

3-1-2016

論「勇武抗爭」

Siu Ki NG

Follow this and additional works at: <https://commons.ln.edu.hk/mcsln>



Part of the [Critical and Cultural Studies Commons](#)

Recommended Citation

吳紹奇 (2016)。論「勇武抗爭」。文化研究@嶺南，51。檢自 <http://commons.ln.edu.hk/mcsln/vol51/iss1/3/>。

This 專題文章 Feature is brought to you for free and open access by the Department of Cultural Studies at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in Cultural Studies@Lingnan 文化研究@嶺南 by an authorized editor of Digital Commons @ Lingnan University.

論「勇武抗爭」

吳紹奇

凡合乎理性的東西都是現實的，凡現實的東西都是合乎理性的。

——黑格爾《法哲學原理》

前言

香港人以「和平、理性、非暴力、非粗口」——即「和理非非」作為表達訴求、爭取民主的教條，從一九八四年中英聯合聲明簽訂至今維持了這種抗爭模式大概三十年，「和理非非」的成效在近年漸漸開始受到質疑，由始一種相對對立的激進抗爭理念——「勇武抗爭」應運而生，本文希望探討「勇武抗爭」的作為新抗爭模式的可能性。



（圖片來源：<https://www.youtube.com/watch?v=10eOvEHGb84>）

香港傳統的抗爭模式

一九八九年六月四日中國內地的北京天安門，中共政府對學生的和平示威進行了暴力的血腥鎮壓，當日香港市民支援愛國民主運動聯合會（簡稱支聯會）發動香港人以「黑色大靜坐」作為回應，以及隨後每年六月四日在香港維多利亞公園舉行「六四燭光晚會」，要求平反六四事件，追究屠城責任。一九九七年七月一日，香港被中共政府回收，支聯會由一九九七年至二零零二年的七月一日皆會舉行

「七一大遊行」，要求建設民主中國，直至二零零三年開始由民間人權陣線（簡稱民陣）舉行「七一大遊行」，遊行的訴求是反對《香港基本法》第二十三條的立法，其後民陣所舉行的「七一大遊行」主要訴求是為爭取香港的行政長官以一人一票普選選出，以及全數立法會議席皆由普選選出。

二零一四年八月三十一日，中共全國人大常委會決議為二零一七年特首普選方法設下框架，立法會功能組別亦全數保留，封殺香港普選希望，香港專上學生聯會（簡稱學聯）及學民思潮發動，於九月二十二日開始香港學界大罷課，其後在九月二十六日由學聯及學民思潮秘密部署的重奪「公民廣場」行動，引發大批市民自發到金鐘聲援被警察包圍的學生，九月二十八日凌晨「佔領中環」提早正式啟動，當日下午五時五十八分，防暴警察對和平示威的香港市民及學生施放八十七枚催淚彈，甚至高舉「速離否則開槍」的旗幟恫嚇示威者，防暴警察以催淚彈驅散群眾的行動最終引發更多市民到金鐘聲援，以及旺角、銅鑼灣及尖沙咀發生由市民自發的佔領行動，演變出為期七十九日的「雨傘革命」。

「六四燭光晚會」維持了二十六年，至今依然沒有一個中共官員需要為六四事件負責，不過由於事件屬於中共內政，所以存而不論；「七一大遊行」除了二零零三年導致基本法第二十三條立法被擱置外，特首及立法會的普選依然遙遙無期。

「六四燭光晚會」及「七一大遊行」被一些示威者質疑其實際成效，指上述行為變得只是行禮如儀，成為了圖騰和儀軌。「雨傘革命」則由以往合法申請的遊行集會變成了「公民抗命」，不過雖然抗爭模式發生了範式轉移，但依舊以「和理非非」作為教條。經過七十九日、參與人數高達一百二十萬人的佔領行動之後，人大八三一框架仍然無法撼動，特區政府施政仍舊失效，特首及立法會的普選希望完全破滅，令人思考「和理非非」的抗爭模式究竟能否為港人與中共及特區政府的談判提供足夠的籌碼？



(圖片來源：<http://www.boxun.com/forum/201006/zongjiao/24205.shtml>)

勇武抗爭的起承轉合

二零一四年十月二十一日學聯與主理政改議題的特區政府官員會談，從政府官員的言論及嘴臉中表現出的傲慢態度，會談結果換來一如以往的公式官腔和毫無用處的民情報告，可見「公民抗命」對政府的威脅甚微，當然，在此事中並非表示「公民抗命」沒有效果，只是對特區政府這種目空一切、無視民憤民怨的非民選政府沒有效果而已。在「公民抗命」沒有效果，以及警察及反佔領者對佔領者的暴力日益嚴重的情況下，有部分激進的佔領者開始宣揚「勇武抗爭」、「以武制暴」的抗爭理念，「勇武抗爭」是希望增加抗爭的談判籌碼，「以武制暴」是為了對抗警察及反佔領者的暴力，保障佔領者自己的生命安全。二零一五年初，在屯門、沙田、元朗及上水等地爆發的「光復行動」則是執行「勇武抗爭」理念的抗爭行動。

「光復行動」是指在屯門、沙田、元朗及上水等地發起的反自由行及反走私行動。二零一五年二月八日在屯門發起「光復屯門」行動，是屯門市中心附近一帶的抗爭行動，參與人數約四百人；二月十五日在沙田發起「捍衛沙田」行動，是沙田市中心附近一帶的抗爭行動，參與人數約三百人；三月一日在元朗發起「光復元朗」行動，是在元朗市中心附近一帶的抗爭行動，參與人數約四百人；三月八日在上水發起「遊覽上水」行動，是上水火車站、屯門市中心以及尖沙咀天星碼頭

附近一帶的抗爭行動，參與人數約二十人至五十人。四次「光復行動」皆由本土派政治組織及社交網絡群組在網上號召發動，行動目的是抗議自由行及走私對當區居民的生活產生嚴重影響，四次「光復行動」最終演變成警民衝突，有抗爭者被捕及受傷，行動中的激進手段在事後受到質疑和譴責，而「光復行動」換來的結果是在「光復行動」後屯門市中心及沙田市中心人流即時明顯減少，在四月十三日，深圳戶籍居民的「一簽多行」簽注，改為「一周一行」簽注。



(圖片來源：

http://hk.on.cc/hk/bkn/cnt/news/20150209/bkn-20150209033102202-0209_00822_001.htm

1)

抗爭模式的範式轉移

「和理非非」是一個主流抗爭者的抗爭教條，由和平、理性、非暴力、非粗口四項原則組合而成，當中非暴力其實是和平及理性的判斷標準，當行動包含暴力時，行動者則通常會被批評為「不和平、非理性」，和平與暴力當然是一組二元對立的一對概念，但是理性與暴力的對立關係則是模糊的，人可以理性地運用暴力並不造成邏輯矛盾，關係在於理性及暴力的定義的問題，理性是何種理性？有理性根據的暴力——或稱武力和純粹暴力有何分別？現在暫時按下不表。非粗口的意義出於對其他政見者的尊重，不過抗爭者通常對此都不而為然。當假設所有示威者都具有各自的理性根據，非粗口又不是抗爭的金科玉律時，「和理非非」的核心便是「和平、非暴力」。

「公民抗命」亦是以「和平、非暴力」作為核心的抗爭手段，美國政治哲學家羅爾斯（John Rawls）在《正義論》（A Theory of Justice）中定義公民抗命（Civil Disobedience）為「一種公開的、非暴力的、既是按照良心的、又是政治性的違反法律的行為，其目的通常是為了使政府的法律或政策發生一種改變。通過這種方式的行動，我們訴諸共同體的多數人的正義感，宣稱按照我們所考慮的觀點，自由和平等的人們之間的社會合作原則沒有受到尊重。」¹，「公民抗命代表著處於忠誠於法律的邊緣上的反抗形式。」²。「公民抗命」與傳統「和理非非」兩種抗爭方法之間的分別，是前者牽涉違法的行為，後者則依然服從法律，而兩者相通之處就是強調以「和平、非暴力」表達訴求。

但羅爾斯在《正義論》中指出「公民抗命」只是為「一個接近正義的社會，即一個就大多數情況來看是組織良好的，不過期間確發生了對正義的嚴重侵犯的社會而設計的。既然我假設一種近於正義的狀態需要一種民主制度，那麼，這一理論就涉及到公民抗命對於合法建立的民主權力的作用和恰當性。」，首先香港缺乏一個由民主選舉所產生的民選政府，以及香港在特區政府的蹂躪之下，「暗角打鑊」、「粉筆少女」、「以胸襲警」以及「鉛水事件」等表現出執法濫捕、司法崩壞以及行政立法失效的現象發生，香港社會漸漸失去了作為「一種近於正義的狀態，亦即其中的社會基本結構是接近正義的，並恰當地考慮到在這種環境中可以期望的東西。」³的想像。當香港處於失去正義社會情況之下，「一種抗議形式，它伴隨著軍事行動及抵抗，是一種改造甚至推翻一種不正義的腐朽制度的手段。」⁴，羅爾斯所提及的「正義戰爭」以及「武力抵抗」應當被納入抗爭模式當中加以考慮。

¹ 約翰·羅爾斯 著，何懷宏 譯：《正義論》（北京：中國社會科學出版社，1988年，第三版）頁353

² 約翰·羅爾斯 著，何懷宏 譯：《正義論》（北京：中國社會科學出版社，1988年，第三版）頁356

³ 約翰·羅爾斯 著，何懷宏 譯：《正義論》（北京：中國社會科學出版社，1988年，第三版）頁340

⁴ 約翰·羅爾斯 著，何懷宏 譯：《正義論》（北京：中國社會科學出版社，1988年，第三版）頁352



(圖片來源：<http://www.sohcradio.com/b5/2015/01/19/Art1118462.html>)

英國哲學家洛克（John Locke）在《政府論》（Two Treatises of Government）中〈論國家權力的統屬〉（Of the Subordination of the Powers of the Commonwealth）提及「也許有人提出這樣的問題：執行權既握有國家的實力，如果它利用這種力量來阻礙立法機關根據原來的組織法或公眾要求進行集會和行使職權，這又怎麼辦呢？我可以說，濫用職權並違反對他的委託而施武力於人民，這是與人民為敵，人民有權恢復立法機關，使它重新行使權力。因為，人民設置一個立法機關，其目的在於使立法機關在一定的時間或在有需要時行使制定法律的權力，如果他們為武力所阻，以致不能行使這一對社會如此必要的、關係到人民的安全和保護的權力，人民便有權用武力來加以掃除。在一切情況和條件下，對於濫用職權的武力的真正糾正辦法，就是用武力對付武力。越權使用武力，常使使用武力的人處於戰爭狀態而成為侵略者，因而必須把他當作侵略者來對待。」⁵，主要指出政府的權力來自人民，原因出於避免社會停留在自然狀態，但當政府濫用職權的時候，人民有權回收授予政府的權力，必要時甚至可以運用武力來收回授權，由人民重新制憲立約。洛克亦在〈論政府的解體〉（Of the Dissolution of Government）中指出在當政府以武力攻擊人民，人民「為保衛自己不受侵害可以充分行使以武力對抗武力」⁶是合理的，因為「自衛是自然法的一部分，不能不讓社會實行自衛，甚

⁵ 洛克 著，葉啟芳 瞿菊農 譯：《政府論》（北京：商務印書館，1996年）頁 95

⁶ 洛克 著，葉啟芳 瞿菊農 譯：《政府論》（北京：商務印書館，1996年）頁 142

至不能不讓社會對君主實行自衛。」⁷，人民運用武力反抗及自衛是天賦人權。

資源投入與成果回收

「光復行動」的數次行動之中參與人數最多只有約四百人，與「和平非暴力」的抗爭模式，強調人數的方針背道而馳，但「勇武抗爭」卻獲得比「和平非暴力」的抗爭更直接、更快捷的實際效果，影響抗爭行動的收效是與對政權所能夠施予的壓力有關。「和平非暴力」的抗爭對政權施壓的力度是與參與人數成正比的，如二零零三年的「七一大遊行」五十萬人參與表達訴求，結果特區政府撤回《香港基本法》第二十三條的立法，成功以參與人數迫令特區政府撤回惡法；「勇武抗爭」則傾向以激進手段對政權施壓，「光復行動」以只有數百抗爭者參與下亦能爭取到「一周一行」。

就算以現時香港如斯嚴峻的政治環境下，要動員「七一大遊行」般五十萬人參與，或者「雨傘革命」般大規模佔領依然相當困難，相反策動「光復行動」的「勇武抗爭」，參與抗爭者運用天賦人權的武力作為抗爭手段，參與人數要求相對少，難度亦相對簡單。有人可能質疑「勇武抗爭」可能導致警察對抗爭者施以更高階的武力，但是早於二零四年九月二十八日警察已經對參與「公民抗命」的和平抗爭者大量施放胡椒噴霧、催淚彈，甚至已經動用槍械，在「雨傘革命」期間警察更肆無忌憚地運用警棍肆意攻擊佔領者，甚至有警察攻擊佔領者的頭部，警察根本沒有理會佔領者的「和平非暴力」，意圖殺傷佔領者，在警權失控的情況之下，「為保衛自己不受侵害可以充分行使以武力對抗武力」的「以武制暴」則具有其合理性。

⁷ 洛克 著，葉啟芳 瞿菊農 譯：《政府論》（北京：商務印書館，1996年）頁142



(圖片來源：<https://freeweibo.com/weibo/3783050846715767>)

「雨傘革命」中後期學聯與特區政府的談判處於膠著狀態，在佔領一周年後學聯承認當時已經沒有任何升級的方法作為談判籌碼，⁸因為基本上是用盡了「和平非暴力」為原則的抗爭手段，在「和平非暴力」的限制之下，特區政府根本沒有妥協的需要。「勇武抗爭」則希望破除「和平非暴力」桎梏，以抗爭者的武力對政權施壓，而且通過「勇武抗爭」能夠提供更多的抗爭升級的可能，由此增加特區政府的管治成本，爭取更多與特區政府的談判籌碼。有人可能質疑有多少抗爭者願意為「勇武抗爭」以武力對抗暴力，而付出受傷的代價？二零一四年九月二十八日，警察高舉「速離否則開槍」的旗幟恫嚇抗爭者，仍然無法驅散抗爭者，顯示抗爭者無懼於承擔司法訴訟後果，甚至承擔生命安全後果。當特區政府遇上面對無懼死傷的抗爭者，在屠殺抗爭者與警察撤退之間，特區政府選擇了後者。

凡存在即合理

為什麼香港近來會出現「勇武抗爭」的激進抗爭理念？原因是現時特區政府對民意訴求不屑一顧，對「和平非暴力」的抗爭手段嗤之以鼻，甚至運用警察以暴力驅散和平抗爭者，英國哲學家米爾（John Stuart Mill）在《論自由》（On Liberty）中提出「人類之所以有理有權可以各別地或者集體地對其中任何分子的行動自由進行干涉，唯一的目的只是自我防衛。」⁹，確保了「以武制暴」的合理性，亦只有在現時特區政府濫權、警察濫捕及濫用暴力的情況下，「勇武抗爭」才具有

⁸ <http://cablenews.i-cable.com/ci/index.php/VideoPage/news/467162>，有線電視

⁹ 約翰·密爾 著，許寶騷 譯：《論自由》（北京：商務印書館，2007年）頁10

其合理性。

可能依然有人質疑「勇武抗爭」不合乎理性，但是究竟理性為何物？理性為「和理非非」的其中一項教條，那當中的理性是何種理性？是康德（Immanuel Kant）、黑格爾（G. W. F. Hegel）以及之後的哲學家所認為，屬於人類最高認知機能，作為一切知識來源、價值判準的道德理性？還是哲學家叔本華（Arthur Schopenhauer）以及社會學家韋伯（Max Weber）所認為，與經濟學理論的理性人假設（Hypothesis of Rational Man）所提及，作為邏輯推理、決策判斷的工具理性？前者的理性講求義務，「勇武抗爭」所追求的目的是善、是正義的，自然應該義不容辭、義無反顧地去做；而後者的理性講求功利，「勇武抗爭」能夠較少抗爭成本達成抗爭的目的，亦合乎利益最大化的原則。

引用當代新儒家代表人物牟宗三的《生命的學問》中〈論「凡存在即合理」〉一段為本文前半部分作結，「人不能常惺惺維持其向上精神與正面的文化理想，遇新問題新形態要出現時，不能根據向上精神與文化理想來解決來完成，這是人的墮性在作祟。墮性膠著而不能轉，則必物物相激而趨於毀滅。假借毀滅之一曲折來解決來完成，這是人間的可悲。黑格爾名之為『理性的詭譎』（Cunning of reason）。中國人以前名為『天道之權變』。『理性』不能直伸，乃籍墮落之毀滅而一伸。此理性之巧，實人之可悲。我們要以耐心的智慧來觀照此一曲折，更要以無可奈何的悲心之大仁來立出人間的綱維，使其不終窮。」¹⁰在膠著的正題環境下，「勇武抗爭」也許能成為毀滅性的反題力量，完成黑格爾式辯證合題，達成理性的終極目的。

作為天賦人權的武力

本文前半部分探討了「勇武抗爭」的合理性，從三位哲學家的論述之中歸納出三項檢驗「勇武抗爭」合理性的原則：第一項原則，羅爾斯《正義論》中指出當社

¹⁰ 牟宗三：〈論「凡存在即合理」〉，牟宗三：《生命的學問》（台北：三民書局股份有限公司，1987年，第三版）頁194

會正處於不正義腐朽制度時；第二項原則，洛克《政府論》中指出政府濫用職權時；第三項原則，米爾《論自由》中指出以保障自己或他人安全為理由時。當「勇武抗爭」合乎這三項原則才是具有其合理性。但需要注意的是，這三項原則所檢驗出的「勇武抗爭」合理性只是「勇武抗爭」的必要不充分條件（Necessary but not Sufficient Condition），即是合理性是「勇武抗爭」的必要條件（Necessary Condition），「勇武抗爭」的出現必需有其合理性作為前提，但是合理性不是「勇武抗爭」的充分條件（Sufficient Condition），「勇武抗爭」就算有其合理性也不是必定出現。

香港文化研究學者馬國明在《雨傘擋不住的暴力》中引用德國哲學家班雅明（Walter Benjamin）的論述而指出「從道德的層次而言，使用暴力無論合法與否，都必須負責任地使用，因為使用暴力是上天的恩賜。」¹¹，說明就算運用作為天賦人權的武力具有其合理性，運用武力仍需經過思考，所需要思考的問題就是道德的問題。《雨傘擋不住的暴力》中運用了班雅明在〈使用武力的權力〉（The Right to use Force）及〈暴力批判〉（The Critique of Violence）兩篇文章對暴力或者武力的論述來思考暴力，思考過程都牽涉道德，不過班雅明的道德不同於康德的道德。康德的道德是一種內在的定言令式（Categorical Imperative），是一種無條件遵循的責任，這種義務論（Deontology）式的道德稱為自律道德（Autonomous Morality）；班雅明的道德有傾向是一種為求合乎一種目的的假然令式（Hypothetical Imperative），這種道德稱為他律道德（Heteronomous Morality），班雅明的道德需要合乎的目的可能是法律，亦可能是公義，這種道德帶有結果論（Consequentialism）、甚至功利主義（Utilitarianism）的色彩，當然這種功利主義道德並不是只為爭取自己的幸福最大化，而是為爭取最大部分人的幸福最大化。道德的討論暫時按下不表。

班雅明在〈使用武力的權力〉中以四種接受個人或政權使用武力的權力的可能：第一種可能是完全拒絕個人及政權使用武力；第二種可能是無條件接受個人及政權使用武力；第三種可能是只接受政權使用武力，拒絕個人使用武力；第四種可

¹¹ 馬國明：《雨傘擋不住的暴力》（香港：進一步多媒體有限公司，2015年）頁12

能是只接受個人使用武力，拒絕政權使用武力。第二種可能及第四種可能都牽涉接受個人使用武力，班雅明在這兩種可能之上，都指出個人具有使用武力的權力，武力是天賦的禮物，但是現實上個人使用武力是受到限制的，亦應該受到限制的，這種限制來自於道德。另外，相對於個人，政權獲得最高法律權力，而這種最高的法律權力是受到道德的認可，所以政權在法律上以及道德上可以壟斷使用武力的權力，不過要注意的是，受到道德認可的政權最高法律權力，當中的法律必需已經完全涵蓋整個的道德秩序，但現實之中，法律完全涵蓋整個的道德秩序是難以想像的。

當道德認可成為了使用武力的必要條件，就必需檢驗使用武力是否合乎道德。班雅明在〈暴力批判〉中的暴力（Gewalt）包含了暴力及武力的意思，班雅明選用這個詞語的原因可能是為了保持暴力的中性性質，避免受到負面的暴力及正面的武力影響對暴力的批判。一般對暴力的正當性有兩種法哲學觀點：自然法（Natural Law）是法哲學的主流，這種觀點視暴力為自然的論據，符合自然目的則是合法，公義則是衡量目的的標準；實證法（Positive Law）是與自然法截然不同的法哲學流派，這種觀點視暴力為歷史的產物，法律是衡量手段的標準。洛克指出「自衛是自然法的一部分，不能不讓社會實行自衛，甚至不能不讓社會對君主實行自衛。」¹²，以及米爾指出「要使強迫成為正當，必需是所要對他加以嚇阻的那行為將會對他人產生禍害。」¹³，當中以自我防衛及嚇阻禍害作為目的的武力手段，在自然法底下都是正當的，但在實證法底下則需要驗證武力手段是否恰當，自然法以合乎公義的目的令手段正當化（Justify），實證法以正當的手段保證（Guarantee）目的合乎公義，截然不同的法哲學觀點卻有著共同的基本原則：公義的目的實現於正當的手段，正當的手段運用於公義的目的。但當公義的目的與正當的手段無法互相對應時，則自然法與實證法之間出現不可排解的二律背反，班雅明沒有解決這個二律背反的問題，不過指出只有運用歷史哲學的法律觀點才能在互相背反的兩者以外進行批判，建立在公義的目的與正當的手段之外的批判標準。

¹² 洛克 著，葉啟芳 瞿菊農 譯：《政府論》（北京：商務印書館，1996年）頁142

¹³ 約翰·密爾 著，許寶駢 譯：《論自由》（北京：商務印書館，2007年）頁11

班雅明暫時停止了對目的以及公義標準的考掘，而指出講求目的合乎公義的自然法在批判暴力時會進入了判別暴力所運用的目的是公義與否的誤區。相對於自然法，運用以手段作為標準的實證法，以暴力本身批判暴力比較有意義，但批判暴力的標準需要由暴力的使用轉移到暴力的評價之上，這個實證法的歷史哲學轉向，令暴力分成被歷史承認目的的暴力以及被歷史否認目的的暴力，獲得歷史所認可（Sanctioned）的目的稱為法律目的（Legal Ends），實現法律目的的暴力是獲得授權的，未獲歷史所認可的目的稱為自然目的（Natural Ends），實現自然目的的暴力是未獲授權的。暴力被要求證明其歷史根源，從中選擇出合法的暴力，通過法律對暴力的認可，使暴力服從目的。

顯然易見，「勇武抗爭」的武力只會被法律體系視為達致自然目的，儘管「以武制暴」的自衛武力亦被視為達致自然目的，但警察濫用警權對抗爭者施以過份的暴力則被視為達致法律目的，這個不對等情況源於暴力本身所具有的兩項功能：維護法律（Law-Preserving）及制定法律（Law-Making）。個人或政權使用暴力之後獲得成功，很大機會由於暴力制定法律的功能而產生新的法律，個人通過使用暴力所產生的新法極有可能導致政權以及法律體系受到威脅，政權以及法律體系為了保護其自身，會通過法律禁止個人使用暴力，則會授權警察使用武力甚至暴力鎮壓使用暴力的個體而維護法律，警察使用暴力的過程亦會制定新法。警察的暴力由此兼具了維護法律及制定法律的功能，這就是《雨傘擋不住的暴力》書中多次引用班雅明〈暴力批判〉中「被命運所加冕的暴力，是法律的源頭。（Violence crowned by fate, is the origin of law.）」¹⁴所想表達的意思。而政權在法律上壟斷使用武力或暴力的權力，原因是個人使用暴力是對政權以及法律體系的威脅，容許個人使用暴力達致自然目的，法律目的則不可能維持，而法律體系禁止個人使用暴力的更重要原因不是維持法律目的，是要維持法律體系本身，〈使用武力的權力〉中班雅明所同意的兩個論述：「法律體系往往訴諸強制來應對企圖摧毀它的因素，

¹⁴ Walter Benjamin. Translated by Edmund Jephcott and others. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. *Selected writings* (Cambridge, Belknap Press, 1996) P. 242

無論是強制地維持或者恢復正確秩序。(The legal system tends to react to attempts to destroy it by resorting to coercion, whether it be coercively to preserve or to restore the right order.)¹⁵，以及「只有政權有使用武力的權利。(Only the state has the right to use force.)」¹⁶，亦是源於法律體系自我維護的性質。

理性的反抗者

《雨傘擋不住的暴力》通過探討〈使用武力的權力〉及〈暴力批判〉提醒抗爭者，就算抗爭背後的目的如何崇高，都要思考所運用的手段所引致的後果，「勇武抗爭」當中所運用的武力可能引致政權以及法律體系通過警察以暴力來回應，而警察的暴力所附帶的制定法律功能，又會引發新法的誕生，而這種情況所衍生的新法很大機會是惡法，所以「勇武抗爭」的抗爭者在使用作為天賦人權的武力或者暴力時必需慎重思考。

在《雨傘擋不住的暴力》之中，提及了康德的良心概念，康德在《道德底形上學》(Die Metaphysik der Sitten)中指出「良心是這樣的實踐理性，即：「在每一法則之情形中，此實踐理性在一個人面前執此人之義務，即為獲免或定罪而執持此人之義務」這樣的實踐理性。」¹⁷，良心就是實踐理性 (Practical Reason)，是先天的心靈機能，內在地決定終極目的——自由，這就是「理性為自由立法」的意思，良心人皆有之，是必然的事實，但是良心不是義務，所以可以主動地忽略良心這種理性的聲音，所以不會有「沒有良心」的說法，但有「違背良心」以及「埋沒良心」的說法。康德的良心就是由於其隱蔽的內在性，被黑格爾批評「形式化」，被叔本華批評「神秘化」。當良心不是義務，警察可以無視良心，依法辦事即可，而所依的法可以是警察通過暴力所制定的法律，而當良心是內在性的，警察可以表示所使用的任何暴力都是依從自己的良心，縱使這個是一個謊言，但由於良心的內在性而無法被驗證。「勇武抗爭」運用武力進行抗爭亦由於良心的內在性而

¹⁵ Walter Benjamin. Translated by Edmund Jephcott and others. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. *Selected writings* (Cambridge, Belknap Press, 1996) P. 231

¹⁶ Walter Benjamin. Translated by Edmund Jephcott and others. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. *Selected writings* (Cambridge, Belknap Press, 1996) P. 231

¹⁷ 牟宗三：《康德的道德哲學》(台北：聯經出版公司，2003年)頁505

受到質疑，法國哲學家卡繆（Albert Camus）《反抗者》（L'Homme Révolté）一書之中提出了避免受到質疑的方法。

卡繆在《反抗者》中指出反抗就是否定的過程，當中捍衛著對價值的肯定，人則在反抗中才能獲得自由，不是為了自由而反抗，而是通過反抗所身處的荒謬處境從中獲得自由。卡繆以反抗的對象作區分，將反抗分為形以上的反抗¹⁸以及歷史的反抗¹⁹：形以上的反抗是對作為形以上命定目的的否定，形以上命定目的指涉的是人的存在；歷史的反抗是對當時的社會或政治的否定，反抗不斷成為歷史的當下。在歷史的反抗中，卡繆區分反抗與革命：反抗是一種思想改變的過程，革命卻是由思想作為起源的實際行動。但是思想的反抗推演到實際的革命並不是一般所認為是一種進步，進步不能成為革命所充斥暴力的合理原因，不能單單以黑格爾的「理性的詭譎」或馬克思的「歷史的動力」來為革命所產生的暴力開脫，這樣會令革命喪失了最初反抗的理念，從最初反抗荒謬，變成了革命，最終陷入虛無主義之中。卡繆批評由反抗者變成的革命者在過程之中，喪失了對價值的肯定，為求達成虛無的目的，無視手段之惡所帶來的後果。作為一個「反抗的革命者」，必需在生命的存在與追求的目的之間作出衡量，不能追求目的而視對生命存在的損害是無可避免的，手段需要通過思考來自我節制，這個自律過程就是康德良心消除「形式化」及「神秘化」的具體現實化表現。

「和平」與「勇武」的二元對立

引述以上哲學思想的目的，是要指出「勇武」抗爭者運用武力甚至暴力在現時香港的狀況，在羅爾斯、洛克及米爾的檢驗下都皆具有合理性，但是運用所有武力及暴力必需經過嚴謹的思考，班雅明以結果論的方式提醒抗爭者，「勇武」可能引發警察的暴力，這種暴力具有制定法律的功能，制定的新法通常是惡法，卡繆則提醒抗爭者，需要考慮「勇武抗爭」的手段會否對本來捍衛的價值作出的損害，「勿忘初衷」，避免由荒謬變成虛無。

¹⁸ 卡繆 著，嚴慧瑩 譯：《反抗者》（台北：大塊文化出版股份有限公司，2014年）頁39

¹⁹ 卡繆 著，嚴慧瑩 譯：《反抗者》（台北：大塊文化出版股份有限公司，2014年）頁121



(圖片來源：http://www.metrohk.com.hk/metro_junior/?cmd=learning&id=4)

本文最後希望探討「和平」與「勇武」的二元對立關係。現時對抗爭模式的討論陷入一種結構主義 (Structuralism) 的思維之中，並且分割兩派：絕對和平示威者以及絕對勇武抗爭者。絕對和平示威者抗拒任何的勇武抗爭方式，所有示威必需和平，任何勇武抗爭都會破壞崇高的理念，指責勇武抗爭者衝動野蠻；絕對勇武抗爭者排斥任何的和平示威方式，所有抗爭必需勇武，任何和平示威都會阻礙行動的進行，指責和平示威者懦弱無能。要在以上兩者中二選其一並不明智，當然，和平示威在任何的場域都具有其合理性與正當性，但其成效而不顯著，相反勇武抗爭有著顯著的成效，但勇武抗爭並不是任何場域都具有合理性與正當性，通過思考在適當場域選擇適當示威抗爭方式，才能將衝動化為勇敢，將懦弱化為智慧，混合「和平」與「勇武」達至一種智勇兩全的示威抗爭方式。

南非第一任民選總統曼德拉(Nelson Rolihlahla Mandela)²⁰是諾貝爾和平獎的得主，通過和平調解與協商終結南非的種族隔離制度，不過在爭取的過程中曼德拉成立了激進武裝組織「民族之矛」(Spear of the Nation)以進行暴力起義，以破壞公共設施對政府施壓，過程中儘量減少任何可能造成的傷亡，方法是深夜時份襲擊無人的公共設施。曼德拉在個人身上混合了「和平」與「勇武」的方式來作出抗爭，另外一位諾貝爾和平獎得主馬丁·路德·金(Martin Luther King, Jr.)²¹則表現出

²⁰ https://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Mandela，維基百科

²¹ https://en.wikipedia.org/wiki/Martin_Luther_King,_Jr.，維基百科

「和平」與「勇武」共存的抗爭模式。

美國黑人民權領袖馬丁·路德·金主張以非暴力公民抗命方法爭取黑人平權，同時期美國黑人民權領袖麥爾坎·X (Malcolm X)²²卻明言會以一切可能的手段，當中包括暴力手段來爭取黑人平權，馬丁·路德·金通過《我有一個夢想》(I Have a Dream)²³的演講進行道德感召，麥爾坎·X 通過《選票還是子彈》(The Ballot or the Bullet)²⁴的演講進行武力恫嚇，兩者手段不同，但卻目的一致，共同作用之下促成了美國國會通過《1964 年民權法案》(Civil Rights Act of 1964)²⁵，黑人終於獲得平權。

通過「和平」的道德感召以及「勇武」的武力恫嚇，能夠對政府施以最大限度的壓力，這種不自設底線的「和平」「勇武」混合的抗爭模式，無需任何時候都勇武抗爭，就算是和平示威，政府都必需思考，如果再不聽民意，下次面對的可能不再是和平示威，而是勇武抗爭。勇武抗爭的存在變成了和平示威的後援，加強了和平示威所能夠對政府施以的壓力，先決條件就是打破絕對和平示威者及絕對勇武抗爭者之間成見，不要將對方視為敵人，將精神和意志集中於共同的敵人之上，做到真正的對準政權！

後記

文本一而再，再而三強調，運用作為天賦人權的武力作「勇武抗爭」必需思考，因為最終，就算是康德、羅爾斯、班雅明與卡繆的思想，都無法代替抗爭者在抗爭的場域中，甚至面對警察的暴力時的實踐思考。文本最後引用及修飾《雨傘擋不住的暴力》中 V 煞的說話作結：「使用暴力是上天的恩賜，需要時刻警惕自己，不能辜負上天的恩賜之餘，更加要無時無刻戰戰兢兢，恐防濫用上天的恩賜！」

²² https://en.wikipedia.org/wiki/Malcolm_X，維基百科

²³ https://en.wikipedia.org/wiki/I_Have_a_Dream，維基百科

²⁴ https://en.wikipedia.org/wiki/The_Ballot_or_the_Bullet，維基百科

²⁵ https://en.wikipedia.org/wiki/Civil_Rights_Act_of_1964，維基百科

²⁶ 馬國明：《雨傘擋不住的暴力》（香港：進一步多媒體有限公司，2015年）頁12-13

參考書目：

1. 約翰·羅爾斯 著，何懷宏 譯：《正義論》（北京：中國社會科學出版社，1988年，第三版）
2. 約翰·洛克 著，葉啟芳 瞿菊農 譯：《政府論》（北京：商務印書館，1996年）
3. 約翰·密爾 著，許寶騏 譯：《論自由》（北京：商務印書館，2007年）
4. 牟宗三：《生命的學問》（台北：三民書局股份有限公司，1987年，第三版）
5. 馬國明：《雨傘擋不住的暴力》（香港：進一步多媒體有限公司，2015年）
6. 牟宗三：《康德的道德哲學》（台北：聯經出版公司，2003年）
7. 卡繆 著，嚴慧瑩 譯：《反抗者》（台北：大塊文化出版股份有限公司，2014年）
8. 盧雪崑：《實踐主體與道德法則：康德實踐哲學研究》（香港：志蓮淨苑文化出版部出版，2000年）
9. 本雅明 著，陳永國 馬海良 編：《本雅明文選》（北京：中國社會科學出版社，1999年）
10. Walter Benjamin. Translated by Edmund Jephcott and others. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. *Selected writings* (Cambridge, Belknap Press, 1996)