

# 再見情緒？ ——“豈有此理！”的現代性意涵

鄭志成

東海大學社會學系

**摘要** 人類的文明史分殊了人類理性與感性的雙軌進程。一方面，理性知能的探尋、確認、發展、擴張；另一方面，感性情緒的壓抑、調控、規訓、隱匿。前者被引入，進而成為公共領域中運行的法則；後者則被驅趕至私領域中，以親密關係為舒展宣洩的渠道。兩者的關係由一個自我生成的統一體，隨著文明化進程分殊為兩個互見消長的各自領域。公共的，總是以理性為張本；情緒則被擠壓、調控到私人領域中。理性以冷靜高奏著凱歌；情緒從公共領域中被驅趕到私領域。這是現代性文明進程的側寫。本論文將從現代性的發展的脈絡論述公共領域中情緒的退隱和理性的高張，但由於理性所招致的社會不正義，並且以理性為基礎的政治法制皆無法經由理性的自身修復獲得解決，使得集體情緒以高舉正義感的姿態重返公共領域，迫使理性的再次理性化，以解決現代性的社會不正義問題。

在兒童艱難度日的小小世界中，  
再沒有比不公正更容易讓人感受至深的了。

— Charles Dickens, *Great Expectations*, 1861

雖然理性無疑是道德一般準則的根源，  
也是我們藉以形成所有道德判斷的根源，  
但是認為有關正確和錯誤的最初感覺可能來自理，  
甚至在那些特殊情況下會來自形成一般準則的經，  
則是十分可笑和費解的。



如同形成各種一般準則的其它經驗一樣，  
這些最初感覺不可能成為理性的對象，  
而是直接感官和感覺的對象。

— Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 1833

## 一 感受情緒

本論文一開始，藉由三個歷史場景的巡訪，勾勒在近代歷史的發展過程中，或者說我們習慣性使用的概念“現代性”的開展，情緒——不論是個體情緒，還是集體情緒——如何在文明的進程中漸次由公共領域中收斂退隱，然後再次解放掙脫，現身於當前社會。

### （一）情緒奔放：1789年法國大革命

1789年巴士底（Bastille）監獄典獄長的堡壘被攻陷後，“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。”<sup>1</sup> 在反抗的過程中，典獄長無意中踢到一個人，“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。”<sup>2</sup>

“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，甚至自以為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。”<sup>3</sup>



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，簡短地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。”<sup>4</sup>

## （二）情緒調控：1960年美國反種族隔離靜坐活動

西元1960年2月26日，一群位於美國田納西州納士維市（Tennessee / Nashville）的黑人大學生，在準備參加隔日反商場種族隔離的靜坐活動<sup>5</sup>時，接獲該活動領導群人員對新進人員所分發的一行為準則規章：

### 禁止事項：

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

### 遵循事項：

- 隨時展現出和善有禮的態度。
- 坐姿端正，隨時面對吧臺。
- 向組長回報所有重大事件。
- 如有人要求告知任何訊息，應禮貌地將其引導去見組長。
- 僅記耶穌基督、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。<sup>6</sup>



“他們隨時都要與攻擊者保持目光接觸——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。”<sup>7</sup>

### （三）情緒再現：2012年台灣台北市文林苑都更案

台北市政府於2012年3月28日依法執行代拆作業。當日凌晨四時起約三百名警力開始集結，另有約兩百名群眾試圖抗議與阻止，雙方爆發衝突。此案涉及法律、行政等諸多爭議，而若干支持文林苑都更者，亦指責反對者為理盲濫情。是日上午早上到九點三十分，台北市警方突破人牆，以電鋸拆下了拒絕都更的文林苑王廣樹家一戶大門。王廣樹屋宅遭強制拆除，引發社會爭議以及各方怒火。隔兩日（3月31日），遭強制拆屋的王家人撬開圍籬重回被拆掉的老宅，看到住了六代的祖厝被夷為平地，住戶王廣樹的太太李淑湄情緒激動地哭喊：“我要回家！我的家呢？我的家在哪裡？”行動不便的王奶奶更是氣憤地拿起木棍大喊：“我要和他們拼了！”

當日晚間不少聲援群眾在王家的鐵皮圍籬貼了上百張便利貼，寫著“市長知法犯法”、“‘郝’霸道”，圍籬上也被噴漆“郝龍斌到此一拆”、“土匪市長”等抗議字樣，亦有聲援者以剪紙人像凸顯王家的無奈與憤怒。甚至3月31日凌晨約有兩百位民眾聚集在台北市長郝龍斌住家前靜坐抗議，現場有民眾拿粉筆在郝龍斌住家的外牆上，寫下大大的“拆”字。

台灣都市更新受害者聯盟發起“回家”運動，近三百名學生、民眾在王家原址前聲援王家。王廣樹在支持群眾前，拿起電動螺絲工具拆除工地圍籬，讓大家“回家”。隨著工地鐵皮圍籬一片片被“卸下”，支持者個個鼓掌叫好。當員警在現場悄悄現身，被聲援的群眾發現，立刻激動地大喊“警察出去，這裡是私宅”、“警察私闖民宅”。



並且有中研院社會所蕭阿勤、王甫昌、台大社會系何明修、中山大學社會系王宏仁、輔仁大學社會系戴伯芬等十六位大學及研究機構社會系所的教授於3月30日共同發表“針對台北市士林王家強迫拆遷事件之聲明”。發起人之一的戴伯芬指出，看到士林王家強迫拆遷事件，實在太生氣，社會學界有必要站出來發聲。<sup>8</sup>

由以上跨越時空三個群眾運動的場景巡訪中，可以大致勾勒出在訴求正義的過程中，情緒如何從十八世紀的抒發宣洩，經由二十世紀中葉的審慎調控，一直到當前的情緒再次湧現，這個“群情激憤—群情冷靜—群情激憤”的過程意謂著在文明化過程中，情緒的起伏軌跡：“出現—調控—再現”。難道今日的情緒再現是由於人類的情緒壓抑過久之後的反彈嗎？還是做為反映不正義感的情緒面對著社會不正義類型所產生的不同反應？這是本論文的探究旨趣：自十八世紀以來，在揭櫫啟蒙理性的大纛下，文明化歷程使得情緒受到非外力強制的自我約束與自我調節，而被安置於私領域之中。然而究竟是什麼樣的社會性因素與條件，促使情緒的“脫序”逸出，重返公共領域？

為了鋪陳並梳理上述論旨，本論文擬由下列章節次第開展：

以Norbert Elias的文明化進程論述為主軸，勾勒在文明化的進程中，情緒在理性訴求的擠壓下，在相互依賴的人際交織網絡中，由外在強制轉化為自我調控，並被排擠出公共領域（第二章）。

接著，分別闡述理性合法正當地處於公共領域之中時，理性與公開性、公共事務性三者分別成為公共領域的動力、疆界，以及訴求憑藉，並彼此相互共構了公共領域的運作邏輯（第三章第1節）；公共領域的運作邏輯成為以理性為導向的現代性之規範性訴求，然而在社會現實上的具體實踐卻未必如願以償。因此這一章節分別從現代性脈絡下，標誌社會不正義的特徵，先後釐清由“報復”正義到“分配”正義與“修復”正義的正義類型轉



向，以及因此轉向所形成台灣社會不正義的合理性根源所在，並討論“誰的正義”的歸屬變化議題（第三章第2節）。

承繼著前述兩章節——情緒退隱、理性全盤支配著公共領域後——，接續的章節不無戲劇性地以情緒重返公共領域為張本，依序論述在理性異化走位之後，試圖將“正義/不正義”的定義策略以情緒為判準，亦即以一種“不正義感”的情緒發生與凝聚界定“正義/不正義”（第四章第1節）；至於消解現代性不正義的考察則有賴於以集體情緒對抗理性的無能、怠惰，以及形式化/工具化（第四章第2節）；本章末節留意到或許為台灣社會特有之“理盲濫情”現象，檢視“理盲濫情”與論文主要命題之關聯性，並進一步探討“理盲濫情”何以導致社會不正義。（第四章第3節）

最後，本論文以“情緒再見是爲了再次理性化”之命題爲結論，重申本論文由上述章節所鋪陳的架構，綜合五點題旨，作爲本論之結語。（第五章）

## 二 文明化進程中情緒的自我調控

關於現代性的論述文獻中，M. Foucault以知識/權力的共構關係，透過對於瘋狂、知識、監獄、性等各個社會生活面向的分析，提出了有別於傳統權力觀的治理策略。在Foucault的考察中，權力和知識——特別是由知識所產生的論述——的結合，並以一種隱而不顯，甚至讓主體經由認知而接受，並因此更得以規訓並馴化個體；甚至在晚期時提出“生命政治”觀點，將先前著重於個體的規訓策略擴展爲國家調節管控人口的治理技術，或者說生命的治理。一般說來，對於Foucault的權力觀多對照著古典社



會學的“正當性”權力觀加以分析比較。但本人以為，不論就個體層次的主體規訓與馴化，或者就集體面向的人口生命治理與調控而言，Foucault的治理學說仍根源於權力基礎。另一個可以與Foucault學說媲美並相輔相成的“治理”學說，可以Norbert Elias的文明理論為代表。

如果說Foucault是以知識論述為基礎構造其權力主張；那麼Elias則試圖從心理起源探究處於群體中的個體如何進行自我治理與調控。Elias的社會學係以人與人的相互依賴關係為出發點，一種既照顧主體，又關注他者的關係主義。如是相互依賴關係構成了Elias對於社會的想像，並名之以“形構”（Figuration）。Elias在為1968年《文明的進程》一書再版所寫長達63頁的〈導論〉中，明確指出相互依賴就是人類社會的基本雛形：“人們彼此之間的相互依賴交織，他們的互相依賴就是他們相互的連帶。這些相互依賴就是在此被稱為形構的核心，就是相互參照又彼此依賴的人們所構成型態的核心。”<sup>9</sup> 並且，在此脈絡下，可以說Elias“首次”以清晰明確的口吻，將“形構”概念界定為他所主張的社會學核心概念與分析單位：“形構的概念之所以被採用，是因為它比社會學現成的任何概念都更加清楚地表明，被我們稱作社會的東西，既不是從脫離社會而存在的個人特徵中抽象出來的，也不是一種脫離個人的‘體系’和‘整體’，而是由許多人所組成的相互依存關係的本身。”<sup>10</sup>

Elias以相互依賴做為社會學的分析對象，並因著社會中每個個體的彼此相互依賴，從而生成了“自我調節”的心理因應機制。“自我調節”機制的解釋高妙之處，在於錯綜複雜相互交織的形構過程裡，一方面，個體無法片面地決定形構的變動方向；另一方面，形構不若結構，能夠在一定的程度上決定了個體的能動性。也就是形構的驅動力以及方向性既不受制於形構



的整體性，也不取決於形構中的個體意志與行動，而是由在這個錯綜複雜相互依賴的交織關係中所導引。正是在這個互依賴的交織關係裡，個體漸次地學會了控制自己，用Elias的話來說，就是“由社會的強制導向自我的強制”。<sup>11</sup> 這個自我強制的機制被Elias視為文明化進程最重要的特徵：“心理自我強制乃是每一個‘文明’人的最重要的一個特徵。只有隨著這些穩定的獨佔機制的形成，那種社會特徵的機制才可建立起來。後者使每個人從小就習慣於一種持久的、精心調節的自我控制。也只有這樣的情況下，個人才會形成更為穩定的、多是自動自發而來的自我控制的機制。”<sup>12</sup> 於是，根據Elias的論述，個體在成長為“文明人”的過程中，源自於人類天性的情緒及本能，皆受到自我控制的機制所左右，在各式各樣的社會形構中，與他人相互依賴的交織關係裡，被“習慣性”地壓抑隱匿：“對情緒進行習慣性的壓抑——比如揮之不去的百般無聊的感覺，抑或寂寞之感——往往會走得很遠，以致個人變了形的情緒，根本無法以任何形式進行毫無恐懼的表達，被壓抑的本能根本無法以任何形式進行直線式的滿足。”<sup>13</sup> Elias認為在中世紀的武士社會裡，一個人只要具備足夠的強壯與孔武有力，便可以公開地四處宣洩自己的情緒欲望，然而現在已遭社會禁止，不再允許公開宣洩：“喜與怒在那時[中世紀的武士社會]更為公開，更為自由地得以釋放，個人成了喜怒無常情緒的俘虜；個人經常是為自己的感情所擺佈，正如為自然之力所擺佈一般。個人控制自己的激情情況少，更多更強烈地為激情所主宰。”<sup>14</sup> 後來，也就是進入文明進程的現代之後，個體依附於職能分工更為細密地相互交織形構之中，個人漸漸地學會了穩定地自我控制。此時，個體已很少是自己激情的俘虜了。<sup>15</sup>

不同於Foucault所主張的權力觀，對個人身體的規訓，乃至全體生命的治理，個體是“被”塑造的。我們成為孩子、成為學





生、成爲病人、成爲新兵，成爲任何一個社會角色的過程中，都是被教導去認知並接受特定的論述；對Elias來說，個體會自己調節並控制自己，甚至將外在的社會控制轉移、內化爲個體的內心之中：“以前直接在人與人間的鬥爭中加以消解的緊張與激情，而今部分是由自己克制。個人與他人關係對自己所施加的強制，在自己身上逐步變得較爲平和了。在自己身上逐漸定型爲一種獨特的習慣機制，一種特殊的‘自我控制’（Über-Ich）。這種機制和‘自我控制’依照社會的建構持續不斷地調節、改造或壓抑自己的情緒。”<sup>16</sup>扼要言之，Elias意義下的文明化進程就是帶著Sigmund Freud的啟示，對於自我情緒自動自發的自我強制與自我調控。

Elias在《文明的進程》一書再版次年出版了《宮廷社會》<sup>17</sup>一書，以相互依賴，彼此交織的形構概念爲前提的自我調控之文明化觀點，探究在被“職業市民的一城市的一工業的社會”（berufsbürgerlich-städtisch-industrielle Gesellschaft）取代之前的“宮廷—貴族的社會”。經由對於法國大革命前舊政制（Ancien régime）的宮廷社會中居住結構、宮廷禮儀、榮譽威望、權力關係等等的社會構成分析中，我們得以理解到歐洲社會的一個特定發展階段裡，個體如何被關聯在宮廷的形構中，並因此獲得了一種特殊的模鑄打造。對Elias而言，如是對人的模鑄打造屬於今日位居優勢盛行最重要的先驅，並且能夠對於獨特的“職業市民的一城市的一工業的”社會——亦即市民社會——獲得更直接與更廣泛的理解。<sup>18</sup>

扣緊著本論文的論述脈絡，Elias的《宮廷社會》亦延續著《文明的進程》的基調，著墨於經由“理性”約束並控制著個體的情感。在書中，Elias援引St.-Simon的《回憶錄》（Memoiren, 1702）中的記載，描述St.-Simon和當時法國國王路易十四君臣之間的緊張關係，肇因於St.-Simon以健康爲由，面稟路易十四，遺



憾不能再為國王效力了，使得路易十四大為不悅。但即便尊貴顯榮並集大權於一身，以“朕即國家”（L'État, c'est moi!）標誌著絕對王權的法王路易十四，也不若常人百姓般的想像，可以恣意縱情，為所欲為，大發脾氣。Elias這麼地闡述路易十四的情緒自我調控：“某種程度上，國王雖然覺得受傷了，但他並不會勃然大怒，不會用直接的感情爆發方式來發洩自己的憤怒。”即便貴為一國之君，但“他克制著，然後在與St.-Simon的關係中精心計算過的態度表示出來，這種態度包含著細微的差別，他滿意這樣的表達方式。”<sup>19</sup> 如是對於情緒的自我調控，Elias稱之為一種特別的“理性”：“像任何一種理性一樣，這種理性以一種特定的強制對自身情緒的自我控制相連結所形成。在一個社會形構之中，外在強制以一種相當大的規模轉變為自我強制。對於行為模式的產生，這樣的社會形構是一種持續存在的條件。我們試圖以‘理性’概念指出這個鮮明的特徵。”<sup>20</sup> 在宮廷社會相互依賴的形構中，對於言行舉止的從容莊重，神情姿態的準確計算，使得這種特殊形式的理性成為宮廷社會成員的“第二天性”，也成為約束情緒的自我調控不可或缺的工具。<sup>21</sup>

Elias以本能及情緒自我調控機制做為歐洲社會文明化進程的樞紐，亦獲得萊茵河彼岸年鑑學派的呼應。在由Philippe Ariès和Georges Duby共同編著的五鉅冊《私生活史》中，對於文明化是以公共性和私人性能否加以隔離區分為判準，亦即愈是文明就愈能夠區判並分離公共性與私人性，也就是公與私的重新劃分界定。例如在中世紀晚期，私人與公共是混淆不分的，例如從財政歸屬來看，王室的財政與公共財政不分。個人生活於封建的公共團體之中，並沒有現代意義下的私人生活可言，如同Ariès所宣稱：個人“做為某一個封建領主莊園或某一個部族成員之一，或是束縛於一定的臣屬關係之中，個人及其家人生活在一個有限的



世界裡。按照現今或現代其他時期所理解的‘公共的’和‘私人的’語意，這個世界既非公共的，亦非私人的。”<sup>22</sup>

隨後，從文藝復興直到十八世紀啟蒙運動，公私的區分逐漸開展，其切割歸屬的判準來自於公共權力——尤其是國家權力——的學說理論與實際狀況。年鑑史學學者如Roger Chartier亦追隨並繼受Elias的主張，認為由中世紀晚期到十七世紀，在歐洲所形成的新型態國家“強化及規範個體彼此之間既存的依賴關係，並產生了新的政府組成形式——宮廷——以一系列行為準則為特徵，且隨著其他社會階層的仿效而更具有強制性。由於這些原因，新型態國家設置了個體在社會中新的行為方式，要求個體必須嚴格控制自己的本能，可靠地抑制自己的情感，並提高自己的羞恥心。”<sup>23</sup>《私生活史》第四冊的主編Michelle Perrot亦認為，“對Norbert Elias來說，私人化和文明是相等的。”<sup>24</sup>這句話完全呼應了Elias在《文明的進程》一書中所描述兒童如何成為成年人的文明化過程：“社會開始通過製造恐懼感，逐步地、越來越嚴格地壓制某些方面的積極慾望，或者說得更確切一點，把這些情感變成了‘私人的事情’，也就是說把它們變成個人的‘內部事物’，變成了‘隱密的事情’，而把通過制約而引起的不快、厭惡、難堪等消極的情感變成社會的普遍感覺。正是因為社會越來越嚴格地對許多情感表達方式進行譴責，並把它們從社會生活和意識的表層‘排除’出去，所以才必然地拉大了成年人與兒童在行為與心理結構方面的差距。”<sup>25</sup>

文明化與私人化的進程不僅僅克制了個體的情緒，甚至連得以表達、抒發情緒的歌唱跳舞都加以規範，例如在近代早期，日常生活中最受歡迎的活動是跳舞，並且沒有規範跳舞的時間，但1542年Würzburg城市公告了如下的規定：“從現在起，不論是在白天還是晚上，任何人不得在巷子或者在室內舉行公共的舞會、



吹口哨、敲鼓，如果他不想被監禁在塔樓裡或者被罰十個古爾盾（gulden）的話。慶祝婚禮的，在他自己的家裡和他的朋友以及被邀請的客人一起，允許他們大聲說話，用小提琴伴奏跳舞。”<sup>26</sup>換句話說，國家或政府連日常生活中可以抒發情緒的社交活動及節日慶典也都加以規範，要求個人的節制。包括大眾節日活動的高峰：嘉年華會（Karneval），或者更富饒興味的翻譯——狂歡節——，這個一年之中難得可以公開放縱的日子都被妥善地安排與規劃：“做爲一年中放縱的節日，狂歡節很少得到世俗當局和教會的支持。十六世紀開始有了狂歡節遊行。十八世紀，狂歡節遊行因爲野蠻的狂歡活動而被禁止。尤其是在新教地區完全禁止了狂歡節。不僅如此，而且也由於各式各樣的原因，各地的狂歡節都發生了演變，成爲一個受到控制的節日。”<sup>27</sup>

以上由Elias以及年鑑史學就歷史縱深的耙梳，可以看到也理解到整個西方文明的進程，自近代以來沿著兩條軌道前進：一方面，將個體彼此之間相處所產生的相互交織與相互依賴所形成的形構脈絡中，個體爲了順利與適應形構的持續運作，就將這種源自於個體外在的強制與緊張，逐漸地轉化爲自我調節的內在強制，最後成爲一種根深蒂固的內化習性；其結果是個人的本能與情緒都被隱忍壓抑，不能隨心所欲，恣意任性地表達直接的情緒，也不見容於以理性爲運作邏輯的公眾場合，這是Elias所指出的文明化軌跡。另一方面，一開始由國家或公共權力的安置，使得公共生活與私人生活之區別，由含混不分到模糊界限，最後確定也鞏固了私人領域。在此歷史過程中，伴隨著文明化的進程，國家、公共領域，以及私領域的區別也漸次分明。在此公私領域的分殊過程中，個人情緒的抒發與宣洩總是被劃歸爲私人領域，這是年鑑學派所闡述公私領域各自獨立分殊化的軌跡。



### 三 文明化進程中理性的異化

#### （一）公共領域的運作邏輯

關於公共領域此一議題的討論，直接深究此概念的經典文獻最早可以從Hannah Arendt在《人的狀況》一書中，名為〈公共領域和私人領域〉一章出發，<sup>28</sup> 繼之Jürgen Habermas的《公共領域結構的轉型》，<sup>29</sup> 晚近再添以John Rawls的《政治自由主義》。<sup>30</sup> 但在此本論文並無意以思想史或概念史的繼受發展策略，審視並比較上述作者彼此之間論點及側重點的異同。就本論文所欲開展的脈絡，在此將公共領域縮限為“公共性”的空間。這個“公共性”的空間可以是理念上的想像以及實踐上的場域；也就是說，公共性可以是一個規範性範疇，也可以是一個經驗性範疇。但是不論公共性做為規範性的理念想像，還是做為經驗性的實踐場域，都直指三個相互成全，卻也相互牽制的特徵：理性、公開性、公共事務性。

#### 1. 理性——公共領域的動力

本論文上一節闡述了情緒在文明化以及私領域形成的雙重過程中被擠壓到私人生活領域之中，難以見諸於公共生活。也就是公私領域的隨著現代性的開展，其界限與區隔日漸明確清晰。在公共生活中，情緒與理性呈現互不相容的此消彼長。一方面，訴諸於直接本能的情緒遭壓抑隱退，節節收斂；另一方面，著眼於間接計算的理性則大舉進逼，試圖全面佔領公共生活。在此期間，也就是啟蒙運動以來，西方社會在政治上，歷經法國大革命、現代國家的興起；經濟上，資本主義以及工業革命所帶來的市場及分工體系；宗教上，除魅化與世俗化削弱了神聖性。啟蒙理性對社會中各個分支領域的支配與掌控，豐富了社會學的知



識內涵，也賦予了社會學的現代性性格。我們若將焦點置於本論文所關注的舞臺——公共領域——，亦可發現一個重要的轉折，那就是當個體要進入公共領域中，源自於個體做為一個主體的根本特徵——意志——，也必須轉化為理性的思維，方才見容於公共生活。並且，在公共領域的活動中，各個具備獨特性與差異性的意志，也將遵循著公共領域中對話論辯的規則，以便形成公共輿論或共識。

如果說，公共領域的驅動力在於以理性為運作邏輯的論述與論辯的話，進而必然蘊含著批判性。並且，在此所指的“批判”，不論在知識探究，還是日常言談的討論，都意味著有所認識，並知其所限。誠如Habermas在《公共領域結構的轉型》一書中強調的，公眾自身組成了“世界”，使得公共性得以“領域”指稱。而這個“世界”，“就是那個當時在廣泛的市民階層當中所發展形成的，抱怨發牢騷（*räsonierend*）的閱讀世界。這是文學家的世界，同時也是沙龍的世界，在這些沙龍中，‘各種混雜的社會群體’相互討論地交換意見……”。<sup>31</sup> 在此Habermas援引了Kant在《實踐理性批判》一書的段落：“如果我們留心一下混雜的人群（不僅有學者和智者，還有商人與女人）的對話過程，我們就會發現，除了講故事和說笑話之外，他們還有另外一種休閒活動，那就是抱怨發牢騷。”<sup>32</sup> 換言之，理性的運作並非在同質性的群眾中毫無疑義與異議地獲得首肯，而是一個討論論辯，知其所以也知其所限的過程。可以這麼說，參與公共領域的人，被期望與被要求是一個理性人。

## 2. 公開性——公共領域的疆界

公共領域的界線隨著其向外的公開性而無遠弗屆，訊息交流所至之處，便是其疆界所在。Habermas在《公共領域結構的轉型》一書的開章第二段即簡短扼要地為公共領域的公開性下



了註解：“舉凡對所有公眾開放的場合，我們都稱之為‘公共的’，如我們所說的公共場所或公共建築，它們和封閉社會形成鮮明對比。”<sup>33</sup> 藉由公開性，使得公共領域和以封閉的私密性為歸屬的私人領域相互對立，沒有人不得其門而入，因為公共領域對所有人開放。也只有對所有人開放，公共領域方才得以成就自身：“資產階級公共領域的成敗始終都離不開普遍開放的原則。把某個特殊團體完全排除在外的公共領域不僅是不完整的，而且根本就不算是公共領域。因此，稱得上是資產階級法治國家的主體的公眾是把他們的領域看做這樣一種嚴格意義上的公共領域：他們認為在原則上一切人都屬於此一領域。”<sup>34</sup> 公共領域的公開性使得公共事務的討論與判斷能夠走出宮廷政治、遠離闢室密謀的決策過程。

公共領域的公開性特徵在Hannah Arendt以公共空間的隱喻下，被更積極地理解為一種“共同性”，一個共同共有的世界（common world），並且以一段富含啟示，極為深邃雋永的修辭道出：“世界若欲包含一個公共空間，它就不能是為某一代人而建立起來的，也不能只是為活著的人設計出來的；它必須超越凡人的生命大限。”

沒有這種向著潛在的塵世永生的超越，任何政治，嚴格說來，任何共同世界和公共領域都是不可能存在的。因為與基督教所理解的共同利益——即一切人共同關注的靈魂拯救——不同，共同的世界乃是我們出生的時候進入、死亡的時候離開的世界。它超越了我們的生命大限，而進入過去和未來；我們來到這個世界之前，它就已經在那裡了，在我們的短短逗留之後，它仍將繼續存在。它不僅是我們與跟我們生活在一起的人共有的世界，而且也是我們與我們的先輩和後代共有的世界。一代一代的人來去匆匆，而這個共同的世界則長存不沒，不過，它只是在具備了公共性之後，才能夠如此。正是公共領域的公共性才能夠吸納人們



想從時間的自然廢墟中拯救出來的任何東西，並使之歷經數百年而依然光輝照人。”<sup>35</sup>

不論公共領域是公開的，抑或是共同的，都預設了對所有人開放，也因為如是公開性保障了公眾普遍參與的可能性。在論及普遍開放原則的脈絡下，Habermas指出十八世紀由文化資產階級公眾所形成的公共領域受到“教育”與“財產”的門檻限制。此限制在當今社會，轉變為“機會”問題，也就是教育與財產——應當還包括其他可能性的因素，例如時間、意願等等——成了影響參與公共領域的可能性因素。在民主政治社會中的低投票率、低參與性，同步地反映了這個現象。

### 3. 公共事務性——公共領域的訴求

公共領域的參與成員是公眾，是私人的公眾，但在此領域的論述論辯中，卻訴求著涵蓋著公共利益與公共興趣的公共事務。由於前述公共領域的公開性或共同性特徵，使得人人皆得以參與其中，也因此，公共領域所討論的事務及其訴求，並非專屬於某個特定階級、特定團體的私利，而是一種普遍性的公共利益。

依據Habermas的考察，近代——不論及古典希臘時期——西方資產階級公共領域的興起形成史來看，他將十八世紀資產階級公共領域的形成輪廓以下列文字大致勾勒：“政治公共領域是從文學公共領域中產生出來的；它以公眾輿論為媒介對國家和社會的需求加以調節。”<sup>36</sup>也就是說，公共領域起源於文學公共領域，透過讀書會、咖啡館、沙龍、宴會等等所形成的交誼互動網絡。然後隨著公眾的增加，論述及討論的媒介擴展為報紙、雜誌，也就是由直接面對面的對話，轉變為間接的溝通。進而關於文學藝術的話題突破到政治社會的議題上，對於朝政時事加以針砭，並形成社會輿論，政治公共領域於焉形成。這是一個由小團體向外擴散成大公眾，由相互熟悉群體的社會交際、文學





批評、思想啟蒙，到彼此完全陌生地對於公共事務討論以及政治批判的過程。

關注公共事務、批判並監督國家權力確立了公共領域的獨立性，也就是社會與國家的分離。公共領域成了自十六世紀古典社會契約論以來，並經由孟德斯鳩所發展出來的國家分權制衡學說之後，由國家自身機制外部所形成監督與批判的可能性：“由於社會是做為國家的對立面而出現的，它一方面明確劃定一片私人領域不受公共權力管轄，另一方面在生活過程中又跨越個人家庭的局限，關注公共事務。因此，那個永遠受契約論支配的領域將成爲一個‘批判’領域，這也就是說，它要求公眾對它進行合理批判。”<sup>37</sup>

依據本節的論述，如果公共領域以合理性、公開性、公共事務性爲運作邏輯，也成爲監督與批判國家權力的社會力；簡言之，公共領域是一個以公共利益爲訴求的理性公開運用之場域。那麼在公共領域的充分運作之下，政治生活當無比美好，現代社會不正義孰令致之，何以致之？這是本論文接下來的論述重點。

## （二）現代性脈絡中社會不正義的特徵

### 1. “從報復正義”到“分配正義”與“修復正義”

Emile Durkheim在《分工論》中，以集體意識爲樞紐，論及連帶形式的轉變時——從機械連帶到有機連帶——，藉由壓制性制裁（la sanction repressive）和償復性制裁（la sanction restitutive）的差異加以徵別這兩種連帶類型社會。在進入到闡述機械連帶與有機連帶的篇章前，Durkheim原則性地界定這兩種制裁類型的根本區別：前者“是建立在痛苦之上，或者至少要使犯人帶來一定的損失。其目的在於損害犯人的財產、名譽、生命和自由，或者剝奪犯人所享有的某些事物。”<sup>38</sup>而後者“不一定會給犯人帶



來痛苦，它的目的只在於恢復正常，將已經變得混亂不堪的關係，重新恢復到正常狀態。”<sup>39</sup> Durkheim的以“報復懲罰”和“恢復原貌”的區分不僅僅勾勒法律類型的判準（刑法與民法、商業法、行政法之別），也論示了刑法的文明化趨勢，亦即從報復刑邁向教化刑。對本論文來說，這樣的區辨也提供了對於正義訴求的轉變線索，在現代性的意涵下，由傳統以來，對加害人“以牙還牙，以眼還眼”（*tailon*）的報復正義，轉向教化加害人與補償受害人的修復正義。

在傳統社會中，由於立法未全，執法不彰，我們聽聞的“豈有此理”或不正義事件往往是一種“報復”（或“報仇”、“報應”；“*retribution*”）的正義歸返。從舊約利未記（24:17-21）<sup>40</sup>、施耐庵的《水滸傳》，到Alexandre Dumas的《基度山恩仇記》（*Le Comte de Monte-Cristo*, 1844）的文本中，所描述的多是基本需求、人性尊嚴遭受侵害、剝奪，進而以一種“以牙還牙，以眼還眼”的報復情緒反擊。這種你打踢我一腳，我還你一拳的“扯平”觀念，被視為理所當然地普遍存在於不同文化之中。Edgar Allan Poe平實地描述了這樣的“公理”：“同時對一個人的驕傲和良心而言，通過報復他的敵人對她施行的不義，從而表達他只是作為回報對敵人施行正義，有什麼比這種信念更讓人安慰呢？”<sup>41</sup> 甚至在現代某些社會文化中，仍保有以報復懲罰達到昭炯戒的嚇阻效應。網路上仍然可以搜尋到英國報紙《*The Daily Telegraph*》報導在伊朗多起因偷竊遭判刑砍手的報復性制裁。<sup>42</sup> 如是的制裁思維，非常貼近Durkheim在闡述懲罰所形成的一種情感上的對抗反應：“社會愈不開化，這一特徵就表現得愈明顯。事實上，原始人總是為了懲罰而懲罰，為了使罪人受苦而使罪人受苦，而且在他們對別人強加痛苦的時候，自己並沒有指望獲得任何利益。這樣說，是因為他們不求罰得公平，罰得有效，只要是懲罰就夠了。”<sup>43</sup>



但是在我們所處的現代社會中，所見所聞的不正義情事多源自於資源、利益的分配不公所產生的相對剝奪感，不滿抗爭的訴求不再是“報復”，而是“修復”、“補償”的平等原則，一種資源、利益的分配均等。也就是不正義事件的類型以傳統社會中的「報復」正義轉向現代社會的“分配”正義。因而，分配正義成爲晚近社會不正義的關鍵性議題，特別是政治哲學界的論辯，例如John Rawls、Ronald Dworkin、Robert Nozick、Amartya Sen、John Romer等學者的對話及其扛鼎之作皆環繞著分配正義的議題。

但是，如是過度強調分配正義的轉向，也就是專注於國家對於社會資源、公共利益的分配，是否保證讓所有成員都公平或均等地獲得與享有。這樣的訴求在一定程度上忽略了，也窄化了本論文所嚐試處理的現代社會中有別於分配不公不均所產生的不正義，例如2010年8月起由所謂的“恐龍法官”之判決所引發白玫瑰運動、2012年2月藝人Makiyo的友人友寄隆輝所引發的“痛毆台灣運將事件”等皆和社會資源及公共利益的分配無關，而是皆涉及了對於台灣社會集體意識的嚴重傷害所引起的社會不正義。<sup>44</sup>

因此，即便上述傷害台灣社會集體意識的不正義事件，在性質上迥異於以國家爲主體的分配正義議題，但是在所謂的現代性或文明化的進程中，正義的訴求已非傳統社會的“報復”原則，也就是不再／不在於懲罰行爲當事人，而是符合文明化所要求的“修復”原則，包含著“教化”及“補償”的雙重修復：教化加害者，補償受害者。Durkheim對於與有機連帶相對應的償復性制裁之闡述可以做爲此“修復”原則的註腳：“區分這種制裁的標誌就是它並不是爲了贖罪補過（expiatoire），而只是將事物恢復原貌。違反或拒認這種法律的人將不會遭受到與其罪行相對應的痛苦；他僅僅判處要服從法律。如果某種罪行確實已經發生，那麼法官就應該將它們恢復成爲原來的樣子。他只



能宣佈法律，卻不能論及懲罰。賠償損失的處罰本身並沒有刑罰的性質：它只不過是撥回時鐘返回過去，盡可能地恢復常態的一種手段而已。”<sup>45</sup>

## 2. 台灣社會不正義的合理性根源

如上所述，在現代性與文明化進程中，發生了對於不正義制裁理念與方式的轉變。除此之外，我們亦觀察到關於不正義肇因也在現代性與文明化的普遍性作用下，產生了根本性的變化，那就是不正義發生的“非人”取向。特別是在涉及分配不正義的面向上，造成分配不公不均的結果往往源自制度規章的合理性異化走位。也就是現代性意義下的不正義往往不再是恣意專斷，胡作非為的個人非理性所致，反而是由於依法行政的合理性所造成。

原本，就社會秩序穩定的訴求與期望而言，制度化、規章化係現代性社會趨向非人取向的合理性進程。可以想見，在法治社會中，任何制度與規章的建置立法，自然遵循公共討論以及法定程序的設準，而非聽憑個人意志或一己專斷；因而，我將此制度規章之合理性稱之為“公共理性”（public reason）。“公共理性”的制度規章合理性意涵可以在John Rawls<sup>46</sup>的《政治自由主義》一書中獲得頗為明確的闡釋：“首先，在一個民主社會裡，公共理性就是平等公民的理性，它做為一個集體性實體，在制定法律和修正其法律時相互發揮著最終的和強制性的力量。”<sup>47</sup>換句話說，藉由在現代自由民主的社會中，公共理性反映了公民的公共性以及合理性，在此基礎之上，也意味著公共理性保障了社會的正義。<sup>48</sup>

然而，弔詭的是，在日常生活的觀察與本文的脈絡裡，現代社會所發生的諸多不正義現實正是源自於制度規章和理性的異化走位，反而造生了分配不平等的不正義事實。John Rawls在其正義理論構想的奠基之作〈做為公平的正義〉一文中，為此現



代社會的不正義特徵做了絕佳的註腳：“這個義務，我稱之為公平遊戲（fair play）的義務。但我們應該承認，以此方式涉及這個義務也許擴大了公平的一般觀念。通常，不公平的活動並不是破壞了某個特定的規則，甚至連小小的違犯（例如欺騙）也不易察覺得到，而是利用規則的漏洞與模稜兩可之處，利用人們想像不到的特殊情況，使得規則無法制止不軌。而卻在這些規則都應取消時，堅持這些規則以圖利，或者，一般說來，乃是在行事上與實務活動的意圖相違背。”<sup>49</sup>

現代社會不正義的緣由不在於違法亂紀，反而是以法之名，行不正義之實，或者是在依法行政的同時，引爆了社會不正義的爭議。涉及分配正義之案例如2010年6月9日，苗栗縣的大埔農地強制徵收事件；以及論文開章援引的2012年3月台北市文林苑都更案都是鮮活例證。關於非分配正義之案例，可以2010年9月25日白玫瑰運動、2010年3月28日凱道反廢死爭議為例。

### 3. “誰的正義?”——由大家的正義到多元正義

如前所述，現代性意義下不正義事件的特徵由“報復”正義到“分配”正義或“修復”正義的轉向，意涵著不正義事件的訴求由“懲罰”的情緒洩憤，轉向“補償”的資源重新分配或以“教化”原則使不正義行為者的重新納入社會。前者多屬情緒性的抒發滿足；而後者則關注於損失或所得資源益利的平等補償以及社會的整合。並且，不正義類型的轉向也反映了不正義肇始與正義修復機制的差異。傳統社會裡，不正義的出現往往因著個人恣意妄為、巧取豪奪而生，報復制裁的對象往往可明確指陳；但在現代社會中，無法無天、橫行霸道已有法治規範，懲罰的機制已由國家公權力取代個人群黨私刑。然而不正義分配的發生往往來自於制度規章的合理性異化，也就是不正義發生肇始於“非人”的分



配原則之不平等，致使抗爭及求償對象變得模糊不明確，並且往往與國家公共權力為“敵”。

再者，在審視台灣諸多社會不正義事件時，我們發現吶喊“我控訴！”、“還我正義！”未必只是來自於單方面受害受委屈的聲音。也就是傳統社會的不正義雖然受害者未必多數，但因為不正義的犯行傷害了整個社會的集體意識，所引起的不正義感就是社會群體公憤的展現，如此類型的正義訴求是“大家”的正義。然而，現代社會的不正義事件所呈顯資源利益的分配不均，往往是多方多面的爭執不休，各說各話，各有各的利益與立場。例如2012年3月爆發的“師大商圈住商爭議”，就是居民、商家、顧客、政府四方各自盤據的利益考量與立場爭議，是“安家”與“樂業”再加上“生活機能”與“依法行政”四者之間相互競逐所產生的衝突。現代性不正義的訴求往往是多方的角逐，正義訴求成了多元的正義，而非大家的正義。也因此，當各方據理力爭時，正義的訴求成了“誰的正義”的歸屬與協調問題。

## 四 情緒重返公共領域

### （一）“豈有此理”之一——以情緒定義不正義

行文至此，本論文並未明確界定“正義/不正義”概念，但也未刻意規避閃躲這個從蘇格拉底以來知識上的棘手難題，而是採取了另一個可能性的策略。也就是本論文並不試圖直接界定正義的構成要件等範疇及判準，而是以一個“更”為社會學的敏感度打探不正義的共同基底，那就是“不正義感”。在此，“不正義感”並不被視為一種道德認知，而是道德情感，一種情緒的反應：一種源自對於公平正義期待落空或不滿足的失望情緒，也是



一種對於社會道德價值的受傷情緒。本論文的基本假定正在於“不正義感”的情緒出現或重返公共領域，意謂著否定了正義現狀的正當性，因為使集體情緒受傷的就是——豈有此理！

由以下《命運化妝師》（2011）的影片片段，藉由刑警郭詠明和精神科醫師聶城夫的對話，我們可以立即瞭然“不正義感”的觸動並不陌生於日常生活當中。刑警郭詠明係某次辦案因過於莽撞行事，間接害死同僚陳天仁警官，又涉嫌執法過當，以行刑式槍決了通緝犯，接受精神科醫師聶城夫的精神狀況鑑定而暫時停職。

郭詠明（警官）

“如果天仁的死是因公殉職，那槍殺他的罪犯就是死有餘辜，這不是操妳媽的一報還一報，這是正義啊！”

聶城夫（精神科醫師，鑑定警官精神狀況）

“報復不等於正義。這是一個有法律的國家，一切都有制度有系統在運轉。”

郭詠明

“去你媽的系統，法律是你們這些讀書人寫的，法律不代表正義。”

聶城夫

“你太矛盾了，你的工作，還有你所謂的正義，都是法律賦予的。”

我們攤開台灣社會一系列的不正義事件簿，閱讀報紙、觀賞電視、收聽廣播、上網點閱，當前台灣社會不正義事件可說無日無之。不單個別事件讓人目不暇給，就領域類型也五花八門層出不窮。例如由居住所產生的“師大商圈住商爭議”、台北市房價高居不下的居住正義問題；由食品安全所引發的塑化劑事件、美



國牛肉進口事件以及雞隻禽流感事件；年年道歉謝罪，撫慰族群傷痛的“二二八事件”之轉型正義問題；更遑論來自於高等教育（公私立大學學費、五年五百億挺進世界百大）、租稅（暴利稅、證所稅）、司法（恐龍法官、反廢死爭議）、醫療（健保費、護士荒與血汗醫院）、公民權（外籍配偶入籍條件）、行政資源（夢想家音樂劇經費爭議）、考試用人（原住民身分）、農地徵收（大埔農地事件）、環境生態（國光石化開發案、核四廠興建與商轉、蘭嶼核廢料抗爭）、動物權利（動保白玫瑰事件、神豬受虐爭議）等等社會各個面向、四處角落所發生大大小小的爭議事件。這些爭議皆涉及或被界定為“不正義”事件的準據都來自於共同的吶喊——我控訴！——也就是“還我正義”的訴求。

在如此繁複眾多，幾乎涉及所有社會面向的爭議事件中，其被指稱為“不正義”的共同基底為何，這正是本論文的關注旨趣。也就是為什麼這些來自於各個不同社會領域的大小事件都得以被指稱為“不正義”，都具備著“不正義”的共同特徵。在此，本論文試圖釐清並回答“不正義”事件如何可能。既然社會的各個面向角落，都有可能發生不正義事件，所以側重於以“事件個案”為導向的個別考察並無法回答“不正義”的共同基底，必須更深一層地挖掘事件表象所以發生的背後質素。當我們觀察各式各樣的不正義事件時，都可以發現的共同點就是——豈有此理的群情激憤——，一種集體情緒的展現與宣洩。我們可以這麼說，正是由於這種不滿、忿忿不平的集體情緒使得爭議事項成為不正義事件。換句話說，不正義事件的定義或界定是由集體情緒加以界定。以Durkheim的表述方式，一件事情之所以被界定為不正義，不是因為這件事“自身”的不正義，而是我們“不滿”、“義憤”這件事不正義：“如果一種行為觸犯了強烈而又明確的集體意識，那麼這種行為就是犯罪。”<sup>50</sup> Durkheim進一步更清楚地闡釋：“也就是所有形式的犯罪與特定集體感情之間的對抗。這種





對抗絕非來自於犯罪，相反地，它構成了犯罪。換句話說，我們不該說一種行為因為是犯罪的才會觸犯集體意識，而應該說正因為它觸犯了集體意識才是犯罪的。我們不能因為它是犯罪的就去譴責它，而是因為我們譴責了它，它才是犯罪的。”<sup>51</sup> 因而，不正義源自於群情激憤的不正義感；反之，不正義事件的證成係經由不正義感——一種集體情緒——的體現。

本論文從不正義感出發，而非鎖定個別不正義事件的研究策略之特點在於，通常對於不正義事件的個案考察多已認定個案事件本身為不正義，接下來的研究工作旨在，也只在證成事件的不正義過程如何云云。一種以事件為導向的事件系譜學考察，描述的是“我控訴！”的訴求內容，是“還我正義”的理路線索。不同於此，本論文聚焦於以群情激憤定義不正義。探求依循集體情緒導向的不正義感，如何在現代性的脈絡下，以調控情緒、壓抑情緒的文明化進程中，不斷地浮現冒出於公共領域。

本論文也警覺到，以情緒界定不正義所可能產生的諸多對於正義理念認知上的混淆，而未必直接觸及正義的實質指涉內涵，例如訴諸於民粹或暴民的群盲現象。關於此，將於本章第3節“理盲濫情”中進一步討論。

## （二）“豈有此理”之二——以情緒對抗理性異化

在進入情緒對抗理性的論述前，我們可以重溫Albert Camus描寫俄國革命者的一齣五幕劇《正義者》（1950）<sup>52</sup> 劇本中第一幕幕落前的最後一段對話，藉此明瞭並體會情緒的力量有多麼龐大。這一段對話係由社會革命黨的一個恐怖小組所組織的一次暗殺行動中，負責製造炸彈的多拉（Dora）對負責投擲炸彈的卡利亞耶夫（雅奈克，Kaliajev）要近身面對將用炸彈炸死的皇叔謝爾蓋大公（Sergej）所提出關於人性的質疑：



多拉 在一秒鐘裡，你要看他！喂！雅奈克，應當讓你知道，應當事先告誡你！人畢竟是人。大公也許有一對和善的眼睛。你可能看見他搔耳朵，或者開心地微笑。天曉得他臉上也許有一道刮鬍子刀割的小傷口。恰巧在那時，他要是看見你呢？……

卡利亞耶夫 我殺的不是他，而是專制政權。

多拉 當然了，當然了，專制政權該殺。我製造炸彈，在上雷管的時候，要知道，這是最困難的時候，神經高度緊張。然而，我心裡卻有一種奇異的幸福感。是的，我不認識大公，如果在製作炸彈的過程中，他坐在我的對面，那事情就不容易了。你呢？你要是在近處看見他，靠得非常近……

卡利亞耶夫 （激烈地）我不會看見他。

多拉 爲什麼？你要閉上眼睛嗎？

卡利亞耶夫 不是。然而，上帝保佑，在節骨眼兒上，仇恨一定會遮住我的雙眼。<sup>53</sup>

扣緊著本論文的論述主軸，自近代以來，在自制情緒，高張理性的文明化進程中，原以爲在公共領域中——如本論文第三章第1節所闡述——，是以公共利益爲訴求的理性公開運用之場域。經由理性的自由且公開討論論辯，對於所說和所爲皆要求理性論證，藉此可以對於公共事務提出一個協商後的共識決斷。然而，在台灣的現實運作——既在國家權力機制，也在公共領域中——卻產生了一個現代性的弔詭，那就是理性並不足以自我調整、自我矯治、自我修訂，必須依靠情緒的喚醒、警示，甚至對抗理性的異化走位。在台灣，我們不難觀察到這樣的圖景，



面對不正義的現實，在立法院、公聽會、叩應節目、報章雜誌以及晚進新興的網路等等各式各樣公共領域的載體，原本應該唇槍舌戰、你來我往的言辭交鋒，或者以論述討論折衝，卻往往成爲集體情緒的宣洩舞臺，甚至淪爲言辭謾罵的相互叫陣。以理性爲驅動力的公共領域由「照理說」的說理論證變成了“豈有此理”的情緒性宣洩。2006年8月12日由前民主進步黨主席施明德所發起的“百萬人民倒扁運動”，號召上百萬的群眾，以要求貪瀆總統下臺爲訴求，堪稱台灣有史以來規模最爲龐大的情緒宣洩活動。這正是對面一個民主法治的國家權力機制無法立即處置並消弭不正義現實，民眾只能在以集會遊行的公共領域中，對於一個看似事理甚明，但說理論述卻絲毫無能爲力的不正義事件，透過在街頭巷尾抒發釋放積壓已久的受傷情緒。

情緒在理性異化的過程中，冒著逆向文明化進程的路徑挺身而出，並展現其有別於公共理性的社會力。情緒對抗理性所揭櫫的口號就是——豈有此理！

情緒以“豈有此理”對抗理性異化的可能情境如下：

### 1. 理性無能

理性無能源自於無法藉由理性的自我修正與自我矯治，以平衡正義天平的傾斜。換句話說，是肇始於理性缺乏自我反省與自我批判的能力，使得不正義情事得以發生，例如2006年被稱爲台灣第一名模的林志玲，年收入超過新台幣四千萬，但是她每月僅繳交健保費新台幣406元，面對這種“高收入，低健保費”的不對稱現象，規避社會責任的投機行爲，衛生署僅能以“制度之過”推諉卸責。<sup>54</sup>

另一起2010年9月25日於凱達格蘭大道發動的“白玫瑰運動”，係因爲法院對兒童性侵輕判所引發，運動目的是要求汰換不適任的法官，並建立起性侵案件專家證人制度，以維護兒童人權。



在先後兩起針對性侵幼童（一案為“林義芳妨害性自主”案、另案為“吳進益妨害性自主”）的判決，皆以“無違反被害人意願”、“構成強制性交的事實證據不足”駁回加重強制性交罪之訴。<sup>55</sup>最高法院合議庭審判長邵燕玲法官於2011年4月6日在《法官論壇》的聲明中指出：“法律見解，仁智互見，彼此包容、尊重，應是基本素養。個人基於‘罪刑法定’之法則，雖然迄今猶確信甲說之見解，但既經本院刑庭會議決議採取丙說，體制上仍予尊重。”<sup>56</sup>

以法論法、就事論事的理性行事在此正面地遭遇民眾的怒吼：“孩子沒有性意識，性侵一定是違反她的意願。20幾萬網友怒吼，政府才覺得事態嚴重，真是反應遲鈍。”（小文，20歲，服務業）；“法官是白癡嗎？小女生哪有什麼要不要發生性行為的？性侵害未成年人本來就該重判，這是人神共憤的事耶！”

（呂小姐，31歲，物流業）<sup>57</sup>一位在網路上周老師（網路暱稱）的氣憤，充分地反映了民眾對於現存理性無能的無奈：“從來沒有參與過任何社會和政治運動的我，今晚將會加入白玫瑰運動。各位親愛的朋友，大家一起來表達我們的愛和憤怒吧！我認真誠懇地經營這個部落格，希望自己的家庭和這個世界更美好，但台灣的司法讓我覺得我畢竟只是一個野蠻國家、落後國家的公民！我真的氣得快要生病，我知道您也一樣！為什麼我們努力爭取經濟奇蹟，卻還讓孩子們身受可怕的傷害而無力反擊？為什麼我們白白接受高等教育，還得聽從貪腐政客和惡司法官的鬼話連篇、不公不義？”<sup>58</sup>

對於這種主事者以體制或法理如此，事不關己的不正義情事，民眾除了訴諸情緒，尚能如何？



## 2. 理性怠惰

不同於前項理性自身的無能為力，理性怠惰所指為在歷史過程中累積形成的現實處境所造成的不正義情事。特別是在台灣社會對於初始違法違規，或法令未能明確規範之情事的放任輕忽，日積月累，假以時日，終至坐大，難以收拾。若欲以公權力介入整頓，由於時日久遠，生成及演進過程纏繞著歷史及社會文化因素盤根錯節，此時以論理、以法制強行整頓，必然點燃民眾之怨憤不滿情緒，成為社會不正義事件，並且多方立場相互較勁抗爭，無法圓滿收場。例如2007年台北市汀洲路三段的寶藏巖山坡地違建與整建爭議；2012年5月11日台中市風景區大坑九號步道沿線攤販拆遷爭議，亦肇因於長期以來公權力與公共領域對於違建攤販不理不睬的縱容，一旦面臨拆遷整頓，立即觸動了民眾的不正義情緒。

至於2012年3月爆發的“師大商圈住商爭議”更是此類理性怠惰的典型範例。聯合報2012年2月24日讀者投書版所下的斗大標題“師大商圈民怨 政府養大的”<sup>59</sup>，最直接地揭示了理性怠惰所造成的多方社會不正義。台北市一位退休教授王紀鯤的投書亦表示：“師大商圈住戶與商家的紛爭愈演愈烈，本來建築法令就規定，六米寬的巷弄不得作為店面使用，怎麼可能一家家開，且存在幾十年，難道我們處在無政府狀態。”<sup>60</sup> 在後續的抗爭中，我們看到自稱為“受災戶”的當地住戶在“師大社區未來發展座談會”中集體情緒的沸沸騰騰：“師大三民里里民自救會會長劉振偉痛批，民眾同情違法商家，‘那賣安非他命的是不是也很可憐？’市府近日發送問卷調查居民對商家的看法，還詢問‘是否希望就地合法’，根本有誤導之嫌，現場爆出熱烈掌聲。發言民眾自比為‘受災戶’，聲音發抖痛斥市府對違法商家不告不理，接到投訴也未積極處理，應負最大責任；並諷刺邀請



陳雄文〔台北市副市長〕到師大社區‘Home Stay’一晚；臺下居民大聲歡呼。”<sup>61</sup>

受災戶的當地居民訴諸情緒，激憤若此。另一方自視為受害者的商家也無法保持理性冷靜，說理論述，只能同樣以情緒抗爭回應。於2012年2月25日晚間，約680間店家集體關燈，商圈區內巷弄只剩路燈的燈光，異國美食街的顧客在燭光下用餐：“儘管昨天下著大雨，師大商圈的逛街人潮仍相當多，八點一到，店家們紛紛關起燈來，客人摸黑用餐，改以緊急照明、螢光棒、蠟燭等代替燈光。業者高舉‘郝無正義’、‘郝夭壽’、‘郝野蠻’、‘十日內妻離子散’等牌子，希望外界看到店家的訴求。為讓顧客也能參與，守護師大商圈聯盟準備一千支仙女棒在異國美食街發放，也象徵著點燃師大商圈的‘希望之火’。八時十分一到，店家紛紛帶頭點燃，整條浦城街十三巷在仙女棒的花火下，彷彿進入不夜城，現場尖叫聲不斷。”<sup>62</sup>

對於這種理性平時不作為，造成“以前如此，現在不行”捲入歷史縱深之不正義爭議，民眾除了訴諸情緒，尚能如何？

### 3. 理性工具化

另一種理性異化的可能性來自於理性的形式與實質內容脫鉤，使得理性機制徒具形式，並成為少數或特定利益團體趁虛而入的工具理性。尤其是以民主法治之名，藉由立法之正當程序所形成的法令規章，乍見之下合法合理，但事實上卻只是以理性為糖衣，包裹著某黨某派某企業某團體的一己私利。諸多的環保生態爭議、都更整建爭議、農地徵收爭議，多屬此類的理性異化。例如本論文一再援引的台北市士林文林苑都更案，更是於法有據地強行引發社會不正義之爭議。又如從2006年到2011年爭論不休的國光石化爭議案，此案在2006年民進黨政府宣佈啟動“大投資、大溫暖”計畫，並將國光石化開發案列為該計畫重大



開發案之一。2007年3月29日，行政院副院長蔡英文在行政院財經小組會議中針對國光石化進度進行討論，並認為“環保署對於業者環評時程的不確定性太大，‘非常不合理’。蔡英文並指示，環保署宜在兼顧環保、產業發展兼籌並顧的原則下，研議簡化環評流程並使之透明化。”<sup>63</sup> 政權輪替後，“國光石化董事會於2008年6月24日決議將努力多年的雲林離島工業區建廠計畫轉向彰化縣大城鄉，但要求政府保證2015年能如期投產，否則股東將會撤資。”經濟部長尹啟銘得知此訊息後，“表示尊重國光石化董事會決議，並全力協助國光石化排除投資障礙，且協助國光石化爭取列入重大投資案；彰化縣政府聞訊表示歡迎，並將全力協助國光石化在彰化建廠……”<sup>64</sup> 這兩則新聞報導都透露不分藍綠政府爲了經濟產業發展績效，皆試圖操弄理性過程，將理性徹底地工具化。

士林文林苑都更案以及彰化國光石化案都試圖以具備形式合理性的法規條文爲掩護，遂行政府及工商產業的發展計劃，而罔顧可以經由對話、論辯與協商所形成具備實質理性的共識。這兩個案例，都以不正義感集結了不少的大學生、文化工作者，以及大學教授示威抗議。國光石化案甚至聚集了彰化高中兩千位學生在學校靜坐抗議，並有2646名彰化高中生與1600名全國大專青年連署反對國光石化開發。對於這些向來以理性思考及論述爲專長的反對人士，在此卻是爲了對抗發展理性而集結抗爭，以高昂的情緒發出內心的聲聲吶喊以及虔誠的訴求：“還我環境正義、留下美麗濕地、保衛糧食安全、搶救漁業資源、延續國人壽命、我們需要呼吸！”、“台灣要發展、社會要進步、拒絕高污染”、“擴張石化排擠綠色產業、青年不屑就業”。<sup>65</sup> 更耐人尋味的是，中興大學環境工程學系教授莊秉潔因發表六輕健康風險研究，遭台塑石化提出民事、刑事告訴。台塑集團副總裁王瑞華甚至呼籲訴諸理性，表示“希望有數據有資料，大家可以拿出來談，我



們希望這個社會和諧，這是我們一個責任，希望大家用客觀的數字來對話”。<sup>66</sup>

對於這種理性徒具形式，成為特定利益的遂行工具，所造成的社會不正義，民眾除了訴諸情緒，尚能如何？

顯然地，由於社會不正義的錯綜繁複，形形色色，本節所闡述的情緒對抗理性異化所產生的不正義自然無法窮盡所有的可能性。但論文旨在強調，現代性所賴以憑恃的理性自身竟可能成為不正義的來源，並且無法以理性喚醒理性，以理性矯治理性，反而只能以情緒喚醒理性，以情緒矯治理性。如是的弔詭，逆轉了文明化的進程，促使情緒重回公共領域，並以公開性的宣洩、渲染情緒參與公共事務，以抗爭並訴求公共利益的平衡。

在此，必須為情緒重返公共領域加一註解，留意其限制，那就是情緒終究無法“解決”不正義，只能“表達”不正義的感觸，以喚醒正義。不正義爭議的消除解決還是要依靠理性，形諸法令規章以成就公共秩序的常態面貌。也就是說，無庸置疑地，集體情緒是一股社會力，但力不足以徹底完善化理性，以恢復正義。集體情緒只能喚起理性的自我批判能力、不讓理性因循怠惰，並且提醒理性的形式不容與實質內涵脫鉤。在這個意義之下，情緒使得理性健康。集體情緒所能做的，不在於恢復正義，更無能創造正義，更確切直接地說：集體情緒只能對抗不正義！

### （三）“理盲濫情”：台灣文明化進程的變奏曲

相較於前一節的論述，現代性所面臨的諸多社會不正義情事，不但無法以理性消解，反而要以情緒對抗理性的異化。理由在於現代國家權力機制以及公共領域的理性異化走位。本論文最末一節所要處理的議題是檢視台灣社會的“理盲濫情”現象。在此的理盲之“理”非關國家與公共領域中的理性，而是





民眾行動準則處於無知狀態，非經理性導引，只聽憑情緒抒發宣洩並相互渲染。

對於台灣社會的“理盲濫情”指責，當可追溯2009年9月2日，美籍華裔物理學者錢致榕出席政治大學公企中心舉辦的“大學的社會參與——防災救災計畫”論壇時，針對他所觀察到該年八八水災台灣社會對於政府救災的看法。錢致榕一方面批評“台灣從下到上都是‘理盲’，理工常識不足，才会有總統指摘預報不準、監察院調查氣象局等情況”<sup>67</sup>；另一方面，指責媒體濫情播報，“不只媒體動不動同情這個、同情那個，連官員都認為趴在地上救災的阿兵哥很可憐，但‘救災’是打仗，濫情會讓事情都做不了。”<sup>68</sup>自此，“理盲濫情”即不時被使用在爭議事件的報導當中。也多少意味著如是的指稱（指責）似已為台灣民眾所認可接受，至少不曾聽聞異議與否認。在此必須進一步釐清的是，“理盲濫情”係針對台灣民眾以情緒行事，對事理無知，卻未必緊緊地扣著正義／不正義議題而來，但皆涉及公共事務的參與及討論。例如錢致榕對於台灣社會“從上到下”以及對於媒體報導的批評，並無意指出因此而產生的社會不正義情事，也就是濫情不作為對抗不正義而來。

但是關聯到本論文的論述題旨，“理盲濫情”的指責卻提醒了我們，“濫情”充斥在公共領域之中。台灣公共領域中的情緒氾濫，及其所形成的一股社會力，不僅左右了國家權力的施作，也逼退了公共領域中的理性，可以說是台灣文明化進程的一段變奏曲。

在此，本論文不擬延續著錢致榕對於台灣社會的批評，而將“理盲濫情”置於正義議題之下討論。關於此，Shirley Jackson的經典短篇小說〈樂透彩〉（The Lottery, 1948）<sup>69</sup>提供了“理盲濫情”的精采場景與結局：



Bill Hutchinson走到他妻子那兒，從她手裡奪過紙片。紙片上有個黑點兒，那黑點正是Summers先生昨天晚上在煤炭公司的辦公室裡用粗黑鉛筆畫上的。Bill Hutchinson舉起它，接著人群中起了一陣騷動。

“好了，鄉親們！” Summers先生說，“讓我們快點結束吧。”

儘管村民們忘卻了儀式，丟失了原來的黑箱子，但是他們仍記得用石頭。男孩們之前做的石堆已經準備好了。地上也有石頭，它們還參雜著從箱裡吹出來的紙屑。Delacroix挑了一塊大到她要兩手才能拿得動的石頭，她轉身向Dunbar太太：“來啊！”她說。“快點！”

Dunbar太太兩手都拿著小石頭，她氣喘吁吁地說：“我跑不動，你們先去，我會趕上的。”

孩子們都已經拿好了石頭。有個小孩還給了小Davy Hutchinson幾個石塊。

Tessie Hutchinson現待在一塊空地的中央，當村民們步步逼近她時，她絕望地伸出雙手。“這不公平！”她說。一塊石頭打中了她的一邊腦袋。老人Warner說，“上啊，上啊，大夥兒。” Steve Adams在村民群眾的最前面，Graves太太在他身旁。

“這不公平，這不應該！” Hutchinson太太尖叫著，然後他們一擁而上。<sup>70</sup>

這個短篇故事敘述一個美國鄉下小村子，村裡的人們氣氛愉快地忙著抽樂透的活動。這個摸彩活動是行之超過八十餘年的傳統活動，鄰近有的村子都已經廢止了這項傳統活動。但這個小村



子仍遵循著傳統，秉持著“六月摸彩，玉米快熟”的古訓，按部就班地隆重舉行。所有的村民，約莫三百來位，都要參加。經過一套正式儀式之後，各家戶代表按照姓名拼音順序唱名，然後代表全家在一個黑箱子裡抽取彩券。第一輪的結果顯示由Hutchinson家抽中了那張劃記著一個粗黑圓點的紙片，就是這張“彩券”。第二輪的摸彩在Hutchinson全家四人——爸爸、媽媽、小女兒、小兒子——中抽取。結果那張劃著黑點的彩券由Hutchinson太太抽中，即便她大聲呼喊著：“這不公平！”。接下來是摸彩活動的高潮，如前面大段引文所描述的，村民們紛紛拿著石塊一步步地走向Hutchinson太太，然後第一塊石頭砸中了她的腦袋側邊，接著第二塊、第三塊、……。

這個全篇充滿懸疑詭譎的寓言故事，說明了全村子的人，在民主、公平，加上相互激發的情緒下，儀式般公開地聯手謀殺了一個人。

在此會擇取這個經典短篇小說的理由，正試圖藉由這個寓言指出“理盲濫情”中所謂的“濫情”就是集體情緒超越了道德情感，因而蒙蔽了理性的運作與判斷。也具體說明了，因為“濫情”，所以“理盲”；因為“理盲”，所以“不正義”。台灣最新版本的“理盲濫情”事件，當推2012年3月5日行政院宣布有條件開放瘦肉精美牛之後所引發一連串吵鬧得沸沸揚揚，迄今尚未休止的“反美牛進口事件”。

台灣民間的集體情緒，從一般輿論、養豬協會、消費者文教基金會、主婦聯盟環保基金會等民間團體都對政府開放美國牛肉進口強烈地表達不滿。2012年3月8日全台各地養豬協會號召萬名豬農大集結，從立法院遊行至農委會以扔雞蛋、擲豬糞激烈抗爭。結果在兩波衝撞的抗爭及協調過程後，農委會允諾在立法院修法之前，國內及進口肉品維持瘦肉精零檢出規定。同時消基會以及“反美牛聯盟”呼籲民眾每人打一通電話向選區立委表達抗



議，並要求立法院在3月23日前三讀通過禁用瘦肉精，阻止美牛進口。諷刺的是，2012年3月13日《聯合報》頭條新聞，以斗大的標題寫著：“豬肉驗出禁用瘦肉精”，並且是比美牛所使用的“萊克多巴胺”（Ractopamine）毒性高2000倍的“沙丁胺醇”（Salbutamol）。無怪乎食品科技研究學者孫璐西在接受中央社記者的訪問時表示，以科學家的角度來看，她覺得整起爭議是“很不科學”、“已過於感情用事”。<sup>71</sup> 或者如前衛生署署長、中央研究院副院長陳建仁表示：“瘦肉精對人體健康的影響，目前為止都沒有完整的科學證據來加以證實或否認，因為資料相當欠缺，無法證實它對人體有害或無害。”以及“政府決策有各種考量，不能忽視科學證據，應蒐集更多瘦肉精對人體影響的研究資料以後才做決定。”<sup>72</sup>

針對反美牛進口，在野黨於2012年6月11-15日在國會議場發動焦土戰，“守夜”五天四夜，霸佔主席臺，癱瘓議事運作，抗爭情緒達到最高潮，也使得理性掉落到最深淵。雖然在野黨的抗爭過程無法全然歸因於科學無知的情緒因素作祟，亦有可能源自於政治意識形態的盲目驅動，也不乏精於理性計算的政治盤算。但是無法皆迴避將理性驅逐於公共領域之外的事實與責任。

反美牛進口事件的極度非理性發展，促使孫璐西以科學研究者的身分再次投書，不無感慨地表達民眾對於美國進口牛肉中含萊克多巴胺所造成恐慌的意見：“身為食品科技的教育者與研究者，對食品安全所造成的威脅，深感應向社會大眾釐清。有些確實值得嚴加戒備，如豆乾遭肉毒桿菌汙染、致命的河豚毒素、具強烈致癌性的黃麴毒素等。但亦有一些是被過度的解讀，造成不必要的驚嚇與憂慮，如牛肉中的萊克多巴胺殘留容許量。”根據孫璐西的數據分析，“對一位體重七十五公斤之人，每日可攝取含10 ppb萊克多巴胺之肉品達七點五公斤；對體重五十公斤的人，每日攝取五公斤以上，才會超過可接受之安全攝取量。”最



重要的結論是，“事實上，國人目前肉品的每日平均攝取量約為二五零公克，因此，對國人健康不會造成威脅。”<sup>73</sup>

由這個尚未終曲落幕的事件，我們可以看到台灣社會的公共領域中，理盲濫情將集體情緒無限上綱，將理性從公共領域中驅逐出境，使得事理無從明朗，對於食品正義的訴求反而由抗爭目的淪為抗爭工具。

本論文的主要命題之一，係以情緒重返公共領域，藉由集體情緒的抒發，喚醒、糾舉、矯治理性的異化走位，冀求正義的恢復或重新獲得。但是台灣社會的理盲濫情現象，反而使得正義無從露臉，因為在集體情緒無限上綱的恣意專制下，早已無理性容身之處，何來正義可言？

## 五 結論：情緒再見是爲了再次理性化

### （一）重申論文主張：情緒再見

本論文提出一個現代性的弔詭命題，那就是在情緒漸次收斂的文明化進程中，卻因為理性異化走位所引發的社會不正義，使得情緒重返公共領域，並藉由情緒的發洩與展演，喚醒或矯治理性的異化。這也是本論文標題“再見情緒”的雙重意涵：當公共領域中的理性運作恰當得宜，那麼是情緒“再見”；反之，若迫使情緒重返公共領域，那麼就是情緒再“見”。

就歷史經驗來看，在現代性的過程中，理性不時無法確保其自身的清明，也就是理性自我反省與自我批判的能力，此時情緒再現促使無能、怠惰、形式化的異化理性再次理性化。換句話說，情緒只能對抗不正義，但不能恢復正義。



## (二) 情緒重返公共理性非文明演化論進程

本論文並未預設人類情緒與理性的此消彼長關係，以一種演化論的進展安置於文明化進程之中。在此所謂的演化論係指在所謂“前現代”的傳統社會裡，以一種群情激憤的情緒表現社會正義；到了“現代”社會，則以理性主持社會正義；在“現代後”（爲了避免“後現代”一辭所帶來的分歧語意），則以情緒驅動理性，以正義感成就正義。本論文試圖闡述的意旨在於，就社會正義的理論與不正義現實落差，在公共領域中，梳理情緒和理性彼此之間的消長關係。

## (三) 情理消長區隔並非造就無正義感的正義

探究情緒和理性的消長關係並非將情緒從社會正義的議題中剔除隔離，成就一種不需要情緒的正義，或者宣稱一種沒有正義感的正義。本論文所要強調的是，在現代性的脈絡下，不論在公共領域實現分配正義和修復正義的過程中，總是以理性的論述論辯折衝並實現正義，而非以情緒撼動或感化不正義。

## (四) 西方正義理論與台灣不正義現實之連結

本論文的論述開展過程中，理念構思採擷西方社會理論，但不正義的經驗事實多取諸於台灣社會案例，此連結的用意非關社會學在地化／本土化，亦非以台灣現實檢驗西方理論的適用性，而是將當前台灣的現實處境安置於現代性的發展脈絡之中。自十六世紀以來，西歐以其以理性爲驅動力的現代性趨勢，支配著所有社會生活的面向，並開疆闢土地向全世界各地放射。就歷史過程觀之，我們無法否認台灣置身於此現代性脈絡之中。



### (五) 以集體情緒的發生學互補本論文之論述

本論文以文明進程的大歷史脈絡夾議夾敘台灣經驗事實的小敘事為寫作策略，論述在社會正義的議題下，集體情緒收斂、被排除，並重返公共領域之內在邏輯。並非探求以集體情緒為中心的不正義感之生成條件與契機，溯源至不正義感的激擾、茁生、渲染、凝聚、爆發，甚至流轉、佚失。這種集體情緒的發生學，可以特定社會不正義事件為研究個案，進入事件細節，進行更為細緻的考察，成為本論文後續之補充課題。並且集體情緒再現於公共領域的考察，當特別留意在公共領域中，承載並傳播情緒的媒介之變化，尤其是網路社會的興起，更新了古典公共領域的實質意涵，也徹底地改變了社會運動的動員模式，值得進一步關注。

#### 注釋

- 1 古斯塔夫·勒龐 (Gustave Le Bon)，《烏合之眾：大眾心理研究》，馮克利譯（北京：中央編譯，2004），137。
- 2 同前引書。
- 3 同前引書。
- 4 諾曼·韓普森 (Norman Hampson)，《法國大革命》，王國璋譯（台北市：麥田，1998），98。
- 5 這一次的系列靜坐是由勞森牧師 (Rev. James Lawson) 及其與1958年創辦的非暴力運動研習班學生（其後研習班改名為“納士維學生運動”）所發起的。該研習班的主要目的是希望透過甘地非暴力 (nonviolence) 解放運動的精神來對抗美國南方的種族隔離。在其中，他們研讀甘地思想及其運動事蹟，試圖理解如何使受壓迫者在非暴力抗爭中所受的痛苦，進一步地改變壓迫者，使其良心與思想上產生變化。有關此一運動更詳細的紀錄，請參閱彼得·艾克曼 (Peter Ackerman)、傑克·杜瓦 (Jack DuVall)，《非暴力抗爭》，陳信宏譯（台北市：究竟，2003），421-459。
- 6 同前引書，442。
- 7 同前引書，435。



- 8 本文關於台北市文林苑都更案所引發的爭議，皆參閱2012年4月1日《中國時報》及《聯合報》報導。
- 9 Norbert Elias, “Einleitung”, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bände, Erster Band: *Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 41977), VII-LXX, hier LXVII.
- 10 同前引書，LXVII-LXVIII。
- 11 參閱Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bände, Zweiter Band: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 41977), 312 ff.
- 12 同前引書，320。
- 13 同前引書，332。
- 14 同前引書，329–330。
- 15 參閱前引書，330。
- 16 同前引書，330–331。
- 17 Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, mit einer Einleitung: *Soziologie und Geschichtswissenschaft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 71994).
- 18 參閱前引書，66–67。
- 19 參閱前引書，137。
- 20 同前引書，140。
- 21 參閱前引書，142–143。
- 22 Philippe Ariés, “Einleitung: Zu einer Geschichte des privaten Lebens”, *Geschichte des privaten Lebens*, 5 Bände. Herausgegeben von Philippe Ariés und Georges Duby, Band 3: *Von der Renaissance zur Aufklärung*, Herausgegeben von Philippe Ariés und Roger Chartier (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1995), 7–19, hier 7.
- 23 Roger Chartier, “Vorbermerkung zu ›Figuren der Modernität‹”, *Geschichte des privaten Lebens*, 5 Bände, Herausgegeben von Philippe Ariés und Georges Duby, Band 3: *Von der Renaissance zur Aufklärung*, Herausgegeben von Philippe Ariés und Roger Chartier (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1995), 21–28, hier 24.
- 24 Michelle Perrot, “Einleitung”, *Geschichte des privaten Lebens*, 5 Bände, Herausgegeben von Philippe Ariés und Georges Duby, Band 4: *Von der Revolution zum Großen Krieg*, Herausgegeben von Michelle Perrot (Frankfurt am Main: S. Fischer, 1995), 7–12, hier 8.

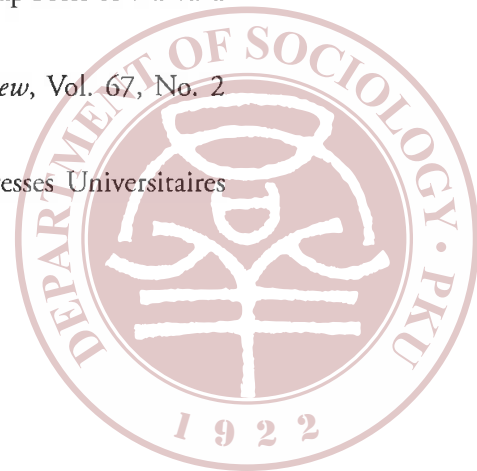




- 25 Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bände, Erster Band: *Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschichten des Abendlandes* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 41977), 194.
- 26 引自Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit*. 3 Bände, Band 2: *Dorf und Stadt 16.–18. Jahrhundert* (München: Beck, 21999), 129.
- 27 同前引書, 156–157。
- 28 Hannah Arendt, *The Human Condition*, second edition, introduction by Margaret Canovan (Chicago; London: The University of Chicago Press, 1998), 22–78.
- 29 Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied: Hermann Luchterhand, 1962).
- 30 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).
- 31 參閱Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied: Hermann Luchterhand, 1962), 122. (標楷粗體爲作者強調)
- 32 同前引書。(標楷粗體爲作者強調)
- 33 同前引書, 13–14。
- 34 同前引書, 100。
- 35 Hannah Arendt, *The Human Condition*, second edition, introduction by Margaret Canovan (Chicago; London: The University of Chicago Press, 1998), 55.
- 36 參閱Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied: Hermann Luchterhand, 1962), 43.
- 37 同前引書, 37。
- 38 Emile Durkheim, *De la division du travail social* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 34.
- 39 同前引書。
- 40 《舊約》〈利未記〉(24:17–21): “打死人的, 必被治死。打死牲畜的, 必賠上牲畜, 以命償命。人若使他鄰舍的身體有殘疾, 他怎樣行, 也要照樣向他行, 以傷還傷, 以眼還眼, 以牙還牙。他怎樣叫人的身體有殘疾, 也要照樣向他行。打死牲畜的, 必賠上牲畜, 打死人的, 必被治死。”
- 41 原出處Edgar Allan Poe, “Marginalia”, *Southern Literary Messenger*, June 1849, Essays and Reviews 1461。轉引自威廉·伊恩·米勒(William Ian Miller), 《以眼還眼》, 鄭文龍、廖溢愛譯(杭州: 浙江人民, 2009), 22–23。



- 42 參閱《The Daily Telegraph》2010年10月25日的一則訊息“Iran amputates thief’s hand as warning to others”，報導中提及多起盜竊砍手的判決。  
(<http://www.dailytelegraph.com.au/archive/world-old/iran-amputates-thiefs-hand-as-warning-to-others/story-e6frev10-1225943442462><http://www.dailytelegraph.com.au/archive/world-old/iran-amputates-thiefs-hand-as-warning-to-others/story-e6frev10-1225943442462>)
- 43 Emile Durkheim, *De la division du travail social* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 52.
- 44 在此並不意謂著分配不正義並未傷及社會集體意識。關鍵性的區別在於分配不正義所傷及的往往受限於某部分群體的集體意識；相對的，非源自於分配不公不均所傷害的往往是整個社會共有的價值體系與道德基礎。當然，此處對於集體意識“規模大小”的區分，只是一種理念型的建構。
- 45 Emile Durkheim, *De la division du travail social* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 79.
- 46 “公共理性”此一概念在John Rawls於1971年出版讓他聲名鵲起的《正義論》第一版中並未提及，但在將正義論由道德哲學轉變為政治哲學的《政治自由主義》（1993）一書中，已將“公共理性”獨立列為一講（Lecture VI: The Idea of Public Reason）。參閱John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 213–254. 在Rawls對《正義論》的補充以及對該書的訂正之《做為公平的正義——正義新論》（2001）一書中，“公共理性”亦被安排為獨立一節（§ 26: The Idea of Public Reason）。參閱John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge / Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), 89–94.
- 47 John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 214.
- 48 如Rawls所言：“總之，對平等公民而言，公共理性是合理的推理形式，而這些平等公民做為一個共同整體，以國家權力的制裁為後盾，使得彼此都遵循某些規則。”參閱John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, edited by Erin Kelly (Cambridge / Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001), 92.
- 49 John Rawls, “Justice as Fairness,” in *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 2 (April, 1958), 180.
- 50 Emile Durkheim, *De la division du travail social* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 47.



- 51 同前引書, 47-48。
- 52 加繆 (Albert Camus), 〈正義者〉 (1950年), 載於《加繆全集》 (戲劇卷), 李玉民譯 (上海: 上海譯文, 2012), 196-252。
- 53 同前引書, 209。
- 54 參閱劉梅君、何芷君, 〈從林志玲低繳健保費看社會公平正義〉 (2006年1月16日)。「財團法人台灣醫療改革基金會」網頁: [http://www.thrf.org.tw/Page\\_Show.asp?Page\\_ID=391](http://www.thrf.org.tw/Page_Show.asp?Page_ID=391)。(2012 / 07 / 12)
- 55 參閱兩案之判決書: “林義芳妨害性自主”案 (高雄地方法院, 裁判字號: 99, 訴, 422; 判決日期: 2010 / 06 / 18)、“吳進益妨害性自主”案 (最高法院, 裁判字號: 99, 台上, 4894; 判決日期: 2010 / 08 / 05)。
- 56 邵燕玲於《法官論壇》中的聲明 (2011年4月6日), 轉引自facebook網頁: <http://www.facebook.com/notes/%E6%94%AF%E6%8C%81%E9%82%B5%E7%87%95%E7%8E%B2%E6%B3%95%E5%AE%98/%E9%82%B5%E7%87%95%E7%8E%B2%E6%B3%95%E5%AE%98%E8%81%B2%E6%98%8E-201146/179777195403814>。(2012 / 07 / 12)
- 57 參閱《蘋果日報》: “民怨爆 急修法 27萬人嗆‘恐龍法官下臺’ 性侵幼童擬重判7年以上” (<http://www.appledaily.com.tw/appledaily/article/headline/20100904/32788169>)。(2010 / 09 / 04)
- 58 參閱網頁“周老師的美食教室”: “請支持白玫瑰運動 / 2010 / 09 / 25” (<http://homeeconomics.pixnet.net/blog/post/66280331>)。
- 59 參閱《聯合報》: “民意論壇” (2012 / 02 / 24)
- 60 參閱《聯合報》: “民意論壇” (2012 / 02 / 24)
- 61 參閱《聯合報》: “師大商圈居民: 請副市長來住一晚” (2012 / 03 / 12)
- 62 參閱《聯合報》: “師大商圈 消失半小時” (2012 / 02 / 26)
- 63 參閱《聯合報》: “台鋼國光石化環評冗長 蔡英文K環署” (2007 / 03 / 29)
- 64 參閱《經濟日報》: “國光石化 落腳彰化” (2008 / 06 / 25)
- 65 參閱周秀樺、陳平軒、全國青年反石化聯盟: “關於我們: 看守未來, 反國光石化, 青年永不缺席”。引自“全國青年反國光石化聯盟”網頁: <http://fangyuan-tache.blogspot.tw/2011/01/blog-post.html>。(2011 / 01 / 22)
- 66 參閱《Taiwan News》引用中央社記者陳舜協、趙曉慧新聞稿: “環團申援莊秉潔 台塑盼理性”。([http://www.taiwannews.com.tw/etn/news\\_content.php?id=1951098](http://www.taiwannews.com.tw/etn/news_content.php?id=1951098))。(2012 / 06 / 19)
- 67 參閱《蘋果日報》 (2009 / 09 / 03)。
- 68 參閱《聯合報》 (2009 / 09 / 03)
- 69 Shirley Jackson, *The Lottery* (New York: Avon 1960), 211-219.



- 70 同前引書，218-19。  
71 參閱《聯合報》（2012 / 03 / 07）。  
72 參閱《中國時報》（2012 / 03 / 07）。  
73 參閱《聯合報》（2012 / 07 / 07）。

