

第一節 論述、意識型態與權力

人民民主與後現代

一次後現代的歷險：

讀趙剛〈論現階段無住屋運動〉

趙剛先生在《當代》第五十三期發表了一篇〈論現階段無住屋運動的理論與實踐——社會學的批判〉（以下簡稱〈趙文〉），〈趙文〉的立場與本人大致相同，故而本人在此並無意批評，但是卻想對〈趙文〉中一個枝節的論點——人民民主與後現代，提出一些補充及評論。

為何強調「枝節」呢？因為本文不擬討論〈趙文〉的主題——無住屋運動（簡稱「無運」）。原因有三：

第一，本文的作者不夠資格就此主題回應〈趙文〉，因為作者完全沒有參與在無運的理論或實踐活動中，不能代表無運發言。

第二，〈趙文〉對無運的批評與期待，有許多是作者所同意的。例如，〈趙文〉希望無運能落實到草根社區的最基層動員組織工作，希望無運不要失去社運性格而只淪為一個「壓力團體」，這也是作者的希望。其實作者猜想無運的參與者可能也有相同希望，只是限於人力資源才僅有目前的格局。因為從事草根運動，當然需要草根運動者，可是這正是台灣所缺乏的，台灣甚至連非草根的運動者也不多。缺乏，

當然需要更多的人投入，問題是「草根社運者」從何而來（如何被生產出來）？其（再）生產的條件是什麼？這個問題值得人們思考。

第三，〈趙文〉把無運的理論設想為「人民民主」、「後現代主義」等，這正確與否，有待無運理論家自行澄清，筆者亦無從置喙。不過本文想在下面檢視〈趙文〉對後現代及人民民主所提出的一些質疑：例如，台灣是否進入後現代社會？人民民主是否反階級？

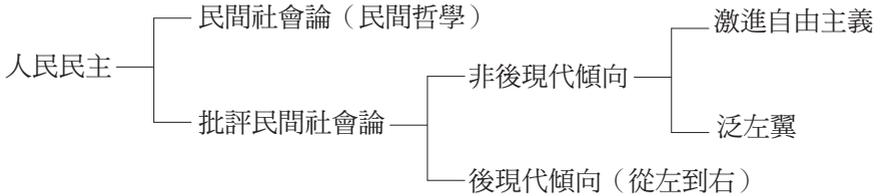
人民民主的三個流派

首先，關於「人民民主」。近年來在台灣率先提出「人民民主」的，是所謂「民間學派」。民間學派的民間哲學或民間社會論，一方面提倡「國營事業民營化」（即，自由資本主義優先／國家退出民間社會），另一方面提倡「政治民主優先」（即，民間社會 vs. 國家）。與此同時，民間學派為了對抗左派的批判，也提出了「人民民主」，意圖以人民民主抗爭對抗階級鬥爭。

「人民民主」基本上被民間學派理解為「各種人民主體一律平等」。（參見〈為民間社會辯護！〉江汛及木魚，《南方》第十期，pp.36-37）。

但是到了一九八九年另一些「人民民主」的擁護者開始反對民間哲學，認為民間學派一方面講「各種人民主體一律平等」這種正確的人民民主理念，另一方面卻矛盾地提出「民間社會 vs. 國家」這一基本架構，實等於顛覆人民民主的理念（下詳）。在批評民間哲學的人民民主論者中，又可分為兩類，一類是後現代傾向，另一類是非後現代傾向；後者（非後現代傾向的人民民主論）又可分為兩種（並不互斥）：第一種基本上並未完全否定民間社會論架構，或那股自由主義的衝力。（例如，他們提出經濟層面來補充「民間社會／國家」，或者懷疑台灣有無

真正的民間社會之存在等等。)第二種則是泛左翼人士(包括新馬等),這種人主張的人民民主則很明確的不排斥階級。茲以簡圖表明:



至於無運的理論家們在以上這張人民民主論流派簡圖上占據什麼位置,首先要看他們是否有一致的理論立場?其次,他們是否全都是人民民主論者?筆者認為這兩點都有待無運的理論家們先澄清。

因此,下面本文要談「後現代傾向」時,把無運扯進來是相當不智的。所以關於無運的討論,到此為止。

後現代傾向的人民民主論

什麼又是「後現代傾向」呢?這之中包括了新保守主義(西方的代表像丹尼爾·貝爾)、後馬克思主義(西方的代表像拉克勞)、新實用主義(西方的代表像Richard Rorty等),後結構主義(西方的代表像德希達、傅柯等)、還有批判的後現代主義(不完全贊同後現代主義,但思想主題卻常呼應後現代主義之主題者)。所以「後現代傾向的人民民主」也不是很一致的(編按:這句話的意思是,台灣有的人民民主論者利用了保守主義的思想資源,有的人民民主論者接合了後結構主義,有的則取用了實用主義等等,所以理論立場不盡相同),其立場從左到右均有,既有泛左翼傾向者,也有保守主義傾向者。

可是既名之為「後現代傾向」,就應當有共同之處,作者個人以為這共同之處便是具有「不信任後設敘述」這一後現代精神。(其他人民

民主論者不一定會同意筆者這一論點，或許會否認後結構主義是「後現代的」等等。）

換句話說，除了「不信任後設敘述」（下詳）外，後現代傾向的人民民主論者們並不（像〈趙文〉以為的那樣）都主張台灣或西方已經進入一個後工業／後資本主義／後現代社會，也不低估國家與資本主義的宰制性力量或角色（只是不把一切宰制歸因於這兩者），〈趙文〉對「後現代」的評論因此和本文作者所談的「後現代傾向之人民民主思潮」沒有直接的關連。

另外，〈趙文〉覺得人民民主有反階級的傾向，這或有一些根據；但是並非所有的人民民主論者一概反對階級及階級抗爭。誠然，利用民間社會論之人民民主來為美麗島系路線辯護的論述，有明顯的反對階級提法之態度，（例如，主張民進黨不應成為階級政黨，完全否認或不談民進黨之階級傾向。參見《到執政之路》，張俊宏主編，台北南方，頁三五－四八）但是這並不表示後現代傾向之人民民主論（簡稱「後民論」）也持同一態度。（編者註①）

後民論對階級的提法

後民論因為強調階級與政治（政黨、政運等）的差異，所以否認兩者可以彼此化約。然而由於階級在目前社會是個顯著社會因素，因此階級很可能和政治發生關係，故而政治很可能有階級傾向，但是這個傾向並非固定及不變的。例如，一國的執政黨不必然就是資產階級傾向，而且這傾向也可能會改變，易言之，階級與政治沒有固定的本質，（如我們不能斷言：反對政治之本質即是某階級。）不過也正因為沒有固定本質，兩者才不必然有關或必然無關。總之，政黨或政運有

無階級傾向？有什麼階級傾向？階級傾向會產生什麼變化？都須要就具體的政運作分析。

後民論除了不排斥政運可能有階級傾向外，還鼓勵人們盡量去分析、去發現政運可能有階級傾向，以免在一片「為大局著想」、「反對陣營的團結」、「先別碰階級問題以免危及民主架構」聲中，以追求統一和諧、團結共識為名，暗中替某個階級的利益護航。

然而後民論不止談階級，也談各種各樣的宰制關係，所以政運除了階級傾向外，也可能有性別傾向、性偏好傾向、族群傾向、無住屋傾向（即，和無住屋運動的關係）……等。

更進一步來說，階級運動也可能有性別傾向……等，還可能有政治傾向。同理，婦解運動也可能有各種傾向，等等。

在「政治階級」這話題上，台灣的後民論特別針對了「現階段反國民黨政權的有效反對團體，絕不能變成階級政黨」或「民進黨不宜成為階級政黨」這樣的提法（《到執政之路》頁四四、四六）而對應的提出：至少在認識層面上，「現階段反資產階級的工運團體，絕不能變成政治團體的外圍」或「無產階級不宜成為政黨階級」。當政運把某個階級作為可利用的資源之同時，階級運動也應採同樣方式看這個政運（雖然在實際操作時，階級運動因為弱勢，免不了被利用，但至少對被利用之事實有所認識）。

不過後民論不是站在工人階級運動立場的一種說法，後民論是站在社運的立場上，而非特定的哪一種社運。正因為後民論認同的是社運，所以後民論擁贊社運的自主，而社運的自主則涉及「不信任後設敘述」，這怎麼說呢？

後民論反對基礎主義

「後設敘述」也就是哲學性的基礎，其目的是規範我們行動（包括認識）的正當性。首先讓我們以淺顯的比方通俗地說明「基礎」的意思；比如說，有人認為我們的行為必須符合社會道德的原則，這個原則即是我們行為的基礎。也有人說，我們對事實的認識必須符合一些知識或科學的法則（因為這些法則可以保證無謬誤的知識），這些法則即是我們認識的基礎。又比如說，有人認為一個運動的路線、策略與實踐，應根據一套整體的社會結構分析，這個分析即是運動的基礎。

在這些例子中的道德原則、科學法則或社會分析似乎都具有普遍性的效力，不是只針對個別的人、集團或情況。這種普遍的效力是怎麼來的呢？真的有普遍效力嗎？

後民論認為那些原則、法則與分析都是歷史的產物，並沒有真正普遍效力，之所以看來好像有普遍效力，往往是宰制者用以壓抑被宰制者的結果，就像「共識」這類東西一樣。所以，後民論並不相信什麼基礎，反而企圖顛覆所謂的「基礎」（但是在顛覆的策略上不同時全盤否定一切原則、法則……等，參見本書中關於「後保守主義」部分）。後民論將一切置於歷史脈絡中去理解或解釋，不相信有超階級、超黨派、超文化、超性別、超……的普遍規範原則、法則、分析，這些「普遍」的說詞或基礎其實只是另一套說詞，或眾多說詞中的一種說詞，被賦予了特權的地位而已。

和後民論相反的基礎主義者則認為，**現存的**規範法則等也許是「虛假共識」之產物，是強勢者造出來強加於我們以鞏固其利益的，

故而沒有普遍的效力，但這並不是說因此絕不可能找到具有普遍效力的規範、法則及分析。基礎主義者認為，使我們由前現代的宗教獨斷解放出來的理性、啟蒙精神，可以指引我們建立起真正普遍的規範等。（不過也許此處「理性」的觀念不是工具性、個人性，而是互為主體的、溝通的。）

可是為什麼我們需要非歷史的普遍的規範呢？我們對世界的認知、信念與行動，難道不能被我們所屬的基本（利害相共的）團體、部落、鄰里桑梓、宗族／派、社區、小圈圈、族群等「就地」證明成立與否嗎？（作者註）

本文不擬在此全面討論反基礎主義，以下只討論反基礎主義在台灣如何與人民民主（社運自主、平等結盟、突顯社運之差異）諸理念相扣合。

反基礎主義反對優先論及預設底線

基礎主義與後現代精神的相對怎樣被運用到台灣現實狀況呢？

在過去，社運的意義是被放在「民間社會 vs. 國家」這一框架中去理解／詮釋的，這樣做的結果涉及的不只是語言層次，而且涉及權力關係（例如社運關係與政治團體之間的權力關係），以及這些權力關係的變化或維持。

「民間社會／國家」這個二分不但是固定的，而且兩者是幾近永恆的對立，因而社運先驗地被納入於一個與國家對抗的民間位置，而且諸社運先驗地與其他「民間力量」形成一個「民間社會」整體。在這種情形下。「民間vs.國家」即成了社運實踐（抗爭－認識）正當化之「基礎」。另外，也許有民間社會論者將社運實踐之基礎建立在社運

或人民主體的超驗（超越）條件上：即，所有社運或人民主體均是自主的，而且這個自主性均一方面趨向儘量免於國家的限制，另一方面趨於社會整合。於是由此設定了社運實踐的底線——一方面社運應對抗國家，另一方面應構成一民間整體；而且，「對抗國家」（或對抗黨國體制）被理解為「爭取政治民主、經濟自由」，以免和民間整體之形成產生矛盾。（例如，假設民間哲學不將同性戀對抗國家的意義侷限於爭取與異性戀競逐權力時之公平規則，而任由同性戀透過國家來壟斷政經資源，那麼同性戀與異性戀兩者就難以形成民間整體。）因此，就像其他基礎主義提出「X X 優先」一樣，民間哲學也提出了「政治民主優先」等等。

和「民間 vs. 國家」框架類似的是「統 vs. 獨」框架。雖然台灣統獨兩派並沒有提出像民間社會論這樣的理論來解釋社運興起等等，但是以統獨為主的政治運動，也極易形成統獨優先而設立了社運實踐的抗爭底線（例如，社運實踐不應有害於統獨目標，或應在現階段與統獨目標配合等等）。統獨兩派雖然都反對「（政治）民主優先論」，但是卻蘊涵了另一種集中壟斷及壓抑性的「統獨優先」，因而和民間哲學基礎主義殊途同歸。

這裏所談的「統獨兩派」只指著意識形態上的可能立場，不應「對號入座」，那些有組織的政治派系或政治人可能從未談過這些問題。此外，許多統派人士講的是和平民主為前提的統一，這並不是「統一優先」的立場；另外，也有高舉「民主優先」（或「人民民主」）的獨派，這種獨派也當然不是「獨立優先」。

後民論企圖瓦解集中權力的說詞

後民論及整個人民民主思潮，只是意識形態領域裏的運動或鬥爭。其主觀的目的之一是為了社運不成為政治組織的附庸，而社運的獨立自主可避免權力資源不斷被政治組織所吸納而造成權力的集中——人民民主反對權力集中，並鼓吹權力均等化。

所以，後民論以後現代精神，其他人民民主論者以其他論述所主張的人民民主，基本上都是為了上述目的。後民論將人民民主與後現代精神，其他人民民主論者以其他論述所主張的人民民主。基本上都是為了上述目的。後民論將人民民主與後現代精神結合，即是為了瓦解種種集中權力的說法：例如，以一元論的二分法涵蓋社會、或優先論、或階段論等等。當然本文在陳述「現代 vs. 後現代」（編者註②）等層面時可能較為簡略粗糙，應該在學術層面更深入細緻的討論下去，不過本文至少將人民民主與後現代思維結合的政治蘊涵提出來，供人們就這一結合進行檢討。同時筆者絕不武斷的認為那些非後現代傾向的人民民主或任何其他思維，一定沒有與後民論相同的政治蘊涵；所以，不斷的檢討批評，有助於我們找出更不易被對手駁倒的理論武器，也可更磨利與豐富這個武器。這裏的「我們」，乃指「那些主張社運獨立自主，以及反對權力集中的人——不論集中在誰的手裏（這是新左派思維留給後來人最重要的遺產）；以及不論出於什麼策略的考慮，同意上述政治蘊涵的人。（例如某些自由主義者也可能希望社運力量比現在更壯大一點。）」

或問，人民民主論者固然想社運自主壯大，但是沒有草根的「教育」、抗爭、動員與組織，如何奢談社運自主壯大？的確如此。不過問

題是草根運動者從何處來？這也就是草根社運者的資源哪裏來的問題。

草根社運發展的困難

社運在目前既然是弱勢，就表示其資源有限，而在資源有限的情況下則必須依附政治運動或組織，否則不但難以發展，也容易被鎮壓。所以幾乎無可避免的，社運必須受到政運不同程度的支配。在這種「依附發展」的模式下，大部分人民資源基本上是被政運吸納的，社運的任何獲利亦都是既定的資源分配條件下產生的，這是目前難以避免的（但卻不是必然永遠均如此，這種情形是可以被我們對這種「利益分配落差的平等權力關係」之批判與人民民主抗爭而改變的）。（編者註③）

社運如果有足夠資源，才可能和政運平等對待，而且強勢社運必然有其政治運動的分支；也唯有在這種情形下，政治才是人民的政治，政客才是名副其實的公僕。但是社運在弱勢的「依附發展」下，怎可能變成強勢呢？

社運由弱轉強絕不可能靠政運者的善意，因為當社運不成氣候時，政運一定是「朝向國家的」——即意圖取得／維持政權，而這便有賴於政運對其本身資源作最「有效」的分配運用（例如，在政運可掌握的有限言論空間中，究竟分配給政運本身的意識形態、施政成果、運動宣傳等重要？還是分配給什麼環保哲學、台灣民謠文化等重要？），而「有效」運用也就是對原有資源分配型態的複製，所以社運很難得政運善意而壯大。社運與政運的不平等或不均資源分配，不過是表示這個社會除了政治支配外，還有許多其他或隱或現的不平等權

力關係而已。

或問，社運難道不能自行埋首於草根運動力圖壯大嗎？問題是，在缺乏意識形態資源的情況下，有誰會去或願去從事草根社運呢？（例如，當意識形態領域的霸權是「自由經濟發展優先」、「三民主義統一中國優先」、「政治民主優先」、「獨立優先」等等，從事草根社運有什麼意義／意思呢？為什麼不去做「優先重要」的事呢？）以及，在缺乏物質、社會報酬（地位、名譽、職位、特權、讚賞）等資源的情況下，草根社運工作者又靠什麼繼續維持下去呢？凡此種種，都顯示在社運缺乏資源的情況下，要從事草根工作雖然不是不可能，但卻很困難。

人民民主論的成形條件

然而在意識形態領域中，社運卻比較容易取得一席之地，這是因為在此領域中，各種政治力量雖然對立尖銳，但也常因市場或統戰因素而預留一些空間給傾向人民或社運的觀點。從政治諸霸權的眼光看來，社運觀點在意識形態中出擊，因為缺乏其他領域的配合，所以不會在政治層面上構成威脅，而社運在意識形態方面的努力固然喚起了人民敵意，但是只要政運保持優勢地位，這些敵意終究均可被政運所收編或吸納，因此（在朝或在野的）政運也不在意開放空間給社運觀點。此外，在夾縫中生存的獨立文化雜誌，也會為社運或人民觀點留出一定的空間。

有了言論思想的空間，尚需要知識分子與適當的論述策略，才可能使社運的意識形態突破政運意識形態的霸權。社運缺乏資源，也當然會缺乏為社運服務的「偏倚」（partisan）知識分子，（這種知識分子

和那些大談公共政策，但又要把人民力量硬納入一個既定框架中的知識分子不同。）但是因為種種原因，有一些相對獨立的知識分子，尚未被收編到任何政治組織中（例如，無意仕途或政治影響力的學院人士，其資源不必依賴政治勢力，或那些在體制內外徘徊的知識分子及學生。）這些處於「邊緣」位置的相對獨立知識分子，因為他們和其他知識分子處於不同的位置，所以傾向不同意識形態的論述，來突顯自身的差異性，因此他們之中有些人與社運意識結合也是可預期的。

從人民民主論來看，這些略具文化資本的相對獨立知識分子從事之思想運動，也是社運的一支，她（他）們運動的內容和方式與其他運動有很多共通點。他們提出代表社運之意識形態，也和他們自身之利益不可分。他們所面臨的困境（資源相對缺乏，動員組織不易等）和其他社運也差不多。

不論如何，倘使這些知識分子能夠在論述策略上接合市場流行（如新馬、法國思想等），而且在某些際會中對重大事件提供融貫解釋，在論述中串連起支持社運的各種觀點而形成一種思潮，便有可能為社運在意識形態領域中暫時立足。這也是社運在弱勢資源情況下，比較能和其他勢力一爭長短的領域。畢竟，凡是要瓦解任何霸權，總要先造成輿論，總要先做意識形態方面的工作。人民民主論所扮演的意識形態角色正是如此。

人民民主論的局限

可以預料到的是，現有政運對社運的自主發展，一方面是樂觀其成，另方面卻仍想將之納入掌握——這是政運的「本能」。因此其態度會是希望社運不要「為反抗而反抗」、不應「跟感覺走」、不可以「只

要我喜歡，有什麼不可以」。故而在論述中除了也高舉「社運自主」、「平等結盟」外，還會對社運一方面「動之以情」（道德訴求）：向敵人要求獨立、平等反支配是正當的，但是現階段不應在「我方／民間內部」要求獨立平等自主，以免破壞團結統一，誤了大局。另一方面則「說之以理」（客觀的整體結構分析）：社會整體是現成的，在社運沒進一步運動前就是環環相扣的（這等於是說：整體結構是思維的產物，而非實踐的產物——唯心主義，以及：目前政運與社運的權力關係、資源分配等，都是自然固定的——異化了的觀點），或者人民的各種運動必然將導致一個扣合的整體（目的論）。不消說，這個客觀整體分析將在實質上得到和「政治目標是首要優先的」同等效果的結論。針對上面政運的說法，人民民主接合後現代是頗有必要的論述策略，因為後現代思維扣緊道德的權力面（尼采），而且攻擊整體性論述。

可是人民民主論也有其局限，這限制就是：社運在意識形態領域裏所取得的任何資源均是暫時的，如果長久下來沒有其他草根社運的互補，就很難進行意識形態的再生產，因為社運取得一席之地的條件無法維持，而且原來創造的資源會流失。（美國學院內的泛左翼力量之所以得到學院制度支持，也和六〇年代以來不斷的其他運動有關。）換句話說，不論是人民民主論或任何其他社運的意識形態，如果沒有被拿來做組織動員之用，來突顯社運的認同及社運的差異性（即，與其他勢力不同），而只是「談談而已」，那麼社運也不可能壯大，而「人民民主論」這類東西也會被顛覆，其突顯社運差異的焦點也終會模糊。

總之，在社運弱勢缺乏資源的情況時，發展草根社運有很大的困難，社運在意識形態、言論空間、人脈、金錢、職位、正當性、資訊……甚至組織動員都必須依附他人發展，不過社運有時可在意識形態

領域中取得暫時的立足地位，作為進一步發展之契機，此時如果這個思想運動能和其他社運配合，社運便能逐漸壯大。不過思想運動和其他草根運動的配合，不是必然的，也非自然的，這個配合本身即是一種運動。

這篇文章從〈趙文〉的「枝節」出發，途經人民民主論的不同流派，躑躅於「後現代關連」（postmodern connection），最後自我指涉地駐足於人民民主論成形的權力條件及局限，這或許是一次後現代「歷險」（adventure），但也是對人民民主論及其批評者之意識形態立場的澄清吧。

（作者註）基礎主義則指責「就地證立」（local justification）是一種部落主義：基礎主義認為，我們尚需要更高層次（後設層次）、反省性的普遍標準來決定我們的信念與行動是否正當。這個想法其實是現代哲學的推動力之一。

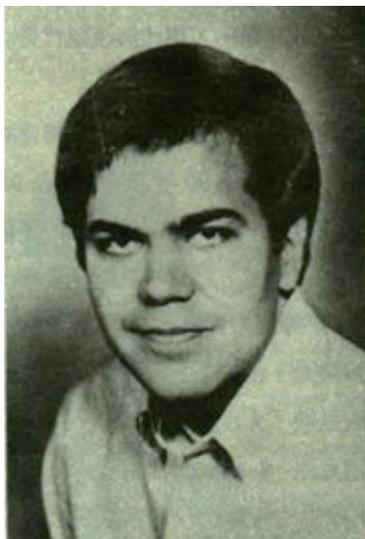
現代哲學之父、理性論者笛卡兒首先提出「基礎」的必要性：由於我們的認識可能會錯誤，所以一定要建立在可靠的認識方法上，這些方法是知識之基礎，放諸四海皆準的。經驗者則特別強調大部分知識應當建立在最基礎的直接感知上。盧梭以《契約論》示範了普遍性質的政治規範怎樣由理性建立起來；為了逃脫歷史主義，盧梭只好安排了一個「自然狀態」以供非歷史的理性人平等締約。（晚近的John Rawls則以「原初位置」來代替「自然狀態」，仍然相似地導出公義的普遍基礎原則）。康德與經驗論不同的是，他把基礎的問題放到（道德／認識）主體上，例如，經驗論就沒法解釋為何我們可以擁有先驗

綜合的知識（這種知識無須訴諸經驗即可成立，但是經驗論則強調凡不訴諸經驗基礎者即非事實上的知識），康德論證了由於認識主體自身的一些認識上的條件（即超驗條件），才使這類知識成為可能。因此康德把知識的基礎不再放到認識的對象（客體）上，而是主體上。以後的康德主義者，如哈伯瑪斯仍在追究像解放的知識如何可能的超驗條件。值得注意的是，當現代哲學家追求先驗必然、超越歷史／文化／階級／部落／集團等的普遍標準時，資本主義也正橫掃部落／宗族／地域……，消除其差異性，以商品、公眾教育、大眾文化等來製造同質性的社會，並且將本身呈現為一個永恆自然故而應當普遍化的生產模式。

基礎主義在政治哲學上的盟友是自由主義（當然，「自由主義傾向基礎主義」應是比較正確的提法）：「普遍人權或自然權利」、「不容侵害的內心自由」、「消極自由」、「公／私領域之分（public／private realm）」等說法，均在建立某些自由（liberties）的優先性（如優先於經濟平等）或公平的優先性，作為政治制度正當化的基礎。

反對基礎主義的後民論也自然反對基礎主義式的自由主義，以及意為「科學實踐或知識」之基礎的現代哲學。關於「後哲學／哲學的終結」的討論及對自由主義的批判在西方已經很多了，（例如，*After Philosophy: End or Transformation?*, eds. Kenneth Baynes, etc. Cambridge: MIT press, 1987），但這絕不表示這個問題已有定論。此處描述很簡略，希望日後能見到更多、更嚴謹的對「現代／後現代」的討論。

（以上部分曾發表於《當代》，54期，1990年10月。此次付印時，只更動了幾處不重要的用語或轉接，以使文意更通順，沒有作觀念上的修改。以下部分則分別為未曾發表過之編者註及編者後記，作為「後現代」問題的補充。）



他不是鄭自才，他的名字在本書某處，請找出來。

編者註

①此處談的是後現代「傾向」，而非後現代「主義」，兩者不可混為一談。事實上，本文完全沒有談現代主義或後現代主義，以及兩者的對立；亦未曾將人民民主思維與（所指不很清楚的）「後現代主義」連在一起。而「後現代傾向」正如本文所言，指的是「不信任後設敘述」的後現代精神，因此和後現代社會……等話題無關。

②這是本文唯一提及「現代 vs. 後現代」之處；從上下文來看，很清楚的，這裏指的就是「反基礎主義」。至於「現代／後現代」（／不意味 vs）的其他層面本文根本沒有觸及。例如，現代主義與後現代主義（？）的關係，什麼是或有沒有後現代社會？現代社會是什麼？現代性是什麼？在後面這些問題中，現代與後現代是必然對立的嗎？等等。

③在一篇題為〈學運的體質與角色〉文章中（楊德睿，《中國論壇》，369期，1991年6月），楊君指出90年三月學運及91年五月學運所創造之資源均為民進黨所接收。至於社運只能在旁邊做啦啦隊。但是楊君提出了這種狀況的無可避免，而沒有更進一步指出這種「政運—社運（包括學運）」的不平等權力背景，亦即，政運與社運的權力利益落差雖然在目前是無可避免，但卻不是必然的，兩者潛在的支配關係是可以被克服的（特別是被「人民民主抗爭」及「對兩者不平等利益分配之現實的批判」所克服。）此外，楊君也指出學生身份的特質（其實只是某些「優秀」學生的特質），使學生熱衷於高層政治；但這也可能被改變（參看第三章第三節〈學生運動〉）。還有楊君也提到原本因為統獨分裂而元氣大傷的社運，在1990年更光彩暗淡，本書在第三章

第五節〈九〇年代在野統獨的危機〉也曾指出這是因為美麗島系被體制（不等於國民黨）收編，而新潮流系「美麗島化」等原因。楊君也有一些相似的分析，但是其立場並非站在社運這方面。基本上這篇文章對許多事實的分析均是可取的，但它卻把現實當作不可改變的必然客觀限制。所以對於權力資源的不平均分配，它認為是「各取所需」，而沒有看到「取」的能力、「需」要的原因，分配的條件與型式都和權力生產模式有關；後者是可以被改變的。

（編按：本文前半部討論涉及的趙剛先生，曾經是中國廣播公司著名的資深播音員，也是著名的紅學專家，現在為年輕一代傑出的社會學研究者。）



田欣（無向）

後現代與統獨之爭

我們不隱瞞我們的企圖，我們非常希望本文（〈人民民主與後現代〉）的討論可以是一個開端，逐漸地把「現代／後現代」的學術討論、西方的後現代論述變成此間人民民主或新反對運動論述的一部分，成為新反對運動中之思想運動，與學術場域中某些學術實踐之串連的初步。基本上，這是把西方理論予以本土政治化的努力。

或曰：學術領域中的後現代討論非常抽象，沒有實踐性，如何作為台灣新反對運動的「思想指導」？

我們完全反對「思想指導」這種看法；在本書「脈絡思考」的看法中，一種理論、思想或論述就是一種資源，可以構成新反對運動的一部分，但不是這反對運動的「內部核心」，也不是其「實踐後果」，既不在運動之上，亦不在運動之下，而就是運動的一部分。最容易理解這種脈絡思考的方法，就是把思想、理論等「還原」為思想者、理論者，以及她們擁有的資源，然後將她們視為結盟在整個運動中的一份子或一小群人，就和其他結盟在運動中的人群完全一樣，不同的只是各群人提供給運動不同性質及數量之資源及實踐。

這裏我們並不否認，人需要賦予其行動意義或人的行動需要意義（理論、意識型態等），但是我們否認行動的意義必然是被人所賦予的，（簡單的說，人都會去詮釋其行動，但是行動的意義不見得就和行動者的詮釋吻合）；更進一步說，我們否認意識（思想等）與人的行動有必然關連（必然相關或無關）；事實上，兩者的關連是串連關係。同樣的，任何運動（包括思想、學術運動）中的所謂「理論與實踐相結合」問題，就是運動中的「理論團體」和「實踐團體」的結盟、串連問題。（這裏的「團體」，也就是本書中所謂的「社會身份／集團」，故而這裏提到的兩個團體，可以是兩群沒有交集的人；也可能是同一群人，但她們均有「理論者」及「實踐者」兩種不同身份。或有人懷疑：同一群人若既是學術理論者，又是工運組織者，還會有理論與實踐相結合的問題嗎？有的，因為結盟或串連均不會自動發生；這些人可能過著雙重生活，她們的學術研究可能和工運實踐一點關係也沒有。再者，她們這兩種身份的自主平等結盟更不會自然發生；往往情況是：其中一個身份支配了另一個身份。一個支配其他諸多身份的身份，就是「主要認同」，詳參第四章第二節〈一與多・結盟・改造・希望〉一文中的「改造」部分，以及第五章第三節〈認同與場所〉一文的第4及第7小節。）

因此，如果「思想指導」意味著，人像上帝造人時的泥土，而思想則像上帝吹的那口「靈氣」，那麼這是一種應被我們揚棄的唯心主義行動觀（亦即，人為什麼這樣或那樣行動，一定是因為人腦中的知識、思想或觀念。）

「思想指導實踐」有時和「實踐指導思想」一樣，只是兩種宰制方式的說詞；亦即，在運動中，思想（理論）團體和實踐團體彼此進

行權力宰制鬥爭時可能採用之說詞。我們認為這種鬥爭是必要的，為此，我們提出了「自主平等之結盟」的運動倫理、道德要求，作為鬥爭中弱勢者反宰制實踐之意識型態資源。

從這種脈絡思考來看，一個理論是否為「實踐哲學」，具不具有「較強」的實踐性，或是否「抽象」，乃視脈絡而定；換句話說，理論或思想本身並無所謂「較具有實踐性」，「有無實踐力」乃在於串連實踐。如果一個思想或理論，能因為串連實踐而成為許多運動的意識型態資源，那麼這個思想就具有「實踐性」，就很「深入、具體而不抽象」。

（所謂儒家思想能否開出民主或科學的問題，因此就在於新／儒家是否能成為民主運動的意識型態資源，只有在民主運動中，儒家才可能「開出民主」，僅僅在學理中搞「創造轉化」是沒有用的。）

脈絡思考也可用來解釋為何有時在一個領域中很抽象或根本不能理解或不通的思想，在另一領域中卻是每日生活中最具體的「實踐哲學」。例如，辯證法或三一神論在某些學術界被認為是不可解或無甚道理的，但是辯證法被許多中國大陸百姓視為無處不在的宇宙法則，而三一神論則是許多基督徒的「活的信心」。從脈絡思考來看，那些學術界沒有將辯證法與學術實踐串連在一起所以才會覺得辯證法不可解。

以上所說算是回答了一開始那個疑問，即，學術領域中的後現代討論是否太抽象而無實踐性的問題。但是也同時回答了恰好相反的疑問，即，新反對運動如此「政治」或「實際」，如何能對學術後現代討論有任何作用？

做了這些釐清之後，可以再談另一個問題。如前所述，人民民主論向「後現代」「調情」，提出「後民論」之後，企圖進一步從反基礎主義，逐漸地把「現代／後現代」的學術討論和新反對運動串連起來。

在這種情況下，人民民主論應當在「現代／後現代」的爭議中站什麼立場呢？例如，是否應當主張「現代 vs. 後現代」？還是認為兩者不必然對立？如果是前者，那麼人民民主論是否必然站在「後現代」這一方，而非「現代」那一方？還是將「反基礎主義」和「現代」調和，兩者通吃？（在這裏，暫且不管這些「現代」、「後現代」指什麼。）

我們的回答是：看串連、結盟實踐的結果，例如，新反對運動和什麼樣的學術人士結盟（雖然極可能是邊緣學術人士，而非主流學術人士）？而這些學術人士的思想理論立場是什麼？假使今天台灣願意和反宰制社運結盟的學術人士，所提供的學術意識型態資源是哈伯瑪斯、新馬、存在主義或保守主義；而那些和壓抑社運之力量相結盟的學術份子搞的都是後結構主義、老馬、「後現代」等，那麼新反對運動就很可能「新馬 vs. 老馬」、「現代 vs. 後現代」等等，而且站在新馬、現代這一邊的立場。（這當然是一個假想，目的是為了例示我們的論點。其實一個運動常可以容納異質的思想資源。）

從這個假想我們可以推知，在目前作為新反對運動的可能意識型態資源之人民民主論，並不指導或描繪未來藍圖，包括新反對運動的未來結盟方向等；例如，人民民主論並不規劃新反對運動應當／必然包含某一個工人團體，或工人階級中的某幾個團體，或提供什麼一成不變的、「反映真實」的政經結構分析。人民民主論提供的任何分析，均是隨著串連實踐的需要而變化，絕不會「高瞻遠矚」預先「制憲」。也不會（例如）在未和任何環保團體結盟的情況下，規定環保抗爭應該／必然進行的方向，（如預設抗爭底線為對抗國家、反對資本主義、或局限在地方層次……等等）。

人民民主論之所以反對高瞻遠矚的「畫藍圖」、「建國大綱」態度，

是因為這通常是強勢團體「強迫中獎」式的結盟法，在這種強迫中獎式結盟條件或綱領中，什麼是優先首要、什麼是次要、什麼是必須堅持的、什麼是可以妥協的、什麼是綱、什麼是目……都已經預定好了。這種結盟就好像先把劇本寫好，主角、配角、龍套、重頭戲、橋段戲……均已先定了，被結盟者只能按劇本演出。這類綱領或藍圖通常先通知弱勢團體，說弱勢者「真正」問題之所在或目前首先必須克服的，就是強勢團體的抗爭（焦點）對象。然後再允諾未來「事成之後」將有這樣或那樣的制度或權利，彷彿這些弱勢者在沒有權力的情況下，也可以享用權利、落實制度。結果弱勢者又在這種結盟方式下被剝削了一次。

平等的結盟是資源的共用、權力的分享；每個人都是主角，（打個比方）都亮相五分鐘。

回到「現代／後現代」的問題。我們現在可以結論，不論是否「現代vs.後現代」，這裏並無此一架構是否空泛、模糊、抽象……等問題，而是一個串連實踐的問題，即，如何將「現代／後現代」接合到新反對運動之問題。同理，我們之所以認為像「民間社會vs國家」、「國民黨vs民進黨」、「資產階級vs無產階級」、「男vs女」、「親vs子」、「同性偏好vs異性偏好」……非常空泛抽象，或非常清楚深入具體，都和這些標籤與抗爭的串連有關，而不是這些二分標籤本身的問題。另一個例子是有關「意識」的問題，其實意識都應當是一樣的，可是為何一般人在目前會覺得「公民意識」、「台灣人意識」等之所指非常具體實在清楚，而（兒童解放的）「兒童意識」與（動物解放的）「動物意識」則似乎很不清楚或抽象？這其實和相關運動的抗爭發展程度有關，發展愈高表示「意識」接合了更多層面、場域及議題的抗爭，

也因而就愈感覺那個意識很清楚具體，有「實質的內容」。另外，很明顯的，運動抗爭的發展程度則反映了權力的優劣勢之消長。

這也說明了另一個本書的主要論點：很多時候，人們常忽略了：事物之性質是隨脈絡而定的，而不是因為事物本身有什麼本質。而在人們這種本質主義思考模式下，社會現實被認為是固定不變的，物與物的關係被認為是自然規律決定的，而不是人與人權力關係的建構。

最後，編者願借此機會再釐清一個論點：由於此文企圖把人民民主論的政治主張與「後現代傾向」接合在一起，或有人很快地把人民民主（論）貼上「後現代政治」之標籤。其實，人民民主論之政治蘊涵或實際主張，例如，反對優先／階段論，反對「民間社會 vs 國家」架構，反對實踐策略一元化……等，可以和其他理論或學術串連在一起，而不一定須採取「後民論」（「後現代傾向的人民民主論」）形式。就好像「台灣獨立」這一主張可以和不同或甚至互相矛盾的理論串連在一起（像海洋文化、台灣民族、公民自決、國際人格、獨立拒共、民主發展、民族民主革命等）。

有關這一點，在正文的好幾處已經重覆數次，寫的很清楚了，可惜仍有些讀者無法領略，所以容編者再多說兩句。

本書中人民民主論的政治蘊涵或實際主張，也可以用「基礎主義」的思維來串連，但是這一來就要採取與本書不同的另一理論進路，在意識型態資源上，則必須寫另一本書，以及和另一批搞基礎主義的理論工作者結盟，等等。例如，人民民主論的實際主張可以和激進神學串連起來，將這些主張建立在一個絕對超越的基礎上。第三章第三節之〈教會本土化〉一文已作了這個方向之建議。另外，〈波蘭獨立工運的神學意義〉，（卡維波，《當代》，31期，頁29-36）一文即可視為對人

民民主論的蘊涵或主張所提出之神學理論；例如，此文說「一切尋求超越過去及今世的社會運動，因此都被放在同一角度來評估，工運和婦解、民權運動、同性戀權利……等等一切，都完全一樣，並不再具有特殊的優先地位。」（頁32）而此文之神學理論絕非「後現代」。（但是在西方則有「後現代神學」、「後現代馬克思主義」、「后現代自由主義」等。）

此外，如同正文所指出，各種非後現代傾向的左翼思潮，甚至激進的自由主義或保守主義思潮（參見本章〈民間哲學的過去、現在與未來〉一文），也都可以和人民民主論之實際主張串連，但這個實際串連的工作，則有賴串連者組織動員及結盟理論工作者的實踐，以及這些理論工作者的高明論述策略（但是論述策略不是隨心所欲的拼湊、並排）。事實上，在今天台灣，新反對運動中的思想運動，無論是邊緣戰鬥（論）、人民民主（論）、社運論點（女性主義、和平主義、社會主義、環保主義、消費者權利主張……）（註），既有後現代傾向者，也有基礎主義者。

由此可見，將人民民主論之政治蘊涵或實際主張視為「後現代（政治）」，在目前的政治下是沒有道理的；後民論只是人民民主論的可能形式之一而已（正如正文中人民民主流派圖表所顯示的）。

最不具想像力的一種批評人民民主論方式是去區分「前現代／現代／後現代」三個時期，（後民論絕不主張有這種分期法，在正文中已說的很清楚了），或者將這三個時期套用在台灣的政治發展上，然後說台灣政治基本上是處於「前現代」時期或狀況，因此須要「現代」政治，而非人民民主論所主張之「後現代政治」。

這種說法仍然不脫階段論的講法，而且和現代化論者的階段論相

似，即，從傳統或前現代社會「過渡」到現代化社會，只有一種發展的模式，即，西方資本主義發展之模式。（所謂的「『後』現代」的意思之一，正是對「現代化」背後的一些假設、世界觀之批判。）同樣的，人民民主論也會質疑「由前現代政治發展到現代政治只有一種可能的模式」這種想法。

姑且不論「政治現代化」或「現代政治」這一目標之含意及其背後假設或世界觀為何，即使我們假設這一目標（相對於某種價值取向）有其優先性，我們也無法導出不同主體應有相同之實踐策略以實現此一目標。（打個比方，即使我們均同意應先建立公平競爭之規則或制度，而且也同意某個建立公平制度的策略是最合理或最有效的，我們仍可採取不同策略去建立此一制度，因為「合理」、「理性」、「有效」均只是許多價值或傳統中的一種，而不是所有價值或傳統必須符合的基礎，也不是我們行動時必須依據的唯一標準。參考第四章第一節〈實踐策略自主化〉一文的類似說法。）例如，**某些主張政治民主優先論的人，動不動就說統獨之爭毫無意義，是徒然消耗內部資源的惡鬥、浪費建設民主憲政之精力……云云。**但是即使所有人均同意「民主憲政」目標之優先性，我們仍然無法從這個優先導出「統獨之爭不應該」，因為有些主體可能正是採取統獨爭議為策略，（另一些則不採統獨爭論為策略，但也許採取其他爭論等等為策略），去建立民主憲政此一目標，以期在建立此目標之過程中，能取得一較有利之位置。與上例類似的另一個例子則是，**某些政治民主優先論者或者主張「維持現狀」的獨台論者常指控統獨之爭「罔顧現實」、「不面對現實」、「沒有考慮實現理想的現實條件」等，然而奇怪的是，這些「現實論者」卻又不讓那些活在現實之外、「虛幻境地」的人們自生自滅，反而非常關心這**

些「罔顧現實者」的「獨我論式論述」，以致於必須大力批判後者。這說明了後者還是一定程度地影響了現實、改變了現實，只是「現實論者」不喜歡這樣的改變而已。所以指控別人「未考慮現實環境」是最無聊的一種批評，因為這種指控只是意味著批評者想維持現狀或他心目中所希望的現實而已。

其實在所謂「台灣的政治仍處於前現代階段」的提法中，有許多未經檢視的假設，例如「前現代／現代」的分期標準為何？是否只須孤立地考察政治領域本身之特征即可決定政治現代與否？此外，如果說政治領域的前現代現象和社會其他領域（經濟、社會文化……等）相關，而不是只因為有一撮壞人（國民黨）才造成前現代之政治，那麼單純地想以政治民主制度之建立來結束前現代政治，究竟有什麼意義？對哪些社會集團較有利？

回到統獨之爭的問題。我們的立場其實很清楚：我們反對不分青紅皂白地抹殺統獨之爭，但是也反對違背人民民主精神的統獨之爭。易言之，我們反對的「統獨之爭」是想以統或獨為人民結盟的超越（驗）條件，簡單講，我們反對統獨優先論。故而我們喊出「從統獨之爭走向人民民主的反對運動」（〈民主≠反共〉，南天門，《歷史如何成為傷口》。台北唐山。），（人民民主的反對運動也就是新反對運動）；並且我們召喚「在野邊緣統獨」回歸人民（參見第三章第五節〈結語〉），否則統獨即有站在人民的對立面上的危險。

（註）人民民主則在促進各種運動（包括思想運動）、各種人民主體（包括思想運動者，像人民民主論者自己）的自主平等結盟。唯有參與在

人民民主實踐中（包括論述實踐），人民民主論者才成為人民主體，人民民主論才成為新反對運動的意識型態資源，作為邊緣戰鬥中的一種社運（觀點），人民民主（論）這種（論述）實踐，促進了（提供了）人民民主論（者）本身和其他不同社運理論（者）自主平等的結盟（互動架構）；而且由於這種人民民主結盟，人民民主論和其他社運理論有了相等的意義，而且人民民主和其他社運實踐也有相等的意義。故而從本書的觀點來看，在新反對運動中的社運或社運實踐應當是邊緣戰鬥，也應當是人民民主抗爭，反之亦然。同樣的，人民民主論與邊緣戰鬥論均是社運觀點。（參考第二章附錄〈新民主、人民（的）民主、邊緣戰鬥、社運觀點〉，第三章第三節〈社運觀點的發展與問題意識〉一文的〔註〕及相關處。）



田欣（左）及田薇（右）

後設 · 就地証立 · 基礎主義

在正文中，我們把「不信任後設敘述」稱作一種「後現代傾向」，並進而談到「就地証立」及「基礎主義」。這個附記就是來解釋這些名詞的。

「不信任後設敘述」的說法是李歐塔在《后現代狀況》引言中首先提到的。以下讓我們探討「后設敘述」的意義，特別是李歐塔的用法。

「后設」一詞的使用當然有很久的歷史；傳統上「后設研究」（meta-inquiry）乃意指著「哲學研究」，李歐塔的「后設」云云也是這個意思。李歐塔說：「……科學有責任正當化它自己的遊戲規則。科學因此產生了關乎其自身正當地位的一個論述（discourse），此論域即是哲學。我將用『現代』這個詞來指稱任何明白訴諸於某個鉅型（巍然）的后設論域以使自己正當化的科學……」。（xxiii）

從這段話我們可推知，李歐塔的「后設」云云確實指著「哲學」，而且他所謂的哲學，也是傳統上所了解的，做為科學基礎（founda-

tion)或根基(ground)的哲學,亦即,使科學正當化的論域(述)。

這種「后設論域(述)」有什麼特點呢?簡單地說,它不屬於科學的一支,它的目的不是去證明(prove)或使科學的論證成立(justified証立/証成/辯護)。因為使「科學論證」成立的論證本身也屬於科學。使之成立或証立(justification)與使之正當(legitimation)是不同的。它們之不同,除了上面這一點外,還有:「使之正當」關乎科學論域本身全部,而「使之成立」則只關乎特定的論證。(必須聲明的是,李歐塔並沒有把「使之成立」(或「証立」及「使之正當」(或叫「正當(化)」這樣區分開來;李歐塔從哈伯瑪斯處借用了這個「正當化」名詞,我們則進一步釐清其意含,將之與「証立」對比起來。)

闡明李歐塔在《后現代狀況》引言中談的「後設」意義是重要的,因為它可以避免一些枝節的理解。一個典型的例子係羅青先生翻譯李歐塔《后現代狀況》之作者引言中所作的譯註,羅青寫著:『「后設論說」就是根據前人的論說,進一步討論而產生的「新」論說。如以「一般使用語言」為研究對象,討論其文法的語言,就是后設語言。』(註①)

這裏其實包含了兩種一般對「后設」的解釋或理解,但這兩種理解對李歐塔在引言中使用的「后設」一詞而言,一個解釋是不相干,另一個是不重要。

不相干的解釋當然是『根據前人的論說而產生的「新」論說』,因為相干的是這個「新」論說的性質是否為「哲學性」,(當然「新」不新也不是重點)。在上面這種對「后設」的理解裏,我們可以將「科學的社會學」、「科學的科學」、「社會學的社會學」,等等,都視為一種「后設研究」,但這種一般的用法,和李歐塔這裏談的「後設敘述」沒

有關係。

對李歐塔而言，后設（哲學）研究或后設（哲學）論述所用的語言當然是一種「后設語言」，但是從這個角度來理解李歐塔對「后設」的使用，根本不重要。例如，化學的社會學的語言，相對於它所研究之對象（化學）所使用的「對象」語言（即，化學語言），當然是一種后設語言，但化學的社會學卻不是一種后設（哲學）研究。因此，后設敘述之語言，相對於對象敘述，當然是后設語言，然而這並不能對李歐塔的后設敘述觀念有任何實質的說明。

前面我們已經提及李歐塔的「后設論述」是指哲學論述，而且是使科學正當化的哲學論述。為了進一步澄清這個觀念，讓我們區分「証立」與「正當」（註②），下面就讓我們深入這個區別，並且將之與「反基礎主義」（antifoundationalism）連在一起。

前面已提及：（1）某科學主張之証立仍屬該科學，但某科學主張之正當化則不屬該科學。

（2）科學主張之証立，並不涉及整個科學論述，只涉及個別論証。但是科學主張之正當化，卻涉及整個科學論述。

以上（1）（2）這兩點的關係其實很密切，兩者的關連須先從「為何需要証立及正當？」談起。

首先，如果我們緊貼著具體的事例（註③），我們就應問：「為何這個或那個主張需要証立？」而不是「為何一個主張需要証立？」，因為后者蘊涵著「為何一切主張都需要証立？」（「一個」既是不確定的，就意味著「每個」），而在具體的事例（脈絡）中，不是一切主張都需要証立。例如，「台灣有條高速公路」，「現任的總統是李登輝」……這些主張對台灣住民而言就不需証立，甚至也不會有人作這些主張（因

為太明顯了)。可是當一個外國人A作上述主張時，另一個外國人可能會要求A小姐証立她的主張，此時A証立其主張的理由可能是「我去過台灣」或「一個台灣人告訴我的」，等等。

但是像「余登發係死於意外」這樣的主張便需要証立，因為人們懷疑這樣的主張。還有些時候，倒不一定因為懷疑，所以才需要証立；而是因為一些制度上的需要（institutional requirement），例如像「蔣經國死於疾病」這樣的主張，或者本文一些需要註腳來証立的主張。

近代哲學從懷疑開始，但這不是對這個或那個具體的主張的懷疑，而是「普遍的懷疑」（universal doubt）。這個「普遍的懷疑」甚至懷疑著一般人不會懷疑的主張。為了使普遍的懷疑能夠提出，而不被當作無聊或故意搗蛋，必須脫離具體的事例——即，各種需要証立的社群生活之具體脈絡；「一切都可能是夢」、「一切都可能是惡魔的欺騙」，這些故事就是用以脫離特定主體或社群視角之脈絡或具體事例的機制（註④）。

本來在具體事例中的証立，是非常依賴「需要証立的脈絡」的，這種証立並沒有一種普遍共通的本質。例如，“某某人死於意外”這一主張需不需要証立？需要什麼樣的（證據才算）証立？等問題，全視某某人是誰（余登發或某馬路清潔工），誰做出上述的主張（余登發家人或警察局），證據的性質……等等。但是在脫離具體事例後，脈絡變的不重要了，「証立」被規定出一定的本質——例如，必須是直接觀察報告，sense data等等。

在這裡，哲學家們把日常生活中的「証立」（即，就地証立）觀念賦予一個哲學性的意義。為了避免混淆，我建議將哲學家的「（普遍）証立」與一般人的「（就地）証立」區分，而稱前者為“正當（化）”。

為什麼科學（或日常生活的）主張需要正當化？以及為什麼某類述句才能正當化科學主張？正當化的性質是什麼？它與被正當化的對象之關係是什麼？這些問題及其回答，屬於哲學的論域（discourse），即是李歐塔所謂的“后設論域”。

一個主張需要正當化是因為，哲學家說，如果這個主張希望能達到“知識”的境地（status）而不只是一個意見，那麼它必須被正當化。

在這裡，哲學家又利用「正當」的概念，定義出一個和日常生活不同的「知識（／意見）」觀念。（註⑤）值得注意的是，當我們不問「這個」或「那個」，而問『一個』主張需要正當化」的原因時，我們其實剝奪了關於這個或那個的主張需要証立之個別脈絡，而要求一切主張都有一個共同需要「正當」的脈絡，即，知識與意見之分，這當然就是近代哲學或知識論的起點。

這些關於科學主張正當化的哲學論述，既然不針對特定科學主張，故而脫離了個別主張需要証立的具體脈絡，它就必然以整個科學論述為對象。而如果這些哲學論述仍屬於科學論述的一部份，那麼它們本身也必須被正當化，所以它們不會是科學論述的一部份，或包含科學論述，因此它們是科學的基礎或后設的論述。（這就是前面提及的（1）（2）之關連）。之所以使用「基礎」或「根據」（ground）這些字眼，因為這就是「正當化」的意思——知識是有根據的意見，或知識若無基礎就只是意見，既沒有正當性。

從上述對「哲學／后設論述」的闡釋，我們可明白李歐塔的「后設」云云的具體內容，即是指基礎主義。而李歐塔的「對后設敘述的不信任」，也就是「反基礎主義」。（註⑥）

這種反基礎主義就是揚棄科學需要正當化的想法，但是絕不否認科學或知識需要就地証立，即，在具體的脈絡中，依科學社群之証立規則或約定（conventions）進行証立。

科學不需要正當化，也就是說不需要一套規範性質、放諸四海皆準的（即，普遍的）知識「証立」標準。某個科學社群的主張，若通過了該社群自我的証立標準，即可自我肯定為真理或知識。這裏當然不排斥社群與社群外人士的對話；社群內任何遊戲規則均可改變，但絕沒有一個超越該社群的規範判準，來斷定一個主張是否証立為知識。這個立場就是本書所謂的「自我肯定」（self-assertion）。（參考第四章第一節〈實踐策略自主化〉第6小節）

這樣的觀點涉及了好幾個問題，例如，知識非常依賴知識所在的脈絡（context-dependent），這種徹底的脈絡思考、歷史主義（historicism），是否為一種相對主義（relativism）？那麼「真理」是什麼呢？等等。（註⑦）

這些問題及「反基礎主義」、「不相信后設敘述」的政治蘊涵是什麼？正如前述，非就地的普遍標準，由於不只是對某個特殊的脈絡或社群有效（valid），故而必然超越了那脈絡（時空、歷史—社會或社群），因而是後設的標準。反基礎主義既是不相信後設敘述，也就不需要什麼普遍的標準來斷定某主張是否對確（有效）、某實踐是否正當、或什麼「大是大非」，等等。

對此，李歐塔的對話對象——哈伯瑪斯的立場是什麼呢？羅蒂在〈哈伯瑪斯與李歐塔論后現代〉指出：哈伯瑪斯認為，如果我們連一個普遍性的標準都沒有，就是放棄了「對現存制度的理性批判」的啟蒙觀念，沒有了放諸四海皆準的立足點，即是背叛了自由派政治中最

核心的那些希望（162）。（這些希望指的應當是民主憲政、自由人權、個性解放等理想）。

羅蒂指出：哈伯瑪斯把「後（反）現代」的法國作家，如福寇、德勒茲（D&G）、李歐塔等，稱為「保守主義者」，因為他們沒提出什麼理由好使我們選擇這一社會方向而不是那一方向走。（171）羅蒂接著說「哈伯瑪斯所批判的這些法國作家，丟掉了『真／假共識』或『對確（valid）／權力』的對比……。可是哈伯瑪斯以為，如果我們不去區分『較好的論證』與『在某一時代對某一群人有說服力的論證』，我們將只有那種『依賴脈絡』（視情況而定）的社會批評。」（162）（註⑧）比如說，哈伯瑪斯認為福寇晚期著作，以權力／論述型態的多元主義，取代馬克思及弗洛伊德之壓迫—解放模型；可是這些種種的型態卻談不上哪種是對確的。（171）

上述哈伯瑪斯的觀點中最重要的地方即是，在帶著虛無主義、無政府主義味道的這些法國後結構作家眼中，似乎天下烏鴉一般黑，因此便暗示著真正變革的可能性很少，那麼大家又何必費力去抗爭、反支配或革命呢？（註⑨）

本文不可能在此繼續把這個問題談下去，但是這本為了台灣脈絡所寫作的書，雖然不是逐點地去針對這個西方的辯論，不過也在不少地方初步地呼應了這個辯論的某些主題，這部份有待研究西方理論者繼續深究下去。（註⑩）

附註

①羅青，《什麼是後現代主義》，台北五四書店，頁156。這裏並沒有指責羅青的意思。因為可能由於篇幅的限制，他不能把這個問題說清楚。但是另一方面，他的譯註的作法，是值得肯定的。

②這個區分也就是「就地証立／普遍証立」，在英文中，有人用小寫justification來代表「就地証立」，即一般人（街上的民眾）意義的「証立」，然後用大寫Justification來代表epistemic（認識的）、哲學的、規範性質的「証立」；現在我們用「正當」來代表后者這種普遍証立，是為了行文方便。

「正當（化）」除了本文談的意思外，尚有（1）道德領域的含意（2）是否被某論域排除的含意。此處均不提。

③“stick to the concrete”杜威／羅蒂用語（〈哈伯瑪斯與李歐塔論后現代〉，173。）按本書的講法就是「脈絡化」。

④這裏指的當然是笛卡兒的故事。

⑤因此，証立或正當化的要求不（一定）是來自懷疑，而是由「知識」的定義而來；「知識」就是「真且証立的信念」。

⑥關於李歐塔的反基礎主義，這裏點到為止，詳參Stuart Sim, “Lyotard and the Politics of Antifoundationalism”, *Radical Philosophy*, 44 (1986 Autumn):pp. 8-13。

⑦本書中關於「真理」問題，有兩處提及：第四章第一節〈實踐策略自主化〉第6小節；第五章第一節〈談脈絡思考〉第5小節后半部分。

⑧緊接下去，羅蒂繼續寫道：「哈伯瑪斯認為，退回到這種批判將將背叛文化現代性中的理性要素——蘊含在資產階級理想中的理性要素。這些要素之一（例如）是不斷推動科學（及對科學的自我反省）的那種理論動力，即，使科學不只是技術上有用之知識的產生，〔而且還是解放之知識的產生〕。」（162）

⑨在這一點上，左派對他們的批評似乎是一致的。參見Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventure of a Concept from Lukacsto Habermas* (Berkeley: U of California P, 1984) p.517。根據Jay，在英語世界中，後結構主義的論證在近年來是針對著西方馬克思主義，特別是企圖復興西馬的哈伯瑪斯。（512）Alex Callinicos的*Against Postmodernism: A Marxist Critique* (N.Y.:St. Martin's Press, 1990)也持相似意見。

⑩注意新書出版與晚近期刊文章的人都會發現，越來越多的西方作家（包括“大師級”人物）投入所謂“現代——后現代”的辯論中，這個情況的自明已使得舉例成為多餘。雖然這些辯論也含有「學術工業」的炒作因素，但大部分都有現實政治的蘊涵：例如後結構主義對激進政治之策略的蘊涵；所謂「後工業社會」、「資訊社會」等的爭論對現代資本主義社會性質的政治經濟學及階級分析之蘊涵；即使是關於後／現代主義文藝形式之種種問題，也常被放在政治的脈絡中來考量，（例如，它是否為晚期資本主義的文化邏輯）。或許這正是有關后現代之辯論如此熱烈的原因吧。

上述這種關於後現代爭議的政治意味濃厚情形，和過去西方關於現代性爭議的情形相似，例如所謂現代化問題，以及現代主義與寫實主義之爭問題，都是我們所熟知的。這些熟知的西方問題也曾在台灣

發生過論戰，但那些論戰並不是西方論戰的「橫的移植」，而是在台灣社會的脈絡中，有著具體的台灣特色。換句話說，過去台灣關於社會與文化之現代性的爭論，不是趕時髦的產物，而是真實地對台灣意識型態領域起過政治作用。為此，過去掀起諸如鄉土文學論戰，現代化論戰等的泛左翼人士，可以說相當的「本土化」。

以上所說似乎過於偏重後現代爭論的政治蘊涵，然而我們以為這種對後現代爭論的政治性解讀，是西方在後現代辯論中占主流地位的圈內人所共享的。比較之下，台灣關於后現代的「討論」或引介，基本上集中於後現代的藝術形式方面的問題，而且似乎趕時髦的成份居多，也沒有什麼政治性解讀或蘊涵；這種「去政治化」當然也算是另一種形式的「台灣化」或「本土化」。

引用書目

Liotard, Jean-Francois. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. U of Minnesota P, 1982。

Rorty, Richard. "Habermas and Lyotard on Postmodernity." *Habermas and Modernity*. Richard Bernstein, ed. Cambridge: Polity Press, 1985, pp.161-175。