

人民民主

二十年後

編案

1989年六四天安門事件之際，「人民民主論」正式登上思想界的舞台，爾後與「民間社會論」進行論辯，這場論戰延長至九〇年代中期。在當時的語境下，「多元主體『社運自主』」這樣的主張與「集結一切力量『推翻國民黨』、取而代之」的說法對立起來，成為核心的爭議。表面上看來，隨著2000年民進黨的上台，論辯結果已經分曉——「民間社會論」促成了政權更替。但拉長歷史軌跡來看，這是一場對於左翼「民眾民主」走向——一邊認為以「政黨政治」為民主動力；另一邊則主張建立萌芽中「社會主體性」為動力——的論爭，對今天台灣民主進程而言，依然是極具思想意涵的理論、政治問題，在政黨輪替之後，包括兩岸互動、亞洲區域整合、全球權力結構重新調整的新情勢下，值得繼續深化論辯。建議讀者與本期白樂晴先生的文章為參照，思考下一波「民眾民主」的問題。2012年6月間交大社會與文化研究所主辦「馬克思主義在東亞」國際學術工作坊，其中一場圓桌論壇集中回顧與檢討「人民民主論」的提出與實踐，當時人民民主論的主要代表性人物卡維波應邀與會，在二十年後重新反省過去論述實踐放在大環境中操作，產生的批判效應與失敗之處，特別在此與讀者分享。《人間思想》希望能在未來持續規畫有關「民眾民主」系列討論，帶動尋找新的民主形式與方向的論辯。

*
**

我想主辦單位與林淑芬教授邀我來參加這個論壇，應該是因為在一九八〇年代末，我曾與陳光興、吳永毅、丘延亮等人提出了台灣版本的「人民民主」。那時我正在針對各種各樣的議題與現象，從政治、社會、文化到電影等主題，用了不同筆名寫了許多文章，而且都萬流歸宗地鼓吹或闡釋人民民主。除了後期的文章和刊登在《島嶼邊緣》的文章外，我的許多寫作都編進了以「機器戰警」為名義所編著的《台灣的新反對運動》一書，如果各位有興趣，現在可以在《國際邊緣》網站找到全書文字。

正如主辦單位所言，「人民民主」在台灣被視為與「公民社會」對立；人民民主批判公民社會論——人民民主有左派的色彩，公民社會論則主要是自由主義的語彙。而當時對人民民主的一般理解是對應著西方 Laclau and Mouffe 的「激進民主(radical democracy)」，在台灣依賴西方的知識文化氣氛下，激進民主幾乎可以成為人民民主所援引的理據。所以如果有人問我什麼是「人民民主」？我可能會先說：大致等同於西方的激進民主，將激進民主當做一種辨識人民民主的政治位置之指標。丘延亮更早之前就熟習 Laclau and Mouffe，並且引介到台灣，陳光興則是更多地受到 Stuart Hall 的「人民 vs. 權力集團」的影響，我倒是在寫作人民民主後才開始閱讀相關文獻。在台灣不是很多人知道中共與毛澤東也曾經使用過「人民民主」這個詞。我當時也從來沒有提過或比較過台灣的人民民主和毛澤東的人民民主，這確實反映了那個時代的親美反共氛圍對於言論的限制(畢竟毛澤東不能成為台灣人民民主的理據)；不是說沒有所謂的言論自由，而是能夠產生效果的言論早就被設定與限制了。

毛澤東的人民民主是以共產黨為領導的統一戰線，在1990年前後台灣的台獨運動裡也有人持同樣的思考模式，就是以台獨做為位階在最上方的大傘，下面涵蓋各種社會運動，形成以台獨運動領導社運的統一戰線。此外有一些民主運動者(或傾向自由主義、或與台獨目標重疊)也持同樣看法，就是民主運動代表的是當前最主要的敵我矛盾，社會運動應先團結在反對黨的政運之下推翻國民黨。我所提的人民民主則與上述兩種立場針鋒相對。我本來不想舊話重提，但是因為現在很多年輕人未必熟習這個話題，所以我想再把

當年人民民主的某些命題提示一下。在拙著《台灣的新反對運動》裡開宗明義地將「人民民主」稱為「新民主」。我說：

新民主也就是人民的民主，它追求一切領域的平等，它包含了政治民主、經濟民主、性別民主、族群民主、親子民主、社會民主、性偏好民主、校園民主……等。新民主作為基進(徹底)的多元民主，它還主張**各種民主之間也是平等的**，這一點和舊民主的獨尊政治民主不同。在舊民主的觀點中，政治民主是其他各種民主的基礎，亦即，其他各種民主必須建立在政治民主之上，只是政治民主的「延申」或「擴大」。新民主則認為平等或民主的問題，不但存在於統治者與被統治者之間、甲族群與乙族群之間、男與女之間、同性戀與異性戀之間、親子之間、資本階級與勞工階級之間、師生之間……等等，還存在於政治、經濟、族群、性別、親子……等社會關係或社會分化原則或社會因素之間。因此，新民主追求的目標還包括了各種民主之間的平等，和追求及實現各種民主的運動或團體之間的平等。

上述這段引文最重要的一點卻很少被人理解，就是政治、經濟、性別等社會因素之間的平等(故而政治民主與其他各種民主之間也是平等的)，因為人們往往將「經濟是決定性因素」、「政治是支配性因素」視為「自然」，或者至少是當代世界的客觀現象(過去社會可能是性與生殖所構成的血緣親戚關係具有支配地位)。但是這是忽略了此一「自然」現象也當然有社會建構的成分，亦即，**政治或經濟在社會結構中占據支配地位乃是社會建構的後果**。不論此一社會建構的限度為何，既然有可能改變這些社會因素的支配關係，就能夠提出諸因素平等的要求。

在當時台灣無論是以自由主義為名的反對黨政治運動或台灣民族主義的獨立運動，都將台灣劃分為對抗的兩大陣營，例如「公民社會對抗國家」，這是人民民主最早批判的二分。此時所謂的「國家」就是國民黨政府，「公民社會」就是所有認同台灣的人民或台灣人。此時，也就是1990年前後，只有邊

緣的社運才自我意識到台灣存在著「公民社會內部的對抗」或「人民之間的矛盾」，例如婦女與父權、資本家與勞工、同性戀與異性戀等等；因此，邊緣社運對於「人民大團結」以對抗國家，即所謂「公民社會對抗國家」的二分，是持懷疑態度的。畢竟只有主流或正典樣板才代表「公民社會」，所謂「對抗國家」又只是「彼可取而代之」，並沒有改變人民內部的支配關係。因此，邊緣社運的人民民主堅持公民社會內部必須平等，民主也必須存在於人民與人民之間。這種「人民民主」的論述因為強調人民內部的差異（而非團結），因而被視為破壞了「台灣人大團結」的台灣後現代社運思潮。

很明顯的，人民民主在台灣語境下強調的重點當然不同於Laclau and Mouffe。台灣的語境是什麼？當時占優勢主流的話語就是「政治民主優先」、「台灣獨立優先」。當然同時也有力量很小的亞流主張「階級優先」、「中國統一優先」。像這樣的一種優先論，往往還配合上基礎論或階段論，也就是主張政治民主是其他民主或運動的基礎，社運抗爭是政治民主的延伸與擴大；或者主張政治民主乃是現階段的目標，其他運動則屬於歷史社會發展的下一階段。

總之，人民民主在當時倡導「各種人民主體是平等的」，也就是各種社運是平等的，並沒有哪種運動或目標在客觀上就是優先的（畢竟看似「客觀」或「自然」其實是不斷建構的結果）。同時，人民民主還提出「社運自主結盟」的說法——首先，社運不能是其他運動或政治力量的附庸或外圍，所以：「社運自主」。但是這不是社運的彼此孤立，社運需要結盟以形成與「權力集團」對立的「人民」，這個人民的統一戰線即是「社運自主結盟」。

這種訴諸社運自主平等的結盟可能會引起一些誤解，因此我在文章裡接著澄清如下：

「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（超驗）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。

換句話說，各個社運在現實中當然是不平等的，但是人民民主要求各類主體以平等方式對待彼此（這就好像一個民主集團內部的各個分子在形式上是平等的一樣，沒有哪個分子有特權的地位，這就是社運倫理）。「人們以這種平等的地位因某種議題結盟，在結盟內部透過權力的協商議價，共同決定這個結盟的實踐策略、程序、目標等。」故而在人民民主或者社運的自主平等結盟實踐中，有些抗爭是優先的、有些策略是階段的、有些目標是基礎的。這種自主平等結盟實踐同時也是對於社會結構的認識：結構不是先於人民民主的鬥爭實踐，而是在結盟鬥爭中被認識、被轉化、被改變。（這在理論上對應著先前所說的「諸社會因素之間的支配關係不是自然的，而是社會建構的」，因為所謂「社會結構」指的就是「社會因素之間的支配關係」）。

人民民主做為社運倫理，還要求「人民」或「社運結盟」不能排斥邊緣，反而要吸納邊緣，以邊緣做為人民反主流收編的力量資源。這裡的「邊緣」，其實有著「偏差」的含意，所以應該是「邊緣偏差」或「邊緣劣勢」，但是因為時代的限制，所以當時反而使用了容易引起誤解的「弱勢邊緣」；我們並非沒有自覺，但是套用吳永毅的話，「弱勢邊緣」的並舉真的很好用。不過**弱勢**（vulnerable）與**邊緣**（marginal）是不同的，弱勢沒有汙名且可以引發同情，但是邊緣卻有汙名且可以引發各種負面情感。雖然邊緣與弱勢兩者都可能被排斥，但是我們當時其實隱約地知道：單一議題的社會運動容易被體制收編——如果一種社運不連結「邊緣」，便可能以「弱勢」的道德姿態進入主流共治。弱勢可以被「國家理性」或家長保護主義當做緊急狀態或例外狀態的理由，所以弱勢是潛在危險的鎮壓武器。

一九八〇年代末期，真正屬於邊緣的社會運動還沒有來到，這意味著台灣現實缺乏人民民主所需要的一個重要實踐區塊。於是像我和吳永毅都只能用現在被稱為KUSO的方式來發展一種文化激進主義的風格，像所謂「後正文」就是把正經學術文字和色情文字並列混搭，或將人民民主也稱為人渣民主，其實就是想賦予它一種邊緣性格。後來，大約到了一九九〇年代中期，看似源自私人生活的性運動逐漸現身，這個運動的主體在文化認可方面最不同於諸如工人、原住民或「台灣人」等身分之處，就在於「汙名」（工人、原住

民或台灣人並沒有類似程度的汙名)。我一直相信：人民民主要等到像性少數這類「邊緣主體」在社會運動中成為核心之一，成為「人民」(而非配角)，才算名符其實。就我個人而言，理論上繼續闡釋人民民主已經沒有效用，發展性少數解放的論述以促進性運才是達成人民民主的途徑。

二十年過去，人民民主表面上的一些說法似乎被許多人接受了，但是這個「接受」有時也充滿反諷意味；例如在民進黨掌權前後的某個時期，有些政治人物也發出政治運動與社會運動分家、社運自主獨立的呼聲，其目的則是想擺脫之前對社運的承諾，認為社運要靠自己奮鬥來爭取社會認同，政治人物則屬於全民而應對不同利益保持中立。

如今社運有較高的正當性，政治運動與人物反而可能被鄙視。但是二十年前政治人物被視為英雄，社運的正當性還沒有政治運動高，所有的社運其實都有為政治運動的目標服務的意思，社運的討論往往深度不足，因為到最後其實都導向「國民黨下台」或「台灣獨立」的終極政治目標。這個社運討論深度不足的現象今日仍然存在，因為許多社運還是拿著一些現成的西方現代進步的政治正確理念，當做口號令箭，似乎這樣就具有了正當性，而沒有深入面對人民之間的利益矛盾；每種範疇的社運之內很少有理論或實踐的路線之爭，好像大家只要抱緊正義的終極目標，就沒有差異，也因而沒有知識深度的辯論，反正就是公民社會、愛護動物、尊重同性戀、自由人權、反家暴、環保生態、愛台灣。等而下之的還有反盜版、反毒、反人口販運、保護兒少之流。

那麼二十年過去，我個人在思考人民民主方面又有什麼變化或長進呢？大概有幾點吧。首先，台灣的社會運動雖然時有某些聯合的行動或互相支援，但是並沒有在深度的結盟鬥爭實踐中產生結構分析與認識，這部分也由於社運的理論與實踐分家¹甚至可以說這是台灣社運的某種反智傾向所造成——表面上這是在爭議：「旁觀者」有沒有發言權？實際上卻是：批判知識分

1 可參看何春蕤(2012)〈理論與實踐：一個在具體脈絡中不斷變化的關係〉，《台灣社會研究季刊》第80期，頁181-186。

子沒有成為(可能也不被接納為)自主平等結盟的一種人民主體。缺乏知識深度的社運不可能長進與彼此交會，也只能不斷從西方進口理論觀念來挪用，走向殖民化代理人。此外，正如我上面說過的，特定議題的社運內部彼此路線鬥爭不明顯，或鬥爭時也沒有援引與發展批判知識理論來澄清和深化彼此的差異，故而關於台灣在地特殊的社運話語與批判知識並不發達，都只能套用或援引西方現成的語言與知識理論，不同社運的聯合話語也只能停留在淺薄的層次，像訴諸人權的口號，因此對於現成自明的普世價值沒有任何反思能力，輕易地假設了道德進步的簡單政治正確。

更進一步說，台灣社運如今是自主且有正當性了，而且不必與邊緣結盟就有正當性，其正當性則是因為其社運目標乃是援引自西方文明現代性，而不是與在地的邊緣結盟，這是其道德進步主義的根源。此處我說的道德進步主義，簡單的說就是一種「普世進步主義」；普世進步主義會主張(例如)兩性平等、同性婚姻、動保、環保、選舉民主等等在任何社會或歷史脈絡中都是進步的，亦即，進步不是相對於特定歷史社會、一種倡議的進步與否不是在具體脈絡中被評價；例如：倡議普世價值的運動不必和被壓迫的邊緣團體結盟卻仍然是進步的，因為普世價值的普世性乃是西方文明現代所揭櫫的人類永恆理想，在任何時空都適用。總之，普世進步主義意味著：倡議普世價值的運動不必加入人民民主、不必與其他社運結盟，照樣是進步的。

反過來說，人民民主因此必然反對「普世進步主義」，也會質疑所謂「普世價值」的普世適用(事實上，普世價值總是被選擇性地、雙重標準地運用)。換句話說，不與「人民」(即：其他社運、特別是邊緣社運)站在一起的單一議題、單一認同的社運不可能是進步的。

台灣主流的非政府組織，所謂的NGO，便擁抱這種普世進步主義，自居道德進步；另些道德保守的NGO也會將自身倡議扮飾為道德進步或普世價值(傳統美德雋永不變)。另一方面，台灣政府則熱切於向西方世界顯示自身的文明開化。政府與NGO因而往往容易合作，於是我們看到國家與公民社會(主流的社運或NGO)協同治理——國家功能外包、國家收編收買吸納社會能量、或者NGO滲入國家機器。由於協同治理有時也是看指標、搞評鑑、

究責問責、控制預算、報帳、交報告、寫計畫、通報等等，NGO的許多工作人員也就花時間精力在這些官僚作業或要求上。社運或NGO的議程不再是草根底層的壯大，而是透過國家管制或立法的由上而下來實現。

易言之，二十年後的**台灣民主不再是國家與公民社會的對立，而是國家與公民社會的結盟**。固然我們可以說，這是一個「**排斥的公民社會**」²但是「公民社會」這個移植的西方觀念在20世紀的興起背景（冷戰結構下東歐發展出來的反共話語）以及其真實的主體承擔者的社會動力卻很少被深究。事實上，「公民社會」一直被中港台的中產民主人士當做供奉的神仙或聖牛，且自己化身為公民社會的代言。

過去人民民主對於西方批判話語、對於「普世」現代性沒有保持批判距離。這一點不是只涉及運動或政治，而是歷史與思想知識典範的長期轉變。原本人民民主話語竟與歷史無涉——一個去歷史的人民民主話語當然也就無法與西方現代性保持批判距離。故而，實際地說，人民民主必須也需要批判歐洲中心論，重新獲取一種新的（台灣—中國—亞洲—第三世界）區域與歷史視野，這樣也才能開展出有別於全球正義的主流話語。

以前人民民主只談國內正義，很顯然的，在過去二十年來的全球化發展，使我們必須面對全球正義或國際正義。換句話說，人民民主如今不只將性與身體這些正義的核心議題與階級、性別、族群連結，也同時要和反帝反殖、民族復興、第三世界等議題平等對待、相提並論。這種民族—國際主義的人民民主，意味著國內正義的議題和國際正義的議題亦應該被平等對待、不應有雙重標準。正因為對於國際（經濟、政治、文化）正義的追求，對於（隱含歐洲中心論的）普世現代性與道德進步主義，以及單一民主模式的正義論——也就是以政治民主或代表權為所有正義的基礎，都是人民民主批判的對象。

2 參閱拙作〈排斥的公民社會：公民治理與「文化戰爭」〉“Rethinking and Recasting Citizenship: Social Exclusion and Marginality in Chinese Societies”，收於譚若梅、古學斌、江紹祺編（2005）《公民身分的再思與打造：華人社會的社會排斥與邊緣性》，香港理工大學應用社會科學系政策研究中心出版，頁3-26。

過去人民民主的缺失不只是缺乏歷史與國際正義的眼界，因為這兩種缺乏還意味著其他面向的缺乏：人民民主的核心如果是規範性的，只是社運倫理，而沒有歷史與主體構成，那便是個空想的道德要求。在人民主體構成方面有兩個重要元素，一個是情感，另一個是文化傳統——座落於歷史脈絡與地理區域中的文化傳統。

先談情感部分，正所謂「沒有無緣無故的愛，也沒有無緣無故的恨」，情感固然涉及了認同、社群、身體經驗、情感建構等等，但是如何說明社運結盟之情感來源？由於情感與認知兩者構成了動力意願，因而如果無法解釋與創造情感來源，那麼社運結盟的動力意願似乎就是出於「互利」（故而源頭是「自利」），也就是契約想像。與此對比的是「公民社會」——雖然緣起亦是社會契約的互利，但是有所謂公民教育、公民德行、公德心、公民文化、公民情操等等中介，由此建構出一種「公民關懷（與己利害無關的）公共事務」之神話，其背後則假設民主憲政國家的制度支持。而人民民主則似乎只有對於結構的認識知識來形成利害攸關的結盟，缺乏情感支持的來源說明。正是在這種考量下，我提出了「寄身」這一思考，³以及社運結盟交往中的身體情感交流現象。此外，有些社運行動來自中國傳統文化的「義氣相挺」，則是公民社會觀念沒有的話語。

上段最後提及的則涉及了主體構成的文化傳統面向。人民民主過去在受到普世進步主義影響下，既沒有思考歷史、情感，也從來沒有面對文化傳統。人民民主彷彿來自無處（nowhere），彷彿這種思想可以無處不在，適用普世。但是就像現實主體不可能是來自無處，那麼人民主體所在的地理區域—歷史—文化傳統即是個重要問題。雖然全球化存在著讓某些人離根（disembled）的力量，包含脫離地理—歷史—文化傳統的影響，但是自覺意識地祛殖民與民族復興運動，則提供主體更豐富與非異化的文化資源，也會在個人主義的世界中，提供團結的新資源。在目前，全球現代學術知識研究只

3 卡維波(2005)〈「慾望、青年、網路、運動：從反假分級運動談台灣社運的新形式」座談會導言〉，《台灣社會研究季刊》第60期，頁179-196。

在西方文化傳統投入了大量資源，其他文化傳統在這方面則仍屬開發中或未開發狀態，這使得文化傳統對社運的影響在某些較西化區域不甚明顯，但是只要考量非西方文化傳統仍然有影響力的(如穆斯林)區域，便可以理解文化傳統的重要性，因而在我們對人民民主更整全的思考中不能缺少；同時這也是攸關國際正義的問題。

二十年前的人民民主雖然在現實政治上沒有達成什麼，但是人民民主的一些話語其實廣為許多「進步青年」接受，特別是以社運為中心的多元民主話語，由此形成政治正確的許多普世價值話語，這些高舉公民社會、充滿反抗姿勢的自以為義，現在則是二十年後人民民主的批判對象。