

前言

在現代文明社會裡，「暴力」既是一個定義極為豐富，但同時卻也是意義極度貧乏的詞彙。人們大量的談論著該如何來定義暴力，卻很少思考暴力的存在意義究竟為何。例如可以看到，以美國「國家暴力原因暨預防委員會」對暴力所下的定義：「意圖對他人造成身體傷害或者毀損財產之行爲。」(Hobsbawm, 2002: 470) 從這簡單的定義上可以延伸出所謂個體暴力、集體暴力、民眾暴力、國家暴力等詞彙。而在這個以肢體傷害為主的暴力定義上，透過對他人造成傷害這一層次的意義聯想，也衍生出不以肢體為基礎的暴力語意用法，如語言暴力、體制暴力等等。然而當人們為各種暴力方式、型態劃定區域並訂定名稱時，應該做為定義重要內容物的暴力行動的存在意義，卻以一種空缺的方式被忽略。人們努力的定義暴力，往往是為了思考如何取代暴力，而不是理解暴力為何存在。也因此當社會越以高度關注的方式來討論暴力，暴力存在意義的身影便越趨模糊。

這種狀況的出現，無疑與現代文明社會的興起有極大的關係。對於文明社會而言，暴力做為一種行動方式，與文明體系所賴以建立的行為準則規範互不相容。因此不管是透過法律、規範的硬性規定，或是對社會大眾精神上的重新「啓蒙」，讓人們放棄暴力行為的使用，是文明體制得以順利茁壯的重要條件。可以看到，在文明體系對暴力的層層束縛與排除中，這些「指令」的執行，的確在某種程度上剝除了暴力行動的社會正當性意義。畢竟在文明化的社會裡，以往暴力在傳統社會裡所扮演的角色，在今天都可以為文明社會的秩序規範所替代。也正是在對暴力社會行動意義的徹底否決，當現代人在觀看暴力時，往往只能將暴力理解為「社會必須驅除的對象」，並逐漸將暴力意義置於個體私領域範圍之內或者將其疾病化，藉此忽略暴力行動背後所蘊含的社會意義。

然而做為人類情感的表達方式，暴力擁有自身所屬的社會行動意義，這一層意義是文明不能消除也無法取代的。也因此可以看到，雖然面對著文明社會的強

力清除，暴力仍然持續不斷的以一種幽靈的姿態「侵擾」著文明社會。但是必須承認，在面對文明社會「由裡到外」對暴力社會意義的徹底排除，這樣的清潔運動，的確在某種程度上模糊了暴力的樣貌，並且無疑也加深了身處現今文明社會的我們該如何來理解暴力的困難度。爲了能更進一步瞭解暴力的社會意義，在此借用 Eric Hoffer 在討論群眾運動的《狂熱份子》書中寫到的概念：「群眾運動共有一些特徵，不管那是宗教運動、社會運動，還是民族主義運動。我不是要主張這些運動都一模一樣，而只是想指出，它們所共有的一些特徵讓它們長得像一家人。」¹ Hoffer 企圖在眾多的社會運動分歧圖像裡，萃取出導引人們在最初願意獻身並致力發展社會運動的行動者的心理特質，透過這種心理特質的尋找，理解並解釋何以在歷史的脈流中，一代又一代不斷有人前仆後繼地願意爲自己心目中所謂「高遠的夢想」拋頭顱、灑熱血。若要將暴力由今日看似如此複雜而又模糊的身影中，分辨出究竟一代又一代的人們試圖透過暴力行動表達什麼樣的社會意義，撇開對各種暴力形式進行複雜的定義，並在極簡的暴力定義上——個體透過肢體對他人產生身體上的傷害——透過理解暴力行動者是在什麼樣的普遍情感基礎上使用暴力，而這種情感又表達了何種社會意義，這樣的探尋方式也許有其必要性。因爲唯有將暴力重新放置於人們可以普遍感知並且理解的層次範圍內，透過對暴力的社會行動意義的認識，人們對暴力的思索才可能脫離「對暴力的討論是爲了能夠提出解決暴力存在方案」的奇怪邏輯，並且在這樣的思考基礎上得以嘗試以另一種方式理解暴力與文明此兩者與個體、社會之間的關係，亦即暴力與文明此兩者皆是人們用以表達自身對社會情感的行動方式，而在這情感的表達中，暴力與文明展現出個體如何與社會進行連結以及個體對社會存在意義的追尋與想望。

¹ 引自 Hoffer 在《狂熱份子》一書所寫〈序言：狂熱份子的心靈〉，2004 年，頁 12。

第一章 序論

一邊是真理和非暴力，一邊是謬誤和暴力，在這兩者之間沒有調和的餘地。

(Gandhi, 2001: 39)

1. 幾種社會運動場景的討論

讓我們來看看幾場民眾抗爭運動的場景。

場景一：

1789 年巴士底 (Bastille) 監獄典獄長在堡壘被攻陷後，「一群極度興奮的人把他團團圍住，從四面八方對他拳腳相加。有人建議吊死他，砍下他的頭，把他拴在馬尾巴上。」(Le Bon, 2004: 137)

在反抗的過程中，典獄長無意踢到一個人，「於是有人建議，讓那個挨踢的人割斷監獄長的喉嚨，他的建議立刻博得了群眾的贊同。」(Le Bon, 2004: 137)

「這個人，一個幹完活的廚子，來巴士底獄的主要原因是無所事事的好奇心，他只是想來看看發生了什麼。然而由於普遍的意見就是如此，於是他也相信這是一種愛國行爲，甚至自以爲應爲殺死一個惡棍而得到一枚勳章。他用一把借來的刀切那裸露出來的脖子，因爲武器有些鈍了，他沒能切動。於是他從自己兜裡掏出一把黑柄小刀（既然有廚子的手藝，他對切肉應當很有經驗），成功地執行了命令。」(Le Bon, 2004: 137)

法國大革命時期國民會議的貴族代表費里耶侯爵 (Marquis de Ferrières) 以一段生動的評論，簡短的概要了身在革命熱潮中人們的感受：「我從來無法想像，平素善良溫和的百姓竟可以狠心幹下如此過分的事來。然而神聖正義之伸張，卻亦往往假手於人類。」(Hampson, 1998: 98) 如果真如費里耶侯爵所言，正義之劍假由人民之手揮出，那麼由十八世紀法國大革命的革命場景到我們下一個描

述二十世紀的美國黑人民權運動的場景，可以看到的是在這一個世紀之遙的時間差距中，正義之神呈現出完全不同的兩種面貌——一面是嘉年華會式的激情演出，另一面則是和平理性的道德式訴求。

場景二：

1960年2月26日，美國田納西州（Tennessee）納士維市（Nashville）的一群黑人大學生，在準備參加隔日反商場種族隔離的靜坐活動時，¹接獲該活動領導人員對新進人員所分發的一份行為準則規章：

「禁止事項：

- 一、切勿出手反擊，遭到辱罵也不可還口。
- 二、不可嘻笑。
- 三、不可與顧客招待人員談話。
- 四、除非組長下令，否則不可離開座位。
- 五、不可阻擋商場入口或者走道。

遵循事項：

- 一、隨時展現出和善有禮的態度。
- 二、坐姿端正，隨時面對吧台。
- 三、向組長回報所有重大事件。
- 四、如有人要求告知任何訊息，應禮貌地將其引導去見組長。
- 五、謹記耶穌基督、聖雄甘地，以及金恩的教誨。

愛與非暴力才是正途。

願神祝福各位。」（Ackerman and DuVall，2003：442）

¹ 這一次的系列靜坐是由勞森牧師（Rev. James Lawson）及他於1958年創辦的非暴力運動研習班學生（研習班後改名為「納士維學生運動」）所發起的。研習班的主要目的是希望透過 Gandhi 非暴力（nonviolence）解放運動的精神來對抗美國南方的種族隔離。他們研讀 Gandhi 的思想及運動事蹟，試圖理解如何透過被壓迫者在非暴力抗爭中所遭受到的痛苦來改變壓迫者，並使壓迫者產生良心與思想上的變化（Ackerman and DuVall，2003：421-459）。

「領導群徹底要求所有人把身上的銼刀或小刀交出，另外也從這個新團體中剔除了幾個人，然後他們便往市中心出發。」（Ackerman and DuVall，2003：443）

而在這場靜坐活動開始前，爲了面對活動可能會發生的實際狀況，他們會「排演小小的社會劇，所有人輪流扮演示威人士及反示威人士。我們當中的一部分人先坐在一排折疊椅上，扮演靜坐人士；其他人則扮演服務生或者憤怒的旁觀者，叫我們黑鬼，當面辱罵我們，並且把我們推倒在地上。」（Ackerman and DuVall，2003：435）

「他們學會如何在遭受攻擊時自我保護：如何蜷曲身體保護重要器官，以及如何在其他抗議人士遭到毆打時伸出援手，讓毆打的對象擴及數人，而不要只集中在一人身上。」（Ackerman and DuVall，2003：435）

「他們隨時都要與攻擊者保持目光相接——根據過去的經驗顯示，這麼做能夠降低攻擊者的怒意。此外，他們也學會如何忍辱負重，以免一氣之下展開反擊。」（Ackerman and DuVall，2003：435）

五零年代到六零年代的和平黑人民權運動無疑爲當今許多人所津津樂道。一群手無寸鐵的黑人，如何以溫和文明的理性抗爭，逐漸獲得與白人平等的公民權利。對於許多社會運動者而言，此一運動已成爲當今文明社會裡理想的社會運動典範。該運動表達了當公民對國家法律產生質疑時，如何能在不破壞社會集體和諧的情況下，透過一種理性的方式說服社會中其他的公民與國家，來獲得應該有的社會正義狀態。然而，雖然此一典範是如此鮮明地烙印在現代文明社會裡，但是在現代文明社會中，也許是因爲文明的行爲方式尙未能普及到社會中所有的公民，因此仍然可以在一些「偶然性」（*fortuitousness*）²的社會情景中，看到民眾

² Hannah Arendt 爲現代社會的「偶然性」下了一個有趣的註解。她認爲在這個專家治國的時代中，問題解決專家習慣性地將整體社會問題理論化。因此當他們遇到理論無法解釋的社會事件時，便將事件歸納爲偶發事件並將其忽略。也正因爲這種視角上的缺陷，使我們在觀察社會問題時產生了一種侷限性（Arendt，1996：3-10）。

選擇以一種看似回歸以往傳統社會「不文明」的行動方式來表達對社會不正義情況的申訴。

場景三：

1991 年一名叫 Rodeny King 的黑人在夜間超速行駛時，遭到四名白人警察攔車並以警棍毆打，此一警察毆打黑人的場景被路過的民眾以攝影機拍下，並由當地電視台 KYLA 播放。影片一經播放，便引起了美國社會的軒然大波，種族歧視的爭議又再度成為大眾注目的焦點。在歷時一年的審判後，當初毆打黑人的四名警察皆以無罪獲釋。當此審判的結果公佈，旋即引發了洛杉磯中南市區貧民區的群眾暴動。³為平息暴動，當時的美國總統 George Bush 宣布調動數千名鎮暴特種部隊、預備隊、海軍陸戰隊及陸軍，並令曾主持海灣戰爭總參謀業務的 General Powell 總責此事。⁴此一暴動，估計約有 58 人死亡，財產損失約 10 億美元，並約有一萬多人遭到警方逮捕。⁵

這樣一件小小的交通事故卻意外引發了 1992 年洛杉磯大暴動（1992 Los Angeles riots）。正如許多觀察家的評論，此次的暴動點出美國社會長久以來一直存在的問題。對於這個以種族大熔爐自豪的國家而言，民主、文明與法律是融合所有種族最主要的關鍵。透過透明、體制化的機制，在民主、文明、理性辯論的前提下，各個種族與個體得以在社會大眾面前爭取自身所需要、所認為的正義實踐。然而，洛杉磯暴動，無疑的撕毀了這個美麗面具的一角。對於許多身處中下階級的美國民眾而言，美國存在於兩個世界當中，一個是美麗、文明、多金的美國夢世界；另一個則是黑暗、窮困且暴力不斷的地底世界。對於他們而言，縱然身處於不同的生活狀態之中，但是他們卻被要求要與另一個世界一起遵守一樣的法律與價值觀念。這種要求全部公民不管申訴的理由為何，但行為必須要能先符合文明理性準則才能進入與其他公民、國家協商大門的新景況，可以在美國總統

³ 「不滿判決 黑人襲警洩恨」，聯合晚報，1992/4/30，6 版。

⁴ 「布希：將用必要武力 恢復洛城秩序」，聯合晚報，1992/5/2，1 版。

⁵ 「洛杉磯解除宵禁」，聯合晚報，1992/5/5，1 版。

Bush 的發言中瞧見端倪：「以暴力改變現行制度的行爲，我們不能原諒」⁶、「洛杉磯的暴亂既非爲民權、或平等的偉大目標，亦非表達抗議，只是暴民的暴行」。⁷也因此相對於因爲道德責任而非法律責任遭受輿論譴責的四名無罪員警，美國政府迅速地調動國民兵、特種軍隊對暴動地區進行鎮壓與事後搜捕，這種認爲遵循文明行爲的法律責任，高於貧民窟居民抗議缺陷體制的心態，在此一覽無遺。

若僅單純地展現這三場場景，也許會暫時地感到迷亂，究竟在這三場場景的轉換中，述說的是怎樣一種文明與暴力的故事？可以看到由法國大革命到美國人權運動這一百多年來的時間，人們以一種微妙的身影在轉換他們行爲的姿態，無疑的這與文明逐漸作爲一種主導人們行動準則的興起有關。雖然同樣都是民眾爲了表達自己對社會正義該如何實踐的行動，但在法國大革命中，在人們的熱血呼喊中，人們往往將目光聚放於行動的理念之上，因此縱然抗爭場面充滿了血腥與暴力，然而對於人們而言如何行動往往僅是抗爭運動歷史扉頁中一段情感式的註腳。相較於此，隨著文明在現代社會逐漸成爲人們社會生活所應遵守的準則規範，如在美國黑人民權運動中看到，行動躍居爲人們注目的焦點，人們不斷仔細關注著自身與他人的行爲舉止，因爲唯有透過文明舉止的表達，人們才得以得到進入公民社會協商的入場券。而這種文明成爲唯一合法溝通管道現象的產生，可由洛杉磯大暴動中看到，當人民試圖透過暴力的行爲方式向政府申訴不平時，政府首先考量的並非該如何重新擺正失衡的正義天秤，相反的，對於政府與社會大眾而言，因爲抗議的人們對暴力的使用，而非透過文明理性訴求的方式，抗議的人們便使自身陷入了一種「準犯罪」的不利處境——有趣的是，這種「準犯罪」的形成，正是來源於將文明行動準則作爲標準規範而來——而也正是在這準犯罪的標籤下，民眾的暴力抗爭行動便失去了行動的正當與合理性。也因此可以理解到，在這三個場景的轉換中，當文明逐漸成爲社會秩序的指導方針，不僅僅代表一種新興文明社會的興起，同時也代表了在文明不斷形塑自身成爲社會行動唯一

⁶ 「布希譴責黑人暴動 法院判決他也失望」，聯合報，1992/5/2，3 版。

⁷ 「布希：將用必要武力 恢復洛城秩序」，聯合晚報，1992/5/2，1 版。

的標準時，同時也對其他社會行動進行非合理、非正當化的淨化清潔行動。

2. 文明的純淨與暴力的骯髒化

在開始討論文明與暴力之間的問題時，我們以 Mary Douglas 在《純淨和危險》一文中，對骯髒此一定義所進行的有趣討論作為進入的導引。對於 Mary Douglas 而言，在這世上並不存在一種所謂絕對骯髒的事物。骯髒的出現，乃是相對於純淨而存在的錯位問題（Bauman，2002a：4）。無疑的，人類對純淨的追求，是來自於一種對於理想秩序的理想。在純淨的理想之中，所有的事物各在「適當的位置」之上，事物皆按照著預想的模式擺置與運作。然而在純淨的理想與構成純淨理想的條件中，必須面對的是所謂的純淨是一種想像、一種創造，並不是存在於自然世界中有關事物本質問題的發現，而是一種僅僅發生於創造者典範眼光之中的發明。在這秩序的幻覺中，人們必須不斷的去保護與鞏固純淨的條件與位置，以防止事物真正與幻想兩者間差異的出現。因為在純淨之中，事物的位置並不是來自於「事物的本性」，而是來自於人們對於事物的想像。所以可以看到，在人們面對所謂骯髒的意義中，不是來自於一種對於事物內在本質上的理解，相反的，是來自於一種相對於純淨中秩序位置的錯位問題。骯髒，相對於秩序，所呈現的是一種無序的狀態，換句話說也就是事物出現在錯誤的位置之中。因此不管事物本身所存在的意義為何，當事物在不適當的地方以不適當的方式出現時，都會成為秩序位置中的一個無序，而為了維持純淨的界線，事物也成為必須排除的污點。也因此，當在面對所謂人們清除骯髒的問題時，這並不是一個否定的活動，相反的，是一個建基於積極組織環境、秩序的努力，是一個對於純淨烏托邦理念的實踐（Bauman，2002a：2-4）。

讓我們將目光重回現代社會裡，文明與暴力之間相互關係的議題。無可否認，每個時代都有屬於自己特定的純潔、典範模式，而人類的集體和諧無疑是這個時代的理想天堂。在這烏托邦中，透過理性言談的媒介，全體人類和平地相互合作。面對現代文明成為近代社會的新秩序，可以看到在這新秩序中所安排的是一個人人溫和、有禮的相互對待，在密切的相互聯繫中，人們嚴格地節制自己的

情感與行動，新秩序的純淨所表達的是一個和平大同世界的到來。也正是在現代文明社會所樹立烏托邦淨土的慾望下，並不令人感到驚訝的是，暴力成爲現代文明社會中的一種骯髒。在此，暴力的骯髒並不是來自於暴力行動本身對人類所代表的意義與所試圖表達的意涵，相反的，作爲污點而存在的暴力，表現的是一種現代社會中的錯位問題。相對於現代文明，暴力的無序，乃是在於行動中所具有的「破壞」成分。在暴力的行動中，所加諸於人身上非意願的碰觸，無疑地摧毀了現代文明社會中人與人行動秩序之間的位置，同時也切斷了人們透過言語理性溝通的管道，或者換句話說，在某種程度上，暴力行動跳脫了現代文明社會下所設定的對話方式，而試圖以另一種肢體語言作爲意義的傳遞工具。也因此，對於將暴力作爲一種骯髒而存在的現代文明而言，對暴力的消除，並不僅僅只包含了將鞋子由床鋪上移置於地板上一般重新安置的錯位問題，而是更進一步的，透過將暴力與自身的重新區隔——透過彼此對情感表達、行爲模式等的區別，以一種先知式對未來烏托邦的期望——現代文明得以更爲明確、清楚與積極的創造與組織屬於自身的堡壘。

可以看到在這「純潔／骯髒」的區分中，暴力成爲現代文明社會必須驅除的污點，然而這種驅除行動並非來自於人們在現實生活中對暴力所承載的意義的否決，而是文明將暴力視爲一種骯髒存在的清潔問題。若文明能理想地實踐其烏托邦社會的理念，也許本文便不會產生有關文明與暴力之間相互關係的疑問，然而在現實的文明社會中，暴力卻在這烏托邦的幻境世界中不斷的產生著錯位的問題。如在前述場景三所看到的，縱然文明以法律秩序的優勢地位規範著現代社會，卻仍然有民眾不惜以越軌的姿態透過暴力表達著他們的聲音。若僅單純以文明的視角來理解這些行爲，也許往往會獲得這不過是眾多社會事件裡，又一件對於過往激情世界裡的懷舊偶然事件，然而當不斷地在社會事件中拼湊著這一片又一片的偶然事件時，我們將會驚訝地發現，在這些偶發事件中，往往包含了豐富的個體社會行動意涵，而也正是此一意涵對人們的重要性，可以看到縱然在文明

社會裡暴力以骯髒的型態被文明所排除，卻仍然不斷的以一種「錯位」的型態出沒在人們的生活四周並影響著人們。帶著這樣的認知，本文嘗試透過對暴力的再定義重新理解暴力本身所具有的社會性意涵，並且以此一新定義的視角，重新釐清在現代社會中看似複雜且難解的暴力背後，表達了什麼樣的行動意義。

3. 暴力的「再」理解

Hobbes 在《利維坦》一書中，為人類社會的形成與暴力之間的關係下了一個有趣的註解。在人類的原始之初，人們因為各自的才能不同因而處於某一種平等狀態，例如有的人身強體健、有的人足智多謀。然而為了獲得各自更大的利益以及避免自己的利益遭受他人侵害，人們無不想盡辦法透過暴力的鬥爭與血腥的殘殺來侵略別人或者捍衛己身的利益。在這個殺閥不斷的時代中，人們天天生活在一種恐懼與惴惴不安之中，因為你若不為利益攻擊別人，那麼別人就將為了利益侵犯你。然而人們是渴望和平與安定的，人們總是希望能在一個平穩的環境中生活著。在此之中人們不用擔驚受怕的生活，並且可以享受盡情發展自己天分的樂趣。也正是在這樣的想望之中，人們願意放棄對彼此的殺戮與侵害、放棄對一切事物的普遍權利，以類似締約的方式，透過對彼此行動的約定限定，來達到和平的夢想（Hobbes，2002：58-67）。但是 Hobbes 並沒有在此停筆，對他而言，人們願意彼此放棄武器、權利以求取和平的生活，是建立在一個如此不穩固的基石上：人們願意承擔履行諾言的責任。這樣的基礎無疑是脆弱的，因為人們往往為了自己的利益而可能輕易地打破協約狀態。因此，一個能夠肩負起監督人們實踐自己諾言的第三者，便是整個契約能否運作的重要關鍵，這正是 Hobbes 書中重要的國家（commonwealth）——利維坦的出現。在利維坦之中，人們讓渡己身的權利與意志，並將協約如何締結、運作、評判交由這個由群眾所組成的巨靈來決定。在其中，這個巨靈最主要的任務便是肩負起維護協約社會的和平，因此不僅要制裁試圖在社會集體內部破壞協定的人，也必須抵禦由外部而來試圖侵犯內部和平的敵人（Hobbes，2002：68-75、80-82）。Hobbes 的《利維坦》是對人類社會如何由原始狀態進入社會集體生活的政治虛擬式寓言。在書中，假想著人類社會集體生活應該是建基於和平的理想之上，而此一和平狀態的達成是依憑於大家在行為、肢體、財產、物品，或者該說在肉眼可見之處，彼此不相互侵犯為主。為了能達成這樣的狀態，個體行動中自主的暴力權利勢必成為必須驅逐的目

標，因為個體的暴力行動明顯地造成社會中個人彼此間的不穩定。因此爲了維繫契約、抵抗個體此一自私、血腥暴力對大多數人的危害，國家的合法性暴力便由此誕生。可以看到在此脈絡之中，國家成爲暴力的集中體，透過作爲唯一可「合法」行使暴力的存在，成爲強迫人人去遵守自己所允諾的契約而不斷執行公證人角色的正義使者，而國家暴力，便是作爲爲維護正義而不得不然的存在，同時在這身份的確立中，國家也將自身的暴力與個體爲達成自己利益而侵犯他人的自私、破壞性的暴力行動進行了區辨。因此，可以看到在此 Hobbes 將暴力的社會意義進行了有趣的轉變，個體的肢體暴力行動成爲一種血腥、利己的存在，因爲此一行動嚴重的妨礙與破壞集體社會的出現，而以往作爲維護自身權利的民眾暴力存在於社會的正當性也被一掃殆盡，因爲該行動的存在無疑是與社會相互對立的。而當民眾暴力的正當性在社會中消失的同時，國家暴力卻以一種正義的狀態出現，取代了以往由民眾各自表述的自我權利，統一零散個體的意志，成爲整體社會的唯一。也因此所謂國家的武力暴力便成爲一種與民眾暴力不同的存在，而該存在乃是爲社會所依存。於是透過國家武力暴力的存在，透過動用集體社會賦予國家對不遵守契約個體進行懲罰的權力，國家得以使用絕對武力來弭平社會中的反叛者與異教徒，並且以此正義來維繫社會整體的和平狀態。

此一肢體暴力意義、型態上的轉變，引出了一個有趣的啓示，那便是人們逐漸的將民眾的暴力從社會中與其他個人的相聯繫關係意義中剝除。換句話說，個體暴力失去了社會意義，而國家則成爲取代個體意志並代表集體社會的唯一存在。然而這樣的論述顯然是不夠充足的。對於將社會建基於和平的基礎之上人們而言，以集體暴力制裁個體暴力只是將社會團結建立在搖搖欲墜的暴風眼中——雖然此一懲罰機制是集體社會能夠順利運行的一重要機制——然而人們必定是爲了更重要的因素才願意捨棄個體所擁有的暴力權利並和平的走入社會之中，而在 Freud 有關人類社會起源的小故事裡，可以看到此一更重要的因素究竟爲何。在 Freud 敘述的故事中，一個擁有絕對武力與資源（例如：女人、財產等）的權

威父親的存在，引起兒子們的憤恨與覬覦，因此兒子們便聯合起來殺死父親以求取更多的資源。然而弑父的故事劇情卻意外地引發了兩條軸線並成就了和平社會的形成。其一，在弑父的過程中，兄弟們發現聯合的力量遠比個體得力量來的強大，而在其中只要透過適度制度的規範，人們便可以保存自己的生存狀態並且獲得自己對兩性關係等資源的滿足（Freud，2001：281-282）；此外弑父所帶來的罪惡感深刻地刻印在兄弟們的心靈之上，爲了不重蹈覆轍，兄弟們以彼此間相互保障彼此的生命、不再相互殘殺來作爲減輕罪惡的一種方式，並且在此方式之中產生了相互認同的團體感（Freud，2006：197-198）。可以看到在 Freud 的脈絡中，個體暴力雖然作爲一個個體反抗外在環境對自身「惡意」侵犯的重要行動，然而，在人類社會的形成過程中，放棄個體武力仍然被視爲是進入社會的入場券，因爲社會乃是建立在個體彼此間和平的互動之上。而與 Hobbes 不同的是，Freud 雖然也承認集體暴力——透過法律的運作所進行的懲罰——作爲維繫社會存在的重要因素，然而個體彼此間相互認同的情感聯繫，就是填缺何以以暴制暴不會轉變成社會更動盪不安的主要因素，因爲透過此一因素，人們的社會結合便轉而倚賴於個體彼此間情感上的相互需求，而此一聯繫的形成，也造就了一強韌的和平集體生活的興起。也因此可以看到，雖然 Hobbes 與 Freud 在聯繫人類社會集體的因素比重組合上有不盡相同的見解，然而兩者都同樣地將個體暴力的捐棄作爲社會集合體得以形成的基礎。這種對社會的理解對人們而言並不算陌生，在目前大多數對社會得以成立的理論、概念中，這種想法是很普遍的，人們毫無懷疑地相信社會是建立於相互平和的行動之上，也因此當在面對社會中所謂的民眾暴力，如暴民式的暴動、激情的革命、民眾越過國家體制所進行的反對他人對己身權利侵害的懲罰報復或個體對社會集體體制的反抗等行動中，人們便將這樣的一種動盪狀態視爲臨時的結構弱化、或者秩序與秩序之間短暫的過渡。對人們而言，民眾或所謂的個體暴力行動乃是一種自我慾望的展現，其中並不包含任何爲維護社會集體聯繫的意義，反而是一種破壞集體聯繫的存在。因此可以看到，在社會之中個體暴力乃是一種規範外的存在，其表達了一種例外、一種錯置、一種

疾病與一種危機。也正是在這樣的思維脈絡之下，當人們在思考所謂社會問題時，不管是社會集體危機的解除或試圖將社會集體往一個更緊密的方向相互聯繫，個體暴力永遠是社會必須清掃與排除的重要對象。

這種將社會建立在一固定和平秩序之上的想法，無疑排除了其他形成社會集體的重要因素，個體於社會中所試圖尋求的意義僅在於個體之間能和平的彼此共存。然而當我們轉換視角，由一群「大致相同」的個體所組成「有共同願望」的社會中轉開目光時，我們將會發現，社會乃是一個與個體不斷相互辯證彼此存在意義的集合體。換句話說，社會對個體而言，並不僅僅是一個提供場所、相處規範的僵硬巨靈，而是一個個體在其中不斷與社會相互衝突、相互生成意義的流動性存在。也因此可以看到，個體在社會中不斷的行動，所表達的是一種試圖與社會進行意義交流的狀態。在這樣的脈絡之下，當再重新來看待所謂的個體、民眾暴力行動時，也許便比較能夠理解何以在和平秩序的社會之中，個體暴力卻仍然以一種幽靈的姿態徘徊不去——因為事實上暴力從未消失過。正如和平社會認為語言是一種擔負人們意義交流的方式，作為承載人類情感的暴力行動也肩負著類似的任務。我們可以在 Frantz Fanon 的著作中看到個體暴力如何在社會中尋求意義。在 Fanon 關於殖民的論述，對於居處於殖民地的被殖民者而言，所謂的殖民地統治，並不僅僅建基於政治、經濟的基礎之上而已，往往統治者透過對政治、經濟、語言、文化、歷史的掌握與控制，對被殖民者進行不僅僅是身體、經濟上的暴力壓迫，透過對當地住民語言、文化的重新形塑，殖民者也重新塑造著被殖民者對社會、自身的觀感，使被殖民者失去了與自身相互關連的意義之根。也因此在這對自我原生環境的貶抑、否認之中，個體被迫去重新塑造一個「假象」的自我——一個更接近殖民主想像中被殖民者應有的自我認知（Fanon，2005a：63-103）。而正是在這樣的扭曲情境中，被殖民者試圖透過暴力的使用，來表達自身對社會的感受及反抗。誠如 Fanon 所描述那些在睡夢中夢到自己肌肉的好戰性與透過舞蹈、象徵性儀式來進行暴力表演的被殖民者一般，在半月星空的狂歡

儀式中，所表達的是在日常生活中因為被斷絕與社會意義之間的聯繫而產生被消磨、壓抑的個體狀態的情緒（Fanon，2005b：16-21）。而這一股來自於無力的憤怒情緒，將以多面的形式轉化為對被殖民者自身的暴力、被殖民者與被殖民者之間的鬥毆，或被殖民者對殖民者零星的暴力事件而被呈現（Fanon，2005b：16-17）。乍看之下這樣的個體暴力論述似乎充斥著一種無方向與無意義的狀態，然而當 Fanon 將其理論放置於一個普遍社會狀態（亦即非僅僅是被殖民社會）時，認為所有不願意對自身的社會成員開放一個非貶抑對話空間的社會，都將會喚起被排斥成員的暴力，以試圖爭取發言的權力（Cherki，2008：343），而此一陳述無疑便是試圖將個體的暴力重新擺置回與社會集體意義的重新連結之中的嘗試。在這暴力的呼喊之中，滿溢著個體對社會的情感，希冀由暴力對社會統治秩序的破壞，獲得社會與個體間意義的重新連結。此一意義連結，將遠離於統治者眼中「社會該是如何」的想像，而是透過民眾心中所想望的社會意涵來重新建造社會存在的意義價值。

對 Fanon 這位政治革命家而言，如何引導被殖民者這股潛在的憤怒力量與願望，並將這股情感轉化為革命事業上的助力，一直是其暴力論述中重要的概念基礎。透過一種如何「重建」被殖民者扭曲過後的社會的觀點，Fanon 放棄了傳統觀念中，奪回版圖即奪回人民生存所在的想法。相反的，Fanon 試圖透過個體對殖民者的暴力反抗中重新尋回自我與自我在社會中的價值。這樣一種由個體出發，對社會的重新理解，也重新賦予個體暴力所該有的社會意義。然而也許是因為 Fanon 作為一個革命者論述環境注定的侷限，其論述不得不更著重於如何透過個體暴力來使個體心靈擺脫殖民者陰霾的傾向。而這樣的一種傾向，也使得暴力變成了一種單向性的語言，其目的不在於與人溝通，而成為一種自我憤怒的遂行。在暴力之中，人們得已發洩長久以來只能隱藏在夢中的憤恨，並喃喃自語於自己的夢境之中。也因此當 Jean-Paul Sartre 自認為 Fanon 喊出：「殺死一個歐洲人，這是一舉兩得，即同時清除一個壓迫者和一個被壓迫者：剩下一個死人和一

個自由人」，⁸Fanon 暴力論述中的社會性意義，就僅成爲個體自我撫慰的暴力行動中的小小註腳。

相較於 Fanon 作爲一個革命者的宿命，Hannah Arendt 也試圖在社會集體中重新帶入、面對個體暴力的問題，並且更積極地看到個體暴力所具有的社會意義及其與社會的連結性關係。對於 Arendt 而言，暴力乃是來自於因爲人們的無能感受所激發出來的憤怒。當個體在面對社會集體時，若社會的存在狀況已經呈現無法有效處理社會本身應該執行的正義舉措，社會狀態該改變而未改變，或甚至已嚴重的侵犯到個體所認爲的社會正義時，暴力便成爲一種有效且快速重新平衡社會懲罰天秤的正義行動（Arendt，1996：110-111）。換句話說，在此個體暴力、民眾暴力乃是針對社會不公義的狀態所進行的懲罰行爲。也因此可以看到，個體的暴力並不是一種對集體社會進行破壞的行動，相反的，所進行的是一種「修補」的工作。人們透過暴力對社會正義狀態的重新取得，再度恢復社會與個體間的聯繫。而在這重新聯繫的過程之中，個體也得以重新塑造己身，並且讓自己得以重建自我存在的生存意義。

然而以個體暴力作爲一種社會正義的平衡機制，如 Arendt 所擔憂的，表示社會將處於流動的狀態，社會無法固型、也無法平靜。若賦予民眾、個體暴力絕對的正當性，將可能產生一種非理性狀態，如在有組織的暴力團體（例如：革命行動）中所看到，他們對暴力的使用往往將暴力由一種反應（re-action）社會不公義的狀態轉成爲一種行動（action），主動的搜索不符合他們正義理念的可疑份子。而此一狀態的發生，便有可能造成暴力行動的脫序演出，因爲暴力獲得了絕對正確的狀態，使得暴力有可能不隨著行動的結束而結束，同時，暴力也有可能將吞蝕了行動本身的意義，自行運轉，並帶來一個意義失卻的暴力社會（Arendt，1996：112、121）。

Arendt 的恐懼，乃是將暴力建立於「目標—手段」的因果連結之上，也因此

⁸ 引自 Sartre 爲 Frantz Fanon《全世界受苦的人》一書所寫的〈1961 年版序言〉，2005 年，頁 24。

才有所謂「手段／暴力」吞沒「目標／集體社會共存」的問題。當然還有一點也是明確的，那就是 Arendt 仍然將集體社會的存在建造於和平秩序的想像之上。也因此雖然 Arendt 在面對社會集體如何共存此一議題時，正視了個體暴力的社會意義，但仍僅僅將暴力視為一種短期、有組織集體的改革工具，而忽視了在社會中，個體與民眾「長時期」地試圖透過暴力手段來與集體社會相互進行不斷辯證的狀態。社會乃是建造於個體之中，必然承載了個體的夢想與感受，而個體也總是試圖在社會中尋找自我的意義。正如 Karl Marx 所試圖表述的社會狀態：社會乃是團體與團體之間不斷相互進行辯證的存在，只不過在這裡團體與團體的鬥爭成爲了個體與社會之間的相互辯證、線性的社會變遷觀點也由個體對現下的生存感受所取代。集體社會的存在狀態不再是一種固體的形式，而是透過個體、民眾暴力的展現，表達了另一種流動式的團結概念。亦即集體社會該如何才能聯繫社會中各個個體的條件，並不是一個由上往下的固定化契約狀態，而是個體各自透過行動來不斷重新定義、塑造並與社會產生聯繫的團結形式，同時個體也不斷的透過各自的行動重新形塑著社會公平正義的天秤狀態。而這種流動性團結概念與個體、民眾暴力之間的關係，無疑也是本文認爲何以看似破壞社會團結的個體暴力行動具有深厚的社會意義的思考起源。以下本文將以這樣的思考爲基礎，試圖在本論文的前一半部討論這種暴力的社會基礎是如何形成，而在論文的後半部則會對現代社會中的暴力狀態進行分析，以期使在現代社會中少與暴力接觸的我們，能有機會以另外一種角度來思考暴力的存在意義。

第二章 論暴力

「西元 1440 年 10 月 22 日，德·萊斯（Gilles de Rais）在法國西部南特城（Nantes）的宗教法庭上俯首認罪；帶著悔恨的淚眼，他坦承自己那些變態的行為罪大惡極。法庭記錄上寫著：『被告德·萊斯自願且公開向所有在場的人士坦承，出於享樂和感官上的樂趣，自己去抓，同時也派人去抓了很多小孩，確實數字已經無法交代清楚了。被告不但承認親手或者命令別人殺害這些小孩，然後還與這些小孩進行變態的雞姦罪行。被告還招認在這些小孩死前、死後，或者即將死去時，把精液射在小孩的肚子上。這些小孩大部分由他自己，有時候也有其他共犯……，用各種各樣的方法虐待和凌辱：若不是用各種長短刀劍把頭切下來，就是用木棒或者其他重物，使勁地把頭敲破；或者把小孩吊在房間裡的鐵條或鐵鉤上勒死。在他們死前用上述那種變態的邪惡方式（雞姦）凌虐他們。被告還會跟這些死去的孩子一起睡覺；一些長相和身材好看的孩子，他甚至會把他們的頭顱和身體留下來欣賞，然後殘忍地把屍體剖開，興味盎然地盡情欣賞他們的內臟。在這些小孩臨死前，德·萊斯經常會坐在他們的肚子上，滿意地看著他們慢慢死去，然後開心地大笑。……最後，等到屍體開始腐爛了，才進行火化，讓一切化為灰燼。』」（轉引自 Sofsky，2006：58）

這種極度血腥、無理性、狂歡作樂型的暴力，無疑是談到所謂暴力此一議題時，最常出現的感受與討論方向。這種對暴力印象的來源，與人們長久以來對於「身體」此一概念的意向有關。作為暴力載體的身體，由 Plato 以來，一直被視為僅僅是人們滿足生存基本需要的物質性存在，因此身體與人之間往往被認為是相互分離的兩種存在。對於努力追尋真、善、美的人們而言，人類的生存價值與意義是以心靈與理性的提升、淨化作為最終目標，而身體，作為一種搗蛋鬼的存在，卻是不斷阻卻人們朝理想世界邁進的擋路石。相對於心靈知性的和諧、思辨與理性，身體往往帶給人們的是不停歇的需求、激情與衝動，而在這不斷衝擊人類心靈的感性經驗之中，人所經受的是一種刺激、感官、非理智性的體驗。然而

這種感官上的感受，洩漏出人長久以來一直感到焦慮的問題：人的身體作為一種動物性狀態的存在，究竟與其他動物之間有何區別——畢竟感官性的感受與動物的存在狀態是如此的相似？而在這不斷逃離一種與動物相似的急迫感中，知性的存在——一種理性思考的能力——成為人與其他動物之間得以區辨的分隔石，因為這是其他動物所無法辦到的。也正因為如此，不論從希臘、或自中世紀以來，人類為了獲得救贖，不斷地朝向一種理性思辨、形而上學式的解脫之路邁進，而作為反面教材，身體也不斷的以一種動物、惡魔、警世性的負面想像刻印在社會個體的理肌當中。⁹

對暴力身體的邪惡想像，可以在許多相關論述中發現蹤跡。正如前文所提及，Hobbes 在面對社會議題時，也是因為對暴力身體的不信任，而將其摒除於社會集體的大門之外。然而在人類所建立的社會裡，在現實的生活之中，暴力卻從未真正的離開人們的視野，這使得人們必須重新正視暴力與身體在社會中所扮演的角色。可以看到如 Friedrich Nietzsche 對身體所進行的顛覆性翻轉，帶來對待身體與暴力的新思維角度。經由將身體擺置在對人思考的中心，Nietzsche 將以往那些枯竭的人們再度恢復「人」的生機。在此身體不僅僅是一具軀體，它也是人與生俱來諸種衝動、驅力、激情力量相互衝擊的匯合體。換句話說，身體並不是力量相互激盪所表現的場所，而是身體「就是」力量相互競爭的關係本身。¹⁰這種正視身體的觀點，讓人們得以將感性的情緒重新擺置入「人」之內，並且以新的角度來認知人的存在。以下本文試圖透過對暴力意義的討論來重新理解暴力行動下的「人」，以及由此新「人」觀點中所延伸出暴力的社會行動基礎——此一行動基礎往往表現在人們如何平復社會正義的懲罰問題，與個體如何透過對體制的反叛表達希望能和社會「更為親密」連結的需求之上。

⁹ 引自汪民安、陳永國編，《後身體：文化、權力和生命政治學》一書的序言〈編者前言—身體轉向〉，2003年，頁1-8。

¹⁰ 引自汪民安、陳永國編，《後身體：文化、權力和生命政治學》一書的序言〈編者前言—身體轉向〉，2003年，頁8-21。

1. 暴力的意義

1.1 暴力與語言

Herman Melville 在《比利·巴德》一書中對主角 Billy Budd 有一有趣的描述。Billy 在一次對他不公平的詢問中，一拳打死了質問他的船上大副，有口吃問題的他在受審時說：「如果我能夠動口的話，就不至於動手了。……我只會用動手的方式來表達要說的意思。」（轉引自 May, 2003: 67）正因為語言能力的障礙，所以 Billy 只能用肢體的暴力來表達他的憤怒。語言的崩解與肢體暴力的產生在故事裡呈現了一個極為有趣的互動關係。可以看到，人雖然作為一個獨立的「我」存在，但是在人類的演進過程中，人類同時也以一種社會的「我」而存在。對於具備雙重性質的「我」而言，語言作為一種與他人互動的工具，乃是以一種具備象徵與溝通的理解系統出現。在語言的網絡中，人們分享著一套能夠被共通理解的符號互換系統，同時透過此一系統，人們彼此之間得以相互溝通。然而作為一個能跨越個體與他人彼此溝通的橋樑，語言包含的意涵，往往不僅僅作為一種以「精確」的詞彙來表達「精確」的物品這樣的一個層面。語言另一個更重要的層面乃是作為一種象徵系統而存在。對於具備雙重性質的「我」而言，精確名詞的使用往往不足以表達我們內心的感受，為了能與他人溝通並完整的表達自身的情感，語言需要一種能超過本身並且更具豐富性的表達方式。可以看到的，象徵系統便是以這樣的一種狀態存在於我們的語言當中。透過象徵，人們將情緒附加於字詞之中，同時給予了語言力量，將情緒傳達給他人。¹¹也因此社會溝通的系統中，語言的重要性不僅僅作為一種簡單指稱的符號存在，對於人們而言，語言的外在意涵，那超越語言能夠明言的層次、非確切、漣漪式的含意，更是聯繫個體的「我」與集體之間的臍帶。因此，語言系統不僅僅作為一種人際溝通的網絡存在，同時語言也傳達了人的情緒、一種得以相互溝通理解的情感。

¹¹ 如「幹」(fuck) 這個字彙便是這種語言象徵體系最明顯的例子。在使用這個字彙時，我們往往並不是真的使用這個字彙字面上的意義，而是透過我們在社會中對這個字彙共通性的想像與理解，來表達我們的情緒。

而也正因為這種意涵，透過語言，人們得以認同他人，並且將彼此聯繫成一個「相互理解」的集合體而存在，而此也成為「我們」與「他們」（指無法共享象徵系統的人）之間的區別所在（May，2003：67-84）。

對於 Melville 筆下的 Billy 而言，使用語言能力的崩解，是使得他不得不使用肢體暴力很重要的因素。這樣的想像，的確很符合一般在看待暴力時所由生的感覺。因為語言溝通能力的無能，所以人們只能激起腎上腺素，狠狠的將自己的情緒發洩於肉體這一不會喪失功能的載體之上。無可否認，這樣的一種暴力行動，在文明社會的興起後——語言作為唯一可行的溝通方式——往往成為暴力最顯著的表現狀態。也正因為對暴力來源於挫折的認知，人們更努力地於尋找一個完善的烏托邦社會，希冀透過制度面的改善減低暴力對社會的衝擊。然而對暴力的負面想像小覷了暴力與身體所能帶給人的意涵。首先必須澄清，在「侵略」（aggression）一詞的拉丁字義中，「aggređi」包括著兩層意涵，一為「向前走、接近」，另一則為「對抗」、「帶有傷害意圖的動作」。身體動作移向他人，本身便代表了一種——不管是夾雜著善意或惡意——與他人進行連結的行動意圖，所以對於「侵略」這個詞彙而言，其反義詞並不是我們一般以為的「和平」，而是一種與他人斷絕聯繫的「孤立」（May，2003：181）。因此可以理解到，當個體對他人進行侵略性的暴力行動時，不僅僅是自我情緒的宣洩，同時也表達了一種與他人進行溝通的企圖。長久以來在文明社會的洗禮之下，人們很容易忘記身體行動——除了情緒發洩以外——對人存在的意涵。如果不是淡忘小時候為了打架而打架、對路上小動物丟擲石頭、對喜歡女生拉辮子等一些無傷大雅的惡作劇，就是往往將這些舉動視為一種孩子氣的表現。然而身體暴力的侵略性舉動，所夾雜的是一種複雜的與他人進行溝通的狀態。意識與思想雖然作為人很重要的一部分，然而對於生而具有肉體的人而言，意識與思想並無法涵蓋人類整體的生命感受。誠如 Harry Stack Sullivan 所描述：「哭是嬰兒最有力的工具。哭是口腔、嘴唇、嘴巴、喉嚨、臉頰、聲帶、肋間肌肉以及橫隔膜的表现。從這樣的哭聲中，

人們衍生出一大堆強力的工具，並由此發展自己與他人相處的安全感。」（轉引自 May，2003：68）透過身體的行動，人們以簡單、明確的方式表達自己的情感並且與他人的生命產生直接關連，例如一個眼神、一個擁抱。而這一嘗試繞過語言象徵符號的企圖，表示了一種人們迥異於語言象徵符號而與他人進行聯繫的需求的滿足（May，2003：72）。正如暴力的侵略，對他人而言，也許僅僅被視為一種傷害性的存在，然而對於行使暴力的人而言，透過侵犯的「向他人靠近」，表達了人試圖在複雜的社會連結網絡、人際關係裡讓眾人注目的焦點轉移到「我」身上，同時透過這目光的轉移，使行動的主動權回歸到「我」的身上。在這行動權力的回歸過程之中，透過「我」成為行動意義的主要賦予者，暴力侵犯的行動者得以賦予自身重要性，以及透過此一舉動將自己與社會之間的連結賦予一種新的意義——一種以「我」為出發點的社會連結意涵。

這種對「我」的重視以及由此所產生以「我」為出發點的社會連結企圖，與語言象徵系統極為不同。對於語言象徵系統而言，在整個溝通網絡中，人們所注目的焦點在於他人——究竟該如何讓他人理解我所試圖表達的意義？我又該如何有效地與他人持續使用此一網絡？因此對於語言而言，他人是整個聯繫網絡的重要關鍵，失去了此一焦點，語言便也失去了存在的意義。正如 Billy 的憤怒，當大副拒絕聆聽他的說詞時，語言作為溝通系統便失去效用。這對於身處於現代社會中的人們來說，無疑是一個極大的悲劇，因為這便代表了個體不能再在社會中表達他的情感意見或與他人進行意義交流，他將成為語言系統中的「他們」而與「我們」相區隔。然而事實上，語言的受挫，並不會因此終止人們彼此間的相互溝通瞭解，因為語言並不是人們相互溝通的唯一管道，它只是由人們的溝通慾望所衍生眾多溝通方式中的其中一項。Billy 的動武正表達了人們在其它溝通管道上的展現——雖然在 Melville 的筆下這更像是人的悲劇，而非個體情感的積極表現。對於同樣作為連結個體與他人間意義橋樑的暴力，相對於語言象徵系統在極大程度上依賴於他人的認同，在暴力的溝通管道中，他人不再是行動裡主要被

關注的目標，取而代之，暴力行動者更為關注的是「我」的情緒與感受。透過將個體的「我」作為整個溝通網絡的主角，「我」不再需要擔憂他人的認同問題，「我」得以一種更為單純、直接的方式向他人表達情感，而無須擔憂溝通失效的問題。也因此可以說，當語言象徵系統不斷在社會中區分「我們」與「他們」，並以此評判個體是否具有與他人進行情感相互溝通的資格時，暴力則摧毀「我們」與「他們」間的區隔，個體之所以可以與他人進行情感溝通，就僅僅是因為我想與他人溝通，在其中沒有能否共享象徵系統的問題，只有個體直接的情感表達。這樣武斷而直接的溝通方式也許總會讓現代社會的人們感到不安，然而必須正視，社會中個體間彼此的歧異，必然會導致個體各自以不同的方式來與社會中其他人溝通，並以此尋找自己生存在社會中的意義。同時透過對自己生存意義的賦予，個體也得以以自己能夠認同的角度來與社會產生連結關係——而這種連結，對個體彼此能在歷史的潮流中保持持續不斷的社會團結形式有極大的關係。語言象徵系統也許更為和平、能容納更多人的聲音，但這並不是可以用來否決暴力行動對人具有正當意義的原因，因為這兩者所表達的是不同的溝通意涵，而這也正是為何文明社會雖然對暴力大加掃蕩，然而暴力在人類的社會裡卻總是「揮之不去」的原因。

1.2 暴力行動的社會基礎

「沒錯，我們是無可救藥，不過，這是因為別人老是要迫害我們。老爺們有筆桿，我們有槍，他們是大地主，我們，是山大王。」¹²

洛卡曼多菲（Roccamandolfi）的一名老土匪

相較於可以自明的口頭、文字語言，暴力作為一種承載個體與社會之間，連結情感的行動之社會基礎似乎便隱晦得多。這種圖像的不夠清晰，與現今人們以為應該遵循的道德（morality），與實際上人們實踐的道德有所出入有關——其中前者往往建立在以倫理（ethics）為指導方針的基礎之上，而後者則是立基於人們日常生活行動中的大眾化的道德（popular morality）。也許這樣的說法會產生困惑，究竟所謂的「倫理—道德」與大眾化的道德差異為何呢？在 Bauman 所討論的「倫理—道德」與大眾化的道德兩者的相互關係中，分析了兩者之間的差異。所謂的倫理是一種判斷，指導何為人們「應該去做」的體面、正義、正當的行為。而此一判斷的出現，乃是由該領域中的專家們，透過掌握了一般人無法利用與獲得的知識並將其律令化，並以一種權威性的宣言，來判別人類行為的善惡（Bauman, 2002b: 2-3）。在此思想脈絡之下，道德往往成為一種倫理的產物。透過倫理法令的宣告——就像法律先於秩序一般——人們接受著引領，並道德地行動（Bauman, 2002b: 31）。也因為對此「指導式」的「倫理—道德」關係，可以看到當在談論道德——作為已被規律化、意識化的秩序行動——的存在時，常常與人們在具體生活世界中所經受的經驗、行動、感受相脫離。取而代之的則是與一種被倫理專家們認定公正、普世的抽象行動概念相聯繫，並且試圖對社會進行一種理想烏托邦化的企圖。

相較於倫理專家式的道德規範，另一種大眾化的道德顯然更貼近人們的生存感受，而非對原則理想的靠攏。對此大眾化的道德，Axel Honneth 以簡單的論述描繪大概輪廓：「受壓迫的民眾的社會倫理不包含關於全面的道德秩序的理想，

¹² 轉引自 Eric J. Hobsbawm, 《盜匪：從羅賓漢到水滸英雄》，1998年，頁4。

也未反映一個從特定形勢中抽象出來的公正社會，但它是受傷者據以組織道德宣言的一種高度敏感的器官……這種對社會不公正意識的內在道德只能間接地在一種標準基礎上加以把握，而這種標準是由對社會事件和過程的道德責難提出的。」(Bauman, 2002b: 40) 相對於具有完整、組織概念化的「指導式」倫理道德，大眾化的道德並不是一種具有全面組織性的道德概念，人們既不構織此一道德的思路邏輯，也不從中尋找前往烏托邦的救贖途徑；相反的，此一道德意識的產生，在於人們面臨具體事件的衝突時，經由個體對不公正情況的情緒感受所由出的一種道德行為。然而不得不問的是，若此一大眾化的道德評判標準不是與一般概念中由社會的倫理專家所建構的理想公正原則相關，那麼這種道德意識的來源究竟為何？人們究竟以什麼樣的評判標準理解所經歷的事件公正與否？

讓我們借用 James C. Scott 在《弱者的武器》一書中，無權力者對壓迫者如何產生反抗意識的分析，來理解大眾化的道德如何可能在一個沒有被論述、組織結構化的狀態下產生。Scott 指出，在面對像農民如此龐大與零散的分析對象時，必須面對到此一對象因為各自所處的經濟、文化狀態而產生不同的思考或行動的反應限制 (Scott, 2007: 50-51)。也因此很有可能，當人們試圖以一些客觀、結構式的定義來理解他們時，將無法找到一個適當而普遍的定義式，甚或就算有這樣的定義式可能也無法為他們自身所認知。然而就算個體因為環境的限制，可能對自身所處境遇產生認知上的不同，仍可以由一些觀察方式來理解他們的想法，那便是透過將行動者的「經驗」重新擺置回理解的中心，透過人們在行動經驗中的表現，試圖理解與論述被觀察者如何形塑他們對社會現實的感受 (Scott, 2007: 50-51)。對於被觀察者而言，在現實生活中他們所經歷的生活並不是一種由抽象體系所構成的風景；相反的，他們面臨由此抽象體系下所產生枝微末節的真實。例如對於工人而言，他們所面對的並不是所謂資本主義的抽象觀念，而是一連串如工資、老闆、流水線生產、工資給付等現實 (Scott, 2007: 52)。也因此對工人而言，所謂社會的公正與否，是建立在一組組真實的生活情境與具體事件之

上。透過人所處的社會位置與所持有的資源，並與現實生活中其它境況的比較，人們產生了一種「具體」的公平感受，表達一個適宜的社會應該為何。可以看到這種公平社會的追求，不是建立於抽象的社會正義原則，而是來自於活生生的個體具體感受，而這樣的感受也往往更直接地表現於他們的行動，而非他們的思考之中。¹³也因此當我們為大眾化的道德的邏輯性為何這一問題苦惱時，也許我們更應該關注人們的行動，透過行動的表達來理解人們究竟「做了什麼事」（Bauman, 2002b: 2），並以此表達其隱晦的大眾化的道德觀點。

回到暴力行動的社會基礎問題。在面對如 Hobbes 或 Freud 等人所勾勒出社會形成的基礎，人們彼此間肢體行動的捐棄，以一種戒令般的狀態，深刻地刻印在社會集體的倫理律令中。人們遵守，同時也相信。然而在現實生活中，這種倫理戒令卻無法更有效地讓人們來理解社會個體彼此間層出不窮的肢體暴力行動。人們究竟為了什麼而必須如此行動呢？當將視角轉回以行動者的行動來理解時，可以看到暴力是承載社會意涵而產生的行動。這樣的一種行動不能根除，也無法根除的。再回到 Hobbes 與 Freud 的論述。雖然此二人的理論在於建立一個以和平、文明為基準的社會，但他們也透露了社會作為個體集合體要能順利運作的兩項重要條件，其一為公正懲罰對社會集體結合的重要性，另一則為個體透過對社會中原有權威的反抗重新形塑自身與社會的連結。如 Hobbes 的討論，社會中的個體得以集結成一集體，是因為個體願意承認並遵守彼此為共同生活所訂下的約定。在這約定的基礎上，若有人破壞了此一共同約定而未受到懲罰，勢必引起社會中其他遵守約定者的憤怒。也因此對此不義行為¹⁴的懲罰，便成為了社會要能順利運作的重要條件，因為如果懲罰沒有執行，則勢必引起其他遵守約定

¹³ 如 Scott 在面對其分析對象——馬來西亞塞達卡村的農民——時所認為，農民可能認同政治菁英們所試圖賦予他們的價值體系，但是這樣的價值體系能否獲得農民的「真正」支持則必須由經驗性的事實來認定。例如強盜與竊賊成為民間英雄，或者對上層階級的服從私底下受到人們的嘲笑等狀態，便說明了人們的行動往往比所謂的「思考體系」更直接的表達了他們真心所認可的事物狀態（Scott, 2007: 49-50）。

¹⁴ 對 Hobbes 而言，個體為了要能遵守將個體集結成集體社會的約定，勢必要放棄自己原有的普遍權利，而以有限權利取代。所以當契約成立時，若有人不履行約定，便是對他人放棄普遍權利的侵害，因此便是一種不義的行為（Hobbes, 2002: 68）。

者，爲了保衛自身的權利不受違約者的侵犯，也去違反約定的情況發生，若真如此，那麼社會也將會崩解而不復存在（Hobbes，2002：68）。另一方面，Freud 有關兄弟弑父的故事告訴我們，一個社會內所遵守的秩序，往往是爲統治者量身打造的，也因此對於非統治者而言，爲了獲得心中公平的資源、權力等分配狀態，勢必要不斷的向統治者進行反抗（Freud，2001：278）。然而這樣的反抗，對社會而言並不是一股分裂的力量。相反的，正如弑父的兄弟們最後竟然以新團結形式出現一樣，這一股反抗力量所代表的，是社會成員透過對理想社會的形塑與追求，重新將己身與社會連結在一起的重要方式——因爲在其中，社會秩序對個體而言，不再是一個外在權威加諸於他的束縛，而是個體賦予價值意義的存在。也正是透過這種情感上的連結，社會得以連續不斷的承載著各式各樣、形形色色個體成員的夢想，並且讓個體們願意以集體的形式相互共存。可以看到在這兩個能讓社會順利運轉的條件中，暴力都佔據某種程度上的重要性角色。透過暴力人們表達出對社會正義該如何被實踐，以及個體與社會之間的關係該如何被擺置。這種透過個體行動試圖強烈地對社會集體表達自我感受的動機，便是個體暴力行動最主要的社會行動基礎。雖然 Hobbes 將個體行使懲罰的權利讓渡至國家，使國家成爲唯一可合法、正當地使用暴力的執行者；雖然 Freud 試圖利用團體的認同感來消除個體對社會不斷渴求彼此「關係變動」的反叛感受，然而當脫離倫理學家的宣傳，回到現實生活，人們將會發現這種「前社會」的個體舉止與意念仍然不斷在社會中出沒。暴力沒有消失，因爲暴力正是直接、快速，並且沒有任何資格阻礙地表達個體對社會情感的一種連結方式。在農民對地主的叛逃、工人對資產家的反抗、民眾對國家社會的暴動等事件中看到，在這一次又一次，不管是大是小、成功與否的暴力行動中，當褪去現代文明裡僅將這些行動視爲「不理性」的評判視角時，人們將會發現民眾所試圖捍衛、爭取的是一種更實際對社會的情感。這種情感轉化成一種大眾化的道德，而當這種大眾化的道德被觸犯時——包含了公正懲罰有無正確的實施與社會與民眾之間的相互關係是否妥當——人們也將透過暴力來回復這失衡的社會狀態。正是在這樣的觀察視角上，我們看到了

暴力行動的社會基礎。

2. 暴力的懲罰

2.1 正義的復仇

在希臘羅馬神話中，有一則關於懲罰的有趣小故事。故事的開頭由特洛伊的王子 Paris 誘拐了斯巴達王后 Helen 開始。此一由愛情女神 Aphrodite 主導的誘拐事件，引發了長達十幾年的特洛伊戰爭。在這激戰的雙方中，希臘指揮官 Agamemnon 在一場瀆神的狩獵之後，爲了能在這希臘聯軍的部隊中繼續保有指揮官的身份，決定犧牲自己的女兒 Iphigeneia，將她獻給因被輕慢而憤怒的神明。此一違背人倫，將自己女兒作爲活人獻祭祭品的悲劇，也爲 Agamemnon 自身劃下了悲慘結局的開端。相較於 Agamemnon 對於女兒作爲祭品一事的冷靜，其妻子 Clytemnestra 並沒有打算對於這一件事情善罷甘休。在 Agamemnon 凱旋歸國的第一天，Clytemnestra 便夥同情夫刺殺了 Agamemnon。對於 Clytemnestra 而言，此一行徑無疑是爲了她純潔無辜的女兒的死亡所進行的報復計畫——一個對犯下殺女之罪的人所進行的正義懲罰。然而母親的復仇，卻爲兒子帶來了前所未有的苦惱。對於 Agamemnon 與 Clytemnestra 的兒子 Orestes 而言，爲父親死於非命的復仇是一定要進行的，然而命運給他最大的捉弄在於，他復仇的對象竟是自己的母親。也因此忠於 Apollo 神諭而爲父親復仇的 Orestes，在復仇之後也犯下了逆犯自然法則——弑母的可怕罪行。此一違逆天倫的罪行，使得 Orestes 成爲了復仇女神們（Furies）——對冥界或地界上一切不法行爲給於處罰的女神——追逐的獵物。爲了能讓 Orestes 躲避復仇女神們的報復，Apollo 讓 Orestes 來到了雅典尋求智慧女神 Athena 的庇護。面對這難解的案子，Athena 自覺無法評斷此一難解的衝突，於是她召集了十名睿智與純良的雅典公民，並由這些公民在聆聽完雙方的陳述後，以投黑白石頭表示有罪與無罪的方式，來判斷此一案子的是非對錯。審判的最後，黑白石頭數目相當，因此判決的結果是由 Athena 投下無罪的白石頭，此一舉動使 Orestes 得以由復仇女神的追殺中脫身。¹⁵然而復仇女神對

¹⁵ 因爲對此一法庭形式的滿意，Athena 要求雅典的市民保留此一法庭，用來審判與防止雅典人

於這一違反正義的判決極為憤怒，爲了平息復仇女神的憤怒，Apollo 與 Athena 向復仇女神們保證將會在雅典城市內建立神堂，並將她們作爲不可和解的公正的復仇女神來供奉。¹⁶

可以看到人類對不義的不可忍受，遠早於人類體制建立之前，正如在故事中，復仇女神所追索的復仇是一種對自然法則的違逆，而非對人所制訂的法律的執行。復仇女神對己身任務被違抗的憤怒與人們對其憤怒的恐懼——就算人爲的法律體制試圖代替祂對個體進行評判復仇與否的工作，但人類的此一裁判體制的建立仍然必須以服順於祂的前提下來進行——表達出復仇此一概念對人類而言具有至爲根本的重要性。人總是難以忍受別人對己身進行無理的侵害，因此復仇的出現代表了一種別人對自己權利的侵犯，而人們爲了平息對此不義狀態的憤怒，勢必對侵犯他的人進行復仇的行爲以求取公正的平復。這種如 Hobbes 所描述的史前人類相互仇殺的生活，暴力往往在裡頭扮演著極爲重要的角色。在復仇的過程中，暴力稱職地扮演表達人們對公平正義的想法。暴力直接、快速並且強烈地表達了個體不容他人歪曲的正義訴求，如弄瞎獨眼巨人的 Ulysses（又名 Odysseus），他的名字是來自於 odussao，意即「我帶來傷害」之意（Padel，2006：266）。當英雄遇到反對他的力量時，便運用他強壯軀體的暴力——完全反映出他內心那完美無瑕的道德感——剷除阻礙在真理之路上的邪惡。也因此暴力的存在，不僅僅是一種摧毀反對者的毀壞性意涵，也包含著一種拯救純粹美德，使之得以不受污染而繼續存在的唯一方法。這種有關人們如何透過暴力表達正義的特點，可以在人們對傳奇英雄故事流傳不衰的傳頌中獲得印證。正如 Hobsbawm 的討論，雖然完美的俠盜往往只能存在於民謠詩歌的美化想像當中，然而卻表達了民眾如何將「純粹正義」落實於現實生活中的一種想像。¹⁷傳說中英雄的身份也

民犯罪，有關故事內容參見 Gustav Schwab，《希臘羅馬神話與傳說》，1986 年，頁 551。

¹⁶ 有關此一故事的詳細內容參見 Gustav Schwab，《希臘羅馬神話與傳說》，1986 年，頁 528-551。

¹⁷ 在 Hobsbawm 的分析中，現實生活裡綠林好漢的出現常常是因爲受到社會權勢不公平的對待、經濟因素，或做了統治當局不容許，但當地鄉鄰不以爲意的「犯罪」行爲而不得不落草爲寇，也因此他們的背景大多爲社會中的弱勢者，如農民等身份所構成。對這類的英雄盜匪而言，活下去往往是更爲切身的重要問題，也因此相對於如羅賓漢那樣一種「我爲人人，人人爲我」的高貴英

許是神祇，或許是凡人，往往與一般人一樣以某一種身份處於社會的某種網絡之中。然而英雄的偉大性在於，相較於因為處於現實生活之中而不得不向現實低頭、某種程度扭曲自身意願的人們而言，英雄總具有一種「純潔的完美德行」——雖然也許隨著時代不同，其中的內容項目或多或少有所更動——這樣的美德往往包含了肯定每一個個體存在的生存意義、悲天憫人、賞善罰惡、為維護個體存在價值而抵死奮戰等個人性的美德。這樣的德行也完全反映在英雄的一舉一動之中。在意識與行動之間沒有絲毫的間隙與游移，英雄的一舉一動表達了他所具有的一切品行（MacIntyre，2003：154）。因為行動與品行之間具有如此絕對性的存在，對於處於充滿美德缺陷的「現實」（雖然是故事中的現實）生活中的英雄而言，必定必須為他純粹的正義理念與無法妥協的行動，走上一條既孤獨又艱辛的漫長之路。也因此可以看到，在英雄的故事之中，英雄的孤獨乃在於他對正義之事的堅持，所以在面對紛紛擾擾的外在世界，總呈現一種在不斷復仇中輪迴的狀態，同時因為沒有其他外援，唯有透過自身強壯的身軀，英雄才得以平復失衡的正義。因此當民眾在現實中試圖實踐那「英雄式」的復仇懲罰行動時，在一次又一次看似無理性、血腥暴力的民粹行動裡，民眾透過暴力所試圖表達的是一種對社會中失衡正義的重新擺置與平復。在其中，不假外求、不藉助他人之手，以自己的行動與信念重新向社會表達自我對正義該如何實行發出吶喊。「以牙還牙，以眼還眼」也許是一種血腥並且陳舊的復仇概念，然而這樣的一種概念，所實現的卻是人類心底對正義最基本且公平的意念呈現。雖然在往後的時代中，這樣的觀念漸漸地隨著社會觀念的轉變而有了不同程度的變體形式。同時在這看似無理性的復仇面具下，應該更清楚的理解到，這樣的一種暴力行動並不僅僅是一種復仇者自我決斷式的血腥報復，反而在其中透過正義概念的展現，個體所試圖表達的，是一種對更高社會理想正義狀態的想望。正是透過暴力，個體以明確的行動表達了那不可扭曲的正義之秤的重要性。

雄情操，在現實世界中是較為少見的（Hobsbawm，1998：4-23）。

2.2 國家下的正義復仇

2.2.1 正義的復仇——有關國家司法方面的懲罰概念

無可否認的，懲罰機制的出現與「復仇」此一概念有極深的相關性。在社會集體以一種更為明確的形式表現在人類的歷史生活中後，人們便不再能以一種如希臘羅馬神話故事中的英雄那般自主的掌控與平復正義天秤的復仇行動。而這樣的一種轉變，與國家此一擁有強大武力為後援的組織興起有極大的關係。在國家興起的歷史中，往往是以一種擁有絕對優勢武力，並且透過武力恫嚇臣民對其服從的武力組織。然而在這「征服—馴服」的過程當中，當國家試圖將自身定位為唯一能擁有武力者，同時將民眾擁有使用暴力的權利排除在外時，勢必將面臨到如何去承接民眾彼此相處所產生的摩擦，以及如何解決摩擦的問題。換句話說，國家必須遭遇到的問題正如我們在 Agamemnon 的悲劇故事裡所獲得的理解。對 Clytemnestra 與 Orestes 而言，女兒被活祭與父親被謀殺，都是個體需要報復的深仇大恨。¹⁸若僅僅是將這兩者的行為皆視為個體復仇正當性的展現，那麼也許並不會有太大的問題。然而正如復仇女神們對 Orestes 進行復仇所造成的問題，復仇女神們為 Orestes 所犯下的弑母罪行而追擊他，然而 Orestes 懇情 Athena 裁判的舉動，以及拒絕承擔他所犯下罪行的懲罰，無疑展現了企圖斬斷循環復仇的正義行動邏輯，取而代之，是將這兩個復仇孰是孰非的爭議，交由神聖的第三者來裁定。這種終止不斷循環復仇的企圖，對國家而言是很重要的，畢竟無止境的復仇，並不是國家能夠承受的狀態。也因此國家——對將自身定義為社會的唯一權威者來說，必定要面臨如何來裁判孰是孰非，以及裁斷後如何恢復正義天秤的問題。正如 Athena 所給出的答案，成立一個「法庭」，並選出十位良善正直的公民

¹⁸ 在故事的劇情中 Clytemnestra 對於 Agamemnon 的憤恨與復仇是較為簡單的。對 Clytemnestra 而言，她僅是殺了一個謀殺她女兒的無血緣關係的人。然而對於 Orestes 而言，報仇與不報仇都會讓他陷入兩難的地步。作為人子，為死於非命的父親報仇是天經地義並獲得神明認同的行為。然而，也正因為身為人子，對母親所懷有的血親之愛，也讓他無法進行如此違逆人倫的復仇行為。面對 Orestes 的苦惱，Apollo 威脅 Orestes 若不為其父復仇，就要使他陷入永遠的痛苦之中 (Schwab, 1986: 544)。

以投票方式來裁決爭辯的孰是孰非。國家透過將兩造雙方所持有的復仇理由，在法庭上化爲語言的陳述，經由人們依據兩造雙方陳述的判決，來決定國家的正義之劍究竟爲誰而戰。可以看到原本應該是個人權利的復仇，卻在此一懲罰機制的建構中逐漸悄悄地轉移至國家體制之內。國家執意對個體自主性權利進行卸除的具體作爲，也可以在國家將暴力、無預期的復仇機制化爲秩序、語言陳述的法庭審判機制中看出。也因此可以看到，雖然在此一將個體「正義的復仇」機制化的過程當中，復仇並沒有消失應有的位置。然而在此機制化的過程中，無可否認的，實行懲罰的主體已經悄悄地被置換。Clytemnestra 陰魂的憤怒能否成立與 Orestes 的復仇是否有理，皆須依賴 Athena 所召集的十位公民的裁決來判斷，而非由個體自行決定。也因此以往在懲罰機制內佔有重要角色的憤怒復仇者，已然在此一新的懲罰機制中失去了自主行動的權利，取而代之的是一種以法庭名義作爲懲處權力來源的新機制的出現。

雖然國家在此一新懲罰機制內扮演了如此重要與決斷的角色，但是當國家試圖將所犯之罪行與所受之責罰進行天秤式的衡量時，在一定程度上仍然必須將罪罰互換關係建立在能滿足個體對正義復仇的想像之上。¹⁹這種將國家的抽象正義懲罰機制與民眾能具體感受的復仇觀念的相結合，往往表達在國家對裁判不義的一方，對其肉體或物品進行與罪行等量懲罰的追索行動中，以此作爲滿足民眾對個人復仇權利消失的替代品。而這種直觀的罪罰懲罰概念，在十八世紀以前的國家懲罰系統裡，一直是很明顯的特色。法院將小偷偷東西的手砍掉，或者挖掉盯上別人財富的眼睛，又或者砍去偷盜漁獵者侵入別人土地的雙腳，藉以懲罰罪犯並平復受害者的憤恨（Farrington，2005：24）。然而隨著理性思維的興起，許多思想家與社會改革者開始重新思考犯罪與懲罰兩者間的關係。對他們而言，一套完善的法律，應該建立於理性之上，並且主要目的是要能促進社會朝更完美的方

¹⁹ 直到十世紀末的北歐，人們上法庭還是需要全副武裝。如果和解，則彼此以武器盾牌相互碰撞示意。此一法庭的形式讓我們理解到，法庭的裁決之所以可以被人們接受，並不是依賴於法條和其所憑伺的權威，而是奠基於人們對於正義爲何的經驗性理解之中（Kadri，2007：40）。

向邁進。如 1762 年伏爾泰 (Voltaire) 所說：「懲罰犯罪是希望民眾有所借鏡……不是爲了報復。」(轉引自 Kadri, 2007: 122) 也因此在這時期有關「犯罪—懲罰」關係的討論裡，人們逐漸不再以復仇作爲懲罰機制運作的核心觀點，取而代之，是如何讓懲罰機制能更有效的「改正」犯罪——此一改正包含了如何減低犯罪發生的機率，以及如何「治癒」罪犯——作爲懲罰機制改革的方向。而這種理念的落實，可以看到一方面在往後的社會裡，國家不再公開懲罰執行的場景。相反的，透過向公眾暴露審判的經過，展現如何將罪—罰相聯繫的推斷，並藉此對社會大眾進行「再」教育。另一方面，對犯罪者的懲罰改以囚禁，而非對肉體進行相對等的懲罰(如斷肢等)來作爲刑罰的主要方向，也體現了國家對犯罪者的心態，由以往將罪犯視爲「侵犯者」需要加以復仇，轉爲希冀透過囚禁能矯正犯罪者的性格，並且在刑期結束後，以一「正常人」的狀態重新回歸到社會之中。

20

這種以改善社會而非個體復仇作爲懲罰體系標準的轉變，的確在某一程度上影響現代國家的懲罰機制。而以追緝罪犯爲主要任務的正規警察機構的出現，以及罪犯審理、懲罰機制的官僚組織化，都使得以往佔據懲罰機制中心的受害者(及其家屬)爲中立行政者取代。而這一取代的過程，也加速了復仇的憤怒在懲罰機制中影響力的減弱。雖然對於國家、司法體制而言，對罪犯的懲罰主因早已由復仇轉變爲對失序行爲的重新矯正。但對於許多社會大眾而言，國家的懲罰機制仍然是代替個體進行復仇行動的正義執行者。當 1908 年凱特·伯納德 (Kate Barnard) 揭露美國堪薩斯州 (Kansas) 監獄內的虐囚行爲，犯人被鞭笞、水刑、雞姦及手淫者必須接受「外科手術」(將黃銅環植入違法者的包皮內)，對這些殘忍行爲的揭發所換來的卻是民眾的漠不關心，正如堪薩斯州州長的反應：「凱特

²⁰ 此一心態的展現，可以在十九世紀末所創設的「不定期刑」(indeterminate sentence) 裡看到。所謂的不定期刑，是以囚犯在獄中表現的好壞，在服滿最低限度的刑期後，由監獄官員來決定囚犯還需要服刑多久。就像病人因爲生病去住院一樣，病人可不可以出院，並不是醫生在剛入院時就可以決定，而是必須「待到治癒」爲止。此外常常看到的假釋以及緩刑制度，也是類似心態的展現 (Friedman, 2005: 97-98)。

希望看到囚犯……被當成華爾道夫大飯店（Waldorf Astoria）的賓客來對待。」

（Friedman，2005：103）這種復仇心態的展現，依然可以在現在仍然爭執不休的死刑廢除問題上看到。死刑作為一種刑罰，對於國家懲罰機制來說也許只是另一種「降低」犯罪率的替代選項（透過嚇阻意圖犯罪者，或者處死已無矯正希望的犯罪者）。然而對於支持死刑的人而言，支持死刑的理由，通常是因為這些罪犯就是「該死的畜生」。這些罪犯所犯下的罪，便足以使他們喪失生存的理由，也因此那些保護死刑犯上訴權利的冗長訴訟程序，往往也令支持死刑者感到不滿與憤怒（Friedman，2005：242）。對死刑的支持，直接表達了社會大眾潛藏對於罪與罰等量衡量的復仇想像——因為死亡是對於個體最徹底的消除方式，除了達到對受害者撫慰的功效，似乎很難有其他重大的效益產生。也正是因為如此，所以儘管現代文明社會倡導「生存是人類基本的權利，這是任何人都無法剝奪」這類的人道觀念，然而死刑卻遲遲無法被廢除——畢竟對國家而言，懲罰機制裡罪與罰關連的展現仍是社會大眾得以明確感受國家作為他們情感代表的最佳連結方式。²¹

²¹ 這種情感的展現，可以在美國政治人物很少正面反對死刑上看到。美國支持死刑的民調支持率一直不低（雖然在五零、六零年代支持死刑的人數曾經減少，但在幾年後，民眾對死刑支持率又開始大幅上升），也因此對於許多政治人物而言，膽敢直接反對死刑，無疑是政治自殺行為（Friedman，2005：239）。

2.2.2 正義的復仇——有關民間方面的懲罰概念

一個約在十四世紀流傳以真實審判故事改編的冰島的納雅傳說（Saga Burnt Njal）。故事起源於一宗有關謀殺案的審理，受害者的親屬因為受不了被告律師透過對法律程序的不斷拖延、以及因為審判程序的問題造成了原本該獲得的正義裁決，反而輸給被告的憤怒，便決定以自身的武力血洗法庭，獲取其應該獲得的正義（Kadri，2007：36-40）。故事有趣的地方在於，在複雜的法律程序中，形式成為法律秩序所欲維護的主要重點，要求被告與原告嚴格遵守繁雜的法庭程序，而其中法律的執行者將會緊密地監視著程序是否有被如宜地遵守著。若審判的兩造有人不遵守該規則，則可能遭受罰錢、失去性命或敗訴等嚴厲程度不一的懲罰。相較之下個體對正義復仇的追求，在這無止盡且繁雜的訴訟程序中，顯得格外的脆弱與渺小。人們在如 Kafka 式的法庭迷宮中，²²深恐只要一不小心，便可能讓自己掉入萬劫不復的深淵。雖然誠如上文所言，國家懲罰體系乃是一種「盡力」建立在個體復仇觀念之上的裁判者。然而無可否認的，作為一種機制的存在，在面對必須的程序問題上，必定與個體對復仇希冀的快速、確實、無可偏移的絕對正義之渴望有所落差（當然就更枉論人為操作或國家意圖等人為因素）。一直以來，國家的懲罰制度無法有效完整地表達人們對正義的需求，並不是什麼天大的秘密。也正因為這樣的落差，我們可以看到，以往個體透過自我的行動來進行正義復仇的狀態，也未曾因為國家懲罰體制的出現而完全消失。人們對於正義的渴望，遠比被國家武力的恫嚇所產生的畏懼更強烈。也因此當國家的懲罰機制無法有效的達成正義的平復時，人們則將會透過自身的行動來矯正失衡的正義。然而，雖然個體的復仇並未因為國家懲罰機制的出現而消失，但其在人們實際的理解中，卻也因為國家的懲罰機制對人們產生的影響而有所不同。國家作為強勢的

²² 此一 Kafka 式的法庭迷宮譬喻，取自 Kafka（1969）《審判》一書。在書中，主人翁一日清晨突然被法院逮捕，至於為何被逮捕、罪名為何，都沒有人願意告訴他。而在這迷霧中，主人翁不斷奔走於法院、律師、推事等人中，希望能讓自己從這「不知情」的罪中脫身。書中整個法庭的審判過程都猶如詭異扭曲的迷宮一般，每個人都固守於運轉自己所在迷宮的小方格程序。最後主人翁被法院判處死刑，至死都不知道自己罪名為何。

武力擁有者，一方面擔任了個體彼此間行為的裁判者，另一方面也對個體進行自行復仇下達了嚴格的禁止令。也因此當已經在國家的懲罰制度下，個體仍必須嘗試著透過自己才能進行恢復正義的行動時，國家往往很容易變成爲了人們所認爲不公義的主要兇手（或重要幫兇）。換句話說，人們在某一程度上將懲罰的目光轉移至無法有效助其伸張正義的國家之上。因此與個體單純復仇的憤怒不盡相同，在國家制度下所產生的個體復仇，往往同時包含了對體制不公的深刻憤恨。

也正是如此，我們要引出另一種懲罰概念的基本型態——一種民間社會的懲罰概念。與官方懲罰體系或單純個體復仇不同，所謂民間的懲罰行動，其往往並非以一個體、也非以一種嚴密的組織形式、擁有固定成員、或具有某一特定理念、能等量衡量犯罪者所需被處以的罪責的轉換機制的形式出現。可以看到在一些例如由天災所引起的糧食暴動、因爲統治階級的不公義所引起的民眾暴動，或甚至某些小集團間彼此默契遵循的行為法則，這些行動無疑都在某種程度上說明了民間懲罰概念的存在。在這些民間的懲罰行動中，民眾所遵循的並非是官方所規定的「單一正義」的對錯觀念，而是民間社會自己擁有的多元正義行動觀點。行動參與者往往是隱匿、游離於社會中各個階層的人物。對於這些成員而言，他可能是對社會體制心存不滿者，也可能是因爲國家在進行懲罰評斷時，無法滿足其正義的感受，換句話說，社會中的每個人都有可能成爲潛在性的一員。然而可以看到，在國家懲罰機制的壓制下，個體要將對國家潛在的不滿化爲實際的行動是有困難的。也因此在這種民間社會的懲罰行動裡，此一復仇很少是以單一個體、主動的形式出現。取而代之，往往是當眾多對體制不滿的人遇到了「引爆點」，²³才會伴隨爆發的正義平復行動。而透過引爆點的產生，個體在此爆發的行動中，得以抒發各自平日隱藏但內心認可的正義觀點。

²³ 如在第一章所舉洛杉磯大暴動的例子，此一類型的民間懲罰，個體對體制的不滿會由試圖求諸體制內轉而訴諸暴力行動，通常都並非是預謀、有計畫性的。而最有可能產生的狀況是因爲某一相類似的單一事件發生，引起了個體強烈感受到體制的不公正，透過在街頭宣洩不滿，進而導致大規模的暴動。可以看到，導致暴亂的事件，通常並非是「暴民們」行動的真正要點，而可能僅僅是引發民眾對體制某一面向長久以來的不滿感受，因此該事件往往只能說是一連串事件的引爆點。

正如在官方的懲罰機制中，對犯罪者的暴力懲罰永遠是復仇行動裡無法省略的一環。對民間的懲罰機制而言，作為復仇故事中的重要因素，暴力行動永遠是此一機制中最為顯著的存在。無疑的，此一懲罰機制，在很大層面保留了如個體復仇或官方懲罰機制中將暴力作為快速平復正義天秤的行動方式。²⁴然而與單純的個體復仇或官方懲罰機制不同的地方在於，國家的介入的確讓民眾以往單純復仇的目光轉移至社會體制的問題上面。在此必須澄清，這樣一種對社會體制的不滿，並不是如革命家般對體制理念上的反抗，相反的，在這一類似的行動中，他們所呈現的往往是一種「無理念」²⁵型的暴亂。換句話說，他們缺乏任何能具體凝聚他們意見的事物。雖然他們是為了反抗社會不正義而戰，但他們並非是所謂的社會革命者、起事者，也沒有所謂的「革命家情懷」，更缺乏革命家對於行動背後所付諸的意義。對他們而言，行動僅是個人對於社會不公的一種「反應」。然而無可否認的，隨著現代社會文明進步的概念，權力機制逐漸地隱晦了官方懲罰機制的暴力型態。在暴力有害理念的宣傳下，逐漸的以一種「文明」的管理、規訓狀態取代了以往血腥懲罰並具有警世效果的暴力場景。相較於官方極力淡化自身懲罰機制的暴力色彩，對於民間懲罰機制而言，以暴力行動作為懲罰手段，乃是民間懲罰機制一顯著、長存的固有特徵。²⁶而此一特色的留存，不僅僅表達了人們對於以暴力作為有效、公正平復失衡的「正義—懲罰」天秤的原始概念外，

²⁴ 對於現代社會中某部分的人們而言，此一暴力行動的留存與個人「能力」缺乏有很大的關係。對於這部分的人而言，在現實生活中，面對對體制的不滿，他們其實並不具有太多可以選擇的抗議方式。在各種能力方面的缺乏，如：金錢的不足、對國家體制申訴管道的不理解（或無法理解）、識字、論述上的困難、對法律知識理解的貧乏等因素影響下，一般國家體制對個體開放的申訴管道對他們而言可能是可望而不可及的，或者根本缺乏效用性。也因此當遭受到壓迫時，他們能選擇反抗的形式通常也只能訴諸於他們唯一所擁有的資產——身體——來進行對社會不公正體制的抗議行動。

²⁵ 在此所謂「無理念」一詞的含意，主要在於表示此一類的民眾行動並不是如革命家般希冀一種「體制上徹底的轉變」，而是對具體生活狀況改善的要求。也因此在此他們的行動中，並不具有像革命運動中強烈的體制改變的主張，而是對各種生活細節的改善訴求。例如在傳統都市暴民的行動中可以看到，暴民行動攻擊的對象是那些「直接」與其生活相關的人、事、物，例如貴族、地主、富商，常常都是暴動中被攻擊的對象（而非國家機關）。人們或者攻擊他們，又或者直接劫掠其財產，以此展現暴民認為不公義的地方所在（Hobsbawm, 1999: 182、190）。

²⁶ 無可否認，在持續的文明化進程中，許許多多的「社會正義—懲罰」運動也慢慢地試圖透過文明理性、訴求法律的方式來達成目標。然而在這些社會運動當中，仍會看到暴力行動在其中作為一不定時的炸彈，威脅著社會運動的文明、平和，擦槍走火的狀況依然層出不窮。

另一方面，因為人們生活在社會集體生活中的事實，在這樣的暴力行動中，也包含了另一種對國家重要的呼喚：一種試圖喚醒國家對不公正體制的矯正。如 Hobsbawm 在對傳統都市暴民的論述，對這些暴民而言，暴動並不是一種對國家體制的不信任所產生的變革行動，只不過當統治者無法有效履行應盡的責任時，不定期的暴動，便成爲了民眾對統治者最有效的警醒鐘，藉以提醒統治者對人民義務的履行（Hobsbawm，1999：188）。而此一與體制的「暴力性」對話，便成爲了個體試圖開啓與國家間對話的重要管道。

血債血償，在文明社會中聽來也許刺耳，然而在脫離文明作爲單一視角的狀況下，身體暴力作爲一種社會行動，對人們而言一直具有行動的正當性意義。這樣的一種分析，在某種程度上的確是「重新正名」了暴力存在的社會意義，並且有助於我們脫離以往以「文明」作爲社會個體唯一可資遵循行動準則的單一想像。同時這樣的分析也有助於更進一步理解社會中另一種「我」的存在——脫離了「我們」共同和諧社會運作的邏輯想像——以另一種社會邏輯運作的可能性。

3. 暴力的反叛

3.1 反叛的個體

We are people of this generation, bred in at least modest comfort, housed now in universities, looking uncomfortably to the world we inherit.²⁷

The Port Huron Statement

1962年6月，一群美國重要的左派學生運動組織集聚在 Port Huron 討論未來左派學生運動的方向。他們唱歌、吟詩、看日落、聊聊已述，以一切當時人們認為「不切實際」的方式談論著未來，並在聚會結束後發表了一篇足以撼動這個反叛世代的休倫港宣言（The Port Huron Statement）。²⁸休倫港宣言在這個學生運動的世代中之所以佔有重要的一席之地，是因為其精準地表達了在那樣的年代中，年輕人不安與反叛的心靈及渴望。在這個號稱民主的國家中、在這個富裕又安康的國家中，年輕人的心中卻充滿了不安與無力。他們感覺受到體制壓迫的無法呼吸感，青年們渴望與他們認為不公正與充滿壓迫的社會體制進行對抗，期待在「沒有其他可能性」的社會中找尋自我存在的價值意義。可以在六零年代的學生運動中看到，學生們透過不斷對社會舊有權威體制進行抗爭，透過對軍隊、警察、學校等體制的反叛中，更多表現的往往並不是一種所謂「革命家」的精神，而是一種「反叛者」的特性。與革命家——「推翻、棄絕政府或統治者，並取而代之」（May，2003：274）不同的是，反叛者是——「反抗權威或壓制的人，亦即打破現有習俗或傳統的人」（May，2003：275）。在當時不斷對美國現存社會體制所進行的挑戰中，可以看到，個體對於社會反叛的慾望，乃是來自一個不完美社會的現實。但是對於個體而言，社會永遠不會是完美的。這樣的一種不完美，

²⁷ Robert A. Goldwin eds. *The Port Huron Statement*. Chicago: Rand McNally Press. 1971. Pp. 1.

²⁸ 在這篇〈The Port Huron Statement〉中，表達對於美國社會文化的缺失、政府的無道德以及對於一種在社會中實現參與式民主的渴望。然而這一份宣言，卻使得這些年輕的左派與其源由的傳統左派發生嫌隙。主要原因在於，在當時傳統左派的想法中，蘇聯違反了左派的理想，而在這份宣言中卻不夠反共。由此可以看到，在傳統的左派中，對世界問題的解決方式，國家、組織、體系依舊仍然佔有重要的戰略性地位。然而，對於年輕的左派學生而言，問題的解決方案則更指向一種文明、個體、日常生活的思考方向（Burner，1998：216-222）。

不僅僅是因為統治階級對於現實的扭曲與過度欺壓所導致的一種「不公義」的現象，也是因為對於社會中紛雜的個體而言，社會秩序對於個體永遠是一個外加於自身之外的存在。也許它可以透過內化而達到一種與內在自我相互妥協的和平共存，然而對於個體自我內心而言，社會永遠是不完美的。²⁹如 Orestes 弑母的故事一般，個體的存在必須由謀殺與自己臍帶相連的母親開始。³⁰將此一象徵性意涵搬移至現實生活，可以看到的是個體若要成長為一獨立性的存在，反叛約束於自身的社會秩序則是必然的結果。透過反叛，人們得以衝擊原先覆加於個體身上的固有社會秩序，並且經由此一行動而思考對作為一個獨一無二的個體存在的真實意義為何。³¹反叛的我，乃是作為另一種為滿足個體需求面向的「我」而出現，因此對於社會集體而言，這樣的一個「我」便成為以「反叛」、「反社會秩序」的面貌出現。然而這種反叛，試圖進行的是企圖透過切斷社會對於個體的規約，重新在社會之中找回真實自我以及尋找自身所欲追求目標的意涵而存在。

這種企圖透過對自我的追尋重新理解社會的反叛行動，主要的動機並不是如人們在廉價的個體反叛電影中所看到的，是出自於「只是想要摧毀社會體制」的殺戮渴望。相反的，反叛行動的產生往往是來自於個體試圖要重新以一獨立自主的狀態融入社會的渴望。可以看到，社會作為賦予個體語言、概念以及與其他個體互動方式的主要形塑者，在某一方面既是以一種如個體母親的型態滋養著個體，然而另一方面社會也以決斷性的存在壓抑著個體（May，2003：282-283）。

²⁹ 如 May 所舉的一有趣例子，在學生對體制不斷的反抗行動中，往往到了最後反抗行動的本身比反抗的訴求更為重要。如在當時的 Brandeis 大學中，校長必須在黑人學生靜坐的當週留在辦公室內，以方便與抗議的學生們進行談判。而學生們也會每天派出不同的人與不同的談判條件，以此來表示對學生而言，反叛的行動本身比反叛所提出的條件能否被滿足更為重要（May，2003：206）。

³⁰ May 對此一概念有較為詳細的解釋，對於 Orestes 而言，其選擇了為父親復仇而謀殺了母親，便是以一個體的狀態在混亂的社會現實中做出判決。也因此在其中 Orestes 謀殺母親也象徵了一種個體獨立與反叛的開始。也正是在此獨立個體生活的開始，Orestes 必須承受他所做選擇的後果——不斷的被復仇女神所侵擾將他逼於瘋狂的邊緣，最後 Orestes 也由人所組成的法庭而獲得原諒。此一主題呈現了個人反叛對社會進步的重要性，以及「社會一個體」之間分合的必然（May，2003：278-279）。

³¹ 在此 May 以一個有趣的說明來作為此一概念對於心理學的意義，May 認為除非一個人可以說「不」，否則「是」這個詞便不具有太大的意義（May，2003：278）。

正如 Freud 對原初社會的假想故事中所描述，權威父親既賦予兒子們生命以及其他的一切，同時透過對資源的掌控也壓抑了兒子們成長蛻變的可能性。為了成長，兒子們對權威父親進行反叛，然而這樣的反叛所帶來的並不是兄弟間無止盡的彼此殘殺與混亂；相反的，反叛帶來社會集體重新團結的可能。在此 Freud 清楚地點出反叛對於促進社會集體團結的重要性。但這無疑是奇怪的弔詭，為什麼對社會集體習慣的抵抗卻帶來社會團結呢？正如上文所試圖說明的，反叛者的行動並不是由於無可救藥的破壞性所產生的反叛；相反的，個體需要社會，個體唯有在社會、在與他人的互動中才能感覺到自我的存在性。然而，社會舊有習慣的固定性，必然無法滿足社會中多樣個體對「社會該如何運作」的想像。此些連結的想像，必然隨著個體身份地位、生活環境、個人個性的不同而有極大的差異。為了消除個體因為社會對個體壓抑所產生的痛苦，個體的反抗遂成爲了一種必然的結果。在反抗行動形成時，個體透過對自我與社會關係的重新理解，透過反叛的行動，向社會訴求一個更美好的社會與個體的連結該如何進行，並且透過行動與社會之間的衝擊重新調整自我與社會相處的位置。可以看到，在行動中往往包含著更多有關個體對社會正義該如何建構、實踐、執行的想像。可以想見的，這樣的行動，更多是建立於試圖重新、更貼近地來建構社會該如何與個體互動的企圖。也因此可以理解，在此行動中，反叛者所需要的不是一個遵循舊規的思考方式，而是需要透過追尋自我的真實需求，來重新面對社會，並與社會對話。也因此正如在六零年代的學生運動所看到的，在不斷的抗議、暴動、遊行示威中，所展現的是一種希望能在這個國家巨靈中找到如何改變社會壓制，並且人們可以自己決定自己如何生活的新政治體系的可能性。而在個人與社會彼此間無止盡的相互辯證過程中，個體與社會也不斷獲得自我重生的新價值意義。

3.2 暴力反叛下的狂喜

「在我們暴力的核心，以及行動或情感中，存在著想要表現自主的願望。〔但是〕複雜的社會使人心盡失。在這個目光焦點總是在別人身上的世界，他所做的再也不是足以為傲的技能。這是一幅可能實現的圖像，絕望之人高興地加入可以帶給他們模糊身分認同的軍隊：禮敬和被禮敬的權利。」³²

Jacob Bronowski

從上面的討論可以看出，反叛作為一種行動，擁有強烈地試圖反抗日常加諸於人們身上的社會體制的意圖。這種行動對個體的重要性，可以看到在許多社會中，經由默許人民擁有類似反叛經驗，來取代人們可能真實採取與社會正面衝突的反叛行動的可能性窺探得知，如飲酒狂歡、嘉年華會、暴動式的喧鬧狂歡等集會。無可否認，反叛的經驗對社會中的個體是極為重要的，如同在拉伯雷(François Rabelais)筆下的狂歡節³³中看到的，在該節日當中，人們所經歷的是一種「顛倒」的感官經驗。不似平日人們的行動是由一連串官方、正統的行為規範所約束，在這個世界裡，所有參與的人最主要的目的便是拋棄日常生活中社會的行為規約。不管你是富人、窮人、男人、女人、老人、小孩，透過看似瘋狂的語言、遊戲、戲劇、遊行等活動，人們享受著「無界線」的烏托邦社會情境。在這裡自由是唯一的標準，人們顛倒自己日常生活中的角色，藏匿於詼諧、暴力的姿態之後，舒張所有日常生活規章的壓抑，因為在這裡所有日常世界的禁忌都能獲得許可。可以看到，相對於國家體制的約束、規則、語言、聖潔與秩序，狂歡節的存在，反抗社會中原則價值與秩序的意味極為濃厚。在其中，透過相對於文明規範的角色顛倒的扮演、嘲諷、肉體感官的激情演出，人們試圖經由這一連串失序的表演，企圖反抗與擺脫日常生活中規約對自身的束縛，重拾個體自我的存在價值感。

無可否認的，在現實社會眾多的反叛行動中，暴力往往是反叛行動中最主要

³² 轉引自 Rollo May,《權力與無知：探索暴力的來源》，2003年，頁201。

³³ 狂歡節基本上並不是由一個固定程序構成的節日。透過人們各式各樣的行為、事件組合在一起構成了一個粗野而又多彩的節日活動。狂歡節的舉行往往與宗教節日聯繫在一起，若非在宗教或聖徒紀念日舉行，也會與大齋期前後幾天連在一起。(Bakhtin, 1998: 10-11)。

的行動特色。這兩者間關係的連結，與反叛本身所具有的特性有極大的關係。可以看到，反叛之所以存在，是因為有體制先行對個體進行佔有，而這樣的強佔往往透過法律秩序、語言、文字、行為規章等社會對個體的規範來產生影響。為了掙脫體制對個體的束縛，個體勢必尋求一種無法為體制所控管的行動來獲得抵制體制的可能性。正如 Sartre 試圖為 1968 年 6 月法國造反的學生所進行的說詞，面對於體制的「暴力」，作為反抗者的人們只能以一種反暴力的暴力，以一種否定性的力量面對體制暴力（陳嘯，2000：54）。Sartre 所試圖論述的體制暴力並不僅僅是國家的武力機制（如警察等），也包含了整個社會體制透過各種方式對個體進行強行控制的「暴力」。為了對抗「暴力」的體制，個體的暴力似乎便成爲一種不得不的舉止。因為反叛者所提出的目標，常常皆非體制所樂意接受，所以反叛者的行動往往也僅能以人民暴力的型態出現，並且透過此一暴力的舉動表達對現有秩序的不滿以及對另一種個體與社會間聯繫狀態的嚮往。也因此如透過狂歡節所看到的，個體爲了破除這種體制對己身的佔有，往往透過那些看似充滿瘋狂、不可解的、擬暴力性³⁴的舉止來宣示對體制所具有的破壞性與對立性，並且透過暴力對體制的破壞，重新地表明個體對自身存在的擁有，以及所希冀的社會與個體的理想狀態。

在此不得不再往前進一步，踏入另一層討論爲何暴力行動的使用往往吸引著反叛者。在暴力的行動中，除了可以看到作爲一種人們伸張自己權力的工具行動外，另一方面常常伴隨出現的是一種脫離了人們控制的狂喜感受。在此首先要釐清一個觀念，在人類的情感表達模式中與所謂「情緒性」相對的是「無法感動」，而非一般認爲的「理性」（Arendt，1996：111）。在自然的狀態之下，人面對外在環境所給予的刺激，人「感受」著並進行反應。因此當人們產生感動、傷心或

³⁴ 如在歐洲施洗約翰節中所看到的焚貓儀式。此爲近代歐洲的一個世俗節日活動，在聖約翰紀念日當天（也就是夏至日，6 月 24 日），民眾於郊外放火，人們從火堆上跳過、跳舞，並將具有魔力的物件丟入火中，其中最受歡迎的物件就是貓。各地習俗不同，也因此有不同的焚貓方式，如將貓綁進布袋或綁在柱子上燒等等。在這乍看之下可能令人感到反感的儀式當中，模擬真實暴力的焚貓行動，潛在的表達了狂歡節所具有的特性：顛倒社會常規，並且透過有限度的逸軌衝動測試、破壞社會規範的界線（Darnton，2005：113-115）。

狂怒等諸多的感覺時，也相伴隨諸如流淚、微笑或暴力等身體、肢體反應。而在這些產生的情緒與相伴隨的反應中，可以將之視為一種正常的自然人類情緒的表達。也正是在這種重新理解之上，我們試圖將狂喜的經驗放置回一個人人皆可能「感受」的境況，而非一個「非正常」的假想情境。回到狂喜此一感受的討論，正如狂喜（ecstasy）此一字源上的意義（源自希臘字ἔκστασις）：「站到個人自己之外」（May，2003：202），狂喜往往帶給人最直接的感受便是一種不同於個人平日生活感受的超脫之感，在這樣的感覺中，人們經驗到一種「無我」的狀態，我成為了我們、我的變成了我們的，個體將自身獻身於一個更大的情感與價值的集合體中，而這樣的情感感受則造就了狂喜經驗的基本型態（May，2003：217）。在文明社會的發展中，社會中種種的倫理規範、禁忌，往往以制約個體的肉體感官、慾望、個體性作為主要的作用。文明社會對個體角色的安排與所謂價值的追求，對於眾多個體而言無疑是一種外在秩序強加於自身的理想追求。對於身處於社會之中的人們而言，雖然個體層次自我價值的尋求對自身而言是一件很重要的事，但是這樣的一種追求是不夠的，人們還需要追求更高更為切身的價值經驗，並與此一更高價值合一——不管是心靈或是肉體——的可能性。然而此一所謂的更高價值並不是建立於人世間中現實事物或者理智上的思考，而是來自於一種如宗教靈性般、肉體與價值感相互結合的精神感受。正如狂歡節中擬暴力形式所試圖表達的，暴力具有一種可以將人們帶離日常規訓的生活之外，並且產生一種極端情境的能力。透過此一極端情境的產生，人們將肉體的暴力行動與透過暴力行動所產生的情感兩者之間進行完美的連結，而這樣的連結使個體的意識與感覺產生了一種劇烈的改變（Padel，2006：263）。在此改變之中，個體藉由將自己肉身的捐出，獲得了與更為崇高的價值合而為一的感受，而此一美感感受的獲得，與我們在所謂宗教活動中所看到的無我、忘形、恍神的經驗是非常相似的。在其中，個體企圖透過狂喜感受的體驗，將自身與一個更龐大的精神體產生連結，並且由此洗滌個體因塵世生活而生成的髒污。正如人們對戰爭經驗的描述，現實生活的蒼白、空虛與無價值感，讓投身於戰場之中的人們，透過肉體上與敵人的廝

殺以及與愛國心的合一，經歷一種前所未有的感官經驗，並達到狂喜的感受（May，2003：210-220）。人類對此一情緒的需要，來自於身處社會連結之中的個體思考「我」存在於「我們」中的價值意義的追尋。個體無法僅以一個「我」的狀態存活在世界之中，對他而言，個體的生命是必須要被賦予意義的，而狂喜經驗的追求，使人們得以感受到人與社會中更高價值意義間的相互連結，換句話說「我」與「我們」之間的聯繫再度被堅固的連結起來。正是這種對於狂喜經驗的追求，可以看到，在反叛者的行動之中，暴力成爲了一種無法被取代的行動方式。

4. 暴力的「文明」

正如前文有關懲罰與反叛概念的討論，對人們而言，當個體需以集體成員的身份，與其他人在固定的社會制度下共同生活，必然會導致人們因為相互間的摩擦引發各種紛爭與反抗。當然這種摩擦的產生，最主要的原因並不是因為現下的社會制度不符合人類烏托邦社會的期許，而是對於個體而言，社會集體規約的存在，本來就是充滿了缺陷與束縛。對個體的生命歷程而言，「我」與「我們」的心靈感受是每個人都必須面對的生命課題。個體無法選擇能否誕生於社會之內或社會之外，也因此在我們出生之時，皆須面對到一個自身的「我」與一個外在於自我但卻與自身同等重要的「我們」的存在。個體在追求自我成長的同時，也追求著自我對社會價值意義的證明。清楚可見的是，在不斷進行規訓化的社會生活裡，個體與個體對社會的價值，都不是能夠清楚被個體所察知。然而對於作為以肉體存在的人而言，人們需要一種能被真實感知的存有價值感。在此暴力成爲了一種快速並直接證明自我存在價值的特效藥。透過暴力，人們在肉體的行動中擁有了自我存在的真實之感；透過暴力，人們將行動的目光重新放置於自我身上；透過暴力，人們再度地證明了「我」與「我們」間的緊密連結。也因此不管暴力對個體而言究竟是不是本質或非本質對存在，對於一個永遠只能存在於分裂的「我」與「我們」之中的人們而言，暴力的行動永遠具有真實性的意涵。正如 Arendt 所言「狂怒和有時（雖非總是）與之相伴而來的暴力，是屬於『自然』的人類情緒，而治療這種情緒正意味著將人非人化或弱化。爲了正義的緣故私法自用，這種行動抵觸文明社會的憲法固然無可否認；但是其反政治性格——就像在梅爾維爾（Herman Melville）那篇偉大的小說明顯表達出來的——並不意味這種行動就是非人的或『只是』情緒反應。」（Arendt，1996：111）

第三章 一個文明社會的興起

西元 1931 年 Albert Einstein 與 Sigmund Freud 在國際聯盟文學藝術常設委員會與國際知識份子合作協會的安排下，進行了一次主題旨為「為國際聯盟和知識份子生活的共同利益服務」的書信交流。在信中 Einstein 提出了「為什麼會有戰爭？」此一議題作為與 Freud 書信往來討論的主軸。對於 Einstein 而言，戰爭，以及伴隨戰爭而來的暴力毀滅，是一事關嚴重的人類文明生死存亡的問題。法律，作為最接近公眾要求的理想公正，最常接受到的卻是來自於人類本身侵略、仇恨、破壞慾望的危害。也因此，與其說要思考如何形成一個更有效的跨國制裁、規範組織來作為遏止戰爭的手段，人們更應該重視的是：「是否能夠控制人類的心理演變（mental evolution），以便使之能抵制仇恨與破壞的精神病？」（轉引自 Freud，2001：273）

在 Freud 回覆給 Einstein 的書信裡，Freud 翻轉了 Einstein 信件中的主旨。對於 Einstein 而言，文明，作為一種「無需」再討論理所當然的存在，人們必當使盡所有的手段來努力、加強維持文明的可存續性。然而對於 Freud 而言，文明必存與暴力必除的「必然」觀點，卻成為整個討論中最有趣的焦點所在。在人類行為逐漸文明化的歷史過程中，相伴隨的是人類心理狀態的改變。文明不僅僅使得人們更廣泛、增強的使用著理智，也更為強制性的迫使人們將肢體暴力的衝動內化。因此可以看到，戰爭與暴力在文明社會中的存在，不僅僅是對人們內在野性的挑動，也是對處於現代文明社會中道德、美學理想標準的挑戰。也因此，當人們討論該如何消弭戰爭與暴力的同時，也許首先需釐清的是該如何理解人類這「與生俱來」的文明主義者體質，以及究竟為何人們不能將戰爭與暴力視為人生眾多苦難中的一種而欣然接受的原因（Freud，2001：275-289）。

Freud 對於文明何以作為現代人的體質而存在，以及暴力如何成為必除之惡的疑問，無疑也說明了在現代文明社會中，文明如何將自己形塑成人們「唯一」

可資遵行，也必須遵循的行為準則，以及在這行為準則中暴力是如何被對立化成爲危害人類社會和諧的萬惡淵藪而必須加以進行掃除的邪惡存在。在進一步來討論文明如何建立自身以及爲何要排除暴力的討論前，需先爲文明（Civilization）此一詞彙進行說明。相較於文明此一詞彙長久以來所包含的複雜意涵，本文所使用的文明是指一種自十八世紀以來以啓蒙主義爲主要精神，強調行爲、禮儀優雅的社會秩序，以及世俗與進步的人類自我發展的意涵（Williams，2005：47）。也因此，此一詞彙不僅僅指涉一種社會狀態，同時也暗指一種人類歷史「發展」的概念。帶著這樣一種的文明認知，可以看到文明不斷在現代社會中建立權威，透過文明神話不斷地塑造「文明／野蠻」、「和平／暴力」、「現代／傳統」、「進步／落後」的對立觀念。在這些觀念的形塑下，暴力也正式地在現代社會中被劃歸爲傳統野蠻的社會遺跡，成爲必須被掃除的對象。以下本文試圖透過影響個體行爲極爲重要的政治、經濟、文化三個面向，來探討現代文明社會是如何被構造出來，以及在此構造過程中，暴力爲何以及如何被排除在文明的社會之外。希冀透過對此一過程的剖析，能夠對暴力在現代社會裡是如何被去除社會行動意義的過程有更進一步的理解。

1. 近代文明政治體制的興起

1.1 近代文明政治的神話³⁵

Bauman 在《後現代性及其缺憾》一書中引用德國心理學家克勞斯·多爾說到：「『納粹主義者也可以被看成是普通市民，他們與尋找社會問題的答案的市民沒什麼不同。』他們尋找答案的「社會問題」是污染問題；是出現了令人討厭的人們的問題，他們是「不合適的」人們，「錯位的」人們，「弄髒畫面」的人們。同時，他們冒犯了美學上的愉悅和道德上令人安心的和諧感。」(轉引自 Bauman, 2002a: 1) 人們尋找因為社會集體生活所產生問題的解決方案，這並不是近代社會才有的事，在人類的社會群體歷史中可以看到這種追求的不斷努力。不管是極權如納粹、法西斯等政體的形成，或是自發如美國黑人對自身公民權的爭取，在這些人們也許視之為民眾無知的狂熱或是文明自制決心展現的行動中，試圖表達的是社會群眾對於社會問題解決方案夢想的追求。

可以知道的是，人們生產、也「被生產」社會集體生活問題的解決方案。而隨著社會環境不斷的改變中，人們不斷的試圖在自己的時代中追尋屬於自身所處社會問題的答案。由傳統到近代社會轉折的過程中，人們所處的社會環境不管是在國家體制、社會經濟、精神生活等各方面都發生了急劇的變革，傳統社會中得以維繫、解決社會整合問題的道德、人際連帶關係，已無法有效運作於轉變後的社會，人們需要新的方案來解決此一新社會所產生的種種問題。可以看見，文明作為近代社會主要的行動精神並不是一個偶然的結果，在這新一波的追尋中，近代國家作為一暴力獨佔的組織³⁶與經濟分工的逐漸成形，無疑對現代人們理解新

³⁵ 如 Williams 在《關鍵詞》一書中說到，神話 (myth) 一詞本身的含意極廣，包含了與歷史、真實事件相對的虛假敘述、想像、與帶有欺騙性的虛構意義，雖然直至近代神話一詞內涵也更寬廣的延伸至人類心理某些特質的展現 (Williams, 2005: 315)。本文使用神話一詞來形容現代文明社會在政治、經濟、文化領域運作的基本概念，是想說明，這些概念之所以往往為現代社會大眾深信不疑，背後很大的成分是因為資產階級不斷在這些領域內試圖透過論述、法律等方式，將其理念由小眾推廣成為全人類的真理。而其中產生理念與真實間的落差，則必須透過人為建構來不斷鞏固文明的「真理性」，以防止此一「真理性」在真實世界裡潰散。

³⁶ 有關國家如何成為暴力獨佔組織可參見 Norbert Elias, 《文明的進程：文明的社會起源和心理

社會團結形式該如何築構有極大的影響。對於人們而言，傳統「國家—個體」間的互動方式與生產經濟下所延伸的人際基礎，已不適用於近代社會。在此新的社會環境下，一方面國家作為絕對性的暴力獨佔組織的出現，無疑強力的改變了社會中人們與國家相互之間的互動權利關係，以往個體為爭取自我正義之實現的武力抗爭之正當性，在此新權利關係的佈置中，正式被宣佈為違法的行為，國家成為唯一能評判、裁決正義的存在；另一方面在分工的基礎之下，乍看之下人們相互之間似乎擁有比以往在傳統社會中更寬廣的行動游移空間，然而當再更仔細的觀察，則會看到人與人之間以一種透明的絲線更加緊密的相互牽連在一起。此一國家與社會經濟形式的轉變及所衍生的影響，無疑迫使個體必須重新的去理解、解釋自身、社會、國家彼此之間關係。然而必須加以注意的是，在這新關係的重新建構中，人們所遵循的新社會環境形式乃是來自於一種人為所建構的先決限制。換句話說，此一如國家對暴力獨佔的正當性、分工社會作為一個必然也必須被遵循的社會基本狀態，作為人們追尋新社會解決方案的先決條件，並不是人們與社會之間的一種「自然」狀態，而是經受國家及資產階級努力不斷對社會重新建構下所產生的新限制，也因此可以看到，在國家對暴力進行獨佔的正當化，以及資產階級為維護分工社會正常運作的過程下，文明作為新社會中人們社會行動的行為基礎便成為了一極為「自然」的社會發展結果，而以往在社會中具有正當性的個體暴力，則在新社會限制條件以及人們尋找新解決方案中文明秩序的出現，成為了舊社會習俗遺留下的毒瘤，而需要被新社會進一步實行隔離與排除的清潔動作。

在進一步討論有關國家與資產階級透過對文明社會的塑造來排除民眾暴力前，也許該先對文明政治如何能在民眾心目中建構出正當性的由來進行理解。誠如傳統社會一般，近代社會所追求的新解決方案需要有一強而有力的神話為其背書。在以往的傳統社會中，至高無上的神是維持社會秩序主要的權威來源。當個

起源的研究 第二卷：社會變遷 文明論綱》，1999年，頁1-223。

體在近代社會生活中覺醒，社會神話的主角也就由以往至高無上的萬能之神蛻變為擁有血肉之軀的凡人。然而脆弱的人如何能來取代無所不知的神、又該如何來維持社會集體的秩序問題呢？Rousseau 對此給出了一個解答，他認為政府的存在必需要符合社會民眾的「普遍意志」(General will)——亦即政府所做之事必需也是社會中每一成員想做的事，如果不是，那麼便是不合法 (Watkins, 1999: 68)。然而這種概念很容易會流於一種無政府的困境，因為如果政府需按照全民意志做事，而政府又不能強迫民眾服從政府的意志，在這樣的狀況下，勢必會導致找不到民眾願意為全民利益付出的窘境 (Watkins, 1999: 69)。為了解決這個困境，Rousseau 提出了相對於「普遍意志」存在的「個別意志」(Particular will)，試圖為政府尋找行政效力的基礎。此一概念的立論點在於，做為一個國家中的人民，同時擁有身為公民與個人的身份存在，為了不讓個體因為個人身份的特殊利益危害另一身為公民的公共利益，有時候人類必需「被迫去獲取自由」(forced to be free)，因此就算個體的個別意志受到挫折，然而身為公民的意志卻獲得伸張，此一被迫所獲取的自由仍有其意義性 (Watkins, 1999: 68-69)。

Rousseau 對於「普遍意志」的論述，的確讓我們看到其試圖將個體重新安插入政治領域的企圖。然而這樣的嘗試也讓我們看到了一個所謂建基於全民自由意志的政府實行上的困難度。為了能讓政府有效的運作，Rousseau 不得不藉助於將「個別意志」與「普遍意志」做出區分，並且以「被迫去獲取自由」此一概念做為協助政府有效運作的基礎。此一概念上的矛盾，某種程度上來自於 Rousseau 對於集體民眾意志的懷疑。對 Rousseau 而言，「普遍意志」並不同於「所有人的意志」，人們在思慮所謂願意去做的事情時，常常夾帶著個人的特定觀點，而這並不符合 Rousseau 私心對於人類社會藍圖的想像。為了更完善「普遍意志」此一概念，社會惟有透過立法過程才能顯現出「普遍意志」，亦即惟有透過立法過程理性的思維，人們才可能跳脫「特定」的觀點而思考一個所謂「普遍」觀點的存在。因此就算是獲得民眾一致的同意，若未經立法理性思辨的過程，此一意

志的展現仍然有可能是有問題的。也因為如此，可以理解，對 Rousseau 而言，所謂的「普遍意志」仍需在能理性思辨的民眾與政府能有效運行的兩個前提之上（Watkins，1999：72）。然而雖然 Rousseau 的「普遍意志」概念擁有如此多的但書與窒礙難行之處，但試圖將個體作為政治理論中主角概念的想法，對於近代試圖在政治領域中尋找個體定位點的政治學者們，非常具有吸引力，並且努力不斷補強此一「普遍意志」的學說。如 Kant 有關人類行為應符合普遍的行為規範的論述，便補足了有關 Rousseau「普遍意志」與「個別意志」的矛盾。對於 Kant 而言，人類會經由在不斷與別人權利的接觸過程中修正自己的權利要求，而所謂的「普遍意志」並不僅僅是如 Rousseau 將其定意在「維持獨特的社會傳統」概念之下，亦即唯有城邦內的人民才能共有的集體意識；相反的「普遍意志」是一種普世人類共同所擁有的行為準則，也因此所謂的「普遍意志」是人們之間權利不斷相互思辨的演變過程（Watkins，1999：80-81）。透過對「普遍意志」概念的修正，Rousseau 的「普遍意志」概念得以跳脫以往僅能代表城邦人民意志的縮限，而在近代文明國家幅員擴大之需求下，展現「普遍意志」做為近代國家政治理論的有力基礎。

對於身處於現代文明社會中的人們而言，國家作為伸張民眾「普遍意志」代理機構的想法，幾乎成為所有民主政治體制的基本概念。在其中，與傳統打打殺殺的世界不同，人們可以透過和平的溝通，不需要以暴力的行為，表達自己的意見與權利訴求。透過個體彼此間理性的相互溝通與協商，個體的權利，得以制訂為法律，並幻化為「普遍意志」，成為社會中人們願意共同遵守的共識規範。可以看到，在這和平的社會中，人們得以透過理性的溝通方式彼此和平共存，而這種新政治意識的覺醒，說明了在人類追尋自我權利伸張的漫漫長途上，終於得以由以往暴力者全拿的獨裁政治形式跳脫，朝向一個更能代表社會集體成員共同願望的方向邁進。也正因為對於這種政治理想的肯定，人們接受將「文明的舉止」作為新社會裡人們的行為準則，同時希冀透過文明的行動、言談來相互理解、共

處，並以此做爲一個社會共生的基礎。可以看到對近代暴力獨佔國家與推廣分工經濟的資產階級而言，「普遍意志」作爲一種神話故事的確有重要的背景因素存在。在成員紛雜的社會中，「普遍意志」的概念提供了人們想像一個透過自己的意識、思想而得以與他人溝通的「真實」。這樣狀態的出現，無疑有利於使文明行爲而非其他「行爲方式」成爲新社會中人們面對社會問題時的解決方案。無可否認的，「普遍意志」的概念創造了個體與社會和諧凝聚的神話故事，人們不再是政治社會下的被動物，相反的，國家社會的創造乃是建基於社會人們的想望，文明社會的出現成爲此一社會結合形式下必然的基礎。因此可以看到，雖然此一概念在現實運作中擁有諸多的限制，然而「普遍意志」的概念，卻在一定程度上滿足眾多紛雜個體對一個集體文明社會的想像，並且成爲近代國家的政治思想基礎。

1.2 現代文明國家的興起

毫無疑問，現代國家在意義上是一組建立於法學概念之上的存在。不同於以往，對於現代國家而言，國家乃是個不管是對國內、國外都擁有實際權力(主權)、具有明確的疆域，以及一群實際上從屬於他的人民的權力綜合體(Habermas, 2002a: 127)。相較於傳統國家，現代國家對於國內人民的統治不再是憑藉一種敵我雙方對立態度的武力恫嚇，相反的兩者之間的相互關係乃是建基於一連串法律的權利義務關係之上。人民有權在法律的依據上行使其所當行的權利，在此之時國家不得干涉人民權利的行使並且需要提供維護其自由行為之安全，而同時，國家也有權利要求人民履行應行的義務，若人民不履行應盡之義務，國家擁有權利對其進行懲罰。

正如 Giddens 在《民族—國家與暴力》一書中比較國家由傳統國家型態轉變到現代國家型態時兩者間的不同。對於傳統國家而言，國家對國域內的實際掌控權往往有侷限性，社會中常常存在著各形各色的武力團體，不僅以隱約的狀態表達對國家潛藏的威脅，同時這種武力的存在也很容易轉化為對國家統治正當性的正面挑戰。也因此可以看到在以往社會中許多如盜匪、地方霸主等因為擁有強大的武力，而當國家的運作不如他們所願時，便發動足以動搖國家統治者地位的武力抗爭。也正因為對此一情況的理解，可以看到，對於傳統國家而言，所謂國家所具有真正有效的統治範圍，往往僅侷限於統治群體的狹小圈子內，而國家的行政力量常常無法延伸至地方社區之中，這種情形也使得傳統國家產生了與現代國家極不同於的「國家—人民」關係。對傳統國家而言，國家與人民之間的關係很少是建立在一組嚴密的「權利—義務」的關係之上，相反的，更常建基於武力的「恫嚇—臣服」關係之上。也因為如此，當人民透過武力對國家統治者進行抗爭時，對國家而言，與其說是對國家與人民之間的「權利—義務」關係進行「越軌」(deviance) 行為，更像是「反叛」(rebel) 行動——亦即人們對自己正當權利伸張的行動(Giddens, 2002: 199-200)。然而十六世紀以來，一方面隨著分工組

織、資本主義經濟活動的興起，讓許多原本散居於地方社區中的人遷移集中至國家更具有控制能力的都市裡，另一方面隨著國家本身體制上逐漸轉變為對國內的暴力進行獨佔，行政上也對人民與地方社區進行更為細密的監控，一種新的「國家—人民」關係因而誕生。在此關係之中，正如前文所言，國家作為社會裡唯一能擁有武力的存在，剝奪了個體透過暴力伸張自我正義的權利，而為了能承繼個體透過暴力行動所展現的自我正義意志，國家遂將己身與人民之間的關係置放於權利與義務的相互關係中，以此作為權利被剝奪的替代。由此可見，在國家與人民的新關係之中，法律與秩序的存在無疑成為了此一社會的重要基礎。透過法律對人民與國家關係的重新建構，人民不再具有反叛者的身分與權利，取而代之的是一連串與國家之間透過法律所穿引而成的「權利—義務」關係。也因此對國家而言，反叛者的消失，象徵著國家對人民「犯罪」類型的偵察由所謂反叛者轉移到越軌者身上，同時透過中央權威與職業專家經由法律來對越軌行動進行定義，國家也得以更進一步有效的對暴力進行獨佔（Giddens，2002：200-201）。

可以看到，與傳統國家不同之處在於，十六、十七世紀以來國家所面臨的是一種新的社會氛圍。在此新的環境之中，資本主義體系不斷茁壯、物質技術快速進步與個體逐漸在社會中獲得重視，是此一新狀態的重要背景。對國家而言，面對這種社會結構與物質結構的轉變，就必須採取不一樣的社會控制方式。而在新建立的社會控制體制中，趁勢於十六、十七世紀興起的資產階級無疑也參與並賦予此一體制貼近當時社會環境需求的新意義——一種建立在法律秩序欲求上文明理性的溝通方式。與以往傳統社會中有權有勢的貴族階級不同，武力從來不是資產階級興起的要件。相反的，他們是一群透過財富來獲取政治影響力的「平常百姓」。國家的武力雖然在某種程度上保護了資產階級的財產，但是在另一種程度上也干擾了金錢積累與理性預期的運作。因此可以理解，傳統政治中暴力的不穩定性向來都不是資產階級喜愛的特性，因為「無法計算性」的特性很可能隨時打破脆弱的交易網絡。也因此可以看到與強調君權神授的絕對國家不同，雖然資

產階級在一定程度上支持暴力的收歸國有化——因為秩序的維護仍然有賴於暴力的行使，然而為了預防國家透過武力對民間產生侵擾，必須尋覓另一種國家權力來源，以此限制國家對人民行動所可能產生的侵害。對於資產階級而言此一對抗行動是集體大眾向少數統治者奪回權力的戰爭，也因此，國家的權力來源是來自於集體大眾意志的觀念遂成爲了資產階級理想政治運作概念中重要的一環。

無可否認的，資產階級對現代國家最大的影響在於，將「資產階級權利」的概念帶入法律運作之中。與以往不同，個體不再作爲游離於政治活動範圍以外的存在，大眾對於政治的參與成爲新興的政治運動。然而當資產階級著重於將集體大眾重新形塑爲國家權力的來源時，資產階級又該如何能使此一集體大眾的意志表達於政治的運作之中？對此資產階級找到一個答案——透過人們對法律制訂的參與。當一個法治社會得以運行，無疑同時展現了人們集體意志的趨向，也因此表達人民意志便成爲新法律概念下最重要的中樞神經。然而正如 Rousseau 所面臨的困境一般，若人民的意志就是一切法治的來源，那麼此一法治概念勢必需要面臨人們試圖透過其他手段，例如暴力等方式來進行的政治參與（Habermas，2002b：106）。不可諱言，這樣的走向並非資產階級所樂意接受的，對於資產階級而言，人們透過暴力行動來對己身權利進行伸張的行爲，無疑是必須要根除的，因爲在此類似的暴力行動中，不僅常常以一種突發性的狀態導致計畫表式的經濟生產產生嚴重延宕的危害，另一方面在民眾暴力行動的行使中，往往也增加毀壞工業資本生產社會裡重要生產器具的可能性。因此誠如 Carl Schmitt 對法律所下的定義：「法律並不是某個人或許多人的意志，而是具有普遍性合理性；不是『意志』，而是『理性』。」（轉引自 Habermas，2002b：106）正如 Rousseau 與 Kant 所做的努力，資產階級試圖將理性概念重新放入衡量「普遍意志」的準繩。在此一形式下，意志需先轉化爲理性的思維，此一步驟使得個人意志得以展現於公共領域之內，透過將個人觀點露置於公共領域之內與其他私人觀點的討論、撞擊，由此產生出來的觀點具有「共識」的成分——亦即一種新的理性化的

「普遍意志」的誕生（Habermas，2002b：107）。此一新型態的「普遍意志」似乎得以避開資產階級所試圖排除的暴力這一類的大眾參與形式，並且也合乎「普遍意志」概念上對所有人開放的觀念。不難理解的，這種「普遍意志」其實並不普遍，在對如暴力等其他大眾參與形式的排除、以及以文明理性作為溝通基礎，都表現了對某些大眾的排除、以及某些群眾才能進行參與的前提限制。無可否認，此一前提限制的出現在於資產階級對可參與政治領域的「人」的資格定義上。對於資產階級而言，法律帶給人們一種起點式的平等機會，在自由開放市場運作的社會中，人需要透過自己的能力與機會去獲得財富與教育（一種訓練理性言談的方式），也唯有能達到此等地位者，才得以獲得進入並擁有公共領域中的「人」的價值與發言資格（Habermas，2002b：111-112）。也正因為此一前提，雖然現行的法律概念實行並適用於每一個擁有公民身份的人民，並且原則上並不允許有任何特權存在，然而卻預先限定得以進入遊戲中遊戲者的身份與遊戲規則——亦即一種理性討論、國家仲裁、形式正確的新準則規範，而這些規定，也讓我們看到所謂文明社會運作的限制性所在。

綜合以上可以看到，國家對暴力所進行的獨佔行動，的確給予了資本主義經濟活動興起的環境條件，而資產階級對於普遍意志概念的推行也同時賦予了當國家剝奪人民的暴力權利時，該如何重新讓人們接受其權力正當性的內涵。而在這體制、概念相互輔助的過程中，新興的國家型態也塑造了一種新的人民型態——公民的誕生。在此新型態中，正如前文已經理解的，在與國家的「權利—義務」的契約中，國家必須負擔起維護社會秩序、以及代替人們行使防衛與復仇的責任，而公民則捨棄自身行使暴力的權利，並遵循國家所制訂的法律規範。此一權力的轉移及後果，可以在近代警察制度在罪犯事件裡逐漸佔據重要地位的轉變中一窺端倪。作為現代專業化處理犯罪機構的出現，十九世紀以來現代的警察概念與傳統的警察概念是非常不同的。對於傳統的警察而言，主動的追緝、懲處罪犯僅是警察工作範圍的一小部分，主要的權責範圍是在促進市民生活的平靜、安

全，確保城市中貿易與交通的暢通等提升城市生活水準的工作，社會對罪犯的追緝、處罰並不僅依靠國家警察單位，也有賴於社會的私人司法（Garland，2006：44）。然而隨著現代國家的興起，犯罪成爲了法律明確定義下的違法行爲，犯罪的追捕在暴力行動爲國家所獨佔與法律的規定下，以往社會裡的私人司法逐漸退出對犯罪的追捕與懲罰的活動，警察機關成爲社會裡唯一得以追捕罪犯的壟斷機構。雖然國家成爲唯一可以合法使用暴力的組織，但這樣的權力並不再是一種無限制的擴張，與現代國家同時興起的「公共領域」，無疑的對國家權力行使具有一定程度上的箝制。因此縱然國家成爲唯一可行使暴力者，然而這種暴力行使也不再如以往傳統國家以一種赤裸、展示、威嚇性的方式表現；相反的，爲了符應於現代公共領域中文明、理性的溝通行動方式，國家透過法律及周邊的相關措施，隱匿地進行暴力行動，並成爲維持社會安寧的秩序存在，即便實質上仍是暴力的行動。也因此可以看到，與以往社會不同，國家逐漸將對內的「犯罪」追捕行動與對國家外部的軍事行動進行「本質」上不同的區分，透過軍事力量從國內事務中的撤離以及警察體系的建立，國家逐漸建立一個以和平爲基準的國內社會（Giddens，2002：201、206）。暴力行動不再成爲人們社會行動中具有正當性的行動方式，因爲在這個社會中人人都應該遵循著由普遍意志所決定的文明法律秩序，而在其中雖然警察制度僅以一種文明的制度形式出現，然而作爲唯一可行使暴力者以及透過法律將文明社會中其他個體的暴力行動「犯罪化」，³⁷國家也再度地鞏固了透過暴力對社會中個體所產生的控制性。

法律在人類社會組織中，一直扮演著極爲重要的角色，完整又隱約的呈現了該社會組織在面對社會問題時所決定採取的方針。在近代資產階級文明社會的興起中，爲解決國家與社會個人面對新社會環境的問題，透過法律、公共領域、普

³⁷ 統治者與法律此兩者之間往往具有緊密的相關性。正如犯罪學家對於該如何定義犯罪行爲、以及此一犯罪的認定該由誰來決定的爭論一般，我們可以發現在犯罪的定義過程中，統治者往往具有優勢影響法律如何認定犯罪行爲，而在這將某些行爲犯罪化的過程中，透過國家武力的從旁支援以及對「犯罪」進行的清掃行動，國家往往也更加深其對社會中個體行爲的控制能力（Williams III and Mcshane，1992：13-19、41-57、127-129）。

遍意志概念彼此之間相互的連結，近代社會努力的尋找出屬於自己的神話出路。法律做為現代國家與人民關係運作中的重要中介，在其中人民透過公共領域的共識意志，透過法律，來影響並指導國家，同時國家也透過此一機制獲得人民所賦予的權力。在資產階級所想像的社會運作中，以往傳統社會中以暴力作為主流的統治、溝通方式，並不符合資本主義經濟活動的理想，唯有透過以文明、理性、法治來重新建構社會，才得以塑造出一個符合此一新經濟活動下的社會環境。而普遍意志的神話，也說明此一社會乃是建基於和諧社會整體的理想之上，暴力的行使便成為對此和諧性社會的否認與撕裂。也正是在這樣的想像中——在這不斷對社會個體間和平相處的希望中——個體行使暴力的行動便不斷經受法律對其行動空間進行壓縮。而在此國家也承接了個體暴力行使的權力，成為了維護社會秩序的強力執行者，並且透過披上法律「普遍意志」的外衣，幻化為現代文明社會的禁衛軍，抵禦所有試圖對文明社會基石進行破壞的暴力侵略。

2. 物質與文明

2.1 近代經濟生活的變革及其分工理論

在近代社會中，資本主義經濟體系與工業生產組織的興起的確讓現代的生活世界與以往傳統的生活方式產生了決裂式的區別。此新型態的經濟形式，透過理性化的計算、評估與組織、工廠化的生產方式，帶離人們脫離以往社會深受其擾的生產、生活物資間歇性匱乏的問題。社會的物質生活，以一種可計算性、預期性的行程表方式進行發展。這種新的經濟生產方式，不同於以往社會，需要人們不管在生活與工作習慣上，脫離舊式的經濟方式，以更為縝密、合作的分工方式進行大量生產。可以看到，這種經濟生產方式的轉變使現代人們的社會生活產生最明顯改變的特徵，便在於現代都市社會生活的興起。都市的興起，象徵了傳統社會中人口的分佈由以往分散的狀態轉為高度集中的型態。社會空間的重新置移，導致人們在生活的各個領域方面都發生了極為密切的相互合作關係，不僅僅代表新興的合作社會經濟形式出現，同時也暗指了傳統社會人際連帶的約束力在人們遷徙的旅程中逐漸失去其影響力（Durkheim，2002：221）。可以看到的是在都市此一「創造的環境」中，人們脫離以往由家族為主形成自給自足的核心集團，透過都市的特點——在一個有限空間中大量非血緣關係人口聚集、個人得以在自由的狀態中選擇各種專業化的工作——人們以既游離但卻又極度緊密的狀態相互生活在一起。無可否認的，人類的經濟活動對於人們的集體生活不管在政治、社會、文化等方面都發生了極大的影響。對於身處於現代文明社會的人們而言，分工作為既定的社會物質環境，在相當大的程度上影響了現代人追尋解決方案的目光。然而正如我們所見，現代文明社會往往將社會分工的基礎建立在和諧、文明、理性的溝通基礎之上。以往傳統社會中不管是農民還是工人，在經濟生產活動中以暴力抗爭行動，作為與資產家、生產者間的溝通方式，在現代文明社會中

被徹底否認與拒絕。³⁸也因此，爲了理解何以暴力在現代分工經濟中被排除，可以由一般人們究竟如何「理解」分工的形成，與在實際社會運作中分工經濟又是如何以及爲何被推向文明和諧之路兩條線索的分析，使我們對此現象有更深入的理解。

要理解現代人如何去想像分工社會形成的概念問題，不妨由 Durkheim 在《社會分工論》中對分工社會形成的分析作爲討論的出發點。誠如 Durkheim 對近代社會中人們社會關係的討論一般，在現代分工社會體系下，人們擁有與以往極不相同的社會關係。在此新的分工社會體系裡，社會因爲面對環境中人口密度的不斷增長，爲了能使個體存活下去，分工社會體制遂成爲一個不得然的必然發展。在此新的社會環境中，與以往社會相比，現代社會中的成員以分子式的身分存在於社會的集體生活之中，個體彼此之間的聯繫已不若以往社會般的緊密，人們以嶄新的自由形式生活著。然而雖然此一環境變化，使得個體得以由以往傳統社會中的人情連帶關係中脫出，進而獲得更爲自由的個人生活空間，但是個體獲得更爲自由的關係，並沒有導致一種社會集體分崩離析的社會狀態；相反的，社會集體中的個體彼此卻在生活各方面以更爲緊密的方式相互連結。這種緊密的連結與傳統社會裡緊密連結現象不同。現代社會中的緊密聯繫，已不再是「一體化」聯繫的表現方式，相反的，社會似一個有機體一般——如 Durkheim 所做的比喻——讓個體與團體間彼此多元並專門化的發展，在這由個人組成多元發展的集體中，分工的專門化導致了一種唇亡齒寒的新狀態。個體與團體無法單獨僅靠各自的專長領域而生存，使得此一新的社會物質環境產生了前所未有新的緊密性。在此新關係中，個體與團體擁有高度相互配合、協調、互動的關係，使社會有機體和諧運作（Durkheim，2002：63-165）。

³⁸ 這種「藉由暴動來集體協商」的社會行動，我們可以由 Hobsbawm 對英國煤礦、紡織工人的抗議行動研究中看到。此種暴力行動往往是工人對雇主提出訴求的一種方式，其可能搗毀機器、毀損原料，然而在此抗議行動中，雇主並不會將其視爲惡意的犯罪行動，而僅僅是將其視爲一種協商手段來理解（Hobsbawm，2002：13-38）。

這無疑是令人驚訝的事實，分工的出現並沒有導致集體社會的分裂，反而是在和諧相依的文明基礎之上產生個體相互間更為緊密的聯繫。對此一和諧、理性、平穩的分工社會秩序的運作，Durkheim 認為那是因為人們擁有集體共識——一種在原初社會中，透過血緣、土地、祖先等共同習慣的形成，人們建立起彼此同屬同一社會的社會集體共識。³⁹雖然隨著社會物質環境的轉變，人們逐漸建立起勞動分工的新社會框架，然而此一新社會框架仍是建立於舊有社會的集體共識之中，後來才逐漸分化而成。換句話說，個體之間彼此同屬集體的共識是遠早於社會分工的出現，而正是在此集體共識之中，分工社會的骨血脈絡才得以在此預先鋪設的前提下逐漸分化，並去創造一個新的人類社會生存環境。勞動分工的社會基礎正是在這集體和諧的基礎上進行（Durkheim，2002：189-209）。

Durkheim 對分工社會裡和諧基礎的答案，便是本文疑問的出發點。可以看到在 Durkheim 的論述中，社會中的成員被刻畫成一個整體，個體行動的動機，乃是為了完善有機體存在而努力。因此當社會因為「自然條件」的轉變，由以往傳統社會不得不轉變為現代分工社會型態時，此一社會型態的出現與其內溝通、規範形式的制訂都成為了社會集體願望的一種展現。雖然 Durkheim 也提及個人主義對現代社會的重要性，但是這種個人主義的存在，乃是依存於社會集體之上，換句話說，個人主義其實並不是個體原子、個別化的過程，相反的它是社會集體的產物，一種在分工社會下社會集體意識如何進化的展現——在其中雖然分工社會帶給了個體更多自由，然而透過社會集體對個體道德紀律的規範與教育，個體行動所表達的是對社會集體利益的維護，而非自我私利的追逐（Durkheim，2000：16-17）。我們不敢小覷社會集體意識對個體所產生的影響，然而僅以一種宣稱人們所擁有的和平傾向的共同意識，而分工是為了解決人們因為人口膨脹而可能導致的相互競爭下的溫和解決方式，並以此來肯定人們在現行分工架構中行

³⁹ 此即 Durkheim 社會集體先於個體的概念。因為個人產生於社會之中，個人的個性必然會戴上社會的標記，也因此個人與社會集體秩序是處於緊密相連結而非破壞的關係之中（Durkheim，2002：204-209）。

為規範的合理性，那麼 Durkheim 無疑是高估了社會集體成員彼此間信念的一致性。如 Scott 所說明的，個體成員在社會中位置的差異將導致其在面對社會時有不同的理解與行動方式，而成員彼此間信念異質性的問題，必然也將在眾多分歧個體面對社會「該是如何」的想像、運作中發酵。也因此若僅站在如 Durkheim 般的視角上，便很容易自然而然的將暴力行動由「自然演進」的分工社會裡驅逐——畢竟在所謂展現「集體意識」的現行法律中，暴力被視為是犯罪的存在，其不僅僅摧毀社會分工的和諧，同時也破壞社會集體的利益。

誠如 Elias 對近代社會行爲興起的討論，絕對王權中的宮廷不僅僅作為新分工社會中經濟的主宰位置，也是作為新社會中人們社會行爲的意義來源（Elias，1999：3-248）。文明做為一種行爲方式——其內所包含的是以言談代替肢體、以理性取代情感、以秩序替置無序的行爲規章——而這些特點對現行的分工體系而言，是極為重要的特性。文明的成長，正如分工的茁壯一般，都是人類自身在面對生存問題時，對自己所提出的一種解決方案，也許在開始的階段，文明是作為一種小眾行爲內規而存在，然而在絕對國家的興起之後，社會內逐漸多樣的分工需求，使得原本為宮廷內部的文雅行爲，漸漸因為分工的興盛而逐漸擴及於社會中的其他階層。當然也許不應該過度的想像社會整體的演進可以單由一小撮的「先知們」完全主導著，但是不可否認的在於，對於一小部分在原有社會中掌握優勢的人們而言，他們的確對於新社會的形塑產生一定程度的影響力。此一新文明行爲的影響，不僅僅是透過行爲學習的過程來對社會中其他階級進行傳遞；另一方面，資產階級透過對新興政治體系的影響，透過對國家體系該如何形塑、社會該如何進行規範等新解決方案的提出，對社會其他階級進行強制性的規範影響。此一影響結果的產生，可以由近代社會中新法律體系裡瞧出端倪。對於現代社會而言，法律體系的確試圖不斷的容納並吸收來自社會中各個階級、團體的聲音。然而在這溝通的平台上，文明卻成為了唯一得以進入的溝通方式，所有的人都必須透過此一「翻譯」方式來進行與他人的溝通交流，以往存在的如暴力等溝

通方式都被斥責為「試圖破壞社會和諧秩序」的惡意行爲而被進行驅逐。文明的行爲被建構為唯一的溝通手段，並逐漸成為現代社會下個體行動的主要模式，雖然此一模式雜夾了對貴族、資產階級行爲的學習與對非文明行爲的強迫轉變（否則就可能成為違法）。不管成為現代社會主軸的分工與文明，究竟是因為歷史演進中的必然，或者是一種偶然，然而作為人類社會眾多信念、行動歧像中的其中之一，必然要面對相異於它而存在的異質體問題。在作為一個社會體制繼續發展的前提之下，為繼續維持或擴大「分工—文明」社會的存在，容忍其他異質體的存在，勢必對「分工—文明」體系，造成一定程度的影響與威脅。因此，也許對於「分工—文明」體系而言，並非總持著對其他異質體的惡意侵略，然而對其他異質體的同化與排除卻成為維持體系安穩與茁壯下必然的取捨。可以看見的，也正是在這取捨體系建構的必然，暴力遂成為了「文明—分工」社會體系下必須驅逐的行爲方式。

2.2 規訓的肉體

暴力何以在現代文明經濟體系裡被排除，對現代文明經濟體系而言是一重要面向。在傳統社會的經濟活動裡，暴力也許並不總是合法的，然而在嚴酷的法律與習俗邊緣，透過人們暴力與頑強的鬥爭，在統治者與民眾間，總能為暴力的「非法行動」留下或多或少的空白地帶（Foucault，2003：92）。舉例而言，在十八世紀以前的英國，民眾若因擔心商人會哄抬穀價，或是將穀物運送至價錢較高的市場而導致本地民眾挨餓，所產生的暴力阻擋行為為政府官員及法官們所能默認，因為囤積、投機行為違反了當時社會的社會習慣法（Thompson，2001：60-61）。也因此可以看到在以往所謂成文法典與不見諸文字的社會習慣法間雖然兩者有所不同，但中間總為民間不得不的傳統習慣留有模糊地帶。也因此許多被稱為犯罪的民眾行動如私鑄錢幣、小偷小搶等行為，也多半能獲得眾人的諒解（Thompson，2001：53）。然而隨著資產階級與分工社會的興起，在這新一波的社會統治變革浪潮中，社會權力的展現由以往武力較量的方式轉而以更為精細、縝密的司法衡量階梯出現（Foucault，2003：98-103）。有趣的是，在這人道司法的轉變過程中，一種詭譎的司法差異性出現了。以往被以各種形式寬容的小民非法暴力、財產佔有行為，現在成為了司法極欲矯正的對象；而以往飽受社會攻擊的行為如詐欺、不正當商業活動等，現在不是入法保護，便是因不屬於直接危及社會安全，而得以以另一形式的法律（如商法）來進行處理（Foucault，2003：96-97）。可以看到在十八世紀後，英國越來越多的議員將以暴力行為侵犯財產罪定為死罪，其中包括小偷小摸、砸毀機器、拔除圈佔公地的籬笆等行為都屬於死刑範圍（Thompson，2001：53）。貧富兩個「階級」間的戰鬥以圍繞著刑場的方式展開，正如 Goldsmith 所描述的圖像：「每位反覆無常的法官都引用新法令，法令壓迫窮人，富人左右法令。」（轉引自 Thompson，2001：53）

可以看見，這種新經濟規範的出現，無疑與新的分工社會中引領的資產階級如何去定位新經濟秩序該如何運行有關。在傳統社會中的經濟體系，勞動者既是

一種無權力者，同時也是一種有權力者的存在。在此間肉體作為主要的仲介形式，勞動者不僅僅以肉體生產著經濟物資，透過對自身肉體真實的擁有，也得以作為一種反抗的存在。也正因為這種勞動者的特色，可以看到在傳統社會中勞動者往往對於經濟生產的穩定性有極大的影響力，透過自主的暴力反抗行動，不僅表達勞動肉體對分工體系裡秩序破壞的可能性，同時也暗示對資產者所擁有資產破壞的正當性（Hobsbawm，1999：177-204）。可以想見的是，當我們將目光轉移到資產階級眼中的分工經濟社會時，對於一個以「時間表」作為進度規劃、環節相扣的經濟體系來說，「不穩定」的肉體勢必引起經濟生產體系裡「不可預期性」的連鎖反應，而這並不是資產階級所樂見的。因為對資產階級而言，當生產者相互間專業分工的狀態越分化，彼此間的相互合作也就需越緊密、越有計畫性，任何環節的出錯，都有可能危及到分工體系的整體運作，也因此勢必要出現一種脫離暴力的新勞資雙方溝通方式，並且進而取代暴力在經濟活動中的地位。可以看到，十七、十八世紀裡對暴力進行獨佔的新興國家型態的興起，無疑給了資產階級重新整理勞資雙方間行動準則的契機。在十八世紀裡所展開的司法轉型中，資產階級所信奉的文明法律秩序的思想與所重視的私有財產觀念，對此一新轉型司法，產生了極為深遠的影響。對資產階級立法者而言，暴力必須消除與文明行為必須確立，不僅僅透過「有必要把窮人的房子收拾好」——一種對窮人進行所謂秩序、服從、忍耐、苦幹、自制、節儉等信念的再教育（Thompson，2001：48-49）。同時透過國家權威與職業專家在此新社會關係中對越軌觀念的重新界定，重新制訂人們所需遵守的日常社會行為規範。此一對人們日常規範的制訂，不僅僅「馴化」了人們的社會行動，透過近代民、刑法的規範，也正式將分工社會所需的勞動行為納入勞資契約之中。也正是透過對個體所需遵循的法律行為的重新定義，可以看到，不僅僅表達了將傳統勞動者的暴力抗爭行為圈立為違法行徑的消極壓制，同時也透過法律對個體的強制性影響，重新塑造資產階級心目中理想「新公民」的新肉體規範——一種由以往暴力、非穩定性轉變為紀律、文明的新肉體的誕生。

不似以往傳統國家以血腥、威脅性的武力、暴力作為與民眾的相處之道，文明提供分工社會非破壞性的溝通方式與和諧性的相互合作作為分工社會存續、發展、運作的重要基礎。對於資產階級的「分工—文明」社會而言，人們的肉體與精神是重要的生產力來源，肉體的消逝抑或毀損，都不啻為對生產力的削弱，也因此暴力被排除於「分工—文明」社會之外是必然的狀態，因為暴力的使用，必然導致不管是人體或物體上的損耗、危害與傷害的必然性，同時暴力可能夾雜的偶然與激情性，都遠非分秒必爭、按表操課的分工體系所能接受，而理性文明的新行為規範——作為社會成員彼此間的溝通管道——則更能符合分工體系下集體社會和諧的需求。也因此不管是如 Foucault 筆下規訓肉體的紀律出現，或是透過法律與秩序對人們行為進行的規約，現代社會對於形塑一種紀律、和諧肉體的需求，也在在的顯示了資產階級分工社會運作的基本邏輯。

3. 近代文明的精神生活

3.1 近代文明精神生活興起的論述

Elias 在《文明的進程》一書中，論述個體的暴力行為如何透過文明社會對個體行為的強制約束而產生自我控制的轉變過程。在傳統的武士社會，身體暴力無疑是人們日常生活之間常常出現的手段與行動方式。在這樣的社會中，暴力乃是作為一種維護自我主權的重要實力，也因此個體對於己身暴烈的暴力行動非但無須進行自我控制，相反的在社會對強壯暴力激情的歌頌中，人們不斷加強這種透過暴力行使著自我強烈情感表達的行動。然而隨著壟斷暴力的中央集權國家興起，武士與貴族的廷臣化無疑宣示著新興社會狀態的出現，在此新的狀態中人們逐漸無須透過自身的武力來保護自己的人身安全，同時隨著人們相互依賴性的增強，個體若能有效的控制自己的情感——以更文明的方式行動——便更加有利在社會中的生存（Elias，2005：47-63）。在 Elias 的行文中我們可以看到，國家對暴力的獨佔的確對個體暴力在社會中行動的正當性造成極大的影響，而這種影響不僅是透過法律規範對個體強制性命令所造成，同時也透過個體對己身行動的自我控制來造成影響。對 Elias 而言，這種對暴力、激烈情感反思性自我控制的形成，與由宮廷社會裡禮儀行為對其他階級的擴張，以及因為社會個體間更為緊密的依賴所導致文明化人際網絡的形成有關。雖然我們並無意去否認個體因為環境因素的改變而產生自主的行為改變的狀況存在，然而在這一新興反思性的自我控制的人際網絡的形成中，資產階級透過對宮廷文化的接受與發展，的確也塑造了一種關於新的「人」的觀念。這種關於新的「人」的觀念，對反思性的自我控制機制產生了極大的影響性，而這種影響性的來源，與國家法治對其他階級進行此一觀念的強迫推行有極大的關係。透過對此觀念權威性的形塑，資產階級得以塑造符合其需求的文明秩序規範，並將暴力行動正式排除於新社會人際網絡行動之外。

在進一步理解資產階級如何在文化領域層次上排除暴力前，必需要先行理解對資產階級而言，到底如何來看待所謂一種新的「人」的概念。自啓蒙、工業革命以來，人類社會在人工調配的分工社會藍圖運作下，突飛猛進的物資使人類的生活水平獲得大幅度的提昇。與傳統社會將社會視為一個循環、盛衰無常、悲劇命運（Moira）式的存在不同，對於許多啓蒙的知識份子而言，在人類不斷的奮鬥歷史中，上帝由以往作為絕對權威的存在，成為了與人友好的和藹父親。人類逐漸脫離了以往由上帝權威來代替、教導人類思考的境況，透過對上帝的奪權，人們獲得了自我思考與理性的能力（Frankl，2005：116-117）。此一對人類潛能的重新認知，帶來一股新的樂觀進步態度。對於線性進步主義者（以啓蒙的資產階級為主）而言，透過不斷的知識提升與啓蒙——以人類的理性作為思維基礎——人們得以在各種人類活動的領域中不斷的進步，而這樣的發展，不再僅僅作為人類歷史中盛衰循環中的一節；相反的，乃是作為人類不斷發展進步線性歷史上的一部分。也正是在於這樣一個對無限進步的嚮望，對於許多啓蒙知識份子而言，理性成為踏上此一旅程的入門券。可以看到的是，十八世紀資產階級興起所引起的資產階級公共領域的出現，的確強烈的帶動理性進步發展概念的蓬勃發展。無可否認，進步價值概念的誕生，拋棄了以往社會中對於由血統抉擇人自身價值的等級標準。對於新興的資產階級而言，個人的理性與態度，才是決定一個人身份價值的真正判準。此一對於人自身價值的重新理解、對知識與理性的追求，成為當時社會中極為重要的氛圍。對於在十八世紀時由貴族、知識份子、資產階級所組成的沙龍、宴會或咖啡館的討論中，等級的限制不再成為了個體間相互交流的主要考慮。在這些場所中，所要求的討論基礎是建基於文明的社會交往方式（Habermas，2002b：47）。誠如 Elias 在《文明的進程》一書中所論述，以言談為行動主軸、恰如其分的肢體動作、彬彬有禮的禮儀態度等，這些由絕對國家宮廷所開始的禮儀行為，由貴族與資產階級、知識份子接觸的過程中，逐漸的擴散到其他等級。在那些人們相互連結如政治、經濟、文化交流的場域中，文明的禮儀行為不僅僅單純作為不同等級間交往的平台，背後更包含了人類脫離了以

往血統的束縛，透過個人對自身教養的訓練，來達到單純建立在個人作為上的平等意義。也正是這種對人的存在的重新理解，在社會中人們的行為方式逐漸成為社會關注的焦點——不若以往，行為方式僅僅作為個體行動的情感式註腳——因為在個體對其行動方式的選擇中，所展現的乃是個體能否、願否成為此新社會體系一員的態度表達。而以作為此一新觀念傳教士自詡的資產階級而言，暴力作為伸張個體意志的行動，不僅僅不符合資產階級所嚮望新興社會經濟生活的行動方式，同時也暗指個體尚無法透過理性來控制自身的行為，傳統的「野蠻」仍以一種情感式的激情控制著人們。因此對這些線性進步主義者而言，當人們重新獲得了使用理性的自由時，不斷的「進步」（不管是物質或者心靈面向）成為近代社會人類必然前進的方向。也因此隨著理性——作為人類社會中唯一真理的存在——的增進，人們心中作為激情產物的暴力行徑，必能因為文明的引導而漸趨消解。

這種關於新的「人」的觀念的產生，透過國家組織將暴力獨佔化下一個新社會環境的拓出，的確對人類在反思所謂新社會中的人該如何行動產生了極大的影響。可以看到在這種新的和平社會空間的出現中，個體無須如以往在傳統社會中以暴力作為捍衛自己權利的唯一手段，國家與人民間關係的改變，透過資產階級對文明概念的傳播，使得新的行為觀念與準則得以出現。在新觀念準則中，所有的人，只要能擁有一定的財產和教育程度，使其能夠瞭解文明的禮儀規範並使用它，便能在此公共領域中公開發達自己的意見。而這一管道的出現，取代了以往個體需以暴力反抗來作為表達自己意見的方式。也正因為此一新行為準則在新社會環境中的適宜性，可以看到建立在此公共領域基礎上的「公眾」出現了。對這些「公眾」而言——雖然事實上常常僅是由佔社會中部分人口的資產階級與上層階級組成——由於所謂「公眾」的組織成員本身乃是以全體社會公民為基礎特性的想像，也因此這些具有特殊條件的「公眾」往往將自身塑造成全體「公眾」本身，甚或成為了全體「公眾」的發言人（Habermas，2002b：48-49）。也正是透

過此一全體「公眾」發言人的權威，資產階級與上層階級將自身幻化為新市民型態的代表，同時帶著對人類理性進步的熱誠以及與暴力獨佔的國家機器合流，「公眾」們透過對「非公眾」的再教化，例如透過警方對於喧鬧、爭執與你死我活打鬥等此類行為的取締（其中「非公眾」所面對的是新興的「公民」行為準則）、學校教育對學生行為的規範（某種程度上使學生能夠脫離來自原生家庭的不良影響）等這些社會、法律制度對個體行為進行柔性或硬性的改變。而也正是透過對個體全面文明化的改造，一種具有「公民」自我身份認同的新觀念也正式成為現代文明社會的精神堡壘。

3.2 文明的斷裂與再定義

Sartre 曾言到：「戰爭（第二次世界大戰）著實地將我的生命一分為二，……我放棄了戰前的個體主義和純粹個體的理念，並且接受了社會性的個體和社會主義，這是我生命中的轉捩點：戰前和戰後。戰前我被引導寫出像《噁心》（*La nausée*）這樣的作品，在這裡面對社會的描述是形上的（*metaphysical*）。戰後我逐漸地被引導寫出《辯證理性批判》（*Critique de la Raison dialectique*）這樣的書。」（陳嘯，2000：50）的確，十八、十九世紀此一進步的人類文明史觀，在二十世紀時因為第二次世界大戰而遭受到空前的質疑。人們也許從未停止過思考暴力、戰爭在人類社會中的問題，然而二戰中殘忍的戰爭景況（如德國納粹的猶太集中營等），無疑對線性的進步觀念造成了極大的震撼。原本該為人們遠離野蠻開啓幸福未來的文明社會，如今卻帶給了人們更深沈的血腥記憶。人們思忖著未來，並且疑惑於當下的處境，現下狀況的社會思想、體制，究竟是不是人類社會到達理想國的路徑？如果是，那麼為何在人們試圖透過文明、分工、民主等體制的建構，致力於遠離人類原始狀態努力的當下，人們卻仍無法擺脫這一連串野蠻、暴力、非文明的行為方式呢？二戰的發生，使人們開始停下進步的腳步環顧四周，並試圖重新理解所謂「文明的歷史」與「人類的歷史」彼此間是否具有等同性，並且重新思考社會與個體之間的相互關係。可以看到從五零年代中後期開始，世界各地掀起一股社會改革的風潮，如美國六零年代的民權運動、法國的學生運動、共產社會制度的試驗、由古老歐洲向外延伸的反殖民運動的興起等，這種思潮的轉變，皆顯示了對社會個體關係的再思考與新社會制度的期待。

雖然說在這個時期的改革風潮中，「資本—文明」體制的社會往往是改革者主要反抗的對象。然而也許該歸功於理性知識的強力進步，在這反叛的年代中，人們卻選擇了以明確、邏輯深思辯論後的「理論」作為鬥爭的主要場域。再也沒有比二戰後，為了人類社會的前程抉擇戰場中充斥著更多的鬥爭論戰與思想文宣。對現代社會的人們而言，現象若沒有輔以大量文字與語言的論述，是無法成

為關注的焦點（或者該說其僅能成為社會風景照中的片刻光影，而不能成為「有意義」的存在）。也因此不管是如六零年代初期 Ernesto Che Guevara 的農村游擊戰⁴⁰、該時流行於歐陸的共產主義、公民不服從運動等，在這些不管是試圖以暴力手段徹底顛覆現有的社會體制，或是試圖以和平的方式來改革社會的運動中，以論述的方式詳細說明自己的理念目標與手段方針，透過邏輯的思辨來理解「目標—手段」的存在意義——如在 Arthur Koestler 《正午的黑暗》書裡那位只能透過思辨理解俄國肅清行動是否正確的男主角⁴¹——成為了人們行動是否得以成立的真偽判斷標準。因此可以看到，不管是否原來就屬於文明邏輯內部溝通平台上的事物，文明的溝通方式成為唯一得以遵循的戰爭方式。也正是在這樣的脈絡下，原本僅僅作為一種行為、一種情感表達方式的暴力，轉為「目標—手段」理性邏輯審視下的一環，沒有了所謂情感迸發的暴力，只剩下文明化後理性手段的暴力。也因此當我們投注關注眼光於這個時期下文明與暴力兩者間的戰爭時，可以發現，此一戰役已不是二股行為型態間的鬥爭，而是成為同一思考邏輯、行為規範體系下的「意見交流」狀態。換句話說，在現下社會中對於暴力與文明的理解，往往失去了真實存在狀態的根基，而成為純粹觀念的討論。文明與暴力的戰爭，從人們物質的肉體世界，脫離真實世界的囚困，化為意識邏輯辯論的對錯問題。很難明確說明這種轉變是否為文明化必然後果，然而如在五零、六零年代的爭論中，不論是竭力擁抱暴力或文明手段，都顯示了將「文明—暴力」放置於理論化建構下的企圖。或者該更大膽的宣稱，此種所謂對暴力與文明更深刻的討論，乃是建立在文明思維邏輯的基礎之上。

⁴⁰ Ernesto Che Guevara 試圖以游擊戰的方式，反抗當時古巴的當權者。其認為游擊戰應以統治者為攻擊目標，而不該傷及無辜，否則將會使人們對游擊隊失望。然而 Che Guevara 的革命之路並不順遂，最後被美國的中央情報局人員逮捕並格殺。而後崛起的革命理論家如 Carlos Marighela、Regis Debray 則更加激烈化並試圖正當化游擊戰裡的暴力理論，認為唯有透過大量策略性的使用暴力——縱然會傷及無辜——使統治者疲於奔命及喪失民心，才可能使統治者屈服（南方朔，1995：214）。

⁴¹ Arthur Koestler（2006）《正午的黑暗》一書的主角魯巴蕭夫是一典型的理想共產主義份子，為蘇共的建國不遺餘力，然而卻被莫須有的罪名下陷入獄。魯巴蕭夫起初堅決抵抗認罪，然而在自我不斷的思辨過程中，認為為了避免因為小我對榮譽的堅持而推遲共產世界的來臨，他應該透過認罪建立起國家的威信，等到太平盛世來臨時，必然可以還他清白。

Camus (Albert Camus) 與 Sartre (Jean-Paul Sartre) 的爭論也許可以幫我們更簡單的理解這一問題。二戰後的社會瀰漫著一股重新追尋個體與社會彼此間重新界定的解決方案，人們試圖理解社會存在的基本原則，以及人類到底該何去何從的問題。面對人類最終解放的渴望，人們不斷試圖尋找能指引目標的道路。暴力與文明做為手段選擇的分析，也因為此一需求，而將對暴力與文明的理解推向另一層次的想像。正如前文所言，Sartre 對暴力的同情、理解與宣揚，乃是建立在民眾的暴力作為一種不得不實行的手段，所表達的是反抗統治權威下的不得不與精神分析上尋求個體在統治壓迫下再度重整為人的渴望。⁴²也因此對於 Sartre 而言，行使暴力的必然性邏輯在於，當試圖要反抗某一制度時，必然要跳脫到制度之外，而非在制度之內進行反抗，否則的話這樣反抗也終將慘遭再度被制度吞蝕的命運。而能與這龐然冷漠巨大的資本主義社會機器相抗衡的，便是人們透過自身所迸發的一種個體性的激情暴力，一種試圖回歸個體生命熱情的原動力（陳嘯，2000：54-55）。也因此暴力不僅是作為手段選擇性上的必要，對於個體而言，暴力更是人們重新找回在現代社會中失去的靈魂熱情的一種回魂儀式。但是也許來自於 Sartre 本身對絕對真理的追求，在這回魂儀式中，暴力行動的正當性來源乃是建立在個體的解放之上，而非如本文將個體的行動視為自身生活侷限情境的展現，暴力僅僅是表達切身感受的申訴權利。換句話說，被壓迫者的暴力之所以有正當性，乃是在於 Sartre 相信個體透過對壓迫者暴力的反暴力的暴力反抗，可以達到將個體由束縛的個體轉變成一個解放、自由的個體狀態。⁴³也因此對於 Sartre 而言，暴力的不得不然在於一個壓迫者的倒下，剩下一個死人和一

⁴² 引自 Sartre 為 Frantz Fanon《全世界受苦的人》所寫的〈1961 年版序言〉，2005 年，頁 12-31。

⁴³ 如 Sartre 在《辯證理性批判》一書中對法國大革命的討論，認為在這民眾團結抗暴的實踐行動中，個體得以恢復自由與人性，這種突破異化後的自由與人性乃是建立在友愛與平等的基礎之上。無疑的，這樣的論述闡明了對 Sartre 而言，所謂以暴抗暴的行動中，人們暴力的行使乃在於揭除社會對個體所施行的「不義」，同時透過以不義社會作為一種惡的象徵與團結抗暴的個體所代表善的象徵，在對不義的社會進行反抗的同時，自由個體所蘊含的「普世性」的正義理念便得以發揚光大。而這種試圖透過民眾抗暴追尋真理的意圖，在 Sartre 的暴力論述中佔有極重的一席之地（葉秀山、王樹人編，2005：635-640）。

個自由人的重生。⁴⁴然而這種對暴力的頌揚，對於站在天秤另一端頭的 Camus 而言，極致的正義暴力理論推演，無疑是讓人們陷入永劫不復的對立深淵。暴力雖然只是思想推動的承載手段，然而作為絕對正義思想所推動的暴力，必然要面對的便是暴力作為一種「破壞」的存在——姑且不論目標的正確與否——常常伴隨而生手段超越目的的問題存在，也因此無法驗證真理與否的正義事業常常伴隨著太多「絕對的」、「歷史的」、「凱撒式的」暴力革命行動。除了 Camus 心儀的「自發」、「深思」式的謀殺性暴力與不得不使用暴力的狀況以外，暴力所造成社會中人與人之間的仇恨總是太深，能帶來救贖的承諾卻太少（Aronson，2005：159-175）。也因此，暴力作為一種行動上的存在，雖不總是惡的直接表徵，然而背後所無法推估的極端思想與總是不得不傷及無辜、或對人進行一種血肉上的破壞，卻成為了人們不得不反對暴力的主要原因。為了避免如 Sartre 等一些左派革命知識份子，在面對絕對正義事業時所產生不得不對極致手段暴力的認同，Camus 遂提出一種思想與行動上「反抗者」的思維——一個只透過自我良知、思考而行動的孤獨個體，這種反抗者存在，不僅僅再度賦予了個體在社會行動中獨立思考的能力，同時也必免因為集體行動的狂熱或策略所產生無意義的暴力行為。然而正如 Sartre 透過思想邏輯的推演將暴力無上的神聖化，Camus 筆下的反抗者，在忽略社會集體行動不同於社會個體行動的行為邏輯脈絡之下，若不是導致一種面對整體社會改革的無能為力，便是過度高估個體獨自思考運作後，所產生的個體行動對社會可能產生的影響（抑或者該猜測在 Camus 的思維中，個體在經過「獨立思考」後皆會產生相似的——一種 Camus 心目中人類解放的真理道路——社會行動結果）。也因此，正如 Sartre 所推崇的思維式的暴力，Camus 為避免集體思想所產生絕對性的暴力行動，其另闢蹊徑所思考的孤獨的反抗者，最後也變為不得不立基於文明式的理性邏輯思維而存在。

很難估算這種將暴力與和平推向極致的思辯邏輯到底對真實的社會產生了

⁴⁴ 引自 Sartre 為 Frantz Fanon《全世界受苦的人》所寫的〈1961 年版序言〉，2005 年，頁 24。

多大的影響。但是不可否認，在這種思潮推動之下，暴力與文明，褪去僅單純作為一種行為方式的存在，而被賦予了更為深沈思想上的力量。對人們而言，暴力與文明不再是一種真實生命場景的展現，沒有心靈悸動推動的暴力正如沒有思想厚度提出的文明一般是無法令人理解的。暴力與文明彼此間極致的對立，成為思想邏輯上推演，而非真實生活的體現。因此不管是如 Sartre 一般對暴力的極度讚揚，或如 Camus 對暴力行動能帶來多少救贖的質疑，思想成為貫穿這兩種行動的唯一真實。換句話說，在二戰後人們對自身與社會重新界定的追尋中，文明雖然不再以一種唯一真理的型態出現，然而卻以一種更為隱匿細緻的方式對其他解決方案進行「內部綏靖」的行動。如果我們願意拉長戰線，也許可以由更早的資料中尋找文明如何將暴力與其他溝通方式收編、排除因而產生「一致」觀念的痕跡。作為優勢者的語言，再加上法律的從旁協助，文明——作為一種行為溝通方式，原本就有作為領導主流的優勢存在。但受限於文明本身的特質，文明無法以強迫服從的方式使其他溝通方式消逝。雖然無法強迫其他溝通方式消失，作為主流溝通方式的存在，文明卻可以成為「普遍」的溝通方式，透過將其他溝通方式文明化、言論化，使其他溝通方式失去其所以為是的困窘境況，而達到所謂「一致」的溝通狀態。也因此在此現代社會中，可以看到在爭論文明與暴力孰是孰非的討論中，所爭論的焦點都不再存在於行動本身，而是成為一種理性思維的相互角力。

4. 文明的「暴力」

文明社會的形成並不是社會演進下的必然，也因此文明社會的行為準則並不是人們必然需要遵循的「唯一」的行為規範。暴力，作為一種行動方式，在人類社會的演進歷史中，從來不曾只是人類社會史前的野蠻情感遺跡，相反的，其乃以一種真真實實表達個體情感的行動方式在這由人所構成的社會框架中持續存在著。然而在現代社會中，如 Freud 所言，文明，成為人們唯一認可的社會體質。在人類文明體質演進史中，正如 Elias 所言，文明既非一種突發、偶然性的形成，也非單靠人的理性邏輯可以構織。在人與人彼此之間相互織構的綿密網路中，文明，不僅單以一種個人的行為方式出現，更是超越個人的心理狀態，成為社會集體行動中物質與心靈的規範準則。

如上文所述，在社會分工此一物質前提之下，人們的社會生活面臨極大的轉變。文明的行為方式，原來雖僅使用於社會裡少數的圈子之中，然而因為其特殊的行為方式——亦即一種理性溝通的人際行為準則——以及資產階級的推廣，成為了人們在分工社會問題中所欲追求的解決方案。也許可以說在分工社會下，此一小眾的行事邏輯轉變為大眾服膺的規則是選擇必然的結果。然而此一「集體溝通管道」是如此大的轉變，社會中各式各樣團體原本分散而各行其是的溝通方式，現在卻需符合一致的溝通規範，因此對於現代社會而言，必然需要面對這些其他異質的溝通方式該何去何從的問題。也正是對此一複雜性的疑問，當在面對文明成為唯一可資選擇的溝通方式，同時其他溝通方式也在不斷的被祛除正當性的問題時，很難僅將這些排除行動視為一種自然選擇淘汰下的「天擇行為」。可以看到，在這文明興起的問題中，國家暴力獨佔的興起是極為重要的關鍵。正是在這暴力獨佔機制的興起與資產階級文明觀念的合流，在這一半具有官方強制約束力與另一半民間新精神形成的新舞台中，文明才得以排除其他的溝通行為方式，並將自身塑造為唯一權威性的存在，也因此可以看到，此一解決方案背後隱藏了極為深厚的階級價值觀。必須要澄清的是，在此並不是試圖以一種資產階級

密謀主宰的想法來理解此一文明推進的過程。反而，此一階級性的認識，顯示的是人生存於其階級中所產生認知的侷限，也因此不管是在於文明作為一種解決方案的出現、或甚至成員有形、無形的資格限制等問題，皆表現出強烈且特殊的階級個性。也正因為如此可以看到在十八、十九世紀，上層或資產階級試圖透過法律、教育、政治、文化等方式「重新教育」其他階層的民眾。並在這不斷擴張、反思的文明版圖中，塑造人類全體共享文明帝國的神話，而暴力正是在這種文明神話中，逐漸失去作為一種社會行動的正當性。

第四章 暴力與文明

Joseph A. Schumpeter 曾說：「不管滿意還是不滿意，關於資本主義行為的價值判斷都是沒有意義的。人類的選擇是不自由的。這不僅是因為公眾沒有處於理性地比較選擇的位置上，而是常常接受被告知去做的事務。這其中有更深的原因。經濟和社會的事務因內因而運動，隨之而來的情況促使個人和群體無論想做什麼都得遵循特定的方式——不是通過摧毀他們的選擇自由，而是通過形成選擇的思想並縮小可供選擇的可能性。」（轉引自 Bauman，2002b：38）正如現代文明社會的出現一樣，人們無法用單一壓迫性的眼光來理解它，因為它具有自身所擁有的歷史脈絡與社會意義。然而若僅僅只以文明的眼光做為評判發生在生活四周社會問題的標準時，往往很容易便會忽視其他類型的個體行動在社會中所試圖表達的意義，以及其中個體與社會兩者間流動的辯證關係。這種辯證關係，也許在所謂大社會秩序下與歷史的脈動中顯得如此無足輕重，然而對於個體而言，卻是人之所以為人以及對個體而言社會存在意義的重要關鍵。

以個體或以社會整體為基準來理解人們的社會行動，乍看之下是在完全不同的兩種思維方向與脈絡下進行的。然而事實上，這兩種不同觀點的相互交雜卻每天不斷的在現實生活中上演。在其中，社會以個體的集結之名，生產了箝制與規約個體行為的社會規範，然而在集體之名下，個體卻也不斷的試圖透過對自我意義的重新獲得而與社會進行抗爭。正如暴力與文明兩者之間的關係，在文明社會歷史意義的大纛之下，文明擁有自身存在的意義，然而這種歷史演進意義的展現，卻並未使個體放棄以暴力行動表達自身對於正義以及反抗情感的表現，只不過隨著社會視角的改變，暴力也跟著轉變了面貌。以下本文將討論在現代文明社會透過消除暴力的正當性意義、以及進一步將暴力規限於犯罪行為的狀態下，個體如何透過暴力不斷的向社會發聲，以及如何改變暴力行動意義的面貌——雖然在這文明與暴力意義不斷的相互激盪中，兩者似乎有漸行漸遠的隱憂。

1. 現代文明社會裡暴力的正當性意義的消失：以美國黑人民權運動為例

無疑的，公民參與政治的權利是近代文明民主社會與傳統國家最大的一個差別。在傳統國家的統治中，國家的建立並不是為了人民而存在，而是為權力者的利益服務。也因此當權力者試圖在領土內獲得人民的支持，便不得不依賴強大的武力迫使人們承認其統治的正當性。這樣的武力展示不僅僅表現於對不服從者的征伐，同時也提供人民，國家如何可能維護社會秩序與正義的可靠證據。然而在這種以武力作為統治基礎的國家中，人民並沒有放棄自身使用暴力的權利，畢竟正如國家一樣，暴力得以遂行是權力的真正來源，也因此當國家不足以保障人民生命或社會秩序安全時（例如統治者的腐敗已嚴重的傷害社會秩序或人們的生命、基本溫飽狀態），或當權力者已不足以維持社會正義時，人民以暴制暴的行動便成為得以反正社會失衡正義槓桿的正當選擇。然而隨著時代的流轉，可以看到在人類社會歷史的演進中，國家與人民彼此間的關係已不再如以往傳統國家中彼此武力抗爭的狀態。取而代之的是一組建立在理性法律概念上的權利義務關係。這種以法律和平而非武力對抗的國家人民關係的產生，與人民成為國家權力的主人，而國家僅僅是人民集體意志執行機構的觀念出現有關。在這新觀念之中，人們權利的伸張不再依賴於權力者的施捨，相反的，如 John Rawls 的「無知之幕」一般，人們透過相互協商得以在集體生活中追求個體權利的最大化。⁴⁵此一追求的權利，來自於個人生於社群裡一種自然產生的基本權利，任誰也無法剝奪。在個體間相互協商後，最後協商的協議必須落實在法律的執行層面上，透過國家做為中間代理執行者的角色獲得落實。也因此與傳統國家不同，人民自身成為國家法律執行權力的來源，國家與法律所記載的是人民的權利與理想，同時人們透過法律秩序對個體義務約束的正當性承認（而非對暴力的恐懼），再度的

⁴⁵ 對 John Rawls 而言，社會實行的正義原則是需要由全體參與者一起選擇。然而個體很容易因為自身的能力、條件等原因只選擇對自己有利的正義原則或社會安排。也因此為了達到正義的狀態，John Rawls 認為唯有讓人處於「無知之幕」的狀態：即讓個體無法獲知其他人的社會背景、個人資質等資訊。個體因為沒有充足的資訊，為了避免選擇出對自己更不利的正義原則，反而會選擇符合普遍正義的原則（Rawls, 1990: 133-138）。

表達了此一體制的權力來自於個體的承認。正如 Hobbes 的《利維坦》一樣，人們對法律秩序的承認、社會集體和諧的生活，乃是出於自身的渴望與決定，個體對暴力的捐棄與尊重國家法律的執行，便成為個體不得不為其權利的保障所付出的代價。在現代文明民主社會的論述下，人們出生於這個社會群體中的初始，便同時與社會國家建立雙方的協作關係。透過人們對義務的遵循，國家同時也保障人們應享的權利。在權利義務關係中，個體的存在不再是單純「人」的存在，而是「公民身份」先於「人」而存在的觀點。這種有關「人」身份的轉變，正是文明進程的重大里程碑。人類脫離了野蠻人的悲慘生活歷史，在此進程中朝向光明的文明人類歷史前進。也因此當人們面對有關社會不正義該如何矯正的問題時，如 Socrates 或 Henry David Thoreau 關於公民不服從的討論，⁴⁶ 需要注意的不再僅僅是自己權利伸張的問題，而是在一個被限定的公民身份中，如何在遵守公民義務的前提下，同時對不公義的事進行合法的抗議行動。

將暴力在文明社會裡行動正當性的消失，視為人類文明歷史與國家社會體制進步自然淘汰下的必然，在下此斷論前，必須更審慎的來理解國家與人民的關係如何在社會中運作，以及公民權利的和平伸張如何取代以往民眾的暴力抗議行動。如在六零年代美國黑人民權運動所看到，在這個時期裡非暴力的改革訴求是一個十分突出有力的精神號召，同時這個時期的非暴力爭取權利運動也對後世許多社會運動產生了重大的影響。此一非暴力抗爭運動的基本精神，如該運動的知名領導者 Martin Luther King 牧師在〈非暴力的歷程〉一文中所寫，是長時期的宗教、哲學等知識思辨下所產生的精神理念。在非暴力運動中，要對抗的是罪惡的存在，而非那些行使罪惡的人（King，2001a：79-103）。透過非暴力運動者在抗爭中所流的血，試圖對那些被罪惡欺騙之人進行良心上的召喚，正如 Gandhi 所言：「欲使對手改變信仰，痛苦比之叢林法則還要有力得多，可以開啓他們拒

⁴⁶ 有關 Socrates 討論公民不服從的文章，可參閱 Plato，〈克力同〉，選錄自《西方公民不服從的傳統》，2001年，頁 1-15；Thoreau 的討論可參閱 Henry David Thoreau，〈公民不服從〉，選錄自《西方公民不服從的傳統》，2001年，頁 16-38。

絕了理性之聲的雙耳。」(轉引自 King, 2001a : 91) 也因此正如在前文所看到，對那些在納士維進行非暴力抗爭的黑人大學生而言，在一連串對自己、或他人可能爆發暴力行動的克制訓練中，所表達的正是一種以文明方式控制自身情感的決心。這樣的決心來自於啓蒙後人們逐漸相信人或國家彼此之間是可以透過理性的方式相互溝通。暴力不再成爲唯一可以依賴的有效抗議方式，在人類文明歷史的進程中，理性逐漸成爲人們真正的良心，也因此和平理性的抗爭舉止取代了以往一幕幕血腥慘烈的暴力抗爭場景。現代的文明社會中人們需要的是以新文明的公民人身分，透過理性表達自我的權利與需求。此一人民與國家間新權利抗爭景幕的開關，的確在某種程度上相當符合當時美國社會大眾、政治界中自由主義政治人物、知識份子對「公民」在面對制度不義時，所應該具備的道德理念。因爲對於身處民主國家的人們而言，當行動者向社會進行所謂的暴力行動，無疑表達了對國家與個體之間權利義務契約的惡意毀壞。暴力行動不僅僅是一種野蠻落後的行動方式，同時也暗藏了對社會集體體制和諧破壞的邪惡意圖。對於這些人而言，種族歧視作爲一種制度，是錯誤的存在，此一紛爭的解決方式僅能透過理性的溝通協商並經由法律修訂的方式來解決 (Burner, 1998 : 3-59)。因此 King 的非暴力和平抗爭訴求，不僅僅是表達對美國文明社會良心上的召喚，同時也符合現代政治體系協商的基本門檻——文明的非暴力行動以及理性的論述自身所需伸張的權利。因爲唯有透過符合文明公民身份的行動表達，人們才能成爲社會共同體的一員及享有被政府應允保護的公民權利。

1963 年 8 月 28 日舉行的華盛頓遊行無疑是美國黑人非暴力抗爭運動的高峰。在此一擁有二十萬人的黑色遊行大軍裡，約有三分一的白人與數位國會議員共襄盛舉。他們齊聚於林肯紀念堂下聆聽演講與表演，而 King 也在這裡發表他最著名的演說〈我有一個夢〉。正如演說中所表達：「我有一個夢，有這麼一天，在喬治亞的紅土小丘之上，農奴的孩子和農莊主人的孩子可以同席而坐，平等如友。〔……〕當我們把自由的鐘聲如此敲響，我們會讓它響徹每一個村落，每一

處農莊，響徹每一州，每一座城市，我們會加速這一個日子的降臨，只要所有上帝的子女——白人與黑人，猶太人與非猶太人，基督教徒與天主教徒——攜手相聯，同聲高唱那首古老的黑人聖歌：『終於自由了，終於自由了，感謝全能的上帝，我們終於自由了。』」（King，2001b：29-39）在這篇充滿神聖的靈性與自由和平氛圍的感人演說中，美國黑人非暴力抗爭運動者再次強調作為文明之子之一的他們在國家社會中所該獲得的權利與地位。而後在 1964 年 6 月美國國會所通過的民權法案——禁止任何公共與私人場所採行種族歧視行為（私人俱樂部除外），也為和平抗爭運動作為人民在民主社會中爭取自身權利的「唯一可行方式」觀念注入一劑強心針，畢竟在以往零散的黑人暴力抗議行動中，並沒有帶給黑人社會、法律地位上任何實質的改變，而和平抗爭運動卻做到了。

如果這個社會是建立在文明與人類啓蒙的基礎之上，那麼對於黑人在表明文明的姿態後，獲得公民資格及權利得以在社會中無阻礙的使用，便不會覺得是一件奇怪的事。相反的，應該奇怪的是為何權利無法使行的問題，而黑人非暴力抗爭運動的後期顯然遭遇到這樣奇怪的問題。隨著運動重心不得不的轉移——由街頭運動轉為對國會議員更多的立法遊說，以及從良心上的召喚如何落實到現實生活中的和平共存，非暴力的抗爭運動遭遇到越來越多的困難。可以看到，在非暴力抗爭運動高峰時期所爭取到的黑人權益，與其說是對黑人在實際生活中個體權利的保障，其實更像是一種文明精神意義再重申的複刻文。法律雖然明文廢止、也提供國家力量來拆除實體上的種族隔離措施，然而在這些具形象化的實體措施背後，卻是一堵又一堵法律無法制止由人心所構成種族隔離的高牆。美國黑人雖然在法律權利上獲得了與白人平等的資格，然而卻無法「真正」的使用或享受這些權利。例如投票權的行使，雖然黑人非暴力抗爭運動者試圖訓練更多黑人民眾進入地方法院取得選舉人登記註冊，⁴⁷希冀透過選舉制度爭取更多黑人權益，然而許多黑人所需面對的不是對選舉知識的不足無法行使（或者根本不知道自己擁

⁴⁷ 在美國公民需先至當地地方政府辦理登記註冊手續，才能參與投票。

有此一權利)，要不便是遭受到警察、白人種族主義者的恐嚇，或地方政府對選舉資格的惡意刪除。黑人不僅要面臨人身安全的恐懼，也要面對爲此而遭解雇的可能性（Burner，1998：40）。此外，雖然民權法案已取消了任何實體上的種族隔離措施，然而當黑人搬進白人社區時，白人便遷移到其他地區。這種隱性隔離行爲，是法律所無法約束的（Burner，1998：32）。而其他更多類似的隱性隔離行爲，無疑增添了黑人對體制內抗爭成效的質疑，同時也助長了另一潛藏已久，更爲激進的黑人權利抗爭行動。

黑權（Black Power）是一涵蓋多元意義的概念，不僅是關於黑人能在政治上擁有並真實使用權利（如美國社會中的白人）的政治理念，同時也擴及到黑人在經濟、社會等結構問題上的改進。與 King 提倡以文明爲絕對前提，並以此作爲黑人得以獲得社會平等權利的主張不同（另一種說法是，在維持、尊重社會和諧的秩序下，追求消彌社會中種族不平等的邊界），黑權更著重於強調將自身種族血統、文化作爲定位自身自然權利來源的基礎，正如美國白人在其國度中，不需言明便能擁有並行使的所有權利一樣。對於黑權的爭取者而言，雖然並不總是與文明的公民生活相互違背，但更重視以黑人群體自身所擁有的生活觀念、習俗來生活的權利（Burner，1998：61-114）。換句話說，對他們而言，黑人之所以可以擁有權利，是因爲他們是人，而不是因爲他們跟白人一樣文明，所以才有資格得到權利。這種態度在黑人運動中並不新奇，出現在黑人靈魂樂的唱頌上、以及所有黑人飲食、走姿、跳舞等生活細節之中（Burner，1998：64-65）。因此當 King 的非暴力抗爭運動——一種試圖將黑人融入美國白人社會、讓美國白人承認黑人權利的嘗試，在 1964 年以後遭遇到如美國社會大眾以投票否決一些州平等法案的通過，或兩大黨中向來與黑人民權運動較爲親近的民主黨爲了獲得黨內團結，因而犧牲黑人代表權益等挫折時，⁴⁸以黑權爲基礎的分離主義的抬頭便不令人驚

⁴⁸ 當時民主黨代表是在沒有黑人投票下產生出來，也因此由支持黑人民權者所組成的密西西比自由民主黨代表團便質疑民主黨代表的正當性。同時在總統選舉時，民主黨爲了維持黨內保守派的支持，對黑人民權運動也採取了冷處理的方式。雖然如此，民主黨最後還是決定向密西西比自由民主黨妥協，願意以一種過渡的名義釋出兩個代表位置，但這兩個代表必須是由民主黨現任代

訝。對於許多黑人而言，黑人與白人平權運動不斷遭受到立法上的阻礙，證明了現代民主國家與傳統專制國家在權利分配方面並沒有太大的不同，擁有權力者仍然掌控了無權者的權利範圍。而其中權力者思考權利如何給予的立基點，乃在於少數能真實掌握並使用權力的人的利益，而非如文明社會所宣稱一種追求能讓所有「種類」（現在看來，這樣種類的區分包含了不僅僅是種族上的區別，還有其他智力、財力等方式上的劃分）的人們和平共存的最大利益方程式。在這種觀看的基點上來理解，文明成爲了現代權力者的虛構神話，其存在僅成爲權力者對無權者另一種的宰制工具。也因此，黑人在美國社會能得到多少的權利，主要的原因並不是因爲黑人能否擁有符合進入文明社會的行爲、思慮、優點或缺點，而是需要仰賴白人主人鼻息的恩惠來決定（Burner，1998：80）。正是因爲對於社會體制的失望，許多黑人民權運動者轉而成爲分離主義份子，追尋在 1776 年時，美國爲反抗殖民母國英國而發表的〈獨立宣言〉中揭示所有在塵世中的人們，皆享有人人生而平等，並且被賦予了包括生命權、自由權、追求幸福等不可轉讓的真理權利。而政府正是爲了保障此一權利而被建立，也因此當政府無法達成或甚至損害此一目標時，人們便有權改變以及廢除它，並且建立新的政府（楊宗翰編，1959：9-14）。但在美國黑人長久遭受到不平等待遇的境遇中，美國政府並沒有實現承諾。在美國的民主當中，黑人成爲階級社會中的犧牲品，所謂的民主只存在於那群擁有白色皮膚人們的生活世界裡，而黑人僅具有「人」的形體，卻不具有國家中「個體—公民」存在的實質意義。也因此正如 Malcolm X 在〈The Ballot or the Bullet〉的演講中說到，在這個民主國家，在這長久的被拒絕中，在這政客不斷的欺騙與愚弄中，年輕一代的黑人拒絕再在所謂民主分配機率的餐盤中等待正義的伸張。他們正如當初美國初期的革命者一般，面對邪惡的統治者，爲了爭取人權，一種與生俱來的權利，他們必須透過暴力的革命來震撼此一「虛假民主」的社會。也因此在這場革命的信念中，正如〈美國獨立宣言〉所宣示的，並非僅僅是一個公民權（civil rights）的要求，而是身爲人，身爲一個平等的人所不容表挑選，面對此一「污辱」，該提議爲自由民主黨所拒絕（Burner，1998：50-52）。

忽視、不容妥協、不容延遲的人權（human rights）的問題。也因此正如美國獨立革命的英雄們所高呼的「不自由毋寧死」（liberty or death）的口號一般，對於 Malcolm X 而言，若美國政府無法釋出更多、更積極的實質善意，那麼暴力的正義之刃將會是這場國內革命無可避免的選擇。⁴⁹

黑人民權運動者的努力，在某種程度上更尖銳指出美國社會裡黑白不平等的問題。而運動中伴隨而來的反對刺激，使黑人對社會不公正感受的增加所導致的暴動問題，也為黑人民權運動的未來增添許多變數。可以看到，因為對社會不正義而感到憤怒的黑人暴動、分離主義者試圖點燃黑人怒火的暴力口號與行徑，與因此而式微的和平抗爭運動、白人支持力量的減弱、再加上逐漸強勢介入的政府力量，構織出美國黑人民權運動後期的圖像。在其中，暴力成為運動場景中各個勢力角逐的焦點。對於仍舊試圖以和平方式來爭取黑人權利的民權運動者而言，和平抗爭運動所遭遇到的問題，不僅僅是來自於美國白人政府、社會的阻礙，此外更為嚴重的問題在於無法將和平理念有效的傳達給更廣大的黑人群體，暴力仍然為一般黑人民眾在面對社會不義時最直接的反抗方式（Burner，1998：85）。也因此當 King 在 1968 年 4 月 3 日遭到槍擊身亡時，所引起的不是黑人對 King 和平運動的響應，卻是全國性的貧民窟暴動。⁵⁰而此一狀態的出現，大大降低了和平民權運動者與政府、社會談判的籌碼。⁵¹另一方面對於激烈的分離主義者而言，黑人民眾的怒火是他們所需要的，也因此不管是在抗議的遊行隊伍、還是在暴動蠢蠢欲動的街頭、甚或在群情激憤的暴動現場裡，他們無不努力大聲呼喚著暴力，透過諸如毛澤東「槍桿子出政權」的格言、「革命是血腥的，革命是仇恨的，革命沒有妥協，革命推翻並摧毀一切障礙」等口號（Burner，1998：73、92），

⁴⁹ 關於 Malcolm X 的演講內容可參閱 Malcolm X. *The Ballot or the Bullet*. New York: Capricorn Books Press. 1975. Pp. 369-385.

⁵⁰ 在當時美國貧民窟多為有色人種，如黑人、墨西哥裔、印地安人等。King 在運動後期試圖結合並解決社會經濟剝削、種族歧視等社會問題。遭到暗殺前，King 正為支持孟斐斯（Memphis）的垃圾清潔工罷工發表演說，演講隔天便遭到一位白人刺殺（Burner，1998：84-85）。

⁵¹ 越來越多的黑人暴動及言論，導致許多原本支持 King 非暴力抗爭的白人，如被 King 非暴力理念所感動、自由主義者或甚至政府，對黑人民權運動權利爭取的支持態度轉趨保守（Burner，1998：61-114）。

試圖將黑人的憤怒力量導引為武力革命乃至逼迫政府屈從的路徑之上。黑人民權運動的分裂，使白人在面對該運動時產生困惑，究竟他們所面對的是一群試圖維護社會正義的人，還是只是打算破壞社會秩序的人？這種困惑的產生，來自於黑人與白人在運動裡位置的不同。對白人而言，讓更多黑人同享政府所保障人們的自然權利是一種社會正義的展現，然而如果這種正義試圖透過激烈的暴力舉動，甚或進而影響白人的權利，那麼這便是對社會秩序的嚴重威脅而非社會正義的展現。而對黑人民權運動者而言，黑人權利的爭取原本就是立基於對社會正義的追求之上，勢必破壞這個「不義」的社會秩序，只不過是嚴重性多寡的問題。正是在這基礎的歧異上——黑人的暴力抗爭加大並明顯化此一歧異，原本與黑人民權運動立於同一陣線的白人逐漸的退出了運動的行列。而在黑白權利問題白熱化時，白人支持的減少又加強了黑人將白人視為既得利益者的不平之感，同時增強了將武力暴動作為必要手段的觀點。⁵²然而無論如何，漸趨暴力化的黑人民權運動的確使支持者減少了，而這便降低暴力抗爭行動在整體社會裡的正當性，同時該運動後期明顯「反既有社會秩序」的態度，也使得政府更傾向將這種暴力抗爭視為「犯罪」行為而非「抗爭」行為。⁵³也因此，在六零年代的末期，伴隨著政府為維護社會秩序對黑人暴力抗爭的強力掃蕩，以及支持者的漸減，黑人民權運動的風潮也逐漸在這社會正義之名下劃下尾聲。

不管是和平如 Martin Luther King，還是激情如 Malcolm X 之輩，此兩種爭取黑人的權利運動，都各自以由自身出發所觀看到的問題來理解黑人在美國社會中所遭遇到的問題，並且由此衍生出解決該問題的手段方法。在黑人民權的運動過程中，非暴力作為良心的召喚的確感動了許多社會大眾，不管所訴求的是美國

⁵² 這種好戰氣息的蔓延，我們可以由黑人民權運動後期自衛黑豹黨（Black Panther Party for Self Defense）的出現看出。創黨人 Huey P. Newton 曾說：「如果群眾聽說一位蓋世太保警察在便餐檯喝咖啡時遭到處決，而且處決他的革命分子還不留一絲痕跡地全身而退，群眾就會知道這類反抗方式的正確性。」（Burner，1998：92）同時該黨也支持武裝攻擊，認為這是弱勢黑人得以在白人龐大邪惡國家機器下獲得重生的最佳辦法。

⁵³ 此一事態的發展可由 1967 年後美國聯邦調查局鎖定黑豹黨，並對其進行監視、逮捕甚至策動讓該黨窩裡反策略等行動看出（Burner，1998：101-103）。

白人社會大眾，或是抗爭運動中的黑人本身。如在 1963 年的伯明罕(Birmingham)示威中，當地的警察局長以消防用水柱、電擊棒與警犬對付示威者與小孩，此一畫面透過媒體的播放，黑人民權者的弱勢、無助、文明與正義的公民形象躍然於報章、電視映像之前，而相較於早期粗暴的政府驅離、野蠻的白人主義者，更突顯出黑人民權者弱勢但擁有「和白人一樣尊貴」心靈的形象。也因為如此，後來在許多政府驅離黑人民權運動者的場景中，也看到有些警察首長會讓其警察部隊跪在示威者面前，與示威者一起祈禱，然後再逮捕示威人士的場面 (Burner, 1998: 24-27)。這種形象與理念的傳遞無疑再度表達了現代文明社會的神話基礎——人們渴望彼此和諧相處同時能夠以文明的方式彼此溝通，而以往具有社會性意義的暴力也得以證實在文明的興起後退居於歷史的幕後。也正是在這一層次的想像上，不難理解何以 King 的非暴力民權運動讓他成為六零年代守護黑人民權運動的神聖精神象徵，因為 King 不僅僅為黑人的權利抗爭，同時也努力的捍衛文明社會集體和諧的精神。而這種精神的傳達，的確讓美國黑人民權運動在社會認同與政治籌碼上獲得極大的進展。然而非暴力民權運動在後期所遭遇到的阻礙，在某種程度上也表明了這種神話基礎在現實社會上是成問題的。我們可以由兩者支持群眾的不同中發現，King 的擁護者往往來自於社會中、上層與一般社會大眾，然而 Malcolm X 的支持者卻大多來自於街頭或生活於貧民區的黑人，以及對體制感到厭倦的人們。這種支持群眾的落差最大的原因來自於因為民眾個人的生命歷程以及「文明化的程度」導致對理解個體與國家間彼此關係該為何種狀態有關。⁵⁴對於如 King 等人而言，黑人要脫離次等公民的身份，必須經由國家、法律上認可黑人擁有與白人平等的權利開始，也因此 King 將個體己身與國家相互間的關係以「公民—國家」的契約關係來看待。然而在現實生活中這種「權利—義務」的意義關係往往太抽象、太不真實、也太人為操作，也因此對於如 Malcolm X 之輩的分離主義者而言，相較於文明作為抽象社會邏輯運作的存在，暴力與革

⁵⁴ 必須說明，King 當然有屬於中下階層的追隨者，然而對這些追隨者而言，King 比較像是傳教者，而非民權運動者，如一白人民權實踐主義者描述他們家洗衣婦對 King 的感受：「我的洗衣婦每個禮拜都告訴我，當他講話時，她聽到了天使的聲音。」(Burner, 1998: 20)

命對於現實生活的解放，便更具有對體制的反抗以及實質性、迫切性的意涵。⁵⁵ 在此暴力的行動之中，個體的行動並不是遵循文明社會裡的行動準則，相反的是以一種回歸個體感受的方式，透過肉體自身來表達情感，在此暴力不僅僅作為長久社會壓抑下情緒的出口，同時也代表了透過武力暴動來迫使政府與社會正視受壓迫個體的存在與正義訴求的方式。脫離現代社會習以為常用來衡量行動成功有效性與否的觀點，雖然暴力行動並不總是能取得實質上的效益，然而它的確明確無誤的表達了行動者的情感與觀點，也因此也許不需太過驚訝於何以分離主義者比非暴力民權組織在貧民窟裡取得更多的支持。當然這樣的支持更多是在行動表達情感上，而非對分離理念上的認同，正如一位成長於美國密西西比(Mississippi)的小男孩如此述說他對 Malcolm X 的感覺：「我個人對他的行為沒有什麼感覺，〔但是〕……他拯救了我的心靈。」(Burner, 1998: 77)

Malcolm X 之輩的崛起，的確說明了在社會中暴力行動仍然有社會意義的基礎存在，同時也指出現代文明社會裡一個重要的問題：社會這個集體是由許多歧異的個體與群體所組成，文明僅僅是眾多溝通方式中的一種。因此雖然文明成為了現代社會裡主要的溝通方式，然而它卻不是社會裡個體「唯一」認可並遵循的溝通行動方式。在回顧這段運動史時，後來的撰述者卻往往更喜歡沈湎於非暴力運動時和諧共存精神的展現，並且傾向於將暴力視為摧毀美國社會給予黑人更多權利可能性的兇手，因為明顯可見，在暴力行動興起後，社會大眾的確明顯降低對黑人民權運動的支持度，而這不正是運動失敗的主要原因？也因此必須引以為戒並加以警惕，暴力在現代社會裡早已不具有行動的正當性，人們必須學習以更文明的方法表達自我的意見，這才是「正確」的方法。這樣的說法無疑忽略文明這個遊戲規則本身對其他溝通行動方式的排斥，同時也無視這場運動裡各個角色彼此間複雜的權力關係，但是若將這樣的論述放置在以文明為主軸的社會體系下來觀察，不難理解，這樣的發聲，無疑是在文明神話的脈絡下重新鞏固文明神話

⁵⁵ 如 Malcolm X 便曾說：「當他想到一個被老鼠咬傷的小孩時，他連帶會想到那個貧民區的惡房東正躺在邁阿密海灘上。」(Burner, 1998: 72)

的一種企圖。而也正是在這種收編民眾暴力的企圖下、在一個民主社會裡民眾該如何進行權利抗爭的歷史編寫中，暴力逐漸失去在文明社會裡社會行動意義上的正當性，並且正式被歸列為文明社會秩序中的「骯髒」。

2. 犯罪化的暴力

什麼樣的惡會讓人低迴、讓人甚至嗟嘆不忍呢？我們知道，很多所謂的惡是特定歷史特定時空的產物，它違反的並非某種普世的、共時的道德和人性，它不幸衝撞的只是它當下社會的單行法秩序、禁令、意識型態乃至於這個社會的蒙昧和集體騙局，衝撞到如柏拉圖所說「強權者的正義」。⁵⁶

唐諾

文明的遊戲規則需要透過對社會大眾進行精神上的文化改革運動以及國家對內武裝體制的組織，兩者間的相輔相成才得以確實實行（Bauman，2002b：165）。前者賦予了後者靈魂，後者則以血肉回報前者。也因此現代文明社會中，國家武力得以承接社會集體正義守護者之名出現。然而在現實生活中可以看到，做為承接社會集體正義的國家暴力與由個體正義感自發的民眾暴力，這兩者間的區別不總是那麼容易分辨，一樣都是正義，一樣都是暴力，一樣都具有明確對他人強制性的性質。也因此當國家試圖讓自身成為社會裡唯一能正當使用暴力權利的行使者時，必然需要以更積極、明確的姿態區辨國家暴力與民眾暴力的不同，並用以形塑國家作為唯一暴力行使者的正當性地位。

然而國家如何更明確的去證明己身存在的正當性意義呢？在 Susan Sontag《旁觀他人之痛苦》一書的討論裡，提供了一個極富啟發性的理解方式。如 Einstein 與 Freud 的通信內容一般，1938 年作家 Virginia Woolf 在新書《三畿尼》裡回應了一位律師問及有關如何制止戰爭的問題。在文中 Woolf 詳細描述了幾張西班牙內戰照片裡的血腥場景，「包括一個男人，或一個女人的遺體；那身軀如此慘遭蹂躪，是豬的屍體也說不定。但可以肯定有一些兒童的死屍在內；還有一棟房子的遺跡。房子的一壁被炸毀了，可以看到依稀曾是客廳的空間內掛著一個雀籠……」（Sontag，2004：14）。Woolf 首先指出身為女人的她，與身為男人的律師，彼此間因為性別教養上的差異所可能產生的無法溝通，然而在討論照片的

⁵⁶ 引自唐諾為 Anthony Burgess《發條橘子》一書所寫的前言〈惡的魅力〉，2003 年，頁 17。

血腥時，Woolf 卻又指出了因為兩者同樣對於照片內容的不忍，所以「我們」勢必要終止戰爭（Sontag，2004：14-15）。Sontag 以一種簡要的手法點出了在現代人面對如影片、照片這一類的物品時所引發的心靈連鎖反應。像 Woolf 一般，在面對影片與照片時，人們總在某種程度上賦予了影像客觀的位置。影像重現了在歷史的某處、某時刻的場景，透過影像人們彷彿身歷其境的看到了我們所不在的現場的某種真實（Sontag，2004：30-40）。正如馬格南攝影圖片經紀社（Magnum Photo Agency），一著名並富有影響力的攝影記者聯盟之創社宗旨一般：「擯除沙文主義的偏頗，以公正的態度目擊記錄身處的時代，不論戰亂或和平。」（Sontag，2004：46）然而照片是有其觀點的，此一觀點如何呈現取決的不僅僅在於攝影師的角度，也取決於觀賞照片者的看法。正如電影理論家 Lev Kuleshov 所做的實驗，把一個面無表情的臉部的長鏡頭與一些如熱氣騰騰的湯、躺在棺木中的女子等雜亂的片段穿插剪接，結果觀眾們無不對此一演員的表情微妙、多變嘖嘖稱奇（Sontag，2004：41）。此一實驗反映出當人在觀看一段影片、或一張照片時，習慣將該影像解讀成人們認為「理應」表達的內容。同時另一層次也隱含了影像會以何種姿態表現給人們，或讓人們察覺其意義為何，與影像製作者決定如何、何時、哪個方向按下快門（或錄製鈕）有極大的關係（Sontag，2004：40-50）。也因此影像從來都不是一種客觀的存在，背後充滿了各種立場表現的詮釋問題，然而這樣詮釋性的問題是如此容易在照片影像這看似超然的中立性表現中被遺忘或忽略，所以 Woolf 才會在照片的觀後心得裡，筆鋒一轉萃取出「我們」這種普遍性立場的說法。

1992 年 4 月 29 日清晨，洛杉磯暴動就在我們腳下的現場如火如荼地進行著。[……] 成群的人們聚集著，對經過的車子扔擲石塊和酒瓶，現場並沒有警察，只有失控的暴民們對那些無辜的駕駛者發洩怨怒。[……] 有人侵入了一家酒類販賣店，只見他們擲飛鏢似的把瓶子丟進丟出，隨心所欲。[……] 我們看到汽車駕駛者被拖出車外，一些人拿著石塊對他又砸又打，狂追不停。一個人被暴徒從卡車裡強拉了下來（稍後被證實是雷金納·戴尼），那慘況到現在還烙印在我腦海——被狠狠踢打得動彈不得的人躺在地上，看起來已經沒有生命跡

象，一個暴徒還拿起一大塊燒焦的磚頭砸在他的腦門上。看到這一幕時我心中充滿著憤怒。一番狠打之後，兇徒跳起了舞，還舉手對盤旋上方的直昇機做了一個幫派手勢。接下來，令我難以置信的是：另一個人從街上趕來搜這受難者的衣袋，然後把錢包扒走了。⁵⁷

在今日社會中人們已經習慣以一種「照片式」的方式獲得事件發生的資訊。如上述關於洛杉磯暴動的描寫，無不以一種快照式的方式試圖重建當時現場。透過對事件鉅細靡遺的現場描寫，使讀者彷彿回到了現場，以一種穿越時空的方式旁觀了事件的始末。人們透過「客觀」的影像形塑自身對於事件的看法與觀點，而這一影像的正確無誤就如紐倫堡（Nürnberg）大審判裡律師所播放一幕幕集中營的照片一般，令施暴者無可反駁。⁵⁸當將這種現象套入現下人們往往僅能在新聞媒體中看到暴動景象，也許獲得現代社會裡多數和事件現場無關的旁觀者對民眾暴力的痛恨與政府介入的正當性支持便不會是多大的問題。因為在現代社會中民眾暴力總以這樣一種型態被新聞媒體展現：一群看似狂暴的民眾，毫無理由、泯滅人性的攻擊著手無寸鐵的受害者，他們看來總是瘋狂與可憎，破壞受驚嚇人的商店與房屋，搶劫辛勤工作人們的物品。這種影像的呈現挑動了現代和平社會裡人們的感官神經以及正義感。正如 Woolf 的「我們」一樣，在這可憎影像的傳送中，導致一群由旁觀者與受害者產生集體情感連帶所組成正義的「我們」，與另一群由非正義施暴者所組成的「非我們」兩者相互對立的觀點出現。而也正是在「我們」情感的逐漸凝聚，以及「非我們」對「我們」的侵害中，國家以武力來對「非我們」進行制裁的行動才得以站穩其正當性的立場。

然而如 Woolf 的誤認，照片具有它本身的虛假性問題。當人們在觀看照片時，容易忘記本身視角的侷限性以及隱身在照片背後攝影師的角度問題，也因此

⁵⁷ 節錄自 1992 年洛杉磯暴動文章中的一部分。資料來源：http://heryin.com/mono_2002-3.htm (2009/2/25)。

⁵⁸ 紐倫堡大審判是二戰後同盟國對德國高階納粹份子所進行的審判。其中一位起訴律師使用一部片名為《納粹集中營》的影片，該影片由盟軍與德國人所拍攝，片裡有用推土機把慘白的屍骨推進集體墳墓、犯人被關進屋內集體被燒死、以及直接曝屍在外頭成堆的屍體等兩個小時變換不斷破碎、烤焦、灰白的屍體畫面，律師希望藉此影片指控納粹的慘無人道。這些影片的片段對今日的我們而言並不陌生，然而在當時仍然屬於極度震撼的場景，也因此放映當時有人便在現場昏厥，而法官也在看完後沒有宣布休庭直接跑離法庭（Persico，2000：147-148）。

當人們在觀看新聞事件時，很容易就陷入了「事實就是如此發生了」的觀感。但事實上，影像所能呈現的往往是漫長歷史場景中的幾秒再現。如在 2003 年 6 月美國密歇根州班頓港（Benton Harbor）⁵⁹、2007 年法國維里耶勒貝爾（Villiers-le Bel）⁶⁰或許多都市暴動區域裡所看到，在這些暴動區域的生活背景中，往往呈現出與一般正常社會運作景緻很不一樣的風景。宛如現代文明社會的垃圾集中處一般，這些區域常常瀰漫著一股頹廢的氣息，老舊的住宅、充滿塗鴉的街頭、毀損的車輛、永遠警戒的商家，而在這灰白的風景裡，充塞著逃學、無工作、對社會體制適應不良的人們，或者也可稱他們為現代文明社會裡的「不良品」。他們遭受到政府與社會的漠視，然而卻無力抵抗；在大多數的時間裡他們僅能以一種「默默」的狀態活著，也因此正常的社會運作當中，人們往往看不到他們的存在。在這個與社會隔絕的環境中，居民們共享著另一種「我們」，如 Peter McLaren 在《校園生活》⁶¹中的描述，在面臨失業、坐牢為常態的生活環境裡，這些區域裡的小孩衍生出另一種不同於文明社會宣導的生活與社會價值觀。他們不努力唸書，因為書中所教授的價值觀念與他們所處的現實生活差距是如此的大，以致他們無法接受與理解；他們不努力工作，因為在工作場所中他們被拒絕的機會遠比被接受的機會大得多，不管是因為該區域內的工作機會缺乏，還是因為知識或身份背景而被歧視；他們總是打架鬧事，因為在這個區域裡暴力是另一種建立自我價值的生活方式；他們不尊重警察，因為警察總是視他們為「麻煩製造者」，從來也不尊重他們。⁶²若將這一連串的景象，以連環風景圖的方式呈現於觀看者面

⁵⁹ 2003 年 6 月 16 日班頓港的暴動起因於警察追逐一黑人摩托車騎士，最後導致黑人騎士車禍身亡，引起了當地居民為期兩天的暴動抗議。期間暴動者向警方射擊、丟擲火把，警方則出動裝甲車輛並實施宵禁以維持街頭治安（「密州暴動 班頓港宵禁」，世界日報，2003/6/19，B3 版）。

⁶⁰ 此暴動起因是因為兩名青少年騎機車與警車相撞，以當地證人的說法，警方未給予受傷青少年任何協助便離開現場，最後等救護車到達現場時這兩名青少年已回天乏術，也因此引起當地青年的暴動，甚至以槍枝射擊警察（「沙樹爾市長：這是克里希續集」，歐洲日報，2007/11/28，第 5 版）。

⁶¹ 關於 Peter McLaren（2003）在《校園生活》中所舉的實例，是作者在七零年代服務於加拿大「珍芬治走廊」某一內城學校小學四年的服務經驗。

⁶² 如 McLaren 所說明，當他剛到學校服務時，他「正規」的教育方式，完全無法引起學生的學習興趣。因為在正規的教育內容裡，常常是以資產階級小孩的生活環境，以及長大所該具備什麼樣的能力為規劃的方向。而這種學習內容如數學、語文等能力的訓練，對於郊區小孩而言，在生活都成問題的狀態下，是一種不切實際並且無法引起學習興趣的折磨。而另一方面，對郊區的小

前，也許對暴動的理解將會得出完全不一樣的結論。然而事實是，這些連續的日常背景景象並不經常會進入人們的視線，而會被人們接收到的往往僅有該區域在長久的壓迫下所爆發的暴動場景。人們只有看到他們的仇恨與憤怒，卻不知道爲了什麼。在政府以破壞社會秩序以及聲稱這群暴民對社會其他良善民眾危害可能性的說詞下，人們被說服了，相信這一群瘋狂的人們因爲自己的無能，所以心中懷抱著報復社會其他大眾的惡意。因爲如果不是這樣的話，他們爲什麼不循著正常、平和的社會管道，努力改善自己的社會地位與生活環境，而一定要以這種可能危及社會中其他人的暴力方式？但是人們不清楚以及無法在圖片上顯示，在都市暴動中，這群「所謂」可能危害其他社會大眾的暴民，破壞的往往是他們居住的街道與建築物，而非攻擊其他與他們完全無關的「良善社會大眾」。⁶³他們所摧毀的是那些長久以來壓迫他們的「象徵物」，在打破這些象徵物的背後，試圖表達一種對社會的呼喊，試圖要求社會正視他們的存在與真正的需求。然而這一切的一切，在政府以社會秩序之名的大纛一揮下，在以對社會集體惡意侵犯的罪名將此暴力行爲犯罪化的過程中，社會大眾成爲國家的「共犯」——如 Zerubavel（2008）所說——採取一種消極、對發生的不義事情沈默以對的方式，以多數之名殲滅了少數者的正義。

以 2005 年以來法國的郊區暴動、政治與社會大眾彼此間的互動消長來說明，也許有助於更清楚的看到，國家如何以多數之名的破壞社會秩序骯髒化民眾暴力的社會問題。長久以來法國的郊區一直存在著敏感的社會問題，其中往往充斥著失業、失學或移民等在社會中居處下風的弱勢族群，而國內長期的失業率問題以及對外來移民的排斥，無疑使這群弱勢者的處境更是雪上加霜。因此在這些

孩而言，暴力往往是他們證明自身價值的最好辦法，也因此看似殘暴的暴力舉止，對他們卻包含了在社會的排斥下重新塑造自己價值意義的內涵。雖然這群郊區小孩具有一套獨特塑造自身價值觀念的環境與方式，然而在面臨優勢團體透過對法律、國家、教育等機制的影響，同時以主流團體行爲方式作爲放諸整體社會皆準的行爲準則，並且以該行爲準則作爲評價個體價值的方式時，在這團體相互連結的社會結構中，郊區小孩仍不免試圖複製主流社會的生活價值觀念及夢想。而正是在這「造神／複製」的過程，在這美夢與現實的相互交雜中，郊區小孩也注定鑄造出他們對於自身存在一種破碎的認知以及作爲社會集體成員失敗的記號（McLaren，2003：131-253）。

⁶³ 資料來源：<http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/0501-ROY-CH-2.pdf>（2009/2/26）。

城鎮裡常常瀰漫著一股「前途茫茫」的失落感，而這樣的感受在當地的青少年中尤顯嚴重。⁶⁴然而這樣的社會問題很少躍上人們所關注的政治新聞版面，相反的，報紙上常常出現的是一則則被定義為「郊區青年」的社會犯罪新聞。報紙往往以一種定格式的方式描述這群郊區青年如何搶劫深夜在提款機前提款的人，描述無辜的民眾因為瞄了郊區青年一眼就被毒打一頓，或者描述有人因為不滿郊區青年不遵守交通規則出聲抗議而被拖出車外毆打等新聞。⁶⁵這樣大量的郊區青年犯罪報導，使社會大眾將郊區青年與罪犯劃上了等號。而當這種狀態碰上政治人物，往往也成為了他們操弄選票的最佳利器。如法國政治人物勒彭所說：「社會騷動事件助他一臂之力。」⁶⁶在透過對郊區青年犯罪形象的形塑中，政治人物往往可以獲得不少「恐懼票」。2005年11月巴黎郊區克利希索波斯（Clichy-sous-Bois），兩少年為了躲避警方追逐，在變電站觸電死亡的事件，使郊區民眾長期以來對政府、社會的熊熊怒火燃燒了起來。長久以來由於郊區青年的犯罪形象，使得警察在面對這些區域時隨時都以一種「準罪犯」的態度來面對他們。⁶⁷警方常常無故的臨檢，刁難郊區民眾，而當有衝突發生，不等報告出爐，便逕自宣布是郊區民眾的錯誤。⁶⁸這些不平等的待遇，使得郊區民眾往往並不信任法律與執法人員（對他們而言，法律與執法人員只是服務於有權階級的「走狗」）。也因此，在2005年克利希索波斯的郊區暴動中，是郊區民眾對政府長期漠視、壓迫以及對不正義社會最直接的反抗與怒吼。然而在報章雜誌上，社會大眾看到的往往不是郊區民眾又搶劫了多少商店，就是這群罪犯如何用汽油彈瘋狂的

⁶⁴ 「前途茫茫 郊區年輕人的悶與恨」，歐洲日報，2007/11/30，第6版。

⁶⁵ 「郊區青年 被貼標籤」，歐洲日報，2007/4/6，第5版。

⁶⁶ 「郊區青年 被貼標籤」，歐洲日報，2007/4/6，第5版。

⁶⁷ 如2005年法國總統選舉開票前夕，一群住在歐奈—蘇—布瓦（Aulnay-sous-Bois）的居民正在等待開票（因為有人預測開票結果如果是 Nicolas Sarkozy 當選，可能會引發暴動，所以現場有記者暗中在場），然而在居民沒有任何特別的動靜之下，十二名戴鋼盔的警察衝向一堆聚在一起的民眾，迫使他們趴在地上，混亂中警察揮動警棍並且用塑料子彈（可擊昏成人）朝居民開槍，而警察的行動隨即引起當地青少年反抗，並向警方丟擲石頭，而鎮暴部隊很快便增援趕到，並將民眾驅散。此一行動說明了警方視郊區民眾為一種「準罪犯」的心態，也因此當郊區居民聚集，警方便認定具有犯罪的可能性，並加以驅逐（「敏感社區警民關係難化解」，歐洲日報，2007/5/15，第6版）。

⁶⁸ 「前途茫茫 郊區年輕人的悶與恨」，歐洲日報，2007/11/30，第6版。

攻擊警方與摧毀汽車及建築物。正如前文所提醒過，必須再加以注意的，這群「暴民」的暴行範圍往往就是他們自身所居住的區域。這種對戰慄氛圍的形塑以及恐懼的擴大，使得當時任職內政部長的 Nicolas Sarkozy 以「渣滓」一詞來形容這次參與暴動的郊區民眾，並以維護社會之名強化警察對這些郊區民眾鎮壓的正當性。⁶⁹雖然這一把怒火在警方的強力鎮壓下三個月後逐漸的落幕，然而郊區暴動事件卻也引起法國社會的一陣波瀾。不乏專家學者指出郊區暴動的原因很大部分是來自於政府、社會長期以來對這個區域的漠視與敵意，然而 2007 年 Nicolas Sarkozy 的當選，無疑說明了社會大眾的態度：一種對社會秩序安全的需求遠甚於對社會正義的追求——而這樣的一種需求是建立在犧牲郊區民眾的社會正義之上，而其中郊區民眾行動的被犯罪化，無疑發揮了一定強度的效果，因為罪犯是不需要正義的。而在 2007 年 11 月維里耶勒貝爾的郊區暴動中，總統 Sarkozy 將此事件定調為「流氓滋事」而非社會危機，⁷⁰同時申明在郊區中想認真求上進的人，可以透過政府的職業訓練找到工作，⁷¹而滋事暴動者以及向警察開槍的人，無疑是嚴重的犯罪，政府絕不容許、也絕不讓步。正如同樣在郊區長大的法國內政部長亞瑪哈所說：「不能因為我們貧窮、被歧視、被排除就理直氣壯地去破壞，這種行為不負責任，因此必須強硬反制。」⁷²這種不斷強調「非暴力＝良善公民」、「暴力＝罪犯」的企圖，無疑是以再度確認的方式將郊區青年的暴動抗議犯罪化，同時加強政府所採取的鎮壓行動是立基於「打擊犯罪」、「維護社會大眾安全」的正當性基礎之上。

⁶⁹ 「法國的沉：難解的敏感郊區問題」，歐洲日報，2007/12/6，第 4 版。

⁷⁰ 「法國的沉：難解的敏感郊區問題」，歐洲日報，2007/12/6，第 4 版。

⁷¹ 對郊區青年而言在低學歷又常常為社會所拒絕的狀態下，使他們對就業問題往往抱持著消極的態度，也因此就算政府提供就業管道，效果往往也極為有限（「薩科茲規劃協助郊區上進者」，歐洲日報，2007/12/1，第 5 版）。

⁷² 「亞瑪哈：尊重警察 不容暴力囂張」，歐洲日報，2007/12/1，第 5 版。

3. 文明化下的暴力

「可是我不喜歡安適。我要神，我要詩，我要真正的危險，我要自由，我要至善。我要罪愆。」

「事實上，」瑪斯塔法·蒙德說，「你在要求著不快樂的權利。」⁷³

(Huxley, 1988: 259)

Anthony Burgess (2003) 於 1962 年發表中篇小說《發條橘子》，書中的主人翁 Alex 是個無惡不作的小壞蛋。他說謊、打劫、惡意傷害、強暴，樣樣壞事都來。而做這些事情背後的原因只是因為他「喜歡」這麼做。在一次一同打家劫舍伙伴的背叛中，Alex 被抓進了監牢，同時成為政府改造罪犯計畫中的首號試驗者。在這項改造計畫中，科學家透過化學藥品的使用，讓罪犯在面對暴力場景時會產生身體極度不適的制約現象，來改造罪犯使其遠離暴力。失去作惡能力的 Alex，卻發現出獄後的自己成為了社會裡「正常」人們的出氣筒，在自殺未遂以及複雜的政治操弄下，Alex 恢復了作惡的能力。然而暴力與無端由的作惡卻越來越無法讓 Alex 感到滿意。在一次與以往同伴的相遇中，Alex 發現自己對於平淡生活的嚮往，也在這裡故事劃下了結局——主人翁離開了那曾經令他無比喜悅暴力的街頭日子，選擇回到了平淡枯燥的秩序生活之中。

乍看之下故事彷彿是街頭版《麥田捕手》的再現，狂妄的青年 Alex 在暴動的青春期後回歸到社會的正途。然而正如作者所不斷強調，整篇故事著重討論的是人們應該被賦予自我決定選擇行善或作惡的能力，而不是由大一統的社會來控制。當然故事裡以暴力作為所有惡行裡最明顯的表徵，並不是隨意的揀選。在講究文明、秩序的現代社會神話裡，誠如前文所言，暴力不再是一種表達人類情感的「正常」管道，而成為一種惡的表達。它代表了人性裡墮落、邪惡的性情面向。正如故事裡的醫生透過一連串暴力圖像來刺激主人翁，使他對惡行產生厭惡的反

⁷³ 引自 Aldous Leonard Huxley (1988)《美麗新世界》一書中新世界裡元首瑪斯塔法·蒙德與剛進入新世界的野人間的對話。在這個新世界裡，人類的人性被視為是萬惡的淵藪，也因此人們的出生、成長等過程都經由嚴格的科學過程管控，試圖將人變成能各專司其職的生物，不做其本分外的思考，人就可以得到單純的快樂，一個美麗的烏托邦世界由此得以生成。

射反應一般，在文明社會的秩序裡，在人們被給予以及接受的教育、規範、圖片、思想當中，人們也接受著這種反射教育。透過社會權威者的言語文字教誨、思想藝術家圖像影片的傳達，人們眼中所目擊、耳中所聽到的皆是一幕幕骨肉撕散、尖聲吶喊的人間地獄場景。當中訴說著暴力的行使是如何傷害社會中其他大眾的惡意。暴力不僅僅是一種社會秩序的破壞，同時也是撒旦對脆弱人性的誘惑。也因此，在這制約反應的教育中，暴力不再讓人聯想到人類情感的表達；相反的，當提及暴力時，與其相關的常常是「非人性」、「冷酷」、「無情」等字眼。也因此暴力不再僅僅代表著肢體對他人領域的「進入」，同時也包含了對他人惡意的意涵表現。這樣將暴力抽象化並且以討論的方式賦予惡的意義，是現代文明社會對待暴力時很突出的一個特點。在這抽象意義化的過程中，暴力由以往個體情感註腳的行動表達，昇華為一種擁有明確「惡意涵」的存在。同時在這惡意涵的表達論述當中，暴力成為光明的對立面，一個人們應該止步的黑暗區域。然而如病毒突變一般，當文明社會試圖以這種方式重新劃編暴力的位置時，暴力卻不斷在人們注目的眼光中被賦予更多樣的新形象，同時在這人們詮釋的新目光中，重新獲得社會行動的意義。

如 Giddens 在《民族—國家與暴力》一書中的討論，對近代社會而言，隔離（Sequestration）此一社會現象與地裡景觀，造就了現代人心理與身體上很大一部份的影響與轉變。也正是此一轉變，使得人們得以新的目光來重新注視、賦予暴力的存在意義。在現代的生活場景中，人們不需要再去直接面對諸如疾病、死亡、性等場景與行爲。這一切原本與生活經驗息息相關的行爲，透過專業化機構的設立與專業人員的服務，現在則以一種與生命隔離的方式，抽象而飄渺的存在於生命之中。人們不再由直接目睹死者的慘狀中想像自己的死亡；不再從看到罹患身體或精神上嚴重疾病的人遐想自己生命的脆弱；不再真實理解性是如何真實存在於個體之中，自從擁有一個屬於自己的房間之後。也因此可以瞭解，隔離對個體而言並不僅是一種空間上的疏遠。在另一更為重要的面向上，隔離將許多個

體原本會有的感受性體驗由生命經驗中抽離。這樣的一種抽離，使個體在日常生活中失去了感受這些與他們生命存在特性息息相關的體驗。而在傳統社會中，這些重要的場景往往與人類在認知與理解其生存特性相聯繫，透過日常生活中將此一經驗慣例化，使這些感受性體驗成爲人們行動的道德根源（Giddens，2002：210-211）。在現代文明生活所建立的新生活景觀中，透過法律、警察、教育等體系的積極介入，明顯地，人們往往不再直接體驗暴力，由同伴間嬉鬧的遊戲暴力到社會中與其他人的糾紛暴力，透過理性言論的評審及權力象徵者的裁判，人們皆無須經歷暴力。正是這種暴力體驗的缺無，讓人們得以填空的方式去滿足自身對於暴力的想像。與作爲肉體真實接觸感官上的暴力不同，在抽象中人們乃是透過觀賞與模擬體驗想像著暴力，想像暴力呈現的是另一種對立於文明的行爲規則，想像個體在暴力行動中能獲得什麼樣的情感滿足。因此人們在模擬戰爭實景重現的漆彈生存遊戲中、在類似街頭打鬥實戰的 UFC⁷⁴格鬥場裡、在俠盜小說故事劇情內（胡正光，2005：67-68），彷彿對逐漸退化器官的依戀一般，在此一型態的經驗中，透過人們理性化的思維，人們由自身的想像塑造出自身專屬的暴力經驗，暴力成爲了人們抽象、感官、美學的想像再製，透過此一抽象的轉化，人們「使用」著暴力，希望藉由這種行動達到越界的經驗——一種脫離現代文明生活常規的渴望。因此可以看到，與社會將暴力抽象化目的意義不同，對於在文明生活裡經驗著暴力隔離的人來說，暴力也許象徵著一種惡，然而也正因爲這種惡與正常社會秩序情感上的悖離——來自於一種對文明社會秩序的反叛——人們冀圖透過對暴力禁忌符號的使用、透過對抽象化下暴力的體驗，重新以一種隱晦的方式追尋與文明社會秩序不同的情感體驗。

我們很難說明這種對不同情感體驗追求的原由，也許正如 Bauman 所言：「你

⁷⁴ UFC 爲「Ultimate Fighting Championship」的簡稱，以格鬥形式最接近街頭實戰著稱。早期在賽事場上僅禁止參賽者挖眼、攻擊褲襠、咬人，並無其他如拳擊賽等格鬥型體育競賽的複雜規則。然而隨著 UFC 希望能擴展市場，其也逐漸的加多規則，以符合各地方的法令要求。資料來源：http://en.wikipedia.org/wiki/Ultimate_Fighting_Championship（2008/10/30）。

得到某些東西的同時，通常也會喪失另外的一些東西」，⁷⁵在文明的秩序社會裡，當個體獲得了社會中的安全與秩序，同時也失去一部份自我的自由與意志，⁷⁶但是在社會裡這種「失去／獲得」往往並不是人們所能控制與選擇。誠如《發條橘子》一書裡監獄牧師所說，所謂矯正犯罪的科學療法雖然看似讓人們的行為向善，然而卻剝奪了人們選擇為善或為惡的權利，因而此一善行乃是建立在虛假性的基礎之上（Burgess，2003：159）。對於現代社會而言，選擇權問題是現代文明神話故事裡極為重要的支柱之一，因為社會裡所有秩序權威的來源，是建立於社會集體成員的「選擇」而賦予其權力——文明的行為方箴正是因此才得以塑造其正當性。也正因為如此當文明社會越益要求內部所有成員必須遵循所制訂的行為規範時，必然會遭受到越來越多的質疑與反抗。也許這可以說是對文明社會最大的一個反諷，當人們越益冀圖透過理性邏輯思維將文明的行為準則「選擇」為文明社會的唯一規範時，同樣的自我選擇權、理性邏輯思考卻引發了越來越多其他選擇可能性的問題。社會是否該維持異性戀婚姻制度，以及同性戀者是否該獲得與異性戀者一樣的權利？「性虐待者／被虐待者」的「暴力」行徑是否該被社會承認？「吃人魔／自願被吃者」的權利是否該被保障？在自我權利無限擴張的解釋中，文明社會所必須面對的不只是對更多選擇的包容需求，同時也不斷的被挑戰底線所在。如電影《猜火車》故事主角在開頭所說，在現代社會中人們被要求不斷的選擇，選擇工作、選擇人生……，而他則選擇了不選擇，也因此嗑藥、偷竊等犯罪都只是在這選擇下必然的延伸行為。⁷⁷文明的理性邏輯論述以及對自身權利意識的覺醒，不僅僅建立了新的文明社會秩序，同時也帶來了更為支離破碎的自我認知。正如 Frankl 所說，當萬能的天父被眾人所遺棄時，人們就必須肩負起自我思考的責任（Frankl，2005：42）。而正是在這被迫自我意義的重新思考中，個體得以重新獲得賦予事物意義的權力。換句話說在現代文明社會之

⁷⁵ 引自 Bauman《後現代性及其缺憾》一書的引言〈現代與後現代的缺憾〉，2002年，頁1。

⁷⁶ 引自 Bauman《後現代性及其缺憾》一書的引言〈現代與後現代的缺憾〉，2002年，頁1-4。

⁷⁷ 電影《猜火車》敘述一群遊走於英國社會邊緣的年輕癮君子，如何面對社會給予他們的「期許」與規劃，以及他們又是如何來看待自己的人生。

中，個體不僅僅作為社會網絡裡意義的接受者，同時也扮演起意義的詮釋者（Lyotard，1997：32-33）。

對文明社會秩序的排序者而言，這是一意想不到的發展，因為在眾多個體行動意義透過新詮釋者的重新定位，暴力由以往「骯髒」的序列中游離出來，並且透過個體詮釋者的新體驗與詮釋，暴力被重新賦予行動意義。如電影《鬥陣俱樂部》中的論述，在現代的文明生活經驗中，人們幾乎只要乖乖的遵守社會秩序與價值，就能以安全且不錯的狀態過完人生。然而伴隨著這個安全與秩序社會生活而來的，卻是一連串單調、乏味、機械化的現代文明生活。為了逃脫現代生活的苦悶，男主角成立了一單純為打架而存在的俱樂部，企圖從此一暴力行動中獲得平日文明生活無法給予的新行動體驗。然而隨著對此體驗的漸趨投入，在面對可能終生都無法逃避單調的文明秩序生活，在個體無以名狀的空虛與寂寞，在一次又一次的越界裡，⁷⁸男主角在不斷進行自我對話，並審思暴力行動的意義中，漸漸透過俱樂部的暴力活動重新獲得改造自我與社會關係的意義與力量。

如 May 在《權力與無知》一書中所進行的論述，在現代這個缺乏意義賦予的年代中，個體試圖透過暴力對文明社會進行反抗，並且希望從中獲得肯定自身存在的新價值意義（May，2003：303-327）。對男主角而言，所謂的鬥陣俱樂部原本只是以體驗暴力經驗的型態而存在，藉此獲得與文明社會不同的新體驗。然而無法限囿的是，在獲得這新體驗的同時，個體透過對此一新體驗的詮釋，同時也帶來對個體自身或社會新價值意義的重新理解，也正是在這重生的眼光中，暴力在現代文明社會中再度的被賦予行為的社會性意義。

可以看到透過自我對暴力進行意義的重新賦予，的確使暴力以一種更為翻天覆地的姿態出現在現代社會之中，例如發生在 2007 年 4 月 16 日美國維吉尼亞理工大學（Virginia Tech）的槍擊事件便是此一個體賦予暴力意義明顯的例子。在

⁷⁸ 男主角與俱樂部的其他成員開始慢慢的將暴力行動延伸出俱樂部成員彼此的打架以外，透過挑釁路人與俱樂部成員對打、破壞商家等行動進行越界行為。

此悲劇中，兇手趙承熙共造成 33 人死亡（包含兇手）、25 人受傷，堪稱是美國有史以來死亡人數最多的一起槍擊事件。⁷⁹而在對校園進行瘋狂掃射前，趙承熙將一份影像光碟自白書寄到美國 NBC 電視台，宣稱道：「你們有千百種機會與方法避免今天的事，但你們決定讓我濺血，逼得我退無可退，我別無他法，這是你們自己的選擇。現在你們的雙手沾滿血腥，永遠也無法洗去」、「我不必這麼做，大可一走了之，遠走高飛。但我決定不再逃避，就算不是爲了自己，也是爲了我的下一代及你們所（咒罵語）的我的兄弟姐妹，是爲了他們做的」、「你們污染我的心靈、強暴我的靈魂，將我的良知焚燒殆盡。你們以爲摧毀的只是一個可悲男孩的生命，但因爲你們，我的死就像耶穌基督一樣，大大啓發畏縮毫無抵抗能力的弱者」。⁸⁰若我們願意從現代文明社會在面對個體失序行爲時習慣以精神病歷史分析的眼光中逃脫，也許會發現與 Billy Budd 在面對不義社會時的沈默暴力相比，趙承熙的暴力宣言，賦予暴力更多的價值意涵來證明其行動的社會性意義。雖然在基本上，兩者都還是在面對世界的不公與個體無法順利以語言發聲時，以暴力作爲自身與他人的溝通言語，並藉此表達正義觀點的行動。然而在這種看似更具個體詮釋力量的暴力行動中，同時也可以看到一種更趨向心理慰藉的暴力的產生。誠如 Hobsbawm 所言，在現代「被制度化的、有如巨靈般行使暴力的機構，不論它們所握有的暴力是否備而不用，私人暴力都沒有必要去和它對抗，或者說也無法在對抗中佔到上風。在這種情形發生時，它往往從行動轉變成一種行動的替代品。」（Hobsbawm，2002：475）在現代社會中，在面對擁有龐大力量的國家機器與社會體制，民眾的暴力縱然擁有社會意義，在面對難以撼動的國家社會體制，暴力行動便很容易的轉向成爲人們挫折情感下的替代品。也因爲如此可以看到如在後期的美國黑人民權運動中，大量殺戮性的文字充斥在空氣四周，「不要買，偷吧」、「在地板上拉屎」、「火是革命的上帝」（呂慶廣，2005：242）。這些激烈的標語背後所表達的是，在暴力行動中人們越益追尋的是己身賦予暴力意

⁷⁹ 「維州理工血案 新書還原現場」，世界日報，2007/7/21，A9 版。

⁸⁰ 「美校園槍手 殺人空檔 郵寄包裹」，歐洲日報，2007/4/20，2 版。

義的影子。也因此如「黑豹黨」、「氣象人」(Weatherman)等極端擁抱暴力的組織，在一次又一次的持槍搶劫事件、以爆裂物摧毀不義建築的事件裡，人們逐漸遺失了透過暴力與社會進行聯繫的能力，取而代之的是不斷透過將暴力極端化並從中尋找神聖意義的撫慰。然而不管如何，也許如 Ernesto Che Guevara 的女兒所說，在那些不斷消費其父親形象的行動中，也許仍然試圖表達些什麼。⁸¹現代社會裡暴力也許有越來越激烈、殘暴以及令人無法理解的傾向，然而無可否認，暴力仍然不斷在行動中訴說些什麼。不願傾聽暴力行動者的語言，只是將行使暴力與文明的兩種行動者越來越逼趨成為光譜的兩極端，而這也終將導致兩造雙方在彼此的救贖神話下漸行漸遠。

⁸¹ 引自南方朔為 Ernesto Che Guevara 的旅遊札記《革命前夕的摩托車之旅》所寫的序言〈當代傳奇英雄—格瓦拉〉，1997年，頁xiv。

第五章 結論

「陰暗被拭去的越多，作為一種原型它就越能呈現其特殊的輪廓。死去的猶太人是絕對的善，納粹分子和他們的同黨是絕對的惡。」⁸²

D. G. Roskies

對於依賴於現代文明社會秩序而存活的現代人而言，在面對文明社會複雜的層層疊疊，其實很難以客觀超然的態度來理解與面對所謂文明對現代生活及生活於其中的個體所造成的影響。文明在現代社會形成絕對權威的狀態，也往往讓人們在面對文明社會秩序所造成的困境時，僅能將困境視為實行技術而非本質上的錯誤來調整與更正。現代的文明生活的確帶給人類前所未有和平與繁榮的樂觀前景，只要能遵守文明社會的秩序規範，透過國家武力的強制集中，人們無須擔憂其他人的侵犯，只要努力並盡情的發展自己的長才與夢想，而這一情景不正是人類長久以來所希望達到的理想社會的寫照？也正是這種建基於全人類夢想和諧的基礎之上，文明成為人類進步歷史里程碑上一個不可爭議的絕對真理存在，而在面對前往絕對真理國度時所遭遇到的困難，也要將這困難視為是追求真理時的苦難試煉，必須加以承受並解決。然而誠如 Bauman 在《現代性與大屠殺》一書中所說，在人們往往將這些文明社會裡所遇到的困境與問題視為人類傳統社會痼疾對現代文明社會的損傷與挑戰，並透過將這些問題異常化而劃出正常生活的界線之外時，人們將喪失以另一種正是因為現代文明社會所以才會產生的問題視角，來理解問題的寬度。⁸³正如那令人無法直視的二次大戰猶太人慘遭納粹大屠殺的歷史悲劇，大屠殺之所以產生，可以說是現代文明社會深以依賴的文明化進程的道德觀及其引以為榮的統治技術這兩項因素所引發的深遠後果：透過對非理性與本質上反社會趨力的壓制、從社會生活中徹底消除暴力所形成的文明社會道德觀，同時輔以現代官僚體系、技術所提供的道德催眠藥——因為在一個複雜的

⁸² 引自 Zygmunt Bauman 《現代性與大屠殺》一書的〈前言〉，2002年，頁4。

⁸³ 引自 Zygmunt Bauman 《現代性與大屠殺》一書的〈前言〉，2002年，頁7。

官僚系統中，每個人都僅僅是系統中的小螺絲釘，所以人們看不到、也不需要背負總體決策所產生的罪惡（Bauman，2002c：36-37）。然而在今日，當在觀看大屠殺的慘劇時，人們卻不斷的試圖將這一悲劇劃歸為一次人類文明演進史中的失誤，一個被侷限於德國人、納粹黨員喪失人類正常文明心智的社會危機，透過一次再一次的將罪行歸咎於文明社會外的「他們」——那群瘋狂的德國納粹——在文明社會內的「我們」就不必要去質疑自身賴以生存的生活方式。⁸⁴

必須要面對的，所謂現代的文明社會並不是人類自然演進史的「必然」結果，或者該換句話說，它並不是人類歷史不管如何一定會走向的必然歷程；相反的，它是因為透過人們不斷的賦予意義而被形塑出來的結果。正如本論文第三章所處理的有關文明社會的出現，文明社會成為新型態的神話，與資產階級的興起以及現代國家的出現有極大的關係。資產階級不斷努力將文明的行動方式塑造成新的人際行為準則，以及透過國家的協助經由法律的強制規範、國家武力的不斷集中，文明成為人類新社會型態裡的新行為典範。然而無可避免，這種新行為典範的樹立，必然會遭受到與其不同的行為方式的挑戰，也因此文明必須不斷透過對其他行為方式進行收編或排除，以保持做為神話的有效性，但是這種收編與排除的過程，並不總是能如文明所願，相反的，往往反而產生了許多意想不到的後果。

正如本論文第二章所論述的暴力一樣，暴力作為人類報復、伸張正義、表達自我情感的行動方式，在人類長遠的社會歷史中，一直有一定份量的重要性。然而當暴力與文明相遇，當暴力因為不符合文明的行為規範，而被文明形塑成相對於它存在的對立物，文明透過將暴力所承負的人類行動意義收編入文明化行為規範內，以及將暴力行動骯髒化的過程，試圖將暴力由人類社會中消除。然而作為一種「實際」人類情感的表達方式，暴力原本就具有文明無法限囿與取代的情感意義，也因此對暴力收編與排除的戰略計畫中，文明的失敗是可以預見的結果。另一方面，雖然文明神話宣稱本身可推廣為一種普世價值的存在，但是當更

⁸⁴ 引自 Zygmunt Bauman 《現代性與大屠殺》一書的〈前言〉，2002年，頁7。

仔細的對文明進行抽絲剝繭的理解時，可以發現當文明被舉升為固定規範化的行為方式，本身便具有一種根深蒂固的「進入障礙」。而此一進入障礙的出現，與在這階段(現代文明社會的興起)的文明裡所具有的階級性有極大的關係。其中，資產階級將人類理性、邏輯、教養視為人身而為人的「基本」存在，但這種概念本身便具有很大的可議性，因為這種思緒的成型，與其說是人們與生俱來，不如說是透過後天環境加以訓練所養成。可以想見當社會將理性的言談作為人們進入公共領域的「唯一條件」時，這種理想落實的後果便是強迫將大眾「資產階級化」而非如其所宣稱是一種普世價值的展現。正因為此一落差，當人們將文明的行為方式作為評判現代公民的標準時，也將會遇到那些不願或不能以文明方式進行情感表達、訴求的人們給現代文明社會所帶來的難題。

對於這些不願或不能以文明方式進行情感、訴求表達的人們，不管他們不以文明方式行使訴求的原因是來自於文明體制本身缺陷的問題，還是因為他們反抗的就是此一文明體制，作為社會的一員，不管如何，他們仍總在尋求能與社會進行溝通並表達自我情感、訴求的管道，正如在民眾暴力行動中所看到的。然而這種訴求的面向，卻往往——或者也是不得不——為文明社會所忽略，因為畢竟這些問題所指向的是有關文明神話本身無法更動的核心基礎。也因此在今日社會中，當民眾試圖透過暴力來表達不滿與意見時，往往要不是以一種犯罪的方式被對待，便是以一種病理學式的眼光來被剖析。有趣的是，在這文明不斷對暴力進行對立、排除的清潔過程中，一種混合文明態度的暴力型態卻在人們的暴力行動中出現。雖然這一型態暴力的出現，的確讓我們在理解暴力意義時增添了幾許困難，但是這一混合文明形式暴力的出現，無疑也表達了暴力試圖在現代文明社會下發聲的意圖——一種模仿文明社會聲音來讓文明社會對其進行聆聽的企圖。如 Bauman 對大屠殺所進行的反省，對於習慣將暴力交給犯罪、病理學家的現代文明社會而言，將文明塑造成一絕對的善、暴力為一絕對的惡，在這一純淨的文明原型當中，並無法如文明社會所希望的將社會形塑成一更團結的存在。相反的，

對暴力試圖表達意義的拒絕接受，反而會讓社會群體間相互溝通的機能出現障礙，並且使暴力必須越來越以激烈的形式出現，以冀求獲得社會的關注。而這將會是身處於今日文明社會中的人們，最不樂意見到的一種發展。

爲了試圖將暴力重新由人類無法論述的情感私領域拉回到社會範疇中的企圖，本論文採取了以個體的情感狀態如何影響個體與社會互動溝通的出發點來談論暴力，而對文明的討論則主要是偏重於社會大眾規範層面的討論。也因此當以此一視角來觀看暴力與文明時，文明總是有以一種盛氣凌人的姿態在欺壓著暴力的感受。然而必須爲文明平反的是，誠如暴力往往所具有的多層定義方式，文明亦然。雖然若以社會規範的角度來論述文明時，文明對人類行爲的束縛與壓抑是無須置疑的，然而更無可否認的，正如暴力作爲人類自然情感的一部分，在人類的情感層面上，文明的確也佔有重要地位。文明社會秩序的存在起源於人類尋求安全感、渴望與他人聯繫的情感狀態，同時爲了讓共存成爲持續的可能，在某種程度上也犧牲個體部分的自由來換取與他人共處慾望的實現。也因此，文明不僅僅只有本論文所強調對人類所帶來的強制性面向，在秩序與人類心靈交纏的盤根錯節中，文明同時也表達了人們對團結與秩序的願望，以及隨著這慾望而展衍出人們在集體生活中對正義、道德的衡量與評判。必須再度強調的，正如文明作爲人們慾望的一種行動表達，暴力也努力的表達著人們的真實情感——不管是以直接的口號表明、還是以扭曲的血腥行動。也因此不難理解爲何文明社會一直無法有效的擺脫暴力的糾纏，原因正在於如文明作爲人類心靈深處的一種嚮望，暴力也代表了人們的某種情感，某種人們生存所需求的渴望。文明與暴力，正如 Freud 的愛慾與死亡一般，以一種相互纏繞、夾雜的方式，表達了人們爲生存所做的奮鬥。

讓本文以一種廣角的姿態爲本篇論文作結，若將人們習慣的線性歷史觀排除，而以平置排列的方式來觀看人類社會，可以看到在各式各樣的社會中因爲各自的社會偏好所產生的社會控制，的確以極大的影響力影響著人們對於文明與暴

力兩行動之間的平衡取舍。然而這種控制的影響，卻從未真正的產生一種全面性的勝利使這兩者中的任何一方覆沒。也因為如此，正如在現代文明社會中可以觀察到，人們雖然在日常生活的理智範圍內試圖努力的過著文明生活，然而暴力卻總是如影隨形的跟隨在人們的生活四周。但無可否認，對文明一方的偏重，的確使個體在行使暴力時產生某種型態上的改變，而這種改變使我們在理解暴力行動時，往往陷入了一種如墜入五哩雲霧般的難以捉摸之感。然而不管如何，在人類社會歷史生活中，人們有很大的衝突都圍繞在這個中心議題——人類該選擇何種狀態彼此相處？也正是在這樣的追尋中，人們不斷的尋找屬於自身幸福的解決方案。

參考文獻

汪民安、陳永國編

2003,《後身體：文化、權力和生命政治學》，長春：吉林人民出版社。

呂慶廣

2005,《60年代美國學生運動》，南京：江蘇人民出版社。

南方朔

1995,《「反」的政治社會學》，台北：萬象。

胡正光

2005,〈歷時與共時的交會：從伊里亞斯的文明化過程到布迪厄的生活風格研究〉,《東吳社會學報》,第18期,頁43-80。

陳嘯

2000,〈沙特論暴力〉,《當代》,第151期,頁50-55。

楊宗翰編

1959,《美國政治思想文獻選集》,徐道鄰譯,香港：今日世界社。

葉秀山、王樹人總主編

2005,《西方哲學史(學術版) 第七卷 現代歐洲大陸哲學》,南京：鳳凰出版社、江蘇人民出版社。

Ackerman, Peter and Jack DuVall

2003,《非暴力抗爭》,陳信宏譯,台北：究竟。

Arendt, Hannah

1996,《共和危機》,蔡佩君譯,台北：時報文化。

Aronson, Ronald

2005,《加繆和薩特》,章樂天譯,上海：華東師範大學出版社。

Bauman, Zygmunt

2002a,《後現代性及其缺憾》,郁建立等譯,上海：學林出版社。

2002b,《生活在碎片之中：論後現代的道德》,郁建興等譯,上海：學林出版社。

2002c,《現代性與大屠殺》,楊渝東等譯,南京：譯林出版社。

Burner, David

1998,《六〇年代》,許綬南譯,台北:麥田。

Bakhtin, Mikhail M.

1998,《拉伯雷研究》,李兆林等譯,石家莊:河北教育出版社。

Burgess, Anthony

2003,《發條橘子》,王之光譯,台北:臉譜。

Cherki, Alice

2008,《黑色吶喊:法農肖像》,彭仁郁譯,台北:心靈工坊文化。

Darnton, Robert

2005,《貓大屠殺:法國文化史鉤沉》,呂健忠譯,台北:聯經。

Durkheim, Emile

2000,《職業倫理與公民道德》,渠東等譯,上海:上海人民出版社。

2002,《社會分工論》,渠東譯,台北縣:左岸文化。

Elias, Norbert

1999,《文明的進程:文明的社會起源和心理起源的研究 第二卷:社會變遷 文明論綱》,袁志英譯,北京:生活·讀書·新知三聯書店。

2005,《論文明、權力與知識——諾貝特·埃利亞斯文選》,劉佳林譯,南京:南京大學出版社。

Freud, Sigmund

2001,《一個幻覺的未來》,楊韶剛譯,台北縣:知書房。

2006,《圖騰與禁忌》,邵迎生等譯,台北:胡桃木文化。

Fanon, Frantz

2005a,《黑皮膚,白面具》,陳瑞樺譯,台北:心靈工坊文化。

2005b,《全世界受苦的人》,萬冰譯,南京:譯林出版社。

Farrington, Karen

2005,《刑罰的歷史》,陳麗紅等譯,台北:究竟。

Friedman, Lawrence M.

2005,《二十世紀美國法律史》,吳懿婷譯,台北:商周。

Foucault, Michel

2003,《規訓與懲罰:監獄的誕生》,劉北成等譯,北京:生活·讀書·新知三聯書店。

Frankl, George

- 2005,《文明：烏托邦與悲劇》，褚振飛譯，北京：國際文化出版社。
- Gandhi, Mohandas K.
2001,〈論非暴力〉，何懷宏譯，收錄於何懷宏編，《西方公民不服從的傳統》，
長春：吉林人民出版社，頁 39-60。
- Goldwin, Robert A. eds.
1971, *The Port Huron Statement, in How Democratic is America: Responses to the
New Left Challenge*, Chicago: Rand McNally Press. Pp. 1-15.
- Giddens, Anthony
2002,《民族—國家與暴力》，胡宗澤等譯，台北縣：左岸文化。
- Garland, David
2006,《控制的文化：當代社會的犯罪與社會秩序》，周盈成譯，台北：巨流。
- Guevara, Ernesto Che
1997,《革命前夕的摩托車之旅》，梁永安等譯，台北：大塊文化。
- Hoffer, Eric
2004,《狂熱份子：群眾運動聖經》，梁永安譯，台北：立緒文化。
- Hampson, Norman
1998,《法國大革命》，王國璋譯，台北：麥田。
- Hobbes, Thomas
2002,《利維坦》，朱敏章譯，台北：台灣商務。
- Hobsbawm, Eric J.
1998,《盜匪：從羅賓漢到水滸英雄》，鄭明萱譯，台北：麥田。
1999,《原始的叛亂：十九至二十世紀社會運動的古樸形式》，楊德睿譯，台北：
麥田。
2002,《非凡小人物：反對、造反及爵士樂》，蔡宜剛譯，台北：麥田。
- Habermas, Jürgen
2002a,《包容他者》，曹衛東譯，上海：上海人民出版社。
2002b,《公共領域的結構轉型》，曹衛東等譯，臺北：聯經。
- Huxley, Aldous L.
1988,《美麗新世界》，黎陽譯，台北：志文出版社。
- Kadri, Sadakat
2007,《審判的歷史》，吳懿婷譯，台北：商周。
- Kafka, Franz

- 1969,《審判》,黃書敬譯,台北:志文出版社。
- Koestler, Arthur
2006,《正午的黑暗》,董樂山譯,台北:臉譜。
- King, Martin Luther
2001a,〈非暴力的歷程〉,張曉輝譯,收錄於何懷宏編,《西方公民不服從的傳統》,長春:吉林人民出版社,頁79-103。
2001b,《我有一個夢》,唐諾譯,台北:臉譜。
- Le Bon, Gustave
2004,《烏合之眾》,馮克利譯,北京:中央編譯出版社。
- Lyotard, J. F.
1997,《後現代狀態:關於知識的報告》,車槿山譯,北京:生活·讀書·新知三聯書店。
- May, Rollo
2003,《權力與無知》,朱侃如譯,台北縣:立緒文化。
- MacIntyre, A.
2003,《追尋美德:道德理論研究》,宋繼杰譯,南京:譯林出版社。
- Malcolm X.
1975, *The Ballot or the Bullet*, in Philip S. Foner eds, *The Voice of Black America*, vol. 2. New York: Capricorn Books Press. Pp. 369-385.
- McLaren, Peter
2003,《校園生活:批判教育學導論》,蕭昭君等譯,台北:巨流出版社。
- Padel, Ruth
2006,《搖滾神話學》,何穎怡譯,台北:商周。
- Plato
2001,〈克力同〉,張曉輝譯,收錄於何懷宏編,《西方公民不服從的傳統》,長春:吉林人民出版社,頁1-15。
- Persico, J. E.
2000,《紐倫堡大審判》,劉巍等譯,上海:上海人民出版社。
- Rawls, John
1990,《正義論》,黃丘陵譯,台北:結構群。
- Sofsky, Wolfgang
2006,《暴力十二章》,邱慈貞譯,台北:玉山社。

Scott, James C.

2007,《弱者的武器》,鄭廣懷等譯,南京:譯林出版社。

Schwab, Gustav

1986,《希臘羅馬神話與傳說》,齊霞飛譯,台北:志文出版社。

Sontag, Susan

2004,《旁觀他人之痛苦》,陳耀成譯,台北:麥田。

Thompson, E. P.

2001,《英國工人階級的形成》,錢乘旦等譯,南京:譯林出版社。

Thoreau, Henry David

2001,〈公民不服從〉,張曉輝譯,收錄於何懷宏編,《西方公民不服從的傳統》,長春:吉林人民出版社,頁16-38。

Williams, Raymond

2005,《關鍵詞:文化與社會的詞彙》,劉建基譯,北京:生活·讀書·新知三聯書店。

Watkins, Frederick

1999,《西方政治傳統:近代自由主義之發展》,李豐斌譯,台北:聯經。

Williams III, Frank P. and Marilyn D. McShane

1992,《犯罪學理論》,周愨嫻譯,台北:桂冠。

Zerubavel, Eviatar

2008,《沈默串謀者:日常生活中的緘默與縱容》,黃佳瑜譯,台北:早安財經文化。