

論政治思想史的用處：序言^{*}

陳瑞崇^{**}

- 一、前言
- 二、政治與政治學何為
- 三、政治思想史何為
- 四、避禍與不為惡
- 五、日常生活
- 六、代結語：拼圖與考掘

本文嘗試從致用的角度為建構戰後臺灣政治思想史提供若干觀點，並自評其可行性與重大侷限：（一）出於政治學之本旨的政治思想史研究與教學的目的乃在於檢視與批判政體運作及其作用於日常生活的策略與效果；（二）政體類型牽引著政治思想史研究與教學的任務，民主政體中的政治思想史研究與教學乃在於使國民認識受政體作用而構成之多重層次的自己，並具充足能力至少出於避禍或不為惡的考量不成為政體運作的受害者與加害者。（三）以民法親屬編之「變」與「不變」為例，說明以管理身體之成文法如何作為戰後臺灣政治思想史的材料，及身體如何受政體之作用而進行政治言說，並試以「立法與再現」之差距與扭曲為批判政體運作之依據。

關鍵字：政治思想史方法論、戰後臺灣政治思想史、認識自己、民主、民法親屬編

*

本文之部份內容為國科會九十年年度專題研究計畫—〈戰後臺灣婚姻制度之研究 I：法系譜〉之成果報告（計畫編號：NSC 90-2414-H-031-004-），特此感謝國科會對本計畫研究經費的補助。本文的寫作另出於一項感懷。自一九八四年以來，郭仁孚教授對東吳政治學系無私全心的奉獻、開創新局的堅持與遠見、提攜後進的熱情及成功不必在我的胸襟，已為為學與做人立下令人景仰的典範。郭老師將於二〇〇四年一月榮退，謹以本文獻給這位壯志未酬的政治學者。

**

本文作者為東吳大學政治學系專任講師（juichung@mail.scu.edu.tw）。

投稿日期：二〇〇三年四月二十四日；接受刊登日期：二〇〇三年六月三十日。

東吳政治學報/2003/第十七期/頁 169-211

一、前言

如果政治思想史旨在詮解過往思想家著作，本與俗民生活無關，又臺灣不會有過政治思想家，亦無著名典籍，何來政治思想史。學院中無「臺灣政治思想史」的研究與教學，當無錯誤、不足或遺憾之處。然而，除非臺灣住民相信他們的日常生活向來是無政治的或非政治的，不知政治為何物，不會議論政治，否則斷無理由承認自己是無政治思想史之人！

如果不以思想家與典籍為政治思想史的全部，亦不將政治思想限於形式化與體系化鮮明的言說，國內政治學界當如何辨明與建立自己的政治思想史？¹ 爭辯有無臺灣政治思想史到底有何重要？對誰重要？有多重要？

本文試論說「戰後臺灣政治思想史」之必要與用處，以回答上述提問。本文主張，本地政治學界當追求的戰後臺灣政治思想史是致力於以前人言說為境的、出於政治學關注眼下政體運作之本旨的、網羅散處及流通於日常生活且與政體運行互為因果之各類言說的、旨在方便學院外之人認識自己而避禍或不為惡的研究與教學活動。簡言之，戰後臺灣政治思想史當使國民皆得方便地認識受政體力量所牽引與形塑的日常生活與其中的自己，而對臺灣住民具切身之利益與用處。以下將分節論說：

- (一) 治國與政治學之本旨有著難以推卸的關聯，由身體、生養教育及政體力量之間的雙向作用所圍築的幸福生活乃治國與政治學之共同場域，但各自亦有不相交疊之處，出於這三者之一所注視的對象與浮現的議題是治國與政治學的共同議題。

1. 例如，如何界定「臺灣政治思想史」中的「臺灣」？雖然這類分辨同樣不見於交代何謂「中國政治思想史」及「西洋政治思想史」的「中國」與「西洋」，但或許那兩者固有的權威形象與學術市場之既有區隔的方便考量而豁免自我辨識的義務。但臺灣政治思想史既尚未出生，在市場中本無一席之地，自我辯明便相當重要。然而，這項長期不明所以亦不辨其底蘊的課程安排與教學，所投射出的恐怕是本地政治學界的集體心態上也失去座標，就算要「走出去」也會因毫無方向感，顯得困難重重！

- (二) 自有獨特之研究與教學本旨的政治學所尋繹與建構的政治思想史，將著重於搜羅前人對政體運作及其作用於日常生活之策略與效果的描述、分析、解釋與批判的言說資料。對古之言說者而言，那是透過認識眼下政體之種種運作與各樣效果以認識自己的致知操練，這裡所稱的「自己」不限於一己，包括出現在眼前的每個人及抽象的「人」之概念。對今之研究者而言，這樣的政治思想史所成就的研究與教學活動乃藉助往來於古今的眼光，「古」是用來區辨與批判「今」之必要參照。政治思想史乃政治學用以認識與解開治國之謎的一種策略，那是以詮解還原前人之政治言說為境，關注與批判眼下政體運作及其作用為旨的政治學研究與教學。
- (三) 除了透過口語與文字的言說活動，出於政治學之本旨的政治思想史將搜羅一種無言無聲的政治言說，那是指政體運作所施予的、以每個人身體為場域及生養老病死為基本符碼的多重作用與效果，臺灣住民由此道出更多等待考掘的關於治國與政體的四個「W」——WHAT 甚麼、WHY 為甚麼、WHEN 何時及 HOW 如何。政治思想史研究與教學的眼光不僅當往來於古今之間，更當隨政體力量的毛細孔作用進入每個人的身體，由此開闢從日常生活體現政治之無所不在的路徑。
- (四) 為了使身處民主政體的每個人不成為政體運作的受害者與加害人，受政體本旨牽引的政治思想史應方便每個人，認識眼下的自己如何由政體所建構、界定、管理、規訓，特別是自己的身體如何成為政體運作的場域與效果。每個人都有機會因認識當下之處境，而作為「現在的」政治言說者。這樣的政治思想史乃跨出學院進入日常生活，作為政治教育的一種策略，即透過往來於古今之眼光及返歸日常生活之基本事實的作法，使民主政體得以名符其實。
- (五) 以直接管理身體之生養的民法親屬編為例，指出該法如何管理每

個人身體之產出及身分之承認以鞏固一夫一妻的異性戀體制，及眾人如何透過成文法認識自己的身體與身分之產出的政治性與法律性，藉以說明管理身體與身分的成文法，如何作為政體運作之證據與策略及政體力量的集散地，並以此為戰後臺灣政治思想史的材料。

二、政治與政治學何為

政治學到底有無獨特的、可辨識的教學與研究本旨？本文主張，針對政體運作之描述、分析、解釋與批判而有助於眾人幸福生活之成就，是政治學作為古老且無可替代之學科的關鍵。幸福生活之內涵或隨政體類型而不同，政治學所要提供的是各類政體追求幸福生活所最不可少之條件與目標，那是關於治理國家之固有目標的穩定原理與解釋架構。縱使政治學不是始終為君王而存在，但關於政體運作以治理國家的需求，使治理國家和政治學不致隔閡。政治學者縱使不成為皇家顧問，也很難抗拒作為治國諮詢者的義務，他們必定要告訴國王或人民，構成幸福生活的最不可少的成分及最不可少的治理施為。脫離治國眼光或無知於受治狀態的「旁觀者」政治學，肯定是背離古老傳統的。

按照亞里斯多德的定義，政體是指每一城邦的最高權力機構，可以由一個人、少數人或多數人執掌（1279a26-27），唯有實踐公民共同利益的政體才是正確的政體，「僅僅著眼於治國者利益的政體全部都是錯誤的或是正確政體的蛻變」（1279a19-23），哪些是由公民共同創造與分享的、成就城邦之本質所不可或缺的利益？

在各城邦中都有婚姻結合、氏族祠壇、公共祭祀和各種消遣活動，它們都是共同生活的表徵。這些都是友愛的結果，因為友愛是人們選擇

共同生活的初衷。城邦的目的就是優良的生活，而人們做這些事情都是為了這一目的（1280b35-40）。

由此推論出城邦的利益或追求優良生活的必要安排：繁衍、促進因群居天性而來的社交、營生及休閒活動，終能鞏固既有之群居生活形式。哪一種政體最能滿足這些當視為各類政體所不可少之治理目標的安排與目的就是最好的政體，以此作為評比政體優劣的標準。² 無法滿足這些利益的政體，肯定是一個壞的政體。

如何滿足上述評判政體優劣之標準？亞里斯多德認為，城邦治國者首要注意的是，公民人數及所應秉賦的品質和國境大小、地理位置、職能分工及其土壤所應有的性質（1326a10-14, 1326b2-16, 1326b16-40, 1328b5-1329a19, 1330a35-b20），因為「政治家和立法家就應該這樣來準備好為他們的工作所必需的特定原料」（1328a17-19）。此外，立法家必須善察身為城邦公民的重要目的，並以此作為顧及靈魂的各個部份及其各種操行的教育制度所致力

的宗旨，

他又須留意人類生活和行為方面的輕重緩急，公民們既應勤勞善戰，更應致力於求致和平與閒暇；既應完成各種必需和有用的事務，又更應該有不為實用的高尚行為。這些就是在教育制度上所應樹立的宗旨，這些宗旨普遍適用於兒童期，以及成年前後仍然需要教導的其他各期（1333a39-b2）。

但在教育之前的生養問題，關乎公民質量之控制，必須嚴格控制婚姻的前因後果（如男女雙方的體質、結婚與生育的年齡、交配與生育的季節、子女人數、嬰兒的撫養等）（1334b30-1335b33），就是「首先要注意兒童的身體，挨

2. 這些城邦之固有利益乃作為區辨政體好壞的標準，「政體之運作及其效果如何合乎標準」即成為各類政體之使用者所要面對的核心問題。它的答案或實踐途徑或策略或有幾種，但目標都是造就人民的幸福生活。所以，政體之差異並無礙於眾人享有優良生活的可能性，而是出於「人們追求幸福的方式與途徑各不相同，從而產生了不同的生活方式和政體形式」（1328b1-2）。

次而留心他們的情慾境界，然後才及於他們的靈魂。可是，恰如對身體的維護，必須以有益於靈魂為目的，訓導他們的情慾，也必須以有益於思想為目的」（1334b25-28）。³ 因此，除了針對身體以成就身體諸善（如強壯、健康、體態、美麗），治國者在持續的生養教育歷程中，更應善加培育靈魂的各個部份及其相應的德行，產出符合優良城邦的、具良善性格的公民。基於先身體後靈魂之自然程序，治國治人必定從「生」開始，而不是僅僅施力於「養」與教育，身體的源出與養育乃治國之最初且不可少之施力點。

以上亞里斯多德的治國建議是創造與治理一個城邦所不可少的條件。治國者透過對每個身體之生養教育的掌控，有效地按照政體之本旨管理公民的量質，也就是按照人類之動物性、倫理性、群居生活的認識和優良政體之想像，透過相稱的生養教育安排創造及養成生物意涵的生命，並賦予每個人在政治上與法律上的身分。這是邦國治理當盡情發揮的領域。

無論出於治國或教學和研究之需，治國者與政治學者都應認識到每個無可替代的身體及其生命歷程是政體運作的場域、事實、效果與傳輸點，政體化為立法、行政、司法權力持續的作用而得以滲透至社會各層面，在個人、肉體、行為舉止、各種群居生活場所等層面上，複製出一般的法律或政府形式（Foucault, 1992: 25-26），身體及生養教育成為說明及證明政體力量之所在的重要場域。另一方面，由於身體具有若干不可變易的天性（如趨生避死、趨善避惡、群居、性愛、繁衍、營生），生養教育亦有其自主性，兩者形成政體運作必須參照與遵守的自然限制。身體與生養教育之兼具不可逆及可塑性，將與政體運作形成互為影響與構成的關係，可以在三者之間看見彼此的限制與目標。這三者各自發出的雙向力量構築出追求幸福生活之最起碼的境

3. 此外，在《政治學》第七卷第八章，亞里斯多德提出的「城邦所賴以存在的諸條件」，正是一個自給自足的城邦必須具備的條件—糧食、工藝、武裝、財產儲備、祭祀、議事與司法，及由此產生的大量農民、技師和工匠、武裝人員、富有階層、祭司及司法仲裁人員等（1328b5-23）。這些條件應當被視為治理者當盡力為之，但無法全盤掌握的且不應追求超過實用限度，甚至忽略靈魂諸善的重要並使之腐化外在諸善。

況——不違逆人類各項身體之天性並使政體得以持續穩定地正確運作的生養教育。政治學所應提供的治國諮詢則不當在這項基本條件之描述、分析、解釋與批判上，有所猶豫、推託或輕蔑。

政治學就是這樣作為一門如何同時有益於國王權位、政體運作與人民幸福的學問或技藝，其中關於政體類型之分析與評判，自成為政治學研究的核心課題。由於政體研究旨不在於推翻既有政體，而以概念上最為合宜及行動上最可行的政體類型估量與導正既有政體，由此足證政治學固有之守成性格。政治學是否善盡治國諮詢之角色或會影響政體之正常與否。

因此，本文主張，出於政治學本旨的研究與教學，不當忽略身體、生養教育與政體及構築幸福生活之起碼條件。同樣地，治國若無法滿足或根本不關注出於這三者及追求幸福生活所引發的議題，將很難理解治國與政治學何為。

三、政治思想史何為

無論讀者看重的是思想家、典籍、思潮、流變或不變，教科書中被稱為政治思想的內容，是時人在具體情境中認識、解釋及解脫自設之困局的重要途徑，被列為政治哲學典籍或經典的學術大家之作，其實是具備敏銳歷史感之人的政治言說。回歸到具體情境中的發言身份，這些作品都是公民對當下政治的議論。國內政治學者已清楚指出：「政治思想家的角色是協助我們對政治生活進行反思，沒有他們，我們也會反思，但有了他們的存在，更會深刻許多」（陳思賢，1998：227）。缺乏可被教科書列入的思想家並不等於臺灣住民無政治思想，政治思想典籍絕非一時一地一族之全部政治言說紀錄，在任何時代的任何地區，只要持續出現穩定共居的人群，就會有政治活動，就會出現政治言說，思想家是研究線索之一而非唯一。

但要如何區辨哪一類言說是政治思想？要區辨的是言說中的政治性，還是言說之形式化與體系化的程度？搜尋戰後臺灣政治思想史材料當看重「政

治」或「思想」或以上皆是？「政治」是言說之固有成分、性質或作用，或是詮釋者所賦予之浮動效果，即因時因地因理論而有異？這一切要從「爲何進行政治思想史的研究與教學」的作答開始。

J. G. A. Pocock 認爲，由於試圖推行源出之言說場域的價值假設及思想形式，彼此辯論，並在概念、詞彙及意涵上相互吸納競爭，任何旨在向公眾表述之言說，將不可避免地跨越源出之場域與其他各種社會性言說有所接觸、滲透或被滲透，甚至產生形貌全改的變遷。通常是由超乎言說者意圖及其他無法控制之被理解方式賦予這些言說以可辨識之特定意涵，政治思想史所指即是層次交疊意義多重的言說活動（1989: 22-23）。

政治思想史的研究目標在於分辨政治言說者所使用與身處的政治語言，如何典範地（*paradigmatically*）規約他說什麼及怎麼說、所包含的假設與意涵有哪些、根據語言所提示之路線的使用結果等，才能考慮言說者使用某項政治語言的真正結果。爲了證明作者正在使用某項語言，

必須先得知其構成的獨特模式及風格，並學習去使用它，直到我們能在使用中預測它的推論方向。藉此我們探知語言的文化及社會根源、政治的及語言上的假設模式（*modes of assumption*）、意涵及自身所包含及所傳送的曖昧。……瞭解一位思想家（*a thinker*）就是去知道他打算使用語言去做什麼；瞭解一項語言或一位思想家的首要條件就是學習使用這項語言（1989: 25-28）。

由於社會中使用的語言十分多樣，政治言說所發揮的典範功能是多重的，是同時存在且難以完全區隔的，每項政治言說所承載的意涵與暗示是相當沈重的，藉由深度討論及批判性分析所建立的論域也必須是多重的。因此，在任何時刻，

一項既定言說的意義（不可避免地是多元的）必定是被安置於一項典範網絡中，其間包括多重脈絡，言說的語言力量無法由自身決定；如果我們要以自己的語言以陳述的方式追溯某項言談的歷史，我們必須

區隔出言談所產生的脈絡，因為言說從來就不是自我設定的（self-locating），我們必須將之安置於最有利於當代詮釋的網絡中（Pocock 1989: 28-29）。

另一方面，Quentin Skinner 認為，政治思想史的研究重點應該是將歷史文獻廣泛地放在這些理論源起的一般性的社會與知識母體，「我討論與這些理論之源起及意圖最相關的社會特徵，因為我認為政治生活本身為政治理論設定出主要的論題，使得特定範圍的議題成為可議的及相關問題引起主要的爭論對象」（1978: x-xi），規範詞彙的本質與限制將會決定特殊問題的提出與討論方式。Skinner 有信心地指出，他標舉的研究途徑將使讀者真正地理解典籍，

使我們區辨出作者寫出這些作品到底在作些什麼（what their authors were doing in writing them）。我們可以開始看到的，不只是他們所提出的論證，更包括其中的問題及試圖提出的答案，以及他們對既存的政治爭議之流行假設及習慣的接納與承諾或質疑與詆毀。為了將這些論證視為特定問題的答案，我們必須瞭解論證所處的社會背景。為了辨識出論證的確實方向及力量，我們必須對當時流行的政治語彙有所認識。為了瞭解作者所提出的問題及所使用的概念，便要瞭解他寫作的基本意圖，也就是要藉著他說什麼推演他到底已經或未能表示什麼。以這種方式將典籍安置在適當的脈絡，我們不僅提供了詮釋的歷史背景，其實也已經置身於詮釋之中（1978: xiii-iv）。

這兩位聲譽卓著的史家將政治思想史的分析對象鎖定於言說者根據言說典範、有著清楚可辨的言說意圖（雖無法控制被賦予的意涵及被理解的方式）及可供詮解之社會脈絡和知識母體的言說。這樣的政治思想史研究將著重於還原和詮釋這可能具當下之影響的少數人（入鏡者）的言說意涵，並由此探求流通於某時某地關於政治（包括政體、人物、理念、事件與政策）的四個「W」，這種有言有聲且有跡可尋的政治言說活動與紀錄是政治思想史之最

權威圖像。⁴

這樣的政治思想史所要面對的，顯然不是所有日常生活中發生於多元層次且意義多重的政治言說，而是符合條件的思想家的作品或理論源起的一般性的社會與知識母體。這樣的限定應當是由於研究者相信，這些材料便足以周全地呈現某時某地「真的」根據甚麼而想了甚麼、說了甚麼，或藉著說了甚麼而做了甚麼且產出甚麼效果，未能「入鏡」者應該是在當時即不重要，眼下亦無復興之餘地。只有特定的少數人才得領取進入這項研究場域的門票，彷彿政治因這些人之言說而存在且值得分析，或政治使他們得以入歷史之鏡。然而，到底是政治思想創造政治，還是政治使某種言說具有政治性而被稱為政治思想，或政治思想乃出於政治且構成政治？但政治又從何而起？如何辨識其所在或其所是？

本文以為，前述兩位著名的史家所要成就的政治思想史，是針對一時、一地或一族之部分人士，其所具特定形貌與特性之言說活動的一種歷史（A History of Political Thought），是諸多政治思想史（Histories of Political Thought）之一。無論研究對象、目標、目的、方法、方法論，都是其中之一，而非唯一。對具有先天優勢的政治言說者而言，那也是關於自己的歷史之一，絕非唯一。

4. 對 Quentin Skinner 而言，「政治是甚麼」未曾在他的政治思想史方法論的文章中具有任何重要地位。Skinner 在二〇〇二年以「政治之洞察」（Visions of Politics）為總題名，將過去發表的論文，集結成三冊分別以《關於方法》（Regarding Method）、《文藝復興時期之德行》（Renaissance Virtues）、《霍布斯與政治學》（Hobbes and Civil Science）為各冊書名出版。在總序中，Skinner 為《關於方法》（第一冊）提出以下的概述：「本冊之各章乃就一項關於閱讀及詮釋歷史文本之特定觀點的表述與辯護，我論說著，如果我們要以適當的歷史風格來撰寫觀念史（the history of ideas），我們需將所研讀之本文擺置於足以使我們辨識其作者的寫作到底要做些甚麼的智識語境（intellectual contexts）及言說架構（frameworks of discourse），用時髦的語彙來說，我強調文本的表現性（performativity）及交互文本地（intertextually）處理它們的必要性。我當然不是要去執行一項不可能的任務，進入逝去已久的思想家腦袋中，而是運用歷史研究的一般技巧盡可能地以他們的方式來理解他們的概念、追索他們的討論並回復其理念。」（2002: vii）。因此，若要建立戰後臺灣政治思想史，諸多方法論層面的討論可幫助政治學者如何進行具歷史風格旨在求真還原的探究，但探究甚麼及為何探究就要靠政治學界自己的回答了。

從政治學研究的需求來看，這種未能或不願明白指明研究對象之獨特性或可供分辨的形貌與特質，但又出於方法論之聲稱而發出的批評與建議，不免讓人對這項曖昧感到疑惑，會不會是由於這兩位政治思想史家的研究旨趣，無論是以方法論或政治思想為題，是爲了還原詮釋過往之言說活動的意義而研究，比較不是出於政體分析與批判的政治學研究？對他們而言，求真地追索由事件、制度、言說及著述所承載的價值、觀念和爭議之真義、形貌、流變與言說策略，才是史學研究的本務。當他們進入歷史語境中，歷史人物、思想家或文獻所預設但未明言的「政治是甚麼」的概念，始終保持隱晦不明的狀態，但其牽引作用卻隨著主題之詮解而逐步展現，「政治是甚麼」乃作爲藥引而非明白之界限被使用著。就像政治言說本身及其作者都不可能先交代「政治是甚麼」，再提出對時局、議題、制度、價值、事件、人物之評述，反而是將答案或看法嵌入或牽引評述。史學家眼中的政治思想史必須保持這種語境中的原初狀態，接下來的抽絲剝繭與還原詮解，都以呈現這項歷史原貌爲前提。

對政治學而言，出於史學眼光所還原詮解的政治思想史及其研究，顯然具有重要的提示。至少在研究方法與方法論的層面，將深切地提醒及約束政治學者，政治思想史研究縱然可按照學科精神及研究旨趣，而產出不同的形貌，⁵ 但既然是對「史」的探究，史實之考掘、史料之考證及史識之追求仍是不可或缺的。若拿掉「史」，擱置言說語境的條件，只取政治思想之本文意涵，就文本本身按照眼下之關懷與興趣或按照所謂「恆久之問題」，進行解讀（構）與詮釋，或可卸除「史」之牽絆，但這樣的文本分析恐怕難以符合及滿足政治學的本旨。

5. 不同的研究旨趣與學科精神，使得政治思想史可以因注視點的不同而有好幾種。按照現有的學院分工，「政治」、「思想」、「史」等三個點至少可引起政治學、哲學、史學的三種不同的看待，而衍生出在研究目的、對象、目標、方法與效果及教學內容和訓練方式大異其趣的三種政治思想史。同樣地，「政治」在其他學科的眼中，也很難等同於政治學中的「政治」。不同的研究對象或出於差異之彰顯而研究的研究者，也會建構出一時一地中不同的政治思想史，例如戰後臺灣原住民女性勞工同志的政治思想史或女性觀點之戰後臺灣政治思想史。

對政治學而言，政治思想史之「史」作為一項研究對象、目標、途徑、限制，也是一項研究與教學的策略。根據先前關於政治學何為的見解，出於政治學之本旨的政治思想史是以前人指向政體運作之描述、分析、解釋與批判的任何形式的言說活動為境，對當下政體運作及其效果的描述、分析、解釋與批判為旨。前者必須遵守歷史研究的規則，後者才是足以區辨出本於政治學本旨而建構之政治思想史及其研究的關鍵所在，即相信過去及既有政體之運作與「為甚麼當下的自己、生活方式、價值、制度是這樣而不是那樣？為甚麼／如何才能變得更好或更壞？」的解答有著密切關聯，更寄託於政體之鞏固或改變而解答。

鑒往知來是一項不確定的可能性，「往」不一定可鑒，「來」未必可知，那通常訴說的是避禍、止惡、揚善的期望。過去之種種是唯一的依靠，透過問過去人們如何認識與批判政體及其作用，期能有助於當下政體的認識與改善。因此，在研究對象上，無論形式化的程度高低或意圖，應當將針對、促成及達成以政體為參照之價值觀的再生產及再分配效果的任何言說納入政治思想史的研究與教學範圍。

本文所稱的「戰後臺灣政治思想史」是指流通於戰後以來臺灣住民日常生活中，關於政體運作及其效果之相信／不相信、贊成／反對及希望／不希望的四個「W」的言說活動與紀錄。先不論有無思想家或典籍，而以言說及其效果為研究與教學之主要對象。對於民主政體的公民而言，這項認識活動等同於治理國家的準備，而顯得不可或缺，其中透過文字與口語的言說活動雖比較符合慣常的政治思想史之權威形貌，但絕非唯一或全部之形貌。

此外，須將(廣義的)政府文書納入戰後臺灣政治思想史之建構與探究，理由有三：

- (一) 無論是來自人民意志或君王的專斷獨裁，政體都很難不扮演社會價值的權威性分配角色，對住民日常生活的影響是固有的，政府文書登載及展現了準備及已經分配了哪些價值，這部分的活動(行政、立法、司法)與記錄應當納入政治思想史研究的範圍，因為那是政體

運作與日常生活之間的具體歷程與證據，應將它當作無明示之作者或根本無作者的政治言說。

- (二) 可以順利解決判定何謂「流通」的難題。政府文書是各類言說活動的溫度計，只要不表態者，通常難以稱為流通的言說，就算曾經出現於特定小眾生活圈，只要未能引起政府反應者，即很難取得政治思想史研究者的注意。
- (三) 政府文書廣泛深入日常生活之各層面，實不宜以為法律與命令不過就是單面向的規定，是懸浮於現實生活之上的強制性力量。諸多常態性的生活需求與活動常表諸於根據每年統計年報所制訂之政府預算書、行政命令與法律之中，其中展現的並非瑰麗的文字或宏偉的理念，而是如何滿足住民之不可或缺的需求的手段與目標的安排，也記載著政府意圖塑造的價值觀及必要手段，其中包括密切相關於每個人之生命歷程（生老病死）及成長過程（生養教育）的前因後果的制度。當政體透過這些重要制度作用於身體而產出預期之效果時，即身體進行政治言說之時。此處的身體無須標示是誰的，因為言說者並非名為某某的「誰」而是概念化的抽象身體。以成文法而言，當身體因守法而產生法所能辨識與承認之作用時，身體便進行言說了。雖然未顯現說話者，但卻有無可忽視的言說效果，而且就存於政府文書中，等待考掘與詮解。

如果將政治思想史研究與教學限定於明示的言說活動，將明白說出的當作所有已經說出且毫無保留或剩餘的話，並將此視為關於政體運作的言說的全部，許多未曾明言的、無法 / 不願明白說出的、被排斥的、甚至不知如何說出與根本失去言說能力與意願的，但身受政體運作影響亦持有特定立場或見解者，這些通常被視為良民（因循規蹈矩而無須多論）與劣民（因不守常道而需矯正或視為例外而不論）的無言言說將被一併泯除，政治思想史便成為那些已具（據）有較優越之發言位置的住民的言說紀錄及自我觀照。鏡中就這樣容不下也未意識到鏡中反映實已偏頗與扭曲，唯一真實呈現的是鏡外

世界固有且未能由鏡中人明察的不對稱權力關係。出現在鏡中者縱有不平等之現實，但與鏡外之人相比，已是享有巨大特權的優勢者，因他們不僅可說、被記述、被分析，且唯有他們所說才能進入鏡中接受自己與同類之品味。至於鏡外之人由於未進入鏡中，他們是聾是啞是盲則無須多問。這樣的政治思想史與研究恐怕不符合政治學研究與教學之本旨。

無言無聲之政治言說並非弱勢者的專利，還包括每個人透過自己的身體所必定道出的某種與政體運作直接相關的言說。因此，本文主張，應將這類無言無聲之言說列入戰後臺灣政治思想史的研究與教學範圍。

試舉一例，說明之。二〇〇〇年六月制訂，二〇〇二年底修正的〈安寧緩和醫療條例〉⁶ 宣示著處於特定狀態中之個人得做出違反求生自保之本能的決策，並以權利之名獲得國家強制力之保障。國家法律之頒佈就像是一道閘門之升降，末期患者得以合法地拒絕積極性醫療，乃是對身體的一項明示主張。法律的退讓正展現了政體以認可及不作為的方式作用於身體，患者意志才能無虞地且受週全尊重地施加於自身，否則抗拒醫療將與自殺相差無幾，醫療人員出於尊重患者意願之消極旁觀亦難免刑責之追究。

末期患者及身體決策通常不會被視為政治思想家或政治人物的言說活動，但若從立法活動及其效果來看，因〈安寧緩和醫療條例〉而簽署或預立意願書的臺灣住民，便以法律所容許的生命決策表現出對政體作用於身體之認識、認可與歡迎，也就是以生命決策之形式進行無言無聲之政治言說。在法律之前，沈默即服從即正常，因修法而起之吵雜，終將歸於眾人之沈默而鞏固這項規約每個身體之產出的前因後果。自此刻及每一刻，每個身體都以沈默和服從道出見解。未以文字或口語說出或未被說出但已藉其他途徑說出

6. 〈安寧緩和醫療條例〉的立法意旨是「為尊重不可治癒末期病人之醫療意願及保障其權益」（第一條），所謂「末期病人」是指「罹患嚴重傷病，經醫師診斷認為不可治癒，且有醫學上之證據，近期内病程進行至死亡已不可避免者」，「安寧緩和醫療」是指「為減輕或免除末期病人之痛苦，施予緩解性、支持性之醫療照護，或不施行心肺復甦術」（第三條第一、二項），其具體保障之權益乃「末期病人得立意願書選擇安寧緩和醫療」（第四條）及「二十歲以上具完全行為能力之人，得預立意願書」（第五條）等。

的，不見得就是不相關的、不重要的、可逕自忽視的，反而可能是最接近真實的反射。

縱使並非人人皆為末期患者，並非每位末期患者皆願意立下意願書，但只要每個人都可能生病，都無法排除成為末期患者的風險，〈安寧緩和醫療條例〉就這樣雖作用於特定處所及特定個人，但卻俯視著每個人的一生，無言之服從如實地展現政體力量之無所不在，政體作用於每個人的力量可說是既深且長。從自己的身體或按照個別法律之制訂或修正歷程，當可尋繹出往來於身體與政體之間的複雜的力的關係與作用。

本文認為，政治思想史並非單一的、具固定形貌與目的的研究領域，出於政治學之本旨而建立的政治思想史，當盡力藉由過往之言說紀錄中搜尋眼下政體運作之策略與效果。當研究者發現承載、展露、傳送、鞏固及牽引政體力量的正是每個人的身體，每個身體的構成便是一項無言無聲的政治言說，只要身體健在，這項言說便不是沉默的，接下來就要思考如何考掘由身體道出的政治言說。然而，政府文書範圍廣泛且大多無法公開流通，一般國民無法方便取得。本文建議，優先鎖定由每個國民之身體及生養教育作為言說場域、手段、符碼、效果者為限的成文法及立法過程，在文字與口語之言說紀錄之外，作為建構戰後臺灣政治思想史之材料。這樣一來，初步來看，本文所稱的戰後臺灣政治思想史的內容，在形式上，包括文字、口語及由身體道出之無言無聲之言說；在材料類型上，包括廣義之出版品（口語、文字、影像）及相關於生命歷程之政府文書。

四、避禍與不為惡

若不以日常生活為境及以改善或批判日常生活為旨，就算無言無聲的政治言說或戰後臺灣政治思想史是學術研究的新大陸，充其量是研究者的競技場，學者之成敗向來無關學院以外之人或事，終究是學院中人功績事業權力之爭。本文將試著論說，政體類型將牽引著政治思想史所當追求之目標，身

處民主政體的研究者與教學者有義務使政治思想史成爲眾人得以學習統治與被統治的知識的教材，政治思想史乃作爲民主政體之政治教育的策略而顯得不可或缺。

政治思想史乃由一時、一地或一族之人的政治言說所構成，且爲他們所用的言說記錄，這項記錄之探究及探究之紀錄乃學院之政治思想史研究與教學。除了學術專業之所在，身處民主政體中的政治思想史研究者與教學者，至少當基於同爲政治共同體之一員的友誼，爲其他國民踏查、鋪路、導覽本地政治思想史之形貌，幫助讀者、國民或學生認識這些前人言說到底說了甚麼、怎麼說、爲甚麼這樣地說、向誰說等，並由他們自由地決定接下來要不要繼續贊成或反對這樣或那樣說下去。其次，在研究與教學的過程中，由於都是政體中人，研究者與其他人各自認識了身處群體生活中的自己，是與他人交往、交談、互相影響的多重自己，包括具體（被冠以姓名、國籍、戶籍、國民身分證字號）的個人、承載諸多差異的眼前的（無論交往與否的）他人及抽象的「人」之概念等層次。對民主政體中的國民而言，政治思想史探究的是「自己」如何／爲何與過去政體的運作有著哪些的密切關聯，即辨明政體如何造人及治人。

但一般國民何需認識政體如何造人與治人？政治思想史能夠且有必要致用於日常生活？能否藉由高舉「啓蒙」口號，鼓勵或要求每位國民「在一切事情上都有公開運用自己理性的自由」的條件下，要「*Sapere aude*」！（要敢於認識，*Dare to be wise*），脫離自己所加之自己的不成熟狀態的行動，不再不經別人的引導，就缺乏勇氣與決心去運用自己的理智，來說服人們進行這場認識自己與政體的智識活動？情況恐怕不樂觀，因爲康德（Immanuel Kant）在發表於一七八四年的論文——《答覆這個問題：「什麼是啓蒙」》（*An Answer to the Question: "What Is Enlightenment?"*）稍後提到，啓蒙並非起心轉念即可達成，即使那「不過是在極狹窄的溝渠上作了一次不可靠的跳躍而已」，但懶惰和怯懦使許多人願意終身安逸地受人引導。向來「只有很少數人才能通過自己精神的奮鬥而擺脫不成熟的狀態，從而邁出切實的步伐

來」，「通過一場革命或許很可以實現推翻個人專制及貪婪心和權勢欲的壓迫，但卻絕不能實現思想方式的真正改革；而新的偏見也正如舊的一樣，將會成為駕馭那缺少思想的廣大人群的圈套」（1991: 22, 23, 24）。

如果政治革命無法使人啓蒙，又只有少數人才能作到，這種積極面對當下之自己的批判態度或哲學生活，⁷ 雖能使人景仰與嚮往，但難以產出足夠的說服力，使一般國民願意起而仿效之。即使訴諸於美國〈獨立宣言〉中的那段著名文字，⁸ 清楚地告訴國民，政府的建立、改變或推翻皆由人民共同

-
7. 傅科 (Michel Foucault) 認為，康德透過「啟蒙」所提示的是一種面對當下的特定態度，是主動地涉入關於「我以甚麼方式與意義生活於當下而成為現在的自己」的自我批判，這同時是針對個人、國家、歷史階段的批判。在名為「何謂啟蒙？」(What is Enlightenment?) 的文章中，傅科以「我們自身的批判本體論」(critical ontology of ourselves) 來指稱「啟蒙」所表述的那種積極地對自己與當下的反思與批判態度，他說：「我們自身的批判本體論絕不應被視為一種理論、一種學說，也不應被視為永恆的知識體 (a permanent body of knowledge)。它應被看作是一種態度、一種氣質 (an ethos) 及一種在其中進行著『我們到底是甚麼』(what we are) 的批判的哲學生活 (a philosophical life)，這同時是針對施加在我們身上之界限的歷史性分析的批判，也是超越這項界限之可能性的實驗的批判」(1986: 50)。在另一篇文章中，傅科認為，康德的「啟蒙」是讓身處當下的每個人能自知且深入這項生活處境，具體地問出：「甚麼是我的當下？」(What is my present?) 「這個當下有何意涵？」「當我提及此一當下，我到底在做甚麼」(What am I doing when I speak of this present?) (1988: 87-89)。若以「持續地探問、質疑、批判以認識當下的自己」當可扼要地說出傅科對康德之啟蒙觀的評述，不斷逝去又浮現的當下，使啟蒙很難成為固著於或完成於一時一刻的狀態，反倒比較像是持續不輟的艱辛過程。但同樣地，這項面對當下之自我的積極態度如何成為眾人面對日常生活的固有力量，傅科未加以論說。這項詮釋引來 Jurgen Habermas (1986) 的質疑，傅科如何能一方面接受康德所宣示的啟蒙運動之現代性意涵，並認定自己承繼康德的傳統，又一方面繼續堅持偶然性與部分性而批判啟蒙運動所揭示與傳布的關於人類歷史的整體觀與普遍觀。例如，康德所宣示的世界公民、永久和平與歷史之進步不就是與傅科所批判的現代權力觀與權力事實，傅科如何將這樣的自己與所反對的啟蒙傳統連成繼承的關係呢？
8. 「我們認為這些真理是不證自明的：所有的人生而平等；他們由其創造者賦予若干不可剝奪的權利，其中有生命、自由，及追求幸福。為了確保這些權利，人類才在他們之間建立政府，而政府之正當權力是從被治者的同意中產生出來的；任何形式的政府，當它對於這些目的有損害時，人民便有權利將它改變或廢除，以建立一個新的政府，新政府所依據的原則和用以組織其權力的方式，必須使人民認為這樣才最可能獲致他們的安全和幸福。」(We hold these truths to be self-evident: That all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights; that among these are life, liberty, and the pursuit of happiness; that, to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed; that whenever any form of government becomes destructive of these ends, it is the

以明示之同意程序來完成，也難以竟其功，因為只要人們始終缺乏勇氣且無法出於自願且充分的認識與清明的判斷，估量現行政府是否戕害由創造者所賦予的諸項或哪項權利，就算擁有推翻政府的權利，除了盲從，人們也可能受迫於多數專制或始終處於從眾的膽怯狀態。

如何使每位國民願意「在極狹窄的溝渠上作了一次不可靠的跳躍」？如果無法以鼓勵成爲甚麼樣的人來說服眾人，以「避免自己成爲甚麼樣的人」或可一試，這是出於避禍與不爲惡之消極態度的籲求。那就是提醒眾人，若未能辨明政體如何造人及治人，恐怕連成爲政體運作的受害者或加害者亦不自知。但對民主政體中的國民而言，無知於政體運作，將必定同時是政體運作的受害者與加害者。

在以多數人主治達成生養教育之起碼安排及臻於幸福生活的民主政體中，治國者與受治者無法真正全面輪替，大多數人在大多數的時間都是權位上的受治者。但爲了保護自身平等的權利地位，必須有能力辨明與評斷他或她是如何被統治及是否合理與正當，這就需要習得國王治國的眼光。因此，成爲國王的知識必須是公開地由全民共享的。

治國並無神秘可言，亦無關卓越傑出。被統治無關命運好壞或能力高下，只是觀看與認識治國與政體的位置不同。有權位者因無知或輕蔑這組知識而治國無方，或僅爲特定人群謀利而誤國。一般公民可因習得這組知識而對治理國家之合理性，無論在治理理念、政策或治理技術上，自有其清楚務實之評判。在民主政體中，治國者與被治國者並非常處於對抗的關係中，也絕非陷於不可共量的狀態。兩者之間的關係到底是一面鏡子或一道牆，就看同一組原本專屬於君王的治國知識，如何爲權位上的治者和被治者運用。在大多數的情況中是隨時變化的和並存的，似鏡似牆，爲辨明自身處境與位置而注視對方的眼光不完全穿透亦非遭全面阻隔。

right of the people to alter or to abolish it, and to institute new government, laying its foundation on such principles, and organizing its powers in such form, as to them shall seem most likely to effect their safety and happiness.)
(http://www.archives.gov/exhibit_hall/charters_of_freedom/declaration/declaration_transcription.html)

民主政體中的國民透過治國知識之學習，當有充分的機會探究「為甚麼我是這樣地與哪些其他人相處在甚麼樣的政體中而成為甚麼樣的人」。各人答案很難一致，但求意識清明、辯難往來、評判政體政策或臧否人物。從政體之名實認識自己，也從自己之構成分辨政體之陰陽。民主政體中的每個人應有充足的管道、訊息與知識，明瞭眼下的政體運作狀態，包括政體如何作用於且構成於每個人及他們當下的日常生活。即使並非出於積極為善的態度，只要願意學習明辨政體造人與治人之道及其合理性與正當性，國民將大有機會避免為錯誤或不當的政策或法律背書而同時成為政體運作的受害者與加害者。若未能設法使眾人自由地、無礙地及平等地認識政體之運作，並具備成為治國者必需之眼光與能力，其結果就是造出錯誤的民主政體，盲從及膽怯的多數人所產出的就是人人皆為政體運作之受害者及加害者的境況。這樣的民主政體不僅是錯誤的，也是錯誤的政體中最壞的一種。

對應於民主政體之本旨，這項從治國知識而來的分辨與認識不是為了修身養性、獨善其身或卓然超群。若在當下，認識自己的活動是為了保護自己。若在日後，則作為政治思想史的材料。倘若未能包含形式化程度及意圖各異的政治言說，政治思想史將無法幫助人人認識多重意涵的自己。給予國民認識政體以認識自己的理由與動力，但要認識哪些內容，哪些當由政治思想史提供或詮解？除了作為認識過去與當下之策略，政治思想史當包含哪些內容才能有效地達成任務，順利地引領眾人認識多重意涵的「自己」？或具體地問，對民主政體中的人而言，在儲存前人言說的出版品及政府文書中，有哪些可使認識自己的活動擺在貫時性系列之中，以使認識自己與認識政體之間成為聚合互通的思考路徑，以往來古今之參照，更深入於當下之自己？

法國路易十四指示大臣為王位繼承人準備關於法國的統計報告（法國的狀況、經濟、制度、慣例的一般研究），因為那是治理國家、政府和國民之人必備的知識，「利用它，國王才能進行統治」（Foucault, 1999: 117）。以我國的情況，那就是中央政府各部門透過數字具體而微地展現眼下臺灣日常生活的基本且重要的諸項事實（經濟景氣、消費、生產、金融、人口、土地、公

共衛生、環境)的常態性統計報告。這組數量浩瀚又性質龐雜的數字所涉及的不只是一時的日常生活資料。雖然無人能直接閱讀統計報表便可認識所治理的國家，而是自有其起點的且須經過摘錄與詮釋的學習，但這些兼顧貫時性與共時性且異同並蓄的資料，描繪出戰後臺灣住民日常生活之主要面向的變與不變及其鞏固與變遷歷程，讓國王有充足的機會及管道，認識關於國家存續與政體運作的基本事實(如人口、產業、教育、稅賦、財政、國防、治安、公共衛生、立國精神、地理環境、社會結構、黨派現勢、婚姻制度、財富分布、宗教信仰、社會團體、公法體系及國際現勢等)。

對國王而言，這些關於政體與日常生活的數字是治理國家⁹的必要知識。對民主政體中的人民而言，這出於國王式眼光的實證資料則是認識政府

9. 治理國家是一個什麼樣的權力運作狀態？傅科認為，某種關於治理國家的嶄新觀念逐漸在十八世紀的歐洲成熟，「治理」成為獨立於主權或國家的一組自主的、排置事物完成目標的複雜技術。這當然與人口急速增加而衍生的新治理問題與必要機制有關，例如，統計學(statistics)成為治理國家的關鍵技術與知識(Foucault, 1991: 98-103)。

傅科引用 Guillaume de la Perriere 的觀點表示，任何型態的治理都是內在於而非外在或超越特定實體，而且治理活動是多重的和多面的，是發生於不同的生活層面的，如家庭、學校、國家等，國王治國只是其中一種。所有的治理活動其實都交織於國家和社會之中，傅科引用 La Mothe Le Vayer 的觀點指出，有三種管理的基本類型，各自都牽涉到特定學科，那就是屬於道德的自我治理、屬於家計的家庭治理及屬於政治學的國家治理。這三種治理類型之間有其連續性而非分離或不相干，國家的治理與其他兩種類型建立起雙向的連續性。向上的連續性是指一個希望治理國家的人必先學會如何治理好自己，包括財產與親族，之後他便能成功地治理國家。向下的連續性是指當國家運行良好時，一家之主便會懂得照顧自己的家庭，包括財產與親族，即每個人將為所當為。中國人習慣使用的「齊家、治國、平天下」在這裡若加上雙向的動力，便中外無分了！

其次，「治理乃正確地排置事物以成就合適目的之作為」(government is the right disposition of things, arranged so as to lead a convenient end)。但何謂「事物」(things)？是指人與事之複雜集合，包括人與人、人與財富、人與資源、人與生存之器用、人與氣候、人與土壤、人與灌溉、人與風俗習慣、人與言行模式、人與瘟疫、人與風土病、人與死亡等關係、關聯與交疊。由此，可理解為甚麼有人常用航行來比喻治國，那就是船長必須精確與務實地考量和計算與順利抵達目的地相關的一切事物與活動及其細節，同樣的治理也發生在家庭中。

第三，為何而治國呢？不是為了追求共同的善，而是透過正確地排置事物以方便地滿足被治理的各項事物之最佳狀態，例如，財富、資源、人口生養、國防等。因此，治理關注的是人與事的複雜關係與樣態，所要追求的是一種正確的達成多種目標的手段或戰術的運用，法律是戰術的一種(Foucault, 1991: 88-96)。

施政及理解日常生活處境的依據。但這組數字讓人了解事實卻無法助人為善或教人避惡，就像考古者挖掘到寶貴的史前人類遺跡，但任何分析或發現將無關亦無助於改善古人生活。然而，如果國王與國民能對應於政體本旨並清楚地認識流通於當前日常生活中的主流價值及分佈狀況——應當成為甚麼樣的人與公民及營求甚麼樣的生活——及在何時、以何種途徑、經過哪些變形與變遷，而進入並構成眼下的多重意涵與複雜形貌，則這組被期望如實地反映日常生活且被賦予權威的官方數字，就有機會發揮避惡趨善的作用。那就是假定官方統計報表尚不足以蒐羅與涵攝日常生活之全面真實，其反映真實之方式已扭曲真實，其反映之事實亦非事實之全貌。若能以大於及高於官方數字的眼光與關懷來估量這組數字，則因列入數字之中而獲關注及因不被列入其中而獲注意之避惡趨善作用將得無礙地產出。因此，流通於戰後臺灣社會關於如何為人及成公民之大敘事（grand narrative）¹⁰ 及其應用必定成為政治思想史之材料，亦構成該領域之關鍵論題或謎題。

例如，在正式的宣示中，一九四七年行憲以後的臺灣，是以成為憲政民主國家的一個省為目標。另一方面，在憲法條文以外，始終另有一組支配憲法施行與詮釋的條文，先是一九四八年制訂的動員戡亂時期臨時條款，一九九一年以後則是憲法增修條文。戰後以來，國府如何在「為反共復國而戒嚴且動員戡亂」的強力牽引及逐漸放棄的前提下，實踐這項眾人皆知其名實不符的目標？如何在「政治秩序如何成為可能或不可能」的巨大壓力下，藉由特定的歷史因果論解釋戰後時局，提出並說服臺灣住民接受特定的政體偏好

10. Jean-Francois Lyotard 在《後現代狀態—關於知識的報告》（*The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*）一書中，透過「元敘事」（metanarrative）或大敘事來診斷後現代知識狀況，這是指一種未經檢驗的、包含歷史哲學的、使知識取得合法化言說（a discourse of legitimization）地位的預先假定，Lyotard 用「現代」一詞來指稱這種依靠元言說使自身合法化的科學，把對元敘事的懷疑看做是『後現代』。他進一步指出：「真實的知識永遠是一種由轉引的陳述構成的間接知識，這些轉引的陳述被併入某個主體的元敘事，這個元敘事保證了知識的合法性」（True knowledge, in this perspective, is always indirect knowledge; it is composed of reported statements that are incorporated into the metanarrative of a subject that guarantees their legitimacy）（1991: xxiv, 35）。

及名實不符的治國施爲？¹¹ 國府和不同時期的反對運動者如何證成憲政、民主、反共是正確的、值得追求的一組相伴而生的價值？又爲何 / 如何逐漸地在立足臺灣、捍衛主權的前提下，以實踐政治民主化與自由化爲最優先目標？

這是不同時期的朝野力量必須致力回答的議題，然而，這些問題與價值並無法自我解答、說明與證成，必須仰賴更高層級的價值的說服力，才能使它們取得理所當然的支配性價值位階地位。戰後臺灣社會中各方力量對民主、憲政、自由、平等、愛國、反共、反攻、科學、統獨等價值的言說與態度，必須藉由類似大敘事的概念賦予合法性，才得向面對脫離日人統治及國府移入之雙重轉變的臺灣住民，證成這些價值的自然、真實、正確、重要及無可替代，進而在這些價值的引導下，形塑具特定素質的公民與人，構成特定政體與政權運作的擁護者。

戰後臺灣朝野與民間人士在不同的時刻（如接收臺灣、二二八事件、韓戰、蔣介石連三任、保釣、退出聯合國、十大建設、中壢事件、美麗島事件、老兵返鄉探親）到底及爲什麼援用哪些大敘事？當政體並未按照憲法與民主原則運作而明顯傾向威權統治時，如何在名實不符的情況中，以哪些敘事和哪些價值爲目標來自圓其說？國民黨政府如何在提供合法化功能的大敘事的引導下，透過學校、社團、媒體傳播與詮釋有利於政體與政權鞏固的價值？反對勢力如何透過極爲有限的管道與資源，藉由哪些大敘事傳布不同的價值，而不同階層、族群、居住區位的臺灣住民如何處理這些價值傳播的活動，如何

11. 例如，一九四五年十一月，爲了消除日治時期所施行之殖民地教育政策，從而推行中華民國之國家教育政策，臺灣省行政長官公署教育處乃公佈五大教育方針，其中包括闡揚三民主義及培育民族文化。爲培養臺灣住民對祖國的認識與情感，乃大力推行國語文及本國史地教育，並組織內地教育參觀團，以「認識祖國河山之壯麗、文化之優美，以增強其祖國愛」。一九五三年起，「教育部爲謀配合反共抗俄國策，適應臺灣及收復大陸之需要，乃督飭國立編譯館重編國民學校各科教科書。」（《重修臺灣省通志》。卷六。〈文教志〉，學校教育篇：459, 469, 538）更不用說，一九五二年在蔣介石生日當天成立的、強迫所有高中以上學生參加的、日後社會基礎逐漸深厚的中國青年反共救國團，所推行的諸多被〈自由中國〉半月刊嚴厲批評爲黨化教育的活動與措施，所發揮的鞏固政體與政權的企圖與作用。在一九四五至一九四九年間，這些反殖民、愛國、反共的措施是爲重建臺灣住民對祖國的政治忠誠，一九四九年起，是以國民黨政權及組織的重建爲優先目標。

不預期地經由日常生活事件及大眾文化（流行）現象從事相同的活動？

這些來源、方向、策略與目的多重，且持續程度、傳播廣度與深度不一，但均指向或源自政體運作的敘事活動，都是臺灣住民認識自己所不可忽略的媒介，也就是問，「我到底是如何被教導與鼓勵成爲今天的我」？¹² 臺灣住民在不同時期曾被鼓勵成爲甚麼樣的人（軍人／黨員／工人／商人／上班族）？「我」是否符合民主政體中的「人」與公民圖像，成爲理性的、客觀的、文明的、現代的、溫和的、中庸的、進步的正常人？「我」又被教導如何認識臺灣（文化／歷史／政治／經濟／軍事）、理想的臺灣圖像（臺灣爲甚麼是／不是甚麼）及作爲臺灣人（美國／日本／中國）？「我」應與其他臺灣住民建立和維繫甚麼樣的群己關係？國家、政府、族群、階級等概念在這類關係中的角色？¹³

-
12. 這就牽涉到戰後臺灣住民透過哪些途徑認識上述民主、憲政等價值。那就是除了國民黨政府、黨部及救國團以外，「誰」在戰後臺灣社會中如何據有傳布與詮釋價值的有利位置？戰後五十年來這個位置與「誰」的數量、發言策略、效果，正朝著多元的方向發展，但國府移入之初，這類發言肯定是受到壟斷的，是集中於善用中國語文的、絕大多數是來自中國大陸、在當地完成中學以上學業或在臺灣通過資格檢覈、在戰後臺灣擔任各級學校教職，特別是在大學與師範學校的教師及任職於中央與地方教育機構的人士。其中用以解釋現實變局及其因應策略的大敘事，將直接構成各級學校教育之政治教育的核心內涵。首要課題就是將臺灣的過去、現在和未來寄託於近代中國政治、社會、文化、經濟等層面的劇烈變遷。透過政治教育，臺灣是依變項，中國是中介變項，包括日本在內的西方列強是自變項。從戰後以來，一九一九年北京的「五四運動」所揭示與認識的「德先生」（民主）與「賽先生」（科學）及其所蘊含的歐陸啟蒙運動的進步史觀，至少是戰後臺灣初期的政治教育所依賴的一項大敘事，這是指一九二〇年代的大陸知識份子對民主、科學、理性等的認識，提供了使前述諸多價值變得自然、重要、無可替代的合法化功能。此外，具全球霸權地位的美國，對戰後臺灣政治、社會、經濟、教育、文化等直接且強大的牽引力，是國民黨政府與臺灣住民選擇大敘事的重要啟發。此外，戰後以來的治臺者的臺灣知識及臺灣人圖像也強力地流通於臺灣住民的日常生活，甚至作為國民教育的指導方針。至於日治時期臺灣本地所發展出的民主運動與社會主義運動的言說與組織，在一九五〇年代的反共氛圍與行動中，喪失了延續發聲的管道。當這些已成歷史文獻的、不同形式的思考與行動記錄再現臺灣公共言說場域時，已成為臺灣史研究的對象、材料、證明，不再是活生生的、具現實意涵的政治言說。儘管有時被指稱與一九八〇年代以後的反對運動之間具有傳承關係，但年代的區隔反而提醒我們，在戰後臺灣歷史中有一個明顯的斷裂、缺口和集體言說的缺席與沈默。
13. 上述提出的問題與線索使戰後臺灣政治思想史之建構看來艱鉅無比但方向明確。這些至少以一九四五年為起點（但不以此為限）的言說歷史，收集資料所需的是一張密實大綱，而且大於身體、生養教育

以上由數字、價值、事件與制度所引發而流通於臺灣住民之日常生活的敘事與論題，當屬於戰後臺灣政治思想史研究與教學課題。臺灣住民自戰後政治思想史習得這些敘事及論題，當能明白關於政體與自己的明示（陽）的一面，也就是符合政體與政權運作需要的人與公民。由這樣的好人所支撐的公民身份與政體運作，也正是最好的、最標準的、最適合於戰後臺灣的。從效果上看，知而時習之，民主政體的國民透過政治思想史之學習而認識自己與鞏固政體，政治思想史因而作為一種政治教育的策略。

然而，出於政治學之本旨、以出版品及政府文書為材料及以由數字、價值、事件、制度而引發的敘事與論題為內容的戰後臺灣政治思想史，仍需展露關於政體與日常生活的未明言（陰）的且視為當然的一面，也就是「每個人本來就是甚麼樣的人應該過甚麼樣的生活」，才能善盡批判政體以認識自己之本務，並周全地認識政體如何造人與治人。

這一面通常作為政體運作及臺灣住民之日常生活的常數而未獲究論，而與政體運作相互牽引，在政府文書中始終無言無聲，而起著自我隱匿或隔離的作用。那就是凡背離於一組正確之價值者，即當被視為不正常之人。若在

及政體所圍築的三角圖像所包含的內容，因為所要面對不是一座現成金字塔的考掘，而是搜尋散處於地理區位、記憶、階級、族群、職業、性別、性傾向之各處的言說與行動及其繁雜的意義，而以關注「局部的、非連續性的、被取消資格的非法知識」為歷史之用處的、致力於超出單一的和目的性去發現事件的獨特性、強調從近處著手、要求細節知識、大量堆砌的材料和耐心、因而成為一種透視性知識(knowledge as perspective)、枯燥的、瑣細的系譜學(genealogy) (Foucault, 1977: 156, 160-164)，正可應付這項高難度的要求，提供有用的工作綱領，協助臺灣住民認識各種曾經或正在使用的賦予諸多主流價值之合法化地位的大敘事。這裡當然不應忽略日常生活事件和大眾文化現象也可以發揮政治教育的功能，例如二二八事件、〈自由中國〉半月刊的發行與終止、救國團活動、四六事件、劉自然事件、白色恐怖、韓戰、八二三砲戰、文星雜誌、鄉土文學論戰、越戰、退出聯合國、三級棒球出國比賽、中日斷交、蔣蔣去世、大學雜誌、中壢事件、中美斷交、黨外政論雜誌的蓬勃、美麗島事件、「三台」新聞報導、鄭南榕自焚、鄧麗君風潮、民歌熱潮、反日、反共文學和戲劇(如「梅花」、「寒流」)、「一九九五閏八月」、「包青天」的兩度上演、日劇「阿信」熱潮、一九四五年以前的臺灣文學與音樂作品和作家的出土和再發行、八點檔連續劇、網路政治言說的興起等。戰後以來發生於臺灣社會，構成臺灣住民之集體記憶的諸多事件、建制、言說與流行，都一再發揮著記述、訴說、編造政體運作的實然與應然的教化作用。這些無法預期、發生在學校以外的敘事活動，部份地構成臺灣住民的日常生活史。

這組價值上有所匱乏、缺損或偏差者，即當被視為不重要或次等之人。若以「正常的臺灣人就是追求臺灣獨立、健康與財富的漢族異性戀男性」為標準，其他如貧、病、殘、非漢人、同性戀者、女性、鼓吹統一等被視為不正常或次等之人。

任何人都可選擇擁護政體或政權而順利避禍，但若無知於這些視為當然的標準將成為政體或政權的幫兇，但民主政體中的國民卻因此同時成為受害者與加害者。因此，戰後臺灣政治思想史所建構的不只是涵攝前人言說的歷史或助人避禍不為惡的政治教育，更是一項本於「尊重差異且無礙於平等」的政體本旨或憲法精神，針對一九四五年以來政體運作及其作用的批判，使國民有機會與能力出於避禍及不為惡之考量揭露和批判日常生活中對個人差異（如性別、性取向、種族、階級、生活型態）的歧視，特別是來自國家法律所維繫和隱匿的專制現象。

五、日常生活

若要著手建構戰後臺灣政治思想史，並穩定地產出歷史的、教育的及批判的用處，本文認為，可以同時看到政體的運作，又可評量政體如何作用於日常生活之各角落，方便民主政體中的每個人從日常生活認識政體的作用的國家法律，當列入最優先分析對象。無論政體類型，一國的成文法最能代表與呈現政體運作及其作用於日常生活的證據，民主政體的立法過程最能承載實際流通於本地社會的各項言說。

國家法律與日常生活之間不是完全相互反映的、相互涵攝亦非絕對絕緣或阻隔，兩者確是實有部份交疊、競逐及排擠之處，法中之「人」能否以日常生活之「人」為材料，造出契合於自然及政體本旨的「人」，並善加治理之，勢必影響政體的運作。

本文認為，國家法律通常是從「人乃生而為人」的自然事實中探究「人之所以為人」的基本意涵，以達到造人與治人的目的，其策略有二。一是「求

同」，中華民國憲法第 7 條：「中華民國人民，無分男女、宗教、種族、階級、黨派，在法律上一律平等」，只要具中華民國國籍者，即為中華民國國民（憲法第 3 條），受法律之平等保障，無人在行使權利或履行義務時應遭遇來自法律較多或較少的障礙。在修辭上，憲法第 7 條使用了等同於「不分」的「無分」，「無分」一投射在後面所明示的各項差異上，有一種鮮明的立場便藉由「無」與「有」的對立和矛盾而欲蓋彌彰地表現出來。那就是人與人之間的各項差異中，法律必須掌控其中五項，盡量將個別差異之獨特內涵蒸發殆盡，只剩下擬似自然現象般的形貌及一視同仁的國民身分，以使它們不足以在人群中，藉由法律發揮評比優劣高下甚至隔離的作用，以確保每位國民擁有平等的法律地位，避免人民互蒙其害。

明知差異且標示差異之所在，卻又同時試圖抹除或禁止差異之作用，便是憲法第七條的表述方式。這是要使人民相信，某些差異雖然存在，但那是不可避免的自然事實，只要善加控制，將不影響國民的平等關係。法律掌控差異維持平等以治人，正是法之造人與治人的第二項策略——「求異」，是透過一組符合政體精神、社會主流習俗及價值位階的「正確的」差異變項，窮盡並掌控每個人的生命歷程與社會交往之前因後果的必要環節，即人乃因差異而得以在日常生活與法律中被辨識、承認與安置。法中之差異是社會成員可用以交談與認識他人的語彙與媒介，無人能不具任何差異而獲得法律承認為人，否則不是被視為例外、不正常或不自然，就是因年齡、殘障、心神狀態而受到法律之特別對待的無行為能力、無責任能力、禁治產之人。這些法中的例外之人原先諸項差異將因此被抹除，在真實和概念上之立體本質將被碾平，成為單面向的法律概念，一種遠離眾人或被眾人隔絕於日常生活之外的存在物。法律以特定且壟斷的意涵與策略所承認的差異，並非任何已知的差異。當自己所看重並奉為生活方式之導引的差異，並未獲得法之承認與保障，儘管並未使他們喪失公民資格，卻成為無「法」可辨的法外之人。此乃法律造人治人的效果與策略。

在憲法與法律標示、保障、傳布與詮解諸項差異的同時，也限制了這些

差異被理解的方式，造成既有法體系已經窮盡和掌控了人群中的一切差異的錯誤印象。那就是為法律所承認的差異都是正常的、正當的、應該納入的，反而隱匿其他同樣會產出歧視的差異，或阻絕它們被發現與承認的機會與途徑，結果是以強制力形塑出關於「人」及其交往的正確概念與方式，在此以外或與此相背的概念與方式不僅違法，更是錯誤的、不正常的。

透過差異的標示、承認、安排與保障而產出的法中之「人」，將教導日常生活中的「人」如何在群體中定義自己及應選擇的正確生活方式和價值觀，期能同時成為好公民和好人。日常生活中的「人」雖然受到法律的限制，但無可替代的、真實的日常生活事實亦將挑戰法律體系中的「人」，也就是說，此二「人」將競逐「人之所以為人」的意涵。

法律的求同、求異及排而治之的造人與治人策略和效果，若與政體之本旨及日常生活之常規脫鉤，將是政體崩解、價值混亂的徵兆、結果或原因。即使如此，成文法作為政體運作之強制性力量與準備強加於日常生活的價值及作為理解政體運作及其作用於日常生活之種種的有效路徑，仍是不變且必要的。

現行法律與立法資料能否作為戰後臺灣政治思想史的素材，就看研究者能否充分展現其作為政體運作之主要手段、主流價值之集合體及欲將日常生活之各面納入其中之意圖的歷程，也就是要做到展露政體運作之「陰」（形塑日常生活之各項常數）與「陽」（契合政體本旨之「人」與公民內涵）並方便民主政體中之國民自行分辨。

然而，並非每部法律的每項條文都是政治思想史的材料，最不可少者乃是相對於「造人」必經之生老病死的生命歷程及「治人」的生養教育的條文。本文以為，透過直接以生命歷程之管理（生、養、老、病、死）為主旨的法律的解析，當可順利達到這項目標。

以我國來看，以婚姻與親子關係之構成及其相關角色的權利義務的異性戀體制的安排為主要內容的民法親屬編（如血親與姻親之界定與親等之計算、結婚之形式要件、姓氏、禁婚〔近親、收養、相姦〕、住所、子女稱姓、婚

生與非婚生、認領)當是最佳範例。該法關乎每個人身之產生與人之身分的取得,每個人被網羅其中並身/深受影響,若由此作為認識與論說政體運作的入手處,其具體感受與評述空間和機會,當比其他成文法來得深刻與方便。

若是出於政治學之研究旨趣,戰後以來,立法院針對民法親屬編的立法活動即成為臺灣住民認識政體、法律及自己所不可少的條件,即探究法律如何造出及治理自己的身體與身分,由此看清政體如何透過立法而運作及意圖對國民之日常生活產出哪些作用。

我國民法親屬篇在一九三〇年六月公佈施行,在五十五年後才首度修訂,接下來分別在一九九六、一九九八、一九九九、二〇〇〇、二〇〇二等等年(以公佈日期為準)進行修改。民法親屬篇的修改包括修正、刪除及增訂等三種變動。¹⁴

14. 歷次修改並非皆由立法院主動為之,有幾次是為了因應大法官會議解釋後必要的條文變動。在一九八五年之前,大法官會議曾分別在一九七六年及一九八一年針對民法親屬編第 1001、1052 條及第 1090 條提出兩號(第 147 和 170 號)旨在補充解釋(納妾、同居義務與離婚原因之關聯)及釐清條文字義(親權行使)的解釋文。在一九九六年第二次修法之前,大法官會議針對民法親屬編,分別詮解關於無過失之重婚(如夫妻隔離相聚無期或離婚判決遭變更)與婚姻之撤銷(第 242、362 號/第 985、992、988、999-1、1052 條)、男女平等之真義(因性別而為之差別規定必須基於男女生理之差異或因此差異所生之社會生活功能角色之不同)與親權行使(第 365 號/第 1089 條)、「不堪同居之虐待」之認定(當斟酌當事人之教育程度、社會地位及其他情事是否已危及婚姻關係之維繫)與離婚訴請(第 372 號/第 1052 條)、男女平等與夫妻財產制(第 410 號/第 1016、1017、1018、1019、1030 條)等,共產出五號解釋文。為因應大法官會議之解釋文,立法院乃在 1996 年九月完成民法親屬編的二次修法,共修正第 999-1、1055、1089 等三項條文,增訂第 1055-1、1055-2、1069-1、1116-2 等四項條文及刪除第 1051 條等。這次修法可說完全是確保離婚或婚姻撤銷及非婚生未成年子女之保護教養的權利義務。其中被婦運團體視為「父權條款」之標準型的第 1089 條,首先對於未成年子女之權利義務之行使意見不一致時,改由父母共同行使,而不再是單方面聽從父方意見。其次,必要時,父母皆得請求法院以公權力介入,考量子女之最佳利益,以為救濟。在一九九八年第三次修法之前,大法官會議在一九九六年十一月及一九九八年四月針對民法親屬編第 1114、1123 條及第 1001、1002 條,分別就「家=永久共同生活,非同戶籍之特定親屬或家屬不妨礙扶養義務之履行及所得免稅額之優惠」與「夫妻住所選擇自由及夫妻非同戶籍不妨礙同居義務之履行」(「住所乃決定各項法律效力之中心地,非民法所定履行同居義務之唯一處所」)等兩項爭議,共產出第 415、452 等兩號解釋文。一九九八年六月完成修正第 983、1000、1002 等三項條文;刪除第 986、987、993、994 等四項條文。其中關於結婚須非一定之親屬的實質要件的第 983 條,自一九八五年後,乃經過第二次修

修法年份	變動類型	修 正	增 訂	刪 除
	數 量			
1985		33	10	4
1996		3	4	1
1998		3	0	4
1999		1	0	0
2000		1	0	0
2002		19	8	21

從以下等式及其遞移當可清楚扼要地呈現歷經六次修改的民法親屬編對戰後臺灣婚姻制度的影響與意義，

$$\begin{aligned} & \text{「}\varphi + \delta \leq F\text{」} \rightarrow \text{「}\varphi + \delta = \delta\text{」} \rightarrow \text{「}\varphi + \delta \geq \delta\text{」} \rightarrow \text{「}\varphi + \delta \\ & \neq 2 = \varphi + \delta\text{」} \& \text{「}\varphi - \delta \neq 0 = \varphi, \delta\text{」} \end{aligned}$$

「 $\leq F$ 」是指「完全屬於家族關係的婚姻」，「 $= \delta$ 」是指「以夫為尊的婚姻」，「 $\geq \delta$ 」是指女性在婚姻中的地位漸獲重視，但仍依附於夫之主導角色之下，「 $\neq 2 = \varphi + \delta$ 」是指夫妻各具自主地位的婚姻，既非合而為一，或獨尊一方，「 $\neq 0$ 」是指離婚，此乃二人之獨自人格之完全恢復。以上分別代表著結婚和離婚的「 $+$ 」與「 $-$ 」已不再發揮改變每個人原先之個別地位與獨特性的作用，也不再是為延展家族規模及牽動家族結構的活動，只作為一個表述關係和狀態的符號。婚姻狀態成爲一項外加於個人的權利義務關係，結婚和離婚則是這

改，修改理由仍是基於優生之考量而更周全地防止近親通婚，禁止表兄弟姊妹通婚。此外，本次修法進一步趨向於男女平權，即婚後姓氏與住所由雙方約定，不再強制規定冠夫姓或夫家以住所。原第 987 條「女子自婚姻關係消滅後，非逾六個月不得再行結婚」的刪除理由之一卻是「現在醫學技術發達，以 DNA 進行血緣鑑定並不困難，並無血統混淆之虞」，其他亦無涉及男女平權之考量。最後，本次修法亦刪除出於「道德制裁、報復他人」之初衷而禁止通姦者結婚的第 986 條。一九九九年四月及二〇〇〇年一月各修正第 1067 條（非婚生子女認領之請求）及第 1094 條（未成年子女之法定監護人）。二〇〇〇年四月七日大法官會議公佈釋字第 502 號解釋，乃針對民法第 1073、1079-1 條，認定「收養者之年齡應長於被收養者二十歲以上」之規定，乃「符合我國倫常觀念，為維持社會秩序、增進公共利益所必要，與憲法保障人民自由權利之意旨並無抵觸」。

項關係的發動與終止。因婚姻關係之存續或消滅所產生或終止的身分，是每個人可能的暫時外衣，結婚是個人獨立狀態的改變（儘管有時會持續至死亡），離婚是獨立狀態的恢復。既然婚姻狀態是外加的及暫時的，處於婚姻關係中的任何人都不因這項關係而喪失或使其獨特性變得模糊或被迫隱匿，婚姻關係也不得使個人無法施展其個別地位。

經過六次修改的民法親屬編已大幅淡化婚姻關係之親屬意涵（即婚姻乃親屬關係之一部分），而強調婚姻作為男女自主之身體與共居決策的自由（即單純就婚姻之前因後果而論），逐步成為純粹的婚姻法。夫妻財產制的全面修改及子女權益之獨立地位的彰顯（即父母意見不一時，得由社福機構或法院介入保護），清楚地將原先被擺置於家族體系的結婚、配偶關係及子女扶養，逐漸地解開超出兩代親子關係以外的任何束縛，也就是婚姻是產出配偶與子女的必要準備，即使是非婚生子女亦無損作為有父有母之人的權利與保障。

「趨向男女平權」始終是民法親屬編修改的理由與目標，但除此之外，那些始終未獲論者及官方重視的「不變」，未被說出的永遠值得論者的持續挖掘。自一九二〇年以來，民法親屬編中關於婚姻制度的部分，這大多歷經八十二年未曾修改或刪除的條文¹⁵ 到底訴說著甚麼樣不變的故事和價值

15. 戰後以來，民法親屬編未曾修改的條文乃屬於我國婚姻制度的固有部分。這些條文包括：一關於基本規則的第 967~970 條（直系與旁系血親和姻親之定義、姻親之親系及親等之計算）；二關於結婚之要件、無效與撤銷的第 980、981、984 條（結婚之實質要件—結婚年齡、未成年結婚之同意、須無監護關係）、第 989~991 條（違反上述要件得向法院請求撤銷結婚及請求之限制）、第 995~999 條（撤銷結婚之原因—不能人道、精神不健全、因被詐欺或脅迫，及婚姻無效或撤銷之損害賠償）；三關於婚姻效力的第 1001 條（夫妻之同居義務）、第 1003 條（日常家務之代理權）；四關於夫妻財產制的第 1004、1005 條（夫妻財產制契約之訂立及法定財產制之適用）、第 1009 和 1011 條（夫妻一方破產採分別財產制之原因）、第 1012 條（夫妻財產制之變更廢止）、第 1039 條（共同財產制之消滅）；五關於離婚的第 1053 和 1054 條（裁判離婚之限制—逾期）、第 1056 條（損害賠償）、第 1057 條（贍養費）；六關於子女的第 1061 和 1062 條（婚生子女及受胎期間）、第 1064~1066 條（非婚生子女之推定和否認及認領之否認）、第 1068~1070 條（請求認領之限制、認領之溯及效力及絕對效力）；七關於親權的第 1085~1087 條、第 1090 條（親權濫用之禁止）；八關於扶養的第 1114 條（互負扶養義務之親屬）、第 1115 和 1116 條（扶養義務人之順序）、第 1117 條（受扶養之要件）、第 1119

觀？本文發現，除了彰顯勞動成果或身外之物之保固的夫妻財產制，這些不變的法條始終圍繞著以優生為不可違逆之最高原則、一夫一妻之異性戀體制為唯一合法婚姻關係、身體交合非單純個人性事自由及扶養子女之無上義務等價值觀。若加上前述不以男為尊、不強調傳宗接代、重視子女福祉（不因父母是否健在或是否婚生子女而有所改變）、意圖全面落實的（如配偶冠姓、子女稱姓、住所、子女扶養、財產、表兄弟姊妹之禁婚）並擺脫家族體系的男女平等意涵等變動條款，在二〇〇三年查讀民法親屬編的國人，將從中（就法條文義而言）發現「親屬」已自這部婚姻法剝離，而展露出比較純粹指涉婚姻活動及其前因後果的內涵，親屬關係反倒成為婚姻後果之一，而不是婚姻乃親屬關係的一部分。法中之婚姻乃無關家族傳承的個人自由權之行使，法中之生育亦不得出於他人強迫。

從民法親屬編之變與不變及以此為核心而呈發散狀（意圖包含日常生活之各層面）的戰後臺灣婚姻法系譜¹⁶所鋪陳的婚姻之前因後果，大致上是用

條（扶養程序）、第 1120 和 1121 條（扶養方法之決定與變更）；九關於家庭的第 1122～1128 條（家之定義、家屬及其分離與家務管理）等五十三項條文。其他還有「形變但原義仍在」的「不變條文」，如第 982 條（結婚須公開儀式或結婚登記）、第 983 條（結婚者須非一定之親屬）、第 985 條（結婚者須非重婚）、第 988 條（因違反前述條款而使結婚無效）等三項。

16. 民法親屬編並非唯一關於每個人的身體與身分的產生、辨識、承認與保障之成文法，若擴大搜尋當可尋繹出我國婚姻法系譜之梗概：一、關係到每個國人之身分登記（包括出生、認領、收養、終止收養、結婚、離婚、監護、死亡及死亡宣告等）的〈戶籍法〉第 4、14～19 條。二、出於「提高人口素質，保護母子健康及增進家庭幸福」的〈優生保健法〉，其中第 9（懷孕婦女得依其自願施行人工流產的情況）、10（已婚男女得逕行施行結紮的情況）、11（醫師告知有礙優生情事並勸導當事人施行人工流產或結紮的義務）等條。三、適用於各種通婚情況的相關法律：（1）本國人與外國人通婚相關的〈國籍法〉第 2～9、11 條（包括含外國人或無國籍者之歸化在內的國籍之取得與喪失）；與無戶籍之國民及外國人之居留、停留、定居相關的〈出入國及移民法〉第 8～16、23 條；與外籍配偶在台工作相關的〈就業服務法〉第 42、46、51 條等。（2）與大陸人士通婚相關的〈臺灣地區與大陸地區人民關係條例〉第 16、17、17-1、52～59、64～65 條（包括來台觀光、居留與工作、結婚及離婚方式與效力之認定、認領、收養、設籍、監護、重婚等）。（3）因原漢通婚而促發的親子及配偶身分之各種改變的〈原住民身分法〉第 2～11 條，包括原住民身分之認定、取得、喪失、變更與回復等。四、出於保護未成年人的法律，包括「維護兒童身心健康，促進兒童正常發展，保障兒童福利」的〈兒童福利法〉（第 13～21、26～42 條）、「健全少年身心發展，提高父母及監護人對少年之責任感」的〈少年福利法〉（第 8～11、18～24 條）、〈兒童及少年性交易防制條例〉等似可整合為一的三項法律。這

來使歷年來修法行動努力彰顯的男女平等、婚姻自由、生育自由及子女（無關婚生或非婚生）權益之自主性與優先性等價值（如第 1063~1070 條），在無礙優生及各地習俗的情況下，周全地落實和因應各種通婚情況。

在目前法律仍不承認同性戀婚姻的情況下，我國一夫一妻制所要鞏固的是「凡結婚者皆得自由且正常地繁衍下一代」的最高原則。婚姻之前因後果是為貫徹「無論生育與否，凡結婚者皆非血親或有礙優生之血親關係」。婚姻自由是在無礙優生意涵之正常限度內的結婚和離婚活動，其中包括是否生育及生育次數。醫學、倫常及人口政策已彼此結合而滲入成為婚姻制度的核心。

「人乃『生』而為人」中的兩個「人」乃被鼓勵唯透過婚姻而建立特定的、可辨識（可追本溯源）的血親關係，組成家庭，婚姻因而被賦予擬似自然的形貌及反映與延續自然的功能。婚姻與生殖被擺置且形塑成一項必然的連續狀態，容許順序偶有倒轉，但兩者絕不能失聯或無關，婚姻制度就這樣成為看似自然、理所當然的「人」之載體。每個人若不是因婚姻關係而誕生或參照婚姻制度而取得身分，這樣偏離法力而單憑生物力而造出之「人」的

類法律的制定和修訂說明立法者正視且承認家庭與父母不見得是子女得以獲得完全保護之場所與角色，未成年人已經在國家強制力涉入各個家庭的情況之下，獲得保護，但這也宣告了法中之家庭與父母角色不再是自然而然的保護者，而必須是接受監督的未成年人權益的代理人。五、防治與懲罰家庭暴力的〈家庭暴力防治法〉（一九九八年六月二十四日公佈，以下簡稱『家暴法』）及將配偶間的性暴力納入其中（第 229-1 條）的刑法強制性交罪（一九九九年四月二十一日公佈）。兩者皆發揮了重新界定家庭及其功能的重大作用。家庭成員之間不僅會發生針對身體或精神上施以不法侵害之行為（家暴法第 2、3 條），而且已經需要立法防治這類行為以保護被害人權益。家庭不僅不見得是溫暖安全的避風港，反而是血親或姻親間故意實施暴力或各項騷擾使人心生畏怖的共同生活場所。家庭暴力被害人、檢察官、警察機關或主管機關得向法院聲請民事保護令，違反保護令之相對人，警察人員及檢察官得根據刑事訴訟法規定辦理，進行拘捕、拘提、羈押聲請。家暴法亦將家庭暴力之防治當作一項應當加入醫療、社會工作、國民教育等的全面工作（家暴法第 9、11、20、22~24、40~49 條）。六、維護女性就業自由與社會地位平等的〈就業服務法〉第 4、5、24 條及〈兩性工作平等法〉第 7~11、12~13、14~25、26~29 條（二〇〇二年一月十六日公佈，包括性別歧視之禁止、性騷擾之防止、平等工作措施之促進及雇主之賠償責任等）。這項法律的制定等於在男女日趨平等的夫妻財產制之外，為女性自由及公平勞動以獲得自主之財產的公平機會，提供法制性的保障。

因與果都將被視為應當盡量避免的現象。這就牽涉到戰後臺灣以來的慾望規訓活動，如各級學校及地方衛生單位所推行的兩種性教育，一是以節育為旨、家庭計畫為名、實為貫徹減緩成長率之人口政策；二是以優生為旨、提升人口素質、減少社福支出、實為產出與鞏固某項正常之人與正確之生活方式的標準。

只要滿足上述優生之條件，由婚姻關係所產生的角色及權利義務，如配偶、親子、扶養、監護等，婚姻法則須維持有助於其獨立人格之養成或維繫的條件，如合宜之經濟狀況與非暴力之無懼生活。姻親或血親關係並不影響作為獨立之個人的基本事實，但婚姻關係卻是每個人供人辨識及法律藉以安置與保護的必要條件。

然而，儘管透過各類教化途徑，這種將性交視為生育之準備及將兩者匡限於婚姻制度之中的意圖與作法，仍無法保證每位被生下的嬰兒都是婚生子女。基於人權保障之周全考量，婚姻法務必使人人皆有可擔負扶養義務之（法律上的）父母，無論其血緣父母是否健在或具有婚姻關係，即婚姻關係之有無無礙於非婚生子女之應受扶養的權利，包括兒童與少年在內的未成年人之受保護與教養的權益並未與婚姻制度完全割離，但已是被獨立看待的對象。

按民法親屬編的基本精神，生殖與所生之子女的身分無關婚姻之存滅或有無，人之身分乃來自兩個異性身體之生理交合，並依親子關係的對應而擁有作為一個人最初的且無法剝奪的內涵——「每個人必定是某人之女或男」，為人之事實與意涵自始即透過身體而彰顯。因此，一個人之作為一個人的最初條件，乃是擁有法律可辨識與承認的身分。這項身分無關性別、姓名，而是進行出生登記時，被問到誰是她或他的父母後所賦予的，就算是棄嬰也可以在確定充當法定代理人的監護人或單位後，確認其作為法中之人的資格。每個人所擁有的獨特身分就是符合戶籍法之出生登記而獲得的一組國民身分字號。

簡言之，由人體之具形事實取得自然人之普遍地位及無二價值，此乃獲得法律之承認並賦予一起碼可辨識之身分的效果而非源頭，這一點可以從由

於未辦出生登記而成爲幽靈人口的新聞報導，可清楚地看出，「人」之生物意涵與法律身分之間若有斷裂或不一致，此人必須具形地呈現於法律之前，始能因其已經爲人而獲承認，否則「法眼」以外的人身雖無損其爲人之自然事實，卻無助於進入法體系成爲「法中之人」，此「人」才是國民權利的載體。由此再度展現法律造人治人之風格、策略與效果，本文所稱無言無聲由身體道出之政治言說即以此爲明證。

綜合來看，儘管親子關係及嬰兒身分之取得無關婚姻之有無或存續，民法親屬編還是傳送出一項強烈的期望，那就是每個身體的產生與繁衍與身分的賦予當發生於婚姻關係之中。同時也展現出一種焦慮，那就是若放任生育與婚姻脫鉤，縱然無損生爲有父有母之人，然不具配偶關係的父母，終將使「生而養」的親子義務處於不確定的狀態，進而瓦解或顛覆婚姻制度之必要性。

因此，民法親屬編所展現的是戰後臺灣婚姻制度之強制性的一面（一項法律關係的發動與終止或限於結婚當事人的權利、義務與利益的要求與安排），因爲當「法」欲言又止或力有未逮之處，還是要靠涵蓋每一個生命所由產生、教養及成熟而得以繼續繁衍其他生命之前因後果的習俗、教育、知識、價值與權力關係的相助，周全地及持續地發揮傳布正常 / 不正常之結婚活動與婚姻關係之判準，期能有效地在價值觀及行爲面維持生育與婚姻的高度關聯性。民法親屬編就是這樣告訴每個人如何生而爲人並擁有法律承認的身分，臺灣住民應當作爲尊重性別差異且平等的男女國民，是屬於契合於政體本旨的人與公民內涵，也是所謂「陽」的一面。但「它」說出了全部的故事嗎？

從登載修法過程的立法院公報來看，即使熟讀其中內容也無法獲知全部的真相，因爲公報所能回答的是「誰提出哪些修法版本」、「哪些委員曾經發言針對哪些條文發表過哪些效果不明亦無從探究的正反意見」及「這些修改又牽動了哪些法律和行政命令的修改、增訂、刪除與頒布」，但卻無法具體地告訴臺灣住民，爲甚麼修改、刪除及增訂的是那些條文及那樣的內容。除

了能看到關心特定法案的委員、社會團體及政府主管機關，就法案及個別條文，進行關於立法技術之論說，完全讀不到政黨之間的政策辯論，及各方關於議程或法案意見僵持而進入政黨協商階段（立法院職權行使法第 69 條）的內容，只能在公報上看到協商後的結論（立法院職權行使法第 71 條）而非過程（立法院議事規則第 53 條）。即使立法並未全程阻隔國民，但只要關鍵部分不許眾人接近，這樣的立法之謎縱使只是立法過程的一小部分，卻已使治國成爲一項少數人（低於 225 人）的秘密。¹⁷ 認識政體運作之關鍵既不可得，維

17. 筆者原本以為，只要約略掌握了立法院職權、立法院組織、委員會組織及議事規則之相關條文，如〈憲法〉第 63 條：「立法院有議決法律案、預算案、戒嚴案、大赦案、宣戰案、媾和案、條約案及國家其他重要事項之權」、第 67 條：「立法院得設各種委員會。各種委員會得邀請政府人員及社會上有關係人員到會備詢」；〈立法院職權行使法〉第二章〔議案審議〕（第 7~15 條）關於議決〈憲法〉第 63 條規定之各項議案所需之二讀或三讀（法律案、預算案）會議、第九章〔委員會公聽會之舉行〕（第 54~59 條）、第十二章〔黨團協商〕（第 68~74 條）；〈立法院組織法〉第 10、33 條關於立法院各委員會及黨團的設置；〈立法院程序委員會組織規程〉第 4 條關於該委員會之執掌及第 5 條各委員會審查議案之分配標準；〈立法院各委員會組織法〉第 3-4、4、4-1、5 條關於委員會召集委員之產生與職權的規定；〈立法院議事規則〉第二章〔委員提案〕（第 7~12 條）、第九章〔議事錄〕關於立法院公報依法應登載的事項（第 53、55 條）等，便可克服閱讀公報所遭遇的「程序性障礙」，順利地進入立法院公報的言說世界中，探索每個法案的審查、制訂、修正、廢除的緣由、歷程與結果，以取得法條本身之法律意涵的正確理解。就影響每個人的民法親屬編，從行政院與立委的提案、公聽會中婦女團體的立場可大致認識戰後以來的歷次修改的輪廓，也就是由國家強制力支持流通於臺灣社會的婚姻價值觀到底是甚麼、為甚麼經過哪些變遷及對婚姻制度的可能影響。本文以為，使國民只能見樹無法見林的原因在於立法委員制度性地遮掩立法過程的關鍵部分及以個別委員之表現而非政黨論辯為優先的立法技術操弄。例如〈立法院議事規則〉第 8 條規定，「立法委員提出之法律案，應有三十人以上之連署；其他提案，除另有規定外，應有二十人以上之連署」，提案人是以立法委員而非黨團為主體，連署人亦非限於同黨團成員的規定。這將使獲委員跨黨派之支持的議案成爲立院提案的常態，議事規則所要規範與保障的個別立法委員的表現機會與方便。這樣一來，臺灣住民從立法院公報所讀到的將是哪位或哪些委員的發言，而不是哪個政黨對哪些法案表現出足以標示其立場的論說紀錄，更無法從中檢視政黨立場之一致或改變。此舉無異鼓勵選民按照個別立委的表現決定投票的方向，政黨因素只作爲一個用來動員平時無法關注立委表現的選民投票的空殼子和圖騰。這樣的議事規則與職權行使法將使委員的選民服務很難脫離開說、利益輸送或只重解決個人困難卻無視眾人福祉，也就是使國會議員里長化。尤其是每週星期三由立法院長、副院長及各黨團負責人或黨鞭出席參加的政黨協商過程，完全無法再現於公報上。因此，讀者便容易在閱讀公報時，發現在議程進行中，主席突然宣布「政黨協商」，議程中斷，隨即插入一項未見過程及未提解釋的政黨協商結論，接下來便是行禮如儀地快速通過二、三讀，完成立法，或繼續協商，但到底發生了甚麼事及為甚麼是這樣的結

繫名實相符的政體運作的條件亦無存。

從這個角度來看，民法親屬編的歷次修改是國人未能從中究其理、明其辯的強制性結論。然而，本文認為，臺灣住民就算明白且強烈地要求立法者修改立法院職權行使法與議事規則，務必要讓所有國民得以最便利的途徑，認識每個議案產出的緣由與過程，也不足以從立法過程與紀錄中，得出民法親屬編之變與不變得得以暢行於臺灣住民之日常生活的常數。那就是假定無人不為異性戀者，這是屬於政體運作的「陰」。若政治思想史研究與教學能陰陽並陳，那麼，民法親屬編要告訴每位國民的是「既然無人不為異性戀者，則人人當為尊重性別差異之男和女，並共營平等之婚姻關係及善盡親子義務」，這才是民法親屬編及其歷次修改的全部故事，是向所有的異性戀者也只向她們及他們訴說的為人及共營生活的故事。

以民法親屬編的修改為例，即使立法院的立法行動無法作為公共議題之全面論辯的場域、手段和目的，立法院公報未能（或被立委禁止）登載立法之全部歷程，臺灣住民實有充足理由懷疑國內的立法是不是等同於特定價值觀的威權化與強制化過程，立法所為與公報所載會不會極度放大了某部分，而隱匿了某部分，對其他部分則沉默不語，將特定人群習以為常或認定為放諸四海而皆準的特定婚姻觀權威化成全民規範？否則為甚麼無視真實生活中來自同性戀者要求婚姻權的呼籲？將人工生殖合法化的門檻限定於已婚的異性戀（行政院〈人工生殖法〉草案），而完全無視未婚者及同志伴侶擁有子女之願望與權利？

對異性戀者而言，民法親屬編之歷次修改不僅改變該法之性質，也牽動或反映臺灣住民的婚姻觀、配偶和親子關係及每個人生養之歷程，「人」與婚姻之概念的成色更將隨之變動。為人的權利面變濃了，義務面變淡了。政體運作促成也反映了這些改變，政體就這樣締造人與治人，造出只容得下異

論，就不得而知了。對民主政體中的國民而言，若未能儘速且徹底清除這項認識立法與政體運作的巨大障礙，臺灣的民主政體不過是產出國家領導人之方式乃取選民之相對多數，除此以外的自由且平等無礙地認識政體運作的關鍵性條件，則是無由產生或根本從制度上被關除了。

性戀者發生（聲）的世界。法律所願承認與保障的仍是異性戀體制中的「異」與「同」，戰後以來的各次修改無不追求性別平等的民法親屬編，對同志是不夠的，甚至是用不上的。對異性戀者而言，寓生育於核心的婚姻制度根本與同志無關。但對同志而言，她或他是被拒於這項婚姻制度之外，或她或他被由國家法律的形式與力量所背書的異性戀者婚姻觀拒絕了，因為那項婚姻觀是正確的、正常的與成熟的，除此之外，皆屬錯誤的、變態的與不成熟的。

無論對戰後臺灣政治思想史的研究者與教學者或其他國民而言，從戰後民法親屬編的歷次修改，可看出戰後以來臺灣女性如何在法律的框限下處於全然不平等的婚姻關係，更可看出政體力量如何直接作用於每個人的身體與身分，及婚姻自由僅限於異性戀者且無礙優生的情況。儘管這一切並非法律的單獨作用，民法親屬編的歷次修改及婚姻法系譜所體現的性別平權，並不適用於承載任何已在日常生活中廣為人知且存續許久的差異的臺灣住民。但由於未獲法之承認與保障的是差異而非自然人或外顯之生理形貌（如種族、性別、膚色、族群），這反而使得因具有法外之差異而遭到法律排斥之人，不易在日常生活中為其他人所認識。例如，對同志而言，除了婚姻自由，她或他仍因具有其他差異而得以獲得法的其他保障。然同志用以自我認同的性傾向無由獲得法的承認，而使同性戀者作為在日常生活中可辨識的人群的事實，湮滅在法的世界。

這項擬似自然並獲風俗習慣加持及國家強制力背書的異性戀婚姻觀，實質地構成臺灣住民日常生活的常數，是國人論說政治的當然場域。今日政治學之研究與教學無法擺脫看似非政治或無關政治的活動的牽引，政治思想史的研究與教學更不宜停留在典籍與學說的追索，而將進入日常生活視為多餘、無關或畏途。本文所論說的「戰後臺灣政治思想史」自是探究臺灣住民日常生活史的一項途徑與觀點。

六、代結語：拼圖與考掘

本文主張，政治思想史並非發生於過往的、具固定之客觀和普遍特徵的、不同世代之研究者皆視為同一的言說集合體，研究者並非發現自然物或客觀法則的科學家，而是透過「政治思想史是甚麼」的多樣解答及合宜的研究途徑、目標與方法的推演，將政治思想史作為甚麼而用於眼下之日常生活。

本文從政治學之本旨、歷史語境、生活致用與批判等角度，提出若干關於建構戰後臺灣政治思想史的主張。本文的寫作是一項搜尋、聚焦及不斷校正的過程，然掌握目標的同時卻發現終點仍在遙遠處，所發現的困難卻比成果異常巨大。單靠閱讀未能紀錄立法過程之全貌的立法院公報及詮解其他明示之言說紀錄，恐怕最多只能辨明應該成為甚麼樣的人與公民。但若無視或無知於流通於日常生活中的俗民價值觀，將無法探究臺灣住民到底真的成為甚麼的人與公民。做不到這一點，「史」的目標將無由實現。

戰後臺灣政治思想史的研究與教學所面臨的情境與困難與考古學者相近，只能一分一寸地就考掘所得還原與詮解，期能建立類型，尋繹結構，逐步構出分析架構，然成圓之日則遙遙無期。就像玩拼圖遊戲，遊戲者通常假定也相信盒中的每一片拼圖，不多也不少於全圖，並有圖案可參照，只需耐心與時間當可畢其功。即使有時實情並未如此（因無心之過或惡作劇而少了幾片），但相信只要持之以恆便能拼出正確圖像的遊戲者，仍舊會努力地玩下去。然政治思想史則難有一幅一致的圖案可供參考，每個人心中的圖畫也難得是完整的、全面的。各人部分的累加也難得出完整的全貌，有時是部分相互抵銷，有時是互為印證或累加，無數挖掘出的片段始終拼不出一個可辨識的圖像。孔恩（Thomas S. Kuhn）認為，在工作中的歷史家與正在玩圖謎的孩子很像，各自根據正確地完成工作的基本判準，就是一種原始的鑑識能力，

認出這些小畫片要是鬥攏起來，可以形成一個過去即使沒見過，也感到熟悉的東西。孩子看到的是與過去見過的相似的圖畫，史家則是過去見過的行為模式。我相信：認出相似在先，能夠回答「怎麼個像法？」這個問題發生在後。……在史學中模糊的整體性關係，實際上發揮了貫串所有事實的功能（1991: 287-288）。

然而，「戰後臺灣政治思想史」未曾出現在國內政治學系的課程表上，也少見於國內政治學研討會的論文發表名單上，「一個過去即使沒見過，也感到熟悉的東西」恐怕都超過現狀所能追求的境地。到底要拼出甚麼、像甚麼都尚未進入國內政治學界的討論議程之中，那要如何評量這方面的研究並獲得晉升所必要的功績？如果國內政治學界的前輩是以政治思想史教科書之章節與內容，作為搜尋流通於戰後臺灣的那個相似的圖畫而不可得，以致擱置戰後臺灣思想史的建構與研究，則本文或可略盡棉薄之力。若是出於其他原因而不願以此項領域的建立為臺灣政治學界之要務，則本文期能拋磚引玉。

Quentin Skinner 曾以考古學者來比喻思想史研究者，期勉他們拭去厚重的塵埃，展露塵封已久的智識寶藏，以令時人能重新省思這些珍貴資產（1998: 112）。無史之人恐怕不是真的沒有過去，但若不是為了認識自己，何須擔憂或議論臺灣有無政治思想史！又何須挖掘或何須焦慮於面對過去！身處廢墟又何須感嘆！

戰後臺灣政治思想史未必已成一座廢墟，縱然雜草叢生，堙沒路徑，偶遇訪客，園丁仍需盡力引領訪客入園參訪。許靖華說：「地層紀錄並不是一本可以逐頁順序閱讀的書本，而是一部在疾風中飄捲的手稿」（1992: 51-52），但國內政治思想史研究者已經為考掘散見四處且層次交疊的臺灣政治言說紀錄，做好準備了嗎？

參考書目

- Foucault, Michel. 1977. *Language, Counter-memory, Practice: Selected Essays and Interviews*. edited with an introduction, by Donald F. Bouchard. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- . 1980. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. The Harvester Press.
- . 1983. “Discourse and Truth: The Problematization of Parrhsia.” *Six lectures given by Michel Foucault at Berkeley, Oct-Nov. 1983*.
in <http://foucault.info/documents/parrhesia/> 後來由 Joseph Pearson 集結這六次演講，以《無懼之言說》（*Fearless Speech*）為題於 2001 年出版。
- . 1986. ‘What Is Enlightenment?’ in Paul Rabinow ed. *The Foucault Reader*. Penguin Books: 32-50.
- . 1988. *Politics, Philosophy, and Culture, Interviews and Other Writings, 1977-1984*. edited with an introduction by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge.
- . 1991. “Governmentality.” in Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller eds. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality with two Lectures and an Interview*. The University of Chicago Press: 87-104.
- Gordon, Colin. 1991. “Governmental Rationality: An Introduction.” in Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller eds. *The Foucault Effect: Studies in Governmentality with two Lectures and an Interview*. The University of Chicago Press: 1-51.
- Habermas, Jurgen. 1986. “Taking the Aim at the Heart of the Present.” in David Couzens Hoy ed. *Foucault: A Critical Reader*. Basil Blackwell: 103-108.
- Kant, Immanuel. 1991. “An Answer to the Question: ‘What Is Enlightenment?’” *Political Writings*. edited with an Introduction and Notes by Hans Reiss.

Translated by H. B. Nisbet. Second, enlarged edition. Cambridge University Press: 54-60.

Pocock, J. G. A. 1989. *Politics, Language, and Time*. University of Chicago Press.

Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought. Volume 1: The Renaissance*. Cambridge University Press.

———. 1998. *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press.

———. 2002. *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*. Cambridge University Press.

Aristotle 著。1997。〈政治學〉。《亞里斯多德全集》第九卷。北京：中國人民大學出版社。

Foucault, Michel 著。1990。《性意識史 第一卷：導論》（*The History of Sexuality, vol 1: Introduction*）。尚衡譯。台北：桂冠圖書公司。

——。1992。《規訓與懲罰》（*Discipline and Punish*）。尚衡譯。台北：桂冠圖書公司。

——。1999。〈必須保衛社會〉（*Society Must Be Defended*）。《法蘭西學院演講系列·1976》。錢翰譯。上海：人民出版社（本書的英譯本已於2003年1月出版）。

Kuhn, Thomas S. 著。1991。《科學革命的結構》（*The Structure of Scientific Revolution*）。王道還等譯。台北：遠流出版公司。

許靖華。1992。《大滅絕——尋找一個消失的年代》。台北：天下文化。

陳思賢。1998。〈創造一個人為秩序：史詩、悲劇、對話錄與希臘早期政治言說的興起〉。《台大政治科學論叢》9：225-252。

A Preface to the Advantage of History of Political Thought

Jui-Chung Chen *

From a pragmatic view, this essay struggles to provide several positive opinions for constructing the field of ‘history of political thought of Post-war Taiwan’ and to review their benefits and restrictions. First, one of the purposes of the study of politics for history of political thought is to assess critically the strategies and tactics of operation of regime and their comprehensive impacts on the everyday life of the people. Second, the category of regime has driven and shaped the studies and teachings of history of political thought for two purposes: (1) achieving and consolidating the normal character of regime and (2) preventing the inhabitants from becoming a victim and a offender for the services of regime. Third, taking the amendments of chapter of kin of ROC Civil Code as an example, the constant concern toward the birth and nurture of every person from the intricate forces of regime has produced a perpetual reality in everyday life that human body has been a field, medium, strategy, tactics, effect and outcome of “the political”, and should be regarded as a kind of essential materials which may incorporated into the studies and teachings of history of political thought.

Key words: methodology of history of political thought, a history of political thought of post-war Taiwan, know themselves, democracy, chapter of kin of civil code

* Instructor, Department of Political Science, Soochow University, Taipei.