

思想

REFLEXION 27

太陽花之後

葛兆光 / 納「四裔」入「中華」

陳嘉銘 / 一個自由的篇章

區建英 / 丸山真男的思想史學

曾柏文 / 太陽花的論述軸線

胡清雅 / 反服貿的美國因素

陳宜中 / 建設性的反對派：陳子明

劉紹華 / 中國民族主義

洪 凌 / 「對太陽花說不！」

思想

REFLEXION 27

太陽花之後

編輯委員會

總編輯：錢永祥

編輯委員：王智明、汪宏倫、沈松僑、林載爵
周保松、陳正國、陳宜中、陳冠中

網路編輯：李琳

聯絡信箱：reflexion.linking@gmail.com

網址：www.linkingbooks.com.tw/reflexion/

新浪微博帳號：<http://www.weibo.com/u/2795790414>

目次

納「四裔」入「中華」

葛兆光.....1
近世中國一方面客觀上被迫「從天下到萬國」，從傳統帝國轉化為一個現代國家，一方面又主觀上努力「納四裔入中國」，強調「中華民族」的多元一體性，這造成了現代中國的絕大特色。

丸山真男思想史學與日本的改革

區建英.....59
丸山思想史學既是一種學術，又是一種改革社會的方法。這是一種「超學問的動機」與「嚴密的學術性操作」的誠摯結合，是對現代問題的痛切意識與純學術的歷史研究的深度契合。

唐君毅「儒家式民主」理論述評

趙敬邦.....87
唐先生縱認為民主在應用層面上有缺點，但還是有必要實行之，因為假若沒有民主以防止政治領袖濫權，則其所帶來的禍害，比實施民主所帶來的流弊更大。

太陽花之後

一夜長大：台灣當代青年社會參與之濫觴

劉美好.....111
在太陽花期間與其後，新生代受到啟發，自身觀點逐漸成形。除了左右之辯，策略上的調整亦成為「後太陽花時代」的重心。堅持左派抗爭傳統的一方，和轉而爭取更多政治影響力的一方，逐漸劃出涇渭分明的路線差異。

太陽花運動：論述軸線的空間性

曾柏文·····129

這場以「黑箱服貿」為抗爭焦點的運動，匯聚了四條論述軸線：獨派深耕的「反中國因素」軸線；左派的「反自由貿易」論述；民主改革派的「反黑箱」；青年學生對「世代正義」的追求。

公民不服從？還是民主法治倒退嚕？

廖元豪·····149

民主憲政體制讓各種不同意見、利益相歧的人，都有公平競爭的機會，但絕不是「包贏」或「包不輸」。只要合理的競爭機會存在，就不能輕易指控這個體制是不給異議者救濟機會的暴政。

太陽花照亮民主轉型的未竟之處： 318運動的政治哲學側寫

葉 浩·····161

筆者參與330凱道50萬人遊行時，體會到了一個彼此互助合作、充滿希望與和平的公民社會正在崛起。或許不如奧古斯丁眼中的「上帝之城」，但卻同樣具有神聖性，足以持續一個政治希望。

一個自由的篇章：行動的網路和行動的語法

陳嘉銘·····183

318占領國會的太陽花運動是一場大規模、長時間、自發、自主、自律、自我統治、相對平等、局部但關鍵地懸置法律和政治常軌的協力行動。但是單純從自由主義的觀點，卻難以理解這樣的協力政治行動。

反服貿運動的美國因素

胡清雅·····199

太陽花學運既不可能發展成一個批判不平等自由貿易協定的運動，更與東亞民眾反對美國軍事主義的潮流相互扞格，而不可能成為反美軍基地、反戰的反帝進步運動。

中國民族主義的崛起與挑戰

劉紹華·····217

儘管在歷史長河中，中國歷代政權的版圖不斷變化，時張時縮，糾紛戰事頻仍。但如此之大的國家為何能長期處於或朝向一種抽象統整的政治狀態？

拒絕大陸化，才有中國化

笑 蜀·····233

台灣面臨著兩難境地，地緣政治及經濟發展的客觀需要，注定兩岸經濟一體化是不可抗拒的趨勢。但另一方面，兩岸經濟一體化的社會政治成本過於高昂，尤其在文化上對台灣構成挑戰。

「太陽花」為何盛開？：大眾文化的省思

胡全威·····241

本文並非否定「多數」的正當性，只是贊同施特勞斯對於不分青紅皂白、一窩蜂的大眾文化的批判。同樣的，對於太陽花運動也非全盤否定，只是反對人云亦云、沒有自己獨立思考判斷的從眾行為。

「對太陽花說不！」：左翼酷兒的性／別家國話難

洪 凌·····253

在太陽花群眾之內，迄今都找不到任何一個鏗鏘有力、集體性發聲、拒絕服務國族主義的的性／別聲音，激進地拒絕此男性正典之「幹得理所當然」，並且將色情語言（與行為權）搶奪回來。

思想訪談

建設性的政治反對派：陳子明先生訪談錄

陳宜中·····275

我就是三條：第一條，我是一個中國人；第二條，我是堅定不移的自由民主主義者；第三條，我是建設性的政治反對派，我跟共產黨的基本理念不一致，但我是可以對話的反對派。從1980年代、1990年代到現在，我的政治定位一直是這樣。

思想評論

達瓦里希在何方：

從《前進，達瓦里希》看中國大陸社會的思想狀況

葉 攀.....297

美化蘇聯，不僅不能對自由主義者進行批評和批判，恰恰相反，只能變成一種精神鴉片。

致讀者.....315

納「四裔」入「中華」？

1920-1930年代中國學界有關「中國」與「中華民族」的論述

葛兆光

「裔，彝狄之總名」。注：「邊地為裔，亦四裔通以為號也」。

——(漢)揚雄《方言》及(晉)郭璞注

說明

這是一篇歷史學論文。之所以我要特意強調這是「歷史學」的論文，是因為我對現代中國的國家，特別是它的疆域和族群，只是試圖客觀地描述一個歷史過程，即描述現代中國及其疆域、民族形成的歷史背景如何，甚至只是在描述這一形成過程中的一個側面，即1920-1930年代中國學術界如何參與重建有關「中國」和「中華民族」的歷史敘述，而不是在對這種國家形態的形成過程作任何價值判斷。我既不是在為現代中國國家形態的合法性和合理性進行論證，也不是在為現代中國面臨的「內」與「外」的多重困境開藥方。歷史學者雖然可能有追溯病因的診斷能力，但是卻並沒有醫療現實的「處方權」，他不能越俎代庖地替政治家們出謀劃策。

因此，這篇論文敘述的只是一個歷史過程，也就是從晚清以來，特別是1920年代到1930年代這二十來年中，中國主流學界是如何在

現代中國的歷史、政治和社會背景刺激下，參與到重建「中國」和「中華民族」的大潮中，在學術上努力納「四裔」入「中華」。也許，這一努力也在某種程度上催生了現代「中國」這個在疆域與民族上都頗為特別的國家。

引言：現代中國如何形成國家：「從天下到萬國」與「納四裔入中華」

1958年，美國學者列文森(1920-1969)在《儒教中國及其現代命運》中，對中國思想世界從傳統走向近代的歷史做了一個絕大判斷，他說：

近代中國思想史的大部分時期，是一個使「天下」成為「國家」的過程。

這個可以概括為「從天下到國家」的說法，揭示了中國從傳統自我中心的天下秩序和朝貢體系，被迫轉向現代萬國並峙的國際新秩序，也從儒家固守的所謂「道」的文明理想，被迫接受來自近代西方的普遍準則¹。按照費正清和列文森的判斷，促成這一巨變的最重要原因，毫無疑問就是「西潮東漸」。從晚明傳教士的文化影響，

1 列文森(Joseph R. Levenson)《儒教中國及其現代命運》(鄭大華等譯,北京:中國社會科學出版社,2000),頁87。參見徐中約(Immanuel C.Y. Hsu)《中國加入國際社會》(*China's Entrance into the Family of Nations: The Diplomatic Phase, 1858-1880*, Harvard University Press, 1960)。

到晚清「堅船利炮」打開大門，近代西方政治制度、科學技術和文化觀念的衝擊，逐漸迫使中國發生根本性的轉變。在經歷了一連串「向西轉」的過程之後，1911年辛亥革命，中國從此由傳統帝制國家轉變為現代共和制國家²。

可是我必須指出，「西方衝擊—中國回應」帶來的這一巨變，只是近代中國國家形成的一個側面；畢竟數千年來中國一直是一個龐大的帝國，歷史注定這個國家的近代轉型，和所有其他國家(包括近鄰日本)都不同。在這篇文章中我特別要說明的是，在傳統帝國向近代國家的轉型中，中國與其他國家最不一樣的地方，不僅僅是「從天下到國家」這種近代國家因素的滋生，也包括這裡要討論的「納四裔入中華」，即在清帝國的疆域和族群基礎上，重新整合一個新的大一統國家。換句話說，現代中國也是努力把周邊各種族群逐漸納入一個「中華民族」之中，最後形成的一個龐大的(多)民族「帝國」或「國家」。

「從天下到國家」與「納四裔入中華」，這兩個相反相成的過程在近代中國歷史上彼此纏繞。如果不注意它們的互相交錯，恐怕我們無法理解以下三個現象：第一個現象是，現在這個中國，為什

2 1950年代費正清與列文森這種理論，近數十年來被激烈批判。這些批判固然有道理，但是，我要補充說明，這種近代主義的「衝擊—反應」模式固然有問題，但是，不妨對它做一些修正，仍然具有巨大的歷史解釋力量。因為我們可以補充說明，西方衝擊當然是促使東亞各國走出傳統轉化為近代的主要力量，但這一變化的深層原因，並不純粹是西方衝擊。即使在東亞，這種「從天下到萬國」即朝貢或冊封體系的解體，也是早已出現端倪。所以，這種變化的原因，一方面是西方從外部衝擊的結果，另一方面也是東亞內部自我調整的結果。綜合兩方面來看，才能有較全面的認識。

麼到了現代，仍然既像一個國家，又像一個帝國？第二個現象是，當下中國為什麼仍然處於我曾說的，周邊國家的警惕和猜疑、現代西方大潮之衝擊，與內部不同族群與地區認同之「三重困境」之中³？第三個現象是，中國學術世界與思想世界，何以既擁護國家的現代轉型，又特別強調國家的「多元一體」，特別不容易捨棄「漢化」（或者「涵化」）這樣描述中國歷史的方法？所以，在這篇論文中我想指出，近世中國一方面客觀上被迫「從天下到萬國」，從傳統帝國轉化為一個現代國家，一方面又主觀上努力「納四裔入中國」，強調「中華民族」的多元一體性，這造成了現代中國的絕大特色。而這一交錯的歷史過程，又與以下幾個歷史與現實背景，有著相當密切的關係：

首先，來自傳統中國思想世界的「一統」意識和「中國」觀念，毫無疑問對中國政治家和知識人的中國觀影響很深。

其次，儘管這種「一統」意識和「中國」觀念的影響很深，然而相比起來，更重要的原因還是清帝國對四裔的擴張，才是導致後來種種問題的關鍵。因為相繼而起的中華民國與中華人民共和國，繼承了清帝國的民族與疆域，也繼承了清王朝的種種問題，所以，任何有關中國的周邊、疆域、民族以及認同的話題，都不能不向上追溯清代歷史。

第三，在有關中國的民族和疆域等問題上，近代國際背景固然重要，但是比起西方世界來，日本因素可能更加重要。無論是在政治領域還是學術領域，從1894年甲午戰爭、十年新政、二十一條引起的五四運動，到第二次世界大戰中日本侵略的刺激，日本始終是

3 參看葛兆光《「中國」再考——疆域、民族、文化》（日文本，辻康吾等譯，東京：岩波書店，2014）的〈導論〉部分。

中國學界對國家、疆域、民族和認同等等問題自我定位的最重要背景。

這些問題很大，限於篇幅，我在這篇文章中僅僅試圖從歷史(尤其是思想史和學術史)的角度，看看現代中國學界尤其是主流學界的歷史學家、考古學家、語言學家和人類學家，他們從晚清到民國(特別是1920-1930年代)，是如何在「從天下到萬國」的同時，又努力「納四裔入中華」，建立一個有關「中國」及「中華民族」之論述的。

一、「五族共和」與「驅逐韃虜」：晚清民初「中國」重建的不同思路

關於晚清民初如何重建「中國」，下面這些歷史舊事，學界討論甚多，也許讀者已經耳熟能詳，不過我仍要重複提起⁴。

在經歷了甲午戰敗、戊戌變法、義和團事件之後，20世紀初，大清帝國處在風雨飄搖之中，外部有來自西方列強和東方日本的肢解壓力，而內部則有革命派對大清王朝合法性的質疑。章太炎在1901年發表〈正仇滿論〉、1902年在東京召開「支那亡國二百四十二年紀念會」並寫〈中夏亡國二百四十二年紀念會書〉，1903年發表〈駁

4 參看日本學者吉開將人的〈苗族史の近代〉(1-7)，分別刊載於《北海道大學文學部研究紀要》124-134號(2008-2011)，特別是第一至第三篇。我在給這一著作撰寫書評的過程中，受到很多啟發。我的書評〈在歷史、政治與國家之間的民族史〉，見《南方週末》2012年9月7日。又，沈松僑〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉一文也相當重要，載《臺灣社會研究季刊》(台北：1997年12月)，第28期，頁1-77。

康有為論革命書〉。在這一系列文章中，他反復強調，中國應是炎黃子孫，只是被蕞爾東胡，「侵及關內，盜竊神器，流毒於中華」⁵。為什麼說「流毒中華」？因為滿族是「東胡」，與漢族並非同種，「言語、政教、飲食、居處，一切自異於域內」⁶。所以，他把明王朝的覆亡看成是中國亡國，「支那之亡，既二百四十二年矣」⁷。這大概是當時的一大思潮，與章太炎同時的革命者，也紛紛以漢民族主義作為推翻清王朝的動員力量，像鄒容的《革命軍》⁸、陳天華的《警世鐘》⁹、精衛(汪精衛)的〈民族的國民〉¹⁰，當然還有朱執信、

-
- 5 〈討滿洲檄〉，《章太炎全集》(上海：上海人民出版社，1985)第四冊，《太炎文錄初編》卷二，頁190。
 - 6 〈駁康有為論革命書〉，《章太炎全集》第四冊《太炎文錄初編》卷二，頁173。
 - 7 〈中夏亡國二百四十二年紀念會書〉，《章太炎全集》第四冊《太炎文錄初編》卷二，頁188。
 - 8 鄒容，《革命軍》(北京：中華書局，1971)中說，「掃除數千年種種之專制政體，脫去數千年種種之奴隸性質。誅絕五百萬有奇披毛戴角之滿洲種，洗盡二百六十年殘慘虐酷之大恥辱」，頁1。
 - 9 陳天華的種族觀念，雖然較鄒容要和緩，但也認為，應當按照「政治公例，以多數優等之族(即漢族——引者)統治少數之劣等族者為順，以少數之劣等族(即滿族——引者)統治多數之優等族者為逆」。陳天華，〈絕命書〉(1905)，見張枬、王忍之編，《辛亥革命前十年時論選集》第二卷(北京：三聯書店，2009)，頁153。
 - 10 精衛〈民族的國民〉一開頭就說，「滿洲入寇中國二百餘年，與我民族界限分明，未少淆也」，載《民報》(1905)第1號，頁1。此外，同一期《民報》也刊有朱執信類似的漢族民族主義論述。見蜚仲(朱執信)，〈論滿洲雖欲立憲而不能〉，《民報》(1905)第1號。此外，類似的漢族民族主義說法，還應當包括劉師培、黃節等人在20世紀頭十年的一些論著，此處從略。

劉師培等等，都在鼓吹這種漢民族主義。

追根溯源，這是宋代以來逐漸形成的新型華夷觀念。和唐代不同，宋人開始承認，「夷狄自有盛衰，未必與中國盛衰相當」¹¹。他們覺得，華與夷不必互相牽扯，唐代那種追求「好大無窮，華夷中外，欲其為一」的龐大帝國，「非所以遺後嗣、安中國之道」，把這些異族殊域都費力地整編進「中國」，其實「是崇虛名而受實弊」¹²。從宋代到明代逐漸將中國收縮為漢族王朝的策略，在晚清轉型為漢族民族主義。環顧世界，那個時代的革命派認定，現在已經是「民族主義之時代」，而未來的新中國也應當是民族國家了¹³，所以，未來的中華民國決不能滿、漢混為一談，他們把漢族稱為「皇漢」，而把滿清說成是「韃虜」。章太炎在1901年《國民報》第四期上發表〈正仇滿論〉末尾，甚至認為對漢族而言，「日親滿疏」，為什麼呢？「自民族言之，則滿、日皆為黃種，而日為同族而滿非同族」¹⁴。所以，他在〈中華民國解〉一文中說，中國之所以叫「中國」，正是與「四裔」相對¹⁵，且不說滿洲，就是西藏、蒙古、回部，「三荒服則任其去來」，都不必硬把它們圈在中華民國國界之

11 晁說之(以道)，〈元符三年應詔封事〉，載《嵩山文集》(北京圖書館藏清初鈔本)卷一，頁11。

12 范祖禹，《唐鑒》(上海：上海古籍出版社影印本，1981)卷六。

13 章太炎〈駁康有為論革命書〉，頁174。章太炎在〈中華民國解〉中說，他不是以民族主義為主義，而是以民族主義為手段。《章太炎全集》第四冊《別錄》卷一，頁256。

14 章太炎，〈正仇滿論〉，見張枏、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》第一卷(北京，三聯書店，1977)，上冊，頁98-99。

15 章太炎，〈中華民國解〉，「中國之名，別於四裔而為言」，《章太炎全集》第四冊，頁252。

內。只是朝鮮、越南和緬甸，「雖非故土」，因為文化長期受到中國影響，反倒可以因勢利導，看看今後是否可以收歸域內。沿著革命派的這一思路發展下去，革命後重建的「中國」，將與宋、明一樣是一個漢族的民族國家，而其大致疆域將重新回到明朝的十五省。

不過，另一影響深遠的思路來自後世稱為「保皇派」或「保守派」的學者。同樣是在1901年，梁啟超發表〈中國史敘論〉，認定苗種(中國最古的土著，現居湖南、貴州、雲南、廣西之間)、漢種(黃帝子孫，遍布國中)、圖伯特種(居西藏與緬甸，即古代的氐羌、月氏、吐蕃、西夏)、蒙古種(內外蒙古與天山北路)、匈奴種(天山南路及中亞細亞，即古代之獫狁、匈奴、柔然、突厥、回紇)、通古斯種(朝鮮北部、滿洲、黑龍江，即古代的東胡、鮮卑、靺鞨、契丹、女真)，都應算在中國史範圍內，換句話說，就是這些異族都應當包容在「中國」之內。為了避免他人對「一個國家、諸多民族」的雜糅現象提出質疑，他特別敏銳地指出，民族本身就是歷史中不斷融合的，就連漢族原本也不是單數。他反問道，雖然漢族號稱黃帝子孫，但他們「果同出一祖乎」¹⁶？

梁啟超並不是不贊成民族主義，但是，他不像章太炎那樣把民族主義當成是內部種族革命的動員力量，而是把民族主義當作外部對抗帝國主義的整體觀念¹⁷，在今後中國之創建上，兩者有絕大的

16 梁啟超，〈中國史敘論〉第五節〈人種〉，見《飲冰室合集》(北京：中華書局影印本)「文集」之六，頁5-7。

17 梁啟超，〈國家思想變遷異同論〉「民族主義者，世界最光明正大公平之主義也，不使他族侵我之自由，我亦毋侵他族之自由，其在於本國也，人之獨立，其在於世界也，國之獨立」。雖然他也看到「天演論」必然引出「權力即道理」的帝國主義，但是，他希望提倡「民族主義」以對抗「帝國主義」。見《飲冰室合集》「文集」

區別。之後的1903年，蔣智由(觀雲，1865-1929)在《新民叢報》第三十一號上發表〈中國上古舊民族之史影〉，更引用日本學者鳥居龍藏、田能村梅士等人的說法，贊成苗族是中國最早的土著，而漢族是後來外來人種。實際上蔣智由只是「項莊舞劍，志在沛公」，他的意思並不在表彰「苗先漢後」說，而是第一，贊同「優勝劣汰」的進化論歷史觀，第二，暗示不要固執於漢族中國的傳統觀念，第三，則刺激中國人要記取古代漢族「披堅執銳」之精神，一洗國恥¹⁸。

到了1905年，梁啟超又發表〈歷史上中國民族之觀察〉，再次強調「中華民族」即普通所說的漢族，也並非一個血緣上的單一民族，而是由多個民族混合而成的。梁啟超引用德國人種學家麥士苗拉「血濃於水，語濃於血」的名言，用漢語不斷「衍生」或「吞滅」其他語言的例證(日本之假名、越南之喃文，加上滿人用漢文)，說明歷史上各種民族逐漸融入，所以「現今之中華民族，自始本非一族，實由多數民族混合而成」¹⁹。同年，蔣智由發表長文〈中國人種考〉。在這篇後來影響頗大的文章中，他更贊同拉克伯里(Albert Terrien de Lacouperie, 1845-1894)的中國人種「西來說」，一方面用來瓦解漢族中國人的固執，一方面又以此鼓勵中國應當恢復宏大胸

(續)——

之六，頁20-21。

18 觀雲(蔣智由)，〈中國上古舊民族之史影〉，《新民叢報》第三十一號「歷史」，頁1-13。

19 中國之新民(梁啟超)，〈歷史上中國民族之觀察〉。在討論歷史淵源的時候，梁啟超認為中華民族的來源，在「炎黃一派之華族」(漢族)之外，還包括了八個民族，即苗蠻族、蜀族、巴氏族、徐淮族、吳越族、閩族、百粵族、百濮族。其中，除了苗族和濮族之外，都已經完全融化在「華族」之中了。《新民叢報》第五十六號(光緒三十一年二月十五日)，五十七號(光緒三十一年三月初一)。

襟和氣象，包容異族與異文化²⁰。按照梁啟超對於「中國」的想像，雖然中國本部有十八行省，但也應包括屬部如滿洲、蒙古、回部、西藏，「中國，天然大一統之國也，人種一統，言語一統，文學一統，教義一統」²¹。

20世紀初，這兩種分別來自革命派和保守派的思路，在彼此激烈地交鋒²²。雖然它們都宣稱要重建中國的民族主義，但是正如楊度(1874-1932)在〈金鐵主義說〉中所歸納的，兩個民族主義名同實異。前者是「血統說」，就是「以種族為民族」，後者是「文化說」，即「以文化為民族」²³。意味深長的是，不到十年之後，雖然革命派的漢族民族主義激情，在某種程度上幫助他們推翻了滿清，但是在中國，無論什麼人當政都無法承受「割地」、「裂國」的罪名，更何況那個時候的革命派，也無法硬碰硬地完全靠軍事實力解決政權輪替，只好採取現實和妥協的方法。因此，革命派主導新中華民國的國族重建，沿用的卻是保守派的策略。1911年清帝宣布退位，發布〈遜位詔書〉，呼籲「仍合滿、漢、蒙、回、藏五族完全領土，

20 觀雲(蔣智由)，〈中國人種考〉(一)，《新民叢報》第三十五號，頁1-7；〈中國人種考〉(二)，《新民叢報》第三十七號，頁1-19。

21 梁啟超，〈中國地理大勢論〉，載《飲冰室合集》(北京：中華書局影印本)第二冊「文集」之十，頁77-78。

22 查曉英分析梁啟超(以及蔣智由)和章太炎的區別，認為前者有兩方面優勢，一是能夠匯通群學，自己並沒有先入之見，一是強調本國學術淵源，考古資料只是證明中國歷史。見查曉英，〈文物的變遷——現代中國考古學的早期歷史〉，中山大學博士論文，2006。

23 金鐵主義者(楊度)，〈金鐵主義說〉，原載《中國新報》第五號(1907年5月20日)，頁18。沈松僑在前引〈我以我血薦軒轅〉一文中特別指出章太炎、劉師培等「黃帝紀年」論和康有為等「孔子紀年」論之間的差異，就是「以種族為民族」還是「以文化為民族」。

為一大中華民國」。1912年1月中華民國成立，孫中山就任臨時大總統，也宣布接受「五族共和」的建國方略。他在〈就職演說〉中承諾，為中國領土統一，「合漢滿蒙回藏諸地為一國」，實現「民族統一」。至此，革命派的民族立場便從「排斥」轉為「包容」²⁴。

民國建立之後，似乎這一爭論告一段落。但是，為什麼會出現這樣的局面？原因很多，但這裡不能不特別提及日本的刺激和影響。

1894年甲午海戰，日本打敗中國，1895年簽訂馬關條約，日本從中國割去臺灣等地。這一巨變在中國引起了數千年來最大的思想動盪，使得中國從此不得不由「在傳統內變」(change within tradition) 轉向「在傳統外變」(change without tradition)。而在日本，也同樣引發思想激盪，特別是對於「中國」究竟應當「保全」還是「分割」的討論，尤為熱烈。其中，對中國人刺激特別深的，是尾崎行雄(1858-1954)的〈支那處分案〉和有賀長雄(1860-1921)的〈支那保全策〉²⁵。戊戌變法中的1898年，《知新報》第五十五冊(1898年6

24 有關這一歷史問題的研究很多，略舉幾例，如楊天石，〈從「排滿革命」到「聯滿革命」〉，載楊天石主編，《民國掌故》(北京：中國青年出版社，1993)，頁20；沈松僑，〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉；黃興濤，〈現代「中華民族」觀念的歷史考察——兼論辛亥革命與中華民族認同之關係〉，《浙江社會科學》2002年第1期；張永，〈從「十八星旗」到「五色旗」——辛亥革命時期從漢族國家到五族共同建國模式的轉變〉，《北京大學學報》2002年第2期；周競紅，〈從漢族民族主義到中華民族主義——清末民初國民黨及其前身組織的邊疆民族觀轉型〉，《民族研究》2006年第4期；孫宏年，〈辛亥革命前後治邊理念及其演變〉，《民族研究》2011年第5期等等。

25 尾崎行雄這篇文章或類似內容的演講，都曾被翻譯和刊載多次，可見中國關注者之多。除了正文中列舉的之外，還有如演講〈支那滅

月9日)就翻譯了日本《中外時論報》上的〈存中國說〉。戊戌變法失敗後，《亞東時報》第四號(1898年11月15日)又翻譯了《日本時事報》上的〈瓜分中國策〉，把日本對於中國的兩種策略，以及中國面臨嚴峻的存亡問題，放在所有中國知識人的面前。特別是第二年即1899年1月31日，《亞東時報》第五號發表了由「飛天道人」翻譯的有賀長雄的〈支那保全論〉。這篇原來發表在日本《外交時報》上的文章，一開頭就提出這個話題：中國應當被「保全」，還是被「瓜分」²⁶？

這是1895年以來日本思想界的大話題之一。在當時日本，他們一方面想像以日本為亞洲拯救者，努力擴張日本控制的空間，從業已割佔的朝鮮，漸漸延伸到鄰近的滿洲以及蒙古；另一方面則試圖促使中國限制在長城以南，轉化為一個漢民族國家。比如，當時得到近衛篤磨(1863-1904)支持的「東亞會」和「同文會」，就以「文明論」(即文明上應當「優勝劣汰」)論述日本在亞洲的主導權，又以「人種論」(即人種血緣之聯繫)討論中日的唇齒關係²⁷。於是，

(續)

亡論〉，載《清議報》75-76冊(1901年11月2日)，以及單行本《併吞中國策》(王建善譯，開明書店，1903)。〈支那滅亡論〉卷首有譯者按語，痛心疾首地指出，尾崎行雄是主張分割中國的人，但是他指出中國的病根，卻「殊足發我國人之深省，語曰：知病是藥，憂國者當可以察受病之根，而求下藥之法」。

26 〈支那保全論〉也影響極大，也被多次翻譯和刊載，此後數年還刊載於《外交報》29期(1902年11月14日)、《經世文潮》4期(1903年8月8日)等等。由於有賀長雄參與中國政治極深，曾經擔任過袁世凱的顧問，所以，他對於中國的觀點，在日本政界影響也極大。

27 參看(日)酒田正敏，〈近代日本における對外硬運動の研究〉(東京：東京大學出版會，1978)，頁113；(日)坂野潤治，《東洋盟主論と脱亞入歐論——明治中期アジア進出論の二類型》，載佐藤誠

形成了應該以日本為盟主拯救東亞的野心，也形成了中國應當強化中央而放棄四裔的想法。日本近代思想的奠基者福澤諭吉(1835-1901)，在明治三十一年(1898)就發表過一篇〈十四年前之支那分割論〉的文章，文中回憶自己在1884年曾經指出，中國被列強分割的危險迫在眉睫，似乎不可避免，因此，已經現代化了的日本，為了自身安全，要採取措施，應當參與分割中國的競爭²⁸。正如日本學者所說，這種傾向是「在日清戰爭爆發的刺激後，(日本)國民對亞洲大陸越來越關心的背景下形成的，也是在日本作為近代國家急劇上升的明治二十年代，日本作為亞洲民族的自覺日益高漲，面對西洋文化表現出主張獨特的東洋文化的背景下形成的」²⁹。這使得他們對朝鮮、滿洲、蒙古甚至回疆、西藏，都產生了「有如國土」的感覺³⁰。

(續)——

三郎等編，《近代日本の對外態度》(東京：東京大學出版會，1974)，頁39。

28 《福澤諭吉全集》(東京：岩波書店，1969)十六卷，頁204-207。

29 (日)江上波夫編，《東洋学の系譜(1)》(東京：大修館書店，1992)，頁3。

30 (日)桑原鶯藏在〈從東洋史看明治時代的發展〉(1913)一文中，曾經以「朝鮮合併」、「東亞稱霸」、「世界第一等國家」、「文化的輸出」、「亞洲人的覺醒」為標題，回憶日本的崛起，傳達了當時日本學界的一種普遍興奮。見桑原鶯藏，《東洋史上より見たる明治時代の發展》，《桑原鶯藏全集》(東京：岩波書店，1968)第一卷，頁551-563。(日)和田清也在〈我國滿蒙史研究的發展〉(1932)一文中說，對中國周邊研究的契機，恰恰就是在日本逐漸強盛，清國對周邊的權威衰落，外敵壓迫加劇的背景下出現的，和田清，《我が国に於ける滿蒙史研究の發達》，氏著，《東亞史論叢》(東京：生活社，1942)，頁241-268。

主張「保全支那」的有賀長雄認為，中國如果要保全，「乃得二策，一曰自行保全，一曰賴人保全」。他認為，根據當下的局勢來看，中國無法自己保全自己，因為在列強環伺，虎視眈眈之下，中國積貧積弱，沒有力量抵抗瓜分。但是，如果賴人保全，那麼，就要看依賴什麼強人？他分析說有兩種方案，一種叫做「單助」，就是中國乾脆投靠某一個強國；另一種叫做「複助」，指的是「二三強國立約聯盟，以支其殘局」³¹。而尾崎行雄的〈支那處分案〉則乾脆主張，應當全部吞併中國，就「如元之於宋，如清之於明，如英之於印度」。為什麼？因為他認為，中國人「於朝廷之外，不知有國家」，「民若無國家思想，雖兵力強大，其國必亡」，所以不如趁早瓜分³²。無論是「保全」還是「瓜分」，其實都是對中國這個多民族大帝國的肢解。

可是在中國卻不同，儘管政治家(如孫中山等)也曾有過放棄滿、蒙的想法，但正如我在前面所說的，由於誰也承擔不起「割疆裂土」導致「喪權辱國」的責任，所以，接續大清帝國執掌中華民國的政治領袖，無論是孫中山還是袁世凱，只能維持多民族、大疆域的國家形式。儘管學者們也曾認同來自歐洲的「民族國家」的歷史和理論，但是，傳統「大一統」的帝國理念仍然影響深刻，學術界仍然沿著慣性，不加論證地使用著傳統的「中國」或「中華」這個概念。恰恰是日本的民族主義甚至是帝國主義的政治意圖，刺激了中國學者對於民族、國家的議論，並且重新建立起保全大中國的

31 〈保全支那論〉(譯自日本《外交時報》)，見《清議報全編》(橫濱新報社輯印)第五輯「論中國」，頁7。

32 (日)尾崎行雄，〈論支那之運命〉(〈支那處分案〉第二章)，《清議報全編》(橫濱新報社輯印)第五輯「論中國」，頁92-93。

文化立場。

從民國肇建到五四運動，「中華民族」這個觀念在內憂外患中，漸漸被廣泛認同³³。到了1920-30年代，在新的危機刺激下，就出現了強調「中華民族是整個的」，不僅在法理上，而且從學術與思想上試圖「納四裔入中華」的趨向。

二、「中華民族是整個的」：1920-30年代中國學界的新取向

現在我們進入1920-1930年代。在這個時代，中國最重要的兩個學術潮流，嚴格地說，在如何界定中國、重寫歷史、建立認同的意蘊上，其實是隱含了一些內在差異的。

第一個學術潮流，是批判由拉克伯里提出的「中國文化西來說」的理論假設³⁴，和安特生(Johon G. Andersson, 1874-1960)通過考古資料提出的(彩陶)文化由西向東傳播的假設，努力強調中國人種與文化的本土自生性。眾所周知，拉克伯里的「西來說」經由日本人的譯介，與流行於日本學界關於早期中國「苗族原住，漢族後起」一說相呼應，在晚清中國相當流行。而安特生1920年代初期在河南、

33 民國初期，「中華民族」這個詞彙，得到廣泛運用，說明「納四裔（各個族群）入中華」的意識得到廣泛贊同，參看陳連開〈中國·華夷·蕃漢·中華·中華民族——一個內在聯繫發展被認識的過程〉，載氏著，《中華民族研究初探》（北京：知識出版社，1994）。

34 (法)拉克伯里的《初期中國文明的西方起源》和《漢民族以前的中國諸語言》，通過日本轉手傳來，使中國學界深受刺激，當時便引起了好多討論，很多學者無論是章太炎、劉師培，還是梁啟超、蔣智由等，都受其影響，這當然跟晚清的大思潮有關，此處不詳說。

青海等地進行的考古發掘，以及1923年在農商部地質調查所出版的《中華遠古之文化》（由袁復禮節譯），通過仰韶與中亞的安諾（Anau）、特里波列（Tripolye）的比較，提出了彩陶文化由西向東傳播的說法。此後兩三年，他和他的同行如阿爾納（T.J. Arne）的繼續發掘，似乎更間接證實了拉克伯里「西來說」的可信。但是，「西來說」對於中國文化的獨立性和自主性，實際上是一個挑戰，因此，中國學者如傅斯年、李濟、何炳松等人³⁵，始終要破除安特生的假設，試圖以歷史文獻和考古發掘，證明中國文化的本土起源。這種很有「民族主義」意味的歷史與考古觀念，其深層意蘊，顯然是要重新培植「中國認同」的歷史基礎。

第二個學術潮流，是人所共知的「古史辨」運動。顧頡剛等人在1920年代推動的對三代歷史、經典和傳說的重新審查，從根本上來說，是一場對傳統歷史學和文獻學的現代性改造。在科學、客觀、中立的現代學術標準之下，那些有關早期歷史的古典文獻，被用「有罪推定」的眼光重新審查，如果一時無法定案，則用「懸置」的方法，逐漸把傳說（或神話）從歷史中驅逐出去。以前作為中華民族象徵的炎帝、黃帝以及堯、舜、禹，以及過去作為中國神聖經典的古代文獻，其真實性都被激烈地質疑。1923年，顧頡剛提出古史辨的綱領即「推翻非信史」，其中包括了四點：（一）「打破民族出於一元的觀念」；（二）「打破地域向來一統的觀念」；（三）「打破古史

35 何炳松，〈中華民族起源之新神話〉，批評各種西方人關於中國人種起源的看法。他的結論是「西洋人自大輕人之心事，並亦流露於學術研究之中，殊出吾輩崇拜西學者之意外，而各種新神話之興起，此或即其主要之原因。吾國學者對於西說，每每不分皂白，活剝生吞，遂至墮入此輩學術界『帝國主義者』之玄中而不自覺」。見《東方雜誌》第二十六卷第2號（商務印書館，1929），頁76。

人化的觀念」；(四)「打破古代為黃金世界的觀念」³⁶。正因為如此，這場運動才被戴季陶、叢溇珠等人稱為「動搖國本」，提議禁止顧頡剛等編寫的中學歷史教科書³⁷。為什麼？因為「民族出於一元」意味著中國民族有共同祖先，「地域向來一統」則象徵中國疆域自古如此，而古史中的傳說人物(如炎帝、黃帝)，象徵著民族的共同歷史淵源，古代如是黃金時代，就恰恰暗示著文化應當回到傳統。象徵本身就是一種認同基礎和凝聚力量。對於這些象徵的任何質疑，都在質疑歷史之根，瓦解著中國認同的基礎。

在1920年代，這兩種在思想深層旨趣上看似相反的學術潮流，並沒有太激烈的衝突，至少，它們還可以在「科學」或「客觀」的名義下暫時求得一致。但是，到了1920、30年代之交，由於民族和國家的巨大危機，這兩種學術取向，或者說這兩種學術取向中的一些學者，立場便發生了微妙的改變。讓我們先看一下這個時代中國面臨的威脅：早在1921年，龔德柏翻譯了川島速浪的〈併吞中國書〉，曾引起留日中國學生的激烈反應³⁸；到了1927年，田中義一上日本天皇奏摺被披露，無論這一奏摺的真偽如何，它迅速在中國被翻譯和刊載³⁹，更加引起了國人的緊張和憤怒。同一年十二月，天津南

36 顧頡剛，〈與劉胡二先生書〉，原載《讀書雜誌》第十一期，1923年7月1日，收入《古史辨》(上海古籍出版社重印本，1982)第一冊，頁96-102。

37 見胡適日記中所貼的報紙報導，曹伯言整理，《胡適日記》(合肥：安徽教育出版社，2001)第五冊，頁380-382。參看葛兆光，〈新史學之後——1929年的中國歷史學界〉，載《歷史研究》2003年1期。

38 龔德柏譯，(日)川島速浪撰，〈請看倭人併吞中國書〉，《留日學生季報》一期一號(1921年3月15日)。

39 我看到最早的，是1927年7月蘇州中學黨義研究會刊行的《驚心動

開大學與日本針鋒相對，成立了滿蒙研究會，這一舉措竟然被日本人激烈抨擊為「反日策源地」⁴⁰。為此，天津《益世報》發表社論〈日本的滿洲觀〉，對這種露骨的霸權意識和領土欲求加以分析和抨擊。1928年之後，中國輿論界日益注意日本的侵略意圖和實際動作。隨著日本人細野繁勝的《日本吞併滿蒙論》、鶴見祐輔的《觀動亂的中國》、野澤源之亟的《滿洲現狀》、多田駿的《日本對華之基礎觀念》以及白鳥庫吉、淺野利三郎、稻葉君山、佐藤善雄、箭內互等人對於滿蒙歷史地理的研究著作被翻譯或介紹，報紙雜誌也不斷披露日本學者和學生到滿洲、蒙古、西藏考察的消息⁴¹，人們對於日本人這樣頻繁地考察滿蒙、發掘東北文物、通過考古與文獻論述滿洲問題，感到非常地震驚。在國內各種報刊上常常看到這

(續)

魄之日本滿蒙積極政策——田中義一上日皇奏摺》，從1927年到1931年間，有多種版本出版。作為田中義一侵佔滿蒙的依據，日本學者矢野仁一的有關論著，更引起中國學界的憤怒，直到1939年1月1日顧頡剛在《益世報》上發表〈中國本部一名亟應廢棄〉，還說到「可見出日本的博士們，是怎樣的偽造歷史或曲解歷史，來做竊奪我們的土地的憑證，而帝國大學把他們所造的謠言發表於世界，也就是用作侵略的前驅，並不是提倡純正的學術研究」。收入《顧頡剛全集》(北京：中華書局，2010)第36冊，頁91。

40 《益世報》(天津)1927年12月1日〈天津南開大學成立滿蒙研究會之經過〉。

41 從1920年起，中國報刊不斷披露日本人的滿蒙回藏苗的調查與研究，提醒人們注意其背後的野心。如《晨報》1920年11月18日〈日人圖謀滿蒙之研究熱〉、《申報》1926年8月30日〈日對華文化局組織滿蒙探險隊〉、《中央日報》1928年5月30日〈烏居龍藏赴蒙古調查人類考古學〉、《益世報》1928年8月15日〈日本學生考察滿蒙〉。所以，《益世報》1928年10月19日發表了〈窺探滿蒙，日人視察東省者何多〉，提醒人們警惕。

樣的標題，「滿蒙已為日本之滿蒙乎，滿蒙已非中國之滿蒙乎」，「滿蒙是第二朝鮮」，「滿蒙帝國即將實現？」等等⁴²。所以，伍學義在《新聲》第九期上發表文章，尖銳駁斥細野繁勝的「日本吞併滿蒙論」；蔣廷黻也在《政治學報》一卷一期上發表書評，對極力提倡「支那非國論」和「滿蒙非中國論」的矢野仁一《近世支那外交史》進行批駁。

特別引起震驚的是，1931年九一八事變，東北淪陷，1932年滿洲國成立。1933年7月，在日本策動下，蒙古德王與喇嘛巴圖巴亞爾組織召開「自治會議」；11月，東突厥斯坦伊斯蘭共和國在新疆成立；緊接著是1935年，所謂「華北自治運動」的出現，使得中國陷入國土分裂的空前危機之中⁴³。這促使中國學術界不能不高度關注「四裔」（或「邊疆」）的研究，從歷史上反駁日本學界對於滿蒙回藏與中國關係的論調，逐漸在學術領域催生出一種充滿「民族主義」或者「愛國主義」的情緒。正如顧頡剛在〈禹貢學會研究邊疆計畫書〉中所說的，「強鄰肆虐，國亡無日。遂不期而同集於民族主義旗幟之下。又以敵人蠶食我土地，四境首當其衝，則又相率而趨於邊疆史地之研究。滿、蒙、回、藏、南洋、中亞，俱得其人。」⁴⁴正

42 例如《南開大學週刊》(1927)49期，滿蒙生譯，〈滿蒙是朝鮮第二〉，頁5-10；《農業週報》(1930)12期署名「仲」的文章〈滿蒙已為日本之滿蒙乎〉，頁4-5；《民眾週報》(1931)192期，〈一周大事記：滿蒙將淪為朝鮮第二，日本主張改滿蒙為共和國〉，10頁等等。

43 在此之前，1924年外蒙古成立蒙古人民共和國，也已經對一直維護大一統的中國產生了很深的影響。

44 顧頡剛，〈禹貢學會研究邊疆計畫書〉，發表於1936年1月2日，後改題〈禹貢學會研究邊疆學之旨趣〉，見《顧頡剛全集》36冊，頁215-216。

是在這樣的背景下，1932年，華企雲出版了中國現代第一部有關邊疆的著作《中國邊疆》⁴⁵，1933年，傅斯年與他的同事出版了《東北史綱》⁴⁶，1934年，顧頡剛與他的同事譚其驤創辦了《禹貢》半月刊。

毫無疑問，這些著作都有強烈的民族主義色彩。華企雲在《中國邊疆》中，不僅在上篇中敘述了中國邊疆、民族與勘界，而且在下篇中，特別討論了日本覬覦的東北三省、蘇俄窺探的外蒙古、問題叢出的新疆、英國侵略下的西藏和雲南等等。他在序文中呼籲：「國人中豈有意研究邊疆今昔之實在狀況，而謀補苴罅漏之策(者)乎？則本書原委俱在。不僅可以考見晚清以來之邊患，且可與國防民族安危之思焉」⁴⁷。同樣，作為提供給國聯調查團的《東北史綱》，傅斯年則在序文中專門駁斥日本學者的「滿蒙非中國論」(如白鳥庫吉、箭內互、中山久太郎、矢野仁一等)，尤其是反駁矢野仁一在1931年發表在《外交時報》的〈滿蒙藏非支那之領土論〉。特別值得一提的是，矢野仁一的各種論著，就是田中義一奏摺上作為分割滿蒙證據的依據。所以，傅斯年堅持用「東北」而不用「滿洲」，就是因為他認為，「滿洲」是「專圖侵略或瓜分中國而造之名词，毫無

45 華企雲在此書之外，還著有有關滿蒙、西藏的論著。

46 關於傅斯年《東北史綱》的全面評價，可以參看王汎森，《傅斯年：中國近代歷史與政治中的個體生命》(王曉冰譯，北京：三聯書店，2012)第五章〈五四精神的負擔〉中「東北史綱」一節，頁166-170。繁體字版由台北聯經出版公司出版(2013)。

47 華企雲，《中國邊疆》(新亞細亞學會，1932)。轉引自馬大正、劉荻，《二十世紀的中國邊疆研究》(哈爾濱：黑龍江教育出版社，1998)，頁77。

民族的、地理的、政治的、經濟的根據」⁴⁸。而深受刺激的顧頡剛也在〈禹貢半月刊·發刊詞〉上鄭重指出：「這數十年中，我們受帝國主義者的壓迫真夠受了，因此，民族意識激發得非常高。在這種意識之下，大家希望有一部《中國通史》出來，好看看我們民族的成分究竟怎樣，到底有哪些地方是應當歸我們的」。他特別反駁所謂「本部」這個詞，說：「我們的東鄰蓄意侵略我們，造了『本部』一名來稱呼我們的十八省，暗示我們邊陲之地不是原有的，我們這群傻子居然承受了他們的麻醉」。他特別指出，「民族」和「地理(疆域)」已經是當前的歷史關鍵字，而「民族與地理是不可分割的兩件事，我們的地理學既不發達，民族史的研究怎樣可以取得根據呢？」⁴⁹。正如顧頡剛所說，在昇平時代，學者不妨採取「為學問而學問」的態度，但是，在「國勢陵夷，局天脊地」的時代，卻

48 見《東北史綱》(北平：中央研究院歷史語言研究所，1932)，頁3。雖然這本著作確實如王汎森所說，「民族情感壓倒了學術規範」，後來繆鳳林、鄭鶴聲等人對《東北史綱》也有相當激烈的批評，但是他們依然承認，這一著作的目的是針對日本有關滿蒙之論述而來的。只是繆鳳林、鄭鶴聲等人希望，在學術上要精緻一些、深入一些，這樣才能與日本的研究和調查抗衡。而繆鳳林本人也是一個「受過民族主義洗禮的儒家正統派的歷史家」(童書業1937年語)，見童書業〈讀繆著，《中國通史綱要》第一冊〉，《童書業史籍考證論集》(北京：中華書局，2005)下冊，頁686。

49 見《禹貢》第一期卷首。收入《顧頡剛全集》第6冊，頁363-364。在顧潮所編，《顧頡剛年譜》(北京：中國社會科學出版社，1993)中，這篇發刊詞是歸入顧頡剛名下的，頁217。但據葛劍雄說，這篇發刊詞則是譚其驤起草，只是由顧頡剛修改的，參見《悠悠長水——譚其驤前傳》(上海：華東師範大學出版社，1997)，頁69。

只能「所學務求實用」⁵⁰。

正如王明珂所說，「經過清末以來的營造國族運動，使得建國領袖們深信這個新國家是由『中華民族』所建立的民族國家。在國族主義影響下，以及在西方列強對東亞的鯨吞蠶食威脅下，中國知識與政治領袖們將『中華民族』建立為一不僅包括漢、滿、蒙，也包括南方與西南各非漢族族群的國族。……在國族主義之下，傳統『中國』與其邊緣『四裔』合而為一。……知識分子更重要的工作便是建構與核心『漢族』相對應的邊緣『少數民族』，以使『中華民族』這概念更具體，並讓原為夷狄華夏的『中華民族』成員產生一體感。這『是』個刻不容緩的任務」⁵¹。在這種政治、思想與學術大背景下，1935年12月15日傅斯年在《獨立評論》第181號發表了一篇重要的文章，題目就叫〈中華民族是整個的〉。在這篇文章中，他說中國自從殷周兩代「嚴格政治之約束」、春秋戰國「經濟人文之發展」，「大一統思想深入人心」，所以，才有秦漢的統一。「我們中華民族，說一種話，寫一種字，據同一的文化，行同一的倫理，儼然是一個家族」⁵²。

三、「本土的」與「複數的」：七七事變之前中國學界對中華民族與中國文化的研究取向

50 顧頡剛，〈禹貢學會研究邊疆學計畫之旨趣〉，《顧頡剛全集》36冊，頁215。

51 王明珂，《羌在漢藏之間》（北京：中華書局，2008）第五章，頁132。這一分析雖然簡單，但大體上很準確。本書繁體字版由台北聯經出版公司出版（2003）。

52 《傅斯年全集》（長沙：湖南教育出版社，2003）第四卷，頁125-127。

讓我們暫時先回到1937年「七七事變」之前，看看這個時代中國學術取向的新變化。

1928年，中央研究院成立。按照參與建立中研院的重要人物丁文江的說法，成立中央研究院並推動文史研究，就是試圖為中國建立「公共的信仰」即尋求認同根基的⁵³。因此，特別是傅斯年領導下的歷史語言研究所，應當說就是最足以代表當時主流傾向的學術力量。不過，儘管傅斯年多少有一些不自覺的大漢族主義心態，但在那個時代，他大體上還是秉持「接納四裔、並使之漢化為中華」的歷史觀。因此，從史語所成立起，他就很有意識地提倡兩方面的學術研究，一個是漢族地區周邊的四裔歷史與語言，一個是中國境內的各種民族遺跡⁵⁴。

這種學術趨向的背後動力，一半是為了與歐洲、日本的東方學（東洋學）爭勝。在〈史語所工作旨趣〉中，傅斯年指出：「我們中國人多是不會解決史籍上的四裔問題的……凡中國人所忽略，如匈奴、鮮卑、突厥、回紇、契丹、女真、蒙古、滿洲等問題，在歐洲人卻施格外的注意。說句笑話，假如中國學是漢學，為此學者是漢學家，則西洋人治這些匈奴以來的問題豈不是虜學，治這學者豈不

53 丁文江，〈中央研究院的使命〉曾經這樣闡發文史研究的意義：「中國的不容易統一，最大的原因是我們沒有公共的信仰，這種信仰的基礎，是要建築在我們對於自己的認識上，歷史與考古是研究我們民族的過去，語言人種及其他的社會科學是研究我們民族的現在，把我們民族的過去與現在都研究明白了，我們方能夠認識自己」，見《東方雜誌》第三十二卷第二號（1935年1月16日），頁8。

54 傅斯年在〈致顧頡剛先生函〉（1939），曾說明凌純聲的調查之意義。而中央研究院建立的「民族學組」，由蔡元培親自擔任主任，說明當時學界對這一問題的關注。

是虜學家嗎？然而，也許漢學之發達，有些地方正借重虜學呢」。而這種學術趨向的背後動力，另一半則來自對於構成「大中國」境內諸民族和各區域的全面認識的願望。所以，他特別關注到語言學與人類學的重要性：「漢語將來之大成，全靠各種方言之研究」，「至於人類學的材料，則漢族以外還有幾個小民族，漢族以內，有幾個不同的式和部居，這些最可寶貴的材料，怕要漸漸以開化和交通的緣故而消滅，我們想趕緊着手採集」⁵⁵。這就是當時歷史語言研究所的研究範圍，從一開始就包括了歷史學、考古學、語言學和人類學四大領域的緣故。

嚴格地說，這一取向還不能算是極端的民族主義。以「科學」、「客觀」的學術立場，探尋中國文化的本土起源、梳理中國歷史的自主脈絡、考察當下中國民族的情況，以及調查周邊區域的風俗，是當時中國主流學界的自覺追求。不過，在1920-30年代，這一波重新了解中國漢族之外的諸民族，掌握中國邊地的經濟、政治、生活資料，了解國語之外的各種方言乃至諸異族語言的學術潮流，正如傅斯年〈歷史語言研究所工作旨趣〉中所說的，畢竟是在西洋和東洋的學術刺激下發展起來的。所以我說，它一方面有著與西洋、東洋在知識領域「爭勝」的學術性意味，另一方面也有抵制西洋、東洋有關「中國」疆域與民族論述的政治性意圖。很多年以後，李濟《感舊錄》還回憶到這一點：「當時學術界(對外人文化侵略)普遍存在著『不滿』和『不服氣』的情緒，要反對這種文化侵略，只有自己去搜集去研究，直到中央研究院成立後，才站在國家學院的地

55 傅斯年，〈歷史語言研究所工作旨趣〉，《傅斯年全集》第三卷，頁6、11。

位，把學術界這種情緒導入了正軌」⁵⁶。

在那個時代，學術與政治始終是如此地分不開。

讓我們先來看歷史學領域。

那個時代的歷史學與考古學、人類學、語言學，在很多話題上彼此呼應。引人矚目的話題之一，就是說明古代中國人種與文化在歷史上的多元構成，以及現代中國內部各個民族的歷史來源。正如我在前面所說，關於中國民族與文化，經過「古史辨」思潮的衝擊，這個時代的人們已經無法再固守「民族出於一元」與「地域向來一統」的說法。經過不少學者的論述，這個時代的人們也漸漸自覺放棄了中國人種或文化的「西來說」。但是，古代中國究竟是由什麼文化板塊逐漸拼合而成？這些文化板塊能否都可以算作「中國」？如果可以算作「中國」，那麼它們如何彼此交匯融合？很多學者都在歷史文獻的爬梳中，對這些問題作出大膽的分析。其中，1927年，徐中舒在清華研究院的《國學論叢》第一卷一號上發表〈從古書中推測之殷周民族〉，一反三代同出一源的傳統說法，提出殷、周屬於不同民族；同一年，蒙文通出版《古史甄微》，則認為中國上古民族可以分為江漢、海岱、河洛三系。而稍後1933年的傅斯年〈夷夏東西說〉更提出，古代中國是由東夷和西夏逐步融合而成的；他在第五章〈總結上文〉中特別指出，目的就是要說明「古代中國由部落進為王國(後來又進為帝國)的過程中，東西對峙的總格局」⁵⁷。

56 李濟，《感舊錄》（台北：傳記文學出版社，1967），頁72-75；轉引自陶英惠〈抗戰前十年的學術研究〉，載《抗戰前十年國家建設研討會論文集》（台北：中央研究院近代史研究所，1985二版），上冊，頁77。

57 傅斯年，〈夷夏東西說〉，《傅斯年全集》第三卷，頁226。（德）施耐德(Axel Schneider)，《真理與歷史——傅斯年、陳寅恪的史學

這一觀念，並不僅僅局限於上古起源時代的歷史，也應當包括貫穿整個民族史的著述。正是在1930年代，出現了最多的中國民族史專書。1930年，繆鳳林的〈中國民族史序論〉在《史學雜誌》第二卷3-4期上發表之後，幾年中，連續出現了如王桐齡的《中國民族史》(文化學社，1934)、呂思勉的《中國民族史》(世界書局，1934)，以及宋文炳的《中國民族史》(1935)等⁵⁸。這些民族史可能各有異同，但是大多都在捍衛「中華民族」的本土性和多元性，試圖把中國境內各種民族的歷史，敘述為一個百川歸海的過程。以較早的王桐齡《中國民族史》為例，他把黃色人種根據不同遷移方向，劃分為南三系(苗族、漢族、藏族)和北三系(滿族、蒙族、回族)。他所謂「苗族」，大概包括了西南、華南甚至暹羅、越南的各種族群，「歷史家稱之為交趾支那民族；現在四川南部之獠，貴州之苗，廣西湖南之獠，雲南之猓猓，廣東之蠻，同暹羅越南境內之土人，皆屬於此族」。而他所說的「滿族」，就是「歷史家稱之為通古斯族」。他所說的「回族」，就是信奉伊斯蘭教的西域各族群，「歷史家稱之為突厥族——Turk——因為此族大多數奉回教，所以現在就簡稱之為回族」(王桐齡，1934：3)。正如馬戎所說，「王桐齡先生對於中國民族的『南三系』、『北三系』之分類，與民國初年人們常說

(續)——

思想與民族認同》(關山、李貌華譯本，北京：社會科學文獻出版社，2008)第六章指出，在《東北史綱》中可以看出，傅斯年的史學思想開始轉變，「日益感受到必須為救亡圖存作出貢獻的傅斯年不得不放棄其有關歷史研究完全不受理論和價值觀念約束的要求，而主張至少在歷史課上根據主體看法來建立意義和提供民族認同依據」，頁217。

58 其實，林惠祥的《中國民族史》(商務印書館，1939)也應當放在這個學術背景下來看。

的『五族共和』的大框架基本上是相互吻合的，只是增加了一個南方的『苗族』。而其他各種民族史著作，雖然分類上各有差異，但是大體上與王桐齡相似，「梁啟超分為『中華族、蒙古族、突厥族、東胡族、氐羌族、蠻越族』（大致等同於漢、蒙、回、滿、藏、苗），章嶽分為『漢族、滿族、蒙族、回族、藏族、苗族』，張其昀分為『華夏族、東胡族、突厥族、蒙古族、西藏族、苗蠻族』，宋文炳分為『諸夏族、通古斯族、蒙古族、回族、藏族、苗族』，賴希如分為『中華族、匈奴族、東胡族、突厥族、蒙古族、西藏族、南蠻』」⁵⁹。

顯然，這大概都離不開中國為「五族」或者「六族」的基本分類，而各個民族史著作中的共同潛臺詞，就是「納四裔入中華」，使中國真正成為「五族共和」的大國家。儘管這些民族來源紛繁，歷史錯雜，但民族史家們仍然要努力地論證，這個中國是可以把這些紛繁複雜的民族容納為一體的。呂思勉在他1934年出版的《中國民族史》中說，通常現代國家的「一國之民族，不宜過雜，亦不宜過純，過雜則統理為難，過純則改進不易」，但他仍然很自信地說：「唯我中華，合極錯雜之族以成國」⁶⁰。他們之所以要把民族史敘述成為一個「納四裔入中華」的百川歸海過程，就正如更早的常乃惠《中華民族小史》所說，是為了啟發國民對於國家的認同：「生為一國之人，未有不自知其國之歷史者。國唯有歷史，而後其國之

59 馬戎，〈讀王桐齡《中國民族史》〉，載《北京大學學報》2002年第三期，頁125-135。感謝馬戎先生把他的修訂本傳給我。

60 呂思勉，《中國民族史》（原為世界書局，1934年版；北京：大百科全書出版社重印本，1987）第二章，頁6。呂思勉把歷史上的中國民族歸納為十二個，即漢、匈奴、鮮卑、丁零、貉、肅慎、羌、藏、苗、越、濮、白種。

種姓淵源以及一切文物制度，乃得蟬聯遞接，自先世至於後世。凡為國民者，讀國之歷史，則曉然於其國之所以發達，所以養育，所以摧折，所以興起。知之深，治之熟，則愛護國家之念油然而生焉」⁶¹。

我們再來看考古學領域。

中國的考古學似乎從它一開始建立，就承負著為中國文明尋找源頭和為中國民族劃定邊界的重大責任。以被稱為「中國考古學之父」的李濟為例，他在哈佛大學學的並不是考古學而是人類學，他的主要興趣之一，就是在說明中國人的構成和起源。1923年他在哈佛大學撰寫的博士論文，題目就是《中國民族的形成》。在這篇論文中他說到，中國人分五個主幹部分，即黃帝後裔、通古斯族、藏緬語族、猛—高棉族、俾語族，以及三個次要部分：匈奴、蒙古與侏儒族。而現代中國人種的淵源，主要來源於通古斯人侵佔黃帝後裔的地盤，而黃帝後裔則侵佔後三個族群的地盤，因而疊加形成現代的「中國人」⁶²。儘管如學者所說，李濟的這種「動態史觀」，「無疑是20世紀初中國知識分子對於國運、世局的一種回應，既是意識形態，也是知識觀點」⁶³，不過我想，1920年代李濟學術研究更主要的思想動機，大概還是在針對和反駁「西來說」，通過體質和語言為「中華民族」尋根，當然還沒有特別濃重的民族主義意味⁶⁴。

61 常乃惠，《中華民族小史》（上海：愛文書局，1928），1頁。

62 李濟，《The Formation of the Chinese People》，Harvard, 1928；中文本《中國民族的形成》，見《李濟文集》（上海：上海人民出版社，2006）第一卷，頁51-249，特別參看頁221。

63 王道還，〈史語所的體質人類學家〉，見杜正勝等編，《新學術之路》（台北：中央研究院，2003）上冊，頁181。

64 參看查曉英，〈正當的歷史觀——論李濟的考古學研究與民族主義〉，《考古》2012年第6期，頁82-92。查曉英指出，李濟的「人

不過，考古學不尋求民族立場，民族立場卻偏偏要找上考古學。正如張光直所說的，1950年代以前的中國考古學，最主要的特徵是民族主義⁶⁵。他在給陳星燦《中國史前考古學史研究》一書寫序時也提醒人們，在了解中國考古學史的時候，第一個特別值得思考的現象，就是：「中國文化外來說為什麼引起中國(考古)學者的強烈反感？」⁶⁶回顧那個起步時代的考古學，無論是史前石器時代還是殷墟遺址發掘，其實都有一些原本需要證明的疑問，主要是中華文化本土起源以及中華民族多源匯融，似乎無須論證地成為理解和解釋考古發掘材料的前提。1929年何炳松發表〈中華民族起源之新神話〉駁斥「西來說」的時候，就曾把希望寄託在考古發掘上。這說明，人們在很大程度上都在看著考古學家，看著他們如何通過地下實物，駁倒西洋、東洋的考古學家，並且通過考古發掘證明：第一，中國人種與文化有著獨立起源，第二，中國人種與文化確實相容雜蓄，但是第三，各族可以書寫一部共同的歷史，成為一個統一的國家。

在這種心情和背景下，1929年在北京周口店發現的中國猿人頭蓋骨，便是一個重要的象徵；龍山城子崖黑陶文化的發現，也是一

(續)——

類史意識至少與其民族主義情緒同樣強烈，他不僅講述某些文化內容是本土自生，也強調諸多外來因素」。

65 張光直語，見其〈二十世紀後半的中國考古學〉，載《考古學專題六講》(北京：三聯書店，2010年新版)。

66 張光直序，見陳星燦，《中國史前考古學史研究》(北京：三聯書店，1997)卷首，頁3。而他提出的最後一個問題是：「(安特生、德日進、李濟、梁思永、吳金鼎、衛聚賢、鳥居龍藏、施昕更、水野清一、步日耶)對1949年以後中國考古學的形成，起了什麼樣的作用？」，頁4。

個重要的事件；而同年安陽考古報告第一期的出版，不僅在某種程度上宣告中國考古學的成立，更在某種程度上重建了中國人種和文化的自生譜系。這些考古學的成果，與前面提到的徐中舒(1927)、蒙文通(1927)、傅斯年(1933)等人關於早期中國文化區域即夷夏交互關係的猜測，互相印證也互相發明，大體勾勒出早期中國的歷史脈絡。可以說，這個剛剛成立的中國考古學，它面對的問題並不是考古學的，而是歷史學，甚至是民族立場的歷史學的。李濟在〈發掘龍山城子崖的理由及成績〉中曾經說過一句話：「現代中國新史學最大的公案，就是中國文化的原始問題」⁶⁷。為什麼？就是因為1920年代瑞典安特生等外國考古學家在彩陶遺跡上尋得的證據，似乎遙遙地印證著晚清來自西方的「中國人種與文化西來說」，以及流行於西洋和東洋的「苗族為中國原住民」說，讓這些二三十年前的說法死灰復燃。然而，1926年周口店「中國猿人」的發現、1931年中國考古學家發現的出自東方的龍山城子崖的黑陶文化，以及安陽殷墟的考古，這一脈相承的考古鏈條，似乎正好提供了一個中國人種和文化的延伸脈絡，提供了駁倒「西來說」的鐵證。所以，傅斯年在〈城子崖·序〉中才會直截了當地宣示，中國史之最重要的事情是「全漢」的，「這些問題更大更多，更是建造中國史學知識之骨架」。他針對安特生等有關彩陶文化西來之說，歡呼城子崖等考古的意義，並進一步指出：「即以考古學而論，在中國遍求與中央及西方亞細亞彩色陶器有親屬關係之彩陶之分布，誠然是一件絕重大的考古工作，然中國史前及史原時代之考古，不只是這麼一個重大問題。若以這個問題為第一重心，則彷彿覺得先秦二三千年間

67 李濟，〈發掘龍山城子崖的理由及成績〉，《李濟文集》第二卷，頁203。

中土文化之步步進展，只是西方亞洲文化之波浪所及，此土自身若不成一個分子。我們現在所有的知識，已使我們堅信，事實並不是如此的。」⁶⁸

再次我們來看語言學⁶⁹。

雖然我們很難找到當時學界對於如何處理中國不同民族語言問題的明確意見，可是，由於當時普遍承認，語言、血緣、風俗、歷史等等，確實是界定民族的要素，所以，當人們要把各個不同族群納入「中華民族」，使之與「中國」相配適的時候，這個「中華民族」如何有一個共同語言，便成為一個棘手的難題。或許從一開始，以漢族學者為主的中國主流學界並沒有在這一方面多作深思。雖然他們一方面覺得「五族共和」要成為一大「中華民族」，但另一方面又不自覺地要以漢語為統一「國語」之基礎。這裡以蔡元培1930年題為〈三民主義與國語〉的一次演說為例。蔡元培指出，「(三民主義中)民族主義和國語關係最多」。儘管他認為「民族主義就是國族主義」，也意識到中國內部有不同民族，也舉出若干例子來說，外國也未必就是「一個民族，一個國家」，但是，他又強調中國漢族人口最多，「其餘四族(滿蒙回藏)甚少，不甚顯著」，甚至說「滿蒙藏本是藩屬，回族散布各地，更不顯著；滿族自經辛亥革命以來，並且都改了漢姓」，所以，他仍然建議，「從民族系統上看，統一國語很為重要」⁷⁰。

68 傅斯年，〈城子崖·序〉，《傅斯年全集》第三卷，頁235-236。

69 關於語言學領域，本文無法詳述。通過語言重新建設民族國家認同的問題，主要發生在與中華民國同步的「國語運動」中。

70 蔡元培，〈三民主義與國語〉(1930年4月)，《蔡元培全集》(高平叔編，北京：中華書局，1984)第五卷，頁410-411。

今天來看，這裡顯然有漢族中心主義的意味。不過，儘管當時中國學界沒有想好如何處理異族的異言殊語問題，但當時人們始終在努力為統一國家設計統一語言，這統一語言就是民國肇建以來的所謂「國語」。我們不妨看黎錦熙對國語運動的描述。他曾經回憶說，新的國語建設過程，理念上包括了「以世界語為國語」、「漢語用羅馬字母拼音」、「注音字母獨用」、「注音書報之推行」、「新聞學之提倡」、「小學改用語體文」、「國民一二年級先改」等從遠到近的七項。但相容殊族異語的「國語」，還只能是想像或理想。雖然他曾在《國語週刊》創刊號的〈發刊辭〉上說，最廣義的「國語」，應該包括「屬於本國的異族語(如蒙回藏語)和曾經受過漢文漢語影響的他國語(如朝鮮日本語)」，不過，由於實際上無法找到一個可以通約以上各種語言的統一方案，所以，他退一步說，「廣義的國語」只是漢語以及屬於漢語的方言。而實際上可以做到的，則更只是「不廣不狹義」的國語，即以漢語為基礎的「統一全國的標準語」⁷¹。

現實中的國語運動是與中華民國的建立同步開始的。民國元年(1912)就有「讀音統一會」的設立，據說，當時各省各派代表兩人至中央開會，「制定注音字母三十九個」。只是由於這一事情並非當務之急，而且各個地方意見分歧，所以這一方案暫時擱置下來。接下來，民國五年(1916)黎錦熙等人創立「國語研究會」；第二年(1917)，以蔡元培為會長的「中華民國國語研究所」宣告成立，試圖通過教育部，「改國民學校國文為國語」。黎錦熙指出，這是與新的國家需要新的國民分不開的。他說，如果大多數國民不能通文字語言，對國家政治一無所知，那麼，就會出現帝國時代一樣的，

71 黎錦熙，〈發刊辭〉，《國語週刊》第一期(1931年9月5日)，頁1。

一兩個人操縱政治的結果。現在，中華民國作為共和制度國家，如果「不圖其本，一任大多數國民聾盲如故，則『民意』二字，又將為少數人所僭奪，真正之共和制度，亦終不可得而見」⁷²。顯然，語言學家把這種叫做「國語」的統一語言建設，提升到了對新國家和新國民的啟蒙意義上。因此，國語統一運動就和「言文一致」運動相連接。到了民國八年(1919)，五四新文化運動興起，語言問題便引起各方的重視，在巨大的衝擊之下，終於改變了社會「麻木不仁之症」。同時，政府也開始重視國語，教育部成立了「國語統一籌備會」，到1921年，教材與法令都改用語體文。黎錦熙便說：「國語運動之發生，在新文化運動之前，而其運動之成功，則新文化運動之加社會以刺激，實是莫大之助力」⁷³。

一個在舊帝國基礎上重建的新國家，雖然不像過去改朝換代需要「改正朔，易服色」，作為萬象更新的政治象徵，但是，按照這個新時代來自西洋的理論和東洋的經驗，新的現代民族國家要素之一，就是要有與統一民族國家相匹配的語言，就像近代的法蘭西國家在法語基礎上形成認同一樣。因此，一個國家當然要有一個國語。這個道理，晚清的吳汝綸就已明白。他在訪問日本時，一個日本大學校長就告訴他，「凡國家之所以成立，以統一為第一要義」，而

72 黎錦熙，《國語運動史綱》，載《黎錦熙文集》下卷，頁126。

73 以上參看黎錦熙，《黎錦熙的國語講壇》(上海，中華書局，1921)，頁12-14。當時，黎錦熙的同盟錢玄同和劉半農，也對他的「國音京調」表示不很同意。劉半農指出，他特別不能同意的是「把統一國語的『統一』，看成了統一天下的『統一』」，即「消滅一切方言，獨存一種國語」。見劉復〈「國語問題中的一個大爭點」的附記〉(1922)，附載於《錢玄同文集》(北京：中國人民大學出版社，1999)第三卷，頁50。

這個「統一」，就包含了精神、制度以及「國語」⁷⁴。所以在晚清，統一語言便已逐漸成為共識，官方也曾一而再、再而三地頒布指令，要求語言一致，「以官音統一天下之語言」⁷⁵。民國肇建，這一統一語言的呼聲更為高漲，並且與啟蒙和救亡連接起來。1925年發刊的《國語週刊》上，錢玄同非常熱烈地說：「國語運動是中華民族起死回生的一味聖藥，因為有了國語，全國人民才能互通情愫，教育才能普及，人們的情感思想才能夠表達」⁷⁶。他覺得，在英國和日本帝國主義威脅下的中國，「禍至之無日」，要喚起民眾，不能沒有喚醒民眾的共同語言。

毫無疑問，那個時代，無法相容異族殊語的「國語」，顯然隱含著以「漢族」為中心的意味。不過，當時語言學界大概無法解決這一超越民族的難題。由於漢族的人口最多、學者們的漢族身份、漢文化的歷史影響等因素，使得很多學者在使用「國語」這一概念來重建統一語言的統一國家時，只是重視語言統一和方言問題，卻沒有注意到其他民族的異言殊語。但是，這畢竟仍然是為了這個「統一國家」的努力。不妨看一個小插曲，在統一國語的推廣上，電影與廣播相當重要，1936年，設在南京的中央電影審查委員會宣布，為了推廣國語，各地不得製作方言電影，並且明令兩廣地區禁演粵語電影。同一年，國民政府教育部成立播音教育委員會，趙元任為新成立的中央廣播電臺撰寫〈廣播須知〉，也是以「國語」為基礎

74 吳汝綸，《東游叢錄·大學總長山川談片》，見《吳汝綸全集》（合肥：黃山書社，2002），頁788。參看王東傑，〈聲入心通：清末切音字和國語統一思潮的糾結〉，《近代史研究》2010年5期，頁90-91。

75 〈新定學務綱要〉，《東方雜誌》第一年第四期（1904年6月），頁125。

76 錢玄同〈國語週刊·發刊詞〉，《錢玄同文集》第三卷，頁156。

的。而這個新成立的國家廣播電臺最先播放的專題節目之一，就是孫本文的〈我國民族的特性與其他民族之比較〉和邵元沖的〈中華民國開國史〉。

前面說到，雖然在語言統一上當時學界確實有漢族中心立場，但是，當時的學術領袖們並沒有忽略邊疆和異族。正如前引傅斯年所說，「方言」與「異族語言」的研究，既是收集最可寶貴的資料，是與西洋和東洋學者爭勝的重要領域，又是全面和完整地把握這個國家，「納四裔入中華」的重要手段。在〈歷史語言研究所工作旨趣〉中，他提出，不僅要研究漢語，還要研究「西南語」和「中亞細亞語」。之所以要特別研究這兩方面語言，就是因為，既要與西洋、東洋學術競爭，又要整體地了解這個「大中國」。所以，在〈本所對於語言學工作的範圍與旨趣〉中，他一方面對要從德國人那裡了解新疆一帶的東突厥方言，感到極為鬱悶和羞愧；對不能掌握中亞語言而不能與德國、法國學者較量「識大宛而辨大夏，考于闐而跡疏勒」感到憤怒和痛心。他說：「如果印度支那語系的一行學問也被歐洲人占了先去，乃真是中國人的恥辱」。另一方面，他又指出，中亞語言中的梵文、吐火羅文之外，突厥、蒙古、滿洲語言，仍是中國境內活的民族語言；西南除緬甸、暹羅之外，西藏和雲貴川的非漢族，也是與「漢語的同族……這些語言歷史的、地理的、政治的，都和中國有不少的關係」⁷⁷。在這樣的背景下，中國學界在1920-1930年代，一方面推廣以漢語為基礎的國語，以配合統一國家認同的需要；一方面對各種方言特別是異族語言進行採集，以強化大一統國家的內部認知和整合。

77 傅斯年，〈本所對於語言學工作的範圍與旨趣〉，載《歷史語言研究所集刊》第一本第一分(1928年4月)，頁115-116。

最後讓我們看人類學領域⁷⁸。

在中央研究院這一方面⁷⁹，1930年，凌純聲、商承祖等人對松花江下游赫哲族進行調查，發表了《松花江下游的赫哲族》；1933年，凌純聲與芮逸夫等人又對湘西苗族進行調查，發表了《湘西苗族調查報告》；1934年，凌純聲與芮逸夫又在浙江麗水對畚族進行調查，第二年，他們與陶雲達等學者又在雲南對彝族進行田野調查；到了1936-1937年，他們繼續對滇西佯瓦、拉祜、景頗、擺夷各族進行調查。此外，1937年馬長壽則主持了對川康地區松潘、西昌、茂縣、汶川的苗、彝、僂人所進行的調查。顯然，主流學界對於民族問題越來越關注，所以在1934年4月，社會科學研究所的民族學組被編入歷史語言研究所，成為史語所第四組。民族研究和調查，匯入了歷史學、考古學、語言學與人類學的主流之中。

在中山大學語言歷史研究所方面，這種對邊緣族群和邊遠地區的調查，開展得相當早。1930年，龐新民隨著中山大學生物系採集隊去北江考察，並撰有〈廣東北江獠山雜記〉；同年一起赴北江調查的姜哲夫，也撰寫了有關北江獠人建醮的論文，他們還共同記錄了北江獠人「拜王」的風俗；1931年，龐新民又前往廣西獠山進行考察，撰寫了〈廣西獠山調查雜記〉⁸⁰。此外，1930年代，史祿國、

78 這裡，我們雖然用「人類學」一詞，但也包括了後來所說的民族學領域。關於這一領域的歷史，可以參看王建民，《中國民族學史》（雲南教育出版社，1997）上卷，尤其是第四章〈中國民族學的創建〉，頁102-122。

79 中央研究院的民族學調查情況，1930年5月蔡元培在〈社會學與民族學〉演講中就有所介紹，見《蔡元培全集》第五卷，頁424。

80 龐新民的調查報告，分別見於《史語所集刊》第二本第四分（1931）、《史語所集刊》第四本第一分（1932），姜哲夫的論文，見於《史語

楊成志等人對雲南羅羅進行調查，並在1932年由楊成志出版了《西南民族研究》⁸¹，稍早一些，顧頡剛也編輯了一集「瑤山調查專號」⁸²。

值得注意的是，在這些充滿「人類學」色彩的調查中也同時顯現了兩方面的意圖，即一方面在與外國學術對話中，凸顯中國學術的自立意識；一方面在各個民族的調查中，實現「納四夷入中華」的文化策略。這兩方面與主流歷史學和考古學的趨向相當一致。

前一方面，即凸顯中國學術的自主意識方面。最早在1929年，中山大學的楊成志就在演講中，把西南民族與中國古籍中的黃帝、蚩尤傳說聯繫起來。他認為，黃帝和蚩尤是中國苗、漢兩族的始祖，逐漸遷移到邊地山區如廣東廣西之南嶺、雲南橫斷山的民族，其實本來也是中華民族，可是，由於中國學者研究太少，以至於外國人把他們當成“Non-Chinese”，寫了好多著作，而我國卻沒有自己的著作，這真是「國家之恥」⁸³。第二年，凌純聲則在《松花江下游的

(續)——

所集刊》第四本第一分(1932)。他們的調查，在某種意義上是對1910-1911年德國傳教士F.W. Leuschner（曾經對廣東北江瑤山考察，住在樂昌），〈中國南方的瑤子(Die Yautse in Sued-China)〉的回應。

81 楊成志，《西南民族研究》(特輯，中山大學語言歷史研究所，1932)。此外，還有辛樹幟之瑤人調查；陳錫襄之《瑤民訪問記》等等。

82 注意其跋語。

83 楊成志，〈從西南民族說到獨立羅羅〉，1929；轉引自吉開將人，〈苗族史的近代〉(四)，載《北海道大學文學部紀要》130號(2010)，頁57。同一年，雖然對人類學、民族學有興趣，但沒有真正做過田野調查的羅香林，在《民俗》週刊63期(1929)上發表〈廣東民族概論〉，不僅把客家說成是漢族，甚至說成是「中華民族中最純粹最優良的民族」，這是否也是建構大中華民族？

赫哲族》序文中說：「現代中國研究民族史的學者，大都是上了歐洲漢學家的老當，毫不遲疑地相信，今之通古斯，即古代的東胡」⁸⁴。他指出，歷史學的進展已經打破了單一民族起源的說法，把現今各個族群都納入中國文化與人種的來源，如東夷(商)就是源頭之一。他進一步說，東夷包括兩個部分，一部分是朝鮮、滿洲等，另一部分就是殷、周甚至蒙古，這些都是中國人種與文化的源頭之一。這部號稱是中國的科學民族志的開創性文獻⁸⁵，正是在與各種國外學術對話的背景中產生的，而他有關赫哲族歷史來源的說法，與後來傅斯年的「夷夏東西說」等一致，自然也與傅斯年《東北史綱》相呼應，說明東北地區在先史時代就與內地一致，其目的當然是在反駁日本學者矢野仁一、鳥居龍藏等人的說法⁸⁶。在東北之外，有關西南民族的研究也一樣。1936年方國瑜在《益世報》上發表的〈僂人與白子〉，也是對西方學界，尤其是泰斗級的法國學者伯希和(1878-1945)有關「泰族為南詔國」的說法提出反駁，指出南詔並非泰族國家，意思就是雲南無論在歷史上還是民族上，仍應當屬於中

84 凌純聲，《松花江下游的赫哲族》(台北：中央研究院歷史語言研究所，1934；重印本，上海文藝出版社，1990)，頁1。

85 李亦園曾經指出，民國二十三年(1934)凌純聲，《松花江下游的赫哲族》一書之出版，「不僅成為中國民族學研究上的第一本科學民族志，同時也是自1922年馬林諾斯基出版*Argonauts of the Western Pacific*之後，至1935年間，全球文化人類學家致力於基本民族志資料搜集與著述期中，重要的民族志書之一」。見《李亦園自選集》(上海：上海教育出版社，2002)，頁431。

86 參看矢野仁一，〈滿蒙藏は支那本來の領土に非る論〉，載《外交時報》(東京，外交時報社，1922)，412號。

國⁸⁷。

後一方面，即在實現「納四裔入中華」的文化策略方面。被稱為「中國民族學史開創性文獻」的凌純聲《松花江下游的赫哲族》，就已經表現出這一傾向。正如學者所說，它「依據中國古籍文獻，梳理了從隋唐時期黑水靺鞨，歷經遼金以及明清時期的演變過程。很明顯可以看出，他的這一做法就是眾多後來學者所說帶有『國族主義』觀念色彩，將赫哲族納入到中華民族的譜系當中，以此給這一人群以定位」⁸⁸。而凌純聲依據1933年調查結果而撰寫的《湘西苗族調查報告》，顯然有感於日本學者鳥居龍藏的苗族調查，從起源、分布、名稱、演變等等方面，暗示了「苗漢同源」的觀念⁸⁹。而他的助手、本身即為苗人的石啟貴，在《湘西苗族實地調查報告》中，更從歷史、地理、生產、歌謠、語言等方面，論證了凌純聲等人並沒有明確陳述的說法，並通過苗、漢兩族在族源、語言、姓名、習俗等方面的相似性，進一步強調「苗漢同源論」⁹⁰。漢族學者與

87 關於僰人的問題，美國人葛維漢(D.C. Graham，曾在成都華西大學任教)於1932年曾經以英文在《華西邊疆研究學會雜誌》(*Journal of the West China Border Research Society*)第五卷發表短文，題為〈四川省的古白人墳〉(“Ancient White Men’s Graves”)，討論川滇邊界的懸棺葬，認為有可能是漢人，也有可能是白夷，也有可能是白種人或高加索人。但是，1934年他再次考察的時候，自己否定了白人的猜測，指出或許是「僰人」。後來，芮逸夫撰有〈僰人考〉(《史語所集刊》第二十三本上，1951)，可以參考。

88 李金花，〈何為通古斯——從比較視野看史祿國與凌純聲的通古斯人歷史研究〉，載《文化學刊》2012年第1期，頁111-115。

89 凌純聲、芮逸夫，《湘西苗族調查報告》(重印本，北京：民族出版社，2003)，序文。

90 參看張秋東，〈「文化獵奇」與「政治自覺」——凌純聲等與石啟

苗族學者的這些共同結論，在某種意義上，就是把西南的苗族納入整體的國族。而1934-36年間陶雲達對雲南麼些族進行調查時所撰寫的〈關於麼些之名稱分布與遷移〉更指出：麗江一帶「唐初迄於宋末，雲南土族，在地方上握有實際政權，漢官實等於虛設，一切均是羈縻性質。至元世祖平滇，土族勢力始漸漸消滅。元於開闢雲南功績最大，沒有他這一陣狂風，雲南到現在是否屬於中國，實是個問題」。這話反過來說，就是在元代以後，由於當地土族勢力的消退，使得這個邊地與異族，都納入了大中國⁹¹。而在1937年七七事變的前夜，江應樑在有關廣東僑人的文章中，也同樣努力把僑人納入中華民族之中。他說：「近日談救中國者，莫不言根本對策須由復興民族著手，唯欲求民族之復興，首須徹底明瞭整個民族之現狀……，今日之中華民族，絕對不是以一般所謂漢民族可以概括一切的，也不是一般所謂之漢、滿、蒙、回、藏五族可以概括一切的」。他特別強調，把一個中華民族分成「五族」，是「絕大的荒唐」，五族之外的各種族群不能摒除于中華之外，所以「今日之中華民族，實是整個的、同一的」⁹²。在這裡，人類學家們既在凸顯中國學術獨立意識，批評西洋、東洋學者的看法，又在努力地凸顯「納四夷入中華」的民族立場，論證一個「中華民族大家庭」的存在⁹³。

(續)——

貴的湘西苗族研究比較分析〉，《樂山師範學院學報》第25卷3期(2010年)，頁108-112。

91 陶雲達，〈關於麼些之名稱分布與遷移〉，《史語所集刊》第七本第一分(1936)，頁126。

92 江應樑，〈廣東僑人之過去與現狀〉，原載中山大學研究院《民俗》第三期「廣東北江僑人調查專號」(1937年6月)。此據《江應樑民族研究文集》(北京：民族出版社，1992)，頁1。

93 查理斯·巴克斯《南詔國與唐代的西南邊疆》(英文本，劍橋大學

如果說，考古學界關於北京猿人、龍山黑陶、安陽殷墟等等的考古成績儘管十分巨大，但只能說明殷、周核心地區的文化，那麼，當時的很多歷史學家、考古學家和人類學家，都試圖在中原之外甚至更大的疆域內，尋找後來「四裔」融匯到「中華」的文化遺跡。這是為了說明現在的「中國」，在古代雖然分成不同文化系統，卻是互相聯繫並且互相融匯的。傅斯年在〈新獲卜辭寫本後記〉中討論「祝融之宗」的時候就說到，早期南方荆楚之人「本分了很多族類，以地望的不同自有生熟之別。中原的祝融子遺，當是夷為僕隸附庸者多，能遠遁的少。荆楚之興，固當是生祝融，不當是由中原遁去的族姓之恢復」。下面接著話題一轉，就說到了東北：「猶之女真兩次進到中國，皆是生人進來，不是自中國退出的重回來。進來後，過些時便全是中國人了。而今黑龍江、吉林東境，猶存些非漢化的女真」⁹⁴。而李濟則說，中國古史研究者應當「打倒以長城自封的中國文化觀，用我們的眼睛、用我們的腿，到長城以北去找中國古代史的資料，那裡有我們更老的老家」⁹⁵。他更注意到中國文化與人種與更遠更廣的周邊區域之聯繫，在〈中國上古史之重建工作及其問題〉一文中說，中國文化不是一個孤立世界，它的來源「可以從黑海，經過中亞草原，新疆的准喀爾，蒙古的戈壁，一直找到滿洲」⁹⁶。而剛剛從美國留學回來加入李濟考古隊伍的梁思永，為了反駁西洋人關於中國人種與文化的「外來說」，也為了反駁東

(續)——

出版社，1981；中文本，雲南人民出版社，1988)同意方國瑜的看法。

94 《傅斯年全集》第三冊，頁131。

95 李濟，〈記小屯出土之青銅器(中篇)後記〉，《李濟文集》第五卷。

96 李濟，〈中國上古史之重建工作及其問題〉，《李濟文集》第一卷。

洋人把「中國」僅僅局限在長城以內的「本部說」，才把目光延伸到了東北⁹⁷，因為那裡不僅僅是鳥居龍藏等人反復考古發掘的地方，而且正好是日本人始終虎視眈眈，試圖把它(滿蒙)說成是「中國」本部之外的區域⁹⁸。毫無疑問，梁思永的想法，與其父梁啟超的鼓勵有很大的關係。梁啟超正是在聽了李濟關於夏縣西陰村發掘的報告後，對中國考古學的這一層意義有了理解，才鼓勵梁思永加入這一隊伍的⁹⁹。應該注意，梁啟超正是從晚清以來一直試圖維護

97 梁思永在其〈昂昂溪史前遺址〉(《史語所集刊》第四本第一分，1932)也提到，安特生早在日本人來到之前，對東北的沙鍋屯進行考察，把仰韶文化的彩陶分布推到遼寧，而日本鳥居龍藏等考古學家，又對東北進行了考察。他得到蔡元培和丁文江的支援，開始對東北進行考古調查。他駁斥了日本把滿洲地區文化獨立化的說法，指出：「昂昂溪的新石器文化，不過是蒙古熱河的新石器文化的東枝而已」，頁44。

98 鳥居龍藏於1895年8月「馬關條約」簽訂四個月後，即赴遼東半島之旅順、海城、遼陽等地考古調查，1905、1908年又兩次到遼東考察，三次考察之成果編成《南滿洲調查報告》一書，於1910年出版。他從地理、地形、人類學、考古學多角度對遼東文化遺址進行研究。1906、1908年，他又到蒙古喀喇沁、赤峰、林西、多倫倬爾等地考察，1911年出版了《蒙古旅行》一書。此外，其他日本學者也不甘落後，陸續有1909年白鳥庫吉在渤海金上京遺址、濱田耕作1910、1912在遼東、1918年八木莊三郎在旅順的考察。一般來說，日本學者對於滿蒙的考古，總是試圖說明這些地方的文化屬於古代之蠻族，如東胡之鮮卑、烏桓、契丹或蒙古、通古斯族如松花江下游之挹婁和獫狁，所以稱為蒙古式或滿洲式的文化。

99 1927年1月10日，梁啟超聽了剛剛從陝西夏縣西陰村發掘回來的李濟報告，當晚就給在美國哈佛大學讀考古學的梁思永寫信，說李濟、袁復禮對安特生的說法不滿，「自經這回的發掘，他們想翻這

「大中國」的中堅人物。

讓我簡單地總結以上的敘述。概括地說，1920-1930年代的中國學術，無論是歷史、考古、語言還是人類學，正是在一方面與西洋、東洋在「誰來解釋中國」問題上，堅持中國人種與文化的本土起源與多元構成，一方面則在「如何解釋中國」的問題上，努力「納四裔入中華」，而逐漸發展起來¹⁰⁰。

四、「中華民族到了最危急的時候」：1937年前後中國學界心情的轉變

前面說到，1930年代是一個動盪不安的年代。在1937年七七事變之前，中國學術界就已經被巨大的危機感籠罩。如果仔細觀察，我們不難看出，那個時代中國學者的心態變化是很微妙的。正如所謂「救亡壓倒啟蒙」一說所揭示的，在大敵當前的危機中，中國學者往往選擇的是「救亡」。正是在「救亡」的背景中，各種有關邊疆與民族的論著紛紛出現¹⁰¹。

(續)——

個案」，並且鼓勵梁思永回國，加入這一事業。見《梁啟超未刊書信手跡》(中華書局，1994)，轉引自李光謨，〈從梁任公家書看中國近代考古學的發軔〉，載李光謨編，《從清華園到史語所》(北京：清華大學出版社，2004)，頁8。

100 傅斯年，〈考古學的新方法〉說，外國考古學家雖然很有成績，但「他們所研究的觀點，在普遍的方面，所以對西洋文化無關的東西，他就不注意。在中國的外國考古學家，對於純粹代表中國文化的，他們不注意；他所注意的，是在中西文化接觸的產品」，這一段話很有意思，值得深思。見《傅斯年全集》第三卷，頁90。

101 馬大正、劉荻，《二十世紀的中國邊疆研究》(哈爾濱：黑龍江教

不妨先通過三份學術雜誌先後創刊時，同由柳詒徵一人所撰寫的序文，看看當時學界的思想變化軌跡。眾所周知，柳詒徵是一個堅持「中國文化和學術本位立場」的學界領袖。與《學衡》關係密切的他，與當時中央研究院、北京大學、燕京大學等受到西方理論與方法影響的主流學術，並不那麼相同(他的友人繆鳳林和鄭鶴聲正是激烈批評傅斯年的主力)，不過，他的思想軌跡卻很能反映在時局變化背景下學者觀念和情感的轉化。1921年，柳詒徵和他的朋友創辦《史地學報》。在創刊號序文中，柳詒徵強調的是中國學界應當擴大知識領域，並且特別強調與外國學術競爭。他說，「居今日而窮皇古」、「坐一室而燭全球」，決不能坐井觀天，特別是，不能在中國歷史與地理的學問上向外國人俯首稱臣。他說了一段後人常常引用的名言：「國有珍聞，家有瑰寶，叩之學者，舉不之知，而唯震眩於殊方絕國鉅人碩學之浩博。既沾溉於于殊方絕國者，亦不外教科講義之常識，甚至綴拾剽末稗販糟粕，並教科講義之常識而不全，而吾國遂以無學聞於世」，他覺得如果這樣，「匪唯不能爭衡於並世，且舉先民之已知者而失墜之」¹⁰²。1926年，柳詒徵在接著《史地學報》之後創刊的《史學與地學》雜誌〈弁言〉上，再次強調歷史與地理並重，「畫時而為世，截空而為域，縱則有史，橫則有地」，仍然在呼籲與外國學術競爭。他認為傳統中國學問，一壞於八股科舉，二壞於學校教材，三壞於「賈豎……日造醜史，人汙淨土」，所以使得中國學者對外國學問大為震驚，「觀於東西學

(續)

育出版社，1998)開列了當時出版的各種有關論著，並指出這類著作集中於1930年代，是「愛國救亡社會運動的產物」，頁77。

102 柳詒徵，〈史地學報序〉，載《史地學報》1卷1期(1921年11月)，頁1。

者記述之豐、科條之精、研繹之密、測驗之審、發掘之廣、會計之明、圖繪之周，乃惶然歎昭龍之不相侔，而謀所以振吾族文明之零落」。這裡凸顯的，一方面是史地知識之重要性，一方面也還是捍衛中國學術本位，與外國東方學相抗衡的立場。但是，在「九一八事變」之後的1932年9月，新創辦的《國風半月刊》雖仍是由他寫〈發刊辭〉，而在這一次的發刊辭中，儘管他還是堅持他的學術立場，但讀者會明顯感受到「國運」與「危機」的深刻刺激和影響。就像五代紛亂之後，宋代學人痛感秩序失墜，因而有歐陽修寫《五代史》一樣，面對「淞滬之血未乾，榆熱之雲驟變」，柳詒徵一連三次用了「嗚呼」這個沉痛的感歎詞，憂慮中國即將陷入宋季晚明、甚至比宋季晚明更加悲慘的命運。他大聲疾呼不能讓「聲名文物挫折而從夷狄」，呼籲學術要在這種非常時期，「隆人格而升國格為主」¹⁰³。

「靈台無計逃神矢」，東南一系學人如此，當時處在學術主流中的學者也是如此。如何「隆人格而升國格」？在巨大的民族危機下，不僅當時的教育部發文要求中學歷史教科書不得挑撥民族感情，導致分裂，也不能渲染民族之間的戰爭，並要求歷史教材要努力「證明(中國的各個)民族同源」，就連中央研究院、北京大學、燕京大學的文史學者，也在有關「民族」和「中國」的歷史論述上開始轉向。1935年，陶希聖曾經給胡適、傅斯年等人寫信，提出學術與教育要以「救國」與「抗敵」為中心，確立國民對於國家、民

103 所以，他在1942年寫的《國史要義》(上海：商務印書館，1948)序文中，才強調「疆域之正，民族之正，道義之正」。他說：「疆域不正則恥，民族不正則恥」。以上參看陳寶雲，《學術與國家：史地學報及其學人群研究》(合肥：安徽教育出版社，2010)的有關論述。

族的認同與信仰，這大概是很多深感民族與國家危機之學者的共同想法¹⁰⁴。儘管也有陳寅恪、胡適這樣非常理性的學者，對這種過於實用和功利的做法不以為然，但多數學者都很贊成。以當時新史學中心人物之一的顧頡剛為例，原本他並不相信「中國漢族所居的十八省，從古以來就是這樣一統的」，他覺得，「這實在是誤用了秦漢以後的眼光來定秦漢以前的疆域」。他曾反復強調，所謂「向來統一」，只是一個「荒謬的歷史見解」。他還曾經特別指出：滿蒙既不是黃帝、堯、舜的地盤，也不是黃帝、堯、舜的子孫。但僅僅幾年以後，他卻把歷史論述重心，從說明原本並不是一統的中國，變成了強調大中國一統疆域的合法性；從強調多源的古代歷史，變成強調同源的古代歷史¹⁰⁵。在《禹貢半月刊》出版之後的1936年，

104 胡適並不太贊成這種目的性非常強烈的做法，見胡適〈致陶希聖〉（1935年6月12日），《胡適書信集》中冊，頁642-643。但是，作為中國知識分子的胡適也贊成這一情感的正當性，1931年九一八事變以後，曾忍不住對蔣夢麟、陶希聖說：「我一向主張世界和平，從現在起，我是愛國主義者」。見陶希聖的回憶，載其〈關於敦請胡先生出任行政院長及其他〉，《傳記文學》（台北）第28卷第5期，19頁。轉引自李楊、范泓《重說陶希聖》（台北：秀威資訊科技，2008），頁273。

105 見顧頡剛1926年所作〈秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像〉，載《顧頡剛全集》第6冊，頁33。當時，大概只有陳寅恪仍然捍衛新史學的成績，不太贊成放棄史學進步，在國家危機下作實用性轉向。蔣天樞，《陳寅恪先生編年事輯（增訂本）》（上海：上海古籍出版社，1997）注意到1936年，陳寅恪上「晉南北朝史」課時所講：他很不同意教育部「中學歷史教科書不得有挑撥國內民族感情之處，於民族戰爭不得言，要證明民族同源」。當時教育部的這一指令，恐怕與當年在日寇侵略壓力下，不得不提倡「中華民族是整個的」這一背景有關。但是陳寅恪認為，把各個民族都追溯為

顧頡剛又與史念海等合作，編了《中國疆域沿革史》。在第一章〈緒論〉中顧頡剛說：「在昔皇古之日，漢族群居中原，異類環伺，先民灑盡心血，耗竭精力，辛勤經營，始得近日之情況(指現代中國)」。他追溯「皇古」，認為：「疆域之區劃，皇古之時似已肇其痕跡，自〈禹貢〉以下，九州、十二州、大九州之說，各盛於一時，皆可代表先民對於疆域制度之理想」。請看他自己的夫子自道，幾年之後他回憶說：過去他很反感人們盲目崇拜黃帝，「把許多國君的祖先一齊拉到黃帝的系統下，更是秦漢間人所捏造，於是我就斷然地說，漢人是許多民族混合起來的」。但是，「九一八的炮聲響了，偽滿洲國在偽『民族自決』的口號下成立了，我才覺得『民族』二字不該隨便使用，開始慎重起來」¹⁰⁶。

很顯然，這與1920年代疑古派領袖的形象已經不同。為什麼？看看下面的話語就可以明白。他說：「近年以來，強鄰虎視，欲得我地而甘心，乃謂滿、蒙非我舊土，不知漢之遼東、玄菟，實當今遼寧諸地，右北平屬縣大半皆在熱河境內；唐代之安東都護府治所，實在今鴨綠江以南，其所轄州郡，亦散布於朝鮮半島。原強鄰侵略之野心，固當抹煞事實，而國人亦多數典忘祖，隨聲附和，豈不謬哉！」他又說：「吾人處於今世，深感外侮之凌逼、國力之衰弱，不惟漢唐盛業難期再現，即先民遺土亦岌岌莫保，衷心忡忡，無任憂懼。竊不自量，思欲檢討歷代疆域之盈虧，使知先民擴土之不易，

(續)——

同源，則一定要把「上古史向上推」，一定要上溯黃帝，這樣就把現代中國歷史學的一點點進步都抹殺了，頁98。

106 顧頡剛，〈我為什麼要寫《中華民族是一個》〉，原載《益世報·邊疆週刊》二十期(1939年5月10日)，收入《顧頡剛全集》36冊，頁112。

雖一寸山河，亦不當輕輕付諸敵人，爰有是書之作」¹⁰⁷。我注意到，顧頡剛一方面用了「皇古」一詞，隱隱上承章太炎等人所謂「皇漢」，凸顯著漢族民族主義的意蘊；一方面又強調「先民擴土之不易」，容納了梁啟超等人提倡的「五族共和」之觀念。似乎他逐漸放棄了他關於古代中國不出於一源、中國疆域不應是一元的看法，而開始轉向「納四裔入中華」，要從歷史上論證一個「大的中國」和一個「大的中華民族」。

限於篇幅，我們在這裡無法細說顧頡剛的轉變過程，但是，有一點不妨稍加注意。1930年以後，中國輿論普遍注意到日本對於滿蒙不懷好意的特殊關注。在學術領域中，濱田耕作《自考古學上觀察東亞文明的黎明》、小川琢治《中國古民族底研究》之外，很多日本對於滿蒙的論著，都引起了中國學界的警惕和關注¹⁰⁸。在政治領域中，所謂滿洲建國、蒙古獨立的說法，如宗光彥《日本人滿蒙殖民論》等，更激起了全國的憤慨。1931年11月19日，《申報》發表〈日人對於東北問題的謬論〉一文，憤怒斥責日本人在九一八事變前後有關滿洲的言論；1932年，南京出版了《日本帝國主義的滿

107 《中國疆域沿革史》（原版：商務印書館，1938），見《顧頡剛全集》第6冊，頁4-6。在1999年重印的時候，史念海先生作〈前言〉，也說到此書是在「國難當頭，日本帝國主義欺凌日甚一日，東北三省早已淪陷」的背景下所作的，顧頡剛「欲借此書以昭告國人，不使大好河山繼續淪陷」（同上，頁1-3）

108 顧頡剛，〈禹貢學會研究邊疆學之旨趣〉中列舉了參謀本部川島浪速〈吞併支那之計畫〉、首相田中義一〈滿蒙積極政策〉、天津駐軍司令多田駿〈日本對華之基礎觀念〉，說這些檔案「處心積慮，非盡吞我土地不止，而又濟之以搏噬之實力，非我弱國所能捍禦」，《顧頡剛全集》，36冊，頁219。

蒙觀與我們的駁議》；同年8月5日，道銘在天津《大公報》上發表〈日人侵略滿蒙之理論的根據與其謬誤〉；9月30日，許同莘在《東北月刊》1卷五期上發表〈辨日本人論東三省古不屬於中國之妄〉。這一巨大危機，使得中國的學術世界開始全面轉向捍衛「大中華」和「大中國」。不妨舉一個例子。1933年國立師範大學研究院在北平創辦《歷史科學》，創刊號上第一篇論文就是〈最近三百年來日本關於滿蒙研究的史的檢討〉，作者蕭桑開篇就說：「本篇之作，在使我國人知道日本人對滿蒙的征服，殆為二百年來學、政兩方雙管齊下的工作」。他指出，日本滿蒙史在明治、大正年間的進展，與其大陸政策密切相關，「在學問的意味的後面，披附著一襲背景了，換言之，已不是純學術的探討了」。他提到日本有關滿蒙考察的熱潮，也提到田中義一和鶴見祐輔，並指出，這種研究熱潮的目的，就是「要拓展開一條大道，以為日本人進出東蒙的通行路」¹⁰⁹。

有一個插曲在這裡不妨一說。1933年，日本人與內蒙古王公會談，鼓動蒙古人脫離中國而獨立。這個時候，顧頡剛終生仰慕的女學者譚慕愚(惕吾)親身進入內蒙調查這一事件，並且於1933年12月底，連續在燕京大學演講，講述「百靈廟會議經過及內蒙印象」，揭發內蒙獨立與日本陰謀之關係。顧頡剛在日記中一連好幾天記載這件事情，並說：自己從此「遂有研究邊疆問題之志」。很顯然，譚女士的調查與演講，在某種程度上對顧頡剛的思想轉向產生了很大影響，甚至有可能在一定程度上，刺激了第二年他與譚其驥合辦

109 蕭桑，〈最近三百年來日本關於滿蒙研究的史的檢討〉，載國立師範大學研究院歷史科學研究會，《歷史科學》(北平)創刊號(1933)，頁1-8。

《禹貢半月刊》¹¹⁰。

五、「中華民族是一個」：1939年《益世報》上的爭論及其他

1937年，終於爆發「七七事變」。緊接著，北平淪陷，日軍南侵，中國軍隊節節敗退，國府也逐漸向南遷移，四川、雲南、貴州以及廣西成了國民政府最後的根據地，研究院、大學與學者也逐漸轉到西南¹¹¹。往日的邊緣成了如今的中心，而以前不在焦點中心的邊疆與異族，如今也成為學界關注的重心¹¹²。

110 《顧頡剛日記》（台北：聯經出版公司，2007），1933年12月31日。

又，參見顧頡剛，〈我為什麼寫《中華民族是一個》〉。他也認為蒙古德王的做法，是「以『民族自決』開始，而以『出賣民族』終結」，見《顧頡剛全集》，36冊，頁113。譚慕愚（惕吾）對於顧頡剛之重要性，參看余英時，《未盡的才情——從《顧頡剛日記》看顧頡剛的內心世界》（台北：聯經出版公司，2007），特別是頁118。

111 1938年，中央研究院史語所遷至昆明北郊；北京大學、清華大學、南開大學遷至昆明，成立西南聯大；同年，吳文藻到雲南大學建社會學系，中央大學遷至重慶。金陵大學和金陵女子大學遷到成都，大夏大學遷至貴陽，中央大學遷至雲南澄江。

112 就連並不在主流學界中的熊十力，1938年也在中央陸軍軍官學校出版了《中國歷史講話》，特別強調通過歷史「發揚民族精神」，而且在一開篇就著重強調中華民族應當由漢滿蒙回藏五族構成，「分言之則有五族，統稱之則唯華族而已，如一家昆仲，分言之則有伯仲，統稱之則是一家骨肉也」。他在《講話》中甚至認為五族「理應決定其出於同一之血統，同是一個以大中國為中心而分布四出的人種，決定是同根，而不會是多元的」，他在下面特別注明說「此處吃緊」，這比梁啟超等人以「文化」為基礎談「中華民族」更加

作為象徵性事件的是，1938年12月19日顧頡剛在《益世報》創辦「邊疆週刊」，並且撰寫了〈發刊詞〉，呼籲人們不要忘記「民族史和邊疆史」，用來「抵禦野心國家的侵略」¹¹³。緊接著，在1939年1月1日，顧頡剛又在《益世報》新年一期上發表〈「中國本部」一名亟應放棄〉一文。他再一次強調說：「（中國本部）這個名詞就是從日本的地理教科書裡抄來的」，而且「是日人偽造、曲解歷史來作竊取我國領土的憑證」。他尖銳批評有些中國學者至今還在使用「中國本部」這個詞¹¹⁴。兩個月之後，他連日撰寫〈中華民族是一個〉這篇相當重要的論文，明確提出「凡是中國人都是中華民族」，並鄭重宣布，今後不再從中華民族之內另外分出什麼民族，也就是漢滿蒙回藏苗等等。這篇文章自2月13日起在《益世報》發表後，引起了中國學界的巨大反響，不僅各地報刊加以轉載，張維華、白壽彝、馬毅等學者也紛紛加入討論¹¹⁵。白壽彝甚至提出：「中國史學

(續)

極端。收入《熊十力全集》(武漢：湖北教育出版社，2001)第二卷，頁622、644-645。他在〈致張北海〉中也建議，編歷史書「以發抒一本之義，而糾正血統不同之誤解」，取消「漢族」和「夷狄」的名稱，《熊十力全集》第八卷，頁459。

113 顧頡剛〈邊疆週刊·發刊詞〉，見《寶樹園文存》(四)，收於《顧頡剛全集》第36冊，頁319-321。

114 作為學術界的回應，這裡可以舉一個較晚的例子。岑仲勉，〈回回一詞的語原——附論：新疆之名亟應釐正〉就指出，從歷史上看，「清廷所謂『新疆』，實我之『舊領』。名之不正，則言之不順」。他呼應顧頡剛的說法，指出自己如果不能好好論證邊疆的歷史，就無法反駁日本人意圖侵略的「本部」一詞。《歷史語言研究所集刊》(1947)第十二本，頁93。

115 顧頡剛〈中華民族是一個〉，見《寶樹園文存》(四)，收於《顧頡剛全集》第36冊，頁94-108。關於這篇文章的巨大影響，請參看周

家的責任，應該是以『中華民族是一個』為我們的新的本國史底一個重要觀點，應該是從真的史料上，寫成一部偉大的書，來證實這個觀念」¹¹⁶。前些年與顧頡剛漸生嫌隙的傅斯年，儘管寫信勸顧頡剛在國家危機時不要輕易地談「民族、邊疆等等在此有刺激性的名詞」，不要在《益世報》上辦《邊疆週刊》，但對顧頡剛關於「中華民族是一個」的觀念，則表示大為贊同，覺得「立意甚為正大，實是今日政治上對民族一問題唯一之立場」。在一封致朱家驊、杭立武的信件中，傅斯年痛斥一些民族學家拿了帝國主義的科學當令箭，「此地正在同化中，來了此輩學者，不特以此等議論對同化進行打擊，而且專刺激國族分化」¹¹⁷。

傅斯年之所以不贊同顧頡剛辦《邊疆週刊》，據顧頡剛在日記中說，是「登載文字多分析中華民族為若干民族，足以啟分裂之禍」。顧頡剛正是為了回答傅斯年，消除他和其他學者的疑慮，才寫了〈中華民族是一個〉這篇文章¹¹⁸；而傅斯年所說的「民族學家」，主要是指吳文藻和費孝通。留洋回來的吳文藻、費孝通，由於他們在抗戰之際，仍在國內進行民族識別，甚至承認「中國本部」即傳統中國為長城以內十八省的說法，引起了傅斯年、顧頡剛等歷史學家的憤怒。

事到如今，平心而論，吳文藻、費孝通、吳景超等人類學家或
(續)——

文玖、張錦鵬，〈關於「中華民族是一個」學術論辯的考察〉，載《民族研究》2007年第3期，頁22。

116 白壽彝，〈來函〉，《益世報·邊疆週刊》1939年4月9日。

117 傅斯年，〈致朱家驊、杭立武〉(1939年7月7日)，載王汎森等編，《傅斯年遺札》(台北：中央研究院歷史語言研究所，2011)第二卷，頁1012-1018。

118 《顧頡剛日記》第四卷，1939年2月7日，頁197。

民族學家的思路，無非是一些專門從事民族學的專家，接受西方學界的「民族」定義，希望從體質、語言、文化等方面，進行中國的民族識別。他們這些民族學家對於「民族」和「國家」的認知，顯然與傅、顧等歷史學家的「民族」和「國家」認知不一樣。比如，費孝通就在回應顧頡剛的文章中認為，民族和國家不同，在政治意義上建立的國家，主要保證的是每個人的平等，使人民「因為有一個統一的政治團體，而得到切身的利益」；但一個國家的認同，不必抹殺不同民族在體質、語言、文化上的區別，所以在一個中國之內，仍然可以有滿、漢、蒙、回、藏、苗的差異¹¹⁹。不過，他們也許根本沒有想到歷史學家們會把這種「民族識別」看成是「刺激國族分化」，也不理解抗戰時期學術界關於國家、民族以及疆域的思想大潮流。所以，在質疑了顧頡剛的說法、提出了自己的觀點，又被顧頡剛反駁之後，費孝通很快就沉默了。據他自己多年後回憶說：「後來我明白了顧先生是急於愛國熱情，針對當時日帝國主義在東北成立『滿洲國』，又在內蒙古煽動分裂，所以義憤填膺，極力反對利用『民族』來分裂我國的侵略行為。他的政治立場我是完全擁護的。雖則我還是不同意他承認滿、蒙是民族是作繭自縛或是授人以柄，成了引起帝國主義分裂我國的原因。而且認為只要不承認有這些『民族』就可以不致引狼入室。藉口不是原因，卸下把柄不會使人不能動刀。但是這種牽涉到政治的辯論對當時的形勢並不有利，所以我沒有再寫文章辯論下去」¹²⁰。

119 費孝通，〈關於民族問題的討論〉，《益世報》1939年5月1日；此文作為顧頡剛〈續論「民族」的意義和中國邊疆問題〉的附錄，也收入《顧頡剛全集》36冊，頁133-140。

120 費孝通，〈顧頡剛先生百年祭〉，《費孝通文集》（北京：群言出

費孝通的沉默，象徵著這種取消「五族共和」而強調「中華民族」的思潮，已經逐漸成為抗戰中的中國學界的共識。在這種變化中，我們看到1920年代之後思潮的變化。「民族」的分界，逐漸由血緣而文化，由文化而國家。為了捍衛這個國家，人們接受了國家作為民族的基礎，而不再是民族作為國家的基礎。而來自學界的爭論風波與輿論壓力，也影響了政黨與政府的決策。此後，在顧頡剛、馬毅(曼青)等人推動下，當年的國民政府不僅成立有關西南的各種委員會，國、共兩黨也都對西南苗彝發表看法，連教育部史地教育委員會、邊疆教育委員會，也特別要確認教材的「民族立場」和「歷史表述」。似乎這種觀念和思路，得到了政界和學界的一致贊同，像傅斯年就說，要把「三民主義、中國史地、邊疆史地、中國與鄰封之關係等編為淺說，譯成上列各組語言(指藏緬語、撣語、苗僛語、越語、蒲語)」¹²¹；而顧頡剛和馬毅則說，要重新書寫歷史教材，「作成新的歷史脈絡」、「批判清末以來由於帝國主義污染而導致的學界支離滅裂」¹²²。

(續)

版社，1999)第13卷，頁26-27。參看周文玖、張錦鵬，〈關於「中華民族是一個」學術論辯的考察〉，《民族研究》2007年第3期，頁28。後來有人指出，費孝通晚年提出的「中華民族多元一體格局」的理論，其實也「稍稍改變了自己單方面去強調民族為『多』的立場，而是暗中將顧頡剛所主張的觀念也部分地吸納了進來，成為了一種更具有包容性的『多元一體格局』的主張」。見趙旭東，〈一體多元的族群關係論要〉，《社會科學》2012年第4期，頁53。

121 見《傅斯年遺札》第二卷，1942年2月，頁1229。

122 據顧頡剛與馬毅1941年6月向國民政府教育部第二屆邊疆教育委員會提交的《建議訂正上古歷史漢族驅逐苗族居住黃河流域之傳說，以掃除國族團結之障礙案》(重慶：中華民國教育部編，1941)。1939年，世界輿地學社在重慶出版了《小學適用本國新地圖》，其中的

結語：「同一血統的大小宗支」：蔣介石《中國之命運》的中華民族論

在「中華民族到了最危急的時候」，主流學界完全回向了當年梁啟超以文化界定國家與民族問題的思路。概括地說，就是：第一，中華民族包括漢族是由歷史上各個民族融合而成的，第二，漢滿蒙藏回苗各個族群都是中華民族的一部分，第三，這是「族群」但不是「人種」，它的主要特質是由文化而不是由血緣或體質決定的，第四，中國就是這個叫做「中華」的民族國家，在危機時刻必須堅持「本是同根生」的團結。而同樣，即使並不在主流學界中的學者，也秉持這一思路，甚至走得更遠。比如熊十力。1938年他「避寇入川」，激憤之下在中央陸軍軍官學校出版了《中國歷史講話》，特別強調通過歷史「發揚民族精神」。而且他在一開篇就談「種族推原」問題，反復強調中華民族應當由漢滿蒙回藏五族構成，「分言之，則有五族；統稱之，則唯華族而已。如一家昆仲，分言之，則有伯仲；統稱之，則是一家骨肉也」。他在《講話》中，甚至連文化相通而血緣不同這一點，都表示不能贊同；他認為，五族「決定其出於同一之血統，……同是一個以大中國為中心而分布四出的人種，決定是同根，而不會是多元的」¹²³。看上去，這比梁啟超以來

(續)——

〈中華國恥圖〉，就把西部哈薩克、阿富汗、東部朝鮮、北部蒙古、南部暹羅、安南、緬甸的部分地域，都畫在了「國恥」即丟失的疆域範圍之中，似乎暗示著重新，而且更大範圍地「納四夷入中國」的理想。

123 他在這一句下面特別注明說「此處吃緊」，要人注意。見《熊十力全集》第二卷，頁622、644-645。

以「文化」而不以「血緣」為基礎談「中華民族」更加極端。而在〈致張北海〉中，他也再次強調要編歷史書，「以發抒一本之義，而糾正血統不同之誤解」，並建議取消「漢族」和「夷狄」的名稱¹²⁴。

這似乎已經成為共識或者國是。在這個時代成為最重要聲音的文獻，就是1943年出版的蔣介石《中國之命運》。在這份由他本人起草(一說由陳布雷起草)、陶希聖等人潤色修訂的《中國之命運》第一章〈中華民族的成長與發達〉中，他把中國境內各個族群比喻成「同一血統的大小宗支」；並特意指出，從歷史上說，中國可以上溯到三千年前，從疆域上說，中國包括了黃河、長江、黑龍江和珠江，從民族上說，中國包括了契丹、女真、蒙古和滿族，在中華民族中，他們都被同化，「融為一體，更沒有歧異的痕跡」。於是，他說：

就民族成長的歷史來說，我們中華民族是多數宗族融合而成的。¹²⁵

124 《熊十力全集》第八卷，頁459。

125 蔣中正《中國之命運》(三青團平津支部印，1946)，頁2-3。這個意思，大概在他基本取得中國的控制權的時候，就已經表達過。1928年12月10日，他在中央黨部總理紀念週作題為〈北伐成功後最緊要的工作〉的報告時，就說當時的理想是「要一個整個的國家，要一個整個的民族」，見《革命文獻》(台北：黨史委員會出版)21輯。抗戰之後的1946年，徐文珊，〈抗戰以來中國史學之趨向〉就已經指出這一歷史轉變。他說：「抗戰時期，史觀漸趨一致與進步，關於民族起源流行的觀點也漸趨一致，即中華民族起於本土說，成為國人的信念，普遍而堅定」。他列舉的證據，就是傅斯年在天津《大公報》上發表的〈中華民族是整個的〉、顧頡剛在昆明《益世報》發表的〈中華民族是一個〉等等，最後，也講到蔣介石《中國之命

在那個時代充滿民族情感與國家意識的學界中人看來，這無疑就是實現了「納四夷入中國」的大策略。因此，對於這個民族來說，一個國家、統一意志和同一領袖是當然的。儘管那個時候，還有一些並不一致的嗡嗡雜音，但這個基調仍然成了這個危機時代的主旋律¹²⁶。

2014年2月10日初稿於復旦大學

葛兆光，復旦大學文史研究院及歷史系資深特聘教授。主要研究領域是中國宗教、思想和文化史。近年主要學術著作包括《宅茲中國——重建有關中國的歷史論述》(2011)、《想像異域——讀李朝鮮燕行文獻劄記》(2014)、《何為中國——疆域、民族、歷史與文化》(2014)等。

(續)

運》以「宗族」稱謂中國國內民族，「影響歷史學術，也影響民族心理，關係非常之大」。孫本文等編著，《中國戰時學術》(上海，正中書局，中央文化運動委員會文化運動叢書，1946)，頁127-128。126值得注意的，是《中國之命運》發表以後，代表中共的陳伯達等撰寫了《評《中國之命運》》(新華書店晉察冀分店，1944)，陳伯達的批評文章經過毛澤東的修改，並且由毛澤東下令，刊登在《解放日報》上。其中，把蔣介石有關中華民族中各族為「同一血緣的大小宗支」，說成是法西斯的血統論。其實，他的主要依據仍然是，(一)民族乃是「共同的語言，共同的地域，共同的經濟生活(經濟生活的聯繫性)以及表現在共同文化上的共同心理結構」，(二)中國歷史上是多民族，由於殘酷的鬥爭而不是和睦地相融，逐漸才同化。不過，儘管陳伯達的「鬥爭同化」論也同樣有漢族民族主義色彩，但是，他卻批評《中國之命運》由此引申出「大漢族主義，欺負國內弱小民族」，頁4-8。

丸山真男思想史學與日本的改革*

區建英

丸山真男(1914-1996)在台灣和大陸的學界雖不能說是廣為人知，也已受到眾多學者關注。最初主要是通過幾部譯著¹使丸山真男出現於人們的視野，而隨著這些譯著的相繼出版，一些學者還發表了各種關於他的介紹和論述，由此丸山真男被塑造成一定的形象進入了人們的思考中。

* 2014年3月我承潘光哲先生的邀請，有幸來到中央研究院近代史研究所，與各位學者共同探討有關丸山真男先生的思想史學。後又承蒙《思想》雜誌邀稿。在此深表感謝。本稿對講演內容作了一些修改和補充。

1 首先在台灣有《日本政治思想史研究》(台北：臺灣商務印書館，1980)、《現代政治的思想與行動》(台北：聯經出版公司，1984)兩本譯著。然後在大陸方面有，先有我翻譯的《福澤諭吉與日本近代化》(上海：學林出版社，1992)，此譯著後又改題為《日本近代思想家福澤諭吉》重新出版(北京：世界知識出版社，1997)，後來王中江先生也翻譯了《日本政治思想史研究》(北京：三聯書店，2000)，之後我和劉岳兵先生又共同翻譯了岩波新書版《日本的思想》(1961)中的第一篇論文，並重錄了1992年版《福澤諭吉與日本近代化》中的三篇論文，以《日本的思想》為題由三聯書店於2009年出版。

丸山真男是日本的一位傑出政治學家，日本政治思想史學的開創者，對戰後日本的社會科學和市民的民主意識形成產生了重大影響，這一點是得到公認的。但是，如果談到他是怎樣的政治學家？他的思想和方法是什麼？如何產生影響和受到批判？答案會因人而異。人們在論述丸山真男時會帶有自身的立場觀點和思維框架，這是很自然的，但如果無視於丸山思想本身的時代脈絡、文化脈絡以及他的個人脈絡，那麼塑造出來的也許會是一個脫離了丸山的主體而「獨自」行走的形象。當然，我自己也難免會出現這種問題，不過，我在日本東京大學讀博士時，有幸遇見了丸山先生，那時他早已退休，有一次他偶然看到了我的一篇論文，約我去見面，討論了幾個小時後，他表示樂意當我的個人指導教授，這樣我就成了他最後的弟子，有幸得到了他的直接指導。我希望我能發揮這些經歷的長處，盡量注重丸山先生自身的脈絡來談談他的思想史學。

一、歷史學與思想史學

我認為要知道丸山真男的思想史學，首先需要了解他的一些基本方法。

一般研究思想史大致會有兩條路子：一條是純粹地想搞清楚在歷史上有過什麼思想，或具體每個思想有過什麼內容和意義，把它按歷史順序整理好。另一條是帶著對今日進行思考的某種問題意識，去追溯過去的思想，與那些思想家共有某種思考，並以現代的立場方法把這思考重新構築和闡述出來。也許有些人會認為，後一種研究態度不容易客觀地反映歷史。但是，前一種研究態度又能很客觀嗎？實際上，要完全客觀正確地敘述和解釋歷史上的事情，幾乎是不可能的。這大概只能是神才能做到，我們作為人很難具備這

種能力。不論你是有意識還是無意識，歷史學家都不可能避免自己所處的時代的局限，也不可能完全排除自己的主觀因素。即使是那種注重嚴格實證的歷史學，也是這樣的。

英國著名的歷史學家卡爾有一本書，《歷史是什麼》²，其中有一句名言：歷史就是「現在與過去的無限的對話」。這句話可以說點出了歷史學的本質。丸山先生認為，與其認定自己能完全客觀，還不如對自己能力的局限性有個謙虛的認識。寫史的時候明確地亮出自己的問題意識，這樣反而能讓讀者知道你是從哪個觀點來考察的，從而有限定地去理解你所寫的歷史。特別是研究思想史需要這樣。當然，他並不是主張我們可以按照今日的價值觀來隨意解釋歷史，或解釋歷史上的思想。他認為那不算是歷史，也不能算是思想史，頂多只能是「思想論」。

丸山先生為了說明其思想史學的基本態度和方法，把前面所說的兩條路子大致比擬為「歷史學」和「思想史學」的關係，他在談方法論時指出：

歷史學家常說，思想史是什麼都可以隨便思考的學問，他們誤認為把歷史作為材料，隨意地敘述自己的想法就是思想史。產生這種看法很自然，但這是對思想史的一個根本的誤會。實際上，思想史也是要根據歷史的考證來嚴密確定的。在斟酌資料和操作資料方面，它與一般歷史學具有共同特點。³

2 E.H. Carr, *What is History*, Macmillan, 1961.

3 《日本近代思想家福澤諭吉》（北京：世界知識出版社，1997），頁198-199。

他還用音樂領域的語言對思想史學作了這樣的比喻，他說：

思想史家的工作與音樂演奏家的工作非常相似。音樂是一種再現藝術，這是與美學、文學極其不同的一大特徵。換句話說，如果是繪畫等作品，人們可以直接欣賞它。若是音樂作品，人們即使面對樂譜，也不一定能感受其妙處。起碼一般的人是這樣。如果不通過演奏，作品就無法給人們傳達自己的藝術意義。因此，作為再現藝術家的演奏家，與作曲家乃至畫家、文學家不同，他們是完全不能自由地創作，不能隨心所欲地任憑幻想飛翔的。他們根本上是受其所要演奏的樂譜制約的。就是說，他們的工作是通過對樂譜的解釋來再現作曲家的靈魂。在這種解釋中，他們不能無視作品自身的形式結構、以及其過去的形式和後來繼承的形式，還有其中所體現的理念、其時代背景等等。在這個意義上，他們是受對象限制著的。但是，對於演奏家，或者說對於作為藝術家的演奏家來講，這決不是單純地機械地反映樂譜，或機械地再現樂譜。完全客觀地反映樂譜的事，實際上根本不可能有。既然演奏本身是藝術，就必然包含著演奏家自己負責的創作。當然，這決不是隨心所欲的創作，而只是「追創作」，即追隨原作的再創作。⁴

用丸山先生的一句話來概括，就是：「假借古今東西的思想家來展開自己的思想的做法不能算思想史，但僅僅把思想排列在歷史的順序中的做法也不能算思想史。」⁵ 他一方面認為必須慎重地避

4 同書，頁199-200。

5 同書，頁200。

免把現代的感覺直接投影於歷史以致曲解之，強調要把歷史作為「他者」而且「他在」地理解，亦即「從他者的內部去理解」⁶。另一方面又不贊成把歷史僅僅鎖定為一次性的「既成的過去」，認為思想史還須把歷史的問題性及其思想的價值對當今的讀者闡述，並使之對當今產生意義。換句話來表達，也就是理解時要進入歷史上思想家的脈絡，嚴格地遵循歷史的脈絡來分析。而闡述時並不停留於史料的整理和史實的排列，還要貼近現代讀者的脈絡，對過去的思想作出現代的新描述。這就是他對思想史學的定義。

除了上述基本態度和方法之外，他還在具體的分析方法上不斷地探索和創新。

以上主要是從學術方法的角度談了丸山真男先生的思想史學。但丸山思想史學既是一種學術，又是一種改革社會的方法，這種方法也被稱作「思想史的方法」，其動機明確地用於改革實踐，當然是在嚴格的學術方法規定下進行的。這是一種「超學問的動機」與「嚴密的學術性操作」的誠摯結合，是對現代問題的痛切意識與純學術的歷史研究的深度契合，大概這也正是卡爾所說的「現在與過去對話」的意義所在吧。丸山先生在日本開創的政治思想史學，作為一種社會改革方法的具體實踐，主要做了兩個領域的工作，第一領域是從日本自身的歷史中發掘出優良的傳統思想；第二領域是對日本的精神構造的缺陷和病症做出診斷。

二、第一領域——發掘日本優良的傳統思想

6 〈日本思想史における「古層」問題〉，《丸山真男集》第十一卷，（東京：岩波書店，1996），頁173。

丸山真男先生設定這個領域的工作和他所選擇的人物思想，與他所處的時代脈絡和文化脈絡有重要關係。此工作開始於1930年代，即日本帝國對外發動侵略戰爭的時期，當時的法西斯主義勢力和軍部排除近代的「民主思想」和「人權思想」、壓抑人民「獨立自主的人格」的形成，認為那些思想不是日本的，是跟日本無緣的。丸山先生為了抵抗這種潮流，試圖從明治時代尋求可以與法西斯全體主義對抗的、日本自身的「近代思維」。他最初主要研究了福澤諭吉(1834-1901)的思想，1938年他讀了福澤的《文明論之概略》，非常認同於福澤對日本社會的批判。他從福澤諭吉發現了日本的「近代思維」，主要是「獨立自尊」精神和批判精神，這些都是他一生中最重視的觀念，從戰爭期間到戰後他寫了好幾篇著名的福澤研究論文，這些論文與他晚年寫的〈讀《文明論之概略》〉⁷在核心精神上—脈相承。

但當時的現實比想像的更為嚴酷，在以天皇為「國體」由萬民「翼贊」的體制下，昭和的國粹主義、「皇國」優越觀等狂傲的日本主義才是體制的意識型態，甚至連明治時代的思想也被認為是來自敵國(主要指歐美)的，在那些國體論者看來，福澤諭吉的異論是不能得到允許的。因此，丸山先生為了在這個排斥外來思想的日本帝國時代求得抵抗的突破口，他需要尋找更加屬於日本自身的「近代思維」因素，於是追溯到江戶時代，試圖尋求日本社會自己產生出來的「近代思維」萌芽。這就是對荻生徂徠(儒學者，1666-1728)和本居宣長(國學者，1730-1801)的研究，通過這個研究去證明日本與「近代思維」有緣，同時向人們暗示日本有希望衝破當前的狀況。這就是他在當時環境局限下的痛苦現實中，對過去的思想進行再創

7 《「文明論之概略」を讀む》上・中・下(東京：岩波書店，1986)。

作的一曲演奏。⁸

20幾歲的丸山真男就這樣開始了對徂徠學和宣長國學的研究，第一篇論文寫於1940年，題為〈日本近世儒學發展中徂徠學的特質及其同國學的關係〉，第二篇論文寫於1942年，題為〈日本近世政治思想中的「自然」與「製作」——作為制度觀的對立〉⁹。丸山之所以選擇這兩個人物，那是有時局因素影響的。第一，當時的「國體明徵」運動把本居宣長的國學作為證明「大和魂」的思想來大肆歌頌。丸山就與之針鋒相對，反而要闡明宣長正是批判德川時代體制「教學」、揭露儒學的欺騙性的英雄¹⁰，這也許是一個冒險的嘗試。同時丸山接受了村岡典嗣的觀點，認同了徂徠學對宣長國學的

-
- 8 後來隨著第二次世界大戰的爆發，日本排斥外來思想的「皇國」觀念和國粹主義便迅速地與反近代思潮合流。知識界出現了「近代的超克」，我們不能簡單地用Postmodern的感覺來理解之，「近代的超克」是日本文化界「知的協力會議」在1942年7月舉辦的研討會上打出的主題，他們對與英美開戰表示出喜悅和興奮，認為日本侵略亞洲的罪惡意識可由此一筆勾銷，並轉化為解放亞洲的光榮意識，在那裡標榜要對明治時代以來影響著日本的西洋文明進行總體的「超克」。丸山真男的思想史工作試圖對抗這種思想傾向或精神構造。
 - 9 這兩篇論文後來都收錄於《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會，1952）。
 - 10 丸山當時認定日本最壞的精神因素在德川體制內，而支撐那個體制的意識型態是朱子學，這與日本戰前和戰中儒學被以天皇為中心的「國體」所利用的時代背景有關。但是，其實日本的「國體」思想是主張由以天照大神為祖先的天皇永久統治日本，並繼承天照大神的意志，實現日本征服世界的「八紘一宇」，這本來與儒教思想體系無關，但為了強化對國民的精神統合，儒教的「忠」「孝」概念被注入了「國體」思想之中。

形成有重大影響，這也是構成丸山思路的重要因素。

他的思路是，認為日本近世儒學(朱子學)包含著有利於德川政權確立正統性、和使封建秩序固定化的特性與機能，而徂徠對朱子學進行了批判和解構，起了思想轉換的劃時代作用。正因為有了徂徠學對朱子學的解體工作，才使國學取代了儒學，在日本思想界崛起。他認為，從徂徠學到宣長國學的思想轉換是一個日本自身的「近代思維」的成長過程。這個研究採用了日歐思想比較的方法，運用了西歐的概念裝置來考察日本近世思想。但這很難說是西歐中心主義，因為丸山並沒有把西歐看作近代化的權威，而是目睹了日本1930年代大量知識分子歸依「國體」的「轉向」之後，感到需要有一種人類普遍的價值來抵抗，因此重新認同近代自由、和平、正義的理念，西歐的概念裝置只是他用以尋求普遍價值的參照。

丸山真男關於徂徠學的解釋和評價大概可以歸納為以下主要論點：徂徠把朱子學中屬於同一法理的「天理」(自然法)與人的社會秩序分離開來，同時又把倫理與政治的結合分離開來，即把「修身齊家」歸為私的領域，把「治國平天下」歸為公的領域。而且認為儒學經典說的道與自然法無關，「道」只是先王為了統治而「製作」出來的，那麼有關社會秩序的「治國平天下」的「公」領域就是聖人一統治者的事情，而「修身齊家」就是「私人內面」的事情。丸山認為，徂徠通過這個分解工作發現了政治的固有價值，同時又把倫理道德作為私人的事情解放出來了，開拓了自由的可能性，這是具有近代性的。

但是，徂徠學派後來分裂成了兩部分，一部分專攻公的領域，另一部分則關注私的領域，後者傾向於不考慮治國平天下而專心於風雅的文學。因此，徂徠學派迅速衰退，國學代之而起。丸山則正面地評價這一現象，認為徂徠實際上為否定儒學提供了最有力的契

機，結果是進步的。後來崛起的宣長的國學，徹底抨擊了朱子學倫理是虛偽的，指出朱子學壓抑了人的自然的純真性——即日本國學所讚美的「真心」。宣長排除「漢意」，讚美那個沒有受到「理」污染的日本古道，進而宣稱「皇國」的優越性。丸山則認為這是對封建主義的脫離過程。

不過丸山很快地又意識到另一個問題點，那就是，如果只是把倫理歸為私的領域而強調政治的固有價值，只是由「政治」領域的人管理社會，那麼個人的自由就無法成為秩序的前提條件，就難以產生人民參與秩序的契機。所以他又寫了第二篇論文，著重強調了徂徠的所謂聖人對「道」之製作的思想意義，指出其意義在於把人工的「製作」定為形成秩序的基礎，開拓了人的主體性的立場。當然，徂徠學的秩序觀裡只有聖人的「製作」，並沒有人民的「製作」。不過，丸山期待著這樣一種可能性，就是一旦秩序裡導入了人的主體性，那麼就會從聖人的製作發展成萬民的製作。而實際上走向萬民的「製作」，在日本史中經歷了漫長而艱難的過程。

眾所週知，丸山真男的徂徠學研究在產生巨大影響的同時，也引來了學界的眾多質疑。其中一個原因也許是丸山在立場觀點方面受了西洋的「亞洲停滯論」影響，認為中國是停滯的，但日本雖落後而並不停滯，關於這一點丸山本人在戰後也作了反省¹¹。另外我認為，丸山徂徠學研究的問題並不在於採用了西歐的觀念作參照，而在於他對儒學、特別是中國和韓國的儒學的認識有缺失，即沒有理解亞洲鄰國思想本身的脈絡，因此而缺失了對鄰國儒學的內在理解(用他後來的用語來說，就是缺乏對「他者」的內在理解)，其結

11 《日本政治思想史研究》(東京：東京大學出版會，1952)「あとがき」，頁7。

果也缺失了對日本儒學的內在理解，這才是他的徂徠學研究的盲點。比如，在朱子學中「天理」本來是抽象的，是超越於「天子」的，統治者制定秩序時必須遵循天理。去除這種天理對政治的制約，對於日本也很難說是建設性的。但日本在引進儒學時就已對「天理」作了修改，已把天理實體化為上下垂直秩序，這樣秩序就被徹底固定，而且統治者也沒有製作秩序的契機了。徂徠要打破這種固定，但他採用「古學」方法來否定朱子學，結果是在打破固定的同時，也把天理甩掉了。天理被排除正好有助於宣長國學的成長，但這個思想發展過程不一定是趨向近代思維的，這甚至是丸山後期所追究的問題的症結之一。

三、第二領域——診斷精神結構的病症

丸山真男的福澤諭吉研究是緊接著徂徠學研究而展開的，我把它放在這一部分闡述，是因為福澤研究既從日本自身的歷史中發掘出優良的傳統思想，又對日本的精神構造乃至思維方式中的缺陷和病症做了解剖和診斷，也就是說，從福澤諭吉研究開始，他就已著手於第二領域的工作了。丸山之所以一貫重視福澤諭吉，那是因為他發現福澤在明治時代曾批判過的很多問題，正是丸山自己在現實中痛切地感受到的，而且這些問題在他所處的昭和時代顯得更加突出，因此他感到有一種超時代的舊思維方式在頑固地持續著。可以說，丸山一方面從福澤諭吉中找到了日本的近代精神，同時又從福澤的敏銳精闢的批判論述中獲得了分析日本問題的視點。

在徂徠學研究發表之後，丸山於1942年便寫了〈福澤諭吉的儒教批判〉，1943年又寫了〈福澤的「秩序與人」〉，戰後接連發表了〈福澤的「實學」的轉回〉、〈福澤諭吉的哲學〉等一系列關於

福澤諭吉的著名論文。其中，那篇短小而精練的〈福澤的「秩序與人」〉，幾乎把福澤觀察日本問題的最重要的視點都勾畫出來了。歸納起來可以有以下論點：

丸山指出，在日本一直以來，

國家秩序這個東西對於國民來說，僅僅是一種社會環境。……環境的變化對於個人來說，只是自己周圍的變化，而不是自己本身的變化。只要國民的大多數僅僅是被作為政治統治的客體來順從被賦予的秩序，那麼，國家的秩序對於國民來講，決不會具有超出於「外在環境」的意義。對於人民自己的生活來說，所謂政治也只能被理解成自己以外的東西。¹²

他認為，自從福澤舉起「獨立自尊」大旗以來，產生了根本不同的秩序觀。那就是，

要使日本作為近代國家正常發展，必須對那只知道單純地被動地服從政治秩序的國民大眾進行啟發，使之覺悟到自己作為國家構成者的主體的能動的地位，從而把國家、政治等事，由「外在環境」引到個人的內在意識中。……福澤就是以驚人的旺盛鬥志承擔起這空前課題的首位思想家」。¹³

丸山還說：

12 《日本近代思想家 福澤諭吉》，頁81。

13 同上。

福澤敏銳地看到日本傳統的國民意識中最缺乏的是具有自主人格的精神。他最尖銳地指出的日本社會弊病是：例如，道德法律僅僅被作為外在權威而強制推行，以致於不知恥的現象在嚴格的法律和教育之下到處氾濫；由於批判精神的積極意義得不到承認，以致於掌權一方愈益閉鎖，批判一方愈益陰性化乃至變為旁觀者；官尊民卑，官吏內部的權力向下「膨脹」和向上「收縮」；對事物的輕信，從迷信東洋急轉為迷信西洋，等等。這類現象無疑都是自主人格的精神缺乏的表現。無需贅說，福澤的最終目標是國家的自主性，然而，他認為「一身獨立，才能一國獨立」，沒有個人自主性的國家，在他看來不可能達到自立。國家若要成為不是單純地對個人實行外部強制的存在，必須通過確立人格內面的獨立性才能實現。¹⁴

戰後隨著「國體」思想的崩潰，日本社會出現了價值觀迷失的狀況，而正是這種混沌的狀況帶來了思想的多樣化和民主主義的可能性。丸山真男參與了「庶民大學三島教室」的講座，與市民共同進行新的精神探索。面對占領軍改革下日本國民被賦予自由的狀況，丸山最關心的問題是，如何把「所給」的自由提升為國民「內在的自由」¹⁵。他認為日本國民的精神還未擺脫缺乏自主人格的狀況，但戰後的環境使他獲得了解剖日本精神構造、謀求精神革命的絕好條件。從這時起，他顯然是抱著明確的意識啟動了第二領域工作，即對日本的精神構造乃至思維方式的病症進行解剖和診斷。

14 同上，頁82。

15 《丸山真男講義錄[第二冊]》（東京：東京大學出版會，1999），頁181。

丸山最先發表了震撼日本社會的論文〈超國家主義的論理與心理〉¹⁶，在那裡，他指出了日本超國家主義的思想構造和心理基礎在於國家「作為倫理的實體獨占了一切價值內容的決定權」。不過用丸山的話來說，〈超國家主義的論理與心理〉是對現實政治的分析，屬於他「擺夜攤」的工作，而思想史學才是他真正的學術陣地，即「總店」的工作。之後他集中精力於「總店」，把〈超國家主義的論理與心理〉所揭示的基本問題追溯到歷史中，去尋找和分析其固有的精神構造。所寫的一系列論文於1961年收錄在以《日本的思想》為題的岩波新書，這部著作可以說是第二領域的工作在戰後的學術起點。

《日本的思想》的特色在於整體地把握日本的思想，把它構造化來找出各種思想在歷史中的「繼起」關係，從而發現一種在歷史變遷的深層「執拗地」不斷重複的思維方式。丸山的這種追蹤日本固有的精神構造的研究，與那些讚美「皇國」精神的國學恰恰相反，是把日本思想作為一個需要治療的對象來進行解剖和批判的，其方法就像一把手術刀，這些手術並不是小切小補，而是涉及心臟中樞的大手術，通過解剖分析，揭示出日本思想中「病理現象」的結構性原因。

比如，為何「國體」能滲透到個人的精神內面而獨占一切倫理價值？抱著對這個問題的關心，丸山注目到一個重要的社會條件，就是民間缺乏獨立的、強韌的、萬人共有的倫理價值。他的分析視野是從戰後的問題意識出發，往過去追索貫穿於日本史中固有的精神構造。丸山發現儘管日本古來一直善於吸收外來文化，但在整個

16 〈超國家主義的論理與心理〉後來收錄於《現代政治の思想と行動》（未來社1956上卷、1964年合本增補版）。台灣已有中譯本。

日本思想的歷史運動中，外來文化輸入和歷史傳承的基底裡缺乏了「相當於核心或坐標軸的思想傳統」，即使也有一些哲學思索和獨創的思想，但基本上是零散的。而且作為接受外來文化的受體，日本的傳統有不斷甩掉外來文化中普世價值的傾向，特別是抽象的超越的理性思維等因素。同時在吸收外來文化的時候，傳統因素沒有與外來因素交鋒，因而難以形成各種思想的歷史性關連。輸入的外來思想在倉庫裡不斷積累卻無原則地並存，成了一個沒有體系的雜居狀態，隨時按「實感」的需要拿出來使用。這些在丸山看來是根底性的問題。

丸山毫不留情地對日本思想的結構性病理進行深度解剖，以至遭到那些有右翼傾向或國粹主義情結的人的抵抗，被他們視為「自虐史觀」的代表。但是，丸山解剖這些結構性缺陷，本意並不是為了暴露日本的黑暗面，而是為了找到日本的革新應該從哪裡出發。他在《日本的思想》的〈後記〉中說：「作為我自己來說，通過從現在的立場出發，嘗試了把日本思想的過去加以構造化的工作，之後才感到了一種從未有過的『輕鬆』。因為我已經把至今拖拉在背後的那個『傳統』推到了面前，覺得自身已站在可以從那裡『自由』地探索通往將來可能性的位置」¹⁷。可見，他覺得自己因此而站在可以自由探索將來可能性的出發點上了，也就是說，他在進行第二領域工作的過程中，也找到了由此通向第一領域的迴路，這為他後期思想史學的戰略轉換埋下了伏筆。

當然，對日本思想進行病理解剖，所揭示的問題也許是令人痛苦甚至絕望的，但日本的文化傳統是不可能被消滅的，只能在困境中尋求內部的變革。丸山即使面對絕望的狀況也表示了堅韌的精

17 《日本の思想》（東京：岩波書店，1961），頁187。

神，他對日本思想史的研究不僅不是悲觀宿命的，而且具有積極謀求革新的一面，在《日本的思想》〈後記〉中他還闡述了一個辯證法的戰略，富於開拓性和建設性。他說：

作為能夠抓住的可能性，比如，即使是已經完結的思想，或者作為實踐的結果是「反動的」，那裡面也會有「革命的」契機，在教人「服從」的思想裡也會產生「叛逆」的契機；在達觀思維之中也會產生能動的契機，或可以從如此種種的思想觀念中找出其內包的逆反方向，這就是思想史的一種方法¹⁸。

甚至可以說，徂徠學研究已經是丸山的第一次嘗試。因為他清楚地認識到，如果從反抗封建權力的觀點來看，徂徠期待的是德川幕府的絕對主義，宣長主張的是幕府政治的神意性(以神的意志為核心)，這些方面都是封建性很強的。但在市民的抵抗思維幾乎沒有成長契機的德川時代，他認為只能從作為政權體制教學的儒教入手，通過考察體制意識型態的自我分解過程來追尋日本近代意識成長的可能性，這是一個重要途徑¹⁹。而且面對現實中「近代的超克」的聲浪，丸山有一個明確的動機，就是要克服「近代思想即西歐思想」的傾向，追求人類普遍的理想，正是在這種「超學問的動機」下，他力圖從日本自身的傳統中挖掘「近代思維」的萌芽和因素，這是一場知性的冒險。

在辯證法的戰略中，他有一篇非常成功的論文，就是〈忠誠與

18 同上，頁187-188。

19 《日本政治思想史研究》(東京：東京大學出版會)，頁184。

叛逆〉²⁰。此論文闡述了在日本武士的主從關係中，武士必須絕對忠誠於自己的主君，甚至不必考慮是否正義，這與中國的儒學知識分子遇到「無道」之君就可棄之而去的情況非常不同。但當進入了德川時代，武士被賦予維護統治秩序「安泰」的職責後，他們精神內面出現了對主君個人和對組織秩序的兩種「忠誠」。當主君犯了錯誤甚至會陷組織於生死存亡狀態時，保衛主君和履行職責的兩種忠誠便發生相剋，武士從這種自我分裂中產生出了「諫諍」的能源。因為他們不論在什麼情況下對主君都不能棄之而去，所以只有一個選擇，就是以「諫諍」式的叛逆來實現忠誠，強迫主君改正，這個決斷發生在個人的精神內部。丸山通過分析幕末維新时期武士的改革行動，發掘出由愚忠傳統演變而來的「志士仁人」精神。

四、戰略的轉換

丸山真男的思想史學在後期做出了戰略的轉換，那是在維持著上述兩個領域的工作中進行的，我們先來看看他戰略轉換的時代和思想的脈絡。

對於丸山來說，戰後的環境在某種意義上，有利於在日本推進「近代思維」的樹立，使自由、民主、平等的普世價值進入國民的精神內面，在那裡他看到了光明的希望。但經過了戰後改革到經濟高度成長期的體驗，他痛切地感到所期待的改革要比預想的困難。

20 〈忠誠と反逆〉收錄於《近代日本思想史講座》第六卷《自我と環境》（東京：筑摩書房，1960）。筆者翻譯的《福澤諭吉與日本近代化》（《日本近代思想家福澤諭吉》）也收錄了這篇論文的其中一部分。

首先是固有的精神構造問題很難改變，加之現代社會的政治化和信息化對大眾的操縱，又加深了那些精神構造的單一化，弱化人們對「他者」的感覺，從而使國民的自主人格精神更難成長。傳統的深層因素與單一化傾向相結合，反而形成了向近代理性發起挑戰的力量，甚至有壓倒近代理性之勢。

歷史好像又在重複，回顧日本近代的歷程，日本在明治時代就已設立了憲政民主制，新聞、結社、思想言論也具有了一定的自由，但依然走上了法西斯全體主義的道路，其原因當然不在於憲政民主制本身，而在於日本固有的精神構造頑固地沉積。戰後民主化雖是占領下的改革，也在制度上為日本奠定了良好的政治條件，但光明的希望沒能持續，新憲法被作為外來的強加物遭到抵抗，社會氛圍向「復古」方向逆轉，生活水平的向上和國民政治關心的下降，反而有利於國家和媒體的政治動員，丸山甚至聞到了法西斯重來的氣氛。其原因當然不在於戰後的民主制是外來的，而在於日本傳統深層的精神構造頑固地、超歷史地存續著，並不斷地向人類普遍的價值挑戰。

在這種狀況下，丸山思想史學後期的戰略轉換具體表現於，在第二領域把追溯固有精神結構的病理分析工作更上溯到日本古代。這時候他好像已深刻認識到日本思想的病理主要不是儒教或某種外來思想的問題，而是潛藏於整個吸收外來文化過程中的思維方式。同時，在第一領域中積極地從明治時代以及近世時代發掘日本的優良思想傳統。也就是說，他一方面是更加徹底地毫不留情地解剖傳統的病根，另一方面是更加積極地從傳統中尋找可繼承的思想資源。

先談丸山第一領域的工作。這時他已意識到不僅要倡導「獨立自尊」，更要培養人們的「他者感覺」，因為在淹沒個體的單一化洪流中，他只能把樹立個人獨立性的最後希望寄託於「他者感覺」

上了。而令丸山慨嘆的是，日本因民族的相對單純而傳統中本來就缺乏「他者感覺」。所以他更加感到，必須讓人們覺悟出「與自己同樣的人在世界上沒有第二個」，這種覺悟是走向精神自立的一個關鍵。²¹ 這就需要與「他者」交流，就是把別人作為他者來理解，在與他者不斷進行對話的過程中，發現和保持自己的獨特性。

1961年他曾寫了一篇題為〈現代的人與政治〉的論文，論述了在現代世界裡，每個人都生活在某個組織或國家的內部，用組織內部積累起來的固定化「常識」和「image」來看待外部，即便內部的「常識」是「倒錯」的，但也會認為外部才是「倒錯」的。這就是缺乏「他者感覺」，即不能把他者看作與自己同等人格、但文化不同的人。特別是在大眾社會的單一化和政治化狀況中，人們容易形成把自己的團體神聖化和把他者妖魔化的思維方式，缺乏「他者感覺」也正是產生法西斯的土壤。所以，他主張人應該對自己生活在組織「內部」有自覺意識，同時站到與「外部」交接的境界，通過與外部交流來打破「image」的固定化。在論文末尾他指出：「所謂知性的機能，說到底就是把他者完全看作他者，並且他在地理解之，如果放棄了這一點就不可能有(知性的機能)」²²。他認為日本思想傳統中缺乏「他者感覺」是日本精神結構的致命缺陷，它正阻礙著國民樹立自主的人格精神。

丸山要從傳統中發掘的，並不是「日本精神」讚美者所倡導的那種日本史上的主流文化，而是注重開發那些非主流的、歷史上還未有定論的思想文化，比如從武士的〈忠誠與叛逆〉中發掘「志士

21 《丸山真男座談5》(東京：岩波書店，1998)，頁305。

22 〈現代的人與政治〉這篇論文，後來收錄於《增補版 現代政治の思想と行動》(未來社，1964)。引用為此書頁492。

仁人」精神就是一例。〈闇齋學與闇齋學派〉的研究又是一例，本來反「道學」的丸山真男在此論文中卻撇開了道學本身的問題，注目於「闇齋學」作為「學派」的鮮明的自我特色、以及橫向跨度和強韌的譜系傳承，從中抽取出那種「自我完結性」和「歷史持續性」的價值。關於甚麼才是傳統，丸山還反對只把日本原生的文化作為傳統的「土著主義」²³，認為已輸入到日本的外來文化也屬於應該繼承的傳統。在這方面，他尤其著力於對福澤諭吉的研究，他與岩波書店的一些編輯舉辦了《文明論之概略》的讀書會，把《文明論之概略》作為近代日本的古典重新解讀²⁴。他不僅在人與人、團體與團體的橫向交流方面，而且在縱向的歷史研究方面也倡導「他者感覺」，主張歷史也是他者，要「他在地」理解，反過來說就是要對其內在地理解²⁵。

下面再談丸山第二領域的工作。在這個領域中，後期工作顯得比前期更加徹底和毫不留情，而且在方法上也發生了重大轉變，這種轉變由來於他的戰後體驗。他看到現代世界的大眾社會幾乎都存在著單一化和政治化的傾向，如果民間和個人具有強韌的思想信念則還能抵抗這種單一化，但日本恰恰缺乏這種抵抗的免疫力。日本的這個缺陷不僅是近現代的，它超歷史地潛藏於傳統深層的精神構造，並作用於整個吸收外來文化的過程之中。所以，光是根據普遍

23 〈日本思想史における「古層」問題〉，《丸山真男集》同前書，頁217-219。在此，丸山指出有一種認為「日本原生的東西才算『傳統』的土著主義」，但「如按這種思考方法，基督教就不可能成為歐洲的傳統」。

24 讀書會所解讀的內容由岩波書店出版，就是注6所示的《「文明論之概略」を読む》上・中・下三卷本。

25 〈日本思想史における「古層」問題〉，同前書，頁172-173。

的歷史發展規律，只注目於前近代向近代的發展問題，就不能抓住固有思想構造的病根，所以他在方法上給縱向的思想史研究導入了橫向的「文化接觸」視點。

這個視點就是稱為「開國」的思維框架。早在〈日本的思想〉論文中，他已談過分析「開國」所暴露的問題的重要性，後來又寫了一篇題為〈開國〉的論文，詳細論述了其重要性。在〈開國〉論文裡，丸山說「開國」的概念既可以表達某種「象徵性的事態」，也可以表達一定的歷史事實。「象徵性的事態」主要是指在從「封閉的社會」向「開放的社會」的變遷，而一定的歷史事實就是指歷史上具體發生的「開國」事件。他認為從封閉的社會向開放的社會的變遷並不是歷史上一次性發生的過程，完全開放的社會在當今世界哪裡都不存在。而對於日本來說，有過三次「開國」的機會，第一次是從室町末期進入戰國時代，第二次是幕末維新，第三次是戰後。他特別指出：「我們處身於第三次『開國』，不要把歷史上的開國僅僅固定為一定的歷史事實，要從那裡自由地汲取出現在的問題及其意義」²⁶。也就是說，他既把「開國」作為歷史事實，又把「開國」從歷史概念中剝離出來，把它定義為具有普遍意義的概念，即形成開放的社會。

他用這個普遍意義的「開國」去觀察歷史事實的「開國」，揭示出了重大的問題。比如，幕末維新是與完全性質不同的西方文化接觸，但這種「開國」的巨大衝擊也沒能在日本形成開放的社會，結果是那些被解放出來的相互毫無聯繫的鬆散活力全部被納入了天皇制國家的「封閉社會的集合能源」中，那裡隱藏著日本帝國形成

26 〈開國〉，《丸山真男集》第八卷（東京：岩波書店，1996），頁45-47。

的歷史秘密²⁷。這些秘密又延續到戰後的第三次「開國」，隨著戰敗後天皇制國家的解體，日本又一次獲得了寶貴的機會，但思想深層的精神構造依然阻礙著真正開放社會的形成。丸山對日本從古到今吸收外來文化的過程、包括引進佛教和儒教的過程進行考察，試圖抓住在歷史中反復起作用的精神構造。

丸山上溯到古代來考察日本與外來文化接觸的歷史，追究「日本人原初的思維方法」，把那些精神構造的特質稱為思維方式和世界認識的「原型」，但因「原型」一詞往往被誤認為是歷史的最古階段，容易與發展階段論混淆，所以把之改稱為「古層」。「古層」本是地理學概念，可把文化受容比喻為「古層」之上漸漸累積佛教、儒教、基督教、自由民主主義等新層，同時「古層」又一直存續並常常隆起。但又有人把「古層」與唯物史觀中決定上層建築的經濟基礎混淆了，所以後來再把之改稱為「執拗的低音」。「執拗的低音」是音樂用語，指主旋律和樂章雖然不斷變化，但在音樂的底部有一種不斷重複的低音。他把時代主題的變化和深層的傳統因素，比喻為主旋律與執拗低音的關係。並指出在日本思想史上，主旋律基本上是中國大陸或歐洲傳來的外來思想，但這些思想不斷地被執拗低音修改，在那裡出現了外來思想被日本化的一個模式²⁸。

丸山發現在外來思想被日本化的過程中最致命的，就是「修正主義」模式。他1972年寫了〈歷史意識的「古層」〉，闡述了歷史上的「開國」不僅是外來思想進入日本的過程，同時是深處的「古層」隆起並發生作用的過程。當古代儒教等外來思想傳入時，「古

27 同上，頁85。

28 〈原型·古層·執拗低音〉，《丸山真男集》第十二卷（東京：岩波書店，1996），頁146-153。

層」與之不協和的性質就暴露出來了，幕末維新时期也不單是「近代化」的過程，而是在近代化與古層之間發生相剋和相乘的過程。要害的問題是，在新時代的主旋律被「執拗的低音」調和時，出現了削弱或甩掉普世價值的傾向²⁹。後來丸山在日本政治思想史講義中，進一步從歷史意識、倫理意識、政治意識三個方面對「古層」進行了詳細分析，並明確指出，具有體系性的思想基本上都是外來思想，但外來思想被日本化的模式，往往是對那些能表現儒教、佛教、基督教、民主主義等教義或世界觀的範疇採取「消去法」的方式，使具有世界觀或原理性的普世價值因素因此而被甩掉。他認為日本容易出現「集體轉向」的原因，也來源於文化受容的思維方式³⁰。

丸山的這種方法上的戰略轉換，歸納成一句話，就是通過把橫向的「開國」與縱向的「執拗低音」相交錯，來剖析和診斷日本精神結構的病理。

在激烈的民族主義者看來，丸山真男在第二領域後期工作中對日本固有精神構造的嚴厲解剖簡直是「自虐」，是對日本文化的詆毀和破壞。但實際上對於日本文化的建設來說，丸山本人的動機和態度也是積極向上的。他在回顧自己的思想史學時，這樣說過：

我在心裡認同黑格爾的一個想法，就是說，如果能把自己對象化，認識清楚「自己是什麼」，就可以把自己內部的那些沒有理性自覺的東西上升到有理性自覺的水平，那麼，一旦什麼時候，那些沒有理性自覺的東西噴發出來，自己所受到的報復就

29 〈歷史意識の「古層」〉，《丸山真男集》第十卷(東京：岩波書店，1996)。

30 〈原型・古層・執拗低音〉，同前書，頁146-147。

會少一些。換句話說，就是要搞清楚「到目前為止的日本是什麼」，把它上升到總體的認識，這樣我們才能控制那些思維方式，從而找到克服那些缺點的方法和途徑。……所以，從總體構造來認識過去，這本身就是變革的第一步³¹。

可是在現實的日本社會中，這種防止自己陷入危險的自我認識不僅難以得到廣泛的理解，而且還遭到拒絕或攻擊。也許因為在這種環境中，晚年的丸山真男傾向於跟市民對話和進行小範圍的學者交談，而很少與媒體或一般學者交往。1995年12月，丸山先生與活躍在各個領域的幾十個舊弟子聚會，在那裡發表了他人生最後的講演，他說：

日本確實在有些怪異，近來世間最吵嚷的事就是奧姆真理教³²，很多人認為那是異常的，與自己無緣的。……但在我看來，那並不是他人的事，簡單地說，想起我的青春時代，整個日本國就是一個奧姆真理教。……一出了日本就完全行不通的邏輯，在日本社會內卻可以堂堂通行。³³

31 〈日本思想史における「古層」問題〉，同前書，頁222-223。

32 奧姆真理教是日本的一個新興宗教團體，教祖為麻原彰晃(本名松本智津夫)，此團體極其封閉和具有暴力性，1989年11月殺害一名律師的全家，94年6月散布劇毒的神經毒氣sarin，造成7人死亡和幾百人負傷，1995年3月又在地鐵散布毒氣sarin，導致12人死亡和幾千人負傷。

33 「丸山Seminar有志之會」提供，在1996年澀谷公會堂「思念會」上向市民公開了此錄像。後又收錄到NHK教育台2014年度系列節目「知的巨人」第六集：「丸山真男——永久革命としての民主主義」

丸山先生把日本社會的意識狀況與奧姆真理教聯繫起來談，表達了他對潛藏於深層的精神構造問題依然非常擔憂。

五、批判與繼承

對於丸山思想史學の後期工作，日本社會和學界的評價是多歧的。因為丸山在第一領域中更加積極地發掘日本傳統中的優良思想資源，所以受到了不少人的歡迎，包括以前批判過他的人也對他重新肯定，不過，也有人認為他是走向保守。但另一方面，又因為丸山在第二領域中更加徹底嚴厲地解剖傳統的病根，並追溯到日本古代去深挖「古層」和「執拗的低音」，所以惹來了不少對他的批判或攻擊。有右翼傾向的人說他的做法是對日本文化的「自虐」和「破壞」。但對他不滿的人不僅是右翼，還有一般的學者，比如有人認為丸山學說是「文化本質論」、「本質顯現論」，他在說明日本的歷史和現實是不良本質的顯現。不過，也有人反過來用「執拗的低音」這個概念來表達和讚美日本的優秀文化因素。

丸山思想史學對戰後日本的知識界和市民社會產生了重大影響，但這並不意味著它已成為社會意識的主流，拒絕丸山學說的傾向在日本也是很強的。不過，在比較具有自由主義傳統的政治學界中，丸山思想史學的影響很深。儘管丸山早期的徂徠學研究在學界受到很多質疑，但也得到了正面的評價和發展性的繼承。儘管丸山先生反省了自己有些學說，特別是年輕時的徂徠學和國學研究有不成熟和欠缺之處，但他在這些研究中所缺乏的視野恰好又是他自己倡導的，雖然倡導者本人不一定總是做得最好。丸山所提倡的方法

(續)——

之中。

大都為後學所繼承，有時還反過來成為對他質疑批判的武器。丸山先生在《日本政治思想史研究》〈後記〉中說：「殷切地期待研究日本思想史の後起之秀勇於超越我愚拙的研究，站在現今我們被迫面對的世界史問題面前，執拗地投入這些問題的研究」³⁴。實際上在眾多對丸山的批判中，有一種批判也許是最好的繼承，在此介紹一例非常有價值的成果。那就是渡邊浩先生對丸山真男先生徂徠學和國學研究的批判，主要集中在《東亞的王權與思想》著作中³⁵，下面介紹此著的幾個重要論點。

《東亞的王權與思想》的題目設定包含著兩個重要的視座：第一是把日本思想史的視野擴大到東亞的框架，既要打破戰後日本學界的西歐中心主義，同時克服隨著經濟高速成長出現的日本中心主義，注目於曾被上述兩種傾向忽視的、與日本關係最密切而且交流歷史最長的東亞。第二是採用與王權相關的手法談思想，作者認為「思想」不僅是思想家所構築的理論體系；作為思想的元素，人們的感情、感覺和意識也具有重要意義，而且東亞諸國不同的王權體制對思想有重要影響，不能無視這些歷史脈絡而單純地看思想文

34 《日本政治思想史研究》（東京：東京大學出版會），「あとがき」，頁9。

35 《東アジアの王権と思想》由東京大學出版會1997年出版。渡邊浩是丸山真男的學生，後來當上了東京大學法學部教授。丸山真男東大退休後，他曾主持的「日本政治思想史講座」經過松本三之介接任後，再由渡邊浩繼任。渡邊浩現為東京大學名譽教授和法政大學教授。主要著作有《近世日本社会と宋学》（東京：東京大學出版會，1985年），《東アジアの王権と思想》（東京：東京大學出版會，1997），《日本政治思想史 十七～十九世紀》（東京：東京大學出版會，2010）。

本。全書分為如下四大部分。

第一，「政治體制的思想」。這部分的關鍵在於闡明體制與思想是什麼關係？過去的研究一般都把儒學看作德川政權的體制意識型態，是代表封建主義的、阻礙社會走向近代化的。而渡邊浩運用歷史社會學的方法，描述出德川政權是單靠暴力起家的軍事性政權，並因在長期的泰平狀況下無法以武威來炫耀自身的正統性，所以不得不用非常誇張的行進隊列(參勤交替)來表演其「御威光」。在這裡暗示了德川政權的維持並不是依據了什麼思想，儒學並沒有成為體制意識型態。

第二，「東亞諸社會與思想」。這一部分以文化交流的觀點來分析儒學在日本、中國、韓國的各自不同的社會狀況和文化歷史脈絡。具體考察了中國的「讀書人」、韓國的「兩班」的社會學特徵，通過與之相比較，描述出日本儒者的存在方式。渡邊指出，日本儒者是一個世界史上罕見的知識階層，他們生存於軍事性政權下，沒有可以依靠的組織，是在不安定的地位中從事職業學者工作的。一方面，德川時代的統治者為了維持政權，需要這些儒者做教師，但另一方面，由於儒學思想本身對暴力起家 and 依靠「御威光」來統治的體制具有質疑的機能，儒學的「天理」思想與德川體制的暴力性不相容，所以日本儒者不能得到像中國讀書人和韓國「兩班」的權威性地位。而且，儒學在日本傳播中往往偏重於實用，而輕視了「理」的因素，儒者本身就缺乏對萬人共有的「公共」之「理」的追求心。不過即便如此，儒學在這個時代也不是落後的思想，因為儒學帶來了一種維持社會共存所不可缺的「理」，使武士政權也在某種程度上考慮「仁政」，並刺激了庶民社會對倫理的思考。

第三，「日本的儒學與國學的心性」。這一部分論述德川時代儒學的發展脈絡、以及因儒學的挫折而登場的國學思想。特別是具

體考察了荻生徂徠的儒學和本居宣長的國學。作者指出，徂徠否定和解構朱子學，本來目的是為了重建儒學對統治的主導權，但徂徠所提倡的是三代的「先王之治」，而不是諸子百家以後形成的儒家思想，更不是把「天理」推進到極點的朱子學。徂徠用「古文辭學」方法來還原「聖人之道」，以此否定後世儒學的價值，解構朱子學的「理」思想，在這個意義上，徂徠學是日本儒學徹底脫離「理」的最重要轉折點。而正由於徂徠拋棄了儒學的支柱，反而導致了儒學的崩潰，使儒學的思想地位被國學所取代。渡邊同時闡明，隨著儒學的崩潰而崛起的國學——特別是宣長的國學，也不能說是近代性的。國學通過極端美化古日本之「道」來徹底排斥「理」，同時以江戶時代「泰平」的長期持續來證明儒學之「理」無用，並證明「皇國」的優越性，由此滋生出一種「皇國」優越論，這是日本中心主義的一個源頭。渡邊在本章最後還附上了一篇概括性的短文，題目是〈對「理」表示厭惡的美感與暴力〉，以三島由紀夫為典型，分析了現代日本的一種完全脫離道理的、容易傾向於暴力的美意識，以及對「皇國」優越性的沉醉，指出這是思想史上國學悲劇的重複。

第四，「西洋的『近代』與東亞」。這一部分通過論述西洋的「近代」在東亞各國的演化，揭示出日本的型態。在此特別闡述了西洋的價值觀與儒學思想的關係，指出正因為日本人內心也具有儒學的價值基準，所以能對西洋的社會和政治產生共感和敬意，比如以「仁」和「公」等觀念來評價西洋現實的優越之處。而且，儒學的歷史觀也不是一般所理解的那種循環停滯論，其中也有變化日新的思想，與西洋的「進步」觀念有相通之處。實際上，日本藉助了儒學的各種觀念去理解和接受西洋的價值觀和「進步」思想，儒學的語彙和概念在很大程度上成了江戶後期以及明治前半期日本引進

西歐「近代」的基礎。

這一系列的論點都是對丸山徂徠學研究的重大修正，有人說渡邊浩是對丸山真男學說的叛離，但也可以反過來說這是一種很好的繼承。比如在方法態度上，包括像音樂演奏家的那種兼有嚴格受制於原作和對原作「追創作」的責任、以及把「他者」作為他者並「他在地」理解的態度，還有在問題意識上，特別是關於丸山在後期工作中追究的問題，在這些方面渡邊浩都做得很好。他繼承了丸山思想史學的核心精神，從那裡開創出了新的批判視野，與丸山有殊途同歸之感³⁶。甚至可以說，談丸山思想史學時，如果不談渡邊浩的學說是不夠完全的。

區建英，日本新潟國際情報大學國際學部教授，著作包括《自由と国民 嚴復の模索》(2009)，譯著丸山真男著《日本的思想》(與劉岳兵共譯，2009年)，《福澤諭吉與日本近代化》(1992)，以及中、日文論文多篇，包括〈丸山真男與中國近代思維的探索——我們這一代人的體驗〉。

36 丸山先生所寫的第一篇福澤研究論文是〈福澤諭吉的儒教批判〉(1942)，在那裡，他把福澤描述成一個畢生堅決跟儒教作鬥爭的形象。後來，當我編輯丸山福澤研究論文集的中文版《福澤諭吉與日本近代化》時，最初按發表年序把此篇列入翻譯目錄的首篇，但丸山先生把這一篇從目錄中刪掉了。也許丸山先生在戰後和晚年，對儒學產生了一些新的思考，這些與渡邊浩先生的觀點也有所接近。

唐君毅「儒家式民主」理論述評

趙敬邦

一、緒言

隨着中國經濟起飛，國際地位日益重要，國民的自信亦見增強。大陸官方近年便多次公開表示，「明確提出走自己的路」¹、「實現中國夢必須走中國道路。」²。基於「中國人走中國路」的思維，中國乃「堅決不跟隨西方政治制度」³、「絕不照搬西方政治制度」⁴；而在學界方面，由人稱「大陸新儒家」的蔣慶提出的「政治儒學」，亦以「儒家」之名對民主政治大肆批評，認為中國的政治發展，得循「王道」義理不可⁵。以上兩種觀點雖立論不盡相同，但卻有一共同之處：講民主，即違反包括儒家在內的中國價值；講中國價值或儒家思想，便要反對民主。從近日香港不少政治人物和學者，因對

1 引自胡錦濤2012年11月8日北京發言。

2 見習近平第十二屆全國人民代表大會發言，2013年3月17日。

3 同注1。

4 吳邦國，2013年3月8日「兩會」發言。

5 有關討論，詳見蔣慶，《生命信仰與王道政治：儒家文化的現代價值》（台北：養正堂，2004）。

民主制度作討論，而被親大陸團體冠以「漢奸」、「賣國賊」之名，或動輒被質問為「你是否是中國人」等，足見以上「中國／儒家與民主不相融」的邏輯，已成為一不容忽視的論調，以致吾人不得不對其作出回應⁶。

唐君毅先生(1909-1978)是當代大儒，對中國的感情和儒學的維護固廣為人所認識⁷；但另一方面，唐先生亦是民主最堅定的追求者，乃至認為中國在政治上實「捨民主無他路」⁸。可惜的是，唐先生有關觀點，至今還是廣被忽視⁹。本文的目的，是探討唐先生如何既強調儒學，又支持民主，從而提出一套有儒家特色的民主理論，即可謂「儒家式民主」(Confucian democracy)，並檢討其理論得失及對現今中國政治發展的意義。

二、唐先生對「政治」的理解

在現代學界中，有關「民主」的討論有多種層面，如以其為一

-
- 6 更多討論，請參見拙文〈中、西之爭vs.人、禽之別——從儒學角度反思中、港矛盾的根源〉，《鵝湖月刊》第38卷，第6期，總450期(2012年12月)，頁0-1。
 - 7 參考黃兆強，《學術與經世：唐君毅的歷史哲學及其終極關懷》(台北：臺灣學生書局，2010)。
 - 8 語見唐先生致胡蘭成信。唐君毅，《書簡》(台北：臺灣學生書局，1990)，頁267。
 - 9 如在廣論學界如何看待儒家與民主的關係時，李晨陽便沒有提及唐先生的觀點，縱使李氏個人的主張，實與唐先生的觀點頗為相似。見其〈民主的形式和儒家的內容——再論儒家與民主的關係〉，收入劉笑敢編，《中國哲學與文化·第十輯——儒學：學術、信仰和修養》(桂林：漓江出版社，2012)，頁131-145。

具豐富哲學含義的概念¹⁰，或有以其為一文化和生活的態度等¹¹。但在近代中國歷史的脈絡下，對「民主」的討論卻是緊扣政治制度而言¹²。因此，若要了解唐先生有關民主的理論，亦不能離開其對政治的看法。唐先生對「政治」的價值，有其明確的界定：

我認為一切政治中的思想概念，都應放在人文的思想概念之下。民主的思想概念，在我心目中，亦是一引申的第二義以下的思想概念。¹³

依唐先生，「政治」只是整個人文世界中的一部分，在整個人文世界中，並不占一特別重要的地位。而作為「政治」概念的「民主」，亦只是一第二義以下的概念。唐先生對此觀點再有解釋：

我們當兼在思想觀念上，要為政治性的民主自由之思想，建立一基礎，使民主自由之觀念本身，變成第二義的……今日我們中國人在思想上，實當自覺的透過人性、人文世界、人格世界、

10 Michael Walzer, "Philosophy and Democracy," in Thomas Christiano ed., *Philosophy and Democracy: An Anthology* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2003), pp. 258-274.

11 J.E. Tiles, "Democracy as Culture," in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants ed., *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), pp.119-132.

12 如余英時所言：「中國的學者們對其（民主）歷史本身並沒有表現出學術上的好奇心，相反，他們卻對其（民主）現代的表現，如他們所看到的英國、法國和美國的模式極感興趣。」見其《人文與民主》（台北：時報文化，2010），頁119。

13 唐君毅，《人文精神之重建》（香港：新亞研究所，1974），頁382。

社會人文之了解為基礎，而將政治本身，在此基礎上加以一限定，以致對政治性之民主自由之理想本身，亦與以一限定。因為人除此理想以外，尚有其他人生文化價值思想，如真、美、善等。這些在觀念上，亦可與民主自由等立於同地位的。¹⁴

唐先生以上觀點，初看下或令人感到意外，因其雖支持民主，但對民主的評價卻實在不高。但這一所謂「不高」，是從整個包括真、善、美的人文世界的角度而言。若因此以為唐先生對追求民主有所懷疑，則謬也¹⁵。事實上，唐先生之所以認為政治在整個人文世界中只是「第二義」，其主要原因，是他認為政治不直接實現任何人文價值，不似藝術家能透過創作以產生「美」的價值，或科學家透過發明以產生「真」的價值等。唐先生以為，政治最多只是維持一條件或環境，好讓不同的人能產生各樣價值。在這一意義下，政治的價值當謂間接和消極的¹⁶。如其言：

政治之最大作用，不過協調，促進此各種人生文化價值之實現。
17

14 唐君毅，《中華人文與當今世界補編》（桂林：廣西師範大學出版社，2005），頁676。

15 在2012年，香港有大型的反對「國民教育」運動，其時即有評論以為，唐先生等新儒家人物當不會反對在港推行「國民教育」。見邱立本，〈倒污水不要倒掉嬰兒〉，《亞洲週刊》，2012年8月19日，頁4。但這一刻意對「民主」避而不談的所謂「國民教育」，是否真的不為唐先生等人所反對，實大有疑問。詳見以下分析。

16 同註13，頁384-385。

17 同上註，頁397。

唐先生這一對政治持保留的態度，直接影響其對民主的看法，以致在一定程度上，唐先生對民主作出不少嚴厲的批評¹⁸，其程度比現今反對民主者可謂更有過之。

三、唐先生對民主的批評

在討論民主的優點和流弊時，唐先生先對民主作一原則和應用上的區分。而其對民主的批評，主要集中在民主的應用層面上。其有言：

我想民主政治，在原則上無人能反對。¹⁹

然則，唐先生對民主在應用層面上的批評又是什麼？唐先生的批評，散見其不少著作中²⁰。但大致而言，各種批評可歸納為以下兩點。第一，民主在實際運作時，容易把政治變得庸俗；第二，民主容易破壞人倫關係。

所謂民主在實際運作時容易把政治變得庸俗，是由於唐先生以為，民主最終不離一人一票選出領袖人物。故此，民主制度的特色是重「量」而非重「質」²¹。換言之，政治人物只須得到大多數選

18 蔣慶以為唐先生等是全然接受西方的民主，其理解明顯有誤。見其《政治儒學——當代儒學的轉向、特質與發展》（北京：三聯書店，2003），頁361。

19 同註13，頁396。

20 亦可參考劉國強老師著〈唐君毅的政治哲學〉一文，收入《當代新儒學論文集·外王篇》（台北：文津出版社，1991），頁45-75。

21 以下觀點，見唐君毅，《中華人文與當今世界》（下冊）（台北：臺灣學生書局，1988），頁13-14。

唐先生以上憂慮，在現實政治中屢見不鮮²³。亦可謂社會和學界眾多對民主的批評中，最為流行者²⁴。但唐先生雖對民主在實際運作上有這一批評，卻提綱挈領地提出一解決方法：「量」和「質」的原則當相結合。如下文所述，唐先生的儒家式民主理論，正是要結合量和質兩原則的一個建議。

至於民主在應用上容易破壞人倫關係，則是由於唐先生認為，提倡民主者往往把民主視為最高的價值，以之凌駕其他的人文價值。如此，則其他人文價值如人倫關係等便容易為提倡民主的人士所忽視。唐先生明言：

提倡民主自由民權思想的人對人格的尊嚴，雖能重視，但是對於倫理觀念，常沒有真正重視到。當然在純政治學的範圍中只講民主自由民權人權亦可以，但是我們總不能在整個文化中只講這些，以抹殺社會倫理，而只重個人人格的尊嚴。如果只重視個人人格的尊嚴，則我個人要維持我個人的尊嚴，我不孝父親也可以。²⁵

事實上，因為政治理念相左，導致家人和朋友之間的反目，例子多不勝數。如方東美先生（1899-1977）便回憶，言少年中國學會

23 如在香港的選舉中，便有政黨以食物誘使長者投票予其候選人見稱，以致該政黨被諷刺只懂利用「蛇、齋、餅、糉」，卻不懂社會政策。

24 詳見Kenneth Baynes, "Equality and Difference in Democratic Theory," in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants ed., 同註11, pp. 51-59; 王治河、樊美筠, 《第二次啟蒙》(北京: 北京大學出版社, 2011), 頁261-262。

25 同註21, 頁18。

四、民主所以必須的理由

如前文所述，唐先生對民主的批評，主要集中在應用層面上，而鮮有在原則上細作討論。事實上，唐先生明言，若循儒家立場亦當原則地肯定民主：

我們亦可以從人皆可以為堯舜，人皆是平等的能為聖之道德的主體，因而人亦皆當平等為政治社會之主體，以主張民主。²⁸

唐先生這一認為儒家亦當支持民主的觀點，固然與本文首節所介紹，認為支持儒家便得反對民主的觀點截然不同。但無可否認，儒家的一些傳統，如對權威的支持和對政府職能的認識等問題上，很大程度上與現今的民主精神相違背²⁹。因此，若唐先生要言民主當為吾人所主張，除了是基於民主與儒家某些觀點相符這一原因外，當有更強的理由。這即涉及民主在應用層面上的優點。唐先生以下一言，可謂是他所以認為民主當為吾人所必需的最佳註腳：

28 同註21，頁102。

29 有關儒家和民主的不相容，參考石元康，〈《明夷待訪錄》所揭示的政治理念〉，收入其著《從中國文化到現代性：典範轉移？》（北京：三聯書店，2000），頁314-336；Richard Solomon, *Mao's Revolution and the Chinese Political Culture* (Berkeley: University of California Press, 1971), pp.78-81；Sin Yee Chan, "Tang Junyi: Moral Idealism and Chinese Culture," in Cheng Chung-Ying & Nicholas Bunnin ed., *Contemporary Chinese philosophy* (Malden: Blackwell Publishers, 2002), pp. 305-326.

民主制度使人類可和平轉移政權，免於戰亂，亦至大義之制也！

30

所謂民主有利政權和平轉移，得在一比較的脈絡下加以說明。唐先生對民主政制、貴族政制和君主專制有以下比較：

吾人將不以為人民有權者最多，即民主政制制度最善之理由……蓋單純之個人之有權之本身，乃不必有政治價值者。則有權之個人增多，亦不必有政治價值之增加。³¹

唐先生之所以認為，政治價值不一定隨政治參與者的增多而增加，實由前述民主容易使政治庸俗這一觀點引申出來。由於民主不一定能選出具質素的領袖和政府，故其政治價值乃不一定有所增加。因此，唐先生提倡民主，理由不是由於民主能正面或積極地增加政治價值。民主之所以可取，是因為其比貴族政制和君主專制，更能有效防止政治領袖濫權。其有言：

君主專制，貴族政制與民主政制之高下之別，初可不自其中有權者之多少而說，而當依於權力欲之限制而說……貴族政治制度之所以高於君主專制制度者，依吾人之見，亦不在貴族政治制度中有權之人較多，而在由君主專制政治制度進至貴族政治制度之時，國家中無一人能絕對有權……然在民主政制下，則

30 見唐先生致胡蘭成信，同註8，頁268。

31 唐君毅，《文化意識與道德理性》（台北：臺灣學生書局，2003），頁274。

不僅如在貴族政制任何人之權力欲，皆須受同階級人之權力欲所限制，且皆須受一國中其他人之限制。³²

正是基於要防止政治領袖濫權這一現實考慮，唐先生認為，民主當為吾人所必需。事實上，唐先生這一主張可謂切合現代中國的實況，因為現代中國的政治和社會腐敗，與在上者權力不受約束有極大關係。故唐先生有言：

專就今日之世界與中國之政治社會問題來談，我們亦除依民主之原則，加以解決之外，亦別無道路。³³

正是民主政制讓更多的人參與政治，政治領袖的權力乃更能得以限制，亦因此不能輕易濫權；領袖不能輕易濫權，即有利政權和平轉移，而這即為民主何以能成為「大義之制」的原因。至此，我們可得出一小結：唐先生縱認為民主在應用層面上有缺點，但還是有必要實行之，因為假若沒有民主以防止政治領袖濫權，則其所帶來的禍害，比實施民主所帶來的流弊更大。在這一意義下，唐先生雖有被學者評為保守³⁴，但其觀點實與已故英國首相邱吉爾於1947年道出的名言相一致：「民主是最差的政府模式，除了那些已實施的政府模式以外。」

至此，唐先生對民主的立場，可謂基本確立。當然，唐先生對民主尚有其他看法，但正如下文所補充，這些看法不涉及唐先生

32 同上註，頁274-278。

33 同註21，頁103。

34 王怡心，《唐君毅形上學研究——從道德自我到心靈境界》（北京：中國文史出版社，2005），頁183-185。

的價值判斷，而只屬唐先生個人對民主特性的理解。這類特性，實難言好壞，故亦不構成唐先生之所以肯定或批評民主的理由。但無論如何，唐先生有關民主的理論尚未完成，這是因為他不只是要指出民主的流弊和優點，而更是致力去除這些在實踐民主時可能出現的流弊，使民主的理論得以進一步改善。如其有言：

須將一種古典式之社會政治精神，重新提出，以貫注於今日人類求民主的精神之中，而重建一較今日流行之民主精神，為更高的民主精神。³⁵

加入儒家的元素，正是唐先生利用「古典式之社會政治精神」以改善民主理論的一個嘗試。

五、唐先生「儒家式民主」的建議

儒家與民主是兩個截然不同的傳統，前者影響中國及東亞地區政治和文化長逾千年，後者則是近百年世界政治的大趨勢，兩者均不容忽視，以致有關儒家與民主關係的討論，至今還在進行。認為儒家可以「開出」民主³⁶，乃至以為儒家本身即為民主³⁷，在學

35 同註21，頁104。

36 「開出說」主要為牟宗三先生的主張，參考其《政道與治道》（台北：臺灣學生書局，2003）。

37 Leonard Shihlien Hsü, *The Political Philosophy of Confucianism: An Interpretation of the Social and Political Ideas of Confucius, his Forerunners, and his Early Disciples* (London: Curzon Press, 1975).

界固然廣受質疑³⁸；但以為兩者全然不能溝通，則是落入另一極端³⁹。在討論儒家與民主的關係時，唐先生特別重視儒家的「愛敬」，認為其正是得以改善民主的「古典式之社會政治精神」：

我們說古典式之社會政治倫理之秩序，在根本上或在最初一點上，都是以人與人之直接的愛敬為基礎而建立起來的。⁴⁰

唐先生以為，「愛敬」可由中國傳統所重視的「師友之道」中直接引申：

中國今後之民主政治，亦即當是中國傳統的師友之道，擴大拓展的應用，而以政治之形態表現之一場合。⁴¹

在儒家豐富的傳統中，何以唐先生特別指出「師友之道」，及由其引申的「愛敬」，認為其能改善民主的質素？這得先從唐先生對民主的看法再作了解。

如前文所述，不論唐先生對民主是批評或肯定，均涉及唐先生的價值判斷。但唐先生對民主的了解，卻非所有觀點均帶有價值判斷，而僅是作一中性的描述，其中包括他認為民主當是普遍性和特殊性的給合。唐先生對此有所解釋：

38 有關討論，見李明輝，《儒家視野下的政治思想》（北京：北京大學出版社，2005），頁176-177。

39 蔣慶可謂近年持這一立場的代表人物。其觀點見註5。

40 同註21，頁123。

41 唐君毅，《中國人文精神之發展》（台北：臺灣學生書局，2000），頁305。

民主的基本精神，即一平等的肯定差別之精神。平等是普遍性，差別是特殊性。民主的精神，所要求者即在普遍與特殊之結合……民主之理想，則求歸於使普遍與特殊、平等與差別，皆能成就。⁴²

民主的精神固然是人人平等，但實際的情況，卻是每人的地位、學識和能力均有所差別，強行把有所差別的眾人，劃一統合在民主政制之下，乃出現前文所述的「質」與「量」的衝突，亦即唐先生對民主在運作上的第一個批評。唐先生以為，這一強調眾人之間的差別，隨着現代社會的分工日益精細，有更趨嚴重的傾向。這是因為一人盡可專注於自己的工作，而不去了解別人工作的價值。是以每人的「特殊性」乃被凸顯。由於忽視別人工作的價值，故人和人之間亦缺少一彼此欣賞的心。最終乃易形成一印象：在上位者或以為自己的價值比在下位者為高。因此，兩者之間實難言平等，而這即與強調人人平等這一「普遍性」的民主，有一難以消弭的緊張⁴³。

唐先生認為，由「師友之道」引申的「愛敬」，有助吾人尊重別人的「特殊性」，藉以消除這一由特殊性和普遍性衝突所產生的緊張⁴⁴。問題的關鍵是，我們如何在這一分工日益精細的社會下喚起彼此的「愛敬」的心？唐先生主張，吾人須知道我們的工作，實為了一更遠大的目標。各人的工作，正是在不同崗位上，希望達致這一目標。因此，各人的工作雖有不同，但卻只有技術上的深、淺

42 同註21，頁103。

43 事實上，香港現今不少支持保留「功能組別」的言論，其理由即較有生產力者，當擁有較大政治權力。可見如何結合「普遍性」和「特殊性」，在現實政治中是一極迫切的問題。

44 同註21，頁111-115。

之別，而沒有本質上的貴、賤之分。只有如此，我們才會肯定其他人工作的價值，從而對別人加以尊重、互相欣賞⁴⁵。而這正是從彼此的「特殊性」中發現大家的「普遍性」之方法。唐先生對此再作解釋：

在人與人同嚮往一形式，而分別從事某活動之練習，而有具體的相互了解與讚美佩服之情時；則人與人不僅是立足於平等之地位，以從事某活動之練習；而人與人亦互認各人工夫之淺深，而承認彼此之差等。於此，則工夫淺者，對工夫深者，是讚美佩服，而自認不如。而工夫深者，對工夫淺者，自知其較勝一籌，而對工夫淺者，遂生提攜愛護之心。簡單言之，則此中之人與人之或為先進或為後進者之關係中，可有真正的師友之關係。此師友之關係中，可有真正之愛敬。此愛敬，即使此師友關係，使特殊的個人與其他特殊個人之間，有精神上的互相內在之關係，而形成一內在的結合。⁴⁶

前文提及，唐先生以為政治只於人文世界中屬第二義；「政治當統攝於一人文世界以內。這一人文世界，正是吾人當共同嚮往，並因此令吾人得以彼此欣賞的根據：

中國此時之政治家，必須一方面本傳統儒者對政治負責之精神，求政府之有能，一方本儒家重視多方面的社會人文之發展

45 在討論評價人的標準時，勞思光先生亦有類似觀點。見其《思光人物論集》（香港：中文大學出版社，2001），頁57-64。

46 同註21，頁120。

之精神，自覺的去扶持客觀社會之各種人的——即經濟的，宗教的，學術的，教育的，輿論的，力量之獨立生長。⁴⁷

我們若了解，吾人的工作實在不同程度上實現人文價值，以建造一人文世界，則沒有理由輕視別人的貢獻。一如經理若沒有文員的幫助，即不能完成公司的工作，反之亦然。民主作為政治的一個概念，當然亦是以促進人文世界的確立為最終目的。因此，若吾人以人文世界的角度審視政治和民主，則政治和民主便不是為了爭權逐利，而當是為了實現一人文世界而存在⁴⁸。

循以上討論，可見唐先生「儒家式民主」理論的得以實現，前提是選民和參政者質素的提高。只有選民和參政者的質素提高，才會明白民主只是一實現人文價值和建構人文世界的手段，人文價值才是最終目的。由此才可避免因選民作出短視的決定，或政客作出討好選民的政策，而使民主變得庸俗；亦可避免因強調民主而抹煞其他人文價值的可能。故唐先生直言，民主和教育的關係實密不可分：

欲補救民主政制之所不及，遂必然有賴於人民道德之提高，而此則教育文化之事。⁴⁹

47 同註13，頁418。

48 唐先生由此認為，民主政治下的參政者，當不是以「爭」的心態來參與選舉，而當以「讓」的心態，以使比自己更有能力實現人文價值者當選。唐先生稱這為「間接以天下為己任」，或逕謂「推選」。有關討論，見註21，頁137-141。另見註41，頁179-180。要注意者，是這一所謂「推選」，純是吾人態度上的調整，而非求制度上的改變。

49 同註31，頁284。

唐先生雖未有對施行什麼教育，以提高選民和參政者的質素再作說明，但卻帶出另一個重要觀點：唐先生的「儒家式民主」理論，並非在眾多已沿用的民主制度以外憑空建構一具儒家特色的制度⁵⁰，而是在制度以外，透過教育以提高選民和參政者的質素，藉以對別人產生「愛敬」。簡言之，「儒家」元素當反映在個人質素上，而非反映在制度上⁵¹。唐先生以下言論，當可總結以上觀點：

最善良之政治必為由承認民主政制，而又在制度之外求改進其下之人民之社會政治生活之民主政治。此即為一種兼以道德文化之陶養改進人民之政治意識之民主政治。⁵²

至此，唐先生「儒家式民主」理論可謂大致完成。以下，即討論其理論得失及現代意義。

六、討論

要檢討一理論的得失，是一非常複雜的問題。勞思光先生（1927-2012）曾提出兩個原則，以助這一工作。第一，是看該理論內部是否一致，亦即有否自相矛盾的地方；第二，是觀察該理論有

50 近年即有學者嘗試從制度的層面，加入「儒家」的元素。有關討論，見Stephen C. Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism* (Cambridge and Malden: Polity Press, 2012), pp. 52-57.

51 如金耀基教授所言，儒學並不關心政府的組成形式。見其《中國政治與文化》（香港：牛津大學出版社，1997），頁169。唐先生的理論，似亦不例外。

52 同註31，頁283。

否有效回應其欲解決的問題⁵³。為了系統地探討唐先生「儒家式民主」理論的價值，本節的討論，亦主要循以上原則。

如前所述，唐先生對民主的批評主要有二。第一，是民主有使政治變得庸俗的危險；第二，是民主有破壞人倫關係的可能。而唐先生「儒家式民主」理論的價值，主要看其是否成功補足民主在這兩方面的流弊。事實上，縱然未有考慮「愛敬」這一儒家元素，單憑唐先生對政治的理解，本身即在一定程度上避免以上兩種流弊的發生。這是由於唐先生已界定政治只為整個人文世界的一個組成部分，當以實現更高的人文價值為目標。因此，作為政治概念的民主，亦應同樣以實現人文價值為目的。在這一意義下，民主乃不當凌駕其他人文價值，當中自然包括人倫的關係。這可謂間接處理了唐先生對民主所作的第二個批評。此外，若循唐先生對政治的理解，則選民亦不致因短期的個人利益以選擇政治領袖，參政者亦不應以短期利益以吸引選民，因這均無助吾人實現更大的人文價值也。這亦間接回應了其對民主所作的第一個批評。

若考慮到唐先生的「儒家式民主」理論本身，則其最大的貢獻，當是原則上解決了由「質」和「量」的不協調所做成的緊張。如前所述，唐先生以為，民主之所以容易使政治變得庸俗，是因為民主最終服膺的是一「量」的原則，亦即最多人支持的參政者，便能得到政權。但多人支持的政綱，卻不一定是高質素。反之，可能正是因其只重短期利益，才能吸引更多的選民支持。因此，民主不一定能選出賢能之士，亦即唐先生以為，民主不一定會因為政治參與的人數增加，而加強政治價值。事實上，民主不能協調「質」和「量」之間的矛盾，是不少政界和學界人士反對民主的主要理由。如政客

53 同注45。

和商人可以自己對社會貢獻較一般市民大為由，質疑自己為何不能擁有更多政治權力⁵⁴；學者亦可以為，在民主制度下，孔子和常人一樣只有一票，並不合理⁵⁵。但循唐先生的「儒家式民主」理論，「民主」主要處理「量」的問題，「儒家」的元素則用以處理「質」的問題。「量」和「質」的矛盾，乃能透過這一理論加以解決。而這正好是唐先生的理論，對改善民主的最大貢獻。

但在肯定唐先生理論的價值時，還須留意其可能面對的困難。首先，唐先生的理論在其整體哲學中，實呈現着一定程度的不一致。唐先生承認，其對政治和民主的理解，多少與其對所接觸的政治人物失望有關⁵⁶。或許是由於其個人經歷，唐先生對政治似有刻意貶低之嫌⁵⁷。唐先生言政治最多只為一協調作用，而不能創造價值。但唐先生在其不少著作中，均言及以以下一觀點：一事之得以成就，除了吾人的主動創造外，尚要有讓其得以創造的條件作配合。若用《周易》的語言說之，則創造是「乾」，使創造得以可能的條件是「坤」，兩者缺一不可⁵⁸。唐先生對「政治」的理解，若獨立於其整體哲學而言，似問題不大；但吾人若循其整體思想以觀之，則唐

54 楊志強，〈功能組別的存在價值〉，《文匯報》，2010年3月11日。可參考該報網址<http://paper.wenweipo.com/2010/03/11/PL1003110001.htm>。

55 蔣慶即持這一觀點。見陳明編，《激辯儒教》（貴陽：貴州人民出版社，2009），頁40-41。

56 同註21，頁104。

57 在與唐先生的通信中，胡蘭成即提及，唐先生對政治的貶低有「矯枉過正」之嫌。見薛仁明編，《天下事，猶未晚：胡蘭成致唐君毅書八十七封》（台北：爾雅出版社，2011），頁64。

58 唐先生在其有關「功能序運境」的討論中，對此觀點有詳細說明。見唐君毅，《生命存在與心靈境界（上冊）》（台北：臺灣學生書局，1986），頁307-310。

先生「政治」的理解明顯與其整體哲學有着不一致的地方。

其次，是唐先生的理論雖重視儒家傳統的「敬愛」，但如前文所述，儒家傳統卻有不少元素，可謂有違民主的精神。儒家作為一整體，吾人當如何在提倡儒家的「敬愛」之同時，避免產生因為「敬愛」師長，而衍生篤信權威等不利民主的元素⁵⁹？這一理論困難，原是勞思光先生在討論中國當如何吸收西方文化時所提出的觀點，惟今亦似適用於唐先生的「儒家式民主」理論⁶⁰。以上兩點，是我們在討論唐先生的民主理論時，必須加以留意者。

當然，除了介紹唐先生的理論，並檢討其得失外，更重要的，是探討唐先生理論的現實意義，希望藉着保留唐先生理論的優點之同時，避免重覆其理論困難。事實上，唐先生的「儒家式民主」理論，對現代中國政治，有着不少啟示。第一，如本文首節所述，現今中國政府有一「中國人走中國路」的思維模式，認為只要是中國人，便不當討論所謂的西方價值，其中包括民主。唐先生的理論，卻明言吾人能夠同時追求民主和服膺儒家價值，兩者實可並行不悖。他甚至以為儒家的「敬愛」，能匡正民主制度在運作時的不足。這一在學習民主的同時保留傳統價值，乃至用傳統價值彌補民主的不足，比之純粹訴諸狹隘的民族主義，掩耳盜鈴地迴避民主這一政治潮流，當是一更為務實的做法。

第二，是唐先生的理論，主張儒家的元素當反映在從政者和選

59 有關對師長發自內心的尊重，容易產生篤信權威的情況，可參考 Thomas A. Metzger, *The Ivory Tower and the Marble Citadel: Essays on Political Philosophy in our Modern Era of Interacting Cultures* (Hong Kong: Chinese University Press, 2012), pp. 319-334.

60 勞思光，《中國文化路向問題的新檢討》（台北：東大圖書公司，1993），頁47-58。

民的質素上，而非另立一個有別於其他民主制度的、純然是出於虛構的制度，則同樣是一合乎現實的做法。只要回想現代中國的歷史，當能發現，中國為了與其他國家競爭，曾發明了不少史無前例的發展模式，其結果，正好使國人淪為實驗室中的白老鼠，國家在各方面均受到極大的破壞。最明顯的例子，是大躍進期間，大陸的經濟發展模式，讓數以千萬的國民死於飢荒之中。唐先生不從改變制度處着手，而主張逕自借用西方大致行之有效的民主制度，當為吸取了現代中國種種慘痛經歷後，得出的一個經驗之談。

第三，是唐先生雖主張逕自借用西方的民主制度，但卻明言其「儒家式民主」理論當輔之以教育才能成事。這一主張，可謂對中國的政治發展，提供了一路線圖。無可否認，若循表面觀之，唐先生逕取西方民主制度的主張，其先進程度與近代不少的自由主義者可謂不相伯仲。但循現實的觀點看，則從政者與選民的質素若未能配合民主制度，則民主未嘗不會帶來貪腐等流弊。事實上，現在不少發展中國家雖行民主制度，但同時卻出現大規模的貪污。可見民主制度要行之有效，前提還要有一定的公民質素⁶¹。若循這觀點而言，現今還是強調愛黨和擁護領袖的中國大陸，當然不能實現民主，因其縱有民主制度，亦只會帶來民主制度的種種流弊，而未能吸取民主制度的優點。可見大陸現在須要的是推行提高公民質素的教育。否則，一切的政治改革，恐未能真正帶來正面的改變⁶²。

61 Adam Przeworski, Michael E. Alvarez and Jose Antonio Cheibub, "What Makes Democracies Endure?" in Larry Diamond and Marc F. Plattner ed., *The Global Divergence of Democracies* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001), pp. 167-184.

62 可惜的是，在2013年5月，大陸網絡傳來消息，指高等院校不得講授七種內容的題材。這七種題材包括：普世價值、新聞自由、公民

最後，是我們當避免重複唐先生的理論困難。儒家作為一整體，吾人在提倡其某一價值的同時，容易連一些不太適合現代需要的價值亦一併提倡。例如我們可提倡儒家所主張的從「師友之道」所引申的「愛敬」，亦可提倡我們應有以天下為己任的心態，而非只顧及個人的私利。這些均為唐先生「儒家式民主」理論中，主張提倡的儒家元素。但另一方面，如何在提倡「愛敬」的同時，不發展出崇拜權威的風氣？又如何能在提倡以天下為己任時，不致落入集體主義的危險？這類去蕪存菁的工作，當是我們提倡儒學或其他文化傳統時所要發展的方向。在這一意義下，近年興起的一股有復古傾向的所謂「國學熱」，是否朝着以上方向以發展，以令傳統的文化能讓我們更好地適應和改善現代生活，其效果可謂成疑。

此外，唐先生理論對「政治」有刻意貶低之嫌。事實上，「政治」的形象，於國人當中似與權力和金錢有着密不可分的關係。以致唐先生亦不惜犧牲其個人哲學的一致性，使能讓其他價值得以更好地實現的政治，處於一較為從屬的位置。也許，吾人當對政治有更全面的理解，使其不再僅是奪取權力和金錢的手段，而更是追求人文價值的場所。這樣，才能有助培養政治人才，以改變現在中國大陸可謂一池死水的政治局面。

在眾多新儒家的學者中，唐先生的理論堪稱難懂。本文只是拋磚引玉，以望能在「儒家」與「民主」的關係這一議題上，提供多一個廣為人忽視的觀點。

趙敬邦，英國曼徹斯特大學神學及宗教研究哲學博士，主要研究範圍包括當代新儒家、中國佛家思想，以及環境哲學。

(續)

社會、公民權利、中共的歷史錯誤、權貴資產階級和司法獨立。在這一意義下，大陸距離實現優質的「民主」，可謂愈行愈遠。

太陽花之後

一夜長大：

台灣當代青年社會參與之濫觴

劉美好

2014年3月18日凌晨，兩百名學生率先翻牆進入立法院，展開為期24天的國會占領行動。這場參與人數一度超過50萬的抗爭，不僅在台灣掀起了反服貿議題的全民關注，同時攻占世界各國媒體的國際新聞版面，可謂投下亞洲政治局勢的一枚震撼彈。

台灣當前的青年世代，從來被長輩們喚作「草莓族」，在媒體呈現的形象多是玩物喪志、不思努力、著迷小情小愛小確幸、缺乏責任感與企圖心、不關心社會脈動，和他們創造台灣經濟奇蹟的父母觀念天差地遠。也正因此，這場「太陽花學運」（一個並不受核心參與者歡迎的命名）令不少中高齡族群驚訝。

但以運動脈絡而言，這不應該令人驚訝。依筆者作為同屬這個世代的社運參與者和媒體工作者所經歷與觀察，「太陽花」的龐大社會動能，不過是長期累積的社運參與行動模式，在這一波反服貿運動中串連而發揮，結合諸多不同議題的參與者一同進入運作。青年世代最顯著的特質是網路媒介的運用，而如此以網路資訊為主、不依賴傳統媒體的社運動員模式，早在2004年樂生保留運動時便開始。不少參與反服貿運動的青年運動者，也同樣是從樂生展開腳步或受其啟發。

一、邊緣苦楚：這個世代的學運起點

1994年，台北市捷運工程局選定樂生療養院為捷運新莊機廠預定地，大多數院民全然不知情。2003年進行首波拆除，2004年2月青年樂生聯盟成立，同年3月樂生保留自救會成立。日治時期為強制隔離漢生病患所設立的樂生院，病患長年隱身於社會邊緣，無人聞問，卻由於捷運開發的利益，在都市發展的藍圖下進一步遭受人權剝奪。彼時的大學校園中，樂生還是一個多數學生缺乏概念的議題，然而透過網路傳播和各校異議性學生社團的串連合作，樂生議題仍得到部分青年的積極關注。至2005年，樂生院情勢告急，樂生保留運動在大專學生之間受到廣泛討論，也吸引許多「社運素人」投入。

2005年8月開始的「大樹下音樂會」系列藝文活動，帶進了為數不少的學生群眾。這些學生還不曾經歷高強度的抗爭現場，但受到表演活動的吸引而走進樂生院，透過實地身處院內的感受及與院民直接的接觸，產生同理。這些人都成為議題擴散的種子，一部分人加入抗爭，另一部分在日常生活中持續接收議題資訊，使運動同時能在青年之間的談話和網路討論中擁有能見度。當時在大專學生最大論壇「批踢踢」¹上，「樂青」（青年樂生聯盟）是經常引起筆戰、遭受酸言酸語諷刺的關鍵詞，然而這種對立，卻使曾接觸樂生的學子因為對議題認知較清楚而產生「圈內」的團體認同感。這種「社

1 全名「台大PTT實業坊」，為全台灣最大的BBS(電子布告欄)系統討論站，由台大電子布告欄研究社維護，以資工系為主的畢業生及在學學生編寫、維護程式碼，使用學術網路。PTT和其分站PTT2共約一百五十萬使用者註冊，由於系統本身的操作門檻，使用者以具高科技近用能力的青年族群為主，並發展出獨特的「鄉民文化」。

運圈內」的認同情感，也在往後其他事件的戰場上扮演了助力。

筆者是在2005年開始實地接觸樂生，雖未進入核心組織工作，但數次身在阻擋拆除的人鍊當中，並參加過「六步一跪」苦行隊。在抗爭現場被強制驅離的經驗，是我與眾多走上街頭的夥伴共同的「一夜長大」。當赤裸裸的暴力加諸人身，我們僅憑肉身去面對國家政策不容妥協的壓迫，一夜之間，妳不再能夠天真，妳甚至再也不相信體制。那些真實的疼痛逼使青年正視體制中根本的病因。從樂生時便是如此，之後在野草莓、在華光、在323占領行政院那夜，在428凌晨反核抗爭時噴水車強力驅逐人群的忠孝西路，一次又一次，更多的青年經歷了洗禮，得知了民主自由表象下的醜陋真實，而無法再信仰小確幸。

許多學生參與者都有類似的啟蒙經驗，在僅有的粗淺認識之下走進抗爭現場，親眼目睹了國家機器最猙獰的一面，親身體會被強制驅離，而就此更深地捲入。樂生保留運動承繼了台灣左派社運傳統，從找回弱勢者被剝奪的聲音出發，關懷、理解，進而展開行動。新世代抗爭者接續了這個脈絡，進一步連結上反全球化、反都更、反滅農、勞工權益、性別平權等議題。接下來幾年間，在台灣大大小小的社運中，都時常可見樂青及其外圍參與者在其中出力，尋找屬於自己的作戰位置。包括在反蘇花高、反美麗灣、反國光石化及其他土地議題、農業、勞工、反迫遷、環境運動之中，都能找到受樂生保留運動影響的青年們，戰略上也常見以深度理解與培力／賦權支援弱勢者、結合藝文創作展演和青年網路動員為特色的「樂生模式」。

這樣的「樂生模式」可說是左派抗爭血脈下的創新，不牽涉統獨意識型態的差異，故與野草莓、太陽花等涉及中國因素的抗爭相比，較能涵括統獨不同立場的人在其中，也較能拉出論辯基本權益、

發展、社會模式等主題的空間。然而，在長期受統獨紛爭左右的台灣社會，這類社運引起的媒體效應便相對有限。

二、2000年的分歧點

目前活躍在社運場景的青年世代，與過去爭取台灣民主化的「黨外」及野百合世代有根本上的思想差異。這是台灣第一個民主世代，以20至35歲間的主力群體而言，出生於1970年代末至1990年代初，成長於台灣民主起步的時期，甫成年便擁有總統直選的投票權，更在青年或青少年階段就經歷兩度政黨輪替。

政黨輪替帶給這一代社運青年的主要影響有三：其一是對藍綠兩大黨皆不信任；其二是本土意識的內化；其三是在2008年第二次政黨輪替後，對黨國體系遲來的爆炸式覺醒。

第一個影響可直接由樂生保留運動發生的脈絡、反核運動於2001年核四復工後的消沉，以及近年社運圈對民進黨慣常的切割看出。曾參與樂生的人大概都難以忘記時任副總統的呂秀蓮那句「你咁賠得起」²，樂生案是貨真價實的藍綠共業，歷經中央政府和地方首長的政黨輪替，無論蘇貞昌還是周錫瑋，國民黨政府或民進黨政府，都未能真正回應老院民們原地保留安養天年的悲願。2005-06年是最多學生捲入樂生運動的時期，彼時中央是民進黨陳水扁政府，台北縣長為國民黨籍的周錫瑋，因此，這群年輕的街頭新血多數無法產生強烈的政黨認同。

2 2005年，前副總統呂秀蓮於一場協調會上，對請求保留樂生院的院民代表說出：「國家要花很多錢，你咁賠得起？」同年，由樂生院民李添培等與黑手那卡西改編原本日文歌詞的院歌為歌曲〈你咁賠得起〉演唱，收錄於樂生院專輯《被遺忘的國寶》。

反核運動則從更漫長的脈絡而來。「廢除核四」曾經是民進黨黨綱，但2001年初停工僅110天後，又宣布復工，時任行政院長的張俊雄稱此決定為「痛苦的抉擇」。此舉造成反核運動的重挫，直到2010年，由於行政院預計於隔年民國一百年商轉核四作為「建國百年大禮」，反核聲浪才在告急的情勢下再度拉高；而至民國一百年的2011年，日本東北大地震引發311核災，反核運動方才取回全國性的關注。在這個脈絡下參與近年反核行動的青年生力軍之中，相當多都表達了對民進黨的不信任。近年其他社會運動亦然，不願遭外界抹綠，更怕被民進黨「割稻仔尾」。包括此次318學運，現場參與者盡可能切割與民進黨的關係，雖不拒絕民進黨人「以個人名義到場參加」，然而對外也同樣公開譴責在野的民進黨未盡監督之責³，無疑對這個街頭出身並自稱跟人民站在一起的政黨甩了一大巴掌，也使民進黨「被社運邊緣化」的現象昭然若揭。

而本土意識的內化，除了與台灣歷史地理在這一代的學校教育中納入教材有關，更多則是因為政治氛圍的鬆動，以及成長過程中不斷看見中國對台灣的外交打壓、文攻武嚇。若以切身的事例談，如筆者出身中部，少年時遭遇921震災的痛苦洗禮，當時各國紛派救難隊來台協助搶救，唯獨不見臨近的中國大陸伸出援手，甚至傳出阻擋他國人員來台救災之事。當時的我們，開始有了不同於上一代國共情仇的敵我之分。

國族情感源自集體生活經驗，生在解嚴後言論百花齊放、出國遊玩或留學時強烈感受台灣人與中國人之間差異的這一代，更加對

3 例如學運發起人之一林飛帆於《財訊雙週刊》訪問中提到：「318過程不能否定民進黨人有些努力，包括個別委員保護我們、釋放訊息給我們，但這個黨的價值是否值得支持我很懷疑。」（〈林飛帆：我們施壓對象從來不只有國民黨，還有民進黨〉，曾嬾卿，2014）

「中國」缺乏認同。此外，中華民國政權流亡日久，如今外省家族出身的青年已是第三代，筆者聽多位外省家庭友人提過「無法認同家人的政治觀」，並強調自己是台灣人。從省籍情結的降低，也可見本土化的端倪。因此，當白狼張安樂於立院外嗆抗議學生「不配當中國人」時，立刻在網路上被搭配學生們一臉漠然的表情，做對比圖廣為流傳，圖片上的文字寫著：「本來就不是啊。」青年世代自我認同僅是台灣人而非中國人的比例高於其他年齡群，這也解釋了何以近年因「中國因素」而爆發的抗爭之中，總是年輕人眾多。

族群認同情感是一回事，而促成青年參與抗爭的，則是反省身處的社會之缺失。一部分青年重新思索作為台灣知識分子的公共責任，展開許多針對在地議題的行動。其中最具代表性的如反美麗灣、反國光石化、反迫遷、反農地徵收(例如大埔案、反中科等)的抗爭行動，都從鄉土關懷出發，重新定義人與環境，或說人與土地的關係。從土地，更延伸出人文關懷，走進農村的青年重新認識了台灣農業文化和糧食的重要性，走進(或返回)原鄉的青年學習了原住民文化及傳統知識技藝的獨特珍貴。不少企業主疑惑著為何愈來愈多青年不追求經濟發展？實際上，這一代年輕人已看見盲目的經濟發展所造成的傷害，並轉而擁抱更多元的價值。

生長在解嚴後的台灣，加上歷史課本對二二八、白色恐怖等並不遠的威權統治描述籠統，不曾經歷過各種禁制的這一代，視言論集會自由為理所當然，更在匿名的網路世界無所顧忌暢所欲言，享受民主化的果實。這樣的理所當然，在被警察強行拉走、看見政府強拆民宅和古蹟時遭到了徹底的冒犯。2008年11月，中華人民共和國海協會會長陳雲林訪台，在台北攜帶自家國旗的民眾竟遭驅趕、扯下國旗，更引起社會群情激憤。11月6日當晚以台大學生為主的青

年群體於行政院前靜坐抗議，演變為那年震撼台灣社會的野草莓學運。

筆者大學時代曾在野草莓學運中擔任幹部，依自身的觀察，現場以「社運素人」居多，對於經過11月7日下午的強制驅離而轉往自由廣場集結展開學運的學生們而言，領受驅離的洗禮是他們能支撐運動達一個月的重要因素之一。然而更重要的，是這群年輕學子直到那個秋天才頓悟：完成第二次政黨輪替的台灣尚未落實百分之百的民主，這使國民黨過去的專制威權終於被想起、被談論。那個秋天的自由廣場，是許多大學生的台灣現代政治史啟蒙課，野草莓學運中最常使用的標語即是：「戒嚴傳統，全新感受。」

三、野草莓：太陽花之前世

野草莓的組成與樂生有小部分重疊，但性質差別甚大，且其內部異質性也遠高於其他社運。除了其親綠／傾獨成員明顯較多，比起長期蹲點、左派性格強烈的樂生，野草莓更多的是「大拜拜」的味道，類似318占領立院的情形。由於是短時間內爆發，缺乏組織下引來大量民眾參與，各方學生勢力進來爭搶主導權，再加上媒體高度注目，自然也多的是想在社運圈卡個位置、取得政治資本的年輕野心家。

當時野草莓的命名，結合向1990年「野百合」致敬的「野」和翻轉草莓族污名語境的「草莓」，被社會視為「新世代的野百合」，也有不少野百合學運世代人士前往鼓勵、給學生建議。初期形成的決策群在不由任何個人或既有團體來領導運動的考量下，採取了審議式民主的形式，此後運動中所有決策皆開放每一個具有學生身分的參與者共同討論表決。這個決定，亦排除了一開始發文號召學生

靜坐的台大社會系助理教授李明璁或其他教師主導運動走向的可能。

當然，野草莓仍有核心決策小組，但按照規則，其功能是排定討論事項，交由大帳篷裡所有靜坐學生共商。然而審議式民主的冗長、無效率導致了運動能量的散逸，白天和期中考期間學生少時，大帳篷裡時常僅有個位數的學生，根本無法進行議事；部分牽涉重大的議程，更有持不同意見的雙方動員各自人際網絡前來投票的情況。實際上，後期重要討論事項多半在決策小組每晚的「九人帳篷會議」裡大致議定，許多事務也難以一一交付大會討論，便由各組執行幹部自行決定。如此等同架空了直接民主的平台，而「誰能進入小帳篷」更遭到不少參與者質疑與詬病，但同時亦證明了直接民主的難行。

另一個、也是最大爭議點的，則是「糾察線」的內外區分。野草莓為保持所謂「學運的純潔性」，將現場參與者以一條線分成學生及聲援公民兩種，明確劃出身分的分野。然而野草莓既然接受了公民社會廣大的資源，如此分割便引起內外諸多不滿。沒有線外參與者各種資源的供應與行動協助，沒有NGO工作者以經驗扶持和教戰，這個學運根本撐不起來，更別說抵禦親中幫派人士的威脅。一條糾察線壓抑的憤怒，愈往後期，愈浮上檯面。

除此之外，不同學生團體相互傾軋的情況明顯。部分學生，包含筆者本身，在後期不僅無法忍受糾察線，更厭倦於內部政治，在鬥爭中被消磨出「運動傷害」，那又是不同於面對國家暴力的一夜長大。參與者透過內部角力而認知到政治運作的複雜，幾乎是野草莓、太陽花這一類大型學運必然發生的結果。也因此，原本便是抗爭場合熟面孔或批判思考訓練較扎實的一群，對上有政治企圖或因反中而參加的另一群，摩擦就此產生。

野草莓的訴求本身亦有相當大的問題。總統道歉、部長下台、修正集遊法，在這三點之中，僅有最後一點對體制提出挑戰。但這個運動的主要意義在於，它成為許多非樂生脈絡之學生的「社運第一課」，從大帳篷裡每夜的討論、對談、演講和影片放映之中學習，認識到社會參與的歷史與未來的各種可能。也正因此，野草莓後幾年之間，更多學生投入社運，而大量「社運外圍」學生也往往能在大型行動發起時迅速響應號召。這與他們從野草莓時期累積的公眾事務關注，以及實體／網路社群的建立頗有關係。

太陽花學運參與者之中，相當多曾參與野草莓，包括台中、台南等分場。就過去的社運戰場對太陽花的影響而言，野草莓、反媒體壟斷、大埔案後續「818拆政府」占領內政部、白衫軍等四個行動，從成員重疊度和抗爭形式來看，無疑是相關性最高的。太陽花因為有議場內外的區隔，區分學生身分的糾察線(進入議場的門)爭議雖有，但不如野草莓劇烈；而野草莓留給太陽花最重要的教訓，便是直接民主的不可行。太陽花因而走向另一極端——即被稱作「黑箱民主」的九人決策會議。由於323行政院流血衝突暴露出權責歸屬不清、多方資訊不對稱之弊，議場內隨後對決策參與做出整頓，意見僅能透過少數代表例行的會議被討論。這雖是為釐清權責而設的規範，卻也犧牲了資訊、意見開放流通的可能。

最開放與最集權的兩次實驗，都不甚成功。這些年街頭竄動的年輕聲音，彷彿每一次集結後，都快速消散而不再留下什麼。然而，這些行動之間的扣連與發酵，早已遠遠超過了單一議題本身涵蓋的範圍，鏈接了青年世代對國家政府失職和濫權的全面抵抗。

四、社運場合之間的異質性

前述樂生與野草莓(兩者時期有所重疊)性質的不同,在近年的台灣街頭帶出明確的兩種不同類型的抗爭,也成為太陽花學運內部歧見的由來之一。一種延續樂生的傳統,以左派價值、長期蹲點或深入田調、爭取弱勢者權益、主打既有法規或政策之弊、保留舊有特色文化、修正人權侵害現況等為重心,通常僅在重大事件發生時才會成為媒體焦點,例如關廠工人臥軌抗爭。另一種則為事件取向,因特定事件在媒體大量曝光而短時間凝聚出強烈的集體情緒,行動規模大但缺乏長期的組織經營,參與的各社團以「聯盟」或連署聯名形式平行合作。然而盟友之間歧異甚多,在迎合社會主流的考量下,運動的政治觀通常偏右派或帶有民族主義色彩,媒體注目最強,但流於後繼無力,野草莓便屬於這個類型。另一顯著案例是白衫軍,主辦單位「1985行動聯盟」估計破25萬人參與「凱道送仲丘」晚會,是太陽花之前參與人數最多的抗爭行動。其乖寶寶形象與社運衝撞體制的傳統迥異,卻為更廣大的公民社會所接受,引起社運圈內不少爭辯。

單純以「右派」一詞定義事件取向之抗爭,卻也流於粗暴。無論是帶有民族主義情緒的抗爭,或是選擇溫和不衝撞體制的抗爭,皆容易吸引政治觀較為保守的群眾。然而以事件帶出的議題本身,例如集會遊行法須修正、軍中人權、媒體壟斷,乃至服貿重新談判的訴求,對於改善體制或落實憲政而言都是重要的。與其他議題不同的是,這些訴求通常牽涉大眾,而非少數受特定壓迫的族群。它們並不挑戰主流價值觀,在光譜上趨近溫和右派的修正主義。相對來說,例如反對破壞環境進行開發、反對犧牲少數人權益達成所謂

公共建設或財團利益、反對自由貿易、爭取移工權益、把同志納入婚姻制度等議題，便是從對邊緣／受壓迫者的關懷出發的價值。若以同一議題的兩種思考方式來舉例，以健康風險因素反美牛，是較能說服主流的溫和論述；而從反對自由貿易的角度反美牛，則是偏左的立論。

延續左派傳統的弱勢者抗爭在媒體露出較少，因為相關議題通常有著複雜的脈絡，或與多數國民並無切身利益關係，更沒有統獨爭議引起的情緒感染。受限於媒體性質及版面，也不容易將其前因後果交待完整，加上台灣多數閱聽人習慣「不看完、不思考」，以致大眾所見多為片段零碎的訊息，難以討好也難以傳遞完整資訊。這點在原住民議題上格外明顯，距離市區遙遠的原鄉，無論在西部山區、南部山區或花東海岸及縱谷，都極難得到全國性的報導，且通常都是公民記者或獨立媒體先行披露消息，在社群內發酵後，才有主流媒體的流通。因此，原民議題形同社運圈中的孤兒，即使事情至關重要，甚至危及整個族群的存續，也比不上台北一棟房子被拆所獲得的關注。

媒體效益上，也可發現這個時期「第三勢力」積極跳脫跟民進黨的關係。野草莓被部分媒體貼上「暴民」標籤或解讀為「民進黨青年軍」，確實造成嚴重傷害。在此之後，各項議題行動與民進黨的切割更加明顯，至2012年9月反媒體壟斷大遊行時，除了長期關注媒體議題的團體與個人之外，有了更多平時鮮少表態的青年學子。即使同野草莓一樣，「中國因素」一直是反媒體壟斷運動中的關鍵問題，但論述火力集中於「壟斷」，刻意避免流於統獨之辯，也不與民進黨合作。時任民進黨黨主席的蘇貞昌亦表示「尊重主辦單位」，鼓勵黨員「以個人名義參加遊行」，對社運團體排斥民進黨有所認知。此外，反核運動和農運的集結或遊行雖總有獨派團體到

場插旗，但主辦單位通常採取勸說方式，請對方低調參與勿搶場子。

把抗爭者汙名化為「暴民」，最直接地以中產階級無組織公民姿態表明自身「非暴民」的，正是白衫軍。白衫軍的組成的確不是傳統社運人士，前來響應的民眾多數也沒有衝撞的意願，因此整個晚會與其說是行動，不如稱之為活動。值得注意的是，白衫軍是2008年以後，首次能夠吸引眾多投票立場偏藍選民參與的抗議場合。一個義務役男孩枉死，喚醒全台灣服過役、或即將服役的男性及他們親屬心中的恐懼與不滿。這個因為批踢踢上愈來愈多軍中秘辛披露，而直接在網路臨時串連、號召展開的抗爭，走的不是傳統社運和NGO的老路，強調的是表態而非對抗，因此得到較多溫和中產階級的支持。這種做法在爭取法規修改的力度上非常薄弱，但白衫軍也拉近了「上街頭」與一般民眾的距離，提高了民間參與公眾事務的氣氛。

緊接著，長期爭議的大埔案爆發了無預警的「天賜良機」拆除張藥房，引發社會輿論的強烈撻伐。先前2010年大埔自救會的朱馮敏阿嬤飲農藥自盡、怪手鏟稻穗的畫面，已震撼了社會上原本不關注強徵農地議題的群眾。這一次，在累積了更多不滿，在王家、華光等拆除事件引起的憤怒加總之後，抗爭者更確信了政府只圖利財團與政客，於是形成「今天拆大埔，明天拆政府」這樣與當政者對抗到底的意識。

此時從青年族群使用頻繁，但向來對左派社運遠算不上友善的批踢踢最大討論板「八卦板」(Gossiping)上，便能看見風向的轉變。2013年由台灣農村陣線發起的818「拆政府」占領內政部行動，獲得了較多鄉民的支持，譴責參與學生破壞公物的意見相對較少。對比幾年前樂生因「妨礙公共建設」罵名而背負的大量攻擊言論，社運逐漸得到了政治價值觀偏右的青年族群肯認，當然這與馬英九政府

累積的施政錯誤有關。當過去不為主流社會歡迎的左派立場被放進「對抗政府」這個大框架下，不同社運間的異質性在這類公眾討論裡也漸形隱匿，即使並未消除。

然而，我們也不得不承認多數群眾仍信服於發展、建設、多數人的利益等同於「好」的右派價值，對偏左思維的抗爭仍缺乏同理。士林王家、大埔案在此時期之所以喚起公眾強烈關注，並不是因為大眾對居住權的重視已達到足夠高度，實則因為社會普遍對政府的不滿已推上高峰，加上拆屋畫面的駭人，才使議題竟能在保守、右派的台灣社會受到大眾注目。這樣的右派主流氛圍，在太陽花運動期間也顯而易見。而最明顯引起保守中產階級排斥的，則是廢死議題。即使有江國慶案這般著名的錯判，由人權團體和法律專業者主導推動的廢除死刑運動，卻不但在修法層面上窒礙難行，更受到主流大眾近乎情緒化的攻擊，甚至出現「反廢死」潮流，以及「廢死聯盟的人也該受親友被害的痛苦」等說法。

再回到太陽花。由於不同的議題之間參與成員多有重疊、相互聲援，這就形成了太陽花學運議場外諸多公民團體前往協助、各方資源進入的基礎。然而，也正是在異質性先被擱置一旁的情況下，太陽花衍生出嚴重的內部差異與路線之爭。

五、318：合流與破裂

這十年來青年社運以樂生為代表的「議題導向」模式，和以野草莓為代表的「事件導向」模式，在太陽花有了深入交會。談太陽花的合流效應之前，我們得先觀察它的前哨戰，即反媒體壟斷運動。2012年是名符其實的多事之秋，年初先是反對都更的士林王家遭強拆，高度社會關注帶入新一批抗爭青年；隨後又傳出中嘉有線電視

系統、壹傳媒集團收購案，在公民團體質疑旺旺中時將壟斷台灣媒體之時，反媒體壟斷學者黃國昌遭《中國時報》誣指買「走路工」參加抗議，再次點燃眾怒。

反媒體壟斷運動吸引了憂慮旺中集團背後可能挾帶中資的群眾，也吸引了不滿台灣媒體生態的青年族群，「議題因素」與「中國因素」在此找到共同的著力點。由於2011年眾多事件已累積出台灣社會對政府不信任的氛圍，反媒體雖主要針對民間企業旺旺中時集團，但也是為了向NCC審查施加壓力。此時的氣氛普遍對公民運動友善，因而更多「素人」延續先前對社會議題和事件的關心，實際參與行動或討論，黑色島國青年陣線(簡稱「黑島青」)等學生團體亦開始活躍。

這形成了占領立法院當夜能夠在短短幾小時內聚集數千人內外相應的基礎。發起占領立院行動的黑島青，此前已關注服貿議題近一年，並非因「三十秒事件」才突然跳出來。可以說，他們結合了議題與事件兩個導向，在新聞熱度最強時展開行動，延續並加強了議題討論的效應。當然，「三十秒送院會」是關鍵的導火線與轉捩點，但在翻過立法院圍牆前，黑島青的成員們並沒想到能夠成功占領議場，更沒想到能引爆台灣史上歷時最久、參與人數最多的占領行動。

反服貿運動自318那一夜轉變為「野草莓模式」，即事件觸發的社會焦點抗爭行動。然而，其背後是龐雜的兩岸服務貿易協議條文、ECFA架構、中國與台灣兩個經濟體之間的糾葛、自由貿易的利弊，這些都是極其困難的政治經濟問題。被占領立院行動吸引前往參與的學子與民眾，引一位在議場內擔任幹部的參與者所言，「大部分不是因為反服貿而來的，而是因為覺得占領立法院很酷。」

但他們也必須開始理解服貿是什麼？反的又是什麼？在318學

運裡實有各種不同立場的人們：有徹底反對自由貿易者，有僅反對開放對中國自由貿易者，有反此版本服貿協議而認為應重啟談判者，也有反黑箱不反服貿者。種種不同觀點在抗爭現場相互撞擊，以致訴求產生變化，亦無法涵蓋所有人的意見，媒體上更常見參與者說法互不一致。參與者之間發言權的不均等，使得特定意見(例如反自由貿易)遭到壓抑。有參與者提及，在整場運動中甚至無法明確「反服貿」，因為最主流的意見是「反黑箱」，因而最終訴求是「重啟談判」。

兩大主流意見「反黑箱不反服貿」和「反服貿不反自由貿易」，對持左派觀點的參與者形成了壓制。部分參與者指出，工運團體在議場外懸掛的「反自由貿易」布條屢屢遭人拆下。這明確揭示了運動主導者的右派基本價值。眾多分布於左右光譜不同點上的公民團體進入幫忙，然而在共同目標的大前提下，也只能跟隨主流風向走。諸如自由貿易利弊得失的論辯空間，便遭到了犧牲。

由於部分原先活躍於社運圈的參與者，跟尋求最佳媒體效益的主導者所重視的層面有所落差，因此產生了更大的內部衝突。從拒絕身分區隔、批評寡頭決策的「賤民解放區」，到不滿議場決策核心獨斷的「二樓奴工」等，在占領後期，內部反彈愈發明顯。加上醫療通道、切割占領行政院行動等諸多爭議，太陽花學運從核心群裡到與協力的眾公民團體的關係，無論個人或是團體，幾乎在每個環節都生出了複雜的愛恨情仇，也動搖了原本「社運圈內」的相互信任。參與較深的組織如黑島青、台灣農村陣線等，在運動告一段落後，也立刻必須面對內部歧見與人員調整。

這是當初參與樂生或為強制徵收案而哭泣的年輕人們不曾料想到的，並幾乎把過去十年間不被拉上檯面強調的路線差異，一口氣全掀了出來。在這場學運裡，所有組織和個人在媒體前擱置歧見而

共同努力，但也正因如此，情緒的反撲來得更加劇烈。此一現象也同時印證了：近十年來社運已形成諸多不同論述的相互爭辯，人們也帶著互異的價值觀踏入社運場域。譬如一直以來，街頭的戰友們避免去製造出野百合式的社運／學運明星，不讓議題淪為英雄主義的背景圖案；然而這一次，無論是出於刻意選擇或媒體營造，太陽花都難免成就了特定個人的名聲與政治資本。姑且不論其中利弊，如此現象在在顯示出所謂社運圈和大眾的距離。

或許是英雄主義號召了群眾，或許是占領立院很酷，也或許只是大拜拜一定得去朝聖一下。但這些因素帶給參與者的影響，都比不過上千名社運素人在占領行政院那夜所承受的受傷印記。不同於過去遭強制驅離的現場，這一次出動了鎮暴警察，棍棒警盾的擊打在現場多數人生命裡確實前所未見，加上人數和混亂程度遠遠超過可以「老鳥帶菜鳥」現場快速指導如何自我保護、控制損傷的範圍。323這混亂的一夜帶來的傷害及後續效應，要遠大於過去幾年街頭抗爭所能預期及處理。這起事件標誌了一個時代的結束與另一個時代的開始——國家壓迫的力道更強，但捲入了具更大異質性的群眾。他們的年齡層更分散，或許沒有紮實的知識背景，或許沒有一場場戰役走過來的經驗與脈絡，但在2014年春天，他們同樣一夜長大。這預示了未來台灣社運／學運將出現更多不同的臉孔。

六、預約下個十年的青年抗爭

「出關播種」、「分進合擊」，口號是這麼喊的，318學運的參與者本身亦是這些年社運累積的能量所播下的種子。不論成敗，在學運期間，全台灣幾乎每個人都在討論政治經濟議題，海外台灣人社群亦前所未見地團結聲援，這簡直是天方夜譚。以筆者見，這本

身就是播種。

「分進合擊」實際上反映出組織內外信任的裂解。走出議場的學生幹部們組成了幾個不同的新團體，整頓腳步。加上既有公民團體的不同取向，「分進」是真的。但能否找到足夠的共識以進一步擴大參與，達到「合擊」的效果，則仍待觀察。

依筆者所接觸，在走出立院後仍延續參與組織、討論和舉辦營隊等活動的年輕學生之中，許多是在318之後才開始涉足社會運動。一部分則是原先便在校園內創辦或參加異議性社團，對這些年間的議題大多留心追蹤，並有高度的參與意願。從樂生起，由於網路資訊的發達，「補脈絡」比過去要容易得多，而現在如g0v台灣零時政府、沃草等著力資訊透明化、公民監督的網站，更帶來莫大的傳播助力，也填補了傳統媒體報導上的不足。這似乎揭示了下個十年間青年世代的社會參與模式：以新興的科技工具徵集同道、觸及受眾，從差異頗大的個人之間連結出集體的價值觀，由公民團體持續為生力軍進行知識與技能的武裝。倘若如此，青年參與更加遍地開花的時代，應可預期。

有趣的是，原本參與社運較多的青年學子／公民團體成員，在太陽花期間與其後和新生代的互動中，彼此影響改變。新生代經歷這些過程而受到啟發，自身觀點逐漸成形。除了左右之辯，策略上的調整亦成為「後太陽花時代」的重心之一。堅持左派抗爭傳統的一方，和轉而爭取更多政治影響力的一方，逐漸劃出涇渭分明的路線差異。

筆者作為受樂生啟發，對於勞工、原住民、農民、性別等弱勢族群議題較關注的一員，很難完全贊同從野草莓、反媒體壟斷、白衫軍直到太陽花運動中的許多做法，包括討好主流右派大眾的簡化議題策略、溫和不衝撞的自我管制等。這些做法阻斷了更細緻的、

深入根源的討論，自我壓抑了衝撞體制的能力，亦使左派觀點在社運光譜上更加邊緣。然而相對的，這些場合召喚更多群眾、帶進新血的「播種功能」值得肯定。每一個參與者在進入街頭場域後，會隨其本身特質和遭遇而發展出不同的思考，在這一點上，大型街頭抗爭扮演了不可或缺的「敲門磚」角色。如果左與右、激進與溫和等光譜上分布各異的團體，能藉由這類場合開啓更包容開放的對話平台，並深化現場的教育功能，也將能使親身嘗試接近議題的每一個人獲得更多獨立思考的空間，而較有機會於往後持續投身。

如今的台灣，很多在地議題尚未解決，但由於兩岸政府互動頻繁，現已看見愈來愈多項目在相關協議未過的情況下直接透過別的管道開放，例如中國工作船參與台灣公共建設（現狀是在輿論壓力下撤銷，但已有金流捲入）、自小客車入台等爭議。因此，與中國相關的議題又拉出了更多戰線，增加了群眾複雜度，也助長了更多激化敵對情緒的成分。儘管「反中」群眾在政治觀上，跟許多以左派思想為主的社運分子有相當程度的隔閡，然而可預期的是，在青年貧窮化日益顯著的現在，大量帶有劫貧濟富意味的事件與法規政策，將使太陽花這類「擱置歧見、相互聲援」的聯合戰線增加。這一代的青年切身面對往後數十年立足之地遭剝奪的恐懼與憤怒，早已燃起了狼煙，並使議題之間烽火相連。

劉美好，媒體工作者、評論人。曾任職於《中央社》、《破週報》，《紐約時報》特約記者、《星島日報》紐約版記者，並曾於卡內基國際事務倫理委員會任媒體助理。《天下雜誌》獨立評論專欄「紐約情書」作者。受太陽花運動影響辭職返台，目前著手於創辦資訊圖像化雜誌。

太陽花運動：

論述軸線的空間性

曾柏文

任何一場波瀾壯闊的集體行動，總涉及許多目標、理念不見得一致的行動者。任何嘗試為運動「本質」定性的說法，都不免過度化約。2014年3月18號爆發，以占領立法院為核心，延續了24天的「太陽花」運動，也不是例外。

這起事件涉及數十個關懷各異的公民或學生團體，而占領行動的成功，也部分肇因於議場內外許多無組織的聲援者。然而從爆發以來，太陽花運動被冠上了各種定性論斷，例如，趙剛以「台獨反中」定位這場運動¹，葉家興、劉又銘等將之詮釋為「世代戰爭」²，曾柏文把「程序民主」視為爭議核心³，孫窮理則指其「收攏到反黑

1 趙剛，〈風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思〉，《台灣社會研究季刊》，<http://sex.ncu.edu.tw/column/?p=628>。

2 葉家興，〈太陽花學運與世代戰火〉，《天下獨立評論》，<http://opinion.cw.com.tw/blog/profile/61/article/1154>。

劉又銘，〈318反服貿運動：「魯蛇世代」對抗「溫拿世代」的奮力一搏〉，《關鍵評論網》，<http://www.thenewslens.com/post/35000/>。

3 曾柏文〈服貿爭議的理路——程序民主、自由貿易，與中國因素〉，《天下獨立評論》，<http://opinion.cw.com.tw/blog/profile/220/article/1152>。

箱」⁴。此外，還有藍營關於「政黨操控」的指控，以及網路上替運動領袖「起綠底」的黑函⁵。這些說法，反映了不同觀察視角的局限。不可諱言，有些也帶著「符號鬥爭」的企圖，欲透過牽動社會觀感以影響（不管是鼓舞或削弱）運動的動能。但不論動機為何，這些說法都忽視了事件本身的複雜性，與其匯聚的多重論述軸線。

本文擬從這場運動涉及的團體組成切入，整理出貫穿在整場運動的四條論述／動能軸線，及其彼此互動。這四條軸線包含：台派深耕的「反中國因素」軸線；左派的「反自由貿易」論述；民主改革派的「反黑箱」；以及青年學生對「世代正義」的追求。我將進一步去討論論述軸線的「空間性」，也就是在核心區、周邊街區、（透過媒體傳播的）社會關注圈這三層由內而外的「社會空間」，前述論述軸線個別的重要性。

在這之前，我將先說明以「太陽花運動」稱呼這起事件的考量，並從馬政府的經濟藍圖、公民團體的顧慮、法令缺口等三方面，扼要勾勒出運動興起的背景。

一、太陽花運動：正名

有些參與318占領行動的抗爭者，並不樂見用「太陽花」來標籤這場運動。例如第一本關於這起事件的文選，書名定為《318佔領立法院：看見希望世代》⁶，並未用到「太陽花」一詞。據了解，這個

4 孫窮理，〈法制化、占領行動與民主的悖論〉，《苦勞網》，<http://www.cooloud.org.tw/node/78131>。

5 參見<https://www.ptt.cc/bbs/HatePolitics/M.1395632723.A.FB5.html>。

6 劉定綱編，《318占領立法院：看見希望世代》（台北：奇異果文創，2014）。

決定反映該書部分作者的堅持。至於大家熟悉的太陽花符碼，只被融入封底的視覺設計。

還原「太陽花」的來源。3月19日清晨五點多，占領群眾還在跟攻堅警方對峙，在永和經營花店的林哲瑋（網名林火雞）便在臉書表達，想送向日葵到場打氣⁷。巧的是，當天稍晚「黑色島國青年」（簡稱黑島青）也在臉書上徵求場外朋友「買太陽花、耳溫槍」送到內場。當天林哲瑋送了近三百朵向日葵到現場，其中部分被送到議場內桌上。考量人數眾多，林次日又追加一千朵。同天，若干媒體開始注意到議場中向日葵與黃色布條的配合。如《蘋果日報》3月21號便斷言「318學運主色調是鮮明黃色」，並引陳為廷發言指出「向日葵有向光性，代表陽光，又稱太陽花，希望能照亮黑箱服貿」。同天早上東森新聞以「向日葵學運」稱呼這場行動，下午改稱「太陽花運動」。「太陽花照亮黑箱」的意象鮮明，加上跟「野百合」或「野草莓」的類比，讓許多媒體紛紛跟進以「太陽花學運」⁸稱呼。媒體建構的意象，又引起支持者贈送更多向日葵到立院，而靜坐聲援者手持黃花搖曳的畫面，更進一步鞏固符號形象。沒多久，各種以太陽花為主題的藝術創作、小商品、大頭貼與影像設計，以燎原之勢，快速蔓延在抗爭現場與網路上。

在某些抗爭發起者眼中，「太陽花」只是媒體想像、以訛傳訛的產物。各種圍繞太陽花的詮釋，包括跟野百合的攀附，更非出於

7 〈「太陽花學運」名稱怎麼來的？〉，《新頭殼》，http://newtalk.tw/blog_read.php?oid=20584。

8 這個詞的第一次出現，可能是3月19號早上7:20，網友Sweeling Ke對黑島青徵求「太陽花、耳溫槍」貼文的信手回應。但後續媒體下標，與該則留言有無關係，仍無法證實。參見<https://www.facebook.com/Islandnationyouth/posts/241454202704500>。

他們的發想或授意。然而正因「太陽花」是由花店老闆、領導者、媒體、聲援者等多方角色共構出的符號，對我而言，選用「太陽花」標記這場運動，恰能凸顯出本文視角——亦即我將這場運動的面貌與意義，視為運動中諸多行動者，在複雜情境中互動建構出的結果。這個意義，並非任何「發起者」或「領導者」所能壟斷的。

另一方面，我選擇稱呼這場抗爭為「運動」，而非沿用更常見的「學運」，以凸顯事件從一開始就不是純粹的「學生運動」。相反的，服貿爭議會浮上檯面，背後是一群長期關注兩岸協議的公民團體（詳第三節）的努力。這些團體也參與了318占領立院行動，占領後議場內發出的新聞稿，也都稱這是場「公民運動」。此外，在占領期間，也還有許多其他公民團體加入現場、設立據點，共構出這場運動的風景。

那何以一場「公民運動」會被外界理解為「學運」？我認為有四個因素：一，雖然有許多公民團體長期關注服貿議題，也參與了318行動，但占領當天，內場「場控」卻剛好交到林飛帆、陳為廷兩位學生手中。他倆出現在鏡頭前，也給外界一種「學生領導運動」的印象。二，可能更重要的是：占領行動爆發後，外場迅速湧至的聲援者確實以時間較彈性的學生為主。所以當第二天SNG車在現場直播時，形成了立院「被學生圍攻占領」的新聞畫面。三，占領行動前後，學生團體黑島青的臉書粉絲團，或因更新迅速，或因媒體聚焦於帆廷兩位的報導，迅速成為抗爭者訊息發布的主要窗口。即便其他參與團體也有網站或粉絲頁，卻在訊息發布上遠遠不及黑島青。這就造成了「黑島青領導運動」的外部印象。四，更微妙的是，外界加諸的「學運」標籤，決策圈內也多少意識到，並有意無意地迎合這種想像，因為「被想像成學運」或許能在台灣社會爭取到更多同情與包容空間。後來在成立「聯席會議」與「九人小組」等決

策機制時，也都保持學生代表人數過半，這就讓運動有了「學運」的外殼。只不過，我們不能因此忽視其更多元的內核。

二、事件背景

318立院占領行動的引爆點，是前一日立院內政委員會爆發的「三十秒爭議」。當天內政委員會排定審查《兩岸服務貿易協議》（簡稱服貿），反對黨依例杯葛，兩黨對峙難以討論。不料時任輪值召委的國民黨籍委員張慶忠，忽然拿出自備小麥克風，用不到三十秒的空檔宣布「本案已逾三個月期限，依法視為已經審查，送院會存查。」由於服貿的實質審查從未真正開始，此舉被視為強行護航闖關，引起各界譁然。

要理解這「三十秒」的成因，需勾勒三個脈絡：馬政府的經濟政策與兩岸貿易、民間的疑慮與抗爭，以及台灣當前的法規缺口。

馬政府上台以來，遵循新自由主義市場教條，相信自由貿易能提昇台灣經濟活力，追求減少國際貿易壁壘不遺餘力。其中，兩岸經貿協定因三個原因扮演關鍵角色：一，中國作為鄰近的經濟成長大國，業已成為台灣最大貿易夥伴。二，台灣與各國洽簽自貿協議，或嘗試加入區域經貿架構時，主要阻力來自北京態度。因此馬政府相信，率先簽訂對中自貿協定，將能緩解其他國家的疑慮，並鬆動來自北京的阻力。三，與中國經濟進一步整合，能讓台灣成為他國進入中國市場的跳板，從而增加某些國家與台簽訂自貿協定的誘因。在此思維下，馬政府上任兩年後即簽訂「兩岸經濟合作架構協議」（ECFA），並積極推動後續包括服貿、貨品貿易協議、投資保障協議的簽訂。

然而，兩岸經貿的加速整合，也引起民間對其潛在代價的疑慮，

以及對整體協商簽訂過程「不夠透明，沒有足夠公共參與」的批評。2010年ECFA簽訂次日，便有三十多個學術與公民團體成立「兩岸協議監督聯盟」，站在「民主、人權、環境、勞工、弱勢者、世代正義、國民福祉與台灣主體性」立場，監督台灣對中協議之簽訂。2013年6月24日，政府簽訂服貿後的第三天，監督聯盟也夥同更多團體在立院發動抗爭，提出諸如「針對受影響產業召開公聽會」以及「國會對服貿逐條審查投票」等訴求。隔日召開的立院朝野協商，同意了抗爭者的訴求。

國會同意民間訴求，乍看是好事。問題是，以當前我國法令規定，國會並無針對兩岸協議逐條審查的法源依據。依《立法院職權行使法》第32條，國會對「與外國締結條約」有覆議權，但一來依現行憲法中國大陸並不算「外國」，兩岸「協議」不能視為「條約」；二來此覆議權只能「包裹表決」，也無法逐條審查。而依《兩岸人民關係條例》第5條，兩岸簽署協議也只有在涉及法律訂定或修正時，需在簽署後三十日內，報請行政院轉立法院審議。倘若像這次服貿，未涉及法律更動，則只需送立院備查，立院沒有審的依據。這顯示，台灣當前的法令架構，已無法滿足民間對兩岸協議的監督期待，亟需修法或制訂新法。

立院朝野黨團做出一件無法源依據的承諾，又不即時思考訂定新法解套。最後竟挪用《立法院職權行使法》第60條審查「行政命令」的程序，把兩岸服貿「當成」行政命令來審，而依同法第61條規定，「各委員會審查行政命令，應於院會交付審查後三個月內完成之。」先有立院「指鹿為馬」地把服貿當行政命令來審，又因朝野惡鬥遲遲無法在三個月內完成，才造就317張慶忠的「三十秒爭議」。

爭議爆發次日，「反黑箱服貿民主陣線」等五十個公民團體在

群賢樓外舉辦「守護民主之夜」，匯聚三四百人。晚上九點多，公投盟衝撞立院正門，其他抗爭者則分從濟南路、青島東路闖入立院，揭開占領的序幕。抗爭者提出的四點訴求是：（1）退服貿（但未說明退回到哪裡）；（2）通過兩岸協議監督條例；（3）先立法、再審查；（4）召開公民憲政會議。其中前三點，其實放在一起只是一句「退服貿，先通過兩岸協議監督條例立法，再依新法審查服貿」。所針對的，正是前述法源欠缺的僵局。

三、主要參與團體

持續長達24天，最多曾宣稱有50萬人聚會的太陽花運動，匯聚了許多異質的人——各種團體的成員，社會各界的聲援群眾，好奇到場參觀的「運動觀光客」，以及僅因職務在場的工作者。其中，各種公民與學生倡議型／運動型團體，成為界定這個場域的主要行動者。

表一整理了參與太陽花運動的倡議型／社運型團體。左側列出的，多數已關注服貿議題一段時間，參與318的占領行動，在運動期間也曾被納入核心決策圈（以聯席會議為準）。依組織的核心關懷分類，涵蓋了獨派色彩的台教會；左派的農陣跟勞陣；投身環境議題的綠盟、地球公民基金會；耕耘人權議題的婦女新知、台少盟、台權會；關注民主改革的民主守護平台、公督盟；以及唯一的學生團體黑島青。此外還有始於洪仲秋案1985行動聯盟，其籌組過程帶有「青年政治主體」色彩，但後續訴求接近民主改革範疇。上述團體主要掌握議場、濟南路NGO舞台、青島東路民主教室三個據點。

表一右側列出的，是不同時間現身在現場外圍，組織活動，卻因路線分歧或歷史因素，未進入核心決策圈的公民團體。其中包括

訴求關懷屬性		核心決策圈	其他團體
獨派		台教會	公投盟、基進側翼
左翼	勞動 農村	台灣農村陣線 台灣勞工陣線	全國關廠工人連線、 台灣國際勞工協會 (外勞)、醫勞小組、 桃產總工會、台北產 業總工會、人民民主 陣線
	環保	綠色公民行動聯盟 地球公民基金會	電音反核陣線
	人權	婦女新知基金會 台灣青少年福利聯盟 台灣人權協會	樂生青年 華光自救會 都更受害者聯盟
民主改革		民主守護平台、公民 監督國會聯盟、公民 1985行動聯盟	
學生／青年團 體		黑色島國青年 公民1985行動聯盟	各校異議型學生社團 捍衛苗栗青年聯盟

表一 參與太陽花運動的主要倡議型／社運型團體

長期據守立院門口，要求公投制憲的老派獨派團體「公投盟」；在青島東路中山南路口建立據點的青年獨派政團「基進側翼」；自第二週起在濟南路西口組織「賤民解放區、解放論壇」，反省運動權力結構的電音反核陣線、全國關廠工人連線、台灣國際勞工協會、醫勞小組、台北跟桃園產業總工會等左派團體，以及華光自救會、青年樂生、都更受害聯盟等反迫遷團體；以及在青島東路設點，來

自全台的諸多學生異議型團體。

表一未納入者，包含到場聲援的政黨人士，在運動中提供資訊技術支援的g0v零時政府，維持秩序的糾察組織跟EMT，以及「街頭小討論、街頭小民主、八巷深夜學堂」等臨時性組織。

四、論述軸線

從前節彙整的現場倡議型／社運型團體的種類，以及運動期間在媒體或現場出現的各種言論，可辨識出這場以「黑箱服貿」為抗爭焦點的運動，匯聚了四條論述軸線：獨派深耕的「反中國因素」軸線；左派的「反自由貿易」論述；民主改革派的「反黑箱」；青年學生對「世代正義」的追求。

在運動波及的不同社會空間（核心、周圍、社會觀望圈），四個軸線的動能比重也有不同。這反映了個別軸線向外傳播力的差異，以及不同空間的群眾屬性的變化（詳第五節）。許多嘗試替這場運動「定性」的論述，則反映出論述者不同的觀察位置、互異的觀察範疇。本節將扼要敘述四個軸線論點，釐清彼此關係。

反中國因素與台灣國族主義

第一條軸線，涉及台灣面對「中國因素」的焦慮。世界各地討論中國因素（the China Factor），主要關注於中國經貿實力的成長、流動人口的增加，與地緣實力的茁壯，如何牽動各地經濟社會文化的變貌。台灣談中國因素，還多了在政治上，中國從未放棄統一台灣的向度。這種面對一個「敵意大國」持續崛起的焦慮，又隨馬政府上台以來對中經貿整合腳步的加速，漸次提昇。

這種焦慮涵蓋幾個向度：一，在兩岸關係上，涉及對中方「以

經促統」的擔憂。許多人擔心台灣在經濟上過度倚賴中國，將逐漸流失維持台灣自主性的籌碼。二，在政治民主上，則擔心中方或親中資本的力量，侵蝕台灣社會現有的自由民主。例如之前旺旺入主中時媒體集團引發的諸多爭議，以及日前香港誠品下架西藏書引起的疑慮，都反映了這種憂心。三，在社會經濟上，擔心中方企業挾資本優勢坑殺本土產業，也擔心服貿開放中方經營技術人員駐台，實質等同開放中國移民，將威脅台灣勞動市場甚或稀釋台灣人口。四，生活上，則擔心源於中國「黑心產品／服務」或「經濟體系問題」的跨境風險傳播。貫穿於這些向度的，是一種對於「我們是誰」（認同）與「我們對自己生活的控制力」瀕危的焦慮。

這種集體情緒，固然受到獨派台灣國族主義者的耕耘催化，但有更廣泛的社會基礎。換言之，有許多並不把自己視為獨派的人，也對前述擔憂有同感。回到運動現場觀察，獨派團體（公投盟、基進側翼）建立的據點，對仇中、反中言論自有最強烈的表述；在這些論述中的「中」，還不限於中華人民共和國，也包含「源出中國，繼承中華國族想像，與中國相對親近」的國民黨與中華民國體制。在其他不同場合，反中言論顯得較為溫和，但任何關於服貿的討論，都不免涉及對中國因素的疑慮。

左派反自由貿易

第二條軸線，源於左派對自由貿易教條的批判。馬政府上台以來的經濟政策，追隨新自由主義理念，力求透過降低貿易障礙，吸引投資開發、促進經貿往來。這種重貿易、重開發的政策導向，自然引起左派視角的抨擊，指出其可能擴大社會不平等，危及在地產業與自然生態，並在更廣泛意義上衝擊人的處境。

這次運動的核心團隊群中，有超過半數可歸類在泛左光譜，包

括正左的勞權、農民團體，以及泛左的環團、人權組織。在濟南路西口的賤民解放論壇，則直接掛起「反自由貿易」的布幅，標舉其籌組團體的激進立場。在運動現場的短講中，時時可聞對於「誰能獲利，誰將犧牲」的質問，擔心服貿將衝擊基層勞動者和不具資本規模的地方產業（如美容美髮業），自然資源可能被土地開發資本私有化（如同美麗灣案中的杉原海灣），並造成更多迫遷。

然而，反自貿論述雖未缺席，卻沒能真正成為運動中的核心議程。連在組織光譜上最左的解放論壇，討論焦點其實是對「運動中權力關係」的後設反省。聲援者與社會大眾對左派論述的響應有限，遠不如「反中語彙」那樣容易共鳴。這個反差，反映出台灣過去在國共對抗的格局下，左派論述能量與社會基礎的孱弱。對一般人而言，「我是台灣人，不是中國人」的自我指認，也遠比階級分析更容易理解。

民主改革反黑箱

前兩條軸線，均著眼於服貿可能造成的「實質」後果——前者擔憂向中傾斜，後者顧慮社會不公與生態衝擊等。相對而言，第三條軸線「反黑箱」則聚焦於服貿協商與簽訂的「程序」，抨擊其不透明與欠缺公眾參與，並訴諸民主價值，要求程序改革。

民主改革訴求的浮現，反映著在更大脈絡上，民主典範的轉型。傳統概念中的民主，體現的是一種「精英政治代理人式」的民主理念。這種制度肯定民主的規範價值，但預設政治判斷是一種精英專業，一般民眾無法承擔，因此需選出政治代理人。其所謂的「民主」，僅止於政治合法性轉移的特定形式，也就是選舉。一旦選出行政首長或民代，就賦予了政府或議會，在一定期間內形式上的民意代表性，並將政策擬定等權責，委託給專業政治組織。然而過去三十多

年間，許多民主國家都出現了對這種傳統「精英政治代理人式」民主的不滿。大家發現，選舉期間謙恭的候選人，當選後不見得真的代理民意，選舉時的承諾也不見得兌現。即便民眾有投票權利，但候選人提名仍掌握在政黨與提供政治獻金的財團手中。最根本的問題是，選舉作為一種溝通政治偏好的渠道，其有限選項所能承載的訊息量，遠遠少於當代政治所需。

帶著對傳統民主典範的不滿，各個民主國家都開始出現各種以「參與式民主、審議民主、直接民主、強民主」等為名的理論，實驗起諸如審議民主、公民會議、參與式預算、願景工作坊、審議民調、公民陪審團等種種讓民眾更能參與政治決策的新模式。在這股浪潮下，台灣也在2000年民進黨執政後的支持下，實驗過數種審議民主的操作形式⁹。雖說十多年來，仍未發展到將審議制度納入政策制度，但至少已將「決策透明」與「公民參與」這些價值深植於知識界與公民社會。

世代正義，與青年的能動性想像

最後一個軸線是「世代正義」，是對青年政治主體形塑的期盼。「崩世代」¹⁰成為近年學術與媒體上的流行語，指涉在政經結構「財團化」和人口結構「少子化」的趨勢下，導致「青年貧窮化」。財團化導致所得分配惡化、薪資停滯、向上流動緩慢，而逐利資本炒作房產，更令房價攀高，使青年安家夢想難尋。少子化則讓撫養比

9 陳東升，〈審議民主的限制——台灣公民會議的經驗〉，《台灣民主季刊》，<http://www.ios.sinica.edu.tw/ios/msg/friday/paper990402-1.pdf>。

10 林宗弘等著，《崩世代：財團化、貧窮化與少子女化的危機》（台北：台灣勞工陣線，2011）。

惡化，衝擊各種政府基金的精算基礎，造成基金破產危機。兩者交逼，令青年世代面對大不如前的機會結構。青年「魯蛇世代」窮忙於謀生，無力關心公共事務，卻還要面對政治「老年化」與「世襲化」的問題。

在瀰漫的挫折感下，年輕人自然對「溫拿世代」（四、五十歲以上）占盡資源還要壟斷政治權力，心生不滿。這種不滿衍生出「世代正義」的訴求，以及對「青年政治主體」的嚮往。這是太陽花運動能迅速號召青年學子加入的重要原因。不管懂不懂服貿，現身參與本身，業已回饋了一種「我在掌握自己未來的主體感」。

然而不可諱言，高喊「世代正義」的青年學子，對這個概念到底如何落實，手中的舵該轉何方，卻不見得有定見。這場運動中的「世代正義」仍比較接近一種青年動員的號召，一種賦予身體政治實踐（到場、靜坐、衝撞）意義的標籤，卻未具體發展成如何落實的系統論述。但至少，現身的青年學子仍能從繽紛多元的陳述中（包括前面三個軸線上的論述）撿選理念，建構觀點，學習成為政治主體。

論述軸線間的聚散

獨派的反中、左派的反自貿，都不是「一個立場」，而是將一系列立場串起來的概念向度。兩條軸線上，都有從溫和到極端的連續光譜。溫和的左跟獨還能共存，特別是攜手對抗中國裙帶資本主義的壓迫。然而極端的獨與左，卻注定走向分歧。激進左派承繼馬克思主義傳統，內蘊無國界的人本主義，這跟鐵杆獨派打造台灣國族的執著格格不入。在台灣社運界的脈絡中，激進左派跟鐵杆獨派也確實存在張力。激進左派著眼於普世價值、基本人權，常難忍鐵杆獨派傳遞的仇中情緒，或台灣沙文主義。而鐵杆獨派追求去殖建

國，也常覺得左派動輒高談普世價值，無視台灣被黨國體系與統派力量盤據的現實，將落得為統派作嫁的命，故常扣其「左統／統左」的帽子。面對兩岸服貿，左與獨都有反對的理由。但倘若往前跨一步，在台灣與他國的自貿協定（FTA）或區域經貿組織的問題上，左與獨就容易有相反立場。獨派常追求強化與他國連結，以減少對中傾斜，所以傾向支持；但激進左派秉於反自貿、反美帝理念，則傾向反對。

相對於左、獨兩派對兩岸服貿的實質反對，民主改革派反的是黑箱，聚焦的是「程序」。但恰也是這種程序正義訴求，才能在理念不一的行動者間，提供共識平台。太陽花運動的核心決策圈，涵蓋了獨到左的團體。但最後集體喊出來的訴求，正如同孫窮理觀察的，「收攏到反黑箱——一個僅僅是要求形式上的程序問題」。孫對這種收攏顯然不滿，他質問：

占領行動起因於制度的失效，這個失效，不僅僅是因為制度上的不完備，也因為在當前兩黨政治結構下，無法完成對自由貿易協議的有效監督……。既然運動本身就是對體制無法實現民主的反制，那麼為什麼是回過頭去，要求體制自己去修改遊戲規則、再自己重新審議，而不是用運動的力量來監督、壓迫體制，以完成運動的目標？

他並於同系列下一篇評論中，力主應回到「反自由貿易」的主軸。但我認為，太陽花運動能聚集澎湃能量，正因其匯聚了不同價值的期許。但也正因為行動者間並沒有實質價值的共識，所以至多也只能聚焦於大家都認可的程序改革。孫所期待的「運動的目標」（反自貿），很大程度上是左派一廂情願的期待，而非運動中的現實。

五、論述軸線的空間性

前一節區辨了太陽花運動的四個論述軸線，也扼要評估其在運動中的角色。更進一步貼近觀察，還能發現在整起事件涉及的不同「社會空間」（核心區、周邊街區、社會關注圈）中，四種軸線動能也有相對強弱的消長。

核心區：聚焦「反黑箱」

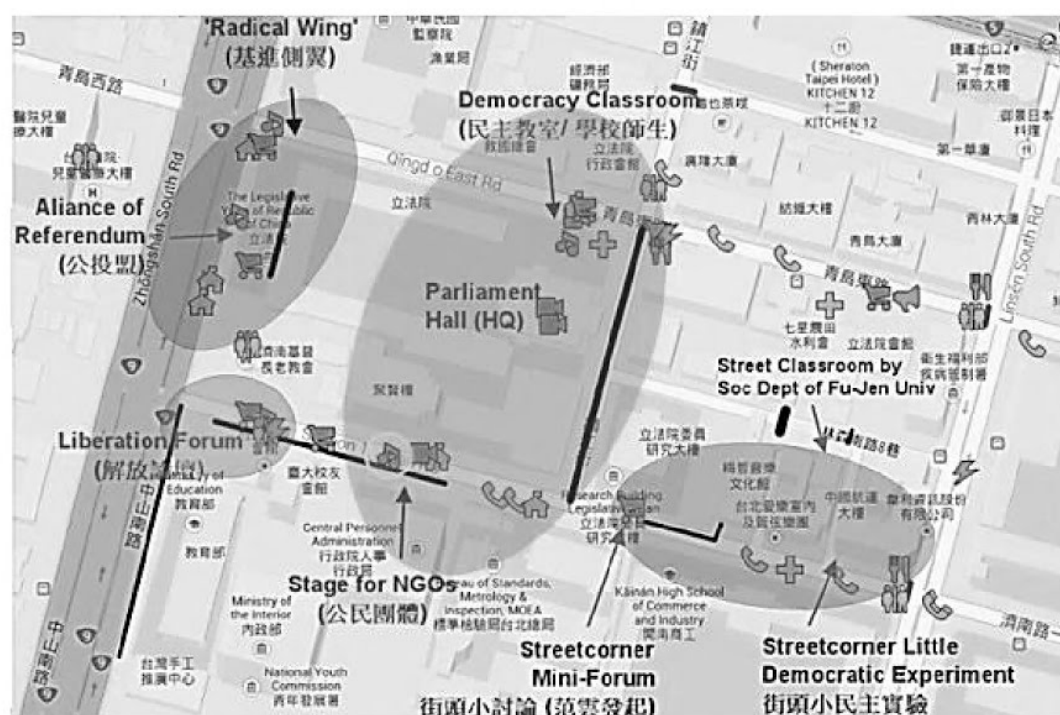
核心區主要指由核心決策圈掌握的空間，其以被占領的議場為中心，並包括青島東路民主教室、濟南路NGO舞台兩個外場空間。兩個外場的主持者與講者，多數來自核心決策群的社會網絡，而台下參與者則以無組織的聲援者或旁觀者為主。核心區有高密度的學生與年輕人，在參與者的人口特徵上，體現出「青年政治主體」的想像。

核心團體的領導者，都表達過對台灣主體性與左派關懷的認同。例如最具能見度的黑島青，也公開定位自己是個「左獨」團體。但考量兩種價值推到極致的衝突，同時認同左與獨，不免帶有某些折衷主義，而不像基本教義左派或獨派那樣純粹。

在三個場地的短講中，個別團體幹部與講者，常會帶出對中國因素、自由貿易的疑慮。但作為運動焦點的四項核心訴求，卻清楚地定錨在「反黑箱」與「民主監督」的程序改革。在占領初期現場的交談中，一種常被表述的立場是「我不見得反服貿，但我反現在這個黑箱服貿」。多數人似乎接受：只要建立好監督機制，屆時審過的服貿就比較沒問題。

外圍區：多元論述展演

從核心區向外擴散，外圍區定義為「議場周遭被運動者挪用、聲援者盤據的城市空間」。這裡在運動期間浮現過數個據點，展演著更多元（也包含相對激進）的論述立場。



最早存在的據點，是在立院中山南路口據守多年的公投盟陣地，宣揚「公投制定台灣新憲」。318占領行動爆發沒多久，新興獨派政團「基進側翼」也在鄰近的青島東路口建立舞台，並在路口掛上「廢除中華民國殖民體制」的顯目布幅。兩者在立院西北端，宣揚反中言論，展演台灣國族主義論述。

這個位置有個特殊效果。它處於台北車站走往立院一帶的交通要津，也是許多中南部或外國訪客造訪太陽花現場時，首先映入眼簾的事件空間。我察覺當地滿目的台獨標語，似乎對外來者多少產生了某種認識上的「印象定錨效應」。例如在運動期間，我曾接待

過兩組香港訪客，兩群人均不約而同把「台獨」視為運動本質。追溯其印象形成的基礎，他們都是從台北車站走過來，在中山青島路口得到「對現場的第一印象」。

324行政院衝撞後，在濟南路NGO舞台的東西兩側，同步浮現幾個新據點。西側近中山南路口，聚集了一群參與過「占領行政院」的勞工團體、反迫遷團體，與電音反核團體成員，開啟對這場運動權力結構的反省。他們自詡為「賤民」，以對比議場中的領導權力精英，並發起「公廁旁解放論壇」，以一種更強調平等參與的形式，邀請大家討論。每晚主持人邀請參與者提議討論主題，投票決定，現場不設有話語權力象徵的舞台，每個人都有權拿到麥克風。幾天下來討論的主題包括：醫療動線的必要性、「和平理性路線」、中國因素、運動決策機制，等等。

濟南路東側，則出現幾個大學社會系師生組織的實驗。例如台大社會系教師范雲，便在濟南路立院研究大樓附近，率學生組織「街頭小討論」，邀請路人加入討論服貿相關議題¹¹。而同樣來自台大社會所的博班生林傳凱、安勤之，則在濟南靠林森南路口組織「街頭小民主實驗」，邀請不同參與者聚焦在運動現場的「人」。他們先邀參與者分享彼此故事、對服貿的理解，與對這場運動的感受；後又進一步組織參與者，在運動現場找人搭訕攀談，將更多元的參與者故事帶回討論現場。稍微北邊的林森南路八巷內，也出現由輔大社會系組織的「深夜學堂」，由系上老師輪流演講。這些活動的內容形式都不同，但相對於立院西側左派跟獨派的陣地，價值傳遞的意味均比較淡薄，而相對更重視溝通與理解的深化。

簡言之，外圍街區出現至少三組性格迥異的據點，對幾個論述

11 作為討論紀錄的大字報，業已由范雲彙整出版。

軸度有深淺不一的描繪。西北角的獨派陣營，清晰展演反中台獨論述，有鮮明的能見度。濟南路西側賤民解放區的左派團體，雖掛出「反自由貿易」的布幅，主力卻轉向創造一種更平等的對話氛圍，邀請對這場運動多方後設反省。東南角的「小討論」、「小民主」與「深夜課堂」，則未掛上清楚可見的論述立場，而是致力於促進溝通了解，其精神跟民主改革的理念有較多呼應。

社會關注圈：反中與反馬

所謂的社會關注圈，是指社會上「透過各種媒體」旁觀、轉貼、討論、評價這場運動的人，所共構出來的社會空間。其參與者可能包括熱情的贊助者、同情者、分析者、懷疑者與批判者，而其互動可能透過傳統媒體，可能透過網路，或現實生活的社交場合。我認為，這些脫離於事件「實體現場」的交流互動，在形塑整場運動的社會意義上，有不亞於現場事件的重要性。

這層社會空間遠比立院外圍街區更遼闊，更異質，也更難窺其全貌。但從運動期間我在網路上的遊走觀察，以及離開立院現場後在小吃店、停車場、理髮廳、便利超商的無數交談，還是可粗略觀察到：太陽花運動向社會擴散的動能，主要來自「反中」跟「反馬」兩種情緒。

「反中」是源於近年兩岸整合下，對種種中國因素（資金、旅客、商品、政治影響力）穿透台灣的不適感，以及對台灣自身認同與生活方式被改變的焦慮。而在運動後期，這股被動員出來的反中情緒，也有進一步朝向台獨立場表述發酵的跡象。例如在4月7號鄭南榕忌日，臉書上出現一波個人首頁照片更換風潮，換上的照片仿倣鄭南榕生前名言，打上「我是XXX，我支持台灣獨立」。

「反馬」則源於近年從美牛、核四、馬王政爭等一系列爭議中，

對馬英九所累積的不信任。這種對政治領袖表現的反彈，理想上，應帶出對政治體制的反省，呼應社運圈對民主改革的論述軸線。但對多數人而言，從反馬情緒跨到實質的民主改革議題，仍存在巨大的認知障礙。確實，多數人對「逐條審查」和「立法監督」這些口號，有出於直覺的認可。但對如何設計監督機制、推行國會改革，乃至憲政秩序等議題，顯得並不熱衷。

至於在運動現場尚能聽聞的左派論述，在社會上的穿透度也很有限。近年台灣貧富差距拉大，階級分析的話語已逐漸擴散，但若談到對外貿易協定如何牽動階級結構，其涉及的知識複雜度，還是遠超過多數人所能掌握。

占領期間我曾跟十多位基層服務人員攀談，卻發現這群直接受服貿影響的人，對占領立院的常見反應是「他們一定是太閒了」。對這些基層服務業勞動者而言，每天工作就已分身乏術，不僅無暇理解服貿的可能影響，也難以認同服貿的抗爭行動。他們直接面對生活的辛苦，反而表現出一種「競爭本難避免，辛苦才有收穫」的態度，拒絕左派論述把他們放在受害者／弱者位置的想像。這在個人層面是一種積極樂觀，但在社會集體層面，卻也代表個人化的競爭意識根深柢固，以及透過階級意識去對抗資本主義的困難。

六、結論

這場波瀾壯闊的太陽花運動，牽動到無數理念立場不一的人，在議場內外、鄰近街區，與社會各種角落相遇、對話、反省。其在成員組成、時空，與活動上的異質性，也讓任何單點切入的詮釋顯得片面。本文從運動的參與團體組成出發，討論了出現在運動中的四條論述／動能軸線，及其在不同社會空間的消長。

我指出，發起太陽花的核心決策圈，涵蓋獨派、泛左、民主改革，以及學生政治主體等四類團體。其論述也涵蓋了上述四個面向。但核心團體所提出的四點訴求（退回服貿、通過兩岸協議監督條例、先立法再審查、召開公民憲政會議），仍只聚焦在程序層面的民主改革，以作為不同路線的公約數。

相對而言，在立院周邊地區出現的三組據點，則出現了更多元（時而激進）的論述展演。獨派團體在西北角建立據點，占據交通要道，宣揚台灣國族主義，也形塑了許多外地觀察者對運動現場的第一印象。一些左派勞工團體、反迫遷團體則與電音反核聯盟逗陣，在濟南路西成立賤民解放區，深化對運動本身的後設反省。包括台大輔大的一些社會系師生，則在立院東南角發起諸如「街頭小討論、小民主、深夜學堂」等活動，用不同形式，促進運動參與者間的對話理解。

再擴大觀察的空間尺度，「反中」焦慮與「反馬」情緒，構成了運動的動能向社會各界擴散的主要軸線。但更具體的民主改革議題，以及左派關注的「反自由貿易」，仍難跨出社運圈與知識分子圈。

曾柏文，目前在逢甲大學通識中心任教，並為天下獨立評論、鳴人堂、燧火評論（馬來西亞）專欄作家，以及UDN Debate網站籌備召集人。

公民不服從？還是民主法治倒退嚕？*

廖元豪

318學運爭議最大之處不在「服貿協議」本身，而是：「學生占領立法院」的行動，是否可以因為「公民不服從」或「抵抗權」而被合法化？這樣的行動與論述，在台灣的民主法治發展上，到底代表了進步或退步？這個學運代表了公民覺醒、反抗霸權的自主意識，還是對台灣解嚴來民主憲政路線的否定？

首先應該討論，到底何謂「公民不服從」？什麼是「抵抗權」？然後才能探究，這次許多學生充滿熱血的「占領」行為，是否合乎公民不服從或抵抗權的要件。

國內的法律學者對這些概念，早已有過詳盡的介紹¹。因此我就不在定義上畫蛇添足。大致來說，兩者都不見得是實證法上能夠具

* 本文改寫自廖元豪〈太陽花學運與公民不服從——值得「不服從」或「抵抗」嗎？〉，《台灣法學雜誌》255期，頁109以下（2014）。

1 如：許宗力，〈試論民主法治國家的「市民不服從」〉，《台大法學論叢》18卷1期，頁193以下（1988）；陳新民，〈國民「抵抗權」的制度與概念〉，收於《憲法基本權利之基本理論（下冊）》，頁1以下（1990）。較新而完整的敘述，參閱陳清秀，〈市民不服從與抵抗權問題探討〉，《台灣法學雜誌》255期，頁87以下（2014）。

體操作的理論，也無法逕行引用它們來正當化各種違法行為。但它們都揭示出某種「對抗不義之法」的悲壯精神。這樣的動機、行為，如果配合「表達意見」的行動，是否該在法律適用時，給予有利的評價——從輕處斷、阻卻違法，或是因行使憲法權利（特別是表現自由）而得以「豁免」某些法律的適用？²

我想要討論幾個重點：

第一，占領立法院的「動機」或「原因」，值得憲法提供特別保障，豁免法律規範嗎？

其次，如果第一個問題的答案為肯定，現行國家法制真的已經無法提供其他的合法糾正、競爭、挑戰空間，而使得占領立法院構成萬不得已的「最後手段」嗎？

第三，前兩個問題，都牽涉到一項基本面：作為一個解嚴超過二十年，國會與總統都早已全面民選，也有過政權和平輪替經驗，大法官屢屢發揮解決爭議功能的國家，中華民國的「正常」民主憲政體制還不足以依靠嗎？我們的法律秩序或憲政體制，真的出了什麼千夫所指的問題嗎？還是說，真正的問題在於我們根本沒有徹底

2 「占領立法院」的確有可能被界定為一種「象徵性言論」。但象徵性言論是否以及何種程度內受到憲法保障，而能豁免於一般法律的規範，仍要回到憲法架構來討論。在美國憲法實務上，基本上態度是：如果法律規範內容是中立的，無涉言論內容與價值觀的，那就以利益衡量來處理。例如，美國最高法院曾判決，單純在校園配戴反戰臂章，由於不影響學校教育功能，被認為是言論自由範圍，校規不得處罰；但焚燒徵兵卡以表達反戰意念的行為，破壞政府財產並妨礙徵兵目的，因此仍應受罰。可見，「是否妨礙政府／法律正常運作功能」會是一個重要的判斷點。至於著名的燒國旗案與拒絕向國旗敬禮案，則因系爭法律有「內容管制」之虞，適用嚴格審查。但此與占領立法院可能涉及的妨礙公務、毀損、侵入住宅等法律無關。

信任過民主憲政？

一、「三十秒黑箱通過」是大不義？

學運的導火線，似乎是「程序瑕疵」。抗爭者認為這種瑕疵已經到了體制完全無法糾正的地步，因此必須動用體制外的手段來抗爭。

但，到底程序上出了什麼問題呢？依據當前的法律制度，到底兩岸服貿協議該履行什麼程序？實際上又哪裡違法？制度上有沒有其他可以解決的機制呢？

抗爭者指控立法院的委員會沒有針對「服貿協議」進行「逐條審議」，而且在「三十秒」內就決議通過送院會。

然而，這種批評是很有爭議的。最根本的問題是：「服貿協議」真的是立法院可以「逐條審議」的嗎？立法院有權力推翻行政部門與大陸有關單位締結的協議嗎？

《台灣地區與大陸地區人民關係條例》(以下簡稱「兩岸條例」)第5條規定，如果各種協議「內容涉及法律之修正或應以法律定之者」，就要送立法院「審議」；但若沒有涉及法律修正，純屬行政權就決定的事項，就只需要送立法院「備查」。

照這樣看來，到底這件事情有沒有「程序不正義」？還得依序檢討下列問題：

第一，協議之「內容」，是否「涉及法律之修正或應以法律定之者」？如果答案為肯定，立法院就該「審查」；如果否定，就是「備查」。反對服貿協議的人士往往說「這麼重要當然要審查」或「影響人民權利義務就一定要審查」，這是太簡單的論述。

第二，服貿協議該「審查」或「備查」，是客觀事實問題。如

為「備查」，那就沒有立院黨團協商改變的餘地，立院無論如何都不能取得「審查」的權限。如該「審查」，沒有審查就不會生效。

但在現實政治上，似乎立法院甚至行政院自認可以自行解釋，自行選擇喜歡的程序。所以國民黨的立法院黨團，就與民進黨黨團協商決定要「審查」。坦白說，這其實已經是某種私相授受³。但抗爭者逕自把「違反黨團協商結論」當作「違法」，卻不問當初的「黨團協商」本身是否違法。

歸根究柢，是否該送立法院審查，必須先詳細對照「服貿協議內容」與「相關法律規定」。如此，我們才知道服貿裡面的項目，是否都是既有法律已經授權行政機關決定的事項？沒有這番辛苦的「逐項對比」，我們就無從得知服貿是否該「審查」。

因此，如果依法論法，服貿協議「可能」只需送立法院「備查」，立法院根本沒有審查的權限。現在迫於政治壓力，反而說要進行審查，其實已經是在政治上給面子，在法律上反而可議。但某些反對服貿協議的人，一面咒罵立法院不守法、沒有「逐條審議」（其實是尚未審議），卻沒有細細追問到底法律是怎樣規定的。很可能，他們自己的主張才是違法的。這真是非常弔詭。

當然，許多人或許有著截然不同的法律解釋。他們認為服貿協議就應該逐條審議，黨團協商過就應該照做。因此，他們認定張慶忠的「三十秒」就是黑箱違法。

在民主國家，人人都可以對法律解釋有不同見解。但既然是「見仁見智」，又怎能輕易說成絕對的「大是大非」而理直氣壯地說要

3 國民黨團的說法，是「比照」立法院職權行使法有關「審查行政命令」的程序來處理，把原本「備查」的程序轉變成「審查」。後來會以「三個月」當作期限，「視為已經審查」，也是這樣來的。

占領立法院？無論是公民不服從或是抵抗權，難道可以僅因為「我這樣認為是對的」就能夠跳過法律的規範，或要求法律豁免自己的行為？拒絕深思法律，拒絕進行深刻的法律辯論，卻堂而皇之地主張這是憲法表現自由，實不可取。一面罵人違法，卻又不肯討論「哪裡違法」或「違什麼法」！這種「我說的就是法」甚或「法律碰到我就該例外」的態度，與民主法治的精神相去甚遠。

二、「最後手段」：別無其他救濟途徑了嗎？

抗爭者另有一種說法，認為在服貿問題上，今天台灣的制度已經毫無救濟途徑，無論是選舉、訴訟、釋憲，都沒有任何救濟可能，因此採取更極端的「非法」手段是必要的。

但台灣的制度真已完全喪失處理歧見、解決爭議的空間，而可以正當化各種體制外的抗爭嗎？恕我難以認同。

首先，針對所謂的「三十秒決議」。即便退一步來說，認為這個舉措真有錯誤，「服貿協議」也根本沒有因為這三十秒而「通過」。委員會的決議只是要把服貿協議「送交立法院院會」而已。立法院院會是全體立法委員都可以參與的，到時究竟會如何處理，還有得吵。要救濟，要翻案，機會都還多的是，為什麼馬上就動用「體制外」的鬧事方式？立法院「三十秒通過一個法案」的事蹟還少嗎？哪次有這樣的抗爭？更何況，這個案子離「通過」還早得很。

其次，大法官釋憲程序，也是一個處理爭議的機制。「備查」或「審查」的法律爭議，還涉及各機關「憲法權限」的爭議，例如：立法院能「介入」行政部門所締結的協議嗎？能干預到何種地步？

在台灣政治民主化多年以來，發生過多次憲政僵局，而大法官的釋憲程序成功地裁決了許多爭議。2000-08年民進黨執政期間，當

國民黨掌握多數的立法院與行政部門發生衝突，往往透過釋憲程序來裁決。這些爭議包括：「行政院得否未經立法院同意而停建核能發電廠？」（釋字520）；「立法院得否設置真相調查委員會來調查三一九槍擊事件？」（釋字585）；「立法院得否拒絕審查總統提名之監察委員人選？」（釋字632）；以及「總統涉嫌犯罪，是否其機要、家人亦得免於刑事追訴？」（釋字627）等等。儘管大法官的解釋未必盡如人意，也惹起雙方不少批評，但這終究是一個解決政治爭議的司法程序。而且，各方最終也都接受大法官裁決的結果，即使對個別解釋有所不滿。這是台灣民主憲政的重要發展，也顯示了台灣法治的成熟。

與這次服貿協議爭議最相似的案例，就是1999年九二一地震之後，李登輝總統發布緊急命令而導致的爭議。當時，行政院為了落實這個緊急命令而訂定了「緊急命令執行要點」。立法院堅持要「審查」這個執行要點，但行政院卻認為立法院僅能「備查」。爭執不下，就聲請大法官裁決，最後由大法官的釋字 543號解釋，解決了這個爭議。可見，如果反服貿或反服貿「黑箱」的人士，真心認為立法院應該「審議」⁴（而不僅是「備查」）服貿協議，應該做的不是違法占領立法院，而是聲請大法官釋憲⁵，說服大法官「立法院應對服貿協議進行審議」才對。

除了針對「備查或審查」聲請釋憲外，反對者也可以針對「兩岸條例第5條是否違憲？」或「兩岸條例第73條空白授權是否違反授

4 雖然黨團協商作成決議要逐條審議，但國民黨立委仍解釋成「比照行政命令審查」，因此可以在三個月內「視為審查」。然而從憲法上來看，如果服貿協議根本應該經過「審查」，那還是可以聲請釋憲。

5 民進黨立委已經超過立法委員人數三分之一，依法有權聲請釋憲。

權明確性？」等爭議聲請釋憲。當體制內有中立可行的途徑可以救濟，哪裡有非法抗爭的餘地？怎麼能說「最後手段」都用盡了呢？⁶

就算國會審議和／或大法官釋憲的結果都無法盡如人意，民主體制下也仍有其他機制。最典型的就是「選舉」：反對服貿協議者，可以說服大多數民眾在2016年的總統與立委大選中，讓支持服貿的政黨下台。新的執政者，依法可以廢止或終止服貿協議。這是民主程序最終的裁決者⁷。

有一種很容易引起誤導的說法，認為這些程序都不算「救濟手段」，因為國會多數是（支持服貿協議的）國民黨，大法官解釋未必會否決服貿協議效力，而兩年後的大選太遠，且未必能換黨執政。

這就涉及什麼叫做「最後手段」了？

民主憲政體制讓各種不同意見、利益相歧的人，都有公平競爭的機會，但絕不是「包贏」或「包不輸」。別說以上所述手段是否真的都會「輸」，就算真的一路輸到底（國會審議，服貿還是過關了；大法官解釋，仍然認為合憲；2016大選，支持服貿協議的政黨又贏了），但只要合理的競爭機會存在，就不能輕易指控這個體制是不給異議者救濟機會的暴政。政治選舉是民意的表現，只要不涉

6 至於所謂「這屆的大法官不值得期待」的誅心論、政治動機論，恐怕就根本無須討論是否屬「正當理由」了。

7 例如，認為服貿協議必須經過審查的蔡宗珍教授就指出：「當社會運動強而有效地凝聚特定意見的力量，這個力量應被珍視，這是民主的『活水源泉』，當社會運動的強大壓迫性，沒辦法改變既有體制內掌權者的意志和態度時，我們仍然是在民主體制下對決，兩年後，就是總統大選、立委選舉，接下來執政者要負的不是法律代價，而是民心及民意（轉向）的政治代價。」（林慶川，〈星期專訪台大法律系教授蔡宗珍：服貿協議具備賣台隱憂〉，《自由時報》2014年4月10日）

及壓迫「政治上之絕對弱勢團體」⁸，就該由多數統治原理決定。大法官解釋則是司法裁決程序，應由法律論理來解決。只要這套程序正常運作，就沒有理由否定結果——即使結果是「輸」。

三、對民主憲政多一點信心

民主法治，就是一種承認人民之間有分歧差異，但又必須在分歧中做出「權威價值分配」的政治體制。每個決策，都有人滿意有人憤怒，有贏家也會有輸家。我們靠選舉、輿論、訴訟，一步步地改變社會。暫時改變不了，就只好在異議中接受，並且持續尋求改變。這種體制的改變速度的確很慢，但這就是解決眾人差異的唯一方法。台灣人在解嚴後的民主經驗，就是學習在這個過程中，運用一切體制內方法來實現目標。你可以對個別政策或政黨不滿，也可以呼籲修改法律，但不宜用「否定體制」的語言來談問題。

就像美國在2000年總統大選，得票較多的高爾卻在陳舊的「選舉人團」制度以及法院判決後，輸了選舉。但高爾立即認輸，絕不批評制度與法院。其他人也會檢討制度是否該修正，法院判決是否妥當，但鮮少有人質疑選舉結果的合法性。為什麼？因為對憲政體制的忠誠，對民主制度的信心，應該超越個別政策與選舉的輸贏。這種對憲政民主的「信仰」，正是民主政治得以運行的重要基礎，也是台灣民主運動前輩所擁有的信念。

現在，有人似乎對這套「慢」又「不完美」的體制失去耐心，動輒否定正常體制的可能性，說「體制已經沒救了。」但，正常體制的途徑真的用盡了嗎？服貿協議可以監督，可以修正，甚至將來

8 參閱林子儀大法官在釋字580號解釋的不同意見書。

也許依賴法院或大法官來裁決。

也就是說，經過解嚴以來二十年以上的掙扎，台灣社會已經漸漸有了共識：對民主憲政體制的忠誠，高於對個別政黨、政策或利害關係的追求。這些年來，鮮少聽到有人會大聲主張丟棄憲政主義，去搞準革命的行動。2004年總統大選，敗選的連宋陣營極為憤怒，但時任台北市長的馬英九依然在集會遊行法「窮盡一切解釋可能」後，強制執行驅離處分。這串爭議，最終也在最高法院判定連宋選舉訴訟敗訴確定後，告一段落。即使在紅衫軍倒扁時期，施明德也拒絕接受「攻入總統府」的建議。因為脆弱的民主，是太多太多先賢用血淚生命換來的。

然而自2008年以來，網路上、社會上逐漸發展出一條新論述：在國民黨執政的台灣，民主已經嚴重倒退，所以「我們」要努力守護台灣民主。這種說法隱含對民主選舉體制的高度不信任，其實相當危險。孰知2012年馬英九再次勝選後，各種激烈的「反抗」聲音更為強烈。在國家機器通通「淪陷」之後，所謂的「公民團體」風起雲湧。民進黨執政時期沉寂已久的社會運動，一下子又遍地烽火。那些在2000-08年間自動轉型為「智庫」的團體與人物，馬上又變成「公民」了。反旺中、反核、文林苑、大埔農地事件……，好不熱鬧。跟當年「樂生保存運動」同時受藍綠忽視甚至夾殺的情況相比，真是不可同日而語。

社運崛起，當然很好。問題出在這幾年的運動，往往展現出一種「絕對正確」的氣勢，對於不同意見的「其他人民」毫不尊重。甚至屢屢把不相干的「六八九」（就是2012年投給馬英九的人數）牽扯來咒罵一番。加上網路傳播的「資訊瀑布效應」，更是讓反體制的聲音看似沛然莫之能禦，使不同意見者幾乎只能噤聲。這樣的氛圍，反映出幾個特徵：

太陽花照亮民主轉型的未竟之處

318運動的政治哲學側寫

葉浩

信念的解放乃改革事業之中最為艱鉅的任務，其他的一切都取決於此。

——約翰·高伯瑞

「關於世界應該如何的教導，哲學總是來得太晚！」——曾經宣告歷史之終結的黑格爾如此說過，並且以「密涅瓦的貓頭鷹在黃昏中起飛」來比喻哲學，因為深刻的反思總在事件結束之後。

歷史，當然尚未終結。就連25年前模仿黑格爾口吻宣稱它已壽終正寢於美國人的新自由主義意識型態的福山，最近也承認當年寫的訃聞的確過早。反諷的是，深受法國大革命所吸引並竭力思索其歷史意義的黑格爾，未料自己的哲學後來會掀起影響西方甚鉅的兩股思潮：相信人類追求自由的歷史已達終點的黑格爾右派，主張政治保守主義；以及持續爭取自由和民主，試圖以革命方式讓人類歷史走完最後一哩路的黑格爾左派。後者亦稱「青年黑格爾派」，成員包括青年時期的馬克思，其不朽名言為「哲學家僅以不同的方式詮釋了世界，但重點是——改變它！」

黑格爾的始料未及證明了兩件事。第一，哲學的根本性質並非一個人說了算。第二，根據同一套哲學，人們可能對同一個社會現

姑且不論上述的分流是否純屬巧合，反對太陽花運動的論述經常伴隨著底下幾種因果關係解釋。第一，學生的占領行動是受到民進黨（特定政治人物）的指使，或至少是援助，要不就是蠱惑；隨著學生代表的經歷逐漸曝光，批評者更直指林飛帆等人為民進黨員。第二，參與的青年學子乃社會的「魯蛇」（loser），缺乏抗壓力，不願面對全球性的經濟挑戰，甚至企圖逃避中國學生的競爭。第三，學生的占領立院行動與「公民不服從」概念置入高中公民課本有關，抑或肇因於高中歷史教科書自2006年起加重了台灣史比例。

相較於因果關係解釋傾向將運動化約為所謂的「藍綠鬥爭」，從而淡化或消解其歷史意涵，支持運動的論述往往伴隨一種歷史詮釋，藉由對照太陽花和各種「花」系列的學運或公民運動，來探究其政治意義。太陽花運動進行之初便引起媒體關切其與1990年「野百合」學運之異同，以及傳承與突破。就運動本身的能量與社會影響，唯有最後終結「萬年國會」的野百合能與太陽花相互比較；甚至有當年的野百合學運要角，將太陽花類比於法國1968年那一場幾乎釀成革命的「五月風暴」！無論如何，太陽花運動的確凝聚了一個原本分散並且排斥「政治」的公民社會。也正因如此，亦有論者將太陽花與幾年前分別席捲北非與北美的「茉莉花革命」和「占領華爾街」運動相提並論，意圖使「台版茉莉花革命」的歷史意義跟國際接軌，指其不僅在行動與組織上同樣善用網路，甚至在精神層面上呼應新一波全球民主化以及全球反資本主義浪潮。

二、政府權力來源的兩種理解

在正反雙方的激烈爭辯中，有一個關鍵問題甚少被提及：政府的權力來源究竟為何？這關乎我們如何認定占領立院行動的正當

性。運動本身是否為公民不服從，以及究竟學生還是警方破壞了法治，最後的答案都繫於如何理解此一最根本的「政治義務」問題。

西方的現代政治理論以此問題作為開端，並由霍布斯首開先例提出一種答案：政府的統治權力來自於人民自己的讓渡！根據他的理解，政府出現之前的人類只能憑藉自己的本性謀求生存與自保，那必然是個你殺我、我殺你的不斷戰爭狀態。為了逃離這樣的「自然（本性）狀態」，人們只好集體協議出一個「社會契約」，放棄以武力對待彼此，把「權力」連同「權利」讓渡給一個主權者，組成政府。這樣的政府，手上握有國境之內唯一的武力，即便不守約定，人民也無力反抗。當然，這不是民主體制，而是一個可能走向極權的威權體制！

洛克的授權說法則開啟了憲政主義傳統，奠定了現代自由主義的民主憲政理論。同樣採取「自然狀態」的推論策略，並根據《聖經》的描述，洛克認為政府出現以前的人類處境既不資源短缺，而人性也非自私自利，最多只會為了何謂正義公平而爭辯不休！為了避開如此的「不便」，人們的理性驅使他們彼此簽訂一個契約，組成一個政府，其職責主要在於「仲裁」人民紛爭，並保障他們在自然狀態底下就已經擁有的生命、自由、平等，以及私有財產。這樣的政府組成想法，是為自由民主國家所奉行的國家觀：政府的存在目的，在於提供人民特定的服務，並保障他們的基本權利。

「讓渡」與「授權」的差異，或許置於投資理財的脈絡來說明更加清楚。當人們將一筆資金交由理財專員代為操作投資時，這只是授權。錢終究是出資者所有，「理專」無權將錢挪用、私吞或者從事非法勾當；出資者可以隨時要求理專出示操作過程，並得以在缺乏信任之下取消授權，拿回自己的款項。政府權力來源也是如此，民主制度底下的投票並非一種「讓渡」人民權利的方式，而是一種

剩兩種因應方式：（一）聲請大法官釋憲，抑或（二）進行「公民不服從」抗爭。當然，面對即將生效的法律或政策，前者或許緩不濟急，唯有採取後者才或能有效。就目的而言，這兩種手段事實上都旨在恢復已遭受破壞的憲政秩序，所以嚴格說乃屬於民主底下的體制內回應。

基於此一理解，指責太陽花運動為「破壞民主」的批評，似乎有底下幾種解讀的可能：（一）他們對於政府權力來源的理解跟西方憲政主義大相逕庭，不認為人民乃真正的主權者，不認為政府只是代為行使權力；（二）他們所理解的「民主體制」與西方憲政主義差異甚大，跟公民不服從的概念無法相容；（三）他們接受公民不服從的理念，但不同意太陽花滿足了不服從的正當性條件；或（四）他們斷定占領立院的行為並非名符其實的公民不服從。基本上，（一）與（二）是關於民主理論的認知問題，但（三）與（四）則是關於政治現實的判斷問題。這四種理解皆不乏具體實例，下節將對其進行分析。

三、兩種難以對話的「民主」與「法治」觀念

運動批判者究竟是對民主制度有不同認知，或對政治現實有不同判斷，乃關乎事實的確立，這唯有經驗研究才能回答。政治學者王奕婷在一篇題為〈難以對話的兩種民主觀？秩序、政府效能vs自由、人權保障〉的研究中，為我們提供了關鍵資訊。這一篇運動期間廣為流傳的文章，是針對葉高華教授的回應。後者根據國科會人文處「台灣社會變遷調查」的數據，歸結出「台灣民眾的民主信念下滑，而年輕世代對民主體制更沒信心。」民眾視民主為絕對價值的比例，從2000年的59%下降至2010年的51.7%，而20-29歲的年輕

世代則僅有41%，甚至有34.7%可以接受獨裁。葉高華於是釋出「民主倒退」的警訊！然而，王奕婷根據中研院政治所的「亞洲民主動態調查」卻指出，問題不在於民主倒退，而是民眾對於民主的理解呈現嚴重的世代差異與藍綠分歧。其一，「最年輕的世代對於民主有著最為接近教科書的理解，而與其他世代差異甚大。超過三成29歲以下的受訪者認為表達政治觀點的自由是最重要的民主特質，且絕大多數不認為政府效能是很重要的民主定義」。其二，「藍綠陣營支持者的民主想像有相當大的差距；這個差距反映出台灣政治變遷過程中不同政黨以不同論述來說明自己的立場，雖皆高舉民主、卻描繪了樣貌差距甚遠的『民主』」。更精確地說，綠營支持者的民主觀相對比較符合西方教科書版本，年輕世代比其他世代又更是如此。

事實上，不僅「民主」一詞有不同指涉，「民主倒退」也是如此。運動期間，執政黨和親近媒體指責占領立院是一種民主退步，因為此舉反映學生不懂「少數服從多數」的民主原則，且妨礙了議會運作，甚至破壞好不容易才建立起來的法治！王奕婷並沒有仔細推敲輿論界使用「法治」一詞的方式，及其與西方教科書版本的差異。根據她的分析，上述的藍營民主倒退論乃源自於國民黨的民主觀偏重「法治」而輕忽民主的其他面向；也因此「近四成的藍營支持者，將政府效能與法律秩序視作最重要的民主特質，然而人民自由表達政治主張、多黨競爭這些民主理論的核心定義，僅受到兩成以下的藍營支持者重視。」在此，「法治」指的是「法律秩序」，意味人民必須守法。

進一步解釋，相較於國民黨所長期教育人民的法治觀念，西方民主憲政國家所謂的「法治」乃鑲嵌於前文的「授權」脈絡。不難理解，讓渡權利所建立的集權體制國家，主權者的意志就是一切，

人民無從置喙。唯有將政府統治權力理解為人民授權的體制，才能談論政府應該如何使用人民所授與的權力。就語源而言，「法治」一詞乃由英國憲法學者戴雪於1885年所創，當時指涉體現於英國民主憲政秩序以及司法體系的根本原則，包含底下三層意義：（一）任何人的身體或財物遭受法律的懲罰，必須根據之前已經確立的法律，並且有明確違反該法律的行為出現；（二）無論男女或社會、政治、經濟地位，法律之前人人平等，適用同樣的法律條文，沒有人可以凌駕於法律之上；（三）唯有當法院判決完全體現憲法所保障的各種（個人）權利時，才能說憲政秩序符合法治精神。

上述的第三層意義，用意在於凸顯英國普通法系的優越性，以及司法（法官的實際判決）乃維護個人權利的最後防線。換言之，重點不在於憲法條文書寫得多冠冕堂皇，唯有法官在法庭上的真正捍衛，才稱得上法治的落實。第二層意義則旨在說明：因人而設的法律違背法治的基本精神。同樣類型的行為必須以同一法條來規範，例如，如果「大水桶」理論適用於馬英九的市長特別費，就必須也適用於陳水扁的國務機要費。

更重要的是第一層意義，亦即：「法治」的真諦在於規範統治者的權力行使，關乎公權力對於人民施予懲罰時的必要條件，而非旨在要求人民守法。正因為政府的權力來自於人民的授權而非讓渡，因此，國家僅有代替人民行使權力的權利。而人民所要遵守的法律本身，則不得違背國家權力來源的基礎，即對於自由、平等、財產、人身安全等要求之保障。

據此，「法治」概念不等同於「依法治國」。「依法治國」僅意味著政府統治必須遵守法律，而未指出其精神與法律內涵，不得違背民主憲政所欲保障的個人權利。「法治」不僅意味著政府的「統治」必須依法行政，也意味著行使權力的法律依據本身必須符合特

定的內在規則。一言以蔽之，規範人民行為的法律本身，在制定的過程須符合程序正義，規範的內容則不得違背實質正義。

上述在戴雪對於「法治」的界定，不折不扣是西方大學憲法與法理學教科書上的法治觀念。雖然後續有許多法學家（例如英國首席大法官Tom Bingham）進一步釐清其內涵，抑或根據《國際人權宣言》或《歐洲人權公約》開出一張更加完整的人權清單，但基本上不脫戴雪的分析框架。相對於此，台灣輿論界指責學生破壞法治的焦點卻僅在於：你不守法！

執政黨及其鐵桿支持者如此，不足為奇，畢竟他們的「民主」認知與西方憲政主義大相逕庭。怪的是，太陽花運動的部分支持者，也同樣將「法治」爭議聚焦於「應不應該守法」。

四、「公民不服從」乃鑲嵌於民主制度的道德權利

讓我們先盤點本文至此所確立的論點：（一）太陽花運動的許多批判者對於民主和法治的認知，與西方憲政主義的版本有所不同；（二）運動支持者的「民主」版本與西方教科書的陳述若合符節，但對於「法治」卻也跟批判者類似，聚焦於「應不應該守法」的爭辯。此事似乎有些蹊蹺。王奕婷指出泛藍民主觀側重法律秩序時提及，「依照學者江宜樺的詮釋，這樣的理解反映出一種以傳統家父政治觀念來理解民主政治的習慣。」事實上，以傳統家父長制觀點觀看民主，是對民主的誤解，而非只是「對民主有不同解讀」。正是此一傳統政治觀念，使多數批判者無法接受以公民不服從逼迫政府回歸憲政體制。倘若如此，與其說「家父政治觀」某程度上形塑了國人對於民主的理解，毋寧說執政黨過去主導的教育體制，不只反映也強化了傳統家父政治觀。

國民黨長期的威權統治，可能正是國人法治觀念薄弱、背離憲政主義的主因。長期以來，國民義務教育的本質是家父長式的，置入中學、大學體制的教官以及軍訓課程也是如此。相較於江宜樺歸咎於文化脈絡，這些因果解釋或許更為貼切。當然，就方法論而言兩者屬性不同，彼此也並非不可能互補。然而，兩者互補所呈現的圖像卻恰好緊密鑲嵌，鞏固國民黨的統治基礎。畢竟，課綱乃由教育部所制定，課本也必須通過官方審查，倘若政府有心推動西方憲政主義版本的民主化，不如直接摘掉國人理解民主時的家父長制眼鏡。但正如江宜樺的詮釋所透露，國民黨及其多數支持者無從拋開，也不願拋開傳統家父政治觀念。

我們可以追問：側重政府效能與法律秩序，但理念上卻排除公民不服從作為體制內抗爭手段的民主觀，究竟是一種誤解，還是解讀差異？若國人法治觀念之偏差，乃肇因於長期的黨國教育，問題就不僅是「誤解」而是「誤導」。無論如何，並非所有對於民主的理解都合理。「誤解」與「解讀差異」之間存在一條分明的界線，而「誤導」則是無視民主真正意涵的指鹿為馬之舉。

讓我們繼續檢視輿論界指責運動「破壞民主」的另一種解讀可能：他們所理解的「民主體制」不僅與憲政主義相斥，且與公民不服從的概念無法相容。基本上這是個邏輯分析議題。首先必須指出的是，當代民主體制下的公民不服從，並非白紙黑字入憲的「法定」公民權利，而是經由梭羅、甘地、金恩等人的政治實踐所取得的「認可」，被認定為一種道德權利。其正當性來自於（一）統治者本身破壞（社會契約論所理解的）憲政原則，以及（二）沒有其他的抗爭方式可以及時阻擾重大不義的特定法案或政策。職是，人民將有「權」採取「違法」的抗爭手段，逼迫政府回歸憲政秩序。

上述幾位實踐者的非暴力抗爭與洛克當年所指涉的流血革命不

同，但這並不意味著公民不服從僅能以此方式進行。畢竟，公民用以恢復憲政秩序的最後手段，其正當與否端視民主的破壞程度、情境的緊急程度，以及政府使用武力的情況。倘若甘地當年所對抗的對象是納粹政權，要求他和平靜坐將匪夷所思。是故，不顧現實條件硬性規定公民不服從必須以非暴力手段進行，似乎也有淪為教條主義之嫌。畢竟，「非暴力抗爭」乃源自於特定歷史脈絡之下的政治實踐；視此為唯一正確模式，並生搬硬套於另一個社會脈絡，既忽略了此一模式當年的社會條件，也不尊重後者的實際條件。同理，若學者將鑲嵌於羅爾斯正義理論的公民不服從作為普世皆準的樣板，毫不考慮台灣是否已滿足羅爾斯所謂的「適用條件」（即僅適用於「已接近正義」的憲政社會），就直接用以批判太陽花運動，這大概就是濫用了羅爾斯。

無論如何，「公民不服從」如同「法治」乃鑲嵌於西方民主理論與實踐的概念。運動批判者的民主認知，所認知的似乎不是民主，而是基於家父政治觀所理解的選舉制度。也正因此，我們必須正視民主化於台灣社會仍是個未竟的事業。而且，未竟的主因正是國民黨所長期進行的家父長式威權教育——它既是過去黨國體制的統治基礎，也阻礙了今日台灣更進一步的民主化。就此來說，民主化必然意味著價值翻轉，也就是看待自己的方式必須從唯命是從的「老百姓」，翻轉為伸張權利和當家做主的「公民」！

五、傳統「政治」觀念及其禁錮的集體命運權利

20世紀歷史告訴我們，處於威權統治下的學者難以從事與官方意識型態相左的規範性政治研究，因為關於統治正當性等基本問題，政府皆提供了「標準」答案；就連國家的歷史也有單一的詮釋，

主國家或威權體制，皆可以不影響該社會的發展。這類研究在參考美國政治學界的民主意識測量指標時，並不細究兩國的民主經驗、發展階段、最初的憲法制定過程，是否真的能夠類比，以至於犯了上述生搬硬套羅爾斯理論的同樣錯誤。

再者，這類比附美國民主模式的台灣民主意識變遷研究，並無法測量底下這個層面：集體決定自己國家的命運。任何正常（不見得需要成熟）的民主國家都無需測量此一問題，但台灣恰好是個例外。西方學者談論民主時，都預設了「民族國家」，或至少預設了一個沒有主權爭議的政體。因此，他們在評量一個國家的民主時，通常不會納入主權面向及其相關的集體命運權利。

例如，美國非政府組織「自由之家」的全球自由評比，將193國與11個政治領域分成「自由」、「部分自由」與「不自由」三種等級，評比的標準以政治權利與公民自由為兩大指標。政治權利主要與選舉有關，指涉選舉過程、政治多元與參與、政府功能；公民自由則關係到言論信仰自由、集會結社自由、法治、個人自主與權利。「自由」國家必定是實行民主選舉的「自由民主」。至於人民空有選舉權利卻無公民自由的「選舉民主」，則落入「部分自由」的範疇。

「自由之家」的自由評比，是報章媒體談及台灣的民主成就時，最常引用的國際文獻。根據2011年的評比，台灣在「政治權利」上屬於第一等（共有七等），「公民自由」上則屬於第二等（也有七等），與歐美先進國家同列為「自由」國家，並且與日本並列為亞洲最自由的政體。僅憑此，執政黨可以說台灣民主化已經再成功不過。但事實上，以上所有指標都測不出「民族集體決定自身命運」這個所有民主理論所預設的基本元素，而這偏偏是台灣一直缺乏的，直到太陽花才開啟了這塵封的契機。

我們可以說，國內政治學界的民主量化研究所依循的指標，僅符合伯林對於「消極自由」的界定，即政府對於個人自由的保障；卻無從顧及到人類同樣願意犧牲性命來換取的「積極自由」層面，忽略民主必須奠基於人民自主及自決。民主化之前的台灣，消極自由的追求者傾向呼籲政府落實中華民國憲法，積極自由的倡議者卻主張民主的真諦不在於行使「一部」保障個人權利的憲法，而是落實人民自主的權利，集體制訂一部符合自己處境並且自願遵守的憲法。也正因此，仍舊有人認定台灣的民主化尚未完成。採取經驗取向的政治學研究，似乎注定難以促進台灣的民主深化。一方面，放棄價值判斷、單純挪用美國民主模式指標，等同放棄建構符合台灣情境的民主理論，從而失去尋求深化方向的機會。另一方面，放棄討論民主的不同模式、理念以及落實條件，也猶如助長標籤化替代思辨的政治文化，讓「藍綠鬥爭」成為解釋一切基於不同理念的衝突。基於方法論立場而未能扮演促進台灣民主深化的角色，這是極其可惜的。

六、公民社會之崛起與「政治」概念的解放

太陽花運動的最大意義或許正在於：這場運動從諸多不同的面向，打破黨國教育留下的傳統家父政治觀念！太陽花召喚出前所未見之多過去不曾上過街頭的學生與公民，凝聚了以往向來只關心單一議題的不同社運團體。一個與政府和反對黨分庭抗禮的公民社會，呼之欲出。

團結與數目之多並非重點，政治回歸公民的手裡才是。此處的「回歸」當然不是回到過去的歷史曾經，而是首次走上民主正軌，是民主深化的一步。過去，單一議題的關懷團體與社運組織即使上

了街頭，也強調其「不搞政治」的立場，害怕被貼上非藍即綠的標籤。太陽花運動則一別以往的「去政治化」傾向。執政黨及親藍乃至中國媒體抹綠太陽花的策略無法奏效，一來是因為此舉總犯了指鹿為馬（或指花為蕉）的錯誤；二來是太陽花從不以民進黨為依歸。身為最大反對黨的民進黨，在運動期間甚至難以找到伸展的空間。

「政治」於是不再是政治精英才能參與的事，而這也意味其定義的改變。孫文所言「政治乃管理眾人之事」，被翻轉為「政治乃關乎眾人之事」。前者乃政府由上而下的視角所見；後者指涉公民社會的運作，既不俯瞰也不仰視，而是從彼此平等的公民角度，向人民所授權的公僕提出嚴正要求。

如此的要求，同時也解構了執政黨自黨國時期以來賦予政治權貴的「專業精英」迷思。在經濟起飛年代，當然也有李國鼎之類學有專精的人物，不過，國民黨所擅長的是藉由國家資源將政治權貴（子弟）形塑為高學歷的精英分子。黨國時代如此，民主化之後仍然標榜政務官的專業與學歷，持續打造出唯有博士、教授或學者專家才能治國的印象，同時守護政治參與的高門檻，也一度藉此替民進黨政府貼上「童子軍治國」的標籤。運動期間，執政黨採取同樣策略，試圖讓社會相信服貿協議乃專業人士才能懂的複雜議題，正如核四唯有核能專家才可置喙，一般民眾不懂，學生也不懂。

不過，執政黨的計策並未奏效。因為儼然形成的公民社會相信，關乎眾人之事的政治並非只有專業人士才能參與。而且，民間所具備的專業知識並不亞於政府官員。甚至，在眾多大學教授的參與之下，政府再也不能單憑官方提供的數據或法規嚇阻民眾。來自各個科系的學生與民眾，在街頭民主教室的「補課」之下，也對服貿議題的知識面向具有高度掌握。

真正打破精英政治迷思的，不僅是公民社會具備同樣專業的知

團的持續掠奪，並且拒絕穿上政府所指定的「政治＝經濟」小鞋！

舉凡兩岸交流、貿易往來、人員互動，甚至於兩岸公民社會的進一步合作，都不是太陽花運動所反對。太陽花拒斥的乃國民黨家父政治傳統的包裹式思維：經濟發展必須犧牲主權，兩岸協議等於國共密室協商，政治互動必須放棄民主價值，經貿往來等於必須開放陸資影響媒體運作，等等。宣稱台灣應該走出去跟國際接軌，實質上卻鎖進一個中國的死胡同，這正是太陽花運動所拒絕的。

七、結語：太陽花意外照亮大學精神

回到太陽花運動現場，以及占領立院的正當性問題。亦即，運動本身是否為公民不服從行動？究竟學生還是警方破壞了法治？筆者基於底下理由，判斷這場運動乃正當的公民不服從。

就程序而言，兩岸服貿協議的黑箱作業，違背了民主制度最基本的公開透明原則。總統府透過立院黨團強力運作，已經破壞三權分立憲政原則，等同行政干預立法，而三十秒的服貿立法過程也不符合正當程序。就內容來說，該法案也破壞了法治的實質正義內涵，特惠財團卻將失業風險與轉業成本轉嫁於受薪階層，違反憲法所體現的平等價值。實施之後所可能帶來的貧富差距惡化，亦將進一步剝奪相對弱勢者的自由。從政治道德的角度來看，特惠財團是為不公，陷弱勢族群於不利是為不義。值此之際，旨在要求政策公開透明、立法程序正當以及捍衛社會弱勢族群的太陽花運動，不僅不是破壞法治，而是落實法治精神的最後手段。面對政府昭然違憲卻要求學生守法，不僅是雙重標準，也誤將民主時代的法治精神扭曲為黨國時期的「人民必須守法」。

再者，國共密室協商的服貿協議有如理專進行黑箱作業之後，

逕行告知結果，並要求出資者不得關切投資明細。包裹式審查，也大抵等同於理專不允許出資者針對特定的投資項目表示意見，要求一口吞下結果。政府官員堅持自己才具有財經專業，學生或群眾不懂，則類似於理財專員的傲慢。面對政府背叛民眾，立委又不願捍衛多數人民利益進行逐條審查，要求撤回授權非但不違背民主精神，而是挽救人民主權的自力救濟。正如出資者有權要求理專出示交易明細，有權更換傲慢的理財專員，人民亦可將原先授予政治人物的權力撤回。對於傲慢且濫權的代理人，以怒吼的方式撤回原先的授權，也只是恰如其分而已！

更值得強調的是，太陽花運動所要求的民主權利，不單是憲法所保障的各種「消極自由」權利，也包括所有民主體制都預設的一項最根本的「積極自由」權利：公民決定自己集體命運！正因如此，太陽花才會提出召開「公民憲政會議」的嚴正呼籲。

運動期間，國立交通大學校長吳妍華公開向毆打學生的警察道歉，自責「沒有把學生教好」，字句顯示濃烈的家父威權主義色彩，完整體現黨國教育遺緒。相對於此，國立中正大學一度發出底下的聲明：「大學為知識殿堂，探尋真理，沒有包袱，亦無所畏懼，被視為國家行政、立法、司法與媒體之外的第五權。因此學生與教師以非暴力方式關心公共事務與國家發展，乃公共知識分子的表現，不容抹黑與漠視。」如此的聲明，令人驚艷。不過，真正體現「大學精神」的是太陽花運動的現場。

自黨國統治時期，中學教育淪為政府的意識型態灌輸工具，大學也長期受到壓抑，主要職責在於提供鞏固政權與發展經濟所需的人員。民主化之後，奉行新自由主義的政府趕上國際風潮，民營化國有企業。然而，先前受益於黨國扶植的企業，壯大成民間財團之後，仍不願意如同國外企業自行擔負員工培訓，反將培訓成本轉嫁

於大學身上，致使大學淪為替企業提供人才的製造業。鴻海董事長郭台銘日前表示「民主對GDP沒有幫助，也不能當飯吃。」財團的立場由此可見一斑，只樂見大學生畢業可以直接上線為其賺取利益。

當然，郭台銘的言論並不罕見，即便是老牌的西方民主社會也時有耳聞，亦有許多學者專家提出過「民主阻礙經濟成長」的論點。但長期反駁此一主張的諾貝爾經濟學獎得主沈恩，在2014年出版的《不確定的榮耀：印度及其矛盾》再度指出：相較於改革開放前的中國，同樣遭遇饑荒的印度之所以不至於慘絕人寰，正是因為民主！

當前經濟表現最亮眼的中國，乃建立在一黨專制的「中國模式」之上。但持平而論，今日195個聯合國會員國當中有117個是民主國家，整體而言其經濟或政治的表現皆優於非民主國家。民主是一個包裹，界定政府與人民的關係，限制公權力對於個人生活的干涉，也規範政治人物的互動，並仰賴一個自主的公民社會才能良序運作。在民主與GDP之間，並不存在簡單的「阻礙」或「促進」關係。民主究竟能否當飯吃，或許難有四海皆準的定論。但讓人有尊嚴地吃飯的民主，比比皆是。

當然，人們將國力衰退歸咎於新制度，也並非罕見。最著名的例子或許是西元5世紀關於基督教是否導致羅馬帝國衰退的爭辯。羅馬帝國的基督教化始於西元313年君士坦丁大帝所頒布的《米蘭詔書》，它確立了基督教的合法地位，同時歸還教會的財產。然而，不到一百年後羅馬城卻遭哥德蠻族入侵，於是「基督教誤國論」不脛而走。聖奧古斯丁書寫《上帝之城》正是為了反駁上述的言論。據他診斷，帝國的衰退並非肇因於教徒背棄傳統的多神教，而是羅馬未能恪守耶穌「愛人如己」的教導，甚至是遠離上帝、驕矜自大的後果。其不斷征戰的擴張過程持續祭拜諸神，不僅沒有帶來和平，反倒餵養了更多的戰爭。換言之，羅馬帝國不是「基督王國」，

其基礎是人的驕傲與私欲，而非神的愛。幸而，人們可在朝聖旅途之中瞥見「上帝之城」，雖然稍縱即逝，但卻又如此真實，足以見證人們可以在神的愛裡彼此相愛。

面對國力不振的今日台灣，我們或許應該問：是否我們曾經完整地落實過民主制度？是否國民黨於國庫通黨庫時期所累積的千億黨產，已經歸還國家？民間企業是否得以和國有企業公平競爭？兩黨是否也得以在平等的基礎上競爭？是否三權分立、司法獨立等民主要素已經鞏固？警察是否善盡了保護遊行人民的責任，驅離時又是否遵守比例原則？倘若上述問題有一個答案是否定的，我們就不該說是「民主」誤了台灣，正如不曾完全落實基督教義的羅馬帝國，並不是因為基督教而衰敗。

筆者參與330凱道50萬人遊行時，體會到了一個彼此互助合作、充滿希望與和平的公民社會正在崛起。或許不如奧古斯丁眼中的「上帝之城」，但卻同樣具有神聖性，指向一個明確的未來圖像，雖然稍縱即逝，但已足以持續一個政治希望。意外照亮大學精神的太陽花運動，在關心公共事務與國家發展時，並不以專業本位主義畫地自限，不在財團與弱勢族群之間做出「中立」姿態，也不願自甘淪為企業的取材工具。運動參與者對於國家的未來有想像，對於社會正義也有理想，也試圖透過街頭民主教室補充大學教育裡缺乏的政治哲學素養，亦即民主體制的良序運作所不可或缺的公民思辨能力。這正是公民社會邁向成熟的表徵。

成熟的公民社會尤須建立在概念一致、邏輯連貫的政治對話之上，而這需要對於充滿歧義的政治概念與針鋒相對的政治理論有所掌握。書寫屬於我們自己的政治哲學概論，或許也是「出關播種」進一步深耕民主的方式，至少，不讓太陽花的燦爛只是曇花一現的民主時刻。

一個自由的篇章：

行動的網路和行動的語法

陳嘉銘

一、行動的網路

2014年3月17日，國民黨立委逕行宣布兩岸服貿協議「依法視為已經審查」。3月18日晚上，學生、老師、年輕人和公民團體聚集在立院周邊，嚴厲批判此舉踐踏台灣民主，隨後數百人熱血沸騰地占領了立法院議場。當晚情勢的不確定性極高，持有警棍和盾牌的警察至少三次進入議場，展開強制驅離。在高度不確定的暴力危險下，更多年輕人從家裡趕來立院周邊，許多人自告奮勇以肉身擋在警察陣線前面，至少採取了三次反制警察驅散的集體衝撞。翌日，不同學校系所的學生、公民團體、出版人、零售業、餐飲業、建地工人、音樂工作者、表演藝術工作者、詩人、工程師、行銷、專案管理人、計程車司機、醫護人員、諮商師、社工、待業者、金融業者、自救會、社區大學、地方文史工作室、讀書會等，自動自發從社會各角落走出來。為了聲援和保護立院議場的公民夥伴，他們協力行動，創造出一個長達24天，以立法院及其周邊為中心的「公民生態棲息

通者的角色。議場內的師生和公民團體，作為運動的準代議士，發現他們不能依照英國18世紀思想家柏克所主張的「信託」代議模式，即完全自主地按照自己認定的公共善去行動，而須顧慮他們代表的人民的主觀意見。但是他們也不能依照法國思想家盧梭在《波蘭政府諷議》主張的「直接」代議模式，即讓每個主張和行動完全被他們所代表的人民控制。由於運動中沒有穩定的投票代議制度，他們無法採取這兩種極端的模式。運動核心沒有官僚組織幫他們執行決策，沒有暴力工具懲罰不遵守決策的節點，沒有經濟利益獎勵遵守決策的節點，也沒有穩定的投票代議制度。

然而，不靠懲罰、不靠利益誘因、不靠官僚管理、不靠階層體制，不靠制度理性權威、不靠利益代表，而僅靠著分享共同目的和議程，如此大規模的政治協力行動如何可能？社會網路科技已經在許多現代社會存在了十幾年，單靠網路組織模式，我們仍無法充分解釋台灣何以在這個時間，突然爆發大規模的協力行動。我們還要追問：到底是什麼行動和力量的語法，透過運動網路，在底層更根本地運作？

二、行動的語法

318占領國會的太陽花運動是一場大規模、長時間、自發、自主、自律、自我統治、相對平等、局部但關鍵地懸置法律和政治常軌的協力行動。參與的年輕人在行動中帶著雀躍和昂揚的快樂，從各方面討論台灣的未來要如何改造，而且自覺正在以實際行動有勇氣地捍衛屬於他們的民主生活方式。

從17世紀發展到當代的自由主義，作為當代自由民主體制的主要意識型態，確立了現代文明中基本自由權的珍貴價值。但是單純

從自由主義的觀點，卻難以理解這樣大規模、局部懸置法律和政治常軌、自發、自我統治的協力政治行動。大多數自由主義理論家，比如說19世紀英國哲學家密爾和20世紀美國哲學家羅爾斯，身處於憲法權威、政治體制、「政治共同體」(body politic)的正當性都相對充足穩定的國家。在此情況下，如果以羅爾斯為例，他只能以他小心翼翼設想的「公民不服從」(或稱「公民抗命」)概念，去理解和評估那些看起來類似美國1960年代黑人民權運動的大規模、違法的公民協力行動。「公民不服從」的前提是除了抗議特定重大的不義之外，公民仍然完全認同其他所有「已接近公正」的基本憲政規範和「政治共同體」秩序。因此，抗命的公民須遵守許多「公民不服從」的規範，以表達他們對基本憲政的忠誠；這些規範包括：非暴力，公開性，遵守廣被接受的正義原則，願意接受行為的法律後果，作為最後手段，等等。對羅爾斯來說，如果人民大規模的違法行為逾越他設想的「公民不服從」，他能夠想像的就是對不義政治秩序的武裝行動或抵抗了，沒有中間地帶。然而，如果人民對於基本政治秩序失去了部分忠誠，但又未採取武裝抵抗，他們仍需要遵守上述「公民不服從」的全部規範嗎？

可以說，對羅爾斯(以及多數自由主義者)而言，意義重大的政治行動只有三種：第一，日常的政治和法律常軌中的「公共論理」行動，這包括政府、政黨、代議士和公民關於基本正義議題的投票。第二，針對特定重大不義的「公民不服從」行動。第三，武裝行動或抵抗，但這類武裝行動不是一種公共言說，根本上不算「政治」行動。按羅爾斯的理解，公民社會的公民團體、大學和各種結社活動的主要功能，不在政治行動，而在形成社會的「背景文化」。

除了「已接近公正」的政治體和憲政秩序的假設之外，羅爾斯等自由主義者如此限縮對政治行動的理解，主因還包括他們所身處

的自由社會的兩種「政治」構成：一，以代表利益為主要代議功能的「政黨和投票政治」；二，以官僚、專家管理和經濟成長為骨幹的「技術政治」。就這兩種「政治」來說，政治是政黨、技術官僚和專家的事，公民自發和大規模的協力行動不僅不必要，而且具有破壞性。因此，對多數自由主義者來說，他們不需要、無法、也沒有機會理解不符合「公民不服從」概念的大規模、違法、自發的公民協力行動。

從17世紀以來，絕大多數所謂的自由主義者不瞭解公民行動。對他們來說，如果不能歸類為相對安全的公民不服從，大規模、違法的協力政治行動無非就是革命。革命涉及流血和暴力，即使是正當的，也不是自由主義特別關心的政治形式。自由主義者假設的(接近完全)正當的政治秩序，是國家、法律、憲政和政治共同體全部具有穩固權威的政治秩序。他們假設了政治秩序的權威不是(幾乎)全有就是(幾乎)全無。在(幾乎)全有的情況下，人民有守法的一般義務，正當違法則屬於公民不服從；如果(幾乎)全無，就只有武裝抵抗一途。然而，就種種實存的政治秩序來說，根本權威的建立不見得是全有或全無。根本權威的組成包括了：政治共同體的權威，憲法(乃至所有法律)的正當性來源的權威，基礎民主建制的權威等等。這些根本權威，不只是某個基本權或者某個政府體制環節的個別正當性問題，而涉及整個憲政秩序的根本正當性。任何一個根本權威失去正當性，整個憲政秩序就失去了穩定性。此時，我們遇到的就不是針對特定不義的公民不服從，而可能是更大規模的、自發的、局部但關鍵地懸置政治和法律常軌的協力政治行動。

導致318占領國會運動的根本因素，是國民黨立委逕行宣布服貿「視為已經審查」所震醒的一個領悟。即台灣的政治共同體、憲法正當性來源和民主基礎建制等三個根本權威的欠缺，在中共以商促

穩固性，並且共同擁有「共同體」（不是私產關係）。我也是採取這個晚近的用法。

當「政治共同體」具有權威時，「共同體」可以不要暴力威脅、不要物質利益誘因、不要立即、當下的理性說服結果、不要生產慾望的治理權力運作，卻能重大地穿透成員的感情和判斷，使共同體一代一代的成員，願意從屬於共同體，遵守共同體允許和要求的最基本政治秩序，因而能夠使得共同體持續和穩定存在。近代之前，「政治共同體」多半透過神或上天意旨的核准，取得這樣的權威。到了19世紀，民族（或者人民主權者）取代了神或上天，成為了政治共同體取得權威的來源。但是民族作為共同體權威的來源，也帶來許多問題，這就不是本文討論的範圍。

中華民國的「政治共同體」權威和憲法的正當性來源，承襲19世紀以來民族國家的格局，二位一體地落在「中國民族」。中國民族作為擁有主權的人民，制定了中華民國憲法。這部憲法的正當性來自中國民族的制定行為。如果台灣所有法律的正當性源頭是憲法，憲法的正當性源頭是中國民族，那台灣法秩序的正當性的最終來源也是中國民族。再者，作為「政治共同體」的權威來源，中國民族在中華民國的政治秩序中，就是中華民國根本的成員，並界定了成員和領土疆界。它帶來的民族文化情感、認同和正當性，理想上必須產生足夠力量以維持「政治共同體」秩序的根本存在。如同19世紀以來所有的民族國家，中國民族是中華民國政治秩序的絕對基點，同時解決了法秩序正當性和政治共同體權威的問題。

可是台灣自從落實民主政治之後，因為民主體制蘊含的成員間的平等、實質的互惠性和互賴性，自然形成了一個民主「共同體」。「中國民族」如果要繼續作為台灣政治秩序的絕對基點——即作為政治共同體的權威和憲法的正當性來源，就違背了這個民主共同體

之所以存在的根本邏輯和原理。同時，國共兩黨共同發展的「一中論述」以中國民族為絕對基點，試圖去開展一個涵蓋中國和台灣的新政治、經濟和文化秩序。這個論述以及兩黨合作發展新秩序的作為，回頭鞏固了已失去實質意義的「以中國民族為絕對基點的中華民國」，也繼續加深了台灣民主的根本權威的不確定性。國民黨反民主地強行通過服貿協議，只是以最明顯的方式提醒了：以中國民族為絕對基點的兩岸政經秩序打造工程，能夠輕易地犧牲台灣民主「共同體」的根本權威。

台灣基礎民主建制的權威，因為國民黨的黨產問題，本來就是脆弱的。近來中共更已成為台灣民主選舉中的重要因素，甚至明言要以商圍政買下台灣。那些倚賴中國的商人、金融業、媒體、地方派系和政治人物，或主動或被動地配合中共指令，為中共現階段的合作對象國民黨助選。台灣基礎民主建制的權威，特別是代議政治的權威，還剩多少？

此時318占領國會運動，以如此大規模協力政治行動的面貌出現，最終「指向」無非是重新建基台灣民主「共同體」的根本權威，也就是建基自由。事實上，任何真正的「行動」必然是為了建基自由。為了瞭解公民行動，我們必須跳出自由主義的狹隘視野。我認為在政治思想史上，將公民行動理解得最為透徹的仍然是亞里斯多德對雅典民主的觀察，以及漢娜·鄂蘭對美國城鎮議會廳的民主和美國革命的剖析。

專制政權為了讓人民沒有勇氣反抗，必先毀掉人民的尊嚴。探索勇氣、尊嚴和自由的關係最深刻者，莫過於以公民榮譽為公共善的核心的古希臘文明。對總結古希臘文明的亞里斯多德來說，公民在公共領域追求的「最偉大的善」是榮譽。榮譽是特定個人或特定一群人贏來的、屬於他們的尊嚴，但也可能失去。亞里斯多德在《政

治學》中談到公民的品質時說，同時具有精神性和智慧的人民，才是一個能夠以理性自我統治的自由人民。沒有精神性的人民就成為奴隸，沒有智慧的人民就只是野蠻人。他在《倫理學》中談勇氣時說，所謂有精神性的人民，就是擁有尊嚴、會憤怒、捍衛自己尊嚴的人民。擁有尊嚴的人民，當尊嚴被不適當的貶抑時，會感到憤怒，此時他們的精神驅使他們以行動捍衛自己的尊嚴，並在面臨危險和犧牲時，堅持自己的行動。憤怒就是精神性的自然表現。在憤怒時，如果有理性適當的引導，為了高貴的目的，面對危險仍然堅持不退縮，此時就展現了公民最重要的德性：勇氣。我們可以把公民的尊嚴受辱，理解為公民靠著自己致力維持的生活方式受到侵犯。他們的生活方式蘊含了他們所重視的價值。具有精神性的公民在他們珍視的價值受到侵犯時，會憤怒並且展開行動捍衛自己的生活方式，也就是尊嚴。這是亞里斯多德對不會淪為奴隸的、自我治理的公民的基本理解，而公民行動的精神性本身就是自由的根源。

318運動的年輕人最核心的訴求和動機是捍衛民主。解嚴之後長大的台灣年輕人，和上一輩的人不同，民主是他們像呼吸一樣自然的生活方式。踐踏民主無非就是踐踏他們珍惜的生活方式，如果他們不能靠自己捍衛自己珍惜的生活方式，他們的生活方式就沒有尊嚴可言。踐踏民主就是踐踏他們的尊嚴。他們之所以冒著和警察衝撞的身體危險，衝入立法院，守住立法院，不是因為憎恨、不是因為利益或者需求，而是因為他們感到尊嚴受到不當屈辱，因此感到憤怒，要捍衛自己的尊嚴。這是他們在民主生活中養成的精神性。他們不再是為了生命和安全，就向威權統治屈服的、沒有精神性的人民。他們的行動就是具有精神性的公民的行動。

但是年輕人有必要做到占領立法院的程度嗎？為什麼他們不完全遵守羅爾斯主張的「公民不服從」的規範呢？我們要回到這個認

自律性。因此，這場運動的非暴力原則不是根源於他們認同「幾乎全部」的憲政秩序，而是因為這就是屬於自由的行動的根本語法。這也解釋了為什麼他們對警方使用暴力感到深惡痛絕，因為他們行動意圖產生的「力量」本質上和暴力就是互斥。警察和「行動」基本上就是反命題。

從亞里斯多德和鄂蘭的行動概念，我們應能更深刻地理解318運動的行動語法和本質。台灣的「政治共同體」、憲法正當性來源和民主基礎建制等三大根本權威的欠缺，如今已威脅到台灣民主的存續。這時能夠建基自由的力量在哪裡？年輕人只能從公民的協力行動本身(也就是從「行動」本身)，自我建基自由和自我確保自由——也就是開展「自己的國家自己救」的運動。

陳嘉銘任職於中研院人社中心，研究興趣包括古典作品、盧梭、民主理論、正義理論、「政治共同體」、國際政治理論和死刑。近來的研究將「民主」視為一群人政治結合在一起的機制，探討如此政治結合的人民作為一個整體內部和對外的特性和主張。喜愛《安蒂岡妮》、《馬克白》、《女武神》等文學作品，認為那是探索真理最好的政治學作品。

反服貿運動的美國因素

胡清雅

為期將近一個月的反服貿占領立院行動(318學運)，隨著4月10日學生退出立院告一段落，而退場所換得的具體結果，是〈兩岸協定締結條例〉的法制化，並在此前提下，逐條審議服貿條文。當初沸揚的「占領」行動中，青年占據了「立法院」這個操練代議民主的象徵性空間，並衝入決策核心機構「行政院」。如此激進的運動形式，看似挑戰了代議民主的運作機制，然而從結果看來，它最後卻又弔詭地被代議制度自身所回收了——最初運動用以召喚民眾的「反黑箱」本身，其實就是程序民主的操作，於是，以質疑「程序」為正當性的反對運動，最後勢必得透過「更為完備的程序」來收場。就結果而論，運動未能透過基進形式與廣大動員，衝破用以鞏固民主代議制度的結構，反而不過是在民主代議制度內部進行一輪體內循環；經歷此場運動的台灣社會，基本上仍舊維持了兩黨政治的結構，甚至未能超脫藍綠格局。然而真正被強化的，則是運動不言自明的潛台詞——藉由反對台灣與中國的經貿協議而召喚出的台獨情感，以及作為它對立面的「恐中、反共」意識型態。

在國際冷戰、國共內戰的雙戰結構下，兩岸自1950年代至1980年代長期隔絕，這是戰後台灣社會內部「恐中、反共」的歷史背景。1980年代以來的新自由主義全球化的三十多年間，世界體系霸權國

家多次面臨經濟危機，WTO體制下的國對國雙邊自貿協定陷入泥淖，取而代之的是區域間各國在經濟上的多邊整合。在東亞冷戰分斷體制下，兩岸分裂作為它的底層結構，正面臨包括南亞、東亞等亞洲區域經濟整合的挑戰：亞洲各國在漫長的冷戰時期所形成的製造業分工、外銷導向等特徵，成為當前區域經濟整合的前提，加上東協製造業網路崛起、中國的服務業轉型提供了區域內部市場，冷戰經濟體質正在面臨轉變，並衝擊著東亞分斷格局。對於身處台灣島上的人們來說，如此結構性的變化，被認識為所謂的「中國崛起」——相對於經濟衰退的台灣，一般民眾正面臨長期的薪資停滯、物價上漲、勞動彈性化等惡劣處境，「中國威脅論」的說法，於是帶給台灣民眾前所未有的失落感與威脅感，這成了新一代恐中、反共情緒的燃料。可以這麼說，當經濟動力挑戰了分斷體制自身，在台灣社會內部，作為鞏固兩岸分裂狀況的「恐中、反共」核心意識型態，卻被相反方向地強化了。這樣的意識型態，一方面延續著過去國民黨專制戒嚴體制下的反共教育，另一方面，更挾著1980年代民主化運動之後被民眾內化的反共資產階級民主、自由觀，彙整成一套「守護台灣民主，不被中共侵害」的反對語言，為反服貿運動所動員。

在這樣的理解下，我想從兩個方向討論：第一，通過反服貿運動，反共、恐中意識型態在台灣社會內部達到深化的效果，那麼鞏固它的外部結構又是什麼？第二，如果可以把反服貿運動與它的社會動員視為兩岸關係變化下的反作用力，我們該如何歷史地看待這個變化？

從「國家安全」談起

該追問的是，先不談服貿協議是否為慣常所理解的自由貿易協定¹，為什麼過去面對那些對台剝削性極高的WTO、台美的TIFA、台紐FTA等等真正「不平等、不自由」的自貿協定，都未能在台灣社會激起與反服貿等量的反對聲音？這或許可以從作為運動收尾的民間版〈兩岸協定締結條例〉開始討論。3月初，台灣守護民主平台、反黑箱服貿民主陣線於所推出的民間版〈兩岸協定締結條例〉²，多位法律、政治、社會科學相關學科的台灣學者連署支持，並在318學運之後成為運動的主要訴求。這份條例的說明案由開宗明義表

-
- 1 雖然兩岸服貿協議是在WTO框架下進行，但我認為不能以批判WTO的方式來理解它。目前來說，陸對台的諸多「讓利」政策，已顯示了它帶有濃厚的兩岸分斷歷史遺留的色彩。就是因為「自由貿易」正是資本主義內部的普遍邏輯，所以，通過批判自由貿易、企圖批判資本主義，卻恰恰好難以對於反服貿進行介入與作用，因為這樣的談法已經將兩岸特殊的自貿性質普遍化，而無法回應這股僅僅針對兩岸貿易而反對的政治訴求。兩岸的歷史關係，不只是經濟邏輯，更是政治邏輯——在台灣必須依賴外部市場的先天條件下，所謂政治，是指台灣因為分斷而割裂了與大陸經濟圈的連帶，轉而依賴美、日，這是經濟模式中的政治邏輯，也因此，在當前區域經濟模式轉變的此刻，反服貿運動正是以政治邏輯介入貿易選擇。「兩岸服貿協議系列評論」的文章，請見網址：<http://www.cooloud.org.tw/tag/【兩岸服貿協議】系列評論>；而關於自由貿易的討論，即將以文章發表於《人間思想》第七期：王顥中、胡清雅，〈代導言：從中國因素談起〉。
 - 2 民間版〈兩岸協定締結條例〉完整內容，請參考「民間版兩岸協定締結條例」網站：http://billy3321.github.io/trade_act_qa/people.html（摘自2014年9月2日）。

明：「為使兩岸官方交流在確保國家安全、人民福祉與自由民主憲政秩序之原則下進行良性互動」，而所謂「國家安全」的具體內容，可由條例第八條及其說明中得知：第八條內容最末「……相關人員違反第六條第三項之規定，致生損害於中華民國台澎金馬人民對中華民國台澎金馬主權者，處七年以上有期徒刑」以及說明最末「相關人員違法致生損害於中華民國台澎金馬人民對中華民國台澎金馬主權者，以外患罪論處」³。換句話說，這是將「國家安全」以外患罪條款入法，而所謂「侵害國家安全」的界定，則是模糊的、得以任憑詮釋的「侵害中華民國主權」。

在台灣，外患罪是以《刑法》論處的，而《刑法》中關於外患罪的定義，大部分是針對國對國之戰爭、軍事化等特殊狀況，而防範對象，是在此種特殊狀況下被定義為「敵國」者。民間團體將此條款定入條例，並傾社會之力推動立法，不言之意，就是「中國大陸」至今仍是我方的「敵國」，與敵國的一切交往⁴，包括經貿協議，則不能等同於一般國家間往來，必須以特殊法條加以規範，這是第

3 這裡提及的外患罪與七年以上有期徒刑之依據，應是參考《刑法》外患罪的第113條「應經政府允許之事項，未受允許，私與外國政府或其他派遣之人為約定者，處無期徒刑或七年以上有期徒刑」與第114條「受政府之委任，處理對於外國政府之事務，而違背其委任，致生損害於中華民國者，處無期徒刑或七年以上有期徒刑。」而縱觀《刑法》外患罪第103條至第115條，外患罪主要針對的是特殊軍事狀態與敵對國家，幾乎沒有模糊以「侵害中華民國主權」入罪。

4 過去作為冷戰戒嚴體制法源之一、延續內戰狀況的《動員戡亂時期臨時條款》已於1991年五月廢止，就形式而言，兩岸應可說是結束了「敵對狀態」、結束內戰。然而，兩岸之間仍然存在許多特殊法規，一方面可視為冷戰—內戰架構下兩岸分斷的殘留物，另一方面，也可視為這是在意識型態上對於分斷體制的再鞏固。

一層意義。第二，正因為台灣的「國家地位」並不明確，因此與中交往必然牽涉「中華民國主權」問題，必須前提化、法定化加以保護，而針對在各種外交談判中，若可能因為談判內容而折損我方主權者，不惜以外患罪論處，以示威嚇⁵。

台灣經歷了長期的反共戒嚴體制，戒嚴法將整個社會懸置封存於軍事狀態中，兩岸人民的一切往來被嚴格禁止；蔣介石政權更以「國家安全」為名，於台灣島內進行大規模「勦匪」，清剿了大批左翼分子與一般民眾，這是眾所週知的五零年代白色恐怖。在兩岸人民開放來往將近三十多年的今日，我們仍可以在各種相關法條中看到反共戒嚴體制的殘餘，例如作為特殊規範的〈兩岸人民關係條例〉、針對在台陸生的「三限六不」歧視條款等等。倘若台灣號稱已經了解嚴與民主轉型，並自傲於這十幾年來的民主深化、民主鞏固的積累，何以類似的白色恐怖殘餘，在各種相關法條當中仍如此根深蒂固？又何以高舉「守護台灣民主」大旗的反對運動，竟然推出了這種包含白色恐怖條款的法案，還引以為進步⁶？為什麼針對其他自由貿易簽訂對象，台灣從未出現類似的社會力量，要求訂立前置法條、將「外患罪」入法？

5 對於這樣的說法，可以提出多種反駁，國與國間政治經濟談判，必然是強勢國家握有主導權，逼迫弱勢國不惜修改國內法條、放寬貿易限制、開放勞動力、降低關稅等方式予以配合，例如前陣子例美豬、美牛進口要求台灣政府放寬瘦肉精、萊克多巴安標準，都該被視為「侵害主權」的行為，卻不見任何前置性法規加以論處。

6 關於民間版〈兩岸監督條例〉第八條白色恐怖條款的問題，請參考向前、伍毅豪，〈「不反服貿的反服貿運動」——試論三一八學運的性質及其可能的啟示〉（2014年4月4日），《批判與再造（復刊版）》：<http://critiqueandtransformation.wordpress.com/2014/04/04/>（摘自2014年9月2日）。

同年10月，美日於東京召開「日美安保磋商委員會」，美國除了允許日本修改原本受和平憲法第九條所制約的「集體自衛權」，更表態將支持日本在「東中國海的無人島」取得控制權，這裡所說的「無人島」就是釣魚島，美日雙方將合作在釣魚島裝置雷達站與無人偵查機。這暗示了兩點，其一，2012年日本國有化釣魚島的侵略行動，美國僅在政治上暗中默許，但自此之後，美國將與日本在軍事上公開合作，並調動武力支援。其二，雷達站的地點之一，就位於台灣宜蘭蘇澳東北部外海上的與那國島，距離台灣111公里，兩岸視線可及。換句話說，台灣自然也在美日安保範圍，以及日本自衛隊監視、偵測範圍之內，日後一旦軍事狀況緊繃，鄰近海域將面臨軍事戒嚴，台灣沒有條件隔岸觀火、置身事外。2014年，美方對於日占釣魚台的行徑，有了正式的對外態度：美軍駐日本沖繩司令魏斯勒在訪問中提到，「美國國防部長哈格爾早先也藉由日本、中國行，重申中國聲稱擁有主權的釣魚台，屬於『美日安保條約』適用範疇」，並表示「若中國奪島，美國將採取直接軍事行動幫助日本奪回尖閣諸島(釣魚島)」⁸。也就是說，釣魚島議題，成為了美日安保結構進行軍事動員的共同基礎，並且成為美國埋於東亞的地雷，以備啟動對中戰爭。

「釣魚島爭議」是日本帝國主義殖民、擴張的歷史遺留問題。二戰後，亞洲旋即被置入全球戰略格局的分工之中，對於日本帝國主義侵略的戰爭責任與歷史清算，則在美國介入下被無限期延宕。

(續)——

文網》：http://www.bbc.co.uk/zhongwen/trad/world/2013/11/131127_japan_defence，(摘自2014年9月20日)。

- 8 〈中國若強占釣島，美軍沖繩司令：動武奪回〉(2014年4月13日)《自由時報》。網址：<https://tw.news.yahoo.com/中國若強占釣島-美軍沖繩司令-動武奪回-221307960.html>，(摘自2014年9月20日)。

美共同防禦條約〉進駐使用，成為韓美軍事聯盟圍堵中國的重要一環；2013年10月1日，南韓舉行近十年最大規模的閱兵，邀請美國國防部長出席，席間南韓總統朴槿惠表示，此次閱兵規模之大，是為了應對「嚴峻的朝鮮半島情勢」；2014年2月至4月，韓美連續進行了兩場針對北朝鮮的例行軍事演習。美國與日、韓等國的互動，是將中國與北朝鮮作為「敵國」¹¹。

日本解禁集體自衛權，便是以「國家安全」為由防堵中國，而南韓擴大軍備武裝、強化韓美軍事同盟，甚至在國內對親北言論者動輒以匪諜入刑，更是以防堵北朝鮮侵略為藉口。在「國家安全」的反共大麾下，東亞區域國家間的軍事調度與部署，以及國內的類白色恐怖氛圍，都被合理化了。

「恐中、反共」的政治支點是「親美」

若我們把東亞區域的軍事狀態納入視野，可以發現，同樣的「國安問題」，被具體化為民間版〈兩岸協議監督條例〉中的「外患罪」，

11 朝鮮半島的分斷，與兩岸之間的分裂狀況，是維持東亞分斷體制的兩個底層結構，也是支撐冷戰敵對狀態的切分口，畫出圍堵亞洲「共產主義」同盟的東亞島鏈。在這樣的狀況下，如何超越兩岸分斷、緩解國家敵對狀況、達到民眾的相互理解與和解，與朝鮮半島超克分斷體制有著相互牽制的緊密關係。因此，朝鮮半島與兩岸之間的和平，對於緩解東亞軍事敵對狀況有著重要作用。南韓在東亞局勢裡扮演關鍵角色，目前朴槿惠政權正利用中日美三國角力周旋其中，嘗試以對中經貿合作，制約日本與美國，又以強化對美同盟，作為對中談判的跳板，並在國家軍事化上鞏固美日安保結構；然而正因為南韓是一個分斷國家，而南韓內部地方選舉中，泛左翼政黨又取得一定民眾基礎，因此尚未能判定南韓將被哪一股勢力所牽扯，也不能斷言南韓的軍事化將直接導向東亞的軍事武裝化。

這也是台灣至今仍維持對美軍購、在政治與軍事上高度依賴美國的理由之一。對於恐中、反共人士來說，「國安」幾乎是無法逾越的底線，也因此不能把如此的心情感受，僅僅理解為兩岸長期分斷下的冷戰意識型態的遺留；它之所以存在，正因為它在現實中有相應的物質基礎作為支撐，得以被動員成反對運動，構成東亞冷戰分斷體制能夠再鞏固的重要環節，一旦它被具形化為兩岸人民之間的敵對，就有可能進一步成為東亞各地武裝化、戰爭化的「民意」來源。

對台灣而言，以中國大陸作為「敵國」的國安問題，自戰後以來，就無法脫鉤於美國的兩岸政策。2014年3月14日，美國眾議院舉辦了一場美國台灣關係法35週年聽證會，幾位美國國會台灣小組的議員，就美國的兩岸政策，對負責東亞—太平洋事務的副助理國務卿進行質詢。質詢的重點項目包括美國對台軍售(新F16軍售項目)的立場，以及是否積極支持台灣加入「跨太平洋夥伴關係」(the Trans-Pacific Partnership, 簡稱TPP)。會議的開場白即聲明：自1979年〈台灣關係法〉生效至今，台灣在美國支持下，已經成為一個「堅決支持人權、法治、自由市場和民主，且蓬勃發展的現代化社會」，過去台美關係是建立在防堵共產主義蔓延於亞洲的共同防禦上，而台灣民主化轉型之後，台美關係的基礎，開始由「共同利益」轉向「共同價值」——台灣民主化轉型的存在，證明一個徹底中國化的國家，是可以現代化與民主化的，而美國政府將透過美國在台協會¹²，積

12 美國在台協會將搬遷至內湖，新址占地五公頃，傳將有美軍進駐，本預計於2014年完工，目前工程延宕，確切完工日期未明。見〈美空運工人來台蓋AIT新館，造價62億全球最貴 保密到家〉(2011年4月5日)《蘋果日報》：<http://www.appledaily.com.tw/appledaily/article/headline/20110405/33296693/>，(摘自2014年9月20日)。

極保持、深化台美關係，作為美國亞太區域再平衡策略的關鍵¹³。

以上發言隱而不彰的事實是：台美關係，豈止始於〈台灣關係法〉？從二戰後至1980年代民主化之間，那個「專制獨裁」的蔣介石政權，同樣是為美國所扶持。雙戰結構下，美國主導的全球冷戰格局，與國共內戰下國民黨的反共利益相重疊，於是「兩岸分裂」成為美國介入東亞、維持冷戰分斷體制的底層構造。台灣社會在美援的挹注下，通過反共獨裁政權的白色恐怖統治，成功打壓各種工農組織、壓制勞動三權，進而以低工資、低農業收入、低福利等條件達到經濟發展，在1960年代中期邁入工業化，加入美日台三角經濟結構。1979年〈台灣關係法〉的背景，在政治上是中美建交、台美斷交，在經濟上，則是全球第二次石油危機下美國對台灣進行壓低關稅的強勢貿易談判，而〈台灣關係法〉所明訂的「安全保障」項目(美國對台軍售)則成為美國對台施壓的籌碼——以「人權」條款，逼迫蔣氏獨裁政權進行轉型、過渡至資產階級民主代議制度。就台灣社會內部而言，1980年代出現大規模的農民、勞工、環境運動以及學生運動，可被視為前三十年獨裁經濟發展模式所累積的矛盾爆發，而私人資本與國家資本之間的矛盾，則具體展現在大民營企業要求公、國營企業私有化，並逐漸構成資產階級民主政黨——民進黨——的意識型態後盾。這樣的社會矛盾，在1980年代中後銜接上國府的各项經濟方針，包括在1985年G5高峰會議後的台幣對美元硬性升值、低利率，以及成立「經濟革新委員會」推動包含「金融自由化」在內的三化政策。

13 本段為聽證會摘要，聽證會全程請參考「U.S.-Taiwan Relations Hearing 美國台灣關係聽證會 20140314」網址：<http://disp.cc/m/tread.php?id=163-7x8M>，(摘自2014年9月20日)。

把雞蛋放在同一個籃子裡」，「台灣大多數人對於經濟依賴中國，愈來愈不安，這從馬政府的兩岸服貿協議難以獲得民眾支持，可見一斑；而台美雙邊投資協定恰可做為另一選擇，協助台灣經貿多元化」，「美國商會承諾，將透過美國政府的影響力，說服其他會員讓台灣加入TPP」¹⁵。這或許可作為美國對於兩岸經貿整合態度的最佳註腳：對美國而言，包括服貿、ECFA在內的兩岸經濟談判，甚至台灣更進一步地通過兩岸經貿整合，編入東協為主導的RCEP(區域全面經濟夥伴協定)，事實上並不會直接構成美國的利益受損。因為，第一，美國只要確保自己並未被排除於正在進行之區域經貿整合過程，且能夠在其中取得主導位置即可；換句話說，美國並不反對中國加入TPP。第二，正如同美國與其同盟國的緊密聯繫，美台之間，除了軍事與政治上的裹挾關係，在經濟上還有重啟談判的台美雙邊自由貿易協定(TIFA)，在區域經濟整合的層次，則有美國強力主導的TPP作為槓桿。正因如此，兩岸關係對於美國東亞策略而言，仍是在政治上、軍事上制衡中國的關鍵。

由於美國政府刪減了國防預算、縮編海外軍事基地¹⁶，兩岸關

(續)——

報》：<http://news.ltn.com.tw/news/focus/paper/790504>(摘自：2014年9月26日)

15 美國商會白皮書的相關引文，轉引自劉志聰，〈希拉蕊給馬英九的一帖醒腦湯〉(2014年6月25日)，《民報》：<http://www.peoplenews.tw/news/9694b921-0ac4-4082-a345-93faf4368438>(摘自：2014年9月26日)

16 東亞軍事動態，關係著在全球資本主義世界體系中，亞洲區域經濟體所扮演的角色，也關係著美國這個舊經濟霸權的衰落，以及與其相應的軍事霸權的升級。3月初，美國國防部的四年期國防檢討報告提出了美國軍備縮減計劃，並因此調整亞洲再平衡策略，這意味著美國作為全球第一大軍事支出國家(占GDP的5%)、並擁有全球最多海外軍事基地，其經濟能力已無法支付如此龐大的國防開銷；

貿易協定的運動，更與東亞民眾反對美國軍事主義的潮流相互扞格，而不可能成為反美軍基地、反戰的反帝進步運動。

結語

服貿議題，以及隨著反對服貿所掀起的318學運，它的肇因與作用不僅止於兩岸之間，它向我們揭示著新的經濟關係正在發展，與之相應的國家間體系也發生政治性的變化。隨著亞洲區域經濟整合，台灣面臨著是否藉由與中國大陸建立更深的連帶、進一步加入由東協加六所主導的RCEP，或是在經濟上，藉由中美矛盾作為槓桿延續對美依賴；這關係台灣的未來究竟是成為亞洲區域製造業分工鏈的一環，或是加深美國的單邊主義的剝削、更深地構築入美元危機。面對兩岸經貿整合問題，台灣社會並不缺乏更多的恐中、反共、仇外情緒，我們所迫切需要的，是針對區域經濟一體化整合的趨勢，進行更為寬廣而嚴肅的思考與辯論。

拉長歷史的軸線看待兩岸關係，不難發現，當前這個歷史階段，正是台灣經歷了日本殖民、美國新殖民之後，再度與中國，乃至於亞洲經濟圈重新接軌的契機。歷史地看，從1945年脫離日本殖民狀態以來，台灣經歷了三度結構鬆動，首先是日本戰敗、台灣回歸中國的1945年，以至韓戰爆發、東亞冷戰分斷體制確立的1950年，這段時間，台灣島內風起雲湧的左翼反帝、反封建運動，是從中國革命以降，為兩岸人民所共享的重要遺產；第二次，則是親美反共獨裁蔣氏政權的發展模式下，所累積的各種社會矛盾猛然噴發的1980年代，這些社會矛盾與人民抗爭，具體匯流為反對國民黨專制獨裁政權的民主運動；第三次，就是以美國為核心的WTO單邊貿易體系碰壁、亞洲各國有了條件走向區域經濟一體化，進而動搖既定霸權

體系的今日¹⁸。就前二次而言，結構的鬆動，都相應地出現了大規模的民眾運動，第一次的民眾抗爭被1950年代白色恐怖所鎮壓，在美國支持下，結構被強勢地收攏與鞏固；而1980年代的民眾運動發展為民主運動，卻被過渡到美式資產階級代議民主，收攏於藍綠格局的政黨政治。現在，台灣人民再次面臨區域性的政經結構的鬆動與轉型，這正是打開反思兩岸關係、乃至於中國近代歷史的契機，也是一個重要考驗，我們是否能在變局中重新認識冷戰、內戰、殖民、新殖民問題，進而通過去殖民，而達到真正「主體化」——指出「美帝」角色，用意並不在將它作為一個外鑠的歸咎對象，而是進一步地思考究竟台灣社會當中，究竟是什麼樣的主體狀態與內部力量，由內至外支持對美依賴、維持冷戰分斷結構，進而將曾經鬆動的結構加以封閉，使得曾經的民眾反抗並未發展成對於體制的革命、進一步介入結構、革新體制？

從這個視角反觀318學運所造型的台獨情感，卻是自兩岸分裂以來，首度面臨巨大危機，這也是為什麼學運領袖必須赴美疾呼，因為服貿對他們而言，不僅是經濟意義上的，而是政治意義上的「一個中國」——以作為底線的「國安問題」引發危機感，動員反中民粹情緒，就是封閉當前結構破口的最佳補帖，一旦瀕臨戰爭，反中民粹終將成為區域間國家軍事化的社會基礎，成為美、日帝挑動戰爭的籌碼。若情勢至此，恐將是反服貿運動帶給我們的最大的硬傷。

18 過去在美國霸權下，原本強烈依賴歐美外部市場的亞洲各國正在轉型，亞洲區域經濟一體化的關鍵，除了東協等國製造業網絡的垂直整合，也關係到究竟大陸能否擺脫世界工廠角色，從外銷轉為內需——這大概以2008年金融海嘯作為契機。

中國民族主義的崛起與挑戰

劉紹華

2014年3月學生占領立法院後，學術界與社運界也在立法院外開辦「民主教室」，由學者與社運人士輪流針對兩岸服務貿易協議的相關議題開講。當時我剛從中國的田野研究回來，在民主教室觀察了兩天後也上台發言。平常我很不喜歡上台，總認為那是一個不適合思考的位置，或者說是不適合我這種習慣把思考的時空拉長，因而反應比較慢的人的位置。之所以決定加入演講的接力賽，是因為占領立院運動的癥結點與中國有關，和以往的運動主要是攸關內政的性質不太一樣。我想，自己做了多年的中國研究，應該可以提供一些思考背景，也算回饋社會。我當時的講題是〈從中國的發展來談服貿牽動的價值問題〉。

出乎我的意料之外，該文後來在網上廣泛流傳，甚至傳到對岸。很多人告訴我是因為用大白話來談中國的日常生活，深入但易懂。我自己的感想更是：不少一天到晚羨慕或批評中國的台灣人，其實不太瞭解中國。我以口語描繪中國日常現象的目的，不在妖魔化中國，也不在簡單地反對或支持服貿，而在於提醒大家，我們表面上觀察到的中國現象，背後有迥異於台灣經驗的社會、文化與政治經濟的歷史。有些讀者與我有共鳴，也有不少讀者以為我也是「尋巫」中國的一員，以為該文讓親者痛、仇者快。

對中國國家意識型態與行徑保持批判的眼光，是多數中國研究者的基本共識，但批判與尋巫仍是兩回事。中國攸關台灣的過去、現在與未來，我們其實不具備誤解中國或對中國盲目的條件。所以，當《思想》季刊欲回顧占領立院運動來邀稿時，我很樂意繼續提供自己對於中國的客觀與主觀理解，希望有助於台灣，尤其是年輕人對中國相關事務的思辨。

和各地的中國研究學者聊天時，我都問過一個類似的問題，亦即他們認為當前中國最凸顯的價值是什麼？答案意外地雷同，大致是民族主義。之所以說「意外」，是因為我以為有人會說是「道德混亂」、「信任危機」、「物質主義」等當前中國研究中常見的論述或主題。而之所以答案「雷同」，是因為即使與上述論述或主題相關，其實背後都有民族主義的影子。

早年西方漢學家與歷史學者研究中國時，大多有一個共通的想法，就是想知道究竟是什麼因素讓龐大多元的中國得以歷久延續？儘管在歷史長河中，中國歷代政權的版圖不斷變化，時張時縮，糾紛戰事頻仍。但如此之大的國家為何能長期處於或朝向一種抽象統整的政治狀態？於是，關於中國人的心理、哲學、文化、社會、歷史、科技、宗教、政治、族群、禮俗、風土、動亂等各種切入點的研究，都在試圖理解那個高大遙遠抽象的中央，與龐雜多元的地方網絡，其間錯綜複雜的關係究竟是如何形成與作用的。費正清曾說：「中國政治史上所經歷的外族入侵，非但不會削減固有的儒家傳統，反倒會將之強化。因這些外族統治者會將儒家思想視為一處理普同人性、而非處理單一地區或種族的思想。」換言之，中國的地域主義從古至今依舊明顯，但與天朝京城的核心認同同時並存。明明是好幾個尋常國家規模的中國，究竟是如何成為一個中國，是個難解但迷人的問題。

在龐大中國的常民生活中隨處可見民族主義或大或小的影響。這些印記充滿了中國之為一個超級大國的特性與限制，也顯示出活在其間常民的驕傲與卑微。中國有其中央集權的國家特性，但這也是多元地理規模與人群情緒所組成的一個龐大社會體，無法籠統理解。忘卻中國的歷史與文化特性而對中國逕下斷言，媚俗靠攏或妖魔化中國，都只是顯得一廂情願。

欲理解中國民族主義的複雜性，進而理解基於此而延伸的國家狀態表現，得從中國歷史與社會經驗出發，而無法只從外部瞎子摸象。如果我們以地狹人稠、雞犬相聞、視草根為正宗精神的台灣經驗，來理解龐大牛步、地域主義明顯卻政治一統的中國，就很難把握是什麼樣巨大綿長的歷史、古老延續至今的文化民族主義，以及近代屈辱與近日翻身的集體複雜情緒，在左右著一般中國人的日常生活與情感。我不認為中國的民族主義現象可用官方意識型態來簡化解釋。在中國的歷史、詩詞、口語、典故裡充滿了對大山、大湖、大漠、大平原、風土人情的想像、詠嘆、嚮往與驚懼。試想生活在一個充滿深厚歷史積累存在與民間故事的時空中，那種深到骨子裡的生命與身體延續感，也許可以讓我們些微體會中國人的民族主義矛盾。

一、民族主義是個髒字？

民族主義在當前中國所展現出來的具象，最明顯的該是愛國主義。還有其他各式各樣的表象，包括一切以流行語「高大上」（高端、大氣、上檔次）為目標的發展主義與消費行為，以及晚近出現形形色色致力於貢獻付出的志願者現象。

「愛國」究竟是個什麼概念？在台灣，對很多人來說，「愛國」

似乎是個髒字，不敢、不願、也不屑愛國。因為我們對於自己屬於哪個國一直爭論不休。但「愛台灣」則是人人擁抱的善言，雖然我們心知肚明，彼此心中的「台灣」定義，也不見得是同一回事。我們就是如此的相守、相爭或相罵。但對大多數的國家而言，包括中國，愛國可能並不是那麼燙手的議題。

電影《宋氏王朝》一開始就定義了毛蔣政權相爭與中國的愛國定義，以一刀切的標籤定位影響當代中國甚鉅的宋家三姊妹，宋靄齡、宋美齡與宋慶齡：「一個愛錢、一個愛權、一個愛國」。「愛國」在中國的土地上大致是個正面字眼。

政治學或社會心理學指出，愛國主義是人群認同與動員的根本，但可能有不同程度的表現與後果。從自身認同及國家出發的民族主義普世尋常，類似的概念之所以在有為的知識圈經常成為一個髒字，在歐美哲學思想有長遠的歷史，與班·安德森所稱的「官方民族主義」密切相關。這種源於國家，且服膺國家利益至上的意識型態，所引發的問題，大至帝國主義挾其現代性之姿席捲世界所造成的不公，小至各種排他形式的大惡與小惡，如20世紀末期發生在波士尼亞與蒲隆地的「種族清洗」。超級愛國主義可能成為嚴重排斥異族的動機與論述根源，甚至引發戰爭。於是，愛國主義這個基本的現代人群政治概念與感受，在自由主義與普世主義者的眼中，大抵是個髒字。某回我和一位著名的德裔歷史學者聊天，他說自己是個民族主義者，然後眨眨眼笑笑說，他覺得這沒有什麼不對。一個沒有什麼不對的概念卻要笑笑解釋，大抵是因為政治不正確。

但是，歸根究柢，基於生物性種族差異的民族主義在西歐的發展，與前現代中國的文化沙文主義並不相同。對前現代中國民族主義的討論大致不涉及生物性的種族概念，而是文化中心的同化主義。已故的當代中國著名人類學者費孝通的《鄉土中國》，以漣漪

來形容傳統中國鄉村的人際關係，如同向平靜無波的池塘扔進一枚石子，以自己為中心，泛起一圈圈同心圓，人際關係與群體認同就如此一層一層向外推。外散的同時，認同的力道與利益圈可能逐漸弱化，但仍藉由抽象的禮義教化與集體和天朝連結。鄉土中國的同心圓人群認同模式，在西方民族主義現代性引入後，成為有志之士推動集體轉型的標的。

自清末以降，組成現代中國民族國家的各種革命勢力，都是基於民族主義的現代性力量，欲促成鄉土中國轉化成一個巨大的現代想像共同體，成就一個現代性的民族與政體秩序。換言之，如果我們考量中國形形色色的民族主義，包含中國自古以來的華夏中心主義、地域社群主義、文化民族主義、溫和民族主義、反帝國主義、超級民族主義等等，我們也許可以區別不同的概念與實作光譜。

從傳統到現代的轉型中，文化民族主義或常民地域主義不曾退卻，而官方民族主義更接手一脈相傳的政權治理根柢，成為中國現代性發展中的關鍵動力。這個現代性無疑是外來的移植品。我在孫中山的翠亨村故居博物館裡，看到《建國方略》的英文標題(其實應該是其中一冊《實業計畫》的標題)是International Development of China。恕我原本無知，乍見這英文名稱令我訝異，但隨即能理解：中國的現代性發展確實是一種龐大的國際發展實驗計畫。原本讓中國得以模糊一統的傳統特性，加上現代性的民族國家概念，讓異己區辨、人群分類、國家想像與認同等，出現更為剪不斷理還亂的複雜秩序。民族主義就此生根，官方的、地域性的、甚至種族性的民族主義混雜，比鄰而居，卻關係緊張，但又有個共同的國家認同。參與社會主義建國大業的費孝通，因而提出「多元一體」的觀念。在一個充滿歷史記憶、多元民族的土地上，要使用屬於民族國家的人群相安模式，勉為其難也無可奈何。中國接受外來概念的轉型過

也許有機會體會自己在「高大上」經濟金字塔中的存在感與些微成就感。

中國追趕現代性的步伐、規模與方式向來令世界矚目，近年來更是以「光速」超英趕美，大躍進般的狂熱似乎不曾稍減。當前巨獸中國的經濟發展模式既讓中國人感到國家榮景的希望與驕傲，也可能讓一般人感覺無力渺小，疲累至極。「拆」這個字，自1990年代起不斷成為大街小巷、裝置藝術、各類影片、多元文本中最常見到的字眼之一。設身處地想一想，所有的老東西、你熟悉的東西都以迅雷不及掩耳的速度拆掉。生活在如此變化萬千的環境中，身心得不斷應付、調適不斷改變的生活空間，那真是一件令人異常疲累的事。被拆掉的地方通常會在一、兩年內就蓋上一大區一大區比台北大學特區還要龐大幾倍的新高建築，每個建築都在比巨大、比氣派。

全球最高的20座建築，9座位於中國，全球百座最高建築則有42座位於中國。中國不僅高樓雲集，其飆高的速度更是不斷刷新世界紀錄。據媒體報導，中國高於200米的建築，從2012年的23座增長至2013年的36座，占全球等高建築總數的一半。預計2020年時，全球最高的20座建築，11座位於中國。已完成或夢想興建的高樓不一定建在中國的超級都會中，不少二、三線城市也努力加入這場高度競賽。在這種帝國氣勢般的城市發展中，民族主義隨著經濟指數飆漲。中國站起來了，而且站立的制高點更足以睥睨低落偏遠，有人順勢發達，落後疲累者更是所在多有。沒有機會高攀的多數人，在宏偉的城市裡屈身，蹲守在金字塔底端只是愈顯渺小，實質的存在感愈來愈低。

中國藝術家徐冰是位能夠充分展現中國特性但又超越中國的天才，曾把英文寫成漢字形象揚名國際。他2010年完成的作品《鳳凰》，

與中國這塊全球最大規模的超級工地密切相關。這件作品在上海世界博覽會展出時便引起熱烈討論，2014年初在紐約展出再度引爆風潮。這件中國《鳳凰》在世界巡展，但它的血淚之鳴，我想應該只有在中國才能適得其所吧。

2008年時，徐冰受邀為著名的北京環球金融中心建築製作雕像。他進入建築工地時，震驚於混亂破敗的施工實況。他沒想到在技術如此發達的時代，如此聞名高端的建築實際上是以低水準的技術修建而成。外地移工在工地上的生活也相當不堪，他簡直難以想像，甚至感覺不寒而慄。於是，他以在那處工地搜集而來的建築殘片和工人用過的勞動工具，作為創作展翅起飛的鳳凰雕塑材料。徐冰曾對媒體形容這座遠看巨大美麗展翅飛翔、近看卻傷痕累累的鳳凰，「經歷困苦，卻依然保持着自尊。總的來說，鳳凰象徵著未曾實現的希望與夢想。」

當前中國「高大上」的發展巨象，何嘗不就是這尊鳳凰？遠觀時眾人稱奇，近身生活則是另一番酸甜苦辣交雜的滋味。中國歷史上每個王朝都夢想創造出獨一無二的鳳凰，以之象徵王朝企及的吉祥、興旺與神聖之力，但此奇珍異獸也反映民族主義發展榮景下底層浴火的哀鳴。

2014年春節前夕，我收到一位中國年輕讀者的來信，告訴我她讀了拙著《我的涼山兄弟》後，覺得這本書不可能在中國出版。但她希望更多人能讀到此書，所以下定決心，花了一個多月的時間，每日下班後用電腦，以及通勤時在公車上以手機輸入的方式，一個字一個字地把書稿全數打畢，然後把完稿送上網，甚至寄了一份給我。她寫道：「啊，終於趕在年前完成了這件大事！」讀了這封信，令我異樣地感慨，這位年輕讀者就和我知道的眾多中國年輕人一樣，經常天真無悔地全心投入一件他們口中的「大事」。實際上，

多年前，我和一位美國人類學者躺在紐約河岸大教堂外的長椅上仰看天際。朋友突然說出：「教堂是地景上最大的傷疤。」我了解他的意思，他是哀嘆宗教帶給人類的分裂與衝突。偶爾，走在中國的校園裡，會看到某類海報，要觀者小心邪教。某回我對一位中國人類學者說：「民族主義才是最大的邪教。」他沒理會我，不知是禮貌性地不同意我，還是心裡同意但不願公開討論。

中國歷代政權都有各種手段讓民族主義或愛國精神得以由天朝外射。皇恩浩蕩，上追炎黃，下封地方宗祠與神祇，秩序井然。現代民族國家手法雷同。先來人群分類，再依據現代政治架構重劃行政區域與層級。由村落、鄉鎮、縣市，一級一級往上爬，再到首都，及於中央政府。人民的視野，無論新舊，便是循著這一具象化的時空面向逐漸拓展。同時，中央或民族集體認同也循著這樣的時空面向雙向流轉，高遠抽象的民族主義或愛國意識，也就有了活路得以深入個體人心。

即便這是一條諸多新興民族國家，包括台灣都走過的路，但我們該記得，中國的龐大與久遠的歷史，定當讓她走得很不一樣。始終讓那裡的統治者或眾人念茲在茲的，不僅僅只是個體的苟延生存而已。尊嚴，能襯得起土地規模與綿延歷史的尊嚴，是集體眾望，甚至是集體犧牲有理的眾望。在中國，人觀始終與集體密切相連，個人的權利義務想像，即使脫離了家庭社群，也難脫離國家的龐然無際。

2014年，習近平在法國向世界表明中國是一頭「和平的、可親的、文明的獅子」，以此修辭來回應世人對中國崛起的憂慮。帝國崛起時向周遭眾人宣示其和藹可親，是何等滑稽之事？然而，仔細想想，中國歷代朝廷，也常以和平的說詞征伐鄰近邦國。只要周邊蕞爾小國肯臣服成為藩屬，也確實有機會享受天朝的和平相待、甚

近平在巴西首都會見祕魯總統烏馬拉時強調，中國、巴西、祕魯三國將針對連接大西洋與太平洋的「兩洋鐵路」合作共同發表聲明。一般估計，造價粗估1.2兆美元的兩洋鐵路完工後，將可打破美國長期控制巴拿馬運河以壟斷國際物流的霸權。

2014年7月金磚五國(巴西、俄國、印度、中國、南非)在巴西年度集會，有意催生「金磚開發銀行」，企圖挑戰以美元為首的金融霸權，在世界銀行與國際貨幣基金之外，另闢蹊徑，成立大型新興開發銀行，提供金磚五國改革、融資、紓困與建設所需資金。野心勃勃的金磚五國，人口占全球42%，經濟總生產力近全球1/4，企圖合縱連橫改變當前世界的遊戲規則。誰都看得出，五國當中，最有力道的中國，極可能是與歐美分庭抗禮集團的領頭羊。

無人能忽視中國的霸氣。各國與中國簽訂協議之時，都感受到強烈的政治、經濟與文化威脅，但亦無法自外於中國影響的現實，所以同時致力於知己知彼的往來策略。世界各地眾多的反美主義者當如何看待中國崛起與發展國際平行治理體系的企圖？我相信，一定有人樂觀其成，也有人感覺大事不妙。

由英美肇始的全球化，弔詭地促成中國崛起，繼而引發歐美諸國焦慮。當前，全世界不論是頂尖大學還是三流學校都急於跟中國各地高校簽訂合作備忘錄、姊妹校、成立該校的某某中心等。這些學校進入中國，除了發揮知識價值的影響力外，當然更著眼於中國龐大的教育市場，還有研究發展上可觀的合作空間。而中國除了開放讓外國大學進駐，並送出大量留學生到世界各國，也反向地在世界各地的知名學府砸重金成立「孔子學院」，例如史丹佛大學就拿了中國四百萬美金。外界對此雙向輸出的評價有異。西方向中國進行價值與知識輸入時，視為理所當然；但當中國向西方進行反向的價值與知識輸入時，西方學界雖接受龐大資金挹注，亦不乏強力批

評者，包括著名的人類學者Marshall Sahlins。然而，批評歸批評，世界各學術領域的大師，仍持續挺進中國，一睹人類史上最快速的發展進程，並盡情在繁榮之地引領風騷。

四、台灣民族主義與中國民族主義

憂心台灣被中國吞併的人常說台灣應走向世界，而不該過度靠攏中國。我相信，這是多數民主國家的基本國際觀，具備獨立自強心志的國家都不該把雞蛋放在同一個籃子裡。但在全球化時代中，發展受益最深也形塑全球發展模式甚鉅的中國，雖然不代表世界，卻是認識世界的重要大站。對台灣而言，甚至可能是最關鍵的一站。原因無他，在講究規模的全球化時代，對世界各國而言，中國既是關鍵對手也是重要夥伴。

中國官方民族主義向來不是內縮就是擴張，少有例外。中國歷史上從來就少有平靜無事、天下與鄰國都太平的日子。曾經，中國自閉內縮，台灣也就在那股中國向內看的民族主義風潮中得以喘息、走出島嶼、向外爭取生存空間。如今，中國繼開放自我後持續向外擴張，台灣的國際空間受到明顯擠壓，我們也反向地開始內縮。即使我們堅信中國不是我們走向世界的唯一途徑，但緊鄰發展擴張主義的中國，我們能如何突破困境？

台灣要對抗中國的民族主義嗎？是對抗什麼？對抗中南海的民族主義方略，民間混雜的文化民族主義，或是常民的愛國主義？我們能夠辨識不同的中國民族主義形式與意涵，甚至辨識自己是基於什麼樣的民族主義情緒來回應包羅萬象的中國現象？也許我們可以更為理解與關注中國民族主義的發展，這有助於我們辨識民族主義是否被不同立場者誤用、濫用，以免因模糊認識與抗拒中國民族主

有觀眾，於是台上的人樂得演戲，台下的人也樂得串唱，上下一心忘卻只緣身在戲棚中。即使上不了檯面，卻不肯下台。只是，當守舊的演員們脫下自我膨脹的斗篷，出了自欺欺人的戲棚，也只會發現這世界並不會絕然迴避或天真擁抱民族主義發展下的中國現象。世界各國謹慎但不退縮地與中國交手，是迎向未來的必經現實。台灣更得知己知彼，既無法信賴有失尊嚴的媚俗，也不能依恃井底窺天的愚勇。我們得盡早走出當前的過渡階段，如果繼續滯留其間，原本的實力累積與反省認識都有可能遁入混沌無解之境，而中國仍會繼續慣行地發展下去，下一代的未來更見真章。

劉紹華，人類學者，任職於中央研究院民族學研究所。研究領域為中國的現代性、醫療衛生、性別、少數民族，以及台灣的水資源議題等。著有《我的涼山兄弟：毒品、愛滋與流動青年》（群學，2013）、《柬埔寨旅人》（允晨，2005）。

拒絕大陸化，才有中國化

笑蜀

一、揮之不去的「大陸化」夢魘

2008年之後，「中國崛起」、「中國模式」越來越成為中國官方話語的熱詞。到習近平時代，更發展為所謂「三個自信」即「道路自信、理論自信、制度自信」。而無論所謂「中國」還是所謂「自信」，都有一個參照系，即參照所謂「西方」國家而言。世界金融危機以來，所謂「西方」國家一直沒能走出衰退陰影，並由經濟衰退引爆政治社會危機，始有「占領華爾街」等抗議運動之風起雲湧。中國經濟則持續增長，在世界政治經濟格局中的砝碼越來越重。用毛澤東的一句詩來概括，似乎「風景一片獨好」。

三十年河東，三十年河西。本來改革開放以來，尤其蘇東劇變以來，中國官方意識型態越來越趨於破產，以致官方自己都對其「弱者」心態不加掩飾，公開承認國際輿論「西強東弱」的格局，不得不在話語體系上「內外有別」：對內盡可能固守其傳統意識型態的統治地位，對外則盡可能柔性，迎合國際社會的主流話語，避免對抗。這也是貫穿整個鄧小平時代、江澤民時代「韜光養晦」戰略的一部分。但2008年之後，可能中國官方自己都未曾料到，國際經濟

格局幾乎一夜逆轉。本來忍辱負重的中國官方，突然發現天窗大開，心態隨之逆轉。

2008年北京奧運會是決定性的分水嶺。奧運會之前，中國官方多少還有一些謙抑，而有如此廣告詞：「世界給中國一個機會，中國給世界一個驚喜。」怎樣的驚喜？中國官方自己的解讀，以及全世界的解讀，都是官方承諾奧運會之後將更開放、更開明、更融入國際主流。但奧運會之後，這樣的話語和心態消失得乾乾淨淨，取而代之的，是多年媳婦熬成婆的得意，是比誰的拳頭大的傲慢，以及隨之而來的民族主義的急劇抬頭。

民族主義的這種抬頭，一方面表現為對外，即軍人政治越來越綁架國家政治，尤其外交，軍人對鄧小平「韜光養晦」的外交戰略的挑戰越來越露骨，一度不惜四面出擊。另一方面表現為對內，即對普世價值、對公民社會、對憲政民主等所謂「西方話語」的絞殺。傳播這些所謂「西方話語」的「公知」群體，則被斥為「帶路黨」，遭到定點清除。甚至警方抓人和央視示眾一條龍，以媒體審判這一極端形式，把汙名化「公知」推向高潮。

以民族主義為核心元素的中國崛起、中國模式，不止對內對外，對處於東西方過渡地帶的台港澳，也不可避免地形成擠壓。澳門的政治體量太小，毫無抵抗可能，除了賭場照開，黨的組織體系仍在幕後執政。其他方面，尤其在大學和媒體等意識型態關鍵領域，早已經充分大陸化了。其所謂一國兩制徒有其表，不復有實際意義。

值得玩味的是，雖然沒有公開論述，但澳門模式可能恰恰是官方最滿意的，是官方眼裡所謂政治回歸的標準版，亦即所謂一國兩制的標準版。既有「兩制」的面子給國際社會一個交代，又有「一國」即充分「大陸化」的裡子讓黨放心，真是兩全其美。如果港台都能套用澳門模式，對北京而言豈非善莫大焉？把澳門模式複製到

台灣最近十多年的經濟發展乏善可陳，不僅趕不上大陸的發展勢頭，也趕不上原來並駕齊驅的韓國。不僅沒多少發展，而且越來越失去自主性，對大陸經濟的依賴越來越強。兩岸經濟上的同化程度越來越高。台灣很多高官特別羨慕大陸政府的強勢，認為這是大陸經濟高速增長的秘訣，認為台灣經濟之所以停滯，根本原因是政府太弱勢。因而往往自覺不自覺地模仿大陸。這是「都更」名義下「強拆」模式橫行台灣的一個原因，也標誌著台灣發展方式乃至政府思維及行為模式越來越「大陸化」。

這才是對台灣最大的挑戰。台灣面臨著兩難境地，地緣政治及經濟發展的客觀需要，注定台灣不可能離得開中國，兩岸經濟一體化是不可抗拒的趨勢。但另一方面，兩岸經濟一體化的社會政治成本過於高昂：不僅會把大陸的金權社會結構複製到台灣，改變台灣以平權為顯著特色的既有社會生態，而且尤其在文化上對台灣構成挑戰。瀰漫於大陸的徹底的物質主義，無止境的原始欲望，瘋狂的金權勾結，不擇手段的互害文化，無不「隨風潛入夜」，對台灣人引為自豪的台灣價值構成致命威脅，對台灣人的日常生活方式構成致命威脅。兩岸經濟一體化必然以台灣本土文化的逐步消解為代價，並導致兩岸文化衝突，這不是什麼邏輯推演，而是已經發生而且還在持續的事實。

大陸的經濟發展很大程度以掏空價值觀為代價，結果是把大陸變成了一個價值黑洞。你要跟它分享經濟發展的紅利，要跟它在經濟上綁到一起，就得接受它對價值的破壞，就得接受一切的腐敗、權謀，接受一切的不公不義，接受不公不義所導致的兩極分化，接受兩極分化導致的無休止的社會矛盾和衝突。總而言之，你可以有經濟增長，但你必須支付基本社會倫理沉淪的成本，就彷彿是跟魔鬼做交易。

這整個過程，就是一個「潤物細無聲」的過程。實質上就是文化殖民的過程，而且是低度文明對優勢文明的逆向殖民。兩岸經濟一體化愈加深，逆向殖民的威脅就愈大，台灣人也就愈是狐疑、愈是焦慮。正當此時，兩岸服貿協議如一盆開水劈頭潑下，燙醒了一池驚恐的青蛙，而引爆「318學運」。這場學運固然有諸多訴求，但毋庸諱言，其最強烈的訴求就是抵制兩岸經濟一體化。不止反對兩岸服貿協議，而且反對後續的兩岸貨貿協議，及一切兩岸經濟合作協定，要求把後續的兩岸經濟一體化全程，都置於最嚴格的公民監督之下。明知不可能拒絕兩岸經濟一體化，仍要盡可能收縮兩岸經濟一體化，盡可能把兩岸經濟一體化納入可控半徑。

這也不止是對兩岸經濟一體化的反彈，更是一場文化保衛戰，同時必然延燒到台灣的憲政體制。台灣新的一個動盪時代，即新社會運動的時代，到來了。

三、香港的痛苦與掙扎

相比香港而言，其實台灣已經足夠幸運。有台灣海峽起到屏障作用；更有實際上的獨立政治實體，給它的公民提供了就地反抗的合法空間。大陸化在台灣固然可以「隨風潛入夜」，但畢竟不可能大張旗鼓。

香港不然，區區一橋之隔的羅湖海關，根本抵擋不了「一國」即「大陸化」的千軍萬馬。所以香港更悲劇，其大陸化至少在以下三個層面大獲成功：

其一是完整複製了大陸的金權聯盟的社會政治結構。香港屬於典型的財閥社會，而所有財閥無一不聽命於中聯辦，所以香港實際上是中聯辦跟財閥的聯合統治。

其二是北京不僅通過中聯辦跟財閥的聯合統治控制了香港的上層建築，更通過每年多達數萬的內地移民，以及這些內地移民主導的同鄉會等形形色色民間組織，而在基層社會擁有強大的動員能力。

其三是香港自回歸之日起，即已淪為中國權貴資本進軍國際市場的橋頭堡，淪為國際資本跟中國權貴資本交媾的大本營。除了北京上海，中國權貴力量最集中最強大的地方就是香港。

十多年「大陸化」的成果是顯而易見的。陸客自由行更是對香港本土文化、香港人傳統生活方式的最後一擊。至此，香港除了免稅，除了經濟自由程度更高，除了街頭更多洋人面孔，其他方面跟普通內地城市已經相差無幾，連社會問題都相差無幾：一樣的地產霸權，一樣的兩極分化，一樣無望的整個年輕一代和一樣無望的整個底層。連媒體的自我審查、自我恐懼，也都完全一樣。

絕望，壓抑，越來越瀰漫香港。不是沒有反抗，反「23條」、反高鐵、反國教等社會運動，本質上都是反「大陸化」。但無論個案上怎麼贏，從長遠看，都像孫悟空跳不出如來佛的掌心。無奈之下，有能力有辦法的香港人，紛紛選擇用腳投票，用移民來逃避「大陸化」。媒體報導：2013年上半年港人移民數字按年急升8.3%。這一紀錄最近更創新高：9月10日至17日，香港中文大學對1,006名香港人進行了調查，結果顯示21%的受訪者考慮移民。

但這仍不是最危險的信號。最危險的信號是，港大2013年6月的民調顯示，香港市民對「中國人」的認同感，創下自1999年調查以來的新低。即大陸化進程愈加深，不願意承認自己是中國人的香港市民就愈多，香港市民的國家認同就愈是被削弱。這趨勢跟台灣也是一致的。今年7月台灣國立政治大學的一項民調顯示，單一認同自己是中國人的比例僅占3.5%，創下歷年調查的新低。單一認同自己是台灣人的比例達到60.4%，創下歷年調查的新高。

在「大陸化」進程開啟之前，港台人民實際上並不瞭解具象的中國。基於血濃於水的樸素情感，他們對中國大陸還抱有一份美好的想像，對大陸人民還抱有一份真誠的同情與關懷。這無疑是國家認同的一種基礎。但「大陸化」進程開啟之後，他們看到的卻是想像之外的中國大陸，意料之外的大陸人民。中國經濟上愈崛起，港台「大陸化」就愈加深；而港台「大陸化」愈加深，中國的國家信用、道義形象也就愈衰落，港台民眾的中國認同就愈削弱。「大陸化」的本意是盡可能控制和同化港台，卻反而強化了港台民眾的離心趨勢，反而為分離主義火上澆油。

筆者之所以把同化態勢稱做「大陸化」，刻意將其與「中國化」有所區隔，是因為作為中國人的筆者，還對「中國」有所疼惜。但港台民眾不會認為自己有這義務，他們乾脆就把筆者所稱的「大陸化」稱做「中國化」，把「大陸化」的一切負資產，統統記到「中國」賬上。反「中國化」、去「中國化」，在他們也就是天經地義。「中國」兩字，在港台社會越來越神憎鬼厭。連港英時代都聞所未聞的「港獨」主張，近年居然漸成氣候，甚至開始集結為特定的政治勢力。這顯然是「大陸化」刺激的結果，亦可見「一國兩制」的實踐何等失敗。

這種背景下爆發香港「和平占中」，用鄧小平總結「六四」的話來說，是遲早要來的，是國際的大氣候和中國自己的小氣候所決定的，不以人們的意志為轉移的。這是最後的警告，也是最後的機會。那些不願意移民而是選擇抗爭、渴望改變的香港學生和市民，他們目前拒絕的還僅僅是「大陸化」，還沒有走到徹底「反中國化」、「去中國化」的地步。他們還對這國家抱有最後的一份美好想像，並願意為此奮鬥。這是難能可貴的，最值得珍惜的。全世界都在聚焦，尤其全世界的華人都在聚焦，尤其港台民眾都在聚焦。把握住

「太陽花」為何盛開？：

大眾文化的省思

胡全威

行政院長江宜樺還在學校教書時，對於台灣民主政治的發展，在其《自由民主的理路》一書中寫道：「我們身處於一個權利訴求氾濫的時代」，而這些「權利訴求似乎依照著一個邏輯在不斷地複製：只要在我想要做的事情上面冠以權利之名，它就立刻成為一種我本來應該享有的東西。阻止我完成這種心願的障礙，同時也侵犯了我固有的權利」¹。

江宜樺當時憂心社會中的個人主義盛行，致使唯我獨尊、主觀欲望變成了權利訴求的根基。在他看來，這是一種不可欲的發展趨勢，縱使他認為這仍是利大於弊，個人權利高張確保了某些利益。然而，現下台灣社會的諸多衝突，正是圍繞在各種不同的權利爭議，衝突似乎越演越烈。那時的他應也萬萬不會想到，十數年後，在太陽花運動時期，他作為行政院長，因為下令驅離強行闖入行政院的抗議群眾，會使得他的上述專書遭到抗議群眾公開焚毀。而數月之後，又因為警察強制驅離抗議群眾時造成的傷害，他又必須以「殺人未遂」罪嫌的被告身分到法院接受審訊。即使他預見到了趨勢發

1 江宜樺，《自由民主的理路》（台北：聯經出版公司，2001），頁351-353。

展，卻也擋不住這股潮流。

有關於太陽花運動「具體作為」的爭議，無論支持或反對，許多時論已經談了很多。筆者也曾在報刊、部落格撰寫數篇文章討論，此處就不贅述²。本文希望從一個比較宏觀、思想性的面向，藉由政治哲學史家施特勞斯對於自由民主體制的批判切入，然後結合當前台灣媒體與政治關係，對太陽花運動提出反思，並試圖回應「太陽花開之後？」的問題，供關心台灣民主發展的讀者參考。

施特勞斯認為當前自由民主的發展，讓人們往往會有一種誤解，誤以為自由民主社會就是大眾統治。但事實上，大眾是無法統治的。施特勞斯的理由是比較精英論取向的，他認為在資源有限的情況下，譬如教育資源、培訓機會，以及參與公共事務的時間需求（大部分的人必須工作以養家餬口或供養城邦的日常運作），不可能人人都具備治理公共事務的能力與時間。那麼，如何可能期待大眾能夠了解諸多繁雜的公共爭議，進而做出正確的判斷？他指出，民主政治的原意並非仰賴一群無知的多數作決定，這只會造成政體的自我毀滅。

其實，我們不必從這麼精英論的取向來分析，而可以直接從現實運作的情況來看。試想，二千三百萬人如何可能進行直接統治？先縮小十萬倍，二百三十人的會議，一人十分鐘陳述己見，還不包括彼此溝通、審議、論辯，就已經要將近五個工作天（預設一天開會八小時）。這五個工作天若再乘回十萬，那麼光一個議題就可以耗費一千多年。有人可能認為現在是網際網路時代，尤其台灣地區的上網普及率極高，似乎已經為民主政治帶來新的運作方式。但是，就

2 參見胡全威，〈如果占領成風〉，《中國時報》2014年4月9日。另見部落格「權威與同學的學習分享」中的時論。

為何是非、對錯會讓位給市場、民意等多數決機制呢？民主政體本身的運作規則是容易滑落的原因之一。不過，對於施特勞斯而言，這裡有一個政治哲學史上的轉變，跟本文開頭所引的江宜樺觀點相互呼應。江宜樺在分析個人主義式的權利觀時，也指出古代「權利」觀本來有是非、正確的意思，就如同英文的right，也有正確、精準的意思。而當代權利觀，則轉向到「諸自由即諸權利」，權利不再是超然的客觀標準，而變成個人所擁有的自由。施特勞斯區分了古典自然權利(或譯為古典自然正當、天理，較貼近原意)與現代自然權利的差別。他同樣認為現代自然權利不再以永恆、普世的對錯為標準，而是降低為人為設定的準則，這種轉變最早可以推到馬基維利。自馬基維利以降，施特勞斯提出現代性三波思潮發展的說法，他認為歷經霍布斯、洛克、盧梭、康德、黑格爾、尼采、海德格等人論述觀點的推波助瀾，產生了我們時代所面臨的相對主義、虛無主義的危機。

這聽起來似乎有些危言聳聽，為何強調個人自由的權利觀會滑落到虛無主義的困境？為何看似凸顯個人權利意識，卻會連結到大眾文化？這裡的問題就出在不同權利觀衝突之時誰對誰錯，出在人們已經不再相信有一個客觀、理性的衡量標準。最後解決衝突時，往往就只能以民主機制中的人數多寡決定，甚至就是市場決定，由大眾品味決定，而非事物的真正好壞、是非對錯。或者，是由主其事者的個人意志力主導。譬如希特勒之流，越極端激進者出頭。這也就是當諸多價值被視為平等時，僵持不下時，最後是由權力意志強者勝出。而這裡呈現的，就只是一種多數或領袖展現的權力、意志力或說暴力，而不是真正有什麼標準、規範在衡量，當然就很容易陷入虛無主義的泥淖。因此，大眾文化與虛無主義不過是一體兩面。

一。「復興」不正是將眼光回溯過去，而經典、偉大著作正是人類過去歷史上的智慧結晶？不僅如此，對於施特勞斯而言，閱讀經典更是大眾文化的解毒劑。時下一窩蜂的潮流、暢銷書、流行排行榜、點閱率第一，不出數日、數月、數年就消聲匿跡，或被遺忘在浩瀚的網路世界中。然而真正的經典，真正偉大的心靈，則是歷經千百年來的揀選，不斷地被人們閱讀、思索與學習，甚至成為文化素養的根基。閱讀這類經典，才能讓人心慢慢定下來，學習某些超越時空的價值，思索與欣賞一些亙古的大哉問是如何提出以及嘗試的解答。有了這種文化素養的薰陶，才不容易隨波逐流，沒有定向。自己若沒有孕育人文精神的深度、缺乏歷史的借鏡，對於東西方文化的精髓無知，也就只能在島內人云亦云，成為多數暴力的幫兇。

此外，願意閱讀經典，施特勞斯認為就是對於智慧的尊重，並且重新開啟對於歷史直線進步觀的質疑。對於願意靜下心來一字一句閱讀經典的人，是渴望追求真理、智慧的人，試著在偉大心靈間的不同意見中，探索知識。而這種傾向在政治生活中，也是對於知識、智慧的重視，力求在複雜的公共事務中，做出正確、明智的判斷，而不是隨意附和。另一方面，願意重拾古書的人，也不會輕易認定「新」就是好、「年輕」就是對，不會認為「造反就是有理」，不會輕信科技永遠促使人類進步等迷思。願意閱讀古書者，比較能夠打破這些迷思，試著放下此時此地的偏見，聆聽古人的聲音。而這種尊重智慧、不會動輒以今非古的人，也就不容易以此刻的我執、個人欲望、伸張自我權利等理由，肆意張揚，比較會願意從全面性、普世文明價值的觀點探討事務的是非對錯，這對於消解今日個人主義高張下的社會衝突也會有些許幫助。

不僅如此，施特勞斯認為在西方經典中，還可以看到思想家們對於「政治局限性」的強調。現實政治有別於哲學玄思，就如同柏

三、民主政治需要獨立思考的多元精英

或許會有人認為，這種觀點忽視了群眾智慧，特別是在網路時代，串連的群眾不時展現驚人的智慧與力量，已經不是傳統精英論者可以想像的。但是，許多科學研究早已指出，群眾的集體智慧並非僅僅是一群人做出決策，就一定會「三個臭皮匠勝過一個諸葛亮」。這裡的關鍵是這個群體成員必須是真正「多元」並具備「獨立性」，這樣組成的群體才會展現真正的智慧。彼此才能真正截長補短，互通有無。但是在今日大眾文化、名嘴煽風點火、媒體推波助瀾之下，群眾很容易跟從相互的影響，陷入單一思考的死胡同，少有人能夠有「雖千萬人吾往矣」的勇氣，提出異議。而施特勞斯鼓勵人們閱讀經典，不正是想要在群體社會中，培養出一個個能夠獨立思考的人，並創造真正多元的環境？如此組合的民主社會，才能展現真正的群體智慧！

總的來說，本文並非否定「多數」的正當性，只是贊同施特勞斯對於不分青紅皂白、一窩蜂的大眾文化的批判。同樣的，對於太陽花運動也非全盤否定，甚至也非常肯定其中所堅持的一些理念與做法，只是反對人云亦云、沒有自己獨立思考判斷的從眾行為，以及反對占領國會議場、闖入行政機關等極端手段。施特勞斯從納粹德國逃到自由民主的美國定居，他對於自由民主體制十分感念，也正因這種感念，他極力捍衛自由民主。他曾寫道：「我們不被允許成為民主的諂媚者，正因為我們是民主的同盟與朋友。」因此，我們珍惜自由民主體制，所以一方面希望捍衛它，不樂見有人任意以非常手段破壞憲政秩序；另一方面，也深知自由民主本身的弊端，故希望彰顯問題，進而提出可能的解決方案。我們衷心希望台灣的民

主可以一步步地穩健發展，而不是輕易地被推落到自由過度之後的失序狀態。

胡全威，現任台中教育大學通識中心兼任助理教授，研究興趣為政治修辭、政治傳播、古典政治思想。著有《史特勞斯》(2001)一書，並發表數篇關於政治修辭的論文，從古典經典與現代傳播研究的角度探索民主政體。

思想也是某種意識操作，而非「無思想」。路況的批判精確地攫取了鄂蘭與德勒茲論證「平庸／愚蠢—殘忍／惡性」的揮發公式，並援引了某些流行文化的例子來證明其論點。除了同意路況所針砭之處，我想補充的論點是：與其認為太陽花學潮的恐怖只集中於「愚蠢的殘忍」，毋寧說，參與之眾所呈現出來的特色，將路況所推論的「無思想性／愚蠢→惡之平庸性／低級→極端之惡／殘酷」發揮到極致，其根基乃是雙重運作缺一不可的基因螺旋體：一端是常態主體被擠壓（或被鼓勵）出來的高亢叛逆「自主性」，另一端則是有選擇性的溫情秩序、整齊守禮的「先進國／城邦市民」屬性。

路況以「吸血殭屍」來比喻此運動場景的人群與執行者（糾察隊、醫療團、律師、自由派大學教師及研究員等），但我認為，這場運動的群眾性格並不如此「超真實」地迅速、精確、狠辣，也不至於全然「去了思惟」，但我的意思不是說，這樣的思路真有什麼好讓我們期待的「後設反思」。真正猙獰不堪的精華恐怕在於，這些參與的人們應該是在絞盡腦汁思索後，得到了以下的結論：外來巨大異己物（在此處，既是中國政權，也是社會主義和共產主義，也是民族主義的「支那孽畜」）是必須被剷除的，但處於疆界之內的台灣人則是必須被「分層且（實質不）友善」地治理的。無論是（階層不同的）學生、非學生合格市民、專業高檔人士、底層弱勢者、民兵護衛隊、支持此運動的外籍人士（且精細區分為「純外國人」與「第三世界」，如台灣人慣常鄙視稱呼的東南亞外勞以及中國大陸民運人士等），甚至於「來鬧的小混混」之類，都在此種分殊管理且表面上彷彿符合台灣人想像的「小國好民，物資豐湧」的

（續）

敵友政治與馬賽克手法〉，2014年4月4日：<http://blog.udn.com/loukwan/12251826>。

操作系統之內，經由各種可見與不可見的廝殺競逐與排擠驅離，取得言不正、名不實的正當性。經過幾天的混亂期間之後，原先渾沌的「眾」（某些成員等於被迫）實踐了民主代議制與黑箱程序，逐漸彼此區隔且分別占據了女王蜂，工蜂，雄蜂，蜉蝣生命，蜂巢原料等位置。這樣的「民主台灣之眾」真心且充滿好意地體現出，從內層占領者的二百人小圈圈（與最核心之「女王蜂」九人小組）到外層數千上萬之「基底人民層」所構築的巢狀單一心智。此等洋溢豐饒的沛然激情，絕非被操控或規訓，而是集體的自主訓誡與嚴厲懲罰少數不從者的成果。

但是，我從2014年的3月18日到4月10日這段時間所經驗與觀察到的「集體心智」，並不那麼類似路況所比喻的「吸血魔怪」之殺戮（類）軍隊屬性，而是類似電腦叛客科幻作品裡，或經循循善誘，或是歡喜自願處於「記憶養殖」狀態的馴服主體，也就是沈醉在「自己的歷史記憶，自己塗抹！」那樣的主體狀態。這情景倒是道盡了一個讓我們不得不正視的現象：參與者既非「無知」，也不是「被洗腦」，參與者本身的「腦／心智」是一個經由長期滋養，以至於散發著熱愛的台灣人主體，是一堅持著疑懼「非公民」異物的集體蜂巢。這個充滿自我良善感受的蜂巢，並不認為自己「排外」（它只是「反中」）；更精確的說，它至極「自覺／自決」地，也就是全然自主地，選擇了排／厭／疑「中」（不區分中國人，中國民族性或中國統治機器）。這是由眾多參與者高度自覺且敦促構成、以右翼民族主義為主導綱領的一場運動，絕非任何自詡有魅力的領導人物所能擅自操控，或是改弦易轍。

此種由當事者重複修編改寫以服膺「民主訴求」的記憶機制，總是機敏警醒地以「部份代替全體」的方式來敘述全景的某些角落或片段。即使自身的視線看得到一種以上的景觀，也會盡力在生命

插槽共鳴配合之巧妙與完美。

換句話說，若我們企圖理解太陽花政治的力道，不能只看到檯面上的領袖圖示與主導意識，而必須看到其背面的闇暈、亦即被排除出境的「殘餘／渣滓」。正如同胡慕情在〈擁有可以反抗的父親〉這篇評論²所道出的恐懼：

隱隱然感到恐懼：為了龐大群眾的多數，深刻連結賣台與行政程序的關聯且激昂地表達出其被操弄悖反的仇視，聲稱一旦失去形式民主，即是賣台，要這個多數人直選出來的總統，放開他的權力。

恐懼於，思想上的交換不易流動，原先流動的現場，卻拉起了強制的行走路線。一開始其實沒有這些分工，而是人數眾多後才形成。形成的過程未經主要團體授權，而是現場「誰最敢說話、最大聲就成為那邊的管制者。」這彷彿一道隱喻。這個現場，勢必要曾有經驗者才有辦法掌握與照顧，那些過去在弱勢議題中試圖顛覆現有結構的團體，因人數不多，幾乎無法分心照顧外場龐大群眾的需求，換言之，外場實際的掌握者，是「敢說話」的人。弔詭的是，公民運動的主體應該是這些群眾，而捍衛的「民主」則是主場與現場主體互動跟激盪的內容。但激盪並不存在，僅剩拿起麥克風重複表述「國民黨多可惡」的一言論。

就三月迄今的觀察，我們可以為胡慕情的觀察做出暫時的結

2 胡慕情，〈擁有可以反抗的父親〉，《天下獨立評論》，2014年3月25日：<http://opinion.cw.com.tw/blog/profile/37/article/1158>。

論。這些擁有「父輩」（民進黨團與台獨長老群）來充當嗆聲反抗之人形道具的新一代島國青年，他們構築出來的團體性乃是「台灣早已實質獨立」的進步法治「國／家」（nation/state）。這群前進島嶼、擁抱天光的熱血青年（與台派諸眾）顯示出當前最優越的進步性，一方面唾棄已經腐爛敗壞、失去黨外運動時期理想性的政黨大老（如民進黨現階段的「四大天王」：蔡英文，游錫堃，蘇貞昌，謝長廷³），同時也以參雜著鄙視憐憫與不時追悔反省自身「過於高傲」的熱烈懺情姿態，將立法院前站哨多年的台獨老人群體視為落後退伍、訴求顯得不知所云（意即毫無普世民主思維的倒退民族主義殘餘）的下位者。然而，實際上，太陽花眾卻又不得不將這些「獨老」視為墊腳石來使用。這兩造（民進黨政客與台獨老者）的組合，奇異地構成太陽花群體所不恥的「父」。年輕學生們與「三師」（大學教師，律師，醫師）的純淨進步公民組合，就在這段時間，持續與自身視為遺毒瘡疤化身的「父老」——包含許多性／別的擁權長老主體，而非僅僅是生理男性長輩——形成共構共謀的華爾茲舞步：藉由時而反感痛斥，時而撫今追昔，進步的太陽花發展出進步台獨右翼最新世代的「弑親與繼承」陣式。

3 關於民進黨正規版的「四大天王」，根據蘇貞昌的維基如此記載：「蘇貞昌與呂秀蓮、謝長廷、游錫堃四人，於陳水扁執政時期合稱民進黨的『四大天王』，與蔡英文則因政治競合關係而被媒體稱為黨內的『兩個太陽』。」參見：<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E8%98%87%E8%B2%9E%E6%98%8C>。

「勿以我等之名！」：挪用「性／別洗禮」為輔助側翼的「太陽花」

太陽花運動有許多的分殊與枝節，迄今形成了表層繽紛、但內核一致性驚人的細緻階層佈署。從一開始的3月18日闖破立法院之夜，到我寫下這篇文稿的此時（2014年8月中旬），參與者從「（被）奪發言權」進化至主動製造發言契機（例如抗議中國大陸國台辦主任張志軍來台，而發生的侵入桃園機場旅館房間的事件），再進而分化進擊為各種宣傳（例如各種各樣的「懶人包」與社群媒體上的交鋒），如今已堂皇地進入了爭取歷史詮釋主權的時刻。主流且友好呵護太陽花運動的媒體（最明顯者如《蘋果日報》，《自由時報》，壹電視等），悉心營造這是一個真正駁雜異質且有「內部強烈差異感」的多元群眾景觀，既有鴿派、鷹派，充滿外交手腕的立院主導勢力，也有激烈不從的「側翼」；就性別政治而言，這些媒體也非常努力地呈現出「有男有女，有同性戀、異性戀，還有同志酷兒呢！」的友善氛圍⁴。然而，從媒體報導在不同事件上的懸殊待遇與落差

4 關於這樣的「氛圍」操作，可從《自由時報》以「異常正面」的再現手法報導我在立法院的演講為例，見〈遍地開花：世新性別所洪凌籲周美青加入女同志〉，《自由時報》，2014年3月28日：<http://news.ltn.com.tw/news/politics/breakingnews/977710>。不過，緊接著，四月時我書寫了〈秩序之虐：太陽花／大腸花的排遺與孽瘴〉這篇批判意味甚重，顯然一點都不「台派」，且被反感者逕斥為「天朝左派」的文章（發表於《苦勞網》，2014年4月13日：<http://www.cooloud.org.tw/node/78197>）。「酷兒學者挺太陽花」的美好想像於是褪盡，本篇文章的讀者回應和3月28日演講時的高亢歡樂形成極度反差，其理由不言自明。

中，我們幾乎可以推論出：某些原先自認「不屬於」該運動的基進主體或性別政治（如酷兒），在太陽花學運的場域裡，很難不淪為台灣國族主義的「僕從」和「幫手」。更值得注意的是，這些從事基進行動或本身即為性別研究者與運動者的「幫手」，就算偶而有靈光一閃的覺悟警醒，似乎也隨著「大勢／大是」所趨，而無法自拔地扮演起從屬謙卑的角色。

陳逸婷〈拒絕打手槍、抹黃的太陽花好公民〉一文⁵，清楚論證出某些「性／別」主體無論如何展現，只要不服從這個「台灣男好棒棒」的意識型態，都只能是卑賤低劣的「渣」：例如被鄙視到極致的「偉中太后」（即隨「白狼」張安樂到現場挑釁抗議群眾，且被張安樂誤呼其名為王偉中的王炳忠），或是壓根不被允許罵「幹」（因為這樣還是很「娘」）的總統馬英九。更別說，就算是太陽花的「高階幹部」，約莫只有符合「生理男，異性戀，表面維持單偶，堅決台灣獨立者」等條件者，方纔有權力大聲說「幹」，且被歡呼叫好。除此之外，其餘成員所罵的「幹」都不會被群眾熱烈歡呼，直呼「好man，真男人」。罵「幹」的生理女性（或任何不合格的「不男不女」）則得承受內外夾擊的「好女人」與「性別馴化」規章（如台大教授范雲或是藝人「雞排妹」鄭家純在大腸花論壇的講話），以致所有的酷兒與性別研究者只能成為太陽花側翼之外的「邊邊角角」，連遭致性／別霸凌也被核心主事者認為是「次要小事」。

在這個國族夾纏性別的偏斜套式，性別政治的學者與學生們被迫或自願地大規模服務了右翼國族男性思維，尤其是正典普世單偶好男好女想像的國族主體，其發言與沉默都整齊均勻地搭配了「台

5 陳逸婷，〈拒絕打手槍、抹黃的太陽花好公民〉，《苦勞網》，2014年6月18日：<http://www.cooloud.org.tw/node/79085>。

或是充當「下體疏通溝渠」模式的大腸花論壇，在太陽花群眾之內，迄今都找不到任何一個鏗鏘有力、集體性發聲、拒絕服務國族主義的性／別聲音，激進地拒絕此男性正典之「幹得理所當然」，並且將色情語言（與行為權）搶奪回來。如此，我們更無須訝異，當陳為廷的「小熊為廷」——那件散發著男性荷爾蒙的原味汗衫——在露天賣場拍賣時，良婦女性主義者和團體或許並不痛快，但不會去介入或痛斥其「物化男體」。然而，同樣作為「物件」的雞排妹胸罩，其拍賣活動（雖然是幾乎如出一轍的「性主體自願販賣自身相關物」）得到的卻是大眾之強烈反感與奚落。在此時，國家女性主義學者的聲音是全然靜默的，但這樣的「靜默」就是某種刻意反翻了一圈的宣示：唯獨在對太陽花學潮有利，且符合性自主（但不可為性解放）的性／別主體需要發聲時，婦女團體纔有可能助陣。同時，同為「性自主」的商品販售行為，婦女團體對男女兩性審核標準的落差之大，凸顯出非常悲哀的吊詭等式：良婦女性主義對女性身體堅持自我戒嚴，非但拒絕為真誠的性自主者——如雞排妹——站台，更無視她的主張和存在。此種保守與壓迫異己的操作，和女性主義動輒捏塑出的巨大他者父權體系，是類似到幾乎「不分」的狀態。

在此，容我大幅引用陳逸婷對相關事件的論證，來進一步說明上述的分析。我認為此種接合階級與位置的分析，才有可能奪回當前台灣女性主義與性別政治被國族運動所遮蔽的「性與性別自主權」：

學運過程中，還有另一論線，主要是由婦女新知主導，訴求爭取「身體自主權」。學運後期，出現穿皮靴上街的太陽花女王、薄紗女（呂女），先是填補了學運當中，在專業與溫柔形象以

外的另一種女性形象：被以「正妹」、「性感」……等較不具知識性的形象包裝後出現。

其中，呂女因為穿薄紗被名嘴在中天電視台的節目上公開表示「在她旁邊睡不下去」，引述聲援團體婦女新知的說法認為名嘴傳達出「意淫女體」、「踐踏女性主體性」等性別歧視訊息，而一對被拍到一起蓋棉被、接吻的情侶，則認為名嘴以「吻到累的時候，還抱著一起睡覺」等言語將其「抹黃」，雙方進而對中天、彭華幹和戴立綱提告，並分別求償2,337萬多元。

另外可做對比的例子是學運後期，19日的大腸花論壇邀請藝人雞排妹，當天在民眾鼓譟下，要求大家邊罵「幹」她邊脫下身上穿的內衣，不過，同樣拍賣「原味」，雞排妹的舉動卻不若先前陳為廷拍賣原味T恤，獲得輿論一致好評，反而遭到網友撻伐。

那麼，同樣是身體自主權的展現，不是說「我的身體就是我的政治」嗎？雞排妹的行為還更有點女性情慾的味道，為什麼不會被婦女團體陣營號召，成為聲援對象？因為，雞排妹的行為，所昭示的事實是一個女性藉著「自我物化」、「賣肉來賺錢」，該形象跟伸張身體自主權的差別在於：受結構壓迫的受害者形象多於自主選擇形象，就如同多數婦女團體不傾向主張性工作者的工作權的邏輯是類似的：我們怎麼可以鼓勵這種對女人的性與身體進行剝削的事情呢？我們頂多，可以救援他脫離火坑。

陳逸婷的文章已經詳盡分析「太陽花女王」與「薄紗黑衣女」的身體政治被見獵心喜的女性主義團體（即婦女新知）遴選為代表的案例。但值得進一步說明的是：婦女新知的操作方法論顯然以「法理女性主義」為準則，以這兩名單身「正妹」的受害者搭配一組「未

婚夫妻」（但已經訂婚）的單偶人士為原告團，對中天電視台名嘴彭華幹和戴立綱進行提告。當事人（性感，但不能被說為性感的黑衣薄紗女，以及裹棉被進行情慾活動的「貞潔未婚夫妻」）在民事訴訟的官司訴狀中，要求中天與名嘴賠償每一組受害者「兩千三百萬餘」的新台幣。我認為這個數字非常險惡，絕非隨意挑選某個巨大的象徵數字，而是以柔性的誘導恐嚇來奠定了「台灣國共同體」（不分男女，不分異同，不分踢婆，不分C貨MAN貨）都必須奉為圭臬的無上教條：兩千三百萬台幣，喚喻著對號入座的「台灣兩千三百萬人民」。亦即，無論是否贊同以良婦法理女性主義的法則來懲處「好色，開黃腔」的男性名嘴，身為兩千三百萬人民之一的「我／我們」，不贊同如此的性別政治的「我／我們」，竟然只能等到這篇文章的寫作，纔堪堪有了起碼的異議空間。

倘若近期以色列（與在其背後助紂為虐的美帝和歐盟）的軍國法西斯機器，以優越猶太民族復興論（即錫安主義）的名義，毫無所感地恣意屠殺加薩走廊的巴勒斯坦人民，進行徹底的種族清洗（當然也連帶清洗了所有不順從此意識型態的，具有猶太血統的左翼人士），目前最徹底的抵抗勢力莫過於國際連線的共產黨／左翼連線。在同樣是「血統的猶太人」當中，尤其是「以色列共產黨」與「猶太人和平之聲」等左派政治與社運組織，面對錫安主義的猙獰暴虐，形成了非常強而有力的反向呼籲。此種呼籲，類似我想要對（介入太陽花運動的）良婦女性主義所提出的反論，希望能清楚言明，何以「（複數的）我」反對以此種粗暴方式來操作性別（馴化）政治，反對此等讓女性主義淪為「男性大義民族主義御用女僕」的現狀處境。我／我們要求：請「勿以我等之名」來索求（我認為並不正義的）兩千三百萬元賠償金，請切勿脅裹騎劫含我在內的酷兒左翼（與任何不支持此政治主張者），來填充這個虛妄的「兩千三百萬」台

灣人民⁷。「我們」拒絕成為兩千三百萬人這個分母的成員，請在所主張的兩千三百萬元的補償費當中，減去「我」被無視意願所強加的那一塊錢。這樣的「一塊錢倫理」，是酷兒左翼的起點，也是對「愛國愛家，性別正典」治理系統的最微小抗議，亦是對其強迫同化的拒絕。若是這樣的訴求被視為廢話或不被看見，那麼，我們可以看出兩則必然導向彼此的等式：一、唯有支持此種被側翼化的性別政治與太陽花民粹國族者，纔會被認可為台灣兩千三百萬人民的一員；二、酷兒左翼的性／別，根本就不被太陽花共同體所正視，更可能被視為理當連同「外來者」一起「滾出去」的異質物體。

左翼酷兒的（不）家庭政治：「我們」要「幹」出怎樣的「中國人」？

在太陽花運動熾烈時期，出現了兩組保守的婚家民族國家與性別制式的倡議，但得到了相當不同的待遇：前者得到無數溫情拍摸的唏噓與感嘆，後者則被斥為「中國人（或「426」，此乃負面指稱中國人的台語諧音）滾回去，台灣海峽不加蓋」。前者發生在前民進黨主席林義雄，為抵制核四商轉進行「無期限禁食」的時候，其妻寫了一封信，緬懷在1980年代林家血案被殘忍殺害的雙胞胎女兒，她溫情款款地設想了一對良好女子「彈鋼琴，交男友，長髮披肩，結婚生子」的未來。後者則發生在「白狼」張安樂以中華統一

7 關於「勿以我等之名」的論證與巴勒斯坦抗爭的左翼酷兒分析，見洪凌，〈以「解放加薩（眾）」為綱領的酷兒政治與文化研究分析〉，《苦勞網》2014年8月6日：<http://www.coolloud.org.tw/node/79564>；洪凌和王顥中，〈「我」為何拒絕Jason的道歉〉，《苦勞網》2014年8月8日：<http://www.coolloud.org.tw/node/79657>。

促進黨主席的身分前往學運現場，與台派人士相互嗆聲對罵中，惱羞成怒（或是心直口快地）爆出的這句生物性的寫實台詞：「你們不都是中國人幹出來的？！」⁸

這兩組「國族身分幹出後代（未來）」的常態性別想像與媾和「統／獨」陣線的身分政治，就酷兒反婚家國的立場而論，我對其批判大約是一致的。林家雙胞胎被斷送的「未來」，如果就只能是當個長髮披肩、溫柔婉約的好女人，並成為誰的妻母之類的話，對我等左翼酷兒而言，並不是個多麼值得欽羨的未來版本。至於白狼事件，除了性別刻板與血統迷戀外，我認為身為「黑道老大」且顯然是個優渥資本家的張安樂，恐怕更是維穩鞏固資產階級的使者。然而，白狼暢快地曝露腦內潛台詞的「行動宣示」，倒是從垃圾罐頭裡掀起一堆蚊蟲。若說白狼值得被批評，就不可能不看到太陽花學運對情慾多樣性與非正典性／別的「有看沒見」，以及各種伴隨而來的輕蔑與打壓。要說張安樂保守反動？這自然毫無疑問。但他保守的民族異性生殖沙文主義與目前甚囂塵上的「台陸授受不親」，或由太陽花學生主演，迄今仍然叫好不衰的「好學運男學生背後都有賢淑台灣女生充當服務角色與賢妻」的性別劇本，甚或「呆丸男說幹幹耶好棒棒」等讚嘆，雙方都挪用了類似的正常化性別區隔，以及性恐懼與性管制的雙軌禁制。當然，這兩種性保守主義並不是沒有差別：前者是大中國民族主義的異性生殖主義，後者是小島國民族主義的幹男淑女歡天喜地。兩者同樣強調血脈／民族／國族的內部疆界之嚴密，生殖繁衍之大義，（生物與思想的）血統之純正。

8 〈白狼亂罵：你們攏是中國人幹出來的〉，《蘋果日報》，2014年4月1日：<http://www.appledaily.com.tw/realtimenews/article/new/20140401/371145/>。

如此，我們可以反過來詢問，在太陽花運動當中（直到現在），不是被奚落就是被排擠的「台灣左統」，有無可能營造出一條既不「資產統派」，也不追隨大中國生物性別政治的路線？左統的各個成員團體當中，有無任何可被參照的「酷兒／罔兩／不家庭」的痕跡？更甚者，我想追問與期望的是，可否有一種左統政治觀，在包含了各種「對世界的好奇與慾望」的歷史唯物主義基礎上，滋生出一股與當前國際左翼連線的政治博弈氣魄，既不偏執追求（與武斷定義）生物性的「中國人」認同，而願肯定與承認複數的、自我定義的各種「怪胎中國人」？這樣的中國人認同，必須是擁有複雜的批判力，對於資產階級、性別常態、狹隘民族激情與仇外心態，都堅守著不輕易「容讓」的基進左翼位置。同樣重要的是，這樣的「變種中國人」，無論在台、中、港、澳或任何地區，必須嚴厲峻拒「愛國愛家愛妻小」之自我感覺極度良好、殘酷愚蠢的小資公民心態。或許，這個辯論棋局可以讓我們回到趙剛在〈風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思〉中提及的「如何做（幹）一個中國人」之命題⁹。如果我們要的並非僅止於「生物性（被）注定」的「中國人」，左統主體必得真摯面對性／性別、國族／國家、階級／位置等命題的彼此纏繞與糾葛，而非單向度地高唱大中華民族主義，從而坐實了「名左實統」的指控。

在台灣，「做中國人」這個命題，難免爭議。包括我在內，第一時間亦感到不舒服，並任由自身反射性抗拒感的導引，認為趙剛所謂「做（成）的中國人」非得是服膺大中國民族主義，且無視性與性別差異的「中國人」。但是，細讀之後，我認為，趙剛意圖闡

9 趙剛，〈風雨台灣的未來：對太陽花運動的觀察與反思〉，《台灣社會研究》第九十五期（2014），頁263-284。

對於常態性／別的左統主體，劉人鵬與丁乃非等酷兒學者所論證的「罔兩」位置與「毀家廢婚」論述（前者演繹自莊周的文本，後者則援引清末民初無政府的左翼性別思潮），都來自不能更「中國」的理路。但是，這樣的「中國」思想——能夠清楚展示被第一世界帝國主義普世新道德所遮蔽的各種崎嶇不平、怪胎異狀的思想——是否也可能納入左統的思想範疇？或者說，有無可能在趙剛式的「中國人論」中，也考慮上述這些理論與政治的重要性？更深思熟慮的哲學辯證，或許不只是尋探「左統當中是否有酷兒？」，或是「追索酷兒陣營的左統傾向（者）」，而是開啟另翼耙梳歷史文本的計畫。並非將「左統」與「酷兒」視為固有本體的兩股屬性，而是透過兩者「共有」與「之間」的社會主義生命關聯，基進地翻寫原先的本質論述。

作為結尾，我想提供某個自己感到親切的例子為切入點。在太陽花運動的高峰時期，鄭鴻生寫了一篇短論〈哀楊達精神的失落〉，哀痛地悼念楊達的左翼精神無法被其生理後代所繼承¹⁰。在此引用當中的一段：

（楊達）以左翼進步知識分子的立場帶頭發表了「和平宣言」這件事，並因此而入獄。這時的國共內戰正是接下來四十多年全球冷戰的前身，……分離勢力在這次「反服貿」鬥爭中所能動員起來的各種社會力量，包括學生教授與媒體輿論，確實難以

10 鄭鴻生，〈哀楊達精神的失落〉，臉書貼文，2014年4月8日：
<https://www.facebook.com/notes/%E9%84%AD%E9%B4%BB%E7%94%9F/%E5%93%80%E6%A5%8A%E9%80%B5%E7%B2%BE%E7%A5%9E%E7%9A%84%E5%A4%B1%E8%90%BD/5581715143021>
90

低估。反服貿運動的場內主導群所提出的多是表面理由，而其所隱含的分離意識才是實質，這點我們都很容易認識到。但是它還有更深一層的問題，就是這整個運動的實質是與這些年來以美國價值為核心的某某花或某某顏色革命遙相呼應的，美國因素是最大問題所在……

楊翠母子成長於台灣從民主化到全球化的美國價值籠罩台灣的這三、四十年，或從更早說起，在這半個多世紀來，包括我在內的戰後嬰兒潮開始的台灣新生代，學會的不僅是美國式的民主自由思想，還有美國的各種文化品味……這個美國因素的癥結不得解開的話，這個分斷體制會是堅如銅牆鐵壁，那麼這次楊逵家族所顯示的台灣人世代逆轉的反諷與悲哀，恐怕就不是兩岸表面的和解可以消弭的了。

雖然我喜愛且同意這篇文章，但必須指出，鄭所忽略或拒絕之處，或許正是左翼酷兒如我，會撿拾且重新玩味之處。即便楊逵的生理直系親屬（楊翠與魏揚）走向了「親美反中（共）」的台派自由主義道路，楊逵的精神非但沒有失落，反而以更純粹真實的去血脈傳承型態，親密地座落於鄭鴻生自己與許多左派的生命體內。始終深愛（剛好是血脈的）家族成員是一回事，意識型態與信念不可能有先天必然的傳續性。奠基於「不家庭」的政治基礎，若有「左統的酷兒」思惟，就得將傳承的認識論提昇到不可（能）讓血脈占到便宜的「超克基因」情境裡，堅持思想與知識是由處於耦合時空的每個主體與位置化身，喋喋不休且反覆不已地凝視歷史，讓這些糾結慾望與推動歷史的刻痕鑲嵌在肉身神魂的各處。終究，要讓這樣的楊逵（以及他們同世代的台灣左統）更徹底地「活著」，應該不是透過馬克思主義強烈批判的「生殖再生產」，而該經由非狹隘

血脈所能及的寓言性「再生」。他們的意志、慾念與情思，滲透融入了現有的左／統個體戶與組織（如夏潮、勞動黨、勞權會等）當中，形成如「生化共同體」般的關聯性。此等的關聯性與親愛的同志傳承，反逆且顛覆了傳統華夏中國「子女繼承父母身心靈肉」的想像，將是國際左翼視框更宏觀與清澈的身體實踐。

如此，從拒絕太陽花虛偽的兩千三百萬頭顱為起點，這個罔兩左翼的「我們」，不僅要拒絕處子情結，同時更要拒絕生殖主義式的「婚家國忠誠論之大中華民族」視框。我們必須設想一個再怎麼怪誕詭奇的生命情境也可以被接納的左翼東方紅色世界／視界，纔可能以這個基礎為啟程點，從事各種反駁第一世界普世構造所製造的，虛妄且問題叢生的「遍地開花」。

洪凌，現任世新大學性別研究所助理教授。研究領域包括酷兒理論，科幻小說，精神分析，文化研究，左翼批判等。出版作品計有論述／散文集、短篇小說集十餘種；長篇小說包括《末日玫瑰雨》、《不見天日的向日葵》，以及【宇宙奧狄賽】系列共六冊。論文發表於《中外文學》、《文化研究》、《國際文化研究》、《文化研究月報》、《台灣社會學季刊》、《思想》等。

思想訪談

陳子明先生

建設性的政治反對派：

陳子明先生訪談錄

陳宜中

陳子明先生，浙江海鹽人，1952年生於上海。1968年從北京八中赴內蒙古阿巴嘎旗插隊，任大隊幹部兼赤腳醫生。1974年返回北京，就讀於北京化工學院；隔年因通信議論時政，遭開除學籍，定性為反革命。1976年參加四五運動，1979年任民辦刊物《北京之春》編委，1980-81年組織北京高校競選運動。1980年代中後期，創建北方書刊發行公司、中國行政函授大學、北京財貿金融函授學院、北京社會經濟科學研究所等民辦機構。1989年被捲入學潮，成為判刑最長的知識分子。1980年代初，率先提出「憲政國家」目標；1994年首創「中國政治反對派」、「負責任的建設性反對派」概念；2007年疾呼「改革已死，憲政當立」。2012年重新闡發梁啟超與章太炎的「革政」思想，力陳唯有建立符合普世價值的憲政民主制度，「以革政挽革命」，才能實現相對平穩的民主轉型。自參與四五運動以來，推動中國憲政民主的思想與社會建設不遺餘力，筆耕不輟，著有《陳子明文集》共十二卷（香港：世界華文傳媒出版機構，2010年4月）。

此篇訪談於2012年6月23日在北京進行，2013年12月31日補充提問後，由陳子明先生修訂、確認。不幸的是，陳先生已經於2014年10月21日因病於北京去世，享年62歲。

一、三朝元老

陳宜中（以下簡稱「問」）：陳先生，您是中國憲政民主運動的三朝元老。當然「三朝」只是個比喻，您從1976年的四五運動，後來的北京之春運動，1980-81年的北京高校競選運動，1980年代中期的民間文化事業，直到1989年5月被捲入天安門學潮，幾乎無役不與。

我想從1976年的天安門事件，也就是「四五運動」前後開始問起。我注意到，您曾經在內蒙當過赤腳醫生，然後回到北京。但返京不久，您1975年就成了「反革命」。

陳子明（以下簡稱「陳」）：我1974年回到北京，那時是叫「工農兵學員」。文革後期，毛澤東說大學還是要辦的，尤其是理工科大學要辦，而我是學理工的。1973年，在張鐵生繳白卷的事件之前，很多省恢復了一項考試，就是不完全靠推薦，而且還要考一下你的文化知識。就是1973年那次，我考的成績很好，所以通知我去吉林大學讀物理化學。但是沒有發錄取通知書，因為我們牧區都很遠嘛，只能通過電話線，先送個通知下來。我就開始做準備啦。

不巧，就在這個時候，發生了張鐵生的白卷事件。這個事情發生了以後，考試上大學被說成是復辟，說是反文革的，所以又把它取消了。我們大隊那一年有兩個人要上大學，一個去長春地質學院，另一個就是我，準備去吉林大學。那個長春地質學院的，後來還走成了，但我就給刷下來了，這是1973年的事。

到了1974年，我們那邊還是推薦我去。通知我的時候，也是通過電話系統，說陳子明錄取了北京大學。但我到了旗裡去拿那個紙袋通知時，一看怎麼是北京化工學院啊。後來聽說那年北大在阿巴

嘎旗招七個人，因為七個都是男生，為了至少有一個女生，就把我調到北京化工學院了。

問：您是北京八中的，是否一些八中同學都一起去內蒙牧羊了？

陳：那不是。我們班的同學就去了很多地兒，有去吉林的，有去延安的。我是我們這個年級（文革開始時的「老初一」）最早走的，就1968年分配的時候，分配的是66屆和67屆，68屆當時還沒有分配，但是我提前要求走了，在1968年8月就走了。我們班多數同學是1968年12月到1969年3月走的。

問：您何以會在1975年被定性為反革命？您對文革的懷疑，一開始也跟林彪事件有關，但後來怎麼會變成反革命？是通過地下討論、自己看書，還是有朋友或家庭背景的影響？

陳：都有，有個人經歷，也不斷看書思考。我比一般的同齡人覺悟早一年，我是1970年覺悟的，多數人是1971年。我是在陳伯達倒台時就覺悟了。我在1970年參加過阿巴嘎旗學習毛澤東思想的積極分子代表大會，那個大會上還有周恩來的姪女，我去講我對毛澤東階級鬥爭理論的理解。

我們下鄉後發現，幹活兒好的、玩命的都是牛鬼蛇神，都是地方的專政對象。有一些什麼貧下中農啊，大都好吃懶惰，不愛幹活兒。我對這個現象就很疑惑，因為按照傳統的階級理論，不應該是這個樣子的。貧下中農當時說：知識青年插隊，貧下中農沒事幹了。我們的勞動積極性和勞動技巧，都是跟地方的牧主、富牧學的。所以我就認為，階級鬥爭主要是「抓革命、促生產」的一個手段，並非牧主就一定是壞人。如果不抓階級鬥爭，在公有制社會裡，人都不幹活兒了。正因為這樣，毛澤東才人為製造出階級鬥爭的緊張風氣。

問：這是您1970年的想法？

陳：從1969年就開始有了。我1970年開大會時說，不要從表面上去理解階級鬥爭，因為階級鬥爭的最終目的是要促進生產。陳伯達講，抓革命最終還要落實在生產力上，還是要搞技術革命、電子革命等等，我認為這個說法是對的。結果陳伯達在1970年9月的廬山會議上，被打成了反黨分子，說是有個林（林彪）陳（陳伯達）反黨集團。

文革開始時我才14歲，但我對文革的全過程很瞭解。我當時經常到各大學去探查，因為停課鬧革命嘛，就沒事幹了，沒事幹了就去探查。報紙上曾號召長征，說串連會影響火車運輸，最好是步行長征。外地的長征我倒沒去，但我在北京市內長征，就是經常步行去八大院校轉一圈。我對文化大革命的全過程，裡頭的各種思潮，包括「新思潮」和「聯動」的思想都非常熟悉。

問：您回顧四五運動時，曾說您和劉迪是那場運動中自由民主意識最強的人。當時真有那麼清楚嗎？

陳：印紅標寫過一本文革中的青年思潮，香港中文大學出的，他在寫書時也專門問過這個問題。他後來把胡平和我視為在文革最後期，就已經有了自由主義思想的青年人。我因為兩次抄家，有些原始材料都銷毀了，就跟他提了馬悲鳴。馬悲鳴是作家王小波的好朋友，他寫過一篇文章，回憶我的插隊時代，叫〈我的「插友」陳子明〉。他講，當我們（指他自己）都在講江青怎麼樣的時候，陳子明談論的是法的精神，是制度的問題。

問：是否可以說，在四五運動中，您的政治意識是比較超前的，但整個大的運動一開始卻不是如此？

陳：四五運動是個政治聯盟，其實是很寬的光譜。有些人直到四五運動前，對毛澤東還沒有徹底的批判性認識，要到四五運動以後才開始有。當時確實有很多人反對四人幫，但是並沒有徹底反對

二、改革已死

問：您在2007年提出「改革已死，憲政當立」。以我理解，「憲政當立」在2007年以前，就已經是不少人的想法了。但「改革已死」則不然。

陳：為什麼我說改革已死呢？一般意象的「改革」，我是沒異議的，這個詞兒永遠會在那裡的。我主要是指1980年代以來中國大陸的「改革」，也就是由鄧小平指導的，胡耀邦、趙紫陽輔佐的中國改革。這個改革呢，已死。

這個「改革」，在說它已死之前，先得說它曾經活過。在1970年代末到1980年代初，中國社科院辦了一個雜誌叫《未定稿》。這個雜誌的名字，很好地代表了1978年到1980-82年這段期間的改革狀態，就是一種未定型的狀態。我在〈從「改革」到「革政」：近三十年話語與思想史片論〉那篇文章中，強調鄧小平在1980年代前期一再講「改革也是一場革命」，這是什麼含意呢？鄧實際上是說，要用比較平穩的、有領導的、有秩序的方式，達成一個革命性的目標，這是他的一層意思。這一層意思非常好，也是我們作為改革的支持者，非常讚賞的一個意思。但是這句話還有另一層意思，鄧小平講改革是第二次革命，暗示要用第二次革命來延續第一次革命，這個意思就不好了。

問：第一次革命是指1949年？是要以改革來延續1949年的革命法統？

陳：就是1949啊！鄧的改革動作非常大，要達到的目標也很宏偉，這個我們很贊成。但是他用第二句話來表示他不願意否定第一次革命，他還想用改革的業績把第一次革命的基本框架穩定下來，

這個我們是不贊成的，從一開始就不贊成。鄧既然講了兩句話，他的改革從一開始就具有兩面性，所以他曾獲得廣泛的支持。我們這種人是在第一層含意上支持的，就是希望他通過改革的方式，來實現一個革命的目標，就是憲政民主的目標。

最近我們好幾個人正在搞一個文獻集，我選鄧小平的話，選的是他在1979年理論務虛會第一階段會議報告的講話。那個報告沒有發表過，但是李盛平編的《胡耀邦思想年譜》曾經引用。鄧在那段話裡頭，很清晰地說中國政治改革要以西方民主為標誌。

問：鄧小平在務虛會上提到政治改革，說要開始醞釀？

陳：這就開啟了改革的一個目標，那麼開啟了以後，當時《人民日報》都掌握在黨內務虛會派的手中，所以做了這部分大量的文章。在務虛會的第一階段會議，與會者紛紛放砲，雖然言論並沒有達到《北京之春》或者說魏京生的程度，但是嚴家其把鉛印版的《北京之春》拿到會議上散發。我們鉛印版的第一期印了一萬冊，嚴家其拿了好多本到會議上發，大家很有好評。鄧小平看到後，就問這個民刊怎麼印得這麼好，是誰給他們找的印刷廠，誰弄的紙。鄧這麼一問，第二期就被扣在印刷廠裡，出不來了。

我認為，當時「改革」尚未定型。鄧小平講過好話，胡耀邦也講過很多好話，但是鄧又不斷地講不好的話，比如說四項基本原則。在務虛會的第二階段，胡喬木給鄧小平起草的講話發表以後，大家就不說話了。當時鬥爭非常激烈，1978-79年、1980-81年，每年都在反覆。鄧力群、胡喬木、王震、陳雲不斷跟另一邊鬥，所以老是反反覆覆，包括把魏京生給抓了。

問：你們跟魏京生的關係如何？

陳：我們這個團體是以四五運動的被捕者為主體。被捕者平反以後，有些被胡耀邦選為團中央委員、候補委員。從當時到現在，

地削，有的是他自己削，有的是別人迫使他削。畢竟他還算是改革派，當時還有個還原派。鄧力群曾說，直到1980年鄧小平和陳雲都還合作得很好，但1980年以後，尤其是1984年，鄧跟陳就分手了。陳雲的力量也是很大的，薄一波、王震、胡喬木、鄧力群都是偏陳雲的。所以我說，在1980年代前期，「改革」是未定型的。

1980年代中後期，雖然鄧小平的底線已經很清楚了，但大家還是覺得，胡耀邦和趙紫陽仍有可能突破鄧小平的底線。這就讓我們這些在外頭的人，感到自己多少還有用武之地，至少可以做些事，而不是不能做事。而且，當時確實有很多新的東西在發展之中。

問：您當時的理念是政治改革跟經濟改革「並行」，還是政治改革「先行」？

陳：政改「先行」在競選運動中也有人提出過，胡平就曾經有此主張。王軍濤的競選文件有些是我參與起草的，我就沒有提到先行，我強調系統工程要並行。這裡頭，還要看到體制內的強大阻力。如果說政治改革必須先行，萬一先行不了，不就只好提革命了？

問：「改革已死」的分界點是1989年？

陳：我認為1980年代的中國改革，實際上在1989年就已經死了，這個死是鄧小平自己殺自己。1980年代的改革雖然有大家參與，但還是可以把它定名為「鄧小平式的改革」，因為是他主導的。他主導的就是說他是腦袋，但他當時還有兩個胳膊和兩條腿。這個概念我以前沒說過，今天向你做一個表述。

可以說，胡耀邦趙紫陽是鄧的左膀右臂，這指的是兩股力量。一股力量是胡耀邦代表的中共黨內的馬克思主義的理論創新派，以胡耀邦為領袖，包括于光遠、胡績偉、王若水、蘇紹智等很多人，他們有相當的話語權。雖然他們在跟胡喬木、鄧力群的爭鬥中，有時你占上風有時我占上風，但的確是一支理論隊伍，一股理論力量。

對資產階級自由化」，開除了王若水、劉賓雁。

陳：這兩次都很清晰，一個是清汙，清除精神汙染，這個很厲害，是十二屆二中全會提出來的。但是搞了二十八天，胡耀邦和趙紫陽聯手，說什麼領域不能搞等等，就過去了。胡耀邦下台以後，反自由化搞得很厲害，但是也有一個標誌性的事件，就是趙紫陽為反自由化降溫的五一三講話。五一三講話一下來，馬上就出現了（對反自由化的）反彈。1988年，金觀濤、方勵之都明確地講，社會主義是20世紀一場偉大的實踐和偉大的失敗。在1980年代早期，沒人公開這麼講，但1988年就說出來了。1989年4月也有一個標誌性的事件，就是曹思源的四通社會發展研究所和我們所（北京社會經濟科學研究所）的陳小平，發起了兩次修憲討論會。民間的政改力量已經走到否定一黨專政，要求通過修憲建立議會制的地步。

問：您認為鄧小平肯定要鎮壓1989年學潮？鄧不退，學生也無法勸退？

陳：現在就連陳希同都說流血、坦克、鎮壓是沒必要的。當時呢，很多人都看不出最後會鎮壓，所以學生們膽子也就大，甚至還有些玩的性格，真沒想到會碰到坦克。趙紫陽試圖在民主與法治的軌道上解決問題，當然他不認為需要坦克上街。陳希同作為鎮壓者的一方，現在也說沒這個必要。那麼，鄧小平又為什麼要鎮壓？我認為，鄧是要自己扼殺他在1980年代初期釋放出的改革，因為這個改革已經走到了他控制不了的地步。

鄧在1986年底有個講話，說不要怕動用軍隊。跟1989年不一樣，1986年那次學運是很分散的，沒有形成學生團體，只是反映出一種心態，就是大家認為應該搞政治改革。而且，官方當時也在講政治體制改革啊，說要表現在選舉上。但是鄧小平不但不同意，還說一定要鎮壓下去，可以用軍隊，可以用武器。結果沒用上軍隊，就把

就是說，搞政治的人是需要有信譽的，不能今天這麼說、明天那麼說，讓人家都不知道你的意思何在。我陳子明就是三條：第一條，我是一個中國人，一個維護中華民族整體利益的人；第二條，我是一個堅定不移的自由民主主義者；第三條，我是建設性的政治反對派，我跟共產黨的基本理念不一致，但我是可以對話的反對派。從1980年代、1990年代到現在，我的政治定位一直是這樣。

問：您說「民主運動要立足主流社會」，這個提法似乎假設了一種非革命的民主過渡，就是一種比較漸進的模式，在過程中逐漸培育出中國憲政民主的思想力量、社會力量與政治力量，在所謂的「公民社會」中持續擴大陣地。

陳：我主張走一條立足於公民社會的憲政民主道路，這可以說在1980年代中期就確定了。當時，我對自己團體的性質有過描述。我在接受《新聞週刊》記者白凱柔採訪時表示：我們願成為促進中國知識分子分流（即不要擠在進體制當官的獨木橋上）和追求獨立性的先行者。我們的基本目標是：扎根民間，推動中國公民社會的形成與發展，進而推動政治體制的變革。

我出獄後這幾年，一些朋友凡是做了樂觀估計的，說三年變化、五年變化的，到目前為止都是破產的，而且也都是被打壓得比較厲害的。所以我不會輕易說具體年頭的。但是我又有一個看法：中國的變化是加速度的，不是均速的，而且愈接近臨界點，變化的速度就愈快。由於是加速度的變化，所以看不清楚，好像暫時不會變，但是也可能很快就變了。

問：您在最近一篇文章中，重新闡釋梁啟超和章太炎的「革政」思想，說當前所謂的中國模式正在催化政治革命，而為了避免革命的代價，就需要「以革政挽革命」。您提出的「革政」思路，是否暗示修憲或立新憲？

可能希望體制內會走在你的前頭，主動去提出什麼平反六四、修憲、開放競選啊。

問：您所謂的修憲，是指朝向憲政民主邁出一大步的階段性修憲嗎？在2013年11月的三中全會之後，您怎麼看「革政」（憲政民主變革）的前景？憲政當立，但是在當前時局下，該如何努力？我想這是海內外和兩岸很多人的困惑。

陳：「革命」一詞現在被濫用了，從技術革命到暴力革命，意思已經很不一樣。我講「革政」是要突出「政體革新」這個意思，就是要打破現行政體（極權也好，後極權也好，威權也好），實現建立憲政民主新政體的目標。「革政」不排斥任何手段，從明治維新式的到辛亥革命式的，到台灣民主轉型式的，到東歐「天鵝絨革命」式的。

2013年11月的三中全會前後，我發表了許多評論文章，對之持否定態度。中共新領導人的毛式話語（群眾路線等），關於六十年一貫制的話語，是拾了1990年代新左派轉變成的21世紀新國家主義派的牙慧，是對1980年代的時代精神的一種背叛。所謂「名不正則言不順，言不順則事不成」。有人說，說一套做一套才是有智慧的政治家，但我認為這是文人一廂情願的捧臭腳。反對普世價值的政治家，只會成為中國的希特勒。薄熙來就是前車之鑑。

中國民間社會現在應該要強調獨立性。當執政者沒有表現出「革政」意願時，必須對之持堅決反對和嚴厲批判的態度，同時積極發展自身的實力，聯合、擴大反對派陣營的社會層面。

修憲與立憲，這兩種可能性都是存在的。關鍵在於社會力量的對比。

問：在中國大陸，部分年輕的自由派（或反對派）對體制內政改已不抱期盼，轉而寄希望於畢其功於一役的民主革命。有些青年

激進派聲稱自己才是真正的政治反對派，說要告別公民社會，這跟您的反對派理念似乎漸行漸遠？您如何理解近來的這些發展和爭議？

陳：由於中國官方日益保守化，一部分自由民主派的激進化就是一個必然的回應。憲政陣營有一個從偏左到偏右，從激進到溫和的廣泛光譜，我認為這個光譜愈寬愈好。只要激進派不把溫和的憲政派當做主要敵人（這是一種列寧主義的做派，列寧把社會民主黨的中左派考茨基視為最危險的敵人），我對他們的奉獻和犧牲表示敬佩。

建設性政治反對派不是四平八穩的意思，政治反對派首先是反極權、反專制、反法西斯化。當執政者沒有對話意願時，反對派整天喊對話是沒有用的，你要用實力來迫使執政者對話。當執政者被迫對話時，你要有接招的能力，這就需要你有治理國家的對案，否則就會出現俄羅斯的情況，轉型後的政權落到前克格勃（KGB）集團的手裡。

「告別公民社會」這個說法是錯誤的。王紹光、胡鞍鋼反對公民社會，中宣部、國安部與政法委反對公民社會，你為什麼要和他們站在一起反對公民社會？公民社會的發展壯大，是政治反對派發展壯大的前提條件。不能說長期處於社會邊緣的人才是真正的、純粹的政治反對派，只有當更加廣泛的社會階層（從農村上訪者、城市維權者、民間宗教組織到律師、記者、學者、民營企業家……）紛紛成為政治反對派，你才能撼動現行體制。

問：台灣在中國大陸的政治轉型過程中，能起到任何積極正面的作用嗎？這篇訪談主要是就大陸談大陸，幾乎一路都沒有提及台灣。在訪談結束前，能否請您也對本刊的台灣讀者說幾句話？關切大陸政治轉型的台灣讀者愈來愈多，但普遍有一種自顧不暇的無力

感。

陳：台灣在中國大陸的政治轉型過程中，已經發揮了積極正面的作用，將來會有發揮更大作用的空間。

首先，台灣起到了榜樣的作用。台灣的經濟騰飛，是鄧小平經濟改革的借鑑對象之一。台灣的民主轉型，給予大陸政治反對派許多寶貴的啟迪。應當說，由於大陸當局的出版封鎖，大陸民眾對於台灣民主轉型的經驗教訓還十分缺乏瞭解。

其次，台灣起到了援助者的作用。六四以後，台灣朝野始終在精神上支持大陸的民主運動，對於大陸流亡者也給予了一些實質性的幫助。

還有一點，台灣可以成為大陸政治轉型的直接當事人，今後愈來愈多地扮演對話者的作用。中共從來都只跟有實力的人對話，而台灣是有實力的——既是國際民主大家庭的一員，也與大陸憲政民主派心心相映。台灣不要小看了自己。台灣自保的最好辦法，就是提出「民主統一」，迫使中共放棄專政，制定符合普世價值的新憲法，或者回歸中共曾經參與制定的民國憲法。台灣只要堅持自由民主的理念，在基本政治原則上不妥協，甚至採取更進取性的姿態，就可以在大陸政治轉型中起到關鍵性的推動作用。

陳宜中，中央研究院人社中心研究員，並擔任本刊編委。研究興趣在當代政治哲學以及社會主義思想史。



思想 評論

達瓦里希在何方：

從《前進，達瓦里希》看中國大陸社會的思想狀況

葉 攀

前一段時間，一位大學女生的畢業視頻在中國網路上掀起了一陣波瀾。這個視頻的名字叫《前進，達瓦里希》¹。這個視頻一出來，可謂一石激起千層浪，很多網友都覺得這部影片讓人熱淚盈眶，也有一些人士對之進行了激烈批判，目前大陸社會中幾派主要思潮的信奉者紛紛上陣。

這個視頻的內容是這樣的：1980年代末，某個國營工廠家屬區，一個小女孩，動畫片的主人公在蘇式計劃經濟的環境下成長起來。小女孩的童年很簡單，她的玩伴不是人，而是一群小動物：貓兒弗拉基咪爾、小雞費里克斯和小鴨子貝利亞²。

小女孩從小深信她生活中的一切、她媽媽告訴她的一切就是共產主義。小女孩連辦家家酒都是蘇聯式的，比如貝利亞偷走積木之後，小女孩給它冠以「社會主義害蟲」等罪名，並以人民的名義予以審判：「貝利亞由於盜竊社會主義和人民的積木，要受到處分，其他的同志都要引以為戒，保護我們的優良傳統。」她完全不知外

1 俄語「同志」的音譯。

2 對蘇聯歷史稍有了解的都不難看出，前兩者分別是列寧和捷爾仁斯基，貝利亞則是斯大林時代的秘密警察頭子，後以叛國罪名遭處死。

部的世界正在發生什麼變化。但是漸漸的，她也發現「最近大家都不太好了」，先是老咪，然後是費里克斯，最終連貝利亞也被賣到了餐館。然後從電視裡傳來了蘇聯解體和戈巴契夫辭職的消息。

小女孩發現媽媽已經背叛她和她的夥伴的時候，她就逃離了新的生活，那裡有高樓大廈，以及各種從美國買來的東西……。她不顧一切地奔跑，只為她的夢想。然而這個時候，她在一個工地被一陣炮火擊中。然後在另外一個世界，她見到了仍然保持堅定信念的夥伴們。當初她交給費里克斯的「決戰的最高指示」，又傳回小女孩的手中，紙條上面寫著：前進，達瓦里希！

自始至終，小女孩的遊戲裡和畫面上都沒有出現媽媽。媽媽曾表示：「並不是所有的人都理解支持我們的建設，但並不能否認它的偉大，我們的戰士，神聖的信仰，永遠都不會磨滅，他照耀著我們每一個人」。小女孩以此為信仰，為之奮鬥、建設，但是這份信仰最終卻以兩塊七的價格被賤賣了。在蘇聯出現危機的時候，媽媽立刻不再像過去那樣努力工作，並在第一時間搬離了平房，搬進了高樓，即便這座高樓的電梯是往下開的，媽媽的家裡仍然堆滿了各種各樣的高級消費品。在搬家這個問題上，媽媽像以前那樣主宰了一切。

評論中首先粉墨登場的，是中國大陸的自由主義人士。這些歷來將蘇聯視為必欲除之而後快的「邪惡帝國」的人士，當然不會對這個視頻有任何讚揚，他們直接說出了這樣的話：「看得我毛骨悚然！片子主題意識如此慎得慌，再牛逼的技術都挽救不了。我給1星，作者好好補下歷史吧，讓蘇共精神、達瓦里希信仰伴你永垂不朽！」、「一副政治洗腦導致正常兒童的童年被毀的感覺」、「小姑娘的人物設定，只是讓我看到了一個被洗腦，沒有任何自己的思

想的傻瓜」³、「小姑娘，食上幾天人間煙火就知道啥叫宗教了」。大陸自由主義者在這問題上，和他們在關於蘇聯等問題上的態度一樣，無非是把西方自由主義，尤其是自由主義右翼的陳詞濫調，重複了一遍又一遍。他們的每一個字，都可以在哈耶克、波普爾、漢娜·阿倫特等人⁴的著作中找到。他們把批判的矛頭針對「現實社會主義」的一切，主張通過建立市場經濟和自由主義民主相結合的制度完成「解放」。同樣，他們也把「現實社會主義」中的問題歸結為某種「意識型態」的作用，認為，只要回到「人性」（對於自由主義而言，「人性」主要指的是人的生理特性，亦即「否定」特性，而不是社會特性），就能獲得解放⁵。

毋庸諱言，無論是史達林主義時期還是後史達林主義時期，蘇聯社會仍然存在著官僚的壓迫，蘇共官方的說教也確實成了掩蓋蘇聯現實的意識型態，這種壓迫也並不能像動畫片中那樣歸結為哪個具體個人的「錯誤」。但是，同樣無可迴避的是，自由主義人士所

3 以上內容均摘錄自豆瓣網的評論，<http://movie.douban.com/subject/24756984/reviews?start=25&filter=&limit=20>

4 這個名單可以開得很長，總之，一切自由主義右翼的片言隻字他們都奉為主臬。在大陸的網路上，這些人通常以「啟蒙者」自居，把不同意他們觀點的人士攻擊為「五毛」、「腦殘」等等。這裡要特別指出一點：大陸目前的自由主義中，自由主義右翼佔據絕對優勢，他們不僅攻擊毛澤東主義、新左派等一切左翼思潮，也攻擊他們的自由主義同道。今年8月份，當周保松等人提出「左翼自由主義」的時候，站出來攻擊的人中就包括了劉軍寧，見<http://www.21ccom.net/articles/thought/bianyan/20140813111148.html>。換言之，大陸的自由主義幾乎等於自由主義右翼，本文使用自由主義一詞所指也在此。

5 在蘇聯東歐各國，這種觀念的作用結果相當諷刺，實際上變成了男權中心和女性身體商品化的推手。正如下面提到的，這種觀念導致的恰恰不是解放，而是相反。

的必然結果。眾所周知，無論在中國大陸還是在原蘇聯東歐各個國家，流行的主要是自由主義右翼，也稱為「經濟自由主義」。這種思潮從誕生一開始就致力於為資本主義社會中的不平等、貧困、剝削和壓迫辯護，把上述這些問題論證為不可避免，進而否認資本主義市場經濟中存在社會正義和公正問題¹¹。簡言之，他們試圖否認資本主義社會中的人民群眾有通過抗爭改善自身狀況的權利¹²。這種思潮還把一切哪怕緩和這些問題的努力，比如社會民主黨的福利國家，全部視為「通往奴役之路」。

也就是說，自由主義右翼從一開始就是維護資本主義中的社會性強制。但是社會性的強制是不可能單獨存在的，必須要求政治強制的保護；資本主義社會的工廠也沒有封建莊園那樣的超經濟權力，換言之，資本主義中的社會性強制必須通過政治手段，以「普遍」的外表和手段，也就是由資本主義國家來執行。所以，雖然自由主義者批判「現實社會主義」的立足點一般是批判政治上的強制，在這樣做的時候，他們有時候也顯得和無政府主義有些相似，但是，恰恰就在這個方面，自由主義者自身並不合格。長期以來，他們不

11 Norman Barry: *The New Right*, Routledge Kegan & Paul:1987。不僅西方的自由主義右翼如此，俄國自由派如其代表人物亞夫林斯基 (Yavlinsky)也是這樣，見Mike Haynes: *Social History and October Revolution: Essays on Historical Materialism*, John Rees ed., London: Bookmark Publication, 1998.

12 這樣一來，除了前面說過的那些問題外，產生了一個很奇怪的悖論：自由主義右翼把一個人民不再有權利抗爭的社會制度視為「解放」。很難想像任何人會為了這樣一種制度去奮鬥。當然自由主義右翼走的是「上層路線」，他們並不在乎人民。這樣也進一步暴露了他們的「解放」的真實內容。

是和右翼合作¹³，就是自己動手¹⁴，通過政治和社會強制來維護上述這些剝削和壓迫。事實上，與君主或者說來自上層的強制相比，自由主義總是更為恐懼來自下層的「強制」，也就是包括工人在內的群眾通過政治手段改善自身生活¹⁵。每當面臨「選擇」，自由主義者，尤其自由主義右翼，總是會和上層權貴站在一起¹⁶。

經過歷史與現實的考察，我們很容易發現，自由主義者為自身塑造的「解放者」形象不過是個幻影，自由主義對蘇聯東歐體制的「批判」，也成了新的、甚至是更加強烈剝削壓迫宰制的前驅。問題在於，即使在經過了新自由主義長期洗禮的智利，也還有大部分人認為平等比個人自由更重要、更值得追求¹⁷，也就是說，無論在什麼時候，無論使用怎樣的意識型態¹⁸，自由主義者的說辭都並不

13 這方面比較典型的是普魯士德國自由主義者和俾斯麥及容克的合作。

14 比如大家熟知的1973年智利軍事政變和在政變中上台的皮諾切特政權，而且皮諾切特政權建立的政治和經濟制度一直延續到智利民主化之後。冷戰後的狀況參見Loic Wacquant: *Punishing the Poor*, Duke University Press: 2009等。更早的情況見John Saville: 1848: *The British State and the Chartist Movement*, Cambridge University Press: 1990.等

15 從伯克、貢斯當批判法國革命開始，他們就是這樣。關於自由主義認為的兩種強制，見Renato Cristi: *Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism*, University of Wales Press: 1998.

16 一個比較容易想到的例子就是1949年胡適和傅斯年等人的選擇。近30年來大陸自由主義者對過去過於「激進」的懺悔也正是在此背景下展開的。

17 見Paul W. Posner: *State, Market and Democracy in Chile: The Constraint of Popular Participation*, Palgrave Macmillan: 2008.

18 即使是宗教，也可能產生出「解放神學」。也就是說，沒有任何一種觀念或意識型態能夠像自由主義者幻想的那樣一勞永逸地消弭群眾的抗爭。

能真的說服群眾接受他們目前的狀況¹⁹。自由主義之所以永遠不可能成為無政府主義，也就是這個原因。事實上，在冷戰後的世界，被壓迫者的抗爭²⁰並沒有如自由主義認為的那樣銷聲匿跡，只是自由主義採取了其它方式進行壓制。以上種種，讓自由主義的「批判」顯得無比蒼白而滑稽。

另外一類評論，則與自由主義異曲同工，他們試圖把這個動畫片視頻(實際上就是曾經的蘇聯歷史)徹底埋葬掉。以下評論還是來自豆瓣：「許多人都在所謂的中二期，嚮往和崇拜過，有魔戒迷，因為被書中描繪的另一個世界所震撼，繼而經常沉浸在其中人物的糾葛，研究精靈語，畫中土地圖，而這童年的沉浸常常會影響一生，直到成年後依舊被相關作品牽動神經，收集周邊」²¹。如果說前述的自由主義觀點把這個動畫片作為「共產主義餘孽」大加撻伐的話，這種觀點骨子裡則透出一股蔑視的氣味，把蘇聯及其歷史當作一個死物，當作一個已經不需要、不值得認真對待的「童年的遊戲」一樣的東西。也就是說，這種觀點背後實際上是福山式「歷史終結」論。不過，人民的抗爭不會結束，對一個更加美好的社會的追求也

19 不僅群眾不可能放棄對哪怕是社會民主黨式公平正義的追求，他們也不可能簡單地把自己的生活作為「多元」的一個部分而照單全收。

20 比如2011年的Occupy the World運動。有趣的是，自由主義者和下面要講到的「民族主義—國家主義者」雖然在很多方面極端對立，但是在社會運動和革命問題上卻高度一致，他們都認為革命是外部勢力，或者某個個人操縱的結果。就當前的中國大陸而言，自由主義者和民族主義—國家主義者一樣患有「社會運動恐懼症」，前者更是經常把一切社會運動包括五四運動隨意地與文革或義和團劃等號。這是自由主義與生俱來的「輝格史觀」。大陸自由派在社會運動問題上也基本上是重複Le Bon《烏合之眾》(桂林：廣西師範大學出版社，2011)裡的論調。

21 <http://movie.douban.com/review/6129954/>

不會結束。在這個過程中，蘇聯以及「現實社會主義」的種種，無論經驗教訓，都是無法回避的。因此，蘇聯以及「現實社會主義」的歷史是有現實意義，而不是僅僅「懷舊」的問題。

有人反對，也就有人支持和讚揚。這些人大致又可以分為兩類。第一類是民族主義—國家主義者。他們基本上把蘇聯視為一個「民族國家」甚至「紅色帝國」，對蘇聯解體的反應是「蘇聯人被坑了」、對蘇聯的認識是「如果沒有蘇聯，如果沒有列寧，史達林，沒有布爾什維克，沙俄這個腐朽的農業國只會在二戰中被納粹的鋼鐵洪流像切豆腐一樣摧毀」²²。例如一個評論在為蘇聯辯護的時候，就是這麼說的：「把一個扶著木犁的貧窮落後的『東歐病夫』一把拉成了世界第二號超級大國」²³。毫不奇怪，在批判巨變後的俄羅斯時，他們的標準也是：「1991年的蘇聯是作為一個超級大國失敗，而經過二十多年的資本主義實踐，現在的俄羅斯聯邦卻淪為了地地道道的三流國家」²⁴。

也就是說，對他們來說，蘇聯只是一個和美國、英國、法國等一模一樣的「國家」。用奧威爾《動物莊園》裡的隱喻說，蘇聯對於他們來說也是一個「人的莊園」，更具體的說，是沙俄的簡單延續，是俄羅斯民族主義的象徵和化身。順理成章地，這樣一個「人的莊園」的存在意義就是：龐大又可以隨時犧牲的軍隊、上天的衛星和飛機、粗大的核導彈，海裡的軍艦和潛艇，地上的坦克……其他一切都瑕不掩瑜，甚至是偉大的象徵。

當然，在他們的世界圖式裡，無論蘇聯還是別的什麼國家，與

22 <http://movie.douban.com/review/6130680/>

23 丁栩翔，〈達瓦里希從未走開〉，http://www.qstheory.cn/wh/sxdl/201306/t20130626_243366.htm

24 Ibid.

美國和西方的對抗是必不可少的。不過，這種對抗並沒有什麼「意識型態」意涵，因為如前所述，他們已經把蘇聯和社會主義、共產主義「脫鉤」了，社會主義、共產主義也被他們空殼化了，蘇聯和西方的對抗，在他們看來只是一次世界大戰之前的列強爭霸。他們會反對自由主義和自由主義民主，有的時候也反對私有化，²⁵但是那不是因為這些掩蓋、正當化、乃至強化了剝削壓迫，而是因為他們認為這些妨礙了「國家」的快速發展——這種發展，如前所述，通常被等同於軍事力量的膨脹和擴張，以及人民的全面犧牲。他們奉行的，一言以蔽之，是赤裸裸的社會達爾文主義。他們雖然口頭上偶爾會鼓吹一下「社會主義」、「反對資本主義」，甚至自我標榜「紅色」，但是他們從不知道這些詞彙的真正涵義，他們更不會知道，列寧和布爾什維克是如何反對這種資產階級爭霸遊戲的。列寧在一次大戰的狂潮中特別提出「使本國政府戰敗」、「變帝國主義戰爭為國內革命戰爭」，這對他們而言更是無法想像。因此，這些人，以及他們的「理想」，不是任何意義上的「左派」，反倒和納粹、法西斯的距離要近得多²⁶。

另一類，是和動畫片中的小女孩那樣虔誠信仰「媽媽」說的一切，把一切都歸因於某些人「背叛」的人士。這些人通常是「左翼」。他們和動畫片中的小女孩一樣虔誠相信蘇聯的輝煌和偉大，相信「媽

25 比較有趣的是，他們基本上不反對市場經濟，尤其對社會分化視若無睹，這是為什麼一目了然。與之相應，他們通常以幸災樂禍的態度看待其它國家人民的抗爭，對世界範圍內所有的維權和抗爭不僅漠然視之而且冷嘲熱諷，並運用陰謀論手法將之歸結為某些人或某些勢力，比如美國或「公知」（公共知識分子的簡稱）的煽動和操縱。

26 事實上他們也的確經常表達出對納粹和法西斯的好感，甚至把納粹和法西斯視為德國的「民族精神」。

媽」的一切說辭——並且把社會主義和共產主義直接等同於這些說辭，把現實中的一切也等同於這些說辭。同時，他們和前一類人一樣，完全無視蘇聯社會和政治中存在的問題，有時是故意迴避，有時是確實不了解。他們只是簡單歡呼動畫片中「對於社會主義和人民政權有一種天然的、深厚的感情」。

不錯，這種感情很可貴，但是這種感情無法代替對過去如何演變為現實的具體分析，更加無法理解蘇聯(或一切「現實社會主義」社會)的內部危機如何產生、不斷積累和深化。他們對於蘇聯和一切「現實社會主義」的知識，不是來自對歷史知識的掌握，也不是來自對社會主義原則的了解，而更多是來自領袖的談話、講話，官方的教科書、報告、公報等等。他們習慣了以領袖、以「媽媽」的思想和觀點代替自己的思想、自己的觀點。因此他們無法理解，更無法解釋，為什麼看上去似乎完美無缺的、除了個別「害蟲」外都在穩定運行的一切，「突然之間」就天翻地覆了。

他們只能亦步亦趨地跟著「媽媽」把所有問題歸結為「害蟲」的背叛，而且這種背叛通常被他們歸結為對某一個擁有「卡里斯瑪」的領袖的背叛，以及某些外國的陰謀等等。他們為過去而悲傷、流淚、哀歎，但是，他們並不真正明白為什麼過去成了過去，而現實為什麼成了現實。他們的道德主義因此只能成為一種情緒的發洩，而不能成為任何意義上的「思想」。沒有了思想的支持，這樣的道德情緒發洩並不能支持任何有意義的社會運動，只能成為現實的點綴。

當然，與上述一類人相比，這些人相對而言更加強調蘇聯解體之後俄羅斯和其它加盟共和國人民的痛苦生活，並把這種痛苦生活與蘇聯時期相對不錯的生活水準對比。的確，蘇聯時期(尤其是後史達林時期)的人民生活水準不錯，但是這顯然不代表蘇聯和「現實社

各共產黨在莫斯科的指揮下大肆清洗的時候，當西班牙內戰中安德列斯·寧(Andres Nin)倒在「達瓦里希」們的屠刀下的時候，當蘇聯集中營中的德國共產黨人士被史達林交給蓋世太保的時候，當希臘革命被「百分比協定」扼殺的時候，當史達林主義在戰前和戰後兩次屠殺、清洗東歐革命者的時候……達瓦里希在哪裡？這些問題不會因為小女孩對「媽媽」的感情就消失，而是始終擺在每一個爭取解放的人士面前。不回答這些問題，新的事業就無從開展。

對社會主義者來說，蘇聯的解體都是非常令人痛心的，這尤其是因為蘇聯的解體並不是導致真正的社會主義，以及工農解放的實現。正如本文第一部分引用的各項研究說明的，蘇聯解體(以及東歐劇變)導致的恰恰是包括工農以及女性在內的各個社會群體狀況的惡化、剝削的強化、強制的強化等等。這顯然也沒有使歷史終結，正如前文所言，世界各地人民的抗爭仍然如火如荼。但是，這不是懷舊和美化蘇聯的理由。

蘇聯的官僚，亦即這個視頻裡提出的「媽媽」形象，是蘇共官方極力塑造的一個溫情脈脈的、作為仁慈家長的黨和國家的形象，但這本身就是與社會主義背道而馳的，本身就是社會主義已經被背叛，權力已經被官僚篡奪，權力關係已經顛倒的標誌。這種家長制的政治，是從前資本主義的封建主義共同體繼承下來的，並且是諸如俾斯麥、柴契爾之前的英國保守黨和歐陸的天主教運動極力鼓吹與實踐的²⁹。馬克思在《共產黨宣言》中對這種「封建社會主義」進行了嚴厲的批判。社會主義的目的，是自主和自我實現，是所有人的全面而自由的發展，與盲從格格不入、水火不容。前面提過，

29 這類政治思潮通常以「統合主義」(corporatism)的面目出現，社群主義的右翼也是這個路數。

大陸的國家主義者和老左派通常把蘇聯解體歸咎於戈巴契夫時期蘇聯的「公開性」，歸咎於雅科夫列夫等親西方知識分子的「宣傳」。但是他們從來沒有想過這個問題：為什麼蘇聯人民和蘇共普通黨員會對這些麻木不仁束手無策？這難道不正是史達林時期以來蘇聯官方機械、僵化的歪曲宣傳導致的逆反情緒，以及蘇聯官僚長期有意識壓制人民群眾和蘇聯社會運動，限制甚至禁止他們進行自主思考的結果？

不僅如此，雅科夫列夫、蓋達爾這些親西方的知識分子，也不是大陸某些人士筆下天生腦後長了「反骨」的人物，他們一開始也還是在社會主義的框架內表達對蘇聯體制的不滿的，他們轉向西方自由主義思潮，很大程度上正是蘇聯官僚長期嚴厲壓制的結果³⁰。毫不奇怪，對於國家主義者和老左派來說，蘇聯的社會危機也是不存在的。蘇聯人民的物質生活水準固然不錯，但仍然沒有擺脫匱乏。蘇聯官僚的特權更是家喻戶曉。蘇聯的軍事力量固然強大，尤其擁有龐大的核武庫，但自從史達林時期開始，這些軍事力量所服務的就不是世界社會主義事業，而是老式的資產階級爭霸遊戲。史達林、莫洛托夫等也多次把自己設定為沙俄的繼承人³¹。勃列日涅夫時期的種種侵略擴張行徑更加是路人皆知。世界社會主義運動因為變成了這種遊戲的工具而遭受到的戕害，早已大白於天下。

蘇聯在東歐的種種倒行逆施，也使東歐的人民和知識分子(可以說是東歐的所有社會階層)對社會主義從滿腔熱情到不斷失望，直至最終絕望，蘇聯對布拉格之春的鎮壓更成了東歐人民幻滅的最後一

30 東歐持不同政見知識分子的生成路徑大體相似，見Ivan Szelenyi, L.P. King: *Theories of New Class*, University of Minnesota Press: 2004.

31 丘耶夫，《同莫洛托夫的140次談話》，北京：新華出版社1992年10月第一版。

根稻草³²。迴避以上種種問題、美化蘇聯，不僅不能對自由主義者

32 這裡要特別指出一個問題，雖然大家都知道毛澤東主義對蘇聯後史達林時期的狀況提出了批評，但首先，這種批評並不符合蘇聯的歷史事實。史達林時期的社會壓制之嚴厲、嚴酷、殘酷早已成為常識，針對的也根本不是「反革命」，而恰好是革命者。毛澤東主義恰恰在這個方面不反對史達林主義。蘇聯官僚特權階層作為一個階層的產生，是史達林清洗老布爾什維克的結果，而不是毛澤東主義認為的後史達林時期「背叛」史達林的結果。史達林主義製造的種種政治和歷史謊言，毛澤東主義照單全收並廣為傳播。也就是說，毛澤東主義的分析是建立在史達林主義的基礎之上，在這個框架內進行的。毛澤東主義對社會主義的理解並沒有超出史達林主義的範圍。其次，毛澤東主義的政治實踐，不僅沒有克服史達林主義的問題，而且極大強化了史達林主義的最惡劣部分。後史達林時期的蘇聯雖然沒有克服，並且在勃列日涅夫時代進一步固化、永久化了蘇聯官僚的種種特權，但是毛澤東主義所做的是用發展到登峰造極程度的、近乎神學宗教的、對領袖的「個人崇拜」取代了蘇聯東歐的官僚機器，這種狀況顯然不能認為是任何意義上的解放，而只能是極大的倒退。即使在文革時期，首先只有那些被認為不忠於毛澤東個人的官僚真正受到了「衝擊」；其次，文革時在位官僚們享受的特權也沒有消失，甚至沒有太多減少，只是在位者和十七年時期不同而已。「文革」時期受到衝擊的不是只有官僚，而是包括了相當大比例的知識分子——無論自然科學還是社會科學，以及文化教育界，以及文藝界的人士——大家同樣都知道，這些人士能夠留在或者從國外回到中國，本身就證明他們是擁護共產黨和社會主義的。換言之，文革並不是毛澤東主義者認為的什麼「反官僚」，因為被反對的不是官僚體制本身。而且文革期間的在位者比十七年時期更加野蠻，受到的約束更少。如果說後史達林主義時期的蘇聯東歐在直接強制上多少有所緩和，毛澤東主義則與之相反，極大強化了政治上的壓制。文革時期毛澤東主義對法家這種封建意識型態的推崇。就是毛澤東主義出現危機的最好標誌。在經濟上，毛澤東主義也是乏善可陳。了解大陸經濟的都知道，中蘇決裂後，毛澤東主義在經濟發展上舉步維艱、效率低下，中國大陸的物質匱乏遠比同時期的蘇聯東歐嚴重，甚至還造成了大饑荒這樣的災難。在社會上，

進行批評和批判，恰恰相反，只能變成一種精神鴉片。因此，對社會主義者，或者還希望爭取解放的人們來說，需要的不是哀嘆過去，並沉浸在一個美化的、失真的過去中，而是認真、嚴肅、勇敢地直面過去，尤其是直面過去的種種缺陷和問題，對過去進行嚴肅的、

(續)

毛澤東時代的中國社會遠遠比同時期的蘇聯東歐社會封閉、禁錮。即使是十七年時期，頻繁的政治運動針對的對象也包括了大量社會主義知識分子(例如著名的胡風及其追隨者和丁玲)，甚至沒有太強政治立場的人士。當然，這種封閉與禁錮相當程度上正是經濟極度匱乏的結果。比如大家都知道，在文革期間，中國大陸處於事實上的文化荒漠狀態，整個社會有非常強烈的「反智主義」(anti-intellectualism)特性。即使是十七年時期，頻繁的政治運動針對的對象也包括了大量社會主義知識分子，甚至包括沒有太多政治立場的人士。這也使得大陸社會的反思程度遠遠不如蘇東。在外交上，即使是在它鼓吹世界革命的時期，毛澤東主義也沒有真的克服蘇聯的「老子黨」問題，比如中共和越南的關係，以及支持蘇聯鎮壓匈牙利事件等等。總的來說，毛澤東主義雖然還能夠成為印度、尼泊爾等落後國家群眾抗爭的資源，但是這種思潮在社會主義建設問題上不能不說是失敗的。而且中國大陸社會和1949年以前相比，早已發生天翻地覆的變化，也就是說，毛澤東主義的「正確」部分也早已過時。因此，毛澤東主義不能成為新的思考或政治實踐的出發點。實際上，毛澤東主義自身在毛澤東晚年，更具體地說是1971年的林彪出逃事件之後，已經無法維繫——不少大陸知青正是受此事件刺激而幻滅的，毛澤東本人在外交上從世界革命到聯美反蘇的轉變(雖然他力圖使二者並行不悖)也正是毛澤東主義失敗的表現。就目前大陸毛派而言，他們奉行的手法無非是把毛澤東塑造成一個全能的神，把毛澤東時代一切優點全說成是毛澤東一人的功勞，把毛澤東時代的一切問題與災難都推給黨內其他領導人，完全以毛澤東個人的觀點作為唯一的判斷標準。這種手法是中世紀歐洲農民運動的水準和層次。部分毛派更是和國家主義-民族主義同流合污。一句話，目前大陸的毛澤東主義者基本上繼承了毛澤東主義的一切缺點。很明顯，這種東西與社會主義、歷史唯物主義南轅北轍，不僅不能起任何解放作用，只能成為強制的幫兇。

全面的分析。只有這樣，我們才能夠真正理解哪些事物為何成了過眼雲煙，也才知道我們要追求什麼、應該追求什麼。或許，我們不應該苛求一位小女孩馬上就做到這些、想到這些；或許，這些也確實不是一個動畫視頻所能夠承擔的任務。但是對於整個社會，尤其是爭取解放的人們來說，這些都是必須思考的、不可能迴避的課題。

葉攀，甫以《文化壓抑與文化自主：b市q村新生代農民工案例研究》獲得北京清華大學博士學位，研究興趣為社會階級階層、文化理論和馬克思主義，另有數篇論文發表。

致讀者

2014年華人世界最引爭議也最耐思考的事件，當推今年3月間台北爆發的太陽花運動，以及9月底香港出現的佔中運動。這兩次大規模的佔領與抗議，不僅對在地社會帶來了強烈的衝擊，也對兩岸三地的既有互動模式構成挑戰。而且如台灣最近的選舉結果所示，即使運動告一段落，所造成的社會氛圍與政治後果也會持續發酵。

在《思想》26期，我們針對香港的歷史發展與近期的社會態勢製作了「香港：本土與左右」專輯，對於理解稍後的佔中運動提供了不可或缺的背景分析。¹在本期《思想》，我們又邀集多篇文章組成專輯，對於台灣的太陽花運動展開詮釋、評價。在26期的〈致讀者〉中，我們指出大體上港台社會正處在三個因素糾結構成的歷史處境之中：中國大陸的強勢崛起造成震撼與不安，港台現有政治結構本身短絀而僵硬，世代板塊的移動更帶來了不同世代群體的脫節甚至摩擦。這些因素其實並非港台所獨見；世界上的多數社會都面臨類似的難題。不過香港與台灣由於其地理位置、歷史牽連、以及其本身社會的小體量高密度，在這幾個方面的感受都特別強烈。太陽花與佔中充分表現了這幾個問題的尖銳與迫切。運動本身當然沒有能力提供答案；但它們至少逼大家去面對問題，探索出路。

1 由於作業疏忽，26期孔誥烽先生〈狂妄的天朝、鄉愿的泛民、躍動的城邦〉一文的翻譯者大名應是洪磬，卻誤植為「洪罄」，謹此說明，並向洪磬先生致歉。

借著地利之便以及運動所激發的反思浪潮十分豐富，本期太陽花專輯一共邀請到了十篇文章，雖然遠非全面，不過尚稱多元，呈現了各方對這次運動的多樣理解與評價。我們的作者幾乎都曾在現場扮演某種角色，「入戲」的程度不一，但態度的認真卻是一致的。各篇之間多有扞格齟齬，頌揚與批評並容，所見與所蔽互補，也正反映了台灣社會對於這個運動的不同認知。《思想》並不是學報，作者們在敘述與分析之外，有充分的機會表達自己的立場；不過本刊也不是運動刊物，所以我們並不在意固守某種特定立場。我們眼中的重要問題是：如何認識這場運動的產生背景與支撐的動力？如何理解參與者的嚮往與局限？如何面對運動所帶來的後續效應？以及——最重要的——這場劃時代的運動何所得、何所失？

從編輯者的角度來說，必須承認，港台兩個專輯有一個共同的缺失，就是都只能做到「本地人說本地事」（雖然本期太陽花專輯榮幸邀請到了一位大陸來訪的作者），並沒有如我們自己期許，發展出在幾個相鄰華人社會之間的對話。這個缺失，受制於具體的條件，並不容易彌補，但我們願意繼續努力。

葛兆光先生關於「什麼是中國」的研究是近年史學界與思想界的亮點，新書《何為中國》備受矚目。本期發表他的〈納「四裔」入「中華」〉，雖與新書中第三章標題相同，所涵蓋的內容卻更為廣泛，請讀者明察。

區建英教授介紹丸山真男的「思想史學」，指出丸山的「超學問動機」如何與「嚴密的學術操作」並行，在戰前著力於發掘日本的「現代思想」根源，對抗當時的法西斯傾向，戰後又繼續對日本傳統的精神構造進行病理分析，試圖理解日本接納普世價值時為什麼始終受制於日本思想「古層」的「執拗的低音」。讀者不難看出，丸山的思想對於今天中文世界正能提供深刻的儆醒。如區教授引丸

山先生在生命末期所說：「想起我的青春時代，整個日本國就是一個奧姆真理教。……一出了日本就完全行不通的邏輯，在日本社會內卻可以堂堂通行。」環顧我們自己所處的時代與環境，不能不令人生出無言的感慨。

最後，本期發表了陳子明先生的訪談，警效躍然紙上，不幸陳先生卻已經於10月下旬去世。我們深表悼念，也很遺憾未能讓他目睹這篇天鵝之歌的問世。

編者

2014年杪

第26期：香港：本土與左右 (2014年10月出版)

綠色思潮與社會正義：與翁米斯希的對話／秦暉

從演化倫理學觀點整合儒家人性論的嘗試／李雅明

我不在家國——馬華文學公民身分建構的可能／魏月萍

讓歷史遺忘：中越邊境上的戰爭與記憶／張娟

■香港：本土與左右

香港本土意識的前世今生／羅永生

本土右翼與經濟右翼：由香港網絡上一宗爭議說起／葉蔭聰、易汶健

從悲劇看香港的命運／黃國鉅

兜口兜面的多元文化主義：香港菲律賓移工重奪公共空間和公民權運動／陳允中，司徒薇

「本土派」論述的神話操作／岑朗天

狂妄的天朝、鄉愿的泛民、躍動的城邦：從三本書看香港本土／孔誥烽

■思想訪談

潛規則與憲政民主：吳思先生訪談錄／陳宜中

■思想評論

伯林批判啟蒙批錯了？——牛津伯林研討會雜記／王前

馬來西亞華人的政治思考：「當代大馬政治理念暨制度之省思」研討會綜述／張康文

■思想人生

湯一介：在歷史漩渦中探索哲學／李懷宇

思想27

太陽花之後

2014年12月初版

定價：新臺幣360元

有著作權·翻印必究

Printed in Taiwan.

編 著 思想編委會
發行人 林 載 爵

出版者 聯經出版事業股份有限公司
地址 台北市基隆路一段180號4樓
編輯部地址 台北市基隆路一段180號4樓
叢書主編電話 (02) 87876242 轉 212
台北聯經書房 台北市新生南路三段94號
電話 (02) 23620308
台中分公司 台中市北區崇德路一段198號
暨門市電話 (04) 22312023
台中電子信箱 e-mail: linking2@ms42.hinet.net
郵政劃撥帳戶 第0100559-3號
郵撥電話 (02) 23620308
印刷者 世和印製企業有限公司
總經銷 聯合發行股份有限公司
發行所 新北市新店區寶橋路235巷6弄6號2樓
電話 (02) 29178022

叢書主編 沙 淑 芬
校 對 劉 佳 奇
封面設計 蔡 婕 岑

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第0130號

本書如有缺頁，破損，倒裝請寄回台北聯經書房更換。

ISBN 978-957-08-4499-3 (平裝)

聯經網址：www.linkingbooks.com.tw

電子信箱：linking@udngroup.com

國家圖書館出版品預行編目資料

太陽花之後/思想編委會編著．初版．臺北市．

聯經．2014年12月（民103年）．328面．

14.8×21公分（思想：27）

ISBN 978-957-08-4499-3（平裝）

1.學運 2.文集 3.台灣

527.8607

103025128



REFLEXION

ISBN 978-957-08-4499-3

00360



9 789570 844993