

# 理想與現實之間的民主政治

## ——台灣黨國體制及其遺緒的反思

景浩

三十年前美國政治學者福山昭告天下，人類追求美好政治體制的漫長歷史終將結束，西方國家的「自由民主」(liberal democracy)取得了最後勝利，憲政主義與資本主義共構的政經模式將是人類未來的唯一選項。沒想到，「歷史終結論」言猶在耳，拒收訃聞的歷史卻回頭反咬一口。長久以來，西方民主國家都是國際強權，多數非西方國家只能馬首是瞻，並相信其體制本身也是富強之道。然而，隨着中國崛起，其國家資本主義模式(所謂的「中國模式」)對許多尚未民主化的國家似乎也是一種選項。特別是在自詡為「人類的燈塔」並喜於替其他國家指路的美國，特朗普(Donald J. Trump)上台後的表現令民主發展蒙上了比霧霾還厚的灰塵，而作為現代民主濫觴的英國在「脫歐」公投之後，也出現疲態甚至是嚴重的「中年危機」①。

台灣的民主化通常被歸為亨廷頓(Samuel P. Huntington)所謂的「第三波」浪潮當中。在福山的《歷史終結與最後一人》(*The End of History and the Last Man*)於1992年問世後的隔年②，亨廷頓在美國的《外交》(*Foreign Affairs*)期刊上發表了〈文明的衝突〉(“The Clash of Civilizations?”)一文，主張歷史不會終結，而是即將以文明與宗教作為新一波的國際衝突之動力，而新的國際秩序將由西方、東正教、拉丁美洲、中華、日本、印度、伊斯蘭以及非洲等八大文明之間的衝突所形塑③。亨廷頓的「文明衝突論」一開始並未獲得學界青睞，但「9.11」恐怖襲擊卻讓他扳回一城。不過，或許同樣會讓他意想不到的，被當作中華文化一環，處於美中兩大強權或文明衝突夾縫中的小島台灣，其實是今日民主與反民主兩大文明——以古典自由主義者彌爾(John S. Mill)的術語來說則是文明與野蠻——之間民主陣營的最前線，甚至是最危險的前線。

置於上述「民主vs.反民主」的脈絡當中來看待2020年台灣大選，正是多數蔡英文支持者的理解框架。一方面，他們認定這是1987年解嚴以來最關鍵的民主保衛戰，亦即捍衛當前民主制度與默許「一國兩制」兩者的對決。另一方

面，他們也意識到如果華人世界唯一的民主陣地失守，東亞地區也可能產生骨牌效應，甚至捲入更大範圍的新一波民主退潮當中。

無論如何，從2018年底台灣「九合一」選舉（地方公職人員選舉）中民主進步黨（民進黨）大敗之後開始流傳於年輕世代的「芒果乾」（「亡國感」諧音），也必須置於此一脈絡當中才能理解。他們真正擔憂的是民主制度的破壞殆盡，而非「中華民國」的覆亡。因此，「最後一場有意義的選舉」的說法在這次選戰當中甚囂塵上；「有意義」指的是關於未來命運的決定權仍然掌握在台灣人自己的手上，而非受制於中國共產黨政權的選項安排或主導。

當然，這不代表此次大選中不存在中共政權的直接與間接影響。事實上，擔憂中華民國將滅亡的言論也並非沒有。自從陳水扁參選總統以來，「民進黨選上，中華民國會滅亡」的言論在每一次大選當中不曾缺席過。國民黨不曾停止過大聲疾呼這種口號，新黨和親民黨也不例外。

持平而論，藍綠陣營都有各自的理由來擔心亡國的可能，因為民主台灣正是一個國家認同感嚴重分裂的社會。這種認同差異也反映了世代差異、不同族群的歷史記憶乃至特定歷史記憶的斷裂。但歸根究底，人們對民主價值本身的認同與否，才是一切的關鍵。

制度可一夕改變，但人的心態與思維卻很難，而未曾徹底實行轉型正義的民主社會更是如此。本文意圖指出，此次台灣大選中蔡英文的壓倒性勝利不過是贏得了一場關鍵戰役，但距離民主的鞏固仍有一段路，並且涉及如何處理依舊籠罩於島上的黨國教育遺緒，這一遺緒如影隨形地影響着民主運作。

## 一 新興民主社會底下的信仰與改宗

首先必須指出的是，新興民主社會必然存在尚未認同民主價值的人。畢竟，民主思潮總是始於一小部分人的思想湧動。倘若此前的社會穩定，那麼多數人若非安逸生活於威權制度底下，就是想爭取民主也欠缺勇氣，而對於政權採取直接支持或間接默認，選擇漠視乃至偏安的心態，並不會在政治制度改弦易轍時讓人們立即變成適合新體制的公民。

姑且不論剛開始認同民主價值的人受到來自哪些人、事、物的影響，若原本他們接受威權體制的理念，那麼這種價值認同的轉換等同歷經了一種世界觀的翻轉。哲學家維根斯坦 (Ludwig Wittgenstein) 曾期許讀懂他的人，能從此以不一樣的眼光看待世界，而根據哈佛哲人卡維爾 (Stanley Cavell) 的自述，他的確在閱讀其著作之際經歷了如此的世界觀翻轉，且稱此經驗的劇烈程度不下於宗教上的改宗 (conversion) ④。轉向民主的過程又何嘗不是？

以整全心理學 (Gestalt psychology) 常使用的一張題為《妻子與岳母》(My Wife and My Mother-in-Law, 1915) 的英國漫畫來說明，有人第一眼看到的是少婦，有人則看到老婦，但多數人應該能切換觀看方式，只不過沒辦法在同

一時間看成兩者。維根斯坦本人則用過更簡單的《兔鴨錯覺圖》(*Rabbit-duck illusion*)來說明這一種觀看經驗，並藉此強調人們在觀看同一事物時的片面性，即使能看到一個完整圖像也不過是從特定的點、面開始，所看到的不過是兩個可能性之一。

當代法哲學巨擘拉茲 (Joseph Raz) 也曾以上述這種片面經驗來解釋伯林 (Isaiah Berlin) 的價值多元論 (value pluralism) ⑤。根據後者的說法，有些人類視為珍寶的價值 (如自由、平等、正義、憐憫) 可能彼此之間互相衝突，無法同一時間完全實現兩個或以上的價值，因此必須擇取其一，或做出妥協，接受沒有哪一種價值可以獲得百分之百的實現⑥；倫理傳統也是如此 (例如，強調集體效益的效益主義可能在某些時候會和主張個人尊嚴與權利至上的康德主義衝突)，各自有其價值排序優先考量，想同時完整落實兩者不但在邏輯上不可能，經驗上也不容許。同理，人類的文化也不例外，每一個文化都包含一整套的價值體系，不同體系可能對同一事物有極為不同的見解，彼此衝突，甚至在某些時候差異巨大到彼此不可共量 (incommensurable) 的地步。

幸而，政治上的意識形態即使整體上彼此不可共量，但只要意願足夠，我們總能找到切入點來理解另一方的世界觀。例如，冷戰期間，伯林曾以兩種「自由」概念來解釋資本主義與社會主義兩方敵對陣營分別追求「不受(他人)干涉」以及「成為自己主人」的理想，因此不該彼此妖魔化對方。他認為民主社會本是允許多種價值觀同時存在，允許不同人追求自己想要的生活方式，所以必然在某程度上犧牲齊一化的生活方式，以及在極權政府底下才能享有的那種一切靜好⑦。個人自由的捍衛在體制設計上本來即涉及了自由與其他價值的妥協，甚至更嚴格地說，捍衛個人自由在實踐上不可能做到所有人百分之百不受干涉，因為那是經驗上不可能的事 (試想交通燈不存在會怎樣)，更何況如同狼的自由意味着羊的不自由，要想讓不同個性與傾向的人共同活在同一個社會，並且尊重個人選擇，唯有設下特定的限度才能讓所有人都享有自由。

不論是伯林或維根斯坦，都強調即使不能同時看到兩個圖像，我們總有辦法從特定的點或面來把握一個圖像，並學會切換視角。政治世界的觀看或同情理解，當然遠比上述圖畫來得複雜。不過，「自由」的概念就是伯林的切入點。在冷戰時期，雙方劍拔弩張且不願意理解對方，甚至將意識形態之爭轉化為「邪惡 vs. 良善」的道德問題 (各自皆認定自己是站在良善的一方) 時，伯林藉此提供一個讓雙方彼此理解的起點。

一個原本信仰威權主義而轉為接受民主價值的人，不外是經歷了如此的視角轉換。維根斯坦曾經將語言喻為一座古老的城市，裏面有「迷宮般的街道與廣場，老屋與新房都有，加上各種不同時期的加蓋物，外圍還環繞着無數的筆直街道和整齊樓房所組成的許多小區」⑧。事實上，翻開人類政治思想史也可見政治語言就像一座古老的城市，不同的意識形態各自佔據了某些街道與房子，支持者則像是居住在該範圍內的居民，若不願意離開自己的「同溫層」，那將永遠看不到另一個同溫層內的人如何看待世界。

藉此比喻，我們可將作為新興民主社會的台灣理解為至少存在三種人：一、把威權時期看成一切靜好甚至黃金時代的人，認為社會穩定、有秩序，有賴於政府強而有力、依法治國 (rule by law)、政策方向明確，人民願意跟隨締造經濟奇迹的英明領袖；二、從小生活在民主制度底下並接受其價值觀念的人，相信自己是國家的主人，政府權力必須受限於法治 (rule of law)，民意代表與總統不過是人民選出的公僕，不是父母官，重大政策必須符合人民意願，有時還需要以公投方式來確立人民的意願，倘若政府徹底違背民意，人民有直接行使作為國家主人的權利來進行公民抗命；三、從上述第一種人轉變成為第二種人，也就是歷經了價值翻轉或所謂「政治覺醒」的人。

## 二 民主的三種想像及其主要敵人

稱上述轉換為「政治覺醒」，當然涉及價值判斷，假定了民主在價值取向上的優越性。不諱言，筆者的確如此作想。不同政治體制的運作，預設不同類型的人。威權國家只要「順民」，民主體制則需要「公民」。順民蛻變成公民，也就是從凡事順從上級轉換成一個會獨立思考、表達己見且能主動積極地爭取權利，而非仰賴統治者善意或命令的人。充滿這類人的地方自然遠比威權國家吵雜且衍生出更多紛爭，但這既是自由的代價，也是人人平等的體現。若以上述圖畫來比喻，威權體制只容許人們看到一個少婦或老婦，且唯有政府說了算，看到不一樣的人是異議份子，若據實發言將受到懲罰；民主社會則允許人們看到不同的圖畫，並鼓勵人人說出己見，且願意在交流不同觀點的過程當中，學會如何切換不同的觀看方式。

德裔思想家阿倫特 (Hannah Arendt) 認為這正是雅典作為民主城邦的可貴之處。每個人只能佔據世界的一個角落，觀看到的必然是世界的某一面而非全貌。但如果可以彼此分享，那人們可以擴展原先狹隘的視野並培養出更寬廣的心胸，這唯有民主社會才能做得到。極權主義國家則剛好相反，人們不只不敢說出自己的意見，甚至為了自身安全而從公領域中退出，躲入內在的安全堡壘，不再過問公共事務<sup>⑩</sup>。

阿倫特認為這種「內在移民」(inner emigration) 普遍存在於納粹德國。一個人若非對外界屠殺猶太人的事漠不關心，或自欺欺人地假裝沒看見，就是在內心百般糾結，與內在自我無法和解，甚至無法待在一個安靜的房間內獨處，因為永遠會有聲音告訴自己錯了，或努力想逃避那聲音而必須躲入吵雜的人群中。更根本的逃避方法則是乾脆讓獨裁者成為內心的唯一說話對象，揣摩上意，壓抑原本的自己，最後造成了人格的扭曲，從而失去了一個人的「內在完整性」(integrity)。在台灣，類似的說法是「人人內中有個小警總」。警總是國民黨政府於1949年成立的情治單位，是一個取代司法與警察單位的軍事機關，專司言論審查與人民思想的監控。警總底下整齊劃一的思想與行為，相對於民主社會底下的眾聲喧譁，一切靜好。

阿倫特提供的民主想像，不過是一種想像，甚至是一種懷舊。英國政治理論家韋爾 (Albert Weale) 指出，人們關於雅典城邦的民主想像基本上是一個支撐起現代「直接民主」想像的「神話」。實際上，當時不到三十萬的人口扣除掉近十萬的奴隸、三萬的外來移工、四萬多不能參政的女性或未成年者，大約才三萬多人有資格進入「人民議會」討論國家大事，而會場最多也只能容納六千人左右。稱之為人人平等、自由參與政治的「直接民主」，算是言過其實了。但這種意象卻根植於現代民主理論當中<sup>⑩</sup>。

事實上，開啟現代民主濫觴的是英國代議政治，由部分具有投票資格的公民選出代表他們的人，進入國會參與立法與議事，也就是「間接民主」。有兩點值得注意：一、人民的利益是由他們主動選出的人來代表，但選上的人是否真的 (願意) 代表他們爭取權益則是另一回事；二、定期投票以及任期制是一種民主防衛機制，讓人民的代表定期受到民意的檢驗，同時防止政治人物擔當一個職位過久而累積過大的個人權力。換言之，民主制度的基本預設建立在人性幽暗面上，而非其高貴與完美——於是才有鑲嵌於其內的「法治」，目的是為了限制權威的行使，不讓權力過於集中在同一個人或單位上，這才是「權力分立」的真諦。

上述英國代議民主的理論自洛克 (John Locke) 在十七世紀提出之後，至今仍不脫其基本框架。對此，法國的盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 卻說：「英國人民相信他們自己是自由的，這真是個天大的錯誤，他們只有在投票選舉國會議員時，才是自由的；一旦選出國會議員後，他們就變成了奴隸！」<sup>⑪</sup>於是他提出了另一種民主觀，其要旨在於讓人民自行立法，政府官員則負責執法；唯有如此，前者才是真正的主人，後者乃是公僕。更重要的是，盧梭區別了「公共意志」(general will) 與「全體意志」(the will of all)，前者指真正符合所有人及整個社會的利益之措施，後者則不過是每個人的自私想法之總和，不一定能符合前者。倘若個人意志不服從公共意志，必要時可以強迫他接受，這等於讓他重獲自由，因為他的反對必定是受制於某種錯誤想法或由個性軟弱等其他非理性因素所導致。「人民意志」(the will of the people) 的說法於焉誕生，且成為現代「直接民主」的核心思想。

在進一步討論上述三種民主觀與當今民主危機之前，我們有必要在此澄清一下它們各自的敵人。對古希臘民主城邦而言，民主是集體作主，政治涉及的是關乎所有人共同命運的各種事務之決定，因此外來的侵略者是主要敵人，雖然也包括內在破壞團結或共同信仰的人。洛克式代議民主則以法治為根基，藉由縮限統治權力來確保人民的權益不受政府侵犯，敵人在內部，也就是國家以及不肯為民喉舌的政客，當然也加上某些為了私利而投票且不願意信任政府的選民。盧梭式大眾民主則認定，既然人民才是主人，那就不能屈從於他人制訂的法律，因此真正的民主涉及個人層次上的參與立法，以及集體層次上能展現共同的人民意志；如此一來，敵人不僅在內部，而且包括那些不關心公共事務且追求私利的人民自己。

### 三 介於理論與實踐落差之間的民主危機

必須指出的是，洛克與盧梭的理論都預設了國家是一群人憑自己意願共同建立的組織。在某程度上，這也維持了古希臘民主的集體層次意義：不讓外人管理。這預設源自霍布斯(Thomas Hobbes)開啟的「社會契約論」傳統，其核心是一套關於人類尚未進入社會以前的「自然狀態」想像，以及為何想脫離那種狀態的理由。

英國版本的社會契約論將國家的存在目的理解成：人為了追求比自然狀態更好的生活條件，才願意一起放下武器或紛爭，共同打造一個具備政治權威的社會。換言之，人們離開自然狀態是出自理性與自利的考量——對霍布斯來說生命安全最重要，對洛克來說則是個人自由與私有財產的保障。是故，這是在特定條件底下滿足了所有人的考量才能實現的集體理性。究其邏輯可謂是一種交易，亦即以個人服從或忠誠來換取國家提供的保障；國家的存在目的是其工具性價值(instrumental value)。

盧梭版本的國家觀雖不排除工具性思維，但卻強調平等以及唯有體現於服從自己制訂的法律之自由本身，或說是內在價值(intrinsic value)。他認為既存的國家並非來自契約關係，而是權力鬥爭與坑蒙拐騙加上弱者屈服的結果，因此絕大多數的人活在有錢人的統治底下，金錢就是政治權力的基礎，私有財產則更是人類不平等的制度性起源；代議民主的政客不會為民謀利，唯有公民親自參與議會與立法——尤其是立國的根本大法，才不會被奴役。全體人民重新立憲，既能展現個人自主，也可確保法律能保障個人自由；此外，個人必須在此之前交出一切所有，至於私有財產存廢問題，則端視人民意志而定，且日後將定期重新確認是否要延續該制度。

脫胎於社會契約論的民主理論，預設了立憲主義與國家認同感，且不論哪個版本都假定人們的利益與政府必定有潛在的衝突。雖然洛克強調必須信任政府，但仍欲以法治來確保國家的手不會過度伸入人民的生活領域。盧梭也主張人民必須培養公民精神與愛國心，才能克服當上政府官員之後的私心。更重要的是，為了確保公共意志總能勝過個人私心的總和，他甚至主張禁止黨派運作，否則公民社會終將分裂，在關鍵時刻不能共同對抗政府濫權；要不就乾脆成立愈多的政黨愈好，一來防止權力過於集中，二來在眾多意志加加減減之後更能貼近公共意志。

然而，上述理論預設在實踐上卻呈現不少落差，甚至在落實之後產生了更為嚴峻的窘境，與今天全球可見的民主危機無不相關。首先，這些民主理論忽略了新興資產階級的角色。他們積極利用資本介入政治活動，無論是直接參選或透過政治獻金影響政策，讓「平等」理想淪為空談，人們心生相對剝奪感，更厭惡代表性不足的政客；而資本家在追逐獲利與資本累積的過程中，不僅壓榨勞工，也使得廣大的受薪階級無暇關心公共事務，更遑論參與，「自由」對他們來說一樣是空談。

如此一來，民主理論的主要承諾似乎難以實現。一方面，雖然洛克在論述私有財產時，主張人必須藉由勞動取得成果來累積財產，但出於尊重個人自由的緣故，願意接受因行使個人自由而累積或留給下一代的遺產所造成的嚴重貧富差距（即使對繼承者來說是一種運氣），以及因此產生的參政程度之落差。另一方面，預見這種困境的盧梭則似乎指向了革命一途作為解套。撇開革命可能失敗並帶來巨大的災難（一如受其影響的法國大革命），即使成功也還是得面對如下現象：平等不該實現於均貧，但均富也不可能。取消私有財產讓人失去工作動力與效能，若重新引入私有財產制度讓部分人先富起來，不久之後，當初正當化革命的理由也將再次浮現。

革命之外，似乎只剩下較為溫和的「公民抗命」（civil disobedience）與「激進民主」（radical democracy）兩個選項。當今各種相關的理論、書籍、檄文以及社會運動，加上2011年「佔領華爾街」所掀起的全球性「99% vs. 1%」之抗爭，或可理解為洛克式民主的成功與盧梭式民主分別在不同階層當中取得影響力的結果。不過，實踐起來會取消欲達理想的條件，不啻為理論的嚴重缺失；更重要的是，那意味着包括近年提出取消普選制度的布倫南（Jason Brennan）在內的許多美國學者，將民主危機歸咎於多數選民對公共事務的認知不足<sup>②</sup>，是本末倒置，因為那是資本主義極端化的結果，而非群眾的無知或缺乏意願使然。倘若民主體制如福山及布倫南等人所理解，是憲政主義與資本主義的共構，那麼民主制度可說是內藏了一顆定時炸彈的政治理想。

其次，正視上述民主危機以及理論與實踐的落差，也意味着現代民主理論中另外兩個預設有待商榷：所謂「人民意志」的存在，以及人民與政府的必然對立。一方面，介入政治與經濟的資本家本身是人民的一部分，當足以否定後一種預設，更何況民主社會的黨派和意識形態眾多。另一方面，企業對人民生活的介入恐怕早已超過了國家，甚至應當被當作是政治權力的一種存在。換言之，預設後者而刻意縮限政府權力，並以權力制衡來防止行政單位過於強勢的制度設計，其實也讓政府更難因應危機（如最近的新冠肺炎疫情）或瞬息萬變的國際政治。尤其當局勢發展成外來的威權國家執意破壞國內秩序時，制衡與限權可能阻撓政府的防衛能力甚至民主的運作——例如有網站被收購來傳播假新聞和挑撥離間的仇恨言論，藉此干擾選舉、分裂社會，又或地方樁腳與特定人士被收買，成為反民主的喉舌。單一「人民意志」的想像此時更像政治神話。

無論如何，在此公民社會尤需和政府合作之際，預設人民與政府的對立恐怕威脅着民主本身。法國政治理論家霍桑維隆（Pierre Rosanvallon）觀察到，近來公民團體拒絕與官方合作的現象格外嚴重，其中為數不少幾乎是全天候監督政府並視其為敵人<sup>③</sup>。或許這也因為政府的行事愈來愈攤在媒體報導底下，相較於權力愈來愈大但難以監督的企業，人們更願意將目光放在那些看得見的人、事、物之上，特別是那些以上述假設為根本信念的公民團體。

弔詭的是，選民也更加期待政府的立即作為，從而導致對制度失去耐性，引發高度的民怨。這危機肇因民主內建的緩慢機制與現代社會求快心態

的一種落差。曾經，托克維爾 (Alexis de Tocqueville) 讚歎資本主義一方面促成了公司行號如雨後春筍般成立，讓人有機會在工作中學會共善的精神，另一方面讚許其投資精神讓人願意為日後的收穫而預先付出，兩種精神的優點外溢到政治領域上能促成長遠公共政策的提出與落實<sup>14</sup>。曾經，創立國際關係學門的英國學者也認為民主政府因為政策得經由國會或人民議會討論才能產生，而非由君主一人決定，所以有助於維持國際和平<sup>15</sup>；那等同必須經過冗長爭辯並訴諸人民的意願，未經授權的戰爭難以出現於這種制度。然而，投機早已取代了投資，人民也變得急切並據此要求政策必須立竿見影。

此外，加上二十四小時不斷的新聞連播推波助瀾，民主制度內建的緩慢不但成了缺點，甚至相較於經濟快速成長的中國，逐漸被認為是一種缺陷。在某程度來說，這也是冷戰的遺緒所致。在兩大陣營對立的格局之中，美國為首的西方自由民主國家強調以下的相對優勢：一、民主社會的選民既具備集體理性，選賢與能，政府也因為必須對人民負責而更加有效率並符合民意；二、自由市場提供了高度競爭的環境，讓人不斷研發、創新，並造就了穩定且快速的經濟成長。基本上，這兩個分別強調政治與經濟優勢的論點，訴諸的是民主的工具性價值，而非內在價值；即使涉及自由，也只是着眼於其所帶來的社會與經濟效益。

值得注意的是，這種論點主要來自比較政治和國際關係學門，極具美國特色，幾乎可說是冷戰後期的美國學者、智庫和政客聯手製造出來的民主理論。與討論民主開放性而容易受外國勢力干擾等結構性因素的論調的不同之處，在於他們主動將民主置於一個跨制度的比較脈絡，故一時之間能滿足相信自己國家是「人類的燈塔」乃至具神聖地位的「山巔之城」(City upon a Hill)的美國人，但也埋下了民主危機的地雷。當中國經濟成長速度飛奔之後，上述第二個優勢立即受到質疑；在特朗普當選總統以及英國「脫歐」公投之後，第一個優勢不攻而破，而美國政治學者深信不疑的「理性選民」也隨「歷史終結論」的終結頓時成為神話。值得指出的是，這兩個論點也是台灣學界目前質疑民主制度的主要依據。

#### 四 「異牀同夢」的新自由主義與國民黨威權體制

上述具美國特色的民主捍衛論調本身是冷戰產物，與興起於1950年代的芝加哥經濟學派關係深厚。凱恩斯 (John M. Keynes) 曾在經濟大蕭條的1930年代主張政府當可擴大支出，以創造內需和就業機會，並藉財政與貨幣政策來進行經濟上宏觀調控，從而奠定了總體經濟學。芝加哥學派則站在古典經濟學立場，高舉市場機制、自由放任，並反對政府干預和社會福利政策，更別說社會主義計劃經濟。他們接受行為主義關於人性的基本預設 (最大化個人利益的自私理性)，輔以計量研究來反駁凱恩斯主義；雖然常以「看不見的手」來比喻市場運作，但不深究斯密 (Adam Smith) 的著作。然而，凱恩斯卻是秘密

社團「劍橋使徒」(Cambridge Apostles)的靈魂人物，定期與其他成員如羅素(Bertrand Russell)、維根斯坦和倫理學家摩爾(G. E. Moore)聚會，討論西方道德與政治哲學經典，以追求真理為目標且頗具左派的淑世精神<sup>⑥</sup>。

芝加哥學派的策略是，利用理性抉擇論(rational choice theory)等量化模型來解釋個體層次與集體層次的人類行為，將所有人類關係(包括親情、友情與愛情)納入市場邏輯的領地。社會契約論於是成了理性抉擇論的原型，離開自然狀態其實是一種複雜「囚徒困境」的算計結果。政府權威乃至各種民主理論重視的內在價值，最後都是工具理性的案例。

該學派的影響力於1960年代開始擴散至其他科系，政治學也從此聚焦於可檢測的經驗假設，一反過往從道德和政治哲學來建構規範性理論的傳統。英國政治理論家拉斯基(Harold J. Laski)關於國家必須去中心化並在各個涉及權力的層次上促進多元的理論，於是在達爾(Robert A. Dahl)的筆下轉化為允許不同利益團體互競的美式「多元主義民主」<sup>⑦</sup>。這裏「允許」是對事實的中立、客觀描述，但說穿了也等同接受包括軍火商與石油公司強勢游說，或以政治獻金影響政治決策的實踐，因此這種實證主義頗具保守色彩。

受拉斯基啟發的英國左派政治學家魯克斯(Steven Lukes)曾指出，達爾的理論只看見單一層次的角力，猶如擂台上誰打倒了誰，但權力亦可展現於誰能決定擂台規則或制訂議程，量化研究在此難以施展，因為那涉及了幕後的過程，但我們卻不容易確定誰或哪些因素較具分量，也難以進行深入研究<sup>⑧</sup>。例如，許多學者想知道蔣經國為何允許民主化，究竟是屈服於哪些競爭對手的壓力，還是美國在背後設定了議程，抑或涉及到民主與威權兩股思想力量的拉扯，甚至是冷戰脈絡下的意識形態鬥爭。畢竟，不同層次的權力運作似乎難以量化。

同理，美國學者假定所有國家都是追求利益最大化的個體，於是設計各種量化模型來描述權力平衡或失衡(和平不是一種價值而是恐怖平衡)，並據此預測未來戰爭的可能。既然假定了國家都是同質性個體，那就無需理會它們的交往史或各自的價值追求，於是既不用讀歷史，也不用讀哲學。事實上，亨廷頓的「文明衝突論」正是如此理解不同文明。此外，這些現實主義者的假定也包括國家不會遵守國際法，更談不上倫理道德，所以無需討論規範性議題。當然，新現實主義(Neorealism)挪用了霍布斯的「所有人彼此交戰」的自然狀態想像，加上把國家擬人化成具有單一意志的個體，來說明國際格局是一個結構上個別國家必須自立救濟的無政府狀態。換言之，聯合國若非形同虛設，就是為了追求國家利益時使用的工具。

或許這符合冷戰時期的國際現實，不過，鑒於美國剛取代了大英帝國成為霸主，大學開始大量接收戰後湧入的留學生，既可「拼經濟」，又能增加軟實力，這種國際關係學術訓練似乎讓人難以相信那些經常充滿道德色彩的美國外交辭令。當然，也可能如此反而更讓人願意屈服於其霸權底下。畢竟，這些學說也等同對外來學生曉以大義，至少說明了美國的國際政治立場。

冷戰時期也大抵是台灣兩蔣統治的戒嚴時代，欲出國留學的台灣人若不能取得始於1960年旨在「為黨國儲才」的「中山獎學金」，只能在1972年後靠自己取得獎學金或以其他方式出國。馬英九是前者，蔡英文是後者。當然，黨國培養的菁英究竟多大程度上受美國意識形態的影響，是魯克斯所說根本無法量化的第三層次；不過，目前掌控國家研究經費、方向乃至人事制度的學界領導之黨國背景已不是機密，或許學術界的轉型正義問題還是可以進一步探索。

可以確定的是，這些學術界菁英歸國後逐漸更替了隨國民黨渡海來台的知識份子與文化菁英，也讓黨政高等教育開始專業化。不過，鑒於「中山獎學金」的考試內容，加上僅開放給三十五歲以下、五年以上黨籍的國民黨員報考，可猜想他們當中不少人在就學期間就開始為黨服務。此外，開放一般人民出國留學後，男性若非有黨政背景或其他特權、外國國籍或殘疾等因素，必須服完三年兵役才能出國，且沒有黨籍者在服兵役期間所受的苦絕對不輕。據此，不難想像為何服過兵役與否至今仍是檢驗立法委員候選人（如黃國昌、林昶佐）的道德標準之一<sup>19</sup>，以及何以多數人對「黨證」（國民黨黨證）持有負面態度。

毫不意外，新黨國菁英主導的學界文化，並非托克維爾曾觀察到的支撐美國民主的外溢效用。政治學界於是以能進行量化研究的選舉與民調預測為重心，而標榜理性、客觀、中立的科學研究方法，也促成了不作價值判斷、不批評現狀事實的學術文化。這一來壓抑了那種《自由中國》知識份子的批判精神，而據此訓練出來的畢業生與學者也更加偏安與保守，間接成了黨國體制的維穩力量；二來「不默而生」的人也不再被視為風骨的展現，反而被貼上了擾亂秩序的另一種道德標籤，師生皆是如此。偏安風氣加上輕人文、重理工的觀念，相當不利於培養民主所需的思辨文化。

持平而論，民主社會底下政黨提供獎學金培植人才乃是好事，但「白色恐怖」時期以黨國忠誠換取學術界門票的做法，讓「學而優則仕」染上了一層時代的顏色。更重要的是，即使是取得學術霸權地位的芝加哥學派方法論，也必須歷經一段不短的時間形塑媒體與智庫的主流意見，才能轉化為一種主導內政與外交政策的意識形態，但黨國體制卻能做到幾乎零時差。

這種零時差也在新自由主義主導台灣經濟政策之後，造就了獨特的「仕而優則商」現象，以及民主轉型過程中獨特的無縫接軌。國民黨接收台灣之後本來就仰賴侍從體制培養地方派系，當中不少至今仍是鐵杆樁腳。不少倡議轉型正義者提出，這問題如不解決，不但沒有真正的自由競爭，更難有經濟正義可言。經濟結構其實正如黨政軍警乃至司法、媒體、文化與教育單位，都是黨國體制的一環。雖然新自由主義在美國讓市場邏輯進入了生活所有面向，政治人物首要職責必須「拼經濟」，但是這種意識形態正式登陸台灣時，卻接軌了戴卓爾主義（Thatcherism）而非雷根主義（Reaganism）。是故，過去的國營企業開始進行民營化，但政府依舊保有相當百分比的股份，因此許多黨國菁英

可從公務體系轉入民營企業董事會，族繁不及備載。黨國體制民主化和國營企業民營化的無縫接軌，或許也是台灣民主轉型之所以能相對順暢的原因之一。黨國菁英就算失去了公領域的權力，仍然是社會菁英，基本結構不變。

新自由主義在台灣不僅促成了民營化，最後也影響了兩岸政策；及至冷戰後期，在國際合作日益頻繁以及跨國組織和國際建制 (international regimes) 愈來愈多的格局底下，成為與新現實主義分庭抗禮的國際關係學派<sup>②</sup>。新自由主義的理論貢獻主要在於「霸權穩定論」、「經貿和平論」、「民主和平論」。這些理論被完整地移植入台灣政治與國際關係學界，不僅成為難以撼動的學術霸權，也是馬英九兩岸論述的主要思想資源。過去新現實主義版本的「霸權穩定論」指向國際上必須存在軍事武力的霸權才能穩定 (區域亦然)，因此台灣必須在美國與中國之間做出選擇。隨着中國崛起，愈來愈多人選擇了中國；國際關係研究幾乎等同於美中台三角關係的研究。新自由主義版本的「經貿和平論」則指向了兩岸必須有更緊密的經貿合作，讓經濟融為一體才能確保和平，而崛起後的中國中產階級也將會為自己的權利爭取保障，形成一股民主改革的內部力量。因此，必須擴大經貿合作並促成兩岸公民社會的交流，共創雙贏。及至馬英九於2008年就職總統，正式提出以「擱置爭議，共創雙贏」來促進兩岸平時，新自由主義讓1990年代中以來的「戒急用忍」政策正式進入歷史。

## 五 黨國時期的菁英主義與民粹說法的根源

托克維爾的《論美國的民主》(*De la Démocratie en Amérique*) 提及保守的基督新教、資本主義的投資精神以及伴隨而來的公司、社團，加上活躍的地方政治參與，共同支撐起一個自由與平等的社會。但他也憂心當這些條件不再，人民會在制度底下淪為天天如陀螺般忙碌，眼中只有自己與親友，只會追求「小確幸」(petits et vulgaires plaisirs) 的人<sup>③</sup>。這似乎是今日民主的寫照，對於美國特朗普上台和英國「脫歐」事件，學者紛紛將矛頭指向那些想發財又不關心公共事務的無知選民。但是，放在更大的脈絡來看，始於冷戰的西方資本主義國家為了對抗共產主義，促成了區域統合和歐美更緊密的合作，新自由主義最後贏得了這場戰爭，當可知曉美國民粹本身肇因該意識形態，導致企業出走和移民湧入的問題，而英國也因加入歐盟而必須接收大量移民、移工，引起人民對政府的不滿。

不過，兩國民粹現象各有其脈絡，不能混為一談。奉行新自由主義的美國民主黨高舉全球化，但地球只有對經濟菁英來說才是平坦的，對弱勢的勞工來說則更加崎嶇不平。反之，雖然特朗普的支持者也認同「小政府」理念，但拒斥這種充滿學術菁英味的主張，從而傾向了新保守主義 (Neoconservatism)，而這種政、經皆右傾的理念也與基督教主流福音派若合符節；他們既反對「大政府」，也反對多元主義，恪守耶穌的「愛鄰人」誠命，認為彼此互助比強硬執

行社會保險制度更重要，且深信美國乃上帝的選民、「人類的燈塔」，也因此真心期待特朗普「讓美國再次偉大」。英國雖然同樣面對外來移民產生的各種問題，但包括許多學者在內的選民也認為歐洲議員的低「代表性」和低「問責性」威脅民主最核心的法治價值；加上歐盟制訂的法律涉及了人民生活的各個層面，但英國人既不能有效參與，也難以監督，而這正涉及到民主的最根本預設——主權，包括人民集體自主以及「議會至上」的憲政原則。

換言之，美國民主危機突顯了新自由主義的工具理性缺失，忽略了人與人的連結並非單純是一種利益計算，而是出於更重要的內在價值，包括社群、耶穌的精神以及國家的神聖使命。而英國則再次彰顯了主權與法治乃社會契約論開出的現代民主理論之絕對預設，亦即不容挑戰的內在價值。更何況，英國學術界基本上左傾，新自由主義自戴卓爾 (Margaret Thatcher) 夫人推動民營化以來，深惡痛絕者頗多，甚至當「鐵娘子」辭世消息傳出之後，不少民眾上街慶祝。

同理，台灣民粹現象也有自己的歷史根源。但必須指出的是，「民粹主義」(populism) 一詞原先不帶貶義，且通常使用的中文翻譯包括「平民民主」、「大眾民主」、「人民主義」，等等，及至上世紀中葉，其核心要旨不離盧梭的「人民意志」。例如，在1967年倫敦政治經濟學院舉辦的一場相關論壇上，伯林與他人討論民粹時，指的不外是這種人民主權民主的政治想像，其實際運作始於某人宣稱自己能代表「人民意志」或根本是其化身，而民眾也願意追隨，即為一種民粹主義，尤其體現於十九世紀的俄國革命。

政治哲學家穆勒 (Jan-Werner Müller) 近來的說法其實與此相去不遠。他說「民粹」一詞原是關於政治現象的描述，但隨着人們開始區別「菁英」與「平民」，這種單純描述即變了調，不但讓不信者指責，自詡為菁英者也認定其追隨者是盲目的烏合之眾。身為德國人的穆勒，不意外在最近的民主危機當中望見另一個希特勒 (Adolf Hitler) 崛起的身影，其將以人民整體的名義來摧毀憲政民主。根據他的判斷，民粹現象只在實行代議制度而政權不在操控民粹者自己手上時，才會以此方式操作。其手段不外乎以尖銳語言挑起民怨，並取得人民的信任與認同，從而收割民怨帶來的個人政治效益。但穆勒也提醒，應對民粹主義最好的方式是限制過於富有的菁英，關注那些受到主流社會所忽視或排擠的平民 (窮人)，藉此來讓他們加入一個更加公平的「新社會契約」(new social contract) 當中<sup>22</sup>。

筆者以下基於穆勒指出的「菁英」與「平民」二分邏輯，來分析台灣黨國體制埋下了甚麼信念，成就了今日的民粹主義根源。首先，據學者洪聖斐的研究，國民黨曾奉為圭臬的「三民主義」本身受到了美國早期的「平民民主」觀念影響，但孫中山的挪用卻預設了菁英與平民的差異，從而強調「人民有權、政府有能」<sup>23</sup>。或許，這是他為何將「政治」界定為「管理眾人之事」的原因——這個寫於高一必修課《三民主義》課本中民權主義第一講第一段的政治概念，在整個黨國時期的中學教育當中深植人心。不過，「為黨國儲才」的「中山獎學

金」在實施了四十年後，也讓人們對「菁英」產生一種刻板印象。這個政治概念與菁英印象的結合，在當時其實意味着：政治乃關乎黨國菁英管理平民百姓之事，而人口佔四分之三的本省人當中僅有極少數不包括在內。

進一步解釋，國民黨政府在1956年開始在各級學校實施國語政策，或許是為了方便溝通，但對當時六百萬講台語或日語的本省人來說，猶如禁止母語且必須重新學習外語；而對那些渡海來台的兩百萬人當中的多數來說卻意味着只需講母語，且不少人得以進入中小學教書，不管南腔北調都能教本省人國語和史地，師生之間的關係添上了一層省籍差異。此外，當時公務人員的考選制度，在名額分配上是按照大中國的省份來制訂比例，因此本省人能進入公職者是鳳毛麟角。及至1992年，人口佔87%的本省人僅有2至4%成為公務人員。

菁英的黨籍與省籍於是再度重疊，也讓南北經濟分工進一步深化。1965年美援結束之後，台灣被逐步納入了美國擘劃的冷戰時期的經濟勢力範圍，全球第一個加工出口區也於隔年開始在高雄運作。這開啟了全球生產鏈上的分工體制，也成為日後經濟奇迹之基礎。1979年，「十大建設」竣工，台北作為政治、文教中心，高雄則是工業區，南北分工也從此確立。這樣的分工意外地造成了士、商階級集中於台北，且以講國語的外省人居多；農、工則在其他縣市，且以講台語的本省人為主。這種職業分布，同時也讓地緣差異造成了菁英在北、平民在南的印象。根據目前的流行用語，台灣只有「天龍國人」（自視地位優越的台北人）以及其他鄉下人。幽默背後隱藏了一種隱晦的階級劃分，畢竟這種分工也讓南北居民的收入存在一種地緣差異。黨籍、省籍、職業與經濟收入的多重差異與族群重疊，不僅構成了族群刻板印象，也讓選民結構大致底定。

更重要的是，人們對「菁英」的刻板印象深受黨國體制影響至今：外省國民黨籍菁英是留美歸國學者專家；台籍菁英則是醫生或台灣大學畢業生，特別是台大醫院的台大畢業生，例如何文哲——這在某程度解釋了他如何以「政治素人」之姿崛起。當然，那也受益於民主化逐漸打破這種刻板印象，加上陳水扁於2004年更新中學課綱之後，逐步翻轉了人們對政治的理解。

不過，陳水扁在位的一連串所謂「國家正常化」政策，在黨國體制並未經歷轉型正義解構之前，卻遭逢了來自這個體制前所未有的反撲。「操控民粹」一詞的貶義用法始於陳水扁的崛起，且在他首次擔任總統的任內成為主要標籤。他以台語進行的煽動性演說（政治學術語是「具領袖魅力」風格），總讓支持者慷慨激昂甚至落淚，對於國民黨支持者似乎格外感到刺耳，也讓習慣專業術語且英語比台語好的黨國菁英對手頗為相形見绌。陳水扁在未滿五十歲取得政權，整個團隊經常被黨國菁英與媒體批評為「童子軍治國」，無論是2003年的《公民投票法》，隔年的課綱改革，乃至一度力推的轉型正義，每一次關於台灣主體性的說法，以及政策受挫後直接找支持者取暖的做法，無不被批評為操弄民粹，支持者也從此被冠名為「無知暴民」。

那是「民粹主義」一詞首次大量出現於台灣媒體的一段時間。當黨國菁英碰上台籍菁英，後者從支持公投和台灣人民自決的政治立場，到出身、學歷、國語口音、不諳英語等各種因素，一時間全都成了「民粹」符號。反之，當馬英九執政時多次自傲地表示，他的政府擁有全球最高學歷的內閣，接待外賓時能使用英語和主動糾正口譯員的錯誤，則被媒體讚賞為國家的驕傲。

## 六 盤旋於島嶼上空的黨國教育遺緒

「民粹」在台灣的用法與內涵，與黨國菁英在學界與政界的運作關係密切。讓我們先釐清黨國體制的遺緒對當今民主的影響。2020年台灣選舉是國民黨與民進黨候選人首次在菁英與平民角色上互換的一次，雖然政治意義重大，但也不乏隱憂。

擁有英美頂尖名校學歷的蔡英文，從政之路乃直接受總統李登輝提拔，與馬英九雷同，形象也完全符合黨國菁英的刻板印象，家世背景比起黨國二代也不遑多讓。然而，這背景也讓傳統獨派與某些台籍菁英感到不安甚至不信任，認定她的「中華民國台灣」立場其實是反台獨，因此從黨內初選到之後的競選對她攻擊不斷，特別是關於她的倫敦政經學院博士學位的各種質疑，程度不下於當年國民黨對陳水扁的批評；當選後未特赦陳水扁更是引起包括部分民進黨人在內的傳統獨派強烈不滿，甚至抨擊她忘恩負義。此外，蔡英文多次推崇戴卓爾夫人，也讓她與許多曾經支持她倡議進步價值的左派社運團體產生嫌隙，認定她的立場過於善待資方與財團，根本是奉行新自由主義和發展主義的黨國菁英。

反之，以「庶民」自居的韓國瑜使用的煽動性言詞與手法並不輸陳水扁，嫻熟的眷村語（加上軍歌）能喚醒「深藍」民眾的光輝記憶，令很多懷念過去黨國時期一切靜好的人喜極而泣或感動落淚。更重要的是，他的民粹操作不但直接訴諸歧視性或仇恨言論，更刻意製造族群對立，雖然不像競選高雄市長時那般奏效，無法取得「知識藍」或「都會藍」的認同，但仍舊在是次大選中獲得552萬人的支持。

誠然，從價值的擇取上來看：蔡英文以溫和但堅毅的口吻談論政策、改革方案、台灣主體性以及民主防衛機制，選前之夜更要求支持者無論結果如何都該向另一方伸出橄欖枝；相對而言，韓國瑜刻意避談香港「反送中」（反對《逃犯條例》修訂）與中國人權議題，反而跳針式重複工具性經濟思維，根本無心捍衛自由、自主、平權、人權等民主內在價值，更遑論作為民主制度必要條件的主權。

不過，一場選戰的勝利並不代表民主保衛戰的結束。首先，人們依舊對菁英與專家治國深信不疑，「韓粉」更是展現了猶如當年「扁粉」眼中那種盼望救世主降臨的急切。對民選總統有如此過高的期盼，是接下來讓他重摔的主

因。正如邱吉爾 (Winston Churchill) 在帶領英國對抗納粹德國期間支持度一直維持在八成，但戰後參選國會議員卻失利，論者普遍認為回歸和平的民主社會不需要「英雄」<sup>29</sup>。民主制度唯有在戰爭期間才能成就偉大英雄，其他時候總統的角色既不能事必躬親，但卻又必須指出明確執政方向，扮演協調不同部門來維持國家運作的角色。今日的「韓粉」和當年期待陳水扁一上任必須立即解決多年沉疴 (包括徹底瓦解黨國體制) 的「扁粉」，本身就尚未脫離黨國時期偉人崇拜的心態。

其次，蔡、韓雙方基本上都延續了黨國時期新自由主義關於政治乃「拼經濟」的迷思，政見也不脫發展主義，對於更公平正義的經濟模式則缺乏想像。事實上，追逐國內生產總值 (GDP) 成長的經濟發展模式早已過時，提倡能體現民主的內在價值包括社群、包容、永續，且實現不追逐資本累積、不靠榨取人民的民主經濟既有可能，且離北歐模式不遠。經濟學理論也不是只有新自由主義，更何況該理論主張通往社會保險制度，並不符合台灣傾向社會福利性質的全民健保制度。拿美國主流經濟學理論來運作一個類似歐洲的福利制度，將會分不清楚根本目的為何。這也是源自黨國時期半民營化的遺緒。

再者，已有論者指出，台灣的民主追求向來有洛克式或盧梭式的兩條路線，分別由渡海來台的自由主義者和追求獨立的台派人士所主張，前者旨在落實既有憲法，基本上與2008年〈馬英九、蕭萬長憲政改革政策〉的立場一致：確立憲政主義的基本精神，以及實現權責相符的中央政府體制。該文在承認社會對憲法存疑的情況底下，仍堅持守護憲法，拒絕制憲可能。後者則可見於民進黨1991年所制訂的〈台獨黨綱〉，其目的在於落實國民主權並制訂符合台灣主權範圍的新憲法，但該黨綱已於2015年遭到凍結。介於上述兩者之間，蔡英文採取的是民進黨1999年所通過、宣稱台灣已是「獨立」國家且名為「中華民國」，與「中華人民共和國」互不隸屬的〈台灣前途決議文〉。這和國民黨主張的主要差異在於保留如下可能：任何有關獨立現狀的更動，都必須經由台灣全體住民公投決定。這個論述還是帶有一點盧梭式民主的色彩<sup>30</sup>。

按照社會契約論的邏輯，國家本來就是人民自願才成立，且唯有自願成立的國家才具有統治正當性。這是現代民主理論的絕對預設，無論從這個邏輯衍生出來的版本是否有針對憲法的制訂與運作的特別論述。不可否認，制憲必然某程度會限制了後代的集體政治自由，畢竟那是立國根本大法，所以不管理論或實踐上，「憲法」與「民主」兩者必定存在某種緊張關係，也因此才有修憲這種機制來調和當中的衝突。正如英國政治學家伯克 (Edmund Burke) 所說，真實的社會其實是死人、活人和尚未出生的人之間的契約<sup>31</sup>——稱之為契約，但實際上誰都沒有真正簽署過，而是仰賴每一世代的人自行決定是否繼續接受某一代的前人當初的共同決議，以及是否還認同自己與他們同屬一個「政治」(不是原生文化，這不屬任何人的選擇) 社群。

然而，台灣的困境並非僅在於不同世代之間的「同一」社群的衝突，真正問題在於以下四方面：一、活在這塊土地上的人從來沒有過一次機會，來

共同決定集體的命運，當自己的主人；二、目前逼迫台灣承認跟中華人民共和國屬同一國的人不是祖先，而是同一時代的其他活人，且以「不惜武力統一」作為威脅；三、不准這一代活着的台灣人來集體決定共同命運的，是一部飄洋到台的憲法，硬生生地剝奪了活在這塊土地上所有人的集體權利；四、不允許這裏活着的多數人制訂一部屬於他們自己的憲法的人，是一群來自威權時代的黨國菁英。因此，這並非不同世代間的意志衝突，而根本是同一世代的某些人（假借祖先之名）對其他人的壓迫——以阿倫特的話來說，即是暴力。關於傳統，她曾經如此解釋：唯有真正具有權威的才應該被人接受，那是前人賦予後代，讓他們更能面對自己時代的力量，而非限制他們走自己的路<sup>②</sup>。

無論如何，從政治制度而言，意義上最接近社會契約論概念的是公投。此一保留着古希臘民主想像的現代民主機制，在台灣民主化之後仍被黨國菁英視為民粹。這種思維即使不是菁英對平民的傲慢，至少也是一種家長式心態。值得注意的是，這一種「民粹」說法近年來增添了一種「知中派」的色彩。黨國菁英以各種數據顯示台灣民主化之後經濟增長遲緩，但採取威權體制的中國卻急速發展，且國力正在趕上西方發達國家，即將成為新的霸權；「民主誤國論」甚囂塵上。更重要的是，這不只是實證研究的經驗證據，更是多數人體驗過威權與民主兩種政治體制之後所下的客觀判斷。這種看法認為繼續捍衛民主的人，除了不懂政治科學之外，也不懂中國體制的各種優勢。

類似的「知中派」論調也出現在蔡英文勝選後其他藍營政客及其支持者的文章中。他們告誡年輕世代：中國崛起速度多快，北京、上海的頂尖大學如何把台灣所有學校甩在後頭，台灣的軟體、硬體多麼落後；更重要的是，他們聲稱自己為避免兩岸衝突的關鍵緩衝。對他們來說，這些不知死活還高舉民主價值、倡議民主防衛機制，乃至支持《反滲透法》的蔡英文支持者，才是民粹支持者，是被民進黨課綱洗腦的愚民。這裏反映的依然是一種菁英主義，但「菁英」是指，唯有他們真正理解中國，也唯有他們能直接和中國官方接觸並發揮兩岸和平的關鍵力量——以政治學的術語來說，他們自詡為舉足輕重的兩岸「掎客」。新菁英主義者仍然保有家長式心態，只不過悄悄地切換了原來的家長。

## 七 走出黨國教育遺緒的第一步

在過去黨國體制時期，國民黨政府高舉「漢賊不兩立」大旗底下，「殺朱拔毛」、「共匪」、「竊據中國」等充滿仇恨情緒的口號是官方媒體的日常語言，加上抽取儒家思想中相對保守，強調順從、忠誠的部分，進入了小學公民與道德的教育內容，與高中「三民主義」課程共同構成四十年黨國教育的骨幹。西方中學教育當中強調獨立思考與批判能力的培養，則付之闕如。將祖國視為

母親或政府視為父親，正是這種教育的結果。直到陳水扁於2004年起實施新課綱才有所轉變，將台灣史以及基本的法治概念，包括公民抗命以及民主化過程，納入了中學課本。意識到如此，才能理解黨國教育遺緒的狡猾。但黨國教育退去之後留下的精神空缺以甚麼來填補呢？換言之，數代接受了大中國主義與黨國思想的順民，如何轉化成「公民」且適應民主制度？放棄「反共復國」神聖使命的國民黨又如何自圓其說？

完整的答案似乎體現於曾經讓民主化與國營企業民營化無縫接軌，且奠定馬英九兩岸政策的新自由主義，以及盛行於陳水扁時期的「商人無祖國」說法。當產業亟需提升研發來升級時，成長於黨國體制底下的眾多廠商與企業選擇了降低成本、就近市場的決定，大舉西進。這與當初設置加工出口區的策略如出一轍，也是新自由主義的全球化邏輯之一環。姑且不論產生了多少失業人口和社會問題，「商人無祖國」論與民主化初期的政府政策環環相扣。不難想像，民主化初期的台灣尚欠缺符合新制度的公民文化。

盤旋於島嶼上空的黨國教育遺緒包括：對大有為政府的期待，相信學者專家治國，特別是那些曾經「締造經濟奇跡」的黨國菁英。另一方面，近年黨外進步力量有些被納入民進黨成為體制的一部分，有些則促成了倡議各種進步議題的社運團體。尤需注意的是，今日看似活躍的台灣公民社會存有兩個特點：一、強調「政治中立」的保守宗教團體（如擁有六百萬會員、每年吸收全台灣公益捐款四分之一的慈濟基金會）才是中流砥柱，且當中不少人強烈反對「拼政治」的同時，也強力反對同性婚姻、廢除死刑等議題，並活躍於兩岸政商之間；二、其他多數非宗教社團則是倡議單一議題的社運團體或公民團體，它們財源有限、傾向單打獨鬥，2014年「太陽花學運」似乎是唯一一次的集體合作。

相較於長期配合政府的宗教組織，不少社運團體保留了過去的黨外精神，成員進入政黨或政府之後總是會自動辭職。過去強烈道德化的「漢賊不兩立」文化於是在台灣步入民主化過程中產生了一種獨特現象：大愛的宗教團體眼中不分漢賊；仍具黨外精神的單一議題社運團體則繼續展現對抗威權政府的風骨，即使進入政府體制之後也能堅持理念、拒絕妥協，因此，公民社會不但相當分裂，也難以彼此協力或和政府合作，一如盧梭所擔憂。換言之，他們的政治運作主要體現於縱向的監督、批評乃至對抗政府，但在關乎所有共同命運的事務上參與度相當低。阿倫特曾經擔憂現代化將造成關於私領域和經濟生活的「社會性事務」(the social) 崛起，關乎「集體命運/共同事務」的政治事務卻被擠壓出公共領域之外，最後政治的日常只剩下與家政(oikos)相關的議題和資源分配<sup>28</sup>，頗為切合台灣的現況。

筆者以為，台灣的政治現象除了現代化使然之外，亦有黨國體制遺緒的面向思維，延續自人民不敢碰觸政治的「白色恐怖」時代，因此產生了一種獨特的「時差政治」：不同族群擁有關於過去和未來的各自想像（如兩岸統一或台灣獨立），涉及了多種中國史觀、台灣史觀乃至世界史觀，從而對日治時代

和殖民遺緒也有南轅北轍之理解，並據此來看待台灣的政治現狀——包括是否仍處於外來國民黨政權的殖民管治，抑或已經完成民主轉型而不需要轉型正義。

關於大脈絡的「時差政治」以及如何走出的可能，筆者曾於他處論述，不再贅述<sup>29</sup>。以下將聚焦於黨國遺緒仍在台灣民主政治當中作祟這一種時差，它既是轉型正義未竟的結果，也是前述民主三種主要敵人同時出現的原因：一、存在古希臘時代覬覦民主城邦領土的外敵；二、欠缺洛克所在意的政治信任，特別是公民社會對政府的預設性不信任；三、出現了盧梭最擔憂的分裂社會與徇私黨派。

這並非援引哪一個西方民主理論即可解決的問題。主張轉型正義乃民主化未竟事業的吳乃德近來指出，黨國菁英學者過去慣用「半生不熟」的理論來反對實施民主，例如援引哈佛教授摩爾（Barrington Moore, Jr.）認為民主必須以經濟發展為前提的主張，或者亨廷頓所宣稱的發展中國家在政治制度轉型上相對緩慢，且欠缺足以回應民主化之後勞工與其他族群強烈要求權利與財富重新分配的能力，因此走向混亂與衰敗——換言之，台灣當時欠缺足夠的經濟、社會與文化條件，過早與過快推行民主將帶來災難<sup>30</sup>。

事實上，這仍舊是黨國菁英學者當前的主要政治科學論述。他們高舉亨廷頓所謂「兩次政黨輪替意味着民主鞏固」，藉以反對轉型正義的主張。相信此說者，當然不認為政黨輪替兩次以上的台灣需要再走「民主化的最後一哩路」，繼續談論轉型正義不過是一個以正義為名、行政黨鬥爭之實的假議題——這是寫入高中課本的政治真理。但其實「鞏固」與否本身涉及了價值判斷，鑲嵌於一種特定的「良好民主」想像當中，純粹的客觀、中立之量化經驗性研究根本不能推出這種理論。常讓人與芝加哥學派連結一起的海耶克（Friedrich A. von Hayek），雖然也採用量化研究，但卻堅決反對社會科學應該模仿自然科學，不僅曾為此和他的倫敦政經學院同事波普爾（Karl Popper）論戰過，也在他的1974年諾貝爾獎感言中再次提醒過度使用量化研究之危險。姑且不論亨廷頓本人的論證，那些不顧脈絡地據此否定轉型正義的學者，已違背了科學方法論教條。

另一方面，援引西方的主流規範性理論來直接套用於台灣，也同樣不恰當。例如羅爾斯（John Rawls）所提出的「社會正義」（social justice）理論，其推論起點始於一種思想試驗：倘若我們不知道自己的社會角色與地位，那我們會希望一個怎樣的社會才是真正好的社會？據他理解，處於這「無知之幕」背後的人們勢必能想到萬一自己是窮人的風險，因此會選擇一個能照顧弱勢者的社會<sup>31</sup>。這基本上是一種將理性抉擇運用於抽象版本自然狀態的假想型社會契約論，實際的推論邏輯還是基於新自由主義的個人利益最大化之追求：慮及窮人的處境，其實是出自於自利與風險考量，而非愛、友情、社群等內在價值；通往的不是社會福利主義，而是類似於奧巴馬（Barack Obama）讓廣大底層民眾不滿的強制性社會保險政策<sup>32</sup>。

同理，衍生於羅爾斯正義理論的美國版本「審議民主」(deliberative democracy)，雖然被論者視為解決代議民主和直接民主的一種策略，但它預設了盧梭設想的公共意志存在的理論，並且假定人們在審議的過程當中逐漸趨向一個「理性共識」，從而讓單一人民意志浮現，且符合公共意志，事實上還是「理性選民」神話的翻版。倘若根本不存在這種公共意志，亦即不預先存在一個公平正義的決策等待人們去表態，那「共識」充其量也就是一群人的「共同意見」，不一定是最理性的決定。其優點並非比其他決策模式更接近真理，而是因為那是參與者的共同決定。但如此一來，審議民主的重點將是一種抱着不斷趨近「期待真理愈辯愈明」的政治過程，而真正能確定的是參與過程本身所體現的人與人之間的自由、平等、理性等核心價值。

反之，強調單一共識容易傾向專家治國的立場，正如前文提及的布倫南的主張。倘若我們願意退一步承認，許多政治議題不必然存在一個標準答案，而是必須在多種不同價值當中擇取(如生態保護或土地開發)，預設一個正確答案的存在或必須存在，不僅難以實踐，專家彼此也會爭論不休(如排放廢氣是否造成地球暖化)，也會剝奪了人們彼此檢驗各自認為掌握的「真理」之機會，正如彌爾所說，即使那是對的，也不過是「死的教條」(dead dogma)而非「活的真理」(living truth) ③。

## 八 結語：別讓民主信仰淪為「死的教條」

彌爾關於「活的真理」和「死的教條」之區分，替台灣正在扎根的民主制度指出了一條可能的出路：自認為手上握有「真理」的人應當勇敢去爭辯，而且應該走出同溫層去跟意見不同的人爭辯。如此一來，自己的信念才會是「活的真理」，也就是清楚明白我們在爭取甚麼，追求甚麼價值，不是糊裏糊塗地接受那些學者專家的「真理」。

民主思想可以發源於不民主的地方，只要人不願當他人的奴隸，當會想要爭取自由，當自己的主人。威權體制也不一定完全壓制人們獨立思考與思辨的能力，對某些人而言，甚至在那種體制下會更加願意思考與行動。但是，民主文化卻只能在民主當中慢慢形成、扎根，因為那是一種「公共」的文化，唯有共同參與才能產生，且失去了信念可能還會倒退。換言之，民主的真諦不只關乎投票選舉(不民主的社會或社團也可採取這種方式來決定領導人)，也並非專指政府制度，而是一種集體的生活方式。它仰賴公民的積極參與以及彼此之間的尊重甚至容忍，偶爾也需要公民與政府的合作(至少在防疫的時候)。

前文提及，新興民主社會至少存在三種人。相信民主的後兩種人應當主動和第一種人對話，責無旁貸；尤其是改宗者，他們多半是經歷過黨國與民主化兩個時期的人，也因此更清楚當初曾經相信甚麼，為何會改變想法，從而更能知道如何切入對話，喚起政治覺醒。至於第二種人，同樣也需要對話

甚至爭辯，因為唯有如此才不致讓民主理念淪為「死的教條」。他們多半可能是享受民主化成果的人，視自由為理所當然，也因此容易輕視這得來不易的權利，甚至輕易願意以此換取其他事物，例如威權體制才具備的某些優點。也因為他們不曾親身經歷過威權時代，所以容易將它簡化為一切靜好的經濟奇跡時代。

伯林曾經以「刺蝟」與「狐狸」來分別比喻思維上展現「一元論」(monism)和「多元論」(pluralism)的人<sup>39</sup>。一直相信威權體制的人和年輕的天然民主世代，其實都可能是「刺蝟」。前者相信專家權威、凡事皆有一個標準答案，因此在思想內容與心態上都是一元論，屬於典型的「刺蝟」。但後者如果對民主的認知僅停留在課本上的教導，或說這種認同是來自對其他政治體制欠缺理解，且自己無法提出一套理據來捍衛民主體制，那麼，就算他們會呼籲尊重不同看法甚至高舉「多元」作為一種價值，其實在心態上並無異於那些從小相信威權體制而未經反思的人。換言之，一元論的思維方式可以出現在不同的層次之上，亦即單一價值(如自由、平等或和諧、穩定)、單一社會議題乃至單一政治體制；支持民主體制的人若不是在權衡過多種價值、不同體制優缺點之後才如此相信，那麼在關於體制層次的認知上也只能算是一種「刺蝟」。他們對民主的信仰不是深思熟慮的判斷，也因此遭遇威權主義「刺蝟」的挑戰時，難以提出有效且適切的反駁。反之，認識兩種體制並經歷過改宗才相信民主的人是一種「狐狸」，即使他不認識多種政治制度或理論，但至少能切換不同的思維模式，並且懂得自己為何最後選擇了民主。

不管是相信民主的「刺蝟」或「狐狸」，倘若不主動去和第一種人對話，那第一種人將可能轉向支持另一個中國，因為那才符合他們的想法。袖手旁觀將會讓他們繼續以懷舊的心態來批評台灣的民主，甚至在自己從未經歷過政治覺醒成為民主化力量的一部分之前，就宣稱自身經歷了兩種體制才做出了正確判斷。事實上，過去主張不應貿然實施民主的黨國菁英，不少人今日遊走於兩岸大談此論，散播「民主誤國論」並稱之為親身經歷得出的結論。這雖然是允許言論自由的民主社會必須予以尊重的，但尊重不同言論不代表不該捍衛民主，甚至應當讓這種言論受到嚴厲檢驗，才不致讓它成為「死的教條」。在此時候，「狐狸」的角色格外吃重。雖然他們的存在本身就是最好的見證，但起來反駁才能造就更成熟的公共思辨文化。轉向支持民主的「狐狸」，應該比只認識民主的「刺蝟」更懂得如何說服只認識威權主義的「刺蝟」。

這才符合彌爾所主張言論自由的工具性理由：讓真理愈辯愈明，對自己與對他人也應當如此。更何況，第一種人當中至少有一部分可能真心相信自己能在兩岸同時批評民主，從而論證威權體制也有言論自由；殊不知唯有在民主制度下人們才能公開批判自己身處的政治體制以及國家領導人，而這才是檢驗政治自由的標準。

然而，活在眾多「刺蝟」當中的「狐狸」，應當謹記自己才是最能理解兩種「刺蝟」並促成他們對話的人，且尤需小心別因為對於民主抱有強烈信心，從

而對那些尚未認識或接受這種體制的人，既欠缺同理心且講起話來總是咄咄逼人，結果讓自己也成了令人討厭的「刺猬」。前文提到，穆勒曾提醒反對民粹的自由主義者最好採取溝通、對話的方式，拒絕對話只會讓他們的言論散播更快，激怒對方則更會加深他們的憤怒；反駁反民主的人也是如此。更重要的是，把民主高高舉起，容易讓它重重摔下。民主的優點在於它的某些缺點（如決策緩慢）剛好能避免獨裁者的錯誤判斷，並允許人們犯錯，從中互相學習。因此，民主既是一種永不停歇的實習過程，也是一種希望政治。

之所以如此，是因為沒有人手上真的握有顛撲不破的真理，體制上支持民主但行動上倡議單一議題的人或團體（如環境保護或廢除死刑），尤需小心不要過度高舉自己所倡議的價值，甚至無限上綱為所有人都必須接受的唯一信念，或據此不願意和其他價值的倡議者對話或妥協。唯有如此，才能建立起一個民主制度所仰賴的政治文化。此處的「政治」不是指「管理眾人之事」，而是關乎所有人的共同生活世界乃至集體命運之事。容筆者以卡維爾的話作總結：「替自己發聲有時候意味着會遭到你希望能聆聽之人之反駁，或者必須去反駁那些聲稱替你發聲的人，有時候機會就那麼僅僅一次。」<sup>⑤</sup> 僅以本文拋磚引玉，相信在民主社會必有迴響。

### 註釋

① David Runciman, *How Democracy Ends* (New York: Basic Books, 2018), 5-7.

② Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

③ Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993): 22-49.

④⑤ Stanley Cavell, *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy* (Oxford: Oxford University Press, 1999), xx; 27.

⑤ Joseph Raz, *The Practice of Value* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 54-56.

⑥ Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, ed. Henry Hardy (London: Pimlico, 2003), 17-18.

⑦ Isaiah Berlin, *Liberty*, ed. Henry Hardy (Oxford: Oxford University Press, 2002), 42.

⑧ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 4th ed., ed. P. M. S. Hacker and Joachim Schulte (Oxford: Wiley-Blackwell, 2009), 11.

⑨ Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, ed. Jerome Kohn (New York: Schocken, 2005).

⑩ Albert Weale, *The Will of the People: A Modern Myth* (Cambridge: Polity Press, 2018), 18-22.

⑪ 盧梭 (Jean-Jacques Rousseau) 著，徐百齊譯：《社約論》（台北：台灣商務印書館，1999），頁122。

⑫ Jason Brennan, *Against Democracy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016).

- ⑬ Pierre Rosanvallon, *Counter-Democracy: Politics in an Age of Distrust*, trans. Arthur Goldhammer (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 29-75.
- ⑭ Cheryl Welch, *De Tocqueville* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 98.
- ⑮ Chris Brown, *Sovereignty, Rights and Justice: International Political Theory Today* (Cambridge: Polity Press, 2002), 62-63.
- ⑯ Bart Schultz, *The Happiness Philosophers: The Lives and Works of the Great Utilitarians* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017), 129-30.
- ⑰ Robert A. Dahl, *Polyarchy: Participation and Opposition* (New Haven, CT: Yale University Press, 1972). 關於拉斯基對達爾的影響，參見 Marc Stears, *Demanding Democracy: American Radicals in Search of a New Politics* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2010), 64-65, 130。
- ⑱ Steven Lukes, *Power: A Radical View* (London and Basingstoke: Macmillan Press, 1974).
- ⑲ 〈時代力量主咖皆閃兵一族 弱視？黃國昌近視300度只當3月兵〉(2016年1月13日)·《中國時報》網，[www.chinatimes.com/newspapers/20160113000355-260102?chdtv](http://www.chinatimes.com/newspapers/20160113000355-260102?chdtv)。
- ⑳ 關於上述兩個學派的發展史，參見 Chris Brown, *Understanding International Relations* (London: Red Globe Press, 2019), 37-56。
- ㉑ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, vol. 2 (London: Everyman's Library, 1994), 318.
- ㉒ Jan-Werner Müller, *What is Populism?* (London: Penguin, 2017), 99.
- ㉓ 洪聖斐：〈中山思想與民粹主義〉，載《第九屆孫中山與現代中國：學術研討會論文集》(台北：國父紀念館，2006)，頁123-36。
- ㉔ 參見 Paul Addison, "Why Churchill Lost in 1945" (17 February 2011), [www.bbc.co.uk/history/worldwars/wwtwo/election\\_01.shtml](http://www.bbc.co.uk/history/worldwars/wwtwo/election_01.shtml)。
- ㉕ 蔡英文：《當代政治思潮》(台北：三民書局，2009)。
- ㉖ Edmund Burke, "Reflections on the Revolution in France", in *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, vol. 3 (Boston, MA: Little, Brown, and Company, 1899), 359.
- ㉗ Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Viking Press, 1961), 91-141.
- ㉘ Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958), 38-46.
- ㉙ 葉浩：〈新政府能否縫合選戰裂縫，開創新局迎接憲政時刻？〉(2020年1月20日)·《報導者》網，[www.twreporter.org/a/opinion-2020-election-suggestion-national-conciliation](http://www.twreporter.org/a/opinion-2020-election-suggestion-national-conciliation)。
- ㉚ 吳乃德：《台灣最好的時刻，1977-1987：民族記憶美麗島》(台北：春山，2020)，頁19-28、209-10。
- ㉛ John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 136-42.
- ㉜ 參見 "Obama's Rawlsian Vision" (19 February 2013), [www.economist.com/democracy-in-america/2013/02/19/obamas-rawlsian-vision](http://www.economist.com/democracy-in-america/2013/02/19/obamas-rawlsian-vision)。
- ㉝ John S. Mill, *On Liberty and Other Essays*, ed. John Gray (Oxford: Oxford University Press, 1991), 40.
- ㉞ Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, ed. Henry Hardy and Aileen Kelly (London: Penguin, 1979), 22-81.