

黃昏的故鄉

——從〈官僚主義的黃昏〉

前言

最近以來，在台北的某個角落有所謂「民間學派」的興起，這個學派致力於鼓吹「民間哲學」，強調台灣目前「民間力量」的洶湧澎湃，以這點認知為基礎，聲稱正有一個不斷壯大的「民間社會」即將形成、出現，並據而宣告了「官僚主義的黃昏」、「意識型態的黃昏」、「公權力的黃昏」……一時間竟使台灣成了我們「黃昏的故鄉」。

三月間，南方朔先生發表在《新新聞》創刊號上一篇題為《官僚主義的黃昏》的文章中，我們終於看到了「民間哲學」在各個觀念領域的全面呈現，也讓我們可以更加清楚地認清「民間哲學」的真面目。

在該文中，南方先生對官

僚主義與帝國主義的態度，基本上附和了費正清之流的說法，認為：

「中國有着根深蒂固的官僚主義傳統，因此，從太平天國革命之後，迭經國民革命、中共革命、以迄於文化大革命，和最近的『四個現代化』的革命，都被官僚主義的傳統所滲透、扭曲，因此中國的革命直到如今尚未完成，……中國人真正需要的可能是革官僚主義的命！」

至於這樣一個為中國人所真正需要的革命，應該以誰為主體來發動、完成呢？是中國的農工階級呢？還是新興的工商資產階級呢？還是某種階級聯合呢？對於這個問題，該文表示：

「中國從來沒有一個強大的『民間社會』，因此，中國的專制是沒有希望改變的。只有外國才能打破它的歷史循環，走向新的自由。」

換句話說，這個為中國人所真正需要，甚至迫切需要的

革命，中國人是無法獨力完成的，而要靠帝國主義的大力，打破內部的封建循環，以使中國走向新的自由。這樣的觀點，據說源自一個所謂「東方專制主義論」的學派。而這個「學派」的傳承，又據說是從盧梭、黑格爾，一直到馬克斯。

這個專制主義、官僚主義唯一剋星的「民間社會」，到底是個什麼東西呢？據文中提示，是一個「根據利益、功能、理想而自行組織的社會」，但實在教人難於想像這是一個什麼樣的社會，它的結構原理和發展規律如何？內部真的就不存在強制性的霸權嗎？

既然中國「走向新的自由」的力量來自西方，我們便應把搜尋的目光隨着南方先生的指引轉向西方，去尋找古典自由主義的源頭。

西方中世紀的宗教改革，是否在蘇黎世發展出了自由民主的宗教體制，並擴而成為政制，進而讓民間發揮它的積極性力量？凡此種種，皆不無可

談民間哲學的迷思與欺罔

/ 霍亮

商榷之處。

以上略為歸納南方朔先生大文要義。以下則分別以1.帝國主義，2.官僚主義，3.東方專制論，4.民間社會，5.宗教改革等五個部份，提出反論就教於南方先生。

帝國主義

有關近代帝國主義的論著相當繁多，內容主旨也不盡一致，但比較持平而客觀的說法是：近代帝國主義是資本主義發展的最終階段，有它的歷史的必然性，而不是在人們的主觀世界裡可以任意催生或任予結束的。

帝國主義的必然性和可能性

帝國主義的必然性根源，在於資本主義的內在衝突因素

，也就是資本主義生產關係中的所有和分配的片面性、不平等性帶來的內部侵略性——剝削機能，在積累和集中的自我膨脹中溢出了國家界線後，便從原始型態的利用暴力對異民族、異國家的直接行使或暗示行使，到建立制度化的掠奪體制，這就是帝國主義的發展過程。

當然，並不是所有的資本主義都具有發展為帝國主義的現實性，但都具有其潛在的可能性。自可能性到現實性，關鍵在於其內部剝削的積累效果，是否足夠支持持續性的對外軍事制壓，在這時候，現實性就存在於主體的強制力和對方的反制力的比重上，只要對方的抵抗顯出弱勢，那原始型的暴力支配關係乃得以任何名義（保護國、殖民地、勢力圈、同盟、聯盟等）及時成立。因為異國異族間的原始關係，允許暴力的直接或脅甚至行使，不必像國內法那樣需要經過多重的迂迴，因此可以逕用政治

的掠奪來補強經濟的剝削，以達成急速擴大國力增加國家財富的目的。

帝國主義在殖民地的投資

在這中間，一個帝國主義國家始終保持對被支配國家或民族的優勢，這種堅固的優勢，將允許它做一定程度的長期投資——包括政治上及經濟上的投資：為利於長期收奪，在某種範圍內促進現地社會的近代化。因為如無法實施某種政策以促成當地的物質設施和人的行為模式的現代化，則其剝削與掠奪的管道，將無法經常保持一定的效率。

也就因為這一點，殖民者向來都抱有一種自傲心裡，認為替一個落後社會帶來了現代化的轉機和建設。而一些失去了民族自尊的後進社會的人們，也往往擺脫不掉那種被強行灌輸的自卑和感恩心理。

帝國主義對殖民地的精神征服

帝國主義強權在經過一段以暴力摧毀現地人的反抗後，會用心拭去所有「殘酷故事」的痕跡，刻意在現地人的意識裡植下對現代化生活的憧憬，使他們在憧憬中肯定征服者的價值觀，於此完成了它的精神征服的全部過程。

我們時而看到、聽到的「帝國主義有功論」、「殖民主義有益論」，也都是這種精神征服的成功實例，雖然令人十分懊惱，但在一個尚未建立自主性格，本質上仍然屬於精神殖民地的社會中，還是無法迅速消失的歷史傷痕。

帝國主義和官僚主義的罪惡差別

至於把帝國主義和官僚主義的罪惡等量齊觀，認為「『帝國主義』固然是罪惡，然而當『官僚主義』的罪惡也不小的時候，兩者事實上是沒有差別的。」（見《官僚主義的黃昏》）。這在屢遭帝國主義侵凌，又長期苦於官僚主義壓制的第三世界後進社會，也許有它情緒上的針對性，但衡之以社會與歷史發展的客觀規律，則只不過是一時一地民眾生活感受中的憤慨之辭罷了，並不是什麼嚴密的科學評斷。

帝國主義與官僚主義兩者的性質，分屬兩個不同的社會

層次，前者是國家行為的目的導向和政策規定，後者則僅屬於一種日常政務的執行職能和建制型態。前者的目的是透過國家權力的對外運用而達成自我膨脹，後者則僅以通過行政機構的內部運作，來維繫國家結構的存立為目的。

兩相比較，帝國主義和官僚主義不論在本質方面或現象領域，實皆不可同日而語，即使兩者的末端行為在民眾身上所產生的災害，有時候似乎輕重難分，却也不能因此而言「事實上沒有差別」。所以不憚其煩地申明兩者之間的差別，乃為了廓清在壓迫中自求解放的鬥爭對象，因為在認識上對兩者無所分別，將嚴重蒙蔽一個社會、一個民族的自救運動的目標和策略的設定。

官僚主義

做為治權的執行機關，職業性地從事於統治工作的集團就是官僚。

韋伯論官僚主義的五點特徵及其異化

在社會學觀念上，最早正面提述官僚論者為M·韋伯。根據他的說法，官僚制包括下列五項特徵：

(1)根據明確規定的一定權限。

- (2)上下系統化的統屬關係。
- (3)主要以文件處理事務。
- (4)公私分離。
- (5)憑專能選任及昇遷的人事制度。

以上這五項機能，就是官僚制的「形式合理性」的內容。

而所謂的官僚主義，就是基於這種官僚體制的僵硬化意識型態，其所以變成民主主義的對立物，也是從那五項機能異化轉惡而來，其質變過程是：

- (1)由規定中的權限，轉變為濫用規定的無限制權力。
- (2)把官僚體制內部的上下統屬關係不當地擴大，視人民為統屬關係中的最下位。
- (3)文件處理帶來繁文縟節和形式化。
- (4)名義上的公私分離，掩飾了實際的公私不分甚至假公濟私。
- (5)專能選任制度掩蓋了私利或情誼的選任昇遷。

官僚主義的社會基礎在於階級專制

不過，韋伯所沒有看到的一點是：這種官僚主義的形成，不是孤立體系內部的異化，而是來自社會基本結構中的階級專制的客觀現實。說得具體一點，生產關係中的原本的自私性、壓迫性，反映到維護生

產關係外在秩序的治權結構中的執行部門，踰越了形式合理性，在治權的最大限範圍內，發揮出其自私性、壓迫性，而終於變為人民民主的對立物。

但因官僚為社會不可或缺的維繫系統，這種不可缺性，提供了官僚制的異化物——官僚主義的生存基礎。韋伯所說的「不發怒、不偏頗」的理想型官僚，不過是主權者（不論

其為君主或人民）對其分授治權的官僚的期許，也是理想化了的「責任倫理」的官僚，却會因為主權者本身所具的社會性格（如片面性、絕對性、自私性）而本身也被染色和定性。也就是說，有什麼主權者，就會有什麼治權執行者。

官僚體系的工具性質

這種主權者和執行者之間的浸染現象，可以說是社會動態中的必然——主權者具有壓迫性剝削性時，它所運用的治權工具自然要對人民進行實際的壓迫工作和剝削工作。如果主權者手中的官僚系統不能有效完成任務時，因失去「工具性」的存在價值，其結果不是使賴其存立的整個統治結構坍塌下來，便是被握有支配力的主權者更換下來。這兩種情況都是歷史上所有官僚體系命運的下限，而它的上限却止於有效提供工具性服務，使主權者的機關特質得以穩定維持，甚至產生增幅效果，這就是好官僚和壞官僚的分界點。

換句話說，官僚因為其非主體的工具性，好亦不好到促使主權者完成躍進式的質變——再好的封建官僚也無法直接促成封建君主變為近代君主。優秀的官僚系統也只能提供較穩定的社會環境，間接培養社會理性，從而在有權階級中產生出改良運動者，使統治階級



韋伯

韋伯 (Max Weber, 1864~1920) 德國著名的資產階級社會學家。專攻法律、法制史，兼修歷史、經濟、哲學。1889~1892年發表《中古商業公司歷史》、《帝政時代的羅馬農業史》樹立名聲。1904年任《社會科學及社會政策論集》主編，發表《基督新教的倫理與資本主義的精神》(Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 1904~1905)。1914年大戰參軍。戰後參與威爾遜法起草，1919年任慕尼黑大學教授，同年發表《作為職業的學問》，及《一般社會經濟史要論》。此外他並研究與資本主義有關的東方及古代宗教、經濟理論、經濟演進等，有《儒教與道教》(1915)、《印度與佛教》(1916~1917)等。他繼承新康德派(H. Rickert, 1863~1936)的哲學，以「理念性」(Idealtypus)的理論展開其方法論，在價值判斷爭執中主張價值自由，是為資產階級辯護的重要學說之一。

經常保持活力和調適力，繼續鞏固主權機關。而失效的官僚系統却或因扭曲了施政目標而導致混亂，只知一味壓迫而不能化解人民的抗力，一味剝削而無力誘導重組再生產潛能，終致在人民的有效抗拒下，主體與工具同遭毀棄。

國家官僚和帝國主義在統治手段上的區別

這種官僚命運的上限和下限，使最好的官僚也無法替代革命運動家！而最壞的官僚，却也不致於發揮出與帝國主義同質的惡性作用。因為它既屬於主權者的治權工具，原則上，透過其業務推行所能作用的範圍，只限於主權法理所及的既有版圖。何況，最壞的官僚也不能以赤裸裸地使用暴力的方式，直接搶奪民間財物，並以此為正常的「職權行為」。而帝國主義却能在遠離本國幾千萬里的異地，肆無忌憚地使用流血的手段，以圖達成永久霸佔他人土地，奴役他族人民的目的。

以上說的是傳統的國家官僚制。

此外，近來在次國家的大團體——如大企業、行業組織，甚至工會、學校等，只要其內在關係基於權限的上下委任，具有非人格的組織優先的上意下達的管理方式，依法行使片面支配的行政型態，都一律

被稱為「官僚制」。如所謂的「產業官僚」、「工會官僚」、「教育官僚」等名稱，正是此一趨勢的反映。

所謂社會主義「黨官僚」的理論與實際

最後值得一提的是，六〇年代的威特·伏格爾想像到一種通過掌握國家機器，以政治性剝削取代擁有私有生產手段的純經濟性剝削的現代官僚的存在。他的立論顯然針對社會主義國家的所謂「黨官僚」而發。

伏格爾的此一說法，被多數人認為不符理論與實際，因黨官僚（黨幹部）是由下而上的授權產物，其職位沒有資本家在資本主義社會的法權關係中，所受到的高度保障。且其職務行為所產生的是服務性效用，而不是如資本主的有形價值的增殖可以收為己有。前者只能在社會合意的分配標準下獲得一定的勤務報酬，以資個人包括家屬的消費，却不可能將其轉投資為具有剝削機能的新資本。事實上最高級黨官僚的職務報酬和大資本家的收入幾乎有天淵之別。至於新登上歷史舞台的社會主義社會仍存留有官僚主義，那是歷史性體質的暫時殘留。

官僚制因為其不可缺性和連續性，通常都會保留一些前一時代的遺習。也就是說，社

會主義社會的官僚主義，其根源不在於新的社會基礎的特質，而只在於前時代遺留下來的觀念繼續發生作用，其對新時代的諸項施政，或能時而產生扭曲甚至腐蝕作用，若因此而直指為社會主義社會的器質性病象，不過是反社會主義者的老套障眼法，缺少社會因果觀的辯證認識。

東方專制論

黑格爾與馬克思是「東方專制論」的同一學派嗎？

黑格爾固然提到東方專制主義，但那只不過根據他有限的東方知識而想像出來的專制主義。在他死後編纂的《歷史哲學講義》中，把「東方專制」定性為「唯一者知悉自由，餘皆盲從」的「歷史幼年期」。

黑格爾的「德意志中心」夢囈



黑格爾

《前方》雜誌'87年6月號

至於「東方」和「專制」因何結合，他只說是「太陽自東方初昇，在世界史的行程中，自我意識的太陽也從東方升起」。

這種圖像化的敘述，究竟有多少現實意義呢？即令他因為「想像」到人類文明的黎明始自東方，而在以後的歷史進程，由幼年期到青年期——希臘的個性自覺和人倫調和，再由青年期到成熟期——一切存在皆知自由，精神原理與世俗原理統一的日耳曼君主制的階段時，仍有包容尚停滯在幼年期的東方世界的可能性，但這只不過是他在德意志國權和民族主義膨脹期中的自我中心的夢囈。

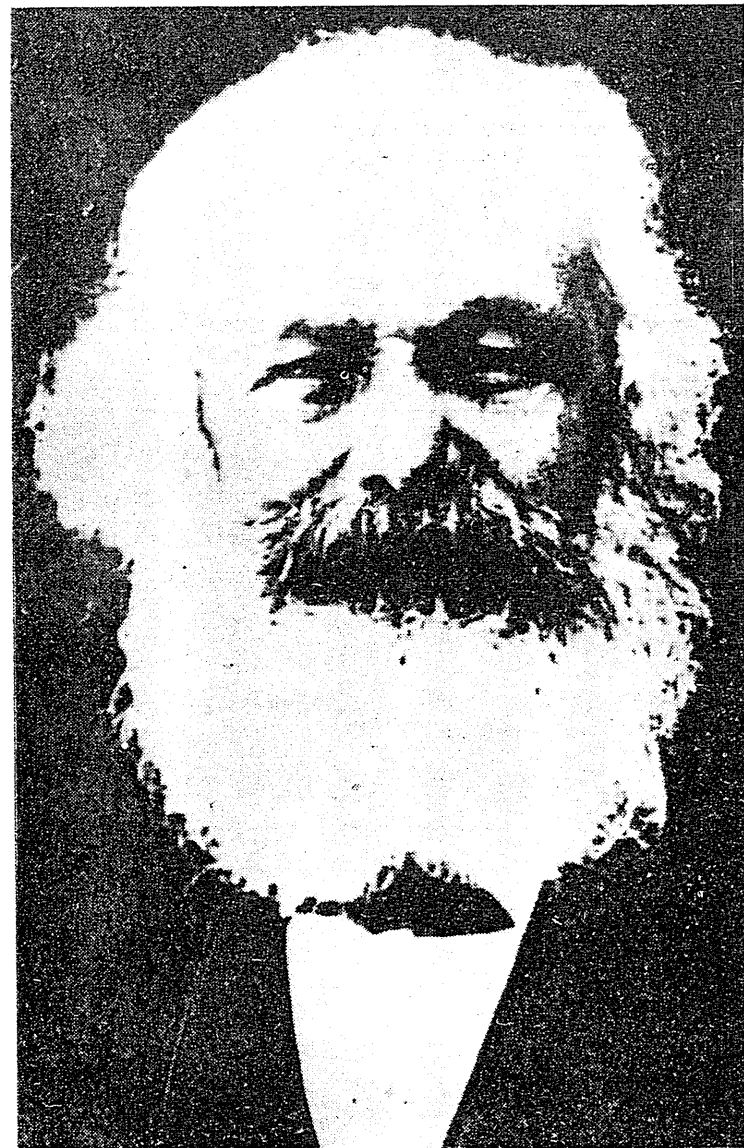
試問，日耳曼君主制怎能說是「一切存在皆知自由」的「歷史成熟期」的代表呢。第一次世界大戰的威廉二世、第二次世界大戰的希特勒，是「使一切人類皆知自由」的文明使者嗎？由經歷過「青年期」到「成熟期」的西方，來殖民支配東方，是「自由的擴散」嗎？

「外國打破論」——帝國主義的洋符籙

「中國的專制是沒有希望改變的，只有外國才能打破它的歷史循環，走向新的自由」。

（見南方朔《官僚主義的黃昏》）。

《前方》雜誌'87年6月號



馬克思

如此說來，我們東方人拒絕帝國主義還真不識抬舉，我們東方人唯有接受西方先進資本主義勢力的剝削和奴役，作為進步和走向新的自由的代價了！

萬萬想不到，在廿世紀快要落幕的今天，還有人從一堆變了色的十九世紀故紙堆中，檢出如此「時代倒錯」的舊貨，冒充新品大力推銷！所謂「

白人優越」「白人負擔」（White burden—意為把落後的東方帶上進步大道是白人的「不得已」負擔）的論調，相信在今日的白人社會中，也沒有多少人敢如此公然倡言，但在一個東方後進社會中，竟然還有這樣的「知識人」，懷裡還秘藏著這樣的洋符籙！也許這就是上述帝國主義「精神征服」的又一珍貴實例吧！

立論可疑的兩點 「質疑」

「爲什麼『殖民地』的香港要歸還『祖國』時，香港人會驚惶？而且要不斷爭取可能會失去的權益？爲什麼當年被『帝國主義』佔據的台灣，被『帝國主義』租借的威海衛，一到『祖國』手中就反而發生人民的暴動？」（出處同前）。

這樣的質疑聽來似乎順理成章，但却十分皮相。

殖民地社會也是個階級社會。殖民當局自會培養起次等的權力階層，使其經營生產，提供貨物和服務供其吸奪。這些現地的有權者之中，總有帝國主義精神征服的屈從者，由其利害立場出發，做出純屬個人利益的選擇，這種現象本屬必有，不足爲怪。但明明是「部份」香港人有此心態，如何籠統地用「香港人」的全稱來混淆事實。

殖民統治兼具官僚主義與帝國主義之惡

至於台灣和威海衛的暴動，固然和「祖國」的官僚主義有關，却也不能以此爲唯一導因。

不錯，1947年的「二二八事變」是台灣現代史上的大事，也的確是在祖國政府手中發生的一件民族傷害事件。但在此之前的日帝50年統治期間，

難道都是和樂承平，一無風波了嗎？從日軍登陸澳底開始，一直到噶吧陣事件，台灣人民前仆後繼所爲何來？武鬥不成，繼之以文鬥，以此而有「文協」、「農組」的成立與活動，若說縱貫日帝據台的全程，台灣人民的反抗無日無之並不爲過，而在這長期的抗爭中，犧牲了多少台灣人的性命，流乾了多少台灣人的血淚，南方先生不但視而不見地一概加以抹殺，反而說：「一到祖國手中就反而會發生人民的暴動，」——好一個「反而」——言下之意，似乎日帝的台灣統治完全順當貼妥，毫無扞格矛盾，只因爲交還「祖國」（請注意原文對「祖國」的括號），才會在自己人手中掀起大亂，相較而言，台灣人倒更安於日帝統治，也更樂於日帝統治，而不願也不該回歸「祖國」。南方先生這樣的認識與提法，令人深覺遺憾！

至於強調帝國主義可能打破東方專制的硬殼，從而帶來「新的自由」。但是，帝國主義在打破了東方專制體制之後，帶進來的怎麼就一定是「新的自由」？怎麼就不是比落後退萎的東方專制官僚更加厲害百倍的「殖民地官僚」呢？回首日帝領台的五十年間，台灣民衆所流的十多萬人的鮮血，幾百萬人的汗淚，竟然還不能改變台灣人不得享有參政權的二等國民的地位，則帝國主義將爲殖民地帶來什麼，也就不

言而喻了。

東方專制主義的不同提法

馬克思在討論所謂的「亞細亞生產方式」時，的確論述過東方專制主義。可是他的提法和黑格爾的觀念論是截然不同的。

1853年，馬克思和恩格斯在紐約《每日論壇報》上爲文批評英國的外交政策時，提到了亞細亞社會的概念。在當時，他們都不會親自到過亞洲，他們的了解，主要來自於同世紀早期的幾部著作，如詹姆士·密爾的《英國統治下的印度史》，李查·約翰的《論財富分配與稅源》，以及一部十七世紀出版的《蒙古遊記》。

他們從這些書中歸納出這樣的結論：

馬克思的東方專制主義觀點

「亞洲社會之所以長期停滯，是因爲缺少私有財產制，特別是土地私有的內在動因。只有國家是土地的主人，儘管朝代更替，行政制度和生產組織不變。加以自古承傳下來的部落共同體，以農業和手工業結合的生產自給制維繫了數千年。國家的主要功能在於建構、維護一套全國規模的水利工程，則必須有強大的集權力量

，這就形成了東方專制體系的基礎。

因爲小部落的生產是單純的再生產，久久未能累積爲可觀的商業資本，因此也就無法出現西方歷史上的自治工商業都市，也就沒有工商業中產階級的出現，也就沒有發達的市民社會形成，中央政府的專制體制便得以持續下去。」

此外，馬氏在《每日論壇報》上發表的論文中，亦曾多次指出：英國的統治印度，破壞了印度的停滯不前的亞細亞生產方式，創造了土地私有制，帶來了火車、新聞、近代化軍隊，和近代化通信交通設備等，提供了印度社會的制度化進步結構。

事實判斷和規律判斷的差異

以上這些觀點，常被別具用心者引用，作爲正當化、合理化帝國主義統治的一個藉口。使得當年某些馬克思主義運動家主張把這一部份理論暫行「凍結」或者「揚棄」，免得被帝國主義者利用，作爲殖民有理的藉口。但在浩瀚龐大的科學社會主義思想洪流中，這些辯論只激起了幾朵浪花而已，更多的實踐家認爲，應可由馬氏的整體哲學觀和世界觀，導出如下的兩點釋義：

第一，馬氏確無意把英、印關係的「事實判斷」提昇爲

「規律判斷」，認之爲所有帝國主義必然的「善導」作用，以及爲所有的殖民地唯一的近代化途徑。

「British imperialism had become, however unintentionally, the principal exogenous force promoting the dissolution of the Asiatic mode of production……」

「英國帝國主義雖非有意，却扮演了瓦解亞細亞生產方式的主要外來力量……」。

帝國主義不是東方社會的唯一救星

從馬氏這一小段措詞中，我們可以作出這樣的理解：

(1)帝國主義本來就無意善導殖民地，因此，這裡就沒有帝國主義善意論存在之餘地。

(2)帝國主義的「打破」也好，瓦解也好，不是唯一的，而只是主要的一項「外因」。而依據辨證的歷史唯物論，外在條件必得通過內在條件的配合，才能發生作用，因此，帝國主義帶來的近代化事物，還是要經過殖民地社會的內部反應，始能發生作用。則殖民地的相對主體性，還是有其決定性意義的。

不過，這樣說的話，恐怕還是有人認爲：無論如何，帝

國主義總是東方社會改變落後面貌，走上「新的自由」所「必需」的誘因吧！關於這一點，我們應如何加以正確的認識呢？

俄羅斯部落共同體的革命可能性

從1877年到1882年，馬氏寫了不少信件給恩格斯和報館編輯部，討論俄羅斯社會結構和革命可能性問題。主題是：俄羅斯的「部落共同體」，能否提供社會主義以基礎條件，抑或只是政治進步的絆腳石？

在早期，馬、恩兩人都認爲沙皇統治下的俄羅斯是半亞細亞社會，恩氏更在《反杜林論》中強調，俄羅斯部落是東方專制主義的基礎。但在這些通信中，馬、恩兩人都認爲，俄羅斯部落能夠提供社會主義以基礎條件，因爲在廣大的俄羅斯鄉村，資本主義的生產關係還沒有很深的滲透。進一步而言，只要能與歐洲的無產階級革命取得配合，俄國的革命是可能的。

馬克思加黑格爾的「亂集合」

至此，我們也就可以斷定，馬氏並不像黑格爾那樣，把西風壓倒東風視爲絕對的必然。他對東方專制主義的看法，

仍然認為具有躍過資本帝國主義的附庸式近代化過程，而自主地尋找到更高級的社會主義道路的可能性，唯一的原則性條件，是要和歐洲無產階級革命取得配合。

由以上的論述，可見南方朔把馬克思和黑格爾同列於「東方專制主義論」這個「學派」，根本就是一種「亂集合」。

民間社會

除了主張由外部援引帝國主義力量，以打破本國的官僚體系之外，南方朔更積極的在台灣內部提倡「民間社會」來與官僚體系相比對，說台灣的民間社會已日形強大，「在人才與能力上」已壓倒官僚，並視此趨勢為台灣社會進步的保障，說「公權力」是十八世紀的概念，現已臨近黃昏云。

民間社會是經濟活動的產物

他對「民間社會」的這種提法，似乎是對西洋史上的市民社會(civil society)的錯誤理解的產物，只籠統地把凡不屬公權力結構，而成為公權力行使對象的一切團體和個人，都歸納為民間社會，這是一種偷懶的機械化、單純化的社會二分法，如果人的社

會真能這樣簡單地劃出內部界限，那我們的社會科學將變得十分地省力，可惜這只是一種錯覺而不是實相。

有關民間社會(此處選就其用語)的界說相當多歧，但大都認為，民間社會應以個人身分構成的經濟社會為主，這裡所謂的「個人」，不是指單獨的一個人，而是指脫離了中世紀封建社會的種種組織身分，如家族種族身分、隸民身分、行會身分、教派身分等，在沒有任何組織的規範約束下，以「無所屬的自由個人身分，從事於經濟活動的早期城市工商資產階級分子」。他們雖不像封建地主般具有等級團體中的身分保障，却擁有個人的財產主權。這種財產權不是來自於政治的等級，而是來自於經濟的階級。

民間社會內部的權力結構

這種經濟的階級身分，以其在社會必需的生產、流通、分配領域中顯露出來的重要性，而使得封建支配者不得不加以承認，這就是格蘭姆西所謂的市民社會中的「霸權」(Hegemony)。

這種非政治的經濟霸權的具體型態，就是一般通稱的「金權」，是新興資產階級分子所獨享的新型權力(對封建權力而言)。在經濟關係中處於劣位階級者，必須服從此一霸

權，藉以維持生活，這就是格氏所謂的「自發的同意」(Spontaneous consent)。

從民間社會到國家的過程

由此可見，民間社會還是存有其原始的權力結構，只是這類權力在文明史中保留著較濃的本能契機(也就是廣義的自然史契機)。此所以黑格爾認為市民社會是「自私自本的競技場」，而馬克思也認為民間社會是個人分裂性、衝突性的慾望領域，是粗糙的庸俗唯物論、近代私有財產關係、利己主義等意識型態的歷史根源。

但互相矛盾的個人利益必得加以調和，否則勢將瓦解一切社會生活的穩定性，因為無節制地追求私人利益，最後終將埋藏所有的私人利益，於是如馬克思所言，由自私的實際動機出發，十分諷刺地竟然產生了理想的國家觀念，而民間社會也就建立了國家政權，產生了官僚體系。

從精神美學的立場來看，那是擺脫了舊時代的教權和君權支配，自覺到個人憑現世成就，亦可獲得近世資產階級尊嚴的合理主義的果實，因而以「自由」、「平等」、「博愛」為市民時代的新道德，而以「國家」為此一道德的具體表現。

民間社會與國家政府及官僚的關聯

然而，即使「國家」的出現，也只是經濟權力的自然史的不穩性和脆弱性的暫時平衡的表現，例如：為了獲取生存手段，須與控制生產手段者發生關係——自然史現象。為了領取生活資料，必須服從資料擁有者的意志，在秩序下協力結合——社會史現象。若得不到合意的生存資料供應，便以動物性暴力加以攫奪，以遂生存目的——自然史現象。凡此種種，在在迫使有產階級需要警戒、管理、調和、壓制這些內在於民間社會的具高度爆炸性、衝突性的矛盾。

因此，我們也就可以明白，政府本是社會的自我約束的機關，官僚便是政府的執行系統。換句話說，政府與國家是社會的上層建築。於是，我們必須留意幾件事：

官民對立不是社會內部最大的矛盾

(1)官與民的本質把握。正如格蘭姆西所言，民間社會與政權機關孰輕孰重，孰主孰次的問題，其實只是方法論的差異。本質上是同一個社會實體的基礎部份與上層部份的辨證關係。基礎固然決定上層，但上層相對地亦能有條件地反過來決定基礎，但究竟(in

the last resort)還是基礎決定上層。在這中間有矛盾的相互浸透，却不是機械式的反撥關係。

(2)因此，官僚職權的異化，超出了正常機能而趨向濫權貪婪，是民間社會原有特質的浸染所致。民間社會具有牢固的個人自我本位的行為準則，影響了官僚作風。

(3)官民對立因而不是社會內在矛盾的唯一表現，也不是最大表現，而只是社會內在矛盾的衍生現象之一，最根本的社會矛盾，是統攝官民矛盾的階級矛盾。

(4)所謂「民間社會」的權力結構，比官僚權力結構更具恆常性與深刻性。民間霸權以經濟的金權為主，以文化、習俗、道德的柔性強制為輔，發揮了深入而久遠的統治功能。尤其金權更是有時以超公權，有時以次公權的型態，起著決定性地影響社會生活的重大作用。

形形色色的民間社會內容

我們因此領會到，把社會矛盾簡單化約為官民矛盾，是喪失了分析焦點的皮相形式論。請看那些資本先進國家的大財團、巨型跨國公司，以它們「民間社會」的力量，要搞垮某些國家的官僚體系豈非易如反掌，但這類的「民間社會」並不代表正義與進步。至於大

家樂、地下高利貸、人口販賣，甚至竹聯幫、四海幫，也都算是「根據利益、功能、理想而自行組織的社會」，但是，要叫官僚體系如何在他們之間去「居間扮演協調折衷的角色」呢？

處身矛盾重重的社會中，欲求人類理想的充分實現，不僅有賴於政治革命以改造國家機器，同時，也有賴於人性革命以消除市民社會中的個人自私性。

宗教改革

蘇黎世的宗教改革，真的發展出了「自由民主」的宗教體制嗎？

十六世紀的宗教改革，蘇黎世是茲文利派的大本營。

新舊教徒之間的流血衝突

茲文利在1520年提出四大項改革目標，和信仰舊教的數州發生了幾次戰端。後來，在1523年召開了「蘇黎世教義討論會」，提出了六十七條要求，經過近一個月討論，會議接納了茲文利的全部主張。而這六十七條中沒有一條規定信教自由，更沒有「讓民間發揮它的積極力量」的主張。

新舊不同信仰的各州，以後也常常發生戰爭，也常常出現意欲避免流血的調停努力，而茲文利派則除了和不同信仰

的敵人作戰外，却鮮少有過從事調停努力的紀錄。

當時的宗教改革派是多歧的，其中最能反映下層階級疾苦的，是所謂的「重洗派」。這一派不但反羅馬教皇，也反對貴族地主的剝削。「重洗派」的教眾之中，以不識字者佔多數，他們不重視聖經的研讀，而只主張一種近乎共產主義的現世生活。

茲文利對「重洗派」的迫害

茲文利對這派以貧農和城市無產者為主的改革派非常敵視，他和路德一樣，著書立說攻擊這一個重洗派，說他們是「煽動暴亂的不逞分子」「強盜、放火者」。1525年，茲文利曾經設計誘殺重洗派，誣騙說要開教義辯論會，等重洗派信眾到場，突然宣布該派為異教分子，派士官將其全行逮捕。



茲文利

茲文利(Ulrick Zwingli, 1481~1531)瑞士宗教改革家。1516年結識伊拉斯默斯，受其影響，傾向福音主義。1519年在蘇黎世當牧師，1522年投身宗教改革運動，1523年占據市政府，宣佈脫離羅馬教廷。1529年為聖餐爭論，與馬丁路德決裂，1531年欲強迫瑞士東部5州改信新教，戰死於Cappel，喀爾文繼承了他的教義。

被捕之後，重洗派的領導分子昂然承認他們是共產主義者，但却否認煽動，其中有一人說，「我們和你一樣，也是用上帝之名宣揚真理。上古亞當耕、夏娃織的時候，又有誰是紳士、淑女呢？我們只這樣向大眾發問，這叫煽動嗎？」茲文利還是把他們處死了。

茲文利是個貴族主義者、國權主義者，在蘇黎世的統治極其嚴酷，賭博飲酒都在禁止之列，不上教堂做禮拜是犯罪行為。

後來，在他戰死後教派分裂，產生了一個叫「無差別信仰派」，比較傾向於寬容政策。但即使是這個最寬容的教派，也只准許有信仰各派基督教的自由，而不准許不信教的自由。其寬容並不包括無神論和泛神論。

清教徒的鼻祖 喀爾文

另一個統治日內瓦的喀爾文，外號叫「凱恩」，就是舊約中殺死自己胞弟的人物。他的統治比茲文利更嚴厲。幾乎是國王兼教皇再兼上帝的無上權威者。對教義上的不同意見者，常採取極其殘酷的手段。他的足以和茲文利誘殺重洗派比美的一項暴政，是焚死了懷疑三位一體教義的西班牙神學家塞維答斯。

雖然韋伯認為他的重視勤勞的清教徒生活，替近代資產階級提供了精神支柱，促成資本積累的內在動因，但這和政治上的自由民主相去實在不可以道里計。

因此說由宗教改革發展成自由民主的政制，不知所據為何。實際上，宗教改革時期的瑞士城邦的一般市民，連不禱告的自由都沒有，而懷疑上帝存在的知性表現，更意味著殘酷的死亡，凡此種種，那裏談得上宗教改革是「古典自由主義的源頭」呢？



喀爾文

喀爾文(Jean Calvin, 1509~1564)法國宗教改革家。1533年表明新教立場，流亡瑞士。1536年刊行《基督教綱要》，引據聖經，創立「預定說」。認為人類的本質為有罪，其救贖並非善行或信仰，乃創造者(神)早已注定。人類欲實現神的榮耀，應徹底地禁慾與有規律的生活。他影響封建社會中新興職工與中產階級、獨立自耕農的理論及信仰(見韋伯《基督新教的倫理》，1905)。他主張排除特權的神職人員，由教徒選舉長老；教義上反封建，對利息採寬容態度。其教義普及於法國的新教(休古諾)、蘇格蘭的長老會、英國的清教徒及荷蘭、北美。

結語

充滿了衝突與扭曲的台灣民間社會

台灣的「民間社會」，並沒有那樣的「日漸強大」的氣勢和實質。在與台灣的既成官僚體系對比之下，反而顯得愈

，已是無可爭辯的事實。

把台灣這樣一個正不斷迸發各種疑難雜症の後進資本主義社會，說成正在日益強大之中，其誰肯信！一個新政黨的登場，幾場街頭活動，固然呈現了某種轉機，但充其量也不過範圍有限的初步轉機而已，說是日益強大，就難免有陶然自醉的意味了。

民間學派需要改弦易轍另尋出路

但話說回來，如此的民間社會，却也不是絕望的。當檢視者的眼光只掃視浮面現象時，自然有人樂觀，亦有人悲觀。但當我們深入台灣社會的內部結構時，當可越過感性的悲喜情緒，平實的分辨出結構中的推力和拉力，腐朽以及腐朽中的無限生機。

至於所謂的「民間哲學」，不論其動用如何的理論架構，實際上不過是困厄於時代之艱難的某些知識分子的逋逃藪而已，他們以「否認終極目標」而預留了一大片自我放縱的天地，以「實踐的自我目的」，自我寬慰一切機會主義的方便行為，同時却以「民間力量」作為道德勇氣的自我暗示，企圖掩飾深層意識裡的空茫與不安。抱持著這樣虛幻的偏執心態的「民間哲學」的信仰者，眼前出現的便只能是一片「民間社會」的海市蜃樓了。

從統獨迷思到民間哲學的確立

江迅

謝長廷對趙少康· 意識型態的黃昏

《大南》第16期
1987.4

統獨論爭，雖然表面層次已經提高，但不僅不曾為混亂淺薄的台灣思想界及政治運動提供清激的洞察，反而製造出無數對立情結和頑固執念，並引發各種團體間非理性的誤解和對抗。

民間哲學，使民間力量從被動轉為主動，從溫馴的客體轉為實踐的主體，從由上而下的教化轉為由下而上的抗爭。……由此出發，台灣不能不具有國際人格，台灣由誰統治，台灣該獨立或統一，都不是問題的核心；重要的是，如何使民間自發力量不斷成長，使民間力量成為推動社會進步、拒斥外在束縛及壓迫的有效憑藉。

統獨論爭，中國結對台灣結，在台灣幾乎已經變成一種近乎政治信仰的分類標準。近幾年來，這種各執一詞的片面吶喊幾乎征服了所有的政治黨派：一九八三年，《前進》因報導侯德健回國事件，被黨內小報《新時代》、一九八四年，《夏潮論壇》與《

問題之思考

統獨迷思，包含了台灣政經體制和文化取向的論爭，而後者最後訴諸的理由，往往與政經體制密不可分。因此，要徹底驅散論爭的迷霧，勢將把分析重點擺在台灣政經體制上，才能得到根本的答案。

而目前對台灣來說，最根本的政治經濟問題有四：

- ①國際人格的喪失，造成自我認同的浮移不定。
- ②國民黨政教合一的支配體系，緊隨民間反抗力量的湧現，引發蓬勃的民主化運動。
- ③長期與中國大陸斷絕，以及中共的潛在威脅，形成恐共陰影和信心危機。
- ④長期依賴美國及日本，所謂「自己當家作主」往往淪為政治經濟神話。

這四類問題，形成台灣體制危機的根本癥結，而中共四個現代化和香港九七大限，更深深刺激了惶惑不安的台灣民眾，使尋求國家人格及文化認同的統獨論爭找到最直接的導火線。因此，統獨論爭和十年前鄉土文學論戰一樣，都是孕生在台灣政經體制內部、隨時空條件及客觀環境的猛烈胎動所牽引出來的全面論戰。可是，由於論戰雙方常常混淆了感性和理性，或對上述四大問題掛一漏萬（如謝、趙辯論對第四個問題根本未曾觸及），或未進一步討論這種論爭對台灣當前政經體制，乃至社會運動的實踐意義；因此，此起彼伏喧嘩炮火，對具體現實竟然不曾產生任何的撼動。與當年鄉土文學論戰比較，雖然表面層次已經提高，但不僅不曾為混亂淺薄的台灣思想界及政治運動提供清激洞察，反而製造出無數對立情結和頑固執念，並引發各種團體間非理性的誤解和對抗。

因此，站在八〇年代末期台灣歷史的轉捩點上，我們必須對這種毫無具體實踐意涵的統獨迷思，果敢地加以批判和揚棄。筆者並不諱言自己當年（一九八三）也曾一度捲入論戰旋渦；可是，



一九七一年退出聯合國，台灣國際人格危機漸趨嚴重。

對各種情結的陰影。這對所有人來說，都是一個艱難的開始；但對台灣來說，卻是一個充滿光明的發端。

台灣年代》、《台灣文藝》展開正面交鋒。一九八七年一月十五日，《聯合月刊》更就「台灣與中國前途」為題，邀請謝長廷（民進黨）及趙少康（國民黨）作公開辯論。在台灣，統獨論爭不僅在黨外造成近乎敵對的分裂陣營；即使在歷史悠久的國民黨，也曾陸續發生《中華雜誌》、《中國風》、《疾風》、《風雲論壇》等刊物對「統一」提出不同的詮釋及策略。總之，統獨論爭，隱然成為許多人終極的政治關懷；統一或獨立，變成尋求政治解放的最後目的。弔詭的是，幾年來的爭執，我們絲毫不曾看到任何辯證對話的效果，更遑論由此引發具體實踐的作用；相形之下，幾年來民間社會逐漸掙脫各種強制束縛，各式各樣的民間力量（自力救濟、消費者運動、民進黨勞工民意代表當選），卻為台灣未來描繪出充滿希望的遠景。本文目的，即針對這種浪費而充滿感性迷思的論爭，提出具體的批判，並試圖提出「民間哲學」，作為社會實踐重新出發的理論基礎。

集體終極目標的神話

不管是黨外陣營的爭執，或是國民黨內部的論戰，我們可以發現：「國家」或「民族」，成為各派戮力以赴的終極目標；主要的論戰焦點，不過是認同範圍的大小，以及達到終極目標的有效手段。「國家」或「民族」，成為各派政治實踐終極的認同對象，這種將個體聯繫到集體的論證方式，儘管各派在形式上有所差異，但推論邏輯基本上是相當近似的。

因此，順著這種追求集體終極目標的邏輯，我們看到各方人馬仆倒在神聖集體目標下的吶喊。謝長廷說：「如果沒有主權國家的人格，我們一切的努力最後都是為人作嫁，都是白費的。」趙少康更直接訴諸感性的質疑：「獨立之後你肯定你自己是中國人嗎？」「我們又何必妄自菲薄、割地自限，自願拋棄一片美好的沃土、拋棄一片美好的遠景？」而《夏潮論壇》也以「國家統一，民族解放」為基本訴求，與宋冬陽所強調的「台灣、台灣人意識」只有形式上的區別；最極端的，便是改組之後的《大學雜誌》和《疾風》集團，都曾發出「寧可不要民主，也要統一」的怪論。各派人馬，雖然說法不一，但都是朝向一個終極的抽象「彼岸」，以集體的神聖性概括了所有的個體實踐。

可是，如南方朔所說：「當『國家』、『民族』這種意識沒有經過民主的錘煉，它只是外燦的意識，而所有的外燦意識都不可能具有恆久的價值。」（見《中國論壇》第二六六期：「中國結」與「台灣結」統一論）。長久以來，對兩岸的中國人民而言，「國家」或「民族」這些近代西方概念，並不是源自民間向上抗爭的歷史結果，而是基於反抗帝國主義侵略，為尋求「保鄉衛土」、「自力更生」等生存憑藉所衍生出來的集體目標。這種外燦的危機意識，更因為結合了傳統中國政治哲學中聖君大一統的牧民統治倫理，不自覺地染上濃烈的道德強制意涵。因此，在近代中國／台灣史中，民族主義和愛國主義，幾乎已經成為神聖不可侵犯的政治圖騰，即使是尋求個體解放的民主主義者，最後往往在「富



近代中國國家意識的崛起，並不是由下向上爭權的結果，而是外燦且充滿反帝色彩。

神聖圖騰：「愛國有罪嗎？」正是這群平日不事實踐、空具主觀意志的統一信徒們所能表演的最徹底的政治鬧劇！

而且，空洞的道德使命感，往往成為知識分子理想幻滅、背叛自己的根本原因。如楊憲宏所說：「使命感也會有負面的作用。最大的負面作用，就是在空洞的使命感之下過度膨脹了自己，因此他常感到痛苦，遇到一點具體的挫折，也容易絕望，破滅一切。追根究底，因為他一直活得很抽象，一點也不是具體地在生活，他用使命感縛住自己，但常只是畫空咄咄罷了，比起人民呼吸的脈動始終慢了半拍。」（見《南方》第二期：把力量還給人民）。保釣以來，有多少知識分子曾經擁抱虛幻的集體終極目標，更曾付出多少熱熾感人的道德情懷；可是，從當年狂飈式的回歸激情，到現在徹底決裂的全面轉向，正顯示出這種空想情懷的不可靠性。這些擅於編織主觀夢幻的道德明星，從那個時空的異端（又紅又專！）轉為這個時空的叛徒（形左實右！）可是，卻從來不曾掌握具體社會的發展脈動。在台灣，這種道德空想症也同樣運行著歷史的輪迴：昔日的保釣健將，吶喊著「中國人民可以殺戮不可以低頭」，可是當他們併入統治階級，卻對各種社會壓迫充耳不

聞，湮沒了原先社會解放（含個體解放）的宿願。

可是，這種神聖的集體終極目標，卻永遠有自我僵化、淪為教條主義的危險；僵化的政治圖騰，往往成為當權者壓迫異議分子最動聽的藉口。如謝長廷所說：「統一是一把劍，劍的雙刃可以殺人，也可以傷害到自己」。「如果基本改革都不能做到，高唱統一，事實上是統一為藉口來保護既得利益，以統一為藉口，來剝奪人民的政治權利！」這也正是南方朔所不斷提醒的：「如果一味強調空洞的『中國結』，其結果將是強化了現實的支配結構，『中國結』也將更加失去它的歷史舞台。」而這種僵化而空洞的政治圖騰，改換到僵化的社會主義政權中，也順著同一種邏輯借屍還魂。因此，我們看到動輒訴諸「反革命」、「反人民」的遊街示眾，也看到反抗分子未經審判、被強行烙上「資產階級／帝國主義走狗」的血紅印記，勇敢狂熱的愛國分子，也被流放而老死在所謂「社會主義祖國」黝暗而偏遠的角落。

空洞的道德使命感

正因為這種集體終極目標的神話，在具體現實中找不到任何實踐的起點；因此，信徒們往往直接訴諸道德激情的吶喊（如「歷史責任」、「道德使命」、「對鄉土的愛」），渴望經由自我良心的澎湃完成個體與集體的統一。可是，這種自以為是的內在統一，往往只是基於個人主觀的認定，變動不居的客觀現實，並不可能因此有所改變。由於個人始終寄情於主觀願望的幻想，外在的客觀現實，也逐漸顯得不相適應而遙不可及；此時此刻，空想的道德家們常會鋌而走險，試圖藉著激烈的主觀意志來凌駕現實的律動。因此，空洞的道德使命感，永遠有轉為法西斯主義的危險。如南方朔所說：「單單主觀的『台灣結』，能否支撐這樣的政治行動（在此指『獨立』），應該不是一個很難答覆的問題……由於意願不能實現因而反轉成法西斯的傾向，那就更沒有必要了。」而這種潛在的質變，對一味宣稱「使命感」的統一信徒來說，也

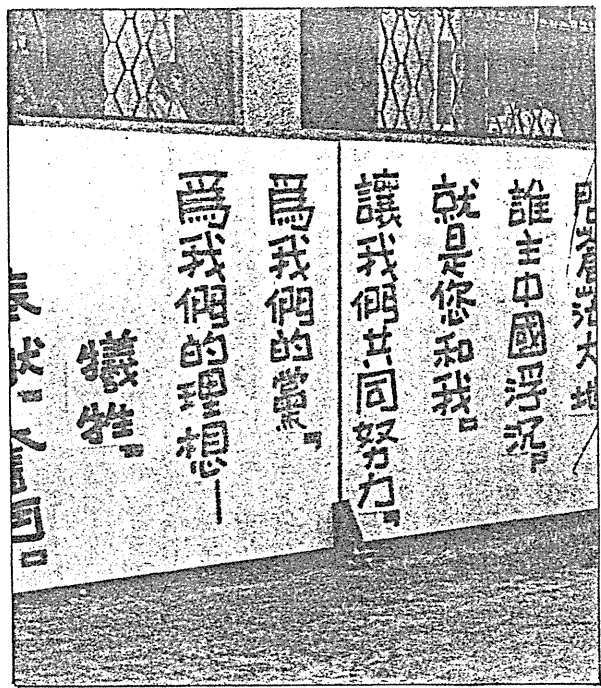
開，當年如實情所說的社會運動，改換為為空想願望的張旗，或滿足了知識分子的虛矯身段找到了自我膨脹的助力；弔詭的是，知識分子常從這裡尋獲走出象牙塔的勇氣，卻往往在這裡失落自己，在具體的民間社會中迷失了實踐的基點，轉而瑟縮在自憐自怨自艾的角落。

意識型態政黨的圖騰崇拜

如前所述，統獨論爭既然是針對台灣政經體制的四大問題所展開的全面對話，自然而然，各路人馬勢須就「台灣何處去」提出歷史的答案，藉此說服並引導人民為台灣未來前途共同奮鬥。懷抱著濃烈「空洞使命」和「集體迷思」的趙少康，在此又添上「政黨圖騰」作為唯一的希望；他說：「中國和台灣的前途都在於中國國民黨的銳意革新。」

政黨認同，竟然發展成政治宗教，這對於樣樣模仿蘇聯、自詡為「革命政黨」的國民黨來說，也許並不足為奇。可是，這種意識型態政黨（國民黨和共產黨），卻時常有僵化現實、淪為教條主義壓迫政權的危險。固然，國民黨的三民主義，充其量不過是一種治國策略，並不像馬列主義對現實有全面的概括性；可是，原始經典成為神聖不可侵犯的立國方針，經典詮釋權的全面壟斷，二者之間並無任何不同。因此，謝長廷不得不提出這樣的質疑：「到底是以哪一種版本的三民主義為準？」「有一種版本的三民主義並沒有反共產主義！」由於註經方式不可能一致，壟斷註經權的統治階級，往往對異端分子施以各式各樣的壓迫。文革時期，楊曦光要求建立湖南省「省無聯」；後四人幫時期，王希哲呼籲「真正的無產階級專政」，二者都是在社會主義體制內尋求不同的出路；結果，僵化的教條主義壓迫政權，果然無法忍受任何分歧：一個在混亂塵世中失踪；另一個則被打入地牢，判了十二年監獄。

空洞的集體終極目標，使國民黨充滿了感性迷思。



由於這群膜拜意識型態的信徒，輕易地把意識型態視為一組上位概念，看成是某種神秘不可超越的絕對，這種混沌不明的整體觀，往往可以伸縮自如地解釋所有的現實。社會中任何具體成就，都被歸為遵奉意識型態的成果；現實中任何逸軌叛逆，則被視為「野心分子」的煽惑。而對崇拜政黨圖騰的信徒來說，聖潔無比的意識型態又跟絕對無私的政黨劃上等號，尋求教化作用的意識型態，在此和追求權力的政黨合而為一，往往蛻變成政教合一的支配霸權。意識型態的絕對，消滅掉任何知識的演進；主體的理性評估，也褪為感性的擁抱。——台灣的成就即三民主義的成就即國民黨的成就，國民黨的前途即台灣的前途即中國的前途，分明是三組不一的現實，在政黨圖騰的信徒眼中卻合而為一，一

是這群膜拜意識型態的信徒；在此，謝長廷已經大膽地「把住民的主體選擇」視為國家形成的根本要素，這種訴求雖然令人同情，但在客觀學理上卻近乎空想。畢竟，近代國家的形成，原本就是力量交鋒的結果，除非本身有相當資源作後盾，否則，一定要在國際權力集團的緩衝夾縫中，才可能取得生存憑藉。而目前對台灣來說，海島型外貿經濟使它必須依附世界體系生存；同時，緊隨美國與中共建交，這種一度可能實現的「國際中立區」已經機會不再。因此，此時此刻高唱的「住民自決」論調，已經成為某種客觀上無法實現的政治迷思。可慮的是，由於客觀的國際現實，逐漸脫離過度膨脹的主觀意志掌握，一味訴諸「住民自決」的集體激情，極可能使受挫的膨脹情緒轉為法西斯霸權的工具。因此，「住民自決」的迷思，不僅成為永遠不再可能的執念，更可能如趙少康所說：「把台灣推入萬劫不復的境地」，「帶來戰禍」。

③所謂「住民自決」，既然已經意涵著「自己當家作主」的渴望，自然而然，一切都要以人民選擇為依歸。可是，如前所述，由於國內外各種權力的交相扭曲，人民所能獲得的訊息原就十分匱乏，加上暴力介入與金錢操縱，所謂「一切依賴理智的選民」，在台灣根本就是一種抽象的神話。人民的力量及福祉，在片面壟斷的選舉中，往往成為各類政客催眠或刺激的工具；民間社會的自發性，在一切講求情緒宣洩的選舉動員中，不僅未成為草根民主的主體，更在各黨中央集權的壟斷下失去主動性，扼殺了來自人民自己的聲音。

民間哲學：從「藏富於民」到「藏力於民」

這種由上而下的統治觀，不僅表現在民進黨「國會選舉至上」的執念中，更反映在國民黨處處以「國民所得」為施政評量標準的牧民哲學上。前者以層峰精英抗爭的形式，造成了言論自由的下放；後者則以垂憐體恤的姿態，施捨出經濟成長的物質鴉片。

「楚雖三戶，亡秦必楚」這個古老而充滿精神自慰的神話，居然能成為充滿道德激情的謔語：「只要我們站在正義公理的一方，邪惡的勢力均不足畏懼」（趙少康語）也成為不顧任何現實、一味自我膨脹的道德家們疏解悲憤的心靈鴉片。

住民自決的迷思

反而觀之，代表反對勢力的民進黨，也有一套自圓其說的邏輯。且以謝長廷為例，他說：「由於國共長期對峙的結果，台灣面臨中共政權強大的威脅和壓力，台灣所有住民自然形成台灣島命運共同體的台灣意識，這是很自然的現象。」這種「自然」形成的台灣意識，成為主張「住民自決」的應然層面。此外，就實際功能來說，謝長廷以為「在沒有國際國格的今天，自決可以使台灣成為國際問題的一部分」，「在國際社會中沒有獨立國格的時候，台灣的問題就會變成內政問題，不會變成國際問題。」為什麼要突顯自己成為國際問題呢？主要用意有二：

①強調台灣住民的未來前途，不能由少數統治者恣意決定。
②藉國際聲援及有形壓力，防止中共犯台。

因此，「住民自決」基本上是源自「自己當家作主」的民主渴望，為了反抗國共兩黨全面壟斷的時局，所提出來的政治策略。可是，這種政治策略卻隱含著三點自以為是的主觀論斷：

①台灣意識固然是國共長期對峙的歷史產物，可是，這種意識的衍生並不是「自然形成」，而是國內外各種權力扭曲的結果。正如陳映真所常提及，大陸與台灣的分斷，應該從「日本侵略與戰後的冷戰結構」中，才能得到客觀的理解，而對隔海的原鄉從隔閡到疏離，國民黨全面封閉的教化體系更要負上大半責任。如果不仔細爬梳具體權力宰制的過程，即縱容主觀意願輕輕帶過，不僅有誤解歷史的危險，更可能會不自覺地產生迎合現存政經體制的效果，使民主運動削弱了全面改革的動力。



反杜邦運動，揭示着民間力量的蓬勃。

二者注重的焦點雖有不同，然而，根本的統治倫理都是傳統中國的精英主義；少數秀異分子總攬決議大權，民間的自發力量，充其量不過是選舉動員時的政治籌碼。這種「當我需要群眾，才走入群眾」的精英意識，不僅充斥在國民黨民眾服務站等平日無所是適的基層組織中，更表現在反對精英臨陣磨槍式的選舉動員上。自始至終，權力不曾下放民間，運作形式一直是統治者與被統治者的上下關係，權力核心仍然與民間疏離，中央集權的本質也始終不變。

而在台灣，這種一味詬誶「愈多愈好」的成長神話，以及力求議會民主的狂熱，更在一片崇洋媚外和信心危機中，旋起了一窩蜂的移民狂潮。儘管人民攜有更多的有形財富，議會殿堂似乎比以前熱鬧，但並不曾握住具體的民間力量，更不會在日常生活演練自發的組織行動。因此，危機乍現時，民間的滿腔熱血總是無處發展，零碎的吶喊，在有系統的恐嚇鎮壓下，逐漸消滅了條起的參與熱情。日積月累，被壓抑的政治鬱悶更變成政治冷漠——我既然沒有任何權力，又何必為這個體制負任何責任？——「藏富於民」的統治哲學，不僅方便了當權者的盡情剝削，更造成社會大眾的普遍疏離、顧影自憐和不負責任。在台灣，面臨著危機四伏的八〇年代，這種由上而下、拒斥自發民眾的意識型態，顯然有全力批判及加以揚棄的必要。

因此，從「藏富於民」到「藏力於民」，基本上就是因應於台灣不同的歷史條件，對傳統及現有的統治哲學作一次徹底的革命。它使民間力量從被動轉為主動，從溫馴的客體轉為實踐的主體，從由上而下的教化轉為由下而上的抗爭。「藏力於民」的民間哲學，不再擁護精英主義的迷思，民間力量自發的常設組織，取代了幾年一度的選舉廟會；政治參與，成為日常生活的要素，不再是驟起乍落的情緒宣洩，更不是光說不練的煽情演說。

也正是在這樣的觀點下，傳統反對勢力所訴求的政治問題，都必須重新加以釐清。對一個追求「藏力於民」的民間哲學信徒來說，繁雜的條目與原則，根本就沒有任何意義可言，因為它與日對知識分子來說，社會實踐的原始動機，並不是源自無法直接掌握的抽象目標（如道德使命感、國家、民族），而是植根於個人生活世界中具體束縛的逐步超越。這種緊銜現實的世界觀，才能徹底揚棄書空咄咄的空洞道德使命感，並永遠消滅法西斯主義借屍還魂的潛在危險，把知識分子顧影自憐的自怨自艾，驅散到民間力量自我辯證的過程中。

一個永恆的社會運動

綜觀以上，我們可以發現：所謂「統獨迷思」，不過是各個陣營面對台灣體制危機，為了在危機四伏的險境中，讓台灣取得行動上的主動性所發展出來的各種「理論」；而所謂「中國結對台灣結」，充其量不過是「台灣何處去」這個體制辯論下的感情延伸。可是，由於各個陣營所提出來的「理論」，都失去實踐的意義；因此，各家「理論」反而構成了新的意識型態迷障，阻礙了社會解放運動的具體實踐。這些統獨論爭，不僅在實踐上構成浪費的論爭，更積極質變成混雜感性理性的法西斯力量，成為新的反動霸權。

或有人問：那麼，民間哲學針對上述台灣四大政治經濟問題，又有什麼「偉大的處方」？對於某些嗜好追求「一勞永逸」、「一次解決所有問題」的化約主義信徒，民間哲學不可能提供任何的方案。畢竟，追求國際人格的自我認同、民主化運動、信心危機及「自己當家作主」等問題，最終的落實基礎，仍是有效的社會實踐。沒有任何民間力量作後盾，即使我們找到終極的答案（事實上根本沒有），內外現實也不會因此有所撼動。民間哲學所追求的，是力求客觀現實能緊隨理論的逐步實踐而有所改變，上述四大問題，如果我們不再把它化約成四個終極目標，而細分為無數個實踐階段那麼，最有力的物質憑藉及實踐主體，必然會落回到民間自發力量的成長上。所有終極的集體追尋，在處處講求理論與實踐統一的民間哲學前，更加暴露出純屬於形面上的意識型態本質；這種空洞不實的性格，往往成為口齒伶俐的政客煽惑群

常生活的具體實踐毫不相干。由此出發，台灣不能具有國際人格，台灣由誰統治，台灣該獨立或統一，都不是問題的核心；重要的是，如何使民間自發力量不斷成長，使民間力量成為推動社會進步、拒斥外在束縛及壓迫的有效憑藉。換句話說，民間哲學所拋出來的任何問題，都具有濃厚的實踐性格，它始終逼進信徒的眼簾，不斷質問「這種論述方式沒有具體實踐的意義？你如果這樣做會不會增加自己實質的力量？」因此，民間哲學的運作，也就是植基於個人生活世界中有效資源的掌握及動員，這種具體力量的逐步發展，才能徹底擺脫統獨論爭的迷思，使個人的理論與實踐隨時在自我檢視中趨於統一。

知識分子：從「為民服務」到「與民共作」

由此，知識分子的具體實踐，不再是基於「為民服務」這種自我贖罪、刻意壓低虛矯身段的道德強制，而是體認到個體必然是社會整體的一部分，為尋求自我解放而投身社會解放的過程。換句話說，知識分子之所以要到民間去，並不是道德激情上的救贖意識，而是在知識批判中省察到理論與實踐之間的巨大差距，為求掌握實踐脈動而不得不擴大為社會解放的運動。由此，知識分子並不需仰賴空洞縹緲的道德使命感，仍能找到走出象牙塔的原始動力；同時，更因為拋掉自我膨脹的道德激情，更能心平氣和、腳踏實地檢視理論與實踐的差距，為龐大而紛雜的社會解放事業，作出個人點滴的具體貢獻。

因此，「與民共作」的社會實踐，並不帶有任何道德強制的意味，而是體認到自我主觀認定的個別解放（如自命不凡的社會叛徒、極端個人主義的新種族），註定要受制於龐大體制的羈絆，為求理論與實踐在生活世界中取得一致，才接受「走人民間」的實踐形式。而個人企求自我解放的自發性，在民間自發力量的成長中，可以找到最有力的物質憑藉；因此，強調「與民共作」的實踐哲學，就應在社會解放的過程中同時達到自我解放的目標。

眾的工具。人民在運動中犧牲，卻在勝利中被愚弄欺騙，恍然大悟的人民往往成為新政權下祭血的牲體。

敏感的讀者一定會問：既然民間哲學沒有任何「彼岸的理想」，那麼信仰者的認同是什麼？這種永遠的辯證運動豈不是新版的虛無主義？——事實上，這種質根本混淆了理論與實踐兩個不同層次。畢竟，提昇到理論層次時，既然實踐沒有終極目標，社會的整體性也就無法掌握，信仰者既不知道自己可能引起多大的回饋，當然在理論上會成為虛無主義者。可是，我們不要忘了，信仰者同時也在實踐中不斷進行理論修正的工作，為促進體制鬆動、調整不合理的遊戲規則作永恆的抗爭；因此，生活世界中有形資源的掌握及動員，必然會呈不斷的累積。由此，民間哲學信徒並不是虛無主義者，他所認同的實踐基礎，即是這種永恆不輟的自我辯證過程，這是一種不斷向前的運動；或是基於主體性的展現而抗爭（人文主義），或是基於生活實踐規則的重组而反抗（結構主義），二者都邁向外在束縛的不斷解放。換句話說，人本身成為實踐的終極目標，任何特定時空下的外在形式（如國家、民族、階級、政黨），任何超個人的神聖主體（如上帝、道德使命感），都在這種以人本身為終極目標的運動中被批判和揚棄。

社會解放的事業，本來就沒有終點，一有外化或超個人的神聖認定，就有淪為教條主義的危險。因此，社會運動不能是靜態目標的追尋，只能是動態解放的抗爭過程。集體的終極目標是什麼，我們沒有任何藍圖，也不提供任何烏托邦；因為，社會解放事業絕對不是一蹴可幾，而是一種永恆的自我辯證過程。這種永恆的社會運動，才能在外在束縛的逐步超越中實現人的真正本質，為人類社會的理想生活作出無止境的逐步開拓。

因此，在這樣的理論洞窠下，我們堅信：唯有揚棄統獨論爭的迷思，才能將台灣的體制危機拉到具體實踐的層次，也唯有確立民間哲學的信仰，才能使台灣展現出無窮進步的潛能。這不僅是任何力求實踐的知識分子所不可或缺的反省，更是所有中國／台灣人民長久以來的殷切期待！

被誤導的

——和所謂

最近一段時間，台灣的大學生對於「民間社會」、「民間力量」、「民間哲學」等概念，幾乎人人朗朗上口，並崇之為解決目前台灣諸多政治、社會及經濟問題的萬靈丹。江迅先生進而認為民間哲學的確立，不但可以破除統獨論爭的迷思，並可以之宣告「意識型態的黃昏」（見《南方》月刊第六期）。南方朔先生也認為，台灣「民間力量」的日益壯大，相對應地造成了「官僚主義的黃昏」（見《新新聞》週刊第一期）。

民間社會由來

然而，所謂的「民間社會」，實乃自英文的 Civil Society，其實是與政治社會（Political Society）或 State（通譯為「國家」，但其與英文之 Nation，意義有別，為區別計，譯為「統治機構」較為接近）的概念相對應。兩者力量究應建立在那一個平衡點以及兩者在現實社會中的消長變化，在西方政治或經濟學界已爭論了兩百多年，並不是什麼新鮮的概念。台灣的政治社會結構正面臨轉型階段，當然必須引用或自行建構一套

社會政治理論予以詮釋，並作為社會政治運動的指標，但若把這項轉型變化簡單地解釋為民間力量日益強大而統治機構力量日益削弱，不但失之於粗略，亦且難以把握台灣社會未來的動向。

為正本清源計，我們有必要對「民間社會」這個概念的源起、內含及其與政治社會概念互動所形成的各種統治機構理論作個概略的回顧。

民間社會乃相對於封建社會而言

民間社會的內容及其扮演的政治角色，隨時代之不同，而有很大的變動。在歐洲中古時代，民間社會乃相對於封建社會而言。當時整個社會為封建體制所籠罩，民間社會只是「一片封建瀚海中的一個小島」而已（見皮爾倫尼教授所著《中世紀城市》）。兩者之社會結構有很大的差異。在封建社會裏的個人附屬於封建領主，不是獨立的個體；民間社會裏的個人是一個獨立存在的個體，因此，在封建社會裏，個人的經濟、政治與社會關係相互重疊，都是以封建關係為主

。而民間社會的個體，其經濟活動以市場為主，政治、社會關係則有一套固定法則加以規範，以有別於封建領主那種「朕即法律」的上下位統治關係。

封建社會的生產力以農業為主，農民成為其骨幹，而民間社會則以商業及製造業為主，主要的社會成份為商人、技匠、及賺取工資之勞動者。

民間社會的內容隨時代而不同

因為社會組成之不同，當封建領主在其領地具有無限統治權力之際，以城市為主的民間社會則以自主的統治方式出現，社會的各份子各依其社會地位派出代表，組成代議方式的政府，這就是後來國民議會，巴力門及市民議會的濫觴。

民間社會的構成份子中，以市民階級（有別於僧侶及貴族）最佔優勢，成為中世紀城鎮實際操作權力的社會階級，也就是後來都市資產階級的源始。

民間社會的內容及其政治角色到了十四世紀才有了變化

民間力量

/ 張大林

「民間學者」談民間社會

。當時封建社會由於生產關係的變化而逐漸解體，代之而起的是以「君權神授」為統治理論基礎的專制王朝。後者的特徵為領土建立於數個或數十個封建領地之合併，有一套普施於王國各地的法令規章，有中央集團的徵稅系統及常備軍，而所有權力都集中於王朝首領一人身上。

民間社會與專制王朝的抗爭

但是，這樣子層層禁制的專制王朝，與活動力、自主性極強的民間社會格格不入，當時的主要政治內容為民間社會內的各組成份子——一部份士紳、商人階級、都市工匠及勞動階級，聯合起來對抗王權伸張的鬥爭。

在這個鬥爭過程中，民間社會中又以商人及地主階級為主導力量，他們與專制王朝鬥爭的結果，爭取到以他們經濟活動的兩大原則——市場及契約，作為他們接受王朝統治的交換條件。根據這兩項原則，建立了以社會契約為基礎的憲政體制，在這個體制內，他們與王朝統治者享有同樣的統治

參與權力，而王朝的權力則正式登載於憲法內而受憲法約束，排除了王朝的「朕即法律」的絕對權力。到了十九世紀，參政權利由原先專屬於包括商人及地主的資產階級，擴及於一般平民皆得一體享有。

民間社會的內部矛盾

因此，民間社會在向專制王朝爭取憲政統治，爭取一人一票、一票一值的普遍參政權時，內部成員因為共同的目標而有一致的立場，但其本身却是一個由利益殊異，因而對國家統治機構的要求及期望各不相同的分子所組成的混合體。

從十八世紀到十九世紀初，以資產階級為主導的民間社會，要求國家統治機構只負起對內維持治安，對外保護國家，做事越少越好，自由放任地，不干預任何民間的經濟活動。但到了十九世紀中葉，西歐各主要工業國家間競爭激烈，資產階級的商業利益必須依賴強有力的國家統治機構為其對外開拓市場，對內提高產品的競爭力時，資產階級又要求國家統治機構積極介入甚至扮演

民間的經濟活動主要推動者的角色。

資產階級與無產階級並存於民間社會

同樣屬於民間社會的工人階級、窮人及失業者，則希望透過國家統治機構的力量，管制及改革工業資本主義的生產方式，以改善他們的生活，創造經濟平等及社會公道的環境。他們認為，沒有國家統治權的介入，窮人、失業者及老弱病患均會失去生活憑藉。

資產階級對國家統治機構的要求就衍化為近代在德國、義大利、西班牙和葡萄牙出現的法西斯國家社會主義的理論。

而工人、失業者及窮人對國家統治機構的要求，則分為二種方式表現，一是如英國及北歐國家那樣，以漸近及改革的方式，逐步實現主要生產工具國有化及福利國家制度。另一種則採取速成的革命方式，如蘇聯在一九一七年的布爾雪維克革命，中共在一九四九年建立共產政權以及二次世界大戰之後在蘇聯影響之下建立社會主義政權的東歐國家。

由此可知，現代意義的民間社會，在希望與國家統治機構建立何種互動關係方面，內部成員的立場非但不一致，而且往往互相衝突。民間社會中的傾向於社會民主制，希望國家統治機構執行干涉主義，介入人民各個生活領域，不但須擁有國營企業，並且須負起制定經濟政策的責任，管制工資、利率。其活動範圍擴及於原先為民間社會所專有的各個領域。

換言之，這一派的理論認為維持一個龐大的國家統治機構是協調頻繁的經濟活動與日趨複雜的社會之所必需，同時，也是化解資本主義因為激烈競爭所產生之惡果的無可替代的工具。

右派的國家機器觀

但另一方面，民間社會中傾向於保守者則認為，國家統治機構過分膨脹，造成浪費；由官僚經營的國家企業，沒有效率而且浪費資源；福利國家制度永遠無法滿足人民的需求，這些弊病構成對私權及自由的侵犯，而有惡化成極權及集權國家的不良後果。

因此，保守派不希望見到國家統治機構對民間社會的干預，他們要求削減官僚體制的規模，減少福利開支，開放國營企業為民營，恢復自由市場的經濟原則。

不同階級不同的國家機器觀

由以上分析可知，民間社會並不具有內部利益的一致性，其對國家統治機構的角色自有不同甚至互相矛盾的看法。持右派多元化民主理論者，認為國家統治機構是一個超然的個體，只應充當調和民間社會裏各種利益衝突的角色。但是，以馬克思為主的左派階級理論家，則認為國家統治機構是實現民間社會中佔優勢一方階級的利益，國家統治機構與這個民間社會的優勢階級的目的、內容及政策是一致的。

不同的階級，相同的民間社會觀

更有進者，多元民主理論者如盧梭、洛克及亞當斯密等，都認為儘管民間社會內部利益殊異，却具有一種先天理性，可在互相衝突及競爭中，導出對整個社會有益的平衡，而馬克思則認為這種互相衝突對整個社會有潛在毀滅力，只有透過國家統治機構的運作，一種對整個社會有益的普遍性利益才能表達出來。

由此可知，無論左右兩派對國家統治機構的看法如何差異，他們都主張，所謂民間社會，不是一個利益一致的團體，而是一個各種不同利益互相競爭、角逐、激盪的混合體，對國家統治機構的要求，及由是而建立的統治機構與民間社

會的關係之理論，當然也就更不一致了。

台灣「民間社會論」者的誤解

但是，台灣的「民間社會」理論者，却把民間社會看成是一個內部利益整齊劃一的個體，由此而希望藉由民間力量不斷成長，進而達到擺脫外在束縛及壓迫的自我解放。這種立論，如上所述，既然錯把民間社會當作一個利益整齊劃一的個體，因之而作的演繹推斷當然全盤皆錯。

為使讀者對台灣的「民間社會」理論的謬論有清楚的認識，此地且把該「理論」的主要命題臚列解析如下：

原文摘錄

一、「因此，從『藏富於民』到『藏力於民』，基本上就是因應於台灣不同的歷史條件，對傳統及現有的統治哲學作一次徹底的革命。它使民間力量從被動化為主動，從溫馴的客體轉為實踐的主體，從由上而下的教化轉為由下而上的抗爭。」

二、「對於某些嗜好於追求『一勞永逸』、『一次解決所有問題』的化約主義信徒，民間哲學不可能提供任何答案。畢竟，追求國際人格的自我認同、民主化運動、信心危機及『自己當家作主』等問題，最終的基點，仍是有效的社會實

踐。沒有民間力量作後盾，即使我們找到終極答案（事實上根本沒有），內外現實也不會因此有所撼動。」

三、「民間哲學並不是虛無主義者，他所認同的實踐基點，即是這種永恆不輟的自我辯證過程，這是一種不斷向前的運動；或是基於主體性的展現而抗爭（人文主義），或是基於生活實踐規則的重組而反抗（結構主義），二者都是邁向外在束縛的不斷解放。」

（以上摘自《南方》月刊第六期35頁~41頁）

四「四十年來，台灣在穩定中成長，民間的力量愈來愈強大，每年大專以上畢業生逾十萬，進入官僚體系的只一萬五千，進入民間部門的超過八萬。全台灣一百五十萬大專以上畢業生，官僚體系只有廿多萬，誰比誰強？」

（《新新聞》週刊第一期第七十四頁）

不同的「民」有不同的社會實踐

就第一點而言，我們要就教於台灣「民間社會」論者的是：藏力於民的「民」，是那一類的「民」？對於台灣大資本家的「民」而言，他們不但已蓄積了民間社會的大部分生產力及財力，而且他們早已「主動」影響國民黨統治機構，「實踐」了統治機構為其服務的要求。君不見，包括他們在

內的台灣大企業早已囊括了百分之八十的銀行貸款，他們在統治機構的保護民族工業政策下，讓台灣社會大眾分攤高價格、低品質產品的費用達廿年之久，台灣這一部份的民間力量早已是「主動」且是積極「實踐」的主體，能夠藉由統治機構的運作體現其利益，又何必「民間社會」論者汲汲於提倡「藏力於民」？

不同的「民」有不同的社會要求

就第二點而言，如果說，台灣這一部份的民間力量（姑且稱為大資本家）早已自己「當家作主」，也不過分，他們之能影響統治機構的決策，固不必靠另外一部分的民間力量。所謂「追求國際人格的自我認同、民主化運動、信心危機」，對於大資本家這一部份民間力量而言，早有定論，不是什麼社會實踐的問題，而是如何在實踐中，作有利於他們利益的調整。因此，要撼動「內外現實」的，應是非大資本家這一部份的民間力量。不加分別地將之籠統稱為民間力量，如果不是昧於台灣民間社會成份、利益殊異這一現實的不知所云，就是別具用心的矇混詐欺。

在第三點上，同理，民間力量並不都一致希望「生活實踐規則的重組」，對大資本家這一部份民間力量而言，現行

這一套實踐規則，符合他們自己的利益，只有在進一步促進本身的利益的前提下才會要求重組，否則，豈不是自找麻煩？因此，把民間哲學一概視為「一種不斷向前運動」的哲學，同樣犯了以偏概全的毛病。

官僚主義如日中天

對於第四點，把台灣每年大專生進入官僚體系的人數少於進入民間部門的現象，視為官僚體系吸引力正在減少的證明，更是可笑。此處且不分析大專生所進入的是屬於大資本家或非大資本家的那一種民間部門。官僚體系是否具有吸引力並不是關鍵所在，重要的應是，官僚體系有效掌握社會資源的能力。

近十年來，國民黨政府的收入（亦即官僚體系所能掌握的資源）恒佔國民總生產的四分之一以上，這個比例不但已超過日本、南韓、菲律賓等國，且超過實施福利國家制度的北歐諸國，你或能說官僚體系對大專生的吸引力在減低中，但能夠據此推斷官僚體系的能力在衰落中嗎？事實上，從附表列舉的數字看來，台灣官僚體系掌握社會資源的能力正在穩定的成長，這樣的一個事實，決不是籠統一句「台灣的民間力量日漸強大，官僚體系相對的在人才與能力上已遠遠」所能加以顛倒的。

「民間社會」的迷思

歸根結柢，台灣的「民間社會」論者，不實事求是地從分析組成民間社會的利益結構著手，錯把民間社會當作一個內部利益和諧的個體，以之推

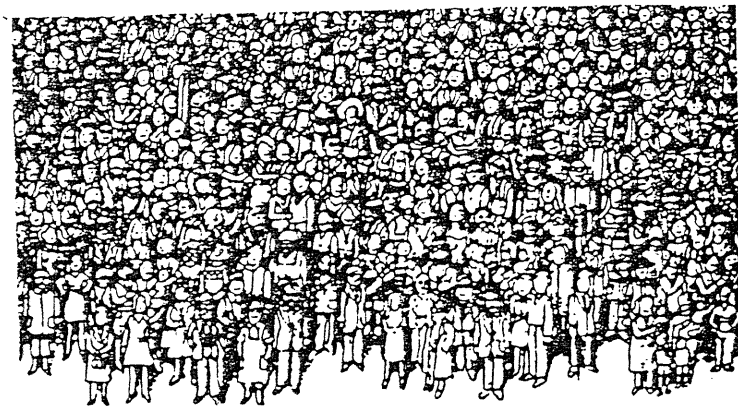
論「唯有確立民間哲學的信仰，才能使台灣展現出無窮進步的潛能」，當然漏洞百出，一無足取。「民間社會」論者自大地宣告了意識型態的黃昏，並荒謬地要以「民間哲學」破除統獨論爭的迷思，其實，只是製造了另外一個迷思而已。

※台灣社會中政府歲入恒佔社會總生產五分之一以上

	國民生產毛額	政府歲入	百分比
1975	584,494	134,034	22.9%
1976	701,117	166,103	23.6%
1977	820,473	193,828	23.6%
1978	980,318	233,644	23.8%
1979	1,180,552	287,420	24.3%
1980	1,470,175	366,589	24.9%
1981	1,749,447	437,707	25.0%
1982	1,859,665	491,069	26.4%
1983	2,041,370	503,024	20.9%
1984	2,255,111	525,630	23.3%
1985	2,356,734	574,538	24.3%

單位：新台幣百萬元

資料來源：台灣統計資料匯編，行政院經濟建設委員會出版，1986年



觀念探索

意識

型態恐懼症的黃昏

——也談「民間哲學」和「統獨迷思」

/ 江澤

前言

江迅在《南方》第六期寫了一篇文章，叫《謝長廷對趙少康：意識型態的黃昏》，副題是：從統獨迷思到民間哲學的確立。據江迅自己在文章的前言裡說：「本文目的，即針對這種浪費而充滿迷惑性迷思的論爭（這裡指的是『統獨論爭』），提出具體批判，並試圖提出『民間哲學』，作為社會實踐重新出發的理論基礎。」

這也就是說，江迅認為近幾年來幾乎席捲了各政治黨派的統獨論爭，是對現實運動沒有任何助益的一種「迷思」（myths），必須加以批判。而他自己提出來的「民間哲學」才是有效的「社會實踐」的理論基礎。他說：

「統獨論爭，雖然表面層次已經提高，但不僅不曾為混

亂淺薄的台灣思想界及政治運動界提供清晰的洞察，反而製造出無數對立情節和頑固執念，並引發各種團體間非理性的誤解和對抗。」

而「民間哲學」，使民間力量從被動轉為主動，從溫馴的客體轉為實踐的主體，從由上而下的教化轉為由下而上的抗爭。……由此出發，台灣能不能具有國際人格，台灣由誰統治、台灣該獨立或者統一，都不是問題的核心；重要的是，如何使民間力量不斷成長，使民間力量成為推動社會進步、拒斥外在束縛及壓迫的有效憑藉。」

江迅的這篇文章，提了兩個問題：統獨論爭的問題與民間社會的問題。提出這兩個問題，是有其實質基礎的。統獨論爭的問題，事實上就是台灣前途的問題，對於這個問題，台灣社會各階級都有其各自的看法，左派右派、統派獨派都避不開，在階級問題無法公開

討論的台灣，乃成了各階級表達其階級利益的一個曲折的方式。所以統獨論爭，就可能成為近幾年來規模最大、牽連最廣的一場論爭。而所謂「民間社會」，或衍生出來的「民間力量」、「民間哲學」等概念，則是所謂「民間學者」對近年來台灣社會運動的崛起這麼一個新情勢，主觀地用以描述的概念，是知識圈中一個流行術語。

提出這兩個問題來討論，是很有意義的。但是江迅的提法却大有問題。首先，他否定了統獨論爭，然後在民間社會這麼一個空泛的化約了複雜、充滿矛盾的社會中各階級的關係，提出他所說的「民間哲學」作運動準則。而他所謂的「民間哲學」又只是一種沒有終點的不斷實踐論，這麼一種不可知論的唯心主義神話，却在「民間學派」的浩大聲勢下，迷惑了原本已夠徬徨的知識青年。

現在，讓我們也來談談江迅所謂的「統獨迷思」與「民間哲學」的問題，即統獨論爭的問題與民間社會的問題。

● 統獨論爭的問題

先談第一個問題：統獨論爭的問題。

江迅認為統獨論爭的問題，要從台灣的政經體制談起。他認為：「……目前對台灣來說，最根本的政治經濟問題有四：

①國際人格的喪失，造成自我認同的浮移不定。

②國民黨政教合一的支配體系，緊隨民間反抗力量的湧現，引發蓬勃的民主化運動。

③長期與中國大陸斷絕，以及中共潛在威脅，形成恐共陰影和信心危機。

④長期依賴美國及日本，所謂『自己當家作主』往往淪為政治經濟神話。」

江迅所說的「最根本的政治經濟問題」，其實充其量只不過是幾個熱門話題中的政治經濟現象而已，而他對這四個現象的描述方式，却竟然來自四種不同的立場！

第一點說「國際人格的喪失」，所謂「國際人格」事實上預設了「台灣是一個國家」的說法，這是主張台灣獨立論者的提法。

第二點故不論其「政教合一」是個錯用的名詞（「政教合一」指的是類似教廷等政治、宗教合為一體的國家體制），其過度樂觀地認為民間反抗力量湧現，即足以動搖國民黨的壟斷體制，這是空想的小資產階級民間學者的論點。

第三點說的是國民黨製造出來自己嚇自己和恐嚇民進黨的「憂患意識」，所謂「威脅」不一定是一個事實上的存在，有的話也只對少數官僚、資產階級等既得利益者而存在。

第四點算是當中較進步的一點，但却避而不談長期依賴美日下，也就是在帝國主義壓迫下台灣工農的困苦。

江迅所說的四個「根本」的政經問題，一點也不「根本」，而只是四個自相矛盾的皮相描述。

沒錯，唯有認清台灣社會的政經體制，也就是台灣的社會性質，才能認清運動的對象、運動的任務、運動的動力、運動的性質與運動的前途。

那麼，台灣社會的性質是什麼呢？統獨問題和台灣社會

性質問題又怎麼相連繫呢？

簡單的說，1949年國民黨政府遷台造成了國土分裂的事實，這是統獨論爭的歷史條件。國民黨政府一方面高喊統一中國，以維持其法統統治的正當性，另一方面却切斷台海兩岸一切聯繫，以維護其經濟利益。這麼一種兩面手法只有一個目的，那就是維護其國家壟斷資本主義的體制。

國民黨的國家壟斷資本主義體系，由1.國家壟斷資本，2.官僚壟斷資本，以及3.私人壟斷資本等三個部份所組成，而台灣的國家壟斷資本主義體系同時又是帝國主義世界經濟體系中的一環。二次大戰時，以美國為首的資本主義國家，建立了二體制時代中的帝國主義世界經濟體系，台灣是當中被支配的一環。因此，台灣的國家壟斷資本主義可說是「帝國主義支配下的國家壟斷資本主義」。

也正因此，由於資本主義世界體系的老大哥，不允許台灣成為其競爭對手，而規定了台灣以加工出口部門為主的經濟型態。這麼一種型態，使台灣無法發展大工業，以便更徹底地發展資本主義。所以在造就了一批新興的小資產階級，也就是所謂「中小企業族」之後。他們首先在經濟上形成一股在國民黨的國家壟斷資本主義體系以外的力量，進而在政治上從爭取參政權開始到今天要求「重返國際社會」，希望政治上的爭取能使其資本進行

再生產。

這批新興的小資產階級因為國民黨的國家壟斷資本主義體系阻礙了其經濟活動空間，因此在經濟上要求自由化，相應的在政治上反對國民黨法統，要求民主化。兩者主要差別，在經濟上為「合法剝削」與「非法貪贓」之爭，在政治上則為「名符其實」的獨立與國民黨「掛羊頭賣狗肉」的言統一、行獨立之爭。其實，「實質的台獨」是他們一致的要求，因為他們一致要保護私有財產制，統一很顯然是對私有財產制最大、最徹底的打擊。

而統一論者，則主張以中國國土的復合，來使台灣從帝國主義體系中解放出來，因為在現實上，不統一無法解除台灣對美日的依賴的。在這統一的前提下，台灣工農才具有更有利的反國家壟斷資本主義的條件。

很顯然統獨問題是有其階級本質的。而統獨論爭，則透過各階級對台灣前途的看法，讓我們看清各階級的態度與立場，反映出日後運動的動力與阻力。這麼看來，統獨論爭就斷然不是江迅所謂的「迷思」，而是確實存在的政治現實。

而江迅却把統獨論爭說成「統獨迷思」，主張統一或獨立都是說「集體終極目標的神話」。既是「神話」，當然就沒有「實踐起點」，問題在於統獨論爭根本不是什麼神話，而是具體實在的台灣前途問題，是不能不談的大問題。

● 民間社會的問題

現在談第二個問題，民間社會的問題。

正由於江迅忽略了統獨論爭的階級本質，認為是個「迷思」，爭來爭去都爭不出個結果，所以他認為台灣前途由他所謂的「民間哲學」來解決。

那麼，他所謂的「民間哲學」又是什麼呢？一言以蔽之，就是一切都靠民間自發力量來解決問題。這裡，他預設了一個概念。即南方朔「民間社會」的概念。

問題就出在所謂的「民間社會」上。所謂「民間社會」(civil society)最早指的是中世紀歐陸資產階級的胚胎，即城市自由民的社會。在封建時代末期，出現了一批脫離了封建生產關係——領主/佃農制——的自由民，這些代表著當時先進的生產力部份的自由民，為了保護他們的經濟利益，從經濟層面的鬥爭開始，進而和封建貴族進行政治鬥爭。但我們在這裡要談的顯然不是這個概念。我們要談的是，現代社會裡相對於國家機器的「民間社會」。

按照南方朔以至江迅等人對「民間社會」的理解，「民間社會」是一個統一的整體，所以南方朔會主張「解散中華民國公司」，主張「經濟自由化」，以至「人民民主鬥爭」，而江迅則主張「民間哲學的確立」。

這麼一種說法，顯然是行不通的。首先，他們忘記了國民黨國家壟斷資本主義的國家機器，正是建立在台灣的「民間社會」之上的，易言之，整個台灣社會是在其統治之下的。國家機器與社會之間固然一方面有矛盾，但另一方面却也是互助的——國民黨給地方派系的利益分配，地方派系給國民黨的政治支持，正是個好例子。

因此「民間社會」裡，充滿了相互矛盾的力量，有些要求維持現有體制，甚至擴大國家機器的力量和作用，有的則要求調整國家機器以符合其利益，有的徹底反對現行體制。好比說民進黨主張全面辦理農民保險，這是要求擴大國家機器的作用；另一方面小資產階級要求經濟自由化，要求在經濟活動的壟斷壓力的緩解，這是要求減少國家機器的作用。

「民間社會」中各種對國家機器的態度與立場，全依其在社會經濟中所佔的地位來決定——也就是其在生產關係中所佔地位，即階級地位來決定。所以說「民間社會」並非一個統一的整體，而所謂「民間力量」則是互相矛盾的各種力量——以著名的「三晃事件」為例，其業主是民間一份子，而反三晃者亦皆為民間份子，在這樣的「社會運動」中，三晃業主與反三晃民衆的力量可能統一起來嗎？

由此可見江迅所謂「民間哲學」要當作「推動社會進步

、拒斥外在束縛」的理論基礎，簡直是天方夜譚。這種混淆階級關係的、沒有原則的民間大團結論，因此只好以「沒有終點的不斷實踐論」來自圓其說。

● 結語

「從統獨迷思到民間哲學的確立」的整個論證過程看來，我們可以看出江迅最大的一個毛病是對意識型態的恐懼；他既不統又不獨，既不左又不右的論點，反映出他作為一個動搖的小資產階級知識份子的蒼白與虛無。他把對運動的所有希望冀望在空洞的民間自發力量中，不敢面對民間力量有進步面與反動面的，雖然嚴酷，但却無可逃避的事實，忽略了運動必然是由自發而自覺，由自覺而依照不同的利益自相團結的這麼一個必然的歷史趨勢。

他對意識型態的恐懼，使我想起一位前輩的話：「不是『意識型態症』，而是『意識型態恐懼症』，造成了今天認識上的黑洞。」江迅在認識上的黑洞，恐怕正是由此而來。

高喊著「意識型態的黃昏」的江迅！在運動情勢越來越好的年代，台灣的工農逐漸抬頭的今天，哪有什麼「意識型態的黃昏」，真正的意識型態鬥爭正漸漸明朗起來，就要登上歷史的政治舞台了！這麼一個新年代，將是「意識型態恐懼症」患者的黃昏。

/ 江澤

誰信民間哲學？

——評民間學派的幾個基本主張

前言

不管左派右派、統派獨派、執政黨或在野黨、資本家、小資產階級、或勞苦工農，甚至遠在太平洋對岸的白宮政客或華爾街大佬，都無法否認一項鐵的事實，那就是：在帝國主義支配下的國家壟斷資本主義的統治之下，「安定」了四十幾年的台灣社會，正處於一個鉅變的年代。

從去年1986年至今，一年來台灣無論在國際關係或政治、經濟上，都起著顯著的變化。社會運動之蓬勃發展，黨禁之突破，解嚴之呼之欲出，經濟自由化之要求，工人階級意識之萌芽等令人目不暇給、

眼花瞭亂的新現象，一言蔽之，乃是一個新形勢的來臨！以往在高壓統治下潛存的社會矛盾化暗為明，蟄伏的進步因子活躍起來。

相應於這個新形勢，國民黨很快就有了反應。蔣經國訓示其黨員：「時代在變，潮流在變，我們也要變！」推行「三化政策」，搞國際化、自由化、制度化，一方面對帝國主義讓步，給帝國主義在台灣更大、更直接的活動空間，另一方面則以「合法剝削」取代「非法貪贓」，以新的壟斷方式安撫新興的資產階級。然後抓工農問題，搞「勞工委員會」、「總農會」，試圖收買將成為最強大的反對力量的勞苦工農。

面對這麼一個政治經濟的

結構性改變，以南方朔、江迅為代表的民間學派，提出了一套「民間社會」的理論，用以解釋時下新形勢的發展及國民黨相應的反應，並以此做為他們的「準政綱」，試圖整合新興的力量。在南方朔的大力提倡下，「民間學派」聲勢浩大，在知識圈裡產生了一定程度的影響。

民間學派的這套理論是怎麼發展起來的？它有那些基本主張？這套理論有著什麼樣的性質？在現實上是否行得通？為了新形勢能夠更快更好的發展起來，民間學派這一套「顯學」值得我們好好的談一談。

甲、民間學派對當前形勢的評估

新批評 74

官僚主義的黃昏

/ 南方朔

費正清認為，中國革命的未能完成，癥結在於被官僚體系的傳統所滲透。面對台灣日漸強大的民間力量，官僚體系應該如何自處？

西方的漢學「教父」費正清，最近出版了「偉大的中國革命」一書，總結了他一生研究中國問題的經驗。他指出，中國有著根深蒂固的官僚主義傳統，因此，從太平天國革命之後，迭經國民革命、中共革命，以迄於文化大革命，和最近的「四個現代化」的革命，都被官僚主義的傳統所滲透、扭曲。因此，中國的革命直到如今尚未完成。費正清指出，中國的官僚主義本質上是不信任民間，統治者認為自己所畫的藍圖才是對的。費正清的意思是：將近兩個世紀，中國的革命都未完成，中國人真正需要的可能是革官僚主義的命！

中國沒有強大的「民間社會」

費正清的論點確實一針見血的指出了中國最大的問題。中國三千多年有文字記載的歷史中，反反覆覆的出現著人民的叛變，象徵了民間對自主的追求，及對官僚主義的反抗。任何時期的中國統治者不理解這種叛變的意義，都註定會被時代所淘汰。

近代歷史哲學裡，對中國的歷史發展一直有個「東方專制主義論」的學派存在著。從盧梭、黑格爾，一直到馬克思。這個學派認為，中國從來沒有一個強大的「民間社會」，因此，中國的專制是沒有希望改變的。只有外國才能打破它的歷史循環，走向新的自由。以往，我們都拒絕這種觀點，認為它是「帝國主義」。可是：

為甚麼「殖民地」的香港要歸還「祖國」時，香港人會驚惶？而且要不斷爭取可能會失去的權益？

為甚麼當年被「帝國主義」佔據的台灣，被「帝國主義」租借的威海衛，一到「祖國」手中就反而會發生人民的暴動？「帝國主義」固然是罪惡，然而當「官僚主義」的罪惡也不小的時候，兩者事實上是沒有差別的。

突破官僚體系的機會

近四十年來，台灣在穩定中成長，民間的力量愈來愈強大，每年大專以上畢業生逾十萬，進入官僚體系的只一萬五千，進入民間部門的超過八萬。全台灣一百五

十萬大專以上畢業生，官僚體系只有廿多萬，誰比誰強？官僚體系平均每年離職人數更多達八六五九人。它的吸引力正在減少之中。

台灣的民間日漸強大，官僚體系相對的在人才與能力上已遠遜。歷史的發展已給了台灣一個突破官僚主義傳統的機會。官不可能再尊、民實不必卑。官僚體系不再能扮演預制或規範的角色。官僚體系的人才減少、能力退化，對台灣而言實是福而非禍。我們期望的是官僚體系能切實的面對這種轉變，不要企圖用所謂的「公權力」這個十八世紀的概念來挽回它的黃昏。一個根據利益、功能、理想而自行組織的社會，可能才是比較好的社會。官僚體系居間扮演協調折衷的角色，才是它的本份。

西方自宗教改革後，在蘇黎世發展出自由民主的宗教體制，擴而成為政制。它的可貴之處只有一點，就是讓民間發揮它的積極性力量。這是古典自由主義的源頭。台灣的官僚主義已現黃昏，我們寧願祝它快快落幕！

新新聞週刊 1987. 3月16日~22日

《附錄》

民間學派是怎麼評估當前台灣的新形勢的呢？南方朔認為：

「……相對於『國家』，台灣的『民間社會』已開始出現，『民間社會』會根據他們的民間智慧而走他們對抗不義結構的道路。」

「……『民間社會』日益強大，『國家』日形『自我癱瘓』……」

（見前進出版社《綠色的抗議》，南方朔所寫的代序〈綠色的抗議與綠色運動〉，P.11）

「在一九八六年的整整一年裏，台灣經歷了戰後四十年來政治社會體質最大的變化。各類新型態的『民間不服從』及社會運動蓬勃而起，而政治上的民主運動則藉著街頭運動的型態而累積動力，終於有民主進步黨的成立；至於經濟事務上則是壟斷的國家企業愈來愈受民間指責；除此之外，公然要求司法改革，直接向司法權挑戰；一向馴服的校園也開始出現師生的不服從行為；……許許許多多的新生現象顯示出：一個廣泛的『人民——民主鬥爭』已在台灣展開。它可以用一個總合性的概念予以統一，亦即，面對以國家資本主義為基礎，以『一人統治』的『黨——國家體制』為動員及制裁體系之『民間社會』（Civil Society）的再現。」

（見許津橋、蔡詩萍編《1986 台灣年度評論》，南方

朔〈國家，資本家，人民〉，P. 67）。

從前面所引述的民間學派的理論，我們可以清楚的看到他們是怎麼看待這新形勢的，那就是在理論上，他們把台灣社會目前的主要矛盾，看成是國家機器與民間社會的矛盾，並認為自去年以來新形勢的發展，是所謂「民間社會的浮現」；在政治上表現為「廣泛的『人民——民主鬥爭』的展開，在經濟上則：「（一）積極性的民間資本部門，強力要求壟斷部門開放。……（二）消極性的民間資本部門則以另一種消極形式，表現出『反支配』的性格。」

民間學派對新形勢過度樂觀的評估，很顯然有兩個常識性的錯誤。第一，他們把民間社會看作是同一的整體，在他們眼中，資本家的民間與工農的民間是一樣的，南方朔把「台塑集團」要求興辦第六輕油裂解廠，「統一企業」要求煙酒開放民營，「中國信託」積極介入煙酒公賣，都視為民間社會在經濟部門中反支配、反整合的戰鬥，而希望王永慶等能根據他的智慧而走上對抗國民黨不義結構的道路，這簡直是笑話！

只要對這幾十年台灣的經濟發展有點常識，就會知道王永慶的壟斷資本是國民黨扶植台籍資本的政策下所培植的。王永慶的私人壟斷資本，只不過是國家壟斷資本主義體系中

，國家壟斷資本、官僚壟斷資本與私人壟斷資本三個互相運動的部門之一。縱使王永慶取代了國民黨，資本主義生產方式的剝削本質，壟斷資本繼續擴大、壓制小資本的規律，仍然是不會改變的。

第二，民間社會日益強大，國家就會自行癱瘓嗎？仔細研究一下，幾十年來台灣的歷史，就可以看出，國民黨那會「自行癱瘓」？以目前而論，新形勢一出現，國民黨馬上就採「三化策政」向帝國主義開放門戶，和帝國主義一齊來加緊對工農的剝削。向來只有反對力量對國民黨讓步，而國民黨總是從來不對任何人讓步的。

民間學派這套替私人壟斷資產階級謀劃，認為國民黨會「自行癱瘓」的學說，顯然只是在書房裡冥想的結果，擺在現實上，擺在運動中是行不通的。

乙、民間學派有那些具體主張？

民間學者們根據他們「民間社會」的理論，對當前形勢作了分析後，他們又有那些具體的主張呢？這個問題可以分為政治、經濟、運動與思想四個部份來談。

一、民間學派的政治主張

民間學派在政治上有兩個

基本主張。

第一、他們認為「……將近兩個世紀，中國的革命都未完成，中國人真正需要的可能是革官僚主義的命！」說「……中國從來沒有一個強大的『民間社會』，因此，中國的專制是沒有希望改變的。只有外國才能打破它的歷史循環，走向新的自由。以往，我們都拒絕這種觀點，認為它是『帝國主義』。可是：

為什麼『殖民地』的香港要歸還『祖國』時，香港人會驚惶？而且不要不斷爭取可能會失去的權利？

為什麼當年被『帝國主義』佔據台灣，被『帝國主義』租借的威海爾，一到『祖國』手中就反而會發生人民的暴動？

『帝國主義』固然是罪惡，然而當『官僚主義』的罪惡也不小的時候，兩者事實上沒有差別的。」然後得出一個結論：「……歷史的發展已給了台灣一個突破官僚主義傳統的機會。」（見《新新聞周刊》第1期，1987年3月，南方朔〈官僚主義的黃昏〉，P. 74）。

在民間學者眼中看來，官僚主義之惡過於帝國主義之惡，對付國民黨比將台灣從世界帝國主義體系解放出來更為重要。他們這種看法，很顯然沒有看清一個事實：官僚主義固然是惡，但畢竟只是一國之惡，是可以以國內人民的力量，

對它進行改革，甚至革命的；而帝國主義之惡，則是世界之惡，各國官僚正是靠著帝國主義這大靠山，來對國內人民進行剝削的。研究一下近代史，就可以了解官僚／買辦之一體兩面。如果不在反帝的大前提下反官僚，這只是治標不治本的做法；不把台灣從帝國主義的支配下解放出來，縱使換一個政權，也不過是換了個買辦而已，剝削的生產關係依然改變不了。

這種只拍蒼蠅不打老虎反官僚不反帝的主張，帝國主義當然樂見其成，因為如此一來，帝國主義就更有藉口迫使國民黨更加符合其利益。

更何況民間學派根本就沒有換一個政權的打算，他們「……期望的是官僚體系能切實的面對這種轉變，不要企圖用所謂的『公權力』這個十八世紀的概念來挽回它的黃昏。一個根據利益、功能、理想而自行組織的社會，可能才是比較好的社會。官僚體系居間扮演協調折衷的角色，才是它的本份。」

討論到這裡，我們可以進入他們的第二個政治主張。

第二、他們主張各階級在現有體制，即國家之中找代表的位子。這可以用南方朔常愛引用的（英國右派政治經濟學者 John Urry 的話）一段話來說明：「……國家和民間社會，如果兩者的關係愈分化，那麼各階級或各團體就比較會只

在國家之中找代表的位子，而不會想去直接控制國家，這也有助於民主改革以及國家和民間社會的關係改善。」

從這段話我們就可以清楚的看到，民間學派試圖用以整合新興反對力量的學說，只不過是要各階級各安其位，而不是以一個新的、合乎人民願望的、真正民主的體制來取代舊的、反動的舊體制。這也就是說，民間學者們孜孜不倦地努力，只是為了「改善國家與民間社會的關係」。這不禁令我們懷疑，這些自稱「民間」學者的知識份子，究竟是站在人民的立場，還是統治者的立場？他們好像是告訴國民黨：「讓我們繼續搞我們的民間運動吧！我們是不會推翻您的統治的。」

民間學派這種劃地自限的政治主張，很明顯的，是一種取消派的主張。不但對新形勢繼續發展、強大毫無助益，反而助了統治者一臂之力，將反對力量整合到體制內去。這可謂是1987年最新版本的體制內開明派，它當然是對國民黨有利的。

由此可見，民間學派不但在反官僚時對帝國主義諂媚，就連反官僚也只敢劃地自限地狗吠火車，這種既不反帝，反官僚又反得不徹底的主張，究竟目的何在呢？說穿了，只不過是要「以不變應萬變」，要帝國主義，官僚主義繼續統治下去罷了！

二、民間學派的經濟主張

民間學派在政治上主張投降主義，那麼，在經濟上，他們又有什麼主張呢？

去年（1986年）七月，民間學派的南民，在《前進廣場月刊》第四期上，寫了一個叫《拍賣中華民國公司》的專題。這個專題共有四篇文章：

1. 統治台灣的恐龍（本土篇）
——國民黨的政治支配
2. 現代的怪獸（國際篇）
——國家及國家企業
3. 超級特權的變型怪胎
——論華航的經營及如何拍賣它
4. 國營賠錢，開放賺錢
——馬航反敗為勝的現實例子

在這一篇文章裡，南民首先說台灣的國家資本主義「……本質上它是一個完全支配的體制。」（P. 49）而「……強大的民間部門開始『反整合』。一個資本層面的鬥爭領域開始出現」，這民間部門可以用誰作為例子呢？他說：「在1973年，台灣民間業者如王永慶等卅人，集資二百五十億，聲請籌建第三輕油裂解廠，由於違逆了國家資本主義體系的獨佔權力而被拒絕，稍後國民黨以妥協的方式，開放管道讓王氏前往美國設廠，縱虎出山，以免一山多虎，損及本身

之利益，台灣第一起兩個部門的鬥爭因而結束。」最後南民認為國民黨國家壟斷資本主義「……這個結構是個恐龍似的結構，吞噬力強大、笨拙、求生力脆弱、反應差、行動慢。這個結構不予分解、拍賣給民間，它只會繼續吞噬人們的稅負，吞噬社會的活力，吞噬國民黨自己、吞噬台灣民主化的可能。」（P. 52）

所以南民主張「……國有企業向民間開放，這乃是多災多難的世界在擴張後，重新走向穩健的道路。它的結論是：民間才是萬能的。」（P. 60）也就是說主張經濟「民間化」。他又以馬航為例，證明「民間化」的好處，也就是「國營賠錢，開放賺錢。」（P. 66）

同樣的意思，在南方朔的近作《國家、資本、人民》（收入《1986 台灣年度評論》，圓神出版社）中，表達的更為清楚：「遵循著社會的這個發展方向，兩個相當古典的問題遂開始進入了歷史的議程：（一）國家資本主義體系是一個具有過渡性的體制，它同時有向資本主義或社會主義移動的可能性，如果它逐漸分解而讓位於民間的資本，那麼它的結局是否將使台灣更加的資本主義化？（二）由於台灣的國家資本主義體系除了具有經濟意義外，尚有更大的政治支配與社會控制意含，這樣的體系有無開放的可能？

首先就國家資本主義的轉換而論，由於它是一個強勢的、被政治充分浸透的體系，事實上已很難自主的走向社會主義的道路。因此對它這種轉換性不能作太高的估計。近代學者指出，只有在國家與民間社會的分化程度增加，國家與經濟的分化加深，才有益於自由民主的開展及新路向的選擇，不通過自由民主的檢證和從自由民主中隱現出來的創造力，任何體制均無實踐上的優越性！近代無論左右翼國家，均傾向於開放公營企業，逐步解散國家資本主義，它的深刻意義不容輕視！」

總而言之，「民間學派」主張的經濟民間化，其實就是在呼籲國民黨將其國家壟斷資本，官僚壟斷資本的利益開放給私人壟斷資本，給王永慶們，以便國民黨的國家壟斷資本主義體制不至於「吞噬國民黨自己。」

問題是：無論是國營賺錢，還是民營賺錢，都和勞苦大眾不相干。由國民黨來剝削或由王永慶來剝削，對勞苦工農來說都一樣，對他們重要的是，這麼一個生產關係是對勞動階級不利的。勞苦工農要改變的並不是剝削者，而是剝削的關係。

「民間學派」的經濟民間化的主張，對誰有利呢？那當然是對大老板王永慶有利，而不是對勞苦大眾有利，因為如果真的「拍賣中華民國公司」

，也只有台塑集團的王永慶或中國信託的辜家才買得起。很顯然，民間學派的經濟主張，其實只是在為國家壟斷資本主義體系裡的私人壟斷資產階級說話。

三、民間學派的運動主張

民間學者們在政治上主張帝國主義支配下的國家資本主義體制的政權繼續統治，在經濟上主張給私人壟斷資產階級更大方便，那就難怪他們在運動上會主張空泛的「人民民主鬥爭」了。他們說：

「……由於台灣獨特的國家資本主義支配體系，作為群眾動力的勞工，它與第三世界國家相同，在民間社會呈現時均不可能是單純的『工會主義』，而會是廣泛的『人民民主鬥爭』的一環。」並認為「……1986年的台灣——一個轉換期的台灣，台灣的支配階級將會以迂迴的方式來強化支配體系，廣泛的民間聯誼將會形成，這將是八〇年代的台灣『社會力場』。」見《國家、資本家，人民》，P. 84）

南方朔的意思就是說，台灣社會的主要矛盾將只是國家與人民的矛盾，而勞資雙方的矛盾只是這主要矛盾中的次要矛盾，甚至根本就不是矛盾。

近年來勞資爭議之與日俱增，一些零星的自發性工運（如新坡事件等），其實都在在

反映了階級問題是具體而實在的。民間學派搞一個空泛的人民民主鬥爭，來取代具體實在的階級問題，這究竟有什麼用意呢？這當然是因著他們在政治、經濟上的錯誤主張而來的。

四、民間學派在思想上的主張

民間學派有著這種擁護體制的政治、經濟主張，這麼空泛的運動觀點，那麼我們對他們在思想上主張「不要意識型態」就一點也不覺得奇怪了。他們有者以「民間哲學」宣告「意識型態的黃昏」（見《南方》第六期，江迅〈謝長廷對趙少康：意識型態的黃昏〉）有者對超越意識型態的綠黨寄予厚望（見《綠色的抗議》，前進出版社，南方朔〈綠色的抗議與綠色運動（代序）〉）。

說來說去，這些民間學者們無非是患上了嚴重的「意識型態恐懼症」。他們這種虛無主義的哲學，很明顯的是一種安那其主義的思想，這就難怪他們為什麼不敢有什麼「終極目標」了。

丙、民間學派的性質

從民間學派對當前形勢的評估，到他們在政治、經濟、

運動、思想上的主張，我們可以發現他們只是在擁護現行體制的大前提下，有著一些小小抱怨而已。這些民間學者，擺盪在社會矛盾的兩造之間，面對著新形勢的發展，一方面有著主觀的願望，另一方面却又害怕變革，因為在現行體制內，他們既有著一些利益，却又覺得不足。

這正是很典型的都市小市民的思想。都市裡的小市民，依附在商品的流通領域裡討生活，他們生活在社會消費的一端。因此，屬於都市小市民的知識份子——民間學者，他們看待事物的眼光，就當然看不到在一個社會裏生產的另一端被剝削得喘不過氣來的勞苦工農，也當然看不到包裝精美的商品背後帝國主義的黑手。他們只知道國家這條恐龍使他們沒辦法獲得更大利益，却不知道帝國主義豢養著這隻恐龍，何況，在他們之下還有五百萬生活更加困苦的勞動階級。

結語

當然，民間學派這種「取消傾向」的主張，在現實上是行不通的。從歷史上運動發展的規律，我們可以看得很清楚，取消派向來都取消不了運動的發展，然而，運動的發展將必然的取消取消派。台灣的進步力量，有充足的火焰與力量，它將打破一切障礙，積極向前邁進。

形左實右的民間學者

——「民間社會」理論的大體解剖

/ 汪立峽

放著錯誤不加拒斥，是在鼓勵知識的敗德

——馬克思 (Karl Marx)

階級國家觀點與被調整了的社會觀點的混淆，是中等階級和小資產階級知識份子所固有的，因為他們歡迎任何樣式的調整，由於它能防止尖銳的衝突和崩潰。這樣看來，這種觀點具有典型的反動性和退步性。

——格蘭姆西 (Antonio Gramsci)

前言

如果你不反對以朱高正的方式對付國民黨，也不反對以吳祥輝的方式對付李敖，那麼，你更不會反對我以本文的方式對付所謂「民間學者」和「民間哲學」，因為，比起朱、吳二人來，我的方式還是太「改良主義」了一點。我這樣做，不僅是爲了就事論事，辯明

問題的本質，也是希望搞「民間哲學」的人知所反省，負起社會和歷史的責任。因此，這篇東西不是學術論文，而是戰鬥文章。

格蘭姆西與「民間社會」

最近在台灣高唱「民間哲

學」和「民間社會理論」的人，經常在嘴邊和筆下聲稱他們的主張是根源於格蘭姆西。他們的意思大概是說，格蘭姆西曾提出了國家和政權結構的兩重性——強制機器和領導權機器——的概念。就是說，照格蘭姆西看來，資本主義國家不僅擁有全部鎮壓工具如軍隊，警察，行政機構，法院，官僚系統等，而且也擁有「市民社會」所提供的領導權機器（如工會、學校、報社、教堂）。這兩者結合才構成了完全的、廣義的「國家」。格蘭姆西說：「我所謂市民社會是指一個社會集團通過像社會、工會或學校這樣一些所謂的私人組織而行使的全國範圍的領導權」。

我們在這裡必須指出的是，正是在格蘭姆西自己對「市民社會」這個概念的界定，決

定了它和後來的西方右派和自由派「民間社會」理論的根本區別。而目前台灣的某些知識份子和所謂「民間學者」所擁抱的恰恰是這個相反意涵的「民間社會」理論。（雖然兩者的原文皆是 *civilt society*）。

現在，讓我們來解析一下二者的區別：

左右兩派的「民間社會」理論

格蘭姆西固然認爲「市民社會」是民間私人組織的「有機體的總體」，但明白指出是一個特定「社會集團」通過這個總體——中的各個「有機體」（即私人組織，如工會、學校等「領導權機器」），而行使的國家（包括市民社會）「領導權」。他在這裡所說的「社會集團」就是指「階級」，

關於這一點，在下面我們再詳細說明。

右派和自由派的「民間社會」理論，在這個重大問題上，把格蘭姆西所說的「市民社會」理解或曲解爲「多核心的社會實踐」，「多樣的社會主體範疇」，也就是說，完全抹煞了格蘭姆西強調特定「社會集團」是社會實踐的「核心」和「社會主體」的概念，從而建構起以空泛的「人民民主鬥爭」取代實際的「階級鬥爭」的理論。

事實很清楚，右派和自由派的「民間社會組織」篡奪了格蘭姆西「市民社會」的概念。

接著，我們再進一步看一看格蘭姆西提出「政治社會」（國家）和「市民社會」及「強制機器」和「領導權機器」這兩組對立概念的歷史原因和

歷史目標，當更有助於我們理解他所說的「市民社會」。

格蘭姆西的「意識型態領導權」概念

格蘭姆西於1926年被墨索里尼法西斯政權逮捕前，曾給義大利共產黨提交一份關於當時總的情勢報告（格蘭姆西不僅僅是「民間學者」筆下推崇備至的「偉大的社會理論家」和「偉大的政治理論家」，更是提著腦袋幹革命的工人運動家和義共的創始人之一）。他指出，當時義大利雖然出現經濟危機，但在資本和勞動之間還有一個「巨大的中間階層」存在，連同這個階層的政治和意識型態，更加鞏固了上層建築（政治社會）的基礎。他說，在資產階級民主形式下，權力劃分的原則，有助於擔保



格蘭姆西

被統治者的同意，把資本主義社會中權力關係的真正本質掩蓋在法律上的權利和義務的觀念後面。於是，衝突的解決，就限於被調節得保持在由選票所記錄的法律程序上的那個妥協的狹隘界限內。這也就是當時法西斯崛起的原因。

正是在這裡，格蘭姆西提出了意識型態和文化上的「領導權機器」這個概念。他的意思是要他的黨注意到，延續資本主義社會所必須的各種不同的世界觀和組織原則，不僅在國家（上層建築）和生產範圍（下層建築）內起作用，而且還通過教育制度，宣傳媒介、文化、宗教、家庭和日常生活

這些「領導權機器」而發揮作用。因此，工人階級向敵對階級奪取政權的過程，必然包含有奪取意識型態和文化上的「領導權」的過程，也就是說，無產階級必須在「市民社會」的各個領域內——社會、權力關係、生產、文化和教育各方面，去進行破壞資產階級在意識型態上的「領導權」的鬥爭。

以工人為主體的格氏「民間社會」觀

格蘭姆西後來更進一步指出，工人階級要成為掌握領導權的領導階級，首先必須擺脫

「經濟層面的、同業工會式的階段」，而進入「政治層面的、階級的階段」，這就是說，工人必須具有階級的世界觀，必須有社會主義思想。同時，為了對「市民社會」行使有效的「領導權」，工人階級還必須和其他「社會集團」（如農民等）進行聯盟。格蘭姆西提醒說，這個聯盟不是在經濟生活的基礎上自動地成長起來的，而是只有通過文化鬥爭和思想鬥爭才能實現的「新的文化的和社會的集團」。

從格蘭姆西的這些主張，我們可以明白看出他的「市民社會理論」處處建立在「階級社會」和「工人主體」這些概念上，和右派及自由派「民間社會理論」那種大鍋炒的「多元民主架構」，大拼盤的「民間聯盟」及無階級的「宰制結構」，是根本不一樣的東西。

那麼，右派和自由派的「民間哲學」或「民間社會理論」，既非根源於格蘭姆西，又根源於哪裡呢？這就要到西方馬克斯主義的各種流派中去尋找了。

西方馬克斯主義與知識迷魂陣

首先，說明西方馬克斯主義的概念範疇及其緣起。

所謂「西方」，指的是西歐和北美。「西方馬克斯主義」指的就是這兩個地區各種

馬克思主義流派，一般說來，包括：西德的「法蘭克福學派」；法國的「結構主義的馬克思主義」和「存在主義的馬克思主義」；英國和美國的「新左派」；以及以義共為首的「歐洲共產主義」（包括法共、西共等）。此外，還有所謂「新馬克思主義」，其實這個稱呼主要指的就是「法蘭克福學派」——又名「批判理論」，頂多再加上六〇年代末期興起的「新左派」而已。

有一點須明白，「西方馬克思主義」這個範疇，是相對於「東方馬克思主義」而言，後者包括：中共、蘇聯、北韓、越南及東歐各國。

此外，還可以加上一種「南方馬克思主義」，諸如亞、非、拉等第三世界國家都是。至於日本，由其歷史發展來看，應列入「西方馬克思主義」的範疇。關於這些，在這裡我們就不多說了。

東、西方馬克思主義的區分

「西方馬克思主義」和「東方馬克思主義」的區分，肇始於1917年的俄國十月革命和第一次世界大戰，西歐共黨陣營中的領導人和理論家，對西歐的無產階級運動策略和社會主義革命路線，發生了爭執。其中，德共的羅莎·盧森堡、卡爾·科西和匈牙利的喬治·盧卡契，站在馬列主義的基礎

上，分別對馬克思主義的發展作出了新的貢獻，為「西方馬克思主義」奠下了理論基礎。

從更廣泛的基礎上來說，第一次世界大戰和俄國十月革命這兩件大事，從根本上動搖了西方資本主義社會的根基，引起西歐進步知識份子的徬徨和探索，他們根據西方文化、知識和哲學的龐大遺產，試圖總結和批判人類發展史，特別是近二百年來資本主義社會的發展史，同時也分析、批判和總結俄國十月革命的經驗，想要為西方社會尋找一條合適而有效的革命之路，有的甚至於想要另闢「第三條路」。這樣，就在「西方馬克思主義」這個範疇下，區分出了兩個本質上不同的「類」。其中，「法蘭克福學派」和大部份的結構主義者及存在主義者，還有部份「新左派」中的社會民主主義者，再加上晚近的「後結構主義」和「新哲學」，統統都屬於那類想走「第三條路」的人，甚至於是什麼路都不願走，「不斷的抗爭」的人。

這種企圖在馬克思主義和資本主義之外，另尋「第三條路」的努力，有時候可以上溯到包括十九世紀末英國「費邊社會主義」和廿世紀初的德國社會學家韋伯。

總之，「西方馬克思主義」是個很容易叫東方當代知識份子掉進去走不出來的「知識迷魂陣」。

I「法蘭克福學派」對「民間哲學」的影響

下面，我們先從「法蘭克福學派」解析起，因為它是在第一次大戰之後最早崛起的支派，也是右翼馬克思主義的主要代表理論。

「法蘭克福學派」形成於下述幾個社會和歷史因素：

第一、受到第一次世界大戰後中歐社會主義革命失敗及德國國家社會主義（納粹）興起的刺激。

第二、對於蘇聯與日後東歐國家史達林主義猖狂的反感。

第三、第二次世界大戰後的西方資本主義社會，由於經濟成長所形成的富裕氣氛，導致一種對階級衝突和政治鬥爭抱持「妥協主義」的風氣。

「法蘭克福學派」的成員，諸如霍克海默、阿多諾、馬古哲、哈伯瑪斯等人，就是在這一歷史過程和條件中，去構築他們的理論，據以詮釋這個世界（主要是西方世界）。基本上，他們雖致力於建立一套研究資本主義社會的理論，但這一理論因受到上述幾個歷史因素的刺激和影響，而特別強調文化的表現優先於其他的層面。當這個學派的部份見解於七〇年代後期逐漸輸入台灣知識界以後，這種特別強調文化

層面的主張，立刻抓住和影響了台灣學術界與文化界的認知態度和思考方向。

「法蘭克福學派」的要旨

大體上，「法蘭克福學派」的論點主要集中表現在三個方面：

第一、對經驗主義的實證論提出了認識論和方法論上的批判。

第二、對科技宰制形態，特別是官僚體系，採取批判的態度。

第三、對文化工業的重視。

就這三方面來看，「法蘭克福學派」關注的焦點沒有超出「意識形態批判」，也就是「哲學」的範疇。前面提到的那位德共理論家卡爾·科西，曾在「法蘭克福學派」形成之初，參與過他們的討論，但不久科西就認為僅從哲學的形式

來經營馬克思主義，是一種「扭曲」，而離棄了這個學派。

正是由於「法蘭克福學派」在西方近六十年來歷史背景的影響，過度突出「哲學」和「文化」層面的重要性，造成他們拒絕馬克思主義對勞工階級的看法，從而完全放棄了對勞工階級的革命潛力僅存的一點點信心，也因此喪失了這個「批判理論」在實際社會生活中的任何根據，而且最後竟走入宗教的層次去找尋根據了。長期以來，「法蘭克福學派」在西方馬克思主義陣營中被稱作「沒有無產階級的馬克思主義」，不是沒有道理的。

「法蘭克福學派」的台灣版本

從以上對「法蘭克福學派」扼要的評介，回頭檢視一下台灣知識份子的所謂「新社會宣言」、「民間哲學」和「反體制改良主義」，不難發現兩者的貌似之處。詳細的比對，筆者將在陸續發表的系列批判中逐一提到，現在僅臚列其大要如下：

哈伯瑪斯說，「階級妥協已成為先進資本主義的結構的部份」、「在發展成功的資本主義社會中，沒有任何協同一致的階級」、「無產階級之所以為無產階級，已經被消滅了」，我們的「民間學者」們也跟著振臂高呼「揚棄階級迷思」、「各式各樣的民間力量」

、「不必然是反資本家」、「多樣的社會主體範疇」等等。

當哈伯瑪斯因否定經濟因素和生產方式所決定的「階級」衝突，轉而乞靈於所謂資本主義社會的「合法性危機」和「合理性危機」時，台灣的「反體制改良主義者們」也開口閉口就是「合法性」、「合理性」得如斯響應。

當阿多諾和馬古哲說：「體制」已經獨立於社會的所有成員，成為「技術理性」，因而為了維護這個沒有階級性格的「大眾主體」，必須反對那個壟斷「資源」和「權威」的超群體的「體制」，我們的「反體制改良主義者們」也依樣畫葫蘆的聲稱，「我們所反對的『體制』，指的是『資源和權威分配的界定規則』，而不是馬克思主義所習稱之『生產模式』」。

當阿多諾等人認為階級鬥爭已經不能成為歷史的驅進力，轉向尋求那個看不見摸不著的「大眾社會」時，台灣的「民間學者們」也取巧的把它和「市民社會」概念扯到一塊，搞出一個所謂「民間社會」來。

「法蘭克福學派」對馬克思主義的解說

「法蘭克福學派之所以如此忽視和曲解「階級」與「階級鬥爭」，主要是因為他們把馬克思主義解說為一種「一勞

永逸的革命觀」，而他們之所以會有這種說解，和他們忽視馬克思主義的歷史理論與經濟理論有絕對的關係，是這個原因使他們的「批判理論」在一開始時，就偏離了馬克思主義的核心部份。

六〇年代以後，當英國的「新左派」興起時，「法蘭克福學派」更逐漸演變成一個愈來愈疏遠於馬克思主義的社會理論。

實際上，即使在六〇年代西方學生運動如火如荼展開之際，這個學派的理論也只對像美國這樣沒有固有的馬克思主義傳統，即沒有持續、堅定而強固的馬克思主義運動和政黨的地方，或是這個傳統已被撲滅得差不多的地方，如西德，才發生了一些影響，而且是被證明為負面大過正面的影響。至於對後來西方馬克思主義發展有決定性作用的法國 1968 年「五月學生革命」，就絲毫未曾受到「法蘭克福學派」的什麼影響。其實，六〇年代後期的全球性激進社會運動和學生運動，主要是深受中國大陸與古巴革命，尤其是毛澤東思想和蓋瓦納國際主義的啓發而展開的，這是西方學界無論左派或右派都承認的事實。

「法蘭克福學派」的台灣實踐

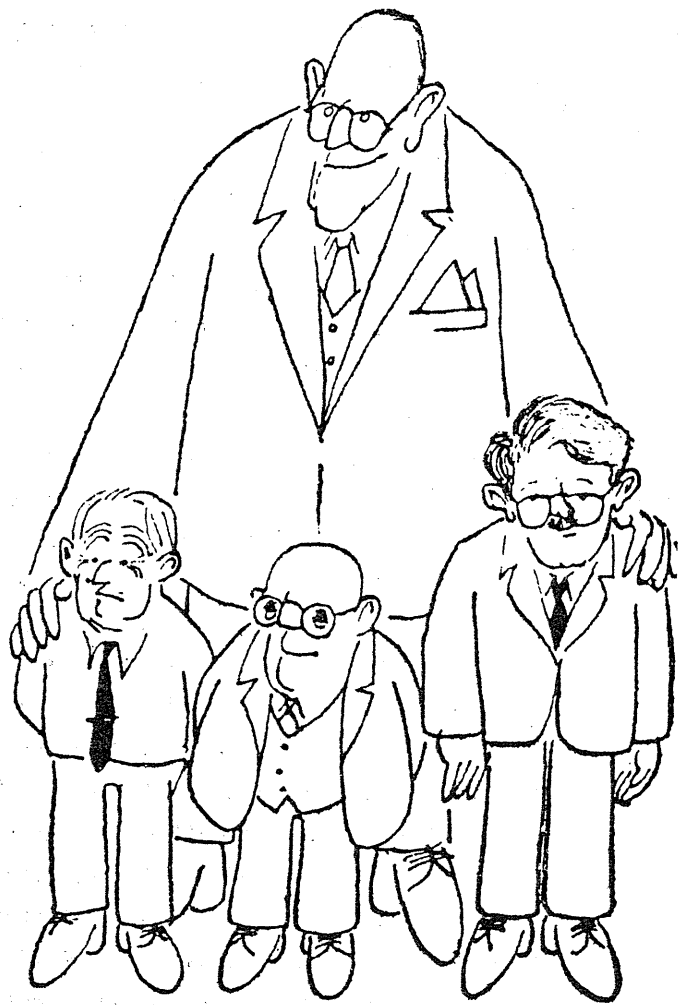
台灣這個社會剛巧也是個沒有固有的馬克思主義傳統，

而且又是個在知識上只知拾人牙慧，「唯『新』是向的地方，恰好讓「法蘭克福學派」這一類「擬似馬克思主義」的學說來滿足小資階級知識份子的知識虛榮心。

大家心知肚明，台灣的某些所謂新知識份子，特別是「民間學者們」只因爲對台灣數百萬勞工的實際狀況與結構因素所知有限，甚至一無所知；只因爲要真正搞懂馬克思主義須從頭來過，十分辛苦，以致乾脆走捷徑搞「捨舊逐新」，人云亦云的夸談其「新工人階級」、「新社會理論」、「新馬克思主義」……，終至「捨本逐末」而不自知。

「民間學者們」要弄清楚，西方的真正馬克思主義者，如玻璃札斯這些人，雖然也分析「新小資產階級」或「新工人階級」，但他們是把這些「階級」當作傳統工廠工人之外的一個「新生部份」來剖析的，從未忽視和否定傳統的勞工運動仍是社會改造的一個樞紐部份，即使沙特的學生高茲也是如此。

更要提醒「民間學者們」一句話，這些西方馬克思主義者是在分析戰後「西方」的社會階級分化與重組的狀況，是否完全適合於台灣的階級組合情況，還需要用嚴格的馬克思主義認識論與方法論來解析一番才知道，不是套用別人「腦力勞動」的辛苦成果，隨便說說就可以的。



法蘭克福學派的霍克海默、阿多諾、馬古哲與哈伯瑪斯



阿杜塞的學生波蘭扎斯

II 「反體制改良主義」與「結構主義」的關係

「結構主義」近年在台灣學院派知識份子群中，也很風行，當然這股風也是從西方吹進來的。

結構主義——「第三條路」的尋覓者

西方的「結構主義」學派，主要是指以李維·施特勞斯為首的一群法國學者。這群人同是在第一次世界大戰之後的年代，由於對政府西方社會的穩定性發生懷疑，既看不慣資本主義社會的腐敗和墮落，又不同意馬克思主義所提出的社

會改革方案，只好另尋「第三條路」的那類人。

也和「法蘭克福學派」的批判理論一樣，「結構主義」是在五〇年代到六〇年代之間才在西方社會普遍流行，不過，它一開始擺出來的姿態就沒有像「批判理論」那樣被人看成是馬克思主義，除了一個異數——阿杜塞的「結構主義的馬克思主義」。

「結構主義」由於冠上了「結構」這一概念，有時很容易被某些人誤以為和強調社會與歷史結構的馬克思主義是同胞兄弟，其實，兩者之間毫無共同之處。「結構主義」基本上完全否認有客觀的社會規律存在，他們反對從具體事物出發，反對以客觀事物為基礎去

總結規律。例如，在施特勞斯看來，「結構」是先天具有的，是主觀賦予客觀現象的結果。甚至他們認為，揭示事物的「結構」無需觀察，而只需內心的「直觀」，因此，結構主義者所謂的「社會結構」是排除了社會關係的。所有這些論調，都是和馬克思主義的結構觀根本對立的形式主義結構論。

「結構主義」和「民間社會」的比對

回過頭來看一下台灣的「民間哲學」倡議者怎麼說吧！他們先則自我眩惑於所謂「人民民主對抗爭多樣的社會實踐」，繼則把這種實踐主觀地認定為民間社會「多元一體」的證明，又說這種「民間力量」的基礎是「不死的人心」，還強自辯解說他們實踐的基點是什麼「永恒不輟的自我辯證過程」，是以「人本身作為實踐的終極目標」，總之，愈說愈玄，愈形而上，愈像在搞宗教哲學。

請「民間學者們」自己仔細思量一下，你們這種對「民間社會」和「民間力量」的籠統論斷，是不是和「結構主義」對事物的認識和方法幾乎一個模樣？是否也是「主觀賦予客觀現象的結果」？莫非自己受到「結構主義」的影響而不自知？又莫非把台灣社會這一兩年來的各種「自力救濟」與

「請願抗議」現象，誤以為跟非律賓以階級鬥爭為基礎和動力的「人民力量」是一回事？自欺尚無法，欺人就過份了！

如果我們再進一步瞭解到「結構主義」所認為的，「結構」是一個完整的整體，它由許多元素組成，這些元素彼此緊密地相互制約，其中任何一個都無法獨自發生變化，因此，要麼是整個結構「同時地」變成為另一個結構，要麼整個結構的諸元素都保持不變性，也就是說，「結構主義」認為「結構」只有「質變」的可能，而沒有「量變」的可能，我們就更容易發現「反體制改良主義」為什麼反的只不過是無階級衝突的「黨一國宰制結構」，又為什麼必須要進行「永恒不輟的批判揚棄」的原因了？

「民間哲學」和「反體制改良主義」所叫囂的「粉碎所有的教條」，「沒有任何『彼岸』的理想」，「不斷的抗爭運動」等理念，說穿了也是和「結構主義」的基本價值觀一脈相承——都是「虛無主義」，儘管「民間學者們」一再試圖否認。

「民間哲學」——不及格的虛無主義

結構主義者福柯譽為結構主義先驅的尼采，就是一個不折不扣的虛無主義者。尼采曾說，作為史無前例事件的「上

帝死了」的重要意義，還未被人類充分理解。那麼，怎麼才算理解了呢？必須「什麼也沒有，永遠！」

結構主義者即據此而強調「非意識形態化」，把一切不符合他們的「認識論」的世界觀和人生觀都稱之為「意識形態論」，只有他們的理論是處於「中立」的立場，可以免除偏見和謬誤。

很明顯地，結構主義者的這種唯心主義的虛矯和狂妄，全被此間的「民間學者」和「民間哲學」的喇叭手們全盤接收過來，表現在他們的「意識形態終結論」與所謂「反體制改良主義是突破僵化體制的唯一希望」上了。

不過，以尼采對虛無主義的嚴格要求來看，「民間哲學」仍是不及格的，因為它還要「以人本身為實踐的終極目標」，這就違背了尼采的不得有任何「主體」，不得以「人性的絕對物」去取代「經神的絕對物」的訓示，否則就是「不完全的虛無主義」。

「沒有彼岸」式的機會主義

其實，在我們看來，「民間學者們」這種既要在理論上抱持「沒有彼岸的永恒抗爭」的虛無主義，又想在實踐上虛妄地建構一個「終極主體」（無階級或階級合作的「民間社會」或「人本身」）的尷尬主

張，充分暴露了小資產階級知識份子左閃右躲，「瞻之在左，忽焉在右」的市儈主義習性。

我們要指出，不只「結構主義」受到十九世紀末的尼采虛無主義的影響，與「結構主義」幾乎同時在第一次世界大戰後產生的「存在主義」以及晚近形成的法國「新哲學」與「後結構主義」，也都是尼采的游魂繼續在西歐大陸漂蕩的表現，尤其「新哲學」和「後結構主義」更是虛無的厲害，却又丟不掉尋求「第三條路」的俗世眷戀，的確已走上我們前面所說的宗教概念之中，成為馬克思和恩格斯所嘲諷的「神聖家族」的一員，而我們台灣的「民間學者」和「小布爾喬亞天才們」也正自覺或不自覺地尾隨其後，踏上了這條所謂「沒有彼岸的永恒揚棄」的不歸路！

「市民社會理論」的左派與右派

接下來，我們須要對「市民社會」這個概念和它在歷史進程中的事實，作一個概要的梳理和展現。

希臘城邦的同質性「市民社會」

讓我們就從古希臘的城邦民主聯盟制談起。古希臘的「

城邦」是以如雅典這樣的各個城市為中心所構成，所有城邦合起來組成一個聯盟帝國，每個「城邦」都是一個「城邦本位主義」形態的自治城市，如此而有機的組合於帝國結構之中。

實際上掌握「城邦」這一個相對於「國家」（聯盟帝國）的「市民社會」的，是各自治城市的貴族和自由公民，然而正由於各「市民社會」的領導權集團，不過是帝國社會結構的有機組成部份而非「異質」部份，所以，縱使以雅典之強終亦未能（或不可能）與權力鬆懈的「國家」（帝國本身這個「政治社會」）相抗爭而將其「城邦民主理念」擴大到帝國社會的範圍，最後還是由非民主的馬其頓君主亞歷山大將其專制集權的「帝國理念」貫徹到全希臘，進而擴張到小亞細亞和中亞、北非的一部份。

這發明，「市民社會」若非「政治社會」（國家）的異質部份，而是有機組成部份的話，根本就不能也不會是國家強制機器（統治權力）的抗爭力量。

關於這一點，我們再比對一下後來的西歐中世紀的「市民社會」和「政治社會」（國家）的關係，就愈加清楚了。

歐洲中世紀的異質性「市民社會」

西歐中世紀封建社會的國家結構，一般來說，在經濟範疇上表現為領主經濟，在政治範疇上表現為貴族政治，二者結合而為國家的統治力量，強而有力地控制和剝削著依附於集團領主土地之上的廣大農奴，也就是說，西歐中世紀封建社會的組織框架主要並不像古希臘那樣依靠於城市，它的「市民社會」實際上是個疏離於封建結構的東西，這是說，由城市商人和手工業者為主所構成的西歐中世紀「市民社會」，在一開始形成的時候，就是個與舊社會結構不同質的「異類」——一個「新生結構」，有自己基於商業經濟的需要而發展出來的政治形式和社會關係，而且早先各城市之間並無什麼緊密聯繫，而有如「突出於封建大海中的一個個孤島」。

這樣的歷史條件和社會結構，使這些市民社會不但不致於像古希臘的市民社會作為舊社會結構的有機組成部份必然隨同舊社會結構的瓦解而一起瓦解，反而透過商業資本的擴張，逐漸由點串聯成線，藉著相應於這個新興勢力而產生的基督新教倫理觀，吞蝕掉廣漠似海的農村，將農民轉化為僱工，把原來僅限於城市的「市民社會」放大成整個社會，取得了全社會的「領導權」和「領導權機器」，組織成資產階級的政治力量，最後奪取了封建勢力的舊政權，完成了資產

階級民主專政。

不同的「市民社會」有不同的歷史結局

從古希臘和西歐中世紀兩種「市民社會」的比較，我們可以發現，「市民社會」要能成為對立於「政治社會」（國家）的力量，或者說要能成為取代「舊社會結構」而發展為「新社會結構」的力量，其先決條件是這個「市民社會」必須與一定歷史社會條件下，居於支配地位的社會經濟關係及其統治階級，在本質上是不相同的「社會集團」（階級）才有可能，要不然，就只會像古希臘各城邦的貴族和自由公民一樣，即是「市民社會」的組成部份，也是「政治社會」（國家）的統治階級，彼此之間只有「權力資源和權威分配規則」的無止境的（永恆的）權術遊戲（如同「反體制改良主義」所嚮往的），而無根本經濟利益不同的對立衝突，從而自不可能將其「市民社會」作類似西歐中世紀「市民社會」那樣成功地「放大成整個社會」，當然也就永遠只能夠反反什麼「體制規則」，而無法根本地改變「體制」了。實際上，古希臘的貴族和自由民主已經透過城邦民主聯盟，完成其「市民社會」的放大過程，才取得了國家的支配權，被壓在底下的「社會集團」是當時的奴隸階級。）

關於「市民社會」的這種本質差別，我們的「民間學者」在最近的一次公開演講中，常談到古希臘「市民社會」時，曾靈光一閃的提出過這麼一個有趣的「發現」，他說古希臘城邦的奴隸無產階級才是「真正的市民社會」，當然他沒提那個具有類似於現代議會民主的古希臘「市民社會」的其他組織部份是哪些人，更沒提是哪個「社會集團」在支配這個聯盟帝國的「政治社會」（國家），不過，我們還是很樂意為他這個偶然的發現熱烈鼓掌。因為，至少它有助於「民間哲學」和「民間社會」的附和者們發現這麼一點事實：（也是一種「發現」）他們的「民間學者」在思考和觀察上是多麼的「迷茫」，竟然遠視地看見了古希臘「市民社會」組成部份中的原始奴隸，而近視得看不到當前台灣「市民社會」組成部份中的現代奴隸——特別是產業工人。

台灣「市民社會」的放大過程

今天資本主義的「市民社會」，早在十五世紀就首先由英國的資產階級市民社會放大成整個社會了，台灣至少在1950年代經由土改也完成了這種「市民社會」的放大過程了。也許，正確一點來說，應該上推到國府在大陸時期的「市民社會」，和本省在日治時

代的「市民社會」，就已在相當程度上完成了這個放大過程，然後二者於戰後會合在台灣再予擴大和強化。

從那時以後，正如同格蘭姆西所說，資產階級的民主形式和自由概念，透過其議會政治和法權運作，「掩蓋」和「調節」了市民社會內在結構中的階級矛盾和衝突。「現代奴隸」的處境在本質上和古希臘奴隸沒有兩樣，就這麼被一種新而複雜的形式壓制著，而他們才是真正的「市民社會」。

「階級功能論」與「階級衝突論」

從以上的論述，「市民社會理論」左右兩派的區分已經躍然呈現了。若以資產階級現代社會學的觀點來看，右派市民社會理論基本上是從涂爾幹和派森思（也許不要加上韋伯等人）的「社會階層功能論」來看問題的，這一派理論認為社會有「階層」和「等級」區劃是「不可避免的」，是社會體系「重要而基本」的原則，所以，不平等的報酬和地位是「必要而且合理」的。

在資產階級現代社會學中另一個與「階層功能論」相對立的「社會階級衝突論」，也是右派市民社會理論的知識根源之一，不過，這種以達倫道夫為主要代表的所謂「階級衝突理論」，根本上是西方的一

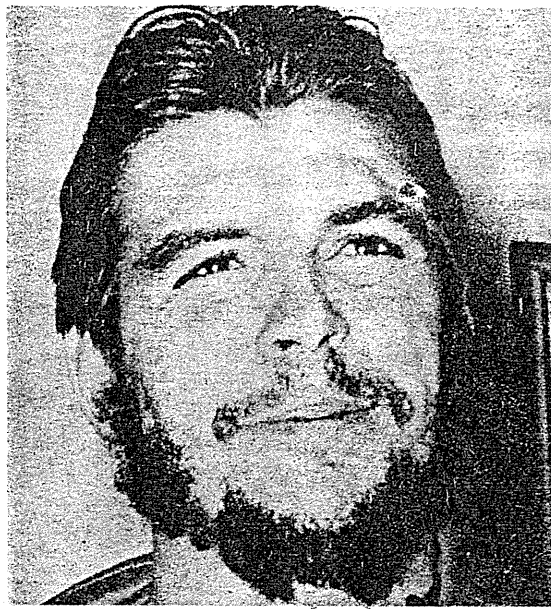
種企圖否定馬克思主義「階級鬥爭論」的學說，其源頭可以指向對資本主義愛恨交織的韋伯。這一派理論所說的「階級」是一個靜態的事物，並不包括「階級意識」的討論。因此他所研究的對象，事實上就只是一個「統計群體」，而不是「社會階級」，他們也許在思考和觀察態度上較「階層功能理論」自由主義一點，但終於還是無解釋社會階級衝突的結構因素。

「民間學者」的東施效顰

在台灣，被「民間學者們」信口捧為「大師」和廉價封為「先知」的英國學者尤瑞和法國學者杜拉連，其實說穿了都是為了要尋求那虛無漂渺的「第三條路」，而在「階層功能論」和「階級衝突論」之間一再兜圈子的人，「民間學者們」本身自然更是東施效顰，愈見其醜了。

例如，他們的「民間社會理論」一面採取「階級衝突論」所強調的「自主概念」，大談其民間力量的「主體性」和「人的自主性」，一面却又採取「階層功能論」的觀點，把台灣社會的各種衝突事象，解釋為主體「互賴」而予以「整合」，硬是把歷史過程的偶然片段當成永恆不變的「事實」來膜拜。

這種罔顧各種衝突的客觀



契·蓋瓦納

結構因素，不作具體分析，只知左抄右引的大言不慚，只怕連尤瑞和杜拉連都要大搖其頭的吧！

知識份子與「商品知識」的徵逐

我們知道，目前由一些大學的知識份子搞出來的「民間哲學」和「民間社會理論」，除了在大的背景上，是根源於上述我們所指出的當代西方社會思潮之外，就台灣知識份子本身的思想背景而言，不能不說是在大學校園中植根甚深的自由主義和懷疑論了。

這兩種思想在台灣的知识份子群體中之所以愈來愈盛，是和台灣資本主義發展所帶動的資產階級的膨脹，有著緊密的聯繫關係。

大學的產業功能

在這種歷史社會條件下，作為大學知識份子群體的一員，無論其本來的出身背景如何，都無可避免的加入了小資產階級的行列，成為新小資產階級的再生力量和有機組成部份，正如「民間哲學」的吶喊者們所言，大學是「利益導向的職業訓練所」與「意識形態的官僚養成所」，專門培養台灣資本主義新階級所需要的大量專業技術人員，管理階層、行政官僚及教師等各種「意識形態專家」，這就是小資產階級知識份子這個群體的命定出路。

因應於這個命定出路的意識形態則是自由主義和懷疑論，這是說，知識份子作為資本主義新小資產階級的有機組成

部份，在經濟關係上既不一定擁有生產工具，在階級位置上又自外於產業工人，前程難料而又顯影自憐，唯有以「無盡的否定」來維護身份上的自尊和平衡內心的焦慮。因為，要逃避什麼，最偷懶的辦法就是「不承認」它，例如，要逃避「統、獨」之爭，就說它是「迷思」；要逃避馬克思主義的挑戰，就說它是「教條」，如此就可以關起門來，輕鬆舒坦搞自己形而上的「反體制」運動，多麼省事。

新小資產階級知識份子，為了舒展其自由主義和懷疑論的世界觀以及鞏固這個群體的既得利益，有時候不得不借重大量的理論和學說知識，凡是可以成全其發展或完成「自我成就感」的知識，無分真假與對錯，有用或無用，只要是「新」的，不是「舊」的；只要是「後起」的，不是「古典」的，一概趨之若鶩，競相獵取。

尚新好變的小資產階級知識份子

當「新、後、超」的知識隨同其他消費商品從西方一波接一波湧入台灣市場之時，當存在主義、結構主義、新左派、新馬克思主義都被台灣新知識份子挨次「淺嘗」之後，當沙特、馬古哲、盧卡契、阿杜塞、哈伯瑪斯、韋伯、格蘭姆西都被台灣新知識份子逐一「

展示」之餘，這些新的資產階級知識份子們就像趕時髦、追流行的少男少女一樣，淪為「商品拜物教」的信徒，再也無暇回頭那些被視為「舊的」；「古典的」的東西是否真的「過時」了，「無用」了？從而，也就不曉得只有搞懂了真正的馬克思主義，才能夠對像「新馬克思主義」（法蘭克福學派）這類學說的利弊得失，知所取捨。

台灣新小資產階級知識份子功利主義的「尚新」「好變」習氣，不僅表現在他們不知其所以然的膚淺追逐西方新知上，也表現在他們對中國和東方歷史文化的淺薄理解和盲目排斥上，在這一點上，他們和老一輩的「全盤西化論」者並無本質上的不同，差別只在前者是一面倒向西方資本主義，而新小資產階級知識份子則走尾隨西方自由主義知識份子之後，要在資本主義和馬克思主義的鬥爭夾縫中，另找「第三條路」——一個讓他們既可「反對」又能「改良」的無何有之鄉。終至落得「玩物喪志」，迷失在歷史的十字路口。

馬克思主義打破了西方本位主義

台灣新舊小資產階級知識份子顯然沒有認識到，他們所亦步亦趨的西方小資產階級知識份子，有一個很大的「思想之結」——既懊惱於資本主義

對西方社會文化的挫傷，又吝惜於對協同資本主義茁壯的西方固有文化哲學作根本批判。換言之，西方知識份子是很以西方世界那一套思想傳承為安身立命之本的。

正因為這樣，所以他們對那個在歷史範疇和哲學範疇上，宣告與西方固有的文化世界觀作根本決裂的馬克思主義，非常的「惱火」，視之為「反西方」的不祥之物（如反動學者卡爾·波帕對馬克思主義所施加的暴行）。這也就是為什麼在西方小資產階級知識份子隊伍中，除了那些堅持要革資本主義之命的人而外，大部份在馬克思和恩格斯死後，特別是在「東方的」俄國馬克思主義革命之後，都變成了左顧右盼的「反體制改良主義者」。

然而，問題的核心在於，正因為馬克思主義對西方的歷史觀和哲學觀提出了革命性的一擊，才使西方人首次真正得以「科學」的走出西方的歷史範疇而進入世界的歷史範疇。就包括東方在內的全世界而言，也可以說，馬克思主義是人類史上第一個使人們可以擺脫本位的歷史文化拘絆，而自主的、批判的走入世界的歷史和社會範疇的「科學體系」，為正確的理解自己和別人提供了一個「科學的方法」。

小資產階級知識份子的救贖之道

事實很清楚，在資本主義支配的社會，無論西方或東方的小資產階級知識份子，由於拒絕馬克思主義而始終難以正確的對待和吸收自己的及別人的文化思想，以致不是流於狂妄自大，就是變得妄自菲薄。

小資產階級知識份子要改變自己這種「上不接天，下不著地」的世界觀，雖非絕無可能，却也十分困難，當然，這不是說「個別的」知識份子在�其政治立場上和社會實踐上，沒有成為「革命者」的可能，而是就小資產階級知識份子作為一個「群落」而言，幾乎是「無可救藥」的。照格蘭姆西和阿杜塞的意思來說，知識份子需要對自己的思想實行一個徹底的「革命」，一個長久、痛楚和困難的再教育，而且是一個不斷的外在和內在的鬥爭，才能夠擺脫自己的「階級本能」。

結語

從台灣最近幾年來某些新知識份子身上所呈現的問題看來，是沒有多大關係的，一個成天抱著自我中心的「自由主義」和「懷疑論」的人，可以一面反馬克思主義，一面厚顏的佔它的便宜，也可以一面反格蘭姆西和波蘭札斯，一面又無恥的吃他們的豆腐。這就是小資產階級市儈學者敗德的表現。

東方專制主義：一場屬於中國的循環夢魘
直驅北京，南竄台北，兩地並立的政權，
風雨飄搖四十年。人民英雄永垂不朽，人民的
眼睛是雪亮的，本黨永遠和民眾站在一起……
陳腔濫調，集體矇昧，責賤尊卑的權責統治，
千年不變。不同的管轄，不同的子民，卻承受
了東方典型的政統——朕即天下，老人政治。



百餘年前，西力東漸。鴉片戰爭、英法聯
軍、庚子事變、倒滿革命……內憂外患，戰亂
頻仍。人民解放戰爭，彷彿宣告着悲劇的終結
，算食盡藥，數驚心折的畫面，幾十年來，曾
撼動多少知識分子的良知。政權鞏固，黨爭開
始流血，全民解放脫為無產階級專政，階級專
政淪為黨官僚獨裁。人民英雄依然不朽，歷史
的吊詭，卻引出專制主義的幽靈——亞細亞復
辟，繼續集體矇昧，你從來不知哪個口號對，
我永遠不能保證當前的「公理」是「公理」。
東風壓倒西風，朕即天下，老人政治，人
民的怒吼依然啞啞無聲。
四十年後，所有的神話開始崩解。謊言暴
力、教條迷思、牧民統治，在民間社會的胎動
下邁向意識型態的黃昏。所有的客觀辯證，在
民主抗爭的洪流下失去規律；階級本質化約論
，淪為少數教徒喃喃膜拜的謔語。生產模式神
秘主義，國家終將萎滅論，在私有財產和專制
復辟的真相中沉寂。四十年的歷史實踐，告示
着東方專制主義的復甦；帝力何有於我哉，依
然是無力改變現狀的無奈自慰。
四十年後，迥異的時空，容我們痛定思痛
。——革命尚未成功，同志仍須努力！——孫
中山的民主遺志，迄今仍裹足不前。全面反省
馬列主義，重新檢討多元民主，徹底驅散東方
專制主義的夢魘，正是迎向人民民主的康莊大
道！

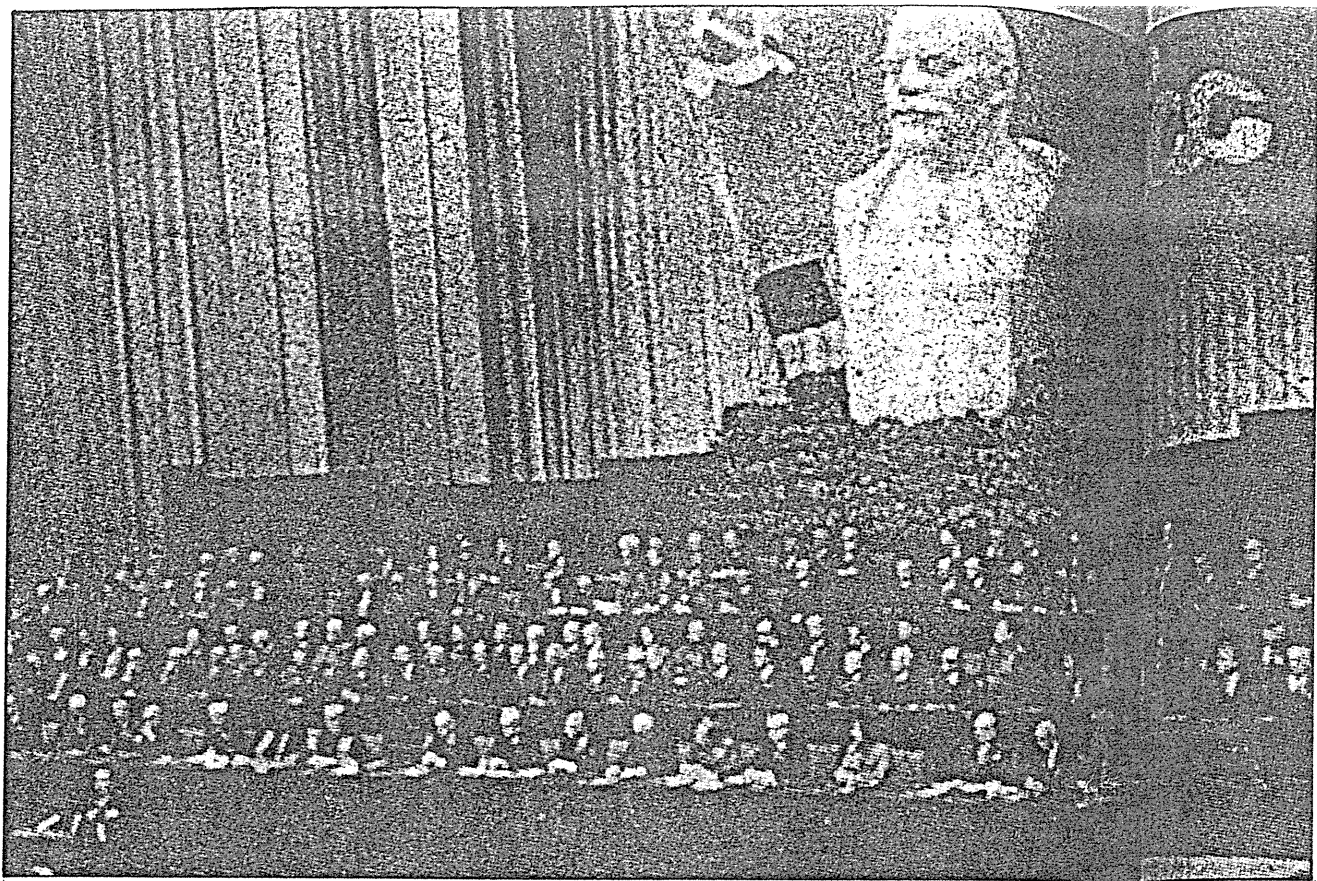
中國 亞細亞 復辟的 原點？

Vol. 3
NO. 10
1982.8

東方專制主義二論

東方專制主義，經由絕對權力塑造出如下景象：
 「絕對權力——絕對屈服——只有與政治無關的自由——只有乞丐式的民主——仁愛為形式、壓迫為內容——整體性恐怖——整體性服從——整體性孤獨——整體性異化」……

俄化之後的馬克思主義，教條性格益趨濃厚。



「在民族以及社會革命業已發生的國家，官僚體系成了主要的問題。社會愈貧窮及愈落後，則官僚主義愈有完全的權力。在從不知道資產階級自由民主的各種社會裡，權威會變得異常殘酷。……官僚體系成長的客觀原因，並非生產力的低度發展所致，亦非無產階級的文化發展所造成。它不僅和工人的歷史不成熟有關，它也說明了生產工作者與有志於運作社會及經濟者距離的遙遠。官僚體系不是革命領導者藉著政治手段即可避免的政治行政現象。由中國文化大革命的興衰提醒了我們，縱使反官僚的運動也是由官僚體系所發動及收拾，官僚體系很快就恢復了它的權力。卡斯多里亞底斯（法國社會主義思想家）曾說：「生產與社會生活的集體共管乃是人類歷史的主要許諾，若其基礎不是人們的願望以及足以使其成為活生生實體的能力，那麼它只不過註定是個暫時有刺激效果的烏托邦。」半個多世紀以來，老左派不斷聲稱要將它的敵人丟進「歷史的骨灰罐」，其實，這個骨灰罐裡所放的正是某幾類馬克思主義的屍體。」

（法國馬克思主義思想家夏里昂（Gerard Chaliand））

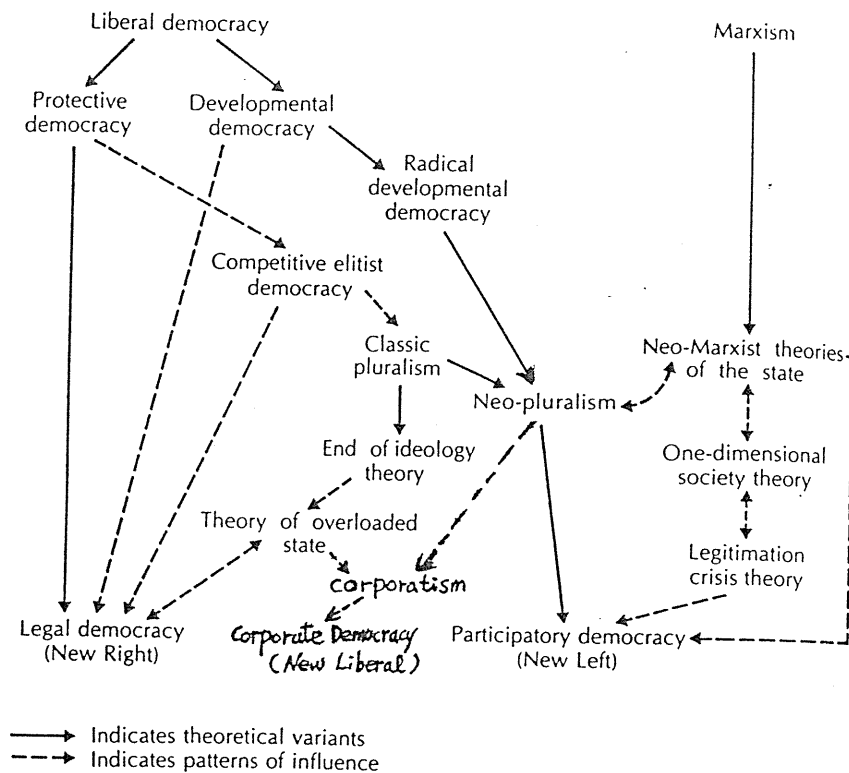
對於全世界有理想，有水準的人們，自七〇年代以來的這十餘年間，乃是在理論及行動上或出路的偉大年代。因為，一切古老的神話都已被活生生的歷史證明為神話。「神話」的獲得證明，對不學不思的教條主義者乃是痛苦的精神凌遲。他們遠遠的落在時代的後頭，踵繼無力。新時代的創造需要的是知識、智慧以及能與時代動脈結合的果敢行動，而不能依靠「死亡的咆哮」！

歷史實踐的反省

從七〇年代以來，在世界範圍內，我們看到了各式各樣的政治社會運動在蠢起——包括了歐美、共產國家以及其他開發中的國家。這些運動累積的成果是：

——在歐洲及美國「新右派」及「新左派」興起，這兩類政治及社會經濟的理論與行動實踐形式都以草根民主為出發的原點，乃是古典自由主義及新馬克思主義的重新出發。人類的政治與社會發展經過這一轉折，相對於「國家」的那個「民間社會」（Civil Society）更加的擴大。人類的民主、平等、正義有了更多的結構性的保證。這種「民間社會」的範圍更加擴大的民主，在政治社會學的概念上，稱之為「多元重疊的民主」（Linked pluralistic democracy）。民主的定義也不再只是像左翼教條主義者幻想的「資產階級民主」，而是一個更多向度的人民政治、社會、經濟及文化活動空間。

有關歐美的這種理論及實踐的演變，當代西方主要理論家之一的赫爾德（David Held）會將其理論的反省過程製成圖形，今將其略作增改後如下：



歐美世界自一九六〇年代後半期開始，由於既存的政治及社會型式已無法承載新的社會內容，因而反叛與動盪不已，在這樣的背景下，馬克思的學說獲得了再出發的動力與新的詮釋。然而，民主的不夠只能用更大的民主才能

是人類徹底反省的結果。在外部，它們必須依自己的條件與處境發揮右邊國家資本主義的特性（所謂右邊的國家資本主義），乃是指同時亦有以私人財產制為本的民間企業的體系），這種國家資本主義體系乃是個過渡體系；國家在工業化過程中扮演較大的動員角色並藉區域整合減少依賴經濟之傷害，既然是過渡體系，它遂必須在往右或往左移動中作出選擇。這些國家之所以會選擇逐漸將國家資本主義拆解的道路並在政治上走向自由民主，乃是官員雙方已逐漸有了共識，因為由共產官僚主義的弊害，已證明只有在「民間社會」的逐漸擴大中，人類才是有希望的。右邊國家資本主義體系的向左邊移動，它將造成國家機器的擴大化和「民間社會」的縮小。在空想的理論中有一「無產階級專政下的社會民主」這樣的概念，然而這樣的概念乃是純粹語言的遊戲，毫無現實上的意義——這點海耶克（Friedrich A. Hayek）早已指出過，在一個人人都靠「國家」吃飯的社會，怎麼可能有自由與民主產生！只有「民間社會」的擴大，企業家、工人、商人、農人、知識份子、文化工作者才有可能突顯本身的「歷史性」（Historicity），也才能在生產力以及生產的社會關係（請注意，是「生產的社會關係」而非「生產關係」，後者乃是教條主義者階級本質化約論的淵藪）交疊而成的「社會形成」（Social Formation）中去爭逐霸權。拉丁美洲的絕大多數新興民主國家所走的道路——擴大「民間社會」，同樣的也在亞洲出現。自八〇年代以降，諸如菲律賓、南韓、台灣已出現了規模不等的，代表了「人民的力量」的政治民主運動，並為這些地區的人民爭得了一定的民主架構。然而，這些民主架構的出現並不意謂著民主的獲得，而只不過是一個更廣泛的多層面之抗爭的開始，政治評論家山克頓（Thomas A. Sanction）在評價

改善，而不是連那不夠的民主也一併摧毀。再出發的馬克思學說已揚棄了那被列寧——史大林庸俗化的階級鬥爭理論，而改從義大利格拉姆西（Antonio Gramsci）的國家及社會理論出發，於是，一個空間更大，內容更豐富的民主理論遂告出現。美國新馬克思主義學者皮孔尼（Paolo Piccone）稱：「八〇年代乃是格拉姆西的年代。」人類的歷史乃是「統治——被統治」、「支配——反支配」的抗爭史，也就是「國家——民間社會」兩者之間「由上而下——由下而上」的互動史。在馬克思的那個歲月，由於初生的工業文明在野蠻時期，「資本家——勞工」的不平等差距過大，於是，「階級」這個在「民間社會」中只是一個相對範疇的事務被絕對化，「階級鬥爭」及「無產階級專政」掩蓋了「國家——民間社會」的抗爭發展，歷史出現倒退，重新墮回王朝反覆的古老歷史之中。這種列寧——史大林主義神話隨著東歐及蘇俄的實際表現而告崩解，於是，對人類抱有期望與關懷的遂重歸「國家——民間社會」這個「抗爭場域」（Contested Terrain）。

——在亞洲及拉丁美洲 人民的民主抗爭自七〇年代後期開始增加，截至目前，拉丁美洲已先後有十個國家的軍事獨裁政府（秘魯、厄瓜多爾、玻利維亞、巴西、瓜地馬拉、阿根廷、烏拉圭、宏都拉斯、薩爾瓦多、巴拿馬）在人民的抗爭下將政府權還給民選文人政府；在亞洲，則有菲律賓、南韓、台灣在大步走向民主道路。這些國家不但已逐漸發展出基本的民主架構，更重要的是，多少都具有一點國家資本主義特性的拉丁美洲國家已陸續開始進行兩項歷史性的工作：一是已重新開始為拉丁美洲的區域經濟整合努力，以擺脫大國的操控而發展出自主的合作經濟；另一則是許多國家都次第開放國家企業，讓人民接受承購。這些國家所做的工作之所以是劃時代的偉業，乃因它

南韓的發展時稱，「民主需要一些條件——相當高度的經濟發展，強而有力的中產階級，容忍與尊重個人的傳統，獨立的社會團體與建制，市場導向的經濟，願意放棄權力的統治菁英。……在這個標準下，南韓實施民主的準備並不理想。南韓雖然符合經濟條件，但它對多元價值觀並無經驗，它的孔教傳統強調的官僚體系的尊重而非對個人權利的尊重。因此，南韓人民的期望是否能克服這個障礙，仍有待考驗。」山克頓的此種論點對台灣亦同樣有效，其中所謂的「容忍與尊重個人的傳統」、「獨立的社會團體與建制」、「對多元價值觀有經驗」，「以對個人權利的尊重來扭轉對官僚體系的尊重」等品質，依古典自由主義的角度言，乃是自由民主得以發生並持續的基礎，而更深一層來觀察，則可說它乃是相對於「國家」，一個「民間社會」的呈現以及更深入抗爭的原點。

——至於在共產世界 自八〇年代以來，我們也看到了奇特的景觀。在聲稱工人階級的國家的波蘭，出現了幾乎全民的「團結工聯運動」，運動的領袖們自稱這是「民間社會對國家之戰」；除了波蘭之外，蘇俄領導人布里茲涅夫早會根據之意識型態的「社會發展五階段論」，保證將於一九八〇年達到「共產主義社會」這個最後的階段，但他卻再次被證明為另一次「語言的遊戲」，到了現在，新的蘇俄領導人戈巴契夫已被迫推行「開放政策」（Glasnost），同意人民有一定程度的私有經濟活動；而在一度被人視為「工人管治」樣板的南斯拉夫，在狄托逝世後，證明了不過是南斯拉夫以其身居東西交界之地的地利，向西方大量舉債從事消費擴張所造成的繁榮假相。目前南斯拉夫隱憂重重，各族獨立運動猖獗，已考慮開放人民組織有限度的政黨。新興共黨國家越南也已走開放政策，容許個體經濟；最重要的是中國大陸，也已自一九七九年起

第一論：「民間社會」

與「東方專制主義」

進行改革，集體所有制的農村已被拆解，中央權力向地方移轉。儘管它的這些舉措在整體支配結構上尚看不出明顯的鬆弛結果，然而不容否認的是，集體制的拆解已給了民間經濟部門成長的契機，中央權力的下放，對中央的「完全權力」(Total Power)也是趨向減少的訊息。共產國家乃是一個「黨——國家完全支配」(Party-State total dominance)的體制，它的「民間社會」(包括經濟、政治、社會、以及文化意識型態等建制或非建制部份)幾致完全消失，在這個意義上，中國大陸的改革可以說乃是大陸「民間社會」的初生萌芽。

由八〇年代以降，東西方世界的共同變化以及其共趨的方向，很清楚的可以看出，人類的文明其實已愈來愈清楚的走向「民間社會」自主性的擴大的方向。古典自由主義的國家理論以「國家——民間社會」的辯證發展關係為主軸並發展出以代議制來連接國家與民間社會，這乃是一個功論之國家理論」。然而，「國家」不單單只是一個具有「自我再生產」能力之機體，它的「自我再生產」過程亦與它在國際周遭環境中的位置有函數關係(所以許多國家均假藉民族主義來強化其威權能力)。「國家」由上而下的支配力量日益侵奪了「民間社會」由下而上的能動性。八〇年代世界範圍內各地方的人民民主抗爭不絕，所意謂的即是一種有意識的抗爭，以奪回被國家侵奪的空間，以削減國家在「自我再生產」過程中「生產過度」的權力。只有藉著「民間社會」的重現與重建，由於「民間社會」中隱含了各該地區的「文化——歷史基質」(Cultural-history matrix)，確切的行動實踐也才能落實生根。

「官僚體系確信它自己就是國家的最後目的。……國家的目標被轉換成官僚的目標，或者是官僚的目標被轉換成國家的目標。官僚體系乃一個圈子無人能夠逃脫。它的層級構造也就是一個知識的層級構造：最上面的保障了下級對特殊問題的了解，而在另一方面，下級卻給了上級信用，使上級對普遍利益的了解讓人信得過。這也就是說，它們實質是在彼此欺騙。」

↳ 馬克思

「中國的統治、兼道德、榮寵、恐怖而用之。」「在共和國裡，人們都是平等的；在專制國家，人們也是平等的。對於前者，他們是一切；對後者他們甚麼都不是。」

↳ 孟德斯鳩

自從八〇年代以來，世界歷史的變化顯示出，除了極少數的國家外，普遍的趨勢都是在「民間社會」自主性擴大的方向演進。「國家——民間社會」這個古老而確實合乎人們素朴經驗的二元構造觀點，在幾經轉折後又回到了歷史時間表上。由於「民間社會」這個範疇，近數百年來一直與「東方專制主義」(Oriental despotism)「亞細亞生產方式」(Asian mode of production)、「演

化論的歷史中心主義」糾葛不清，這種歷史觀的糾結，遂使得中國、台灣、以及具有相同處境的東方民族在歷史的嬗遞過程中發生知識理論上的錯亂。在「國家——民間社會」這個抗爭發展的架構再告浮現的此刻，重新回顧評價這些既往的知識錯亂，並進而估量「東方專制主義」的確實意義，遂成了極爲重要的工作。也只有這樣，才能擺脫「大漢沙文主義」者一聽批判中共，即將「批判中共」、「反中共」、「反華」等「三爲一體」劃上等號的「西瓜靠大邊」的機會主義心態。「政權」、「國家」、「人民」，即使到了廿世紀八〇年代的此刻，仍是許多中國人分不清楚的觀念。「民間社會」的重建實在太重要了。

一、西儒對東方社會的理解：

西方世界對東方社會的理解，可溯至亞里斯多德(紀元前三二二年至二八四年)，他在「政治學」中首揭：「另一種君主制見諸於若干不文明的(即非希臘的)民族中，這種君主具有類似專制政體的權力，但這樣的君主仍然是與政體相合的，而且以父子相傳。原因是這些不文明的民族較希臘人更具奴性(例如亞洲的民族較歐洲的民族更具奴性)，因此他們更容忍專橫的統治而無任何怨言。不文明的民族中的君主因而有專制的性質，但因其合乎政體的而且是世襲的，故尚且穩定。」近代回教世界自以色列建國，對其周邊國家進行資本主義的擴張，回教世界開始晉身世界舞台，復因石油危機造成「石油美元」爆炸，阿拉伯國家的軍事及經濟力量突顯而出，這種「權力關係的改變」造成了「詮釋方式」(Mode of discursive)的改變。東西方學者如賽德(Edward Said)他是富柯的弟子)·胡塞恩(Asaf Hussain)·奧爾森(Robert O-

Leon)·柯瑞希(Jamli Qureshi)·魯道夫夫婦(Lloyd I. Rudolph & Sussane Hoerber Rudolph)等倡議「東方主義」(Orientalism)——認爲自亞里斯多德以降的西方學者對阿拉伯世界以及印度的觀點爲「偏見」。亞里斯多德即被認爲是「東方主義」的始作俑者。

自亞里斯多德後，中世紀東西方向來往增加，西方學者對東方(主要爲中國與印度)之探討日多。「東方專制主義」日形清晰。安德遜(Perry Anderson)曾經詳細核查了「東方專制主義」論的觀念重點及淵源：

- ① 哈靈頓、柏利爾(Francois Bernier)、孟德斯鳩、瓊斯(Richard Jones)：認爲東方爲國有土地制。
- ② 布丹(Jean Bodin)、柏利爾、約翰彌勒：認爲東方無司法限制。
- ③ 孟德斯鳩：認爲東方以家教代替法律。
- ④ 馬基維利、培根、孟德斯鳩：認爲東方沒有世襲貴族。
- ⑤ 孟德斯鳩、黑格爾：認爲東方乃奴隸式的社會平等。
- ⑥ 黑格爾：認爲東方社會乃孤懸的農村社區所組成。
- ⑦ 亞當斯密、柏利爾：東方農業凌駕工業。
- ⑧ 亞當斯密、約翰彌勒：認爲東方王朝藉重大的公共水利工程而集中權力。
- ⑨ 孟德斯鳩、約翰彌勒：認爲東方氣候酷熱。
- ⑩ 孟德斯鳩、黑格爾、瓊斯、約翰彌勒：認爲東方乃是一個沒有歷史變化的停滯社會。

二、馬克思「亞細亞生產方式」論：

上述十項特徵即古典「東方專制主義」之特徵，在馬克思歷史唯物論以及韋伯社會學裡，多多少少仍能看到受到這些啓蒙時代以降的先驅人物的影響。除了上述的「對

比論」之外，自啓蒙時代以來，由於「生物演化論」的發軔，啓蒙諸先驅人物亦跟著仿效演化論之階段論，從文明形式、社會形態、知識發展以迄器用之改變，婚姻關係的遞變，都有各類進化理論出現。馬克思的「亞細亞生產方式」論在這樣的基礎下被發展了出來。依義大利馬克思主義者梅樂蒂 (Umberto Melotti) 全部翻閱了馬克思的著作，馬克思所謂的「亞細亞」包括的地區涵蓋了印度、中國、蘇俄、埃及、米索不達米亞、波斯、阿拉伯、土耳其、韃靼、爪哇、荷屬東印度群島、摩爾人統治下的伊圖斯干 (在今義大利西部) 及西班牙。

馬克斯對「亞細亞生產方式」以及與其配對的「東方專制主義」，一八五三年在「紐約論壇報」的專文為重要的始源：「看著勤勉的父系社會及無害的社會組織解體和消融被拋進痛苦的大海中，在此同時，每一個個人也失去了他們古老的文明形式和維持生活的方法，人之常情難免痛苦。但我們不要忘了，這種牧歌式的鄉村社會，雖然表相無害，卻經常是東方專制主義的強固基礎，它把人們的心靈局限在很小可能性的空間，使得它成為對於迷信，傳統律則下的奴役，雄渾以及歷史能量的剝奪等的無抵抗之工具。我們也不要忘了，野蠻的自我主義使得人們只會看到土地上某些不幸的小地方，卻對帝國的毀滅，雖以盡數的長期殘暴，大城市的屠殺生民等無動於衷。他們並成為任何人侵者無助的俘虜。我們也不要忘了，這種沒有尊嚴而停滯的生命，這種被動的人生，在另一方面卻滋養了野蠻而無目標，以及莫須有的毀滅力量，使得謀殺成為印度的一項宗教儀式。……因此，英國已在印度引發了社會革命，儘管它所做的只是考慮自己可恥的利益，並以愚笨的方式加以推動，但這並不重要。重要的是，人類是否能對亞



的結構卻從未被政治天空中的烏雲所觸及。

雖然馬克思本人在少數信件中曾表示不希望人們將他對西歐資本主義的誕生所作的歷史描述，「也擴延到所有國家，認為是發展的普遍路徑之歷史哲學理論」；他同時也在信件表示過歷史發展「普遍主義」(universalism) 的懷疑。然而，總的來說，並未充分建造的「亞細亞生產方式」及相伴的「東方專制主義」，在馬克思的體系中仍有清晰的脈絡。連帶的，一些既是古典又是新興的問題遂告發生：

洲國家的社會狀態不作根本的革命即能實現並完成它的命運？如果不能，無論英國作了何等罪惡，它可以說乃是產生革命的歷史之無意識工具。「英國已經在印度實現了雙重任務：一是破壞、一是新生。它摧毀了古老的亞洲社會，但卻在亞洲佈下了西方社會的物質基礎。」

此後，在《政治經濟學批判導論》(Grundrisse) 和《資本論》第一卷中馬克思對東方社會的特質已被概括為「亞細亞生產方式」——一個在馬克思體系中最值得探討的概念。對於「亞細亞社會」馬克思所提及數甚多且未完全發展，但摭拾若干片段立不難揣知其大略的意義：

——「氣候和土地條件特別是從撒哈拉穿過阿拉伯、波斯、印度和韃靼，直到亞洲高原最高地區的這一廣闊的沙漠地帶，利用運河和水利工程進行的灌溉，成了東方農業的基礎。」

——「這些田園國家風味的農村公社，不管初看起來怎樣無害，卻始終是東方專制主義的牢固基礎。……節省用水和共同用水是基本的要求。但是在東方，由於文明程度太低，幅員太大因而迫切需要中央集權的政府來干預。」

——「在亞細亞的形態下，……單獨個人從來不能成為財產的所有者，而只不過是一個佔有者，所以事實上他本身即是財產，即是公社的統一體人格化的那個人的奴隸因此奴隸制在這裡並不傷害勞動的條件，也不改變關係的本質。」

——「這種自足公社的生產組織之簡單性，不斷的以一樣的形式來生產自己。……這種簡單性乃是了解亞細亞社會無法被改變的性質之秘鑰。這種無法被改變的特性與亞細亞國家不斷的消解和重視有明顯的對照關係，而亞細亞國家的興滅乃是從未停止過的王朝的改變，其經濟成份

三「亞細亞生產方式」論的疑點：

——馬克思的「亞細亞生產方式」理論，乃是唯物歷史觀，而且是一種演化論。它在確切的歷史中以及在理論的探討中究竟有何意義？尤其是，自從以賽德為首，深受富柯影響的阿拉伯本土馬克思主義學派誕生後，將具有演化論立場的理論均認為是「歐洲中心主義」，是歐洲國家「文化權力的濫用」(Abuse of culture power)。阿拉伯民族主義左派的出現，以一種反對的方式來看待一切政治、經濟與社會理論，這正如同中國的右派國粹主義者以及民族主義派將此類理論視為「帝國主義理論」。在這種情況下，將如何評估「亞細亞生產方式論」以及伴隨著的「東方專制主義」理論？我們是否能夠以「帝國主義理論」一句話就將「東方專制主義」略過不提？

——有關「亞細亞生產方式」及「東方專制主義」這一組配對的概念，它指涉的重點乃是中國與印度、蘇俄等「前資本主義社會形成」(Pre-capitalist social formation) 之問題。其中最主要的乃是「生產方式」的「轉換」(Transformation)。因而問題發生了：「生產方式」的轉換過程中，生產力與生產關係，或生產的社會關係是否均同樣發生根本的改變？如果生產力、生產力的社會關係被證明沒有相關性，那麼，所謂的「生產方式」的「五階段論」(Pyachism，指正統派所謂由原始公社制發展到共產主義的五個階段) 是否只成了另一種的語言遊戲？

為了解決這些謎團，我們有必要重新回溯馬克思的「亞細亞生產方式」及「東方專制主義」理論之理論形成及其演變。

不能否認，馬克思有關這部份的理論，深受啓蒙時代諸先驅人物之影響；也不能否認，在對東方社會的具體描

述上也有一些錯誤（例如有關財產權的問題）；其次，則是馬克思對人類社會經濟史的演變也的確有「單線論」（unilinear）之嫌疑。然而誠如泰勒（John G. Taylor）所指出的，「當馬克思談到亞細亞生產方式在表象上的沒有改變；當他談到亞細亞社會的停滯不前（即沒有歷史），他並不是像某些人所指責的是對亞洲社會史的無知，或是歐洲中心主義觀點作祟。因為他所做的乃是對亞洲社會的動力學作重要的理論觀察，亦即這種社會產生了一種獨特的沒有發展的形式，它影響到亞細亞社會形式的完全構造。也就是說，意識型態的決定項（Determinancy），在國家行動的干涉下對資本累積，土地及資本的私有，以及直接生產者和生產工具的分離（除了季節性的國營工場及礦場的勞工之外）等方面已產生了嚴重的限制。國家藉著這種程序的完全控制，抑制和避免了亞洲社會建造一種基礎的可能性——在這個基礎上使它向另一種生產方式轉換。

亞細亞的復辟：

也正因此，當馬克思談到英國對印度解放的刺激功能，當恩格斯贊揚美國的進入墨西哥佔領加利福尼亞洲並在太平洋岸取得支配性地位，他們所談的其實已是一個更現代的問題了。這也就是說，在對於資本主義體系向亞洲社會「穿透」（Penetration）這個問題上，馬克思及恩格斯已隱含的提出「穿透、依賴、而且發展」的觀念。在近代「依賴理論」中，大致可分為兩個學派，一為「外因論」、一為「內因論」，馬克思與恩格斯在「亞細亞生產方式」這個問題上，可以說乃是一個顛倒過來的「外因論」者（依賴理論的「外因論」者認為依賴國家的低度發展乃

的狀態下，但以「單線論」的成份較重。

馬克思的這種理論發展到了列寧。列寧在初期對這一個配對連鎖的觀念完全接受。然而隨著俄國革命的漸次開展，列寧逐漸放棄了這兩種觀念。一九〇六年列寧與普列罕諾夫（Georgy V. Plekhanov）爭論「土地國有」問題，由於這種「國有制」乃是「亞細亞生產方式」之主要特徵，它是否意謂著「亞細亞的復辟」，普列罕諾夫認為是，列寧則基於現實的需要（因而人稱他是「主觀社會主義」）而認為否。此後列寧即逐漸的對「亞細亞生產方式」及「亞細亞的復辟」等不再提起。然而，到了列寧晚年，由於親見共產主義實踐的效果，他曾多次想到與「亞細亞的復辟」有關的觀念，他指責「俄共官僚體系沒有擺脫前代的窠臼」「俄國的官僚體系相當大的程度乃是老國家機器的殘存，……只不過在表面繪上油彩而已」「我們所有的仍是老的國家機器」，「我們的國家機器乃是從前代完全照單接收來的。」，列寧至少仍能在生命的最後關頭對俄共「亞細亞的復辟」有了覺悟。及至到了史大林，他遂將「亞細亞生產方式」附會為「準奴隸制」，並以黨的決議制止了「東方專制主義」及「亞細亞生產方式」的理論——一種心理及知識理論的虛弱。只有等到史大林的時代結束，有關「亞細亞生產方式」及「東方專制主義」以及「亞細亞的復辟」才有了重估的機會。

自赫魯雪夫鞭史，結束了列寧——史大林主義的時代，因而重估上述理論後，諸子百家群起，其中最主要的乃是義大利馬克思主義者梅樂蒂（Umberto Melotti）所提出的「官僚集產主義」（Bureaucratic collectivism），安德森（Perry Anderson）有關中國歷史個性所重新作的經驗主義之評價，圖勒（Bryan S. Turner）以

帝國主義所造成的，而馬克思及恩格斯則認為亞洲社會並無自求解放的潛力，終究需靠資本主義的穿透，因而他們乃是樂觀的「外因論」者，這兩種「外因論」乃是顛倒的）

也正因有著這種顛倒，馬克思及恩格斯的樂觀進化論，以及在他們體系裡隱含了的，並在列寧——史大林主義手中被庸俗化了的「五階段單線論」在實際歷史的演變中遂成了失去效用的理論。然而，「五階段單線論」的失效，甚至馬克思「樂觀的外因論」的失效與「亞細亞生產方式」的描述並無關聯，因為在馬克思體系中，「亞細亞生產方式」及配對的「東方主義」乃是一種歷史社會經濟的功能性描述，在這一部份馬克思準確的對「國家」權力作了掌握，然而馬克思早年（一八四三年）在批判黑格爾的「法哲學原理」時，對「國家」的權力以及官僚體系的欺妄曾有過的洞識，卻隨著他愈來愈向左邊的無政府主義移動而消失，他只考慮到「國家」的消亡而遺忘了「國家」以及「官僚體系」的「自我擴大再生產」的機能。馬克思的思想體系，由於在後期已遺忘了「國家」，於是在「生產方式」的「轉換」，資本主義對亞細亞生產方式的「穿透」等問題上，遂使得他無法預測到有一種新的生產方式誕生——「國家資本主義」。如果據「亞細亞生產方式」的內在邏輯來分析，那麼左邊的「國家資本主義」，不多不少，正是「亞細亞的復辟」（Asiatic restoration）！

前已述及「亞細亞生產方式」及「東方專制主義」這一組相互配對的理論，在馬克思的體系內乃是一個尚未完全發展的理論。他根據動態的歷史現象及本質性的構造因素，認為中國為「亞細亞的」；而俄國，尤其是沙皇的俄國乃是「半亞細亞的」，至於「生產方式」的「轉換」究竟「多線論」（Multi-linear）或「單線論」亦在未定

馬克思功能主義者的立場對「東方主義」的總評價，而這些又都可以總匯到一個更大的潮流中——即包括新馬克思主義者哈伯瑪斯（Jurgen Habermas）、柯亨（G. A. Cohen）、拉瑞恩（Jorge Larraín）等人提出的「重建辯證歷史論」的嘗試。當然，在中國這一部份，我們已需要重新肯定那個被人遺忘已達三十年之久的漢學家維特佛格（Karl A. Wittfogel）。

五、官僚集產主義：

大致而言，梅樂蒂的立場有著深厚的托洛斯基主義色彩（包括托洛斯基本人，以迄於現存之托派最主要理論家曼德爾（Ernest Mandel）、馬提克（Paul Mattick）等人）都會對蘇俄及中共官僚主義有過嚴厲批判，亦對被庸俗化的「亞細亞生產方式」理論批判。梅樂蒂對中國古代文明有著一定的評價，但他認為中國仍是獨特的「亞細亞生產方式」，「亞細亞生產方式可能會殘存數個世紀之久——如果它的基礎沒有被挖毀——自十九世紀中期開始，突然的資本主義效應以及租魯的帝國主義都以中國為目標，它們可以促使其崩毀。一九一一年共和國的宣佈成立，顯示了中土王朝的結束以及亞細亞生產方式的結束。本世紀由共黨領導的革命，卻顯示出它在許多地方均符合了亞細亞體系週期性再新的模式，雖然由於帝國主義干預的結果已使其生產力提高，因而它的週期性再新已被柔軟化了。強而有力的中央權力，藉著大型抗旱抗水災的工程，已使得半個世紀來由於帝國主義干預所造成的半資本主義無政府混亂狀態結束，這種無政府狀態會造成洪水控制以及灌溉的中斷而對中國造成巨大災禍。……然而中國要打破亞細亞生產方式的框限而完成現代社會主義卻仍遙遙無

期，看不到可能性。」

梅樂蒂指出，馬克思在一八七二年「論法國內戰」時，根據美化了的巴黎公社經驗，對於往社會主義轉換時的上層建築，有過這樣的論點：①常備兵廢除改設民兵。②選出能負責任的市議員，絕大多數由工人組成或由工人階級認可的代表人物，以及成立一個勞工議會，而不是純粹立法或裝飾的，議會選舉用普選制，隨時可以重選。③將警察由中央政府的一部份，轉換為議會的權責機關，使它的政治性任務停止，任何時候均可將其停權。④任何其他行政部門均依上述方式轉換。⑤公署切切實實民主化，它不再是中央政府的私人保留，公署人員隨時為人人辦事。基於此，梅樂蒂認為蘇俄既非社會主義，亦非資本主義，更非國家獨佔資本主義，相反的卻是像封建主義或「亞細亞生產方式」，革命後的中國亦然。那麼，對於這種樣態

東方專制主義帶有濃厚的集體曖昧性格。
圖為一九〇三年慈禧太后假扮觀音，左右奴僕終有其事侍侍情形。



亞更成了「宿命論」(Fatalism)。

六、相同生產力可形成不同生產關係：

梅樂蒂的這種侷限性，在安德森、圖勒、柯亨等當代最主要的新左派理論群裡有了進一步突破。他們都不單單只看「生產方式」的靜態構造，而是從更大的「歷史文化基質」中重新來檢討社會的「轉換」問題。在他們手中，一種新的歷史辯證論業已初步浮現。

安德森對中國古代歷史作了超乎常人的廣泛閱讀後，認為「亞細亞生產方式」乃是一個不能經由論證而被斬新的提出，對安德森探討的中國文明發展而言，它清楚的顯示出縱使生產力有了改變性的發展，也不必然形成我們期望的生產關係的改變。因此，相同的科技水平可能產生完全不同的生產關係及生產的社會關係。在這種新的論證下，馬克思在他對歷史的普遍陳述中特別強調生產力，就有了倚輕倚重的疏漏。而其原因並不難理解！①馬克思的理論重點乃是資本主義的膨脹，他對其他生產方式及社會構造並不能理解。②他受十九世紀普遍流傳的見解——認為科技將持續進步——的影響甚大。

除了安德森的理论之外，受到辛德斯(B. Hindess)與赫斯特(P. Q. Hirst)影響的圖勒，亦認為「亞細亞生產方式」無論在意識型態上或知識理論上都是有缺陷的。在意識型態上，它經常成為殖民主義者的口實，因而回教知識份子「去殖民化」(Decolonialism)的民族情結下。也對西方的各類相關理論一併排拒，在經驗上可以交集的知識理論都因為這種「相對主義」的心態而無法出現。至於在知識論的前提下，「亞細亞生產方式」可以

應將如何界定呢？梅樂蒂接受瑞茲(Bruno Rizzi)及卡洛(Antonio Carlo)之觀點稱之為「官僚集產主義」，其性質為：①財產由一個階級整體擁有，而不屬任何個別成員。②由計劃來經理、與市場隔絕，不進入競爭。③它由為了使用價值再生產(不是資本主義的交換價值)的機器所操控。④人與人之間的剝削關係變得更加直接，全部剩餘價值的某些成份，均由計劃來取得與分配。⑤政治與有機的權力完全集中。

梅樂蒂在對「亞細亞生產方式」的討論中，事實上已接觸到了「民間社會」的根本問題，然而他卻輕輕跳過「實踐及實踐的可能」這個層次，認為東方社會乃是一個沒有「民間社會」的社會，因此蘇俄與中國似乎也只有透過「官僚集產主義」而過渡到社會主義。梅樂蒂的整個批判架構反駁了「單線論」，而提出了多線論。不過，梅樂蒂的深度卻略有不足，由蘇俄與中共「官僚集產主義」與工業化，他已經觸及生產力與生產的社會關係這個最根本的問題——在資本主義「穿透」之下，資本主義的生產「技術」乃是中立的，它提高了「生產力」，然而「生產力」的提高卻與社會關係不必然有關，較高的生產力似乎是完全移植到「亞細亞生產方式」之上的，它對社會的基礎並無摧毀的效果。這顯示，生產力與生產關係，甚或生產的社會關係乃完全不同的範疇，它們必須分開探討。這也就是說，梅樂蒂在探討「亞細亞生產方式」時雖然已進步到「多線論」的立場，然而它的轉換問題中，梅樂蒂卻完全疏忽了「官僚集產主義」的社會，由於毫無「民間社會」的孔隙，人民或勞工如何可藉主體性的實踐來達到社會主義的境界？梅樂蒂認為東方社會必須由官僚集產主義過渡到社會主義，這已不僅是「決定論」(determinism)甚

。圖勒這位馬克思主義功能論者認為，由於以往有關「生產方式」的理論雜陳了太多缺陷，顯然必須從知識上來重新建造。

圖勒指出：馬克思主義的「生產方式」理論乃是形式而累贅太多的理論，由它衍發出的許多觀點中，藏有許多黑格爾的遺緒以及十九世紀的政治經濟學偏見。因而必須將整個泛稱的「東方主義學說」予以重建。至於重建的基礎，當代馬克思主義功能論的首要理論工作者的柯亨以上的面的探討為基礎，將生產力——生產關係的優先順序倒轉，認為這兩者的範疇已由歷史的經驗證實乃是不同的範疇，而且以後者最為根本。由於生產關係和生產的社會關係乃是功能性的歷史文化上的範疇，因而遂可能個別的依據其歷史文化基質、生產力、生產關係等來加以探討。有關重新評估「亞細亞生產方式」方面，安德森的立場由其鉅著《絕對主義國家系譜論》(Lineages of the Absolutist state)已很清楚看出，他揚棄了「亞細亞生產方式」理論，但卻以一種經驗主義的態度保留了「東方專制主義」的內容——認為中國科技文明的停滯，乃肇因於封建官僚主義以及其他相關的社會及文化支配因素(金觀濤、劉青峰等一系列著作，幾乎與安德森完全相應)。至於圖勒、柯恩、拉瑞恩等人，由於其系統猶待推展，但他們均已拒絕「單線論」之論調，柯恩的知識觀點與安德森接近，如果據馬克思主義功能論的角度探討中國的歷史發展，封建官僚為基質的建制與文化條件，終究可能是無法避免的！

第二論：維特佛格的「東方專制主義」

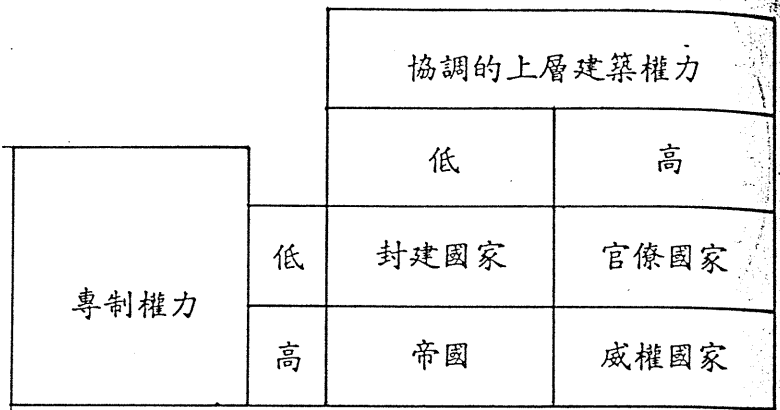
「水利國家乃是貨真價實的管理國家。……水利國家防止社會的非政府力量結晶成獨立而強的實體來平衡及控制政治機器。……在水利文明下，政府中的人們禁止所有非政府團體的組織連結，國家變得強過社會，任何組織給予它的代表，沒有節制的權力來對待組織這個主體，我們就認為它乃是個組織機器。相對於多中心社會控制的國家，單中心的水利國家可以說乃是真正的機器國家。」

維特佛格 (Karl Wittfogel)

「國家與民間社會分開，藉法律形式讓兩者均完成其客觀的必要性，乃是對自主性的民間社會的首要工作，從而能夠在異質性的範圍外產生一個領域，各種生產方式、生活方式以及合作形成才能根據個體的願望來加以試驗。……國家只能讓它不再是一個體制社會的機器，讓它變成一個讓民間社會根據自己重建的觀點來行使權力的工具。」

安德列 辜茲 (Andre Gorz)

在人類的世界裡，自從第二次世界大戰後就誕生了一個巨靈，這個巨靈就是「國家」。戰爭時期的超級動員，使得「軍事——產業——學術——行政」等原先的連帶關係並不必然的部門開拓結合，並且將諸如教會、工會、新聞等在古典的時期屬於自主的建制亦吸納了進去。這個「巨靈」在形成後加速度的「自我再生產」，包括藉軍備擴張以維持「巨靈」的運作，藉著大而無當的計劃以維持各種新納入團體的繼續被容納在內。於此同時，由於人民自



在這種「理想型」裡：

所謂的「協調的上層建築權力」，乃是指反映了民間異質性的國家權力。至於「專制權力」則指國家機器自我再生產，或者由於環境因素而造成的更大的權力等。在一個帝國，以中國為例，官僚體系的人數及組織權力並不若想像的強大，而其「專制權力」則是藉著種種人格的塑造

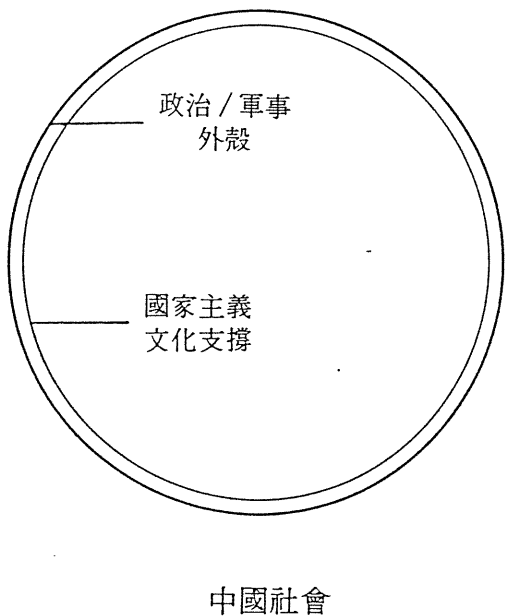
主空間的消失，加以各種工作均被「切割化」(Fragmentation)於是一個個真實的個人都成了飄浮在文明大海中的小小原子。一個原先是哲學性的「異化」(Alienation)被通俗化成了與生活經驗能夠連繫起來的「疏離」，就捲起了繁榮的六〇年代的「準革命情境」。與現實脫節的教條左派，幻想它是再一次的階級革命，其實它卻是一個新的「社會力場」(Social Field)一個「國家——民間社會」的交戰點，人民要把那失去的原來屬於自己的自主空間奪回並擴大。六〇年代的標籤是「參與」。工人要「參與」工廠管理經營、學生要「參與」學校管治，普通百姓不但普通時候投下選票作「被動的選舉人」，更要發起草根運動「創造自己的候選人」。

一、各種國家權力型態：

資本主義的「國家龐大化」與共產國家的國家機器龐大化相得益彰，此所以馬庫色 (Herbert Marcuse) 有所謂的「共趨理論」(Convergence theory)，認為雖然是兩種完全應該不同的世界，但其國家機器的表現卻殊為接近。「國家理論」的出現，「官僚體系」自我再生產的「吞噬性」，「民間社會」自主空間的受到注意，乃是時代的必然。七〇年代以迄八〇年代「新社會運動」(New social movement)的勃興，說明了「階級本質化約論」的失落，「民間社會」的更加壯大。學者曼恩 (Michael Mann) 根據史科普 (Theda Skocpol) 季堅斯 (A. Giddens) 等人的「二向度國家權力」(Two dimensions of state power) 的觀點，為各類型型態的國家權力作了這樣的圖示：

，民間社會的併吞，創造出了一個絕對性的生活及文化行為宰制架構。在這個架構下，人們是屈服的、喪失了主動力的。當太平天國舉事，馬克思很有興趣的注意到，中國的革命並不訴求甚麼崇高的目標與口號，只是「改朝換代」！

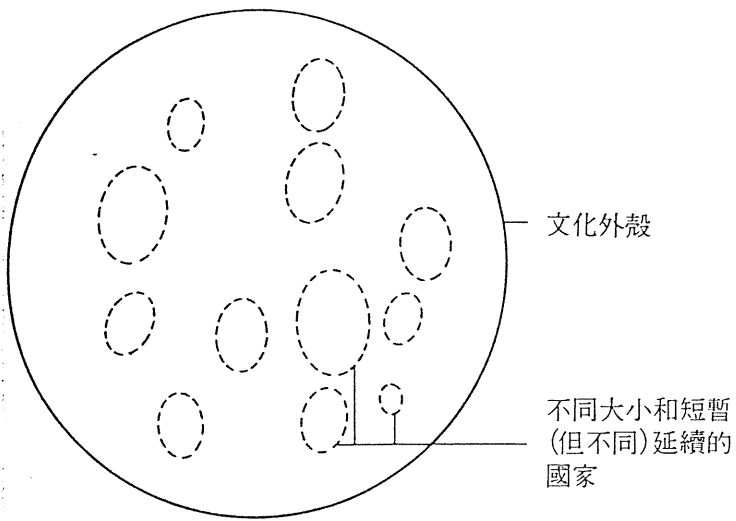
哈爾 (John A. Hall) 會就中國的支配形態作了如下的圖示，在這樣的圖示下，印證了絕大多數學者的一個通見：中國乃是一個「民間社會」弱勢的國度！



以往的「東方主義」學者會普遍認為，中國是沒有一個「民間社會」的。事實上，嚴格而言，中國無財產權或生產方式，都不能支持沒有「民間社會」這樣的觀點。中國是一個「國家強過社會」的國度；「國家」除了政治軍

事的武力外，由它介入的文化層圍更扮演了「穿透」、「連絡」各個範圍社會的功能，中國成爲統一的帝國——而且專制性格的帝國，有著獨特的「歷史——政治——文化條件」。

至於回教世界則不然，它以回教的文化條件爲基礎，各個大小不等的國家在其間生滅，由伊斯蘭的歷史，各部落之間的鬥爭，以迄於今日回教的狀況也可以證實，它的世界樣式是這樣的：



回教世界

無論中國或回教世界，它們都是「民間社會」——一個人民主動參加與創造的「公共範圍」相對弱勢的世界。對於中國，一位已被人遺忘近卅年的漢學家維特佛格，他對中國的解釋與描述，近年來已愈來愈受到重視。他看到的中國乃是一個「單中心的」國家，儘管他變動不居的使用「東方社會」、「亞細亞社會」、「水利社會」、「農業管理社會」(Agromanerial Society)、「農業官僚社會」(Agrobureaucratic Society)、「東方專制主義」(Oriental Despotism)等名詞，其實他的核心概念只有兩個，而且是可以分開的兩個：

①包括中國在內的東方社會，由於治水與灌溉的需要而形成了帝國型態，權力超級集中，而成了「完全權力」(Total Power)、「絕對主義的國家」，這部份是他「水利社會」(Hydraulic Society)的理論。

②東方社會乃是一種獨特的專制社會，於是，「絕對權力——絕對屈服——只有與政治無關的自由——乞丐式的民主——仁愛爲形式、壓迫爲內容——整體性恐怖——整體性服從——整體性孤獨——整體性異化」的過程出現了，在這個過程中人被完全的摧毀。

三十年前，維特佛格的這兩組理論會備受蘇俄之國的官方攻訐；而在中國，也有無數漢族沙文主義者不能忍受這樣一個真誠的外國批判者的存在，認爲他是「帝國主義的觀點」(很奇怪的是，許多反共的漢族沙文主義者竟然沒有看懂他書中後半部的反對蘇俄與中共)；至於在西方世界，許多學者竟然只看他的前半部，而後即與蘇俄官方學者相同，認爲他是「水利社會學說」，卻將他最重要的後半部遺忘。

事實上，維特佛格的兩組理論都是還可以辯護的。有關維特佛格的「水利文明」的部份，他明顯受到馬

克思「亞細亞生產方式」的影響，然而他並不去附會「奴隸制」、「土地國有制」、「稅賦並行制」(Tax/Rent couple)等在經驗檢證上存疑或錯誤的地方，而逕從完全皇權的統一帝國之「形式」角度來加以觀照。對於他的「水利文明」這一部份，諸如李區(E. Leach)、亞當斯(Robert McC. Adams)、布澤(Karl Butzer)、波南依(K. Polanyi)都有過反對的意見，泰勒(John G. Taylor)則信疑參半；但諸如哈瑞斯(Marvin Harris)、桑德斯(William Sanders)、麥可納希(Richard Mac Neish)、中國學者唐宗明、黃仁宇等人則分別在考古學、中國經濟史、帝國發展史的角度來佐證或採納。尤其乃是哥倫比亞大學考古人類學系主任哈瑞斯乃是維特佛格最堅強的辯護人。這也就是說，在有關「水利社會」及專制皇權發生的這一部份，即使在「純學術」的立場上，至少在目前都還不是一個可以輕言其爲錯誤的歷史問題。如果我們對秦的完全統一與「水利」問題和經濟問題作深入的相關性探討，或許將會發現，維特佛格的論旨有它難以批駁的成份。

維特佛格的思想，真正可以獨存的乃是他對「東方專制主義」所作的歷史性與現象性探討。拋撇掉瑣碎的歷史性枝節不論，他對「東方專制主義」社會中「民間社會」如何被消解的「機能」所作的現象學式的探討，乃是對東方專制體制要轉換到自由民主社會，必須重建「民間社會」一時的最有價值的文獻。他以絕對權力形成後所造成的連鎖效果爲主軸：「絕對權力——絕對屈服——只有與政治無關的自由——只有乞丐式的民主——仁愛爲形式、壓迫爲內容——整體性恐怖——整體性服從——整體性孤獨——整體性異化」，詮釋了「民間社會」的被消解與溶化，於是到了後頭：

- (A) 恐懼創造的孤獨：當「支配——被支配」的權力關係兩極化，人的關係亦被極化，對於毫無能力控制政府的人，他遂恐懼任何與政府的磨擦與衝突會將自己摧毀，因而焦慮與不安全感遂成爲意識與潛意識生活步調的成份。
- ① 不信任何人的統治者：由於絕對皇權的繼承不規則(以中國正統與偏統的八十三王朝，五五九帝王爲例，造反、篡位、弑君、廢幼等不規則繼承案即佔三分之一)，皇權爲了自保而只有加大對周遭產生懷疑，埃及即有法老教諭其子「心中不要有兄弟，沒有朋友」，猜忌宰相、官員，因而形成了一個由上而下的個別孤獨人的社會。
- ② 永遠多疑的官員：官員永遠有不安定感，人必須學習保護自己，這才是聰明人的行徑，居安要思危，以免不期之禍發生。上位者要防下位者，以防敵人產生或利用；下位者要防上位者，以免招致誤解與報復。
- ③ 永遠怕中了圈套的庶民百姓：由於金字塔式的絕對權力滲透到人們的公共與私人領域，而人民不能制衡，又無可堪信任與救濟的法律，甚至說法律是可以隨機的以各種不同方式，不同標準施加於任何人，於是，人們遂習於「少和政府打交道」，以免惹火上身。阿拉伯人和中國人都不願意救落水的人：如果我沒有把他救起來，在官員面前我怎麼能證明他被淹死不是我的陰謀？由於公共事務更會有不期之禍，東方社會的人恐懼惹禍，「各人自掃門前雪，休管他人瓦上霜」，於是，人與人在公共領域裡的有效聯繫被自動打破。
- (B) 完全權力的異化：人們認爲他已被夥伴遺棄，他不能是一個自主的、自我定位的實體，於是人們遂完全的異化，並且不知道自己已被非人化。東方社會有「閒聊」，沒有「溝通」，人被分解成單位的，不相連屬的社會關

係。

◎每天要自我調整：人必須保持在「警戒的忍受」(Alert resignation)的狀態下，犬儒式的、幸災樂禍式的、雙重標準的、「別人子孫死不完」的種種心態都在意識或潛意識的範圍中形成。

於是，在東方社會裡，儘管人與人之間並未實質的以單位體或原子的方式生存下去，但因「由上而下」的「直」的關係支配並改造了人的意識和習慣，於是「橫」的關係遂難以開展，即極少數「橫」的關係遂只能以非常私人性的方式，在小範圍內開展，「家族」、「地域」、「師生」、「同學」就是那極小範圍的「橫」的關係，而且還多屬「私人領域」，即使少數「橫」的關係向「公共領域」開展，如「黨」，但那個「黨」的前面還是有個「朋」字——「朋黨」！東方社會的「民間社會」於是就這樣被解消了，它有著內部的衝突，但卻大多是那殘存一點點的「民間社會」的內部衝突。也正因為有著那種「整體性的孤獨」、「整體性的異化」，以馬庫色的理論，它反而能

衆所矚目的民進黨，是否能為台灣人民驅散東方專制主義的幽靈？



被廣泛注意。在經過長期被忽略後，或許我們會發現，他對「民間社會」被解消的過程之探討，實在已等於答覆了一個人們普遍關心的問題；在甫從國民黨威權體制下出現了一點「民間社會」自主空間的台灣，民間事實上充滿了各種惡質的成份，那麼我們將何所依歸？

維特佛格已答覆了這個問題：在專制傳統悠久的中國社會裡，「國家——民間社會」的對偶關係，「民間社會」有著漫長的解消及被惡質化的過程。因此，當人們從專制主義中解放，為「民間社會」尋求自主的空間，這不只是標籤式的「民主」口號所能解決的，「民間社會」的自主乃是廣大的自由，而自由的基礎即是「責任」——一種將「民間社會」被解消及扭曲的性質藉著整個歷史文化的批判反省而加以重建的責任！近代歐洲宗教史家已發現到，西方支配型的基督教由於其中存在的二元論色彩，在長期支配的過程中，那源自民間生命力量的宗教遂被分解扭曲，產生了人人卻步的「撒旦崇拜」的形成過程，與「民間社會」在中國專制主義下的被轉換，也的確提醒了我們

以一種弔詭的方式，倒轉回來向「擬神聖性」的「整體性的範疇」如「階級」，如代表統治者的「國家機器」屈服，正如同馬庫色觀察到的，資本主義生產方式的「異化」，反而是人的「逃避自由」、「擬神聖性」(Pseudo-Sacred)的法西斯(左邊及右邊)倒轉回來宰制了那些聲稱是在「追求自由」的人們！在東方社會，由於「民間社會」的被解消、被切割，統治的獨佔官僚階級，反而能藉著「民間社會」內部的衝突，更穩定的持續下去。近年來，諸如孫隆基、金觀濤、以及大陸「未來社」等均開始著重所謂中國社會「超穩定結構」的探討，如果能將這些觀點與維特佛格有關「民間社會」被解消的理論性，黑格爾辯證式的觀點相互對照，或許就會有助於我們更深入的去探討，進向轉化為「民間社會」重建的實踐問題！

維特佛格的啟示：

維特佛格乃是一個對現階段的中國人極具啟發性的思想人物。他是近代法蘭克福學派創始人物之一。早在一九二二年西德馬克思主義者包括盧卡其(Georgy Lukacs)柯希(Karl Korsch)等組織「第一屆馬克思主義者工作週」學術研討時，他即是參加人員。他年青時期獻身青年運動，對美學的造詣會啟發盧卡其甚多，且編著過公演的戲劇。他曾是西德社民黨成員，一九三五年至中國大陸研究中國的社會與經濟問題，而後至美國定居，由於對史大林主義的欺妄失望而改變立場。由於他認為「列寧——史大林主義」本質上乃是「東方專制主義」以另一個形態表現出來的產物——由「農業管理社會」變為「工業專制主義」，因而三十年來在蘇共的討伐，以及英美學派不能接受辯證法的歷史解釋觀點的影響下，他的學說始終未能

一個反對事業的艱辛。因為我們除了要面對國民黨，更要面對那已化為灰燼但卻藉著文化傳統進入人們靈魂深處的古代幽靈！

第三論：多元抗爭的新時代

「如果各自自主的公共實體沒有安全獨立的民間社會，諸如自由、平等、參與設計以及社區決策，都將淪為宣傳口號；如果沒有保護、再分配、調停仲裁衝突的國家功能，那麼為了轉換民間社會所作的抗爭將被切割、分離，或者將生產出新形式的不平等。」

赫爾德(D. Held)及約翰京(John Keane)

「集體主義的哲學有一項內發的矛盾。這項矛盾就是當集體制度以人道主義為根據時，充其量只能在比較小的團體以內實行。因為，人道主義的哲學是從個人主義裡發展出來的。」

海耶克(F. A. Hayek)

人類是種能夠意識到束縛，進而追求解放的族類。由於自從有了人類之後就有了權力，從各種權力的網絡中解放出來，遂成了人們抗爭的對象與範圍。最基本的「統治——被統治」、「國家——民間社會」的權力關係出現了，抗爭也在這樣的脈絡下展開。然而，十九世紀卻是另一個局面，「階級」問題進入了歷史的舞台。

工業革命以它巨大的生產力進入了原來即已不平等的社會網絡中，於是資本主義萌生，從封建社會到資本主義

東方 專制主義論

魯凡之 著 南方朔 序



二〇年代以來，馬克思主義支配了東方社會，可是，馬克思却最不理解東方社會。解嚴後，大家的視野勢必擴大，也將浮現許多質疑：

為什麼共產革命常常淪為專制政權？

為什麼東方社會的本質會引發世界性的大辯論？

為什麼這種辯論又成為蘇聯和中共黨爭的焦點？

《東方專制主義論》告訴你根本的癥結！

八〇年代後期的你，不能逃避這個歷史性的大辯論，我們不該恐懼禁忌，最害怕的莫過於無知！

定價：180元

著／魯凡之
序／南方朔

志昇書局總經銷

住址：中壢市中山路90號

電話：(03) 4251897

社會，乃是巨大的「歷史斷裂」，不平等擴大。在那個叢林時代的資本主義黑暗時期，人道主義者馬克思誕生，他要為人類找一個「沒有縫隙的社會」(Seamless Society)。

馬克思對「民間社會」以及「民主」的觀點，可以扼要簡述如下：

①他在論宗教時即認為，神的被創造出來，乃是人在天國的「平等」來掩蓋及緩和住在現世間仍然存在的「不平等」。基於同樣的邏輯，他認為「民間社會」民主抗爭得到的參政與司法之平等，並不能解除經濟的不平等，「司法及政治平等只不過是建基在更深的平等上」他在致史威哲的信函中曾指出過：「工人階級或者是革命，或者就甚麼都沒有。」

②馬克思的政治學裡，「下層建築——上層建築」的對照是徹底切割的，因此，對他而言，「政治的解放」必須以下層建築的改造為前提，庸俗化的左派「資產階級民主」教條即典出於此。教條馬克思主義者（應當是教條左派）淪為階級本質化約論也就不難理解了。

③因此，馬克思遂特別將「巴黎公社」神聖化。馬克思的政治學可以說乃是神聖化之後的「巴黎公社」之翻版。也正因此，馬克思的政治學與極左邊的無政府主義並無差異。他在早期批判黑格爾時對官僚體系所作的傑出見解，也都因為他向左翼無政府主義接近而被遺忘。也正因此，列寧——史大林主義的出現，固然有竄改馬克思主義之嫌，但不能認為完全虛假。

④由於「上層建築——下層建築」的切割，永恆抗爭對話的「國家——民間社會」被矮化成了「資產階級——無產階級」的關係，「馬克思主義二元論」與「馬克思主義二元論」的鴻溝出現。馬克思主義體系在實踐時屢次

的最主要缺陷即其政治學。在「政治解放」這個問題上，馬克思與考次基(K. Kautsky)、伯恩斯坦(Bernstein)、格拉姆西(A. Gramsci)、盧森堡(R. Luxemburg)等巨擘完全異轍。

⑤在永恆緊張的「國家——民間社會」二元論中，「民間社會」既是一個辯證的實踐範疇，亦為一個策略範疇。它是開始，亦是終極。也正因此，馬克思的政治是相當「非政治的」(A-political)，意謂著「政治的終結」。

⑥由於馬克思對「民間社會」的辯證統一關係未能充份理解，教條左派遂將「階級」這個範疇「物化」，然而，如果能從政治經濟學上更深刻的去探討，或許將會發現「勞動價值說」中在有關「使用價值」與「交換價值」的「轉換」中，剝削關係並不是「本質的」，而是「權力的」。亦即，「階級」的本質化約乃是反智的教條。也正因此，近代經驗主義者以「相對剝削模式」(D. Model)來探討「階級」問題比教條左派也進步太多。

因此，無就世界範圍內各國近代進步運動的實踐，知識理論的探討，古典的「民間社會」這個實踐與策略範疇，對台灣這個由於長期被宰制、依賴、因而出現許多民間惡質性的地方，它的實踐性就格外有意義了。也正因此，各大學學生們一方面用功的讀書，一方面勇健的行動，對反對事業作勇者的創造獻身，這已顯示了一個新的「民間社會」自我洗禮的開始！如果從事政治抗爭的，從事文化抗爭的、從事勞工抗爭的、每個範圍的人都能頭腦清楚的、用功的、勇敢的、不機會主義的、知識真誠且一致的奮鬥，拋掉投機的、搶鋒頭但不做事的、言行不一的惡質遺傳，健康的出發，那麼，台灣才有希望！

「人民的力量」！

牧民全權經常藉強調外在敵人與內在敵人，製造恐怖、全體翻覆的不安，擴大民衆的神經恐懼、認知不安定，以及心理年齡的退化……

「人民的力量！」。時序進入八〇年代後期，我們開始聽到這樣清澈的呼聲。中國大陸，南韓、菲律賓不約而同傳出嚴冬初過冰河解凍，微弱但令人興奮的訊息。姑且讓我們稱此為「人民主義」的抬頭，然而「人民」，一個多麼狡猾迷人的字眼，究竟所指為何？「人民（民粹）主義」（Populism），是知識份子贖罪意識的新興鴉片？政客撒下的惑眾迷障？還是真實地指向嶄新的實踐情勢？可能都是，也可能都不是，拋開廉價思考的「唯心／唯物」之辨，「人民的力量」不是答案，而是問題的開始。

「人民的力量」：民間社會的胎動

「人民」普遍地被視為一個空泛的總稱，在它的使用下，各種社會的主體範疇，化爲一同質，不可分割的「整體」、一個不具分析價值描述性的「公分母」，或者只是價值認同的表明。階級分析家在此不是將它貶斥爲明顯的「唯心論」，便是劃歸爲某一特定階級（如「蒼白虛無的小資產階級」）專屬的意識型態。總之，套用阿突塞（Althusser）的言說方式：只有意識型態的人民主義，沒有理論的人民主義。

對這樣的思維我們先不予置評。事實上，「人民」一詞只有擺在「人民／國家」這組概念中，才能掌握到它一定的問題位置。顯然的，「人民」是個對應於「國家權力」的範疇。「人民／國家」在近代一直是活躍地貫穿支配／反支配動態歷史的主軸，它的另一面是西方「公民權」

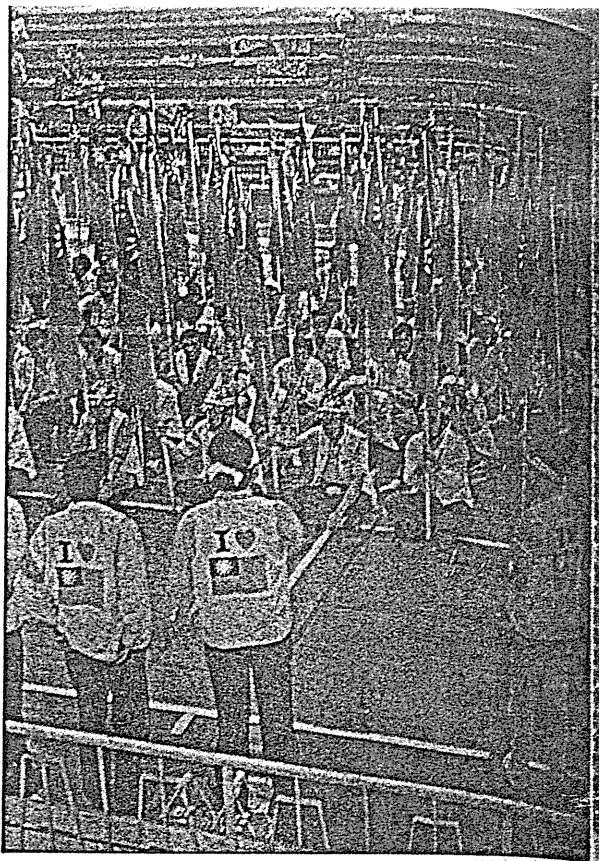
化的不正義結構及民間社會的壓抑狀態。而近兩年來台灣社會爆發的形形色色自力救濟（爲了污染、毒害、雞妓、掘墳、貪污……）以及各個領域的自主化運動（學校、司法、工會、媒體……），正是正義宰制結構長久積蘊的焦慮不滿（所謂「民怨」），在這一歷史時刻多重矛盾聚匯及沿襲過去危機管理控制方式的失效。換言之，國民黨政權已經來到「危機管理的危機」這個臨界線上，必須釋放出更多的能量、資源給民間的自我管理，否則不足以活絡整個系統。

所謂「人民的力量」除了因爲受到鄰國情勢的影響外，更重要的乃是相應於黨國全權，一個民間社會的興奮胎動。「人民／國家」這組實踐力場開始浮現出來。

「人民主義」在台灣：論述的人海戰術

「人民主義」做爲一種集體現象，各家的理論分析並不一致，甚至經常是水火不容。左翼馬克思主義者的看法我們已約略提過，右翼保守主義則視「人民主義」（具體的指涉是六〇年代學生運動、青年反文化及新社會運動）爲「非理性的意識型態偏執」，是現代化開展過程中的「脫序」或者「意識型態終結」的反動，因而嚴重威脅到自由主義的形式機會平等及技術性目的理性的根基，干擾了技術官僚統治清明的理性決策。

這種理論的對峙放到具體歷史經驗考察，中國的毛澤東共黨政權、德國的希特勒法西斯政權一左一右都會經以在野的位置，靠「人民主義」起家；並且以黨國全權統制、集體人崇拜，「人民主義」、「民族主義」爲口實大行獨裁專制。實踐的吊詭直如理論的層層迷障，「人民／國



觀念內涵的不斷深刻化，其重要性絕不下於「資本／勞動」這一基線，一九八一年前後波蘭工聯民間自主化運動中，「人民／國家」甚至已完全涵攝取代了「勞動／資本」成爲抗爭主題。

中國專制主義的超穩定結構，龐大的官僚機構有效地由上而下控馭民間社會各種自主的潛能。這種專制官僚主義吸納動員民間力量的牧民統治，到了現代蛻爲黨國全權複合體，配合更綿密深入的社會控制權力技術，使「人民」原內涵超越「現實原則」的理想性格，也儘併入曖昧集體主義單一向度的牧民神話中，「人民／國家」這組恒存緊張遂隱而不顯。

從這個支配面的歷史脈絡來看，黨國全權的控制規劃以維持系統整合，同時也是在維持一不斷腐蝕、泛濫商品

家」也頓時迷失了焦點。

Goodwyn 提出的「人民主義時刻」(The Populist moment)在此可能指引了解開「人民主義」之謎的出路。隱伏在具體個人的日常生活意識中，存在著對快樂的要求、對正義的企望、對社會文化認同的需求，這些道德的潛能未必表現如哲學家精緻思辨的普遍性倫理，絕大部份都是緊緊在個人親身具體經驗的「俗世道義」中，甚而外在多表現在負面的，對感受到的不公義、社會污穢墮落、意志挫敗的不滿。換言之，我們必須正面認可在真實的個人生物性、經濟性、文化性再生產中內涵著的「潛在政治主體性」(Potential Politicam Subjectivity)。

這裏「潛在政治主體性」，只有透過具體的理念架構才會形成「社會主體」的行動投入：例如佛教徒可能認為「前世造孽」、錫安教徒可能認為「上天咀咒的罪惡政權」。在官方合法性主宰模式充份吸納日常生活的狀況下，不滿焦慮只會以零星個別的形式表現出來。但是如果社會

透過人心的覺醒，形成「社會主體」投入「人民主義時刻」，往往立基於個人具體經驗的「俗世道義」。



，「全權黨國」與「全民主義」(一種「權威人民主義」)正是構成「牧民邏輯」的兩面。

牧民的全民主義，將紛亂多樣的社會主體秩序井然地安置在一和諧自足的世界秩序下，「多元主義」遺落了「理想——現實」的張力，只成了種種「差異」(Differences)的散置。矇昧集體主義結合孤立原子式的個人主義，造成 willogel 所謂「東方式專制全權」——一個以「仁愛為形式、壓迫為內容」的「蟻民社會」。個體自主、自發的創造性全面萎滅，「真實的個人」失去煥發的光采。

當危機惡化到一定程度，牧民全權慣常運用所謂「倒轉的心理分析」，藉強調外在敵人與內在敵人，製造恐怖、全體翻覆的不安，擴大大眾的神經恐懼、認知不安定、心理年齡的退化。總之，透過有系統的扭曲消解反抗的潛能，增加個體對集體的依賴而非自主，鞏固了黨國全權的宰制。

「全民主義」的這套邏輯可以拿來觀照所謂「民間」

產生重大的結構性變動，民間社會中被壓抑住的挫敗情緒，將積滙為種種的民間「自我防衛」與「不服從」。這個現象可以比擬到個人在危機處境下，潛在心理結構與外在社會行為控制鬆弛造成的焦慮。潛在政治主體性與表顯的傳統政治論述不再緊密契合，每個人內心深處都「有話要說」，這大概就是「野火現象」的根源。

於是，所謂「人民主義的時刻」出現了。民間社會的各個空間都開始悸動，「人民/國家」隱約地浮顯，論述霸權的人心競逐跟著上場，左右都自稱「進步」、標榜「全民」。

民進黨要「台灣人當家作主」、「一千九百萬人自決」，國民黨口口聲聲「人民的眼睛是雪亮的」、「沈默的大多數」、要「永遠與民眾站在一起」，全民愛國會則鼓吹「團結、愛國、人民反制」……真可謂是「論述的人海戰術」。

國民黨藉意識型態國家機器佔得有利位置，以及「國家」人民集體意志的先驗基礎，指控對手為「少數分離團體」。民進黨則以「住民自決」希望收編各種民間不滿力量，砲轟「不得人心的國民黨政權」。支配、反支配都需要合法性的支持，前者強調「和諧團結」，後者強調「對立衝突」。意識型態足以產生扭制權力的效果，或者，應該這麼說，意識型態便是個權力抗爭的場域。

「全民主義」：牧民渴求的矇昧集體主義

黨國全權也因此必須建立在一定的集體心理基礎上，而絕非赤裸裸的權力壓制。「人民/國家」從支配面的牧民統治看來，正緊密地結合在全權的現實原則下。換言之

「人民反制團體」的基本訴求，民間社會多樣性的實踐領域所內涵的反宰制神話(官僚權威主義、唯經濟成長論、黨國圖騰膜拜、氾濫商品物化)，與民間自主抗爭社會重建的理念，不僅見不到開展，尚且被「全民團結和諧」的訴求儘併入「先驗性統一」的全權邏輯中。因此只能以宰制結構矇昧集體主義的「外衍物」視之。

階級本質化約論：潛在的法西斯復辟

當年德國的法西斯曾經以一群失意的政治派系，藉經濟狀況的危機，威瑪共和民主制的脆弱，打著「人民主義」、「民族主義」的旗幟，籠絡當時浮躁焦慮不安的人心，從在野的法西斯搖身一變為獨裁專制的法西斯。中國人民同樣經過「白色恐怖」與「紅色恐怖」，對這樣的實踐吊詭應當有著切身之痛。為什麼人民老是在「人民主義」前拋擲熱情而屢遭矇騙？為什麼「人民的力量」老是成為「獨裁者的力量」？

教條馬克思主義的階級本質化約論，混淆了生產力、生產關係與生產的社會關係，各種社會的主體範疇被化約到階級鬥爭，各種社會活動的自主空間也不得正面彰顯。階級本質化約論必定是思想的全權主義，策略上的「人民主義」要不是出自偽裝，便是出自思想的含混。資產階級、小資產階級「惡劣、腐敗、剝削、鑽營」連「人」都稱不上，那裏能沾得上「人民」的光采？唯生產關係的本質主義，使得流通領域的抗爭(如消費者運動、環保運動)被貶抑為「形形色色的小我利益追逐」，而眾多的中小企業則被情緒性地嘲弄為「像螻蛄般吞噬自己身軀過活」。那麼什麼是純粹的「人民」？根據這些階級分析家的理解

自然是「廣大的勞苦工農」，一個被充份神聖化的「大我」。因爲，在他們的認定裏，勞工是資本主義生產領域內本質性的罪惡——剝削——的總承受者，它只存在於生產關係中，而這個剝削關係又不是在「表面」的流通領域（再生產）所以「看得到的」，所以只要資本主義一天存在，「勞工」便持續作爲一根本的、底層的載負「集體解放」的「自在階級」。

資本主義私有財產制的破除，也是總的壓制剝削的徹底廢除。這時「普羅」與「人民」便完全吻合，夾在「人民」內部的封建、資本主義「殘餘」得以逐步剔除，「普羅」取代了「人民」並完成了「人民」的本性，這也就是所謂的「普羅專政」，教條主義者所謂「歷史變遷客觀規律」的「辨證必然性」。

「人民民主」一旦完成「敵我矛盾」消除的歷史任務後，「人民內部矛盾」的消解便跟著上場。「反右」、「文革」數頁滄桑浩劫，幾個單純的「破除」、「辨證」、「改造」便要人性流散、喪家無數。教條主義者美化了「普羅」，同時藉神聖化掩飾了數樁人間的集體罪惡。

勞工爲了確保提昇具體、真實個人生物性、文化性、經濟性的再生產，採取具體的抗爭行動，以保障工資、工作條件、退休安養……，因爲未觸及生產關係核心的改變，被視爲只是資本主義自我調適的再生產，總是一種「錯誤意識」或「不成熟的意識」。「理論精英主義」將反抗熱情變成對日常生活實踐敗德的輕蔑。

「階級本質化約論」是一種不折不扣在野的「教條全權思想」，「人民主義」在此永遠可能成爲新的宰制神話。馬克思主義並不可怕，經過史達林／列寧主義、布拉格之春、古拉格群島洗禮的新馬克思主義，自有其一貫的批判、反省力與道德倫理的矜持，我們所要反的是那種教條、

退化的馬克思主義的法西斯復辟。

多元民主：抵禦牧民統治的最終保障

「人民的力量」從黨國全權控制的鬆弛，民間社會反支配力量開始四處萌生的情勢來觀照，自有其具體客觀的背景可以追索。

「人民／國家」論域實踐場域的浮現，只是一場霸權競逐的開始，經由種種環繞在「人民主義」實踐吊詭的考察，我們可以了解到黨國全權統治牧民邏輯的另一面——矇昧集體主義的全權思想的核心，實際伏著另一個更大的陷阱。重要的是，把「人民的力量」落實到具體的民間社會多樣實踐、自主空間的張揚成長來考察，日常生活具體個人的不滿抗爭內含的道德潛能，必須在有機知識份子緊銜現實、持續耕耘的論述編織（Articulation）中，才能提昇到足與宰制霸權相抗衡的反霸權位階。

Lefort 說過：

談到全權主義，它不只是從未留一絲空間，權力更企圖使自己具現爲一偽裝過、代表著「全」民（「Unitary People」）的有機體。在獲致人民團結的藉口下，原從民主邏輯顯現的社會分化因此被壓抑。這裏的貶斥，正好構成全權主義邏輯的核心，並且透過雙重運作達成：「國家與社會分離以及社會內部分化相關符號的禁制。」

一個繁生成長，多元民主的民間社會以及徹底揚棄集體矇昧主義、尊重個體尊嚴的民間新文化，才是克制黨國全權牧民統治的最終保障。

民主：中國未竟之革命

江迅 木魚

爲民間社會辯護！

「生產模式」神秘主義，正是一種變種的結構功能論。……瀰漫在人類歷史不斷發生的各種「支配／反支配」競逐，遂爲這種簡單劃一的「生產模式」本質化約論所模糊，成爲概括化約的「階級鬭爭史」。

△編按▽：自從本刊於第六期和第八期陸續揭發「民間哲學」和「民間社會理論」以來，各界反應頗爲熱烈。不過，由於該典範在台灣是首次提出，許多概念難免和舊論述架構扞格不入，以致產生一些不必要的誤會。

本刊以爲：真理愈辯愈明，並不逃避這種理論對話的機會。這篇文章，分別從歷史實踐的反省，以及理論內部的澄清出發，並採取摘要式論證，期能進一步廓清「民間社會理論」的理解架構，作爲更深入對話的基石。

且讓我們如是說：社會不外是由社會行動所構成，社會秩序的存在，並沒有任何宗教、政治或經濟上的形而上保證（metasocial warrant），完全是社會關係的產物。也就是說，任何對於社會的思考，都必需基於經驗基礎。

——Alain Touraine

極左路線在中國的核心，就是對人的蔑視，對人的摧殘，對人的冷酷。……中國人內心裏良心消失了，一種懺悔心情的消失。……冷酷和仇恨成爲美德。

——劉賓雁

提出「民間社會理論」的背景

一、由於「民間社會理論」尚未凝結成完整典範，加上配合不同社會具體的「社會形成」與實踐情勢的自主發展，以及來自正統馬克思主義與自由主義的左右夾攻，因此，名稱頗為紛歧（如「後馬克思主義」、「新章伯左派」、「激進自由主義」、「多元社會主義」、「生態社會主義」、「自由主義左派」、「激進民粹主義」、「草根民主主義」等）。

提出「民間哲學」或「民間社會理論」，並不是一味翻版西方最新學說，而是基於我們對過去歷史實踐的反省，以及對理論在實踐過程中的種種偏逸、異化、乃至形成「非人性化」的「真理政權」(de-humanized Truth regime)的失望與覺悟，期能在一個合乎民主、正義、張揚人性尊嚴的基礎上，為當前現實實踐正在形成的多元力量提供理論的疏解。

關於歷史實踐的反省——

① 共產主義政權的異化：

如新階級黨官僚專政（乃至一人專政）、黨爭株連人民（斯大林血腥整肅）、文革浩劫、蘇聯帝國主義控制東歐（布拉格之春、匈牙利事件）、共產主義集團內部民族糾紛（珍寶島事件、中越戰爭）、世界革命的破滅（和平共存、四個現代化）、民族沙文主義的復甦（愛國主義）、乃至最近波蘭團結工聯的民間自主化運動……這些理論與實踐乖離的歷史現象，使我們亟於認真思考社會主義與多元民主之間的適當扣連，東方專制主義的本質，以及法律正義的必要性。

② 傳統自由主義具體實踐的癱瘓：

歷史的妥協(Historical compromise)：更顯示社會主義與多元民主進一步結合的可能。

民間社會的運作內涵

二、民間社會並不是一個同質而統一的整體，而是夾處於國家機器和市場經濟之間，由不同行動主體在日常生活中所交錯而成的流通與再生產領域。國家機器行政規劃所內涵的權力支配，以及市場經濟所潛藏的不正義傾向，都深刻地影響到民間社會中具體個人的生活處境。為了爭取分配、交換、消費之有利條件，抗爭支配的不公義，就形成實踐場域內各種雜錯交織的反支配力量。相對於黨國支配霸權對民間社會的全權化(Totaling)吞噬，所謂「民間自主化運動」的積極意義，勢須緊銜著這種源自草根的社會運動力量的成長，才能得到徹底的澄清。

有人指責我們把社會簡單二分為國家和民間，「凡國皆壞」、「凡民皆對」，順著這樣的邏輯，所謂「人民民主抗爭」就被誤解成「只要反國家機器就對」的無政府主義或虛無主義，這實在是極大的誤會（見五）。

如下圖所示，資本主義社會具有兩組運作邏輯：一是資本邏輯，包括生產工具私有制、最大利潤爭掠、市場運作及持續資本累積要求。如馬克思所說，脫離了封建社會基於政治與意識形態運作的經濟剝削，自由資本主義在一個貌似中性的商品市場和自由勞動中，隱藏了一種全新的宰制關係。這種宰制關係包括以下要素：①勞工除了販賣自身勞動力外，別無其他方式維生；②資本家握有生產工具，造成勞資關係的權力不對等；③勞工為維持勞動力再

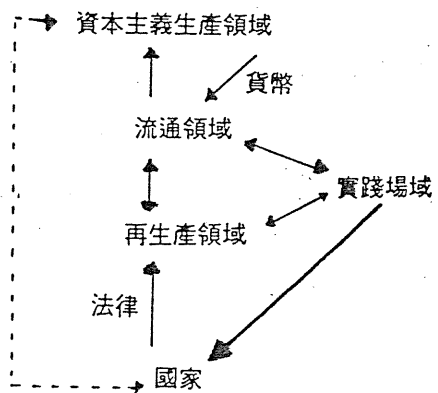
自胡適、殷海光以降，部分反傳統的知識分子走向西方自由主義，極力呼籲尊重民權、鞏固法治和爭取自由。可是，這些強調分權制衡、開放容忍、碎步改良的自由主義者們，始終以「純潔對抗醜陋」、「普遍理想對抗權力現實」，這種道德矜持固然富涵人本主義的精神，可是，由於對具體而確著的「支配/反支配」情境欠缺理論掌握，往往流於「純粹容忍」(pure tolerance)的不動員症性格，對知識分子與群眾之間的有機結合缺乏具體觀照。當年在中國大陸，自由主義之所以無法在危機重重的現實困境中，擔負起結合合理論與實踐的思想指導，導致馬克思主義迅速成為反抗勢力的主流思潮，也多半源自於此。

③ 台灣現有論述架構的沉悶桎梏：

台灣目前最盛行的論述架構，如「統一」或「住民自決」，都不曾為當前現實實踐正在形成的多元力量提供理論的疏解；所謂「統獨戰爭」，往往流於茶壺裏的風暴，並無法提出理論與實踐合一的洞察。而左派教條主義又以階級分析貫串所有現實情勢的理解，反而模糊了各種新生社會運動（如環保、學生、婦女、消費者）更深刻的時代意義，乃至抹煞了各個「支配/反支配」情境的複雜內容。基於以上考察，我們以為有在自由主義與馬克思主義之間，重新開拓出另一組論述架構的迫切需要。

④ 後資本主義嶄新的實踐情勢：

資本主義並未如馬克思預料自行崩潰，反而在近數十年來發生相當大的轉變（如經營權和所有權的分離、第三級產業迅速膨脹、新工人階級的誕生、福利國家的發展、工業民主制的逐漸成形），此外，各種新社會運動不斷崛起，西德綠黨「生態社會主義」(Eco-socialism)的誕生，跨越了資本主義與共產主義截然二分的思考邏輯，全面指向對西方工業文明的徹底反省。而義共與西共展開「



生產的生計工資，即為資本家追求最大利潤必須控制的成本，這構成勞資對立的結構根源；④自由市場的無政府狀態，再加上市場經濟的孤立化(atomsing)作用，使得每一次間歇發作的經濟蕭條，都對勞工構成致命的威脅。而上述宰制關係，都可以而且必須納入民間社會的流通和再生產領域來理解（參見四）。以西方勞工運動為例，透過公民權的伸張，以及勞工集體的實踐抗爭，取得勞動三權（團結權、爭議權、團體交涉權）的保障，造成勞動力「去商品化」的實質效果；此外，社會福利制度的確立，也使勞工階級不再受資本家的片面牽制。因此，經由爭取流通領域（分配、交換、消費）之有利條件，抗爭支配的不公義（再生產領域），遂形成勞工運動在民間社會中具體實踐的歷史發展。

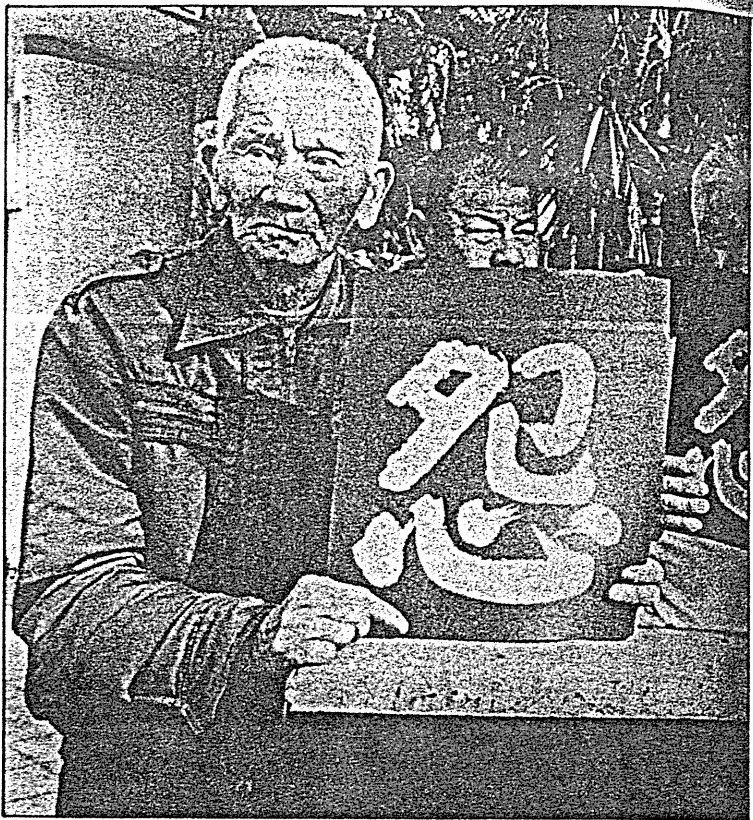
而且，更因為資本邏輯一味尋求最大利潤和資本累積，使得自然也變成飽受剝削的商品，由此造成廣泛的生態危機。因此，資本邏輯的受害者不僅是勞工，更深入到與自然關係的失諧和扭曲。就此而言，現存共產政權可說是一種變種的國家資本主義，「自然」成爲集體所有制下的共同財產，反而更肆無忌憚地展開無情的剝削。所以，反資本邏輯的人民民主抗爭，已不僅是勞資衝突的階級鬥爭所能全面涵蓋，階級充其量只是民間社會主體範疇的一環，與其他主體範疇（如性別、公民、代間、宗教、種族）具有完全平等的位階。（見四）

其次爲權力／意識型態邏輯。透過國家機器行政規劃的權力介入，塑造出流通與再生產領域的運作規範，以維持體系整合下「商品化政策」（促長資本累積之政策）與「非商品化政策」（非促長資本累積之政策）二者之平衡。而且，經由民間社會實踐領域的抗爭，可以造成國家機器政策與法律輸出的調整，由此進一步導致民間社會運作規範的重塑。因此，具體的國家形式（如代議民主制、法西斯主義……）與政策平衡狀態，便取決於民間社會人民民主抗爭與國家的互動關係而定。

資本邏輯 VS 權力／意識型態邏輯

三、資本邏輯與權力／意識型態邏輯在本質上絕不能互相化約，更重要的是，如何具體理解國家機器、民間社會和經濟之間動態的組合型態。

我們反對把國家機器視爲經濟生產關係的衍生物，事實上，具體的經濟生產關係，一直都是國家機器法律與政



四、階級衝突並不具有本質優位性，而其他民間社會中的主體實踐一樣，都是「支配／反支配」人民民主抗爭的一環，各組實踐領域並不能互相化約，也沒有主從或隸屬關係。

「民間社會理論」並不把階級看成是經濟生產關係無意識的「負載者」（Träger, carrier），而把階級看成是民間社會中有意識的實踐主體。存在並不直接決定意識，而必須透過經驗爲媒介。社會生活是由各種主體（包

策輸出的結果。社會形成（social formation）固然是由政治、經濟、意識型態三層次交錯而成的複雜整體，可是，絕對不是如階級本質化約論所說，概由經濟所最終決定。

這種階級本質化約論，展現在國家理論上，遂出現「國家是階級壓迫的工具」（國家工具說）、「國家是經濟下層結構的上層反映」（國家反映說）、「國家爲生產模式的內在強制性所決定」（國家衍生說）、「國家是複製剝削關係的結構」（國家功能說）。由此，國家機器的權力邏輯，也被視爲經濟生產關係的附屬現象，於是，乃天真地以爲只要透過無階級專政，解消經濟生產關係中的階級矛盾，便同時解消了國家機器的支配運作。弔詭的是，國家機器所內涵的權力邏輯，恰好給已經掌握經濟控制權的黨官僚無上的支配力量，國家與經濟合併爲一，在「人民集體所有制」的名義下，黨官僚取代了資本家位置，實際掌握了生產工具控制權。同時，更經由權力介入支配了流通與再生產領域，全面控制人民日常生活的互動型態。至此，民間社會的主體實踐領域已被吞噬殆盡。

因此，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，才能進一步抵制資本邏輯的不正義傾向。換句話說，最重要的是，如何爲「國家——民間社會——經濟」尋求嶄新的辯證統一關係，使一個能讓民間社會爭逐成長、相互尊重的多元重疊民主架構得以逐漸落實。

重新理解階級鬥爭

括階級）的意向性行動所構成，傳統馬克思主義者在此總先設定了經濟生產關係中具有客觀本質性的「自在階級」（class-in-itself），因此，實踐的根本問題，便集中在如何使主觀意識和客觀利益趨於一致，換言之，也就是尋找「自爲階級」（class-for-itself）誕生的契機。這種論述產生以下兩種引伸：①社會生活中繁複多樣、含納種種主體歷史實踐的經驗，在理論上勢將不可能有逸出階級隸屬的思考空間，從第二國際的經濟決定論、到盧卡其的階級意識論、乃至形形色色的階級／意識型態分類學，都逃不出階級化約論的桎梏；②由於從「自在階級」轉爲「自爲階級」，涉及「正確意識」的必要灌輸，因此，雜呈在群眾生活世界中的各種「扭曲意識」（任何與「正確意識」扞格不入者），都必須一一加以矯正。充當矯正工作的知識分子（所謂「先鋒黨」），已不自覺染上濃厚的理論精英主義色彩。

如拉克勞（Er. Laclau）所說，存在於經濟生產關係中的階級位置，並不直接對應到社會生活中種種行動團體。例如：即使在經濟生產關係中同樣都佔上勞工的客觀位置，可是，經由政治及意識型態的主體塑造（如性別、宗教、代間、階級），勞工遂被劃分到種種不同的行動團體中。在此，最重要的是如其所如（as it is）地分析各種行動團體所交織而成的權力網絡，考察個別行動團體的階級隸屬，充其量只是分析的一種面向。舉例來說：女工在男性沙文主義的長期壓制下，經過女性主體的意識啟蒙，起而要求廢除同工異酬的不平等制度，這種婦女運動的實踐領域，雖然受到資本邏輯的影響（如機器生產造成大量聘用女工，男女就業人口比例大幅改變，連帶影響到男女權力關係），但絕不能化約到「具有本質優位性」的階級鬥

爭領域來考察。

不是無政府主義或虛無主義

五、「民間社會理論」並不是無政府主義或虛無主義，而是立基於民間社會自主自發、力求自我管理的道德力量，朝向一個不斷豐富、充滿創造自主的實踐領域邁進。

「民間社會理論」並不是天真地主張「凡民皆對」、「凡國皆錯」的二元論，力主反牧民和反專制，也不是盲目反政府。「民間社會理論」乃立基於人文主義的信念，認為每個人都有自律自主的潛在能力，應透過較合乎正義公理的制度設計，讓民間表現出自我管理、自主自發的精神。我們堅信：一個「大有為」的政府，配上無能的人民，必然是個病態的社會。

此外，人民的幸福絕不能靠由上而下的施捨，必須仰賴自發力量不斷爭取，才是重建正義公理的有效憑藉，具體幸福由此才能獲得切實的保障。因此，我們認為應揚棄「藏富於民」的牧民統治，而積極從事「藏力於民」的人民民主抗爭。

由此，我們絕不能輕率地從現有民間的各種惡質表象（如地方派系傾軋、大家樂狂潮），認定台灣民眾無可救藥的惡質性格，而應該進一步考察其形成機制及轉化方式（二者與台灣黨國壟斷的政治及文化生態有極其密切關聯），這正是有機知識分子發揮作用的關鍵（見六）。

因此，民間哲學並不是虛無主義，因為主體所認同的是人民民主抗爭過程中所產生的自主自律的空間。國家機器的完全萎滅，一如國家機器的全能統治，都可能成爲空



七、由於尊重真實個人的生活經驗，可避免掉理論精英主義的危險，同時避開左派教條主義從事實踐的道德弔詭，正面聲稱人心的不滿、覺醒和奮鬥，才是人類歷史實踐的道德基礎。

有關這段命題的說明，詳見本期「二分法與體制的弔詭」一文。

泛教條的宰制神話。唯有透過不斷的爭取抗衡，落實到民間社會改革領域的不斷擴大及鞏固，才能切實符合人性尊嚴的根本訴求。

有機知識份子

六、民間社會有機知識分子的言說行動，並不是空泛感性的意識型態追逐，也不企求「一勞永逸」、「一次解決所有問題」的化約主義。各個不同的「支配／反支配」情境，將產生各自的有機知識分子，致力於具體經驗中「支配／反支配」關係的真實掌握。

由於「民間社會理論」不認爲有貫串一切實踐領域的化約邏輯（見三），因此，確着（specific）到各個「支配／反支配」情境的有機知識分子，同時也意識到自己並不是面對一個普遍「真理」、普遍「人民」在言說。換言之，有機知識分子致力於民間社會各個實踐領域內、細微而全面深入的分析，並由此掌握「支配／反支配」的具體情境，試圖爲各個確着的主體範疇（婦女、學生、勞工、消費者）開拓出更寬廣的改革空間。因此，並不像傳統自由主義流於「純粹容忍」的不動員症性格，在每個「支配／反支配」情境中，知識分子與群眾、理論與實踐之間的有機結合成爲可能。同時，更因爲有機知識分子拋卻了空洞縹緲、自我膨脹的贖罪意識，更能心平氣和、腳踏實地檢視理論與實踐的差距，爲龐大而紛雜的社會解放事業，作出個人點滴的具體貢獻。

不死的人心才是實踐的道德基礎

八、後記：

如上所述，我們分別就提出「民間哲學」、「民間社會理論」的背景，以及民間社會的運作內涵加以考察，並對該理論所引發的外界質疑提出概括的澄清。

從中國專制主義的千年咀咒到盤桓在中國近代史上一次又一次的實踐吊詭與悲劇，回顧過去，那些膠著糾纏在「馬克思主義／自由主義」、「左／右」、「民主／階級」兩分法的政治鬥爭重重陰霾下，儘是斑斑血淚。人民的希望與挫敗，從這樣的背景看來，前眺未來，試圖對舊有的論述架構所內涵的盲點提出反省，並尋求新的綜合與出路，就不單僅是「理論主義」的思辨工作，相信更具有理論實踐一定的現實外衍意義。

如果您基本上同意這樣一份初步的反省與倫理上的矜持，在概括的理論澄清後，至少有以下具體研究頗值進一步的耙梳：

- ① 首先必須耙梳在長遠的中國歷史上，國家機器吞噬民間社會的內在機制，並由此進一步分析人民民主抗爭被攝入國家機器的支解過程。
- ② 深入分析台灣與中國大陸國家機器、民間社會與經濟三者動態的組合型態，由此才能確實掌握本土的具體歷史經驗。
- ③ 對台灣與中國大陸的民間社會展開具體研究，就個別「支配／反支配」主體實踐領域進行實證探索，由此累積歷史經驗，作爲當前實踐的參考。
- ④ 考察現存於民間社會各種惡質表象的形成機制及轉化可能，透過較合乎正義公理的制度設計，引發民間社會自我管理、自主自律的嶄新文化。

封面主題

正因為有著絕對的或相對的不公，才會有反抗，現在的台灣已到了「反抗歲月」。

【解讀台灣的反對運動】

《封面主題》

那麼它的意義何在？出路在那兒？這是當下最值得深思與玩味的課題。



新生代眼中的反對運動

時間 / 七十八年七月十一日下午二時

地點 / 聯合報第二大廈十樓會議室

主席 / 蕭新煌 (中研院民族所副所長)

出席 / (依姓氏筆劃序)

吳介民 (台大政研所碩士班研究生)

李建昌 (台大社研所碩士班研究生)

郭正亮 (台大社研所博士班研究生)

整理 / 劉若詔

● 蕭新煌：最近坊間出版了一本張俊宏先生主編的書籍，名叫《到執政之路》，書中對民進黨的現行路線與未來策略作出了及省與檢討，並提出了「地方包圍中央」的主張，很值得我們在此作學術及實際層面的探討，這也是我們舉行這次座談會的緣由。今天出席的三位先生，可以說是代表台灣社會科學界的新生代，因此希望藉此機會以《到執政之路》一書為基礎，對民進黨的政治路線與本質，與過去的功過未來作回顧與前瞻。今天的座談主旨就是請你們三位以社會科學年輕工作者的身份來做剖析的工作。

我們今天的討論大致將環繞下列幾個

- 主題：
- 一、民進黨對台灣政治現狀的認知；
- 二、民進黨內政治路線及其內部分歧；

- 三、民進黨內派系衝突對組織運作的影響；
 - 四、民進黨如何強化整合能力從事政黨競爭；
 - 五、「地方包圍中央」策略的可行性。
- 我想先請郭正亮先生就這本書的內容及其意義先做一個說明。

反對運動 是一個歷程

● 郭正亮：我們大概都有一個共識，承認民進黨內部的確有路線上的分歧，而派系的衝突確實影響到反對團體的組織。《到執政之路》希望解答三個問題：一、民進黨要有怎麼樣的組織型態，才能夠把自

己組織成一個有效的反對黨？二、民進黨現在究竟採取甚麼運動策略？三、反對運動所朝向的目標是甚麼？當然，這三個問題其實是所有反對團體的基本問題，顧名思義，《到執政之路》就意謂反對運動是一個歷程。從前我們對反對運動的一些討論，往往僅限於對現狀的一些了解和控訴，然後就直接跳到一個終極的目標。這種討論方式對台灣的政治反對運動是不會有效的。政治運作有它本身的邏輯，唯有指出這個抗爭的過程，才能夠讓政治參與者真正了解在反對運動的過程中應該建立甚麼樣的組織、爭取那些資源，及採用甚麼樣的策略，也要認識本身的社會基礎在那裡。

《到執政之路》的首二章旨在反駁兩種意見，即史明的「民族壓迫論」及夏潮聯誼會的「階級化約論」的觀點。作者基

本上給予民進黨較大的認同與支持，認為民進黨並沒有掉入上述兩種觀點的桎梏中。然後在這本書的第四、五兩章中，作者對目前民進黨內部兩股最大的主力——地方派系聯盟與新潮流系——作出反省與批判，認為這兩條路線都不會獲得成功，作者於是另外提出了一種路線，並對這條路線在理論上與實際上的可能性作出辯護。整本書的結構大概是如此。

《到執政之路》這本書的論證，基本上是從對國民黨支配結構的分析入手，凸顯這個支配架構最脆弱的地方，從而指出邁向執政的路線與策略。因此，這本書事實上完全是在討論如何從事政治權力鬥爭，對社會內容或權力本身所具有的社會成份所作的分析則顯得薄弱。可是，這本書所以會強調對政治權力本身的分析，是因為台灣雖然在一九八七年解嚴，隨後又陸續開放黨禁與報禁，從表面看來台灣似乎比較自由了，可是民主化的層次基本上還是相當低。台灣還有很多地方並沒有開放，例如政治體制並不是完全民選的，非常法系也仍然存在，另一方面，社會運動本身在發展的空間上有許多內在的缺陷。在進行更進一步的討論時，《到執政之路》把焦點集中在政治社會（political society）而不是民間社會（civil society）上面，因為如果political society沒有一個反對黨足以跟執政黨制衡，任何社會成份或社會內容就無法進入political society，因此也就不會變為討論的議題。除civil s

ociety的力量不能反應上去以外，civil society也很容易被執政黨鎮壓；拉丁美洲的經驗就是一個明顯的例子。如果political society的這個空間無法開放，民主化、自由化的果實事實上隨時可能被執政黨收回去。因此，這本書的用意即在對political society作分析、討論，設法讓它迅速鞏固起來，讓civil society的成份能夠獲得一個發展的空間。

● 蕭新煌：我們現在進到第一個問題的討論：民進黨對國民黨的支配體系有怎樣的分析，這些分析是否恰當？

● 郭正亮：民進黨認為台灣基本上是一個不合理的政治體制，這個不合理的政治體制高於目前社會的內部矛盾。因此，不管是美麗島系或新潮流系，到目前為止都還不願意真正表明其社會成分。這樣的認知涉及台灣政經發展上一個很特殊的性質，那就是黨國體制在台灣政經發展上扮演非常重要的角色。而且台灣在社會階層化的過程中，政治特權與資本邏輯是同時存在的。政治特權基本上是由黨國體制衍生出來的，是一個軍事威權加上了寡佔經濟；而寡佔經濟的核准權是由軍事威權體制所給與的。這樣一種政治特權所導致的結果：在中央是國營事業的壟斷，還有像退輔會、黨營事業、救國團、圓山飯店、中華航空公司等奇奇怪怪的非公營、非民營事業，甚至行政院透過它的開發基金來支持黨營事業等；這是屬於經濟面的；政治方面則是政治體制沒有開放民選，不受

國會監督的國防預算、非常時期體制的法令等等。在地方的層面上，國民黨佔領了寡佔經濟，把公共財私有化；也就是把公共財切割成無數個細微部分，分給地方上唯國民黨馬首是瞻的地方派系，藉這種手段籠絡地方派系。

民進黨對這些政治特權與它們的後果的認知，基本上較集中在中央，對地方的批判則較為缺乏。其實，在黨國威權體制之下，台灣的政治空間只有在地方，中央並沒有開放。民進黨對台灣政治的認知，由於政治空間非常有限，它的認知就集中在中央政治體制與很多經濟特權都沒有被開放，所以民進黨提出來的議題，基本上都具有泛政治化的性格，對台灣現狀的認知還是停留在political society的層面。

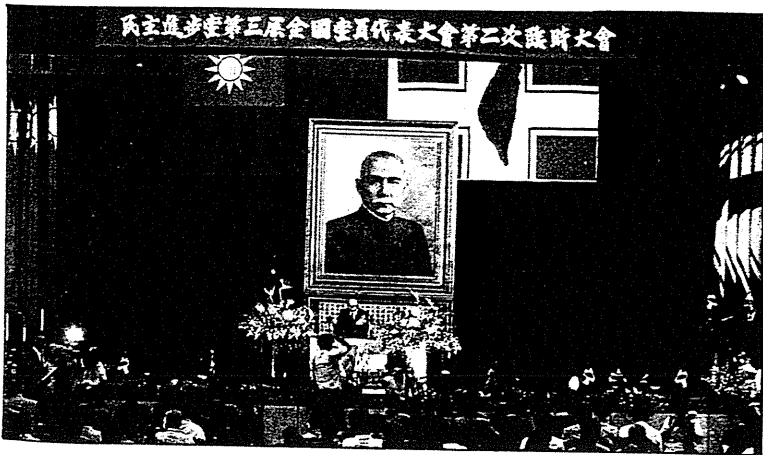
● 吳介民：我先談一下個人對《到執政之路》這本書的觀感，我認為這本書並不是從一個純學術的角度對台灣現狀作一個整體性的分析。它的分析是在一個前提之下作的：為了探討一種運動路線與策略。這一點是我對這本書的同情了解。

我認為《到執政之路》一書最大的問題，在於它過度簡化了台灣的政權與民間社會之間的對立性，相對的，忽略了社會內部矛盾的迫切。譬如說：這本書常常提到政治邏輯不應該干涉人民內部矛盾的解決，不管中央政權或地方首長，都應該讓人民內部的矛盾有自行解決的可能。在台灣特殊的社會與國家之間的關係中，權力結構的矛盾與社會矛盾並非可以清楚劃分

為兩個領域，可各自而獨立地解決。我沒有主張這兩層矛盾可以一舉解決，只是《到執政之路》對這兩層關係的處理過份簡化了，此外跨國的利害關係，也應有其分析的位置。例如在反杜邦運動中，可以看到中央政權的執政者與跨國企業之間的聯盟，在沒有徵得社區居民的同意就準備在那裡設廠，所以它在當地所引起的反抗也是全面性的。同樣的，我們不能說一些勞工抗爭也只是人民的內部矛盾。許多地方的資本家——例如民營的客運業者，這些地方特權經營者的權力來源並不限於地方，他們同時也受到中央精英的保護，他們的特權乃是經過中央精英的認可和某些程度的支配。以客運的勞資鬥爭為例，我不以為只要反對黨或政治派系採取中立的態度，這個「人民的矛盾」就有比較好的解決方式。

此外，我還想補充一點。剛才兩位先生提到，不管民進黨內部派系如何分裂，他們似乎對中央政權有一個相當一致的看法，就是這個政權是一個外來的體制。我覺得這個判斷值得商榷，應對其歷史演變做進一步的解析。我們可以從兩個方面考查：一個是它的整個制度或組織的體系；一個是它的人事甄拔與遞補的關係。從這兩項來看，在過去四十年來，國民黨政府的制度與組織是有針對台灣的特殊需要，不斷作出修正與變遷。尤其近十年來更為明顯。此外就人事層面的觀察而言，事實上有多數的台灣精英，至少分享到一部

民進黨
必須發展出一個強而有力的全國性組織。



份政治權力。所以如果只認定國民黨是一個外來的政權，而不對其社會內容做具體分析，這個用語便值得商榷。今天國民黨政權在台灣享有特別高的自主性，這在很多方面是整個台灣歷史的長遠問題，例如國民黨政府接收（take over）了日據時代遺留下來的整個殖民體制，這個體制本身就包含了對台灣社會的剝削關係。而在五、六〇年代依附在這個雛型上作進一步擴張。

在理性的空間裡思辯

● 李建昌：我基本上反對把整個黨國體制與所謂的台灣人民作截然的二分切割。雖然我們在政治訴求上常常標舉國民黨政權是一個外來的政權，這個命題也有某種程度的真實性，可是正如吳介民提到，在過去四十年裡，國民黨政權一直在轉化自己，例如拉攏早期的一些地方政客與省籍財團。《到執政之路》一直把黨國體制與台灣人民劃分開來，卻忽略了一些地方派系的政客及省籍財團的一些大資本家，事實上已經與國民黨政權產生了一種緊密的、共生共榮的關係。我也不認為民進黨目前已經是一個整體。基本上民進黨內部存在著很多的派系，民進黨對台灣政治現狀的認知，還在一個模糊的形塑過程。不同的派系對現狀的認知有所不同。就國民黨政



權是一套中國的體制與憲法來統治台灣兩千萬人民，這套體制及行政機器裡包括有權貴子弟、特權、軍方勢力、情治單位，致使台灣的政治現狀產生扭曲，這點是民進黨不管泛美麗島系或泛新潮流系都會同意的。問題是如何正視這樣一種不合理的現況，不同派系的認知內容與程度就有不同。這個就牽涉到兩個派系衍生出來的所謂路線與策略了。就美麗島系來說，張俊宏為今年年底選戰提一套「還政與民，還財與民」的所謂轉進性策略。我認為「還政與民，還財與民」可以作為選舉中的策略，來爭取群眾的支持。可是，如果民進黨今天不把整個台灣政治現狀的根結確實把握，就會在策略或路線上搖擺不定。過去一兩年內，從黃信介、張俊宏出獄以後，黃信介以六十年代初期黨外山頭老大哥的作風來經營民進黨，可以想見他對整個台灣政治現狀的認知並不很明朗，不很確實，因此才會演變出一系列搖擺不定、模糊不清的語言和手段來。我以為民進黨到目前還沒有構成對台灣政治現狀一套整體性的認知，還必須在黨內經過一番辯論，在各種政治行動中檢證模式。今天《到執政之路》所以獲得正面的肯定，在於大家能夠在一個理性空間裡，思辯整個民進黨以後的策略和路線。

又當如何從政治與經濟特權結構裡去了解？

民進黨不適合成爲階級政黨

●郭正亮：台灣在階層化的過程中，政治特權扮演了很重要的角色，所以在這本書的作者對階級裡，整個黨國體制就包括了從中央透過寡佔經濟的管道所衍生出來的地方特權。這個地方特權不是依照市場的邏輯或資本的自由競爭而形成的自然獨佔或寡佔，而是政治特權所保護的寡佔，例如民營客運。如果我們翻查公路運輸業的管理規則，就可以發現政府特別規定新路線的開闢必須由既有的民營客運業者去經營，它還特別規定，民營客運在某一個時期之後就不准設立新的客運公司。法律在這裡很顯然保護既有的民營客運業者，讓他們擴大自己的經營。

《到執政之路》最後提出來的階級策略，是要打擊黨國特權資本家，中立多數民營資本家，也就是說要把政治特權塑造資本的過程切掉，但並不以為黨國與人民是截然分開的兩個東西。

就以反六輕這件案子來說，這是宜蘭縣的百姓直接與資本家對上了，所以《到執政之路》後來弄了一個沒有立場的立場：主張選擇性的出擊與權衡，然後依照地方黨部在地方上的評估而定。之所以舉出這樣一個立場，是認為反對黨在現階段並不能

能一刀兩斷地與某個階級對立，反對黨所反對的首要目標仍是政治特權，而民間的聯合對象則要依地方特性而定。

《到執政之路》這本書隨後進一步討論一個問題：為甚麼民進黨不適合成爲一個階級政黨？該書認為，如果讓所有民營資本家都認為和民進黨對立起來，即使擁抱農民或工人，民進黨仍會在實踐上面臨兩個基本的問題。首先因為國會沒有改選，無法透過國家立法來保障社會運動的成果，所以現在看到的社運都是零星而且分散的，其間根本就沒有累積效果。此外，這些事件涉及的又都是個別性的議題，針對特殊的一個 community。這個 community 一旦把議題解決了之後，整個運動可能就會結束。這就是我剛才一直在強調的一個問題，也就是說必須在 political society 擴張出一個政治的空間，否則這些社會運動的成果不可能有效累積，而且這些成果都非常脆弱，隨時可能被國民黨鎮壓。因此，民進黨必須發展出一個強而有力的全國性組織，才有可能避免民主化、自由化的果實隨時被收回。

●吳介民：根據郭正亮對民營客運地方特權的分析，他甚至可以說這些業者甚至黨國體制的一部份。事實上如果我們把客運業者分析為黨國體制的外圍，這樣的抗爭就難免會達到整個中央的統治集團。我們不能否認，民進黨努力經年的國會改革運動就其自身而言是失敗的，它沒有獲

得更多新的政治資源。所以這本書主張把整個抗爭的領域轉移到 local state 去，要把 local state 的各個地域聯合起來，包圍 central state。可是我們知道，人民團體內部有一些矛盾，這些矛盾本身就反映在政治運作上。所以我們在 local state 運作，事實上難免要面對政治權力本身的問題。我相信我們無法想像只有純粹的經濟利益之間的衝突，卻沒有涉及政治權力的。我似乎並不是很能夠清楚了解這本書的邏輯，譬如所謂的「中立化」是甚麼意思呢？

●郭正亮：譬如說：要在一處地方打擊民營客貨運，發現唯有將之收歸縣市管理經營，可是縣市沒有經費，所以可能要成立縣銀行，發放公債。可是誰來買這些公債呢？多半是資本家嘛。如果要把原來黨國壟斷的事業開放民營自由競爭，又誰來經營這些企業呢？多半還是資本家嘛！

●吳介民：這裡面還有一個邏輯上的跳躍：假定在地方上成立以縣市政府為經營者的新公營事業，如縣銀行、客運業等，可是我們很難保證這些事業不被地方上特殊的特權所佔據。我以為從這本書可以推論出，傳統上地方山頭派系聯盟只是沒有打上國民黨標記（意思是說他們所獲的選票沒有算在國民黨的帳本上）而已，可是它的運作原理恐怕與國民黨地方政客是一樣的。

●李建昌：我們可以假設民進黨繼續發展下去，在地方上贏得了十個縣市長的席次。可是如果十個縣市長都是如高雄黑

派余家的人士當選，經營整個縣，很容易變成類似的一個國民黨衍生物而已。所以我們必須認識清楚，今天民進黨內部要討論對台灣整個政治現狀，有一個很重要的認識，就是今天經營台灣第一大反對黨，我們所要辦起來的並不只是一個政治體制的部份而已。更重要的是如何把政治體制與整個社會體制兩個環節扣緊起來。所以如果今天民進黨要有執政的機會，或者要能獲得廣大民眾的認同，不能只局限在整個政治領域的經營而已，更重要的是如何解構國民黨統治的意識型態，及推動民間社會人民自主的意識和行動。

我認為民進黨內部的派系精英在作思考的時候，一定要從事各個方面的發展。所以就個人的感覺來說，美麗島還不構成一個派系，雖然它希望朝組織化方向發展，但是這批人不過前進的幾個人與所謂的政經研究室幾位，再加上中央黨部的幾位黨工，基本上它沒有辦法把分配在台灣各個縣市的地方山頭聚集起來成爲一個組織。地方山頭根本不需要透過一個組織才能夠拿到利益，它以為做好某一個縣市裡的經營就好了，這點也是民進黨今天一個很大的困境。

我認為今天民進黨對台灣政治現狀的認知，不能夠脫離三個環節，就是整個國家體制、整個政治結構、整個社經體制；社經體制必須顧及到資本邏輯。如果整個反對黨在未來不能夠提出一個較具有社會正義的政策，我想這個反對黨只是台灣另



民進黨的國會改革運動就其自身而言是失敗的。

一個類似國民黨的組織，甚至它能跟國民黨內部的一些地方派系結合在一起，形成某一種所謂自由黨或保守黨。這類的組織或團體對台灣整個民主力量的發展並沒有積極性的助力。

從現狀的可能性出發

● 郭正亮：我覺得任何討論政治策略的著作，要從現狀的可能性出發。新潮流系是相當有理想的團體，可是，它在地方上卻受到很多的挫折與抵制，由此可知，地方派系政治在台灣的确是歷史最久而且最強的經營型態。我們在面對現實時就要考慮到，新潮流系這樣一群有理想的人，在完全不同的了解基礎上提出一個新的路線，拿到地方上去，發現這個派系網絡是他們無法拆散的。我想一個實事求是的政治實踐者就要討論，如何把這個派系經營的網絡轉化為我們想要的東西，或者如何加入新的成份，使這兩個東西做成適當的配合，或者漸漸產生體質上的改變。我以為政治改變從來不是把對方打倒，因為政治勢力除了被革命外，是不會被打倒的，只要有基礎它就是一直存在。要把地方派系的政經利益網絡拆開是非常困難的，新潮流已經遇到很多挫敗的經驗。我認為比較適當的辦法是比較實事求是地面對這些派系的網絡，然後透過政治邏輯的途徑，

把地方勢力從派系網絡提昇到地方黨部上來。

● 吳介民：《到執政之路》這本書給我另一個印象，就是它把政治邏輯的矛盾，優先於社會內部的矛盾關係。但是，我們觀察到台灣現在有幾個主要的矛盾：其一就是政體與一般的國民之間的公民權、自由權上的矛盾；另外一點是社會內部在資源分配和經濟制度運作上的衝突；第二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。

我們可以看到，這三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團體，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，例如原住民。第二，這三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。這種觀點是郭先生與我都反對的。可是現在郭先生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，並沒有有一個發動運動的核心，告訴我們應該先處理其中那一個矛盾，其他的暫且按著不動。我們看到整個社會許多抗爭事件在五、六年間一起湧現。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

國會全面改選，他們就馬上一個內部派系作整體動員，結果各個山頭都來，以致有成千人次的群眾上街頭。反觀林正杰第一次包圍立法院時，居然準備好的五十個便當還發不完。這就反映一個派系的組織領導與力量。

● 郭正亮：我贊同李建昌先生的說法：新潮流系絕對不只是一群編委，而是指他們所強調的理念，還有它的組織型態。這些東西其實可以說得更清楚！長遠的運動目標是獨立建國，中長程來講就是它在目前所採取的運動策略，也就是該書所謂社運政治化與政運社會化，組織型態就是用一個非派系的列寧式的組織型態。

就美麗島系而言，我覺得它的確不是一個派系，它的組織型態到現在還是屬於派系聯盟；它甚至沒有較長遠的運動目標，如果說它有，就是要得到政權，但是內涵如何他們都沒有說。所以從這個角度來看，我們甚至可以說：美麗島系基本上是一個權力鬥爭的集團，完全是在 political society 裡面希望與國民黨抗衡。因為它是以權力鬥爭為純粹的目的，它的中長程策略一定是馬基維利式的，也就是說它在社會成份屬性上不會界定自己。

我們藉著 civil society 與 political society 這兩個概念來為新潮流系與美麗島系作一比較。我覺得新潮流系的路線，是要從 civil society 直接打上來。可是我對新潮流系的批評是，它說得不夠清楚。新潮流系很重視 civil society 中群眾的基礎，

可是，如何從 civil society 打上來，到達 political society 呢。它的終極目標——所謂的建國、或新國家新憲法等——都說得非常模糊。美麗島在這方面就比較清楚：它要打的是在 political society 的對象，它現在要掌握的是 political society 內部所有的矛盾，這些矛盾會延伸至 civil society 中。由於它要打的不是著眼於 civil society 的現況，它幾乎沒有去分析 civil society，它所看到的 civil society 也是從 political society 衍生出來的東西。

我想再補充一點。一個非常寬鬆的組織型態，它的動員能力不見得就小於新潮流系式的。李先生所提的實例可能是聯絡不周。至於美麗島系的組織型態，我同意這樣一種地方派系聯盟絕不是民進黨可長可久的道路，所以該書反省到怎樣在組黨以後用黨機器，把這種非常克難的關係轉化成由黨部來經營的一個有效組織的型態，看看可不可能經過這樣的型態把它掉轉過來。

搖擺不定的民進黨策略

● 李建昌：美麗島系的毛病在於他們要打的是一個政治領域裡面的東西，可是他們沒有思考打的力量來源在那裡，所以才會提到所謂的「地方包圍中央」。

我剛才已經談到了，美麗島系只是黃

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。這在現實上絕對是不可能的。

● 蕭新煌：各位在上面的發言裡，一再提及民進黨內部的分歧，這包括派系及展現出來的路線分歧，如此的分歧似乎已相當明顯甚而發生衝突和鬥爭。到底這分歧點的來源是什麼？我們又該以什麼樣的分析角度來現行此一分歧現象呢？

● 李建昌：我強調民進黨內部現在還缺乏一致性。我認為美麗島只是黃張集團再結合少數年輕黨工而已，而不是把整個地方山頭作組織化經營，因此不構成一個派系。至於新潮流系，我認為不僅是指新潮流雜誌那二、三十位編委而已，絕不是像《到執政之路》所批判的只是一小撮的知識份子。所謂新潮流系的定義是指一個理念，也是指一個民主的組織型態。有人對新潮流系提出質疑或批判：新潮流系的路線與策略會否使它又流於地方派系？我認為不致如此，因為新潮流系的權力運作是經過各運動領域的工作者及地方政治工作者，透過民主集議的方式來運作的。因此當它內部開會有所決議（例如各種政見與運動路線的制定）以後，它就能夠貫徹下去，也因為它注重反對力量的來源在於民間社會的經營，因此才能有效地發動人民壓迫不合理的政治現象。譬如今年「一二九」洪奇昌擔任總督導，最後一次壓迫



民進黨要執政必須有群眾的基礎。

《到執政之路》

新潮流

張集團，他們沒有辦法以紀律去約束別人，沒有辦法去帶領與支配其他地方山頭；它只是一個利益集團的集合；且由於他們對台灣現狀的模糊與不確定性，所以美麗島系根本不可能也沒有能力對整個台灣藍圖提出規劃。此外，對整個台灣在中國政權及儒家或權文化的意識型態影響下，美麗島系也沒有辦法積極地提供比較進步的理論給台灣民間社會作思考。舉例說：美麗島系就沒有學運的網絡。學運絕對是一個派系或一個政黨所要積極經營的一個領域。

所以美麗島系現在的階級策略，一方面是與大資本家與中小企業合作，另一方面則拉中產階級，但是它忽視了勞工階級與農民階級。所以美麗島系的階級策略根本是與大資本家、中小企業者、中產階級在一起，隨著國民黨政權的不斷轉化，很可能與國民黨的階級基礎越來越相像。如果是這樣，作為台灣第一大反對黨——民進黨——的群眾基礎在那裡就被忽略了。其實更重要的一點，我反對把民進黨發展成一個階級政黨。民進黨若是一個階級政黨，它就不可能執政，這是大家的共識。至於新潮流系為甚麼提出社運政治化，甚至最近還注意到整個都市社會運動的開展，我以為新潮流系整個階級策略是在工農階級與中產階級上面。但是它對中小企業組的辯論才剛開始。所以它的策略是要中立三十萬中小企業主，但是對整個黨國體制的資本家與民營的大資本家一定要全力打擊。

我認為如果民進黨要執政，就不能甚麼都抓，卻也不能像勞動黨那樣只抓某一個階級而已。所以我認為今天民進黨內部派系政治路線的分歧，是建立在它對台灣的政治認知上很模糊，所以整個策略顯得搖擺不定。

● 吳介民：我在這裡提出幾點我的觀察，也許與諸位的看法有點出入。

首先，《到執政之路》肯定了新潮流在五年以前對地方派系聯盟的批判。當時的新潮流或黨外編聯會還沒有像今天那樣發展成為一個有紀律、組織嚴密而且資源相對豐富的派系，相形之下當時所謂的山頭反而比較有組織，在當時就可以作串連。經過黨外四、五年來的發展，以及隨後民進黨的成立與轉變，新潮流也發展成為一個有紀律和組織的派系，而所謂的美麗島系反而越來越變得鬆散。

第二，早期的編聯會或新潮流的精英對黨外的分析重點，主要是放在地方特權與山頭派系的聯盟。可是我們卻發現，今天新潮流在某些方面也朝著這樣的方向發展。這並不意謂新潮流已變成一個墮落的利益集團，而是說新潮流在組織型態上本來以台北都會區為主體，以知識份子為骨幹向地方發展，所以它必須在地方尋找新的結盟對象，因此新潮流事實上也是中央與地方的一個 coalition。再拿美麗島系來說，它原來的架構也是這樣的。美麗島現在的危機反而是地方派系相對穩固，而在中央欠缺新潮流式的指揮中樞，可以把地方上

的人物調到中央的核心來參與決策。

第三，早期黨外運動的形成確實是基於理念與體制的差異，可是經過四、五年來的轉化，現在民進黨內部的分歧卻加上了許多人事上的瓜葛與情緒上的紛爭。這樣產生的派系衝突是否有意義，相當值得我們檢討。今天這個反對黨能夠掌握的選票不過百分之二十五，然後內部又分裂成兩個集團，台灣許多真正的社會問題、社會結構內部的矛盾衝突，並不是民進黨這兩大派系所提出的現狀分析或運動路線能夠完全涵蓋的。台灣的社會問題相當瑣碎，譬如農民問題就不是那麼同質或一致。以雲嘉南平原的稻農為主的團體來說，這裡面產生的問題大概是基於農工擠壓式的工業化過程，與政府的掠奪性政策有很大的關係。但是以中部山城區為主發展出來的專業作物農，具有中小規模資本化農場的經營型態，他們的問題主要來自美國的貿易自由化壓力，水果、家禽家畜的進口引起了問題。一方是以嘉南平原的稻農為主，一方是專業的農場經營者，他們同樣參與農民運動，可是運動議題的癥結並不一樣，他們所抗爭的對象也不相同。在這種情況下，民進黨要掌握社會運動，就不能籠統的說搞農運或工運。現在許多民進黨的公職人員和幹部，甚至知識份子、學生都投入工運，能夠做的仍有限，而且只有一些中大型的企業裡面能夠有所作為，還沒有能力顧及包括製造業工業在內的中小型企業，可是我們知道這些中小型企業

受到的利益剝奪很多方面更是嚴重。事實上，許多的社會問題是反對黨人士提出的，可是他們卻沒有辦法解決，反而由國民黨的政治人物或派系接手完成，結果 credit 就落在國民黨身上。這就郭正亮先生所謂的馬基維力式權力鬥爭來說，實在是差勁透了。

● 李建昌：吳介民提到政治力量沒有辦法滲透到一些社會運動裡面去作經營，我以為這反映的不是整個政治力無法到社會裡面去，而是政治理念不夠成熟周全，經營人才不夠多，素質也不夠精良。台灣整個政治解嚴是才兩、三年前的事情，整個社會運動的空間因為解嚴而擴展了許多，所以社運人士發現一個人要做許多人的事，例如農運人士要接觸到學運，偶爾也要與工運串聯等等。我覺得如何吸納新生代到民進黨中，然後下到地方去從事社運群眾的經營，這才是美麗島與新潮流需要共同面對的問題。如果在現階段就判斷整個民進黨沒有足夠的資源或力量介入各個社會運動中作經營，我想這個判斷還是下得太早一點。

● 郭正亮：我想對《到執政之路》這本書的討論可以有兩種方式：一是把它看作學術的議題，一是就現實的狀況來作批評。李建昌先生剛才對這本書與美麗島系提出的一些批評，其實是相關人士的素質太差，這是一種實況的批評。我想除非李先生能夠論證美麗島系這樣一種經營型態在理論上必然會產生這樣一種人的素質，

否則還不能判斷美麗島系的路線沒有行動的可能性。如果要作實況層次的討論，我承認美麗島系一些成員的素質確實不好，可是新潮流也碰到許多具體問題。這種實況的討論誠然並非沒有意義，可是至少不是路線上的辯論。

● 李建昌：我認為今天黃信介會被推選出來當黨主席，就正反映出整個美麗島體系的組織型態。我並不以為所有美麗島系的成員都不行，我就認識其中一些很優秀的人物。美麗島系就一些理念與組織來說絕對不是一體的，不少美麗島系成員認為民進黨應交由新潮流系來經營，至少他們認同新潮流系的一些理念，認為走群眾路線對民進黨較為有利。但是，這些人都受制於美麗島系的整個個人際網絡與政治利益的糾纏。譬如陳水扁為甚麼會支持顏錦福出任台北市主委？這就反映出美麗島系的體制。

我對新潮流系一個比較大的批判，是說這批人從大學時代就在一起相處，十幾年來已經養成了一種身段。如果劉守成沒有到宜蘭地方去經營，人家也不會認為他是新潮流系中一位較開明的務實派人。即使如此，因為他反映出一種所謂知識分子的身段，至今在整個政治邏輯上還不能積極掌握那些認同他去做一些串聯性的工作。這一類人物希望對政治產生衝擊，可是又不想跨進政治圈裡去與別人作一些應酬，只能透過一些理念的經營來帶領一些群眾。這些新潮流系人士忽略了



新潮流的鬥爭策略是要用黨來收編民意。

新潮流

兩件重要的事情：第一，民進黨缺乏人才，他們要吸收更多的新血，從地方去作經營；第二，作為一個派系的領導者，很多時候各種身段更為重要。換言之，他們必須到各個地方去，把自己的理念向欣賞、認同他們的人講解清楚，與他們建立親近的關係，使他們成為可以動員的資源。我觀察今年的地方黨部改選，如果新潮流可以更積極一點，以後這些地方的主委或執行幹事基本上都能夠認同新潮流的方向。所以我剛才說新潮流不只是那一小撮的知識分子而已，但是政治圈是很現實的，新潮流必須擺脫原有的知識分子身段。

利益或理念的結合

●蕭新煌：現在許多地方上的派系開始認同新潮流系，出發點究竟是利益或者理念？新潮流走的路線可能有一個危險，也就是說他們只是在整編被美麗島系排擠在外的週邊派系，這就連帶會導致另一個可能的結果，當這些地方派系在一段時間亦即得到勢力擴張之後，會不會相繼倒戈，連新潮流也打倒呢？

●李建昌：我們拿蘇洪月嬌來說，蘇洪月嬌的名聲並不好，可是新潮流系為甚麼會跟這種人有短暫的合作呢？因為以新潮流系堅持的理念，和對政治人物的要求來說，新潮流之所以會打出朱高正，乃因

他反覆的政治性格、對台灣主權的主張及所能發揮的影響對反對運動會有莫大傷害。因此新潮流系暫時拉攏蘇洪月嬌，並不是要整編各個地方山頭，只是現實政治中的考量。

●吳介民：首先，我認為新潮流與地方派系互相關連的現象，是一種黨內初選症候群。許多人士在地方上自稱泛新潮流系人士，可能是為了因應黨內初選而做的身份認同，一旦黨內初選與年底大選過去以後，他們就會恢復原來的利益結合傾向。

其次，我覺得新潮流系與蘇洪月嬌合作打擊朱高正，從選票方面來考量也許會比較接近實況。如果我們同意政治權力的爭奪基本上是馬基維方式的，這種聯盟的形或事實上沒有甚麼好批判的。新潮流系捨朱高正而取蘇洪月嬌，一定是他們認為這樣達到的反對運動的理念與實踐的效果會比較大。問題是中央的新潮流知識份子與蘇洪月嬌的地方派系之間的合作，能否提昇當地反對運動的素質？如果在抹掉朱高正以後，地方反對運動的品質反而降低，或者並沒有多大改變，則這種聯盟是否值得，就相當值得斟酌。

●李建昌：就新潮流拉攏蘇洪月嬌打擊朱高正這個現實問題來說，正如您剛提到的，政治結盟沒有甚麼好批判的。但是在新潮流系的認知裡面，朱高正的危言確實很大。因此拉蘇鬥朱也是一個原則性的策略，新潮流不得不這樣打。

至於與蘇洪月嬌合作以後，雲林地方

反對運動的經營會不會更糟糕，我認為不致如此。現在雲林地區一共有三派勢力，分別是雲林農權會、蘇洪月嬌系與朱高正系。農權會的理念與新潮流比較接近。而最初替朱高正助選的十人，最後剩下張豐吉與李文平兩個，他們都是被國民黨擠壓出來，因而對國民黨不滿的傳統政治人物，對民進黨或反對運動都沒有很大的認同，這兩個人都是因為利益而支持朱高正，因此，我不認為雲林反對運動的體質會比朱高正派系時代更為惡化。

●蕭新煌：接下來，請多位談談民進黨今後的路線及策略問題，民進黨將來的整合應有怎樣的條件？「從地方包圍中央」此一策略是否有助於民進黨內部的整合？

●郭正亮：我們知道，民進黨的黨內初選提案當初是由新潮流系在黨中央爭取通過的，從這裡我們可以看到新潮流的鬥爭策略，也就是要用黨來收編民意。因為民進黨的選票很多都是派系票，不然就是從甚麼地方來都不清楚的賭爛國民黨的反對票，新潮流無法一下子把民進黨的選票都收編過來，所以它唯一的鬥爭方式就是掌握黨機器。新潮流系能在近兩年來迅速發展，與它掌握了黨機器有很大關係。接下來就是黨內初選，希望在地方上贏得勝利。但是，地方派系聯盟本來就是一個菁英的利益集合，除非前面有更大的利益作為目標，地方派系是不大會理睬中央的。如果新潮流要在地方上贏得勝利，很可能

必須與地方派系作某種妥協。即使最終真的贏得了勝利，往後還是要看地方山頭的臉色。換言之，如果要把縣市黨部當作組織的工具，黨中央的新潮流與地方山頭要維持甚麼樣的關係，這可能是一個問題。其次，如果像蘇洪月嬌這樣的地方派系要求進入新潮流的內部開會，新潮流的人士要如何處理？一旦地方派系進入新潮流的組織核心，對於一些打倒地方派系經營網絡的政策一定不會支持，原來的新潮流人士就必須作出妥協，這時新潮流的先鋒部隊本身很容易變質，而所謂的「社運政治化」與「政運社會化」能否貫徹，確實叫人懷疑。我承認新潮流系對社會運動的積極經營，為台灣潛在選民結構的變動增加了一個新的可能性，可是到目前為止，新潮流基本上還是沒有抓到這個勢。在民進黨的票源還是大部份來自派系與不滿國民黨人士的情況下，新潮流要打破派系的網羅十分困難，恐怕還是不得不作出種種的妥協。

執政必須有草根的基礎

●李建昌：我認為今天民進黨如果想執政，它必須先有一個基礎。這個基礎就在草根，也就是群眾。但是，草根是要民進黨去開拓的，不能像以前那樣靠地方山頭去抓人頭。群眾從那裡經營出來呢？

就是從各個社會運動中經營出來，所以才有社運政治化的策略。《到執政之路》這本書有一個傾向，就是把社運政治化等同於社運台獨化，進而批評新潮流，這是不正確的。社運政治化絕對不是統獨化或政黨化一類的東西。政治化是說我們希望一個社區的群眾在思考他們所面臨的議題時，會發現這些議題有它的一個結構性的困境，牽涉到整個政治結構與社經體制，所謂的政治化應該這樣看待。民進黨要經營群眾，就要透過對整個社會運動有一套理論，如何與整個政治結構扣在一起。目前這種提供理論的人才很少，但是空間卻很大，很有發展的可能。

●吳介民：民進黨的幹部確實是在經營社會運動或者有關人民抗議事件這樣的領域，可是這幾年努力經營的結果，究竟是僅在民進黨原有的派系與理念票（即認同反對運動）之比例上消長，還是真的能夠開拓新的票源，這個問題關係到民進黨是否能夠執政。選民體質的提昇是有意義的，但是決定民進黨能否在選舉中獲勝的關鍵，不在於此而在於它是否能從原有的領域中擴展出去，增加新的選票。

●郭正亮：我們都支持社會運動，但是《到執政之路》這本書卻沒有把反抗運動的路線歸結到這裡，我想說明一下其中的理由。社會運動當然有它的貢獻，它改造了社會上的一些人與人的基本關係。可是，我們發現很多社會運動是零星而散置的，社會運動的成果沒有辦法透過國家立



討論政治策略
要從現狀
的可能性出發。

法來累積。所謂透過立法來累積，是說每一次的社運都有一些成果成為一個普通性的基礎。譬如說：假定當年反社邦運動成功以後，國家能夠制訂一套外資投資台灣的環保標準，這次環保運動的成果就能夠累積下去。社會運動的成果無法進入 political society 去，轉化為政治資源，一旦情勢改變，國民黨要把民主化、自由化的成果收回，civil society 中的反對團體也反抗不了，過去努力的成果勢必受到摧毀。這樣的邏輯可能有點誇張，我只是強調政治反對力量需要形成一個有效的反對制衡力量，指出在 political society 中確立民主制度的重要性。

●李建昌：我在這裡要追問一個問題：如果民進黨今天在台灣贏得了百分之四十五的選票，它在國會裡面能夠佔有多少席位？假如民進黨提出一個立法的提案，它可能被通過嗎？在台灣受到國民黨化的司法、軍隊、國營企業、黨化意識型態的教育機器等左右的情況下，民進黨要如何進入 political society 中建設制衡的力量？美麗島系或《到執政之路》的作者群提出「地方包圍中央」的策略。但是，中央是一個非常龐雜的體系，美麗島系要如何利用地方包圍中央？沒有人反對經營地方，但是假設美麗島系在選舉中贏取十個縣市長的職位，他們是否就能夠在國會中發揮決定性的力量？

●吳介民：無論如何，我看社會運動會繼續產生。社會中總有人受到委屈和壓迫，需要隨時表達，美麗島系的人士也可能叫他們不要參與社會抗爭。問題是社運不能不在一個政治社會裡面有累積的效果，因此，關鍵是如何投入足夠的人力與資源，去轉化社會運動，使它的品質得以提升。就這一點來說，我認為美麗島系的論點與新潮流沒有多大差異。如果社運政治化提的不是台灣運動，而是政治體制改造，則美麗島系的觀點甚至印證了新潮流系提出的這個主張。因此，兩個派系間的路線差異或策略分歧，在一些問題中，可能只是語意或措詞之鬥爭而已。

●郭正亮：我再為「地方包圍中央」策略的重要性做一些說明。新潮流提到的新憲法、新國家固然重要，但是這在現實上並不是一件隨手可以輕易解決的事情。反而在「地方包圍中央」的策略之下，省政府的開放卻是可以預期的。國民黨面對要求新國家等社會運動，要處理很簡單，只需等群眾集結完，抗議也就結束了，而且，群眾不斷的動員會產生邊際遞減的效果，結果常常不了了之。可是民進黨奪取到縣市長席位就不一樣。省政府頒下來的命令，縣市長可加以杯葛，你看省政府怎麼辦。這就變成一種日常杯葛。當然，這是針對政治菁英提出來的一種策略，卻也是促使國民黨開放省政府的一個最有效的戰略。

然後，我們可以從這裡把問題再往下推：為甚麼省政府與台北市、高雄市這些院轄市的改選很重要？第一，台灣的政治甚麼台灣會有如此龐大的黨國機器存在？它的合法性基礎在那裡？這樣一個特權體制為甚麼不能找開？這些問題並不是提一個「地方包圍中央」就可以迴避掉的。還有民進黨要如何經營地方黨部，去結合社運行動聯盟，對黨國體制作出衝擊？這一點也沒有獲得回答。

此外，民進黨致力爭取縣市長席位，基本上就衝擊到國民黨地方派系的利益，無形中與國民黨地方派系就產生一個緊張的關係。如果民進黨一方面沒有質疑中央整個龐雜的體系，另一方面在地方裡卻又得罪一批本來私下已多少認同民進黨成立住民共同體的國民黨地方政客，使他們不得不與中央黨國體制聯合成一個強大的集合體，對「地方包圍中央」策略的推行造成極大的障礙。

●蕭新煌：從今天長達三小時多的鼎談裡，我有一個很深刻的感想，那就是民進黨的出現，確實是一個很值得社會科學界關切的新生事物，它的成敗表現勢必會影響到今後台灣的政治前途和民主體制建樹的品質。今天，三位所發表的豐富觀念和分析也十足表現出你們對民進黨的關心 and 寄望。

從《到執政之路》這本書談起，各位涉及了許許多多民進黨做為一個政黨背後的深層社會基礎問題，內部派系的來龍去脈、以及兩大派系所凸顯的不同意識型態和「政黨與社會」關係的處理對策，原對這本書的主旨——地方包圍中央此一主張

空間必須打開，不然民進黨永遠都有內部權力鬥爭的問題。因為政治空間不開放，政治資源太少，你要競爭就沒有辦法不與別人對拚。當年新潮流與美麗島發生那麼大的衝突，這未嘗不是一個很重要的理由。所以，上面（中央省、院轄市）的政治資源必須開放，讓那些人上去，下面（地方縣市）的資源才可以開放給更多的人，這是針對政治精英頭補的邏輯。

第二，民進黨要把大選區的局面打開，不只是為了讓自己的政治精英獲得頭補的管道，而且也是要让所有社運團體與利益團體有一個更大的發展空間。台灣的大規模社運團體沒有辦法成立全國性的組織，最主要的原因就是因為沒有大選區。譬如台北市、高雄市這種最大都市的市長、台灣省的省長（省主席）都不是民選的，所以現在即使有職業團體選舉，黨外要跟國民黨競爭事實上非常困難。大家都認為區域性的選舉比較容易，而無法形成全國性的議題來對決。我們一方面看見台灣中產階級的同業公會，資產階級的一些大資本沒有辦法形成全國性的聯盟，工會、農會也是如此；另一方面，我們看到現在中產階級利益團體的議題，都是一些雞毛蒜皮的小事，譬如在立法院裡辯論某些貨品要不要進口、關稅要不要降低等等，這些都是屬於比較低層次的問題。真正大規模利益團體的對決，必然是匯率談判、新台幣是否要貶值這類政策性問題。我們現在之所以看不到民進黨對公共政策有甚麼立場，

之可行性做了嚴格的檢討。對很多觀點我都頗有同感，也的確值得更多的人來加以做進一步的討論，這證明各位都有企圖跳出學術象牙塔的概念理論。吳曰進對社會政治現實有掌握的能力，這一點我感到很興奮，能看看到新時代的社會學和政治學工作者有這種難得的分析能力和現實關懷。

我的另一個感想是，如果民進黨內部兩大派的人，也能像在座的三位一樣坐下來花上三個多小時，針對《到執政之路》所提出的種種見解和看法，依冷靜、理性的討論，找尋出民進黨未來的「執政之路」，大概就不會發生此書出版後，這一陣子我們目睹種種內爭和相互批鬥現象。如果民進黨內部派系仍只是為了面子問題，各為自己的派系路線，做情緒的辯論，那將是一件很可惜和令我們社會科學界遺憾的爭。

我個人也是希望《到執政之路》的出版，是代表著民進黨主動將自己的理念和策略攤開來，公開給台灣人民看清楚的一個積極作為，而不是被扭曲成為其內部兩大派系「攤牌」的工具。

不管它內容是否仍然有很多可議和不成熟之處，也姑且不論這是否就代表民進黨未來路線的共識（顯然還不是），但此一公開的作風，還是值得我們給予肯定的。對於民進黨內部現任的諸多矛盾和爭議，該堂諸君子更當深自反省與檢討，而多學習一點相互容忍的政治風範，建立黨格和黨風則更是不可或缺的第一步。



封面主題

反對運動的精神形態

／李永熾（台大歷史系教授）

在

理論上，每一個社會本身都自成一個系統，但是在這系統中往往有支配性的中心居主流地位統籌整個系統，以使這個系統運轉順利，因此舉凡有礙此一統籌者，往往被排除到周邊，而遭到漠視。在原始部落，這些被排除者往往被當作供牲來獻祭；在前近代中，所謂正統與異端，事實上也是同一系統或同一範疇中的兩個對立物，只是正統居支配地位，異端遭正統排斥而已。可是不管原始部落的供牲者或前近代的異端，在正統的支配力順暢時，大都隱而不顯，一旦外顯即遭到強烈排斥，而無法存在。然而，正統一旦僵化，運轉不靈，異端即顯化與之抗爭，甚至轉換為正統，居於主流地位。

反的動能

有「反」的動能，常常會促使社會系統或政治系統「活性化」。而反對運動在精神形態上即具有此一功能。

聖者與山賊

反對運動可以說跟人類歷史一般悠久。換言之，自人類歷史展現後，反對運動就已開始，但其強弱卻有所差異，有的反對運動具革命性行為，有的則屬改革性質，有的甚至只是抗議而已。但彼此間常常會發生轉移或轉換的現象，由改革性質轉換為革命性質，如清末維新份子之轉向革命，即為顯例。其轉換又跟所反對的對象態度關係密切；換言之，改革者絕望後，則易傾向於革命。

但是，在歷史上，反對運動在前近代和近代的時空差異上常顯現出不同風貌。在前近代的社會，由於一元化的色彩相當濃厚，加上威權主義盛行，民眾的反對運動若與宗教發生關連，通常都帶有千年王國（Millennium）運動的特質，在西方則為彌賽亞運動，在中國則為彌勒下凡。依英國史家霍布斯邦（Eric J. Hobsbawm）的《Social Bandits and Primitive Rebels》一書中的敘述，千年王國運動具有三個特徵，即（1）對現世——這個邪惡世界的全面拒絕，熱切追求另一個更好的新世界；（2）具有唯一的意識型態，即彌賽亞

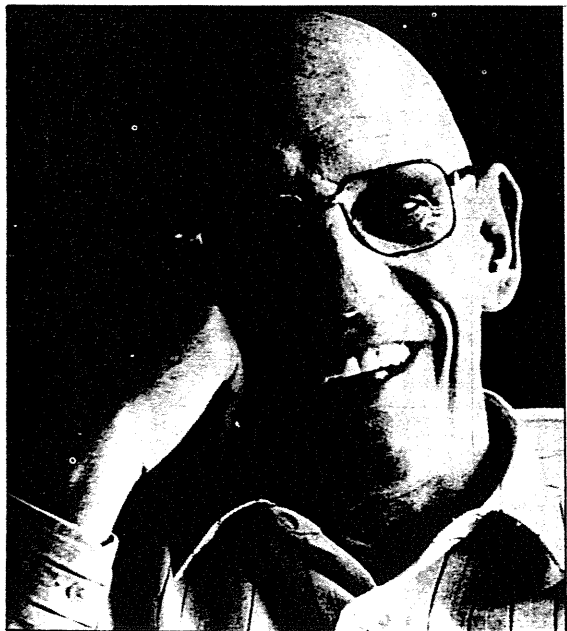
促使「活性化」

因此，就某一意義而言，正統／異端的關係往往也是權力／反權力的關係；換言之，權力中往往即隱含有反權力的因素。黑格爾在辯證法中已明確看出這種正反的關係，而且深知「反」在系統中所具的能量意義。如果「正」沒有「反」的能源作用，系統便無由發展，而形成「合」——另一階段的「正」。所謂進步發展就是依這種辯證關係展開的，因此「反」在系統的運動中具有舉足輕重的重要性，可以免除系統的僵硬滯滯，民主國家在憲法上允許異議份子的存在即源於此一觀念。

在結構人類學中，有一「他者」的概念，相當值得注意。所謂「他者」是指系

統外的人與物。在宗教上而言，「他者」約略等於一般所說的「異教」。異端是指系統內與正統對立之物，異教則是系統外的宗教；例如中世紀的基督教中，主張秘蹟論的教派是羅馬教派的異端，而伊斯蘭教則是異教；在政治上，所謂蠻族是古羅馬帝國的異族；胡人則是漢族外的異族；在思想上，社會主義在某一層次上是自由主義的「異物」，而非異端。可是，「他者」一旦侵入系統內，依德希達的說法，常會帶來系統的質變，而成系統內的異端或系統內正統的因素之一。例如社會主義在自由主義的國度中本是「他者」，但侵入自由國度後，就使自由主義發生一些變化，乃成為自由主義的異端，形成「反」的動能，而與自由主義相激盪。

總之，無論異端或「他者」，因其具



傅柯提出「脫中心化」的不連續性來解構「道統」。

主義；（3）令新社會出現的現實手段基本上是曖昧的。換言之，缺乏現代革命運動的組織性和政策性；在某一意義上，千年王國運動獨具烏托邦的理想色彩。東西的農民暴動多少都含有千年王國的性質。

除了彌賽亞式的反對運動之外，還有社會性反抗的反對運動。日本人類學家青木保在《聖者與山賊》一文中，即根據霍布斯邦的觀點論述巴西的山賊。這類山賊常出現在巴西等第三世界，跟反政府的游擊隊相彷彿。他們常獲得農民的支持，被看成英雄，被神化；農民常把他們視為社會反抗的代言人；但正統性人物則視之為罪犯。據青木保說，山賊都存在於社會尚未階層分化的時代；也就是存在於前近代

的農村社會。隨著資本主義的工業化，傳統的農村社會崩解，社會性的山賊也失去存在的地盤。

依霍布斯邦的分類，山賊可分為羅賓漢型、鬥士型和報復型三種。羅賓漢型的意象是義賊，會帶來正義和公平，並糾舉不公；在與農民的關係上，幾乎以完全的一體感和連帶感結合。鬥士型可說是革命的游擊戰山賊，大都在邊境地區組成特殊的「自由社會」。報復型山賊則是以鮮血向社會的不公正與不公平挑戰，對復仇的對象非常殘忍。這三種類型的山賊都植基於農民社會，雖云革命，也只是在現狀框架內要求改革，並無根本推翻農民社會之意。而且，在社會上，他們都受到權力之

士的排斥。從他們之被稱為「山賊」看來，可見都遠離中心，處於邊境地帶。若從正統與異端的關係觀之，他們顯然屬於遭受排斥的異端，因而有反抗正統之意蘊。

大抵而言，千年王國運動或社會性的山賊都出現在前近代的農業社會或近代化的轉型期，但是千年王國的梦想和山賊式的社會反抗在近代化的工業社會依然殘存不去，法國社會學家安德魯·德克弗雷在《革命與反革命》中說：「也許不能性急地把彌賽亞運動看成立即革命的前史，進而將這革命前史視為工業化或社會發展本身的前史。……但是也有事例顯示，從純化與持續的異物剝離這種革命意圖的法則脫逸後，彌賽亞主義或千年王國之主題依然殘存於高度工業化的社會內。」例如學生運動的封鎖校園之類也具有這種象徵意義。此外，北美、南美、英國、日本的「新宗教運動」也具有這種特質。而巴西山賊因其具有社會性反抗，常被提昇為聖性的神話，這種神話在現代仍然持續不斷。如果神話意謂內在於人類社會基層的「脫逸」邏輯，那聖性的神話也可以說是「清醒」內層中的「癡狂」表徵。

以此觀之，正統與異端、清醒與癡狂的關係就是一個系統內的正反兩面；在本質上，反自有其存在的價值；而其所以出現，正緣於正之一方的過度壓抑與僵硬化。

馬克思與可口可樂

這兩個事件很象徵性地化為蘇聯中心對捷、匈二國邊的壓制，加上史大林批判與中蘇論戰，使居於周邊的西方馬克思主義各團體開始向居於中心的蘇聯質疑，進而向附從蘇聯的各國社會主義團體進行嚴厲的批判。在這過程中，青年學生不只批判資本主義，也高舉著受史大林排斥的托洛斯基主義以及與蘇聯抗爭的毛澤東主義，展開對教條馬克思主義的批判。這可以說是異端社會主義向正統社會主義的挑戰。

在學生造反的運動過程中，青年文化也發生了變化。法國社會學家墨蘭(Edgar Morin)在《時代精神》中說，青年文化是一種脫逸文化、周邊集團的文化；的確，在十九世紀以後的現代化過程中，青年學生只是國家建設人才的預備軍；二次大戰後，也只是國家建設與產業發展人才的儲備人員，雖屬未來的菁英份子，但充其量也只是周邊的存在，但到一九五〇年代後半期，青年文化有如詹姆士·狄恩所表現，已獲得了大眾性，亦即青年的叛逆獲得了社會大眾的肯定。而青年文化的大眾性又跟大專學生的大量出現有密切關係；換言之，量變導致質變。一九六〇年代的青年文化併存著往昔特權菁英的學生文化與較通俗的民眾文化，例如學生運動時的口號「馬克思與可口可樂」，就是最明顯的表徵。但是，無論如何，六〇年代的青年文化實具有否定自己特權意識與菁英意識的趨向，其最明顯的表現是六〇年代末期到七〇年代反專家的素人藝術論。

在現代資本主義社會形成時期，人們都很樂觀地認為人是完熟的理性人，可依照理性界定一切；換言之，人的意識層可以合理地主宰一切，社會也跟人的意識層一樣可以完美而合理地運行。於是，所有非合理的層面，如彌賽亞主義之類，卻遭遇排斥，或被潛壓到潛意識層中。但是，資本主義發展到獨占階段時，資本主義的合理性與樂觀性逐漸展現為暴力性和悲觀性，由此也連帶影響到自我完美無缺的理性人論點，佛洛伊德藉潛意識的論述提出了自我完美的可疑性；尼采則藉積極的虛無主義提示理性人價值的死滅（「上帝已死」）。在在都指出現代理性內含的暴力因素，有意對現代理性進行重估。從另一角度來看，這些論點都是現代反對運動的先驅論述，事實上馬克思的剖析資本主義也內含此一趨向。

人類經過兩次慘絕人寰的世界大戰之後，知識份子對以理性為基礎的現代資本主義竟然會帶來如此慘酷的大戰，不禁產生了莫大的疑問。於是，從一九六〇年代後半期開始，以法國為中心的知識份子，如傅柯、拉岡、德希德等從資本主義的核心論點——理性，進行解構性的批判。傅柯以知識內含權力的觀點批判理性，更提出「脫中心化」的不連續性來解構中心化的歷史連續性——「道統」。就某一觀點而言，德希德從傅柯的脫中心化更邁進一步，直接契入理性的中心，意圖將理性解體，使一切都居於平等，同列於表層的

關係網上。但這些知識份子的反對現代理性大都僅止於思想層面的剖析，真正向現代性與現代資本主義展開實踐性反對運動的不能不說是一九六〇年代具有世界規模的學生運動。

第二次世界大戰後，西方陣營中，無論戰敗的德日或戰勝的英美法，都重振資本主義的旗鼓，向高度成長邁進。在經濟無限成長中，資本主義的管理機制像章魚一樣將觸角伸展到社會各個角落，以非暴力的無形方式控制了人的精神與物質；也就是把所有人編入資本主義管理機制中，將人徹底物化，成為資本主義機器的齒輪。產（業）、學（大學）、政（政府）在資本主義機制下化為一體，共同為資本主義服務。尤其大學已逐漸喪失其自治主體，而淪為資本主義體制的一環，更且受到資本主義衍化的管理體制所制約，喪失了自主性。富青春理想與抗議精神的青年學生為恢復自我的主體性與大學的自律性，遂振臂而起，向受資本主義控制的大學當局展現了強烈的異議活動，繼而向資本主義整體控制的社會表示高度的不滿，意圖藉此改造社會，以創出具有自主性的生活世界。總之，這是居於社會周邊，被界定在大學圍牆內的青年學生向做為中心的資本主義機制進行的強烈抗爭。

不僅資本主義社會如此，就連社會主義社會也不能免於受到強烈的質疑。一九五〇年代後半期，社會主義國家發生了「布拉格之春」的捷克事件以及匈牙利事件。



一九八〇年代後，海峽兩岸都展開相當激烈的反對運動。

海峽兩岸的反對運動

反對運動在精神上跟制度與資本主義發展有密切關聯。在現代資本主義尚未發展的地區，反對運動針對制度者較多；一種制度若不能隨著人民的需要而轉換，勢必僵硬化、教條化。這時，人民勢必忍耐不住，想把它攪「活」，彌賽亞主義和社會性山賊都扮演了這種角色。而資本主義

而構成這種傾向的是貝爾(D. Bell)所說「六〇年代的感性」、墨蘭所謂「存在的欲望主義」，也可以說由往昔「閱讀」思考」型文化轉向「感覺」行動」型文化。

總而言之，一九六〇年代以後，反對運動無論在思想、行動與文化上都是對近代思想、現代資本主義或馬克思主義的叛逆與重估；在某一意義上，具有要求對過去一切重新調整的意蘊。七〇年代以後的環保、反核、反公害運動，都可作如是觀。

封面主題

台灣的社會變遷與反對運動

／林嘉誠（東吳社會系教授）

較發達的地區，則對「無形」的管理制度比較敏感，因而反資本主義管理制的趨向比較濃厚，先進國的反對運動大抵趨向於此一方式。

一九八〇年代後，台灣海峽兩岸的人民都展開了相當激烈的反對運動。台灣一九八〇年以前的反對運動在戒嚴體制下大抵停留在言論層次，看不出彌賽亞主義與社會性山賊的色彩。可是，從一九八〇年前後，台灣成為新興工業國，資本主義機制初具，前近代式的戒嚴體制跟資本主義的特質完全不能配合，也就是前近代的暴力式管理體制和資本主義合理性的管理體質不相符合，彼此互相矛盾，而顯得光怪陸離，因此所表現的反對指標大抵傾向於批判戒嚴體制，運動的方式也逐漸從言論層次走向行動層次，而以民主為號召。待戒嚴解除後，社會力一舉噴湧而出，自力救濟運動等相繼出現，反公害、反核和環保等批判資本主義的反對運動也不時展現。因此，一九八〇年代後期台灣的反對運動在精神面上具有反戒嚴和批判資本主義機制的雙層意義；在文化上也具有西方一九六〇年代反抗文化的特色，如「小劇場」、「反消費文化」等。

反對運動的積極作用

反對運動理論上是同一範疇中與「正」相對的「反」，也是同一盤棋中的對立項，更是與「正統」相對的「異端」。在精神上，異端是向僵化正統的質疑，具有讓政治、社會或思想「活性化」的作用，在本質上具積極作用，甚至內涵創發性。西德

前總理許密特曾說：「在開放的民主社會中，不可能有統一的『正確』歷史圖像。」又說：「在某一時期，是學界正統派的見解，以現代史研究的範疇觀之，其留存的時間都很短；壽命比較長的，在我看來，乃是含有某些異端要素的見解。」許密特的這些話已指出，多元的民主社會不應該有正統的一元思想，每個思想與其他思想相對而言，都是正統，也是異端。如果說循著傳統方向思索的是正統，那從正統脫逸的則是異端，因為異端不拘泥傳統的思考模式，許密特認為，壽命會更長，而且更具創發力。

因此，一般所說的反對運動只是對主流的正統模式表示異議而已，但是反對運動一旦遭遇到壓抑，也可能轉化為革命運動，成為「他者」，位於系統外，變成一股「取而代之」的力量。一元化的政治體制，這種可能性最大。反之，多元的政治社會，正統與異端是相對的，可交互為正統或異端。「他者」除了納入系統外，不容易發揮力量，這樣的社會反而可以說是相對安定的。

欲 討論台灣近四十年社會變遷與反對運動的關聯性，可採用兩種分析架構：第一，區分不同時期的社會變遷情形，反對運動情形，以及兩者之間的相關性；第二，探討社會發展及民主化之間的相關性，因為近四十年的台灣社會變遷可以視為社會發展，台灣的反對運動崛起與台灣的民主化可以視為同物。本文分別討論台灣社會變遷情形，台灣反對運動情形，以及兩者之間的相關性。

四十年的台灣社會變遷

社會變遷包括政治、經濟、社會、文

化、心理等層面的改變，社會變遷僅指社會的改變，至於社會改變的方向及速度，必須由各種社會變遷指標加以評估。有關政治變遷部份將併在台灣反對運動部份討論，暫時不予論述。經濟方面的變遷，由國民所得、經濟成長率、物價指數、就業率、從事農工服務業等人口比例，進出口貿易額，進出口產品類別比例，國營企業與民營企業比例、利率、外匯存底、貨幣供給量、農工服務業生產比例等統計數字，可以了解台灣經濟發展的大概。台灣近四十年的經濟發展策略由四十年代的代替進口政策、五十年代的加工出口政策、六十年代的第二次代替進口政策，到七十年代的國際化、自由化、制度化政策。由國民所得的激增，經濟成長率維持不降，超額順

差貿易，失業率不高，物價指數控制得宜，工業及服務業替代農業，國民所得分配差距不大等事實，證明台灣經濟發展的成功一面。近兩年來，由於游資太多，投資意願降低，台幣大幅升值影響對外出口，地下投資公司大行其道，房價狂飆，股市不正常發展、物價上漲，使得國民平均所得差距加大。

經濟發展背後受到政治、社會、文化心理等因素的影響，可是經濟變遷之後也會帶動其他社會、文化心理及政治的轉變。台灣經濟發展對於都市化、工業化、家庭結構、人口結構、婚姻結構、教育發展、就業結構、社會流動及社會結構均有高度影響。經濟發展所帶來的工業化，人口集中都市，小家庭制度取代傳統的大家庭或

折衷家庭制度。家庭計畫施行，育兒人數降低，結婚年齡延後，婦女就業率上升，家庭功能改變。經濟發展提高國民所得，經濟發展需要高級人力，因此教育普及化，接受高等教育的比例提昇。教育普及化對於社會成員的心理態度有所影響，對於文化傳統也有左右作用。

經濟發展使中產階級比例增加，社會結構由原來的金字塔型，轉變為菱形，人民的向上社會流動機率增加，中產階級為主體的社會，有其特殊的性質，社會團體林立，多元社會於焉形成。台灣經濟發展所形成的社會變遷，表現在教育普及、國民所得提高，社會團體林立、中產階級興起，均有助民主化催生。當然過度強調經濟發展，所造成功利主義觀念，社會治安問題的叢生、環保問題、消費者權益問題、勞工權益問題，原住民、老兵、殘障、貧戶等權益受損問題，使得近年來自力救濟與社會運動蓬勃發展，許多負面的社會現象，例如搶劫綁架殺人等嚴重社會治安問題，大家樂六合彩等集體狂熱的賭博現象，地下投資公司、股市、房地產的不合理操縱狂漲問題，愈加惡化，對社會成員的生活品質構成威脅。

台灣的 反對運動

民國三十六年二二八事件對於台籍人

於司法革新，國會改選、總統連任、地方自治、救國團、政工系統、黨政分際等，均有嚴厲的抨擊。自由中國雜誌社對於當時民主理念的宣揚，有其不可忽視的影響。四十年代末期，台籍民選地方菁英合組地方自治研究會，開始組織化工作，加上自由中國雜誌社的結合，中國民主黨呼之欲出，成為政府遷台之後首次出現規模不小的反對運動。由於雷震案的發生，雷震被逮捕判刑十年，中國民主黨胎死腹中，反對運動一蹶不振。

五十年代，台灣發生若干政治案件，一些台籍年輕人士涉案被捕，例如黃華、施明德、顏尹謀等。台灣的反對運動以在海外為主，本土的反對聲音微弱，可是當時省議員及縣市長選舉，非國民黨籍人士仍獲得百分之二十選票，郭雨新、高玉樹、余登發、楊金虎、李秋遠、郭國基、黃順興等人，在此階段仍當選縣市長或省議員。祇是經過自由中國事件之後，彼此沒有組織化及高度聯繫。

在大眾媒體方面，自由中國雜誌停刊，李萬居主持的公論報也在此階段停刊，青年黨的民主潮半月刊、文星雜誌，扮演若干批評角色。文星雜誌並未直接介入政治活動，以介紹西方思潮，批判中國文化，以及要求由青年人接棒等言論為主。五十年代比較引人正視的反對事件，是當時台大政治系主任彭明敏及其學生魏廷朝、謝聰敏共同發表台灣自救宣言，主張台灣獨立及民主改革。彭等人被逮捕判刑，不久

士的政治衝擊甚大，不少台籍家庭陰影猶在，諄諄告誡子女遠離政治。四十年代，除了若干匪諜案之外，台籍人士涉及政治案件遭到逮捕判刑者不少。民國四十年之後，政府逐漸開放地方公職人員選舉，從鄉鎮民代表、省議員到縣市長。雖然四十年代，沒有組織化的反對運動，可是國民黨在省議員及縣市長選舉的獲票率，約在



美麗島雜誌社
結合各地的反對人士，
以群眾運動
為訴求手段，
不幸爆發高雄事件，
不少黨外領導人物
被捕判刑，
國內反對運動
遭到挫折。

彭明敏釋放軟禁家中。

五十年代末期，黃信介當選立委，康寧祥當選市議員，目前民進黨重要領導人士開始在政壇嶄露頭角。六十年代初期，由於我國退出聯合國，全國掀起政治改革高潮，蔣經國先生擔任行政院長，新人新政。當時由青商會，回國任教的大學教授及本地菁英共同組成的大學雜誌社，發表數次國是宣言，其中以陳少廷的全面改選中央民意代表，張俊宏、許信良等人的台灣社會力分析，最具衝擊力。大學雜誌社成員由於政治立場不同最後分道揚鑣，與執政黨對話關係也未能正常化，大學雜誌社部份成員與本土反對色彩濃厚的政治人物因此結合。民國六十二年台北市議員的四人連線，民國六十四年的台灣政論雜誌均是顯例。

六十年代初期，由於國民黨加速政治革新，蔣中正先生逝世，人民需求社會安全，國民黨的獲票率維持七成五左右，反對人士祇有康寧祥、許世賢、黃順興當選立委。黃信介與康寧祥以立委身份與蔣經國院長在立法院有幾次精彩的政治對話。民國六十六年是台灣反對運動的重要分水嶺，該年四項公職人員選舉，黃信介與康寧祥首度全省巡迴助講。選舉結果，非國民黨籍人士獲票率及席位大幅提昇，又有中選事件發生。民國六十七年中央民代選舉，開始有黨外助選團成立，可是因為中美斷交而宣告中止選舉。黨外人士因而創辦雜誌與展開全省巡迴演講活動，美

七成左右，仍有三成為非國民黨籍候選人所獲得。當時省議員及縣市長，仍有部份反對色彩濃厚者，例如高玉樹、李萬居、郭雨新、李源棧、王地、何春木、林番王、葉廷珪、楊金虎、余登發、許世賢等。

由雷震所主持的自由中國雜誌，聚集一些外省籍自由主義學者，鼓吹民主自由理念，對國民黨政府有強烈批評，例如對

麗島雜誌社結合各地反對人士，以群眾運動為訴求手段，不幸爆發高雄事件，不少黨外領導人物被捕判刑，國內反對運動遭到挫折。民國六十九年中央民代選舉，碩果僅存的黨外菁英及美麗島受刑人家屬及辯護律師均高票當選，黨外勢力未減反增。民國七十年地方公職選舉，黨外正式成立後援會，推薦候選人參選，囊括百分之二十以上選票。民國七十一年中央民代選舉，由於批康事件，黨外內部路線爭執以及提出自決主張，選舉結果稍稍受挫，但是仍保有百分之二十選票。民國七十四年選舉，黨外已經成立公政會及編聯會等次團體，也以黨外後援會名義推薦候選人，該年由於國內爆發十信事件、國信事件、江南事件等，黨外後援會獲票率上升一些。民國七十五年九月二十八日，民主進步黨正式成立，國民黨政府也宣佈解除戒嚴與開放黨禁政策。民進黨於該年選舉獲得百分之二十五選票，立委與國大席位增加，立於不敗之地。

近三年來，民進黨在各地成立地方黨部，人團法通過之後，備案成為合法政黨，係國內最大反對黨，累積國內反對力量。可是民進黨黨員人數有限，黨內美麗島與新潮兩大派系時有爭議，民進黨未來是否可以與長期執政的國民黨分庭抗禮，則有待觀察。國內近三年來，除了民進黨之外，工黨、勞動黨等紛紛成立，環保、農民、勞工、老兵、原住民、殘障、無住屋者等團體紛紛以自力救濟或集體抗議的方

封面主題

反對運動與社會抗議的互動

／吳介民（台大政研所碩士班）

本 文嘗試從政治反對運動發展的視角，對台灣社會抗議風潮之演變進行剖析。這樣的處理方式，其意義是，如果我們可以釐清反對運動和社會抗議的互動關係，則有助於將來進一步勾勒出其對台灣政體轉型的可能影響及其限制。以下即從(1)政治反對運動的興起與分化(Differentiation)；(2)民間自力救濟現象湧現，與社會抗議之組織化；以及(3)社運由於受政治運動的發展方向之影響，而形成的某些特徵等環節討論之。

威權政體的正當性危機以及「選舉——議會抗爭」的難題

在台灣，對於威權主義之權力結構的挑戰不曾中止過；然而，國民政府遷台以來，本土的政治反對力量對它的挑戰，卻未曾動搖其政權的存續。相對於國府在中國大陸的失敗經驗，它在台灣所造就的高度成長之「依賴發展」的經驗，使一些學者以「奇蹟」視之。而「政治安定」、「國家之高度相對自主性」、「行政官僚之效率」等觀念便被用來解釋台灣成功故事的內部成因。但是，這種分析往往忽略了台灣奇蹟的背後，是存在著一個高度壓迫性的威權政治體制，在抑制著民間社會自主力量的發展；若缺乏了這種「動員戡亂——戒嚴的法律制度」，則「政治安定」將無法維持，「經濟奇蹟」也必然不是今天的樣貌。因此，農工部門間的不均等發

展、社區住民長期承受著工業污染的外部成本、教育文化部門深受泛政治化（國民黨化）的色彩，這種種矛盾便在上述的法制之下，長期被壓抑而不致爆發為明顯的社會衝突。而政治反對運動便在這種不利的環境中曲折發展。

一九七〇年代初，蔣經國順利接掌政權；他的接班背景卻是處在一連串的內外危機之中，釣魚台事件（一九七〇）、台灣退出聯合國（一九七二）、尼周上海公報（一九七二）、日中（共）建交（一九七二）等接續的外交危機，使國府對內的中國正統遭受嚴重打擊。《大學雜誌》集團，便在此一背景中，結合學術界與工商界新生代，扮演著批判卻又鞏固著新的權力集團的作用；但當將經國業已順利完成

式表達不滿或爭取權益。它們也可視為另一股反對勢力，假如這些反對勢力高度政治化，或與民進黨結合，將對國內政局有所影響。

社會變遷與反對運動

純從比較政治的理論了解，經濟發展及社會發展，對於政治民主化應有影響。因為人民所得提高，中產階級崛起，教育普及化，社會團體林立，人民政治知識增加，均會促成民主心態的濃厚，要求政治參與，分享政治權力。歐美國家近兩百年的發展，戰後開發中國家的實例，均是如此。民主政體應有必要的社經結構，才能茁長紮根，反之社經發展到某種程度，如果政治體制仍然不民主化，必會產生政治改革的呼聲或行動。

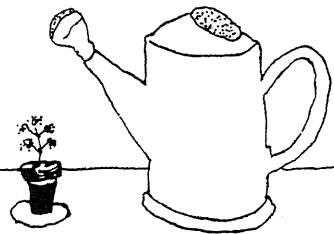
社經發展之後對於政治民主化的促進，一方面表現於反對勢力的累增，另一方面反映於執政者的呼聲民意加速民主改革。台灣社會變遷與反對勢力的互動關係明顯有此種趨勢。分析國內支持反對政團的人士約可分為三大類型：第一，台灣本土意識濃厚者；第二，要求民主自由者；第三，對國民黨政府公共政策不滿意者。除了民國五十年到六十五年之間，國民黨獲票率高達百分之七十五到百分之八十之外，民國四十年到五十年，民國六十六年之後迄今，國內均有三成左右民眾未投票支持國民黨候選人。這些選票於民國六十六年之後集中支持民進黨及其前身的黨外公政會及黨外後援會。由這些資料顯示，民進黨強調調劑衡批判，吸納了早期分散的這三大類型的票源。

民國四十年到五十年，三天類型之中，台灣本土意識的比例最高，民國六十六年之後，則以要求民主自由者比例最高。由

此種結構的改變，顯示台灣四十年的社會變遷，沖淡了省籍意識，卻提高民眾的民主心態。社會變遷的良否，政府的公共政策是主要關鍵因素，在台灣有關民主政治結構建立之後，政府公共政策的品質，更會受到民眾的重視，而決定投票方向。

台灣反對運動的組織化與高度成長期，係在民國六十年代中期之後，國民黨政府的政治改革也以六十年代末期及七十年代中期為主。這個階段，台灣社會變遷結果已經相當明顯，成熟的社經結構使反對勢力茁長，也使執政黨必須加速政治改革及容忍反對勢力的存在。國內有關國家認同、政治結構、公共政策三個層次問題，均成為反對黨訴求的課題，在台灣社會變遷到目前階段，必有愈多民眾同時關心這三個層次的問題，年底選舉結果，除了攸關反對勢力的起伏消長之外，也可反映民眾對這三個層次問題的認知與評估，且讓我們拭目以待。

稿約



「話題短論」針對當月的新聞話題，提出觀念性的短評，稿長一千一百字。
「社會評論」、「財經評論」、「文化評論」、「教育評論」，稿長以二千字至六千字。
本刊對來稿有刪稿權，不願刪改者請特別註明。

中國論壇
每週一五續刊
有關思想的討論雜誌

權力轉移之時，這種所謂「智者與權者的結合」關係，便告解組（一九七三）。該集團的政治領導成員，主要有兩種出路，其一是進入國民黨的權力結構；另外一部分人則逐漸與黨外的政治人物接近，而在一九七五年創辦了《台灣政論》，開啟了台灣民主運動新的格局。

從一九七〇年代開始，台灣的威權政體就出現緩慢且「有計畫的」轉化的現象。此即為因應政權之正當性危機，而開放的中央民代增額選舉。在此之前，除了一九六九年的增補選之外，台灣的選舉競爭只限於地方的層次。國民黨在台灣權力支配，一直採取著「棍棒與胡蘿蔔」交互運用的策略。由於執政者的統治地位，並非經由選舉而取得人民的同意（electoral consent），而是一方面藉由不時的實力強制（physical coercion），例如壓抑民主運動、工運等，另一方面則以追求經濟成長，提昇物質福祉等方法支持其統治的正當性。然而，這種基於恐懼的人民同意，可說是一種默示的共識（tacit consensus），軍事威權當局依靠黨國官僚機制，迴避了議會民主的立法程序，使政治社群中之權力配置長期處於不對稱的矛盾關係之中。也因此，國家（state）等於否認了它與社會（civil society）間之合乎憲政的中介網絡，其最直接的效果，便是阻礙了人民參與政治、共同凝聚國家意志、制定公共政策的管道。

然而，政治恐懼、默示共識，卻無法

恆久代替經由民主選舉而獲致的政權正當化的作用。所以，基本上，我們可以將一九七二年陸續展開的增額選舉，視為當局為彌補正當性不足而做的有限度的權力分享。這種程度的開放，雖然不致危及其政權生存，但卻為台灣的民主運動創造了轉化的契機，此即全國性黨外公職人員選舉聯盟的形成。這種以公職個人為基礎組織，聯合知識分子，結合成反國民黨的派系聯盟；從《台灣政論》開始，經歷中壢事件（一九七七）、高雄橋頭遊行示威（一九七九）、美麗島大逮捕（一九七九）一九

一九七〇年代初，蔣經國順利接掌政權；他的接班背景却是在一連串的內外危機中完成的。



素，因此中國民主黨的籌組，便在雷震等人被捕（一九六〇）之後胎死腹中，煙消雲散。將近二十年後，藉由公職（包括中央及地方層次）及省籍知識分子串聯而成的準政黨（「美麗島政團」），亦在衝突、逮捕之後遭受重挫，雖然此時台灣的社經結構已有根本的變遷。

2. 美麗島事件之後，一九八〇年當局恢復增額選舉，立委名額由七十五年的五十二名擴增為九十七名。黨外在康寧祥等人的領導之下，結合新當選的美麗島受刑人家屬與辯護律師，形成被稱為主張議會鬥爭的康系路線。其實這時的康系雖不採取群眾運動的抗爭形式，但是它與美麗島政團在路線上並無重大差異，因為它們都同時指向「選舉——議會抗爭」的反對形式，只是前者採取了較為激進的群眾大會的手段。

3. 這種「選舉——議會抗爭」路線，其權力基礎是在各地方國民黨的主流派系之外，側身而起的無黨籍政治人物的串聯。而有限的公職地位，便成為他們和選民之間連結的樞紐。除了選舉期間的群眾活動之外，黨外公職人員與選民的關係便是透過「服務」而鞏固。服務的內容包括關說、協助請願、協調地方利益衝突等，這在本質上與國民黨籍的公職——選民關係並無異趣。而大體上知識分子出身的黨外專業黨工，乃從屬於公職個人化組織之下從事文宣、理論論述、或選民服務等工作。

4. 選民服務，作為議會抗爭路線的底

層內涵，基本上是全民式（all-class）民主運動的一種弱質化的表現。由於台灣社會結構在一九六〇年代之後的相對快速流動性，至今尚未完全沈澱形成嚴格的階級社會，也益發使全民式之反對運動成為主流。然而，選民服務卻蘊涵著日漸難以解決的矛盾。「選民」這樣一個概念，並沒有預設特定的社會屬性；在現實上，公職人員亦無法拒絕任一階層之選區民眾的要求。因而，像在近年來一些勞資糾紛的事例中，勞資雙方皆求助於公職人員，在這種情況下，他們必然要在兩造之間求取平衡點，但時常這種妥協卻不利於工運的推展。再就整體而論，從黨外時代到民進黨，反對團體在財務上依賴中小企業階層的輸援，但在選票及群眾抗爭行動中，則需要大量中、下階級的支持，這樣的結構性矛盾，使其難以提出一致的公共政策的綱領，並在社會不斷分化、凝固的階級形成中凸顯出反對團體進一步分化的張力。

一九八二至八三年間，黨外內部爆發了「雞兔難題」的論爭；一九八四年由黨外新生代（其中大部分是黨工出身）組成的編聯會及其後續組織《新潮流》雜誌，宣言「重建新的反對事業」，主張黨外需要「痛切反省長期以來選舉與公職掛帥、以山頭主義為主導的黨外運動」。他們認為應該以理念吸引群眾、講求組織紀律，以動員社會資源；這種群眾性組織訴諸團體利益，而非從屬於個人的派系利益。陳忠信曾正確地指出，當時兩種路線之間的

八〇），曲折擺蕩著成長。美麗島事件之後，黨外重新出發，在一九八六年選舉前夕組織成民主進步黨。

從黨外到民進黨間的政治反對運動，有若干特徵一直顯現在反對團體的體質中：1. 早在一九五〇年代，台灣的非國民黨籍地方政治人物，就嘗試結合《自由中國》雜誌集團為主的大陸籍政治人物和知識分子，籌組新黨。彼時這些地方人士，即是經由地方選舉串聯而成。但是當時台灣仍處於小農社會，欠缺都市中間階層的支持基礎，再加上國際地緣政治的不利因

根本差異，不在於意識型態的內涵，而是兩者對於地方派系的不同態度，議會路線者「傾向拉攏、結合」，而群眾運動者則「強調要割捨、排斥」派系勢力。一言以蔽之，雞兔論爭所蘊涵的真意是，在國民黨「戡亂——戒嚴」的威權統治下，這種以「服務」地方派系對公職個人從屬選舉——議會抗爭」為軸線的反對運動，已到達了發展的瓶頸。

而現階段的議會抗爭的策略，在實踐上更是橫阻著幾個結構性的限制：

1. 在動員戡亂臨時條款的體制下，總統藉由黨政一元化的領導軸心，以國家安全會議為決策幕僚機構，矮化了立法院的地位。因此，在法統立委（絕大部分為國民黨籍）充當「表決部隊」的格局下，立法院已無法切實控制行政院的施政，更遑論監督位高權重、只需對法統國民大會做形式上「負責」的總統。

2. 目前的法制與遊戲規則，亦對反對團體極為不利。選舉罷免法及相關法規，所採取的許多概括禁止規定，以及對政治犯的歧視，使在組織文宣上本已處於劣勢的黨外（民進黨）益形困頓。再看增額選舉所內涵的權力分配的不公。黨外的獲票率一直維持在30%左右，但在立法院和國民大會中，卻只分別擁有20%和10%的席次（一九八七年之情況）。依照的增額改選比率，縱使民進黨在選舉中得到過半數之選票，也仍然是個少數黨。

3. 對於民主運動者而言，更深刻的危

機是，如何將獲票率從33%推進到過半數。從一九七七年底的五項地方公職選舉以來，黨外採取全國連線與巡迴助選團的策略，即已獲得相當穩固的選票（徘徊在30%~35%之間），但卻一直無法突破這個獲票率。因此，對於一些即使認同議會民主政治為最終目標的政治運動者來說，他們仍然無法在既存之國會體制框架中追求民主運動的成長，而是必須繞過它，改革整個體制的權力配置；這樣的邏輯推論至極致，便是採取群眾運動的策略，建立新的國家體制。然而，這樣的策略，亦可能隱含一個實踐的盲點，即它依然是在全民主義的視角之下尋找上層國家體制的改造，但欠缺對社會內部已凸顯或潛在階級矛盾或團體衝突的分析，甚至尋求解決。

這一反對運動的發展基調，是以「選舉——議會抗爭」作為主線。當反對團體中的知識份子（黨工）組織化為「編聯會——新潮流」的大團體時，關於路線之爭便日益激烈。許多在美麗島事件之後成長的新世代，開始思索著如何有效結合群眾，才能經得起威權支配當局的鎮壓行動，而不致使反對運動中挫後退。

民間自力救濟 行動風潮 以及知識分子的角色

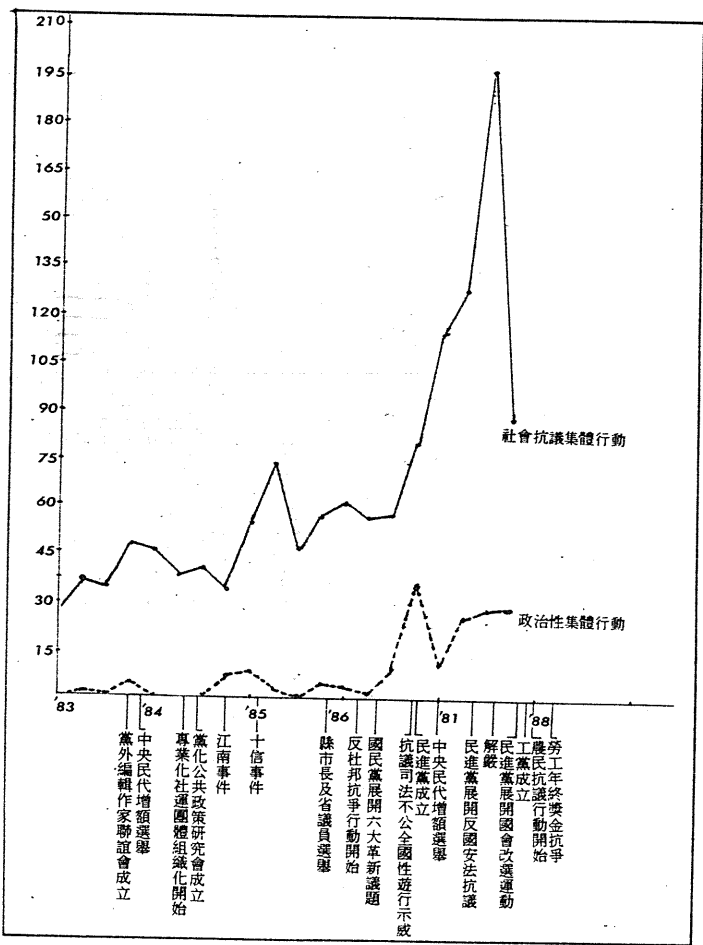
八〇年代初期，台灣社會開始湧現自力救濟之民眾抗議行動，並且在解嚴前夕

支持。因此，我們應該從國民黨威權統治的演化與正當性危機，來考察民間抗議力量興起的原委：

1. 台灣追求高經濟成長的依賴發展過程，所憑藉的是高度中央集權化的行政官僚體系。這種只考慮「目的——手段合理性」與效率的行政官僚，則是在軍事威權統治的庇護之下，只對強人領袖負責，並沒有受到民意機關的實際監控。在一個政治不民主、人民基本法權受到剝奪的時代，行政體系尚可維持技術官僚專制，不願基層社會均發展或特殊需要的局面。但是到了八〇年代，在台灣蔣氏兩代強人支配已臻強弩之末，威權領袖的繼承危機、法統國會成員的自然凋謝殆盡，行政體系事實上已流失其支撐的權力基礎。

2. 威權統治到了面臨權力重組的末期，一方面表現在官僚機構對社會的「失控」(ungovernability)，另一方面則出現了公權力「私有化」的扭曲。一九八四年的江南事件，爆發了情治機關與黑社會勾結的醜聞，以及強人子弟在權力過程中的角色問題。一九八五年十信和國信的違規放款與擠兌風暴，使台灣面臨嚴重的金融危機，在這個案件中，暴露了財經官僚與財閥（以民代為政治資本）的官商勾結問題。以這兩個事件為代表，我們看到公權力遭到社會私人勢力滲透和扭曲的實態，此乃「國家相對自主性」受到嚴重侵蝕的另一個側面。中央行政權力的壟斷，在政治危機中，並沒有透過權力下放而創造出

達到高潮（參見圖一）。根據一項研究統計，從一九八三年到八七年，總共發生了一千五百餘件人民集體行動的抗爭事件；另據警政單位的統計，單在一九八七年，全台共有一千八百餘次的遊行集會請願案，為了應付這些鉅量的活動，警方則出動了二十七萬人次。這種民間力量的蜂起現象，對比於國府遷台以迄七〇年代間的社會沉寂，是令人驚愕的迥異經驗。



圖一、集體行動演變趨勢(以三個月為時間單位)與重大事件之對照

表面上，民眾「違法、稅序」的行動不斷擴散、累積，是因為政府相關部門公權力不彰和怠忽所引發的連鎖反應。因此，「重建公權力、強化人民的守法精神」似乎便是恢復「社會秩序」的最佳處方了。但是，深入探究問題的癥結，公權力不彰是政府對民眾要求的不作為或不為的表徵，這種現象的產生，則是由於黨國官僚體制的癱瘓以及人民對政府的公信力失去

新的公共領域，而是在遭受私人勢力的瓜分盤據中，失去其對公共事務的管理能力。

3. 戰後四十年來的台灣社、經發展，是在極度壓縮的情況下達成的。這種快速的經濟力量的累積，卻是以許多有形無形的政治、社會文化、生態環境成本為犧牲。當威權體制仍緊密控制著台灣社會時，農、工、社區居民的困頓不滿被強力壓抑下來，但卻不是通過制度的調整或利害的均等分配去解決，在這種形式化國家統合主義 (state corporatism) 結構中，政府雖不必然以照顧私人資本部門為施政立旨，但後者卻在追求「社會安定」的威權統治下獲得間接的保護，因此，諸多社會問題是潛伏在草根社會中醞釀伺機待發。當行政體系自露其短、反對運動日趨活絡之際，被壓抑的弱勢團體，其不滿情緒便衝決網羅，更深刻地打擊執政者的權力正當性。民間的抗議行動，其根柢乃是草根民眾對公權力正當性危機的自發性反動。而其實際的演化過程又是與整個國家之權力重組的民主運動，有著微妙的互動關係。我們可以說，自力救濟行動，是大眾部門相應於政治反對運動而產生要求社會重建的早期徵候。

自力救濟這種傾向於非組織化的自發集體行動，從八〇年代中期開始逐漸轉化為具有常態化組織結構的社會運動風潮。從單一、零散的抗爭事件，要演變為持續的運動，這之間需要團體的組織化工作。台灣草根社會，由於長期受到威權政治的

	成立時間	運動主題	成員社會背景
勞支會*	1984、5月	勞工運動	政治運動者、律師、工會運動者、工運領袖
南方雜誌**	1986、夏季	學生運動、農運	政治運動者、學運幹部
環保聯盟	1987、11月	環保運動	大學教授、社區環保運動幹部、政治運動者
綠色和平工作室	1988、年初	環保運動	大學教授、記者、律師、環保運動者、政治運動者
社運工作室	1988、年初	農運、學運	農民運動者、學運幹部
勞動人權協會	1988、5月	工運	大學教授、工會運動者

* 勞支會全名「台灣勞工法律支援會」，一九八八年七月改組為「台灣勞工運動支援會」。

** 南方雜誌於一九八八年初停刊，其主要成員轉化為台灣政經研究室。

資料來源：由各團體出版品及報章雜誌分析整理而成。

表一 專業化運動團體與成員背景

扭曲與禁錮，一般人民在追求權益的行動過程中，初期往往欠缺抗爭所需的知識能力（例如文宣、理論論述、動員技術、組織工作等）。因此，知識分子與政治運動者，便在社會抗議風潮中扮演了重要的角色。

前節所述之對黨外運動「選舉——議會抗爭」路線採批判態度的新生代，主張以群眾運動的形式開拓民主運動的新局面；其中一部分人即在社運的場域中獲得實踐其理念的機會，再加上許多知識分子（大學教師、律師、學運分子、記者等）的投入，共同扮演了組織化的架構工作。表二選列了幾年來陸續成立的六個專業化社運工作團體。這些團體具有以下之重要特質：

1. 這些團體中，一些成員有從事政治反對運動的經驗，他們在反對團體中所曾擔任的工作大致以黨工為主。而許多其他非黨工背景的成員，也都有從事街頭抗爭的經驗。他們普遍賦有理想化的反體制（反現行權力結構與公共政策）的信仰，這可視為以理念結合草根群眾的一種典型表現。

2. 其中一些團體，乃是其成員在特定自力救濟行動個案的參與中，逐漸組織而成，例如綠色和平工作室的主要成員在鹿港反杜邦抗爭（一九八六—八七）有很深入的參與。環保聯盟的最初形態，則是從以幾位大學教授為領導核心的反核電運動中轉化而來。

3. 這些專業化運動團體，在協助社會

過半數由草根的工運領袖產生。在表二所列的團體中，大多數的團體也都吸納了草根運動者參與運作。

上述知識分子／黨工活躍於社運中，對台灣政治社會改造的最主要意義是，在原本的議會改革路線之外，清理出了另一個抗爭的方向。後者雖然是在社會運動作議題，而不像前者是在政治社會中直接尋求國家權力的分享；但在國家改造的整體過程中，也應將其視為民主運動的一環，這是因為社運的最終目標乃在尋求社會階級（團體）間利益、權力關係的重新安排，而這又必然會牽涉到社會與國家間連結關係（linkage）的重組。

這個新的抗爭方向，相對於議會路線，仍處於相對不成熟的階段；然而，它在急需擴深民眾支持、打開競爭格局的反對運動中，卻有著披荊斬棘的前鋒功能，同時在日趨穩定的社會階層化情勢中，為反對政黨尋找特定社會屬性。

反對運動 發展趨勢下之台灣 社會運動的特質

反對運動者以及黨外（民進黨）公職人員，在台灣政治自由化的關鍵時刻（一九八六年）前後，大量地投入社會抗議的議題，使自力救濟的社會現象產生了一個新的變數。除了上節所分析的，知識分子（黨工）對於社會抗議所做的組織化貢獻

運動組織化的過程中，逐漸深入草根社會，試圖與民間建立比較有機性的結合關係。這通常有幾種形式：(1) 成立地區分支組織、與各地的草根抗議行動產生聯盟關係，如環保聯盟的分會、勞權會的地區服務中心、勞支會的分會等；(2) 團體成員兼任各個運動組織的職位，如勞支會與自主工聯、社運工作室與農權聯盟等；(3) 整個團體成為各地區運動組織間的串聯樞紐，如《南方雜誌》社在全國性學運組織化努力及學運支援社運中所居的位置。



目前的遊戲規則對反對團體極為不利。

4. 這些主要運動團體的重要成員，在八〇年代初期社運尚處於萌芽階段時，之間有密切的人脈重疊的情況，他們在民主運動中的角色也很類似；隨著社運的蓬勃，成員間即因專業知識、運動策略、意識形態等因素之差異，或是為回應日趨繁複的組織工作，而分化為各個專業化的團體。這種組織分化的現象，使知識分子的專業運動者，能夠深入基層民眾，加速草根運動領導階層的出現。以從事工運的勞支會為例，它在八八年改組之後，其執行委員

	成立時間	成員主要社會背景	行動取向(a)
工黨高雄市黨部	1988、9月	民意代表、工會運動者	A、C
台灣勞工服務協會(b)	1987、5月	民意代表、工會運動者	A、C
勞工關懷中心／立委張俊雄服務處	1988、4月	民進黨民代、黨工	A、C
工聯會	1988、4月	工會幹部、工會運動者	A、B、C
勞動人權協會高雄分會	1988、11月	工會運動者	A、B、C
高雄縣勞工發展中心／立委余政憲服務處	1988、7月	民進黨民意代表、工會幹部	A、C
民進黨高雄市黨部勞工組 (立委吳德美服務處)	1987、10月	民進黨民代、黨工、工會幹部 國民黨籍民代	A、C
天主教團青職工中心	1976(c)	教會人士、社工人員	C
天主教樂仁社服中心		教會人士、社工人員	C

註：(a) 行動取向之界定，大致以該組織之主要行動內涵而區分為三類：
A. 輔導勞工成立自主性工會、勞工服務、介入勞資糾紛事件之協調；
B. 發起、參與、聲援、或介入勞工抗爭之集體行動「如罷工、示威、遊行等」。
C. 舉辦研習營、座談會等勞工權益啟蒙或教育活動。

(b) 此團體於工黨分裂後，併入工黨高雄市黨部。

(c) 此團體於一九八七年底轉向關懷勞工問題。

資料來源：本表整理自陳維新、吳介民對工運團體所做之訪談記錄（「社會運動風潮與國家統治之轉化」研究計畫〔台北·國家政策研究中心·一九八八〕）

表三、工運組織、成員社會背景、與行動取向——以高雄地區十個團體為範圍

之外，公職人員的介入，亦是不可忽略的因素。事實上，後者在自力救濟中的角色，其出現的時間，更早於知識分子。基於前文對「選舉」議會抗爭」路線的分析，我們不難理解，公職競逐者會以尋找「選民」的方式去介入社會抗議的議題。

下文所扼要處理的，就是反對運動中，這兩種理念的介入者，對社會抗議行動所造成的影響以及若干互動的模式。

1. 社會運動的許多場合，提供了政治人物與社運團體實踐民主政治抗爭以及凝聚政治資源的機會。以高雄地區為例，有十個工運組織於一、兩年間紛紛成立，投入勞工活動（參見表三）。專業化社運團體的投入，確實為勞工運動開啟了蓬勃發展的契機，但也帶來了若干不利因素。此即：運動的走向搖擺不定，進而因路線差異的衝突而導致團體的分裂；草根的領袖與參與者，徘徊在政治人物與運動團體之間難以抉擇。此種情境在八八年工運的分裂事件中，可以得到證實。工運成立於八七年底，組成分子大致有三種類型：政治人物（擁有民代的職位）、工會領袖與幹部，以及社運人士（主要以夏聯會為背景團體）。這種三邊合作的聯盟關係，其引發摩擦的原因在於：對勞資糾紛事件的解決方式，公職（民代）與社運者抱持不同的態度與策略。工運的主席在籌組工運之前，便擁有立委的身分，其處理勞資爭議的一貫態度是在單一事件中爭執雙方以利益折衷的方式會商解決，他認為在現階段

這表現於一些反公害事件中，抗爭的焦點由汙染源的根本解決，轉向受害人索賠的問題，激烈的抗爭手段變成政治派系累積資源的工具，社區居民並沒有在行動中醞釀深刻的環境意識，反而為金錢所買。發生在八八年十月間的林園事件，就是這種惡質化的環保運動最佳的寫照。

該事件爆發後民眾與廠方對峙不下，經濟部長商請高雄地區選出的三位立委（分別出身紅、白、黑三個地方派系，前兩個為國民黨、後者屬民進黨）南下協調，結果經濟部代表廠方與民眾達成協議，以數人頭的方式賠償村民每人數萬元不等。在這場公害案自力救濟行動中，整個協調解決的方向都膠著在：如何儘速談妥賠償價碼，使村民撤圍，工廠復工，而不談如何解決汙染源問題。對於經濟部官員和廠方而言，恢復生產是最重要的；事後經濟部提報行政院之聚眾圍廠事件處理原則中建議「……如果已達影響工廠運動，構成不法行為者，治安機關及司法檢查單位迅予處理，維持工廠正常運作及良好生產秩序。」負責環保行政的環保署在整個事件之中，彷彿局外人般沒有介入處理，其職權在環保署這個公權力機關在行政體系中只居陪襯之角色。再看林園地區的社群組織動員狀況，當地有一個防治公害策進會，其領導人本身屬於白派，並擔任高雄縣議員，是事件的最初動員者，其後紅派的鄉長、黑派的縣長、甚至國民黨的民眾服務站主任都介入了這場動員、協調的競

勞工運動剛起步，不宜太快提昇勞資雙方的對立關係。但是，社運者則認為，爭取勞工應有的權益已是現行法令所允許的，因此工運應該為工會據理力爭，不惜採取罷工示威抗議的方式，而不應在勞資對立中扮演調人的角色。這個策略衝突的背景實乃反對運動中服務與群眾動員兩條路線的反映。在事件中，公職人員的介入，依靠的是其優越的政治資源與身分，方便與



民間的抗議行動是對公權力正當危機的自發性反動。

被抗議對象談判解決，經過這樣的「服務」之後，便創造了一種累積政治資源的機會——將被服務者（時常包括爭執雙方）轉化為其選民，這是議會改革路線的一種行動內涵。

2. 在許多具有急迫性的群眾集體行動中，政治人物的介入協調，得以使事件迅速解決，抗議者得到補償。然而，這種處理過程，卻對社運的草根化有負面的效果。

	「1208」	賤賣果農	寒假學生 農村生活營	「316」	「426」	「520」	「520」 救援工作	農權聯盟 成立工作	暑假學生 農村工作隊	農總農運 幹部訓練營	「1025」
《南方》雜誌 [台灣政經研究室]		A	A	A	A						
社運工作室		B	B	B	B			A	A		
夏聯會		A	A	A	A			B	B		
工運團體		B	B	B	B			B	B		
民進黨	AB	AC	C	C	B	C	AC	B	B	B	B
新潮流	C	C	A	C	C	C	AB	AB		AB	C
民學聯		ABC	A	A	C				ABD		ABC
			B	C							
其他學運團體		ABC	D	C		C	C				C
教師、學術界團體						C	C		A	A	C
國民黨	C			C							

*說明：A表示文宣或理論工作；B表示組織動員；C表示支援抗爭行動、聲援；D表示調查、研究。
資料來源：陳維新、吳介民（一九八八），〈農民運動〉（初稿），未出版之研究報告。

表四、社運團體與政治團體在社會運動中的能分析——以農運為例1987年底至1988年間十一個事件「活動」

爭中。他們介於國家機關和草根民眾之間，以公職的優越資源，協調賠償的金額，在這種選區服務中互相較勁。而曾經在該地反汙染抗爭中做過草根組訓工的一個民進黨黨團成員，卻無法參與事件的解決；只能事後發表譴責聲明。在林園事件中，我們看到社區民眾沒有深刻的環境意識，沒有知識能力產生自己的運動領袖、只能在無法忍受汙染之際，出動人力作為政治派系談判的籌碼。這與以往的三見農藥廠、李長榮化工等公害案件的解決過程大異其趣。在這兩個運動中，社運工作者（包括一些教師）與居民緊密結合，作持久抗爭而不接受金錢補償，終迫使此兩個工廠遷出；並將草根的行動組織轉化為地方公害防治協會。

3. 在另外一些社運的場合，我們可以發現由於民眾缺乏自我組織化的能力和資源，需要大量的外來團體的援助，才能形成集體行動，這使得運動的發展極度依賴社運團體；有時則出現因泛政治化的速度太快，而導致運動團體分裂的現象。這種情境使草根性的組織化工作較難落實、基層的運動幹部也無法在抗爭活動中培養出來。一九八八年農民運動發展的經驗就值得反省（參考表四）。農民自力救濟行動相對於其他社運領域，是比較晚近才出現的經驗。但是農民集體抗爭行動，出現不久即迅速地組織化為高度動員規模的運動，並且提昇為全國性的層次。這與農民社群的特殊性質息息相關：(1) 台灣傳統糧

食作物（稻農）地區的凋閉，已到了瀕臨崩潰的界線，長期以來為了「以農養工」所實施的低糧價政策，並沒有在經濟高度成長後得到補償；(2) 在經濟作物農方面（尤其是果農），由於政府為緩和與美國的貿易摩擦，近年來將水果開放進口作為解決手段之一，因此使國產水果價格大幅滑落；(3) 農業地區的團體組織如農會、水利會為國民黨各個地方派系所把持，選舉期間轉化為國民黨的基層選舉機器，農業區向為其最穩定的票源之一。在這幾個結構性的特質交織作用之下的農村，幾乎不存在屬於農民自己的自主性團體。因此解嚴前後所爆發而出的農民抗議，一開始即透

露出極強的政治意味。在兩個較早出現農運的區域——雲嘉南和中部山城區，前者起源於稻農的抗水租活動，後者則是水果價格問題。這兩個地方性運動能夠興起，即得力於民進黨地方黨部政治人物及黨工的組織動員。從一九八七年底第一次全國性遊行抗議之後半年間，全各地陸續組織了二十餘個農民權益促進會。在運動早期，屬於國民黨的地方派系和農會幹部亦參加活動，而有資源競爭的味道；當抗議的目標昇高到反國民黨、反美（農產品輸入）的高度，他們便紛紛改採抵制的態度。這二十幾個農權會逐漸分化為兩個聯盟集團，大致是以稻農和果農為區分的主軸：



從宏觀的角度，社運風潮尚未形成使國民黨做急遽改革的壓力。

經過「五二〇」事件治安機關鎮壓、逮捕之後，農民串聯組織分裂為「農盟」和「農總」兩個全國性團體。「五二〇」的衝突與懲治確實對農運之激進化產生很大的嚇阻作用，並且使一些地區的農民行動之動員發生困難。這個事件及其後的農運分裂的發展，也可觀察出不同的知識分子社運團體之間，因意識型態、運動策略、組織原則、資源競爭和派系關係的差異，而相互激蕩，增加分裂過程的深度與速度。稻農與果農之間的許多利益訴求內容，確實有所差異，然而他們所分別形成的運動團體間的關係，並不一定會因功能的分化而導致分裂的結局。

上文的鋪陳，是將焦點放在「自主性」這個問題上。台灣社會長久以來處於威權政體的高度滲透之下，國家利用各種機制，來強化其控制能力，相對地，民間團體幾乎無自主性可言。在自力救濟演化為社會運動的過程中，我們觀察到人民的自發力量，如何在政治人物與運動團體的協同下，組織起來。這兩類主體、三種角色的互動，是有著「互惠動員」與某種「共生」與「互斥」的關係。

以上的分析中，我們也觀察到，社運的一些整體特質，是如何受到政治力量的塑造與影響。或許有人會針對這個現象提出一個說法：「社運應該保持政治中立、拒絕政治人物或反對運動者的介入，以避免受到汙染。」這個似是而非的提議，本質上是倒退和反動的，因為：(1) 社運必然

要指向國家政策與政治權力關係的調整與變革；(2) 若非外來團體的支援介入，普遍缺乏自我組織及知識能力的群眾集體抗爭行動，便難以轉化為具有持續動員能力的社運組織。

因此，問題不在於社運應如何防止被政治化；而是：如何把握政體轉型與反對運動發展的契機，提昇社會運動的境界，使社會大眾獲致自主管理和自發組織動員的生活意識，並且使草根的運動幹部，有意識地與社運人士（知識分子／黨工）和政治人物這兩種角色做「有機性」的整合。

變動中的觀察

上文從台灣威權政體的轉化開始敘述，追溯出七〇年代中期以來反對運動的演化軌跡，接著以反對運動中的兩種抗爭策略路線的分化與競爭，作為分析的架構，來觀察社會運動在現階段的政體轉型過程中所呈現的特質。回到前面所設定的問題意識，我們之所以試圖釐清民主政治運動與社會運動之間的互動關係，主要的意義在於：是否能幫助我們進一步剖析民主運動的發展方向；再者，是否得以比較清晰地勾勒出，這兩種運動間之互動關係對政體轉型的可能影響及其限制。

以下即嘗試歸結出幾個暫時性的觀察：1. 由於統治權力的正當性危機，國民黨從七〇年代開始，逐步有限度地開放中

央民代的席位給選舉競爭者。這種企圖經由選舉過程而獲致人民正當性支持的政體轉化，為民主運動者創出了某種程度的政治機會，也使反對團體有機會形成「選舉——議會抗爭」的運動模式。從黨外時代到民進黨、公職人員（公職競爭者）的選舉聯盟，便是主導該運動模式的主角。到了八〇年代，當民間自力救濟行動蜂擁而起時，民進黨的公職人員也在其間扮演著支援與領導的角色。公職人員基於選舉資源的凝聚、鞏固，可以在參與社運的過程中，將其「服務」對象轉化為其選民。因此，當政體的自由化逐漸展開，社會的自發行動日益蓬勃之時，便愈有可能吸引政治人物在社運中尋找其選民。我們看到，在八七年底中央民代選舉前三、四月間，群眾的集體行動達到解嚴前的第一個高點（參見圖一），事實上已突破了戒嚴體制（參見圖一），事實上已突破了戒嚴體制的恫嚇效果。「選舉——議會抗爭」路線擴散到社運的領域，卻同時顯現了這種動員模式的相對不利的特徵：(1) 公職人員參與社運，傾向於「淺碟子」的介入方式，他們大都只是在人民集體行動產生之後，才到現場聲援、協調；(2) 國民黨籍的公職人員，基於同樣爭取選民的理由，亦逐漸介入社運，因而模糊了反對派政治人物的進步性角色。林園事件是惡名昭著的案例。

2. 八〇年代中期開始反對運動中的自我批判與組織分化，在民間社會出現抗爭生機的環境中，形成另一種「社運——反體制」的行動模式。此路線的行動旨趣，

封面主題

「混亂」與「秩序」的辯證 台灣民主反抗運動的將來

／南方朔（《新新聞》總主筆）

正 因為有著絕對的或相對的不公，才會有反抗，現在的台灣已到了「反抗歲月」。

「民主反抗」在近代政治社會學裡，可以作多種角度的思考：它是「限制範圍的減少」（Claude Lefort）；它是「新社會內容使得舊社會文法不能承載」（J. Habermas）；它也是「民間社會的凸顯」（Adam Michnik）；或者是「社會力量上歷史性的角逐」（A. Touraine）；……但就整體系統而言，它總結的卻是既有「範型」的解構，在現象面，則是「混亂狀態」（Chaos）的出現，除非這種「混亂狀態」能被重新收束到一個新的「

秩序」中，否則，這種「混亂狀態」即不會終結。「民主反抗」之目的是為了民主，因此，當民主反抗造成必然的混亂狀態時，遂必須考慮民主原則的秩序重建。

艱鉅的 民主轉換工程

過去的台灣，乃是一種「威權社會」——而且是「東方式的威權社會」，它以嚴厲型或柔軟型的強人為統治的中心。強人的意志，藉著一根權力政治線而由上至下的統制著黨國機器，進而全面穿透並支配了一切的公私領域。這種東方式的威權

體制，造成了這樣的「體制遺傳」：

(一) 它以權力政治為中心，向各公私領域輻射，整個社會被泛政治化的結果，是「權力關係」透過不斷擴大再生產的機制而宰制了整個體制。泛政治權力關係擴大再生產的後遺，乃是各自主部門或自主領域的規範無法出現。在台灣，教育界充斥著「政治校長」及「政治教授」，文化界充斥著「政治明星」，產業界充斥著「特權企業家」，司法界則不乏「政治司法官」，……。這種現象總結的是，由於缺乏有效的自主領域和自主規範，以致政治權力為中心的社會關係主宰了一切。

(二) 在台灣，黨國機器的運作邏輯，因

在於結合草根社運團體，將群眾動員指向國家權力體制的激進變遷；同時它對比於議會改革路線，較具有重塑國家——社會關係的潛能。然而，它在具體的實踐過程中，也面臨著亟需突破的障礙：(1) 社運工作者（知識分子／黨工的角色）由於欠缺政治人物（公職的角色）所擁有的政治、社會資源，而無法在社運發展的某些重要場合介入協調談判（如林園事件的處理過程）；(2) 草根的運動組織，由於欠缺知識能力而長期依賴社運團體的領導和組訓動員，這使得社運的自主發展遭遇瓶頸，如農運所顯示者（參見表四）；(3) 「社運——反體制」的抗爭者，其理念仍膠著於相當抽象的層次，尚未落實到整體公共政策之規劃，而這個工作需要以社運發展的具體分析作基礎。

揮順利接掌權力的過程，台灣的威權政體已歷經一些實質的自由。然而，在民眾要求社會自主重建的社運風潮中的李登輝體制，其政治轉型的基調，仍有著相當保守的性質：(1) 其規劃的二階段之國會緩進改革；(2) 依然不更動「動員戡亂」的法律制度；(3) 與軍事部門的聯盟與妥協關係。這些因素使台灣仍籠罩著威權統治的陰霾，且使政治體制的民主過渡更具不確定性。另一方面，反對團體內部的鬥爭分合，似乎給予國民黨更多的權力平衡的籌碼。從一個宏觀的角度，發展至今的社運風潮，尚未形成使國民黨做急遽改革的壓力，但卻不可忽視其在政治過程及權力分配上的作用，和它將來的演變趨勢，尤其是與反對團體的互動關係。就此而論，我們有必要持續關注幾個具體問題的趨向：

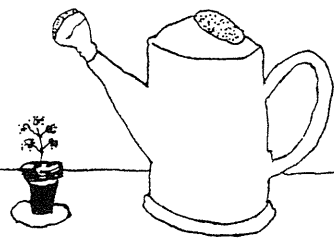
(1) 在國家——社會連結關係的調整上，是否可能由國家統合結構，轉化為較具草

根基礎的社會統合主義（societal corporatism），並且使農、工等大眾部門獲得參與國家政策決定過程的權力。

(2) 在工運和環保浪潮中，資本家顯然已凝聚了一些反彈的動力，例如由其所發動的修改勞工法令的要求，以及最近若干大企業聲稱將削減投資計畫；同時，也有許多產業集結成組織化之利益團體，並試圖在國家官僚及立法機關中尋求其利益代言人。

(3) 在國家政策及權力關係的調整過程中，我們也可觀察到技術官僚與國家資本部門的反應，及其內部關係的變動張力。在國家相對自主性不斷削弱的整體環境中，依據以往強人政治格局而獲得權力的國家菁英，將如何鞏固或調適其權力基礎，亦值得密切觀察。

稿約

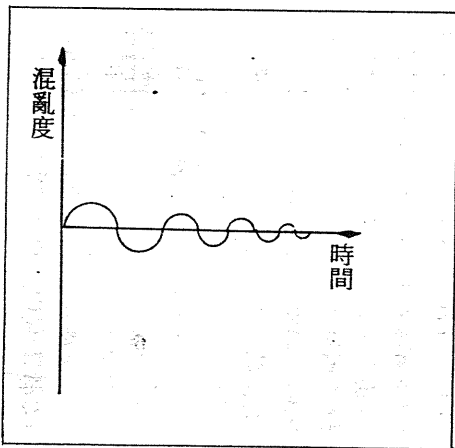


「話頭短論」針對當月的新聞話題，提出觀念性的短評，稿長一千一百字
「社會評論」、「財經評論」、「文化評論」、「教育評論」稿長以二千字至六千字
本刊對來稿有刪稿權，不願刪改者請特別註明

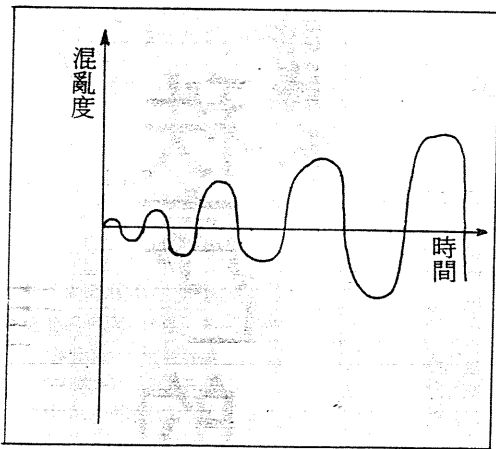
中國論壇
這是一本須購觀念
帶動思潮的評論雜誌

而不是「相對自主」，而是「絕對意志的控制」。它是強人意志的總發動機，只有強人是唯一的權威，「國家——民間社會」對偶關係受到扭曲，這也就是說，只存在著國家對民間社會的宰制，動員與徵調，而不存在著民間社會對國家的參與、穿透和角逐。

由於這樣的「體制遺傳」，台灣的主反抗遂必然的會在強人萎弱凋謝的時刻，沿著政治線這個主軸而展開，進而向下穿透。這將是一個長程的解構過程，過去兩三年，台灣民間的反抗的震波泛及政治、經濟、資訊、教育、司法、勞工、環境、婦女，……等幾乎所有的領域。就社會型態言，這將是由「威權社會」到「民主社會」的「民主轉換」。問題在於，「民主轉換」工程涉及權威與規範、體制等各方面的重建。以台灣現況而論，人民的生活面業已進入「大眾消費社會」這種後現代的風格，而許多公共面卻停留於前現代階段，這意謂著，台灣目前所面臨的乃是一被壓縮了的時間——西方二、三百年由封建以迄於後現代的制度與規範問題，台灣必須數十年之內予以解決。時間的被壓縮，自然的也顯示出「民主轉換工程」的複雜與艱鉅。民主反抗歲月的台灣，乃是個「誰也不怕誰」的時代，也是個混亂開始出現的時代，目前的台灣站在兩種可能性的中間，一是「民主轉換工程」開展順利，混亂得以藉著民主新秩序的凝結而遞減，如下面的示意圖所示：



而另一種可能性則是「民主轉換工程」受挫，或無法（無能）開展，因而隨著時間的增加而混亂增大，終致難以收拾，如下面的示意圖所示：



民主重建的參考架構

(一) 混亂與系統進化

歷史境遇正處於民主反抗階段，「反抗」成為人們普遍的心情，混亂也成為人們日常生活經驗，這時的台灣，「混亂理論」以及「一般系統進化理論」遂可以提供我們一些民主重建的參考架構。

人對世界的認知，決定了人們的行動。因此，牛頓那個準確而有秩序的世界，遂成為資產階級文明時代的世界觀依據。愛因斯坦的相對論及海森堡的「測不準原理」，則為決定論的破滅提供了助力，近代宇宙論那種宇宙起源於「大爆炸」而終止於「大收縮」的理論，則多少影響了人心的虛無無為。近十餘年來，一種新興而統一的系統進化理論，則為參與式的後現代民主提供了世界觀的基礎。這種系統進化理論，它的主要知識基礎為比利時籍熱力學學者普利高津 (Ilya Prigogine) 所提出的「耗散結構理論」(Dissipative Structure)：以及法國數學家董禮內 (R. Thom) 所開展出來的「鉅變理論」(la theorie des catastrophes)。

近代有關世界的圖象中，以熱力學「熵」(Entropy) 為中心，有兩種全然相異的觀點。其一，根據熱力學第二定律，一個封閉的體系，「熵」的增加乃是不可

逆的過程。「熵」是「混亂度」的度量記號。在一個體系內，「熵」的繼續增大，將使一切變化均傾向於寂滅，因此，絕對的平衡即意謂絕對的寂滅。不過，由生物以及社會現象，卻顯示出，系統的發展，它所遵循的卻非這種物質及能量寂滅的方向，相反的它卻是一個類似於攀越山峰的過程，一步步走向新的「秩序高原」及新的組織結構形式。

一九七七年以非平衡態熱力學方面的貢獻獲諾貝爾獎的普利高津，以「耗散結構理論」意圖將上述兩種不同的世界圖象統一。他指出，在一個系統，由於熵的增大而不可逆的走向絕對平衡的過程中，也可以在遠距平衡態的地方，由於擾動和不穩定因素的作用，出現偶然的「分叉」(Bifurcation)，因而產生「耗散結構」，使一個系統開放，通過攝取負熵而構成新的複雜組織。普利高津指出，開放的體系，其發展乃是一個漸次走向組織細膩化與複雜化的過程。踵繼普利高津之後，法國社會學者莫蘭 (E. Morin) 等人文學者將其開展，強調體系「秩序——混亂——組織」三個向度的進化辯證關係。

對於自己這組理論的人文意義，普利高津在「由混亂產生秩序」(Order out of Chaos) 一書中有這樣一段陳述：「現在，我們知道，社會乃是巨大的複雜系統，包含了潛在巨大數量的分叉，它被相當短時間人類歷史演進出來的各種文化所增大。我們知道，這些系統對擾亂具有高

度的敏銳感。它因而既造成希望，也造成威脅。希望是，因為縱使小的擾亂也會成長並改變全部的結構，結果是，個人的作為並不是幽暗的註定不重要。但另言之，它也是威脅，因為在我們的宇宙中，穩定永恆的規律業已永遠的成為過去，我們現在是生存在一個沒有了盲目信心的不確定世界。」不確定性，它的確切意含是，人的主動性反而能更積極的介入系統趨向細



膩化與複雜化的演化方向。

與普利高津意見相左，而其實卻共趨的法國微分拓樸學學者董禮內，他所提出的「鉅變理論」，意圖以數學模式闡釋非連續現象如何在連續的過程中產生的理論，他指出，變動中的客體在它的力場空間，其演化軌跡都是朝向擁有極大熵的方向進行，每一個複雜化的過程均必然帶來新的力場。用數學的圖象語言來敘述，那就是，

當混亂狀態之中出現新的「穩定中心」，由此中心的吸引而形成新的「線性場域」，始能完成混亂，使系統更加複雜而穩定，進入一個新的「秩序高原」(Plateau of Order)。在這個過程中新出現的「線性場域」乃是一個具有自主性的場域。

由普利高津及董禮內的觀點，可以說「混亂」與「秩序」乃是一個永恆對話及辯證的成長過程，一個系統的發展抵達一

普利高津表示，社會乃是巨大的複雜系統，包含了潛在巨大數量的分叉，它被相當短時間人類歷史演進出來的各種文化所增大。

種「分叉」狀態時即出現「混亂」，除非在既有的結構中凝結出新的自主場域，並被鑲嵌在既有的結構中，「混亂」即不會凝結為新的「秩序」——「混亂」乃是新「秩序」誕生前的懸疑，而「秩序」則是「混亂」因素未凸顯前的沉寂！

綜合普利高津及董禮內等人的學說，近年來，諸如拉茲諾 (Ervin Laszlo) 等進一步提出了統一性的廣義系統演化理

論，它強調「一種新模型，正在許多科學領域中湧現，從而導致以變化、非決定論，以及非平衡的新模式，取代較早出現的，基於機械決定論和靜態平衡引力的那些陳舊觀念」，「進化不是命運，而是機遇。我們不可能預見進化的途徑，但是可以掌握進化的進程」。扼要言之，這種新的系統演化理論認為：

①對於任何系統，都具有「催化循環」的機能。它不但使系統得以維持，並能藉著「聯鎖」、「會聚」而形成「超循環」，使其分生並維持兩個或兩個以上動態系統的循環圈。這些系統並能通過協調功能而分享一個環境，並使它形成在組織、結構與功能上更為上層且複雜的系統。

②在一個動態系統中，由於某些控制參數的變化而發生「鉅變分叉」(Catastrophic Bifurcation)，出現混亂，而後通過一些新的吸引中心重新配置，而使系統由混亂變成新的秩序，形成「進化性的飛躍」，系統經此飛躍，而更加複雜化及更有活力。

③這樣的進化模型，它一次次上升的「秩序高原」，均使得系統的能動性增加，但由於組織的更加複雜而細膩，其「易損性」(Vulnerability)也遞增。這乃是一切系統進化的鐵則——新的系統必將更具動態，它自我調節機制的回饋也必將日趨敏銳精細。

對於這種廣義的一般進化理論，它在人文上的意義，拉茲諾有過這樣的闡釋：

前，此種個人自主的觀念，由於強制義務和財產權以及宗教傳統的關係過份緊密，因而自主的個人之理念不可能出現，只有到世界的改變促使中世紀觀念被摧毀，歐洲政治思想開始論及政治權威的法律、權利、義務等之本質與限制，以個人為主的自主性概念始告出現，「國家—民間社會」對偶關係中才能凝結出古典自由民主的體制。而現在，則是一種「參與民主」呼聲日增的時代，為了使其落實，自然需要有新的「自由範圍」之理論，以及詳盡的有關體制之安排，以及「國家—民間社會」關係及領域之重建。這種有關「國家—民間社會」的重建，赫爾德及另一政治社會學者京恩(John Keane)也指出過，乃是民主新秩序得有保證的兩極——國家的仲裁調諧，民間社會的活力及自主功能均不可偏廢。

由赫爾德及京恩，以及其他學者的民主思想，已可看出，所謂民主的開展，本質上即是「國家—民間社會」永恆對話，以及相互凝結，形成更多自主領域的過程，經由這樣的過程，個人的終極主體價值始可望逐漸呈現。自主性並非自我意志的專擅，而是在「國家—民間社會」對話與開展中得以完成的一種性質。這樣的思考架構，其實也正反映了「混亂—秩序」以及自主領域由原系統中產生的發展過程。甚至，由「自主性」(Autexousia)做字源及歷史的查考，也能發現同樣的過程：西元一至四世紀期間，「自主性」乃是原

「如果一個活動家既具備關於社會進化動力學確實可靠的知識，又在恰當的位置和恰當的時間，用恰當的方式進行干預介入；那麼，他就能造成一個微小但卻具有重要意義的內部擾動，分叉中出現的另外一個隨機過程的非決定論的和非線性的動態變化，就有可能把這個內部擾動放大，成為社會中取得支配地位的操作模式。由這個活動家提出的目標和思想，就成了社會下一個系統狀態的吸引中心，它把社會系統從混亂狀態拖出來，一直拖到下一個秩序高原。」有關這種廣義進化的模型如下列示意圖所示：

新的自主領域的產生與脫出

(一) 混亂理論與民主發展和自主性

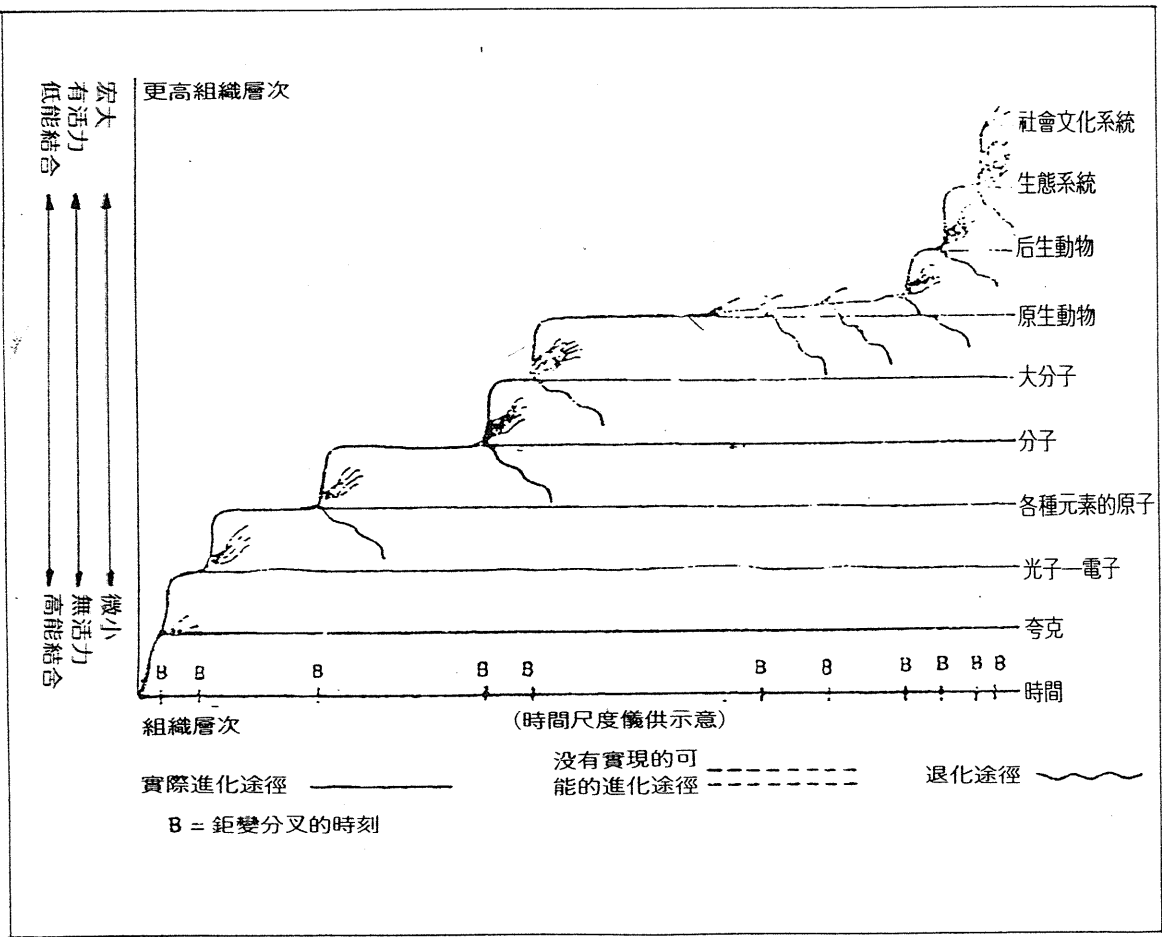
由上述可以稱之為混亂理論一部份的學說，可以看出，一個政治或社會文化系統，它的進化過程乃是非連續的，而且是趨向複雜度增加，自主領域也更加繁多的過程。一個系統到了某一個「鉅變分叉」(即進化了到某一個關鍵的臨界點)的時刻，混亂即開始出現，除非新的「自主領域」出現且被固定，否則「混亂」即不會結束。

其實，由近代民主理論，也充份的反映出民主發展的過程與系統進化之間的共趨性質。在此可以舉赫爾德(David Hel

(二) 的觀點為例。

赫爾德指出，以自主原則作為民主抗爭訴求的民主主張，它只有經由「國家—民間社會」的聯結，而落實為新的自主領域的產生及脫出，才具有實踐上的意義。他指出：「對於自主原則，首先必須給予『兌現為體制的條件』(Condition of Enactment)。如果一種人們最渴望的民主形式畢竟不只是一種似是而非的事，那麼，它必須同時關心理論及實踐的問題，必須同時關心哲學、組織以及體制的問題。如果沒有這雙重焦點，而只是任意選擇原則，則只會鼓勵永無止境的抽象辯論。一種有關原則的考慮，如果不顧慮它客觀的條件，那麼它就只是美德而已。如果要使它的真實意義出現，……那麼，國家以及民間社會應作甚麼樣的聯結，以促進自主原則？為使民主日增，我們應視其為一個『雙面現象』——一面是國家權力的重塑，另一面則是民間社會的再建。自主原則，只有在承認雙重民主化過程的不可或缺時，才可能兌現。」「這個過程必須假設，接受這樣的原則——國家與民間社會的劃分，乃是民主生活的中心。……自主原則的落實，需要我們重新思考國家行動的形式與限制，民間社會的形式與限制。」

赫爾德指出，有關自主性的民主概念，所指的乃是人們從事意識的自我推理，自我反省及自我決定。它包含了人們在公私生活各種可能性的程序中，有關慎思、判斷、選擇，以及行動的能力。在中世紀之



始基督教社區抗拒羅馬帝國統治的符號——認為受洗了的基督徒即已遠離罪惡，在道德上足以自我管制，不待異教羅馬帝國的統治，「自主性」或為反抗與拒絕的來源，必待聖奧古斯丁提出「原罪」觀念，凸顯人的「可為惡性」，始能補足「自主性」中所含的無政府主義性質，從而為「國家—基督教團」中凝結出一些新的法律與制度。「自主性」也具有在「國家—民間社會」中共同完成的新意義，並在民主制度初期的發展中佔居重要的位置。

誰也不怕誰的 非對話性格

(三)台灣民主反抗與國家的非對話性格
經由「混亂—秩序」，以及「國家—民間社會」在發展過程中相互完成的思考架構，來觀察近年來台灣民主反抗運動的發展，以及既有體制的反應，或許即會發現，在民主反抗運動這一面，它仍處於一種純粹的「反」的階段，而相對應的是，在黨國機器這一面，則處於一種癱瘓無能的純粹解構階段，這乃是一種非對話的結構，也正因此，我們遂只看到喜劇、悲劇，甚或鬧劇的種種失控，但卻看不見「國家—民間社會」在這種過程中凝結出更多民主架構與規範，而對應的，則是由於權威解體後所造成的秩序崩壞向下穿透。
首先就台灣民主反抗運動這一面而論，



由於台灣的民主反抗運動乃是長期發展而來，並在長期的發展過程中付出極多代價，「過去」遂相當程度的決定了它的「現在」：
①在早年，台灣的反抗運動相對弱勢，無論為了獨立的反抗或為了民主的反抗，都被反抗所統一，且受到海外獨立人士的鼓勵。於是，兩種觀念、語言、行動完全

②民主反抗運動伴隨著選舉而同時開展，選舉成為「激烈程度的競賽」以及「衝突程度的競賽」。每逢選舉，激烈與衝突的層次即被昇高。民主反抗運動經由這樣的機制，成為導向衝突的運動。民主反抗的其他意義遂無法凸顯。
③由於這樣的遺傳，台灣的民主反抗，在政治面遂演變為一種獨特的標識化運動。

John Keane (John Keane) 著，
有關「國家—民間社會」
關係及領域之重建，
乃是民主新秩序
得有保證的兩極
國家的仲裁調諧，
民間社會的活力
及自主功能
均不可偏廢。

相異的範疇遂被糾合相連。因而，台灣的民主反抗運動遂長期在「民主」「非民主」「革命」「非革命」之間糾纏並自我虛耗。所謂公共政策的設計與參與，民間社會的自我重建等攸關民主體制的問題遂被延宕。民主反抗運動中，政權的取得成為比較重要的目標，民主空間的創造反而變為次要。

民主被化約為簡單的概念，例如台灣的一切問題似乎依據獨立即能解決，或者政權易手即能解決等。至於其他更廣泛的勞工、婦女、環境等問題也被這樣的機制所意識型態化，而未予切實的觀照。整個台灣的反抗因而被切割為許許多多不連貫的範圍，它不能彙總為更大民主空間開創的動力。

因此，在過去的兩三年裡，儘管台灣民主反抗運動，在強人政治結束後的缺乏禁制力之下而趨向蓬勃，基本上，它仍是處於「反」的階段——「反」成為一種社會氣氛，台灣社會在這樣的氣氛裡增大它解構的範圍。

民主反抗運動的上述性質，其實與黨國機器的趨向癱瘓無能有極大的關係。

以往，台灣的既有體系，本質上為「一人實質統治」的體系，在此「一人」之下再無權威，這「一人」為體系的總發動機和總協調人。它造成了這樣的政治遺傳：
①於是，黨國機器本身缺乏協調、分工、負責，集體商議的傳統。當那「一人」凋萎，其無能癱瘓遂告出現。由近兩三年來台灣缺乏重大而有意義的施政即可證明。

②由於以往權威繫於「一人」，當「一人」凋萎，其內部的反叛，彼此的傾軋不服，遂再無所遮蓋。這乃是它的自我解構，它增強了整體的解構。

③由於內部權威的凋謝，而社會反抗增強，整個體系遂只能成為「臨時的救火隊」而捉襟見肘，已無法將體制作民主的整體重新設計。

由於國民黨黨國機器這些遺傳，近兩三年來，各種體制性問題逐日趨嚴重（例如資深中央民代的拒絕退職，黨內反叛增多），藉著民主反抗而使「國家—民間社會」凝結出新的自主領域及規範的可能性

遂無法出現。台灣仍處於「誰也不怕誰」的階段。由外國民主發展的先例，任何反叛年代都將會是一個長期的過程，持續數年，數十年或百年不等。以一七八九年法國大革命為例，它造成的混亂狀態幾近百年，在將近百年的時間裡，政體更換十餘次之多，終至第三共和始萌生新的秩序。在二百年前，許多拉丁美洲國家與北美洲相去不遠，甚或富強過之，但這些拉丁美洲卻因持續混亂，而致跌入國際社會體系的底層。反叛未必達成民主，混亂未必產生秩序，只有當反抗形塑出更廣大的民主內容，民主反抗所造成的混亂才可望產生新而更高的秩序，並為民間活力作出更大的保障。

超越混沌的「反」 的階段

台灣全面性且深刻化的民主反抗，迄今不過數年，迄今為止，它仍處於混沌的「反」的階段，在這段時間裡，仍看不出它更積極的意義——凝結出更大民主空間與更具體民主規範。它本身的體質固然有關，但黨國機器不能有效的藉著重建而形成秩序的「凝結中心」也不能謂之無關。民主不是口號，它必須藉著「國家—民間社會」的重建始克落實。

近年來，台灣的民主反抗，已逐漸漸解社會權威，並逐漸出現混亂。迄至目前，這些混亂在蓬勃的經濟生命支撐下尚不足為憂。不過，必須指出的是，目前的台灣屬於「專業化型社會」(Specialist Society)——這種社會相應於環境的變化極為敏感，比較缺乏吸收外在不利因素之能力。易言之，這樣的社會在承受混亂的能力上也相對的薄弱。也正因此，在台灣的整個民主化發展過程中，將「混亂—秩序」辯證開展列入思考的範圍，並從事「國家—民間社會」重建的思考與行動，或許有它值得的必要吧！

附記：有關近代混亂理論的思考，台灣或許仍不熟悉，有心的讀者不妨參閱下列著作：

(一) I. Prigogine & I. Stengers, "Order Out of Chaos" 1984, Bantam, New York.
(二) J. Gleick, "Chaos", 1987, Penguin, New York.

(三) 蕭欣忠譯，《劇變論的哲學與數學基礎》，民國七十三年，國立編譯館，台北。

(四) 閔家胤譯，《進化——廣義綜合理論》，一九八八，社會科學文獻出版社，北京。

(五) 《一九八六世界哲學年鑑》，上海人民出版社。

進市民社會中。要讓市民社會能吸納國家，勢必重建市民社會。其方法是資本主義社會中做為商品的個人利用勞動，形成協同合作的集合力，將自己轉化為「社會個人」（自由聯合的個人），自主形成新的社會力與社會空間，積極參與政治，以恢復自由平等的市民社會。總之，在市民社會的重建上，馬克思雖然重視階級，卻也從個人出發，由個人轉化為「社會個人」，再從資本主義國家奪回自己的市民權。馬克思說：「現實的每一個人把抽象的國家公民奪回於自我之中，並在其經濟生活、個人勞動及其個人之關係中變成有個性的人，也變成類的存在時，再者，人承認自己的「固有之力」是社會力，加以組織而不以政治力將此社會分離出來時，人的解放才能完成。」（參閱前揭《韋伯與馬克思》）

可是，馬克思的意圖沒有達成，歐洲反而朝「國家時代」的方向邁進，終於出現了國家統治主義的法西斯和史大林主義。更嚴重的是國家間展開的兩次世界大戰。在這「國家時代」，市民社會完全被統合在國家中，個人的自由平等自然更不受重視。

在這過程中，被義大利法西斯下獄的葛蘭姆西，為了對抗法西斯，積極重建市民社會，以期將國家重新納入市民社會中。其方式可分為三階段：

※如有任何疑問，請與明聲公會內階段，這階段 202555 或 2025521。



葛蘭姆西說從法國大革命到一八四八年是市民社會的「永遠革命」。

是政治意識的起點，但這只是基於分業的共利關係加以組合的階段，政治性格並未出現。

第二階段是社會集團的自我意識化。雖然限於經濟動因，但是社會集團的團結已被意識為共同的利害關係。公會的維持比薪資的維持更重要。而且在這階段，國家問題已被提起，但僅止於要求「參與立法和行政的權利」，只能獲得「與支配集團在政治上、法律上的平等」。

第三階段是政治組織化與主導權力。在這階段，經濟與同業公會的利害關係，在其社會鬥爭的發展過程中，已變成其他從屬集團的利害關係，這時，社會主導權的政治性已明白顯現。這是以意識形態鬥爭的方式展開，支配性的意識形態將獲得社會整體「知

識與道德的統一性」。這時，國家可視為「集團實現自己最偉大發展的固有機關」。到這最後階段，國家已被吸納入市民社會中，成為市民社會運作的機關。（平田清明等《現代市民社會的旋回》）

5

第二次世界大戰後，國家與市民社會的關係依然常被提起，有的從市民社會立論，有的從國家論述。一九七〇年以後，由於凱恩斯政策面臨瓶頸，難以突破，市民社會概念再度提出。尤其自然法復權論出現後，市民社會論已著眼於十八世紀獨立自主、自由平等的個人，再由此跟黑格爾、馬克思和葛蘭姆西結合起來，論述社會結合的可能性。因其論述點是與國家的關係，往往有相當高的政治性。事實上，這種由下而上的社會結合也是另一種形態的民主。

台灣自解嚴後，民間勢力日增，威權統治的國家體制已面臨重新調整的局面，憲政危機就是最明顯的表徵。相對地，民間社會的概念也被積極提起。但是，台灣的民間社會論似有刻意消除政治性的味道，只強調民間社會的自主性，其目標只停留在葛蘭姆西的第一階段，大有把市民社會矮化之嫌。我們似乎有必要更深一層地檢討市民社會的意義，並將之運用在實踐上。

從「民間社會」論人民民主

◎何方

「民間社會」的提出

這期《當代》的專輯是談「市民社會」，這名詞在台灣則稱為「民間社會」，而且會是個熱烈辯論的話題。

家所周知，最早提出這話題的（包括「民間社會對抗國家」、或「民間哲學」、或稱「民間社會論」）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

南方朔等人並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）」這些名詞却十分流行與常用——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（以下凡引此雜誌時，只註明期數與頁數，不再重複雜誌名），有一關於民間社會之專號，內中含四篇文章（作者分別是蔡其達、孫善豪、史思虹與徐進鈺），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「

民間社會與台灣發展

中國論壇

如何看待民間社會

打開民間社會史

民間社會理論對葛蘭姆西的誤解

人民主義

住宅運動與人民民主

● 徐進鈺的司法權問題

● 知的權利與字體權改革?

《中國論壇》關於民間社會的專號，以系統性的方式集中批判、質疑「民間社會論」。

《當代》47期

1990.3

民間社會」的文字（下詳），只是因未集中，較不引人注目而已。

本文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」在意識形態領域中的位置，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。

蔡其達的〈打開「民間社會」史：一個反宰制論述的考察〉（三三六期，頁三二二—三二九），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。

當南方朔在八六年下半年起，開始提出「民間社會論」時，可能想要製造（至少）以下三個效果。

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《南方》第六期，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，江迅猶希望統獨雙方能携手合作。（《南方》，十二期，頁七三）

民間社會論企圖達到的第二個效果，當



民間哲學把首要對抗關係放在「民間社會」與「國家」之間，希望反對運動不要搞統獨之爭，以免分化力量。

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）在一般人的心中，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；民間哲學就成立了「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

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間掛鈎的效果。

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？

民間社會論想要宣告統獨意識形態的黃昏，但統獨意識形態在宣告後却未消失。雖然統獨的大辯論已不再見，只偶而有些零星炮火，但是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，而統派的言論主張則至今仍屬弱勢論述。

（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

《第四十七期》1990.2.1
從「民間社會」論人民民主



「民間社會對抗國家」這句口號，不但沒有設法批判國民黨造成的泛政治傾向，反而助長了民間各類運動的泛政治化。

市民社會專輯

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，統獨兩派人馬也變分明，並未因民間哲學的提出而中止分裂。

當今有關台獨的辯論，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，屆時其他立場（如統派、左派、激進派、社會運動團體）的主張或有可能因言論尺度的放寬而進入辯論的空間。

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；而除了美麗島系可能態度曖昧外，反對連營均希望國獨論爭能夠擴大深化下去。

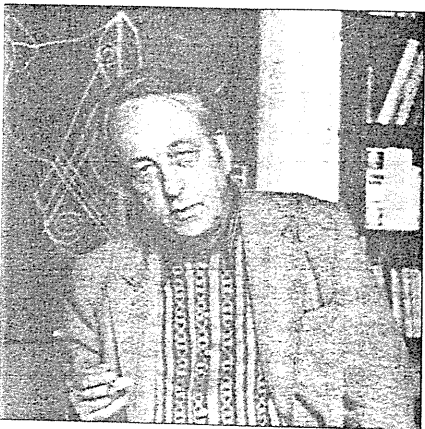
堅持以「民間」對抗「國家」

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？

原來民間社會論中的「國家」指的是一「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。但是阿圖塞(Louis Althusser)，在《意識形態與意識形態國家機器》一文中，進一步注意到，這些制度要能運作必須有意識形態，才能使人們接受制度的安排，並勝任制度所賦予的職能。意識形態所作的包括：例如，警察必須有「為民探母」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，老師相信師道尊嚴，學生覺得尊師重道是天職……等等。但是這些意識形態不能只是一時的存在，故也需要制度化，所以除了上述鎮壓國家機器外，還要有意識形態(國家)機器，最明顯的例子就是學校。阿圖塞因而把許多我們認為是「民間」不屬國家的事物，也歸類為意識形態的國家機器，除了學校外，還有媒體、文藝、家庭、政黨、工會、宗教等，而且，不管政府民主不



阿圖塞把許多我們認為是「民間」的事物，也歸類為意識形態的國家機器，如宗教、學校、工會等。

民主，這些社會建制都扮演意識形態國家機器的功能，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)却顯然僅以「反國民黨政府」的角度來理解「民間vs.國家」，而忽視政府以外各種國家機器的非政府(治)

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。(試與夏鑄久在《中國論壇》三四一期座談會之紀錄，以及他即將發表之專論，對「階級本質化約論」的批評相比較)。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。

我們固可以再以花相篇幅來談木魚與江迅這兩篇文章，從中抽繹出民間學派細緻的主張。但是這恐怕只會浪費時間而已。因為整個「民間哲學」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(蔡其達對民間社會論的龐雜、湊合性質，已清楚指出，見三三六期，二九頁)。民間學派對某些西方理論或大師片語雙言式的引用或玩弄，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)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(determination)或結構限制，但是民間學派却不突出(downplay)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。

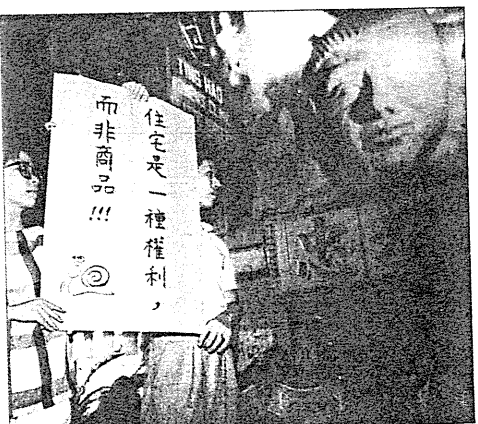
雖然我們不打算深入民間社會論，但是總的來說，民間社會論的輪廓還算清楚。

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，因而在實際的情況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的勾連，而忽視它們與資本主義生產之勾連)。

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」裏也從「國家機器」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，兩個不同的概念却同樣使用「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，或台灣成功以前，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。

民間學派的第一次論戰

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？



民間學派認為，透過民間社會改革空間的確立，才能進一步抵制資本邏輯造成的無住屋、工運等問題。

解嚴後民間學派的挑戰

首先「國家/民間社會」對立的概念，來自古典自由主義，(南方朔，二六九期，頁三九)。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，〈國家·資本家·人民〉，

收於許津橋等編之《一九八六台灣年度評論》(頁八一)。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,二六九期,頁四〇)。

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。

所以民間學派結論說:「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(按:不受國家支配之自由市場的確立),才能進一步抵制資本邏輯的不正義傾向(按:資本邏輯所造成的環保、消費、工運、原住民、無住屋等問題)。」(江迅與木魚,〈為民間社會辯護〉,《南方》十期,頁三十六。)

民間學派的結論,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。

但這是不是說,台灣的資本家應先衝上

第四十七期(1990.3.1)

從「民間社會」論人民民主



台灣的社運和政治運動相比,不但新興而且都是弱勢的。

顯的事實是:面對反對壓力,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

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、反媒體壟斷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」到更高層次的意識形態。(關於這裏的「層次」說,參見木魚,《南方》八期,頁四二。)總之,民間學派認為,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公司,而是應針對國民黨)。

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》因意識形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。

提出「社運自主」以揚棄「民主優先」

不久,民進黨建黨、國民黨解嚴、社會運動更加的發展,台灣社會又進入了一個新局面。

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」(民間學派用語)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灣獨立運動都已經出現很久了。這一點和人們喜歡在社運前加上「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」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,逐漸成爲一合法的在野黨,而作爲國家機器一部分的在野黨,如何放在民間社會論的架構中被解釋,就成了一個大問題。原來民間社會論認爲「國民黨」政府「國家機器」,可是越來越明

此外,如果說在解嚴前,民間社會論認爲,社運應擁護國營事業開放民營,並且暫時撤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,要做全民改黨的情形下,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?以南方朔爲例,他在重提「拍賣中華民國」及評論民主反抗運動時(三三五期,頁四一—四七;《新新聞》一二五期,頁七四—七七),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,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),他認爲沒有這個架構(兩黨政治的代議民主),便什麼都沒有,(《首都早報》,一九八九,五月二十九日至三十一日)。在未建立起這個架構前,現階段不應提階級問題,「因爲太早碰階級問題,會使台灣整個民主的基本架構的穩定延緩」。南方朔在訪談中又說

器的一部分嗎?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。

，等到有了民主架構後，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正競爭架構（例如 John Rawls 所謂的「不完善程序公平」）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。這一點和南方朔意見相似。

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。

鄒秦首先對民間社會論的一些蘊涵提出挑戰。（《國家自主性與民間社會論》，三一六期，頁三四—三七）他首先注意到，「當今所有的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」。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。（陳子恆對鄒秦的「國家自主性」國家中立提出質疑，參見三二〇期，頁七六—七八）鄒秦還注意到，資本家階層是近來另一股在默然中擴張的民間力量；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」，則是針對民間學派的。

一個思想運動下的批判

另一位間接對民間社會論提出批判的是張茂桂。他所著的《社會運動與政治轉化》（國家政策研究資料中心，一九八九年四月）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，張茂桂尚檢討了民間學派對社運風潮的解釋。（頁二—二二）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，國家機器與黨、政府實無區別（no practical difference），張茂桂則提出「國家機器／政策」的區別（二四—二五頁），這意

味著國家是「多」，（國家有各種國家機器，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」，而張茂桂則強調「多」（頁數同上）。在這樣的情況下，張茂桂又進一步指出，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對立，它們的區別只是方法論上的區別。（頁二六。試與史思虹〈人民主義〉一文中文談「國家與社會的相互穿透性」作比較，三三六期，頁三四）張茂桂接著用「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」。（頁三

關於批評意見可參看杭之，〈社會運動之本質〉，三四一期。以及蕭新煌，〈民間社會的「反支配」性格〉，三三二期，頁六二—六三。）

這個理論有一個實踐上的蘊涵，即，社運團體應儘量保持自主性，即使被人利用，也應進行「反利用」。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

形態上，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之手段，（這才是社運「自主性」之真義），也不是某個整體下的「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「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。」（三四一期，頁二〇—二二）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的均是從「人民民主」立場出發，將人民民主的邏輯推到頂端，因而反對民間社會論。附帶一提的是，民間學派在談民主優先論時，並沒有將它與西方自由主義者之「自由優先」（如 John Rawls）關連起來；後者觸及像「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先建立。亦即



張茂桂指出民間社會不一定與國家對立，它的區別只是方法論上的。

，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。

前面會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，（黃若如，〈國家自主性與民間社會〉，三二一期，頁七二—八〇。深善豪，〈「民間社會」與「文明社會」〉，三三六期，頁三〇—三三。李孝悌，〈再論市

超越民間哲學

對於鄒秦與張茂桂關於社運之解釋，以及由「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

民社會：從黑格爾到葛蘭西》，三四〇期，頁七三—八〇）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。

壇》發表三篇重要文字。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。（《社會運動與社會啟蒙》，三二八期，頁六三）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「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」。（關於蕭新煌文章的其他重點與分析，詳參〈政治自由與經濟公平〉三三二期，六五—七〇頁）。在這裡應當指出的是，雖然蕭新煌對民間社會論也提出了一些修正（〈民間社會的「反支配」性格〉，三三一期，頁六〇—六四），但基本上他還是最同情民間社會論對社運興起的解釋。

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「人民民主」理念中，階級、性別、公民、民代（generations）、宗教、種族等不同的主體範疇均具有完全平等之位階，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，也沒有主從或隸屬關係。（江迅及木魚，〈為民間社會辯護〉，《南方》，十期，頁三六—三七。關於「人民民主」的原

則，可參看吳平非〈人民民主是什麼？〉，《自立早報》，一九八九年，六月二十一日）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），不能自我正當化，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，人民主體的實踐不須自身以外的其他基礎



「人民民主」的理念中，宗教、種族、階級、性別等不同的主體範疇，均具有完全平等的位階。

(foundation)，以自己就可以根據(ground)於它的實踐社群內而被正當化。易言之，婦運實踐是根據婦運團體內部的價值，而非（例如）「民主優先論」先不碰性別問題」這樣的指導原則。

「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。

在上述的背景之下，《中國論壇》三三六期的四篇文章及一位「民間社會座談會」的參加者，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，這一次既非事先計劃協調的批判行動，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／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（

expression），並非有意針對對民間社會論而來，所以批評民間社會論，只是「項莊舞劍，志在沛公」而已。

「民間社會」簡評

因此，下面我們將不限於三三六期之文章，而將這論戰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形態為主導，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形態的指導原則，都是反多元積進民主的表現。（史思虹，〈人民主義：超越國家／民間社會的新焦點〉，三三六期，頁四一）

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」。（林中平，〈教權會沒有問題〉，《自立早報》，一九八九年九月九日）

第二類：反對民主優先論及泛政治化。在上述社運自主化的原則下，社運與政運之關係是外在的，從社運本質無法推論出泛政治化的「民主優先論」（如前述之張茂桂、蕭新煌）。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。杭之即指出一反對泛政治化，並不等於去政治化」。（《社會運動之本質》，三四一期，頁四〇—四一。）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外在關係。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「脫線與結盟（暫時）」。（林中平，同上）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，〈從多元主體談小團體的連結形式〉，《大學新聞》，六三二期，八九年九月二十七日）多元差異之主體應是「case by case（按：論



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。

該是支配形態的改變或社會力的重分配。」(唐宏志,《編輯室報告》,《民間的力量》,楊渡著,遠流出版社,一九八七年)。
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,家惡即隨之而去。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,會有相當大之壓抑性。(抗之,《民主抗爭的終點在那裏?——「到執政之路」讀後》及《民間團體以政見參選的意義》,《自立早報》,一九八九年)

筆者將在其他文章指出上述思維的錯誤,這裏只能列舉出對這種形式一元論的不同意見,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》社論,六三期)。

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

(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、新韋伯主義、後現代主義。

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。易言之,民間哲學對台灣思想與現實上有目共睹的貢獻,是一種歷史的貢獻,但隨著台灣社運與政運的發展,從民間哲學中孕育的人民民主思想,已經逐漸成形,而得棄了它舊有的軀殼,邁向一個新的存在。

台灣的公害污染早已病入沈疴,掌握當前公害的癥結,往往也非得超越「公共道德」的層次,直探官商利益勾結的政治經濟底蘊。

楊憲宏 台灣環境筆記

公害政治學

楊憲宏遊走百病叢生的社會,透過日本水俣地區的水銀公害、鹿港的反社邦運動、興建核電廠的爭議等,提出台灣公害背後政治、文化品質的困境,分析其「社會病理」。

其中陳文茜的訪問稿

〈丟我石頭吧!如果你能,你敢〉,對作者角色的互相辯詰,非常精彩。

四十年來台灣的報紙與政治權力變成一體,新聞媒體與政治是權力結構的一體兩面,工商業公害也與政治勾結。楊憲宏在「既成體制」中進行「內部顛覆」,終而不容於體制。

海涅評吉柯德說:「唐吉柯德把風車當成巨人,相反的,我把巨人當成風車。」楊憲宏不是一直把巨人當作風車嗎?

只是這個健壯的吉柯德先生,騎在大報的「瘦馬」上,壓垮了馬,也失去了陣地。然而,楊憲宏鬥志不懈,正無比樂觀的尋求另一個戰場——戰火才剛開始。

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）」，但是也一樣可以延伸到「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分，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）；故而也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支配的整體。

田大川

迎接新民主的時代 來到——代序

爲什麼我要舊書重提？

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。

新民主作爲基進（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」。

新民主則認爲平等或民主的問題，不但存在於統治者與被統治者

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

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的宗旨或大要，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、意識形態與權力」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形態資源的「民間哲學」這一特定的（意識）「形態」，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。

《到執政之路》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。

可是這本書却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那一個矛盾，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政黨。

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：較適當的做法，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的資本家階級表態，保證不會在地方執政期間作出不利資方的事，這也就是說，美麗島系一定和國民黨地方政府採同樣的階級對策，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，美麗島系已經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的交換上——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，即使在地方黨部成立社運部門（按：重點是「即使」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、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。

從社會形態的變化來看，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於台灣。

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、社會形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？這是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，而財源靠資本案，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，利用資本案，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「徒然損耗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那一邊或那一階級呢？

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」，而是不從「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形態不會變化，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，但是這種情形也可能會透過人民民主結盟（如工運與婦運的結盟），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會有階級傾向、性別傾向、族群傾向……等等，但是這些傾向也許不太固定，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，這裏先作提示，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，以結束這篇序文。

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妨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形態資源，却也都構成新反對運動的一部份。但是這些異質的意識形態資源，若想成為整體新反對運動的意識形態資源；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形態資源，即是意圖成為諸社運結盟的「新反對運動」之意識形態，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形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「無厘頭」或「亂」）。

反動文宣

(敵後工作人員冒死截獲)

打倒張××

張××是誰並不重要，重要的是
打倒他！

總統萬歲

×××國萬歲

全國軍民同胞們：行刺×××，火燒×××。

第一章 新反對運動的思想背景

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」這名詞在台灣便成爲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》雜誌爲基地的木魚、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，是因爲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）」這些名詞却十分流行與常用——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」在意識形態領域中的位置，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，可能想要製造（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（1987 a）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間掛鉤的效果。

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形態的黃昏，但統獨意識形態在宣告後却未消失。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。

當今有關台獨的辯論，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形態，才能使人們接受制度的安排，並勝任制度所賦予的職能。意識形態所作的包括：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，老師相信師道尊嚴，學生覺得尊師重道是天職……等等。但是這些意識形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外，還要有意識形態（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，也歸類為意識形態的國家機器，除了公立學校外，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形態國家機器的功能，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）却顯然僅以「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」裏也從「國家機器=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，兩個不同的概念却同樣使用「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，已清楚指出）。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，但是民間學派却不突出經濟，（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」似乎却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。

民間哲學的意識形態效果

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」到更高層次的意識形態。(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》因意識形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，逐漸成爲一正當的在野黨，而作爲國家機器一部分的在野黨，如何放在民間社會論的架構中被解釋，就成了一個大問題。原來民間社會論認爲「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分嗎？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，民間社會論認爲，社運應擁護國營事業開放民營，並且暫時撤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，要做全民政黨的情形下，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？以南方朔爲例，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，但是基本立場却未變，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），他認爲沒有「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，「因爲太早碰階級問題，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，它們爲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正競爭架構（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，但却認爲民進黨不應成爲階級政黨，民間社會不應被階級所分裂。這一點是美麗島系意識形態的基調，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，而民間學派却未修正舊說，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，「當今所有的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，但是鄒文却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，首先就必須在意識形態上，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之手段，（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論時，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位階，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，婦運實踐是根據婦運團體內部之價值，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以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，這一次既非事先計劃協調的批判行動，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形態為主導，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形態的指導原則，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。

即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，「無住屋運動却要求……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」；霸權集團意識形態的運作「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徵」。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「權力集團 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」，遊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『人民當家做主』或支配體系的瓦解，它所指涉的，應該是支配形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，戾惡即隨之而去。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，會有相當大之壓抑性。（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，關於婦運部份）。

（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。例如有些立場是爲了給另類勢力（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及階級優先）；還有些人不滿從優先論或階段論導引出來的「運動策略／路線一元化」；還有些則是爲了社運自主、壯大發展，而認爲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，以及向資本案階級靠攏的傾向。

隨著人民民主論雄辯的展開，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份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，有一些評論是爲「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),〈社論：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的年代〉,《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〉,《歷史如何成爲傷口》,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：意識形態的黃昏——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),〈爲民間社會辯護!〉,《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?〉,《自立早報》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。
- 傅大爲 (1990a),《基進筆記》,台北桂冠。
- (1990b),〈經理女人國：再談「邊緣戰鬥」觀點〉,《自立早報》

副刊，7月13-14日。

張俊宏(編)(1989a)《到執政之路：「地方包圍中央」的理論與實際》
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)，〈讓人民成爲政治的主動體〉，《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)，〈社會運動與社會啓蒙〉，《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：本文初稿原題〈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。)

頁
Vol. 2
No. 6
1982.4

《走出台灣神話國》

台灣，像一個撲朔迷離的神話國度。

戰後出生的你我，背負了上一代莫名的滄桑，驀然回首，你我迷失在歷史的長廊。你黃張雙手，迎向聖化的道統；我胼手胝足，狂飲着土地的芬芳。你說你來自原鄉，奔騰着漢族千年的血脈；我說我隸屬海洋，交錯着世界軒昂的榮光。子夜如水，你朝向十億神州，沸騰着鄉愁使命的淚水；我凝視福爾摩沙，倏起的悲願，慄動着吞吐難言的憂傷。

台灣台灣，父母凝斂的臉，不告訴我們真相。牧民至上的官方說法，撲滅了土地的回聲；反抗的諸神，競逐着饑渴的民心；朕即一切一切即朕，一串串永恒不輟的政治嘶喊；文化統治神話，永遠向朦朧主子獻媚承歡。我們不禁向歷史吶喊：你我出生的家鄉，會不會儘在重覆歷史的輪迴？百年的欺瞞，在不同時空中切換，難道只是無盡的謊言？永遠找不到光明的方向？

四十年前，一場蜂起的血腥屠殺，找傷了你我父母的靈魂；四十年後，風起雲湧的民間運動，仍然揮不去殘存的陰影。我們在角落中嚶泣：永遠的亞細亞孤兒——一縷孤獨無依的幽靈；永遠只是小寡婦——註定投入強權的懷抱。神話迷思，感性理性，澱滿了哀痛與絕望。唐山過台灣，一幕壯麗的移民史詩，蛻成湧向歐美的難民神話；無法解放的宿願，奔到任何失去記憶的國度，在所有謊言在

割斷斷帶中消絕，諸神交戰的土地，龜裂着斑駁的歷史傷痕，不同陣營咒咒着彼此的靈魂。父母凝斂的臉，在論戰中寂然，一張破碎模糊的臉，不認識自己，不知道未來，不願佇足凝視周遭乍起乍落的火光。

假如父母不再，讓我們勇敢接下混沌的遺產；假如恐懼猶存，讓我們平撫上一代緊鎖的傷懷。我們要透視歷史，躍入未來，而一個強調意識型態黃昏的正面宣示，正是掌握歷史的起步，也是轉化歷史、重建自信的唯一希望！

台灣： 一張破碎 模糊 的臉



官方說法的迷思

戰後出生的新生代，無法體會「漢賊不兩立」式的孤臣孽子心情，卻又在感情上被教導成以海峽彼岸為「鄉愁」的寄託所在，另一方面則在思想和心態上與台灣本土及國際現實疏離，形成了「雙重失落」的無根狀態。此點實為今日台灣各種光怪陸離的文化及言論現象的重要原因。

日本近代「殖民政治家」的代表人物後藤新平，曾有所謂「治台三策」的「名言」：「台灣人怕死，要用高壓手段恐嚇；台灣人愛錢，可用小利誘惑；台灣人重面子，可以用虛名籠絡。」在其台灣民政長官任內，頒布了番屬風行的「匪徒刑罰令」，成立了成果豐富的「臨時台灣舊慣調查會」，公布了經濟剝削的「台灣糖業獎勵規則」，使台灣正式進入了日本帝國主義的統治，也成為後藤日後活躍於朝鮮及滿州的「偉大事業」的里程碑。在距離後藤治台九十年後的今天，重味此語，除了面對近代台灣悲劇性歷史性格的沈痛與悲憤之外，我們所更關切的，則是在掙脫日

帝殖民統治四十年後，原來卑屈奴性的「台灣人」形象是否已轉化成健康、明朗而自信的寫照？戰後出生、成長、接受教育的新生代，在優裕安逸的環境氛圍中，除面對「近代中國的苦難」等課題之外，是如何的來看待屬於本土的「台灣」、「台灣人」、「台灣史」乃至於「台灣文化」等概念和事實？

欲究明一歷史意識的淵源流變及其影響因由，可以從歷史的研究、教育及傳播等方面著手。本文之所以不採取學術性的史學史檢討與政治社會風潮的描述評析，一方面是台灣史的學術研究仍未建立其典範和地位，而政治社會風潮的議論則仍未能擺脫其作為政爭籌碼的附屬功能，兩者均非台灣史意識的真正塑造者，另一方面，擁有四百八十萬學生成員的教育系統，以其龐大的體系和連貫的運作流程，事實上早已扮演了反映和灌輸意識型態的決定性角色。隨著教育年限的延長和就學率的普及，教育系統的影響力遂愈發深廣。因此，對教育內容（教科書）的觀察和反省，實為了解今日台灣新生代的歷史意識及其相關問題的重要法門。以下，便分別從部定歷史教科書的內容分析及其台灣史意識的檢討兩方面論述之。

現行歷史教科書

有關台灣史內容之分析

現代的教育制度基本上為一種國民養成教育；政策制定者依照國家發展理想、目標及需要訂定教育方針及重點，從而擬具課程標準並據此編定教科書內容。因此歷史教科書之編寫，不同於史學上記述或撰述之體例義法，而以「適用」為原則。另一方面，由於聯考制度及升學主義的影響，使得台灣現行教科書之內容分量更必須考慮其能配合考試測驗之程度（亦即化約成考題之難易度及產生標準答案的單純性）。然而其做為標準教科書的基本特性，及其內容所蘊含的歷史意識及教育心態，並未因此而消滅（事實上更為強化）。本節即嘗試經由對現行各級歷史教科書中台灣史內容的主題、重點及比例的探討，來觀察其背後所內含的「教育理想」及「課程標準」，並討論此「理想」及「標準」的性質、源流，及其可能的影響和限制。

本文依照台灣省政府教育廳所屬台灣書店所發售之最新版本，做成「現行各級歷史教科書有關台灣史課目對照表」，分「課本名稱」、「適用程度」、「有關台灣史課目」等欄目做一對照，並於備註欄說明所屬章節。大專程度則以幼獅版「中國現代史」做一補充。

由上表之簡明對照中，我們可以發現以下幾點特徵：一、課目及重點上之雷同及一致性：①在台灣早期歷史上以「台灣與大陸」為主題，強調「一體論」及「同源說」，而以「夷州」、「琉球」及「台灣」等古史記載說明之。②對於荷據時期史實的忽略，僅在國小社會科中提及荷人暴政及「愛國志士」郭懷一抗暴的事件。③對於明鄭時期則強調鄭成功抗清、驅荷開台的民族意義，國小社會科更以之與先總統蔣公並列為「光復台灣的兩位偉人」。④對於清領時期以沈葆楨、劉銘傳的建設事業及台灣割讓後台灣的抗日為重點。⑤對於日據時期史實的忽略，而以台胞抗日為唯

現行各級歷史教科書有關台灣史課目對照表

程度	有關課目	備註
小二(上) 國小社會(二)	鄉賢故事 美麗的寶島	本冊主題：鄉土與風俗
小四(上) 國小社會(七)	追尋我們的根 多少台灣舊事 光復台灣的兩位偉人	本冊主題：台灣與大陸
國二(上) 國中歷史(白)	鄭成功抗清與台灣開發 台灣的經營 反對割台的義勇運動 台灣光復 民族復興基地的成就與展望	第十七章第四節 第廿四章第四節「憂患中的自強運動」 第廿一章第一節「甲午戰爭與瓜分危機」 第廿六章第三節「勝利與還都」 第廿八章
高一(下) 高中歷史(二)	鄭成功的恢復事業 台灣的平定與開發	第十八章第一節「滿清入關與南明抵抗」 第十八章第三節「疆域形成」
高二(上) 高中歷史(白)	台灣的積極建設 台灣的抵抗 台灣光復及領土主權的恢復 復興基地的建設	第廿一章第二節「自強運動」 第廿二章第二節「甲午戰爭與台澎割讓」 第廿八章第三節「中國抗戰的精神和成就」 第卅章
大專 幼獅版 中國現代史	台灣抗日的壯舉 政府在復興基地的新政	第三章第四節 第十八章

一重點，並以羅福星及連橫等為主要人名。⑥對於台灣光復後的歷史則以「復興基地的建設成就」為唯一內容，時間上以民國卅九年三月一日蔣總統復行視事為起點。至於民國卅四年十月廿五日台灣光復後的史實則完全闕如，僅幼獅版中提及及陳誠實行三七五減租等治績云云。而上述之基本架構及重點，則自國小社會科至大專中國現代史均呈現明顯的一致性，僅因使用者程度而稍作增刪。

二、內容及比重上相對於中國史的附屬性：基本上現行歷史教科書中的台灣史內容，是以「中國的台灣」為基礎而存在，並呈現著明顯的「核心—邊陲」視野。如早期歷史的討論基本上相當於正史中「四夷傳」、「諸蕃志」之內容；又如沈、劉在台灣現代化事業亦是做為清末自強運動中的一個環節來陳述；至於荷領及日據時期則以暴政及抗暴做為主軸，直至國民政府遷台後才將台灣做一完整章節來陳述，然而其內容本質上仍是中國現代史的延伸。無可否認的，在編寫教科書的實際考慮限制中，我們不能亦不必奢求主事者能特意「垂青」於台灣史的意義及地位。然而，此種片斷而附屬式的描述，對於以教科書為唯一歷史知識來源的現代台灣學子，能產生怎樣的台灣史意識呢？這種視野上的限制，是否僅是薄弱的教科書本身體例的缺憾，還是將會產生更深遠的，對於每個受教育者乃至教育者歷史心態上的扭曲？

三、記述範圍及解釋角度的單調性：除了上述在內容及比重上的特徵外，做為台灣史一部份的原住民歷史及其文化，則在漢人本位的立場下付之闕如。我們可以在小學社會科課本中，透過「鄉賢故事」中對於吳沙、吳鳳、霧社抗暴的簡略記載，獲得一成不變的「山胞印象」。除此之外，便只有在清末沈、劉等人的建設事業及政府在復興基地的建設成果中找到隻言片語關於「山胞德政」式的記載。試問：一個山地青年，在現行教育體制中，能獲得多少對於自身的了解和信念？另一方面，一個只會記誦「同胞英勇抗日」、「國民革命與台灣」等字眼的台灣青年，又能產生多少對於本土歷史及文化的熱情和敬意？又如何能掌握近代台灣歷史變遷的意義和脈絡呢？

唯有了解此一本質，我們才能真正體會做為「非常時期體制」之下的教育內容，及在其中欲培養一份「正當的台灣史意識」所必須遭遇的曲折歷程。

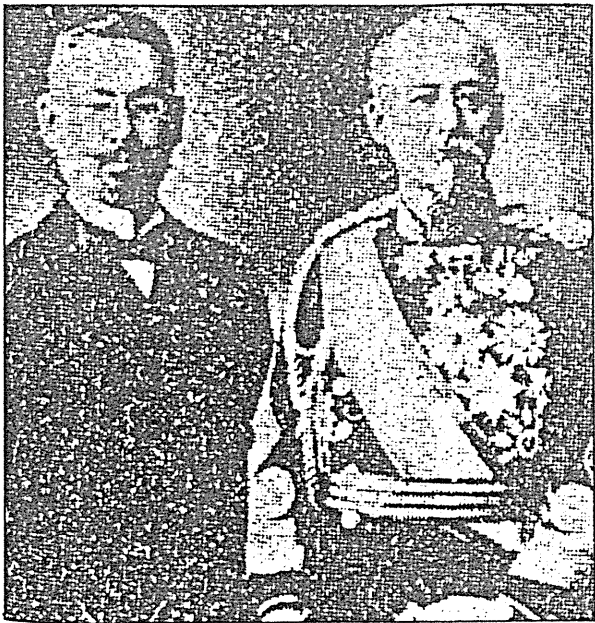
現行歷史教科書中 台灣史意識之檢討

歷史的進程有其積存變化之軌跡，《孟子》書中「所過者化，所存者神」一語，便描繪出此種深具辯證意義的歷史特性。而歷史意識的可貴，則在於其能提供做為歷史主體的人或團體，在思想、生活及行動上的意義網絡，並使其能由此延伸和落實，自覺地參與歷史的創化過程。所謂的台灣史意識，便是指對於台灣本土做為一完整而連續的歷史發展主體的認知及參與，並由此建構自身意義網絡的過程。做為許多種歷史意識之一（如中國史、東亞史、世界史）她有其獨特而不能取代的意義及功能（尤其是對於「台灣」、「台灣人」及「台灣文化」等概念的理解和充實。）也因此值得我們加以進一步的探討。

由上一節的討論，我們知道現行的歷史教科書及其所反映的意識型態，只能（或根本不能）提供我們理解「做為中國史一部份」的一些台灣史常識，對於台灣史意識的培養而言，則有其根本上的限制和盲點。台灣史的整體理解及特性掌握，亦唯有克服此種視野和觀點上的困限才能逐漸達成。以下，便分別從歷史特性的勾勒、現實禁忌的超越、「中國」概念的釐清及本土研究的提昇四方面，提出筆者對於培養健全的台灣史意識的看法。

一、歷史特性的勾勒：就做為中國地方史而言，相對於擁有古老文化傳統的廣闊中國大陸，台灣史除了具有中國歷史文化的「大傳統」因子外，實更有其本身特殊的「小傳統」的發展特色。其主要特點如①她是近代漢民族殖民成功的特例，不同於其他地區的漢人移民史（如東南亞）。②她是中國海洋性文明的先驅：由於其島嶼環境、地理位置及地形特徵，台灣自始即以航海、貿

由以上對於現行教科書內容的初步觀察和檢視中，我們發現：現行歷史教育的內容，並不能提供一套完整連貫而均衡的台灣史知識，更無法使受教育者（未來的主人翁們？）自覺而順利地形成一種健全的台灣史意識。其根本原因，則是由於現行歷史教科書的知識基礎，是建構在一套以「正統論」為體，「統治論」為用的價值體系之上——所謂「正統論」，是以「漢族中心主義」、「中國本位主義」及「法統至上主義」所結合而成的思想型態，而所謂「統治論」，則包含了中國傳統中央集權的政治性格、反共復國的革命目標和大陸淪陷的歷史經驗所融攝成的決策綱領。在這樣的「體用論」之下，「堂堂正正的中國人」成為唯一的教育理想，而就其思想及行動的對象，則以「光復大陸、統一中華」為最高目標。（此種心態的具體表現，則以小學社會課本為代表）。



後藤新平（左）深諳台灣習性，有「治台三策」之說。

易為主要經濟活動，並成為近世中西交通史的重要角色。③她的邊疆社會色彩濃厚：台灣開發早期為移民社會，民風強悍，械鬥及變亂頻仍，迥異於明清時期之內地社會。④她擁有廿餘萬的土著民族，「漢番關係史」與土著民族史遂成為台灣史的重要領域之一。⑤她的主權變動頻繁，三百多年間主權凡五變（荷蘭、明鄭、清朝、日本、國民政府），使其社會與文化呈現了多元的現象，尤其日據五十年期間對中國大陸的封閉與分離發展，更成為理解今日台灣政治社會現象的關鍵。⑥她在中國近代化過程的模範性：台灣是清末自強運動中最先進而績效卓著的一省，如今更成為第三世界國家發展的重要典範。

歷史實能同異，察終始。在今天，要建立完整而均衡的台灣史意識，則唯有先「明異」、後「求同」，從台灣史本身的發展歷程著眼，方能擺脫正統論史觀的桎梏。

二、現實禁忌的超越：台灣史的研究與教學，長久以來一直受限於「政治敏感度」的禁忌而呈現出冷漠與狂熱的兩極發展。在「非常時期」的氛圍之下，台灣史意識從戰後便被過度壓抑乃至扭曲。此種「過度政治化」現象的背後，實與台灣戰後初期歷史的悲劇發展及其所造成的沉重傷痕與包袱有密切關連。

民國卅四年八月，日本投降，十月底，台灣光復。然而因著國民黨接收政策的失敗和大陸情勢的急劇逆轉，剛脫離日殖民統治悲劇的台灣人民，不久遂成為中國大陸赤化悲劇過程中的另一群受難者。民國卅五年十月廿四日，陳儀抵台，民國卅六年二月廿八日，「二二八事件」爆發。民國卅八年五月十九日，台澎地區戒嚴。年底，大陸淪陷，政府遷台。民國卅九年三月一日，蔣總統復行視事，國民黨進行「改造」。六月廿五日，韓戰爆發，廿七日，美國第七艦隊協防台灣……在這短短的五年中，台灣人民經歷了大喜大悲的痛苦歷程，光復初期所興起的研究台灣歷史，提倡台灣文藝的熱潮，亦在此一動盪的悲劇時期中橫遭摧抑。

在光復四十年後的今天，台灣在獲致了相當的經濟成就之後，政治社會的情境隨著本土新生力量的抬頭和國際局勢的變遷亦開始轉化。許多曾被視為禁忌的問題亦開始被討論：台灣結與中國

結，台灣左派運動，二二八真相、批評國民黨的海內外運動等話題與論爭，均顯示出一種新的歷史情境正逐漸醞釀和成熟。值此之際，對歷史傷痕的療治和現實禁忌的超越，應是朝向新的台灣史意識的奠基開路工作。

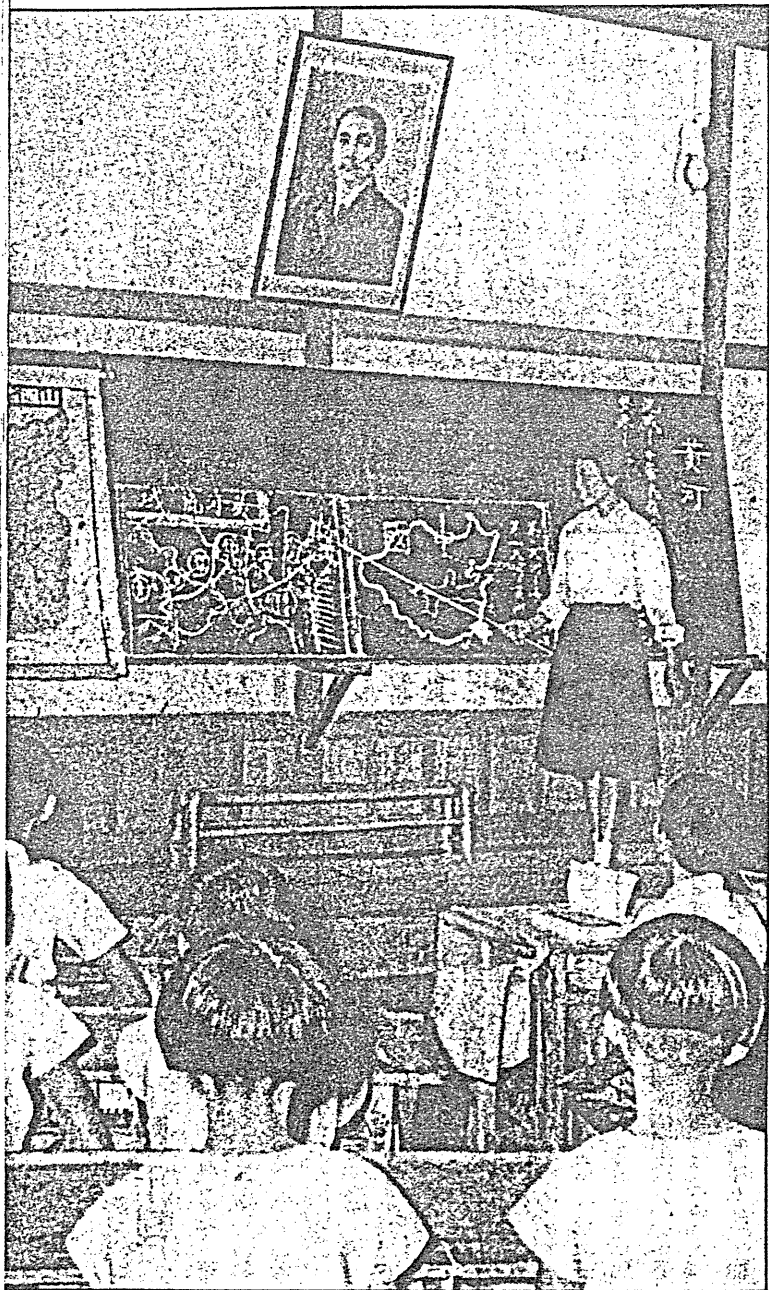
三、「中國」理念的釐清：民國六十年代，是台灣在外交上遭受重大挫折的時期：民國六十年四月「保釣」運動爆發。十月廿五日，退出聯合國。民國六十一年九月底，中日斷交。民國六十七年十二月十六日，中美斷交。在此時期，台灣的本土力量開始成長，學生運動亦蓬勃一時。官方亦陸續展開各項愛國運動：「自強中隊」捐款的推動；「南海血書」的傳播；國花、國旗的鼓吹；「中華民國頌」、「龍的傳人」歌曲的流行；「台灣大陸一體論」的提倡（表現為族譜編訂及史蹟考察等「尋根」活動）；到了民國七十年四月，更提出「三民主義統一中國」的新口號，做為反統戰的號召。凡此種種，均曾鼓動風潮，造成時勢，收到一時的成效。然而隨著民眾熱情的逐漸平息，此等愛國運動內部所隱含的問題亦漸次暴露：首先是「龍的傳人」作者侯德健的回歸事件，使得原本風行一時的「愛國歌曲」不得不成為「禁歌」；其次則是「尋根」運動「意外地」帶動了對本土研究的潮流，而加強了鄉土意識的形成。

在愛國運動的發展過程中顯示了「中國」做為一感情訴求對象時，在概念上所產生的混淆和矛盾的可能性。對於「歷史中國」、「地理中國」和「文化中國」的嚮往與憧憬，與對於「政治中國」主權實體的認同與回歸之間，事實上存在著微妙而複雜的心理效應。戰後出生的新生代，無法體會「漢賊不兩立」式的孤臣孽子心情，卻又在感情上被教導成以海峽彼岸為「鄉愁」的寄託所在，另一方面則在思想和心態上與台灣本土及國際現實疏離，形成了「雙重失落」的無根狀態。此點實為今日台灣各種光怪陸離的文化及言論現象的重要原因。欲導正此一偏枯及混淆現象，則唯有釐清「文化中國」與「政治中國」的界限，並進而賦予「中國」及「台灣」在此兩種層次中一踏實明確的位階概念，方能有助於各種「心理情結」的疏解。

公結語

本文從現行各級歷史教科書的內容分析入手，說明其背後所蘊含的史觀性質及其限制，並進而檢討台灣史意識之意涵及其健全化之途徑。其主要的目的是反省現行教育體制對於台灣本土歷史文化之蓄意忽略現象及其深遠影響。無可諱言的，在今日提倡本土研究，不論是對母語的尊重乃至於歷史意識的批判，都仍免不掉「分離主義」的疑忌。然而，真正的中國文化理想（如《中

「中國本位、法統至上」的全面壟斷，造成新生代「雙重失落」的無根狀態。



庸》「萬物並育而不相害、道並行而不相悖」的和合胸襟）和民主社會運作的基本精神（可以胡適之的名言「容忍比自由重要」做一註解。）均明白的指出「有容乃大」的為政者風範，並且以「容異力」的程度，做為衡量一個歷史性政治人物及團體的評價標準。由近幾年來國內在政治社會情勢上的重大轉變，我們可以預見一個新的「台灣時代」的即將到來。每一個有自覺的人文社會工作者，面對現存台灣史意識中錯置和顛倒的假象，和長久以來台灣本土語文歷史發展的褶曲和斷層現象，能不因此而沈思反省，為促進本土人民的自尊自信而全力以赴嗎？

四、本土研究的提昇：台灣史的學術性研究及許多先驅性工作均開始於日據時期（代表人物如伊能嘉矩，氏著《台灣文化志》，至今仍為研究台灣史的必讀名著。重要調查機構，如前述「臨時台灣舊慣調查會」及「台灣慣習研究會」等，其對於台灣社會文化及蕃族慣習的調查水平，至今亦鮮有超越者。）戰後由於主客觀環境的限制，使得台灣史除了考古學（如宋文薰教授及台大考古隊在長濱、圓山、卑南等遺址之發掘）及民族學（如中研院民族所對高山族之研究）和少數機構（如台灣銀行經濟研究室對台灣文獻的整理）較有績效外，其餘均仍不出文獻排比、民俗考察及史蹟訪察等範圍。做為歷史最久，資料最多的省市文獻會，則仍無法超越資料收藏的層次和本位主義的作風（最著名的事件為民國五十年鄭成功復台三百周年之研究熱潮，竟然在「鄭成功鬚子辨」及「登陸地點說」的爭吵聲中草草落幕。）直至民國六十年代以後，各大學歷史研究所陸續有台灣史的碩士論文出現，隨著年輕學者的投入及社會科學方法的引介，台灣史研究在理論和方法意識上開始有所進展（如田野研究之採用及「內地化」與「土著化」等理論模型的討論）。民國七十年代以後，各大學開始設有台灣史之課程，並由於黨外及民間研究者的投入，使得台灣史研究風氣日益熾盛。民國七十五年八月，被譏為「吃台灣米不做台灣研究」的中央研究院，聯合了史語所、近史所、民族所及三民所四所學者，展開一項罕見的「台灣史田野研究計劃」，更傳為台灣學界的熱門話題。

台灣史研究的提昇和普及，是建立台灣史意識的最大關鍵所在。今日台灣研究的重要地區，在海外除了日本、美國之外，大陸（以廈門大學為重心）亦於近年急起直追；在台灣則可分為官方（以省縣市文獻會及救國團新設立的「台灣史蹟研究中心」為主）、學院（中研院及各大學研究所）、民間學者及黨外學者四大類別。本地學者如何在競爭中對於研究領域、理論方法及視野觀點上尋求突破，並進而負擔起傳播和教育的功能，將是提昇本土研究的最大課題。

諸神交戰的土地

三月十日，在立法院總質詢中，立法委員吳德美以「以前瞻性眼光看歷史問題，以歷史眼光看未來發展」為題，向行政院提出質詢，其中提到「鼓勵台灣史研究」一段：「政府對台灣史研究始終不重視，台灣史的研究，在學術界始終只是像小媳婦一般的地位，只有少數學者默默耕耘，甚至台灣史研究的大本營也在國外，因為如此，政府也無形中把台灣史的研究，推向在野勢力，彷彿台灣史研究是反對派人士的專利，也是將歷史問題政治化……」

而在更早，二二八事件紀念活動也在各地進行……據報，這些活動類似選舉時的政見發表會，但稍有不同的，參加者多為四十歲以上的中年男性……而在高雄或彰化的紀念會，卻發生警民對峙的場面。

二二八事件發生後，四十年的今天，我們仍無法平靜地回憶它，而必須用熱情的集體儀式的方式，來探索其根源，消解其鬱積在我們心中的結。

而二二八事件，不過是詭異之台灣歷史的一個高潮。在台灣，因為政權的更迭，以及政權內在的矛盾，因此在追索台灣史的過程中，充滿了壓抑和反壓抑的拉扯；因為不同的政治立場都各有

一套其認為真實或對其有利的歷史觀點和歷史事實，從事政治動者——不管其為執政者或反對者——也必定試圖模型或掌握和其密切相關的史觀或史實，而這些史實和史觀用很多方式呈現；執政黨以其強勢有力的統治系統，掌握了大部份大眾傳播系統；而反對者則以較非正式，不普遍性的管道提出一套不同的看法，如利用刊物，或演講的方式。這些說法和學術圈的討論都有相當程度的互動關係。所以在我們對台灣史有系統地研究前，也必須對這些說法的來源及結果稍作分析。

國民政府：壓抑和忽視

首先要提到的是國民政府對台灣史的態度。其對台灣史控制相當徹底，其控制方式則是壓抑和忽視。以形塑人民意識型態最有力的工具——教育體系來說，我們發現在國中歷史課本中，關於台胞抗日的歷史只有一段，一段主要是講台灣民主國；另一段則是稍微提到「武裝抗日」；而影響台人甚大的「非武裝抗日」

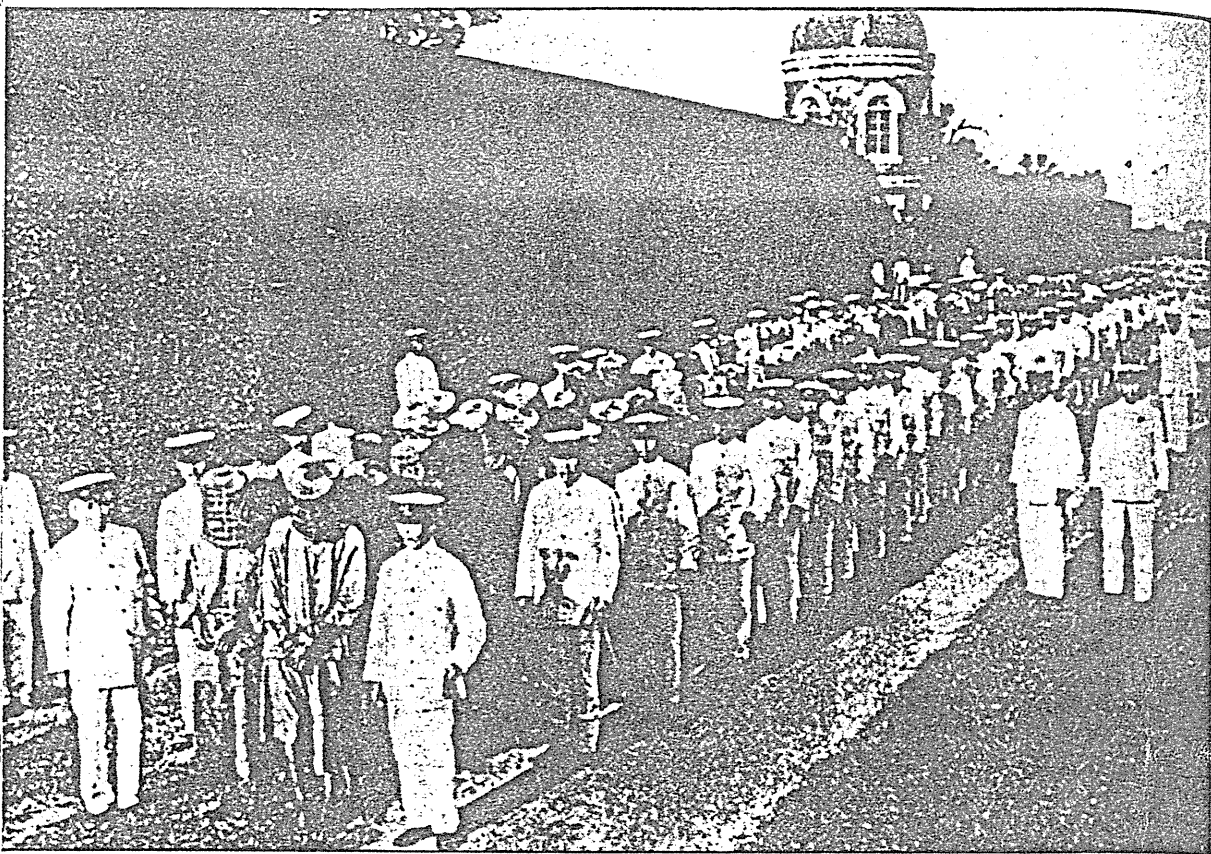
則隻字未提；而在高中教科書中，則只有一段文字提到這段歷史，這次則連台人武裝抗日之事蹟卻省去不談。

而在教育體系之外，則以禁書或政治干預的方式，來箝制民間的討論。

當其處理台灣史時，其所表現出來的史觀是：「甲午戰爭以來，中國受盡日本的禍害，台灣則直接在其宰制下達五十二年。但台灣同胞本其堅強的民族革命精神，反抗不屈，前仆後繼。辛亥革命成功，台胞受到莫大鼓勵，抗日運動達到高潮，最後的希望是重歸祖國……十六年北伐期間，蔣總司令曾聲稱台灣必須歸還中國。二十七年中國國民黨臨時全國代表大會，復特別聲明解救台灣的決心。中國之所以不顧一切對日抗戰，一部份原因即是為了台灣，並有不少台胞在內地參加抗戰工作。對日宣戰之後，所有中日條約全部作廢，收回台灣，事屬當然……」（高中歷史課本第三冊）

以上的敘述，讓我們注意到其以中國抗日為主，而台灣為附屬；這樣的史觀透露出二件事。首先是其試圖以此方式來填補台灣史上這一段空白，轉移了莘莘學子的注意力，也轉移台灣史的重心；這樣的史觀對執政者來說無疑是較有利的，但另一點該注意的，其除了利於統治外，也表現出執政者一向忽視台灣之主性的心態。

所以執政者及反對者對於台灣史的拉鋸戰，還不能說是表現在不同的史觀和史實上，其最重要的爭論在於說與不說之間。一方試圖消除關於台灣史的爭論和討論；而另一方則努力要將台灣史再擺回我們的生活空間，他們疾呼「讓台灣的後代子孫，忘卻這一段在台灣史上提升台灣文化與政治最足珍惜的歷史，到底是何用意？讓台灣的後代子孫，忘卻他們的先祖先輩曾經為自己的鄉土奉獻出他們的智慧與愛心，到底是何居心？……做為一個婆娑之洋、美麗之島的子民，面對那段被塵封的史頁，想起那些被冷落的先輩，我忍不住望洋興嘆而愴然淚下……」（八十年代、第五卷、第二期、八十五頁）



嗚呼事件，反抗分子頭戴竹籠走過長街。

《八十年代》：本土自主性

作為台灣主要反對者的民進黨（黨外）雖然是在民國六六年，也就是五項公職選舉中，因獲得縣市長四席，而聲勢逐漸壯大，但這些反對者的來源，據李筱峰所說「文化、社會、政治運動的抗日份子，以省和中央級的比例較高，日據時代的抗日社會運動是全島性的運動，因此許多抗日份子在運動中已建立了全島性的聲望，因此他們在戰後，仍受到肯定，而擔任民意代表，與自大陸歸來的半山份子們，在政壇上形成二大地方政治勢力」（李筱峰《台灣戰後初期的民意代表》P277）。我們可看到光復前之反抗運動及光復後的反對運動中，有一定的傳承關係，而在同書中，李筱峰提到：戰後初期民意代表與戰後時局的關係中，可以把梳出二個政治文化系統之間的關係，一個是源於中國大陸政治體系的政治文化，一個是台灣本地的地方政治文化。而民進黨則屬於後者。當民進黨開始向執政黨爭取空間時，背後這一套不同文化系統之間的衝突就更明顯了，不同的文化系統變成其合法性，或認同的來源。也因此，民進黨一開始就很強調台灣史。例如以六十八年創刊，而對後來之民進黨（黨外）甚有影響力的「八十年代」而言，從第四期開始，其歷史、人物專欄就有台灣史的介紹。在政論雜誌上介紹台灣史，尤其是日據時期台灣史，除了傳播知識的意義外，我們必須考量其在政治上的意義；大致可分三點來談：

① 藉古諷今：以殖民地時期的台灣政治狀況和戰後比較，例如戒嚴法、軍事統治常被拿來作為例子。而反對者政治活動的空間也是一個比較的焦點，例如日據時期還有民眾黨，而光復後的台灣居然千辛萬苦，好不容易才成立一個政黨，而且還是非法的。

② 對執政黨之合法性提出質疑：一方面是對統治權力來源的質疑，從歷史可看出台灣政權不斷更迭之傾向，而每次更迭卻對台灣原住民帶來某一度度的傷害和掠奪，從歷史中，讓我們知道

所以其談到工人運動是「日據時期台灣同胞抗日運動史中重要的一環，因為農工群眾是日本統治下最受壓迫的一群，他們反抗的直接對象是日本統治者，所攻擊的就是日本資本帝國主義之實行者的日本資本家，因此工人運動在本質上是民族主義的。」（《夏潮》第五卷、第一期、P66）

其推論方式非常有問題，工人為了其生存條件起來和資本家鬥爭，我們是否能馬上推論其為民族主義者。但不管如何，還是可從此看出其對台灣史的定位。基本上，其主張以民族主義的方式來解決當時中國所面臨的問題，而台灣和日本的關係也被納入中國和帝國主義間的關係。台灣的抗日運動被界定成反帝和民族主義的，在這樣的背景下，其討論抗日史時，重點在批判日人對台之略奪；另一方面，黨外陣營強調台灣自主性，雖然同意日人對台之壓榨，但也欲藉這段歷史來顯示出台灣之獨特和優越，因此，二者對日據時期台灣史都各有一套價值判斷，而不同的價值判斷終於引發了一場爭論。

在《生根》第八期，高伊哥寫了一篇「後藤新平——台灣現代化的奠基者——」，而《夏潮》的回響是：「日本奪取台灣是想用台灣作為侵略中國、南洋的基地，在台灣的經營，建設卻只為便於榨取而已……所謂「後藤新平是台灣現代化的奠基者」。這類的話，只宜從日本帝國主義者的口中說出，絕不是被殖民、被壓榨的台灣人後裔所該說的」（《夏潮》第一卷、第五期，p66）。

在這一段文字中，討論的已不只是後藤新平究竟對台灣有何影響，而是被壓榨的台灣人「應該」如何看待這一段歷史。

這一場爭論當時並沒有擴大，後來在七十二年底民意代表選舉時，第一次黨外出現中央後援會之組織，喊出「台灣一千八百萬人自決」的口號，當時因為組織不良的因素，使得當選狀況不甚理想。但在這次選舉中，黨外首次公開表示其對台灣未來的看法，也因此伏下後來黨外雜誌和《夏潮》論戰的因子。《夏潮論壇》於七十三年三月復刊後，則對黨外作一連串的批判，爭論焦點

統治者之體質及性格，可能不似其自稱那般是為了「整個國家的利益」。

③ 強調台灣本土之自主性：『在台灣史的認識上……對於早期的台灣史——尤其是宋、元以前的台灣史，一向以中國傳統典籍的片斷記載來加以比附。因此，台灣早期歷史就成為中國古代典籍中的一鱗片爪，完全沒有台灣的地點、人物和社會的立體發展，我們只看到陸續的中國人之台灣形象。如此的台灣史只是被認識的客體，因此，這種「台灣史」其實是「中國人的台灣形象史』（八十年代，第五卷、第六期、頁72）

由上敘述，我們知道台灣史的研究除了重建台灣歷史過程外，同時藉此提出台灣是有別於中國的一個實體，有其自己的脈絡。

這種說法，直接質疑了執政黨合法性的基礎，被稱為有「分離意識」、「台獨傾向」，一向是屬於禁忌的言論；但卻是幾次民意代表選舉時最重要的訴求，可見這樣一套史觀對許多人來說是深具意義。

《夏潮》：工農運動

與中國民族主義

台灣的反對運動者並不是只有民進黨。另一大系統是《夏潮》，《夏潮》從民國六五年開始發行，第四期後，則每期都有台灣歷史和人物的介紹；它較其他黨外雜誌稍有不同的是：多了文化性層面之史實，並且特別強調工人、農人之運動。

關於日人據台這段歷史，《夏潮》如此詳細介紹，它究竟給這段歷史何等地位呢？「因為割台是帝國主義侵略壓迫的結果，所以割台以後，在台灣的中國人民進行了一連串壯烈、英勇的反抗帝國主義運動……日據時代在台灣的中國人和祖國人士互相提攜，以密切的革命交流，一體同心地從事反抗帝國主義的抗爭，共謀台灣的光復，重建祖國。」（《夏潮》、第五卷、第一期、P11）

點在於台灣結或中國結，中產階級或勞苦大眾。到了七十五年《夏潮論壇》再復刊時，永台、趙定一二位先生的爭論，則更顯得白熱化，而在其爭論中，台灣史也佔了一定的角色，關於台灣史的爭論，仍在於如何看待日據時期台灣史上。永台看日治時代的台灣是日本剝削台灣，但「培養工業人材、建立工業基礎」，「行政效率高、社會治安良好」，而趙定一則是強調日本殖民的目的，以及強調日據前台灣發展。

事實上，我們可以發現二者討論之間並沒有衝突，只是二人評價的標準不同而已。

結語

到現在，我們最能看清楚的一件事是，關於台灣史的內容、評價、或是否能夠被討論，在在都和政治立場或政治狀況有關。事實上，我們也無法想像，純粹的求知慾可以使一個人沈浸於過去的事件中，選取某一關注點、背後定有其政治立場或利益基礎：

但是，最重要的是，當我們想有系統地來探索這些歷史時，如何不使這些立場，反過來制約我們，可能是我們最必須謹慎的事。假設一個人強調民族主義立場，當其研究台人抗日史時，如何使自己的立場不致過份擴張，而忽視了台人抗日還有其他的經濟基礎；而一個人如果是強調台灣自主性，在評量日據時期時，要考慮到如何不過度膨脹日人對台的貢獻。

以上這些，經過了這許多的論爭，都是以後繼續研究時所該深刻反省的。

政治扭曲下的反抗運動

朕即一切！

■ 史為萌

一八九五年，清廷在中日甲午戰爭中失利；遠在邊陲、未涉戰事的孤島台灣，遂被割讓給逐日壯大中的新興帝國——日本。台灣與中國斷絕關係，在日本統治下度過漫長的五十年。一九四五年，第二次世界大戰結束，日本戰敗，於是遵照波茨坦宣言，放棄殖民地；台灣復歸祖國懷抱，政權再次轉移。

然而，兩個看來似乎截然不同的政權；卻詭異地踏著似曾相識的步履。

君臨天下

台灣割讓之初，面對著的是全然陌生而可怖的「倭國」；方面也還懷念著弱清鞭長莫及的經營方式，及長久以來所累積的功名利祿；於是，以邱逢甲為首的台灣士紳富豪，乃強推當時台灣巡撫唐景崧為總督，成立了「台灣民主國」，誓言「遙戴皇陵，為南洋屏蔽」。但隨著日軍從三貂角澳底登陸，民主國將領一一潛逃；而後台北淪陷，軍隊主力移師台南；不久，劉永福謀和被拒、棄守潛渡之後；這個以舊士紳官僚為主體的短命獨立國終告崩潰，曆時不到五個月。

然而，隨著倭寇而來的接收成員中，不乏腐敗份子，更有許多投機亡命之徒，也到了台灣。他們自命是光復台灣的功勞者，招搖著無知的優越感；而台民則帶著侵略中國的愧疚，充滿盲目

日軍沈醉於全島平定的假象之時，真正的武裝抵抗方由台北迅速擴散開來。這些四處蠢起，如火如荼的抗日游擊隊，性質不同於前者，而是由各地不滿日軍侵凌、不堪暴力威壓的居民所組成；目的在保鄉衛土、維護生存權益。這種基於生命及經濟因素而起的反日抗爭，困擾日本長達數年之久。日方疲於奔命，防不勝防；一時，甚至出現「台灣賣卻」的主張。

一八九九年，後藤新平就任台灣民政長官，運用詭譎的「土匪招降策」，名為招降、實則誘殺，並對拒絕屈服者一律加以討伐。一九〇二年宣告全島平定，日本方始建立起中央集權的總督府統治。然而武裝抗日仍斷續發生，直到一九一五年西來庵事件的全島恐怖鎮壓、株連；武力抵抗才真正根絕。

原本存在於異民族之間的不信任感，在統治者一開始就訴諸武力壓迫的形態下，台民驚惶怖悸之餘，為求倖免，終不得不棄甲垂首。仇恨與不滿的種子沈潛心底，伺機萌發。

一九四五年八月十五日，日本宣佈無條件投降，台灣復歸祖國懷抱。從五十年殖民桎梏下解放出來的台民，興高采烈、欣喜若狂；在國民政府正式接收前的政治真空狀態下，他們以出奇的秩序、難掩的興奮期待著國軍登陸，期待著再成為中國的一員。十月十七日，裝扮古怪的國軍自基隆登陸，雖給歡迎行列中的台民些許奇異的感覺，但這些疑慮迅速被自己合理化，歡迎大會在各地熱情地展開。

的祖國崇拜。漸漸，軍紀敗壞、貪汙盛行；再加上因國共內戰而輸出大量軍需物資，台灣出現前所未有的糧食不足、經濟恐慌。社會不安中，滿懷的憧憬期待破滅沈墜；台民與外省人的關係急速惡化。

一九四七年二月二十七日，台北大稻埕發生了因緝查私烟而造成的官民衝突；專賣局緝烟人員率爾拔槍意外射殺了圍觀台民後，衝突更加擴大。憤憤不滿的台北民眾集結要求懲凶，未得答覆。次日，群眾聚集於長官公署（今總統府）廣場前，又遭機槍掃射，心中積壓的不滿至此爆發，群眾聚集毆打外省人，佔領電台，暴亂迅速擴及中南部。

長官公署一面對代表民眾的「二二八事件處理委員會」加以安撫，虛與委蛇；一面則向中國內地要求調集軍隊。三月八日，國軍增援的兩個師團相繼上陸，官民談判破裂，戒嚴令發布，繼而展開恐佈的鎮壓屠殺，至三月十四日始宣布全島平定。

對於滿懷熱忱歸復祖國懷抱的台民而言，無情的武力鎮壓，是多麼重大的刺激。朝思暮盼，親愛的祖國，竟也有如此凶殘的面貌；這又是多麼深刻難以抹滅的傷痕？

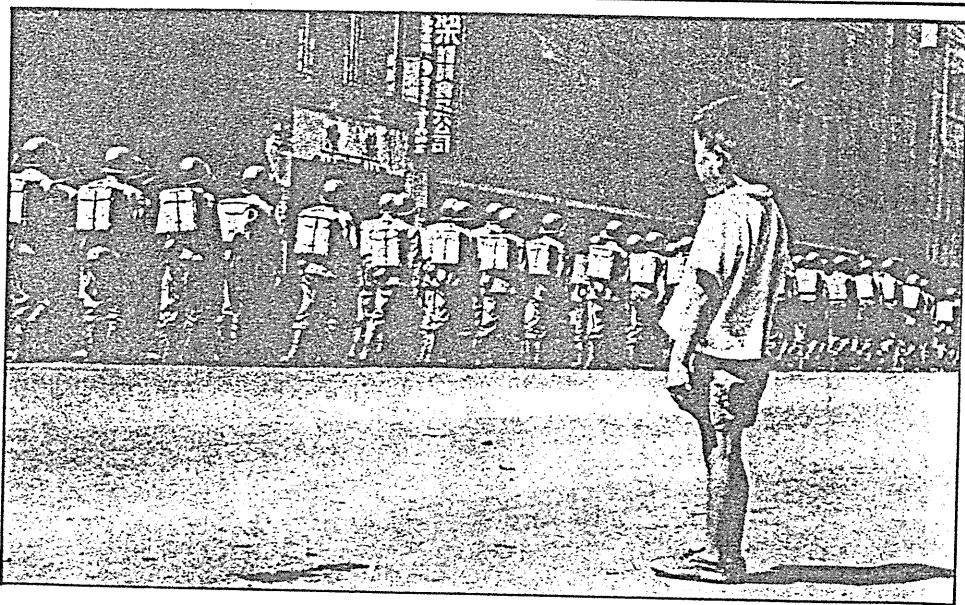
宰制模式

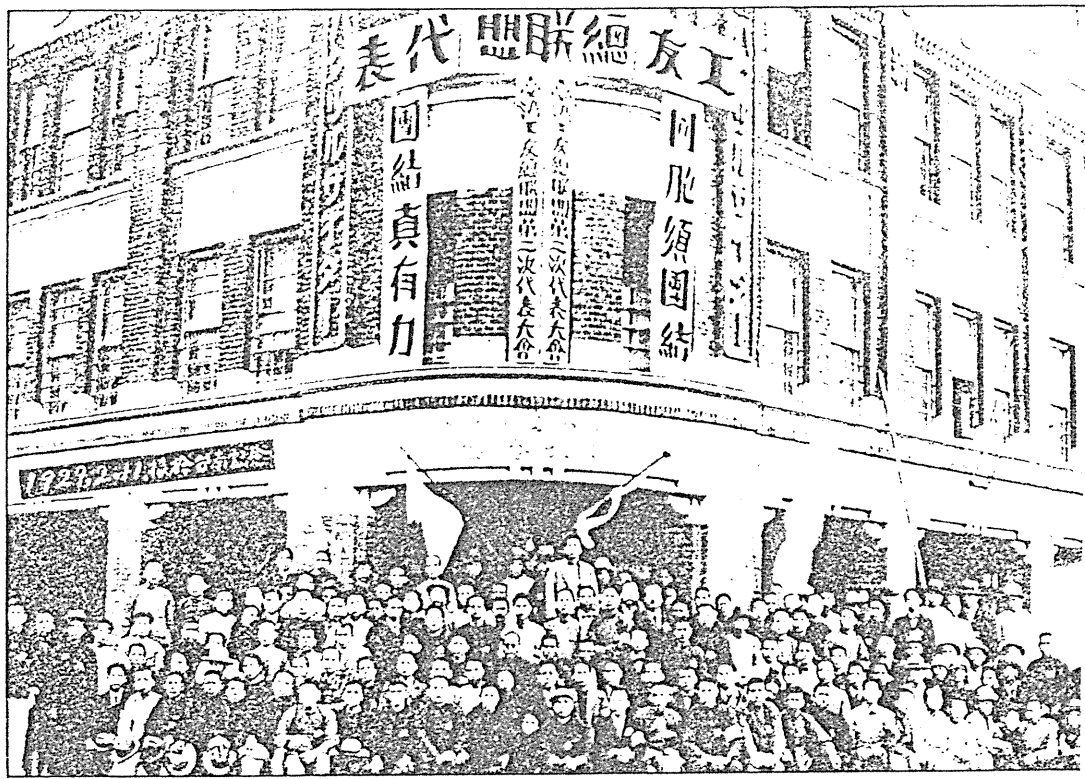
後藤新平極輕蔑地指出台人的三種特性：愛財、怕死、尚名譽，而認為欲有效統治台灣，必須好好利用這三種民族心理特性。從此，這個以經濟榨取為目的的殖民政權奉為主臬，開始進行狡詐不義的統治。

為了治理上的方便，首先要解除的是法律上的束縛；在成為「法外之地」以後，方可「無法無天」。一九八六年，日本當局發佈法律第六十三號「有關施行於台灣法令之法律」，賦予台灣總督有「在其管轄之內發布與法律同等效力的命令」之權；台灣總督於是集行政、軍事及立法權於一身。後來雖設有「總督府評議會」，卻只不過是總督府所指定的半官半民機構，徒具評議之名，實則聊備諮詢，毫無實權。



日軍入主台灣，在博愛路閱兵（上）；五〇年代初，台灣也觸目盡是武裝部隊（下）。





日治時期集結反抗的「工友總聯盟」。

其次，為了在武力平定之後，仍能有效掌握社會治安，除了保留了在武力討伐時期所極度擴大的警察制度；更再補充設立了保甲制度。十戶為甲，十甲為保，分設甲長、保長，保甲居民負有連帶責任，輔助執行警察事務，例如戶口調查、出入者檢查、土匪竊賊警戒搜查等，而受當地警察監督，警察制度與保甲制度的聯合，使得保甲成為當時行政末端的細胞組織，人民之間彼此監視；美其名是維護社會治安，實則對政權鞏固更具效用。

隨著內戰的失利，國民政府不得不宣布移守台灣。為了應付未有的變局，第一屆國民大會於一九四八年三月制定了「動員戡亂時期臨時條款」，移守台灣之後宣稱仍然有效；一九四九年五月，台灣地區且再度發布戒嚴令。憲法條文於此被凍結。而臨時條款在幾經修訂之後，更擴大了總統的緊急處分權、決定大政方針、戰地政務、設置機關任命人事之權；得訂頒辦法增補中央民意代表；並不受憲法任期限制之限制。更且，國民大會凍結了創制、複決二權，憲政之途永難回歸。在非常時期的藉口下，民主憲政體制極度被扭曲，行政權擴張，立法、司法功能萎縮，統治強權乃告確立。

另外，大陸時期就已存在的情治單位、特務組織也於此時轉到台灣，再以整頓重組，繁衍擴張，形成佈置於各個角落的細密特務網絡。一九五〇年至一九六〇年代間釀出的叛亂案、政治犯；可以得見特務系統對思想控制及政權鞏固的成果。其間雖有雷震、李萬居等人錯估形勢，貿然組成中國民主黨；但當雷震被捕下獄之後，《自由中國》煙消雲散，組黨之聲息盡滅，人人屏息，時時自危的蔚爾小島，遂能在六〇年代的世界政治狂瀾中紋風不動、固若金湯。

瓦解與重塑

除了法政統治體制上的確立，對於社會階層力量的瓦解，自是更形重要，因為反抗運動的發生須以意識與直覺為前提，又抗

一九四九年四月「三七五減租」起，以後一連串的土地改革政策，以和平手段瓦解了台灣地主階級的勢力。大企業與大地主勢力的瓦解，統治權力無遠弗屆。至於耕地面積有限收入尚且不足的自耕農，是不足以構成對抗勢力的。

至於新生一代的知識分子，則自幼施以極端的「愛國教育」，遙指「反攻大陸」的虛幻目標，時時不忘提示臥薪嘗膽的「憂患意識」。然而，矛盾的是：寧可學生擠破頭進窄門、留學成為異鄉人；卻不願青年們靜心反省、捫心自問所為為何？寧可青少年大眾追求時尚、耽於逸樂；卻懼怕他們關心政治、思考問題，而堵塞以「不夠成熟」、「易被利用」。成長的夢魘不只來自升學的壓力；更且來自「只要有我在、中國一定強」（中美斷交時的口號標語）的自以為是的愛國方式；來自「為什麼有那麼多居心叵測的野心份子」的憂心與嫉憤！

反抗運動始終不輟

暴力的鎮壓威嚇、體制的堅實鞏固、力量的分解弱化、以及思想的轉移塑造，果真就能使被統治的人民蒙昧昧，使反抗運動永遠杜絕嗎？

隨著統治當局以榨取為目的而來的建設，台民的生活漸趨穩定，經濟生活有了改善；自來即重視學識的老觀念，使得行有餘力的中上家庭在升學之途被阻之下，紛紛把子弟送往日本求學。而另一種反抗方式自此逐步醞釀、萌芽而至茁壯。

當時的日本本國正因第一次大戰以來，過度急速膨脹資本主義體質，造成國內勞資階級的衝突對立。一九一七年（我國社會主義革命成功）日本為干涉革命，出兵西伯利亞，而本身卻因米糧大量移出、價格暴漲，一九一八年八月爆發了嚴重的「米騷動」。一方面，歐美民主主義、自由主義的浪潮奔騰到日本；掀起以吉野作為首倡導的民本主義，主張民選議會、政黨政治，實行普選；

根據六三法，總督府先後發布了對付抗日義勇軍的「匪徒刑罰令」，取締槍枝火藥的「銃砲取締規則」，及杜絕幫會集結的「幫會取締規則」；其目的不外是藉行政機關之威力，集結對抗。

運動的持續則需靠財力為後盾；如何防止這二者的出現，甚至結合，是統治者所最關心的。

日本統治當局先是透過一八九八年起的土地調查事業，消滅大租權，瓦解舊式大地主的龐大實力；而使土地所有規模零細化。而，以小租戶為名實的租佃制度仍被保留下來，中小地主不致因生存之虞而反抗。並且，日方極力勸誘台人資產家投資日人企業，使從屬於日方資本之下。

其次則刻意培養少數新貴，授與專賣特許等種種利權，使其附庸於日本政權之下，由於日本統治者對資產階級的籠絡，這些依附於殖民政權下的一群，利益與台民大眾分離；並且為了保持本身的優勢，自然是努力為統治當局奔走，使政權維護不墜。

而對於前朝遺老或功名士紳，則頒發紳章、舉辦耆老典、揚文會；使其溺於被尊重的虛榮、耽於昔日的榮光，不致因仕途無望，起而反抗。

新生一代的教育，則採愚民政策。因為知識的啟發、文明的導入，將是人民權利意識及自覺產生的起點。統治者對知識的傳授自然十分戒慎。當時，在台灣只設立初等教育機構，而鼓勵台民學習醫、法等專門教育；欲藉律師、醫生等職業的穩定收入及忙碌工作，來轉移台民對政治問題的關心，台日學生並且分校就讀，教材、師資盡不相同，形成極不平等的差別教育。

教育更是統治者塑造被治者意識形態的最有效工具。透過教育手段，思想被控制；被治者不但不知反抗；更無法查覺本身利益所在；甚至為統治體制辯護，至死不渝。日據末期，台民在日本當局極力推行的「皇民化運動」之下，台民只能說日語，一切生活形態儘量日本化；青年人不知所從來，甚至矢志效忠天皇、血書從軍，教育之用大矣哉！

以一個新的政權，欲有效進入台灣社會，接受初期的工作關乎成敗。根據日產處理的原則規定：凡是日人所擁有的產業，無論公有私有，一律收歸政府公營。國民政府依此原則接收了全島約百分之八十的產業，形成了龐大的公營企業；其資本集中的規模遠遠超過殖民地時代的獨佔企業。

而受到新興中產階級知識分子的支持。另一方面，俄國革命成功，給予世界各地的殖民地、被壓迫階級莫大的刺激；社會主義風行全球，也感染了日本。

在這樣環境中的台灣留學生，朝夕薰陶、耳濡目染之下，思想傾向起了變化。留學生之間開始聚集、結社，對於台人所受的種種待遇十分不滿、發出批評。在部分資產階級如林獻堂、蔡惠如的鼓舞下，一九二二年元月底，開始向日本帝國議會提出請願，主張台灣的特殊地位，要求設立「台灣特別議會」，賦予台民立法的審議權及預算的議決權。

台灣議會設置請願運動迅速得到島內人士的支持；為了呼應運動，團結民氣；必須先啟發民眾，提高自覺。在蔣渭水及台北醫專（台大醫學院前身）多位學生的奔走下，「台灣文化協會」於一九二二年十月十七日正式成立。諷刺的是：被日方用來轉移政治關心的醫學專業教育，卻造就出無數的反抗運動健將。

台灣文化協會創立初期，以地主資產階級及中產知識份子為主；成員多達一〇三二人，他們透過台灣民報的發行、讀報社的設立、講習會的舉辦等方式，對台民大眾進行思想教育、文化啟蒙。一九二三年底，更擴大於四處舉辦文化演講會，並輔以電影播映、戲劇表演來傳達理念。文協會員們對統治政權公然的抨擊、向臨監官憲據理力爭；長久以來被壓抑而外表馴服的台民百姓，至此乃蹶然富起，求自由、求平等的呼聲瀟如決堤。

最先感應的是熱血昂揚的青年學生，一九二〇年起，學潮頻發，並且對社會政治問題寄予關注，研究社會主義一時成為風潮。受到啟迪與鼓舞的中下工農階層也開始為本身的權益疾呼抗爭；一九二三年起，農民爭議出現，至一九二六年已蓬蓬勃勃，蔚為巨流，農民運動襲捲全島各地。

統治當局當然不會坐視反抗分子不顧法的尊嚴，公然向政權挑戰。先是以御用新聞鳴鼓而攻之；並且威脅利誘迫使部分士紳公教人員退出文協；一九二三年十二月採取更強烈的手段，直接對政治反對者加以全島性的逮捕鎮壓而發生所謂「治警事件」。但被捕下獄者，在一九二五年五月十日全部出獄後，反而成為某

形勢的發展顯示出變革的必然性；凡事訴諸最後手段只會引起更大的反彈。統治與反對雙方，都理解到這一層，就在統治者沈吟考慮的片刻中，反對陣營倏然成立了反對黨，一九八六年九月二十八日，「民主進步黨」在時勢推移下倉促而意外地成立，政治抗爭關係呈現前所未有的突兀狀態。

八〇年代的轉機

當統治者以少數人或團體的利益為目的，罔顧被治大眾的意願與需求；將法律、公器、社會建制玩弄於股掌，用以嚇阻、改造、操縱，進而鞏固統治體系，達遂私慾；這就是不義的政權！

百年來的台灣，就在這種不義政權的統治之下。雖然政權的主體一是外來的異族，一是親愛的祖國；但對居住在台灣的被統治大眾而言，這兩個看似迥異的面貌，實則存在相同的體質。儘管在不同的時代，統治階層與反抗陣營的攻守推移，也就如出一轍地反覆著。只要榨取的體質不變；儘管不斷變換著懷柔、鎮壓欺騙、分化種種統治手段，沒有遠景，沒有希望，不能主宰的被治大眾終得將毫無選擇的群起抗爭，前仆後繼。

一九八〇年代末期的今日，台灣當前政治局勢的呈現，既不是統治當局的寬容，更非反對陣營所刻意推進而成；但，這個歷史的偶然卻是個絕佳的轉機。

對當前統治當局有利的一點是：它不似日本統治之時，有著異民族之間先天上無法跨越的鴻溝；儘管統治之初的不慎造成難以平復的傷痕，但相同的血緣仍然維繫著絲絲情感。只有放鬆久握的權力，回歸於民意；放棄少數利益，植基於本土；統治與被治之間的對立抗爭方能緩和，有著共同目標的群體方有水乳交融的可能。

另一方面儘管反對陣營聲勢初成；但，長久以來受盡壓迫的反抗陣營在無意中形成了投機與狹隘的性格，只要分潤到些微利益

雄人物，反抗運動更形熱烈；這不啻是對統治者的暴壓手段及司法公信宣判死刑！

日本當局察覺到：業已覺醒的民眾，無法再用強壓手段迫使就範；於是乃進行細密的分類與惡毒的分化，企圖使反抗陣營內自相殘殺、相互抵銷，而後對殘存者採取嚴厲肅清的行動（參照南方創刊號、台灣總督府秘密文書揭露與研究——文化協會對策）。文協內部原本已存在新舊思想的分歧；在當權者有意的分離催化之下，左右對立更加突顯；終於導致一九二七年一月文化協會的分裂。

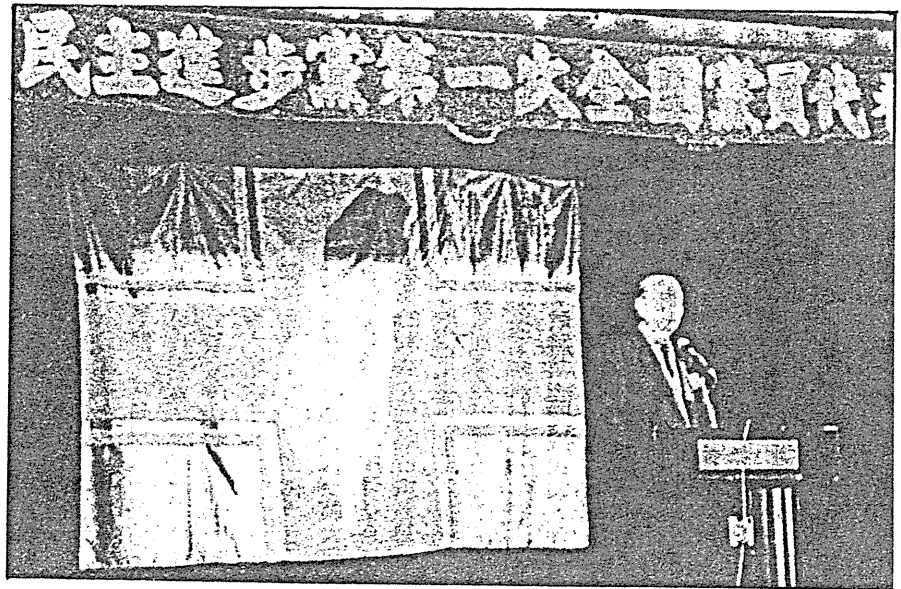
文化協會的分裂是日方分化對策的第一步；一九二九年十一月，及一九三〇年四月；分據左右兩派的新文協及台灣民眾黨都各自再形分裂。一九三一年六月，反抗陣營力量已被銷磨殆盡之時，日警開始取締活動，反抗陣營因而被各個擊破。

一九七〇年代，隨著經濟穩定、教育普及；暴力鎮壓的陰影逐漸淡遠，戰後新生的一代已然成長。中央民意代表增額選舉的展開，似乎透露出政治參與的遠景；熱忱的青年知識份子紛紛投入政治活動。因為這些新血輪的注入，反對陣營頓時活絡。選舉期間成了批評時政、發洩不滿的最佳時機；民眾逐漸從舊有的傷痛與驚惶中復甦過來，對政治的關心日甚一日。一九七八年底的選舉，反對陣營首度連成一線，組織競選總部，在各地選區設立聯絡辦事處，並透過南北兩大助選團發佈黨外候選人十二天共同政見。

統治者能忍受反對陣營的坐大，甚至突破長久以來所佈署經營的統治體制？一九七八年十二月，中美斷交之際，當局中止選舉，斷絕反對陣營以組織形態訴諸民意，要求對決的機會。一九七九年十二月更且再次動用暴力彈壓，「高雄美麗島事件」下，反對運動的菁英份子悉數入獄、或避走海外。諷刺的是：其中不乏國民黨教育栽培的菁英幹部。

暴力的鎮壓並未使反抗運動停止；反而是前仆後繼，愈挫愈勇；廣大的民眾更以選舉來表達不滿，甚至引起海外的關心矚目。

就沾沾自喜，行止乖張，若不能把握這轉機性的時刻，立定目標，結合群力，記取歷史的殷鑒；則一旦統治當局反撲或與民眾背離，難免又成為歷史洪流中的泡沫，化為烏有。



八〇年代的反對陣營，會不會成為歷史洪流中的泡沫？

歷史大輪迴？

大家必定常聽到有關政府農地改革的「德政」，但或許不曉得日據時代日本帝國主義者也曾在台灣進行大規模的土地制度變革，而對於清朝劉銘傳的「清賦事業」可能更疏遠了。台灣現今的土地制度，基本上是這三次不同規模的變革形塑而成的，本文則只想探討比較日帝與國府的土地變革，因為劉銘傳的事業並沒完全成功，而日帝與國府農地改革又具類似性格，相互對比之下，我們可以發現許多有趣的結果。

美麗的藉口

所有的獨裁者都會為其政策找出一套美麗動人的說詞，以粉飾其蘊藏的野心。

談到日帝如何收奪台灣人民的血汗所得前，我們必須回顧一下清代台灣的土地制度。清朝台灣的土地制度存在著「一田三主」的情況，即一塊土地上存在著三位主人，分別是大租戶、小租戶與佃農。大租戶多半是最初來台開墾的大陸富豪，他們雇用大批苦力開墾荒地，墾成之後將土地承租給墾丁，之後可能就回大陸去了。承租大租戶的墾丁們隨著商品經濟的發達，逐漸可以累積財富而成地主，再將土地承租給佃農，自己成為「小租戶」，於是台灣的土地制度就演變成大租—小租—佃農的三級關係。

目的是想防止台灣重蹈大陸覆轍；我們的小學、中學課本反覆再三地告訴我們「土改是政府體恤農民的德政」。但另一方面，我們又看到國府進行種種壓榨農民剩餘之政策，如肥料換穀、田賦徵實、強制徵購等手段。我們看看王作榮對肥料換穀的看法，「當時土改不久……農民收入不斷增加……而另一方面通貨膨脹威脅仍在、國庫支出浩繁，亟須增加稅收，當時肥料換穀制度等於變相對農民課稅，實是政府稅收之一，故不宜改變。美方（農復會）建議明白徵稅，但非情勢所許可……」即可窺知農地改革的目的不止是安定社會而已，還包括增加稅收目標之達成。一九四九至五三年，台灣軍事支出龐大，國府到處挖稅源，農地改革正好為其財政收奪紮下基礎。

買空賣空，穩賺不賠

日本殖民政府剛統治台灣時，發現台灣土地賦稅水準遠低於日本國內，因此考慮增收田賦，但鑑於劉銘傳失敗的教訓，一直避免用田賦改革等名稱，只強調確定與保障農民權益，並逐漸實現地籍的整理，確定各田地的收穫情形，以為改革田賦的準備作業。至一九〇四年，武力鎮壓行動大致已接近尾聲，統治者乃開始實施大租權補償措施，並且於一九〇四年制定新的田賦規則，使台灣財政邁入新的「獨立」階段。

不過，用何種方法來解除大租戶階層以增加稅賦呢？當時日本大藏省主稅官吉井友兄建議「做日本廢藩置縣之時的辦法，發行公債證書，以相當之比率交付大租戶，由此全面廢除大租權」。此建議為後藤新平所採納，而日帝國家權力的欺瞞性格也於此展現。當時交付大租戶的補償金額為三百七十八萬元左右，而大租權業主人數，共三萬九千八百名左右，結果是平均一位大租權利者只收到約一百元的補償額而已！但是日帝向台灣人民收奪的賦稅卻由七十二萬陡增至二百九十七萬，田賦占租稅的比例亦步步升高，由以前的二五%上升為四〇%。台灣總督府一年增收二百

日帝所進行的田賦改革「成果」之一乃是將大租權消滅，使土地所有權關係簡單化。日帝自清政府手中奪得台灣這塊肥肉，自然想從台灣身上榨得最多的利益。但剛占領台灣之時，由於武裝抗日頻繁，軍費浩大，因此不得不努力促使台灣「財政獨立」，以免日本國庫補助過分龐大。日帝在台所進行的土地調查、大租權補償，田賦改革乃在此前提下所進行的「土地改革」。

但殖民統治者是永遠不敢將其企圖說出的，而且還會為其嚴苛的收奪政策披上羊皮外衣。例如當時民政局長後藤新平告訴台灣的街庄社長：「土地調查係為保護人民財產的第一項事業，對此，政府早已認識，為增進人民幸福計，以政府公債充當是項費用，此實是基於政府之仁政，諸位實應善體此意……」。但是冠冕堂皇的說詞裡頭，又隱藏著什麼企圖呢？這可由當時日本眾議院「田賦改革委員會」的記錄看到：「政府如欲增加田賦收入，則須整理大租，而以田賦徵收之，這就是所以要整理大租的原因。」由此可知，日帝土地調查的目的，並非如後藤所宣稱的「保護人民財產」，而只是做為統治者增加課稅的準備作業而已！所謂大租權的補償亦只是增稅的前提作業罷了！

那麼國府在台實施一連串農地改革的目的為何呢？陳誠說：「大陸淪陷之際，台灣人民的士氣很低，經濟混亂、社會不安、似乎可能發生問題，為鞏固台灣成為反攻復國的基地，力求社會安定，首先最重要的是解決民生問題。」這似乎意味著農地改革萬稅收，兩年下來即可完全清償大租戶的補償金額，由此可知，日帝只不過拿台灣人民的血汗錢來進行其「資本主義基礎工事罷了！日本帝國主義者還振振有詞地為其增稅措施辯護：實施新稅率可以促進本島生產之發達。但從當時各地方廳報告書所出現的「非常之重稅，不堪負擔」或「收穫惡劣之地方，以其全部收入納稅尚不足」等苦情即可看穿殖民者只是強詞奪理而已！或許有人會說，租稅的增加是因為土地調查之後發現許多「隱田」所現，但新發現的隱田只比劉銘傳清丈時多出七分之一，而賦稅卻一躍增加兩倍多，日本帝國主義者的殖民地經營本質即可由此窺知一斑。

隔了約半個世紀之後，一幕類似的戲又再度上演。國府在進行其所謂的「耕者有其田」政策時，面臨的問題也同樣是如何消解地主階層，只是對象改變成小租戶而已！這次國府使用的辦法是以七成實物債券（即補償金額中，七〇%以實際物資抵付），三成公營四大公司的股票補償（四大公司包括水泥、紙業、工礦、農林）。進行此項農地改革時，共收用了十四萬四千甲的土地，對地主的補償金額約二十億元。當時的補償金額是依地主每年的收租額，再乘上一·五倍，即是補償額。國府發給地主二種證券，即實物債券與股票有價證券。但各位千萬別誤以為這是國府親自掏腰包來實施此項變革，實際負擔這筆金額的是承領土地的零細農。承領的零細農每年要將收穫量的二五%，以實物的方式繳納給政府，繳納期間長達十年。但是零細農繳納總額中的三〇%卻成為國府的財政收入，因國府將其不想經營的四大公司（台泥除外）丟給地主，轉手之間就淨賺六億六千萬，這一招比日本殖民政府更高明。日本殖民者至少還是由台灣的財政來支付大租戶的補償額，而國府只是將接收自日本資本家的企業賣掉，就可賺得六億多元，買空賣空，穩賺不賠。除此之外，國府在重新評估這四大公司的資產時，故意將其資產高估以獲取暴利，原來的四家公司資本額只有一億一千六百萬元，但經重估後的資產卻高達九億七千萬，暴增八·四倍，這種高估資產的結果乃使以後股票價格的暴漲。國家權力的欺瞞性格在此農地改革過程中完全暴露無遺。

沒落小地主與崛起豪族

拿到公債或股票的地主們有什麼反應呢？說來實在悲哀，我們驚訝地發現，這兩次農地改革不僅目的及過程類似，連結果幾乎都是同一模子塑造出來的。

日本帝國主義下的大租戶們發現，以前固定的收入竟然在轉瞬間化為烏有，換得的只是一紙債券，而由於絕大部分的人根本不知公債用途為何，因此多將其債券以低於票面價格（一百元的四〇%至五〇%賣給「狡猾奸詐之輩」，但其實就是被當時由日本資本支配的台灣銀行所收購。（一九〇五年）〇九年六月止，台灣銀行總共收購了二百八十九萬多元的公債，占全部補償總額七〇%以上），許多舊大租戶也因此而陷於一窮二白的困境。日帝農地改革之收獲乃是動員了台灣土著資本，並且進一步強化日本資本（台灣銀行）的支配力量。

國府農地改革下的地主情況如何呢？一九五四年三月一日四大公司股票正式發行，此時期的證券業者不下數千家，不過大的證券商約二百至三百家，而且多半是以前在上海證券市場的老手。此時期在都市或鄉村中散佈著許多仲介者，他們的任務就是將散居各地小地主的股票收買過來，然後再賣給都市的大證券商或準備投資四大公司的資本家。據楊懋春先生的調查，握有股票的地主，中等地主中的九八四%，大地主中的九〇六六%的人很早就把這些股票拋售掉。一九五四年七月的股票價格竟然只有票面金額的三〇%左右，造成這種「破產的」低價，其原因不僅是地主對證券投資的無知，因此才廉價出售其股票，當初國府資產的高估，公營企業經營狀況的腐化，也都是造成股價低落的原因。但地主出售股票的損失卻全部為國府所收奪，因為國府拿的是農民的實物，與股價的變動無關，國府實際拿到的必然是六億六千萬元，但地主實際獲得的卻只有六億多元的四〇%而已，「欺騙的補償」所造成的損失現在都被納入國府的口袋中。

山最為慘烈，這與大租權利者的分布不無關係。經過日本軍隊的大殺戮之後，造成「地方荒殘，居民離散，甚至有數千人墮絕滅，故不問土地肥沃與否，均榛莽滿目、田圃荒廢，行人觸目驚心，慘情景，轉夕不勝鼻酸」之狀況。農民雖然早已看穿日帝所謂的「土地調查作業只是做為增稅的準備而已，但他們並無加以反抗的勇氣與力量，心中殘存的只是大屠殺後的恐怖感而已！再加上日帝當局又以各種手段向農民宣傳土地調查之目的在於「確定與保護業主之權利」，在寸土必爭的情況下，農民自然容易落入其圈套，為了確保權利，就逐漸採取與當局合作的姿態，因此大租權的補償行動並沒有遭致太大的反抗。

自然，國府在施行「耕者有其田」的政策時，亦有一定的社會經濟條件。在日帝統治時期，台灣土著資本（即地主階級）已有式微的傾向，因此在戰後，他們無力與國府權力機構抗衡，而且在戰前，日人所有地不斷增大（即日後為國府所接收的國有地），但本地地主的土地卻越來越小，因而反抗的阻力才不會很大。另外據涂照彥的研究，戰前台灣的自耕農比例不斷增加，而佃農的比例卻有下降的趨勢，因此戰後的農地改革才能以此為基礎而順利進行。

不過我們亦不應忘記國府在台政策之影響。

二二八事件後，土著資本受到徹底的政治彈壓與整肅，加上國府使用「大中戶餘糧收購」「肥料換谷」等措施，將地主的經濟勢力從根拔除，潛在的反抗勢力無從發展，農地改革乃可能推行。另一方面，「耕者有其田」收用的私人農地，依其所有權可區分為個人所有農地與多人共同所有農地，其中的共同所有農地占全部收用農地面積的七八%，私人農地僅收用二%而已，這主要是共同所有農地的所有者對於土地所有財產權觀念很淡薄，因此當國府進行收用時，共同抵抗力量十分薄弱，只好任人宰割。

地主賣出的股票都流到誰手上呢？主要掌握在兩種人的手中——傳統的五大家族（板橋林本源、鹿港辜顯榮、霧峰林獻堂、基隆顏雲年、高雄陳中和）以及大陸系的商人資本。以台泥為例，一九五四年十月召開股東大會，選出板橋林伯壽、林能祥為董事長、鹿港辜振甫、霧峰林猶龍、高雄陳啟清為董事。當時最大的民營企業「水泥」就這樣子被掌握於這四大豪族手中，一般的小地主根本分不到這杯羹。或許大家會奇怪，股票價格在一九五四年十二月至一九五五年十二月之間節節高升，之後又暴跌二分之一至三分之一，是什麼因素造成的呢？最主要是大陸系的投機資本湧入所致。他們運用其上海老道的經驗，引誘滯留民間的資金轉投入股票市場，才造成股票市場一時之盛況，但當四大公司發放股息（台泥是八%，其他三家不發放）時，投資者才發覺上當（因當時官方利率是二·三%，民間黑市利率則高達四十%），紛紛拋售股票，股價重挫，自此之後就一直低迷不振了！國府常誇說農地改革的成果之一乃是將農業的資金轉移至工業部門，但實際上卻只是消滅小地主，而另創造一批新的權貴，這批新的權貴就是被國府利用來統治台灣的封建土著勢力，與其說國府與台灣人之間存在著利益衝突，倒不如說國府與這些豪族溫存並立、以強化其在台灣的統治（最明顯的例子就是以「台獨」罪名被判刑的辜振甫，現在已搖身一變，儼然是台灣的地下經濟部長）。

收奪成功的理由

我們接著想問的是，為何劉銘傳的清賦事業沒成功，但日本殖民者與國府卻成功地將大租戶、小租戶清算掉？原因何在？

日帝的土地調查事業是伴隨武力鎮壓而進行的。當時的大租權利者集中分佈在台北、彰化、斗六、嘉義、鹽水港、鳳山、阿猴（高雄）等處，而日帝的武力鎮壓以雲林（斗六）、嘉義、鳳

歷史大輪迴？

日本帝國主義者在日俄戰爭時（一九〇五年）完成台灣的土地調查、大租權消滅、增加田賦等措施，這在時間上並非巧合，日俄戰爭促使台灣財政必須提早獨立（原本預計補助至一九一〇年）。日俄戰爭後的日本產業正邁入獨占資本主義階段，詳細的土地調查正好成為日本大資本家侵奪的基礎工事，日帝一方面利用此次農地改革掠奪台灣人民的剩餘，另一方面又將大批「國有」土地交付日本財閥，使得台灣的經濟永遠從屬於日本資本支配之下（日本糖業帝國乃是最明顯的例子）。農地改革之後，日本統治者又相繼進行田野調查，製造出更廣泛、更徹底之物質基礎，以供其掠奪。

國府所面對的台灣不像日本那般落後，而且日據時期的土地所有權都已確立，國府無法如日帝般進行原始的收奪，只好採用較現代化的策略。例如肥料換谷、田賦征實、隨賦征購、分糖制等方式，表面上看似公平，但骨子裡卻含著高度的隱藏稅賦，透過這些辦法，國府乃得以掌握大量的農村剩餘以供其軍事性格的財政支出。另一方面，國府不像日帝般，用種種的手段保護培養大財閥，而且國府本身是個半封建的軍事政權，當時它多少已掌握到充足的物質基礎（前述的農業政策以及日本大財閥所留下來的「公營事業」），因此不像日本帝國政府那般迫切地想要保護私人企業，它想的只是如何維持其統治勢力罷了！

歷史並不是一去不復返，至少在台灣土地改革歷史中，所呈現給我們的是一幅活生生的教訓，就如電影「大輪迴」中反覆出現的魚腸劍那般痛苦而無奈，我們或許正在盼望第三段的大輪迴是個完美的結局！

文化統治的神話

老友，當你以微嘆的聲音跟我說，畢竟我們的際遇不同時，我實在分辨不出，你那嘆息裡究竟有幾分是為你，抑有幾分又為我？

其實，到了我們這即屆不惑之齡的同輩裡，誰跟誰會有相同際遇呢？即以少年時躺在壽山上草坪，凝望星空而大做作家夢的我們那群死黨，二十年風塵閱歷，究還數得出幾位猶然困守著文學之路死不悔改的？老友，倘以消費文明流行的價值觀來比較，你毋寧是相當「幸運」的，不僅比同儕們擁有更豐足的「幸福」，在權位昇遷上，也一致被看好了。

然而，不解的是，你眉宇間隱藏著不快樂，你眼神裡閃現著偶爾空茫的色澤，何以故？

已是十年前的事了，那時鄉土文學論戰的鼓聲正播得震天價響，你適好在龍潭營區服役，你經常在放假時跑到附近一位文學前輩的家裡大發牢騷。你指責晝光日電視教學不該任意扣人帽子；不該歪曲事實；不該辱罵鄉土作家；不該……氣憤之處還會聲淚俱下。你那屬於年輕人的正義言行，經由那位文學前輩的傳述，在文學朋友之間擴散又擴散……

曾幾何時，如今你已著實翻了個身，儼然以大中國文學道統的守門員而執掌職權了。本來，在這變動不居的年代裡，個人的

選擇理該是多面向的，縱令是不交會的平行道之間也該得到應有尊重。以我為例，又何嘗不是從一個對台灣文學的絕對無知，到立志要研究台灣文學的大轉變一樣，其間的矛盾與掙扎，必然是意涵了多少現實與非現實的多重理由的。而這，莫非就是你所微嘆的「際遇不同」麼？

孤兒意識何來之有

前些天，我和幾位朋友驅車到吳濁流先生的鄉間故居。兩水洗淨的山色映襯著這棟紅磚砌造的古院落。我們不免癡想吳老當年在這裡寫作的諸般心景。說客語的老人指著深鎖的右廂房說，那裡將會改建為文學館。吳老是不朽的，雖然他的小說仍有太多瑕疵。捧讀《亞細亞的孤兒》《無花果》《台灣連翹》，他對台灣人的命運未免也太過悲觀了，就如他每一本小說書名所寓涵的那樣無奈。據鍾肇政先生解釋，台灣連翹乃是一種常綠植物，通常被用來種植於屋前充當籬笆（俗稱活籬），為了求其美觀外狀，「屋主」常要將之整修得方方正正，偶有不聽話或不甘屈服的枝葉，竟妄想要冒出頭來的話，「咔嚓」，一定要被剪掉。

望，更且也老實不客氣地，對任何政權表示不可妥協的鄙視與不信任，讓「國家」「民族」的虛幻性，不再能用為統治者們餵食被統治者的鴉片，然後將我們認同的主體真正放在人民身上——土地的主人，命運的主宰者，則政權儘管更迭轉換，孤兒意識又何來之有？

如此一來，老友，你的「官位」「前程」自然地便不再有何「高尚」可言，藉以要求「犧牲現在完成未來」的各種藉口，都將失去麻痺人心的藥性了！

台灣人民的自然情感

從這樣的認定出發，對台灣文學的歷史性格就不會再出現過於模糊的解釋和爭執了，是麼！對於「台灣意識」這種土地與人民相結合的感情思維，也不必再視為毒蛇猛獸或瘟疫疾病了！

老友，一個真誠的文學創作者，不單應該竭盡心智地和他人民共同生活（他再有才華也只是人民的一份子），更應將其生存時空下的文化主題和時代精神，用一種最妥貼的文學型式加以紀錄加以宣洩。老友，你若肯謙虛地（不那麼受制於你的飯碗）承認這種文學前提，你就必須承認，每一位生存在台灣這特定時空下的作家們，又如何能不在他作品中容含無可欺瞞的台灣意識呢？

進一步言，老友，在台灣這塊土地上，台灣意識原本就存在的，是跟其人民與生俱來的，是根植於人民感情思想中的。這絕不是運用政治力量就能斬絕的，也不是教育機器所能碎裂割割的。

老友，如你，一個在青年期裡，曾經為了台灣作家備受汗辱而仗義直言的你，怎麼能在躍居「官位」之後，便妄圖伸出巨掌，意欲泯除連你自己也必然擁有的感情意識呢？你的現實選擇，不管立場如何，我尊重，但史實就是史實，你無權刻意曲解。現在，老友，讓我列個表和你理論。

老友，你也曾經有過如此心情嗎？

吳濁流是跨越戰前與戰後的作家，他的人生體驗使他在作品中反覆表現了如斯的態度，實乃良有以也。但老友，你又怎能據此即諷刺台灣文學作品的特質就是晦暗無光，就是小鼻子小眼睛呢？楊逵，曾經也是你敬仰的，他雖歷經劫難，終其生，卻一直閃爍著追求自由平等的樂觀精神。或是鍾肇政，在戰後才苦學中文且至今寫作不輟，他也從不承認自己擠過「孤兒意識」的包袱的。不曾到過日本和中國大陸插隊落戶的人，要跟著哭訴「孤兒意識」豈非是無病呻吟？不，老友，類此「孤兒」乃至「棄兒」的感受，根本就是歷史的錯誤。只因為過去的知識分子（特別是以道統護衛者自居的那一類人），老愛把個人淑世濟世的理念與實踐依附在某個政權實體上，始才助長了「國家」「民族」這種不可撼搖的統治神話。於是，當個人依附的政權（以國家或民族的高姿態君臨於人民之上），因主客觀條件的改變而萎縮而更迭之際，所謂孤臣孽子的遺民心痛和感覺才會油然而生。這種體驗，在台灣這塊土地上尤其特別深刻的——荷蘭、明鄭、清廷、日本、國民黨，往往一個比較長命的人，可能就要目睹並適應不同的三個政權進入台灣實施三種統治方式。錯誤的多次教訓和人類思潮的推演，總是要讓我們憬悟到，如果我們不再對任何政權有所寄



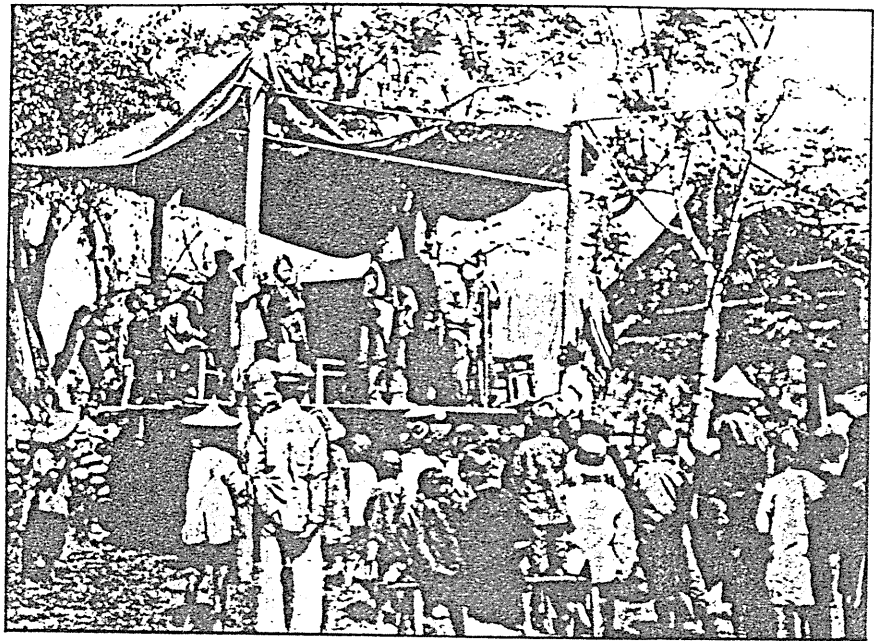
回到祖國懷抱，誰又想到母親只有冷峻的臉孔？

一八九五	甲午割台，民主國成立，日軍入台。
一九二六	犧牲最慘烈的嗶吧嗶反日事件落幕。
一九二八	美國威爾遜發表十四點宣言，鼓勵民族自決。
一九二九	中國大陸五四運動。
一九二〇	林獻堂、蔡惠如籌設台灣議會。《台灣青年》在東京創刊。
一九二二	台灣文化協會創立並發行會報。
一九二二	陳瑞明在《台灣省青年》發表「日語文鼓吹論」掀動一場長達十多年的新舊文學論戰序幕。
一九二三	三十二名台籍青年在北京成立「北京台灣青年會」。黃呈聰發表「論普及白話文的使命」，黃朝琴發表「漢文改革論」。
一九二四	組織「台灣議會期前同盟」。 「台北青年會」被禁止結社。 留滬學生在上海成立「上海台灣青年會」。治警事件，四十九年下獄。 施文杞發表「對於台灣人所做的白話文之我見」逸民發表「對在台灣研究白話文的我見」，張我軍發表「新文學運動的意義」、「為台灣文學界一哭」等系列論文。 連溫卿發表「語言之社會的性質」和「將來之台灣話」等文。

從上表，我們大致可看出，自甲午割台到《台灣青年》創刊的二十五年，當武裝抗日漸次被剷平，前一代青年也已成長，在新式教育下開始受惠台灣文化的自覺運動（在日本殖民統治下），其對抗的主體是殖民政府。在政治社會運動方面，所要求的是與日本國民享受平等待遇的權利；在文化思想上，則明顯的另有企圖。黃呈聰（擔任《台灣民報》發行）即在當時寫道：

「我們知道台灣是一個最小的島嶼，將來自己要獨創一個特

的意義。可是，籍屬日本的台灣，畢竟和中國大陸隔著一道寬闊的，不易隨意來去的海峽。當這樣的血脈終因政治因素而斷絕，台灣吸吮外來文化的乳源逐漸由日本優勢性所取代。張深切在一九三五年發表的「對台灣新文學路線的一提案」裡即明白表示：「台灣的近代文學，似乎受中國文學的影響比較少，而受日本文



日治時期台南郊外的野台戲，多穿插歷史故事象徵民族本位，這純是自主意識？還是祖國意識？

別的文化傳出他的地方是很難的，所以就地理上而論很接近中國，而以國的區劃上卻是屬日本的，兩個地方的文化都可以容易移入我們的社會上。簡直說，就是我們台灣的文化，總要受中國和日本內地的影響。建設一個適合於我們日常生活的便宜，就是折衷的文化來做為我們的社會利用，所以這個中國文和日本文，我們也應該注意研究……」又說：「我們的文化是要受東洋和世界全體的支配，我們應該和世界的人做共同的生活，才能叫做世界的台灣了。」（《台灣雜誌》四卷一號）

黃呈聰這樣的主觀意願，一直延至一九二五年而發表了「應該著創設台灣特種文化」，除了暢論台灣固有文化的淵源來自於中國，而且他又認為：

「後來因為地理和環境關係，幾乎成了特種的文化，至今過了兩百年之久，經許多的改善，很適合於台灣人的生活，其中卻也有台灣人自己創造的。然大概都是根據於中國的文化，來改造適合於台灣，成了一種固有文化。」又說：「我們台灣是有固有的文化，更將外來的文化擇其善的來調和，造成台灣特種的文化。這特種的文化是適合台灣的自然環境，如地勢、氣候、風土、人口、產業、社會制度、風俗、習慣等——不是盲目的可以模仿高等文化，能創造建設特種的文化始能發揮台灣的特性，促進社會的文化向上……」（《台灣民報》三卷一號）

另一個支配霸權：日本文化

當時次第發表的各篇對「台灣語文」改造論等文章，幾乎都一致地努力，要將台灣新的文化突顯，並刻意和外來的大和文化區隔開來。而且五四的新文學運動思潮，實質上，對台灣新文學在猛烈抨擊與日人合吟的舊文學集團和事件上，有著正面且積極

的影響和啟發比較多。」（《台灣文藝》一卷二號）

老友，這些文獻資料你都有，也都讀過，不管當時文人是不是還「心向祖國」（或說對北京政權有所企盼），他們急切地要建立起台灣文化和台灣文學的特色，則是斑斑可考的。不思從歷史的差別性去檢討，倒還祭起「大中國」帽子硬要把這些證據蓋住，這算什麼？老友，這算什麼？

日本政權在台灣的統治持續下去，更年輕的一代在日本制式教育下完整長成了。配合著皇民化運動的推展，台灣文化和中國大陸文化的關係也必然益加疏遠，依賴於日本文化乳源的汲取則更為強化。同時，相對於異族統治的優越感，被統治者的民族自尊也就自然抬了頭。呂赫若、張文環、龍瑛宗、楊逵等人的作品，在日本本國因得獎而普獲重視的文學地位，對台灣以日文創作的作家而言也相對產生強大磁性。

觀諸四〇年代以後的台灣文學作品，雖然多數以日文寫作，但其間發展的台灣意識和特殊性格，實遠較二〇和三〇年代作品更為成熟濃郁。像上述幾位得獎作家的作品更是如此，幾乎已難於嗅得出中國大陸文學的遺質了。這當然跟運用日文思考和表現的技巧有同等重要關係。

所以，老友，是歷史命運將這些文學先輩們在意識上引離了「創作原鄉」，他們既「不習中文」，何能閱讀中國文化的書籍？何能儲蓄中國意識？（莫以少數特例來要求多數人）。設若日本帝國不汲汲於擴張而愚蠢地發動太平洋戰爭，她們在台灣的統治若再延長十年二十年或更久些，我敢打賭，老友，賭什麼都敢，皇民化教育一定會徹底地在台灣生根。那時，台灣有可能會出現幾位和日本一流作家相匹配的秀異作家，而且更有可能以日本國民的身份拿到幾個國際性大獎（江文也的「台灣舞曲」已為這項假設提供了最充足的證據）。

但，老友啊！歷史的開展總似要對塊苦難的島嶼做弄喲！一群受日制教育、孜孜創作的日據優秀作家，竟因日本戰敗而結實地栽了個大斛斗。他們賴以思考寫作的日文只為了不容於當道，多數台籍作家都被迫封筆了。

被湮沒的一九四八年文學論戰

很多人將台籍作家在戰後喋喋若寒蟬的理由歸咎於一九四七年的二二八事件。以近幾年陸續出土的文獻者，二二八事件固然有不少文人罹難或逃亡，對台灣文學的發展造成嚴重內傷，但還不至於絕命。有趣的是，因光復而從大陸來了不少文人。他們都立意要在台灣這塊「失土」上建立起「新中國文學」的主觀理想，也因而又一度觸動了「台灣文學特質和未來方向」的大論戰。其規模和探究的深度都不亞於七十七年的「鄉土文學論戰」。而且也因為官方立場並未介入和干擾，使得論戰正反雙方均能持平地就事論事。僅以經過長時間整頓發表於《文學界》集刊的二十餘篇的論文為基礎來看，大致可歸納出下述幾點：

一、台灣文學因戰爭和光復後而陷落的發展困境，亟待一次理性整合，透過內省的和外在適應的努力，重新投入新思潮中。一九四七年八月《新生報》開闢「橋」副刊，適當地承擔起這份責任。主編歌雷（史習枚）秉持的「新現實主義文學觀」和日據台灣「反帝反封建」的文學方向頗能企合。歌雷在「刊前序語」裡宣言說：「拋棄那些曾經終日呻吟的文字，那些文字就是使人鑽小圈子，傷感、孤獨，帶有濃厚傳染病菌的，因為唯美主義與傷風主義在今日讀者中已經沒有需要，」「一個文藝工作者，最重要的是真實、熱情與生命」云云。

二、當初來台文人，像歐陽明、揚風、秦嗣人、駱駝英等人，雖已不易考查其身份背景，但從其言論，不難推敲出，他們在三四十年代中國文學的理論指導下，對文學的狂熱信仰，使他們確認，在台灣建立「文藝統一陣線」的最大可能性（揚風的「新時代課題」）。

三、來台文人雖有心和台灣作家共創台灣文學的新紀元，然而對於日據台灣的文學發展歷程，不是一無所知就是一知半解，因而在推動台灣文學向祖國靠攏的努力中，台灣文學的歷史差序「鄉土」之名而行使推銷商品之實的虛偽性，連選舉期間的文宣內容也設計得「很鄉土」。製造統治神話的機器，就像一隻增生迅速的怪獸，具備高度「再生產」的能力，當他順利將「鄉土」轉化成有利於控制系統化的元素之後，沉醉於論戰成果的文人們，遂自覺或不自覺地，依其感情或政治立場的選擇，加速靠邊站。分裂遂也命定地激情化了。陳映真前不久才發表的「關於台灣文學的一島論」即深切透露了如此隱憂：

「台灣在近兩年間，因七九年事件以後逐漸發展起來的，台灣文學和文化的一島論，正逐步發展著某種反對和批評中國文化，從而『建設』台灣獨自的文化和文學的趨向，以中國為政治、文化和文學的敵人，在極端處甚至形成對中國事物的輕蔑與仇視。」（87.3.7.人間副刊）

對照於陳映真這段話的最激烈言論，可以宋澤萊發表於三月初出刊的《台灣新文化》第六期「台灣自我意識的成長與完成」一文為代表。宋文寫道：

「現階段最重要的是：台灣人應該建立自我價值觀念。我們的文學、藝術與一切的文化應該認真思考：『台灣人活著有什麼意義？做什麼樣的台灣人比較好？如何台灣人可以成為優秀的民族？』然後由這些認定產生意志，由意志產生行動，一齊建立新台灣。」

文學理論：人民與政權的對決

眼看著雙方情緒的蘊蓄已達到一觸即發的引爆點了，一場大規模的論戰似乎也勢所難免。老友，身居發動政策機關之中的你，對全盤態勢的認知，總也了然於心吧！

我的關心，毋寧是在，這場新的論戰果然非產生不可的話，是否又會掉入到歷史輪迴中？是否又會被統治機器所導引（我們可以確定，這巨獸吞噬成果的手法已愈來愈高明了），到頭來既無補於文學創作的理論建設，反而是分裂成誓不兩立的民間陣營？

格局（或謂台灣意識的特殊性格）並未受到應有重視。這點從當時投入論戰的彭敏（即彭明敏）在「建設台灣新文學、再認識台灣社會」一文中已坦然指陳道：「由粗率武斷的觀察所產生的，充滿偏見，缺少真實性的文藝是薄弱空虛的。既然說『新台灣文學』，其主要題材不庸說是『台灣』的社會，而台灣社會最大的特色則在於它有受過本世紀之日本統治的特殊歷史這一點，這是不能否認的明明白白的事實。可是危險的陷阱卻在這裡。因為這個事實太顯而易見，一般人看見台灣社會的某種現象，就立刻聯想到日本統治的歷史，而不分黑白地將兩個事實連在一起……過去日本統治的歷史確是了解台灣社會的一重要關鍵，但並不是『萬能藥』……」

四、這場論戰，由於來台文人和台籍作家都有信心要為台灣文學的發展找到可循方向，並建立起發展的理論根基，從「橋」在台灣各地主辦的十次茶會的積極用心看，只要假以時日，雙方終會獲得更進一步的認知與合作。時不我予，四九年的變局，參與論戰的文人，逃的逃，槍決的槍決，一次極可能奠定文學礎石的機會就毀在政治怪手的摧殘下了。

老友，以你現在的權力位置，你絕不會錯過這些辛苦掘出來的文獻資料（莫不是你的工作之一嗎？），你亦必會發現，四七到四八的那場論戰主題，在政治壓制下，直接到七七年又再度爆發了另一世代的「鄉土文學論戰」。而，這樣的循環，正顯示了歷史重覆的一種浪費，是否能夠歸咎於政權隻手遮天所導致的厄果？

統治神話吞噬一切

再看看八〇年代的這幾年，從「鄉土文學」陣營分裂出來的「台灣結」與「中國結」之爭。表面上，「現代主義」或「反鄉土」的一邊已撤退，當政者則適時接收論戰成果，將「鄉土」徹底消費化。從電視商品廣告到林立街頭的店招，隨處可以看到假

我並不樂觀，老友，我甚至願意坦白表示，我的信念和不懈的努力實來自於極度悲觀之後的過河卒子心態吧！老友，當別人陷溺在「國家」「民族」的旗號下，而播起統治神話的另一場鼓聲之際，你我何妨也來一場人民與政權的理論對決，讓意識型態成為擱不動的包袱而終於甩脫掉吧！

老友，新的時代將會在這次大論戰之後翻然而至。而且，我還敢再一次打賭，你再不可能像現在這樣高高的跟你的主人——人民說話了！

那時，唯有到了那時，所謂際遇不同才會具真實感，我們的友誼亦將不再有那層不自在的隔閡！

在日帝全面控制下，飽受蹂躪的北埔山胞，飛舞着太陽旗觀看飛機飛行。



民主：中國未竟的革命

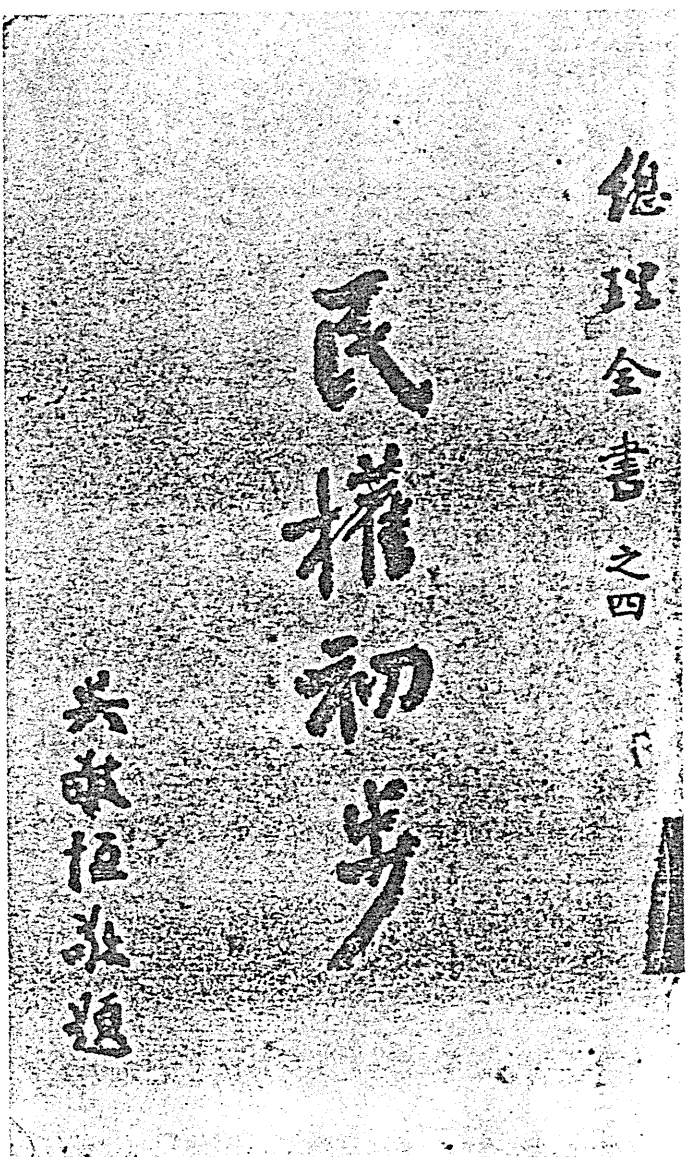
國家或全體，做爲一種與個人相抗爭的「神話」，自有其不拘時空的普遍性。但我們討論的基點顯然不是在這普遍性上面，而是在西潮東來的近代中國，受到政治經濟社會全面之變動的這一特殊性上面。因此，南方朔所說的：「當『國家』、『民族』這種意識沒有經過民主的錘煉，它只是外來的意識。」便已明白地警示出「民主」的重要性。換句話說，儘管國家或民族的概念，是基於反抗帝國主義的侵略亦無妨，重要的是它並未經過民主的錘煉，因爲未經過民主的錘煉，所以現代中國人的「民族」或「國家」有機會發展成爲虛無的集體目標。江文並未對民主之爲一錘煉的工具施以多加的注意。相反地，在江文中，民主已被等同於「廟堂民主」。這一明顯的忽略，在我們的時代並不少見。爲了更進一步說明民主之能成爲一有效的錘煉的工具，必須先將中國民主革命做一十分概括的回顧。

中國民主革命是起於外力的壓迫而來的回應。本質上是一不可不有的當務之急。它並不如西方的民主革命是一由下而上，由文化、經濟、政治、社會各層面的發展而帶動的全面革命。相反地，它却是一純粹外來的、強加的一項「政治變革」。因此，自始民主革命就罔顧整個大環境下，所欠缺的可與民主觀念或制度相應的內在條件。這種欠缺在民國成立之後逐漸發揮質變的威力，使憲法、自由、法治等概念徒有其殼，淪爲政治宣傳的口號。換句話說，我們的民主是經過轉移，屈服於現實和

權力之下的妥協產物。這種名不符實，徒有其五院民意之外衣，若要用一詞予以概括的形容，可以說，我們一直未曾建立起民主的政治文化。民主必須有其條件，但在八十年代之台灣，經濟繁榮，教育普及，爲何民主的觀念仍未深入民心？對於這問題的解答，除了消極地歸之於強大政治力的約束之外，只能積極地聲明，中國的民主革命尚未成功，它處於今日的境遇，已變成一種必須在文化上繼續

進行的革命，並且是全民性質的文化革命。而這亦是所有民主憲政移植東方時，要面對的共同課題。首先，注意到這個問題，且嘗試提出解決辦法的是孫中山先生。他在民國成立前後所做的革命宣傳，可大略言之：民國前多以「四萬萬人做皇帝」等通俗的民主觀念鼓吹；民國後，尤其自袁世凱稱帝、張勳復辟等事件之後，却特別提出與一般民主觀念截然不同的面向——即地方自治與社會建設

「民間哲學」所訴求的民間力量，早已在孫中山先生「民權初步」中成爲討論重點。



（即民權初步）。我們有理由相信，他是看見了那些名不符實的廟堂民主，有以思之，欲從基層的教養著手，做由下往上的紮根工作。到這裡，我們第一次看見了民間哲學裡的社會解放運動和地方自治、社會建設在目的上的相似點。兩者都在建立由下而上的政治力或社會力。不同的是手段。要解釋這種不同，必須再對社會建設的意涵再做說明。否則，便易於下達輕率的結論，認爲：地方自治和社會建設只是「政治」上一項基層措施，遠不如社會運動來的廣大而壯闊。

民權初步的內涵常被單純地想像爲一套有關開會程序的技術規則。這想像一部份要歸因於那些爲國父遺教而國父遺教的追隨者。但孫中山先生當初將民權初步易名爲社會建設，實有其耐人尋味的深意。簡言之，這是一套有關集會和結社的技術規則。其起源雖可追溯到古希臘的雅典城邦，成形却在十四至十六世紀間的英國巴里門，故又稱之爲巴里門法（Parliamentary Law）。其後在美國被成文化。傑佛遜手冊（Jeffersons Manual）是第一本成文化的法典。巴里門法在美國繼續發展爲兩支，因所適用團體的性質分爲：立法程序（Legislative Procedure）和議會法。前者適用於立法機關，如國會、省市議會；後者適用於一般民間組織。民間組織的發達與議會法的發展之間有一密切的正相關。議會法的經典作羅勃式手冊（Roberts Rules of Order）於一八四〇年代左右發行，至今影響了二代以上的美國人，幾乎所有美國小孩自幼即在這種集會結社的方式下長大，程序規則和組織技術已幾成爲第二天性。而美國目前民間社團之

多，可以「過度組織化」（Overorganization）一詞加以形容。這種過度組織化，可以從兩方面來探究它與民主之間的關係。

就議會法微觀的內部而言，它「明確地」規定了團體的人事組織的安排，各職員的權利義務（包括會長，秘書，一般會員等），選舉和決議的規則和會議的秩序等。換言之，整個團體的運作均已規定在內，而支配其規定的基本原則則是民主的原則。它不考慮一團體的組成、信仰和目的，也不因會長由誰擔任而改變規則，因之，在履行團體內的民主時，便具有如法律一般的強制力和保護力（保護民主免於極權的摧折），議會法有時被稱爲抗拒極權的最佳利器，原因在此。議會法所規範的組織方式和集會行爲，是民主政治制度的最底層結構，確切地界定了人與團體的基本關係。如果民主指的是一種生活方式，那麼這種結構和界定便是民主生活最特殊之處。前面已提到這些程序規則和組織技術已成爲美國人（或西方人）的第二天性。因此，當政治文化僅指向某些可觀察的行爲模式，那麼所謂的民主政治文化最具體而微的表現就必須在這裡了。將文化指稱爲行爲模式，是值得諒解和加以研究的。因爲在這種定義之下，文化明顯地變成可塑造的，可改變的；而非抽象僅可談論。塑造和改變的方法，要從史金納的箱子裡去尋找靈感。社會建設如果在今天仍具建設的意義，所需要的也正是這種靈感。

再就使用議會法的團體來說，議會法規範的團體稱之爲「審議會」（Deliberative Assembly）。它所指的民間社團是獨立的，不受外力干擾

的自動組織（Voluntary Organization）。「自動」，對內是說它由其成員「自發」地組織而成，對外是說它本身的宗旨和組織不受任何外力的干擾。一個自動組織既然是自發地組成，它便可將宗旨依其成員的公意定位，或是利益集團；或是社會改革團體；或是工會、商會；或是政黨。易言之，它的性質可以是政治的，也可以是社會的。民主社會便是由無數個這樣的自願性團體「組織」起來。但「組織」前的方式也並不單純。因爲一個人可能同時參加幾個不同類型的團體，同時擁有許多由下而上的主動管道。上述的概念一言以蔽之，即是我們所說的「非正式政府」（Informal Government）。

由以上的概說，可以大致地獲得一個概念：社會建設是將既存的自發的民間力量，以合乎民主原則的方式組織起來。這種方式由形之於文字，「明確」，「可遵行」的章程和秩序規則（rule of order）加以規定。它同時也以民主原則的實踐，持續了民間的自發力量。甚至，當它被視爲一教養的手段，也有激發民間力量的可能性。再就團體的宗旨和性質而言，社會建設是社會的，又是政治的。花了不少篇幅討論了孫中山先生的社會建設，目的是要與民間哲學的社會運動作一比較，以挖深後者的意涵。民間哲學會被提出來，它原先所期望於社會運動者，自然不是簡單的遊行示威，拿標語，喊口號之類，只圖一時情緒的宣洩和衝擊。它具備強烈的實踐性格，且以「社會」二字暗示一種全面的，觸及現實各層面的改革運動。政治問題是被包括進去的，非政治問題也是。而這種廣泛的包

括，是想與意識型態的距離保持的愈遠愈好。除此，在整個民間哲學背後，亦隱含一股對民間自發力量的強烈肯定。無論如何，既然社會運動不是一短暫的激情，既然它是全面的。那麼，落實於實踐，它便需組成團體以形成力量。民間哲學的社會運動，目的是達成由下而上的抗爭，使民間從客體轉為主體，被動轉為主動。這由下而上的抗爭能否成功，一方面要看團體內如何實踐民主；一方面要看團體能否不受外力干擾地運作。團體內民主才能使個人優位於集體，才能使民間力量的自發性持續。集體的，由上而下的領導，即使最初是由民間自發，終免不了殘害壓抑了民間力量。試看一般人民在團體集會方面所表現出來的冷漠與疏離，這和社團裡習慣由會長主席當家的情形，脫不了干係。然則，現在更重要的是，如何保證團體內的運作是由下而上，而非由上而下？依賴於主席、會長的明智，或對民主的信仰，和希冀集權制的長治久安一樣不可靠。這是在闡明民間哲學的社會運動時，令人質疑的一點，而這質疑值得以前述社會建設裡的自動組織，相互對照、探索。至於團體能否獨立地運作，只需觀察一般的公會、商會等職業團體。並與消費者文教基金會在成立之初所遭遇的種種困難相比較，便可知在現今政治力和既得利益者的控制之下，獨立運作即使不是不可能，也必須做一番努力的抗爭。更明確地說，這抗爭的焦點，也是指向那龐大的、集權的政治體制。

至此，我們已指出民間哲學的社會運動如何在取向上是政治的，而現階段所需倚靠的基礎也離不開政治。此外，由社會運動和社會建設兩者在目的上的相似性，也看出他們時空相隔，却是延續在中國的民主革命這主題上，但兩者在提供解答方面，都還有一段長路要走。事實上，江文對社會運動的探討僅點到為止，未曾深入到民間力量如何自發？社會運動又如何確實實踐的問題裡。相反地，筆鋒一轉，又回到知識份子的浪漫裡去。下面我們要討論就是這個問題。

民間哲學：知識份子的浪漫

用意識型態驅使下的道德使命感來解釋知識份子的失落，無論如何是不能令人滿意，而又昧於歷史境遇的考慮。在西方帝國主義列強的侵略之下，中國近代原就寫滿了屈辱和悲痛，要求以個人主義，或不談國家民族的態度去面對屈辱和悲痛畢竟強人所難。況乎，由整個國族、社會百廢待舉的困境衍生而來的，是一在制度、觀念上必須當下做決定的問題。姑不論當時中西文化各層面夾雜新舊衝突造成的茫然和無所定位感，光就新中國的重建這一項長期艱忍努力的主題而言，便足使知識份子終日憂心了。而政治力的脅迫，政局的不安又時時干擾著建設的進行。面對著三方面同時交擊的困境，知識份子若不願投身於政治試圖影響大局加速變革，便只能堅守崗位，在基層從事於種種長期的，不易見成果甚至見不到成果的努力。但兩者終究都難避免政治力的吞噬。這種情況，在大陸淪陷，國府來台後，轉變成高壓極權的統治。四、五十年代的知識份子，只能從事於與現實無關的事業，任何與當權者或既得利益者發生衝突的思想或行動，都被以反動的大帽子撤減或入獄改造。影響所及，在

往更為廣闊的實踐空間。正是這種空間，使民間的力量得以發揮。但這空間的未來是不可倚賴或預期的，因為任何政治力的改變都會連帶地影響到它。

而民間力量即使再蓬勃也不一定能夠保證它。

根據以上的分析，再回過頭來審視江文中對民間力量的信心。我們發現，這信心是建立在兩個基礎：一為對民間自發性的肯定。二為對客觀環境的忽略。這兩個基礎，加上對以往知識份子表現的不滿，便產生了要將個人解放投入社會解放的民間哲學。民間哲學中，亦隱含另一有關知識份子實踐的問題，必須在此先行討論。

知識份子的角色

把知識份子劃歸為特別的一種組成，自然不是因為經濟上的考慮。如果把知識份子與一般民間做一比較，大概可說前者是：解放的，啓蒙的，理論的；後者是被解放的，後知的，行動的。這種區別不必有尊卑之分，却表示因為能力的不同而有角色的不同。一般民間的思想與行為多受到社會的制約，相應於思想或社會的各種變革或潮流的感受也較遲。對牽涉較小，與現實關聯較明顯而密切的實踐，能有效地行動；但對牽涉廣，較抽象的目標，即使連起碼自發參與的意願都不能確保。在台大學生社邦事件調查報告書中，曾表露出對「反社邦事件是否擴大持續成基礎性的環境教育」這問題的憂心，正是極佳的例證。如果我們能用更簡單的話來描述，可以說：民間力量或許能在區域的、短暫的變革上做示威、遊行；但在長期的，需要遠見和計畫的事件上能否同樣地發揮，却大為可疑。所謂民間的智慧，如果真的存在的話，也只能在民間力量的理解下，才能產生意義。相對於民間，知識份子扮演多是啓蒙者與解放者，對社會整體的脈動



在西方列強侵略下，要求知識份子以個人主義，或不談國族的態度來面對危機，畢竟強人所難。

能有較精確、敏銳的掌握。因之，異乎於民間行動的實踐，民間力量的實踐是思想的、論理的和規劃性的實踐。當然，有時爲了啓蒙和解放的目的，知識份子也會以行動來實踐，如消費者文教基金會和近來的環保運動。但思想上的實踐，却仍是知識份子無可旁貸的本務。根據上述說法審視過去，我們易於輕率認定：知識份子行動的實踐太少，以至於游離在抽象的層次，未嘗落實於民間，盡其啓蒙和解放的責任。但恰恰相反，知識份子的思想一向太少而行動太多。正是在那種「當下決定」的歷史情境，或壓抑後狂飆的激情裡，使冷靜的思想無法運作而汲汲於行動，而失落在行動後的空虛中。

經過這番澄清，再重新審察民間哲學，我們可以歸納出以下兩點：

一、民間哲學混淆了理論與實踐的層次、理論和思想本身也是一種實踐。要使思想深刻、理論完備，對現實的觀察是絕對必要的。因爲抽象固然能組織出思想，却也易於耽於想像而昧於現實。今日在各門學科談本土化，也是因爲外來的理論必須經印證於現實後，才能修改植基於本土的現實。但，任何理論的完全却不必要求構思者去實踐內容。理論的建構和思想的拓展本身即是一專業、一種運用精密思考和謹慎觀察、閱讀的工作。企圖將構思者和行動者的角色混淆。其結果是走入前述知識份子不知思想徒有行動的老路上去。

二、民間哲學一方面忽略了知識份子的角色區分，一方面又不能忍受民間力量徒有生命力，而無實踐基點的行動力，於是在最後提出了：

「由此，民間哲學信徒並不是虛無主義者，他所認同的實踐基點，即是這種永恆不斷的自我辯證過程，這是一種不斷向前的運動；或是基於主體性的展現而抗爭（人文主義），或是基於生活實踐規則的重組而反抗（結構主義），二者都邁向外在束縛的不斷解放。換句話說，人本身成爲實踐的終極目標，任何特定时空下的外在形式（如國家、民族、階級、政黨），任何超個人的神聖主體（如上帝、道德使命感）都在這種以人本身爲終極目標的運動中批判和揚棄。」

民間力量的自發是不需理由的，其行動也不需基點，因爲理由和基點早已被社會制約和預說了。只有知識份子的行動才要求理由和基點。因爲知識份子的特質本是思考的。但是，爲了行動而輕率地將基點設在人本身的終極目標上，是否欠深思熟慮呢？拋棄了國家、民族、階級、政黨、上帝和道德，獨尊人本身，難道不會墮入極端的個人主義而有同樣的危險嗎？況乎，人的定義爲何？說人本身爲終極目標，到底人的那些特質才是實踐的終極目標？以人爲終極目標和以國家爲終極目標，兩者與現實的距離等遠，前者並不更近些。而這段距離，都需要思想上的努力加以彌補、解釋。

本文前面曾經提出：「什麼樣的歷史條件，使昔日的民主革命搖身一變爲今日的社會運動？」現

結語

爲：認同到民間自發力量的不斷成長，以及民間社會不斷擴大的主體實踐空間，當然不是虛無主義。可是，蕭疎先生大作「民間哲學與反抗意識」却有不同意見，認爲「民間哲學」是最徹底的虛無主義，並且含有相當濃厚的存在主義風味。本文着重分析「爲什麼虛無主義可以是人文主義？」作者功力相當深厚，全文論證清晰，足令讀者進入「民間哲學」所內涵的另一種廣袤面相，相當值得細心領會。

在我們可以歸納成以下二點來回答這個問題：

- ①在社會建設的對照下，民間哲學由下向上抗爭的社會運動本質上就是中國民主革命的再進行。
- ②由對知識份子過去表現的不滿，和近來民間遊行抗議的增加，尤其是社邦事件成功得來的啓發，認爲：

「重要的是，如何使民間自發力量不斷成長，使民間力量成爲推動社會進步，拒斥外在束縛及壓迫的有效憑藉。」

用「社會」運動在強調此一運動是由下而上，是民間的，是全面的。

此外，本文也指出江文未繼續探討社會運動如何實踐的問題，却又回到知識份子的浪漫裡去。而歸其原因又在於對歷史社會條件的忽略；對知識份子角色的混淆；和對理論之爲一種實踐的認識不清。後者尤其值得吾人再加以細思索。知識份子面對社會運動，是一主體與客體的區別，這區別有其不得不然的理由。因爲要思考、要反省、要選擇，所以必須自行動中抽離出來，以主體思考客體。任意地打破這種區別，排斥看似抽象的理論，儘管能融入於行動，却不免更加輕率地陷入隱形的終極目標，重陷意識型態的陷阱。社會運動無論如何已爲我們顯現一道生機。堅守知識份子的本位，對社會運動如何激發、壯大、組織，作一番落實而深入的思考，才是當務之急。

民間哲學 與反抗意識

蕭疎

一種典型的「超越幼稚病」

思考一套理論如何能促成社會實踐，顯然比思考理論本身是什麼更爲困難。但至少有一點可以肯定，一套理論如果能促成社會實踐，它首先必須成爲一羣社會行動者所接受的規範或信念，成爲他們世界觀或價值觀的一部分，而不只是一套漠不相干的觀念體系；說得更露骨一點，它必須成爲一種意識型態。唯有成爲一種意識型態，它才能在批判舊有的意識型態之餘取而代之，指引一新的行動取向。在此，吾人對「意識型態」一詞的使用是採取不論其真假好壞的中立態度。把「意識型態」視爲假意識或自認爲可以擺脫超越任何意識型態，這些想法本身就是馬克思主義的意識型態。馬克思主義能促成社會實踐絕不是因爲它是一種超越意識型態的科學，而是因爲它自己也成爲一種意識型態。維護體制和反抗體制的理念同樣都是意識型態，舊意識型態的批判必伴隨新意識型態的塑造，人生活在意識型態中，經由意識型態的媒介去認識世界，定位自我。

《南方》第六期刊出江迅「從統獨迷思到民間哲學的確立」一文（以下簡稱「江文」），從標題就可以看出同時包含了舊意識型態的批判揚棄以及新意識型態的塑造。但從「江文」視意識型態即「迷思」的想法，當然不會承認其所謂的「民間哲學」本身亦是一種「意識型態」。這種自認爲可以超越任何意識型態的樸素心態，形成了「江文」一貫的自命超然的「超越論調」。

最震撼人心的論調，即是揚言要超越當前「統獨迷思」的論爭。誠然，對於某些不屬於任何利益團體黨派階級的高明之士（如果真有其人），「統一」或「獨立」或許真的只是毫無意義的意識型態之爭，他們可以在理念上輕易的超越。但「統獨論爭」絕不會因爲他們的超越而解消，超越的儘管超越，論爭的仍會繼續論爭下去。政治上的意識型態之爭，並不是沒有意義的問題，紛爭的產生就是因

（編按）：「民間哲學」是不是虛無主義？本刊以爲：認同到民間自發力量的不斷成長，以及民間社會不斷擴大的主體實踐空間，當然不是虛無主義。可是，蕭疎先生大作「民間哲學與反抗意識」却有不同意見，認爲「民間哲學」是最徹底的虛無主義，並且含有相當濃厚的存在主義風味。本文着重分析「爲什麼虛無主義可以是人文主義？」作者功力相當深厚，全文論證清晰，足令讀者進入「民間哲學」所內涵的另一種廣袤面相，相當值得細心領會。

爲對壘的陣營皆認爲自己的理念是有意義而必須加以堅持的。以第三者的超然立場來批評其無意義，是一種毫無意義的批評。況且當前的「統獨論爭」，牽涉到的不只是理念上的「名」的問題，還有「實」的問題，亦即實質的利益分配和體制運作問題。所以真正要解決問題必須就現實的政治社會情勢來考慮，在儘可能協調諸利益團體衝突的原則下改革體制的運作，並構想一個新的理念來代表整個政治實體的合法性，而又能同時包容對壘雙方之意識型態的要求。這是一個要求政治運作「名至實歸」的「正名」工作，有賴於政治人物高度的政治睿智居中協調。當然，誰也不能保證衝突必能解決，真的僵持不下，解決不了，自有「弱肉強食」「物競天擇」的自然鐵則作最後判準，無勞智者多慮。無論如何，少數超然人士的「超越」是不相干的。「江文」的超越論調令人想起當年胡秋原超越「西化派」和「俄化派」而前進的說法。但胡的說法就文化理念的層面而言仍有其意義，雖然我們並

不知道他老先生要超越到那裏去。但在政治的意識型態層面高談超越，則幾近空言，像胡老先生在「統獨論爭」中就絕不會高唱超越論調。

「江文」的超越論調更表現在對一個不屬於任何利益團體、黨派階級的「民間」的嚮往。所謂的「民間哲學」，就是要充分發掘這個不帶任何色彩的「民間」力量資源。「民間哲學」的實踐方式當然也是一種「超越」，超越體制內的和平改革以及全面摧毀體制的暴力革命。最高超的是，「民間哲學」不但要超越各種意識型態，而且為了避免被人詆為「民粹主義」或傳統儒家的士大夫心態，結果索性連「道德」也一併超越掉了。

如果真的連道德也超越了，為什麼還要批判「體制」內的不合理宰制？為什麼要為被宰制者伸張公理正義？為什麼還要尊重每個人的人權和尊嚴？這難道不是基於要把每個人當作目的而不要當作手段的道德意識？

民間哲學的超越論調是一種樸素心態的表現，是典型的「超越的幼稚病」，自認為經由觀念的超越就可以解消現實的紛爭。作為一套所謂的「實踐哲學」，民間哲學所揭示的理念以及對現實的體認迂闊不實且自相矛盾，實在不值一提。但作為一種反體制的意識型態，它卻反映了相當程度的普遍性和典型性，值得深入思考分析。

「主奴關係」的辯證

乍看之下，雖然民間哲學不談道德，但是它批判社會體制不義不公的強烈吶喊，常會予人大義凜然之感。同情民間哲學的人，也許會認為其反體制

當一個既存體制的反抗者受到這樣的批評：

「你只是為反對而反對的虛無主義者。」如果他真的體認到反抗意識的本質，則可以毫不忌諱的答覆：「不錯，我就是為反對而反對，因為只有為反對而反對才是真正的反對，在體制宰制的陰影籠罩下，絕對的反抗是肯定自我尊嚴的唯一方式！」他可以模仿沙特的口吻說：「虛無主義就是一種人文主義！」而且正是真正的人文主義。經由對既存體制的不斷反抗，他把自己塑造為「主體」，一個他與其他反對者所共同擁有的「主體」。相對於阿杜塞（Althusser）所說的，為體制効命的意識型態具有把個體塑造為主體的功能，那末，同樣具有塑造主體功能的反抗意識，當然也具有同等的意識型態地位。

體制的意識型態，必須為它所効命的體制建構合理化的基礎，不，應該說它本身就是一突顯體制合理性的表象系統，那麼，相對的，雖然反抗意識表現出一種相反的解構傾向，但作為一種意識型態，它也必須賦予自己合理化的依據。換言之，它之解構任何體制合理化的表象系統，即不自覺預設了自己的合理性作為拆穿對方虛構性的判準。反抗意識之批判或解構，其實就是一種「詮釋」，或者說，是一種針對原體制的「反詮釋」。這裏沒有「事實真相如何」的問題，只有「如何詮釋」的問題，所有的詮釋都是在詮釋其他的詮釋，並沒有一個最原初的事實作為一切詮釋的基礎或根源。詮釋的過程並不是由主觀的表象走向客觀的實在，而是一個「詮釋的循環」（hermeneutic cycle）。「反詮釋」仍然還是一種詮釋，它雖然指向對立體系之詮釋循環的破裂，它卻也有自己的一個循環。反抗

存在主義大師沙特，認為唯有經由反抗，人才可能顯出主體意識，因此，虛無反抗也可以是真正的人文主義。



的動力，其實還是基於一種道德意識的覺醒，反對者則可能批評它只是一種為反對而反對的虛無主義。其實，同情者與反對者都還是立於道德意識的大前提之下，而一個真正澈底的極端反體制的意識型態——一種絕對反宰制的「反抗意識」——是可以排除任何道德意識而有其獨立自存的意義。這對於受儒家思想薰習的中國知識份子，或許是很不可思議的。但不排除道德內涵，就無法掌握反抗意識最原初的本質。民間哲學的反抗意識，就表現在它冠冕堂皇的壯麗宣言中：一種沒有任何彼岸的自我永恆的辯證運動。表面上看，它是肯定落實於具體實踐脈絡之超越揚棄，而反對黑格爾式的指向一終極理

念的抽象辯證。但在吾人看來，它背後的真正動力卻是尼采所說的「權力意志」（will to power）的「永恆再現」（eternal recurrence）。自我保存的權力意志，不斷意欲更多的力量，在不斷粉碎一切、超越一切的過程中，回歸自身肯定自我。它很自然的顯示為否定任何既存秩序和價值體系的虛無傾向，企圖拆穿任何表面的合理化現象背後之虛構性。它的確是虛無主義，而且是最澈底的虛無主義。但我們絕不能僅僅視之為虛無主義就一筆帶過。虛無主義本就是一个不容抹煞的存在傾向，它不僅僅是起於外在價值體系的虛構性，它本身就是人性存在上的一個深刻的吊詭。

意識之「反詮釋」同體制意識型態之詮釋一樣，具有千變萬狀的表象技術，但吾人不難從已有的「反詮釋表象體系」中解析抽繹出一最普遍有效的「反詮釋圖式」，由所有反抗意識預設蘊涵。這個「反詮釋圖式」即宰制者與被宰制者的「主奴關係」。

「主奴關係」堪稱是反抗意識知理解上的「準」先驗圖式。沒有任何反抗意識不是透過主奴關係的二元對立模式，來理解批判各種既存的現象及言論。譬如，「統治階級/被統治階級」，「體制/個體」，「國家/人民」，「資本家/勞工」，「上層/下層」等等，不外乎都是「主奴關係」之圖式大同小異的範疇應用。這個圖式同時蘊涵著「體制//宰制//不義」的「準」先驗設準。有了這樣的圖式和設準，則對任何現象皆理解為體制宰制剝削的後果，任何言論都理解為宰制的藉口，任何理想及信念皆理解為宰制的迷思和神話，凡此種種都不過是一個詮釋技巧的問題。

在主奴關係的詮釋圖式下，反抗意識最普遍的詮釋型態即「神話/啟蒙」的二元辯證——可以佛洛伊德的「心理分析」特別是「夢的解析」為典範。反抗意識所面對的世界，總是被扭曲的 text，他必須從扭曲改裝的表面意義迴溯 text 背後壓抑宰制的起因、過程及關係，才能解讀出 text 的真正意義。就猶如夢的內容是潛意識的本能欲望為了逃過意識的檢查作用，而將自己偽裝改裝的結果，所以要「解夢」就必須回溯本能欲望如何被壓抑宰制的過程。反抗意識對 text 的解讀，是一種「解碼」（decipher）或「解除迷思」的工作，是一種「解構的詮釋學」，反抗意識即是經由「解構的詮釋學」來獲得「啟蒙」。

具體的詮釋就有賴於大思想家的原創性及想像力。尼采的「道德系譜學」的上帝，馬克思的宗教鴉片及上層結構意識型態，佛洛伊德的伊底帕斯情結之父親圖像，都是具典範性的「神話/啟蒙」型態之具體詮釋。

《南方》第五期木魚之「台灣文化生態批判」一文，雖然其理論的原創性還有待質疑，但是在觀念的融合，具體的應用分析以及文理的鋪陳演繹各方面，都頗見功力，是一篇相當精采的「神話/啟蒙」的典型詮釋（或「反詮釋」）。

反抗意識的吊詭

以上是描述反抗意識在「主奴關係」圖式下之詮釋活動的性徵，但如果吾人對「主奴關係」之圖式本身，作更進一步的後設反省，將發現「反抗意識」更深一層的吊詭，那即是，在主奴關係的圖式下，反抗意識在設定一體制作為宰制者的同時，也必須設定自己為一被宰制者；換言之，反抗意識如果是一種不願作奴隸而想要成為主人的反宰制意識，那末，他必須先同時設定自己是一個被宰制的奴隸，以及一個宰制自己的主人。反抗意識必然是一個想要成為主人而尚未成為主人的奴隸，如果他成為主人，那也就無須反抗了。所以，澈底而真誠的反抗意識，必然永恆地設定自己為一被宰制的奴隸。

如果反抗意識批判體制內的「順民」具有一種奴隸根性，那麼，他自己是一欲望之不同形式的展現——一個極度吊詭的形式，他以極端的反抗來確認自己的奴隸身分。當反抗意識在解構一體制之意

識型態表象系統時，他同時即是在透過其詮釋技巧虛構一宰制神話的表象系統，當他詮釋的愈為雄偉瑰麗，詭譎曲折（譬如聖三一的金字塔結構），他拆穿虛構所獲得的快感就愈大，他獲得更大的解放和自由。所以反抗意識必須不斷虛構一籠罩囚禁自己的神話氛圍和金字塔結構，作為解構所憑藉的詮釋體系。自由並不表現在所有羈絆束縛都解除之後的「自然狀態」——無論是霍布斯的「鬥爭」或盧騷的「自在和諧」，而是表現在不斷解除新的羈絆束縛的過程中。自由不是一個可以終極實現的理想，而是一個永不止息的解放過程——或借用民間哲學的話說，一個沒有彼岸的自我永恆的辯證運動。所以自由的意志永遠伴隨一被壓抑被奴役的欲望。解放

永遠伴隨宰制，啓蒙永遠伴隨神話。

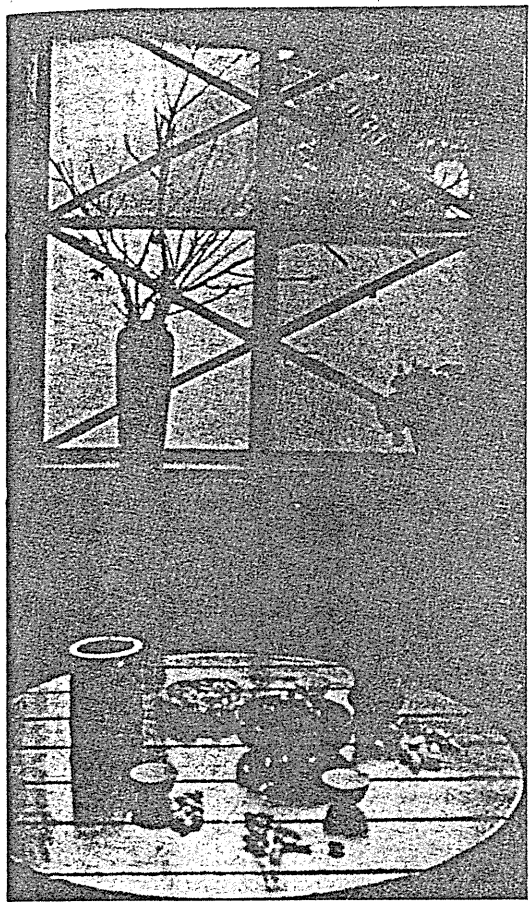
「宰制／解放」，「結構／解構」，「壓抑／自由」，「神話／啓蒙」，這種種互不相容的二元對立傾向，都在反抗意識中吊詭地互涵，這就是我們所要揭顯的深度的人性吊詭。

也許我們走的太遠了，也許我們所說的都只是「戲論」。然而，把自己當作戲論的戲論，也許比把自己當作「真理」的「戲論」更接近「真理」。這世界本來就是權力意志的透視側面，是諸詮釋體系的展現，是一場權力意志競逐的「遊戲」。

而且，對於一個沒有歷史的純粹的反抗意識自身，做現象學式的描述，或將有助於我們客觀理解現實存在的極端反體制者。所謂的「民間哲學」作

為一種反體制的意識型態，也只是純粹反抗意識的具體而微。

沒有絕對的主人，也沒有絕對的奴隸，在資本主義興起，解除魔咒的現代世界中，所有固守體制的保守主義者，以及所有全面反體制的激進主義者，都將充斥於歷史的每一個角落，因為歷史從來都不是一個沒有體制的「自然狀態」，「自然狀態」只存在於歷史之前或歷史之後，歷史必然是體制建構和解構的過程。主人與奴隸都將再來，在反抗意識的詮釋體系中，歷史就是主人與奴隸的鬥爭史，歷史將在他們無止息的回歸再現中斷裂或連續，抹去再重寫。



重建 人文

紫藤廬

品茗 沈思 對話

3217375 3219459

新生南路三段16巷1號

「台灣人」VS「原住民」？

原住民知青對話摘錄

■高山青 整理

（編按）：四月上旬，原住民主委林天生在立法院提出質詢，以「山地人才是真正的台灣人」，對所謂「分離意識」提出批判。本刊以為：儘管林天生當日表現有詳察取寵（取寵國民黨）之嫌，但這個議題却有深入反省之必要。有鑑於此，本社特邀原住民知青趙貴忠（魯凱族）、劉文雄（阿美族）、林文正（泰雅族）就此問題展開對話，以下對話是精采摘錄。

趙貴忠：這一次《南方》雜誌邀請我們來座談，主要是由於林天生在立法院談到所謂「台灣人」的問題，他以台灣人這個觀念來批判那一批有台獨傾向、分離意識的人。我認為他只是國民黨打擊異己的一個政治工具。說得難聽一點，是政治小丑；但是，我們也應該自我反省，在國民黨主張中國意識，民進黨伸張台灣意識的同時，我們原住民應該主張何種主張？

林文正：首先，我們必須要釐清的是，林天生不是第一位喊「山地人就是台灣人」這個主張的人。台灣原住民運動是有階段性的，那就是覺醒→團結→自救，以前透過《高山青》雜誌、原權會等。大都在做「覺醒」的工作，希望藉著今天這個機會，能夠談談如何團結？如何自救？我常常說：「在祖先所遺留下來的土地上，我們有當家作主的權利，也應伸張這個主張。」如果在事實上還不可能的時候，我們可

先退而求其次，那就是最起碼伸張我們有選擇主人的權利。因為，國民黨不是最好的，而民進黨那一天執政後，也不一定符合我們的利益。那麼台灣原住民運動的方向為何？是值得我們認真思考的。我也認為林天生是國民黨的工具，但是仍然很高興他能夠提出來。國民黨、民進黨如何認定是他們的事，並不影響我們才是台灣真正的主人這個地位。……

趙貴忠：台灣的學術基本上是為政治服務的……我一個有兩個信念：第一，我不是炎黃子孫；第二，我相信有良心的學者會肯定我們是台灣真正的主人。

林文正：對我們原住民而言，沒有所謂的「省籍問題」，因為包括閩南人、客家人在內，他們都是「外省人」，只有我們是「台灣人」。劉文雄：很少有一位立法委員的質詢，能在三家電視台播出將近五分鐘的時間，他是國民黨的政治籌碼，目的是打擊民進黨「住民自決」的主張。林天生在他書面質詢中提到——「我們都是一家人，我們都是中國人，我台灣同胞認同我中華民族，認同於中華民國。其實，有誰比我們台灣同胞應該更夠資格談自決的主張，或倡言自決的論調呢？然而我們同胞從來不曾有過這樣的想法，因為我們同胞也是中國人，台灣同胞是中華民族的一支，我們台灣同胞都是中華民國的國民。我們對整個國家有濃厚的感情，對全體中國有血濃於水的同胞愛，天生特別慶幸為中國人，更為自己是中華民國國民而自豪……。」我覺得這只是他個人一廂情願的說法，當初他是一人同額競

南方
Vol. 2
No. 7
1982.5

進步的指標就是邁向

「理想彼岸」的導向儀

從「民間哲學」兼談自決原則

謝長廷

《南方雜誌》第六期刊出江迅先生「謝長廷對趙少康：意識型態的黃昏」一文（以下簡稱「江文」），對住民自決的理論，從客觀實現可能性和社會實踐意義的角度，予以批判，指出它是「空洞的意識型態」、「永遠不再可能的執念」。

自從筆者在今年一月十五日和趙少康公開辯論「台灣與中國前途」以來，每個月都有大量批判「住民自決」的文章，例如該項辯論會的主辦單位《聯合月刊》，本月又刊載一篇萬言長文，分別從「定義」、「憲法」、「國際法」、「可行性」、「民意基礎」、「中共態度」等不同角度，圍剿住民自決的主張。這些文章的論調雖然再三抨擊自決的主張很荒唐，很站不住腳，但我們如從另一個觀點看，有那麼多那麼長的文章不斷批判自決論，甚至連海峽兩岸的政權都要發表聲明加入圍攻，豈不表示自決的主張有相當的吸引力，有相當的影響力？

不斷發動，誰也無法完全掌握，誰也無法完全預測。其次，自決的實踐意義在那裡？是不是空洞的意識型態？這應該就「自決」的定義來加以了解。

筆者對「住民自決」曾提出「內爭民主、外爭主權」的註解，亦即「自決」有兩層意義：一是民主化的自決，一是國際化的自決。前者是對內的自決，當人民在政治上、經濟上、社會上、文化上的發展，遭受政治統治者的壓制時，人民有要求變更的權利，這部分又稱體制選擇的權利，例如要求國會全面改選、尊重本土文化、廢除人種歧視制度等；至於國際化的自決，是指選擇自主政府、建立主權國家的權利。因此「住民自決」的內涵，不外是「自己當家作主」，它是政治上的、道德上的基本原則，也是國際法上的基本權利，不是一般所定義的「意識型態」。

理論上，一個社會運動，可以不跟政黨掛勾，可以不談意識型態，但一定要認同若干基本的原則、價值或權利，否則，運動的方向如何決定？「江文」認為，他認同的實踐基礎，即是「永恆不輟的自我辯證過程，一種不斷向前的運動」，問題是，如何判斷或保證實踐的結果是「不斷向前」呢？「進步」、「前進」的定義，就是朝著一定目標進行，沒有肯定基本價值或原則，如何衡量前進或進步呢？這是哲學上有爭論的意識型態。

曾有哲學家主張「從不完美的社會進化到更完美的社會是歷史辯證的必然結果」，換言之，依此說法，實踐的結果，從歷史長期的發展而言，必然是走向更進步、更完美。不過，從人類的歷史經驗檢證，事實卻未必盡然，不少朝代因為政策或其他

不過，「江文」的重點，似乎旨在確立「民間哲學」的理論，對自決的主張雖然斷定為「永遠不再可能的執念」，但主要的論據，僅略提及「海島型外貿經濟必須依附世界體系生存，同時，緊隨美國與中共建交，國際中立區已經機會不再」云，如此簡略的論點，似乎不足以支持其近乎死刑宣判的強烈結論。

依「江文」的論據，顯然國民黨要統一大陸和自決主張同樣，都是目前客觀上無法實現的政治迷思。台灣前途如何？由誰統治？「江文」雖然說都不是問題核心，但按其論據演繹，坐待中共來統一也是時間問題而已。其實，依照「江文」列舉的論據，也皆非靜態不變的因素，例如，依賴性的經濟政策是不是可以改變？國際關係（包括中美、中日、美蘇、中蘇）是否會改變？外國政府支持我們自決的有多少？會不會增加？在何種情況下會增加？國際人為的錯誤，其政治、文化、經濟、思想水準，往往較其前朝退步或墮落，例如中國的秦朝與春秋戰國時期、德國希特勒時代與威瑪憲法時期、俄國史大林時代與帝俄時期等。進步不是歷史的必然，社會運動要不斷前進，必須有一定的目標、價值或原則，才能保證實踐的結果會比現在進步。

當然，社會或政治改造事業，不像建築高層樓房，一定先要有明細的藍圖後，才能按圖施工，因為社會相關的變數太多太複雜，任何個人或團體都不可能完全掌握或預測所有的變數，所以事先也不可能沒有完整的藍圖，在此範圍，筆者同意「江文」對「彼岸理想」的看法，但，沒有完整的藍圖不等於沒有導向的基本價值，我們仍然需要肯定若干基本的價值，例如民主、自由、和平、安全、人性尊嚴等，此種價值是實踐的導向儀，也是預測各種複雜因素互動結果的指標，指標不斷上昇，至少我們可以預見愈變會愈好，愈變會愈進步，否則，當「升旗運動」、「為國家前途而跑運動」、「反共大同盟運動」充斥時，我們也會錯以為是自發性民間蓬勃的進步力量。「自決」其實和自由、民主一樣，是一種價值、一種基本權利、代表「自己作主的理念」而已，不應被當作空洞的政治迷思予以摒棄。

對外意義的「自決」，屬於國際法上的權利，不免涉及國家、民族的問題，在日常生活的實踐上，比較欠缺急迫和實在感。不過，民間哲學強調「以人本身為終極目標的運動」，但，「人本身的目的」是什麼？筆者認為，應該是指做為「主權者」意義的人而言，換言之，它要揚棄的，是一切妨害我們做為主權的阻礙和束縛。但「解放」在不同階段，

謝長廷對趙少康，再度引燃統獨論爭的迷思。



民間（輿論、進步運動）支持我們自決的程度如何？未來世界演變趨勢、國際民間力量的角色比重如何？「江文」所說的現狀困難不必悲觀為「永遠不可能」，歷史上多少自決成功的例子，都是經過長期艱難坎坷的奮鬥達成的，國內政治也是一樣，許多大家認為不可能的事，後來都變成可能了，為什麼呢？因為各種條件改變了，社會上無數的變數，是動態的，應該有不同的意義，從個人的解放，到團體、社會、國家、人類的解放，不同層次、不同階段有不同的束縛、有不同的阻礙、有不同的「敵人」、有不同的實踐著力點，有時理論必須先導，由信仰和覺醒產生力量，再回饋於實踐的層次，不一定沒有急迫實踐意義的理論就是空談。

基本上，筆者贊同臧力於民、落實實踐的論調，也了解現階段校園運動的現實困難，但筆者並不贊同急急於和政黨、意識型態劃清界線的做法，也不認為現階段的社會運動有必要「完全揚棄特定時空下的外在形式」。因為真正完全揚棄外在形式束縛的運動，必須恢復最原始的「發動——響應——實踐」形式，不能有組織，一旦有組織就無法完全避免官僚和束縛，例如總部本部、會長幹部、服從多數等形式拘束必然存在，以現階段的台灣政治環境言，社會運動如缺乏持續性、全國性的組織，其影響力必然相當侷限，某程度的外在形式組織，仍有必要。

政黨問題的道理亦同，許多社會運動努力想避開和政黨（尤其是在野黨）扯上關係，許多同學、教授一旦遭人指責和在野政治團體有關連，第一個反應就是忙著否認，此種作法，正中統治者下懷，有利國民黨「校園非政治化」的宣傳，方便其全面繼續實施控制與壟斷，因此，在正常的政黨政治和集會、結社權利完全實現以前，社會運動自劃界線、拒斥和反對黨聯合共同奮鬥，勢必削弱對抗統治公權力打擊的力量，減損掌握和動員資源的效果，是利是弊，頗值深入思考。

打破迷思，

只是理解的開始

對「民間哲學」的期待

文亦台

拜讀了江迅在南方第六期「從統獨迷思到民間哲學的確立」一文後，數日來總是覺得在理念上雖然有被震懾住的感覺（台灣三十多年來，統獨意識的不斷論爭，既無可能帶動民眾的動力因子，而民間哲學似乎為這個僵局打開了一條思路上的生路。），但是觀諸身旁的現實世界，許多的疑懼卻不禁油然而生：它會不會成為一種過於樂觀的理論構築而已？若不然，則這個民間哲學下一個實踐的施力點在那裡？作為歷史現實的產物，「統獨迷思」果真只是集體主義的化身？若然，那麼為什麼這種「迷思」又具有如此的動眾能力，以至於信奉它們的人都敢信誓旦旦地自許為歷史的代言人？沒有民眾基於某些歷史認知而產生的「心甘情願」，集體主義的神話又怎是單靠權力機制就可操弄於掌的？

我們解析了「中國意識」和「台灣意識」的衝突，就算是肯定地認為原因在於「日本侵略與戰後的冷感結構」這樣的「物質／權力」基礎，但是，不同的理論家而言，對民間社會的看法不一。例如Hegel就認為以私利競爭為主要特質的民間社會具有潛在的自我毀滅性，所以關心如何透過國家重塑普遍利益（Universal Interest）的實現。Marx則根本認為只有揚棄構成民間社會的私有財產關係才可能達成人的潛在主體性的完全解放。另一位討論民間社會的重要理論家Gansel則將之視為不同有機體的組合；在其中，雖然追求個體需求的滿足仍是社會組成的動力因，但是有活力的組織卻具有實現理性的自我調節和自由的潛在可能。此外，國家和民間社會之間的界線也是模糊的，社會中支離層所形成的霸權甚至還可能反過來支撐著國家（其實這時應稱之為政府——一個在法律上具有最高支配形式地位的組織）。

但是，這些理論似乎都不太適用於台灣社會。如果說，所謂的「民間哲學」，就是指如何完成政治實踐和社會生活實踐（例如經濟活動、藝術活動）的統一，我們發現，將民間哲學用於台灣的

太多的經驗告訴我們，很多人相信的就是那套以人類戀母本性再加上集體動員的麻痺效用為動力因的「土地情結」、「民族主義迷思」；儘管他對於歷史的真實可能是了然於心的。

「民間哲學」告訴我們，要揚棄和生活世界無法扣連的彼岸理想，要具體、逐次地超越不自由的束縛。可是，太多個案告訴我，許多人生命裡最無所不在的「現實」就是他那「在二二八裡失蹤的父兄」、「毀於共匪之手的老家」、「說台語而被排斥」、「外省豬」……這些歷史現實的產物。就算它是非人性化歷史結構的塑造結果，但是，你如何能夠告訴那些既沒有也不需要「整體觀照」能力的阿公阿婆，他們子姪的不幸遭遇，不能只怪外省人和國民黨？在生活邊緣上掙扎的人們，固然可以因為戰勝了官僚、資本家而感覺到新生命力的產生，但是你能說他就從此了悟了「去觸摸歷史的傷痕是沒有意義的」嗎？

問題，顯然不完全在於國家和社會的對立的解決，而在於所謂「社會」的生命力從何而來的問題。

怎麼說呢？因為台灣的「民間社會」不是一個由於歷史的發展而主動將國家隔絕於上的有力主體。相反的，從日本帝國主義一直到現在以國民黨為主的國家資本主義（姑且稱之，雖然美日政治經濟勢力亦是主角），民間一直是被壓縮於附庸地位的部門。因此，既然國家和社會的不平等對立是如此地明顯，在企圖打破這種一元化的體制時，最可能被有效利用的意識型態工具，就是超越各種民間自主性建制之上的族群意識。（雖然中產階級的恐共症使得「自決」的口號在台灣表現出曖昧不明的內涵，也因而使得它的動員效果不大，但是使用者對它的樂觀和統治階層對它的極度敏感，顯然其來有自。）這種又結合了許多民眾的台灣史經驗的意識型態，很自然的會掩蓋住民間主體性發展的需求。

因此，對於「民間哲學」的實踐者而言，他的第一步工作，就是去理解民眾的歷史經驗和生活世

一口氣提了這麼多的問題，當然不是虛無主義者在潑冷水，也不是在替統獨迷思的塑形者辯護，而是寄望於「理論與實踐合一」的哲學家們，在打破意識型態迷障的同時，也能避開另一個不能扣連民眾現實生活的陷阱。這裡所謂的現實，至少是指：

- ①台灣史經驗所遺留在人民潛意識中的現實：外來政權不斷在統治階階上更迭，每逢權力更迭就有流血，但當家作主的總不是在土地上流血流汗的人。「政治他家事」幾乎成為大多數民眾思考上不能超越的迷障。

- ②海島國家和強權壓境的現實：不管是執政的國民黨也好，或是主張自決者也好，一個問題的克服恐怕都是造成其主張的原因，那就是安全感的企求。就統治階層而言，外逃心態固然是面對此問題的一種心理反應，就是對後者而言，所謂的「自決」也很容易被扭曲成一種和美日政經體制掛勾，但卻不一定改變人民現存地位（例如經濟結構的重塑）的自決。

- ③台灣社會發展階段的認定問題：這牽涉到對台灣社會組成特質在質量上的掌握：

「民間社會」（Civil Society）這個概念，本來是用來指涉資本主義社會興起後，由自由競爭為主要霸權意識而造成的政治生活和私領域（特別是經濟生活）的分裂，使得一個由原子化了的個體所形成的社會（Society）和國家（State）對立起來。就

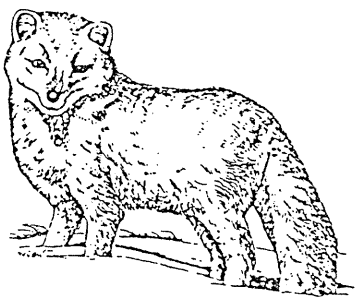
民間結構複雜的關係，進而才能找到實踐的方式和具體內容。

這又可分為幾方面來談。除了那些被自然逼上街頭，為基本生存權而奮鬥的民眾外（例如不待人指引就知道的反杜邦鹿港民眾），民間哲學家更要設法打破彌漫於台灣社會的「中產階級幻覺」，也就是讓處於被宰制地位的人體會到其挫折感並不只是「心理學的問題」，讓他知道擠壓式的經濟成長（對自然、對體制邊緣的人的高度剝削）所稀釋出來的成果是會不夠分，甚至越分越少的。既然不能完全信賴這些「民間的力量」，哲學家們就該走入他們的生活世界，一同去創造一個可能性：「我的政治行動就是提升我的價值，而生活處境的改善一定有賴於政治生活的能力。」

一場明知會失敗卻躍躍欲試的總統府（總督府？）示威，和一百場啟蒙式的鄉間演說，你會參加那一邊？

有狐綏綏

讀劉克襄詩集「在測天島」



陋文化的形成因素，事實上是絕不可能的。我所能的祇是就個人對歷史文化膚淺的認知，理出一點自以為是的蛛絲馬跡，來求得現代中國人的心安。

誠如柏楊先生所言，中國人是如此地驕、亂、目光如豆、不知禮義……等，我個人以為，造成這一切行為舉止的醜陋最直接的心態就是自私自利，然而，此種心態又是如何驕張跋扈到無視於公衆、法律呢？又如何普遍強烈地活在每個中國的身上呢？

我們觀照幾百年來的中國歷史，不難發現中國社會普遍存在兩個現象，一是貧窮，一是家族觀念根深蒂固。而我為什麼祇提出這兩點呢？因為我認為這兩點是決定中國文化的實質動力。

中國人以農立國，近幾百年來由於政治的腐敗，貧窮的現象普遍存在這地廣人稠的土地上，而當個人的生存失去保障之時，我們很難要求在延續生命的行為上，繼續保有高尚的性格，在飢餓之中，人性可能變得原始、野蠻，而且醜陋不堪。因此，可以想見的自私自利屬於絕對的必然。況且數千年的封建專制政治，中國絕大多數的人民壓制在無情的支配之下，生命的延續全無保障，自保不虞，又談何顧及他人、公益呢？

也會有人提到中國有家族而沒有國族，這句話顯示出中國人除却個人生存之外，最看重的就是家庭。家庭是個人生活的重心。所有的爭取結果，就是鞏固一個家族。「不孝有三，無後為大」，「如果沒有妻兒，我就跟他拼了」，類似這樣的俗話最能說明中國人的保守心態。因此，一個中國人經常不關心誰當皇帝，甚至不理睬政治的良窳，即使被宰制、被迫害也忍氣吞聲。祇要他能延續生命、保有家族，他是不會要求更多的。

從以上兩點延伸出來的中國文化，我們可以想見人格上一定是自私自利的，心態上更是保守冷感的。但是也許有人會問：「現在的台灣物質條件改善，經濟起飛，而且家族觀念也逐漸淡薄，為何這種醜陋的文化還是沒有改變呢？」我想基本上有兩種可能：第一，經濟條件的改善，祇有消除貧窮現象，卻沒有改變貧窮的心態；政治的進步仍在摸索當中，中國人被支配的歷史疑慮仍未解除。基本上，台灣是個小島，資源匱乏，一切仰賴國際經濟，在這種現狀下，誰能保證不再貧窮呢？此點在儲蓄力逐年高昇、購置置產熱烈的現象上可以得到證實。另外，雖然，台灣一直在謀求

從「民間哲學」到

民間社會理論的確立

迎向一個人民民主實踐的年代 ■ 木魚

放著錯誤沒有拒斥，是在鼓勵知識的敗德

Karl Marx

理論的問題不能被解決，只能被取代

Ernesto Laclau

〔南方〕第六期江迅「從統獨迷思到民間哲學的確立」一文，試圖經由對舊論述系統問題架構的批判，擬出力求掌握社會真實脈動的新社會觀。可惜的是，這篇文章破的功夫多，立的功夫少，算是思想起義的第一聲。民間哲學必須進一步擴大民間社會理論的空間，才能完成典範構造的確立。本文擬概略地勾勒出民間社會理論的輪廓、現實實踐的指涉及現階段的實踐訴求，期拋磚引玉為進一步典範的建立催生。

政治民主，但是所有血的殷鑑不遠，對政治氣象的憂懼是很難在短期中釋然的。第二，既然所有歷史文化的形成都是逐漸累積沈澱的，它絕不可能一時一刻之間改變，它需要一段調適的階段，我個人以為現在正處於這個階段，而調適的速度快慢，完全取決於政治及經濟體質的健康程度。

綜合以上，雖未能對中國人的醜陋全然答辯，但是至少可以稍解挫折之心。當然，以一個中國人的立場而言，對未來中國人的前途是應當憂慮的，這個憂慮祇意會著求好的心態，並不減損他對民族的希望及信心。

六月號〈每月話題〉：

原住民·台灣人·中國人

民進黨：讓「台灣人」自己當家作主！「台灣住民」集體自決！讓「台灣人」回台灣，「中國人」回中國！

國民黨：我們都是「炎黃子孫」，二十一世紀是「中國人」的世紀！台灣的前途在大陸，中國的希望在台灣！

原住民：省籍矛盾是你們漢人的家務事，對我們來說，台灣只有種族歧視問題！我們才是真正的「台灣人」，你們都是「外省豬」，你們祖先壓迫我們遷入山區！「原住民」自決！

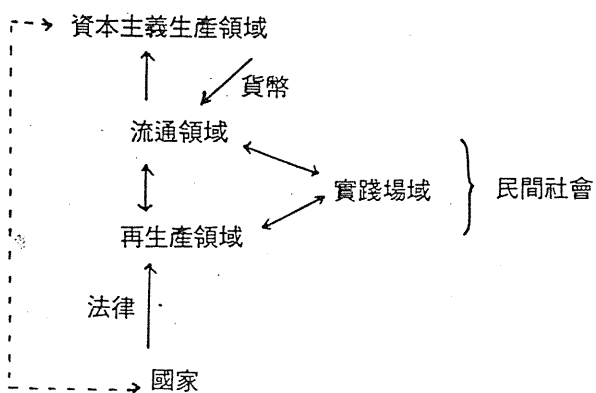
紛擾不斷的爭執，新生代的你（妳），站在哪一邊？或許，你（妳）根本反對這種各執一詞的說法，何妨以一千字至一千五百字，說出你（妳）嶄新的觀點？來稿請於六月十二日（郵戳為憑）前寄至本社編輯部，歡迎你（妳）前來估領南方！

（編按）：自從本刊於第六期揭示「民間哲學」基本理念後，各方頗有爭議。〔前方〕五月號以階級分析立場，把「民間社會」一詞在西方歷史的遞變，並對該文進行批判。本刊以為：在未進一步釐清「民間社會」的豐富內涵之前，貿然展開論戰，並非理智之舉；因此，木魚先生力作「從「民間哲學」到「民間社會理論」的確立」，就具有補強實質內容的積極作用。真理愈辯愈明，但我們總希望能深入理論核心進行辯論，才不負辯證對話初衷。這篇文章，頗值所有讀者細心解讀。

揚棄左派教條主義 階級化約論

民間社會，依格蘭姆西（Antonio Gramsci）的看法，乃是介諸經濟結構與具有立法及強制功能的國家之間，是歷史發展中最積極、最活躍的實踐場域。這一觀念在英國社會主義學者湯普森（E.P. Thompson）、拉克勞（Ernesto Laclau）、尤瑞（John Urry）的持續耕耘發展下，形成當今西方最具動員實踐潛力的社會理論，特別是對左派教條主義者階級本質化約論的獨斷囁語構成嚴重的打擊。

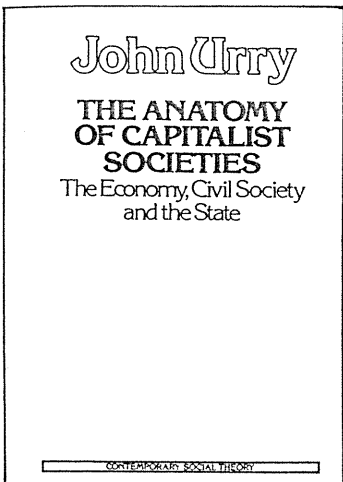
我們以尤瑞在《資本主義社會之剖析》（The Anatomy of Capitalist Societies）一書中發展得較為完整的架構做為分析的起點。



資本主義的經濟結構包括私有財產制，利潤（剩餘價值）爭掠，市場運作及持續資本累積的要求。在此，生產領域與分配、交換、消費的流通領域必然是分離的，這兩者之間以貨幣為媒介的「資本線路」（Circuit of Capital）銜續規範。

民間社會包括流通、再生產、實踐三個不同領域，當中各種不同行動主體（意識型態存在於民間社會中，藉著個人於種種論域內之生活經驗，塑造不同的社會範疇的「主體」，如性別、代間、階級、種族等等）為了持續基本上以家戶為單位，生物性、經濟性、文化性的再生產，在爭取分配、交換，消費之有利條件下抗爭社會的不公義，就形成實踐場域內各種錯綜交織的社會力量。

尤瑞《資本主義社會剖析》一書，成為「民間社會」理論的經典

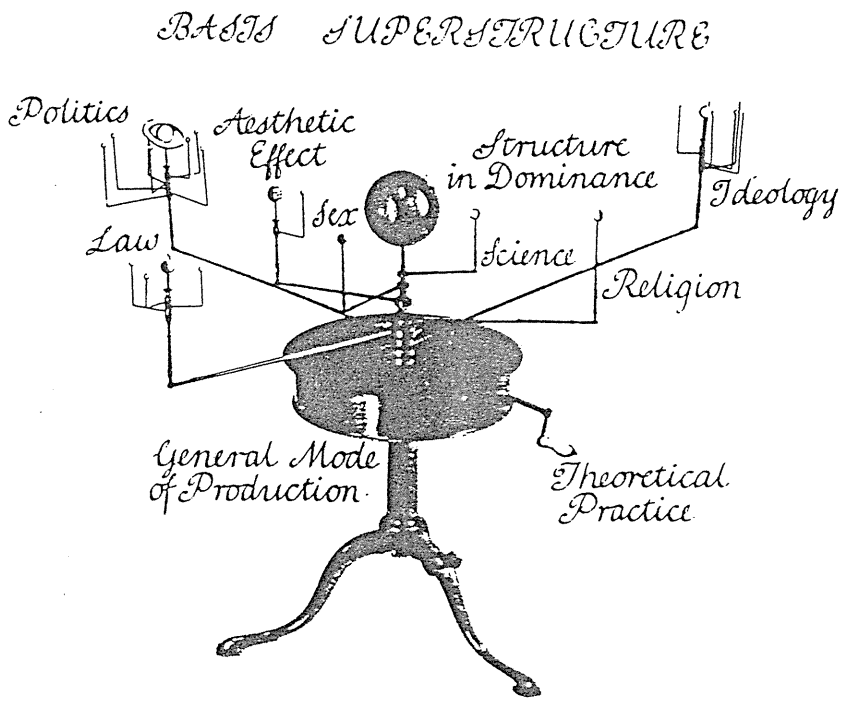


左派教條主義的階級本質論，將分配、交換、消費完全化約到生產領域，強調「純粹」的階級鬥爭（資本家／勞工）在資本主義生產方式上本質的優位性。這種一元化的論述在法國結構主義派馬克

並不是建立在「資本邏輯」上，而是以「國家機器」為工具對民間社會有系統的控制和支配。關於這部份屬於「權力、意識型態線路」，我們援以三點說明：

1. 黨與種種國家機器的平行操縱關係，形成連體嬰式利益分配協控的複合網絡。藉人事與機構的物質性配置，透過利益、意識、權力三者扣連糾結

左派教條主義階級化約論，封閉在自我構築、精雕細琢的僵化體系中，視一切歷史為階級本質，概由經濟決定（圖為湯普森在《理論的貧困》一書中，諷刺阿杜塞教條主義的插畫）。



Althusser's Marxist Orrery
Note: While this machine may be simply rotated by turning the handle of theoretical practice, it is possible to replace the handle with a motor: see next plate.

PLATE II

思主義身上（如Althusser），發展出一套令人暈眩精緻雕砌的「語言遊戲」，如拉克勞所言「一套由抽象的『結構』與『層次』的世界形成的絕對神話學」，在這當中「譬喻之所以變得具體，是因為與另一譬喻相類比才產生」。

民間社會理論揚棄簡化的階級觀，回到人的本位，分離開「資本主義」與「資本邏輯」長久以來的混淆。資本家與勞工只存在於民間社會，並且從未是「純粹的」。同時沒有任何智識、道德上的理由，支持階級鬥爭必須超乎並主導其他鬥爭。「階級」只是最直接或緊繫生產領域的「主體社會範疇」，其他尚包括性別、宗教、種族、城鄉、代間……等，這些構成了人民民主抗爭多樣的社會實踐。

國家與民間社會間是一以「法律」為媒介的「權力、意識型態線路」（Circuit of Power & Ideology）。國家不能被化約到經濟運作的資本邏輯（更不是「資本家」）來檢討，雖然它在經濟結構持續資本累積的履踐要求上運作。國家透過「暴力的獨佔」與「法律」，協調規劃各種社會活動，以維持體系整合下，「商品化政策」（Commodified Policy，即促長資本累積之政策）與「非商品化政策」（Non-Commodified Policy）非促長資本累積之政策的平衡。而具體的國家形式（代議民主制、法西斯主義……）與政策平衡狀態，便取決於民間社會人民民主抗爭與國家的互動關係而定。

在討論到經濟，民間社會與國家關係時，尤瑞引出了一段意義深遠的話……

的泛社會控制機制，完成宰制的結構與監視系統。2. 由上而下的主動動員支配，在學校中灌輸黨化教育的統治神學以大量製造順民；在社會教化中獨佔傳播媒體的霸權，藉詮釋權的壟斷剝奪民間自我詮釋的孔道，割裂民間進步力量為一破碎的要面目。3. 對可能溢出控制的民間自主力量，藉軍、警、特已然黨化的獨佔性暴力工具行恐嚇和壓制；藉行政程序，阻滯並削弱民間的自我管理（如從前的「消

「資本主義社會，是否足以產生有力的民主運動，使國家達到自由民主的境界？對於這個問題，我們長期以來一直忽略了兩個重點。第一是國家與經濟分化的程度。第二是國家與民間社會分化的程度。如果國家和經濟分開，那麼，國家就代表了一種完全不同的型態的組織，這個組織能夠更有效的來掌握住經濟的改變。這也就是說，如果國家和經濟分開，那麼國家就更能增強那些改革者的社會基礎。如果國家和經濟不能分開，而是國家直接控制著經濟，那麼民主改革的希望便會不明顯。至於國家和民間社會，如果兩者的關係愈分化，那麼各階級或各團體就比較會只在國家中找代表的位子，而不想去直接控制國家，這也有助於民主改革以及國家和民間社會關係的改善。」

國家與資本邏輯的緊密結合，擴大了國家商品化政策的氾濫。這種結合絕對不是直接的，它勢必透過對民間社會「反資本邏輯」壓力的消解，因此也直接指明了民間社會自主力的枯萎，也就是人民透過國家對抗資本邏輯可能的絕滅。從民間社會與國家這組關係來看，便是國家對民間社會的抑挫，這同時也是改革者活動空間與社會基礎的封閉。

「權力、意識型態線路」的支配

在這裏「國家」與「黨—國」（Party-State）的自主性必須分離來看。國家的黨私有化

基會」到今天的「台大教授聯誼會」；藉異化的「民間組織」（專拍資本家馬屁的「國民消費協會」，不敢簽署「勞工人權宣言」的總工會）癱瘓行動主體的力量；藉商品逸樂取向活動的「解放」蝕化民間力量的實踐動力（如學校康樂活動的氾濫腐化，色情的欲迎還拒、選舉時的連串棒賽、頒獎活動。）

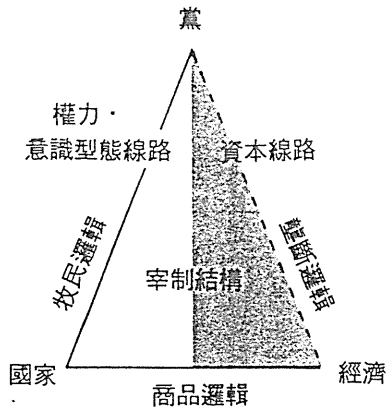
「黨—國」由上而下的控制規劃以維持系統整合，同時也是在維持一不正義的社會結構及民間社會的壓抑狀態。因此「黨—國」成了民間社會中扭曲社會公義之資本邏輯主宰結構（雖妓！污染！毒害！剝削！核變！貪污！壟斷！……），同時也是「權力、意識型態線路」上的對應共犯。

「國家」與經濟分離的自主性，使民間社會人士民主抗爭的改革活動得以開展，同時得以藉「國家」的公權力對抗經濟資本邏輯的不正義傾向。「黨—國」的自主性是由上至下支配馴化的增強，是民間社會的沈落，也是「黨—國」與經濟的無限制勾結。

因此人民民主抗爭的目標，將會在兩個相對獨立的層次上展開：第一層次，「黨」與「國家」的分化；第二層次，「國家」與經濟的分化。

「黨·國家·經濟」共犯結構

黨·國家·經濟三者之間可以在分析上，依如下共犯結構的鐵三角來理解。這一圖示將有助於我們辨認正在形成中的「人民民主抗爭」不可相互化約的不同面向。



首先關於「黨—經濟」這一「壟斷邏輯」，以及民間資本的反壟斷，南方朔先生於一九八六年「國家、資本家、人民」一文中，已從歷史發展的角度，審視這段「官商協力」到「官商對立」的過程。但是在民間資本反國家資本壟斷與浮現出的民間社會的關係上，並未交代清楚，底下將從民間社會理論脈絡來加以釐清定位。

「國家—經濟」的結合造成商品邏輯成爲最大主宰（註①），必須從「黨—國」的「牧民邏輯」與「黨—經濟」的「壟斷邏輯」這兩個側面來理解。我們已經分析過在「權力、意識型態線路」中「黨—國」對民間社會全面系統控制與「商品邏輯」的共生關係。而另一側面上，「黨—國」直接介入生產、流通領域（亦即「資本線路」）的資本壟斷對民間改革活動却是更直接的阻礙。在共產世界「黨—國」對經濟、民間社會的完全吞沒，使改革活動幾乎全然窒息，可以做爲一相對的參考。

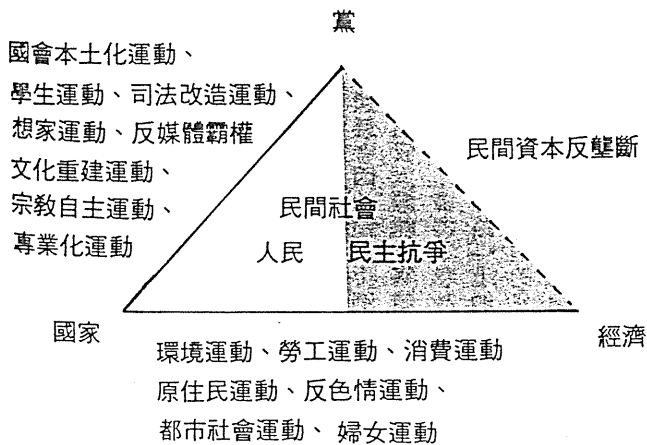
這兩個側面的結合，有其歷史的共同根源。國民黨在「戰後台灣初步重編日據時代的殖民地壟斷

經濟，而成的國家資本主義體系是一本質極不穩定的結構，復以繼承大陸「官僚資本主義」的惡質性，戰後台灣的國家資本主義可說是一個必需藉軍警憲強制力始足以維繫的特權體系。」（南文，頁七四）初期的民間資本在「國家資本主義」的「黨—國體制」下，也只得依附於國家資本主義的羽翼。依此我們可以論定「牧民邏輯」、「壟斷邏輯」、「商品邏輯」三者乃是一體成型的「宰制結構」。這裏最重要的是，我們必須分辨出不同邏輯對應於「民間社會實踐場域」的特定關係。

民間資本到了八十年代對壟斷、無效率、黨國不分的國家資本主義的反抗，「自由化、國際化」的首遍呼聲，正顯示出「國家資本主義」的鬆動以及朝向「自由資本主義」的發展跡象，這些對整個體系而言，有「水滴石穿的民主效果」。當「黨—國」逐漸由「資本線路」的直接介入回縮到「權力、意識型態線路」，擴大經濟部門的自主性，顯示著台灣民間社會向支配系統展開反支配運動的契機。（想想，中共在「搞活經濟」與壓制「人民民主抗爭」的兩難。）

當然，反壟斷基本上無涉於「商品邏輯」與「牧民邏輯」，特別是前者。對「牧民邏輯」與「商品邏輯」的反抗，才是民間社會「人民民主抗爭」反支配的主題。左派教條者混淆了「民間社會」、「資本邏輯」、「國家」之間的關係，導致對「代議民主制」、「形式民主」不可原諒的無知。

「黨—國」的「壟斷邏輯」在此是條虛線，但是却是條重要關鍵的線索，這條線愈淡，我們便愈接近前面所說「國家」、「經濟」、「民間社會」



間—多元民主架構的實現。對「黨—國家」資本主義的抗爭，才是「國家資本主義」走向「自由資本主義」維繫社會正義的最終保證。

「人民民主抗爭」
在台灣的浮現

用這樣一民間社會理論的架構，來分析這兩年來台灣社會各領域逐漸萌芽，正在醞釀以及未來高度關注的「民間不服從」或「社會運動」，我們可以對應前面鐵三角的「宰制結構」提出如下的耙梳：

反「商品邏輯」氾濫這部份包括：

- (1) 勞工運動反抗勞動徹底商品化，生產關係的不平等。
- (2) 環境運動及反公害運動的反抗污染大地，嚴重威脅到生存權的唯經濟成長政經共犯結構。
- (3) 原住民運動反抗商品邏輯對少數民族生物、經濟、文化再生產的毀滅。
- (4) 反色情運動及婦女運動反抗商品化，及男性沙文主義對女性肉體、心理、人格的宰制。
- (5) 消費運動要求一公平合理的交易環境，確立消費者主權。
- (6) 都市社會運動控訴不平等的集體消費。

反「黨—國」的「牧民邏輯」的這部份，集中在「權力、意識型態線路」，是對泛黨化支配的民主反撲，包括：

- (1) 司法改造運動是人民對「黨—國」公義性的質疑與體檢。
- (2) 宗教自主運動是民間社會的宗教（一貫道、新約教會、長老教會）反國家機器壓制的自主化運動。
- (3) 想家運動是對「黨—國」泛政治化，及「國家」壓過「家」的人性抗爭。
- (4) 國會本土化運動，是民間社會對政治主權的抗爭。
- (5) 學生運動反抗黨化教育及校園體制，是學院對泛政治教育的自主化運動。
- (6) 文化重建運動抗拒「教化詮釋體系」與「商品化詮釋體系」的壟斷，是對「另一種文化」的期望。

(7) 專業化運動，是社會各領域對自主性與自主規範的要求。例如「台大教授聯誼會」、報禁解除後可能的「記者公會」，甚至屬於工人的「獨立工會」，「演藝工會」的強化等。

民間社會抗爭的動態層次

這些基於不同層次指涉（「牧民邏輯」、「商品邏輯」），在社會不同次領域展開的人民民主抗爭，是一逐漸擴散的多核心的社會實踐。它是不正義的宰制結構長久蘊積的焦慮不滿，在這一歷史時刻多重矛盾匯集，爆發出來的民間社會的「自我防衛」。民間力量的浮現，已形成一個新的、具有強制力的歷史形式。它顯示了國家機器不能再依其控制慣性成功地消解民間社會，人民不會再迷信開明的點滴工程學，也不再輕易相信官僚信誓旦旦的哄騙安撫。民間社會將逐漸地，從各個角落自我組織爲一活潑於國家控制機器之外的民主運動。

「自力救濟」不是暴民政治，是人民對「黨—國」統治能力的失望，「信用度」的重估與道德的質疑。歷史鉅變中的進步力量，不是右派教條幾近自戀的「政黨圖騰」、不是左派教條化約的「普羅階級」，更不是民進黨空洞曖昧的「住民自決」，而是不死的人心。蓬勃激揚的「人民民主抗爭」將證明人心的不滿、覺醒、奮鬥方是人類歷史實踐的道德基礎。

民間社會是一多核心的社會實踐交錯的場域，每一個社會實踐都有其各自的「支配／反支配」的型態存在，它是一反泛政治一元化的多元潛力

（「藏力於民」），含納種種多樣的社會主體範疇（勞工、農民、婦女、學生、原住民、社區居民、消費者、文化工作者、老兵、教授、教徒……還有公民）。階級抗爭當然是這當中重要的一環。但是在反抗「宰制結構」的民間力量中，明顯的，「人民民主抗爭」不必然只是反資本家（如學生運動、婦女運動）；而反資本家的運動（如反公害運動、勞工運動），最終卻必然指向「黨—國」的「非商品化社會政策」的執行不力（如名實不符的「勞基法」），乃至刻意壓抑（如剝奪勞工的罷工權）。

南方朔（王杏慶、南民）爲台灣「民間社會理論」的首要引介者，並着手分析台灣民間社會的具體運作。





想家運動，是民間社會(家庭)對國家機器的反牧民邏輯抗爭，同時也是整個人民民主抗爭的一環。

這個總的、來自民間基層的民主化壓力震盪到僵化的國會、國民黨體系、工會體系，都將逐一引發內部「民主化」，而形成民間社會反滲透的強制形勢。無形中黑格爾式「絕對國家」的神話就將要被民間社會的主體實踐，做一「人民民主」的倒轉。這一總的態勢，也是一總的在個別社會實踐要求公理、正義中的自我啓蒙。

民間社會的抗爭，包括三個動態的層次：

(1) 在民間社會內部，各個次領域個別而具體地對「經濟—國家」結合產生的迫切問題進行直接抗爭。

(2) 進一步，特別是在「反牧民邏輯」上，對「黨—國」結合產生的壓抑、扭曲狀態的抗爭。這是「意識型態論域」、「權力運作型態」的「支配／反支配」空間。

(3) 「國家」、「經濟」、「民間社會」間一改革活動自主空間的建立。這牽涉到「民間社會」的自我重構，也是以「民間社會」為主位的民主多元架構的確立。

且讓我們就這三個層次的民間社會實踐指向，做一概略的分析和臆測。第一層次多重的社會實踐水漲船高，終會傳導達第二層次「權力、意識型態線路」，亦即政治教化結構這一臨界線，學生運動與環保運動的關連，正顯示出這一態勢。在這一層次上關鍵議題的上場(例如「國會本土化」)，將有可能使一廣泛的「民間聯盟」正式浮現。第三層次則是更進一步「民間社會」改革活動空間長期自主的制度確保。起碼包括：足以代表公理、正義、為民間信賴的司法體系；言論自由；公共領域的自主性；人民集會、結社自由的法律保障。簡單

的如此分析並不是在提出一機械的階段論，而是在指明現實社會實踐的多重指涉，以及這些指涉在對抗一總的「宰制共犯結構」時，實踐活動淨化提昇到一「民主正義結構」反霸權的動態位階。

反支配有機戰線的形成

如果「民間社會」的力量一直停留在第一層次的抗爭，那麼對不正義的「宰制結構」的直接面質(contrast)將不容易產生，國家行政機器不斷藉著「問題技術化」，「藉大眾媒體將反抗羣眾意象暴民化」、「阻滯在現場的侷部化」、「分割事件意義的個別化」使批判的層次無法提高，最終我們可能只換來一開明版的「宰制結構」。

在不斷提昇批判層次的動態抗爭中，學術界、文化界、傳播界的知識分子扮演無旁貸的重要媒介，只有在這裡(「權力、意識型態線路」)，全面「支配霸權／反支配霸權」知識份子論述抗爭的有機戰線才真正展開。新的進步典範站在「民主、理性、正義」的基礎上，對「宰制結構」、「官僚權威主義、唯經濟成長論」、「黨—國」圖騰崇拜、氾濫人性物化」的宰制神話進行永恆不輟的批判揚棄。同時新的典範，也在此理論實踐的不斷辯證重組中凝鍊擴大、自我啓蒙、「心平氣和、腳踏實地檢視理論與實踐的差距，為龐大而紛雜的社會解放事業，作出個人點滴的具體貢獻」(江文，頁四十一)。

「民間社會」有機知識份子的言說行動不是空泛感性的意識型態追逐，也不企求「一勞永逸」、「一次解決所有問題」(江文，頁四十一)

的化約主義。「確著的知識份子」(Specific intellectual)，將取代「普遍的知識份子」(universal intellectual)(註②)，他了解到民間社會核心的「社會實踐」具有各自不同的「支配／反支配」情境，同時也意識到自己不是面對一普遍的「真理」、普遍的「人民」言說，做為一「民間社會」的有機知識份子，在於投入特定實踐領域內(例如婦女運動的有機知識份子，環境運動的有機知識份子)，具體的、經驗的「支配／反支配」關係的真實掌握。由此致力於主體性的開展與現實結構束縛張力的解析。

也正因為關注於被支配的社會力量與反支配的可能，確著的民間知識份子直接質疑「黨—國」權力在社會各個領域內微細的、全面深入的滲透，包括教化的符號暴力與各種權力技術。這是「權力、意識型態線路」中「權力／知識」的鬥爭。在一個像台灣這樣泛政治化的社會中，知識份子無「黨」、無「權力滲透」的社會分析，以及進步得沒有原則的所謂「清流」，其實是一種有意無意的自我閹割。

最後民間確著知識份子的言說，在這廣渺無所逃的「宰制結構」內，必定直接、間接地指向總的「支配／反支配」論述層面上的衝撞。這些總的言說行動的交織連結具有逐步鬆動、轉化既存「宰制結構」統治神話的效果。由此，一個符應於民間社會，新的典範，新的社會意義與內容，才能在緊銜現實的生活抗爭中建立。

「民間社會理論」……
一個嶄新的問題架構

「統獨論爭」是個含混、空洞，無法承載新的社會現實的錯誤問題架構。「雖然表面層次已經提高，但不僅不會為混亂淺薄的台灣思想界及政治運動提供清徹的洞察，反而製造出無數對立情結和頑固執念，並引發各種團體間非理性的誤解和對抗。」（江文，頁卅五）。

對於這一錯誤的「問題架構」，經驗現實的檢證已經無從克服。換言之，就像在暗室中抓一隻不在裏面的黑貓，沒有答案可以「解決」。「理論」本身的問題不能被「解決」，它甚至已成為現實實踐正在形成中多樣力量衝不破的沈悶架構。它只能

被新的典範、新的問題架構所「取代」，所有現實實踐的糾結也才能在理論層面上獲得疏解。

「民間哲學」呼應著這樣一「民間社會理論」的確立，所有進一步的理論對話，勢須提昇到「民間社會理論」的實質內容中，才能獲得具體現實的澄清。也唯有透過「民間社會理論」的確立，人民民主抗爭的潛在力量，才能掌握確著的批判武器。我們相信：「民間社會理論」的問題架構，將有助於具體現實的爬梳和理解，這將是知識分子理論與實踐合一的開始，也是人民民主抗爭邁向康莊大道的發端！

註①：此處所謂「商品邏輯」，指的是實際社會脈絡中宰制結構的分析，「商品邏輯」成為最大主宰，乃國家與經濟結合一體的結果。此與前述「資本邏輯」不同，後者指的是社會本體分析上的方法，左派教條主義者把它等同於「資本主義體系」，造成階級本質化約論。

註②：「確著知識分子」與「普通知識分子」引自傅柯(Foucault)。讀者可參考〈南方〉第三期：「真理與權力——傅柯談知識分子」一文。

綠色的抗議
對全世界綠色運動的總介紹！西德綠黨政治、經濟、社會理想的揭櫫！台灣環保運動理論指南！

原價二五〇元，七折優待本刊讀者，特價一〇〇元。

戶名：王麗芬。郵政劃撥帳號：1084675-8

欲購請速！

十五名贈閱訂戶已額滿

本刊第七期刊出贈閱啟事，讀者來信頗為踴躍，迄五月五日即告額滿。以下依來函順序，均成為本刊幸運讀者，分別獲贈〈南方〉一年：

尚立中(台中)、邱台敏(板橋)、張耀宗(北市)、林大鈞(三重)、張錫鑫(北市)、張忠民(中和)、高銘耀(新店)、陳裕星(北市)、魏志麟(新營)、趙錦泉(新竹)、陳正志(北市)、蔡芸香(台中)、劉發德(高雄)、楊建德(北市)、鄭裕霖(中壢)。

因名額有限，未獲贈閱讀者請勿氣餒，下次再有機會請早來函。

無所確立的民間哲學

對「意識型態的黃昏」一文之反省與沈思

李果

第六期〈南方〉刊出江迅的一篇文章：「謝長廷對趙少康：意識型態的黃昏」。這篇文章討論的層面很廣，一方面代表了知識份子對過去表現的不滿與抗爭；一方面也表達了他們對近來，經由街頭抗議請願等方式而滋長的民間力量的肯定。這種不滿和肯定自然有其歷史上的源流，值得吾人進一步的分析與探討。無論如何，儘管江文中牽涉許多問題，拙見以為總結其焦點，中心主題不外是在知識份子的實踐與中國的民主革命。這種說法，未免忽略了江文中屢次提到的統獨論爭諸問題。事實上，統獨論爭有其實質與非實質之分，非實質者來自政治對立的效應，如謝趙的座談。這種論爭已成為政治動員的工具，與其說在求論理的澄清，不如說在求矛盾的擴張，以求得最大的政治利益。因此，用意識型態加以解釋並不恰當。至於實質論爭，已如江文指出，係扣緊著四大政經問題。這些論爭不一定

能在短期內獲得解答，但它的思索與辯難必定有助於「四大」的解決。甚至，「四大問題」若想在困境上求得突破，統獨論爭也是不可避免的，是必需的。另一方面，關於中國的民主革命，也應在此略做說明，以免混淆。江文雖以社會運動做為民間哲學的實踐模式（唯一而且必要的實踐模式），文中將被引用於下的段落却已明白表示，所謂社會運動，其取向基本上是政治的。它現階段所必須倚靠的基礎，也離不開政治。現在就把這段文字抄錄於下：

因此，從「藏富於民」到「藏力於民」，基本上就是因應於台灣不同的歷史條件，對傳統及現有的統治哲學作一次徹底的革命。它使民間力量從被動轉為主動。從溫馴的客體轉為實踐的主體，從由上而下的教化轉為由下而上的抗爭。「藏力於民」的民

（編按）：在台灣，由於國民黨教育體制僵化，三民主義往往被人等同於「政治入股」，湮沒了孫中山先生矢志民主革命的初衷。李果先生大作「無所確立的民間哲學」，企圖還原三民主義真貌，並認為「民間哲學」有許多層面和「民權初步」近似，但不及三民主義完整論述。本刊以為：這種力求還原三民主義底蘊的努力，頗值鼓勵；李果先生誠懇的論證，我們將於未來適當時機加以答覆。

間哲學，不再擁護精英主義的迷思，民間力量自發的常設組織，取代了幾年一度的選舉廟會；政治參與，成為日常生活的要素，不再是驟起乍落的情緒宣洩，更不是光說不練的煽情演說。

請注意文中使用的「統治哲學」，「常設組織」，「政治參與」等字眼。其中的意味，使我們想及近八十年前的孫中山革命，兩者之間並無明顯的不同。但待探究的尚不止於此。所謂「因應於台灣不同的歷史條件」，到底是什麼樣的歷史條件，使昔日的「民主革命」搖身一變為今日的「社會運動」？這感人興味的問題，或者可在知識份子一貫的淪落，和近年蓬勃發展的消費者運動、環保運動等的對照之下，獲得若干解答。以下，將對江文中的論點，逐步進行考察：

新社會宣言

□台大自由之愛

大新事件與民間哲學的確立

在台灣，幾股交錯洶湧的激流穿過你我腳下。——中共四個現代化、香港九七大限，暴露出台海對峙、國際孤立的迫切性；經濟自由化、民間自力救濟，抗菸運動，牽引出幾十年來台灣政經結構的基本矛盾；消費者運動、國民黨工人團體民意代表落選，配合著解嚴及成立新黨，幾股久受壓抑的反對勢力瞬間匯流到歷史的舞台。八〇年代後期，台灣正面臨一個歷史轉捩點：幾十萬焦切期待體制變動的人心，因龍應台的星星野火而燒紅。可是，已經悚動的民心，仍未獲得宣洩，仍然緊鎖在舊有的反對迷霧中。迎向新的歷史時期，我們滿眼盡是感性迷思的吶喊，浪費了具體實踐的氣力。因此，這份宣言，就是呼應著新歷史時期的時代宣言：且讓我們燃放宣言的熱情，將歷來的混亂迷障拋入歷史的灰燼；我們要凝視現實，將各種虛妄的非理性論爭驅散到八〇年代的晴空！

大新事件，就在這個歷史轉捩點上首當其衝地爆發。

大新事件，包含了反杜邦運動及校園民主運動，二者與傳統的抗爭事件頗有不同：

①它超越了統獨迷思，不陷入台灣結與中國結的迷霧。

②它超越了現有的政治分類原則，不隸屬任何有形政黨、不依附於特定階級、也消滅了省籍區分。

由於上述特徵，大新事件所指陳的社會現實，都是社會勢力的具體呈現：在反杜邦運動中，我們看到國家權力、官商資本與

多國公司聯合對民間社會的壓迫；在校園民主運動中，則是學生與少數教授對抗強大的行政支配體系。二者所採取的抗爭形式，基本上都是反體制的（都不認為透過體制內的權力遊戲規則運作，即能改變現有的不平等關係）；可是，由於現存民間社會的相對薄弱，以及學生團體資源動員的匱乏，其抗爭內容又不得不限於局部，乃至採取改良主義。這種反體制的改良主義，隨著台灣政經結構本質的逐漸湧現，已經成為反體制運動所不可或缺的行動哲學。

反體制的改良主義，與國民黨開明派的體制內改革截然不同，因為它根本否定現有體制的正當性及合法性；可是，它又跟充滿感性迷思（統獨、道德使命感）及教條主義（極左派、極右派）信徒有著本質上的區別，這些區別大致如下：

①否定終極的、抽象的「彼岸理想」（包括國家、人民、民族、道統、乃至無產階級神話）。

對反體制的改良主義者來說，社會實踐的原始動機，並不是源自無法體驗的神聖目標，而是植根於生活世界中具體束縛的逐步超越。這些束縛，可以包括有形的壓迫（如反杜邦運動），以及潛在的啟蒙（如校園民主運動），前者指向抗拒外來束縛，後者則極力顯現主體本質，但同時都造成不平等關係的重新調整。

因此，由於不再仰望終極目標，反體制的改良主義就變成一種永恆的運動，一種沒有彼岸、不斷向前的抗爭過程。可是，由於它突出主體認知及實踐的有限性，個人的投入運動，勢將基於

生活世界中有效資源的掌握及動員。因此，這種不斷向前辯證否定的過程，並不是革命的累加，而是基於具體實踐策略，逐步擴大改革的領域。這些策略，可能在不同時空中呈階段發展，也可能採取暫時性妥協。這種植基於個人有效實踐的反體制改良主義，在台灣單一化支配霸權無所不至的控制體系中，顯然具有相當大的啟發價值。

②拋卻知識分子道德使命感的空洞虛矯身段（包括「以天下為己任」、「先憂後樂」、「經世濟民」，乃至牧民神話）。

反體制的改良主義，並不接受「到民間去」這種民粹式的道德吶喊，深人民間也不帶有「贖罪」、乃至「為民服務」等終極情懷。對他來說，深人民間的意義有三：

A、確認自我是社會整體的一部分。由於主體生活經驗的有限性，加上校園象牙塔的阻隔，深人民間意味著唯有透過有效掌握社會脈動，才能對自我實踐加以定位。

B、「社會包圍校園」策略。由於學校充其量只不過是整個控制體系的一環，經由民間反體制力量的聯合，可以進一步壯大校園民主運動的資源。這些資源可能是有形的（如大眾媒體、政治示威），也可能是無形的（引入反體制理論的辯論，由此取得言論霸權，扭轉校園文化氣氛）。

C、建立學生公信力。由於傳統家長主義的意識型態，師生關係是建立在不平等的單向傳授及強調尊卑的服從隸屬，這種界定使學生喪失社會發言權。學生被視為尚在襁褓學習階段、未成年、不成熟，於是，師長及大眾媒體往往成為正統代言人。這種單向界定的師生關係，不僅否定了師生雙向辯證對話的可能性，更進一步使不學無術、依附於體制生存的教授恣意支配及扭曲。因此，深人民間，由民間反體制力量作見證，便成為學生建立社會公信力的有效方式；《台大學生社邦事件調查團綜合報告書的出版》，對學生公信力的建立顯然有推波助瀾的作用。

基於上述論證，反體制的改良主義，作為一種個人實踐哲學，

必然會成為有效動員資源的民間哲學；而這種不斷自我辯證的生活觀，如果進一步擴大上述師生關係的外延意涵，事實上也可以作為台灣現存體制下的運動哲學。在此，所謂「師長」，包括統治者，既得利益者及壓迫者，相形之下，所謂「學生」則是被統治者，體制內不利者及被壓迫者。反體制的改良主義，即著眼於被壓迫者的不利處境及匱乏資源，為謀求自我解放及社會解放所採取的有效實踐策略。由此，統獨迷思、台灣結對中國結、政黨區分、省籍區分、乃至階級區分，都顯得次要而加以揚棄。事實上，對上述對立區分的先驗堅持，就一個永恆的解放過程來說，必然有僵化現實，乃至有教條主義的危險。因此，反體制的改良主義，第一步就要粉碎所有的教條主義，把抽象化的神聖教條拋入具體的實踐考驗：經由行動烈火的鍛鍊，任何感性夢囈都將退出運動的吶喊，個人的頑固執念，也將在運動的淬取中消滅。

由此，個人參與實踐的原始動力，變成是體認到個體必然是社會整體的一部分，為求自我解放而邁入社會解放的過程。而民間力量的成長，就現階段台灣社會來說，顯然具有對抗支配霸權（不管是國民黨、民進黨、美日或中共）的重要意涵。因此，新社會宣言，也就是「還力於民」及「藏力於民」的正面宣示，惟有堅持這種具體實踐的民間哲學，所謂「民主」和「自主」，才能在現實中紮根，才能捕獲物質實踐的力量；這種草根力量的成長，才是對抗任何壓迫的有效憑藉。

因此，民間哲學的確立，就是體驗到台灣強敵環伺的特殊處境，為求追尋真正的社會解放，所採取的生活實踐哲學。保鈞以來，有多少知識分子曾經擁抱虛幻的終極目標，但無情的歷史證明：由於他們始終不曾深入民間，將自我解放納入社會解放的過程，最後大多四分五裂，乃至退隱山林、自怨自艾。回顧與前瞻，我們深信：由大新事件所引發的歷史淬鍊，我們不能再陷入傳統空洞迷思的吶喊。我們要躍入歷史、融入民間，這不僅是持續知識分子生活實踐的唯一方式，也是台灣民主運動的唯一希望！