

東海大學社會學系

碩士論文

「嫉妒」的社會分析

——嫉妒、妒恨、怨恨、嫉羨

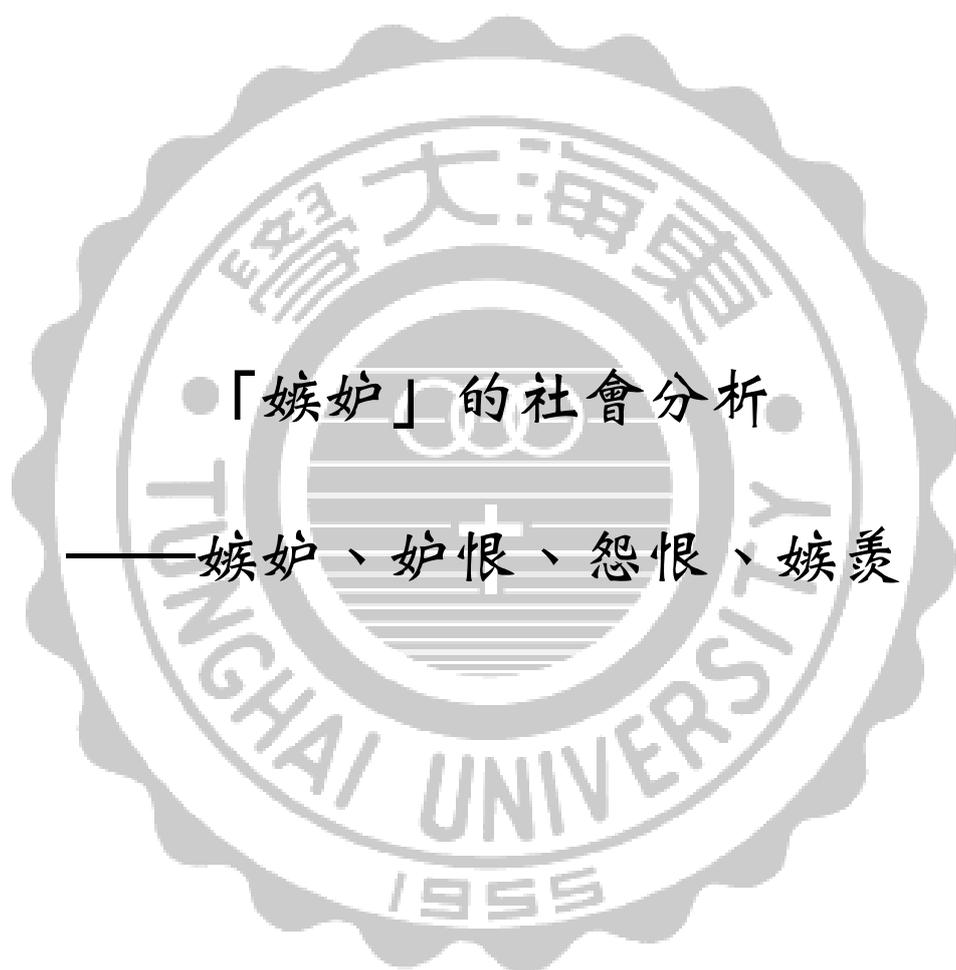
指導教授：鄭志成 博士

研究生：陳忠岳

2017年6月26日

東海大學社會學系

碩士論文



「嫉妒」的社會分析

——嫉妒、妒恨、怨恨、嫉羨

指導教授：鄭志成 博士

研究生：陳忠岳

2017年6月26日

碩士論文題目

「嫉妒」的社會分析

——嫉妒、妒恨、怨恨、嫉羨

研究生：陳忠岳

論文考試委員：

趙剛

趙 剛

洪儀真

洪 儀 真

鄭志成

鄭 志 成

( 論文指導教授 )

系主任：

鄭志成

口試日期：中華民國 106 年 6 月 26 日

## 謝誌

總有人問我，再給我選擇一次，是否還願意在東海待上八年？我的答案是肯定的。這幾年，我會說我很努力，很努力的想成為我心目中的自己，成為自己認同的那個樣子。結果是好是壞，無論怎麼看待自己這四年來的改變，我還是會說，追根究底，是有一群人徹底改變一個原本認定自己一生也許就是庸碌普通的鄉下孩子，但就靠妳／你們，成就現在的我。

起初，我不是很喜歡「社會學」，我對這門學問的印象，心底總有牴觸。但中文系的施盈佑老師啟蒙了我對學問的看法，施老師教授論語、老子時，以那活潑又不失內容的教學方式，刺激了我對自我以及這個世界的反思，使我開始對學習產生了興趣，我十分感謝施老師當年的教導，我會回想我們一起打球的時光。在大學期間要感謝的老師就是陳正慧老師以及趙剛老師。陳正慧認真且熱情的教學精神，奠定我的社會學方法研究、執行、操作的知識基礎，也不斷透過她自我的生命敘事來教育我們應該不斷試著成為社會的反思者與實踐者。使我再一次擁抱社會學的趙剛老師，在擔任他兩年的社會學助教期間，他開放、自由的讓助教們嘗試、發揮自己的教學方針，讓我們以自己的方式來傳達社會學的內涵，這段時間以來，我總被他獨有的幽默風趣且慷慨大方的風格，深深著迷，每次遇見他都有一種粉絲遇見偶像的激動。

在一次不經意的慰問中，我認識了妙姿姐，爾後，妙姿姐如師如母般的照顧、鼓勵，在我犯錯時給予我指證，在我需要幫忙時傾力相助，也在我因家庭而帶來的不安與焦慮時，傾聽我每一句話，給我溫暖給我方向繼續走下去，您溫暖了我的靈魂，沒有您的支持，我無可能支撐下去。常斌、鍬鈴妳／你們像是我的哥哥與姐姐一般，照顧我這皮小孩，常斌會一次又一次給我麵包、餅乾，就怕我餓著；鍬鈴像姐姐般地傾聽我感情、生活上的大小事，支持我所做的任何決定。

研究所這幾年，我自認是改變最多的幾年，在此特別要好好謝謝這段期間所遇到的每一位老師與同學。介玄老師在與我不熟識的情況下，讓我開他的車，與他一起跑訪談，提供在旁學習如何以社會學知識與企業主互動。崇憲老師瀟灑的上課與人生態度，使我明白人生可以過得如此浪漫，面對人生可以如此的灑脫。儀真老師溫柔又親切的教學，在這個刀光劍影的社會學界裡，令人倍感溫馨，儀真老師在擔任我的碩士口委時，老師在論文初稿的每一頁上都有滿滿的評語、註腳、疑問、紅字，以及讚美，這是老師對學生、學問的認真與熱情，都深刻地感染了我自己的人生態度。最後一位老師則是高老師，每每在高老師的課程裡，老師對於社會學的傾力貢獻，以及不斷刺激、啟發、衝撞我們思考的教學熱情，鼓勵我們不要只是用社會學的觀點思考，必須將思維拉拔至不同的層次高度，才能看到這個形形色色的世界的更多面貌，高老師每一次對我的凝視、叮嚀、教導，

以及每一次那溫暖的拍背、握手，都烙印在我的心窩，令我在關注這個現實社會時，不忘那最真切的，屬於人的溫暖。另外，研究室的夥伴們，很謝謝妳／你們在這段時日的協助，建雄學長、蘭姐、守禮、心越、瑞員、拔辣、駿斌、小柯、彥瑋、忻學、昭瑜、勃良、王笛、凱銘、楊軒、小文、文誠、彰澤、芷盈、佑昌，這段在研究室的生活裡，雖枯燥乏味，但有了各位的參與，卻也增添了許多能繼續努力下去的動力。

我自認自己不是個稱職的朋友，我對最好的朋友時常是口無遮攔，尤其是高中以來的摯友們，憨哥、小寶、阿翔、妞妞，你們的存在，給予我生活上極大的幫助。大學至今的吾友，廷宜、聖偉、老兵，謝謝你們每日的關心與鼓勵，老兵我要特別謝謝你，你在這些日子裡對我傾心盡力的對待，協助我走過我最困苦的時日，每每唸書時，你在旁邊，給我莫大的安全感與支持，我們的友情，我想作為我一輩子最珍藏的秘密，好好的呵護在心中。借聖偉曾引用的話：「獨學而無友，則孤陋而寡聞」，我還有一群極為重要的朋友，都是在研究所的尾聲所認識的。有一段時日，我經歷一段慘痛的情感劫難後，生活與生命都跌落谷底，有一群年輕朋友，自稱為「飯桶之家」，他們挽救了我的人生。庭恩你就好像以前的我，看著你總會希望你以後也可以繼續保持現在的好而繼續成長；響哥，我們的友情、激情、感情、熱情難以言說，在那無盡的夜裡，你我都懂；東穎，一開始以為你很愛玩耍，沒想到是個穩重的大男孩；國隆，我們不熟，只能在不同的故事裡聽到你的蹤影，似乎是個還可以的人；崧淮，每次玩牌、打球、唱歌都很認真，可是課業也要這樣認真；老朱，愛打電動的你，其實挺有魅力的，裡面你最可愛。飯桶的我們，常在夜裡相聚、相惜，我們度過的夜晚，時而歡笑時而怒罵，這段過程中都逐漸將我從谷底拉起，將我碎裂的心拼湊回來，我記得，我們還有未完的計畫待我們完成。

在東海的最後兩年，因為老兵，讓我意外間進入了壘球隊，謝謝老兵、承翰、佳欣、吳璿胖子、潘潘、Betty、育謙、欣慧、建銘、阿丹、宇銓、岳增、質希、品潔、頌恩、喆安、湘玉、梓恆，我們在壘球隊中體驗到許多難以忘懷的時刻。我從未體驗的球隊生活，學會了打壘球，也結交了不同系所的球友，經歷了各種盃賽，在勝負之間、團體運動間領悟到不同於知識所帶給我的感動。也因此也要感謝系籃的學弟們，沒有嫌棄我這副老骨頭，也願意聽我的嘮叨、叮嚀。擔任助教期間，也認識許多優秀的學弟妹們，其中誌君也特別感謝你，與你每一次的相聚都能被你那股對社會學、文學的熱情給感動，這一點是我永不及你的。在此我要特別謝謝壘球隊的建銘、阿丹、岳增、質希、品潔這些日子以來的傾聽與建議，妳／你們鼓勵我、包容我，給我莫大的勇氣能檢討自己的過失，讓我能成為一個更好的人。

我之所以能完成學業，除了與我日漸豐厚的臉皮之外，也要誠摯的感謝獻給

我的家人們，謝謝阿嬤、母親、父親、姑姑、叔叔、嬸嬸以及我敬愛的表哥，在這段時間的支持與付出，給予我力量，有繼續走下去的動力。當然，也不能忘記可愛的亦鵬，亦鵬的純真、簡單闖入了我的生活，鼓勵我、協助我走完這最後一哩研究所之路，我相信我們還有更多的路途要一同攜手度過。而因為亦鵬的出現，也豐富了我的大學生活，特別感謝橘橘、子瑄、釉喬、亭仔、魚魚、知穎、永承謝謝妳／你們的青春熱情，讓我再一次的感受到大學生生活的燦爛與美好。

此外，也要感謝那些對我失望，甚至給予我難堪的任何人，除了向妳／你們致歉之外，也要感謝妳／你們提供我反省自己的機會，讓我明白自己還有很多地方必須檢討。

最後的最後，我要將我最衷心的感謝獻給我的指導老師，志成老師。志成老師的出現，徹底改變了我的生命路途，第一次認識他，是從學姐的口中得知，她說志成老師批評現在的大一學生文筆不佳，我直覺這人怎麼這麼說話？可是，第一次上志成老師的課，他洋洋灑灑三十來頁的課綱，字字句句不斷敲打著我的心靈，如醍醐灌頂般的衝擊我對社會學的想像，改變了我大學時對社會學的不好印象。前些年，我總羞於和他有太多的對話，因為我自認成績不好、學習不佳，又不是個聰明的學生，在老師的學生之間大概是最差的那一位，可，老師總會主動關心我、傾聽我生活的大小事，還記得他第一次跟我要 Line 的時候，我喜悅無比的上傳臉書分享（炫耀）一番。慢慢的，我們的師徒關係有了些許的變化。尤其在研究所期間，我開始敢於和他分享生活瑣事，我們還一同去了菜市場幾趟，他親自下廚給我吃，他就怕我省錢吃不飽。志成老師成為我人生的典範、生命的指引，當我迷失時，我總會想想，如果是志成老師，他會怎麼建議我？他會怎麼做？研究所這四年，倘若沒有志成老師如父般的照顧，我絕對無法支撐過這段難熬的時日。我是個不稱職的學生，我也是名不乖的孩子，總讓老師操煩、憂慮，還有很多必須學習和檢討的地方，老師我會努力學習，好好成長，修正我那些不成熟的地方，您的教誨、叮嚀、囑咐，我會一輩子都謹記在心不敢忘卻。我以我是志成老師的學生為榮。

忠岳

2017年06月27日，夏，於東海

## 中文摘要

本文從概念考察的觀點出發，探問「嫉妒」如何作為一社會學概念，嫉妒如何影響社會？「嫉妒」除了在親密關係、心理學領域中受到討論之外，嫉妒還能如何讓我們所理解？社會學的知識如何看待嫉妒？

在爬梳 Freud、Klein、Nietzsche、Scheler 之既有研究與社會相關理論整理，理解嫉妒可以是個體或個體之間所生成的情緒、感受，進而它會對社會產生作用，成為了改變、影響、調整社會變遷的因素。也因此，發現嫉妒所造成對社會的影響長時間受到社會科學界的忽視，使得我們間接放任嫉妒在個體、群體之間的作用，令嫉妒在社會產生了許多無從察覺的癥結，使之不斷在事件中產生影響，導致因嫉妒而生的社會現象難以被適度的理解。

據此，本文以社會學的觀點認識「嫉妒」，解除它在心理學、親密關係課題中的限制，讓「嫉妒」成為社會學知識領域中的一環，以「嫉妒」進行對網路社群的分析，並延伸 Simmel 探究的嫉妒概念，將其譯作「嫉羨」，一種嫉妒與羨慕的綜合概念，討論「嫉羨」如何成為網路社群的構成要件之一。

關鍵字：嫉妒、妒恨、怨恨、嫉羨

## **Abstract**

This study is starting with the concept research for understanding how does “jealousy” can be one of Sociological knowledge? And how does “jealousy” affect our daily life? Except the discussion of “jealousy” within intimate relationship and psychological field, how could we more understand this concept? And explain by Sociological knowledge?

According to the induction of existing studies and social related theories, “jealousy” could be understood as the emotions and feelings between individuals and then became one of factors of social change.

Under this background, this study found out the social influence of “jealousy” has been neglected by social science community for a long while, which makes us leave the connection between individuals and groups and has produced many unknowable cruxes in the society, so that it will continue to influence the social events and make it be hard to be understood.

Based on above, this study takes the knowledge of sociology to understand “jealousy” and release the restriction from psychology and relationship. In order to make “jealousy” to become a part of sociological knowledge and to be able to gain more social understanding. This study analyzes the network community through “jealousy” in Georg Simmel and discuss how does “jealousy” become one of constituent elements within network community.

## 目錄

第一章 緒論	02
第一節 問題意識：為什麼要研究嫉妒？	02
第二節 研究目的：嫉妒還可以是什麼？	05
第二章 愛恨交錯的「嫉妒」	08
第一節 心理學的嫉妒考察	10
第二節 親密關係中的嫉妒	15
第三章 驅動工運的「妒恨」	19
第一節 Friedrich Nietzsche：基於「妒恨」的奴隸道德	20
第二節 「妒恨」的社會學考察（趙剛）	24
第三節 認同，還是情緒問題？（張茂桂、吳忻怡）	37
第四章 國族認同的「怨恨」	42
第一節 Max Scheler：道德建構中的「怨恨」	42
第二節 怨恨的共同體，台灣（汪宏倫）	52
第五章 虛擬與現實的「嫉羨」	59
導言：網路社群與嫉妒	59
第一節 Georg Simmel：嫉妒與社會形式	61
第二節 現實的冷漠、虛擬的熱情	70
代結語：討論與省思	89
參考文獻	91

## 第一章 緒論

本章為本文的問題意識、研究目的兩節所構成。第一節著重論文之問題意識，說明「嫉妒」的課題如何與社會息息相關。

第二節則解釋「嫉妒」如何與社會學之既有研究結合，他如何成為社會學探究的論題。本研究即試圖說明嫉妒是一個深具社會學意涵的概念。

### 第一節 問題意識：為什麼要研究嫉妒？

「一個人要借助於自身取得的個人思想上的成熟來戰勝本身的嫉妒，  
這並不是每一個人都做得到的。」  
——Helmut Schoeck，《嫉妒與社會》<sup>1</sup>

#### 一、與社會息息相關的「嫉妒」生活

「嫉妒」(jealous; envy)，一個隱晦的存在，卻又與我們如此貼近，沒有人會否認曾體驗過這份感受，卻也是如此，我們理所當然的認知它的存在，在感情上、生活中，甚至是書寫的概念使用上都習慣性的視作嫉妒是眾人皆知的概念。嫉妒為西方七宗罪、東方妻妾七戒之一，前者為人性的罪責，後者為傳統觀念中破壞家庭的禁忌。為什麼嫉妒在人類社會中的作用如此之大？它究竟指涉了什麼意涵？我們對嫉妒的認識是足夠的嗎？它在個體、群體之間的作用會是什麼？

《聖經》曾記載的嫉妒故事。故事中描述該隱和弟弟亞伯是亞當與夏娃之子，該隱務農維生，亞伯畜養羊群。只見該隱和亞伯長大成人，向那上帝耶和華獻上貢物。亞伯獻上「品質純淨的羊和羊的脂油」；該隱則給予「土裡出產的蔬菜」。耶和華選中了亞伯和他的貢物。該隱疑惑不解，不滿耶和華的選擇。見此該隱發怒，臉色丕變。耶和華發現有異，歎息勸告該隱應該好好耕種，克服難題並遠離憤怒，否則只會引罪自縛。該隱對耶和華的勸告充耳不聞，所迸發的憤怒隱忍於心，轉往亞伯所在，將其帶往田間手刃洩憤，一陣慌亂下該隱向耶和華撒謊說不明白弟弟的去向。耶和華驟然大怒，最後將其逐出人類家園。<sup>2</sup>

作為讀者，見該隱發怒弑弟、矇騙上帝，不禁感嘆：有此必要嗎？該隱可真是個罪大惡極的存在。不過，我們不必焦躁得斥責該隱是名罪人，想想在生活中遊走掙扎的我們，難道不曾盼望受人青睞成為那雀屏中選的對象，可往往最後不如預期。該隱那份劇烈的不滿、不服氣也許我們也時常體會。

<sup>1</sup>赫爾穆特·舍克(Helmut Schoeck)著，王祖望、張田英譯：《嫉妒與社會》。臺北市：時報文化，1995年，頁9。

<sup>2</sup>創世紀 4:2、4:3-5、申命記 30:19、創世紀 4:6,7、創世紀 4:8,9

如我們能理解該隱的憤怒，我們是否能清楚地描繪該隱憤怒的來源，清楚那份劇烈的嫉妒、憎恨、憤怒、不滿是如何而來？也許我們會不慮的給出答案，認為這些情緒感受都是個人心理的問題，是心理學所要處理的課題，否則個人的情緒感受還能怎麼看待？

## 二、「嫉妒」不是一個人的事

在今日我們觀看文學小說、新聞雜誌、戲劇電影多能察覺嫉妒的鮮明意象，而眾多描寫嫉妒的作品不約而同給予嫉妒負面評價。可它卻並不隨著它的「負面」而消逝在日常生活之中。再者，從《聖經》和妻妾七戒的例子，我們能嗅出嫉妒的「多樣性」，也就是說，嫉妒不僅具有跨文化性、跨時代性，且是跨性別的一種表現。

英國的一部劇情片，講述一對結縈 45 年的夫妻，妻子自發現丈夫與前女友的感情之深，屆時妻子泛起的嫉妒之心應該如何轉化、消解，又如何面對這 45 年以來看似虛假卻又真實的婚姻。<sup>3</sup>面對忘不了舊愛的先生，活在舊愛陰影下的太太嫉妒非常。親密關係中的嫉妒，也是日常生活中深刻又難以迴避的課題。

無論是婚姻中的嫉妒或是因社會生活而生的嫉妒，這些例子說明了人們在生活中難以遠離嫉妒的影響，面臨嫉妒情緒的到來難免無所適從。社會學學者 Schoeck 曾說：「一個人要借助於自身取得的個人思想上的成熟來戰勝本身的嫉妒，這並不是每一個人都做得到的。」(Schoeck 1995：9) 說明了嫉妒情緒並非個人得以輕易抹消，然而，嫉妒的生成並非無中生有，必是與他人或社會的相互作用後產生的心理感受，換言之，若無對象使之嫉妒，嫉妒如何可能？

嫉妒，它生成於個體與個體的交互作用，無論是親密關係或人際關係，它鮮明的存在且為人熟知。在科學的向度上，我們應該用什麼角度認識它？Nietzsche 曾在《論道德的譜系·善惡之彼岸》言：「我提醒讀者注意的唯一情況，是這種怨恨精神本身，以及從這種怨恨中滋生的科學合理性新的精緻之處。一俟涉及其他情緒，這種“科學合理性”就會立即停止，並且發出滿懷敵意的腔調，讓位於偏見。」(Nietzsche 2007：47) Nietzsche 的說明指涉情緒的課題時常受到科學的忽略，甚至科學對此產生了滿腔敵意。的確，情緒、心態等課題，難以客觀化、量尺化，更難以捉摸，探究此向度的本質本就是緣木求魚。

一直以來，嫉妒的課題在人文社會科學領域的考察中並不被重視，一來將嫉妒視作個人情緒問題，認為這是不理性的；二來考察時傾向使用實證科學的手法，

---

<sup>3</sup>2015 年的英國劇情片《45 年》。男主角 Tom Courtenay 與女主角 Charlotte Rampling 分別拿下柏林影展銀熊獎最佳男女演員獎。

把嫉妒給工具理性化，使它成為可以被測量、量化的計量概念。在社會科學的領域中，傾向強調制度結構，社會地位，權力交換與利害關係，我們不特別看重情緒的課題，僅僅情緒來源視為社會分配、權益不公平的問題。可以發現，整個社會科學的知識討論多著重於宏觀層次的討論，在個體感受、集體心態的討論相對的少。

可是不難發現，現今社會在網路社群、新聞媒體甚至是政治場域之中，都能明顯的察覺個體或群體之間劇烈的嫉妒表現，他們自稱「酸」。這些集體的心理問題，卻鮮少受到社會科學的重視，少有人細緻考察這些情緒背後究竟隱藏了什麼樣的複雜因素，而是理所當然地將它看作是個人修養、心理素質的個人課題。

筆者並非一概而論地說社會科學不重視情緒問題，但如先前所說，我們習慣地將以實證科學的方式考察情緒，缺乏從情緒背後的社會性因素中檢視個體、群體的情緒投射究竟說明了什麼樣的社會問題。

本論文試圖考察「嫉妒」，將嫉妒視作一個概念，一個可以被社會科學考察、檢視、分析、討論的基本概念，將嫉妒的重要性挪移至不只是個人心理問題的層次，它也可以是社會的層次。

嫉妒，當然是重要的心理學概念與課題，但是在強調個人與群體，群體與社會的知識領域——社會學——面對嫉妒課題，這樣一個與社會、他人極為相關的心理感受，卻時常受到社會學的冷落。社會學是不是能提供對嫉妒不同的解讀？

在這樣的前提背景下，本文的目的在於搭建社會學與嫉妒的橋樑，試圖描繪的清晰可見嫉妒概念。這不僅是概念與理論的分析，更多的是：將嫉妒視作一種感受，一種人們普遍掩蓋、隱藏的心理感受，我們應該如何理解嫉妒？它的作用是什麼？它是個人心理的修養問題？還是伴侶親密關係中的情感糾結？換言之，除了檢視心理學中對嫉妒的觀點，社會學又如何將「嫉妒」視作一個基本概念而被理解與使用？

## 第二節 研究目的：嫉妒還可以是什麼？

「指責與開脫都不是我們的事，  
我們能做的只是理解」

——Georg Simmel，〈大都會與精神生活〉<sup>4</sup>

### 一、研究「嫉妒」說明什麼現象？

不可否認，嫉妒總是互動、比較後而泛起的心裡感受。嫉妒無從獨立而生，它必須相應著對象出現，同時又容易牽引出更多情緒，例如：不滿、不服、憤怒、憎恨等等。嫉妒極為複雜，網路用語：「羨慕嫉妒恨」，其中的恨，源於嫉妒，嫉妒源於不如他人，也得以看出嫉妒有時會被恨意掩蓋，令人僅注視到恨意的生成，忽略嫉妒是恨意的推手。

換個角度來看，對一個被嫉妒的人來說，可說是領受了嫉妒者最「真誠」的讚許，嫉妒者的嫉妒所指涉的面向繁多，可能是羨慕、想望、覬覦、貪念等等，都指出了被嫉妒者的「優勢」；嫉妒他人者，則或多或少透露出自己的懊惱、羞愧和不甘，一個人在嫉妒時，時常生成出哀怨、不甘的心態等難於啟齒的嫉妒情緒。我們該如何科學的認識它？

提到嫉妒心理，Freud 曾試以精神分析的觀點解釋嫉妒的起源。Freud 的精神分析主張，兒童是成人心理的根源，出生後第一年的經歷具有難以估量的重要性。Freud 以男女孩的伊底帕斯情節闡釋最初的嫉妒：「男孩一直把父親視為情敵，嫉妒父親的健壯體魄和他的衣著所標誌的權威。」(Freud 2006：417) 在 Freud 的描述中我們看到，男孩的嫉妒是對於父親的體魄與權威。男孩渴望佔有母親進而取代父親的位置。女孩的嫉妒則是由嫉妒著男孩擁有陽具，並歸咎於母親的不給予，進而產生的不公平感。Freud 提到：「她一開始就嫉妒男生有陰莖，她的整個心理發展可以說是在這種嫉妒陰莖的氣氛下發生的。」(Freud 2006：421) 相形之下，女孩嫉妒的形成與男孩不同，起因於對男孩擁有陽具的嫉妒，並夾雜著對陽具缺乏的不平所生成出的複雜情緒。

筆者無意論述性別之中的嫉妒孰輕孰重，或直指嫉妒起源來自生命起源的「原罪」。而是嘗試從 Freud 對嫉妒的探究中可以觀察到：嫉妒源自想得卻不可得的痛苦，那種痛苦源自有個比自己有能力的人佔有了他想望的對象。

父親的權威、體魄是有能的象徵，而男孩無能面對父親的有能；女孩更無能面對沒有自己陽具的事實。也就是說，嫉妒說明了嫉妒者的無能而無法為力，無能來自比較過後的體驗。其實，「無能」本來不具意義，它的意義產生自與他人

---

<sup>4</sup>格奧爾格·西美爾 (Georg Simmel) / 費勇、吳曠彥譯：大都會與精神生活。收錄於同作者、同譯者：時尚的哲學。北京：文化藝術，2001，頁 199。

的比較過後，因此，在社會生活之中，「無能」似乎成了一種罪惡，相對的，有能則是社會推崇的對象。

可以發現，在社會上我們個體的「能」成為人追逐的目標，這種現象來自無限制的比較氛圍。我們一般慣於將個體的「能」視作為：能力、能耐、功能、長處、用處。再延伸之：能動性、可能性、可塑性、未來性等等。再具體些，在學時的：學歷、才藝、資質、分數、排名；進職場的：才能、技術、資歷、業績、薪水、職位。

重點在於，我們對於這些「能」的重視，似乎已經不再是對一個人的要求；不是工作品質的重視；不是「功能性」的維持……，而是將這些「能」拿來成為與他人比較、競逐的基本手段。也就是說，「能」的追求在於勝過他人，「無能」來自於遜於他人。但是，一個人的成功與失敗，其實集合了十分複雜的因素所構成的結果，並不能僅從個人能力決定。但可以觀察到，成功者與失敗者似乎都是被迫成為社會競逐規則下的參賽者，都被強迫擠入這項競逐能力、成績的馬拉松之中。

這種競逐、比較的風氣無孔不入地深入了我們的意識和行動之中。個體的「能」不再是自我滿足於獲得的手段，而是作為不斷與他人比較、競逐成績的目的。在面對競爭、比較，我們的社會總要求我們要控制、調節自己的言行舉止和情緒，不能輕易表露內心感受，我們不得輕易悲傷，否則是懦弱；不能總是喜出望外，那是矯情。我們的情緒不僅是內心的狀態，也同時必須料想到他人的觀看、注意——是社會所允許的結果。

總的來說，「比較」、「競爭」只是會激起嫉妒的其中一項要素。嫉妒在日常生活中其實十分普遍，親情、友情、愛情，只要涉及人與人之間的相互作用時，嫉妒可能就藏身於中。

## 二、理解、認識「嫉妒」，卻非其全貌

據此，本論文則嘗試以「嫉妒」作為關鍵字詞，不僅將之視作一種感受，而是「概念」，進一步整理嫉妒曾經有過的討論，理解嫉妒不同的詮釋與認識。本文將追索心理學、哲學、現象學最後是對社會學中對嫉妒的詮釋，將嫉妒複雜化，從中掌握如何以「嫉妒」理解社會出現什麼問題。嫉妒是人與人交互作用後才產生的感受，但是一般對嫉妒的理解多侷限在個人感受，或是親密關係中的糾結情緒。前者將嫉妒作為個體中的負面對象，後者以嫉妒在親密關係中的角色作為認知對象。嫉妒還能如何被看待？社會學能提供什麼樣的對話？嫉妒問題是否能體現出尚未且難以被理解的社會生活？這都是本文所好奇的地方。

最後，我們當然可以問：難道就不能嫉妒嗎？本論文的目的是要否定嫉妒或

任何與之相生的負面情緒嗎？當然不是。在現今社會變遷的過程中，不論這些現象對我們而言具有什麼意義，生活的快速且多元的變化，令人難以領略、評斷它的優或劣。每一個個人，作為社會的一部份，嘗試性的理解一般人歸類於內在、心理、私人的情緒、情感，事實上與我們理解、掌握這個社會息息相關。理解、認識嫉妒不在於圖求心理諮商式的治療法門，或是刻意抹除它的存在，而是透過對嫉妒的重新認識、解構，獲得更多對於這個社會的理解。本論文的出發點便是以這份心意出發，希望能針對嫉妒做一社會學的考察，望能從中獲得在繁多紊亂的事件下個體、群體背後的更多理解。筆者認為不妨以 Simmel 在〈大都會與精神生活〉一文末所說的態度面對嫉妒對於我們的意義：「指責與開脫都不是我們的事，我們能做的只是理解。」（Simmel 2001：199）

綜上所述，對於「嫉妒」的概念考察，探求嫉妒在社會中的作用為何？作為本文的研究根本旨趣。

接著將在第二章整理「嫉妒」在心理學中的基本概念，以及引介國內對於嫉妒的考察，討論我們一般對於嫉妒的基礎認識；第三章則開始透過 Nietzsche 與趙剛對於「妒恨」（ressentiment）的詮釋，從中理解「妒恨」如何作為一社會的作用力，進而影響、改變社會的價值、體制；第四章透過 Scheler 與汪宏倫對「怨恨」（ressentiment）的考察，掌握「怨恨」如何作為觀察社會、理解社會的基礎概念；第五章則以 Simmel 與網路社群的現象觀察，從不同的角度思索嫉妒的詮釋以及它在社會中的作用性。

藉此，本文希望透過不同的觀點認識「嫉妒」，解除它在心理學、親密關係課題中的限制，讓「嫉妒」概念成為社會學知識領域中的一環，提供更多與「嫉妒」對話的可能性。

## 第二章 愛恨交錯的「嫉妒」

「大多數女性會說，  
是強烈的受到不公平待遇的感覺而非嫉妒心導致了女權運動。  
她們說得沒錯，  
可我想要補充的是，  
有時這兩種情緒很難區分，  
想要把它們獨立開來就更難了。」

——Epstein,《嫉妒》<sup>5</sup>

在一般中文翻譯上，英文「jealous」中文譯作「嫉妒」；「envy」則譯作「羨慕」。但在 Epstein (2007) 通篇關於「嫉妒」如何能是七宗罪之一的作品裡，書名使用《Envy》<sup>6</sup>，Klein 心理學著作《嫉羨和感恩》關於「嫉羨」的討論，也是使用「envy」<sup>7</sup>；Simmel《社會學》討論「嫉妒」也是使用「envy」<sup>8</sup>。可以發現，在這些著作中會將「envy」視作我們所理解的「嫉妒」，而非「羨慕」。列舉這些著作並非意圖改變「嫉妒」的翻譯或理解，而是可以發現，這些翻譯上的差異似乎也說明我們對它的陌生與不理解，同時也呈現了它的複雜性。

不過這樣的問題並無礙於我們對「嫉妒」進行理解，甚至進一步說明我們必須釐清在一般使用上與其它概念的區別為何。Stuart Walton 曾在《人性：情緒的歷史》中談論過對嫉妒認識的困難，他認為嫉妒和羨慕兩者在一般認知上十分模糊，但兩者在某種程度上極為相關。嫉妒一般被認為是在情感或性方面想要獨佔的心理狀態，個體在事實上或想像中努力維護他或她想望的對象，擔心被他人奪走；羨慕則是一種心態，被定義為想要擁有別人享受的物質、狀況或幸福的反應，簡單的說，後者是我們對他人的感覺，他人擁有我們所沒有的東西，而前者還包含著也不想讓別人擁有的情緒 (Walton 2007: 138-139)。

王曉鈞在《嫉妒論》中則解構「嫉」與「妒」二字，解釋為什麼嫉妒總和親密關係或女性聯繫在一起。王曉鈞從「吃醋」說起，吃醋和「妒」相關，是親密關係中的課題，如妻外遇、丈夫移情別戀等等，都可以產生吃醋的情況，而吃醋

---

<sup>5</sup>約瑟夫·愛潑斯坦 (Joseph Epstein) 撰，李玉瑤譯：《嫉妒》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007)，頁 57。

<sup>6</sup>參閱同前引書。

<sup>7</sup>梅蘭妮·克萊茵 (Melanie Klein) 著；姚峰、李新雨譯：《嫉羨和感恩》，北京：中國輕工業出版社，2014 年。譯者提到：嫉羨 (envy) 一詞所表達的含義在漢語中沒有準確恰當的對應詞彙，此處沿用台灣學者的譯法，譯為「嫉羨」包含羨慕、嫉妒和恨的意思在裡面。

<sup>8</sup>格奧爾格·齊美爾 (Georg Simmel) 撰／林榮遠譯：《社會學》。北京：華夏出版社，2002 年。

的一詞的由來源自民間傳說，據說唐代宰相房玄齡之妻是有名的妒婦，唐太宗李世民感念房玄齡勞苦功高，希望替他納兩名小妾，但房妻不服，於是，唐太宗龍顏不悅，命人賜毒酒給房妻，倘若她不服，便飲酒自盡，怎知房妻二話不說便拿起毒酒一飲而盡，這時李世民大笑，才知道那杯毒酒不過是一杯醋，最後拗不過房妻，納妾一事便作罷，從此中國字典中關於嫉妒的解釋就多了一條詼諧的說法叫：吃醋（王曉鈞 2002：58-59）。我們可以看到，無論是吃醋還是嫉妒，在中國傳統文化以來，便和女人聯繫在一起，幾乎可說是女子情緒的代名詞之一。

但這並非意味著女性先天生理上具有嫉妒的特質。所謂「嫉」，女字旁一個疾，根據《辭海》收錄，疾有如下幾層含義：一是指疾病，如積勞成疾；二是指痛苦；三指毒物、害蟲；四指弊病、缺點；五指厭惡、憎恨；六指摧毀；七指急速、猛烈，也就是說，嫉在中文字詞中可以解釋成，女人得病、痛苦、有毒害的情感、女人的缺點、女人厭惡的情緒、女人產生的破壞性情感、女人的急速、猛烈情緒體驗，另外，「妒」，女字旁一個戶，意味著：一指女性的生殖器；二指出入口的通道；三指人家、住戶；四指阻止、把守，因此妒的解釋便是：女性最隱密的情緒體驗、女性阻止、把守自身的情感表現（王曉鈞 2002：62-63）。

解構嫉妒的中文字詞來看，我們可以理解嫉妒在傳統中國文化中所指涉的多是女人痛苦、病態、帶有毒害的，卻又是一種隱蔽、劇烈的保護自我情感的表現。的確，我們可以說傳統中文字詞中蘊含著對女性的極度不公，在許多劣等、貶義的字詞裡也多是以女字作為偏旁，極盡展現了傳統中國文化中男尊女卑的特性。但就本論文所重視的觀點來看，在現代社會之中，嫉妒再也不是「女性的專利」，或是說，一直以來都不是。筆者認為，我們對於「嫉妒」二字的偏見與陌生，時常來自我們對它過度的熟悉。偏見來自我們習慣它在親密關係中作用；陌生來自我們不假思索地從偏見中認識它。本論文的目的是不是要否定傳統中國如何貶低女性的地位，或者要求重新組字換得女性的尊嚴，而是嫉妒的字詞凸顯了我們對男性嫉妒的漠視與忽略，同時誇大了女性嫉妒在親密關係中的作用與情緒，這都說明我們對嫉妒的認識過於狹隘。

然而，本文並非以字源探究的方式來追索嫉妒的模樣，而是重視「嫉妒」在社會中的作用，試圖理解嫉妒如何成為影響人與社會中的一種因素。也就是說，進行任何的定義都可能忽略它的豐富性，以及侷限嫉妒在社會上的作用力。探究嫉妒的作用做為本文的知識旨趣，讓我們暫時拋開對「嫉妒」的概括性理解，將之解構、再組，進一步思考「嫉妒」在社會中的意義是什麼。倘若先行以削足適履或遷就方法的態度劃定「嫉妒」的界線，決定了什麼是「嫉妒」，什麼不是，那麼對於「嫉妒」的理解與概念考察就已經放棄了它的多樣性與可能性。因此，

無論是英文中的「envy」、「jealous」；中文裡的「羨慕」、「嫉妒」；乃至於臺語中的「怨妒」都是本文所討論的概念。

但「嫉妒」所牽涉的課題十分廣泛，心理諮商、戲劇創作、消費行為等等，都可以成為嫉妒研究中的線索與材料，而本文為求對嫉妒做一根本性的重新認識與理解，因此從探究個體內在心理課題的心理學出發；再由重視形而上思考的哲學，重構我們對嫉妒的前見與基本認識；並搭配現象學的考察，將嫉妒與現象之間的關係描繪的更為細緻，最後則由社會學做為壓軸，以社會學的方法論探究嫉妒在社會之中的作用，藉此重新開啟嫉妒做為一社會學基本概念的可能。

## 第一節 心理學的嫉妒考察

Stuart Walton 曾指出：「在眾多情緒中，嫉妒的地位備受爭議。很多學者並不承認它是一種基本情緒，其中就包括達爾文的助手保羅·艾克曼。然而為一般人所無法否認的事實是，嫉妒又的確是一種人人都曾體驗過的情緒狀態。」(Walton 2007：137) 著名心理學者 Ekman 之所以會認定嫉妒難以指認為一種情緒，是因為嫉妒難以從人類的臉部表情中辨認，Ekman 的觀點認為每一種情緒都有獨特的訊號，透過臉部的表情與聲音都可以辨認是何種情緒的表現。可是，他根本難以界定嫉妒究竟是不是一種情緒，因為嫉妒是蘊含許多種情緒，例如：憤怒、厭煩、不滿等等的複雜感受，更沒有一種可以表達嫉妒的表現 (Walton 2007：137)。同時也說明了嫉妒的「私密性」與不可告人的特質。

當然，也有呈相反意見的學者，日本心理學者山內昌之認為「見不得別人好」就是最典型的嫉妒心理狀態，它遊走在自尊和謙讓之間，近乎一種憎恨與不滿的憤怒，不論在什麼領域，倘若遇到與自己程度相當，甚至層次較低的人受到賞識，人們心中所浮現的那股感受就是「嫉妒」，總而言之，嫉妒點燃起的反應是多樣且複雜的，有時是無能為力感，有時是難以抑止的反抗心態，同時也可能是劇烈的憤怒 (山內昌之 2008：12-13)。

在不同學科的討論上，即使對「嫉妒」有不同的解讀，都仍脫離不開嫉妒是一份人們都能體驗到的感受。然而，嫉妒源自個人的內在心理，是人類心理的課題。在心理學的領域中，主要討論的是嫉妒的起源為何，如何成為人們成年後的心理根源。下文將會引介嫉妒在心理學中的基本主張，特別環繞 Freud 與 Klein 對於「嫉妒」的考究，使我們對嫉妒有一基礎性的理解。

當然，我們能繼續列舉出嫉妒如何在日常生活中所見，或各論者如何看待。但本論文的旨趣在於，透過社會學的觀點來認識嫉妒在社會中的作用是什麼，透過一般對「嫉妒」的認識與描述，也許有助於我們意識到嫉妒可能存在於我們生活的周圍，卻也有可能侷限我們對嫉妒的認識，停留於對嫉妒的一般印象，或者

忽略嫉妒更多的樣貌，看不出它更多的可能。也因此，嫉妒在心理學中的課題對本論文的考察仍是有幫助的，如上述王曉鈞論及的嫉妒字詞解構，都可能說明嫉妒是十分複雜的情緒表現，或強烈或隱蔽，都難以忽略它是我們人類心理特質中的一環。

心理學領域中，Freud 是嫉妒研究的開端，從奧底帕斯情結開始，Freud 探究兒子嫉妒父親以及手足間的嫉妒問題，以及 Klein 在《嫉羨與感恩》中承繼 Freud 的觀察所做的討論，都指出人類的情緒發展以及性生活，某種角度來說都是由嫉妒所開展出的結果。幼兒為了獲得父母中異性一方的注意，並與同性別的一方存在著競爭關係，人們在成年後尋找伴侶，不過就是為了滿足幼年時就深藏於心的那種渴求。精神分析主張，人們的心智、情緒、意識無疑是由嬰孩時期的無意識中開始形成，若要追索意識的起源須以初生嬰孩的那幾年觀察起，精神分析的工作便是如同考古學者一般，重新建構起人們遺忘的那段過去。

Freud 認為，嬰孩在哺乳時期會將母親的乳房視作第一個情慾對象，嬰孩對母親的情慾形塑立基於母親替嬰孩的哺乳過程，母親對嬰孩的細心照料，使母親成了嬰孩的第一位誘惑者，母親的獨特性終其一生成為孩子無可比擬的重要存在，更成為孩子往後愛情關係的原初雛型（Freud 2006：417）。如先前所述，精神分析主張嬰孩早期的心智發展是成人心理的根源，出生後第一年的經歷具有難以估量的重要性。

當男孩（從二至三歲開始）進入力比多發展的陽具慾期時，  
〔……〕他成為母親的愛戀者。〔……〕男孩一直把父親視為情敵，嫉妒父親的健壯體魄和他的衣著所標誌的權威。〔……〕母親非常明白男孩的性興奮與自己有關。母親遲早認識到放任自流是不對的。〔……〕她威脅孩子，要割掉他滿不在乎向她展示的性器官〔……〕她說要去告訴父親，父親會來閹割他的生殖器。  
〔……〕孩子並不相信閹割真會發生。但是，如果在威脅時，他能回憶女性的生殖器或威脅後不久他看到女性生殖器——女孩身上竟真正缺少這一有價值的部分，他就開始認真對待聽到的威脅一事。於是他在閹割情節的影響下，體驗到了童年生活的最大創傷（Freud 2006：417-418）。

從這一段男孩、母親、父親的「三角」故事中我們能知道，嫉妒是一社會性的情緒，它產生於自我卻投射在他人。男孩嫉妒父親對母親的佔有，認為父親是拆散男孩美好事物（母親、母親乳房）的第三者。男孩對母親的情慾，使男孩渴望佔有母親，進而取代父親的位置，因此持續對母親表明愛意，然而，母親竟以

父親將閹割其性器官來警告男孩行為，男孩因經不起陽具的失去，停止了對母親的情慾渴望，自此體驗到童年時期最大的心理創傷。傷害、衝動、占有、渴望，都呈現了嫉妒在心理狀態的不同特徵。這也時常是我們分不清楚我們所體驗到的情感、情緒究竟是不是嫉妒。

「他（男孩）不敢冒險去愛母親，〔……〕，因為這樣做，母親就會把自己出賣給父親而送去閹割。〔……〕這種（戀愛）經驗受到強而有力的壓抑。」（Freud 2006：418）嫉妒是隱蔽的，它不是先天性的隱蔽情緒，在 Freud 的觀點下，嫉妒是害怕受到傷害，面對母親威脅下的無力，以及面對父親的恐懼所構成的複雜情緒。

另一方面，女孩的嫉妒也是在女孩與父母親的多角關係下所生成的。女性的嫉妒不同於男孩，女孩嫉妒著男孩擁有陽具，並歸咎於母親天生不給予女孩陽具：

她一開始就嫉妒男孩生有陰莖，她的整個心理發展可以說是這種嫉妒陰莖的氣氛下發生的。〔……〕她往往不能獲得充分的滿足，從而把陰莖不發育帶來的自卑感擴及於整個自我。〔……〕女孩嫉妒的另一個表現是放棄所愛的母親〔……〕，她不能原諒自己的母親，因為是母親把她帶到世界上來而缺少陰莖。由於對這件事情的不滿，〔……〕而用父親來代替母親作為愛的對象。〔……〕女孩把自己置身於母親的位置，她試圖用父親取代母親，開始憎恨從前所愛的母親，這出於兩個動機而使她嫉妒和使她因缺少陽具而感到恥辱（Freud 2006：420-421）。

不同於傳統中國對女性的嫉妒採以一種先天或後天的文化建構，Freud 認為，女孩的嫉妒心理起因於對男孩擁有陽具的嫉妒。Freud 從人類生理的角度出發，以陽具崇拜做為討論的核心，指出女孩特有的嫉妒是蘊含對母親的不滿與不平。這些感受形塑了女孩將來的伴侶選擇以及對自我的想像。女孩的嫉妒必須透過對父親的愛戀來撫平、取代，以成為父親的女人來彌平自我的傷痛。

Klein《嫉羨和感恩》一書承續 Freud 觀點，將女孩與母親的關係如何影響嫉妒，描述得更為清楚：「父親（或他的陽具）變成母親的一個附屬物〔……〕，女孩想從母親那裏搶奪父親。因此，在往後的生活，她和男人關係的每一次成功，都變成在另一個女人之上的勝利。」（Klein 2014：232）女性在嬰孩時期或成年後的憎恨、嫉妒、不滿已壓抑成潛意識中的一部份。Klein 認為，對嬰孩來說母親的乳房是食物的來源，換言之，母親和母親的乳房對嬰孩而言是生命的泉源，母親和母親的乳房給予嬰孩一種安全和滿足感。「嬰兒在出生前狀態擁有母親業已形成的部分，促成了他天生的感覺：在他之外存在著某種東西會給他提供一切他

需要的和欲求的東西。」(Klein 2014: 208)也就是說,嬰孩自身、生命的安適感、母親、母親的乳房在嬰孩的生命之初為一個整體,而妥善維持生命的整體感是嬰孩對於理想的驅動因素,倘若有任何因素迫害整體,都會令嬰孩體驗到焦慮或不愉快感。

根據上述 Freud 提及的奧底帕斯情結會為嬰孩阻礙和母親的理想狀態,而這一份理想狀態將不復再。心理學家訖摩武俊曾提及:「嫉妒首先因母愛而產生。」(訖摩武俊 1990: 3)倘若母親抱起別人的孩子,或是將關愛分散至兄弟姐妹時,嬰孩會感到十分孤獨。訖摩武俊認為:「這些幼兒的嫉妒,大都由於父母的獨佔性而來。母親尤其是無可替代的重大人物,因為,幼兒出生迄今的一切生活,都是仰賴母親。當母親懷抱別人的孩子時,自己的孩子就感到對母親的專有感被侵犯了。」(訖摩武俊 1990: 3)嬰孩的嫉妒是最為顯而易見的,因為嬰孩和大人的差別在於,他們尚未能理解嫉妒的感受,進而不會隱忍和控制這份感受,也多會以直接而率直的方式表現嫉妒。處於嫉妒狀態的嬰孩特別希望獲得注意,因此會透過許多舉動獲得大人的關注。「例如,本來使用杯子喝牛奶,這時卻要求用奶瓶餵食、夜間又開始尿床、或是像過去那樣撒嬌等等例子。這些行動,目的是要博取母親原有的注意和關心。大人在發現幼兒有以上行動時,就應該了解是孩子的嫉妒心使然」(訖摩武俊 1990: 4)。我們可以看到,在嬰兒身上,嫉妒的作用就如此明顯,那難道大人們就真的能如此壓抑嫉妒在自身的作用嗎?

Klein 指出,嫉妒(jalousy)是別人拿走了或被給予了照理說本應屬於個體的「好東西」,好東西在她的脈絡下就是被奪走的好乳房、母親、所愛之人,Klein 進一步引述 Grabb 的說法:「(嫉妒是)根據客體而來的一種崇高或卑鄙的激情,在前一種情況下,它是因恐懼而尖銳化的競爭。在後一種情況下,它是由恐懼激起的貪慾。」(Klein 2014: 211)這裡可以發現,Klein 談論的是「jealousy」,而非「envy」。關於「envy」則是譯作「嫉羨」。Klein 認為,嫉羨是一種憤怒的感覺,感到另一個人佔有並享受著某種可欲望的東西——嫉羨的衝動便在於搶走它或損毀它。相較於嫉妒,嫉羨者是貪婪的,索求無度的,渴望自己所沒有的事物,倘若無法奪取,便想損毀它。然而,嫉妒是以嫉羨作為基礎。嫉妒是恐懼失去所擁有的東西,那是一種保護的心態,嫉羨則是因為看到另一個人擁有自己想要的東西而痛苦,因此想奪取它來免去苦痛。嫉妒涉及的是嫉妒者感到自己應得的愛,被對手奪走或有被奪走的可能,日常所見的就是一個男人或女人感到被別的什麼人剝奪了所愛之人(Klein 2014: 211)。對 Klein 來說,嫉羨是孕育嫉妒的主人,她引用了《奧賽羅》中的幾行話說明嫉羨與嫉妒的關係:「哦!當心我的嫉妒之主,那是一個綠眼的妖魔,總是嘲弄它以此維生的肉……」嫉羨相較於嫉妒者,嫉羨者貪求那些不屬於自己的事物,甚至想透過損毀而滿足自我,嫉妒者則是擔憂擁有的東西被奪走,是一種防範被剝奪感的產生(Klein 2014: 212)。也就是說,

在 Klein 的脈絡下，無論是嫉羨還是嫉妒，事實上都是一種指涉個體的情緒、感受，嫉羨者重視自我的需求，透過搶奪來滿足自身的嫉羨；嫉妒者則沒有安全感地認為自身擁有的事物有被奪走的可能，兩者強調的都是嫉妒對個人心理的作用。

\*\*\*

精神分析中討論到的嫉妒或嫉羨，著重於個體如何產生、面對這類型情緒在自我與他人之間的作用，不管是憤怒、擔憂、緊張還是佔有、搶奪等等，都是鎖定在個體心理在面對嫉妒時所做的選擇與心理狀態的描述。

針對嬰孩的嫉妒心理所做的觀察，心理學家 Viorst 也做了補充與延續。Viorst 觀察到嫉妒心理會難以察覺進入人際關係之中產生作用：「雖然我們在言行上不會做出一些傷害朋友的事，但當朋友鬱鬱寡歡時，例如當他們沒能升職，沒得到獎金或好評時，我們心中絕對沒有像自己表達出來的那樣替他們惋惜。」（Viorst 2012：151）Viorst 認為，嫉妒最開始是投射在生命之初的重要人物身上，例如父母。之後這樣的情感慢慢轉移至朋友、情人、配偶身上。Viorst 著重探究友情，友情便蘊含這種複雜的嫉妒元素。

在 Viorst 的個案中提到：在兒時的好友面前，不想讓她的成就超越過我，不能讓她發現我現在如此平庸，這種莫名的競爭關係體現出一種：我不允許別人過得好，否則太不公平，即使是我的好朋友，也不允許過得好。這也說明，為什麼人們可以接受抱怨，表現同情，因為抱怨可以平衡自我心理不滿、不平感，讓人體現出一種「這樣才對」的同情心理（Viorst 2012：151-152）。

總括來說，從 Freud 到 Klein 以及 Viorst 的考察來看，我們都可以發現嫉妒者所凝視的對象是「母親」、「母親的母乳」（好東西）、「好朋友」，也就是對嫉妒者而言重要的對象。奧底帕斯情節中，男孩對母親的愛慕；嬰孩與母乳的微妙關係；友情中的矛盾體驗，都指出，嫉妒事實上不是無範圍、無特定對象的表現，反而是一種愛的表達，是被嫉妒者在嫉妒者心中具有重要性的一種表現。心理學的考察中替本文捕捉到一重點——被嫉妒者之於嫉妒者而言是特別的、重要的，甚至是不可或缺的對象。

## 第二節 親密關係中的嫉妒

嫉妒本身帶有的複雜、矛盾性，似乎成為了嫉妒本身帶給人的屏障，使人不著頭緒。但根據上述心理學的分析中一般大眾或研究者，多會以生活上對嫉妒的理解提出描述、判斷，這時常是立基於嫉妒平時在生活上角色所形成的先入之見——嫉妒是個人修養問題，或是親密關係的課題等等，也就是說，我們對於嫉妒所做的判斷時常侷限在它表面上的作用。

筆者檢索國內博碩論文關於「嫉妒」的相關討論，搜尋出 27 筆來自不同學科的研究，心理學領域占 10 筆，接續是管理學、商學、教育學、文學、大眾傳播學等等。其中關於心理學方面的研究，大部分以親密關係的課題為主，將嫉妒課題聚焦於伴侶相處內容、情感因素、諮商治療等等。

下文將會挑選幾篇國內對於「嫉妒」的討論作為例子，說明我們一般對嫉妒的理解，以及這些研究當中是如何定義、研究嫉妒，從他們所引用的文獻掌握他們對嫉妒的想像為何，進一步從中區別這些研究和本文所要探索的嫉妒課題如何不同。

國防大學政治作戰學院心理及社會工作學系的謝州斌（2010）將嫉妒定調為必須在親密關係中被根除的情緒。謝州斌從心理諮商、情緒問題之課題的角度切入認識嫉妒，並以諮商專業知識、技術的可能尋找解除嫉妒的方法。

謝州斌認為嫉妒是缺乏互相信賴的不成熟表現；是缺少溝通和理性的基礎所生成的情緒。謝州斌積極證成嫉妒、情緒等問題得以透過「焦點解決短期諮商」的專業進入當事人的心靈空間、理解世界裡，傳遞當事人心靈世界和當下社會脈絡的連結，試圖改變其主觀思維，同時，以此改變當事人在嫉妒情緒這方面的理解，覺察自身之情緒問題，將其轉做為一種正向的生命資源（謝州斌 2010：38）。

謝州斌引用 White 的嫉妒定義，認為嫉妒是當情敵（或可能的情敵）威脅到個體自尊或是關係存在品質時，個體會體驗到嫉妒的情緒、行為及思想。也就是說，嫉妒不僅是心中感受，還是一種行為；並透過程淑華（2005）對嫉妒的定義，將它鎖定在關於「生氣」、「害怕」、「難過」情緒（謝州斌 2010：9-10）。

同樣的，臺北教育大學教育學系的顏莉雯（2010）將親密關係放置在一種競爭體系下，強調我們都是和他人再競爭、選擇、篩選、比對良伴佳偶，一個好對象倘若被挑走，似乎又離好姻緣更遠一步。因此，也不難想像大家最後結婚的對象並不一定是自己最佳的選擇，更多的可能將就接受便步入禮堂。

嫉妒是守護親密關係的安全閥門，顏莉雯引援 Darwin 的觀點，認為兩性必須透過同性競爭來爭取對方之青睞，才得以延續後代，而嫉妒在之中扮演極為重要的角色，是人類在進化過程之中演化而成的偵測、防範機制（顏莉雯 2010：1）。

顏莉雯將嫉妒定義為「吃醋」（jealousy）而排除了社會比較的嫉妒（envy）。並借用了 Darwin 的演化論、擇偶論，將親密關係視作某種似於「投資」的關係。<sup>9</sup>嫉妒情緒便是降低投資風險的防衛機制，也是人類長時間演化而來的結果，有著

---

<sup>9</sup>此處顏莉雯引用的是 Trivers, 1972；Symons, 1979, 1995 的「親職投資理論」（parents investment theory）。親職投資理論認為：男女因生殖構造的不同，造成對傳遞基因與繁殖後代之投資有頗大的差異。女性在繁殖下一代的投資比男性大，因為男性每小時約可以產生一千兩百萬個精子，而女性一生中產的卵子約四百個，且女性必須付出懷胎九月的代價，而在這九個月

嚇阻伴侶與第三者發生不忠行為，進而保有伴侶，降低失去伴侶的機率（顏莉雯 2010：10）。

顏莉雯的研究不將嫉妒視為一種負面的、為人詬病的情緒，而是給予嫉妒在親密關係中的「正當性」，將嫉妒視作維持、延續伴侶親密關係的舉動。<sup>10</sup>只不過，這類型研究強化、鞏固了嫉妒在一般人生活中的既定印象；加催、再製嫉妒是親密關係中佔有、獨攬、愛戀的表現，即使顏莉雯給予嫉妒一科學的解釋，但嫉妒仍是那個嫉妒，無法脫離親密關係中的單調解釋。

此外，國防大學政治作戰學院心理及社會工作學系的白于仙（2015）好奇親密關係中所見、所聞的暴力、威脅，與親密關係中的嫉妒是否有其相關。白于仙探問：是什麼因素使追求或交往過程中的情人們之間產生威脅與暴力？

引發親密關係暴力的主要原因似乎脫離不了愛情關係中的佔有慾與隨之而來的嫉妒情緒，而嫉妒情緒與親密關係暴力間似乎也存在著密不可分的關係。然而是否所有的嫉妒或對方另結新歡的經驗，都會讓當事人出現暴力行為？〔……〕因此，這也令研究者不由得感到好奇，從曖昧、交往初期直至後期，嫉妒情緒與親密關係暴力間的關係究竟如何發展與現形？而是否有其他與兩者有關而重要的因素尚未浮現？（白于仙，2015：4）

白于仙圍繞著親密關係暴力，而將嫉妒視作其中可能的變項之一。探討嫉妒和親密關係暴力、親密關係之發展之間的關係為何。研究結果認為，一個人的嫉妒情緒之總分越高者，對伴侶施予暴力的可能性越高。白于仙的研究與緒論中該隱的故事似有相似之處，都說明了嫉妒和暴力之間具有相關性，不過嫉妒在白于仙的研究中，親密關係中的嫉妒表現不僅是暴力，還可能是自我的揭露表現。<sup>11</sup>換言之，白于仙觀察到嫉妒情緒不僅是內藏於心的不滿與不平衡感，又相較於吃醋、戒心等功能性的防範，更多的是嫉妒者的行動、能動性，無論是自我揭露或暴力行為，都是對嫉妒者而言有意義的行動，它產生的影響間接決定了親密關係中的維持。

---

的過程中卻喪失其他擇偶機會。因此，對女子必須和其他女子一同競爭，女子們必須爭取投資報酬率較高之異性的青睞（謝莉雯 2010：9）。

<sup>10</sup>這種「正當性」的轉化是本文的重點之一，將會在第三、第四章細緻討論。

<sup>11</sup>白于仙引用 Bevan 與 Tidgewell（2009）的研究：將自我揭露與親密關係暴力視為嫉妒情緒的行為展現，嘗試探討不同的行為展現對關係存續所形成的影響，結果證實自我揭露可被視為嫉妒情緒的正向展現，其有助於關係存續，反之，親密關係暴力則被視為嫉妒情緒的負向展現，將增加關係的不確定性，使關係的存續蒙受負面影響（白于仙 2015：4）。

綜觀上述，國內關於嫉妒的研究大多引用程淑華（2005；2010）的嫉妒定義，他們所引援的文獻也大多將嫉妒聚焦在親密關係中的討論。程淑華將嫉妒定義為：「認為嫉妒情緒為個體在親密關係遭受（或可能遭受）破壞時，因知覺到威脅而產生的一種組合情緒。」並由自製的嫉妒情緒量表中檢測受訪者的「生氣情緒」、「難過情緒」與「害怕情緒」。這些研究（謝州斌 2010；白于仙 2015）分別以此三種情緒之量表得分多寡來判定受試者各嫉妒情緒之強度，量尺和整體的得分越高，表示受訪者在生氣、難過、害怕以及嫉妒情緒的強度越高。也就是說，這裡頭的嫉妒大部分囊括的是生氣、難過、害怕。

在謝州斌（2010）、白于仙（2015）的研究之中，皆一併將「嫉妒」視作親密關係中伴侶的問題或產生問題的根源。無論是嫉妒所造成的焦慮、因嫉妒而生的承諾動搖或親密關係暴力等問題，這些研究都將「嫉妒」局限在個體或伴侶之間的「生氣」、「難過」與「害怕」之中進行理解。在在指出嫉妒者是缺乏了在親密關係中的信任、依賴基礎，且將嫉妒者視作個人缺乏成熟情緒控制的不理智結果。換言之，也就是將「嫉妒」視為不應該出現，必須以心理諮商治療和考察的方式來抑制、減緩、取消，將伴侶之間所遭遇的不順遂都歸咎於是因嫉妒所衍生出的各類型問題。這樣一來嫉妒本身蘊含的複雜性，就在心理學的領域中被侷限住了，我們僅能理解嫉妒是親密關係、個人心理中的情緒，並不能認識到嫉妒的更多作用力。事實上，嫉妒在社會上的作用力是十分劇烈的。也是因為這樣，本文企圖考察嫉妒在社會學知識領域中的模樣，抽絲剝繭這如此與人緊扣的感受、心態，重構我們嫉妒本身的認識。

筆者認為，再次詮釋嫉妒的性質是必要的，嫉妒作為人的情緒，被聚焦鎖定在親密關係的心房中太久，其他屬性的嫉妒作用也不是不曾出現，它瀰漫在社會的各處角落，但多數被我們以心理學和親密關係的角度認知。

關於嫉妒，我們大多只能將它視作幼稚、不成熟、不理智、待解決……的頭痛對象。無法面對、正視它在我們生活中所扮演的決定性作用與意義。忽視了嫉妒的多樣性，如同將世界的色彩僅限於三原色、七彩一般，否定了嫉妒的更多可能。

對本文而言重要的是：無論是親密關係中的嫉妒，或是其他討論中的嫉妒課題，都說明了嫉妒是日常生活課題中缺一不可的影響性因素。據此，回到本文的問題旨趣：社會學如何看待「嫉妒」？

Durkheim 曾在《宗教生活的基本形式》中提到社會學概念釐清的重要性：「指出宗教的某些外部的和易於識別的標誌，是完全可能與完全必要的，這樣將使我們在碰到宗教現象時就能夠識別出來，使我們不致把宗教現象與其他現象混為一

談，〔……〕但是想要得到這個預期的結果，必須從擺脫各種成見的束縛著手」（Durkheim 1998：23）也就是說：進行社會學的研究時，必須釐清一般為人熟知的概念，這些概念不能和其他印象、意想混為一談。然而，這並不意味著一般概念的無用或錯謬，而是進行社會學概念的認識之前不能受到這些一般熟知的概念的影響，要嘗試提出不同觀點的解釋與可能。另外，Durkheim 在《社會學方法論》也曾說：「我這社會學方法，就是教人於一些事凡未經科學的考驗時，切莫用常識去穿鑿」（Durkheim 2003：26），考察嫉妒的社會學概念，就必須從嫉妒的社會現象中著手，同時，「並不是要能解釋事物之實質，只在使我們能與事物接觸，而事物之最容易與我們接觸的地方，只有他的外形，故觀察事物外形之定義，其效用只在乎能解釋事物的外形，而且並不要他能把事物的外形統統解釋，只取他能備我們起首解釋之用就夠了」也就是說，我們探究嫉妒，並非要追本溯源地考察它的本質，而是嘗試理解它的外形，而嫉妒的外形，筆者理解為「嫉妒的作用」。因此，本論文的問題旨趣不僅是考察社會學如何看待「嫉妒」這一概念，而是更進一步探究「嫉妒」在社會之中的作用為何。換言之，本文的出發點在於以社會學的觀點延展「嫉妒」在我們一般認知中的意義，再以「嫉妒」概念看待社會現象，盼能從集體的、社會的現象中釐清嫉妒在其中的作用與意義。

接下來的一章，將會引介 Nietzsche 與趙剛對於「妒恨」（ressentiment）的詮釋，從「妒恨」中理解：人的感受、憎恨、嫉妒如何成為塑造社會價值的驅動力，它又如何能在社會上形成作用；其次透過趙剛對「妒恨」的引用與詮釋，進一步使我們理解「妒恨」如何成為社會現象觀察的一種線索，同時透過張茂桂、吳忻怡的討論，加深我們面對有別於個體心理或親密關係中的情感因素時，要如何用社會科學的觀點加以認識之。

### 第三章 驅動工運的「妒恨」

延續心理學對「嫉妒」的考察後，我們將在下文的討論中進一步釐清「嫉妒」如何作為社會學的考察對象。本章將以 Nietzsche 的「妒恨」(ressentiment) 概念與趙剛對「妒恨」的詮釋作為本章的主軸。<sup>12</sup>Nietzsche 在《論道德系譜學》一書以詞源學的觀點闡釋人們往往深信不疑的道德價值。Nietzsche 追溯歷史發展中的道德價值，試圖論證道德的根本起源，重新省思道德價值背後可能存在長期受到哲學、神學所掩蓋的事實，從而解構長時間以來道德價值與生活規範的關聯。換句話說，Nietzsche 認為道德本身就是一種偏見以及建構的結果，因此必須重新估量道德，重新看待道德是源自何種立場，讓人面對道德時不至於成為這種立場的操弄工具。

在 Nietzsche 關於道德觀念的討論中，有一心理因素扮演極為重要的角色：「妒恨」。這個詞是 Nietzsche 《論道德系譜學》中最為複雜且具啟發性的概念。「妒恨」源自法文字的「ressentiment」，一般的翻譯有怨忿、憤慨等等，若追溯至拉丁文的來源：動詞「sentir」是指感覺、感應，「sentiment」是情感、感覺，字典上的意思大概是：「事情留下受傷的記憶和復仇的慾望」(黃國鉅 2014: 246)。而「妒恨」便是建構起「奴隸道德」(sklavenmoral) 的必要條件。下文將會討論，什麼是「奴隸道德」？它如何而來？作用力是什麼？

本文冀望透過 Nietzsche 對「妒恨」的觀點以及趙剛對「妒恨」的詮釋，從中掌握「妒恨」如何作用於社會之中，進而幫助我們釐清「嫉妒」如何成為社會學認識的概念。另外，引述張茂桂、吳忻怡對趙剛「妒恨」詮釋的直接回應，從「認同」、「尊重」的理論探索解構「妒恨」的可能性根源，將「妒恨」的討論延展至不同的知識課題之中。據此，本章將透過三者對「妒恨」的考察、詮釋，從中釐清「嫉妒」如何有別於心理學，而得以成為社會學的基本概念之一。

---

<sup>12</sup>此節將與趙剛的「妒恨」詮釋一同討論，因而遵循趙剛對「ressentiment」的翻譯，稱之「妒恨」。後文都將以「妒恨」稱之。

## 第一節 Nietzsche：基於「妒恨」的奴隸道德

### 一、「妒恨」如何被提出？

Nietzsche 指出，一般道德系譜學者相信「善」的道德判斷是源自人類「無私」的天性，說明「無私」本來就是人類的一種特質，所以「善」的道德一定來自人無私的天性表現。可 Nietzsche 並不這麼認為：「由於無私行為在習慣上總是被讚揚為善，因此它乾脆就被當作善，就好像這種行為本身就是善一樣。〔……〕這種理論是在錯誤的地方尋找和設定『善』的概念的原本起源地」（Nietzsche 2007：12）而所謂「習慣上」、「總是」、「被」就間接說明無私與善的關係並不是先天就存在在那裡，而是受到後天的形塑與建構。因此 Nietzsche 認為並不能以「人性」做為說明「善」為什麼是「善」，「道德」為何是「道德」的基礎。因此 Nietzsche 重估道德價值的起源，指出「道德」的建立，事實上是源自一種社會身份的差異：

對「善」的判斷並非起源於那些受益於「善行」的人！正是那些「善人」自己才是這一判斷的起源，也就是說那些高貴的、有權勢的、上層的和高尚的人們以為並設定，他們自己和他們的行為是善的，他們是屬於第一等級的，與他們相對的則是低下的、卑賤的、庸俗的烏合之眾。他們從這種等級差別的激情中，為自己獲取了創造價值和彰顯這些價值的權利（Nietzsche 2007：12）。

所謂「善」的概念不是先驗的道德價值，也和人性的無私與否毫無相關連結，而是，先有「善人」（貴族、權威、統治者）才有「善」的價值；非「善人」（卑賤者、下等人）因不同身份，價值立場相對而成為「惡」的價值。人們的價值、思維乃至於對事物的認識基礎都不是偶然，而是基於人的意志（Nietzsche 2007：4）。

從這種起源而言，「善」這個詞並非像那些道德譜系學家迷信的那樣，從一開始就必然與「無私的」行為相聯繫。相反，它產生於貴族的價值判斷走向衰亡的時期，「自私」與「無私」的尖銳對立在這一期逐漸擠進人的良知。——用我的話說，這是一種群體本能，〔……〕這種本能變成大眾的主宰，這種道德價值觀與那種對立緊密結合在一起，是經過很長時間的（Nietzsche 2007：13）。

對Nietzsche來說，道德價值是受到社會建構的概念，是文化、歷史脈絡下的產物。而「無私」與「善」的連結是源自「善人」（權貴者）的式微，使得原本「善」的道德價值逐漸被強調「無私」的群體給取代，其所強調的是社會、文化的變遷先於或才會改變道德的變遷。對Nietzsche而言，這種無私的價值徹底表現了大眾畜群本能的價值判斷。

引述這段討論是重要的，透過Nietzsche的考察我們重新估計「人性」與「道德」之間的關係。從上述概略性的引介來看，我們得以釐清「道德」是人類文化、歷史性的後天產物，有其社會脈絡的結果。本論文所要討論的「奴隸道德」，就是由Nietzsche所謂的奴隸、弱者的妒恨心態所建構起的道德；是弱者共同對於主人（強者或壓迫者，即被妒恨者）的心理反應所產生的作用。

## 二、奴隸道德

Nietzsche 首先以僧侶的道德為例，他認為僧侶的道德就是一種弱者形構的道德價值。僧侶文化中強調的：純潔、齋戒、禁慾、苦難，都是源自僧侶身體的孱弱。Nietzsche 指出，僧侶試圖治癒、淨化自己，試圖遠離髒亂、爭鬥、世俗，同時卻不斷否定驕傲、復仇、放蕩、愛情、權力的特質，將這些特質視為危險、墮落的表徵，甚至將自我的生活方式形構謂之「善」，而後者即是「惡」（Nietzsche 2007：16-17）。

Nietzsche 認為，這可以追溯到僧侶與騎士之間相互嫉妒的問題：

僧侶的價值方式是多麼輕易地脫離了騎士貴族的價值方式，而後繼續往其對立面發展，尤其是每當僧侶階層與武士階層互相嫉妒、不願妥協的時候，都是引起這種趨向的動因。騎士貴族的價值判斷有其前提，這就是強壯有力的體魄，情感豪放的健康，以及以保持體魄健康為條件的戰爭、冒險、狩獵、舞蹈、競賽和所有包括強壯、自由、快樂的行為。〔……〕僧侶貴族的價值方式有著與此不同的前提：有關戰爭的一切東西對他們來說簡直太糟糕了！眾所週知，僧侶是最惡毒的敵人。何以這樣說？因為他們最無能。由於無能，他們滋生的仇恨不僅陰森可怕，而且最為陰險歹毒（Nietzsche 2007：17-18）。

有別於心理學的考察，可以發現，Nietzsche 似乎沒有處理騎士和僧侶之間相互嫉妒的原因，是差異？是壓迫？是什麼似乎無從得知，這樣一來我們也無法釐清僧侶與騎士是否兩看相厭，還是曾經重視過對方。

然而，Nietzsche 則指出，兩個身份的嫉妒深化、對立的劇烈化是來自僧侶的孱弱與無能。僧侶的無能來自不具有騎士的特徵與條件，因此不斷透過與騎士產生對立，希望透過自身的價值來取代、超越騎士的道德價值。也就是說，嫉妒可能源自無能、孱弱，進一步成為投射在被嫉妒者的作用力，而這股作用力成為形塑道德的可能。基於此，我們可以看到僧侶與騎士之間的對立問題是產生自一方對於另一方的嫉妒心，最後卻成為形塑僧侶道德的關鍵性要素。

Nietzsche 再以猶太人為例，提及猶太人因受貴族統治與迫害而無力反擊，沒辦法獲得救贖與宣洩，因而也產生對貴族的強烈妒恨：

（猶太人）他們以一種堅忍不拔、始終不懈的堅毅，勇於改變貴族的價值方程式（善=高貴=權勢=美麗=幸福=神聖），懷著銘心刻骨的仇恨（無能的仇恨），咬緊牙關地嘟囔著什麼“唯有苦難者才是善人”；唯有窮人、無能的人、下等人是善人；唯有受苦受難的人、貧困的人、病人、醜陋的人，才是唯一虔誠的人，唯一篤信上帝的人，唯有他們才配享天堂的至樂。——相反，你們這些高貴者和當權者，永遠是惡人、殘酷的人、淫蕩的人、貪婪的人、不信上帝的人、你們將永遠遭受不幸，受到詛咒，並將罰入地獄！（Nietzsche 2007：18）。

「你們」指涉了妒恨不僅是個體的心情表現，還是我群、他群的直接劃分；「貧窮」、「下等」說明妒恨者的遭遇，也可能是妒恨者的集體心態；「堅忍」、「始終」強調妒恨不是轉眼即逝的情緒感受，更凸顯妒恨者對於自身信仰與他者的仇恨。Nietzsche 觀察到，弱者的妒恨形構成屬於自我群體的價值，成為猶太人對抗貴族、統治者的力量。

那麼，為什麼弱者與強者之間會產生摩擦，使得弱者產生對強者的深層妒恨？Nietzsche 在這方面的詮釋似乎傾向於，弱者，也就是奴隸，通常是受壓迫的群體，他們無能為力改變他們自身的現狀，只能在永無止盡的苦痛中受盡折磨。但事實上，妒恨者生成了自己的力量，這份力量反覆作用在妒恨者自身，原因是主人和奴隸之間那難以改變的鴻溝所造成。

Nietzsche 指出，主人和奴隸兩者之間的差異也來自他們的生活態度與人生觀。主人（或強者）的生活強調自信、坦然，以真誠和天真的態度應對環境的挑戰，奴隸卻不真誠也不天真，甚至對自己也不誠實和直率（Nietzsche 2007：22）。主人享受在自己的世界，注意力總在自己身上，倘若感到怨恨不滿，也如塵土，可以輕易別去；反之弱者無力改變苦痛的現狀，不具自信，是受主人宰制、決定的

客體，妒恨成為弱者凝視主人的力量，也成為他們能持續支撐下去的動力，但反過來說，弱者也因此長時間受到妒恨的支配，他們的心中只剩下滿滿的對主人的妒恨感。

弱者的妒恨感成為一種驅動力，這股驅動力最終讓弱者找到得以扭轉強弱者鴻溝的辦法。Nietzsche 提到，弱者由外而內體驗到的妒恨，成為弱者創造、肯定自我的道德價值根源，弱者將自身的無能孱弱解釋成「恭敬」、「和善」、「順從」……的表現，也就是說，弱者的無能具備了正當性，同時，弱者透過不斷的否定來成就自我：「奴隸道德從一開始就對『外在』、『他人』、『非我』加以否定，這種否定就是奴隸道德的創造性行動。」（Nietzsche 2007：21）弱者創造了合乎自身特質的道德規範，也捏造了一個邪惡的敵人，以一種否定、拒斥的力量創造了弱者的對立價值。

Nietzsche 說：「（弱者）通過那種無能的矯揉造作和自我欺騙，給自己披上堂而皇之地退縮靜候的道德外衣，就好像弱者的軟弱本身——這意味著，它是弱者的本質、效用，是他的全部的、唯一的、不可或缺的、不可替代的真實性——是一種自願的性能，是某種自我要求、自我選擇的東西，是一種行動，一種功績。」（Nietzsche 2007：27）弱者的道德就此而生。妒恨成就了弱者形塑奴隸道德的基礎，使奴隸道德凝聚成一種社會的普遍道德，弱者的無能與孱弱以及弱者投射在強者身上的嫉妒與憎恨，成為奴隸道德的構成要素，強者意志的快樂、自信、坦然、天真，不再是能自得其樂的特質，在奴隸道德成為社會的價值後，這些都必須被抹消、去除。Nietzsche 說，妒恨者並不會維持愚笨、無能，他們「善於沈默、記恨、等待，善於暫時地卑躬屈膝、忍辱負重。這樣懷有怨恨的種族必然比任何其他高貴種族更聰明」（Nietzsche 2007：22）似乎也說明了妒恨在弱者心理的長久性以及劇烈作用，讓弱者能形構起自己的道德，甚至超越並取代了原有道德。

\*\*\*

嚴格來說，Nietzsche 詮釋的並非是「嫉妒」的概念。嫉妒並不一定會帶來恨意的。但其重點在於點出，「妒恨」與「嫉妒」都能視為是個體、群體的一種集體性的驅動力，它們不是僅限於個體心理的作用，對於「嫉妒」的考察都奠定相對有效的基礎。

Nietzsche 的詮釋將「妒恨」心態拉拔至一個重要的知識領域。我們並不否認「妒恨」可能與「嫉妒」全然無關，但是根據同樣做為個體的心理情緒、感受，而這份感受也可以是集體的。可以發現，這類型的集體情緒所形構出的奴隸道德，改變了整個社會的價值，也改變了弱者自身的處境，同樣還有強者的根本弱化。

因此，在概略性的引介 Nietzsche 對妒恨的觀點之後，在下文中，我們將透過趙剛的考察，檢視「妒恨」如何成為社會學得以研究的課題，從趙剛的視野中，台灣社會工運的問題中如何與妒恨產生作用，妒恨又如何外延成為形塑現代社會的力量，或者可能滯留在個體、群體之中，成為個體、群體繼續孱弱無能的桎梏？

## 第二節 趙剛：「妒恨」的社會學考察

本節將整理趙剛（1998）〈跳出妒恨的認同政治，進入解放的培力政治：串聯尼采和工運（或社運）的嘗試思考〉一文，探究趙剛如何透過「妒恨」概念檢視台灣社會工運或社運所面臨的問題。從中捕捉「妒恨」或一集體情緒如何成為考察台灣社會現象的「方法論」，以此做為本論文考察「嫉妒」不可或缺的要素之一。

### 一、工人力量如何受到壓抑？

面對工運（或社運）的問題，趙剛試圖從不斷強調資本家壓迫、政府打壓、結構限制等外在因素，將工人形塑成不動、溫馴的被動者的論述中，從另一角度觀看工運的力量是什麼？它從何而來？要求什麼樣的變遷？台灣的工人要如何培養自己的力量，干預、影響、主導社會變遷？（趙剛 1998：241）換言之，在許多論述之中，工運被定調為受資本家、政府壓迫的擠壓者的集體掙扎，將工人視為被動、受制的規訓者，忽視工人本身的力量與可能性。

工人的力量與可能性，對趙剛來說在於「培育力量」（empowerment）如何可能。可是，工人「培育力量」的可能在傳統自由主義和福利國家受到限制，在庸俗馬克思主義中被忽略（趙剛 1998：241）。在這些論述之中，工人仍是待規訓的客體，或是未教化的主體，間接的強化資本家、政府的重要性，以及直接的企圖將工人收編為壓迫者的客體，這不過是另一種形式的壓迫，如教化、溝通……等理性論述，但那最終還是屬於壓迫者的壓迫工具。如趙剛對 Offe 和 Wiesenthal 的觀點所提出的質疑：

奧發和魏森舍對奧森（Olson, Mancur）的個人主義集體行動邏輯有很犀利的批判，但在出路的提出上就有些行禮如儀了——他們只有呼籲社運要透過論述，改變孤立個人的認同，集體地形構新的認知、認同、趣味、與利益（Offe and Wiesenthal 1980）（趙剛 1998：244）。

但趙剛認為，Offe 和 Wiesenthal 的文化計畫在內容、形式上仍是向理性主義的論述靠攏，忽略了身體、經驗、情感、慾望的可能性，亦即忽視了主體的自我教育(趙剛 1998:244)。教育、理性、文化被列在同一範疇，其對應的野蠻、情感、慾望被視做必須排除、教化的對象。

這樣的文化計畫似乎假設了理性認知 (rational cognition) 是有效社會行動的唯一基礎——人們透過理性的思辨與溝通，釐定問題的範圍和解決方式，而假如既有的理性洞識不能解決爭端，那麼所需要的不過是更好的理性洞識罷了。但這樣的談法事實上沒有跳脫啟蒙以來把理性視為世俗宗教的傳統看法，誇張了理性認知的能為，忽視了身體與情感在創造問題、發生意義、決定方向上的重要角色 (趙剛 1998:244)。

趙剛點出工人的主體性不斷被所謂的「理性」扭曲、壓抑、掩蓋，使得工人的抗爭運動被理解為非理性的情緒反動；工人群眾更被視為非理性的客體。這樣的認識路徑簡單化了工人的處境，卻也再一次提高了理性、文明的虛有高度，抹除了主體應對社會生活時的身體與情感向度產生的各種可能性。

## 二、Nietzsche 對現代社會的診斷與批判

然而，所謂「理性」從何而來？這裡就必須引述 Nietzsche 對現代社會所做的診斷與批判：

對尼采而言，現代是弱者、頹廢者、蛻化者、「多數者」的勝利時刻。現代的各種價值規範與求知模式皆是弱者合法化其頹廢孱弱，並以此脅迫強者就範之詭計。工於這般詭計的心理狀態，尼采稱之為妒恨 (ressentiment)。妒恨者是沒有力量 (strength) 的，有的只是「心靈」(mind)，用以補力量之缺如——「心靈」表現在「瞻前顧後、耐心、情感偽裝、超強的自我控制、以及模仿」(Nietzsche 1990:86)(趙剛 1998:245)。

如上一節的整理中提到，趙剛引述 Nietzsche 意義下的現代，將妒恨、弱者視做現代性的構成要件之一。Nietzsche 觀察到現代性其實是弱者的勝

利結果，因為弱者自身的孱弱，因而無法如同強者一般展現其主體性，而必須透過「妒恨」的作用逐漸形塑出弱者的「心靈」來裝飾自身缺少的力量。也就是這種力量，形構了現代性的基礎。

現代因此不過是人的真正力量的消蝕，代之以「心靈」（或「理性化」）的溢流；人的真正愉悅喪盡，代之以妒恨之飛揚。這個「現代性」並不始於「現代」，後者只不過是古代希臘文化與迷思崩解之後的理性化歷程的一個最後時期（Habermas 1985：87）。透過系譜的追溯，尼采認定蘇格拉底和柏拉圖是現代性的肇端（趙剛 1998：245）。

「現代」是由妒恨者所建構而成的生存狀態，在 Nietzsche 的理解世界中，「理性」是「下等人」（the rabble）（弱者）的獨創專利；是破壞、分割社會整體的妒恨策略<sup>13</sup>。「理性」的出現，社會開始受到多數人、弱者，也就是妒恨者的支配，換句話說，「理性」是妒恨的產物，是妒恨者基於孱弱無能所制定的遊戲規則。「尼采認為整個『柏拉圖』現象，及其所代表的將知識和身體脫離的唯心論傳統就是一個高級騙術（higher swindle），是弱者不再能面對現實之嚴峻，而以理念或概念為遁所；理性不再是面對現實的一個手段，竟變成了唯一的現實。」（趙剛 1998：246）。

Nietzsche 想說的是，「理性」應該是人性中得以選擇的特質，理性只是人類主體性中的一環。可是，現代社會的理性是基於弱者不具備強者所擁有的自信、坦率、勇敢……，因此將自身擁有的無力、孱弱、無能……都擠進了「理性」的編隊之中，將「理性」塑造成人類的唯一「德行」，而這種道德價值成為現代社會的基礎。對 Nietzsche 來說，這是現代人類頹化、軟弱的前兆，他認為，「理性」、「文明」都表現了一種人性的頹廢與倒退，「理性」取消了人對於苦難、折磨、清苦、孤寂的抵抗力，人們成為溫順的畜群，成為「理性」的家畜。

「奴隸道德擬設了一個『我』與『外在世界』、『他者』、『非我』的區分，這個『我』不斷的向外求，質疑外在，否定外在，因此，對於生命持一『不』的態度，而所有的價值皆從這個『不』發展出來。」（趙剛 1998：247）這種說「不」的態度，成為了現代性的核心價值之一：必須透過對他人的否定才能確定自己的存在；說「不」的權利，形塑了妒恨者存在的可能。

---

<sup>13</sup>依據趙剛的說法，所謂社會的整體在 Nietzsche 的解釋之中是蘇格拉底辯證法之前的希臘。希臘是尼采心目中的文化盛世，具有悲劇的（tragic）對於生命之肯定，那怕是最痛苦無常、最不可忍受之生命。希臘人充滿生的慾念，滿懷熱情、精力滿溢，愛他們的命運（amor fati），過著超越善惡的生活（趙剛 1998：245）。

妒恨者於是可以把他的不能以一種自我欺騙的方式，當作成就，把不能當作自由，說「這是我的選擇」，然後要求強者也一起「選擇」弱化。然而對於尼采而言，強者不能自由選擇為弱者，弱者也不能自由選擇為強者。強者即是且僅是驅力（driving）、意志力（willing）、和行動（acting）之自發地表現，弱者即是這些力量的匱乏（趙剛 1998：248）。

弱者缺少強者特徵下，弱者需要塑造一形象作為他們行動的載體。換句話說，我們所認知的「主體」都成了弱者（即妒恨者）的創造物<sup>14</sup>，弱者必須依傍「主體」才能行動，「主體」概念是弱者才需要的浮木，因為對真正的強者來說，並不需要「主體」概念來作為驅動力、意志力、行動力的載體，因為他本身就是驅動力、意志力、行動力的存在狀態，只有弱者才需要虛設一個概念謂之「主體」（趙剛 1998：248）。這個被發明出來而非自然天成的「主體」<sup>15</sup>，被弱者加催、再造為：理智、本質、真理的化身，是不同於一般（世俗、表象）世界的概念，那些身體的、感官的、本能的……，一切被視作邪惡、不真實、偶然，需要被「主體」給拯救、治療、啟蒙、教育，只有理性能使人脫離本能的不確定性（趙剛 1998：249）。也因此，「理性」就此成為生命的真理，一切與理性的對立面都成為必須被根治的事物。<sup>16</sup>

我們可以看到，趙剛指出，現代人的多樣性、個殊性在弱者道德的「理性」下被取消了，而趙剛也藉此呼應對 Offe 和 Wiesenthal 的觀點所提出的質疑。人類在現代社會中成為理性工廠的標準化產物，本屬於人性多變、難測的熱情逐漸消失成為穩定、可預測的冷靜，前者是受到譴責的特徵，後者是現代社會的生活準則。

在趙剛的觀點中，工人在之中是最直接的受害者。現代社會將特殊、多可能的主體用「理性」收編、取消的妒恨世界；是肯定制約、規範多元的弱者道德策略。這樣的社會拋棄了日常經驗、感覺、感官、慾望、身體，目的在於榮耀那追求確定性的理智，「知識」成為了身體的對立，不再是為了我們此時此地的生命，而是為了追求確定性與永恆，反對行動（趙剛 1998：249）。也因此，工人在之

---

<sup>14</sup>「主體」這個概念是妒恨者的虛構（fiction）（Nietzsche 1967：199）。妒恨者發明這個概念為的是將人所有的行動與作為賦予責任：一個行動的背後一定有一個行動者，一個作為的後頭也一定有一個作為者（趙剛 1998：248）。

<sup>15</sup>自然天成的「主體」已經被奴隸道德拆解。

<sup>16</sup>Nietzsche 並非否定「理性」，而是反對理性、理智對本能的、身體的、感官的、情感的壓制。Nietzsche 所反對的是「理性」將一切二元對立化——理性與非理性，而非理性的事物不斷受到理性的抹除，消解了它的重要性（趙剛 1998：249）。

中的聲音被抹除，工人被視做為情緒、非教化、不理性的客體，他們的權益、聲音，都必須被翻譯、詮釋才能成為「聲音」。試問，這樣的情況下，工人的權益爭取如何可能？難道是如 Marx 所期望的，要組成一個由工人領導的社會嗎？不是的。

趙剛提到，Nietzsche 對現代社會的批判，對許多自由主義者來說是從菁英主義的立場上反民主——否定同情、容忍、理解、選擇、客觀性等德行，因此自然也將 Nietzsche 認定為自由主義的反動者。同樣的，對許多社會主義／馬克思主義者而言，Nietzsche 的觀點是恐懼社會革命的表現（趙剛 1998：251）。趙剛認為這是誤會了 Nietzsche 的觀點：「不論是自由主義或社會主義，對於尼采的敵意，主要是來自尼采對於啟蒙現代性的激烈批判。〔……〕對尼采而言，自由主義或社會主義僅僅是十九世紀末歐洲文化病理的徵候罷了。」（趙剛 1998：252）也就是說，「自由主義」或「社會主義」對 Nietzsche 觀點的否定更說明了現代人畜群與頹廢的狀態。換言之，對 Nietzsche 來說任何主義都是說明現代人的群性表現，遑論由某一群體所構成的社會。

尼采鄙視人的群性，視之為畜群（herd）的墮落存在——只知相濡以沫，依賴理法成規，擯斥特立獨行。追隨者、被追隨者、信仰、團結、社區、革命、國家都是頹廢的表現（Nietzsche 1990：36,96-97；111-112；1994：50）。道德家和宗教家都要改善人類，但對尼采而言，這個「改善」無異是弱者企圖馴化強者的作為。不幸地，現代性即是歸趨於動物學的終點（zoological termini），凡特立獨行人等皆被馴服成畜群般（Nietzsche 1990：65）。所有的價值都是由以及為這個畜群所創造，為的是苟延這個聚集——社會（趙剛 1998：252）。

在 Nietzsche 的觀點中「社會」、「平等」、「利他」、「容忍」裡頭，都嗅到了一種將人規格化、標準化的氣味，以及表現畜群的本能（herd instincts）、代表群眾的、象徵平等的、去生命力的，對 Nietzsche 來說都是病態的表徵（趙剛 1998：248）。這都說明了現代社會不勞而獲的畜群陋習：冀求公平、正義、自由、平等是建立在制度、社會規範之上，人們失去了「要」的能力，而是寄望於他人的給予與施捨，然而，這種要求標準化、規格化，浸淫在穩定性與確定性的道德價值，也赤裸地說明我們對理智、科學的過度依賴與癡狂，抹消了自我生命、特殊性的各種可能。這樣的現狀，使得工人的聲音、力量完全被消除，反而被排擠到社會的邊緣，不被理智、科學、現代的社會所正視。

現代社會鼓吹包容多元、尊重差異，但事實上，對 Nietzsche 來說，現代社會

就是抹除個人的多樣性與生命力的最大兇手。Nietzsche 認為這源自人們沒有勇氣面對（現代）生活的不確定性，無法體驗危險、克服權威的孱弱與頹廢徵候。現代人寄望自由，卻求得不屬於自己的自由；盼來平等，卻是眾人的平等，不是自己的平等，人的本性被「修枝」、「燙平」，強嵌在所謂現代性中的「自由」，對 Nietzsche 來說，現代性的自由不過就是建立在個性的犧牲之上（趙剛 1998：254-255）。

### 三、Nietzsche 的「妒恨」如何被社會學所用？

就此而言，Nietzsche 看似是批判「社會」，斥責「整體」，但他所否定的是建立在弱者的畜群本能以及弱者透過奴性的道德而取消多樣的「理性」策略。Nietzsche 關注的是「人」的可能，這個可能在趙剛的詮釋下，即成為工人們的可能，也就是說，在這樣的社會之中，工人被收編至一個「理性」網絡之中，被強塞硬擠成社會所期待的樣貌，甚至使得工人都忘記了自身的樣貌為何。

基於此，趙剛試圖連結 Nietzsche 和 Marx 的關係，使兩者在批判自由主義體制下「個人主體」與「自由意志」十分類似。都有助於工人重塑自身的主體性時，提供了理論上的理解與關懷。

Marx 的核心關懷出自個體拒絕被工業社會的體制、生產模式拆解、掏空，不願成為資本主義生產制下的畜群，因此工人必須在資本主義生產制下需要被解放。生產和嬉戲在此並未分離；人之所以為人，在於人所進行的勞動都是不可化約地特殊的、具體的作為（趙剛 1998：256）。在對人性的理解上，Nietzsche 和 Marx 的主張十分相近。

在搭起 Nietzsche 和 Marx 的橋樑後，趙剛打理出一道提問：「那麼從集體心理的角度看，社會主義革命的力量集結是否維繫在尼采所謂的妒恨心理上呢？換句話說，這個集體力量是否來自於眾多「受苦者」建構一邪惡敵人並把自己交付給一擬軍事化整體呢？」（趙剛 1998：256）。顯然 Marx 是反對這類型的社會主義的，並稱之為「粗糙共產主義」（crude communism）：

勞動和資本的對立被降低為無產（propertylessness）和有產（property）之間的對立，而無產者的運動不過是要把特定的私有財產轉變成普世的私有財產，以便立即地佔有財貨。〔……〕把自身建立為成一種勢力的普世性羨妒（universal envy），只是貪欲的一種偽裝形式〔……〕而粗糙共產主義只不過是這種羨妒的巔峰表現，把所有人通通降低到一預定的最低標上頭（趙剛 1988：257）。

對 Marx 來說，這股力量可能是一種普世性羨妒的偽裝，它源自人們對於所期望對象的貪婪；他們的渴求很有可能只是一種粗糙的羨妒表現。「真正」的社會主義並非如此樣貌，是不折不扣地要超越妒恨，要超越畜群，並非此種貪婪、妒恨式的惡狼所為，它折射的至多是不加修飾的渴餓感（趙剛 1998：257）。

趙剛認為，馬克思主義可以超越妒恨和畜群狀態，原因在於社會主義的科學超越、克服了人們的情緒反動：「科學首先要求於它的實踐者的即是對於表面之下的細緻現象的觀察，而這個觀察能力的培養必須靠對成見、教條、既有的說法 and 解釋，抱著一股健康的敵意和冷靜，超越不由自主的愛恨，超越慣行」（趙剛 1998：257）。然而，實際狀況並非如此。

趙剛提到：「（工運）一方面由於『革命實踐』完全被等同於改變環境，另一方面由於教育者的角色也被（妒恨）先鋒隊或國家技術官僚所壟斷，因而人的自我教育問題被壓抑了，個別人的面貌被塗掉了成為受妒恨所鼓譟的『人民』或『群眾』。社會主義運動因此除非全面庸俗化，那只能現在一種演出性的自我矛盾中：以妒恨超越妒恨，以畜群超越畜群」（趙剛 1998：258）。如此結果，便是 Nietzsche 所稱之弱者、畜群將一切不幸加催在他人的咎責之上，其結果不過就是粗糙、庸俗的貪婪表現。

工人們的權益、聲音仍受到壓制，妒恨的先鋒隊、國家技術的官僚，並沒有超脫妒恨給予的桎梏，妒恨帶來的只是簡單的二元對立、善惡衝突。「因為找到了簡易仇家作為他們困頓的『原因』，於是生活的重心便指向了酸腐、抱怨與控訴。」（趙剛 1998：259）這些「妒恨者」他們將自己設想成社會的受害者（弱者），而他人是加害者，任何的社會問題只要投射在他們的敵人身上，一切都能獲得解釋。如此卻使得弱者更軟弱無能反抗，也間接虛構加害者的加害力道。妒恨者同時還浸淫在自以為有的「正義」，支撐他們軟弱的處境。「這樣便宜的『創造原因的動力』往往錯置因果。錯置因果的結果不只是遷怒他人，更重要的是位處弱勢的人無法面對他自己困境的所從來，他迴避了認真的面對：『為什麼他在受苦——他的生命在哪些方面貧困……』的這一問題（Nietzsche 1990：97）」（趙剛 1998：259）。

所謂理盲濫情，不就是如此？一種基於貪婪、嫉妒偽裝的正義，它形如面具一般遮蓋了醜陋的真實面貌，妝點過後成為虛假的道德事實。妒恨者以自我主張的道德控訴信手捻來的仇家，用自己的軟弱作為武器，讓敵人成為眾矢之地。最後將會演變為：弱是一種正確的、合乎常理的、道德的；強則是一種分配不均、卑鄙的、劣質的。因此，我們似乎能說，妒恨者不僅塑造被害的客體，同時將自身想像為「正義的主體」，透過不斷生成自己一種「這是真的！」的催化訊息。從始至終，工人仍是待救的羔羊——那麼工人是否可以由待救的羔羊超越、克服

成自救的主體？

#### 四、工人該何去何從？

走筆至此，趙剛回到他的問題核心：「假如『革命』不可期待，假如勞工運動不是完全把自己界定在物質利益或制度性權利的爭取，那麼勞工運動勢必要把自己擺在一個對話上：勞工如何更強更有力？」（趙剛 1998：259）。事實上，趙剛的核心關懷在於：工人本身就是具有力量，只是在現代性之下，工人的力量被荒謬化、野蠻化、非理性化，工人被理解為妒恨的弱者，工人的主體性全然受到掩蓋甚至是扭曲。換句話說，工人不是妒恨的主體，而是在受妒恨社會所壓抑的客體。

在工運議題忽略工人個體、群體的自主性、可能性時，反思不斷強調結構、制度、分配的論述上，Nietzsche 的觀點有助於我們對制度、結構乃至於這個社會進行根本性的質疑——重溯勞工運動中多種的個人觀、美學觀。對趙剛而言，個體的強調，社會主義的發展，兩者之間是可能相互調和的：「對於社會主義者而言，社會主義的想像假如不是一個物質主義、實證主義的世界，而是一個滿佈著愉悅、創造、美麗、驚奇的現實，充塞多元、流動的意義，那麼社會主義不該苛求尼采沒和他們共同討論如何推翻資本主義，而應該從尼采那兒獲得更多的關於以上種種價值在此地此時實現的障礙和契機的瞭解。」（趙剛 1998：260）透過 Nietzsche 對個體解放、群體質疑的觀點，他提倡以自我教育的方式超越、克服「現代」、「社會」、「民族」、「國家」對個體（工人）所進行的全面性抑制，進而形塑創意、美學、身體、情感，甚至包含理性的存在。就 Nietzsche 來說，理性和身體、情感一般，都是個體的一種狀態，理性不會是唯一的狀態；工人也不是只能透過身體、情感才得以表達，更非透過思辨、溝通來加以控制。換言之，工人可以是身體、情感、理性、思辨、溝通的集合體，他們的生存狀態不斷受到誤解與質疑，間接使得工人的聲音也趨向於單一、短促，從而無法建立起關於自己的文化。

然而，工人運動如何妥善地運用 Nietzsche 的精神？面對這個提問，趙剛從 Nietzsche 對於教育的觀點說起：

尼采對現代性的批判核心之一是對教育的批判。第二次產業革命發展了以資本與民族國家為驅力與目標的大眾或國族教育。對於尼采，這是頹廢的現象，因為文化和（國族）國家是敵對的；國家得勢，文化下沉。〔……〕現代教育把國家當成目的，失去了它原本的目的——文化，也失去了它原本的手段——教育者，〔……〕尼采認為當代教育只不過是用最少的時間急迫地製造出

一大堆能完全為國家所用的年輕人，[……]。教育不但不能幫助各個人各成其長，反而以規矩製成一個個的方圓，或謂之「標準公民」(趙剛 1998：261)。

診斷現代社會之種種頹廢徵候，Nietzsche 正面批判現代教育、科學是另一種宗教，是另一種掏空、抹除個人的霸權。<sup>17</sup>現代社會、國家透過教育對於個人所進行的宰制與控制，那麼個人的成長如何可能？Nietzsche 提出學習「觀看」<sup>18</sup>——這個 Nietzsche 所謂的「延遲決定的能力」、「具敵意的冷靜」目的在反思大眾教育使得人們成為無法自省、思考的刺激反應式的機器人，同時希望擺脫整個扁平、一致、規訓的社會與教育體制。

Nietzsche 鼓吹必須擺脫畜群、遠離安逸，成為一個可以說出「我要」、「我是」的充滿意欲的意欲者。如此一來，工人的主體性才有可能，工人運動的可能更源自這個工人的能動性。「意欲力的開發即是從流俗的道德和認識中跳出，每一個人都想要開發自己的認知、慾望、感覺、價值模式，因而每一個人都活出各自殊異的存在模態——個體性就是這個身體實踐過程，而非它的結果，更非受外在保障的死物。尼采探索的是一種『真實存在之理想』(the ideal of authenticity)。」(趙剛 1998：264)。但事實上，這幾乎是一種「破壞性」的舉動，個體、工人都成為了對現狀的挑戰者，他們必須質疑他者、對自我存疑，這並非易事。但趙剛也提及，Nietzsche 的這條路，沒有保障沒有穩定性與長久性，是在充滿危險、敵視的道路上，Nietzsche 所認為：人要努力成為自己 (become what you are)，這並非盲動、隨便的放縱策略，而是必須透過磨練、忍耐、艱苦所積累出的個人，對趙剛來說，這是努力自我教育的人所必須付出的代價 (趙剛 1998：265)。

總括來說，趙剛認為工人必須自助。任何祈求、等待他人的救贖都容易再一次形塑甚至強化資本主義的霸權以及人們對工人的冷漠和誤解。再者，他人與外在的施予也不盡然是工人的想望，倘若工人不重構自我的主體性，從理解自我開始建立起自我的可能性，一味地等待社會、他人的救助，下場只會是受到現代社會的再次規訓，以及現代社會對工人的馴化與誤解。工人不僅無法重新被認識，還可能是共構這個誤解與限制的積極參與者。趙剛的形容十分貼切：「資本家不給錢，勞工和他要錢……，在這個聽似喧囂但卻極度單音化的爭奪中，被穩固的是這個單一向度的世界觀。」(趙剛 1998：266)。

<sup>17</sup>Nietzsche 並不否定科學與教育的精神，但他始終強調現代的科學與教育不斷的以資本、國族為導向，急迫將每個個人教化成標準、劃一的個體，將教育扭曲成製作機器人的生產流程。

<sup>18</sup>整理自趙剛 (1998：262-263) 對 Nietzsche (1990：75) 的引文：強調學會延遲思考，從各方面調查、理解一件事情，不立即做刺激後的反應，適度克制和斟酌。不隨意跟著自我的「意志」行走，克制每一個衝動，便能更為沈穩、不輕信，成為一個「學習者」。一個學習者能包攬容納陌生、新奇的事物都得以細緻觀察、躍躍欲試。

## 五、跳出妒恨的心理結構

在論及了「妒恨」概念、Nietzsche 的社會理論定位，以及 Nietzsche 對工人的指引之後，趙剛回到了台灣社會工運的現象課題：「勞工運動今天到底在反對什麼？要什麼？」工運的議題不能流於勞動是「善」，資本、國家是「惡」的二元對立問題。在反思了許多關於工運受到的誤解與引述 Nietzsche 的觀點後，趙剛重估了台灣社會運動所存有的心理結構，而這個心理結構說明了什麼？角色為何？

呈現在很多行動者、理論者、以及廣大群眾的台灣社運心理結構即是妒恨：想像自己是受害者，他人為加害者，因而自己是道德的，他者是邪惡的。質疑這樣的心理結構當然不等於說這世上沒有受害者，也沒有加害者，一切都是『想像』出來的。真正的問題是，這樣的心理結構是反映了力量豐沛還是力量闕如？是進行培力（empower）呢？還是將你繳械（dis-empower）呢？站在「受害者」的立場，我們更要思考這個問題（趙剛 1998：268）。

趙剛指出的妒恨，是社運參與者滿溢而出的心態。可是，Nietzsche 的脈絡裡，妒恨是某種「革命」的構成要件，倘若沒有妒恨做為弱者的驅動力，弱者的道德革命將不會可能。可是，趙剛觀察：「（社會運動參與者）在妒恨的心理結構下，運動變得不得不悲情；各種愉悅、創造性活動都遭到運動參與者自己的道德警察（而不見得是來自『壓迫者』的）查禁。道德因此等於悲情，把愉悅和創造性的想像與實踐視為攪局、瑣碎、沒有現實感。」（趙剛 1998：268）這些社運參與者以妒恨作為行動的主體，便捷、快速、簡易地形塑了一個外在邪惡客體（政府、政客、資本家等等）作為攻訐的靶心，透過加催自身悲情的攻勢，膨脹邪惡的加害者的邪惡，將自身體驗的任何過錯都歸咎於那個邪惡他者。事實上，他們不是真正的弱者，他們只不過是假弱者，一個假裝想成為強者的可笑演員。

趙剛認為，社會運動文化的悲情與枯竭，其實源自是抗爭者本身日常生活文化的枯竭——身體、慾望、言說的貧困、單音、無聊（趙剛 1998：269）。可是，為什麼強調身體、慾望的文化計畫，又要否定抗爭者的身體、慾望的單音、無聊？難道單音、無聊不能也成為一種主體的表現嗎？

原因在於，趙剛、Nietzsche 想見的是個體的主體性——真正的個體的真正的主體性——而非一群演繹孱弱的妒恨畜群。要知道，Nietzsche 意義下的弱者道德，它是來自「真正」的弱者所處的環境以及統治者的壓迫，這些因素使妒恨深化了弱者與強者之間的鴻溝。可是，趙剛所觀察的社運參與者，既不是受迫的工人，

也從未受到資本家、國家的壓迫，他們甚至是這國家的教育、文化產物、資本家的捐客，他們服膺的仍是這一套由資本主義所構築起的遊戲規則。這些社運參與者不是一無所有的弱者，而是什麼都有，卻想嘗試一無所有的體驗的觀光客，是受到身體、情緒支配的貧困傀儡，Nietzsche所強調個體、個性、生命力、意欲力、延遲思考、冷靜判斷、細緻觀察的觀看能力，在他們身上完全沒有任何跡象，取而代之的是他們扮演起弱者（妒恨者），在想像中形構起它們認為的邪惡道德的對立面，以刺激反應、不經思考的空殼正義作為掩飾自身妒恨的面具。Nietzsche意義下的弱者道德，是源自弱者身體的孱弱、無能，因此這些真正的弱者特徵才得以經由妒恨成為恭順、順從，但是這些社運參與者只是拿起鋤頭就自以為農夫，扛起水泥袋就以為是工人了。也因此，趙剛會說這樣的社會運動文化只能是悲情和註定枯竭。

趙剛指出：「80年代下，學運之始，不是幾乎所有學運份子都虛矯地浸淫在一種自命純潔、正義、強野的道德自我想像中（將之紀念碑化為野百合），反對『不義的政權』嗎？學生中當權派的反對『國民黨』，非當權派的只有更『激進』地反對『資本主義體制』這個名字。」（趙剛 1998：270）若以妒恨概念作為理解，所謂的「不義政權」、「國民黨」、「資本主義體制」這些概念也是虛構的邪惡他者，妒恨者實際上不清楚敵人是誰，更不知道自己是誰，所擁有的只有單一、簡要、刺激反應式的吆喝與咆哮。

「這個以妒恨為基礎的認同政治，到了90年代中期已完全成為笑劇。當初的學運闖將已成為今日政治上的當權派（的師爺），或在衙門、或在議會。妒恨和悲情的心理結構『合宜地』（timely）消失了，剩下沐猴而冠的『傻樂』。〔……〕傻樂不是妒恨悲情的超越，而是併發症，相互作為對方的再生產手段。」（趙剛 1998：270）以妒恨為基礎的運動與政治，只可能製造出更多的妒恨與悲情，隨之而來的是自得其樂的愚蠢喜悅。對於妒恨者來說，他們僅能接受他們所理解的世界，在妒恨者的政治裡頭，只有善惡、對錯、是非的二元對立圖像，他們唯一能想像到的圖像可能僅是如此：

回到台灣的工運問題上，我想指出，當絕大部分的工運團體深深地陷入國族認同的泥淖中，把工運問題像火腿般倒掛在國族（統獨）論述框架下，成其裝飾附庸，這樣的工運的最嚴重後果其實還不是在狹義的政治領域，而是在更深一層的社會人格的、心理分析的領域。國族化的工運所能夠引導出的是只以妒恨為核心心理機制的編隊化的工人集體。這個心理機制有時導向「中國」，有時「外勞」，有時「不義政權」，有時「資本家」，但不論如何，這四種（或更多種）對象都被妖魔化，成為某種非社會、非歷史的

「原初力量」( primordial forces ) 的人身轉世。[ …… ]。這樣的敵對性不需要任何「敵意的冷靜」，不需要任何社會研究和分析，不需要運動參與者的個體性浮出水平面（趙剛 1998：271）。

也就是說，工人運動的氣餒、論述框架的侷限、敵對中國、敵對資本家事實上並不可怕，最可怕的是他們受到「妒恨」的矇蔽與支配。倘若「妒恨」成為社會普遍人共有的心理結構，它將是另一種霸權。

妒恨抹消了複雜、多因，將任何事物二分化為「我」（善）與「他」（惡），如此理解的危險不在於誤會、錯估了誰是加害者或受害者，而在於妒恨者的「主體」是虛構的，這個「主體」所攻訐的客體（可能是中國、資本家、父權制）也有可能是虛構的，兩種虛假不真實的主客體在進行對立、攻訐，生成了更多虛構的對立問題。

先不論這些被虛構、形塑出的加害者與受害者是否受到「妒恨」的誤會，但有很大機會，「真正」的受害者與加害者卻不著邊際的繼續存在，而「妒恨」便是真正受害者與加害者的掩藏者。因此，無論如何，跳脫出「妒恨」，比起找出問題來得迫切，因為「妒恨」可能是許多問題的根源，況且這些問題可能是虛構、不存在的問題。

\*\*\*

我們似乎可以說，透過趙剛妥善地將 Nietzsche 的「妒恨」概念鑲嵌在社會學的知識範疇之中，不僅讓「妒恨」概念更為鮮明的出現在眼前，提供我們檢視台灣社會的一盞照明燈，同時也開拓了一道社會學知識領域中關於「妒恨」的討論。

雖然 Nietzsche 並無說明弱者必然會「妒恨」嗎？在一切的條件都形成下，「妒恨」就會發生嗎？再者，Nietzsche 並無詳細說明妒恨者如何超越自我、認識自我之外。Nietzsche 提及以「觀看」、「延遲判斷」作為認識自我的可能，這難道不也是另一種「理性」的表現嗎？此外，Nietzsche 也無說明在「現代」、「理性」的統治下，現代人若不成為畜群中的個體、群體，要如何面對一種多元、不確定，可能無法共存的社會？儘管如此，Nietzsche 的理解、趙剛的詮釋，在本文對「嫉妒」的認識之中，顯得特別重要。我們得以理解「妒恨」作為一種人的感受、心態，如何與社會相互作用，以及「妒恨」如何受到外在的影響而生成，進而成為社會學的研究課題。

總而言之，我們檢視 Nietzsche 與趙剛如何考察「妒恨」在社會的作用力以及在個體中的影響力。特別是「妒恨」作為「奴隸道德」的基礎，形塑了一個由弱者形構的價值體系，這些論述都十分不同於心理學的知識領域中，將「嫉妒」侷限在個人心理與他人的作用之中。在 Nietzsche 與趙剛的脈絡下，我們可以妒恨

如何轉化成形塑道德的力量，最後反過來作用在行動者身上。

而在接下來一節，將處理張茂桂、吳忻怡對趙剛觀點的直接回應。透過張茂桂與吳忻怡的觀點，並非要否定 Nietzsche 或趙剛關於「妒恨」概念的有效性，而是張茂桂與吳忻怡質疑對立問題的根源並不一定是來自「妒恨」。「妒恨」應該是受壓迫者的處境，是必須受到重視的一種心理反應。換句話說，張茂桂與吳忻怡替我們將「妒恨」的討論引領至另一個窗口，也就是強化了社會學對「妒恨」考察意義的重要性。

### 第三節：張茂桂、吳忻怡：認同，還是情緒問題？

#### 一、「妒恨」是原因還是結果？

張茂桂與吳忻怡在〈關於民族主義論述中的認同與情緒：尊重與承認的問題〉<sup>19</sup>一文中探問：社會中普遍存在的省籍對立問題，為什麼會激盪起劇烈、憤怒的情緒？這些情緒從何而來？

一般來說，我們會將「對立」視作劇烈情緒的來源，可張茂桂與吳忻怡指出，這些情緒的來源似乎並不是來自對立本身，而是背後有一結構和歷史性的因素在作用。

這樣的「激動性」，我們不但在政治動員的場域，像是群眾集會、選舉造勢或者選後的抗議活動中可以觀察到，即使在學術圈中的批評與爭議，或網路上的留言與各種討論，也一樣可見發洩情緒的現象。不同族群背景與政治立場的學者，不但對於同一個問題有南轅北轍的觀點，而且討論或批判語調，也可以非常激昂對立。<sup>20</sup>〔……〕而這樣的情緒，不只是臺灣人在討論省籍問題，民族主義差異時可能發生。同樣，在討論到關於台海兩岸的「統獨」走向時，不同立場的兩岸人民，都可能有激烈的語言與情緒、不但到愛者欲其生，恨者欲其死的對立局面，連「民族戰爭」也可以考慮，既便是在學術研討會上亦然（張茂桂、吳忻怡 2001：148）。

張茂桂與吳忻怡將這種因對立而激起的劇烈情緒，視作是一種民族的情操表現，而這種情操表現在過往社會學或政治學的知識不被重視，傾向被視作情緒、

<sup>19</sup>本文取自林佳龍、鄭永年主編／林佳龍等著：《民族主義與兩岸關係：哈佛大學東西學者的對話》，臺北市：新自然主義，2001。

<sup>20</sup>張茂桂與吳忻怡列舉了 1995 年在《中外文學》雜誌上，關於「臺灣的本土化運動」的論戰。

不理性的事物而不被研究，張茂桂與吳忻怡認為，在社會科學的研究當中，時常將「對立」問題，無論是族群、階級、性別等問題歸咎在制度結構、社會階級、權力關係的課題。將情緒的問題看作是對立的結果，而非成因（張茂桂、吳忻怡 2001：148）。這個結構和歷史因素，在 Nietzsche 的理解下，可能仍會被指控為是一種人類的弱者妒恨所生成的畜群表現。然而在趙剛對台灣社會運動的理解當中，可以明顯地看到，趙剛以 80-90 年代以來台灣社運以及政治版圖更動的交叉觀察，認為社運參與者的集體心理結構仍是受到「妒恨」的影響，無法解決任何問題，反而是生成更多問題的根源。

張茂桂與吳忻怡則認為，趙剛（1998）對妒恨的剖析與套用，是關於集體情緒問題的重要論述，在趙剛的詮釋下，基本上將人當成一種困限於妒恨所控制的「悲情意識」之中，藉由這種情緒進行自己的政治與階級利益奪權。<sup>21</sup>

張茂桂與吳忻怡的問題旨趣在於探問：人們為什麼在討論「對立」等問題是如此容易激起劇烈情緒？這不是個人特質的問題，而是社會上的普遍問題。倘若引援趙剛的觀點，那是妒恨者因為不能佔有因此生成的妒恨感，寄望透過這種恨意來奪取自己階級的政治經濟利益（張茂桂、吳忻怡 2001：152）。可是對張茂桂與吳忻怡而言，妒恨者所生成的妒意、憎恨，並非對立的原因，而是對立後的結果。

也就是說，張茂桂與吳忻怡想探求是什麼因素造成了妒恨？「何以類似這樣關於何為認同的問題（相對論述），會引起這麼大的集體情緒反應，為什麼『你我不同』這件事，會激發出這樣大的情緒，甚至變成不能相互容忍的問題？」（張茂桂、吳忻怡 2001：153）。

關於「妒恨」，張茂桂與吳忻怡認為某種程度上掩蓋了弱者的社會處境，沒有處理弱者的妒恨是基於何處，是來自何方：

是以，我們與其說「妒恨」是社會不平等的原因，不如說，「妒恨」是社會不平等，受辱的被壓迫者的反應後果。我們對於激烈情緒的探究，仍然必須回到人們對於周遭環境的不平等感知與詮釋。這不只是族群研究的問題，而且也是反種族主義、階級平等、反殖民運動、「解殖」或者女性主義各種研究的問題（張茂桂；吳忻怡 2001：155）。

---

<sup>21</sup>張茂桂與吳忻怡原文是：「基本上」將臺灣人當成一種困限於『悲情意識』的歷史情緒之中。而臺灣人假借這種歷史悲情，對於外省人進行普遍的看輕與歧視，以進行自己的政治與階級利益奪權（張茂桂；吳忻怡 2001：149）。而張茂桂與吳忻怡後續也點出，無論是臺灣人或外省人，都也會具有「妒恨」的可能。再者，本文聚焦於「嫉妒」的社會學樣貌，並不打算鎖定在某一族群之中，因此在此將「臺灣人」、「外省人」之別省略不談。

據此，張茂桂與吳忻怡把問題聚焦在這種劇烈情緒從何而來的討論上，從「認同」、「尊嚴」的課題著手，說明情緒的劇烈是源自兩者出現摩擦與矛盾時所生成的反應。

## 二、什麼是「認同」與「尊嚴」？

「認同」雖然被界定為一種信念，一種投入，一種價值觀，但是社會學家與政治學家在研究社會現象時，容易從工具理性的角度，針對可觀察的、可用計數來理解的社會利益，來理解「認同」的內容。「認同」很容易被認為是一種「工具式」的發明或創造，或者一種制度性的甚至理性的安排計算，是可以改變並因應環境變化的需求的。但是如果我們將「認同」當成純粹的工具理性的計算，就難以認識到認同的根源，以及認同爭議的情緒性與不可化約性問題（張茂桂；吳忻怡 2001：157）。

張茂桂與吳忻怡引述 Charles Taylor 的觀點，強調一社會之中的「利益」、「合作」、「權利」問題會影響到社會個體、群體的整合問題，但是這些問題仍是問題的表徵，並不能解釋問題的根源，而是必須透過個體的「尊嚴」，也就是「自我」的真實性（authenticity）與不能否定性，才能檢視問題的所從來（張茂桂、吳忻怡 2001：157）。

也就是說，張茂桂與吳忻怡認為，社會在進行整合時，會忽略、抹除少數族群或弱勢者的處境與立場，使得不同族群、少數族群的受到上層政治族群的排除與漠視。<sup>22</sup>在這個過程中，社會反而無法被一致性、劃一性的統合，反倒成為不同族群對立、摩擦、矛盾的開始。此時不同族群的文化認同與尊嚴（dignity）課題開始浮出水面，成為社會整合中的問題之一。不同意、不認同國家整合的族群，開始對「自我」產生質疑與認同的問題，輕則產生立場、理念的對立，重則演變為種族仇恨、恐怖主義、謀殺與戰爭的可能（張茂桂、吳忻怡 2001：159）。

而 Taylor 在討論「現代性的鬱症」( The Malaise of Modernity )

---

<sup>22</sup>張茂桂與吳忻怡在此引用的是 Taylor 與 Gellner、Anderson 的對話。Gellner 認為當代國家必須透過「高文化」形塑社會的樣貌。「高文化」是一套由國家「認可」(sanction) 而加諸於各地方的均質化的文化與語言工作，是「現代」民族主義的特色：國家因為功能必須，不得不成為具有統一性、普遍性的「高文化」的生產與維護者，透過制式教育以及標準化的溝通系統（如統一的文字與語言）、生產均質的國民，適應工業化所必需的分工、溝通、及交換的便利與效率（張茂桂；吳忻怡 2001：158）。

(Taylor 1991) 的時候，直接批判西方對於個人式自由主義的過度強調，他們因為對於「自我權力」、「自我意識」以及個人的「漸進的普同性」的過度強調，以致於喪失對於多元社群的「共善」的看法，缺乏對於他者文化及語言的尊重，特別是文化多數與優勢者對於少數者的同化要求（但是所謂弱勢與少數者，同樣可能在自己的文化範疇中犯下同樣的不尊重他人的錯誤）。他反對原子化的認識論，以及從個人立場出發的功利主義，同時也反對西方自由主義及政治制度對個人價值普遍化的統一趨向缺乏對於文化及語言差異的承認（張茂桂；吳忻怡 2001：160）。

回到「認同」以及「自我」的討論，對 Taylor 來說，「認同」是關於自己的敘事，「認同」不是「自己是誰」或者「不是誰」這樣描述性問題，而是自我如何陳述自己的道德領域（moraldomain）的問題，「我的認同」因此不僅僅是「我是誰」，而是「我之所以是誰、何以我是這樣地成為誰」這一類有關個人的意義、價值問題（張茂桂、吳忻怡 2001：161）。

在概略性檢視 Taylor 的主張後，他適度點出了對立、衝突的摩擦來自這個工業化社會、現代性國家對於現代社會的想像，因而產生了一種標準化、規格化的統治手段，目的在於製造出這個社會所想像的對象出來，換言之，這個社會說是多元、包容，實則是抹除少數、成就多數的生產機器，也就是說，是社會形塑了人與人對立與衝突的可能。

「認同」也不是「歸屬與否」的情感問題，而是我們是否能理解「認同」是關於個人的敘事，如何與集體形成連結的敘事（張茂桂、吳忻怡 2001：161）。對張茂桂與吳忻怡來說，細緻地檢視社會各處如何造成這種「認同」、「尊嚴」問題是必要的，是能妥善地解釋對立等相關對話何以總是產生劇烈情緒的主要來源。許多人，他們在社會各處受到不同文化的欺壓，成為這種霸權式的社會宰制下的犧牲者；成了「弱不禁風」的沈默「他者」，而這些他者的「認同」、「尊嚴」問題卻不斷成為政治話語、階級利益的口號，卻始終沒有改善。

### 三、「妒恨」與「認同」

再回到關於「妒恨」的討論。張茂桂與吳忻怡此處看似與趙剛走向不同的道路，張茂桂與吳忻怡強調對立的成因並非源自「妒恨」，妒恨是弱者社會不平等與對立的結果，但事實上，他們兩人與趙剛共同的處理了一系列的「妒恨」課題，無論是劇烈的謾罵、憎恨或是趙剛意義下的「妒恨」問題，都說明了這個社會上所產生的「對立」與情緒背後折射出的社會問題息息相關。

從社會階層、族群關係所造成的社會不平等的觀點來看，台灣社會留下了不同的歷史痕跡，在不同的歷史作用力和情境壓力下，台灣人的意識有著不同的構成要素，而這些基本卻關鍵性的問題卻始終沒有受到妥善的對待，在政治的場域之中成為了對立、操弄的口號，不時被概括性的略過，久而久之成了無人看重也無從解決的情緒或認同問題。

對張茂桂與吳忻怡來說，「認同」、「尊嚴」的考察並不是要將它形塑成單一的問題簡答；趙剛也無意將台灣人塑造為簡單的妒恨群體，只是必須看重「情緒」、「妒恨」的問題，並不能輕易小覷它們在社會上的作用力。每當族群衝突、利益權衡等論述，都間接地忽略了這鮮明的情緒作用時，台灣人便失去認識自己的可能，同時誤解情緒的投射，將妒恨視為是一種對自我罪責，更說明我們在科學文明、理性主義下始終不被理解與自我蒙蔽。

\*\*\*

透過張茂桂、吳忻怡的論述，我們從中瞭解了「妒恨」或劇烈情緒的來源必須歷史的、文化的看待，並不能單純的將個體、群體的情緒作用視為現象的全部。張茂桂、吳忻怡的觀察，同時幫我們將「妒恨」以及「嫉妒」的討論開展至社會學的領域。

對筆者來說，Nietzsche 的觀點將「妒恨」形塑為現代社會的構成要件之一，同時透過「妒恨」進行對現代社會的診斷，是關於「嫉妒」的考察之中重要的論述之一。Nietzsche 以「妒恨」點出現代人在建立道德價值、社會規範時，以一種畜群般溫順作為社會的基礎，抹消了個體的多樣性與可能性。這一個觀點在趙剛的詮釋下持續發揮作用。

雖說，Nietzsche 所處理的並不是「嫉妒」，而是「妒恨」與「奴隸道德」，其重點在關注猶太人、基督教如何受到貴族與羅馬教廷的壓迫，因而塑造了現代社會道德價值的基礎，但是 Nietzsche 的考察仍是重要的，他釐清了人類的心理感受，得以形塑出具有強制性、集體性、創造性的社會學性質的概念，也就是說，Nietzsche 對「妒恨」的詮釋是一種概念史或現代性考察的哲學觀點，替社會學的考察奠下了基礎。

再者，我們並不能宣稱「妒恨」與「嫉妒」概念之間毫無關聯。個體、集體心理結構之作用，強調在人群之間的所投射的不服、不滿的嫉妒心態而所生成的憎恨感，在考察「嫉妒」時仍是不容忽視的特徵。此外，透過趙剛的詮釋，將 Nietzsche 的「妒恨」概念用以觀察台灣社會之現象，使得「妒恨」得以成為社會學所研究的對象，這樣的立場也持續影響著社會科學界對此概念的討論，如張茂桂、汪宏倫等人。

在檢視 Nietzsche 的「妒恨」觀點與趙剛所詮釋的「妒恨」社會學考察後，接著將從 Scheler 與汪宏倫對此概念的深化討論與詮釋。Scheler 承繼了 Nietzsche 的討論，以現象學和社會學的觀點做了深入的探究，同時，汪宏倫引用 Scheler 的觀點，將「ressentiment」譯作「怨恨」，用來解析台灣在全球與國際的脈絡下，如何形成與表現這種普遍的「怨恨」心態。

Scheler 與汪宏倫最大的不同之處在於，兩者更多的說明「妒恨」概念（或怨恨）與怨恨者的處境、社會脈絡、歷史因素，說明它如何被社會性地構成在行動者身上。

## 第四章 國族認同的「怨恨」

延續 Nietzsche 對於「ressentiment」的考察，我們將引介 Scheler 與汪宏倫對於「ressentiment」如何構成的論述以及如何用以檢視台灣社會的問題，作為本章的重點。Scheler 在《道德意識中怨恨與羞感》中接續 Nietzsche 的論題，藉以社會學及現象學的雙向角度認識「怨恨」；汪宏倫是國內首位以 Scheler 的「怨恨」觀點對台灣社會集體情緒問題進行診斷。下文將會以兩者的論述為本章的重點。

必須說明的是，Scheler 對於「ressentiment」的法文原意十分堅持，原因在於 Scheler 在不同德文之中找不到相近的詞彙，因此保有了法文的翻譯。同樣的，「ressentiment」的中文翻譯也十分多樣，曾有「憤懣」、「怨懟」、「妒恨」等不同中譯，而國內研究 Scheler 的學者江日新則使用過「憤懣」、「憤恨」等詞；劉小楓所選編的《舍勒選集》則將之譯作「怨恨」（汪宏倫 2006：21）。諸多不同翻譯與詮解，似乎間接說明我們對此感受的陌生與不確定，也說明了它的複雜性。

本文因援引劉小楓所選編《舍勒選集》中的《道德意識中怨恨與羞感》以及引述汪宏倫〈怨恨的共同體，台灣〉為論述核心，因此下文中，關於「ressentiment」的討論，會以「怨恨」翻譯為主。關於這一點，汪宏倫曾特別說過，當我們在對「怨恨」進行理解時，並不能受到中文譯字的影響與限制，「妒恨」、「怨恨」等等都不能全然傳達「ressentiment」的含義，應該回到「ressentiment」的脈絡下掌握其意涵（汪宏倫 2006：21）。

「怨恨」概念承接自 Nietzsche 的論題，Scheler 在《道德意識中怨恨與羞感》持續展開、深究這道論題。Scheler 緊抓人類情感範疇中的同情、怨恨、羞恥、害羞乃至於友情作為他現象學研究對象。Scheler 認為這些內在情感、情緒的表達，不僅是心理學所說的個體情緒而已，更多的是人們對於這個社會的「體驗」，是人們面對結構，或夾身於秩序之中的心理反應。

關於「怨恨」是什麼？它如何而來？對於個體、群體的作用力是什麼？將是本章所考察的重點。在 Nietzsche 的理解中，「怨恨」是猶太人、基督徒復仇策略；聚焦在他們如何以「怨恨」形塑弱者的道德，而 Scheler 的論述重心則詳細討論「怨恨」究竟是什麼？作用了什麼？另一方面，引介汪宏倫以「怨恨」概念描述台灣社會所面臨的困境，詳細指出「怨恨」如何作用在台灣社會之中。

### 第一節 Scheler：道德建構中的怨恨

Scheler 指出，Nietzsche 對「怨恨」概念的論述是近代關於道德價值判斷的重要探究，但並不同意 Nietzsche 斷言基督教精神為受迫者所積攢怨恨而渴望復仇的報復手段，這明顯是對基督教的理念與愛的價值產生了極大的誤解。Scheler 承

認，倘若考察歐洲史，可以看到怨恨在道德價值的建構扮演重要的角色，可是從 13 世紀起，市民社會的倫理價值開始取代基督教倫理，最後在法國大革命中發揮了最大的影響力，其後，在現代社會的各種變遷之中，怨恨所生成的道德價值的確引起了決定性的作用（Scheler 2014：54-55）。據此，Scheler 認為應該重新探究「怨恨」概念，論述它在現代社會道德倫理建構中所產生什麼作用。

## 一、論怨恨的社會學和現象學

怨恨是有明確前因後果的心靈自我毒害。這種自我毒害有一持久的心態，它是因強抑某種情感波動和情緒激動，使其不得發洩而產生的情感；這種『強抑』的隱忍力通過系統訓練而成。其實，情感波動、情緒激動是正常的，屬於人之天性。這種自我毒害產生出某些持久的情態，形成確定樣式的價值錯覺和與此錯覺相應的價值判斷。在此，首先要考慮的情感波動和激動情緒是：報復感和報復衝動、仇恨、惡意、羨慕、嫉妒、陰毒（Scheler 2014：7）。

怨恨是一種由內而外，由外向內生成的體驗，它源自個體的情緒衝動無法發洩或受到抑制時，逐漸於內心產生的一種心理狀態「怨恨形成的最主要出發點是報復衝動。如上所述，『怨恨』這個詞已經表明，它涉及一種情感波動，這種情感最先建立在對他人情態的先行理解之上，即回答反應」（Scheler 2014：7）怨恨根源於報復衝動無法表現，必須強忍、抑制，倘若馬上反擊、防衛，那麼報復也就不成立。也就是說，怨恨不同於「惱恨」、「憤怒」等感受，後者在當下作出行動，表現自己的想法，那份感受便隨之消逝，可是怨恨者卻不是如此，怨恨者壓抑報復與憤怒心理，在心中反覆咀嚼、體驗，無法發洩，Scheler 說這是基於體力虛弱和精神的懦弱——即無能。怨恨的人通常也是無能的弱者，這也說明為什麼怨恨時常出現在僕人、被統治者、尊嚴被冒犯而無能反擊的人（Scheler 2014：10）。怨恨者延遲報復與抑制報復衝動都是考慮到失敗的可能。在這一點上，Nietzsche 和 Scheler 態度是一致的，都認為怨恨是基於無能為力，無能者無法立即報仇，只能隱忍在心中，久而久之慢慢內在化為性格的一部分，但我們也能看到 Scheler 在描述怨恨的生成，多具備了心理狀態的特質，更強調怨恨在個體心中的反覆咀嚼、體驗的狀態。

關於人類這種心理狀態，Scheler 也特別提到與「怨恨」相似的感受，例如「嫉妒」、「羨慕」、「覬覦」等等，而 Scheler 認為這些感受都容易觸發或演變成怨恨，

其核心仍在「怨恨」源自無從發洩、無能作為。

惱怒者透過言語、行動告訴他人想法；嫉妒、羨慕、覬覦的人，則透過手段、策略獲得他們所想要達成的目標。但關鍵在於，倘若現實狀態並不允許他們實現目的，怨恨就可能由此而生。總括來說，惱怒、憤恨、報復心態，以及嫉妒、羨慕、覬覦等比較心理，都不必然產生怨恨，倘若這些感受都獲得釋放（發洩憤怒、報復對象獲得應有教訓、擁有羨慕、嫉妒的事物），怨恨就不容易產生。<sup>23</sup>

## 二、怨恨與價值攀比

概略性描述了怨恨之後，掌握怨恨與個體之間的內在關係，Scheler 進一步從社會結構的外在性探究怨恨的生成：「群體的憲政或」習俗「相應的法律地位及其公共效力同群體的實際權力關係之間的差異越大，怨恨的心理動力就會越聚越多。」（Scheler 2014：12）也就是說，一個財富均分及階級嚴格區分的社會制度，積累怨恨或形成怨恨的可能性較小，個體與群體產生的可比較性與不平等的機會都比較少。

這一點汪宏倫做了詳細的說明：「簡單地說，怨恨的社會學條件可歸為兩個因素，一個是個體或群體之間在『理論（理想上）』的『可比較性』（comparability），一是兩者在『實際上』的不平等，亦即理想與現實之間存有難以彌補的落差。〔……〕上述的社會學條件，只能說是滋生怨恨的充分條件，而非必要條件。」（汪宏倫 2006：23）社會倘若以平等、自由作為社會的政策核心，在這社會中，人人都有「權利」與別人比較，可是事實上若「無法相比」，這樣的社會結構也容易積累強烈的怨恨。這些無法比較的怨恨者、弱者，久而久之會認為這種現狀就是他們的命運，而以一种受害者感受將體驗到的社會壓力轉化為他的生命課題，怨恨不會因此而消逝，反而更為深刻。如 Nietzsche 所指的猶太民族，他們有無比的民族驕傲，卻又遭到千百年的鄙視和排斥，「驕傲」與「命運」便成為他們怨恨的最佳養分（Scheler 2014：13）。Scheler 指出，猶太民族強烈的盈利欲也是一種對怨恨的補償，他們所表現出的盈利欲說明了他們對現存遭遇的社會壓力不滿與怨恨。這種表現 Scheler 稱為「怨恨批判」，怨恨批判表現出的根本就不是實際的批判，

---

<sup>23</sup>針對「嫉妒」，Scheler 觀察到，嫉妒的起因時常是源自對某一財富（想望事物）追求所產生的無力感，無力感和欲求是兩相對立的概念。在現代社會中，這類型的嫉妒感可說是瀰漫卻藏匿於各處。「因為這一財富已為別人佔有。〔……〕這時，產生了一種錯覺，以為別人及其財產是我們一無所有的原因。這一錯覺還似乎起著」反對「追求的積極效力，但它其實只不過是無力的表現而已」（Scheler 2006：15）。「嫉妒」的產生倘若沒有這種「以為有卻無能為力」的特殊體驗，便不會產生。引此，「嫉妒」和「怨恨」都有其關鍵要素，在於深刻的「無力意識」，但在 Scheler 的區分之中，「嫉妒」的起源時常和財富有關，是一種不滿、不服、不承認擁有財富的人的指責心態。

也不是實際的想法，而是對現存體制、現象的不滿與怨恨表現。

Scheler 認為，產生怨恨的條件有很多種，許多情緒、感受都可能是怨恨的前兆；社會性的外在因素也是強化怨恨的關鍵作用力。但怨恨的本質仍在於怨恨者對自身的報復心態的抑制與無能。Scheler 認為，這種無能為力的怨恨感都源自自己與別人進行「價值攀比」的方式有關。

價值攀比是將自我價值或我們的某一特性與別人身上的價值加以比較：「每個人都在攀比：雅人和俗人、善人和惡人。誰給自己選擇一個榜樣，比如選一個”英雄“作自己的榜樣，〔……〕。一切嫉妒、一切沽名釣譽都浸透了這種攀比〔……〕。」(Scheler 2014：18) 前一章 Nietzsche 對主人道德提到：貴族、主人並不會將自身及其價值與他人進行比較，也無須透過否定他人成就自己，但 Scheler 認為拒絕任何比較的人並非高尚的表現，反而是一名怪人。<sup>24</sup>

汪宏倫則比擬為：「對舍勒來說，人的存在，其實是建立在一套『價值比較』的意識之上。『高貴者』(the noble) 對於其自我價值具有一種質樸、未加思索的含混意識，他能夠完滿地肯定自己，因此無時無刻不感受到自己的存在。反之，『庸俗者』(the common) 必須不斷地藉助『價值攀比』，藉由不斷比較的過程，才能衡量自己，知道自己(在存有的價值體系當中)的位置是『高』還是『低』。」(汪宏倫 2006：23-34) 汪宏倫所謂的「庸俗者」就是 Scheler 意義下的「俗人」(Scheler 2014：20)。「俗人」在本質上時常將自我價值與他人價值之間不斷進行著比較，因為俗人的價值必須是實現在和他人的比較的過程與比較之後的結果。

俗人不同於雅人(高貴者)所追求的是自身認知世界裡的「好」、「美」、「真」……，他們必須浸淫在比較與比較後的評價之中才能體驗到他們所認知的價值優劣。Scheler 指出，倘若一個社會充斥著這種俗人文化、怨恨者觀點，那麼「競爭制度」便會成為這一社會的靈魂(Scheler 2014：21)。怨恨者與社會開始成為一種互為主體的關係：當俗人的比較文化成為眾多人的習慣之後，這種習慣漸漸的也會影響到更多的人，大家開始沈溺在「競爭」、「比較」的風氣之中，彼

---

<sup>24</sup>Schoeck (1995) 在《嫉妒與社會》引述 Kierkegaard 在《愛情生活對它的支配》的觀點，呼應了 Scheler 的觀點：「一個人如果不會嫉妒別人，那麼，不論在任何社會裡，他的處境必定是非常困難的。〔……〕；如果他既不膽怯地奉承諂媚別人，也不懼怕任何人，卻是謙虛地而且出自內心喜悅地尊重那些高於自己的人；如果他甚至常常會比那些得到榮譽的人更感到幸福愉快；那麼，他就會發現有雙重的危險在威脅著他。和他處於同一地位的人，可能會把他看作是背叛者而排擠他，認為他是一個奴顏卑膝的人而鄙視他；而那些受到他支持的人，可能會誤解他，把他看做是一個糾纏不休的人而嘲笑他。」(Schoeck 1995：204)。

對 Kierkegaard 來說，嫉妒所涉及的是人類如何形塑社會的一種力量，甚至是人類生存不斷必須面對的課題。Kierkegaard 觀察到他自身所處的年代不斷強調革新、改變，而同時重視理性、思辨、反省、沈思。嫉妒就是平衡、維持社會運作的核心，它讓一切事物繼續進行。我們必須正視嫉妒，它日常生活中的一部份，倘若刻意否定、排斥，它所回應給我們的後果可能遠比我們面對它來得嚴重(Schoeck 1995：205)。

此相互追趕。Scheler 指出 13 世紀之前，農民至多和聲望較高、較為富裕的農民進行價值的攀比；手工業並不會與騎士攀比。也就是說，在過去，每個人只會在所處的身份和身份中的他人比較。Scheler 說是人們認為自己是被安置在上帝或天命所安置好的身份，是注定的，是好的、善的，這一生的任務將是履行這個身份的義務與責任，這種觀念支配著人們的生活關係（Scheler 2014：21）。但是，在不同的社會結構下，人們的社會身份流動不同過去，身份與身份間的差異逐漸模糊，而原本屬於特定身份的道德價值，也跟著不明確。「競爭制度」的社會中，道德價值成為了一種普遍共識的事物，這樣的改變使得原本類屬於每一層級之中都具有該層級所為高雅的事物消失了。商人盈利，農人也追逐盈利，年輕人、成人、老人都在盈利。這樣的社會氛圍呈現了一個社會要求「更多」、「更遠」、「更大」卻難以滿足的願望，我們努力、渴求、進步的目的在於破紀錄，在於超趕別人，而非實現自我（Scheler 2014：23）。

### 三、怨恨與價值位移

這個社會的個人、群體受到「競爭」、「比較」的籠罩，每個人不斷得和他人競爭與比較。追求目標、獲得成績成為一切的目的，而非自我獲得或滿足。不被允許落於人後，比別人慢。在這樣競逐的生活之中，個體感到疲憊，卻又不得不繼續競逐，因而感到痛苦萬分。個體陷入一種緊張狀態，備感無力，而「怨恨」就是這種緊張狀態的解方（Scheler 2014：23）。

「價值位移」便是怨恨者在比較和無力意識之下生成的一種「怨恨形式」。價值位移看似是一種「詆毀」、「攻訐」、「批判」的行為，但實際上是一種怨恨的表現，它表現的是人們刻意忽略必須不斷競逐的價值、事物和目標，以一種滿不在乎的方式表現自己的姿態，它不僅壓抑自身對於事物的真正觀點，還將所體驗到他人或他物的「正向」、「高尚」價值視作根本「不存在」（Scheler 2014：26）。誠如俗語中的：「吃不到葡萄說葡萄酸」的態度一般，因為深層怨恨感所投射出的價值位移，讓「甜」、「可口」成為「酸」、「難以入口」，是個體在競逐、比較後的無能意識出口。「他（怨恨者）雖然在感覺時體驗到了正價值，但歪曲了它，對此作出的、說出的只是誤斷，就是說，與所體驗到的東西相悖的判斷。這倒是“錯覺”或謊言」（Scheler 2014：26）。怨恨者的判斷核心便在於不斷的否定、貶值。但真正的批判、否定、貶值是立基在：實事求是的在實際狀況下做判斷，並檢視他人的意見與看法，並指出它的限制，然而，帶有怨恨的批判只是把對「事實」的反對做為反對的原則，便是我們一般所說的：「為了反對而反對」。

也因此，價值並不會因怨恨者的批判而就此顛覆。此處並不同於 Nietzsche 關

於妒恨所產生的價值扭轉。因為價值本身並沒有因為觀點的不同而有本質上的改變。排泄物仍是惡臭的，食用起來仍會是難以下嚥的，並不會因為怨恨者的力量而形成翻天覆地的扭曲或顛倒。<sup>25</sup>Scheler 將之視作一種基於怨恨所產生的錯覺，它和真實、客觀的價值截然對立，是怨恨者刻意做出的謬論和謊言。真實價值終究仍舊不脫離整個社會的理解，它無法因為怨恨者的曲解而被輕易取消（Scheler 2014：26-27）。

在個體、群體之間，怨恨形成的方式和程度都可訴諸於先前提及的討論：源自未迸發的怨恨、想望之物的缺乏、比較與競爭下的體驗……，但最為重要的是，怨恨者所感到的深層無力感。

在所有團體和個人之中，怨恨形成的方式和程度，誠如上述，首先與所涉及的人的資質因素相關，其次與人生活於其中的社會結構相關；但另一方面，社會結構本身又由其時占統治地位的人及其價值體驗結構所傳承的天賦因素規定。一種特殊的無力感是在自然地、無休止地變換的方向上展開的，不經這一無力感的中介，怨恨根本無法形成；因而，怨恨歸根結底是“沒落的生命”現象之一。〔……〕我不是說，每一個處於這些“境遇”中的個人必定會陷入怨恨，那是很荒謬的。但我要說，這些“境遇”僅僅因為其形式特點，便已經帶有一分“怨恨危險”（Scheler 2014：27-28）。

「怨恨」生成於個人，作用在群體，同時也受到社會結構的影響，及其統治階地位的人的價值體驗所規定。但並不是只要符合某種條件就必然產生怨恨或怨恨者。話雖如此，我們仍不可迴避得面對怨恨及其無力感時常是社會結構所造成的結果。在 Scheler 的脈絡下，社會階序越是不固定，法律若無嚴明地區分一個社會之群體的階級、階層，便容易生成集體性的怨恨和無力。

#### 四、怨恨與抑制

Scheler 指出許多形式可以釋放我們的怨恨，過度的積累壓抑都不是好選擇。個人面對怨恨有方方面面的形式、方法、態度可以紓解、釋懷；我們的社會透過教育、文學、法律……淨化、洗滌怨恨的可能。但是，倘若我們基於各種因素試

---

<sup>25</sup>相對的，怨恨者的理解世界中，無法看見真實世界之正向價值的合理性、正當性。他們無法理解自我、把握自身的存在和生活體驗。基於軟弱、畏懼、害怕以及已經深刻於心的奴隸心態，怨恨者已經無法駕馭這些真實價值的本質（Scheler 2014：49）。

圖抑制它的生成、迸發，便會形成 Scheler 所稱之的「抑制過程」。

強大的抑制力便是無力感——一種鮮明的“無能”意識；這種意識與一種強烈的憂悶壓抑感密切相關。〔……〕這些強大的心理力量倘若因權威得繼續不斷的壓力而變得似乎喪失了目標，被涉及的人自己又不能說他“對什麼”感到害怕和畏懼，“對什麼”無能，那麼，這些強大的心理力量就會作為強大的抑制力而起作用。〔……〕這些強大力量首先只是阻止激情流露出來，阻止其表露於行動；〔……〕，這就使得個人或群體再也弄不清是否真的具有這些激情（Scheler 2014：39-40）。

如前所述，怨恨是一種自我毒害，當長時間以來怨恨已經荼毒了怨恨者的內心，他處事待人的心態都隨之改變。怨恨者的心已經黑了，連同他的視野目光也會是黑矇矇難以透光入白。怨恨者將自身體驗到的無能感以及報復衝動投射在使他們產生怨恨的一切可能，例如，當怨恨的人有一鮮明的怨恨對象，起初只是對該對象有著怨恨的報復衝動或不滿，但基於內心的抑制以及無能報復的體驗，因此生成一種結果：怨恨者怨恨的對象所具有的表面價值，如外表、穿著、口吻，當他人也具有相似或相同的表面價值時，怨恨者也會一併的對他人投射怨恨，即便那個他人對待怨恨者是如此之好。也因此我們時常能見到，否定、批判父權制度的人，會一同將「父」、「男性」、「陽剛」等特質作為父權制度的同謀、共犯，一同的批判、怨恨下去。

如此生動地呈現在我們眼前的階級仇恨就是這樣形成的，〔……〕每一體貌、姿態、服飾、談吐、行為、舉止，凡屬一個“階級”特徵的，都在激勵報復衝動和仇恨，在其他場合下，則使人產生畏懼、害怕、使人肅然起敬。〔……〕在抑制極強烈時便產生一種完全一般的價值否定態度——一種無緣無故出現的拒斥，它似乎無規則地爆發出來，突如其來、充滿恨意：對事物、環境、自然客體的拒斥，這些事物、環境、自然客體與仇恨的本初對象只有鬆散的關係，而且這種連繫很難進行分析（Scheler 2014：41）。

我們若因為階級、身份特徵，作為尊敬、喜愛對方的原因，如軍人、警察、護理師等等，以一種直接、不經考慮的判斷對他們產生喜愛、尊敬，這可能只是另一種怨恨的可能。Scheler 認為，這些喜愛、尊敬不過是基於人們的對他們的畏懼、害怕，而並非由衷的表現，而這些畏懼與害怕也可能是形成怨恨的前兆。也

因此，為什麼時常在新聞之中能看到兩種極端的結果：遭逢天災時，對救災軍人的愛戴；如遇不測時，對盡責警察的感謝；身體不適時對護理人員的敬佩，這些愛戴、感謝、敬佩時常是劇烈、誇飾甚至是矯情的，然而，當他們發生非常態的狀況時，這些愛戴、感謝、敬佩便會轉化為無規則、不由自主的憤怒與否定，例如對軍人的貶斥、警察的責罵、護理人員的蔑視。這樣的現象難以預測、解釋，在科學的向度上時常歸咎個人的心理修養問題。可是這僅僅是將這些貶斥、責罵、蔑視視為短促、瞬間的情緒迸發，卻無思索這些情緒可能是抑制許久的怨恨與無能感所滋生。因怨恨所產生的價值投射，非常容易流入二元對立式的善惡、對錯，如此使得怨恨本身難以消解。

怨恨者本身的抑制力出現短暫的失能或減少作用時，便會以一種突然、莫名的劇烈情緒表現出來，因為「(怨恨)宛若縮成一團有毒物質，形成一個毒源；只要清醒的意識偶有滲透，這一毒源變似乎自動地開始流動。[……]所以，整個『身體感覺』便具有明顯的負性特徵。」(Scheler 2014: 42) 如上所述，怨恨者的心已經黑了，長時間無能為力以及抑制衝動的結果，讓怨恨成為他心理結構中的一部分，這可以是個體和集體的現象。因此，當怨恨者意識到這一點，意識自己成為怨恨的被支配者後，會開始與這樣的自我保持距離，形成一種客觀、中立的表現，換言之，Scheler 指出，仇恨、憤怒、嫉妒、報復是一種構成客觀、理性的要素之一，這使怨恨者麻痺自我毒害的作用，迴避報復衝動的可能，否則這些怨恨所造成的是「自我仇視」、「自我折磨」，將一切的問題投射在自我的問題之上，產生強烈對於自我的報復心理（如：內疚、悔恨），Nietzsche 就清楚點出這一種狀況，他認為天性「好鬥」的人，在愛好和平的「文明」社會中便會體驗到各種羞愧、內疚，將一切問題歸咎在自己身上，荼毒自己 (Scheler 2014: 43)。

## 五、怨恨與現代倫理價值

上述整理了怨恨在個體中的作用以及外在結構的影響，Scheler 進一步探究「怨恨」與現代倫理價值的關係。如同 Nietzsche 所做的一般，他認為現代倫理價值是基於基督教的普世精神，是基督徒對羅馬教廷的妒恨革命。Scheler 則認為是市民社會對貴族、富有者的怨恨表現：

不言而喻，能夠基於怨恨的倫理價值判斷從來就不是真實的，而是虛假的、基於價值假象的價值判斷，以及與之相應的行動意向和生活意向。植根於怨恨的並非如尼采所言，是真正的人倫。真正的人倫基於價值的一種永恆的層級次序，以及與相應的明證的偏愛法則，而偏愛法則同數學的真理一樣，「在審視上」

(einsichtig) 是極其客觀和嚴密的。[……] 怨恨是在人的意識中變革那種永恆的層級秩序的源泉之一。對這種秩序的理解及其在生活中的教化的理解而言，怨恨是一種欺瞞之泉 (Scheler 2014: 44)。

Scheler 的理解下，有一種「真正」、「客觀」的道德價值，「怨恨」不過是其中的一種源泉，一種驅動力，但仍是一虛假的判斷，並不如 Nietzsche 所說，得以塑造真正的人倫。而怨恨所塑造出的虛假、扭曲價值都是以「永恆秩序」為前提才有可能，也就是說，「怨恨」是一面鏡子，它得以照看出怨恨者真正的想望，可以窺視怨恨背後真正的「永恆」價值是什麼。「比如要獲取一筆財產，卻又無從措手；在這種情況下，意識中便出現一種意向：通過貶低、否定該財產的正價值，甚至可能通過把無論什麼都與該財產相反的東西看作完滿的正價值的東西，以消除欲求與無能之間令人不滿的緊張狀態」(Scheler 2014: 45) 怨恨者捏造、扭曲價值、財富的「好」，事實上他們是渴求那些價值，卻因無能得到而將之否定、貶值，用以安慰自己無能為力的緊張狀態，也就是：「吃不到葡萄說葡萄酸」。

怨恨者以渴求卻尋不得的價值的負面詮釋，安慰自己、自我寬心，和自己說並不是這麼重要。這種寬心、安慰的姿態，對怨恨者來說是重要的，他們必須迴避掉自己緊張狀態、無能意識，以及試圖掩蓋自身的怨恨心態。Scheler 指出，這種迴避、掩蓋自身緊張、無能意識的心態，是市民社會道德價值的根源。「聽到關於小市民道德範圍中的『知足』、『純樸』、『節約』這類讚詞，或聽人說：這個『廉價的』戒指或這道『廉價的』菜餚比那價昂的戒指或菜餚還『好』得多」(Scheler 2014: 46) 就表現出市民社會對於「富足」、「奢華」、「揮霍」以及「昂貴」的深層怨恨，其怨恨源自無能與緊張不能改變這樣的現狀。Scheler 指出這是以怨恨之實，而行「知足」、「純樸」、「節約」的虛假價值建構，把後者說是「好」的，值得讚許的，但事實都是意圖隱藏羨慕、嫉妒的惡意心態。也因此，我們可以發現，怨恨者的世界仍是只有兩種結果：非我即他。倘若他的價值不能成為我的價值，那他與我將截然對分，成為對立面。

這種心態一開始頂多只是一種看待世界的方式，是一副渲染怨恨的眼鏡，他們的世界將獲得的任何現象、事物都可以成為謾罵、貶低、蔑視的對象，只為了呈現自身的怨恨體驗，不由自主的「詆毀」實存的世界 (Scheler 2014: 48)。

可是，他們所體驗到的劇烈怨恨體驗，雖然使他們偽造了一個虛構的世界，但力量有限。因為前述提及，怨恨並不能扭曲、改變實存世界的價值，幸福仍是幸福；苦難仍是苦難，無論怨恨者有如此強烈的怨恨心態，這些價值仍是無動於衷，也是這種無動於衷讓怨恨者的怨恨更加感到無能為力，怨恨者反覆體驗失敗與無能，怨恨難以消解，怨恨更為劇烈。

但怨恨者突破了這種桎梏。因為，這種看似無緣由卻又全面性的怨恨，最根本的因素還是來自特定的階級、階層或身份所擁有的正價值（幸福、健康、富有、美好），但因為怨恨者無能享有這些價值，於是以一種「這一切都毫無價值」的復仇心態，「在這種『昇華的報復中』之中（正如尼采所言），事實證明怨恨對於人的價值判斷史，對於人的價值判斷的整個體系史都具有創造力。（Scheler 2014: 50）」昇華」所指涉的是怨恨的蒸發，怨恨者將正價值視作不需要、不值錢的對象，就不再羨慕、嫉妒以及仇恨。最一開始怨恨者凝視著他的對立面，但因為不願再自我荼毒，會自我慰藉地說對立價值的無用性，但最後，怨恨昇華了，有用、無用都在怨恨者的想像世界中成為虛無，不再存在。怨恨者，進一步成為同情者、敦厚者，對那些被怨恨者產生憐憫與不捨，因為在這些價值貶值成不再重要的價值，怨恨者必須負點責任（Scheler 2014: 50）。

這些人的本身此時便只能通過一種更加私人的自我批判，「問心有愧地」占有自己的正價值。正如尼采所說，「奴隸」在感染「主人」。與此相反，心懷怨恨之人本身此刻以「善良的」、「純潔的」、「具有人性的」人的形象出現——其中心點是意識到自己已從必須恨、報復，然而卻又無力恨、報復的折磨之中解脫出來——即便他在內心深處還能猶如通過背光透射化一般通過他的虛幻價值感知他那已被毒害了的生活感覺和真正價值（Scheler 2014: 50）。

Scheler 與 Nietzsche 觀點不同在於：Nietzsche 認為奴隸道德最後將獲得勝利，取代了主人的道德。但 Scheler 認為，怨恨者「自行宣布勝利」。怨恨者以一種「球員兼裁判」的方式改變了勝利的規則。Scheler 指出，這裡並非在「詆毀」單個的正價值之載體，確切地說，是『詆毀』價值本身在被感受時就已經變了樣。遊戲規則被怨恨者改變了，因此不再存在「怨恨」、「對立」、「虛假」、「偽造」的問題，因為這些問題在怨恨者的世界中成為了世界的規則，它被怨恨者塑造出來，然後被人理解，逐漸成為另一種「真的」價值。也就是說，怨恨者製造出的體系自成一套社會的「倫理」，「倫理」的法則出現了改變，先前為「惡」的倫理如今成了「善」的（Scheler 2014: 54）。

Scheler 雖不同意 Nietzsche 的觀點，但他認為 Nietzsche 清楚點到，這種起源於怨恨的社會運動，改變了現代社會的體質，使得個體的生命表現日益孱弱，也是因為如此，怨恨更為劇烈。「這場社會歷史性的情緒運動絕非基於一種本源的、朗然顯發的、傾於積極價值的運動，而是基於一種反抗、一種抗衝動（仇恨、嫉妒、復仇欲之類），其矛頭指向那些懂得積極價值的佔統治地位的少數人；這樣，

現代仁愛運動的核心便昭然若揭：它基於怨恨。」( Scheler 2014 : 103 ) 仁愛、平等、人本都只是怨恨者基於怨恨所採用的招數。

\*\*\*

Scheler 的「怨恨」詮釋和 Nietzsche 相同之處在於，都觀察到了人們共同體驗的「無能」和「怨恨」如何成為作用於社會的力量，也同意「怨恨」所體現出的現代社會，是一種體弱、畜群的無能結果。這種現象是弱者對強者、小聰明對大智慧、普遍性對個殊性的支配，這樣的現象在人們身上起了主導性的作用，也如 Nietzsche 所說，人們在對抗不確定、危險的能力逐漸消失，是一種人類精神沒落的具體表現 ( Scheler 2014 : 166-167 )。

Scheler 與 Nietzsche 不同之處則是，Scheler 清楚的區分現代社會倫理價值的根源並非基督教精神，而是市民社會。原因在於，現代社會所強調的：「普世之愛」、「自我勞動與盈利價值」、「價值主體化」、「有用價值凌駕生命價值」和基督教精神並無實質的關係。例如，Scheler 指出，人們思維、意識孱弱的原因在於，人們在工業主義無限制的發展與分工形成的工具文明超越人類意識的結果。「物」越來越複雜、聰明、強勁，可是創造出物的人卻相對的渺小、無關緊要，人們成為機器下的齒輪，人被機器取代且支配 ( Scheler 2014 : 164-165 )。

由此來說，Scheler 對於「怨恨」的描述相較於 Nietzsche 來得複雜，更進一步提供了我們對「現代性」的理解。「怨恨」可以是現代的產物；也可以「調整」現代的模樣。「怨恨」在這樣的理解下，成為了既是源自個體，卻也可以是社會的概念。此外，Scheler 的觀察雖然改變了我們對現代倫理價值的理解，卻不反對這種倫理價值。Scheler 所做的是現代性的批判，是透過「怨恨」對現代社會進行診斷，而不是企圖根除「怨恨」。

也就是說，不同於 Nietzsche 認為必須超脫怨恨的桎梏，Scheler 則將「怨恨」視作一現象學、社會學的研究對象，以「怨恨」考察、理解社會的樣貌。因此「怨恨」在 Scheler 的詮釋下，成為了一種社會學的方法論基礎概念，其企圖仍是在追索「社會如何可能」的基本問題，只是透過個體的感受、體驗作為研究對象來考察而已。

## 第二節 汪宏倫：怨恨的共同體，台灣

確立了「怨恨」的基本想像後，這一節將援引汪宏倫於〈怨恨的共同體，台灣〉以「怨恨」的觀點探討台灣社會集體情緒的問題，點出台灣社會面臨什麼樣的問題。

汪宏倫從當年肆虐台灣的 SARS 恐慌說起，堆疊出台灣屢屢因中共在國際的

施壓而產生的憤怒，再進一步闡述台灣是容易產生「怨恨」的溫室，而怨恨在社會上又發生了什麼作用與影響，又能看出台灣社會遇到什麼問題？

### 一、怨恨的溫室

2003年4月，嚴重急性呼吸道症候群（SARS）肆虐台灣，造成台灣社會前所未有的震撼與恐慌。同年5月，台灣參與世界衛生組織（WHO）的努力，第七度在日內瓦鍛羽而歸，原因不外是中共再次強力阻撓。這個結果，雖然已在預料之中，但在SARS疫情的推波助瀾下，舉國上下無分朝野，都難掩憤恨或遺憾之情（汪宏倫 2006：17）。

台灣不斷以主權國家進入世界衛生組織或試圖在國際組織中展露頭角，卻屢遭中共阻撓。官方立場尚且難以克制情緒，民間的情緒性反應自不在話下。立場分明的新聞媒體，為求矚目運用「萬惡共匪」、「野獸國家」等字眼加催人們對於該事件之憤怒與情緒。從這些反應與措辭所能激起的共鳴來說，在在能嗅出鮮明的「憤怒」、「不滿」乃至「仇恨」；然而，「憤怒」、「不滿」與「仇恨」，並非該事件給予人最實在的表現，如此僅是刺激反應式的表象反應，其背後藏於心理深處的是接近一種尼采所描繪的「怨恨」（ressentiment）的心理狀態（汪宏倫 2006：18）。

汪宏倫認為，台灣國族／族群政治當中，充滿了複雜糾葛的情緒問題，然而，解讀此情緒問題，汪宏倫並不打算承襲趙剛的套路引用 Nietzsche，而是使用了 Scheler 對「怨恨」概念的勾勒來檢視台灣社會的複雜情緒問題：

這種彼此妒恨的心理，一方面強化了（狹隘的）族群民族主義的興起，一方面加深了族群之間的猜疑與不信任，因此也有礙於自由民主政治的發展，乃至一個健全的公民社會（civil society）或共同體意識的形成。〔……〕如果台灣的國族政治當中，有顯著的情緒（乃至「妒恨」）問題需要處理，那麼，這個問題也必須放在全球／國際的脈絡中來看，才會顯得更加清楚（汪宏倫 2006：19）。

若以社會整合為出發點來看，「怨恨」作為一社會集體共有的心態，會使得族群間的猜疑與不信任，間接產生對立與衝突的可能。或如汪宏倫所說，一個健全的公民社會或共同體意識便無法形成。據此，在嘗試性的談論「怨恨」的解決

問題之前，汪宏倫透過 Scheler 對「怨恨」的詮釋，試圖從中獲得理解。

## 二、「怨恨」的現象學與社會學考察

汪宏倫認為「怨恨」相似一種「下意識」(sub-consciousness)反應，行動者本身未必會意識自身的怨恨，但怨恨會在內心被一再反覆經驗咀嚼，它本身並不是一種情緒，但它是具有敵意的，以及它足以滋養一切可能的敵意(汪宏倫 2006：20-21)。

「怨恨」所強調的是在人們心裡的反覆作用，而最後會成為人們心理結構中的一塊，它無意識地作用於個體與群體乃至社會，這種情緒幽微地瀰漫四周。若以台灣的現象來看，台灣社會總是浸淫於台灣之光的喜悅，沈溺在獲得國際認可的集體歡愉之中，誤以為自身已成為國際間不容忽視的存在。媒體、政府也一同參與、加催這種集體歡愉的重要性。然而，當競賽落敗，台灣人體驗到再次失敗的結果，那怨恨氣息又立即遍佈四周，無論是謾罵、攻訐，或相似於一種集體性的霸凌言語，都鮮明的表現在新聞媒體、網路留言之中。換個角度來看，因台灣之光而生成的集體歡愉，可能是來自不斷失敗、無奈後的怨恨感宣洩。

關於「怨恨」，必須關注的是：「怨恨是一種對外在環境或刺激的反應，這些刺激，有的是遭受來自他人的攻擊或侮辱，有些則是來自對他人所有之物的覬覦或比較：『他的東西原本應該是屬於我的』、『我也應該擁有與他相同的東西(財富、地位、名聲、權力等)』。由於『比較心』而產生嫉妒渴求，卻無法在現實當中達成願望，『怨恨』的心理也會油然而生」(汪宏倫 2006：22)就台灣社會而言，往往在國際賽事之中，我們常以「雖敗猶榮」作為我們敗北的理由和慰藉出口，我們的確是輸了但是是榮耀的，這都是一種緩解我們略遜他人一籌的不悅感。

在大大小小的競賽中，我們不會寄望不可比較的競賽成為我們歡愉的對象，我們不會和牙買加飛人比拼短跑，和美國飛魚競爭泳事。可比較的、實力接近的、旗鼓相當的對象，如華人地區的金曲、金鐘、金馬獎；運動賽場上棒球、羽毛球等賽事，都時常成為我們歡愉以及怨恨的旗幟。

無論是價值位移或價值顛覆，怨恨者並不是刻意在撒謊。當阿 Q 說「兒子打老子」、或是狐狸因為吃不到葡萄說葡萄酸的時候，他們是「真心誠意」地這麼想著的。由於具有這種價值顛覆或「偽造價值圖式」的作用，怨恨可說是一種具有明確前因後果的心靈自我毒害(self-poisoning)，可以存在於個人心理，也可以存在於集體、社會、乃至一個文化當中。從這個角度來看，怨恨不

是、或不只是一種情緒的反應而已，它不會隨著單一特定誘因的消失而消失，而是長期累積形成的一種的生存心態，反映著人與人之間的共在關係（汪宏倫 2006：25）。

對照台灣在國際社會中的處境，便能理解媒體或網路留言中的「憤怒」、「不滿」如何而來。醞釀這些情緒背後的正是 Scheler 所說的「怨恨」心態。

而這份「怨恨」心態，就產生於：其一，我們對比較的對象具有相近和可能並肩而行的想像；其二，我們認為我們足以擁有，實際上卻不如預期。「換言之，被妒羨的客體所佔有的位置，對怨恨的主體來說是有可能達致、或是『應該屬於自己』的。如前所述，如果這兩者之間的差距大到被認為無法彌補，那麼「怨恨」便不容易產生。」（汪宏倫 2006：27）再者，滋生怨恨的第二條件，在於現存狀態下的不平等，如此狀態並非不可克服，但實則困難、微乎其微。

台灣社會長時間的處在這種可能與不可能的拉扯與糾纏，使得集體情緒總在期待與落空之間反覆咀嚼，就 Scheler 的觀點來說，便容易成為一怨恨的社會。

「不平等」背後，隱含著「理想/理念」和「現實」之間難以跨越的鴻溝。這在台灣，還表現在另外一個面向，那就是「名稱」的問題。台灣過去一向以「自由中國」自居，國民政府的教化體制，也使得中國的認同，得到充分的制度支撐。然而，時至今日，「中國」作為一個意符（signifier），其意指（signified）已被對岸所先佔（preempted），而「台灣」作為一個新的集體指稱的意符，既未得到充分的制度支持，在國際上也受到種種阻撓，使得台灣的政府與人民，僅僅是為了「如何指稱自己」這件事，就得受盡各種挫折，浪費無數精力（汪宏倫 2006：28）。

台灣社會不斷於國際視野其中苦爬殘喘，盼獲得一掌聲一關注，然則卻事與願違。雖偶然有極為個殊性的事件能獲得「國際」媒體，如 CNN、BBC 的短促報導，卻也並非往日光景。在如此環境下，「根據舍勒的理論，長期生活在這種環境之下，人們的道德感與價值判斷，必然也將受到影響。舍勒考察歐洲歷史，發現怨恨在關涉到價值體系的道德建構的過程中，佔有舉足輕重的地位；同樣地，如果我們考察中國與台灣的歷史，『怨恨』在形塑價值體系的過程中，也扮演了十分活躍的角色」（汪宏倫 2006：30）。

總括來說，「怨恨」本身並非個人與誰恩怨之事，又非尋常劇碼中常見的家族鬥爭。它是一民族、社會人民之處境。台灣社會受到中國崛起、國際得不承認，加上國內政黨、族群的對立問題，人們抑鬱、焦躁，卻無力改變，最後形成揮之

不去的「怨恨」心理，它是長時間與政治、社會、文化、歷史緊綁的包袱，深根於人民的價值體系之中，難以脫擺。

從客觀現實來看，台灣在國際社會當中的處境，其實為怨恨提供了一個極佳的溫床。而中共不留情面的長期打壓，猶如源源不絕地在這個溫床上施肥，使得怨恨的種子，得以發芽茁壯。而怨恨，我們從過去的歷史當中得知，經常是國族主義的觸媒或助燃劑。這是為什麼每到大型選舉，常有論者嘲諷中共是台獨或民進黨的最佳助選員。中共並未直接助長台獨，但是藉由加深怨恨，它使得台獨的訴求更容易獲得共鳴（汪宏倫 2006：30-31）。

回看現今台灣與大陸社會發展的現狀，台灣對中國的報復、超越可能儼然短時間無法實現。一絲的可能性，哪怕是微乎其微，都可能再生台灣社會對於中國社會的怨恨感。即使是難以實現的事實，卻仍可以看到在網路、媒體或民眾的觀念中對於中國社會的排斥與抗拒，無論是針對中國的學生運動或是大陸遊客縮減來台數量的事件等等，往往都折射了台灣社會仍擺脫不了這份糾結許久的怨恨心理。

除了無法實現的報復衝動之外，和怨恨心態息息相關的，是「妒羨」及其所導致的「競爭慾望」。台灣社會集體的嫉妒與競爭慾望，也表現在對中國的態度上。自 1990 年代以來，無論在政治、軍事乃至經濟上，中國都儼然有「明日之星」乃至「未來霸主」的態勢，不但引起美、日等強權的密切注意，更加深了台灣社會的焦慮。台灣過去還可以經濟成就傲人，現在中國急起直追，台灣的競爭優勢不再。在很多人眼中，上海已經把台北給比下去了。幾年前方興未艾的「上海熱」，背後正揉雜著「嫉妒」與「競爭慾望」的複雜心態。無論作為「報復對象」或「競爭對手」，中國近年的崛起，在在都足以激發台灣的怨恨心態（汪宏倫 2006：35）。

如 Scheler 以猶太人為例，猶太人自視「上帝的選民」，極具優越感，卻在國家、歷史間不斷受到排擠與仇視。優越感和被仇視的現實成了兩端光譜，擦磨出猶太人旺盛的勝利渴望，那便是一種強烈怨恨心態所形塑出的自我評價與承認的補償心態（汪宏倫 2006：36）。台灣社會至今可說是活在過往不再的榮景，迷念曾經卻難以復去現實。台灣人鮮明的優越感，在在受到外在挑戰與自我恥笑，與

猶太人的處境有難以言明的相似性。

從汪宏倫的觀察來看，一個充斥怨恨心態的社會，有礙於一個公民社會、共同體領域的形成，在公共議題的對話、政治問題的談論時常淪為雙方的口水戰甚至是肢體衝突。

政黨與政黨、群體與群體、人與人之間，都因為彼此怨恨而充滿了不信任。現代社會的組成運作，正由於人們彼此間缺乏『社群』所具有的熟悉度與信任度，所以設計了許多制度來增加彼此的信任；在台灣，由於許多基本社會制度（包括命名法則、分類體系、規範體系等）不能運作或彼此衝突，使得不信任感無法降低，反而使得猜忌與怨恨更加為加深加劇（汪宏倫 2006：38）。

也就是說，關於嫉妒、怨恨的問題，事實上是關於人與人、群與群之間的對立問題，倘若我們不願意將之視作一重要課題，它便會長時間的積累於我們的社會，如汪宏倫所說，怨恨的問題將會不斷的出現在各社會事件與現象之中。簡言之，無論是 Scheler 的分析還是汪宏倫的詮釋，都具有警惕之效果，有助於我們重新省思自身之所從來，才能再思考往後該何去何從。

### 三、對「怨恨」的反思

「怨恨」概念凸顯了台灣社會的什麼問題？如此看待台灣社會的問題，並非泛指台灣社會就是、只是滿腹怨恨的社會，如先前曾提及的，考察怨恨並不是要抹除、斥責怨恨的存在，而是要透過怨恨來觀看怨恨者所面臨的問題。

如汪宏倫所說：「的確，如果現代社會的價值體系是中產階級的怨恨心態所導致的價值位移與價值顛覆之後的產物，那麼，台灣要努力去迎合這套已經被顛倒了的『偽造價值體系』，可說是苦海無邊，自尋煩惱。」（汪宏倫 2006：41）無論是社會上出現的大小問題，我們總以一種後知後覺或本末倒置的處理方針在尋求問題的解方，例如：教育體制下的大學教授，必須不斷撰文升等，才得以維持職位，在這樣的逼迫下讓教授只得聘請大學生、研究生輔以執行計畫與論文的撰寫，最後形成老師與學生不是教學相長的互動關係，而是勞資關係。在這樣的對立下，解決方式卻是調整、新增老師與學生之間的勞資條例，以確保學生的勞動權益。難道這樣由體制而來的怨恨與對立問題就此解決了嗎？老師與學生之間的教學關係早已不復在，卻還變本加厲成為勞資關係下的僱傭關係。

汪宏倫進一步反思，台灣人對中國社會的不滿與憎恨，中共官員對台灣人的蠻橫嘴臉，又何嘗不是另一種怨恨心態的投射與展現？台灣人怨恨中國，中國人

怨恨由美國等西方主導的世界秩序。台灣、中國社會所共同面對的都是以西方為主導的國際組織，都是對國際組織的一種崇拜、迷思下的不如預期的失落，都是基於國際社會不公平對待所遭遇的處境。換言之，現代社會，其實是一個交相怨恨的社會（汪宏倫 2006：42-43）。

改變國際社會的態度，克服外部結構的限制，似乎都是個遙不可及的任務，這種遙不可及更加深了我們在怨恨下的無奈與無能為力感。汪宏倫提到：「人類社會當中，怨恨無可避免，但其可怕之處，在於自我毒化與價值顛覆。我們不能總是把矛頭指向別人，批評別人才是怨恨者，卻忘卻了自己心中可能累積的怨恨。然而單純地呼籲『超越怨恨』、『告別悲情』，其實是不夠的；如果缺乏深刻的反省與實踐，則任何『超越怨恨、告別悲情』的訴求，只會淪為一時的政治口號，另起相互指控的戰端。」（汪宏倫 2006：46）台灣社會長時間以來，深陷政黨、意識形態的兩端對立，無法凝聚一共識，有很大的成分不在於無法相互理解或缺乏理解他人的智識。而是程度上的可以歸因於「怨恨」心理始終難以揮之別去，超越、告別悲情，提倡大愛精神，那不過是口號。真正超脫怨恨的開始，在於認知自己有怨恨問題，而非什麼問題都歸咎是怨恨造成，這樣才有能力面對的社會結構的困境。

\*\*\*

筆者認為，透過 Nietzsche 與 Scheler 概念的釐清；趙剛與汪宏倫的實作，都有助於本文對「嫉妒」的進一步理解與實作。描述「妒恨／怨恨」這樣關於個體的感受、體驗，如何與社會產生關係進而形塑作用，這是本文的初步目的，意在形塑「妒恨／怨恨」表現了人與社會互為主體的動態關係，是人們對於這個社會的反應、表現和行動，人在社會之中不再是受結構影響的規訓者；人們的感受、情感也不再只是心理學範疇中的考察對象，也不是需要診治、根除的對象，而是它都說明了人們的「真實」體驗，體驗之中得以理解他們在社會之中的處境與想像。其次，透過確立「妒恨／怨恨」在社會學領域中的基本模樣，有助於我們進一步實作「嫉妒」如何考察社會，「嫉妒」又能說明、檢視什麼樣的社會問題。

綜上所述，透過第三、第四章對於「妒恨／怨恨」的考察，我們初步能理解、相信「嫉妒」也有可能成為相同、相似或者是完全不同於上述兩者概念的社會學研究對象。據此，我們將在下一章節看到 Simmel，如何透過對「嫉妒」的理解，及其產生的問題之中，描述更多關於社會的模樣，同時搭配著台灣社會網路社群的人際網絡關係之中檢視，嫉妒如何在之中產生作用，做為本論文的研究核心。

## 第五章 虛擬與現實的「嫉羨」

「就我們的本性而言，  
由於有太多的苦難與不幸都源於紛爭（Entzweiung）和鬥爭，  
於是可能出現做為人類存在的完善的人類和平（pax hominibus）」理想。  
——Georg Simmel《金錢、性別、現代生活風格》<sup>26</sup>

### 導言：網路社群與「嫉羨」

自從網際網路在世界普及後，逐漸成為人們對話、互動的重要管道或平台，無論是過往為人熟知的「MSN」、「即時通」或者是現下流行的「臉書」、「推特」，都是人們進行對話、溝通以及獲得新聞消息的重要媒介。甚至現今的新聞媒體多半都會取材自這些網路社群平台，做為新聞材料的來源之一。

筆者有感於現代社會人際網路的聚與離多和社群網路脫離不了關係，人們透過網路平台做為對話、溝通媒介，似乎已經日漸超越過往面對面的互動方式。「網路社群」似乎成為了現代社會人際關係的重要特質。

網路世界或網路社群的論題，在社會學的知識課題中多會以「共同體」、「社會」、「社群」、「社區」、「都市」等概念做為討論的方向。無論是從鄉村與都市的演變與對照，抑或探究現代都市人際關係的社群、網絡如何形成，以及人際關係的冷漠、疏離、功利還是熱絡、密集的特性，都是網路人際關係所著重討論的課題向度。

回顧本論文的問題意識核心，我們花了許多篇幅討論各家理論觀點中的嫉妒及其相似概念，試圖從中探究出有別於問卷、訪談分析式所整理的嫉妒考察。先前整理的理論觀點分別為：心理學、哲學、現象學等學說中對嫉妒的探究，其要旨都試圖梳理本論文之旨趣：社會學該如何討論嫉妒？

仍須強調的是，本論文在先前章節耙梳不同對嫉妒的觀點學說，意圖都不在以社會學的「多元包容」知識特性來收納各家對嫉妒之觀點，並試圖將其統整、並存在一起。這樣的態度似乎誇張了社會學的知識能耐，同時也模糊了嫉妒做為一知識概念必須蘊含的清楚模樣。本論文的知識旨趣在於社會學該如何認識嫉妒，及其在社會之中形成的作用。

---

<sup>26</sup>格奧爾格·齊美爾（Georg Simmel）撰，劉小楓選編，顧仁明譯：《金錢、性別、現代生活》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁107。

此外，這些理論的整理也並非如文獻回顧的企圖，而刻意區別其它學說如何與筆者將要談的社會學考察如何不同。可以發現，本論文的章節排序分別為：心理學、哲學、現象學，最後則是本文側重的社會學。這樣的排列組合並非隨意搭配的安排，而是針對嫉妒做為人性中的一環，它源自心理，而非社會產出，無論是否被視做情緒、感受還是體驗，它都是人們真實的內在心理狀態之一。因此考察嫉妒是什麼，無可迴避地必須由個體內在心理開始談起。當我們對嫉妒在心理學的考察中有了一般性的認識後，進一步理解嫉妒不只是個體內在的心理狀態，還是投射至他人的一種社會性心理。

據此，我們耙梳 Nietzsche 對「妒恨」(ressentiment) 的論題，了解「妒恨」是弱者對主人的嫉妒與憎恨所生成的集體心態，反映的是奴才做為弱者的「畜群」本能。在弱者的世界裡，順從、謙遜是他們生存的必要價值，他們被動的接受一切外在的規則，毫無抵抗力。但弱者不願承認自己的孱弱，反而將這些弱者的價值美化、高尚化，使其成為社會的普遍道德標準，也就是「奴隸道德」來取代「高尚道德」，以弱者的價值來顛覆強者價值的手段。基督教道德中強調的「博愛」、「順服」基本上就是一種弱者價值的翻轉，這種由「妒恨」生成的力量成為了支配現代社會的核心。

Scheler 則延續 Nietzsche 的論題，解構「怨恨」(ressentiment) 不只是嫉妒與憎恨的表現，還牽引不同情緒、感受、體驗，如無能、報復、憤怒心態都蘊含在「怨恨」之中。Scheler 對「怨恨」的論題雖承繼自 Nietzsche 的考察，但和 Nietzsche 不同的是，Scheler 認為現代社會的價值翻轉並非來自基督教，而是來自中產階級，認為現代社會或現代性的問題，其肇因卻和中產階級的「怨恨」心態脫離不了關係。

雖不直指「嫉妒」，但同時掌握了「妒恨／怨恨」的這個心態如何成為一社會或民族的集體心態，及其如何作用在社會之中。雖然上述兩者的關於「妒恨／怨恨」的探究都不直指關於「嫉妒」的認識，但這些討論都幫助我們釐清個體的情緒、心態若成為集體且普遍的心態時，如何作用在一個社會或民族之中，甚至和道德價值或現代社會（或現代性）產生關係。

總括來說，本論文的知識旨趣不在於追問社會中不同身份、性別、年紀中的人們對於嫉妒的心情、感受、看法、體驗如何的不同，或是深度訪談受訪者的論述、故事，隨後分析、探究人們和嫉妒的糾結情節。這些經驗性的研究方法是現今社會科學中對於嫉妒的考察主要路徑之一，它們透過問卷、訪談的資料來說明嫉妒如何作用在社會與人們的生活之中。本論文則從心理學開始，探問嫉妒在社會學中的概念可以是什麼？也就是探究社會學該如何看待嫉妒？也因此，本論文局部的追索社會學的知識前身，以一種概念史考察的研究途徑來探究嫉妒，從 Nietzsche 與 Scheler 兩人在哲學與現象學的論題中理解、認識嫉妒的不同可能性，

最後經由 Simmel 的觀點引介社會學中的嫉妒概念在社會上的作用是什麼？同時連結台灣現下網路社群的現象做為說明嫉妒如何成為在社會學中重要的知識課題。

據此，本章節分為兩大重點，一者為釐清 Simmel 觀點中的嫉妒論述，梳理 Simmel 如何解釋嫉妒，透過 Simmel 對嫉妒的理解，將其概念延伸，轉譯做「嫉羨」；二者為透過 Simmel 的嫉妒（或嫉羨）概念認識台灣社會網路社群的特質，試圖說明嫉妒（嫉羨）如何成為連結起個體、群體相互作用的構成要件，進而成為社會學中所關注的課題。

本論文將透過 Simmel 對嫉妒的考察有助我們掌握嫉妒如何有別於先前所提及的妒恨、怨恨或心理學領域中的論述；二方面，以嫉妒進一步認識台灣社會網路使用者如何相互連結、作用，從中理解現代網路社群構成的所從來與嫉妒如何產生關聯。在操作上，為了清楚闡釋 Simmel 對於嫉妒的論述，必須進行一定程度上的釐清與整理，也成為本章節論述與引援 Simmel 論點的首要工作。

## 第一節 Georg Simmel：嫉妒與社會形式

耙梳關於嫉妒及其相關的概念之考察，有助於形塑對嫉妒的不同認識。使我們將嫉妒從親密關係、心理學、個人課題中的位置與侷限中抽離開來，以一種尋幽探古的知識態度考察哲學、現象學中對嫉妒的視角，最後尋得嫉妒在社會學的知識位置。

在 Nietzsche 的視角中，我們可以看到「妒恨」如何成為形構道德、價值的驅動力，此處的嫉妒是和積累許久的深刻仇恨相繫在一起；而根據 Scheler 考察，可以發現現代性的種種價值、表徵都可追溯至中產階級的深層「怨恨」心理，嫉妒在這之中代表的是「怨恨」的感受之一與前兆體驗。同樣的，趙剛援引「妒恨」做為一概念觀察台灣社會工運的現象，說明工人運動是以「妒恨」做為抗爭的主體，背後表現了抗爭者訴求的單音與空泛，嫉妒在此伴隨的是社運參與者對國家、資本家不滿、不公的憎恨情緒；另外，汪宏倫以台灣社會在國際外交歷程中遭受的不對等待遇做為觀察對象，指出台灣人的集體怨恨感並非來自個體的「劣根性」、「天性」，而是源自外在環境，甚至是國際性結構所導致，而嫉妒在其中的角色則是和憤怒與無能感參雜在一起的感受。上述的論點都說明了妒恨、怨恨等與嫉妒相似、相近的概念如何在社會中產生作用以及如何在社會學中被討論。

相較於上述觀點將嫉妒指涉為夾帶憎恨與怨懣的感受，在本章節中引介 Simmel 對於嫉妒概念的考察，則提供有別於上述學者的不同思路。Simmel 的嫉妒論述隱約地座落在他的不同著作之中，如《社會學》中關於鬥爭的討論、〈時

尚的哲學〉用以描述追隨時尚者的心理狀態以及《金錢、性別、現代生活風格》引介競爭社會學與玫瑰的假設中出現。在這些著作中，嫉妒被引述為：人類鬥爭的構成要件、時尚者與被追隨時尚者的心理狀態，以及用來暗喻自然狀態如何轉變為人類文明的條件。

然而，除了在《社會學》關於「鬥爭」的討論中 Simmel 有撰文描述嫉妒的概念，在其它著作中關於嫉妒的論述都沒有被清楚交代。因此，在試圖透過 Simmel 的觀點來認識嫉妒之前，必須在一定程度上釐清、詮釋 Simmel 關於嫉妒的討論，才能從中獲得以及理解嫉妒在 Simmel 的觀點中的意義為何。

### 一、嫉妒：占有的取消

有一種似乎完全是個人的、在實際上對社會學十分重要的事實，它可以把對抗的激動的極端劇烈與共同歸屬的狹隘相聯繫起來：嫉妒（die Eifersucht）一般習慣用語在闡述這個概念時不夠明確，而且往往沒有把它與羨慕（der Neid）區別開來（Simmel 2002：200）。

根據 Simmel 的說法：「（羨慕與嫉妒）這兩種情緒對於人際關係的形態具有最重大的意義。」（Simmel 2002：200）指出了嫉妒的特性從來不只是做為個人內在情緒或私密感受而被認識，而是實際在人際關係中產生了影響和作用。但我們在使用上時常因為其相似性而將其混淆或不明確的使用。

在這兩者當中，涉及到一種價值，一個第三者會現實地或象徵性地阻止我們去實現或者保留這種價值。在涉及去實現這種價值的地方，我們寧願說它是「羨慕」，在涉及到保留這種價值的地方，我們則說它是「嫉妒」，〔……〕被稱為嫉妒的東西的固有特點是，主體以為自己有權要求擁有那個東西，〔……〕嫉妒在其內在的方向和色彩上，正好是由此而決定的：占有要保留給我們，因為它現在在另一個人手中，而且也是由此而決定的：取消對手的占有，占有立即會落入到我們身上（Simmel 2002：200）。

更準確來說，「羨慕」是主體對於一項東西的渴望，例如，當我們知道有人中彩卷頭獎，這時候我們渴望的東西是彩卷的大獎，而有一個第三者占有了這項大獎，使得我們難以實現，這時涉及的概念就是羨慕；而「嫉妒」則是主體認為自己有權擁有那個東西，那項大獎分明是自己的，而對占有它的人產生一種認為他根本沒有資格擁有的心態。

在 Simmel 意義下，羨慕與嫉妒最大的差異在於：

羨慕的感覺更多地圍繞著占有轉，嫉妒的感覺則更多地圍繞著占有者轉。人們可能會羨慕一個人的榮耀，即使人們自己絲毫沒有這種榮耀的要求；但是，如果人們認為，他同樣配得或者甚至比那個人更佳配得這種榮耀，那他就是對它產生嫉妒（Simmel 2002：200）。

也就是說，「羨慕」圍繞著「占有」；「嫉妒」則圍繞著「占有者」。羨慕的主體可能不在乎是誰擁有，涉及的是對那項事物的渴望；而嫉妒有別於羨慕，所涉及的對象是在占有者或占有者的資格上，也因此，嫉妒者會企圖取消、破壞占有者的占有，認為這樣占有便會落入自己手中。Simmel 認為嫉妒基本上是一種虛構與荒唐的強烈感覺。但從中我們得以理解，嫉妒者的凝視，目的在於：取消占有者的占有。

從 Simmel 的觀點中我們可以看到，無論占有者的占有被取消或破壞後是否會落入嫉妒者身上，嫉妒者的嫉妒心態作用的方向或投射，就是期待他嫉妒的對象的占有被取消或被破壞了。例如 Helmut Schoeck 在《嫉妒與社會》中所舉因嫉妒而產生的犯罪中提到：其貌不揚的臨時工因為抑制不住自己的嫉妒而攻擊了英俊且傑出的棒球員，或是嫉妒同學當選了班會主席而射殺了自己的同學，以及毫無前科的年輕人持鐵棍打死了朋友的母親，原因是母親繼承了巨額的遺產（Schoeck 1995：71-72）。當然，檢視這些案例都不是使我們把如此傷人、謀殺的動機和嫉妒全然混淆在一起，但我們從這些案例中可以觀察到，這些謀殺者都承認了自身對被害者的嫉妒，同時指涉的對象並不是占有者的占有物，而是占有這些東西的占有者。換句話說，從 Simmel 的論述中我們得以理解，「取消占有」屬於一種嫉妒的範疇，它普遍且頻繁地出現與作用在嫉妒者的行動當中，成為我們進一步理解嫉妒者以及嫉妒如何在社會中作用的基本樣貌。

## 二、嫉妒：權利的要求

對於嫉妒者的令人怒不可遏和令人煩惱不堪的事是感覺的某種虛構——儘管這種虛構可能是毫無道理，甚至是多麼荒唐——：那個人可以說奪走他的這種榮耀（Simmel 2002：200-201）。

對旁人來說，嫉妒有時候是十分虛構且荒唐的舉動，但對主體而言可能是再重要不過的「權利受損」問題。Simmel 提到：「一個男人可能會羨慕另一個男人對一位婦女的占有；然而只有擁有某種要求要占有她的人，才是嫉妒的。」（Simmel 2002：202）一位已經出軌的妻子，心已經轉移到他人身上，她的丈夫仍有絕對的合法權利要求妻子和他重修舊好，儘管對出軌的妻子而言，她的內心已經完全不再有她丈夫了。丈夫所提出的「要求」，Simmel 說就是一種嫉妒的要求。Simmel 指出：「『要求』的雙重含義：即做為簡單的渴望和做為權利上闡明的渴望」（Simmel 2002：202）。所以，對 Simmel 來說，嫉妒其實是一種對心靈或身體的占有，以及對主體的愛或尊敬的權利（Simmel 2002：202）嫉妒蘊含著出自合情、合理的權利要求的維護的一種價值與心態，即使在他人眼中如此荒唐、無理的事情，在嫉妒者心中所產生的作用就是如此的劇烈。

從根本上來看，嫉妒的表現可以看做是嫉妒者主體認為自己的權利受損以及自己不被愛和尊敬。也因此，Simmel 會說：「嫉妒常常變為最令人憐憫的鬧劇：提出對感情如愛情和友誼的權利要求，是一種採用完全無用的手段的嘗試」（Simmel 2002：2002）例如，妻子已經不愛丈夫了，丈夫卻只能用法律上、情理上的權利要求妻子得和他重修舊好，但是在夫妻感情的基礎上，兩人早已形同陌路，丈夫只能透過僅存的權利基礎（如身份、法律）來要求妻子得和自己復合，但哪怕是合情合理，卻也如人們想命令已經遠走高飛、早已超出聽覺和視力距離的鳥兒返回它的鳥籠子一樣無力回天。Simmel 說：「對愛的權利的這種毫無成果，產生著對於嫉妒來說十分典型的現象：它最終依附於感情的種種外在證明，當然，通過呼籲責任感能克服這些外在的證明，憑著這種可憐的滿足和自欺還保留著關係的軀體，彷彿它在這個軀體身上還擁有軀體的靈魂的某些東西。」（Simmel 2002：202）嫉妒伴隨而來的劇烈憎恨與不滿感，時常就是立基在這種對於愛的權利要求的失敗，嫉妒者的意識時常擺盪在強烈的愛與憎恨之間，而劇烈的憎恨就是來自最強烈的愛（Simmel 2002：201）。

總括來說，我們可以看到，嫉妒者的做為時常是圍繞著「取消占有」與「權利要求」兩者間在行動。Simmel 認為：「屬於嫉妒的要求，本身往往得到對方充

分地承認；它像各種個人之間的任何權利一樣，〔……〕一種具有某種方式的、正面的關係的思想的或者合法的存在，至少是關係的主觀的預期。」（Simmel 2002：202）也就是說，因嫉妒而產生的「取消占有」或「權利要求」的表現，都是受到嫉妒的主體和被嫉妒的主體所能承認的事實。例如：被背叛的丈夫所提出的要求，也是妻子所能理解的要求，富人被窮人所嫉妒，富人也能理解為何遭受嫉妒。

我們可以觀察到，Simmel 論述的「嫉妒」不僅是情緒衝動的表現，也不僅是我們對愛情、權力或社會地位的渴望，而是 Simmel 指出了嫉妒在人們之間的作用。「權利要求」做為嫉妒的一種範疇，似乎也可以說明了現代社會中人們主體對自身的想像，認為自己不同於傳統社會階級、身份分明，具有獲得財富、身份、社會地位的權利，但現實上卻事與願違。如同 Scheler 在論述「怨恨」時所做的觀察：「群體的憲政或」習俗“相應的法律地位及其公共效力同群體的實際權力關係之間的差異越大，怨恨的心理動力就會越聚越多。」（Scheler 2014：12）倘若一個財富均分的或階級嚴格區分的社會制度，積累怨恨或形成怨恨的可能性較小，因為他們個體與群體產生可比較性與不平等性的機會都比較少。

### 三、嫉妒：相互作用的構成要件

鬥爭具有社會學的意義，這在原則上是從未有爭議的。〔……〕倘若在人們當中任何相互作用都是一種社會化，那麼，鬥爭是最生動活潑的相互影響之一，它在邏輯上不可能侷限在一個單一的要素上，它必然完全可以視為社會化。事實上，真正分離的東西是鬥爭的原因，即憎恨和嫉妒，苦難和熱望（Simmel 2002：178）。

如上一節所述，嫉妒所具有的兩種範疇「取消占有」、「權利要求」形成了嫉妒者在這個社會或在人際關係中的行動，說明嫉妒者如何在與人們相互作用中產生作用。而「鬥爭」做為一種具有嫉妒因素的相互作用形式，意味著對立、衝突、競爭等個人、群體兩方所涉及的社會關係的形式。

必須強調的是，Simmel 並不是將人們所有的相互作用形式都歸因於嫉妒或是都具備嫉妒的要素，而是 Simmel 關於嫉妒的討論是在《社會學》論及「鬥爭」時提及的概念。Simmel 認為鬥爭並不能只是視做個體或群體之間的衝突、紛爭，而是一種社會的相互作用之形式，是人與人之間形成關係的一種方式。而鬥爭的構成要件之一即是嫉妒。

根據 Simmel 的看法，鬥爭是人們社會化的內容要素之一，鬥爭的嫉妒特質表現在：「對於競爭的社會學的本質來說，具有決定性意義的首先是：鬥爭是一種間接的鬥爭。誰若直接傷害或清除對手，那麼就此而言，他不再是在同對手競爭。」（Simmel 2002：203）我們一般對競爭、鬥爭的認知時常是侷限在競爭者的兩端的鮮明對壘，例如，運動競賽中的隊伍或如馬拉松賽道上的跑者或是同行之間的商場競爭，然而，Simmel 認為：「競爭的社會化的力量，也絕不僅僅表現在這些粗糙的、可以說是顯而易見的案例裡。」（Simmel 2002：210）因為在嫉妒者的競爭世界中，他們大多是低調、沈默的競爭者，他們不願意讓他人或被嫉妒者知道自身的對他人嫉妒。也因此 Schoeck 會說：「對於猜忌來說，必須有一場真實的競爭，而一旦事實上，不論在現在或者是過去，的確有可能平行取得某種令人渴羨的價值時，那麼，問題涉及到的就只可能是嫉妒了。〔……〕嫉妒者也同樣常常是不外露的，這就是說，通過自己的想像力來為一種實際存在的環境做出補充，以便總是能夠找出嫉妒他人的理由來」。（Schoeck 1995：70-71）而這種基於嫉妒者自身嫉妒所構成的競爭與對立以及動機，Simmel 認為在其作用方向、影響範圍，甚至是嘗試性的解釋它們的發展，往往是毫無意義的（Simmel 2002：203）。

Simmel 進一步觀察到這種嫉妒者與被嫉妒者之間的距離與隔閡：

嫉妒感把一種十分奇特的、盲目的、勢不兩立的憤怒置於人們之間，因為在這裡，他們之間分隔開的東西正好奪取了他們的結合點，因此，兩者之間的緊張使得消極的因素達到了極端，這就有可能變得十分尖銳和突出（Simmel 2002：202-203）。

Simmel 抽象卻具體的形容了嫉妒在鬥爭的兩端之間所產生的作用。嫉妒感讓兩者之間產生距離，嫉妒產生的距離卻也成為兩方關係的橋樑。在此不同於一般我們對於距離的理解，因嫉妒而產生的距離並非是隔閡、互不關心的狀態，反而嫉妒者最為關心的對象就是被嫉妒者，和他的連結也就此產生。也就是說，嫉妒的作用產生了嫉妒者與被嫉妒者之間的對立與競爭關係，以及由嫉妒者本身不願被發現的狀況下所產生的距離，使對立與競爭成為一種檯面下的關係，但同時，兩者間卻也因嫉妒而構成了最為密切的橋樑。

我們這裡所關心的是，在嫉妒者和那個引起他針對一個第三者的嫉妒的人之間的關係；同這個第三者的關係具有一種根本不同的、並不十分獨特和複雜的形式性質。因為正好在共同歸屬性的前提下，即一種外在的或者內在的、切實的或所謂的對某種方式的愛情、友誼、讚許、聯合的要求的前提下，形成的憤怒和憎恨、蔑視和殘酷，恰恰是針對前者的（Simmel 2002：201）。

簡單來說，Simmel 認為，嫉妒者對被嫉妒者的凝視與關注，無論生成的是憤怒、憎恨還是蔑視或殘酷，這些反應都是來自於對被嫉妒者的一種愛情、友誼、讚許以及渴望產生關係的一種表現。也因此，我們可以看到 Simmel 描述嫉妒的十分不同於 Nietzsche 和 Scheler 等人探究「妒恨／怨恨」的觀點。Simmel 將人們的鬥爭中的嫉妒性質視作人們相互作用的構成要素之一。

雖然 Simmel 的嫉妒考察和 Nietzsche、Scheler 論述的概念有部分相似之處：他們都觀察到人與人之間的衝突、對立，有時都遮掩、抹除嫉妒在之中的作用性。不過 Simmel 不同於 Nietzsche、Scheler，他的嫉妒論題是聚焦在因嫉妒而起的作用並非停留於衝突、摩擦或因嫉妒而產生的憎恨、怨懟的問題，而是觀察到嫉妒如何讓個體與群體之間產生連結和相互作用，同時觀察出嫉妒在人際關係的矛盾性質中，產生了調和的作用。也就是說，便是嫉妒具有穩定社會關係的作用。Simmel 認為：「嫉妒能夠把最為狂熱的憎恨與最為狂熱的愛的同時的繼續存在結合起來」（Simmel 2000：203）嫉妒的作用便在於將嫉妒者與被嫉妒者之間的愛與憎恨連結起來而得以繼續維持平衡的樞紐，而不是將嫉妒視做憎恨與怨懟交織的複雜情緒。

總括來說，Simmel 有別於先前的理論家將嫉妒與憎恨、報仇等情緒混雜在一起，他將人們在鬥爭或競爭之中的嫉妒所產生的作用提出，視之為一種社會形式或個體、群體產生關係的構成要件。如同 Simmel 在〈時尚的哲學〉<sup>27</sup>一文所描述的：

時尚的人所面臨的顯然是讚許與嫉妒的混合。而且這種嫉妒在此有著特殊的色調〔……〕嫉妒者想像性地參與了被嫉妒的對象。當我們嫉妒一個物體或一個人，就意味著我們不會拒絕它，而且意味著我們與被嫉妒者之間現在開始存在著某種關係（Simmel

---

<sup>27</sup>格奧爾格·齊美爾（Georg Simmel）／費勇、吳曠彥譯：大都會與精神生活。收錄於同作者、同譯者：時尚的哲學。北京：文化藝術，2001。

2001：78)。

被迫隨時尚的人，同時承受著他人給予的讚許與嫉妒，被嫉妒者和他人之間形成了一種由嫉妒構成的社會關係，這種社會關係的形成是相互作用的形式中難以被觀察、容易被忽略的一環。也因此，我們可以說，根據 Simmel 的主張，嫉妒是一種使得社會關係成為可能的構成要件。如 Simmel 在《金錢、性別、現代生活風格》中的〈競爭社會學〉談到：

正如宇宙需要「愛與恨」，需要吸引力和排斥力，以便獲得一種形式，社會也需要某種關於和諧與不和諧、聯合與競爭、偏愛與嫉妒的數量關係，以獲得某種特定的型態（Simmel 2010：109）。

因此，我們可以說，Simmel 考察的嫉妒概念並不同於「妒恨」或「怨恨」，亦即和 Nietzsche、Scheler 所觀察到的集體情緒如何生成出社會價值或成為現代性構成要件是不同的概念。嫉妒在 Simmel 的觀點下是形構鬥爭的社會形式的構成要件，是社會中的某種必需品。嫉妒者與被嫉妒者之間因嫉妒而形成了聯繫與關係，這種關係因嫉妒有了平和、維繫的可能。所謂「不打不相識」也許就是這意思，嫉妒在個體、群體之間產生了作用，成為社會關係或人與人之間相互作用的可能性因素，嫉妒的作用使嫉妒者和被嫉妒者的關係比起他人來得接近，甚至透過兩者的鬥爭而產生不同以往的連結。所以 Simmel 會說：「就我們的本性而言，由於有太多的苦難與不幸都源於紛爭和鬥爭，於是可能出現作為人類存在的完善的人類和平的理想。」（Simmel 2010：108）社會關係的穩定、人際關係的和諧，都可能是源自人類生活中的許多苦難與不幸，而這些經由紛爭和鬥爭而來的苦痛，都不能忽視嫉妒在之中所產生的作用。

#### 四、嫉羨：嫉妒與羨慕的綜合

在探究了 Simmel 的嫉妒概念後，我們可以發現，Simmel 理解的嫉妒並不同於先前論者的嫉妒面向。事實上，雖然 Simmel 區分了羨慕與嫉妒兩者概念的區別，可是在討論相互作用的課題時，嫉妒其實是一種對被嫉妒者認同、讚許的表現，也因此，在後文之中，本論文將嫉妒與羨慕概念組合起來，譯作「嫉羨」（Jealousy）來延伸、再製嫉妒在社會現象中的不同可能。必須注意的是，嫉妒與羨慕仍是兩個不同的概念，嫉羨則是多了一份對嫉妒想像的延伸，有助於我們理解嫉羨如何成為社會相互作用的構成要件。

透過 Simmel 對於嫉妒概念的詮釋與論述，我們獲得了嫉妒在社會相互形式中的基本作用，或者可以說，我們進一步認識了嫉妒在社會相互形式的範疇：「取消占有」、「權利要求」。取消占有表達了人們對被嫉妒者的不服與不公平感，同時也說明了嫉妒者主體自身對占有的渴望和自身的理解，進而才會產生比對方更有資格的想法；權利要求則表現了嫉妒者最直接的不被愛、不被尊敬，也就是不被重視的結果，自身應有權利的損失與被剝奪。兩者都表現了嫉妒者如何投射於他人、作用於他人的影響，同時也是形構成社會關係、相互作用的構成要素。

這並不是說只要是「取消占有」、「權利要求」就是嫉妒的表現，而是嫉妒在人際關係或社會相互作用形式中的作用中具有兩者的特質，一如鳥類會飛行，但會飛行的並不一定是鳥類。最後透過「鬥爭」的社會形式中理解，嫉妒在人們相互作用與社會關係中所扮演的角色。

總括來說，Simmel 對嫉妒的詮釋與梳理有助於我們以不同於情緒、個人心理或親密關係的角度來看待嫉妒，同時也我們得以和 Nietzsche 與 Scheler 所考察的觀點做出區別與辨認。嫉妒做為人性的一環，無論是和憎恨或怨懟擺放在一起，它都是人們在社會關係中難以避免的課題之一。

在本論文中，我們考察了三種關於嫉妒的描述，都旨在釐清嫉妒在社會中的作用並不只是個人的心情或親密關係的情緒，而是社會學知識領域中得以考察的對象與概念。在下文當中，將會援引 Simmel 對嫉妒的理解來考察台灣社會的網路社群現象。一如趙剛與汪宏倫以 Nietzsche 與 Scheler 兩人關於「妒恨／怨恨」（ressentiment）概念所考察的台灣社會運動現象以及台灣集體情緒的社會學課題。本論文的最後一章將透過 Simmel 的嫉妒概念，探究台灣社會的網路社群，開展出一條不同於上述兩者的套路，使「嫉妒」得以做為一社會學基本概念來被我們認識、理解。

## 第二節 現實的冷漠、虛擬的熱情

### 場景一：

2008年北京奧運8月15日，中華成棒代表隊於北京五棵松球場，兵敗中國。消息一傳出，台灣的網友在網路上砲火全開，痛批這場比賽可謂台灣棒球的「國恥日」。台灣網路社群瀏覽人次最多的「批踢踢實業坊」<sup>28</sup>，更創立一臨時新版，提供棒球迷留言發洩，而在兵敗中國的當天，該留言板人數暴增，原因就是中華隊爆冷輸給中國大陸隊。網友 wispo22620 直說「比五九國恥更嚴重」，網友 Bothsides 則建議行政院把8月15日訂為「國殤日」，網友紛紛在網路上謾罵、批評抓戰犯，不斷批評球員、教練之表現，更有網友剪掉來自中國製造的球鞋，以洩心頭之憤<sup>29</sup>，還有議員哀怨說：「乾脆降半旗哀悼好了」。<sup>30</sup>

### 場景二：

2014年3月23日，批踢踢八卦板「紫爆了」。<sup>31</sup> 當晚，正是太陽花學運步入新一波高潮的時刻，部分現場群眾決定要攻入行政院，謠言及風聲滿天飛，鄉民<sup>32</sup>們蜂擁至八卦板（Gossiping）關注最新消息。隨著鄉民越聚越多，終於，晚間十點多，八卦板同時在板人數衝過10萬大關……如同傳奇一般、目前為史上唯一一次「紫爆」出現了。

那天，批踢踢整個站台的「同時在站人數」甚至高達17萬7734人，換算下來，有近六成的鄉民齊聚八卦板關心太陽花學運。隔天，3月24日，批踢踢整個站台的單日累積上站人次竟高達1109萬人次，遠大於平時的400萬至600人次。

33

<sup>28</sup> 「批踢踢實業坊」電子佈告欄系統（簡稱為PTT BBS 或者 PTT）。

<sup>29</sup> 引述自：Youtube，2008，「蔡阿嘎 棒球輸中國」，<https://www.youtube.com/watch?v=EwOEYhUCudI>，取用日期：2017年3月24日。

<sup>30</sup> 引述自：隨意窩，2017，「2008北京奧運 815國恥 中華棒球竟輸大陸」，<http://blog.xuite.net/ga1990217/twblog/182543112-2008北京奧運+《815國恥+中華棒球竟輸大陸》>，取用日期：2017年3月24日。

<sup>31</sup> 在批踢踢，只要有超過一定人數同時瀏覽某一看板，該版就會顯示出不同顏色的「爆」字記號，而紫爆的門檻則是10萬人。此註解引自《婉君妳好嗎？》。

<sup>32</sup> 「批踢踢實業坊」的用戶慣稱，其緣由是來自電影台詞：「我是跟著『鄉民』近來看熱鬧的！」間接說明鄉民愛湊熱鬧的特質。

<sup>33</sup> 引自《婉君妳好嗎？》，頁17頁。作者為黃上銓、林意仁、蕭煒馨、李紹良共同撰寫，最後再由編輯林佳萱大幅潤飾修改。婉君為網軍的別稱。後續引用《婉君》一書時，會以該篇章的負責作者為引用對象。

場景三：

南方朔在《遠見雜誌》中發表〈台灣得了集體冷漠症〉<sup>34</sup>，他指出，台灣社會在文明化後開始出現「冷漠」的集體疾病，是一種從台灣過去的「共同體」的共存共生意識中逐漸向「工具化」、「利益化」靠攏的野蠻產物。人們不再關心身邊的人事物，有人車禍、求救都可以冷眼相待不予理會。在南方朔的眼中，冷漠與自私是一對雙胞胎，是殘忍與貪婪的雛形，生活在這種社會的人不會快樂，因為他們始終與他人對立，自己以外的人就是「別人」，凸顯了台灣社會個人的無限膨脹，以及對他人的漠視與忽略，忽略的是在社會中與他人相處、共生的重要性。

簡述三則事例<sup>35</sup>，可以發現在前兩則事例之中，在網路社群的網友之間可以瞬間激起劇烈的集體情緒和共鳴，相較於場景三的冷漠感，似乎成了很大的對比。場景三的事例是南方朔於二十年前的觀察，然而這樣的觀察卻並未因社會的變遷、網路社群的發達而有所改變。

如此差異，似乎可嗅到 Goffman (1959)《日常生活中的自我呈現》理論中的一種呈現。人們在不同情境下做出不同於其它情境的表現，扮演著該情境下自我該如何配合出演的角色。不管是自我角色的展演或對他人印象的想像，在社會生活中，人們做為不同身份，若無一個場域或身份會產生連結，也就不會產生連結與相交。若一名急於外送飲料的店員遇到有人車禍，多少也會使得他產生身份的糾結，店員不知道該如何抉擇他該扮演的角色，此時也不能完全說是店員冷漠或貪婪。南方朔所觀察出的冷漠，在 Goffman 的觀點下獲得了一些解釋。

然而，不同的是，在網路社群中，因匿名性的掩護下，人們可以竭盡所能地扮演自己想成為的角色，也無需在意他人的看法。網路社群提供的虛擬空間、匿名保護，讓不同於現實生活中總是背負著某種角色的我們，有了更多的「展演」空間。換言之，網路社群既可以是我們任意展演的前台，更可以是我們舒緩心神的後台。

可以看到，網際網路的普及，使得網路社群不再是少數人或次文化的場域，而是逐漸成為大眾對話、互動的重要管道。不管是投以溫情或激情、憤怒還是熱情，都可以看到網路社群互動的方式和過往早已不同，人們經由網路平台對話、溝通，已經日漸超越過往面對面的互動方式。然而，在同一時間，人們也逐漸開始——「科技冷漠」。

<sup>34</sup>出處：1993年7月號《遠見雜誌》，《遠見雜誌》第085期。

<sup>35</sup>其中兩則事例都與「批踢踢實業坊」有關，原因在於批踢踢網路社群是台灣最多人使用的網路社群。

科技冷漠，若以一言以蔽之便是：「科技愈進步，人類溝通方式愈冷漠」，科技冷漠可說是二十年前南方朔所指出的冷漠變奏曲。科技冷漠不同於先前以「劇場說」所回應的冷漠問題，而是人們在同一情境或有特定關係下，在智慧型手機、無線網路普及中，人們與親友間面對面對話、吃飯、互動的過程，不再相互對視、對話，許多時候是兩相低頭不語，看著手機。「低頭族」一詞，便是這樣的現象中的產物。人們在不同情境中，仍喜好低著頭使用智慧型手機或平板電腦，或許是低著頭玩遊戲或看社群網站或與人傳遞訊息等等，總而言之，人們不會與身邊的人面對面溝通，即便溝通也不是深刻的對談，而是隻言片語的簡短回應。也就是說，這已經無關乎角色的扮演或他人印象的在乎，而是一種因科技帶來的無形距離與隔閡。

人們大部分的注意力與時間都專注在手中的電子產品。這樣的現象多少也許來自在現今的社會中倘若沒有看訊息、沒接到電話沒有回電，似乎成了一種罪過而造成的緊張情緒，也可能來自於人們擔心自己跟不上現下最流行的資訊、消息，害怕落於人後的憂慮心態。無論如何，也都能說明我們與身邊人形成了某種因科技便利下形成的冷漠。

關於冷漠，Simmel 也曾指出這種在都會生活中的冷漠與疏離感。Simmel 在〈大都會與精神生活〉<sup>36</sup>指出都會人處在一種內在心靈和外部空間不斷持續變化且快速的緊張生活，都會人必須應對瞬息萬變的人、事、物和環境，受到雪花般的資訊不斷衝擊、侵蝕，身心俱疲，人們的心理狀態逐漸疲乏、麻痺。Simmel 觀察到都會的生活，讓人疲憊、失去個性，促使了另一種高度個性化的特質——厭世（世故）（Simmel 2001：190）。Simmel 認為，冷漠、厭世是都會人長期處於最激烈的刺激反應之中，以至於身心到最後對什麼都沒有了反應，人們的心疲倦了，都會人自身失去積累新動力的力量，如同百貨公司的櫃姐，在長時間應對了各種詢問、看看卻不買的客人，久而久之也會產生對客人冷漠、厭惡的那種感覺。

「無限地追求快樂使人變得厭世，因為它激起神經長時間地處於最強烈的反應中，以致於到最後對什麼都沒有了反應」（Simmel 2001：190）。在現今網路科技發達的年代，獲知資訊、追蹤消息的方式日新月異，從電視媒體至網路社群，每日都有數以百計的訊息在臉書、LINE 等平台中被刷新、傳播，由此來看，都會人想輕易擺脫令人窒息的緊張生活，一時之間可能還找不到解方。美國科技社會研究學者 Sherry Turkle（2017）在《在一起孤單》（Alone Together）一書中就提及這樣的科技冷漠現象，Turkle 觀察到，科技與網路的發達帶給我們的便利和溝通方式的改革，卻也使得人與人之間的關係更為薄弱，我們甚至發明了機器人來

---

<sup>36</sup>格奧爾格·齊美爾（Georg Simmel）／費勇、吳曠彥譯：大都會與精神生活。收錄於同作者、同譯者：大都會與精神生活。北京：文化藝術，2001。

和我們對話，從中獲得安全感與自信。Turkle 指出，人們開始不敢和身邊的人對話，聯絡友人也開始以簡訊的隻言片語來進行溝通，甚至產生懼怕打電話給他人或具有接到電話的恐懼感。在每個人都有智慧型手機有無線網路的時代，人們逐漸失去面對面相處的勇氣。在現代社會中的我們，獲知消息的途徑、傳遞訊息的方式越是方便、自由，卻也使得我們越被束縛。人們享受無線網路的方便，卻也被無限的網路有限／線般的網綁，科技冷漠的現象使得人與人之間彼此不認識、不關心、不對話，我們的注意力只聚焦在手機的世界之中，人與人，人與自我之間將被拆解，網路世代的來臨將帶來不可知的個人、群體的危機。

相較於 Turkle 憂心忡忡認為科技、行動裝置使得人們之間的情感受到的拆解，國內學者黃厚銘、林意仁引述 Maffesoli 的《部落時代》的觀點，相對樂觀的指出現代社會是社群主義的復甦。Maffesoli 認為人們在消費、媒介、宗教、運動等諸多面向中看待人們對共在 (being-togetherness) 的需求，也就是說，如上文描述的現象，在網路社群中人們所表現的激動與熱情，或在各討論區的爭吵、共鳴，都不同於 Turkle 憂心地看待個人在科技、行動裝置下的冷漠考驗，而是可以說是一種人們共在共鳴的歡騰表現，說明了在後現代社會之中，個體對於共感共應的美學、情感、娛樂的社群依賴、渴望，事實上都表現出一種身份認同、意見共鳴的需求 (黃厚銘、林意仁 2013: 12)。例如，我們在臉書、LINE 或台灣特有的批踢踢社群平台之中可以看到，每天都有五花八門的討論主題、心情簡語、新聞趣事在這些網路社群中不斷被人分享、傳遞。不同過往大眾媒體的傳播，網路社群的傳播得以使得社群使用者在該消息、主題下面留言表達意見，人們在之中可以抒發、表達自身的情感與意見，甚至與他人產生共識或爭吵，而網路的匿名性也使得人們在網路之中更是赤裸的表達自己、剖析他人，形成了與過往全然不同的網路的人際關係型態。

黃厚銘與林意仁 (2013) 進一步將 Maffesoli 的觀點置入觀察台灣批踢踢文化，並給予台灣的網路社群一個理論的認識——稱之「流動的群聚」(mob-ility)。簡單來說，流動的群聚描述的是網路社群中的個體、群體所呈現的一種流動、多變、時聚時散的人際關係型態，它強調人際關係中流動、愛恨交織的複雜心理狀態如何形成的在網路上特有的社會關係。

黃厚銘與林意仁刻意使用 mob-ility 這個詞彙是引自 Simmel 在〈橋與門〉、〈時尚〉中所強調的「雙重性」，雙重性意味著「既隔離又連結」的複雜與曖昧交織 (黃厚銘、林意仁 2013: 22)。雙重性並不意味著只有兩種，而是將主、客體本身帶有的範疇複雜化、含混化，並且避免二元對立式的認識論。雙重性結合了 Bauman 「液態性」的個人與 Maffesoli 的「部落化」社群概念，而是將此兩者原本看似對立的範疇相互揉合，成為流動的群聚所指涉的「流動性」與「集體性」，表現現代人為了與他人連結，卻又希望區隔起自己與他人之間的距離，以保有自

我與自由的一種表現。流動的社群一詞在命名上未直接採用流動性 (mobility) 一詞，就是希望突出 mob 的「群聚性」，來彰顯一種流動的、彈性的，同時也是集體的人際網絡，這樣的人際網絡具有在個人與社會、自由與安全、隔離與連結的愛恨交織中取得巧妙的平衡 (黃厚銘、林意仁 2013: 20)。

說明了在網路社群之中，我們無法直接指出社群中的個體是否真正屬於該社群，個體也不會主張自己屬於哪一個社群，也就是說，個體也不會被社群所決定、限制，個體仍然屬於自己，保有自我，卻又能處於社群之中。相較於現實生活中人們的科技冷漠，在網路社群之中卻形構出一種「科技熱情」，人們將自我的熱情、需要他人的渴望投射到網路社群之中，呈現人們逐漸不再需要初級團體如兄弟姐妹等人的互動，或者以次級團體中的友人來進行人際關係的需要。這一切，在網路社群之中皆得以獲得滿足。

總括來說，我們可以看到，現代社會的人們在現實與虛擬之間所呈現的兩種樣態。如此宣稱，並不是說人們在現實中真的完全的冷漠、忽視他人，也不是說網路社群使用者就是熱情、情感的對象。網路社群與現實人際關係兩者之差異並非本論文所著墨的重點。人們因社會生活的繁雜，心理狀態的疲憊，使得我們疏於與他人的面對面的交流，進而形成的人際關係的冷漠；或是在網路之中獲得共感共在的集體參與感，逐漸取代人們在人際互動的想像，這些都是現代社會中的一環——本論文試圖從中推論，現實生活中透過智慧型手機、行動裝置低頭不語的「孤單」和網路社群中的集體的「歡騰」如何相互影響、作用，進而滋生人們嫉羨的可能。

#### 一、現實與虛擬的摩擦——嫉羨的滋生

現代生活最深層的問題來源於個人在社會壓力、傳統習慣、外來文化、生活方式面前保持個人的獨立和個性的要求。[……] 城市要求人們作為敏銳的生物應當具有多種多樣的不同意識，而鄉村生活並沒有如此要求。在鄉村，生活的節奏與感性的精神形象更緩慢地、更慣常地更平坦地流溢而出。正是在這種關係中，都市精神生活的世故特點變得可以理解——這正好與更深地立足於感覺與情感關係的城鎮生活形成對比 (Simmel: 2001: 186-187)。

如 Simmel 指出，在都市之中，人們不同於鄉村的生活樣態，都會生活以經濟、金融為主，必須仰賴人們的理性與技術，使得都會人相對來得務實，都會人必須以頭腦代替心靈做出反應，在這樣的過程中，都會人不斷增加對他人的觀察與反應，使得都會人變得麻木不仁，毫無個性——智性已被視為用來保留個性生

活以抵禦都市生活的強大威力（Simmel 2001：187）。

Simmel 認為，都市裡的人際關係，許多時候是充滿著目的、功利性質的，大部分的關係都建立在理性的基礎之上，這與都市是金融、貨幣流動的中心有關，進而影響人們會務實的計算這段關係價值多少，這份價值通常是可數字化或可金錢化的對象。而在不斷被要求時間準時、金錢計算的準確的生活中，都市人逐漸將個性中的非理性、情感性、本能性質排斥在外，抑制自己不能有各種不確定、不穩定的可能（Simmel 2001：188-189）。也是這樣的生活使得都市人的心靈狀態疲憊、麻木，對於許多事物都表現出一種冷淡、忽視的態度。先前提及的「科技冷漠」，在 Simmel 的理解下，可視為都會人在面對這些外部壓力的過程中所呈現出的一種防衛機制，人們在科技產品、網路社群中尋得心靈上的緩解，如同人們隱世而居一般，目的在克制自己對都會生活產生過多的好奇，甚至是懷疑（Simmel 2001：191）。

檢視台灣社會至今各處可見的各種心靈匱乏的世故表現：大學追求高就業率、買賣在乎 CP 值、教育只管考試成績等等，我們的世故、「務實」使得我們的心靈空洞，這不只是個人的冷漠與疲憊，更多的是整個社會整體的心靈頹弱氛圍，這樣的我們卻也不如 Simmel 觀點下的大都會生活來得離群索居，猶如趙剛或汪宏倫的觀察一般，更多的在現實中、網路上表現出各種情緒的、激動的、非理性表現，其凸顯的都是我們身心靈的空洞與匱乏。

Simmel 的觀點讓我們看到，都會人選擇冷漠、厭世的生活方式是一種不得不的結果；是人們身處在大都會之中被迫產生這種消極的心理狀態，他有別於 Turkle 的緊張憂慮或 Maffesoli 的樂觀，可說是鑲嵌又超越了兩者的看法，他看到在疲弱、麻木的現代生活之中，人們的冷漠、厭世雖帶來了隔閡與疏離感，卻也保有了人們在個體上的空間與自由。這一點在黃厚銘、林意仁（2013）探究台灣網路社群的研究中有了相似的發揮。

從黃厚銘、林意仁（2013）的考察可以看到，網路社群不同於 Simmel 所觀察的都市冷漠，又不同於 Turkle 懷念的共同體社會的鄉村交流，它是一個全然不同於都市或鄉村的空間場域。以黃厚銘、林意仁（2013）所指出的觀點，台灣網路社群可稱作為「流動的群聚」，網路社群使用者們或稱鄉民們，在網路社群中的各種主題中以一種起鬨、湊熱鬧的方式在之中獲得共感共鳴，卻同時能保有個人的空間。也就是說，人們可以主動的選擇進入他人的群聚之中，又可以輕易的離開，保有個人的空間。

可是這項研究忽略人們在現實生活中卻不盡如此，這種看法說明人們的人際關係幾乎被網路社群所決定，同時也將現實與網路中的人們給截然二分，也過於樂觀的將人們視做具有多興趣多話題有多主題可參與且能動性強的網路個體，忽略人們在社會生活中的疲憊、冷漠，同時可能來自個體生活的虛無（如趙剛指出

的一般)，使得他們在網路社群之中同樣無法獲得參與他群的需求。筆者認為，過度樂觀於網路的社群現象，不是忽略現代社群現象的觀察，而是對現實社群理解的某種侷限與忽視，也迴避了現實生活中的個人的孤單、寂寞課題，放大且樂觀的看待網路社群作用在個體身上的影響。

總而言之，不管如何看待網路社群作用於人的影響，都能看到現代人接觸他人、獲知訊息的管道增多，卻也不代表現代人在現實生活中冷漠、孤單的現象獲得緩解。本論文認為，人們在網路社群中的體驗到的連結與現實中的冷漠、孤單並不能分開來看，兩者看似差異，事實上卻具有相關性。下文將推論說明現代人的孤單與網路上的歡騰，兩者之間的關係為何，進一步推論嫉羨如何在虛擬的熱情與現實中的孤單中交織產生。

## 二、孤單的嫉羨——以臉書為例

Simmel 曾提到，都會人的隱世生活，使得都會人與隔壁鄰居冷漠不相識，他們將自身貼上了「請勿靠近」的告示牌，讓人彼此之間產生隔閡、疏離，卻也同時增加了相互陌生、厭惡的可能性（Simmel 2001：191-192）網路社群的出現，雖然讓人們體驗到前所未有的群體參與感，這卻不等同人們在現實生活的群體參與感獲得滿足，甚至人們因為長時間浸淫在網路社群之中，而開始與鄰近的人們共同營造出更為疏離更為孤單的隔閡。

Schoeck 曾說：「如果不認識另一個人，就是說不認識值得嫉妒的對象，或者至少是沒有設想出這麼一個構成嫉妒對象的人，那麼不論是誰，也不可能產生嫉妒的。」（Schoeck 1995：8）。科技、行動裝置、網路社群大大提升了人們相互交流的可能，但是相互交流的結果並不一定如 Maffesoli 或黃厚銘、林意仁理解中的樂觀。網路社群的交流之中也許產生興趣的共鳴、話題的共賞、情感的交流，卻也可能產生了爭吵、攻訐，甚至是相互嫉羨的可能。本節將以臉書中的人際關係現象來說明「孤單的嫉羨者」如何產生。

2014 年有一段短短兩分鐘卻深刻表現出現代人如何受到臉書的影響使的人際關係產生轉變，名為《What's on your mind?》<sup>37</sup>，點閱率超過了一千五百萬。影片主角一如往常地在臉書中瀏覽他人的動態，看著他人充滿出遊、美景、美食的照片，以及和漂亮女友的自拍照，對比自己是吃著微波食物和一旁有個冷漠不語的女友在乾瞪眼。感覺很不是滋味。於是他突發奇想，有樣學樣的在臉書中分享自己的幸福生活（當然是虛構的）：正和女友吃壽司（事實上毫無交集）、工作

---

<sup>37</sup>引述自：Youtube，2014，「What's on your mind?」，<https://www.youtube.com/watch?v=QxVZYiJK11Y>，取用日期：2017 年 4 月 10 日。該影片以臉書為例，What's on your mind? 源自臉書輸入動態前，介面會出現的字樣。

表現受到讚賞（同事都不理會他）到山上慢跑（開車到山上自拍）。這些動態消息獲得了不少人的按讚關注，從原本個位數的點讚數，到數百個，他心中的雀躍油然而生。可事實上他的真實人生卻完全不是如此，他的工作表現沒人注意，老闆炒他魷魚，女友甚至背著他和一個比他還其貌不揚的男子上床。

對照在現實生活中的失敗，影片的主角仍然浸淫在臉書世界中，等待他人按讚關注的滿足喜悅。直到他在臉書看到自己的前女友與那名男子的相愛照的按讚數竟高達數千，一時之間情緒複雜，隨後在臉書打下自己這段時日唯一一句與現實相符的心情簡語：「我的生活糟透了」，然而，影片的最後是他人看到這段簡語後，馬上隱藏起他的訊息，從此之後不再關注影片主角的動態訊息。

《What's on your mind?》想透露的訊息很多，本論文並不一一贅述。本論文試圖從中推論：越臉書、越孤單，嫉羨也在此滋生。影片中可以看到，網路社群提供了現代人在疲憊生活中一個無限的自由空間，人們在疲憊之餘可以透過網路社群消解工作或生活的煩悶，臉書提供了我們進入他人世界的可能，卻也使得我們無意之間開始凝視臉書上的友人或成為友人所凝視的對象，然而這也使得嫉羨感容易在之中獲得養份，我們一方面嫉妒對方，卻也同時羨慕著他人的生活。從科技社群的活絡來看，人們的人際關係的確越來越仰賴網路社群作為社交工具。臉書世界的出現，人們將自我的生活分享、投射至臉書世界之中；瀏覽他人的生活，讓人與人之間的聯繫不在是只有文字、對話，有了更多的可能。臉書的出現改變且影響了現代社會的人際關係。

匿名性、自由度高的「批踢踢實業坊」的鄉民們對臉書卻十分不以為然，鄉民們認為，臉書用戶過度塑造一個「他人眼中的自己」，目的都在於「打造形象」，它如同一個現實社會的縮影，若想要有朋友就必須「經營」自己，指出臉書文章的風格常常與用戶本身真正形象存在差異，在臉書中的人們通常表裡不一，屬於「報喜不報憂的社交工具」，在臉書中的文章、動態、照片也充滿博取按讚的炫耀意味，許多人刪除和自己家人的好友，目的就是因為家人過度在意他們在網路上的形象（黃上銓 2016：55）。鄉民們針對的似乎是許多人在臉書中任意展演，呈現和現實中全然不同的自我的現象。例如，放置美肌、美膚後的大頭貼、張貼充滿歡樂、正向的人生格言等等，試圖從中獲得他人關注和讚聲，然而現實生活可能不盡如此。

臉書整合了人們多重的人際圈，從過去的老同學到今日的同事等等，他們都看得到自己在臉書中的一言一行，人們在面對多重的觀眾下，呈現自我成了一門課題（黃上銓 2016：58）。換言之，臉書的特性是由個人出發作為連結，每一個連結都可能反過來作用在個人之上，也因此人們必須如先前所述，要做好自我管理，或某種刻意為之的展演。臉書成為某種現代人扮演的前台社交工具，不再只是生活煩悶之餘排解無聊的場域。人們在臉書之中表現與現實不同的自我，

可說是一種對自身的想像與他人期待的呈現。馬來西亞將臉書的原文 Facebook 譯作「面子書」，如實呈現 Facebook 的某種真實樣貌，說明臉書成為了現代人在現實與虛擬生活，或所謂前台與後台間如何呈現、想像自我以及他人如何看待自己的一種工具。

Turkle (2017) 發現，人們在網路上已經不會只有一種身份，人們開始會透過不同的網路身份表達自己、形塑自己，更可能扮演一個全然不同於真實生活中的自己，當身份變得多重，人們感覺到更為「完整」的自我，因為人們可以以自我為核心，在不同的身份、關係之間自由流動、毫無阻礙，從中更感到「自己」(Turkle 2017: 267)。也就是說，臉書或各種網路社群的自我，不會使人們在各個角色的游移之間感到疲憊，反而可以視做一種自我拼湊的過程，在網路社群中努力經營、扮演自己想像中的角色，目的在於體驗到更多的「自己」。

《What's on your mind?》呈現的便是臉書用戶的普遍習慣，不斷瀏覽他人生活、對照自己，浸淫在一個現實與虛擬的交錯感之中。主角在臉書中虛構一個臉書中的自我，透過越來越多人的點閱按讚，從中獲得自我圖像的滿足。我們可以看到，臉書原本做為人與人相互交流的工具，有助於我們在網路社群中找到友人、關注他人，現在也成了人們展演自我的舞台。真實的自我看似隱藏在臉書的自我之後，事實上也連帶的接受了臉書中自我的一切關注，當臉書中的我們被稱讚時，現實中的自我也備感喜悅，善用臉書的遊戲規則便能在之中獲得舞台觀眾的掌聲，但如果負面情緒、批判字眼太多，或出現讓人不悅的言行舉止，長時間以來也會受到他人所驅逐，如同演員忘詞、歌手破音般的令人尷尬反感。<sup>38</sup>

網路中的自我以網路作為媒介，令人們在網路社群中得以扮演各種自己，這也與網路社群具有支持、鼓勵、強化這種網路中的自我的功能才得以可能。但再怎麼有經驗的演員或歌手，每一段的演出或付出感情的演唱，都可能是一種真實自我的情感表達，不代表不會影響到真實的情緒或情感(入戲太深)。也就是說，網路社群，無論是否具有匿名性，我們仍是網路中自我的操演者，當我們被稱讚時會感到喜悅，受到冷落或批評時，心情也會連帶受到影響。也因此，我們在不同身份中拼湊、捕捉自我，同時也將自我攤在各種網路社群、場域，也就是各個舞台之中供人觀看、欣賞，也有批評、攻擊。

我們可以看到，《What's on your mind?》影片主角對比臉書中的他人，顯得

---

<sup>38</sup>如臉書中有相互檢舉的功能，能使讓被檢舉的用戶帳號被臉書官方封鎖好一段時間，直到官方審核通過才能繼續使用。檢舉因素有：這令人討厭或很無聊、我不喜歡、我認為這不應該出現在 Facebook、這是垃圾訊息。

再加上臉書會自動篩選頁面瀏覽的對象：當我們在某些種類新聞或特定友人的頁面停留的時間較長，臉書便會自動選擇以該類型取向的文章或友人動態作為使用者動態的優先序列。

上述兩則例子都說明了臉書可以決定他人，以及決定自己想看到，不想看到的內容便會被淘汰、篩選而不在出現。

自己真實人生的不堪。如先前整理 Scheler 關於「價值攀比」觀點，指出怨恨是生成自人們在心中與他人進行價值攀比：誰比我高雅，誰又是俗人。人與人之間的比較成為怨恨最根本的生成因素之一，臉書社群的出現，使我們的比較作用擴及的對象更為複雜、豐富。Schoeck 也曾提到：「嫉妒涉及的是社會生活的一個核心問題，每當兩個人能夠相互進行比較的時候，這個問題就會自然而然地產生出來」（Schoeck 1995：3）。臉書的出現，人們在臉書中的展演，都可能強化了這種比較心態，嫉妒得以可能。

換個角度來看，影片主角所觀看的他人，在真實生活中可能也不是如此幸福。那些張貼在臉書頁面中的各種美食、美景、恩愛的合照，也可以是他人刻意塑造的虛假拼圖；是人們試圖在臉書中獲取按讚關注的手段之一。

人們在臉書的世界中，這並不如 Maffesoli 的觀點下的多元奔放，反而人們在臉書中不斷被想像被觀看，如傀儡般被決定著該如何展演。Turkle 說得直接：「在諸如臉書等社交網站上，我們以為我們會一直呈現自己，結果我們的檔案卻成了別人——通常是我們幻想變成的那個人。」（Turkle 2017：220）。

指出這些現象，並不是宣稱臉書或其它的網路社群，一定會使得我們更為嫉羨或更為孤單，而是當人們試圖在臉書社群中不斷透過塑造一個網路中的自我，而這個自我可能無預期的擴大、膨脹成一個與現實自我全然不同的樣態時，我們也可以從中看出臉書接納了各個人的假設性（或假象）。因為在現實生活中的自我，並不如網路社群中的自我這麼容易被關注，也不同於網路中的自我那樣的美好，我們也察覺不到身邊有誰人正關注著我們，且向我們按讚欣賞。若人們習慣網路中的自我總是能被觀看、關注按讚時，便如同《What's on your mind?》的主角，不斷透過虛構一個網路中的自己來獲得他人的關注，滿足現實中不被關注的心情，最後產生一種現實與虛擬世界的錯置幻覺——他認為虛擬世界那才是真，現實世界的自己是什麼樣貌並不是如此重要。

臉書中得以包容假象、允許假設的條件，也說明人們在臉書中被動、毫無思慮的接受臉書的任何訊息，將他人的前台視做後台，視假戲為真做，造成更多的人瀏覽他人生活為什麼可以如此美妙，對照自身為何如此不堪的失落感，失去了對他人真正的認識，也錯估了自身生活實質上並不一定如此不堪。也因此，筆者認為，臉書的「印象管理」和「比較心態」使得人們容易產生嫉羨感，也強化了臉書使用者在日常生活中的孤寂感，忽略現實生活中的景象，而不斷深陷在虛構自己的臉書遊戲之中。

是什麼力量使得臉書的世界可以持續運作至今？筆者認為，不是臉書本身的功能或其內容，也不只是人們之間的情感連結需求，而是由人們與臉書共同構築起一間嫉羨的溫室，才使得臉書形成的人際連結如此劇烈。臉書如此之大，卻也可能進如咫尺，臉書世界之中所產生的任何連結，可能都與嫉羨脫離不了關係。

Schoeck 曾提及嫉妒是人們社會生活中的一部分，每一個人都在社會中承受、面對且抗拒著嫉妒的作用。「如果一個人沒有經歷過嫉妒他人或對某物眼紅時，由痛苦、能力、誘惑帶給他的那些體驗，並從而做好準備，就不會學會去適應某種社會環境」（Schoeck 1995：326）雖然，嫉羨概念並不同於 Schoeck 所討論的嫉妒，但 Schoeck 與 Simmel 都認為嫉妒或嫉羨是形構社會以及人們得以在社會生活中的要素之一，即使嫉妒或嫉羨再怎麼難受；即使人們因嫉妒或嫉羨而做出了什麼舉動，我們的社會或個體都會嘗試的去抑制或消解掉嫉妒在社會或人際關係中的作用。這樣的說法和 Simmel 的觀點不謀而合。

網路社群的出現，提供人們在網路社群中呈現一個不同於現實的自我的機會，嫉妒的心態也在此被人們導引成另一種表現的形式——為什麼《What's on your mind?》中的主角要透過虛構一個網路中的自己——筆者認為，這是主角嫉羨感的表現，他的嫉羨感使他在臉書中存有正當性的轉化為虛構自身的舞台的驅動力。也就是說，在臉書中體驗到的嫉羨心態，它不同於現實生活中的體驗，現實中的嫉妒使人體驗到的無能感和罪惡的短促體驗，而在網路社群中的嫉羨感得以轉化為虛構自己、搭建展演舞台的驅力。如同 Nietzsche 和 Scheler 詮釋的「妒恨／怨恨」一般，嫉羨轉化成某種作用力，使人在臉書中展現出不同於現實的自己。

嫉羨是複雜的，所形成的作用不會只是簡單的情感宣洩。人們試圖透過在臉書中建立一個不同於現實的自我，目的在於緩解在臉書不斷觀看他人美好生活後的嫉羨心態。當人們看到他人擁有美好的生活內容（這個美好可能是嫉羨者的幻想），便進一步透過模仿的方式製造出自己也佔有的想像，這種模仿就蘊含著對被嫉羨的認同與稱讚。當越來越多的人將網路社群做為生活中不可或缺的要素之一時，嫉羨的問題便會一同隨著對網路的依賴程度而升高，倘若是刻意的不去看、不去用，事實上也是一種承認嫉羨作用的舉動，說明了嫉羨在臉書生活中的作用性。

在此並不是宣稱人們在臉書中的一切舉止都是關乎於嫉妒或嫉羨的，而是試圖從中置入 Simmel 的嫉妒觀點，並綜合羨慕概念在之中的作用，以嫉羨的角度來看待網路社群的連結與人際關係表現，從中指出嫉羨如何形構人與人之間的相互作用。從《What's on your mind?》或我們一般使用臉書的經驗來看，我們嫉羨他所以產生連結，也因為連結了，嫉羨感也發生了。可說是某種關係的總和。

臉書中的嫉羨者是孤單的，卻與他人的連結是密切的，這一份孤單感因與他人產生連結後顯得更為強烈，也成為我們與他人之間的距離。嫉羨者凝視他人、嫉羨他人，掌握、觀看、了解他人的生活，如 Simmel 在〈時尚〉中對嫉妒的詮釋，事實上人們的嫉妒還帶了點對他人的讚許，也同時兩者間也產生了異於他人的特殊連結。也因此透過「嫉羨」更能掌握 Simmel 所傳達的意思。

現實中的冷漠、厭世，在進入臉書社群後，看似得到了緩解，但臉書的遊戲

規則卻也使得我們可能更為孤單、寂寞。這樣的現象可能如 Turkle (2017) 所說，凸顯了現代人難以自處、獨處的困境，在網路社群與智慧型手機的便利下，人們與他人溝通對話，甚至是瀏覽他人生活的便利度提升，形成了人們不得不與他人連結，事實是受到科技綑綁的死胡同，人們逐漸也從中失去與自己相處的能力。

嫉羨者是孤單的，他們在我們所看不到的地方默默關注著我們或他人，但這種關注相較於相不來往、彼此陌生的關係來說，這樣的關係相對的緊密許多。從 Simmel 的觀點來看，《What's on your mind?》影片的主角，雖然以虛構的方式呈現一個不存在的臉書自我，但這也可以視做他想與人競爭的一種心態，試圖證明自己在臉書世界中也得以受他人關注，然而臉書中的他人也與他共構了一場「鬧劇」（對臉書中的他人來說，主角的虛構人生也許也是真的）。如 Schoeck 所說：「嫉妒者也同樣常常是不外露的，這就是說，通過自己的想像力來為一種實際存在的環境做出補充，以便總是能夠找出嫉妒他人的理由來」（Schoeck 1995: 70-71）。影片主角在臉書看到他人的生活景象，也有可能是自己虛構出的景象，嫉羨的作用美化了臉書世界中人們所分享的點點滴滴，讓人們更傾向認為臉書之中只報喜不報憂。

但我們可以看到，嫉羨感並沒有讓臉書中的人們產生衝突或鬥爭，反而嫉羨感讓臉書使用者彼此之間產生了距離，卻也構築起兩方關係的橋樑；嫉羨的距離並非是隔閡、互不關心的狀態，是嫉羨者與他人的一種特殊連結（我其實都關注著你，但我不說）。也許，孤單的嫉羨者和他人產生的是一種對立、競爭甚至是厭惡的連結關係，他以一種排他性的方式觀看他人，但同時，嫉羨者心中也蘊含了一種對他人最直接的讚許。如 Simmel 指出，嫉羨者對被嫉羨者的凝視與關注，可說是憤怒、憎恨和蔑視，然而這些反應都是折射自對於被嫉羨者的某種愛情的、友誼的讚許，以及渴望獲得關係的表現。

嫉妒並不等於讚許、愛他人的表現，但嫉羨恰當的說明 Simmel 觀點中的嫉妒反映出的人際關係中的矛盾性質（如 Judith Viorst 指出友誼中的嫉妒感）。換句話說，嫉羨產生了人們在人際關係中，憎恨、厭惡以及友誼、稱讚的調和作用，嫉妒具有且呈現出人們在人際關係中複雜、矛盾的性質，也說明了人際關係中不會只有愛、恨的二元對立關係，不是當我恨你時，連結便消逝了。從嫉羨中可以看到，人際關係中複雜、含混、難以言明的特殊性質，嫉羨不會只是一種憎恨與怨對交織的複雜情緒，也表達了即使孤單，但也與他人存有連結的關係。而這一份孤單，在臉書之中，被隱藏的很好，它可能只會表現在現實的體驗之中，在臉書中的自我可能難以察覺。

這一類型的嫉羨概念構想源於，Simmel 對於大都會的觀察和 Tonnies 《共同體與社會》中對人類群體型態的詮釋。Simmel 的觀察讓我們看到了大都會中人們冷漠與厭世又保有個人空間的形象，而 Tonnies 則指出「社會」中人們的互動有

個體化的傾象，結構之間的聚合有鮮明的個人性目的，個體作為連結的要素。說明了人們在網路社群中，從個人出發，與他人產生了無形卻深刻的連結，這一份連結不同於「流動的群聚」所描述的一般充滿流動與集體性，而是緩慢且個人的，深刻且隱隱作用在個體與個體之間，形構起一個在網路社群與個人交織而成的嫉妒形態。

### 三、共同體的嫉羨——以批踢踢為例

上一節的論述中試圖以臉書中的個人作為例子，說明人們在網路社群中容易產生嫉妒感，藉以說明網路社群與個人之間的嫉妒如何形構出人際關係的連結。這一節將透過「批踢踢」，這個在台灣網路社群最為重要的角色，來延展上一節探究的論題。<sup>39</sup>嫉羨者只能是孤單的嗎？在網路社群普遍的現代，嫉妒者們是否也能如同 Maffesoli 的觀點一樣，在網路社群中體驗到與他人共在、共感的社群共鳴？本節將試圖推論，批踢踢做為台灣最大的網路社群，它提供的不只是一般在網路社群中的群體情感需求，同時也提供了孤單的嫉羨者體驗集體嫉羨的可能。

這一類型的嫉羨，稱作「共同體的嫉羨」，它如同 Tonnie 意義下的「共同體」概念，具有某種連結起集體的作用力。不同於上一節描述的嫉羨，個體性的嫉羨，如同蜘蛛吐絲織網一般，是由個體出發而與他人產生的連結，共同體型的嫉羨猶如一張已經織好的網一般，它得以涵蓋於個體之上，具有外在性、普遍性的作用在個體之中，產生一定的集體作用力。這一概念相似於汪宏倫對於台灣社會因國族因素而產生的集體怨恨。下文將以「批踢踢」為例，說明共同體的嫉羨的特性為何。

「批踢踢」網路社群在台灣有一定的歷史，一定的社會影響力，而它的作用力至今仍十分巨大。批踢踢簡易操作的介面，提供使用者便利、迅速以及高密度的進行人際互動。其中以批踢踢最大的看板為例，Gossiping 板（簡稱八卦版）每分每秒都有數千人至上萬人同時在閱讀文章、發表意見。黃厚銘、林意仁（2013）指出批踢踢社群高密度、人數多，卻彼此分散、獨立，其中更獨有一種「網路起鬨」<sup>40</sup>現象，這樣的現象會在重要的國際賽事、選舉日期間出現，使用者們以一種集體歡騰、轟炸的方式在批踢踢平台上迅速且密集地表現出一種「爆」的集體現象。《婉君妳好嗎？》一書中也提到：「鄉民的特長，正是擁有極強的情感爆發

<sup>39</sup>本節關於「批踢踢」的論述將援引《婉君妳好嗎？》與〈流動的群聚（mob-ility）：網路起鬨的社會心理基礎〉作為對話基礎。兩篇作品都是以批踢踢作為觀察、論述的對象。

<sup>40</sup>所謂起鬨、湊熱鬧代表的是，某位鄉民在不同主題的討論板中發表心情、議題，其他鄉民如有共鳴，就會在討論板中接續回應。回應的方式很多元，有時候是安慰、鼓勵，有時候是加油添醋倒喝采。

力，外加瞬間關注某項議題的集中力。」(黃上銓 2016: 66) 都說明了批踢踢鄉民集體起鬨、湊熱鬧的文化。

鄉民之中有一族群，稱為「酸民」，他們喜好以嘲笑、諷刺的方式回應主題做為特徵，可簡單理解為：愛酸人的鄉民或是有酸葡萄心理的鄉民。根據《婉君妳好嗎？》對於酸民的考察指出，酸民式的嘲諷語言，早期僅出現在談論運動賽事的 NBA 板或棒球板。酸民發「酸文」<sup>41</sup>起初被視為破壞討論板秩序與和諧的負面行為，是由一群喜愛搞破壞、遊走板規<sup>42</sup>邊緣的酸民共同創造出的文體，無論是球員在賽場上的表現，或者是私底下不為人知的生活面，都可以成為酸民尋歡作樂的題材來源(黃上銓 2016: 176-177)。其實，酸民是以不同的方式在喜愛他們所嘲諷的對象，無論是熟知球員或某主題的細節，還是進一步掌握其中的細節或矛盾，甚至製造衝突，都成為酸民愛戴嘲諷對象的方式，同時，還能引領更多球迷一同了解這些對象的細節。這種酸言酸語的表達方式，感染了越來越多的鄉民，逐漸成為鄉民在批踢踢平台的曝光率和接受度日漸提高的因素——鄉民們也喜愛這類型的嘲諷或衝突感——在這樣的互動之中，鄉民體驗到一種湊熱鬧、起鬨心態而滿足，也因此，以「酸」作為回應的方式，逐漸成為批踢踢社群使用者在各個主題中的慣習之一。

概略性描述批踢踢的鄉、酸民文化後可以發現，批踢踢社群的高匿名性、自由度提供了現代人有別於在臉書社群中的網路空間與情感連結需求。不同於臉書，臉書互動的人多半是認識或本就帶點關係的對象，再加上臉書中我們會以本名、照片讓大家知道自己是誰，方便友人尋找識得以辨別。批踢踢註冊時雖然也必須輸入本人的基本資料，但平時彼此間只能以匿名的代號互動，也沒有照片得以識別，也就是說，批踢踢有別於臉書，人們無須擔心被辨別、指認自己是誰，在匿名的掩護下，批踢踢提供了人們更多的可能。

相形之下，批踢踢本身不個人做為核心，而是以各類型的主題來形成它的結構。而這些主題就形成了共同體嫉妒的構成要件之一。人們在各類型的主題之中找尋自己喜好的話題進行留言、分享。<sup>43</sup>以先前提及的例子為例，鄉民們的嘲笑、諷刺、破壞的行徑，其實並不是毫無意義的破壞，它已經逐漸演變成是鄉民文化中一種「套路」，是一種鄉民湊熱鬧、起鬨的進階表現，要發揮「酸」的特質，必須蘊含鄉民文化中的集體記憶、背景知識，也就是必須跟上鄉民的流行和頻率，才能符合「酸」的特質——更重要的是必須符合主題。針對這樣的現象，專攻「迷文化」的學者 Cornel Sandvoss 曾說，鄉民的這種幽默包含著「揭露」和「確認」，

---

<sup>41</sup>充滿嘲笑、諷刺的文章。

<sup>42</sup>板規，意指 PPT 每一個主題討論板中的規則，作用在於防範討論板的紊亂與脫序。

<sup>43</sup>倘若出現言不及義或過度沈溺在自己世界的回答時，也會受到他人的圍剿。但在匿名性的掩護下，並不如臉書在個人的作用上來得強烈。

鄉民的「揭露」意味著拆穿「敵人」言行的深意<sup>44</sup>，「確認」代表我群情感的響應——藉著嘲諷異己，小群體內部成員感到不孤單（黃上銓 2016：212）。

酸民們在各主題中「以酸會友」，產生屬於他們共鳴共感的慶典，加上批踢踢提供的匿名性保護下，人們表現出不同於現實生活中情緒、姿態、舉動。嫉羨心態也在這樣的場域中得以發揮。人們的嫉妒在批踢踢主題之中獲得了共感的可能。不同於臉書或個人的嫉妒，批踢踢這樣的網路社群中，個人的嫉羨可能不太容易獲得共鳴，嫉羨是私密且個人的心態，不是當事者可能不能如實地體會到那份劇烈的感受。批踢踢各種主題提供了嫉羨者相遇相知相惜的空間。「這些作者像面鏡子反映了我們複雜的時代」（Turkle 2017：307）Turkle 觀察到提供匿名的網路社群中充斥著告解、發洩、傾訴，反映了時代的複雜。我們也可以說，網路社群提供了人們複雜的情緒一個表達的管道。

不同於趙剛和汪宏倫在「妒恨／怨恨」所做的觀察。在趙剛的理解中，我們看到台灣工運、社運反映出的並不如 Marx 對於革命者的期待，而是一群充滿妒恨的先鋒隊在引領社會運動的走勢，透過妒恨找尋一信手捻來的對象加以攻擊、批鬥，卻不能實質改變社會現狀；汪宏倫則觀察台灣社會如何受到中國的排擠、韓國的超越、國際的不公平對待下所呈現的集體怨恨心態，點出我們如何受到西方「聯合國」的迷信，以及說明台灣人的集體怨恨感並非是天生的「劣根性」，而是源自外在環境，甚至是國際性結構所導致。

網路社群中的嫉羨現象，反映的是人們在現實生活中的孤獨與寂寞，自身的情緒、糾結、秘密，在網路的方便性與匿名性的保護下，使人們有了傾訴的可能。的確，人們在網路上的告解，也許不能促使人們解決現實中的問題，嫉羨的問題也不會因此而緩解，反而在共同體的作用下，獲得了共鳴的可能。例如以批踢踢中著名的「CCR」事件為例<sup>45</sup>，鄉民在針對台灣女性與外國男性交往的話題中，集

---

<sup>44</sup>這個「他人」可理解為不同主題之中的代表性人物。例如政商名流在新聞中的發言，酸民則會以他為主角（或稱敵人），作為嘲笑、諷刺的主要對象。

<sup>45</sup>這類網路沙文主義的另一批犧牲者，則是跨國戀情的女性，英文全名為 Cross Culture Romance，簡稱 CCR。男鄉民戲稱她們為「ㄘㄘ尺」。

自從兩性板開設的 2008 年起，零星男網友已經用「哈洋屌」、「西餐妹」等用詞挑釁板友。到了 2011 年底，CCR 板的〈談臺灣男性的自卑與排外情節〉一文，讓男鄉民怒意達到最高峰，紛紛湧入亂板。鄉民們故意在推文中模仿 CCR 板友的口頭禪——如「喜歡你暖暖的文字 洋溢著滿滿的幸福:」，使版面難以卒睹。

坊間經常流傳一種說法：來台獵艷的西洋人在原本的國家是「失敗者」，來台是騙財騙色。這種印象未經精確的統計調查，未必全然符合事實，但在男性鄉民的相濡以沫下，主觀印象很容易被轉化為客觀事實。

除了討論過程中因意見極化所導致的認知偏誤，男性鄉民客觀（或他們所認定）的各種社會處境，也是他們做如是想的因素。例如：先進西方國家和半邊陲的台灣之反差、兩性互動時的齷齪、認為台灣女性眼光很高……族繁不及備載。無論這些認知是否接近實情，積怨已深的台灣男性鄉民，確實已有足夠的理由，在網路的戰場上，構築一座打擊「她者」的堡壘。（上述全文引自《婉君妳好嗎？》，林意仁 2016：243）

體出現的鄙視、憤怒情緒，讓鄉民們在現實生活中感受到的不滿情緒有了表達的可能。也許這體現了鄉民在生活中的不如意或許多可能，但都反映了鄉民會在某種主題的號召下表現出一種集體的情緒。另一實例則是 2009 馬政府推行的「22k 政策」，也同樣的成為容易激起鄉民憤怒的話題。若我們進一步從「22k 政策」所引起鄉民們共同的憤怒來看，一方面得以看出鄉民是深受「22k 政策」之害的年輕人；二方面，即使是年齡較高、領高薪的鄉民，也會分享個人經驗來說明「22k 政策」的荒誕，三方面，網路鄉民們此刻不再只是流動、離散的個體或群聚（意味著不是有共同興趣，而是被共同號召），而是每一位鄉民意識到自己與他人身處在相同的社會環境下，紛紛表達自身的困境與不滿，同時也能發洩自身在現實生活或虛擬生活對政府的不悅。《婉君妳好嗎？》曾提到，鄉民們在不同主題中分享他們的集體認知，不只展現在指認出鄉民的共同「仇敵」，而是進一步能在之中體驗到「我群」溫暖（黃上銓 2016：285）。

在批踢踢〈有沒有鄉民嫉妒連勝文的八卦〉<sup>46</sup>一文中，便表現出鄉民如何呈現自身的嫉妒心態及其集體性表現：

小魯長期觀察下來  
覺得勝文在板上會被噓那麼慘  
是因為鄉民嫉妒他家裡有錢  
又娶了像蔡依珊那麼美的老婆  
.....

網友 kawazakiz2 回應：「我就是嫉妒，怎樣」、twod758：「不能嫉妒一下嗎？」、langeo：「的確滿嫉妒的，鄉民隨便一個人在他那個位置都不會那麼廢」、Leeng：「鄉民就不會嫉妒郭董，請你注意連家的錢是哪來的」。從這些內容可以看到，事實上鄉民並不只是嫉妒、不滿於連勝文，而是希望自己也有如連勝文一般的待遇，背後還隱藏著對連勝文身份、地位的認同。透過連勝文的例子，可以發現在批踢踢所提供的匿名與網路社群空間下，人們的嫉羨感有了某種正當性、合理化的結果，同時也反映人們在主題下，容易被捕捉、拉攏、凝聚原本是屬於個人的、私密的嫉羨心態，進而成為一種集體嫉羨表現。

何明修（2005）曾提到，現今的社群團體得以藉由網路社群的應用，突破過往社運團體無法使用大眾媒體的情況，或者是改變主流媒體對於社會運動的報導印象，進一步藉由網路低成本、去中心化、即時性、跨越時空疆域的特質，來達

<sup>46</sup>引述自：批踢踢實業坊，2014，「有沒有鄉民嫉妒連勝文的八卦」，<http://www.uctt.com/article/Gossiping/1407302352/547>，取用日期：2017 年 4 月 18 日。

到集結動員、社會互動溝通的可能性。林鶴玲與鄭陸霖（2001）也曾觀察台灣的社會運動如何透過網路達到降低成本、集結動員、凝聚共識、互動討論，進而取得外界認同等功能。

這些研究都說明了，網路社群提供了社運團體在凝聚、傳遞的可能性，將網路社群視做一傳播工具來看待，但是，從嫉羨所形成的凝聚性來看，網路社群可能也提供了人們發表嫉羨的公共廣場。針對某一些課題，例如汪宏倫提及的國族課題、趙剛的工、社運議題，我們都能看到鮮明的集體情緒，這類型的課題提供了人們得以表現情緒的空間，而無需壓抑、理會形象管理，也不會只有一個人感到憤怒而來得突兀。同樣的在網路社群中少數主題總會引起的劇烈集體情緒來看，它們如同一張網，總是能捕捉到人們的情緒，其中也包含了嫉羨。也因此，網路社群提供的不只是人們在凝聚共識、互動討論的可能，也提供了每個個人的嫉羨心態得以抒發，且在某些議題中，頗具共識的以一種集體的、普遍的方式共同表達。

回溯自上一節的討論，人們在現實生活中可能早已抑制了對於某些議題的情緒、意見，這些想法在現實生活中無法被表達，在個人化傾向的網路社群中也會影響到自身的形象管理，但是在匿名性、包容度高的批踢踢社群之中，人們受到這些主題的號召，牽引起自身平時不可表達的情緒。

從連勝文一文來看，這些網友平時可能和連勝文沒有實質交集，至多是透過網路或大眾媒體來得知連勝文，而網友也是來自四面八方的人，有著不同的觀點、情緒，卻不同於上一節闡述的網路社群中的孤單型的嫉羨，必須透過不同方式獲得緩解。在批踢踢社群中所表現出的嫉羨心態，是具公開性、正當性以及集體性的共同體型的嫉羨。在連勝文話題下，鄉民們都可以共同對連勝文產生嫉羨的心態而無需隱藏，甚至還可以相互討論、凝聚共識。

在此並不是宣稱，連勝文所具備的特質就是值得嫉羨的，嫉羨的成因、範圍、對象，如 Simmel 所說，完全無法預測。但是從網路社群中對於政治（對中國）、體育（對韓國）、性別（對西方人）、對經濟（分配、薪資問題）等例子來看，這些主題總能牽引網友們對此議題的劇烈情緒。

Schoeck 曾引述 Bacon 的觀點說明嫉妒的兩種區別：「培根從一開始就區別開兩類嫉妒：公妒和私妒（den öffentlichen und den privaten）。『公妒』（public envy）並不單單指人們公開承認的嫉妒，更確切地說，是指有利於公眾福利的嫉妒。」（Schoeck 1995：195）在批踢踢之中鄉民產生的嫉羨感，事實上與培根所指稱的「公妒」十分相似。鄉民針對社會事件投射而生的嫉羨，並不同於臉書中或個體所表現出的嫉羨，而是當某個主題發生，鄉民看似藉此改善社會的問題促進社會大眾的福利，同時也緩解、發洩自身在平時所體驗到的嫉羨心態。也因此，稱作這類型的嫉羨心態，可說是展現了 Tonnies《共同體與社會》中對人類群體型態的

詮釋，鄉民們所共有的情感、信仰、文化，將他們一同凝聚成一網路社群的共同體，這個網路社群並不是由個人所組成，而是由不同的主體、類別所構起的結構，鄉民們的情緒、情感、觀點……都被這樣的網路社群結構收納、安置在不同的區塊，同時鄉民們也影響著結構的維持、運作，成為了網路社群結構的構成要件之一，網路社群的不同主體所形成的結構看似是提供鄉民得以連結的可能，但從嫉羨的視角來看，網路社群的連結也和嫉羨者在孤獨時獲得共鳴所形成的凝聚有關。所以我們可以說，網路社群提供了各個個體的嫉羨出口，但也整編了個體性的嫉羨，個體性的嫉羨在批踢踢網路社群中不被重視，而是轉化成一種共同體型的嫉羨心態，在某些特定主題中發揮作用，這時個體的嫉羨便成為共同體型的嫉羨中的一部分，形成了一種大家得以理解、相互討論、產生共鳴的嫉羨心態。

\*\*\*

本章以臉書和批踢踢為例，區分孤單的嫉羨與共同體的嫉羨不是為了框架嫉羨的複雜性，而是便於我們認識以及區別虛擬網路的嫉妒現象如何與一般性的嫉妒不同，也從中指出嫉羨在人際關係中的複雜，社會形式構成的多元可能，同樣的，臉書所對應的不一定是孤單的嫉羨，批踢踢也不一定反映出共同體的嫉羨。以臉書中的「靠北系列」<sup>47</sup>社團為例，以匿名性的方式發文，公開自身的情緒，總是能獲得數萬人的回應。同樣的，批踢踢社群所表現的一如黃厚銘與林意如所觀察的，是既是集體卻又個人的流動群聚，它所表現的也不盡然都是集體，或本文指出的共同體型嫉羨表現。

孤單的嫉羨與共同體的嫉羨，兩者看似相異，事實上彼此息息相關。孤單的嫉羨，以孤單為名，是想說明人們在進入網路社群（特別是臉書）後，又必須做好形象管理、角色扮演，如同現實生活中孤單的一種延續。孤單不同於孤獨，它是一種找尋不到群體的感受，而不是刻意排他的孤獨表現。在臉書之中，我們瀏覽他人的生活，與他人產生連結，例如按讚、留言、分享生活都是臉書中習以為常的連結表現，可是，我們可以看到，臉書中的好友幾乎都是數百、數千記，卻並不是每一個人都會在我們的分享下留言、按讚，也總是那固定幾個朋友才會關注自己。的確，我們可以說這是受到臉書的篩選機制的影響，但臉書的篩選機制事實上也是根據了我們自身的臉書使用習慣而配合出現的功能。我們也可以反問自己，在使用臉書時是否也會關注著他人，卻不想給予他讚賞與回應，而是以一種不服、不平的嫉羨心態觀看、凝視著他人。也因此，這類型的嫉羨和現實中的

---

<sup>47</sup>在臉書中有以「靠北」開頭的粉絲專頁，例如靠北女友、老婆、記者、警察等等，都可以讓人在裡頭大聲的發洩、紓解自身的情緒。

嫉妒十分相像，它都是不可言喻的秘密，可不同的是，它容易在我們使用網路社群中不斷反覆出現、反覆咀嚼，也說明著我們對對方行為的欣賞與贊同。透過嫉羨，可以看到人際關係中複雜、矛盾的特質，在臉書之中被發揮的更為透徹。也難怪，Simmel 會說，因嫉妒而產生的相互作用千姿百態，社會關係也在此形成。

不過，如批踢踢這類型的網路社群，卻也提供了孤單的嫉羨緩解的可能，在不同主題的架構下，人們得以以匿名的方式回應、表達自身的心情。如以早期的酸民為例，酸民在自己喜愛的球員或球隊下進行酸言酸語，看似孤芳自賞的嫉羨表現，卻逐漸引起大眾的喜愛，最後成為了鄉民集體表現自我、確認群體，構築集體記憶的一種方式。

網路所形成或表現出嫉羨是有趣的，它可以是私密的個人心態，在網路社群中以各種方式體驗；卻也可以在網路社群中與他人一同表達，產生共鳴。最後都如 Simmel 所說，嫉羨成為了人與人之間相互作用的構成要件，反過來說，探究網路社群時，若無關注嫉妒在之中的作用，便少了一重要的構成要件，如同運動賽場的誤判，看似錯誤、令人詬病，卻也不可否認的成為了比賽的一部分。嫉羨看似令人不齒，卻也成為了我們如何觀看自己或看待他人的重要要素之一。

## 代結語：檢討與省思

本論文所關注的嫉妒問題，不在尋求人們如何面對嫉妒的偏方解藥，而是探索性的重新認識嫉妒以及該如何理解，進而認識嫉妒在社會生活中的作用性是什麼？本論文的書寫脈絡一如一般人對嫉妒的理解，最一開始會將它視作生活中的一部份，卻也忽略掉它在社會生活中的作用。從心理學以及親密關係課題的視角切入，讓我們認識嫉妒是源自童年的創傷，也可以反映成年後與他人互動後的一種心理狀態，可能是生氣、害怕、難過所組成的複雜情緒，也不只是伴侶之間才會產生的課題。

從既有的理論與文獻中耙梳，我們逐漸理解嫉妒不只是個體意圖迴避的心態，嫉妒除了作用在人們心中，會產生在社會生活中的偏見、衝突以及對立之外，它還具備著不同層次的影響與作用力。經由 Nietzsche 與 Scheler 對「妒恨／怨恨」概念的詮釋中我們獲得寶貴的訊息，得以將和嫉妒相關的情緒、心態擴及到哲學、現象學乃至社會科學的討論之中，以一種歷史的、文化的、社會的層次看待嫉妒的作用在人們內在感受中如何成為影響社會的重要因子。然而，在這一向度的討論上發現，本論文討論的嫉妒缺少一個明確的定義，導致在探究嫉妒與妒恨／怨恨兩組概念時並無適度的嫁接或區別，同時影響至最後一章討論「酸」、「嘲諷」時並不能與 Simmel 的嫉妒概念產生連結。此外，在探究關於個人的嫉妒、妒恨、怨恨時，鎖定的觀察對象都已經具有「集體性」的特徵，也因此無法恰當的說明個人的嫉妒心態如何成為集體的，同時也忽略了集體的如何影響嫉妒的作用。

在最後一章中，筆者以 Simmel 所提供的嫉妒觀點作為開場，以嫉羨概念作為結束。從 Simmel 對嫉妒（或嫉羨）的討論中看到，他並不同於上述論者探究關於嫉妒相關字詞時，多是帶著憎恨、怨懟的印象，使人聚焦在個體、集體的心態產生的作用。Simmel 對於嫉妒的討論更多著重在嫉妒反映的人與人之間的連結、關係，而這份因嫉妒或具有嫉妒成分的關係又如何形塑出不同的社會形式，而這樣的社會形式同時又傳遞了我們什麼訊息？對 Simmel 來說，嫉妒涉及的便是嫉妒者與被嫉妒者之間的互動關係，它圍繞在「取消佔有」、「權益要求」的兩項範疇之中，這兩項範疇也描述了嫉妒的內在心理與作用，而不再是非理性、不可理解的範疇。也因此，我們將 Simmel 的嫉妒觀點置入現代社會網路社群的討論之中，並將它延展為「嫉羨」，從中探究現代人在網路社群中既嫉妒既羨慕的人際關係特性，觀察人們如何在社會生活繁忙、越發孤寂的心境中，透過網路社群來尋求連結、獲得人群的需要，卻也同時，人們無意識的進入了嫉羨的溫室之中，也同時成為了這間溫室的園丁，不斷強化這間嫉羨溫室

的穩定性，也再一次的鞏固了嫉羨在自身及他人的作用性如何被忽略、隱藏。但是，在處理這些課題時，章節中沒有將經驗現象與 Simmel 的嫉妒概念做適度的對話與比較，使得無法清楚掌握 Simmel 的概念是否能貼合於網路社群的觀察，只是聚焦在 Simmel 所談論嫉妒如何作為相互作用的構成要件，忽略了 Simmel 的嫉妒概念與網路社群人際關係的對話。

最後，本論文試圖將嫉妒心理拉拔至不同的層次來探究，好奇它得以如何作用在社會學的知識圖譜之中。而本論文的初次探究，其內容多是以微觀的人際互動作為觀察與描述的對象，未來希望可以將此概念延伸至一個社會、歷史，乃至於一個宏觀的歷史社會學的考察中探討嫉妒的位置該何去何從。例如：在階級分明的社會中，嫉妒的作用是否會如同追求自由、平等的社會，以及在強調競爭的現代社會中，我們的社會又是如何產生我們的嫉妒感，此外，嫉妒分明是一人們都會產生的心態，它如何成為一社會所隱蔽的負面心態？以上這些討論都可以做為其他研究者或未來處理此課題時的更多可能。

## 參考文獻

### 參考書目：

山內昌之（Yamauchi Masayuki）著、桑田草（Kuwata Soh）譯：《嫉妒的世界史》。

臺北市：麥田出版社，2008年。

王曉鈞著：《嫉妒論》。成都：四川人民出版社，2002年。

汪宏倫著，2006，〈怨恨的共同體，台灣〉，《思想》，第1卷。

林佳龍、鄭永年主編／林佳龍等著：《民族主義與兩岸關係：哈佛大學東西學者的對話》，臺北市：新自然主義，2001。

黃上銓等著／黃厚銘主編：《婉君妳好嗎？》。新北市：群學，2016年。

黃國鉅著：《尼采：從酒神到超人》。香港：中華書局，2014年。

詫摩武俊著（Takuma Taketochi）、孫萬智譯：《嫉妒心理學》。臺北市：新雨出版社，1990年。

趙剛著：《告別妒恨：民主危機與出路的探索》，臺北市：唐山，1998。

\*\*

Nietzsche, Friedrich（弗里德里希·尼采）著，謝地坤、宋祖良、程志民譯：《論道德的譜系·善惡之彼岸》。桂林：灕江出版社，2000年。

Viorst, Judith（朱迪思·維奧斯特）著、吳春玲、江濱譯：《必要的喪失》。南京：江蘇人民出版社，2012年。

Freud, Sigmund（佛洛伊德）著：〈精神分析綱要〉，收於汪鳳炎、郭本禹等譯：《精神分析新論》。臺北市：胡桃木文化，2006年。

Epstein, Joseph（約瑟夫·愛潑斯坦）著，李玉瑤譯：《嫉妒》北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007年。

Simmel, Georg（格奧爾格·齊美爾）著／費勇、吳曠彥譯：〈大都會與精神生活〉。收錄於同作者、同譯者：《時尚的哲學》。北京：文化藝術，2001年。

- Simmel, Georg (格奧爾格·齊美爾) 著，劉小楓選編，顧仁明譯：《金錢、性別、現代生活》。上海：華東師範大學出版社，2010年。
- Simmel, Georg (格奧爾格·齊美爾) 著／林榮遠譯：《社會學》。北京：華夏出版社，2002年。
- Durkheim, Emile (涂爾幹) 著／芮傳名、趙彩惠譯：《宗教生活的基本形式》。臺北市：桂冠出版社，1998年。
- Durkheim, Emile (涂爾幹) 著／許德珩譯：《社會學方法論》。臺北市：臺灣商務印書館，2003年。
- Scheler, Max (馬克思·舍勒) 著／劉小楓主編；林克等譯：《道德意識中的怨恨與羞感》。北京：北京師範大學出版社，2014年。
- Klein, Melanie (梅蘭妮·克萊茵) 著；姚峰、李新雨譯：《嫉羨和感恩》，北京：中國輕工業出版社，2014年。
- Tuekle, Sherry (雪莉·特克) 著、洪世民譯：《在一起孤獨》。臺北市：時報，2017年。
- Walton, Stuart (斯圖亞特·沃爾頓) 著、王錦等譯：《人性：情緒的歷史》。上海：上海科學普及出版社，2007年。
- Schoeck, Helmut (赫爾穆特·舍克) 著，王祖望、張田英譯：《嫉妒與社會》。臺北市：時報文化，1995年。
- Goffman, Erving (歐文·戈夫曼) 著、馮鋼譯：《日常生活中的自我呈現》。北京：北京大學出版社，2008年。

\*\*\*

期刊論文：

白于仙著，2015，《嫉妒情緒、親密關係發展階段與親密關係暴力之關係研究》。

桃園：國防大學政治作戰學院心理及社會工作學系碩士學位論文。

黃厚銘、林意仁著，2013，〈流動的群聚（mob-ility）：網路起鬨的社會心理基礎〉

新聞學研究期刊，第一一五期，頁 1-50。

謝州斌著，2010，《焦點解決短期個別諮商介入親密關係嫉妒情緒之歷程研究》。

桃園：國防大學政治作戰學院心理及社會工作學系碩士學位論文。

顏莉雯著，2010，《同性競爭與性嫉妒的關係：以兩所大學的學生為樣本》。臺北：

國立臺北教育大學碩士學位論文。

網路資料：

1993 年 7 月號《遠見雜誌》，《遠見雜誌》第 085 期。

Youtube，2008，「蔡阿嘎 棒球輸中國」，

<https://www.youtube.com/watch?v=EwOEYhUCudI>，取用日期：2017 年 3 月 24 日。

Youtube，2014，「What's on your mind？」，

<https://www.youtube.com/watch?v=QxVZYiJK11Y>，取用日期：2017 年 4 月 10 日。

批踢踢實業坊，2014，「有沒有鄉民嫉妒連勝文的八卦」，

<http://www.uctt.com/article/Gossiping/1407302352/547>，取用日期：2017 年 4 月 18 日。

隨意窩，2017，「2008 北京奧運 815 國恥 中華棒球竟輸大陸」，

[http://blog.xuite.net/ga1990217/twblog/182543112-2008 北京奧運+《815 國恥+中華棒球竟輸大陸》](http://blog.xuite.net/ga1990217/twblog/182543112-2008北京奧運+《815國恥+中華棒球竟輸大陸》)，取用日期：2017 年 3 月 24 日。