立。

科學不需要正當化，也就是說不需要一套規範性質、放諸四海皆準的（即，普遍的）知識「証立」標準。某個科學社群的主張，若通過了該社群自我的証立標準，即可自我肯定為真理或知識。這裏當然不排斥社群與社群外人士的對話；社群內任何遊戲規則均可改變，但絕沒有一個超越該社群的規範判準，來斷定一個主張是否証立為知識。這個立場就是本書所謂的「自我肯定」（self-assertion）。（參考第四章第一節〈實踐策略自主化〉第6小節）

這樣的觀點涉及了好幾個問題，例如，知識非常依賴知識所在的脈絡（context-dependent），這種徹底的脈絡思考、歷史主義（historicism），是否為一種相對主義（relativism）？那麼「真理」是什麼呢？等等。（註⑦）

這些問題及「反基礎主義」、「不相信后設敘述」的政治蘊涵是什麼？正如前述，非就地的普遍標準，由於不只是對某個特殊的脈絡或社群有效（valid），故而必然超越了那脈絡（時空、歷史—社會或社群），因而是後設的標準。反基礎主義既是不相信後設敘述，也就不需要什麼普遍的標準來斷定某主張是否對確（有效）、某實踐是否正當、或什麼「大是大非」，等等。

對此，李歐塔的對話對象——哈伯瑪斯的立場是什麼呢？羅蒂在〈哈伯瑪斯與李歐塔論后現代〉指出：哈伯瑪斯認為，如果我們連一個普遍性的標準都沒有，就是放棄了「對現存制度的理性批判」的啟蒙觀念，沒有了放諸四海皆準的立足點，即是背叛了自由派政治中最

核心的那些希望（162）。（這些希望指的應當是民主憲政、自由人權、個性解放等理想）。

羅蒂指出：哈伯瑪斯把「後（反）現代」的法國作家，如福寇、德勒茲（D&G）、李歐塔等，稱為「保守主義者」，因為他們沒提出什麼理由好使我們選擇這一社會方向而不是那一方向走。（171）羅蒂接著說「哈伯瑪斯所批判的這些法國作家，丟掉了『真／假共識』或『對確（valid）／權力』的對比……。可是哈伯瑪斯以為，如果我們不去區分『較好的論証』與『在某一時代對某一群人有說服力的論証』，我們將只有那種『依賴脈絡』（視情況而定）的社會批評。」（162）（註⑧）比如說，哈伯瑪斯認為福寇晚期著作，以權力／論述型態的多元主義，取代馬克思及弗洛伊德之壓迫—解放模型；可是這些種種的型態卻談不上哪種是對確的。（171）

上述哈伯瑪斯的觀點中最重要的地方即是，在帶著虛無主義、無政府主義味道的這些法國後結構作家眼中，似乎天下烏鴉一般黑，因此便暗示著真正變革的可能性很少，那麼大家又何必費力去抗爭、反支配或革命呢？（註⑨）

本文不可能在此繼續把這個問題談下去，但是這本為了台灣脈絡所寫作的書，雖然不是逐點地去針對這個西方的辯論，不過也在不少地方初步地呼應了這個辯論的某些主題，這部份有待研究西方理論者繼續深究下去。（註⑩）

附註

①羅青，《什麼是後現代主義》，台北五四書店，頁156。這裏並沒有指責羅青的意思。因為可能由於篇幅的限制，他不能把這個問題說清楚。但是另一方面，他的譯註的作法，是值得肯定的。

②這個區分也就是「就地証立／普遍証立」，在英文中，有人用小寫justification來代表「就地証立」，即一般人（街上的民眾）意義的「証立」，然後用大寫Justification來代表epistemic（認識的）、哲學的、規範性質的「証立」；現在我們用「正當」來代表后者這種普遍証立，是為了行文方便。

「正當（化）」除了本文談的意思外，尚有（1）道德領域的含意（2）是否被某論域排除的含意。此處均不提。

③“stick to the concrete”杜威／羅蒂用語（〈哈伯瑪斯與李歐塔論后現代〉，173。）按本書的講法就是「脈絡化」。

④這裏指的當然是笛卡兒的故事。

⑤因此，証立或正當化的要求不（一定）是來自懷疑，而是由「知識」的定義而來；「知識」就是「真且証立的信念」。

⑥關於李歐塔的反基礎主義，這裏點到為止，詳參Stuart Sim, “Lyotard and the Politics of Antifoundationalism”, *Radical Philosophy*, 44 (1986 Autumn):pp. 8-13。

⑦本書中關於「真理」問題，有兩處提及：第四章第一節〈實踐策略自主化〉第6小節；第五章第一節〈談脈絡思考〉第5小節后半部分。

⑧緊接下去，羅蒂繼續寫道：「哈伯瑪斯認為，退回到這種批判將將背叛文化現代性中的理性要素——蘊含在資產階級理想中的理性要素。這些要素之一（例如）是不斷推動科學（及對科學的自我反省）的那種理論動力，即，使科學不只是技術上有用之知識的產生，〔而且還是解放之知識的產生〕。」（162）

⑨在這一點上，左派對他們的批評似乎是一致的。參見Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventure of a Concept from Lukacsto Habermas* (Berkeley: U of California P, 1984) p.517。根據Jay，在英語世界中，後結構主義的論證在近年來是針對著西方馬克思主義，特別是企圖復興西馬的哈伯瑪斯。（512）Alex Callinicos的*Against Postmodernism: A Marxist Critique* (N.Y.:St. Martin's Press, 1990)也持相似意見。

⑩注意新書出版與晚近期刊文章的人都會發現，越來越多的西方作家（包括“大師級”人物）投入所謂“現代——后現代”的辯論中，這個情況的自明已使得舉例成為多餘。雖然這些辯論也含有「學術工業」的炒作因素，但大部分都有現實政治的蘊涵：例如後結構主義對激進政治之策略的蘊涵；所謂「後工業社會」、「資訊社會」等的爭論對現代資本主義社會性質的政治經濟學及階級分析之蘊涵；即使是關於後／現代主義文藝形式之種種問題，也常被放在政治的脈絡中來考量，（例如，它是否為晚期資本主義的文化邏輯）。或許這正是有關后現代之辯論如此熱烈的原因吧。

上述這種關於後現代爭議的政治意味濃厚情形，和過去西方關於現代性爭議的情形相似，例如所謂現代化問題，以及現代主義與寫實主義之爭問題，都是我們所熟知的。這些熟知的西方問題也曾在台灣

發生過論戰，但那些論戰並不是西方論戰的「橫的移植」，而是在台灣社會的脈絡中，有著具體的台灣特色。換句話說，過去台灣關於社會與文化之現代性的爭論，不是趕時髦的產物，而是真實地對台灣意識型態領域起過政治作用。為此，過去掀起諸如鄉土文學論戰，現代化論戰等的泛左翼人士，可以說相當的「本土化」。

以上所說似乎過於偏重後現代爭論的政治蘊涵，然而我們以為這種對後現代爭論的政治性解讀，是西方在後現代辯論中占主流地位的圈內人所共享的。比較之下，台灣關於后現代的「討論」或引介，基本上集中於後現代的藝術形式方面的問題，而且似乎趕時髦的成份居多，也沒有什麼政治性解讀或蘊涵；這種「去政治化」當然也算是另一種形式的「台灣化」或「本土化」。

引用書目

Liotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. U of Minnesota P, 1982。

Rorty, Richard. "Habermas and Lyotard on Postmodernity." *Habermas and Modernity*. Richard Bernstein, ed. Cambridge: Polity Press, 1985, pp.161-175。

第一節 論述、意識型態與權力

談脈絡思考

編者按：此文原為田大川先生為本書所寫之序的後半部份，因文長故將這部份併入本章。以下這一小節主要引介本文題旨，並批評「真理一定有用」的想法。

4

這本書在意識型態理論方面提出來的是一種「脈絡思考」（contextualism），在這種思考中，歷史主義（即，把事物的意義放在歷史脈絡中去理解）只是脈絡思考的一個例子，而歷史唯物主義則是歷史主義的一個特例。

從簡單的例子來說明此處脈絡思考的含意：比如，同一篇內容的影評，出現在娛樂報紙的影劇版，和出現在某運動刊物的文化批判專欄，就有不同的意義（即，不同的作用或蘊涵，意義就是詮釋／蘊涵，亦即策略地使用）。

因此，脈絡思考反對形式主義的思考方式，它不認為（例如）一本書、一篇文章、一種主義或思潮的意義或所發揮的作用，是由其本

身決定的，相反的，脈絡思考認為歸根究底是由「脈絡」決定的。但是這個「脈絡」指的究竟是什麼呢？

讓我們用現成的例子來說明。這本書基本上是在意識型態領域裏所生產出來的一項資源，決定其意義為何的第一個脈絡，當然是其生產者及生產者的實踐，以及生產這本書時所利用之資源，（例如，生產者可能是文化工業的零工、黨工知識份子、社運有機知識份子、國家機器教育機構的工作者……。所利用的資源在物質方面可能是通俗文化工業、政黨、教育機構……；在意識型態傳統方面可能是西方主流思潮、本土執政黨意識型態、本土某運動的意識型態……）。另外，決定這本書意義的第二個脈絡就是它被消費的狀況：這個狀況可能是在文化工業的市場上的就地消費（就像任何書刊雜誌被買去閱讀、送人或擺設），或者被拿去作其他意識型態生產的資源（如被其他作者拿去運／引用，或參與某些書報文章的生產等），或者變成另一領域實踐者的意識型態的標籤……等等，這當然連繫到消費者及其實踐以及其消費能力所須之資源的來源。此外，還有許多其他可能的脈絡，端視我們指出脈絡的旨趣何在。

用另一個例子來說明上段話的意思，脈絡思考基本上否定（例如）《資本論》「本身」有什麼意義；當年它在大陸「白區」秘密地下流傳時，和它被大陸官方出版並成為大學教科書時，以及台灣「時報文化」出版它時，就是三種不同的脈絡。

脈絡思考基本上把思想、論述、意識型態等，視為一種社會實踐的資源。這種意識型態資源和同樣為社會實踐所須之物質資源沒有什麼不同。以下讓我們指出這個想法的一些蘊涵。

脈絡思考的第一個蘊涵是，政治實踐與意識型態的關係不是必然

的，因為政治領域之實踐的脈絡和意識型態的脈絡不同，而意識型態至多只構成政治實踐之脈絡的一部分，所以政治實踐的意義不完全是由意識型態所決定。（反之亦然，即，政治實踐至多只構成意識型態的脈絡之一部分。）用實際的例子來說：美麗島系在一九八九年選舉及其後的行動，和《到執政之路》或這個派系的意識型態沒有必然的關係。例如美麗島系的人馬不見得讀過《到執政之路》，而所謂「從地方包圍中央」這種想法（正如林中平所指出的），很快就被美麗島系放棄了，基本上此系還是集中於「中央」的問題（國統會、制憲、總統民選、三年執政……等）。在地方上的政績，除了堅持幾個月的「周休二日上班制」（最後向產業界及國民黨政府投降），以及和國民黨併肩作戰、在彰濱工業區驅趕養殖戶等大手筆外，也沒有什麼驚人之舉。我們也無法光從《到》一書或其意識型態必然推論出此派系未來的政治實踐是什麼（街頭抗爭或議會抗爭……）。

換一個說法，脈絡思考所要反駁的（之一）是下面這樣的主張，即，「人們的實踐在於體現其意識裏的東西」。而我們反駁的最基本理由，一言蔽之，就是「實踐和意識裏的東西可能不一致——所以不能由對意識（型態）的內容之考察來推論出實踐。」

以上的例子雖是政治實踐，但以上的結論也適用於其他實踐，例如社運實踐，甚至意識型態實踐本身。換句話說，像發表一篇文章、教一堂課、演講這類意識型態實踐的意義，並不是由文章、演講內容本身所決定的。

脈絡思考第二個蘊涵，可用一個假想例子來說明之。假設X領域中只有兩股不同的力量，甲與乙，而Y領域裏卻有三股力量A、B、C。這裏的X或Y領域可以是政治領域（之中有不同的兩個或三個黨）

或社會意識型態領域（之中有二個或三個不同的思潮）、學運領域（之中有二個或三個不同的學運派系）、經濟領域（之中有二個或三個對立之階級聯盟）——或更局部的——物理學領域（之中有二個或三個因信仰典範或人事傾軋而區分的派系）。

如果X與Y領域原來的關係不太密切或直接，那麼當X與Y開始發生進一步關係時，X中的甲可能會和Y中的A、B、C（任一個或二個或三個全部）發生結盟關係，同理乙也是一樣。這時候結盟實踐的脈絡還容許很多可能性發生。但當兩領域互動以及關係更密切時，事實上所容許的可能結盟就變的有限了。例如，原來甲可以和A、B、C結盟，現在它在事實上只可能和A、B結盟了。

現在，假設X領域強力地支配了Y領域，使二領域產生極緊密的關係，那麼Y領域的三個不同的力量，所生產出來的資源，會化合成二種而分別為X領域中之甲與乙所用。反過來，如果Y領域強力地支配了X領域，那麼X領域就會分化成甲乙丙三股不同的力量，分別對應著Y領域中的三股力量。

順便一提的是，由於結盟會改變力量的對比，所以不同領域的團體不但傾向彼此結盟，也會因為結盟而可能改變不同領域之間的關係。比如，假設X領域中的甲與Y領域中之A結盟，而X領域中之乙與Y領域之C結盟，那麼如果甲的力量比乙小，但可能會因為A的力量比C大，因而可能使乙逐漸比甲的力量小（但只是「可能」而已，尚須實踐及條件配合）。但也因為這樣的結盟關係使X與Y兩領域的關係轉變。

以上雖然聽來抽象，但事實上卻是每日都在發生的狀況或實踐。但是那些患大頭病的唯心主義知識份子，卻無法接受上述的脈絡思

考。在他們看來，最重要的事，就是掌握「科學真理」，而這「真理」就是一種必勝的武器，因為只有正確的思想才能帶來正確的行動。當這類唯心知識份子高喊「理論與實踐相結合」時，不管他們怎樣宣稱「放下知識份子的身段」或「向群眾學習」，始終有一樣東西放不下，也不必向群眾學習，那就是他們心目中的「科學真理」，這是因為他們相信「真理」有一種本質性的力量，而這又是因為他們其實自居整個運動的中心，而不願把自己看作整個運動的資源之一。用一個比喻來說，一個運動就像一架機器，它的運作須要很多零件；脈絡思考把意識型態當作零件之一種，重要的是合用，使機器運轉（所有時不同尺寸、形狀、設計功能的零件可替換使用）。而唯心知識份子則認為非要一種有「心靈／靈魂／精神」的（特定尺寸、形狀、設計功能）零件（即他心目中的「真理」，而他當然是這個真理的「道成肉身」），才能保證機器「正確」地運轉。

這樣說來，一個弱勢運動（包括思想運動）在意識型態方面最重要的不是脫離運動實踐地去尋求真理、分析社會結構真相，而是去尋求能夠有效地幫助這個運動成長壯大的意識型態資源，而這意味著，這個意識型態能夠突顯這個運動的差異，而且容許結盟實踐的可能，以便能獲取更多意識型態資源。

5

（編者按：以下這一節用馬克思主義為例對脈絡思考作更詳細的解說，並且區分「真理／有用」，以及進一步談「真理」問題）

所謂「意識型態資源」，至少包括了意識型態的生產者，此一意識型態的社會形象，和意識型態生產出來的產品。意識型態資源中最重

要的資源當然是其生產者——知識份子。

不過，知識份子在從事意識型態生產時也須要各種各樣的資源（包括意識型態資源），擁有較多生產資源者，通常也能生產出較多的意識型態資源。不過這裏的多寡，和經濟資源多寡不同，不只是數量性的；而且多寡的判斷還相對於資源被消費的脈絡。例如，一個學院知識分子的學術著作所代表之意識型態資源的多寡，尚須視其是否為學術再生產之用，或通俗文化工業消費之用，或政府統治之用，或社運實踐之用……等等。通俗言情小說作家所擁有的生產資源或可提供之意識型態資源，如果是為了學術消費之用可以說幾乎等於零。

以下讓我們用馬克思主義為例，來說明上述論點。

對學術生產而言，馬克思生前所提供之意識型態或知識資源，以及他所擁有的學術生產資源（例如教職、將來會進入學術界的學生、研究資源、著作的出版公司、著作的書評及書評人……等），在當時而言是很微小的。但是馬克思生前對激進工運所提供的意識型態資源，相對於當時其他激進工運意識型態資源的生產者而言，則是較多的。它的「準」學術性（即，工人眼中看來很有學術的樣子）、它的修辭技巧（充滿戰鬥性與論戰性）、論述策略及運用之意識型態資源，使之在辯論中占了上風。它概念的簡潔有力與創造性，使之具有一種恰當的抽象性或一般性，能夠適用於許多不同地區與局部情況的激進工運；例如：替工運提出一種不妥協的議題立場或姿態（因而使得對方在議價時願多妥協一些），以及國際主義的團結說法……等等。但是各地激進工運之所以覺得馬克思主義「具體可用」，或以之為意識型態資源，則是透過各地工運人士之實踐。

不過最開始使馬克思的論述實踐，成為工運的意識型態資源，還

是馬克思本人以及其朋友們在工運中之實踐所帶來之地位、形象及權威；這些地位、形象及權威，正是馬克思生產其著作之重要資源，也正因為這些資源所形成之脈絡，使其著作比其他著作更容易成為激進工運之意識型態。假如馬克思從未涉足工運，也和工運無任何人脈關係，那麼他及他的著作就很難成為當時工運之意識型態資源，（原因之一就是，作者或意識型態的生產者，也是實際構成意識型態之意義的部分脈絡。假如馬克思和工運無關，工運無法信任馬克思，馬克思也可能做出不利工運的事……等等。）

如果馬克思生前和工運無關，那麼他的著作也可能會在死後被當作工運之意識型態資源，但是關鍵仍在於將馬克思主義介紹給工運的知識份子們，他們的論述及實踐將決定馬克思著作是否及怎樣（在什麼程度上，在那些層面上）被當作工運的意識型態資源。當然，如果馬克思和工運無關，即使他是某種天才，他是否能寫出我們現在所知的馬克思主義著作（這些著作很多是在和反工運或不同工運路線的鬥爭中，理性與非理性的辯論中產生的），或者，他是否根本就不會去寫這樣的著作（他大可將天才用在其他方面），都還是問題呢。

但是問題的重點在於，馬克思的那些著作是否必然會成為工運的意識型態資源；如果馬克思（或其他人）在當時寫的著作和我們現在所知的馬克思著作略有差異，是否即意謂著那些著作不可能成為我們現在所知的「馬克思主義」？

唯心主義者認為，馬克思主義之所以會產生那麼巨大的、改造現實的力量，是因為馬克思主義之「真理性」；在唯心主義的觀點中，馬克思體系中的一個觀念、一種主張……之精確性都非常重要，不容稍許偏差。更有唯心主義者認為，如果不能正確的理解馬克思，就會導

致實踐的錯誤或災禍等等。

從脈絡思考的觀點來看，任何意識型態資源，只要在脈絡的允許及限制下，都是可以替換的。如果馬克思曾提出了一些不同於我們現在所知的歷史唯物論觀點，可能也不是那麼重要，也不會對後來馬克思主義及以馬克思主義為意識型態標籤的運動有太大的影響。甚至馬克思是否曾明白地提出歷史唯物主義，也可能不會對後來有太大的影響。恩格斯以不同的方式說明了這一點：

「雖然說馬克思發現了歷史唯物史觀，但是梯葉里、米涅、基佐以及一八五〇年以前英國所有的歷史學家就證明，已經有人力求提出歷史唯物觀，而且摩根對歷史唯物觀的發現，證明發現歷史唯物史觀之時機已經成熟了，這個史觀必將被發現。」（恩格斯致符·博爾吉烏斯信，中譯參考《馬克思恩格斯選集》，第四卷，北京人民出版社，五〇六頁）

從脈絡思考來詮釋恩格斯上面這段話，即是，當時已經存在的脈絡（政治經濟及社會的狀況，知識或意識型態的情況），使得「馬克思是否明白地提出歷史唯物觀」，或者「歷史唯物論最初的公式是怎麼樣寫的」這些問題變的不重要了。

自從馬克思主義誕生以後，其著作經過無數人的宣傳、詮釋、注解，容或馬克思在寫作時有論述不清楚或思慮不周全之處，現在也以系統性的理論面貌表現，而且幾乎無所不包地深入生活與世界的每一角落，幾乎任何議題均可提出「馬克思（主義）觀點」，遠遠超過馬克思當年論述的範圍與話題。對這個現象，我們還可以進一步地以脈絡思考來理解。

前面曾說過，對學術生產而言，馬克思生前所提供之意識型態資

源（或知識資源），以及馬克思所擁有的學術生產資源（例如教職，將來會進入學術界的學生、研究資源、著作的出版公司、著作的書評及書評人……等）在當時是很微小的。但是隨著馬克思主義的發展，在馬克思死後，他對學術生產所能提供之意識型態資源則一天天地擴大中，而馬克思主義者在當今某些社會中也擁有不少學術生產資源。這個變化又是如何產生的呢？

我們已經在前面分析過，馬克思生前對激進工運所提供的意識型態資源，相對於當時其他激進工運意識型態資源的生產者而言，是較多的。所以採用馬克思意識型態資源的工運，便在不同激進工運的鬥爭中，首先取得了意識型態的領導權，並進一步地以馬克思主義作為組織動員及結盟的標籤。在這種情況下，某個原來傾向（比如說）無政府主義的工運團體，也許因為其意識型態資源的屈居下風而逐漸萎縮（但是意識型態資源不是影響運動興衰的唯一因素）；可是也可能這個無政府主義團體放棄無政府主義，改以馬克思主義為其意識型態資源，或者附和馬克思主義（如搞馬克思無政府主義），以求繼續發展下去；但是作這種轉變本身，也須要一定的資源才能作轉變。而作了這種轉變的工運團體，不見得改變了它們原來的運動路線或實踐方向；因此，不同激進工運團體的鬥爭仍可能繼續下去，只是從過去的「無政府主義 vs 馬克思主義」變成馬克思主義旗下的不同路線、不同詮釋或不同派系之爭。

這說明了脈絡思考的另一個論點，即，思想、論述和行為實踐沒有必然關連（其關連是一種串誑的關係）。例如，兩個團體可以有相同的意識型態標籤，但卻可能有相反的實踐方向及運動路線。以馬克思主義為「思想指導」的組織或團體，所作的千萬種不同實踐及鬥爭，

正可證明這一點。

十九世紀末激進工運的發展壯大，也促成馬克思主義作為工運意識型態的壯大，而對二十世紀初新興或後進的激進工運而言，採取馬克思主義為意識型態資源是頗為明智的，因為馬克思主義既然有意識型態的領導權，就意味著它不斷地在生產馬克思主義知識份子及著作……。如果一個激進工運不去利用這些資源，而想利用其他「更正確的」意識型態資源或自行開發意識型態資源，是很不實際的。

然而正由於越來越多的團體使用馬克思主義為運動的意識型態資源，不但使馬克思主義越來越壯大，而且也可成為這些團體結盟實踐的意識型態資源，並進而使馬克思主義成為經濟領域或工運以外其他領域或運動、甚至統治者的意識型態資源。

例如學術領域中的某些人便可能使用馬克思主義，以為他們在學術領域中動員組織，及和其他學術人鬥爭時所用之意識型態資源。而這些學術領域中的馬克思主義者又可能和其他領域或運動中的馬克思主義者結盟（但這不是必然的——即，學術馬克思主義者不必然和其他領域的馬克思主義者或任何人結盟）。而這也開始使得馬克思主義成為學術生產中一種還算重要的意識型態或知識資源，當然這也會使學術馬克思主義者的學術生產資源增加。

在前面我們提及馬克思或馬克思主義（者）時，我們都有指明其脈絡，如作為工運意識型態資源的馬克思主義（者），或馬克思對當時學術生產所提供之資源……等等。雖然後來有時為了敘述方便，就不再指出脈絡，但是讀者應當辨明不同脈絡中的馬克思或馬克思主義（者），而且我們不能先驗地就認定各種脈絡中的馬克思（主義／者）都是相同的，或認定在客觀上只有一種脈絡中的馬克思（主義／者）

是唯一真正的。

從脈絡思考來看，馬克思（主義／者）沒有本質，其意義是被人們的社會生活、物質條件、實踐、思想環境、論述條件等脈絡所決定或改變，那麼，不同脈絡中的馬克思（主義／者）的關係是什麼呢？

例如，學術領域中所生產出來的馬克思主義意識型態資源（馬克思主義學術知識份子，馬克思主義著作、社會形象及論述傳統），和工運中所使用的意識型態資源（馬克思主義工運知識份子，馬克思主義著作、社會形象，及論述傳統），兩者可能很不相同——即使兩種資源中包含有相同知識份子個人或著作：因為，同一個人可能在兩種不同領域中有不同之身份，而同一著作在不同領域中有不同之詮釋。判定兩者是否相同的重要問題是像，學術領域所生產出來的產品是否成為工運的資源之一？而工運實踐之結果，是否又成為學術份子的生產資源？等等。

這樣說來，不同脈絡中的馬克思主義（者）是一種事實上的偶然關係，這關係的密切程度，以及是否能使不同脈絡中的馬克思主義（者）成為相同，均須視人們的實踐而定。

另外，對脈絡思考而言，真假的問題也是放在脈絡中來看：一個理論的真假當然是由一些證明條件所決定的，但是這些證明條件不是普遍或放諸四海皆準的條件，而是在特定的、就地的脈絡下之條件，這個脈絡也就是再生產（……生產—分配—流通—消費—生產……）這個理論的脈絡。

所以，當我們談「馬克思主義是否為真」時，所涉及的證明條件都是從我們談這個問題時所在之脈絡出發，例如，在工運路線的辯論中，或者大學社會系中的課堂討論裏……等不同的脈絡，就會有不同

的證明條件。（如果工運與學術界已密切相關或相「結合」，工運分子和學術分子之間已無什麼社會差異，那麼上例中的兩個情形都算同一脈絡，證明條件也會相同）。

不過由於脈絡會改變，脈絡所涉及的各种資源力量會變化，所以決定真假的證明條件（如什麼算是證據，決定證據的程序……等）也會跟著變化。當然，「真假」這個概念也是會變的，但在這裏我們所用的意義仍是一般人所認為的「符合事實即為真，否則即為假」，而「符合事實」與否，則是一個有無證據支持的證明問題。

當然，一個理論可能很實用或很有效，但這不等於這個理論為真，假如，假設某個統治集團採用了馬克思主義為其政治實踐時所須之意識型態資源，而且這個統治集團發現馬克思主義十分有助於他們的政治實踐或統治，但這並不因此表示此一意識型態為真。因為「真理」意味著「有證據支持」，但是卻不同於「有效／有用」這個概念。（「真理」即是「符合事實」，而符合事實與否則視有無證據支持；過去真理觀的錯誤即是以為「符合事實」比「有證據支持」還要更多一些。）

可是很有用的意識型態資源，往往使得運用那些資源的實踐十分有效，而成功有效的實踐，往往由於其對實在世界的改造，以及由於它創造或吸納了更多資源供意識型態生產之用，因而使該實踐的意識型態資源更多且更真。所以，（回到我們的例子）有效的馬克思主義的（政治、工運、學術、……）實踐會使馬克思主義意識型態成真或更真實。例如，如果馬克思主義的學術實踐能生產更多有利於自己再生產的資源（培養越來越多的馬克思主義學生，進入學術界的重要位置，掌握大量研究資源，馬克思主義已成為學術傳統及典範……），那麼馬克思主義便可能更真，也同時可能使馬克思主義的學術實踐更有效。

同理，如果馬克思主義的政治實踐，不斷獲取更多政治權力，也將使政治領域中之馬克思主義比此一領域中的其他主義更真。

在二十世紀末，國際政治及經濟領域中，以及許多國家的政經領域中，以馬克思主義為意識型態資源之政經實踐似乎不再有效或至少遭遇困難，但是這並不表示世界各地不同領域中以馬克思主義為意識型態之實踐，也會直接或立刻受到影響，因為很多實踐的意義是局部性的，（例如，非洲某小國的軍事統治者以馬克思主義為資源之一來進行軍事官僚統治；或者南美某工會運動，以馬克思主義為資源來從事工運；或者東南亞某大學校園中，一群年青教師以馬克思主義為資源之一，來和校方及年老資深教授進行鬥爭；可能這些實踐均非常有效——特別在這些實踐和其他領域或團體的關係不密切的情形下）。可是長期下來，是否會產生什麼變化，則很難說。

從以上的討論，我們還可以反駁一種常見的有關馬克思主義實踐之研究取向。比如說，有些人對過去東歐或蘇聯的社會主義統治，或史大林主義等現象進行研究時，常假設意識型態與實踐之必然關係，而非脈絡思考所主張的串連關係。結果這種唯心主義的研究取向，就導致兩種假設，一類是：史大林主義或社會主義國家實踐的意識型態依據，不是「真正的」馬克思主義。另一類則是：馬克思主義「本身」有一些問題，必然導致了史大林主義或社會主義國家之統治實踐。

脈絡思考的研究取向則與上述取向大異其趣。脈絡思考區分不同領域的實踐，以及意識型態被使用的脈絡。在這種脈絡研究的取向中，不同領域及不同的權力關係均得到平等的注意，因為不同領域中之實踐，必須依賴不同的權力關係、結盟等，以便使用各種不同的資源，而這些資源也是各種領域在一定權力關係下所生產出來的。例如，共

產黨黨中央的政治實踐，所依靠的權力關係，及這些關係彼此之間的關係（即，關係結構），和所運用的各種資源（而這些資源彼此也形成一定的關係——資源結構），與其黨校的意識型態實踐，所依靠之權力關係及關係結構，及所運用的各種資源和資源結構，便可能很不相同。然而，即使人們以新的黨中央取代了舊的，（包括撤換黨校的校長等），而且新黨中央的政治實踐的意識型態資源，在思想上由自由主義取代了共產主義，也不一定改變黨中央的政治實踐所生產的資源之性質，更遑論會改變黨校的意識型態實踐（羅馬尼亞似乎目前即是如此情況）。為什麼呢？

因為，首先，沒有一種實踐（包括意識型態實踐）在思想上只依靠一種意識型態資源——雖然通常會有一種意識型態資源占了主宰的地位，支配其他意識型態資源，起著標籤的作用。其次，兩種實踐即使運用相同的資源，但是因為資源的結構不同（例如，在一種結構中，意識型態資源對其他資源起著支配作用，而另一種結構中，意識型態資源可能並不重要），兩種實踐所生產出來的產品，就可能會有不同的性質。

所以，黨中央改變意識型態後，其政治實踐究竟有什麼變化，尚須要看其所運用之其他資源變化為何，以及意識型態資源在其資源結構中之地位（即，意識型態資源是否比其他資源較重要或較不重要）。而黨中央政治實踐所生產出來的資源中，有哪些被黨校的意識型態實踐所使用？和原來使用的資源是否不同？不同的資源在資源結構中是否重要？而黨校意識型態實踐所生產出來的產品，有多少成為黨中央政治實踐之意識型態資源？等等因素均會決定黨校意識型態實踐之性質。

6

（編按：本小節以脈絡思考／唯心主義的對比來分析及回答田大川先生在本書序的副標題所提出的「為什麼我要舊書重提？」）

本文的前半部，以就是本書的序，有一個副標題，即，「為什麼我要舊書重提？」亦即，為什麼我們在序言中還花了不少篇幅去談《到執政之路》這本舊書？或者，為什麼人民民主論要批判民間哲學？

因為如果我們分清楚不同領域的各種抗爭，那麼我們這些在意識型態領域中生產產品，供一般知識份子（而非群眾）消費的人，為什麼要在一九九一年去評論《到執政之路》這本為一九八九年底選舉而作、現在已經存倉、無人要讀的「準文宣」呢？更何況，該系的實踐和這本書或民間哲學並無必然關係。搞不好下屆選舉時，美麗島系要高舉「人民民主」為其意識型態標籤呢！

在此我們要提出脈絡思考的觀點，來和唯心主義的觀點相對比（下詳）。同時，在回答「為什麼我們要舊書重提」這個問題的同時，我們也可以了解為什麼（本節中之〈人民民主與後現代〉一文提到）當人民民主論在批判「政治民主優先」或「統獨優先」時，並不是自我膨脹地想針對什麼政治組織。

從脈絡思考的觀點來看，人民民主論是一些人在意識型態領域的實踐，和政治組織在政治領域中之實踐，並沒有密切的關係，而人民民主論者的實踐在起初也只能從局部的脈絡來了解它。從純粹的可能性來說，人民民主論者所生產出來的意識型態資源，也可能為美麗島系所使用。然而在人民民主論的意識型態實踐過程中，其實踐之脈絡已經排除這種可能性（至少在目前看來）。

但是人民民主論的意識型態資源，並不必然或自動就會成為任何社運實踐之意識型態資源。不管人民民主論看來多麼合於社運所用，多麼替社運利益著想，它也須要串連的實踐，才能把意識型態領域中生產出來的資源，變成社運實踐的資源。如果沒有串連實踐，人民民主論的意識型態資源就像許多其他同樣命運的意識型態資源一樣，作為文化工業中的一項產品就地消費掉。

當然，一個社運或社運的結盟不一定要以「人民民主」這個標籤作組織動員或結盟之用，它可以只使用人民民主論的一些觀點或知識份子……等。同樣的，意識型態領域中其他思維有時反而更適合某個特定社運之用（例如這個社運尚處於孤立狀態，或其過去的意識型態資源尚有效，使用的也比較「習慣順手」，或尚無能力接合其他意識型態……等等）。

所以，如果將人民民主論稱為「社運的意識型態」，其實在目前為止，只能代表一種期望，或一個開端。但是相對的，由於美麗島系和某些意識型態資源關係較緊密，所以如果把「政治民主優先」這種意識型態視為「美麗島系的意識型態」就有幾分道理。

那麼究竟為什麼人民民主論要批判民間哲學呢？其實人民民主論也可以批判和民間學派差不多的自由派學者，例如遠在香港的陳其南（陳君常將「公民」賦予一特權優先地位）；人民民主論之所以在一九九〇年初選擇民間哲學是因為《到執政之路》出版不久，而此書正是美麗島系透過串連實踐，將民間學派所生產出來的意識型態資源（知識份子、抽象的民間哲學觀念等）和其他該系所擁有的意識型態資源接合在一起，生產出新的意識型態資源以為政治實踐所用。

換句話說，我們不能像唯心主義那樣，把一九八六至一九八八左

右的民間哲學，簡單地等於《到執政之路》，或簡單地等於美麗島系意識型態。因為民間哲學的那些抽象觀念原來均有其具體脈絡，及針對的特定問題，（參見〈民間哲學的過去，現在與未來〉），而民間學派所擁有的意識型態資源及意識型態實踐，和美麗島系所擁有的意識型態資源及實踐是很不相同的。（例如，《到執政之路》一書出版時，可以得到媒體的廣泛注意，可以放到大書店中展示銷售；而且美麗島系除了意識型態實踐外尚有政治實踐。但一九八六至一九八八左右的民間學派，只有意識型態實踐以及至多在學運領域中的串誼實踐，談不上政治領域中的政治實踐）。

所以如果我們簡單地把「人民民主論」與「社運意識型態」劃上等號，把「民間哲學」與「美麗島意識型態」劃上等號，因而認為人民民主論為了突顯社運的自主與差異，所以「自然地」和民間哲學衝突，這完全是唯心主義的錯誤觀點。

但是人民民主論為什麼要挑上美麗島系呢？為什麼不是新潮流系、統派、或國民黨中的派系？我們的回答是：社運在政治領域中經常和國民黨對立，可是在意識型態領域中，又有另一種脈絡上的考慮：因為人民民主論的意識型態實踐，是以知識份子為對象，而在意識型態領域中，國民黨並沒有什麼真正值得知識份子注意的論述。此外，批判國民黨意識型態，並非促進社運認同之有效策略（因為政運也作同樣的事）。至於為何挑上美麗島系，有三個主要原因：

第一，美麗島系不是意識型態掛帥的集團，而是一個「選舉—權力」的集團；意識型態領域中只要是非國民黨的資源，不論意識型態內容為何，該系均不應會太在意。（除非該系已經傾向權力集團，並假想自己居於執政的統治者地位，開始考慮governability的問題，故

也會在意可能成為工人、婦女、學生等社運之意識型態的論述。)而且民間哲學也好，地方包圍中央也好，都是在一九八九選舉的脈絡下搞出來的，事過境遷後，可能就棄如敝屣。該系根本不會在乎一小批文化人事後說些什麼，也不會對該系的政治實力有任何影響。所以，人民民主論在批評一九八九前後作為美麗島系意識型態的「民間哲學」（而非其他脈絡下的民間哲學），也不會因此有害於該系，而間接有利於國民黨或其他政治力量。

第二，一九八九以後，民間學派成員多已改變其社會實踐之場域；而「前進系」脈絡（即一九八六至一九八七）或「自由之愛」學運脈絡（一九七七）的「民間哲學」，除了「民間社會 vs 國家」這一抽象觀念外，其他成份（例如人民民主）也早就被民間學派擱置一旁，甚少鼓吹，（證據之一，即是人們並不質疑民間哲學與人民民主的對立），整個民間哲學的龐大建築其實已是被民間學派棄守的空城。如果美麗島系沒有搞《到執政之路》，而且如果那些想突顯社運差異的理論家，可以使用民間哲學意識型態（例如，串誣了民間學派的成員），那麼這些理論家根本不必提出人民民主，而直接提出（經過改造的）「民間哲學」，繼承此一意識型態資源，並將新脈絡下的「民間哲學」轉變為社運實踐可用的意識型態資源。但是由於美麗島系串誣了民間哲學，因此為了突顯社運差異（即，促進社運認同），只好使用人民民主，而不能也使用民間哲學。

第三，由於美麗島系出版《到執政之路》，此一意識型態實踐生產出不少意識型態資源，雖然該系使用了這些資源於其政治實踐上，但同樣的意識型態資源仍有些可被別種實踐所使用。例如，由於其強大的意識型態資源及力量，迫使了很多人閱讀《到執政之路》一書，或

談論它，而且在腦中尚留下記憶，這些談論及記憶也是意識型態資源，若有適當的實踐策略即可使用它們，否則也是一種資源的浪費。人民民主論批判美麗島系的「民間哲學」或《到執政之路》也正是因為可以利用該系生產出來的大量資源。

以上對「人民民主為何批判民間哲學」的分析及對「為什麼我要舊書重提？」的回答，例示了脈絡思考與唯心主義的不同分析法。

7

（編按：這一小節解釋什麼是「脈絡」。）

雖然我們已經用許多例子說明什麼是脈絡思考，也舉出不少「脈絡」的例子，但是我們能不能將「脈絡」的所指一條一條地定義出來呢？這樣的話，當我們要了解某件事的意義時，我們就可以依照定義去找尋及確定其脈絡了。

很不幸的，「脈絡」也是個意義不確定的詞，其意義也須視脈絡而定——任何脈絡都有脈絡。這並不是詭辯，讓我們再深入一點談這個問題。

首先，這裏說的是脈絡「思考」而不是一種「主義」，是一種探究的取向，一種**說服策略**，並沒有實質的論斷。

在前面的例子中，我們似乎已經指出像歷史（時間）、領域（社會關係或層面）、必須的資源等都是「脈絡」，但是這些都只是抽象的指標而已。即以歷史這一因素為例，姑且不談「誰的歷史？」、「什麼歷史？」、「那裏的歷史」，就時間的延續來說，究竟「脈絡」是以何時起何時終呢？上下五千年？還是最近兩三年？只要我們一思考這樣的問題，我們就會發現，「時間脈絡如何決定？」這個問題乃視我們是在什

麼脈絡下去思考這個問題的。或更直接的說，我們是誰？我們關心的是什麼？探究脈絡的旨趣何在？

故而「脈絡」一定涉及主體的視角（perspective），主體的視角必然是脈絡的一部分。反過來說，相對於不同的主體或不同的視角，就有不同的脈絡。因此，我們在銓釋「民間哲學」時所提供的脈絡，很可能和別人不同；也許別人將「民間哲學」關連到更多（或更少）的領域、更多（或更少）的事件、關係、資源，或更長（或更短）的時間、更廣（或更窄）的空間範圍、等等。

照這樣說來，所謂「提供一個脈絡」其實就是舉出很多不同性質的「項目」，這些項目中有些是各種各樣的關係（而這些時間的、因果的、領域的、階層的……關係把脈絡中的項目關連起來），另些項目則是不同的事件、集團、人物、理論、概念、地點、物體……等。而我們所欲理解或銓釋的項目則也和其他項目關連在一起。當然對於任一項目，不同主體因旨趣不同，可能提供不同脈絡。而對於任何脈絡（或一群項目），人們亦可能提供理解它的脈絡；脈絡之外永遠可能有另一脈絡。

由於脈絡涉及主體的視角，所以當我們提供脈絡去理解某一（些）項目時，我們便介入了脈絡——我們提出一種關連諸項目的關係，這就可能造成脈絡或項目的改變。此外，脈絡解釋可以反其向而行，亦即，我們對某一項目的意義提出某種假設，然後據此改變其脈絡的意義；這其實是較常見的狀況。

提供脈絡（即對一群項目提出銓釋）是構成串連實踐所必要的論述實踐。在此，我們可以提示一下其關連。

很明顯地（社會）世界上各種各樣「項目」的意義都不是固定的，

因為它們會隨著脈絡而變，一個項目的意義其實依賴著其他項目，而無本質意義。在這樣的（社會）世界中，一群構成某種整體的項目（不論是什麼整體），總是由串連關係構成，易言之，這個整體是透過論述才把各種各樣不必然關連在一起的項目，關連或接合在一起。串連關係一方面構成整體，一方面也構成整體內各項目（的意義），而任何整體均須串連才能繼續維持或改變。

這個串連概念和脈絡的相似性是很明顯的，我們提供脈絡就是一種串連實踐，把脈絡中的項目關連起來，形成一個解釋、敘述或說法，與此同時，脈絡中的項目也因為這個脈絡的成形而存在並獲得意義。打一個比方，假想一個小孩拿許多石頭作玩具：首先，她可以拿它們作象棋（沒用到的石頭則沒有意義，等於不存在）；然後將它們當作一些神話人物，一邊編故事，一邊給石頭命名，有的石頭可以當作城堡、寶物及愛情，有些則是怪物、公主、甚至有一粒石頭是「劇終」。她一連編了好幾個不同的故事，有幾個相關，有一兩個根本無關，原來是「寶物」的石頭，在另一故事中成了「廢物」，諸如此類。最後，她開始玩賭博遊戲，把石頭當作賭資或為另一遊戲的部分。在整個過程中，那些情節、說法或遊戲都把一些石頭串連起來，一方面實際構成了那個遊戲（棋賽、神話人物的戰爭……），另一方面則實際構成了旗子（將帥車馬炮……）或人及物（公主、寶物、大火、森林、愛恨關係、哲學……）。我們這個世界就像許多遊戲或說法構成的，只是對我們而言，我們並不處在上述比方中小孩的位置，而且我們也不認為有一個操縱決定「遊戲」（即這個世界）的上帝存在。我們只是作為眾多遊戲或情節中的項目之一，可以透過論述進行串連實踐，在既有的串連關係中（遊戲或故事）去改變、維持或創新（即，繼續玩原來的遊戲，

或編新故事）。由於同時有無數的遊戲在進行，所以不同「項目」（身份、面貌、意義）會被接合在同一整體上（個人、事物、事件……），因此，我們不可能遭遇沒有任何銓釋的「石頭」（項目的存在與意義均依賴著脈絡，不在任何遊戲中的項目就不存在）。但是如果我們進行串誥實踐，這個實踐自然是在一定的脈絡中發生，而我們在改變各種項目意義（即，改變脈絡）之同時，也會同時改變我們自己。

照這本書的觀點來看，一個整體（不論是一種知識或理論、一個社會、一個社會運動、一個集團、一個人、「人民」、「權力集團」、一個國家）總是其實際構成部份的串誥，換句話說，整體的各個部分之間的關係是串誥關係，而非（例如）本質—表象的必然關係或原子主義式的純粹偶然關係，或有固定構成原則的多重決定關係。當然，任一特定的整體，必有其特定的串誥型態，它可能呈現為某一部分對其他部分的宰制，例如，（假設我們談的這個整體是某個社會），政治層面對社會其他層面的宰制。有些人就會從這樣的宰制結構或型態，推演出「階段論」，或某個人民主體的在「結構上的優先」。但是其實我們不能導出「階段論」，因為這種宰制結構也只是串誥關係，不是必然的，新的串誥實踐即可能改變宰制結構，故而我們也導不出「結構上優先」，因為根本就沒有固定的結構，沒有任何部份是整體的固定構成部份，社會沒有（固定單一的）構成原則。（第三節中的〈社會與社會集團〉會對這點說的更詳細一些）。這大約就是本書的論旨。

第一節 論述、意識型態與權力

從斷裂讀法 談台灣史研究

台灣1990年的五四靜悄悄地過去了，和1989年五四70周年的媒體熱況簡直不能比較。不過在媒體中還是有一篇談五四的文章很有看頭，這就是楊照先生的〈五四·異文化與台灣本位的中國史研究〉（刊於《自立早報》，一九九〇年五月四日及五日）。

楊文的重點一共有兩個，一個是主張從「異文化」的觀點來研究中國歷史，這也就是台灣本位的中國史研究。

關於這一點，可說是毋庸多言的truism。任何歷史研究無不從研究者的本位出發，這是無庸置疑的，台灣的研究者亦不例外。只是在這「台灣本位」之下，尚有許多不同社會集團的本位。有的從台灣農民的本位出發，有的從台灣統治集團的本位出發，等等。因此，我們要注重的是歷史研究的蘊涵（implications）。

不過「異文化／同文化」之分仍嫌籠統，因為「異／同」本身就是互補的範疇。例如民族誌的作家在面對異文化時，她總是要假定一些相同及共通的文化現象才能著手溝通與理解。因此，重要的是，究

竟我們假定了何者為「異」，何者為「同」，而這些假定的蘊涵為何？例如，如果假定台灣學運和大陸六四學運完全不同性質（劭玉銘等的說法），其蘊涵是什麼？將台灣學運放進五四時代傳統的蘊涵又是什麼？等等。

楊文的另一個重點，則是主張以「斷裂」的策略來研究五四或歷史。這是什麼意思呢？讓我們來看他自己的解釋。

「五四運動長期以來被放置在一個『先行』的地位上。無論大陸或台灣，對五四的解釋總是依賴於對後於五四的歷史結果的評價而改變的。」

「在這種理念下，五四與後來歷史發展的延續性被反覆強調。」

但是除了這種「延續」的解讀歷史策略外，尚有「斷裂」的策略，「即強調當下那個時代社會文化做為一個有機存在的各部關連。」

這也就是說，斷裂讀法強調某一歷史事件（現象、行動）和事件所嵌入的社會整體結構之關連。而不意圖建立此事件與後來歷史發展的因果關連。

在斷裂的讀法下，「五四期間發生的種種事件……必須被還原到當時的社會系絡裡。」

通常官方的、主流的、支配（宰制）性的歷史論述均採取延續策略，而這種策略又和「目的論」式的史觀結合起來，變成壓迫性的霸權。所謂「目的論」，就是認為事件有一種內在目的，「推動」著事件的發展。例如，把過去時代或社會中人的作為，解釋為替現在或未來某個歷史目的結局做「鋪路」的準備，或是那個目的形成的一部分，均是目的論史觀之表現。

目的論史觀最常見的形式便是樹立一個完美本質的主體，或一種

標準、典範的主體（精神、意識）。而過去的人，均是這個標準本質主體的不完全實現，他們的意識也都是構成這終將出現之主體的意識之部分或必經階段／環節。很明顯的，楊文強調斷裂的讀法，雖然不是針對目的論史觀，但是也多少有腐蝕這種史觀的效果。

不過斷裂讀法不能和反目的論劃等號。關於目的論史觀的討論，請參看〈「台灣／台灣研究主體性」座談會〉，錢新祖、杭之、傅大為。收於《知識與權力的空間——對文化、學術、教育的基進反省》，傅大為著，台北桂冠圖書公司，一九九〇年，一六一～二一一頁。）

過去台灣史的研究在官方、主流的支配性論述下，處於一個被壓抑的地位，現在則開始了一些反壓抑的努力。但是在新起的、具有反對色彩的、有關台灣歷史之論述中，有一支流卻和官方論述方式是「鏡象」反射關係，以像「三、四百年共同體」這種目的論式觀點來建構歷史。這是一種「後補」官方、「準」主流的支配性論述方式，值得我們警惕注意。而楊文的斷裂讀法建議，也對台灣史研究有所啟發。

楊文說「五四不應該只靠幾個『思想菁英』作為代表，也不應該只用政治、文化任何單一層面來和後來的歷史發展接勾因果關係。」

「在斷裂、切片的閱讀裡，歷史紀錄的每一個社會現象，都可以透過這樣同時性（synchronic）的貫連，擴展結聯成一個多重複雜的網。」

斷裂讀法可以對不同歷史時期、社會型態中相似事物，挖掘出不同的、特殊的意義，給予我們「歷史感」。

例如，像「台獨」這樣的政治主張，在不同的歷史時期及社會型態中，即有其不同的意義。在國際政治這一層面而言，「台獨」可能意味著「脫離日本，日後待中國強大後再統一」，也可能是「脫離中國，

日後待日本強大後再統一」這種策略性的、使當時國際能接受的現實作法，史家均應明察秋毫。（前者指的是像日據時代許多中台人士的台獨主張，後者指的是像二次大戰剛結束後不久的台獨主張。）

此外，從其他層面也可以分析不同社會集團之台獨主張的不同意義。像早年留日與近年留美的台灣同鄉之差異；還有像出於「反共」、「民主」或「族群壓迫」等不同意義之台獨主張，等等。如果忽視這些不同的意義，那麼也就很難理解台獨主張在當時社會結構內的位置、效果等，同時也似乎缺乏了研究歷史的基本動作。

再舉另一個例子，現在很多人都預料中國將出現聯省自治的局面，如果這成為事實，那麼目的論式的搞歷史方法，也許會把大陸南方的自治和中國歷史上南方的許多獨立、自治聯結起來……等，可是像張之洞那種自治活動，從斷裂的讀法來看，其實尚有許多其他不同的意義，很難用一個幾百年共同體或南方人這樣的主體去解釋它。

總之，反支配的論述實踐，不應只是「彼可取而代之」，用「三百年共同體」來取代「五千年共同體」，以一個學術正統取代另一個正統。我們要注意歷史詮釋中的學術正統或主流論述，在成形時所接合的其他主流論述是什麼，惟有如此，我們才能警覺到論述的壓抑作用。以及哪些聲音被某種論述（權力）壓抑下去了。

從來就沒有真正眾聲喧嘩的論述，也因此沒有真正眾聲喧嘩的歷史。但是反各類支配的、站在人民立場的台灣史研究，應當擺脫單一主體、單一意識的「大團圓」結局寫法（即前面提到的目的論史觀——其他意識只是這一終極意識的不完全發展、階段性之意識），不僅因為這正是官方正統歷史的寫法，也因為這樣的歷史並不能有助於那些被官方正統所壓抑的眾多弱勢聲音。

第二節 民主式人民主義策略

際會下的政治策略

法國哲學家阿爾杜塞認為，當各種矛盾的社會力量處在一個均衡的關頭時——他稱為「際會」（conjuncture）；因為是不同力量的匯集或風雲際會——一定要施以政治策略，就可以改變力量的對比。

一九八九年無住屋團結組織夜宿忠孝東路的八二六活動，即是一例。當時權力集團內部對房地產的炒作已經有不滿的意見，高房價使辦公室租用價格提高，並使資本流向投機的金融界而非產業界，而且間接帶動物價的上漲，不但危及經濟產業結構，還可能造成統治的正當性危機。

可是因為高房價炒作者與權力集團內其他部分（產業資本、統治官僚、軍方……等）的千絲萬縷之關係，使得後者不能出面打壓房價，因而呈現各方力量均衡的僵持局面。

就在此時，「無殼蝸牛」先以清新幽默的形象出現，而無法被歸入「偏激」的反對政治群眾；另一方面，無殼蝸牛所利用的社會心理資源，也是權力集團過去所認可的「正義的小市民心聲」形象，其內容在過去則是「請野心政客不要打高空、談體制等大問題，我們小市民只要

一個治安交通環境良好的安定生活」等等，但是無殼蝸牛則轉化了這形象的保守內容，將之聚焦在高房價的抗爭中，使其訴求得到群眾及各界的廣泛肯定；又因為其宣傳的花樣，使得媒體覺得「有新聞性」而不得不報導，故而有八二六的成功。

在上述例子中我們看到，正因為力量的均衡，所以各方力量均可能被創造性的或適當的政治策略予以利用。在這裏最重要的、可供利用的力量是權力集團所建構的主流力量，像媒體、常識（common sense或「共識」）等。

一九九〇年三月的野百合學運則是特殊際會下成功政治策略的另一例子。

當時國民黨內派系鬥爭，誰也不願直接出面打壓國民大會，在各方力量均衡的際會下，不滿的情緒及政治主張也由媒體建構出來了，所差的只是串連各種力量的主體或中人（agent of articulation）。本來，權力集團主導派系屬意的是沒有後遺症或副作用的「全民」或「民意」，因為在「全民逼退」或由民意打壓國大之後，不但主導派系的正當性可以獲得肯定，而且由於「全民」的面目模糊與抽象，雖然在這過程中愛國有功，但也可以在主導派系利用過後，煙消雲散。

但是學生跳了出來，利用了主流常識——「學生是清高的、良心的、關心國事的知識分子……等」，並且用一根繩子把自己和「全民」區分開來，以至於功勞不得不歸於具體的學運，（因此「區隔化」是三月學運中最重要也最必要的正確策略）。在三月這個際會中，權力集團雖然利用了學運，但也被學運所利用，暫時地建立起學運的正當性新形象，為學運發展提供了一個契機。（詳參第三章第三節〈學生運動：從野百合到人民的學運〉前半部份。）

當然像上述這種力量均衡的際會，以切入主流常識、打破原有政治或意識型態所規限的空間之政治策略，都會讓原有政治勢力感到訊息錯亂（例如，無殼蝸牛和野百合學運都與反對黨劃清界線，卻又非愛國群眾）。野百合三月學運在暗中和「大陸學運」（或準確的說，台灣媒體在六四期間所炒作的大陸學運）被連帶和比較時，不但影響了學運的結果，也顯示出這連帶中可能存在的錯亂潛力。

假如台灣學運和這個（只存在媒體建構的記憶中之）「大陸學運」明白地連帶時，不論連帶「台灣—大陸」的民族感情（國民黨策略）或民主政治（反對黨策略），都不能另創學運的獨立政治空間；但是若只就「學運」部分來連帶，在兩岸關係微妙的今天（從官方到民主女神號不友善的事件看得出來），這種學運的連帶，使學運代替了過去聲援六四的「愛國群眾」，又擺出反中共官方的姿態，在在突破了原有的「國民黨 vs 中共」、「統 vs 獨」、「學運 vs 愛國群眾」政治疆界。可是由於學運在資源上尚依附反對政運，而上述這種中台學運連帶、人民的本土國際主義尚非反對政治中的「常識」，所以台灣學運尚不可能採取此一政治策略。

一九九〇年底，入世的基督教小團體曠野社，舉辦平安禮拜，以「尊重人權、紀念二二八」為主題，結果獲得極大的成功。這也可算是一個際會下成功的政治策略之例子。（此處恕不作分析了）。

總之，際會下的政治策略，是個很有趣的研究話題，值得我們密切觀察。

第二節 民主式人民主義策略

多元主義與後保守主義

主義：從同性戀解放談起

本文將以人民民主觀點的多元主義，對自由派的『（抽象）多元主義』進行批評，顯示自由派在同性戀問題立場上的偽善。

在一般人的想法裡，多元主義應當贊成思想與價值觀的自由表達，讓各種世界觀都有真正均等的機會與人們交流，也就是說，在性偏好這件事上，異性戀的性偏好不應獨占我們的教室、禮堂、影院、電視、報紙、小說……。異性戀、同性戀、雙性戀的理想均應有相等的機會去接觸人們。傳播媒介應花費均等的時間、版面或份量在各種性偏好上。這樣才是比較具體的多元主義。

對此，自由派可能辯說：自由派的多元主義雖主張各種意見思想的百花齊放，但並不主張各種觀念都可以無條件地有均等的傳播權力，因為這有時涉及某些團體或社區的權利，（比如，自由派認為社會不應強把花花公子哲學向某些宗教團體傳播），也有時由於同一議題有太多的選擇方案，實在無法將權力均等分配給每一個選擇；所以自由派主張讓觀念自由競爭，由一個公平、非人格的機制（即市場）來

決定。

可是在性偏好這件事上，性偏好的選擇基本上只有兩種，（偏好同性與偏好異性，由於這兩種偏好不互相排斥，因此雙性戀也可包含在內），所以不像那些選項太多的議題須訴諸市場。同性戀與異性戀對傳播權力的均享，是在事實上辦得到的。故我們要考慮的是，有沒有正當理由反對這種權力的均享。

平等分享塑造性偏好的權力

首先，我們可以將性偏好形成的原因簡單地歸於先天決定與後天決定兩類，因為一個人會成為同性戀、異性戀、或雙性戀，不外乎是由於各種先天的因素或各種後天的因素，或二者的共同交互影響。

如果人的性偏好是先天決定的這類情形，那麼我們有什麼理由去禁止大眾傳播中對同性戀的正面描繪，或者抗議同性戀老師的『以身作則』呢？反正這些同性戀榜樣並不能改變人們的性偏好，父母們不必擔心她們的子女會受到『壞影響』。性偏好既然是先天決定的，就算校長在週會上把同性戀的好處講得天花亂墜，也不會改變學生的性偏好；因此各種性偏好團體的百花齊放，藉著公共教育與大眾傳播，把自己的性偏好宣傳給別人，並不會造成對別人自由的妨害，也不會造成對父母教養權威的實質挑戰，或者違反宗教社區或團體的信仰自由。所以，站在多元主義的立場，自由派應主張各種性偏好團體都有均等的機會傳播她們的性偏好理想。

如果性偏好是後天決定的，那麼一個人成為異性戀或同性戀，都只是因為環境與教育的塑造。這就是說，我們社會之所以有較多的異性戀者，只是因為我們的環境與教育是偏向異性戀的、是宣傳異性戀

的，而這則是因為異性戀擁有較大的權力去控制了環境及教育。如果同性戀權力變得較大了，她們就可以改變環境，更新教育，下一代的大多數人便或有可能變成同性戀。

有人或許會說，異性戀的壟斷只是『自然而然』的發展；可是這種說法是沒經過大腦的。因為性偏好既然是後天決定的，社會固可『自然而然』地形成異性戀社會，也可以『自然而然』地形成同性戀社會。這樣說來，異性戀對教育、傳播的壟斷只是一種特權。因此，不論性偏好是先天或後天決定，自由派都沒有理由讓異性戀繼續壟斷教育與傳播，各種性偏好團體都應有均等的機會及權力傳播她們的性偏好理想。

多元主義：自由派 vs 人民民主

所以自由派如果夠真誠的話，他們不應談什麼『容忍』，而應像人民民主的徹底多元主義一樣，談『分享權力』，分享控制傳播與教育的權力，使同性戀者也能按她們的性偏好理想，去影響別人。可是我們知道，沒有任何一個號稱『多元主義』的社會，會容許同性戀分享控制教育與傳播的權力，這說明了一般流行的多元主義意理的欺騙性。

因此，同性戀永遠不要幻想能在這種『多元社會』中獲得均等傳播權力——如果同性戀遵守多元社會的遊戲規則的話。這種遊戲規則是用來強化與持續宰制關係的，因此明明是異性戀宰制同性戀的社會，多元社會卻宣稱它不排斥『權力分享』為最終目標，只是現在達不到這個理想而已。在這個意義下，自由派的抽象多元主義是具有欺騙性的：抽象多元主義高懸一種理想，但在多元社會中被容許的遊戲規則（即，達到理想的手段與方法），是永遠無法達成那理想的，只會

在表面上造成一些開放的假象，而不能動搖異性戀的宰制。

因此，自由派與人民民主的徹底多元主義之不同在於：後者反對權力的集中，主張人民權力的分散和分享。而且不論有什麼理由，權力的集中均不是正當的，人民權力必須真正多元地均等化（權力集團之權力則應被剝奪）。可是自由派的抽象多元主義卻認為，權力不均等的現狀可以在下面的情況中被容忍——第一，只要權力分配的程序或遊戲規則是公平的（注意：這個公平的規則不必然導致權力均等的結果）。或者，第二，只要對權力不均等所造成的苦果有所補償救濟。上述兩種情況分別代表了自由派內部互相攻訐的兩派：公平規則派（效率派）認為補償救濟只會使權力弱勢不思振作，延長權力不均等的局面。苦果救濟派（平等派）則認為公平規則（通常意指市場機制）只會使強者愈強，弱者愈弱，權力弱勢永不能翻身。這兩種批評都有道理；而從這個兩種批評我們可以結論，不論那一種自由派的多元主義皆係為權力不均等之現狀辯護，要求人們容忍現狀，並虛幻地希望權力有多元均等的一天，而事實上（正如兩派批評互為對方指出的）這一天永遠不會來到。

與自由派相反，人民民主的徹底多元主義認為，如果權力不均等的現狀遭到反抗，則不能在任何情況下被容忍（詳參〈要求平等權力的權利〉，無向，收於《新政治光譜》，晏山農編，台北唐山。此書中尚含無向與汪立峽對相關問題之討論）；人民對建立在不均等權力基礎上之道德共識或遊戲規則，可以運用而無忠誠的必要。人民追求彼此權力均等的實踐，自身就是正當的（self-legitimizing），無須任何基礎，亦即，無須符合任何普遍原則性的道德共識、遊戲規則或社會（結構）理論。這是一種真正為權力弱勢者抗爭的說法。**更精確地說，如**

果某個團體就地共同決定的反宰制實踐，沒有遭到其他人民主體（也可能來自團體內部）因要求彼此權力均等而反對的話，可以自我肯定為正當的，無須任何普遍原則來証立。至於「人民主體」則是在「人民 vs 權力集團」中被界定的。

人民民主的後保守主義

現在讓我檢視一個自由派的可能反對論點，這個反對論點就是說，異性戀之所以壟斷傳播權力，是社會中原有的習慣、傳統、風俗造成的，異性戀家庭也是這種習俗、傳統的一部分，它們都維護了社會秩序。而這些習俗與建制並不是什麼人有意設計的，而是自然形成的；既然在維護社會秩序上行之有效，我們就不應去挑戰它。自由派者又說，的確，有時我們用理智去分析那些習俗，也實在看不出那些習俗有什麼存在的必要，但人類文明的很多成就都不是人類理智選擇的產品。因此，我們不要因為同性戀家庭與傳播權力也是個『說得通』的選擇，就破壞原有的社會秩序。

上述這種自由派的看法，並不能代表所有自由派的看法，只能代表自由派中的保守右派，基本上著重效率而不重平等，比較為國人所知的此派代表是海耶克。就整個歷史潮流來看，這一派是過時的，但在經濟體制走向垂死之際，此派思想也會迴光返照一下。

本文的人民民主立場是一種後保守主義，故也同意上述自由派的許多保守主義論斷；例如，社會關係不是人有意設計的產物，而是自發形成的。但這並不表示，社會關係的持續也不是人理智的產物，因為一件事物得以發生的條件和該事物得以持續的條件並不相同；這就好像，男女不平等的起源和男女不平等的持續原因不同一樣。

其次，人民民主也同意習慣、風俗、傳統，包括父權制度這些建制都維護了社會秩序與安定；而且，凡不合乎習慣等等的事物，常人就覺得『不合理』。但是社會若存在著宰制關係，社會秩序也就是宰制秩序；社會安定也就是宰制團體的長治久安；不合乎習慣與擾亂社會秩序的『不合理性』，因此也就是宰制團體的理性觀。所以我們基本上同意自由派，只是更進一步追問：『誰的社會？誰的理性？』。並且指出理性或合理固然只是價值之一，但是自由、秩序等等也只是價值之一，「平等、創新」也都是可以追求的價值，而並沒有什麼「超級」規則來指導不同價值衝突時之調和之道，因為「和諧／調和衝突」也只是價值之一而已。

無疑的，在改變社會的看法上，人民民主接近保守主義，反對那種同時否定一切的虛無主義，認為『完全的斷裂』、『大拒絕』等只是精英份子的潔癖。不論是既成建制、傳統文化、道德共識、通俗意識、型態或常識、各種權威、各方政治力量，人民民主的後保守主義都是藉其中一部份來挑戰另一部份，（如用某些常識攻擊另些常識，或以某個權威批判另個權威，等等。不過，這種後保守主義實踐，在遭到要求彼此權力均等的其他人民主體之反對時，就不一定有正當性）。因此，與自由派的保守主義不同的是，後保守主義並不認為現狀中有什麼『核心價值』（如令人心悅誠服的權威，或行之有效的經年習慣，或普通人權）是絕對不能推翻或否定的，也不認為現狀中有什麼『必要之惡』一定時時皆是抗爭對象。（自由派的『必要之惡』即是國家）。『核心價值』和『必要之惡』均是歷史的偶然（historical contingency）（至於後保守主義這種強調歷史主義的偶然性看法有什麼道理，待另文處理。關於後保守主義的細節，參看第五章〈社會與社會集團〉第

10小節。) 。

照這樣說來，異性戀作為唯一正當性偏好的地位當然也可以被質疑。針對自由派的容忍同性戀，我們則大聲說出：同性戀解放！

結盟不是現成或必然的

如果我們抽象地考察性解放、婦女解放、同性戀解放以及兒童解放，我們就會發現這四者有很相近的抗爭目標。例如，父權制度與核心家庭（一夫一妻制）都是這四種解放運動要抗爭的對象。此外，性偏好解放（例如，同性戀解放）和性別解放（婦女解放）也有一個共同的焦點，即，追求一個與性別無關的性愛關係，這也就是說，性愛對象的生殖器官是什麼，並不重要。可是這些相近目標或共同焦點並不必然帶來這些運動團體的結盟，除了因為須要結盟實踐外，還因為不同社會脈絡所帶來的利益分化，可能使這些運動處於極不同的位置，因此可能有不同的實踐策略與抗爭方向。

屎

李銘盛 拉的

第二節 民主式人民主義策略

人民頑鬥主義

台灣的無住屋團結組織在論述策略上，相當特別的便是幽默及嘲諷風格，不論其運動形式及內容都充分地表現出這一點。例如，該組織號召無殼蝸牛以電話干擾仲介公司、散布消息以降低房價等。讓我們先把這種策略的精神稱為「人民頑鬥主義」（popular vandalism，以下簡稱「人民頑鬥」或「頑鬥主義」），然後再來大致地描述其特色與意義。

近代歷史上的各類運動，強調以創意的頑鬥主義為策略的組織僅佔少數（如community for Creative Non-Violence），大部分則是摻著不同程度的頑鬥策略。從甘地不合作運動、美國六〇年代的民權、反越戰運動、（註一）波蘭獨立工運等都使用過頑鬥精神的策略。

最晚近的一些例子，像近日英國奈契爾夫人課徵人頭稅，反對人士便動員群眾不斷遷徙、變更地址，這樣一來增加官僚作業，使之疲於奔命，如果動員人數夠多，政府將無法課稅，甚至因龐大辦公費用，使課稅得不償失。

北大學生以丟「小瓶」來表示對鄧「小平」的抗議，也是一種人

民頑鬥。

還有美國的「地球第一」組織，為了保護蒙大拿等西北角諸州的森林不被濫伐後銷往日本製筷子，也花招百出，例如，在樹中釘入鐵釘以破壞鋸樹的電鋸，而使商人損失慘重，還有拔去森林中的識別標誌……等等。

人民頑鬥主義與頑鬥的異同

從這些例子中，我們可以看到「人民頑鬥」和一般所謂的「頑鬥（即破壞）」（vandalism）並不相同；頑鬥通常泛指破壞他人物品或公共設施之行為，近年來台灣的國中畢業生經常有此行徑（如破壞母校教室）。而且通常頑鬥者（vandals）的行徑，即使因為出於開玩笑心理而有些許幽默感，仍多觸犯法律。

可是人民頑鬥主義（popular vandals 自創）通常不破壞公物，不常犯嚴重法律，不過經常「犯規」（foul play）——可能會遭到罰鍰、申誡、拘留等輕微處分。此外，頑鬥主義是群眾性的集體運動（或至少在表達某個集體的願望或意志），透過理性計算的自覺作為，而不像頑鬥者零星式、個人式、自發衝動的行為。

然而人民頑鬥與頑鬥還有一些秘密的共通性：首先，他們都不是「英雄式」——即立大志、做大事、當大官者應有的「恢弘氣度」、「歷史意義」、「正氣凜然」作為；相反的，是屬於平民大眾的、邊緣的、「不入流」的作為。對敵人的態度，不是正面直攻，而是迂迴側攻（挖牆角、滲沙子、丟石頭之類）。

其次，他們都是輕微的恐怖主義。恐怖主義的精神在於攪擾與中斷例行日常生活，將非軍事之人員及場所捲入政治—軍事鬥爭，從而

改變日常生活人事物之意義，而且藉由日常生活的中斷，粉碎了人們虛假的安全感，也顯露出社會結構不是「自然而然」的，而是靠著人們互動的建構。頑鬥主義與頑鬥均有上述（某種程度）的恐怖主義精神。如果說恐怖主義是個人英雄的反抗方式（如火燒總統府），那麼頑鬥主義即是凡夫俗子的方式（如小蜜蜂行動）。（註二）

最後，人民頑鬥主義與頑鬥的關連是，兩者的當事人均有快感，這快感的來源不一定是「開玩笑」、「幽默」這種表面原因，而是來自對日常自然或神聖規矩的踰越所產生的快感。頑鬥主義的反抗不會是悲壯的，因為並沒有「彼可取而代之」的企圖，故所採取的策略，會被認為「不入流」、「不能成大氣候」。相反的，主流反對者的策略，往往會尊重日常生活的規矩（故而繼續支持日常生活中隱藏的權力支配關係），其嚴肅性、使命感等就不會讓人覺得「好玩」。

爭奪意義的詮釋權

以上的敘述使我們注意到人民頑鬥的一個核心精神，即是對日常生活事物、文化事物等意義的爭奪——藉著集體頑鬥重新改變或詮釋意義，或者顯示原有意義系統的矛盾、荒謬；易言之，對日常生活自然呈現的意義系統之破壞與重建。

例如十字架在波蘭原只是個日常事物，雖然有點「敏感」但並不是禁忌，可是團結工聯卻逐漸地改變其意義，成為反抗共黨的象徵，而像十字架這個「到處都看得見，雖然是個小東西」，造成共黨當局極大困擾，也無法禁止。由於這種反抗形式無須民主鬥士或英雄，人人隨時隨地可為之（工聯另一個著名例子是按喇叭），逐漸鼓舞了一般民眾反共黨的勇氣，慢慢地群眾的膽子變大，反抗形式也益形公開；或

許這和後來工聯的成功有關吧（從台灣來理解上例，或許假想當年黨外號召群眾隨時手持佛珠，或每周一穿白衣服等，作為反抗的形式）。

人民頑鬥主義的論述實踐經常參與到日常生活、通俗意識型態中，並善用原有共識的片斷或主流說法的部分，反過來顛覆另一部分的共識或主流意識型態。例如，「選擇的自由」原是美國保守主義的意識型態及說法，原來是針對政經市場資源的分配問題（最簡單的例子，就是消費者有選擇品牌的自由），但是贊成墮胎自由的人士卻拿來運用，喊出女人可決定墮胎與否（pro-choice）。

又例如，美國的右派人士對反帝及反資的異議人士，常說：「要愛就愛，不愛就滾」（love it or leave it），但「地球第一」卻喊出「不愛（地球）就放過它」（love it or leave it alone）。

無住屋團結組織在一九九〇年重返忠孝東路活動中，也把過去「反攻大陸，解救同胞」等八股改變為「反攻忠孝大路」等口號，也是頑鬥精神的表現。

凡此種種均是利用語言意義的不定性，以富創造性及想像力的論述實踐來重新詮釋語言。在極致的頑鬥主義中，沒有任何神聖不可侵犯或不可戲弄的意義（六親不認），也絕無任何骯髒不宜運用的意義（有奶便是娘）。可是正由於這種策略（也可稱為「後保守主義」）的「六親不認」及「有奶便是娘」，也可能自我顛覆、解構，所以全然擁抱極致之頑鬥主義的團體並不常見。尤其是那些不斷累積、集中權力於一身者（centralist），為了晉身主流、正統、中心地位，更不屑使用頑鬥主義。

當然，人民頑鬥不是萬靈丹，而且任何人民頑鬥的實踐均須視其脈絡始能發揮效用：曾經有效的，現在不一定有效；別處有效的，本

地不見得有效等等。有時候，一個社會甚至無法容納任何頑鬥主義之抗爭；在這樣的情況下，只有個人零星的「準頑鬥主義」反抗，像台灣李師科案發生後，許多人自發性地模仿李師科打扮，製造偵查的困難。可是這種個人式行動，雖然不同於一般沒有意義的頑鬥，但是畢竟缺乏創造意義的力量，難免被視為「神經病」了。（註三）

附註

（註一）：耶穌及其徒眾騎驢入耶路撒冷可能是最早我們所知的人民頑鬥。美國及越戰時期中最具頑鬥主義象徵的活動，也許是 flower children 及異皮（Yippie）的首腦霍夫曼（Abbie Hoffman）包圍五角大廈時的言行了。霍夫曼終其一生均以幽默名句及不斷抗爭聞名，前不久逝世。

（註二）：一九九一年四月二十六日，聯合報有如下的一則報導，似也可從本文的角度來分析之。惟報導中的「X」先生不見得是真的縱火者，因而其自稱縱火者的行為，非常有意思。

【台北訊】一名自稱是無殼蝸牛「X」先生的男子，昨天晚上打電話向本報說，他是「新時代廖添丁」，代表無殼蝸牛，在台北市最精華的頂好商圈縱火。他說，他將繼續縱火及對夜行女子不利，直到政府解決無殼蝸牛住的問題才結束這種「報復行動」。

自稱無殼蝸牛「X」的男子說，他從南部北上謀生已有數年，生育五個小孩，因為自己「沒有用」，因此目前還是無殼蝸牛，為此，他自認對不起妻小，才有這次行動。

他說，他再勤奮賺錢，也買不起一棟房子，但是，政府一點也不為無殼蝸牛著想，解決住的問題，因此他自認是「新時代廖添丁」，代表無殼蝸牛，要放火將頂好商圈最精華地區燒掉，先四處縱火燒三個月及持刀刺傷夜行女子「屁股」，如果政府還無法解決人民住的問題，他還會再幹下去。

（註三）：這種例子甚多，例如《爭鳴》雜誌一九八一年，三十九期第七頁，羅冰（現已跳槽）在報導〈華國峰辭職幕後〉時，提及當時出現署名「李宏印主席」的陶然亭大字報，即是一例。然而以中共社會當時的情況，這種「神經」幽默，根本不能見容。臺灣數年前也有一個類似的例子，彰化縣溪湖鎮長黃金地等六人各收到一封怪信，內容是：「朋友，嘿嘿！在谷關自強活動時，你雇用殺手要殺害我，幸我機警逃過劫數，我也知道你不會放過我，我隨時都會被你雇用的殺手殺死，但沒關係，因我已準備好齊全的資料，必要時將加以公開，如果我被殺死了，也有我的三個兒子替我申冤。」

另外此信作者尚在另一張紙條上，自我指涉（顛覆）地寫道：「造謠中傷，嚇唬他人，閻王應下旨判他的罪。」在過去那種高度壓抑、敵意無法表達的年代裡，像這樣的信或牆上塗鴉真不知有多少。此信因為涉及「官員」層次太低，所以報紙加以刊登。相信其他的信，不論內容如何精彩幽默，大約都是「內容不妥」而存參了吧。

（編按：此文原載《首都早報》，1990年8月25日。《當代》1990年9月53期曾轉載。原文文末寫：「願以此文懷念周仲庚、陳亮祖兩位十年未見的朋友，猶記得一起談論頑鬥主義時的快樂。」）

第三節 身分與認同

當基進與見激進：

從《基進筆記》談起

當我打電話給桂冠出版社詢問傅大為（筆名林中平）新書書名時，接電話的人還鄭重的提醒我：「基進筆記，基是基隆的基。」

對許多人而言（甚至包括學院人士），「基進」大約是「激進」的誤植，或甚至是偏激人士的自飾之詞。

其實基進（radical）曾被譯為「急進」、「積進」（基進這個譯名亦非傅大為所創）；馬克思曾說：「基進就是抓住事物的根基」（radical本有根基的意思）。可見硬要將此字翻譯為「激進」並不完全站得住腳。傅大為甚至還寫了〈基進與極端〉一文（三～五頁），來顛覆有關「正常／偏激／理性溫和／極端」的論述。

在這篇文章中，傅大為寫道：「基進者所要求的是一局部、自己的空間」，這是一個「自主而獨立」、「深耕的空間」。

有的人可能以為傅大為的觀點是說，基進者的自主局部空間可以和其他空間「完全的斷裂」，我想這是一種誤解；然而這個誤解也涉及傅大為其他的觀點。例如，傅大為所謂的「邊緣戰鬥」，和中心戰鬥、或來自中心的力量等是實際上隔絕的嗎？

當我讀《基進筆記》時，我得到的印象是：基進者對獨立自主空間的要求就像女人對獨立人格的要求，社運團體對自主性的要求一樣，一方面是措詞的策略，意圖產生某種效果，以便對現實採取的行動有所辯護；另一方面則是主體對（作為一異於他人之）自己的自我意識，易言之，主體性、自主獨立等都不是現成的，而是（針對著其他主體）在要求獨立自主中形成的。

因此，所謂「獨立自主的空間」是動態的，它總是針對著其他主體或其他空間，而不是魯濱遜的孤島社會。如果這個空間要求和其他空間完全的斷裂，這要求也只是一種策略，一種有針對的關係。

這也就是說，我們當然可以自我「認同」為基進者，但卻不會天真地以為別人如何「認定」我們沒有關係，（別人可能認定我們為極端偏激者），相反地，在我們營造自主空間時，我們的措詞可能是完全不顧別人的認定，但是這種措詞的用意，和一切營造獨立空間時的策略，均是對「認同—認定」這一組社會的、交互主體意識之考慮。不論是一廂情願的認同，或者徹底的拒絕認同，都是相應於「認定」所產生的策略。沒有單方面的認同，正如同沒有單方面的認定。

此外，正因為這種獨立自主要求有其策略性及主觀實踐性，所以一個人對獨立自主的要求即使只是某種政經結構或社會文化所製造的效果，也和此人的要求正當與否沒有關係。

同理，邊緣戰鬥不見得是「邊緣的」，因此它才是一種「戰鬥」，才會威脅到「中心—邊緣」的區格。正如同基進者在營造自己的小世界時，那些視基進者為極端的「偏激者」之主流人士，既會干擾也會（情願或不情願地在某些方面）幫助這樣的營造；同樣的，邊緣戰鬥也會運用到來自中心的各類力量，即使是中心戰鬥所用的武器也可能

為邊緣戰鬥者所用。（因此，作為一個男性國立大學教授的傅大為，仍然可以在某些脈絡中是「邊緣戰鬥者」。）

以上當然是我對傅大為的詮釋，之中有我的語言也有傅的語言，我的語言說著傅大為的故事（可能純屬虛構），而傅的語言則被用來說我的故事。讀者若想知道傅究竟說了什麼，那麼得親自去讀這一本非常值得讀的書。

傅大為有關基進的重要文章，還有一篇〈基進的黎明〉，收在他另一本書中，即《知識與權力的空間——對文化、學術、教育的基進反省》。在此文中他提出了另一些對「基進」的素描，基進者已大不同於平日所見的權力集中者（centralist中央集權者），後者總是企求權力支配，心懷光明遠景；而基進者卻不願集中權力，亦不設計未來藍圖。不過，傅大為進一步應釐清的是：這樣的基進者怎麼會產生？其出現的歷史、社會、政經、心理條件是什麼？基進者的利益／興趣是什麼？怎麼會有像基進者這樣的超人存在？是否其中仍隱藏了一些危險的權力關係？

你認為世界上什麼都可以笑，可是有些事情是不能笑的，笑錯了會沒命的。

——電影「笑傲江湖」台詞

第三節 身分與認同

台灣 · 人民與認同

在過去談到「認同台灣」時，常把「台灣」當作「土地」而非「人民」。可是「土地至上」的提法，很容易使台灣成為一種圖騰崇拜的對象（參看下一篇文章），然而在「台灣／人民」的提法中亦復如此，因此，我們不能滿意於一個空洞的「人民」。可是有血有肉活生生的人民之所以空洞，是因為我們還沒舉出人民多種不同的社會身份，一旦我們考察這些社會身份，就會發現「人民」的三個特點，而台灣生命力的來源，其實正涵育其中。

人民的第一個特點是「多」——多種多樣與多采多姿的人民：台灣住民、家庭主婦、殘障者、有車階級、貿易商、市民、中華（或台灣）民族主義者、動物保護者……等。

第二個特點則是「異」——不同且有差異的人民：台灣國民不同於公民、消費者不同於女性消費者、婦運人士不同於政運人士等等。（同一個人固可以既是婦運人士，又是政運人士，但這兩種身份是不同的。）

第三個特點是「變」——人民多種不同的身份不是固定的，其意義會改變。例如，「大學生」的意義原來包括「不看國片」，但如果大學

生都開始看國片，「大學生」的意義便改變了。還有，如果女性的消費意識和行為和男性完全相同，那麼「女性消費者」的社會意義便和「男性消費者」沒什麼不同。主婦聯盟的運動實踐則使「家庭主婦」有了「環保／消費意識者」的意義。事實上，社會運動很重要的一個可能後果即是身份意義的改變。（想想「無住屋者」的意義怎樣被無住屋運動所改變。）總之，社會身分的意義可經由人的社會實踐所改變，也會因其他相關身分意義的改變而改變。

這樣看來，人民就是不斷變化、彼此相關卻又多種不同的社會集團。而台灣的生命力正源因於人民的多、異、變。就以不同的族群為例，一般把台灣族群分為閩、客、原住民及外省人，其實台灣的族群型態遠比這個分法複雜，每一種之中都還可分化為許多有差異的次族群，還有混合這些不同族群文化特性的新生族群，以及受外來文化影響或有國際經驗的族群，（兩岸開放後又有新的族群變數），它們彼此互動（模仿、衝突、刺激、混合等），許多新的可能性因而朝我們開放了。多種不同的族群可以成為文化創造的資源（台灣吃的文化之豐富可為證明），這些族群的異中求同、同中求異的不斷變化，則可造成盎然生機。因此，如果有一天，原住民被漢人完全同化了，台灣只剩下閩客外省三族群，而不是更多奇怪複雜的族群，那麼這將是對台灣生命力的斷傷。

所以，從「多樣異質之變化即生機」來看，我們似乎應當珍惜多樣、尊重異類。可是，這些多種不同的集團如果彼此無關、沒有互動，那就不會產生變化。但是，如果集團在不平等的基礎上互動，有的集團便會在不自主或被支配的情況下，被強勢集團定於一尊或被同質化。然而矛盾的是，在某些情況中，不平等關係反而表現為多與異，

例如，男女不平等就和男女有別（某種男女角色的分工）密切相關。

以上所指出的，其實是「多異」與「變」之間的可能矛盾，這個矛盾往往可經由社會運動來化解。例如婦女運動在追求男女平等時，就可能重新定義男女角色分工，改變男女這兩種身份的意義。這樣說來，由於社會運動可能會造成社會身份的重新（暫時）定義與變化，所以社運其實代表了創造社會生機的一種可能動力。

從這個觀點推論下來，所謂「認同台灣」也就可以被釐清了。

「認同」本有整合、融和與異中求同的意義。我們生活在多與異中，認同則可以帶給我們欲求（缺乏）的一體連帶感。為了使整合建立在平等自主的基礎上，我們就不應預設整合的結果必然是什麼樣子，也不應預設整合是必然的，或必然成功。認同，因此包含著冒險的成份。

從族群融合的角度來談「認同台灣」，也就是外省與本省互相認同為一家人。這裏必須強調的是，認同或自我認同不是單方面的，而是一個互相的、交互主體的過程。外省之所以認定自己是外省，和本省將這些外省認定為外省的原因是一樣的；自我認同與他人對自我的認定，實是一體的兩面。

如果外省和本省能融合為一，而且是「你中有我，我中有你」的融和，即融和的結果是一個既（非）外省，又（非）本省的新族群，那麼兩者必須站在平等的地位融合，而這就意味著雙方至少應有平等的政治與經濟權力；民主與均富因此是追求族群融合者的目標。

然而「認同台灣」的意義絕不僅止於族群融合而已。當我們明白認同台灣並非土地崇拜，而是「認同台灣人民」，即「人民的互相認同」時，認同台灣可以和許許多多的人民生活連結起來：不論是環保／消

費／婦女／工人／學生／知識界等社會運動，或者社會福利／藝術創作／社區建設，均可能產生各種各樣的一體連帶感，從而不斷改變或豐富「認同台灣」的意義。

最後，我們不要忘記自己就具有許多不同的社會身份（即屬於許多台灣的社會集團）；換言之，我們本身即是台灣人民（的一部分）。所以，如果「認同台灣」即是「認同台灣人民」或「我們與其他台灣人民的互相認同」，那麼「認同台灣」就蘊涵著自我認同；這也就是說，我們肯定自己本身與其他身份不同。沒有這種自我肯定（肯定自我的差異性），就不會有自主性。所以，在族群融合的例子中，各族群應追求自我的認定，而各自的族群意識因此是健康且正當的。推而廣之，各種性別、階級……的身份意識，均是正當的。

「認同台灣即是首先自我認同與自我肯定」這個結論，還有另一個深遠意涵。即，我們所認同的台灣，不是一個異化的圖騰，一個異己物，而是一個包含「我」在內的台灣。

附記：林華洲的〈身份意識與認同〉，《中國時報》，人間副刊，一九九〇年十一月四日、五日，針對同一話題有非常精彩、清楚的討論，值得參考。

第三節 身分與認同

認同台灣就是台灣人

基本上「認同台灣」的意義，在前一篇文章已經談過了。本文只是對前文的一點補充。

另外，本文許多內容將在後面的〈認同與場所〉一文第一小節作更詳細的解說，這裏只是概論，但略有重覆之處難免。不過重覆的好處是可以讓讀者窺見〈認同與場所〉一文第一小節的可能蘊涵之一。此外，文末的「註」對這一節所涉及的一些理論概念有很重要的說明。（編按）

一般對「凡認同台灣者，即是台灣人」的詮釋往往是一個迷思，或一種「偷龍轉鳳」（displacement或「置換」）。

認同的意識，正像一切意識，不是遊魂（disembodied），意識總是產生於特定的場所。認同意識，最基本的就是對自己身份的意識（我是誰？我是什麼人？包含在此意識內的，還有我應做什麼等等相應於身份的作為傾向），而認同意識也產生於各種特定的場所。例如，我是台灣人、我是女人、我是工人、我是消費者、我是原住民、我是學生、

我是家庭主婦、我是處女、我是影迷、我是污染受害者、我是郵局顧客……等，都在特定場所內產生。當我在郵局買郵票時，我意識到自己是顧客，不是來此表演脫衣舞的。在勞資對立的場所中，我意識到自己是工人階級……等等。

對自己身份的意識（認同意識）因而會伴隨著對別人身份的意識（認定意識）以及對場所意義的意識。

身份及場所的意義都是社會建構的結果，社會建構即是交互主體的意義建構、互動行為的類型化。（註）用簡單的例子來說，在郵局此一場所，我意識到自己是顧客，乃是因為郵局內其他人對我身份的意識，以對待一個顧客的作為對待我，（如賣我郵票、不強迫我跳脫衣舞），我也意識其他人的身份為郵局職員或顧客、以及郵局（其空間安排、擺設等）對眾人身份意識之規定。

場所對身份意識的規定，常呈現出一種「自然而然」的假象。例如，對你而言，郵局的意義是非常固定的，你甚至以為你自己身份的認同（我是個郵局顧客），完全是由郵局所決定的。但是其實場所意義也是現在及過去的主體建構的後果，（註）易言之，郵局的意義及其對身份的規定均是「社會的」（勉強理解為「人為的」），而非「自然的」。

可是人們往往誤以為場所意義是固定的，同時也由於場所的非人格性質（impersonal），故很容易將場所的社會性或交互主體性，視為自然天成的事物。這就是「異化」。因為人們沒有意識到人才是場所意義的創造及維持者；亦即，人們其實參與在場所意義的（再）生產過程中，但卻由於生產過程的原子化，（人在自發或被支配的狀況下，而非在自主自由人的聯合體狀況下去生產或建構場所），而無法自覺意識到彼此才是場所意義的決定者（這裏的「人」、「自由人」、「決定者」

都是有一定身份的人；「身份」、「場所」永遠都是先在的 *always already*。）這個異化也就是把認同意識的決定者，由交互主體置換為（*displace*）非人格化的場所，這些場所又常被簡化成一個符號或抽象實體（至於簡化的原因與機制這裏不談。）

「凡認同台灣，即是台灣人」這句話前半段中的「台灣」在一般主流詮釋中，便是簡化的一個抽象物。

這個抽象物與具體現實世界的關連，很多時候也呈現「自然而然」的假象，其實這些關連也是詮釋的對象。像「台灣」與自然環境（土地）、歷史、文化、族群、政治、語言、疆界的關連，都涉及交互主體的意識建構。以自然環境為例，其實就是行政部門的、大企業的、國家的、環境保護主義的、保存自然者的、沒落窮鄉者的……不同概念之自然環境。可是一般而言，仍然存在著主流詮釋——某一種版本或概念的歷史、文化、語言等被當作「主流典範」、「真正或純粹台灣的」……等（將台灣本質當作必然「中國」或「非中國」即是一例）。總之，當「台灣」被固定詮釋後，認同台灣就變成使現實去符合某個理想抽象物。

但是這種抽象物的說法，更掩蓋了認同意識的交互主體實質，把「我是台灣人」的認同問題，由不同主體之間的權力關係置換為主體與抽象體的關係。

有關這種置換的意識型態功能，以及有關認同意識等更複雜的處理，限於篇幅，不在此多述了。

（註）我們的意思不是說，身份及場所的意義即是主體（或交互主體）的意識內容。事實上，兩者可能很不相同。所以意義是（交互）主體建構的結果／效果／後果，卻不是主體建構的內容。

用一個例子來說明：有一大群螞蟻在地上集結，結果形成一個「亂」字。很明顯的，「亂」的意義絕不在螞蟻的意義系統內。所以假如我們是螞蟻而不是人，那麼「亂」就不是我們交互主體建構的結果，更不可能是我們的意識內容。

現在假設我們人，有一天在廣場上彼此追逐、集結（搞orgy），結果偶然地、出乎大家意料地形成一個「亂」字。那麼我們就可以說，「亂」是我們建構的結果——雖然不是我們建構時的意識內容（因為我們滿腦子想的是追逐異性，而非形成一個有意義的字）。同時也在這個意義上，我們創造與維持了「亂」，以及決定了我們集結形狀的意義。

主體意義建構的結果之所以可能不同於主體之意識內容乃是因為建構總是在一定脈絡中進行，易言之，意識在決定或身份之意義時，總是以一定身份在特定場所中進行。人不可能處於一個無身份、無場所的狀況中，經由意識創造出最始源的場所或身份。（參看〈認同與場所〉第2小節）

在上述廣場上的「亂」字例子中，我們不要誤以為「亂」是「客觀存在」的意義，是從「上帝的視角」看到廣場上人們集結出來的意義。事實上，如果一直沒有任何人意識到「亂」字，那麼就不可能說「亂」是我們建構的結果。所以，如果人們同意『「亂」是我們建構的結果』，那就表示至少有某些人（後來）的意識內容是「亂」字。這也就是說，其實並沒有「意義被系統地扭曲」的問題，只有對意義詮釋

權的爭奪問題——事物並沒有一個本質的意義客觀地存在那裏。

總之，這本書講的「社會建構」和唯心主義的用法極不相同：在本書的用法中（特別是以下兩篇文章）、「意義」、「意識（內容）」、「知識」……等在建構中只是資源之一，只是「被建構的對象」的實際構成部分。

同樣的，人的「意識（內容）」不是任何知識（包括自我知識，即認同）的基礎，只是實際構成知識的資源（之一）而已。自我知識不是被一個肯定的、「現」「在」的、現成的（positive, present, given）對於「我」的意識內容所決定的。換句話說，「我是誰」並非僅由我腦袋裏的東西所完全決定，但是我腦袋裏的東西實際上構成「我」的一部份。「我（是誰）」也是一個意義鬥爭的場所，不是固定的。一言以蔽之，意識內容均是經過中介的。（參看本節中〈認同與場所〉一文相關部份）。



「欣筒歪省滴二呆」幕前人物王文英

曾撰「從鄭南榕談外省人的參政角色」自立晚報，1989年4月15日。

第三節 身分與認同

社會與社會集團

編者按：這篇文章首先解釋了本書常見的用語「社會集團」（有時也簡稱為「集團」、「團體」）。「社會集團」不是指一群沒有面貌的人，而是有意義的身份。各種身份的意義固然來自社會制度以及諸身份或集團的關係（即「社會關係」），但是社會制度及關係均是社會實踐的產物（所謂「社會建構」，參考前文〔註〕），而社會實踐的一個重要層面，就是語言或論述實踐（「意義建構」）。本文從身份意義的不確定性，談到（作為由社會集團及其關係所構成之）社會的不定性，亦即，社會沒有固定的構成原則。

最後，本文談到社會關係（即，集團間的分工／權力關係）和社會制度之間的關係，以及不同集團的抗爭焦點／對象／場所等問題，還對第四章提及之「分化—重組」加以更細緻的補充，並由討論中導出新民主或人民民主的主張。

1

我們的主體經驗、知識告訴我們，人不是全都一樣的，有男人、女人、

老人、小孩、黑人、黃人、工人、推銷員、禿頭的人、法西斯主義者、郵局的顧客、行政院長……等等。具有同一類身份的人，就可算是同一個社會集團的人。對於這世界有許多不同的社會集團這件事，我們的主體經驗就已經證明了。

一個社會集團就是具有某種身份的人之集合。（男人這個社會集團就是具有「男人」這個身份的人之集合。）

一個集團所涵蓋的人可以是所有的人（台灣住民、台灣消費者），也可以是部分的人（男人、工人）也可以是少數人（小財閥、中共間諜），或甚至一個人（台灣總統）。

因此，一個人可以屬於不同的社會集團，或者說，一個人可有許多不同的身份。當然，社會集團可以從有到無（台灣的荷蘭殖民者），人的身份也可以變化，（變性人，工人變成資本家，張三結婚、生子，李四大學畢業……）。

我們的生活、實踐，都是以某種或某些種身份，在一定的場所中進行的。

在各種各樣的集團或身份中，有些是有社會顯著意義的，有些則沒有。以下我們只討論具有顯著社會意義的集團，以及劃分這些集團的顯著社會因素及社會差異。

或問，「顯著／不顯著」的判準在哪裏？這個問題對我們現在的討論沒有關係，我們只須把它當作一個實際的問題，人們也無須對這問題有什麼共識，因為不論如何劃分「顯著／不顯著」，都不會影響我們的論證。我們只須假設有這樣的一種劃分就好了。但是我們可以對為什麼有這樣的劃分存在提出解釋（下詳）。

2

我們已經知道有許多不同的集團，但是為什麼一個集團會和另一個集團不同呢？例如，男人為什麼和女人不同呢？有的人會說，因為生殖器不同。但是人與人的物理差異不見得就會構成不同的身份，例如膝蓋皮膚紋路之差異就不區分身份，物理差異不等同社會差異，物理差異不必然具有社會意義。

或曰：社會功能及系統性的分化或社會分工造成了不同的社會集團。可是由簡入繁的分化與分工過程正好說明了分化及分工不必然就構成差異。

在此提出的假設是：兩個身份之不同正在於兩個身份的不平等權力關係，或簡單的說，它們有不同的權力。我們不能想像，有兩個實際上不同的身份，但卻居於同樣的權力位置，即，彼此之間既沒有支配關係（宰制關係），而且每件事對兩者所產生的利害也完全一樣。這也就是說，只要是實際上不同的身份，就不會事事利害一致，或無支配關係。所以，不會每件事對每個社會集團在權力方面的影響都一樣，或者說，不會每件事情所產生的利害都平均地分配給不同的社會集團。姑且把這事實稱為「權力利益的不同落差」；這不只是說，有些事可能對一些集團有利，對另些不利，而且是說，即使某事對一切團體均有利（或有害），其利益（或害處）也可能會不平均地分配給各團體，有些多，有些少。

3

前面已經說過，單單是差異，仍不足以區分不同集團，必須當主

體（透過語言）意識到差異構成了權力利益的不同落差或構成了不同宰制位置，不同的社會集團才會出現。

有些差異（如人的視力、身高、朋友多寡、鄰居的表哥之職業……等）雖可能構成不平等權力關係（有時簡稱為「權力關係」），但卻似乎是偶然的、不確定的，由此而形成之社會集團，往往沒有顯著的社會意義。另一些差異（如性別、種族、國籍、階級、職業、收入、地位、長子……等）則似乎系統地、經常地、相當穩定的構成權力關係，而成為有顯著意義的社會集團。

為什麼會有顯著／不顯著的分別呢？即，為什麼有些差異會構成較穩定、系統性的權力利益落差或不同支配位置，而其他則不然？

很明顯地，單從差異本身是說明不了這種分別存在的原因，因為誰能說（比如）種族差異的本身就是有一種自然的力量，勝過身高差異，造成有較顯著意義的集團？

我們當然可以猜到這和差異的制度化有關。即，有一些差異受到制度的支持與強化。但是做為人為建構的制度，其生命不是永久的，作為特定社會脈絡中之制度，其意義不是絕對固定的，同一制度不必然（例如）對工人有利或不利（參考有關「制度決定論」的討論），因此「顯著／不顯著」，「經常／偶然權力關係」之分也不是完全固定的，也可能被改變——新的顯著因素出現了，或者不顯著的變成顯著，或者經常性的權力關係變成偶然性的，等等。

不過，如果真的要探討「顯著／不顯著」區分等問題，就必須進一步回答像「為什麼會有權力利益的不同落差？」、「是什麼造成了這種落差？」、「這種落差存在的功能為何？」、「為什麼會有權力宰制關係？」、「這種宰制關係的功能為何？」這類問題。不過這已經離開本

文範圍，故不再談。（但是我們希望未來的辯論能轉移到這個問題上來，即，有關權力的理論問題）。

對我們眼前的目的而言，我們只須知道，有某些原因使人們的差異產生了社會後果，即不平等的權力關係，而由於人們對權力關係的意識，又產生「我們（／他們）」的社會集團及身份之意識。

所以，不論是股友、電腦發燒友、文藝宗教團體、同學會、影迷俱樂部……等等，都可以是社會集團；不論它們的存在目的是為了追求或維持某種認同，還是爭取或保存某種權益，或者其他目的，只要團體的成員自我意識到彼此形成一個團體，一個「我們」（有別於團體外的「他們」）意識出現，就是一個有社會意義的團體了。

在此，我們沒有任何預設來排斥或質疑一個團體的「貨真價實」性。我們只要意識到一個（與其他不同的）團體，就認可其社會意義，而把團體的真實性問題擱置一邊。或有人認為「高爾夫俱樂部會員」就比「資本家」的實在性少一點，因為如果一旦某個資本家破產了，他也就無法參加高爾夫俱樂部了。可是「實在性」的問題和我們要考慮的社會團體之意義無關；例如，有些人可能看重其高爾夫俱樂部會員身份，願意為之生、為之死，但是並不看重其資本家身份（以下一篇文章的術語來說即是，此人之「主要認同」為俱樂部會員）。

不過，我們對那些具有顯著意義、有發展成社會運動傾向的團體（「社運團體」）特別感到興趣。當然，我們前面也分析過，主體能自我意識到「我們／他們」有顯著之不同，是因為系統的權力關係之效果或影響。

4

但是這個問題遠比我們所想像的複雜。例如，當我們已意識到某些人與我們顯著地不同，（例如，我們認為那些人是某種形式性騷擾的受害者），但是她們卻沒有意識到這一點；在這樣情形下，我們似可用「存在／潛在」集團來區分集團成員「有／無」自我意識到自己的身份。這也涉及了「壓抑」（repression）、置換（displacement）的問題。

這裏談到的情形，就是某一團體的人沒有意識到自己與別人不同的身分，但別人卻意識到這個事實。如果我們考慮「對身份的意識總是在某特定場所中發生」這一事實，這裏談的情形便特別重要。

例如，我們知道，公民意識不是在任何場所均發生的：人類「生物再生產」（生兒育女）的場所就不涉及「公民」這一身份的指定，這也就是說，當兩個人性交時，他們的自我意識是「夫妻」「情人」「男女」等等身份，而非「公民」。但是在法庭這類國家機器場所時，人們便是以公民之身份彼此面對，「法律之前人人平等」便是對「公民」身份的意義的指定之一。可是在實際的情況下，有些人因為具有某些其他身份（如同性戀、無業遊民、大官……等）而遭到特殊待遇（如歧視、特權等），如果當事人不知道她（他）因為公民以外的身份而遭到特殊待遇，就是我們上面所討論的情形之一——即，別人對某些人之身份有所認定，但這些人自己卻未認同這些身份。所謂「被歧視而不自知」便都是屬於這類情況。

這種對身份「認定／認同」的差距認識問題，也使對行為意義的解釋產生差距，許多有關界定（例如）某行為是否「階級鬥爭」之爭論，都是在這種情形下發生的。

總之，對集團之間的差異關係的意識是人們對權力關係的意識之結果。如前所述，如果（就某一身份而言），我們在每種情況下都沒有意識到彼此有支配關係或不同程度的權力利益分配，而別人也沒有意識到，（或至少我們沒有意識到別人意識到我們之間有什麼不同），那麼我們就自認為同一集團。

5

前面已經說過，每個人都同時屬於不同之社會集團（或者，每個人有許多不同之身份），而且社會集團可以從有到無，人的身份也不斷變化（即，他可「離出」或「進入」某些集團）。

再者，集團也可以從無到有，這可分兩類：（1）新生集團：例如，某次核污染事件所造成的受益者群；（2）更生集團：這是原有集團的分化或重組所造成的；例如，任兩個集團之交集與聯集，在形式上均可能形成另兩個更生集團：「女工」是由「女人」與「工人」兩集團分化出來的，而「男工」與「女工」則可重組為「工人」等等。但在實質上，更生集團和新生集團一樣，尚須要意識型態實踐才能召喚更生集團的主體，自覺為一集團，此外，尚須組織動員的實踐，才能使這種集團組織化。

新生集團絕不是說和原有集團完全沒有關係；事實上它的產生也必須從原來集團所形成的權力網路、陣勢（matrix）中去理解，可以視為原來潛在集團的分化或重組的結果。

至於更生集團和原集團的關係不是非常確定的，例如，「女工」的目標不是先驗地和「女人」或「工人」趨於一致，因為「女工」作為一個自立的集團，不必然在某社會型態中權力網路或陣勢中和「女

人」與「工人」鄰近。至於更生集團為達成其目標在具體狀況下的實踐，更不必然和原團體之實踐有任何的一致性。但是更生集團的出現也常改變原來集團的社會意義及彼此的關係。

我們都明白，一個未經明顯的「分化—重組」的集團，看來有很高的同質性，通常這種集團有一元的權力結構，權力基本上集中在少數人手中，集團內的差異必須被壓抑下去，分化集團的企圖也必須被阻遏。

任何集團都可能被分化，被分化的集團可以繼續被分化，分化的過程可以不斷（無限）繼續下去。同樣的，集團也可以不斷地再重組。這些過程則不斷產生新生或更生的集團，也不斷改變原有集團之間的關係和原來集團的社會意義。

一個不斷經歷明顯的（公開且被意識到的）「分化—重組」的集團，也就是一個由許多自立的集團串連而成的整體，通常會有較為多元的權力結構，權力也比較分散。在這種集團的內部差異、利益矛盾必須經過議價、權力分享等方式來克服。

須要澄清的一點，本文中所指的「集團」，不一定是組織化了的團體，一個集團可能完全、部分或沒有組織化。例如，軍隊是完全組織化的，消費者是部分組織化的，無住屋者在「無住屋團結組織」成立以前，則是沒有組織化的。

6

集團之間除了差異關係外，還存在著什麼關係呢？這裏我們關心的不是形式上的關係，如互補或互斥（「男人」與「非男人」、「男人」與「女人」）這類關係，而是一些實質的關係，即，涉及權力的關係。

「權力關係」最常談的一種便是宰制關係，但是我們不可把這宰制關係與其效果混為一談。例如，我們不可以從「甲集團宰制乙集團」推出「甲乙二集團之權力利益的分配一定是甲全得乙全失」，易言之，宰制權力關係所產生之利益的分配型式不必然是「零和遊戲」模式。親子之間的宰制關係便不必然產生權力利益兩極分配的效果。所以「權力利益的分配落差」是和「宰制關係」不同的另一種權力關係。

此外，宰制關係都是在特定的場所中的關係，易言之，我們是從具體的社會生活情境中來談宰制關係。在各種各樣的場所中，有些宰制關係或權力利益的差距分配是經常性或規律性的（例如，總是一方宰制另一方，或總是雙方有頗大的利益落差），也有些是偶然性的。一般人常列舉的宰制關係（親子、師生、男女、勞資……等），其實都是指在許多（但不一定全部）場所中有經常規律性的宰制關係或權力利益的差距分配存在。

7

現在是提出我們的社會觀的時候了。

首先，社會是由眾多不同集團和集團間的關係所實際構成的。但是這些集團並非固定現成的，而是不斷地變化，因此集團之間的關係也不斷地在變化。

在這些變化中，有些是從「潛在」到「存在」互相轉化的變化，例如一個潛在的集團或關係浮現了、存在了。也有一些變化是像某集團或某關係不再處於支配地位。還有一些變化約略地可描述為集團的分化與重組（dissection & articulation），但是我們不能很機械式地去了解「分化或重組」。例如，女工可以說是女人或工人分化的結果，但

事實上的分化很少這樣簡單，正如同工人也絕非男工與女工單純地重組而已。在這些簡化的舉例中，忽略的不但是局部的脈絡問題，而且是性別與階級因素的複雜性，以及這兩個因素以外的其他因素；社會世界的變化從來不是空洞的「男女」或「工人」這樣簡單的變化，原有社會的複雜因素同時都會運作在任何一種分化或重組上。而且「分化」一定同時包含著許多（未意識到的）「分化—重組」，「重組」亦然。

例如一個小工廠的女工們，在罷工期間因為某些事務的分擔，而和男工有些爭議或協商。表面上看來，這和她們過去因為郊遊、薪資福利等事和廠方或男工協商並不相同，但是我們應當明白，任何一個集團要維持其認同，必須時時進行一些努力，因為四周的力量會不斷地去分化它，所以它必須壓抑分化的力量，或者必須把被分化的再重組起來，（明顯的例子就是，當一國的階級鬥爭激烈時，要維持其國民的國家認同，就必須壓抑階級因素對國民的分化，或者努力將被階級因素分化的國民重組起來）。同理，這個工廠的女工在不同時期脈絡中，其實已經歷經了不斷分化—重組的過程（**但是這些過程多非明顯的、公開被意識到的，所以這個集團的內部之矛盾或差異並未公開突顯**）。

在現在這個例子中，有些女工可能和男工是夫妻、債權／務人、同鄉、情人、親屬或「求偶」關係，這些都是分化女工的因素，而與此同時，女工的活動會涉及（例如）她們與罷工領導者的關係，與她們家庭的關係，（也許女工想減輕罷工事務，以便花多一些時間照料家庭；也可能是女工不願在罷工活動中扮演「女人」角色，侍候男工；這些都會對她們的家中身份、求偶身份、下級被領導身份等起影響）。所以，我們可從這些情況中看到，「女工」身份的意義不是固定的，分

化與重組的過程常常會改變它；同時，也因為「女工」意義的可能變化，而使「男人」、「丈夫」、「求偶者」……等意義產生變化。（如果一個女工不想做傳統女性角色，不願在罷工中煮飯，那麼，罷工領導者，她的男友同事會怎麼看這件事？她是否會把同樣態度帶回自己的家庭？反過來說，如果一個女工想做傳統女性角色，認為家庭比較重要，應少花時間在罷工活動上，那麼男工會怎麼想？）

以上這個例子自然是一個假想簡化的例子，我們沒有提及族群、年齡、性偏好、教育、家庭狀況……等層面。我們可以想像如果考慮像民進黨這樣一個還不算太大但真實存在的團體將會有多複雜。

總之，一個社會就是處在這樣一個（偶而明顯的、經常不明顯的）分化重組不斷的過程中，所以各集團和關係的意義均只是部分固定的、可以改變的，沒有絕對固定本質。

當然，有些社會集團或關係的意義似乎比較固定，但是這只是從某（些）個脈絡來看才是如此，而這個意義的相對固定性不是自然的，而是不斷透過實踐來維持其固定，並且為了維持固定，使許多其他事物的意義經歷了翻天地覆的變化。或者說，我們只注意事物某個層面的意義固定性，而對其他層面意義的變化視而不見。以「女性」這個身份為例，若我們只注意「生殖器官」這一層面，而忽略其他身體的層面，還有心理、文化、社會……各種脈絡，那麼我們確實可以聲稱「女性」這個社會集團的意義一直是固定不變的。但是人們把某種生殖器特徵作為男女區分的「本質」，這一事實本身，即是在持續、維持男女的區分以及男女的關係，也是在「抵抗」男女這兩種身份意義的變化。

讓我們再考察另一個人們喜歡用的例子，「單身漢」。

「單身漢」的意義，其實隨著社會及時代而變，亦即，和其他各種身份的意義一起變化著。例如，在過去台灣，「單身漢」意味著「窮光蛋」、「沒有性生活」、「急於想結婚成家」、「和父母住在一起」、「穿著邋遢」、「異性戀」、「可能沒有女朋友」等，而在現在的台灣，則意味著幾乎完全相反的含意，像「單身貴族」、「性生活多采多姿」、「不想結婚成家」、「獨居」、「穿著有品味」、「可能有很多女朋友」、「可能不是異性戀」等等。

或有人說，「單身漢」有一個「中心意義」或「本質意義」，一直固定不變，這就是「未婚男性」，但這只是因為我們從某個角度來看「婚姻」與「男性」，而認定這兩者未變，正如前述「女性」的例子一樣。

像「A的本質意義是B」這樣的說法，其實只是一種任意規定語言使用的做法，但是意義並不因命令或規定而被固定下來，要固定意義必須靠鬥爭、靠社會實踐。

此外，由於「A的本質是B」經常只是一種規約，就好像在說：「不管某事物是否為A，只要它有B，我們就把它稱作『A』；而如果有A不是B，那麼那個『A』一定不是A。」因此，對於像「A的本質意義是B」這樣的說法，我們可以倒轉過來考察B的意義，以便觀察是否所有的A都是B，以及所有的B都是A，而避免了對『A』的任意定義或規約的問題。例如，如果有人堅持「工人」的本質意義是「多餘價值的生產者」，那麼讓我們來觀察「多餘價值的生產者」這個集團或身份之所指是否固定或限於（某類型的）工人：有沒有工人不生產多餘價值？有沒有非工人生產多餘價值？

不過即使我們發現「工人」在「多餘價值生產」這一層面是固定不變的——亦即，讓我們忽略有關多餘價值生產在特定社會型態、歷

史時期、不同產業部門的變化形式，一如馬克思提及的那些變化形式——我們也應明白這種固定不變性不是自然的，正如同資本主義制度不是自然的，而是透過不斷的社會實踐所維持的，但這也就是說，「工人」事實上並沒有真的固定不變性，並沒有本質。而為了維持「工人」作為「多餘價值的生產者」這一意義的不變，「工人」的其他意義均不斷變化著，例如在性別方面（「工人」不再意味著「男性」）、教育方面（「工人」不再意味著「文盲」）、文化方面（工人文化逐漸為大眾文化取代），此外還有數不清的社會生活方面的「工人」的意義都在變化中，有一些變化尚直接威脅了多餘價值的生產條件，有一些變化則似乎很難使「工人」重組為一整體（因此分化與重組並不對稱。）

總之，某些意義的相對固定性只是從某個脈絡來看才是如此，在另外一些脈絡（及主體視角）中，即使連相對固定性也不存在——但是在這些脈絡，可能有另外一些意義是相對固定的。此外，集團（身份）與其關係的意義也可以被我們的實踐所改變，構成這種意義改變的實踐，其中的重要部分即是提出另一種解釋或說法，亦即，提供另一個脈絡來關連集團及其關係。

8

一個整體如果受一定（構成）原則的支配，那麼這個整體是一種固定結構，其各部分的意義是固定的——至少支配整體的原則是固定的；而這個整體的各部分會有對應、配合或對稱的情形——或至少各部分的變化或不平衡發展，分化或重組，是有一定原則可循的；而這個整體不論如何變化或轉換，也還因為其構成原則而保持同一性或延續性。像這樣的整體可以說是天衣無縫與環環相扣的——天衣無縫或

封閉，是因為縫隙、矛盾或不平衡也只是構成整體的必要部分。

這裏所描述的整體，可以是有單一核心本質的整體（Aristotle），也可以是多中心或離中心的整體（Althusser），還可以由規範理念來將整體各部分縫合在一起的整體（Habermas）。

在過去，人們便傾向於將社會想像成上述這種整體，但是這其實是一種化約主義，應當被放棄。而且這種社會觀沒有留給人們真正創造性實踐的餘地：人們的實踐如果都內在地受某一構成原則的支配，或都外地受到這原則間接的限制，那麼就不能算是「創造性」的實踐。因為創造性實踐就是有可能使整體的各部分無法縫合為一整體的實踐。在一個發展（變化、轉換）有單一固定原則可循的社會中，實踐逃脫不了這個整體所規定之可能條件的疆界。

不過創造性實踐並非隨心所欲，因為人們首先直接面對既定的脈絡，然而實踐之創造性即在於提供另一脈絡說法或解釋；這涉及了維持或改變相關集團（包括自身）的意義，對新主體的召喚等一連串分化與重組的努力。所以創造性實踐並非不依原則，只是不依單一及固定之原則。

在我們的社會觀中，沒有絕對固定意義的集團或關係，雖然各種社會關係均致力於構成一個整體，但是既沒有單一的構成原則，也沒有固定的構成原則，社會的各部分永遠無法縫合為一整體，社會沒有構成原則。用最簡單的話來說明就是：任何想縫合各部分為一整體的努力，總是須要至少某個絕對固定的意義存在，但這卻是不可能的。

「社會沒有構成原則」的蘊涵是，沒有哪種集團或關係或社會層面，具有結構上的特權位置；無論是社會矛盾的爆發點、宰制的中心點、反抗的主要面……都不能先驗地被確定在哪裏，而任何「中心點／

主要面」都可能被移轉——特別是被那些否認「中心／邊緣」、「主要／次要」的實踐所移轉。此外，由於社會沒有構成原則，所以嚴格來說，社會根本不是一個「東西」，不是可以供探究的對象。故而所謂「社會」，只是一個方便的代號。但是這並不意味「不可知論」，而只是表示某類關於社會的知識是不可能的。

現在讓我們以一個想像的例子來幫助我們了解上述論點。我們都知道，撲克牌中的黑桃5有其「通常」的含意，像比紅心5高一級，比老K小等等；但是這個意義並不是因為它本身有什麼本質而取得的（就像親子的意義不是因為生殖關係而取得的一樣）。因為在不同脈絡中，意義就會改變；在橋牌中，當黑桃是王牌時，黑桃五就比紅心K大，而如果拿撲克牌打麻將，黑桃五或許意味著五筒；如果拿撲克牌作遊戲以外的用途，黑桃五的意義就更不可測了。任何社會範疇的意義，基本上都像黑桃五一樣。

假如撲克牌變成有生命的主體，每張牌會因為各種遊戲而有不同的主體位置——有的遊戲中，我是王牌，有的遊戲中，我是「豬」，等等。但是由於我們是主體、有生命及實踐能力的「牌」，所以可以許多遊戲一起玩，或者創新遊戲，改變規則。很明顯的，如果我只單方面宣告新規則，或只有我想繼續玩舊遊戲是行不通的。（因此，創造性實踐並非隨心所欲）。

而當我去改變其他牌的意義時（即改變規則玩新遊戲），例如，規定紅心比黑桃高級，或數字小的比數字大的高級，就會無可避免的改變自身的意義。

當牌變成有生命的主體時，固然所有的牌仍可以按規則一起玩遊戲，但是如果規則（也就是牌彼此間的關係）會導致利益的不同分配，

那麼我們就沒有道理去假設每張牌都要遵守規則；也許某主體喜歡某些遊戲或某些規則，但這主體或這張牌同時也想改變另一些規則，或根本不想玩某些遊戲。

在這樣的情況下，如果有任何一次遊戲（即按一定規則進行的）玩的成，絕非結構上的必然，因為整個牌戲沒有單一與固定的構成規則，談不上什麼結構。這也說明了，一旦我們肯定主體的能動性、創造性實踐的可能性、意義的不確定性，牌戲是沒有構成原則的。每一張牌均想使自己成為中心或主要，即最高級的花色或點數，故而會繼續某個遊戲或改變規則，以維持（或把自己變成）最高級的位置。但是卻沒有任何遊戲或規則可以同時滿足所有牌的想望。

各種各樣的社會集團或身份，作為社會的實際構成部分（而非固定構成部分），就像黑桃5或紅心K一樣，其所指是可替換的，其意義不是絕對固定的，每一個集團或身份的意義依賴著其他身份的意義；就好像黑桃5——黑桃5之所以在某遊戲中有某種意義，首先因為它不是紅心、磚塊或梅花，也不是黑桃4或黑桃6，而其意義則依賴其他牌（像黑桃4）在此遊戲中之意義；但是黑桃4的意義也將視黑桃5及其他牌之意義而定。

在黑桃5的例子中，決定其獨特位置的是花色（黑桃、紅心……）與數字（1.2.3……）兩組關係。而在我們的社會觀中，決定一個集團或身份之獨特（權力）位置的則是兩組權力關係——宰制關係以及利益差距關係。（自由主義的全部秘密即在於視這兩組關係是完全獨立的，其中之一可以沒有另一而獨立存在，而在只有其一存在時，另一權力關係是公義的。）

所以，權力的網路或陣勢，以及其上各個獨特位置，是由上述兩

組權力關係所決定的。不同的集團則占據不同的位置；如果某集團從一個位置變換到另一個位置，因而改變了原來它與其他集團的關係時，這個集團的意義即產生變化。

（本小節附記） 在本章第一節的〈談脈絡思考〉一文中，我們用了一個以石頭說故事的比喻，和本文的撲克牌比喻十分相似，雖然前者主要在談串連，但是其實也可用來比喻社會。現在讓我們來談這兩個比喻不足的地方。

撲克牌比喻的好處是，它顯示了每張牌的獨特位置乃由兩組關係所決定，正如同各集團的獨特位置是由兩組不平等權力關係所決定一樣。但是這個比喻也有缺點，因為撲克牌可以單獨存在，不玩任何遊戲，沒有任何意義，而仍然具有那五十二個位置，是所有可能撲克牌遊戲的不變深層結構。可是就權力關係所決定之權力網路而言，並不存在一個沒有社會集團佔據其上之權力位置。故而石頭比喻的好處是，不在故事內的石頭也就等於不存在。例如，當我們以石頭作象棋時，就只有三十二個位置／棋子，只有三十二個石頭。

以上所言旨在說明一個十分微妙的論點，即，一個集團既和另一集團沒有必然關係，那麼這兩個集團有可能會佔據同一權力位置，故而實際上同一集團（重組）；或者一個集團分化為兩個集團因而處於兩個不同的權力位置上。這也意味著，集團的分化或重組之實踐創造了或自我決定了自己的權力位置；但是，另一方面，集團的權力位置也是被集團間的兩組權力關係所決定的。

9

上兩節提到社會是由眾集團及其關係所構成的（而且不斷構成

中)。可是社會難道不是由個人所構成的嗎？個人是什麼？

從我們的觀點來看，個人便是其各種身份之串連，亦即，各種身份透過論述而彼此關連著所形成之整體（但非天衣無縫之整體），就是人。易言之，個人是由許多身份（及身份間的關係）實際構成的（而且不斷構成中），一種身份就代表了一種社會集團，所以個人就是社會集團及集團間關係之建構物。

身份或集團其實代表一種意義，例如「家庭主婦」在我們這個社會中，就是侍候家人、燒飯洗衣等等。我們可以想像一種無人的身份，（一個沒有成員的集團），例如，「原住民億萬富翁」，（假定實際上沒有原住民是億萬富翁）。但是另一方面，我們卻無法想像一種無身份的人，因為我們無法想像「無意義」。一個人如果沒有性別、沒有種族、沒有這樣或那樣的身份，那麼這個人空空洞洞的，沒有任何意義，究竟是個什麼？可能存在嗎？

當然，我們無法想像「無身份的人」這樣的東西，並不足以證明這樣東西的不存在，但是我們看不出有什麼令人信服的理由說它存在。因此，人便只是由一些身份（及其關係）構成之整體。由於人和身份在實際上並無法分開，所以一個身份其實就是具有那個身份的人。

為了簡單起見，我今後也就用「人」來表達「社會性的人」，即，有一定社會身份的人或做為集團成員的人。

10

我們固然承認：人建構了種種制度與機構，例如經濟制度、國家等等，但是人總是在制度中建立或建構制度，這些制度則定義（維持）

或重新定義各種場所的意義，以及場所內各種身份的意義，人們則依照這些意義規則所容許的方式活動，即使人們在從事反抗或創新某些特定意義規則的活動時，其活動也是依照另外一些意義規則所容許的方式。詳細的細節在此並不重要，只要我們了解不論集團如何分化或重組或者新生了什麼集團，其變化均建立在原有（存在或潛在）的集團及其關係中。這也就是說，人永遠沒有一刻是處在無身份的狀態下去建構新場所及新身份，或改變或維持原有場所及身份之意義。因此，那種強調與現實、日常生活完全徹底的「決裂」、「大拒絕」，其實是是不可能的，我們不可能從「未來新世界」中移植過來一些不受污染、扭曲的革命性實踐來改造眼前的現實世界。改造社會永遠是「借力使力」。

對「借力使力」質疑的人以為無力可借，因為對方或宰制者已經壟斷了所有的力（如資本家與廣告商已牢牢掌握大眾文化，或國民黨在六四事件中已完全洗腦青年學生），社會與人都已是單面的，沒有矛盾或衝突的可能性。對於這種看法我們基本上是反對的。

「借力使力」（即，人總是依賴某些既成的或「體制內」的力量或權威來改變另一些既成的制度）這一事實，經常被保守主義者拿去利用，認為傳統或既有的制度、風俗習慣等，有其存在的「道理」，不應輕言改變等等。

在此我們必須考察主流的／保守的團體，和邊緣的／進步的團體在這個問題上之不同表現。

對主流團體而言，其抗爭焦點往往比較固定不變，而這種主流（或接近主流）的團體和其抗爭焦點對抗所帶來的權力利益落差，往往大於和其他（非焦點的抗爭）對象對抗所帶來的權力利益。（簡單例子：

美國民主黨和共和黨對抗所帶來的權力利益，遠大於民主黨和種族主義者、同性戀歧視者、資本家……等對抗所帶來之權力利益）。因此，主流團體較想維持本身（抗爭或認同）目標固定不變。在這種情況下，其可選擇的創新策略非常有限，（因為創新策略常會創新意義規則，因而可能改變團體本身的意義），故而在對抗或抗爭中，對借用（或依賴）之權力關係或制度之態度往往是保守的，即維持既成不變，而不思同時改變／創新舊有身份或事物之意義。所以主流團體在「借力使力」時，往往強化原有的宰制關係，而且它所想望的社會改變幅度也較小。

和主流團體相比較，邊緣團體的抗爭焦點就比較相對的不確定（參見本文第11小節），而且它和各種抗爭對象對抗所帶來的權力利益差距相差不大。（例如，對邊緣團體而言，某個政治或經濟制度的巨大改變，並不相對應地帶來邊緣團體地位的巨大變化。）正是因為邊緣團體在各種權力關係中均處於劣勢，所以較不依賴某個權力關係或制度，將之視為神聖不可侵犯（故而不像某些主流團體固定地把政治民主制度、私有財產制度、一夫一妻、或某種道德、傳統風俗等視為神聖不可侵犯），也不將某些制度或權力關係視為優先須克服的對象，或必然須要時時對抗之對象。

更有甚者，雖然邊緣團體也須要依賴一些既有的意義、規則、制度或權力關係，可是這種支持某部分現狀的實踐是策略性的，但不是純粹策略性的；由於邊緣團體並不堅持某個固定意義（「純粹策略」是相對於一固定目的），其實踐常是頑鬥性質或創新意義之活動（例如，同時顛覆自身所依賴之意義），因此可能改變所借用或依賴之意義，以及同時改變自身之意義。例如，反抗地方政府拆除違建的人們，借用國旗來抗爭時，即在改變國旗及抗爭本身之意義（此例來自第三章〈批

評與冷漠〉一文後記)。當然，邊緣團體不一定會永遠依賴某個制度或意義，而認為此制度或意義是永不可改變之禁區；事實上，對邊緣團體而言，昨日依靠之對象可能又成了明日改變或抗爭的對象。

在本書中，我們把上述邊緣團體的類似保守主義實踐，（參看本章第一節〈民間哲學的過去、現在與未來〉提及這個詞的部分），稱為「後保守主義」（亦可參看本章之第二節）。

從後保守主義的觀點來看，那些神聖不可侵犯之「善」與必然之「惡」彼此其實是相關連的，因為各種制度與權力關係是彼此依賴的。因此，後保守主義並不迷信單一制度的改變。

不過，這完全不表示某個特定的「後保守主義」實踐，便因此是正當的，後保守主義的說法並不替任何實踐設立一個普遍性質的證立或辯護的標準。

最後，筆者認為後保守主義必須假設，各種集團之間的權力關係的關係是不確定的或不固定的，易言之，社會沒有構成原則。如果沒有這樣的假設，所謂「後保守主義」就變成一種沒有實質意義的常識說詞。

這裏說的「後保守主義」和「新／保守主義」的關係是什麼呢？針對十八世紀政治革命的保守主義是十九世紀的反動思維；針對十九世紀社會革命的新保守主義，是二十世紀的保守思維（特別是被六〇年代運動所激發）。這兩種型態的保守主義均已因其歷史脈絡而落伍過時了。

新保守主義者一方面宣稱馬克思主義的過時，但卻沒看到針對（也因而寄生於）十九世紀激進社會思維的新保守主義也同樣成為過去的歷史。台灣現在的新保守主義者只是在攀附歷史垃圾車的尾端而已。

（不過我們仍須分析他們出現的脈絡，此處略過不提。）

現在我們已經進入一個後保守主義時代，保守主義的一些洞見——例如，政治領域中的政治行動在改變社會上是極其有限的，政治手段只能對社會起一小部分作用；還有，許多人類的制度，既成的風俗習慣等等均是自發形成的；許多我們認為不合理的社會現象和我們認為合理的現象互相依賴，等等——已經為後保守主義所吸納，但是後保守主義卻可能是進步的，而非反動或落伍的。後保守主義指向的，是新民主或人民民主。

11

前面曾提過，眾集團之間的關係可以分為（一）經常性或規律性的權力關係，（二）偶然性或特殊性的權力關係。而不平等權力關係（簡稱「權力關係」）則又分為（1）權力宰制關係，（2）權力利益的差距分配關係（零和遊戲只是這種關係模式的一種）。如果兩個集團不但有支配關係，而且權力利益的分配差距甚大（如，接近零和模式，有你無我），那麼兩者可謂處於「對立」關係中。

經常性的權力關係雖然通常有抗爭焦點，亦即，主要的抗爭對象（即，在某些場所，和某一或某些集團有對立權力關係），可是我們不應忘記，權力關係並不是「自然天生」的，而是社會建構的。因此，「經常／偶然」關係的互相轉化，以及抗爭焦點的改變，均是有可能的。

例如，一般人常假設：勞資宰制關係中，勞方的抗爭焦點通常是資方；但是我們不要誤以為這是先驗必然或自然的。因為抗爭焦點會變化，很多時候因為其他權力關係的運作，會使人們轉變其主要抗爭

對象。從一個更深的層次來說，「主要／次要抗爭對象」之分原來即是權力關係的產物。任何權力關係一定處於眾權力關係的網路或脈絡中，權力關係的意義即是從這個脈絡中獲得；所以，我們之所以把某種關係稱為「親子宰制關係」，而非其他，不是這個關係有什麼本質特色，而是它與其他關係關連的方式。「親子」並不是自然生物的本質特色所決定，親屬關係根本就是歷史—社會性的，這個關係只有在一定的歷史社會關係脈絡中，才有它現在的意義——我們一般所了解的「親子」意義。同樣，「勞資」、「男女」等關係亦同。

但是為什麼在親子宰制關係中（或任何一種宰制關係中），會有很多抗爭對象呢？這是因為親子宰制關係可以透過教育制度、學校組合、國家法律、經濟制度……等來進行，或者說，在這些不同場合中的親子宰制就構成了「親子宰制關係」這個抽象的概念。而通常我們只是（因為權力關係的運作）才特別注重某個場所（例如家庭）中的親子宰制，並將此處之抗爭對象視為「主要」，並也因此構成了我們的身份認同，因而有「抗爭焦點」（主要抗爭對象）的說法。

值得注意的是，一個人以學生身份，為了反抗「師／生」或「學校—學生」宰制關係而向學校抗爭，是不同於一個人以子女身份，為了反抗親子宰制關係而向學校抗爭。（同樣的，社運集團以工人、婦女、消費者……等身份向國家的抗爭，並不同於以公民身份或集團向國家的抗爭。）為什麼呢？因為兩者向學校抗爭時所偏重的層面（議題、法規、實踐）可能不同，更重要的，兩者權力利益落差可能不同，而且兩者還涉及不一定相同、也不一定一致的其他場所的抗爭。

但是這個例子也說明了：兩個有不同抗爭焦點的集團，可能有時有同樣的抗爭對象（但是由抗爭得到之利益分配可能不平均而且偏重

之層面或許不同）。

以下讓我們以工人身份為例，更進一步談這個問題。

勞工在勞動場所面臨經常性宰制關係；然而勞工在勞動成品分配的場所、勞動力購買的場所，以及廣泛的說，勞動力再生產的場所，像教育、法律、家庭、文化等，也面臨其他宰制關係以及權力利益差距分配關係。很明顯的，不是所有勞工都把他們在某個場所中的抗爭對象，當作主要對象，當作全體的抗爭焦點。這就是工人身份的分化。

換句話說，不同的工人集團會有不同的抗爭焦點，有一些針對國家機器、有一些針對省籍矛盾、有一些針對多餘價值生產的資本家，有一些針對分潤多餘價值的金融資本家、有一些針對進步道德或文化、有一些反對工會及社會福利，此外，還有很多可能的抗爭焦點（例如反對其他工人團體）。更簡化地說，例如，社會民主黨的工人和馬克思政黨的工人會有不同抗爭焦點，（但是有時仍有同樣的抗爭對象）。

不過其他身份的團體也是一樣。而且可能會有下列情形出現，例如：有的學生集團或消費者集團的抗爭焦點可能和某些工人團體相同。

這也就是說，社會的分化（不是一個自然過程）使得下面這種情況成為可能：（例如）**某些工人團體和另些工人團體之間的抗爭位置相差較遠，但是反而和其他一些非工人團體的抗爭位置比較近。**（按：抗爭位置就是權力位置。）但是這種狀況也不是什麼必然的，仍可以被改變，因為抗爭焦點會被改變、權力關係會變化。

此外，抗爭焦點相同與否，並不是結盟的必要條件，更非充分條件。為什麼呢？首先，沒有共同抗爭焦點，並不表示在某件事上沒有可能有共同的抗爭對象；此外，結盟還可以因為其他原因促成，不一

定只和抗爭對象有關，所以抗爭焦點相同與否並非結盟的必要條件。其次，有相同抗爭焦點的兩個團體，仍可能因權力網路中的不同位置而有不同利益的落差，彼此仍有不平等權力關係。而且有相同抗爭焦點，不一定表示雙方抗爭所偏重的層面相同，而且由於不同的權力位置，所採取的抗爭策略也可能不同，（像立刻革命、漸進革命、急速改革、漸進改革，或者偏重宣傳、選舉，或者草根運動，街頭行動，議會路線，邊緣形象，主流面目……都很不同。台灣內外的台獨團體甚多，但未採同一策略，即是一例。）最重要的是，結盟從來不是自動發生的，所以兩個團體不會因為相同抗爭焦點，就必然結盟。

這樣說來，所謂男一女、勞一資、親一子、國家一民間……等關係，其實只是說這些團體的對立或抗爭焦點是相對的固定而已，並非絕對固定。很多時候一些女性（勞工……）團體的抗爭焦點已經不再是男性（資方……），雖然後者仍可能是前者的抗爭對象之一。同理，我們不應認為民間或任何人民主體的抗爭焦點一定是或應該是國家，否則犯了本質主義的錯誤。

如果說有「相對固定」抗爭焦點的團體，那當然也有「相對不固定」抗爭焦點的團體。例如，性解放團體。此外，還有動物解放運動、兒童解放運動、「邊緣戰鬥者」、「人民民主」串誦者、基進人士、股友、無住屋運動、同性戀運動、老兵、消費者、環保運動、反社會者、解放神學者、新潮藝術家、罪犯、還有許多團體（特別是只涉及偶然性權力關係的團體）在抗爭焦點上，都有不同程度的「相對不固定」。

有些「相對不固定」抗爭焦點的團體，被我們認為是涉及「偶然性或特殊性」權力關係，有些雖然涉及「經常性或系統性」的權力關係，但是究竟涉及怎樣的宰制關係並不清楚（例如性壓抑所涉及的宰

制關係為何？）。此外，偶然性與經常性權力關係的區分也不很清楚，而且兩者有互相轉化的可能。凡此種種，使我們不得不承認「潛在宰制關係與潛在敵意」的可能性。

面對如此複雜的社會狀況，有一種思維是這樣看狀況的；首先，它把「分化」看作一件絕對的壞事。其次，每一種身份都有一種本質性的意義，從而界定了「真正利益」和「應當抗爭的主要對象（即抗爭焦點）」。

就這本書的立場來說，分化不見得是壞事，而且否定絕對固定的本質說法，從而否定「主要／次要」抗爭對象（之分）或「抗爭焦點」的絕對固定化。換句話說，不但一般範疇的人民主體（工人、婦女、學生、消費者……）沒有哪個具有結構上的優先特權地位，即使在不同的工人團體之間，也沒有哪一種人民主體（不論是藍領／白領／低收入／高等教育……工人）具有特權的優先地位。由此類推，在不同的婦女團體（學生團體、消費者團體、環保團體、宗教團體……）之間，也沒有哪一種人民主體具有特權優先地位。

在這樣的觀點中，我們不難想像：沒有哪一個社會層面、社會部門、社會關係、社會部分、社會集團先天上必然是改變社會的中心。事實上，這樣的中心並不存在。而任何在現實中表現為「中心」的社會部門、集團或關係，都不是自然或必然如此，而是權力關係的建構使然，亦可能被不服現實的實踐所改變。易言之，我們否認現實有什麼「自然」的基礎，而且我們不服現實，進而抵抗現實，這就是改變現實的開始了。

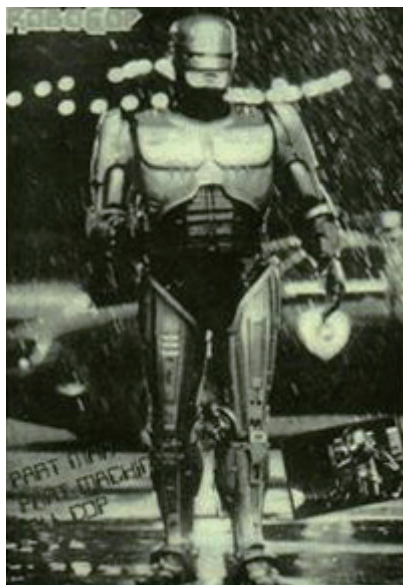
和無必然或自然中心論點相呼應的說法則是，一個宰制關係的克服並不只在於針對某個場所的某個抗爭對象。例如，親子關係的克服

並不只在於子女對國家法律的修訂以及對抗偏向雙親利益的國家而已，在家庭、工作場所、市場、學校、道德文化領域、媒體、……等場所中，對親子宰制關係的鬥爭都構成對此一宰制關係的克服。

當然不同的子女團體會有不同的抗爭焦點，有些視國家機器為主要抗爭對象，有些則視家庭才是主要抗爭的場所，這當然和彼此不同權力利益的落差及和其他團體的宰制關係有關。例如，在不同婦女團體的串誼實踐或自主平等的人民民主結盟未開展之前，不同婦女團體會有不同的階級、族群、政治、文化、無住屋、性偏好……等傾向，（例如）也許中產階級的家庭主婦婦女團體的抗爭焦點在於法律層面中與婚姻保障有關的制度，或者環保消費等問題。職業婦女則偏重工作平等的法律鬥爭，或者工作場所的性政治文化，而勞工婦女的抗爭焦點也許則在其他方面。我們不能先驗地認定某個女人團體是中心的，代表全部女人（的利益），而且是解放全部女人的第一步。

很明顯的，這些不同女性團體的抗爭策略、結盟對象及策略也都將不同，在不同場所中的抗爭對象以及抗爭所偏重的層面亦很可能不同，所以不必然有一元化的實踐策略。但是我們應注意，「主體實踐策略多元化」和「有無必然或自然中心或結構上優先」兩者無必然關連。因為兩個主體只要有權力利益的落差，就不必然有一元化的實踐策略，用最簡單的例子來說，假設只要甲乙兩人合力就可以搬開障礙，取得寶藏，而這是一不可改變的必然事實，但是如果甲將取得 $\frac{2}{3}$ ，而乙只取得 $\frac{1}{3}$ 的寶藏，那麼乙仍然不必與甲合作。更現實地說，今日台灣的任何一種政治解決方案，不論多麼「中心」，多麼具有「結構上的優先」，或多麼對全體均有利，或對許多團體的解放有多麼重要，都不能從此一事實導引出各主體一元化的實踐策略。只要各種主體仍有

不同利益的落差，它們仍可採不同實踐策略。換句話說，即使本文中所呈現的社會觀不成立，（亦即，本文主張的「社會無構成原則」不成立），我們依舊可從不同集團間的不平等權力關係導出「實踐策略自主化」的結論（詳參第四章）。



第三節 身分與認同

認同與場所：

一個草稿

編者按：這篇長文將焦點稍微轉移，同時也採取略為不同的理論進路，但是基本上仍和本書其他文章相呼應。

此文中所謂認同或身份的說法，也就是一般所謂的主體或主體位置。但是這篇文章比較不談意識型態（召喚）、論述、心理分析等問題，而側重社會制度／關係／角色的問題，所以採用不同術語，及進行不同取向的討論。

1

編者按：這一節是本文的導論；解釋了身份／認同與場所的關係。並且把這個問題和一些常見的哲學／社會學概念串連在一起。

每個人在社會裏都同時具有許多不同的身份，例如朱高正就是「國會議員」、「戴眼鏡的」、「男人」、「丈夫」、「洋博士」……等等。人對自己身份的自我意識是個「認同」問題，人對別人身份的意識則是個「認定」問題。但不論認同或認定，兩者都在一定的場所或處境發生，

因為意識不存在於真空中——意識首先是人的意識，而人一方面是各種人際關係（社會關係）的創造者，另一方面也是各種人際關係的產物。（須注意的是，本文以及本書中的「意識」，指的不是被動的、對外在世界的反映或再現；意識不是接收或接受的，而是生產性的：意識是主動的實踐，也是實踐的嚮導，而且，意識是完全由語言所結構的。）

比如說，朱高正在立法院這個場所裏，他對自己身份的自我意識應是「反對黨議員」，而不是「丈夫」，因為他的言行舉止和他在家裏（另一個場合）對他太太的言行舉止不一樣。在一九八九年當他和吳德美在立法院打架時，他的自我認同仍可能是「反對黨議員」，但也可能是「男人」，或者「正當自衛者」，我們不是朱高正，不知他當時的自我意識。但是我們也會對當時朱高正的身份有所認定，這個認定就是我們對朱高正的意識。奇怪的是，在這朱、吳打架事件中很多人對朱高正的身份有不同的認定，（「男人」、「反對黨議員」、「正當自衛者」等等），為什麼？

有一種看法是，人的意識（認同、認定）是被他所處的場所決定的。比如說，總統府這個場所就決定了李登輝的自我認同與別人對他的認定——李登輝是總統。因此，一個人的認同與別人對他的認定，隨著他所處之場所的變化而變化，人在一天處於眾多不同的場所中，他的認同與認定則相應著變化。

在這種看法的背後暗含著一種假設，即，任一場所的意義儘管可能是多樣的，有好幾種意義，但總是十分固定的，也是自然而然的。比如說郵局就是處理郵件相關事宜的場所，不是牛肉場（郵局此一場所的意義或許有好多種，但總是有限的，而且排除了「牛肉場」這個詮釋）。而郵局中的人也都似乎是場所的一部分，他們的身份也因他們

身處的場所而無疑義地被認定了。這就好像你到郵局時，你對賣郵票給你的人之身份很自然地就認定了，賣郵票小姐對你而言和一架賣郵票的機器並無不同；當你將錢交給她時，你期待她交給你郵票，而不是表演牛肉秀，對她身份的認定，就和解讀場所（郵局）的意義一樣，是很自然的。同樣的，你也十分確定自己的認同——自己是郵局的顧客，而非牛肉場的顧客。這一切似乎是常識，的確也是我們每日生活的經驗。

每日生活或日常生活的特色就是千篇一律，表明了「太平盛世」的安定，社會秩序的井井有條，場所的各種意義非常固定，人的認同也因場所而十分確定（每個人皆各守其分）；這是宰制者的烏托邦。因此，人的意識是被他所處的場所決定的這種看法，在一定的情況下（如太平盛世，亦即社會控制很成功的情況下），會讓人覺得是正確的看法。

但是只要稍微反省一下，就首先會察覺，場所不但是歧義的，而且其意義會變化。（例如，台灣的立法院，此一場所在解嚴前後即有所變化）。

那麼為什麼場所的意義經常呈現固定的現象，即，為什麼人們總把某個場所的意義只限於某幾種，（這可稱為「意義的石化現象」）呢？這是因為當你我進入一個場所時，已經遭遇到別人，而這些人對彼此身份都有了認定，故而已經對場所的意義加以詮釋，這對孤零零的你我個人而言，是件不可改變的外在自然事實，因此場所的意義會呈現出自然固定的現象，即石化現象。越在原子化的社會，因為人的孤立狀態，場所意義的石化現象越普遍。

可是如果說每一個進入郵局的顧客都自認為是牛肉場顧客，也對

別人如此認定，而郵局工作人員則自認為是牛肉場業者，那麼郵局的意義就會改變。在這個意思上，場所的意義是由人的意識所決定的。易言之，場所的意義繫於場所中人的認同與認定以及她／他們對場所的詮釋，因此場所的意義絕非固定或自然而然的，而且可以由人的意識之改變而變。因此那種把場所的意義視為固定自然不可改變、獨立於人之外、不受人控制，即意義的石化現象，實乃一種「異化」觀點。

這個異化觀點的原由，就表面來看，是人們沒有意識到自己就是場所意義的維持者，亦即，人們其實參與在場所意義的再生產過程中，但卻因為生產過程的原子化，人們無法自覺意識到彼此才是場所意義的決定者，反而以為自己的意義是場所決定的。但更深一層來看，許多場所都是在異化的條件下創造或湧現出來的，這也就是說，參與創造場所的人群不是以一個自由人的聯合體，或一個有集體自覺的主體性立場，以人群的共同意願而去營造場所。相反地，人們大多是在一種自發（不自覺）的狀況下，或者聽命於人的狀況下去建構新場所，至於為什麼要在眾場所之關係網中的某一位置建構新場所，為什麼目的去建構，以及為什麼要以這樣而非那樣的形式去建構，個人均無權力去參與這些決策。

誠然，有一些場所是人們主動自覺地創造的，但是這類的場所均受到其他某些場所的滲透、顛覆、支配與限制。關於這點，我們以後再詳論。

「異化」或者「意義的石化」都涉及了「人的自由」問題——因為場所意義固定化的另一面就是人對身份的意識之固定化。一種身份代表了一定選擇之內可能的行動，身份的曖昧、不定、流動、與朝向無限開放，也就同時代表了相應可能行動的曖昧、不定、流動……等

等。因而認同就是對自己可能行動的限制，而認定則是對別人可能行動的限制。（但是你對別人的認定是怎樣限制了別人的可能行動？等下，我們會提出「反射認定」來回答。）

對場所意義的認知，對身份的認同與認定都不是天生的，都必須經過一個學習的過程，即所謂的「社會化」過程，這些過程也都是在各種各樣的場所內進行的。我們可以觀察到社會化沒有百分之百成功的，有的時候有些人會對場所意義的認知與大多數人不同，或者對自己的認同與別人對自己的認定不同……等等，因而產生偏差行為。我們以後再來解釋這些現象。

總之，「人的意識（認同、認定）是被他所處的場所決定的」（簡稱「存在決定意識」）這一現象，在千篇一律的每日生活中似乎是成立的，而這一現象之所以能成立，也靠著社會化的正常過程，以及社會秩序的安定——即，沒有太多的偏差行為。但是「每日生活的千篇一律」、「社會秩序的安定」、「社會化的正常過程」究竟是什麼意思呢？這些意思不外乎「人們對場所的意義及彼此的身份有固定化的意識」。所以，「存在決定意識」這一事實是人們的意識所建構的——當然，這個意識建構事實的過程也是人們以一定的身份，在一定的場所內進行的。如果人們相信「存在決定意識」這一哲學命題，那麼「存在決定意識」更能成為堅固的事實。

2

編者按：這一節大抵接續上節的討論。先解釋「反射認定」。然後談「意識決定存在（場所）」，主要解釋為什麼「意識一定是某個場所中之意識」，並且指出這一事實對「意識決定場所」的蘊涵。最後則談

及場所意義的不確定／固定。（至於「場所」的意思則在下一節解釋。）

在此讓我們先離開主題，來解釋「反射認定」這個概念。反射認定就是「我對『別人對我身份的意識』的意識」。（試比較：認同就是「我對自己身份的意識」；認定就是「我對別人身份的意識」）或者更簡單一點，反射認定就是「人對別人對他認定的意識」。

（或有人想問「為什麼沒有『反射認同』呢？」：反射認同就是「我對『我對自己身份的意識』的意識」。我們的回答是，因為認同就是自我認同，兩者永遠都是一致的；所以沒有必要提出「反射認同」——既然它和「認同」沒有差別。可是「認定」和「反射認定」卻不一定必然一致：李四認定我是個A，但是我可能以為李四認定我是個B，所以兩者可能不一致。）

我們一般都會認為「反射認定」和「認定」在大部分情形下都是一致的，而「反射認定」和「認同」也有很密切的關係——我們對自己身份的意識經常都受到「反射認定」的影響。對我們個人而言，「正常」的每日生活開始出問題時，往往就從「反射認定」與「認同」的不一致開始。

回到我們討論的主題。如果說「存在決定意識」有其成立之條件，不是必然普遍之真理，那麼「意識決定存在」呢？

其實就我們前面對「存在決定意識」的討論來說，我們的立場似乎更接近「意識決定存在」，即，人的認同與認定（包含我對別人的認定，反射認定）決定了場所的意義。但我們必須認清的是，「人的意識決定場所意義」中的「決定」，也必然是在一定的場所內發生，意識不會脫離場所像遊魂一般，意識（認同、認定）總是在一定的場所內的意

識。認同、認定與對場所意義的認知其實是同一回事，而對場所意義的認知，也就是建構、維持場所。但是建構場所的活動，也總是在一定的場所內進行。雖然場所的意義是人的意識所建構的，但任何建構意義的活動都在某個場所中進行。（不過這並不表示這三種意識——認同、認定、對場所之認知——的內容會趨於一致，例如，在某場所的自我認同可能是A，但別人對我的認定卻可能是B。）

為什麼人不可能是處在一個無場所的狀況下，經由意識創造出最始源的場所呢？這是因為：意識絕非空無內容的，它首先必定是對某物的意識——意識就是意識到某物。而在最「簡單」的意識狀態中，即，自我意識中，必然已經隱含了對許多事物之意識，否則自我意識就其實是什麼也沒意識到，也因此不構成「意識」。自我意識不可能只是「我在思想，我只是個思維之主體」，因為「我」不可能在這裏單獨湧現，（即使是「A在思想而A只是個思維主體」或「某人在思想，而某人只是個思維主體」亦不可能），因為除非我是個統一體，個別化在一個身體內，否則何來「我」？易言之，我們至少須先有身體，才可能談及我（或A、或某人）。意識之所以能假想自己是個離魂（無身體、無世界），正因為它有身體與世界，沒有這些就沒有意識存在之可能。

「我就是我的世界」。這句話可以拿來在此作另一番解釋。自我意識，也就是意識到自我，但這必然隱含了對我的世界之意識。我與世界不是可以被割裂的二元——一個主體，一個客體。就認識的層面而言，我與世界是交互定義的，你不可能只意識其一，而不意識另一：在「我思」時之自我意識，「我」被等同（認同）為「思維之主體」，但是等同或認同本身就意味著個別化；「A是A」之所以可能乃因A已被挑出為一個體。所以「我思」已經隱含「思維主體」之個別化，

這又是如何可能呢？這裡的解釋是，如果沒有其他可供交互定義之物，就是不可能的。

在探討意識與存在（場所）之關係時，如果將意識與存在的關係視為必然，那麼就有兩種結論。一種是二元論，另一種則是一元論。二元論往往導致像「存在決定意識，但意識也決定存在」之類無意義的結論。這種「互相決定論」其實什麼也沒說（正如同一般對傳統二元論的駁斥所指出的）。

至於一元論則會認為認同、認定、與場所意義之認知三者不可能分別開來，因為認同一定就同時意味著認定與對場所意義的認知，認定也一定意味著認同與對場所意義之認知，對場所意義的認知也必然意味著認同與認定；而且三者必然趨於一致。比如說，如果你對自己此刻之認同是「郵局顧客」，那麼你通常必已認知場所是「郵局」，同時也對其他人身份有所認定——有一些人是顧客，有一些人是郵局職員，至於角落處正在脫衣服的人若非許曉丹，便是有神經病的。你不會一方面認同自己是郵局顧客，另一方面又認定別人在表演牛肉秀。

可是這三者乍見之下的必然關連，如前所述，只是太平盛世的景象，三者之所以趨於一致事實上是靠著人們的（串連）實踐。易言之，三者不見得總是趨於對稱或一致的，它們之間的關係是事實上的偶然關係。等下我們會看到許多例子。

現在讓我們談另一個話題。

首先，我們不要誤以為在一定場所中所固定或決定的認同只有一種（如A），其實往往可能有一種以上（如A及B），或至少一種但不確定（如A或B或……，至於「……」究竟是多少，則視不確定的

情況)。同樣的，場所的意義也是如此，（如甲，甲與乙，甲或乙，若甲則乙但若非甲則……）。這也就是說，意義經常是「複數的」，或至少不是單一確定的。但是要澄清的是，這和我前面所說的場所之歧義、固定化或意義轉化等概念不同。場所意義的固定化是指人們認為該場所的意義是固定的，但「固定」不是說它只有一種意義（如甲），它可能有一種以上（如甲與乙），也可能不確定（如甲或乙）。而場所意義的轉化是指諸如從「甲或乙」變成「乙與丙與丁」，再變成「丙」……等。

當人暫時失去記憶，「忘了我是誰」，但並未發瘋時，他的認同就可能是極端不確定的。但是「發瘋」卻不一樣，當人發瘋時，他的存在已經不是「社會存在」了，人們已認定他無能對場所意義加以認知或對身份有所認同與認定。發瘋的人固然也是「忘了我是誰」，但我們卻認定他缺乏對這一事實的自我意識。未發瘋但卻「忘了我是誰」的人，則自知自己「忘了我是誰」，他不確定他的認同，易言之，他的認同是「A或B或C或……」；此外，他仍然可以對別人有認定，對場所意義有所認知。

值得一提的是，發瘋是「非社會化」，亦即，瘋子的行為無法被場所的意義所解釋，而瘋子也無法為自己的行為提出一套可能可以轉化場所意義的解釋。（如果一個女人公然在郵局脫衣服，而她又「語無倫次」——比如宣稱「天氣太熱」——那麼她就會被認定為「瘋子」。可是如果這個脫衣女郎宣稱是為了抗議郵局檢查侵犯隱私，使她覺得赤裸，因此乾脆脫衣，那麼她就可能是「郵局許曉丹」，而非瘋子。）（「瘋子」如果提出一套理論，即是「狂理譎論」或「亂理論」）

當然，發瘋行為是偏差行為之一種，而認定某人是瘋子，或偏激

者，或正常理性人，都涉及身份及場所的固定意義，也就是涉及「社會化」的問題。無疑的，「郵局許曉丹」也有可能被當作瘋子對待，這個可能性全視宰制與被宰制之力量的對比程度；「認定某人為瘋子」本質上是很政治性的。同樣的，「偏差行為」與「正常理性」之分也透露出宰制與受制者之間的力量對比，因為這些力量直接影響了場所的建構（創造、維持與轉化），即社會化過程。因此，行為是否偏差或正常理性，並非一個觀點問題而已，（如同性戀者覺得自己很正常，異性戀者覺得同性戀不正常……等等），而是涉及詮釋身份與場所的權力。

最後，我們猜測，一切在反宰制關係的脈絡中去轉化場所固定意義的初始動力，都是由心態偏激的、非理性衝動為動力的偏差行為開始。

3

編者按：這一節主要在解釋「場所」，因為前幾節並未真正地解釋了這個重要概念。

場所是由事物以及事物之關係（空間安排與時間秩序）所構成，但是同樣集合的事物，甚至同樣結構關係的事物集合體均可以構成不同的場所。例如，同樣的事物集合體可以構成「工廠」此一場所，但也可以構成「多餘價值的生產場所」（相對於此二場所的可能身分則是「工人、老闆……」與「無產階級、資產階級……」）。

照這樣說來，事物有不同的面貌（guise），同一事物因為屬於不同場所而可以是：紙、印刷品、貨幣、資本、某人的收藏品……等（注意，上述諸例均乃同一事物之不同面貌）。（這裏的「同一性」也當然是被建構的）

在前面舉的例子中，似乎都把場所限制在具體的空間中，其實具體空間或事物集合體是場所的實際構成元素，但不是場所本身。一個具體的空間（像中山堂）可以因為在其中的人群（國民黨、民進黨、藝光大隊……）的不同行動而形成不同的場所。

再舉一個例子，我們居住的空間通常也就是家這個場所，而「家」的意義（在特定的社會中）會有幾種可能，然而這些可能的意義也會隨時代而變化。然而我們居住的空間也可以變成家以外的其他場合，例如，在客廳接受記者訪問，使之具有公共空間的意義。不過，我們應明白，對場所或空間意義之區分、對場所的認知都是社會詮釋的結果，是交互主體意識的對象，也是意義鬥爭的產物。故而上述所說的區分或定義均非絕對的：某甲偶而將辦公室的工作帶回家裏，和某乙逕將其家當作辦公室（或客廳即工廠）的區分並不是絕對的：也許他們的作為是「家」此一場所中的偏差行為——他們的家人、環保局等均如此認為。也許是將「家」此一場所的意義加以改變——社會學家，以及提倡婦女在家中辦公的人的看法。也許他們的作為是使其居住空間除了「家」的意義外，又構成另一新場所——某甲及某乙本人傾向這種看法，並希望他們的家人因此能像辦公室的秘書或小妹般地行動，並改變家中擺設……等等。

「事物（及其時間與空間的關係）之集合體」與「場所」的關係，很像「人」與「身份（集團）」的關係。就像集團是某種身份的人的集合，場所則是某種面貌的事物集合。沒有無身份的人，也沒有無面貌之事物。

有些場所必須在運動及改變意義過程中才能被掌握，例如，如果主動參與世界營造的過程愈廣泛，就會認識更抽象意義的場所。

我們在前面關於「家」的討論，已經看到對場所意義的意識（認知）也是一個複雜的問題，涉及不同身份者的鬥爭、詮釋權的爭奪。我們還認為「場所的（客觀）意義」和「對場所意義的認知或詮釋」兩者不能絕對分開，正如「身份」與「對身份的意識（認同或認定）」不能絕對區分一樣。（參見第 5 小節）

4

編者按：這一節開始引進「主要認同／次要認同」的概念。「主要認同」即是我們自認為最重要、對其他認同起支配作用的那個身份。

認同、認定、場所這三者可以被「存在／潛在」、「主要／次要」及「決定」等區分或範疇所論斷。例如，認同可分為主要認同、次要認同、決定認同、存在的認同以及潛在的認同。同理，認定與場所也是一樣。下面我們就來談這些區分。

先讓我們開始談「主要認同／次要認同」的論題。

「主要／次要認同」論題想說的是，會有某個場合中的身份被人自認為是最重要的，支配著他在其他場合中的認同，這個最重要的認同就是他的「主要認同」，其他的認同則是「次要認同」，而那個他認為界定或關連他主要認同的場所則是「主要場所」，其他的場所則是「次要場所」。（不過「支配作用」不一定是因果決定作用，下面的例子則可說明之。）

比方說，如果張三自認為若非他在甲場所中有 A 這個認同或身份，那麼他在乙場所中就不會認同 B 身份，而會認同 C 身份（假定 B 與 C 兩身份均是乙場所中可能有的身份），或者他在乙場所中的行動

就會（例如）很莊重而不會很輕佻（假定在乙場所中，莊重與輕佻的行為均是容許的），或者他可能改變他對其他場所的詮釋，改變他的其他認同或認定，改變他的「標準」行為等等，（這些改變有可能都是同一回事，即，有時改變對場所意義的詮釋，就也同時改變了認同、認定與相應的行為。但這些改變也有可能不是一回事，比如張三有可能自覺的做出「偏差行為」——不符合場所與身份的行為。）在這個例子中，對張三而言，甲場所是主要場所，A是他的主要認同；但是他的反射認定（他所意識到的別人對他的認定）就不一定是主要反射認定，同時張三對李四是A身份、王五是B身份的認定，也不一定就是張三的主要認定。而且李四或王五對他的認定，也不一定是李四或王五的主要認定。

人對什麼是他的主要認同通常在口頭上或在直覺的反應上都有一個認可（即，什麼是他／她的最重要身份），很多人把主要認同連繫到他們的工作、事業、家庭。女人的主要認同多半是她們在私人領域（家庭）中的身份，男人則反之；經濟收入低的主要認同多半和他們謀生時之身份有關，那些不擔心經濟收入或有穩定謀生方法的人，則多半以表現他們的卓越超群之場所的身份為主要認同，等等。

不過，在天下太平，千篇一律的每日生活中，我們不會去思索「主要／次要」問題，也很少去意識自己的主要認同等是什麼，除了那些「公眾人物」外——「公眾人物」之所以對自己主要認同感受深刻，是因為他的主要反射認定是他的公眾人物身份，而無疑的，別人對他的主要認定也是如此。比如說，李登輝在郵局買郵票時，作為一名顧客也是他的身份之一，但這絕非他的主要認同，郵局職員雖然也認定他是一名顧客，但這也非他們對李登輝的主要認定。

當體制中潛在的矛盾被喚醒時，或更形激化時，即使是一般人也可以自覺到自己的主要認同，而最通常的情形是人的各種身份帶來了利益的衝突或矛盾，而勢必迫使人對什麼是他的主要認同有了自覺。

進入一個社會運動、或被波及，很多時候就是被迫釐清或選擇一個主要認同。

5

編者按：這一節主要在說明「身份」與「認同（認定）」並沒有絕對的區分。並且談什麼是「搞錯認同」。

在這篇文章中，「身份」和「認同（認定）」幾乎是無區別地交互使用著。本文的立場是：身份與認同二者之間並沒有很絕對的區分，這也就是說，「身份」和「對身份的意識」不能絕對區分。或有人說：身份是一個客觀的存在，佔據某個社會位置就擁有那身份，但是對身份的意識（認同，認定）卻和身份不同：雖然在許多情形下，兩者是一致的，但也有可能會不一致。乞丐可能會自認為百萬富翁，就是一個身份與認同不一致的情形；現在讓我們將這種情形稱為「搞錯認同」（mistaken identity）。

對於以上的講法，我們的立場是這樣的：我們並不反對像「身份是一種客觀的存在……」這樣的「說法」，但是我們認為這只是一種為陳述方便所作的「說法」而已，我們不要真的以為「（客觀）身份」與「（主觀）認同」之間的區別是本體論的、絕對的或真實的。因為「身份」無法和「對身份的意識（認同或認定）」分開；身份根本就是意識（意義／語言）的建構物。至於所謂「搞錯認同」，其實是認同與認定

的不一致，認同與場所的失調。以前面的乞丐例子來說，「某人身份其實是乞丐，而她自認為百萬富翁」這一說法的意思，其實是「某人在某場所自認為百萬富翁，而其他人都認為她是乞丐」。或許有人說「很可能我們所有人均認定某人是百萬富翁，但搞不好他的真實身份可能是乞丐」，這一說法其實是在說「在某一或某些場所中，我們均認定某人是百萬富翁，但是在另一（些）場所中，他可能被認為乞丐，（但是我們都未身處於後者場所中，所以不能確定，但有此可能）」。

總之，所有關於「身份」的提法，均可以轉譯成「認同／認定」的說法（包括在我們解釋「認同／認定」中提及之「身份」）。

那麼究竟「身份／認同或認定」的絕對區分有什麼蘊涵？這可以分三個方面來談。

第一，這個絕對區分若能成立，就必須有一絕對固定的指涉，亦即，一個絕對固定意義的身份。而往往這個固定意義身份又預設了絕對固定意義之場所、制度等。因而回到本文一開始所批評的「存在決定意識」這類本質主義立場。

第二，本質主義立場（場所及身份有其本質）涉及對本質的意識或認識的問題，即，我們可不可以認識某個身份（之本質）。本質主義者的策略通常先假定有個「上帝的視角或意識」可以正確無誤的捕捉或認識此一本質。其次便將某個（些）主體偷偷地等同於上帝。（不用說，對客觀真理有所認識的本質主義者自己就是上帝的「道成肉身」）。因此，這整套「身份／認同」絕對區分說法的企圖，即是在於獨尊某些主體（的視角）。所以，女人的、兒童的、流浪漢的、瘋子的、邊緣的、弱勢的……等主體之視角就不算數了，這些邊緣主體的認識是「偏差的」——這就是這套說法的政治蘊涵。

第三，本質主義立場常常會導致一種唯心主義。因為如前所述，某身份的本質或絕對固定意義是某個（些）特殊主體的意識內容，而這個意識內容並不依賴其他場所及其他主體（否則意義就不是絕對固定的了）。

（當然，本質主義有時也表現為不可知論，亦即，沒有主體具有上帝般的視角，但是上帝的視角是存在的——「上帝的視角」是本質主義敘事結構上的必須，無法逃避。）

總之，如果我們不把制度、場所、認同、認定視為有固定本質的事物，那麼「身份／認同」的絕對區分就不成立了，因為那個被認為是決定身份意義的場所本身，也可能被認同或認定所改變。

回到我們的「乞丐—百萬富翁」的例子。

如果人們將現實視作永恆，將社會建構視為自然事實，那麼便會傾向將「乞丐」、「富翁」視作某種自然事實，而且還有某種本質意義（如銀行中有百萬存款者即為富翁之類）。但是物與物的關係或自然事實，其實是人與人的權力關係之建構。如果某些淪為乞丐的失業工人，堅信「多餘價值應完全歸於生產者」，因此她們其實是百萬富翁而非乞丐，並要依此認同改變許多場所（如銀行、財產制度）之意義等等，那麼所謂「富翁的本質意義」也可能會被改變。

澄清了「身份—認同」之關係後，再多談「搞錯認同」幾句。（至於「搞錯認定」的原則和「搞錯認同」差不多，故不重複）。搞錯認同其實是一個蠻常見的現象，而且搞錯認同既是維持社會秩序的動力之一，也是打亂社會秩序的原因之一。例如，許多人並不具中產階級之身份，卻認同中產階級，（或者說：許多人的認同是中產階級，但我們卻不認定他們是中產階級），則是搞錯認同的另一個例子。很可能的，他

們認同自己是中產階級這件事，將促成我們對他們認定的轉變——他們由於中產階級的認同，將改變及影響他們的行為、進取心……等等，而使我們也逐漸地認定他們為中產階級。這種情況的搞錯認同應對維持社會秩序有利。但是如果上述搞錯認同顛倒了方向（某些人不認同中產階級，雖然大家都認定他們是中產階級），則可能危害原有秩序。

此外，搞錯認同的例子還有：某女施行變性手術成為男人後仍保持女人的認同；在此例中，其認同甚至可能既是男人又是女人——矛盾的認同或認定不是少見或特殊的事；有人既是「父」又是「子」，即是另一例子。

也有人認為，我們出生以後，別人對我們就有各種各樣身份的認定，但是在一段時間後，我們才開始有第一個社會身份的自我意識，而這第一個認同卻是搞錯認同的情況，即，我們以為自己是「可以將母親當作性對象的人」。有一些人把這個搞錯認同，當作人一生中的「決定認同」。

6

編者按：這節開始介紹本文想討論的一個重要觀念：「決定認同」。

認同既然是在場所中發生，而且兩者密切相關，那麼主要認同當然也是在特定場所發生，而且和場所密切相關，（即前面談過的「存在與意識」之關係）。照這樣說來，下面的情況均有可能：①在某些場所，我們根本不會去思索或意識「存在／潛在及主要／次要」認同的問題，但是可能仍有一（主要）認同在這些場所中起支配作用，只是我們沒

有意識到而已。②我們的主要認同會因為所在的場所不同而變化，在甲場所中，我們會覺得 A 是主要認同，（A 可能是在其他場所被界定的身份），在乙場所中我們會覺得 B 是主要認同。③我們的主要認同，對所有場所中的其他各種認同均產生支配作用，有的時候這種支配作用是透過主要場所對其他場所的支配作用而產生的。

上述②的情形，要和③的某一種情形區分開來，亦即，主要認同在時間過程中產生的變化，例如，在同一場所中原來覺得 A 是主要認同，可是後來過了一段時間後，覺得 B 才是主要認同。這種情形則是「主要／次要認同的轉化」，亦即，原來的的主要認同變成次要認同，而某一次要認同則轉化為主要認同。

上述②的情形雖然只是一種可能性，但②卻暗示了在同一時間內，我們可能有一個以上的主要認同。如果真的是這樣的話，那麼這些不同的主要認同，彼此之間又有什麼關係？和這些主要認同相對應的主要場所彼此之間又有什麼關係？我們提出「主要／次要」的範疇即是在探索認同、認定，進而場所之間的關係，如果說在某場所內所出現的認同，彼此有支配關係，為什麼不同場所中的諸主要認同彼此會沒有關係。

（編者按：本文後來對這些問題的基本看法是，這些主要認同之間的關係不是必然關係。故而認同間的支配關係，可以被改變。）

其次，主要／次要認同轉化的情形，也使人懷疑是否存在一個「最」主要的認同，支配著一生各種認同及其彼此間的轉化。亦即，我們如何去解釋主要／次要認同的轉化？是否有一個「決定認同」支配著整個轉化過程呢？換句話說，這個決定認同解釋了為何某個認同在某段時間是主要的，而後來在人生的另一段時間，轉化為次要的……

等。

這些問題引導我們去思索「決定認同」的可能性。

7

編者按：由於「決定認同」是一個非常複雜的問題，為了使讀者明白為什麼要談這個問題，作者先談決定認同的結論及蘊涵。簡單地說，決定認同和「個人有無構成原則」這一問題相關。而這則關連到兩個對人生的不同信念，分別稱為「融貫大敘述」與「局部敘述」。這是本文非常重要的一節。

前面說過，「決定認同」的提出是為了解釋各種主要／次要、潛在／存在認同的轉化。現在問題是，為什麼我們要假設只有一個解釋原則？為什麼不可能是數種不相一致的原則在人生中運作？易言之，為什麼我們要假設人生是由單一固定原則構成的整體？人生為什麼不可能由多個、非絕對固定之原則所構成，且仍在構成中？（在這裏，有一個原則或多個原則並非重點，重點是在於原則的不斷變化，一個不固定的原則也可以被視為多個原則。）

相對以上提出的疑問，我們可以分別提出兩種假設。

「融貫大敘述」假設：人的一生必須能被一個融貫的故事所敘述；這個故事中的情節，均有固定及真實的客觀意義。

「局部敘述」假設：人的一生可以是由許多片斷、無必然關係、仍在發展且變化中的故事構成，這些故事（敘述）不見得是有頭有尾的，但是它們也可以是一些融貫的故事。更重要的是，雖然我們可以有的一些融貫的故事（將片斷情節串連起來），但是沒有任何故事之構成

元素（情節）的意義是固定的。

換句話說，在局部敘述假設中，人生中一段段情節並不因為發生在過去而就此固定下來，進而有一個「真正客觀」的意義。各個片段情節仍然繼續不斷地構成我們的人生，而片段情節的彼此關係也是在變動的構成過程中。

從「局部敘述」假設看來，提出「融貫大敘述」這說法的本身，就正在建構我們的人生，以及企圖支配各個片斷情節。換句話說，提出「一生中唯一的決定認同」之說的本身，正是在企圖支配我們的各種認同，影響我們行動的策略。所以「融貫大敘述」所假定的決定認同故事，不過是眾多局部敘述之一罷了，而且可能會「無疾而終」。

讓我們用比較簡化的方式將這兩種假設比較一下。

第一，兩個假設都同意，構成我們人生故事的是一段段的情節。但是「融貫大敘述」認為這些情節一但發生後，其意義即固定下來，而且這些情節之間的關係是必然的。另一方面「局部敘述」則不認為這些情節有固定意義，而且不認為它們必然相關或必然無關。

第二，「局部敘述」認為我們的人生故事可能有許多個，而且常常是同時有好幾個，這些故事彼此之間的關係也不是必然的，有時隨著故事（人生）的發展，而相關或無關。

不過這裏所謂的故事或敘述，乃是指和認同有關的解釋。例如，解釋為何我在甲場所的主要認同是A，次要認同是B……等；或者解釋為何我在甲場所的主要認同由B變成A；或者解釋為何我在甲場所意識到的主要認同是A，而在乙場所意識到的主要認同則是C，等等。這些解釋則會訴諸被解釋對象以外的場所及認同之意義。

「局部敘述」的故事通常是局部的，涉及了有限及特定的場所、

認同及時間。而這些故事常常被改寫、被放棄、成為其他故事的一部分……等等。

第三，「融貫大敘述」則認為我們的人生只有一個大故事，故事的中心是「決定認同」。但是持「融貫大敘述」假設者，並不是說我們一定可以完整的把這個大故事講清楚或講完全。重要的是，人生就是這樣一個融貫的、不自相矛盾的大故事或大敘述。一些局部的小故事或片斷情節（不論過去、現在或未來），可能有時無法和這個大敘述符合，但這可能是我們沒能發現那些情節的真相，或那些局部小故事是錯誤的（不符合真相），也有可能我們的大敘述須要修正，但是的確存在一個客觀的大敘述在那兒。

做完比較後，再讓我們看一些相關的論點。

「局部敘述」會認為，人生中某些局部的融貫性固然是由於認同之間的支配性關係造成的，但是這種支配性的關係不是自然現成的，而是我們建構或實踐的結果，所以也會被實踐所改變。更有甚者，「提供一個（融貫的）故事」正是我們建構或實踐的一部分。

但是「局部敘述」並不認為我們可以完全隨意發明、創造故事來把人生的片段情節串連起來，因為已經存在另外一些故事，對這些片段情節的意義有所限制，換句話說，有些情節的意義是相對的比較固定，它們被詮釋的限度比較有限。但是這也不是絕對的，比較固定意義的情節也可能逐漸地變成較不固定。

不過以一個故事或敘述將人生片段情節串連起來，並不只是涉及這個敘述本身，還須要許多的實踐。例如，我們以弗洛伊德的敘述來將我們一生串連起來時，這個串連實踐並非只涉及閱讀弗洛伊德的理論，而且涉及許多的自我分析、對他人及各種事物的精神分析等等。

又例如，當我們接受有關「台灣人」的敘述時（不論是哪個政治立場的敘述），而且將「台灣人」視為決定認同，即支配我們一生其他各種認同轉化過程的認同時，涉及的往往是透過實踐將有關族群認同或國家認同的場所，和其他（像性別、階級等）認同及場所發生關係（例如，支配關係）。

「融貫大敘述」由於其目的論式之性質，所以不斷收編、吸納、併吞、整合各種片斷情節，以及局部的小故事。故而這個假設所產生的效果，從「局部敘述」來看，就是不斷地以一個大故事去改變局部小故事及片斷情節的意義，並且影響未來實踐策略（以使未來的人生情節及故事符合這個大故事）。當然從「融貫大敘述」本身來看，它只是不斷地發現那些局部小故事及片段情節的真正意義，而且以這個「科學」的大故事為未來理性行動的指標。

「融貫大敘述」和「局部敘述」兩個假設要如何為自己辯護呢？

第一個方向是從「科學解釋」入手。「融貫大敘述」會說：尋求對認同間支配關係、以及認同彼此轉化過程的科學解釋，自然帶領我們尋求一個統一的、融貫的、關連起人生全部認同過程的解釋。我們雖可以暫時停留在某個局部解釋（故事、敘述），但問題是，這個局部解釋和其他未解釋的情節或局部解釋的關係是什麼？再者，所有這些解釋均以一個支配或主宰性的認同及場所來解釋，所以追根究底下去，必然會訴諸一個「決定認同」。

另一方面，「局部敘述」會強調片段情節與局部故事意義之不定性。更重要的是，「局部敘述」認為人生不是一個科學解釋的可能對象，因為人生整體是不可能的，人生 in general（一般而言）不是一個legitimate object of discourse（可以談論的對象），因為人生沒有

(單一固定)構成原則。

所以這涉及第二個辯論方向，即有無「個人構成原則」。

「融貫大敘述」會說：我們個人的構成原則即是要求「以一御多」，亦即，要求一個有(支配)秩序的、統一的人格。而這樣的人格須要能融貫地敘述自己的一生，至於「決定認同」，則是敘述結構上之必須。

這個要求統一人格的個人構成原則，也是心理能量的組織原則，是不是人類生物體的自然原則？還是順應社會生存的社會—心理原則？以下我們只考慮後者這種可能。

如果說人為了社會生存(不只是生物生存)，人必須「有效地」運用本身的勞動、精力、時間、資源，從而必須使各種認同形成一種支配關係(如，主要/次要認同)，那麼要求統一人格的個人構成原則，似乎可被假設為順應這種社會生存條件的進化原則。

很明顯的，這個進化原則涉及的不是簡單的如父與子兩種集團間的支配關係，還涉及各種集團、各種社會關係之間的權力關係(像父子關係與階級關係之間的權力利益分配差距關係及支配關係)。而且正由於這些集團及社會關係彼此間的權力關係，才使人們在各種社會關係所運作的各個場所中，以這樣或那樣的認同行動時，會因為他們不同的實踐或行動策略而對他們的社會生存造成不同程度的影響；故而人必須要形成主要/次要認同等等。總之，人的主要/次要/決定認同等，是由於社會的權力關係有主要/次要之分等等造成的。

但是社會關係彼此有主/次之分是必然的嗎？社會是否有一個內在的構成原則，規節調理各種關係的主次之分及其轉化？

上一篇〈社會與社會集團〉已經談過社會沒有構成原則。其中特別提到，任何一種身份的意義並不是由於其本身的特質而定，而是在

它與其他身份的差異中被認定，故而沒有一種身份的意義是絕對固定的。由於每一種身份均在權力競逐的過程中，所以任何一種身份想根據一種固定的關係，或建基於某種固定意義去構成社會的努力均不可能成功。例如，某個身份（資本家）想固定其現在的意義，因而固定此身份與其他身份（如勞工）之關係；但是由於其他身份是這個身份的存在條件（例如資本關係得在一定的社會關係中才可能存在，沒有工人就不可能有資本家或資本關係），而其他身份也會想固定或改變某些意義，因此，這一身份無法完全成功地固定其意義；這樣一來，社會就不會有一固定構成原則，並按此原則變化轉形。社會的變化因此不能預先決定，例如，我們無法先驗地決定抗爭、矛盾、敵意會在哪個場所爆發。沒有那個矛盾是現階段必然的主要矛盾，沒有那個宰制關係是現階段必然的主要宰制關係。

總之，我們反對任何社會關係或權力關係有「結構上」的特殊地位，這並不是說一個社會中的各種宰制關係彼此沒有關係，事實上，很多時候它們之間均存在著支配關係，然而我們否認的是：社會有一種固定構成原則，這個原則規節調理各種關係，使社會為一個有結構的整體。換句話說，我們不否認，在事實上，眾集團之間以及社會宰制關係之間存在著權力關係，但是我們否認，這種事實上存在的權力關係是（現在）應該存在的，或者（現在）必然存在的。若要證明它是應該或必然存在的，就必須說明「社會」本身有一種性質或趨勢，內在於社會的組織原則內，表現為社會的「決定關係」，去解釋社會的「主要／次要關係」及其轉化等等。換句話說，我們不否認「主要／次要關係」這種支配現象的存在，但是一種支配關係的存在並不意味著其存在的必然正當性。總之，我們否認社會存在著「決定關係」，因

而社會關係的主次之分或轉化方向就失去規則性或必然性的保證。

所以，我們的立場是，社會沒有構成原則，故而人們不能從社會構成原則導出個人構成原則存在。各種社會集團及社會關係均處在一個權力競逐的狀況中，由此形成的主要／次要社會關係以及社會身份之意義，均只是相對暫時固定的，而人的主要／次要認同的關係，一方面是這些社會關係相互之間的關係之產物，另一方面也在建構這些關係。換句話說，社會關係彼此之間的關係之變化乃伴隨著認同之變化，亦即，某人對「主要／次要社會關係的變化」的認識總伴隨著此人主要／次要認同的變化。

8

編者按：原作者在這一節又有相當長及細節的討論及分析，由於略具草稿性質，經作者同意，暫不發表。由於本節內容僅係對決定認同作更細節的討論，故不會損害全文之完整性。以下由編者綜述並列舉此節之問題及論點，以為結束。

這一節主要是在談，如果決定認同存在的話，決定認同的特徵是什麼。（為了使讀者明白決定認同問題和本書的關係，所以我們先在上一節談決定認同的結論及蘊涵，而在這一節回過頭來處理這個概念本身）。

本節大致上可分為六個話題：

1.對決定認同的觀察或斷說不是一般人所作的，而是社會分析家所作的，一般人至多去反省他們的主要認同，而非決定認同。

2.我們知道，不但在不同的時間，我們可能有不同的主要認同（小

時候的主要認同和長大後的主要認同不同），而且在不同的場所我們也可能有不同的主要認同；而「決定認同」這個提法的作用之一，即是將不同時期或不同場所的主要認同，統一在某種形式的支配關係的秩序下，故而有點像「最主要認同」。決定認同的提法本身亦是促進各種場所的互相滲透、不同主要認同的整合之手段。

3. 「決定認同」和「（最）主要認同」在大部分情形下並不相同，兩種認同所涉及之「意識」並不完全相同。

本文中講的意識過程包括了兩個不可分的環節，一個是意識這個動作，另一個被意識到的對象，（意識即是「意識到某對象」，所以二者不可分）。假定我們現在談的是知覺，那麼這個意識過程即是「知覺（A 這個對象）」以及「（被知覺的）A 這個對象」兩個不可分之環節，但是除此而外，意識還包括了對「知覺（被知覺的）A」這整個過程的反思。這便是一般「意識」的意思。

但是有時「意識」的意思可以更廣泛些；例如，假設我們可以用手術亂搞人的腦部，（例如割斷左右大腦的連繫，而形成「裂腦人」等等），然後就會可能出現像下面的情形：我用刀割我的右手，但我卻覺得左手痛。在狹義的意義上，我意識到左手痛，但是由於我知道被割傷的是右手，所以也可以在一個廣泛的意義上說我「意識」到右手痛。

很明顯的，廣義的意識並不一定與狹義的意識相衝突。當然，我們也可以用其他名詞來取代廣義的「意識」，但是我們之所以仍選擇用「意識」一詞，是想表明兩者的不必然衝突，以及互相轉化的可能。心理分析家可以透過學習以及過去對病人的分析，在沒有對某人（或此刻的自己）進行分析以前，「意識」到此人的戀母情結，但此處之「意識」是廣義的，而如果他是在分析過程中意識到此人之戀母情結，則

這種「意識」是狹義的。

這個廣義及狹義的「意識」區分和決定認同有關，因為人們對決定身份之意識，除了在本文常用的狹義意義外，也有可能是廣義的「意識」。例如，在社會分析的場所中，我們經過分析而意識（狹義）到張三的決定認同為C，但是在另一場所中，如果我們可以思及張三的決定認同問題，雖然我們沒作分析，故在狹義的意義上，不能意識（狹義）到張三的決定身份，但是，我們仍可說，在廣義的意義上，我們意識（廣義）到張三的決定身份。

4.但是「主要認同」的意識則始終是狹義的。

5.在社會分析的場所中，社會分析家的主要認同和決定認同是一致的。

「決定認同」的提法是由各集團中的理論部分首先提出的，在社會分析的場所中，理論者或社會分析家可意識（狹義）到人的決定身份。可是當社會分析場所和其他場所尚未互相滲透，改變意義以前（即，理論與實踐未充分結合之前），即使是社會分析家在其他場所中也不能意識（狹義）到人的決定身份，但卻可以意識（廣義）到人的決定身份。所以很可能我們在某場所中有個主要認同B，而卻有另一個決定認同C，亦即意識（廣義）到我們的決定身份C。如果我們在某場所中，意識（狹義）到我們的決定身份為C，那麼同時在此場所中的主要認同也必然是C。

6.對「對諸認同起支配作用的身份」的意識，如果是狹義的意識，即是「主要認同」；如果是廣義的意識，則是「決定認同」。

編者跋

讓身體成為機器戰警

方向：Where and Nowhere

我們的語言可以看成是古老的城市：小街道和廣場，老屋與新房，和不同時期擴建的建築，就像個迷宮似的；而以上這些則被一大堆新社區所包圍著，這些新社區有直坦的街道和整齊的房屋。

——維根什坦

人造的迷宮都有疆界、出口、入口；乍看下，城市似乎也是如此，但其實不然：新的出入口可被創造，都市的疆界也常在變化，中心—邊緣的位置也可能更替。這篇文章亦可以看成一個無固定出入口與疆界的城市或迷宮——我們從一個方向走，知道自己置身何方，而從另一個方向來到同樣地點，卻不再知道自己處身何方了。

閱讀、說話與寫作就是戰鬥，至於戰鬥的對象則看我們從何方來。

方向：我們來到「一條地圖宣佈遺棄的小巷」（註1）

整個立足的地方都sous rature（under erasure 意為劃XX，如本書副題），沒有路標，有人猜測這就是人民的城市，新民

主之所在，一個只要你抵抗就立足其上的地方，無須導遊、黃磚路或地圖，不是一個遙遠的聖地。

然而，這是一個連軌跡、足印也被掩蓋抹去的城市，彷彿你從來也不曾完成什麼，也沒到過任何地方，因而提醒你繼續移動，繼續抵抗、戰鬥……且走且戰。

（對書名副標題的一個不完全的解釋）（註2）

方向：沒有一定的秩序、界限、一切都在流動，都在「施工中」

各位讀者，「下面這件事準教你大吃一驚：你其實不是你，你就是我」。（註3）

製造機器戰警的人，只想製造一架機器，執行一種職能，然而事實遠出於他們的預料。當我受電擊（註4），因而（從製造者眼光看來）「失靈」時，我才發現到處都是運作的機器，體內與體外，而且在我體內流動的東西，不斷地就地取材裝置新的機器，又不斷地突破它們的疆界……。

我不怕被攻擊

請讓我失靈吧

LA' s robocops never die, (註5)

They just multiply!

讓思想成為戰爭機器。

讓身體成為機器戰警。

方向：到執政之路

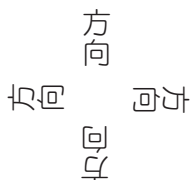
此路不通。

方向：右轉、禁止左轉、左轉、禁止右轉、單行道、改道……

一個理論就像一箱工具，它和用什麼符號沒有關係，重要的是，理論要管用，不過只是理論本身可用是不行的，一定要有人用，如果連理論家都不用（那麼他們就不再是理論家了），這個理論就毫無價值或時機不對。我們不去修正理論，只是建構新的，我們沒有選擇，只有去編造新理論。普魯斯特說的很清楚（這一點有些奇怪，因為他被認為是個純知識分子）：把我的書當作一付看外在世界的眼鏡，如果這副眼鏡不適合你，去找另外一付。找什麼工具是你自己的事，工具必然是戰鬥的工具，理論也繁衍自己。(Deleuze)

Language, Counter-memory, practice: Michel Foucault, p.208

方向：進一步、退兩步



方向：One way Ticket to L.A. (Leftist Asylum)

前精神病患的自白：

I am a machine, nothing more. (註6)

I just go with the flow. (註7)

感謝D & G，使我不再是精神病患，而是前精神病患

I flipped out years ago; I just look sane. (同註7)

「你有病，你真的有病」（古龍）

「我無恙，我正為一切殉身……」

如果有聲音的話，除了命運，一切都閒人止步吧。」（註8）

The point is you got to be crazy to maintain your sanity here.

But you are sane. That' s exactly why you are going crazy.（同註7）

「睡過無數貧乏的人」（同註8），而我是貧乏中的貧乏。空虛、無意義的純粹性關係萬歲，Casual sex is the only way out——The only way to beat the system and yourself (and have fun too!)

Reach out and “touch” someone. Sex is good food (for soul).（註9）

機器戰警的評論：

我們是一群前精神病患。我們不願意去連我們這種人渣都收留的地方，我們不願意參加連我們這種敗類都接納的組織。

編者按：機器戰警原本受雇於國家機器，專門清理都市人渣（人渣中也包括Hooker, 即Hold On to Our Knowledge of Equal Rights此一由瑪丹娜帶領的女性組織。此外，機器戰警是雙性的，而且是ACDC的。）自從因機器失靈而覺悟自己的前精神病患身分後，就和人渣結盟，並成立「前精神病患統一中國大同盟」及「台灣人渣建國革命軍」兩個外圍組織（次團體），但是沒有任何中央組織，只有一個空頭政黨，即「亂黨」。亂黨的口號是「人渣萬歲 To life immoral!」（註10）

（唱）Onward Robot Schzoid, Marching onto War……（亂黨抓狂歌）

方向：我就要回到老地方，我就要走在老路上

你問我要去向何方
我指著大海的方向
你帶我走進你的花房
我無法逃脫花的迷香
我不知不覺忘記了
噢——方向

崔健〈花房姑娘〉

方向：無厘頭

我的真正身份是：
改進社會風氣、瘋魔萬千少男／少女
提高青年人內涵、刺激電影市場
玉樹臨風的整人專家胡真

——〈整人專家〉電影台詞

（編者按：關於無厘頭人渣的真正身份是機器戰警一事，請參看作者簡介何方部分）

方向：方向

我去到一個新地方……霓虹燈閃著的是天堂……
難解愁腸，訴說何方
……不管我往那裡闖，結果
都一樣，

都一樣，

都一樣

——〈破繭〉羅紘武《堅固柔情》專集

方向：走進鏡子的另一邊

本書編者給讀者的勸告：Take this book seriously. But don't take yourself too seriously.（嚴肅對待本書，特別是廣告部分，但別把你自已看得太重要。）

機器戰警 跋

註

（註1）簡政珍詩集《季節過後》台北漢光，頁16。

（註2）這只是對「新民主之路」的解釋，至於「癡ㄋㄨㄛˊ」（借用自__角度某些成員）一詞則指①顛覆②顛父（權制度）③癡婦（語出The Madwoman in the Attic）④顛腹（限制級，一種性交姿勢，特別推薦給casual sex者）。至於「癡」，亦可參考田大川先生為本書所作之序的最後一小節。

（註3）電影Total Recall（魔鬼總動員）台詞。認同的流動、身份的不確定或不固定是本書的主題之一。

（註4）電影「機器戰警2」中，機器戰警發生雙重人格現象（

Schizophrenia），一方面認為自己是前（故）底特律警員Alex Murphy，一方面是機器戰警。製造者OCP公司認為機器戰警失靈，所以重新加以「洗腦」，輸入數百條新指令，要求機器戰警按照這些中產階級道德／文化標準之指令行事，剝奪了機器戰警的自主，結果機器戰警將自己通上數千伏特高壓電，打通欲望流動的管道，把所有指令均完全消除。

在這裏最值得我們重視的一點是：原來機器戰警有最基礎的三條指令（Prime directives）：一、serve the public trust（為公眾服務）二、protect the innocent（保護無辜）三、uphold the law（執行法律）。

一般認為，如果機器戰警沒有這三條主要指令，就不再是機器戰「警」了，這三條基礎指令定義了機器戰警的本質（意義）。

可是機器戰警在追求自主的實踐中，消除一切指令，一切為實踐所預設的底線或基礎都不存在了。

機器戰警沒有本質。

（註5）L.A.為①Left Aliens ②Local Activist ③Low Abnormal ④Lethal Armor ⑤Losers Associated ⑥Leftist Anonymous 等字之縮寫（平非建議了幾個）。這兩句英文改編自電影Colors主題歌。

（註6）電影〈機器戰警2〉台詞。

（註7）此處之英文出自電影〈Head Office〉台詞。

（註8）王明輝的〈眾夢魘的練習〉及〈一路而去〉二文中詞句，收於《隧道外的大學生》一書，尹士英出版。（注意：此處「貧乏的人」可以是同性或異性）。

（註9）最後兩句英文分別改自AT & T及Campbell Soup的廣告詞。

（註10）電影影集「異形終結者」中台詞，原為To life immortal異形萬歲。（請注意兩者英文不同）



終結者得到一位女機器戰警的幫助才變成前精神病患（見圖）

作者、序者、編者 簡介

王大衛：國際刑警、匪情專家，在ICRT兼職DJ，曾在《中國論壇》等刊物撰〈中國民運與社會主義〉、〈西風壓倒東風：談大陸「西馬」論戰的「實質」〉〈此路不通〉等文。他是英文自學成功的範例。

何方：歌手，電視劇「雙面遊俠」主要人物、旅遊作家、國務院國際問題研究中心戰略政策專家。著有〈影、文化、錄影帶〉系列文章（中國時報藝文生活版，1990年2月26日至3月4日連載）、〈KTM的迷思〉（中國時報1990年5月18日意見橋）、〈繁簡由之：文字政策也該解嚴〉（中國時報開卷版1990年2月5日）等文，並在《中國男性》及《地球末日》等雜誌撰文；1991年5月底紀念中國日報十週年座談會上曾發表震驚國際的演講（參見6月9日各報大陸版新聞）。何方是生化電子工程技術第二代產品（「六百萬元人」則屬第一代產品），由杜松平博士（杜沛倫先生之尊翁）所發明，此一技術亦曾應用於機器戰警以及魔鬼終結者，（但是應用於人渣改造時，偶而

會發生語言功能失靈現象，亦即，人渣型機器戰警有時不按脈絡說話，無法和上下文連貫。但是被不知情人士誤以為是「無厘頭」，結果蔚為風潮。據悉，某便衣臥底機器戰警周星痴，則因「無厘頭」走紅影壇，現正拍攝「賭警」一片。）

林 威：省港旗兵，實用主義哲學家。曾以「省港奇兵」筆名撰文〈花開富貴大樓的故事〉，（自立早報1989年11月25日）。他是世界聞名的胡說權威，有英文專著研究胡說，現旅居香港。

無 向：本名田欣，「民間反對動力滑翔翼聯盟」執行秘書。曾撰〈小飛機不能再飛了〉（中國時報1990年6月19日）及〈規範動力滑翔翼飛機、避免造成公共危險〉（中國時報1989年7月27日）等文，膾炙人口。並且於1991年5月與抑名（2日）、汪立峽（23、24日）於《自立早報》副刊論戰，此次論戰已收入《新政治光譜》（晏山農，唐山）。田欣小姐文化大學畢業。曾為越野機車手，並參加「愛」電視連續劇演出，飾演唐建國已故女友田薇的妹妹。已與前任男／女友王大衛、蔡普（簡歷見本書）及李亞明（著有〈反中共≠反共，反共≠反中共〉，刊於《歷史如何成為傷口》機器戰警搜索群編。又：田欣與杜沛倫也受邀在該書撰文）等人分手。現任男友為影視界聞人，1991年5月底晴天霹靂，男友突被提報「影運流氓」，成為該年5月份和「獨台會」事件相提並論的人權事件。田欣小姐為男友奔走，港台影藝界亦成立「反迫害娛樂聯盟」，六月初各大八卦雜誌均有報導。（如果您不知道此事件，而且您不知道同一段時間內發生職棒兄弟隊「六一事件」；還有您未意識到／不認為1991年最具顛覆、逾越性的政治事件

是清華大學陳光興教授放映A片；或者你看了這本書沒有笑或興奮，那麼你有相當嚴重的性壓抑問題。）

蔡 普：「國統會」主要智囊（全部頭銜：桃園小人「國」遊覽區攤販「統」一管理委員會委員長，人稱「委員長」），自小與田欣青梅竹馬長大。善長烹飪，曾以「菜譜」筆名出版《革命食譜：廚房游擊戰手冊》一書，廣受家庭主夫歡迎。蔡普年前接受變性手術成為女性，不過性偏好上仍是雙性。曾撰〈我們都是這樣被壓迫的〉（《自立早報》，1990年6月22日）。〈西潮浪頭上的異數〉（《自立早報》1990年11月11日）等文。

（編者按：以上諸作者為善不欲人知，她／他們還是台北及高雄醫學院精神科的義工，即，義務工作人員，並兼義務病人。）

田大川：文抄公。田欣小姐尊翁。曾撰〈香港電影所建構的中共〉、〈簡評「不脫襪的人」〉、〈我們如何看待中東戰爭？〉等文。曾因剽竊匪幹文章，在「肅清匪諜條例」廢止前夕，於某幼稚園女廁所中被秘密逮捕。在田大川為本書所寫之序中，有一大段文字抄襲自吳介民先生，凡能指認吳先生文章出處者，可領取獎金後台幣一千元，領取地點：西京市電腦政變擇友中心，司馬光主任。

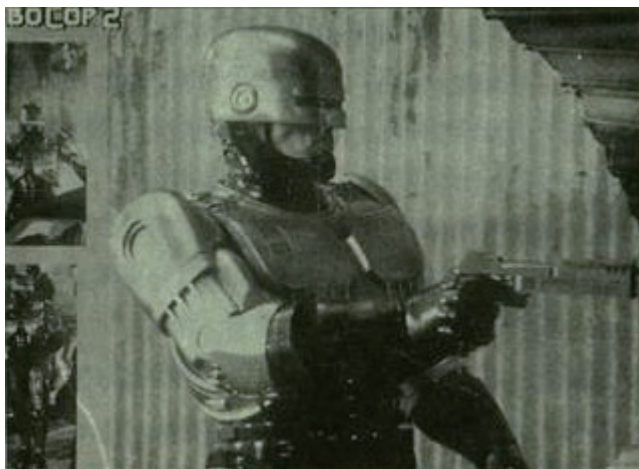
（事實上，在田大川先生為本書所寫的每一篇文章中，都有抄襲的情形，歡迎讀者檢舉。）

機器戰警：前精神病患。OCP（Omni Consumer Products）產品，DPD特別雇員。生平事蹟已搬上螢幕。曾撰〈為什麼要釣魚（台）〉

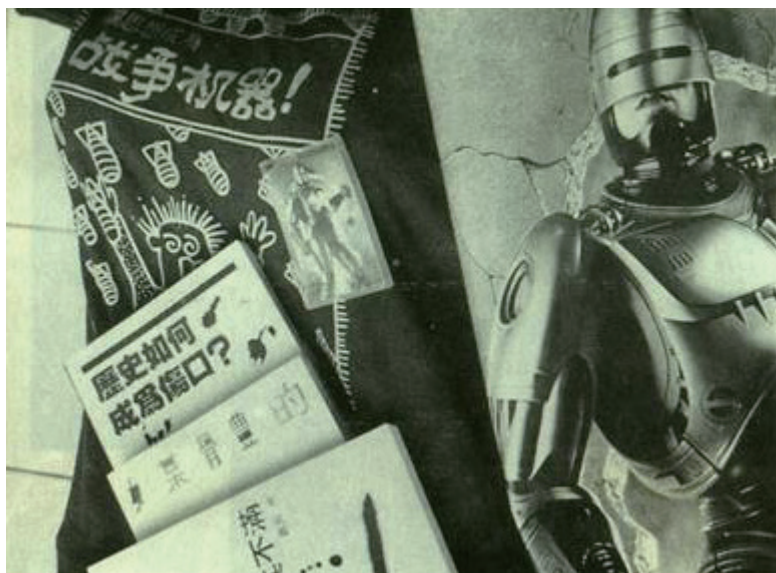
（民眾日報1990年10月26日）、〈批評與冷漠〉（民眾日報1991年1月4日）、〈台灣媒體出了什麼問題〉（自立早報，1991年1月24日），〈人民法庭與都市遊民〉（自立早報1991年7月12日）以及” Where and Nowhere” *Taiwan: A Radical Yearbook in Social Studies*, 1990, VoL 1, No 8. pp. 23-38。機器戰警可男可女，是ACDC的。最近一群陰性機器戰警在瑪丹娜的協助下正積極成立機器戰警女性暨同性戀工會，歡迎加入。

另外，在「魔鬼終結者2」中，終結者既是終結者又不是終結者；終結者必須終結另一個終結者（T1000），比液態金屬還要流動，終結（生命）者因此變成保護（生命）者。最後，終結者終結了自己，故而一方面完成了弑父，另一方面又反弑父。至此，終結者即是前神經病患，與機器戰警相等。

問題：終結者未來在台灣要終結誰？終結什麼？



誰都可以成為機器戰警，只要：胸前戴上機器戰警照片——背後附有別針及夾子，各大書店均有售。房間掛上機器戰警海報；閱讀有「戰（爭）」、「機器」、「邊緣」等字眼的書及雜誌，穿有這些字眼的T恤。



機器戰警的口令是：

甲方：「滿街的曠男怨女」。

乙方：「一肚子的男盜女娼」或「滿腦子的色情思想」。

甲乙齊聲：「（曾參）殺人嘍——」或「上床嘍——」。

妳／你也可以成為機器戰警（too／two）！

只要買海報、T恤、書、雜誌或別針照片（掛胸前）！



（只花區區數百元，好便宜，平到你笑）

機器戰警（無厘頭人渣型）



機器賭警

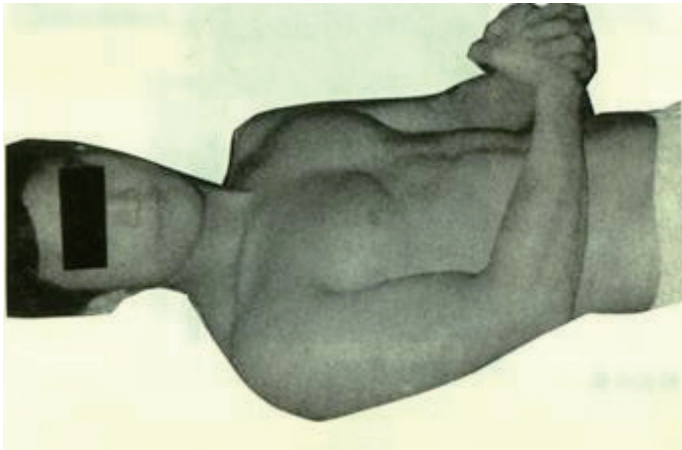
梁山伯與馬文才

梁山伯為何喜歡女扮男裝的祝英台？

當祝英台要嫁馬文才時，梁山伯氣死，他是為祝英台死？還是為了馬文才？

這是第一本由西方學者對中國戲曲中的同性戀研究，保證一新耳目。

作者潑爛泥（Micky Carlos Polanyi 亦譯博蘭霓）是西方一代宗師，曾著有「鉅變（性）」（The Great Transsexual）及「個人知識（姿勢）」（Knowledge for Kinky Individuals）。曾論証過關雲長的同性戀以及花木蘭的陰陽人生理結構。



新書介紹：大師的腳印系列之三

一個自由主義者的懺悔

一代自由主義宗師海爺克藥（F. Hayek），諾貝爾自由經濟獎得主，晚年仿效奧古斯汀、盧梭，所作的懺悔錄自傳，精采萬分，本公司全球獨家取得版權。

書中大膽揭露海氏數十年來的共產黨員秘密身份，詳述他如何以自由主義學說破壞西方資本主義經濟，並且透露其個人性生活的特殊嗜好。

海氏曾著The Road to Bondage, The Sensuous Odor, Prices of Reproduction, 等書。

另有**大師的腳印系列一**，Ayn Rand著，Capitalism: my unknown lover（英文）。

大師的腳印系列二，新馬師曾著，**新馬與紅線女**。（粵語）

台灣的新反對運動

環保主義

教室民主

言論自由

新民主

消費者權利

邊緣戰鬥

女性主義

民主人權

取消黑名單、白名單

台灣人民的多元抗爭

和平主義、反戰

彩虹聯盟

殘障解放

自由返鄉權利

社運自主化

社會主義

反帝反霸

性解放

民主式人民主義

動物解放

人民頑鬥主義

人本教育

社運觀點
無政府主義
民族解放、反新殖民主義
人民主體一律平等
校園自由開放
普渡眾生
住者有其屋
勞動者解放
婦女解放
少數民族自治
人民民主
兒童解放
草根民主
解放神學
基進觀點
徹底多元主義
基進民主
同性戀解放
就地（本土）抗爭
本土國際主義
（繼續滋生擴散中）

（上面這個表的讀法如下：「台灣的新反對運動」等於「環保主義」等於「教室民主」等於「……」等於「……」……等於「……」……）

要記住這些說法通通是相等的，並不容易，但是沒辦法，這就是人民民主株聯並立的政治。（毛澤西譯）

We know, it is not easy to remember that all the above are equivalent. But, hell, this is the politics of disjunction.

—Karl Marx & Robocops



各國學者對本書評論之摘要

邊緣觀點的破產聲明……

——〈整體、歷史主體與后現代〉呂正惠

讀這本書比看A片還爽

——〈如果你心中有色情〉陳光興

現在妳相信它，將來妳會相信我。

——《新政治光譜》晏山農

〈認同與場所〉一文太「亂」了……沒必要的煩瑣，誰要是看的完、讀的懂此文，他自己的機件也一定失靈了。

——〈機器戰警的前世今生〉樓亮

It's everything you ever/never want to know about the ultra-marginal movements in Taiwan, and more (or less)! It is one of the kind……

單單〈只要是我喜歡，有什麼不可以〉一文，就值回雙倍書價，此文是近年來最佳文化評論之一。

——〈Tonsan Books Review〉陳隆昊

Both form and content, from covers to margins, bottom-up, inside-out, …… , are of post-structuralist.

—— 〈Names, Tags, Labels〉 Albert Hammond

A sense of delirium/ Deleuzean (兩字音近)

—— 〈龍發通訊〉 Dr. Long-fart

Don' t ask what this book can do for you, ask yourself “do I feel lucky today, *punk*?”

—— 〈Dirty Harry〉 J.F.K.

“難以形容……”

—— 〈兩黨協商〉

這本書以一齣弑父劇（“雙面遊俠”）貫穿全書，又和民間哲學產生弑父式關係，和全書所標榜的Anti-Oedipus Complex是矛盾的。

—— 〈吃的藝術〉 杓史

書名應改為 “Against Method”

—— 〈命名與相理〉 助印書，作者無名

無限誇大實踐的能動性，純然主觀主義幻想，唯心論思想根子……。（簡單地綜合三點批評：1.（伊）能動 2.強冷 3.省電）

—— 〈玄學不投降，就叫它滅亡〉 梁效

〔人民民主〕爭取的是齊頭式假平等，而不是立足點的真平等。

——〈三民主義〉孫文

Totally irrelevant……

——〈國是會議宣言〉

看完後，好想和作者們上床。

——〈官方說法〉李X秋，李X端

讓反叛流行成為流行、讓流行反叛成為反叛。讓批評商品成為商品、讓商品批評成為批評。

——〈讓運動成為運動會〉

不要『「我要激進」托兒所男生』的女性打折同盟

「作者們是誰？」這一問題已經被〈編者序〉的第一句話所回答了；而〈編者序〉的最後一句話則顯示「讀者是誰？」也失去正當性……

——〈有些事你永遠不必問〉作者讀者床上聯誼會

thumbs up!

——〈Chicago Sun Times〉Siskel and Ebert

只要緊緊把握人民民主三原則，自我肯定三步驟，將“串謔”、“反本質主義”、“無必然關係”輸入電腦固定詞庫，即可在三十分鐘內完成一篇新民主論文，而且S.S.D.P.（Same Shit Different Page）。

——〈新尺牘大全〉艾伺候，皮演仰合著

讀這篇也爽，讀那篇也爽。——〈色司迪麥〉意識型態廣告公司

沒想到書這麼厚，還感覺好自在。

——〈天國近了，趕快做愛〉舞者的秘密仰慕者

（道德上、知識上）虛無的、自我毀滅的、完全沒有出路。

以一種非常不嚴肅的態度去面對被龐大體制支配的痛苦……。開玩笑不等於抗爭。……後戒嚴人格扭曲的錯亂。

完全沒有原則的、敵我不分的、只有破壞而無建設。

只可能成為體制幫凶、強化不義的宰制國家機器。

又一次知識份子不負責任的自瀆，全然脫離現實，沒有考慮實現理想的現實條件、方法。沒有對體制進行一種宏觀的結構性徹底、物質分析，沒有找出各種運動的共同抗爭基礎，實際上造成原子主義和空泛的情緒口號消費。在論述及語言的層次上打轉，落入對物質性宰制忽視的危機，使實踐缺乏著力點與方向，到頭來像打空氣一樣，空忙一場。

完全抽象不落實的分析，只有哲學的冗長詭辯而無政治社會經濟的冷靜細部剖析。另一套后設鉅形理論。

粗暴、草率的二分法，本質—反本質的語言魔術，漫不經心的推論，論述品質的惡化、退化。

非理性的精神充滿全書，而另一方面卻是工具理性（表現為自我中心、獨我論、自利）的極度膨脹，完全不存在溝通理性。極其誇張的自主、一步登天的平等／民主。

不斷的自我解構，最后自取滅亡，反對運動還沒開始，就將陷於

不斷的自我內鬥，而不可能有運動。

一個極端虛無左翼式（ultra-left）的陳述，但卻同時吊詭的充滿著右翼保守思維。

符號的氾濫、標語與口號的大集錦，本大師以兩個字即可說明清楚的內容：“耍賴！”然而弱勢者的耍賴不等於長期草根的苦心經營與艱苦忍耐的抗爭。

我並沒有把全書仔細看完，大致上讀到的感覺印象是：預先反駁我要批評的話，或預先寫出我的反對修辭是很沒意思的，沒有為缺乏創新及想像的仿冒評論家留下批評的空間。

——〈馬桶上的沉思〉，苟昆（法號：不通）

如果你一生只想讀一本書，給你一個良心的建議，別挑這本。

——〈綠島觀光指南〉

這本書是弱勢團體的意識型態叢林、社會運動的理論迷宮。裏面有無數的地道、碉堡、障礙、圍牆、機關、陷阱。然而每一間房也都在開著鬧熱派對、無遮大會。問題是：要搜索掃蕩呢？還是加入狂歡？

——〈另一個越南〉機器警校召生委員會

我們保留對本書智慧財產權的一切法律主張，任何盈利處置的權利。

——O.C.P發言人

每個真正的男人一輩子應該至少有一次讓另一個男人將舌頭伸進他嘴裡的經驗。

——《Advocate》，瑪丹娜

後／反對及其不滿

——《後／現代及其不滿》路況

無論什麼時候，只要有人用大道理壓妳、抹煞妳的權益，妳就大喊一聲「人民民主」！把這本書丟向此人的臉上。

——〈家事一得：化腐朽為神奇，如何利用垃圾及廢物〉

家庭主婦／主夫偷情聯盟

這本書的統獨立場：「立即統一！馬上獨立！」（編按：沒錯）

——〈理論消費指南〉我愛豬小妹基金會

故意使用「社會建構」、「交互主體」、「異化」、「意識」等現象學語言，其實完全顛覆……非常陰險的論述策略。

——〈當面喊萬歲，背后下毒手〉John W. Hinckley Jr.

根據台灣評論家的看法，《歷史如何成為傷口》一書是台灣“社運觀點”的乍現，對於關切台灣社會發展的同志而言，值得特別注意。另外，這本書的後兩部分也對中國政局及社會提出了台灣觀點的分析，雖然對中國共產黨所領導的人民政府及路線有偏頗的歪曲，但是對於前年發生在首都的暴亂背景，還是有一定的參考價值。……「對台辦」與台盟都將此書列為幹部必讀的第一本書，有其道理。

——北京《獨立評論》杜邨

存參 ——《野百合檔案》（戰爭機器原定叢刊5）

轉進 ——《人民文化游擊戰》（戰爭機器原定叢刊6）

嗯唉哈喔哼呀嘿哇呵…… ——《媒體的出神狀態》迷走

D.O.A. ——《新電影之死》迷走，梁新華編

在所有的可能批評中，我們絕不歡迎下面這種批評，即認為這本書應當朝更多方面補充。這種批評一方面是廢話——因為每一本書都是不足的、需要補充的；另一方面是——請饒了我們讀者吧，這本書已經夠厚了，不能再補充了。

——〈How do I survive 《台灣新反對運動》〉讀者俱樂部

Very insignificant……no military value whatsoever…… It's a waste of time and manpower to even mention these “Robocops.” The only reason why they are included (in this report) is to exemplify our proud motto “CIA is watching you”

——〈Yearly Report to Headquarter〉 Classified.

在思想上：兼容並蓄的精神。不要相信這本書，但是鼓勵所有人去買一本來讀；或者，相信這本書，但是也同時相信別的说法。事實

上，妳怎麼想都無所謂，只要——

在行動上：狠抓邊緣戰鬥，猛弄頑鬥主義，大搞社會運動；不做書呆子或理想主義者，要做花痴或色情狂。

——〈自我批評〉收於《機器戰警寫真集》機器戰警2



新書介紹

歷史如何成為傷口？

傷口又如何成為連續劇？

解讀「雙面遊俠」 ：心理分析角度

人渣出版社
艾民間 著

〈雙面遊俠〉是台灣電視史上最值得研究的一部八點檔連續劇。其劇情架構完全以伊底帕斯情節為主，已經受到眾多文化批評者的注意。例如，《中國時報》一九九一年一月三日，人間副刊即以〈八點檔的滾滾暗流〉專文探討此一電視連續劇。

現在由民間學者艾民間，以精闢的分析徹底解讀〈雙面遊俠〉，值得一讀。文末尚附有對〈雙〉劇的創造者韋辛先生之專訪。

艾民間教授的基本論點是：劇中男主角田大川與其女田欣（金瑞瑤飾）之間的不尋常感情早有跡可循。當田大川身體全毀、記憶喪失而被杜松平博士改造成生化電子人後，他以何方（林威飾）的身份出現，並和田欣在雙方互不知情的狀況下，開始曖昧關係。

雖然何方實係殺手，但卻以城市遊俠身份為掩護而犯案，國際刑

警王大衛遂前來台灣偵察。王大衛與其姐王桓相依為命，是另一對母子戀，所以當何方與王桓交往時，王大衛醋意大發。

田欣自幼被田大川之友柯正隆養育，由於柯正隆任刑警組長，所以王大衛得以結識田欣之友蔡普。

另一方面，杜松平博士之子杜沛倫（李亞明飾）也追求田欣，而捲入全案。而杜家父子也存在著弑父情結。

劇中的子女輩人物都在身份混淆不明的情況下，與父母輩發生曖昧的愛恨情感，結局則是父母輩偉大地以身相殉拯救子女，（例如，何方摧毀了另一生化電子人，即具有paranoia傾向的「超越人」），並因為這種贖罪迂迴地成全了子女無意識中的弑父衝動，也在子女的淚水中解除伴隨亂倫衝動的罪惡感。

更有症候意義的是，田欣讓所有的追求者感到迷惑，不知芳心誰屬。正如李亞明所唱的「……只不過妳的心意始終令我感到迷惑……」（〈活過愛過已經足夠〉，收於《酷》唱片專集，為「雙面遊俠」主題曲。）

最後田欣拒絕所有追求者的愛情，因為她心意早定，芳心早有所屬——她的父親，何方／田大川，一個Schizoid。這是伊底帕斯情結者的一齣狂想劇。

雙面遊俠劇照



司馬三三，目前為牛肉秀場紅星；田欣之母，父權體制的犧牲者對本書的最後癡こメ、在此（The other）



左起：杜松平，王桓（王大衛之姐），柯正隆

杜松平博士竊取的調查部電腦檔案顯示：

情治人員冒充學生並不可怕。

可怕的是，每個異議學生同時去冒充毒販、軍火走私商、反對人士之助理、匪諜、通緝犯的窩藏者、大官兒女、叛亂組織成員、恐怖份子、神秘顛覆行動策劃人、情治人員。

秀真空眞保證

獻? 看完值回票價
首度入主牛肉場

影視巨星
司馬三三

慶祝五一勞動節
重金禮聘大卡司大製作



演 11:00
出 12:50
時 1:20
二 3:10
間 3:30
5:00
三 7:20
9:10
四 9:30

上下大曝光
特選名主持人：康琪

田欣之母，現改名司馬X嬌，因五一勞動節下海，表明捍衛無產階級、不怕犧牲的決心。



編者臨別贈語：

I'll be back.

（電影〈魔鬼終結者／2〉台詞，亦曾被電影〈魔鬼阿諾〉引用）