

板橋社區大學

# 衝撞集

第 一 期

## 衝撞集 第一期

|                       |    |
|-----------------------|----|
| 創刊詞 .....             | 03 |
| 公民社會有解放性嗎？ .....      | 07 |
| 公民社會的社大之路 .....       | 15 |
| 台灣文史工作的危機與轉機 .....    | 18 |
| 自然科學課程在社大的定位與做法 ..... | 22 |
| 李萬居的公論報 .....         | 27 |
| 知識解放的兩條路線 .....       | 32 |
| 知識解放的途徑 .....         | 41 |
| 註解社區大學「知識解放」意涵 .....  | 45 |
| 新圈地運動 .....           | 49 |

# 創刊詞

張則周

過去也曾寫過創刊詞，但從沒有像這次在提筆前能先看到全部文章所感受到的踏實與喜悅，踏實的是本期九篇文章構思嚴謹的「文質」，喜悅的是板橋社大已開始深入地自我反省了！

板橋社大成立時，僅有台北市的文山及新竹市的青草湖兩所。未料短短兩年半，全國已設立了卅七所。如果只從量的增加來看，在多數縣市政府並不積極支持的條件下，居然還有這麼多熱心教育的朋友願意為社會改造奉獻心力，推動成人教育，是值得高興的。然從另外一個角度來看，各所社區大學的辦學理念雖皆標舉「知識解放」與「公民社會」，但由於對知識解放與公民社會不同的解讀，各社大皆有不同風貌。很明顯地有些社大已遠離這兩個目標。這正是創刊號九位作者共同的憂慮。作者分別就社區大學的定位、知識解放的意涵及實例提出深度的反省，充分表現了社大應具有的批判及反省精神。為了使讀者對這九篇文章先有一概括的認識，筆者試著做一簡單的介紹，希望讀者能抽空仔細閱讀全文，共同思考。

## 知識解放途徑：兼談社區大學的定位問題

作者認為知識解放不應被理解為知識的白話，從目前各校所開授的課程來看，授課者為了適應學員的程度，認為只要用淺顯易懂的語言，使學員能夠理解課程內容，目的就達到了。作者擔心這樣的課程不但不易達到鬆動科層化以及既有的合法化的知識與文化的根基，反而讓它流傳得更為快速，何來知識解放？

## 知識解放的兩條路線

本篇是以韋伯的「理性牢籠」和馬克斯的觀點來解讀「套裝知識與經驗知識」與「成人教育傳統中的知識解放」兩篇文章，它們分別代表目前社大關於「知識解放」存在的兩條主要路線——以黃武雄為代表的強調自主性學習和以林孝信為代表的強調階級性的知識解放，作者憂慮講師若不能掙脫知識工具化、科層化的束縛，又不能反省知識與主流意識、既得利益、弱勢者的關係，則難有解放的社區大學。

## 註解社區大學「知識解放」意涵

此篇是直指目前建立在文憑架構上知識專業化系統的謬誤，它使人和知識更多面向的思考不易得到鼓勵及整體的發展。在當下的知識界到處可以看到簡化人文義理的科學人，也隨處見到科學白痴的人文專家。類此人文和自然的疏離，嚴重影響台灣文化的深度發展。因此文中特別對社區大學至今仍未有整套辦學策略憂心。

## 自然科學課程在社大的定位與做法

這是一篇非常難得的從自然科學的角度，檢討課程在社大的定位與做法，作者累積了在板橋社大五個學期與永和三個學期的實際經驗提出許多寶貴的意見。

首先談科學儘管是以解釋自然現象為目標，但不應自外於社會與文化，應從知識的批判性及整體性去研究科學。

因之作者建議講師在設計課程時必須加入的元素，第一點是具主體性的批判、第二點是具價值觀念的反省、第三點是具互動性的思考。

最後希望自然科學課程分三個階段達成社大目標，第一階段希望利用知識生活化，邏輯簡潔化，解釋具體化建構學員自己的經驗知識。第二階段希望學員在參與公共領域的時候，能利用建構的知識，充分表達自己的主體意見，第三個階段希望知識能與價值觀念對話，進而讓個體呈現獨有的風貌和特色。

## 公民社會的社大之路：板橋社大篇

本篇認為知識解放以情感解放、想像解放為前題，達到了直覺的解放，到達高層直覺，知識的解放才穩當。作者藉 Godel 利用現象學的方法澄清數學直觀、深化數學直觀，進而數學觀念形構化，說明一些觀念界的構造是公設系所鞭長莫及的。並從席勒的「美育書簡」試圖指陳康德的道統哲學和自然哲學是建立於人性不足的理解上，感性自由應是知性和意志自由的前題。因此作者認為知識解放不應局限於理性上，同時對社大目前所設計的學術、技藝、社團課程，因缺乏學術和技藝之辯證與知識和行動之辯證，是否能養成行動型的公民，提出質疑。同時認為人的感性直觀、理性直觀、道德直觀、美感直觀、神秘直觀打開以後，以上三種課程則不必刻意分開，最好一切都能 DIY，並以此基礎和他人事物形成協調合作的關係，如此社會才會是一個健全的公民社會。

## 台灣文史工作的危機與轉機：兼及檢討幾種似是而非的台灣史觀

這一篇是對台灣歷史提出具體的反思，嘗試打破主流文化思考模式的實例。

第一對「唐山過台灣」反思：

「唐山過台灣」是一齣悲壯的漢移民史詩，作者仔細的比對史料，發覺劇中的悲情已被刻意的「局部擴大」，反應了站在漢民族的立場的漢族移民史觀。因此作者反思若從被漢族消滅同化、圍剿的平埔族、高山族的角度來看，漢族是否又變為壓迫者呢？

第二對台灣人為何缺乏自覺性與文化主體性認知的省思：

作者認為對台灣每一階段的歷史都應還原真象，清楚的瞭解歷史主從的脈絡及因果關係，不應採包裹式籠統的說法，把帳全算在所有殖民地統治者身上。

最後作者提出更嚴肅的問題——台灣究竟有無自己的獨特文化？目前看到的大部分都是源於漢族文化。作者祈求台灣文史工作者，不要惟漢族文化為根源，應有更寬闊的文化視野

共同惕勵。

## 李萬居的公論報：兼談台灣本土辦報的「寂寞身後事」：

這篇論文討論的是如何評論一個人，特以本土人士李萬居自辦公論報為例。公論報是戒嚴時期第一份民營報紙。由於報導詳實、立論正確，是最受讀者大眾肯定的報紙，因而贏得「台灣大公報」的美譽。但因受國民黨政治與情治力量的夾攻，加上當年沒有人敢在公論報刊登廣告的經濟窘迫，最後被國民黨利用司法迫害勒令停刊，不久即轉手為聯合報系所併吞。由於李萬居曾擔任二二八事件處理委員會委員，起草組織章程，勸阻託管論與台灣獨立論者的訴求，因而在二二八事件中能全身而退。相較於其他菁英及友人或失縱或遇害，導致其愛國（應為愛中國）熱誠遭受重挫，此一衝擊與二二八事件後同年李萬居投入公論報的創辦應有相當程度的關連。但也由於二二八事件使他美譽受損，究竟我們對這樣一位堅持以「為民喉舌」為職志的報人，應該給予什麼樣的評價，本篇論文確實是一個很好的教材。

## 新圈地運動：關於知識私有化的報告

本篇是對智慧財產權的反思，作者引用了美國孟山都向 101 個國家申請「高產大豆」的專利為例，如果這項專利在任何 WTO 會員國獲得批准，中國農民或育種專家種植或培養含有高產「標記」的大豆將無法出口，否則可能引起國際貿易制裁。這說明了智慧財產權或知識資本的範圍已擴張到可擁有生物的「物種所有權」，即使人類本身的基因圖譜也有約三分之一為私人所有。資本家或企業家將各式各樣的知識據為私有，謀取利潤的行為，正是全球化「知識經濟」發展的基礎，我們是否已該正視，甚至應參與抵制知識私有化的運動？

## 公民社會有解放性嗎？

公民社會的建立是社區大學重要目標之一，但到底什麼是公民社會？卻存在著極大的差異，作者藉由回顧三篇分別代表公民社會的兩種典型的文章，探討這樣的公民社會是否有解放性？

第一種典型是第三部門（NGOs / NPOs）式的公民社會，由江明修在「社區大學與全球公民社會組織」及「建立學習型的公民社會」中提出，江明修認為由於政府科層體制的低效率和市場的營利性質，許多民眾的公共需求無法滿足，故 NGOs/NPOs 以其非控制和非營利的特性正可以補國家和市場這方面的不足，滿足民眾的需要。而 NGOs/NPOs 以民主互動的方式運作，讓民眾參與到政府的治理過程，或以互助的方式改變自己的環境、福祉，這便成了構成民眾參與公共事務的公民社會，作者認為透過功能補足來達到社會和諧的目標是迴避了社會衝突矛盾，結果將是更鞏固了社會不平等關係。

第二種典型是自由主義式的公民社會，由陳忠信在「台灣社會傳統與現代因素的競賽—

公民社會形成了嗎？」提出。陳忠信認為公民社會必需具備三個條件（一）存在不受國家支配的自主性組織、（二）組織能脫離傳統階層制度的約束以內部民主方式達成集體共識、（三）這些共識可以透過成員的動員而介入國家決策。其中最關鍵的是第三個要件，只有當自主之公共領域產生時才能說公民社會已經誕生。所謂公共領域意指我們社會中的一個領域，在該領域中，公民們不受限制地就大家共同關心的公共事務進行討論，並形成大家共同的意志。這種說法預設了存在兩種相對抗的意志，一種是由上而下的國家意志是壓迫性的，另一種由下而上公民意志，是自主的、解放的。作者認為由於陳忠信將國家同市民社會二元對立，看不清主流意識形態的宰制，因而未經分辨地將公民「自由論辨」所達成的意志，視為公民的共同意志，忽略了沒有同主流意識相對抗的「自由論辨」根本無法掙脫主流論述的束縛，其公共意志並不能解放什麼。最後作者為國家和公民社會的關係提出一個嘗試性的架構，希望對進一步論述發展有所助益。

以上是筆者對九篇文章初步的理解，再一次希望讀者能仔細品嚐及思考每一篇的內涵。在此要特別說明的是，我們出此刊物的最大目的不是在於提供一個可以大鳴大放的園地，匯集不同的理論與經驗，而是希望透過意見衝撞，相互與自我批判，導向彼此自覺的方向。因為對任何一種理論的創新或修正很難適用於任何狀況，尤其在社會科學的領域裡常會受論述者個人的生活體驗、理論的實踐成效、時空背景，以及支配階級及主流意識的影響。因此，社會學上並沒有固定不變的理論，判定一種理論的說服力，不僅是理論的本身，而主要在於理論的實踐。前四篇已在講師研討會中經過充分的討論，我們將繼續針對「知識解放」及「公民社會」議題做更深入的探討。先使講師間取得共識，然後對自己所授課程的設計做一深入檢視。為了避免我們討論的視野過於狹隘，非常希望聽到各社大或非社大關心塑造現代公民社會者的批評與建議。相信對「知識的解放」與「公民社會」會有更明確的概念。因限於篇幅本期主要針對「知識解放」做主題，至於對「公民社會」的討論將另出專刊。

以愉快的心情寫這篇創刊詞，並以渴望的心情盼望早日得到各方的批評與回應，使這個刊物能成為多向溝通的平台，因為有批評才有進步，不斷的吸納新的想法與做法才能正確地為社大定位，產生適合不同社大的行動綱領及實踐動力，向共塑現代公民社會大步邁進。

# 公民社會有解放性嗎？

黃泰山

90年代末，隨著傳統對抗性的社會運動逐漸沒落，公民社會做為新的社運論述被提出來，並成為一種流行的說法。但什麼是公民社會，卻存在差異極大的版本。本文希望藉由回顧三篇關於公民社會的文章，來釐清時下流行的公民社會究竟意涵什麼。這三篇文章分別是江明修的〈社區大學與全球公民社會組織〉、〈建立學習型的公民社會〉和陳忠信的〈台灣社會傳統與現代因素的競賽—公民社會形成了嗎？〉

之所以選擇這三篇文章，是因為它們分別代表公民社會的兩種典型論述——第三部門(NGD/NPO)式的和自由主義式的論述。下面就先從江明修的論點開始。

## 第三部門做為構築公民社會的實踐主體

江明修首先將一些所謂「中間性團體」界定為公民社會的組成、行動單位，或者主要的行動主體。這些中間性團體並不是以營利、控制為目的，因此和國家(公部門)及企業(私部門)鼎足而立，成為第三部門，其中包括自願性組織、教育機構、工會組織、媒體、慈善機構以及教堂等。

「Fukuyama認為公民社會組織，應是一些中間性質的機構和自願性組織、教育機構、工會組織、媒體、慈善機構以及教堂等。因此公民社會有別於以控制為主的公部門和以營利為主的私部門，其他常見的類似名詞為非政府組織(NGOs)，非營利組織(NPOs)及第三部門(Third Sector)」(江明修，2001：150)

照江明修的說法，社會整體可分成三大部分——政府、市場和第三部門。而第三部門主要由非營利和非政府組織(NGOs/NPOs)構成。接著江明修論述三大部門間的關係；他認為政府部門會因為官僚體制的無效率，使民眾需求不能即時反映在公共政策上，產生所謂的「政府失靈」。而市場則因以營利為目的，本質上不能提供某些民眾需要的公共服務，產生所謂「市場失靈」。當政府和市場都失靈時，民眾的公共需求就被犧牲了，此時，NGOs/NPOs以其非營利、非控制的特性，恰好可以提供這項服務。在此，NGOs/NPOs的定位是補足政府和市場本質上的不足。

「由於多元民主社會快速發展，人民自覺意識的普遍高漲，社會的各種需求與問題需要靠政府的解決，但又往往因政府的科層體系(beaucracy)成效不彰，未能即時回應環境的變遷，以進行改革，乃產生所謂的『政府失靈』(government failure)的狀況。另外，市場機能的運作，亦不能滿足人民的需要，也形成了所謂的『市場失靈』(market failure)的情形。因此，各種不以營利為目標的私人慈善事業、宗教團體、研究機構、學校、社區大學、醫院、美術館、圖書館、等非營利組織(nonprofit organization)大量

的崛起，提供社區人民所需要的公共服務。」(江明修，2000：12)

最後，江明修論證 NGOs/ NPOs 何以是架構公民社會的行動主體。江明修將互動、參與和介入政府治理過程視為公民社會重要的精神，而 NGOs/ NPOs 正可以提供一個組織架構，讓民眾在其中互動溝通，並由此參與到政府政策，因此 NGOs/ NPOs 的運作是民主的，也是培育現代公民精神的場域。

「公民社會是透過各種公益與互益的組織，進行公民之間的互動，以及參與政府的治理過程，Dacry de Dliveira amd Ramdon(1994：1)認為，在公民社會中，男人、女人、個人、團體，為了自己的利益，相互聚集在一起努力工作，可以改變所居住之社區的社會福指。」(江明修，2001：150-151)

於是我們可以得到一個關於公民社會的圖像：由於政府科層體制的低效率和市場的營利性質，許多民眾的公共需求無法被滿足，故 NGOs/ NPOs 以其非控制和非營利的特性，正可以補足國家和市場這方面的不足，滿足民眾的需要。而 NGOs/ NPOs 以民主、互動的方式運作，讓民眾參與到政府的治理過程，或以互助的方式改變自己的環境、福祉，這便成了構成民眾參與公共事務的公民社會。

## 功能論的理論預設

在這幅圖像裡，社會問題被界定為出於國家和市場兩大社會機制無法真確地提供民眾的公共需求，其原因是國家和市場功能上的先天限制，因此 NGOs/ NPOs 的進步意義就在於透過民眾的參與，提供公共服務，補足政府和市場的功能失靈。這預設了 NGOs/ NPOs 同國家、市場三大部門各有各的功能，相互補足而維持社會和諧運轉。此種論述頗具功能論的傾向，基本上和法國社會學家孔德的社會有機論及結構功能大師派深思有共同的預設。孔德認為社會就如有機體一樣，其家庭、階級、社區、都市就像有機體的元素、器官、組織，各有各的功能，社會的維持與發展必須仰賴這些功能的有效發揮。(唐納，1996)派深思則以極為抽象的方式將社會分為有機體、人格、社會、文化四大系統，並對應於適應(adaptation)、目標達成(goal attainment)、整合(integration)、模式維持(latency)四大功能，而社會的和諧運轉正由於此四大系統的四大功能的有效執行(唐納 1996)。江明修只是將孔德的元素、器官、組織和派深思的四大系統換成國家(政府)—市場—NGOs/ NPOs 罷了，其共同預設是社會問題是出於部門或系統的功能性失調，因而在實踐上導出透過功能補足來達到社會和諧的目標，也就是社會整合。然而這樣的論述其實是以功能失靈來迴避社會衝突矛盾，因而呈現出保守的性格。

這種迴避首先表現在對於市場的分析，江明修的市場概念就如馬克思對古典政治經濟學批判所指出的，是「從具體社會脈絡抽離出來加以處理的」(紀登斯，1989:35)因此掩蓋了市場背後的社會關係。馬克思在論及市場時，認為「每一個『經濟的』現象同時也必定是個社會現象，某一種『經濟』類型，也就預先設定了一個特定的社會類型」(紀登斯，1989:35)。市場並非獨立於社會之外，執行某種特定功能的，相反的，市場必定建立在一定的社會關係之上，是社會整體的一部份。因此，對市場的分析便得要扣聯



到其對應的社會關係。對馬克思而言，市場是等價交易的，並不涉及剝削、欺詐。「馬克思排斥一種說法，認為資本家是從不誠實或狡猾卑鄙的交易中獲得利潤」(紀登斯, 1989:95)，但市場卻是資本家實現其對勞工剝削來的剩餘價值之場所，因此，在資本主義社會中的市場，是做為資本生產和流通的一部份，它是扣聯到生產領域的剝削關係上的，正是因為在生產領域裡，工人所付出的勞動沒有獲得等價報酬，而是部份的勞動被資本家無償佔有，才使工人生產的商品越多，他所獲得的商品比例就越小，人民的需求得不到滿足是因為這個原因，而不是江明修所說的「市場失靈」。然而江明修的市場失靈說卻掩蓋了造成人民不足的社會剝削關係，而將問題歸於中性的市場功能問題，因此在實踐上不是去挑戰造成不足的階級剝削，反而主張透過 NGOs/ NPOs 去補足民眾的需求，其結果將是鞏固社會不平等關係，而不是讓社會更平等。

江明修迴避社會衝突的另一個表現是對國家的分析。江明修的國家概念同樣是功能論式的，國家被說成是獨立於民間社會之外的組織，原本應透過公共政策，提供民眾的公共需求，但因其科層體制的無效率，使其功能無法發揮，出現「政府失靈」。在這樣的論述下，存在兩種預設，第一：國家同市民社會相互分離，是獨立的社會構成。第二：國家具功能的中立性，可以超越市民社會各種勢力的制約。但國家真的能獨立於市民社會之外，具有功能中立性？馬克思在對黑格爾國家學說的批判中，就指出「那些在黑格爾眼裡似乎是與市民社會中的個人特殊利益分離，且高於其上的東西，事實上卻是此種特殊利益的衍生物」(紀登斯, 1989:28) 意思是說國家是市民社會各種矛盾關係的反映，這種觀點在葛蘭西 (Antonio Gramsci) 的《獄中札記》獲得進一步說明。葛蘭西認為國家職能的領導權是屬於私人的，屬於市民社會 (葛蘭西, 不詳:248)，也就是屬於資產階級。而且「每個國家都是倫理的，因為它最重要的職能之一是把廣大居民群眾提高到符合生產力發展需要，從而符合統治階級利益的一定文化和道德水平 (或型式)」(葛蘭西:248)。也就是說國家基本上是執行符合統治階級利益的職能，是有階級性的，因此是「階級國家」。阿圖塞更將「國家機器」和「國家權力」區分開來 (阿圖塞, 1990:162)，「國家機器」是中立的，但「國家權力」是階級的，那個階級掌握國家權力，國家機器就為那個階級服務。

另一派被稱為新李嘉圖學派的理論家，以更具體的歷史事實說明國家在階級不平等中的角色。這派學者指出，由於國際的競爭，資本在面對獲利壓力時，為了極大化企業的獲利，總是企圖控制勞工並壓低工資成本，而勞工則試圖抵抗資本家這種帶有敵意的行動，但因為資本家在國家佔有支配性的地位，國家總是以資本家的方案應付經濟危機 (Jessop, 1995:238)。新李嘉圖學派認為國家是階級鬥爭的場域，在資本主義社會裡，資本家在國家主導權上總是佔優勢地位。這種對國家階級性的描述在全球化浪潮下的今天特別明顯，當今世界各國幾乎一致地壓制勞工，以削價競爭的方式 (即資本家的方案) 解決經濟危機，在台灣，經發會便是典型的例子。國家不僅不是功能中立的，而且是受社會某一階級所支配，而社會的不平等，民眾需求的不被滿足，也不是因為國家功能的「失靈」，相反地，是因為國家做為執行統治階級的工具發揮了功能，或者說是因為「政府有靈」。

但江明修卻將國家的階級性說成功能性的，因而把社會不平等的原因歸於國家功能的失靈，這樣的論述架構無法解釋在資本主義歷史中，許多人民的苦難都出於國家政策刻意偏袒的結果，也看不到公共政策形成過程中各種勢力較勁傾軋的情形。然而這種論述不只缺乏解釋力，同時更反映其意識形態的反動性。葛蘭西即指出「階級國家的觀點與被調整了的社會的混淆是中等階級和小資產階級知識份子所固有的，因為他們歡迎任何形式的調整，由於它能防止尖銳的衝突和崩潰。這樣看來，這種觀點具有典型的反動性和退步性」(葛蘭西，不詳:247)。

當然馬克思主義和新李嘉圖學派的國家學說仍有所偏頗，國家和市民社會的關聯並不僅限於階級關係，許多非階級的，如性別、族群等不平等，也應被納入國家的分析中。

我們可以總結地說，國家是市民社會中各種優勢團體／弱勢團體不平關係的反映。是兩者的鬥爭場域，當強者與弱者力量懸殊時，國家經常扮演維持社會不平等的角色。很不幸地，由於意識型態的保守性格，江明修將國家這層角色隱藏起來，同時也隱藏了市民社會中各種壓迫關係。這使江明修的實踐主張落入十足的「擦屁股主義」，即為了不讓社會矛盾太過激化，引起弱勢者大規模反抗，因而主張由 NGOs/NPOs 提供公共服務來緩和社會衝突。

## 自由主義的公民社會論述

相對於江明修非歷史性的論述，陳忠信是從西方的歷史去理解公民社會的意義，他引當代政治家泰勒(Charles Taylor)的說法，將 Civil Society 分為三類，第一，「存在於國家權力支配之外的自由結社組織的出現」(陳忠信，1999)，指的是歐洲中古自治城市裡的一些團體，如行會、教會等，這類組織經常具有強烈的傳統性格(私性)，例如行會即帶有強烈家父長制的傳統性格，陳忠信認為些類團體存在的社會只能稱為「民間社會」。第二類：「社會能透過前述不受國家權力監護之結社組織，而不是透過政治組織，來建構自己的認同，並調整自己的行動，這樣的 Civil Society 是具有公共性的」(陳忠信，1999)。也就是當這些結社組織能透過組織自主性的運作，達成集体的認同意識時，這些組織便具備有公民性質。第三類：「如果這些結社組織在必要時能在公共領域中動員成員的共同意志，進而有效地影響或決定國家政策的方向，…筆者認為在這一涵意上的 Civil Society 可以譯為『公民社會』。」(陳忠信，1999)由上述引文中可以得知，陳忠信所謂的公民社會必需具備三個條件：(一)存在不受國家支配的自主性組織，(二)組織能脫離傳統階層制度的約束，以內部民主的方式達成集体共識，(三)這些共識可以透過成員的動員而介入國家決策。其中最關的是第三個要件，陳忠信稱之為「自主之公共領域的出現」(陳忠信，1999)，只有當這個公共領域產生時，才能說公民社會已經誕生。

什麼是公共領域？陳忠信如此定義：「所謂公共領域，意指我們社會中的一個領域，在該領域中，公民們不受限制地就大家共同關心的公共事務進行詳盡的辯論和討論，並形成被大家共同承認的意志(所謂的公共意思，是在這個『共同承認』的意義下說的，

而不只是個別意見的總和)，也就是公共輿論」(陳忠信，1999) 陳忠信認為這個公共領域「是一個介於社會與國家之間並對兩者進行協調的領域」(陳忠信，1999)。也就是說，陳忠信認為在國家與市民社會中間，存在一個公共空間，市民社會中的各種組織，可將其經由民主程序達成的共識，透過這個公共空間和國家協調，以介入國家的決策。而公民社會各不同組織間也可以在此空間獲得對話。「公民社會是通過多元之民主的公共領域的存在，深深地穿透於政治權力的一種力量，因而使權力於分立的狀態，並在公民社會各不同領域間、公民社會與國家間、公民社會各不同領域與國家間這樣錯綜多元的關係之間建構民主的政治社會秩序。」(陳忠信，1999)

陳忠信的論述因為從歷史的脈絡理解公民社會，因此是整體地將自主性組織——公共領域——國家視為公民社會的整體構成，國家和民間社會自主性組織是處於鬥爭關係——爭奪公共政策決策權，而不是自主性組織代替國家去執行某些公共服務的提供，為統治階級緩和反抗壓力，因此避免掉入 NGOs/ NPOs 論述「擦屁股主義」的危險。相較於江明修，其進步性是顯而易見的。又由於論述中強烈地反對國家獨霸的傾向，具有自由主義的性格，我們可稱之為自由主義公民社會論述。

其次，陳忠信提出民間社會 V.S. 公民社會，私性 V.S. 公性的分法，使其實踐方案避免落入「慈善事業」的格局，對陳忠信而言，許多志願服務組織是不具公民社會意義的，例如慈濟(陳忠信，1999)，原因是慈濟迴避了政治問題，放棄公民社會對國家機器主導權的爭取，因此，在陳忠信的論述架構中，江明修的 NGOs/ NPOs 因為迴避同國家對抗，只能是「慈善事業」，是層次極低的民間社會。

然而在陳忠信的論述架構中，顯然有幾個嚴重的問題，首先，他將國家與公民社會二元對立起來，彷彿國家和公民社會是彼此獨立各有各的利益之權力集團(而公共領域就是這兩個集團爭奪權力的場域)，在此要問的是，國家是個獨立集團嗎？這個集團的組成份子是誰？而市民社會可以做為一個集團同國家對立嗎？在實際的社會現實中，市民社會是充滿各種強勢團體壓迫弱勢團體的不平等關係，而這些團體都企圖藉由國家來壓迫或反制對方，在今年勞工團體組織「八四工時聯盟」的抗爭中，同屬市民社會的資本家集團與工人集團的爭鬥不是表現在國家主導權的爭奪嗎？我們能說「經發會」中市民社會中的勞方和資方是同一個集團和國家相對抗嗎？在前文對江明修關於國家的論述的分析中，我們已引用馬克斯、葛蘭西、阿圖塞的理論，批評這種將國家、市民社會二元化的說法，在此並不打算重覆分析，我們想指出的是，陳忠信此種二元論的預設是和他的歷史觀點互相矛盾的。

陳忠信比較 80 年代「公民社會」論述對西歐和台灣的不同意義，認為兩者有其不同的歷史脈絡，「在西歐，市民社會之所以被重新討論，是由於資本主義之深化，商品邏輯的擴散，國家的干預，技術官僚之膨脹等因素，出現了哈伯馬斯(J.Habermas)所說的，公共領域之結構性的去政治化(Structural depolitization)，侵蝕了市民社會的基礎」(陳忠信，1999)，而台灣當時公民社會(陳稱之為民間社會)論述的歷史脈絡，則是在「不受國家權力監護之結社組織很難存在，社會的自我組織根本談不到，近代意義之政

治的公共領域基本上不存在，民間社會確實如泰勒所言，是做為爭取自由空間的人們的希望而存在的。」（陳忠信，1999）我們可以把陳忠信所指出的兩個不同歷史脈絡視為是不同的歷史階段，在西歐，公民社會受到威權國家壓制的時代已經過去，80年代西歐公民社會威脅主要是來自資本主義高度發展下商品邏輯、工具理性、技術官僚膨脹，因此公民社會對抗的是這些資本主義高度發展所帶來的危機。而80年代的台灣則是處於不同的歷史階段——國家威權的壓迫之下，公共領域和自主性組織受到嚴重的抑制，根本談不上公民社會的時候。因此當時提出「民間社會」是做為人民對抗國家專制，爭取公共領域自由空間的「希望」，是符合當時的時代背景。兩種不同歷史階段，對抗的是兩種不同的對象，因此，公民社會也必須有兩種不同的提法。他認為「當時及後來一些對『民間社會／國家』之分析架構的批評都是『非歷史的』、抓不到重點的」（陳忠信，1999）。照陳忠信的說法，民間社會／國家二元對立的分析結構，在威權時代是有意義的，而且也只有在那個時代有意義，當威權瓦解，資本主義高度發展時，民間社會所面臨的威脅就不是來自威權國家，而是工具理性、技術官僚和商品邏輯的膨脹，然而我們卻發現，1999年當台灣威權體制早已瓦解，商品文化高度發展時，陳忠信對公民社會的分析架構卻仍脫不出早期民間社會／國家的二元架構，因此，依他自己的論述脈絡，這種二元對立的說法顯然是不符二十一世紀台灣的歷史社會條件。所以是「非歷史的」。

## 由上而下與由下而上

其次，陳忠信假設一個公共領域存在的可能性，「在該領域中，公民們不受限制地就大家共同關心的公共事務進行詳盡地辯論和討論，並形成大家共同的意志，也就是共同輿論」（陳忠信，1999）。這種說法預設了存在兩種相對抗的意志，一種是由上而下的國家意志，是具壓迫性的，另一種是由下而上的公民意志，是自主的，解放的，這兩種意志一黑一白，截然不同。因此，只要是由下而上的民意就是對的，由上而下就是錯的。但在實踐的經驗中，民眾的興趣、偏好甚至是思考模式都脫離不了社會的制約，是被社會塑造建構出來的，在缺乏批判反省的機制之下所形成的民意，往往只是反映社會的主流論述，經常帶有保守性，反動性，甚至壓迫性，不但不會和國家對立，且常常是國家意志的翻版。馬克思即指出在物質生產佔支配地位的階級也在意識形態的生產佔支配地位。意思是說任何社會都會有一個佔支配地位的意識形態制約著每個人的思考，這便是葛蘭西所說的文化主導權 (cultural hegemony)，或阿圖塞所說的意識形態國家機器的作用。而不論葛蘭西或阿圖塞都認為意識形態的宰制關係並不存在於國家和市民社會之間，而是存在於市民社會中支配階級和被支配階級之間，支配階級不僅掌握國家意志，也主宰市民社會的文化主導權，因此，既沒有一個本質正義的市民社會意志，也沒有一個本質上與之對立的國家意志，在沒有自我意識和自我批判下，兩者經常只是反映支配階級的主流意識形態而已。

陳忠信因為將國家同市民社會二元對立，看不清主流意識形態的宰制關係，因而未經分辨地將公民「自由論辯」所達成的意志視為公民的共同意志，忽略了沒有同主流意

識形態相對抗的「自由論辯」，根本無法掙脫主流論述的束縛，其公共意志並不能解放什麼！

我們提出這樣的批評，並非認為所有的公共意志都脫離不了主流意識的控制，而是想釐清意識形態的對抗關係，並認為一個解放性的公共意志，不是同國家意志相對抗，而是對立於支配階級的主流意識，這個意識不僅反映在國家意志，同時也會反映在群眾的思維裡，只有意識到主流意識的宰制，「自由論辯」才能形成解放意義的共同意志。那些盲目崇拜「由下而上民眾自主性」的自由主義者，在意識形態的解放上經常是沒有貢獻的。

## 結論

在回顧兩篇關於公民社會的文章後，可以得到一個結論：功能論式的分析架構碰觸不到社會的衝突面向，使其實踐方案淪為擦屁股式、慈善事業式的行動，因而失去解放的意義。一個解放的公民社會論述，無法避免社會的衝突問題，畢竟有衝突壓迫才有解放的需求，故公民社會的論述應該回到衝突面向的論述傳統。自由主義雖在反封建、反專制的歷史階段有其鮮明的解放色彩，但因台灣威權時代已過，現階段台灣社會面臨的是資本主義商品文化高度發展所帶來的種種問題，自由主義不但失去其解放性，甚至喪失了解釋的能力。

馬克思主義的理論視角在階級矛盾和社會衝突的分析上已有相當成熟的發展，對解放性公民社會論述應有所啟發，但仍需將性別、族群等範疇納入理論分析中，才能擴大對現代社會諸多矛盾的詮釋力。因此，一個嘗試性的架構是以馬克思主義的理論視角為基礎，去審視國家和公民社會的關係，以及公民社會中階級、性別、族群等面向的衝突關係。在此，雖無能提出一個嘗試性的架構，但願意提出幾點嘗試性的看法，希望對進一步論述發展有所助益。

- **國家與公民社會並非二元對立：**市民社會並非同質的，而是存在以階級、性別、族群或其他範疇為區分的群體，彼此有著剝削、支配的關係。國家做為社會整體的重要構成，是各群體藉以制度化、例行化剝削支配關係的重要機制。因此，公民社會（註1）做為一個解放的概念，不能假定一個同質的市民社會去對抗國家的宰制，反而必須在市民社會中，區分剝削與被剝削、支配與被支配的群體，然後站在被剝削支配者的立場，去發展對抗剝削支配者的論述。這樣意義下的「公民」，絕不是法國大革命所界定的普遍公民，而是以被剝削支配者為內涵的特殊公民，這樣的「公民社會」，只能是被剝削支配者的公民社會，而國家則應該被視為被剝削支配者對抗剝削支配的鬥爭場域。
- **對抗性的公共意志：**市民社會既然不是均質的，就不會有一個「共同的公共意志」，公共意志只能發生在以階級、性別、族群等區分出來的各個對立群體之中。所謂「自由論辯」也只有在這些各個對立群體內部有效。
- **意識形態做為解放的武器：**所有互動、討論都在一定意識形態框架內進行，這個框

架可以是有利於優勢群體的主流論述，也可以是被剝削、壓迫群體的反抗論述。因此，並不是出自人民自主性、由下而上的「民意」，就是善的，還要看是出自那些人民，在什麼樣的意識形態框架下的民意。「公民社會」主張被剝削壓迫人民以互動的自由論辯形成其特殊的共同意志，但必需發展出具有特殊立場的意識形態框架做為互動論辯的基礎。

•「公共領域」是一種權力建構：正如阿圖塞所說：「公共和私人的區別是資產階級法律的一個內在區別」（阿圖塞，1990:165）。「公共領域」是建構的產物，什麼項目被歸為公，又那些項目被歸為私，並非本質的，而是建構的。這種建構通常具有權力效果，歸為公者，即在國家法權管制下，國家同時也對其負有責任。被歸為私者；即國家法權所不能侵犯者，國家亦不需對其負責。資產階級對抗封建國家最大的成果就是將財產、市場、生產等經濟領域劃為國家管轄之外的私領域，這使資產階級躍上統治支配的地位。與此相反，勞工階級則將工資、勞動條件等被資本家列為私領域的項目劃為「公共領域」，因而使其權利獲得國家的保護。而女性主義者則正努力將原為私領域的家務勞動劃為公領域，以改變婦女被剝削的命運。

公私的劃分同時也關聯到意識形態，新自由主義傾向將一切劃為私領域，社會主義者則與此相反。而形式上進行公共參與者，也可能帶著傳統、封建的私性意識形態，因而將公領域私人化、個人化，如陳忠信批評下的慈濟自願義工行動。

參考資料：

- 江明修 (2000)，〈建立學習型的公民社會〉，苗栗社區大學 (<http://home.kimo.com.tw/mlcu.tw/Presidentthought.htm>) 2000/12/30
- 江明修 (2001)，〈社區大學與全球公民社會組織〉，《社區大學從普及到深化研討手冊》，宜蘭：宜蘭社區大學教育基金會，頁 150-154。
- 陳忠信 (1999)，〈台灣社會傳統與現代因素的競賽 — 公民社會形成了嗎？〉，中國時報論壇，(<http://140.115.50.246/ctimes/sr.htm>) 1999/11/27
- 紀登斯 (1989)，《資本主義與現代社會理論：馬克斯、涂爾幹、韋伯》，簡惠美譯，台北：遠流。
- 葛蘭西，安東尼奧 (不詳)，《獄中札記》，台北：結構群。
- 唐納，喬納森 (1996)，《社會學理論的結構》，吳曲輝等譯，台北：桂冠。
- 阿圖塞 (1990)，《列寧和哲學》，杜章智譯，台北：遠流。
- Jessop Bob (1995)，〈近年來關於資本主義國家的理論〉，《性別、身體、與文化譯文選》，王志宏譯，台北：自印，頁 229-260。

註 1：civil society 中文翻譯可以是市民社會或公民社會，但本文則希望做個區分，將民社會界定為實存的社會實體，而將公民社會定義成具規範性的應然論述。

# 公民社會的社大之路

杜文仁

前言：

社區大學的理念先行者黃武雄在〈我們要辦什麼樣的社區大學〉和〈套裝知識與經驗知識〉中提出知識解放以形成公民社會的構想。

筆者以為知識解放以情感解放，想像解放為前提，達到了直覺的解放，到達高層直覺，知識的解放才穩當。

以上這是理論面，尚須略加說明。然而實際面才是真正的考驗。筆者以在社大「音樂與哲學」課程教學的經驗為出發點來反思這個問題。

1、**理論面**：本質直觀與柏拉圖主義：黃武雄的文章〈套裝知識與經驗知識〉，筆者已經在〈經驗與理性〉這篇文章中談過了。我的主要論點是理性四層說。但四層說本身沒有真正的證成。至少 Tillich 本人沒有這麼做。這四層是他歸納得來。歸納本身不保證完備性。例如人文學科的理解應置於直覺層嗎？現象學做為詮釋學的基礎，表示兩者有別。所以現象學的本質直觀應當是人文學科理解的基礎？或提昇？或深化？暫時存而不論。至少就 Godel 而言，現象學的方法有助於澄清數學直觀，深化數學直觀。有了清楚的數學直觀 (mathematical intuition)，才有下一步的數學觀念形構化 (mathematical formalization)。這已經是很深的數學認識論 / 方法論問題了。就此打住。不過就知識的解放而言，Godel 的想法是一條他自己行之有素的路，不是黃武雄在《童年與解放》中的想法，也不是〈套裝知識與經驗知識〉中的想法，而是他所批評的柏拉圖主義的主張。但 Godel 完備性定理和不完備性定理的證明，的確是按照他的柏拉圖主義數學哲學想出來的，而且也對我們對數學知識性質的了解有極大的解放作用，至少 Frege-Russell 的邏輯主義和 Hilbert-Bernays 的形式主義的理解，經他證明是不足以窮盡數學的性質的。這是解放，但是觀念世界的解放，解放了 logicism 和 formalism 兩個教條，瓦解了這兩個數學宗派。但說不上是公民社會的解放。至少不是社會公民的解放。可以說，他為數學觀念社會的性質做了決定性的澄清。這不是公設化系統帝國所能涵括殆盡的，不論是邏輯公設或無意義的符號性公設。數學觀念社會中的成員，總是有一些是帝國法律（公設體系）所鞭長莫及的。所以觀念界的構造不是帝國主義式的，也不是一層性的單向度社會，而是有層級的。下層級的規則，不適用於上層級。這似乎又印證了柏拉圖在《國家篇》中對於不同成員加以分級，並遵循不同法律的想法。這是柏拉圖主義成立與否問題，黃的砲彈虛發。

2、**另一個理論上的考慮是康德 / 席勒爭論**。這一點和公民社會的建設關係較大。但也不是直接的。這爭論大體上是這樣的：康德在《純粹理性批判》中劃出知性的主動性

與知性(理論理性)的限度——物自體不可知，在《實踐理性批判》中找到人類自由的根據地——道德領域，但意志自由卻是個設準(postulate)，和靈魂不朽及上帝存在同為設準，意即無法直證之，雖然他在書中極陳意志自由是個理性的事實。所以他在《判斷力批判》中試圖經由美感判斷和合目的性判斷縫合兩者，可是沒有成功。席勒的《美育書簡》試圖指陳出康德的道德哲學和自然哲學都建立在對於人性不足的理解上，感性自由是知性和意志自由的前題，這當然和歌德和浪漫主義聲氣相通。後來荷德林(Holderlin)在〈德國唯心論最早提綱〉中加以發展，謝林、海德格在哲學上加以繼承與發揮。在教育上的發揮就是史岱訥(Rudolf Steiner)的人智學教育體系。簡言之，這是建立形上直觀的德國派自由哲學。英國的自由主義思想家彌爾(J. S. Mill)在他受功效主義教育後發覺：人生如果只是這種自由主義(一種知性形態的)後果，他不能滿足，人生了無生趣。後來是聽到了德國作曲家韋伯的歌劇《奧伯龍》音樂和華滋華斯萬物靜觀皆自得的自然詩才把他從這種極度理智主義的沮喪中救回來。把他救回來的正是席勒強調的東西。如此自由主義才有較豐厚的人性的根。這在《童年與解放》意圖強調，但無理論上的深入。這就造成了期望的落空。在形式上此書優美的文筆和童年的再三致意使人發生美感教育的表象，可是黃武雄於文中一直糾纏於知性的分析與批判，既沒有給予一個明確的自由哲學，也沒有示範高等自由現象。所以被吸引來看這本書的人到後來都有一種說不出的不滿足感和失落感。就像布拉姆斯的音樂，很深沉，有閱歷，就是飛不起來。這是無方法論的自由哲學問題，黃使人無下手處，又無階梯，更遑論目的地的描繪了。

**3、理論面還有個問題，方法論的問題：**下學而上達。黃武雄的觀點從批判學院中既有的現象入手，所以他的文章對於受學院教育宰制而意圖反省反抗的人自然是有震聾發聵的警鐘效果，可是這方法論卻不能移植到一般民眾的教育上。而社區大學的學生卻正好是不受學院影響，因此不受其害的人。所以黃文只對受學院教育然感覺其短處的人有啟發之功，卻無具體解決之效。

這可以從他設計課程為學術、社團、技藝類，但以學術課程為核心課程，可知他心中仍以學術課程為主，學術和技藝之辯證，知識和行動之辯證未納入考慮。就這一點，要養成行動型的公民，恐怕是緣木求魚。不如杜威(John Dewey)的「作中學」(learning by doing)來得切題。

由於他的主導思想涵蓋面不夠，所以要撐起公民社會的大旗必然會折旗。因為能撐旗的人選太少，來源太窄，旗桿的材料太脆，舉不起大旗面來。

**4、實踐面問題。**此一面向，筆者尚在實驗中，心得不多，不足以獻曝。要點是走席勒路線，由感性直觀，經過語言的引導與版本的純化，逐步上升到本質直觀。現有學員於莫札特第27號鋼琴協奏曲慢板樂章(Clara Haskil)和貝多芬莊嚴彌撒曲之聖哉經(Karl Bohm)中得到形上體驗，達到本質直觀界，但如何長養？筆者決定這一學期教學員們簡要靜坐法，使其上升至此世界的可能性加大，速度加快，普及度加廣。然而這只是內聖面，外王面尚未展開。後者是黃武雄致意再三之處。筆者所以繞如此多的遠路，



不直接切進公民社會的養成，是因為古典哲學的背景（例如 Plato 的理想國，孔子的生平，Sarkar 的教導之思考，Steiner 人智學運動之觀察 etc.。）使我在台灣的社會運動中考察其動因之境界與過程之流變時，特別著重在內聖的培養，認為直至高級直覺 (vijinanamaya kosa) 圓滿，社會運動才能有可大可久的穩固基礎。這已經超出一般對法國大革命和俄國革命的理解層次，也就是說，超乎時下進步社運與從政人士的想像，也超出我目前的能力範圍，只是目標既定，就追求下去，得到一分算一分。

當然內聖外王的連接點是事上磨練，而這是筆者目前所作的：於作事中觀察鍛練本心。由於心得太淺，不足以成文。但得到一個重要結論：堯舜事業須由師友砥礪中求之。這又引出共學、適道、立、權的次第問題來。這又是太高的境界，目下不足以言之，所以就打住。倒是赫塞的《玻璃珠遊戲》（遠流林秋蘭譯本）實為上述觀念很好的範本，所以筆者打算在社大以之為教材。這是筆者所謂版本問題之一例。版本即典範。

2002/4/19 附註：回到理論面的問題。黃文回到問題本身的教學方法，對套裝知識的分析與批判，以及強調掌握整體特徵能力的重要，以及對於不變的柏拉圖主義的批判，和對辯證性思維的偏好，都和他的數學思維經驗有關，尤其是幾何學的直觀。筆者認為整體來說，這是對片面抽象思維的批判，以及回到具體經驗的呼籲。

就哲學上而言，有兩位數學家對這個問題深入加以分析和批判，並予以補救。一位是 A. N. Whitehead。他在《自然的觀念》中提出對「自然的二元化」（物：初性 / 心：次性）的批判，強調 Galileo, Descartes, Locke, Newton 等人這樣的分割具體經驗是不符合事實的。他們把抽象的當成了具體的，絕對的。現代科學唯物論於是把自然當成是死的自然。同樣的 E. Husserl 在《歐洲學術的危機和超越現象學》中也分析同樣的現象，認為學術應建立在先於判斷的生命世界 (Lebenswelt)。Whitehead 在《自然知識的原理》一書中說明我們如何運用廣延的抽象法 (extensive abstraction)，從具體的四維時空延續事件及其相互關係中導出沒有廣延的空間點和瞬間。而不是反之，反之是現代科學思維的通病：誤置具體性的謬誤。換言之他說明了我們如何由具體的經驗逐步建構出抽象的科學世界的數學抽象化過程。他的形上學強調，每個真實存在的東西 (actual entity or actual occasion) 都是對其他存在有所攝受 (prehend) 的。換言之，一石一木，無不有情 (feeling)。筆者覺得，這個說法合乎事實。他的科學唯物論的抽象性揭示，也可以延伸至社會科學的批判上：例如由人口抽象至階級的馬克斯，透過抽象的價值論分析將所有權絕對化的 Locke 以降經濟學家。將抽象模型實體化的數理經濟學家等等。一切應回到具體經驗，並以此修正，深化之。

現象學的方法，乃至進一步的人智學方法都可以視為是打開人的攝受能力的方法。人的感性直觀，理智直觀，道德直觀，美感直觀，神祕直觀打開以後，學術，才藝，社團課程的分別就是不必要的刻意分別。一個現代公民應會比方說自然農法，同類療法 (homeopathy)，優律詩美 (eurythmy)，廣延抽象法，進用論經濟學 (proutist economics)，靜坐等，最好一切都能 DIY，並以此基礎和他人萬物形成協調合作的關係。如此社會才會是一個健全的公民社會。

# 台灣文史工作的危機與轉機 兼及檢討幾種似是而非的台灣史觀

許銘洲

把台灣文化與中國文化一刀切，當然是不必要且不智的做法，因為早年台灣住民確實有部分（甚至應說「不少」才對）繼承自中國文化，而且這些文化已深深融入台灣住民的信仰與生活禮俗當中，並轉化成為本土台灣文化的基礎養分，對於人類文化之間的相互吸收影響，演變發展，本來就是極其自然的規律，處在一個大文化圈的籠罩下底下，任何各自發展的小文化圈自難逃遭滲透、影響；對於台灣普受漢文化的籠罩，自無需特闢專文釐清，諸多先賢在台灣文化領域，早已處處指點迷津矣！

在論述的立場上，本文要闡述與質疑的重點是，經過二十幾年的尋根熱潮，台灣人到底找到什麼屬於自己的獨特文化？哪些迥然不同於漢文化，這些異於「漢」的文化特質為何？這些異於漢文化的南島文化目前的處境遭遇如何，如果遭掩舊，隱而不彰，那麼我們是否應該讓它彰顯出來？否則台灣人一天到晚把「尋根」乙事掛在嘴邊，卻只知往大陸跑，結果是出現一個「超勺一尤、」的諷刺現象，找來找去台灣獨特文化竟一無所有，因為台灣並無固有文化，全部是台灣人從大陸謁祖時「割火分香」（香者，馨香也）返來，這種理所當然的思想盲點，台灣文史工作者對此能不自省、深思？是轉機抑或危機，就全看台灣的文化氛圍，能否在認識的基礎點上適度調整、改變。

從 1979 年的鄉土文學論戰以降，台灣社會各個角落紛紛掀起尋根熱潮，那樣熱烈與激昂的肢體語言，參與者之人多勢眾，與乎步伐之零亂、雜遝相比，顯然出現頭重腳輕之巔躓症狀，說不定還讓幾隻不小心從暗處闖出的老鼠活活被踩扁一淪為本土文史熱潮下無辜的祭品。以下，筆者先從近來常聽到一些似是而非的文史觀點提出個人看法，希望能幫助展開知性討論氣氛。

一、「唐山過台灣」是一齣悲壯的漢族移民史詩，因此談起台灣的歷史總是滿懷悲情，加上早年黨外及民進黨人士迭遭國民黨壓迫（美麗島事件、林義雄住宅血案），因此公開場合談起台灣史，台上台下總不免要「涕泗縱橫」一番，方可罷休：

八〇年代初期轟動台灣社會的雲門舞集，就是這種時代氛圍下誕生的一部悲愴舞劇，早年少不更事的我，就受到類似的史觀荼毒頗深，現在想起來實不免滿懷羞愧。大學時代在三、五好邀約下，一同前往國父紀念館觀賞林懷民編導的「唐山過台灣」一劇，在舞台上——鋪陳的濤天巨浪影象，以及撼動人心的擊鼓咚咚下，原本莫須有的歷史情懷竟在一、二小時觀賞戲劇的短短時間內，醞釀完成，熱淚暗流，到了謝幕的那一

刻早已滿臉模糊，還深怕被周圍的人看到不好意思，結果然而轉身一瞧，如我般的熱血男女子者比比皆是，青澀年紀如我們者對於台灣史的悲傷感懷，與早年黨外人士的「臨表涕泣，不知所云」相比，其實一點也不遜色。現在反省起來，這樣的史觀總虛妄，也是人為扭曲造作的產物，企圖以「藝術的美，取代歷史的真」。當然並不能因此斷言，藝術家明知其為假卻意圖篡改歷史，他個人確有可能真的被這種片面的、漢族的悲情移民史深深打動。

史實呈現的面貌是，荷蘭人巨型的戎克船出現以前，由於北方黑潮與南方親潮在台灣海峽的交會，因此橫渡時每每遭遇危險，台灣海峽成個頻傳海難的危地，尤其冬天東北季風強盛時，海浪更相形洶湧翻騰，橫渡的小舟更常有遭打翻、吞沒；到了荷蘭時代以降大型商客船出現，台灣海峽的橫渡不再被視為絕險之事。鄭成功之所以能夠運送數萬軍隊到台灣，驅逐荷蘭人，戎克船的出現功不可沒。後來，台灣開始在康熙時代之後，陸續出現出現大規模移民，事實上也是拜戎克船之賜，這個時期閩粵移民台灣者，為了開擴新天地，追求更好生活移民來台，所以用「渡台悲歌」、「九死一生」來簡化早年的移民經驗，可惜並不是歷史的全貌與真相。當然渡台過程中發生有遭渡台搶客坑人情事，或被惡毒人蛇集團趕下船放生之事，也不無聽聞，這些遭遇情況可被歸納為「放生」（於台灣海岸線就叫人下船）、「種芋仔」（於西部海岸泥淖中趕人下船）、「灌水」（倒霉坐到破船遭淹沒滅頂）、「餌魚」（溺水後效魚吃掉）等四種。加上來台後出現生活、水土適應不良因而病故的事，也時有所聞；然而歷史的事實告訴我們，移民一波波湧入台灣，證明台灣生活確實比大陸好，這種現象直到 1895 年台灣淪為日本殖民地時依舊如此，「台灣好賺食」這句話，說明了早年移民台灣的經濟誘因是何等強大。至於，移民悲歌史觀為何會在後來的台灣大行其道形成主流論述，其形成原因當有頗多因素，其中最主要原因為，來台者多半對生活遭遇有所不平者，才會轉而寫文章，因此在文獻上類似「怨者哀歌」的資料取得容易，細究起來其實並無深刻的大道理可言，此類悲情史觀的立論基礎也嫌薄弱，不料這種將「局部放大」與客觀史實有相當大出入的悲情史觀，一旦搭上本土尋根列車，即告一發不到收拾，其襲捲全島之洶洶來勢，連具有一定反省力的〈黑名單工作室〉陳明章等歌手，也在八〇年代末期，加入創作唐山過台灣歌曲行列，此大有繼中華民國頌「全島同頌」之後，台灣人必須為唐山過台灣一事「全島同泣」一般。

另一方面，就林懷民家族而言，根本是白色恐怖時代的幫兇、共犯，其父親林金生位為國民黨高官，並曾在二二八事件後的白色恐怖年代，騙誘鄒族反抗軍領袖高一生出面投降，高一生與部分夥同革命人士湯守仁等因而遭槍決。此事件當然林懷民個人無涉，但其雲門舞集能在國內打響名號，甚至進軍國際舞台，國民黨的人脈關係與經費支持，難道不是雲林舞集成長茁壯的關鍵因素之一？依此而言，林懷民實無資格也缺乏現實基礎，大唱台灣過唐山渡台悲歌，因為台灣社會予其家族之協助、資源挹注難道還不夠豐沛？一味歌頌唐山過台灣的漢族移民史觀，那麼被漢族消滅、同化、圍剿的平埔族、高山族，又如何自處？

## 二、台灣人缺乏自覺性與文化主體性認知，是因為台灣四百年來一直都處在殖民統治的鐵蹄之下：

從事新聞工作的我們並不排斥理論，然而更要求拿出證據來。近來已多次聽到這種似是而非，音聲激亢的理論大帽子了，一旦你要求對方舉證，烏呼哀哉卻發現無從自圓其說。因此從五個歷史階段加以說明是必要的，1. 荷蘭時代是以設置於巴達維亞的東印度貿易公司名義來統治台灣，它是個唯易是圖的剝削統治體，其利益來源是蔗糖與鹿皮的出口，一旦台灣人民反剝削的力量起而痛擊，它就派兵鎮壓，如是而已，它對台灣文化，台灣住民生活禮俗，完全不加干涉，因此要說荷蘭人統治台灣壓抑、摧殘台灣文化是說不通的。其次，2. 鄭成功時代，也是延續荷蘭時代的經濟剝削模式，鄭氏王朝經三世內鬥頻仍，也沒興趣管台灣文化的死活。3. 滿清王朝治台二百多年時間，對平埔族推行強制性的漢化政策，要生存者必須接受「賜籍從姓」，且必須講漢語，納賦稅，部分縣級官員夥同通事剝削平埔族，導致經濟弱勢者及部分平埔族反抗者，陸續有求生存者的遷徙潮出現，因此滿王朝對台灣文化的消滅起了積極作用，是說得通。4. 日人據台，對台灣文化，早年並無積極消滅作為，它只是壓抑，直到中國蘆溝橋事件爆發後的1937年迄日本投降為止，因戰事的吃緊，日本才開始廢除報紙漢文版，推行國語（日語）家庭運動並強制要求台灣人參拜神社，此後台灣民間的寺廟、神壇，也被集中至庄頭內統一參拜，以資管理，然而日本人並沒有制止台灣人拜自己的神明，對台灣文化主體性所帶來的摧殘效果並不大。5. 台灣文化的二度浩劫，應始於光復後的國民黨統治下長達三十八年的戒嚴兼白色恐怖，此部分不予一一贅述。總之此時期，台灣文化主體性的遺忘、淪喪，失憶、失語，嚴格講起來是源於國民黨時代的酷烈殖民統治（相較而言，清朝對台屬於邊陲統治，對台灣文化的荼毒不如光復後之慘烈）。因此從五個歷史階段分別來看，絕不採包裹式籠統的說法，把帳全算在所有殖民統治者身上。

## 三、台灣人有自己獨特的文化嗎？好像一無所有罷！否則為什麼都看不到？目前看得到的大部分都是源自於漢族文化。

這是一項相當有水準的反省，台灣人在台灣，卻看不到屬於自己的獨特文化！這個問題可從兩個方面進行檢討：1. 台灣人爭相以漢族移民文化作為正統，拜媽祖者必宗湄洲，拜黑面祖師必溯源自福建安溪的清水巖本尊，其實台灣人早就有拜黑面祖師了，而且遠比現在長的像「巫婆」的黑面祖師，體面好看多了；後來清朝漢化為宗的思想，導致黑面祖師附會到安溪的清水巖，台灣的黑面祖師「本尊」遂隱沒不彰矣！至於，王爺、瘟神者也同樣必說來自大陸，類似者之千篇一律早已全無新意可言，而我們文史工作者卻津津樂道，豈不怪哉！2. 早年西部平原處處可見的石頭公，是代表台灣本土的原始宗教之一，如今早已被取而代之，近乎銷聲匿跡；台灣拜神及喜慶祝壽時必用的「紅龜」（源於海洋民族的龜祭）也是真正的南方文化但卻沒有放進文史工作者的腦袋裏。凡屬本於台灣者皆不加彰顯，而源於大陸者必引經據典詳引述考證，難怪許多人會說，屬於台灣的獨特文化是什麼根本完全看不到，此又烏呼哀哉悲痛之一證也。

## 餘論：

書寫本文動力之一，源於板橋社大〈大地探索社〉十二分出版的創刊號，其中引述之觀點，如 1. 台灣人的宗教源於移民史觀。 2. 台灣人的泛靈敬拜如石頭公、大樹公係等同於拜物信仰。 3. 將林爽文革命事件等於匪寇，在在皆使人無法接受。以下逐一簡單陳述不同之意見，關於悲情的移民史觀之一意捏塑背離史實，本文中已陳述甚詳。至於，由悲苦移民史觀所衍生，因悲苦（或說艱苦）而有原鄉宗教信仰之需要，也與史實有所出入，因為宗教是全人類普遍性的需要，漢移民之引進大陸宗教，一方面是因為念舊，另一方面是漢化、漢族思想佔主導地位，其政、經地位也較高所致。第二點，文化本身無優劣之別，正如語言（母語）沒有高低級之分，宗教屬於人類文化的重要環結，自無將台灣本土原始宗教矮化為拜物信仰之理，否則天主教、基督教如以同樣觀點，看待台灣人的漢族民間信仰，我們豈不反目以文化侵略、帝國霸權反擊之。其三、將乾隆年間林爽文反壓迫的革命行動，遭矮化污名為土匪行徑，是台灣史觀中頗富爭議性的解讀。如果硬要這樣看，那麼台灣人在 1895 年後，持續出現長達近七年的武裝反日行動，難道一概視之虧為土匪嗎？如果革命就是土匪，我們又將如何看待國父孫中山的革命行為？一旦你的親人被殺了，你的田園被佔領了，到底要苟且偷生，還是選擇起而反抗不惜流血。總之，個人無意將林爽文英雄化，也反對刻意將其土匪化，也許跳出二端兩極化的思考，可能更有助於我們去了解台灣之所以會出現「三年一小反，五年一大亂」的歷史現象。

## 算是總結，「騎在牛背上找牛」：

明明自己騎在牛背上，卻聲嘶力竭拚命找牛，此雖至愚知其不可能也！這個道理太簡單了，然而部分文史工作者卻循著這個方向勇往直前，結果是越陷越深，不可自拔，然後回過頭來怪道：「屬於台灣獨特文化的確一無所有」，這種唯漢族文化作為根源的觀念不稍加醒悟，祈求台灣文史工作要出現寬闊的文化視野，萬萬不可能，個人以此結語，作為在文史工作道路上前進或多或少犯此目盲症的朋友們，共同惕勵。

# 自然科學課程在社大的定位與做法

葛茂豐

## 一．前言

近三年前，台北縣成立五所社區大學，在這個與眾不同的學習環境裡，個人有幸恭逢盛會，並且歷經各方的思考激盪。在即將短暫離開社大的此時，謹將在板橋社大五個學期與永和社大三個學期的參與經驗，總結此文以分享所有社大的朋友們，並希望拙文能激發出更美好的討論互動。

〔知識解放〕在社大的發展過程中扮演了指導的中心思想，相較於學院知識的層層束縛與巍峨高牆，社大希望用另外的角度來呈現知識，讓知識更貼近人的生活，更具有學習的主體性，讓人成為知識的主導者而非知識的奴隸。（在社大裡頭，你可以找到許多這方面的文獻與討論。）然而，從實作面來看，社大在發展過程中卻遭逢兩個主要的問題。第一，仍然無法擺脫傳統體制對於知識的定義和學習方式，不單學術課程如此，其他課程亦同。第二，從歷次討論來看，對於〔知識解放〕一詞，各家的解讀不同，也因此在做法上也就大異其趣。（社大既然強調主體性，那麼依據個人主觀經驗不同而產生不同的解讀，其實也是一種必然。）

由此可知，儘管大多數人都認同社大的理念，並且不斷地用自己的方式來擴展社大的深度與廣度，然而在抽象的理念認同下，該如何具體實踐其精神內涵，眾家的說法卻往往莫衷一是。（其實這也是一個優點，多元的思想才能醞釀豐富的內涵，豐富的內涵才能滋養旺盛的生命力。）

不過，如果多元的想法不互相激盪，終歸也只是一團混亂。為了讓社大的理念能落實，為了讓社大的發展能免除可能的不良陣痛，理念溝通與做法協調就有其迫切的必要性，我們期待一個火花四射的社大討論空間。也因此，這篇文章從自然科學課程的課堂經驗出發，試圖碰觸這些問題，提供某個向度的思考脈絡。討論的方向依序為：

- 先來談談所謂的自然科學是什麼。
- 再從社區大學的角度來談，自然科學課程和知識解放的關聯性。
- 最後再來談，具體的做法如何和抽象的理念接軌。

## 二．自然科學的本質

本質這個面向雖然不好談，但卻是很多問題的核心。我還是僅以自己認知到的部分，條列出我自己的想法：

- 科學 (science) 和科技 (technology) 的差別

科學是一種回答理論問題的方法，科技是一種解決實際問題的方法。在我看來，科學並不會干擾我們的生活，然而，科技卻會。因此，雖然科技源於科學，但由於這種干擾，科技勢必得接受社會的審判。（註：在本文中，除非特別提及，否則科學一詞同時會具有 science 和 technology 的意義。）

- 科學有其侷限性

人類透過科學、藝術、宗教…等等不同的知識體系，觀察宇宙並且認知宇宙與自己的存在。因此科學只是一套認知的方式，作為人類眾多知識體系的其中一環，科學既非優勢亦非主導，科學想做的是了解自然界的規律與關聯，同時也發展出自己一套邏輯方式，在解釋自然現象上有其擅長之處，不過科學往往無法解答意義和目的的問題，換句話說，科學絕非萬能。想拿科學的思考和實證方式來解決非科學問題，就像拎著棒球棒打籃球一樣好笑。同樣的，想拿宗教或來玄學解決科學問題，其背後也往往隱藏著相當程度的危險性。（我知道有時候很難去區分科學或非科學問題，然而不去區分卻只會讓問題更加複雜，因此區分是必要的。）不過，正因為科學方法在某些問題的解釋與解決上極有威力，也因此很多人會有誤解，相信科學是解決問題的萬靈丹。（有沒有發現，過和不及同樣糟糕，中庸之道真是件難事。）

- 科學不是真理，科學是一種態度

雖然科學大量運用了定律、定理之類的名詞，然而科學是絕對無誤的嗎？當然不是，相反的，科學不斷地在證明自己的錯誤，任何一個科學理論誕生的目的就是為了等著被證明錯誤，現存的理論只是因為還未找到錯誤而已。從亞里斯多德、哥白尼、伽利略、克卜勒到牛頓，描述自然界的法則不斷被推翻，牛頓對了嗎？愛因斯坦不正踢了他一屁股嗎？換言之，任何理論只要公開而清楚地發表後，它就一直在接受檢驗，這種態度才是讓科學進步的重要關鍵。

- 科學是高度科層化和標準化的東西，然而這並不是科學的真實面貌

用數學和模型來解釋科學只是求其便利性，方程式不是科學，你週遭的東西才是，別忘了先前說的“科學想做的是了解自然界的規律與關聯”。高度複雜的科層化雖然會讓人望之生畏，但是我們也沒有必要把自己侷限在這科層化中。不過，從另外一個角度來說，這個架構也很難被推翻。（我為什麼這麼說呢？因為我想像不出來被推翻後會剩下什麼。）

- 科學屬於社會和文化系統的一部份，會受環境和歷史的影響

儘管科學的目標是自然現象，然而科學無法自絕於社會和文化之外，科學的脈絡裡清楚地刻畫著環境和歷史的痕跡。因此，談科學不能只談科學，同樣地，研究科學也不能只有研究科學。高度分工並不意味著人的知識就該被切割成片段，我認為知識的完整性是一個重要的課題。

總結來說，我希望釐清一些想法之後，再來從社大的角度切入問題。

### 三．自然科學課程在社區大學的定位在哪裡？

先從經驗知識與套裝知識來說好了，傳統教育方式下的自然科學正是一種標準的套裝知識，因此也就缺乏了主體性和互動性。那麼我們首先來看，自然科學課程能否用經驗知識的方式來進行呢？要知道，科學知識在建立之初本來就是一種經驗知識的過程（總不會路上隨手就檢到一份套裝知識吧），因此自然科學課程當然可以設計成為一種經驗知識的重建過程。這樣一來問題就單純剩下兩點：1. 為什麼在社大要這麼做？(Why) 2. 要如何做？(How)。先談第一點，Why 的問題（已經有很多相關資料在討論這兩種知識的差別和優劣，有興趣的人可以去查閱這些資訊，我在這裡不再重複累述）。雖然我並不認為經驗知識就一定優於套裝知識，但是社大的課程的確應該有別於學院裡頭的套裝知識。我從另一個角度來切入，我認為經驗知識比較能夠具備知識的整體性，因為社大並不是要培養一個工程師或科學工作者，社大希望培養具有完整判斷能力和知識能力的成熟公民，而套裝知識往往過於零碎而且繁複，因此經驗知識藉由質疑、反思和互動的建構過程，對於知識的整體性會有所助益。再來是 How 的問題，相信很多人都像我一樣，即使認同上述的理由，接著就得面臨一個現實的問題，如何做才是經驗知識的重建過程，尤其對於出身學院知識的自然科學講師而言，在不得其門而入的情況下走回套裝知識的老方法是很常見的。（包括我自己的課程，從這方面來看都是不及格的。）因此我個人認為這個層面的問題才是最麻煩的，這部分留待下一節再來討論。

其次我們再來看看，自然科學課程能否達成「知識解放」的目標。前面提過，學院知識充斥著層層的束縛與巍峨的高牆，雖然社大想解放，但實際情況卻是自然科學課程常常不是在打破這些東西，反而更增添了學院知識的權威性。換句話說，當同學修習這些課程時，講師就只是牽著同學的手在學院知識的宮殿裡走馬看花一番，然後告訴同學說：「你看，多富麗堂皇，多高不可攀。」哀哉，講師常常不是社大理念的推手，而是殺手。如果沒有一個清楚的方向和典範出來，社大課程將會不斷重複著這樣的事情。然而，什麼是清楚的方向？誰又在這個方向上成就一個典範了？這些問題很大，將會是社大不斷探索的目標。當然，我試著提出自己的看法來解釋這些問題，（我如果提出問題來又拍拍屁股一走了之，似乎也不太負責）。我認為有幾個成分是講師在設計課程時必須加入的元素，第一點是具主體性的批判，學術必然會有權威，這是好的，因為權威不是拿來景仰的，權威的內涵就是準備接受批判，而且批判是必須帶有批判者的主體意識。第二點是具價值觀念的反省，姑且不論科學本身是否存在價值的問題（因為這又另外一個好玩的課題了，不過先別把問題搞得太複雜），在反省自然科學與人類、環境與歷史的關係時，用價值觀念的這把尺來衡量是必要的，而價值觀念的建立則是



一個人的總體展現。第三點是具互動性的思考，就像地貌必然受風力水力而影響而改變一樣，客觀的知識本體在加入人的因素後，必然也會產生相對應的變化，因此互動過程會讓知識的內涵更加豐富，也就是說，同樣的課程在面臨兩群不同的人時，應該會有不同的結果。

自然科學的目標是什麼？有人說自然科學的目的在讓人類過更好的生活，也有人說自然科學是一種探究自然奧秘的揭露過程。我不認為自然科學的目的在改變外界環境或他人，我的看法是科學知識在滿足個體，若以我為例，科學對我而言是成為我個人存在意義的一部份，其他的影響都是附加的結果。因此，任何知識應該都一樣，都能成為某一個個體的組成因子，讓個體得以成就得以滿足。

當我們仔細檢視社大的自然科學課程時，可以發現有一些現象正在浮現。我想把其中三件事拿出來看，分別是簡單化、功利化和庸俗化。第一點，簡單化，當自然科學這種高度科層化複雜化的知識體系要進入社大時，把它簡單化是不得不的一種做法，然而，簡單化就算成功了嗎？我認為簡單化只是一種達成目標的方法，絕非目標的本身。第二點，功利化，大概是因為社大希望知識能與生活經驗相結合，因此大部分課程都會強調知識在生活中的實用性，但我認為這是兩件不同的事情，當社大的課程強調知識的實用性時，我們就會讓自己侷限在窄小的角落裡。第三點，庸俗化，為了投主流價值之所好，知識的本身被賦予太多的包裝，冠上好聽而且受人歡迎的詞彙，這將會讓課程的後續進行受到不必要的扭曲。

#### 四．自然科學課程在社區大學的做法該如何？

再來我們將進入到一個很實際的層面，做法。清談之所以為清談，就是它純然不涉及做法，不將想法落實到實作面，如果社大在任何討論的場合都只聚焦在想法的交流上，這何嘗又不是一種清談式的不負責任。在這裡我試圖提出一些自然科學課程在做法上可以參考的方式，不一定適用每一項課程，因為各課程的差異性很大，然而有個東西可以批判，可以修改，卻是比較務實的方式。

由於我心目中的社大課程目標並不是那麼容易達成，因此我會將這個目標分成三個階段，有了階段性的目標才好在課程上來作規劃。這三個階段的目標分別是知識的建構、公民社會的參予、價值觀念的省思。（雖然有些東西一但分割了就會顯得突勿，而且不必然會分割得清楚，但我想不出其他方式了。）

首先第一階段的目標是希望建構起知識，也就是先掌握知識的內容，在這裡有幾個參考的做法：1. 知識生活化！大家會有個迷思，認為學術內容常常會脫離生活現實。不過，沒有知識是無用的，知識本來就可以落實到生活層面，甚至這才是知識進化的最根本動力。在我看來，知識的生活化是知識的最極致表現。2. 邏輯簡潔化！知識會繞著一定的邏輯在演繹，知識無罪，讓人害怕的是邏輯。如果可以抓住學術內容的主幹，消去旁枝末節，簡潔地呈現核心價值，那麼知識內容看起來就會很可愛很可愛。3. 解釋具象化！專有名詞很抽象，符號更是抽象中的抽象。因此，將內容具象化可以幫助

大家理解，況且，知識本來就是來自於世間萬物，抽象的符號與內容常常只是為了學術工作的方便性，所以，具象化只是在還原知識的本來風貌。然而，上述三點還不足以呈現經驗知識的建構過程，同時也因為經驗知識具有主體性，講師實在不容易著力，我的建議是不妨從科學史下手，科學史的過程往往也是一種經驗知識的重建過程，以這一點為開端，參照歷史和環境的異同，透過互動與質疑的過程來讓同學建構自己的經驗知識。

其次第二階段的目標是希望建構後的知識能夠促進公民社會的形成，也就是說，這套知識能否讓個體拿來參予社會公共領域，在公共政策與意見的形成過程中，充分表達個體的主觀意見。這一點需要講師在課程設計的做法上，將該門知識體系對於社會的影響，作一個清楚而直接的連結。這時候常常就不只是該領域的知識而已了，因此知識的整體性再次扮演了重要的角色，同時，參予的過程本身又再次建構個體的知識內涵。（參予公共領域的動力是熱情嗎？我不認為，我的看法是知識才是民眾參予公民社會的動力，同時它也是參予後的產物。）

再來第三個階段希望知識能與價值觀念來對話，對話的目的並非要區分兩者的異同，而是希望對話後能夠彼此包含。因為知識和價值觀念都是建構個體的成分之一，這兩者的對話會變動到彼此，進而讓個體呈現獨有的風貌和特色。

## 五．結論

社大在這幾年間的發展的確很迅速，很多人認為這是個不簡單的成就，然而我卻認為恰恰相反，社大在前幾年間的發展只是水到渠成，再來的幾年才會是社大發展的陣痛期與關鍵期，為什麼我這麼說呢？民間的社會力量是很蓬勃的，在社大尚未成立之前，這些力量就已存在而且分別在不同地方開出各自的花朵，社大成立之後，像是把這些力量集中到一個地方來，當然會有不錯的展現，然而，社大開拓出新的力量和資源來了嗎？我認為很有限，如果社大無法開展出社會中原來沉默的那一塊版圖，只是在吃掉舊有資源的話，在不進則退的原則下，這些成果的萎縮是可以預期的。不過聲明一點，我並不是要抹煞所有社大參予朋友的努力（我自己也包含在其中啊），相反的，我很肯定這些努力，我只是要說明，比起成立之時，現在的處境只會更加險峻。

而作為自然科學課程的參予者，在思考社大的未來走向之時，正應該想想這些課程和社大理念的關聯性，因為畢竟課程是社大想法做法主要的操作空間，要在這個空間裡頭落實，社大存在的意義才得以彰顯。換句話說，課堂上的過程才是我們一直要去思考的重點。

最後想用這樣的比喻來作為總結，如果將社大視為一個生命體，生命體在生長時，在和環境互動時，它該呈現怎樣的面貌？（就像蝴蝶有蝴蝶的面貌，花朵有花朵的面貌。）

思考是沒有止盡的。

# 李萬居的公論報

## 兼談台灣本土辦報的「寂寞身後事」

許銘洲

### 【前言】

台灣本土報業，恰恰好皆始於現代台灣人共同記憶的始點 1947 年，在那個二二八事件發生的同一年，自立晚報於十月十日創刊，同年十月二十五日李萬居

先生則創辦了「公論報」，值此本土報業頻傳財務危機，自立晚報今年十月三日更因本土投機政客的摧殘、掏空，並於五十五週年社慶前夕戛然而止，宣布停刊之際，益發讓人深感，台灣 50 年代省議會五虎將之首李萬居先生，創辦公論報，捍衛本土言論之可貴。

公論報的創辦也是台灣五、六 0 年代悲劇人物李萬居嘔心瀝血的代表作，其所成就的文化志業，足以跟吳濁流先生的傳世小說「亞細亞的孤兒」相提並論，李萬居一生的外光亮麗內心不得志，問題的根源是作為一個台灣人面對外來政權「不得不妥協」的悲哀，於是寄情辦報以「明志」，雖然結局依舊是多災多難，十四年來公論報始終是在風雨飄搖中度過，李萬居的晚年甚至是在台大醫院走完一生。

### 壹

李萬居 1901 年生於雲林縣靠海的口湖鄉，身材高大魁梧，十歲喪父家道中落，必須放牛，撿蕃薯及捕魚等方式補貼家用，十八歲時母親因不堪租稅負擔而懸樑自盡，時值日據時代，此後李萬居陸續作過管鹽埕警察，養雞，漢文私塾老師與糖廠管理員等工作，二十三歲在堂兄李西端的資助下赴上海求學，曾正式受教於國學大師章太炎、胡樸安門下，1925 年則轉赴法國巴黎大學研讀社會學，1928 年回國後於南京擔任編譯的工作。

李萬居先生擁有像三國人物張飛一般的強壯身軀「虎頭燕頤」，從造型上是個標準的武將之身，然而他卻同時具有文人的性格，台灣早年相當有名的報紙多分皆在他手下籌設完成，分別是 1945 年台灣光復後發行的省營台灣新生報；另一個是 1947 年十月李萬居自辦的公論報，並維持到 1961 年 3 月，因國民黨政治與情治力量的左右夾攻，加上當年沒有人敢在公論報刊登廣告的經濟窘迫（國民黨也透過國家機器下令不准在公論報刊登廣告），轉而遭股東之一的當年國民黨籍台北市議會議長張祥傳，以法院假處分方式奪取公論報，隨即不久即轉手為聯合報系所併吞。

公論報能維持長達十四年，完全歸功於李萬居辦報為民喉舌的職志與使命感，否則一

分十四年來始終沒人敢登廣告的報紙根本無法維持如此長久的歲月，李萬居四處籌錢辦報的處境是相當艱困的，其募款來源也多數為台灣本土人士。據曾任職於台灣公論報的台語學者吳國安指出，當時北港朝天宮的主持人後來也擔任公論報發行業務的王吟貴曾捐獻二十萬元給李萬居先生辦報，不過，很快這筆錢就用完了。吳國安指出，為一分發行量很少，罕有人敢成為訂戶的公論報，李萬居投注相當大的心力從事於籌錢的奔走工作，一個例子是曾有一位台北的朋友退掉公論報的訂閱，李萬居得知後馬上打電話去指責這位友人太不夠意思，因為當時一分公論報售價只有 0.5 元，「該位友人後來改口說，那麼幫忙訂一百分好了，但報紙千萬不要送來」，這可見公論報在當時 50 白色恐怖年代經營處境的艱難，不過當時的公論報在美國卻享有相當高的聲譽，因為它被視為觀察、了解台灣的人權指標，唯有公論報才能代表當時的台灣民意與人權。

## 貳

李萬居先生具有活潑的思想，多采的人生經歷，有著敢為異端的決心與個性，造就了這位身材魁梧，擁有虎頭燕頤標準武將體質的「魯莽書生」，開創出其傳奇性的一生。他的身上充滿著許許多多矛盾又奇異的組合，例如從小接受漢文教育、擔任漢文私塾老師，卻又留學法國醉心於西方法國大革命的時代研究與思想；標準的武將體質，卻又舞文弄墨創辦公論報十四年如一日；另方面值得一提的是李萬居也娶了個大陸湖南省老婆鍾賢（水靜）。

身為台灣本土辦報第一人，李萬居一生所獲得的高度評價與創辦公論報有著密不可分的關係，中研院近史所學者陳儀深指出，公論報從 1947 年 10 月 25 日創刊至 1961 年 3 月，因政治因素被迫停刊、易手為止，李萬居以十四年心血見證了白色恐怖，並且以這分媒體作為他對台灣社會的服務與犧牲。

曾任職公論報的學者吳國安指出，李萬居的心胸相當寬大，在公論報慘澹經營的中後期，公論報往往常有幾個月發不出薪水的情況，有些員工曾群聚揚言要集體罷工，也曾發生有過員工因領不到薪水而偷偷拿印刷廠鉛字去賣的情事，不過李萬居的反應總是體諒著員工的苦境，當眾告訴大家：「我們的員工絕不會有偷竊的行為，當然更不會有罷工的事」，對於員工這類行為，他總是聽過就算，不會加以追究，因此公論報員工對李萬居總是相當服氣。

資深媒體人呂東熹所發表的一篇論文「李萬居與新聞自由」中指出，任職台灣新生報董事長的二二八期間，一方面因不滿遭架空的有職無權，及目睹多位報界人士紛紛被捕失蹤，加上其報界友人宋斐如等人被捕槍殺甚至屍骨無存，這樣的政治情勢的發展強烈震撼著李萬居，導致他與其它台籍「半山仔」（即日據時代前往中國大陸參政人士）走向截然不同的從政之路，也開始促使他集資創辦純民營的「公論報」。公論報創刊於 1947 年 10 月 25 日，李萬居擔任社長，陳祺升為發行人。這時剛好是二二八事件，血腥軍事鎮壓與言論鎮壓之後的滿目瘡痍時期。學者陳儀深在「評李萬居政治思想的一個側面」一文中指出，本省籍同胞由於他的身居要職而不原諒之，執政當局又因其台籍，

在野黨人（青年黨）而未能完全信任之，這無疑對李萬居的政治理想一大刺激。

## 參

李萬居先生明顯地具有敢做事不怕死的個性，據呂東熹發表的同一篇論文中指出，1946年4月26日，「台灣省新聞記者公會」成立時，當日所選出的十七名理事中，台籍人士即佔九位如林茂生、王白淵、黃得時等人，二二八事件後繼續從事報業工作者僅剩李萬居一人。公論報在1947～1949年這段風聲鶴唳的大逮捕時期，由於報導詳實立論正確，因而贏得「台灣大公報」的美譽，在言論市場上也是最為風光的黃金階段；一直到1951年底，除黨營公報的中央日報，新生報及中華日報外，民營報紙中就屬公論報銷售量最大，最受讀者大眾肯定的報紙。

呂東熹在論文中也指出，公論報從創辦至易手為止，始終風波不斷，從創刊起即因物價大波動，使得許多報紙朝不保夕，加上公論報一無顧忌的言論作風，因此為執政者所嫉惡，公論報的記者、編輯便常犯言忌而鋌鐺入獄，而經濟上的打壓更是處處可見，如禁止訂戶增加，藉公營企業員工訂報意願調查從事堅控，印刷白報紙的漲價等等，無一不是致命傷。曾擔任公論報發行業務的黃順興也指出，國民黨命令不准在公論報上刊登廣告，公論報於是成為島內唯一不登廣告的新聞報紙，而沒有廣告來源就意味「死路一條」。呂東熹也指出，1960年代李萬居參與自由中國雜誌所發起的中國民主黨組黨籌備活動，更是公論報遭整肅被迫關門的一大主因，國民黨整肅完自由中國，並將雷震等主持者逮捕下獄之後，緊接著就以特務政治的滲透方式，結合台北市議會議長張祥傳，強行取走公論報的經營權，迫使李萬居自行宣布公論報停刊。

公論報另一個鉅大致命傷是，當時特務政治的橫行，這些情治人員不但威脅、騷擾公論報的訂戶，不得訂閱，否則麻煩不斷；還繼之以匪諜案、城固專案將公論報成員逮捕判刑，最高者是曾任公論報總經理的陳其昌遭判處無期徒刑，

其中發生於1961年7月26日的公論報記者張建生被綁架恐嚇案，算是最輕的一件，大概情形是，前一天晚間情治特務打電話要其不要報導一則敏感新聞，

然而隔天卻見報相當火大，於是特務們早上七點多即出現在記家家門口，將其綁架用吉普車載至三張犁公墓附近，進行長達十五個小時的秘密審問，直到晚間十一時方才獲釋放。難怪，李萬居曾在省議會質詢中說：「這些年來本報被迫害的情形，真是一言難盡。從總編輯，記者、編輯，下至各地的營業處負責人，從禁錮到甲級流氓，各種罪名無奇不有。」

## 肆

擔任省議員長達20年的李萬居，在五、六0年代的白色恐怖階段，少數敢為台灣人仗義執言的人，也曾因為幫台灣人講話而於一度於省議會質詢後，立即遭情治單位扣押

達三個小時之久，其後幸賴公論報記者林克明拍電報給美國，蔣中正方才下令當時掌管情治系統的蔣經國，立即釋放李萬居。

當時李萬居在 50 年代末期第一屆省議會的質詢重點，據當時任職於公論報的台語學者吳國安指出，主要有三個方面包括有，省長官派何時才能民選，第二點，有關新兵派遣赴金門前線問題，當時李萬居的質詢重點為，不少台灣新兵訓練二、三個月即被派往金門，戰技並不熟悉，而眾多老兵卻都留在台灣本島，如此差別性做法，等於是讓「老兵吃米，新兵送死」。第三點為，質疑中國三十五省管台灣一省，最明顯之處，表現在台灣省各地警察局的分局長，全部為外省籍所囊括，而本省人擔任分局長只有郭國清一人而已（省議員郭國基的弟弟），這種不任用本土人士的作法，何時才能改善？

吳國安指出，當時在台籍人士謝東閔擔任省主席任內，李萬居質詢完畢走出議會後立即遭到便衣情治人員逮捕，後幸賴公論報記者林克明輾轉拍電報向美國求援，才解除這一場扣押危機。至於情治單位為何願意放人，據吳國安指出，當時美國總統任杜魯門任內的國務卿達樂斯，相當關心公論報的言論；美軍顧問團也長駐台灣，因此常來往於台美兩地，與李萬居亦屬熟識。因此，美方得知李萬居因質詢遭扣押的消息後，立即打電話結蔣中正要求放人，據說蔣中正原先並不道扣人的事，於是立即向蔣經國求證，結果屬實，立即下令訓斥：「美國朋友都知道了，趕快放人！」

## 伍

關於李萬居先生於二二八事件的評價較為紛歧，中央大學歷史系教授戴寶村在李萬居的認同觀一文中指出，因為李萬居參加二二八事件處理委員會，起草組織章程，勸阻託管論與台灣獨立論訴求，事後被當局列為「主動者與附從者」名單，與之相較，非協助處理事變出力人士及友人宋斐如等多人紛紛遇害，導致其愛國（應為愛中國）熱誠遭受重挫。

相較於二二八事健件中上萬名台灣菁英或失蹤或遇害，而李萬居的全身而退，對於李萬居的高度評價，或許將因而受損。當年蔣家政權於大陸時，對於二二八事變，即曾透過廣播隔海喊話，要求台灣人放下武器，祖國不會追究參與二二八的人士，當時台灣島內確實有託管論與獨立論逐步在醞釀，而李萬居等部分台灣菁英卻極力勸阻，然而風波平息之後，卻反而帶來大規模的血腥鎮壓，李萬居在事件中的立場，因此遭受一定程度質疑，李萬居本人內心嚴重受創，後來二二八事件後同年李萬居投入公論報的創辦，與此事件的衝擊或許有相當程度的關連性。

台語學者吳國安指出，台灣歸美國託管或自行爭取獨立的主張，從台灣光復後一直未曾間斷，1946 年 8 月 15 日日本戰敗後，包括有辜振甫、許丙及藍家精等三人，曾於日本戰敗後的數日內，前往日本總督府晉見當時的在台總督，要求日本贊成台灣獨立，此事後來消息走漏，陳儀代表遠東戰區以長官公署名義前來接收台灣時，立即下令逮捕該三人，結果辜振甫、許丙二人身陷牢獄歷經近一年才獲得釋放，而藍家精則亡命

大陸，後來透過管道回來台灣，雖未入獄，但行動自由遭限制，於是又輾轉亡命日本。

因為處理二二八事件讓李萬居遭受一定程度的指責；另一方面台灣公論報的創辦則為戒嚴時代的台灣社會帶來活潑的輿論氣息，一方面也保障了李萬一生得以免除牢獄之災，然而因為公論報所引發的災難也不容忽視，包括銀行皆不願意貸款給他，他位於萬華康定路的住宅，也因而遭人放火付之一炬，家當幾乎全毀，李萬居在狼狽的情況下，從火災現場中撿回一條命。1966年李萬居糖尿病逝世於台大醫院，逝世前李萬居幾乎已是過著身無分文，兩袖清風的艱苦生活，有時甚至醫療費用還需要靠雲林同鄉友人的接濟，當時其妻鍾賢（水靜）早已過逝，兒女也皆於美國就學。一個時代中赫赫有名人物的晚景竟是孤獨、孑然一身病逝於醫院，豈只是「造化弄人」一語可以道盡？

### 【結語】

相較於自立晚報這分本土報紙，到了中後期頻遭無心辦報人士，以政治目的（如為爭取不分區立委提名，或競選市議會議長）或經濟掏空目標弄垮，李萬居所創辦的公論報十四年為民喉舌，風風光光見證了台灣戒嚴時代的政治社會面貌，結果雖被國民黨籍人士透過司法鬥爭方式取走，後轉為聯合報系所併吞，然而卻清清檢楚，不像自立晚報這般死得不明不白。值此，報業吹起一股颯冷寒風之際，台灣本土人士應該好好想想，為何由大陸來台人士所創辦的報紙如聯合、中時等，媒體版圖日益擴大，且該二報系數度以報紙創辦人入主國民黨中常委，報紙不但辦得有聲有色，政治勢力版圖也獲得拓展，反觀本土人士李萬居辦了公論報，結局是潦倒終身；自晚停刊的句點也是來得不明不白（甚至沒有人承認自己是自晚的董事長）這樣的本土辦報，豈是「惆悵」二字可以道盡，簡直是哀淒有餘，連一點美感都沾不到邊，豈不令人氣結。

# 知識解放的兩條路線

黃泰山

自從黃武雄提出「知識解放」做為社區大學的目標以來，其意義就常被理解為學院知識的白話運動，又由於〈套裝知識〉一文中對「黑話」的一些批判，使這樣的理解更加確定。當然，將原本屬於知識精英的學院知識淺白化，讓更多人有機會接觸並沒有什麼不好，只是在知識爆炸，人們因過多知識而無知的今天，讓人們再多接觸一些白話的學院知識，真的能有解放的效果嗎？

我認為將「知識解放」理解為學院知識的白話運動，根本誤解黃武雄的原意，也阻礙了社區大學的深化。因此，有必要對「知識解放」的意義進行更深入的探討。其實，社區大學關於「知識解放」隱約存在兩條路線，分別是黃武雄提出的，強調主體性知識建構的知識解放，和林孝信提出的，強調階級自覺的知識解放。為了不要過於曲解兩位老師的意思，我將先回歸他們所寫的兩篇文章——〈套裝知識與經驗知識〉（黃武雄，2000）以及〈成人教育傳統中的知識解放〉（林孝信，2000），並以韋伯的「理性牢籠」和馬克思的觀點來做個人的解讀及延伸。

## 強調主體性的「知識解放」

在《套裝知識》一文中，黃武雄認為人的知識是由人與世界（包括自己）的互動而來，在這個互動裡，求知興趣起源於人的疑問，從問問題出發，尋求與他人經驗的碰撞，從而掌握問題的核心，再反覆論辯，並導出新的問題意識，然後再互動、論辯……，知識便是在主體（人）與世界的如此互動中產生。在這個模式裡，問題的提出是基於主體的生活經驗及其關懷，而問題的解答則是一連串主體間的互動論辯。所謂的論辯即主體經驗的互相穿透、粹取、抽象、組合等。因此，知識是和主體的關懷相連結，且緊密扣聯著主體的經驗。

但 19 世紀後，隨著民族國家逐漸形成，基於凝聚國民意識與發展國力的需要，一種系統化、標準化的套裝知識被生產出來，並透過教育制度的推行而成為佔主導地位的知識模式。所謂套裝知識，就是將知識建構過程中豐富的互動去除掉，只留下眾所公認的部份，並加以系統化、標準化。在這種知識模式下，人是被動接受的，一方面問題的提出是預設在套裝知識本身，另一方面解答過程也被整理成標準的程序，主體所能做的只是被動的理解、學習與練習。

當知識被系統化成套裝模式時，會產生幾個問題。第一、知識同主體的關懷分離：問題意識不再出於主體的關懷，而是由別人設定的，故所學的知識和自己所關心的事無關，甚至知識回過頭來壓制主體關懷，使人不知道自己關心什麼，也不知道如何提出問題。第二、知識同主體的經驗脫離：問題的解答不再需要互動、論辯，因此和主體的經驗



無關，主體只能被動地接受別人經過篩選抽象過的經驗成果，造成知識越多，經驗越貧乏的結果。第三、主體被單向度化：套裝知識一開始便分門分科，知識專化的結果，使人被局限在一個個小小的領域，而對其他向度的知識無知。最後，知識被工具化：套裝知識是伴隨科學意識形態一起發展的，而科學標榜的是價值中立，去價值化的結果，讓關於價值的探討被排除在知識之外，只留下工具性的部份。

因此，黃武雄認為「知識解放」的意義就是讓知識的建構過程回復到主體自主性、互動性的方式，即回復到本來的面貌。

整體而論，黃武雄對「知識解放」的提法，認為造成問題的不是知識本身，而是知識的建構過程，因此社區大學的任務（至少在學術課程部份）便是重塑一個自主、主動、自由論辯的溝通空間，並認為可以透過知識的重構，解決套裝知識所帶來的問題，從而使人獲得解放。

### 階級自覺的「知識解放」

相較於黃武雄強調知識的建構過程，林孝信則認為知識本身即具有束縛性或解放性，也就是可以是維護既有體制的保守力量，也可以是挑戰體制的解放力量。例如中世紀誕生的大學，一開始是和保守勢力結合，此時知識是維護封建社會的保守力量，後來卻成為發展資本主義新社會關係的積極力量，回過頭來摧毀舊的封建關係。從歷史的角度看，封建時期的神學、形上學的確具有維護傳統社會關係的保守性，而資本主義以理性主義為核心的知識，也的確具有將人從封建束縛解放出來的進步性，林孝信指的知識保守與解放的對立統一，說明了知識辯證發展的過程。但到了19世紀，普魯士人琿伯特把科學研究正式納入大學教育中，大學成為服務於資本主義的知識生產機器，知識生產進入了飛快的階段，形成知識爆炸的局面，結果是大部份人被排除在知識殿堂之外，知識成為少數精英的專利，為少數人的利益服務，並回過頭控制、束縛了多數人，此時，原本具解放意義的知識，又轉變為維護體制的保守力量。知識這種保守與解放對立統一的發展過程，林孝信稱為「知識的異化」。

林孝信的觀點，指出知識的兩個重要向度，其一、知識可以區分為保守的與解放的兩種類型，這點和哈伯瑪斯關於知識旨趣的說法相近。其二、知識的保守性或解放性，必須放在知識和社會體制的關係來看，保守的知識總是維護一個不平等的社會關係，解放的知識則企圖將人從不平等中解放出來。但如何解放呢？林孝信提出「自覺」的概念，也就是讓被壓迫者認識到自己所受的不公平，並有意願、有能力改變既存的社會體制，將自己從不平等的束縛中解放出來，因此，「知識解放」的目的是「被壓迫者的自覺」以及「被壓迫者的賦權 (Empowerment)」。這種強調被壓迫者自覺與鬥爭的實踐主張，基本上具有馬克思主義的觀點。

### 兩條路線的進一步解讀與延伸

為了進一步解讀兩位老師的觀點，並做一些延伸，我想援引韋伯「理性牢籠」和馬克思關於「意識形態階級性」的概念，來詮釋這兩條路線。

「理性牢籠」是韋伯提出的概念，韋伯認為，資本主義最大的特色就是理性化。理性化是一種去神秘化、系統化、可計算化、可操控化的過程，其結果是整個社會朝向科層化與工具理性膨脹的方向發展，人的自由因而受到侵蝕、禁錮，宛如囚禁在鐵的牢籠一般。現代知識（以實證主義為代表）就是這種理性化的產物。傳統知識（神學、形上學）的重心是對價值的探討，知識的目的是推導一套價值體系，做為人的目標與規範，例如傳統自然哲學的目的，不單是為了理解自然運作的規律，而且還企圖從中導出價值、倫理的指導。現代知識則與此相反，實證主義做為現代知識的主要典範，強調的是價值中立，不但主張研究的過程必須盡可能排除主觀的價值因素，而且研究的結果也不必做為指導價值的依據。

現代知識一方面強調去價值化，使價值的探討排除在知識領域之外，另一方面朝向可計算、可操控的方向發展，「量化」成為普遍的趨勢，而「量化」的目的即是計算和操控。這使現代知識失去價值理性的意義，呈現出工具理性膨脹的性格。但現代知識真的是價值中立嗎？事實並非如此。韋伯即指出，理性化原本是服膺於新教倫理的價值理性，但後來卻服務於資本主義的功利價值。這意味著工具理性膨脹並非不服務於任何價值，而是服務於不同的價值而已。因此，現代知識的去價值化、工具化，也決不表示知識可以脫離任何價值和意識形態的關聯，相反的，工具化只是使現代知識服膺於新的資本主義的價值。哈伯瑪斯在批判實證主義時便指出，實證主義是基於控制的知識旨趣，目的是要擴張控制自然，甚至是控制人的力量，這便是黃武雄所說的「擴張主義」。

現代知識的工具性格，不僅關聯著資本主義的擴張價值，同時還會在政治上產生權力效果。一方面，實證主義將其特殊的方法論膨脹為通往真理的唯一途徑，只有經由實證檢驗通過的知識才是科學知識，而科學知識具有真理的優位性，這便是專家霸權的內在邏輯。另一方面實證主義偏好「量化」、「操作型模式」，即把人、自然都化為可計算、可操作的對象，研究的目的是要得出一套計算操控的方法，因而將一切問題都技術化了。於是，現代知識一方面強調不談價值，無關政治，並將問題技術化，另一方面又將技術霸權劃歸專家所有，這表示所有的問題都可以透過專家知識技術性的解決。哈伯瑪斯所謂的「政治問題技術化」，談的就是這種現象（曾慶豹，1998）。

現代知識的擴張主義，控制取向和技術化性格，其實是內在於知識理性化的內在邏輯。但就知識的物質基礎而言，這套知識是藉由科層化的知識體制來運作的。所謂的科層，按字面意義便是分科分層，19世紀確立起來的現代知識體制，在垂直的軸線上是一個從國民教育到大學、研究機構層級分明的系統，其運作方式是一套規訓的過程。沈威和梅沙·大衛度便指出，知識體制的規訓方法是經由不斷的練習、考試、評分、論文審查以區分出合格／不合格（Shumway & Messer-Davidow，1996），因此通往專家之路是無數的監視與檢查，即使取得專家資格，學術期刊仍肩負起同樣的職責。這是一種規訓的過程，製造出服膺於工具理性和專家霸權的人，能通過最終檢查的人登上專家寶座，

並取得相應的政治經濟權力。這同時也是一種排斥的過程，經由不斷的檢查，每向上爬升一級就會有許多人被排除進不合格的行列，因此專家永遠是少數。其次，在水平向度上，知識呈現為分門分科的學科體系，每門學科都發展出一套方法規範，一方面對進入該領域的人進行規訓，另一方面則藉此防止學科外的人進犯，以便穩固專業的壟斷地位。

知識的工具化、技術化，即透過這種科層化、規訓化的知識體制來完成，其結果不但產生黃武雄所說「套裝知識」的問題，更重要的是導致公共領域的消亡以及公民社會的不可能，所有的問題都化為專家的專業技術問題，既是專業問題，就不是非專業者可以參與溝通的。而且知識科層化的結果，人被不同的專業學科分割，局限在小小的專業領域，彼此無法對話，溝通便不再可能。此時的公共領域只能是專家的公共領域，甚至專家也受到科層化的限制，只能局限在其專業之中。如此一來，現代知識宛如一隻怪獸，服膺於資本主義的擴張價值，發展出一套空前強大的控制技術，並不斷操控、改變每個人，甚至每個物種的命運，但卻沒有人有能力去控制它、反省它。現代知識就像一列飛快的快車，不斷加速前進，但沒有人知道它會開往何方，也沒有任何人能掌控它的方向盤。然而這種失去控制的結果，卻是根植於理性化的內在理路，這便是現代知識的「理性牢籠」。

然而我們不能因為理性化產生了問題，就採取反知識的反智態度，或反理性的立場，當然也不表示所有的現代知識（工具性知識）都要拋棄，哈伯瑪斯即提出「溝通理性」來對抗這個理性的困局，一些「風險社會」的理論家也強調發展公民社會、重建公共領域做為因應之道。

我認為黃武雄的套裝知識必須放在「理性牢籠」的脈絡來理解，不應將其淺化成教學方式的技術問題，而「經驗知識」也應以「溝通理性」的角度來解讀，而不能誤讀為學院知識的白話運動。否則只是在學院外複製一個較鬆散的知識科層體制，將受規訓不深的人重新納入規訓之中而已。因此，重塑一個「問題中心、經驗穿透和回歸基本問題」的溝通情境，做為知識重構的過程，讓知識不再切割主體，價值的反省不再被排除，工具理性服從於反省的價值理性，這樣的知識培訓正是建構公民社會、重塑公共領域的基礎。

## 知識的階級性

從「理性牢籠」的觀點分析知識的問題，主體不分階級、性別、族群等差異，都受到知識「理性牢籠」的束縛，因此，「知識解放」的實踐也不受這些差異所影響，或者經由溝通論辯可以超越這些差異。在此「公民」展現的是普同的意義。然而如果我們用馬克思主義的階級觀點理解林孝信的看法，則知識是具有階級性的，而且正因為知識的階級性，才使得知識成為壓迫的工具。

馬克思曾指出，在物質生產佔支配地位的階級，也會在精神生產佔支配地位。他的意思不是說精神生產的工作都是由支配階級所壟斷，而是說不管精神生產由誰執行，只

要它能佔支配地位，就必然符合支配階級的利益。因此，一個社會可能有許多不同的意識形態，但總會有一個服務於支配階級利益的主流意識形態。因而知識做為精神生產的一種，也會存在一種服務於支配階級的主流知識。

所謂服務支配階級，是指主流知識透過維護不平等的社會關係而有利於支配階級，至於維護的方式，我認為是經由對既有現實的合理化和公共問題個人化兩種方式來達成的。馬克思在批判政治經濟學時曾指出，政治經濟學將屬於人類特定歷史階段的資本主義經濟制度，說成是基於人類自利和理性選擇的天性，因此是符合人性的、天經地義的，從而使資本主義成為當然的、合理的、不需質疑的制度。這樣的知識，使人看不到資本主義的不平等，或視不平等為無法避免、理所當然的，因而使資產階級的利益得到維持。馬克思以經濟學的例子，讓人很容易看清知識的階級性。但在知識的其他領域裡，「當然化」便以更隱密的方式運作。以實證主義為例，畢恆達曾用一項貌似價值中立的調查研究來說明。某位社會學家用量化實證的方法研究「在家吃早餐」和「青少年行為偏差」的關係，透過嚴謹的調查分析方法，最後得出「有媽媽做早餐的青少年行為較不會偏差」的結論（畢恆達，1996）。此研究的方法之嚴謹毫無可議之處，但卻得出強化兩性不平等的結論。這個例子說明即使在最價值中立的實證科學中，都可能存在合理化、當然化既有體制的作用。其實，實證主義的科學意識形態，將所有牽涉價值、立場等政治問題都排除在知識之外，不正是透過掩飾知識和社會的關係，而使自己得到合理化、當然化？

此外，哈伯瑪斯談的「政治問題技術化」，則是「知識階級性」的另一種表現。將原本屬於政治的問題化為技術性問題，即是將起源於不平等體制的問題，說成是個人的問題。既然是個人問題，那就要個人解決，人際關係出了問題，就去學一套人際關係的技術，經濟上出了問題，就去學一套能賺錢的本領，心理壓力太大，就去上壓力管理的課……。於是公共問題被個人化了，如此問題就不再是體制的問題，因此便不會挑戰到體制，也不會威脅到既得利益者的利益。「公共問題個人化」事實上是知識用來維護既有體制最主要的方式。

社會主流意識，主要是透過這兩種運作方式維護既有社會關係，而使佔支配地位的人其既得利益獲得維持。知識做為主流意識的一環，也同樣執行這樣的職能。在主流意識和主流知識的運作之下，弱勢階級會視不平等的體制為理所當然，並將問題歸於個人的能力、學歷、機緣、命運，從而穩固了不平等體制。

我們可以這樣說，主流知識做為一種工具，不管是否直接或間接使既得利益者獲利，至少被壓迫者無法透過它看到自己的處境，更不可能利用它來改變自己的命運。因此，「知識解放」的意義，就在於重新打造一種知識工具，透過這個工具，被壓迫者可以認識到自己的處境，並取得改變命運的能力，這便是林孝信所說的「自覺」、「Empowerment」的意義。這樣的知識解放必然要挑戰許多大家想當然爾的觀念，但更重要的是，必須發展一種分析視角，從社會角度詮釋弱勢者的問題，也就是把原本被視為個人的問題公共化，或者如詹曜齊所說的，將個人問題扣聯到社會整體分析（詹

曜齊，2002）。

如果我們以「知識階級性」的觀點來理解林孝信的文章，而不會過於牽強的話，那麼林孝信的看法顯然與黃武雄有所差異（如果我們以「理性牢籠」來解釋其「套裝知識」沒有太大問題的話），黃武雄認為知識之所以成為束縛，是因為在理性化過程中，知識被工具化、科層化或者套裝化，因此，知識解放只要重構一個知識建構過程，讓其恢復本來的面貌即可，不必重新生產一套新的，有別於現代知識的知識。但林孝信的觀點，則會導出主流知識基本上不能成為弱勢者自覺的工具，也無法成為人民改變命運的武器，因此，「知識解放」便必須肩負起發展另類被壓迫者的解放知識。

### 經驗知識的規範性與可能性

然而知識是否有「本來的面貌」？我認為黃武雄所謂還給知識本來的面貌，只能以「規範性方案」來解釋，因為並不存在一個本質正確的知識建構過程，只要我們回到這個過程，知識就能獲得解放。就像張其賢所解讀的「知識其實只有一種」，而套裝知識只是它的變形（張其賢，2000），認為知識具有「本來的面貌」，便預設著存在一種本質正確的知識，這樣的說法，很容易落入本質論的唯心誤謬。因此，黃武雄所謂的「知識本來的面貌」，只能做為對抗套裝知識套裝化、工具化、科層化的一種可選擇的學習方法。它之所以具有正當性並非來自於它是知識的本質，而是因為它可以解放套裝知識的束縛，它並不是「知識本來如此」，而是「知識應該如此」，因此不是本質性的，而是規範性的。

如果用規範性的角度來理解黃武雄的「經驗知識」，就某程度而言，這個方案的確可以跳脫科層化、工具化的「套裝知識」之束縛，在這個方案裡，問題不再是脫離主體、被套裝知識所預設的，而是扣聯著主體的關懷與問題（問題中心）。而問題的探索則是透過主體間不同經驗的互動、衝擊（經驗穿透），知識不再是單向的傳授、灌輸，而是主體自主、主動地結構各種經驗。在這個過程中，所有的經驗（包括套裝知識）都不具優位性，都可以質疑批判，因此挑戰了專家知識的權威。知識探求的範圍是根據問題的需要而延伸，而不是像套裝知識那樣預先分門分科，因此跳脫了知識科層的限制。但最重要的是不斷回歸基本問題的探究，使知識必然碰觸到價值問題，讓價值重新成為知識探討的領域，因此超越了工具理性與價值理性的斷裂。

事實上黃武雄談的知識建構模式並非只是想像、空談。在台灣，許多社會抗爭事件就培育了一批非專業的專家（典型的例子是輻射受害協會的王玉麟），他們為對付來自技術官僚的專家權威，自主地尋求與各種知識、經驗的互動，完全跳脫套裝知識的科層結構，建構出堪與專家對抗的知識。從他們的身上，不但可以看到一種問題中心、超越學科切割與工具化的知識學習過程，也可以看到一個小市民如何透過自主建構知識的過程參與到公共領域。這說明了黃武雄方案的實踐可能性，也說明了「經驗知識」同「公民社會」的關係。

## 主流意識與弱勢者自覺

儘管如此，我還是認為黃武雄的談法忽略了「社會主流價值」的束縛性。

黃武雄認為，「人的知識，皆由他與世界的互動而來；互動的過程包含從書本或其他資訊中汲取別人的精華經驗，更包含他自身的直接體驗。人與世界之間的互動形成了知識，而人的價值觀，便是人所獲得的知識與人自身的欲求，兩加相乘的衍生物。」這樣的說法沒有看到知識的形成過程中，社會的中介作用。事實上人與世界的任何互動，都包含了社會的中介。社會預先提供了人對世界的關注、視角、圖像，甚至是感覺、偏好的框架。也就是說人選擇關注世界的面向、詮釋世界的角度、架構，甚至人對事物的感覺、偏好，基本上都有其社會的制約。如果說知識是由人與世界互動而來，不如說知識是人透過社會的中介詮釋世界而來。即使是最強調客觀中立的實證科學都是如此。因此我們不應該將知識的建構過程從歷史社會中抽離出來，以抽象純粹的方式來看待，相反地，必須把知識重新放回歷史社會脈絡中，來理解知識本身及其社會意義。

林孝信從馬克思主義的觀點提出知識階級性的問題，是看待知識的另一條脈絡，在這個脈絡下，知識是具有一定的關注面向、偏好、以及詮釋的視角，而這些都關聯到特定社會中的階級、性別、族群等權力與利益關係。如前述個人對林孝信的解讀，特定社會的主流知識，其實是以有利於支配階級、性別、族群等的視角在詮釋世界、結構世界。因此，知識解放便是對主流意識、知識的批判、解構，並經由批判解構催促弱勢者的自覺。在這樣的思考下，知識是劃分壁壘的，一種是維護既得利益的知識，另一種是批判主流價值，解構主流意識、知識的解放知識。兩種知識的關注面、詮釋視角存在相互對立的關係。

黃武雄對知識的解析，忽略了知識的社會權力性質，使其解放方案碰觸不到階級、性別、族群壓迫等問題，或者說階級、性別、族群等社會壓迫的問題，不知要如何置入黃武雄的論述架構裡。

## 馬克思主義的問題

雖然以馬克思主義的觀點談知識解放，可以關照到知識的社會意義，但仍然會面對許多的問題與危險（此處馬克思主義的觀點並非指林孝信的看法）。首先，解放的知識既是服務於弱勢者的自覺，便預設著知識必須服從於一個更高的政治性目的。過度強調知識的政治意涵很容易落入教條的困窘，當所有知識都要背負解放弱勢者的重負時，知識不但將因教條而無趣，甚至會扼殺了知識的豐富性。這種情形在社會主義革命過程中，不是沒有發生過。其次，判定知識的解放與否的準則是什麼？知識是否具有解放性既然必須從社會整體脈絡去思考，那麼對於社會圖像的理解，便成為判定知識解放與否的依據。但我們應該有一個共同的社會圖像？應該有一個政治正確的準則，做為社大審查課程的判準嗎？或者簡單的說，我們能否以階級、性別等立場做為評判課程的標準？最後是誰解放誰的問題。我們能把大眾都視為被主流意識宰制、束縛，是需要被解放的，而我們因為擁有批判的解放知識而成為解放者嗎？或者如民粹主義一

般，崇拜群眾的自發性，認為只要是出自群眾、由下而上的見解，就是解放的見解？後者毫無批判地讚揚歌頌群眾的自發想像，忽視人的思想其實是受一定社會條件及其主流意識形態的框架所局限，所謂由下而上的自發想像，往往只是主流觀點的複製，因而不但不能使人掙脫主流觀點的束縛，反而強化這樣的束縛。前者則表現為知識份子傲慢的精英心態，總是像「上帝依自己的形象創造人」一般，企圖依自己的觀點、品味、偏好來塑造群眾。（以我個人的觀察，在社大某些藝術的課程即存在這兩種傾向，一種是依順學員的偏好，往往表現為強化社會主流的美感，另一種是希望學員採取像講師一樣的美學觀點，往往表現為企圖複製講師的美感。）

關於這個問題葛蘭西所提出的「有機知識份子」和列寧所謂的「先鋒隊」都是試圖解答的方案。但「有機知識份子」、「先鋒隊」與「精英」真的有那麼明顯的區別嗎？

## 結論

不管是黃武雄或是林孝信，兩位老師都強調知識解放的雙重目標——教育改造與社會改造，也就是透過重建一種有別於主流知識、套裝知識的知識建構過程（教育改造），來達成突破社會種種不平等的束縛（社會改造）。在這個意義下，我認為知識解放必須放在社會解放的脈絡中來理解。因此應該反省的就不單是如何讓學員對課程內容聽得懂、有興趣，還應該問社大的課程對學員具有什麼樣的社會意義？就此而言，知識份子首先應自覺到自己所受套裝知識之影響，其實我們都是現代知識科層體制所規訓出來的人，在我們腦海裡存在太多想當然爾，不須質疑的知識想像，很自然地就依著既成的觀念開課上課，在不知不覺中，我們正在擴大工具化、技術化、科層化的現代知識對人的宰制。因此，正如社大講師杜文仁所說的「沒有解放了專門知識小腳的老師，如何期望有知識解放的學生？」（杜文仁，2000）如果我們無法深刻反省自己所受套裝知識的束縛，怎麼能期待一個解放的社區大學。

重構一種主體性的、經驗互動的知識建構模式，以跳脫套裝知識的桎梏，是值得花力氣去發展的。但如果認為個人自主知識的建構就能導致個人的解放，因而達到社會改造，則容易犯了「每個個人變好，社會就會變好」的個人主義、唯心主義誤謬。因此我們還應從社會整體的觀點來反省自己的專業知識，就這點論，知識階級性是一種自我反思的有用視角，我不認為有一種沒有立場，客觀中立，只是單純工具的知識，一門知識之所以能發展成公認的學科，背後有一定的社會關係所支撐，而學科的研究取向、方法判準、關注面向，其實都烙印了社會關係的印記。把知識放回社會的階級、性別、族群等關係，思考反省我的專業知識是否正符應於不平等的、充滿歧視的主流價值，也是知識解放的重要面向。

但寫這篇文章的用意，只是認為知識的套裝化和階級性的問題，是知識份子自我反省、批判的兩個有用的面向，而不是提出課程審查的準則，或課程發展的政治指導。此外，關於講師與學員的關係，我認為既是黃武雄所說的「經驗衝撞」，也是林孝信所謂的自覺。因為知識之所以對人有意義，是基於個人所處的社會結構位置及其生活的經驗脈絡，

知識份子認為重要的，有意義的知識其實也扣聯著他所處的位置與經驗，而且是非常特殊的位置與經驗。在台灣，讀書人受到國家和家庭的支持，可以免除生活壓力，將自己隔絕於社會之外，鎖在特殊的領域裡想事情、談問題，知識份子對事情的思考邏輯、關注面向，甚至是美學品味，其實都受制於這樣特殊又特權的結構位置與生活經驗，如果說群眾的思考是受社會所束縛，知識份子也是一樣，因此知識份子的思考，並不具有優於其他人的超然性，他只是群眾之中的特權群眾而已。就此問題，黃武雄提出「經驗衝撞」的概念，認為講師只不過是以其特殊位置、經驗的知識，在課堂上衝撞其他人的經驗而已，並無所謂誰教誰、誰解放誰的問題。事實上在社大課堂上，講師經常想將自己覺得重要的、正確的、有啟發性的東西教給學員，但學員卻覺得索然無味，無法理解，認為自己想學的不是這些。這並不表示學員的品味低、實用取向，也不表示講師的不食人間煙火、知識份子味太重，而是彼此不同的經驗無法碰撞、衝擊。因此應思考的不是如何對課程做包裝等技術層次的問題而已，而是應反思自己覺得有意義的東西，對學員有什麼意義？事實上知識份子所受的結構制約並不能靠唯心的自我反省來掙脫，而必須在與不同結構位置的人之生活經驗衝撞中，才能看到自己的局限性。因此，在課堂上和學員的經驗衝撞，正是講師自我反省批判的唯物實踐。

但這並不意味要採民粹主義一切向人民學習的態度，我們不能高估自己，也不應神化群眾，群眾同樣有其結構位置的限制。我認為在經驗衝撞中，講師不但應反思自己的限制，也應思考社會結構及主流價值對學員的局限，並在這種彼此衝撞中，提出批判性、自覺性的思考視角，也就是「衝撞」應該導向彼此自覺的方向，而不是僅僅是經驗的匯流，缺乏批判自覺的經驗衝撞，可能只是在強化彼此的結構束縛。就這層意義而言，「經驗衝撞」還應強調林孝信所說的「自覺」。

#### 參考資料

- 黃武雄（2000），〈套裝知識與經驗知識〉《台北市社區大學教學理念與實務運作（一）》，頁 85-102，台北：台北市教育局。
- 林孝信（2000）〈成人教育傳統中的知識解放〉《台北市社區大學教學理念與實務運作（一）》，頁 3-12，台北：台北市教育局。
- 張其賢（2000），〈套裝文章與經驗解讀——我讀黃武雄的〈套裝知識與經驗知識〉〉《台北市社區大學教學理念與實務運作（一）》頁 147-152，台北：台北市教育局。
- 畢恆達（1996），〈詮釋學與質性研究〉《質性研究——理論、方法及本土女研究實例》，胡慧幼主編，台北：巨流。
- 杜文仁（2000），〈經驗與理性——談黃武雄的〈套裝知識與經驗知識〉〉《台北市社區大學教學理念與實務運作（一）》頁 139-146，台北：台北市教育局。
- 詹曜齊（2000），〈知識解放的途徑〉《社區大學全國通訊》，第 22 期，台北：全促會。
- 曾慶豹（1998），《哈伯瑪斯》，台北：生智。
- Shumway & Messer-Davidow（1996），〈學科規訓制度導論〉《文化社會研究譯叢》，第一期，頁 1-22，香港：Oxford。



# 知識解放的途徑

## 兼談社區大學的定位問題

詹曜齊

台灣的社區大學運動是近年來一股蓬勃發展的力量。從理論的醞釀開始，到目前，共有三十幾所社區大學可以正常運作、招生。這種驚人的蔓延速度，按一般運動的發展而言，可謂是空前的大勝利。對長期投入教改運動的人來說，更是理想得以實踐的最佳典範。一切正如黃武雄所規劃的那般，受地方政府首肯支持的社區大學，由於在經費上及場地的借用上有了些許方便，所以表面上得以蓬勃的姿態發展。但相對的，社區大學從成立、認證、經費等等，目前為止仰賴政府之處頗多，這使得它在發展上先天就受到了限制。有些地方藉行政程序的理由刻意迴避社運團體介入，有些則乾脆不出借所屬中、小學教室，迂迴保護私校承辦社區大學，且社區大學與地方議會的關係更值得討論。不論如何，在運作上與地方政府保持一個戒慎恐懼的心理「仰人鼻息」幾乎是社區大學目前不得不然的現況。

換句話說，社區大學運動是一個在體制夾縫中生存的運動，一方面他要留心避免自己陷入執政者的外圍組織，另一方面又得尋找自己的利基點來與資本市場上的各式補教業行近身搏鬥。

這裡所謂的利基點，換個通俗講法應該說是一個定位問題。如何確立社區大學的定位似乎是一個已然成型的悖論。之所以存在，導因於它的曖昧屬性。因其具有開放性形象的前提，讓「定位」成了一個帶有強制的貶詞，也基於對定位的畏懼，開放性的理解就成了較無爭議的選擇，甚至是政治正確的決定。一批以在全國各地發展社區大學為目標的學者所組成的「全國社區大學促進會」就舉辦過數次類似議題的研討會。或許由於社區大學的理念問題自黃武雄提出後，少有人再由實際的操作過程進行深刻的檢討，雖然各校招生簡章仍紛紛標榜以「公民社會」為社區大學的總目標，但不論從課程內涵或偶有出現的幾篇由公行學者所撰寫的文章外，幾乎沒有「全國社大」共同同意的方向與作法。所以，與社區大學猛地發展，慶享成果的同時，避免這個運動的早夭（或消失於龐大的政府體制中），似乎也成了參與這個運動者不得不面對的現況。

在過去的一篇文章中我曾經提到黃武雄的「知識解放」一說其實帶有所謂社區大學定位的基調（註1）。可惜的是此後我所見到談社區大學運動者大都著眼於社區大學在國家體制中的位置，而鮮少碰到知識解放的問題。公行學者急於以理論定位社區大學或許有其行政上現實的考量，如學歷上的認證或經費補助有較好的條件等。但我以下的陳述就正要指出，這種放棄經由知識解放的立場來思考社區大學定位的作法，更可能是過早的棄械投降。它在近處的缺點當然是促使社大課程的步向庸俗化（註2），而遠處

的缺點則是一個未形成人民心聲的運動不可能在政府既定的體制上爭取到什麼有利的位置。

在我的理解中知識解放才是為整個社區大學定位的關鍵位置，不管現在或未來討論到這一點的人都不可避免的要進入這整場關於定位的論述中。首先，我想指出目前社區大學在課程安排上所面臨的真實狀況，再由這裡推演出知識解放的內涵。

根據黃武學的構想，社區大學的課程應該分三部分。分別是學術課程、生活藝能、社團等。學術性課程目前幾乎是社區大學招生最困難的科目，撇開學員選課時的功利傾向，如偏好英語、電腦等實用性的課程，光是目前的學術性課程中，就很難避免出現嚴重的科層化問題。例如心理學、醫學等原來學院裡的課程，或美術、音樂等都易流於教科書式及技巧性的傳授。即使授課者察覺到學員的適應問題，往往也將問題核心理解成學員原本的教育程度，或上課時所用的語言是否淺顯易懂。但把一門原本充斥生硬拗口名詞的課程用民眾所能理解的語言去傳授，這種學院簡明版的知識就是社區大學對知識解放的理解嗎？

黃武雄的社區大學理想中，反菁英主義是一個不可忽視的動機，在他的理解下，知識相當程度的隔絕了知識階層與一般社區大眾的關係，同時也成了知識菁英們的優越感來源。問題是，如果所謂的知識仍然是學院的「殿堂的」，而只是以淺白的民眾語言來傳授，這個知識的本質並沒有受到挑戰。換言之，在社區大學的推波助瀾下，知識可能以一種接近民眾生活的語言來傳遞。但我們接下來要問，這樣的把知識白話化解決了什麼問題？或者是令我們憂心的情況發生，社區大學在面對知識科層化的問題時並沒有動搖到他的根基，反而讓他流傳得更為快速（註3）？

趙剛在一篇引薦「社會學的想像」(the sociological imagination) 的論文中這樣描述他所謂的「結構性的知識」：

在現代社會，每一個人或每一個群體的社會存在都受來自生活力及經驗以外的諸種結構性力樣的制約，人們如果要創造歷史，主導變遷，就必須探知最大範圍的結構性知識（即，對整體的知識）。（引自台灣社會研究季刊 39 期，195 頁）

結構性知識的推廣在目前社區大學的狀況下有可能起著發酵的作用。因為這樣的知識是對社會整體的瞭解，而不會只是術語、黑話（或白話了的黑話）。例如黃武雄認為，開生活藝能的木工課，縫紉課，是要推展一種小而美的生活觀。我想黃武雄的話進一步來推演應該是說，學習作自己日常生活所需、所用的食物、衣著是一種抵抗資本主義大量化、工業化、拜物的狀況。但我要接下去問，什麼樣的木工課、縫紉課可以達到這種目的？社區大學的生活藝能課與職業訓練課程的差距在哪裡？我認為最大的差距應該是社區大學有足夠能力把這些生活藝能課收編進「整體化課程」中。讓學習木工、縫紉、飲食課程的人確實瞭解這些行業在現代資本主義社會下的意義，而且教授的課程也不應該是職業訓練那一套，而是回復一種與生活相近的創造力，否則學員從中學習到的就只是技術。

黃武雄認為請來工匠授課有助於居民互相學習，並且工匠於社區大學授課，獲得尊重，可以拉近彼此的階級距離。但我認為，社區裡的工匠到社區大學授課是否能使階級距離有所改變，這包含在一個更廣大的意識型態之中，問題的中心不是由誰來授課，它仍然必須放在整體知識的架構下來考量，否則科層化的大問題依舊無解。所不同的是，原來僅存於學院中的「新企業家」（米爾斯 2001：104）如今收編的範圍更大，設若黃武雄的樂觀實現，在社區大學的範疇中將連原本自主性較高的工匠都進入這個科層，成了「快樂的機器人」（米爾斯：184－190）。米爾斯 (C.Wright Mills) 這樣說：

新巧技術堆積的背後意義是：使用這些儀器的人並不瞭解他們，而發明這些儀器的人對其他東西所知甚少。因而，大致而言我們不能將技術的昌盛做為人類品質和文化進步的標誌。（米爾斯 2001：190）

放回社區大學的現況來談，這些把工具、把技術當成目的的生活藝能課程正在重複一種鞏固既有體制的主張，當他們在內容放棄與社會整體做結合的同時，無論如何強調技術或形式的進步，所得到的都僅是對工具、對生產力的花樣更深的迷戀而已，這樣的生活藝能課程絲毫沒有達到經由知識解放來達到社運的理想，因為它對技藝的理解不是一種與社會整體相關的知識。

菁英思想表現在知識上有另一層意義，他不只是獲得的途徑遭受少數人把持，只允諾於特群菁英擁有而已，更可能是形成一種現存社會的文化現象。詹明信從哈伯馬斯那裡借「合法性」這個詞來做如下的解釋：合法化是指某種有組織的社會秩序中總含有一定的國家化的權力。而主流文化制度的形成，得到社會的認同當然也是一種文化合法化過程，這是佔統治地位的意識型態的基本作用。反菁英思想，在層次上有沒有意圖動搖到這裡來？黃武雄理解嚇得社區大學所採取的策略是稀釋化（註4），知識對他來說是以一種中性的角度來描述，而不帶任何立場。這樣去看知識解放會不會把問題停留在普及化，而放掉文化合法性這個可以更深刻鬆動宰制關係的議題（註5）？

對此，趙剛提到米爾士對知識份子的呼籲，要求知識份子對自己的處境進行「社會學的想像」，雖然，米爾士的召喚是針對社會科學工作者成為民主的公眾。但我把他借來理解社區大學的知識解放，在對社會整體的理解或嘗試與黃武雄的社區大學終極目標接軌，應該都是一個較為可行的方案。在這裡，一個類如米爾士所稱「公共智能器官」（趙剛 2000：221）的角色，可以是社區大學定義自己的目標，米爾士這樣說：

這種思想促使我們將社會科學想像為一種公共的智力工具，關注公共議題、私人困擾以及潛存於二者之下的時代的結構性趨勢，將個體社會科學家想像為我們稱之為社會科學的自控社團中的理性成員。（米爾斯 2001：196）

社區大學從理論醞釀開始就一直緊扣著社會運動，即使今天各校的理解、作法不一，但公然反對的尚且沒有，它的歧異點出在對自己的運動形式，而不是運動概念。在作法上，例如公共論壇，在目前都還是各社區大學的隱藏性課程範圍，我們應該與之溝通的是，有沒有可能在它因課程導致的定位危機產生之時引起討論，找出社區大學對

知識的看法，從而在課程中設計出來。作為一個社區大學的參與者及文學課程的設計者，米爾斯以下的說法讓我感到前所未有的振奮：

社會科學家作為文科教育者，他的政治職責就是不斷的將個人困擾轉換為公共議題，並將公共議題轉換為他們對各種類型個體人文上的意義。(米爾斯 2001：203)

我相信一個更細緻的對話關於知識解放，在目前社區大學的狀態中是必須且是當務之急的。當社區大學必須面對評鑑（這是政府權力的變形？還是延伸？），且評鑑的結果還依項列出建議（如建議維護廁所乾淨），末了還按等級排名。這些動作有意的強調社區大學的發展有一定的規則（誰來定？），那麼對可能影響社區大學整體走向的規則就我們必須計較。我們瞭解，一個使社區大學進入科層組織的計畫也許正有意無意的在成形，於此同時社區大學有沒有一套原生於自身存在的理論來讓自己免於被收編，這不只急迫，或許也正是社區大學定位自己的必要。

### 參考書目

- 黃武雄，〈經驗知識與套裝知識〉
- 〈我們要辦什麼樣的社區大學〉
- 趙剛，2000，〈社會學要如何才能和激進民主掛勾〉，〈台灣社會研究季刊〉，第三十九期，頁 191 至 237
- 米爾斯，2001，〈社會學的想像力〉，北京，三聯書店

註 1 李鴻瓊曾對整體化知識提出質疑，認為這是大敘述對差異壓制的形式，我在「後現代社區大學的商榷」一文中曾提出不同觀點。在意義上，我認為社區大學對知識的看法是影響其訂位的最主要元素，尤其在操作上，這是最可能產生直接效應的著力點。

註 2 台北市自馬英九上台後的幾所社區大學課程傾向幾乎是一面倒的向技藝性課程投降。臺北縣由私校所成立的社區大學也表示過他們不可能走社運路線。但這些學校仍舊擁有社區大學這個招牌的所有好處，尤其是經費部分。

註 3 在我個人最悲觀的理解中，當社區大學主導的科層化普及至民間後，將是一個與國家現代化進程的共謀，屆時社區大學極可能搖身一變成了保守運動。關於這層面的理論，可以導引出另一條線來討論，我在這裡的提出仍以知識解放的可能性為主。

註 4 稀釋化也表現在學歷的認證上。當然，學歷在社會上的作用與知識有著千差萬別的功能。

註 5 社區大學的自然科學課程對現代化、發展理論等有沒有在意識型態上做好足夠的反省？這當然也包括醫學、地方文史——等狀似獨立且互不相干的學科。

# 註解社區大學「知識解放」意涵

陳健一

「社區大學在面對知識科層化的問題時並沒有動搖到他的根基，反而讓他流傳得更為快速」這段話是詹曜齊「知識解放的途徑－兼談社區大學的定位問題」的片段，想談這段文字的看法。

社區大學有一部份的重要業務是要面對知識，知識是什麼？知識科層化意旨為何？這裡並不想探究，只想指涉我個人觀察到的知識現象及困境，憑此提出個人的「知識解放」想像。

曾幾何時，學習是用學到知識做目標；曾幾何時，學習是要向別人證明知識的獲得；曾幾何時，學習是要有文憑才算數；曾幾何時，人和知識的關係要建立在文憑的基礎上；曾幾何時，人和知識發展的諸多可能性被文憑阻斷了。這樣的知識形態，不必然就是知識全部，知識還可以是好奇心的滿足、意義的支點、涵養的元素、技能的內容、資格的憑藉……，只可惜，歷經太多生存需要及社會階層的模塑，許多知識的姿態被淡陌了。

## 文憑架構的知識系統

這裡想更直接指向文憑架構出來的知識系統；這會是一種知識能力的證明和展示，也是一種階級、階層的確定。這樣的結果，促使社會專業分工及社會利益分配，獲致開展的基礎，也使知識專業在社會分工的平台上被確立、被尊重及被保障。社會分工中的更細緻、多元可能才有發展的可能，憑此建構出台灣文明的特色。

但是，這樣的知識系統也有其謬誤之處；人和知識更多面相的關係不容易得到鼓勵及發展，如好奇心、涵養及意義指涉等層面部份，每每失去深度探究的動力。尤其，不容易在庶民的社會中看到更深度的知識經驗。深度的知識大抵在學術界中完成，學術界是一個大系統，吸走所有知識熱情及研究的動力與努力。

## 現行知識系統的謬誤

這樣的現象好不好？我要說，人和知識可以自然發展的好奇心被壓抑了，人和深度知識互動的管道單一化了，知識形塑的權力關係被宰制、被壟斷了，更有甚者，個別知識領域被少數幾撮人的關係網絡系統阻斷，形成知識和權力關係，這樣的權力關係，每每是封閉、獨斷的，自成一知識系統的；類此個別知識系統若被政治或利益滲透，該領域的知識建構體質，將隨時遭到阻礙。我們熟知的知識霸權或者學閥就是在這樣的環境下形塑出來的。

其間，一些乖謬的現象也就跟著產生了。

台灣住民長期在儒家文化圈涵養下，對於讀書人有高度期待；尤其早期資訊不發達的時代，更是如此。也因此，我們對於學院的博士、專家，每每寄與尊重和肯定，對於所謂的高級知識人（博士及專家者流），即使是非其專業領域，社會大眾仍願意扁抑自己的認知和自信，接受泛專家的指導。這樣的風尚，若遇到不遑本份的專家，事理每每被膨脹，但是並沒有獲致整體的解決。儘管如此，具深度知識認證的讀書人仍普遍被尊重；質言之，落入人間的知識仍然代表光環，代表權力，代表階級，代表資格，代表資源分配的主導角色。

## 「知識解放」的提出

在此意義下，社會需要另一種知識經驗和這樣的系統互動、對話。

這樣的知識經驗是相對於既有系統的階級和權威關係，是意識到既有系統的權力、知識意識的困窘，是警覺到既有系統遭致政治干擾的扭曲現象……。這樣的知識經驗，相對於既有的知識，是一種質疑、解放、重建的姿態，他的格局初期不足以取代、框架、指導既有的知識系統，未來，也不必預設、取代、框架既有的知識系統，若執意要取代或框架既有知識系統，則可能被這樣的系統「系統化」。其實，維持一種素樸的姿態，是持續和既有系統對話、辨證的最佳狀態。

在此理解下，「知識解放」的意義，相對於既有知識系統形塑的科層化問題，提示辨證及對話的可能。其呈現的姿態、內涵及格局夠大，即可能撼動既有知識的科層化根基；若能量不足（內涵及格局不夠），則以對話、辨證的姿態呈現，也有導正既有知識系統的功能。

## 「知識解放」的時代背景

更試著從社區大學「知識解放」的時代背景析論：

曾經知識是處理生存、支應生活判斷的素材。早期清政府統治台灣時期，漢人的儒學知識系統，即為知識權力和社會倫理的根基，日治時期，知識人亦扮演社會階級較高位階的角色，屬教師及醫生等知識階級漸被建構，國府入台，漢人崇尚文人的傳統仍然維持，知識人更進一步成為社會資源的分配角色；在此同時，政治宰制知識的舉措積極，教育系統的國族思想壓抑知識創發的多元體質，學術發展亦偏儻國族正義，主體性並不完備，把守高等教育關卡的大學聯考，用齊一尺度引導及架構整個教育系統，至此台灣在政治及聯考雙重禁錮下，生命尊嚴、知識多元、自主及深度的啟動體質，遭致嚴重挫傷；其間，中國國族思想造成文明觀的淺薄，至今仍轉型成狹窄的台灣國族思想，於台灣文明視野的危害巨大；而在五〇年代以降大學聯考的自然及人文分途底入學考試設計，更嚴重影響八、九〇年代的知識人性格；大抵，我們在當下知識界，到處可以看到簡化人文義理的科學人，也隨處見到科學白痴的人文專家，類此人文和

自然的迂隔和疏離，嚴重影響台灣文化的深度發展，並且成為九〇年代知識界的重要特徵；這樣的特徵也表現在高等教育、社會運動及環境教育、教育改革等志業上；儘管有識之士意識到這些現象的乖謬，提出「通識教育」理念，但沈痾已久，要改善的挑戰頗大。

## 學術人參與社會的困境

漢人屬性的社會倫理過渡期待學術底知識人，助長學術人膨脹自己導正社會現象的能力，甚至誤導社會的扭曲實踐路徑；除此，學術界又缺乏深度的辨證及競爭機制和倫理，使學術成果及熱情日益稀薄，甚至沒有能力及自信抗拒政治及商業的干擾，失去做為學術工作者該有的深層建構角色。更瞻顧人文學界的人才養成過程，大抵目迷於西方理論的論述，急切與國際學術接軌，卻疏於台灣實證問題的長期觀察及研究，使真確問題乏人關照，造成台灣社會現象處在莫名混亂，缺乏深度對話及反省的氛圍中……。若從台灣文明的發展進程觀察，知識界可以努力的地方仍然很多。其間，知識意識的偏攬及知識科層的形成，更擴大知識發展的侷限；也因此，開啟另一知識對話的姿態，即所謂的解放知識的概念，重新思索知識的發展進路，或許是突破現有知識迷障的另一途徑。

我這樣談「知識解放」，主要是個人認知當下知識界參與這個社會功能不足的角度立論，並不想企圖揣摩、詮釋黃武雄論述「知識解放」本意。

整體而言，個人認為，當下台灣談的「知識解放」意義，該是相對於台灣的知識經驗；即日益分殊看不到整體的知識分類、過份膨脹的知識權威及權力關係，乃至文憑遺緒下阻斷知識和好奇心的連繫，及生活更整體的關連繫。

## 素樸的知識姿態

知識可以不必到大學聽課即可獲得，知識涉略不必料想到文憑或其他目的……，類此直逼本人對於做為知識的好奇心，渴求認識世界的意義感，應該是我們重新檢視過去熟悉的知識慣性，參與知識現象的重要關鍵。

這樣素樸的想望，可以是單純的想傾聽歷來人類悲喜愉悅的聲音，可以是理解一片綠地的能力，可以是當下公共事務的理解，可以是生命質感的綿展及縱深……

社區大學做為理想實踐的場域，必需更深層的意識到當下台灣知識經驗的困境，重新思考及啟動知識的進路，試著形成具「知識解放」意義的求知環境。用呈現的方式和已呈僵固的知識界對話，甚至鬆動既有的知識系統的內在結構。

## 社區大學「知識解放」的挑戰及展望

只是，不禁想問，所謂「知識解放」的求知環境要如何獲得？以社區大學目前的經營方式，

給自己劃設一個必需較大財務及生存資源溢注的依附外力體質，且不斷迎合市場需要，急於在主流政治中尋求定位，過份簡化具「知識解放」意義的教學實驗，這樣的經營方式很容易抵消掉原先「知識解放」的理想性，甚至被現有的知識系統「系統化」。

在社區大學，我們知道知識要用什麼樣的方式呈現，但是我們並沒有這樣呈現知識的經驗，我們甚至沒有建構這樣知識及教學系統的意識。面對學院來的教師，我們大抵遷就其舊有教學模式，沒有試圖和這類的教師一起發展出「知識解放」意義的教學視野及熱情；民間來的講員，雖然有其豐富的生命及知識經驗，但是普遍缺乏「知識解放」意義的理念體會及教學企圖綿展，社區大學更沒有整套說帖及策略盤整這類師資。面對學員，我們無法讓學員意識到「知識解放」的求知素樸樂趣、知識主體的生命價值，我們一味迎合學員對應主流知識科層的想像及品味，又困惑於「知識解放」理想性的實踐疲軟狀態；其間，在缺乏社會大眾認同的認證系統情況下，學員深度學習的意願更大為降低，社區大學的深度知識經驗因此無法開展。除此，為了招生需要，用「認證」（學分）做為知識媒介，迎合學員及主流社會當下的價值，這種做法固然是生存的不得已，卻不免折傷「知識解放」理想進路。

整體而言，社區大學於「知識解放」理想性的實踐是一種新的挑戰。這樣的挑戰，社區大學意識到沒有，類似的困境，社區大學的因應策略是什麼？我們並沒有看到具「知識解放」意義的辦學策略、教學研討並未被發展開來，我們有連繫社區大學資源的「全國社區大學促進會」，但是歷次的討論會並未探究，其他諸如更深層的計較社區大學的課程要如何開發？當下社區大學的實際教學環境的困境及挑戰在哪？社區大學理念的說帖是什麼？用什麼樣的方式和講師及學員互動？成效如何？理想和實踐的落差如何……？

彷彿社區大學理念宣示了，社區大學一所一所的開了，招生有二千人、三千人了，全國有三十幾所了，社區大學的理想算是做到了。我要說這是「量」的迷思，使我們看不到社區大學理想性版圖的開展，而是走在殞落、崩解的向度；其間，社區大學被技藝性課程稀釋掉現象，正不斷擴大、加深，如此下去，將被肢解成救國團及YWCA等社教單位。這樣的結果，相信不是當時形塑社區大學先輩們樂於見到的。申論到此，我想再次提醒，社區大學於「知識解放」理想性的實踐是一種新的挑戰。這樣的挑戰，意識到也好，未意識到也罷，我們都看不到長期觀察，尋找典範及常態調整的機制和作為；對於課程的開發，每每流於點子；對於教師的經營，社區大學理想性的意義感及經費溢注的價值感明顯不足，無法責求教師更專業的教學表現，凡此困境，若不更整體尋求面對，一個庸俗化的社區大學將在不被期待的情況下成形。



# 新圈地運動 (註 1)

## 關於知識私有化的報告

劉克強

今年 10 月 22 日在聯合國「生物多樣性公約」會議中，綠色和平組織揭發了跨國企業孟山都公司（總部在美國），試圖以專利權控制源自中國的野生和栽培大豆，影響大豆的研究育種，威脅生物多樣性。（南方周末，2001/10/25）據報導，孟山都於 2000 年 4 月 6 日向中國在內的 101 國家申請「高產大豆」的專利，目前各國正在審查中，這項專利源自對中國上海附近的野生大豆的檢測和分析，並從中發現了與控制大豆高產性狀密切相關的基因「標記」（註 2），培育出含有該標記的大豆，提出了 64 項專利保護要求。如果這項專利在任何 WTO 會員國中獲得批准，中國在加入 WTO 後，中國農民或育種專家種植或培育含有高產標記的大豆，就會侵犯到孟山都的專利，這些大豆產品將無法出口，否則可能引起國際貿易制裁。

這是一個既極端又真實的例子，用來說明智慧財產權或知識資本的範圍已經擴張到可擁有生物的「物種所有權」（註 3），即使是人類本身已經畫出的基因組圖譜，也有約三分之一為私人所有。（Seth Shulman，2001）這類資本家與企業致力於將各種各樣的知識據為私有以謀取利潤的行為，正是「知識經濟」發展的基礎。

### 知識資本與知識經濟的起源

知識作為資本主義商品的生產要素，並不是最近才有的發現。在 19 世紀末期至 20 世紀初期以標準化大批量生產方式崛起的大企業，其慣用的手段就是盜用工人的知識，最明顯的例證是當時為企業普遍採行的泰勒的「科學管理」理論（劉宇凡，2000）。在十九世紀末，雖然工人自主勞動的小生產已經為大工廠所取代，但是，即使在工廠，工人對勞動過程仍有相當程度的自主權，與生產直接有關的知識是從長期勞動中積累下來的，為工人所擁有。泰勒所撰述的「科學管理」理論，就是打破工人對勞動過程的最後一點支配權，使工人純粹變為機器的一部分。辦法就是：奪取工人的知識產權。

泰勒認為，科學管理的原理表明，「管理人員所負的責任就是……蒐集工人過去所有的一切傳統知識，然後把這些知識加以分類、列表並使它們變成規劃、法則和公式。」然後是「一切可能有的腦力工作都應該從車間裡轉移出去，集中在計劃或設計部門」，接著是把原有勞動過程再分解為更簡單、更沉悶的工作，使工人不必再用頭腦，使他們能夠一刻不停地勞動，從而達到產量最大化。

知識被視為提高生產力、創造財富、謀求利潤、積累資本的主要工具，從而將目前的經濟型態稱為「知識經濟」，這是資本主義歷史發展的結果。戰後美國經濟在歷經 60

年代的持續增長與繁榮後，由於生產力停滯不前，製造業面臨新興工業國如日本的強力競爭，在 70 年代至 80 年代初期陷入停滯與衰退，亟需找尋出路。另外，發軔於軍工複合體的微電子學、資訊科學的研發成果轉移至民間，發展出的電腦、通訊、光電等產業至 80 年代趨於成熟，而由政府持續投資鼓勵的微生物學研究，也在此時有了相當成果，為 90 年代的生命技術發躍發展奠立基礎。

這些以知識與資訊的應用技術為中心的產業的發展潛力，被美國企業與國家所認識，據以擬定政策或調整勞動組織、生產方式與經營策略，使美國得以享有 90 年代「高成長、低物價、低利率、低失業率」的經濟持續擴張的「奇蹟」（或「泡沫」？），而基於資訊與知識的應用技術所帶來的生產力的飛躍，也被視為類同於工業革命的「資訊技術革命」（Manuel Castells, 1998），隨著經濟全球化向世界各地擴散，新型態的資本主義社會（後工業社會、晚期資本主義、知識資本主義）也隨之誕生。聯合國經濟合作與發展組織 (OCED) 在「1996 年科學技術和產業展望」中，首次提出「以知識為基礎的經濟」（Knowledge-based economy）的概念（簡稱為知識經濟），將「知識經濟」定義為「建立在知識和資訊的生產、分配和使用之上的經濟」。

確立了知識為主要生產要素後，「知識資本」的概念也應運而生，企業與資本家不以知識的應用為滿足，他們要進一步壟斷、佔有知識，以建立市場上的競爭優勢與壟斷地位，謀取暴利，擴張規模，加快資本積累的速度。誠如華勒斯坦所揭示，追求壟斷是資本主義發展的動力，「壟斷一直存在於資本主義之中，非但如此，它的作用一直是舉足輕重的。而控制壟斷的人一直是強有力的和最大的資本累積者。事實上，人們可以說，累積大量資本的能力依賴於創造壟斷的能力。」而國家「是壟斷的保護者，事實上是壟斷的建立者。」(Immanuel Waterstein, 1991) 對於資產階級而言，只要對資本積累與市場擴張有幫助的任何想像得到的事物，如土地、自然資源、原料、機械設備、銀行、建築物、公路、鐵路、學校甚至政府機構等等，他們都會想方設法去佔有與壟斷。知識被視為資本構成的一部份而被資本家佔有，也是基於同樣的理由。「知識經濟」時代來臨的同時，「知識私有制」也跟著形成。

## 知識私有化的概況

知識資本的構成 (吳思華, 2001) 大致如下：

1. 產權化知識 (智慧財產權): 包括專利權、商標權、著作權、營業機密等經由法律文件化的知識財產。
2. 依附在人身上的知識 (受過訓練擁有專業技能的人力): 包括實證知識 (Know-what)、系統知識 (Know-why) 與技能知識 (Know-how)，必須經由人腦的運作才得以創造、移轉與加值，通常為專業技師與管理人員所擁有。

### 3. 鑲鉗於機械內的知識 ( 自動化、智慧型機器設備的有效應用 )

4. 隱含於作業系統或社會體制中的知識：作業系統指的是企業運作的機制。社會體制指的企業置身其中的社會的所有可能有影響的事物，包括政治制度、文化、生活方式、階級結構等等。

首先要講到的議題，是智慧財產權的擴張。智慧財產權作為鼓勵人們創造、發明的機制，原初的理念是賦予人們特殊的權利，不是針對概念本身，而是讓創作者對於實際應用 ( 專利 ) 或特殊表達形式 ( 著作權 ) 能主張特定權利。最初，只有有形的創新才能取得專利，在 1870 年之前，美國專利局甚至要求申請人必須繳交實物模型，專利被界定為包含實質的事物，可能是機器或是某種特殊製程的具體化，能產生物質性的結果。(Seth Shulman, 2001)

美國現行的專利系統已經偏離對智慧財產的具體詮釋，越來越多的專利所包含的內容是「可能付諸行動的知識」，是對一個廣泛的概念賦予獨占的控制。這其中的差異，像是對一個改良過的捕鼠器賦予專利，還是要讓捕鼠的這個點子變成獨佔。目前對專利權的概念是向後者傾斜，同意非實質的財產可以進行交換、購買與出售，從美國最高法院的判決到國際貿易談判，這個世界已經將知識的概念制度化，將其轉為商品。從擴張觀點出發的智慧權變得牢不可破，讓公眾少有置喙的餘地，公眾缺乏一個有效的架構來限制智財權的主張範圍，使得今天任何事物都扯得上智財權。

過去二十年來，美國積極地擴展智慧財產權定義範圍，在 1980 年，美國最高法院批准第一個對變動生命形式的專利權，認定經過基因工程改造、會「吃掉」原油的細菌算是一種發明，為生物科技產業開啟了財富之門。從此以後，專利權的內容就愈趨抽象、無形、概念化、五花八門、不知伊於胡底。網際網路興起後，iBMP( 網路商業模式專利 ) 應運而生，一九九八年，在美國的 State Street 銀行和 Sinature Financial Group 的訴訟案中，法官做了一個重要判決：企業的營運模式，也是屬於企業的專利。許多網路公司就利用這個判例，把自己的營運模式申請專利，就是所謂的 iBMP。根據統計，現在美國所有的 iBMP 超過數萬個，而且平均每一個禮拜，就有一個新的 iBMP 出現。(工商時報，2000/04/09)

美國也是全球最大的智慧財產生產者，內容從電腦軟硬體、電影、醫藥等，無所不包，據估計，約有四分之一的出口是仰賴智慧財產權，比例還有逐漸升高的趨勢。許多公司能賺取大量的利潤並非因為他們是製造者，而是身為知識的掌握者。例如德州儀器，過去幾年靠著專利與贏得訴訟，賺取年收益二億美元的絕大部份，遠超過本業創造的利潤。因此，美國的貿易策略一向強調智慧財產權的重要，經常祭出貿易法三零一條款來迫使第三世界新興國家立法保護 ( 美國的 ) 智慧財產權。

以美國為首的七大工業國極力保護跨國企業的智慧財產權，已經引起第三世界國家普遍的不滿，被認為此類不公平的貿易條件，將會使擴大國際間不平等的鴻溝。據估計，第三世界國家的智慧財產權約有超過百分之八十是由外國人所擁有，其中大部份是跨

國企業。1997年，由來自二十一個國家、超過八十位非政府組織代表簽署一封信致美國國務卿歐布萊特，指控美國政府在智慧財產權議題上使用強勢的貿易策略：「美國外交手持一支『可能做對』的榔頭，藉此挑起貿易戰，並使得脆弱的經濟體、民生與生態喪失穩定性」。

對經濟霸權與跨國公司智慧財產權的抵制運動，已經成為抵制全球化運動的一環，爭端日趨增加，抵制的規模也日趨龐大。最近發生的事例是全球卅九家大藥廠控告南非政府侵害其愛滋病藥品專利權一案，南非是全世界愛滋病患最多的國家，人數達四百七十萬，大部份人皆負擔不起昂貴的醫藥費用。南非政府試圖大幅降低高昂的愛滋病藥品價格，與國際各大藥廠纏鬥多年，並通過法律允許平行輸入或在國內製造價格低廉的愛滋病藥品，鼓勵醫療單位採用這些「俗名藥」(generic drug)來取代昂貴的專利藥，導致卅九家大藥廠的控訴，而這些藥廠也遭到人道救援組織與愛滋病患權益團體的嚴厲批判，認為他們唯利是圖、罔顧人命，坐視愛滋病在非洲如瘟疫一般蔓延，最終在2001年4月30日因原告決定無條件撤消告訴而落幕。(中國時報，2001/04/20)隨後不久，美國決定，對大部份在非洲世界的貧窮國家捨棄追究藥品的智慧財產權至2016年。(ETtoday 東森新聞報，2001/11/05)這個事例說明了，對於不平等的智財權貿易條件，抵制運動是有可能取得成果的，而抵制知識私有化的運動，必須從知識的公共化著手，這方面，社區大學可以扮演重要的角色。

#### 【註解】

註1「圈地運動」指15世紀末葉至19世紀中葉西歐新興資產階級和新封建貴族使用暴力剝奪農民土地的過程。這種情況在英、德、法、荷、丹等國都曾先後出現過，而以英國的圈地運動最為典型。所謂圈地，即用籬笆、柵欄、壕溝把強占的農民份地以及公有地圍占起來，變成私有的大牧場、大農場。大批喪失土地和家園的農民成？一無所有的雇傭勞動者。這是資本原始積累的最重要手段之一。

註2即Maker，生物學用語，指一段DNA序列，能夠控制特定的性狀。

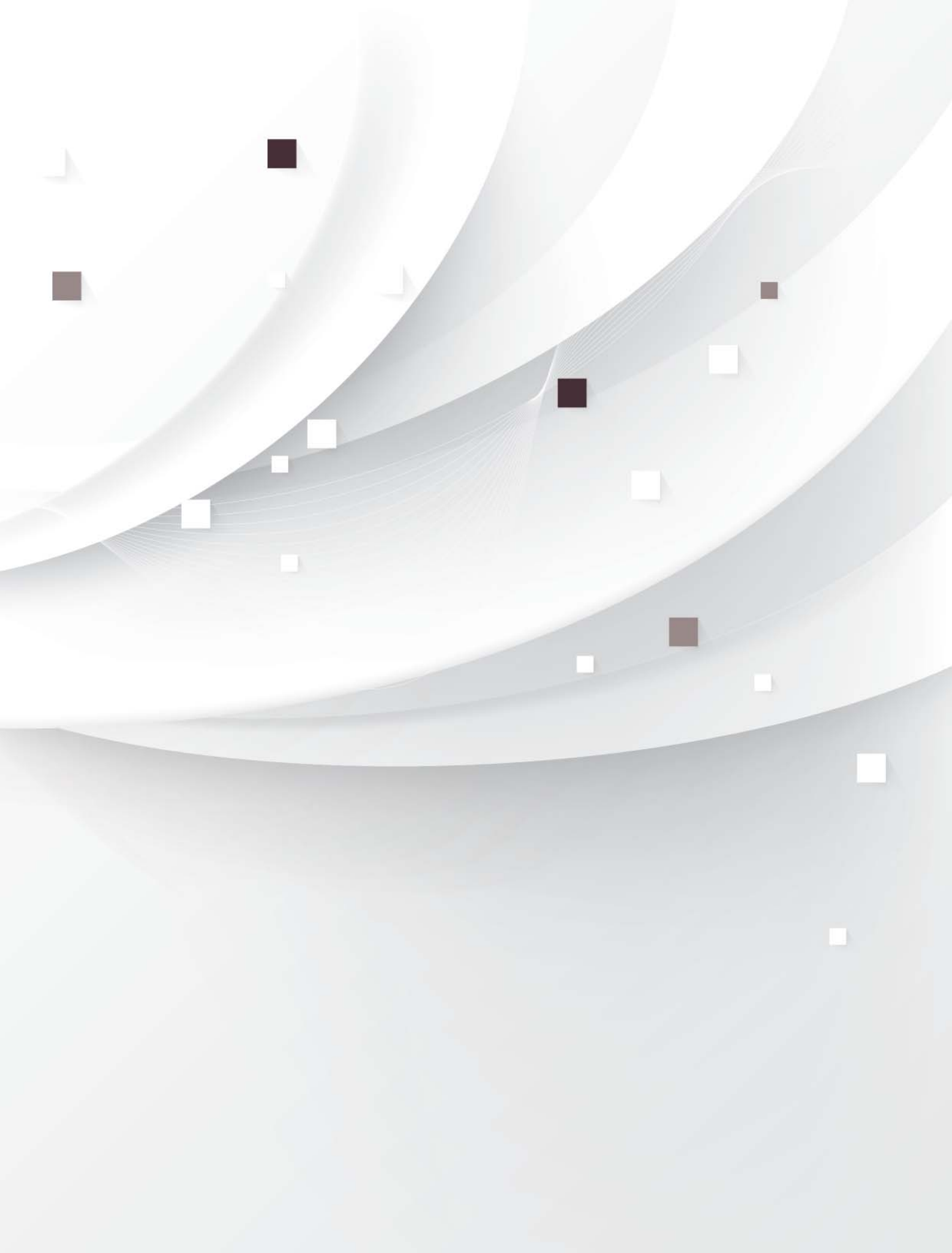
註3指對物種的知識的擁有權，但在專利有效期間，其效果與擁有物種的所有權無甚差別。

#### 【推薦閱讀】

- Seth Shulman，2001，〈知識的戰爭〉，聯經
- 劉宇凡，2000，〈盜版盜版，誰盜誰的版？〉，<http://intermargins.ncu.edu.tw/intermargins/YouthLibFront/YouthSubculture/AgainstIntellectualProperty/p104.htm>
- 馮建三，1993/04/05，〈另一種關於「智慧財產權」的說法〉，自立早報副刊，
- <http://intermargins.ncu.edu.tw/intermargins/YouthLibFront/YouthSubculture/AgainstIntellectualProperty/p102.htm>

【參考文獻】

- 南方周末，2001/10/25，〈種中國豆侵美國「權」？〉
- Manuel Castells 著，夏鑄九等譯，1998，〈網絡社會的崛起〉，唐山出版社
- Immanuel Waterstein 著，王曉珏譯，1991，〈反思社會科學：19世紀範式的侷限〉，收錄於許寶強、渠敬東選編，〈反市場的資本主義〉，中央編譯出版社
- 吳思華，2001，〈知識經濟、知識資本與知識管理〉，收錄於〈台灣產業研究〉第四期，遠流
- 工商時報，2000/04/09，〈創新保護熱過頭 大眾權益何在？〉，<http://intermargins.ncu.edu.tw/intermargins/YouthLibFront/YouthSubculture/AgainstIntellectualProperty/p303.htm>
- 中國時報，2001/04/20，〈南非 vs. 愛滋藥價大戰 圓滿落幕〉，<http://intermargins.ncu.edu.tw/intermargins/YouthLibFront/YouthSubculture/AgainstIntellectualProperty/p304.htm>
- ETTODAY 東森新聞報，2001/11/05，〈貧窮國家可獲廉價愛滋藥物 美將不追究智慧財產權〉，<http://www.ettoday.com/2001/11/05/218-1217931.htm>
- Ingeborg Boyens，2001，〈基因騙術〉，時報
- 曾孝明，2001，〈台灣的知識經濟——困境與迷思〉，群學
- 李誠主編，2001，〈知識經濟的迷思與省思〉，天下文化



板橋社區大學