

第一節 論述、意識型態與權力

談脈絡思考

編者按：此文原為田大川先生為本書所寫之序的後半部份，因文長故將這部份併入本章。以下這一小節主要引介本文題旨，並批評「真理一定有用」的想法。

4

這本書在意識型態理論方面提出來的是一種「脈絡思考」（contextualism），在這種思考中，歷史主義（即，把事物的意義放在歷史脈絡中去理解）只是脈絡思考的一個例子，而歷史唯物主義則是歷史主義的一個特例。

從簡單的例子來說明此處脈絡思考的含意：比如，同一篇內容的影評，出現在娛樂報紙的影劇版，和出現在某運動刊物的文化批判專欄，就有不同的意義（即，不同的作用或蘊涵，意義就是詮釋／蘊涵，亦即策略地使用）。

因此，脈絡思考反對形式主義的思考方式，它不認為（例如）一本書、一篇文章、一種主義或思潮的意義或所發揮的作用，是由其本

身決定的，相反的，脈絡思考認為歸根究底是由「脈絡」決定的。但是這個「脈絡」指的究竟是什麼呢？

讓我們用現成的例子來說明。這本書基本上是在意識型態領域裏所生產出來的一項資源，決定其意義為何的第一個脈絡，當然是其生產者及生產者的實踐，以及生產這本書時所利用之資源，（例如，生產者可能是文化工業的零工、黨工知識份子、社運有機知識份子、國家機器教育機構的工作者……。所利用的資源在物質方面可能是通俗文化工業、政黨、教育機構……。在意識型態傳統方面可能是西方主流思潮、本土執政黨意識型態、本土某運動的意識型態……）。另外，決定這本書意義的第二個脈絡就是它被消費的狀況：這個狀況可能是在文化工業的市場上的就地消費（就像任何書刊雜誌被買去閱讀、送人或擺設），或者被拿去作其他意識型態生產的資源（如被其他作者拿去運／引用，或參與某些書報文章的生產等），或者變成另一領域實踐者的意識型態的標籤……等等，這當然連繫到消費者及其實踐以及其消費能力所須之資源的來源。此外，還有許多其他可能的脈絡，端視我們指出脈絡的旨趣何在。

用另一個例子來說明上段話的意思，脈絡思考基本上否定（例如）《資本論》「本身」有什麼意義；當年它在大陸「白區」秘密地下流傳時，和它被大陸官方出版並成為大學教科書時，以及台灣「時報文化」出版它時，就是三種不同的脈絡。

脈絡思考基本上把思想、論述、意識型態等，視為一種社會實踐的資源。這種意識型態資源和同樣為社會實踐所須之物質資源沒有什麼不同。以下讓我們指出這個想法的一些蘊涵。

脈絡思考的第一個蘊涵是，政治實踐與意識型態的關係不是必然

的，因為政治領域之實踐的脈絡和意識型態的脈絡不同，而意識型態至多只構成政治實踐之脈絡的一部分，所以政治實踐的意義不完全是由意識型態所決定。（反之亦然，即，政治實踐至多只構成意識型態的脈絡之一部分。）用實際的例子來說：美麗島系在一九八九年選舉及其後的行動，和《到執政之路》或這個派系的意識型態沒有必然的關係。例如美麗島系的人馬不見得讀過《到執政之路》，而所謂「從地方包圍中央」這種想法（正如林中平所指出的），很快就被美麗島系放棄了，基本上此系還是集中於「中央」的問題（國統會、制憲、總統民選、三年執政……等）。在地方上的政績，除了堅持幾個月的「周休二日上班制」（最後向產業界及國民黨政府投降），以及和國民黨併肩作戰、在彰濱工業區驅趕養殖戶等大手筆外，也沒有什麼驚人之舉。我們也無法光從《到》一書或其意識型態必然推論出此派系未來的政治實踐是什麼（街頭抗爭或議會抗爭……）。

換一個說法，脈絡思考所要反駁的（之一）是下面這樣的主張，即，「人們的實踐在於體現其意識裏的東西」。而我們反駁的最基本理由，一言蔽之，就是「實踐和意識裏的東西可能不一致——所以不能由對意識（型態）的內容之考察來推論出實踐。」

以上的例子雖是政治實踐，但以上的結論也適用於其他實踐，例如社運實踐，甚至意識型態實踐本身。換句話說，像發表一篇文章、教一堂課、演講這類意識型態實踐的意義，並不是由文章、演講內容本身所決定的。

脈絡思考第二個蘊涵，可用一個假想例子來說明之。假設X領域中只有兩股不同的力量，甲與乙，而Y領域裏卻有三股力量A、B、C。這裏的X或Y領域可以是政治領域（之中有不同的兩個或三個黨）

或社會意識型態領域（之中有二個或三個不同的思潮）、學運領域（之中有二個或三個不同的學運派系）、經濟領域（之中有二個或三個對立之階級聯盟）——或更局部的——物理學領域（之中有二個或三個因信仰典範或人事傾軋而區分的派系）。

如果X與Y領域原來的關係不太密切或直接，那麼當X與Y開始發生進一步關係時，X中的甲可能會和Y中的A、B、C（任一個或二個或三個全部）發生結盟關係，同理乙也是一樣。這時候結盟實踐的脈絡還容許很多可能性發生。但當兩領域互動以及關係更密切時，事實上所容許的可能結盟就變的有限了。例如，原來甲可以和A、B、C結盟，現在它在事實上只可能和A、B結盟了。

現在，假設X領域強力地支配了Y領域，使二領域產生極緊密的關係，那麼Y領域的三個不同的力量，所生產出來的資源，會化合成二種而分別為X領域中之甲與乙所用。反過來，如果Y領域強力地支配了X領域，那麼X領域就會分化成甲乙丙三股不同的力量，分別對應著Y領域中的三股力量。

順便一提的是，由於結盟會改變力量的對比，所以不同領域的團體不但傾向彼此結盟，也會因為結盟而可能改變不同領域之間的關係。比如，假設X領域中的甲與Y領域中之A結盟，而X領域中之乙與Y領域之C結盟，那麼如果甲的力量比乙小，但可能會因為A的力量比C大，因而可能使乙逐漸比甲的力量小（但只是「可能」而已，尚須實踐及條件配合）。但也因為這樣的結盟關係使X與Y兩領域的關係轉變。

以上雖然聽來抽象，但事實上卻是每日都在發生的狀況或實踐。但是那些患大頭病的唯心主義知識份子，卻無法接受上述的脈絡思

考。在他們看來，最重要的事，就是掌握「科學真理」，而這「真理」就是一種必勝的武器，因為只有正確的思想才能帶來正確的行動。當這類唯心知識份子高喊「理論與實踐相結合」時，不管他們怎樣宣稱「放下知識份子的身段」或「向群眾學習」，始終有一樣東西放不下，也不必向群眾學習，那就是他們心目中的「科學真理」，這是因為他們相信「真理」有一種本質性的力量，而這又是因為他們其實自居整個運動的中心，而不願把自己看作整個運動的資源之一。用一個比喻來說，一個運動就像一架機器，它的運作須要很多零件；脈絡思考把意識型態當作零件之一種，重要的是合用，使機器運轉（所有時不同尺寸、形狀、設計功能的零件可替換使用）。而唯心知識份子則認為非要一種有「心靈／靈魂／精神」的（特定尺寸、形狀、設計功能）零件（即他心目中的「真理」，而他當然是這個真理的「道成肉身」），才能保證機器「正確」地運轉。

這樣說來，一個弱勢運動（包括思想運動）在意識型態方面最重要的不是脫離運動實踐地去尋求真理、分析社會結構真相，而是去尋求能夠有效地幫助這個運動成長壯大的意識型態資源，而這意味著，這個意識型態能夠突顯這個運動的差異，而且容許結盟實踐的可能，以便能獲取更多意識型態資源。

5

（編者按：以下這一節用馬克思主義為例對脈絡思考作更詳細的解說，並且區分「真理／有用」，以及進一步談「真理」問題）

所謂「意識型態資源」，至少包括了意識型態的生產者，此一意識型態的社會形象，和意識型態生產出來的產品。意識型態資源中最重

要的資源當然是其生產者——知識份子。

不過，知識份子在從事意識型態生產時也須要各種各樣的資源（包括意識型態資源），擁有較多生產資源者，通常也能生產出較多的意識型態資源。不過這裏的多寡，和經濟資源多寡不同，不只是數量性的；而且多寡的判斷還相對於資源被消費的脈絡。例如，一個學院知識分子的學術著作所代表之意識型態資源的多寡，尚須視其是否為學術再生產之用，或通俗文化工業消費之用，或政府統治之用，或社運實踐之用……等等。通俗言情小說作家所擁有的生產資源或可提供之意識型態資源，如果是為了學術消費之用可以說幾乎等於零。

以下讓我們用馬克思主義為例，來說明上述論點。

對學術生產而言，馬克思生前所提供之意識型態或知識資源，以及他所擁有的學術生產資源（例如教職、將來會進入學術界的學生、研究資源、著作的出版公司、著作的書評及書評人……等），在當時而言是很微小的。但是馬克思生前對激進工運所提供的意識型態資源，相對於當時其他激進工運意識型態資源的生產者而言，則是較多的。它的「準」學術性（即，工人眼中看來很有學術的樣子）、它的修辭技巧（充滿戰鬥性與論戰性）、論述策略及運用之意識型態資源，使之在辯論中占了上風。它概念的簡潔有力與創造性，使之具有一種恰當的抽象性或一般性，能夠適用於許多不同地區與局部情況的激進工運；例如：替工運提出一種不妥協的議題立場或姿態（因而使得對方在議價時願多妥協一些），以及國際主義的團結說法……等等。但是各地激進工運之所以覺得馬克思主義「具體可用」，或以之為意識型態資源，則是透過各地工運人士之實踐。

不過最開始使馬克思的論述實踐，成為工運的意識型態資源，還

是馬克思本人以及其朋友們在工運中之實踐所帶來之地位、形象及權威；這些地位、形象及權威，正是馬克思生產其著作之重要資源，也正因為這些資源所形成之脈絡，使其著作比其他著作更容易成為激進工運之意識型態。假如馬克思從未涉足工運，也和工運無任何人脈關係，那麼他及他的著作就很難成為當時工運之意識型態資源，（原因之一就是，作者或意識型態的生產者，也是實際構成意識型態之意義的部分脈絡。假如馬克思和工運無關，工運無法信任馬克思，馬克思也可能做出不利工運的事……等等。）

如果馬克思生前和工運無關，那麼他的著作也可能會在死後被當作工運之意識型態資源，但是關鍵仍在於將馬克思主義介紹給工運的知識份子們，他們的論述及實踐將決定馬克思著作是否及怎樣（在什麼程度上，在那些層面上）被當作工運的意識型態資源。當然，如果馬克思和工運無關，即使他是某種天才，他是否能寫出我們現在所知的馬克思主義著作（這些著作很多是在和反工運或不同工運路線的鬥爭中，理性與非理性的辯論中產生的），或者，他是否根本就不會去寫這樣的著作（他大可將天才用在其他方面），都還是問題呢。

但是問題的重點在於，馬克思的那些著作是否必然會成為工運的意識型態資源；如果馬克思（或其他人）在當時寫的著作和我們現在所知的馬克思著作略有差異，是否即意謂著那些著作不可能成為我們現在所知的「馬克思主義」？

唯心主義者認為，馬克思主義之所以會產生那麼巨大的、改造現實的力量，是因為馬克思主義之「真理性」；在唯心主義的觀點中，馬克思體系中的一個觀念、一種主張……之精確性都非常重要，不容稍許偏差。更有唯心主義者認為，如果不能正確的理解馬克思，就會導

致實踐的錯誤或災禍等等。

從脈絡思考的觀點來看，任何意識型態資源，只要在脈絡的允許及限制下，都是可以替換的。如果馬克思曾提出了一些不同於我們現在所知的歷史唯物論觀點，可能也不是那麼重要，也不會對後來馬克思主義及以馬克思主義為意識型態標籤的運動有太大的影響。甚至馬克思是否曾明白地提出歷史唯物主義，也可能不會對後來有太大的影響。恩格斯以不同的方式說明了這一點：

「雖然說馬克思發現了歷史唯物史觀，但是梯葉里、米涅、基佐以及一八五〇年以前英國所有的歷史學家就證明，已經有人力求提出歷史唯物觀，而且摩根對歷史唯物觀的發現，證明發現歷史唯物史觀之時機已經成熟了，這個史觀必將被發現。」（恩格斯致符·博爾吉烏斯信，中譯參考《馬克思恩格斯選集》，第四卷，北京人民出版社，五〇六頁）

從脈絡思考來詮釋恩格斯上面這段話，即是，當時已經存在的脈絡（政治經濟及社會的狀況，知識或意識型態的情況），使得「馬克思是否明白地提出歷史唯物觀」，或者「歷史唯物論最初的公式是怎麼樣寫的」這些問題變的不重要了。

自從馬克思主義誕生以後，其著作經過無數人的宣傳、詮釋、注解，容或馬克思在寫作時有論述不清楚或思慮不周全之處，現在也以系統性的理論面貌表現，而且幾乎無所不包地深入生活與世界的每一角落，幾乎任何議題均可提出「馬克思（主義）觀點」，遠遠超過馬克思當年論述的範圍與話題。對這個現象，我們還可以進一步地以脈絡思考來理解。

前面曾說過，對學術生產而言，馬克思生前所提供之意識型態資

源（或知識資源），以及馬克思所擁有的學術生產資源（例如教職，將來會進入學術界的學生、研究資源、著作的出版公司、著作的書評及書評人……等）在當時是很微小的。但是隨著馬克思主義的發展，在馬克思死後，他對學術生產所能提供之意識型態資源則一天天地擴大中，而馬克思主義者在當今某些社會中也擁有不少學術生產資源。這個變化又是如何產生的呢？

我們已經在前面分析過，馬克思生前對激進工運所提供的意識型態資源，相對於當時其他激進工運意識型態資源的生產者而言，是較多的。所以採用馬克思意識型態資源的工運，便在不同激進工運的鬥爭中，首先取得了意識型態的領導權，並進一步地以馬克思主義作為組織動員及結盟的標籤。在這種情況下，某個原來傾向（比如說）無政府主義的工運團體，也許因為其意識型態資源的屈居下風而逐漸萎縮（但是意識型態資源不是影響運動興衰的唯一因素）；可是也可能這個無政府主義團體放棄無政府主義，改以馬克思主義為其意識型態資源，或者附和馬克思主義（如搞馬克思無政府主義），以求繼續發展下去；但是作這種轉變本身，也須要一定的資源才能作轉變。而作了這種轉變的工運團體，不見得改變了它們原來的運動路線或實踐方向；因此，不同激進工運團體的鬥爭仍可能繼續下去，只是從過去的「無政府主義 vs 馬克思主義」變成馬克思主義旗下的不同路線、不同詮釋或不同派系之爭。

這說明了脈絡思考的另一個論點，即，思想、論述和行為實踐沒有必然關連（其關連是一種串誑的關係）。例如，兩個團體可以有相同的意識型態標籤，但卻可能有相反的實踐方向及運動路線。以馬克思主義為「思想指導」的組織或團體，所作的千萬種不同實踐及鬥爭，

正可證明這一點。

十九世紀末激進工運的發展壯大，也促成馬克思主義作為工運意識型態的壯大，而對二十世紀初新興或後進的激進工運而言，採取馬克思主義為意識型態資源是頗為明智的，因為馬克思主義既然有意識型態的領導權，就意味著它不斷地在生產馬克思主義知識份子及著作……。如果一個激進工運不去利用這些資源，而想利用其他「更正確的」意識型態資源或自行開發意識型態資源，是很不實際的。

然而正由於越來越多的團體使用馬克思主義為運動的意識型態資源，不但使馬克思主義越來越壯大，而且也可成為這些團體結盟實踐的意識型態資源，並進而使馬克思主義成為經濟領域或工運以外其他領域或運動、甚至統治者的意識型態資源。

例如學術領域中的某些人便可能使用馬克思主義，以為他們在學術領域中動員組織，及和其他學術人鬥爭時所用之意識型態資源。而這些學術領域中的馬克思主義者又可能和其他領域或運動中的馬克思主義者結盟（但這不是必然的——即，學術馬克思主義者不必然和其他領域的馬克思主義者或任何人結盟）。而這也開始使得馬克思主義成為學術生產中一種還算重要的意識型態或知識資源，當然這也會使學術馬克思主義者的學術生產資源增加。

在前面我們提及馬克思或馬克思主義（者）時，我們都有指明其脈絡，如作為工運意識型態資源的馬克思主義（者），或馬克思對當時學術生產所提供之資源……等等。雖然後來有時為了敘述方便，就不再指出脈絡，但是讀者應當辨明不同脈絡中的馬克思或馬克思主義（者），而且我們不能先驗地就認定各種脈絡中的馬克思（主義／者）都是相同的，或認定在客觀上只有一種脈絡中的馬克思（主義／者）

是唯一真正的。

從脈絡思考來看，馬克思（主義／者）沒有本質，其意義是被人們的社會生活、物質條件、實踐、思想環境、論述條件等脈絡所決定或改變，那麼，不同脈絡中的馬克思（主義／者）的關係是什麼呢？

例如，學術領域中所生產出來的馬克思主義意識型態資源（馬克思主義學術知識份子，馬克思主義著作、社會形象及論述傳統），和工運中所使用的意識型態資源（馬克思主義工運知識份子，馬克思主義著作、社會形象，及論述傳統），兩者可能很不相同——即使兩種資源中包含有相同知識份子個人或著作：因為，同一個人可能在兩種不同領域中有不同之身份，而同一著作在不同領域中有不同之詮釋。判定兩者是否相同的重要問題是像，學術領域所生產出來的產品是否成為工運的資源之一？而工運實踐之結果，是否又成為學術份子的生產資源？等等。

這樣說來，不同脈絡中的馬克思主義（者）是一種事實上的偶然關係，這關係的密切程度，以及是否能使不同脈絡中的馬克思主義（者）成為相同，均須視人們的實踐而定。

另外，對脈絡思考而言，真假的問題也是放在脈絡中來看：一個理論的真假當然是由一些證明條件所決定的，但是這些證明條件不是普遍或放諸四海皆準的條件，而是在特定的、就地的脈絡下之條件，這個脈絡也就是再生產（……生產—分配—流通—消費—生產……）這個理論的脈絡。

所以，當我們談「馬克思主義是否為真」時，所涉及的證明條件都是從我們談這個問題時所在之脈絡出發，例如，在工運路線的辯論中，或者大學社會系中的課堂討論裏……等不同的脈絡，就會有不同

的證明條件。（如果工運與學術界已密切相關或相「結合」，工運分子和學術分子之間已無什麼社會差異，那麼上例中的兩個情形都算同一脈絡，證明條件也會相同）。

不過由於脈絡會改變，脈絡所涉及的各种資源力量會變化，所以決定真假的證明條件（如什麼算是證據，決定證據的程序……等）也會跟著變化。當然，「真假」這個概念也是會變的，但在這裏我們所用的意義仍是一般人所認為的「符合事實即為真，否則即為假」，而「符合事實」與否，則是一個有無證據支持的證明問題。

當然，一個理論可能很實用或很有效，但這不等於這個理論為真，假如，假設某個統治集團採用了馬克思主義為其政治實踐時所須之意識型態資源，而且這個統治集團發現馬克思主義十分有助於他們的政治實踐或統治，但這並不因此表示此一意識型態為真。因為「真理」意味著「有證據支持」，但是卻不同於「有效／有用」這個概念。（「真理」即是「符合事實」，而符合事實與否則視有無證據支持；過去真理觀的錯誤即是以為「符合事實」比「有證據支持」還要更多一些。）

可是很有用的意識型態資源，往往使得運用那些資源的實踐十分有效，而成功有效的實踐，往往由於其對實在世界的改造，以及由於它創造或吸納了更多資源供意識型態生產之用，因而使該實踐的意識型態資源更多且更真。所以，（回到我們的例子）有效的馬克思主義的（政治、工運、學術、……）實踐會使馬克思主義意識型態成真或更真實。例如，如果馬克思主義的學術實踐能生產更多有利於自己再生產的資源（培養越來越多的馬克思主義學生，進入學術界的重要位置，掌握大量研究資源，馬克思主義已成為學術傳統及典範……），那麼馬克思主義便可能更真，也同時可能使馬克思主義的學術實踐更有效。

同理，如果馬克思主義的政治實踐，不斷獲取更多政治權力，也將使政治領域中之馬克思主義比此一領域中的其他主義更真。

在二十世紀末，國際政治及經濟領域中，以及許多國家的政經領域中，以馬克思主義為意識型態資源之政經實踐似乎不再有效或至少遭遇困難，但是這並不表示世界各地不同領域中以馬克思主義為意識型態之實踐，也會直接或立刻受到影響，因為很多實踐的意義是局部性的，（例如，非洲某小國的軍事統治者以馬克思主義為資源之一來進行軍事官僚統治；或者南美某工會運動，以馬克思主義為資源來從事工運；或者東南亞某大學校園中，一群年青教師以馬克思主義為資源之一，來和校方及年老資深教授進行鬥爭；可能這些實踐均非常有效——特別在這些實踐和其他領域或團體的關係不密切的情形下）。可是長期下來，是否會產生什麼變化，則很難說。

從以上的討論，我們還可以反駁一種常見的有關馬克思主義實踐之研究取向。比如說，有些人對過去東歐或蘇聯的社會主義統治，或史大林主義等現象進行研究時，常假設意識型態與實踐之必然關係，而非脈絡思考所主張的串連關係。結果這種唯心主義的研究取向，就導致兩種假設，一類是：史大林主義或社會主義國家實踐的意識型態依據，不是「真正的」馬克思主義。另一類則是：馬克思主義「本身」有一些問題，必然導致了史大林主義或社會主義國家之統治實踐。

脈絡思考的研究取向則與上述取向大異其趣。脈絡思考區分不同領域的實踐，以及意識型態被使用的脈絡。在這種脈絡研究的取向中，不同領域及不同的權力關係均得到平等的注意，因為不同領域中之實踐，必須依賴不同的權力關係、結盟等，以便使用各種不同的資源，而這些資源也是各種領域在一定權力關係下所生產出來的。例如，共

產黨黨中央的政治實踐，所依靠的權力關係，及這些關係彼此之間的關係（即，關係結構），和所運用的各種資源（而這些資源彼此也形成一定的關係——資源結構），與其黨校的意識型態實踐，所依靠之權力關係及關係結構，及所運用的各種資源和資源結構，便可能很不相同。然而，即使人們以新的黨中央取代了舊的，（包括撤換黨校的校長等），而且新黨中央的政治實踐的意識型態資源，在思想上由自由主義取代了共產主義，也不一定改變黨中央的政治實踐所生產的資源之性質，更遑論會改變黨校的意識型態實踐（羅馬尼亞似乎目前即是如此情況）。為什麼呢？

因為，首先，沒有一種實踐（包括意識型態實踐）在思想上只依靠一種意識型態資源——雖然通常會有一種意識型態資源占了主宰的地位，支配其他意識型態資源，起著標籤的作用。其次，兩種實踐即使運用相同的資源，但是因為資源的結構不同（例如，在一種結構中，意識型態資源對其他資源起著支配作用，而另一種結構中，意識型態資源可能並不重要），兩種實踐所生產出來的產品，就可能會有不同的性質。

所以，黨中央改變意識型態後，其政治實踐究竟有什麼變化，尚須要看其所運用之其他資源變化為何，以及意識型態資源在其資源結構中之地位（即，意識型態資源是否比其他資源較重要或較不重要）。而黨中央政治實踐所生產出來的資源中，有哪些被黨校的意識型態實踐所使用？和原來使用的資源是否不同？不同的資源在資源結構中是否重要？而黨校意識型態實踐所生產出來的產品，有多少成為黨中央政治實踐之意識型態資源？等等因素均會決定黨校意識型態實踐之性質。

6

（編按：本小節以脈絡思考／唯心主義的對比來分析及回答田大川先生在本書序的副標題所提出的「為什麼我要舊書重提？」）

本文的前半部，以就是本書的序，有一個副標題，即，「為什麼我要舊書重提？」亦即，為什麼我們在序言中還花了不少篇幅去談《到執政之路》這本舊書？或者，為什麼人民民主論要批判民間哲學？

因為如果我們分清楚不同領域的各種抗爭，那麼我們這些在意識型態領域中生產產品，供一般知識份子（而非群眾）消費的人，為什麼要在一九九一年去評論《到執政之路》這本為一九八九年底選舉而作、現在已經存倉、無人要讀的「準文宣」呢？更何況，該系的實踐和這本書或民間哲學並無必然關係。搞不好下屆選舉時，美麗島系要高舉「人民民主」為其意識型態標籤呢！

在此我們要提出脈絡思考的觀點，來和唯心主義的觀點相對比（下詳）。同時，在回答「為什麼我們要舊書重提」這個問題的同時，我們也可以了解為什麼（本節中之〈人民民主與後現代〉一文提到）當人民民主論在批判「政治民主優先」或「統獨優先」時，並不是自我膨脹地想針對什麼政治組織。

從脈絡思考的觀點來看，人民民主論是一些人在意識型態領域的實踐，和政治組織在政治領域中之實踐，並沒有密切的關係，而人民民主論者的實踐在起初也只能從局部的脈絡來了解它。從純粹的可能性來說，人民民主論者所生產出來的意識型態資源，也可能為美麗島系所使用。然而在人民民主論的意識型態實踐過程中，其實踐之脈絡已經排除這種可能性（至少在目前看來）。

但是人民民主論的意識型態資源，並不必然或自動就會成為任何社運實踐之意識型態資源。不管人民民主論看來多麼合於社運所用，多麼替社運利益著想，它也須要串連的實踐，才能把意識型態領域中生產出來的資源，變成社運實踐的資源。如果沒有串連實踐，人民民主論的意識型態資源就像許多其他同樣命運的意識型態資源一樣，作為文化工業中的一項產品就地消費掉。

當然，一個社運或社運的結盟不一定要以「人民民主」這個標籤作組織動員或結盟之用，它可以只使用人民民主論的一些觀點或知識份子……等。同樣的，意識型態領域中其他思維有時反而更適合某個特定社運之用（例如這個社運尚處於孤立狀態，或其過去的意識型態資源尚有效，使用的也比較「習慣順手」，或尚無能力接合其他意識型態……等等）。

所以，如果將人民民主論稱為「社運的意識型態」，其實在目前為止，只能代表一種期望，或一個開端。但是相對的，由於美麗島系和某些意識型態資源關係較緊密，所以如果把「政治民主優先」這種意識型態視為「美麗島系的意識型態」就有幾分道理。

那麼究竟為什麼人民民主論要批判民間哲學呢？其實人民民主論也可以批判和民間學派差不多的自由派學者，例如遠在香港的陳其南（陳君常將「公民」賦予一特權優先地位）；人民民主論之所以在一九九〇年初選擇民間哲學是因為《到執政之路》出版不久，而此書正是美麗島系透過串連實踐，將民間學派所生產出來的意識型態資源（知識份子、抽象的民間哲學觀念等）和其他該系所擁有的意識型態資源接合在一起，生產出新的意識型態資源以為政治實踐所用。

換句話說，我們不能像唯心主義那樣，把一九八六至一九八八左

右的民間哲學，簡單地等於《到執政之路》，或簡單地等於美麗島系意識型態。因為民間哲學的那些抽象觀念原來均有其具體脈絡，及針對的特定問題，（參見〈民間哲學的過去，現在與未來〉），而民間學派所擁有的意識型態資源及意識型態實踐，和美麗島系所擁有的意識型態資源及實踐是很不相同的。（例如，《到執政之路》一書出版時，可以得到媒體的廣泛注意，可以放到大書店中展示銷售；而且美麗島系除了意識型態實踐外尚有政治實踐。但一九八六至一九八八左右的民間學派，只有意識型態實踐以及至多在學運領域中的串誼實踐，談不上政治領域中的政治實踐）。

所以如果我們簡單地把「人民民主論」與「社運意識型態」劃上等號，把「民間哲學」與「美麗島意識型態」劃上等號，因而認為人民民主論為了突顯社運的自主與差異，所以「自然地」和民間哲學衝突，這完全是唯心主義的錯誤觀點。

但是人民民主論為什麼要挑上美麗島系呢？為什麼不是新潮流系、統派、或國民黨中的派系？我們的回答是：社運在政治領域中經常和國民黨對立，可是在意識型態領域中，又有另一種脈絡上的考慮：因為人民民主論的意識型態實踐，是以知識份子為對象，而在意識型態領域中，國民黨並沒有什麼真正值得知識份子注意的論述。此外，批判國民黨意識型態，並非促進社運認同之有效策略（因為政運也作同樣的事）。至於為何挑上美麗島系，有三個主要原因：

第一，美麗島系不是意識型態掛帥的集團，而是一個「選舉—權力」的集團；意識型態領域中只要是非國民黨的資源，不論意識型態內容為何，該系均不應會太在意。（除非該系已經傾向權力集團，並假想自己居於執政的統治者地位，開始考慮governability的問題，故

也會在意可能成為工人、婦女、學生等社運之意識型態的論述。)而且民間哲學也好，地方包圍中央也好，都是在一九八九選舉的脈絡下搞出來的，事過境遷後，可能就棄如敝屣。該系根本不會在乎一小批文化人事後說些什麼，也不會對該系的政治實力有任何影響。所以，人民民主論在批評一九八九前後作為美麗島系意識型態的「民間哲學」（而非其他脈絡下的民間哲學），也不會因此有害於該系，而間接有利於國民黨或其他政治力量。

第二，一九八九以後，民間學派成員多已改變其社會實踐之場域；而「前進系」脈絡（即一九八六至一九八七）或「自由之愛」學運脈絡（一九七七）的「民間哲學」，除了「民間社會 vs 國家」這一抽象觀念外，其他成份（例如人民民主）也早就被民間學派擱置一旁，甚少鼓吹，（證據之一，即是人們並不質疑民間哲學與人民民主的對立），整個民間哲學的龐大建築其實已是被民間學派棄守的空城。如果美麗島系沒有搞《到執政之路》，而且如果那些想突顯社運差異的理論家，可以使用民間哲學意識型態（例如，串誣了民間學派的成員），那麼這些理論家根本不必提出人民民主，而直接提出（經過改造的）「民間哲學」，繼承此一意識型態資源，並將新脈絡下的「民間哲學」轉變為社運實踐可用的意識型態資源。但是由於美麗島系串誣了民間哲學，因此為了突顯社運差異（即，促進社運認同），只好使用人民民主，而不能也使用民間哲學。

第三，由於美麗島系出版《到執政之路》，此一意識型態實踐生產出不少意識型態資源，雖然該系使用了這些資源於其政治實踐上，但同樣的意識型態資源仍有些可被別種實踐所使用。例如，由於其強大的意識型態資源及力量，迫使了很多人閱讀《到執政之路》一書，或

談論它，而且在腦中尚留下記憶，這些談論及記憶也是意識型態資源，若有適當的實踐策略即可使用它們，否則也是一種資源的浪費。人民民主論批判美麗島系的「民間哲學」或《到執政之路》也正是因為可以利用該系生產出來的大量資源。

以上對「人民民主為何批判民間哲學」的分析及對「為什麼我要舊書重提？」的回答，例示了脈絡思考與唯心主義的不同分析法。

7

（編按：這一小節解釋什麼是「脈絡」。）

雖然我們已經用許多例子說明什麼是脈絡思考，也舉出不少「脈絡」的例子，但是我們能不能將「脈絡」的所指一條一條地定義出來呢？這樣的話，當我們要了解某件事的意義時，我們就可以依照定義去找尋及確定其脈絡了。

很不幸的，「脈絡」也是個意義不確定的詞，其意義也須視脈絡而定——任何脈絡都有脈絡。這並不是詭辯，讓我們再深入一點談這個問題。

首先，這裏說的是脈絡「思考」而不是一種「主義」，是一種探究的取向，一種**說服策略**，並沒有實質的論斷。

在前面的例子中，我們似乎已經指出像歷史（時間）、領域（社會關係或層面）、必須的資源等都是「脈絡」，但是這些都只是抽象的指標而已。即以歷史這一因素為例，姑且不談「誰的歷史？」、「什麼歷史？」、「那裏的歷史」，就時間的延續來說，究竟「脈絡」是以何時起何時終呢？上下五千年？還是最近兩三年？只要我們一思考這樣的問題，我們就會發現，「時間脈絡如何決定？」這個問題乃視我們是在什

麼脈絡下去思考這個問題的。或更直接的說，我們是誰？我們關心的是什麼？探究脈絡的旨趣何在？

故而「脈絡」一定涉及主體的視角（perspective），主體的視角必然是脈絡的一部分。反過來說，相對於不同的主體或不同的視角，就有不同的脈絡。因此，我們在銓釋「民間哲學」時所提供的脈絡，很可能和別人不同；也許別人將「民間哲學」關連到更多（或更少）的領域、更多（或更少）的事件、關係、資源，或更長（或更短）的時間、更廣（或更窄）的空間範圍、等等。

照這樣說來，所謂「提供一個脈絡」其實就是舉出很多不同性質的「項目」，這些項目中有些是各種各樣的關係（而這些時間的、因果的、領域的、階層的……關係把脈絡中的項目關連起來），另些項目則是不同的事件、集團、人物、理論、概念、地點、物體……等。而我們所欲理解或銓釋的項目則也和其他項目關連在一起。當然對於任一項目，不同主體因旨趣不同，可能提供不同脈絡。而對於任何脈絡（或一群項目），人們亦可能提供理解它的脈絡；脈絡之外永遠可能有另一脈絡。

由於脈絡涉及主體的視角，所以當我們提供脈絡去理解某一（些）項目時，我們便介入了脈絡——我們提出一種關連諸項目的關係，這就可能造成脈絡或項目的改變。此外，脈絡解釋可以反其向而行，亦即，我們對某一項目的意義提出某種假設，然後據此改變其脈絡的意義；這其實是較常見的狀況。

提供脈絡（即對一群項目提出銓釋）是構成串連實踐所必要的論述實踐。在此，我們可以提示一下其關連。

很明顯地（社會）世界上各種各樣「項目」的意義都不是固定的，

因為它們會隨著脈絡而變，一個項目的意義其實依賴著其他項目，而無本質意義。在這樣的（社會）世界中，一群構成某種整體的項目（不論是什麼整體），總是由串連關係構成，易言之，這個整體是透過論述才把各種各樣不必然關連在一起的項目，關連或接合在一起。串連關係一方面構成整體，一方面也構成整體內各項目（的意義），而任何整體均須串連才能繼續維持或改變。

這個串連概念和脈絡的相似性是很明顯的，我們提供脈絡就是一種串連實踐，把脈絡中的項目關連起來，形成一個解釋、敘述或說法，與此同時，脈絡中的項目也因為這個脈絡的成形而存在並獲得意義。打一個比方，假想一個小孩拿許多石頭作玩具：首先，她可以拿它們作象棋（沒用到的石頭則沒有意義，等於不存在）；然後將它們當作一些神話人物，一邊編故事，一邊給石頭命名，有的石頭可以當作城堡、寶物及愛情，有些則是怪物、公主、甚至有一粒石頭是「劇終」。她一連編了好幾個不同的故事，有幾個相關，有一兩個根本無關，原來是「寶物」的石頭，在另一故事中成了「廢物」，諸如此類。最後，她開始玩賭博遊戲，把石頭當作賭資或為另一遊戲的部分。在整個過程中，那些情節、說法或遊戲都把一些石頭串連起來，一方面實際構成了那個遊戲（棋賽、神話人物的戰爭……），另一方面則實際構成了旗子（將帥車馬炮……）或人及物（公主、寶物、大火、森林、愛恨關係、哲學……）。我們這個世界就像許多遊戲或說法構成的，只是對我們而言，我們並不處在上述比方中小孩的位置，而且我們也不認為有一個操縱決定「遊戲」（即這個世界）的上帝存在。我們只是作為眾多遊戲或情節中的項目之一，可以透過論述進行串連實踐，在既有的串連關係中（遊戲或故事）去改變、維持或創新（即，繼續玩原來的遊戲，

或編新故事）。由於同時有無數的遊戲在進行，所以不同「項目」（身份、面貌、意義）會被接合在同一整體上（個人、事物、事件……），因此，我們不可能遭遇沒有任何詮釋的「石頭」（項目的存在與意義均依賴著脈絡，不在任何遊戲中的項目就不存在）。但是如果我們進行串連實踐，這個實踐自然是在一定的脈絡中發生，而我們在改變各種項目意義（即，改變脈絡）之同時，也會同時改變我們自己。

照這本書的觀點來看，一個整體（不論是一種知識或理論、一個社會、一個社會運動、一個集團、一個人、「人民」、「權力集團」、一個國家）總是其實際構成部份的串連，換句話說，整體的各個部分之間的關係是串連關係，而非（例如）本質—表象的必然關係或原子主義式的純粹偶然關係，或有固定構成原則的多重決定關係。當然，任一特定的整體，必有其特定的串連型態，它可能呈現為某一部分對其他部分的宰制，例如，（假設我們談的這個整體是某個社會），政治層面對社會其他層面的宰制。有些人就會從這樣的宰制結構或型態，推演出「階段論」，或某個人民主體的在「結構上的優先」。但是其實我們不能導出「階段論」，因為這種宰制結構也只是串連關係，不是必然的，新的串連實踐即可能改變宰制結構，故而我們也導不出「結構上優先」，因為根本就沒有固定的結構，沒有任何部份是整體的固定構成部份，社會沒有（固定單一的）構成原則。（第三節中的〈社會與社會集團〉會對這點說的更詳細一些）。這大約就是本書的論旨。

第一節 論述、意識型態與權力

從斷裂讀法 談台灣史研究

台灣1990年的五四靜悄悄地過去了，和1989年五四70周年的媒體熱況簡直不能比較。不過在媒體中還是有一篇談五四的文章很有看頭，這就是楊照先生的〈五四·異文化與台灣本位的中國史研究〉（刊於《自立早報》，一九九〇年五月四日及五日）。

楊文的重點一共有兩個，一個是主張從「異文化」的觀點來研究中國歷史，這也就是台灣本位的中國史研究。

關於這一點，可說是毋庸多言的truism。任何歷史研究無不從研究者的本位出發，這是無庸置疑的，台灣的研究者亦不例外。只是在這「台灣本位」之下，尚有許多不同社會集團的本位。有的從台灣農民的本位出發，有的從台灣統治集團的本位出發，等等。因此，我們要注重的是歷史研究的蘊涵（implications）。

不過「異文化／同文化」之分仍嫌籠統，因為「異／同」本身就是互補的範疇。例如民族誌的作家在面對異文化時，她總是要假定一些相同及共通的文化現象才能著手溝通與理解。因此，重要的是，究

竟我們假定了何者為「異」，何者為「同」，而這些假定的蘊涵為何？例如，如果假定台灣學運和大陸六四學運完全不同性質（劭玉銘等的說法），其蘊涵是什麼？將台灣學運放進五四時代傳統的蘊涵又是什麼？等等。

楊文的另一個重點，則是主張以「斷裂」的策略來研究五四或歷史。這是什麼意思呢？讓我們來看他自己的解釋。

「五四運動長期以來被放置在一個『先行』的地位上。無論大陸或台灣，對五四的解釋總是依賴於對後於五四的歷史結果的評價而改變的。」

「在這種理念下，五四與後來歷史發展的延續性被反覆強調。」

但是除了這種「延續」的解讀歷史策略外，尚有「斷裂」的策略，「即強調當下那個時代社會文化做為一個有機存在的各部關連。」

這也就是說，斷裂讀法強調某一歷史事件（現象、行動）和事件所嵌入的社會整體結構之關連。而不意圖建立此事件與後來歷史發展的因果關連。

在斷裂的讀法下，「五四期間發生的種種事件……必須被還原到當時的社會系絡裡。」

通常官方的、主流的、支配（宰制）性的歷史論述均採取延續策略，而這種策略又和「目的論」式的史觀結合起來，變成壓迫性的霸權。所謂「目的論」，就是認為事件有一種內在目的，「推動」著事件的發展。例如，把過去時代或社會中人的作為，解釋為替現在或未來某個歷史目的結局做「鋪路」的準備，或是那個目的形成的一部分，均是目的論史觀之表現。

目的論史觀最常見的形式便是樹立一個完美本質的主體，或一種

標準、典範的主體（精神、意識）。而過去的人，均是這個標準本質主體的不完全實現，他們的意識也都是構成這終將出現之主體的意識之部分或必經階段／環節。很明顯的，楊文強調斷裂的讀法，雖然不是針對目的論史觀，但是也多少有腐蝕這種史觀的效果。

不過斷裂讀法不能和反目的論劃等號。關於目的論史觀的討論，請參看〈「台灣／台灣研究主體性」座談會〉，錢新祖、杭之、傅大為。收於《知識與權力的空間——對文化、學術、教育的基進反省》，傅大為著，台北桂冠圖書公司，一九九〇年，一六一～二一一頁。）

過去台灣史的研究在官方、主流的支配性論述下，處於一個被壓抑的地位，現在則開始了一些反壓抑的努力。但是在新起的、具有反對色彩的、有關台灣歷史之論述中，有一支流卻和官方論述方式是「鏡象」反射關係，以像「三、四百年共同體」這種目的論式觀點來建構歷史。這是一種「後補」官方、「準」主流的支配性論述方式，值得我們警惕注意。而楊文的斷裂讀法建議，也對台灣史研究有所啟發。

楊文說「五四不應該只靠幾個『思想菁英』作為代表，也不應該只用政治、文化任何單一層面來和後來的歷史發展接勾因果關係。」

「在斷裂、切片的閱讀裡，歷史紀錄的每一個社會現象，都可以透過這樣同時性（synchronic）的貫連，擴展結聯成一個多重複雜的網。」

斷裂讀法可以對不同歷史時期、社會型態中相似事物，挖掘出不同的、特殊的意義，給予我們「歷史感」。

例如，像「台獨」這樣的政治主張，在不同的歷史時期及社會型態中，即有其不同的意義。在國際政治這一層面而言，「台獨」可能意味著「脫離日本，日後待中國強大後再統一」，也可能是「脫離中國，

日後待日本強大後再統一」這種策略性的、使當時國際能接受的現實作法，史家均應明察秋毫。（前者指的是像日據時代許多中台人士的台獨主張，後者指的是像二次大戰剛結束後不久的台獨主張。）

此外，從其他層面也可以分析不同社會集團之台獨主張的不同意義。像早年留日與近年留美的台灣同鄉之差異；還有像出於「反共」、「民主」或「族群壓迫」等不同意義之台獨主張，等等。如果忽視這些不同的意義，那麼也就很難理解台獨主張在當時社會結構內的位置、效果等，同時也似乎缺乏了研究歷史的基本動作。

再舉另一個例子，現在很多人都預料中國將出現聯省自治的局面，如果這成為事實，那麼目的論式的搞歷史方法，也許會把大陸南方的自治和中國歷史上南方的許多獨立、自治聯結起來……等，可是像張之洞那種自治活動，從斷裂的讀法來看，其實尚有許多其他不同的意義，很難用一個幾百年共同體或南方人這樣的主體去解釋它。

總之，反支配的論述實踐，不應只是「彼可取而代之」，用「三百年共同體」來取代「五千年共同體」，以一個學術正統取代另一個正統。我們要注意歷史詮釋中的學術正統或主流論述，在成形時所接合的其他主流論述是什麼，惟有如此，我們才能警覺到論述的壓抑作用。以及哪些聲音被某種論述（權力）壓抑下去了。

從來就沒有真正眾聲喧嘩的論述，也因此沒有真正眾聲喧嘩的歷史。但是反各類支配的、站在人民立場的台灣史研究，應當擺脫單一主體、單一意識的「大團圓」結局寫法（即前面提到的目的論史觀——其他意識只是這一終極意識的不完全發展、階段性之意識），不僅因為這正是官方正統歷史的寫法，也因為這樣的歷史並不能有助於那些被官方正統所壓抑的眾多弱勢聲音。