

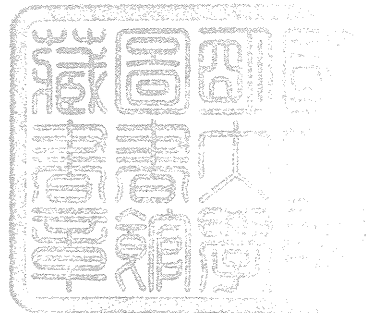
541.621  
2241

Qu'est-ce que la violence?

Hervé Vautrelle

艾維·佛特勒爾

譯——李沅湘



什麼是  
暴力？

國立陽明大學圖書館



3 00101 0179446 2

0125511



	發行序		
4	暴力的個體起源和社會起源 顧忠華		
9	什麼是暴力？	137	文章與評論
11	導論		
21	暴力的特性：幾項基本區分 暴力、力量、權能 暴力與侵略性 暴力與惡 面對暴力的理性	139	文章 1 湯瑪斯·霍布斯 《利維坦》 〈論人類幸福與苦難的自然狀態〉
61	個體暴力的機制 暴力的時間性 認可的慾望和模仿的慾望 惡性循環 踰越禁令	148	評註 自然狀態下的暴力
87	政治暴力的習題 抗暴與非暴力，民主與容忍 從消滅到監禁 介於自願從屬與抗議式暴力之間的民眾 極權體系的機制 戰爭是暴力的極點 屠殺、種族滅絕、死亡集中營 尾聲：暴力是否為歷史的動力？		

## 暴力的個體起源和社會起源

顧忠華

開學文化出版社發行人

暴力的現象，如本書導論所言，是「無所不在」的，它在社會生活的各個層面，包括人際關係、組織制度、乃至如語言、圖像等象徵意義，都可能牽涉到暴力的展現和應用。只不過，當我們追問：「什麼是暴力？」時，往往暴力／非暴力之間的界線又會模糊起來，因為各式各樣對於暴力的想像，通常是在很不同的個體經驗和社會脈絡之下形成的，這也構成探求暴力現象的哲學思辨之必要。

本書主張，欲釐清暴力概念，可依邏輯順序由三方面著手：一是清除混淆式的濫用，也就是

確定暴力有著「危害企圖」的前提；其次則是限定暴力屬於個體行動的選擇，因此和道德脫不了關係；最後強調暴力亦可視作是國家的有組織性作為，乃是政治的場域。經過範圍的縮小，這的確可以稍為聚焦來思考暴力的種種類型。


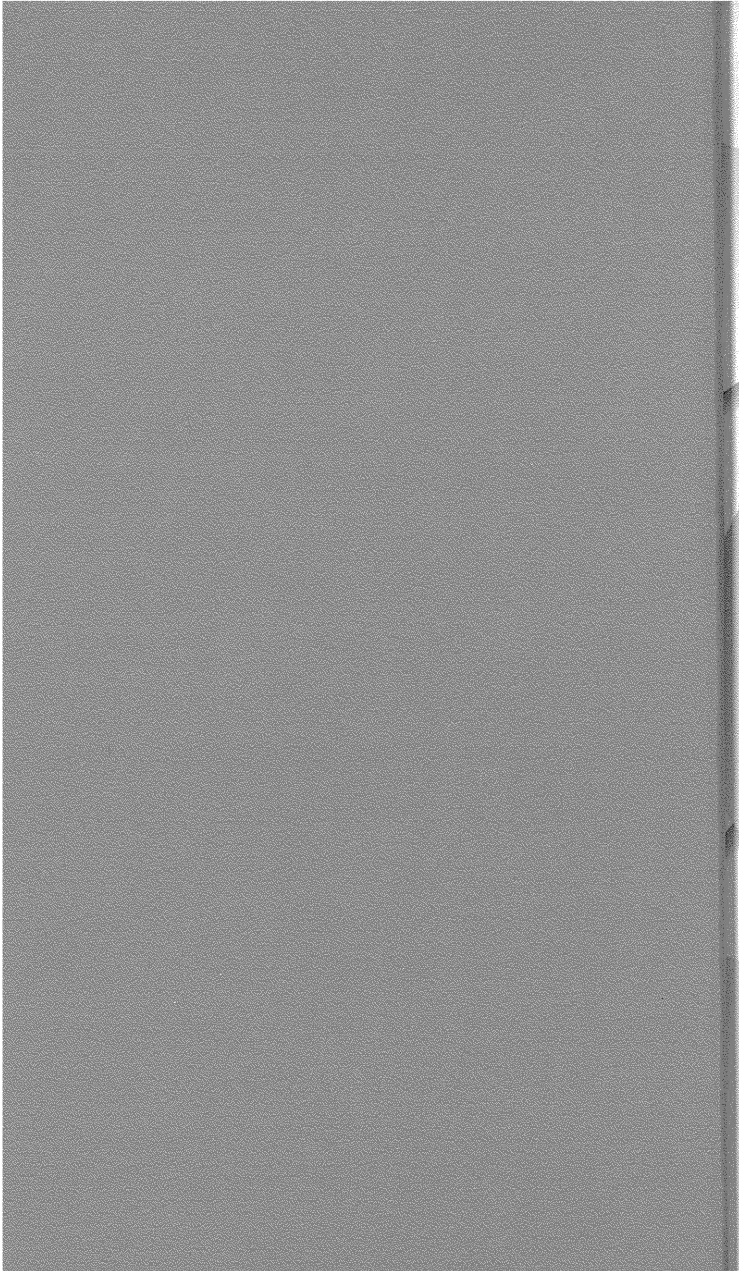
作者接著展開了哲學論述，援引各家學說來分析暴力本身的特性，但也對於「理性」究竟能否對抗、甚至消滅暴力提出了質疑。畢竟在人類歷史上，暴力經常「工具化」理性，相對地，理性面對暴力的瘋狂和不確定時，似乎總是束手無策。那麼，進一步要問的是：粗暴的人（運用暴力）究竟想要什麼？

如果根據薩德（Sade）的說法，個體會沈迷於暴力，是想擁有更大的快感和享受，但這種直接的個體暴力行為，不只引發道德性的爭議，更啟動了愈來愈綿密的制度性制裁，如現代司法便阻斷了各種暴力形式，包括私刑和復仇等等宣洩個體衝動的正當性。在這裡，從社會學觀點可以參考伊里亞斯（N. Elias）的「文明化理論」，他

從西方中世紀開始傳播餐桌禮儀等文明舉止來論證，「自我節制」乃是現代人最重要的心理機制之一，其個體起源就如本書扼要的分析所指出，文明的進程與國家壟斷了肉體暴力的合法施行息息相關，個體暴力的機制其實移轉到了其他欲望（如體育競賽）的滿足。

真正令人不寒而慄的暴力，應該是類如戰爭、種族屠殺、和死亡集中營等集體的毀滅性舉動，回顧人類一再上演的相互殘殺歷史，作者明確表態，暴力不應該被視為是一種動力，更不容加以正當化。這看起來像是道德宣示，不過，正如台灣在「轉型正義」中進行的反省般，任何暴力絕對會有「受害者」，而遲來的正義遠不如從源頭處就預防性地遏止暴力，才不致鑄下無法彌補的錯誤。





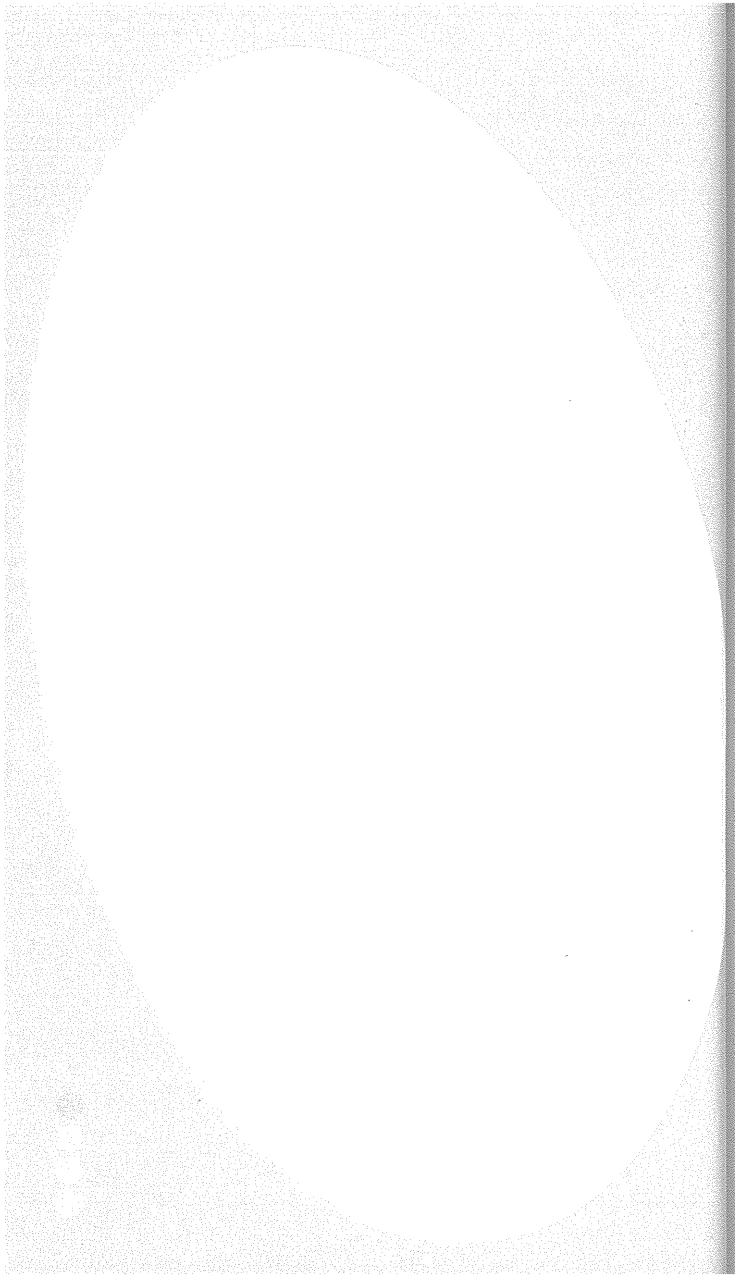
什麼是  
暴力？

QU'EST-CE QUE LA VIOLENCE?



獻給艾蓮娜 (Hélène)

導 論



思索暴力問題很容易就會陷入矛盾。事實上，只要這個概念先天被當作是對所有合理化企圖的反抗，似乎在定義上就特別難以想像：暴力經常被視為拒絕理性、摒棄邏輯、排除對話。面對粗暴的人，我們都是不受控制、自動爆發之力量的受害者，這股力量沒有分寸，也無任何限制。一般咸信，屈服於暴力的人會任由自己發怒或衝動行事，看似不再反思省思，也無法進行商議。因此，暴力作為內在粗暴性（brutalité viscérale）的純粹爆發，往往會伴隨殘酷與恨意，這就更加深了它為情感所驅使及不理性的特徵。理性是否懂得理性的反面（亦即它的另一面他者）？乍看之下，省思反思並未能面對此一理性之外（infra-rationnel）的挑戰。

暴力這個詞有非常多的意義，它包含的行動極為不同且多變。無論我們怎麼設想，我們談論的暴力就是互毆、辱罵及言語侵犯、犯罪、竊盜、戰爭和折磨。此一多樣面貌導致語詞的含義十分廣泛。隨著語義的多重演變，暴力已經成為

一個過於廣義及模糊的專欄欄目，許多元素都被視作具備相同的意義，但實際上是不同的。暴力指的是與道德相反的一切行動，常與邪惡或不公正混淆在一起。更象徵性地說，它會讓人想起所有強度過大的運動，就像大海的狂暴。相似與混雜的辭彙不斷出現：力量對比、緊張、衝突、敵意、甚至是經濟上的不平等，這些都被描述成社會暴力。恐嚇、威脅、敲詐，這些是暴力嗎？在此，我們見到的是一個因語言濫用而被破壞的概念，不但喪失了部份精準的內容、加入了許多不可靠的意義，而且這個作為當前的流行的主題，它的角色也並非為了無法制止此一散亂狀態。

因此，我們很難清楚定義這個概念，但仍須這麼做。為了避開所有的歧異，我們暫且將暴力限定為個人或群體在身體使用上比他者優勢、濫用力量以強迫他人。這種定義更能整合哲學界提出的各種解釋，例如呂格爾（Ricoeur）認為暴力是「他人對主體行事能力的破壞」<sup>[1]</sup>。暴力是以力量侵犯他人的隱私。以下讓我們為字義的變動做一

個側寫：不同於與一般認知，謊言、詐欺、偷竊都非嚴格意義上的暴力形式，因為它們沒有涉及任何的身體損害，反而比較像是因濫用信任、背叛而造成的欺騙行徑，或是因違法而犯下的不法行為。同樣的，沒有拳腳相向的憤怒或所謂的言語暴力，都不算是暴力：它們只是不成比例且對身體無害的單純能量消耗。這些會造成精神傷害的行為並不會改變任何事情：只有當暴力涉及意識，才會攻擊身體。

暴力是非理性的（*irrationnelle*），但並非只是一個無秩序且衝動的行動。它完全不是如此。暴力會越演越烈、分工合作、統籌行動，總而言之，暴力會產生精心複雜的方法和策略。暴力並非總是一時興起的，它可能經過長時間的預謀，這就足以讓它成為一種能辨識出規則的現象，且能加以解釋或詮釋。

暴力在反駁無所不在的原始暴力時，為了合理化其模稜兩可之處，就會利用壓迫、異化等合法理由。在此一抗議式的反暴力形式下，它反對

各種形式的剝削，無論是勞動、奴隸役使或政治專橫。因此，訴諸暴力者不必然是一個失常、任性、不理智的人。

無論如何，暴力主要涉及兩大層面，亦即道德領域及政治場域。此一根本的雙重性使它成為一種無所不在的現實（réalité）、一種「全然的社會事實」<sup>[2]</sup>，換句話說，就是能與各種社會生活層面（經濟的、司法的、宗教的、象徵性的）保持組織性聯繫的現象。歸根究底，每一歷史時代發展出來的暴力形象都與文化、社會有直接或間接關係，只有明白這一點，我們才能理解這些形象。

因此，想要弄清楚暴力這個概念，就必須依邏輯順序從三方面著手：首先要在邏輯和概念層面上勾勒這個難以捕捉的觀念，無論如何都要將它從所有圍繞之的周邊概念（例如力量、權能、侵犯、邪惡和異化）抽離出來，要不就是賦予一個統一的意義。這些語義上的區分應該能消除部份因濫用此一雜亂觀念而造成的慣用混淆。暴力是個時髦的語詞，歷經許多理論上的更迭，尤其

是引申而出的隱喻：暴力的眼神、暴力的惡夢、暴力的風，這樣的說法合適嗎？暴力的前提不就是要有害企圖以及對受害者施加身體傷害？侵犯的眼神、令人心碎或不安的惡夢、強勁或毀滅性的風，這些用法是否更為合適？其二，我們談論的是一種道德觀點，也就是僅限於個人在行動中採取的選擇。儘管暴力的起源和演進十分多樣，但是個體暴力的起因和進展是否遵循某些機制？以下我們會見到，主體間的暴力可能來自於尋求認可或違抗禁令的慾望。最後我們將討論**政治暴力**，它是一種有組織的暴力系統，由國家（而不再是主體）支配。我們會試著概述這個最大的暴力形式，這不再是單獨個體的作為，而是團體或國家之所為，這些團體或國家由集體意識型態和共同目標凝聚而成。這仍是一種不受控制的暴力嗎？或是相反地，這是一種受引導、有組織、分等級的暴力？

在此，我們注意到兩個重要問題：首先，有鑑於暴力湧現時的不可預測性，暴力似乎是一種

隨機行為，是毫無章法、放縱、失去理智的行動。所有的法則都會規定或確認規則性，但暴力被視作一個無規則可言的行為。因此，暴力是否會遵循規則，爾或只是無節制的爆發？我們可否在出乎意料的過程中察覺到恆常？其次，人類的暴力是本質還是偶然、是結構性的或局勢所造？暴力是無法超越的歷史界線，爾或是間歇、偶發的事件？人際關係是否必然是不斷孕育暴力的力量對比和衝突關係？我們知道，這與暴力在人類歷史上被視作根本的、或只是不斷重現的有關。

## 註釋

[1]

P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 187.

[2]

M. Mauss, «Essai sur le don» (1924), dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 275.

暴力的特性：幾項基本區分



## 暴力、力量、權能

援引語源學是非常重要的：*vis* 這個拉丁文指的是「力量」(force)，也是「男子氣概」(virilité)一詞的由來。因此暴力僅與人有關，不涉及物質，甚至是與男性（而非女性）有關。儘管如此，*vis* 這個字根仍是一個複雜的多義詞：首先，這個字根包含了一個明顯的負面詞義（這種意義一直存在），亦即力量的濫用、失控的獸性。十七世紀時認為暴力是一種有害的權能，但也含有作用於己（*effort sur soi*）的積極想法，亦即「變得暴力」。自西塞羅（Cicéron）以降，*vis* 重拾希臘文 *dunamis* 的引申義，也就是動力、活力、權能，是「正面能量」的同義詞。如同希臘文與印歐文詞根所指，這個字根與「生命」緊密相繫：若生命力量的表現形式是暴力，就會被視作純粹的生命力。這個字根也代表了一種基本特徵，亦即存在的本質，甚至是存在的美德與價值。此一根源似乎在強調人類的本性及其一貫的暴力特徵。因此，想知道



人類是否本質上就是暴力的，就要從字源著手。

讓我們從語源學進入定義。《福雷提耶通用辭典》(Dictionnaire universel de Furetière)<sup>[3]</sup>解釋「暴力」和「暴力的」這兩個詞時，明確表示暴力「也可以用來形容自然、無生命的東西」(例如「風」、「地震」、「發燒」、「藥物」的暴力)；甚至「可用來比喻精神事物」(例如「熱情」)。儘管此一概念擴及非人元素，但我們認為，將詞義限制在人類學層面是更為審慎的做法，因為若無此限制，一切都可被視作暴力：惡夢、理念，那用來形容顏色有何不可？我們認為其他語詞似乎更適合形容這些現象，例如強度、毒性、影響或(恰巧就是)力量。謝內(Chesnais)透過當代論述來澄清這個模糊的語詞，將暴力限制在對人體的有效傷害<sup>[4]</sup>。暴力包含各種「謀殺」、「強暴」、「毆打致傷」、「武裝搶劫」，因此我們可以說單數形式的暴力是不真實的，暴力應該是複數形式，其分級化十分重要。身體上的暴力是唯一的完全暴力形式，其嚴重性特別引人注意，因為它能致人於死

地，而且潛在地「質疑(所有與尊重他人身體有關的)社會秩序」<sup>[5]</sup>。基於上述理由，這名暴力社會學家拒絕「經濟暴力」、「道德暴力」或「象徵性暴力」的稱呼。

首先，「所有對財產(與所有權)的損害」<sup>[6]</sup>都是一種違法行為，但也都被視作暴力，那是因為我們這個消費社會常常混淆了「存在」與「擁有」，而且我們認為透過變體(transsubstantiation)，客體就成為我們身體的延伸。竊盜被視為一種暴力，一種象徵性的強暴，它也是一種不法行為。《刑法》拒絕將破壞物品當作暴力，而是將對事物造成的「損害」、「破壞」、「變質」或「毀滅」視作犯法行為。但有時我們會以間接的方式承認主體間的關係：暴力被用來對抗隸屬某一主體的客體。所有權關係因而成為一種媒介：若我在沙漠中打碎不屬於任何人的石頭，這不是暴力；相反地，若我打破了屬於某人的東西，就是間接攻擊了此人。

第二，包括侮辱、誹謗、憤怒、威脅或敲詐

等等受法律申斥的行為，這些都是真正的語言濫用，其內容極其主觀與相對：某些侮辱很快就能毀滅一個脆弱的人，卻可逗樂一個有自信、對凌辱言語無動於衷的人。即使恐嚇對個體的影響堪比暴力造成的效果，但這仍不是暴力，因為它只是一個替代品，讓罪魁禍首避免真的使用暴力。這些行為多半和異化、權威、權力有關。儘管一般威信，但嚴格來說，並沒有所謂的語言暴力；雖然字詞令人刺痛，但話語無法奪走生命和自由，只與我們的敏感度有關。

同意這一點後，那麼施暴者是誰？我們是否能想像客體的暴力行為？或是只有人類才有能力施暴？暴力似乎只與人有關。它涉及了疼痛感；但是客體不會感到痛苦。我們不能說致人於死的雪崩是暴力的——它應該是駭人的、悲劇性的——因為只有當一個人的身體自主遭另一個人傷害，才有所謂的暴力。認為客體和主體之間或僅是客體之間有暴力存在，都是一件荒謬的事……。所有的暴力都是主體間性的，至少要有兩個主體出

現，客體只是媒介。

同樣的，我們不會用暴力來形容暴風雨，因為暴力的前提是要有危害企圖，而且會激起意識的活躍在場。非自願的暴力只是一種自相矛盾的表達：雖然我不是故意（即便是非常不情願）傷害某人，但這依舊是錯誤、笨拙的。由此類推，儘管我們會講自然災害，但是物質和自然從不曾是暴力的。所有的災害都是文化性的：大自然本身並非災害性的，而僅是對人類而言。事實上，沒有人類，這就只是物質的位移而已，例如地震或地層滑動。沒有任何受害者的地震，就不能被視作暴力：物質改變了位置，如此而已。惰性或活躍物質的能量重新分配，是大自然的一種自我調節模式！專家就曾表示，1999年嚴重襲擊法國的暴風雨吹倒過於茂密的樹林，讓森林再次恢復生機。

儘管暴力和力量有相似之處，但我們是否必須加以區分？這兩個觀念是混淆在一起的：我們說對某人施暴，就是在以力量強迫他。例如，強

迫非法逼取同意就被視作一種暴力形式。實際上，力量實踐了元素的本質，以證明其特性和功能的方式使之獲得充分發展；它回應並符合存在的本質。有鑑於其積極的字面意義，力量在此可被視作一種豐沛能量，能產生結構性的統一體，將分離的元素匯集起來。就此而言，「靈魂力量」<sup>[7]</sup>的隱喻觀念即可為證，因為它指出某種精神力量的集中。力量確認或強化身體的最佳狀態。相反地，暴力現象會迫使一個人違背其本質。暴力是代表秩序受到紛擾的根源，這個因偏移而產生的紛擾甚至會影響到始作俑者。無論是希波克拉底（Hippocrate）的醫學學說或是學院式的物理學，舊時意義的暴力長久以來都被定義成中斷自然進展的外在干預因素。這種不自然的改變會造成統一體分裂或不穩定：它打亂並干擾了整體平衡。例如我們習慣認為「暴力致死」和「自然死亡」是相對的，後者是「在床上」發生的（「自然老死」）。雖然有寧靜的力量，卻沒有所謂平靜的暴力。

這兩個觀念還有第二個明顯的不同之處：暴

力必然是自由選擇的結果，或至少是主體不自覺的慾望，而力量可以是一個自然、非有意為之的物理事實。暴力必須與決定、行為有所關連。

暴力類似於一種行動中的力量。事實上，力量這個觀念不會讓人連想到有效使用：它指的是單純的身體活力、軍事編制，或是物理科學上能改變形體、更改其靜止或運動狀態的原因，並不涉及具體的執行。一個強壯的人就算不使用肌肉力量，也一樣顯得強壯；但是他肯定也不會任由人說他是暴力的<sup>[8]</sup>。因此，暴力一直是活動力的同義詞，而力量（即使是癱瘓或無效的）依舊只是一種力量。就此而言，我們可以說力量只是暴力的可能性。

權能這個字同時是力量和潛能的同義詞，這絕非偶然。但是在經常使用「力量」這個觀念的表達中，卻存有「活動力」（activité）的想法：例如我們用來形容自然力量，或是一個令人無法抗拒、已證明其相對無敵性的人，也可以用來說明物理學上的力場概念（涉及動態的行動），爾或

是盧梭（Rousseau）在《社會契約論》（*Du contrat social*）中認為根本不存在的「最強者權利」<sup>[9]</sup>。但以上所舉顯然都是例外：一般而言，力量指的是一種能力、一種潛在性、一種天賦。具備攻擊的力量或靈魂的力量，並不表示一定要使用之。因此，馬克思（Marx）的勞動力概念並不包含執行的想法，或認為執行只是次要的，因為馬克思將勞動力定義如下：

所有存於人身上、存於其活躍個性中的體力與智力，必須運用之才能生產有用的事物<sup>[10]</sup>。

根據此一定義，勞動力的初始狀態是靜止的：由於它被視作商品買下，因此首先是無活動力的，接著很偶然地，它改變了。同樣的，無論是光、熱或電等自然力量，都代表了能夠（而且是僅能夠）產生機械效應的物理因子。廣義的力量通常會與慣性或虛擬運動混淆。比較好的是，

某些作者認為它介於慣性的靜止和自發性動力之間，例如萊布尼茲（Leibniz）認為力量是實體的本質：

透過力量或權能……我明白在權力和行動之間有一個地方，包含了努力、行為、圓滿實現（*entéléchie*），因為力量從自身進入行動時，沒什麼能阻止它。因此，我將之視為實體的構成部份，是行動的原則，行動則是其特徵<sup>[11]</sup>。

廣義的力量因而首先是行動原則和被克制住的能量。然而我們剛才也指出，暴力是其行動的展現。畢竟我們談論的不就是一個暴力行為，而非力量的行為？同樣的，「秩序的力量」（*forces de l'ordre*）這個稱呼並不涉及暴力的使用，但光是其存在就能維持社會和平。談及力量，不會聯想到已經濫用了這個權能，因為後者不意味著我們只是單純使用之。相反地，暴力這個觀念含有

實踐和事件進展的殘酷性。潛在的暴力不值得一提：只要這份權能沒有變成行為，就不能預先稱之為暴力。更好的說法是「各種存在的力量」。我們會說嚇阻的力量，而非嚇阻的暴力（假設司法懲罰的例子除外），這是因為力量作為一種「秉性」（disposition），不一定要是積極的才能被稱為力量，嚇阻就代表了**力量的非暴力威脅性**。理論上，力量會轉移暴力的使用。由於暴力應該是不存在的，所以當暴力突然出現時，良知只會察覺到它的存在。如果我們合理評估各種充滿緊張和潛在衝突的情況，那麼只有隨後出現的暴力行為才有可能在事後給予一個充分、重要的理由，而無須說明現實。所有的暴力都是當下的，從不受支配。暴力意圖只有在暴力行動的光環下才有意義：不同於存在本身之中的力量，在暴力具體顯現之前，都不存有暴力。

暴力的出現，是民法視契約無效的原因，已達成的協議因而被取消。法律禁止承認任何以直接或間接暴力形式來取得的協議有效性：「暴力

不能讓同意無效，除非這份同意是在不公正且非法強制的狀態下取得。」<sup>[12]</sup> 盧梭也在《社會契約論》中表示，粗暴的人透過其行為來中斷結合契約（pacte d'association）並脫離社會團體<sup>[13]</sup>。一般而言，展現暴力就是區分自己與他人、顯示自己與眾不同，然而法律的本質是普世性的，力量則會將人聚集起來。人類團體需要力量的保護，脆弱會讓人沒有安全感。強者是社群不可或缺的；粗暴的人惹人生厭。暴力進行自我隔離時，還會過分凸顯個體、對團體不利。

因此，暴力永遠都在法律之外，超越了界限和準則，但是力量會保持在合法限制內。在運動場上，粗暴鏟球（tacle musclé）經常發生，但是暗中勾腳（croche-pieds sournois）會被吹哨子、視作犯規，因為這是不合規定的暴力。這就是為何暴力行為會激起抵抗和回擊的原因。相反地，力量是有節制、有分寸的，侷限在詳盡規範的狹小範圍內，讓人印象深刻，通常不會激起此種防禦反應。力量會使人安心或膽怯：力量能控制情況且

不傷及任何人。事實上，任何敵手都無法埋怨力量，因為強者不會濫用其權力。他會拒絕使用暴力、拒絕逾越自己的權利（儘管他可以這麼做），讓敵手產生道德崇敬。力量是代表結束的字詞，但暴力永遠都有可能啟動一個無止盡的故事。

進一步來講：暴力當然是力量的運用，但更確切來說，暴力是力量的錯誤運用。暴力遠非建設性的使用，而是體力的惡意引導，並伴隨著精神的量化，至於力量則純粹是倫理決定。就此觀點而言，拉朗德（Lalande）將暴力定義為「不正當或至少是非法使用力量」<sup>[14]</sup>除了受虐狂、殉難、英雄主義等極端案例，沒有任何暴力是經過同意、自願的：從受害者的觀點來看，所有的暴力都是被動承受的。暴力是受譴責行為的殘忍實踐，是力量具破壞性的工具化<sup>[15]</sup>。暴力的壞聲譽與力量的能量中立是分開的，這個壞聲譽足以使暴力被定義為一種不公正或不道德的行動，與不當對待有關。暴力會傷害他人，力量則能成為支柱。使用力量並不會造成傷害。暴力一開始就是一

種不法行為，但也可能只是力量的表達形式。英雄很少被形容為是暴力的，而是強壯與機智的，因為他們似乎有要捍衛「良善」的正當理由<sup>[16]</sup>。例如尤里西斯（Ulysse），儘管這名戰士偶爾會使用暴力，但他依舊是能善用力量的機智英雄典範：《伊利亞德》（*Iliade*）裡建造特洛伊木馬和《奧德賽》（*Odyssée*）裡對抗獨眼巨人（Cyclop）的橋段，都是扣人心弦的著名例子。

釐清了概念上的混淆後，另一個要檢視的是：暴力是在侵略性階段出現的嗎？那威脅某人是否已經造成暴力行為了呢？

## 暴力與侵略性

乍看之下，似乎沒有什麼能徹底區分暴力和侵略性，後者是一種惱怒、爭吵的態度，是自願參與爭鬥的表現：所有的暴力行為都可視作侵犯。暴力在發展過程中，通常也會伴隨著侵略性（咆哮、威脅、冒犯的話語），以致於我們很難確切區分這兩者。然而，這種相鄰性並不等於相同性。

佛洛伊德（Freud）認為，暴力是人具備侵略性的結果，這種侵略性是自發的，構成我們的精神生活結構。我們身上同時存有兩種敵對但必要的驅力：生命驅力（Eros）以及死亡或侵略驅力（Thanatos）。後者是人類普遍的破壞傾向，與維護生命生命驅力是相對的。生命驅力與保護自我或種族的本能（防衛反應、逃跑反應、性衝動）有關。佛洛伊德承認存有普世的侵略性，每個人都有破壞的驅力。否定性的生命衝力是每個人固有的：

人類並非溫厚、一心渴望愛的存在、遭受攻擊時才會自我防衛，相反地，人類應會依其本能條件而具備侵略性<sup>[17]</sup>。

更確切而言，死亡驅力是所有有機體返回無機狀態的傾向，為的是脫離生活壓力。就此而言，自殺、對自己施暴，這些都是此一死亡驅力的附屬品。這名精神分析創始人以此解釋死亡的蠱惑力、破壞的愉悅（就像孩童以讓昆蟲受苦或是弄壞玩具為樂）、某些患者不自覺地「抗拒」治療（神經質地「緊抓住」其症狀等等）、不斷上演創傷事件的惡夢。我們都受到病態性自滿（一種違反愉悅原則的強迫性）的糾纏，因為死亡驅力意味著「超越愉悅原則」。這兩種互補的驅力相互利用：例如，飢餓驅力促使動物和原始人以侵略方式謀求食物。然而，用來對抗他者的死亡驅力因教化的關係而被抑制，這就有可能引發自我毀滅的行為，這種「受虐狂」是一種與罪惡感有關的自我懲罰行為。驅力代表了一種能量，這種能量

不會單純消失，而是必須盡力投注到現實中。它是一種擺脫困境的方法，是一種「發洩」，用來避開焦慮情緒的發展。這些驅力的靈活性與可塑性使其能夠適應各種狀況。主體若不能對其慾望進行補償性轉移、昇華，讓侵略性不必然會變成暴力（只要它孕育的不同形式都是類似的），那麼他就無法生存。粗暴者不會或無法對自己說不，他拒絕放棄這些驅力；他無法滿足於替代品，且會立即接受所有的慾望，不予以區分。他無法昇華其幻想。

佛洛伊德這些有關受到抑制與調節之侵略性的分析，對心理學家、社會學家、甚至生物學家都有很大的影響。生物學家拉柏里（Laborit）、社會學家列楊（Leyens）等人則將侵略性的出現全部歸因於以下行為模式：主體散發出意圖，此一意圖受到環境或社會體系的壓抑；這份壓抑產生了挫折感，此一挫折感因而發展出侵略性。因此，侵略性是對強烈失望、不愉快刺激的反應（就像行為心理學的例子）。其主因是驅力受到抑制，不

可能獲得滿足，或是不可能逃離一個沒有出口的情境。具侵略性的狂怒因而成為挫折感的來源並傾瀉而出，對象不分任何人（施暴、侮辱）與物（因氣憤而亂丟或弄碎、轉移侵略性以免毆打相關者），但也會導向自己（焦慮、抑鬱、緊張、身心痛苦、自殺）。憤怒是對悖謬情境的絕望回應，是突然明白無力回應的結果。歸根究底，滿足驅力的客體不重要：它可以是想像的或是象徵性的，它可以是各種各樣的替代品。如果我們周遭沒有任何人或物，那麼最終就是導向自己。

侵略性主要是一種身體上的概念，但暴力與意識狀態有關。我們可以純粹從生物學的角度來解釋侵略性，例如憤怒是因為腎上腺素上升。侵略性首先是生理上的，與以心理為基礎的暴力不同。雖然侵略性並非被動的，但它是一種反應，而非主動的：具有侵略性的人不會真的行動，而是僅止於反應，他更像是其行動的客體而非主體。因此他很自然地會以被動語態表示：「我被憤怒抓住了」、「我被他的意見惹惱了」，而非「我決



定發火」。但是，如果人類的行動是生理決定的結果，那麼自由何在？人不是機械，不是沒有自主決定權的機器。不提意識和意志，認為暴力並非自由行為且是不可避免的，難道不危險嗎？我是暴力的，因為我身處的環境要求我變成這樣。引申而言，要消除暴力，那麼針對造成暴力的生理成因來應對還不夠嗎？儘管這個觀念含有部份事實（暴力不會憑空出現，其成因是可以列舉的），但通常被視為不足，因為它缺少了意志和選擇層面，然而這是了解暴力現象的根本。猶有甚者，其後果是災難性的：就司法而言，沒有任何人將為其暴力負責，因為暴力絕非主體故意的行為。

儘管兩者相似，但是暴力不會被歸為純粹衝動的侵略性。將這兩個概念視為相同，會把人性簡化為動物性：用來描繪及分辨人類和其他物種的具體區別也將同時消失。動物不能用暴力來形容，只能說是具侵略性的；只有人類可以被形容為是暴力的。暴力舉止帶有傷害意圖，是未深思熟慮的決定。這個行為必須以自由為後盾；然而，

動物並不具備所謂的自由意志，除了本能需求，牠很少有選擇能力。侵略性純粹是一種本能，因而是事先就被決定的：它是自然的、固有的、存於基因遺產之中的。我們不會說獅子對待羚羊的方式是暴力的。動物不會選擇要成為暴力或非暴力的：牠是溫馴或具侵略性，端看生命的迫切需求要牠如何反應。只有人類能展現無緣由的暴力和殘酷，儘管所處環境的條件並未要求他這麼做。相較於生存的要求，暴力更上一層。若我們試著從進化論者的論述汲取哲學教訓，我們會發現侵略性成為物種演變的軸心。無論我們強調的是達爾文（Darwin）的天擇說，或是拉馬克（Lamarck）的環境適應論，都會獲得一個結論：儘管近來出現物種間互助的理論，但是侵略性（而非暴力）在自然機制中（包括植物和動物在內），似乎是無所不在的。侵略性是為生存而戰、冷酷競爭、物種間生死競存的同義詞。我們無法從中得出更多推論：史賓塞（Spencer）於十九世紀提出著名的 *struggle for life*（生存競爭），用以解釋資本主義制

度與其競爭結構，並衍生為「社會達爾文主義」。動物行為學專家羅倫茲（Lorenz）<sup>[18]</sup>是達爾文的忠實信徒，他認為侵略性的作用顯然超越了暴力。對主體而言，最大的威脅存於其同類之中，也就是那些跟他吃相同東西的同類，而非來自其他物種，也不是想要儲存食物的獵捕者！「人類和動物的戰鬥本能會被導向對抗自己的同類」<sup>[19]</sup>，侵略性沒有任何害處，反而對物種有利。因此，種內侵略性（因而是一種侵犯）使得個體儘可能分散至各地以取得所需；侵略性也會篩選最健壯、最適合繁殖的個體。在攸關生死的戰鬥中，遏阻侵犯的自然機制（例如儀式）會限制極端衝突的出現。可惜的是，人類極度缺乏這種安全機制，因而必須自行創造防止自身暴力的方式。

因此，侵略性是自然的，暴力則是文化的。暴力用來形容具備理性（以及不理性）、自由與想像力之人類的行為；暴力包含對「良善與邪惡」、「公正與不公正」（或所有在意識型態上可以替代之的概念）最低程度的認知。暴力只有在倫理範

圍內才會存在，而且必須以文明為前提。動物是侵略性的，因為動物是非道德的，亦即沒有我們所謂的「善與惡」，而非與道德對立或超越道德，動物並沒有超脫其境況。儘管以老鼠或鴿子進行的實驗令人信服，但往昔能自在進行的動物與人類易位已不再是科學界（無論是人類或自然領域）的熱門主題，而是一種危險的投射。我們不能透過觀察動物的行為來推斷人類的前因後果；兩者的相鄰性在此應該是一種近似值（approximation）。「我們可能都源自古老動物」此一事實論據更有利於文化上的區隔，而非自然方面的關係親近：倘若人類不再受自然法則的驅使，那是因為文化已經遮蔽了一切，唯一推動我們的是文化，文化已經將先天性留給太古時代可敬的老祖宗。個體從不以古老的自然本能之名互鬥，而是依據偶發的意圖。對某些人而言，侵略性已經是一種暴力、一種最終警告。無論如何，雖然大部份的暴力形式都始於侵略性，但多數的挑釁態度都不會造成暴力。這就出現了以下的矛盾情況：侵略性通常

不會導致暴力，而是類似一種靈巧的逃避手段。就像是一種預兆信號和初步症狀，侵略性弔詭地代表了一種替代方法。的確，挑釁行為永遠都有可能轉變成暴力，只要此行為是一種宣誓、威脅、習慣性警告。然而，這個信號只是下一次爆發的指標：事實上，沒有什麼是確定的，侵略性的虛假面貌成為無限期推遲或解除暴力時刻的理想方式，就像背部高聳的貓，一方面展現威力，同時試著避開一場不想要的戰鬥。

我們知道，生理和心理層面並不足以深入研究這個棘手的問題，因為暴力被視作一種不公正的行動：如何在倫理範圍內思索這個概念？「暴力」這個在道德上受到批判的行動模式，是否等同於惡？

## 暴力與惡

「情感上的傷害」(faire du mal) 並不能簡化成「肉體上的傷害」(faire mal)，暴力與惡不能混淆在一起。暴力只不過是惡的一部份，這點很重要：傷害他人的方式也有非暴力的，例如毫無根據的謊言、詐騙、偷竊。「惡」這個概念本身就有爭議，它隸屬文化規範和社會習俗，但這不在我們此次的研究範圍內。首先，惡含有幾個明顯的事實：除非能證明相反，否則強暴、酷刑、屠殺都是無從辯護的。再者，我們理所當然地認為，一個已知社會對所謂的善與惡是有共識的，即使這兩個二律背反的概念不再是永恆對立的價值觀，也不屬於傳統道德和宗教上慣用的善惡二元論。就現代性特色而言，道德確定性的危機與常見的良知複雜性會導致實質(hypostase)的相對化，並以色彩較少的「公正與不公正」概念來取代「善與惡」。這種倫理轉變遠不同於現有的教條式答案，卻沒有改變我們對惡的概念，因為，就形勢

和相對性而言，它仍舊代表了一個已知社會厭惡與摒棄的所有行為。

從我們一開始的比較中可知，某些暴力的明顯事實與前述惡的模糊性形成對比。暴力行為非常明確且排除所有的修正主義：我們無法改變事實（嚴格來說是無法詮釋之）。暴力引起的攻擊至少是主觀的，因為對身體的傷害可以測量。被打碎的下巴或刀刺引起的肉體痛苦並非精神折磨，這種痛苦沒有很大的差異。相反地，由於禁止（禁忌）的偶然性，不當行動的內容可以有很明顯的差別。例如斯巴達（Sparte）一直處於戰爭狀態，有時被圍攻，有時是圍攻者，斯巴達的孩童會被訓練去偷竊，因為他們是唯一能從狹窄通道溜進敵營、盜取武器或食物的人。這種教育使得偷竊成為一種責任。

由此可知，暴力是一種行為，惡則與判斷有關。前者是赤裸裸的事實，是無須任何評估的事件，不容置辯：暴力的特點就是能立即看見。再者，個體通常不會否認其暴力，但或許會否認其

意義，就像愛打架的小孩總說不是他起頭的，而是別人引起的。另一方面，惡是對於已完成之行為的歸納評估（a posteriori）。行動顯然必須已經展開，才能賦予意義。因此，暴力永遠先於惡，無須建立共識就知道強暴、打鬥、屠殺都是暴力行為。受害者的控訴就足以確立之。我們可以辨識並同意某項舉動是暴力的。至於惡，它雖然不是被動的接受，但仍是一個需要辯證的觀點、一個可爭議的對象。只有從道德或意識型態出發，惡才有意義；此一道德或意識型態強加或提出各種能指點行為規範的價值觀與理想模範。要說明的是，暴力沒有真假之分；相反地，惡可能會受到駁斥和爭論。暴力可以辨識，邪惡則是可以認識的。

我們已經說過，惡這個概念比暴力更為廣泛，因為惡不一定是暴力，但是許多暴力形式都屬於惡。儘管如此，某些暴力看來似乎公正或合理，不會被視作惡劣的，因為它們都被歸為正當防衛：戰爭時期的謀殺、司法懲戒或革命。相反

地，我們無法想像存有一個合法且確實正面的惡。若我們確實必須避免陷入暴力之中，那是因為它的負面性與惡通常沒有差別，本質上都是有害的。

大體上，侵略性被視為會帶來暴力，暴力則會造成傷害（惡）。暴力行為代表了一個介於侵略性喜劇和惡劣行動悲劇的中間項，但是這些概念都能個別分開。一旦建立了區別，就出現一個問題：既然暴力是不理性的，那我們還能將暴力合理化、使之恢復理性嗎？暴力是否與邏輯決裂、是一種純粹的非理性，或者它恰巧也在試著進行理性思考？將理性和暴力視為兩個頑強的對手，是否合理？

## 面對暴力的理性

我們通常會將暴力和理性嚴格對立起來，這也是哲學界的慣例。暴力仇視理性，是實際且積極的「理性恨」（misologie）；理性則是一種能力，可用來整理思想、以純粹邏輯的方式論證知識或行動。暴力是熱情與情感、情緒與慾望的產物，取決於敏感性和心境，然而心境與理性是對立的，就像主觀性和客觀性。

對柏拉圖（Platon）而言，惡與無知是不可分的：沒有人願意當壞人。選擇惡與暴力是不由自主的，可歸結為推斷錯誤。那些犯錯、暴力相向的人，僅代表了認知上的不足、缺乏善意與道德觀念：只需向他解釋真正要採取的面向，就能讓他對此有所認知並立即改變態度。柏拉圖認為，人的靈魂只想追求良善，因為靈魂對此保有不滅的記憶。因此，透過合適的認知來喚醒這個模糊的記憶是適當的。柏拉圖不認為當我們知道好的部份，卻會矛盾地選擇壞的部份，因為他相信真

實與良善是相等的。殘酷的人首先是一個犯錯的人，需要接受教導。所有道德上的缺失都可化為邏輯上的錯誤。這與將認知和行動區分開來的現代觀念大相逕庭。

的確，理性在很多方面是對抗暴力的最佳武器：對怒氣升起的人動之以理，應該更能阻止暴力的發生。兩國透過外交談判締結合理條約，最終能避免開戰。艾瑞克·魏爾（Éric Weil）認為，話語代表「人類對抗暴力的傑出手段」<sup>[20]</sup>。但是，決定思考、喜歡理性更甚於不理性和暴力，這只不過是一種主張，一個不可能成立的觀點。我們不能將其理論基礎予以合法化：因為所有的推論都以「相信理性是一種價值」為前提。任何人都無法證明推理論證是更好的，它只會陷入一個循環之中。因此，魏爾表示，哲學包括暴力問題，哲學涵蓋並擔負暴力問題；但是暴力不包含（從詞源上來說就是不相容）哲學論述，因為它一貫地拒絕哲學化：「哲學認為暴力是一個命題，但是暴力並不認為哲學是一個課題，暴力會嘲笑哲

學。」<sup>[21]</sup> 因此，選擇理性基本上優於選擇暴力：「只有在知情而堅拒論述的可能性之下，絕對一致的論述才是正確的。」<sup>[22]</sup> 但是，論述能消除暴力嗎？事實上，若暴力僅是偶然發生，它就應該能消失；但暴力若是固有的，它就是決定性的，因為它構成了人類的境況，是一個存在的結構。

仔細觀察，純粹非理性的發作並不足以定義暴力。最簡單的方法是將暴力完全歸咎於瘋狂和荒誕。我們都知道，有一種暴力是經過計算、技術化、合乎邏輯推理（而不是理性）的，是冷酷籌備的結果。的確，暴力和理性不同，但並非絕對相反。暴力將理性工具化，使之變成為它所用的工具，而且永遠不會與狂暴瘋子不受拘束的衝動混淆在一起。粗暴者甚少能純然堅定地拒絕理性，他知道有時要採取像非暴力一樣嚴謹的手段。相反地，目的的瘋狂很自然地與手段合理化形成對比：目的幾乎總是將暴力與理性活動區分開來。

因此，暴力先天上來說是一種瘋狂行為，一個摒棄理性、部份荒謬的舉止。一般咸信，瘋

狂就是失去理性、不理智。然而，瘋狂不一定是單純與理性相對立，而是將理性限制在單一面向，對現實失去多個角度。瘋子會有一個固定的想法：我們以一個老生常談做為例子，自認為是拿破崙（Napoléon）的精神病患者會將公共休息室當作軍隊營地，他的床鋪就是戰馬，護士則是他的步兵，他在固定時間散步的花園就相當於他征服的領土，或是位於瓦格拉姆（Wagram）與耶拿（Iéna）的戰場。瘋狂類似於真實的單義性，多義性消失了。瘋子（至少就詮釋上的譎妄而言）瓦解了整個現實，但嚴格來說並沒有失去理性：自此，他使用理性只有單一面向，並對境況和事物提出一個貧乏的詮釋。真實遵循一個排除所有元素的強迫性單一邏輯。這是一種局限的經驗，它將理性簡化至對世界的單一詮釋和唯一的行動領域，（不同於一般的認知）而不是驅逐或消除理性活動。相反地，成為推論或理性的，就是能將觀點多元化，並用一致的方式來闡明之。例如能從好幾個面向來探索一間教堂：一個安靜祈禱的神

聖場所；一個見證過往事件的歷史地點；一件藝術作品、一件可從美學角度來審視的建築成品；一棟是否符合技術安全規範的堅固建築。總之，使用理性，就是能多方衡量各種現實元素。理性的基本性質包括以各種方式去思考與面對現實。

粗暴者與瘋子類似，他將理性限定在單一的意義置換。暴力就像瘋狂，是片面的，與狂熱主義有關：狂熱者將一切置入單一觀點，教條式地培養一個排斥異己的世界觀（相對於與眾不同的權利），四處強迫他人接受此一觀念，並完全拒絕採用其他方式。對一個冥頑不靈的宗教來說，前述的教堂只能是一個禮拜場所，沒有其他用途，其他所有的看法都是一種褻瀆。狂熱主義是一種智識上的恐怖主義，融合了瘋狂與暴力，不同於開放和懷疑的態度，是與理性活動完全不同的結構。說到底，真實、血腥的恐怖主義是實際的結果，這種不計代價要將其看法強加於他人的封閉態度並不令人意外。暴力和瘋狂，與其他觀點截然相反，在價值論方面同樣索然無味。暴

力的形象可以概述成以無來簡化問題、拒絕複雜性。暴力是一種過於簡單的陳述，是一種化約主義（réductionniste）。盛怒之下的人會變得激動、粗暴，會放棄以論據來捍衛其觀點，只想以力量迫使他的觀點被接受。若粗暴者的意圖複雜，他可能會試著解釋原因，因此他會使用理性、放棄暴力！粗暴者會在意識型態上從多義轉成單義。

那麼，如何使人放棄暴力？教育和公民培訓顯然很重要。學習，就是清楚認識到世界的多面貌，明白社會事實是多型態的、具備多種意義和形式。結合知識，就是提前意識到存在（l'existence）並非理所當然，真理並不是顯而易見的。因此，對抗暴力的最好方法，就是肯定與恢復真實的多樣面向。也有可能會出現另一種想法：暴力有時會試著反思，突然發現自己正在推論。無論是狡猾或真摯，暴力都會因而避免將問題簡單化。暴力最糟糕的地方在於它可能會開始否定許多概念，並展開論證、發展理論，簡言之，就是變聰明（intelligente）了。若暴力只被未開化的野獸所

用，要擊倒之並不難；但是，暴力有自己的理論家、官僚主義者和評論者。暴力也有能力提出論據、捍衛它的觀點，它讓理性感到困窘。在此一衝突中，可悲的是理性並非全然用來打擊暴力，它本身就握有它自己的背叛條件。因此，「將暴力理論化是不道德或非人道的」這種說法尚不足，還必須證明這是**錯誤的**。這就是希特勒（Hitler）、史達林（Staline）和毛澤東給我們的教訓，這三人都將自己的觀點書寫下來並予以理論化。僅對抗暴力的野蠻性是不夠的：最重要的是對抗它研擬嚴謹（但是是錯誤或詭辯）論述及強詞奪理的能力。因此，只有道德譴責是不夠的，我們還要書寫作品以反駁種族主義，例如李維史陀（Lévi-Strauss）寫下《種族與歷史》（*Race et Histoire*）。要積極對抗暴力，就必須與其合理性進行爭戰。

這就造成了第二個矛盾之處，而且與第一個矛盾有關：暴力促使理性進行論證。理性因而被推至最後一道防線，必須為自己辯護。它發現即使是在自己的領域，它也備受威脅，並被迫發表



論證性的合法化論述。它的本質不斷遭受各方的挑戰，連可能的使用條件也不放過而備受質疑。

但是，暴力的實行（effectuation）包含了不確定元素。在莎士比亞（Shakespeare）的悲劇中，馬克白（Macbeth）弑君後，被迫殺害這起謀殺案的證人，並捲進這個無法擺脫的邪惡之中。這個如致命螺旋般的失足彰顯出人類無法掌控暴力。使馬克白迷失的是其行動的內在邏輯，而非其殘酷。要成為暴力的，就必須接受自身、他者與行動的不可預測性。陷入其中的個體首先要同意不再是其行動的主體，要放棄自由良知。理性行為則非常不同，它是能預測的行為，他者也可以預料而防範之。它通常只有一個可能的形式和調性：平靜而清晰的陳述。然而，我們不會預料到暴力，也甚少為此做準備。這是一個出乎人意料之外的行為，其形式因而是多樣的。有人向我們打招呼，唯一尊敬他人的方法就是儘可能以友善的方式予以回應。相反地，我有無數種向他人施展暴力的做法。善與惡亦然：有人溺水時，只有一種方法

可以展現好的一面，那就是把他從水裡救起來，但是我有非常多不當的反應方式：漠不關心、嘲笑此人、使其狀況更加惡化等等。同樣地，真理（無論是否已知）在本質上是唯一的，但錯誤是多樣的：永遠都有很多方式可以犯錯。否定是複數，肯定是單數。粗暴者充滿想像力。例如，一道數學學習題只會有一個正解（即使有多種正確的推論亦然），但是卻有無限多可能的錯誤；正確的拼字只有一個，但錯誤的拼法卻數也數不清。非暴力索然無味，就像良善；本份很尋常，就像顯而易見之事物。好人不會別出心裁，因為他做的是他必須要做的。這無疑就是為何惡和暴力讓我們如此著迷的原因，即使我們選擇尊重他人。

討論過一般的暴力概念後，我們要進一步詳述**行動中的個體暴力**。讓我們從理論進入實踐。粗暴的人究竟想要什麼？

## 註釋

[3]  
Tome III (P-Z), Paris, SNL-Le Robert, 1978, d'après l'édition de La Haye-Rotterdam, Arnout-Leers, 1960.

[4]  
J.C. Chesnais, *Histoire de la violence*, Paris, Pluriel, 1981, p. 12-14.

[5]  
*Ibid.*, p. 12.

[6]  
*Ibid.*, p. 13.

[7]  
譯註：force dâme，意指「勇氣」。

[8]  
當然，不用強壯也能展現暴力，就像我們可以強壯而不暴力。

[9]  
盧梭對此一表達的著名評論如下：力量無法產生任何的特權，因為它本質上是不穩定的，但是權利需要的是穩固的基礎，屈從於力量並不等於義務性服從。

[10]  
K. Marx, *Le capital*, I, 1867, trad. fr. J. Roy, Paris, Flammarion, 1985, p. 130.

[11]  
Leibniz, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, dans B. Russell, *La philosophie de Leibniz* (1900), Paris, Gordon and Breach, 1970, p. 47.

[12]  
*Code civil*, Paris, Dalloz-Sirey, 1994, art. 1112.

[13]  
J.J. Rousseau, *Du contrat social*, LII, chap. v, p. 94.

[14]  
A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1962), Paris, PUF, 1988, p. 1210.

[15]  
我們將於下文重新審視此一定義，因為許多暴力樣貌（例如正當防衛、革命或解放戰爭）很自然地都被稱譽為是正面且公正的；但是，我們在此討論與申論的暴力概念，就是它首先給人的直接印象。這並不妨礙它的褒義詞也包含毀壞行動。

[16]  
在秉持善惡二元論的天真漫畫與電影中，「好人」都是強壯的，而「壞人」總是暴力的……。

[17]  
S. Freud, *Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, PUF, 1986, p. 64-65.

[18]

K. Lorenz, *L'agression. Une histoire naturelle du mal* (1963), trad. fr. V. Frisch, Paris, Flammarion, 1970.

[19]

*Ibid.*, p. 5.

[20]

É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1985, p. 40.

[21]

*Ibid.*, p. 58.

[22]

*Ibid.*, p. 61.

## 個體暴力的機制

## 暴力的時間性

粗劣的暴力會拒絕時間性。例如，強姦犯不需要以誘惑為媒介；當一個國家放棄使用漫長的外交斡旋方式，那就是宣戰。襲擊，就是中止談話與說服，是在試圖爭取時間。暴力是瞬間的，也就是沒有時間性，或是將時間縮減至最簡單的表達。存在被限制在當下，受制於時間的限縮。粗暴者相信，慢慢來就是在浪費時間。行事激烈，那是因為「期待」此一特性是無法接受的。強迫性暴力執著於緊急性和迫切性，等不及要付諸行動。沙特（Sartre）認為，成為暴力的，就是回到「活在當下」：「暴力就是選擇短暫存活。」<sup>[23]</sup> 個體暴力總是隨興而現，與可預見的非暴力相對。對粗暴者而言，預期未來是無法想像的，因為未來是永恆的現在（perpétuel présent）。他不會想到如此遙遠，也沒有時間：沒有時間協商、對話、理解、締結、存錢、節省體力。這種與時間的關係意味著拒絕延遲滿足其慾望，更不必說消除慾

望、拒絕幻想：一切都是有可能的，必須將慾望當成現實。沒有組織的粗暴者是便捷的擁護者，要求即刻實現他所有的願望，其舉止「證明所有個人紀律的失敗」<sup>[24]</sup>；他不懂得對自己說不，他是愉悅原則的化身，擺脫了所有的現實原則。粗暴者強迫非粗暴者爭戰，將之捲入難以忍受、陌生的時間性之中。捍衛者在回擊的同時，試圖重建社會生活的時限性和世界的慣常節奏。

從時間觀點來看，暴力與理性相對，是思想的否定面，因為基本上，論述的合理性會在一段時間內充分發展：為了思考，必須擁有時間、閒暇。推論需要方法、步驟、躊躇、僵局、矛盾、論證。原則上，思考並非是直覺或顯而易見之事。雖然我們想要略過預備階段，僅靠直覺來直接理解客體，然而直覺比較像是一種猜測，而不是思考。我們社會有一大部份的文化（特別是電視：常換頻道、問答比賽、廣告時段、劇情片段）比較傾向於猜測而非自我提問，喜歡驚奇而不是理解。這種即時性文化（*culture de l'instantanéité*）使

注意力無法集中，助長了不經思考的消費。或許我們社會的暴力得以維持，有部份就是因為這種拒絕時間綿延（*durée*）的關係？

儘管如此，我們是否能區分即刻迅速的暴力，以及漸進緩慢的暴力？暴力一定都是突發性的嗎？暴力顯然首先以猛烈釋放強制力的形式出現，因此描繪其衝動特徵無疑是正確的；但是也有緩慢建立的暴力形式。因此，思考性的暴力和自發性的暴力是有可能對立的。在緩解或加劇情況方面，針對有預謀的冷血罪行和危機造成的衝動罪行，其刑罰顯然不同；一方面是客觀進行的合理犯罪，另一方面則是真實情感的激情罪行。我們還可以再加上另一種分法，那就是有組織、消息靈通的暴力（例如恐怖份子的網絡、犯罪集團），以及非正式、臨時性的暴力。前者有結構性與整合性，後者則是局勢造成的、偶發的。最具破壞性的，無疑是在制度中成形、在階級中發展起來的暴力。但是別忘了，暴力也是慾望的化身。

## 認可的慾望和模仿的慾望

認可 (reconnaissance) 的慾望並非道德意義上的感激，也不是尋求名聲：其意義在心理學和現象學上相當於希望能被當作是自由體、被尊為主體。每一個體都渴望其他人能察覺其存在，並儘可能提醒他們這一點。認可的慾望構成了人類活動的脈絡，無論是政治、藝術、科學或日常實際生活。所有的主體都以獨特的方式參與此一認可的追尋之旅，這趟追尋促使他們採取行動。從這點來看，暴力是一種表達方式，能讓自己覺得在他人眼中更有存在感：一個粗暴的人是一個沒有個性的人 (homme sans qualités)。

黑格爾 (Hegel) 在〈主奴關係辯證法〉<sup>[25]</sup> 中主張，暴力是各種意識關係的核心，參與這些意識的個體化。與他人的關係暨不溫柔也不友愛，而是敵對的。自我肯定意味著要進行一場殘酷的鬥爭，這場鬥爭是無可避免的，因為每一個人在尋求認可時，都不想顧及他人的意志。然而，沒

有這場鬥爭，就不會有社群的存在；歷經並維持此一暴力對峙，社群才會形成。我們必須說，對黑格爾而言，人類並無社交天性，也沒有自發的社會性。

只有另一個意識出現 (它本身也有渴求) 才能讓意識完全獲得肯定，意識並非透過客體，而是在與其他意識相遇時，才能成為某物而得以穩固。渴望某一客體會導致摧毀它 (例如消耗)，但即使客體完整無缺，它也無法成為我們的保障。我們亦不能滿足於與我們自身唯一的形象共存；我們體驗到一種控制不住的需求，那就是從「主觀確信」進入「客觀真理」。每個人都想從外在性來驗證他本身的內在確實性。只要這些確實性都是思想，它們就永遠是一種抽象肯定，每個人都將他想要的納入其中。他者首先在我之外，另一個對我的論述來源，可為我帶來苦苦追尋的真理。相異性 (altérité) 就是建構身份的時刻。不同於笛卡兒 (Descartes) 「*cogito*」<sup>[26]</sup> 的孤獨感 (參見唯我論 [solipsisme])，沒有人能不透過另一個主體，

就可將自己視為一個主體。當意識中止其烏托邦式的獨立性，它就成為反思的。認可的過程不會純然是理論的，而是相反地要透過行動。重要的是，我可以將他人的評斷當成是我自己的，並將我投射成他們。我要求他者成為我的鏡子：畢竟，我只想要確認我的觀點。因此，交互性並不受歡迎，因為它被簡化為實務性的交流：每個人都想要他人的認可，卻不想要承認他人，這就引起了認可之戰：「每一個意識都在尋求另一個意識的死亡。」意識之間的對峙是為了能以主體之姿自我實踐，這是因為他者被視為能提升價值之物，是一個被異化和物化的存在、一個自我意識的奴役工具。在肉體上消滅他人並非解決之道，因為他者賦予我的形象將會失去。

因此，那些被承認豐功偉業勝於他者的人，便成為主宰者。戰鬥或挑戰的目的是要指派一個新的領導者，這個人將冒著生命危險邁向極致，他極其喜歡死亡更甚於異化和不被認可的生活。相應的是，那些過於害怕死亡、屈服於選擇生命

而非自由的人，就成了奴隸。蔑視生命者獲得掌控權<sup>[27]</sup>。奴隸放棄戰鬥之時，也從此放棄了被認可。意識被異化了，只剩下自保的本能。主人獲得奴隸意識的認可（但他沒有承認奴隸的意識），因而握有奴隸的真理並為他所利用。

儘管如此，此一統治關係會突然轉變：主人遊手好閒，沒有技術能力，但是奴隸在駕馭自然的工藝方面「成為主人」。就此而言，奴隸是主人的主人與真理，而主人則同時成為奴隸的奴隸<sup>[28]</sup>。主人只知道其興趣和愉悅的空虛。奴隸則要面對物質並操作工具，改造已定之事物、在工作中自我實現。掌控是一條死路，因為它仍是個別的慾望，但是在奴役之中，醞釀了人性的概念。

沙特在《存在與虛無》（*L'être et le néant*）一書裡，受到黑格爾分析的啟發，表示衝突是「與他人之具體關係」的本義。個體因深刻的衝突模式而彼此有所關連。在《無處可逃》（*Huis clos*）這齣戲中，卡桑（Garcin）、愛絲黛兒（Estelle）、伊內絲（Inès）三人被關在一個象徵地獄（彼世）的

地方，他們不能自殺，因為他們已經死了。只有透過鬥爭，主體才能贏得擺脫鬥爭的權利。放棄鬥爭的意識是一個弱小的獵物、一個完美的受害者。卡桑曾想要自我封閉，但是兩名女性的攻擊加劇了緊張關係，她們從未如此暴力過。這闡明了「意識衝突」的悲劇性：「地獄就是他人。」他人的在場是一個永恆的異化，是對自由的永久剝奪。即使是愛情（試圖捕獲他者的自由及其對我們的看法）也要經受頑強的暴力。去愛，就是「想要被愛」，不是無償，也不慷慨，不尋求互惠，也不會獻出自己。

這些論點認為，暴力是意欲尋求認可的必然結果，此一慾望存於主體，並在主體追尋自我中構成主體。但是，所有的為存在而戰都要歷經為擁有而戰：這兩個基本的形上學觀點很難完全區分。

沙特在《辯證理性批判》（*Critique de la raison dialectique*）中捍衛另一個想法：人類一直在相互爭戰，因為利益是不夠的，這就引發了激烈的需

求與慾望之爭。人類生活在利益普遍稀有的體制下，這就是暴力的基本肇因：「對大家來說是不夠的」，沙特如此重述。缺乏（或恐懼缺乏）促成了爭戰，為了生存，我們會加入衝突。這個因素深入社會生活和歷史之中，激起了人的無情。不過，這個理論或許缺少了一個重大元素，也就是對問題的解答：除了稀少性，為何我們會渴求同樣的客體且為之相互爭戰？這是因為人的慾望是模仿而來的，慾望奠基於模擬：值得嚮往的客體必須已經受到第三者的覬覦，才能激起興致。我們之所以渴求某一事物，那是因為他人已經提升了其價值。我們很少會對眾人放棄的客體產生興趣。客體越有價值，就越能激起我們想要的慾望。所有的慾望都是對他者之慾望的慾望。單獨且自主的慾望甚少出現。

無法迴避的後果：暴力來自渴求相同事物的競爭，起因是與他人競爭及剝奪其相關利益的快感。真正原創的個人慾望不可能出現，這就造成了一種矛盾：在此，導致人人為敵的是相似性，



而非相異之處。勒內·吉哈爾（René Girard）稱這個過程為「仿效慾望」或「三角慾望」：第三者永遠都介於渴求的主體和被渴求的客體之間，即使是想像中的亦然，就像唐吉訶德（Don Quichotte）從騎士小說中獲得啟發，踏上冒險之旅。仿效慾望遠非自戀，只需要些微的自尊和獲選客體令人失望的乏味。最重要是與他人維持敵對狀態：暴力比它能獲得的客體更為重要，這是進入競爭關係的完美託辭。典範成為對手，接著是誓不兩立的敵人，這些主角陷入競爭邏輯裡。總之，人們相互攻擊以爭奪稀少和令人忌羨的利益，也為了能像其他人一樣擁有、行事。在這個階段，我們逐漸從主體間的暴力邁向團體裡的個人暴力。

## 惡性循環

吉哈爾認為，宗教和社會秩序起初都是奠基於暴力。在他以暴力和神聖為題的著作中，暴力和神聖是緊密相連的。作者在書中質疑社會、社群凝聚力的起源。他認為暴力開啟了永恆的復仇運動，造成惡性循環（一種極具毀滅性的機制）。事實上，復仇性暴力遵循一個永無止盡的邏輯：你殺了我的兄弟，所以我要殺你；接下來輪到你的兄弟要殺我，諸如此類。永遠都有人要報仇的對象，暴力就像是逐步擴散的微生物，迅速且極具傳染性。沒有任何客觀理由能讓這個循環終止，原因正是暴力來自仿效慾望。復仇開啟了無止境的報復，甚少只複製一次。暴力具有真正的傳染力，能引發新的、無窮盡的暴力；這就是復仇的風險，能「在一個小型社會中，對迅速致命的後果激起真正的連鎖反應。不斷增加的報復甚至攸關到社會的生存」<sup>[29]</sup>。因此，復仇必須受到「極為嚴厲的禁止」：這道禁令由相關的社會或部落掌

權者公佈與捍衛。當權者宣告「暴力的末日」<sup>[30]</sup>，並將一連串的暴力侷限在僅有的統一回應，以避免社會崩潰：「在我之後，沒有人可以進行復仇！」掌權者象徵性地如是宣告。所有社群成員的複製權因而都被沒收。將權力集中起來的當權者容許自己獨佔懲罰權及援用力量，韋伯（Weber）因而表示，唯有政府才能擁有「肉體暴力的合法壟斷權」<sup>[31]</sup>。私人復仇會造成一個難以遏制的進程，但公權力的復仇是有止盡的。社會體的復仇會結束暴力個體的猖獗活動。

官方沒收施暴權的有效方法為何？那就是找一個代罪羔羊。無論他是有罪或無辜，都不重要，就像墨西哥的阿茲特克人（Les Aztèques）以人為祭品，或是早期基督教徒以動物祭獻：這個犧牲儀式是一種有效的宣洩操作。暴力法則搭配一項行動，這項行動的內容無關緊要，但形式是必要的。我們必須消耗很大一部份的負能量，但怎麼做並不重要。各種爭執的根源都集中到被處決者身上，並起了淨化作用：受害者被消滅，潛在的衝突也

隨之消失。無論是私刑或是大眾的制裁（例如二戰法國解放後被剃頭的女性），這個模式都是可行的，就心理層面來說也是有用的：毀謗、說別人的壞話，這就是以「犧牲」來解除負擔。暴力尤其不應該沒有對象。正如吉哈爾所言，暴力必須「有點東西來塞牙縫」<sup>[32]</sup>，我們必須給它食物。我們要消磨暴力的過度縱情，將其導向作為替代的受害者。晉升為代罪羔羊的耶穌（Jésus）遭到原始殺害，就是此一普世機制的例子。這項處決有贖罪祭獻的救贖價值。

在已發展社會中，懲罰性暴力取代了儀式和犧牲。如同犧牲，現代社會的司法系統中斷了當權者的復仇：「我們不能以暴制暴。」<sup>[33]</sup>司法原則與復仇原則並沒有太大的不同，但前者會自我合法化並自動停止。懲罰會以另一種形式重複暴力，並掩飾此一仿效策略。懲戒是必要之惡。但是吉哈爾似乎忘了，現代司法原則上尋找的是真正的罪魁禍首，而非宣洩用的替代品。但無論如何，此一舉動源於所有的人類社會：因此，佛洛

伊德（Freud）在《圖騰與禁忌》（*Totem et Tabou*）中指出，所有的社群都建立在對原始謀殺的記憶之上，而且會定期重建新的謀殺。必要之時，團體會以代罪羔羊來取代未知的罪魁禍首。此一開場機制不僅鞏固了古代部落，通常也能強化所有的文明。這種創建式暴力是一種社會建構儀式，並非純粹的破壞者。

司法與犧牲的矛盾之處在於我們以惡治惡。吉哈爾認為這些操作都是預防性的，因為復仇是一種病毒。我們接種極微量的惡，以避免一連串永無止盡的惡，免除了一個災難性的社會惡疾。如此，社會整體因懲罰罪魁禍首而再次凝聚。在現代社會裡，司法懲戒讓各階層更加緊密。這個再凝聚的過程修補了曾一度受到質疑的社會道德凝聚力。因為有一個理想的發洩途徑，司法處罰轉移了侵略衝動，滿足了仇恨。

## 踰越禁令

最後我們要釐清暴力與禁令的重要關係。在某種意義上，粗暴者比非粗暴者還要自由，因為他能做任何想做的事情。禮貌守則限制了行動，但是不尊重他人的方式異常之多。暴力擴大了可能性。非粗暴者的操縱空間比粗暴者小。按照此一思路，對受刑者來說，行刑者更令人害怕，因為他會遭行刑者的折磨，而且不曉得將受到何種殘暴對待。無限（或無法確定）的痛苦是可以預見的；行刑者有可能發明全新、原創的疼痛，讓人體成為承受無限可能之痛的地方。暴力需要想像力，並開啟了令人暈眩的絕對自由，但是責任要求的是確實遵守，縮減了選擇範圍：在預期的尊重他人之下，我做我必須要做的。

薩德（Sade）認為，自然遠非無害，也不會促進生命，而是推動了犯罪：個體殺害另一個人，有利於依創造和毀滅、誕生與死亡而運作的自然進程。猶有甚者，在薩德筆下，手段越是殘酷與

高明的人物，就擁有越多的享受，還藉此嘲弄基本的人類禁令，例如身體的完整性：在他們眼中，禁令刺激了暴力的樂趣。

對巴塔耶（Bataille）而言，禁令首先有利於結構，因為禁令壓制了紛亂、急躁的暴力衝勁，建構了只准良知和理性活動的內在穩定性。基於同樣的道理，勞動與暴力是相反的，因為勞動要求的是持久的努力，這與出於本能的暴力運動正好相悖。雖然禁令設定了倫理限制，定義某一行為是不可接受且令人厭惡的，但正是禁令容許並刺激了相應的違反行徑。我們可以說，沒有禁令，就永遠不會有此一違抗行徑。巴塔耶宣稱：「在恐懼為違禁行動戴上光環並使我們遠離之前，違禁行動有了不曾有過的意義。」<sup>[34]</sup> 禁令讓踰越的慾望有了可能性，並刺激了這個慾望。事實是，這個有益處的禁令踰越遵循了一種有系統且神聖的儀式化：無論如何或何時，人民都不會嘲笑他們的規則。官方的違犯行為受到嚴格的禮儀約束。因此，古代社會的狂歡或祭獻暴力，甚至是所有

社會中發生的戰爭，都是踰越禁令的表現；這些零星的違犯行為都是嚴格遵守之禁忌的特例。在某些部落裡，除了在節慶典禮上祭獻動物或人類，謀殺是全面禁止的。違抗本身甚至被系統化！由於禁忌偶爾會被遊戲、藝術或宗教解除，因此更需要遵守：它，矛盾地，因而更壯大、強化。就此而言，巴塔耶以謀殺、同類相食、戰爭、決鬥和打獵為例。打獵是一種踰越的暴力，由於人們並未意識到自己優於動物，所以殺害動物曾被視作必須贖罪的錯誤。所有與「非生產性支出」、與無益處的毀壞有關的踰越行為，都表明與神聖有曖昧不清的關係。神聖既令人害怕又吸引人，就像死亡。與死亡暴力有關的情色暴力指出了個體不連續性（我們彼此相異且互為外在，不可能融合在一起）的基本憧憬，那就是成為無個性的連續性，然而這只有死亡能達成（如果它是絕對的去個人化）。更簡單而言，就繁殖角度來看，個體的死亡有利於種族的生存與繁榮。歡愉和痛苦齊聚於同一內在經驗中，愛情與死亡並肩。事實

上，無論有形或無形，死亡都是最極致的暴力，是聖潔的恐怖和莊嚴的蠱惑。腐爛是一種生理上的紊亂，就像一個非常有效的無聲暴力：屍體的腐爛帶來「暴力，這種暴力不僅毀滅一個人，還毀滅所有的人」<sup>[35]</sup>。因此，對遠古祖先來說，埋葬屍體首先不是一個脫離動物性掠食的舉動；巴塔耶認為，這個舉動就像某種能阻止此一暴力、預防傳染威脅的方法。亡者被埋起來，不再存於地面，損毀之、使之分解的暴力表面上對人再也沒有影響：「對存活下來的人來說，亡者是危險的：若他們必須掩埋他，這不是為了庇護他，而是要讓他們自己避開這種『傳染』。」<sup>[36]</sup>

禁令與違犯（例如婚姻與賣淫）是不可分割的，為社會秩序所用。因此，所有的暴力都是某種基本規則的超越，但絕不會危害到此一規則。如同生命永無止盡的盲目運動（它會導致大量且繁重的能量消耗），暴力會全面限制現實與存在。若暴力如此可怕，那麼人類早就已經消失，或早就不再使用暴力：因此，暴力是人類境況的一部份。

只有與力量結合，才有可能出現暴力：粗暴的人擁有並倚靠其力量和團體的權能；如果不是如此，他們應該會克制此一猛烈的狂暴。卡內提（Canetti）認為，群眾的主要特質就是增生，陶醉於儘可能擴展至最多的人，他稱之為開放性群眾（*masse ouverte*），不同於封閉性群眾（*masse fermée*），後者是有侷限的、穩定的，重視的是強度而非密度，例如教派。由於數量大幅增加，「不穩定形成」<sup>[37]</sup>的開放性群眾以為數量越多，就越有機會避開衰落。然而，犯罪時，群眾越廣大，不會受到處分的感覺就越強烈：參與暴力行動的人數眾多，這個決定性因素讓每一個人都能輕易自我辯解<sup>[38]</sup>。當有一大群人參與同一行動，每個人都會因其他人的參與而強化其選擇，並認為這是正確的：有這麼多人為了同一目的而聚集在一起，所以是不會錯的<sup>[39]</sup>！粗暴的群眾在其「破壞性的狂怒」<sup>[40]</sup>中，首先想要的是猛烈出擊並大肆喧嚷。他們的暴力必須被聽到，卡內提甚至明確解釋「碎裂聲就是事物的鼓掌聲」<sup>[41]</sup>破壞的噪音

響起，就像在確認目標的正確性。這事批准了，這很明顯……。此一揭幕式的喧鬧（破碎的玻璃窗、焚燒的房子、打碎的物品）像回音般，傳達了對敵人物體的憤怒破壞，這些物體被視為阻礙其擴張的限制，必須加以擺脫：「對毫不掩飾的群眾來說，一切都像是巴士底監獄。」<sup>[42]</sup> 儘管卡內提清楚區分了大眾與獵捕者（較小型的團體、有規律的「行動單位」，例如狩獵團體，這是群眾的原型和雛形）<sup>[43]</sup>，這是以謀殺為目標的暫時性組織，隨後就會解散，它存在的唯一理由就是殘忍屠殺毫無抵抗能力的受害者。此一大眾制裁是最盲目的同謀形式，證明「絕大多數的人無法抗拒無危險性的謀殺」<sup>[44]</sup>，就此來看，他們會毫不遲疑地組成註定失敗的自發性群眾。集體犯下的罪行是可被寬恕的：「沒有人被委派為行刑者，殺人的是整個社群。」<sup>[45]</sup> 施暴團體給自己一個驅逐愧疚的絕對權力。

釐清規範與禁令後，其他導致集體暴力的個體暴力因素為何？讓我們從道德進入政治領域。

## 註釋

[23]  
J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale* (1948), Paris, Gallimard, 1983, p. 188.

[24]  
G. Gusdor, *La vertu de force*, Paris, PUF, 1957, p. 81.

[25]  
G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (1830), trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1990, p. 390-392.

[26]  
拉丁文，「我思」之意。

[27]  
在尼古拉斯·雷（N. Ray）於1955年拍攝的電影《養子不教誰之過》（*La Fureur de vivre*）中，有個非常著名的橋段能充分表達這點：剛到小鎮的詹姆斯·狄恩（James Dean）遭不良少年集團老大的忌妒與挑戰，打賭看誰是最後一個從衝向懸崖的車子裡跳出來的人，暗示這場挑戰的勝利者將成為領導者。

[28]  
托爾斯泰（Tolstoï）的小說《主與僕》（*Maître et serviteur*）可用來闡明此一主奴辯證法：在一場可怕的暴風雪中，主人荒謬地執意要決定雪橇的方向，然而知道回家路徑的卻是僕人。命令與服從的關係應該要反過來。此一錯誤的悲劇性後果是，主人抱住僕人讓他取暖，自己卻死了，僕人則活了下來。主人犧牲了自己，因為他明白真理在於尊重他人。

[29]

R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 28.

[30]

*Ibid.*, p. 44.

[31]

M. Weber, *Le savant et le politique*, (1919), trad. fr. J. Freund, Paris, Plon, 1959, p. 100-101.

[32]

R. Girard, *op. cit.*, p. 14.

[33]

*Ibid.*, p. 44.

[34]

G. Bataille, *L'érotisme* (1957), Paris, Minuit, 1985, p. 55.

[35]

G. Bataille, *op. cit.*, p. 50.

[36]

*Ibid.*, p. 53.

[37]

E. Canetti, *Masse et puissance* (1960), Paris, Gallimard, 2006, p. 13.

[38]

這個託辭通常用於集體強暴事件上，是陰險的「惑人手段」：個體不會懷疑自己，因為他不是唯一這麼做的人。

[39]

這種確認性讓美國於十九世紀採用私刑（loi de Lynch），准許抓住現行犯的團體無須經其他判決，就能立即處決之。Lynchage 這個字用來指稱此一簡易程序。

[40]

E. Canetti, *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 16.

[41]

*Ibid.*

[42]

E. Canetti, *Masse et puissance*, *op. cit.*, p. 17.

[43]

1992 年 7 月 22 日法案。

[44]

*Ibid.*, p. 49.

[45]

*Ibid.*, p. 50.

政治暴力的習題





## 抗暴與非暴力，民主與容忍

暴力是否能終結暴力，或者非暴力是唯一可採行的姿態？大家似乎都一致同意，抗暴是唯一在道德上可接受的暴力，例如解放戰爭、正當防衛。所有可辯護的暴力都是一種二次暴力，緊跟在首次暴力之後，必要時可用來預防首次暴力。因此，無節制的抗暴就相當於它所對抗的暴力，會讓情況更為嚴重，而不是解決之，它只是額外的暴力。它讓原始暴力有了正當性：掌權者抗暴的濫用，反倒為它制止的不公正暴力做了辯解。抗暴是為了克制，如同《刑法》中有關正當防衛的條文所規定，回擊必須與攻擊成比例。侵犯並非競標的機會。在史丹利·庫柏力克（Stanley Kubrick）的電影《發條橘子》（*Orange mécanique*, 1971年，改編自安東尼·伯吉斯〔Anthony Burgess〕於1962年完成的小說）裡，主角亞歷克斯（Alex）遭受心理和生理上極度痛苦的粗暴矯正，這場真正的洗腦徹底摧毀了他內在的暴力傾向。亞歷克

斯最後找回他對暴力的慾望，並因曾遭受的沮喪而更為加劇。想要讓極度暴力的人擺脫暴力，此一激進的嘗試相當於一種新的暴力。極端的抗暴會刺激暴力。可接受的暴力與先前的暴力是相對立的，但它奮戰是為了根除暴力，為了一個沒有暴力的世界。我們觀察到兩種境況：一方面，當理性和對話已經不足或不可行、威脅無法阻止侵略者，抗暴就是合法的。因此，警察和士兵只有在危險的情況下，才能毫無預警地開槍。另一方面，當暴力已經發生或無可避免地將出現（而不僅是可能會發生），抗暴就是有理由的。既然如此，非暴力難道不是比抗暴更可取？甘地（Gandhi）是當代重要的非暴力理論家：他認為，所有的暴力使用都是不可接受的，毫無例外。在這種全有或全無的邏輯下，不可能與暴力締結任何協定，也不會有權宜之計：只要有一點暴力，就已經絕對是粗暴者了。非暴力（*ahimsa*）<sup>[46]</sup> 出自對他人無分別的大愛，包括了消極抵抗，但另一方面來說也是積極的：非暴力倚靠的是精神力量和意志，

它能戰勝自身。甘地相信，此一行為並非高等菁英專屬，所有的人都能做到，每個人都能有所作為並發現其本質的深刻真理。此一「宗教」召喚的是一般大眾，而非英雄。儘管如此，怯懦奪走了非暴力的意義；恐懼暴力並非不行動與膽怯的藉口。那些因懼怕死亡或受傷而不回擊暴力的人，是沒有任何價值的：他不是為了好的理由而放棄。甘地認為，執行非暴力需要真正的勇氣：非暴力不是屈從，也不是投降，它是一種堅決、果斷的承諾。

遠在聖雄甘地之前，各宗教就已經有劃時代的非暴力原則。無論我們如何看待基督教，基督曾懇求放棄所有的報復、贊同寬恕、呼籲有人打你的左臉時把右臉也轉給他打，這些都能被視作脫離暴力可怕循環、打破其無限衝力的勇敢嘗試。無論他是先知或偽君子，在此都不重要：滿懷善意的人拒絕像其他人一樣屈從於仇恨或報復的慾望，並展現克制自我的範例。讓我們再次強調，暴力是**便捷**的解決方案：非暴力比暴力還要難做

到。非暴力是一個美好的理想，是所有崇尚民主之公民的祕密願望，因為就連革命的終極目標也是讓暴力消失。但是，這個崇高的目標是有限制的。儘管這是拒絕暴力的唯一一致立場，但可惜的是，這個值得稱讚的態度不能無限期、執拗、不顧一切地保留下來，理由有二，如下：

事實上，非暴力十分無效：要中止不公正的暴力，通常必須使用暴力，即使這個方法本身就是矛盾的，因為它同時表明了暴力的負面性及其工具效用。只憑崇高的情感無法打敗法西斯主義。暴力加劇時，非粗暴者選擇暴力，風險是在確認敵人的暴力時，也可能維持或使之不斷加深。

道德上的異議更為嚴重：身為徹底的非粗暴者，意味著不能援救受害者，而且無論如何都不能成為劊子手的同謀。這個原則性行為最終導致不幫助陷入危險的人。不回擊，就是任其作為，因此就是間接支持。從阿蘭（Alain）於第一次世界大戰後提倡的和平主義（pacifisme），到嬉皮主義的烏托邦世界（代表社會脫離、退縮甚至退

出），這種總是遭到質疑的「不參與」已經被譴責為非自願與罪犯妥協並縱容之。

這個問題帶出另一個更廣泛的問題，那就是民主與容忍之間的關係。容忍被視作一種態度，准許他者有另一種與我們不同的思考和行事方法：若我們將民主定義為一種政治體系，奠基於承認人的權利與自由，也就是能容忍接受相異之處，那麼定義上來說，應要容忍的民主，如何能以各種形式來對抗暴力且不放棄其原則？「不寬容」是否可被容許？我們必須將自由賦予自由的敵人嗎？原則上，民主厭惡使用暴力，直到最後一刻才會不得已使用之。反擊的暴力玷污了多元化的民主理念；但是，多元主義並不包含各種顯然以暴力和仇恨為主的政治形式。最重要的是以維護基本自由之名來限制自由：此一尷尬、惱人的矛盾，構成了當權者的行動，並成為所有政治提問的核心。民主製造了自己的毒藥，它今日孕育的怪物，未來會反咬它。容許所有的自由是一種危險的天真想法。民主可能會因疏忽和矯飾的人道

主義而走上毀滅之路。它脆弱的原因是其運作模式（多元自由、減少控制和監視、尋求公民自主）提供了否定與血腥質疑之的條件。它的力量也是它的弱點。民主不會是暴力的，而是應該要強大的，否則就會消失。借用巴斯卡（Pascal）談論公正時的用語，我們可以說：但願民主強大；但願力量是民主的。

因此，所有蘊含意識型態暴力的論述形式，在民主政體下都是不可接受的，因為民主政體保護的是個人自由。例如，法律規定種族主義不是一項主張，而已經是一項罪行。因此，對某些仇恨的論述來說，並沒有「不可剝奪的表達自由」這個問題，即使這些論述只不過是可能有害的。直接煽動激進仇恨和無故暴力會被完全逐出民主社會。我們能以此清楚評斷 1986 年五月學運的天真口號：「禁止禁令。」的確，減少禁令是一個目標，但是對政治組織的一致運作而言，有一些限制依舊是必要的。容忍是有限的，超越此一限度的代理政體就會有運作上的風險。因此，不尊重

民主政體，而是無限度地向它索求，反而是一種不當對待與放棄。相反地，因為真正喜愛民主政體，才会有分寸且仔細地點綴以禁令；真正的支持，就是渴求一個相對的民主。民主會毫不留情地驅逐反民主的舉止；一項行為不會因可以自由執行，就是完全合理的。民主並非絕對的，而是最大程度或是最理想的。

其他民主運作方式也值得分析。為了不屈從於暴力，我們現代人將衝突儀式化：在沒有縮小歧異的狀況下，將暴力化為和平力量的示範。罷工、遊行、開會（sitting）、佔據場所、杯葛（boycott）、張貼布告、連署、癱瘓交通，這些顯然都是真正的制度化儀式，規則清楚或具有象徵性。透過這些系統化的暴力衝突替代品，抗議者展現了他們的數量和凝聚力。示威遊行尋求被理解並試圖展現如下：「看啊！我們人數眾多且團結一致！」其意圖顯然不是使用暴力，而是象徵性地暗示他們能這麼做！政治遊戲找到抗議群眾自發性暴力的替代品。當預期之外的暴力傾向出

現，或是相互毀滅的能力過度發展時，此一自發性暴力就會被儀式化。

要區分民主與暴力，就必須探討合法暴力。在什麼範圍內，公正可以使用暴力來結束暴力？司法懲處的效果何在？

## 從消滅到監禁

公正和暴力之間的關係令人生疑，因為使用暴力的司法機構應該是結束暴力的典範。涉及死刑時（並非全世界都已經廢除死刑，實際情況遠非如此），司法強制權就變得非常敏感，懲處權和司法制裁的本質一般而言亦然，因為所有的判刑都會使人異化。貝卡利亞（Beccaria, 1738-1794）的《論犯罪與刑罰》（*Des délits et des peines*）揭開了法治思想的革命。儘管同時代的人一致捍衛死刑的威懾作用，但貝卡利亞卻質疑此一影響：對犯錯者有威懾作用的不是懲戒的暴戾性，而是其確實性。因為可以確定的是，罪犯害怕的是系統性地應用罰則，而非刑罰的恐怖特性。制定有損名譽且殘暴的刑罰（包括長時間折磨和酷刑）是無用的。這是死刑遭批判的第一個缺點，秉持的是刑罰效果最小的人道主義原則：儘可能以最不暴力的方式對待罪犯，來獲得對群眾的威懾效果。在此，我們看到萊布尼茲（Leibniz）統御自然的原則：

最小的肇因引發最大的效果。

反對死刑的論點不少，其中最明顯的是死刑遠遠無法達到威懾和嚇阻作用，因為暴怒之中的罪犯不會想到死刑，罪行通常是危機造成的。憤世嫉俗的死刑也代表對人類感到失望。我們無法改變必然是暴力的人：我們只能擺脫他們與其難以矯正的邪惡。要回應犯罪者的暴力（即使是難以置信的暴力），就是讓自己成為罪犯，只有一個細微差異能區分官方與非官方。此一論點也能用來批判私下或個人的司法概念（大眾制裁、私刑、報仇、「自己伸張正義」的行動），這個概念充滿辭彙上的矛盾，因為司法是一個公共制度，以眾人（而非私人）之名進行判決。黑格爾指出懲罰和報仇是不同的，認為復仇性正義的執行「輪到它建構了新的冒犯」<sup>[47]</sup>，會使情況更為惡化，而非解決之，而且只會讓人覺得「這是一種個人行為」。根據聖經「以眼還眼，以牙還牙」的同態復仇法（loi du Talion），報仇可以是「應得的」，但這也無法安撫心靈，只有當法定機構還以公正，

報仇的憤怒才會停止，即使判決不公亦然。

但是，司法暴力也有其歷史，傅科（Foucault）在《規訓與懲罰》（*Surveiller et punir*）中對以下三個階段有非常出色的敘述：

- 直到十八世紀，死刑都是真正的「懲罰派對」（fête punitive）。在大庭廣眾之下，受刑者的身體徹底遭到支解與分散。蒙受痛苦的強度與持續時間和罪行的輕重成比例。達密安（Damien）<sup>[48]</sup>的弑君企圖罪大惡極，是無法抵償的，引發了上演國王「充分權力」的戲碼，透過活生生地肢解罪犯和對他的無情解剖來展示、證明與修復此一充分權力。
- 十八世紀末出現了斷頭台，我們不再展示與分解犯人的身體，而是清晨在監獄的中庭裡，迅速、「匿名」<sup>[49]</sup>、「乾淨地」執行，既未公開亦無觀眾。這種懲戒模式的功能就像法律一樣「抽象」。事實上，由於刑罰

明顯人道化並帶有某種「廉恥」(pudeur)，司法機構笨拙地掩飾消滅人類的羞恥行徑。匆促且無證人的祕密處決，看起來更像是一場謀殺。司法機關不再自傲於以殺害來對抗罪行。跟不上腳步的政治機構感到愧疚或有罪惡感，這顯然是有效廢除死刑的前奏。死刑已然失去所有的意義。這個已作廢的程序自此毫無道理可言。

- 緊接而來的是監獄禁閉的系統化。監獄遠非道德的軟化結果，而是所有罪行和不法行為的唯一答案，這是因應社會整體變化而產生的策略轉變。新目標是社會控制和紀律。一方面承認個體的個人身份，另一方面壓制、監督、編列、分類這些個體，並以圓形監獄的方式分配身體：

整個程序都是為了分區、控制、衡量、訓練個體，使其順從並有用處。監督、訓練、操縱、標記、等級與地位、排

名、檢查、登記，這一切都是使身體屈從、掌控人類多樣性、操縱力量的方法，並於古典時代在醫院、軍隊、學校、團體和工作場所發展起來：這就是「紀律」<sup>[50]</sup>。

監督社會是紀律式監禁的考古基底。懲罰權不再是一種合法暴力，而是異化權的授與：現代司法的運作基礎是節制暴力，以有效的規則及行為預測網絡來取代之。此一複雜計畫的目標是確保公民的服從性。懲罰就是監督。其餘的就是司法的現代挑戰：不以暴力來脫離暴力，也不以粗暴強制的方式來懲罰。但這全然不是抗議者想要的結果。

## 介於自願從屬與抗議式暴力之間的民眾

在抗議之前，我們會先質疑服從性。十六世紀的拉·博埃西（La Boétie）<sup>[51]</sup>就曾憤慨地反對人們任由自己遭單獨一人的殘暴對待，卻毫不抵抗，也不抗議。然而，力量對比顯然對人民有利。雖然服從於力量或魅力型領袖是可理解的，但是第三種形式就令人十分費解：成千的人服從一個懦弱、殘忍、沒有（也不會有）真正能力的領袖。對作者來說，這是極為不正常的。一群人怎麼能容許自己服從單一個人並被迫保持緘默，而且這個人還很卑劣、沒有氣魄？為何歷史上不乏這種政治異化？更廣泛來說，一個生來自由的人憑什麼同意被奴役？百萬人毫無異議地臣服於一個人，這無法以怯懦來解釋。這一切就像是被奴役的主體滿足於其奴隸地位，理由是他們沒有為拒絕受壓迫做任何事。若他們沒有拒絕此一奴隸地位，那是因為他們接受了！這位蒙田（Montaigne）的摯友悲歎，人民因矛盾的屈服而「自割喉

嚨」<sup>[52]</sup>，並因而要承擔自己可悲的境況。此一論點引起軒然大波，因為輿論認為暴君以恐怖和威脅來統治，而非透過任何人民同意的斡旋。一般威信，面對專制者，人民處於不利的地位，無法對抗其至高力量的沈重感：「因此，人民沒有任何選擇，也不可能起義或抵抗，理由是恐懼報復。」在此，暴君被描述成一個懦弱、不偉大、脆弱但殘酷且有害的人。他握有人民願意賦予他的力量和統治權。這種負面權威是矛盾的，因為此一國家賦予的權威損害了它自身利益和福祉。當然，暴君也因其缺點（驕傲、狡猾、諂媚、操縱）而負有責任，但人民卻是有意識地讓不幸有機可乘：為暴力所迫這種事不存在，因為人民確實有數量上的優勢，所以力量在人民這邊。當然，人的本性會將人帶往自由，但是不良的教育和不好的習慣會使其變質，甚至使他忘了獨立的滋味。作者嘲諷的是自己領袖的腐敗國家，以及人民懶惰與被動的傾向。他們的麻木與盲目使他們自身習慣並順從被壓迫的狀態。



儘管暴君暴虐、懦弱，但他如何使所有人都服從於他？人民的迷戀不足以解釋這種自由選擇奴役地位的情況。為了證明這是有意識的放棄，拉·博埃西描述了權力機制。暴政是從屬關係與同謀交織而成的複雜網絡，是一個階級明確且組織分明的金字塔，是一個能隨每一新階層而擴大的結構：一個誘惑六個，六個掌握六百個，六百個監督六千個。這個微妙的依賴組合是同心圓的巧妙調整：每一低階層的野心都會使暴政更持久，並自傲於對暴政的虔誠。基本原則是一小群人看守並強迫極大一群人服從：「暴君如此透過一部分人來奴化另一部分人。」<sup>[53]</sup> 暴君並非我們以為的那樣孤單。他被孤立於權力的頂端，他為臣民編織的關係網絡是如此緊密，使得暴政無意識地源自此一依存性。

拉·博埃西的諷刺小品經常被解讀成鼓動叛亂，它譴責的是暴君的壓迫，而這種壓迫又是人民認可的。托克維爾（Tocqueville）隨後提出「幼稚公民」（*citoyen infantilisé*）一詞，認為人民必須

為其異化負部份責任。然而，此一論著並非論戰文章，它沒有呼籲使用暴力。相反地，它建議人民停止服從，而非起義。只要停止支持暴君，後者自己就會垮台，因為其權力來自眾人的同意。作者並沒有號召刺殺暴君，而是選擇「公民不服從」這項武器：想要獲得解放，人民只需終止執行命令、背棄暴君。要是人民願意，只需忽視掌權者，就可以讓他屈服。授權與解權都操之在民。

與接受異化相反的是抗議式暴力。人民可使用哪些方法對抗國家的濫權？我們能想到的最激烈方式就是革命。這個字源於拉丁文 *revolutus*，「期滿完成」之意，也就是完成一個週期（與天文學中的恆星軌道有關）。革命者認為，只拯救部份社會是難以想像的：完全破壞，才是重建的唯一途徑。體系的異化是無法忍受的，不能只有部份清除。革命通常帶有一個千禧願景，相信接下來要明確建立的是一個公正社會，無論是失落黃金年代的返回，或是一個充滿希望的未來蒞臨。

起義（*révolte*）是一種非正式的暴動，以天

賦人權 (droit naturel) 之名對抗積極人權 (droit positif) 的錯誤。人民激動、自發性地抗議飢餓或匱乏，這些對抗極不公平措施的起義是有目標、有方向的，它們是週期性的運動，是有時空限制的暴力，不帶有任何社會計畫。起義的典範也許能構成革命；但是，對於在某些權威形式之前止步的人來說，這種造反首先是個人的，然而革命的本質是集體的。

相較於這些大規模的暴力，我們是否必須選擇改革之道？拉丁文 *reformare* 意指回到第一個形式。改革是一種修復，近似於政治保守主義，但是改革也有改善之意。改革意在透過協商來避開暴力。對革命派來說，改革派的妥協就是放棄原則；但是，當革命派的論述早已過時，改革主義激進化的「超改革主義」(ultra-réformisme) 就會有效接替之。改革主義尋求透過迂迴但更為平靜的協商途徑來減少社會不公正，並謹慎地拒絕革命。改革主義者認為，暴力對於解決重大社會問題是無用且無效的，除非是要推翻獨裁。

## 極權體系的機制

「極權主義」(totalitarisme) 一詞出現於二十世紀，用來指納粹或史達林式的體系，是一種全新、史無前例的政治統治類型，有別於傳統的專制 (despotisme)、暴政 (tyrannie)、獨裁 (dictature) 等類型。事實上，後三種都是以權威和高壓方式治理的政體，會譴責外顯的自由，特別是運動、行動和表達的自由。但是有一個角落是不可異化的，只要明確保持沈默，就能藏住一個隱密的相異性，那就是思想自由此一內在的自由。相反地，顧名思義，極權主義的目標是全面的，涵蓋它聲稱所領導的一切，甚至是個人的思想：它對意識獨立性非常不滿，無法想像人可以躲到一個非政治化、不受意識型態影響的內在他處。對極權主義來說，只有征服是不夠的，對於它不想消滅的人，還要能使他們的意志信服。中立在此完全不受歡迎。不關心政治、保持沈默與消極，這已經是一種起義。成為一份子或變成敵人。若你不與

我同一邊，你就是在反對我……。

漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）在《極權制度》（*Le Système totalitaire*）<sup>[54]</sup>中表示，納粹主義和史達林主義是兩種十分相似的極權模式。她認為，暴政（如果這是專橫的權力）僅止於消滅反對者，並在最後一批抵抗者完全滅絕後，停止暴力。在極權體制之下，每一個人都是可能的受害者。存在（活在世界上）這個簡單的事實可能已經等同於某種反對形式。極權主義的終極目標不僅止於征服和保有權力、壓制所有的叛亂行為：它還要建立一個完全服從專橫自然法則（對納粹主義與其意識型態來說就是種族階級）或歷史法則（對史達林主義和歷史唯物主義而言）的秩序。此一規劃意味著全面的統治，所有現存的替代性政治都有可能以其相對性打擊極權計畫：這就是為何戰爭是不可避免的，因為其天命就是自我擴展，然而暴政只有封閉在自己的領域內自給自足才能發展，而不是遭外來的偶發衝突削弱了力量。極權主義在好戰主義中達到頂點，暴政則畏縮地自

我退卻。

對此，鄂蘭提出一個傳統命題，這可能也是二十世紀的基本問題：為何數以百萬的人能歸順如此仇恨與野蠻的意識型態？他們是否都是潛在的罪犯，迫不及待要行動？或者，這種大規模的參與源於極其有效的意識型態宣傳？群眾對黨的巨大罪行漠然以待，將這種態度歸咎於對暴力和邪惡的陰暗迷戀，或是歸因於對運動和學說的絕對忠誠、沒有保持批判的距離，這樣合適嗎？鄂蘭認為，在相關群眾中激起此一熱潮的，並非是對罪行的嚮往。雖然宣傳灌輸的效率幾乎無可爭議，但是造成群眾狂熱的主因，是極權運動再次賦予所有人一個身份，此一身份已因二十世紀初期的政治、社會和經濟危機而徹底動搖。由於對理想主義的信任已因失敗而喪失，所以理想主義並非盲目支持的理由，而是對運動的完美認同，甚至能為此犧牲自我。若無成員的頭銜，個體就會失去存在的理由與社會存在的意義。再也無法想像回到過去，像從前一樣作為個人、多餘且無

用的單一現實，回到孤立個體的地位，必須開闢自己的道路、孤獨地發現自己的價值<sup>[55]</sup>。因此，國家準備好要接受黨、恐怖和恐懼，而且不再因而失望，因為它已經將「極權主義對事實和現實的輕蔑」<sup>[56]</sup>內化了。

極權黨派在群眾中密集招募這些被摒除在政治遊戲之外、漠不關心且優柔寡斷的多數人，終結了依存連結的關係（除了對黨的依附），以及對共同利益的關注（尤其是階級利益）。群眾取代了階級。暫時不受政治影響的分散個體切斷了與從前的關係，只能透過對秩序和匿名的熱切渴望才能團結，亦即「對一致性的渴求」<sup>[57]</sup>，只有階級化、有紀律的組織才能提供此一需求。這些人沒有民主經驗，蔑視辯論和制度，甚少關注犯下的暴行，在這些暴力行為中，他們看見的不是醜聞，而是新政治論述的預兆，其直率坦承與方法都是前所未有的。因此，這些群眾非常不眷戀存在。勒朋（Le Bon）已於 1895 年指出，受操縱的群眾蔑視這個最基本的自保本能，輕率衝動地放棄

自己的利益：「如果群眾可以犯下謀殺、縱火及其他罪行，他們也能比單獨的個體做出更多的犧牲和無私行為。」<sup>[58]</sup>雖然這名法國社會學家認為群體會發展出統一的道德形式，並在犧牲奉獻中茁壯，但是德國女哲學家鄂蘭（Arendt）筆下閒散又充滿仇恨的群眾會變得大膽，甚至挑戰常識。

鄂蘭沒有忘記考慮實際的宣傳活動。透過這類活動，那些最赤裸裸的謊言因不斷重複而被人群所接受，例如史達林（Staline）重寫的歷史「忽略」了托洛斯基（Trotsky）。極權主義的宣傳之所成功，是因為它能將其論述予以標準化及大眾化，並將一切政治化，重新定義社會中所有的事實和人們的日常行為，校正「整個生活結構以符合意識型態」<sup>[59]</sup>：有鑑於此，批判極權主義就是**批判一切**，是拒絕所有的社會生活層面、質疑自我。它所謂的科學性也使人著迷，因為確知未來而不會犯錯的領袖實際上履行的是他自己的意圖。鄂蘭舉史達林為例，後者「預言性地」將異端份子定義為「垂死的階級」<sup>[60]</sup>：因此，他們

最終的滅絕使得此一預言成為「事後的不在場證明」<sup>[61]</sup>！或是例如希特勒（Hitler）扮演能洞察未來的預言家，但這些未來實際上都是他已經決定好的：猶太人將把我們推向戰爭……「自此，討論極權獨裁者的預言真相，就像和一位潛在兇手爭論其未來受害者的生死一樣荒謬，因為在屠殺受害者的同時，兇手能迅速提供證據，證明其所言不假」<sup>[62]</sup>。政治權力的暴力能製造它想要的事實，讓現實臣服於幻想，例如一個沒有資本家或猶太人的世界。

雖然極權主義的暴力是有計畫的，但是這項計畫從未實現，也不可能實現。極權體系沒有終點，也就是說，它既不可預測，也無最終目的：「至於可能使運動結束的政治目標，根本不存在。」<sup>[63]</sup> 在統治的絕對必要性之下，它從未完成運動，因為其他必要性會定期出現；它也從未止於它取得的成果，以便從仇恨和暴力中恢復並享受此一偉大的勝利。第三個五年計畫後是第四個，接著是第五個……<sup>[64]</sup>。希特勒則計畫在將猶太人

消滅後，輪到斯拉夫人，然後是其他種族……。他隨後要完全淨化德國的「血統」：「怪物開始吞噬自己的孩子。」<sup>[65]</sup> 經過這些大屠殺後，這種不合理的結構只能自食惡果。這項計畫的目標是無限的霸權，沒有任何辭彙可以描繪。邏輯上，他自殺之前的逃亡就開啟了全面戰爭和自我毀滅。

## 戰爭是暴力的極點

不合時宜的瞬間暴力是一種無節制的爆發，與之截然相反的戰爭則是有結構、經過統籌協調的集中式暴力。儘管戰爭是暴力的頂峰，但它仍是有歷史的。繼秉持榮譽和勇氣概念、被編成法典的戰爭（包括「萬民法」〔droit des gens〕，亦即各民族在發生衝突期間的權利）後，接著是二十世紀全面的世界大戰，然後由「人道」戰爭正式負責阻止種族大屠殺、侵略、獨裁、飢餓與內戰，並搭配所謂的「外科手術式打擊」和解剖刀（例如美國主張的「零死亡」，鼓吹以密集轟炸來破壞物資）。武裝衝突於二十世紀經多項公約（例如有關戰俘的海牙公約、日內瓦公約）重新編纂並納入國際法，因此正義之戰是一種捍衛（即使是間接地），不義之戰則是一種侵犯，聖奧古斯丁（Saint-Augustin）已在其著作《上帝之城》（*La Cité de Dieu*）中提出此一區別。

克勞塞維茲（Clausewitz）建立了後來所謂的

全面戰爭理論，並寫道：「戰爭是一種暴力行為，這種暴力的表達是沒有限制的。」<sup>[66]</sup>為了迅速獲得成果，就必須全面動員、密集進攻。騎士精神非常不利於勝利，因為勝利就是毫不留情地摧毀敵人的武力。戰爭暴力遠非最後的粗暴行動，如同一條著名箴言所說，它是「以其他方法延續的政治」，也就是說，戰爭本身並非目的（為戰爭而戰），而是一種達到政治（而非軍事）目的的方法，這並非冷嘲熱諷；戰爭不是政治的中止，而是媒介。雖然大家都知道此一災難「是最嚴重的邪惡之事」，但是塔瓦基里歐納（Tavaglione）指出，我們不會說集體殺戮（pogrom）<sup>[67]</sup>和大屠殺是正義的，然而在令人吃驚的道德模糊下，正義之戰這種表達有了意義<sup>[68]</sup>。儘管戰爭被定義成集體暴力的爆發（此時暫不禁止謀殺、偷竊、藐視他人的身體），儘管它本質上不道德，但當它採取的是防衛、抵抗或解放的形式，卻能被視為公正或情有可原的。戰爭倫理預防的是所有的好戰主義，只能接受攸關國家存亡的理由。不過此一戰

爭價值淪為工具，因為它有時成為非法入侵的藉口。相較之下，先發制人並於最後一刻爆發的戰爭，對抗的是僅被視作迫在眉睫的威脅，但預防性戰爭對抗的是潛在的威脅。這兩者的差異很大：為了預先阻止一場衝突，自含糊的懷疑到執行不義的侵略都是很大的風險，然而嚴格來說，若無此一預防行為，這場衝突應該是不會發生的！

要理解現代戰爭，就必須討論核威懾扮演的角色。大規模毀滅性武器的擴散是否讓戰爭成為不可能發生的？我們是否能說，冷戰是能避開災難的熾熱和平？第一個引發重大敵意的國家，很快就會從地圖上消失。原子彈這個終極武器讓各強國處於平等狀態、擁有均等的籌碼。原子戰爭的弔詭在於，這個可能的暴力頂點在辯證上是可超越的。

*À contrario* [69]，當力量均勢消失，我們談論的就是一場不對稱的戰爭，這種戰爭通常會孕育出恐怖主義（或是游擊隊）。當一個強國和一個弱國、或是一個國家和一個組織（小團體）發生衝

突，這些弱國或組織通常會避免不平等且毀滅性的面對面。恐怖主義是貧民的戰術，也是手無寸鐵者的武器。侵略者原本就會將反抗者定位成恐怖份子或破壞份子，例如納粹佔領時期。恐怖份子和抵抗者的區別何在？首先，就像美國九一一事件，恐怖份子會在他人的領土上行事，而抵抗者則在自己的家園內奮戰。再者，抵抗者受到多數人民的支持，即使這些人是沈默的：沒有此一贊同，其行動就沒有合法性。相反地，恐怖份子需要人民的敵意，因為他想要的就是讓民眾害怕，在心理上打擊之，讓他們不安穩。恐怖份子攻擊平民，抵抗者則以敵軍和其硬體設備為目標。除了使用暴力，其他合法手段都不予以考慮，這就是恐怖主義，而非抵抗。生態恐怖主義或網路恐怖主義這類辭彙都是語言的濫用，因為沒有任何暴力行為發生 [70]。相反地，國家恐怖主義是存在的，例如在德勒斯登（Dresde） [71] 或廣島的所作所為。當士兵摧毀某一地區，這就是恐怖主義；若他們攻擊的是一個武裝部隊，那就是戰鬥。

對恐怖份子來說，結果能合理化所有的手段，但就像馬基維利（Machiavel），他忘了手段的殘忍會讓結果失去其潛在的合法性。

武器逐漸機械化，士兵成了工程師，戰場消失了。遠距轟炸變成系統性的組織，也將整個地方轉變成沒有高低起伏而充滿危險的平面，死亡無所不在，行動舞台也擴大了。遠距殺戮克服了空間限制：可以攻擊我不在現場的地方（就像昔日的投石器或大砲），暴力倍增。在徒手戰鬥中，每個攻擊者都知道，進攻就會暴露自己，也會讓自己遭到遠距攻擊；這就是為何自古以來，我們就夢想著要人為加長距離，從遠方攻擊。勒華－顧弘（Leroi-Gourhan）在《手勢及話語》（*Le Geste et la parole*）一書中以大頭棒或短棍為例，將武器和工具視為器官的延伸。去空間化的現代暴力實現了人類這個古老的遠距行動幻想，就像我們可在魔術中見到的刺扎人像、詛咒等魔法。然而，那些親手屠殺受害者的人與其罪行合為一體，可能難以從中脫離<sup>[72]</sup>。相反地，從遠方用槍、大砲

或飛彈進行殺害的人，能力圖讓自己感覺良好，甚至為自己辯解，因為他遠離現場，而且他完成的是一項技術動作。索夫斯基（Sofsky）認為：「武器的機械化讓個人暴力越來越多餘……。人類以製造出來的物件代表其身體暴力。」<sup>[73]</sup>由於並非罪犯，我們能依優先次序發動死亡機器。轟炸和割喉大為不同。應用到戰爭的高科技會沖淡、甚至解除了這份責任，讓罪行變成抽象的。



## 屠殺、種族滅絕、死亡集中營

理論上，戰爭是兩軍對峙。實際上，交戰者之一偶爾會力圖造成平民百姓或特定種族的大量死亡。有時，系統性的屠殺和掠奪再也不夠：種族滅絕的邏輯因而出現，其極致就是「滅絕營」這個不祥的當代發明。鄂蘭旁聽了轟動一時的艾希曼（Eichmann）審判，並在《耶路撒冷的艾希曼：邪惡的平庸性》（*Eichmann à Jérusalem: Rapport sur la banalité du Mal*, 1963）中，分析這名於1961年在耶路撒冷出庭受審的「最終解決」安排者。她解釋，與公眾輿論的期待不同，這位納粹要人並非暴虐血腥、精神極度不正常的罪犯：他不是一個殘酷的施刑者，而只是一個平庸的公務員。他的殘暴在於其平庸性、沈重的乏味平淡，尤其是他帶著虔誠和冷淡執行他所謂的責任。他絕對服從上級的命令，沒有靈魂和良知上的顧慮，有條不紊地將 Shoah<sup>[74]</sup> 歸為後勤支援的問題，無關乎任何道德命題。艾希曼毫不遲疑地在法官面前曲解並炫

耀康德的絕對命令。當邪惡不再是邪惡，當它試圖以非道德（*amoralité*）來躲避不道德（*immoralité*）的控訴，它就成了絕對的。艾希曼既非瘋子，也不是狂熱的崇拜者，有的只是可悲的野心，他看起來不像有暴力傾向的人：他的野蠻行為與官僚主義有關（鄂蘭稱之為「辦公室罪犯」）。我們看到的是一個大規模罪行的技術員，一位「專家」<sup>[75]</sup>。這本書引起軒然大波，除了各種不滿，鄂蘭還被指責賦予此一恐怖罪行的計畫者過多人性，以淡化這項罪行。然而她指出，若我們將所有的劊子手都看作嗜血的病態，很輕易就能解決邪惡的問題；若我們理解艾希曼禁止自己去判斷，明白他避免質疑結果，成為純粹手段的工具，就更能彰顯他的無人性。良知的特性是不應該在其行為中，逃避質疑所追隨的道德目的。自願工具化使劊子手失去尊嚴，就像受害者失去尊嚴一樣。鄂蘭認為，每個人都有責任拒絕服從荒謬或惡劣的命令，因為「服從，就是支持」。艾希曼冷酷地批准種族滅絕計畫，這並沒有減緩他的罪行。總

而言之，這名屠殺主謀的心理顯然與親自執行這些暴行的納粹親衛隊（SS）不同；決策者和執行者、領導者和履行者，這兩者彰顯出來的邪惡與暴力邏輯是不同的，鄂蘭並不打算研究連環殺手（本性難改之兇手）的人格。

納粹主義是無人性的（inhuman），但決不是**非人性的**（non-human）：可惜的是，激進的仇恨是人的潛能，極度的暴力是人性，而且是非常的人性。我們不會以「納粹是兇殘的野獸」為理由來解釋滅絕的意願。野狼也不太高興被比喻成「人類對其同類來說就像一頭狼」……。將殘暴簡化為人性的喪失，永遠會阻止我們發現原因。野蠻（sauvagerie）是動物性、低於人類的，未開化（barbarie）的先決條件則是背棄文明。

滅絕營是暴力的極端表現，用意在於密集謀殺，也嘗試實驗讓人過著長期折磨的生活。滅絕營將被驅逐的人和所有的痛苦形式集中起來，目的就是要讓人受苦、受辱（污穢的營房、不堪的飲食、破爛的衣服等等），並成為遭劊子手虐待的

工具。這些人類極限的經驗摧毀了人格，在肉體被摧毀之前就失去了自我，並在這世上建構了一個「一切都有可能」的地獄<sup>[76]</sup>，無人能解釋這些所作所為。滅絕營的過度暴力旨在摧毀個體的獨特性，「將人類變成活屍」<sup>[77]</sup>。使人感到羞辱的衣著、光頭、紋刺的號碼，這種大規模的個體無差別化是人類最大程度的統一化，將行為的自發性簡化成機械性、可預期的反應行為，因為一切都相同：「因此，一切都不留痕跡，除了長著一張人臉的醜陋木偶，每一個都像巴夫洛夫（Pavlov）實驗裡的狗<sup>[78]</sup>。」<sup>[79]</sup>隨之而來的是人的雙重消失：納粹以受害者的臉孔來壓制人性，同時也摧毀了他們自己的人性。人性的喪失從不曾是單方面的。

難以描述的滅絕營是一個絕對的非社會，是一種反社會、一個完全顛倒的社群：在此，法律允許犯罪，贓物取代了財產，暴虐者領導負責的人，醫生進行殺害而非照料，仇恨取代了社會關係，死亡的價值高於生命。它代表了暴行的極致，在同一時空中匯集並濃縮了絕大多數的暴力

形式，讓無反抗能力的受害者蒙受這些暴力，這與戰爭或一對一的格鬥完全不同：犯罪、酷刑、痛毆、羞辱、毀傷肢體、強暴等等。當然，血腥屠殺一直都存在，但是滅絕營的發明源於當代的全面性戰爭。這裡充滿了背信棄義，而且盡可能不在此發生流血事件，瓦斯室及隨後的火化代表了此一病態的連環謀殺幻想，不想讓死亡與流血沾上邊，彷彿只因為這是它想要的，似乎觸碰到受害者是骯髒的。對科岡（Kogon）來說，「奧茲維辛（Auschwitz）令人窒息的大型設備」<sup>[80]</sup>意在讓集中營裡的犯人覺得自己再也沒有任何價值、已經變成了物品或動物，再也沒有任何人或組織會賦予即使只有一點點的重要性：「發現自此完全變成無用、毫無價值的，這不僅是最難受的外在境況，還牽扯到道德因素，這個想法對那些生病的人有很大的影響。」<sup>[81]</sup> 心理上的崩潰先於肉體上的死亡。普里莫·萊維（Primo Lévi）敘述了一樁難以忘懷的事件：他問一名納粹份子為何禁止他以窗台上的冰塊止渴，這名納粹黨人反駁：「在

這裡沒有為什麼。」<sup>[82]</sup> 集中營為囚犯營造了一個「瘋狂且不真實、顯然毫無目的的氣氛」<sup>[83]</sup>，但是它的最終目的並非如此荒誕：鄂蘭認為，它想要的不僅是消滅幾百萬人，因為它也是一個訓練營，意在將平凡人（無論自小所受教育為何）轉變成沒有感覺、不顧一切的罪犯。這種意識型態利用反常假設來維持其一致性，堪比精神病患的心理結構，並在此獲得堅決維護：「若囚犯都是害蟲，當然應該用毒氣殺死他們。」<sup>[84]</sup> 就像極權主義導向戰爭，它也必然會建造集中營。無論「滅絕」是以「勞動」<sup>[85]</sup> 第三部份的標題，來自蘇聯集中營的正式名稱「勞動改造營」。）、瓦斯、寒冷或飢餓等方式執行，死亡營和古拉格都不是歷史的意外，而是激進意識型態的致命後果。

## 尾聲：暴力是否為歷史的動力？

暴力是否是歷史的動力、主軸及導線？或是像和平、工作、宗教一樣，是事件發生過程中的元素之一？歷史的進展是否由衝突所推動？我們能否從暴力此一混亂的倒退中，取得全面的進步？經過前幾章節的討論，我們很難再問暴力是否為歷史事實的催化劑。然而，許多哲學家（而且為數不少）已經有此想法：康德（Kant）贊同<sup>[86]</sup>支配人際關係的「孤僻之社交性」（*l'insociable sociabilité*）（意圖尋求同胞的陪同，但厭惡服從社交規則）最終促成了種族的普遍進步。社會競爭和野心促使其勞動並發展才能，同時根除粗魯本性。因此，性格上的不相容加上共同生活的意願就有了成果。每一個人都有自己的個人目標，但也都必須實現普遍目標：歷史的前進順序弔詭地來自個體自私利益的紊亂。

恩格斯（Engels）認為，暴力並非動力，而是歷史的「助產士」，「所有的舊社會都懷著一個新

社會」<sup>[87]</sup>。僅有暴力行為，不會造成歷史變化；而是經濟和社會條件在特定時刻要求使用暴力，以便從其孕育的轉變中「接生」這些變化。每一個社會都會產生其經濟所需的暴力，此一暴力形式由生產關係來決定：戰艦是「移動的工廠」，一個「宏偉的現代工業樣本」<sup>[88]</sup>。暴力的實踐不會奇蹟似地造成社會繁榮和進步；而是這些透過暴力實現的正面轉變。造成進步的是這些暴力效應，而非暴力本身。

暴力先天上是破壞性的，但能有條件地呈現出創造性。抵抗壓迫或是對踰越者發怒時，暴力會拒絕任何的不容許，並想像一個沒有異化的世界。用於理性和自由的辯證實踐克服了矛盾和否定的否定，並在積極融合中超越反命題。例如，法律的進步通常來自先前的暴力，就像法國大革命之後的 1789 年《人權和公民權宣言》（*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*），或是拿破崙（Napoléon）在征戰後頒佈的法典。合理的法案甚少是直接設立的：它會繼與其相對之事物而出現，

利用暴力來超越暴力。若我們將此一論述普及化，就會顯得危險：為了未來世代的幸福，則過去、現在和未來的人性悲劇是必要的！這就會讓歷史上所有的過度暴行有了正當性……。因此，為了避免讚許這些暴行，我們必須明確表述：說暴力只不過是一個**過渡階段**，這是錯誤的；說暴力是一種**媒介**，這是恰當的。暴力本身永遠不會是目的，但它至少是一種**手段**。相反地，若解放性暴力不曉得要停止並化身為與世界的關係，就會從多產會變成不孕。從前的受害者屈服於誘惑，成為新的劊子手。合法暴力是短暫且毫無喜悅可言的：它專注於一個它無法從中倖免的目標，並局限在一場一旦戰鬥結束就會自動毀滅的運動裡。

註釋

[46]  
*ahimsa* 是梵文。

[47]  
G. W. F. Hegel, *Propédeutique philosophique* (1809-1811), trad. fr. M. de Gandillac, Paris, Minuit, 1963, 1<sup>er</sup> cours, § 21, p. 53.

[48]  
譯註：因試圖行刺法王路易十五而遭車裂之刑。

[49]  
譯註：義大利文「匿名」之意。

[50]  
M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), Paris, Gallimard, 1989, 4<sup>e</sup> de couverture.

[51]  
La Boétie, *Discours de la servitude volontaire* (1553), Paris, Flammarion, 1983.

[52]  
La Boétie, *op. cit.*, p. 136.

[53]  
La Boétie, *op. cit.*, p. 164.

[54]  
H. Arendt, *Le Système totalitaire* (1951), trad. fr. J.-L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Paris, Seuil, 2002.

[55]  
關於此一參與之謎，還有很多其他詮釋並沒有被鄂蘭採用。例如，某一精神分析學派解釋對領袖的絕對服從是因為民眾幼稚化，潛意識因而需要一位父親，也就是導師、「民眾的小父親」。

[56]  
H. Arendt, *Le Système totalitaire*, *op. cit.*, p. 21.

[57]  
H. Arendt, *Le Système totalitaire*, *op. cit.*, p. 109.

[58]  
G. Le Bon, *Psychologie des foules* (1895), Paris, PUF, 1995, p. 29-30.

[59]  
H. Arendt, *Le Système totalitaire*, *op. cit.*, p. 125.

[60]  
*Ibid.*, p. 104.

[61]  
*Ibid.*

[62]  
*Ibid.*, p. 104-105.

[63]  
H. Arendt, *Le Système totalitaire*, *op. cit.*, p. 69.

[64]  
譯註：指史達林推行的經濟計畫，每五年為一期，從 1928 年至 1991 年共有十三個五年計畫。

[65]  
*Ibid.*, p. 40.

[66]  
K. von Clausewitz, *De la guerre* (1832), trad. fr. D. Naville, Paris, Minuit, 1955, p. 53.

[67]  
譯註：pogrom 這個字源於俄文，主要指帝俄時期的反猶太運動，也用來形容針對特定族群、宗教團體等發起的騷亂。

[68]  
N. Tavaglione, *Le dilemme du soldat. Guerre juste et prohibition du meurtre*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 51.

[69]  
譯註：拉丁文，意指「相反地」。

[70]  
*Cf. 1<sup>re</sup> partie.*

[71]  
譯註：指 1945 年的德勒斯登地毯式轟炸。

[72]

1994年發生在盧安達的種族滅絕以大砍刀和板釘為武器，讓所有的劊子手都無法擺脫罪行，然而當時槍枝應該已經十分普遍。

[73]

W. Sofsky, *Traité de la violence* (1996), trad. fr. B. Lortholary, Paris, Gallimard, 1998, p. 33.

[74]

譯註：納粹屠殺猶太人。

[75]

這是一部電影的標題，由布勞曼（R. Brauman）和希文（E. Sivan）共同執導於1999年，講述這場審判。

[76]

D. Rousset, *L'univers concentrationnaire*, Paris, Pavois, 1946, p. 181.

[77]

H. Arendt, *op. cit.*, p. 267.

[78]

譯註：俄國著名生理學暨心理學醫師的古典制約實驗，以狗為對象，進行條件反射的實驗。

[79]

*Ibid.*, p. 271.

[80]

K. Kogon, *L'État SS. Le système des camps de concentration allemands* (1946), Paris, Seuil, 1970, p. 176.

[81]

*Ibid.*, p. 145.

[82]

P. Levi, *Si c'est un homme* (1947), trad. fr. M. Schruoffenegger, Paris, Julliard, 2001, p. 29.

[83]

H. Arendt, *op. cit.*, p. 254.

[84]

*Ibid.*, p. 275.

[85]

這是索忍尼辛（Soljenitsyne）《古拉格群島》（*L'Archipel du Goulag*）。

[86]

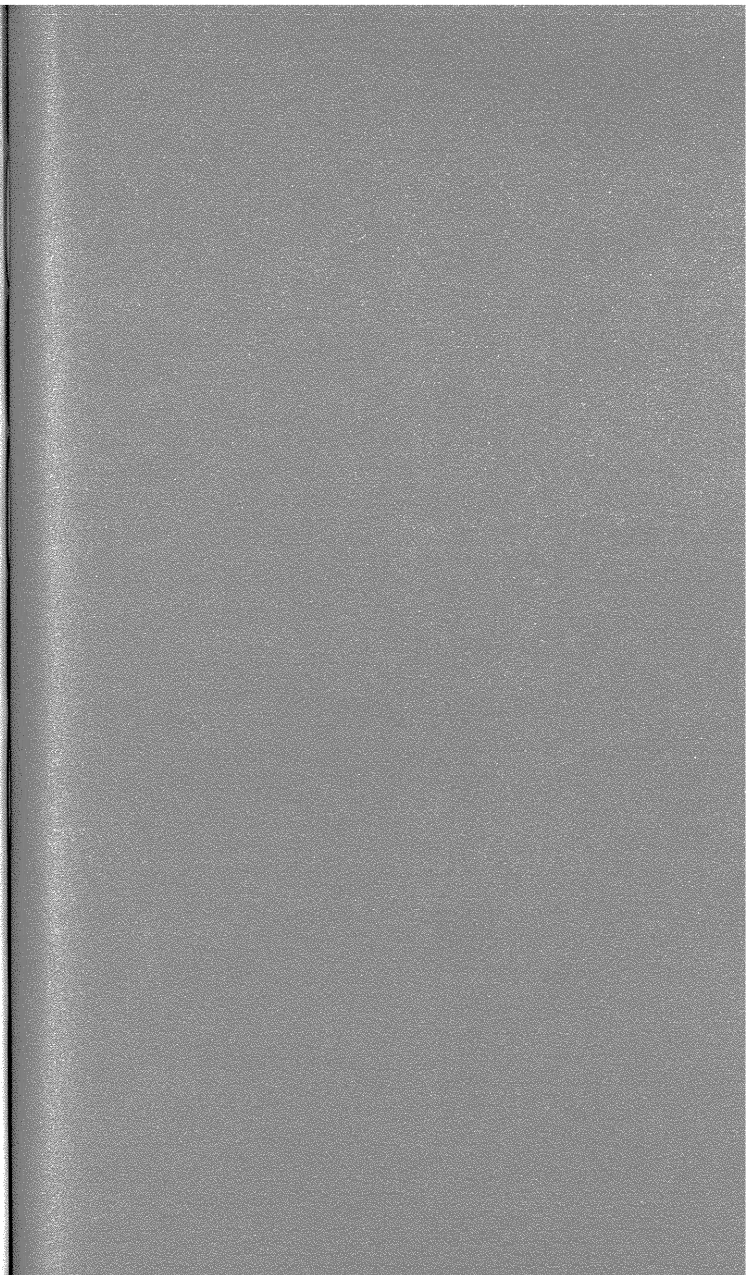
E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784), trad. fr. J. M. Muglioni, Paris, Bordas, 1993, 4<sup>e</sup> prop., p. 14-15.

[87]

F. Engels, *L'anti-Dürhing* (1877), trad. fr. E. Bottigelli, Paris, Éditions Sociales, 1950, p. 216.

[88]

*Ibid.*, p. 205.





# 文章與評論

TEXTES ET COMMENTAIRES

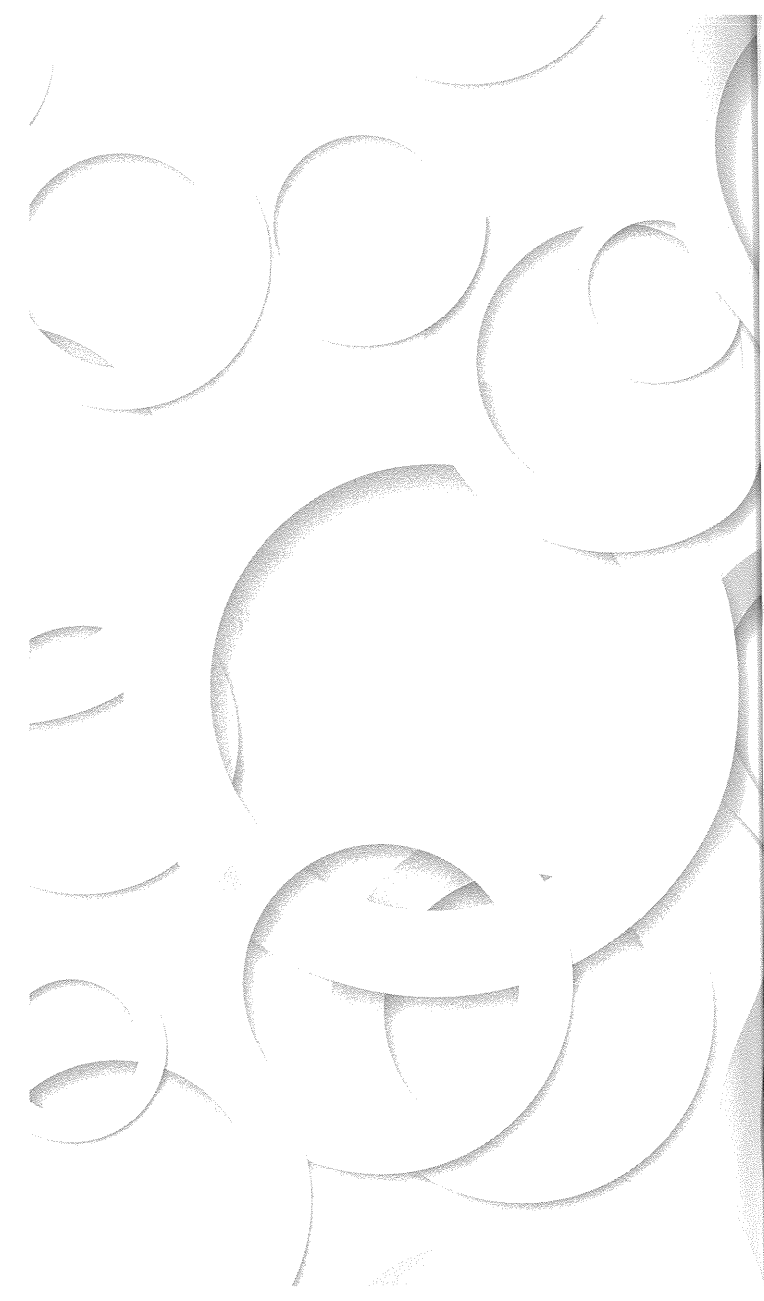
---

文章 1

湯瑪斯·霍布斯

《利維坦》

〈論人類幸福與苦難的自然狀態〉<sup>[89]</sup>



---

自然讓人類在身體和心思方面的能力都是平等的，儘管有時某一個人的身體顯然比另一個人更強壯，或是心思比另一個人更敏捷，但是仔細思考一下，這兩個人之間的差異並沒有大到會使其中一人因而能要求更多利益，而且這份利益是另一個人無法像他一樣要求的。就體力而言，最弱的人只需運用密謀，或是與其他面對相同危險的人結成聯盟，就有足夠的力量殺死最強的人……。

能力的平等會產生相同的實現意圖之希望。因此，如果有兩個人想要同一件東西，卻又無法共享，他們就成了敵人，並且會為了達到目的（主要是自保本能，但有時僅是為了自己的樂趣）而致力消滅或征服對方。這就出現了一種情況，若侵犯者最畏懼的只是另一個人的個人力量，若有一個人劃分、散佈、建立或擁有一個他中意的地點，我們就能猜想其他人可能會聯合起來，前來剝奪他的勞動成果、生命或自由。侵犯者也會面

臨來自他人的相同危險。

由於這種相互猜疑，擔心自身安全的人除了先發制人，沒有其他更合理的自保方式，也就是用武力或計謀來儘可能長期控制最多的人，直到沒有其他足夠強大的力量能危害他為止：這只不過是他自我保護所需，一般來說是允許的。有些人樂於在征服中欣賞自己的力量，這已經超出自保所需，以致於其他安分守己的人若沒有以侵略方式來擴張勢力，就無法長期僅依靠防衛來生存。因此，將統治人類的支配權擴大，對於一個人的自保是必要的，必須允許之。

同樣的，若沒有任何權能可使大家服從其權威，人與人相處就不會有喜樂（而是會極度厭惡）。因為，每一個人都希望周遭的人對自己的評價與他對自己的評價是相同的，只要有一點點輕視或低估的跡象，自然就會力求儘可能大膽（對那些無法以共同權能來相互尊重的人而言，此一動機足以讓他們相互殘殺）以力量逼迫蔑視者給予更高的評價，並以殺一儆百的方式迫使他人就範。

因此，我們可在人類的天性中發現三種造成紛爭的主要原因：首先是競爭，其次是猜疑，最後是榮耀。

第一種原因讓人為了利益而相互攻擊，第二種是求安全，第三則是為了名譽。第一種情況會使用暴力去奴役其他男女、小孩與牲畜；第二種則是為了捍衛之；第三種的起因卻是諸如一言一笑、不同意見等瑣碎小事，以及其他任何輕視其價值的跡象，無論是直接針對他們本人，或是反過來涉及其親友、國家、職業或名聲。

有鑑於此，很顯然地，若無共同權能來懾服眾人，人們就會處於所謂的戰爭狀態；而且這是一場每個人對每個人的戰爭。事實上，戰爭不僅涉及戰役或戰鬥行為，也包括發生戰役時，對立衝突之意願普遍為人所知的期間內；因此，討論戰爭的本質時必須考慮時間概念，如同在考慮氣候的性質一樣。因為，正如惡劣氣候的趨向不在於一兩場暴風雨，而是維持數日的壞天氣，戰爭的本質也不在於真實的戰役，而是在整個無和平

保障期間，眾所周知的戰鬥準備。其他則是和平時期。

因此，人人在戰爭期間都相互為敵，而無論戰爭的前因後果為何，同樣的情況也會發生在人們只能依靠自身力量和個人創造來自保的時期。在這種情況下，任何作為都是不存在的，因為成果無法確定：因此，農耕、航海、以海路進口商品都是不可能的；再也沒有寬敞的建築、能托抬與移動需花費巨大力氣之物件的器械；對地貌的認知、時間的衡量都不存在，沒有藝術、文學，更別提社會了；總而言之，人們會持續處於恐懼、暴力死亡威脅之下，人類生活會變得孤獨、貧窮、艱困、粗俗且短暫。

對一個沒有好好考慮這些事情的人來說，天性可以使人如此分歧、相互攻擊和摧毀，可能顯得很奇怪；因此，他可能不會相信此一根據激情而推斷出來的結論，而且也許渴望能以經驗來實證之。那麼我們就讓他好好考慮一下自己的狀況：外出旅行時，他必須武裝自己並設法結伴同行；

就寢時必須拴門；即使是在自己家裡，也必須把箱子鎖好，然而他很清楚有法律和武裝官員能懲治對他造成損失的一切傷害。他武裝旅行時，對自己的同類有何看法？他拴門時，對自己的同胞有什麼想法？他鎖箱子時，又是如何看待自己的孩子和僕人？他以行動對人類做出的控訴，不就像我以文字攻訐一樣？然而我們都沒有指責人類的天性。人的慾望及其他激情本身都是無罪的，從這些激情中產生的行為亦然，直到法律宣告這些行為都是禁止的。若沒有制定法律，我們對這些禁令就一無所知，但除非我們同意頒佈法律的人，否則也無法制定任何法律。

也許有人會認為，這種時代和戰爭狀態不曾存在過；我相信這也並非普世都有的狀況：但是，有許多地方目前仍以這種方式在生活……。無論如何，從前生活在和平統治之下的人，其生活模式會因內戰而惡化，由此我們可看出，生活中若無任何需要畏懼的共同權能，生活會變成什麼模樣。儘管沒有任何一個時代曾出現人人相互為敵

的戰爭狀態，但無論何時，國王和至高統治者由於具備獨立性，因此總是相互猜忌、保持著戰鬥姿態，他們的武器彼此對指、目光相互注視，他們在王國邊境建築要塞、派軍駐紮、架設大砲、不斷派遣間諜刺探鄰國，這就是戰爭狀態。然而，由於他們用這些方式來維持臣民的作為，因此沒有出現總是伴隨著個人自由而出現的不幸。

這種人人為敵的戰爭也會產生一種後果，那就是沒有什麼可以是不公正的。良善與邪惡、公正與否的概念在此都不存在。沒有共同權能，就沒有法律；沒有法律，就沒有所謂的不公正。力量與欺騙都是戰爭時期的基本美德。公正與不公正皆非生理和心理官能。如果它們是這類官能，那麼當人獨處於世，它們就會像激情和感覺一樣存於人身上。但它們都是群居者的特質，不屬於獨處者。這種結果也來自於「既無財產與權力，也沒有你我之分」的境況，每個人獲得東西後，能保有這東西多久，就能擁有這東西多久。這造就了人類因天性而真正身處的不幸境況，但這是

有機會脫離的，這一部份要靠激情，另一部份則要靠理性。

使人類傾向於和平的那些激情，是對死亡的恐懼、對舒適生活所需之事物的慾望，以及勤勞取得這一切的希望。理性則提出人們會同意、恰當的和平條件，這些條件也稱作自然法則。

## 自然狀態下的暴力

無止盡的內戰不僅撕裂了英國，更造成英王查理一世（Charles 1<sup>st</sup>）於 1649 年被處決。霍布斯於 1640 年流亡法國，直到 1651 年出版《利維坦》後，才回到英國。他見證了這場自相殘殺的鬥爭，這場戰爭將教會和國家、精神權力和世俗權力之間的關係問題帶到最高點。《利維坦》是這位英國思想家最有系統的著作，集前幾部作品之大成，包括 1642 年的《論公民或政治的基礎》（*De Cive*）一書。《利維坦》首先談論人與其本性（第一部份〈論人類〉）：研究人的基本激情讓我們得以論述由此必然會產生的政治問題，因為我們必須處理人的身份問題，才能建立社會體。霍布斯逐一檢視人的各個層面，而且越來越複雜，直到最完善的

能力或官能：首先是感覺、想像，接著是話語、理性、科學、智識美德、道德、宗教、政治。這些描述就像機械式的唯物主義，讀者彷彿見證了人類在歷史與其進展上的旅程，或是參與了個人的歷程（個人首先有了感知，接著會說話、推理、組織安排）。人類在我們眼前逐漸茁壯，此一人類學接著導向政治問題（第二部份〈論國家〉），以人類本質與其固有之暴力的理論為基礎，討論政治權力的功能。第三部份〈論基督教體系的國家〉和第四部份〈論黑暗王國〉深入探討神學政治的觀點，第三部份指出，要維繫和平，教會權力就必須服從公民權力<sup>[90]</sup>，第四部份則對天主教教會提出尖銳的指控。我們摘選著名的第十三章，因為這段文本描述了自然狀態下的暴力，這是人類最初且關鍵的境況，之後才能從中推斷出重要結論以建立可行的社會：因此，這是自然和文明的轉折點。這篇文章提出的基本命題可以表達如下：自然狀態下的人類為何會暴力相向？驅使個體互相傷害的先天自發傾向或意圖是什麼？人類的本

質註定會讓人快樂或不幸？

這個章節開頭確認人有雙重基本平等：無論是力量或推理能力，人都是生而平等的。沒有任何人能先天擁有高於他人的權能。霍布斯承認有些人的力量和智力的確比他人更佳，或是更能善用它（「儘管有時某一個人的身體顯然比另一個人更強壯，或是心思比另一個人更敏捷」）；但是這些差異從未重要到能造成境況上的不平等。這些無關緊要、毫無真正影響力的細節，這些人與人之間微不足道的不對稱性，都是非決定性的。因此，缺乏優越性讓每一個人都無法聲稱他有權索求更多的利益。所有容許自己享有特權的意圖都是不恰當的，同時也讓他人有了此一意圖。這種人類權能的普世均等造就了地位和財產的一致。這並非默認的均等，而是對於過度的平均主義。再者，弱者永遠有足夠的力量打敗最強的人，他可以透過奇襲或背叛，或是與其他遭受同樣狀況的人合謀，團結就是力量。沒有人真的弱到一定會被打敗；也沒有人真的強到無所畏懼。

霍布斯的論證策略在於指出，人在自然狀態下是無法生存的，因為不僅有持續不斷的暴力，而且強者和弱者是無法共享的——這使自然狀態較不那麼恐怖，因為戰鬥的結果是確定的，還能終止暴力：弱者不可避免地投降和屈從，這將中止全球性的戰爭。若人與人之間在思考能力與身體潛能方面有明顯的差異，這些戰鬥就會很快產生一個佔上風的人物；一個應該很容易就會浮現的征服者，無論他是以巧妙的詭計或是以野蠻的力量來獲取此一優勢。只有當大家彼此攻擊且不相上下時，才有可能設想出「人人為敵的戰爭」。霍布斯肯定力量和智力在先天的相對平等會有不好的結果：戰鬥會不斷席捲而來，因為結果永遠不會儘速出現，而且每個人都有相同的氣力。這種不可變的無差別會阻礙各種創舉和意圖。事實上，每一個人都會捍衛自己的生活，勝者和敗者將沒有什麼不同：互毆會痛，最強的人會因而變弱或受傷，至少鬥爭結束時是如此……。即使是最弱的人，也能對最強的人造成很多傷害。因



此，人們非常懼怕彼此，因為所有的人（即使是最孱弱、最笨拙的人）都有可能擊敗對手。

因此，有三種天生的激情能啟動暴力機制。第一種是競爭傾向：人們為了相同的物質財產（領地、獵物、武器等等）而加入無止境的鬥爭，因為他們的訴求理由都一樣：「能力的平等會產生相同的實現意圖之希望。」對等的才能會讓主體朝向相似的目標。由於知道自己完全與他人平等，每個人就會憧憬擁有他認為確實應得的有價之物。但是其他人同時也有相同的推論，而且也不想放棄。虛榮和自戀的自我意識會造成對目標的過度競爭：每一個人對自己都有很高的評價，經常會造成「兩個人想要同一件東西」，因而引發衝突。暴力來自各種慾望的匯合。當主體渴求的對象不同，大家都相安無事；暴力危機暫時被排除。可惜的是，被渴求的客體在數量上並非無限，想要的東西常常都是相同的。而且我們通常難以想像好幾個人擁有相同的財產、平均分享，因為數量不足以分給大家（「卻又無法共享」）。能清除所有阻礙的戰

鬥自此就爆發了。但是，當一個人試圖取得他人擁有的財產，他很清楚他可能取得的成功只能使他成為不確定、暫時的擁有者：一旦握有這些財產，他就會取代被他剝奪者的地位，境況也跟後者之前一樣，他將會恐懼來自他人的忌羨侵略。不變的是普遍的猜疑統治。由於輪到他被奪去財產，所以他可能會失去一切，包括他的生命或自由，因為侵略者不僅掠奪他，還會消滅他，理由永遠都是「以防萬一」，以免之後遭到他的報復。危機四伏，利益計算以預防、預測未來事件的形式出現。最好是成為第一個施暴的人，即刻出擊。每一個人都想成為掠食者，才不會變成獵物。未來黯晦不明，現在就開始失去光明了……。為了不受騙並成為刀俎下的魚肉，每個人都要成為狼。這種未雨綢繆的暴力只有一個限制，那就是懾人的至高權能突然湧現。引導此一預防性暴力和攻擊合法性的是自保本能、是天生的生存反應。比起上述的佔有野心和貪慾，這個包括優先自我保護在內的理由更為常見與迫切。這種預先侵略會

促使人首先發動攻擊，但完全沒有違背道德，因為在此我們都處於自然狀態之下，而自然狀態是非道德的，永遠都不會是不道德的：自然的人際關係在善惡之外。如同動物，每一個人都有權自保，以保障他脆弱的安全。霍布斯贊同，對他人公然展現侵略，並非暴力行為的最低標準。個體出於某種預防性的正當防衛，因而會爭先交戰，以免來日被打敗。

這種事先迴避自然會導致過度競爭，因為每一個人（這是暴力的第二個自然因素）對周遭的人都有病態的不信任，認為他們隨時都能做出任何卑劣的行為：廢除了限制，卻開啟了無限的戰役，這是一場無止境的相殘戰爭，因為永遠無法解決。大家做的都還不足以確保其安寧。彷彿這還不夠似的，自戀的動機也加進了至此都還能調適的舉動。有些人顯露出征服的精神，喜歡上毀滅和面對面衝突，對血腥的渴求最後會鼓動他們，並激起其對手頑強的抵抗。結果就是對手相信「無法長期僅依靠防衛來生存」。然而，這些血

腥衝動仍是一種自保本能，只是主旨不同而已。此一 *crescendo*<sup>[91]</sup> 也屬於霍布斯描述自然狀態時的非道德範圍：若我們想儘可能活久一點，那麼造成潛在敵人的最大損失終歸是合理的。最佳的防衛就是攻擊。

最後第三個理由最為抽象，也最屬於心理層面：渴望引人注目，聽到他們承認我們的價值，這就是「榮耀」。名聲帶來的喜悅源於自我形象的優越感和他者的評價。亞里斯多德認為人是「政治性動物」或「公民」，但是霍布斯的看法完全不同，他認為人沒有天生的社交性：「人與人相處就不會有喜樂（而是會極度厭惡）。」因此，只要人們沒有被政治權力、被一個「可使大家服從其權威」的權能所強制，很自然地會對和同胞往來一事感到遲疑。缺乏此類強制性組織，就會訴諸暴力，以便從他人那裡獲得尊敬和讚賞，因為對於認可的追尋是必要的。在這篇文章裡，讀者透過不同的切入點，見證了辯論的政治化。在前政治架構下，我們與他人的關係經常會簡化為試圖以

力量博得他人對我們自尊的外部確認：「每一個人都希望周遭的人對自己的評價與他對自己的評價是相同的。」只要第一眼或評價是負面的、或是有些微失去人望的跡象，自戀的傾向就會讓人出現暴力行為，無一倖免。在這種情況下，沒有人能專心思索其反思意識。

在此，霍布斯簡要說明「三種造成紛爭的主要原因」。除了人在生理和心理上的平等，還有三種天性會讓人很輕易地就陷入激憤喧囂之中：「競爭」意味著對物質財產的覬覦爭奪，讓人變得好戰；「不信任」就是猜疑，不同於信任，是一種永遠恐懼被騙的感覺，無藥可救；「榮耀」或名譽（不限於出名）相當於想要被承認擁有權力或有價值的意圖（這個概念近似黑格爾的認同渴望）。人類為了任一動機而相互爭戰是必然的。這些爭端可以彼此結合與銜接，進一步引起更多不可避免的暴力。

戰爭的確是一種境況（condition），因為霍布斯詳細指出，即使沒有人真的著手執行，這個人

類歷史上的黷武階段也會完全以戰爭暴力的方式展開。為此，霍布斯採用了原創的戰爭理論：這套理論不侷限於實際戰鬥的時期，更描繪出發生衝突之前，深刻影響人與人或民族之間的緊張關係。只需明確出現「眾所周知的戰鬥準備」，就是所謂的戰爭狀態。戰爭不僅意味著具體的武力爆發，還包括戰役發生之前、期間與之後的階段。戰爭絕對是一種暴力，是與世界的關係，是多數人類的存在模式。當鬥爭的確定性獲得證實，當出現嚴重的分歧、感受到威脅，我們就可以說處於戰爭狀態。《利維坦》的作者以氣候來闡明此一想法：與一般大眾的看法相反，「惡劣氣候」指的是長時期的天氣狀態，永遠不會是實際降雨的幾個小時。最合適的做法是把降雨之初、氣候變壞的前兆、氣溫開始下降、烏雲密布的前幾天等都視為特徵；簡言之，這些都是惡劣氣候的一般「趨向」。因此，戰爭的對立面並非沒有衝突，而是一個完全正面的狀態，亦即和平，也就是說，並非是沒有戰爭，而是有真正的平靜、已經確實建立

了和諧。僅粉飾或隱藏暴力，並不足以讓人說這就是和平。

接下來的著名段落概述了人類在自然狀態下的可怕境況，亦即人類的「不幸」，也就是「人人為敵的戰爭」。他在此描述了一段長期的不穩定狀態，這是人類在文明狀態之前的生活，「人們會持續處於恐懼、（沒有間斷的）暴力死亡威脅之下」。從未排除的危險表明人類最重要的均等性，亦即在災難之前都是平等的。自然狀態下的永恆戰爭與內戰（即霍布斯時代蹂躪英國的那場戰爭）極其相似，幾乎令人難以區分：在這兩種情況下，人們「只能依靠自身力量和個人創造來自保」。既然無法依靠任何組織，個體只能單獨保護自己。其安全界線因而受限於體力和計謀；除了自己，他不信賴任何人。這種自我防衛在如此艱困的自然狀態中，形成了悲劇性的孤獨與可恥的遺棄。

這種持久戰爭的結果是災難性的。在這種情況下，沒有人會冒險投注時間和精力到任何活動裡。這種沮喪甚至會繼續發展：最些微的「作為」

成就都是極為不確定的，沒有人能充分發揮其創造力、靈感和好奇心。在勇於設想第一個利益之前，勤勉意識的衝勁就受到阻礙。文明的發展格局不會如此狹小。霍布斯列出一張有說服力的表單，舉出在這種混亂境況下，不可能獲得成果的領域：「農耕」、「航海」、「以海路進口商品」、「建築」、「器械」。因人類勞動努力而出現的少數建設很快就會被摧毀；最微小的經濟成果也會被粗暴無情地掃除；高性能機器的精巧製造是不可能的，因為個體間的衝突會造成系統性的破壞。個體每一次的努力或發展都會立即受到制止，因此他們不再研擬計畫。每一個人人都明白，最微弱的進步願望也有可能被無孔不入的暴力所掃除。在這個多災多難的階段裡，人類的進步甚至不能算是死胎，因為它連胚胎都稱不上：它根本不可能誕生。猶有甚者，所有與經濟有關的勞動都會提前癱瘓，知識運動與藝術生活的根基都會被破壞。若連與需求有關的交易都不可能實現，那就更別提「文學」和「藝術」的發展了，所有的一

般社會關係也都會被扼殺。人類渴望觀察自然、透過合理調查來理解其機制的好奇心先天上就會被阻止。人類因而處於一種難以克服的無知之中，不僅對彼此無知，也對自然現象和物質法則一無所知；他們完全不了解所處的環境，並生活在他們所依賴的大自然影響之下，無法擺脫。霍布斯在此段落最後寫下苦澀、可怕的結論：「人類生活會變得孤獨、貧窮、艱困、粗俗且短暫。」這與盧梭（Rousseau）於一個世紀後提出的論點形成強烈的對比，盧梭認為自然狀態下的人類境況應該是慵懶、無憂、平和、閒散、本性善良的。

霍布斯接著回應懷疑論者針對他的自然戰爭理論所提出的反對意見。相信人性極為敦厚的人道主義者，可能會對「強烈的暴力傾向」提出異議。對霍布斯來說，長期思索這個問題的人很自然地最後只能同意他的論點，而那些只是膚淺談論人性問題的人（「一個沒有好好考慮這些事情的人」），由於不夠深入，所以一定會做出錯誤的判斷。他設想了反對者的看法，但沒有進一步討

論：所有的天性只會是好的、公正的、正面的；本性不會自我否定，也不會想方設法讓人們相互攻擊，因為這違反他們的自保本能。作者提出經驗性論證，希望反對者對於從自身經驗中汲取的定律能更加敏銳：對話者的親身經歷與其人道主義自相矛盾，因為他的日常態度顯示出他對同胞實際上是缺乏信任的。此一脫節是如何產生的？假定的毀謗者會將大門與箱子上鎖，採取一切防範小偷的必要手段，旅行時會武裝自己並配備各種預防措施，「即使是在自己家裡」亦然。有鑑於這些猜疑和審慎的行為，對話者無意識地間接承認了他不信任他者的正直，甚至延伸至人性的素質：「他以行動對人類做出的控訴，不就像我以文字攻訐一樣？」無論是否有意，大家都會相互猜疑。這名受質詢的代表甚至懷疑其孩子與僕人的正直……。那麼，他還能信任誰？在這些境況中，怎麼能認為人都不會蓄意犯罪、懷有惡意？

在此一沈重的觀察後，霍布斯提出一個令人吃驚的細微之處：出乎預料之外，問題不在於對

人性提出道德評判（「我們都沒有指責人類的天性」），因為就定義而言，在自然狀態時，道德觀念尚未出現！只有建立公民身份後的行為，才能被稱為公正或不公正。在自然狀態下，沒有所謂的好與壞：吞噬小羚羊的獅子並沒有罪過，牠只是遵循完全可辨識的自然機制；牠服從的是最基本的自保本能。在法治將倫理規定加諸於激情之前，人類也是如此：「人的慾望及其他激情本身都是無罪的。」霍布斯以非常具現代思想的方式假設，起初是道德禁令發明了會產生犯法行為的違抗和司法禁止。他推翻傳統的道德模式（此一模式的基礎是好壞至上、准許與禁止、相信公正與否都有其價值的自然主義），以柏拉圖的方式看待這些超越社會秩序和文化相對性的實體。因此，這些觀念應該是永恆的真理，就像基督教的道德一樣。事實上，人的行動一直是**非道德的**，與所有的道德考量無關，「直到法律宣告這些行為都是禁止的」。本性無罪，天生的激情不會犯錯。在自然狀態裡，殺戮僅是為了自衛，這從來就不是謀

殺；偷竊是為了努力增加其預期壽命，而非不正地竊取他人的財產。非法性和非法行為是同時出現的，天賦人權和積極人權相互混淆。在政治秩序正式頒佈法律之前，惡習與美德都沒有特徵或意義。這些有重大道德意義且具法律約束力的準則從不是被建立的，而是奠基在聚集者的普遍同意之上。

霍布斯認為，在一個人人只能以力量來保有財產的狀態下，財產權也是不可能建立的，他於文章末尾解釋，當個體再也無法忍受生活在這種狀態下，就會渴望能徹底脫離之。這種脫離的意志同時在主觀和客觀，即在激情與理性上更加強化。此一觀點就是後續章節的論述主題，霍布斯在此建立了他所謂的「自然法則」，透過這些規則，統治者能讓人類擺脫永恆戰爭的絕境，每個人都會向這名掌權者交出他所有的權利和自由，以換得安全。君主以契約為媒介而得以登基，成為所有權力的保管人，其任務和功能就是確保個體自由的協調。全權的權力最終用來控制人固有

的暴力：半權威是一種權宜之計，可能會導致缺乏權威。人們彼此同意放棄對所有事物持有的權利。此一協議一致賦予領導者全權，人們將理性與和平視為優先。這位哲學家宣稱君主是所有臣民的至高無上代表，禁止任何其他決策機構作為媒介，尤其是議會。霍布斯在哲學上合法化了絕對君主政體的官方意識型態，但是他沒有援引宗教論據，而是以實用理性的論點為基礎。他也為使用力量辯護，但是有效地轉為政治層面，因為服從國王的承諾過於脆弱：「協議只不過是空洞的語詞，沒有任何力量能強迫它……，除了從公眾利劍中取得力量。」<sup>[92]</sup> 因此，最好的做法就是團結一致，服從一個領導者，才能以最小惡之名，讓不可逾越的力量對比得以確保社會凝聚力：至高力量的危害小於至高力量的不存在。

如此一來，我們支持的不就是最糟糕的政治過度行為？這就是洛克（Locke）和盧梭堅決反對霍布斯的地方。洛克認為，比起服從獨斷意志及無限制的權力，自然狀態不會更糟，因為在自

然狀態下，人們至少還能自衛。把這種權能賦予不可預測的主觀性，將是一種致命的自願從屬，因為「比起置身在十萬人（每個人都為自己而戰）的獨斷權力之中，置身於單一個人（他能命令十萬人）的獨斷權力之中更糟」<sup>[93]</sup>。盧梭則同意，這種沒有相互保障的單方協議是完全無效的，個體放棄其權利，這是一種矛盾且違反自然的行為，因為「放棄自由，就是放棄身為人的身份」<sup>[94]</sup>。霍布斯和盧梭這兩名社會契約理論家唯一的共同點，就是他們都認為自然狀態並非是一個歷史事實，而是一種勞動假設。

## 註釋

[89]

*The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, London, John Bohn, Henrietta Street, covent Garden Now first collected and edited by sir William Molesworth, Bart, 1839, vol. III, *Leviathan* (1651), The first part, «Of man», chap. XIII, p. 110-116, traduction H. Vautrelle; cf. *Léviathan*, trad. fr. G. Mairet, Paris, Folio, 2000.

[90]

就像與霍布斯主義同時代的埃拉斯圖斯主義（*érastianisme*），由利耶柏（Th. Lieber）提出，不同於主張政教合一的卡爾文派。

[91]

譯註：義大利文，常用於音樂符號，表示越來越強。

[92]

T. Hobbes, *Léviathan*, chap. 18 «Des droits des souverains», trad. G. Mairet, *op. cit.*, p. 293.

[93]

J. Locke, *Essai sur le gouvernement civil* (1690), chap. XI, § 136, trad. fr. B. Gilson, Paris, Vrin, 1967.

[94]

J.J. Rousseau, *Du contrat social*, Livre I, chap. IV, p. 51.