

戰爭機器叢刊⑭

# 小心國家族

## 批判的社運與社運的批判

趙剛 作

唐山出版社

戰爭機器叢刊⑭

## 小心國家族：批判的社運與社運的批判

---

著 者／趙剛

出 版 者／唐山出版社

登 記 證／局版台業字第1832號

地 址／台北市羅斯福路 3 段333巷9號地下樓

電 話／363-3072

傳 真／886-2-363-9735

郵 撥／0587838-5 唐山出版社帳戶

印 刷／國順印刷有限公司

初版一刷／1994年5月30日

---

定價/170元 ■缺頁或裝訂錯誤請寄回更換■

---

# 讓思想成爲戰爭機器

## ——戰爭機器叢刊總序

思想就是各種外在力量直接作用的效果，同時也引發直接作用於外在的新力量新效果。

讓思想成爲戰爭機器，就是使思想本身成爲運動、成爲事件，以各種不同的速度和強度穿過世界的領域，成爲世界的一部份。

戰爭機器的作用就是畫出「去中心化」的「逃逸路線」，穿越封閉的「內在環境」，逃出國家機器的捕捉。「逃逸」並不是消極的逃避，而是積極的開放與拓展。戰爭機器的逃逸路線穿梭於體制片斷僵化的畛域與輪廓，在不斷移位的「解除界域」(deterritorialization) 的運動中，不斷佔領未開發的新領域 (territory)。逃逸路線是游牧的軌跡，沒有起點也沒有終點，沒有任何固定的領域與中心，只是不斷遷移，從一個「面」游牧到另一個「面」。相對於國家機器所規劃分割的「區隔空間」(striated space)，戰爭機器不斷開拓出自由開放的平滑空間 (smooth space)。

舉凡科學、哲學、文學、藝術、劇場、音樂都可以成爲戰爭機器。

使思想成爲戰爭機器，就是實踐多元形式的游牧思想，把概念與文字當作投射的效果與釋放的量子，裝置出非片斷非表象的抽象機

器，在不斷關聯到外在的各種強度與速度的運動路線中，超越國家機器所「區格」的心靈空間，佔領新的思想領域與面向。

# 目 錄

總序 .....	iii
序 .....	3
<b>第一部份：批判的理論與理論的批判</b> .....	5
現代性、國家與社會運動——小心國家 .....	7
公眾、國家與民主政治 .....	23
<b>第二部份：批判的社運與社運的批判</b> .....	33
五二〇事件：歷史上與結構上的必然 .....	35
傳統的惡靈，現代的血祭——宏觀地看中國大陸民主運動 .....	48
論現階段無住屋運動的理論與實踐——社會學的批判 .....	58
一九八八年的國家、法律、資本與工運——一個歷史的敘述 .....	66
南台灣島上戰鬥的工人——顏坤泉的故事 .....	72
大閱兵與小閱兵 .....	84
反叛選舉工業——學運的第三條路 .....	87
我的校園，你的社會 .....	90
抵抗政運的吸星大法！ .....	92
<b>第三部份：族群、國族與國家</b> .....	95
族群認同、國族認同與解放政治 .....	97
族群政治與人的解放——從老兵的抗議談起 .....	107
土地、槍桿與資本——關於族群、階級與歷史的初步思考 .....	115

「四大族群」提法之商榷 .....	134
朱天心的前世今生——談朱天心的兩篇眷村小說裡的族群、性別與階級 .....	138
眷村與我 .....	150
<b>第四部份：知識份子與肉食者 .....</b>	<b>153</b>
知識份子當以參與社會運動為職志 .....	155
知識份子可自外於民主運動？ .....	159
李登輝的新霍布斯主義批判 .....	163
訪問湯普森 (E. P. Thompson) .....	168
<b>代後記：期待建立抗爭次文化 .....</b>	<b>193</b>

---

# 序

國家族是一隻變形蟲。有時候它化爲無情無義肅殺剛冷的國家 (State)，有時候它打扮成濃情蜜意請君入甕的國族 (Nation)，還有時候它只不過是“可 (So) — 愛 (Fa) — 的 (Re) — 家 (Do) — 庭 (Re) — 哨 (Mi)”。

這是國家族的精神三變。很難說從哪兒開始變起來的，不知國家之夢爲國族，抑國族之夢爲國家歟？

國家族因此也是個夢境，一個腥甜的無邊昏睡，夢中只有落霞沈波、魑魅魍魎。夢的城堡是國家、國族、與家族。要從這個夢中醒來，只有逃離城堡主人的控制，站起來，面對朝陽，與其他逃離者共同戰鬥。城堡之外即是公共領域；回復知覺、重獲主體即是民主；而這個戰鬥就是社會運動。因此，社會運動是批判的 (social movements as critique)。

朗朗乾坤下，群眾目光呆滯，沒有交談，只有城堡的回憶，雖然鮮豔的社運旗幟正飄盪著，鑼鼓正喧鬧著。「請城堡主人出來，我們來談談回去的條件！」「請城堡主人來評評理！」……於是遠離城堡是爲了再回城堡；堡內與堡外、假的和真的、夢境與真實、奴役與自由、昨日和今日，不再有區分，都被“解構”掉了。這樣的“社會運動”

是要被批判的。批判它是因為希望它是批判的。就此而言，批判即是社會運動（critique as social movements）。

☆

☆

☆

這個集子收了我過去五、六年斷斷續續寫的一些評論文字，一篇講稿，和一篇最近才翻譯出來的訪問稿。大部份曾刊在《當代》，少部份在《自立早報》副刊、《台灣立報》、《聯合報》、《島嶼邊緣》、《台灣時報》，和已停刊的《首都早報》。在此謝謝顧秀賢、陳昭如、汪立峽和特別是金恆煒的邀稿。由於橫跨的時間也不算短，現在看來有些觀點我已有些改變，有些陳述我現在可能會比較保留，或有些話我可能會換一個方式說。但我可以確信的一點是，貫穿所有這些文字的一核心主題仍是「民主」這一問題（the problematic of democracy）。

我想我的政治觀點和「戰爭機器」的朋友們沒有什麼重大的差別；有差別的恐怕只是理論化（theorizing）的方式罷了。由於我們相同遠大於相異，所以這本集子加入戰機叢書。

要謝謝古秀妃，她熱心整理了我的一個課堂講稿〈國家認同、國族認同、與解放政治〉，現在收進了這本書。謝謝何華欽幫我蒐集與校正。謝謝李清潭、汪立峽、陳光興、何春蕤、卡維波、趙錦繡與許莉青在不同的時候，以不同的方式鼓勵（假如我沒有誤會的話）我把這些文章出掉。謝謝許莉青美術及其他指導。

趙剛

一九九四年一月二十九日於台中



# 第一部份

## 批判的理論與理論的批判



---

# 現代性、國家與社會運動

——小心國家：給獻身於社會運動的人

## 六〇年到代到八〇年代

台灣近幾年來社會力的解放與社會運動的蜂起，是幾千年中國史上石破天驚的一頁。中國人終於從幾千年的專制與家長制的權威的昏睡中醒過來了。進步的知識分子、公眾人物，莫不對此一變化抱肯定與期許的態度；有些人甚且知行合一地獻身於社會運動。

台灣近幾年新興的各種社會運動，之所以能找到這麼多的參與者與支持者，實在是因為社會運動本質上不僅僅是一個社會學的範疇——它是針對某種物質的、或理念的利益，而形成的有組織的抗爭團體；同時也是一個倫理學的範疇，是自由與自主在社會中的具體實現。因此，社會運動既有現實的必要性，也有道德的理想性。歸根究柢的說，每一個社會運動都是由眾多平平凡凡的人，抱著平平凡凡如下的信念而產生的：「我，雖是一個普通的人，但確實知道我的真實利益之所在；而我將結合一切與我有相同看法的人，以行動達到目



的，並完成我的自我。」從社會的觀點來看，社會運動就是一種「從社會發出的民主控制」(democratic control from below)；它直指代議民主的局限性，而要求實現真實的、具體的人的政治參與。

但是，從歷史的與比較的眼光來看社會運動，是否真的能達到現實性與理想性的二重目標呢？這兩者之間是否存在著某種矛盾？達成其一是否意謂著以犧牲另一為代價？遠的不講，六〇年代曾為馬庫色 (Marcuse, H.) 以為鴻鵠將至的新左運動，他們所揭櫫的理想——參與民主 (participatory democracy)，到了八〇年代的今天，到底成就了幾何？八〇年代的美國，能夠自詡比六〇年代以前的美國人，在各層次的政治領域裡，有更高的參與嗎？在 IBM 的辦公桌上、通用汽車的裝配線上、和總統選舉的投票棚裡，能允許什麼樣的「人」的才具和潛能的發展呢？諷刺的是，昔日的反體制的年少英雄，如今却多成為既存政經體制的一分子。「從嬉皮到雅皮」，這個被右派保守者津津樂道，却為左翼進步者鬱結以為恥的過程，是否也是社會運動的一種「實際的」成果呢？

六〇年代的美國黑人民權運動是另一個類似的例子。當馬丁路德·金恩博士懷著極高遠、極偉大的理想直喊道：「我們終將克服！」(We shall overcome!)，他一定不曾想像到，二十餘年後，美國黑人除了「形式上」被融入了政治體 (亦即公民權 [civic rights] 在憲法與法律上獲得了保障) 他們的人權 (human rights)，例如財產、生命安全等，却實際上落入比六〇年代民權運動以前還要糟糕的境地：家庭的解體、社區的敗壞、教育品質的惡化、道德的沈淪……。八〇年代末期極度被侮辱與損害的黑人，毒品與兇殺成為他們對美國社會的既存體制抗議的另一種「社會運動」。同樣的，我們要問，當年的黑人

民權運動的闖將，如今安在？派文和克勞渥（Piven and Cloward 1976:323）即指出，黑人在動盪的六〇年代贏得了南方的選舉後，黑人運動的領袖即被「吸納入選舉和官僚政治，而成為既成體制的意識形態上的擁護者。」

社會運動是以否定（部分的）既存現實為起跑點，但往往却在終線愕然發覺它却肯定了這個現實。這個轉化的主動力，證諸於六〇年代的新左運動和黑人民權運動，即是國家（the State）。國家藉對源起於市民社會（civil society）的社會運動的否定以肯定自身。

### 喪失主體性的社會運動

本文即是從政治社會學的角度，檢討國家與社會運動的關係。我的主要論題即是現代的社會運動（此處主要指涉的是那些關連於社會變遷，而非個人轉化的運動；前者例如工運、農運，後者例如出世的宗教運動）已逐漸失去「自主結社」（voluntary association）的性格。而我的假設即是：自現代（modernity）伊始，由於政治國家的肇建與擴張，使得原本自主的、叛革的（insurgent）社會運動，逐漸地轉化成不是「由國家出發的」（State-initiated），就是「朝向國家的」（State-oriented）兩種假性社會運動；假性是因為，對前一種而言，社會運動成為國家為了達成某種目的的工具，例如，「新生活運動」、「三反」、「五反」、「批林批孔」……對後一種而言，假性則是由於喪失運動的目標或不具備理想性與批判性，而只冀求藉社會運動為手段，以進入國家機器，而成為既得利益分子；這是「項羽」式的社會運動，一心只想「彼可取而代之」，而無任何改革的理想可言。兩種假性運動一併觀之，它們的「後設規則」（meta-rule），即是遵守由國家

所擬訂的競技規則。

要之，現代的社會運動就是主體性喪失的社會運動。我的這一個論斷，也是非難英國史學家霍布斯邦（Hobsbawm, E.）的對現代社會運動的樂觀主義。他認為「舊式的反叛」（同書名 Primitive Rebels）本質上是保守的、反動的、只求維護現狀而已；而自現代之始（他主要指的是工業革命），社會運動才具備真實的革命的潛能（Hobsbawm 1959:2-6）。而我所要指出的，却與霍氏恰恰相反；如以前述的假性運動為標準的話，現代的社會運動和「舊式的反叛」一樣的保守與反動，甚且猶有過之。

雖然，本文的立論有它的基本限制。首先，我論辯所採用的例證，率多屬於「客觀」的性質；也就是說，我只一偏地注意到文獻裡，「客觀」第三者對運動的過程與結果所做的觀察。由於種種理論上與實際的限制，本文無法兼顧真實的運動參與者，他們本身對運動目標、本質的了解與企盼。

其次要指出，雖然這篇文章的立論容或給人一種悲觀的圖像（這也的確是我所企圖要傳達的），但潛存於此一悲觀的圖像下的，則是否極泰來，剝極而復的信念；再壓抑的時代也有潛存的解放力。在此一短文內要兼顧這兩種可能性，的確超出我的能力。但是，我要指出，歐美資本主義先進國家在七〇年代以降，所出現的「新社會運動」（例如環保、反核、婦女解放運動），即是我所說的那股潛在的解放力的具現。它的存在表徵了市民社會與生活世界（life world）。（對於後者，我的簡單解釋是：不為物質力量或異化的結構所支配的人的原性的活動領域。）為保存自己，以自主結社的形式，對抗國家和經濟體的穿透與宰制。新社會運動，雖然微弱，但却一直薪火相傳。但在這篇文

章，將存而不論這個解放的趨勢，而集中討論國家對社會運動的宰制。

在下面的討論，先約略介紹自十九世紀末以降，社會學的現代主義對以自主結社為磐石的市民社會的樂觀企盼。然後，討論現代國家的建造與功能的擴張，如何相互影響社會運動，特別是階級與革命運動。最後，我要探討一個功能上趨近於無所不包的現代國家對社會運動（尤其是二次大戰後的）的意義為何。

### 現代性與社會運動

社會學的現代主義理論家，例如涂爾幹（Durkheim, E.）、馬克思、米德（Mead, G. H.）、齊默爾（Simmel, G.）和晚近的派森思（Parsons, T.），儘管對現代性的了解與詮釋各有不同，基本上肯定社會的分工，工業與商業的發展，（註一）將人類從封建的、狹隘的、地域主義與家族主義中解放出來，而置人類於普遍性的、世界史的存在；這個轉變最重要的意義之一，就是使人們對存在於他們直接的、有機的生活環境以外的人群，能有充分溝通的機會與移情的了解；而促成溝通與了解的介質，即是經濟活動、科學、和世界宗教等普遍性的對話。社會的分工使原本毫無血緣與地域關係的人，得因共同的階級（層）處境與職業上的聚合，而組織成「自主結社」；自主結社是現代的獨特的表徵。因而，上述的社會學現代主義者咸信，現代性為人類（不管做為個人也好，或是一群個人也好）的真正自由的實現，奠定了堅實的社會的基礎。換句話說，自由的基礎與源頭必須從社會本身去找，而不是契約論者如洛克和霍布斯的政治國家，更不是黑格爾以為絕對精神之體現的國家。這些現代主義者（派森思可能是例外），皆堅信自主的「市民社會」的理論上的優先性與道德上的崇高性；而

相對的極力貶低政治國家，視之為市民社會的最大敵人。涂爾幹甚至認為充分發展的自主職業結社終能取代國家的職能，而為正當的經濟生活、人羣的聚合 (solidarity) 和道德，提供「去集中化的」 (decentralized) 和工團主義式的 (syndicalized) 活動場 (Durkheim 1984(1983): 242-244,320)。(註二)

但是，現代社會的分化，並不僅僅只帶來五花八門的自主結社，還帶來了陽光下的黑影：中央管理器官——國家。現代主義者理念上和理論上強調社會，因而也忽視了國家。在他們的著作裡，關於國家的分析，總是不太經意的擺在次等分析層次上。好比馬克思，除了他的《霧月十八日》(The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte)，也過於樂觀的預言，國家在共產革命之後會自然凋零。馬克思忽略了對國家的分析，實乃源自他錯誤的認為矛盾只存在於市民社會之內，例如階級鬥爭，而國家則被化約為「資產階級的共同事務管理委員會」。

由於現代主義者只見到現代性的玫瑰色的一面（五花八門的自主結社），而蔽於現代性的陰鬱面（無所不管的霍布斯式的國家）他們也往往樂觀的認定社會運動必為一種自主的社會機構；至於社會運動的外在制約為何？現代主義者也僅從市民社會內部去找，例如階級鬥爭或不同職業、利益團體的競爭等等，而甚少探索國家如何影響社會運動。霍布斯邦關於「舊式的反叛」和「現代革命運動」的分析的對照，即典型的代表了現代主義者對國家的忽視。他認為「舊式的反叛」，有幾項特徵：無從想像任何新的社會秩序；是別的階級的工具；缺乏自己的組織與政治自覺。

其實，這幾個「特徵」，對現代的社會運動一樣講得通。唯一的差



別可能只是，對現代社會運動而言，國家經常取代了社會階級，而使社會運動成爲工具。

諷刺的是，從歷史的角度看來，國家在現代的發展與擴張，竟也得助於社會運動的發展。社會運動竟然在歷史進程中打造了它自己的腳鐐。韋伯所謂的社會行動的「非預期的結果」，對這一歷史的吊詭的發展而言，是再確切不過了。下面的討論裡，我將解釋社會運動與國家擴張這種似悖而實合的過程。

### 走向完全異化的政治世界：社會運動與國家的辯證發展

現代性將社會衝突提升到民族國家的層次。衝突與鬥爭不再以家族或鄉黨，而是以社會階級或階級之一部分，爲要角。階級鬥爭雖然源自市民社會的矛盾，但核心的鬥爭舞台却往往從社會轉移到國家，例如立法機構。國家雖然在很多重要方面，尤其是經濟與財政，受社會上的支配階級（在資本主義國家，是資本案）高度影響，但仍有自己的權力基礎：規模龐大，雇用人員動輒數百萬、上千萬的官僚與政黨機器（註三）和軍隊。因此，各社會階級在進行階級鬥爭時，都期望從國家獲得某種支持。這個需求關係使國家能混水摸魚，藉社會的衝突以擴大自己。因而，社會衝突和社會運動，如果缺乏自主性而處處仰賴國家做仲裁者或靠山，就長期而言，一定會導致日益發達的國家機器，和日益萎縮的市民社會。

馬克思在《霧月十八日》的分析，即對法國一八五〇年左右的布爾喬亞階級的代表機構——國民會議（National Assembly）的軟弱無能、利令智昏，屈從於無賴出身的總統拿破崙三世的行政權力而扼腕。他認爲，布爾喬亞就算爲了自己的利益，也應該「讓市民社會和

輿論產生獨立於行政權力，而專屬於自己的器官。」這些「器官」，即是「獨立自主的社會運動」(ibid.P.62)。假如布爾喬亞階級爲了壓倒工人運動，而求助於國家的行政權力，那就同時也滅除了自己權力存在的先決條件，而使虎視眈眈的行政權力如猛虎出柙般，不復受控制。

★ 馬克思論辯的主旨是：唯有以市民社會裡不斷的衝突與鬥爭作爲前提，市民社會才可能繼續活潑地、自主地發展，才能控制，而非控制於行政權力。假如市民社會的矛盾，一旦被完全壓抑住，則國家將凌駕一切社會力量，而成爲社會形構中唯一的權力源頭。這將是一個單一向度的政治世界。回顧以往的革命，馬克思喟嘆著說：

**過去所有的革命都使這個（國家）機器更加完備，而不是砸爛它。凡欲爭競以求宰制的各方面（或政黨）皆視擁有此一巨大的國家建築，以爲勝利者最主要的戰利品。**

雖然社會學者史考區波（Skocpol 1979）對革命的起因與馬克思有不同的理解，但對革命結果的方法，却趨近於馬克思在《霧日十八日》對革命結果的看法。她研究了法國、俄國和中國的三大社會革命，發現不論革命家所宣示的動機與目的爲何，革命的結果無例外地都導生了新的集中化的官僚國家機器；後者吸納且整合革命前的經濟和社會的地域與偏狹主義，而使民族國家層次的經濟發展與政治統合成爲可能。簡而言之，「革命運動」，一點也不革命，反而更加強化了國家機器和經濟體這兩種異化了的結構。革命後的現實竟成爲革命前的理想（自由、平等、博愛、人的解放……）的辛辣嘲諷。

馬克思認爲布爾喬亞階級在對工人運動的鬥爭中求助於國家，是引狼入室的辦法。而史考區波也認爲革命，不管是以什麼階級爲主體，都將強化國家機器。那麼，被擠壓的社會階級（例如工人、農人）在

反宰制的鬥爭中，如果轉而求助於國家，那又會有什麼樣的後果呢？他們的運動能達到什麼「現實性」和「理想性」呢？已故美國社會學家米爾士（Mills 1956:267-68）對現代美國工、農運動的成敗論斷，最合我意。他說：

這些〔工、農運動〕可以說都失敗了，也可以說都成功了。之所以失敗是由於他們無法賡續小產者與有組織的工人的自主運動的傳統，與財團勢力抗衡；也失敗於他們無法成爲政治上自主的第三勢力。但他們也可說獲得了不同程度的成功；他們成爲擴張後的國家的既得利益分子，他們可以在有限的較低層次的權力領域內，分得一杯羹，但對於重大的利益是無從置喙的。他們是平衡的權力結構中，穩坐的中間層次。

對米爾士而言，權力結構的最高點當然是所謂「權力大亨」（the power elite）：商業組合勢力、軍頭、和高級文官，只有他們才能夠做「大決定」（big decisions）。而這些被國家機器吸納、整編後的工、農運動，却滑稽的好像是收養後的野貓一般，變得又肥又馴服，穩坐在溫暖的國家大廈中。

強大而且過度膨脹的國家，伴隨著一個削瘦的、沮喪的市民社會，對運動的影響爲何呢？答案是：市民社會自發的、自主的運動將成明日黃花，而由國家所主導的「社會運動」將代之而起。「社會運動」不再具有任何改變既存體制的理想性與前瞻性，而只是由上而下，從政治國家到市民社會的動員召集令。

左翼和右翼的學者，儘管出於不同的理論背景和價值前提，多方探討這一現代現象的嚴重性。試舉數例。摩爾（Moore, 1966）在他的名著《獨裁和民主的社會起源》（Social Origins of Dictatorship and

Democracy) 即不厭其煩的指出一個集中化的國家器官，是民主發展的絕對致命傷；而從上而下的政治動員（他舉二次大戰前的德、日二國為例）也往往導向法西斯的反動政治。保守派學者孔豪舍（Kornhauser 1955）亦指出德國納粹運動在二次大戰前的興起，亦與德國當時自主結社的消解，與市民社會的瘠弱，有直接的關聯；人們脫離了他們的社會的、組織的生活後，即成為漂浮的個體，極易為應時而生的政治人物和群眾煽動家所組織。孔豪舍認為，若當時的德國有健全發展的工會和工人運動，則納粹運動則不可能吸收大批游離的不滿工人。

國家的權力，是一個相對的概念；相對於市民社會的權力（或自主性）。在大多數的情形下，一個自主結社不發達的現代社會，也伴隨了一個強大的，過當發展的國家。很多研究社會運動與政治社會學的學者（Oberschall 1973; Paige 1975; Wolf 1969）認為國家之操控社會，使任何真正的社會運動成為不可能；佩其（Paige）和伍爾夫（Wolf）比較地研究農民運動，都認為農民的自主能力是運動產生的必要條件。伍爾夫解釋農民的「自主」，包含二要件：最起碼的謀生水平，和「不為任何權力領域 (power domain) 所操控」（Wolf, P. 292）。伍爾夫研究中國歷史上的農民運動發現，相反於一般常識的看法「貧農造反」，「造反」的多是南方的中農（middle peasants）。他認為這是因為南方的中農，大多居住於獨立的、自主的村莊，有他們自己不虞溫飽的謀生手段：小塊地，而且地理上還遠離盤踞北方的專制王朝。

國家機器對自主社會運動的壓制，另外也因現代科技的日益精進而變得更周密無隙。社會學者蓋瑞·馬克斯（Marx 1974）就曾依據

美國政府情治機構內部文件所洩露的資料，發現即使「民主」若美國，其國家機器對社會運動的敵視與破壞，也無所不用其極。這篇登於《美國社會學期刊》的大作，就明白的指出美國正走向「集中化的對政治活動的監控」(centralized policing of politics) (Ibid, P.348)。對社會運動最常用的兩種手段即是：現代科技監控系統（例如秘密錄影、竊聽……）和「破壞特務系統」(system of agent provocateur)。後者指由國家安全機構所派遣的職業反制運動專家，伺機潛入運動中，將原本和平的運動手段，導向違法，以誘敵入法網；或一手導演鬧劇，使社會運動（領導者）的公信力降低。這些卑劣的手段使我們感覺到，國家挾著無與倫比的科技與組織，對市民社會的入侵，彷彿已有了奧威爾《一九八四》的雛型了。

國家除了一方面極盡干擾、破壞、誤導自主的社會運動之能事，另一方面乾脆自導自演，製造出一些所謂「職業的社會運動」(professional social movements)。這即是前面我提過的兩種假性社會運動的一種：「由國家出發的社會運動」。這種運動在美國七〇年代初期大量的出現，正是六〇年代的一切希望與狂飆皆幻滅為夾雜著疲憊與迷惑的回憶之際。職業的社會運動的三個主要支持者是國家、有力的教會 (established church)、和私人基金會 (McCarthy and zald 1973: 13)。職業的社會運動家不再具有任何改革的熱情 (passion) 和理想，而僅僅是專業的、聘雇的社會運動家。由於根本上受限於背後的財務支持者，職業的社會運動一般而言，大都自覺或不自覺的，致力於維持或推廣保守的、官方的、中上階層的價值觀和與此價值觀相容的政策。就美國而言，由國家所支持的職業社會運動，舉其犖犖者，有「全國福利權利組織」(National Welfare Rights Organization)、「美國

服務志願者」(Volunteers in Service to America)、和「模範都市行動會」(Model Cities Agency) (Ibid,P.13)。就台灣而言,「三民主義統一中國大同盟」,即是一個典型的例子。

另一種假性社會運動即是「朝向國家的社會運動」;也就是「彼可取而代之」的運動。它的標的不在於改變現狀,而在於分享現狀,成爲現狀的一部分。這種社會運動沒有自己的思考,只有在位者的思考;沒有自己的眼光,只有在位者的眼光。運動者和當權者,除了因爲權力的零和關係而衝突外,其它一切都同心同德。從十九世紀末到二十世紀下半葉的世界工人運動史,即是從一種有理想的(姑不論此理想的可行性如何),世界觀不同於掌權者的社會運動,「墮落」爲一種對現狀肯定,只在工資、福利上鎔珠必較的運動。用韋伯的話來說,這即是一種「常規化」(routinization)。對工人運動而言,「常規化」即是社會運動參與者將國家所擬制的「競賽規則」內化於他們的思惟與行動之中。最好的一個例子就是罷工。罷工做爲一種歷史現象,最初發生於十八世紀末,是當時的工人反對工業化初期的極度剝削所形成的一種運動形式;它意謂著反對整個社會結構和歷史走向。但爾後的歷史指出,由於國家的發展與介入(立法、警察、監獄、教育……),使此一原具有否定現狀的運動形式,逐漸轉化爲肯定現狀的運動形式(Tilly 1978:147-48,161)。在此「常規化」的同時,不但罷工的革命的潛力與創造力被剝除了,真實的人與人形成的社區團結性也消滅了,反而給自己披上了一層「運動競賽的性格」(韋伯語)。競賽的規則當然是由國家所擬訂的了。就此而言,現代國家既是社會運動的競技場,也是競技規則。社會運動雖左突右轉,但似乎很難衝破此一格局。

## 結語：社會運動作為一種志業

一個從市民社會的廢墟中矗立起來的現代國家官僚體系，是涂爾幹、馬克思，也是韋伯的噩夢，更是整個社會學的反命題。馬克思《霧月十八日》和他的其他散見於著作內關於亞細亞生產方式的討論，都以或明或隱的方式表達他對以市民社會的發展為代價的集中制國家的恐懼與憎惡。社會學家古德諾（Gouldner 1980:Chaprer 11）認為馬克思的市民社會理論一直是馬克思思想中的一道「不規則變化」（anomaly），只不過後來因為要確立歷史唯物論的典範地位，才將此一潛在的思想壓制住。涂爾幹對於市民社會的信仰，與對國家和任何中央集權的器官的不信任，已如前述。最後，我要大致討論一下韋伯對國家與政治的看法。

其實，韋伯的國家理論只是他思想的核心的關切——理性化在西方文明發展的過程——的一部分。他的國家理論的主要問題是：為什麼政治上的宰制勢力（國家）能維持其宰制？為了解答這一問題，他發展了「合法性」的概念。韋伯認為任何政治宰制勢力，除了用赤裸裸的暴力以外，還須要合法性的配合。合法性即是受支配者視支配為當然的程度。現代國家的合法性，即是以「法制——理性」（legality-rationality）為基礎；國家官僚體系即是「形式理性的客觀化」（the objectification of formal rationality）（Weber 1978:1402）。韋伯悲觀的以為，現代社會的莫之能禦的潮流，即是理性化的繼續加深；而這對國家而言，即是官僚化體制的繼續發展。

但韋伯並不是完全悲觀的，他是有批判性的。不同於馬克思的社會革命論要縮合批判與實踐，韋伯的批判是存在主義式的。他對現代

文化、政治的「鐵籠」的恐懼，反而激發他對每個人都應當追求此世的自由與責任的信念的執著。他關切的是在不斷擴充的理性化國家官僚體系的過程中，個人自由和任何與官僚國家相抗衡的力量，將如何維繫於不墜 (Ibid, P. 1403)。韋伯堅信，國家官僚體系並不能代替吾人決定「方向」，因為形式理性不能解決「應如何」的問題。韋伯呼籲政治人物當視政治為志業 (politics as vocation)，在爭競權力之時，亦當勇敢的、孤獨的、負責任的面對抉擇，千萬不能屈從於官僚體系功能上的無上指令——形式理性。

同樣的，我們也要對投身於社會運動的人們說：「社會運動是您們的志業」。當您（您）專注於社會運動的現實性和可能帶來的權力效應時，也當時刻不讓理想性和責任感逃離胸臆。只有理想性和責任感才是真正的社會運動的本質，而國家則像嗅覺靈敏的獵犬一般，正在翻天倒海地搜捕著它們呢！

小心國家！

### 參考書目

Durkheim, Emile. 1984. *The Division of Labor in Society* New York:Free Press.

Gouldner, Alvin. 1980. *The Two Marxisms*, New York:Oxford University Press.

Hobsbawm. Eric J. 1959. *The Primitive Rebels*, Pantheon.

Kornhauser, William. 1959. *The Politics of Mass Society*. Free Press.

Marx, Karl. 1963. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonarparte*,



- New York: International Publishers.
- Marx, Gary. 1974. "Thoughts on a Neglected Category of Social Movement Participant: The Agent Provocateur and the Informant." *American Journal of Sociology*, 80:402-42.
- McCarthy, John D. and Mayer N. Zald. 1973. *The Trend of Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization*. Morristown, NJ: General Learning Press.
- Mills, C. Wright. *The Power Elite*, New York: Oxford University Press.
- Moore, Barrington, Jr. 1966. *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, New York: Beacon Press.
- Oberschall, Anthony. 1973. *Social Conflicts and Social Movements*. N.Y.:Prentice-Hall
- Paige, Jefferey. 1975. *Agrarian Revolution: Social Movements and Export Agriculture in the underdeveloped World*. New York: Free Press.
- Piven, Frances Fox and Richard A. Cloward. 1977. *Poor People's Movements*, New York: Vantage Books.
- Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions.*, Chicago: Univ. of Chicago Press.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*, New York: Random House.
- Weber, Max. 1978. *Economy and Society* Berkeley:Univ. of

California Press.

Wolf, Eric. 1969. *Peasants Wars of the Twentieth Century*, New York: Harper & Row.

註一：馬克思對資本主義的批判，當然指出了現代性的病理。但他的批判不可解釋為對現代性和資本主義的歷史意義的否定；相反的，他肯定資本主義的歷史角色。別忘了他說社會主義的天堂必須建立在資本主義的廢墟之上。科技與工業的發展，對馬克思而言，為社會主義社會奠定了它的物質基礎。

註二：讀者如欲進一步了解古典社會學思想家，對市民社會與國家的對立關係的討論，可參考 Gouldner 1980，Chapter 12-13。

註三：以執政為目的的全國性政黨，亦算國家的一部分，因為它已成為異化的社會力。以台灣為例，國民黨斷然是國家的一部分，而民進黨一旦成為執政黨，也成為國家的一部分。

（〈當代〉一九八九年三月）

---

# 公眾、國家與民主政治

## 古典的辯論：韋伯 VS. 杜威

精英政治觀的最有力的代表人之一韋伯認為，在功能、組織、與價值日益複雜分化的現代社會裡，要大眾（the masses）積極的參與政治事務是一件既不可行、也不可欲之事。而由「專業人員，政黨，和高效率的宣傳」所構成的「機器政治」（machine politics）則是現代民主社會所不可或缺的機構。（Gerth and Mills, 1946）雖然，韋伯也指出這種高度官僚體系化、理性化的「機器政治」，若不能出現以政治為志業的政治領袖，能自主且負責的擬訂價值方向，則也不過是一種墮落的、媚俗的政治罷了。

那麼一般大眾呢？韋伯認為他們與民主的關係只不過是投票權；投票選出他們的代議士，然後「閉上嘴巴」。韋伯比喻政治人物為專業鞋匠，而顧客（一般大眾）雖能選擇鞋匠，但無權告訴鞋匠要如何進行工作。韋伯不相信以社區為基礎的政治形式或任何草根的直接行

動，可以做為共同利益 (common interest) 的表現方式。原因主要是，在一個日益理性化、官僚化的世界，個人逐漸脫離他們原先的社區紐帶，而被投置入一「無個人性」(impersonal) 的社會裡。在這種條件下，如何能還能奢望現代社會仍有自覺的、熱心的大眾能聚集討論他們的「共同」事務呢？此外，由於韋伯相信在任何社會裡，根據社會的或生物的判準，而產生的篩選 (selection) 與因此而來的不平等形式，是無論如何不能避免的 (Weber 1978:39)。如果我們同意柯亨 (Cohen 1985:276) 對於「實質民主」(substantive democracy) 的定義，認為它的前提係民主的社區或公共領域；而於其間的社會相互關係則產生對公共事務的方向與結果的利益抉擇。那麼，韋伯斷然不是一個實質民主的支持者。

今天已經很少有人會無條件地拒斥專家、官僚和議會在現代大眾社會裡所扮演的角色。現代的公共事務大多是相當繁複而且帶有高度專業技術性的；而政府與政黨中的專家本來就是要提供技術的與專業的行動的。但是，一直激烈的爭論的問題在於誰來做價值與政策方向的決定。韋伯排除了大眾和行政官僚，而將此任務放在少數特立獨行的政治領袖的身上。

美國的實用主義者杜威 (1859-1952) 拒絕韋伯的這種精英政治觀。他承認專家與官僚在現代社會裡的重要角色，但堅持在專家／官僚開始執行功能之前，則要先決定價值與方向。杜威認為所有的政治哲學都犯了一根本謬誤，那是，先驗地在公眾與私人之間劃了一條明確而不可逾越之界限。而這條界限是一切所謂「旁觀政治」(spectator politics) 之根本。杜威仍然保留這個區分，但拒絕視此區分為先驗的。杜威的區別是很行為主義的：人的行為結果通常有兩種（一種有直接

影響，一種間接)；私人的指涉是直接的，而公眾的指涉則是間接的。對杜威而言，所謂政治 (the political) 即是指那些與人的行為的間接結果有關的諸經驗對象。換句話說，所謂政治的即是公眾的 (the political is the public)。這個新的區分有一重要意義，那即是，所謂公與私，政治的與非政治的界限是一直在變化的，因每一個人的行為到底衍生了直接的或間接的結果，是一個經驗的問題。 *女性主義*

公眾即是所有受到人的行為 (human action) 「包括「政治」、「社會」、「經濟」、「文化」……) 的間接結果所影響的人群的組織。專家與政客不能幫公眾決定他們要什麼，而只能藉提供技術的協助和必須的資訊，便利公眾達成公眾已決定好的價值。(Dewey 1988 [1946] : 365) 關於政治人物和公眾在民主政治中的角色，杜威有一比喻是直接衝著韋伯而來的。他說：「唯有穿鞋子的人知道鞋子做得好不好，和哪裡不好。雖然專業鞋匠是最有資格評斷毛病要怎麼補救的人。」 (Ibid, p.364)。

杜威關於民主與公眾的討論是屬於規範性的思考。在他寫《公眾及其問題》時，美國社會現實已面臨了資本主義化與官僚體系化的最嚴重後果之一，而為韋伯所預見的，即是「公眾之消蝕」(the eclipse of the public)。傑佛遜 (T. Jefferson) 的民主理念所賴以維繫的自主的小農與技工所構成的民主社區已讓位給無人性的、龐然大物的各種國家與資本的官僚體制。做為傑佛遜式民主的精神上的繼承人，杜威的民主思想也深刻的影響了六〇年代美國的新左運動，尤其是透過密爾斯 (C. Wright Mills) 的著作。

密爾斯和杜威一樣，相信真正的民主是基於「自由且有知識能力的公眾」(a free and knowledgeable public)；而且堅持一切有意義

的知識活動應該有「民主的關聯性」(democratic relevance)。(密爾斯認為現代社會裡的個人挫折與無力感應該要和公眾的問題結合在一起。)(Mills 1959) 這個洞見給湯姆·海頓 (Tom Hayden) 及其他六〇年代的學生運動者極重要的啓蒙作用。新左以及後來的女權運動者的「個人的即是政治的」(the personal is the political) 就是直接承襲密爾斯，間接承襲於杜威的激進的美國實用主義。(Miller 1987:78-91)

### 六〇年代的遺產與晚近的討論

六〇年代美國與歐洲的學生運動，對今天而言，最有價值的遺產即是復活了什麼是民主，什麼是「政治」(the political) 的公共討論。

(Cohen and Arato 1984:330) 傳統的「政治」的定義都是將其等同於國家的結構與過程；整個政治科學即是這種對政治的理解的反映。因為政治完全落在國家機器的地盤上，而且可以分析地和實際地與人的其它活動領域 (例如，經濟，家庭和其他「私」的活動) 分離開來，因此所產生的各種不同的理論 (有不同的意識形態意涵) 皆採取一種二元對抗的論述形式，例如國家 VS. 市民社會和國家 VS. 個人。對於左派來說，這種對立代表了一種社會生活的異化。而對於右派，這個對立反映了社會的分工；大眾不熱衷於政治毋寧是現代民主社會的一項健康的指標。

六〇年代學生運動的民主理念的主要對話或批判對象，並不是激進的社會主義 (主張廢除所有制和國家機器)，也不是霍布斯式的國家主義 (主張國家凌駕於社會之上，為一切價值與秩序的源泉)；因為這兩種思潮在現代資本主義民主社會都不是主流的論述。學生運動批判

的矛頭主要還是對準實質民主的對立物——「代議民主」(Representative Democracy) 這個主流論述。在這個論述裡，政治等於代議政府。而洛克的市民政府（由人民的同意與法治而成立）的概念，奠定了現代代議民主的基礎。

對於洛克而言，市民政府的建立就是爲了要保障在自然狀態下時刻受到威脅的個人自由和財產權利。一旦在自然狀態下的個人簽約讓渡政治權力給市民政府，則政府成爲唯一擁有政治權力的實體；但政治國家的存在理由以及其權限，僅在於其能保障布爾喬亞權利而已。所以洛克認爲國家爲必要的，但同時却不可信任，因爲他怕政治國家會凌駕於自主的市民議會及「自有」(self-owning) 的個人之上。所以洛克認爲政治國家應在結構上受制於法律，而且要分成行政與立法兩個部門。在這些結構的保障下，國家即自動地變成民主國家；而民眾不必關心其運作，除非面臨不正常的情形，例如，它侵入私人權利領域，或不能維護私人權利存在所必要的秩序環境。這些特徵我們都可以在現代的代議民主的憲法條款上看得很清楚。對於自由主義者如洛克和他的晚近代表（例如，海耶克和諾哲克〔Nozick〕），政治則是和經濟活動與個人自由相悖反的。

根據博斯和金提斯 (Bowles and Gintis 1987)，自由主義對政治的理解即是「國家的政治觀」 (state conception of politics) (P.21)；政治的，也就是「公共領域」，屬於國家；而「私領域」則叩翼著家庭和資本主義經濟。這種自由主義式的社會空間分割法，雖然工具性地使政權得以受到制度性的監控而免於極權主義的危機，但也有兩項非常惡劣的效果：(-)、這使經濟和家庭這兩個支配與剝削的大本營能豁免於民主規範的控制；和(=)、把民主制度只當成手段而非目的忽略了

「參與性制度」(participatory institutions)，例如社會運動對於民主社區的活力發展的貢獻。

因此，自由資本主義並不能，甚至妨礙達到其所宣稱的民主多元主義 (democratic pluralism)。因為，在自由資本主義體制下，存在於國家與個人之間的「自主且自治的社區」(autonomous and self-governing communities) 無由產生。博斯和金提斯認為，民主若不能從制度性的安排的層次提升到社會生活 (例如經濟、家庭與自主結社) 的層次，而使各種人身權 (personal rights)，例如女權與工業民主，受到保護，則所謂多元民主只不過是一個名實不符的觀念罷了。他們要求透過各種社會運動來落實人身權。

### 台灣狀況的一些反省

台灣在一九八〇年代開始快速的「民主化」(其實應該是「去威權化」) 過程中，反對黨 (黨外，與民進黨) 扮演很重要的角色，創造了一定的結構條件而有利於各種社會運動在一九八七年後的興起。社會運動的蜂起也反映了台灣過去的無政治化的公共部門已開始政治化。這裡所謂的政治化，也就是根據杜威，密爾斯，新左，與博斯和金提斯等一脈相傳的意義；也就是公眾擺脫冷漠與宿命，而自主的解決他們所遭遇的問題。這即是把私下所承受的痛苦、不義轉化成公共的議題。當然，這不包括大部分所謂的「自力救濟」，因為這本質上是以一種偶發的、情緒化的騷動來吸引國家機器的父權照料。

因此，社會運動不應有所謂政治化與否的問題；它必然是原先非政治化人群政治化的表現，但最近幾年有日益升高的爭論：「社會運動」與「政治運動」之間有何關係？或「運動」應不應該「政治化」。



我想這並不是一個單純的語意的問題。事實上，無論左派或右派，在爭論這個問題時，都有一個隱藏的共同預設：政治就等於國家（包括政黨），而與所謂的社會成二元對立。

我認爲右派所宣稱的要將社會運動「政治化」（《新潮流》無出版日期:16），事實上應理解爲國家化或政黨化。根據我們如上的討論，社會運動一旦國家化，那麼立即而明顯的結果是，各個國家範疇之外的支配與剝削的城堡（例如經濟與家庭）都將被免除於社運的民主監控之外。一種目的論和化約論的講法說「政治領域一旦解放，則其它社會領域也會一併獲得解放。」證諸歷史，這是非常錯誤的命題。而這種韋伯所謂的「絕對目的之倫理」（ethic of absolute end）也使得民主社區所賴以形成的負責的、且無強制力的公共對話，成爲不可能。

社會運動本來就應該是政治運動（也許除了那些追求他世的宗教運動外），但不必然是「朝向國家」的運動。台灣的社會是國家化程度太高，而不是政治化程度太高。台灣的左派不應該不加省察的接受自由資本主義的對政治的理解，而將「政治的」陣地拱手讓人。政治自始是衆人之事，而不是「管理衆人之事」。

因此，什麼是政治的重新概念化，並不只是學院的活動，而是有策略性意義的。透過對政治的重新概念化，左派／進步人士／社會運動界可以發現很多新的行動空間；最眼前的一個例子即是選舉。按照傳統的左派看法，選舉不折不扣的屬於「政治」運動的領域。而社運不是與它保持距離，要不就是採取完全批判的態度。但這兩種立場，對於台灣社會特殊的現實而言，都不是特別令人滿意的。因爲，不論哪一種都無法藉積極的行動來改變這個現實。現實只有相應於實踐才會改變。

不管我們願意承認與否，選舉是台灣的一大社會問題。挾著銅臭與粗暴，選舉在往後的十年裡幾乎每一年都要侵襲台灣社會；這不只是惡質社會的反映者，也是創造者。每次選舉，台灣有良心的人都有極高的窒息與憤恨，但却無能為力。拿這次國代選舉為例，進步的知識分子也只能坐看普遍化的賄選和虛無化的政黨政治；國民黨拚命搞賄選，而不論國民黨或民進黨都各自販賣沒有內容的反台獨和反統一，具體的憲政主張不見有人提出。

如果這種欺罔的、惡俗的選舉沒有得到到有組織的公眾的制止，而僅由知識分子代表應景的牢騷幾句的話，那麼以後每年的選舉只有註定更惡臭。因此，這次國代選舉中，由中區全學聯和東海大學學生會所辦的「學生選舉觀察團」就格外的有意義了。有別於以往的學生運動到頭來都是被代議政治和選舉工業所收編，這次中區的學生能夠以學生的、公眾的身份（而不是助選員的身份）介入選舉，期望能監督候選人對修憲內容提出具體的主張。其次，他們也對這次選舉做了賄選普及率的調查，希望能使金牛們能稍所收斂。當然，不可期望學生能在這一次行動裡對選舉政治有太大的影響，但是，這至少是一個起步，而且是一個重要的起步。選舉誠然是政治，但向來沒有社會運動將它政治化，也就是說，沒有將它的公共關聯性指出來。而台中的學運是台灣歷史上頭一回把這麼一個重要的問題政治化，而行動介入以要求改變。

台灣的各個社會領域裡，有太多的地方需要社運、知識分子、和學生將它們政治化起來。唯有透過不停的政治化過程，台灣社會長久以來的國家化或黨化才能有消解的一天。目前台灣的社會與社運不是政治化太過，而是不及。

## 參考書目

- Bowles, Samuel and Herbert Gintis 1987 *Democracy and Capitalism*, New York:Basic Books.
- Cohen, Ira J. 1985 "The Underemphasis on Democracy in Marx and Weber." pp.274-299 in *A Weber-Marx Dialogue* edited by Robert J. Antonio and Ronald Glassman Lawrence, Kansas Univ. Press.
- Cohen, Jean L and Andrew Arato 1984 "The German Green Party." *Dissent* pp. 327-333.
- Dewey, John. 1988. *John Dewey Vol. 2 1925-1927* Carbondale and Edwardsville. Southern Illinois Univ. Press.
- Gerth, Hans and C. Wright Mills. 1946 *From Max Weber*, London: Oxford Univ Press.
- Miller, James 1987 *Democracy Is in the Street*. New York:Simon and Schuster.
- Mills, C. Wright. 1959. *The Sociological Imagination* London: Oxford Univ. Press.
- Weber, Max 1978. *Economy and Society* Berkeley: Univ. of California Press.

《新潮流》(日期不詳)《到獨立之路》台北

(〈當代〉一九九二年一月)



## 第二部份

### 批判的社運與社運的批判



---

# 五二〇事件：歷史上 與結構上的必然

## ——從社會學角度剖析

葛蘭西 (A. Gramsci) 區分社會運動為兩類：隨機運動 (conjuncture movements) 和有機運動 (organic movements)：前者不涉及較高層次的社會與文化，與結構變遷無甚關聯，而是在某些歷史的特殊條件下所產生的曇花一現的運動，例如民國初年袁世凱的復辟運動。這一類的運動，比較沒有持續發展性，因此，借用韋伯的用語，它們的「文化意義」(cultural significance) 很低；後者則指涉那些由於世界體系、社會與文化結構變遷，所必然衍生的社會運動，例如第二次世界大戰後蜂起的非洲民族獨立運動，與六〇年代後期到七〇年代初期，以北美和歐洲 (尤其是法國) 為中心，而以燎原之勢，影響幾乎五大洲的各種運動與風潮。這一類的運動往往合縱連橫，同類相求，在高層次的運動理念上 (例如反抗既存的權威) 協同一致，而形成一個運動族群。葛蘭西作二分法的目的，不外乎強調他所理解的社會主義運動，正是一種有機運動，如長江大河，浩浩蕩蕩，莫之能禦。但是，他似乎沒有能夠指出，在不同的分析層次，同一個社會運

動可能會展現不同的性格。

## 世界體系層次看五二〇與農運

如果我們將五二〇事件擺在台灣解嚴後的政治與社會脈絡裡觀察的話，那麼，無疑它是當今台灣的百家爭鳴、百花齊放的社會運動族群中的一個環節；和其他各式各樣的社會運動，例如政治反對運動、學生運動等，共同形成某種有機的聯結，彼此互動，因而屬「有機運動」的一部分。但是，如果我們從世界史的眼光來看五二〇事件與農民運動，則令人有時空倒錯之感。證諸二次大戰後世界歷史的發展，我們可以很清楚的看到，除了以傳統農業為主要生產方式的亞、非、拉丁美洲一些國家，農民（peasants）可能仍扮演舉足輕重的行動角色，大致而言，農民階級已在世界歷史的舞台上退隱到很不明顯的地位。從社會學的觀點來看，這主要是由於傳統的農業生產方式，阻礙農民生產合理化，很難符應現代資本主義體制的世界觀；另外，農民亦因其孤立的、自給自足的生產活動，而無法接受現代化大工業的組織生活。沒有組織能力，行動上必為弱者。六〇年代蜂起的各種社會運動中，農民大致缺席，這不是因為農民沒有訴求，無議可抗，主要是由於農民無法有效的組織起來。以美國為例，近年來，家庭農場（family farm）面臨全球農業不景氣與農工業（agricultural industry）的強烈擠壓，而瀕臨破產，在美國是一大問題，但將此一問題政治化，而引起美國大眾關切的，並不是農業州選出的國會議員，也不是農民為主體的社會運動，而是由尼爾·楊（Neil Young）等關懷家庭農場的搖滾歌手所發動的一連串的，以農業問題為訴求的大規模搖滾音樂會。



從七〇年代一直到現在，在工業國與新興工業國之中，較具規模的，高衝突性的，以農民為參與主體的社會運動，據我所知，只有兩件：一件是七〇年代中期，日本政府因興建成田機場而徵收農地所引發的 Hantai Domei 農民抗國運動；（註一）另一件則是最近的台灣農民運動。但是這兩個運動却有本質上的不同。日本的農民運動主要訴求並不是經濟利益的分配問題，自民黨政策性的對農業的高額補貼，是人盡皆知的；參與運動的日本農民，主要目的是要維護祖傳的土地與傳統的農村方式，他們拒絕與任何政黨聯合，而只歡迎激進的工人、學生、與左派年輕知識分子的加入。用哈伯瑪斯的術語，日本農民所反對的是金錢與權力這兩種「體制媒介」（systemic media）對生活世界的殖民化（the colonization of the lifeworld）。因此，嚴格的說，它是所謂「新社會運動」，而不是我們傳統所理解的，以分配問題為主的「農民運動」。

如果從世界體系的層次，或是世界史的觀點來看農運，無論頻率、規模、和影響力，都已到了日薄西山的境況。對照這個沒落中的世界農運的大環境，台灣農運的黎明曙光，可能也是日落餘暉。

我們如果從世界體系的層次看台灣農運，它的偶然性大於必然性；但是，若從台灣近四十年來特殊的歷史、政治、經濟、社會諸條件而言，台灣的農運和五二〇事件則必然性大於偶然性。本文的主要目的之一，即是從社會學的角度解釋何以農民運動會在此時此地發生。另外，我將討論五二〇事件的過程中所展現的兩個問題：所謂「假農民」和暴力手段問題；和一個假設：鄉市流離階層（lumpenproletariat）。最後，我將借事件之後，看政黨與農運的關係，以指出台灣農運的黯淡前景。

## 事件發生的原因及解釋

較傳統的社會運動理論家例如葛耳 (T. Gurr)、戴維斯 (Davies) 等，強調怨懟 (grievances) 與相對剝奪感 (sense of relative deprivation) 等主觀心理層面對社會運動興起的影響。正統馬克思派的社會運動理論家，例如，艾許——加納 (R. Ash Garner) 則認為怨懟和相對剝奪感等主觀心理層面，對社會運動的興起，並無多大的解釋力，最多只是中介變數，終極的因素還是在經濟利益的不公平分配，所謂不平則鳴；因此，研究一個社會運動興起的原因，必須從生產關係和階級關係的分析著手。韋伯派的衝突理論家，例如，歐伯夏 (A. Oberschall) 則從統治階層的政治、社會控制力的消長，來解釋社會運動的源起。而最近的「資源動員」(resource mobilization) 學派，例如，馬卡西 (J. McCarthy)、查德 (M. Zald) 等，主要以組織能力的強弱與資源掌握的多寡，來說明社會運動的興起。以上這些學派，各有所長，彼此間的爭論亦相當激烈。本文不擬就這些理論加以評估，而試圖儘量兼容並蓄，以這些理論為取徑來解釋五二〇事件。

政府在過去卅年的經濟發展政策，是以犧牲農業，發展工業；忽視農村建設，重視都市建設為主導。這個大政策方針，主要落實在以低米價——低工資——勞力密集的出口導向工業。而這個出口導向經濟的順利推展，的確也為台灣贏得了「經濟奇蹟」與「小龍」等雅號。

難能可貴的是，在經濟發展的同時，台灣社會並沒有發生像其它發展中的第三世界國家所面臨的嚴重貧富不均的情形。根據行政院主計處資料顯示，台灣地區在一九七〇年代中期，所得最高的五分之一家戶的所得，是所得最低的五分之一家戶的四點一七倍，為世界所得

最平均的國家之一。但是，一九八一年起，所得差距逐年上升近零點一個百分點；一九八六年是四點六倍；估計一九八七年在四點七至四點八倍之間。（註二）而另根據主計處的統計，一九八六年農家每人平均所得僅占非農家每人平均所得約百分之七十二。台灣的農民人口，包括兼農業在內高達四百二十萬以上，我們不得不承認，台灣今天貧富差距的惡化，實與農民所得偏低有密切的關連。

那麼農民對其經濟困境的主觀感受如何呢？根據楊國樞與瞿海源所主持的〈台灣地區社會變遷基本調查〉，發現有百分之五十的農民認為當前台灣社會貧富不均的問題嚴重。（註三）瞿海源在另一篇文章中亦指出，財富分配不公所產生的相對剝奪感，是促成工運的重要原因。（註四）

縱觀此次事件，農民本身的主要訴求：全額收購稻穀、全面減免水利會費、全面實施農民健康保險、放寬農地買賣限制、限制農產品進口、修改農會法，總幹事由會員普選產生。其中除了最後一項與農村經濟較無直接關連，其餘諸項直接的與農村經濟命脈，息息相關。

既然此次五二〇事件與今年稍早的「三、一六」、「三、二〇」、「四、二六」、「五、一六」等事件，所反映的都是農民所得過低，與農業政策的不合理。那麼，這一系列的農民運動為什麼會在短短的幾個月內，接二連三的展開？如果財富分配的不公平與農業改革的不妥當，是農民運動的充分條件，那麼十年前農民運動就該興起了，因為十年前農民與非農民所得的差距，一直落在百分之七〇至七五之間；（註五）而農民要求廢止或改進的這些農業政策，也都行之有年了。如果單從經濟層面看五二〇事件，或許可找到當今台灣農村問題與農民怨懟的根源所在，但却無法從理論上適當的說明，為何農運在此時

興起，也無法理解為何會走向激烈的途徑，也無法解釋為什麼其他的一些比農民經濟處境更惡劣的弱勢團體，例如：女工與原住民，沒有走上街頭。

財富分配的不合理，只是五二〇事件這樣高衝突性的農民運動的眾多必要條件之一（雖然可能是最重要的一個）。經濟生活的受壓迫而產生的怨懟，往往並不能直接的轉化成政治上行動，因為經濟上的弱者往往也是政治上與行動上的弱者。在一個高壓迫性的政治體制下，怨懟只有被壓抑下來，而無法形成有規模的社會運動；長久以往，怨懟亦繭化，而受迫者主觀上亦視為理所當然。在這種種條件下，一個被擠壓的社會階級，只能被思想家或觀察家客觀上予以辨認，本身並無階級意識與行動能力；它是「自存皆級」(class-in-itself)，而不是「自為階級」(class-for-itself)。後者才有資格做為階級運動或革命的主體。那麼，在什麼條件下，一個「自存階級」才能轉變成「自為階級」呢？必要條件之一是，自存階級的組成分子必須能驅散遮掩社會關係的迷霧，而使支配的，被剝削的社會關係透明化。唯有如此，被支配的，被剝削的階級、階層、團體、才「知道」自身處境的歷史與社會的根源，而不再阿 Q 式的，以為人生一場總不免要被剝削的。

但社會關係如何才能透明化呢？國家或統治階級的控制力的弱化是一個必要的客觀條件。很多研究社會運動和革命的社會學家和史學家，例如史考區波 (T. Skocpol)，布林頓 (C. Brinton) 和歐伯夏……等，皆認為統治階層對於維持社會關係的不透明性有切身的利益，因此亟力以各種軟、硬手段來箝制思想，控制言論，目的不外乎保障此一不透明性。而當此一統治階層分裂，或因某種內、外在原因，不得不突然放鬆社會控制時，各種社會運動或革命團體則乘機而起。

這一個論題，根據論者的意識形態的不同，而有兩種截然不同的推論。保守派的理論家或政客例如杭廷頓（S. P. Huntington），會以此論題推論第三世界國家的政府，在推行民主化的過程中，必須要謹慎地遲緩開放的腳步，以維持政治的秩序，他認為社會運動是反秩序的。我的看法與杭廷頓的恰恰相反，社會運動的激烈程度是與政治的壓制成正比的關係：政治壓抑愈大，潛在的社會運動的爆能愈大。社會運動是因應政治、社會的壓抑，而從事一種制度外的（extra-institutional）秩序重建工作。就五二〇事件與這一、兩年來的各種社會運動與衝突而言，它們最主要的價值，即在解構過去四十年來以國民黨為主導的一種強制統合（imperatively coordinated）的秩序，而再建構一種由社會各階層充分參與、競爭，而產生的自然的均衡（homeostasis）。從這個角度看來，社會運動非但不是反秩序，而是要促成真正的秩序。當然，就目前而言，社會運動要達到此一目標，路途尚遠。

### 兩個問題與一個假設

五二〇事件發生後，很多媒體將此事件解釋為一政治事件或偶發性的暴動，認為背後並沒有結構性的社會與經濟因素。一時之間，「假農民」，「善良純樸的農民被人利用」，「揪出幕後陰謀份子」等說法甚囂塵上。但是，從社會學的觀點看來，這一類的說法是站不住腳的。社會運動學者認為，任何成功的、大規模的社會運動，不但須要可能的直接受益者（例如五二〇的農民）的參與，還要儘可能的聯合一切與此運動有重疊利益的各個社會階層與團體的參與。大多數的現代社會都有五花八門的社會運動產生，例如工運、學運、環保運動、婦運、

少數民族運動、反核運動、消費者運動……不一而足。這些運動依各自的意識形態，抗爭的對象，掌握的資源，往往形成各種微妙的，非正式的運動結合（movement coalition）。所以，一旦遇到某一社會運動的行動出現，自然會有尋求某種共同利益的其它運動團體，例如此次五二〇的學運分子與部分民進黨人，加入此一運動。而農民也因其前現代的生產方式，特別須要由外引入的組織力。馬克思不認為農民為一革命的主體，而認為農民為「一袋馬鈴薯」，即導因於農民缺乏自發的組織能力。因此，「假農民」不單是「利用」農運，也被農運利用。

第二個由五二〇事件所引出的問題是，為什麼農運會採取激越的抗爭形式；論者每每認為農民應循制式的管道與當局溝通，而不應動輒走上街頭。這些制式管道包括：(一)成立農黨，(二)由農業區選出的代議士進行立法的改革，(三)組成遊說或壓力團體，向有關機關依法請願，等等。事實上，第一種管道付諸闕如，第二種管道則無甚效用可言，因為由農民團體選出的立法委員總數甚低，與全省農業人口不成比例。(註六)從這一點分析，農民與其它的政治異議團體——尤其是民進黨，會選擇立法院做為他們五二〇事件的抗議目標，並不是偶然的。農民並非被「煽動」，才興起「打倒立院老法統」之意。唯有全面改選國會，農民才有可能在國會獲得足夠的代表性。關於第三種制式管道——依法請願，則更近於徒勞無功。根據最高法院的一項報告，請願案遭到司法院和監察院存查的比率，分別高達百分之四十一點四和百分之四十八點三五。而請願人對有關機關答覆「不滿意」與「非常不滿意」者，合計高達百分之七十一點七。(註七)

以上所述的結構性限制，迫使農民必須將運動昇高，才可以獲得在位者的注意。因此，五二〇農民的遊行示威，後來演成激烈的社會

衝突，實在是有它結構上的必然性。這不是因為台灣的純樸農民暫時變得不純樸，而是因為「窮人的運動」(Poor People's Movements)大多要採取激越的途徑，才能奏效。派文和克勞渥(Piven and Cloward)即以此為書名，(註六)對經濟上的弱勢團體的社會運動做了一番研究。他們的基本發現是，窮人的運動不能模仿中產階級運動，例如婦女運動，消費者運動，以建立大型的正式組織，來進行體制內的遊說與議會鬥爭；因為一來，窮人的資源本就有限，若將此資源轉移到組織的建構，則可能以手段取代了目的，而浪擲了運動的能量；另一原因則是，正式的組織易被反運動的勢力——例如官方暗中滲透，而掌握重要決策樞紐。因此，派文和克勞渥辯稱，窮人的運動必須走上街頭，以激越的抗爭形式來表達他們的訴求。派文與克勞渥論點的價值，並不在於指出暴力行動的不可避免，而是指出，社會和諧的終極原因，不是布爾喬亞的民主制式管道，而是財富分配的公平與公正。

大眾傳播媒體對於這次五二〇事件的報導，傾向於強調被捕的一百一十多人中，具有「農民身分」的只有五人，自耕農只有一人，其餘均非農民，而其中多人有前科。保守的媒體強調此一背景資料分配的目的，固然是著眼於將台灣社會的結構性問題（農村經濟凋蔽），化約為偶發性的治安事件。有趣的是，政治異議媒體的評論，則似乎根本不重視此一背景分析。由於案件仍在偵察階段，這一百一十餘人的評細背景資料仍無法取得，但我願意以假設的態度，指出這批被捕人士裡面，屬於民進黨員，或具有中高收入，固定職業的人士的比例，可能不高。每次示威衝突後，據治安方面指出，總有一批「嚼著檳榔的激進基層分子」參與，並且打頭陣，充急先鋒。這些人，從社會學

家的角度來看，絕不是什麼「社會的渣滓」或「暴力傾向的不明人士」，而很可能是近幾十年來台灣的經濟體制下，最不蒙受其利的階層：都市流離普羅（Lumpenproletariat）。由於農村凋蔽，人口湧向都市，但總有固定比例的人口無法進入就業市場，因此寄居都市的周邊，以打零工，或其它經濟與社會報償很低的方式，例如拉客黃牛，來謀生。對於這一階層的人們而言，既成體制與它的代表，比如說警察，往往成爲他們困頓生活所產生的怨恨標的。因此，每有抗議則必到，而更經常負擔起運動主體所不願負擔的任務：違法的暴力行動。事件結束，被繫入囹圄的大多即是這一階層分子。假如這一個假設成立，那麼當我們在追求一個確實的、正義的、安定的社會，就必須正視這一潛在的社會問題。而經過這麼多次的社會衝突事件，官方也不應再以「不明人士」視之，而忽略了它的結構性的存在原因。

### 各方反應與未來農運的展望

一個社會運動，一場社會衝突事件，並不像一件具體的實物一般，有本體性質的存在(ontological existence)。「實在」是社會所建構出來的，而此一建構過程，和各個群體和階級的利益息息相關。

我打算就事件發生後，各方的反應作一個簡單的檢討，並提出從此事件所曝露出的當前台灣政治與社會的隱憂，以及農運將來的可能出路。

事件發生後，根據報載，一般台北市民大多對暴力的發生，表示不安與憤怒。《中國時報》五月二十六日所作的大台北區電話調查，(註九)發現將近七成的市民，反對示威遊行團體到台北市示威遊行；而亦有少數官員蘊釀恢復戒嚴。當然，市民對社會運動的消極態度，並



不見得是恢復戒嚴的「民意基礎」，但是台北市的中產市民與部分官員，對農民困苦處境不能有移情之心，不可說不是將來社會安定的危機種子。但此種電話調查法的取樣，可能有偏見，因為沒有裝電話的民眾（有很高的比例是低收入者），則預先已排除於抽樣母群之外。台灣省一般民眾的看法，則似乎沒有現成的經驗調查供參考。

其次，關於政黨的反應，工黨從五二〇發生到目前，似乎沒有發表任何意見。這固然與這段期間工黨內訌有關，但最主要的原因則是，工黨所代表的工人階級利益，與農運的訴求是矛盾的。如果農產品的價格上升，則工人和其他低收入階層，例如公教人員，必將首先遭到衝擊，因為低收入者，要比有錢人用更高的所得比來購買食品。而若採取補貼政策，使農產成本由納稅者負擔，則依照今天的租稅結構，仍將是如工人與公教人員等薪資收入者來負擔。（註十）但是，工人與農民，同樣面對金融與工業資本家與政治機器的擠壓，因而工黨亦不能對農運發出消極性的意見。因此看來，工黨對五二〇事件三緘其口，實在有不得不如此的原因。唯有如此，才能最充分的維護所代表的階級利益。

國民黨和民進黨兩方面，對這次五二〇事件的解釋，則令人驚訝的殊途同歸。兩黨都極力不凸顯此次事件所主要訴求的財富分配問題，而以「政治事件」視之。國民黨固然大言五二〇事件為「假農民」、「陰謀份子」所策劃，與農民無關。民進黨方面，則把此事件與農民運動解釋成狹隘的、前現代的地域與族群的鬥爭。根據民進黨中央黨部的傳單所界定，此次五二〇事件為「少數大陸人統治集團」製造台灣人流血相殘的結果。（註十一）民進黨以這種前現代的「歸屬性判準」（ascriptive criteria）來遮掩台灣社會的經濟資源的分配問題，實與

它實際上代表的中小企業家的階級利益有關。

國民黨與民進黨對這次五二〇事件，皆不能大大方方地面對背後的經濟與階級層面，主要的原因是，兩黨在體質上皆無法擺脫「全民政黨」的包袱。全民政黨每每宣稱代表所有民眾，但實際上又須躲在暗處為某一特殊階級服務。因此，言行不一與決策的不合理，往往成為此一類型政黨的特徵。當一個社會有一個獨大的全民政黨，這是一個極權的社會；當一個社會有兩個以上的政黨，皆號稱全民政黨，且負有某種革命的使命，則此社會可能會陷入永無寧日的衝突之地，被犧牲的則將是全民的利益。因此，五二〇事件若能給予我們一些從大處著眼的啓示的話，那麼全民政黨應該朝階級政黨的方向轉變，毋寧是今後應努力以赴的目標。目前看來，國民與民進二黨都已有類似的檢討。但是，兩黨都無意做為一個農民政黨，或是以農民利益為主要政綱導向的政黨。一個以經濟利益再分配為主要訴求的階級運動，例如農運，若是得不到一個政黨的長期性、綱領性的奧援，它發展的局限性是可以預見的。

本文一開始，就曾指出，台灣當今的農運在不同的分析層次上，展現不同的特質：「隨機運動」與「有機運動」。最後，我願重申此一論點。就台灣特殊的歷史與社會的脈絡而言，作為當今解嚴後眾多社會運動一支的農民運動，可以說有歷史上與結構上的必然性。但是，如從台灣今後階級與政黨關係的重構，與世界農運史的角度來看，台灣的農民運動將不會像工運、學運、環保運動、甚至婦女運動一般「方興未艾」。長期而言，農運的前景將是黯淡的。

註一：讀者可參考 D.Apter 與另一日本學者所著的 *Against the*

state.

註二：《中國時報》，七十七年六月二日，第十二版。

註三：同註二。

註四：瞿海源，〈尊重勞工權益，維護社會正義〉，《中國時報》五月廿三日第二版。

註五：《中國時報》，七十七年五月二十五日第二版。

註六：許文富，〈從五二〇事件看台灣農業問題〉，《中國時報》七十七年五月二十七日第三版。

註八：Piven, F., Cloward, R. 1977. *Poor People's Movements*. N. Y.: Pantheon.

註九：《中國時報》，七十七年五月二十八日第二版。

註十：《工商時報》，社論，七十七年五月二十九日第二版。

註十一：《中國時報》，七十七年六月一日第三版。

註十二：《中國時報》，七十七年五月廿八日第二版。

註十三：《中國時報》，七十七年六月六日第二版。

（〈當代〉一九八八年七月）

---

# 傳統的惡靈・現代的血祭

——宏觀地看中國大陸民主運動

開門見山地說，中國近一、兩百年來所遭受的各種困頓苦難，從鴉片戰爭以至於六四天安門事件，皆是由於中國社會始終不會用脫傳統的包袱，而進入現代社會。本文即是從宏觀的角度來探討天安門事件的社會學背景，以及中國今後的民主之路。在下面的論辯中，我將首先釐清傳統與現代的對比，然後指出中共政權的反現代、反社會主義、和反民主的體質，最後探討中國民主的障礙與契機。

## 傳統社會反民主的機制

傳統的文化因子（例如父權主義、威權政治），不論附屬於何種中國的古典思想，都必須找到賴以存活的社會學的土壤；而在中國社會，這個土壤即是傳統的農業生產方式、帝國官僚體系、和家庭制度。這些制度和組織的現實往往與傳統的思想與價值相互糾結，而構成一組因循承襲、拒斥革新、反民主的結構性機制。而這個自秦代以降，亙古長存、死而不僵的機制所操控下的傳統中國社會，在西方工業強

權叩關之前，無論文化、政治、或物質的生產力，皆處於停滯狀態。停滯不前的主要原因在於大一統帝國在中國歷史裡早熟性的發展；大一統帝國挾其集中化的行政權力，每每也力求意識形態上的定於一尊（例如焚書坑儒、獨尊儒學、科舉取士、三民主義、與共產主義）。而掌握意識形態再生產的知識分子（學）和掌握行政權力的帝國官僚（仕）則成為傳統中國社會形構中的最高階級：士人階級。這種獨特的社會結構是西歐與日本歷史所沒有的。士人階級和農民階級構成傳統中國社會的兩大階級；而週期的、準制度化的士與農的階級流動，和政治上的相互依存，更使這個老大帝國只有政權的更替，而無文化與社會結構的轉變。官僚體系和家族制度合起來構成的傳統中國社會裡，只有「國」與「家」是符合道德生活的原則的。尤其是「國」，更是一種想像中的文化與種族的統合力（孔子讚賞管仲：「微管仲，吾其披髮左衽矣！」即是對國家力的禮讚）；是具有神聖性與普遍性的抽象大家庭；而具體的、作為生產單位的家庭，則必須，至少在理念上，依存於此一超越的大家庭；所謂「皮之不存，毛將焉附。」忠孝兩全是傳統道德的最高標準，而移孝作忠則是解決這兩個道德條目間矛盾的不二法則。

忠君愛國的思想也可說是一種世俗的宗教，與一般的宗教功能相同，旨在提供一種虛幻的、只存在於想像中的特殊性與普遍性、本質與形式的結合。為汲汲於私利，以個人與家庭為中心的特殊化的存在，提供了一種擬普遍化、擬道德化的「精神」生活。個人與家庭為此岸的生活，而國家（與宗教）則為彼岸。僅僅為身家謀的行為必然是道德不完全的表現；一個完整的道德生活，必然包括對某種普遍性的接受與信仰。一個道德化的政治人物與一個成德的君子一般，他們所須

遵守的德目是相同的：敬天法祖、述而不作、蕭規曹隨……，而任何反傳統的、革新的、帶有創造力的行動與思想，在傳統中皆視之為異端（例如商鞅、王莽、王安石）。因此，國家、政治、與道德三者劃上了神聖的等號；政治上的異議亦同時認定為道德缺陷之表徵。因而，壓迫異己之實，往往藉替天行道、為民除害之名而行。

所以，傳統中國社會的家庭制度與官僚體系，實為士農大一統帝國的深層社會基礎；在此之上聳立了各種威權的、父權的、統治的意識形態。中國人的人生只有兩條「正當」的出路：一是為官，一是為農；所謂「耕讀傳家」。除了官僚體系和家庭之外，幾乎沒有任何為儒者所認同的活動空間。任何超越此二者的活動與訴求，都可能被玷辱為自我主義者，亦即所謂小人。只有小人才會「結黨營私」；兩千多年前孔子的名言：「君子群而不黨。」可說為往後兩千年來，正統官方意識形態對人民的組織的態度，做了一個極正確描述的註腳。傳統的中國政治社會，自秦漢以降，以迄於今日，都強調一個虛懸的、幻影般的團結與和諧（所謂的群），而譴責真實的人與人結合，為理念的與物質的利益的爭取，而形成的共同體。這種共同體，社會學的語言來說，即是自主結社和社會運動。

### 現代性：民主政治的社會學基礎

相對於小農生產方式、帝國官僚體系和家庭制度，是傳統中國社會專制、反民主的社會學基礎，近代工商業和自主結社的發展，則是現代社會的基礎。議會政治和政黨政治並不是民主社會的前提，而是民主社會的衍生物。工商業和自主結社的發展，使人們脫離了農村的、封閉的、特殊化的存在，而將人們投入了世界史的、普遍化的存

在。溝通的增加，使人們能移情地了解原本老死不往來的別的人群的想法與價值；而透過大工業的發展，在合理化的組織裡生活的人群，才有可能產生社會正義的意識和自我組織的能力。

現代社會當然絕非已達普遍正義之境，但是現代社會的確產生出前所未有的社會解放的潛力與條件。人的創造力，在漫漫歷史長夜中，首度有可能自任何非理性的、生物的、傳統因襲的因子（例如種族、地域、性別、家世）的桎梏中解放出來，而能自由發展。韋伯即指出，現代官僚體系的發展，縱有某種壓抑與非人化的性質，但也有不可否認的積極面，那就是：現代官僚體制的運作須依賴一套可客觀地辨認、普遍性施用的法則；由於這種無歧視的、形式理性的作用，凡屬傳統的、封建的特權，皆須壓制到最低程度。因此，就韋伯而言，現代官僚體系有一齊平的效果（levelling effect）。派森思亦指出現代社會的主要特徵即是人的社會地位的流動，不再以歸屬（ascriptio），而是以成就（achievement）為判準。換句話說，你是什麼人物，決定於做了什麼，而不是決定於種族、地域、性別、出生家庭……等非自力所能控制的變數。

對馬克思主義者而言，派森思等保守主義者，對現代性的全心擁抱，犯了一基本謬誤，那即是，派森思誤把應然當作實然，把價值當作事實；派森思筆下的美國社會，已栩栩然是現代性的最完美的體現。而馬克思則認為資本主義的發展，雖然史無前例的提昇了人類的物質生產力，使人類頭一次可能不再為基本的存活問題而竭盡精力，而能行有餘力地發展人的各種才具與潛能。但是，資本主義的發展也帶來了史無前例的剝削與壓迫。對馬克思而言，要充分解放現代所允諾的價值（例如自由、平等、博愛），則必須一方面繼續完成（fulfill）



資本主義的未竟之業：提高生產力；另一方面則須轉化（transfigure）現代性的壓抑面：將資本主義送進墓堆。凡此一切都需要以無產階級做為歷史的主體與客體；歷史的進程雖有此必然性（朝向全人類的解放），但此必然性，必須落實於一行動的主體：無產階級。

將資本主義送進墓堆，並不是消滅具體的資本家，而是剷除發展資本主義的社會條件；而這首先是使生產工具為生產大眾（不是資本家，也不是國家）所掌握。在真正的社會主義社會裡，各種壓抑的、宰制的權力，都將萎縮，而工人與工人的結合（associated workers），則以民主的方式管理社會的共通事務；這即是所謂「事物的管理」（administration of things），而非人的管理。因此所謂的「政治」、「權力」、「國家」，在社會主義的社會中均將化為烏有。由於異化勢力（例如，父權、君權、國家……）的消除，人的本質與形式，社會與具體的個人，不再是對立物，而為統一物。因此，社會主義的理想蘊含了極激進的民主因子；它建立在嶄新人性的責任、自主、和溝通上，而非臣服於威權之下。由於所有虛幻的、欺罔的、普遍性與共同體（例如國家與宗教）都已消失，代之而起的則是具體的、活生生的人的組合。所以馬克思說，一切人類的解放必須以個人的解放為前提。而恩格斯也說，要瞭解何為「無產階級專政」，就看巴黎公社好了。社會主義，對真正的社會主義者而言，等同於基進民主。

### 霍布斯式國家：虛妄的普遍性

因此，不論社會主義也好，民主制度也好，都必須以現代性的發展做為前提。即使馬克思也不諱言他的歷史唯物論的分析對象，僅限於西歐、北美諸工業國。諷刺的是，他未曾預料得到，首先進行「社



會主義革命」的竟是俄國，這個大半仍停留在佃農經濟上的半封建社會。而中國，這個昏睡了數十世紀的老大土農帝國，竟也發生了「社會主義革命」。中國「共產」革命乃對馬克思幽靈殘忍的、極盡揶揄的學舌；中國的「社會主義」並非建立在「資本主義的廢墟上」，而是建立在大一統土農帝國的社會基礎和國民黨政權的腐敗之上。

西方社會自十六、七世紀以降，與資本主義平行發展的，即是現代民族國家（nation state）。馬克思主義者對民族國家興起的解釋為：民族國家乃是資產階級壓迫無產階級的工具；資產階級並利用國家以統合其力量，並調解其內部矛盾。韋伯派的學者如渥瑟（Walzer, M.），則認為民族國家的興起，必須由清教徒運動來解釋；家教改革藉轉化上帝這個概念，以轉化人與人、人與自然之間的傳統的關係。對渥瑟而言，散漫的、低壓抑的文藝復興時代的人文社會，先被宗教改革轉化為一極規律的、壓抑的、講求方法的生活，而後才有作為普遍性的觀念與制度的民族國家的興起；民族國家的崛起，在西洋史裡，與喀爾文教派的嚴峻的、一神論的上帝的崛起是同步的。

不論民族國家的起源為何，它的功能則都主要是為某一社會提示一種普遍性與絕對性，是壓抑與秩序的化身；並向紛亂的、你爭我奪的「市民社會」指出理性與律法。霍布斯和黑格爾是此種「國家主義」（statism）的發言人。雖然，兩者有其差別。黑格爾雖極力歌頌國家，認為國家乃是理性在人類史中的具體實現，但他亦指出國家、市民社會、與家庭三者有某種辯證關係。對霍布斯而言，國家即是政治，政治即是一切。在霍布斯式的國度裡，國家的理念與行動將支配社會中的一切活動；公與私沒有任何分界；效忠且臣服於國家，是每一個公民的唯一可能的道德選擇，因為不如此，則社會將陷入「個人與所有

人爲敵」(Each against all) 的局面。

卡西勒(Cassirer, E.)指稱霍布斯爲「現代性的黑暗思想家」(the dark thinker of modernity)，原因即在於霍布斯完全否定市民社會能產生自主與責任，而雙手顫抖地將一切經濟外的秩序的維持工作呈獻國家。國家成爲了道路與真理。

二十世紀以後，國家的功能與權力逐步擴張，但除了少數的例外(例如法西斯、納粹、史達林主義、文革、和棉共波布主義……)，霍布斯式的國家對大多數西方資本主義民主國家而言，仍只是一個可能的噩夢罷了。這是因爲現代西方國家有其堪稱成熟的，與國家辯證地對立的市民社會，後者的強弱決定了前者任意肆凌的能力。

相對於西方現代社會，中國大陸的社會到了一九八九年的今天，仍無法脫離傳統社會的結構；農業人口仍超過總人口的百分之八十。一九四九年的「共產革命」，雖然使窮人翻身，瓦解了代表地主、買辦階級與港埠利益的國民黨政權，「解放」了中國社會的最大階級：中、下、貧農。但是，代價却是使中國社會落入了霍布斯式國家主義的發展模式；國家安排統籌社會的政、經、文化、教育、及一切事務，而使自主的市民社會的發展的生機幾乎根除；以至於中國社會與一般民眾長期停留在一種幼稚依賴症上。就帝國官僚體系這一層面而言，一九四九年的「共產革命」，不但沒有將中國社會自傳統的帝國官僚體系中解放，反而將中國社會推下更深、更暗的官僚體系的水牢之中。這個新的「社會主義民主專政」，爲了要統合其宰制力，更企圖將家庭制度也一併納入大一統的整編，而將每一個個人置於國家權力之下。在傳統中國社會裡，家庭制度雖然與國家在理念上與社會流動上，有相互依存、相互強化的關係，但傳統的政治勢力，因交通的阻隔，畢竟

有力有未逮之處，而家庭因此有時可能扮演個人與國家權力之間矛盾的緩衝區。在今日的「社會主義民主專政」下，由於科技與大眾傳播的輔助，國家的宰制勢力，可直接穿透任何中介組織的屏障，而無遠弗屆達於具體的個人。

這個失敗的（因為名實不符）革命的根本原因即是，中國「共產」革命是不折不扣的農民革命，而非無產階級革命；中國共產黨是不折不扣的農民黨，而不是無產階級政黨；中國大陸是不折不扣的霍布斯主義國度，而不是社會主義國度。在這種條件下，天安門前的犬儒的大屠殺是不難理解的。學生所代表的自由的、大都會的、現代的、求改革的集體意識正好與中國共產黨所代表的大一統官僚體系與農業生產方式的求穩定、秩序、反動的集體意識火水不容。這個現代性與傳統性的本質的矛盾，再加上中國共產黨所壟斷的意識形態國家器官；和嚴密的深入村里的組織動員能力，抬起了政治局老人們一致通過贊成屠殺年輕生命的手。

## 中國民主前途的絕望與希望

強調天安門六四事件的結構性因素，並非為具體的劊子手開罪，而是試圖找出中國社會民主前途的真正路障，而求解決之道。中國民主的前途，現在可說是黑暗與光明並存，可為與不可為並立。

中國民主之可為，是因為經過六四事件，有更多的中國青年會深刻反省中國的民主前途；而海內外的學生將是往後民主改革運動的主體。這不僅是因為學生有年輕的血肉生命，和時刻在悸動著的有關於人的理想，而更是因為學生是目前中共體制下最不受官方組織與意識形態支配的一群；他們離開了農村，且大多脫離家庭的掌握，但不像

工人受制於中央集權的，國營單位的監控之下。因此，在可預見的將來，在中共的國家統治下，唯一否定的、反抗的源頭，將在校園裡繼續滋長。

中國民主亦有不可為之處；這是因為學生運動結構性的被限制在有限的幾個大都會裡。他們的活動，在此無所不控的「社會主義」國度裡，除了「消極」地靜坐、示威、絕食、以肉身對坦克之外，無法更積極地進入中國大陸社會組織的肌理內，動員工人與市民，中立化農民，和瓦解帝國官僚體系。整個大陸的社會組織肌理，儘管在目前科技監控技術不甚嚴密的條件下，也已經被各種由國家和黨所動員的「民眾」組織（例如街坊委員會）所掌握。而就是在這種情況下，學生只能悲劇式的「選擇」在有限度的空間下（天安門廣場），用肢體「演出」他們的無奈與憤怒；而落幕時所響起的不是掌聲，而是槍聲。

中共政權這一次只鎮壓了學生運動，而絲毫沒有消除學生運動產生的條件；這個條件，簡言之，即是中國史與世界史，傳統性與現代性，大一統國家與市民社會的矛盾。就長期而言，學生民主運動勢將再起。但是，如果學生不能在中國這個古老的、盲昧的社會中先行教育群眾，動員一切反對的資源，則悲劇將再上演。國家和黨是過去和將來悲劇的導演，中國的民主運動者千萬不能將改革的希望落在國家和黨身上。就這次大陸學運而言，學生似仍懷有某種程度的、可以理解的錯誤意識：愛國主義。國家、民族誠然可以做為愛的標的物，但是不能以想像中的、超越的共同體（illusory communion）來愛，而必須以具體化的人群的組織的形式來接受人們的愛。換句話說，愛你的朋友、鄰居、同事、社團，即是愛國、愛民族。

總之，天安門的悲劇是中國數千年傳統的反彈，是農民集體意識

(雖然不見得符合他們真正的利益) 的晦暗的表達，是大一統帝國幽靈的血祭。祭祀的牲品竟是千百條青年的血肉生命。而最不忍的荒謬却是傳統的幽靈意披上「社會主義」的戲服，仍在那裡手舞足蹈，唧哩唔啞的唸著中邪的話語：「我是人民，他們是壞份子；我是革命，他們是反革命。」這一場可恨的鬧劇，早在約一百四十年前法國拿破崙三世時上演過，這個無賴出身的總統，挾其行政權力，以被愚弄的農民和流氓為後盾，同時勒索資產階級和無產階級。這段歷史，被馬克思記錄為《路易·波拿巴的霧月十八日》。馬克思曾在這本書裡，樂觀地認為波拿巴帝國只不過是歷史長河裡的一場鬧劇，是歷史起跳(無產階級革命) 前的暫時後退準備動作。

中國的悲哀或許就是在於十個年頭不到就要進入廿一世紀的今天，仍搬演法國一百多年前就下片的鬧劇。馬克思如果仍活著，他也許要寫一篇《中華波拿巴社會主義帝國的六月四日》。但樂觀如馬克思，也不一定會認為六月四日所發生的，必然是歷史在起跳之前，所做的後退準備罷！

《當代》一九八九年八月)

---

# 論現階段無住屋運動 的理論與實踐

——社會學的批判

## 看不見草根組織的台灣社運

當今台灣的諸多社會運動，除了極少數幾樁環保抗爭（例如後勁居民的反五輕），大多仍跳不出中產階級社會運動的組織動員模式。這個模式有兩個相互關聯的特點：(一)、運動的決策過程始終掌握在為數有限的幾個幹部或積極分子手中；(二)、大部分的運動成員只有在會員名冊上「參與」。合而觀之，這種組織動員模式即是被奧發（Offe,C.）所批評的那種布爾喬亞的集體行動邏輯所制約的。簡而言之，這種行動邏輯即是根植於成本（風險）效益對比的估算和「搭便車」的觀望態度。可嘆的是，這種原為中產階級所特有的行動邏輯，在近五、六十年的世界史中，像病毒一般地在其他的弱勢階級（例如工人階級）裡蔓延著；羅斯福新政以後的美國社會主義運動即是典型的例子。

由於這種病毒在經驗上的「跨階級性」或「無階級性」，公共經濟學家奧森（Olson, M.）就乾脆堂而皇之地說，這種集體行動邏輯是唯

一的集體行動邏輯。

由於社會上的大多數人過著一種私化的生活，普遍地疏離於公共事務，因而一種由下而上，紮根於社區的社運形式在台灣一直沒能成立。所以，大多數的社運，即使澎湃，也不過自始至終維繫於幾個較積極的運動幹部的身上。而絕大多數的社運的當然構成者，如工人、農人、學生等，則疏離於各自的運動組織。台灣今天各種運動的組織動員模式，不但反映了中產階級的、攫取性的個人主義與公眾事務冷漠症，也更反映了整個台灣社會政治制度與組織的實際。

### 運動的美學化

在這種條件下的社運「動員」，其實不能算是嚴格意義下的動員。因為運動組織並不能夠具體的、可預估的收編運用潛在的參與者所提供的服務，或所能貢獻的資源。運動參與者沒有一個輪廓鮮明的群體認同感，也沒有內部的社會溝通網絡，因此運動的「動員」成功，也不過像是戲劇的叫座。你不能說演員的動員能力很強，最多只能說媒體和宣傳配合得好罷了。而媒體的角色，在無住屋運動（以下簡稱無運）以往的大型群眾抗議活動中，恐怕要比在其他社運的集體行動中所扮的角色還要重要。無運的「參與者」和戲劇的觀眾有下列的共同點：(一)、都沒有組織化；(二)、膚淺欺罔的群體歸屬感；(三)、與組織者（或表演者）之間沒有雙向的溝通；(四)、抒發（expressive）的意義壓過工具的與溝通（或團結）的意義。要之，這是將運動美學化。

這種中產階級式的對公共事務作壁上觀，或最多只能站腳助威、捧個人場的消極態度，不可諱言的，甚至在台灣現階段的工運裡頭都很普遍，更遑論以中產市民為運動主體的無運了。無運者抱怨國家在

過去這一年來沒有落實它所承諾的居住政策。但是無運者可曾反省過自己的作為？無運者並沒有能廣續去年八月廿六日萬人露宿抗議所造的勢，而進行最基本、最艱苦、最不戲劇、也最不「幽默」的組織動員工作。運動者放下了籐條，又怎麼還期望這個政府會乖乖地做功課呢？須知既存體制的讓步每每不是出自社會的「需要」或任何道德的考量，而是短兵相接、實力較勁的結果。當運動空洞化的本質一為當權者洞悉，則萬人露宿街頭也不過只是昨夜的嘉年華會，太陽依舊升起。

當然，深刻的組織動員工作應不是有意的被無運者忽略。如前所述，它的挫折也是整個台灣政治文化與組織現實的具體寫照。現階段的無運正處於一種極尷尬的情境。

如果不修正以往的運動方式，那麼仍會一無所獲！但假如開始從王建煊的辦公室撤到草根社區組織的話，那麼就要有足夠的勇氣和毅力來面對一個艱苦異常，與過去迥然有別的情境了。

以一個同情的旁觀者的立場來看，無運已達到了階段性的困境。而這個困境有現實的根源，也有理論的根源，下面的論述中，將側重後者的分析。

首先需要反省的是迄今為止無運的社會定位問題。無運理論家一面宣稱無運是「非階級」的、「跨階級」的，或是一種「人民民主」的體現云云。但另一方面，他們却指出無住屋的現象是根源於「壟斷炒作資本」的作用。如果是這樣的話，那麼在運動的跨階級性與人民民主主體的構成上，無運是不是也要「跨越」此一「壟斷炒作資本階級」呢？當然不可能！那這麼一來，無運所標示的跨階級、無階級、人民民主，或「民間社會」就面臨了理論與實踐的難題。理論上的難題在



於：既然無住屋的現象無可否認的是主要源自市民社會內部的矛盾；是無屋的與有屋的市民之間的矛盾，而不只是社會與國家之間的矛盾。那又怎麼可稱為無運為「人民民主」或「民間社會」主體性的體現呢？

## 後現代主義的階級與國家

更仔細的分析，我們可以發覺不論「人民民主」或「民間社會」，在對社會的認識上都只見到「水平的多元性」(horizontal plurality)而不見「垂直的多元性」(vertical plurality) (例如階級)。因此不論「人民民主」或台灣版的「民間社會」，在社會的認識這一層面而言，事實上是和後現代主義的論述（詹明信或許例外）亦步亦趨的。至於實踐上的困難則是：無運者到底要聯合什麼人群？

任何一種以社會改革為標的的社會運動，都包含了或彰或隱、或精緻或粗糙的某種對社會的認識與分析。唯有以此社會分析做為背景，社運才能清晰的辨認選擇結合的人群，與所要抗爭的對象。無運者也有它的社會分析：一種後現代主義的「社會分析」（用引號是因為大多數的後現代主義論述取消了社會學意義的社會分析，而只有文化理論）。後現代主義的特徵之一是已否認「社會」內有任何體系的（systemic）壓抑與支配，因為它根本否定了體系這個概念。如果有壓抑與支配的話，只有來自於日常生活中的言說、身體的動作，與約定俗成的秩序……等所加諸於自我的規約與懲罰。而國家、主權等由上而下的政治權力，則不過是根源於此一日常生活底層的個人自我壓抑性。因此，在「後現代」，一切尋求改變國家、資本主義等制度化的存在已成爲不通之路。個別行動者的主體性的再獲得（而不是人類普

遍的解放) 必須透過個別化的、歷史化的對語言、文化、符碼的解構與解咒過程。而「理想的」後現代社會則將是一個多種聲音(a plurality of voices) 並存的局面。而多元性、變易性、無規則性等, 則一併取消了社會規律和整體 (totality) 的概念。

且不論此種意義下的後現代主義是否誇張了語言的物化與壓抑性, 而忽視了它的溝通與解放性質; 且不論這種光怪陸離、各種聲音與符號紛沓雜陳的世界是否是另一種法西斯群眾煽動家的溫床; 也且不論是否對於體系性媒介, 例如金錢 (經濟) 與權力 (國家) 的宰制性是否有不當低估的傾向, 後現代主義者和無運的諸理論家必須說清楚的一點是: 台灣社會是否可定位於一後現代的位階? 或者, 後現代的文化邏輯在台灣深化的程度為何? 但迄今仍不見有人就此問題做深入的討論。

後現代主義取消的各種「大敘述」之中, 最大的要算是馬克思主義的解放理論了。取消它當然也有部分的歷史基礎。這個歷史基礎即是現階段的 (或晚期) 資本主義能自我調理它在物質生產與分配過程中的危機——它能「送貨」(deliver the goods) 給工人階級。宋巴特 (Sombart) 所說的炙牛肉和蘋果派, 一方面使馬克思原先所預測的由周期的經濟危機和工人的赤貧化所引發的社會革命變為反現實的陳述; 而另一方面富裕的工人階級也使馬克思主義者對付資本主義的利器——內在批判——變得駑鈍不堪, 但是優裕閒逸的法國人和美國人能好整以暇地在地中海和加州的棕櫚沙灘上放著五顏六色的後現代風箏, 台灣能嗎? 或台灣的什麼人能? 台灣的高壓榨、高污染、低福利的資本主義體制送了它早先應允的貨物 (例如民生主義所夸夸而談的那些) 嗎? 無住屋運動者今天所爭取的不就是要廣大無屋者 (工、農

與日益無產化的中產者)能「住者有其屋」嗎？

就是因為後現代的思考不把國家與資本主義當做社會力解放的最大鎖鍊，因此無運也很少就住屋問題做政治經濟學的分析。就像工運關於工時問題的鬥爭力場並不在「時間」上，無運的抗爭現場也不在「空間」上，而是在台灣政治經濟的制度化現實上。

空間並不是給人解讀它的意義的，而是給人住、睡、走的。無運理論家捨棄了嚴肅的，但可以口語化的政治經濟學分析與對話，而代之以「幽默」的後現代的自戀的獨白的後果是：這種敘述很難使具體的無屋者，藉清楚的理解而後相信無屋不是他個人的問題，而是社會的問題。幾萬個人在忠孝東路抗議一晚，並不見得能讓參加者在思維上將原先界定為個人的問題，轉化為社會的問題；了不起它變成了幾萬個人的個人問題。如此龐然大物的、戲劇化的、詼諧的抗議或許反而成爲一種儀式；參加者能相濡以沫、集體治療似的，宣洩對整個體制所累積的敵意。假如這種儀式將來被制度化的話，肯定會扮演一種維持現狀的角色。

### 社會運動還是壓力團體？

無運的這種後現代主義式的自我反省與定位，其實還有一個更爲深刻的危機。那就是對於運動與國家的關係的理解。國家當然不必然處處呼應資本的邏輯。博蘭尼 (Polanyi, K.) 即指出國家在資本主義早期的發展中，每每能遏止土地與勞動這些原初非商品的商品化的進行速度。但無論如何，無運在無堅實的組織力量做後盾的條件下，即踉蹌地登上國家大廈，要求國家的介入，至少爲一孟浪之舉。

像無運這種全國性規模的運動，本來最後還是要把抗爭成果在國

家機構中制度化。但問題是，一開始就將運動的活動場所擺在國家這麼一個高處不勝寒的層次，會引出極大的危機；草根性與區域性的抗爭空間會因此而萎縮。無運因而更難建立它的基層組織，而難以形成實在的、長遠的社會運動。

無運的當前最大危機就在於有轉變成爲一「壓力團體」的可能性，喪失了無運的性格，而成爲另一個「基金會」。不同於後者的，恐怕只在於一年還辦一次嘉年華會吧！

注意！國家一定有極強的慾望要收編無運到體制內，以爲其日益困窘的住宅公共政策的合法性，找到一「在野」的背書人。國家的收編行動將會很容易，除非無運能在將來的發展中擺脫中產者的身段，不再只將運動美學化，而用一些所有無住屋者（大安區的或板橋市的）都能懂的語言，組織上與行動上結合廣大的被擠壓階級。

### 結語：大處思考，就地行動

一開始，我就指出草根組織的重要性。唯有底盤堅實，運動才不會讓人一撻就倒。因爲無運的首要目標指向一經濟再分配的層面，因此它的深刻化必須以更明白具體的政治經濟分析爲後盾，運動者需要有起碼的理論高度，但在行動上必須落實在低層的草根社區上。

運動者需要大處思考，就地行動 (Think Globally, Act Locally)。無論就無運的自然時間或其組織肌理的成長而言，都可說還在幼兒期。希望它在成長的過程中，能夠均衡發育。從這最近一個月的發展上看，無運至少已走出自閉症的蝸牛殼，而開始聯合各弱勢團體。但是，恰如一位無運理論家所指出的，一個運動不能單以參與者的成分而定位其階級屬性，因爲這樣就犯了「血統化約論」的毛病。

同理，我們似也不宜過早宣稱無運已揚棄了中產階級運動的格局，單單因為它形式上吸納了各社運組織（尤其是工會）。

有那麼一天，當全台灣各縣市、各鄉鎮、各區里，都成立了此一運動的地方組織，且能虎虎生風的運作，那我們就可以向無運恭賀說：「妳成年了！」期望這一日早早到來。

（〈當代〉一九九〇年九月）

---

# 一九八八年的國家、 法律、資本與工運

——一個歷史的敘述

從解嚴到一九八八年的上半年是台灣勞工運動充滿無限希望與可能性的年。一九八八年初的全島年終獎金工潮，尤其是台灣工人戰後這幾十年來，頭一次大規模的以集體行動衝撞那綑縛他們已久的威權政治與父權管理。據估計，只是一九八八年的一、二兩月全省就有三十四件和年終獎金有關的勞資衝突。而把這個年終獎金工潮推向高峰的則是位於新竹縣新埔鎮的遠東化纖工會。遠化工會在一九八八年二月十日，以制定合理的年終獎金公式為訴求，發起了自一九四九年後台灣第一起由上千的產業工人集體在廠就地罷工 (Sit-in Strike)。在這場稱做二一〇事件的罷工裡，工人以團結的集體行動在二十四小時內，迫使原先震怒倨傲的資方不得不對工人的要求讓步。

## 暫時停滯的國家機器

遠化的二一〇事件像一個火種般把整個台灣工運的草原燎燒起來。幾天後，桃園客運工會（它的主要幹部曾在二一〇事件時，親赴

抗爭現場觀察，並承認遠化工會給他們很大的刺激）在春節三天國定假期裡，發起了以「依法集體休假」為名的罷工。這次罷工也為全島客運業的罷駛工潮開創先例。同年五月一日全國火車駕駛的罷工更把台灣工運推到頂點。

一九八八年二月的桃客罷工事件最能凸顯這一時期勞工運動的特質，以及它與既存政經權威的關係。桃園客運公司資方（就像台灣其它客運公司一般）並不是一個單純的地方資本家，而是長期以來地方財閥和政治掛鉤的官資結合體。但是，有意思的是，儘管桃客資方有這麼大的來頭和盤根糾結在中央與地方的勢力，桃客資方最終還是向工人低頭了。曾茂興（一個當時桃客工會的主要幹部）回憶了罷工成功前的關鍵過程：

剛開始，我們只是動員駕駛們怠工；每個司機各就各位，車子發動了但不開。結果縣政府馬上送公文來要我們復工，如果二小時內不復工，他們馬上來捉人，因為違反總動員法。我們過年加班一天只有一百塊，可是他們資方連談都不願談。資方開臨時董事會還說是少數幾個人在鬧。縣政府公文一下來，我們馬上復工，可是只是把車子開出去，過站也不停，轉到五點鐘回來開記者會。我當場就問在場的縣政府官員：除夕春節三天，我們依法休假，我們那裡有罪？我連問三次，並且還錄音、錄影，準備將來打官司。他們答不出來，我們就立刻宣佈明天開始依法休假三天。

比較遠化和桃客這兩起罷工，很重要的一個共同之處是：他們都面對著一夥不知所從（disoriented）的國家官僚。在二一〇事件時，地方政府、警察幾乎完全沒有任何動作；而代表中央的勞委會雖緊急

差遣了兩位特派員到竹縣府「坐鎮」，但他們明顯地也沒有實際介入。遠化與桃客的不同之處則是，遠化二一〇罷工的成功或許還可以部份歸因於它有一完整的工會幹部隊伍和一較長久的工會抗爭歷史。而桃客工會則完全不見有這方面的條件。桃客工會成立於一九八七年十二月十三日，這距離罷工僅兩個月而已；而且工會幹部中親勞方的又與親資方的力量勢均力敵。另外，因為客運業的工人先天組織上被很多距離很遠的客運站所分割，所以會員的社會凝聚力和社會網絡不易形成。

所以桃客工會的罷工成功，除了少數積極優秀的領導者的作用外，最主要的原因即是國家機器在一九八八年上半年對史無前例的工人覺醒與行動不知所措。這個「不知所措」事實上在一九八八年上半年官資在對付工運的行動中為一非常普遍的現象。由於桃客資方本身的特殊政治背景，桃客罷工的例子更能襯托出整個國家機器的統合、壓制體系的暫時線路紊亂對於工運發展造成有利影響。

國家機器的控制力的鬆動也可以由以遠化工會為中心向桃竹苗區輻輳發展的工會運動得到證明。遠化工會的領導者，也是當時工黨副主席的羅美文，結合工黨的運動菁英（如汪立峽）和地方的工黨黨員在新竹市建立了桃竹苗區勞工服務中心；以此中心為基礎，他們積極的參與原是國民黨鐵地盤的兩大國營企業工會（台汽和中油）的工會自主鬥爭。此外，羅美文和遠化勞方，以及工黨黨員也於一九八八年的四月廿八日，為了抗議華夏玻璃公司任意開革工會發起人，而發動了一次互延新竹市區與香山的抗議遊行。這是台灣勞工運動史上頭一回勞工以街頭遊行為抗爭手段對付個別的資本家。一個工人參與者兩年半後回憶這一次街頭遊行，仍然清楚的感覺到那「令人悸動的解放」



的感覺。

這次遊行給官方很大的衝擊。一位勞委會官員預測以後的工運活動場域將從個別的廠場移到街頭。而一著名的工運人士也預測「在未來兩三年會有更多的工人走上街頭抗議。」（《時報新聞雜誌》，一九八八年五月二日）。不幸地，這些預測都被以後的歷史發展否定了。但是，在一九八八年上半年的那段工運風起雲湧的日子，又有誰不會做這樣的預估呢？

### 統治隊伍的重整

與工運在一九八八年上半年的急速發展和激越（militancy）程度的昇高的同時，官方與資方也開始重新調整認知方式與步伐，將工運作為特定的目標加以鎖定、壓制。一九八八年的四月下半月被資方以各種理由解雇或調職的工會幹部有一突然增加的現象。剛剛提到的華夏玻璃事件只是當時眾多類似案例之一。而資方所採取的這些不當勞動措施（unfair labor practice）也似乎得到國家官僚的默許；因為官方一再宣稱這些調職或解雇只是「人事問題」，因而是落在資方管理權的範圍之內，政府不得干預（《時報新聞週刊》，一九八八年四月廿五日）。因而大致從八八年四月起，解雇工會幹部成為資方對付工運的絕活。

為了壓制一九八八上半年工運的發展，資方（尤其是大資本家）也開始重新凝塑他們對工運的觀點和立場。台塑企業的一百八十度的立場改變是最戲劇性的。王永慶在一九八六年十二月時還在媒體上大言不慚地反對解嚴後仍對罷工作任何限制；他的理由是「勞動力的供需應基於自由競爭」。他還諄諄告誡其他的資本家在一個「自由化與國

際化的時代裡」要承認勞工的罷工權（《工商時報》一九八六年十二月三十日）。兩年後，這位「自由放任」的「經營之神」所經營的台塑企業又獨搶風騷的宣告「因為勞資爭議與改變的投資環境，台塑決定終止一切未來在台的投資，重新審查一切進行中的計畫。必要的話，將結束在台的營業」（《新新聞》，一九八九年二月六日）。台塑的登高一呼立即引起官資方熱情的反響，連原先與台塑交惡的企業也表示他們對台塑的作法有「同情的理解」，而且要求政府採取必要的措施來「挽救投資環境」（《自立早報》一九八九年一月一日；《聯合報》一九八九年二月十八日）。

官資方對抗工運的協同演習的另一戰術則是一九八八年六月官方公佈的勞資爭議法的修正案。當時勞委會主委鄭水枝毫不避諱的說出修法的目的：

**由於我們國家正朝向自由化與民主化的目標前進，我們不可能再對罷工作法令上的禁止。因此，將來勞工法令的修正將擺在仔細規範罷工行為上。唯有如此才符合國家的最高利益。**

除了勞資爭議法以外，政府於一九八八年下半年也公佈了集會遊行法。這兩個法嚴重的限制了工人集體行動的可能空間和手段。而特別是在苗客事件（一九八八年八月）以後，代表資方的全國工業總會和勞委會更是全台灣最焦急的兩個主張修改勞基法和工會法的單位。一九八八年十月工總和勞委會已各自完成了勞基法修正案的初稿。這種效率可說是空前的。當時的《中央日報》一篇言論便反映了官資方的這種急迫性：

**勞基法原先的理想陳義過高以致實施起來窒礙難行。而且它已成爲勞資衝突的根源（例如苗客事件），現在最急迫的莫過於修**

改勞基法（《中央日報》，一九八八年九月十二日）。

苗客事件是台灣工運在一九八八年急速發展的一重要分水嶺。國家機器的主動、積極，而且有計畫、有組織的介入始於苗客事件。也是在這一次出現了由國家調度提供的「罷工打破者」(Strike breakers)。而後的中時工會事件，新光關廠事件，以及八九年五月的遠化罷工事件，國家的組織化介入只有越見其深刻與機巧。

對照於一九八八年的年終獎金工潮官資方束手無策的情形，一九八九年初的年終獎金工潮裡官資方的動作則顯得異常從容。當高雄客運工會也要依例以「依法集體休假」之名進行罷工時，官方馬上援引勞基法第四十條：「因天災、事變或突發事件，雇主認有繼續工作必要時，得停止……勞工假期。」把幾千年的春節比附於「天災、事變或突發事件」，至此國家機器對工運的立場幾乎又回到解嚴以前了。而關於「外力」的陰謀論也開始在傳播媒體上甚囂塵上。一九八九年三月十七日政府命令調查局著手調查有關「外力在工運的活動」。李登輝與俞國華也相繼發表重振「公權力」以及剷除「外力」之決心。

總之，台灣工運的氣候在一九八八年下半年開始急速轉黑。而法律、國家、資本與勞動的關係，至少從這段歷史的經驗資料看來，前三者對後者的確構成一共犯結構。而就是在這共犯結構日趨嚴密的同時，台灣工運的龍頭——遠化工會——在一九八九年五月發動了一次大罷工。這場象徵台灣工運界奮力最後一搏的罷工失敗後，台灣工運進入一異常蕭條的狀態。不管以後工運的歷史會怎麼走下去，一九八八年的「大變化」應當是運動者或學者將來值得仔細研究的一段歷史。

（〈中國論壇〉一九九一年十一月）

---

# 南台灣島上戰鬥的工人

## ——顏坤泉的故事

一位活躍於南台灣的工運行動者回憶他第一次見到顏坤泉的印象：「一九八七年的一個夏日午后，大概是剛解嚴後吧！我正在工會埋頭寫抗爭文宣，突然有個人走近我桌旁。我最先看到的是一對穿著涼鞋的大腳，順著褲管往上看，我看到的是一個土小子，提著一個大公事包，齜牙裂嘴的對著我傻笑，然後用一口台灣國語叫我張大哥並自稱「小弟坤泉。」這位張大哥說：「說實在的，他給我的第一印象實在不怎麼起眼，但是以後越和他交往，越覺得他不簡單，了不起，叫人不得不佩服。」

這樣的一種對顏坤泉的認識其實是滿普通的。顏坤泉不是一個天生光芒四射，有奇力斯馬的那種工運人物，他不講一些抽象的、知識份子專用的那套政治語言；沒有某些運動者所有的宗教家的氣質，也沒有綠林草莽的個性。基本上他是一個態度溫和、易與人處、有幽默感，但在關鍵的問題上，非要搞個清清楚楚，絕不和稀泥的人。理念上的執著，並沒有讓顏坤泉成爲一個令人敬而遠之的道德家，反而因

爲他的隨和的個性，使得他的理念更平白、更生活、也更可信。他是一個世俗的、溫和的工會改革者。他所要求的不多，只是基本的社會正義與勞工權益。但是在台灣的脈絡下，這些基本的要求在當權者的眼睛裡則是「激進的」。

在台灣的工運界裡，儘管有眾多意識型態與利益的糾葛，但在關於顏坤泉對於台灣工運發展的貢獻以及他對工運的執著的評價上，的確有一少有的共識。顏坤泉是台灣一九八〇年代下半期工運發展史上的平地一聲雷。一九八七年七月十五日解嚴。但是在六月三〇日，顏坤泉即爲了要在他那時所服務的全台最龐大的資本王國——台塑企業集團的南亞塑膠的高雄仁武總廠——組織工會，而在毫無外援且冒叛亂罪的危險下，隻身在廠區大門口散發工會文宣。顏坤泉入虎穴得虎子，在經歷過各種波濤洶湧，明爭暗鬥，終於在八月十五日，成立了台塑企業集團內的第一個自主工會。這一個事件是落在台灣工運荒原的一場春雨，澆醒了多少南南北北沈睡中的工會意識，而蔚爲往後長達一年半的自主工會運動。顏坤泉捋虎鬚的代價則是被「經營之神」王永慶開除。離開南亞後，顏坤泉一面繼續他在高雄碼頭高架司機的工作，一面鏗而不捨地奔波在台灣工運路上。他說：「只要工人兄弟姊妹有苦難、問題，我一定會盡我的能力幫忙他們。」這幾年台灣的各工運重要案件，都可以看到顏坤泉的出現。

雖然從一九八七年自主工會運動開始算起，台灣的工運已走了五年的路途，但是像顏坤泉這般完全投入工運，把工運視作畢生志業的工人，全台灣可能不超過五個人。而幾乎所有這些積極的工人都面臨了雙重的壓迫：一是生活的，一是司法的。被解雇又有案在身對這些工運先鋒而言，似乎是共同的身份識別證一般。但顏坤泉則是這些工

人當中，被「處罰」的最嚴厲的一位。他因為在一九八九年底帶著一群高雄加工出口區內因老闆惡性關廠而生活立即陷入無著的女工到勞委會抗議，而被以「妨害秩序」、「違反集會遊行法」、「聚眾施暴」等罪名判刑一年十個月，而陷入囹圄。這是解嚴後因從事工運而被判刑最重的一個案子。

從某一個角度來看顏坤泉的這個個案固然可以說，顏坤泉的案子不過是自郝內揆上台以後，一個所謂的治安內閣爲了致力消除各種不利資本累積的客觀條件所產生的一必然的結果。不是顏坤泉坐牢，也一定有其他人。但這麼一個提法恰好逼我們問：「爲什麼是顏坤泉，而不是別人？」熟識顏坤泉的人也許還會問第二個問題：「爲什麼像顏坤泉這樣的一個有理想、有正義感，只是一個要追求清清楚楚的是非，不會傷害也無從傷害任何人的工人，要受到這個社會、這個國家如此無情的懲罰？」

顏坤泉的人格與傳記也許能幫助我們理解這個「法律」個案，甚至能幫助我們從另一個角度去看這些年來的社會變遷。

由這個個案，我們可以關連到很多客觀的、結構的問題，例如：農村人口的普羅化的過程、勞動過程的改變與階級關係的發展，國家在階級矛盾中的角色的轉變等等。

顏坤泉，一九五五年生，台南下營鄉人，老家務農，有一個哥哥，三個弟弟。據說家裡還有三分地。曾文高工電子科畢業，一九七八年與李幸芬結婚，有兩個小孩。全家四口住在高雄市有名的違建貧民區——草衙——的一間八坪大小的房子。這個住所是新搬過去的。之前他們一家也是住違建。所以顏坤泉自嘲地說是「從舊違建搬到新違建。」違建也有「所有權」。顏坤泉一家人現在住的是花了三十八萬買來的，

而其中有三十二萬是他的南亞工人弟兄們爲了他坐牢而募的安家費。

顏坤泉工作了十多年却沒有法子靠自己的力量買一幢房子，即使是一幢小違建。富有的小市民立即的反應是他不夠努力工作。但這個論調放在顏坤泉（還有成千上萬類似他的人）身上，就一點也說不通。

「很奇怪，從小我就有兩種工作的命。」顏坤泉說：「國小、國中階段，我一面讀書，一面撿蕃薯；還有做農場的工作。高中時候，我白天讀書，晚上需到電器行做工。到南亞以後，又到碼頭兼差。所以我這一生中似乎只有當兵時最輕鬆，因爲沒有兼差。」

顏坤泉勤勞，肯吃苦，是標準的台灣農家子弟。當兵的時候，他是一個下士，但是却代理少尉區隊長。這個下士區隊長肯擔當軍官所不願承當的責任，即是准士兵的假。坤泉假准的也許是稍鬆一點，有上級長官責問他。他說：「爲什麼不可以啊？兵生病你不讓他出去，他出問題是我的責任。」「他們會跑了啊！」「跑了是他們的責任！」

另外還有一段經驗也能刻劃出坤泉日後在工運場上所表現的個性。有一次長官問他：「坤泉啊！兵怎麼都在福利社東跑西跑？」「我們連長交代，今天要把這片草除掉。那我下達指令，只要將這片草除掉，其它的時間留給他們自由活動。他們聽說做完能有自己的時間，都拚命的在工作。」「那麼叫他們再做別的！」「我不願意。」「爲什麼？」「我講出去的話我不願意改。要做可以，我自己來做。」

這是當兵時候的坤泉，但從那兒我們已可清楚的勾劃出坤泉人格的輪廓：不怕權威，只講道理，關心弱勢者，有難自己一肩挑下來。

坤泉退伍後，離開農村的家來到高雄發展。起先和他哥哥學建築，但那時建築不景氣，就轉到一個塑膠工廠工作。做了三個月，他母親發生車禍，於是辭掉工作，專心照顧他母親達兩個月。那時候南亞塑

膠在招電子科技術工，坤泉第一名考進去。那一梯次一共進去了六〇餘人，都是以技術人員的名義考進去的，但是進去以後馬上變成沒技術的操作員。「我那時候覺得很訝異。」坤泉回憶。但除了這個不合理之外，還有很多事情讓坤泉這一個來自農村的大孩子覺得不可思議。

「我民國六十六年進南亞。整個公司有好多問題：第一，對女性歧視；結婚一定要辭去工作，從六十六年到七〇年都是如此。第二，員工靠關係昇遷，而不是靠本事。第三，獎懲制度、管理方式都是在剝削。而且管理的標準一直在變，兩三個月就調整一次生產的標準。當時我們都覺得，怎麼會這樣？」坤泉說：「這不合理，除非機器性能改善。不投資機器，只要求工作強度的提高，是朝向人的自動化，而不是機器的自動化在走。」

「當時我們的腦海中不停在問，怎麼會這樣？我們覺得奇怪，怎麼在工廠裡面是這樣？怎麼會有這樣的制度和管理方式？不把人當人看！一個人本來可以看一輛射出成型機，結果變成兩輛，再提高到三輛、四輛。現在南亞嘉義廠，一個工人要看十二輛。而且這個機器和以前一人一輛時一模一樣。」

南亞塑膠提高生產力的訣竅之一即是主管輪調制。充分利用新官上任三把火的原理提高生產力。例如本來在一個課長下面，生產力從每小時四〇件升到六〇件。他勢必無法再進一步要求。因此，就換一個課長來，一下子提升到八〇個……再一百個。然後調出去的課長兩、三年後又再調回來。

但是儘管在這般日益苛刻的勞動條件下，工人並沒有想到以集體的力量來阻止這一無盡止的剝削。請假、休假也都是困難重重。「在台塑企業，尤其是南亞這個下游工業，每次過年都要看人家帶妻小快快



樂樂地過年，閩南語俗諺說做牛做馬，到年底也要休息。但我們比牛馬還不如，過年還要上班。每次都聽鄰居在講：賺錢要賺死啊！」坤泉說。

但是南亞企業並不是沒有工會，只不過沒有作用罷了。坤泉一直等到在南亞做了七、八年之後（一九八四年），才知道他們「有」工會。而這是因為那時候南亞擴充產量，部分員工要被調到新建的嘉義廠。由於很多人不願意離開高雄，因此想到了工會。但是反應到工會，工會却要他們不要爭，「人家可以過，你也可以過。」

對於御用工會的徹底失望，使得坤泉和他的工人兄弟們（尤其是他那一期一起進去的）決定要在一九八七年八月的工會改選中，把工會拿下，讓它真正名副其實，為工人做一些事。

一九八七年三月份，那時還沒解嚴，坤泉就和他的弟兄們開始部署準備。六月底發出了第一張文宣「勞工們醒來吧！」。文宣都是利用上班之前或下班的時間發出去的。大多數時候，都是坤泉一個人在發，因為那時尚未解嚴，很多工人仍然對「政治」很戒懼。文宣發出去後，馬上引起很大的反應。工人方面很支持，因為文宣的一些訴求打進了他們的心坎。管理方面則是異常緊張，如臨大敵，「文宣發出後，公司主管開始約我喝茶、咖啡。天天上班，天天都被盯。整天叫我到廠長室。工作都不必做了。」坤泉回憶：「其實那一張文宣很軟性，但公司反應的卻太過火，向我施壓，向我家屬、同事施壓。人二也來施壓。連台塑總管理處的一位特別助理也下來處理我的案子。我那時實在很單純，完全想不透工會改選和公司有什麼關係，又不影響秩序，為什麼小題大做？我那時真不清楚。奇怪公司怎麼會對工會敏感。我問他們，工會選舉跟公司有什麼關係？他們不談這個。老是問我的背景；

他們問我跟那些人認識，與什麼人交往。」

八月五日選工會理監事，八月四日要下班的時候，坤泉的課長遞給他一張條子：

**該員為達個人目的不擇手段雖經勸導毫無悔意，一再造謠生事煽動勞資對立，嚴重擾亂廠內安寧及秩序，違反勞動基準法第十二條第一項第二款、第四款以及本公司人事管理規則第十六條第七款等規定應予免職處分。**

坤泉本來即預感到公司可能會採取某種方式處罰他。但是沒想到會這麼快、這麼絕。工人們大都很驚慌，坤泉淡淡地表示沒關係，一切照計劃來。第二天即將解職令當文宣散發。資方雖然以廠房為私有財產為由禁止坤泉入廠，但是票開出來，資方人馬完全落敗，而勞方工會改革派人馬全部上壘，囊括了所有的理監事席位；而坤泉獲得了最高票。這個「為達個人目的不擇手段雖經勸導毫無悔意」的顏坤泉失去了工作，却贏得了多數勞工兄弟的肯定與支持。

但是高雄縣府勞工科馬上介入，指顏坤泉已遭解雇，當選無效。在處理勞資糾紛的立場上，政府並不遮掩的支持資方，使得坤泉在這場首度與「國家」衝突性的接觸中，開始理解了一些以前他完全沒有意識到的社會與政治的運作方式與某種基本的支配結構。

從此以後，他不再把政府看做是一個會「秉公處理」社會衝突的機構。一九八七年八月，剛解嚴的那段日子，社會的確瀰漫著一股追求新秩序、新的社會關係模式的風潮。大眾傳播界也大致反映了這一趨勢，很多的報紙都熱烈地報導南亞工會顏坤泉的事件。因為台灣社

會從來沒有發生過這一類事情，所以新聞鬧的很大。台塑董事長王永慶大概也覺得面子掛不住，接受了立委王義雄和余政憲的要求，在台北台塑總管理處和顏坤泉見面協調。王董問坤泉：「你要多少，直接講嗎？」錢當然不是坤泉所追求的目標。但對於生意人來說，似乎整個世界都是商品，都可以用金錢買賣掉。而假如買賣不成的話，原因無它，一定是價碼不對。據坤泉說，台塑在找他上台北協商之前，已透過高雄某一政壇要人，要花四到五百萬買掉坤泉，但為他所拒絕。

「不是錢的問題。您說我固執，您老人家比我還固執。我講的是是非的問題。不對的話，我鼻子摸一摸就走。對的話，我一定要爭到底，這不是金錢可以衡量的。你一千萬，一億元給我的話，那外界人怎麼談？會說我是被你搓掉的。你的長庚醫院等企業，我要是去的話，也會被別人看成是被搓掉。我什麼也不要求，我所要的只是很簡單的兩個字「復職」。再苦的工作我都願意做，只要在原單位。」坤泉義正辭嚴的表明了他的立場，但是王永慶還是拒絕了，理由是管理上的考量，「文已經發出去了。」

「什麼文發出去了。對就是對，錯了就要改啊！」顏坤泉毫不含糊的挑戰王永慶，「你身為一個企業家，金錢在你看來，並不是很重要的，你應當重視你的名譽。你老是說要回饋社會，那你就應該回饋你的勞工啊！他們是你的第一線嗎！」當然，講到這裡，雙方再也談不下去了。衝突的雙方其實並不只是顏坤泉和王永慶，而是人的尊嚴對抗資本的靈魂，生活世界的道德原則對抗企業管理的「邏輯」。

坤泉經歷過這一場衝突的經驗，他對資勞關係的看法也自然地提升到一較其它工會領袖為高的層次。他開始查覺到有些問題的發生與解決並不是純然屬於個人層次的，或是可以求助於某個權威，而也是

制度性的，結構性的。他可能是台灣工人裡面最早破除一種「仁慈的大家長」的迷思的其中之一位。在台灣，不管是勞工，或是一般大眾，都還停留在一種「前現代」的類似於西方工業革命初起時的「國王與教會」的群眾，他們認為他們的苦難與不公，是來自他們的直接管理支配者（例如稅吏、警察、地主），而相信在高處或遠方的國王或教皇是正義的化身，而他們只是被中間階層的「小人」所蒙蔽了。這種想法模糊了社會衝突的核心機制，使得理性的組織與運動策略無法形成。台灣當今的民進黨的很濃厚的「李登輝情結」即是一種類似「國王與教會」的情結。而一般大企業的工人也往往不能穿透這一層想法，而認為「董事長或總經理人很好，很照顧大家，但是他的美意往往被下邊的人所扭曲了……。」

顏坤泉離開南亞，但還保住了他在高雄碼頭的那份兼職工作。由於這個工作高技術性，工時很短，每天只需工作四小時。他其餘的時間都拿來發展工運。他的大公事包裡面永遠擺著新的抗爭文宣，見到人就發。他同時也是高雄工聯會裡最重要的成員之一。大大小小的工運、工會、勞資糾紛案件都有他的身影出現。他不但汲汲於幫忙別人組工會，也著手在他自己工作的單位——高雄碼頭工會，籌劃「光復」此一工會。高雄港工會為一特權單位，因為地位的重要，一直由國民黨嚴密的控制住。但坤泉相信，只要假以時日，碼頭工會一定可以成為一個自主工會，坤泉知道在碼頭組自主工會是冒政治大忌諱的，因此他的行動一直是很低調、很小心的。

坤泉是一個對外在環境、客觀條件掌握的相當準確的人。他非常清楚整個工運的環境在一九八八年下苗客事件時已開始轉變。他稱他在一九八七年的南亞事件為「第一代抗爭」。「在那時，國家還沒有冒

出頭來，因為我們那時的工運僅僅限於勞資兩造的衝突而已。國家的干涉是在苗客、遠化中凸顯出來的。」顏坤泉清楚整個工運天候在一九八九年下半期，尤其是遠化罷工後，已經與一九八七年完全不一樣了，所以他在碼頭和其它工運場合中，都非常保守小心。他熱情正義的心並不會衝昏他冷靜理智的腦。

一九八九年十一月高雄加工出口區製鞋廠「安強」和「十全美」的五百多名工人，因為資方積欠工資，惡性關廠，逃避退休金、資遣費，而且避不出面解決問題，使得這些工人立即面臨生存的困難。他們向勞委會陳情，勞委會置之不理，於是找上工聯會的顏坤泉。顏坤泉知道這並不是「個案」，而是台灣今後十數年間要一連串發生的因資本外逃或經營不善所產生的關廠事件的其中之一而已。顏坤泉和一工運知識份子（汪立峽）決定要把這一個案升高到一整體的政治、經濟、法律層次。他們要求國家從速制定「關廠審查條例」和決定勞工對於償債權的優先權（目前是以銀行抵押為第一優先）；其次是建立失業保險；另外，他們也要求國家制定工人與工會參與經營管理的辦法。

政府對這些要求當然是相應不理。十一月二十九日三百餘名「安強」「十全美」的女工到台北向勞委會主委趙守博陳情。主委沒見到，却被鎮暴警察兩度襲擊，並打傷了多名員工（其中大部份為女工）。坤泉也被追打的血流滿面，並一度被捕。但是任誰也沒想到坤泉日後要為了因支持女工得到她們所當得到的，而付出一年十個月的牢獄代價。這是解嚴後國家對於工運行動者最嚴厲的制裁。對於坤泉，以及其它工運、社運界的人士，這麼重的量刑令他們震驚。

為什麼要這樣對待一個工人？為什麼又選擇顏坤泉？這樣的問題可能永遠沒有辦法得到一個可以經驗上證實的答案。因為答案可能躲

在治安、勞政當局的秘密會議記錄裡。但無論如何，以下的三種原因應有助於我們去嘗試解答上面的問題。第一，坤泉，做爲一個工人行動者，已在過去的兩三年，將工運的實踐從經濟主義的層次（例如各種物質利益的求償）提升到一整體的政治經濟層次。這麼一種抗爭層次的提升（例如直接表現在安強、十全美案上）誘使當局採取較激烈的步驟來壓制，或導向工運的發展。第二，自一九八七年坤泉以南亞工會爲首義，帶起了往後的自主工會運動，而以後數年間，無時不左衝右突於工運戰場上，幫忙成立了多少自主工會，也參與了多少勞工的抗爭活動。在工運中，顏坤泉已是少數兩、三個具有象徵意義的人物。而國家選擇了安強、十全美案給他一「遲來的懲罰」。第三，坤泉這幾年來仍然一直在致力於高雄碼頭工會的自主化。而只要坤泉還一直在碼頭工作下去，他終究有可能達成這一工會自主化的目標。但是碼頭工會是何等具有「戰略性」地位的重點工會，國民黨如何能容忍這種事情的發生。因此，釜底抽薪的辦法是讓坤泉坐牢，也就一箭雙雕的剷除了他們心目中的「禍害」。

但是，從另外一個角度來看這些問題，也許我們可以說這一切都是因爲坤泉太認真、太執著、太明辨是非了吧！他沒辦法渾渾噩噩地忍受生命中之輕。在今天的台灣，也許有這樣的人格特徵的人都是要和盜匪或精神異常的人一般接受懲罰吧。這個社會與教育時刻在宣揚誠實、見義勇爲、擇善固執等價值，但制度的現實却無時無刻不在否定這些價值；事實與價值、現實與理想之間竟有一條如此深的鴻溝！而坤泉要用他的身體、他的實踐來接合這條鴻溝。就此而言，坤泉的確是一巨人，但是一悲劇的巨人。他相信他的良知，自反而縮，雖千萬人吾往矣。但是，「良知」在一九九〇年代的台灣則是出賣他的猶大。

因此，當大多數的勞工和一般人民耽溺於自我利益的爭逐上，而視公共事務與集體利益為芻狗的話，光是靠少數人照明彈式的犧牲是沒有多大意義的。坤泉明瞭這一層關鍵，所以在工聯會的刊物上寫下了下面這段話：

「犧牲奉獻，奉獻犧牲」，「犧牲小我，完成大我」是多麼美麗高操亮節的言詞。但是坤泉我覺得還不配，因為我是平凡的農家子弟，不是救世主。奉獻我願意，但為什麼要犧牲我家庭及我，為什麼不是大家一起來承擔，這個擔子實在太重，坤泉我背不起。我犧牲就能喚醒勞動階級覺醒團結起來爭取經濟、社會、政治地位的話，馬上自焚我都樂意。最後敬告勞動階級兄弟姊妹們，千千萬萬不要讓我白白犧牲，有您的參與就是我最大的安慰。

勞工尚未抬頭 同志仍須努力

坤泉留

(〈台灣時報〉一九九二年五月一、二日)

---

# 大閱兵與小閱兵

不少政治社會學者指出一九三〇年代德國納粹運動興起，很重要的原因之一即是當時的德國社會的自主社團（例如工會）很不發達，再加上中產階級傳統以來在政治上依附於官僚貴族統治階級，所以一種擬宗教的、奇力斯馬的群眾煽動家（如希特勒）就很容易乘勢而起。那時的社會，有人稱做大眾社會（mass society），特徵即是國家機器之下即為原子化的個人，中間領域（例如各種自主結社）付諸闕如。

今天的台灣社會其實也具有部分三〇年代納粹興起前的結構條件。雖然八〇年代末期台灣社會前所未有地興起了各種社會運動，而打開了一部份公共領域出來，但是這一個由社運所打開的局面在進入九〇年後有明顯的萎縮的跡象（尤其是工會運動）。有趣的是，社會力的消退是在統治階層擾攘不斷、內鬥頻仍（例如統獨與族群之爭）之下進行的。國民黨的威權統治雖然鬆動了，但是一個超乎政黨鬥爭的國家機器却在一直擴張著。



## 每位校長都是一個李登輝

大閱兵即是這個膨脹中的國家主義的行動表現；是這個國家機器再度恫嚇地向社會宣讀它的主權。相對於台灣社會在發展中的多元性、創造性與民主性，國家要佈達的是集中性、普遍性、同質性、目的性、和戰鬥性。「萬眾一心」即是閱兵的後設倫理。反閱兵也自然地被認為是反集體、反國家，甚而是反道德，因而合當排除。

反閱兵行動的「合法性」不足，自然是反閱兵行動者進行動員的困境與他們最後必須放棄行動的最大原因之一。這個合法性不足的問題與其說是由於國家藉著對傳播媒體的壟斷而對合法性作壟斷的定義，不如說是由於大多數民眾早就在生活裡內化了國家對情況的定義了。民眾早就在他們的民俗價值裡把閱兵視為理所當然之事。

試想一個公民從小到大要經歷多少次的不同型式、規模的「閱兵」（例如升、降旗、週會、動員月會、糾察隊、「基本教練」、和集體體罰）。每一個中小學生每天上學都至少要被閱兵兩次，而每位校長都是一個李登輝。一種中央集權、同一性、講求統合秩序的社會生活習慣與威權人格早已在這個漫長的教育過程中不知不覺的被型塑了。這樣的人民怎麼不會「普天同慶」，又怎麼不會反反閱兵呢？

### 先從反小閱兵做起……

台灣的大學教育或許還好一點。但是基礎與中等教育的確可說是「意識形態的國家機器」。學校（當然還有家庭、工廠等）都是國家機器與主權統治的微觀基礎。而這些微觀基礎也相互糾結，共同維護此一既存體制。例如，學校的記過制度在台灣也普遍地被大型生產組織

所援用作為控制工人的手段。但工人們大多視它為當然，因為他們過去在學校裡也是這樣子被管過來的。

台灣當今的社會運動有一個一切指向國家的傾向。固然，有很多的運動在理念上（或企圖上）是為堅持社會的自主與多元，反對國家機器的宰制。但是，如果忽略了「社會」本身的「國家性」，而只單純的把矛頭指向國家機器，那麼運動的結果可能會吊詭的適得其反——強化了國家機器。

反閱兵是為反這個準法西斯的國家機器，但是實際上它反而強化了國家機器的意志，造成了台北街頭的布拉格的一日。這麼地看，反國家機器最快的一條路線恐怕不是社運與國家機器間的那條直線，反而是要迂迴到反既存社會。要反大閱兵或許也得先反小閱兵（尤其是升降旗和基本教練）吧！

（〈自立早報〉一九九一年十月十七日）

---

# 反叛選舉工業

## ——學運的第三條路

掛著民主政治的招牌，選舉其實是當今台灣最大的污染公害之一。廉價的群眾煽情，赤裸裸的現金交易，欺罔的政治承諾，已使台灣的選舉政治墮落為政治牛肉場，台上的統獨叫得震天價響，台下的觀眾也看得如癡如醉。而當帶著統獨宿醉的民眾走出幽暗鬼魅的牛肉場，他們每每發現朗朗乾坤的社會生活依然如故，他們真實地生活是：環境的污染，公共建設的缺乏，低度的社會福利與勞動過程中的剝削與支配。民眾用他們的社會權利為代價買了統獨的鴉片，而國民黨與民進黨則是販賣鴉片的一對難兄難弟，搞著金光黨扮豬吃虎的把戲。

### 「大拒絕」？

學生本來應有不苟同於現實的理想性格和站在弱勢者的素樸質強的正義感。但是台灣這幾年學運的發展却使得學生越來越背離他們這些最美善的質性。最主要的原因即是學運（尤其是在台北的）已大部被吸納入整個選舉機器（與代議民主）裡頭。學生有什麼資源能進到

這個機器裡頭去「玩一玩」，而不同時墮落到一異化的存在？變成一純粹的客體呢？在選舉工業裡，學生能典當的不過是一紙學生證和一腔年輕的血罷了！而就像古典章回小說裡的文化暗喻一般，純潔的、年輕的血往往被犧牲掉用來煉成妖道士的邪惡之劍。

假如不甘心被體系收編，為人作嫁，那麼學運該怎麼走下去呢？

理解到學生是一個影響社會歷史變遷的行動主體，也理解到整個政經既存體系所內蘊的壓抑性，六〇年代美國的學生運動提出了「大拒絕」(the great refusal)；拒斥參與既有存體制內的活動，也同時拒斥一切與既存體制相容的意識型態（例如工具理性，攫取性的個人主義，和粗糙的實用主義）。學生要的是當下的烏托邦，和有愛與創造性的生活。而這一切都要透過參與民主草根社區才能形成。民主不再是一種強制於生活之上的制度的安排，而是生活。對於既存體制，學生則保持一高度批判與懷疑的距離；他們要否定(negate)，而不是要改良這一體制。

但是，六〇年代的「大拒絕」對於台灣學運而言却是客觀上的不可能與主觀上的奢侈。客觀上的不可能因為，台灣的社會長久以來並沒有足夠的公共領域作為大拒絕的底層結構；而弔詭的是，也正因為缺乏此一歷史的公共領域，學運和很多其它社運很容易就被既存體制所吸納。主觀上的奢侈則是因為台灣的資本主義的發展從來沒有達到歐美的高度：工人的長期被剝削，原住民的悲慘境遇，和整個社會權利的被踐踏。學生（或知識份子）若要大拒絕或從社會現實中「逃逸」出去，則必須先掩耳矇目於生活週遭之現實。

## 此岸的人間世

在此前不可進，後不可退的困局下，學運是否有第三條路可走呢？有的。中部有一群進步學生即是在此令人窒息的苦悶當中發展了一個新的行動策略：「學生選舉觀察團」。他們要在年底的這次國代選舉中「投入」選舉；但既不作候選人，也不助選。他們要觀察、質疑，和批判這個選舉。他們佔的並不是「邊緣」，而是夾在既存體制與大拒絕間的中間地帶。而這個中間地帶也就是此岸的人間世。基於對社會，對人間的關懷，他們提出了社會權利的訴求（以別於統獨、國號、國體等政治訴求）。希望能對年底參選的制憲國代直接產生道德的與社會的壓力。

學生要觀察而不介入這個選舉，其實正顯示了他們對於此世代學生運動的歷史角色的敏銳認知。他們不願意被吸納入選舉工業，但也不願意作浪漫的大拒絕。「觀察」當然會面臨這兩種力量的撕扯，但我期望這些學生能抵制這兩種誘惑，而能夠在批判的實踐中廣結同盟，而產生豐富活潑的草根社區，而繼續在此中間地帶進行以學生為主體的社會改造運動。第三條路誠然崎嶇，但它可能是臺灣學運可能建立歷史主體性的唯一一條路。

（〈自立早報〉一九九一年十一月廿七日）

---

# 我的校園，你的社會

自由派的大學改革者說，只要軍人仍在培育自由思考、民主人格的大學青草地上出沒，即表示校園並未解嚴。要大學校園成為名副其實的自由民主人格的養成所，就必須將軍人逐出。

反動派的國民黨辯稱教官並不妨礙校園民主與學術自由，而且只在為了服務、照顧同學，而非控制自由、壓制民主；教官對於校園的生態總而言之是有百益而無一害，但是校園裡的夏娃和亞當們似乎聽不進去，她（他）們認為自由的樂園裡最好不要有蛇，管它是有毒沒毒，有益無益。

純粹從審美的考量出發，我支持亞當夏娃的看法。肅殺的軍服、壓低的大盤帽、和夾在兩者間的保母的笑臉、是會讓人不安的；到底是希特勒，還是卓別林？另外，從功能論的觀點出發，我支持自由派的學改者，軍人拿槍、教授治校，各有所司，何必越俎代庖？

同樣地從「功能論」出發，我贊成軍人繼續留在大學裡。原因無它，軍人的存在可以做為亞當夏娃的墮落的藉口，可以做為樂園的保

證，因為有軍人在，大學是不自由的，所以我不自由的，於是我逃避自由。這樣的「思考主體」忘掉了自由之草或許從來不長在大學的草坪上頭，而在大學之外，在我們所說的「社會」裡。沒有社會意識作基礎的自由的權利論述，只有被呵護的「自由」，嬰兒的自由，而沒有創造的自由、另類（Alternative）世界觀的自由。對大學的執迷，部份來自於對社會的忘却，部份來自對自己新貴地位的自戀。對大學的執迷即是對國家的執迷，雖然用詭的以驅逐軍人為名而行動。著名的台灣三月學運，不就是落得一個地府（或總統府）一遊，與一個騙局的國是會議嗎？它的結果不是鞏固了國家嗎？沒有走過人間世，何得真自由？

南韓的學生能瞭解工人、農人和他們的關係，並以行動落實這種關係，但台灣的學生不能，向來台灣的學運不是指向自己的肚臍，就是指向國家的寶塔，不管你高不高興，台灣的大學校園向來就是個幼稚、軟弱、慘綠、粉紅、灰白、救國團化的、小虎隊化的樂園（或失樂園，隨你怎麼看），軍人在的時候是這樣，軍人走了後也看不出有什麼必然的改變，假如是這樣的話，不如讓軍人留下，就像留下一塊遮羞布吧！

（〈聯合報〉一九九三年十二月八日）

---

# 抵抗政運的吸星大法！

## 社運與法律、邊緣與中心

傅大為認為（或余曉雯認為傅大為認為）「傳統社運」把運動的目標擺在法律與政策的改變的層次上，有中心化的嫌疑；而根據他一向的邊緣戰鬥的觀點，他相對的肯定類似民生社區的社區推廣活動等的「邊緣性的運動」。當台獨運動有效地搜刮了很多種社會運動（例如工運、農運、學運、原住民運動、環保運動，等等）的資源與合法性，而集中在那建國一事之上，傅大為的憂慮（即，中心化）與期望（即，邊緣化）是可以理解的。另外，我也同意傅大為對於社區與文化傳統的建立的重視；只有多元化的社區與傳統才是真正社運的溫床，才能抵抗政運的吸星大法。在這裡，我只打算順著傅大為所提到的社運與法律的關係這一問題，提出我的一些看法。



## 社運的休閒中心？

誠然，台灣的社運一直有很強的往國家靠攏的傾向；這表現在社運的訴求往往是立法、修法、或要求國家直接的行政介入。這樣的社會運動喪失了它對於國家的主體性，且同時將法律拜物教化，而結果則是法律訂了，社運也冤死狗烹了。如此地將社運視為工具，而法律與國家被視為目的是絕對應被批判的。但是，另外一種法律與社運的關係則是值得肯定的；社運（作為行動主體）要求立法、修法，並不停地監督法律的執行。在這裡，關鍵的並不在於立法與修法，而是在於無休的監督。國家於是不再是主體，而是客體，是社運與人民的工具。這般的國家，假如我們仍稱作「中心」，那麼它只不過是社運的休閒中心，何需逃逸？我們所需要注意的不過是隨時小心國家不要從休閒中心質變為宰制中心罷了。因此，邊緣戰鬥的要義應是：所謂邊緣的要自居中心，而所謂中心的要到邊緣立正，聽候命令。所以，當社運僅僅要求法律與政策上的改變，這是往「中心化」上在走沒錯；但假如它還不停地以社區、組織作後盾，監督法律與政策的執行，那麼「中心化」這一稱謂及其附帶的消極評價可能就不太適用了。因此，就理論而言，社運不應對法律懷有潔癖，你不找法律，法律也會找上你；問題完全在於社會運動是否能掌握、詮釋法律（特別是其中的權利論述）以為己用。

## 建立異議文化

以上是就理論而言。現實上，台灣的社運與法律的關係則大致如傅大為所謂的有中心化的趨勢：在過去十年來，除了工運，從沒有一

個社運企圖落實法律，而都是只想要立法、修法、或要求國家行政介入（政運亦然，幾乎都是立憲與修憲之爭，少有要落實既存憲法的進步部分的聲音；而工運的例外當然絕大是由於一九八四年版的勞基法有相對的進步性）。雖然體質弱脆的工運並沒能監督國家落實勞基法，反而在暴露了自己的弱點後，刺激了國家以及資方往反動的階級立法方向走，使勞動基準越訂越低。但法律作為一種「尺度」（李清潭語），的確曾被邊緣團體（例如，工人）拿來丈量現實與國家的宣稱之間的落差，而讓他們明白國家經常在有系統的說謊。當社運與法律這樣地結合在一塊兒時，它們是會藉內在批判對現實產生強大的顛覆力的。社運或工運在一九八九年後的消沈，非法律、國家之罪，而是社會運動本身智、體能不足之罪。就此而言，以「零星而小型的、介於社運與文化運動之間的活動」的形式建立異議社區與異議文化，可能是社運所不能繞過不走的長路；在這一點上，我完全同意傅大為。

（〈自立早報〉 一九九三年七月十二日）

# 第三部份

族群、國族與國家



---

# 族群認同、國族認同 與解放政治

## 現代性的弔詭——走向單一或走向多元？

在傳統社會中，人的認同很簡單，在封閉且熟悉的環境中成長，村與村不相往來，甚至相互衝突仇恨。在這樣的情境下，人們只能在自己村內或部落形成單一認同。

現代社會則根據資本主義的分工進行組織，人們由於職業、區域流動的頻繁，認同也跟著多元，如果說資本主義社會比封建社會「進步」的話，那麼一定是資本主義社會把人從泥土中拉出來（當然這是一個慘烈的鬥爭過程），走進一個能允諾多元認同的情境。人們往往透過豐富的社會關係以及多重的認同，才有能力移情地了解他人（例如異鄉人）的想法，以及能和其他人有對話的基礎，進而形成新的集體（collectivities）。資本主義假如和民主有關的話，那是在於資本主義生產方式下的大工業、現代交通、都市等，有它們直接的政治效果：人與人因有些共同的（超越地域的）社會經驗，就更能沒有預設地就某些

問題進行溝通；傳統社會的人是不能和陌生人談事情的。

理論上傳統社會是單一認同，現代社會是多元認同。但中間有個弔詭：現代社會最大弔詭之一是它既為多元認同提供組織基礎，又可能帶來史無前例、最高峯的單一認同。右派的派森思和左派的馬庫色都重視這單一認同（「現代化」或「一度向的人」）的表現。不但是知識界看到這一點，政治人物也看得到。法國總統密特朗前一陣子提出，法國應保持他們特殊的文化，以免美國的、「全球的」、好萊塢式的文化把全世界的各特殊文化都吞沒掉。這些人都看到單一性文化在向全球發展，去塑造單一的認同；我們多種的認同都要被一種最高的認同扁平化，它的內容也被抽空了、吸走了。

這些認同於是都變成空虛的行屍走肉，而真正的認同屬於某一種世界市場中商品（包括媒體）消費的一份子，每個人的思維、行為舉止、用字遣詞都如出一轍，被吸納到一個同質性文化大磁場中，在莫斯科、加州、台中中港路我們都可以看到全世界無所不至的好萊塢文化、麥當勞文化、CNN 文化……。「生活即消費」，而所有的消費都透過國際傳播聲光系統進入腦海裡頭，連「反對」都變成一種消費運動。一九六〇年代馬庫色最擔心的就在於此：同質性壓迫異質性；單一認同壓迫多元認同。當然，這已是馬庫色的第二個噩夢了，他的第一個噩夢是三〇年代納粹德國。納粹即是藉創造一個日耳曼法西斯同質性為由，而把一切階級、職業、族群差異抹平，無法抹平就進行屠殺（猶太人）。

「麥當勞」的單一性文化當然比希特勒更精緻、更高級，要使全球陶醉在整個消費主義中產階級的空虛裡，所謂美國夢是也。當然，現在看來，曾無比高漲的美國夢及其文化象徵（可口可樂、綠茵家園、

約翰韋恩、民族大熔爐……) 已遭受來自美國本土及第三世界的強烈批判，有些或已成為可恥的標記了。

就拿「民族大熔爐」來說吧，六〇年代黑人人權運動從根本上指出了所謂民族大熔爐的謊言，何以各個族群的文化認同不能保存發揚，而要去進行同質化的大熔爐？另外，學生運動、新左運動更是要打碎五〇年代的極度壓抑、保守、悶熱的清教徒偽善社會。整個六〇年代的時代精神即是打破鐵籠般的同質化的、單一化的世界，而同時進行各種不同的，特別是以青少年及學生的另一類世界觀為基礎的認同，抵抗主流的、中產階級的、國族的認同。

所以現代社會是很弔詭的，一方面把人從傳統的草根性社區拉出來，拉到都會中使我們接受很多種不同的認同。現代社會允諾了多元性生活的組織上的可能性，但另一方面又企圖排除這可能性。這多元認同很有可能是一個更高、單一性認同的雛形、前身，為法西斯、一度向的世界準備好它的組織性。「解放是爲了壓迫」、「多元是爲了單一」，《一九八四》歐威爾式的弔詭。

從多元與單一的辯證關係出發，再來看看台灣的情況。過去幾年的族群衝突、統獨之爭與台獨運動應擺在何種脈絡之下看待？而在這些過程中被提出的一些口號或符號（例如族群融合、台獨建國、生命共同體），又該如何看待？在談這些問題前，先釐清幾個概念。

### 族群、國族與「國家機器——國族複合體」

Ethnicity 的一般翻譯是族群（或如蔡建仁所用的「方族」，類比「方言」，是一個很好的達意詞，但尚未普遍使用，在此暫和「族群」交互使用），是區域性的，是不同的人群，在社會生活中歷史地形成的。

nation 則是國族，國族是由支配的社會集團藉國家所製造出來的，它的存在是憑藉對於各種方族的特殊性的壓抑。而「國民教育」則是國家建造國族的重要利器之一。大一統的國族不能沒有大一統的國家，國族越膨脹，國家也越膨脹，社會也越萎弱。所以，談國族即是談「國家機器——國族複合體」 state-nation（丘亞飛語）。換句話說，數目和／或權力居於優勢的族群（中產階級），在社會中以自己的意思想像出的這麼一個國度、政治疆域的代表者，它掌握政治機器，建構政治文化符號，此體制即為國族。四十年來的推行「國語」運動、國旗國歌、李登輝所謂的「生命共同體」，四大族群融合說，及當初孫中山的五族共和，都是在建立 state-nation；都是嘗試將一個方族並立的「前現代」情境，轉化成一個統一的、同質的 state-nation，即國家機器——國族複合體，或「國家族」。

在「國家族」的一定政治軍事疆域內，支配者／多數者要以他的文化語言作為其他少數方族學習的榜樣，也就是其他方族要以支配者當大哥，要漢化、皇民化、日耳曼人化、美國人化、台灣人化……。在台灣提出四大族群融合，裏頭有很大的部分不過是要論資排輩、賭局換莊，以現在變成多數的福佬人的語言、文化作為意象，統攝其他族群，讓他們成為新的「國家族」的一分子；這是平行於資本主義商品交換的同質化過程之另一支同質化的棒槌。溯源而上，這個「國家族」的建構不是民進黨或台獨運動有力量後才形成的，而是一九四九年國民黨來台後就一直在進行的，譬如國語教育、禁止方言、政治象徵及符號的統一，都是把台灣的各族群統一在當時數量上是少數，但權力上是多數的外省人。就此意義而言，今天的台獨運動只是要取代國民黨，却没有提升或轉化當初國民黨的目標。這目標是現代社會所有「國



家族」都想達成的：把政治的領域和支配族群重疊；若是這區域中的多數者，政治機器就應被這族群操控，這原則就是國族主義原則。台獨運動與國民黨一九四九年以來所一直進行的，並無根本差別，差別的只是這個「國家族」的姓名的改變。

## 國族建造的歷史真相

十九世紀上半期，在歐洲尚未聽說過諸如義大利國族、法國國族、德國國族等等之類的稱呼。各種國族認同是在十九世紀中葉以後，因為資本主義發展、帝國主義擴張所形成的殖民者跟被殖民者的區別所產生出來。「英國人」、「義大利人」、「法國人」、「德國人」，作為一個國族在歷史上是被動員起來的，歷史回憶也是被編織起來的。十九世紀上半期歐洲的地方文學、戲曲、方言，仍是各個地方人們溝通的橋樑，當時在法國領域中能說法文的不到百分之二十，整個「法國人」的概念尚未出現。由此可知是先有政治的組織力量，去動員製造文化的象徵物，去製造集體回憶與迷思，然後國族才產生。第三世界國家並沒有去反省，還以為國族是天生的，就連孫中山也認為如此。

在中國，孫中山用鴉片戰爭、太平天國、「驅逐韃虜」等建構國族信仰。可以確定的是在西風東漸之前，整個歷史並無「中國」為一民族國家的概念，「黃帝是中華民族共同的祖先」是在十九世紀末國民黨帶領的國族主義運動所創造出來的，這些五族共和、堯舜禹湯文武周公一套，都是因實際的政治目標而由政治人物從塵封的歷史倉庫中找出來的。這些東西在歷史的大倉庫中被點出來，被擴大當作國族的自我想像的標的物，是被國族主義運動家選擇性地建構，或根本是發明出來的（invented）。因而是先有政治組織，以及配合組織的某種主義才

有了國族，是國族主義和國家創造了國族。

在西方歷史中，國家的創造與國族的創造是一起走出來的，State building 與 nation building 是手牽手的雙胞胎。現代國家的擴張少不了要這個領域中的所有人認同這個政治體制，以及政治體制所宣稱的符碼、敘述和它的象徵物，國家透過教育而形成所謂的國語（國語也是十九世紀中後期配合 state building、nation building 產生出來的），使人產生「我是國家的公民」及對「土地」（是政治軍事疆域，而非利用厚生之資）的認同。國家的建造和國族的建造亦步亦趨地往前推進，兩者是一體之兩面。

### 國族建造的利益再分配與包了糖衣的生命共同體

在第一次世界大戰後，西歐歷史上的國族成立是透過各國的資本主義政體對它境內的工人階級妥協而來的。因為十九世紀末二十世紀初時，工人無祖國及社會主義思潮與運動非常強烈，抵制了國族運動。當時在歐洲要成立國族，如法國、瑞士、義大利等等，所須面對的是透過一個利益的重新分配，使工人階級得以被整合到國族內部。資本主義保存它自己的機制之一，就是讓統治階級利用國族這個概念把被統治階級整編起來。國族運動要把國家境內的工人階級整合到國族中，就必須與工人階級進行妥協：我不是完完全全地剝削你，是要把社會福利、福利國家給你，讓你一起來成為「命運共同體」的一份子。這命運共同體的成立，是統治階級付出某種代價的（雖然不高）：成立福利國家及對工人階級某種利益的退讓，才能讓工人階級接受說他是國族的一份子，否則只是無理地壓榨剝削，根本不能使之成為「共同體」。所以二十世紀初，整個階級運動慢慢地弱化的原因之一，就是當

時統治者對階級的議題能有所讓步，把他的既得利益分一些給工人階級。國族建造的過程是在這麼一個歷史情境下被維持下來。

相對而言，台灣的國族建造沒有透過利益的再分配過程，完全沒有。相較於西方，台灣始終是在強勢的意識形態宣傳之下，統治階級嘗試以最低的代價、甚至沒有代價即獲得國族建造及國族認同的確立。只要看看這幾十年工業傷害的數據就明白了（每年在工作場所傷一千五百人，死四百餘人）。現在李登輝也不想階級問題上有所整合，整天只講空虛的、不著邊際的「生命共同體」。這生命共同體及四大族群融合的說法，都在迴避社會內部的各種不平等，而嘗試以廣告詞彙的語言：「我們」都在一條船上、「我們」都吃台灣米，「我們」都是生命共同體，所以「你」應當不要惹是生非，「你」應當變成「我們」這邊的一部分。這是一個非常廉價的國族建造，它甚至想在國族建造過程中不花一毛錢就要別人相信他／她是「我們」的一份子；國族主義者要別人被踐踏，還要別人相信被踐踏是當然的，而且謝謝你的踐踏！（愛國的極致！）這是一個國族分工——有人踐踏人，有人被踐踏。

這些是國民黨一直在搞，台獨運動者未加反省，一心一意想接著玩的把戲。台獨運動沒有在階級上多加反省，如何使婦女、工人、殘障者、社會上的弱勢團體不但在想像上、也在事實上讓他們是這個新的「國家族」的平等一份子。但目前而言，這個生命共同體實際上是虛幻的、被捏造出來的。老兵、原住民、工傷者、雛妓……在什麼意義下，他／她們是「共同體」的成員？這個單一認同的說法，是誰整天在喊的？爲什麼喊這個？我們要問的是這些問題。

## 同質化的噩夢

在資本主義商品經濟下，每個人都被「扁平化」，我就是你、你就是我，我們的生活方式、思維模式、視野界線都相同，我們不須溝通，也無從溝通。同時在商品交換體系中，一切以交換為目的，思維也是平板的工具理性，加上文化工業的機器不停地進行價值觀、審美觀的  
\* 塑造，我們對工作、他人、自然都有一定的制約反應；這反應沒有什麼大差別，這世界變成了同質化，慢慢地走向空虛、腐朽；這就是同質化的噩夢。

在這之間缺少創造性的互動，少了我們相互成長的機會。這種社會就算是非常安逸、祥和、物質充裕，但却是極度恐怖的世界。楚浮的《華氏451度》影片中，呈現了一個極其美好的社會：翠綠的草坪、寬廣的生活空間、物質生活優渥，但每個人却是空空盪盪的，因為它是一個沒有回憶與傳統的社會。沒有回憶，也沒有創造的行動，也沒有前瞻。這是一個乾燥的、死亡的、完全四平八穩的塑膠花世界。而要抵抗這一個單一化的世界，「方族」能扮演一個很重要的角色，它是豐富的、多元的、有想像力的人類生活的蓄水池。

由於人群聚合方式、回憶內容、語言習俗的不同，自然形成一個「方族」，而「方族」並不見得會與其他「方族」有衝突，如有衝突是因為中間有不平等的政治經濟關係，一個方族在經濟或政治上壓迫另一方族。  
\* 各個族群在平等的政治經濟基礎上保存它各自的多樣性，而同時能沒有宰制地相互溝通，這是左翼思考很崇高的理想，稱之為 together-ness in diversity (存異求群)：在一起，免於我們是一個相互疏離的個體，但在一起又不妨礙我們各自的特殊性。

人與人之間必定有共同的東西以便溝通，也才能 together-ness，例如語言與手勢表情，如果沒有這些同質性，我們之間可能永遠沒有對話，社會將變成叢林，所以說某種同質性是有必要的。

但如果完全相同或相異，這社會、這世界要怎麼進行活動？如何在畢同和畢異之間找出一個有發展、有創造性、折衷的「點」，是任何民主計畫的核心關懷之一；而這個「點」應是由社會所共同創造的。同與異之間經常在發展的辯證關係，即是民主過程的特質。這樣的社會固然是法西斯主義、史達林主義的反命題，但它也絕不等同於資本主義社會。民主社會應是人民（而非中產階級或國族）做主，將國家與市場臣服於他／她們之下。

### 作為進步力量的一種族群政治

族群是一種極為自然的人的認同；生活經驗、風俗習慣並不是被動員起來的，它有長期歷史文化的基礎，是多重認同的一部分，它使我們的人格更豐富，少掉族群的回憶、認同與社區生活，將使人變得機械單面，只為便利工作與消費。就此觀點而言，台灣的原住民、外省人、客家人、福佬人都應努力保存他們各自族群的認同，這不是反動，而是最進步的。台灣的各個族群應該保留他們各自族群的文化面貌、世界觀、生命想像。國民黨當初犯的大錯在於想把這些差異抹平，建立一個以外省人為意象的國族。民進黨肯定這一大錯，因為他們也要依樣畫葫蘆，建立一個以福佬人為意象的國族。

現在台獨派裏頭當然有些反省，但不否認的，獨派主要論述還環繞在繼續國民黨未竟的任務。然而，台灣的國族與福佬這個屬於地方性的方族概念是不同的；應該要保存的是方族的文化傳統，而不是一個

空虛的國族認同。或許有人認為福佬人「等於」台灣人，發展「台灣國族」沒有什麼不好，仍可保有原來的福佬文化，但這是錯的。福佬人就算從一個自私的角度出發的話，這種期望也會與現實背道而馳，因為國族的成立意味著所有方族的差異性被抹消，而族群之所以存在就是社會關係的對應，在相應的比照關係下，各自才有可能認識到各自的殊異性。因此，如果要保存福佬文化，從我為我的利益計，最好也保留與重視原住民文化、客家文化、外省文化，甚至外勞文化。因為一旦這些對應的東西不存在了，「我自己」也就消失了。因為這本身就是對比、辯證的關係，事物不可能獨立存在。所以福佬人為了他自己的文化繼續發展，他必須預設這社會有多元的方族。我之所以有「我」，是因為有對應的「他們」，假設沒有客家人、外省人、原住民，「我是誰？」也馬上變成空虛的問題。所以台灣在談族群問題時最重要的是，一方面去思考如何發揚各個族群的文化傳統，另外一方面不要讓新興的國族運動把這些珍貴的傳統變成它成長的代價。

趙剛口述

古秀妃整理

〈台灣立報〉

一九九四年一月十八日至二十一日

---

# 族群政治與人的解放

——從老兵的抗議談起

一九九三年初，由大政客們所主演的升官圖的佈景一角裡，走出了一群台灣社會中少見的街頭示威者。這群人：男性，六、七十歲，大多是榮民。在政客們每天忙著上妝、下妝、換表情、換心情，接連演著一齣齣既虛無、又嗜血、也滑稽、也肅穆的鬥爭鬧劇的同時，這些老兵則是那麼執拗地演著他們唯一的角色——憤慨且失落的老人。或許，示威者的年齡、族群與訴求（保郝反李），已預示了他們的行動終將沒有真實的後果。但是，這些示威者的憤怒悲情（不管它包含了多少矛盾的成份），其自身是真實的。

但是，似乎一般流行的評論則認定老兵們的行動是「虛假」的。至少，他們是被「虛假意識」的笛子導引到國民黨中央黨部與總統官邸前的。於是有宗教情懷的「層峰」表示「主啊？請原諒他們吧！他們並不知道他們在做什麼。」而較世俗化的政客或政論家則往往以一種看似客觀且不乏同情的口吻如此地解釋：「他們在這場政治鬥爭中被野心的政客所利用了！」將這個運動這般地定位當然是有部份事實

的基礎，因為這群外省老兵自我表明他們反李擁郝的立場；而這個立場又可直接被嵌入現實政治鬥爭的框架。但是，我們可能要區分兩種不同的陳述。一種是：某一群眾運動的後果（包括非預期的）可能在政治上有利於某一特定權力集團。這個陳述並不否定運動者的主體性；在理論上也暗示了對參與者意義、動機、情感諸方面的了解的必要。而另一陳述是：某一特定群眾，作為一被動的客體，完全被外在的權利集團所動員或利用。這個陳述，以一種庸俗的、實證主義的「政治社會學」的觀點將外省老兵「反李保郝」的運動，排它地化約至「政治」的領域。

### 「神志喪失論」與「木偶論」

容我暫時岔開辯論的主線，對這第二種陳述（或觀點，取向）作一批判。這個陳述之所以廣為我們台灣的「進步」的知識界與學術界接受，基本上即反映了這個社會的過度的政治化與策略化；到處充斥著菲利斯汀的唯權主義與唯物主義；完全缺乏相互主體性的理解（及理解的動機）與歷史的、詮釋學的想像。在缺乏移情的理解之下，標籤與歸類即以暴力的形式出現，而太過輕鬆地將外省老兵這一社會的、經濟的、政治的（如今也包括語言的、文化的）弱勢者的呼喊看作整個政治機器運作的一部份，它變成附帶現象，變成微不足道的衍生物，而一切現象的「根本」原因則是在「權力鬥爭」。有這種心態的政客（包括「政治反對」運動的）的語言是：「我不需要了解你的要求與想法，快樂與恐懼，但請你相信，只要我執政，你的最佳利益（不管那是什麼），就能自動地被保障。」不但外省老兵這樣被告知，婦女、原住民、工人、農人，也一樣地這樣被告知。這般地否定社會內部各



個群體、階級的特殊性，而把他們看待成同質的斷片，而都是（或應）被納入政治過程（所謂社運政治化）中，我稱之為布爾喬亞國家中心的謬誤。而此謬誤當然與台灣社會的高度原子化，與實證主義認識論等，有「選擇性的親近」。

前面兩種對老兵何以走上街頭的解釋，簡單的說，一個是「神志喪失論」（他們不知道他們在做什麼），另一個清楚的是木偶論。這兩種說法都否定了老兵為行動主體。另有一種說法肯定了老兵作為一種行動主體。這個主體的本質則是「洛克式的個人」，他只是在追求一外在於他本身的某種政治的或經濟的利益。這種看法我稱之為功利主義的謬誤。它謬誤在無從想像集體行動者除了在追求「客觀」利益之外，也在，往往並非次要地，建構某種認同（identity）與保存某種歷史的、社區的回憶。幾年前的以外省老兵為主體的戰士授田證和返鄉權的爭取的抗議活動，或許（我仍有保留）可歸為功利主義趣味甚大的運動。但這一次的外省老兵「反李擁郝」運動則根本上與以前的活動有很大的不同；它基本上是一非功利的集體行為；它不是工具性的、策略性的，而是抒發性的聚結（expressive solidarity）！參與者表達最強烈的是多重的認同的危機；他們大多是資深國民黨黨員，「對這個黨有感情」，但這個黨對他們而言却越來越陌生；他們習慣於要求自己效忠國家，但却越發恐懼這個國家不再是他們的了。另外，更重要的是，他們的自我評價和這個社會對他們的評價也有極大的落差。他們相信台灣有今天，他們的半生流離戎馬功不可沒，但是社會對他們不但沒有肯定，反而還對他們提出根本的「公民資格審查」。這種審查以一種高壓迫性的道德無上指令的形式出現：「假如你認同這塊土地，我們歡迎你們作台灣人，一起打拚。」這種正式資格待審的公民權的危機

(不管你認為「客觀」存在與否) 是外省第一代 (甚至第二代) 的惡夢。不管法官多公正，法庭多明亮，外省人感覺受審。而審與被審之間的差別自然不可言喻了。

台灣人當初被大外省沙文主義審，而今日有排他性格極強的台灣 (福佬) 民族沙文主義的出現。而今天外省老兵的抗議運動，之所以由先前的功利主義政治轉化成認同政治 (identity politics)，則毋寧是在此一新的歷史條件下，所形成的新被審者的運動罷了。當一向認同沒有問題的外省老兵一旦被社會 (包括海峽兩岸的) 質問「你是誰？」之後，他們只有自保地回到 (或重建) 他們「回憶的社區」(communities of memory)。在這裡面，國旗、國歌、國號、黨證、孫中山、蔣介石、蔣經國，甚至郝柏村皆被社會地與文化地轉化成認同的浮木，供他們在這個人與人相互疏離，缺乏意義與傳統的「社會」大海中載浮載沈。因此，「郝柏村」與「李登輝」不過是表意符號罷了；它們不再代表具體的個人，而是象徵某種情緒。郝柏村象徵某種傳統、某種歷史感、和某種「命運共同體」。對外省老兵而言，李登輝則象徵外省群體的邊緣化、令人憂懼的不確定性，和某種類似宗教上的叛教的罪惡 (特別是關於李與蔣的關係)。

所以，你幾乎可以站在任何可想像的到的政治立場來批判外省老兵運動為非理性的。它的確是非理性的，假如理性等同於那種「不要哭、不要笑」的自我否定的工具理性的話。但你不能從台獨運動的立場來作此批評。因為，很明顯地，這兩種運動的意識形態有同樣的邏輯，它們的情感與表達也有共同的結構，雖然它們在政治上是敵對的，兩者都是認同政治。

以上我們大致將外省老兵運動定性為一種認同政治，而且指出了

各種來自右派的立場對老兵運動的理解與批評的不當或謬誤。那麼，如何從一左的立場來理解與批判此一運動呢？這的確是一複雜的問題，牽扯到很多價值、理論，與實踐的糾葛。基本上，左派的知識份子將面對人的解放和社會的多元性之間，「自主」和「團結」之間，的辯證緊張關係。

### 「免於被侮辱與損害的自由」

既是認同政治，那麼必然少不了社區與傳統。而在左翼的傳統裡，除了庸俗的馬克斯主義認為階級利益為客觀地預先被決定了，而且解放的目的機械地安裝在歷史裡面之外，六〇年代以後的西方左翼思考開始強調被壓迫者的主體性與利益是歷史地（例如，Thompson, E. P.）與社區地（Calhoun, C.）所建構起來的。是傳統與社區，而非先鋒隊，提供了受壓迫者的受壓迫的自覺與某種正義、平等、與自由的意像！沒有這些意像，沒有革命。而資本主義最野蠻之處即是在拔這些意像的根——社區與傳統。社區與傳統不是被瓦解，要不就是被化成資本厲鬼的畫皮。這是馬克斯與恩格的噩夢；在《宣言》裡，他們早就驚叫道「All that is solid melts into air」。不但馬克斯主義者認識到傳統與社區的重要（當然，如何加以進步地轉換是一爭論），晚近的自由主義者，例如 R. Bellah 等人，也有類似看法。他們將因受資本主義大眾文化的威脅，而產生各種不同的傳統與社區的生存危機，等同於激進的參與民主的危機。因此，外省老兵的社區與傳統，以及由此而生的認同政治，在理論上至少，不能先驗地任意歸類為反動政治。

當然，一切事物均有其歷史的特殊性。例如，很可能有人質疑外省老兵的社區根本不同於西方市民社會傳統下的社區，而根本沒有可

資進步轉換的成分。的確，台灣的中下階層的外省族群，歷史地看，很大一部份是被一威權國家所政治地建構起來的。眷村，作為外省族群的聚集，本身即是國民黨政策上的產物。很多較封閉的對於族群關係的特定看法，以及某些政治文化和語言（例如黨國不分，「他們老百姓」等等）有可能部份是靠眷村的圍籬保存下來的。

但是，有更多，且更深刻的一些情感與對社會的認識却比較不是來自於政治的建構或操縱，而是來自歷史的、社會的過程，以及階級結構。（例如，誰能說「米蟲」這個社會加之於外省老兵的否定、屈辱的標籤，是來自政治鬥爭，或乾脆，「都是國民黨搞的」。）侯念祖與我在最近所作的眷村田野研究中，肯定了眷村（或族群）意識中的批判的階級與社會成分。下面這段引述頗能代表中下階層外省老兵對無奈的命運與異化的社會的起訴。將近七十歲的老何，在不到兩坪、陰暗的、發霉味的、堆著各種撿拾來的廢棄物，牆上掛著孫中山與蔣介石相片和各種獎狀的「客廳」裡，對我們說：

從小就被抓出來當兵，參加過無數次大大小小的剿匪戰役。後來又到金門打八二三砲戰，砲彈落得和雨一樣密；那時候也不知道怕，接連好多天要睡傘兵坑、戰壕，那時心裡只知道要保衛台灣，與台灣共存亡。那時候，我們要經常宣誓沒有我就沒有台灣，沒有台灣就沒有我。後來部隊到了台灣，那時軍人、老百姓都苦。……，但現在貧富差距實在太大了……老百姓有錢，我們卻越來越窮。有些人搞台獨，盡說一些侮辱我們的話，把我們看成累贅，連榮民醫院都要撤掉。完全沒有替我們想一想，我們一輩子離鄉背井，骨肉流離，流血保衛台灣，到今天撈到了什麼？什麼都沒有！連一點點基本的肯定也掙不到。真是讓人心寒啊！

**我只希望他們兩黨相爭不要再把我們給捲進來。**

這是一個來自一無所有者的對歷史、對社會的控訴。而這個起訴書的被告不僅僅是有強烈族群排他性的台獨運動，也包括了「另外一種外省人」，即是佔據了黨與國家高位的軍官與紳士；此外，這更是一個對整個高度貧富不均的社會的控訴。它要求台獨運動者不要再藉著對外省族群的存在價值和族群合法性的否定而肯定自身。它要求平等的對待，相互尊重各自對於其他人群的犧牲與貢獻。簡單的說，它要求，如張茂桂所說的，「不同而且平等。」而對於「另外一種外省人」這個起訴書間接地指控他們不會對老兵負道德的責任，而只是工具地利用。對於這二者，老兵都指控他們是社會上物質資源與政治表達的壟斷者。這個敘述可被看作是一弱勢團體要求平等與正義的呼聲，但是它却同時悲觀地認為積極的權利可能爭取無望，而只要求一種消極的自由——免於被侮辱與損害的自由。

所以，進步的左翼知識份子不能再簡單的取消老兵抗議運動的深層意義，以及它的社會抗議中理性的與批判的內容。簡單一句話，老兵作為一被疏離的團體，他們的不合法性的感覺不能被漠視。什麼是平等，什麼是正義，老兵提出了今天台灣任何追求此答案的人，所不能逃避的問題。

唯有充分的尊重別的弱勢社會團體，包括各個族群（原住民、客家、外省人，甚至外勞）、婦女、工人、農人、同性戀者……的正當的利益、發言權、與群體自我認同，這個社會才能真的更進步（道德上而非經濟上的意義）。各種壓迫、剝削、誤解與「虛假意識」才可能有消失的一天。這個解放並不意味一個同質性社會（例如「攏係台灣郎」）的到來，反而預設了多元化，與各族群的自主（autonomy）。解放、

多元，與自主不但不矛盾，而是正相關。而唯有在這些基礎上，我們才能夠真正地談一種沒有宰制與剝削的團結 (solidarity)，一種左翼思考者所能接受的「命運共同體」。

(〈自立早報〉一九九三年三月八日)

---

# 土地、槍桿與資本

——關於族群、階級與歷史的初步思考

逝去的世世代代的傳統像個噩夢般地壓在活人腦子上。

——卡爾·馬克思

我在〈族群政治與人的解放〉（註一）一文中指出，處在台灣社會下階層的外省老兵的「政治」抗議活動，基本上為一有階級意涵的認同政治。一方面，這個認同政治有反動、保守的成份；諸如黨國不分、教條反共、與秩序崇拜……等信念皆是老兵認同政治的意識形態基石。此外，老兵也傾向藉一軍事化的意象建構社會，以及理解他們自己的社會位置。「我們外省人，他們老百姓」即是很多老兵們的社會模型的象徵性的表現；複雜的台灣社會於是被化約為兩個沒有社會性質的「階級」——軍人與非軍人。當然，外省老兵這般的社會模型的建構，以及他們自我位置的劃定，既和他們的生命經驗，也與國民黨政府在過去的由上而下的意識形態模塑有密切關係。

但另一方面，老兵的認同政治中也矛盾地存在著批判的、進步的因子。他們抗議這個社會（特別是國民黨的高官大老與那些帶有濃厚

族群排他性格的台獨運動者) 不會公正的對待他們；而無論是言語的或行動的肯定他們的社會貢獻，都付闕如。更重要的，老兵也抗議日益拉大的貧富差距；而他們與他們的第二代則在此差距擴大的過程中淪為受害者。一旦老兵的抗議冒出了社會與經濟內涵時，老兵原先的「軍事化」的族群自我定位（「我們外省人」vs.「他們老百姓」）已矛盾不安地與另一種屬於階級性質的自我定位（我們窮人 vs.「他們當官、做老闆、開轎車、上餐廳的」）混雜在一起。老兵的俗民知識其實相當正確的掌握這個社會正在形成中的新的政治與經濟壟斷結構；他們缺少的毋寧只是一些理論語言罷了。

藉那篇文章，我指出了台灣現今的族群政治中日益突顯的階級內容。在理論上，這樣的提法已指向了一重要問題（而在那篇文章尚未發展的），即是所謂族群衝突到底是如何構成的？更進一步，族群與階級是各自有自主的運作領域與邏輯，或是為一交互影響、相互構成的複合體？又，我們如何以一歷史的觀點看台灣族群與階級問題？

### 現代化理論與族群原生主義

一般而言，古典的社會理論非常輕視族群現象在現代社會中的位置。族群現象被視為傳統的、封建的、地域的、農業生活的遺留，而勢必將被現代的、工業化的、資本主義化的浪潮沖刷掉。因而，現代社會的行動者可能是國家、公民、階級、經濟人、職業團體與公眾，但絕非族群團體。(Rex, 1970) 馬克思、涂爾幹、米德 (Mead, G. H.)、派森思，甚至包括韋伯都相信族群必將消失在現代的路上。而族群現象若仍出現的話，則是因為「社會社區」(societal community) 的整合 (integration) 不夠 (對於派森思的結構功能論者而言)。或是因為



這只是「虛假意識」的表現罷了（對於某些馬克思主義者而言）。

(Montville, 1990) 在面對奧斯威辛的納粹集中營、六〇年代美國黑人<sup>1</sup>民權運動、九〇年代洛杉磯黑人「暴動」、南斯拉夫的內戰……等現象時，「現代主義」的社會理論顯得異常粗糙、無力。事實上，族群衝突、民族主義運動，以及相關現象在「現代化」的過程中，不但沒有減少，反而急速增加。（參考 Young 1976）

另一同樣粗糙的理論傳統則視族群為原生的、自然的，為解釋社會關係或衝突的自變項。這個傳統有人稱之為族群原生主義（ethnic primordialism）。(Bonacich, 1985) 葛茲 (Geertz, 1963:109) 即認為一群人共有某種血緣關係、語言與傳統即是一族群。在任何歷史與社會中，每一個人皆有某種族群連帶關係；而此連帶關係源自於一種「自然親近感 (a sense of natural affinity)，而非來自於社會互動。」將族群、民族視為自然天成的，因而否定它們的社會、經濟、政治與歷史的構成，已遭到越來越多的批判。(Bonacich, 1985; Nagel 1986; Hobsbawm 1990) 批評的角度雖然不同，但皆強調族群或民族絕非是一非歷史的自然現象，而生產模式、國家政策與意識形態皆扮演了製造民族或族群的重要角色。

脫離了歷史與社會脈絡，族群即不存在；但這並不等於說，族群可化約到其他分析範疇（例如階級、國家）。族群、階級、與國家必須在一定的歷史條件下在交互關係的層面上理解，而不可以各自分離地加以理解。它們只有關係的，而非本質的存在。美國的社會史家夏特門 (Gutman 1977) 早就指出十九世紀美國的勞工階級運動的發展，在歷史上是和西歐各族群的移民歷程有非常密切的關聯。

爲了分析的緣故，在這篇文章我將集中的探討台灣的族群關係與

衝突中的階級面向。我的論點是，人群的主要經濟活動的區分是台灣的族群關係與族群衝突的重要（但非唯一）的構成部份；（註二）而由於此一經濟或階級區分的改變，今後族群政治在台灣也將有不同的發展。

### 一個歷史的、解構的分析架構

社會生活的衝突（與整合）往往沿著幾條重要的切分線在持續地進行；這些切分線包括：階級、族群、性別、地位團體、代別……等。各個切分線的重要性則可能因不同的歷史階段與社會領域而有差異。我們可以根據個人或群體經驗，或根據價值立場，指定某一切線為最重要的，或最根本的，但往往無法先驗地、法則化地將各切分線製造成一普化的層級體系，因為即使在同一個社會領域中，也有不同的主導性的切分線在不同的歷史階段。以生產領域而言，一九八〇年代中期以前，台灣的「勞資」關係，假如由下往上看，往往是以父權制的老闆與「工人子弟」這兩種「地位團體」為骨架所建構的。「整合」固然是依照擬家庭（以廠為家）、擬學校（以廠為校）的模式進行，「衝突」也大多是以父權家長對工人子弟兩造為主角進行的。在此架構下，偶爾有客觀意義上的勞資衝突，但關鍵點在於勞工並非以勞工的認同做為集體行動者，而是以父權（資方與國家）照料的對象此一認同自居的。且只有在一九八〇年代後期，透過工運的初步發展，「勞資關係」才比較以現代階級的形式出現。因此，主客觀上皆成立的勞資衝突，其實是一歷史建構的結果，而非有工廠就自然的有「勞資衝突」。大約同時，性別作為生產領域的整合與衝突的切分線，也隱然有浮現的跡象。生產線上的女工與男工可能有共同的階級利益，但男工與男性管

理階層也可能形成支配剝削女工的共犯，因此衝突可以沿著階級，也可能沿著性別發展。

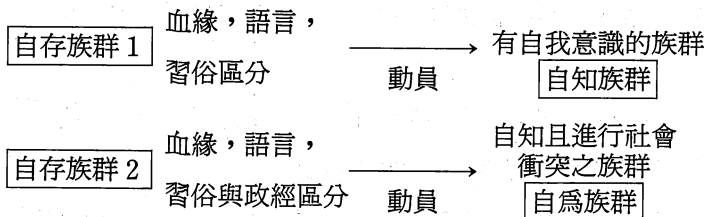
所以，光是就生產領域而言，其中衝突與整合所依循的切線或槓桿並非先驗決定的，而是在歷史過程中做出來的。諸切線的關係可謂錯綜複雜，有時重疊，有時分離，有時相互加強，有時互有矛盾。同樣的邏輯一樣適用於族群政治的領域；在這裡，族群、階級與性別諸因素並非是相互絕緣的，而是一直在歷史過程中與社會整體裡交互作用、相互形成。霍布斯邦即提醒：「民族以及其關聯現象必須就政治、科技、行政、經濟以及其他條件與需求進行分析」。(1990:10)

將族群視為一關係概念 (relational concept) 而非本質主義的概念，可以避免對於族群關係或衝突作不妥的兩極化解釋。而兩極化的解釋正在台灣泛濫：一方面有人認為族群問題向來不存在（或不應存在），而之所以存在是因為「少數政治野心分子」煽動起來的；另一方面有人認為族群問題一直客觀地在那兒，且為一切其他問題之源頭。而有意思的是，這兩種極端化的解釋往往在評論者的敘述中矛盾的共存。評論者每每依其各自的政治立場，指責其所反對的那一方的族群認同與訴求完全是「少數政治野心分子」編造出來的，完全與被召喚的族群沒有有機的關聯。但在論及己方的族群認同與訴求時，却堅持它的自然、神聖、永恆。

因此，今天台灣日益深化的族群矛盾，在論述層次上，一直被化約到純粹的政治或族群範疇。論辯雙方各自認定己方所追求的目標為一族群化的政治，而對方則為政治化的族群。前者指的是一真實的族群行動主體，有其既定的政治與歷史目的；後者則是虛幻的、現實上不存在的集體，完全是被特殊政治目的所炒作出來的。民進黨與國民

黨兩黨內的民族主義者關於「中國人」與「台灣人」的爭論即是依此模式進行的。當論辯以這種方式進行下去，這只是圖騰之戰，而沒有任何理性的對話可言。而凡是不願進入這場圖騰之戰的，則可能被戴上「台奸」或「漢奸」的帽子。

馬克思關於自存階級 (class-in-itself) 與自為階級 (class-for-itself) 的討論可以幫助我們走出目前族群爭議的死胡同。修改並豐富馬克思的觀念，我們可以用自存族群 (ethnic group-in-itself)、自知族群 (ethnic group-knowing-itself)，與自為族群 (ethnic group-for-itself) 這些概念 (見表一) 來描述台灣既存的族群現象。例如，福佬台灣人的確有他們客觀上不同於其他族群的語言、文化特質與歷史，而當這個條件存在，我們即可說福佬人為一自存族群。但只有這些因素的存在，並不會自動使他們自覺為此一族群的一份子；他們還必須要自覺地意識到他們與其他族群的相互關係及差異 (而這可能須要透過族群的政治先鋒隊與／或族群的有機知識分子的動員)，則自知族群才可能產生。自知族群的構成分子對自己的族群有歷史感與文化的認同。



(表一) 三種族群形式

自知族群的形成雖然也依集體行動而定，但不見得會產生或介入激烈的社會衝突。美國的猶太人即是一顯著的例子。波拿西克 (Bonacich, 1985) 指出族群的存在並不見得會導致族群衝突；而衝突程度的高低也與族群間的文化與膚色差異無關。北美的黑人與白人有嚴重的種族衝突，但中南美則無。瑞士多種語族共存但加拿大的法語與英語區對立嚴重。因此，自知族群並不一定產生族群衝突 (ethnic groups in conflict)。族群間的文化的、血緣的認同與區別若要轉化成族群間的衝突，必須配合其他的條件。我的假設是當族群間的文化、血緣區分與經濟的、政權的區分重疊時，原先較靜態的族群區分才較有可能轉化成動態的族群衝突。

但是，這並不是粗糙的說只要當族群區分與經濟的、政權的區分重疊時，族群衝突即會自動地爆發。衝突是否發生仍與特定歷史時期下的社會結構與動員情形有密切關聯。如前所述，台灣近年來的選舉政治的開展是造成族群意識催化的一重要歷史條件。而族群政黨、族群組織與族群知識分子則扮演重要的動員者角色。

然而，上述的分析架構只是我們討論族群衝突問題的部份架構而已。循著洛克伍德 (Lockwood, 1964) 與哈伯瑪斯 (Habermas, 1975) 的批判理論的傳統，對於社會行動的理解，須要兼顧「體系整合」(system integration) 層次與「社會整合」(social integration) 層次，以及它們的互動。哈伯瑪斯否認這兩個層次（一方面是「體系」的經濟與政權，另一方面是「社會」的文化與人格）之間有任何「功能上的調和」(functional fit)。用比較韋伯式的術語來說，也就是(物化的) 行動後果與行動者的意向兩者必須有分析上的區別。儘管術語不一樣，包曼 (Bauman, 1968) 所說的「社會結構」與「文化體系」

也在指涉同樣的區分。

當社會學與「文化分析」仍各自堅守其學術地盤，社會史家早已注意到「社會」與「文化」兩層次對於歷史過程的分析有同樣的重要性，夏特門(Gutman, 1977:16-18)即指出歷史過程的解釋必須要將「社會」與「文化」區分開來，而特別是在快速的經濟與社會變遷時期而言，文化的連續性（雖然它可能已失去「對應的」社會與經濟結構）仍強有力的在支配歷史行爲。同樣地，霍布斯邦也認為，有關民族的現象，必須「從上」（即是結構，例如現代化、工業化），也必須「從下」（即是從一般人民的「假設、希望、需要、期望、與利益」）來理解。（Hobsbawm, 1990:10-11）

批判理論與馬克思主義的社會史傳統因此提供我們一重要的方法論上的警告，即是，~~儘管客觀上一個社會結構已改變，人們的主觀上的認知與價值並不見得會立即反映此改變。~~而在此情況下所產生的衝突並不一定符合當下的客觀結構條件，而只是符應行動者記憶中或想像中的社會結構。往往當「文化」落後於社會結構時，它仍可能成爲集體行動的基礎。這樣的集體行動，在梯利（Tilly, 1978:143-171）的分類中，稱作「反動的集體行動」（reactionary collective action）。

以上的討論主要是嘗試地提出一歷史的、解構主義的分析架構用來分析解釋台灣的族群現象。這個分析架構的優點是能幫助我們避開同屬不當的現代化理論（不管是結構功能論的或是粗糙馬克思主義的）與族群原生主義。此外，**這個分析架構的優點也在於能對政治經濟學、文化與歷史採兼容並蓄的立場。**下面的分析，我將嘗試從政治經濟面向探討台灣的族群敵對性（ethnic antagonism）。（註三）

## 族群敵對性的政經基礎：土地與政權

外省人與本省人的族群矛盾在過去有深刻的政經基礎。有關族群問題的討論，有一重要事實一直被忽視或輕視：一九四九年以後陸續到達台灣的外省人，除極少數商人外，絕大多數是環繞在國家機器旁的軍公教人員；而當時的本省人，除少部份是地主與工人，絕大多數人口是農民。外省人帶了一個巨大的、高強制性的國家機器來到以農業、土地資產為基礎的台灣社會；強行安裝這個巨大機器所遭遇的抵抗即是二二八事件。除了語言差異之外，所謂外省人的消極特徵即是沒有土地、且不從事與自然互動以獲取生活資材的族群；而其積極特徵則是掌握強制性手段 (means of coercion) —— 槍桿子 —— 的一群人。

前面的討論裡我曾指出，族群認同與區別其實並沒有某種先天的、本質的存在。如同自我一般，族群也是一關係概念；是在社會生活中的互動關係中產生的；他者 (others) 對我們的看待往往重大影響我們如何看待我們自己。因為經濟生活是社會生活中最重要的面向之一，因此，別人以為你是什麼族群的一份子和你的經濟活動有密切的關聯。哈藍 (Haaland, 1969) 研究蘇丹的族群關係肯定了這一點。他發現族群的認同與區別是依據經濟活動的改變而移轉的。所以，一個人的生計方式的改變，會導致別人對他的族群定位的認知的轉變，也連帶著影響他本人的族群認同。

「外省人」與「本省人」這兩個範疇，因此，是社會建構的結果；兩者各自為對方的他者 (others)，而其區別的基礎則是在外省人的生活的來源直接來自國家，而本省人來自土地。一旦軍官、警官、文官

不成比例的來自某一特定族群時，這一社會則可能成爲發展族群敵意的溫床。原因有二：(一)、伴隨軍、警、文官而來的物質利益與特權地位被某一族群壟斷；(二)、「對於軍隊的控制本身即是族群支配的一有力象徵」。(Horowitz, 1985:443)

因此，本省人與外省人之間的敵意或緊張關係，早在四〇年代後期，就有一結構上的存在了。這決不是「政治煽動論」或語言、風俗、血緣的族群原生主義所能夠輕易否定的。而這一潛存的敵意，雖曾在二二八事件中爆發出來，但因隨後的軍事鎮壓，以及五〇年代的大規模的白色恐怖，雖一直壓制著，却未被消解。而外省人之爲掌握強制性手段的那一群人，則更透過二二八事件與白色恐怖而被刻板化。擺在這個脈絡下看，一九五四年的土地改革，並不是以土地爲基礎的傳統本土政治勢力的崩解的原因，而是結果。在此之前，外省槍已經將環繞在土地資產旁的本省力量納入控制了。(註四)

由於本省人與外省人的認同與區別有這一政經層面，這兩個族群因此屬於我在(表一)所定義的第二種「自存族群」。而這種族群形式，經過動員，可能產生帶有尖銳階級意涵的族群衝突，而有「自爲族群」的出現。這個衝突，表現在象徵與意識形態層次上，有如下的對偶：

**外省人 = 國家 (軍隊、警察與官僚體系) = 強制性手段的佔有**

**本省人 = 「民間社會」 (地方派系與親族組織) = 土地財產的擁有**

四〇年代末期即已形成的本省人與外省人之間的族群敵對性，因此一直都有其物質性基礎。而在過去的威權國家統治下，這種敵意，在五〇——六〇年代裡，只是強制性的由上而下壓下來罷了，並沒有



獲得解決。五〇與六〇年代裡，兩大族群仍依附於各自的政經基礎上，再加上城鄉的區隔，族群間的流動與溝通始終有其限制。傳統的父權制又使得有限的族群間的通婚，缺少族群交流的實質內容。(註五) 在這種族群間壁壘重重，缺乏充足社會互動的情況下，兩大族群只有一直相互進行扭曲度甚高的理解；只選擇對本身族群有利的認同，而嘗試污名化 (stigmatize) 對方。因此，(老一輩的)「外省論述」往往強調自己族群對於台灣目前的實質性獨立與以此為前提的經濟繁榮的貢獻：「當初若不是我們抵抗共產黨，哪有今天台灣的好日子？」而同時則視本省人為「土財主」，只會炒作土地、販賣田產獲取暴利的暴發戶，而不提及大多數的本省人為農民、工人，是他(她)們創造了一切社會有用的資材。同樣的，「本省論述」則強調土地的供養厚生對於台灣社會的貢獻，指責外省人為「米蟲」，「吃台灣米不知謝恩」，並提起二二八的槍桿子的鎮壓，但不提這些槍桿子也曾做過他們大多數可能高度肯定的事：台灣目前事實上的獨立。

這種選擇性的認知與評價方式可能要歸結到土地與槍的二重性。土地既是供養人類的手段 (means of subsistence)，也是一種可作為剝削他人的手段 (means of exploitation)。而槍，在我們目前的討論脈絡下，可說也具二重性：自衛 (means of self-defence) 與鎮壓 (means of oppression)。但由於歷史的、結構的切線，已將本省人與外省人切成在政治、經濟上對立的兩個集團，因此相互的認知也極有選擇性。各自為自己族群貼上二重性中的積極面，而為對方貼上消極面。更重要的是，在這種偏頗的族群論述中，族群內部的垂直差異性 (即階級) 被抹消了。

在土地的二重性裡面隱藏著兩個階級：小農與地主；而在槍的二

重性當中也隱含了兩個階級：士兵（與中下層軍官）與黨政軍巨頭。但在族群論述下，各個族群皆欲包攬族群內部下階級的對社會的貢獻的結果（例如農民的生產與官士兵的作戰犧牲）以作為其族群合法性的基礎；但並不提農民與官士兵這兩個作出實際貢獻的行動主體。而在這種族群論述下，似乎所有本省人都櫛風沐雨地耕作，而所有外省人都曾浴血沙場一般。

族群衝突與對立有其象徵層次，而這些象徵物又往往有其物質基礎。因此，唯有掌握族群的物質性基礎，才能夠更深刻的理解台灣的族群對立之象徵層次的表現。例如，王建煊的土地增值稅一案之所以激起本省籍民眾（尤其是中、南部）的強烈反應，甚至後來被定位為「外省人搶台灣人的土地」，即是兩大族群過去根深蒂固的外省槍 VS.本省土地的情結的九〇代的表現。同樣的，我們也可以理解宋楚瑜爭取省議會的支持以出任省主席時，急於宣稱他是「呷台灣米長大的」，他且希望有機會「直接回饋這塊養他、育他的土地。」（註六）另外，郝柏村之所以一直受到民進黨的抵死反對，固然和郝是外省人有關，但更重要的是他是外省人裡面掌握槍桿子的。所謂「反對軍人干政」，固然有較普化的民主訴求，背後站著的還是「外省槍桿」與「本省土地」的矛盾。同理，在統獨尚未分裂對立的早期黨外運動裡，孫文之所以較能夠被不同的省籍、不同的政治理念的反對運動團體接受，成為向國民黨抗爭的合法化象徵物，當然除了孫文思想可作為對國民黨的內在批判武器之外，也是因為他是「外省人」但與「外省槍」無關。同樣地，新國民黨連線也部份是因為與軍方黃復興黨部的密切關係，因而才會被台獨運動視為不可妥協的死敵。當外省人與槍結合起來（儘管是間接的），這個結合對於歷史上一直無槍，且受外省槍壓

迫的本省意識而言，是一不可忍受的刺激。高雄三一四事件是一須被譴責的群眾暴力事件，然而此一事件底層的意義層次，可能要我們進入歷史的、政經結構層次去瞭解；絕非只是外省人與本省人之間的單純的「自存族群」衝突。

## 「文化」與「社會」落差下的族群衝突及其可能發展

在前面的討論，我曾指出當人群間的語言、血緣、習俗等區分與經濟、政權的區分一致時，以「自為族群」為主角的衝突可能爆發；而是否會爆發也視其他條件的配合，例如選舉政治、政黨政治等動員條件的發展。此外，我也指出族群衝突不見得只是客觀政經情況的直接反映，因為族群衝突（如同其他社會衝突一般）必須經過在社會生活層次上的文化與意義的建構；而這中間牽涉到一文化與社會結構的落差。換句話說，族群衝突可能反應了過去的社會、政治、經濟內容與群眾的集體記憶，而非反映當下的社會條件。這個「文化」與「社會」的落差也就是馬克思所說的「逝去的世世代代的傳統像個噩夢般地壓在活人腦子上。」(Marx, 1984 [1852] : 15)

從一九四〇年代後期到一九七〇年代初的台灣，本省人與外省人的敵意（外顯的與隱藏的），可說是主要建築在對立的政經權力基礎上：槍／官僚體系／國家……（外省人）VS. 土地／家族、地方派系／「民間社會」……（本省人）。而今天，族群衝突雖然在文化符碼與意識形態上仍遵循上述的區分，但其物質性基礎早已消失殆盡了。早在一九七〇年代中間，透過王振寰（一九八九）所謂的「退縮的正當化」，國家機器即開始吸納、收編地方派系成為政權的一部份。因此，嚴格意義而言，「外來政權」這一名稱，早在七〇年代中期之後就不能正確

指涉現實了。但此一定位仍沿用至今，可說是群眾記憶落後於社會結構。

因此，郝柏村下台的積極歷史意義，即在於象徵外省槍的退隱。外省人與槍這兩個象徵符碼中間不再劃上一個等號。而李登輝在排除外省人黨政軍的舊勢力（從俞國華、李煥到郝柏村）後所成立的連內閣，則更使國家機器與外省人之間的僅存的象徵性關聯也消失了。李連體制的確立即是大資本家與大地主階級的利益在國家內獲得確保；而台灣的國家（不管姓什麼），也終於成爲一資本主義國家。民進黨的階段性使命——將威權的、軍事的、族群性甚強的黨國，推向較現代形式的資本主義國家，基本上完成。

在國民黨行將蛻盡族群政黨的舊殼，而形成階級政黨的同時，民進黨的意識形態却仍然停留在一「族群民粹主義」（ethnic populism）上頭，儘管其核心精英爲小資產階級（中小企業家、經理專業人員、房東）。民進黨實際代表擁有土地的人們的利益，但却宣稱代表「認同這塊土地的人們」。當台灣的土地早已商品化，早已淪爲炒作的對象時，民進黨的右派（也可說是主流派）却仍然要賦予土地某些宗教上的圖騰地位、或田園詩的想像。當土地成爲一個族群政黨的宗教情感上的自然之母（請回想一下民進黨的黨旗），其所負載的只是一想像中的人（族）群的結合（illusory communion）所謂「命運共同體」是也，而非勞動與剝削勞動的人們。所以，民進黨右派的社會動員的文化基礎即是在剝削人們在過去農業社會中所培育的對於土地的感情與依賴感（當然這的確對於仍在農業經濟中的本省人與脫離它不久的小資產者與工人有某種召喚力）；但同時曲意迴避土地早已成爲資本主義社會中的商品這一事實。因爲民進黨右派希望隱藏它所代表的特殊

階級利益，而能擴大動員面至其他社會階級（特別是工人），所以只能迴避階級問題，所以只能號召族群民粹主義。

但在今天的台灣，國家與土地皆已資本主義化；土地爲了炒作，國家爲了資本累積。過去土地與政權對抗的形式，現在因爲都被資本踩在頭上，而已幾不存在。而「台灣人」是有土地、無政權的一種人大約只存在於群眾回憶或宣傳中。族群體、政權體、與經濟體之間已漸漸不再有像過去那般的明顯的切線。新的切分線是環繞在「有土地／有權者」與「無土地／無權者」之間。更明顯的趨勢是，這兩造都不再以族群爲切線作劃分；外省年輕人不再一股腦上軍校，本省年輕人也早不種田，而都將進入資本主義的勞動市場，在那兒匯合。

在此情況下，國民黨與民進黨的鬥爭，如純就其客觀社會基礎推論，將主要以大資本案與小資產階級之對立爲主要面貌。在此格局下，薪資勞動者（工人與中低層白領，不管外省、本省）勢將沒有任何權力集團代表他（她）們的利益。當大多數的薪資勞動者意識到（當然這絕非一簡單的過程）她（他）們的政經弱勢處境並沒有和任何的「族群」（即我前面所指的第一種自存族群）切線重疊時，自爲階級將取代自爲族群而成爲集體行動的主體。（註七）

當然，這樣說並不意謂「台灣人」對抗「外省人」的族群政治，在可預見的將來，必然會退位給階級政治。這有兩個重要原因：（一）、如前所述，形成自爲族群的客觀物質性基礎雖然改變了，但自爲族群仍可能繼續下去；而到底持續多久，這又和政治的動員與意識形態的社會化有關；（二）、假如沿著族群切分的切線又出現的話，族群政治仍會發展。例如，假如將來的社會中，生產與強制手段的擁有集中在少數本省人手中，則雖然外省人與大多數本省人皆同處於無生產與強制

手段的另一端，則很有可能因為外省人在社會流動上沒有前景，而發展出某種獨特的族群政治。但以目前本省人、外省人仍大致共同佔據住社會結構的上下兩端，此一想法只是假設。

## 結 語

在一個民主的社會裡，每一個人都應該有充份的自由發展、或改變她（他）的多元認同（階級、族群、性別、職業團體、自主社團，甚至公民）。對於齊默爾（Simmel, G.），或米德等古典社會理論家而言，現代性，縱有其壓抑面，但也允諾了前所未有的自由：多元認同的自由。多元認同是各種國家主義、極權主義的對立面；任何強調單一認同，或優先認同的論調都是冒極大的風險在為一度向的、高壓迫的政治與文化世界鋪路。在台灣近年來颳起來的新霍布斯主義的風潮中，左翼的、進步的批判尤應該以拜物教的單一或優先認同為對象。這篇文章也是朝這個方向努力；嘗試指出台灣目前浮現的族群衝突的政治、經濟與歷史構成。

台灣是一個包含原住民、外省人、客家人、福佬人……的多種族群社會。假若有平等的政經社會條件，族群衝突並不見得會產生；而各族群可以充分的以其語言、文化、與習俗為傲，（但同時不對他族群產生排斥態度，）並建立一真正活潑、有生機、有創造力的，以「自知族群」為基礎的多元文化的社會。從客觀的政經社會條件看來，真正有資格進行激烈的社會鬥爭的族群只有原住民；在台灣目前的情況下，只有原住民與漢人之間的語言、血緣、習慣等切線和政治經濟切線是精確重疊的。然而原住民不但沒有進行應有的抗爭，反而在長期的各種外在壓迫力量下，被迫轉換認同，而此認同屬於謝世忠所謂的

「污名化的認同」。(引自瓦歷斯·尤幹, 1992:20), 固然在社會學理論上, 我們可以簡單地將此一現象歸因為原住民沒有被動員起來。但是, 爲什麼沒有被動員這一緊接而來的問題, 可能, 對漢人的知識分子而言, 就不只是理論與經驗的問題, 而也是良心的問題了。畢竟, 「原住民」這一範疇, 在近年來甚囂塵上的「族群」爭議中, 在「本省人」、「外省人」、「中國人」、「台灣人」的喋喋不休的論述爭戰中, 是大致被遺忘了的……。這也算是一個對這篇文章仍然以本省人與外省人的族群問題爲「問題意識」的自我批判吧!

註一：《自立早報》3-18-'93；第十一版。

註二：爲了分析的緣故, 我以收入來源爲判準把軍、公、教視爲一「社會」階級——被國家雇用者。

註三：用敵對性這一較寬鬆的概念可以包括外顯的與隱藏的衝突。

註四：當然, 本省地主階級並非完全在一被動地位聽任國民黨安排。事實上, 地主階級也透過以後的對於四大公司(水泥、工礦、農林、紙業)的控股與階級內的集結, 而形成今日仍大致以土地資本爲基礎的本省資本家集團。

註五：七〇年代中期蔣經國所開導的本土化政策, 可說是在國民黨需求正當化甚殷之時, 所提出的一項部份化解族群敵對的政經基礎的重要步驟。

註六：《中國時報》2-27-'93；第三版。

註七：此處所說的自爲階級不是傳統馬克思主義所定位的普遍的單數的階級 (the universal singular class), 而是複數的 classes-for-themselves。

## 參考書目

### 中文部分

王振寰，一九八九，〈台灣的政治轉型與反對運動〉，《台灣社會研究季刊》，第二卷第一期。

瓦歷斯·尤幹，一九九二，〈對立與瓦解——歷史顯影下的台灣原住民「正名」呼聲〉，《島嶼邊緣》，第二卷第一期。

### 英文部分

Bauman, Zygmunt. 1968. "Marxism and the Contemporary Theory of Culture." *Co-Existence*. Vol. 5:171-98.

Benhabib, Seyla. 1986. *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*. New York: Columbia University Press.

Bonacich, Edna. 1985. "Class Approaches to Ethnicity and Race." in Norman R. Yetman ed., *Majority and Minority*. pp.62-78. Boston: Allyn and Bacon; Inc.

Geertz, Clifford. 1953. "The Integrative Revolution; Primordial Sentiments and Civil Politics in New States." in C. Geertz, ed., *Old Societies & New Societies*. New York: Free Press.

Gutman, Herbert G. 1977 (1966). *Work, Culture & Society*. New York: Vantage Books.

Haaland, G. 1969. "Economic determinants in ethnic processes." In F. Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries*. pp. 58-73.



- Boston: Little Brown.
- Habermas, J. 1975. *Legitimation Crisis*. Boston: Beacon Press.
- Hobsbawm, Eric J. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780*.  
Cambridge: Cambridge University Press.
- Horowitz, Donald L. 1985. *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley:  
University of California Press.
- Lockwood, David 1964. "Social Integration and System Integration"  
In G. K. Zollock and W. Hirsch, eds., *Explorations in  
Social Change*. pp.244-57. London: Routledge and Kegan  
Paul.
- Marx, Karl. 1984 (1852). *The Eighteenth Brumaire of Louis  
Bonaparte*. New York: International Publishers.
- Montville, Joseph V. 1990. *Conflict Peacemaking in Multiethnic  
Societies*. Lexington, Mass: Lexington Books.
- Nagel, Joane. 1986. "The Political Construction of Ethnicity." in  
Susan Olzak & Joane Nagel, eds., *Competitive Ethnic Rela-  
tions*. pp.93-112. New York:Academic.
- Rex, John. 1970. *Race Relations in Sociological Theory*. New  
York:Schocken.
- Tilly, Charles. 1978. *From Mobilization to Revolution*. New  
York: Random House.
- Young, Crawford. 1976. *The Politics of Cultural Pluralism*.  
Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.

---

# 「四大族群」提法之 商榷

最近在政治反對運動的圈子裡頗流行一種福佬人、客家人、外省人、與原住民「四大族群」融合的說法。族群融合的說法與當今強調多元性、主體性的「民主進步」（一個已過度被濫用的名詞！）的世界思潮完全是背道而馳；不但是左翼進步者反對它，連自由主義者也對它不敢苟同。當今之世大概只有雷根、柴契爾、李登輝、許信良之流會宣傳它、崇拜它。這種說法不但理論上早已破產，經驗上也從不成立（這只要看看這百年來號稱民族大熔爐的美國在去年發生的洛杉磯黑人暴動，就可思過半了）。所以我不打算再多談族群融合這一無聊議題，而嘗試談談一個看似純粹「事實性」的描述但實際上很有問題的提法：「台灣有四大族群」。

我想我現在大概是不會接受福佬人、客家人、外省人、與原住民這「四個族群」的提法，但我不是以另一種絕對的、佯似客觀的分類為基點進行反對的。族群分類問題的複雜度向來是很高的；但這種複雜度並不是算術性，而是「政治性」的。族群問題每每與論述者的「自

我」糾纏在一塊兒；學術（論述）與政治（策略）之間並不能斷然的二分。所以我不打算抽空地談這個問題，儘量明白地結合我自己的經驗與關心來談。而「我自己」也者，不外乎是很多社會關係所構成的；沒有「他者」沒有「我」。我下面的討論即是嘗試盡量以不同的「他者」的立場來看這個問題。

當我想像我處在勞工運動這個「他者」的立場時，我就厭煩起近年來分化工運最力的省籍（本省人與外省人）和族群（臺灣人與中國人）二元對立的提法，而暗自希望臺灣工人能超越族群政治的格局並發展世界史的自覺與定位。當然這種參雜著大塊情感與小塊理論的浪漫信念到頭來總是撞到現實臺灣族群政治的高牆而奄奄一息。退而求其次，我期望臺灣族群零碎到多的數不清，以至於族群不會再有效地被枱面上的政治人物動員起來，而社會資源庶幾可歸至有普遍解放潛力的階級與性別運動。就此而言，「四個族群」的提法可說是很不讓人滿意，雖然它已比「二元對立說」要進步了。

然而，當我從原住民運動的立場看這個問題時，我覺得任何打算把臺灣的族群區分為四，或無邊零碎化的企圖，都可能實際上幫助漢人（包括福佬人、客家人、與外省人）掩飾他們一體地對原住民的政治與文化的宰制，及經濟的剝削。儘管漢人們忙著按資排輩，分出獅虎豹狼以建立叢林新秩序，但對原住民而言，這些區分都掩蓋不了牠們都是掠食者這一共性。假如今天的臺灣有嚴重的族群問題的話，那不應存在於諸漢人亞種之間，而應在於漢人與原住民之間。因此，「兩個族群」（原住民與漢人）的提法應取代「四個族群」的提法，因為前者有強烈的道德批判性，直指漢人作為一剝削支配階級的金光黨性格，佯裝內鬪，背後分贓。然而，要福佬人、客家人、外省人淡化他

們之間的區別，一起「認同」漢人，是不是和民進黨要大家做「臺灣人」有一樣的政治意涵呢？不盡然。用全稱的「臺灣人」來取代全稱的「中國人」是朝三暮四、朝四暮三的把戲，眾狙雖悅，但不知道這是養猴子老頭建立「生命共同體」的治術。但把這些不同的族群歸類為「漢人」，雖然也有全稱式的麻煩，但在政治上與「臺灣人」或「中國人」有不同的意涵，因為它是相對於原住民及其問題的；**它是有社會基礎的批判的分類，而非民族國家基礎的準實證的分類。**

但是站在「外省人」的立場反省族群議題，我又覺得外省人有他們獨特的歷史回憶、文化與族群認同，這無論如何與福佬人或客家人是大不同的。這幾年來，外省人和福佬人，客家人一樣，都有追求各自的族群認同的活動；那麼，要他們一起認同「漢人」，未免無視於他們追求各自的主體性的呼號。所以，一方面站在原住民追求族群認同且擺脫當前普遍被踐踏的困境的立場，另一方面站在外省人（也包括客家人、福佬人）爭取族群認同的立場，我此時的妥協性的底線「策略」是：假如要分成「四個族群」，那也應當是：原住民、客家漢人、外省漢人、與福佬漢人四種才行。這個新版本的「四個族群」比舊版的「四個族群」要進步，因為它既能符合族群認同政治的需求，同時也能指出各種族群政治中（inter-ethnic）的階級面向。但是這個分法也不是沒有麻煩，麻煩之一是它沒法交待老兵（以及所有其他族群內的下層人們）在他們「自己的」族群中（intra-ethnic）的位置（李師科與蔣中正都是「外省（漢）人」嗎？羅美文與吳伯雄都是「客家（漢）人」嗎？顏坤泉與王永慶都是「福佬（漢）人」嗎？這樣的區分或整合有何現實的意義呢？）特別以老兵為例，老兵不會和其他在上位的漢人一起壓迫過原住民，反而可能是漢人裡頭最與原住民相濡以沫

的。因此，不論是「兩個族群」或新、舊版本的「四個族群」的提法，都沒法給老兵這個特殊族群一個公道。

由以上的討論，我覺得最根本的應是對於問題提出的方式的檢討。問題不應被實證化爲：「臺灣有幾個族群？」而應該以帶有社運意識的方式被提出：「爲了要面對、或解決某現實的公共問題，我，站在某一族群、階級、與／或性別的立場，認爲臺灣有或該有 X 個族群？」如果這樣的話，「臺灣有幾個族群？」這個問題就沒有（也不應有）一個所謂客觀的、普遍的、非歷史的答案。每一個人應根據她某時、某地、某一特定的社會關係或鬥爭，而有不同的族群分類。族群分類，簡單的說，是一流變的、創造的、與政治的過程。因此，如果我是在介入工人的集體行動，在那個當下我可能會堅持沒有族群區分；如果我參加原住民運動，那我可能傾向作漢人 VS. 原住民的區分；如果一兒我又參與了外省老兵運動，那麼我可能會滿意「臺灣社會有外省老兵和其他 N 個族群」這個說法。換言之，我有多少種族群分類和我有多少社會關係，或「概括化的他者」，可能成正比。那麼，一貫地、先驗地堅持某種族群分類的人，可能正是反映他封閉的社會關係與低度的移情想像。這種人格有利於當建國烈士，但往往是多元的、民主的、創造的社會的路障。

（《島嶼邊緣》一九九三年第八期）

---

# 朱天心的前世今生

——談朱天心的兩篇「眷村小說」裡的  
族群、性別與階級

一九八一年，當臺灣島上空仍盪著中美斷交、美麗島事件及大審的白色恐怖的雲層時，大學才畢業不久的朱天心發表了以她本人的眷村生活憶往為題材的中篇小說「未了」。十年後，傳統國民黨勢力隨著新興本土力量的崛起而日趨式微，將近中年的她又寫了一篇「想我眷村的兄弟們，(以下稱「想我」)的夾議夾敘的短篇「眷村小說」。小說家在這十年間有很多的轉變，好的或壞的，但是沒有任何轉變要比她在族群上與政治上的認同轉變來得更戲劇化：從「未了」裡膨脹的國民黨化的大中國意識，與自戀的眷村外省人對本省人的優越感，到「想我」裡「大聲痛罵媽啦個 B 國民黨莫名其妙」，而外省人則從高尚人種一夜變成非鳥非獸的蝙蝠族。

這個改變是一個社會文化現象而非個人現象；它基本上反映了部分外省第二代（特別是中產階級與都會雅皮族）在過去十年來，流隨著島內不同的族群的政治力量的消長，在族群與政治認同上所作的自我調適。表面上，這些認同上的變化是有某種歷史進步的意義，例如：

對國民黨支配神話的信仰的幻滅，以及虛矯的外省族群優越感的自我批判，等等。但若是再深一層地看的話，一些反動的文化要素（例如：父權的、封建的與階級的支配）仍根深蒂固的站在那兒，不但未曾動搖，且有愈來愈強之勢。外省國民黨父權法西斯誠然是被解構的支離破碎了，但是忙不迭的却又豎起一個新的本省台獨（獨台）父權法西斯。有些外省人以爲他（她）們的「原罪」是「當過」外省人，而外省人又等同於國民黨，所以以爲自己在族群與政黨認同上能獲得「解放」，則他或她就能洗刷原罪了。這樣做，事實上幫忙建立了新的族群宰制，而有意或無意地迴護了日漸精巧的高壓迫的階級與性別專制。

我認爲朱天心的這兩篇相隔十年的小說，精確地反映了（當然也一定強化了）上述的（部分）外省的第二代在認同政治上的保守反動性格。本文即試圖透過對這兩篇小說的比較勾勒出（部分）外省第二代在這十年中對於族群、階級、與性別關係的流行看法的劇變，並提出批判。至於朱天心在她的其他創作中對有關這一議題的敘述或看法，本文不負舉證之責。

### 眷村的捍衛戰士

「未了」在朱天心的生產計劃裡是一個早產兒；朱天心本來的打算是要等「將來功力夠的時候，好好寫成一篇長篇的」，但是由於朱天心以前住的眷村在一九八〇年要被改建成公寓國宅，因此一種強烈的拍照留念的動機推著朱天心「在短短的數日內倉促下筆。」那時的朱天心一片赤子天心，頗有以眷村外省人的群體認同的捍衛戰士爲己任之慨。她在小說的序文裡情深意重地說：「每一個曾是，還是眷村的朋友們，這是爲我們寫的，若讀時有一剎那的恍惚，什麼東西啊，那

樣熟悉！我會打心底的歡喜起，是絕對比得獎更高興的了。」這裡朱天心所指的「我們」，即是眷村外省第二代，特別是現在三十到四十歲的這一年齡層。

「未了」主要描寫的是夏家一家五口（父、母，與三個女兒）從一九六五年搬到眷村新家到一九七三年搬離眷村，約莫九年的眷村生活；二女兒夏縉雲（朱天心在小說裡的化名）是小說的核心角色，讀者要從她八歲國小二年級開始跟著她，直到她大學畢業重遊眷村故居為止。小說題名「未了」，即是因為夏縉雲雖然感念故居將逝、人事全非，但相信眷村的生命與傳統仍將生生不息；「完不了的啊！」即是朱天心這篇小說的結束語，透過夏縉雲說出。整篇小說有一個弔詭：朱天心一方面承認這個危機（所以她發憤著述），但同時又否認這是個危機（所以她堅信「未了」）。為什麼她會相信，在這些立即的威脅之下，眷村的傳統會世代廣續下去？是哪裡來的信心？要回答這個問題，我們得回到「未了」。

現在很多人開始說眷村外省人是弱勢族群了，但是在「未了」裡的眷村外省人絕非弱勢族群。這並不是因為這些外省人特別的有錢有勢（最多不過是中級軍官），而是因為這些人在文化上、性格上屬於強勢者。「未了」經營最力的其實就是眷村外省人的族群的文化優越感；而這個優越感當然是透過對本省人（即是閩南人）的比較而得來的。除了夏家（即是朱天心家），大約有五個眷村家庭出現在朱天心這篇小說裡；各個家庭著墨深淺不一，而經營最力，描述最勤的則是梁家。梁家的特別之處在於它是這五家裡唯一的族群混合家庭（註一）：外省先生、本省太太，還有三女（愛棠、愛梨、美玉）一男（愛剛）。梁先生是上校軍官，且當過村長；性格溫柔敦厚、寡言律己、愛智好



學（全眷村只有他和夏先生在交通車上讀書）。這樣的一個好好先生，「怎麼會討個那樣的老婆！」；而且怎麼能讓老婆給小孩取了「美玉」這麼俗氣的名字！朱天心憤憤不平的替梁先生抱怨。朱天心，沒有批判性地戴上老一輩眷村外省男性的眼鏡後，所看到的梁太太是這個模樣的：

**梁太太就是那種一眼就讓人想到如狼似虎的女人，濃麗得有些驕悍猙獰。個子高而豐碩，本省人，國語說的不太好，在這個眷村裡是寂寞了些，去菜市場買菜時則是她的天下了，一家家菜販子聊下去，屢屢誤了煮飯時間。（頁二十八）**

這個被朱天心打扮得性官能發達、粗野不文、曠廢母職的本省女人，果然要不了多久，就拋棄了丈夫和四個小孩子同一個本省阿兵哥跑了。過不了幾年，梁先生自殺了，留下的幾個小孩，只有愛剛有出息，考上了師大附中。而這個發展是朱天心早就預料到的，因為愛剛是「父親系統的，小小年紀便一臉英氣迫人」。至於其他幾個女孩子，不是沒有考上高中，當車掌的，要不就是被猥褻過的（例如，愛棠曾被一錢姓鄰居的遠房親戚「錢叔叔」佔過便宜）。在「未了」裡，眷村第二代的唯一救贖是考上高中，而且是精英高中，否則萬劫不復。朱天心為外省第二代準備的諾亞方舟上面還有：「出污泥而不染的」吳家老么舜舜（北一女），與夏家三姊妹共同的白馬王子——馬家小三（師大附中）。方舟外的有：舜舜的兩個哥哥都是電影的龍套角色，她姊姊則在專作美軍生意的俱樂部當侍應生，後來嫁給美國人；小三的姊姊也要不是嫁給美國人，便是找不到工作在家吃父母；另外還有跑船的……

「未了」裡的臺灣社會結構其實就是兩組對偶：眷村內的「我們」

vs.眷村外的「老百姓」；考上明星高中的（勝利者）vs.沒考上的（失敗者）。把它拼成一個層級結構是這樣的：最上頭的是考上明星高中的眷村人（夏家姊妹的選擇對象），其次是考上的「老百姓」，再其次是沒考上的眷村人（這些人十年後即是被朱天心所想的「眷村兄弟們」，最下層的則是沒有考上的「老百姓」（工人？）。雖然這是一個過分簡單的社會結構，但是不可否認的，這個社會結構的確是過去眷村外省人主觀上所肯定的，因為在家無恆產的前提下，眷村外省人的唯一穩當的出路是透過科舉往上移動。作為一個小說家，朱天心的確掌握了眷村外省人的某些集體意識，雖然她自覺或不自覺地成為某種支配的（黨國）意識型態（例如，眷村的族群偏見、父權沙文主義、聯考的精英主義）的擴大器，並站在優勢者的位置對不如彼者濫施傲慢與偏見。

## 爬上了中央黨部的旗竿頂

女孩子在青春期被男子猥褻是朱天心的眷村小說裡最常出現的情節之一。在「未了」裡（在「想我」裡更清楚），眷村女孩子沒有考上高中和被猥褻，甚至和可能出賣身體有密切關聯。而只有方舟裡的女孩能豁免，自然是現代版的刑不上大夫。當夏縉雲（朱天心飾）撞見「錢叔叔」對愛棠毛手毛腳，驚慌失措地飛奔回家的路上，回想起她五歲的時候，有一個午後，一個人在外婆家附近的工地嬉戲，好險地逃過一個陌生男子的侮辱。根據五歲的小朱天心的筆錄，這個男子的特徵是：工人，說臺灣話（「失敗的老百姓」？）。這裡值得注意的是：外省的錢叔叔與某本省工人皆是外在於眷村的道德結構的。工人本就是眷村外的就不用說了，錢叔叔則是一從眷村外頭來的外省人，「寄

生」在這個眷村的。既是寄生於這個眷村，那麼錢叔叔（同樣的以及前面提到的梁太太）的敗德喪行，就不是眷村的敗德喪行了。對於那時的朱天心而言，眷村是一由當（過）軍人的外省人即其後代所支撐的道德社區，而對它進行陰謀破壞的則是眷村內外的本省人與眷村外的外省人；這些道德的破壞者簡稱「老百姓」（即，與軍事活動無關的人們）。夏家搬出眷村後，總感覺不對勁，原因則是鄰居「都是些老百姓的緣故吧！」朱天心詮釋老百姓這個稱謂的意義：「這種叫法的感情是很複雜特別的，有些輕視的意思，有些憐惜，又有些洋洋自得，像是老兵們的心情，自己真是戍守前方保鄉衛國的英勇戰士啊。」在此，朱天心已經爬上七〇年代國民黨中央黨部的旗桿頂，從那兒俯瞰整個臺灣社會。

朱天心在一九八〇年寫作「未了」時，仍對外省眷村族群抱持極高度的自信，甚至自大。她覺得，外省學生比起本省學生來，好處是「聰明和功課好……國語說的好，演講朗誦這些名堂，歌來舞也來……」。本省小孩則是土里土氣，甚至有些呆里呆氣。因此，夏家姊妹的男朋友都是外省人，而且都是眷村人。夏縉雲並非對所有本省男孩子都沒有印象；有個例外，他叫陳正鵬，黑壯粗實的農家子弟，有正義感，敢抗爭，最特別的是夏天午后總是會帶一枝荷花插在教室的門上。這一幕景讓朱天心感受至深；但是朱天心却以侯孝賢式的搜冥長鏡頭處理他們兩個的關係：時間凝固，社會關係疏離，沒有任何意義在發展。對那時的朱天心而言，外省人和本省人是不太可能有任何持續的、有發展的親密關係的（例如梁先生和梁太太）。在這種絕望之下，朱天心安排了陳正鵬的死亡（就像她安排梁太太遺棄梁先生，梁先生自殺一般），並撮合夏縉雲和一個眷村出身的男孩子叫李平洛（「木子

李，北平的平，洛陽的洛)。眷村的背景竟然是進入愛情城堡的口令。且看這一段精彩對話：

縉雲訝道：「……你是眷村的？」

平洛說：「跟你說過了呀！」

縉雲睜圓了眼睛，頓足，伸手就打他一記，這個怎麼可能會聽漏了！平洛架住她的手，笑道：「發誓說過了，不是跟你講過我們是住嘉義那邊的空軍眷村嗎？」

縉雲迷糊起來了，想他的確是說過住嘉義，怎麼就聽了半截話呢？邊想邊整個人鬆下來了，放心的不得了，發現一隻手正被他牽著，自己的冰涼，他的暖熱，便棄防了。(頁九二)

「未了」的最終意義因此是：物質的眷村雖然消失了，但是眷村的被救贖的方舟子女却會在任何其他地方相逢、結合，形成精神不死的眷村。所以，「未了」是勝利者的，而非失敗者的未了。這般強烈的對眷村傳統廣續的堅持，對外省眷村族群的文化的、甚至血緣的捨我其誰的自信與自傲，十年後（假如不是更早的話）在「想我」裡全面崩潰，崩潰的既是如此的徹底，以至於朱天心必須採取一種夾敘、夾議、夾虛構、夾歷史、夾懺悔、夾宣言、夾恐嚇、夾訓誡的文類才能重新面對她自己在處理外省眷村人的認同問題的困境。朱天心用這個精心設計的文體，講她可能必須要講的話，並使她或許能免於批評。她總是可以說：「這祇是一篇小說嗎！」

### 大家做夥來做心理治療

「想我」這篇「小說」首先是一篇政治宣言。作者覺昨非而今是地呼籲所有的眷村外省第二代女性放棄她們原有的族群與政治認同：

至於那些爲數不少，嫁了本省男子、而又在生活中屢感不順遂——(……) 例如每逢選舉，她都必須無可奈何代替國民黨與丈夫爭辯到險險演成家庭糾紛——因而會偶覺寂寞的思念昔日那些眷村男孩都哪兒去的女孩兒們，我在深感理解同情之餘，還是不得不提醒妳們，不要忘了妳會多麼想離開這個小村子，這塊土地，無論以哪一種方式。(頁八九)

正如妳無法接受被稱做是既得利益階級一樣，妳也無法接受只因為妳父親是外省人，妳就等同於國民黨這樣的血統論，……妳更覺得妳和這個黨的關係彷彿一對早該離婚的怨偶，妳往往恨起它來遠勝過妳丈夫對它的，因為其中還多了被辜負、被背棄之感。……打心底好羨慕他們可以如此沒有包袱的罵個過癮。(頁九三)

總而言之，你們這個族群正日益稀少中，妳必須承認，並做調適。(頁九四)

很清楚的。朱天心是站在八〇年代中後期新興的「本省」或「黨外」族群勢力的營帳中，以身作則地代表「本省丈夫們」向「外省姊妹們」招降。她勸她眷村的姊妹們能像她一般能夠幡然悔悟地與六〇、七〇年代(「未了」的年代) 割裂，審度時局，認同新的政治勢力與正在上升的族群。幡然悔悟是須要一大缸子勇氣的，因為擋在歸順路上的惡霸不是別人，而是眷村姊妹的父親們；另外，眷村的兄弟們則不

時在眷村姊妹們的（想像中的）背後身旁拉著她們的裙角，不讓她們離去。

朱天心要這些姊妹們免著驚，大家做夥來做心理治療，「想我」就是一集體心理治療的操作手冊。首先，朱天心要大家「放上一曲 Stand By Me」，然後想像與同名電影中的小孩子一起去探險，「因為據說那裡有一具不明死因的男屍」。有詮釋學素養的法醫一看就認出這具男屍：60-70 歲，國民黨籍，來自眷村。而朱天心也的確想要告訴眷村姊妹們，不要再怕了，父親已死，國民黨已死。

要認同本省父權，就必須先弒外省父權；父親的存在是新的族群認同的路障，必須排除。或許因為常常被台獨福佬父權沙文主義指著鼻子問：「為何沒有認同這塊土地？」，朱天心也自責地努力思考起這個問題。而苦思的結果是：「原因無他，清明節的時候，他們並無墳可上。……原來，沒有親人死去的土地，是無法叫做家鄉的。」如果把這個說法和眷村的情況結合起來思考的話，那麼，朱天心所謂的「親人」就是外省眷村第二代的父母親，尤其是父親（因為很高比例的眷村第二代的母親是本省人）。朱天心的母親即是苗栗客家人（有意思的是，或許為了作為一高合法性的心戰喊話員，朱天心努力的讓她自己以一「純種」的眷村外省人的姿態出現，因此只有讓她的母親在「想我」裡幾乎完全隱形），她不可能「無墳可上」。因此朱天心是暗地裡接受了父系繼承的傳統權威；父系的祖先才算是死去的親人。那麼，要使臺灣真正成為眷村外省第二代的「家鄉」，就必須等到有第一代的（特別是父親的）墳可上之後才成。而那一刻該是和看到那「一具不明死因的男屍」一般地讓人既驚懼又興奮吧！

「只要是眷村男孩就好。」是朱天心讀高一時（一九七三）給自

己將來的「白馬王子」所訂的唯一標準。同年，她搬離眷村，以後就再也沒有見到眷村男孩子了。她問：「所有的眷村男孩都哪裡去了？」但是，就在問這個問題的同時，朱天心早已與眷村男孩「暗暗告別」了，而這是「女孩們片面好忍心的決定。」爲什麼呢？因爲眷村男孩沒出息，「抽煙打屁」，「除了打球無所事事」，愛講「洩欲式的髒話」，「變得粗壯似野獸」。朱天心以心理分析師的壓迫性的口吻拆解姊妹們的內心世界：

妳只隱隱覺得，那些幼時常與你一道在荒山裡探險開路冶遊的伙伴，不再足以繼續做妳探險外面世界的伙伴，妳甚至不願意承認妳快看不起他們、覺得他們對未來簡直有點不知死活。（頁九〇）

### 告別式與訣別歌

所以朱天心尋找「眷村的兄弟們」，祇是爲了一些好奇、一些幻想，絕非爲了找白馬王子，因爲新的白馬王子是「安穩怡然」、「篤定」、「篤定怡然」的本省男孩。由於「深深迷惑於他們的篤定」以及其他未詳原因，朱天心「她竟然違背少女時代給自己的規定，嫁給了一個本省男人。」新婚之夜，「尙是處子之身」的朱天心無由地想起了一個兒時玩伴的哥哥——寶哥，寶哥以一雙「像貓一樣發出燐光的眼睛」注視著闖入他臥房、正在看一本性書的小朱天心。「想我」裡的寶哥其實和「未了」裡的陳正鵬扮演類似的角色；都藏在朱天心私人回憶裡極神秘、浪漫、永遠不會褪色的那一角落，他們共同之處在於：沒有聲音、

和朱天心沒有互動、而且都被安排早死。十年前在「未了」裡早死的是本省人陳正鵬，一個修車工人；十年後，死的是外省人寶哥，一個電影龍套。在這裡，兩種經常容易為中產階級女性所浪漫遐想的下階級男性，超越了族群差異（一個是本省兄弟，一個是眷村兄弟）都被統合到朱天心夢裡頭來了……「想我眷村的兄弟啊！」。下階級男性因此雖然是中產階級女性的幻想情人，但在真實生活中却是永遠被拒於千里以外的。

像「未了」的夏縉雲一般，「想我」的朱天心也獲得了其他大多數眷村姊妹不容易得到的救贖。年少的寶哥並不會欺負她，而她也以「處子之身」嫁給了「篤定怡然」的本省男人。但是，「很多很多的女孩在她們的初夜」想到的不是年少的寶哥，而是「叫老張、老劉、老王」的「很多很多的男人」。這些女孩子，朱天心通謂之「小玲」（而「小玲」也者，不過是「尙是處子之身」的「小朱」的對立面）。朱天心雖然是女性，但是却承襲且複製男性文化霸權裡要命的貞操觀：貞女得救，淫婦受罰。這些男人則通謂之「老 X」。老 X 即是單身外省老兵，或一般所謂的老芋仔，是他們以「遲疑却又貪婪的蒼老的手」猥褻了「小玲」們。十年前，在「未了」裡的一個個案（進行猥褻的錢叔叔是一身分與背景不明的外來者），十年後在「想我」裡却成了眷村的普遍現象：而罪犯肯定是老兵。朱天心教我們如何辨識罪人：「假若你在八七一八八年間，在街上看過年近七十，單手膀上裹著白紗布繃帶的外省老男人，沒錯，他就是老 X。」作為一個女性作家，朱天心表達了臺灣男權社會的暴力下的女性不安全感，這是可以稱道的。但是本省工人與，特別是，外省老兵被不遲疑地判定為一危險階級，則又是反映了什麼樣的人的偏見呢？



朱天心在一九八〇年寫「未了」的時候，已搬離眷村有七、八年了，但她記憶中的眷村仍基本上是一有文化、男有情、女有義的道德社區。十年後，她的「回憶」大翻轉，眷村一下子變成了老 X、小玲的集結地，而她的眷村兄弟們則多淪落在外為盜匪。這些兄弟每每讓一直暗暗想著他們的朱天心在看報紙社會版的時候驚呼：「啊，原來你在這裡！」當然，眷村除了老 X、小玲、與盜匪之外，還有一票九〇年代諾亞方舟的座上客：大官、立委、學者、律師、記者、文化人、紅歌星、和小說家（也許除了歌星以外，其他的大概都是十年前「未了」裡頭方舟上的座上客吧）。對照起那些無名無姓、老是活在黑暗裡的老 X、小玲、與盜匪，這些人都是有名有姓，有頭有臉，活在鎂光燈下。朱天心在「想我」的最後一節把這些外省眷村勝利者英雄般地請出來謝幕。這下子洩漏了「想我」的一極隱晦的性質：「想我」其實是眷村第二代裡頭的上帝選民在九〇年代初向破落的眷村以及流落在臺灣社會各個角落的「眷村兄弟姊妹們」所作的告別式，和所唱的訣別歌。法事既做，而今而後，前世今生，互不相涉。「想我」眷村的兄弟們其實真正地是爲了「不想」；如此，「未了」才能真正地「完了」。

註一：其實夏家就是一個族群混合家庭；外省先生，本省太太。但是朱天心在小說裡一直不提夏太太的族群或省籍身分，直至後來因爲提到小孩子回外婆家的事，才不得不交待夏太太是本省人，但不是普通的本省人，而是「地方望族」。

（〈自立早報〉一九九三年九月）

---

# 眷村與我

從小在眷村長大，我覺得從前的眷村蠻好的，有社區感，有人情味，對小孩子來說，更是成群結伴遊戲嬉鬧的天堂。現在的小孩子多可憐，住在公寓樓上，從鐵窗縫裡頭往下看，寂寞的像老狗。眷村雖然有利於國民黨的統治，但這無損眷村仍為一名實皆存的社區，而社區是社會運動的重要基礎之一；一九八七到八九年間，在臺灣蜂起的工運裡，很多重要人物即是來自眷村，是一不爭的事實。眷村在日益個人主義化的臺灣，是有潛存的進步作用的，而它是否進步端賴社會運動是否能積極地轉化它罷了。這就好像臺灣的大多數工會，你不能因為它是國民黨御用的，就要迫不及待地把它解散；要知道還魂是需要身體的。現在很多人反國民黨，就連帶地反眷村，要拆掉它，要將它「溶入」臺灣社會。我以為這種同質化的企圖是很無聊的，臺灣社會的原子化的程度還不夠高嗎？臺灣要是有一天每個人都一樣地被原子化、同質化，那麼不但是「外省人」將不存在，「福佬人」或任何其他族群也一樣將歸於虛空。從這個觀點而言，我很同意王墨林認為眷

村該保存的看法。外省人不該對它感到自卑，其他族群也不該反對它。

我從小長大的那個眷村大約十年前就拆了，老樹也砍了，村後的小山夷平、村前的小溪填平，都蓋起公寓大廈了，以前上下學天天都走的田間小路也早就不復得見了。偶而經過這個眷村古文化遺址，我只有全憑推算大概以前住在哪兒，沒有一點點有意義的地標（自然的或人文的）還留下來供我的回憶攀纏。那塊土地負載了我將近二十年，但如今却與我互不相識。我想這也不是眷村外省人所獨有的經驗；這個經驗，在臺灣資本主義發展的前提下，勢將繼續普遍化。當今天「認同臺灣這塊土地」這句口號叫得震天價響，我們可曾思索過：假如我們異化於每一塊具體的土地，我們又如何認同那一塊我們叫它臺灣的抽象的「土地」？

（〈島嶼邊緣〉一九九三年第八期）



# 第四部份

知識份子與肉食者



---

# 知識份子當以參與社會運動爲職志

## 面對政治：知識份子的兩種態度

關於知識份子與政治參與，有兩種錯誤的態度，在台灣的知識界裡流行著：持頭一種態度的人帶著不屑的口氣倡言知識份子當遠離政治，國家之事肉食者謀之。相對於此，另一種態度就顯得隱晦得多，却似乎爲更多的知識份子私底下奉行。這第二種看法以爲知識份子的角色是過渡的，是屬於黑夜的；而爲官從政則是終極歸屬，爲朗朗乾坤。漫漫長夜，等的是天明。而一旦宦海有變，則退回知識界「充電」、「進修」，以備來日再攀仕宦之高峰。做官是人生大黎明，而知識生活則等同於動物的冬眠期。

表面上看來，這兩種態度南轅北轍，但却有一共同的特點，那即是，都錯誤地、不合時代地，以爲政治與政府同義，而政府又與國家同義。這種國家主義的政治觀以爲政治是政客、黨棍、技術官僚等少數人的專利活動，而民眾則恪盡社會分工之角色，各安其業，一般大

眾之異化於「政治」。對此種政治觀而言，毋寧是極其自然的事。

這種對政治的看法是既反民主亦不道德的，因為恣意作了一個統治者對被統治者的二分。統治者牧民，而被統治者則依社會契約交出政治參與權，成爲一汲汲攫取私利之個人。在此一架構下，政治之爲公眾之事務的本意亦失去其意義，因爲社會已不再有什麼公眾的存在，有的是一盤散沙的個人。這種體制不但無法使人們在社會生活中過一種創造性、進取性的生活（因爲只能允諾消極的權利），還有可能成爲各種新法西斯、新極權主義興起的溫床。

很多在台灣的知識份子，不但沒有反省與批評這種反民主的政治觀，反而以具體的行動來落實這種政治觀。前面所提的兩種知識份子對政治參與的態度不就是直接地、間接地在履行反民主之實嗎？因爲不論在朝或在野，這些知識份子都實際上喪失了對社會與政治現狀的批判與反省的職能。出任官僚，或是做了御用文人，成爲了統治階層創造與延續支配的意識形態的工具，固不在話下；而那些自命清高，疏離於社會的文人，就算他們私下仍勤於思考反省，亦喪失了做爲知識份子的社會身分。理由很簡單，因爲他們的智力活動已近乎沒有社會關聯性；只給自己烹調的人不算廚師，只給自己看病的也稱不上是醫生。

### 內在批判：結合社會現實的批判

因此，知識份子之所以爲知識份子，最要緊的是他必須面對面的、清醒的與當權者、既存體制保持批判的距離。而不論擁抱權勢（鍾鼎）或背對權勢（山林）都是知識份子社會職能的死亡宣告。當然，爲統治階層的政策做合理化的解釋，並不定然意謂這些「知識份子」的論



述一定是反事實的，或一定會為社會帶來災禍。歷史的過程是迂迴的，而現實也往往沒有唯一正確的解釋。但可以確定的是，以希迎意旨，揣度上峰為職志的「知識份子」必然無思考者的立場與主體。如此的「知識份子」可逕稱之為留聲機、傳聲筒、或化妝師。而這種自我疏離的生活亦是一不道德的生活。這種知識份子的一生亦不過為主上所戲弄，「倡優畜之」。

知識份子若果將批判活動視為其主體性建立的一個必要途徑的話，那麼除了要批判地對待政治上的支配權威之外，亦須連帶地對一切超越的、非歷史的權威、神話、和意識形態加以批判。批判並不是拿一個超越的標準或價值去抗衡另一超越的標的（好比拿基督教的價值攻擊佛教的價值，或拿自由主義對抗法西斯主義），而是致力於揭示某種意識形態所擁護、所膜拜的價值（如民有、民治、民享……等），與它對應的制度與組織現實之間的矛盾。這即是所謂「內在批判」。至此，批判已不再只是單純的批評，而是結合於社會實踐了。批判的主要功能在於扯下凶惡巫婆的米老鼠面具，指出社會形構中的支配與剝削機制，一句話，指出形式與內容的矛盾。而這一切唯有在知識份子堅守社會本位，拒絕黨國的徵召，拒絕為有權者謀，拒絕說謊，與既存體制戒慎警懼地保持一批判的距離，方有可能。

### 日新月異：以社會為其活動場合

站在廟堂、權貴之外，並不代表知識份子也要自外於各種被侮辱與損害之人羣。知識份子活在社會裡，不能像神祇一般踩在歷史與社會的頭上。無根的批判是查拉圖斯特拉和「神聖家族」的事，不是進步知識份子的事。現代社會的功能分化與各種自主社團的產生，已使

社會運動成爲知識份子在鍾鼎與山林之外的第三度活動空間。在此格局之下，知識份子的活動應與當代的各種迫切的議題（例如：工運、環保、反核、民主、婦女……等），和與這些議題有直接關聯的人群產生有機的聯繫。群眾的思考與行動當和知識份子的思考與行動結合起來，產生動態的、辯證的效果。而當這些議題一旦獲得解決，則知識份子當急流勇退，而與更新、更迫切的社會議題（社會運動）結合，所以知識份子的活動與思考雖然日新月異，但總以社會爲其活動場所。

總之，在急劇社會變遷的今天，台灣的知識份子應當認真地體會社會的脈動，理解社會的問題，重新定位自己，重新理解自己的角色，走出鍾鼎出林；參與社會運動，追求社會的正義。知識份子當以光潔絢爛的貝殼自許，隨時接受社會潮汐的洗禮，而不當自甘爲污泥，沈積於國家與權貴之港。

（〈首都早報〉一九九〇年七月）

---

# 知識份子可自外於民主運動？

——評陳其南〈自由派學者的撤退與政治轉型〉

陳其南教授於六月廿九日發表在《中國時報》的〈自由派學者的撤退與政治轉型〉（以下簡稱陳文），提出了他對台灣的知識份子相對於既存政治體制的自我定位的看法。陳文以區別「實質立場」與「程序正義」這兩個概念，和由結構功能主義來的現代化理論，作為論辯的兩個支點，批評了台灣的知識份子不能嚴守學術的方寸之地，越俎代庖地參與到政治運動；而陳文以為後者應只是「政黨和政治人物的專業範圍。」因而陳文主張，隨著台灣政治結構的民主化轉變，知識份子也應該職時務地將那隻踩在政治（實質立場）的腳，給收回到學術界來。雖然陳文並沒有說明學術界是否為「程序正義」的體現或活動領域，但它却明白指出：「實質立場的宣揚是政黨候選人的責任，不是獨立的知識份子份內的事。」

但是，解讀陳文，則發現它本身即是一種實質立場的宣示，因為它也不可避免地有它的意識形態的暗樁。雖然這個實質立場是以一種隱晦的形式存在著，不像「黨派立場」、「統獨立場」，或「憲政改革立

場」那般的霸氣十足。但是不論明或晦、剛或柔，這些實質立場的「實質」效果則都否定了陳文所極力推崇的「程序正義」。爲什麼，因爲它們都企圖「以言論強制他人認同自己的政治立場。」

## 民主政治不是凌駕於大眾生活之上的異形

言論的暴力往往並不是以簡單的暴力形式出現；它經常是以先驗的、「理性的」論理形式出現。陳文的「暴力」即在於以目的論和進化論的結構功能主義觀點，非歷史地、非因時地制宜地，恣意劃分歷史的階段，而以此階段論框架台灣知識份子的活動領域。陳文堅稱知識份子在建國前，由於一元化的政治結構，和反對運動空間的侷限，參與政治活動是很自然的事。但建國以後，兩黨政治已略見雛形之後，知識份子就應該「切實地與實質立場保持距離」。所以，知識份子充其量只能擔任民主政治（兩黨政治）的催生者的角色，一旦民主政治出來了，知識份子就應該功成身退。而假如這個知識份子是個政治學者的話，則也許只在政治學會中爲人所悉。陳文更以歐美日等社會的知識份子專業化分工角色，來襯托他所埋怨爲角色不清且過分膨脹的台灣當代的知識份子。

歐美日的知識份子是不是如陳文所述，是一個經驗的、歷史的問題，也是一個次等的問題。陳文所引發出來的最重要的問題是：到底什麼是民主政治？陳文顯然將民主政治限制地理解爲不過是一種制度化的、規則化的兩黨競賽。而從不民主「轉型」到民主也就像飛機起飛前後罷了。這樣的「民主政治」所預設的是技術官僚主義與精英政治。民主政治不再是植根於大眾、埋基於社區組織，集思廣益，以解決現實的公共問題的生活方式，而是一台精密的機器，只有職業政客

和技術官僚才被認為有足夠的知識與能力去操控它。韋伯即是此種精英主義的政治觀的一個代表者。他要民眾信賴他們投票所選出來的官吏；「投票，然後閉上你的嘴。」

這種精英主義的民主政治觀，只解放了社會裡極少部分人的發展潛力，而以大多數人的自我疏離於政治生活與公共領域為代價。現代社會的複雜當然需要制度化的政治人物和科技官僚提供技術和專門化的功能。但是在專家和官僚行動之前，社區和大眾必須先決定他們要達到什麼目的。專家和官僚不能代替大眾決定他們要什麼、他們要到那裡去；專家和官僚只能執行大眾已決定的價值與方向。民主政治是一種屬於大眾的生活，而不是凌駕於大眾生活之上的異形。它是一種不停地追求對具體的公共事務的更理想的解決的過程。因為它是過程，而不是目的地，所以沒有任何機會可宣稱它處於民主化的現在完成式；民主生活只有現在進行式的可能。

### 解嚴等於完全民主化？

陳文指出：「在今天的台灣，是因為政治體制尚未完全民主化、社會發展不夠多元化，因此學者知識份子才能夠在政治活動中扮演主動積極而重要的角色。最後的結局，學術界和政界仍然是要走向功能分化的。」那麼，依他自己的邏輯，又怎能要求知識份子或自由派學者在現階段從政治活動中撤出呢？但陳文先前又似乎以解嚴為歷史分段點，而呼籲知識份子應莫再介入政治（實質立場）的領域。難道解嚴等於完全民主化嗎？

雖然如此，我們仍可從陳文枝節的矛盾上理解到他所要表達的不過是：既然現有「最終結局，學術界和政界要走向功能分化的」這麼

一條社會學大預測，那麼知識份子還不該體認此一世界史的命定論走向，而趁早脫身於任何政治活動，做一個單純的知識份子。陳文的這個「實質立場」因而也親手扼殺了它的孿生兄弟「程序正義」，因為它試圖用結構論、命定論的暴力來支配他人的進退取捨。

陳文一開始所經營的「實質立場」和「程序正義」兩個概念，在論述過程中，由於無法支撐它們所架起來的敘述，而被坍落下來的敘述材料壓的屍身難辨了。同情的理解陳文，它的確指出台灣知識界的某些病態，像是不尊重知識，只知「為政黨或任何明顯的意識形態服務」、「採取類似法西斯或白色恐怖的態度對待不同立場的人」……等等。但是它的處方——像知識份子遠離政治，則又實際上「服務」了當權者的精英政治、科技官僚主義的意識形態。在今天國家、黨政膨脹，市民社會相對萎縮的台灣，假如知識份子，這個知識的擁有者和社會的反省者，再自外於政治，那麼台灣的民主之路將更狹窄坎坷。政治是眾人之事，而不是兩黨協商，也不是「國是會議」。知識份子可以拒絕黨國的徵召，可以退出國是會議，但作為眾人之份子，他又怎麼能自外於眾人之事呢？

（〈自立早報〉一九九〇年七月十二日）

---

# 李登輝的新霍布斯主義批判

李登輝在五月二十日舉行的總統記者會中，雜亂不清地提出了不少想法，例如「集體亞洲安全體系」、「溝通協調」、「生命共同體」、「中國歷史的開端」……等等。但令人驚訝的是，在這模糊混亂的表象之下隱藏著一種並不模糊的世界觀；與十七世紀霍布斯的國家如身體（the state as body）之說遙相呼應。根據霍布斯，每一個個別的意志都應被統一為國家的普遍意志，以抵抗外部侵略並維持內部安定。個人需無條件的臣服於國家，猶如器官之於身體。

李登輝的世界觀我則稱之為「新霍布斯主義」；它有一個重要的前提：對鄰近強權保持高度的軍事危機感。李登輝指出，美軍自亞洲的撤出及中國大陸軍事力量的擴大是亞洲地區的「第一件問題」；而由此引發出他的「亞洲集體安全體系」的靈感。老式的霍布斯主義是完全以民族國家的利益為依歸，但新霍布斯主義則也包含了國際強權（即，美國）的關心。但是，真正重要的並不是這個前提，而是它的引申：對內要求秩序與安定；以及「生命共同體」的提出。當整個社會被視

為一生命共同體，那麼緊跟而來的問題是誰是共同體的大腦與靈魂，而誰又是四肢百骸？李登輝毫不猶疑的自命為前者；總統即是這一共同體的最高指導者。無獨有偶的，李登輝最近一直宣稱他是一個「政治工程師」。據報載，這個政治工程師在看完自動化機具展之後表示：希望自動化的觀念能落實至社會的各個角落，讓全民都能自動自發扮演自己的角色。

### 「強勢溝通」？

因此，新霍布斯主義在現實上的意涵即是，以一敵國的軍事威脅為由，對內統合「全民的自由意志」於一較軟性的獨裁者（結合科技與政權的「政治工程師」）之下。這個獨裁者之所以是「軟性」的是因為他可能會保障人民的某些消極的權利，以及他可能不會干涉「經濟」的領域，但他仍是獨裁者在於他認為社會上不同的人群與個人類似機器或有機體的一部分；部分不得高於整體，而且各個部分更要各安其位，扮演好各自的角色。在此以整體、秩序等價值掛帥的前提下，人民透過自主結社或社會運動而形塑的人民主權皆被視為妨礙秩序的現象，而應排除。因此，當李登輝說要「透過溝通、協調的方式，凝聚這個共同體的共識」，他並不是要以溝通來取代壓迫與支配，而是要以「溝通、協調」來建立壓迫與支配；當溝通與協調是為了達成某種已預先設定好的目標（所謂萬眾一心，眾志成城是也），它與民主的溝通無關，因為民主溝通的前提是不預設任何先驗的目標，而是一流動的、創造的過程。所以李登輝講的「溝通」，事實上是臺灣政治文化中的「強勢溝通」，貫徹某種已決定好的目標罷了；而這正是李登輝自己所批評的家父長制。李登輝與傳統的家父長的差別只不過是他多認可了另



外兩種政治行動者；政黨與專家。李說：「政黨政治就是本人所說自由意志可以得到最大的實現」；另外，針對誰能規劃將來的社會這一問題，李的答案是「是不是讓專家去研究這個問題」。這麼一來，所謂透過溝通協調，不過是李登輝、專家與政黨的溝通協調罷了；而所謂生命共同體的共識，不過是這三者的共識罷了。但是，因為李登輝是總統兼執政黨主席而且又號稱是「政治工程師」（專家頭子是也），所以很可能李登輝心目中的生命共同體的共識是他的獨識，而所謂溝通協調是虔誠的李弟兄與上帝的協調溝通罷了。

由此，我們可以明白為什麼李登輝說「社會要民主化，可是黨不一定要民主化。」當李登輝把具體的個人或群體視為機器或是有機體的一部分，且應執行某種自動化的功能時，人們祇是無意識而儘量服從某種客觀規律的客體，而非有李登輝所謂的「自由意志」的行動與道德主體。那麼，這樣的人還有什麼民主可言呢？當具體的人們的日常生活完全與民主實踐（包括社會運動、社區與政黨參與等等）絕緣，而李登輝却答允「社會」的民主化，這是非愚即誣。在李登輝的字典裡，「社會」的同義字是「國家」、是「生命共同體」；而生命共同體（或國家、社會）的內部沒有或不應有任何矛盾與衝突。

### 知識份子的新任務

李登輝當然清楚這個生命共同體事實上是不存在的。現實的臺灣社會是一個霍布斯式的每一人與所有人為敵的叢林。資本主義瓦解了幾乎所有的社區與傳統，而將原子化的個人孤獨地對立於國家與市場。這一點李登輝看的很清楚，因為他說：「自由民主社會本身，只有對個人 identity 確定、肯定開始，沒有國家、社會的 identity。」李

登輝說這是黑格爾對市民社會的認定，並不是完全錯誤的；黑格爾說過市民社會是一「普遍的自我主義」。但黑格爾並不是只注意到市民社會的異化結果，他也承認市民社會有積極的一面：產生階級、職業等「中介範疇」(categories of mediation)作為區分與團結的基礎；而是這些範疇使得個人與集體，特殊與普遍不再被化約到任一方，個人由社會構成，社會亦由個人構成。用比較進步的觀點重新詮釋黑格爾，我們可以說在黑格爾的理論中，社會運動或公共領域的建立作為個人與國家間的民主中間領域已被提出。

李登輝誤解，或選擇性的理解黑格爾，並以此開創他所謂的「中國歷史的開端」，其實是有非常濃厚法西斯的意識形態。法西斯主義對國家與整體的膜拜即是源自對資本主義所帶來的異化的反動。法西斯主義不允許任何社會運動的出現，因為唯一的公共領域是國家，唯一的認同是全體。同樣的，李登輝也認為對臺灣社會正在氾濫的病態的個人主義的唯一對策即是「我們要開始努力建立一個全體認同的社會」，而這個對全體（生命共同體）的認同即是李登輝所謂的中國歷史的開端。對我而言，這是霍布斯的巨靈在臺灣遊蕩的開端；是軟性法西斯主義時代來臨的序曲；之所以是「軟性」，是因為獨裁者可能需要裝飾某種科技合理性，而不能完全以獨裁者的個人意志移轉。

李登輝再三強調安定，甚至宣稱安定重於改革。因此，任何妨礙「安定」的因素在他眼中皆是缺少合法性的。老兵的社會抗議活動因此便被李登輝看成被人收買、完全是利令智昏之舉。另外，李登輝也不止一次抱怨大眾媒體扭曲事實、誤導民眾「很亂的感覺」。在李登輝的思維中，中華民國的國民理應感覺安定，若不，則是因為壞人煽動、媒體誤導。李登輝另外還忠告民眾要養成見怪不怪、奇怪自敗的修為；

萬一見到不安定的現象，要把它當做「車子轉彎的時候，連椅子「或齒輪」都會叫的吱吱叫……何況是人」。任何社會運動的基礎皆少不了某種 Barrington Moore 所謂的「不正義感」，而李登輝的新霍布斯主義即是要將人民的不正義感也要連根拔起。

對李登輝而言，人民不需要作為道德主體或社會行為主體；因為人民祇是生命共同體的某些配件或細胞；道德主體與行為是留給上帝、巨靈、國王、李登輝的。李登輝或許永遠無法達成這個目標，但是他在記者會中所表露的意識形態的確非常強烈的包含了這些要素。李登輝對於社會的本質、國家與社會的關係、民主的意涵等等的理解，皆可說是異常保守，甚至反動。有人說，李登輝是文人總統，不可能走強人政治的老路。觀乎李登輝的言行，這種說法是完全昧於事實的。關於李登輝的一項必不可少的認識是：他是中國（以及臺灣）第一位同時佔據政統（總統加黨主席）、學統（農經博士且會吊黑格爾的書袋），以及教統（自許的傳教家），集權力與所謂知識與所謂道德於一身的政客。當社會結構有利於他時，他專制能力將遠超過很多以往的獨裁者。社會運動必須在此關鍵時刻有一決定性的介入。而清流知識份子（包括左翼、進步、與自由派的）所應戮力以赴的即是拆穿李登輝的新霍布斯主義的支配神話。而打破李登輝情結（或對任何統治者的情結），並以行動建立社會與個人的主體性，是任何形式的民主政治的必要條件。

（〈自立早報〉一九九三年五月卅一日）

---

# 訪問湯普森

〔譯者小記〕湯普森 (E. P. Thompson 1924-1993) ——英國的馬克思主義者，反戰運動者，人道主義者，社會史學者，好辯者。一九六三年出版的《英國工人階級的形成》(以下簡稱《形成》)開創了社會史寫作的新典範，蔚為以後大西洋兩岸「由下往上看」(looking from bottom up)的「新社會史」的壯闊風潮，並對整個正統馬克思主義傳統下的階級形成的觀點做出典範性的挑戰。對人的文化創造力、道德意識、與批判的實踐有高度熱望的湯普森，不但一生和右派保守主義鏖戰，也對左翼運動中的經濟主義、僵化思考、缺乏想像力與熱情不餘遺力大加撻伐。唯有從這裡出發，我們才能理解為什麼湯普森會和左翼的阿圖色主義者，例如安德生 (Perry Anderson)，和左翼幻滅變節者，如波蘭的馬克思學學者科拉夫斯基 (Leszek Kolakowski)，甚至和結構功能論的社會學者，例如派森思 (Talcott Parsons) 與斯美舍 (Neil Smelser) 等，進行筆戰或批判。作為一個知識份子，湯普森並非只會動筆，在檔案與故紙堆中過活，他也是一個

行動者。在一九八零年代，湯普森的事業主要環繞在「全歐核武終結運動」(European Nuclear Disarmament Movement) 上，而是這個運動的主要領袖之一。湯普森是檔案家 (archivist) 也是行動家 (activist)。

湯普森於九三年八月去世，死前一直住在英國的渥賽司特 (Worcester) 市。這個訪問是一九七六年在紐約進行的，可能是他最後一次接受有系統的訪問。這個訪問能讓我們更瞭解像湯普森這麼一個偉大的人的一生行事，問學，交往，他的痛苦，與他的希望。訪問者是梅里歐 (Mike Merrill)，紐約市勞工教育中心的協調者。

本訪問稿譯自 MARHO (The Radical Historians Organization) . 1983. *Visions of History*. Pp. 5-25.

※ ※ ※

問：你當初寫《形成》是要把它當作一種政治介入的手段，或是出自於別樣的關心？

湯普森 (以下「湯」)：不像宣傳海報，任何知識的或藝術的作品都不可能僅僅是作者個人經驗與社會參與的一對一符映；這中間往往有更複雜的轉折。假如一個畫家只是把他個人的政治經驗如是畫出來，那他畫的是海報，而僅有海報的價值。

無可置疑地，《形成》同時面對兩種敵對的理論傳統。其一是自亞當斯密、古典政治經濟學、以迄於今的經濟史傳統；這個傳統大半已被資本主義意識型態所污染。其二則是那種對馬克思主義作化約的、經濟主義解釋的理論傳統；而在一九五六年以後直到新左派出現之間，環繞在共產主義運動裡裡外外的辯論中，它的確是個顯學。在這個傳統裡，有關工人階級形成的探討都被侷限在一個命定的過程：蒸

氣機加上工廠體系等於工人階級。而農民好比某種原料，被成批的送到工廠，經過加工，產生了一貨櫃、一貨櫃的具有階級意識的普羅階級。透過對這種說法的批評，我要表達的是平民階級的意識如何被新的社會存在及其經驗所導引；而這些經驗是由人們以文化的方式薪火相傳的，如是才出現了一種經過轉化了的意識。就此而言，我的問題的提出，以及我用來解答我的問題的理論工具，是有其意識型態上的針對性。

《形成》不是為學術圈寫的。在那些年裡，我一直從事於成人教育的工作，在晚上為工人、工會運動者、白領受雇者，以及教師們上課。這些人，還有左翼的、勞工運動的、新左運動的，都是我的讀者。我寫這本書的時候，我心裡想到的就是這一票人，我對於學院派的那套規矩向來是不怎麼用的。但之後，我變得要比較注意一下學院規矩了，因為《形成》在學院界還算是很被接受，而當然同時也受到許多尖銳的攻擊。為了面對這些攻擊，我不得不把我的學術行頭磨尖些。當你一下子發覺你被這個大致保守成性的學術圈給盯上了，你不得不講求陳述的精確與證據的充實。而這就會有些礙手礙腳的。

問：《輝格黨與獵人》(Whigs and Hunters) 這本書明顯的是比較注意到你剛剛說的學院成規。但是對很多學術界的人來說，《形成》的不拘規格可能還是最吸引人的一個特色吧。

湯：是的，但《輝格黨與獵人》也不見得如它表面看起來那麼學院派的正式。這本書的上半部或許是的；因為史料的性質，因為我必須在故紙堆中重構一組早已淹沒的社會關係。這就得用到很細的筆觸了。因此它給人一種很學院的甚或考古癖的味道。但它仍是一本叛逆的書。十八世紀的〔注重帝王將相的〕歷史書寫在過去這麼多年來，

仍是頑強的屹立在那兒，幾乎沒有受到任何挑戰。它是一個海軍基地，你不要夢想從老遠的地方發一砲就把它擊潰，你必須深入到它的水域內，跟它來硬碰硬的。這是爲什麼我這樣地寫《輝格黨與獵人》，我必須就一般自耕農及山林裡的平民的利益，而非貴族仕紳的利益，作詳盡的歷史考察。至於這本書的成敗，我留給讀者決定。但這本書的書寫是環繞在一個蠻英國式的歷史論點，對於一般非英國讀者而言可能不是那麼能掌握到脈絡的。

**問：**我之所以會問剛剛那個問題是因為我正在思考兩件事情。一方面，你把摩理斯（William Morris 1834-1896）的詩，特別是他的詩裡頭的烏托邦與歷史的幻想，描寫成他個人的怡情悅己之作。另一方面，歷史的重要性應該不只是因爲它有愉悅的價值。在你有關於歷史寫作的思考中，對於文化的這兩種不同的態度究竟哪一種更重要？

**湯：**這個問題有必要問嗎？愛問這一類問題的往往是很多和你不一樣的人，他們有一種很矯飾的觀念，認爲他們是真正的史學家，因爲他們沒有任何承諾。假如你說你有某種承諾，你就不被視爲一個史學家了——而是一個宣傳家。恰恰相反，我認爲在現有的歷史書寫裡，當然包括英國的，有極大的一部份是照著一個統治階級的期望、自我意象、與自圓其說，來看社會的，這個我稱之爲「勝利者的宣傳」（propaganda of the victors）。因此，如要發現一另類的歷史往往要與既得勢力的意識型態作戰。

其次，也有這麼一種人會順著說：「好吧！所有的歷史，不管是左派的還是右派的，都是意識型態。」我一點兒也不同意這種說法。有人的確嘗試面對歷史過程中的複雜的與客觀存在的問題（例如馬克思就是）。而這樣的一種工作是需要自律地將被研究對象客觀化，並保

持一批判的距離——你要對自己的諸種內在傾向，以及你所問的問題，保持高度的自覺；對一個史學家而言，她要不是盡量表明她的態度與價值在學術中的介入，要不就是不讓這些態度與價值介入其中。不這樣的話，我們就容易假定在歷史過程裡，我們既有的態度可以立即解答任何問題。不是這回事。只有在史學的檢證下歷史才會開示它自己的性格與問題。而只有這樣，我們才能說我們從歷史中學到了某些東西。這並不是說在某一階段我們不能對歷史做出判斷，我只是說判斷屬於另一種活動。我一點兒也不會為曾作過判斷而抱歉。我不會帶著成套的現成的態度進入我的研究，不管是關於加諸於勞動的規約的研究，還是十八世紀的民眾儀式的研究。我總是把它們擺在一定的距離，然後依據研究對象自身的條件與內在關係進行研究。研究作完了，假如還想，就對它下些評論。我們總是希望知道這個過程對我們而言有何意義。歷史過程並沒有意義；意義是我們從過程中創造 (make) 出來的。

問：有用嗎？有差別嗎？在《輝格黨與獵人》這本書的最後頭你不是懷疑你所做的事已經有些不合時宜了。這是否意味你認為《形成》一書未能達成預期的影響，而覺得你對於歷史書寫的期望不再能維繫？

湯：不，不。我一定沒把話講清楚。我所提出的第一個問題是，在那個特別的歷史時段中的西方文化，是不是還要以那種過去一直受寵幸的觀點進行瞭解。明顯的，十九世紀以至於我的青年時期，各種英國或美國的歷史學派仍然充斥著那些以他們自己的歷史為世界上最有意義的歷史的說法。但假如你住在一個後帝國主義殖民地的島嶼，而假使當地的資本主義經濟正在快速萎縮，而假使你也知覺到未來的



世界僅是少數幾個國家的舞台，而也是他們在佔據歷史意識，那你就可能會反思起十八世紀盎格魯薩克森的憲政主義文化到底有什麼意義了。那不是英國專門從事於奴隸買賣這段歷史更重要嗎？那不是東印度公司在印度斂財擴張這段歷史更重要嗎？對於這個世界而言，這些事情難道不比英國是否有某些特別的憲政儀式要更有助於對英國的理解嗎？這是我想要問的問題之一。

另一個問題是針對年鑑學派的某一種觀點而發的；年鑑學派有時被保守的史學家所包抄、詮釋，他們大談所謂「長時期」(*longue durée*)，說史學家唯一嚴肅的關心該是長期的人口學的、物質的、甚至於地理的因素如何形成歷史。因此，若是對一個特別的歷史時段，好比一七二三年，作研究則墮入了瑣碎的枝節上。回應這兩個我自己提出的問題，我認為十七世紀的英國革命，雖然有不少抱負後來未克實現，但的確搞出了一套能對權力的施用做出制約的法律，不管它們多麼的被操弄，它們的確是一有意義的文化成就。我接著論稱法律不能只被看做純粹是階級統治的遮羞物，因為它被某一階級操弄，所以就該完全否定它。本世紀我們所親身經歷的一切告訴我們：沒有一個嚴肅的社會主義者可以認為某一種法治的存在——雖然是社會主義法而非資本主義法——不是一項屬於人類的深刻的善業。社會主義理論家們若是要迴避這個問題即顯示他們無法掌握兩件事情：其一，本世紀的社會主義國家，或所謂的社會主義國家，所能夠匯聚的令人驚悸的權力。其二，在資本主義發達國甚至大多數其他地區，工人深刻的感受到國家對他們所具有的危險。因此，我說法律史的確重要，它是一非常微妙且複雜的領域。

**問：**我剛剛說你在《輝格黨與獵人》有消極落寞的情緒，事實上

在其他地方我也曾感觸過。例如，在你的「給科拉夫斯基的公開信」裡頭，你就談到你有八年的政治沈默時期，你還擔心你可能還會再度靜默。

這樣的一個態度與《形成》一書的明顯的成功，及你做為這本書所廣續的重要傳統的一位首要代表者有何關係？但就對於這本書的反應而言，看起來你好像不如你感覺到的那麼孤絕。

湯：我抱歉。在給科拉夫斯基的那封信裡頭，我對自己的描述有些過於戲劇化。但我之所以寫那封信即標誌我要從孤絕中跳出來，而非跳進去。它和《形成》廣被接受，特別是在美國，毫無一點瓜葛。它反而和我的寫作的另一面甚有關，這一面即是（在美國這邊比較不為所知）我旗幟鮮明的政治介入。我打算短期內再把這些寫作重刊。我不覺得我現在要比六零年代運動高潮時來得更孤絕。那時候出現了一個新左運動，我和我在英國的同事們都很熱衷於它，美國方面有米爾士（C. Wright Mills 1916-62），他是我們在美國最親密的同道。然後，出現了第二個新左。同時某種知識界的轉變也發生了，而我覺得這個轉變是不幸的。抒發性的（expressive）活動被捧上了天，壓過了理性的與開放的政治活動；同時，西歐也發展出一系列極繁複的馬克思主義，變得日趨神學性（不管有多繁複）而與我所自處的馬克思主義傳統斷了線。接著在六零年代末出現了和更廣大的人民運動絕了緣的知識份子的左派運動，它還標榜這個絕緣，而從沒有試著和工運及其他群眾運動進行溝通。一方面，史學家馬上可以看出這個新左運動不過是反叛的布爾喬亞在搞它自己的反叛的把戲——抒發的與非理性的，純粹是自鳴得意的姿態，不屬於一個嚴肅的和深厚的理性的革命傳統。但另一方面，你也可以說這個新左運動所追求的眾多訴求仍然

是左派所一貫追求的，特別是反越戰鬥爭，和廣泛的爭取教育制度之民主的鬥爭。一個人當然不能公開的攻擊或批評這個運動，除了在這個運動之內，但即使這樣也是夠困難的。因此我的孤絕感一方面來自於這個運動走上了一個在很多方面另我悲嘆的路上頭，另一方面則是由於我只能夠保持緘默。我既不能像右派般的喝倒采，也不能自適於社會民主“中間派”。

但那個時期已過去了，現在我抱歉我在給科拉夫斯基的信中所用的那種過度誇張自我處境的作法。我對我們正處在一承先啓後的新時期抱肯定的態度。

問：當初你怎麼會決定作一個史學家的？我知道你在〔二次大〕戰後才進劍橋的。

湯：在大戰中我已在劍橋了。那是一個非常重要的關鍵成形時期。很難用言語向不同世代的人形容那是一個什麼樣的時期。我也不想太過於強調那一段歷史，因為人們只是會漠然視之。但無論如何，我仍然堅持我的看法：不論波次坦是怎麼回事，不論雅爾達搞什麼，不論史達林怎麼起來的，也不論何利於英美帝國主義，第二次世界大戰是人類文明的一非常關鍵時刻。假如法西斯政權獲勝，我們現在也許還活在它的下頭。那麼，將沒有 MARHO（激進史學家組織），也沒有新左，我也不會和科拉夫斯基辯論，因為他早就被宰了。而且我們的將來也將這樣地過。因此，當一個人有一段這麼重要的形成時期，就不難理解他為何幾乎是以生命之誠投入這個既是政治的也是民眾的鬥爭；因此，他不會覺得他和歐洲的或英國的民眾之間有隔閡。我想這段歷史的確影響一個人的形成。

當然，我那時在共產黨裡仍是相當活躍，而且一直活躍到一九五

六年。這並不意味我當時沒有一些內在的質疑，也不意味我對很多曾為史達林主義脫罪的辯解沒有罪惡感。但我也打算接受托洛斯基主義者對過去所做的解釋，把那一整段的歷史發展，多種形式的民眾主導性，民眾自發活動的真實場域，與英雄主義，都被簡單的劃為“史達林主義”。過去的，現在仍屢見不鮮的，共產黨人活動裡頭的以人民為主導的各種面向，可說是一直在現身說法地否定這一種解釋。

問：我讀過你和你母親為你哥哥合寫的回憶錄，裡頭有一篇關於他成長歷程的文章。你哥哥在一九三九年加入共黨，大戰期間是軍官，還自願到保加利亞為當地的黨人服務。另外，在你成長過程中印度解放運動的領袖們也常拜訪你父母親家。你父母和兄弟的動向取捨是否重要地影響了你日後的投入？

湯：我父親（我父母親都是，但特別是我父親）是一個徹頭徹尾的自由派。他是一個不間斷的英國帝國主義的批評者，是尼赫魯和其他民族領袖的朋友。因此我從小就視政府為欺詐性的與帝國主義的，而且認為一個人當然要對政府有敵意。但我哥哥的加入共黨一事當然帶來了家庭內部衝突。他開的路，而我以後再跟進時壓力就小的多了。這是反法西斯戰爭，特別是一九四二到一九四六年間，的複雜曖昧性的另一例證。我哥哥留下來的信裡頭所表現的，和那些標語式的關於什麼是史達林主義的意識型態宣傳完全不同。他對人民有承諾，尤其對南歐刻在進行的黨人運動所展現出來的令人驚異的英雄主義有承諾。那個有叛革性的、人民陣線形式的政治運動在一九四三和四六年間達到高峰。它後來被反動的英美帝國主義從外，與史達林主義從內，摧毀了。我現在感到興奮的是，歐洲正在以一種詭譎的方式，開始小心的恢復那被冷戰所打斷的進步性。現在〔一九七六年〕，冷戰年代的

一些範疇已開始消解。西班牙，法國，義大利，希臘，甚至也許英國——那種向前開展，遠離冷戰結構的感覺已再度出現。

**問：**戰後你在南斯拉夫的經驗是否影響你甚深？親眼看到農民，工人，士兵，和學生爲了給南斯拉夫建造一個社會主義的社會而努力，是否讓一個人能夠想像，讓一個人能有個關鍵性的啓發，而這個人正是要去發掘往昔民眾運動中那些被塵封的過程——而這正是你在從事的，做的很好，甚至比任何人都要好的。

**湯：**對，對；但別忘了英國一樣也有工人有士兵有學生。英國一樣也有不少「有確切承諾的運動」(affirmative movements) 在進行著。住屋的鬥爭，罷工，礦場國有化，醫療服務——所有這些有確切結果的事物都是我經驗中的一部份。所以不是我到南斯拉夫而一下子在那兒看到了一切。也許南斯拉夫的黨人所進行的自發活動是一個非常好的榜樣，但並非絕無僅有。一九四六年我在南斯拉夫自願加入了一個修築鐵道的青年團。成員來自歐洲各國，有趣的是蘇聯反而沒有代表。那是一個很好的經驗。那一年我還去了保加利亞，遇著了當年曾和我哥哥一起長征過的老戰友。和他們一起我走遍了保國，遊歷了很多村落。你一點也看不出來有什麼蘇聯統治的跡象。在保國我也加入了當地的鐵路修築工事，但爲時甚短，那時候，我確信了人民戰線的真實性。但這個確信隨即破滅，不是被別人而是被正統的，俄國人訓練的共產黨，以及俄國人的壓力所打破的。但即使在那時候，共產黨人，社會主義者，農民運動者，還有其他團體，還都是同盟關係，並且彼此自由地討論他們之間的差異。很有一種開闊的感覺。但隨著冷戰的到來這一切都結束了。東方結束了，西方也一樣。這是一個互動的過程，有絕大的破壞力，而這破壞力也許在蘇聯和美國表現的最

極致。在美國，這個運動的每一條根都被截斷，而在蘇聯，所有的反對，所有真正的運動皆被摧毀。

問：而是在你剛剛描述的這個歷史過程中，你決定成爲一個歷史學家。

湯：老天，不是這樣的！我從來沒有“下個決心”作個歷史學家。我不記得我做過那樣的決定。

我加入戰場有一年的時間，然後回到學校完成第一個學位。那時候我並沒有作任何研究也沒有進入研究所。我走進成人教育這個領域，因爲我相信這個領域能幫我瞭解工業的英國，也能讓我教一群人而這一群人也有以教我；他們也的確教了我。我那時在政治事務上也很積極，主要是和平運動，特別是反對韓戰。我們在西約克夏（West Yorkshire）的運動發展的特別好。在那兒我們有各路人馬的真實的聯合；這些人馬包括：工黨人士（特別是那些被工黨排擠出來的人），傳統的左派反戰主義者，共產黨人和工會主義者。我也辦了一份期刊。我也是共黨約克夏區委會的一員。這些事物差不多佔了我的一半的時間，成人教育佔了另一半。在這兩種活動中，一個人可以不斷的向人們學習。

問：在一九五一年你作了個演講或是寫了一篇關於摩理斯的短文，然後在那幾年中，你作了個決定要寫一本關於他的研究。

湯：你不停地說什麼作決定之類的話。事實上我正在準備我的成人教育的課。文學與歷史我都教。我在想我如何能夠和這些成人教育班的學員們（他們很多是在工運裡頭）討論文學對他們的生活所具的意義？於是我開始讀摩理斯。他馬上吸引住我。我在想，爲什麼像他這般的人會被看成老古董？他的想法仍然緊緊的扣連著現在的我們

啊。於是我讀了一、兩本講他的書，真是糟糕的可怕，是那麼的意識型態地曲解他，於是我覺得我必須說話。於是我寫了一篇文章攻擊那些作者，書評的編輯回覆我：「很謝謝你，但你是否能寫一篇較長的文章？」於是我就改寫，但寫完又太長了，不適合刊登。編輯又問我要不要把它改成一本書。因此它最後變成一本八百頁的書。回想起來，是摩理斯抓住了我，而不是我作了什麼決定。是摩理斯決定我來表達他。而在這整個過程中我對於成爲一個史學家開始認真起來。

我想這好像當個詩人或畫家。詩人喜歡文字，畫家熱愛色彩。我則有一種對事物追根究底的著迷。那是一種對史料檔案的著迷。我認爲這種著迷加上有批判性的，有同志情誼的〔特別是來自一、二位例如脫爾 (Dona Torr)〕助力，再加上參與了共黨史學家團體 (Communist Party Historians' Group)，那兒總是有理論的討論，凡此一切讓我成爲一個史學家。和社會主義者同儕們之間的正式與非正式的意見交換要比我在劍橋大學所學到的任何東西都更有助益。這並不是說一個人不會偶而在大學裡獲得某些東西，而是強調社會主義的知識份子應該互助。我們永遠不該完全依賴各種正式制度，不管它多善良，而應該維持我們自己的團體，在其中我們討論理論、討論歷史與相互批判。大家能夠發出與接受尖銳的批評是一非常重要的原則。

問：你曾在華里克大學 (University of Warwick) 有一個位置，在那兒你設立了，或幫助設立了一個社會史研究中心。我想很多人不知道你和華里克大學的關係，以及後來你爲什麼離開。是否研究及教歷史與大學的環境有一基本的衝突？

湯：我也許有這個經驗，但我不會根據我的個案作通則性的陳述。那是個人心境變化的問題；沒有所謂必然性。那只不過是由於我

事情無法推動而積累的個人不悅所導致的。研究中心是成功的。我想它是不錯的，至少就智識上而言，有刺激而且又有很高的同志之誼的地方。今天它仍然很好。在那兒我們相互批評的很好。但是由於我有我自己的工作要完成，而我對這個工作有完全的承諾。離開華里克是出自於一自我主義的決定，並沒有客觀上服人的基礎。我說過了這是一個個人心境變化的問題：我比較是個寫作者而非教師。而在英國，也許比美國更是這樣，隨著一個專業的年資增加，你越來越沒法子在這個地位階梯上選擇下降，或選擇少一點的工作量。你一定得當正教授或什麼的，然後接掌一大堆行政工作。於是，隨著年歲增加意謂你將被迫停止作一個做研究的史學家（a practicing historian）。

**問：**你如何薪傳你的“技藝之訣竅”（mysteries of the craft）？你覺得一個人要怎麼樣才能成爲一個稱職的史家？

**湯：**假如講真的我會嚇你一跳。我答應出版商寫《形成》是因為我那時候正鬧窮，而出版商要的是關於一八三二到一九四五年之間的英國勞工運動的教科書。我的建議是從一七九零年開始寫，於是「形成」當作第一章。這和我怎麼會寫摩理斯那本書的過程是一樣的。資料抓住了我。我起先並沒有作那樣的計畫。這並不是說在寫作過程中沒有進行大量有意識的計畫。但事實是，我還要再說，是那些資料支使我研究它們，而不是按照我原先預期的。假如你要一個通則，我只能說史家一定得一直傾聽。他不能以一種一切皆早已了然於胸的態度去著手一本書或一個研究。資料本身會對他說話。假如史家願意聽，那麼資料會一直跟他對話。真是這樣的。

**問：**那你後來爲什麼沒有繼續寫英國勞工運動史的第二章、第三章，一直到寫一九四五年，反而把注意力擺在十八世紀？



湯：嗯，部份原因是因為我太太多年來一直在做憲章主義（Chartism）這個有趣也有挑戰性的研究。所以我不想也跳進這個領域。另外，在開始寫《形成》的時候就有好多未解的問題還一直縈繞在我心頭。在《形成》第一部份裡我想討論的關於平民意識的問題，有好多面向還沒有好好理清楚。這些問題對我仍然構成挑戰。這會兒牽涉到大學教書的好處了；在一個像華里克大學這麼好的歷史學傳統裡，你開課時總想要如何以不同的方式展現你的教材。於是這些因素合起來讓我回到十八世紀，開始了我這十年來一直在做的分析研究。比較起從前，我現在也許是一個更有自覺意識的史學家。我知道我為什麼研究某些問題，我知道我想從這些問題中得到什麼。

問：可是你的書似乎提出了不少關於較晚近時期的迫切問題。特別是你討論過的關於前憲章黨（pre-Chartist）時期的激進主義傳統現在都怎麼回事了這個問題。先進資本主義的文化工業是否已成功地瓦解掉反抗文化了？

湯：我一直在寫這方面的問題，但主要是在理論層次上。到目前為止，我呈現於你之前的性格面貌是有些過於模糊和過於盎格魯薩克森。在美國的人們老是問我一些方法論的問題。有時我都覺得方法論好像已經被用來取代理論了。當然有方法論這一回事，對我而言它是理論和經驗發現之間的中間層次；在那兒，適合的方法（不管是量化的還是文學的都好）被研究者從理論中導出來檢驗理論，或經驗的發現被提昇到那兒去修正理論。是有這麼一個中間層次。但有時候人們談論它的方式好像方法論有它獨立於理論的一個存在，或好像理論是一個物件般的可以鎖在一個抽屜裡。被我稱做「意識型態右派」的人特別有這個問題。我的意思是，“現代化理論”（認為所有的社會都會

像西歐或北美般的經由同樣的發展路徑從“原初”到“現代”情境）根本不是個理論——或它是個理論但却戴著方法論的面具。理論則被鎖在抽屜裡；就此而言，它是純粹的實証主義的、資本主義的意識型態。但現代化主義者拒絕承認這個。他們所謂的理論是實証主義的、數字的、和類似的技術，所構成的一整套偽裝。

當我說我並不會做明顯的決定要這般或那般寫歷史，我並不是說我從沒有就歷史的過程進行過理論的爭論。有好幾次我在理論的層次上面對十九和二十世紀的歷史過程。在「英國的特殊性」這篇文章以及六零年代初我在《新左評論》的幾篇文章都是以理論的形式進行這樣的對話。我所做的是將歷史過程的性質擺在論辯與理論化的層次，而非試驗理論。就好比，或其他史學家，要對無比複雜的帝國主義——英國帝國主義——的問題，以及它對於英國工人階級的影響作研究的話，當我們一沉浸在複雜的資料中，我們會發現既有的理論是如何的不對勁。（——）真歷史的重要性即在於：它不僅試驗理論，它還重新建構理論。

但我自己不會在歷史研究上朝晚近發展，因為我對於十九世紀的文學和社會史有很高的抱負。此外，我還有理論性和政治性的文章要寫。光是這些就足夠我忙個五年了。二十世紀的歷史要由年輕的史學家來寫，因為我在很多的事件中涉入太深。我不認為我可以如史學家般的寫這段歷史。我可以寫政治理論但我不能寫一九四五年，因為我人在其中。客觀的分析是需要保持一定的距離才可能的。

**問：**一九六五年你和培理安德生以及之後你和科拉夫斯基的論戰中，有一個問題被提了出來。安德生好像說過對歷史的敏覺會讓人無法進行政治分析之類的話。我要問的是：一個人能集史學家、爭議者、

和宣傳家（這三個名詞都不帶貶損的味道）三種身分於一身嗎？科拉斯基也說過假如是以史學家的觀點看現今的話，這種觀點總是有某種缺失的。

湯：歷史的敏覺不可能讓人無能為力；它反而非常有幫助。在少數一兩個地方，史學家可能對理解當代的政治情境有些無力之處。史學家可能有些過於寬大，因為他必須要能夠注意且傾聽不同人群的說法，而且得試著瞭解他們的價值體系和意識。當然，在一個非常投入的情境裡，你沒法子一直保持那麼的寬宏大量。但相對的假如你的寬容度太低，那你勢必又會墜入某種派系立場，讓你在你和別的人群的關係的判斷上總是出錯。近年來這種現象屢見不鮮。歷史意識應該能幫助一個人瞭解轉變的可能性和人民的可能性。但這是一個非常概括性的陳述。我想安德生主要是說我有一種過於感情用事的民粹主義（populist）的態度。他真正所指的是我的特殊研究傳統〔例如威廉斯（Raymond Williams）和其他人的文學批評傳統〕太重視文化了，而安德生看重的是權力。我認為再三強調權力是必要的，雖然我也認為它的副作用是對於文化的某種有所不見。這才是問題的核心。我不認為那場論戰是真的關於歷史的，它是關於不同的歷史意識的反省的。你讀一讀安德生的歷史著作，你會發現他關心的主要是權力與結構，而甚少關於文化以及經驗的內在性質。

問：安德生寫過兩本關於從奴隸制度到封建制度的轉移以及專制國家的興起的書，他和你用的語言很不一樣。我好奇是否「結構馬克思主義者」有一種特殊的說話的方式，以及因其而生的某種盲點與某種抽象，而這些東西會對一個人的歷史判斷和，也許，政治判斷產生不良的影響？

湯：我絕不是不分輕重地對結構馬克思主義進行批評的那種人。沒有一個馬克思主義者在某一種意義上不是一個結構主義者。在一個馬克思主義者所說的社會中，所有的部份只能夠在整體的關照下被理解。事實上，假如你看到我《形成》裡的第六章「剝削」，你會發現那裡所說的恰好是一篇結構主義的陳述，雖然我們那時候沒用那個名詞。所以，關於結構主義的問題不應該和我對於阿圖色及其跟隨者的理論上的駁斥混淆在一塊兒。

我不想在美國捲入對於安德生的批評；我視他為同志，一位非常有能力、有才氣、有開創性的思想家，而且我不認為他是一位阿圖色主義者。儘管他使用了一些阿圖色的概念和模式，但依我看，他並不和阿圖色處在同一個知識體系內。

問：你批判的對象其實不止阿圖色，有時候還有沙特和整個使用普遍主義詞彙的巴黎馬克思主義傳統。當然，你認可英國和法國這兩個傳統的緊密關係。“他們提議，我們反對，”你曾這麼說，這意謂著你並不全盤否定他們的東西……

湯：這兒牽涉到兩個很不同的問題；其中之一是帶著些許愉快進行的爭辯。一個古老的笛卡爾和培根的知識傳統仍然以一種奇特的方式〔在英國〕繼續存在著，而且連馬克思主義都受其影響。因不同的思想傳承而來的爭辯有些好玩，也有些正經。也許在歐陸的傳統裡，英國有些思想家根本就不被承認是思想家。我想到的是哈茲雷（William Hazlitt）以及摩理斯。但特別是哈茲雷，他寫作的方式有非常高的比喻性和暗示性，而且他高度的理論智慧又被一種為法國傳統難以理解的經驗的詞彙所遮蓋。我說這些有部份是開玩笑的性質；但它又有嚴肅的一面，因為巴黎的主要思想傳統的特徵之一即是追求高度的

概念化，而經常把概念與經驗的檢驗及經驗的介入分離開來。這類隔著英法海峽的對話是非常有收穫的。

但關於阿圖色的寫作就是另一問題了。我視他的寫作爲一唯心論的變種或極致的發展，這種唯心論使用了一些馬克思主義的概念，但却企圖完全地排除經驗的對話以及對這些概念的經驗性的批評。它事實上是一種神學，而在神學與我所認同的馬克思傳統之間是很難有什麼共同基礎的。那麼，問題在於理性本身：馬克思主義是否是一理性的理論，能夠與證據和公開的理性批評進行對話。假如它不能做到這個，那麼它就名譽掃地。不但名譽掃地，它還在理論上及實踐上有害。它會一直地誤導。因此，反對它是一原則問題。

問：但話說回來，對很多人而言阿圖色以及很多二十世紀的西方馬克思主義的最沒道理的地方在於，他們是從馬克思主義之外的思想路數詰問馬克思主義。因此，阿圖色是一唯心論者因爲他想從一些法國思想家，例如巴序拉赫 (Gaston Bachelard) 與拉崗 (Jacques Lacan)，的立場批判馬克思主義的傳統。這個看法似乎和你的看法完全相左；你的看法是，假如我理解正確的話，阿圖色是因爲沒有問難馬克思主義，因而封閉了它的發展潛力。

湯：這和我剛剛說的一點也沒有衝突。你所說的是理論的構成問題。就形式而言，阿圖色吸收的理論可多了，例如胡賽爾的現象學就是一個例子。阿圖色不會承認有這些事情，但的確有。所以就形式而言，沒錯，阿圖色借用了很多理論來建立它的特殊的知識體系。但是我要說的是阿圖色憑藉這些資材所成立的那一套認識論却排除了概念和經驗資料之間的基本對話。以這樣的一個認識論爲基礎所建立的理論勢必排除一切經驗性的批判。任何這樣的批判都會被貼上“經驗主

義”或“歷史主義”的標籤而被拒絕理會。我想我可以證明這一點。對於馬克思主義的傳統，這是一個非常危險的且非理性的時刻。

問：你提到你的理論方面的觀點。能說說哪些思想家在理論上影響你最大嗎？

湯：維科 (Giambattista Vico 1688-1744)、馬克思、布雷克 (William Blake 1757-1827)、摩理斯——後面兩位造成了我的特殊英國風貌。

早在劍橋我就開始讀一些維科的東西了。他的重要性在於他是像盧梭一般的既超常淵深又令人迷惑的思想家，你在他身上可以找到太多的不同的知識發展的可能性。當代關於人類學、社會學、歷史、經濟、和馬克思主義的爭論都可以共同溯源到維科的理論上頭。維科對這些可能性兼容並蓄，而馬克思實現了其中最重要的一種。

但我不認為我要找的是已發展完備的理論。對我而言，所有的理論都是權宜之用的 (provisional)。要找一個頭尾一致，無所不包的理論是一個妄念。雖然可能有些來自培根的傳統，我覺得理論應當看做批判，理論應當看做辯駁。我非常相信研究者要提高問題的理論意識，但我認為這要透過批判的方式才能做好。你讀讀《費爾巴哈》和《反杜林》，雖然它們不見得是馬克思傳統裡的最偉大的著作，你會發現理論是因批判而發展出來的。而且馬克思和恩格斯在他們的通信中發展了他們作為批判的理論。在這方面我們要做的更多。在六零年代裡最讓我沮喪的莫過於這整個世代的左派以及馬克思主義者雖然動起來了，但他們所有的批判之箭却都成了敵人的馬耳東風，因為他們用的是一套和敵對者不一樣的詞彙，而且沒用在對的地點。他們極少把支配的知識集團的智識或意識型態的產物拿來擺在對方非回應不可的批

判的檢視之下。因此，我們處在一荒謬的情境之中：既存勢力認為他們自己是“客觀的”學院派，而視左派為意識型態掛帥者。而實情經常是相反的。

聽起來好像發展理論甚難而理論的批判甚易。不是這回事。

**問：**比較當代的人物呢？在你同輩或前一輩的人物中。誰對你影響最深？

**湯：**在求學階段有兩個人影響我最深。一位是希爾（Christopher Hill），他做過英國內戰的研究，很多人也許不知道他的理論水平非常高。他重大影響了大片的英國的歷史意識。現在他似乎很有名，但過去並非如此。還有考德偉（Christopher Caudwell），我這兩年來重讀過他的著作。我現在對他的評價是，八成的東西沒什麼價值，一成的東西很棒，還有一成的東西非比尋常。他超前了很多我們現在關於語言和意識型態的思考方式。他的文學批評糟透了。但偶而出現一種精彩的文化批評，和一種對於意識型態過程的理解，這都很影響我。

**問：**馬克思呢？在《形成》一書中一再出現的不是科拉夫斯基所說的「資本主義如體系」（capitalism as system），而是「工廠體系」或「工業主義」。相對於資本這個概念，工廠這個概念好處是比較具體，但你認為這兩個概念如何關連呢？它們兩個可以相互替代嗎？

**湯：**我還沒有注意到你所說的矛盾或不同的著重。我還沒有意識到它們。也許有人能指點我一下。我想在《形成》一書中這個問題處理的最明確的一章即是「剝削」那一章。我說過了那一章是一結構主義的論點，完全是針對正統的經濟史家的講法，他們把整個社會過程零碎化，然後再把這些碎片拼成一套環環相扣的必然性體系，他們還把剝削當作史學家的一種唯心論的範疇，而非現實上一直發生的事

物。而當你這麼地看歷史的話，你就會掉到現代化理論的泥沼裡，你將看不到衝突的過程，看不到階級鬥爭的辯證，而看到的只是工業化、現代化、理性化，等等的無止境的蛻變與分化過程。

階級與階級鬥爭是貫穿整本《形成》的兩個重要概念。我視這兩個概念為首要，超過剩餘價值那個衍生的經濟學的概念，以及以它為基石，一塊塊地往上堆所堆出來的資本主義體系的那種想法。這種堆積方法，把資本主義堆成一個靜態的結構，和我一直理解的馬克思不一樣。或許我和今天的讀者閱讀的方式有一些不同。例如，我們那時候還沒有《資本論手稿》(Grundrisse)。我們從馬克斯與恩格斯的通信中學到了很多東西，看到了他們在他們通信的歷程中如何對歷史下功夫。這給人一種過程感。我認為目前有很多的《資本論》讀書會是個好事兒。但有時候會讓人覺得好像有那麼一個獨立存在的理論，有它自己的土木基礎，然後堆積成一個靜態的結構。但是務必要記住的一點是，馬克思的認識論是歷史的。甚至連不少馬克思主義者都不明瞭階級，意識型態，以及資本主義自身都是歷史的概念；所謂歷史的概念即是，它們不是從一靜態的結構分析中導引出來的，而是在時間中一直重複出現的模式。

**問：**回顧你迄今的著作，你認為有哪條貫穿其中的線索？為何這個曾為威廉摩理斯作傳的人又在《輝格黨與獵人》裡寫有關溫沙(Windsor)森林的生態問題？

**湯：**有一個關懷貫穿我所有著作，即使是早期我對這個關懷還不甚自覺之時也是一樣。這個關懷在《摩理斯評傳》裡頭就有了，只不過是有些混沌不清罷了，因為那時候我還是史達林主義的囚徒。我相信馬克思對這個關懷是一直保持緘默的；而對人類學家來說，這個關



懷落在所謂價值體系上頭。並不是說馬克思提出了什麼和這個關懷相左的看法，而是說馬克思不曾提到關於文化的和道德的介面的問題；關於人在特殊的，決定了的生產關係的夾層中的眾多反應方式的問題；關於人們如何以文化的方式處理掌握這些物質性的經驗；關於某些特定的價值體系和某些特定的生產模式的共鳴的問題。沒有什麼屬於“上層建築”的道德意識型態；它們是一體之兩面。

對我來說這變成了一個重大的理論問題。當我的有些同志們再度追查整個共產主義和史達林主義的歷史，希望從而發現它之所以墮落的理論上的、戰略上的、甚至戰術上的線索時，我還是不改其志地關注於主流正統馬克思主義的理論詞彙的墮落問題——對敏感知覺（sensitivity）的淘空，對否認道德意識存在（不管在歷史上的或現在的）的那些範疇的偏重，對整個具有想像力的熱情（imaginative passion）的放逐，而恰是這個熱情曾讓摩理斯寫出他後期的作品。但是要知威廉摩理斯是一個歷史唯物論者，受馬克思的影響非常大；可能他是第一個說英語的馬克思主義者。事情這樣就清楚了。爲了要防衛摩理斯的傳統（我現在還在這麼做）就意謂要無條件的抵抗史達林主義。但這並不意謂反對馬克思主義；反而是要復原很多原先屬於馬克思主義傳統但却失蹤良久的詞彙。但在馬克思的著作中，這個“詞彙”多少是在緘默狀態下——沒有清楚說明的假設和沒有落實出來的中介陳述。我在《形成》裡所做的就是給這個緘默的部份一個聲音，而且——希望在與日俱增的理論意識中——這仍是我歷史和政治書寫的一個中心關懷。

至於在《輝格黨和獵人》以及《英格蘭的吊人樹》（Albion's Fatal Tree）這兩本書裡頭，我關心的不只是扒出那些被湮滅的階級鬥爭的

證據；我也很關心支配的結構，死刑的儀式，法律的象徵性的霸權。在《共同習慣法》(Customs in Common) 這本還沒有完成的十八世紀社會史的書裡——關於父權主義、圈地運動，共同權利，以及民眾的儀式的研究——我很關心的是那些和軍隊、斷頭臺、以及經濟的支配等一樣有威力的非經濟性的賞罰以及看不見的行爲規範。其實在這兒我看的仍是“道德”和價值體系，就好像我談群眾的糧食動亂裡的“道德經濟”或者像我談的鬧洞房儀式。但這不是古典自由派的談法——好比說和經濟無關的所謂“自由選擇”，也不是一種古典社會學或人類學的談法，說社會和經濟都是依存於價值體系之下的。我所探討的是“經濟”與“價值”的辯證，它們的互動。我所有的寫作，政治的也好，歷史的也好，都以此爲大關心。

很有意思的是，在西方的資本主義意識型態裡，關於人的能動性以及道德選擇的詞彙也完全亡佚了。派森思和斯美舍是標準的例子。除此之外，你可以發現很多當代的例子，把生產力成長的極大化當作整個社會機器的內在動力，而人們只是被拖著走的死物罷了。這個領域一直在我的研究裡頭佔有中心位置，而且我以為假如我所做的對於人類已有的理解的總和有所增益的話，這個領域或許是我自己可以提出的貢獻。這也是爲什麼我會對人類學的一些概念有特別的興趣，因爲它們能幫助我對非經濟的規範進行瞭解。

先進工業資本主義以及市場社會的害處在於把人與人的關係定義爲主要是經濟性質的。馬克思批判這個說法，提出「革命的一經濟人」(revolutionary-economic man) 作爲「被剝削的一經濟人」(exploited-economic man) 的出路。但馬克思，特別是早期的馬克思，也含蓄地認爲把人定義爲“經濟性的”是根本上有害的想法。布

雷克、華茲華斯 (W. Wordsworth)、和摩理斯的作品都明白的表現了這種對於工業資本主義的批判，這種批判和馬克思主義的傳統完全互補，毫不抵觸。這一再的是我工作的重心。事實上，我也許下一步要寫關於布雷克和華茲華斯的書，因為我認為這種對於在工業革命中發展出來的布爾喬亞的功利主義的整體批判仍是一亟待耕耘之地，而我願努力以赴。

至於你覺得我沒有朝比較硬性的經濟分析方向多寫些東西這檔子事，我還有一點話要說。這和一個人既能自知其可能之獨特貢獻，又自知其為某集體之部分，有密切關係。你知道我的意思嗎？我有同志與同路，如撒維爾 (John Saville)、霍布斯邦 (Eric Hobsbawm) 和很多其他人，他們是非常好的經濟史家。在經濟史這方面他們比我強。這一樣是我的政治書寫的原則。假如你是一個集體的一部份，在這個集體裡有人寫社會福利，有人寫教育，有人寫帝國主義，那麼你就會覺得這些研究都是和你自己的工作並肩而行，於是你就會集中全力於你最拿手的行當。而有一天你離開了這個集體，你也將會和其他的論述黯然離異。

**問：**我們沒有聽進整個對話。

**湯：**沒錯。我們現在就是要把這個集體對話找回來。我們需要我們自己的激進的史學刊物，但我們，不管是史學家、哲學家、經濟學家、政治行動家，也都要在主流刊物上形成論述空間，相互問難、貢獻、與學習。我想我們可以做到這點。畢竟我們有足夠的人。社會主義者永遠不能犯的錯誤是把他們自己完全託付給既存體制——出版商、商業媒體、大學、基金會。我不認為這些體制都是壓制性的——當然有些事情是可以和他們一起搞的。但社會主義知識份子一定得佔據

某種領域，而那是絕對屬於他們自己的：他們自己的期刊，他們自己的理論與實踐的中心——在那兒，沒有人為升遷或為終身教職而工作，都是為了改變社會而工作；在那兒，大家的批評和自我批評雖都毫不留情，但是也相互幫助並且交換理論與實踐的知識；在那兒，將來的社會略現雛形。

代後記

---

# 期待建立抗爭次文化

——消沈已三年 今天該是反求諸己的時候了！

一九八六到一九八九年這四年是一般所謂的台灣的社會運動的黃金時期；之後，社運可說是直落谷底。爲什麼會這樣？社運界與學術界有兩個流行的說法：(一)國家與統治階級在一九八六至一九八八年短暫的失向後，再度在政策上重新清楚定位自己，並積極打壓社運；(二)社運的資源與方向都被整合到政治運動（或獨立運動）上。這兩者的確是非常重要的因素，但絕不止於此。我們還該問的也許是：就算沒有國家的打壓與政運的吸納，台灣的社運到底有多少主觀的力量能繼續發展茁壯？在社運已消沈三年的今天，該是反求諸己的時候了。

不管是什麼樣的社會運動，它最根本的問題恆是：如何使不同的人能暫時擺脫熟悉的家庭、經濟、與休閒生活，而與陌生的人建立起新的社會關係，繼而以此社會關係爲基礎，共同解決某一公共的問題。所以，社會運動首先碰到的眾多問題之一是文化霸權的問題；它必須提出一種不同於流行的關於什麼是理想的社會，什麼是有意義的人生，誰是社會變遷的推動者，我在社會中的定位爲何，諸等問題的

新的答案或思索方向。其他都不必談，任何社運首先要解決的是：如何讓參與者能不驚扭地和他過去生活上不熟識的人，在不熟悉，甚至有危險的地點，一起耗上幾小時、幾天、甚至幾個月。社會運動往往首先要挑戰的並不是國家、資本家、或污染製造者，而是人們的習慣與世界觀；人們至少要開始懷疑有意義的生活不應祇是環繞在工作、家庭、購物中心與 KTV，而後才可能成為社會運動的堅定參與者。

習慣是最難打破的，而另一類的世界觀也很難想像。這是台灣社運所面臨的最大的危機。而西方的社運先進國今天有較蓬勃的社會運動是至少幾百年來的歷史的累積；權利論述、公共生活、與階級鬥爭等等，皆早已成為社區的傳統與人民的集體回憶；而透過集體行動與討論，新的世界觀較容易被鍛造出來。在台灣，歷史上由於公共生活的低度發育，社運的動員與凝聚往往只能藉助於擬家庭（親族）關係、擬科層關係，或甚至擬軍事關係。一種人和人平等互動溝通的行為模式，在台灣社運中很難維持。因此，社運，特別是工運，有一普遍的現象：參加的人很多是因為「人情」而參加，而參加不見得參與。在這種情形下，「團結」往往不得不藉重編隊、唱軍歌、答數了。畢竟這是大多數台灣成年男性所僅有的「團結」經驗了。

因此，我認為今天對於社會運動何以低迷的問題的反省，應開始從一味的歸因於結構性的因素轉移到對於抗爭次文化的建立；畢竟這是更務實、更負責、更能操之在我的態度。當然，如何建立抗爭次文化絕不是一簡單的問題，需要所有關心社運的人來共同思考。

（〈聯合報〉一九九三年五月三日）

國立中央圖書館出版品預行編目資料

小心國家族：批判的社運與社運的批判 / 趙剛  
作. -- 初版. -- 臺北市：唐山，1994[民83]

面；公分. -- (戰爭機器叢刊；14)  
ISBN 957-8900-10-4(平裝)

1. 社會運動 - 論文, 講詞等

541.4507

83003231





# 戰爭機器叢刊

- 
- 1 歷史如何成爲傷口——「六四」的非官方說法

---

  - 2 媒體的出神狀態／迷走作

---

  - 3 新電影之死——從《一切爲明天》到《悲情城市》／迷走・梁新華編

---

  - 4 後／現代及其不滿／路況作

---

  - 5 戰爭・文化・國家機器／成令方編

---

  - 6 低度開發的回憶——一種異類影評／吳其諺作

---

  - 7 台灣的新反對運動／機器戰警主編

---

  - 8 多重戰線／迷走作

---

  - 9 新政治光譜 I：民間社會的決戰／晏山農編

---

  - 10 新政治光譜 II：人民民主的召喚／晏

---

  - 11 媒體／文化批判的人民民主逃逸路線

---

  - 12 虛無主義書簡——歷史終結的游牧思

---

  - 13 新電影之外／後——從「另類媒體」到

ISBN 957-8900-10-4 (541)



戰爭機器持續開放約稿中，請與戰爭機器搜索小組聯絡