



彭麗君著

李祖喬譯

民現： 在後佔領時代 思考城市民主

彭麗君

任職香港中文大學
文化及宗教研究系。

李祖喬

畢業於香港中文大學
文化及宗教研究系。

**THE APPEARING DEMOS:
HONG KONG DURING AND AFTER
THE UMBRELLA MOVEMENT**

民現：在後佔領時代思考城市民主

彭麗君著

李祖喬譯





民現

在

© 2001 AP/WIDE WORLD

**民現：
在後佔領時代
思考城市民主**

**THE APPEARING DEMOS:
HONG KONG DURING AND AFTER
THE UMBRELLA MOVEMENT**

彭麗君 著 李祖喬 譯

目錄

iv	圖片目錄	163	第五章：紀錄片與歷史書寫
vii	中文版作者序	193	第六章：城市權
xi	譯序	227	第七章：自由及其規限
1	導論	255	第八章：法治
35	第一章：主體互聯及佔領運動	287	結語
65	第二章：兩傘運動及其參與者	294	人名對照表
93	第三章：社交媒體及社會性	296	參考書目
125	第四章：佔領、藝術與地方		

圖片目錄

- 2 圖 1 彌敦道上的乒乓球桌，2014 年 10 月 9 日。拍攝與提供：陳奕超，《蘋果日報》。
- 48 圖 2 金鐘佔居者的新地址。拍攝與提供：周佩霞。
- 73 圖 3 周庭參與立法會，2017 年。提供：周庭。
- 76 圖 4 王婆婆守住樂禮街。拍攝與提供：張超雄。
- 81 圖 5 王澄烽競選中文大學學生會，2015 年。拍攝：David Chan，提供：王澄烽。
- 84 圖 6 傘運期間的大黃伯。拍攝與提供：李潤芳，《蘋果日報》。
- 89 圖 7 佔領時的彌敦道一個路障，左面貼上了阿倫特如何討論「邪惡的平庸性」(banality of evil)，右面貼上了提防左膠。拍攝與提供：周佩霞。
- 107 圖 8 「語傘」由樊樂怡及其團隊於 2014 年成立。經樊樂怡許可截圖。
- 110 圖 9 傘運期間某 Telegram 對話。經群組管理員許可截圖。
- 113 圖 10 臉書專頁「捍衛 lester alex 佔領巫山 HeHe 團」。經群組管理員許可截圖。
- 133 圖 11 示威者在金鐘夏慤道種植，2014 年 10 月 24 日。拍攝與提供：羅君豪，《蘋果日報》。
- 134 圖 12 被清除前的連農牆，2014 年 12 月 14 日。拍攝與提供：黎國威。
- 145 圖 13 其中一條金鐘樓梯，2014 年 10 月。拍攝與提供：四哥。
- 146 圖 14 遮打自修室，2014 年 10 月 5 日。圖左的書桌建於石屎防撞欄之上。拍攝與提供：易仰民，《蘋果日報》。
- 148 圖 15 水渠蓋組成的龍和道路障，2014 年 10 月 5 日。拍攝與提供：易仰民，《蘋果日報》。
- 150 圖 16 四哥為添美新村造的椅子，2015 年 4 月 9 日。拍攝：作者。
- 155 圖 17 梅卓燕跟其他舞者在金鐘表演雨傘舞，2014 年 10 月 12 日。拍攝：朱永倫，提供：《蘋果日報》。
- 176 圖 18 蔡錦源導演，《那一場雨傘革命》截圖。
- 178 圖 19 陳巧真導演，《旺角一夜》。
- 180 圖 20 陳梓桓導演，《亂世備忘》。劇照鳴謝：陳梓桓。
- 273 圖 21 程展緯，帶榴槿上香港巴士，《越境犯罪》，2018。提供：程展緯。
- 274 圖 22 程展緯，在韓國地鐵玩音樂，《越境犯罪》，2018。提供：程展緯。

中文版作者序

2015年初，傘運剛完結，我滿腦子都是困惑。去柏克萊做中國文革的演講，也順道探望多年未見的碩士論文指導老師。我們東拉四扯的講起阿倫特，她回想當年上過的阿倫特的課，印象最難忘的，是她在講台上的來回踱步，以及她手指間永不止息的香煙。老師退休後在灣區的猶太教堂舉辦了一個讀書會，讀阿倫特的書，批評錫安主義，吸引了不少猶太裔知識份子參加。一席話突然為我打開一扇窗，啟發我從阿倫特看香港的可能。回來後便有系統地閱讀或重看她的大部份著作，以及有關她的主要評論。這就成為本書的理論基礎。

記載在這本書中的是一個閱讀和思考的經歷，也是一個奇妙的跨主體建立過程，我一方面嘗試跟身邊的運動參與者和見證者一起思考政治參與的意義，另一方面也登入一位非常獨創的思想家的嚴謹思路中。用阿倫特的視野看我身邊的世界，我也在香港的語境中延續她的想法。當中涉及的距離和翻譯，讓我真正了解思考的意義。

阿倫特雖然背負了猶太人的身份，經歷了慘痛的納粹經驗，但她依然藐視猶太人的身份政治，堅持獨行特立，不採取任何集體身份去左右自己的政治判斷和思考。相比之下，被太平盛世寵慣的我，反而沒有如此斬釘截鐵的勇氣。但香港人這個身份含混、柔韌、可變通，面對當下，我覺得自己的責任不是簡單地背棄這個

實在的感情和歷史，而是鼓勵它變得更開放包容，也因此更踏實堅毅。

用阿倫特二十世紀的西方角度去檢視二十一世紀的香港政治，最讓我觸動的不是極權主義的跨國繼承，而是多元、自主和跨主體視野的重要。要在香港傘運「和理非」的語境下接受阿倫特不是太困難，但到了今天，當香港人在反逃犯條例運動中被折騰得惶惶不可終日時，阿倫特的某部份思想就顯得曲高和寡，也不能回應很多人的真實感覺。可是，她思想中最彌足珍貴的地方，正是通過行動去跨越一道一道情感欄柵的勇氣。如果經歷過納粹集中營的她依然可以拒絕恐懼和仇恨的誘惑，我們就更不可以讓自己被集體情感綁架。我們也不能只看她對極權主義和共產主義的批評，而無視她對個人政治參與和建立政治社群的畢生追求。

在 2020 年回看 2014 年，兩傘運動可能讓很多人無言無奈，不單是因為香港人善忘的基因，更多是一種對自己曾經擁有的青春的尷尬；又或者，傘運是這一代香港人的政治成人禮，善良理想幻滅之後，就是凶狠的成人世界了。傘運可能是幼稚，但不等於今天香港的選擇只有勝或敗，攪炒或投降，而再沒有討論、靜候和共生共榮。這本書討論佔領，我最重視的其實是阿倫特的共居（cohabitation）概念：哪怕我如何討厭我的鄰居，我也沒有叫她搬家的權利；我自己當然可以選擇離開，但也必然會在另一個時空中碰上我不喜歡的人。我們必須要找一個溝通和自處的方法，學習與人共住，也要明白這是人類最基本的生存狀態和要求。

我始終覺得，香港擁有一個成熟的公民社會，一段開放多元的城市歷史，我們不會配不起民主。但我們也不過只是一堆普通人，生活在地球上一個普通角落。相比其他地球人，我們沒有出色到哪裡，遭遇也不會悲情得很多。經過傘運和反逃犯條例運動的紛擾和打擊，我們很多都只是一堆身心俱疲、帶着創傷後遺症卻要繼續生活的普通市民。誤打誤撞地出現在全球民主運動的中心，香港可能只是被世界開了一個玩笑。進入 2020 年代，全球都要面對更多的政治動蕩和生態危機，世界應沒有甚麼淨土可言，可是，我們的社區還是要經營，自己的愛人還是要珍惜。通過回顧兩傘運動，我希望大家看到的是一個更通達的今天自己，一個更互助堅實的明天社群。希望與絕望有相連，如何看兩者的關係也是自己的選擇。

在英文版已經作了鳴謝，在此就不再嘮叨。但依然希望再一次感謝所有我的學生，我在你們身上學到的遠比我可以教你們的深和廣。非常感激李祖喬的翻譯，高俊傑的校對，他們用了很大的心力，讓文字流麗；更感謝譚以諾及手民同仁在整個出版過程中每一階段對本書的悉心照顧。我必須要再一次多謝我的被訪者，包括：陳巧真、陳健民、陳梓桓、陳倩玉、陳裕煒、陳彥穎、鄭曉為、張超雄、張翠瑜、周庭、周永康、朱鳳翎、朱順慈、樊樂怡、何式凝、許雅舒、Irene、鄭頌晴、鄭紀瑜、金佩璋、健吾、李偉盛、魏浩均、四哥、蔡錦源、徐智彥、允境輝、王曉君、大黃伯、黃之鋒、黃雨晴、王婆婆、王澄烽、余海城……還有一些不希望記名的，我衷心感激你們的分享和反思，讓這本頌揚跨主體的書成為可能。

2020 年 1 月，香港

譯序

李祖喬

2018 年底，彭麗君教授告訴我，她快要完成 *Appearing Demos: Hong Kong during and after Umbrella Movement*（民眾現身：雨傘運動及之後的香港）的書稿。她希望同時推出中文版，問我有否興趣當中文版譯者，我深感榮幸，立刻說好。

彭教授又說，她正在考慮在中文版刪去一些對中文及香港讀者來說可能是非必要的內容，包括她跟阿倫特（Hannah Arendt）和不同文化政治理論家的對話。我認同教授的顧慮，但又想保留理論部份，便建議中文版和英文版盡量一致，但加一篇譯序，向讀者簡單交代。彭教授爽快允許和歡迎，這是本文的由來。

譯者希望完整翻譯全書，有兩個原因。第一，雖然英文版以 2014 年的香港雨傘運動為副題，但其內容不只關於傘運，也是要借這場運動去討論一些關於民主、主權和文化等理論性的概念。在我接獲此書的初定稿時，感到理論的部份很有意義，原因是傘運在當時已經發生了四年有多，早已有大量影像和文字紀錄了，卻沒有太多概念性的討論。而且，不論是在香港本地還是外地，有關這件事的公眾記憶已經開始模糊，而香港社會又未有跡象會

發生另一場大型的民間運動。這情況下，把傘運的豐富經驗整合成理論性的問題，既是拒絕遺忘事件，卻又不是抱着事件不放，而是把運動產生的能量轉化成一些有待實現的視野。作者打算為了中文讀者而刪去的部份，或者才最值得被翻譯出來。

所以，譯者建議把英文版的副題「兩傘運動及之後的香港」換成「在後佔領時代思考城市民主」。我相信新的副題既切合本書在理論層面上的原意，而且更能觸及一些未必對香港或傘運最感興趣，卻也有着同樣的人文關懷，在不同城市裡思考民主和文化的中文讀者。有些學術作品得以傳世，正正是因為它沒有限制自己去追求某個特定讀者群的即時反應，而是把轉瞬即逝的歷史事件連接到一些對同溫層來說是陌生的語言和概念，並提出了一些對每一個人類來說都有意義的問題。如此，作品便預留了一定的開放性，有可能接通某個幾千公里外、或幾十年後才出生的讀者，也因而使事件和作品得以保持耐久度和生命力，被不同人翻閱和討論下去。

這也涉及了把理論部份保留下來的第二個原因：我相信刻意為中文和香港讀者群修訂文稿，不一定最有利作品的流通。一來，在分眾媒體的年代，我們很難一概而論「中文讀者」和「香港讀者」的口味、需要和能力。二來，「理論」不必然跟「華文世界」和「香港社會」對立。阿倫特在近年其實被不少本地知識份子討論，衍生了一些文章、讀書會和講座。阿倫特作品的英文版和中文版（繁簡），本來就收藏在香港各家大學及公共圖書館之中（在

網絡上更是唾手可得），它們根本就是在這座城市內部的思想和文化資源。很多人文學和社會科學的理論，並非想像中那麼外在於香港和華文世界。這些理論是「西方的」還是「我們的」，其實不是由權威去判定，而是視乎讀者選擇如何去看它們，願意跟它們建立甚麼關係，又如何命名這些關係。

當然，被保留下來的理論語言，的確可能使部份讀者感到難以消化。例如，一些拾起此書的讀者，可能只對香港文化和政治感興趣，但感到阿倫特、文化理論和左翼政治理論的語言很陌生。一些讀者也可能會感到「香港經驗」毋須通過某類型的理論語言也可以更直白地被表述出來，甚至感到那些語言「沾污」了經驗。如果讀者有以上感受，有可能是譯者能力所限，沒有把原文變成最可讀和耐讀的中文。但譯者請求讀者更耐心閱讀。讀者不妨在閱讀時上網查看一些理論術語，甚至嘗試中英文版並讀。讀者可能會因而明白，本書絕不只是香港研究，也同時是阿倫特研究、文化藝術和美學的研究、二十一世紀初全球佔領運動的研究、城市研究、民主研究等等。本書不只是借阿倫特等人的理論去看香港，也同時通過香港文化史去審視理論，指出了阿倫特及一些理論家的洞見和限制。本書中，一些看似陌生的語言，其實蘊藏了一些有待公共領域充份開展的思考方向。

2019年年底，本書的中譯本完成。翻譯工作開始後不久，反逃犯條例運動便開始了。這場運動歷經兩次過百萬人的大遊行，後來演變成市民不滿警方濫權的運動，到譯者幾近完工時，香港

警方已拘捕了六千人，包括各階層的學生和勞動者。很多人自我犧牲前途和生活、坐牢和流亡海外而無人記載，還有一些我們可能永遠無法得知真相的命案。因為這一場城市民主運動，我花了更多時間理解另一些地方的掙扎。當媒體用大量篇幅報導全球反氣候暖化運動和中美兩大帝國的貿易戰，我的情緒卻更多被在世界各地現身的民眾所牽引。

在印度，中央政府先加強控制喀什米爾和阿薩姆，後逐漸發展成全國性的反新公民法運動，孟買市民尤其活躍，譯者也有一位相識多年的詩人兼文化研究講師被捕；智利人不滿貧富懸殊的情緒，首先在聖地亞哥的地鐵站爆發，再傳至各大城市；在泗水，印尼政府拘捕了污損印尼國旗的西巴布亞學生，引來西巴布亞的原住民跟印尼政府的衝突。西巴布亞從荷蘭加入印尼時原本被承諾會有一場涉及地方自決的公投，卻被印尼政府通過特權階級去控制小圈子選舉而違背承諾，方便印尼以巴布亞的金礦和銅礦去跟美國貿易牟利（也因而可以婉拒蘇聯的援助），而印尼此舉也獲得很多同樣追求反帝反殖的第三世界國家所支持。在中歐四國，華沙、布拉格、布達佩斯與布拉迪斯拉發在十二月簽訂了《自由城市公約》（Pact of Free Cities），希望跟歐盟更緊密合作，借此在自己的國家內部去抗衡腐敗而借民粹語言去操弄人民的中央政府。在巴塞隆拿，幾年前開始發動的城市自治主義（municipalism）也愈益成熟，聚集了全球五十個城市的經驗出版了《無畏城市：全球城市自治運動指引》（*Fearless Cities: A Guide to the Global Municipalist Movement*, 2019）。將來史家記載，2019年可能不只是全球氣候和帝國鬥爭的關鍵一年，也是城市民主的重要年份。

我們所居住的地球正面臨各式各樣的問題。有環境氣候的惡化、不講理的流氓強人領袖、平庸傲慢而追求自利的官僚、靠數據來施行的極權主義和殖民主義、黑幫式的暴力管理等等，無數人在受苦和憤怒。在本書的終定稿快將完成之際的2020年初，武漢市發生了急速向外散播的肺炎，香港也正處於開始爆發的狀態之中，因為疫症來臨而感到極度繃緊。面對危機，民族國家在統籌抗疫上當然是責無旁貸，可是，假如武漢在初期已有足夠市民現身去揭示真實的衛生情況，城市層級的公民社會很可能在早期已經能控制這場危機，而整個應對過程，也可能比國家級和國際級的救援來得更精細高效和合乎公義（其實有八位武漢市民很早指出了疫情惡化，但他們卻被指「造謠」而被捕）。譯者認同作者的建議，即要應付各種問題和避免災難，關鍵是要有更多「沉默的低端人口」自我轉化成「現身的民眾」——不再只是一個國家人口的抽象數字，而是一個個有名有姓、有尊嚴的公民，以其惻隱之心、勇氣、智慧和堅毅，從城市走出來行仁義，為共同體和世界奔走和奮鬥。

譯者希望本書可以為華文世界和香港社會的讀者帶來一些反思、討論和行動的起點。翻譯過程中，彭教授、高俊傑先生和譚以諾博士幫忙校訂指正，譯者由衷感激。

導論

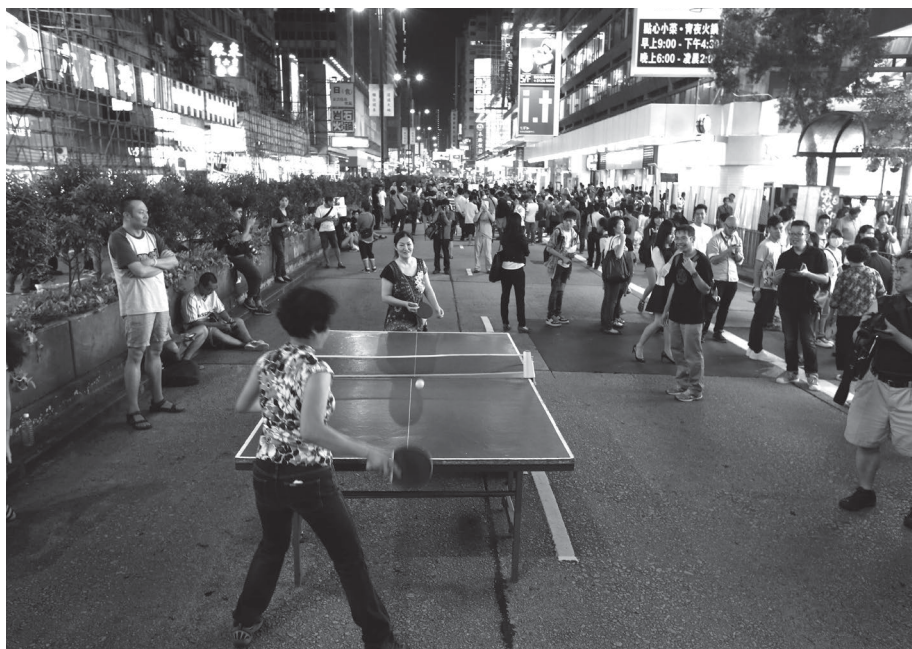


圖 1：彌敦道上的乒乓球桌，2014 年 10 月 9 日。
拍攝與提供：陳奕超，《蘋果日報》。

比真實更高的，是可能。

Higher than actuality stands possibility.

——海德格 (Martin Heidegger)

雨傘運動踏入第三週，金鐘、旺角和銅鑼灣的佔領區慢了下來：香港特區政府無妥協的跡象，佔領者也未感到會被立即驅趕。自 2014 年 9 月 28 日開始的佔領運動，也就漫無目的地走下去。一些抗爭者開始習慣抗爭下的新生活，更有人慶祝旺角新邨成立。在沒有車的彌敦道上，不知誰放了一張乒乓球桌（圖 1），有人開始排隊對打，也有人在旁喝采。那裡還有麻雀桌和火鍋派對，顯示佔領者不忘「享受」。也有佔領者說，把佔領當嘉年華是不分輕重，因為堵路已使市民不便和憤怒，不可以使人感到阻街只是為了好玩。大家開始爭論，互相質疑對方圖謀不軌和判斷錯誤。那乒乓球桌，也悄悄消失了。

佔領日子愈久，示威者也更頻密和激烈地討論策略和公眾形象的問題。乒乓球桌可算是首批引發內訌的徵兆之一，也揭示了這場運動的一些基本特性。乒乓球比賽本身可以比喻為政治舞台，是不同政治力量碰撞之地。但同時，乒乓球也是低門檻的球類遊戲——球桌可靈活移動，球拍輕，球也小，是不分文化和年紀的餘暇活動。球桌兩端的對手，可以花很多時間閒聊。在乒乓球比賽裡，球員固然要全力爭勝；但在彌敦道上的乒乓球桌，卻揭示

了兩傘運動的特性：它不單是一場抗議運動，也是一宗群居事件（communal event），讓群眾現身和聚集。群眾是比賽的玩家，又是觀眾，在旁待着看着，直到自己上場。乒乓球連結了人與人，衍生了社群感。眾人玩着看着、叫着嚷着，或愜意、或彘扭地互相連接。

本書借香港的兩傘運動去闡釋何為共居政治（politics of cohabitation），它強調民眾是多樣的共居者（cohabitants），而非靠區分敵友的民粹主義去塑造出來。在香港，佔居者（occupants）不單構成了一個政治群體，也形塑出一個社會群體。不同主體也以不同方式在佔領區互相聯結起來，完整地呈現出真正的民主其實是非常複雜的過程。在本書中，我會呈現出一群自主的佔領者如何形成一個共居群體。此過程絕不如想像中輕鬆和諧：很多佔領者都懷疑任何形式的權威和代議政治。運動中最流行的口號是「xx 不代表我」。傘運領袖在金鐘建立「大台」，每天發佈資訊和提振士氣，也被人批評為無理的權威，甚至被要求退場。群眾不歡迎政黨，但一些政治人物以普通佔領者的姿態現身，也會被民眾接納。¹ 警方使用催淚彈後，運動便發展出「我們」和「他們」的明確對立和衝突；但後來的長期佔領，則慢慢揭示出每一位參與其中的個體都有其特殊之處。在這個政治共同體，個體示威者抗拒被強行拉進集體，本書就是要討論此共同體如何形成。

1 作者訪問立法會議員張超雄，2016年9月29日。

「兩傘革命」一詞，據說是由紐約居民哥頓（Adam Cotton）在 Twitter 提出，形容示威者用五顏六色的雨傘去抵禦胡椒噴霧和催淚彈，這反映了傘運在全球媒體中也是一宗奇觀。當「兩傘革命」一詞開始在國際媒體上流通，一些香港示威者要求把「革命」一詞換成「運動」，以防刺激北京。究竟這是革命還是運動，到今天尚未有定論，而本書選用了「運動」而非「革命」。傘運確有暴力，也有流血。² 但我想突出傘運時間長、多人參與、且示威者大都自主及和平的形態。³

在近年全球各地的佔領運動之中，傘運或是規模最大的，涉及眾多參與者和廣大佔領區，也為市民帶來各種不便。傘運關係到一個有七百萬人口的全球城市的未來，也牽連國際上很多有關香港和中國的人和事。傘運也是一宗全球性的媒體事件，跟世界各地有關恐懼中國的話語緊密交織，是耶非耶，莫衷一是。運動惹來國際注目，創意豐富，比任何人所想像持久，其政治能量也超過了任何單一的政治訴求。示威者堵路後，意外鬆動了一些社會現狀和結構。很多人調整自己日常生活的路線，然後發現了穿

2 這場運動沒有造成任何死亡，但有一些人——包括示威者和警察——在衝突時受傷。根據香港醫院管理局的資料，2014年因為傘運而到急症室求助的有528人。以這場示威的長度和規模來看，這是非常小的數字。見〈雨傘時期警權暴力〉，《蘋果日報》，2015年9月26日。<http://hk.apple.nextmedia.com/news/art/20150926/19310935>，2017年7月31日擷取。

3 我會在第二章提供簡單的脈絡。

梭城市的新方法。不同的可能性——不論是好是壞——竟變得具體。忽然，城市的未來不再只由中國政府或新自由主義來定義。傘運把不同人拉在一起，使一些被壓抑的社會和政治元素浮面。運動突如其來，干擾了歷史的連續性，也使很多憂心忡忡的人重新思考現實的基礎，發現它們比想像中更矛盾和複雜。最重要的是，歷史之所以暫停，只因它有很多人參與，形成了一股包含各種激情和熱情的動力。

但傘運沒有達成目標。它追求的「真」普選，是北京絕不會賜予的。香港也在事後更分裂。運動以和平又尷尬的姿態結束，參與者無法獲得滿足感和成就感，不少人染上「運動後症候群」，轉而全盤否定這場運動。所有政治問題依舊存在並持續發酵，造成一種政治上的鬱悶，社會也因此瀰漫着困惑、憤怒和偏狹。傘運好像一場拉鋸中的業餘乒乓球賽，它在佔領者和旁觀者面前開打，卻尚欠一個扣人心弦和使人釋懷的結局。觀眾可以輕易看出，運動開始時的政治「理性」被發展的「過程」侵蝕了，也間接證明當代的抗爭運動有多脆弱和無效。

可是，傘運埋下的種子，又竟然在艱難的環境和堅毅的民眾之間成長起來。在本書快將完稿之際的2019年夏天，香港政府推動逃犯條例，因而激發兩次過百萬人的遊行，也衍生無數暴力的警民衝突，在本書定稿前也未有完結之勢。儘管這次運動是國際新冷戰情勢下的結果，但它也展現了民眾有能力抗拒政府的控制。很多畫面震撼地展示出民眾如何投身政治，也鼓舞了不少在

世界各地感到焦慮和絕望的政治抗爭者。香港市民也重新學會如何向一個非民選的政府討價還價。

很多在傘運時只是政治新手的人，在五年的低潮期之後證明自己仍然有能力去堅持、自主和合群。新一代的年輕市民，更勇於跟強權戰鬥。最重要的是，此多元的公民社會，展現出近年世界各地均少見的自信和團結。我們可見，千禧世代慣於參與眾多玩家的網上遊戲，更熟悉如何控制戰鬥群組和無大台的網絡通訊。但不能忘記，這場新運動也有廣泛的民間參與。運動成形之初，很多中學校友、專業人士和街坊聯署去助燃。人們很快轉到 We The People 和 Change.org 等國際的網絡聯署平台去爭取國際能量。律師提供了大量法律知識和意見；設計師和藝術家創作無數富創意的文宣；師奶也走出來要保護孩子，威脅要在家裡罷工；護士和醫生在醫院批評警暴；公務員在政府辦公室建立連儂牆；海外的支持者在世界各地示威，吸引國際媒體關注。

可惜的是，2019年尾我們看到各方暴力不斷升溫，某程度也反映了和平示威在這樣的政治環境中已經無效。可是，我仍然惦記着2014年的雨傘運動。不少人認為，傘運的佔領期又長又悶，而且最終失敗，但我認為2014年的傘運實在不能跟2019年的示威分割。體驗過佔領的人，更明白民主的真正難處和目標是共治（co-rule），而不是試圖去建立另一個由上而下、試圖統領一切的組織。2019年所顯示的，與其說是香港人的團結，不如說是多層次的、無規劃的、跨社會階層的合作，展現出民間社會的共治能

力。我們看到示威者非常認真積極地回應異見。當然，不是所有分歧都可以完滿解決，但示威者手執兄弟爬山的道理，這是傘運有份播下的種子。運動沒有真正的領袖，加上很多傘運領袖也被政府檢控，於是，每人都要學會自行判斷和參與政治行動。無霸權的共居空間，跟民主息息相關。

香港人每天都活在新自由主義的神話之下。很多人反覆警告市民，別浪費時間和精力在「無用」的事上，要不斷追求發展，以免在競爭中失去優勢，落後於鄰近城市。但傘運叫這個新自由主義城市的瘋狂發展停下來，讓人反思政治參與的價值。一些左翼人士分析香港問題時，可能捉錯用神：運動出現的原因有很多，而我相信經濟不平等是原因之一，卻不是首要原因。年輕人在政治上確實感到絕望，而不管他們是否過份天真，他們的確渴求一個可以讓他們發聲的政治制度。我們不應該以去政治化的經濟論述去貶低此公共精神。這是一群奮力現身的人民。

眾多主權

我們可以把香港的共居政治擴展至國際層面，進而重新想像主權 (sovereignty) 的重要性。香港是一個不被允許擁有其主權的城市。本書要討論的，就是香港在這狀態下為民主所作的奮鬥。但本書不只關注香港，而是同時希望提供一些理論性反思，幫助我們應對一些全球各地共同面臨的困境。其中一個令人憂慮的現

象，是親威權的民粹主義冒起，使強勢領袖以人民之名騎劫民主。另一個國際現象是分離主義，即誰有權去管治誰的問題。

這些問題，本應可以靠努力不懈的政治參與和商討來解決。但是，它們卻很快被統攝到主權或民族主義的邏輯之中，把公民的各種意見和利益收編到統一的國家旗幟之下，由政治領袖代所有人發言。我想從香港的奮鬥出發，請大家擴闊對「主權」的想像，讓此概念回到它其中一個最基本的定義——掌控自我 (master of the self) (Foucault 2005, 80、135)。讓我們回到那張彌敦道上的乒乓球桌：當不同人聚在一起，跟隨一些既有的規則，同時又參與創立新的規矩，那算不算是民眾自我作主的主權時刻 (a moment of sovereignty) ?

我以香港為焦點，希望探討我們可否把民主從對國家主權或民族統一追求裡脫離出來，更認真地把城市視為一個實踐民主的場地。城市民主 (city-based democracy) 不是一個只有香港人才值得投身的計劃；在一個民族國家掌握過多權力的時代，城市民主在國際上也可能是一個可行的策略，讓我們分攤那至高無上的國家主權。我們能否在次民族 (sub-national) 的層次去實踐民主，而非時時刻刻都要透過國家的框架去處理民主？傅柯 (Michel Foucault) (2003, 23-40) 提醒我們，即使是最古老的主權概念，也在征服、規訓、認同等不同層次上運作。所以，我們不應簡化主權的概念，把它僅僅視為一個政權單向地全面控制別人的框架。

傅柯基本上負面地視主權為一股壓制性的力量。我們可以反向地思考，把主權視為一種多元的民主能量，人們在其中行使其權利去管治自我，也跟別人分享權力。我把主權理解為眾數和有着很多不同層次，是眾多主權（multiple sovereignties）並存的狀態。我認為，一個政治共同體總是跟很多人同時並存和重疊，任何決策也必須經過多層次的協商。

每個政體都需要邊界，但這並不妨礙我們設立機制去增刪邊界和放寬控制。現行的民族國家體制，認為主權即一群人民無條件地把權力授予國家，由它去維持一個在社會和法律上均統一和獨立的領土；國家能以人民的名義行使其法律權力，對外可發動戰爭，對內可維持秩序，其權力也推動民族主義。更大的問題是，如此論述主權，使國家成為民主的主人：民主把人民作主的權力授予國家，國家也同時變成了權力來源去使民主發生。於是，民主就成為了使國家權力合理化的方式，而國家又可以反過來定義和框定何為民主。這些設定，容許國家去操控民主的過程。如果我們能夠把民主從國家主權那裡釋放出來，便可以避免國家輕易篡奪民主，也可以發現和促進更多在小範圍和地方層次的民主實踐。

歐洲聯盟（European Union）就是以這種眾多主權的視野而成立的，它同時鼓勵次民族和超民族（supranational）的管治。可是，歐盟在處理政治糾紛時最終比它在經濟協調上表現更為不濟。近年的難民危機，使一些歐洲國家借機重新強化了邊界，防

止不受歡迎的人和觀念入境。一些國家的牢騷，也常常霸佔媒體的版面，投訴自己的民族利益沒有被歐盟的集體管治所充份代表和尊重。歐盟可能是以非民族（a-national）的視野所建立，卻日益滋長出不同民族主義的情感。

歐盟出現問題，可能是因為它在次民族這一層級的管治渠道上有所不足，強化了歐洲民族主義和歐盟的對立，也忽視了國家之下各組織與歐盟之間的聯繫。歐盟所連結的，本來就不單單只有國家，也包括很多在國家內部及橫跨不同國家的主權體（sovereign bodies）。很多歐盟學者說，要多加注意第三層次的管治，把決策權重新分配到區域和地方上，發展出更複雜和互動的決策程序（Jefferey 2015）。要真正超越民族治理，民眾就需要參與眾多重疊的框架，去為自己的利益和權力協商，也需要建立多重溝通機制，在不同事務上交換意見。多層次的管治如果未經過悉心設計，可能在效率上未如人意；但它也可以防止民主被任何一種代議制度騎劫。

當然，上述建議有可能促成新的霸權。次民族和超民族的管治，可以是經濟主導和反民主的。很多學者都批評過，全球化推動跨國和地方整合，目的在促進資本流動，逃避民族國家作裁決的權力。這個過程能夠強化跨國資本主義，製造剝削。區域的重組過程——不論是國境之內（如美國的灣區）還是超越國境的（如北美自由貿易協定〔North American Free Trade Agreement, NAFTA〕）——驅使民族國家重整自身發展的優先順序，重新編

排區域之間的差異。這促進了資本家的利益，也使區域經濟更不公義 (Harvey 2003, 101-08)。

香港是個全球城市，一直致力參與上述的發展過程；不過，香港也要花很大力氣去回應另一個反向的運動，即市民所追求的次民族民主 (sub-national democracy)。這裡有一點非常重要，就是要區分政治上的地方自主和經濟上的地方自主。批判資本主義及地區性的經濟不公義，固然成理；但此說法也透過官方宣傳喉舌傳播，再被很多中國大陸論者引為己用。他們感嘆說，中央政府已經給了香港人太多特權了，認為香港人貪得無厭。如此便把政治追求當成了經濟利益，以為香港人追求政治權利就意味損害了大陸人的經濟利益。本書的目的之一，正正是要提出相反的說法：民主不是零和的權力遊戲。香港致力爭取城市自主，最終其實有利大陸民眾的自主，而香港在經濟上的自由主義，也必須被一個有效的民主政體所制衡。

香港的城區在十九世紀中開始成形。自那時起，香港便成為殖民 / 半自主的政體。它一直從屬於來自外地的國家力量及國際勢力——不只英國和中國，還有冷戰時的美國。殖民地政府沒有刻意虛構出一套政治論述去團結香港人，而是給予香港人一些自治空間，結果滋生出一種頗為開放的文化。後殖民時期的「一國兩制」框架，如果運作得宜，可以強化城市的自主性。世上只有很少地方像香港一樣，被容許在體制上去實驗如何夥拍一個國家去運作其城市民主。這是由於「高度自治」被寫進香港的小憲法《基本法》之中，容許香港人管治自己。

現時，香港特區政府已經承擔了很多本來預設由國家負責的工作（例如貿易和關稅等），也可以在國際上協商自己的條款和身份。舉例說，香港是《海牙免驗證公約》(Hague Apostille Convention) 的簽署成員，中國卻不是，這意味着香港所生產的法律文件，其待遇和處理在國際層面上跟中國的法律文件很不同。另外，當南、北韓近年意圖把兩地人民展示成同一族群（例如在奧運及亞運並排進場），香港特區和中國在這類全球盛事則可以有不同的代表隊、旗幟和安排。可以說，不論「一國兩制」的結構如何被中國政府框定，多層次的主權也已經在其中運作。我們如果能成功地執行它，便有可能使它變成一個真正具啟發性的另類模式，反思現時以國家主權為主的國家政治框架。沈旭暉提過，這類半自主或「類外交」(para-diplomatic) 的操作，並非香港獨有，也見於芬蘭的奧蘭群島 (Åland Island) 和坦桑尼亞的桑給巴爾 (Zanzibar) (Shen 2016, 6-11)。但本書並非研究這些案例在實際的體制上如何操作，而是旨在投射出一套有利次民族和城市政體的民主視野。

在中國大陸，很多人誤把雨傘運動視為美國資助的其中一次顏色革命，也認為外國勢力發動了 2019 年的反逃犯條例運動。⁴ 這些大錯特錯的判斷，建基於中國對自身主權的焦慮，也拜美國重返亞洲後帶來的麻煩所賜。大陸自 2014 年起加強控制香港，

4 「顏色革命」一詞來自國際媒體，形容在 2000 年左右，那些以非暴力抗爭去挑戰和推翻政府的政治運動。運動包括格魯吉亞的玫瑰革命 (2003)、烏克蘭橙色革命 (2004)、黎巴嫩的雪杉革命 (2005)。這些革命被廣泛懷疑是由美國政府資助，是九一一後美國反恐戰爭的一環。

讓很多香港人添了難言的哀怨和憤恨，培養出一種在傘運時尚未出現的分離主義情緒。文化上，香港人和大陸人既相似，亦相異。政治上，我認為兩地人民都沒有其他選擇，必須在一些或獨立、或重疊的主權體之間學習共同生活和互相尊重。新疆和西藏的情況也是相約。同時，一個在地的社群——不論是民族的、城市的還是省級的——都應該抱有一套超越自身的視野，使一些超越社群的民主操作得以進行。所以，這其實不是二選一的問題。不斷問香港人究竟是香港人還是中國人，只會有礙互相理解和解決問題，因為我們本來就同時擁有很多不同的非政治和政治身份。任何一個身份的運作，都必然會濺到其他身份。香港的城市主權，可以跟中國的國家主權並存和協商，但兩者的關係不是層級性地以高低排序，而是可以隨時活動和變異的組合關係。

要理解何為主權，我們也可以嘗試從過度 (excess) 的角度切入，就是說，主權是一種人民對管理自己的權力宣示，而這種希望，永遠無法被徹底控制在一塊邊界明確的領土之內。巴塔耶 (Georges Bataille) (1991, 45-61) 認為，當我們說一個共同體有力展示其主權，不一定單單指它有控制自我的能力，也可以指它有力量揮霍自己的財富和權力，或者指它有力量瓦解自己所宣稱的統一形態。共同體要恆常疏導它多餘的力量，才可以繼續可行地過其群居生活，而這種宣洩，很多時候都是具破壞力的。被佔領的香港街道，讓我們看到這類政治共同體的形成。此共同體可能沒有生產出甚麼；但它「浪費」了一些政治能量，很多香港人

因而以另類的方式理解和感受主權——原來它可以像水般到處流動，聯結不同主體，而且常常無所作為。

我得強調，儘管自我管治是很多民主觀念和實踐的核心，但是，我也懷疑任何聲稱主權是完全獨立自足、自我認可和不可分拆的說法，因為這必然意味權力的集中而非分散。基於此點，我認為「兩制」的觀念跟民主息息相關。如果我們懂得如何跟外界分享權力，我們也更有可能是願意分享權力予政治共同體之內的其他成員。所以，我相信「兩制」，並不只是把它當成一套面對大國時的現實主義策略：我真心相信「兩制」可以帶來很多具體和理論上的反響。今天，我們在世上幾乎找不到一個真正完全統一、毋須跟次民族地區或國際組織分享權力的國家。但我們仍然習慣假定，國家就是人民的唯一正當代表。我認為，香港及其佔領運動可以使我們重新思考領土邊界和空間實踐的意義。這提醒了我們，城市民主可以跟國家性的民主和國際性的管治並行不悖。兩傘運動刺激我們的政治想像，使我們看到政治領域可以透過更分散和突如其來的方式被激活出來。城市民主不需要跟國家的主權對抗。我們其實可以容許很多層次的民主操作同時發生，也讓它們互相溝通。

現身政治

共居是一個低效、費時和常常崩解的政治計劃，人在當中要費力作各種有效和無效的溝通和協商。很多政治理論家關注的，是抗爭策略和具體操作，但我想做的，是把政治主體的互聯性 (political intersubjectivity) 理論化。這一主體與主體之間的互相聯結，並非由功利主義所主導，而是攸關民主基礎的強化。此主體互聯性，我稱之為現身的政治 (politics of appearance) ——這是從阿倫特 (Hannah Arendt) 借來的概念。要以政治體的姿態現身 (appearing as a politics)，在當下這個快速崩壞的年代聽起來感覺有點拖泥帶水，畢竟我們正面對很多危機，人類可能需要作更激烈的轉向來應對。面對威權主義在全球冒起、生態環境急速惡化等硬仗，單單一個民主現身的政治概念似乎軟弱無力。但是，由各個平等的政治行動者既緩慢、又常常效率低下地協商、討論、自我表達和互相理解、進而形成政治意識的過程，是我始終堅信的。所謂現身，並不是幫我們走向政治的途徑，而是政治本身。這裡，傅柯再一次幫我們理解何為政治。當他討論何為關顧自我 (the care of the self) 的時候，指出這一概念是希臘城邦得以自治的根基，而且，它是城邦公民一輩子的、乏味的，甚至痛苦的日常生活事務 (2005, 32-39)。這過程非常漫長，也涉及很多被儀式化的程序、知識和技術 (2005, 45-51)。這套自己指導自己的技術，可能得不到任何成果，但它回應了不斷要求關顧自我的希臘人。這就是主權的最基礎形態。

雨傘運動不只是緩慢的現身過程，也是一宗事件 (event)，既突然，又令人意外。借用南希 (Jean-Luc Nancy 2000, 159) 的說法，「事件被叫作事件，不只因為它發生了，也因為它夠嚇人，甚至嚇倒了事件本身」。在本書中，現身 (appearance) 此一觀念由兩方面組成，它既是指一群人逐步展現成民眾 (demos) 的緩慢過程，也是指傘運作為一宗佔領事件的快速冒現。我們不應該把這件事視為某一歷史發展進程的其中一章，以目的論的方式把它寫成是步向某個未來的合理過程。相反，這事件發生了，擾亂了生活，改變了城市，而且無法被恰當置放在一些簡單的因果關係之中。本書指的現身，既緩慢 (因為它要創造空間予內部溝通)，也急速 (因為它也是諸多因素意外連結的結果)。它使人看到政治行動的真誠，也看到香港的各種困境——即使它有成熟的公民社會、法治和公民，卻不可擁有民主。傘運是此狀態造成的結果，但也嚇倒了此狀態。

現身的，正正是民眾。我理解的民眾，既是建基於理念的抽象物，也是一群永遠無法被化約為觀念而真實存在的人。我想從概念上探索一個更開放的「民眾」，把它視為一群互相爭論、嘗試治理自己的人民。此開放的定義，可以把有關民主的討論從一些既有的定義和形式下釋放出來，也容許民眾自行摸索如何治理自己 (Brown 2015, 19-20)。但我得強調，一群有能力治理自己的民眾，應該是由眾多自主個體 (autonomous individuals) 組成，而且，他們有能力互相體諒，也能夠轉化別人和自己。我為民眾建立一個開放的定義，不等如它甚麼都是，而是建基於我相信民

眾有能力應付，也歡迎其內在的多元性和外在的挑戰。所以，我沒有用洪席耶 (Jacques Rancière) (載於 Rancière and Panagia 2000, 124) 的定義，即把民眾視為一群「一無所有，無法用權的人」。洪席耶認為，真正的民主由無權者組成，但本書不想負面地強調民眾是被壓迫者，只是「無角色可言的角色」(the part that has no part)。我要做的，正正是強調民眾面對權力時的正面性。我知道，只要有不同個體的自主意志和他們的互相尊重為基礎，那個可以治理自身的民眾便會現身。

我們必須緊記，無領袖、鬆散組織和以個體為本，是眾多佔領運動的特性。這些特性，不同於新近形成的民粹運動浪潮。有些佔領運動可能有民粹傾向，但那些自主個體一起生活時所衍生的活動，並沒有妄想全部人都要萬眾一心。相反，我們不斷看見運動無法團結一致地發聲和行動。這種示威形式，突出了思想和行動上的多元，只能低效地凝聚政治能量。但同時，如果有人企圖要整合出單一和連貫的「人民」，又肯定會徒勞無功。我關注的，不是如何建立一條政治戰線，把社會分成兩大陣營，動員群眾去對抗那些掌握權力的人 (Mouffe 2018, 10-11)。我想從傘運出發，去理解作為眾數的人民如何在一些不穩定的政治基礎上共同生活，而這對民主來說又為何更重要。

本書的焦點是傘運，而我會毫不猶豫稱傘運參與者為「民眾」。這批人只佔整個城市七百萬人的小部份，卻是堅定的政治行動者，願意犧牲自己的私人和社交生活，去連結及形成一個集

體的公共領域。這場運動並不是一個神聖的起源時刻，但它顯示了民眾共治的欲望，讓一股政治意志得以自我表述。民主是民眾努力互相治理、而又不屈從於對方的艱難過程，所以它總是一個未完成的計劃。城市中有十份一的人口願意現身，已經足夠啟動整個過程有餘。我們必須把希望寄託在此過程，使一群諸眾 (multitude) 自行達成協議，發展一些忠於其政治社群而負責任的抗爭政治。在我的分析裡，「出現」的不只是民眾，還有這個創造民眾的艱辛過程。

本書的英文版書名 *The Appearing Demos* (現身的民眾)，也是要回應布朗 (Wendy Brown) (2015) 的說法。她認為，新自由主義會拆散民眾 (undoing the demos) 和清空民主 (hollow out democracy)，以各種經濟和法律的邏輯去瓦解政治領域。布朗展示了新自由主義如何把市場的框架擴散到所有領域和活動，全面地把人類配置成市場的行動者，而各地政府唯一的正當任務，就是為資本增值。布朗的理論跟香港既息息相關，又截然不同：香港是一個超級新自由主義的城市，但也孕育了熱切投身民主的新世代。

新自由主義可能成功地使人民在理解自己和他人的關係時抹去了政治，但在香港的案例，中國的威權主義卻觸發了相反的事情，使香港人變得更敏感於要去發展出一種新的政治思維。在香港的新舊媒體上，我們都能察覺到新一代人持續關注法治與民主。而且，他們也嘗試瞭解和熟習何為程序公義、修憲、投票策略和

三權分立等詞彙及它們背後的邏輯。殖民地和後殖民時期的學校，都沒有教這些。但新一代人靠朋友、新聞和公共知識份子獲知和發展這些概念。這些認識可能不算深入，但從政治實踐而獲得的政治知識，又比起從課本和考試所得的更有活力和彈性。

本書的主要目的，是參與及延續近年一連串社會運動所創造的開放空間，它無法被任何單一的集體議程所簡化，但當中的眾多自主個體，也完全意識到自己正在投身一場集體的運動。自2014年雨傘運動起，我跟超過三十位示威者作了多次深入的對話，在以下的章節，一些人的名字會被列出來，一些沒有。這些示威者談及自己的佔領經驗，包括當中的挫折與啟蒙，情感與理性。我想理解的，不只是其政治觀點，還有運動如何衝擊這些人的生活。運動的經驗對這些人來說十分深刻，有時甚至難以言說。我要誠懇面對這些個體，又同時要努力把現象理論化，實在不易取得平衡。但包納這些聲音，應該可以讓人看見那些在示威裡努力發現香港和自己的自主個體，也因而讓人理解這場運動是一宗怎樣的集體事件。我沒有訪問反對這場運動的香港人。這些人不少，也會成為我分析的背景之一，但本書的重心，並不在呈現和分析香港社會整體。我關注的，是現身的民眾。

阿倫特

要探討現身政治，我不只靠訪問，也靠跟不同政治理論家對話。本書最主要的對話對象，是阿倫特。近年，全球學術界興起

一股重讀阿倫特的小浪潮。她的政治關懷，本來似乎只能應用在二十世紀中期的歐美，現在卻忽然被激活起來。大體來說，阿倫特對政治的思考，可以被理解成一種在西方文明中絕望的內在批判，她分析一個自滿和稱霸世界的歐洲文明如何被自己的產物（如反猶主義、帝國主義和資產階級的去政治化等等）吞噬。現時關注阿倫特的學者，很多是在回應強人領袖在近年冒起的情況，讓人感到世界似乎在走向極權主義的舊路。可以說，因為西方和各個現代社會在經歷了兩次大戰後似乎仍然沒有深刻反省和改過，所以，阿倫特的思想依然沒有過時。

很明顯，我的研究跟西方如何自我批判沒有直接關係。阿倫特相信，要拯救西方文明，便只能靠它自身傳統的核心部份——特別是她認為西方早已喪失的、古希臘的政治實踐。她從來沒有離開過西方傳統，也在其中找到腐敗和救贖的根源。我作為一個既在西方傳統之內、又在其外的人，無法把阿倫特所有理念（例如她所理解的蘇格拉底和康德）都看成理所當然。但儘管如此，我仍然堅信，構築一場阿倫特和香港之間的對話，將會互有裨益。一些學者強調以亞洲為本的理論去研究亞洲的問題，當然有其理由；但把「亞洲的」方法和「非亞洲的」方法作嚴格劃界，卻會形成另一種封閉。

拒絕學習西方的觀念，對香港這類根本就由很多不同文化所構成的城市來說，更是無益。當我們運用「西方理論」時，如果完全沒意識到整個應用過程所帶來的冒犯和偏見，當然有問題。但

只要我們有此意識，就可以把理論從它本來的處境抽離出來，再對它加以審視、充實或質疑。薩伊德 (Edward Said) (1983, 226) 指出，理論本來就應該要四處旅行，從中獲取或失去一些力量，有時甚至完全走樣。我們要非常留意不同理論在旅行時作了哪些轉化，而不是去禁止理論闖入某些地理文化的邊界。我們的世界早已是緊密交織，難以把價值、知識和權力簡單歸類為「西方」或「非西方」。既然阿倫特被廣泛引用，我們更要嚴謹地把她的觀念帶到陌生的環境，認真理解其思想的貢獻與限制。

阿倫特的思想，對我從香港的視角去發展出批判性的論述十分重要。原因之一，是大陸不少聲音往往拒絕「普世價值」，視之為不合乎國情的外來物。本書會說明，阿倫特費盡力氣去討論的古典政治價值（如民主、法治、自由），都跟香港的民主運動息息相關。很多香港人非常嚴肅看待這些「殖民地」價值，也致力通過這些「非中國」的觀念去構築香港。最難的，是既要批判地去理解殖民主義如何建構這些價值，同時批判地去回應那些只想合理化「中國特色的民主」的反帝國主義論述。中國政府在香港的《基本法》寫下具憲法效力的承諾，指明會給予香港普選；但同時，它也堅持指普選從來沒有「普世」的標準，所以，由北京預先選好兩、三位候選人去讓香港人投票，就是最合乎「港情」的民主。我相信，愈多大陸人把民主價值簡化成殖民地價值，香港人就愈需要理直氣壯地看待這些價值。在回應大陸的文化相對論時，我深受阿倫特啟發。她以非基礎性 (non-foundational) 的方式去進行理論化，而此理論思維來自政治共同體自身，我會在最後三章詳談。

這本以香港直面阿倫特的書，包含了很多我跟阿倫特辯駁的痕跡。但我選擇跟她對話，跟她是否一位西方理論家沒太大關係。我跟她辯駁，主因在她推崇現身空間，而這又建基於她對政治行動者 (political actors) 所抱持的理念，把他們形容成是多元、平等、自主和互相尊重，既願意為集體利益行動，又忠於自己的個人意見。我會指出這一假設既有問題，又有勇氣。正如很多評論者指出，西方的自由民主制有很多內在矛盾，包括自由和平等的矛盾 (Balibar 2014; Mouffe 2000)、「民眾」此多元的群體和「主政」(kratos) 此統合過程的對立 (Derrida 2005)、管治者和被管治者的層級關係 (Honig 2001)，還有普世人權和主權自決的對立 (Benhabib 2006)。在以下的章節，我們會細看這些張力如何在香港開展；不過，我的首要焦點，是平等和多元之間的張力，再加上身份帶來的複雜性。平等和多元的張力，是阿倫特的政治理論裡最重要的理論關懷，而身份，卻是阿倫特避而不談的概念。

所謂平等 (equality)，阿倫特指的是政治領域 (political realm) 由一眾成熟、理性的行動者所組成，他們互相尊重和互相支持，盡力保障眾人的平等；其他生理上的結構和社會性的差異（例如性別、種族、階級），則構成社會的多元性 (plurality)。對阿倫特來說，政治領域是人們獲得政治平等的地方，當中的成員富有自主性，也有多元的社會性和生物性。我受阿倫特啟發，特別有興趣分析多元和平等之間的張力（也可說是社會和政治之間的相互構成），把它們視為共居的兩大層次。阿倫特繼承了很多啟蒙運動的遺產，很容易被今天的論者所質疑；可是，阿倫特強調

主體間的互聯性，又不同於很多重視理性和社會契約多於社群歸屬感的古典自由主義者 (Mehta 1999, 123-32)。終其一生，阿倫特的思想都來回於兩種張力——個體政治行動者的自主性，以及政治共同體的成員之間的互相關顧、影響和啟發。我會指出她的理念有哪些是空想，又有哪些是值得奮鬥的願景。

阿倫特的現身論，也幫我釐清了很多有關「佔領」(Occupy) 此示威形式和香港民主運動的意義。阿倫特的政治思想，由兩個層次的現身所構成：阿倫特 (1998, 199-212) 相信，現身是政治的前提，也是其宗旨。第一層，即前提，算是最基本的現象學：任何在世的生物，其在世性 (worldliness) 均有其根本特性，就是可見和被見、可聽和被聽、可觸摸和被觸摸。阿倫特 (1978, 1: 19) 說：「根本就沒有主體可以同時不是客體，也沒有主體可以毋須向其他人以客體的形態現身。」她更感興趣的，明顯是一些在世的客體、個體和現象，多於一些帶着目的寫成的歷史發展。可是，阿倫特也不滿足於只停留在生物性的物質存在，指出尚有第二層現身，它涉及自由，即政治行動的終極關懷。阿倫特 (1998, 190) 相信，在現身空間裡，有很多獨立和有其自身言行的人，而這些政治行動者之間也會互相影響。要進入現身空間，行動者會讓其行動自我發展，超越本來的動機，跟不同自由行動者的行動互動。換言之，我們以客體的形態被看見，也以主體的姿態現身和行動。這些複雜和沒完沒了的雙向交流，遙遙呼應着佛學中共業 (karma) 的概念，也標示出阿倫特如何理解現身空間和自由。

我們可以如此形容阿倫特的想法：在第一層，人們共同生活，互相承認，體驗和反思人類社群內的多元性；第二層則是爭取平等的政治行動。多元性強調每個人的獨特性，而平等，則講求所有人被公平對待。在佔領區，示威者嘗試同時表述每個人的政治能動性和眾人的集體意志，其實就是在處理多元和平等這兩套原則的矛盾。我研究香港，最終是想思考我們的政治共同體如何構成：當我們建立政治共同體時，如何同時捍衛每人的特殊性和眾人的平等？這是一條阿倫特式的問題，也是香港有責任要去思考的問題。

除了多元和平等，我也會引入身份 (identity) 的概念，這是阿倫特故意避而不談的。她從來沒有仔細談及身份的政治意義，但我們可以在其整體思想中勾勒出此概念，並把它分成兩個層次。一、身份標誌着某人在社會和生物層面的獨特之處，所以是多元性的基礎。二、身份屬社會領域 (social realm) 和私人領域 (private realm)，不可被視為正當的政治理性。阿倫特懷疑所有身份政治，反對社會和私人領域的元素進入公共領域 (public realm) 而跟公共討論和決策混為一談。我會再在第三章詳談此點。我認為，阿倫特從來沒有直接處理箇中矛盾，其理論也因此無法全面啟示當代政治。

但我不打算替她填補缺口。本書旨在闡述一種雙重批判，既批判中國大陸的沙文民族主義，也批判為了回擊此沙文主義而建立的香港本土主義，它們都涉及狹隘的身份政治。不過，我也不

想在分析政治時置身份於不顧。其實，身份就是相似性和相異性，還有社群和個體之間的複雜協奏。身份涉及人性中的混亂成份，例如情緒、依戀、尊嚴等，都是政治的重要推力。阿倫特聚焦在政治事務，往往懸置了這些議題，使她的政治分析跟很多實際發生的政治事件距離稍遠。我們知道，所有真實的政治情境，都體現了由宏觀社會力量和微觀心理狀態而形成的特殊組合。政治主體的互聯性，很受人的身份影響。事實上，當我們理解身份是如何形塑出來，才能真正明白根本無法把私人 and 公共二分，也無法把平等和多元二分。反過來說，任何有關身份政治的討論，也有可能因為思考平等和多元的問題而受益。

1997 年後，香港人被指令要重塑自己的文化身份，使自己可以縫合進中國大陸的國家體制之中。儘管特區政府大力支持愛國主義，但九七後成長的新一代，往往看不慣這個自稱的祖國，因為它象徵貪腐和囂張的威權。另一方面，本土身份的形成也愈益令人憂心，當中充滿歧視和本質主義的種子。換言之，本土主義的冒現既保護香港身份，使其免受威脅，但也有保守一面。文化身份如非建基於生理特徵，便往往是依據一些排他性的、外人難以獲取的屬性。所以，一個以文化為本的共同體，也往往是同質或趨向同質的，而這不利於構建一個真正開放的政治共同體。近年的香港獨立運動，均沒有走出把文化本質化和形成排外身份的危險陷阱。⁵

5 香港民族黨被特區政府列為非法組織，聲稱有三十至五十位黨員。它在 2016 年 3 月成立，目的是鞏固香港民族的民族意識，步向獨立和一個自由的香港共和國。它反映了香港少數人的政治觀點。

身份政治可能不利平等和多元，但只要三者互相支持，互相制約，它們也有可能同時健康發展。而且，儘管文化本質主義會帶來危險，但過份簡單地批判身份政治為排外政治，也可能只會強化那些壁壘分明的政治立場，製造簡化的左右對立。政治領域總是跟文化和情緒混在一起，但我們仍然可嘗試解結。我們也必須相信，只要政治行動者能夠自由探索其領域和方向，他們便可以製造空間去促成一些意外，甚至是革命性的事情。我們不應太快指身份政治是一條死路，而是要促使它不斷與其他政治觀念對話。就算是一些被本質化的文化政治，只要被置放在多元的政治和文化之中，也有可能被轉化成改變的動力。

例如，被珍視的廣東話文化，可見於九十年代的周星馳喜劇裡；但對現時香港的新一代而言，地方語是一件更政治性的事情：新的教育政策愈益排擠廣東話，普通話文化席捲整個服務業，本地的生活方式也不斷受衝擊 (Y.-W. Chu 2017)。對廣東話的擁護，確實會促成一個狹義的文化身份，但它也同時有助建立一個更廣大的政治共同體，參與人們的日常生活與政治。我想做的，是批判地探索文化身份和政治行動主義如何相得益彰，而非互相摧毀。

關於本書

在香港及其佔領運動的脈絡之下，本書處理三組互相關連的問題。一，我們該當如何理解佔領者既自主而不盲從，但也忠於一個集體運動？二，佔領期間，有哪些互聯主體的關係形成了，而又幫助每個人去建立其自身的政治主體性？三，通過香港的奮鬥，我們可否把城市視為一個能夠形成政治共同體的可行單位？三組問題連起來，是希望從香港和世界的角度出發，探討何為參與式民主（participatory democracy）。

所以，本書有三部份。第一部份處理全球佔領運動所帶來的理論反思，然後探討香港的傘運在全球佔領運動中有何位置。第二部份進入一些在傘運發生過的事。第三部份宏觀地分析香港的政治狀態。三部份加起來，是要審視民眾形成之時所帶來的各種矛盾——社會和政治的矛盾、個體和建制的矛盾，還有文化和歷史的矛盾。

第一章為全球的佔領運動作一概觀，解說各個佔領運動的不同議程和情況，我也會討論此示威模式的特性：一方面，佔領是一個示威象徵（a sign of protest），讓佔領區外的人看見；另一方面，從佔領區內的人的親身經驗出發，佔領是一種共居實踐（a practice of cohabitation）。要明白此示威形式的政治意義，便必須同時明白此兩種特性。本章把佔領運動當成一種普遍可見的示威形式去討論，也會點出其不穩定的本質。本章的目的，是要理解

那些堅定的示威者有何個體性（individuality），也是要向全身投入集體政治運動的人致敬。

解釋了有關佔領的理論思考之後，我會在第二章帶大家進入兩傘運動。我會把這事件放在香港的政治和歷史脈絡中，順時序重現其過程。我也會介紹幾位佔領者，看這些個體如何既是運動的骨幹，卻又促使運動的領導權下放，擴散開去。這幾位佔領者跟運動和社會拉拉扯扯，也投射出香港更大的政治現實。

接下來的三章，也是本書的第二部份，由兩個關鍵詞構成：文化（culture）與共同（common）。在文化領域，任何目標和控制手段都難以生效；可是，文化在建立共同體的過程中也是十分關鍵的：一方面，它橫向地讓人認清很多人同時存在的事實；另一方面，它也縱向地讓人認識到個人的限制和歷史的重要性。在這三章，我指出兩傘運動的文化發展出一個兩傘運動的共同體：佔領區是一個人們相互溝通、自我表達和情感認同的場所。為了示威而創作的口號、藝術品和手作，也連接了佔領區內外的人。

在第三章，我會討論阿倫特如何看「社會」，由此去看傘運時的社交媒體活動。我會指出，社會領域充滿了政治訊息和私人情感，使我們必須把社會視為一個區別（discrimination）和斡旋（mediation）的領域。在這些社會空間裡，政治事務和私人事務相遇，產生互動。我們可看到示威者在當中的掙扎，他們既在公開的政治世界吐露私事，又沉溺於自己的私人情感，展現出複雜的

情感流動。社交媒體容納了私人和公共的緊密交織，既製造偏見，卻又促進自由，也反映了這場佔領運動的社會性。

第四章的焦點在一些為傘運而製作的藝術 (arts) 和手作 (artifacts)。我會從阿倫特尚未完成的遺作中，看判斷 (judgement) 和政治行動 (political action) 的良性互動，我也會從她的文章出發去探討兩傘藝術。阿倫特認為，判斷是直接跟文化藝術有關的。所以，解釋那些在佔領區生產出來的藝術品，可以幫助我們理解運動的政治面向。這章會討論到這些藝術如何在藝術與手作及行動者 (actors) 與觀者 (spectators) 這兩組張力之間，與政治拉扯。我也會探討佔領運動如何形成了一個新的文化經濟——它與資本主義系統的文化經濟截然不同。

在第五章，我研究那些在兩傘運動期間及之後製作的紀錄片，從而去論說歷史和政治之間的張力。傘運獲主流和另類媒體大幅報導，也有很多視覺紀錄把運動的碎片存檔。這些紀錄很多都不完整，既鮮活地反映了這場佔領的特質，也共同展示出運動的身份，就是在其碎片化的過程中建立起來的。本章指出，紀錄片此媒介如何有力地介入政治。這些視覺紀錄的指涉性 (indexical nature) 沒有阻礙政治意義的產生，而是促進了政治的形成。影像體現了其生產者和觀者之間的活躍關係。

本書的第三部份，也有三章。它們會把香港放在一個更大的脈絡之中，讓我們理解這座後殖民城市的政治奮鬥如何關係到更

廣闊的全球狀態。我特別提倡一種以城市為本，而非國家為本的民主形態。這三章也會把香港的奮鬥連結到一些「普世」價值，例如自由、平等、法治等，以及連接上香港特殊的殖民及後殖民狀態。把傘運放回更大的香港歷史及掙扎之中，我們便能夠把傘運連繫上城市，從而也把城市連繫到世界。

第六章思考香港民主的全球性意義，藉此去豐富和深化哈維 (David Harvey) (2012) 致力推動的城市權 (the right to the city)。我會探討香港在歷史上如何既是政治城邦，也是難民城市，而我們又如何通過這一歷史，去回應偏執、狹隘和保守主義等在香港和世界各地日漸冒起的現象。香港所需要的政治自主性，必須要繼續維持其自由主義和進步性，連結中國大陸甚至全世界的人民和觀念，同時致力推動公民社會及其文化身份持續發展。這章也會討論像香港般的全球城市，可以怎樣處理全球化、資本、民族主義和本土主義之間的矛盾，又如何去找方法保護其公共精神，使它免受恐懼侵蝕。

第七章處理香港的殖民和後殖民處境。這一章會解說自由主義的價值 (當然跟英國的殖民主義直接有關) 和新自由主義的管治 (跟中國的國家—市場主義聯姻) 如何深深植根於香港社會。但在香港，自由主義和新自由主義不是唯一模塑出個人自由觀念的意識形態；一些跟社區建設有關的觀念和實踐，也埋藏在香港的經驗之中，使香港也可以重視集體身份多於個體化的主體。本章會探討莫芙 (Chantal Mouffe) 和巴里巴 (Etienne Balibar) 二人分別

提出的民主矛盾論 (democratic paradox)，也會把民主當成一個現身空間去討論，理解它如何容許不同價值和原則——包括自由、平等、社群、發展和身份——相互較勁和互動。

第八章的重心，放在公民抗命和法律之間的張力，一個對香港——把法治當成「核心價值」的城市——來說非常重要的主題。如果傘運是公民抗命的一種方式，它犯了甚麼法？又可以從中重構甚麼？我們會把法當成既是先於政治 (prepolitical) 的 (作為成立政治共同體的原初律令)，也是政治的 (作為政治共同體內部的持續實踐)。這一章會指出，我們需要更深入認識公民抗命，因為那是一個在民主失敗時很多人會考慮的政治選項。但另一方面，我們也必須承擔建立體制的責任。公民抗命的觀念，可以連結到傅柯對主權和生命政治 (biopolitics) 的討論。生命政治跟現時中國的管治很有關係，而阿倫特的政治生活 (*bio politikos*) 則可以用來對抗生命政治，以其他方法把人轉化成主體。

第一章

主體互聯和佔領運動

本書的首兩章，分別簡介全球的佔領運動及香港的兩傘運動；兩章加起來，也會建立一個理論框架去理解何為佔領 (Occupy)——它是一種示威形式 (form of protest)，也是一宗現身事件 (event of appearance)，示威讓世界聽到我們的訴求，現身讓世界看到我們的存在。

傘運和其他佔領運動最寶貴的地方，不是運動本身，而是人，是每一位發動和參與運動的個體 (individual)。我們不應該認為所有佔領者都是毫無區別的。每一個人都在公共空間裡展示了各自的政治意見和部份私生活，冒險去催生出一個有活力的新政治體。這些佔領者不僅僅在示威中一起高喊信念，也同時來自很多個不同的家庭和地方。眾多個體 (individuals) 走進公共空間，跟別人共居，讓真正的公眾得以成形。

這帶來兩個重要結果。一，變革：這批人勇敢地犧牲部份時間、精力和財產決志求變，而且確實獲得了一些成果。我會用下一章去探討在傘運中何為求變。在本章，我想討論的是第二點，也是佔領此示威形式的另一個重要特徵：個體性 (individuality) 在沒有陷進個人主義 (individualism) 的情況下得以被表述出來。佔領區內，人來人往，佔領運動對不同主體產生的影響也是千差萬別的。可是，人們不是為了自己而來，而是為了一些更崇高、比每個人的個人關懷加起來的總和更重要的東西而來。同時，他們也努力確保他們的判斷和決定真的出於自己，不會被代表。

接下來，讓我先回顧一下全球各個佔領運動，探討個體如何在民主中仍然有其基本和重要的角色。首先，我會解說各個運動在其態度和組成上如何互相關連，又如何能在政治脈絡及政治訊息上各有不同。我也會談及眾多個體如何在佔領的狀態中行使政治自由。我想探討的是，人們在政治行動中既自主、又合作的個體，如何超越維繫資本主義和新自由主義的個人主義？我也會解說「佔領作為象徵」(Occupy-as-sign)和「佔領作為過程」(Occupy-as-process)的分別。本章的重心，是「佔領」此政治參與的形式，我們會集中看它如何在示威共同體的內部促進每個人的自主性，又同時促進人與人之間的互聯性(intersubjectivity)。

全球佔領

以佔領的方式去示威，絕非新現象。在1960年代的民權運動中，佔領很常見。國際新聞的報導有了現場直播之後，全世界也看到1986年的菲律賓人在人民力量革命中佔領公共空間，也看到在1989年發生在北京的六四事件等媒體奇觀。近年的全球佔領運動也是類似的情況，而它們的發生大都是意料之外，也因此更觸目。本書用「全球佔領」(Global Occupy)一詞去指涉一連串在2010年之後於世界各地出現的大型政治抗爭，其特點是有很多自主的主體去佔領公共空間，並在其中共居。¹

1 2010至2013年期間全球示威的日程表，見Werbner, Webb, and Spellman-Poots (2014, xiii-xxxviii).

這波佔領潮的第一宗案例，於2011年首兩個月在埃及解放廣場(Tahrir Square)發生。埃及革命受鄰國的政治事件影響，但又不同於此前的幾場顏色革命，因為它受美國操控的程度相對低很多(Abul-Magd 2012)。奧巴馬政府在2009年大幅削減了美國在中東的經費，而解放廣場的佔領運動，其實主要由本地政治推動。那絕非一場和平革命，佔領者也尚未有意識要使運動表現成一場讓國際媒體消費的奇觀；相反，示威者認為，佔領要體現出其頑強的示威口號：面對穆巴拉克政府，「我們不走，他才要走」(We will not leave; he should leave)。穆巴拉克倒台後，運動被全世界視為勝利。各國遊客和名人湧到廣場，把它變成民主的全球性象徵，解放廣場也直接啟發了其後在西班牙的15M反緊縮運動。

多數佔領運動，都在一段短時間內凝聚和發展，而它們都各自找到要點，把不同社會問題串連起來。埃及佔領運動的主導論述，是要發展國家民主。其後發生在歐洲的示威，則更傾向由經濟議題主導。這反映人們不信任現行的政治體制，認為它無力處理經濟危機。

在西班牙，全國失業率高達20%（青年失業率更是達到40%），人們於2011年5月聚集在馬德里的太陽門廣場(Puerta del Sol Square)，抗議政府屈服於全球財經體系，削減國家預算。埃及革命啟發了西班牙，而太陽門廣場的佔領者，也更意識到自己在城市空間中的集結形式，自稱「集結運動」(assembly)

movement)。人們對政府的管治極度失望，在廣場自發連結，以具體的鄰里和社群發展出另類的政治。運動成功把基進民主引進廣場 (Jiménez and Estalella 2013)，這啟發了世界各地的社會行動者去思考和實踐參與式民主。

西班牙不是唯一面對財政危機的歐洲國家。希臘政府也在千禧年左右大量借貸，使希臘成為歐元區增長最快的經濟體。美國發生次按危機後，希臘無法以更多借貸去償還累積的欠款。類似於西班牙的情況，國際貨幣基金 (IMF) 以其救助借貸介入，但要求希臘政府加稅、私有化公共資產和收緊公共開支。希臘人受西班牙的示威啟發，加上其強烈的疑歐主義，在全國各地捲起浪接浪的示威，一些人在薩羅尼加和雅典持續紮營多月。

西班牙和希臘的示威，以令人失望大於希望的姿態收場，但它們的反資本主義訊息傳遍世界，先抵達加拿大，又演化成在紐約祖科蒂公園 (Zuccotti Park) 的全球佔領華爾街運動 (OWS)。華爾街的示威者標示自己為 99% 的人；跟他們對立的，是佔人口的 1%、賺取比美國入息中位數多 225 倍的富人。示威者嘗試代表及整合美國主流聲音，對抗貧富不均。這場運動繼承了馬德里的實驗，把佔領公共空間的行動變成基進民主的場所，示威者不僅僅在公眾地方示威抗議，也在行動和藝術上發展了新的政治性表演 (McKee 2016)。世界各地的人——從倫敦到盧比安納、從墨西哥城到尼日利亞的卡諾——都觀看和參與此新形式的示威，並重演佔領華爾街的行動。

佔領華爾街持續影響全球之際，土耳其的革命也在伊斯坦堡的格茲公園 (Gezi Park) 上演。2013 年 5 月 28 日，人們上街抗議政府重新發展公園的計劃，而這隨即激起人們對埃爾多安政府的憤怒。示威在三日後以警方的血腥鎮壓收場，但革命的第二個階段很快出現。行為藝術家京迪茲 (Erden Gündüz) 在塔克辛廣場 (Taksim Square) 站立了八小時作沉默的抗議，人們也開始重新進入廣場，作更長期的佔領 (Öztürkmen 2014)。「站立者」引來大量喝采和模仿，靜止站立以作抗議的方式，也傳遍土耳其和其他國家。京迪茲的表演，直接啟發了香港大學法律系教授戴耀廷。當時，戴耀廷正在為香港版本的佔領提出建議，他認為，可以參照土耳其的經驗，以和平佔領為佔領中環的主軸 (周展鴻 2013)。

2014 年台灣和香港的佔領運動，不同於上述的運動。三月在台灣發生的太陽花運動，源自一份橫跨海峽兩岸的貿易法案。這份法案，是一份把台灣和中國大陸的服務業自由化的服務貿易協議。很多台灣人都憂慮，立法過程是「黑箱作業」，也憂慮台灣經濟「大陸化」。在全球佔領運動的風潮下，一些學生在 3 月 18 日至 4 月 10 日期間佔領了立法院和行政院。大樓外，示威者也佔領了一些道路，以示支持學生 (林傳凱 2014)。

香港的佔領運動，也是由類似的抗中情緒所引發。很多香港人不滿全國人大常委會提出的八三一決定，因為它否定了香港人在 2017 年的特首選舉中獲得一個更開放地選擇候選人的民主進

程。一場要求「真普選」的佔領運動，由學生罷課而起。當學生嘗試「重奪」政府總部前的公民廣場，警方以胡椒噴霧和催淚彈回應，激怒了很多市民上街，使城市各條主幹道被人佔領。佔領區包括金鐘、旺角、銅鑼灣、尖沙嘴和灣仔。尖沙嘴和灣仔的佔領期很短，而其餘三地的佔領期，則長達七十九日，為這個以高效和井然有序著稱的城市帶來各種不便。論規模和長度，雨傘運動都可算是這波全球佔領的其中一道高潮，但以紮營作為示威方式的潮流，其實不止於此。2016年初，美國北達科他州立岩區的印第安人保留地有原住民和社運人士紮營抗議建輸油管，但在2017年2月被特朗普政府清除。2017年，羅馬尼亞也有人紮營抗議貪官污吏。不過，自2014年起，佔領便沒有再成為主要的示威方式。很多人也慢慢忘記此示威方式所帶來的力量和感染力。就讓我們在近年已經太多的左右翼民粹主義討論中稍息，回到佔領，重訪其意義。

眾多個體

血腥的塔克辛廣場、氣氛和平的金鐘、影響全球的佔領華爾街、本土為主的太陽花運動、太陽門廣場的反緊縮口號、格茲公園的民主之歌……這些運動非常不同，不可能被歸納在同一套政治議程之下。我們或許可以說，這些地方多多少少受新自由主義影響，但以同一套馬克思主義的進路出發，把所有運動當成是同一組問題的不同形態，則肯定是簡化了現象。在不同的示威地點，其真實的在地生活處境非常不同，而所有佔領運動，也在政治和文化上緊密地深嵌在地方社群之中。

要解釋這些事件之間的關係，我們可以借用干納利 (William Connolly) (2017, 124-25) 提出的「蜂湧政治」(politics of swarming)。干納利 (2017, 124-25) 用一群蜜蜂尋找新蜂巢的形態為例，帶出蜂群無領袖、但合作性強的特點，並以此提醒我們，政治也可以同樣由不同區域、地域、層次的傳播過程和行動模式去組成。全球各個佔領運動及它們的互相連結，都或多或少對應着以上的集結過程。這些運動，大部份沒有整全計劃，但都有意無意用佔領作為集體的抗爭方法，把公共和功能性的空間轉化成示威和生活的空間，見證了一個小型社會如何集體地從下至上建立出來。例如，很多佔領區建了圖書館，那是真實的生活空間，又是分享和生產知識的象徵。它們的出現，或者出於真實需要，或者是有意模仿其他佔領運動，但都發展出自身的社區。而且，這些佔領運動都涉及眾多個體，他們以自主的政治行動者的姿態走在一起，並非由傳統政黨所動員。所有佔領運動都是自發形成，佔領者不歡迎主流政黨進場，但這不代表運動欠缺一個連結眾人的共同位置。眾人從傳統政黨的指令中解放出來，嘗試以不同方式去達成其政治意志，以新方式連結理論和實踐。此外，大部份佔領區都是公共空間，挑戰了我們一般所想像的，也是現代社會最基本的公私領域的截然二分。這些空間用法的快速轉變，有賴大量自發而互相配合的合作。佔領運動提醒我們，這些空間的意義可以隨着人們在其中的居住方式而激烈轉變，使人想像不同的可能性。雖然干納利更關心的是環境政治，但是，我們可以把他在自然界所感受到的創造力接合到一些社會性的行動形式——佔領者也是以「蜂湧政治」的形態去對抗同樣是人類中心的新

自由主義，讓我們理解原來個人的能動性在人際中才最能彰顯。

「蜂湧政治」也可以用來理解 2019 年的香港街頭運動。經歷了 2014 年的傘運和後來的旺角衝突² 之後，很多香港年輕人成為了成熟的政治行動者。反逃犯條例示威冒出了沒有中心領導，但行動精密的街頭組織。這一場運動的確是無大台，但又是高度分工的：有直面警暴的前線勇武抗爭者，也有過百萬遊行人士在背後支援。很多短片鳥瞰式地呈現出群眾，他們有點像螞蟻，會自動形成通道予救護車通過，然後很快合上。他們也會因應人潮，自行離開警方限定的路線，主動佔領開路。即使沒有領袖維持秩序，示威者仍然可以自行協作，有時有新策略，有時則模仿從別處學來的方法。大家通過一種互相依賴又信任自己的溝通方式去行動。

由於此「蜂湧性」，各個佔領運動都同時有顯示 (describe) 和預示 (prescribe) 的作用：一方面，它們反映現有的政治問題和社會結構；另一方面，它們也是政治行動的實驗場所，因為示威者大都希望通過當下的參與去展示理想社會的可能。我們可以用宗教為例：各場佔領都是世俗的政治運動，但又全部都有不同宗教團體的參與，在其中對話、合作和整合 (S.-H. Chan 2015)。在塔克辛廣場，基督徒和穆斯林在初期願意

2 譯註：旺角衝突發生於 2016 年農曆新年。由於警方及食物環境衛生署拒絕在旺角容許無牌流動熟食小販擺檔，引起在場人士衝突。事件中有九十人被捕，判刑最重的盧建民被判刑七年。

一起顯示團結 (El-Khatib 2013, 111)。在旺角，示威者建了一座臨時廟宇，同時容納了地方神祇關公和耶穌基督。李格爾 (Joerg Rieger) 和郭佩蘭 (Kwok Pui-lan) (2012, 48-55) 也記錄了佔領華爾街如何把不同信仰傳統的人連成一線去支持運動。這些運動使一些平常被隱沒的聲音得以公開，也提供機會予一些較進取的團體去搶奪領導權。

在香港和台灣，基督教的論述隱然地支援佔領運動，它是運動領袖和很多重要支持者所宣稱的信仰。相比之下，在美國，主流基督教論述普遍保守。佔領華爾街不是由基督教價值所推動的，卻讓很多自由派的基督徒可以難得地公開作社會批判。但佔領運動絕不是烏托邦。在埃及，基督徒和穆斯林的初期合作很快煙消雲散，運動最後似乎強化了既有的宗教衝突。在香港，佛教徒曾經前所未見地踴躍參與運動，但很快退卻，一些佛教輿論領袖也很快重新專注其宗教生活。³ 在多元的政治目的和眾多個體的不同節奏下，運動欠缺強勢領導，在政治上難以奏效，也無法形成更大規模和統一的運動。

佔領是很費力的示威方式。例如，佔領區開放予所有人表達自己的意見，半無政府的狀態其實促使了觀點和價值上的衝突。眾多個性鮮明和堅持己見的人共住一處，也絕非易事。大體來說，佔領者願意分享資源和觀念，也願意跟陌生人接觸。但各人又很著緊自己的政治自主性，總是不願走向徹底的統一。他們拒絕被

3 作者訪問 Irene, 2015 年 9 月 2 日。

代表，也常常不按由上而下的要求，很難達成共識。事實可見，佔領日子愈長，愈難保持團結。很多論者指出，要協調各個佔領區的運動，社交媒體和定期大會非常重要。可是，這些論者主要關注政治上的組織和效能，即傳播方式如何能夠有效達成政治目標。我更感興趣的，則是共居本身。佔領此示威形式，可以見證團結有多困難，但它也從根本上豐富了示威本身。

巴特勒 (Judith Butler) (2015, 137-39) 認為，佔領運動的力量和意義，涉及人民集會和步行的權利。可是，很多佔領者是實實在在地住在一起，因此，佔領實在不能被簡化成一般政治集會。大部份政治集會都被當成櫥窗，去展示政治訊息，若要訊息意義突出和連貫，就要動用很多口號和宣傳藝術。但佔領運動最有力量的，不是示威，而是佔領者長時間在一個公共空間共住，討論公共議題。它能維持多久，視乎政府有多包容，也視乎佔領者的意志有多堅定。最重要的是，佔領在展示政治意見的層面上或許效用有限。傳統的示威旨在把示威者的政治訊息帶到公眾中，因此有一套簡單的二元對立框架，即團結的「我們」和必須聆聽訴求的「他們」。相對來說，佔領區內甚麼人也有，必然發展出各種對立的張力。共居時間愈長，愈難區分誰是示威者，誰是旁觀者。佔領者注定會分化，公眾也不可能稱自己只是路過的旁觀者，因為佔領區本來就是公共空間。示威不再是簡單地象徵某個統一的反對力量，而是見證了建立共同體——不論在佔領區內還是外——的艱難過程。

在香港，佔領者一穩住陣腳，就很快建立他們的「村」，例如用金鐘的道路名而命名的夏慤村和添美新村，還有以鄰近商場命名的信和村和創興村。佔居者自稱「村民」，將其他「村民」也視作是來自同一個社群的人。⁴ 帳篷被標上地址，靠專業的郵差和幫忙指路的村民，人們可以把信直接寄到帳篷。(圖 2)。

我們可以說，這些活動體現了社群主義、本土主義，甚至民粹主義，但不能忽視的是，「村民」其實都是有其自主性的個體。他們在佔領前互不相識，卻不怕困難，嘗試建立一些互相尊重的新社群。他們先開始實驗共享經濟，探索如何善用手上和未發掘的資源，平均分配給村民。佔居者自稱「村民」，可能是浪漫化了農村生活，但也是在抗議香港的過度城市化及其不宜居的住屋環境。事實上，雨傘運動的「村民」身份指向一個叛逆的主體，既是個人主義的，又是集體主義的，他們總是以另類的思考方式去對抗主流。⁵

4 在台灣的太陽花運動，一些學生示威者也自稱「鄉民」，跟電子報告欄 BBS 的網民所用來自稱其社群身份的詞語一樣。

5 我在第三章討論的「語傘」，有一個詞叫「村民唔係咁諗」，指涉「村民」一詞在近年的香港社會運動既是受害者，也是反抗者，而其意義是經常改變的。見 <http://www.umbrellaterms.hk/main/blog/keyword-villagers-think-otherwise>，2017 年 7 月 26 日擷取。感謝李祖喬的提醒。



圖 2：金鐘佔居者的新地址。拍攝與提供：周佩霞。

當華爾街被佔領的時候，甸恩 (Jodi Dean) (2016) 觀察到個體利益和集體目標之間的張力。她指出，有演說者以人民大聲公 (People's Mic)⁶ 發言，卻關心個體多於集體，只在說自己的事。甸恩感歎說，當人們只講述自己的經驗和挫敗，「個人問題便驅散了集體的力量。各種可能互不相干的個人取捨和盤算，把 (公共的) 自主性簡化成是個體問題，也摧毀了群眾」(9)。布朗 (Wendy Brown) (2011) 也指出，雖然佔領華爾街成功吸引媒體注意和主流社會的同情，但媒體從利益而非公義的角度去報導，把佔領者當成是追求私利的人，更假設他們背後都有一個辛酸的故事才會上街。

6 人民大聲公之所以在祖科蒂公園發明出來，因為佔領者不容許使用電流放大器。要使群眾聽到講者發言，講者會說幾句話，由群眾大聲重複，再一直由不同群眾傳播。

我們不難理解甸恩和布朗為何如此評價佔領華爾街中的個人主義傾向。但在其他佔領運動中，我們更多看到的，是示威者投訴自己的個體性沒有被承認和尊重。在台灣的太陽花運動中，一位女示威者就以第三身的女性聲音，去回溯她在運動末段時的沮喪感：

她使用其他佔領者熟悉的語言，引用抽象高級的概念，如民主程序、意識形態、溝通成本，而不再說「我覺得、我感覺」。她理智而疏離，她也絕不提到模糊的、主觀的情感，不說心痛、受傷、想哭。她可以談程序缺陷與話語權不平等，卻不敢說自己感覺被排擠，害怕被背叛。(許可 2015)

在上述的例子中，台灣的佔領者在經歷漫長的政治壓力和不安之後，其實很想表達自己的個人情感。她要求示威同伴認真面對、尊重每位佔領者，而不是只顧討論程序理性和組織上如何更有效達成政治目標等事項。

我把甸恩的批評和台灣佔領者的聲音並置，並非要強調文化差異，也不是要說美國人比台灣人更個人主義。這裡的主要問題，也不是性別不平等 (即使它很多時候確實是一個問題)。⁷ 我相信，佔領在本質上突出了多重張力，包括個體性和集體性、個人利益和公共意見、情感和理性等張力。很多佔領區也有類似情形：一些人埋怨示威者變得愈來愈原子化，另一些人則投訴，新建立的

7 在埃及的解放廣場，示威期間有大量明顯針對女性的暴力 (Amnesty International 2013)，美國的佔領區也有性暴力和性別歧視 (Dupuy 2011)。

示威和共居空間，很快被理性和功能主導的政治邏輯所佔據，正如上一章提及那張彌敦道上的乒乓球桌的下場。

如何理解這些張力？我想先指出佔領此示威形式的主要矛盾：佔領作為一個追求未竟的政治計劃的方法，是以抽象一致的「我們」為本；以及佔領作為目的本身，在當中，每個單一的「我」都是至關重要的。我把這兩個面向稱為「佔領作為象徵」和「佔領作為過程」。在各個佔領運動中，我們都能見到未來的政治目標，是屬於一個集體和抽象的「我們」（佔領作為象徵），同時也能看見它跟眾多個體在佔領時的具體處境互相拉扯（佔領作為過程）。

那位台灣佔領者投訴她的個體性被忽視，既引來注目，也同時質疑了那個最初把眾人聚在一起的統識狀態（hegemony）。我們都記得，拉克勞（Ernesto Laclau）和莫芙（Chantal Mouffe）（1985，105-14）如何解說統識狀態的邏輯：面對各式人等的社會位置和個人訴求，社會運動得建構一些共通點（nodal points）暫時穩住分歧，使不同行動者得以形成統一的共識，在政治行動上更為團結。但是，統識狀態只能是暫時性的，共通點也不能永遠把眾人聯合起來。在佔領運動中，佔領者拒絕中央組織，重視每一個人的自主性，正正最能展示拉克勞和莫芙的說法，即共通點和使它得以被建構出來的政治流動場域（field of political fluidity）之間是互有張力的。沒有任何統識狀態可以在一個真正民主的環境中永垂不朽，所有社會運動，都會被催生它們的多元世界所質疑。

在思考甸恩和布朗的批評時，我們得緊記大部份佔領運動的參與者都是自主的個體（autonomous individuals），而非政黨或政團的成員。因為共居的經歷，每一個人也得到機會在一個居住環境中分享自己的歷史和未來志向，成為一個活生生的人。拿沙（Maple Razsa）（2013）用「轉向主體」（the subjective turn）一詞，去形容在斯洛文尼亞的佔領運動。當中，盧比安納的社運人士邀請外地勞工去佔領區分享生活經驗，借不同的個人故事去團結更多人聯合抗爭。由於這些佔領運動時間長，行動者之間往往不一致，組織鬆散，所以每人也有千差萬別的經驗。但運動本身也證明，佔領者一旦集結起來，也會願意暫時放棄自己的社會位置，分配出個人時間，以求進入現身的空間和參與政治行動。佔領運動之所以有其歷史性的意義，正正在於此多元性。甸恩和布朗選擇去批評個人主義，當然值得理解，但她們卻沒有認真看待集體政治中的個體有何意義。我認為，我們必須區分佔領時的「個體性」和新自由主義邏輯所吹捧的「個人主義」。如果「佔領作為象徵」和「佔領作為過程」同樣是對新自由主義的批判，那麼，前者是一個批判性的訊息，後者是身體力行地把另類的經驗和想像付諸實行。

很多評論已經指出，新自由主義利用自由主義的一些元素，把國家責任偷換成個體責任，每一個人也被迫累積自己的人力資本去獲得財富、社會地位和安全感。但要找出路，簡單地說要回到集體主義也不是辦法：盲目擁抱集體的神話，也可能只會有利威權主義的發展，可能反而更破壞平等的原則。只有當我們信任

每一位成員均有其自主性，共同體才可以避免由少數有權力的人去代表他人。佔領運動讓個體性得以表達，也讓眾人互相質詢，使我們得以想像何為公眾，並把它實踐出來。所以我強調佔領是一個過程，由每位佔居者的個人生活經歷和多人共居的多元性所構成。

我沒有打算把個體浪漫化。在佔領區，我們既看到人和平共處，也看到猜疑和指責可以把凝聚眾人的統識狀態打散。在世界各地的佔領區長期留守過的人，很多都不會用「和諧」來形容佔領運動。很多人被困在燥動不安的氛圍中，長期在佔領區內外搏鬥。一開始時，人們往往十分團結，但佔領一拖延下去，人們便不知道如何應付此一僵局和各種冒出來的意見。佔居者開始互相指控對方背叛了運動，每人也因為被思想不同的人包圍而變得敏感，出現了很多「某某不代表我」的情緒。大部份對佔領運動的研究，都把佔領視為集體行動，分析它以哪些機制去促進開放性和基進民主，但佔領區內的不和諧，卻被忽視或消音了。而我卻認為，那些不和諧可以使我們真真正正把握何為「佔領作為過程」。很多佔領運動內部都有良性競爭 (agonism) 的心態，可能會阻礙政治的推進。但我們也必須緊記，要達成任何共識，也不應該犧牲人們爭議和抱持異議的機會。我們必須致力建設一個能夠包容異見，甚至因此而無法建立共識的社會。

在很多佔領區，「佔領作為象徵」和「佔領作為過程」的張力，都以這條問題表達出來：佔居者既多元不一，又有一致的抗爭意

志，我們該當如何有建設性地理解兩者的張力？很多佔居者認為，這是一條有關運動成敗的策略問題，也提出了不同看法。但其實，這也是一條在新自由主義社會下如何開展政治行動的基本問題：新自由主義把所有壓力放在個人之上，一方面推卸國家的責任，另一方面也促進競爭和消費主義，我們如何重新激發那被利用和壓抑的個體性？我們每人如何能恰當地進入和退出由不同「我」和「我們」所構成的不同張力，以建構一個同時在乎每位個體和整個集體的政治共同體？現時，全球各地都愈來愈不寬容差異，我們必須探索異議主體 (dissident subjects) 的可能性，即每人都有其特殊之處，又要為了共同的政治計劃而一起生活，也要保護基本的多元性。佔領運動可能沒有徹底地實現這些潛能，但它啟發了我們如何想像基進的政治自由。

佔領運動不是可以獨自行動的駭客行動主義，也不同于重視人數的傳統集會示威。佔領此示威形式，獨特地體現了團結和多元，以及公義和個人史之間如何良性互動。這些張力扣連起來，可以讓我們反思新自由主義如何同時吹捧和弱化自我，也可以批判國族主義把眾多不同的個體約化成一個單一的國族。新自由主義所歌頌的個體，只對自己負責；國族主義下的個體，則必須為整個國族負責。要避免個體和集體在這些論述底下被弱化和矮化，我們必須使關懷性的自我 (caring self) 和多元世界 (pluralistic world) 兩者能夠更多互相滋養。我相信「佔領作為象徵」和「佔領作為過程」的張力可以培育出一個真正對公眾負責的政治行動者，既忠於公眾的集體團結，也忠於其內在的多元性。

示威空間

現在，讓我們回到共居的政治意義。很多佔居者都可能感到，要平衡政治訊息的一致性和人們共同生活的多元性，其實十分困難。但這中間的掙扎，也有助我們重新想像空間的政治意義。

新自由主義不僅鼓吹個人之間的競爭，也鼓吹城市和區域間的競爭。空間被視為一個個規管工程，當中的集體身份和凝聚力，都建基於當地人如何跟對手競爭。新自由主義式的空間形構，雖然使人民更能感受區域內的共同命運，但也破壞了很多社群和共同體的價值。新自由主義的主體也會互相連結，但多由利益主導，隨新市場變形，也會建構和摧毀地方和社群 (Peck and Tickell 2002)。佔領運動提醒我們，參與政治也必然是同時參與空間的規劃和使用，反之亦然。空間不僅僅是資本流通的通道和終點，也對所有政治實踐十分重要。佔領運動也使我們看到，當眾人能夠共同實踐其自主性和互相尊重時，便可以建立出一個新的空間。

阿倫特 (Hannah Arendt) 的空間政治觀可以幫我們理解此現身空間 (space of appearance)。它是執意和自主的空間 (space of wilfulness and autonomy)，由一些會形成集體、也會瓦解集體的眾多獨立個體所組成。⁸ 阿倫特認為，現身空間並不是本來便存

8 克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva) (2001, 106) 認為，阿倫特致力確保人們的個體性可以被政治性地確認：「阿倫特提醒我們，希臘詞 *hekas-tos* 指『每一個人』，其詞源來自 *hekas*，意思指很遠的時空。而 *bios theoretikos* (理論生活) 基本上就是一個 *bios xenikos* (異邦人的生活)，是遙遠的生活，即『離開其同伴』。」

在的，而是要靠堅定的政治行動者去開闢，也要以原則和勇氣去建立和進出這個空間。要政治行動者放棄一些私人利益和習慣，進入平等的領域共居，實非易事。在現身空間，我們既需要尊重各人的差異，也要超越一些個人特質去使眾人感到平等。阿倫特 (1998, 36) 便讚揚一些人願意放棄部份安全感，進入那難以預測的現身空間：「勇氣是一種非常重要的政治美德，而只有具備它的人，才有資格被包納進一個在內容和目的上均屬政治的團體，也因而超越了那些為了生活……而被迫建立的共處關係。」阿倫特把現身空間形容得很理想，把它說成是由眾多自主、勇敢和令人尊敬的個體所構成。我們暫且不談這裡涉及的公私二分 (我會在第三章回到這點)。我要指出的是，這套想法可以幫我們再思新自由主義時代下的個體性。新自由主義強調個體的能動力 (agency)，讓每個人都要努力成為企業家，也要為自身成敗負責。但新自由主義也大力壓抑個體，因為它只關注資本如何通過不同場域，故此所有人也需要服從資本的流動，並無控制它的力量。阿倫特提醒我們，要讓人重拾政治能動力，便得有勇氣去建構和進入政治空間，以行動和交流促成改變。

同時，我們也必須意識到，新自由主義並非唯一一套在世界上運作的權力結構。在東亞，家長主義一直很強勢，人們普遍恐懼社會失序。中國威權政治的冒起，其實可說是得到不少中國人默許。我們毋須批判渴求社會和諧的人，但任何社會在追求穩定時，應該提倡人的獨立思考，也應該使人更能包容異見。阿倫特堅決反對孤立的自我，但這跟新自由主義無關，而是因為她經歷

過納粹災難，因而堅定批判極權主義。阿倫特（1985，610）指責極權主義以團結社會為名，實質上卻是把人分化，使人與身邊的同伴和現實環境切割開來。這種孤立，使恐怖政治得以操作，向那些被孤立的人施加巨大壓力，迫使那些多元的眾多個體消散成空洞的存在。即使每人都努力互相抓緊彼此，也會被極權操弄：例如，極權會以科技的論述去建構出一種虛幻的自由，使每一個人都仿佛可以被置換和丟棄，淪為「多餘」的人（Arendt 1985，464）。她堅持個體的政治自主性，這點有助我們再思東亞社會所強調的社會團結最終會否摧毀社會的活力。

看看阿倫特如何分析艾希曼審判（Eichmann trial）。她認為，即使在納粹德國，極權滲透到生活每個層面，個體仍然要為自己的所作所為負責。不論政治制度或民主進程的設計如何穩妥，也不可能代替個體成員應該負起的責任。同樣，不論社會處境多惡劣，個體也不可放棄其政治責任。阿倫特（2006a，230-3）批評，法西斯主義得以興起，就是因為有很多人只是盲目服從。所以，她也歌頌那些勇於對抗邪惡的普通人，認為「活在恐怖政治的處境，大部份人會逆來順受，有些人卻不會……從人性的角度說，這是讓地球仍然能為人類居住的最重要條件」（2006a，233）。對抗極權主義的唯一方法，就是靠很多勇於拒絕服從的個體。這也解釋了為何阿倫特認真看待個人傳記：她相信，真誠生活所帶出的脆弱感和固執會顯露出完整的人性，而這種生活值得我們努力歌頌和廣傳。正正是承認每位個體人物都有其不可化約的特殊之處和具體存在，才可以印證多元此觀念。也正正是這些

人「召喚了那些被忽視、誤解和否定的政治可能性」（Curthoys 2002，358）。

阿倫特讚許個體性，但那不等如支持英雄主義。她明確指出，政治行動的目的，不能停留在個體的層面，而是必須超越個人關懷去實現多元的空間。阿倫特（2005，106）寫道：「政治的核心，是世界而非個人——沒有這樣一個對世界的關懷，那些既關懷世界又參與政治的人，都不會感到活着有何意義。」可見，阿倫特要求所有政治行動者都必須向世界負責，而不能單獨操作政治行動。換言之，我們需要的，不是很多英雄，而是很多不斷跟人合作、為別人着想的人。

我們要避免個體變成放棄思考、服從集體的官僚，也要避免個體變成僅僅是大眾的一員，純粹是一套系統內的零件。我們必須鼓勵人們在現身空間中努力溝通，視別人為平等的伙伴。我們無法選擇自己生於哪個家庭，但要進入公眾的現身空間，卻是個人的選擇，也反映了個人的政治能動性。要使真正的政治出現，我們必須暫時離開自己的私密空間，進入公共世界，學習如何與一些跟我們的生命毫無關連的人共處。統識狀態是在不斷演化的空間裡發展出來的特定時刻，只要明白這點，便會明白，我們之所以建立統識狀態，最終目的就是為了要解散它。

願意與執意

要確保這種具自主性的政治參與，我們不僅僅需要理性或判斷力，也需要每一位參與者的意志力，例如他們要執意留守公共空間，也要願意在公共領域讓自己曝光。佔領者不是在遊行中被計算的「人頭」，也不是由抽象數字構成的「人民」，而是透過長期在公共空間裡展示自己的意志 (will) 而展示自身的存在。世界各地的佔領者，不論其年齡、世界觀和個性，都曾展示此強大的政治意志。阿倫特 (1978) 在她的《心智生命》(The Life of the Mind) 第二卷中曾指出，西方哲學從來沒有認真看待意志的領域。尼采被認為是討論意志的思想家，但阿倫特認為，尼采其實否定意志，最明顯的便是尼采提出的「永劫回歸」(Eternal Return) 這一概念。阿倫特 (1978, 2: 22) 寫道，尼采馴服了意志，因為他「把意志的追求限制在那些已經發生且會重複發生的事件」。她相信，尼采悉心地壓抑了意志，是因為他把歷史進程看成是重複出現的，人沒可能靠意志改變歷史，這背後也預設了思考自我 (thinking ego) 跟意志自我 (willing ego) 的衝突 (Arendt 1978, 2: 4)。

阿倫特認為，意志不是西方哲學的主要關注所在。可是，意志是政治變革的關鍵，所以也在現代政治的書寫中廣受討論。從列寧到毛澤東，從葛蘭西到阿爾圖塞，很多政治理論家都探討過人如何靠自己的判斷、勇氣和意志去啟動和參與政治行動，而不是就既有的物質條件去作理性計算。任何人要挑戰一個比自己強

大得多的秩序，自由意志可能是最重要的工具。2019 年的反逃犯條例運動爆發，就是因為北京和香港錯判港人反對條例的意志。

但我們不應純粹因為意志在政治上有用才珍視它；它應該被視為人性最崇高的一面。阿倫特 (1978, 2: 11-19) 清楚說明，我們必須捍衛意志，因為它直接跟自由有關：因為意志，人才能說「好」或「不」，才能同意或拒絕現實。阿密 (Sara Ahmed) (2014b, 47-57) 指出了願意 (willingness) 和執意 (willfulness) 的分別，幫助我們理解政治上的異見者有多「自由」。阿密指，願意的主體 (willing subjects) 會認同和追隨集體，也大都和集體和諧共處。相比之下，執意的主體 (willful subjects) 是抗命和不妥協者。借用阿密的區分去看佔領運動，可以說，大部份參與者都是既願意、也執意的主體。進入和長期留守佔領區的人，都願意共同擔起同一場政治運動，融入成為集體；但他們也是執意的主體，不認同一個主流和霸道的社會現狀。最重要的是，一旦他們在佔領區留守的時間夠長，看到主流的形成，便可能會從願意變成執意，強調其個體性而拒絕盲從。當然，相反的情況也常發生。

阿密 (2014b, 47-57) 歌頌「意志同行」(willing together)，而這需要人們本身對他人持開放態度，也視乎人能否在遇上他人後被感召和引導。但她也強調，願意和執意在政治上同樣重要：「社會意志」(social will) 意味共識，但也總會有執意的人在行

使意志時另有想法。執意的人往往站出來擋路，特立獨行，惹人注目。他們撕破現狀的亮麗包裝，揭開機制背後的腐敗。阿密的意志觀，提醒我們「各行其是」(not witness) 和對抗主義 (antagonism) 一直是社會經驗的一部份。

佔領者執意而進入現身空間，但他們也需要呈現一種集體的社會意願，才可以留在佔領區跟他人共處。阿密 (2014b, 26) 認為，作為一個公民，我們必須首先「願意」讓自己感受如何跟別人在同一世界裡共同生活，在需要的時候，也應該有「執意」的勇氣離開大隊，正是此張力，使而她把願意和執意的分裂視為主體內部的關鍵分裂 (2014b, 27)。「佔領作為過程」由眾多執意的個體支撐，而他們又必然威脅到「佔領作為象徵」，消解它表面的連貫性，但卻又更根本地展示出社會形構和政治開放的過程。佔領運動展示的，不是單一意志，而是其多種版本，它們有時會重疊，有時不會。所以，此新政治體需要找方法使多元和平等都茁壯成長。佔領者的意志，使現身空間得以成形。

可是，執意者也可能使人恐懼，因為他們的意志高度主觀，難以抑制。意志的力量可以很嚇人，因為它獨立於道德的力量之外。它由目標所帶動，為了達成目標，可以不擇手段 (Arendt 1978, 2: 158)。這兩方面都使意志在政治行動中十分重要。一方面，因為願意追求意志，不受任何理性思考和結果盤算所制約，便可以實現政治上的自由。另一方面，意志總是想創新，是由想要現身的強烈衝動所推動。此現身意志 (will to

appearance) 常常是政治行動的前提。那麼，我們如何保證執意者不會把邪惡的動機引入政治領域？阿倫特沒有興趣引入一些超越性的道德價值去限制人的言行。她建議人要發展出主體之間的互聯，靠互相溝通去限制成員的自由意志，同時確保行動自由，由此實現一個充滿活力的「我們」(1978, 2: 199)。佔領作為一種示威形式，就可以有效平衡這些自主而執意的政治行動者。佔領也扮演一個讓主體互聯的平台，不斷提點執意者：他們身邊也有其他自主的同伴。佔領運動的特點，是每一位佔領者都有其政治的自主性，而他們又願意放棄部份自我，顛簸地發展出一個政治性的統識狀態。

我曾經問過黃之鋒，為何他看 Facebook 多於看書，以此作為吸收知識的主要渠道，他如此回答：

我覺得人家常常說政治運動為社會運動，其實政治運動都是很 personal 的，每一個人都有自己的興趣、特長和意願。當討論到未來的社會運動如何走下去，大家通常會用宏觀的角度，從結構去分析，然後怎樣怎樣。但大家很多時候都沒有想過每一個人各自的能力及興趣，我們每一個人能做這件事，就去做這件事了。⁹

黃之鋒的看法，同時反映了雨傘運動的力量與弱點。運動期間，人們分享物資、技術、知識和情感，但運動也很快變得碎片

9 作者訪問黃之鋒，2016年1月12日。

化，分化成左與右、「和理非」與「勇武」、「左膠」與「本土」，這些分化前所未見地衝擊香港。佔領者因為小事而爭執（例如放不放乒乓球桌在路上），也可以因為爭執而神經緊張。

由於每一個人都是自主地參與運動，沒有遵守單一的意向，所以運動的發展方向也就無人可以控制。組織鬆散的政治活動，可能難以培育出集體團結，但就如黃之鋒所說，它尊重每個個體的不同能力和傾向，更真實地反映社會本來的構成，也防止任何人主宰未來。佛家教我們「萬法皆空，因果不空」，所有現象，都在一張互相依存的因果關係網中同時出現。只要我們明白每個人都是因，我們就知道，每個人都應該被尊重，也要為我們共同的命運負責。

下一章，我會討論更多具體例子，去闡釋香港佔領運動的主體互聯性。

第二章

雨傘運動及其參與者

兩傘運動可說是香港史上最具有解放性和想像力的政治事件。可是，它最終無法動搖政治建制，很多人也因而萬分沮喪。漫長的佔領衍生了一個意見紛陳、欠缺共識的圈子。運動「失敗」過後，一套更激烈的本土主義在兩傘一代中冒起，形成了一鼓小眾而煽情的港獨運動 (Lowe and Tsang 2018)，似乎令中共的強硬派更認定要徹底鏟除香港的民主運動。對不少人來說，傘運即時帶來的負面影響，似乎遠遠多於正面影響。不過，這場運動也揭示了一些很多現代社會共享的特徵，讓我們理解為何民主能夠凝聚人心，卻又似乎遙不可及。

承接上一章，我會繼續討論佔領運動的政治能動力。以下，我會檢視傘運及其個體參與者之間的互動，而且特別想探討何為「改變」。此觀念不只使更多人參與政治，也使很多人在運動過後感到徒勞無功而抑鬱。我會先解說傘運的發展過程，再集中在幾位傘運參與者身上，解說他們在運動時的複雜處境。這幾人固然無法代表所有人，我也不打算，且沒能力去綜合廣大參與者的經歷。可是，既然我們把傘運理解為一宗很多民眾同時現身的事件，便應該仔細去理解不同參與者的個體性有何異同。接下來，我會展示不同個體跟傘運的複雜關係，解說這些人如何體現上章討論過的願意和執意。¹

1 事實上，不論在傘運期間還是運動過後，媒體都很喜歡報導不同個體參與者的故事。甚至有幾本搜集個人經歷的著作出版了 (陳奕廷 2015；劉細良、鄺穎萱、蕭家怡 2015；傘下的人 2015 等)。這使我們看到運動的核心在這些個體多於政治訊息。

讓愛與和平佔領中環

跟其他佔領運動一樣，傘運的發生是出人意料的。我們可以把源頭追溯至 2013 年 1 月，當時，香港大學法律系教授戴耀庭在報章上建議佔領中環（2013）。他指出，假如香港政府無法使市民信服 2017 年的特首選舉將會是一場真正的普及選舉，市民便應該佔領街道，阻礙中環運作。「佔中」的觀念，慢慢演變成更有組織的「讓愛與和平佔領中環」的運動。「和平佔中」在同年三月正式成立，由戴耀庭、社會學教授陳健民和牧師朱耀明帶領。佔中人士被建制不斷攻擊，卻引來愈來愈多市民參與討論。

啟發戴耀庭的，是當時在世界各地冒起的佔領運動。其實，早在 2011 年末，香港也曾經有約三百人響應當時的佔領風潮，佔領了中環匯豐銀行總行的行人專用區近一年（2011 年 10 月 15 日至 2012 年 9 月 11 日）。這場佔領沒甚麼國際媒體報導，但它是當時世界上為時最長的佔領運動之一。我在上一章也提過，戴耀庭也受土耳其格茲公園的佔領所啟發，呼籲香港人學藝術家京迪茲站立抗議，以情感和道德打動他人。

不過，「和平佔中」的發起人很少強調他們如何受外地影響，原因是諸如埃及和突尼西亞等國的運動，最後都使政府倒台。我之前提過，中國政府最緊張的便是顏色革命。北京常常認為，香港的民主運動由美國一手策劃，要把香港當成顛覆中國的基地，所以中國官員不斷攻擊和平佔中是「顏色革命」。「和平佔中」的

發起人不想與北京直接衝突，便反覆強調運動出自本地社會，沒打算拉倒政府和策動革命。「和平佔中」所計劃的那場佔領，也不像希臘和西班牙那些反對緊縮政策的佔領運動，並沒有批判全球財富分配不均。他們的訴求，集中在一個政治目標，即要求香港落實《基本法》的承諾，舉行真正的普及選舉，而沒有扣連到其他社會議題，以免產生不必要的爭議，使運動碎片化。² 狹義地定義運動的策略，在一開始還算成功；但當佔領展開，社會上出現各式各樣的訴求和質詢，運動便沒法回應，顯得進退失據。

對「和平佔中」的發起人來說，佔中有兩個意義。一，促成政治協商。運動本身不是目的，而是最後的手段，以威脅香港經濟穩定的手法去為其政治上的自主性討價還價。所以，這也是某程度的「攞炒」——一個 2019 年才在香港社會流行，並主導反逃犯條例運動的概念。二，促進政治意識。「和平佔中」籌辦了很多研討會和小組討論，提高市民政治意識，強化公民社會。在漫長的準備期中，和平、理性、非暴力，反對語言暴力或「非粗口」（即所謂「和理非非」）等觀念廣泛流傳，成為和平佔中的道德基礎。但這些道德基礎，卻不幸成為運動的包袱，使運動沒法更積極介入香港社會的問題。而且，「愛」與「和平」也有濃厚的基督教色彩，使整場運動無力回應各種質詢。「和平佔中」推廣的價值，很快被其他佔領者拋棄，特別是那些急於求變、不想聽更多說教的青年。

2 作者訪問陳健民，2016 年 8 月 22 日。

「和平佔中」針對的，是 2017 年的特首選舉。它要追求普及選舉，而中國政府認為，這在一國兩制的框架下是違憲的。³ 2014 年 8 月 31 日，中國的全國人民代表大會發表了一份大幅限制香港特首選舉的草案，即「八三一決定」，使北京可以預先選定 2017 年特首選舉的候選人，使很多港人失望和憤怒。這也意味「和平佔中」失敗了——因為它本來只是一種要求政治協商的最後手段，結果卻真的要實踐出來。由於群情洶湧，「和平佔中」的發起人也無法領導運動，只能疲於跟着規模愈來愈大的運動走下去。9 月 28 日早上，戴耀庭宣佈正式啟動「和平佔中」，但事實上他只是在努力緊跟本來已十分混亂的群眾運動，甚至被一些年輕示威者懷疑他騎劫學生運動。

脆弱與堅持

「和平佔中」打下了香港佔領運動的一些基礎，但兩傘運動的起因，其實是一場學生運動。當時，香港的學生運動由兩個學生組織領導：學民思潮（學民）代表一群中學生，在 2012 年的反國教運動期間成立；學生專上聯會（學聯）由八所大學的學生會

3 2014 年 6 月，「和平佔中」就行政長官的選舉辦法發起了一場投票，多數人選擇包括有「公民提名」的方法。不過，基本法規定「最終目標是由具有廣泛代表性的提名委員會根據民主程序提名，由普選產生行政長官選舉」（第四十五條）。「公民提名」的提議顯然與基本法所載的「提名委員會」相矛盾。目前的提名委員會一直受北京授權的控制，這已是一個公開的秘密。但同樣清楚的是，基本法強調了這中介的重要性。

所組成，最初成立於 1958 年。為了抗議八三一決定，學生在 9 月 22 日發動了一星期罷課。到了 9 月 26 日星期五晚，一些學生爬過政府總部旁的圍欄試圖「重奪」公民廣場。很多學生被捕，也激起更多平民百姓上街。很快，警察發射了八十七枚催淚彈以驅散示威者，反而惹怒更多人趕來支援，遂演化成兩傘運動。從 2014 年 9 月 28 日直至 12 月 15 日，民眾佔領了金鐘、旺角、銅鑼灣，尖沙嘴和灣仔也曾經被短暫佔領，全部都是城市的中心地帶。佔領阻塞了交通樞紐，影響了很多市民的日常生活。

在美國，華爾街的佔領者強調自己代表全國人口的 99%；相比之下，傘運卻沒有強調此代表性。傘運一開始是學生運動，由學生組織和學運領袖動員，他們在政治策略和組織技巧上都沒有傳統從政者和社運人士的經驗。很多學生都「未成年」，被人質疑欠缺獨立思考的能力。但這些學生產生了強大的能量，啟發和感動了很多人加入抗爭。「聲援學生」是運動第一階段常常聽見的口號。雖然佔領街道的主要是成年人，但也有很多中學生經學民號召，穿着校服，放學後直接走進佔領區。起初，「和平佔中」的組織者還猶豫應否讓中學生加入其佔領計劃，⁴ 最後，反而是學民的堅持和他們在反國教時期累積的龐大群眾，迫使「和平佔中」啟動和調整行動。

4 我會在下一章更仔細解說本來的和平佔中運動。

當時，只有十六歲的黃之鋒擔起領導群眾的角色。運動的領袖，還包括年僅十七歲、頗受歡迎的學民發言人周庭（圖 3）。在運動的高峰期，周庭卻突然辭去發言人的位置，使人感到意外和可惜。⁵ 運動三年過後，她憶述那是很不情願的決定，為的是她那幾近精神崩潰的父母。⁶ 她仍然長時間留守佔領區，也參與了大部份會議。退居幕後，甚至使她更能參與運動的其他部份。傘運完結後，她很快再成為學民的發言人。後來，周庭在香港浸會大學主修國際關係，現在也仍然是香港眾志的常委。⁷

很多參與傘運的學生，都以堅定的姿態示人，是堂堂正正在公共領域裡活動的政治行動者和公民。這些青少年沒太多政治經驗，以鬆散的結構組織了學民。學民有開放的會員制度和經選舉產生的委員會，委員通常一星期見一次，有過半委員同意，便推動一個決議，整體而言是一個下決定和行事都迅速的組織，人們

5 〈難抵壓力 周庭辭任學民發言人〉，《蘋果日報》，2014年10月12日。
<http://hk.apple.nextmedia.com/news/art/20141012/18897534>，2017年9月16日擷取。

6 作者訪問周庭，香港，2017年9月19日。也見〈做議員，周庭可以嗎？〉，《立場新聞》，2017年12月7日。<https://thestandnews.com/politics/%E5%B0%88%E8%A8%AA-%E5%81%9A%E8%AD%B0%E5%93%A1-%E5%91%A8%E5%BA%AD%E5%8F%AF%E4%BB%A5%E5%97%8E/>，2017年12月8日擷取。

7 香港眾志的英文名“Demosist”由希臘文“demos”和拉丁文“sisto”（即站起來）。兩詞合起來，即「人民站起來」。

也可以自由加入和離去。⁸ 其會員主要透過社交媒體招募得來，例如周庭便是在 Facebook 看到網上的招募而申請加入，在此之前並不認識任何學民的成員。這些沒有政治參與經驗的學生，沒有成人指導，完全靠自己探索出各種參與政治行動的方法。



圖 3：周庭參與立法會，2017 年。提供：周庭。

阿密 (Sara Ahmed) (2014a, 69) 指出，有些公共空間使人（尤其是女性）害怕現身其中，因為這些空間「讓身體和世界相遇、兩者互相滲透」。女性和小孩上街，一般會被認為比其他人更有機會遇上危機。所以，她們進入公共空間，也就更加象徵着勇氣。巴特勒 (Judith Butler) (2015) 認為，當眾多脆弱身體 (precarious

8 筆者訪問黃之鋒，2016年1月12日。

bodies) 在示威中聚集和同行，就會逼使人看見和聆聽人民的聲音。但在傘運的例子，那些中學生沒有把自己視為弱者，也不願意被視為弱者。而且，佔領區（特別是初期）其實並不危險，有很多年輕人主動嘗試把空間改造成友善的社區。在佔領第一個月，佔領區到處都是人，很少人會感到不安全，明顯不合乎一些認定私人空間必然較安全的說法。事實上，如此多人從自己的家庭空間湧到街上，背後有很多原因。香港的教育氛圍本來就競爭劇烈，小孩在此氛圍下成長絕不容易（Cheng and Chan 2017），香港社會也充滿很多跟現實政治糾纏的張力和妥協（Hui and Lau 2015）。能在學民找到空間、因而更能實現和解放自我的人，不只周庭一個。很多年輕人進入佔領區，不單單因為大家相信同一套民主視野，也因為大家可以進入和建立一個跟日常體制截然不同的組織，它在政治層面上是集體議決，在社會層面上則聯結不同主體。

周庭說，從中學到大學，她都不太習慣學校的學習模式。她認為自己在高度體制化的學習環境學不了甚麼，在中學時也曾經被欺凌，性格並不外向。但在組織鬆散的學民，她卻慢慢訓練出自信。我問她有否在傘運找到真正的自我，她回答說：「那不是我發現了一個失去了的自我，而是我把自己推前，開啟了自我」。經過個人反思，她決定長期投身政治。傘運三年之後，周庭決定參選立法會。但政府很快指她支持港獨，取消了她的參選資格，也全力打壓香港眾志其他成員參與任何選舉。但她沒有放棄，努力思考香港眾志的發展方向。周庭對政治的投入，體現了佔領運動所產生的能量。在香港，無數人自小便被一個極度高壓和嚴苛的體制規訓，被迫成為在國家和國際層面都具經濟競爭力的新自由主義主體。

傘運一大特點，是政治素人眾多。一開始，很多有經驗的社運人士（例如那些佔領過中環匯豐銀行總行廣場的人）也懷疑和平佔中的自由主義傾向，認為它沒有處理貧窮、發展和各種歧視等社會議題。⁹ 但也正正因為帶領運動的並非熟悉的社運人士和政治領袖，這些新面孔和學生領袖更能打動公眾。很多香港人相信，傘運是一次對良知的呼喚，王鳳瑤便是其中之一。她在佔領時只有五十八歲，卻自稱王婆婆。¹⁰ 她自視為老人家，說她示威是因為看到年輕一代毫無希望，也因為她是乳癌倖存者，在傘運一年前做過手術。醫生着她多點休息，她卻在整場為期七十九天的傘運中留守了四十九晚，睡和吃都並不充足。

王婆婆曾經長時間在歐洲和美國生活，曾經在奧地利維也納修讀聲樂。她曾經在中國大陸的民間團體工作，而且深感失望。她退休後無法負擔在香港的昂貴生活，於是在深圳居住，但很快遇上香港的政治危機，便感到要為自己成長的城市做些事，因而參與兩傘運動。大多數時間，王鳳瑤都堅守樂禮街的前線，跟數人合力保護夏慤道的主要佔領區（圖 4）。她一天二十四小時直面警方防線，戰友都勸她放棄防線，讓附近的巴士和的士站可以恢復運作。隨着佔領拖延下去，很多香港人也開始不耐煩。有佔領者認為，棄守這麼小的地方，不代表撤退，但讓出的士和巴士站，卻是示好的姿態，可換取支持。當時的民調顯示，不少香港市民愈來愈不容忍佔領，佔領者也愈來愈被邊緣化。可是，即使同伴

9 作者訪問許雅舒，2017年11月29日。

10 作者訪問王鳳瑤，2015年8月13日及2016年8月12日。

一個個離開，王婆婆也拒絕撤走，樂禮村也從高峰期的二十個營，下滑至十二月時的兩個。傘運之後，王婆婆更投入上街，出現於不同示威遊行的前線，更準備好隨時被警方拘捕。她變得更激進，更支持本土運動。



圖 4：王婆婆守住樂禮街。拍攝與提供：張超雄。

說回佔領。從政治策略的角度看，愈多地方被佔領，愈多市民感到不便，便愈可能造成運動和市民的隔閡，把運動迫入死胡同。所以，傘運領袖傾向限制佔領區的範圍，也叫銅鑼灣和旺角的佔領者撤離，以免阻礙市民。不過，一些長期留守者很不願意棄守。傘運領袖着緊運動的宏觀效應，而佔領者卻慢慢發展出一些守護物資、共同體和互相連結的觀念，跟本來的佔領運動的原意無甚關連。事實上，真正被佔領的空間也有變化，出於不同原因而擴大和縮小。新的現身空間，是通過改變既有的公共空間而來，但佔領也慢慢創造了新的習性和踐行，使運動更複雜。

跟五年後的反逃犯條例運動不一樣，兩傘運動仍然有所謂的大台。可是，傘運也是一場去中心化的社會運動，原因是它同樣沒有單一和強勢的組織領導。一般來說，這樣的運動是難以持續的，但傘運的持久性遠超所有人的預期。蔡永順指，傘運持續的主因之一，是堅定的示威者配上部份公民的大力支持（Cai 2017，79-85）。王婆婆就是其中一位政治上十分「執意」的公民。我在上一章已經指出，沒有執意，根本不可能發生任何政治變革。王婆婆堅守樂禮街，凸顯了她拒絕跟佔領區內外的人妥協，也延續了佔領的異議精神，展示了運動內部多層次的張力。

相比一些希望獲得「公眾支持」的佔領者，王婆婆堅守她的空間以示自己的決心，而周庭也決意建立新政黨以激活政治氛圍。她們都各有各的執着，也不太會向壓力屈服。在 2019 年的反逃犯條例運動，我們仍然看到二人的身影。王婆婆幾乎在所有示威

都揮舞英國旗，惹來很多後殖民的討論，也受多方批評，但她堅持，那只是批評中國政權奪走了香港的自由、法治和有限度的民主 (May, Lam, and Cheung 2019)。周庭去了日本，用自學的流利日文在大學和媒體上演講，爭取日本人支持香港的示威 (Kawase 2019)。中國政府一直憂慮外國勢力影響香港政治，所以，兩人高調「親英」和「親日」，被很多人視為不智之舉。其實，王婆婆愈來愈被當成怪人，周庭的人氣也比之前減弱了，但兩人仍然努力在公共領域現身。當大部份示威者得蒙面去逃避被捕風險時，我們應該敬佩兩人敢於露面。

很多時候，固執的人才能推動社會。身為政治行動者，王婆婆和周庭努力在壓力下保持真誠和獨立思考，把自己的判斷付諸實行。她們不是只在政治舞台上曇花一現，而是充滿毅力和尊嚴。她們的執着，使抗爭群體無法被視為一個統一的整體，突出了每一個人都有能力面對其處境，也有能力作出獨立的判斷。如果一個共同體無法表達和尊重個體，那便不算真正的政治共同體。

困惑與忍耐

很多人都深受佔領區的集體主義精神所感動，不過，傘運不同於華爾街和西班牙的佔領運動，並沒有發展出可以作集體決策的民主機制和程序。傘運的參與者有開會和討論，也達成一些實質的共識（例如是否讓路予上班族和解決垃圾問題）。但這些討論規模小，牽涉少數參與者，也沒有演化出華爾街和太陽門那種制度化的大型集會。

十月底，很多人開始叫佔居者離場，一些傘運領袖建議由公投決定去留。那可能是傘運第一次出現直接民主的活動，但很快難產。很多佔居者認為，他們沒有被諮詢，急於公投，可能不利運動。當佔領陷入膠着，政治能量耗盡，便有更多人質疑佔領。人們確認了運動不會帶來任何政治上的改變，一些人甚至怕香港的長遠經濟利益受損。

踏入 2014 年秋天，即使傘運已經聚集和釋放了大量能量，北京仍然毫無妥協跡象。社會上幾乎所有階層和種類的人都去過佔領區 (Richardson 2018)。運動陷入膠着，不同位置的人也產生分歧（例如堅守「非暴力」原則的人和傾向「勇武」的人之間的糾紛，還有「左膠」和「本土派」的糾紛）。無止境的爭論，使集體決策難以達成，內部的鬥爭也變得外在化，如此種種體現為金鐘和旺角之間的差異。佔旺者指責金鐘是安於現狀的中產，旺角則被某些人視為粗鄙而暴力 (Yuen 2018)。

佔居者之間的派系分歧，也開始浮面。很多人開始質疑本來已經處於弱勢的金鐘大台。從傘運第一日起，「和平佔中」的領袖已經退居二線，由學生領袖來回奔走不同佔領區以維持基本協調。學生領袖被大量攻擊性的社交媒體留言所牽動，也得面對失去耐性的公眾。根據當時的民調，兩傘運動在末期其實不算失去很多公眾支持，但它也沒有獲得更多公眾支持，反對佔領的輿論，一直穩固而堅定 (Lee and Chan 2018, 152)。

哈特 (Michael Hardt) 和 尼格里 (Antonio Negri) (2017, 19) 指出，新式的社會運動由諸眾 (multitude) 推動，講求新式的策略型領導，行動期短，也由具體情境決定。但是，佔旺者似乎是連策略型領袖也拒絕，而是鼓吹徹底無大台的參與式民主，希望確保運動不會被任何政治力量騎劫。如果抗爭群體本身也無法達成共識，當然也不可能跟政府進行商討 (Dapiran 2017, 87-88)。可是，正因為沒有共識，才使旺角變成有趣而充滿活力的地方。哈特和尼格里認為，社會運動需要領袖才可以取得進展，這或許是對的。但如果運動本身不是要追求進展，而是要展示一種死局、還有其背後的荒謬的政治現實呢？當然，我們可以指責不同地區和派系的示威者未有好好溝通，但這其實也意味沒有任何派系可以決定運動的節奏。傘運的「混沌」狀態，可以被視作一種反諷，對照特區政府過份行政主導，只是終日來回於香港和大陸的不同利益集團中。運動最終失去動力和方向，可說是意料之內，但它見證了一個被不同對立的政治力量所撕裂的香港。在這裡，沒有任何單一力量可以操控這場運動。

銅鑼灣的佔領區最小，所以，雖然它在購物區內，而且曾經被來自世界不同地方的旅客參觀過，但也幾乎被人遺忘。傘運第一天，金鐘的催淚彈把很多人往東推。一些人稍後時間才抵達，無法進入金鐘至灣仔一帶，最後在銅鑼灣坐下來，有少數最後留了七十九天。王澄烽 (圖 5) 是其中之一。傘運開始時，他剛剛入讀香港中文大學 (中大)。他幾經掙扎後，決定申請休學一年，在整個佔領期都在銅鑼灣留守。跟王婆婆在金鐘的經歷很像，澄烽

記得，愈多人離開，他便愈想守下去。但他沒有王婆婆那麼正面和自信，而且大部份時間抱恙，難以在街上入睡。每天早上，他都回家休息，天黑才回佔領區。

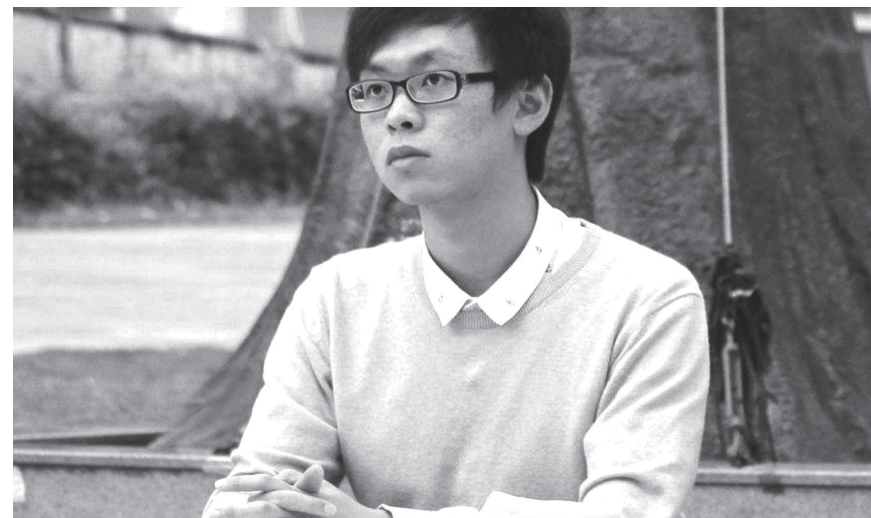


圖 5：王澄烽競選中文大學學生會，2015 年。

拍攝：David Chan，提供：王澄烽。

他感到不快，不單因為身體不適，還因為一種「被困」的感覺。他記得，他在運動的後半段覺得很壓抑和迷失，像籠中的動物，被路人以好奇甚至憤怒的眼光觀看。¹¹ 銅鑼灣較少矚目的事件發生，但也有肢體和言語的暴力，只是沒有被廣泛報導。佔領區的範圍縮小，佔領者人數下降，也使留守者更不安和焦慮。他

11 作者訪問王澄烽，2017 年 9 月 25 日。

記得當時，愈少佔領者在場，餘下的人就愈恐懼，會把自己圍在路障、圍欄、傢俱和一些自製的防具之中。他時刻自省，思考佔領的意義何在，但他始終選擇留下。伴着他度過整場運動的，不是理性，而是一種有承擔的責任感。

澄烽自視為左翼，但那不是傘運的主流意識形態。很多左翼團體在一開始都沒有投放太多心力在佔領區，跟本土派團體的大力組織和宣傳大相逕庭。¹² 左翼懷疑和平佔中的自由主義，後來甚至被本土派趕出了佔領區。在彌敦道，一些本土派甚至張貼海報，呼籲提防「左膠」，提醒人不要相信陳舊和無用的左翼教條。雖然傳統左翼組織也有需要反思和學習，但這套在傘運時期發展的反左翼論述，可以被視為尋找代罪羔羊的保守心理。某些示威者不滿任何與自己不同的政治原則，甚至指責「和平佔中」也是左翼。很多佔領者也過份憂心身邊有否中聯辦派來的內鬼，如此種種，在抗爭者之間種下了更多的不信任。

在傘運後期，最常聽到的一句口號是「毋忘初衷」，這間接反映了運動的走向。運動的領導權本來就不穩，又被抹黑——首當其衝的是學聯。傘運過後，學聯也被學生質疑不夠激進，處於瓦解邊緣：組成學聯的八間大學，有四間大學的學生會退聯。2015年，王澄烽重返校園競選中大學生會主席，其內閣當選，而且把中大留在學聯。該年是傘運「失敗」之後的一年，正值學運的低潮期。很多大學生對中國十分憤怒，轉投右翼的本土主義。

12 作者訪問王曉君，2017年2月20日。

在佔領銅鑼灣之後，王澄烽又一次被「包圍」。雨傘的學運領袖只是大他一年，是眾人目光所在，王澄烽則努力思考自己還有甚麼事情可做。身為學生會主席，他再次感到迷失和困惑。他現時已畢業，正在投入本地的社會運動和中國的民運。他跟香港眾志友好，但不打算加入，希望由自己的社區出發，持續參與社區本位的社會運動。他近來幫自己居住的均益大廈組成新的業主委員會，也先後在支援中國人權的非政府組織和香港的本土研究社工作。

大黃伯也在傘運第一日便投入運動，而且長期留守金鐘（圖6）。¹³ 王婆婆隨時準備以頭盔和眼罩跟警方對抗，而年紀更大的黃伯，則似乎未有這種對抗性，¹⁴ 但他經常身在前線，也有心理準備被捕，且成為運動的其中一個道德典範。¹⁵

1960年代，大黃伯從大陸來港，開始在新界東北一塊廢棄地上當起農夫。艾利斯（Christopher Airriess）（2005）指出，在1950至1960年代的香港，殖民政府有意識地推動這類難民去當農夫，讓他們投入農業生產，並加以規管。政府大力發展農業的制度 and 政策，使這些難民農夫融入香港，為市區人口提供糧食，

13 佔領區內有三位黃伯。大黃伯如此自稱，因他年齡最大。

14 他也不清楚自己出生年份。他和家人只能估計2014年時他大約八、九十歲。

15 作者訪問大黃伯，2015年6月30日。

也把社會不穩的力量轉化成生產力。大黃伯就是其中一個被推動去貢獻社會經濟的難民。他曾種過不同的農產品，後來主力種「富貴竹」。這種水生植物在香港室內十分常見，顧名思義，它象徵着富貴和進步。黃生和黃太就是靠着種富貴竹和其他當季的植物，養活了一家。



圖 6：傘運期間的大黃伯。拍攝與提供：李潤芳，《蘋果日報》。

2007年，特區政府開始構思發展大黃伯所居住的新界東北。此發展計劃跟同時期的清拆皇后碼頭工程，激起了一連串社會運動，象徵着香港保育運動的高峰期，也孕育了一整代反發展主義的社運人士 (Chen and Szeto 2015；陳奕廷 2015，183-207)。幾年後，這代社運人士感染了後來佔領街道的年輕人。這個發展計劃也改變了大黃伯的人生，使他得面對忽然冒出來的「地主」，

說要沒收其居住多年的土地。大黃伯被迫為自己已耕作超過四十年的土地申請逆權管有¹⁶，跟地主展開漫長和累人的法律糾紛。地主會在晚上破壞黃伯的農作物和封鎖農田，阻礙大黃伯的工作。農作物因此壞掉，農地變得荒廢，使黃伯十分沮喪，甚至病倒。但神奇地，他的身體在投入雨傘運動期間開始好起來，得以重新振作。

在大黃伯的例子，我們可以看到私人空間和公共空間是難以完全二分。他在自己農田上的抗爭，和他在佔領區內的抗爭，可說是相輔相成。阿倫特 (Hannah Arendt) 曾經批評現代社會的私有財產概念，指它被神聖化，成為困住人的囚牢，而「私有財產那四面牆，便成為了唯一可以讓人依靠的避難所，逃避公共的世界」 (1998，71)。她叫我們暫時放下私有財產，進入公共領域，就好像大黃伯一樣。在發展論述這面大旗之下，我們看到香港農業被鏟除，為城市發展開路。另一方面，地產市場不斷膨脹，人們的居住空間愈來愈小，也愈來愈貴。像王婆婆跟大黃伯這年紀的人，必須節衣縮食；很多像周庭和王澄烽這年紀的青年，也清楚知道自己不可能在這種資本主義中向上流動。我們可以說，很多香港人被迫上街，是因為私有財產可以保護他們的神話破滅了。傘運所爆發出的憤怒，正是由很多不同原因所累積和強化。「和平佔中」所追求的「真普選」口號，實在無法包納和表達這眾多複雜的成因。

16 譯註：逆權管有 (英語：adverse possession) 是普通法的概念，指房地產的非業主不經原業主同意，持續佔用對方土地超過一定的法定時限後，原業主的輿訟時限即終止，而該土地佔用者可以成為土地的合法新業主，不必付出任何代價。

對大黃伯來說，2014年12月的清場，並不代表佔領結束。一些他在佔領時認識的朋友，開始在他的農田聚集，幫他復興農地。這批朋友佔領了他原本那塊農田附近的一些地，在上面種香蕉、養蜂和挖了一個可養魚的小魚池。他們也定期去探望大黃伯，大黃伯卻往往認不清這些佔領時認識的朋友。大黃伯仍然積極參與不同政治集會，支持反發展的從政者。後來，他在農地上舉辦了一個小型的農業復興運動，但規模也在漸漸縮小，前路茫茫。

2017年，大黃伯申請逆權管有失敗了，被正式禁止再進入他的農地。雖然申請法律援助的要求被拒，他仍然打算上訴。因為他的農地涉及不同人持有的業權，他仍然可以暫留在農地上某處，直至各相關地主把整片土地都收回，而這情況可能隨時發生。屆時，農地上建立的一切都會被拆毀，如同佔領區的命運。不過，黃伯挺身而出，跟年輕人站在一起而形成的政治連結，卻為民主運動增添了明顯的道德重量。新自由主義善於把人分化，把弱勢群體當成社會失效的代罪羔羊，好讓社會主流把憤怒導引向無權者，而非有權勢的國家或政府。但在香港這個自由主義和新自由主義之城，卻極罕見地讓我們看到包括農夫在內的很多「無用」之人聚集一起，以群體的姿態發聲。大黃伯不只是一個政治圖騰，他的存在，也有力地提醒我們，不應該輕易把自己和別人矮化。

王澄烽跟我說，他需要很多時間去反思，梳理自己的混亂思想，也要好好思索人生的意義。大黃伯行事則似乎較衝動。像他這樣年紀的人，未來可能是一個非常模糊的概念，但他傾向先行動再說。大黃伯也有參與2019年的反逃犯條例運動，不過，這次沒

有佔領區，也就沒有椅子和帳篷給他稍稍休息，加上運動發展的速度也快，使他得吃力才能跟上。我認為，王澄烽和大黃伯都清楚知道自己無法自決未來，也不求別人完全理解自己。但是，他們都透過社會運動去參與那個既不穩、卻又不息的未來。這些佔領的經歷，會在個人和社群中被保存下來，陪伴參與者繼續其旅程。

運動之後：斷裂與延續

事後看來，我認為絕大多數佔領者由始至終都忠於自己的政治立場，但同時，仇外和民粹的種子也在運動中種下。而且，因為無法把運動帶來的沮喪和憤恨昇華成更積極的政治對話和行動，在香港好好生活也變得更困難。本來宣揚愛與和平的佔中，最後變成散發絕望和憎恨，民主也變得更遙遠。如果運動的起源是要限制北京干預香港，運動的結果卻恰恰相反：北京以糾正香港之名干預得更直接、更肆無忌憚。由於傘運一開始是學運，中學和大學都成為激烈的意識形態戰場（Fung and Lui 2017）。整體來說，香港被一股悲觀和恐懼的氛圍所籠罩，就如電影《十年》中所見般（S. Chan 2017; Shi 2018）。

傘運帶來的另一個結果，是民間愈來愈崇拜本土，以此回應中國所實踐的主權，因而形成了本土和大陸對立的惡性循環。此一本土主義強調香港文化和社會的整體性，或許可以有助本土公民社會的發展（Veg 2017），可是，它也會阻礙人去理解香港這一國際城市的不同面向，還有處於城市內的不同外來元素。如果我

們過份強調香港有與中國大陸完全不同的獨特歷史，有可能會形成一種排他的文化本質主義。這可能是有力捍衛香港自主的論述策略，但也可能直接損害了城市的多元性和開放性。毫無疑問，傘運是世上最和平的一場佔領，這實有賴和平佔中所作的前期商討和準備。但當運動持續和結束，社會也分化成支持運動的「黃絲」和支持建制的「藍絲」。中聯辦努力團結藍絲，但黃絲卻變得碎片化，又或者它本來就是碎片。不少本土主義者攻擊左翼為左膠，指責其含糊、軟弱，其抱持的普世價值讓他們處於道德高地。可是，這種攻擊不單不利人們對抗政權，甚至可能無意間成為了政權的幫凶（圖 7）。

傘運之後，北京加強了控制，使香港瀰漫一片憂鬱與絕望的情緒。2015 年，特區政府向立法會提交了一份選舉改革方案，完全跟隨八三一決定，仿似傘運不曾發生。方案被立法會否決，但香港政府也拒絕繼續討論政改，使政治困局持續。2017 年，林鄭月娥取代不受歡迎的梁振英成為特首，但新一屆政府比之前更服從北京的指令。學聯和學民不再活躍，不少學運領袖被提告和判刑。

香港眾志繼承了學民和學聯，活躍於以社區為本的社會運動，當中一些成員也在傘運後參選。眾志支持兩傘期間的「自決」口號，而本身來自學聯的羅冠聰，成功替眾志在 2016 年的立法會選舉取下一席。但很快，全國人大常委會收緊公職人員宣誓儀式的規定。香港法院以法例追溯期的方式裁定羅冠聰的宣誓「不真誠

莊重」，因此喪失議員資格。同年，旺角發生一場被稱為「魚蛋革命」的暴力騷亂。當中，警察驅趕無牌的熟食小販，而且指責本土派製造衝突，有近四十人被控暴動罪。



圖 7：佔領時的彌敦道一個路障，左面貼上了阿倫特如何討論「邪惡的平庸性」（banality of evil），右面貼上了提防左膠。拍攝與提供：周佩霞。

2017 年 12 月，周庭宣佈參與補選，以填補羅冠聰的空缺。可是，她也在一個月後被香港政府指不合乎參選資格，因為她支持自決，被視為等同於支持香港獨立。所有眾志成員都很有可能永遠被拒絕參選。很多人在 2014 年仍然相信的民主夢，已成泡影。周庭、澄烽、王婆婆和大黃伯示威時，大概都沒想過這一發展方向。這股絕望的情緒，也在 2019 年的反逃犯條例運動中冒出來，很多年輕人以自殺式「攞炒」姿態跟警察的暴力搏鬥，悲劇般抗議其命運。

在傘運裡，其中一種明顯可見的情緒，是既渴求改變，卻又恐懼其後果。很多香港人都焦慮北京干預兩制的運作，因此，自傘運開始直到現在，我們常常聽到有人高呼要「保衛香港」和「光復香港」的口號。和平佔中的出發點，也是希望保護基本法本來已承諾了的一切。但出於一國會吞噬兩制的恐懼，不少人又過份擁抱香港本來的秩序和身份。傘運的其中一個結果，就是帶來了激進的新轉變，使人看見一個建基於平等政治參與而形成的社會空間——它超越了中國政府依靠民族主義組織起來的管治，超越了之前城市所依賴的殖民地經驗，甚至超越了和平佔中運動本來的計劃。很多香港人怕傘運，因為它有一種似乎不可思議的力量，好像可以把城市引導到一個死局，或一個懸崖邊，使所有人都必需跳過去。

很多人也認為，傘運的民氣很快便消滅了。示威者的努力似乎無法挑戰政治和經濟的秩序，也無法動搖制度的惰性。佔領區在2014年12月15日被清場，城市也立即回復如常，仿似甚麼也沒有發生過。在政治和經濟上，傘運似乎都沒有成功衝擊城市的現狀。雖然傘運開展時震驚眾人，但城市的資本主義邏輯極速回復正常，其復原力令人費解。只能說，這宗事件仍然是個謎，我們尚未找到一個恰當的歷史位置去全面理解它。

傘運沒有提供清晰的藍圖，它之所以發生，是因為北京沒有為香港民主提供一個明確的時間表。人民沒有體制的支援，只能靠自己，發展一種立身處世之道 (a form of worldliness) 以作

為其政治行動。這也使人民免於那些由單一意識形態和大歷史論述所主導的政治工程。薩伊德 (Edward Said) 說，立身處世 (worldliness) 是一種最為廣義的政治運動：

法語 *mondanite* 一詞指的「立身處世」是一種能力，是熟練得有點過度的社交，是世故圓滑，是街頭智慧……也是轉移陣地，也是發掘民間，也是努力重現被隱沒或內化了的歷史故事：這些能力，使民間力量得以在有關人類文化的研究上留下了不可磨滅的印記。(1989, 212-213)

香港沒有一套獨大的敘事去指導政治的未來，似乎毫無方向。但另一方面，傘運展示了大量求變的創造力和意志，主流社會也以最保守的力量去對抗這些求變的力量。從政治和經濟角度看，政權和新自由主義都在努力抵抗這些未經協調的求變力量。如果香港要孕育出一種可以不斷自我更新的民主，便需要擁抱其自身的歷史和未知的將來，使希望不會被經驗所規限，同時使人確定未來有待我們開啟。這個未來不單只建基於城市的歷史上，也可以把城市從這段歷史中解放出來。傘運所帶來的象徵性力量，可以揭示歷史，也可以打破歷史。

第三章

社交媒體及社會性

我在第一章已解釋過，雨傘運動既是示威象徵，也是共居過程。在這一章及之後兩章，我會集中討論傘運此一過程，以探索傘運發生時的社會和文化狀態有何政治性。在這三章中，我會討論各種有關傘運的作品，有的只存在於傘運期間，有的比傘運更耐久（例如後兩章分析的藝術品和紀錄片）。在本章，我會聚焦在一些以數碼技術去記錄的作品和訊息，並借它們去理解這場政治運動的社會性（the social）。我會分析社交媒體，用它去探討私人、社會和政治之間的關係。很明顯，社交媒體對近年的社會運動非常重要。為了解這一趨勢，不少媒體和政治學者也把社交媒體視為一個網絡空間，探索它如何促進人們連結、討論和決定議程。傘運時的社交媒體運用，也獲得不少學者關注（Lee and Chan 2018；Lee, So, and Leung 2015）。¹ 不過，很多討論主要把社交媒體視為一種傳訊工具。但是，在此一網絡空間之中衍生出來的社會和文化狀態是怎樣的？人們在社交媒體上的共處，又跟人們在佔領區中的共居有何異同？

上述問題帶出了本章的核心關懷，即社交媒體和社會運動之間的連結。社交媒體的社會性和社會運動的社會性，是明顯不同的：前者是指一種媒體的性質，後者更多指向運動的訊息（例如批判社會的不公義）。社交媒體上的「社會」有着不同主題和經驗，而社會運動裡的「社會」則在政治上更統一，由具體的政治關懷所形構和推動。在本章，我想展示的是，當我們把佔領視為一個

1 也有學者關注大眾媒體在傘運的角色，如收音機（Leung 2018）和電視（Liu 2015；Tang 2015）。

過程，便可以揭示一種在社會運動裡經常被忽略的社會性的面向——在社會運動裡，社會的形構不僅僅是一種追求目標的手段，也同時可以是運動本身的目標。

雨傘運動由社會各階層和各行各業的人組成。運動是社會的縮影，就像社會般排斥了部份人，又同時形成新的社群紐帶。佔領區中有歡欣，也有絕望，有互助，也有偏狹。傘運的社會空間形成了身份，這些身份有其偏見和歧視。但是，我們也可以看到私人 and 政治的對話。我會討論一些案例，借它們去探討私人情感和公共關懷如何同時在數碼空間和物理空間之中互動。人們在社交媒體上溝通，形塑了運動的質感和主題，也反映出運動的政治性、情感和節奏。線上空間和物理空間的複雜互動，使雨傘運動的社交媒體不可能成為一個私密的空間，而社會運動其實也並非只有政治。我們需要更細緻地理解私人、社會和政治三者的互動。但在分析傘運的社交媒體之前，讓我先討論阿倫特 (Hannah Arendt) 思想中最惹人爭議之處。

阿倫特的私人-社會-政治

阿倫特的名作《人的條件》(The Human Condition, 1998, 22-37) 闡述了私人 and 公共的關係——此議題也貫穿了她其他論著。在書中，她指出了希臘人如何把家庭的經濟和公共活動的空間區分開來。她也指出，所謂「自由」，是指人可以從家庭領域所孕育的私人需求和人際情感之中解放出來。私人領域是一個維生空間

(space of necessity)；與之相對，人要獲得自由，便只能走進不受生存壓力支配的公共領域。阿倫特認為，私人領域有關家庭經濟和維生。推動私人領域的力量，是生命本身：男人為食物勞動，女人為生育勞動 (Arendt 1998, 30)。相比之下，公共領域是讓人討論何為共善 (common good) 和實踐公義的空間。由於家庭裡的天生共同體 (natural community) 由維生的必需品所孕育，本質上是層級式的秩序。阿倫特相信，如果我們要在城邦行使真正的自由，便要防止人們把私利帶入公共領域。

一些人不太欣賞阿倫特，認為她把公和私分得太清楚。不少女性主義者便批評，阿倫特似乎不明白父權得以操作，就是靠着阻止女性進入公共領域 (例如 Brown 1988, 23-28; O'Brien 1981, 203-14; Rich 1979, 99-110)。事實上，公和私的二分，支撐了阿倫特整套現身理論：要在公共領域現身和作政治行動，便得離開私人空間。阿倫特的確沒有討論父權如何透過公和私的分裂去運作，而女性主義的視角也應該在這些討論中有其位置。但我仍然傾向贊同阿倫特的想法：進入政治領域是一種越界的行動，需要決心和勇氣。雖然不同人會受困於各種制約，但我們都可以嘗試在自己力所能及的情況下進入公共。以下，我想避免大家 (和阿倫特) 落入一套簡化的公私對立框架之中。我想集中討論阿倫特所建立出來的一個斡旋空間 (intermediate space)，它分隔了私人 and 公共，也調解了兩者的互動。這個被稱為社會領域 (the social realm) 的空間，比較少為研究阿倫特的學者談及，而社會此一概念，也確實沒有在阿倫特思想中佔一個重要席位。我不打算幫阿

倫特反駁各種不無道理的性別批評，但我想更細緻地分析阿倫特的社會觀，讓我跟她的政治思想作更深入的對話。

在《人的條件》中，阿倫特認為，社會是人與人工作與消閑的地方。而進入現代之後，社會領域變得愈益強大，讓個人的私利默默通過社會入侵公共。例如我們的明星工業，就是去政治的場域，只是在鼓勵個人情感的投入。在這情況下，人們集結在一起，並非為了投入一種超越不同私利的政治生活，而僅僅是要保護自己的需要和幸福。另外，民族主義等有機論 (organic theories) 把社會視為家庭的替代，也成就了社會此一斡旋領域。所以，現代社會是由服從性 (conformist) 而非互相爭勝 (agonal) 的關係所構成：「社會總是要求其成員像一個大家庭成員般行動，當中只有一種意見，一種利益。」 (Arendt 1998, 39) 社會戰勝了公共，便生產出虛構的共同體。於是，政府的責任也變成了純粹處理行政事務，而非激發公民的政治參與。

阿倫特認為，那些由社會問題 (如貧窮) 推動的革命，是非政治性 (apolitical) 的。在《論革命》 (On Revolution, 2006b) 裡，她便批評馬克思，因為馬克思把革命理解為歷史發展的必然結果。對阿倫特來說，這是反政治的觀點：「(這種) 革命不再是要把人從別人的壓迫中解放出來，更別說是追求自由了；革命變成是要把社會的生命歷程 (life process) 從資源稀缺的束縛中解放出來，讓人民獲得物質上的富裕和滿足。」阿倫特認為，馬克思主義的革命是社會性，而非政治性的，原因是它在意識形態上建構了一個

虛假的統一體。在這個統一體之中，眾人會放棄己見和互相交流的正當過程，只為了成就一種團結一致的民意。

在上述兩個例子中，我們可以看見阿倫特把「社會」視為一個持續擴張的領域，它由維生的必需品和生命歷程構築而成，並侵蝕那個唯一能為人們帶來自由的政治領域。因此，皮堅 (Hanna Pitkin) (1998, 16) 認為，阿倫特指的「社會」像一堆大泥糊，是可怕的大災難，無人可以逃離。她認為，「阿倫特說的『社會』，是人的某種集合體，出於某些原因，那些人自我組織的方式及其活動的廣泛後果，連他們自己也無法控制和干預。」皮堅肯定是細讀過阿倫特思想才得出這樣的結論，但我認為她對阿倫特的大量閱讀，偏離了阿倫特為「社會」所作的基本定義：社會就是私人領域和公共領域的中間地帶，其特性是轉瞬即逝，含糊不清，而且一直轉化。這些特性，使社會成為一個充滿潛能的空間，甚至有可能超越阿倫特理論所能想像。

阿倫特多次批評社會領域。不過，在《責任與判斷》 (Responsibility and Judgment, 2003) 這本書內的一篇文章〈小岩城的反思〉 (Reflections on Little Rock) 中，她卻又強調要保護社會領域。在這篇文章中，她批評阿肯色州的小岩城在 1957 年強行把非洲裔美國人的小童送到實行種族隔離政策的白人學校。阿倫特 (2003, 193-213) 反對政府干預家長為小孩選擇學校。她認為，社會應該小心地跟政治保持距離，避免雙方闖進對方的領域。因為這篇文章，阿倫特惹來抨擊，人們指責她以種族主義的態度看待非洲裔

美國人 (Burroughs 2015 ; Gines 2014 , 14-20)。我之已解說過，阿倫特是懷疑身份政治的。對她來說，現代社會無可避免會形成身份，但那是屬於社會領域而非政治領域。政治領域應該高於不同群體的利益，而同樣地，我們也不應用政治手段去否定社會身份的形成。她指出，社會領域連結了公領域與私領域，是人類世界中一個混雜和不可或缺的領域。人們花很多精力在其中獲取生活所需，獲得自我的身份，和別人一起消遣度日。所以，社會領域是人們根據自身身份和社交喜好聯結成群的空間，也無可避免是一個區別性的空間 (space of discrimination) ：

在任何情況下，區別對待 (discrimination) 都是不可漠視的社會權利，就正如追求平等也是不可漠視的政治權利。問題不在於如何杜絕區別對待，而是如何把它局限在一個使它具備合理性的社會領域之中，又如何防止它入侵政治和私人領域而釀成災難 (Arendt 2003 , 206) 。

這種看法，跟很多女性主義和種族主義理論不同。阿倫特相信，我們根本無法避免人們發展出種族偏見。她認為，人們在社會領域中自然會形成不同情感，重點是要把它限制在社會領域之中，而且這領域的規模要夠小。這樣，才可以避免把這些社會性的情感闖入那嚴格追求平等的政治領域。雖然阿倫特在《人的條件》(1998 , 28) 指出，社會領域是一個較新近出現的現象，跟現代性同時出現；但她也認為，在今天要取消社會領域是不可能的。她在分析小岩城事件時強調，社會領域普世皆見，存在於任何以自由人所組成的現代社會之中，也孕育了人與人的紐帶和親

疏之別。根據阿倫特，與其幻想一個沒有區別對待的世界，不如更好地操作私人、社會和政治此三個不同領域之間的平衡：我們必須保護親密和排除外界干擾的私人空間，也要把追求平等的原則限制在政治領域之內。社會性的區別 (social discrimination) 讓不同社會群體在平等原則 (rule of equality) 和排外原則 (rule of exclusiveness) 之中形成和斡旋，而這需要被限制在一個很小的社會領域之內。

一些女性主義和後殖民主義理論家希望建立一個沒有偏見的社會，阿倫特應該會回應說，這是不可能的。然後，她大概會建議我們，重點在於如何避免政治意志闖入社會領域。阿倫特憂心的，是社會領域沒有成為確保公私之別的分界線，反而不停擴張，使私人入侵社會，社會又入侵公共。這一趨勢，現在已是到處可見。很多人都被困在由自己的經驗所構築的主體性之內，受社會保護。當我們不願離開自己的社會群體，也就意味着共同的政治世界走向終結 (Arendt 1998 , 58)。不過，阿倫特也相信，社會領域始終是不可或缺的，而人們透過區別原則而連結的權利，也不可被漠視。阿倫特曾說過，我們不應該對現代眾多社會問題和苦難視而不見 (2006b , 63)，但我們必需小心提防社會領域的擴張，或者將社會問題擴大至使政治領域萎縮的地步，這會使人們無法平等待人，也無法理解差異。

《人的條件》一書，由兩組三角框架共同建立起來，第一組有勞動 (labor)、工作 (work) 和行動 (action)，第二組有私人

(private)、社會 (social) 和政治 (political)。我們不應把兩組三角關係混淆，以為它們必然直接互相對應。² 可是，我們也得注意斡旋性的元素——即「工作」和「社會」——在阿倫特的理論中非常重要。安列 (Bonnie Honig) (2016, 310) 提醒我們，「工作置於勞動和行動之間，成為兩者的穩固同伴。小心閱讀《人的條件》的讀者都會感到，工作其實是全書的骨幹和靈魂。」在之後的兩章，我們會討論何為工作 / 作品 (work)。這裡，我們可以用借用安列的說法去解說阿倫特的社會觀：在現代社會，公共領域和私人領域不單單是相反和互相定義的兩極；這兩個領域要連結起來，便必須通過社會領域。

社交媒體

我們可以由阿倫特對「社會」的模糊想像出發，把社交媒體視為一個社會平台，它斡旋政治關懷和私人情感，又同時連結兩者。喬密斯基 (Kathleen Cumiskey) 和賀芙 (Larissa Hjorth) (2013) 指出，移動媒體中介了人與人之間的互動，使在場 (presence) 和不在場 (absence) 的界線變得模糊，於是，人既感到高度自主，又感到被不斷規管。社交媒體中這一公私匯流的趨勢，固然不是阿倫特所能預測的。她眼中的私人領域是獨特而且神聖 (1998, 62-63)。故此，她沒有探討情感和衝動等私人領域的元素如何影

2 例如，皮堅 (1998, 178) 指，伴隨社會出現的是行為 (behavior)，而非勞動與工作。阿倫特在她有關沉思生活的最後作品，也有解說政治和工作的關係，還有私人與行動的關係。

響政治運動，很可能是因為她不希望公共領域和私人領域互相沾污，例如使私人情感和關懷騎劫政治運動而釀成災難，或使私人領域被公共入侵。但阿倫特也明白，要清楚區隔公共和私人是不可能的。在我們的數碼時代，這區隔更不可能發生。今天，現實和再現往往是你中有我，我中有你，空間和媒介也是互相形構。在社交媒體上，公共事件和個人情緒互相形塑。要壓制社會，把它變得孤立和弱化，是無用和不智的。不過，我相信我們反而應該要更多關注這些社會空間，以理解它們的政治意義。如果阿倫特最憂慮的是私人的邏輯透過社會的擴張而闖進了公共領域，我們或許可以嘗試討論一些逆向的運動：如果社交媒體可以把公共的關懷導引到人們的私人生活，而且確保公共和私人互不吞噬，又是怎樣的一回事？

社交媒體有能力同時強化私人領域和公共領域。學者已經指出，社交媒體會使人變得原子化：雖然很多人長期上線，也與他人互相連結，但他們也從自己身處的物理空間中抽離出來。思想相近的人，聯合成迴音壁，使朋友、追隨者和粉絲都安全地嵌入自己的社交網絡。一些學者也批評互聯網帶來去政治化，使網民以極端的懷疑論看待人和事。達孚 (Hubert Dreyfus) (2001, 72-88) 認為，互聯網鼓勵人們對任何事都反應冷淡，好奇心也變成無視任何差異，使人永遠不能義無反顧地發展出強大的政治和道德身份。甸恩 (Jodi Dean) (2005) 認為，大部份網絡傳播技術都是先進資本主義的產物，是高度去政治化的，只有崇拜科技的人才會幻想它可以帶來真正的改變。社交媒體的興起，也可以說是與新自由主義的統治有關：我們的工作生活繃緊得只能用餘暇去玩樂和交友，

無法參與政治行動。企業壟斷和消費主義下的商業氛圍，也大力推動社交媒體的原子化趨勢 (McChesney 2013)。

但是，近年的媒體研究也有另一個趨勢。自 2010 年左右起，大量學術研究開始分析社交媒體如何鼓吹社會運動，而且特別關注世界各地的佔領運動。很多媒體學者解說了社交媒體如何煽動政治運動、發放資訊和連結社群。卡斯特 (Manuel Castells) (2012, 17) 認為，社交媒體激烈地重構了社會運動，使自主的傳播網絡得以發展。網絡有利反抗力量去重設政體、經濟和文化，也啟動和連結了不同追求社會變革的網絡。查包度 (Paolo Gerbaudo) (2012, 134-39) 指出，佔領運動借社交媒體建立了新型的「軟性」領袖，人們也自行連結，沒有形成「大台」，使人更直接和真實地連結與互動。

社交媒體使人去政治化，還是更政治化？我們當然可以說兩者都對，說它既穩住現狀，又促進改變。我不打算支持其中一方，而是想轉移討論焦點：從思考社交媒體如何影響人，轉移至思考人如何在社交媒體空間裡互動，借此理解這一模糊空間的政治意義。阿倫特對「社會」的討論啟發了我，使我對社交媒體的社會性很感興趣，它既有潛能促進參與式民主，又有可能助長自我封閉的文化。社會領域可以同時孕育民主和反民主，而社交媒體也是既政治，又私人的。同理，近年很多社會運動也是建立在特定的社會性之上，它們是封閉還是開放，實在很難一概而論。社會是混合了私人 and 公共力量的空間，但不代表這些力量總是互相侵蝕和破壞。

反而，我們可以探討的是，社交媒體和社會運動裡的社會性，可否成為一個讓人密集而具體地互動，因而得以重新激活政治的空間？

政治的社會化，還是社會的政治化？

根據調查，有 120 萬人 (大約等如香港人口的百份之二十) 曾在傘運的七十九天之中到訪佔領區 (Centre for Communication and Public Opinion Survey 2014)。這些人當中，只有很少人真正佔領過街道，卻有很多人在網上積極宣傳和支持這場運動。在這場運動中，社交媒體扮演關鍵的角色，讓支持者獲取資訊、發佈意見和表達情感。哈維 (David Harvey) (2012, 162) 認為，「埃及解放廣場向世界證明，起作用的是廣場內和街上的身體，不是 Twitter 和 Facebook 上的情緒」。但香港的研究者卻指出，社交媒體在近年的社會運動中貢獻良多，帶來很多香港人的支持 (Lee, So, and Leung 2015)。相關的數碼媒體活動，也在兩傘期間促進了連結性的行動，並提升了公眾的政治意識 (葉蔭聰 2016; Lee and Chan 2018, 106-46)。年輕一代，也借機向日益腐敗和被操控的傳統媒體宣示不滿。³ 運動期間，生產了大量政治性的社交媒體活動，

3 一份由香港記者合撰的報告顯示，自我審查在本地愈見普遍。0 至 10 分，10 分代表「非常普遍」，受訪記者平均給 6.9 分。見 Hong Kong Journalists Association (2014)。本地記者的印象獲得一些國際性的報告支持。根據無國界記者的世界傳媒自由指數 (World Press Freedom Index)，2015 年，香港在 176 個國家中排名七十，在 2010 年時排三十一 (K C Ng 2015)。

情與理的張力，也以不同形態出現在傘運參與者大量使用的 Telegram。一項在 2014 年進行的調查發現，在香港最受歡迎的數碼平台，依次序是 Facebook、Yahoo、YouTube、WeChat (L. Lam 2014)。香港人用 Facebook 分享資訊和維繫社交關係，WhatsApp 則是最流行的手機通訊工具。但在傘運期間，很多抗爭者轉用 2013 年才面世的 Telegram 去溝通，他們認為它更安全。⁶

很多佔領者認為，Telegram 定義了他們的佔領經驗。在傘運開首的數天，很多示威者意外地佔領了街道，之後便感到不知所措。很多人沒有足夠經驗應對警察的暴力，而 1989 年 6 月 4 日的集體記憶，在當時仍然為市民帶來焦慮，流言四起。很多佔領者不斷收到消息指，解放軍的坦克正開入城中，警察已經向群眾開槍，或者流氓被僱用清場。很多人感到恐懼、憤怒，又帶點困惑和犬儒。數小時內，一些青年開始以 Telegram 取代 WhatsApp 去協調行動和發佈消息。我的學生也設立了一個 Telegram 群組，並迅速吸引了過百人加入。很快，幾位協調者自薦為群組管理員，建立了一個二十四小時的輪更制，每更有至少一個協調人當值。

這只是整場運動的其中一個 Telegram 群組。據我所知，很多群組無人指揮，也沒有模式可供仿效。不過，一些群組管理員在之前的社會運動中已經互相認識，傘運剛開始就討論如何操作這些群組。群組的主要功能，是提供準確的資訊。管理員會核實消

6 在香港，Twitter 主要是外國人用，內容也多是英文。但也有些人用它連結世界，而且它更少被審查。

息真偽及來源，再從可信的媒體上轉載有用的新聞訊息。⁷ 群組成員會把自己的資訊透過 Facebook Messenger 或 WhatsApp 等渠道發給管理員，管理員也會在辨識和查證後貼上 Telegram。管理員經常和其他類似小組的管理員溝通，不同群組的交流，有助快速確認消息真偽。在高峰期，我學生的群組每天分享過百條訊息。在最混亂、危機似乎一觸即發的初始階段，管理員也努力尋找每位成員在街上的位置，嘗試盡力幫忙有需要的人。

人們用 Telegram，主要是收集訊息和協調行動。所以，群組發佈的內容也講求精準和實用，包括用簡單的句子標示出新聞及其時間、來源和地點 (圖 9)。那時，香港有很多 Facebook 和 WhatsApp 群組也是如此運作。⁸ 傘運過後，很多示威者回到 WhatsApp 溝通，但使用 Telegram 成為了他們獨一無二的政治經歷。

7 一些比較熱門的新聞平台有《香港獨立媒體》(2004 年至今)、《熱血時報》(2012 年至今)、《輔仁媒體》(2012 年至今)、《主場新聞》(2012 至 2014 年)、《立場新聞》(2014 年至今) 和《端傳媒》(2015 年至今)。根據調查，這些網站在 Facebook 上的按讚數目在雨傘運動後大大增加 (Lee, So, and Leung 2015)。

8 例如，香港大學一群新聞系的學生成立了「LIVE: Verified updates 已證實消息發放專頁」，有十萬人按讚：<https://www.facebook.com/hkverified> (2018 年 11 月 20 日擷取)。「圖言」專頁在 10 月 5 日成立，以圖文發放運動的事實和資訊：<https://www.facebook.com/speakforthetruth> (2018 年 11 月 20 日擷取)。

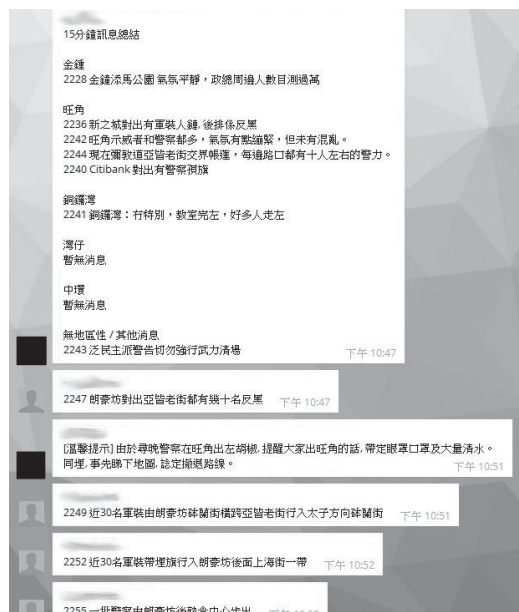


圖 9：傘運期間某 Telegram 對話。
經群組管理員許可截圖。

五年後，這些政治記憶在反逃犯條例運動中重臨。2014 年的傘運尚算有一些領袖，但 2019 年的示威則完全沒有大台。公民社會的不同板塊得以互相連結，就是靠不同平台，例如 Change.org 這類網上聯署，還有連登這類互聯網平台，而 Telegram 則對前線抗爭者尤其重要。在 6 月 12 日的集會之前兩日，大量 Telegram 群組形成，一些協調物流，一些討論戰術，一些查證消息。群組參與者都用假名，也遮蔽私人資料和定期清除通訊歷史。此外，還有很多由朋友組成的群組互通消息，互相支持。6 月 12 日，Telegram 引來來自中國大陸的分散式阻斷服務攻擊 (DDoS)。在

這之前一日，香港警察找不到運動領袖，便拘捕了 Telegram 上一個最大型的群組（近三萬追隨者）“parade69”的管理員，指他涉嫌干犯串謀公眾妨擾罪。

有人把逃犯條例運動稱作傘運 2.0，認為前者繼承了後者，而且有所進化。新一批示威者不再佔領一個物理空間，而是變得更具流動性。他們通過各社交媒體的運作，在線上也可以發展出更靈活的策略。示威者可以自行決定何時連結和分散，但這畢竟缺乏了一個讓人面對面討論的具體生活空間。抗爭者主要靠社交媒體討論策略，因而產生了很多即時行動，卻也少了一些阻止和拖慢行動的制衡。連登令人感受到民主，因為其會員不單可以提意見和評論，也可以推貼去形成共識。這也更容易發展出一種虛擬社群，而凝聚此社群的，有不滿政府和警察的負面情緒，也有關於行動目標、原則和哲學的深入討論。可是，我依然相信阿倫特的現身概念。如果要成立真正的公共空間，我們仍然需要走在日光之下，互相承認和尊重對方。社交媒體平台有私人情感，也有公共討論，它們有效，也短促。我們可以說，虛擬的社交平台是屬於阿倫特的社會範疇，但我們還是需要建立真正的政治空間。

要進一步解說公共政治和私人情感的複雜關係，我們可以用另一個例子。以下，我會討論一個 BL (Boy's Love) 粉絲群，它是圍繞着周永康和岑敖暉兩位學生領袖發展出來的。⁹ 兩人的表現

9 BL 指女性作者為女性讀者生產的男女關係的作品，本來由粉絲挪用流行小說、電影和電視劇的男角色作配對而開始。這類型文化十分流行，致使很多主流作品都會刻意引導觀眾感到有男性間有同性情欲。

和作過的一些政治決定，都曾受質疑。但是，不論是在示威區中還是公眾視野裡，他們都非常矚目。

很多佔領者說，他們上街，是因為在電視上看到警察濫捕和發射催淚彈而感到憤怒 (Tang 2015)。一位學生示威者說：「傘運前，我們無法成功喚醒同學，但催淚彈幫我們做到了這件事。」 (D. Chu 2015) 但情緒來得快，去得也快。在佔領第二至第三周起，示威的能量便慢慢下降。可是，有關 Alexter (即周永康、岑敖暉二人的英文名 Alex 和 Lester 的結合字) 的討論，卻產生了巨大熱情。一個相關的 Facebook 群組很快累積了 34,000 個讚 (圖 10)。¹⁰ 二人的浪漫關係，衍生出很多音樂短片、同人誌和漫畫。

因為 Alexter 冒起，本地的腐女社群也從地下步入主流。¹¹ 這不能說是全新現象。在傘運之前發生的台灣太陽花學運，也有一些女參與者把林飛帆和陳為廷兩位學運領袖配對起來。香港的 Alexter 則似乎激起更多新媒體上的互動，其 Facebook 群組吸引了大量追隨者，並引來傳統媒體的關注。其實，Alex 和 Lester 早已澄清自己是異性戀，但是，他們也似乎不介意任由粉絲繼續想像，保持「耐人尋味」的關係。一般來說，我們認為政治領袖是受人敬重，掌握權力和極其男性化的。但是，兩位學生領袖似乎樂見自己被情欲化和客體化。

10 捍衛 lester alex 佔領巫山 HeHe 團，<https://www.facebook.com/AlexLester4everLove>，2018 年 11 月 20 日擷取。

11 腐女是 BL 文化中人的自嘲稱呼。

112 · 民現：在後佔領時代思考城市民主



圖 10：臉書專頁「捍衛 lester alex 佔領巫山 HeHe 團」。經群組管理員許可截圖。

馬嘉蘭 (Fran Martin) (2012, 365) 在評論台灣 BL 文化時指，「台灣的 BL 並非女性主義者的天堂，也不是一個單向的情欲政治的進步空間。真正重要的，是它是一個參與性的空間，而創造它的是豐富的想像力，還有大量由快感、巧思和廣大女性參與者的

情感參與所衍生出來的力量。」基本上，我們也可以如此看東亞的 BL，粉絲常常把直男配成一對，以產生快感。我認同馬嘉蘭的說法，即此文化現象最重要的，是粉絲自身，這意味着一個劃定了的「參與性空間」由朋輩所佔領了，人們可以在其保護和鼓勵下發展其情感性的連結。但 Alexter 的特別之處，在於它有能力超越粉絲群的界線，成為一場政治運動中的節慶。據說，BL 粉絲群在香港已存在超過三十年，但它一直被主流社會視而不見 (A. Chow 2014)。香港沒有一個明確清楚的 BL 社群或主要網站，腐女社群主要跟隨日本的潮流，傾向隱藏及玩弄其身份 (Okabe and Ishida 2012)。當然，BL 在東亞社會已經步向主流，其流行文化工業也會在估算市場時操弄這些情感。

傘運期間，Alexter 的粉絲群被主流社會大幅討論和報導，出人意表地獲得很多年輕異性戀男性的歡心。再者，雖然中國大陸完全封殺傘運，幾乎沒有跟傘運有關的關鍵詞可以成功進入中國的互聯網，但 Alexter 的粉絲文化，卻似乎可以逃避資訊封鎖而到達中國當時最大的百度帝吧社群（雖然追隨者很少）。¹² 可以說，Alexter 的情欲能量有很強的越界性，也是一個富能量的混合物 (amalgam)，連結着很多傘運參與者。

浪漫和革命總是並存的，它們的二元關係，構成了現代中國文學和其他文化生產的重要類型。在傘運裡，年輕人逃離自己的

12 見 alexter 吧，百度，<http://tieba.baidu.com/f?kw=alexter>，2016 年 12 月 7 日擷取。

家庭，跑到街上建立烏托邦，正正是浪漫文學的完美情節，也為粉絲提供了一個發揮想像力的理想空間。很多觀察者都認為，傘運「有文化」和「溫和」（尤其是在金鐘）。抗爭歌曲可能夾雜一點粗口，但音樂旋律和諧優美，歌者又多是溫婉的女性。我們可以批評說，這場示威不過是由一群有教養的學生發動，在一段時間內以整潔、有禮和守規矩的姿態示人，連上街也不忘自修溫習。但是，這些發起運動的中學生和大學生，也把自身的文化帶到街道。2019 年的示威文化已經變得更暴力，原因之一，就是政府沒有或無法跟這一和平有禮的示威文化好好溝通。

前文提及過，很多示威者拒絕任何形式的權威或大台。結果，由 Alex 和 Lester 帶領的學聯，自佔領開始便不斷被大學生批評。悲觀和本土優先的氣氛，使香港青年認定要批判學聯。青年們指責，學聯是反民主的組織，而且在 1970 年代跟中共關係曖昧。人們很快遺忘了 Alexter，而兩位領袖也在後來帶着憂鬱的情緒走自己的路 (周永康 2016；鍾耀華 2015)。兩人在 2017 年被提堂，Alex 因為攻入公民廣場而被判刑七個月，而 Lester 被控在佔領期間阻撓旺角清場，被控刑事藐視法庭，最後無罪釋放。

佔領期間，一個活躍的 Alexter 粉絲在訪問中指出，多數粉絲都認為，佔領本身比粉絲群重要 (Ka 2014)。她認為，粉絲群不過是政治事件的副產物，而大部份粉絲都沒有搞亂這次序。可是，Alexter 的情欲經濟 (sexual economy) 和雨傘運動的政治經濟

(political economy) 其實有更複雜的關係。例如，粉絲把自己的情慾投注在兩位學運領導人身上，多少也是為了補償自己在運動中的焦慮和恐懼。我訪問 Alex 的時候，他坦言自己在運動期間沒多少心力去看待 Alexter 的現象。¹³ 他記得，傘運是對所有人來說都是十分困難的日子，而他樂見 Alexter 可以舒緩一下大家繃緊的心情。當時，他沒有想過要借 Alexter 去強化學聯的領導權，也沒有感到特別尷尬。他相信，保護性小眾權利從來都是進步政治的一環，而他也有責任支持同性戀。但 Alex 沒意識到，Alexter 的核心並不是要推動另類情欲，而是一種把他和 Lester 視為情欲對象的女性幻想。換言之，Alex 是出於政治正確的態度去看待 Alexter，而不是因為肯定其支持者投注在他身上的私人幻想。

Alexter 的粉絲活動證明，社會領域之中的公私互動，比 Alex 所理解的更複雜。隨意瀏覽 Alexter 的 Facebook 專頁，¹⁴ 我們可以看到兩篇由粉絲杜撰的日記。一位粉絲虛構了兩篇分別由 Alex 和 Lester 寫於 11 月 16 日的日記。當天，是 Alex 跟另外兩位學聯成員試圖前往北京找總理李克強對話，卻在香港機場被拒登機的第二天。日記顯示，在革命中，兩人仍然想念對方。

13 作者訪問周永康。2016 年 9 月 16 日。

14 Ryo, 〈Alexter 交換日記〉，捍衛 lester alex 佔領巫山 HeHe 團，2014 年 11 月 18 日，<https://www.facebook.com/AlexLester4everLove>。

在 Lester 的日記中，他幻想自己跟 Alex 一起在講台上。天氣漸冷，Lester 找紙巾抹鼻，卻發現他的薄荷味得寶紙巾放在了 Alex 牛仔褲的後袋。Lester 在思考應否在台上觸碰他愛人的身體，怕會使正在演講的 Alex 尷尬，讓萬千少女看到一個本應只屬 Lester 一人獨享的笑臉。Alex 的日記，則從另一角度記載了同一件事：「今晚很冷，台上很冷，我在前說得激動，耳朵卻聽到你 fit fit 聲的索鼻水聲，多想襯（按：趁）着激昂的一刻，捉住你手。我不在，你要保暖，要保重，知道嗎。」這篇隱含情欲的日記，有 345 個讚，還有一些留言。在五個讚好的留言之後，第六個留言者 Kate 寫道：「離題一問，有冇人知今日有冇學聯吹水台？又或者地點在哪？在現場食風中。」網民很快幫忙告知 Kate 學聯活動的地點。最後，Kate 寫道：「你知唔知立法會升級？好緊張氣氛啊。唔知去唔去好。有冇單拖一個架？」討論至此完結。

在此 Facebook 專頁裡，我們可見虛構和現實的互動，也有粉絲群和社運的互動，而粉絲是清楚知道自己的位置的：那個台上的「Lester」，不願跟粉絲共享自己的愛人，但他僅是由粉絲所創造和分享的虛構人物。但是，這位「Lester」也不單單是一位跟粉絲們爭奪 Alex 的對手。Lester 在台上的鼻水，確確實實來自日記作者 Ryo 的感受，而留言者 Kate，也在同一寒風颼颼的現場。這些人都真真正正在參與一場記錄了大家的運動。粉絲自由進出其幻想世界，又同時帶着其勇氣和掙扎，進入公共和政治領域。我們不能過於簡化地批評說，Alexter 只不過是一種渴求強人領袖的

偶像崇拜：學生領袖向公眾演講的講台，足夠同時容納領袖和公眾。而且，Kate 的留言也記錄了她在運動中感受的沮喪和焦慮。這些負面的感受，沒有被領袖的發言化解，所以粉絲也沒有被引誘回到她們的幻想世界便滿足。現實和幻想的張力沒有和解，持續下去。這種政治處境，大概是阿倫特會感到難以把握的。

他人的意義

上述的社交媒體活動，不只揭示了傘運的複雜性，也展現了政治如何滲入示威者的私人生活。很多抗爭者決意上街，直面權力，常常被激烈起伏的情緒淹沒。他們的仇恨和憤怒，與理性和公共的辯論共同形構成出傘運的意義。很多傘運的支持者，在家中和辦公室看電腦，常常被密集的網絡資訊和留言影響，也會把這些情緒帶到佔領區，這使佔領者更難好好處理自己的情緒。¹⁵

阿倫特 (1977, 59-63) 認為，二十世紀很多災難，都可歸因於人類選擇躲在自己的私人情感和社會網絡之中。她負面地看待這樣一種現代社會，甚至負面地看待很多社會科學的學術活動，原因是她把現代社會的社會領域視為一個樹立規律和壓抑自由的空間。社會科學對人的理解，往往簡化成一連串可預測的社會行

15 我跟在傘運後跟幾位運動領袖談過，他／她們都感到，在傘運時期，很難面對網上批評和意見。主要用網絡工作的學生領袖尤其如此。例如，周永康仍然忐忑和後悔學聯決定在 11 月 30 日叫示威者包圍政總，引致多人受傷。

為，而歷史也被視為按照既定條件而自然地發展出來的。這些對「社會」的理解和預測，假設了人類並沒有自由去重新創造自己的世界，而只能抓緊身邊人去獲取安穩的感覺，而這就必然帶來對人的操控。阿倫特對二十世紀的批判，在二十一世紀仍然成立。可是，她把公共、社會和私人作嚴格的區分，也帶來一個死局。難道我們真的可以建一道牆去阻止這種社會領域的發展？把主觀的元素完全抽離於政治，真的可能嗎？

情動理論 (affect theories) 提醒我們，情感 (affect) 是政治性的，因為情感總是在眾多人和物互相影響、力量互相施受下才會出現。情感是政治參與的因，也是其果，在不斷轉變的環境中激活不同人和物。馬蘇美 (Brian Massumi) (2002, 70、77) 認為，情感和眾多關係 (relations) 是根本上互相連繫的。所以，關係容許改變得以概念化和體現出來，而這個關係性的場域 (field of relationality) 才看得見改變。我們可以說，阿倫特把馬蘇美等情動理論家拉後了一步，又或者是推前了一步。從她的思想看，被感情帶着走的人，有可能只是無法真正跟他人產生關係的寂寞自我 (lonely selves)，而這是阿倫特自己親身見證過的納粹社會的情況，也是她所質疑的。所以，連繫兩套理論的關鍵，是情動的能動者 (affective agents) 能否不只看見自己的情感，同時可以感受別人的情感，而且能從結構上連接上他人，發展一些非本質性的關係。我在上述討論過的社交媒體活動證明，儘管社會領域促使一些對身份感情上的執着或更廣義的愛和恨流入公共領域，也不

必然會使公共領域變得封閉。我們需要做的，就是防止社交媒體把社會群體變得單一，反而要通過它讓行動者看見群體的多元性，因而啟動連結的力量。

在社交媒體時代，並不存在超然的旁觀者，網民互相觀看，也影響彼此 (Shapiro 2010)。社會運動和社交媒體都鼓勵人們互相觀看，就好像一個從下而上建立的、參與式的圓形監獄 (participatory panopticon)。我們分享感覺和觀點的欲望，會隨着我們觀看別人的感覺和觀點而強化。我們能否把相互觀看和相互聆聽轉化成良性的政治關係，視乎我們是否只看見身處同一個社會群體、有着相同利益和價值的成員，還是能夠超越此視角。阿倫特傾向認為，個體會受限於社會視角，只能持續窺視社會群體跟自身的關係，也會認可社會上的主流觀點，並提供一套論述去確保社會同質性。我們應該呼籲大家減少尋找相近性：我們要學習理解差異。即使在社會領域之中，我們也要如此學習差異，引導出多元的力量，而這對政治變革來說，是十分關鍵的。

阿倫特 (1985) 認為，在社會領域裡，私人侵蝕了公共。可是，社會也可以是使政治和個人並存的空間，使兩個領域互相溝通。阿倫特憂心的，不是個人情感本身，而是這些情感在孤立狀態下被橫加中斷的狀態。阿倫特 (1985, 318) 相信，當人們被拋進原子化的物質狀態和焦慮情緒之中，極權主義便能輕易操控人。我覺得，我們不用預設激情和欲望一定會淹沒社交媒體和社會運動，

但是，我們要確保個人的內在意識不會變得狹隘、一成不變和拒絕與他人對話。社會空間可能把個人情感轉化成自省性的判斷，使人的思考跟其情緒保持一些距離。就好像 Alexter 的 Facebook 專頁那篇小說日記：粉絲間的互動，並不會使她們混淆自己的情欲和政治參與。而這一社會空間也可以是富有創意的空間，讓人們提出新想法，實現創作自由。對阿倫特來說，政治牽涉到揭露世界 (world-disclosure) 和揭露自我 (self-disclosure)。一方面，政治歡迎偶然性和多元性的言行，另一方面，它可以實現出一種超越勞動和工作的自由。我看不到原因，為何這些政治的特質無法在社會領域中經由人們的溝通 (即使可能很有限) 而實現出來。

其實，根本就沒有社會運動是單靠純粹的理性政治路線而推動出來的。例如，希臘反緊縮示威，背後就有疑歐和反德的情緒支持。在土耳其，佔領塔克辛廣場的行動不僅追求民主，也追求政教分離的世俗主義。在埃及，很多抗爭者擁抱大阿拉伯世界，不單要求國家民主，也在追求廣大穆斯林信徒的文化尊嚴。在這些例子，最突出的政治議程——例如爭取民主和反緊縮——都無法一次過解決所有問題。但我們還是應該在政治領域把這些問題一一打開，嘗試用政治的方法解決政治問題。

「人有能力行動，即可以預料他會做意料之外的事，而他也有能力去做那些極不可能的事」 (Arendt 1998, 178)。樊樂怡和她整合出「語傘」的朋友、我那些建立 Telegram 群組的學生、管理

Alexter 粉絲群的腐女，都同樣是行動者。她們的行動，既出於對政治的投入，也出於自身的情感。這場社會運動和有關的社交媒體，使人看到這團雜亂的混合物，也讓示威者和廣大社會看見自己的掙扎和挫折——沒有這些，也就不可能形成政治。要為本章作結，我們可以如此回答 Kate 在 Alexter 專頁的留言：「去啦，單拖都要去，到時自然會有人一齊。」

第四章

佔領、藝術與地方

佔領作為一個過程，不單催生了海量社交媒體活動，也衍生出無數藝術作品。在開羅解放廣場、紐約祖科蒂公園、馬德里太陽門廣場和伊斯坦堡格茲公園，民眾不單於佔領行動中現身。在佔領區及其周邊的藝術作品和藝術活動之中，我們也可以看見民眾的身影。因為佔領，當代藝術得以重新發現它在三十年市場化和全球化過程中失去的政治能量。自 1980 年代起，當代藝術便致力討論一些關於何為參與、互動和公眾存取的議題，借此對抗藝術界的消費主義潮流。但是，這些努力都被藝術體制吸納，變成一些時髦和牟利的項目。佔領藝術 (occupy arts) 或者可以確立一條出路，激進地重新連結藝術和政治、作者和觀眾、形式和內容等一連串的關係。佔領藝術是非賣品，不是放在畫廊，也無經濟價值。最重要的是，它們之所以出現，並非為了在遠處替某場政治運動打氣；事實是，它們本身就是那場運動。

一些藝評人指出，博物館和畫廊投機地以「佔領」為題策展（例如 Documenta 13 的“doccupy”展覽）是問題重重的。當展覽重現佔領區的藝術，那些作品已經流失了自發的政治能量；在佔領區中冒出來的藝術，其實是在政治不穩和言語衝突的壓力下爆發出來的巨大能量 (Fowkes and Fowkes 2012)。所以，佔領藝術不單單是政治藝術，也是街頭藝術，展示了一種對空間、時間和社群的深刻感受。藝術家帶着自己的訓練、信念和感性進入佔領區，而其作品也受諸多其他社會和政治事件影響。佔領藝術的出現，是由很多自發因素在未經協調下交匯而成的結果。

要生產政治性的藝術創作和藝術評論，是有很多方式的。例如，很多香港的藝術和文化產物便是趕在 1997 年前創作出來，反映了當時香港本土文化身份的末世意識。當時，很多香港電影向 1950 及 1960 年代的本地電影致敬，借一種模糊的懷舊感去建構一個連續的香港電影傳統，同時對香港的政治前途提出疑問。一批香港藝術家則創作出半人半魚的盧亭，以它去想像香港人的起源。¹ 還有很多人努力發掘諸如九龍皇帝的塗鴉等另類地方藝術。² 阿巴斯 (Ackbar Abbas) (1997) 指出，在過渡期的香港，香港的文化身份同時冒現 (appearing) 和消失 (disappearing)，而此特徵在很多書寫香港和把香港視覺化的藝術形式中都能見到。阿巴斯認為，這個「香港」之所以冒現，就是因為預料自己會消失，快將被吸納進一個國族化的過程。所以，在阿巴斯的理論中，香港的文藝也潛藏了一種自殺的能量。

但二十年後，雨傘運動證明香港沒有消失。這座城市甚至促成了一場民眾現身的大型運動。處於危急關頭的香港，不再是一個懷舊與虛構的混合物，而是變得更具體和堅韌。阿巴斯的說法得以成立，部份原因是他選了某些文本來集中分析，因而比較容

1 盧亭是被想像出來的人，是香港人的祖先。在 1997 年前後，一群藝術家和策展人在探討香港文化身份時，以不同裝置藝術創作了盧亭的概念及其實物。詳見 Shih (2007, 157-64)。

2 「九龍皇帝」是塗鴉藝術家曾灶財在其三十五年有多的創作生涯的自稱。其作品在 1990 年代中被一些藝術家和策展人「發現」(Hou 2014)。

易而巧妙地將之詮釋為或冒現、或消失。相比之下，2010 年代香港的政治動力，並不像九七年前那樣執着於文化身份的建立，而是更着意於建構出真正的民眾。這種政治性的介入，比建立文化身份更費力，因為它無法被簡化成幾件文化作品。此民眾扎根於身體、內在的和日常的集體經驗，拒絕成為去物質化的文化符號 (例如蛋撻或《胭脂扣》(1987) 的如花女鬼)。當然，文化再現和人民的自我表達仍然重要，我們應該更認真看待它們。但如果比較佔領藝術和阿巴斯在 1997 年前分析的文本，佔領藝術在形式和內容上所背負的，是政治行動，而非含糊的文化認同。

佔領藝術高度政治化，還算是藝術嗎？更複雜的問題是，究竟佔領藝術的意義是否完全來自某宗政治事件，使它們無法超越佔領的政治，去獲取任何藝術上的自主性。以下，我會集中討論政治和藝術的相近之處，借此理解香港佔領藝術在它們本來的社會政治脈絡以外尚有何意義。政治性的行動，指向一個未知的將來，也體現了人的自由；相似地，藝術也提醒我們，人文與歷史有着深刻的聯繫。

佔領作為藝術

所有佔領運動都可以被視為爭奪空間的運動，我們往往可見佔領者重新設計既存的空間。例如，奧斯 (İlay Romain Örs) (2014) 便指出，2013 年發生在伊斯坦堡蓋齊公園的示威，就是圍繞着公園跟塔克辛廣場的意義之爭：埃爾多安希望拆掉蓋齊

公園，把它改建成一個有高級商場、酒店、住宅和博物館的大型建築項目，而佔領運動就是為了粉碎他這一新鄂圖曼帝國夢而發動。土耳其的佔領者成功把公園轉化成一個新的集體住所，它「擁有廣闊的帳篷區、醫務室、遊樂場、有機蔬菜農場、植物園、流動的 Wi-Fi 發射器、公眾人士演講處、表演舞台、消防局、免費圖書館、革命博物館、公開講座、許願樹，還有很多讓人們可以自給自足、過上公社生活的組件」(Örs 2014, 495)。空間本來的用途，與佔領者使用空間的新用法產生張力，這情況也可見於紐約的祖科蒂公園、倫敦的聖保羅大教堂，和北達科他州的立岩印第安人保留地。佔領者不只是在抗議，也是在努力爭取一個可以生活的空間。這些重塑共居空間的努力不論有多短暫，都既是政治性，同時又是美學性的。

香港的佔領運動的特點，是其曠日持久。抗爭者受困於無了期的等待之中，人數漸漸縮減，但漫長的等待，又見證了創造力的爆發。佔領者和支持者可能出於無聊、憤怒、沮喪或感到解放，因而借不同藝術形式表達自己，跟當時他們在政治上的悲觀情緒截然不同。不論是專業的藝術家，還是從未受過藝術訓練的普通人，都可以做出些甚麼來：人們寫詩、摺紙傘、裝飾帳篷、在馬路旁的花槽裡種植、以數碼媒介創作、環保地處理佔領區的垃圾 (de Kloet 2018)。

其中一件令人意外的「作品」，是干諾道中的公共女廁。香港的公廁管理有清楚的守則，明顯是一個跟歷史和文化認同感無

關的非地方 (non-place)。³ 但在佔領期間，由於沒有清潔工進入佔領區內清潔公廁，佔領者便義務清潔公廁，並開始把自己的清潔和護膚用品放在裡面，把一個本來只是標準設計的、冰冷和過渡性的場所，轉化成一個讓女性感到舒適的休息室，當中放滿清潔劑、潤膚露、口罩、小裝飾，甚至衛生巾，讓人放心去使用 (Frankenberry, Ruzic, and Chan 2014)。公廁好像變成了一個陳列商品的櫥窗和藝術裝置，使人感到愜意和驚喜。

佔領時期，很多人以 Photoshop 等基本電腦技能和程式創作藝術。在很多作品中，主題往往是反覆羞辱香港政府高官。另外，佔領者也忙於製作紙傘和黃絲吊墜等小禮物送給遊客。這些小手作不是專業製品，也不耐久，但它們是典型的佔領藝術，由人民做給人民，沒有藝術家和群眾的高低之別。佔領藝術體現了平等，也重新喚起共同體精神。

這場運動激發人們去打造各種事物——包括器具、網絡，甚至社群——我們可以叫這些產物做藝術、手作或民間的共享技藝。藝術創意的大爆發，並非香港獨有，也在世界各地的佔領區出現 (Brunner, Nigro, and Raunig 2013; McKee 2013; El Hamamsy and Soliman 2013; Werbner, Webb, and Spellman-Poots 2014)。但從數量上來說，香港似乎有最多佔領藝術，而且類型廣泛，融匯了高

3 根據奧熱 (Marc Augé)，「人本之地」(anthropological places) 使人與人之間發展出有機的社會關係，而「非地方」則會發展出冷漠的契約關係 (solitary contractuality) (1995, 77-8、94)。

雅與通俗，即興創作也是常態。大部份作品都是為了回應突發的政治情勢而創作，令人感到一種過渡性，也潛藏了焦慮與可能性。

這些藝術和手作，也幫香港把一些「非地方」變成社會和政治空間。跟世上很多其他運動不同，香港的佔領運動主要發生在城市的主要道路上，而非廣場、公園或大廈。當那些本來不是建來讓人停留的空間被示威者佔領和轉化，他們不僅推翻了既定的空間，也透過重建和共居去重構空間。傘運干擾了城市交通，也在象徵上干擾了全球的金融資本流動。在佔領中，香港居民以民眾的姿態現身，也使他們再思全球化的意義，減慢生活的速度，想像不一樣的未來。佔居者創造的作品，干擾了被統治意識形態自然化了的連續時間和空間秩序。佔領藝術直接幫忙轉化社會，每一件作品都既是手段，又是目的（圖 11）。

在三個主要佔領區中，金鐘被不少人視為中心，有學聯和學民思潮進駐，也有優越的地理位置。金鐘本來就是香港政治和商業的中心交匯點，被佔的皇后大道、夏慤道和干諾道中，都是城市交通的大路，位處於香港島南部的丘陵和北部的海濱之間。行人天橋連接起相鄰的高層辦公大樓，加上蜿蜒的路徑，使一個精心設計而複雜的交通系統得以形成。這一宏偉的城市景觀，配上色彩斑駁的帳篷、用狂野的書法寫成的橫幅和直幡，還有圍繞傘運而創作的各種藝術作品，成就了佔領藝術的迷人背景。



圖 11：示威者在金鐘夏慤道種植，2014 年 10 月 24 日。

拍攝與提供：羅君豪，《蘋果日報》。

金鐘跟祖科蒂公園都位處全球金融中心，可以拿來互相比較。在祖科蒂公園，佔領者試圖展示一套跟華爾街文化截然不同的畫面。但在金鐘，佔領區跟鄰近區域連接，而且關係也更複雜。例如，香港的連儂牆沿着政府總部外圍的戶外樓梯而建，其位置使它在周邊的建築環境中獨特地以傾斜的形態出現。牆上沒有畫上一般可以耐久保存的壁畫，而是貼滿了五顏六色的便利貼，由支持者填寫後親自貼上。便利貼的訊息簡短，也易於黏上牆（圖 12）。它們屬於過渡性質，意味它們可以在幾秒內被清除。警方清場時，很快便把牆回復本來的平庸外貌，不留一點痕跡。



圖 12：被清除前的連農牆，2014 年 12 月 14 日。拍攝與提供：黎國威。

在旺角，彌敦道一向都是熱門和生氣勃勃的購物商業區。在那裡，本地人和旅客混在一起，有時和平共處，也偶有糾紛。在耀眼奪目的商場旁邊，也有性工作者和黑幫努力賺取生計。在三個佔領區中，旺角衝突最多，據說，有本地人和大陸人受僱去挑釁佔領者，也有貨車司機自發把車停在路上，阻礙警方清場。⁴旺角還有大量來自民間的本地文化活動。佔領者建立了一座小關帝廟，放滿塑像，旁邊有小神壇，貼上了耶穌的海報。不少人前往拜祭，一些人是貪玩，更多人是真誠祈求神明，希望運動能完滿結束。

4 貨車司機的行為被視為很有「雷氣」——這是上一章提過的「語傘」中其中一個受網民歡迎的詞語。

銅鑼灣的佔領區也位處大型購物區內，但它的萎縮比較明顯。銅鑼灣是香港最有名的購物區，佔領期間，本地人和遊客仍然絡繹不絕。佔領區有很多用外語寫成的抗爭口號，有些是遊客幫手寫的。在佔領區外，支持運動的直幡、海報和貼紙遍佈城市各處。最矚目的，是有攀山者一而再、再而三把大型直幡掛在獅子山山頭。這些直幡、海報不斷被拆掉，又很快被重新掛起，就好像貓捉老鼠的遊戲。

當佔領區被清除後，這些在佔領區中生產的作品，還留下甚麼意義？由於警察很早便宣佈要清場，讓不少義工有足夠時間收集和記錄佔領藝術。最少有三群義工負責收藏：亞洲藝術文獻庫、香港中文大學圖書館、由獨立義工組成的兩傘運動視覺文化庫存計劃。傘運視覺文化庫存計劃收集了過百張海報和其他作品，並把一部份移交中文大學作永久收藏。但是，庫存管理者其實也掙扎於如何定義這些作品：把它們視為超越性的「藝術」去收藏和展出，還是把它們當成一些出於無聊而做的「東西」？那是人們處於政治死局時的回應，還是做來送給別人的小禮物？當佔領區消失，道路回復原貌，這些作品脫離了其時空脈絡之後，還有何意義？

投入與超越

要討論政治藝術有何意義，實在不能迴避政治和藝術的弔詭關係。洪席耶 (Jacques Rancière) 的說法，可以有力地解釋政治和藝術的關係。簡言之，他認為兩者都涉及「感知世界的劃分」(distribution of the sensible)，但它倆也互相對立，因為藝術帶來的是多元性，而政治則帶來同質性 (2009, 23-44)。洪席耶理論最重要的一點，是提醒我們藝術和政治之間有一道不可化約的距離，即藝術根本無法、也不應該被當成是政治。但是，洪席耶其實仍然是以藝術的政治性去定義藝術：我們重視藝術，因為它不同於政治，可以有力挑戰既有的秩序，使我們的世界更多元化。

阿倫特 (Hannah Arendt) 提供了一套跟洪席耶不同的藝術本體論，更直接地把藝術和政治連起來，卻又沒有把藝術當成政治工具。她按康德 (Immanuel Kant) 的思路，集中在判斷力 (judgement) 此一概念上。而且，她比康德更明確地探討政治判斷力 (political judgement) 和美感判斷力 (aesthetic judgement) 的關係。如此，她就把焦點從藝術作品的屬性轉移到主體的判斷力，幫我們把焦點放回在人類的主體性之上。阿倫特不同於阿多諾 (Theodore Adorno)，因為阿多諾相信藝術作品的真理性內容 (truth content)，同時不信任主體。相比之下，阿倫特總是致力培養政治行動者的個人自主性和眾人的互聯性。可以說，她對人的興趣大於藝術作品，但其藝術觀也有助我們理解藝術的政治意義。

但在討論藝術之前，我們得先討論何為工作 / 作品 (work)。我之前提過，阿倫特在《人的條件》裡區分了三種人類活動：勞動 (labor)、工作和行動 (action)。她認為，勞動的政治價值最低，只是滿足人們生存的基本需要，使人不自由。政治行動，可以被視為跟勞動相反，或者可以被視為真正體現出人類的自由。在勞動和行動之間的，是工作。工作在阿倫特思想中的意義比較含糊，也非常複雜。一方面，工作和行動是對立的。製造器物的工匠人 (homo faber) 由工具邏輯 (logic of instrumentality) 主導，而這一邏輯維持着一種迷思：即人類是控制者，要奪取物品——即使那本來就是人造物——的內在價值 (intrinsic value)。相比之下，行動的生活 (vita activa) 代表開放和活躍的生命形態，它使人感到自由和多元，但人類的行動也往往是不可逆轉和無法預測的 (Arendt 1998, 153-59、243-47)。另一方面，工作和行動的關係也很緊密。工匠人的製品 (作為名詞的 work) 展示出其耐久度 (durability) 和獨立性，間接反映了世界的持續性足以超越任何人可以掌握的範圍。藝術作品有最高的耐久度，故應該被視為「世上所有可見之物中最極端世俗之物」(Arendt 1998, 167)。在書中，阿倫特 (1998, 173-74) 為有關工作的一章作結時，非常簡要地推測，藝術作品有能力超越生命的必需性 (necessities of life) 去見證政治行動的自由。她沒有對此多加闡述，但我們可以看出她如何嘗試連結工作、藝術和政治。

《人的條件》只是簡短地討論了藝術，但阿倫特 (1977) 在後來的〈文化之危機〉(The Crisis of the Culture) 一文更詳細地闡釋

了她的藝術觀。在文中，她指出工匠人並不屬於政治世界的，因為政治世界鼓勵開放的行動和言論（1977，212-14），而工作是有明顯的效益計算，可是，政治和工作兩者的對立關係，其實可以靠文化去調和。一件物品可以通過文化而超越其功利價值，成為一些比物品生產者和用家的生命本身更耐久的東西。當物品從它本身的用途解放出來，便成為藝術，也同時進入公共領域，因此也連結起政治領域。阿倫特提醒我們，物品只有耐久才可以成為藝術品，而此耐久度往往是跟其功能性對立。不論是自然的生命歷程，還是我們的消費社會，都同樣會消耗物品。我們用盡物品之後，會以新物品取而代之。但文化卻可以保持自身的延續性，原因是它可以發展出一種內在於物品的美感，而這種美感是超越人類需求的，也使某些物品得以延續下去（Arendt 1977，204-5）。於是，這些藝術作品便可以在公共空間裡被展示出來，被後世欣賞：

要這個在地的家園成為一個真正意義上的世界，它做出來的所有人造物便得被組織得井井有條，足以抗衡人們那消耗性的生命歷程，而比個人的生命更耐久。只有這些物品得以保存，我們才能談論文化。也只有在我們遇到一些能獨立於所有功利和功能的考量而存在之物，及遇到一些特質總是保持不變之物，我們才會談論藝術作品（Arendt 1977，206）。

公共領域提供了一個展示物品的空間。它所展示的，是一些本質就是要被展現出來，讓人看見，讓人感受到美，而且定義了藝術作品有其內在價值和獨立性的物品。正正是在這一點上，阿

倫特認為康德的《判斷力的批判》（*Critique of Judgement*，1951）可以幫我們探討藝術和政治本來的緊密關係。藝術就如政治一樣，並不是自己跟自己對話；反而，大部份藝術工作者都希望通過藝術作品，與預設的接收者溝通。這種對他者的意識，就是康德說的判斷力的意思。人要作判斷時，必須想像跟別人達成某程度共識，但這種共識並不是放諸四海皆成之真理，而是同時要調整自己面向世界時的私人感受，去回應一個我們共同擁有和共同分享的、連結主體的世界（Arendt 1977，216-21）。所以，我們的公共世界，是同時由我們的政治行動和文化歸屬感去支撐的：「文化和政治是同一回事，因為關鍵不在知識或真相，而在判斷和決定……還有將來世界的樣子是如何的，其中會有怎樣的事物」（Arendt 1977，219-20）。

阿倫特認為，美感上的判斷（審美）和政治上的判斷，都同樣涉及社群或共同體，也涉及溝通。但她也意識到，藝術和政治之間有一道不可化約的距離——藝術作品見證政治行動，也比政治行動耐久。藝術家用以表達自身的作品，最終會留存下來，但行動卻不會。在《人的條件》中，阿倫特對行動的探討遠遠多於對工作的討論。但在後來有關康德的演講錄，她卻幾乎完全相反，努力指出工作／作品可以是行動的見證，而且比行動耐久，更可以在歷史長河裡發揮政治行動的影響力。阿倫特之所以延續了工作的討論，關鍵在她「發現」了美學的重要性。雖然美學性的行動和政治性的行動，都同樣依賴判斷，但兩者從根本上也是不同的：審美只能在物品被製造和被閱讀後才出現，而政治判斷，則通常發生在行動之前，而且會促成行動。

阿倫特沒有討論到藝術家，卻非常關注觀察者 (spectator)。她所指的觀察者，既指藝術或表演的觀眾，也指歷史事件的觀察者。觀察者既觀看，也思考，而這些行動又會衍生出判斷。在她的康德講稿中，阿倫特討論了個人 (individual) 和人類 (mankind) 的關係：個人受限於自身的處境和視角，對歷史的理解必然有限；相比之下，人類整體而言可以不斷進步，因為人類總是能離開某個位置而獲得一種更新、更全面的世界觀。阿倫特 (1992, 58) 形容，觀察者身處於這兩極之間，雖然也是從一特定的位置去看世界，卻有其自由。這是因為觀察者沒有被捲入景觀 (spectacle) 之中，所以可以成為世界的觀察者 (world spectator)。

阿倫特作了兩個預測，借它們理論化世界觀察者，突出它在政治上的重要性。第一，世界觀察者可以超越事件本來的時空，把恆久的意義投注在作品之上。正如表演藝術家需要觀眾觀看自己的演出，政治行動者也需要在他人在場的情況下被看見。表演者 / 行動者 (actors) 都「需要為自己的『作品』尋找公共空間，都需要別人看自己的表演 / 表現 (performance)」(Arendt 1977, 153)。第二，觀察者有一天可能會成為行動者，而政治判斷也有可能經過美學判斷的中介，而成為未來的政治判斷的基礎。所以，阿倫特也指出了觀察者既是獨一無二的位置，又可以有眾多不同形態，既是單數 (singular)，又可以是眾數 (plural)。

很多時，觀察者被視為一個孤獨、抽離地觀看和思考事件的人。此位置可能會不利政治行動的開展，即一些要在公共領域發

生的事情。可是，如果把觀察者的概念從單數變成眾數，它便會有更強的公共性和政治性。在這裡，阿倫特提醒我們柏拉圖和康德的差異：柏拉圖認為，最理想的君主，是完全不需要行動的，因為他是有知識的智者；康德則認為，在歷史上，最重要的主體不是君主，而是公眾——這群會閱讀的公眾 (reading public) 的判斷力，是來自抽離的思考，而不是來自行動。正正是這種由公眾行使出來的判斷力，為法國大革命賦予意義，才使它成為人類歷史上一件歷久不衰的事件。阿倫特寫道：「對康德來說，故事和事件有多重要，不是看它的結局，而是看它如何為未來開啟各種新視野。正正是因為法國大革命為未來的世代盛載了希望，才使它變成如此重要的事件。」(1992, 56) 阿倫特又說，因為行動者總是身在局中，他們是無法理解整件事的意義的。相比之下，觀察者在時間上和空間上都有着更廣的視野去理解事件，為事件賦予歷史意義。她說：「一個恰當的公共領域得以圍繞着這宗特殊事件而形成，原因不是行動者，而是為這宗事件喝采的觀察者。」(1992, 61)

似乎，阿倫特通過康德改變了自己之前的看法。她本來重視政治行動者多於那些只懂思考的人，但在六十年代開始，她慢慢改為把兩種位置並列。不過，她也非常清楚這種定位帶來的問題：「身為觀察者，你可能明白某歷史事件的『真相』，但代價是無法參與其中。」(1978, 2: 93)

我們得注意的是，阿倫特之所以回到康德，是因為她觀看了艾希曼的審判 (Eichmann trial)。這件事為她帶來極大困惑，也為她帶來很重要的反思：她看到艾希曼的「不思考」(thoughtlessness) 如何表現出邪惡的平庸性 (banality of evil) (1978, 1: 3-5; 2006a, 21-27)。阿倫特的早期作品，重視行動多於思考，後來得力於康德，又重新討論思考。康德相信，每一個人的行動，都應該遵照一些可以被演繹為普世法則 (universal law) 的準則 (maxim)：我只能依據那些自己願意它成為普遍法則的準則行動，例如，我不傷人，因為我期待其他人也不會傷人；如此對人對己的規範，就讓我就成為一個普遍領域的立法者。此定言令式 (categorical imperative) 調和了普遍性和特殊性，是所有社群形成的基礎。阿倫特把康德的概念連結到觀察者，把觀察者視為思考者。她也相信，當觀察者作出美學上 / 政治上的判斷，也就是同時在積極地建立一個社群或共同體。阿倫特強調，品味 (taste) 這一概念，在康德的思想裡是重要的。她也提醒我們，康德的判斷力理論，是建基於藝術作品的可溝通性 (communicability)，而非個別天才作家的天賦能力。在審美過程中，最重要的部份是公共領域，而組成它的是評論家和觀察者，不是藝術家 (Arendt 1992, 63)。當然，從藝術的角度來說，藝術家和觀察者是同樣重要的。但康德更重視觀察者，因為那是一個體現了人人平等的位置。

由於阿倫特認為判斷力同時涉及美感和政治，於是，她也就重新連接了自己在早期傾向劃分開來的私人領域和公共領域。康

德用品味，而非其他感官領域作為判斷力的載體，因為只有品味和味道是特殊和主觀的，不經任何思想和反思的中介。但是，人們也要花費心力，才可以把這些極端內在的感知連結到公眾可以明白的語言，而箇中的結締組織 (connective tissue) 正正是判斷力的領域。我們需要想像力來把感知 (perception) 轉化成再現 (representation)，它才可以被人反思和判斷，進而使省思性的判斷和公共性變得可能 (Arendt 1992, 79-85)。靠着上述過程，個人的主觀性才得以被共享，使每個人的感知可以被重述和相互溝通。阿倫特最欣喜的，大概是她從康德身上明白到，人對公共的認知 (recognition of the public) —— 這是形成政治行動的最重要準則——原來早已內置於我們的審美能力之中：只要我們有能力說一朵花很美，我們也應該有能力參與政治。使兩種行動相通的，就是對公共的認知。

物與公共

可是，正如我之前提過，阿倫特的美學觀沒有提及藝術品的特殊性。她暗示過，只有部份藝術作品有能力喚醒人的政治意識，但她沒有直接解說更多，其說法仍然非常抽象。在本章的餘下部份，我會討論雨傘運動所生產的手作 (artifacts) 和藝術 (artworks)。我會嘗試探討阿倫特的思想可否幫我們理解這些作品和觀者的政治性。

在金鐘，其中一個最早出現的問題，就是當公路開始演變成人民廣場的時候，佔領區內有一條長長的道路防撞欄。這條石屎的分割物延綿不斷，把道路切割成數條行車線和電車軌，也因而切開了廣闊的干諾道中和夏慤道，使佔領者難以橫跨道路、自由走動。於是，佔領者用廢棄的木板和塑料墊子，造了一些樓梯，幫人跨過這條石屎防撞欄。很快，陳伯、張伯和輝哥等義工，帶着鋸、錘子和釘子到達現場，利用附近的木板、PVC 塑膠管和金屬手柄，製作出更穩固的樓梯（圖 13）。他們做了第一條樓梯之後，便愈做愈多，方便人們在佔領區內行走。⁵ 這些樓梯也吸引到其他人加入義工團隊，他們組成了樓梯維修隊，負責維修和加固那些臨時、搖晃和嚴重磨損的樓梯。

同時，一些學生也開始思考石屎防撞欄的其他用處。Young（化名）和 Ivy（化名）等幾位香港理工大學設計學院的學生，在佔領區待了幾天之後，開始擔心自己的課業。她們也觀察到，一些學生屈着身，坐在石屎欄上做功課。於是，她們開始把木板架在欄上，予大家使用。⁶ 第一張「桌子」在 10 月 8 日於干諾道中出現。很快，「桌子」引來一組義工，一起建設和管理周邊的地方，然後發展出「遮打自修室」。初期，自修室大約像籃球場般大，裡面有書桌燈、地毯、電和 Wi-Fi（圖 14）。

5 陳伯和輝哥製作佔領物的詳情，可見其訪問，〈金鐘佔領區樓梯製作義工——local heroes 2014〉，《明周》，YouTube，2014 年 12 月 26 日，<https://www.youtube.com/watch?v=GaO7HyzFmGk>。

6 作者訪問 Young 和 Ivy（化名），2015 年 5 月 21 日。



圖 13：其中一條金鐘樓梯，2014 年 10 月。拍攝與提供：四哥。



圖 14：遮打自修室，2014 年 10 月 5 日。圖左的書桌建於石屎防撞欄之上。
拍攝與提供：易仰民，《蘋果日報》。

自修室慢慢變成一個白領散步的地方。午飯時間，一些白領會帶着三文治進場，坐在學生旁邊吃起來。本來，干諾道中是一條打通城市中心地帶的公路，但佔領運動把此「非地方」轉化成一個普通平民百姓可以留宿、安坐和閒逛的地方。民眾製作的樓梯、自修室和五顏六色的帳篷，使這個全球城市的市民反思何為居住。香港不單是地圖上抽象的一個點，純粹為了方便資本流通。香港是一個共居的住處，把各式各樣的人生編織在一起。

除了製作實用的結構物去轉化道路之外，佔居者還建了大量路障。例如，有人在皇后大道建了一個竹製圍欄，它的照片更登上了《紐約時報》(New York Times) (Bradsher 2014)；在龍和道，

有人用水渠蓋製成了路障(圖 15)。⁷ 這些圍欄和路障，很快便被警察用重型機械摧毀了，不過，它們從地面冒出來的一刻便已經令人感到十分神奇，足以震撼人心。另外，還有人把被廢棄的家具和大型垃圾綁在一起，用它們來組裝路障。要一窺此義工文化，我們可以細看一個叫「高登路障組」的網上討論區，看這群網民如何討論路障。⁸ 隨意瀏覽，我們可見一名剛剛到過旺角佔領區的成員留言，他發現旺角的路障不夠穩固。然後，眾人便一起討論，建議去哪裡找廢棄家具和大型物件，以改善路障的質量。有人分享了一些具體的技術性建議，解說如何捆綁物件，使它們更難被移走。這些討論可能幼稚，因為很多這些建議都無法抵抗警察的行動，但網友們都浪漫地把自己視為某種 Web 2.0 版本的現代俠盜。

佔領區清場後，這些物件又變回垃圾了。如果從阿倫特的角度來看，物件和藝術作品的分別，就在於後者能夠超越前者的實用價值，那麼，佔領區的家具和路障沒有當藝術作品的資格，因為它們已經隨佔領的結束而消失了。可是，儘管這些物件並不是被人當成藝術而造出來，卻展現出我們能夠如何重新創造世界，又如何觀看世界：有了樓梯和家具，公路可以變成住所，而用來搭棚蓋樓的竹條，也可以成為保護佔領區的路障。我也認為，人們

7 見〈路障就地取材 渠蓋砌雨傘 689 祭壇〉，《蘋果日報》，2014 年 10 月 15 日，<http://hk.apple.nextmedia.com/realtime/news/20141015/53018644>。

8 〈我地要係旺角大量起路障〉，高登討論區，2014 年 10 月 14 日，<https://forum.hkgolden.com/thread/5439526/page/1>。

建造這些佔領物時，是有考慮過美感的。例如，龍和道上的路障，便像一個藝術裝置，多於一個可以有效運作的路障。在五年後的反修例運動中，各種堵路裝置的美感更為明顯。最重要的是，雖然這些佔領物可以被輕易摧毀，但有關它們的視覺和文字記錄，卻留了下來。這些物件及其記錄，為觀者帶來一些不確定的美感和快感，而佔領者既是佔領物的用家，又是其觀者。這些佔領物來回於手作和藝術作品之間，有效縫合出一種共通感（common sense）。



圖 15：水渠蓋組成的龍和道路障，2014 年 10 月 5 日。
拍攝與提供：易仰民，《蘋果日報》。

例如，理大設計系學生做出來的第一張桌子，本身是一件被設計出來的產物：它由師生把概念、設計圖和物料帶進佔領區，再把它們轉化成具體物件。但是，學生只是做了三張桌子，便因為忙於學業而停工了。之後，這些桌子吸引了各式各樣的人，繼續把桌子做下去。人們不再跟隨本來的概念，而是善用義工找到的各式物料。新做的桌子，大小和形狀不一，也有不同程度的手工藝，有些較粗糙，而業餘的木匠也會試用不同材料修復它們。Young 很記得，一對中學生帶來了印滿可愛卡通圖案的膠紙，把它蓋在粗糙的桌面上，改善了桌子的質感和外觀。遮打自修室的出發點簡單而實用，但當一個概念在公共場所被實現出來，就會以不同方式繼續發展，甚至連本來的發起人也大吃一驚。那些設計系學生，都很高興自己的「原創」走樣，也樂意放棄了對桌子的擁有權和著作權。⁹

最重要的是，有部份佔領物是展現了耐久度的。佔領運動沒有因為十二月的清場已徹底完結。很快便有數人重新集結在政府總部外的添美道。他們在狹小的行人道上紮營，叫添美新村。六個月後，政府的政改方案被否決，新村才宣佈結束（見第二章）。跟 2014 年的佔領比較，2015 年的新村村民有更強的意志和決心去作長期佔領，而警察也似乎更尊重是次和平佔領。在新村，「高登路障組」的四哥也幫佔領者做出新家具（圖 16）。四哥指，新村的桌椅，是用了別人在附近找來的木箱製成。木箱原本是用來裝

9 作者訪問 Young 和 Ivy，2015 年 5 月 21 日。

着昂貴的大理石，用於改造附近的辦公樓，用完之後就被棄置。經四哥的巧手，新家具比遮打自修室的桌子更精美堅固，原因是村民在這次佔領有更多時間找木製品，而且也預料新村會持續一段時間。¹⁰ 雖然添美新村也已經結束了，但它不輸給本來那場佔領，家具便反映了其堅強意志。在眾多佔領物之中，有些被當垃圾扔掉，有些被保存下來，以備將來展覽，還有些去了不同佔領者的家。人來人往，但有些木製品卻被保存了下來，等着被賦予新的用途和意義。



圖 16：四哥為添美新村造的椅子，2015 年 4 月 9 日。拍攝：作者。

10 作者訪問四哥，2015 年 4 月 9 日。

我們可以把這些手作物稱為勞動作品 (works of labor)，也可以說它們是藝術作品 (works of art)，而兩種說法都可以各自引伸出手作物的政治意義。第一，這些手作物的意義，來自內在於它們之中的實用價值。阿倫特 (1998, 154) 曾經指出，很多人不明白實用性 (utility) 和意義性 (meaningfulness) 的分別。對她來說，前者是「為求」(in order to) 實現目標，而後者是「為了」(for the sake of) 本身已存在之人和物。真正重要的，其實是理解物「為了」甚麼而被製作，但當我們接近一件人造物的時候，卻往往聚焦在它「為求」甚麼而被製作。阿倫特也認為，「所謂意義……必需是永恆而沒有喪失其特質的，哪管它是獲取而來的，被人發現的，挫敗人的，還是被人錯失的」(1998, 155)。有些物件本身便有價值，不論我們這些主體如何使用它，它也不會改變這種價值。原因是這些物件是出於某些目的而被製造的，而這些目的，並不會因為人的運用而消失。我們應該珍視那些佔領時期搭建出來的家具，因為人在佔領時期為它們賦予意義。這些家具，把本來的傘運和後來的新村連接起來，也把它們本來要被廢棄的命運和它們持續下去的實用性連接起來，故此是有其內在價值的：它們是「為了」示威者而存在的。此功能是家具的目的所在，而非達成其他目的之手段。對阿倫特來說，由於我們誤認此內在價值，因此產生了很多問題：

人只要是工匠人，便會傾向把萬物工具化，而工具化又意味把萬物降格為手段，事物因此會喪失其內在和獨立的價值。最終，這不單會使人造物失去價值，連本身明顯是非人為地

誕生、獨立於人類世界而存在的「整個地球和所有自然力量」，也會因為它們看上去沒有被工作所物化 (reification)，而同樣失去其價值。(1998, 156)

阿倫特不是要全盤否認工匠，她只是希望我們在工具化之外理解人造物的意義。我們得明白，那些佔領家具的內在價值，在於它是為了整場示威運動本身而生產出來的物件，而不是單單為求使某一位示威者感到舒適而造。

第二，我們可以把佔領區的桌椅視為藝術作品。只要這些桌椅比其工藝過程更耐久，見證了佔領運動，也超越了它們本來的實際用途和意義，我們就可以當它們是藝術了。我之前提過，阿倫特 (1998, 173) 在《人的條件》中結束其有關工作的討論時，提過藝術的政治價值：如果沒有藝術家、詩人、紀念碑工匠或作家，我們就無法重演和講述我們的故事，而我們所有行動的意義，也不會存留。從這角度看，不少在傘運時做出來的佔領家具也是藝術，因為它們既是特定時空的產物，又有能力超越那時空，體現出生產者的投入奉獻，也體現出一種不朽感。通過這些政治性和有美感之物，有歷史感的觀察者便可以觀察到佔領時期所凝聚出來的公眾，而這套視野也可以連接歷史上進行過示威的公眾，並接上在未來認同這場運動的公眾。

這些手作物，巧妙地展示出公眾不單單由人建構，也由物建構。這些由村民搭建的桌椅，既見證了一個社群的生成，也體現了此社群。而且，這些桌椅也讓村民和訪客得以休息、共

聚和交流。藝術作品不單有能力幫我們找到本應是萬物皆有的內在價值，也有可能喚醒我們，使我們感受到世界的公共性。正正是通過這些自身便已經是其目的之人造物，以它們作為中介，公眾才得以形成。所以，阿倫特認定，康德的美學理論非常有助我們理解何為公眾：對兩人來說，美的物件可以超越其製造者，而這一種超越可以保護公眾，也為公眾所保護。藝術作品的積極中介和干預，提供了一個全新的、更廣闊的視角讓公眾去理解自我。

與傘共舞

在佔領運動中，雨傘是很有力量的象徵符號。我之前提過，「雨傘運動」一詞來自一位外地的觀察者，原因是他看到示威者用色彩繽紛的雨傘去抵抗胡椒噴霧和催淚彈。在一些最被人廣傳的傘運照片之中，有很多展現了白天的遊行配有無數色彩繽紛的雨傘，另一些則捕捉了晚上集會期間，由無數手機燈光構成的畫面。¹¹ 這些照片呈現了人數眾多的民眾，因而流通全球。圖片中的雨傘，代表了政治行動者，而他們行使的政治自由便是如此被鏡頭捕捉下來，使抗爭轉化成奇觀。

11 例如，《牛津社會運動手冊》(Oxford Handbook of Social Movement, Della Porta and Diani 2015) 的封面。

幸好，香港的示威者很快挪用這些雨傘的照片，而且用心和富創意地用雨傘作為符號，以它生產各式各樣的宣傳物。如此，他們便重新把影像轉化成物質性的手作物。雨傘此象徵，本身是有其生命的。一方面，雨傘象徵和平與集會，也點出了人民和城市之間的非暴力關係。另一方面，由於雨傘被用作盾牌去抵禦胡椒噴霧、催淚彈和警棍，它也象徵了抗爭和意志，更在 2019 年的示威中成為武器。雨傘被高舉時，帶出一種仿似是抗拒地心吸力的輕巧靈光，有力地證明了人的存在。雨傘色彩豐富，外形平滑，也引人構思出不同的視覺藝術作品。在佔領區內，很多大型裝置都是由雨傘造成的，例如雨傘樹、雨傘人和雨傘被，還有各種跟雨傘有關的小手作和視覺藝術作品。佔領者和支持者勤奮地製作小雨傘的飾物，把它作為禮物，送給朋友和訪客。除了這些藝術品和飾物，還有「傘舞」。較少媒體關注它，但它有力地顯示了藝術如何在象徵性的層面以外去跟佔領連結起來。

在佔領區內，除了有吃午飯的白領、自修的同學和各式尋找庇護的人之外，也有表演藝術家借此機會在開闢出來的公共空間中表演。空間裡，有熱情的觀眾、友好的環境，還有各種激烈的議題，尚待藝術家們把它們轉化成藝術。十月初，編舞者楊春江在網上發佈了為傘運跳舞的想法。10月12日，十幾位舞者響應，聚集在金鐘現場，其中包括可能是香港最重要的舞蹈家和編舞家梅卓燕。梅卓燕首先向舞者講授了她先前的獨舞「獨步」的一些基本步驟，再配上一把雨傘。然後，各舞者開始一起即興創作，通過舞蹈重新體現了佔領者在運動中的掙扎、行動和抵抗，此創作

後來被稱為「雨傘舞」。¹² 隨後，一些舞者以快閃形式在三個佔領區演出。在不同的環境和音樂（有時沒有音樂）的空間中，舞步也有所變化（圖 17）。



圖 17：梅卓燕跟其他舞者在金鐘表演雨傘舞，2014 年 10 月 12 日。
拍攝：朱永倫，提供：《蘋果日報》。

《獨步》是梅卓燕於 1995 年所創作，這是一段她和中式油紙傘構成的獨舞。在舞台上，地板被放滿碎紙，代表雪、碎片或星星的倒影，配上朦朧的黃色燈光，還有由大提琴演奏的憂鬱音樂。

12 一些新聞片段拍下了雨傘舞，見〈中國一分鐘 無懼反佔中打壓 壹傳媒工會宣言〉，新唐人，2014 年 10 月 13 日，<https://www.youtube.com/watch?v=gICKJgFKwok>。

其舞步結合了中國傳統舞蹈和現代西方舞步、服裝、音樂和象徵，具有獨特的跨文化維度。《獨步》的特別之處，是舞者與傘的互動，還有傘在舞台上的效果，特別是開傘和關傘時形成的運動、聲音和風。

梅卓燕說，《獨步》的靈感有幾個，而源起是李清照的詩詞。¹³這些詩詞，使《獨步》的整體詩意有一股跟中國女性有關的憂鬱感。另外，梅卓燕每天從地鐵站走到舞蹈團的時候，也着迷於路人在風雨天狼狽地拿傘的樣子，而香港是有很多這類日子的。當時，她在紐約剛剛學了接觸即興（contact improvisation）的理論和技巧，這種即興舞蹈所強調的，是兩位舞者的身體接觸和能量的改變。梅卓燕想把兩位舞者的互動技巧改一下，變成一位舞者跟一個物件的互動，而那物件就是雨傘。所以，《獨步》好像把雨傘當成是另一個會移動的身體。作品創作於香港 1997 年回歸前。當時，包括梅卓燕在內的很多人都在掙扎應否留下，很多香港人也在思考何為家的問題。《獨步》的雨傘，展示了當時人們有多不安和渴求庇護。

雨傘是人體用來抵抗自然的工具，也庇護了不少人的住處。但是，雨傘也輕巧、柔和，使人感到非暴力，展示出人和自然的共處關係。從《獨步》到雨傘舞，梅卓燕把香港視為家的核心意義沒有變。1995 年時，梅卓燕掙扎應否去美國跟家人重聚，也憂慮

13 作者訪問梅卓燕，2015 年 1 月 10 日。

中國會在 1997 年後剝奪創作自由。到了 2014 年，她仍然受困於同一種政治上的掙扎，但她這次非常肯定會留下，用她的話說，「同佢死過」。¹⁴

雨傘舞的政治性，不單單只發生在象徵性的層面。舞蹈這一特殊的藝術形式，使行動和觀看的意義更複雜。阿甘本（Giorgio Agamben）（2000，58）指出，姿勢是純手段的領域。姿勢不會達成目標，但它是持續性的，也會支持和激發一些甚麼。如果我們把舞蹈視為姿勢，便可以看見它「純粹是展現和延續了身體運動作為媒介的特性……是一個使手段變得可見的過程」。所以，舞蹈此藝術形式，可能最能展示康德所指的審美：堅定而無目的（purposefulness without purpose）。我們需要捨棄諸如作者性（authorship）或隱喻之類的範疇，才能真正理解舞蹈動作本身就是純手段。重點是舞蹈動作如何傳達其可交流性（communicability），而非探討背後的意圖和計算。

不過，這並不代表欣賞舞蹈是不涉及思考的。在雨傘舞的例子中，佔領區的特殊空間可以有助政治反思，也因而開啟連續作政治行動的視野。從《獨步》到雨傘舞，我們看到了獨舞轉變為集體舞的過程。前者是在劇院環境中演出，強調某種詩意的孤獨，而後者則成為開放式的作品，勇敢地面對開放的街道和觀眾，還在不同的環境中配上不同音樂，不斷演變成不同表現形式。

14 同上。

但最有趣的，是觀看行為 (act of watching) 的轉化。《獨步》的觀眾，是經過選擇而買票進場，也多多少少了解和欣賞現代舞的藝術語言和美學。相比之下，在佔領現場，舞蹈是開放給所有人觀看和欣賞的。這情況下，溝通觀眾與舞蹈的，可能不是舞蹈的美學，而是觀眾自己的政治行為。我認為，兩傘舞最重要的政治意義，是在每個觀看主體 (watching subjects) 之內發生的，即他們在觀舞時從政治行動者 (political actors) 變成藝術觀眾 (artistic spectators)。因為兩傘舞是為了佔居者所作的表演，也是由她們自己來表演的，於是，當舞者重演佔居者的經歷和政治行動的時候，便站在了佔居者的位置，也引來其他佔居者的注目。這就使佔領區內的行動者有機會抽離本來的自己，看着「自己」表演。這種定位和意識上的轉變，使佔居者有機會反思和重新感受。如上文所述，阿倫特相信行動者必然受自己的位置所限，而觀察者則能夠看到更多。當佔領者看着舞者與兩傘搏鬥，便獲得一個思考的機會，理解到自己其實是歷史舞台上的其中一個角色，並得以重新調整自己的視線和行動，超越自己本來的政治位置。

阿倫特相信，極權主義是前無古人的現象，其邪惡違反所有我們所認知的人類歷史。可是，這不代表我們完全脆弱無力。我們可以靠政治行動去打破界限，把前所未見的可能性引進世界。正正是政治行動者及其行動的多元性，歷史才有新生 (natality)。阿倫特認為，審美是人類最重要的政治才能，而藝術觀察者其實不需要甚麼成規和概念去作判斷；但是，我們需要「開闊心胸」 (enlarged mentality) 去了解和持續跟上歷史的開放性 (1992，

73)。把政治行動者變成觀察者，讓他們遠距離觀察自己，是使這種心境得以形成的重要原因。兩傘舞的美學形式，或者能夠把這段距離帶給佔居者，讓他們也能有此自我意識。兩傘舞打斷了主體的參與感，使他們脫離身為政治行動者的位置局限，也讓他們從更廣闊的審美角度去看待自己。

藝術的自主

波姆 (Svetlana Boym) (2005) 曾經比較阿倫特和俄國形式主義作家什克洛夫斯基 (Victor Shklovsky)。她指出，阿倫特所理解的政治自由，驚人地接近現代主義美學理論的論述，跟其疏離感 (estrangement) 的概念尤其相似。對阿倫特來說，自由是極罕見的，而她提出新生政治 (politics of natality)，就是要鼓吹「一種富想像力地去復元和感受的方式，而這也同時是思考、行動和判斷的實驗」 (Boym 2005, 582)。波姆 (2005, 600) 指出，阿倫特的政治思想把自由和想像力緊密連接，是因為兩個概念都認可陌生感的潛力：「這一段距離，讓人可以重新改造世界，偏離特定的路徑，也讓人疏遠自私的心理和早已預定的輿論。」所以，阿倫特指的觀察的政治 (politics of spectatorship)，也是一種疏離的詩學 (poetics of estrangement)。

不過，傘運的藝術作品提醒了我們一些阿倫特的藝術觀沒有討論的問題，而它們其實很影響我們如何理解廣義的政治藝術：如果藝術可以比政治耐久，它其實也可以逃避政治。阿倫特最感

興趣的是人，她眼中的作品，只是用來把人連在一起。那難道沒有非政治的藝術？當然有。但阿倫特跟洪席耶一樣，是以政治思維去思考美學。洪席耶把藝術和政治連在一起，認為兩者都有能力「劃分感知世界」；阿倫特強調的，是不論在欣賞藝術還是作政治行動，判斷力和公眾都有其角色。兩人可能都避談藝術作品本身。但是，有關作品的討論，在我們的時代卻很重要。佔領藝術之所以令人振奮，是因為它們跟佔領空間既相近，又跟它對話，為消費主導的藝術世界帶來尖銳批判和另類想像。我也相信，不論是四哥製作的椅子，還是舞蹈家集體即興表演的兩傘舞，都展示出一種力量，使這些作品大於本來的政治氛圍，而且承載遠大的歷史意義，使它們成為藝術。

康德和阿倫特感興趣的，是觀察者而非藝術家，也使兩人對文化藝術的理解出現大缺口。的確，當藝術家努力借藝術去溝通時，那溝通是內在於社群或共同體的既有設定；但同時，藝術也體現了一種期盼，試圖超越此設定。傘運佔居者的藝術能動力，不單來自溝通的欲望，也來自超越現狀的欲望。它們同時展示出複雜的人文和豐富的在世性（worldliness）。佔領藝術有強大能量，原因在它們同時是藝術和政治。

不幸地，阿倫特沒有在死前完成三卷《心智生命》。如果她能把這一著作完成，或者更能完滿解釋藝術家和藝術觀察者同為政治能動者的可能，也更能解釋他們之間的關係。康德和阿倫特兩人都集中討論判斷力，沒有為藝術生產的政治意義提供更多理論

思考。兩人關注的，是人如何民主、平等地共存。把光環賦予行動者／藝術家的想法，顯然不合乎民主。可是，在傘運裡，幾乎所有佔居者都有能力製造藝術。人們裝飾帳篷，製作標語，在公共浴室整理衛生用品，也用膠紙遮蓋自修室的書桌。藝術無處不在，使兩傘運動視覺文化庫存計劃在收集作品時萬分沮喪：實在有太多佔領區的物品可以被視為藝術了。傘運是一個難得的機會，呈現出藝術生產者和觀眾在參與政治事件時的親和關係。

佔居者有衝動去美化其新生活，證明他們感到此新的共居空間（communal space）屬於他們。這也顯示出，他們很希望為其政治行動賦予一些意義：一些可以超越行動本身的意義。正是透過一些身為創作者的身份，佔居者才能夠保持自己跟別人的差異，也得以維持一種不受統治意識形態控制的自主性。可以說，佔領運動把很多人聚在一個人們互相現身的開放空間和政治空間之中，使很多人經歷一個自我分裂的過程，把自己轉化成既是作者，又是讀者；既是藝術家，又是觀察者。當此一過程發生，我們便能看見新生（人以創新對抗舊事物的能力）、平等（每人都有能力生產、欣賞和批判）和多元（不可能將眾人束縛在任何單一的利益和計劃之中）。

第五章

紀錄片與歷史書寫

兩傘運動完結後，那些支持運動的社交媒體活動和藝術創作，很快便被遺忘了。傘運沒有帶來實質的政治成果，使很多人沮喪、憂鬱，感到希望破滅。但在之後幾年，仍然有很多人（包括筆者在內）在努力理解和詮釋事件，當中有學術寫作也有文藝作品，都是為了記錄傘運歷史，試圖提醒人不要遺忘。在上一章，我們已討論過觀察者的重要性，指出他能夠在歷史的長河裡為政治事件賦予意義，使事件更持久。在本章，我會繼續討論政治行動如何被人記錄，也會解說人們的記錄行為（act of recording）如何幫我們理解政治行動的開放性。儘管歷史證明，人是無法完全規劃好未來的，但我們有責任去理解一些歷史性的變化為何不可避免，而它們又有何意義。政治行動的結果愈難預測，我們愈需要在事後投入自省性的判斷。我們的政治行動可以帶來甚麼結果，是我們無法控制的，但我們仍然要負責任地記錄。這些記錄行為，是形成歷史的眾多因素之一，有份參與歷史的開展。

紀錄片是一種有力量的文化再現形式，能夠把（破碎的）過去和未來連在一起，使我們得以回顧過去，同時擔負起未來的政治行動。以下，我會探討一些為了記錄傘運而製作的紀錄片。在這些作品之中，有很多都是未完成和支離破碎的，卻生動地反映出該場運動的性質。另外，我也會把一些在上一章引領我分析兩傘藝術的問題帶到本章，讓我探討不同視覺紀錄作品的政治性。我希望闡明的是，這些紀錄片的政治性，不僅僅在於其內容——即那些被記錄的政治行動——也在於記錄這一種行為本身，這是一種期望未來會有人去看這些紀錄才會出現的行為。這些紀錄邀請

各位觀察者反思和承擔不同政治行動，告訴大家歷史並非統一的，也不是按着某個目的來發展的。歷史本來就是充滿缺憾、多元和無處不在的。所謂現身，不單單指在空間裡現身，也指涉一種時間性的現象：只有誠懇和認真地投身歷史，政治行動才是真誠的。

記錄佔領

我在上一章提過，不少人嘗試搜集和庫存傘運的藝術和手作。很多搜集和庫存者，都要費神討論這些物品在佔領後的意義是甚麼，又如何未來被展覽。很多作品都是由集體生產，被集體觀賞，因此很難把它們孤立起來去判斷其意義和價值。

紀錄片涉及的再現問題，則更加複雜。紀錄片的畫面來自多人長期和大量拍攝。無數小時的鏡頭，背後涉及無數的人和各式各樣的目的，實在難以被簡單歸納為一些政治和美學術語。而且，由於它們本身是指涉性 (indexical) 的，要為它們賦予一些連貫的意義，是很有問題的。紀錄片的拍攝者希望捕捉不斷發展的事件，多多少少是因為事件的意義極不穩定，使他們不知所措。他們拍攝時，可能沒有明顯意圖要去介入物質世界，而只不過是被一股想記錄的欲望所驅使，也希望這些紀錄在未來可以幫自己或某個想像的共同體去理解這場運動。

跟世界上很多佔領運動一樣，雨傘運動衍生了很多長篇電影和短片。¹ 那些最令人印象深刻的作品，是由本身也積極參與運動的年輕電影人所製作。這些作品，生動地展示出拍攝者的掙扎，即他們既是從旁觀者的角度拍攝，又同時是參與運動的政治行動者。此掙扎對應了本章的中心問題，即記錄是如何變得政治性的。

1 全球佔領運動衍生了很多紀錄片。以下我列出一些曾公開放映的長片：有關埃及佔領，有《開羅開車開到狂》(Cairo Drive, 2013, 艾克沙 (Sherief Elkatsha) 執導)、《一切從廣場開始》(The Square, 2013, 勞真 (Jehane Noujaim) 執導)、《革命……其後》(I Am the People, 2014, 胡希雍 (Anna Roussillon) 執導) 和《解放廣場以外》(Beyond Tahrir, 2014, 米姆 (Alef Lam Mim) 和 Endless Eye 執導)。在希臘，有《解放債務》(Debtocracy, 2011, 凱特蒂 (Katerina Kitid) 和哈茨斯特凡諾 (Aris Hatzistefanou) 執導) 和《路障上的 128 日》(128 Days at the Roadblocks, 2013, 卡里奧 (Konstantinos Katrios)、班帕斯 (Afrodite Bampasi) 和史加佩里 (Epameinondas Skarpelis) 執導)。有關佔領華爾街，有《佔領愛》(Occupy Love, 2012, 瑞普 (Velcrow Ripper) 執導)、《試咪：佔領運動的紀錄短片》(MIC Check: Documentary Shorts from the Occupy Movement, 2012, 尚金 (Nick Shimkin) 執導)、《佔領行動大揭秘》(Occupy Unmasked, 2012, 班朗 (Stephen Bannon) 執導)、《佔領華爾街：公民小傳全紀錄》(99%: The Occupy Wall Street Collaborative Film, 2013, 埃維爾 (Audrey Ewell)、艾特斯 (Aaron Aites)、瑞德 (Lucian Read) 和科斯蒂奇 (Nina Krstic) 執導)、《佔領：電影》(Occupy: The Movie, 2013, 奧格威 (Corey Ogilvie) 執導) 和《佔領洛杉磯之陷落》(The Fall of Occupy LA, 2015, 麥格夫 (Tony McGrath) 執導)。有關西班牙運動，有《廣場，佔領運動之籽》(The Square, The Seed of Occupy Movement, 2011, 莫蘭 (Adriano Moran) 執導) 和《5月15日：「絕妙·驚醒·重要事件」》(15M: "Excellent. A Wake-Up Call. Important", 2013, 戈特斯古 (Stéphane M. Grueso) 執導)。有關台灣的太陽花運動，有《賤民大戰星光大道》(2014, 台灣社運影像工作室和群眾製作)、《太陽·不遠》(2014, 周世倫等執導)、《我們的青春，在台灣》(2019, 傅榆執導)。

涉及傘運的紀錄片，還有很多其他種類。例如，知名攝影師杜可風執導的紀錄劇《香港三部曲：開門見山、愚公移山、後悔莫及》，當中只有一部份用了傘運作為背景。還有更傳統的紀錄片，例如兩位資深紀錄片導演郭達俊和江瓊珠，拍了三小時長的《幾乎是，革命》，還有國際知名電影人陳耀成的《撐傘》。兩部作品，都集中在捕捉和訪問一些有名氣的政治人物，並從更全面的視角呈現事件。大體來說，較有經驗的電影人，多以更清楚的訊息和結構去整理其素材，展示出作者較強的主導。相比之下，年輕導演更多反思自己參與示威時的困惑與沮喪。

在眾多由年輕電影人拍攝的傘運紀錄片之中，有幾部已經小規模地公開放映了，包括梁思眾的《傘上：遍地開花》、陳梓桓的《亂世備忘》、廖潔雯的《義載 2》、張敬時的《世代同行》和朱迅的《傘步》。除了梁思眾的作品之外，其他作品都是導演的第一部長片，當中三人在拍片時只有二十多歲。這些導演不是為了拍片才參與運動，而是運動衍生了這些電影。還有一些集體製作的短片和訪談集，例如一群自稱 Film 75 的獨立電影人，便製作了 125 分鐘長的《傘·聚》。另外，自治八樓的訪問隊在傘運時作了四十多個訪問，並剪輯成《底語呢喃》。

最後，傘運還衍生了無數短片，有幾部被合製成獨立影展的特別節目。² 有些短片被直接放上網，但沒有舉辦過公開放

2 例如香港大學比較文學系的學生在 2015 年 4 月策劃了「Umbrella through Lens」的電影放映活動，香港中文大學文化研究學生及老師在 2015 年 5 月舉辦的「雨傘節」，還有 2016 年香港獨立電影節的「香港雨傘運動特輯」。

映。³ 還有幾部由女性電影人拍的作品，集中在性別和社運議題 (Marchetti 2018)。這些電影涉及不同程度的專業技術，一些較粗糙，但所有作品都是由有心人在參與運動時拍攝的。這些人希望陳述事件，也真誠面對自己在知性上和情感上的掙扎。還有更多紀錄畫面尚未被組織成連貫的形式，也當然尚未被放映。

這場民主運動發生於視覺民主的時代，人人都可以隨自己心意記錄事件。學者往往強調社運紀錄片是對抗性的 (oppositional)，認為它們糾正和質疑主流媒體的報導 (Lekakis 2017)。我的看法是，大部份傘運的視覺紀錄，都有很多個人反思和對事件的直接評論，也有努力捕捉那些在佔領區發生的人際關係，但其重點卻不在批判主流媒體。我不會把這些電影看成一種對抗，因為它們的興趣似乎在人們的社會生活，而它們也展現出電影製作人有很強的自省。

3 網上有太多相關影片，我無法盡錄。但我可以提及幾套我印象較深的例子。有一段片是訪問兩位小學生自行去佔領區訪問示威者，見 Jimmy Lam，〈小學生·雨傘運動·看到的〉，YouTube，2014 年 10 月 9 日，<https://www.youtube.com/watch?v=Db4q5eZwlok>；運動一開始時由無人機拍下無數民眾圖片，在網上被廣泛分享，據說感動了很多無情的香港人，見 Nero Chan，〈航拍十萬人的香港〉，YouTube，2014 年 10 月 2 日，<https://www.youtube.com/watch?v=BZu2Vsv7HVg>；一套拍攝非常認真、附英文字幕的五分鐘的紀錄短片，見 Joshua Sunny Lam，[Umbrella Revolution] The Heart Of Hong Kong Documentary，YouTube，2014 年 10 月 2 日，<https://www.youtube.com/watch?v=OprS10Staec>。

巴特勒 (Judith Butler) (2015, 97-98) 在評論近年的政治集會時，讚揚了一些流通全球的影像，因為它們呈現出示威者的身體一致行動，同時展示出示威者的脆弱性和政治意志，也邀請觀眾持續去回應和談論那些政治事件。但在香港的案例，傘運被媒體廣泛記錄，使很多紀錄片工作者——不論他們有多資深——難以把影像框定成一個明確的形式。因為這些傘運電影的重點不在說服觀眾，也沒有成功地框定觀眾的視角去總結運動，所以它們無法被利用為意識形態工具。這些紀錄片，很多都沒有經大量剪接，影像展現出一種持續等待的狀態，也沒有多加說明。這些電影製作人傾向從自己的經驗和角度拍攝這場運動：事件有廣大的參與性，但沉悶；拍片者燥動，也疲累，不斷問問題，卻沒有提供答案。

佔領運動要努力轉化空間的結構和實踐，這是很明顯的，但佔領涉及的時間，卻更複雜和巧妙。佔領運動裡，時間常常以空洞、瑣碎和毫無意義的形式流逝。運動之後，一切也很快消失。我在之前已經區分了「佔領即象徵」和「佔領即過程」：前者將佔領的含義向外帶到公眾之中，後者將佔領的意義向內引向抗爭社群。這兩種理解運動的方式，也包含不同的時間性：前者重視統一和溝通效果，所以盡量不涉時間進程，而後者涉及時間和轉變。電影作為一種捕捉時間開展的再現媒介，最適合參與「佔領即過程」。我在本章所關注的，是紀錄片工作者如何通過拍片處理這兩種不同的時間性，使佔領運動對外界觀眾和內部參與者來說都有意義，甚至對製片人自己來說也有意義。

大部份紀錄片工作者都明白，真實時間 (real time) (當下的時間 [now time]) 和紀錄時間 (recorded time) (即被記住的時間 [remembered time]) 之間有一道無法克服的距離，即是說，歷史紀錄永遠無法完美捕捉現實。儘管如此，很多製片人仍然堅持自己有政治責任，要把某些歷史真相帶給觀眾。那是一種怎樣的真相？或者，我們只能在歷史的長河裡，以後見之明的角度去靠近真相。阿倫特 (Hannah Arendt) 便說：「意義……無可避免會在行動完結之後，從人類的行為發生之後冒出來。」(1977, 79) 很多記錄者想捕捉的「真相」，可能都是這種事後衍生而來的意義，是觀察者和讀者從紀錄中讀出意義後的詮釋結果。正如海爾 (David Hoy) (2009, 57) 說，「當下」(Now) 是一個迷思，因為我們永遠無法真正抓緊它。事實是，「時間性完全由詮釋而來，劃定時間的方法，也不只一種」。歷史書寫最重要的政治價值，不單在於最基本的記錄行為，也在於觀察者盡責地閱讀和詮釋這些紀錄，再把反思帶進自己的社會現實之中。歷史總是在各式各樣的行動者和因素之中開展出來，所以，它需要、也應該要經受各種不同的記錄和詮釋。只要記錄一方和讀者一方都是多元開放的，被記下的時間便有可能重新激活那已逝的「一刻」，這正正是因為自省和作詮釋的能動者，會引來更多公眾討論和知識性的判斷。

電影製作人的主觀參與 (subjective involvement) 對紀錄片的政治意義來說是非常重要的，就好像我在上一章也指出，藝術家的主觀參與對藝術品至關重要。這是因為電影人不單單是拍攝者，

也同時是歷史觀察者／仲裁者，跟各式各樣的人溝通。歷史書寫之所以在政治上有價值，就是因為它是來自一些獨立的、會思考和會感受的能動者的主觀反思，可以把過去發生了的各種行動連接到未來。同時，另一種記錄歷史的人：歷史學家也必須學習和反思，忠實地投入於兼具熱情與公正的寫作。即使歷史學家意識到自己在主觀地介入歷史，仍然應該嘗試在歷史語境裡審視歷史，解釋事件作為歷史一部份的含義。客觀性和主觀性，都是真誠的歷史紀錄的珍貴內涵。但最重要的是，這些反思不能是一些孤立的自說自話。只要有眾多歷史學家、歷史紀錄和歷史詮釋，這些反思的奇異性（singularity）就能夠促進人類的多元性，豐富整個世界。

因此，不論社會性的紀錄片有多主觀，它都有不可化約的公共性。這是因為紀錄片不僅記錄了社會事件，也體現了電影製作人與世界的關係，而且此關係總是可以被閱讀、詮釋和判斷的。我們永遠無法完全控制政治行動，但我們仍然可以通過一些體現出這些行動的作品去解讀它們。不知道政治行動將會如何發展下去，不等於我們放棄思考、判斷和決心。

這些佔領紀錄片的影像，可以被如此理解：它們重新彌合了那個置於過去與未來之間、被政治行動打開了的鴻溝。而且，這些影像也敦促那些處於不同時空、並能夠優越地重看和重審過去的觀眾，叫他們以更開闊的歷史視野再思政治行動的意義。同時，無論這些佔領紀錄片有多碎片化，也記錄了在現身空間中所

產生的自由，而且也展示了許多參與者的行為和他們之間的互動。政治行動者渴望以歷史的偶然性、突發性和人類的多元性去建立我們的未來，但當這個未來出錯時，我們也必須敢於把它摧毀和重建。

忠於未來

數碼技術出現後，世界各地的紀錄片製作在過去二十年有了飛躍性的發展。今天，任何人都可以輕鬆製作和發佈短片。短片製作者可以繞開由資金、技術和審查所帶來的限制。任何人只要擁有一部普通相機或智能手機，都可以製作自己的紀錄片。資訊流不再被輕易控制，而新的影片文化也成為活躍的另類政治領域。當代的數碼視覺文化無處不在，也在影片製作者中培養了一種特殊的態度，使他們更強調人們的日常生活、非宏大敘事的小型抵抗，還有影像的短促性。此一態度，特別影響那些威權或家長制的國家（如中國）。⁴

4 裴開瑞（Chris Berry）和羅麗莎（Lisa Rofel）（2010）回顧中國紀錄片運動如何開始時，指一種新式的紀錄片可稱為「紀實主義」（on-the-spot realism）在1990年代初發展，然後在二十世紀之交因為數碼影像技術的出現而更流行。這種電影強調電影製作人在拍片時要貼近發生的事實，自發地跟人和事互動，重現生動的臨場感。此強調即時性和日常性成為中國紀錄片研究的重要主題。

但是，如此強調拍攝裝置和影像的輕巧性和拍攝者的自發性，有可能忽視了記錄行為所隱含的歷史意識——它不僅僅涉及一種參與感，也涉及現在、過去和未來三者複雜而沉重的關係。我剛才就歷史書寫的政治意義而作的一些討論，就是希望可以幫助我們去理解這些紀錄片，把它們視為一種書寫歷史的方式。拍片者預設了影像在未來會成為被檢視的過去。當被記錄的事件對記錄者很重要時，此歷史意識尤其明顯。雖然我們無法控制個人或社群的命運，我們每個人仍然要為自身存在的特殊時態負責，這就是海德格 (Martin Heidegger) 所謂的真誠 (authenticity) (Hoy 2009, 59)。從佔領的影片可見，這些紀錄通常被投注了一絲要帶出某些歷史真相的希望，對照出事件仍在開展時的壓倒之勢。此一對真相的期望，是可以很個人的，而究竟何為真相，也可以是很主觀和不斷改變的。那些示威者意識到，自己能夠控制的事很少，因而把情感和思想都投注在作品之上，希望它們會跟未來的觀眾形成一種主體互聯的關係。

以下，讓我們以幾套傘運電影為例。下述幾套電影，都是公映過，或在網上可以看到的，但它們也只是處於暫時完成的狀態，並非真正完成的作品。拍片人都積極參與傘運，也帶着信念拍攝，相信紀錄片可以帶來批判反思。這些由傘運參與者製作出來的電影，展示出沉思的生活 (*vita contemplativa*) 和行動的生活 (*vita activa*) 如何共存，又如何無法避免張力。

蔡錦源是自由工作者，之前做過電視監製和編劇，自 2013 年起已是佔領中環的活躍份子，也公開支持兩傘運動。他在電視界已工作超過三十年，專門負責旅遊節目，也為香港的大電視台負責過無數紀錄片節目。在佔領時期，他拍了很多影片。雖然他在運動進行之際於社交媒體上發佈過幾條短片，卻沒打算用這些紀錄作政治或社會用途。蔡錦源跟我說，自從他擁有第一部數碼攝錄機，便很自然地常常想記錄他視為重要的事。⁵ 佔領時期，他常常帶着攝錄機到訪佔領區，拍了很多影片，但沒有拍自己。對他來說，這些影像最重要的地方，是他沒有上鏡。他覺得影片已代表了他的個人位置和觀點，不用把自己拍進去。

後來，蔡錦源漸漸公開自己影片，最終決定在互聯網上發佈部份他的視覺紀錄。2015 年 9 月 22 日，是學生開始罷課的一年之後。自那天起，蔡錦源每天或隔幾天會在兩個網上平台（《立場新聞》和《米報》）上發佈短片，持續了三個月。有些帖子，是他之前一年的同一天（或那幾天）所拍的視覺紀錄。⁶ 這些影像每段大約幾分鐘，剪接方式比較傳統，有背景音樂，沒有畫外音，它們構成了他的作品《那一場雨傘革命》。

5 作者訪問蔡錦源，2015 年 11 月 18 日。

6 這些條片可在蔡錦源的 YouTube 頻道找到：<https://www.youtube.com/user/horatiokytsoi>。

為了迎合人們上網看片的習慣，蔡錦源縮短了鏡頭的拍攝時間。這些鏡頭有明顯且穩定的鏡頭運動和焦點變化，使影片變得俐落和富節奏感，並使人更意識到製作人的主觀立場。他每天發佈的作品，都附上了或長或短的文字，代表着製作人對視覺紀錄的判斷（圖 18）。



圖 18：蔡錦源導演，《那一場雨傘革命》截圖。

透過這些文字，我們可見蔡錦源對事件的個人看法；不過，如果把所有影像和文字當成一個整體看，觀眾也沒法確定拍片人對運動的整體解讀。蔡錦源承認，他尚未有打算、也未有能力適當地總結整件事。他經過一年反思之後，可以把片剪成不同短片，但未能把它們整合進一個更大的框架，去為整場傘運賦予一個統

一的結構和意義。蔡錦源堅持以碎片的形式保留事件，顯示這位電影製作人暫時仍然不願意為傘運下一個前後連貫的判斷。

第二個例子，是二十二歲的陳巧真拍的《旺角一夜》。2015年，她憑着另一部作品《32+4》在德國奧伯豪森國際短片電影節（International Short Film Festival Oberhausen）國際競賽組奪得第二大獎（Principal Prize），也在香港的獨立短片及影像媒體比賽（ifva）獲得公開組金獎。《32+4》也被提名，進入台灣金馬獎最佳紀錄片的候選名單。但是，《旺角一夜》是未完成之作，也沒有正式發行。跟她的同代人一樣，陳巧真盡量抽空去佔領區，但不同於穿梭於三個佔領區的蔡錦源，她主要留在旺角，因為她住在那裡，也對那裡有個人的情感。

陳巧真是主修創意媒體的大學生，在傘運時拍了很多片，但跟蔡錦源一樣，未有打算整合它們。大學畢業後，她以自由工作及接受付費委託的形式維生，生活單調乏味。她雖然感到雨傘運動極為重要，但尚未能確切掌握運動的整體意義。⁷ 她拍的影片仍然收藏在電腦中，或者永遠無人可以看到。

幸好，我們仍然可以看到十八分鐘長的《旺角一夜》。它一鏡到底地拍了一宗事件，當中無任何剪接和後期製作。2015年，陳巧真受朋友邀請，在一個由大學生和老師搞的雨傘節中放映此片。作品記錄了陳巧真的一手經歷：一輛汽車不知從哪裡駛來旺角佔

7 作者訪問陳巧真，2015年2月27日及2016年1月14日。

領區，駛過人口稠密的街道而離開。儘管沒有人受傷，但佔領區的人仍然感到害怕和生氣，擔心隨時有另一輛車會駛來。事實上，當人們暴露在公眾場所之中，本來就會有一些脆弱感。旺角的佔居者，更經常被不知從何而來的人在言語和肢體上騷擾。這一件事使他們更焦慮，更自我保護。

《旺角一夜》中，最常聽到的是民眾在問「有冇人受傷？」和說「冷靜！」電影的觀眾可以感受到此現身空間滿佈憤怒、恐懼和不安。電影中段，有人發現涉事車輛泊在附近的街道，有人衝去把車圍住，有人則說不要。然後，陳巧真跟其他佔領區中的人一起大叫「返嚟啊！」（圖 19），但她也很快帶着搖晃起伏的鏡頭，喘着氣衝向那輛車。人們很快發現誤認了那車，一個自稱是社工的女人用大聲公叫所有人冷靜，電影就此完結。短片只向公眾放映過一次，陳巧真仍然未有更多打算。



圖 19：陳巧真導演，《旺角一夜》。

在以上兩個例子，兩位電影人在拍片時都沒有打算公開放映。但是，兩人在拍片時都隱約考慮過觀眾的存在。蔡錦源跟我說，他拍片時，總是把自己當時不在香港的兒子掛在心上，希望兒子和未來的後代會看到這些影像，證明他參與過事件。陳巧真拍《旺角一夜》時，也有考慮過她想像的、抽象的觀眾，而她們也是未來式的觀眾。她在同期拍攝的得獎作品《32+4》，嘗試處理她跟父母和繼父的關係，還有因為父母離異的不快童年。在其中重要的一幕，她母親因為鏡頭進入她私生活而感到憤怒，她便問女兒，為何要拍她和家人。陳巧真說：「我只想留一個紀錄，否則它便會被忘記。」我們也可以如此看待《旺角一夜》，把它視為一個避免傘運被遺忘而留下的紀錄。

我的觀察是，大部份的傘運電影都有強烈的主體互聯性。我們可以用獲提名金馬獎的《亂世備忘》為例子。跟剛剛介紹過的影片一樣，此作既是向兩傘運動致敬，也是電影製作人參與運動時的個人反思。當時，導演陳梓桓剛剛拿了創意媒體的碩士學位，沒拍過長片。他跟其同代人一樣，因為催淚彈而憤怒，也在傘運一開始便已經上街抗議，拿着攝錄機拍片。他認識了一些示威者，把他們在七十九天的經歷拍成《亂世備忘》（圖 20）。

電影沒有集中在特定示威者身上，而是從一個人跳到另一個人，當中也有些新加入的示威者出現。所以，電影沒有替任何一個人去說一個完整的故事。但是，這些零碎的故事交織在一起，卻多多少少使觀眾了解不同的示威者，使人看到每位示威者如何跟這場運動建立起獨特、日常又充滿挫折的關係，而且不斷遇上

各種狂喜和失望。陳梓桓在訪問中如此解說：

運動完後都好迷失，要處理曾經經歷過的事情，又找不到一個清晰的脈絡去帶出那時候相信的東西。那種抗爭的手法，來到今天，又可能出現很多挑戰和懷疑，未能組織出來，所以很難有個特定的訊息，反而在片中尾段帶出了那種迷茫、迷失。我不是很大膽、衝得很前的人，容易感到無力。在大學讀完政治後出來工作，一直都有這種心態，認為改變不了。所以為甚麼我會拍這幾個人物，因為他們有一些我沒有的東西，例如他們很有勇氣，我是懦弱的人，他們是一班有勇氣的人。或是，我經常覺得沒有用的東西，他們卻認為可以改變社會。這是一個我拍他們的原因。⁸



圖 20：陳梓桓導演，《亂世備忘》。劇照鳴謝：陳梓桓。

8 作者訪問陳梓桓 2016 年 5 月 31 日。

如果把《亂世備忘》對比其他知名的佔領紀錄片（如獲奧斯卡金像獎最佳紀錄片提名的《一切從廣場開始》〔*The Square*, 2013〕和鳳凰城電影節〔Phoenix Film Festival〕最佳紀錄片《佔領：電影》〔*Occupy: The Movie*, 2013〕），很難把《亂世備忘》簡單歸類為社運電影。《一切從廣場開始》按時序跟一群社運份子在解放廣場上出出入入，記錄了他們在政府更迭、軍事暴力和宗教團體的背叛等情況下，為埃及民主社會奮鬥。《佔領：電影》較少按時序發展，但努力呈現佔領華爾街的背景、目標和因素。因而，電影不單只拍攝佔領區，還有加了很多訪問和大量背景資料，幫助觀眾明白佔領華爾街的歷史意義。

相比之下，《亂世備忘》缺乏一種明確的連貫感，也沒有突出示威者的勇氣和決心。香港的電影製作人在處理傘運時，似乎沒有帶着一種不容置疑的正義感。這不代表陳梓桓不認同示威者。正如他在訪問說，他感到鏡頭下的人都有着欠缺的勇氣。例如，電影最後提及一位法律學生 Rachel，她向著名的法學教授陳宏毅寫公開信。Rachel 情理兼備地反駁教授對運動的負面看法，不顧師生之間在性別和社會地位的差異，又同時保持理性和有禮的溝通和辯論精神，這是陳梓桓非常敬重的勇氣。但他也猶豫，是否應該為傘運或香港的政治前途作任何道德上的蓋棺定論。電影人拒絕為電影或事件下明確的結論，顯示了他不滿自己的作品，也顯示了他敏銳地意識到這場政治行動——不論有多少人參與——始終沒有帶來完滿的結局。

對我來說，這些傘運電影中最認真和誠懇地關心的，並不是
一些政治訊息（例如爭取普選），而是人民的精神狀態。由於電影
製作人同時是活躍的社運參與者，他們深深意識到，每一位佔居
者都跟示威的共同體發展出獨特的關係，也正正是這些極之多元
和個體化的存在經驗，使人有必要去記錄。那時，傘運參與者明
顯感到焦慮，怕自己的存在、感受和意見會隨運動結束而煙消雲
散，所以必須透過記錄去讓他們記住歷史，也要讓歷史記住他們。
這些電影中，拍片者的親密視角（它試圖理解自己和其他示威者
的位置）與鏡頭的中介相互影響，造就了時間和空間上的距離，
這對提倡反思來說是十分必要的。

傘運電影的製作人不單揭示自己認同示威者，也展示出一種
模糊的欲望，希望透過影像去靠近政治事件的真相，但又坦白承
認真相跟影像始終有距離。陳巧真跟我說，她在拍傘運時感到非
常沮喪，因為她不知道自己究竟在做甚麼。她感興趣的人又會常
常失蹤，使她難以串連起所有影像。佔領期間，陳巧真感到一種
內在的驅力，要她拍下去，因為她知道，這就是她參與運動的方
式。這些影像都希望真誠地溝通——跟那些當時在場的人溝通，
也跟那些在未來有可能對示威者感興趣的觀眾溝通。這種情感，
進一步凸顯了在運動中所形成、又同時是由運動所創造的主體互
聯網絡，它既包括在佔領區形成的不同共同體，也包括電影所期
待的觀眾。

另外兩部錄像作品，以各自的方式體現了此主體互聯的意識。
一群自稱 Film 75 的獨立電影製作人，製作了 125 分鐘長的《傘·
聚》。這批電影製作人中，有不少人不知道應該用自己的短片來
做甚麼，便把片段給了一位剪接師，而他 / 她以直接電影 (Direct
Cinema) 的基本美學原則把所有短片放在一起。雖然《傘·聚》被
製成了一套「連貫」的長片，但它也強調每位電影人都有其獨特的
貢獻。散亂無序的《底語呢喃》，也是短片的彙編，更顯著地保留
了個人觀點。每個採訪都有其 QR 碼，它附在手冊，也出現在電
影中。在電影放映期間或結束之後，觀眾可以到一個網站找回完
整的聲音採訪記錄。換句話說，雖然影片展示了四十多個訪談的
片段，但是，每個觀眾都可以選擇收聽網上的完整訪談，以更清
楚了解每個受訪者。

由於中國政府的政治控制，1989 年的六四事件只留下很少紀
錄予新一代中國人去理解天安門發生了甚麼。當歷史語境日漸變
得模糊，很多當時的見證者，也愈來愈不肯定事件的歷史意義。
鑑於六四事件和很多近期的政治事件都出現國族失憶，我們更有
必要提供更多雨傘運動的證據和回憶。但同時，此一思維可能把
紀錄當成是不證自明的證據，因而窒礙詮釋，也把記錄變成一套
生硬的論述，以其簡單的價值判斷去強化一套封閉的敘事。如果
我們要避免集體失憶和歷史實證主義的二元對立，便應該努力去
記錄和記憶，同時避免建立簡單的因果關係。我們知道，本雅明
(Walter Benjamin) 在其知名的〈歷史哲學綱論〉(Theses on the
Philosophy of History, 1968) 中批判了歷史唯物論，認為它錯誤地

把歷史視為一個從過去到未來的連續進步過程。但本雅明也提醒我們，如果假設過去早已蓋棺論定，而未來則完全由我們創造，也是很有問題的。要忠於未來，我們便得不斷認識過去，也要保持過去的開放性。只要保持此開放性，便可將未來保持為一種可能性，無人可以單獨擁有和控制。

要維護過去的開放性，方法之一是記錄事件時要促進更多詮釋角度。正如我剛才分析過的雨傘電影，那些電影製作人小心翼翼地避免生產一些簡化地判定和討論事件的宏大敘事。這些電影所記錄的事件，都保持住它們本來所有的含糊性和生動感。這些佔領紀錄片被製作出來，是因為拍片人希望未來的觀眾可以明白自己和事件，使（被拍下的）現在變成過去，面向一個仍然是開放的未來。以上討論的作品，都展現出一種信任，即相信糾結的現在最終會透過紀錄而得以釐清。我們可以說，紀錄片既提供了一個記錄現在的平台，也提供了一種方法，讓人們借過去來想像未來和實現未來。當我們意識到未來仍然是一種潛能（potentiality），我們現在對政治行動的投入便得以合理化。換言之，恰當的歷史感對我們投身政治的決定是關鍵性的，它會使人相信，後世會以不同方式重訪事件，使它在未來變得有意義。

在《那一場雨傘革命》裡，蔡錦源宣告自己在事件完結一年後獲得新靈感，也開放其作品，製造空間予新的意義與反思。另一方面，陳梓桓出於責任感而完成《亂世備忘》，但明白自己最終無法好好組織自己的經歷。這幾部作品中，最基進的《底語呢喃》把

它未剪輯的片段開放予公眾，讓人重訪本來的訪問，重構不同的敘事。這些作品的作者，都有相同的掙扎：儘管他們盡可能認真和真誠地記錄過去，卻不肯定何為真相。結果，他們也留下了很多空間予未來的人去詮釋，而那些詮釋，並不一定對應事件本來的意圖和有關的記錄行為。電影製作人保留空間予人詮釋，不等於放棄了自己的作者位置，正如保持未來的開放性，也不等於我們不再根據政治目標去行動。所謂過去，並不是讓未來得以出現的條件，而是一個讓我們投身未來的背景和基礎，讓人可以去改變和開始新路徑。歷史有可能阻礙政治，因為人可能會感到無法改變歷史，只能認命；但這也可能成為我們投身現在的動力，以免現在會在未來成為使人後悔的過去。

人與世界之間

早在 1970 年代，莫維（Laura Mulvey）等女性主義電影學者已經指，要對抗商業電影，就要把注意力放回影像本身，讓影像自己說話，而不是讓主流意識形態操控它。進入數碼世代後，多恩（Mary Ann Doane）（2007）指出，我們一方面既要對抗轉喻性的滑移（metonymic slippage）和消費社會所鼓勵的冷漠感，另一方面又要對抗數碼技術大量生產的擬像（simulacra），因此我們應該開始重視指涉性多於現實主義：現實主義再現的是現實，而指涉性的影像只是一道痕跡（trace），無法替被記錄的事提供意義。指涉性影像「對歷史而言是無用的」，它們是事件的痕跡（Doane 2007，5）。「無意義」的痕跡，避免了它們受統治意識形態的挪用，但

它們基於、也指向社會現實的物質性。近年的電影學者，以新近批判人類中心主義的批判性關懷出發，更新巴贊（André Bazin）在半世紀前提出的現實主義電影理論，希望拯救電影捕捉現實的能量，同時質疑任何嘗試控制影像的拍攝主體及其意圖。指涉性的觀念，可以幫助我們避開現實主義的框架，轉而把影像形容為純粹的說明，是不帶人類目標的純拍攝行為。這些痕跡見證了事件如何發生，把被壓迫者記住，也把他們視覺化。

以上的電影理論，同樣可以用來分析傘運的紀錄片。可是，假如「指涉性」的意思是指作者感的缺席（absence of the authorial），我們便會落入一個無法形成新視野和新聲音的情況。換言之，過份強調紀錄的物質性，是有可能把影像去政治化的。我覺得電影製作人在今天最重要的政治工作，正正是要既被動（讓影像說話）、又主動地（自己也要說話）借電影和錄像的力量去記錄。

強調人的人類中心主義和強調物的資本主義既對立，又互相兼容，兩者共同形塑今天人類的主體性。一方面，人類自視為世界的主人，有力去形塑和控制所有物體以實現自己的欲望。另一方面，人類也被當成知識、資訊和數據，在進步和發展的名義下成為機器和演算法的飼料。布朗（Wendy Brown）（2015，33）指出，新自由主義對我們的政治和社會思潮的影響，在於它重新以經濟術語去定義人類，使政治生活被完全簡化成經濟生活，而人類也被當成只不過是人力資源。政府和私有企業聲稱它們致力服務人

民和顧客，但它們其實也在努力搜集大數據去理解自己的人民和顧客的行為，從而控制人們可接收的資訊，還有他們的消費欲望。要批判此一發展大勢，我們便不能單單把物件的客觀性具體化：我們必須把人類主體和客體區分開來，使兩者展示各自的價值和存在。我們要恰當地確認世界有其客觀性，而人類也有其主體性，而不是讓兩者吞噬對方。

電影是一種可以讓我們深入處理此互動關係的文化媒介。面對世界的快速商品化和極權性的監控機構，我們要努力抵抗，避免自己淪為這些體系內的一個純粹紀錄和標記符號。同時，我們也要尊重紀錄本身有的客觀性，要明白它對世界的記錄比人類的行動更耐久。其實，很多有政治意識的電影製作人重新組織自己拍下的影像，不單單是為了展示世界的客觀性，也是要生產一些在意義上更含糊、也更細緻的作品（Kepley and Swender 2009）。指涉性的影像可以被藝術性地形塑，使它有力地激活世界。

回到那些佔領紀錄片。我認為它們同時展示出人類能動者和世界的重要性。陳巧真的《旺角一夜》可以被視為最忠於世界的物質性的作品，原因是它的實時錄影沒有經過任何剪接和後期製作的介入。剪接總是製作紀錄片最充滿疑難的部份，因為它是重構過程中最關鍵的環節：「紀錄片聲稱，它就是客觀地記錄和認知世界的文化類型。可是，雖然紀錄片欲求呈現真實，卻會在它敘述現實的時候犧牲了真實。」（Cowie 2007，89）通常，真實就在剪

接中被犧牲掉。不過，雖然《旺角一夜》是不經剪接的連續鏡頭，直接記下了時間和情緒流動，但也不能說它是純粹指涉性的。這是由於拍片人、被拍攝的主體和觀眾全部都是這些政治性影像的共同作者。我們不能只強調指涉性，也要重視主體，因為是它們合力才得以產生影像的力量。那些記下了傘運的影像可能是指涉性的，但它也大聲呼叫，渴求承認和理解，就好像佔領者互相叫大家冷靜，或那位社工希望跟憤怒的示威者溝通一樣。

要同時反思傘運所衍生的紀錄片和（上一章已討論過的）藝術作品，我們可以引入藝術理論家哥羅斯（Boris Groys）（2016）的提點。哥羅斯指，在數碼文化和藝術市場的潮流下，藝術的價值快速消散。大部份當代藝術，都是隨時可以被快速替換的事件和資料。藝術跟其他東西一樣，隨時間流逝，很快被人們遺忘。但他也強調，在當代的語境，藝術之所以仍然可以跟其他東西區分開來，就是因為有藝術家的存在。不論藝術作品有多短暫，藝術家仍然有責任叫我們去關注那些藝術作品：

藝術家要負責的，是個別物件及其可見性。為物件「負責」，不必然指創造它們的行為。它可以僅僅指藝術家可以有力回答「為何一些東西是如此這般？」的問題（120）

哥羅斯認為，作者感的在場（authorial presence）非常重要，因為它使藝術家為他所帶來的作品負起個人和集體上的責任，藝術因而變得政治化。如此，藝術家也激發了我們進一步質問有關個人責任的問題。換言之，使藝術變得政治性的，不單單是作品

和現實的關係，還有藝術家與作品，以及作品和觀眾之間的一連串關係。這一作者意識，也補足了阿倫特只重視觀察者而帶來的問題（我在第四章討論了此點）。這些佔領紀錄片見證了事件和事件中的人，包括被拍攝的示威者，觀看的觀眾和拍片人自己。指涉性等概念，可以幫評論人避免直接分析電影製作人和觀眾，而是集中分析影像的潛能，而其純粹的物質性，也可以逃離權力的操弄。可是，如果沒有影像生產者及其接收者的主動投入，那些作為痕跡的影像，也是不可能變得政治性的。這些影像之所以是政治性的，是因為它們能夠連結作者和觀眾，透過記錄政治事件去製造時間上的距離，從而中介作者和觀眾的關係。這裡，生產和接收影像的主體都沒有控制事件，而是兩者互相見證、互相為對方賦能。

我仍然會視這些影像為政治運動留下的痕跡，但這不是因為它們無用。雖然痕跡的訊息從來都不簡單，也不單一，但痕跡本身總是意味着意義和詮釋。阿倫特（1968，51）說，本雅明是一位大海裡的採珠人，稱他的「思想碎片」在經歷大海的衝擊巨變，仍然以結晶體的形態留下來，而且豐富、奇異和恆久。我們知道，本雅明就是把歷史碎片視為一些指涉存在和死亡的痕跡，借它們去編纂他的《拱廊街計劃》（*The Arcade Project*）。但阿倫特也提醒我們，這些碎片會透過本雅明的書寫和庫存而在未來獲取新生。本雅明正正是那位協調不同碎片、使它們起死回生的檔案家－作家（archivist-writer）。我們不可能單單把歷史客觀化，把它視為外在於主觀性和存在於實證世界之中。相反，阿倫特提點我們要打

破主觀和客觀、能動者和歷史等二分觀念，要明白它們既不同，又互相生成、互相制約。

在《極權主義的起源》(*The Origins of Totalitarianism*)的引言裡，阿倫特(1985, 8)指出，極權主義會運用及濫用其意識形態和政治元素，直至其現實基礎——它使意識形態得以衍生其力量和宣傳價值——也完全消失為止。極權主義無所不包至連它自己也消化掉，人們在其中完全被吞噬，無法反思自己有多依從和依賴意識形態。要抵抗意識形態，我們不單單要拯救現實，也需要一個中介不斷喚醒自己注意現實，並為現實賦予意義。阿倫特的政治本體觀，既有人造世界的客體性，又包括各種人類關係的網絡(1985, 136-39, 181-88)。前者確保人類世界中有一些穩定和持久的特性，後者總是不停轉化，但也在其變化中使公眾成形。

阿倫特(1998, 52)強調，物件能夠成為人類的作品，而且隨着時間的流逝，可以比起其製造者更耐久，體現出製造者的主體性和公共世界的主體互聯性：「在世界裡共同居住，根本意思就是指一個物的世界被置於那些共同擁有它的人之間，就好像一張桌子，置於那些圍繞着桌子而坐的人之間；世界，就如同所有中介(in-between)，同時把人連結和分隔。」根據阿倫特，我們不應該置物於不顧，而是要持續製造它，運用它，從它們身上獲取意義。我們不應該過份重視人類主體而多於物件客體，而是要明白到，完整的世界就是同時由它們兩者構成。

客體性和主觀性的互動，也幫我們理解紀錄片導演們致力去記錄的真相。正如本雅明的碎片可引來新的詮釋而變得豐富奇異，傘運紀錄片所記錄的真相，也可以是一道潛力，但它將會如何在未來實現出來，建基於人和物在今天的互動。將來仍然未被實現，但將來是建基於今天的真相，也忠於歷史和人類的連續性。因此，歷史可以被視為一個資料庫，它記錄了人類行動的聚集。我們的歷史任務，是一方面培養將來的潛力，另一方面為過去的實存(actuality)建立檔案。政治紀錄片必須忠實記錄事件，同時激勵我們走向未知的未來。我相信雨傘運動為本質化的身份政治提供了一條出路。那些跟政治性實踐有關的自由，有其時間上的向度，我們從過去一路走來，但我們的行動也必然會把那個把我們綁住的過去割斷，並推動我們開拓新的起點。可以說，我們也應該慶幸傘運沒有「成功」，因為它失敗，助其支持者維持着一個開放的未來。

第六章

城市權

在前面三章，我們討論了雨傘運動如何使一座壓抑和躁動的城市爆發出強大的創造力。透過口號、社交媒體、海報、訪問、藝術作品、動漫、紀錄片和小說，佔居者和運動的支持者努力述說自己的想法、感受、政見和身為公民的責任感。他們發展出新的社群關係，以不同方式去回應問題叢生的城市狀態和文化身份。很多作品反映了創作者自己的情感和理想，而且展現了一種集體情感，它不單依附於城市的社會與文化，也表達出一種要奪回城市的共同欲望。這些作品的性質提醒了我們文化的開放性，也幫我們把不同政治行動理解為目的自身（ends in themselves），它們不斷打破體制的約束，邀請我們進入沒有規劃的世界。

那些示威藝術是神來之筆，卻不代表它們欠缺政治視野。前文也曾提及過，所有佔領運動都同時是象徵和實踐。在之前的章節，我主要討論實踐的層面，而本章想回到象徵層面，把傘運視為一個徵兆，指向一組社會狀態和一種追求改變的呼聲。所有社會運動都是其時代的產物，既是因，又是果。我們應該要盡力理解它們的歷史意義，避免把它們放進簡單的因果關係之中。要檢視傘運的意義，我們必須把這場運動置放在使它出現的社會和政治環境之中。同時，我們也要理解這場運動及其影響，看它如何超越了既存的狀態。

更重要的是，我希望香港的奮鬥可以為世界提供一套政治想像，超越現時的民族國家體制：我們能否發展一套以城市為本的民主，既繞過國家，又跟國家共存，跟它去分享、匯集和劃分主

權？香港是絕佳的例子去證明城邦 (polis) 的觀念仍然重要，也顯示出我們可以沿着多層級民主的框架去再思何為主權。我不是要打倒主權 (sovereignty)，而是要指出我們不應該把當權者 (sovereign) 視作民主的負責人或話事人 (owner of democracy)。市民權、人權和集體身份的基礎，應該來自活生生的社群，而不是由一些追求穩定和持久的權力所賜予。雖然全球化為了促進資本流通而打破國界，使民族國家政府難以保障其人民的利益，但是，這不等如我們要把主權當成一種至高無上的神聖力量。相反，在捍衛人民的自主與民主時，我們可以嘗試發展多層級的民主實踐體制，避免權力過份集中在單一機構。從全球的角度去看，在很多參與、協商和決策的鏈條上，城市都有關鍵的位置，幫忙把不同持份者連結起來，從下至上地發展我們的政治社群。¹ 香港的案例，正好可以解說以上的道理。這座城市的抗爭有其獨特性，而從普世角度來看，它也有參考意義。

從主權分離出民主

干納利 (William E. Connolly) (1995, 149-53) 認為，雖然二次大戰完全打破了國家邊界可保護人民的幻想，不過，相信領土和安全感互相依存的古老迷思仍然存在。這套迷思，並沒有被一套更開放的、使人們相信國家其實是相互依存和互滲邊界的領土

1 尚有其他說法和計劃在探索城市的潛能。例如見加泰羅尼亞的「無懼城市」 (fearless cities) : <http://fearlesscities.com/en/about-fearless-cities>。

觀所取代。相反，不同論述都強化了民族國家體制，使它成為唯一具備合法性去讓現代民主得以實行的地方。其實，很多政治概念 (如主權、民主、法律、安全) 都是在特定的國家領土之中被捆綁在一起。由於民主被禁錮在一個領土國家 (territorial state) 之中，民族 (nation) 也被篡奪，成為了投射出統一想像的統治力量，也鞏固和加劇了一種「非我族類」的民族性。干納利 (1995, 153) 感嘆說，領土國家沒有發展民主，反而「經常扼殺民主能量，或把它們轉化成民族沙文主義的情感。」今天，右翼民族民粹主義在全世界冒起，歐盟內部也充滿着危機。干納利二十多年前的說法，非常切合今天世界的狀態。

干納利的觀察，也合乎近年重新閱讀施密特 (Carl Schmitt) 的潮流。施密特的理論，在世界各地都被用來支持國家主權的論述。施密特 (2005, 36) 把主權詮釋為一個世俗化的神聖概念，它把上帝置換了，把權力賦予人民去自我統治，使主權者得以凌駕所有規條和決定何為「例外狀態」 (2005, 5)。值得一提的是，這套被廣泛引用來支持主權的思想，本來是施密特為了回應跟他同時代的法學家而寫的。這些法學家主張，所有政治力量都要服從法律。施密特則不認為政治力量必需被法律所承認，並提出相反的主張：首先要有政治權力，法律才得以被操作。這套想法，在混亂和處處例外的時代更是明顯：如果法律無法想像例外，政體可以。所以，國家是必需存在的，它是必要之惡。

近年，施密特的思想被用來支持世界各地的國家主義和保守主義。過去十年，中國也有很多人反覆討論施密特，特別是在一些有興趣捍衛中國政府合法性的圈子之中 (Sapio 2015)。雖然施密特為阿甘本 (Giorgio Agamben) 和莫芙 (Chantal Mouffe) 等政治批判理論家帶來靈感，但是，他也被右翼的國家主義用來合理化威權主義的領導，如同我們在中國所見的情況。鄭琪 (Zheng 2013) 指出，近年的中國政府非常依賴其經濟成長去合理化既有的管治，但經濟表現必然起伏，而純粹的物質利益，亦無法持續支撐政治上的合法性。於是，施密特就被一群中國知識份子用來支持「只要國家一天在國際政治上存在，人民便必須服從國家，不論它用哪些方法去維持自身的獨立性」的想法 (Zheng 2013, 256)。鄭琪當年形容的情況，今天已經被證實：經濟愈差，國家權力愈大。施密特被很多國家主義的知識份子借用來合理化國家對主權的壟斷，也把國家在領土內的控制合理化。中國政府的自我神聖化手段，不是甚麼政治或經濟意識形態，而是它號稱自己有能力保存、延長中國人民相對於國際勢力的獨立性。

從另一個角度看，現時的中國，其實很合乎施密特所追求的強大國家。中共深信，要避免自己像其他社會主義國家般倒台，唯一方法，是借民眾支持去強化其主權力量 (Shambaugh 2008)。於是，主權也就成為了一個無所不包的全能邏輯，它可以合理化民族國家的存在，讓它全權擁有民主、法律、傳統及文化。國家也被當成直接等同人民：國家有多少權力，人民就有多自豪。這條方程式，或多或少解釋了為何中國政府如此強調它的文化和政

治獨立性，還有為何它努力阻止眾多普世性法律和價值滲入境內。今天的中共政府，既沒有宗教和文化傳統支持，又基本放棄了馬列主義，只能依靠現代主權的論述去確保獲得人民認同。雖然中國政府非常清楚香港的「例外」地位非常有利中國經濟，但是，它總會把香港人民追求政治自主的行動說成是挑戰中國主權，甚至是挑戰中華民族完整性，且在國內廣泛宣傳這套說法。

德希達 (Jacques Derrida) (2005) 曾指出「民主」一詞的弔詭之處：「民」 (*demos*) 是多元的群體，而「主」 (*kratos*) 指在某同質體之上的統治力量，這個民主的「主」也可以衍生為主權的「主」。一方面，主權是神話，既屬於又開啟了「一個同時是家長制、父權和陽剛父子兄弟關係的政治信仰的長期循環」 (Derrida 2005, 17)。另一方面，自由活動 (*free play*) 的精神也內置在「民」的概念之中，它永遠無法被固定下來，也總是意味不確定和自由 (Derrida 2005, 28)。所以，在民主實踐當中，「主」總是威脅着「民」，而在國家體制內，主權也總是威脅着民主，反之亦然，兩者是互相競爭的伴侶：民眾難以控制，而主權則是要統治他們。德希達用自體免疫 (*autoimmunity*) 的概念去解說這套機制：人體生產抗體去抵抗外界攻擊，同時也會破壞身體自己的系統；民主也一樣會生產出自我破壞的相對物，即主權，而主權總是渴望把多元的異質體同質化。當然，中國不是一般意義下的民主國家，但此一比喻，也有助說明中國的情況：中國政府愈膨脹它的主權和焦慮，民眾愈受壓抑。

一方面，主權（作為一種自我管治〔self-rule〕）是民主的核心概念；另一方面，主權和民主可以互相摧毀。雖然不可能完全解決此張力，但要處理此理論上的死局，其中一個方法，就是把主權攤分和把民主去民族化（denationalize democracy）。施密特的論述，使主權和國家兩者的權力不受制衡地被神話化和合理化，箇中關鍵在於它把主權和國家聯姻。如果要把權力歸於人民，學習世界各地的真正實踐，我們不必然要徹底放棄主權的觀念，而這也是無法想像的。可是，我們可以把主權多元化，把它的功能和力量分散到不同民主單位。當主權的場所（sites of sovereignty）擴散開去，國家的權力也得以被去神話化。

這裡，我們可以再次邀請阿倫特（Hannah Arendt）參與這場對話。雖然她從來沒有系統性地回應施密特，但祖奇維（Anna Jurkevics）（2017）檢視了阿倫特在施密特的《地球的秩序》（*The Nomos of the Earth*, 2006）旁寫的筆記，重構出她是如何回應施密特的。祖奇維發現，阿倫特最反對的，是施密特把土地作為國家權力的合法來源。阿倫特相信，民主應該受領土所限，我們會在最後一章討論此點。但阿倫特也認為，秩序（*nomos*）作為一個劃定的法律空間，是必須納入多元性的，而這對她來說是政治的首要條件。施密特的秩序沒有包容多元性，也無法回應人們之間的各種差異、辯論和不滿。施密特強調，土地的徵收是國家的政治基礎；但阿倫特在她的筆記卻寫道，施密特混淆了財產權和領土權，而且剔除了奠定政體基礎的立約時刻（contractual moment）（Jurkevics 2017, 352-53）。人民必須通過協商和契約走

在一起，才有可能成立政治共同體：「按阿倫特的想法，要徵收土地，首先要在徵用土地時取得一種分歧之下的協定。她認為，這是憲法構成的時刻」（Jurkevics 2017, 353）。劃地為國的行為本身，並不會把人民團結起來，但人民的不同利益和意見，必須在國土建立發生前後經過恰當的協商。所以，處於土地徵收前後的分歧狀態（condition of division），對主權來說是最重要的。我們可以根據阿倫特的想法來思考殖民主義的問題，如果當地已經有人民建立了某種主權，任何人嘗試在沒有原住民的同意下徵收土地，便是違法。但如果當地還是一塊沒有人使用和居住的土地，群眾要在當地建立主權，就必須先商討如何分地。就是說，主權必須建立在分權上。

二戰後，阿倫特不單關心猶太人難民問題，也關心以色列人在中東定居的問題，就是因為那裡已經有一個名為「巴勒斯坦」的主權。阿倫特（2007, 423-50）建議把以色列發展為由猶太人和阿拉伯人共治、真正聯邦制的雙民族國家（bi-nation-state）。這個國家必須透過共識建立出來，而這一共識，並非靠武力取得，而是以誠懇的和互相體諒的協商去達成。當時，她的意見並沒有被國際上任何政權採納，但後來由巴特勒（Judith Butler）（2012）等學者發展下去。例如，巴特勒就要求在以色列／巴勒斯坦雙民族之中發展出一個新政體。在這個政體中，沒有任何一個宗教和民族可以聲稱自己擁有對另一方的主權。巴特勒（2012, 146）指出，在眾多重要的政治計劃中，其中一個我們要思考和推動的，就是把主權的統一性分散成多元性的主權。她認為，聯邦（federation）的觀念：

把主權即統一和終極權力的想法鬆動了，也要求民族去個體化（deindividualization），所以，如果不考慮各種行動及協商便去構想出一個民族及其行動，是不可行的。

既在中國之內、也在中國之外的香港，早已深深鑲嵌進這類實驗之中。在本來的一國兩制下，中國願意跟香港分享其部份主權，建立一種獨特的、類聯邦的城市—國家聯盟，這是自由民主國家也少見的大膽一步。其實，在 1980 年代，中國跟英國人協商時也沒有選擇，因為中國必須承認香港已有的半獨立狀態。即使是倫敦政府也意識到，當時的英屬香港，已經在很大程度上是一個自治的殖民地（Lui 2017, 84）。

可是，中國政府近年對一國兩制的焦慮，顯示次主權的操作如何挑戰和動搖主權者的力量。香港面對的，是一個食言的合約伙伴，故有其歷史責任去要求對方履行合約，並繼續敦促主權的共享。借用巴特勒（2012, 146）在討論聯邦式雙民族時說的話：「重點不是把主權分配給眾多民族，而是通過聯邦多元性（federated plurality）的概念去鬆動主權，讓人們共同立法和制訂政策。」民主能夠在多層次和多網絡的情況下操作，而且也必需如此操作。這包括跨國和全球性的層次，也有城市和社區的層次，使集體決策能夠建基於人民的政治參與和溝通。

破壞團結的城市

我把民主和主權區分開來，並不是要把它當成是香港跟北京談判的計算策略，而是因為這關係到城市如何建構其永久性的現身空間，讓眾人在其中能夠平等參與、發言和辯論。問題不在究竟「一國」還是「兩制」大，而是兩者要並存，建構出一個政治空間，可以包容兩者之間多層次的協商、觀點碰撞和決策。中國政府試圖壟斷香港的政治領域，而我們要做的，不是擺脫北京的勢力，而是要把它限制為整個領域的其中一個參與者，使它跟其他人平等地發言和行動。國家領袖甚至政權都會更迭，但空間會長存，比個人的生命和利益更耐久。

安列（Bonnie Honig）（2001）提出民主世界主義（democratic cosmopolitanism），希望把民主去民族化，確立跨國連結，為地方的少數族群賦能。但她強調，民主世界主義並不打算取代國家：「國家仍然是社會福利和公義的組織者，在未來還是現在都是。當市民和民間團體努力監察強大的地方和跨國權力時，國家也仍然是人民強大的盟友。」（2001, 102-3）安列指，國家要負起以上責任。但在香港，特區政府已經負了不少類國家的責任，而北京在香港行使的主權，主要是象徵性的（包括駐軍和外交上的決策）。可以說，在行政的層次上，香港已經有非常全面的自治。北京真正擔心的，是分離主義，所以堅持特首和立法會的多數要忠於北京。中國在各方面都讓香港自治，但緊緊抓住其主權，也因此引起很多不信任和衝突。

從殖民到後殖民時期，香港的居民從來沒有被賦予任何起源性的神話或文化優越感，使他們自覺是一群獨立的人民。1972年，中國在新加入聯合國後，建議聯合國在非自治領土名單上移除香港和澳門。於是，香港沒有被預設成最終可獲得獨立的殖民地領土。中國此舉，被視為在國際層面上合理化自己為香港主權擁有者的第一步，去除了香港人獨立的法理依據。²到了1980年代，香港的命運完全由英國和中國政府閉門商討決定。1997年之前，主權的概念對大部份香港人的日常生活來說都非常遙遠。在1997年之後的後殖民時期，中國官員常常在討論香港政治情勢時把主權的概念掛在口邊，要合理化北京在決策上的終極權威。到了今天，很多市民都認為，主權代表壓迫和征服。

可是，儘管殖民地和後殖民時期似乎剝奪了香港人的主權，但它們也鼓勵了市民在不訴諸民族主義的邏輯和詞彙的情況下，投身香港的城市生活。「一國兩制」的框架，使很多似乎互相排斥的系統得以並行操作，例如社會主義和資本主義，大陸法和普通法。這使得衝突難以避免，但要在一塊土地內兼容不同系統，也講求對話，所以這也使人們不會把任何系統或權力運作視為理所當然。城市內有很多關於中國和香港關係的激烈辯論，使中國政府也得留意這些意見和實踐。如果我們認同阿倫特的說法，認

2 1972年聯合國大會第2908號決議，把香港和澳門從聯合國的「非自治領土名單」上移除，意即香港和澳門居民失去了自治的權利。這本是聯合國在1960年的《給予殖民地國家和人民獨立宣言》所賦予的權利。

為主權是一個只有透過分歧狀態才得以形成的概念；那麼，「一國兩制」的框架可能比本來所預計的更有助香港政體的形成。當然，這也為中國帶來很多它意料之外的麻煩。它無法回應這些麻煩，或多或少促成了近幾年香港的抗爭運動。

「一國兩制」是新中國在1950年代構想出來解決西藏問題的概念，也打算用來統一台灣。可是，它在兩地的實踐都失敗了，最後在後殖民香港和澳門落腳。孔誥烽和郭慧英 (Hung and Kuo 2010, 330) 指：

雖然「一國兩制」可能使多民族的中國得以維持統一，但要它可行，便很視乎政治中心可否巧妙平衡各方，如果過份左傾（像在1950年代末的西藏）或右傾（像在1980年代末的台灣），它便會受威脅。

孔誥烽和郭慧英批評，「一國兩制」在歷史上之所以失敗，是因為中國從來沒有尊重西藏和台灣的要求和處境。現時的中國政府，也明顯沒有從歷史汲取教訓，在香港愈來愈強調「一國」大於「兩制」。但是，這不代表我們要完全放棄一國兩制。一個新的民主結構，或者可以在這個城市中發展起來。

長久以來，香港幸運地發展出各種質疑統一性的能力。由於沒有從官方自上至下地推廣的歷史大論述，香港一直更接受民間的日常和想像力。香港電影、電視和其他流行文化產物所承載的中國史，很多時錯得離譜，但又充滿想像力，甚至比很多歷史書寫更深入民間。很多市民努力反抗單一片面的國族敘事，這也是

2012 年的反國民教育運動的關鍵所在。在 1997 年之前，有關香港文化身份的討論，都在讚揚這個城市的混種文化，而香港也始終懷疑任何以歷史基礎和領土完整的思維所建立的同質化政治。

香港也幸運地既有城市，又有鄉郊。兩類空間和社群明顯有別，但城市和鄉郊的問題互為影響。近年，很多社運人士努力維持家庭為本或社區為本的農業和鄉村生活方式，使政府和城市人慢慢明白城市內部有不同的居住情況。同時，鄉郊人口也被要求幫忙解決城市問題。殖民地時期，新界容許原住民的男性後代擁有特權去興建私人房屋，使香港的社會更不公義。後殖民時期，香港仍然在學習如何平等地看待城市與鄉村，既不能讓城市吞噬鄉村，也要反思一些使原居民可以世襲丁權的不合理特權。雖然紛爭不斷，但香港是由城市與鄉村共同組成，這是福氣多於不幸。

認識到「一國兩制」包含了很多政治上的可能性，是十分重要的。我肯定，大部份後殖民時期成長的世代，都沒有浪漫化英國對華人的壓迫。真正的問題是自主，而非獨立。很多香港人都焦慮，怕中國政府會以國家利益之名奪走城市的自由，也憂慮自己的政治社群會煙消雲散。複雜的文化焦慮，混合了追求政治尊嚴的簡單願望。除非北京願意承認，也願意回應民主訴求，否則它很難消解跟香港人的緊張關係。

在本章餘下部份，我不打算規劃香港的未來（這是徒然的），而是想探討過去。我會分析香港的兩個面向，即香港作為城邦，

及香港作為難民城市。我會討論這兩個面向如何以不同方式展現城市的模糊邊界，使香港異於中國，也異於世界。香港不是民族國家，沒有「天生」便理所當然擁有的領土和政治主權，不能正式決定城市的範圍，也不能完全控制哪些人和力量可以進出城市的邊界。但是，在殖民地和後殖民時代，香港均找到方法去操作其邊界，行使其半自主狀態。重新梳理香港的殖民和後殖民處境，可以豐富我們的民主想像：此民主計劃關於成長（becoming），它要求我們在城市的悠久傳統上發揮我們的勤勉、勇敢、善心、智慧。

從城邦到全球城市

香港一直是港口城市，但要到 2011 年才發展出城邦的論述。反共學者陳雲用「城邦」的概念去推動香港追求政治自主。³ 陳雲的說法，建基於香港的政治史、文化史，還有香港一直以來被稱許為自由社會和經濟奇蹟的各種想像。陳雲（2011，78）認為，香

3 陳雲有很多追隨者。2016 年，他參選立法會選舉。雖然落選，但他的團隊在其選區獲得 23,000 票。陳雲指，新移民不可有任何福利，而他也煽動追隨者以肢體或言語去跟大陸遊客衝突。更糟的是，陳雲也愈來愈像神怪教派小圈子的領袖。他意識到他吸引了一些邊緣和情緒不穩的人，需要教條去領導思想言行（陳雲 2015，270）。陳雲是德國哥廷根大學民俗學博士，會按地方民間傳說的人物名字去「策封」自己及其粉絲，其 Facebook 也有很多預言和神怪內容。他說自己是唯一一個可以帶領香港免於滅亡的人。

港是全世界唯一一個仍然接近傳統歐洲城邦的地方。他指，英國殖民者把西方文明的核心價值（如法治、公共秩序和自由）賦予香港人，使香港成為一個同時尊重地方文化和傳統中國價值的自由港（2011，69、73-76；2014，94-104）。根據陳雲，在1997年之後，香港面對的中共是一個更野蠻的殖民者。他叫香港人喚醒自己的城邦身份，堅守城邦自主。陳雲的城邦論，核心不在追求香港民主，而在於他迷戀一種華夏文化的領導權。他形容香港在文化上繼承了被中共破壞的中國文化，也繼承了在殖民地時期學習的英國文化，因此有着複雜的文化和先進的經濟。這些因素，使香港成為復興華夏文明的理想之地（陳雲 2015，v、23）。

城邦從來不只一種，而是可以有不同形態。⁴ 但由於柏拉圖在《理想國》和阿里士多德在《政治學》歌頌古代的雅典，使不少人認為雅典在兩方面成為了最理想和真正的城邦：在城邦的內部，雅典實踐了建基於市民權的參與式民主；在城邦的外部，雅典在眾多外力中保持着政治上的自主。我們知道，這是浪漫且極有問題的想像。首先，雅典的市民權的範圍非常狹窄，主要是男性世襲。真正合資格的市民只屬少數，卻統治着大部份城邦人口。第二，大部份希臘城邦不民主，也不自主；恰恰相反，它們是在一

4 在希臘和羅馬帝國之下，在公元前八世紀至五世紀左右，有過千城邦（polis）及殖民地城邦（apoikiai）存在於廣大的北非和內亞。它們大小和人口不一，發展出不同的政治制度和文化風俗。一些比較獨立，一些是殖民地，有些成為鄰近地區的領袖。雅典絕不是唯一的城邦代表（Brock and Hodkinson 2000）。

個更大的帝國體系之中運作，甚至可能是帝國的:center之一，有時會組成城邦聯盟去增強實力。回顧歷史，城邦要求生存或安穩，往往不得不遵循帝國政策或參與其中。⁵ 可以說，第二種城邦特性，合乎香港的政治處境。不論是殖民還是後殖民時期，香港的半自主地位，都受英國和中國政府保護。

陳雲稱香港為城邦，是要實現一個新的華夏帝國，重新喚醒經西方價值洗滌而被壓抑的中國文化正統。諷刺地，陳雲的說法，其實是合乎中國的統治意識形態，即視傳統中國的文化帝國主義比起西方文明更優勝。⁶ 儘管陳雲的城邦論是一廂情願，但也間接反映了香港面對怎樣的地緣政治版圖和權力鬥爭。香港的政治制度，並不是由它的居民建立出來的；相反，它是由更大的帝國結構所策略性地賦予的，包括大英帝國、現時的「一帶一路」，甚至陳雲所幻想的華夏帝國。

香港總是深陷於不同國際力量的鬥爭之中，它們都用香港來維持其支配地位。中國在跟美國的貿易戰上反覆堅稱要捍衛全球

5 希臘城邦的發展，不能脫離希臘化（Hellenism）的語境：很多城邦是殖民的結果，而新的城市和殖民地，也會影響母國及既存的城邦。在希臘化時期，幾乎所有城邦都是依賴性的，小城邦要屈從大城邦，有些則在希臘、羅馬、波斯等帝國治下。有些城邦組成聯盟（如提洛同盟和伯羅奔尼薩同盟），有其類近帝國的形式（Hansen 2000，147-71）。有些城邦成立自己的殖民地，使權力可以超越城邦的領土（Vlassopoulos 2013，11-22）。

6 有興趣的讀者，可看有關「天下」的論述，如 Callahan（2010）和 Wang Ban（2017）。

化，但中國其實是選擇性地擁抱全球化，同時緊緊抓住政治主權的原則，不斷指外國對中國「說三道四」。從政權的角度看，中國經濟愈向世界開放，愈需要堅持主權的力量去阻擋一些不利自身的跨國利益，阻止它們引進一些資本主義可能帶來的危機。單說這點，中國比很多發展中國家做得好（例如它處理 2008 年的全球金融海嘯）。然而，強大的主權不只可以對抗外部利益的入侵，也會強化民族主義和壓抑國內任何異議。今天，中美兩國都同時深陷在民族國家體系和全球化之中，也互相指責對方是保護主義和反自由貿易，看似很矛盾，其實又非常容易理解。

從中國的角度看，在這一經濟全球化的時代，香港的「一國兩制」必然要支持中國政治主權的管治邏輯，但操作起來卻非易事。一方面，香港被容許維持其相對獨立於中國的經濟制度，使香港成為中國與世界之間的緩衝區。中國冒起成為全球經濟的火車頭之後，香港很快成為全球最大的人民幣離岸市場，也是過半大陸對外投資的窗口。而且，中國也很依賴香港去為「一帶一路」提供金融和法律服務。另一方面，中國也比起過去更強調它擁有香港的全面管治權，要管理香港的言論和媒體自由。我們可以批評指，這是矛盾的，因為自由在全球金融中極關鍵，要成為全球城市，就一定要有高度自由。⁷ 而中國對香港管治的進退失據，似乎也是必然：香港愈開放予外國的利益，愈會威脅中國的主權，

7 例如，在 2018 年 10 月，特區政府拒絕《金融時報》（*Financial Times*）記者馬凱（Victor Mallet）的簽證續期。政府沒解釋原因，但很多人都相信這是中國政府的懲罰，原因是他邀請香港民族黨陳浩天到香港外國記者協會演講。

這在新冷戰的冒起下尤甚。

香港政府則努力緊跟中國，把自己打造成既是全球城市，又是中國的城市。大體來說，全球化有利城市發展。某些城市可以根據國家制定的政策而成為經濟增長的引擎，同時也是研發和協調金融的中心。但是，正如美斯（Doreen Massey）（2007，107）在分析倫敦時所指，人們往往誤以為城市的繁華有利全國，可事實是，倫敦既反映了跨國層面上的不平等，又同時在各方面衍生了倫敦跟英國其他地方的殖民關係。我們也可以如此看香港，因為香港也像倫敦一樣，是不平等經濟增長的中心。但香港也不像倫敦，因為倫敦是英國的政治中心，而香港卻是既在中國之內，又在其之外。雖然香港在過去幾十年受惠於中國資本主義的瘋狂發展，但是，絕大部份香港人都不認為自己需要為大陸的經濟問題負責。另一方面，中國也靠着香港，不用直接面對很多難以應付的全球經濟動蕩。雖然中國不斷指責外部勢力用香港去干預中國，但「一國兩制」也正正是要把外部勢力引進這個既在中國之內、又在中國之外的城市。這使香港既從中獲益，又同時受害。中國政府努力去維持一個相對封閉的資本帳戶，而香港就向全球資本流更外露和開放，使香港更難找方法收窄貧富差距。由於沒有一個運作暢順的民主制度去制衡資本，香港的社會不平等愈來愈嚴重。香港開放其經濟邊界的結果，是其市民的生活被競爭主導的意識形態所支配，而城市所有領域，都要被迫努力追趕和超越其他全球城市。

全球城市間的競爭是非常激烈的。很多排名和分類制度，在各方面把不同城市排序。⁸ 全球城市是強是弱，視乎它有多少人口、領土，它所管理的資本，還有不同定義的生產力和創意。香港在全球性競爭的前線承受極大的壓力，在經濟上既有優勢，但也非常脆弱。香港的民主運動，必須在此全球性的脈絡之中發展，而香港也必須直面此困境。香港必須學會跟中國和世界共處，而中國也需要明白，香港總是世界的一部份。從另一個角度看，如果香港可以維持其一國兩制的半自主地位，它可以向中國展示出他者的聲音其實沒有如想像中危險，減少中國在主權上的焦慮。如果中國政府和中國人民都可以學習跟此「怪異」的城市共處，他們也可能會找到更好的方法去跟國內少數民族和周邊的鄰國共處。我們活得多邊的世界，各個不同的民主社會互相依存。世界必須更認真看待共居的觀念。

香港作為難民城市

香港的港口不單單協調資本出入。這座城市，是通過不同人進進出出而構成的。假如有人希望建一道阻擋中國的圍牆，他必須先明白，香港的邊界從來都是滲透性的。香港一向是一個港口

8 全球城市排名是由一組經常修訂的準則去決定，紀錄在各指數或報告。一些主要排名有 Globalization and World Cities Research Network (GaWC)、The Global Cities Index、The Global Economic Power Index、Global Power City Index、The Wealth Report 和 The Global City Competitiveness Index。這些指數或排名互相競爭做最準確的權威參考，為不同企業和政府提供指引。

城市及難民城市，我們可以從這兩個不同、卻又互相關連的視角出發，去理解香港的涉外關係和內在的社會性。

香港島、九龍和新界分別在 1841、1860 和 1898 年割讓及租借予英國。但是，香港和中國的邊界一直是開放的，直到 1951 年（中華人民共和國成立的兩年之後）才正式關閉。之後，很多中國公民仍然不斷以不同方式穿越邊境進入香港，而香港殖民政府也默許龐大的難民人口進入。1961 年，全港人口只有 48% 是本地出生。即使經歷了十年出生率的快速上升，到了 1971 年，本地出生的人口也只是上升到 56%。及後，本地出生的比率緩慢上升，在最近二十年也是平均 60%。⁹ 可以說，香港根本上是一個移民城市，在 1960 年代左右之前，它則更像一個難民城市。大部份非法移民來自全中國各地，他們出於各種原因，視香港為暫時或半永久的家園。用今日的詞語去說，這些穿越中港邊界的人，是無國籍人士 (stateless people)。

1962 年，殖民地政府終於承認難民問題。政府的解決方法，是讓難民擁有合法居留權。於是，一種似乎是自我矛盾的做法，也開始成形：如果難民在租借地新界被捉，便是非法移民，要被遣返中國；但是，如果難民成功進入市區，便可以去入境處申請居港權（鄭宏泰、黃紹倫 2004，124-34）。因為此政策，在 1960

9 見人口及統計處 (Census and Statistics Department, 1978-1979, 21) 及 2016 年香港人口普查, <http://www.byccensus2016.gov.hk/tc/bc-mt.html>, 2017 年 10 月 27 日擷取。

年代的香港，有超過二十三萬名非法入境者獲得合法的居留權（鄭宏泰、黃紹倫 2004，126）。此一做法，後來在 1974 年被官方正式稱為抵壘政策，使更多非法入境者成為合法的殖民地居民。但是，這些人拿的不是英國護照，而是證明其合法居留的文件，稱為香港身份證明書，一般簡稱 CI（Certificate of Identity）。¹⁰ 此政策在 1980 年結束，而同時，香港政府也建立了一個限額制度，使中國大陸的移民得以來港跟家人團聚。論者普遍認為，港英政府推行抵壘政策，是因為當時需要廉價勞工去支撐快速發展的輕工業。這項政策反映了殖民地政府在管治上的靈活性，卻也帶來深遠的政治影響，就是大量增加了香港人口，並且確立了大陸難民來港成為永久居民的合法過程。

回顧香港歷史，中港居民一直都頻繁穿越中港邊界來往兩地。但是，抵壘政策第一次讓中國居民有機會在香港獲得合法身份。他們只需要滿足三個條件：在種族上被視為華人，在香港有親人願意提供基本支援，也要有工作能力。這些條件，也揭示了殖民政府所歡迎的移民，一定要是華人，要有自力更生的能力，也要有一些既有的社群可以接納他們成為新成員。這些移民基本上沒有任何政府援助，他們在親友幫助下自食其力，而且大部份是勞動階層。這些香港社會的新成員，是透過親友和社會流動性（而非市民權和社會福利）去跟這個地方產生連結，也所以毋須認同一個主權。換言之，此城市是靠社會、而非政府去保護移民。抵

10 無國籍的華人在香港會獲發身份證。

壘政策絕非一條相信或支持普世平等的法律，也大概沒有為香港的民主發展作出貢獻。但是，它認可和接納新來港的人，也使本來在香港的社群更多元和開放。

抵壘政策可能沒提供甚麼支援予新來港人士，也不過是為了應付香港經濟和人口轉變的過渡措施，可是，它證明了我們毋須借助國民身份或公民資格等意識形態的概念去處理難民，也沒有入籍這個概念和儀式。此政策是明顯有偏見的，只想要那些可以融入社會的人。但它也提醒我們，個體從來不僅僅是孤立的主體，其身份也是由社會和家庭關係所定義。這種難民的概念，緊扣着一種主體互聯的關係：每一個人都有改變的潛力，只要有在地社會的容納，就可以成為社會的新成員，帶來好或壞的影響。事實上，中國移民把勞力和資金帶到香港，也在殖民地的政府架構之外創立了自己的機構和組織，形成了公民社會的基礎（Wong 1988）。同時，很多居民也選擇離開，找尋更好的生活。歷史學家冼玉儀（Sinn 2008）便追溯了香港作為移民港和離岸港的歷史，指出這座城市自十九世紀中期便已見證大量華人進出中國。最富戲劇性的時刻，是 1989 年的六四事件之後。當時，差不多有八十萬香港居民，即當時六份一的人口離港，但也有一半以上的人在 1997 年之後回港（Sussman 2010，6）。不同人因各自的理由，在香港進進出出。對很多香港居民來說，香港之所令人感到穩定和宜居，多多少少也建基於人和資本可以自由流動。香港此「中間之地」（in-between place）是很多人的過渡空間，他們未必只有一個家，而是可能有很多個家，香港是其中一個（Sinn 2013，9-10）。

非法來港的，不只華人。很多其他種類的難民，都視香港為臨時或永久的避難所。抵壘政策結束後，一浪接一浪的越南船民抵港，香港也成為越戰難民的第二大難民收容所。大約有二十萬人在 1982 至 1991 年抵港。很多人後來都去了西方國家，但也有少數人因為結了婚而在香港留下，默默融入社會 (Y. W. Chan 2011)。李順化 (Lee 2011, 137) 研究了那些在香港停留了數月或數年、最終落戶美國的越南難民的記憶和身份認同，發現大部份人都不太記得留在香港的日子。他指：「香港只是一個過渡的中心，留在那裡的經歷沒甚麼好記的，而美國的經歷，則被視為長久的。」儘管很多難民在香港可能感到並不愉快，但是，這段微不足道的香港記憶，可以對照沉重的國民身份——它由至高無上的主權所賦予和測驗，也是難民必須背負的枷鎖。在我們的生命中實實在在留下意義的人，不只有那些我們記得的人，還有我們忘記的人。我認同海德格 (Martin Heidegger) (1977) 之言，我們的存在，主要由那些無甚價值、不值一提和意料之外的人和事構成。我們可以用同樣方式去理解那些難民所遺忘的香港。

當香港發展成全球城市，它寬鬆的簽證、廣闊的國際連結和豐富的城市生活，也吸引了各種合法和非法的訪客 (Shum 2014)。入境香港的遊客特別多。2018 年，香港已連續第八年成為全世界最多遊客的城市。2016 年，香港接待了接近 2,600 萬遊客，是其人口的四倍。這些部份來自中國大陸的遊客，加劇了兩地本身已頗繃緊的關係。但是，大部份香港居民都已習慣了不同人在城市進進出出。可能有點不情不願，但很多香港人都找到方法去跟訪

客共用狹小的空間。外地遊客的凝視，建構了香港的國際身份，而大部份香港人都懂得跟此凝視共處。

但要評定香港有多開放，不是看它接待了多少遊客，而是更取決於它對難民的包容程度。當城市人口急速膨脹，愈來愈多人於本地出生，那些不請自來的入境者，便不再受香港歡迎。不同於 1960 和 1970 年代，難民不再被視為有用的勞動力。可是，全球難民問題雖持續，香港卻無法關閉邊境，它在努力吸引遊客和人才的同時，也必然吸引着難民。現時，亞洲有全世界難民人口的三份一，而香港仍然是第一收容港。2015 年，香港有一萬名尋求庇護者在等待審核其庇護資格。當歐洲的難民「危機」挑戰其核心價值，甚至帶來巨大的政治問題的時候，香港每天都在處理不同難民的個案。¹¹

在其分析重慶大廈的熱心之作中，麥高登 (Gordon Mathews) 提到，很多非洲和南亞的尋求庇護者，是因為逃避政權迫害和經濟剝削而跑到香港，但他們很多都不合乎聯合國所定義的難民資格。香港不是 1951 年及 1967 年《難民地位公約》的簽署國，甚至無法為本地人口提供足夠房屋，實在難以回應這些訪客。由於香港政府無力阻止庇護者到港，也沒法把他們送出公海，所以用一種無了期等待的方法懲罰他們。政府不准庇護者尋找工作，而且，在他們等待漫長的申請過程中，每月只給他們少許生活津貼。經過

11 2015 年，歐盟有 7 億 4,300 萬人口，接收了 120 萬尋求庇護者。同年，香港有 730 萬人口，有一萬尋求庇護者，兩地比例相約。

多年的申請和等待，只有少於 1% 的人獲准留下，另有少數人可以遷移至第三國。這情況實在令人沮喪。

我們必須重新討論難民，不可單單視它為一個有待解決的問題，而是要意識到它構成了一個對所有社會而言都很重要的處境。斯諾登 (Edward Snowden) 是其中一位近年選擇來香港尋求庇護的著名政治難民，他以美國公民的身份合法來港，但離開時卻是無國籍人士。香港沒有替美國政府緝拿斯諾登，而是讓他離開，而且脫離了美國國籍。2013 年，當他接受柏翠絲 (Laura Poitras) 的訪問而暴露其行蹤後，斯諾登在香港被其他難民收留，在惡劣的環境下住了兩星期，才成功登機離開香港。¹² 這些入境者並不受香港主流社會歡迎，但我們必須學會不將他們簡化為異類或罪犯，或把他們當成是毫無感受的、只是被交付治理的數據或資訊。我們應該視這些人為自主的個體，而且有其社會紐帶。雖然抵壘政策本來是出於經濟考量的政策，而且帶有偏見，可是，它起碼把非法入境者視為人，把他們視為一些有社群紐帶和工作能力的個體。如此，難民就不會被非人化地淪為一個有待解決的麻煩。

正如德希達和杜科曼泰莉 (Anne Dufourmantelle) (2000, 39) 提醒我們，難民必然帶來道德處境，迫使居民直面好客 (hospitality) 和敵視 (hostility) 的辯證。這不是簡單地選擇接納還是仇恨難民，而是兩種處境同時出現，也互相定義。我們觀看和

12 這三個難民家庭來自斯里蘭卡和菲律賓，正面臨被香港政府遣返。有數人最近獲難民身份前往加拿大。

聆聽住在社會之中的難民，可看到我們每人自身的難民處境。任何真正的民主，都要求我們去學習跟政治共同體之內的人一起共居和處理衝突。

從殖民地時代到今天，香港人口都是由居民 (residents)、而非公民 (citizens) 組成。難民、旅居者和遊客不斷的進進出出，構成了香港的不固定人口，而他們跟「偉大」的中國文明和英國的殖民主義和自由主義沒有甚麼關係。很多無國籍人士來到香港，正正因為它不是一個國家，而是一個主權邏輯並不清晰的城市。當然，大部份難民渴求一個新的國家。但在難民要面對某個國家以其冗長、痛苦甚至偶爾非人性的審核過程之前，香港的非國家體制提供了一個含糊、中間的位置，去為身份模糊的人提供臨時庇護。香港的殖民和後殖民處境，使香港居民沒有抓緊公民權此一抽象的意識形態。我們必須緊記，香港今天的地方意識和歸屬感，是由旅居者的第二代或第三代發展出來。老一輩的香港居民逃離原居地，到達此模糊空間去建立家園。而現在，香港有賴新一輩去維持此社群的開放性。

居留權與移動權

我把香港視為港口城市兼難民城市，旨在方便我討論香港的政治意義。我想在這裡介紹兩個人權概念，它們近年皆受政治理論家關注和推動。哈維 (David Harvey) (2012) 提倡的城市權 (right to the city) 是一個影響近來不少城市運動的政治概念。哈

維復興了列斐伏爾 (Henri Lefebvre) 的想法，指出城市既是人創造的世界，又是人必須居住的世界，所以每人都有權利按自己意願創造自己的城市。人民有集體的城市權，這是相對於一種建基於個人主義和資本主義的財產權。哈維 (2012, 4) 稱「創造和再造我們自己和城市的自由，是眾多類人權中最珍貴、又最被我們忽略的」。但他 (2012, 70) 也說，當我們追求城市的公有制和集體責任時，此城市權也可能帶來封閉，鼓勵城市居民排外。事實上，每當地方自主或公社之類概念冒出，便必然出現封閉的欲望。在我們重奪城市的路途上，也會遇上排外的危險。這些排外意識複雜地被資本主義和新自由主義利用來促進資本流通，同時強化社會不平等。

相對於哈維的城市權，巴里巴 (Etienne Balibar) (2014, 272-76) 則呼應南希 (Jean-Luc Nancy) (1991, 1-42) 對共同體構成的思考，鼓吹一種可稱為移動權 (right to movement) 的基本人權。巴里巴完全意識到，摧毀國界會帶來大災難。他認為，移動權能夠把公民身份 (citizenship) 置於世界政治 (cosmopolitical) 的視野中，使人不會簡化地叫人更好客，或只是召喚強力的國際介入去治理問題。當我們強調人有移動權，便能夠把公民的權利和責任從領土分離，也同時意識到任何人都應該獲給予渠道去離開其本來的居住地。從相反的角度看，因為有移動權的說法，我們便因而不需要不負責任地提出取消所有國界來解決問題。今天，有很多有國籍的人並不在其國界內活動，包括一些不認同任何政體和不向政體負責的跨國資本家、合法和非法的移民、脆弱的勞工，

還有被社會排斥的人。當我們恰當地確認移動權和邊界的重要性，便可以使這些「境外」群體以其相應的權利和義務再次被引進新的政治社群之中 (Balibar 2014, 273-74)。我們必須從屬於一個政治共同體，但同時要有自由和選擇權去尋求另一個共同體。我們可以透過參與去重建一種真真正正歸屬於一個共同體的感覺，即巴里巴 (2014, 276) 指的共處公民 (co-citizenship)，一種從國家統治和跨國力量分離出來的公民性。後殖民香港容許其公民拒絕服從任何國家主權，可能最能有力地呼應巴里巴的想法。

把兩種權利放在一起看，我們可以看到，自由和體制之間的張力既是激烈，又是有生產性的。哈維的城市權，叫我們要重建城市、社群和體制，同時努力防止封閉的傾向。巴里巴的移動權，則重視人移動的自由，認定人有權移居和發展自己的歸屬感。兩人都叫我們重設政治想像，從現時建基於民族國家的自由民主制，轉移至一個不受僵化主權邊界所限定、由眾成員所共治的政體。

巴里巴指出，他的想法，其實來自阿倫特由難民問題衍生的知名概念「獲取各種權利的權利」(the right to have rights) (Arendt 1985, 376)。阿倫特批評二十世紀中對「人權」的理解，認為當時的「人權」論述使民族國家有權驅逐人，把人變成難民。從 1930 和 1940 年代的猶太人的情況可見，正正因為所有權利都要經民族國家認可，才使國家有權力奪走其國民的所有權利。阿倫特指出，所有人都應該有權利歸屬於養育自身的共同體，也應該有權離開自己的共同體和尋找新的共同體。但在現時民族國家體系之下，

一個沒有公民權的人不單是無國籍人士，也同時是無權者，被還原成原始的裸命 (bare life)。巴里巴 (2014, 275) 跟隨着阿倫特，以非基礎性 (non-foundational) 的方式去構想權利的概念。他進一步推論，政治活動是人權的唯一基礎。在這些活動中，共同體的公民通過權利與義務的互惠而互相承認對方，當中包括定居和移動的權利和責任。

我認為，近年在全球各地湧出的城市社會運動中，最有意思的地方，就是使我們的政治認同從民族重新連結到城市。在現時的國際體系中，主權國家被視為人民的唯一體現，它有權阻止人民穿越國界。只有在城市的層次，我們才可以明白不同層次和不同面向的共居形態，不用深陷於民族國家的主權力量中。

很多城市都努力應對大量外來人口的湧入。很多控制人口的行為也令人不安，例如印度城市孟買從 Bombay 更名為 Mumbai¹³；中國北京把外地勞工視作「低端人口」，暴力地驅逐他們。在香港，東南亞傭工大大協助了這個城市，把本地女性的勞動力釋放出來，但這些傭工卻沒有居留權。城市實在有太多社會不公義的問題有待解決。但是，城市仍然明顯比民族國家更歡迎

13 編註：孟買在七十年代開始人口激烈膨脹，城市治理成為棘手問題，九十年代更迎來各種社會動蕩甚至恐怖主義。九十年代中新上任的省右翼政府，提出用純正的印度名字為城市改名，也要重新建立孟買成為國家的金融中心。他們通過對地區的人口管理和仕紳化，實行城市再規劃。

外地人。在城市的層次，外地人有可能被視為一群麻煩人，但不會被視為一群非法的罪犯和難民。外地人可能受歧視和獲得較少社會福利，但不會被視為無權者，被剝奪移動和定居的權利。我們只要把民主從日益霸道的民族國家手中釋放出來，便可以看到城市是一個具體地使不同人等一起生活的體現和組織。城市物質性地體現了不同人類所共同分享的關係：居民分享了司法、基建和所有公共行政的成本，維持着城市空間的運作。因此，這空間總是緊張而充滿糾紛，但這些不和，也體現了真正民主的活力。

城市要培育出一個民主政體，便必須有邊界。邊界可以確保共同體得以持續，鼓勵當中的成員主動參與政治，也使長期的政治關懷不會輕易被短期的經濟利益所騎劫。城市的邊界比國家的邊界模糊，也更有滲透性，可以不斷接受挑戰。在城市式的思維中，我們不會禁止外來元素的污染，也不應恐懼內部的矛盾，因為城市應該有能力主動回應它們。今天，世界人口有過半住在城市。要促成一個有效的民主體制，一個有機的城市生活和城市身份肯定是最重要的基礎之一。雖然城市的監控和社會不公義愈益嚴重，但它們也滋長出新的抗爭運動，這在公共空間和民主萎縮的地方尤甚 (Hou and Knierbein 2017)。當全世界見證着民主在國家機器的控制中倒退，城市正在啟動很多進步政治的實驗，例如環境政策的施行，非法移民得到庇護，另類經濟得以被實踐出來，而人們也互助去形成更宜居的社群 (Laws and Forester 2015)。在很多已發展和發展中國家，民主只能在城市的層級才得以被想像和實踐，這多多少少是因為城市是生產差異的地方。

過去幾年，香港的政治景觀有一道惡性循環：北京認為，所有挑戰其主權的行為，都有可能成為燎原的星星之火；然後，很多香港年輕人往往報以憤怒和絕望。但事實是，香港人可能是中國內外唯一一個群體能夠說服北京，讓它相信主權的問題可以更靈活和柔性地處理；而不論有沒有國家的支持，人民也絕對有智慧和能力去發展社會和制度。中國花費大量金錢和實行大量壓制措施去維持國家穩定，是不可能帶來永久和平的，但細心建構起來的民主卻可以。雖然不少香港人視中國政權為最大的敵人，但我始終相信，香港人和中國人必須學習如何共處，建立人民之間的關係。在反修例運動中我們看到，北京政權不單運作極不透明，而它對人民的呼喊也可以完全無動於衷；但香港市民在對自己政府極不信任下，依然可以通過自身的努力去維繫社會的運作。對香港人而言，真正的挑戰是，究竟香港有否足夠自信在干預不斷的情況下依然堅持團結，在對抗國家的同質化的同時，又始終捍衛城市的多元性。如果香港人把城市視為我們的政治歸屬感的主要場所，我們便應該在香港的政治邊界之內繼續建立這個城市，而不是為了一個本身也極度不穩的政治權力而生產仇恨，或惶惶不可終日。「只要城邦仍在，啟發人勇創非凡，一切自會安然無恙；如果城邦滅亡，便一無所有」（Arendt 1998，206）。

第七章

自由及其規限

本書希望投射出一種以城市為本的民主 (city-based democracy)，這種城市民主可以跟國家民主並行不悖，也可以在城市層面質詢國家和跟它協商，使民眾自主的想像得以擴充。大體來說，我相信城市比起民族國家更有能力去吸收和消化不同意識形態，也更有能力保障各種政治主張開放性地存在。這情況在中國更為明顯可見：國家所承載的所謂五千年歷史，不單單累積了其文明所帶來的各種虛泛的自豪感，也背負了人民在被迫現代化時所受過的創傷。相比之下，香港卻沒有此重擔，使它可以更自由地接受或拒絕這些論述。香港歷史短，但它在殖民地時期及後來所衍生的各種價值，卻得以被鮮活地保存和發展。雖然民粹主義的論述在近年冒起（包括在左翼圈子之內），使討論焦點往往落在如何凝聚人民去共同抗擊敵人，但是，我仍然相信阿倫特式的現身空間，因為它重視每個個體。但我不相信民粹，就如我不相信施密特式的敵友對立關係，相反，我相信香港有能力包容一種非本質性的民主。在本章，我會分享一段由歷史和理論所構成的思考旅程，借此解說我的信念有何依據。

在上一章，我討論了香港跟世界的關係。接下來，我會聚焦在主導這座城市的各種價值。我會討論這些價值如何處於眾多張力之中，而這又如何有助我們發展出成熟的民主。本章以自由為主軸，並且討論平等、發展、共同體和身份等價值如何被彰顯和壓抑——本章的結構是由這些關鍵詞所推進。在香港歷史中，自由一直被視為核心價值。我要討論的是，這座看上去徹底擁護自由的城市，其實也複雜地涉及其他被論述建構出來的價值。本章

的目的之一，是要指出我們應該避免過份依賴任何所謂核心價值去解讀香港對民主的追求，但我們也要在此等大家公認的價值之上瞭解香港的各種可能。

必須指出的是，我並不把這些價值僅僅視為意識形態。這些價值，確實提供了一些影響主體的視角和思考方法，但我不想簡單地把它們視為虛假意識或情感上的操控。最重要的是，由於我不認同民粹主義的框架，我並不想把這些價值簡化地呈現，使人感到它們要麼是統治力量用來操弄民眾的工具，要麼是挑戰統治力量的利器。香港市民之所以繼承了這些價值，確實跟殖民主義的體制和新自由主義的秩序有關，但我們能夠運用這些價值，甚至使它們背離它們本來所背負的意圖。我希望我們可以在完全明白這些價值是意識形態的產物之後，仍然選擇去追求當中某一些價值，把它們視為一種寬廣的義務 (an open form of commitment) 而非指派的任務 (a passed-down duty)。我們可以把這些價值視為非基礎性 (non-foundational) 的價值——它們出自政治共同體本身，又同時支撐着共同體。在本章，我會把這些價值置放於香港的特定社會條件中去理解。我也會延續第一章的討論方向，試圖更好地把「我」和「我們」的關係理論化，方便我們探討非本質性的政治共同體如何形成。

自由

2014年9月28日是香港雨傘運動的第一天。當天，一項調查訪問了969位佔居者為何上街。調查提供了十三個因素予人選擇，91.6%的人指他們要保護香港的自由 (Lee and Chan 2018, 93)。但對示威者來說，何為自由？

自由是現代自由主義社會的核心價值，但它也是十分複雜的概念，需要被大量制約和保護。莫芙 (Chantal Mouffe) (2000) 便曾經提出「民主矛盾論」 (democratic paradox) 去形容西方民主的兩大傳統所產生的張力：自由的傳統，主張以法治和人權去尊重個人自由；民主的傳統，主張所有人平等。這兩大傳統在西方民主史上反覆衝突，有無數論者思考過民主應否只是一種保障個人自由的方法，還是個人的欲望和自由應該被約束，使權力能夠更平均分配給眾人。莫芙沒有嘗試提出一套制度去解決平等和自由的衝突，而是強調「兩組衝突的邏輯不可能徹底地和解或獲取平衡，它們之間的各種張力，只能以暫時和務實的方式斡旋」 (2000, 45)。莫芙的說法，對我們理解世界各地的民主運動非常重要——它不單只承認世上並沒有完美的民主，也提醒我們要持續投入這項不可能的任務，即要努力同時追求自由和平等，並且努力捍衛它們。

由於香港缺乏一套民主制度去制衡資本主義，加上受殖民主義和新自由主義控制，使這座城市一直重視自由多於平等。香港

的案例，也比莫芙的民主矛盾論更複雜，因為它證明了自由主義內部也有其矛盾：香港是一座自由城市，又是一個被高度規訓和壓抑的地方。此張力也可見於雨傘運動之中：追求「自由」的傘運，也是一場有井然有序、和平和克制的抗議運動，連 CNN 記者也認為示威者「有點好得嚇死人」(a bit too freaking nice) (Riley 2014)。但縱然如此，香港法院也判定這些「好得嚇死人」的學生是以追求自由為名去行使暴力，而所謂「暴力」，不過是爬過一些圍欄和跟保安推撞。傘運三年過後，在 2017 年 8 月，黃之鋒、羅冠聰和周永康三位學生領袖被高等法院多番審判而被監禁六至八個月。2018 年 2 月，終審法院在三人完成部份刑期後釋放他們，但它同時認可上訴庭在 2017 年的指引，即支持監禁那些在大型非法集會涉及暴力的人，但究竟何為暴力，定義卻非常空泛。佔中九子也在 2019 年 4 月被判有罪，其中戴耀庭和陳健民判囚十六個月，即時入獄。2016 年的旺角騷亂，被判刑最重的盧建民被判監禁七年。這些判刑都在告訴我們，香港是一座不容有亂的地方。2019 年的反修例運動可以說是對這些價值的最大挑戰，但也可以說是最大的佐證——香港如何亂，也有其強烈的內置秩序，哪怕是十一月中最困難的時候，大部份的香港人還是在既有規律下作息。這個城市似乎有一份強大的惰性，這惰性叫秩序。

傘運是世上歷時最長，也最和平理性的示威之一，但香港示威者卻因為「非法」集結而被大力批判。相比香港的嚴厲，台北地方法院則判太陽花運動的領袖無罪釋放。在 2017 年的判案書內，香港上訴庭一位法官寫道：

以自由行使權利之名去擾亂公眾秩序和公眾安寧，會使我們的社會混亂。它會為社會進步和發展帶來負面影響，妨礙他人行使其權利和自由。如果此情況欠缺有效的制約，所有對自由和法治的追求都是空話。(轉引自 Shiu 2017，譯者中譯)

一些人懷疑中國政府介入了香港法院的判決，但這種指控暫時未有確實的證據，而按香港本身的法治傳統，其實也完全可以得出這種判案書。香港沒有一套民主制度，只能依賴強勢的法治去保障各種自由，很多香港市民也慣於約束自我。香港經常把秩序和規管視為最崇高的公民價值。活在世上最擠迫的其中一座城市，香港市民也發展出一套規管文化去管理空間和時間，確保秩序運作暢順。在街上、地鐵站或商場裡，不論有多擠迫，總是可以看到人們排隊、讓路和遵守基本規則。這座資本主義城市把秩序視為骨幹，沒有這套骨幹，其肉身便會崩解。

可是，我們不應該因此以為香港人質素特別高：在香港社會中流通的自由觀念，深深植根於殖民主義的歷史和經濟上的意識形態，而它們也反映在世界其他很多地區中。香港人高度自我規管，是資本主義能有效運作的關鍵條件。這座全球城市也自豪於其良好的交通、能源供應和公共安全。在這裡，個人利益總是先於各種價值，但人們也基本尊重公眾秩序。這城市有點冷漠，不算好客，但外來者也普遍被接受而不被打擾。大部份人都相信自己可以追求理想生活，同時認可別人也有權利追求其理想生活。同時，人們的適應力也很強。香港經濟受惠於其堅實的制度，有能力去應對和適應不同環境 (Ellis 2013)。

普遍來說，香港人所承傳的自由主義價值，是集中在經濟層面的。這套自由主義把個人自由繫上財富的累積，也認為自我約束是促進自由的最重要因素。法治十分強勢，大多數人也十分重視人權，但法治和人權這些所謂的「普世價值」，也同時是保障自由市場的工具。香港連續二十五年被傳統基金會選為全世界「最自由」的經濟體，也經常成為各項國際調查中最具競爭力的經濟體。正正是自由貿易被視為香港的命脈，才形成它的市場原教旨主義，即認為要支持任何利好市場的事，反對任何不利市場的因素。

香港的自由，是英國在十九世紀於全球各地大力宣傳自由貿易的產物之一。這套統治大英帝國的自由主義，加上中國及東南亞的商人在整個殖民地時代大力投資，在各方面形構了香港社會 (Hui 1999)。大體來說，香港殖民地政府在介入經濟事務時非常小心，大多時候叫人自食其力，但其管治方式也有複雜的歷史。事後看來，政府有意識地收緊社會福利，可能是郭伯偉 (John Cowperthwaite) 和夏鼎基 (Philip Haddon Cave) 在 1961-71 及 1981-1985 年期間當財政司司長的結果。兩位殖民地部的官員獲美國經濟學家佛利民 (Milton Friedman) (2006) 大力抬舉，被大讚推行低稅制和「積極不干預」，使香港成為全世界最有活力的經濟體。相對來說，二戰後重新建立起來的殖民地政府，卻投放了很多資源去建設城市，以回應當時激增的人口 (1945 至 1959 年期間從六十萬升至 200 萬) 和世界各地的反殖民獨立運動。1971 至 1982 年的麥理浩時期，社會規劃也是殖管治的主要工作之一，

試圖「在殖民政府中建立自信，逐步促進本地人對香港的認同感，使他們感到這是自己的地方」(Lui 2017, 79)。跟自由放任原則不同的政策，是衛奕信 (David Wilson) 在 1989 年推動的玫瑰園計劃，那是一項凱恩斯式的、涉及 2000 億的基建投資。¹ 總體來說，雖然殖民時期的香港從來也不是福利社會，但政府也建立了很多讓市民感激的基本社會保障網，政府也成功維持社會一定的公平性，讓一些市民可以靠個人能力和努力向上流動，因而受惠。²

進入後殖民時期，新的香港特區政府更傾向於新自由主義式的管治，並以此去區別自己跟殖民地管治。很明顯，新自由主義並沒有如資本主義般被列在主權移交的議程之上，也沒有被寫進基本法。但新政府受一種後殖民的民族主義意識形態影響，堅決要告別英國的放任自由經濟，以加強的政府干預去引導城市的經濟發展。董建華時期的特區管治思維，告別殖民之餘，也跟隨世界潮流，更偏好新自由主義而非凱恩斯主義。特區政府也更重視時髦的全球金融和服務業經濟，沒有把傳統工業和社會福利視為社會的基礎，因而加劇了貧富差距。1998 年的亞洲金融危機，把

1 一些論者把這項工程視為香港政府在 1989 年的天安門事件後避免經濟崩潰的結果。但整個規劃其實早於 1989 年便開始，天安門事件只是增強了政府投資的決心。中國政府批評工程是試圖把香港的外匯儲備運回英國。

2 自 1960 年代起，政府向大量人口提供公共房屋，成了勞動階層的安全網。但這些廉價房屋首要目的是為了維持廉價的勞動力。大部份香港人都知道，政府的首要角色一直是保護市場，而非保護市民 (Chu 2010)。

香港在新自由主義的全球版圖上釘得更緊。跟泰國、印尼和南韓不同，香港沒有承諾推動大型的經濟結構重整，以滿足國際貨幣基金和其他國際借貸組織的要求；可是，很多香港人因而認定，香港必須背靠中國大陸，以緩衝全球金融市場不穩帶來的衝擊。同時，中國也愈來愈依賴香港，把它作為引入全球資本的過濾網。因為回歸中國，使香港更傾向全球性的金融活動和資本流動的自由化，也使它成為世界上最重要的集資中心。同時，很多市民的日常生活也愈來愈陷入競爭性和不穩定的狀態，使年輕一代更難各展所長，也難以實現自己的理想。

翁愛華 (Aihwa Ong) (2006) 在分析新自由主義的好壞時，曾經把香港特區視為她所謂「新自由主義作為例外」(neoliberalism as exception) 的完美例子。翁愛華認為，全球性的新自由主義力圖「優化」各式經濟活動，因而會在既定的秩序中製造一些例外。在東亞及東南亞，便有很多例外空間去實驗各種管治技術。一方面，這些例外空間排斥了某些人及強化了社會的不公義，另一方面，「例外也可以是一個正面的決定，把部份人口和空間包納為(跟新自由主義改革相關的)『計算性選擇和價值導向』的目標」(Ong 2006, 5)。在翁愛華的框架，香港就是一個「特別」的區域，讓中國在其主權範圍內實驗市場經濟和公民自由(2006, 109-113)。翁愛華指香港特區是中國用來發展和緩衝資本主義的例外，固然正確，但她預料中國會效法香港推動一些政治改革，卻明顯過份樂觀。

此刻的發展，似乎是往相反方向走：香港的例外，愈來愈不被容忍，而是必須被融合。新自由主義在一個新的地方發展之初，可能先要尋找一些落腳點，但一旦它安頓好，便會很快被當地的經濟和政治實踐同化和常規化。新自由主義服務於權力，本質上是保守的；它可能願意承擔一些風險，但只會在安全的範圍內才如此。當風險危害其政治及經濟領導權，它會隨時放棄那些政治實驗。

翁愛華從新自由主義的角度投射出她的樂觀分析，但也正是這套新自由主義的框架，使她的分析無力。反而，香港可能是一個最好的例子去質疑翁愛華的說法，即新自由主義其實不需要甚麼例外。但我也認為，香港不需要依賴新自由主義的框架和恩賜，也可以發展自己跟中國的不同道路，因為我們有不同的歷史和地理角色，使香港在不同的層次上都在中國內有其「特殊」(exceptional) 位置。香港對民主的追求，不應被視為是由中國宏觀經濟政策所帶來的禮物。香港有能力因應自身的歷史和居住其中的市民去發展自己的公共和政治領域，過去如此，將來也應如此。香港的經濟和政治自由當然有其不足，但它是發展自一段跟中國非常不同的傳統，它不是由中國所贈予，而中國也不能隨意拿走。最重要的是，在香港發展出來的自由空間，本身也充滿着各式差異，可以容許各種價值互相對照和競爭。

(不) 平等

在香港，自由的觀念被選擇性地放大，也被自由主義和新自由主義邏輯所主導，伴隨着各種矛盾被實踐出來；相比之下，平等是一個更受壓抑的觀念。兩傘運動之所以對香港歷史重要，原因之一，是它不僅僅代表追求民主改革的欲望，也同時代表了修正各種社會和經濟不平等的希望。香港有全世界最嚴重的貧富懸殊。所有活在香港的人，都感受到收入的不平等和社會不公義 (Yau and Zhou 2017)。香港已經連續九年成為世上樓價最貴的地方。

同時，政治上的不平等，也一直難以被動搖。因為沒有民主，香港的管治精英一直由倫敦和北京這兩個握有香港主權的政府所欽點，也只有親建制的力量才被確認有資格管治香港。殖民政府曾引入民主價值——1991年，政府率先嘗試立法局的地區直選，同時在城市的管治和教育制度上引入民主和人權等觀念。³ 但是，這個殖民地晚期的民主化過程，主要目的在確立制度去保障英國人在主權移交後的利益，也限制本地人對中國的愛國主義的認同 (E. Chan and J. Chan 2014)。殖民政府不太關心社會和經濟不公，原因之一，是香港的政治權力從來就不是基於政治平等的選舉而誕生的。不論是經濟上還是政治上的不平等，都從來沒有被當權者認真看待。

3 我們實在不應該誇大最後一任港督彭定康所實施的政治改革。由於殖民政府害怕民主會損害資本主義的活動，所以民主是以未來式的方式引入，而當中很多改革也是為了後殖民時期所作的準備。

其實，自由主義並不只鼓吹自由貿易，自由主義思想也發展了一些分枝，非常重視平等。自由主義經過多年發展和延伸，既是一套管治哲學，也是一種社會思想，而兩者的張力，也隨着資本主義持續製造社會不公和貧富差異而愈益緊張。為了應對古典自由主義所盲目擁抱的自由市場，出現了社會性和平等主義的自由主義，一些國家也轉而更積極保障人民的平等機會。同時，跟自由主義民主制相關的價值，也愈來愈被視為普世價值，在論述層面上愈益跟資本主義分離。在西方及其他地方，所有合法政權都必須認真看待普及選舉、言論自由、人權等規範。這些價值，也推動了世界各地的政治改革和異議運動，當中包括全球的佔領運動。

但在香港社會，跟平等有關的觀念是很難發展的。不少人相信，平等會損害香港的競爭力，而且，把追求平等者視為「懶人」也是常見的論述。很多論者都認為，新自由主義其實沒有弱化國家的經濟角色；相反，國家會重整其政策，由促進福利改為促進競爭力 (Jessop 2002)。如果殖民政府削減福利、鼓勵人自食其力脫貧，後殖民香港則更進一步，叫人累積自己的社會和文化資本，投資自己，鼓勵所有人都成為廣義上的企業家。特區政府一次又一次地投資教育制度，是為了強化香港資本主義機器的運作，而不是要把社會福利普及化。⁴

4 例如，特區政府在2006年取消所有地產及遺產稅，很快，香港也成為全球的資產管理中心之一。2018年的特區財政收益是歷史性地高達1,380億，政府願意投資500億在創新和科技發展，社會福利卻只增加了九十五億。

除了自由主義和新自由主義的傳統，香港也明顯恐懼社會主義，原因是很多上一代人都是受過中國社會主義的苦難才逃到香港。市民之所以懷疑平等的觀念，也跟這一政治潛意識有關，因為絕對平等被視為共產黨的謊言。最諷刺的是，今天的中國政府仍然自稱以「有中國特色的社會主義」作為其管治理念，本身卻不相信社會平等。經濟上，今天中國實行的是資本主義多於社會主義。政治上，中國也相信新自由主義是一種可以穩定政權的力量，希望公民專心加強自己的競爭能力，而不是參與政治。

構成矛盾的，不單單只有自由與平等。即使是平等本身，也由經濟平等和政治平等所組成，兩者之間也會構成各式糾紛。我們當然可以靠社會主義作為確保經濟和政治平等的方法，但歷史證明，任何要有效地確保物質平等的政治干預，也需要一個強勢政府來推動，因此又往往產生政治特權，使平等淪為空洞的口號。莫芙的「民主矛盾論」無法帶我們走出這一權力運作，但它提醒我們要想像不同的平等觀念，不要把它僅僅當成是所有差異的平等化，而是讓平等成為自由多元化的條件：我們每人所實踐的自由，都應該是建基於承認別人為平等的公民，他們也有其自身想追求的各種自由。例如，在處理香港的房屋問題時，我們或許不想看到社會主義式的規劃和資源分配，但政府也應該嘗試提供更多可負擔的房屋，使不同經濟階層的市民有足夠選擇，而不是讓富人控制所有社會資源。要有自由的制約，平等才不會淪為壓迫。同樣，要有追求平等的承擔，自由才能真正帶來政治上的解放。

共同體

承接莫芙探討的自由與民主之矛盾，巴里巴 (Etienne Balibar) (2014) 進一步闡釋了我們如何在追求人權時兼顧自由和平等的對等關係 (即使兩者永遠不能兼得)。巴里巴綜合了平等 (equality) 和自由 (liberty) 兩詞，發明了“equaliberty” (平等自由) 一詞，去形容同時捍衛普世自由和普世平等的迫切性和難度 (2014, 4)。但是，“equaliberty” 是一個內在衝突性很強的理念，也需要一些調和去確保體制上的穩定性。巴里巴 (2014, 52-56) 提出兩個負責調和的領域——共同體 (community) 和財產 (property)。

財產確實可以調和平等和自由之間的衝突：通過擁有各自的私有財產，大家可以達至一種互相尊重的平衡，但它所產生的問題更大更多，也是資本主義製造更多不平等時的問題之一，這點已經有廣泛討論。在這裡，我想討論共同體。根據巴里巴 (2014, 50)，在法國大革命時期，人們相信引入友愛 (fraternity) ——不論那是民族成員之間的，還是革命同志之間的——可使不同個體遵守和促進自由與平等的價值，使集體性的考量可以制約個人自由，也為社會平等的實踐確立其限度。可是，大力鼓勵共同體，也會產生新的矛盾，使它很快被民族主義挪用，製造其他糾紛。

巴里巴把共同體視為平等和自由的調和器 (mediator)，這點在香港也能看見。我在上一章提及過，假如我們把新自由主義視

作一種管治邏輯，強調減少經濟規管，把國有財產私有化，強調全球性的連結和個人的企業家精神，那麼，香港的殖民地自由主義 (colonial liberalism) 已有「新自由主義」的元素，因為香港經濟從來都沒有被過份規管，殖民政府也從來沒有大力投資社會福利。但是，新自由主義也有另一層個人主義的面向，它鼓勵個人利益多於集體福祉，重視競爭多於合作，而且把自我跟社會責任分離。從這一層次來看，我們又不能用新自由主義來描述殖民地政府對香港的管治邏輯，因為當時的社會也植根於跟共同體有關的價值。這種植根城市之中的共同體觀念，加上年輕一代對資本主義發展的批判，間接培養出民主的土壤。

香港所發展的共同體意識，既非是民族主義式，也不是革命式的，甚至不是涉及農業和封建制那種社群主義。正如上一章提及的抵壘政策，活在殖民地香港的人根本沒有其他選擇，只能以自己的社群資源去建設自己的社會。香港一直是一個華人社會，並不強調個人主義。而殖民政府也無意發展福利社會，只鼓勵市民同舟共濟。保護個體的，往往首先是家庭，而個體也會感到對家庭的責任大於對社會的責任，甚至使學者認為這培育了一種去政治化的殖民主體 (Lau 1981)。家庭——不論是直系的還是親屬的——是凝聚社會的最重要單位，所以家庭的幸福被視為社會幸福的保證。教育也跟其他東亞儒家的模式一致，被視為最重要的社會資本，它不僅使個體向上流動，也是家人可以共享的資產。

在過去的殖民時代，很多以地方為本的社團都是由同鄉建立起來，通常由富裕的成員及相應的工會資助，而這些社團也負起照顧其他成員的責任 (Sinn 1990)。在那時，慈善團體是極為重要的社會構成，例如東華醫院，它本來是一所照顧老弱病人的廟宇，慢慢成為殖民政府和華人的橋樑，既溝通兩者，又維持兩者互不往來的半區隔狀態 (Sinn 2003)。香港還有很強的宗教組織，特別是基督教團體。這是因為殖民地政府不想直接投資社會，所以選擇透過慈善和宗教團體去處理諸如教育等社會責任 (Leung and Chan 2003, 23-46)。這些社區為本的社團為市民提供照料，也為他們提供了身份。

殖民地政府常常小心翼翼地跟華人社會保持適度距離，既想避免直接介入社會，又想吸納社團來確保社會穩定及政府的合法性 (Ma 2007, 23-29)。不論政府是主動叫社團負起建設社區的責任，還是被動地讓社團存在，可以肯定的是，一個活躍的自救社會 (self-help society) 使政府可以維持其不干預的位置。由於政府疏遠民間，香港殖民地的民間的構成很特別，由一群主要是基層人口加上第一、二代的難民組成，他們在沒有政府支援和沒有選擇下，互惠互助。這些低下階層和旅居者視大家為同坐一條船的鄰居，憂戚與共。此殖民地互助精神 (colonial mutual help ethos) 也大力貢獻了香港公民社會的持續發展。

發展

奇怪地，在 1997 年之後，這種共同體精神仍然被繼續強化，也被不同力量及目的所利用。如果 1997 年促進了香港從自由主義轉化為新自由主義，那麼，它也同時把殖民地時期鬆散的共同體精神重新編寫 (re-codified) 成各種意識形態化的香港身份。「香港精神」常常被特區政府用來激勵人們對城市的認同感，也被用來去鼓勵邊緣社群接受主流社會。趙釗卿 (Chiu 2005) 便指出，1997 年後的香港特區政府在多個領域都面對大量的社會不滿，包括房地產市場的下滑及民主訴求的上升。對此，後殖民政府最直接的反應，就是訴諸在殖民地時期發展出來的共同體精神和社會凝聚力，運用這些概念去應付新冒起的投訴和焦躁的情緒。2001 年，董建華政府成立了三億港元的社區投資共享基金，聲稱要凝聚互信，建立社會網絡，培養合作精神等等。由於特區政府和文化精英不斷提醒香港人要團結和以集體利益為先，香港作為一個共同體的概念也變得庸俗起來。最明顯的例子，是 1979 年讚揚香港人在冷漠的殖民管治下互助互惠的電視片集《獅子山下》，該劇集的主題曲被反覆挪用來提倡城市的集體主義精神。⁵ 這種自上

5 這首歌來自三位香港廣東流行音樂工業的重要人物：由顧家輝作曲，黃霑填詞，羅文演唱。它強調那些在獅子山下相遇的人（即香港人）現在成為了「同舟人」，分享共同的命運，也應該放下歧見去共同追求美好的將來。此歌一直頗為流行，但直到 2002 年才變得政治化。當時的財政司長梁錦松唱出此歌以作為宣讀財政預算案後的總結。到了 2003 年沙士爆發，政府也安排媒體大量播放此歌而提昇民間的士氣。之後，不同官員都反覆引用此歌去召喚所謂的「獅子山下精神」，叫人（特別是年輕人）去放下個人視角去理解集體的社會利益。

至下的共同體論述，強調和諧秩序，面向全球的競爭力和經濟發展，叫所有超出北京接受程度的階級關懷和政治訴求都要被置於一旁，以保護香港的營商環境。

這套由官方所發展的「香港精神」論述，我會稱之為發展主導的共同體主義 (pro-development communitarianism)，以對照另一種由年輕一代所發動的反發展共同體論述 (antidevelopment community discourse)。年輕一代的父母相信，要熬過苦日子，不是要靠政府，而是靠互助；年輕一代則親身感受到富裕的香港存在着巨大的社會不公。所謂發展，往往只是一套修辭，用來把貧富日益懸殊的事實合理化。就正如世界上許多已發展地區一樣，香港貧富懸殊的程度，已幾乎完全窒礙社會流動的可能。香港的問題，在超高的房價上特別明顯可見，一般中產收入的普通人，也無法負擔一個合理質素的單位。年輕一代繼承了殖民地時期的共同體視野，同時也把它轉化成一種新的平等主義，更強調對抗經濟和政治霸權，成為一道活躍的政治力量。

不少年輕人親身見證了一浪接一浪的社會運動，包括 2005 年反對灣仔的士紳化，保衛天星皇后碼頭，抗議為了興建高鐵而清拆菜園村，還有反對規劃新界東北地區的運動。這代人當中，不少人透過這些反發展的行動主義而形成一種新的身份。這批人拒絕資本主義的發展邏輯，保護各個香港本土的社區 (葉蔭聰 2010；林匡正 2010)。一些人甚至開始把新界的鄉郊地帶視為其

香港身份的重要部份，提醒我們香港是一個既有市區，也有郊區的城市 (Chen and Szeto 2015)。這批人認為，自己對香港集體生活和歷史的情感認同，比起那些建基於中國性或跨國資金連結而建立的認同來得更真實。很多年輕人也愈來愈少把香港當成一個抽象的、讓人向上流動的全球城市，而是更多把它視為一個共同體，當中有活生生的歷史、具體物質性的存在和日常的人際關係。人們對城市所產生的認同感，不再是建基於它有沒有提供機會予個人主義式的發展，而是建基於深刻的情感和社會責任。

發展主導和反發展的論述，同樣有集體主義式的關懷，也同樣致力於塑造公民的價值，但兩者截然不同的。這兩套共同體論述所理解的發展觀是對立的，而且，它們所認同的目標也不同。親建制的論述，更多強調城市的整體福祉，因此可能要犧牲一些人的利益去成就香港在全球經濟中的競爭力。年輕人着緊的，卻是很多個實存而活生生的共同體，認為絕對不能犧牲它們的存活和有機的生活方式。年輕人的反發展觀站在弱者一方，對抗那套以集體福祉為名、但說到底其實是精英所操控的發展主導論。我們甚至可以說，2019年的「攞炒」論，正是由這反發展的共同體論述所開啓出來。

我們可以說，自2005年起在香港掀起的反發展主義浪潮，既來自人們意識到社會不公義的存在，也來自人們在2003年那場大遊行之後對民主的欲求。示威者以皇后碼頭、菜園村和新界東北去發展其新的身份認同，同時愈來愈不滿城市一直以來的運作模

式。換言之，各個反發展主義共同體的運動，都同時涉及兩個層面的想像：第一個層面，是很多個活生生地存在於城市之中的共同體，第二個層面，是香港整體作為一個共同體。這兩種想像，是同一場運動中的兩個層面。對後雨傘的新一代來說，真正的挑戰，是他們有沒有能力去調和這兩個層面的張力，即香港作為一個政治體，及香港作為一個包含多層次認同和生活經驗的集合體之間的張力。

認同

我已經反覆指出，有關香港共同體的討論中，最複雜而且無法迴避的，就是本土主義的情感主導了年輕一代，愈來愈把香港當成一個排他的社群，而香港人也被想像成一個單一集體。這種集體的情緒，是香港面對中國大陸在文化、政治和經濟上的同化時所難以避免的反應。一些人感到有必要保護自身的集體歷史、生活方式和語言。但這些本土情感，也會易於被仇外的意識形態所用。我們必須堅定批判任何排他主義，還有一些宣揚以「自己人」為優先去對抗「外人」的文化整全論 (cultural holism)，但同時，我們也要正視文化身份的正當性。

建制和異議者都能夠運用不同版本的共同體論述去支持自己的主張，原因之一，是這些共同體情感在香港並非新鮮事，而是早在殖民地時代便已經扎根香港。更重要的是，我們要認清這

些論述在歷史上對任何動員政治都很誘人，而且很有效。不論現代的主體們如何被原子化和液態化，我們也需要社會性的活動和人與人之間的互相認同。訴諸集體身份的行動，總是可以有力地影響個體。這情況在香港尤其突出，因為它有超過一個世紀的半自治歷史，當中出現過很多不同的有機共同體，也有一個不太干預民間的殖民地政府，並一種仍然存在的旅居精神 (sojourner ethos)。如果跟個人自由有關的觀念是由英國殖民者引入香港，並由全球資本主義所強化，那麼，把香港視為共同體的觀念則衍生自本土，而它也從來沒有在根本上被動搖過。

眾所周知，在現代史上，很多努力把歷史和共同體結合的民族主義和本土主義運動，最後都變成了災難。這些運動往往建構一個共同體，以種族、血源和文化直接連結人民，讓本土主義者能夠召喚民族史上原初的神聖一刻去支持帝國主義式的侵略計劃 (Harootunian 2000, 293-306)。香港的民主政治毋須走這條路，原因之一，是替香港身份奠下基礎的殖民地經驗本來就是實用主義和非基礎性的。⁶ 殖民地時期的共同體精神之所以形成，並不

6 但是，最近愈來愈多建構文化本質的文化被生產出來。例如，香港教育局嘗試重新設計中學的中國歷史課程內容，強調香港跟大陸的緊密關係。為了對抗這種國家觀念，不少另類的歷史書出版，以香港為本位寫香港歷史，以抗衡大陸中心的歷史觀總是把香港文化視為源來自大陸的漢人文化，也受大陸保護。獨立歷史研究者徐承恩便追溯城市的歷史，指出其根源可追溯至公元前 1,000 年的南中國和越南北部的百越人，以及 2,000 年前成立於廣東一帶的南越國 (徐承恩 2015, 30-35)。他指出，他的書可以跟台灣在 1970 至 1980 年代期間的歷史書寫比較。當時，台灣的本土主義者嘗試書寫跟國民黨政權的史觀不同的台灣史。

是因為它有長遠的歷史支撐，而且，它的文化身份也是非中非英的。這種共同體精神，沒有強調自己的民間生活植根中國傳統，跟現代科技和消費社會明顯不同的；它也只有很少元素是完全來自英國，原因是英國文化——可能除了足球之外——在殖民地時期的很長時間裡主要只在文化精英的小圈子流通。如果殖民地時代曾經存在過一個共同體，那麼，它在時間上和空間上都肯定不是統一的，而是不斷地重構，充滿雜質和無根。此文化身份主要是奠基於某種殖民地自由主義，它強調實用主義、靈活和去政治化。

香港的殖民地共同體基本上由實用理性所構成，所以，它比較抗拒任何帶極權傾向的敵我二元觀。有關這一點，我們可以用南希 (Jean-Luc Nancy) 的共同體柔弱本體觀 (weak ontology of community) 去解釋。南希認為，西方哲學的一大問題，是沒有在主體的形上學討論裡深入探討共同體的問題。但是，如果過份重視共同體，把個體當成是從屬於整體的部件，同樣會衍生很多壓迫問題。所以，南希建議把共同體當成一個共處的存在 (being-in-common)，此「存在」會恆常地被重新劃寫 (under erasure) (1991, 57-58)。但是，此柔弱的共同體，可能在跟外來的控制搏鬥時欠缺堅韌和果斷。簡單來說，南希的觀點出自西方及已發展社會，他們是強者，有空間和責任放下身段。但是，被壓迫的群體渴望自強，而很多二十世紀的反殖民鬥爭，也不是由柔弱的本體所支撐的。相比起南希提出的柔弱本體，香港新一代人擁抱的「攪炒」共同體，明顯有着更強的對抗性，也有很強的凝

聚力。這是試圖建構出一個更堅實的集體身份，以同時應對全球化和中國民族主義。新的香港論述比之前更意識形態化，實在是出於上述的焦慮，故此值得理解。但是，這套論述也同時走向更危險的方向，把一個絕對性的整體置於不同個體之上。

最麻煩的是，一些論者選擇性地理解香港的自由主義和共同體傳統，只選擇那些他們認為「有用」的元素去建構新香港人身份。一些本土主義者把自由主義視為一種殖民地時代的文化遺產，用來定義當下的歷史。結果，強調個體之間差異的自由主義諷刺地被理解成一種集體身份的有機成份。如此，我們便面臨一種矛盾的邏輯：香港人作為一個集體要去保護自由主義，原因是自由主義定義了香港人的集體主義。如果我們把香港殖民過去視為一種要誓死捍衛的遺產，就會發展出一套狹義和保守的本土主義，衍生仇恨和恐懼。⁷

近年的香港被困在十字路口，要追求團結，又要調和差異。在眾多方案中，我始終堅信我們必須把政治和道德的希望都寄託在多元性的地帶 (terrain of plurality) 之中。當然，香港並不是唯一一個在意識形態上十分混雜的地方，香港跟世上很多地方一樣，

7 此恐懼在近年的流行文化可見，例如陳果的《那夜凌晨，我坐上了旺角開往大埔的紅VAN》(2014)、微電影《香港將於33年後毀滅》(2014)，以及有爭議性地成為香港最佳電影的《十年》(2015)。這些電影呈現了香港的末日，也明顯指出要保護香港免於中國大陸的同化。

都不能被任何追求定於一尊的意識形態所完全操控。舉例說，史密夫 (Rogers Smith) (1997) 便把美國理解成由眾多傳統所構成，而他所書寫的美國歷史，也展示出美國如何由自由主義、共和主義、種族主義和性別主義等時而對立、時而互補的意識形態所組成。但香港不是美國。史密夫那厚達 700 頁的史書中，完全沒有討論美國那相對統一的主權，其眾多傳統的複雜關係沒有觸及主權的問題；相比之下，香港那複雜的意識形態史及其版圖，則和人民缺乏主權的狀態糾結在一起。因此，我相信香港是一個有潛力更堅決地追求多元政治和抵抗極權主義的城市。

香港正在抵抗一個強調統一性的民族沙文主義。正正是由於香港正身處在此政治運動之中，它更應該尊重和支持差異，甚至偶爾要以社會的和諧為代價。這座城市從來就不是奠基於任何一組固定的意識形態，而且，它也找不到一個神聖的歷史開端，以作為起點去書寫它的統一；不同的價值以不同方式結合，參與到政治之中，因而香港總是有着不同互相競爭的意識形態：一些堅持認中與愛國，一些堅持關心社會和本土自主。而我認為，大部份市民仍然很清楚香港既不獨立於中國、又不是從屬於中國大陸的事實。而香港也一直由不同政權和意識形態去運作，它們也不是一成不變的。香港文化可說是由廣東話文化及各種中西混合的文化有機地組成的，但它不等於一個本質性的香港身份。一個開放的政治結構，必然會使其社會更易於接納內部和外部的他者，更有力地展示出一種另類共同體，有異於現時強調領土統一、文化自信和國家利益的中國官方意識形態。要發展出一種非超越性和非基礎性的政治共同體，這自我意識是十分重要的。

回到民主

在香港，一直有很多價值和原則同時操作，它們既相互合作，又互相衝突。而組成香港的，就是一群日復日地跟這些價值和原則共處的居民。也正正是這些對抗和協商的存在，才使民主變得可能，而不是把一切簡化成民粹主義的操作。香港居民曾經有一道微弱的希望，認為民主可以保護和修正現時香港所享有的種種自由，而香港的自由主義傳統，也被認為可以保護民主制度，使它毋須訴諸從上而下的威權。2019年的反逃犯條例運動，可能代表了年輕一代對這個希望的徹底幻滅。不過，我仍然認為樂觀的態度是必要的。當然，民主在世界各地都面臨各種挑戰，世上也從來沒有徹徹底底的民主。但我們其實別無他選，只能努力抓緊民主——一個讓我們疏導不同糾紛的現身的空間——而不是以經濟利益和單一的價值去把人本質化。

可惜，大陸媒體往往把香港所有追求民主的努力都詮釋成對中國人民的冒犯，使很多大陸人無法看到同樣是華人的香港人為何要去建設一個不同的政治社群，以回應同質性和意識形態化的中國民族主義。其實，香港的民主追求可以標示出中國內部的多元性，鼓勵人們投入更多不同的政治想像，參與建設自己的公共社區。大陸黨國學者垂青施密特，因為他的理論有助強化黨國體制和國家的地位；相比之下，如果香港可以維持它跟大陸的差異，同時維持香港自身社會內部的多元性，便可以形成一道力量，以干擾那追求大一統秩序的官方論述。這裡，我們可以再次把阿倫

特帶進來。如果施密特的政治空間是由權力和控制欲所構成，阿倫特的空間則是充滿溝通、商討，還有最重要的自由。這是我們的選擇。

第八章

法治

我會延續之前章節的思路，繼續把民主視為一個現身的空間。這個空間不單單讓每一個人在其中交流，也讓不同價值與原則互相競爭，而本章的焦點，在法治（rule of law）。我們需要用一整章去討論法治，因為它是雨傘運動和反逃犯條例示威的關鍵。作為自由主義和資本主義社會，香港是非常認真地看待法治的。法治被視為香港身份的主要構成部份，而且也是一種被公眾珍視的、從英國殖民時期繼承而來的價值。不少人也相信，我們要不惜任何代價去保護法治，避免它受中國的侵蝕。在這一章，我會解說法治如何被語言論述所建構，而它又如何跟英國殖民主義和全球新自由主義有密切關係。我們不能把法治視為簡單的真理，但儘管如此，我相信我們仍然要全力保護法治。

香港的法治正面臨兩大威脅。一，中國官方愈來愈堅持它在香港的法律事務上有最終的話事權。例如，它可以判定一些勝出民主選舉的政治異見者不合乎當議員的資格，也不斷重申全國人民代表大會是最高的法律機構，高於香港的司法權。第二，由於新自由主義管治在過去二十年冒起，香港的法律領域也體現了放鬆的規管，更有利於市場的自由化而非社會的平等化。布朗（Wendy Brown）（2015，151-52）便感嘆道，新自由主義借助法律和法理，把其邏輯從經濟領域向外散播，也使政治權、公民權和整個民主領域被收編到經濟領域之中。在此兩大威脅下，我們可見香港的法律既被強化，又變得愈來愈瑣碎。究竟法律有否提供一些普遍原則去讓社會跟隨？還是，它不過是一種經濟或政治工具，只是讓管治力量用來使人民屈服？

法治既是由語言論述建構出來，但也是香港民主運動的基石。我們要問的是，現時焦慮法治被侵蝕的心態可能是出於一種對法治的過份迷信，但這擔心和執着也有可能推動一些法律意識的建立，幫市民發展城市的政體（polity）。我們要層層拆解法治的複雜性，因為它不單只為中國政府的管治和新自由主義的操作提供了一套超穩定的依據，而且，它也同時是市民跟權力周旋時所運用的利器。在之前的章節，我已解說了民主永遠是不穩定和充滿分歧的，我會在以下延續這套說法。我也會指出，法律的構想和實踐，必須體現出一個不停轉化的、異質性的社會。

以下的討論，主要由兩組關懷所帶動：一，我們如何使法律持續開放，以免它屈服於民族國家和新自由主義？二，我們如何把法律從主權手中釋放出來，而且使它免於國家的生命政治（biopolitics）的控制？我希望重構法律和政治的關係，使法律不僅僅為管治力量所用，而是可以更多地回應政體，且把它激活起來。另外，我也會提出政治生活（*bios politikos*），以它去對照中國政府現時採納的生命政治。

香港的法治與公民抗命

很多國家的法律，都明確訂明人們有權利自由集會結社，跟聯合國的《世界人權宣言》第二十條一致。但是，世界各地現時並不存在佔領權（right to occupy）的觀念。長時期佔領公共空間，通常會被視為破壞了別人運用同一空間的權利，也直接挑戰本來

的空間設計和社會秩序。所以，佔領運動的法律依據，不是人民的權利，而是公民抗命，因為示威者一般都出於真誠的道德感召，認為現存的政治結構出了錯，需要改變它，而且必須向廣大公眾表述他們這一訴求。但是，在大多數司法管轄區裡，拒絕遵守一些被認為不公的法律，並不自動等於公民抗命。如果要被視為公民抗命，示威者一般要堅持非暴力，不可傷害任何人。很多佔領運動都是因為有警察的入侵而無法達到非暴力的條件。矛盾的是，政府叫警察去解決違法行為，但佔領運動通常是因為警察出現才變得違法。

如果 2019 年反修例運動中的武力衝擊是無可置疑的犯法行為，那 2014 年的傘運的一個最大特點，就是它非常關注合法性（legality）。第一，根據法學教授兼「和平佔中」發起人戴耀廷，佔領中環是公民抗命，是展示人民忠於法律，是「違法達義」的文明之舉（2014）。第二，雖然香港的佔領運動不算暴力，可是，它也為很多政見不同的市民和上班族帶來麻煩。此情況下，法律、政治和道德應該在哪裡交錯？而且，如果反共是眾多民主力量交織在一起的共通點，那麼，法治則是香港人最唾手可得和最有力地用來保護自己的盾牌之一，因為很多人都視法治為殖民地的遺產，是它使香港的制度「勝過」中國大陸；無可避免地，法律又成為一種泛政治工具。兩傘運動如何既違法，又是超然於法律之外？佔領運動大大挑戰了香港多年來的法律意識。最遺憾的是，香港政府在之後五年沒有好好解決香港的政治矛盾，反而用法律作為政治手段打壓異己，促使很多人在反修例運動中直接訴諸暴力。法律和政治的糾纏更成為老樹盤根，無法理清。

香港的《基本法》旨在保障「一國兩制」得以實施。中國擁有香港的主權，但因為「兩制」，使香港與大陸有三方面不同：經濟上，香港實行資本主義；政治上，香港是高度自治；法律上，香港有其終審法院，施行普通法。愈來愈明顯的是，唯有法律才是真正使香港不同於大陸的領域，因為兩地的確是施行兩套從根本上不同的法制。中國行的是歐陸或大陸法，¹ 前英國殖民地香港則行普通法。² 當然，兩套法制的實踐可以因地制宜，而香港法和中國法也愈來愈多交流。但法律領域仍然是體現香港和中國真正差異的地方，也是兩地衝突所在：誰有最終的釋法權？是全國人大，還是香港終審法院？大陸法系強調立法原意，普通法的精神則重視法律在社會的應用和適應。這兩者，哪個更重要？

結果，很多近年的法律糾紛之所以出現，都是由於香港人不信任中國的「依法治國」（rule by law），而這種懷疑的最終原因，其實是因為中國沒有民主。我相信，那些認定中共可以完全凌駕法律的想法，一方面是全球媒體的建構，也同時真實地反映了中國的社會現實。絡德睦（Teemu Ruskola）（2003）指出，很多西方評論家都用法治為標準去批評中國的政治秩序，有時候有欠公允，但他也同時提醒我們，當我們質疑大家對法治一詞有不同理解，

1 第一部中國現代法在民國時期（1912-1949）建立，採用日本和德國模式。整套制度在1949年後仍然存在，因為社會主義法律也是基於民法，但此法律補充了社會主義原則。

2 有關香港在社會主義中國內部作為普通法司法管轄區的獨特地位以及由此產生的問題，請參閱 Lo（2014）。

也不應該把法律變成一個空洞的符徵（empty signifier）。他認為，「說到最後，要解決法治與人治的對立，不可能單單靠文化相對論——以所謂的『亞洲價值』去把人治美化，把它說成比法治更好，這是以儒家的政治視野去為現代專制辯護」（2003，668）。我們得承認中國政府可以操控法律的實施，但即使這是事實，也不等同西方文明更進步。

我們實在無必要糾纏於討論中國是否一個重視法律的國家，特別是在習近平時代，北京已明確指出中國不會行憲政主義、三權分立或司法獨立（Gao 2019）。但我想指出，香港人認為自己在法律上優於中國大陸的意識或想像，大大地形塑了香港人對這個城市的歸屬感，也激發他們追求民主。一些法學者指出，法治主要是英國體制出口到英語及西方國家的遺產，歷經數百年的過程（Dicey 2010，22-26）。故此，很多香港人認定法治是最寶貴的殖民地遺產，實在毫不出奇。當大部份前英國殖民地都已經不再按十七世紀的英國傳統穿戴假髮，今天的香港事務律師竟然還希望要跟大律師一樣戴假髮，原因是那象徵了職業的尊嚴，也代表了城市司法系統的獨立傳統（Wang 2013）。香港人也認為，終審法庭是捍衛香港自主的最終和最神聖的機構。民調亦指出，香港人仍然視法治為最重要的社會價值（Communications and Public Relationships Office CUHK 2014）。

自由和法律是一對雙生的概念：自由不能被理解成一種純粹的自由，它必然是在一個有法可依的社會中被行使出來。要保護

一個人免受他人傷害，便得在人們互相審視的情況下行使自由，即在法律的框架下行使自由。但是，法律有時候也只在保護少部份特權人士所擁有的自由，特別是在殖民地極權社會裡的權貴。我們需要構想一種法治，它忠於一個相應的政體，而非忠於國家主權。這種法治，使人民感到其法律和政體都是屬於自己的。當雨傘運動透過佔領——它可以被視為高尚的公民抗命，也可以被視為自毀的違法行為——去表達出一種反共的香港身份，整場運動都被緊緊地繫於一個香港為自己所構築的神話中。但同時，這場運動也可以幫助人們更好地明白法律的可能性。

所有現代主權都得靠法律去令自己看似合理，但是，它們也牢牢把法律控制在手裡，以確保政權可以高於法律。正如我在第六章所指出，施密特把主權定義為宣佈法律及其例外的力量，其觀點是被廣為引用和闡釋的，有時被用來支持國家，有時被用來批判國家。政府通過控制法律而得以在法外操作，於是，自我宣佈法律的失效，便成為了現代法律和主權最重要，也最矛盾的地方。同時，法治也變成了今天全球新自由主義管治的一部份，也被廣泛支持來提昇資本主義的運作。世界銀行等全球資本主義團體在全世界推動和宣揚法治，提供大量經濟援助，為的是建構一套全球機制去保障資本主義的運作，使法治成為了人們思考經濟的主軸。³

3 “Order in the Jungle,” *Economist*, March 13, 2008。另請參閱世界銀行的聯合國網站，該網站明確指出：「過去二十五年來，世界銀行通過貸款、分析和諮詢工作，支持了司法改革和法治方面的一系列活動。」<https://www.un.org/ruleoflaw/un-and-the-rule-of-law/world-bank/>。

這種經濟的視角，或者可以解釋為何中國政府也如此熱衷實行法治。已經有相當多文獻記錄了中國公民如何以懷疑和功利的角度去看待法律，原因是他們普遍懷疑整套司法系統，包括其立法、司法和執法的部份，但也會盡力用法律去為自己尋求、維護權利（Gallagher 2006）。相對來說，中國政府也花了很多功夫去改革法律，促進國際貿易和本地的經濟成長。中國政府也愈來愈意識到，法律可以保障政治穩定。2014年的全國人大會議，正是以推動法治為目標，聲稱政府努力改善全國的法律體系；但是，同一個政府，也堅定地要控制整個法律體系。中國政府很清楚指出，第一條，也是最重要的原則，就是堅持黨的領導，而且要把它延伸到整個法律過程（Peerenboom 2015）。不論平等的概念在支撐法治的運作上有多重要，中共也不願放棄自己大於法律的領導地位。

儘管香港人視法治為核心價值，但在傘運之前，大部份人都以服從的角度去理解法治，沒甚麼人會探討法治如何成為行使控制權的工具，造成社會不公。法治的確是一套抽象的原則，講求無人可以在法律之上，也因而保障人人在法律面前平等。但是，法律如何被制訂、運用和詮釋，是涉及很多政治和經濟上的操控的。法律很易被國家用來控制人民，被資本主義用來操作其霸權，或被不同人運用去達成不同的目標。洛蘇多（Domenico Losurdo）（2011）提醒我們，一些自由主義的關鍵概念是在非常矛盾的情況下發展出來的，像在荷蘭、英國和美國這些深陷奴隸貿易和殖民統治的國家。洛蘇多（2011，102-8）提出的例子，是美國於十九世紀立法推行的「高等種族民主」（master-race democracy）。

洛蘇多指出了這種法律制度成功把排外邏輯包納進自由主義，清楚界定了「我們」和「他們」的法律界線，界定了哪些人值得和有能力享有一系列權利和自由，而哪些人沒有，從中建立兼合理化了一套高等民族值得擁有自由、再剝削不值得擁有自由的低等民族的邏輯。鄧肯臣 (Ian Duncanson) (2012) 按類似的邏輯，仔細追蹤大英帝國如何把法治的概念出口到其他殖民地，把它作為帝國的工具去創造出合法的臣民，創造條件讓人主動順從殖民統治。活特 (Ellen Wood) (2002, 152-56) 也提醒我們，英國殖民主義的特色不是直接壓迫和掠奪，而是脅迫 (coercion)：帝國威脅殖民地採用英國的制度結構，讓它們在經濟上從屬於英國。這些研究都提醒香港人，我們的法律意識不一定是先進文明的體現，而更像是殖民體制為了保護其經濟邏輯而創造出來的一套論述。

我們可以說，在英國殖民主義統治香港的首 130 至 150 年，也沒有推動法治。殖民地的法律，並不是用來保證殖民者和被殖民者享有平等權利。香港法律史學者吳海傑 (Ng 2017) 便指出，當時的法律是管治階級建立權威的工具，絕非用來保護個人權利和自由。雖然英國政府推出了《英皇制誥》和《皇室訓令》等憲制性的文件，但是，它們更多是殖民政府建立權威的姿態。直至 1980 年代，英國確定中國會收回香港，殖民政府才開始在口頭上推動法治，為的不只是顯示英國優於中國，也是為了保護英國在 1997 年後的利益。直到 1991 年，香港的《英皇制誥》才納入《公民與政治權利國際公約》，終於把一些保護權利的法律和道德寫進憲法 (吳達明 2002, 299)。

從雨傘運動到反修例示威，各方都會高舉法治的旗幟：特區政府和親建制派紛紛批評佔領犯法，甚至連帶口罩都是犯法的，而北京政府也忙於發出法律文件去證明只有它才可以正確詮釋基本法。⁴ 最諷刺的是，反逃犯條例示威的各種犯法行為，真正就是因為香港人不信任中國的司法系統所引發。另一方面，抗爭者也有堅實的法律知識。傘運便是由一大群法律團隊支援，高峰時有五十位律師幫佔領者提供法律意見和保釋 (J. Y. Ng 2016, 236-42)。2019 年初夏，大量法律意見在社交媒體上流通。很多年輕人在自己未被拘捕前，已經有豐富的法律知識去保護自己。⁵

還有很多辯論，是涉及法律的應用。親建制派指出，必須捉拿參與過公民抗命的人，以證明香港仍然是法治之都。非建制派說，法治是用來監督政府而非人民，要確保政府問責。即使在西方，也不易找到一個社會有此種公眾熱情去保護法律的權威性及其社會秩序。

由於「和平佔中」的領袖奠下了一些知識基礎，加上香港法律制度享有崇高聲譽，不少傘運示威者真心相信法院——他們相信，因為自己的公民抗命是要維護政治和法律制度，所以法庭將會作

4 例如，2014 年 6 月，中國國務院發出一份有關香港的白皮書，聲稱擁有對香港領土的完全管轄權，並是香港有限的自治權的來源，其明確的目標是消滅香港的民主制度，顯然促進了傘運的興起。

5 在此背景下，出現了很多圍繞《基本法》的辯論：第四十五和六十八條明確規定，香港行政長官和所有立法會議員最終應通過「普選」選舉產生。建制方要求對「普選權」有自己的「正確」解釋，並譴責另一方的解釋為有缺陷的。

公平的審判和裁決。但當一些佔中領袖在三至四年之後被判刑，很多人便愈來愈憂慮，法院是否已經成為北京用來侵蝕政治自由的工具。香港本地和全球各地也有不少人心憂北京是否開始干預香港法院（Phillips 2017）。香港大律師公會和香港律師會發出了共同聲明去支持法官，指他們看到香港法院是純粹從法律角度下判決的。⁶ 也有很多人指出，包括西方媒體在內的人批判法院，才是真正損害香港的法治。說到底，法治的可信性，是建基於印象的。當很多建制派和法律界圈子內部的人認為，我們不應該常常批評法律，由此去維持法律的權威，這樣，也就把法律變成一個空洞的符徵，只是有待不同利益團體去挪用。如果單靠人民恭敬的服從去維持，法律就會離開人民，變成僵硬的條文。在過去幾年，法治在香港成為一條看不到的紅線，把傘運和反逃犯條例示威聯繫起來，很多市民也因而重新反思他們跟法律的關係。

服從與抗命

我們知道，「法律面前、人人平等」的普遍原則，既涉及不同利益團體的挪用和阻攔，也會產生出很多矛盾。儘管如此，我們不應該完全放棄法治。一個恰當的政體應該以其法律結構為中心，為人民帶來正面的權利（教育和保護）和反面的權利（主要是向政制說不的權力）。我們的責任，是要確保法律可以不斷自我更

6 聲明原文見 Hong Kong Bar Association and Law Society of Hong Kong (2017)。

新，這是因為法律是建基於人民共同的意志，而那意志總是不斷在變化的。法律並非是一組一成不變的結構，而是一個不斷演進的實體，讓同樣一直變化的民眾作自我管治。只要我們明白此點，便會相信法律可以是有力的結構，去保障現代社會的平等和開放性。法律不單是要人遵守，也是要受人挑戰的，而兩種行為也有其連續性：我們得首先服從法律，才可以去質疑它。同時，我們之所以選擇守法，是因為我們知道我們是撰寫法律條文的人，而且可以不斷重寫它們。

阿倫特（Hannah Arendt）對法律的理解，或者可以幫我們解說法律如何矛盾地既限制人的政治生活，又同時能把這種政治生活解放出來。首先，阿倫特相信，認可法律的存在，是進入人類社群的前提：

每個人都生於某個社群之中，而我們也必須先在一個「服從」的態度上去面對這個群體既定的法律，原因是我們根本沒有其他方法去進入這個世界。我可能想做個革命者去改變遊戲的規則，或者像罪犯般為自己破例。但在原則上首先否定法律，這就不單單是在「抗命」，而是拒絕進入人類的共同體。
(1972, 193)

正如我之前提及過，法律既是管治力量控制人的工具，也是人們抵禦暴政和保障平等的護盾，而兩者是有矛盾的。但對阿倫特來說，這一矛盾可能是一組偽對立。從人類共同體的角度看，法律既是先驗的，也是後驗的（both a priori and a

posteriori)；它扎根於人類活動中，也隨它們而改變。所以，當我們去衡量一個社會時，實在不用刻意把法律區分成好和壞，把好的法律當成是普世／基本的法律，而壞法律就被當成實用／操控的工具。相反，我們每人也有責任去反思、挑戰和服從那些根本上形塑我們的法律。當阿倫特 (2006a, 136-37) 痛苦地在耶路撒冷分析對艾希曼 (Adolf Eichmann) 的審判時，她指艾希曼無疑是一位守法公民，但因為他沒有思考就接受政體給他的工作——運送猶太人去集中營，他也最展現出邪惡的平庸性 (banality of evil)；艾希曼只是服從上司的命令，但作為一個人，思考是一項最基本的責任。艾希曼把康德的律法精神化約為純粹服從領袖的意志。當一個人缺乏批判性地服從法律及其背後的力量，就證明那人失去了良心和人性。

西方自由社會的神話之一，正正是公民跟其民族的契約關係。在這契約關係中，是由公民去選擇國家，而非相反。這意味我們能夠在眾多政體和法制中選擇我們想要的。但在現實裡，大部份人都不能自由選擇自己的民族：我們是沒有選擇地生於其中。我們大部份人都離不開我們的民族，也離不開自己所身處的法律。有些人可能想離家出走，但我們注定要被形塑自身的律法所約束。面對律法時要服從、抗命和協商，將會是我們一生人不停要面對的事。

我們必須意識到，我們從根本上有必要服從律法，但同時要在面對律法時保留批判性和抗命權 (rights to disobey)。要解說此

一矛盾，我們可以看阿倫特如何討論希臘和羅馬所理解的「法」，兩者分別是 *nomos* 和 *lex*。我在第六章已提過，施密特討論了希臘的 *nomos*，把它視為一個有限的律法空間，從而去合理化主權的權威性。阿倫特也曾討論 *nomos* 的概念，可是，她沒有把它視為主權，而是把它視為一個使共同生活 (common life) 得以運作的空間。但是，所有政體，哪怕是最民主的政體，也必須建一道牆，把它的內部和外部分隔開來。阿倫特認為，城邦的城牆，正正展示出希臘人認為立法是先於政治 (prepolitical)，即在城邦存在之前要處理的工作。我們要先劃下共同體的邊界和提供安全感，才可以讓人在當中發展政治。所以，律法即秩序，其本質是暴力的。但對之後的羅馬人來說，立法卻是所有活動中最政治性的。而另一個代表律法的詞語，是羅馬人的 *lex*，它則包含了與 *nomos* 不同的人類關係網絡，這一網絡是由無數視角透過語言和行為的交錯而衍生的 (Arendt 2005, 178-91)。Nomos 是前政治的，涉及邊界的劃定，限度的確立和空間的封閉；*lex* 意味着開放，向外伸展和構成新關係 (Breen 2012, 31)。對阿倫特來說，希臘和羅馬的兩個相關概念，一內一外，一起建構了西方文明所有律法共同體的基礎。

對阿倫特而言，我們得承認律法是人類政治生活的基礎，可是，我們也必須視律法為一種實踐，鼓勵人們投入去互相遊說，持續演化，適應不斷變遷的人類社會，也就是 *nomos* 和 *lex* 的共存。但是，我們如何確保兩者相互合作，而非互相傷害？這是很多學者的關心所在。比連 (Keith Breen) (2012, 24-32) 認為，阿倫特以 *lex* 去補充 *nomos* 在根本上的暴力，去促進恆常對話，互相

尊重和自主的認可，從而確保城邦的政治生活得以持續。伯明翰 (Peg Birmingham) (2011, 103) 認為，阿倫特在她前期的作品用牆的概念去解釋法律，但在《論革命》(On Revolution) 和〈政治導論〉(Introduction into Politics) 等後期作品，她轉而把法律視為一種連結。伯明翰指，阿倫特推倒了自己建立的牆，是為了讓政治和自由重新結盟。比連和伯明翰都意識到，阿倫特對 *nomos* 和 *lex* 都感興趣，故此，他們嘗試探討她如何討論法律和暴力的複雜關係。

我認為巴里巴 (Etienne Balibar) (2014, 165-86) 把阿倫特說的 *nomos* 闡述得最具啟發性：巴里巴沒有把 *nomos* 視為法律的暴力本質，而是把它理解為法律的政治基礎，而那基礎是「非基礎性」的。那種內在於法律的暴力，可以被視為一種力量，它是由人民集體發展出來去挑戰現狀的。所以，法律從根本上便帶有自行解體的性質，而這也提供了人權的依據。巴里巴發現，阿倫特相信 *isonomy* ——即「法律面前，人人平等」——認為那是法律的基本精神。*isonomy* 是一種政治組織的形式，當中的公民在無人統治，或全民共治的狀態下住在一起。在這種沒有統治者和被統治者之分的政治狀態下，人們在公共領域中互相賦予權利。阿倫特比較了 *isonomy* 和民主兩者的異同：民主是多數人的管治，而 *isonomy* 是眾人平等、無人管治，是無政府狀態 (2006b, 20)。

Isonomy 可能是一套政治理論和政治理想，不存在於任何現代民族國家。但阿倫特 (2006b, 248-59) 發現，在革命時期或革命完結一刻，往往會冒出一些民眾共治的委員會，例如 1776 年的美

國市政廳和 1871 年的巴黎公社，就體現了無階級差別的民間自治。這些自發冒出來的政治委員會，是革命作為新生力量所帶來的正面結果，但它們也很快被民族國家或黨國機器摧毀而消失。阿倫特 (1972, 231) 的觀察是，這些民間系統「完全自發，每次出現都好像前所未見，從來不是出自一套清晰的革命傳統或理論」。這些自治體之所以自然地開展，原因是人們置身於革命之中，找不到可以佔領的權力機關，所以便發展出新的權力結構，而且，它不聽令任何因素，只是按人民自身的組織性衝動 (*organizational impulses*) 來發展 (Arendt 2006b, 248-49)。*Isonomy* 是革命時刻及革命衝動的徵兆，可是，它在和平時期也從來沒有被完全壓制；相反，它一直是所有權力得以合理化的基礎，同時也是能夠挑戰既有政治機構的內在性力量。所以 *isonomy* 對所有法律結構來說都是最重要的挑戰，也是公民抗命的基石。

我們不必把 *nomos* 視為法律的開端 (那意味着絕對權力獲得授權)，而是可以按巴里巴 (2014) 的思路，把 *nomos* 視為人民政治行動 (如不同佔領運動) 的過程和結果。更重要的是，如果沒有抗命的可能，就不會有叫人服從的合法體制。延綿不斷的歷史，也是由很多類似佔領運動的公民抗命所組成。巴里巴 (2014, 176) 解釋，公民抗命是「一場面對眾多制肘、摧毀縱向權力、促進橫向連結、重新創造條件去使人自由認可法律權威的集體運動」。法治和公民抗命是一體兩面：人們致力發展出一套法制，使社會合乎秩序，但此法制又必然變成從上而下的縱向操控，抹去本來的

橫向權力結構。要做負責任的公民，便要持續留意法律背後的法理和控制，並且要去更新它們。

我們可以看看香港藝術家程展緯的一套作品。他創作的《越境犯罪》，旨在回應近年有關法治的討論。在2018年的光州雙年展，程展緯並置了香港和南韓兩地一些惹來爭議的法律條文，附上他自己「合法地」犯法的照片。程展緯發現，一些在某地合法的事，在另一地方卻是違法。例如，南韓人不可以帶味道濃烈的食物上巴士，但香港可以，只是不可以在車上進食。另外，香港人要有牌照才可以在公眾場合玩音樂，南韓則沒有此法例。以上兩條法例，反映了不同地方的人對不同的感官經驗有着不同的容忍程度。也有一些法例，是出於特殊的歷史原因被訂立，現在看起來使人感到不解和荒謬。例如，香港人不可以合法帶羊和牛隻進入公園，而南韓不可進口小型啫喱。程展緯把這些法例放大，在香港犯南韓的法，帶榴槿上巴士（圖21）；他也在南韓犯香港的法，在地鐵玩音樂（圖22）。這些所謂「罪行」只要離開了其司法邊界，便是合法行為。



圖 21：程展緯，帶榴槿上香港巴士，《越境犯罪》，2018。

提供：程展緯。

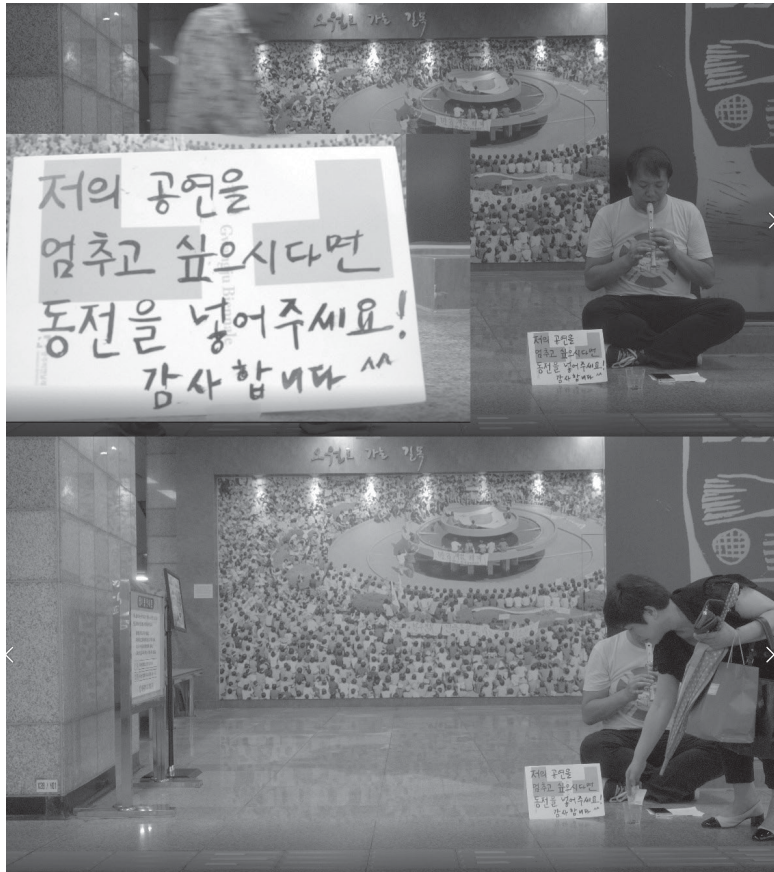


圖 22。程展緯，在韓國地鐵玩音樂，《越境犯罪》，2018。提供：程展緯。

程展緯似乎很貪玩，但他其實希望公眾反思在香港被暫緩的國家安全法。南韓自 1948 年起便實施國家安全法，給予政府權力去侵犯其公民的人權；香港卻沒有為此立法。今天的南韓很認真地去討論是否需要取消此法，而香港則受北京的巨大壓力，要為

基本法第二十三條立法，即中國國家安全法在「兩制」下的版本。程展緯想叫香港人和南韓人共同合作去打破或阻止一些壓迫性的法律。但同時，我也從他的作品看到 *isonomy* 的線索。程展緯看出了法律有其「非基礎性」的面向，也有其非普世性的面向，因而提醒港韓兩地的公民，其實公民自己才是法律的主人。法律是內在於其政治領土和社群的，而法治的普遍性也應該如此理解，使法律和人民相互定義。當我們踏出自己的司法領土，便會見到另一個世界，也同時啟發自己如何看自己的世界。

程展緯越境犯罪，提醒我們要把法律的政治性重新激活起來，把政治和法律放在一組辯證和衝突的關係之中。很多人都怕中共的政治干預會影響香港的法治。過去幾年，我們看到政府用行政程序來否決一些人的議員資格；全國人民代表大會被召喚去詮釋《基本法》，以抗衡香港終審法院的判決；立法會由親建制派把持，通過一些不利香港民主長遠發展的法案。上述情況的確令人憂心，但是，我們的應對方法並非阻止政治進入法律領域，而是要把我們的法律意識再政治化——即從根本上把法治視為一種公共精神。正如終審法院常任法官鄧楨在最近的退休致辭說：「如果我們整體社會堅持維護法治，無人可以輕易把它奪走。」(Lau and Siu 2018) 法治應該是直接從公眾中萌芽成長的公共價值，也只能被法律的共同體採納和維持。只要公眾不率先放棄它，沒有任何外力可以拿走它。繼續維持和發揚香港的法律精神，是香港人的責任。而我相信這一法律精神不單有益於香港，也可以有力批判今天中國政府的生命政治。

生命政治對政治生活

傅柯 (Michel Foucault) 認為，生命權力 (biopower) 緊隨主權權力 (sovereign power) 和規訓權力 (disciplinary power) 發展出來，是現代國家運作的最新權力形態。但是，生命權力沒有取代另外兩種權力，三者是並行的。傅柯指，在十六世紀歐洲，主權是統治性的權力形態，當權者運用法律為工具來維持其力量和穩住皇位。馬基維利 (Niccolò Machiavelli) 的《君主論》(The Prince) 則象徵了法律國家 (state of law) 巧妙和緩慢地轉化成行政國家 (administrative state)，或規訓社會 (society of discipline)，生產了各種常規予其人口去跟從 (Foucault 1991)。當歷史繼續前進，傅柯也發現，人類在十八世紀開始確立兩種統治技術：規訓技術 (technology of discipline) 是以身體為中心的；而生命技術 (technology of life) 是以人口為目標的 (2003, 249)。傅柯早期最重要的作品集中分析規訓的論述，但到了 1970 年代後期，他慢慢從規訓性的權力轉往探討生命政治 (biopolitics) (或生命權力)。如此命名這一種權力形態，是為了形容權力運用人類的基本生物特徵，以它去作為權力的普遍策略。生命政治之所以達成，也是靠着把經濟自由主義和政治自由主義全面整合起來，使自由民主制成為了一套可以庇護市場的政治制度 (Foucault 2008, 29-34)。大體而言，傅柯提出了統治力量從「必須被保衛的主權」(the sovereign who must be defended) 轉移為「必須被保衛的社會」(a society who must be defended)，這裡的「社會」，是指一個族群或一群人口。至於法律，則被傅柯視為傳統主權力量的主要工具，

用來行使控制；新的生命政治則毋須訴諸法律，而是用多層次的微型權力操作去維持秩序。

我們可以把中國視為一個愈來愈熟練地操控生命權力的國家，它是通過跟隨或操控人民起伏不定的民族主義情感來操作的。一些學者基於中國從前實行一孩政策，把中國視為一個生命政治的國家 (biopolitical state)：中國國民被遊說要主動限制自己生育，而政府也用不同法律去直接或間接殺死胎兒，甚至新生嬰兒 (Greenhalgh and Winckler 2005, 322-24)。中國在近年廢除一孩政策，可能更加證明了中國政府已經演化成一種更熟練的生命政治力量。中國政府知道，出生率快速下降會影響民族的財富和存亡，所以叫人民和國家合作去努力改善種族的質素，不單鼓勵生育，而且也把人口從小開始投入密集的訓練和競爭之中。

習近平的中國夢口號也應該如此理解，因為它也關係到中國人此一種族 (Chinese race) 的成長和繁榮。當習近平在 2012 年第一次提及此說，他已經清楚說明，中國夢關係到「中華民族的偉大復興」。⁷ 習近平的中國夢明顯來自美國夢，但後者有着更強的個人主義元素，而中國夢所關心的，是整個種族，當中個體必須

7 習近平第一次表達這概念，是在 2012 年 11 月 29 日訪問中國國家博物館的復興之路展覽之時。但是，中華民族的偉大復興此想法，是中共於 1997 年首次提出的。政府也已經制定了中華民族復興指數來衡量國家完成這項任務的程度。2012 年的指數為 0.653，這意味着當時該項目的完成率為 65.3%。

服膺於它。此夢的唯一內容，是重振和復興種族，它在不同的演講、官方文件、學術研究和流行文化中不斷被重複，帶出希望中華民族成為富裕大國的訊息。可是，此中國夢並不是烏托邦，並沒有承諾要帶來一個全新的未來。相反，那主要是一套保守的論述，試圖維持現狀，以對抗潛伏的敵人，而不是教年輕一代去發夢和追夢。這很明顯是一種回望過去的論述，哀嘆中國失去了本來的偉大，也強調現時的領導人已然重奪失去的力量。

中國政府得到先進的人臉識別和生物遺傳技術之助，在其反恐計劃中仔細監察穆斯林的日常生活，也把成千上萬的維吾爾人送進再教育營。維族人既在中華民族之內，又在其之外。他們被視為危險的他者，但又被看成是中國人，被要求自我糾正。這種擁有絕對權力的主權，是得到很多公民的認可的，因為他們堅信自己的前途也取決於民族的未來：政府愈強大，人民便愈強大，中華民族這個種族，也就可以站起來——不論這個種族的定義是甚麼。我們可以說，公民把他們生存的驅力轉移至國家，交託自己給國家，使自己成為受保護、控制和升級的人口之一。於是，國家也就能代表此人口，指導其統一性、生命和死亡。

傅柯的生命政治理論，明顯有助我們理解中國在今天的管治。可是，在傅柯的理論中，政治的操控有點太順暢，無助我們理解中國為何無法獲得香港年輕人的認同感。傅柯很少討論尊嚴、平等和民主等可以形塑人民政治想像的公共價值。他也往往假設大部份人都會被國家邏輯操控，而此邏輯也會自行更新發展。雖然

傅柯（1981，95）也強調權力關係中有各式各樣的策略和反抗，但是，這些反抗也是在既有的權力關係之中發生，我們很難從中去想像整個結構會如何產生根本性的轉化。

過去幾年所見，中國政府愈強硬推動其生命政治，便愈對那些不屈服的人絕情。這種無情不單在新疆出現，也可見於政府如何運用很多類／反法律的手段在全國各地拘捕維權律師，試圖把國家引向它要打造的法律秩序。中國的例子證明，規訓政治和生命政治是緊緊扣連在一起的，而這是傅柯在討論納粹社會時提過的。⁸ 香港年輕人對抗中國政府的象徵意義，就是顯示此政權在結構上無法跟民主共處，也無法跟其民眾共處。

當然，中國政府不是唯一一個政府會引進高科技來推動民族主義和新自由主義。我不是要妖魔化中國來證實西方文明有多優越。近年，習近平也清楚指出，中國不會玩西方自由主義的遊戲。可以說，中國比起很多西方民主政府更誠實地展露所有現代政府都有的暴力性和壓制性。但是，中國近來如此高調否定司法自主，不太像是有自信和視野的表現，可能只反映了它無法面對人民。這也表明了中國政府如何努力運用威權模式去迫使多元的人口服從。

8 傅柯（2003，260）描述了納粹社會中也有司法權力和生物政治權力的類似融合。這兩種權力形態，允許國家為了自己的種族復興而殺害猶太人。我不想把中國與納粹主義相提並論，但我們不能否認，中國政府操縱司法力量和生物政治，這最終有可能會為極權主義服務。

中國政府跟法治的含糊關係，證明了傅柯的理論無助我們看到主權要完全控制法律是有多困難。傅柯（2004，8-20）指出，十七世紀時，當歐洲的民族國家逐漸成型，有不少國家體制外的力量提出眾多有關法律的討論，旨在挑戰國家的權威，但國家很快便吸納了有關的邏輯，使生命政治在十八世紀冒起。這可能準確形容了歐洲歷史。可是，中國和很多非西方國家是在不情不願和前後矛盾的狀況下複製這條西方之路，我們不應視此管治的「演化」在全球的脈絡為理所當然。現代法律無疑是西方的產物，也被大力輸出到世界各地。但我們必須要從本土角度理解法律，還有它在其社會政治環境中的發展。

亨特（Alan Hunt）和域咸（Gary Wickham）（1994）批評指，傅柯往往把法律（law）等同法令（commands），沒有好好把握權力和法律的關係。傅柯傾向二元地看待規訓權力與生命政治，把它們視為兩個不同階段的國家管治（雖然他也有提過兩者的共存）。規訓權力用法律為工具，生命權力則不靠法律，而靠人的主動服從。根據亨特和域咸（1994，60），此二元理解源於傅柯狹義地理解法律：「把法律視為來自君主的力量，抹去了法律在歷史上其實有複雜的來源，包括皇權、大眾的自我規範、民間傳統的權利、互相競爭的特殊司法權（教會、行會、商會）、地方和區域性的自主，和其他法律形式。」由於法律吸收了各方面的影響，它也在理論上跟社會的不同方面維持着互動的關係。如果法律很大程度上被國家用來規訓人民，那麼，我們的工作便是要探索人民如何重奪法律精神（spirit of law）去直面國家權力。這裡，我們可以再次

參考阿倫特。她不像傅柯，因為她把我們帶離純生物性和個人性的生命驅力，進入一種共同生活的政治。

傅柯把 *bios* 視作人生活的私欲，阿倫特則另有看法：她把 *zoē* 視為裸命（bare life），即傅柯指的 *bios*，但她把 *bios* 視為合資格和公共的生活，而這是傅柯沒有討論的。阿倫特用戲劇面具為比喻，解釋法律（即那副面具）能夠阻止 *zoē* 進入 *bios*。她解釋說，法國大革命是從法國社會的面孔上撕下虛偽面具的時刻（2006b，95）。但是，她也曾提及希臘劇場中面具的意義：面具隱去或替換了演員的臉和表情，但仍然讓人發聲。從社會及主體互聯的角度看，面具可以被視為一種虛偽。但在法律及政治領域，面具可以阻止私人進入公共，是使人人平等的關鍵。因此，以法律作面具，可以讓人得以發聲，但同時隱去其面孔。阿倫特進一步解釋，*persona* 一詞——本來是其中一種面具——後來成為了一個喻詞和法律用語。進入法院的，不是一個不經修飾的天然自我，而是一個背負了權利和義務的人，這個人由法律所創造，於法庭現身（Arendt 2006b，97）。不論是在劇院還是法院，人們戴上面具，從而去確立私人自我和公眾形象的距離。在法律面前的人，需要放下某一部份的自己，不讓個人私利直接表達出來，並使法人資格成為可能，就如香港大律師在法院佩戴的司法假髮。

在我看來，法律之所以在阿倫特的現身政治中有重要位置，並非因為法律代表性，而是因為它在公共空間佔有一個重要的位置，它既保障平等，也阻礙了恐怖政治或權力機構的統治。最

理想來說，法律領域應該是一個可以讓人把自己的事務帶入公共領域作裁定的領域，而法律的中介，讓（私人的）*zoe* 進入（公共的）*bios*。我們大可批評阿倫特把公私二分，但我們也不能忘記，她是以面具作為二分的基礎，而此面具並不旨在帶來永久性和不可逆轉的影響。面具遮蔽人的私人面向，讓人人一起投身公共，但此面具也是人工的和臨時的，人們可以按意願把它放下和戴上。換言之，阿倫特的面具是受規範的，但這些規範也很寬鬆；它提供了一組公共的標準、原則和語言予人平等交流，但這些規範本身並沒有神聖性，也非永恆不變。戴上面具，是一種法律性的姿態和義務。主動戴上它，表示人願意進入公共，也為公共負責。法律可以像面具一樣保障平等；但此平等是非本質的，也尊重人的自由。

阿倫特強調，*zoe*（生物性的生命歷程）屬於個人而非公共領域；*bios* 則在身體外，即阿倫特（1998）所稱的世界（world）或公共之中發生。法律是一條邊界，區分了 *bios* 的空間和 *zoe* 的空間。如此，我們便不難明白阿倫特的政治生活（*bios politikos*）和傅柯的生命政治有何差異。傅柯的 *bios* 是一原始的生命力，而阿倫特分析的，是人類生活的二重性，當中既有私人的生活欲望，也有共同生活的公共需求。她把阿里士多德說的政治生活說成是指向一種實踐的、現身的空間，也就是城邦（Arendt 1998，13-14；Arendt 2005，85-86）。阿倫特也區分了希臘語的 *bios politikos* 和 *bios theōrētikos*。她批評希臘哲學家自柏拉圖起便從前者撇離（活躍的政治生活），退至後者（個人獨處的生活和思考）（Taminiaux 1996）。

阿倫特的政治生活和傅柯的生命政治的不同之處，不單單在兩者對 *bios* 有不同理解，也在於它們如何看政治。對傅柯來說，國家和社會機構在現代社會行使其政治技術，而阿倫特則把個人的政治行動者理論化成政治的主體。我們可以說，當傅柯詳細拆解新自由主義如何透過生命政治去育成其管治，阿倫特則參考古代的概念，從中尋找從人類變成現代主體的他途。對傅柯而言，生命政治是使人馴服的管治術；阿倫特的政治生活，卻可以從兩方面抵抗國家的生命政治：一、守法終究是一道德行為（moral act），而個體應該為自己所戴的面具負責。二、真正的法治精神不應該，也不可能由個別人士或既得利益者所操控，因為它只能在一個由行動和互動所構築的現身空間之中才得以體現出來。面具很輕，可按人的自由意志拿起和放下；它不是鐐銬，要靠外力才可以加諸人們身上。

當傅柯把生命政治分析成一種毋須法律來運作的主權力量，阿倫特那以民為本的政治生活，則需要法律去斡旋人的利益和分歧。阿倫特可能遠比傅柯來得更理想主義；但沒有此理想主義，也不可能形成任何政治異議。兩人分別描繪了不同的權力操作，也各有其道理。但我們不能過份強調傅柯所聚焦的控制上，忽略了阿倫特分析人民自主的重要性及效用。同樣，法律也是既有壓迫性，也有解放性。

阿倫特的法律觀，可以幫我們思考很多圍繞法治而出現的討論，不論是在香港還是在世界各地都是。佔領運動可以被視為

一次公民抗命，它體現了阿倫特所指的政治生活，對抗傅柯的生命政治。三個月的佔領，沒有帶來即時的政治變革，但讓香港人難得感受到 *isonomy* 的運作。公民抗命是新生之舉 (an act of natality)，是追求變革的力量。對阿倫特來說，新生性 (natality) 是人類多元性的基礎，每一次創造新生，都是為了把物種多元化。此新生觀也是所有政治的原初動力 (Vatter 2014, 140)。雖然很多批評者指出阿倫特拒絕把生物性的歷程 (biological process) 引進政治，但她其實清楚看到生物性和政治性的連結：一方面，生命的力量是所有政治變革的終極來源；另一方面，我們不能讓政治被這道力量控制。阿倫特不單區分了 *bios* 和 *zoe*，也強調兩者的互相形構，即人的政治生活也是由其私人生活所孕育和支持的。後傘運一代的重要任務，是要使香港從中國夢的生命政治及種族主義切割出來，使香港能夠通過政治生活去建立其政治和法律上的活力。

香港社會學家呂大樂 (Lui 2015) 認為，香港的很多問題都來自《基本法》。他認為，在起草《基本法》的 1980 年代，中國仍然在多方面落後香港，而香港人也著緊如何保護經濟的現狀。《基本法》為了回應香港當時普遍恐共的情緒，便強調維持香港現狀和保護資本主義的體制和實踐。呂大樂認為，此害怕改變的心態，使《基本法》和香港人都難以正面和主動回應新的全球情勢，到了今天，中國已不太需要依賴香港去接觸世界。我認同呂大樂的說法，即《基本法》的視野並沒有設想過香港會被整合成為一個大國的一部份，可是，呂大樂也似乎太少看一部小憲法的活力。所有

現代法律——即使是憲法——都預設了能力去適應和演化，原因是法律是由民眾所寫的。真正的關鍵，在於人民的政治參與，由此讓法律得以隨人民的意志演化。當「高度自治」被莊嚴地寫進《基本法》，就已經使香港的政體有一定能力去面對一個開放的未來。如果我們相信我們的法律同時尊重 *nomos* 和 *lex*，它既為共同體提供穩固的基礎，又容許共同體隨世界演化，那香港已準備好面對各種挑戰了。

結語

因為這項研究，我有幸跟很多雨傘運動的參與者詳談，一起討論他／她們如何看這一場運動，又如何看香港。在研究過程中，我慢慢明白到不同主體在佔領區內外發展出來的互聯關係，感到它們無法被簡化為一些簡單的道德判斷和意識形態分析。很多示威者都發現了自己的另一面，驚訝於自己如何回應各種各樣的威脅、寂寞、陌生人、無聊和糾紛。在佔領區發生的事，往往突如其來，人們常常得快速下決定，有時會在事後感到後悔。很多佔居者對佔領的日子只有模糊的記憶，而他們在街上的日與夜，也往往既不浪漫，也不瀟灑。可是，他們沒有感到這段體驗是毫無意義的。儘管不是人人也選擇（或能夠）長期睡在街上，但很多人一有空便盡力回佔領區，那怕是在那裡無所事事。在這個城市，置業被視為人生大事，但很多人卻因為這場運動而發展出一種依附街道的情感，因而重新發現公共，這可能是傘運最獨特的地方。人們希望留在街上，不是出於甚麼強烈目的或情緒，而是因為佔領區似乎能夠提供一種歸屬感，它可以疏理和調解一些個人的感受和政治的情感，把人們的政治參與轉化成一個共同的避難所——這一宗政治事件，也同時是讓人們寄存情緒和治療情緒的地方。

不少人認為，傘運後的香港變得更不宜居。可是，大部份人仍然覺得，佔領區是他們經歷過最奇妙的香港。他們記得自己屬於某個集體之中，那集體不求服從，也很自由，而且有機會跟其他萍水相逢的人相遇、聊天甚至共居。醫學院的尖子跟中學的輟學生閒聊，同情對方奔波勞碌，也互相尊重。銀行家下班後一踏

入佔領區，便忘記了白天面對波動變幻的金融世界的情感抽離，帶着物資支援手足，到處徘徊，也找到一個不一樣的自己。正正是這些瑣碎的、非烏托邦的面向，才使雨傘運動成為一件值得我們參與、記錄和重訪的事件。也正正是因為此政治共同體平凡、未定和臨時，使它可以最有力地批判民族國家主權的霸權，同時批判新自由主義不斷追求發展和經濟自由的迷思。

可是，這個新的開端——這個使人感到希望和自由的時刻——卻不被允許繼續成長。在此書定稿之際，因為反對逃犯條例而發展出來的示威暴力惡化，而這可說是北京扼殺此政治潛力的後果。年輕人十分沮喪，不少人願意犧牲自己和城市的未來去爭取民主，成就出一種崇高的自毀傾向，而這是政權無法應對的。在傘運裡，人們仍然可以坐下來交談，但這次的示威，卻是由絕望和鬥爭所引發。我們看見「恐懼」的破壞力，導致各方暴力加劇，社會異常撕裂；我們也看見「愛」的破壞力：因為大家愛前線勇武示威者，即使知道暴力會使他們受傷和坐牢，也會使仇恨惡性滋長，卻仍然不能不支持其行動。整個城市都不勝疲憊。可是，如果沒有力量強大的恐懼與愛，反逃犯條例的運動不會走到這麼遠，不單爭取官方收回條例，而且使民眾再次現身。

儘管我受困於各種過度的情緒之中，但我不會只用「民粹主義」一詞去簡化和標籤新一輪示威。香港社會有不少發展着實讓人擔心，但只要細心觀察，不難發現很多成熟的討論。不論是在社交媒體和大眾媒體上，還是跟朋友和陌生人的聊天裡，都有涉

及社運策略、道德、自我和人際等的思考，讓我留下深刻印象。很多人選擇行動，也有很多人在思考時無法放下基本的道德責任。因為運動得到城市裡大多數的人口支持，而這一數以百萬計的人口又是由很多不同政治立場的人所組成，所以，我們可以常常在討論中看到不同利益和不同協商如何互相包容，互相轉化。示威者也努力把訊息傳給跟他們對立的陣營，而且不斷努力嘗試找尋主流。從雨傘運動到反逃犯條例示威，民眾好像都被恐懼帶着走，但恐懼之下，其實還有對民主的深刻追求。

民主的代價很高，而很多香港人卻仍然願意付出這個代價。但何為民主？在香港的案例，目前尚未存在一個讓人仿效和追求的民主模式，但這座城市的民主運動者只能持續地奮鬥下去，對內要面對多元化的居民，對外要面對一個在新冷戰氛圍下非常焦慮的政權。香港民主運動可以向世界提供的啟發，在於它選擇重新擁抱一個動蕩的世界——將來對於今天之可貴，正是它的不確定性。我們盲目地渴求一些穩定和自我掌控的感覺，一直遮蔽了這個動蕩的世界，也使資本主義和國家主義能夠藉機篡奪民眾的力量。雖然很多香港人仍然在想像政治未來的路途上感到迷失，但我認為，感到困惑而不確定，其實更有益，而謙虛也比樂觀好。此一不確定的旅程，也為全世界許多人展示了民主作為過程有何價值，這不僅僅是在空談一個抽象的民主制度。

這種直面多元性和危險的勇氣，其實可以有效介入現時廣泛地滲透在我們的社會之中的恐懼和不安感。近年，世界各地很

多人都選擇強人領導而非民主，就是為了緩和這些負面感受。我們正身處一段關鍵的時期之中，有必要重構政治生活，把它激發生命力的力量履行出來，從下而上地抵抗人們過份崇拜傳統、統一性和權威。要把平等、多元和身份等矛盾的原則加以調和，是不可能僅僅靠規劃而完成的；相反，我們每次都只能邁出踏實的一步。我從阿倫特（Hannah Arendt）的文字明白到，要阻止極權主義扎根，唯一方法是提醒人做個普通和負責的公民，這才可以通過政治促成改變。我們不是英雄，也不是受害者，而是自主的個體，可以和其他人一起形成民眾。自稱民眾，歸根究底不是要跟一個想像的敵人開戰，也不是要去尋找社會內在或外在的代罪羔羊，而是要去建立一個政治共同體，當中每個人都是平等和獨立的政治主體，能夠在不確定中仍然邁步向前，追求改革。最重要的是，我們可以在政治參與中做自己。正如海德格（Martin Heidegger）（1977，127）提醒我們，「自由……就是要把自我展示開來」（freedom... reveals itself as letting beings be）。

阿倫特跟海德格的最重要的分歧之一，是兩人有不同的時間觀：海德格的存在（being）在當下開展，面向未來。阿倫特把人類視為一個扎根歷史的物種（species），它以記憶去定義每一個人及每一個共同體的完整性。海德格向前看，阿倫特像本雅明（Walter Benjamin），更多地往後看。但阿倫特和本雅明都沒有臣服於傳統。阿倫特（1978，1：12）叫我們「用新的眼光看過去，不要被任何傳統拖累和指導，只有這樣，我們才可以開創性地處理大量豐富的原始經驗，在不用受制於別人的指點去處理這批寶

藏。」本書也可以被視為此記憶意志（will to remember）的體現，它邀請我們去記住香港，也要記住很多追求解放、且由集體參與的民主運動。本書也旨在提醒大家，所有城市皆有其獨特的歷史、民間智慧和常識、聲音與氣味——不只食物的香氣，也有廢物的惡臭。大部份的民主操作，都可能需要各種機構去處理，但民主的力量，卻始終是來自喧鬧的街道。此記憶意志串起所有碎片，可以形成一道巨大的引力，去讓人民擁抱現身的政治，直面那些伴隨着民主的未來而出現的各種危機和潛能——這個民主的未來，總是會背離我們精心計劃的藍圖，為我們帶來驚喜。

人名對照表

Abbas, Ackbar	阿巴斯	Dreyfus, Hubert	達孚	Massey, Doreen	美斯
Adorno, Theodore	阿多諾	Dufourmantelle, Anne	杜科曼泰莉	Massumi, Brian	馬蘇美
Agamben, Giorgio	阿甘本	Duncanson, Ian	鄧肯臣	Matthews, Gordon	麥高登
Ahmed, Sara	阿密	Eichmann, Adolf	艾希曼	Mouffe, Chantel	莫芙
Airriess, Christopher	艾利斯	Foucault, Michel	傅柯	Mulvey, Laura	莫維
Arendt, Hannah	阿倫特	Friedman, Milton	佛利民	Nancy, Jean-Luc	南希
Augé, Marc	奧熱	Gerbaudo, Paolo	查包度	Negri, Antonio	尼格里
Balibar, Etienne	巴里巴	Groys, Boris	哥羅斯	Ong, Aihwa	翁愛華
Bataille, Georges	巴塔耶	Hardt, Michael	哈特	Örs, İlay Romain	奧斯
Bazin, André	巴贊	Harvey, David	哈維	Pitkin, Hanna	皮堅
Benjamin, Walter	本雅明	Heidegger, Martin	海德格	Poitras, Laura	柏翠絲
Berry, Chris	裴開瑞	Hjorth, Larissa	賀芙	Rancière, Jacques	洪席耶
Birmingham, Peg	伯明翰	Honig, Bonnie	安列	Raza, Maple	拿沙
Boym, Svetlana	波姆	Hoy, David	海爾	Rieger, Joerg	李格爾
Breen, Keith	比連	Hunt, Alan	亨特	Rofel, Lisa	羅麗莎
Brown, Wendy	布朗	Jurkevics, Anna	祖奇維	Ruskola, Teemu	絡德睦
Butler, Judith	巴特勒	Kant, Immanuel	康德	Said, Edward	薩伊德
Castells, Manuel	卡斯特	Kristeva, Julia	克莉斯蒂娃	Schmitt, Carl	施密特
Cannolly, William E.	干納利	Laclau, Ernesto	拉克勞	Shklovsky, Victor	什克洛夫斯基
Cumiskey, Kathleen	喬密斯基	Lefebvre, Henri	列斐伏爾	Smith, Rogers	史密夫
Dean, Jodi	甸恩	Losurdo, Domenico	洛蘇多	Snowden, Edward	斯諾登
Derrida, Jacques	德希達	Machiavelli, Niccolò	馬基維利	Wickham, Gary	域咸
Doane, Mary Ann	多恩	Martin, Fran	馬嘉蘭	Wood, Ellen	活特

參考書目

英文書目

- Abbas, A. 1997. *Hong Kong: Culture and the politics of disappearance*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Abul-Magd, Z. 2012. Occupying Tahrir Square: The myths and the realities of the Egyptian Revolution. *South Atlantic Quarterly* 113 (3): 565-72.
- AFP. 2014. Wordplay a new weapon in Hong Kong democracy battle. *Mail Online*, December 5. <http://www.dailymail.co.uk/wires/afp/article-2861850/Wordplay-new-weapon-Hong-Kong-democracy-battle.html>
- Agamben, G. 2000. Notes on gesture. In *Means without end: Notes on politics*, by G. Agamben, translated by V. Binetti and C. Casarino, 49-60. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ahmed, S. 2014a [2004]. *The cultural politics of emotion*, 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ahmed, S. 2014b. *Willful subjects*. Durham, NC: Duke University Press.
- Airriess, C. 2005. Governmentality and power in politically contested space: Refugee farming in Hong Kong's New Territories, 1945-1970. *Journal of Historical Geography* 31 (4): 763-83.
- Amnesty International. 2013. Egypt: Gender-based violence against women around Tahrir Square. February 6. <https://www.amnesty.org/en/documents/MDE12/009/2013/en>
- Arendt, H. 1968. Introduction: Walter Benjamin, 1892-1940. In *Illuminations*, by W. Benjamin, translated by H. Zohn, edited by H. Arendt, 1-58. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. 1972 [1969]. *Crisis of the republic*. Orlando, FL: Mariner Books.
- Arendt, H. 1977 [1961]. *Between past and future: Six exercises in political thought*. New York: Penguin.
- Arendt, H. 1978 [1971]. *The life of the mind*, vols 1 and 2. New York: Harcourt.
- Arendt, H. 1985 [1973]. *The origins of totalitarianism*. Orlando, FL: Harcourt.
- Arendt, H. 1992 [1982]. *Lectures on Kant's political philosophy*. Edited by R. Beiner. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. 1998 [1958]. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. 2003. *Responsibility and judgment*. Edited by J. Kohn. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. 2005. *The Promise of politics*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. 2006a [1963]. *Eichmann in Jerusalem: A report on the banality of evil*. New York: Penguin.
- Arendt, H. 2006b [1963]. *On revolution*. New York: Penguin.
- Arendt, H. 2007. *The Jewish writings*. Edited by J. Kohn and R. H. Feldman. New York: Schocken Books.
- Augé, M. 1995. *Non-places: Introduction to an anthropology of supermodernity*. Translated by J. Howe. London: Verso.
- Balibar, É. 2014. *Equaliberty: Political essays*. Translated by J. Ingram. Durham, NC: Duke University Press.
- Bataille, G. 1991. *The accursed share*, vol. 1. New York: Zone Books.
- Benhabib, S. 2006. *Another cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Benjamin, W. 1968 [1950]. Theses on the philosophy of history. In *Illuminations*, by W. Benjamin, translated by H. Zohn, edited by H. Arendt, 253-64. New York: Schocken Books.
- Berry, C., and L. Rofel. 2010. Introduction. In *The new Chinese documentary film movement: For the public record*, edited by C. Berry, Lu Xinyu, and L. Rofel, 3-14. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Birmingham, P. 2011. On action: The appearance of the law. In *Action and appearance*:

- Ethics and the politics of writing in Hannah Arendt*, edited by A. Yeatman, C. Barbour, P. Hansen, and M. Zolkos, 103–16. London: Continuum.
- Boym, S. 2005. Poetics and politics of estrangement: Victor Shklovsky and Hannah Arendt. *Poetics Today* 26 (4): 581–611.
- Bradsher, K. 2014. Building a bamboo bulwark against the Hong Kong police. *New York Times*, October 13. <http://www.nytimes.com/2014/10/14/world/asia/building-a-bamboo-bulwark-against-the-hong-kong-police.html>
- Breen, K. 2012. Law beyond command? An evaluation of Arendt's understanding of law. In *Hannah Arendt and the law*, edited by M. Goldoni and C. McCorkindale, 15–34. Oxford: Hart.
- Brock, R., and S. Hodkinson, eds. 2000. *Alternatives to Athens: Varieties of political organization and community in ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, W. 1988. *Manhood and politics: A feminist reading in political theory*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Brown, W. 2011. Occupy Wall Street: Return of a repressed *res-publica*. *Theory & Event* 14 (4, supplement). <https://doi.org/10.1353/tae.2011.0064>
- Brown, W. 2015. *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books.
- Brunner, C., R. Nigro, and G. Raunig. 2013. Post-media activism, social ecology and eco-art. *Third Text* 27 (1): 10–16.
- Burroughs, M. D. 2015. Hannah Arendt, “Reflections on Little Rock,” and white ignorance. *Critical Philosophy of Race* 3 (1): 52–78.
- Butler, J. 2012. *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. 2015. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cai, Y. 2017. *The Occupy Movement in Hong Kong: Sustaining decentralized protest*. London: Routledge.
- Callahan, W. A. 2010. *China: The pessimist nation*. Oxford: Oxford University Press.
- Castells, M. 2012. *Networks of outrage and hope: Social movements in the internet age*. Cambridge: Polity Press.
- Census and Statistics Department, Hong Kong. 1978–79. *Hong Kong by-census 1976: Main report*, vol. 1. Hong Kong: Government printer.
- Centre for Communication and Public Opinion Survey, Chinese University of Hong Kong. 2014. Public opinion & political development in Hong Kong: Survey results. http://www.com.cuhk.edu.hk/ccpos/images/news/TaskForce_PressRelease_141218_English.pdf
- Chan, E., and J. Chan. 2014. Liberal patriotism in Hong Kong. *Journal of Contemporary China* 23 (89): 952–70.
- Chan, M. 2018. Networked counterpublics and discursive contestation in the agonistic public sphere: Political jamming a police force Facebook page. *Asian Journal of Communication* 28 (6): 561–78.
- Chan, S. C. K. 2017. Un-imagining the local/future: Cinematic engagement with the absence of hope. *Cultural Studies* 31 (6): 820–36.
- Chan, S.-H. 2015. The Protestant community and the Umbrella Movement in Hong Kong. *Inter-Asia Cultural Studies* 16 (3): 380–95.
- Chan, Y. W. 2011. Revisiting the Vietnamese refugee era: An Asian perspective from Hong Kong. In *The Chinese/Vietnamese diaspora: Revisiting the boat people*, edited by Y. W. Chan, 3–19. Abingdon: Routledge.
- Chen, Y. C., and M. M. Szeto. 2015. The forgotten road of progressive localism: New preservation movement in Hong Kong. *Inter-Asia Cultural Studies* 16 (3): 436–53.
- Cheng, E. W., and W.-Y. Chan. 2017. Explaining spontaneous occupation: Antecedents, contingencies and spaces in the Umbrella Movement. *Social Movement Studies* 16 (2): 222–39.
- Chiu, C. C. H. 2005. Cynicism about community engagement in Hong Kong. *Sociological Spectrum* 25 (4): 447–61.
- Chu, C. 2010. People power as exception: Three controversies of privatisation in post-handover Hong Kong. *Urban Studies* 47 (8): 1773–92.
- Chu, D. 2015. The Hong Kong youthquake: Social media, protest mobilization and generational divide in Umbrella Movement. Paper presented at the Mob Politics in Asia conference, March 12–13, Asia Research Institute, National University of Singapore.
- Chu, Y.-W. 2017. Who speaks for Lion Rock? Pro-Cantonese campaign (or lack thereof) in Hong Kong. In *Civil unrest and governance in Hong Kong*, edited by M. H. K. Ng and J. D. Wong, 196–212. London: Routledge.
- Communications and Public Relationships Office, Chinese University of Hong Kong. 2014. CUHK releases survey findings on views on Hong Kong's core values. Octo-

- ber 30. http://www.cpr.cuhk.edu.hk/en/press_detail.php?1=1&id=1915
- Connolly, W. E. 1995. *Ethos of pluralization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Connolly, W. E. 2017. *Facing the planetary: Entangled humanism and the politics of swarming*. Durham, NC: Duke University Press.
- Cowie, E. 2007. Specters of the real: Documentary time and art. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 18 (1): 87–127.
- Cumiskey, K. M., and L. Hjorth. 2013. Between the seams: Mobile media practice, presence and politics. In *Mobile media practices, presence and politics*, edited by K. M. Cumiskey and L. Hjorth, 1–11. New York: Routledge.
- Curthoys, N. 2002. Hannah Arendt and the politics of narrative. *Journal of Narrative Theory* 32 (3): 348–70.
- Dapiran, A. 2017. *City of protest: A recent history of dissent in Hong Kong*. Ringwood, Australia: Penguin.
- Dean, J. 2005. Communicative capitalism: Circulation and the foreclosure of politics. *Cultural Politics* 1 (1): 51–74.
- Dean, J. 2016. *Crowds and party*. London: Verso.
- De Kloet, J. 2018. Umbrellas and revolutions: The aesthetics of the Hong Kong protests. In *Global cultures of contestation: Mobility, sustainability, aesthetics & connectivity*, edited by E. Peraan, R. Celikates, J. de Kloet, and T. Poell, 151–70. New York: Palgrave Macmillan.
- Della Porta, D., and M. Diani. 2015. *The Oxford handbook of social movement*. Oxford: Oxford University Press.
- Derrida, J. 2005. *Rogues: Two essays on reason*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Derrida, J., and A. Dufourmantelle. 2000. *Of hospitality*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Dicey, A. V. 2010. Rule of law and the English constitution. In *Readings in the philosophy of law*, 5th ed., edited by J. Arthur and W. H. Shaw, 22–26. Boston: Prentice-Hall.
- Doane, M. A. 2007. Indexicality: Trace and sign—Introduction. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 18 (1): 1–6.
- Dreyfus, H. 2001. *On the internet*. London: Routledge.
- Duncanson, I. 2012. *Historiography, empire and the rule of law: Imagined constitutions, remembered legalities*. Abingdon, UK: Routledge.
- Dupuy, T. 2011. The Occupy Movement's woman problem. *Atlantic*, November 21. <http://www.theatlantic.com/politics/archive/2011/11/the-occupy-movements-woman-problem/248831>
- El Hamamsy, W., and M. Soliman. 2013. The aesthetics of revolution: Popular creativity and the Egyptian spring. In *Popular culture in the Middle East and North Africa: A postcolonial outlook*, edited by W. El Hamamsy and M. Soliman, 246–60. New York: Routledge.
- El-Khatib, M. S. 2013. Tahrir Square as spectacle: Some exploratory remarks on place, body and power. *Theatre Research International* 38 (2): 104–15.
- Ellis, P. 2013 [2000]. Hong Kong as a complex adaptive system. In *Managed in Hong Kong: Adaptive systems, entrepreneurship and human resources*, edited by R. Fitzgerald and C. Rowley, 33–55. London: Routledge.
- Foucault, M. 1981. *The history of sexuality: an introduction*, vol 1. Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. 1991. Governmentality. In *The Foucault Effect: Studies in governmentality*, edited by G. Burchell, C. Gordon, and P. Miller, 87–104. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. 2003. "Society must be defended": *Lectures at the Collège De France, 1975–76*. Edited by M. Bertani and A. Fontana. Translated by D. Macey. New York: Picador.
- Foucault, M. 2004. *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège De France, 1978–79*. Edited by M. Senellart. Translated by G. Burchell. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, M. 2005. *The hermeneutics of the subject: Lectures at the Collège De France, 1981–82*. Edited by F. Gros. Translated by G. Burchell. New York: Picador.
- Fowkes, M., and R. Fowkes. 2012. #Occupy art. *Art Monthly* 359 (September): 11–14.
- Friedman, M. 2006. Hong Kong Wrong. *Wall Street Journal*, October 6.
- Fung, D. C. L., and W. M. Lui. 2017. Is liberal studies a political instrument in the secondary school curriculum? Lessons from the Umbrella Movement in postcolonial Hong Kong. *Curriculum Journal* 28 (2): 158–75.
- Gallagher, M. 2006. Mobilizing the law in China: "Informed disenchantment" and the development of legal consciousness. *Law & Society Review* 40 (4): 783–816.
- Gan, W. 2016. Puckish protesting in the Umbrella Movement. *International Journal of Cultural Studies* 20 (2): 162–76.
- Gao, Charlotte. 2019. Xi: China must never adopt constitutionalism, separation of

- powers, or judicial independent. *The Diplomat*, February 19. <https://thediplomat.com/2019/02/xi-china-must-never-adopt-constitutionalism-separation-of-powers-or-judicial-independence/>
- Gerbaudo, P. 2012. *Tweets and the streets: Social media and contemporary activism*. London: Pluto Press.
- Gines, K. T. 2014. *Hannah Arendt and the Negro question*. Bloomington: Indiana University Press.
- Greenhalgh, S., and E. A. Winckler. 2005. *Governing China's population: From Leninist to neoliberal biopolitics*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Groys, B. 2016. *In the flow*. London: Verso.
- Hansen, M. H. 2000. The Hellenic polis. In *A comparative study of thirty city-state cultures*, edited by M. H. Hansen, 141–88. Copenhagen: Royal Danish Academy of Sciences and Letters.
- Hardt, M., and A. Negri. 2017. *Assembly*. New York: Oxford University Press.
- Harootunian, H. 2000. *Overcome by modernity: History, culture, and community in interwar Japan*. Princeton: Princeton University Press.
- Harvey, D. 2003. *The new imperialism*. New York: Oxford University Press.
- Harvey, D. 2012. *Rebel cities: From the right to the city to the urban revolution*. New York: Verso.
- Heidegger, M. 1977 [1961]. On the essence of truth. In *Martin Heidegger basic writings*, translated by J. Sallis, 117–41. New York: HarperCollins.
- Hong Kong Bar Association and Law Society of Hong Kong. 2017. “Joint Statement of the Hong Kong Bar Association and the Law Society of Hong Kong in Response to Criticisms of Judicial Independence in Hong Kong.” August 18, 2017. <https://www.hkba.org/events-publication/press-releases-coverage/2017>
- Hong Kong Journalists Association. 2014. *Press freedom under siege: Grave threats to freedom of expression in Hong Kong, 2014 annual report*. http://www.hkja.org.hk/ebook/e_Annual_report_2014/mobile/index.html
- Honig, B. 2001. *Democracy and the foreigner*. Princeton: Princeton University Press.
- Honig, B. 2016. What kind of thing is land? Hannah Arendt's object relations, or: The Jewish unconscious of Arendt's most “Greek” text. *Political Theory* 44 (3): 307–36.
- Hou, H. 2014. *The King of Kowloon: The art of Tsang Tsou Choi*. Hong Kong: Damiani.
- Hou, J., and S. Knierbein, ed. 2017. *City unsilenced: Urban resistance and the public space in the age of shrinking democracy*. New York: Routledge.
- Hoy, D. 2009. *The time of our lives: A critical history of temporality*. Cambridge: MIT Press.
- Hui, P.-k. 1999. Comprador politics and middleman capitalism. In *Hong Kong's History: State and society under colonial rule*, edited by T.-w. Ngo, 30–45. London: Routledge.
- Hui, P. K., and K. C. Lau. 2015. “Living in truth” versus realpolitik: Limitations and potentials of the Umbrella Movement. *Inter-Asia Cultural Studies* 16 (3): 348–66.
- Hung, H.-f., and H.-y. Kuo. 2010. “One country, two systems” and its antagonists in Tibet and Taiwan. *China Information* 24 (3): 317–37.
- Hunt, A., and G. Wickham. 1994. *Foucault and law: Towards a sociology of law as governance*. London: Pluto Press.
- Jeffery, C., ed. 2015. *The regional dimension of the European Union: Towards a third level of Europe*. London: Routledge.
- Jessop, B. 2002. Liberalism, neoliberalism, and urban governance: A state-theoretical perspective. *Antipode* 34 (3): 452–71.
- Jiménez, A. C., and A. Estalella. 2013. Assembling neighbors: The city as hardware, method, and “a very messy kind of archive.” *Common Knowledge* 20 (1): 150–71.
- Jurkevics, A. 2017. Hannah Arendt reads Carl Schmitt's *The nomos of the Earth: A dialogue on law and geopolitics from the margins*. *European Journal of Political Theory* 16 (3): 345–66.
- Kant, E. 1951. *Critique of judgment*. Translated by J. H. Bernard. New York: Hafner.
- Kawase, K. 2019. Hong Kong ‘will be over’ if extradition law is passed, activist says. June 13. *Nikkei Asian Review*. <https://asia.nikkei.com/Spotlight/Hong-Kong-protests/Hong-Kong-will-be-over-if-extradition-law-is-passed-activist-says>
- Kepley, V., and R. Swender. 2009. Claiming the found: Archive footage and documentary practice. *Velvet Light Trap* 64:3–9.
- Kristeva, J. 2001. *Hannah Arendt: Life is a narrative*. Toronto: University of Toronto Press.
- Laclau, E., and C. Mouffe. 1985. *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. London: Verso.
- Lam, L. 2014. Facebook is Hong Kong's top digital platform in survey commissioned by company. *South China Morning Post*, August 22. <http://www.scmp.com/news/hong-kong/article/1578755/facebook-citys-top-digital-platform-survey-commissioned-company>

- Lau, C., and J. Siu. 2018. "Eternal vigilance" needed in Hong Kong to uphold rule of law, top court judge says in farewell. *South China Morning Post*, October 22. <https://www.scmp.com/news/hong-kong/law-and-crime/article/2169720/eternal-vigilance-needed-hong-kong-uphold-rule-law-top>
- Lau S.-k. 1981. Chinese familism in an urban-industrial setting: The case of Hong Kong. *Journal of Marriage and Family* 43 (4): 977-92.
- Laws, D., and J. Forester. 2015. *Conflict, improvisation, governance: Street level practices for urban democracy*. New York: Routledge.
- Lee, F. L. F., and J. M. Chan. 2018. *Media and protest logics in the digital era: The Umbrella Movement in Hong Kong*. New York: Oxford University Press.
- Lee, J. H. X. 2011. Sojourn in Hong Kong, settlement in America: Experiences of Chinese-Vietnamese refugees. In *The Chinese/Vietnamese diaspora: Revisiting the boat people*, edited by Y. W. Chan, 133-46. Abingdon, UK: Routledge.
- Lee, P. S. N., C. Y. K. So, and L. Leung. 2015. Social media and Umbrella Movement: Insurgent public sphere in formation. *Chinese Journal of Communication* 8 (4): 356-75.
- Lekakis, E. J. 2017. Alternative media ecology and anti-austerity documentary: The #greekdocs archive. *Journal of Alternative and Community Media* 2:28-44.
- Leung, B., and S.-h. Chan. 2003. *Changing church and state relations in Hong Kong, 1950-2000*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Leung, L. Y. M. 2018. Online radio listening as "affective publics"? (Closeted) participation in the post-Umbrella Movement everyday. *Cultural Studies* 32 (4): 511-29.
- Liu, Y. 2015. Yellow or blue ribbons: Analysing discourses in conflict in the televised government-student meeting during the Occupy Movement in Hong Kong. *Chinese Journal of Communication* 8 (4): 456-67.
- Lo, P. Y. 2014. *The judicial construction of Hong Kong's Basic Law: Courts, politics and society after 1997*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Losurdo, D. 2011. *Liberalism: A counter-history*. London: Verso.
- Lowe, J., and E. Y.-H. Tsang. 2018. Securing Hong Kong's identity in the colonial past: Strategic essentialism and the Umbrella Movement. *Critical Asian Studies* 50 (4): 1-16.
- Lui T.-I. 2015. A missing page in the grand plan of "one country, two systems": Regional integration and its challenges to post-1997 Hong Kong. *Inter-Asia Cultural Studies* 16 (3): 396-409.
- Lui T.-I. 2017. "Flying MPs" and political change in a colonial setting. In *Civil unrest and governance in Hong Kong*, edited by M. H. K. Ng and J. D. Wong, 76-96. London: Routledge.
- Ma, N. 2007. *Political development in Hong Kong: State, political society, and civil society*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Machiavelli, N. 2014 [1532]. *The prince*. Harmondsworth: Penguin.
- Marchetti, Gina. 2018. Hong Kong Women Filmmakers blog, subsection "Umbrella Movement." <https://hkwomenfilmmakers.wordpress.com/tag/gina-marchetti/>
- Martin, F. 2012. Girls who love boys' love: Japanese homoerotic manga as trans-national Taiwan culture. *Inter-Asia Cultural Studies* 13 (3): 365-83.
- Massey, D. 2007. *World city*. London: Polity Press.
- Massumi, B. 2002. *Parables for the virtual: Movement, affect, sensation*. Durham, NC: Duke University Press.
- Mathews, G. 2011. *Ghetto at the center of the world*. Chicago: University of Chicago Press.
- May, T., Y.F. Lam, and Ezra Cheung. 2019. Hong Kong unrest: 'We cannot give up.' *The New York Times*, July 28. <https://www.nytimes.com/2019/07/28/world/asia/hong-kong-protests.html?action=click&module=RelatedCoverage&pgtype=Article®ion=Footer>
- McChesney, R. W. 2013. *Digital disconnect: How capitalism is turning the internet against democracy*. New York: New Press.
- McKee, Y. 2016. *Strike art: Contemporary art and the post-Occupy condition*. New York: Verso.
- Mehta, U. S. 1999. *Liberalism and empire: A study in nineteenth-century British liberal thought*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mouffe, C. 2000. *The democratic paradox*. London: Verso.
- Mouffe, C. 2018. *For a left populism*. London: Verso.
- Nancy, J.-L. 1991. *The inoperative community*. Edited and translated by P. Connor. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, J.-L. 2000. *Being singular plural*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Ng, J. Y. 2016. *Umbrellas in bloom: Hong Kong's Occupy Movement uncovered*. Hong Kong: Blacksmith Books.
- Ng, K.-c. 2015. Hong Kong press freedom sinks to new low in global index. *South*

- China Morning Post, February 13. <http://www.scmp.com/news/hong-kong/article/1711311/hong-kong-press-freedom-sinks-new-low-global-index>
- Ng, M. H. K. 2017. Rule of law in Hong Kong history demythologised: Student Umbrella Movement of 1919. In *Civil unrest and governance in Hong Kong*, edited by M. H. K. Ng and J. D. Wong, 11–25. London: Routledge.
- O'Brien, M. 1981. *The politics of reproduction*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
- Okabe, D., and K. Ishida. 2012. Making *fujoshi* identity visible and invisible. In *Fandom unbound: Otaku culture in a connected world*, edited by M. Ito, D. Okabe, and I. Tsuji, 207–24. New Haven: Yale University Press.
- Ong, A. 2006. *Neoliberalism as exception: Mutations in citizenship and sovereignty*. Durham, NC: Duke University Press.
- Örs, İ. R. 2014. Genie in the bottle: Gezi Park, Taksim Square, and the realignment of democracy and space in Turkey. *Philosophy and Social Criticism* 40 (5): 489–98.
- Öztürkmen, A. 2014. The park, the penguin, and the gas: Performance in progress in Gezi Park. *TDR: The Drama Review* 58 (3): 39–68.
- Peck, J., and A. Tickell. 2002. Neoliberalizing space. In *Spaces of neoliberalism: Urban restructuring in North America and Western Europe*, edited by N. Brenner and N. Theodore, 33–57. London: Blackwell.
- Peerenboom, R. 2015. Fly high the banner of socialist rule of law with Chinese characteristics! *Hague Journal on the Rule of Law* 7 (1): 49–74.
- Phillips, T. 2017. Hong Kong urged to free jailed pro-democracy protesters in open letter. *Guardian*, August 18. <https://www.theguardian.com/world/2017/aug/18/hong-kong-urged-free-jailed-pro-democracy-protesters-open-letter>
- Pitkin, H. F. 1998. *The attack of the blob: Hannah Arendt's concept of the social*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rancière, J. 2009. *Aesthetics and its discontents*. Translated by S. Corcoran. Cambridge: Polity Press.
- Rancière, J., and D. Panagia. 2000. Dissenting words: Interviews with Jacques Rancière. *Diacritics* 30 (2): 113–26.
- Raza, M. 2013. The subjective turn: The radicalization of personal experience within Occupy Slovenia. Hot Spots, *Fieldsights*, February 14. <https://culanth.org/fieldsights/the-subjective-turn-the-radicalization-of-personal-experience-within-occupy-slovenia>
- Rich, A. 1979. *On lies, secrets, and silence: Selected prose 1966–1978*. New York: W. W. Norton.
- Richardson, M. J. 2018. Occupy Hong Kong? *Gweilo* citizenship and social justice. *Annals of the American Association of Geographers* 108 (2): 486–98.
- Rieger, J., and K. P.-I. 2012. *Occupy religion: Theology of the multitude*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Riley, C. 2014. Hong Kong protesters are so freaking nice. *CNN Money*, October 1. <http://money.cnn.com/2014/10/01/news/hong-kong-protesters-nice>
- Ruskola, T. 2003. Law without law, or is “Chinese law” an oxymoron? *William and Mary Bill of Rights Journal* 11 (2): 665–69.
- Said, E. 1983. *The orld, the text, and the critic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Said, E. 1989. Representing the colonized: Anthropology's interlocutors. *Critical Inquiry* 15 (2): 205–25.
- Sapio, F. 2015. Carl Schmitt in China. *China Story*, October 7. <https://www.thechinastory.org/2015/10/carl-schmitt-in-china>
- Schmitt, C. 2005 [1922]. *Political theology: Four chapters on the concept of sovereignty*. Translated by G. Schwab. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, C. 2006 [1950]. *The nomos of the earth in the international law of jus publicum Europaeum*. Candor, NY: Telos Press.
- Shambaugh, D. 2008. *China's Communist Party: Atrophy and adaptation*. Berkeley: University of California Press.
- Shapiro, S. 2010. *Post-cinematic affect*. Winchester: O Books.
- Shen, S. 2016. *Hong Kong in the world: Implications for geopolitical competitiveness*. Singapore: World Scientific.
- Shi, W. 2018. Ten years and the politics of fear in post-umbrella Hong Kong. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies* 33 (1): 105–18.
- Shih, S.-m. 2007. *Visuality and identity: Sinophone articulations across the Pacific*. Berkeley: University of California Press.
- Shiu, J. 2017. Joshua Wong and other jailed Hong Kong student leaders see political careers halted. *South China Morning Post*, August 18. <http://www.scmp.com/news/hong-kong/politics/article/2107216/occupy-activists-joshua-wong-and-nathan-law-jailed-hong-kong>

- Shum, T. C. T. 2014. Refugees' transnational mobility: A study of asylum seeking in Hong Kong and urban Thailand. *Refugee Survey Quarterly* 33 (4): 50-80.
- Sinn, E. 1990. The history of regional associations in pre-war Hong Kong. In *Between East and West: Aspects of social and political development in Hong Kong*, edited by E. Sinn, 159-86. Hong Kong: Centre of Asia Studies, Hong Kong University.
- Sinn, E. 2003. *Power and charity: A Chinese merchant elite in colonial Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Sinn, E. 2008. Lessons in openness: Creating a space of flow in Hong Kong. In *Hong Kong mobile: Making a global population*, edited by H. F. Siu and A. S. Ku, 13-43. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Sinn, E. 2013. *Pacific crossing: California gold, Chinese migration, and the making of Hong Kong*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Smith, R. 1997. *Civic ideals: Conflicting visions of citizenships in U.S. history*. New Haven: Yale University Press.
- Sussman, N. M. 2010. *Return migration and identity: A global phenomenon, a Hong Kong case*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Taminiaux, J. 1996. *Bio Politikos and Bio Theoretikos* in the phenomenology of Hannah Arendt. Translated by D. Moran. *International Journal of Philosophical Studies* 4 (2): 215-32.
- Tang, G. 2015. Mobilization by images: TV screen and mediated instant grievances in the Umbrella Movement. *Chinese Journal of Communication* 8 (4): 338-55.
- Vatter, M. 2014. *The republic of the living: Biopolitics and the critique of civil society*. New York: Fordham University Press.
- Veg, S. 2017. The rise of "localism" and civic identity in post-handover Hong Kong: Questioning the Chinese nation-state. *China Quarterly* 230:1-25.
- Vlassopoulos, K. 2013. *Greeks and barbarians*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wang, B., ed. 2017. *Chinese visions of world order: Tianxia, culture, and world politics*. Durham, NC: Duke University Press.
- Wang, Y. 2013. Hong Kong's solicitors want to wear the same wigs as barristers. *Time*, May 1. <http://newsfeed.time.com/2013/05/01/hong-kongs-solicitors-want-to-wear-the-same-wigs-as-barristers>
- Werbner, P., M. Webb, and K. Spellman-Poots, eds. 2014. *The political aesthetics of global protest: The Arab Spring and beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wong, S.-I. 1988. *Emigrant entrepreneurs: Shanghai industrialists in Hong Kong*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Wood, E. 2002. *The origin of capitalism: A longer view*. New York: Verso.
- Yau, C., and V. Zhou. 2017. What hope for the poorest? Hong Kong wealth gap hits record high. *South China Morning Post*, June 9. <http://www.scmp.com/news/hong-kong/economy/article/2097715/what-hope-poorest-hong-kong-wealth-gap-hits-record-high>
- Yuen, S. 2018. Contesting middle-class civility: Place-based collective identity in Hong Kong's Occupy Mongkok. *Social Movement Studies* 17 (4): 393-407.
- Zheng, Q. 2013. Carl Schmitt, Leo Strauss, and the issue of political legitimacy in China. *American Foreign Policy Interests* 35:254-64.
- Zhu, Q., M. Skoric, and F. Shen. 2017. "I shield myself from thee": Selective avoidance on social media during political protests. *Political Communication* 34 (1): 112-31.

中文書目

- Chow, A. 2014. 腐女子回應「蘋果副刊：破解 HeHe 文化 腐女國絕密曝光！」（一）。《獨立媒體》，12月2日。<http://www.inmediahk.net/node/1029139>。
- Ka Ying. 2014. 與腐女同行的一個晚上。《獨立媒體》，11月10日。<http://www.inmediahk.net/node/1028381>。
- 吳達明。2002. 法治的理想與現實。《我們的地方；我們的時間》，謝均才編，289-314。香港：牛津大學出版社。
- 周永康。2016. 九十後在浪尖——波濤洶湧，浪聲不絕。《端傳媒》，7月29日。<https://theinitium.com/article/20160729-opinion-alexchow-90s>。
- 周展鴻。2013. 戴：佔中博拉不癱瘓中環；底線非暴力 參考土耳其靜站示威。《明報》，6月30日。
- 林匡正。2010. 《八十後運動：香港新青年革命》。香港：次文化堂。
- 林傳凱。2014. 2014年「反服貿」抗爭中的權力、民主與異質實踐——歷史社

會學視覺的初步分析。《318 佔領立法院》，劉定綱編，228-268。台北：奇異果文創。

徐承恩。2015。《鬱躁的城邦：香港民族源流史》。香港：圓桌文化。

許可。2015。一週年專題：太陽花運動的「女性觀點」：陽剛的正當性不是絕對的，男人更不該永遠佔上風。《關鍵評論網》，3月18日。<http://www.thenewslens.com/article/14035>。

陳奕廷。2015。《傘裡傘外：民主前夕的香港故事》。台北：水牛文化。

陳雲。2011。《香港城邦論》。香港：天窗。

陳雲。2014。《光復本土：香港城邦論 II》。香港：天窗。

陳雲。2015。《城邦主權論》。香港：四筆象。

傘下的人。2015。《被時代選中的我們》。香港：白卷出版社。

葉蔭聰。2010。《為當下懷舊：文化保育的前世今生》。香港：香港中文大學香港亞太研究所。

葉蔭聰。2016。《我們的雨傘時代：雨傘時序與媒體運作》。香港：香港獨立媒體。

劉細良、鄺穎萱、蕭家怡。2015。《情與義：金鐘村民的生活實踐》。香港：上書局。

鄭宏泰、黃紹倫。2004。《香港身份證透視》。香港：三聯。

戴耀廷。2013。公民抗命的最大殺傷力武器。《信報》，1月16日。

戴耀廷。2014。反思公民抗命與法治。《明報》，11月12日。

鍾耀華。2015。岑放暉，光環落盡的學生。《端傳媒》，9月26日。<https://theinitium.com/article/20150922-hongkong-occupycentraloneyear03>。

民現： 在後佔領時代 思考城市民主

**THE APPEARING DEMOS:
HONG KONG DURING AND AFTER
THE UMBRELLA MOVEMENT**

作者 彭麗君

翻譯 李祖喬

編輯 譚以諾、謝莉娜

校對 高俊傑

美術設計 黃偉詠

出版 手民出版社

電郵：typesetter.publishing@gmail.com

印刷 彩印有限公司

地址：香港香港仔大道 234 號富嘉工業大廈 7 樓 11 室

電話：2873 4036

香港發行 手民出版社

電郵：typesetter.publishing@gmail.com

台灣發行 正港資訊文化事業有限公司

電郵：tonsan@ms37.hinet.net

電話：02-2363-3072

地址：台灣 10647 台北市大安區羅斯福路三段 333 巷 9 號 B1

版次 2020 年 5 月初版

ISBN 978-988-74161-3-5

定價 港幣 138 元

建類分類 (1) 文化研究；(2) 香港研究；(3) 政治理論

The Appearing Demos: Hong Kong During and After the Umbrella Movement

First published by The University of Michigan Press 2020

Licensed by The University of Michigan Press

Copyright © 2020 by Pang Laikwan. All rights reserved

Traditional Chinese edition copyright:

Published and Printed in Hong Kong

© 2020 Typesetter Publishing Company. All rights reserved.

**THE APPEARING DEMOS:
HONG KONG DURING AND AFTER
THE UMBRELLA MOVEMENT**



現代思考城市民主

雨傘運動日漸遠離，曾經在佔領現場湧現政治希望、熱情和等待，似乎已成過去，逐漸被我們遺忘。相反，事後的失敗情緒、當下反送中運動反覆出現的瓶頸，困圍了我們對未來的想像。

或許，這正是閱讀《民現》的最好時機。在佔領結束、雨傘運動看似失敗的「其後」，《民現》讓我們另覓思考城市和民主的路徑。

民現，即「民眾現身」。向來隱沒於城市、營營役役的民眾，在七十九日的雨傘佔領中現身——他們平靜，卻為城市帶來極大不便；他們以行動帶出政治訴求，同時產生了大量文化產品、藝術品和紀錄片。《民現》從佔領區內示威者的親身經驗出發，藉由這宗民眾現身事件，探索佔領如何是一種共居實踐。

彭麗君通過細讀漢娜·阿倫特的政治理論，再並置香港的政治困局與實踐，嘗試繞過以國家為主權，把我們領向以城市為本的民主。當我們討論香港的前程，往往以香港的核心價值——自由與法治為基點，《民現》嘗試以「城市權」，開闢另類的政治想像：我們能否超越現時的民族國家體制，發展出一套以城市為本的民主？能否既繞過國家，又與國家共存，與之分享、匯集和劃分主權？

「傘運所帶來的象徵性力量，可以揭示歷史，也可以打破歷史。」

《民現》並非雨傘運動的歷史總結，而是嘗試開啟這座城市和城中民眾的政治潛能。通過了解歷史，擁抱當下，再直面民主和伴隨而來的危機，我們或許能活出一個未知但屬於自己的將來。

ISBN : 978-988-74161-3-5



9 789887 416135

HK\$138

建類分類

① 文化研究 ② 香港研究 ③ 政治理論