

第一節 論述、意識型態與權力

意識型態與實踐

對於一個社會運動，我們雖然可以將其粗略地分為意識形態（論述、觀念、理論）以及實踐（物質條件、非論述實踐）兩個部分，但是我們不應將這種大略的分法視為「心（意識）／物（存在）」的絕對區別（ontological distinction），亦即，我們不應將兩者視為可以各自獨立存在的兩部分。

事實上，在所謂實踐部分，不論是組織、動員、組訓、設立及運作一個辦公室……等等行動，行動者必須以某些關於社運是什麼及不是什麼的觀念（理論、意識形態）來理解自己的行動，並呈現與構成自己，行動者對意識形態資源的需要，正如同他們對辦公室、金錢等資源的需要一樣。

反過來說，在社運中所謂意識形態的部分，也是因為它與特定的群眾、組織、財源、運動方式等實踐這部分的連繫，亦即，被實踐者策略性地使用，才因此成為某社運的意識形態。

舉例來說，我們怎麼知道某個組織從事的是工運，而非環保運動，或開應召站？（你走進該組織的辦公室，也許發現他們處理的都是人際

愛情關係、財物糾紛等)。答案是：這個運動的意識形態部分可以使組織之實踐呈現為「工運」，這個意識形態部分可能包括了很多不同的東西，像，組織辦公室的名稱、出版物、參與者的說詞，或者有幾名被社會認定是傾向工運的大學教授或文化人在組織中掛名、或參加幹部訓練……等等。但是意識形態部分不能完全決定運動的性質，這部分還是要配合運動的實踐部分，這個運動的實踐部分必須顯示它和意識形態部分有某種關連，（這個關連不是一種必然關係——下詳）。如果說，運動組織的主要活動是在辦公室內大跳脫衣舞，那麼即使這個組織有很豐富的意識形態資源，它也不會被認為是從事工運。

我們除了反對將「意識形態／實踐」作絕對區分的看法外，我們還反對將兩者的關係視為「本質／表象」的關係，也就是一種必然的關係。把實踐部分視為本質者，認為正確的實踐將帶來正確的認識或觀念；把意識形態（觀念、理論）部分視為本質者，則認為正確的認識或科學理論將帶來正確的實踐。必然關係保證了從一個「正確」到另一個「正確」，或反過來說，如果認識（實踐）錯誤，那麼就會帶來錯誤的實踐（認識）。

我們反對上述「本質－必然」觀點，因為我們注意到，同一意識形態資源可以接合不同的實踐或行動；例如，有時某黨中兩個具有相同意識形態的派系可能因為許多其他的原因而採取不同的實踐。另一方面，不同的意識形態可以接合相同的行動；例如，社運可用某個關於社運的學術理論來呈現自己，但是它也可能只是對那個理論非常膚淺片面或標籤式的使用；甚至有可能的是，社運不但使用那個理論，還使用了另一個和它矛盾的理論來呈現自己。一個學術份子會為她理論中的矛盾困擾地徹夜難眠，但社運者卻不一定會太在意其想法的一

致性；一個理論觀念只是運動中的一項必要資源，一如金錢、組織等，雖然它會影響運動，但不是唯一影響的因素。打一個比方來說，人在行動時（像丈夫毆打他太太），都一定有一個理由（太太忘了洗碗），但即使這個理由不存在，也可能有別的理由導致同一行動。

所以，我們一方面反對把社運看作兩個獨立自足部分（意識形態與實踐）的互動，另一方面也反對把社運看作一個有本質的整體。相反的，我們認為社運的各部分都是社運的實際構成部分（而非「固定構成」），而不同部分並非天衣無縫地接合成一個整體，因為各部分都在變化。由於這些部分並不互相完全獨立，也不完全依賴（像表象依賴本質那樣），所以它們之間的關係是一種事實上的偶然關係（就像一個丈夫因太太忘了洗碗而打她，既非必然，亦非純粹偶然，而是事實上的偶然。）也就是「串連」關係。總之，社運就是其構成部分的「合力」（overdetermination，「合力」並非恰當名詞，應為多重決定）。

本文的參考書目：

Althusser, Louis(1969). “On the Materialist Dialectic: On the Unevenness of Origins”. For Marx. New York: Penguin. 161-218.

附錄（畫蛇添足）

在前面的正文中，筆者反對將社運視為一個一元的「本質－表象」結構，也不認為社運是由二元或多元的獨立自存的實體所構成的。筆者利用一般人所習慣的「意識形態（論述）／實踐」分法，來顯示社運是由無法獨立自存，但又不必然關連的部分所構成。

在以下的附錄中，筆者繼續持同一觀點討論有關社運的論述。雖然著重點稍不同，（以下將討論的重點仍然是環繞著本書所關心的主題之一，「理論與實踐」或知識份子問題），但重覆處在所難免，故將以下列為正文之附錄，而不另成一文，請讀者明查。

這裡只談三種有關台灣社會運動的言談或論述，其他型態則不談。一種是社運在呈現及構成自己時的論述，一種是學術（院）在討論社運時的論述，還有一種是進步知識份子或文化界在某些較邊緣的報紙雜誌等媒體上對社運的非（半）學術性、非（半）運動性論述。（其他的像官方在主流大眾媒體上之論述等則不在此討論。此外，本文不區分「論述場域／論述」，參見編者序〈附錄〉）

在此先說明的是第一種「社運在呈現及構成自己時的論述」。社運在平常的實踐中要（例如）運作一個辦公室，組訓、動員、組織、搞群眾活動等，所談的也許包含了人際關係、愛情、財務糾紛，所作的也可能是打電話、採買……等，這些固然是社運實踐之所以為「社運的」之因素之一，但是還有一個必要因素，即把上述實踐和社運的意識形態結合起來。易言之，**社運的論述實踐和非論述實踐彼此必須互**

為脈絡。例如，社運在街頭的遊行，其行走的秩序、紀律及動作這些實踐，和遊行的口號、歌曲及標語均是結合在一起的。換句話說，社運一定含有意識形態的部分，這一部分多由社運中的知識分子所提供，在所提供的資源中（例如，包括社運知識分子本身的社會形象、地位與身分），也會有關於社運是什麼或不是什麼，其目標與策略為何，等等論述。易言之，社運者在使用意識形態資源時，會在一定的（串連起運動實踐的）脈絡中使用「社運」及相關的概念。

第二種論述和第一種也差不多：一篇文字之所以會被認為是一篇有關社運的學術論文，絕非因為它夾雜著英文或在論文開頭說「這是一篇有關社運的學術論文」。事實上，要決定什麼是「社運的學術討論」也涉及很多和學院有關的組織與制度的實踐或（傳統上被稱為）物質條件或因素。故而，在第二種論述中，對社運的觀念或理解其實就是在學院制度及實踐所形成的脈絡中，對「社運」的各種使用。

不用說，第三種論述應用同樣方式來了解。（參看第三章第三節〈社運觀點的發展與問題意識〉一文前幾段）。

這三種論述雖然都用「社運」這個詞，但是所指未必相同，用來決定論述中語句真假的程序也很可能不一樣（最簡單的例子：社運開內部會議時所運用的真假標準，常和有關社運之學術會議中的標準不同）。這樣說來，這三種論述中的「社運」都是存在的，並非哪一種更真實或更基本，它們都是實在世界的一部分，它們都在每日的實踐中及物質環境裡被使用著、運作著、談論著、改變著等等。

第二種或第三種論述，與第一種論述的關係，在傳統上是被稱為「理論與實踐」的關係。我們認為：理論與實踐的相結合是可能的，但我們沒有理由認為結合是必然的。而這一結合涉及的是兩種團體或

運動的結盟，而且涉及對論述及論述所在之制度、組織、實踐的改變。

有時我們可以看到社運者對社運的觀念，似乎是從某個學術理論而來，社運者和學術分子對「社運」的所指好像一樣，但這往往是脫離了使用這些語詞的脈絡之情形下所產生的錯覺。（這個論點的蘊涵是：理論與實踐的結合不只是雙方講同樣的話，而且包括了雙方的實踐及物質條件的結合，而這則意味著對社會分工、社會制度、社會身份的改變及改造。）其實更常見的情形是，社運者對學術語詞／觀念「膚淺片面及標籤式」的使用（從學術分子眼光來看）；或者，社運者有時所接受的社運觀念，根本就來自互相矛盾的學術理論，在這種情形中，學術觀念和金錢、組織等沒有兩樣，均是必要資源，故而實用與否才是最重要的，至於是否一致或自相矛盾，往往不在第一種論述中的規則管轄之內。（但是對社運而言，也確實會有矛盾的意識形態資源的問題。例如，某社運中有兩股知識份子彼此不合。這種情形和金錢資源的矛盾一樣；例如，出錢支持社運的人彼此不合，等等。）

反過來說，對社運的學術研究亦並不如一般所想像的那樣，從「具體而真實」的社運經驗抽象出「社運」的概念，因為這表示學術研究者的「社運」和社會運動者的「社運」，除了抽象層次外，其實是相同的。但是其實這兩種「社運」分屬不同的論述，有不同的規則，被不同的制度、實踐與物質條件所支持。社會運動和學術研究在目前既然是非常不同的活動，故追問兩者的「社運」之意義是否相同並不重要。（常見的情形是，學術者和社運者常覺得對方所談的「社運」和己方所知的社運沒有什麼關係，或根本聽不懂。）

我們除了覺得去比較第一種社運論述中的「社運」和第二種學術論述中的「社運」是否相同的作法沒有必要外，還反對另一種提法，

即，這兩者之中，有一個是更基本或更真實的。之所以有這種提法，可能還是由於將社運者的「社運」當作「具體」，而學術者的「社運」當作「抽象」；在這種誤解下，唯名論者會以為抽象物是寄生於具體物的，抽象物甚至根本不存在於現實中，所以社運者的「社運」才是更基本及更真實；但是唯實論者則以為學術的科學研究，發現了社運的本質，故而比現實具體的社運更真實也更基本。這兩種看法其實均建立在兩種不同論述的混同上。其實，在任一種論述中，都可能存在抽象的規則，所以都有「抽象／具體」之分，例如，實際構成社運之論述中當然也有對社運的抽象，而學術論述中除了抽象的社運外（如在社會理論中），如有具體的社運（如在田野研究中）。故而社運的「社運」和學術的「社運」並不是「具體／抽象」的問題，而是分屬不同論述的問題，兩者均是真實存在的。

可是為什麼常常有人將兩種論述的「社運」相提並論或混為一談呢？這之中的原因有好幾種，均代表了不同的立場和利益。比如，有時是因為社運者為了正當化自己的實踐，故而援引學術理論以為某種「護身符」；有時政府為了正當化其制定的公共政策，故以學術來壓抑反對聲音；有時學者為了有充裕基金或搞大型計劃以建立自己在學術界中的地位，或反抗學院中另一派學者（這裡假設基金會較願意支持任何對社運的研究）；也有時則因為學者或社運者想要「理論與實踐相結合」（這涉及了社會運動與學術研究之分野的泯滅，亦即，社會分工與社會身份的改造）。

現在讓我們開始談第三種關於社運的論述，亦即，進步知識份子在較邊緣的報紙雜誌等媒體上對社運的非（半）學術性、非（半）運動性論述。

從前述的討論可以得知，我們不應把這個論述中的「社運」當作實際構成社運的論述中社運觀念的半抽象／半理論／半學術化，也不應將之當作學術的社運觀念之「通俗化」或半具體化。這三種論述彼此並無什麼後設關係，都是實在世界的一部分。

或有人質疑：很多時候，社運者也在大眾媒體中宣傳理念，而學者也會把他在期刊或學術會議中宣讀的論文一字不改地轉載在報紙上，在這些情形裡，第三種論述中的「社運」難道會不同於其他論述中的「社運」嗎？

這個質疑忽略了很重要的一件事實，即，一篇文章的意義依賴著它出現的脈絡，這也就是說，這篇文章如何被（策略性地）使用，就決定了它的意義。當一篇文章在某社運的機關報中出現，而且是社運用來組織動員的一部分（論述）實踐，那麼，它屬於實際上構成社運的論述。但是同一篇文章出現在大眾媒體時，其意義則將因為出現的脈絡、媒體的性質、作用及讀者（閱讀經驗與期望等）等因素而可能不同——一個論述所涉及的制度、組織等物質條件或實踐、權力關係，以及論述中現成的一套語言或意義，就是決定意義的脈絡。

所以，在報章雜誌上一篇關於女性主義的文章，可能只被當作是文化工業的商品，被消費，但是它也可以被婦女運動策略性地使用，使之成為其意識形態之資源，但是後面這種情形並不會自動地發生（即，不是送報僮將報紙投給你，或你到街角去買了份雜誌，就使這篇文章成為婦運的一部分），而是需要更進一步的（串連）實踐才行。

總之，不論文化人或知識份子在學術期刊或報章雜誌寫任何東西（人民民主、民間哲學、馬克思主義），都不會自動地變成任何運動（包含知識份子之間的思想運動）的一部分。

民間哲學的過去、 現在與未來

民間哲學發展的三方向

在第一章，我們看到民間哲學的三個主張——自由資本主義優先，政治民主優先，人民民主。乍看之下，這三個主張好像在思想上有內在的邏輯一致性，因而構成一個整體的「民間哲學」，但其實這三者之所以能串連成一整體乃來自民間哲學發展過程中各種力量的作用。

民間哲學的發展可以分為三個方向，每個方向都有一種主張，但在不同脈絡及時機下，三個方向得到不同的強調，而其主張也被不同的策略使用著。

民間哲學的第一個方向是以南方朔（1986b）的「拍賣中華民國」，也就是「國營事業民營化」或「自由資本主義優先」的主張為主。這和自由主義的「國家退出民間社會」是吻合的，也因而扣上了「民間社會 vs 國家」的架構。

到一九八七年，在野或黨外的統獨意識形態對立尖銳，民間哲學在這個時候希望以「政治民主優先論」來克制統獨優先論—國家主權優先論，故而提出「統獨迷思—意識形態的黃昏」（江迅1987a）。在當時，這種主張代表的是黨外陣營中前進系的意識形態：當時前進系不主張統或獨，而以「民主自決」為政綱。

但是以上這兩個方向的主張，均為左翼及統派（兩者部份重疊但不同）所不滿。左翼認為民間哲學之主張是自由主義，統派則認為「統獨意識形態的黃昏」的提法避談「台灣／中華民族」反帝的歷史—階級面相，實際上有利於獨派，故而兩者集結在《前方》雜誌展開了對「自由資本主義優先」、「政治民主優先」的批判。（同一時期之《海峽》雜誌則未對民間哲學有明顯的攻擊）。為此，民間學派強調「人民民主」來抗衡左翼及統派的「階級鬥爭」，（木魚1987，江迅1987b）。這是民間學派發展的第三個方向。

在一九八七年前後這個階段，民間學派的人民民主實有一般所謂的平民主義／大眾主義／人民主義（populism）的意涵，也其實吻合當時標榜「我們不是左派，不是右派，我們是前進派」的前進系意識形態。不過前進系只是個小派系，沒有能力去接合民間學派在意識形態領域裡所經營的資源，以及以民間哲學為標籤的「自由之愛」學運資源，民間哲學三個方向的主張不久後也就起了變化，進入下一階段。

民間哲學發展的兩階段

以上所說是民間哲學發展的第一階段。民進黨建黨、解嚴等發展使民間哲學進入第二階段。在這個階段中，民間哲學可能已經脫離了它提倡者或作者的原始願望，其意識形態資源已為民進黨勢力的大傘

所分配使用。因為任何意識形態的生產都需要資源，例如，生產者、生產的人本身須具有的文化資本，生產時所必要的媒體、教育機構、金錢、協作組織、資訊等。而就政黨與意識形態資源的關係而言，執政黨掌握大部分資源，民進黨掌握小部分，但兩黨以外的剩餘資源便非常有限，根本很難和兩黨競爭。（但是這裡係就政黨這一層面而論，也就是各種意識形態生產和政黨勾連的層面。必須注意的是，當政治情況變化時，如民進黨執政時，許多意識形態生產者像學校、宗教團體、媒體等就會改而和民進黨結合，換言之，這些意識形態生產的改變僅是其政黨政治的層面，至於其性別、階級、性偏好等層面並沒有改變，例如，聯合報也許在民進黨執政後鼓吹台灣獨立，但是其性別階級等立場不變）。民間學派是非常弱勢的小團體，其自主性不足以掌握其所創造的意識形態資源，它發展的三個方向之主張，雖然原來各具有其脈絡以及其針對性，但是當民間學派所創造之意識形態資源缺乏擴大再生產之條件時，它原有的資源便被其他力量吸納，它的主張也被賦予新的脈絡，針對著可能原始提倡者未曾預料到的對象。

解嚴後，民進黨承續過去的「公職／黨工」「雞／兔」等之爭，而分為主流（美麗島系）與非主流（新潮流系），兩者的分合關係恰與國民黨之主流與非主流之分合關係相對應。不論民間哲學在第一階段時所提之三主張，是為誰服務或為了打擊誰，當解嚴之後，民進黨掌握了社會中大部分的人民反對資源後（透過政治運動與選舉吸納資源，並整編原有資源），民間哲學也進入了第二階段，而為民進黨、特別是美麗島系所用。

美麗島系雖然號稱「迂迴、現實、理性的台獨」，但是在意識形態層面上（1988-1991），已經發展成政治民主優先論者（寓獨立於民主

中），以別於其他主張獨立的派系。因此，民間哲學第一階段中用以「超越統獨」的政治民主優先，現在變成了「從地方自治到主權獨立的水到渠成」的政治民主優先（張俊宏1989a，頁148）。在第一階段中，人民民主是針對夏潮系及左派的階級鬥爭，在第二階段中變成了針對新潮流系的社運政治化。（同上，頁88~91）。

至於「國營企業民營化」在民間學派心目中原是削弱黨國經濟霸權或甚至「人民資本主義」的理想（參見南方朔在蕭新煌1989e之發言，頁17），但在民進黨的運用下，恐怕只是「把多數民營資本納為……聲援對象」（張俊宏1989a，頁25）。這在張俊宏（1989b）也很清楚。

現以簡圖顯示民間哲學的發展變化

三方向	第一階段之意義	第二階段之意義
國營事業民營化	國家解組	爭取民營資本的支持
政治民主優先	超越統獨	地方包圍中央 使獨立水到渠成
人民民主	對抗左翼及統派 之階級鬥爭	對抗新潮流系之 「社運政治化」

民間哲學的發展脈絡

在民間哲學的發展過程中，民間學派成員和他們的思考寫作成果一樣，一方面是一定社會資源（例如，政治資源、文化資本、思想資

源等)的產物，另一方面其本身也就是可被利用的社會資源，用以進行其他生產之用。換句話說，民間學派成員以文化思想人士的身份在意識形態領域中運用了各種社會資源，生產出「民間哲學」；民間哲學這一意識形態資源因此似乎應專屬於民間哲學的生產者，是他們的「私有財產」，民間哲學的意義(詮釋／蘊涵)似乎應操控在其生產者手中，然而，這只是一部份的真相而已。另部份真相的秘密在於：民間哲學的生產者本身，正如其生產成品(即民間哲學)，也是特定社會資源的產物，而民間哲學的生產者不能完全自主地控制生產自己或其成品的條件。用最明顯的因素來說，如果沒有當時黨外反對運動，恐怕也就沒有「民間哲學的生產者」這回事(雖然南方朔等人仍可能是「存在哲學或x x理論的生產者」)。因此，民間哲學的「生產」與「再生產」(即，繼續的言談論述、並串連為一整體)，都涉及原來社會資源分配的型態及決定這分配型態之諸權力。然而這些生產與再生產的條件也不是一成不變的，(如果民間哲學的再生產不能只靠民間學派原始成員，那麼就必須涉及其他文化思想人士的加盟，而這便涉及組織及動員工作)，這些條件甚至也會被生產出來之成品(民間哲學的論述)改變。

當民間哲學「擴大再生產」時(例如，其觀點不再局限於「運動」界，而進入學術界或大眾常識，亦即，其他領域也開始使用民間哲學此一資源。其媒體空間不再停留於原來的邊緣媒體，而進入主流或大眾媒體，政見發表會、教室等。其觀點開始吸納整編相似或接近觀點，將其他意識形態串連起來成一整體。其作用不再只是意識形態領域內的思潮或思想運動，亦即，「民間哲學」此一標籤不再只是為動員文化思想人士時所須之認同，而也逐漸成為意識形態領域以外其他領域之

動員組織、重整資源之標籤），其所須之資源將依其擴大程度而增加，這些因民間哲學之擴大再生產所須增加之資源並不一定掌握在原生產者的手裡（更簡單的說，文化人在書房中生產的成品，須要許多他所不能掌握的資源，才能迫使很多人去談論這個成品。）因此，民間哲學的意義（「意義」就是詮釋／蘊涵，亦即，策略地使用）並非完全由民間哲學的直接生產者（即民間學派之成員）所決定，而實際構成決定民間哲學意義的部份脈絡的，還有民間哲學背後資源的諸掌控者。在這整個生產流通消費此一思想成品的過程中，民間哲學的直接生產者也不能自外於這個過程，而和其他受制於這些生產資源的人一樣，受到民間哲學的模塑，並且隨著社會需要（主要是資源掌控者的需要、利益），而不斷發展、詮釋民間哲學。而民間學派之邊緣位置或立場，也會隨著民間哲學的發展而產生變化。作為民間哲學的生產資源之一的民間學派，也在這個過程中滿足自己的需要與利益，然而其需要與利益卻又不斷地被模塑，甚至會被自己需要與利益的滿足所模塑。所以，如果人們說民間學派是民間哲學意義的賦予者或資源掌控者，我們必須了解到這只是部分真相，因為民間學派及其哲學本身都是在一定的歷史脈絡、社會條件下被生產出來，而民間學派一旦生產出民間哲學，其實踐便改變了現實（意識形態領域之現實），這個改變了的現實則可能會改變民間哲學之意義與民間學派的生產條件。易言之，並不存在一個意義的賦予者不被意義所賦予，也不存在一個資源的掌控者不被資源所掌控。

（這裡的討論並不限於「民間哲學」，其實也適用於其他論述實踐之成品，例如人民民主論。參見本節中的〈人民民主與後現代〉）

民間哲學在過去第一階段時，是一種相當邊緣性的論述。即使作

為呼應黨外前進系的意識形態而言，由於前進系只是個小派系，民間哲學仍處於邊緣位置。然而經過發展變化後，民間哲學已成為呼應反對黨主流的意識形態。雖然在民間哲學的理論層次，仍可能有其曖昧處（即所謂「細緻處」），其與政運／政治勢力／政黨之關連不甚直接或明顯，但其大致發展方向則成為反對黨主流所策略使用之標籤。當然，像這樣的發展可能亦非第一階段時期民間學派成員所預期或想望的。然而就思想資源的承繼而言，民間哲學第一階段與第二階段的發展連續性，仍有跡可尋，第二階段的發展仍可在第一階段中找到其思想之「種子」（思想「種子」不是思想的本質，而是思想在長時期發展中比較相對固定的部分）；只是我們必須認識到：社會條件是思想「種子」的構成部分，所以思想的發展也構成社會的發展。

民間哲學中的自由主義與大眾主義

那麼大體而言，民間哲學的思想種子或理論衝力是什麼呢？筆者認為是注重效率而輕忽平等的古典自由主義以及儘量不須國家的放任主義（libertarianism）（以下合稱放任自由主義），由於台灣過去接受的西方自由主義大部分都屬於這個傳統（如海耶克、米塞斯、某些層面的穆勒），加上八十年代此一傳統的迴光返照蔚為風潮（弗烈德曼、諾錫克、雷根－奈契爾主義），所以民間哲學的自由主義忽視了注重平等勝於效率的左翼／基進自由主義傳統（杜威、加爾布雷思、近期的羅勃特·達爾等）。

另一個民間哲學的思想種子則是大眾主義／人民主義。大眾主義和放任自由主義之間實存在著緊張關係甚至衝突關係。但是大眾主義可以有三種不同的使用方式：它既可能有「人民民主式大眾主義」（本

書中亦稱為「民主式人民主義」)之意義,也可能是雷根—余契爾式的大眾主義(即「權威式人民主義」),甚至可能在特殊歷史情況中策略地被使用成拉丁美洲式的大眾主義。所以自由放任主義不一定和大眾主義在實際政治運作中起衝突。大眾主義可以吸納中下階層許多非政治性的敵意,將之引導至特定的政治目標(美麗島系的目標是公民政治,新潮流系是國民政治)。

民進黨作為美麗島系(側重自由主義政治)與新潮流系(側重大眾主義政治)的結合,說明了前者仍須某一大眾主義路線——雖然這個大眾主義是受放任自由主義路線的支配。例如,張俊宏(1989:150)便說:「基於反對黨現有的相對弱勢和台灣特有的產業結構,如果沒有部分資本家的支持,則民進黨在邁向執政的過程中,勢將會困難重重。」「如果全面引入勞資對立的階級鬥爭,則會造成人民內部的分裂,徒然損耗了反黨國和反法統的政經資源。」故而結論「我們以為:目前台灣所呈現的反對運動,固然可包括公民權鬥爭、階級鬥爭、新社會運動,但三者之間未必能夠匯流為一,而在三者之中,基本公民權的確立(包括國家體制正常化),可說是其他二者的必要前提。因此,當三者之間出現潛在矛盾時,也必須以目前公民權鬥爭所內涵的反黨國和反法統為主。」

在這段話中,「階級鬥爭」與「新社會運動」合起來即是「社會運動」。而公民權(民主自由)則被說成是社運的必要條件,從而得出「政運優先於社運」此一結論。亦即,獨尊了「公民」此一主體身分,並視其他主體身份(階級、性別、殘障、無住屋等等)為次要。我們可以看出來,將「人民民主」(大眾主義)置於「民間社會vs國家」(放任自由主義)之下的民間哲學,和上述美麗島系的路線在精神上

相當契合，故而很容易為其所用——例如，政治民主優先於統獨，「人民民主」對抗階級鬥爭與社運政治化，而（民間哲學的）「人民民主」又以政治民主為依歸。

美麗島系雖然側重放任自由主義政治，但是卻也不能沒有某種程度的大眾主義，它與大眾主義結合的程度則完全視政治情勢而定（例如，一九九〇年國是會議時，以及國統會成立後推出「台灣主權決議文」時，是美麗島系在該年度對大眾主義之態度的兩個極端表現）。至於民進黨在未來是否完全成為一大眾主義路線之政黨則有待觀察。（參考蔡金財1990：3～12）

如果在未來民進黨成為一個「民主與獨立並舉」（而非「民主優先」），甚至「主權獨立—自決—獨立」的大眾主義路線政黨，民間哲學又會如何被使用呢？這當然是個假想的情況，但是當我們回顧民間哲學的發展，我們便知道，民間哲學的意義在未來被轉變也是可能的。第一階段的民間哲學是一種思想運動，然後首先影響到學運，（因為學生對意識形態變化最敏感），有些學生派系以民間哲學為運動的意識形態（資源）。也許當時有人希望民間哲學此一思想資源能為政運中的前進系所用，（因為兩者比較合拍），但是前進系顯然沒有力量去吸納、整編這一思想資源，結果終為美麗島系所用，而有民間哲學第二階段的發展。所以如果民進黨在未來有根本性的路線調整，民間哲學的意義自然也會調整。

民間哲學的可能未來：如何改造？

可是在台灣還有一些相對獨立的知識份子（可能包括民間哲學的信仰者），在思想資源上仍承繼「民間社會vs國家」此一框架，或「民

間社會／國家」的二分（前者蘊涵後者，但反之不必然。以下將上述二者合稱「民間社會－國家」），精神上仍隸屬於啟蒙運動揭示的理性現代目標，可是卻不見得贊同民間哲學的政運傾向。故而想以「民間社會－國家」或西方的某個民間社會理論，或甚至改造（重新詮釋）了的台灣民間哲學來突顯社運的差異，目的是提供社運在思想領域中一有別於政運的意識形態，這樣或可使社運在依附政運發展的情形下，社運之資源不會完全被政運所吸納，而能保留一些，藉以發展自己的力量。（以政運為例，過去新潮流系以「黨工 vs 公職」、「雞 vs 兔」、「批康」等突顯自身差異，建立自身認同，在黨外運動中，依附其他派系山頭而發展，後來有了自己獨立自主的力量。）

那麼究竟要採取什麼論述策略，（例如，接合什麼思想資源），才能一方面持有「民間社會－國家」，另一方面不自相矛盾地以「人民民主」來突顯社運之差異與認同？很明顯的，「政治民主優先」此一主張必須放棄，或至少將之「抽象肯定，具體否定」，才能將「民間社會－國家」與人民民主調和。由於策略問題涉及具體情境和針對目標，所以筆者很難對「採取什麼論述策略」這問題越俎代庖，只能在思想資源這一方面略為建議一下，指出一些可能方向。但是這些可能方向如何實現為有效的論述實踐，則全靠實踐者的高明了。

首先，「民間社會－國家」的二分，往往是接受「公／私領域」之分的自由主義者所作的主張。雖然所有的自由主義都贊成民主，但是自由主義真正重視的是自由，而非民主。甚至在放任自由主義的傳統中尚有對民主不信任的情緒。民主對古典自由主義而言，只是手段而非目的。民主必須建立在保障自由的基礎上，必須符合保障自由的正義原則。所以民間學派從放任自由主義精神（特別表現在「國家退出

民間社會」、「國營事業民營化」等主張上)跳躍到「民主優先」,可能就是一次驚險的跳躍。

另外,放任主義中也有近乎無政府主義傳統者,可能對「政治民主優先」不滿。所以高明的論述策略家,甚至可能用「國營事業民營化」此一主張所蘊涵的放任自由主義精神來質疑「政治民主優先」。

基進自由主義者,不但重視自由,還重視平等,所以不會怕談階級問題,也偏重大眾主義。在基進自由主義強調社會公平的精神下,也極可能反對「政治民主優先」。故而,如果是從自由主義這一路數去接合人民民主,基進自由主義這一思想資源可以考慮。

現在一般人(尤其在美國)均將基進自由主義稱為「自由主義」或「自由派」,而古典自由主義則稱為「保守派」,從歷史與現實的考慮來看,這種稱呼或有一般人的智慧,但是也許對古典自由主義者不甚公平,因為他們和保守主義者仍有一些不同。例如,保守主義者幾乎無條件地擁護既有的權威與秩序,反對任何變動,而不管變動現存秩序或削弱權威是否為了自由的保障。兩者還有另一些細微的差異,但是這些被認為是「保守派」的古典自由主義者也吸取了不少保守主義的教訓,有時也被人一概視為一丘之貉。

在本書中,「自由派」一詞通常指的就是保守的自由主義者,而非左翼/基進的自由主義者。至於「保守主義」則常指著「自由派的保守主義」,但也有時指保守派的保守主義。

就前者這個保守主義意思而言,保守主義強調政治變革的有限性,亦即,社會不可能透過一場政治革命,一個正義的法律的通過或一個新制度的設立,而產生很大的變化。在這一點上保守主義顯然不會同意「政治民主優先」背後的一些假設——例如,台灣的諸多問題

均集中於黨國體制，因此瓦解黨國體制，建立政治民主制度是優先首要的。雖然保守主義也不會贊成急進的社會運動，但是至少不會反對突顯社運差異（同時也就是促進社運認同）、社運自主等人民民主理念。雖然保守主義者不同意「民間社會 vs 國家」，但應該不會反對「民間社會／國家」的二分，所以，那些想要堅持後者，卻又想揚棄「政治民主優先」者或想調和人民民主者，保守主義是他們可以考慮接合的思想資源。事實上，鄒秦（1988）路況（1990）與王大衛（1990）均利用保守主義批評過民間社會論或類似民間哲學的「政治民主優先」主張。

民間學派在提出民間哲學時，表面上大量利用的思想資源是西方泛左翼的思潮，但是民間學派卻側重這些泛左思潮中放任自由主義的成份，其實還有太多的思想成份可資利用（尤其是因為民間哲學幾乎一網打盡了西方所有泛左翼的代表人物），故而日後若要改造民間哲學，亦可從左翼思潮入手。

最後，改造台灣民間哲學的重要資源是來自西方的民間社會理論。我們千萬不要把台灣民間社會論和西方的民間社會理論混為一談，兩者有非常尖銳的差異。事實上，西方的民間社會理論的中心思維，和台灣人民民主思維中的反「國家中心主義」（statism）是相同的；在台灣的脈絡中，這個區別就是社運與政運的巨大差異之所在。不論在朝或在野的政運，均是「邁向（繼續）執政之路」以國家力量來解決各種問題；而社運如果不能保持自主性，突顯差異，則可能像趙剛（1989）所警告的那樣，會轉化成「由國家出發」或「朝向國家的」。雖然西方民間社會論仍因「國家－民間」這一架構，而有極大缺陷，但是它絕對比較接近台灣的人民民主論，而和台灣的民間哲學南轅北

轍。

文末，讓我們以一簡短的評論來總結本文。

首先，不要認為民間哲學有什麼「本質」上的東西，永恆固定不變，是一個自給自足有獨立生命的學說。民間哲學的意義是由它所在的社會脈絡所決定的。民間哲學沒有必然的道理會和政運結合，如果歷史發展的軌跡不同，它可能成為社運的意識形態（例如，國民黨與民進黨被當作「國家」，社運被當作「民間」），然而民間哲學今日之所以為政運所用，卻倒也不是純粹的偶然。當然，過去還有一種可能的情況是，民間哲學只是意識形態領域裏的思潮，它所創造出來的資源，未被其他領域所用，而「閒置」在那兒，這也曾是可能的（雖然在事實上它為人所用了）。同理，人民民主或新民主如果不被任何運動（包括「人民民主的思想運動」）作為意識形態標籤的話，那麼它就會在思想領域中（文化工業等）就地被消費掉，而沒有其他作用。換句話說，我們常認為一個思潮影響了一個時代，（例如馬克思主義），而且還會錯誤的以為這是思想者（如馬克思）的天才所致，這完全是知識份子的幻覺。思想或意識形態的資源（包括思想者及其成品和工具）只是影響社會的因素之一而已。

（附記）本文部分初稿曾於一九九〇年十一月六日於國策中心和一些朋友討論過，得到很多寶貴意見，特此銘謝。

本文的引用書目，請參照第一章〈從「民間哲學」到「新民主論」〉一文之書目。