

**第四章**  
**人民民主：**  
**自由平等的結盟**

228 是人民民主抗暴！

# 把屬於人民的還給人民

——以人民民主觀點  
試論「228」事件

陳春暉著 近眺出版社

預計下一年228出版，請熱切期待。

讀過初稿的王曉坡及陳方明，異口同聲地說：

「只要一看標題，你的內心深處就告訴你：這才是真正人民的觀點！這才是接近歷史事實的真話！其他的政治宣傳與政令宣導不看也罷！」（中時早報，民間版）

一般均認為，反抗一切宰制、不絕對區分人民內部／敵我矛盾的傅紅雪有三重身份：人民民主戰士、左翼運動家、女性主義者。本書則從人民民主論的「認同身份流動」觀點敘述傅的一生。此外，本書還搜集了鮮為人知的父權犧牲者施和悌生平資料。

為了紀念「六一事件」，書末附有長文「把屬於兄弟的還給兄弟」，以抗議不公不義的有關當局及國民黨政權。

## 新書預約

法國馬克思主義哲學家 Althusser 生前未發表遺著三本：

Readings: Capital for Beginners

Reading Capital: for Beginners

Reading“ Capital for Beginners”

價格比照時報文化公司《資本論》三卷預約價格。

另外附贈拼字遊戲 “Counting the Words: Critics’ only trick”。

計有：

人民民主，民主式人民，人民與民主，民主的人民，人民的民主，民主與人民，共六種玩法。

本遊戲詞彙豐富，取用方便（user friendly），凡：新、後、多元、基進、邊緣、宰制、權力、平等、集團、社會、團體、必然、本質、主體、結盟、意義、串誼、意識型態、實踐、統獨、脈絡、策略、局部、本土、主義、民主、自由、人權、制衡、所以、總之、因為、但是、以及、而、和、的、等等，均有多重備份，以量制價，讓參加者淹沒在一片字海中。

另外還有 “Don’ t play it again, Asshole” 以及 “Imaginative & Innovative: Two reasons why a sex-maniac can play the game, and a right-winger always loses” 兩遊戲。

## 第一節 人民民主是什麼？

---

### 導言

在一九八〇年代尾九〇年代初，台灣意識型態領域中所謂的「人民民主」，究竟是什麼意思？

「民主」指的當然是「平等」。而「人民」則是對（反支配的）結盟的人民主體之召喚。（詳參第一章附錄）

但是「人民」不是一個無內部差異的整體，「人民」就是結盟關係中相等（「同」）的各種（「異」）人民主體。在「平等結盟」這種關係中，「異」是「同」的環節之一。

（在本書中，由於各種身份、集團或人民主體，並沒有本質性意義，所以它們的「不同」或「相同」都是關係性的。即，從彼此關係中來談它們是否相同，而非從各自的本質來談它們的異同。我們有時用「相等」來表示「在關係中相同」的意思。關於這一點，可參見〈編者序附錄〉以及第五章數文）。

至於平等結盟關係中的「異」，則是各種人民主體的自主性，亦即，實踐策略自主化，或自我肯定。由於「異」／自主，才有平等結盟，才有「同」。

（「認同」如果指涉對社會身份的意識的社會過程，在平等而又自主的認同過程中，「異」也是「同」的環節之一。參見第五章的〈台灣·人民與認同〉。）

所以「人民民主」指的就是「人民主體平等而又自主的結盟」。

在這一節中，我們將以三篇文章依序談討「平等」、「自主」、「結盟」，以便對「人民民主」有較深的認識。

在下一篇〈人民主體的平等〉中提出的「社會沒有構成原則」觀念，還有其他在本章中提出的觀念，均在第五章中有更進一步的深入討論。



杜沛倫先生（他是誰？答案就在本書某處）

## 第一節 人民民主是什麼？

---

# 人民主體的平等

### ——對四種可能反對的反駁

這本書的立場雖然是新民主或人民民主，但是它也充滿了對「新民主」這一論述的自我反思。以下我們也要從一個判明性（critical）的角度來討論新民主的一些理論問題。而這些問題卻是到目前為止，一些指明或未指明批判「人民民主」的文章所未曾探討過的。不過大部分文章對人民民主的一些誤解，可能是對一種「新論述」的出現，因為了解不全面或不熟習而從舊思考去理解的結果。現在隨著有關人民民主、邊緣戰鬥等社運觀點之書的陸續出版，這種新論述也逐漸為人所熟習，應當可以減少誤解的情形，故而我們也可更深入探討新民主。為此，我們詳細地在本書中不同章節考慮並回應了1989年至出版前所有的誤解或批評。在這個過程中，雖然從我們的觀點來看，舊的主流反對運動的主流論述，不是落於獨台新形勢發展之後，就是已經完全破產或暴露其右派保守反動的面貌；但是也許還有人不以為然，所以我們歡迎嚴厲的說理批評，對此書及其他相關書予以指正。

新民主所提出的「各種民主是平等的」或「各種人民主體是平等的」或「各種社會關係或因素是平等的」，當然是新民主的核心主張，

而對於這一主張的實質，第二章第五節中〈色情—野百合〉一文就指出：

「人民民主」這種對平等的要求只是一個實際的道德要求（practical-ethical demand），而不是人民主體結盟實踐之超越（超越）條件（transcendental condition）。……整套人民民主論述的目的之一，便是企圖使這種人民主體的平等觀念成為社運倫理道德的常識。

這段話是什麼意思呢？它的意思是：當我們說公民、國民、工人、原住民、婦女、學生、老兵……等各種人民主體一律平等時，或者當我們說：階級、性別、族群、統治……等社會因素或宰制關係一律平等時，我們的意思不是說，它們在現實的狀況下是自主或平等的（才因而使結盟成為可能），而是說：它們應該是自主或平等的，而任何人民主體的平等要求均是正當的。（附帶一提的是，當我們說公民、國民、工人……一律平等時，我們都是在特定脈絡中作此主張的。比如，我們要和某個工會、某個學生團體、某個婦女團體……因某議題而進行結盟實踐時。）

所以當各種團體結盟時，這些團體不必真的是自主的或平等的。自主性不是一個可擁有的實體，而是一種和「其他（主體）」相對或相處時的關係。雖然我們常說「某主體具有自主性」，但這句話的意思是說這個主體在抵抗其他主體對它的（可能）支配；也因為如此，自主性有其程度的差別。同時，自主性因為是對支配的抵抗力、或反支配，所以自主性也就是對平等的要求。

從以上的澄清，我們可以反駁四種可能的反對：

# 1

**第一種反對立場：**否認不同社會關係或因素所分化的人民主體之間有權力關係存在。這也就是說：雖然（例如）男與女之間，統治與被統治之間有權力關係，但是性別與政治之間沒有權力關係。

**我們的反駁：**這是一種最強辯、也最無恥的反對。因為我們每天觀察到的事實、及身受的不平等待遇都在反駁第一種反對。因此，我們要注意的倒不是不同人民主體之間或不同社會關係之間有權力關係，而是為什麼有權力關係。這個道理很簡單，就以男女支配關係為例：「男支配女」究竟是什麼意思呢？這就是說在政治、經濟、文化、社會、意識型態……等領域及社會關係上男性對女性都有支配。這也就是為什麼性別和其他社會關係、或婦女運動和其他運動之間存在著權力關係的原因。換句話說，我們不能想像，在一個男支配女的社會中，竟然有一片「淨土」（不論是反抗或支持資本家的工會、執政黨或反對黨、破壞或保護環境的運動、促進族群和諧或衝突的組織……），其中完全沒有性別支配的問題。如果一個團體不提這種支配關係或對這種支配關係保持中立，那麼就是在加深或至少是在複製及利用這種關係。此處男女支配關係的例子可以適用於其他關係，所以說明了各種人民主體之間或各種運動之間均有權力關係存在。（參見第五章第三節〈社會與社會集團〉一文的第11小節）

（附筆：在這裏我們提到的支配關係，只是權力關係的一種，還有一種是權力利益的不平均分配，或分配落差。通常甲支配乙會造成甲乙的利益分配差距，但是也有例外情況；此外，還有一種情形是，甲乙之間沒有明顯的支配關係，但是在權力利益的分配上卻有差距，



這也是一種不平等的權力關係，也是新民主或基進民主抗爭的對象。）

## 2

**第二種反對立場：**不且不否認不同人民主體、不同運動之間有權力關係存在，而且承認這種無所不在的權力關係為每日生活的現實；但是認為這種不平等的權力關係既是現實的存在，那麼人民民主的「人民主體一律平等」就是不可能的。

**我們的反駁：**這個反對就是把「人民主體一律平等」這個對人民主體結盟實踐之「實際的道德要求」，誤解為是這個實踐的「超越（超驗）條件」。怎麼說呢？

原來當弱勢者要求平等時，或主張弱勢者和強勢者應當平等時，並不表示弱勢者和強勢者在現實中是平等的，也不表示如果在不平等的條件下，弱勢者就不要和強者結盟——結不結盟由弱勢者自己決定，絕無任何預設條件。

但是，反對者說，「人民主體之間的不平等是無可避免的，這就是社會的現實，因此主張平等又有什麼意義呢？」

對人民民主的立場來說，這種反對說法只是宰制者或從權力關係中得到好處或較多利益者的說詞，意圖固定或永恆化不平等的關係，要人們認命、接受現實，而不讓人們去改變現實。

反對者或接著說，要求平等也許沒什麼不對，但是在現階段，有些不平等的關係是無法改變的，大家應當「相忍為X」，團結起來，犧牲小我，以「集體利益為優先」，其他的留到下階段再談。

我們將在下一節反駁這種「階段論」或「優先論」，這裏只須指出一點，即，凡提出「集體利益優先」者，其本身的利益總是「巧合地」

與「集體利益」相同——這絕非巧合。

在此，可能有一種誤解，以為我們主張：「如果各種人民主體一律平等，那麼結盟或運動實踐就沒有『優先次要』，或階段性的分別。」其實我們反對的是任何社會矛盾、議題、運動、團體或結盟（的目標）有「結構上」（！）的優先性。至於什麼實踐是優先或次要（先遊行還是先演講？），或是階段性的（議會鬥爭還是街頭抗爭？）……等等，不是「自然」或預先設定的，而是一個權力關係的問題，是一個在運動實踐或結盟實踐中時時被爭議、協商、鬥爭的問題，是一個本身即須要透過議價、妥協、利益分享、……等過程，而被決定的問題。

換句話說，從人民民主的立場來看，每一個人民團體或運動的目標等等都是平等的、正當的，並沒有哪一個有特權的優先地位。當一些團體或結盟在決定實踐的手段及策略時，這些團體可以不必去磋商哪一個目標有什麼結構上的優先性，因為這些團體各自的目標都是平等且正當的，它們實際上要磋商的是：有無任何手段或策略為大家所同意採取，以及，對採取之手段或策略所帶來的利益落差或不平均分配，有什麼補償或救濟，等等。弱勢團體在磋商討論時，因此不能陷入「客觀情勢分析」，而應先「自我肯定」，並將磋商帶入實質利益平均分配的討論。

最後，反對「人民主體一律平等」的人可能說，有些人民主體沒有能力自主，無法和別的主體處於平等的關係。這個反對其實只是前述反對的另一種表達方式，基本上，只是把不平等關係的性質，從「天生、自然、或結構使然」歸因到「主體本身能力之不足」——也就是從「命不好」變成「努力不夠」。

但是沒有能力自主的主體，難道不正是透過對平等的要求來加強自主的能力嗎？因此否定無自主能力者的平等要求，就是不給他們自主的機會。

### 3

現在，讓我們考慮第三種可能的反對：這個反對和第二種反對的前提差不多，也都強調不平等或宰制關係的現實存在，但不同於第二種反對的則是，**第三種反對說**：我們應去區分「好的」和「壞的」權力宰制關係，向那些「壞的」去爭平等反宰制，而欣然接受或儘量配合「好的」權力不平均關係；所以不應提「人民主體一律平等」，因為有的不平等是「好的」。

**我們的反駁**：首先須要澄清的是，人民民主論並不是一個超越任何脈絡的普遍理論，它的出現與陳述方式須從一定的脈絡被了解，例如，在文化界、學運……等不同脈絡下，作為意識型態資源的人民民主論是怎樣被運用的，等等。而「脈絡」的概念則包含了特定主體的視角（perspective），易言之，人民民主論的「各種人民主體一律平等」以及相關的其他論述，是被特定的主體，為了向特定的其他主體要求平等，在一定的脈絡下所使用的。

因此，當某個領域中的某個運動或團體使用人民民主論時，它所針對的對象，很可能和另一脈絡中某團體使用人民民主論時針對的對象不同；不僅如此，它們針對的對象也會因脈絡的變化而變化。因此，就某個特定主體來說，它可能反對某（些）種宰制關係，對某（些）種宰制關係「保持中立」或不甚關心，而依賴著另（些）種宰制關係，也因而和各種團體或運動產生各種各樣的可能關係（對立、緊張、競

爭、不相關、結盟、友好、……等)。如果我們願意，我們可以用「好／壞」這種簡單語言，來形容我們對各種權力關係的態度或價值判斷。但是一種權力關係是「好」或「壞」，我們自會作判斷。更重要的是，這種判斷只是「我們」在「目前」這個脈絡中的判斷，並不能推廣到其他脈絡，也很可能和其他團體的判斷不同，更可能在日後（因為目前的實踐）產生變化。

故而，「人民主體一律平等」這種要求，除了對那些堅持某些宰制或不平等權力不放的主體而言，對於一般弱勢者而言，都算好用。

## 4

**第四種反對：**這個反對比較複雜，它一共有兩個前提，讓我們先考慮第一個前提。先用比較抽象的話來陳述第一個前提，然後再用普通話解釋。這個前提是說，任何道德要求（例如「人民主體一律平等」）必然蘊涵了這個要求所指涉的事態是原則上可能的。因此「各種人民主體的平等」就必須是原則上可能的。

這個前提須要一點解釋：用普通語言來說，當你向別人提出一個道德要求時，應當假設對方在原則上可能做的到。例如，我們要求「你應該飛上天」，雖然此人不會開飛機、也沒錢坐飛機。但是他在原則上還是可能飛上天的（例如，他開始去賺錢買機票等）。但是如果我們要求「你應該同時既在北京，又在台北」或者「你的速度應該超過光速」，就是原則上不可能的了。現在，「人民主體一律平等」這個要求是否原則上可能呢？

反對「人民民主論」者說，所謂「原則上可能」就是不和邏輯、物理原則等科學原則矛盾。如果我們承認社會有構成的原則的話，那

麼「人民主體一律平等」就不得和這原則矛盾。反對者接下來要證明的第二個前提是，「人民主體一律平等」和社會構成原則相矛盾。所謂「社會構成原則」就是說：社會雖然看來五花八門，有不同的社會關係與分化原則，但是其實社會的本質是由一個（些）原則所構成的統一整體，整個社會的發展因此是有其本質性的機制所造成的。（這不是說社會各層面的關係必然是「本質—表象」的關係，而是說社會基本上是一個可以被普遍原則所掌握、可以被科學規律全面探究與理解的對象）。所以社會構成原則，也就是社會的結構性原則，社會的多、異與變，均是從這些原則衍化發展而來。

假設反對者也證明了第二個前提，那麼和第一個前提（「道德要求須原則上可能」）可共同得出此一結論：「人民主體一律平等」不是真正的、有效的道德要求。

**我們的反駁：**首先，我們不同意第一個前提，即，道德要求須是原則上可能的。這個前提其實是想把道德建立在某種普遍的基礎上；然而道德只和「道德勸服或說服」有關，亦即，我們生活在特定的社群內，不斷地進行道德說服或被說服，而道德說服的內容則是我們道德實踐的意識型態資源。易言之，我們可以用「不具說服力」的理由拒絕接受某個道德要求，（雖然我們之所以不接受那個道德要求，其實另有更複雜的原因——這些原因不必然被我們意識到），但是「有無說服力」往往相對著特定社群及主體視角，和該要求是否違反科學原則無必然關係。換句話說，「某道德要求在原則上不可能」這一事實，並不自動或必然使該要求無效，因為有效與否並不在於「道德主體是否自由」、「道德實踐是否建立在普遍的規則上」、「道德有無理性的證立」……等等，而在於其說服力如何，也就是，在於它能否提供道德

實踐及有用的意識型態資源。

將「道德」建立在普遍基礎上者，正由於其「普遍」而脫離一切脈絡，結果面對著特定脈絡中的各種道德要求，只能「不變應萬變」的以「不是真正的、有效的道德要求」來搪塞。

其次，讓我們來考慮反對者的第二個前提，即，「人民主體一律平等」和社會的構成原則相矛盾。姑且不論這個前提是怎樣被證明的，這一前提假定了社會構成原則的存在，而這就是很有問題的。

社會如果有構成原則的話，那麼社會的多元差異（各種不同的集團、關係、實踐等等）就僅僅是一個預先構成的統一體之分化；所以我們對社會的認識或分析（不管是不是在實踐中所作的認識）就是在五花八門的各種現象背後，找出社會發展的動力、原則或決定關係，進而（或許）將被分化的重組為原先的統一體。這基本上是一種化約主義，把社會以這樣或那樣的方式化約到構成社會的原則上。

對化約主義的謬誤之全面考察是沒辦法在這裏處理的。此處只能素描我們反對社會有構成原則的理由：首先，各種多元差異的元素之「意義」並不是固定的，而是隨著脈絡而變化，而脈絡（的意義）也是會變化的。例如，我們不能先驗地認定經濟與政治的關係為何，或者認定人民民主論即是社運的意識型態，或者認定無產階級和女性主義必然連結……等等。這些均視脈絡而定，可是，任何脈絡都存在於另一個脈絡之中，所以我們無法固定某個社會元素的本質意義。在這樣的看法中，社會並沒有一個起源（因為「起源」表示一個沒有脈絡的起點）所以，多元差異的元素永遠處在一個不斷分化與重組的過程中，無始無終。（關於「社會構成原則」的問題參見第五章）

不過，另一方面，我們不用否認社會構成原則的存在，也能因為

我們對「道德要求必須在原則上可能」此一前提的否認，而駁斥第四種反對。事實上，本書的其他地方也顯示（即使我們認可社會有構成原則，認可社會有一些發展的「規律」，這些規律或客觀結構的自然限制仍然無法「指定」我們應採取什麼策略，（參見下一篇文章及文章的第二節）。

另外，第四種反對的第二個前提（即，「人民主體一律平等」和社會的構成原則相矛盾）尚有待反對者的證明，而絕不是自明的。



何方的敵手：超越人

## 第一節 人民民主是什麼？

---

### 實踐策略自主話：

綜述本書對「社運自主化」的  
三種闡述辯護方式

#### 1

有人或問：這一本書這麼厚，文章這麼多，究竟此書的實際蘊涵是什麼？新民主或人民民主究竟有什麼實踐上的蘊涵？例如，談人民主體一律平等、沒有任何人民主體具有結構上的優先性，等等，究竟是為了什麼？

簡單地說，目的之一就是為了以下這個蘊涵，即，沒有任何知識上的（實然的）、道德上的（應然的）理由可以一元化不同主體的實踐或實踐策略。

這裏所謂的「實踐或實踐策略」指的相當廣泛，例如，結盟實踐的策略（要不要結盟？和誰結盟？），抗爭策略（抗爭焦點為何？抗爭方式為何？等），以及各種可能的實踐策略。

另一個相似的論點是，我們實踐策略的決定，不必依靠任何知識上或道德上的普遍原則的理由來証立（Justify），亦即，我們不必訴諸



一些普遍的原則來辯護我們實踐的正當性；我們的實踐可以「就地証立」（local justification）。（見本小節的〔附記〕）。以行動或實踐是否「合理」為例，「合理性」並沒有一個普遍的標準，「合理」與否只能在就地的脈絡被證立或證明。

換一個角度來說：如果某個主體想要別的主體和它採同一實踐策略，因而提出一些說法（例如聲稱雙方有相同的抗爭焦點），新民主思維則指出，以知識的或道德的理由來一元化不同主體的實踐策略是「此路不通」的。換句話說，新民主思維認為：知識與道德的理由既非一元（或多元）實踐策略的充分條件，亦非必要條件。畢竟「合理（性）」不是唯一的價值或傳統，我們的實踐無須合理才是正當，在不同的傳統或價值系統中，「合理」與否不見得重要。

從因果關係的角度來看，不同主體之所以採取同一實踐策略，不是因為它們有一致的認識或共同的道德判斷，（而是因為，例如，它們之間的權力利益差距被調和，或它們之中的弱者被支配）。同樣的，某一主體之所以不採取和其他主體同樣的實踐，並非因為它認識不清或知識不完備，也不是因為它不道德或道德意志軟弱。（請注意，像上述這種「啟蒙不足」、「缺乏道德理想勇氣」之類的判斷，並不是這個主體的自我判斷，而往往是別的主體在它不順服時對它的判斷。所以，新民主為了武裝那些尋求自主的弱勢主體，徹底反駁上述那類「知識或道德缺失」的判斷，提出了主體可以自我肯定的主張，亦即，肯定自己現在所認識的，就是客觀；所做的，就是正當。關於自我肯定的詳細說明，請參看本文最後一小節）。

更精簡地說，不同主體之所以採取同一實踐策略，或採取不同策略，都是出於它們的權力建構的結果。

在一般的情況下，宰制者（或權力強的一方）或要求受制者（或權力弱的一方）採取同一實踐策略，但也可能前者反而要求後者採取不同的實踐。不過不論如何，權力強者很少以赤裸裸的暴力去一元化諸弱者的實踐策略，反而常是使弱者當時心甘情願地接受某種實踐策略——重點是「當時」二字。

把實踐的原因（cause）歸諸於知識或道德的理由（reason），也往往是想把實踐建立在某種客觀或理性的基礎上，易言之，主張實踐應建立在對「真」與「善」的認識上，而這「真與善」則是客觀存在的，或者是互為主體的共識。這種唯心主義主張自然是和本書的想法相反。

〔附記〕「行動實踐」和「（知識或道德的）理由」被一般人認為有三種可能關係：因果關係，証立關係（又分為「就地証立」及「普遍／哲學性基礎的証立」），構成關係（constitution，又分為「固定構成」與「實際構成」兩種）。我們只承認「就地証立」與「實際構成」兩種可能性。在構成關係方面，如果A是某種整體的本質，那麼A是該整體的固定構成部分；如果A只是與其他部分被串連為一整體，那麼A就是該整體的實際構成部分。關於「就地証立」等觀念，請參考第五章第一節〈人民民主與後現代〉一文之編者後記二〈後設·就地証立·基礎主義〉，及本文第6小節。

## 2

為了要替本書的「反對實踐策略一元化」或「實踐策略自主化」辯護，本書主要提出了「社會沒有構成原則」這一主張（參見上一篇文章，詳見第五章）。但是這不是唯一替「實踐策略自主化」辯護的方

式。

簡單來說，那些想要一元化不同主體實踐策略的說法，多是指出「某種實踐策略在現階段有結構上的優先性」。而我們一共有三種方式質疑這種主張。第五章關於社會構成原則的講法，主要是說「沒有**哪種實踐策略有結構上的優先性，因為根本沒有（固定）結構**」。這是第一種方式。

### 3

另一種質疑方式則略須解釋一下：我們知道，人在解釋或辯護自己的實踐時會使用一些知識上的和道德上的理由，我們可以將之泛稱為「觀念資源或意識型態資源」。而實踐和意識型態（資源）的關係是一種串連關係，亦即，某種意識型態資源不必然導致某種特定的實踐策略，反之亦然。（第五章有更進一步的申論）因此，我們無法從對結構的分析及認識，實際上導致一元化的實踐。而正因為這個緣故，當我們質疑某種一元化的實踐策略時，被質疑者單單提出此種實踐有結構上的優先性等理由是不夠的，因為這些理由和這個一元化的實踐策略得以串連在一起的那些權力關係或實踐，尚未被我們檢視。在冠冕堂皇的說法中可能隱藏著危險的權力關係。

用一個簡單比方來說明我們的意思：某個父親有一天讓小孩和他一起留在家裏沒出門，（亦即，父親和小孩兩個不同主體採取同一實踐策略），而父親的理由是當天小孩留在家裏有某種必要性或優先性等（這個理由就是「意識型態資源」，但是這兩者（實踐與意識型態）有很多方式串連在一起：例如父親和小孩可能處於平等地位進行權力議價，（父親答應給小孩一筆獎金，從而調和了雙方權力利益的落

差)，或者兩者有宰制關係——才因而使父親的理由導致了雙方一元化的實踐。（一般人只會說，小孩由於「接受」了父親的理由，才留在家裏，而未能檢視像「接受某種理由、說法」所涉及的權力關係）。

所以，站在人民民主的人民主體一律平等的立場，我們會挑戰或質疑任何依賴不平等權力關係的實踐策略——不論其實踐策略的理由為何。

嚴格說來，我們以上的這種質疑方式並不是質疑一元化實踐本身，也不是質疑一元化實踐的理由依據，而是這一實踐所涉及之權力關係。因此這種質疑方式和第一種方式不同，因為我們並不管社會有無固定結構或有無構成原則，也不管那些結構分析、理由或結構上優先的說法是否正確。（第四章第二節及本書其他地方均可見到這種質疑方式。）

不過正由於我們質疑的是使「一元化實踐策略」及「採取這實踐策略的理由」兩者得以申誦在一起之權力關係及實踐，往往我們的質疑會因為一些策略性的考慮，而可能針對一元化實踐策略本身，或採取這實踐的理由。就好像過去國民黨實施戒嚴（也可看成一種一元化的實踐策略），而戒嚴的理由是反共等等，（這則是戒嚴所須之意識型態資源之一）；對某些反對「國民黨與其他團體的不平等權力關係」的人而言，也許這些反對者內心並不質疑戒嚴的必要性（為了台灣的生存，各種團體應接受戒嚴），但是由於國民黨與（例如）其他黨派的不平等權力關係時，也可能會採取反對戒嚴的策略。

## 4

現在我們可以提出最後一種質疑方式，亦即，質疑人們可從相同

的結構分析或結構限制，導出一元化的或相同的實踐策略。讀者可以在第四章第二節找到我們質疑的理據。簡單地說，只要有多個不同的主體，那麼不同的實踐策略就永遠是可能的，而且是適當的或「理性的」。（這就是「多人遊戲」模式所蘊涵的後果）。而這種質疑方式也無關「社會有無構成原則」等問題。

## 5

以上我們綜述了本書三種質疑「實踐策略一元化」的方式。第一種是「社會沒有構成原則」這一方向，由於第五章談的很多，所以此處不多講。第三種則可在本章第二節找到，（故而本文也不多論了）。第二種所採取的方向，其實散見本書各處（包括下一節中的部分論證）；這個方向有二個組成部分，第一個部分是指明下列事實，即，實踐和其理由的關係不是必然的。例如，實踐並不「體現」、「實現」或「例示」理由，因為兩者並非「個別—一般」的關係；又例如，兩者既非因果關係，亦非固定構成關係，因為人的實踐不是因為她腦袋中的知識或道德的理由（reason理性／推理），而是因為權力關係，（更精確的說法應當是：知識或道德的理由不是實踐的sufficient cause）。而且腦袋中的理由不固定構成實踐的一部份，否則當理由改變時或事後才想出理由時，如何解釋？第二個部分則是以「人民主體一律平等」來質疑不平等的權力關係。關於第一個部分所涉及的「脈絡思考」、「就地證立（證成、證明）」和「理論（或意識型態）與實踐的串連」在第五章有較多的申論；關於第二部分，在上篇〈人民主體的平等〉有較詳細的討論。

## 6

現在我們要把對「一元化實踐策略」的質疑，推論到「實踐策略自主化」這個合理結論。

原來權力強勢者固然有時使弱勢者採同一實踐策略，像前例中的父親要小孩和他兩人一起留在家裡，但是強勢者也可能要求弱者採取不同實踐策略，或某種「總體戰」下的「分工」實踐策略，就好像父親可能會迫使小孩單獨留在家裏看門，父親自己則出門。因此，我們與其批評一元化實踐策略，不如要求實踐策略自主化。

這樣說來，「社運自主化」除了要求「人民主體一律平等」外，其具體的內容則是「實踐策略自主化」，而這就歸結到「社運主體的自我肯定」，至於「自我肯定」的內容在第二章已說過一次，現在以另一種（較弱）的方式再重述一遍：①我們現在所認識的，並不比別的人民主體的認識不客觀，②我們現在的實踐，並不比別的人民主體的實踐不正當，③我們現在所處的結構位置，並不比別的人民主體不優先。

很明顯的，這裏所強調的自我肯定，是一種真正的自主，因為它有開放的性格（強調「現在」），也有不排他的性格（強調其他人民主體也可能有客觀的認識或正當的實踐）。

但是自我肯定的這三點有什麼理由可以支持呢？這三點的共通處就是對普遍性、全盤性後設規則的揚棄，而代之以「就地證明（證立）」（local justification）。怎麼說呢？

如果我們一群人看到一個動物，經過反覆討論研究而認定牠是一頭鹿，那麼別人就不能硬要我們認定牠是一匹馬。我們不能逃離我們的視角，別人不能要求我們以別人的視角來看事物，因為我們就是

我們，沒法取得別人的視角。更有甚者，所有那些全盤性、普遍性後設規則都假設了一個「上帝的視角」，自在而又客觀。但「上帝的視角」其實並不存在，（因為沒有人是上帝）。

換句話說，「自我肯定」的那三點內容是自明的真理，是無法加以否認的，除非讓我們指鹿為馬、顛倒黑白。就好像。如果我們看到某物是黑的，那它就是黑的，在我們沒有發現新的證據以前，不能強迫我們承認它是白的。

因此，如果我們認為我們現在的認識是客觀的，我們也認為我們的實踐就是正當的，那麼不論別人大談什麼全面深入的結構分析，或者康德倫理學……等，都無損我們認識的真理性及實踐的正當性。

在這裏，或有一種「短路」的人，提出一個他認為構成反駁自我肯定（但其實毫不相干）的論證；亦即，他會說：歷史上，有過一群人自我肯定（例如）地球是平的，但是後來證明他們錯了，云云。

我們讓讀者自己來思考為什麼這個論證不相干。（提示：自我肯定並不表示我們認為我們的知識永遠無誤。自我肯定強調沒有「上帝的視角」，因為「我們只能擁有我們自己的視角」是自明真理。還有「我們不是上帝」，也應該是真理吧。）

所以，如果我們的認識和強者不同，強者拿普遍規範來壓我們是沒用的；如果強者願意分享權力，使我們和強者之間不再存在權力位置的差異，那麼彼此或就可有相同的視角了，進而可能有（暫時的）共識。

最後，附帶一句，自我肯定是弱勢者的武器，因為強勢者根本用不著自我肯定（強者忙著否定別人都來不及了），強勢者永遠自稱是普遍的化身（如自稱代表全民），所以不會「自貶身價」，聲稱所作所為

只代表自己的利益、認識、道德標準等；更不會用「只要是我喜歡，有什麼不可以」、「跟著感覺走」來替自己的作為辯護。事實上，本書所談的平等道德要求、自主化等都是為弱勢邊緣者在局部的脈絡中抵抗或反支配之用，不是一些普遍超越的原則。而且，一旦這些說法被「去脈絡化」後，就會變成自相矛盾或抽象多元主義。故而對付抽去脈絡的批評，即是質疑其視角或立場，挑戰它是否為「人民」的……等，使之歸於某脈絡中。



蔡普（舊照）



## 第一節 人民民主是什麼？

---

### 結盟

由於有關結盟的問題，本書已有多處論及，故本文只是綜論性質。

「結盟」這個詞，除了近年運動圈使用外，其實也一直有其他使用方式。例如歷史書上講的兩個諸侯或國家之結盟，還有兩個家族、財團等的結盟等。在後面這類更一般的「結盟」狀況中，我們可以窺見結盟的一個重要層面。因為在一般所謂的結盟中，雙方的結盟並不只意味著一紙條約或合同，而是逐漸建立起朋友關係、姻親關係、事業關係、工作關係……等等。而因為這些關係，彼此有時可運用對方的資源，在每日生活中進行各種交換，但這種交換並不是被雙方當作純粹自利性的、精打細算式的交換，相反地，總有一套論述使雙方的行動具有正當價值的意義，並產生信任感。在比較平等的結盟關係中，雙方身份的意義逐漸趨於相等，至少在大部分的事件上，雙方權力利益分配的差距比較小。

事實上，純粹因自利而結合的結盟，均只是暫時性質的，在這種「結盟」關係中，雙方像是烏合之眾，沒有發展內在的關係，除了最表面的說詞外，這種結盟沒有更進一步的論述來申誦雙方。

不過上述這種脆弱性的暫時結盟可以成為更進一步結盟的預備條件或契機；但是這種結盟的意義與價值也並非只是工具性的或過渡性的，因為這種結盟本身也會在一定脈絡下造成某種有價值的效果。總之，即使是「烏合之眾」的結盟也自有其意義與價值。

像這種「烏合結盟」，並不是本書所謂的Case by Case或依議題來結盟。在按議題的平等自主結盟中，結盟並不是依照結盟各方的「純粹自利」，因為在議題結盟中，沒有「純粹自利」，亦即，結盟不是先於結盟實踐而絕對固定的，結盟不是提供各個「純粹自利」互交換之市場，相反的，利益是在結盟實踐中被賦予形體與方向的。

這並不是說，每個團體在結盟前沒有各自的利益，但是我們必須明白，「利益」並非先驗固定不變的，而總是相對著脈絡及團體所在的權力網路位置。當按議題結盟時，一個新的論述空間出現了，而結盟實踐開始改變著脈絡以及各集團的社會權力位置，「共同利益」的形成也正是這改變的一部份，是構成結盟的一部份，是結盟實踐的一種。「共同利益」因此不是結盟前各自利益的「相加」或「堆積」，而是在互相運動中形成彼此相等或相同的利益。

再從另一個角度來解釋上述論點：假想各個團體是一個個「(小)我」，但是這個「我」並無固定本質，並不是被一組先定的利益所定義的，而是在許多「我」的關係中，形成「我及我的利益」。現在按議題平等結盟，提供了一個新敘述、新脈絡，串連著一些小我，因而改變了它們彼此之間，和它們與其他團體的關係。在這個結盟中，各個小我雖然仍然是「我」，但已經不同於結盟前的我，而且和結盟中的其他「我」是相等的，有相同利益，是同一個「我」。(因此，這個平等結盟所形成的「我」，對加盟的「(小)我」而言，不是一個異化的異己

物)。

不過我們要把自主平等的結盟和宰制性的結盟區分出來。人民民主之所以不願空泛地使用像「團結」這類字眼，正是為了要清楚地指出「自主平等」才是人民民主的結盟要求。

**在宰制性結盟中**，有所謂「中心—外圍」之分，呈現為「總體戰」的形式。而中心利益或最高綱領是不變的或不能變的，被認為「結構上優先」；而其他加盟或被結盟的團體，必須來認識這個中心利益才是它們「真正的」利益、共同的利益。共同利益高於各自利益的，各自利益是私利，如果私利與共同的「公利」衝突則應被放棄或暫時擱置。總之，中心利益是先定的，不容妥協、也不容議價。換句話說，人們是因為先有一個中心的、共同的利益「客觀」存在那裏而結盟，而不是像前述的自主平等結盟，即，人們在自主平等結盟中才形成了共同利益。（可參考第五章第一節〈人民民主與後現代〉「編者後記一」中，關於預定結盟綱領的討論）。

如果用結婚作結盟的比方，宰制性質的結盟就好像夫唱婦隨的婚姻，婚姻的中心早就預先決定了，是環繞著丈夫及他的事業，太太基本上是配合與幫助的角色，絕不能危及先生的事業。另一方面，**自主平等的結盟**就好像平等關係的夫妻，兩人的角色分工與共同目標，並不建立在對所謂夫妻能力、學識、社會條件等等的「客觀評估」，（例如，不能從「丈夫比較會賺錢」得出「男主外」的結論），沒有任何事物在兩者的關係中被視為理所當然或自然而然。因為兩人原有特性（能力、學識、興趣、性向、成就動機……）都可能會在互動發展或成長過程中轉變。（此一論証可參考第五章第一節中的〈婦女運動與人民民主〉）

堅持不變的中心利益，不願因結盟而改變，故而在結盟關係中採取宰制者地位的社會集團，究竟是為了什麼而堅持不變呢？雖然優勢宰制團體宣稱科學或現實真理證明了它們所維持的中心利益是「大家真正的利益」，所以不容改變，但是宰制團體真正害怕的是其自己身份意義的改變。這極可能是因為這個宰制團體所在的權力位置上，雖然也許在某個權力關係上處於劣勢，但是同時也隱藏著其他不平等權力關係，故而這個團體不願改變其身份之意義，以免喪失原有的權力利益優勢。

一個為了反宰制而形成的結盟，如果這個結盟本身也是宰制性質的，而非平等結盟，那麼不論到最後設立了什麼新的政經制度，也將只是新宰制者取代舊宰制者而已，社會沒有改變；因為原有的各種身份意義並未改變。（詳參本章第二節）

在宰制性質的結盟中，被結盟的外圍團體的領導者或精英，通常會被收編到中心團體中，但是這只是這些精英改變主要認同而已。這就好像一個工人可能和老闆結成親家，逐漸具備能力、資金、社會關係……等等，而成為另一個老闆，但是「工人」與「老闆」這兩者身份的意義基本上沒有改變。

結盟中的宰制關係並沒有什麼必然性（即，我們反對「有時候宰制也是必要的」此一說法），因為結盟關係是一種串誑關係（非必然關係），結盟實踐即是一種串誑實踐。這可以從以上的敘述中清楚地看出來。