

重建想像共同體
——國家、族群、敘述
國際學術研討會論文集

廖炳惠、黃英哲、吳介民、吳叡人◎編

行政院文化建設委員會 出版

現代共同體當中的怨恨心態

——一個對「台灣經驗」的初步反省

汪宏倫

中央研究院社會學研究所助理研究員

壹、導言：共同體爭議當中的情緒問題

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¹，第七度在日內瓦鎩羽而歸，原因不外乎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。尤其，中共官方代表在會中誑稱中國已善盡照顧台灣之責、

¹ 嚴格來說，台灣所試圖申請的是以觀察員身份加入「世界衛生大會」(World Health Assembly, WHA)，而非「世界衛生組織」(World Health Organization, WHO)，按世界衛生組織乃屬聯合國之組織，無「觀察員」之設置，而世界衛生大會則是由世界衛生組織所召開。台灣申請加入WHA，廣義上是嘗試加入WHO的組織體系。由於WHO較WHA更為知名，一般輿論常將台灣加入WHA的嘗試，理解(誤解)為「加入WHO」。本文為了讀者理解方便，亦以「WHO」稱之，但對於WHA與WHO之間的差異，讀者當須留意。

兩岸衛生醫療交流渠道暢通、台灣沒有資格加入以主權國家為主體的世界衛生組織、並在會場外厲聲斥責台灣媒體記者等等，這些言論與畫面透過媒體報導，在台灣觀眾看來，心中自然不是滋味。許多政治人物、學者專家、以及媒體輿論，紛紛對這件事情發表看法。立場較為極端的，嚴詞譴責中共的蠻橫打壓；立場較為溫和的，也對中共阻撓台灣加入世界衛生組織的作法，感到無奈不解，無法苟同。

在一個所謂「全球化」、「無國界」的時代，台灣在一個看似具有普世價值 (universalism) 的醫療議題上，因為民族國家的主權原則與強權運作而遭到排擠，這對於倡言「後國族」(post-national) 或「世界主義」(cosmopolitanism) 論調的人來說，實在是一個尷尬的諷刺。從世界主義的理想來說，台灣人民作為「世界公民」，沒有被排除在防疫體系之外的道理；從「後國族」的邏輯來看，國家主權原則應該被揚棄而不是被尊重，特別是在攸關人類健康與全球衛生的議題上面，更應如此。然而，現實的運作，恰恰和上述兩種論調相反。類似這樣「悖理」的事情，並不是頭一遭發生，也不會是最後一回出現，而這也印證了筆者過去論證的「國族現實」(nationalist reality)，在所謂全球化的時代，仍然佔據著重要的支配地位。關於此一問題，筆者在過去已經多所論述 (汪宏倫，2001；Wang, 2000, 2002a)，此處不再重複。本文所要處理的，是這件事所反映的另一個面向，也就是當代共同體建構當中牽涉到的情緒或情感的問題。

台灣加入WHO的努力再度受挫之後，陳水扁總統即公開發表談話，說要用公民投票的方式，來參與WHO。對於這個決策背後的思維，媒體有報導如下：

總統府秘書長邱義仁說明WHO公投的決策背景時表示，過去三年，我方的兩岸政策保持穩定、開放，不斷釋放善意，但是中共不但不回應，甚至還打壓，所以「我們火大了」，要用最平和、民主的方式，讓中共感覺台灣的意志。他說，可是中共對我們的善意始終沒有正面回應，每次在處理兩岸問題上，總是祭出「一個中國原則」的前提，只抓住陳總統在不同情境的談話作文章，「我本將心向明月，奈何明月照『茅坑』(原文是溝渠)」。我們不只做給國內看，還要做給中共與國際看。他說，我們有我們的極限，不是現在要怎麼樣，而是要看雙方互動，表達我們的不滿。「老共太可惡了」，我們推動加入WHO已努力了六、七年，這次是用不同的形式展現全民的意志。(《中國時報》，2003/6/3，版2)

SARS影響台灣社會甚鉅，然而台灣加入WHO不但再度受阻，甚且遭到中共官員的謊言虛飾與蠻橫對待，許多人自然覺得嚥不下這口氣。陳水扁主張以公投加入WHO，立刻在國內外引發許多爭議批評，但邱義仁說「老共太可惡了」、「我們火大了」，倒是真實地反映了決策者的心理狀態。台灣處處受到打壓，卻無力還擊，只能不斷地在言詞論述上抒發不滿；而台灣無法循正常管道加入WHO等國際組織，決策者也只能挖空心思，另出機杼。官方立場，尚且難以克制情緒，民間的情緒性反應，更不在話下。有些立場鮮明的報紙，連「萬惡共匪」、「野獸國家」這樣的字眼

都出籠了（《自由時報》，2003/5/23，版19）。從這些反應與措辭，我們可以清楚感受到一股溢於言表的共同情緒，這股公開表達的情緒，可用「憤怒」、「不滿」乃至「仇恨」來形容。然而，本文以為，「憤怒」、「不滿」與「仇恨」，僅是這些情緒的表象；潛藏在背後的，更是接近一種尼采所描繪的「怨恨」（*ressentiment*）的心理狀態。「怨恨」與單純的「憤怒」或「不滿」不同，怨恨結合了兩個要素，一個是「抑制與隱忍」，一個是「無能或軟弱」。一個受到不當對待而能夠當下反擊的人，不必怨恨，也不會怨恨。怨恨源自報復衝動，而報復的本質是抑制當下的反擊衝動，隱忍不發；而報復衝動之所以必須抑制隱忍，可能源於無能或軟弱——這裡所稱的「無能」，不是（或不僅只是）行動者缺乏遂行意志的能力（*incapability*），還包括客觀上的不可能（*impossibility*）。在台灣，「抑制隱忍」與「無能」這兩種要素都十分明顯。

台灣的國族／族群政治當中，充滿了複雜糾葛的情緒問題，過去也曾有論者借用尼采的「怨恨」（或譯「妒恨」）概念，嘗試加以剖析（趙剛，1998；張茂桂、吳忻怡，2001）。無論是指責他人或自我反省，這些文章都明確指出：台灣的「本省族群」與「外省族群」，在歷史上的不同時空當中，或多或少都懷有「妒恨」的心理情緒。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。

然而，正如筆者過去曾經指出，台灣的國族問題，尤其在1990年代之後，有很大的一部份，並非（或並不止於）存在國內場域的族群政治當中，而更必須放在國際／全球的脈絡下來看（汪宏倫，2001）。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，會顯得更加清楚。

「怨恨」所累積的心理能量，足以產生巨大深遠的影響，而其社會學成因與後果，實值得我們進一步加以考察探究。過去一般討論「怨恨」，多祖述尼采，由其《道德系譜學》談起。但事實上，真正對「怨恨」進行系統性的現象學與社會學剖析的，首推德國社會學者與哲學家Max Scheler。今人多識尼采而不識Scheler，毋寧是一大缺憾。²本文的主要論點，主要得自Scheler（1998）〈道德建構中的怨恨〉一文的啟發。³以下，本文將先以

² Scheler的思想學說，橫跨哲學、社會學、神學等諸領域，在他生前頗為璀璨耀眼，包括海德格與許多同時代人，都將他譽為「當代歐洲最偉大的思想家」。然而，他的學說在身後受到忽略（尤其在社會學界），除了因為他的著作多半抽象晦澀之外，也與納粹上台之後的刻意壓制有關（因Scheler為猶太人）。此外，Scheler的著作十分強調「性靈」（*spirituality*），帶有濃厚的宗教色彩，與啟蒙之後才發展出來、帶有濃厚實證科學色彩的社會學之間，存有根本的緊張關係，使得其學說不易獲得社會科學研究者的青睞。Scheler在英語學界的主要翻譯者與代言人，有長年執教於美國芝加哥DePaul University的Manfred Frings（1996，2001）；在中文學界，台灣有江日新（1991），香港與中國大陸則有劉小楓（1994）等。有關Scheler的生平與學說大要，此處無法詳述，讀者可參考上述諸位學者的著作。

³ 本文原題為「*Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*」，發表於1914年。英譯本於1961年問世，以「*Ressentiment*」為題刊行，1998年由Marquette University Press發行新版。中文譯本，則有〈道德建構中的怨恨〉（羅梯

Scheler的理論為基礎，從現象學與社會學的角度，探討怨恨的形成條件與後果。其次，則將台灣放在全球與國際的脈絡中，考察怨恨心態如何形成，而其後果又是展現在哪些具體事例上。在取材上，本文將從大眾媒體當中所呈現的國族論述，來爬梳瀰漫在台灣社會當中的怨恨心態。這裡所稱的「國族論述」，並不單指對於政治上的「統」、「獨」立場的表述，也不限於有關認同（台灣人、中國人）的爭辯，而是泛指所有與「共同體的想像」有關的論述。在方法上，由於直接受到Scheler的啟發與影響，因此本文採取的，是同時以現象學與社會學的方法，來剖析怨恨的存在與運作，這和一般社會科學所慣常使用的實證主義分析模式，有所不同，畢竟後者是Scheler在知識論與方法論上所批評反對的。另外，必須說明的是，本文並不打算針對任何個人、黨派、族群或團體進行個別的臧否褒貶；相反地，正因為本文認為整個台灣社會是一個有利滋生「怨恨心態」的土壤，因此，任何產生怨恨的集體或個人，均可能列入本文討論範圍之中，無論這個集體或個人的屬性或立場是什麼。

貳、怨恨的現象學與社會學分析：Max Scheler對「現代性」的批判

在其名著《道德系譜學》(Nietzsche, 1967) 當中，尼采指出，「怨恨」是奴才對主子的羨妒與憤恨，反映的是「獸群」(herd) 的

論譯，劉小楓校），收錄於《價值的顛覆》(1996) 一書當中。本文所引，以1998年英譯本為主，並酌參中譯本之譯文。

本能。對於弱者來說，順服、憐憫、謙卑，是他們生存必要的德行，但是他們並不願承認自己是懦弱無能的，反而將這些德行加以美化、絕對化，將之視為普遍的道德標準。基督教的道德，強調「溫順」與「博愛」，基本上是一種價值的翻轉，是弱者基於怨恨的心態，用「奴隸的德行」來取代「主人的德行」，以弱者的哲學來顛覆強者的哲學。這樣的道德，卻成為主導歐洲社會的主要力量，在尼采看來，這正是西方文明傾頹的表徵。

Scheler承續尼采這個知名的論題，但是作了相當程度的修正與批判。Scheler同意尼采的是，當今我們所處的世界，的確是一個價值體系被翻轉過來 (transvaluation of values) 的世界，而這個價值的翻轉或位移 (value shift)，的確是基於怨恨心態而產生。和尼采不同的是，Scheler對怨恨作了一番更為深入的現象學與社會學分析，而他對現代社會價值顛覆的起源，和尼采也有不同的看法。

Scheler賦予怨恨如此重要的關鍵地位，主要在於他「情緒先天性」(emotional a priori) 的主張。⁴從「情緒現象學」的觀點出發，Scheler對「怨恨」作了一番現象學式的考察。首先，Scheler在其德文原著當中，踵尼采之後，保留了「怨恨」的法文「*ressentiment*」，原因在於他認為德文當中，找不到可以相對應的字眼來翻譯。Scheler認為，法文「*ressentiment*」包含了兩個意

⁴「情緒先天性」，乃從江日新的翻譯；另有學者主張將「a priori」翻譯為「先在性」。詳細的完整論證，見其《倫理學的形式主義與非形式的價值倫理學》(Scheler, 1973a)。

思，是德文現有詞彙無法兼容並蓄的：第一，「*ressentiment*」指的是對他人產生情緒性反感的一種反覆體驗與咀嚼。這種情緒的反覆咀嚼，深化到個人的人格核心當中，但卻同時從行動與表達的範圍當中移除；換句話說，這種情緒，類似於一種「下意識」（sub-consciousness），行動者本身未必意識到這種情緒的存在，但情緒本身則是在內心當中被一再反覆經驗咀嚼（如Frings, 1998: 9）。其二，這種情緒本身是負面的，含有敵意的動能。它是一種隱忍未發的憤怒，獨立於自我活動之外，最終以恨意或仇敵情緒一再湧現。「怨恨」本身並不蘊含特定的敵意，但是它卻足以滋養一切可能的敵意（Scheler, 1998: 25）。怨恨本身算不上是一種情緒，而是一種足以產生恨意與敵意等種種情緒的心態。⁵

怨恨雖不是一種情緒，卻是導因於某種情緒性的負面反應，因此必然牽涉到反應的對象，雖然此一對象，並不限於單一或特定的人或事。Scheler本著現象學的方法，將「怨恨」予以還原，藉此區分怨恨與和其他情緒或情感的不同。首先，「怨恨」與一

⁵ 由於Scheler本人對於保留「*ressentiment*」的法文原意，十分堅持，因此有關此字的中譯，也必須特別留意，值得稍加提出說明。目前有關「*ressentiment*」的中譯，有「憤懣」、「怨懣」、「妒恨」等不同譯法。國內研究Scheler的學者江日新，過去將之譯為「憤懣」（江日新，1991），其後又改為「憤恨」（江日新，1999）。中國學者劉小楓所選編的《舍勒選集》當中，則一律將之譯為「怨恨」。「怨恨」比起江日新的「憤懣」，未必更佳，但是由於《舍勒選集》是當前Scheler作品中譯最廣泛者，本文寫作亦參酌了不少其中內容，因此此處從其翻譯，將「*ressentiment*」譯為「怨恨」，不再另創新詞。不過，讀者必須牢記在心的是，一般中文語境下的「怨恨」，並無法涵蓋Scheler使用「*ressentiment*」的兩種含意，而本文所稱的「怨恨」，都應當回到「*ressentiment*」的脈絡下來理解，而非一般習語所稱的「怨恨」而已。

般常見的「惱怒」、「憤怒」不同，一個人如果被激怒，可能會在當下以言語或肢體做出反應，甚至加以回擊。但是，怨恨的人卻非如此。這牽涉到怨恨的兩個組成要素，即「報復衝動」與「無能意識」。在怨恨者心中，報復衝動與無能意識是相結合的；一個人如果有能力反擊，在當下「以牙還牙、以眼還眼」，就沒有必要怨恨。只有在缺乏反擊能力、而必須隱忍或延遲心中的報復衝動時（「來日方長」、「走著瞧吧」、「君子報仇，三年不晚」），怨恨才會產生。

另一組與怨恨相關的情緒，是「嫉妒」與「競爭慾望」（狂熱、渴求）。前面提過，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）」。「比較心」所產生的嫉妒渴求，卻無法在現實當中達成願望，「怨恨」的心理，也會油然而生。

因此，Scheler (1998, 中譯本：8) 指出：「報仇心切的人將自己的感情訴諸行動，進行報復；懷恨的人傷害對手，或至少向對手說明『自己的看法』，或只在其他人面前厲聲責罵他；嫉妒者見財眼紅，拼命想要通過勞動、交換、犯罪或強力把財富弄到手；這些人都不會陷入怨恨。」Scheler這句話只說了一半，另外一半的條件沒有完全說出來：報復者或嫉妒者，必須在「報復衝動」或「嫉妒欲求」獲得滿足之後（例如，對手已經遭到應得的報應、

或是羨妒的財富、名聲、權位已經到手)，否則，「怨恨」還是有可能在報復者或嫉妒者的心中萌芽滋生。

界定了「怨恨」之後，Scheler (1998: 33) 提出了一個重要的社會學命題：「當某一群體的政治、憲政或傳統所賦予的地位，與此一群體的實際權力關係之間的落差越大，怨恨的心理爆炸威力 (psychological dynamite) 就會越大。」因此，在一個等級森嚴的社會制度中，怨恨發生的可能性較小；相反地，在一個社會流動性高、人人都有「權利」與別人相比、但事實上卻又不能相提並論的時候，這樣的社會結構，必然會聚積強烈的怨恨。簡單地說，怨恨的社會學條件可歸為兩個因素，一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」。Scheler指出，不同的人，對於這樣的社會情境，會有不同的反應。此處，我們就必須進一步討論Scheler的價值哲學或「存有倫理學」(江日新，1999；劉小楓，1994)。簡要地說，Scheler認為世界上存在一客觀的實質倫理體系（有別於康德的「形式主義倫理」）⁶。對Scheler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」。在這些必須不斷進行「價值攀比」的「庸俗者」當中，依其精力的強弱，又可以區分為兩種類型，那些精力強盛的，可稱為「汲汲營營者」(arriviste)，他千方百計、努力追求權力、名聲、財富、榮譽等，目的並不是肯定這些事物本身的內在價值，而只是爲了要證明自己「高人一等」，藉此來肯定自己。至於那些精力羸弱、無法證明自己「高人一等」的人，就很容易成了「怨恨者」。

Scheler較尼采更進一步，將怨恨何以能夠產生「價值位移」或價值顛覆，作了更清楚的解說。處在怨恨心態當中的人，是沒有辦法形成真實或正確的價值判斷的。「怨恨」和「無能」總是連結在一起；怨恨者無法像「汲汲營營者」那樣精力充沛，透過不斷向上攀比來肯定自己；他只能透過錯覺或假象，來肯定自身的價值。這時候，Scheler所稱的「價值位移」(value shifts) 或「價值顛覆」(transvaluation)，於焉產生。

Scheler引用了伊索寓言當中著名的「酸葡萄」心理，來說明怨恨所產生的價值位移與顛覆。狐狸因爲跳得不夠高（無能），吃不到樹上的葡萄，所以只好說「葡萄是酸的」來自我安慰。因爲渴求不得，所以貶抑所欲之物的價值，這可以說是一種怨恨心態的反映。但是，如果只是貶抑可欲之物的價值，還算不上價值的「偽造」或顛覆，僅能說是價值的一種位移。狐狸僅是說葡萄是「酸的」，但並未說「甜的」是不好的。但是，在價值偽造或

⁶ Scheler完整的價值學說與其對康德倫理學的批判，參見其《倫理學的形式主義與非形式的價值倫理學》(Scheler, 1973a)。

價值顛覆的情況中，「酸」與「甜」的價值被顛倒了：「酸」被認為是好的、可欲的，「甜」被認為是不好的、不可欲的。換言之，世界的「價值圖表」，被頭下腳上一般地反轉過來了。在中文世界當中，一個差堪比擬的例子是魯迅筆下的知名人物——阿Q。阿Q打不過嘲笑他癩痢頭的閒人，先是說「總算被兒子打了」，後來說「人打蟲豸」，到最後索性以「第一個能夠自輕自賤的人」來獲得滿足。他在現實世界中一再挫敗、一再發怒，但是在一怒、再怒、三怒之下，透過價值的顛覆，最後的勝利總是屬於他的（江日新，1999）。

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（劉小楓，1994：137）。

Scheler對「怨恨心態」的分析，雖然承襲自尼采的知名論題，但和尼采大相逕庭的是，Scheler並不認為現代社會的價值翻轉是來自基督教，而認為是來自中產階級；也因此，Scheler認為現代西方社會當中的價值翻轉，並非起源於基督教誕生與支配的前現代時期，而是起源於現代。Scheler更進一步，認為整個現代社會

的問題癥結，乃在於中產階級的怨恨本身。Scheler將現代性的癥結歸諸中產階級的怨恨，主要得自上述關於怨恨的社會學命題。從這個命題出發，Scheler指出，尼采把現代社會的價值翻轉，歸因於猶太人的怨恨與基督宗教的道德，完全是把歷史搞錯了。事實是：現代社會產生了一群具有實際資產的中產階級，他們在經濟上的活力與權力，與法律、政治等權利並不相稱，因而埋下怨恨的種子。從13世紀起，市民道德開始逐漸取代基督教道德，而在法國大革命中臻於頂峰。從此之後，現代社會運動當中，怨恨成爲一個重要的決定要素，逐步改變的現有的道德秩序（Scheler, 1998: 61）。

現代社會當中，因怨恨而導致的價值自我位移，Scheler點名批判的有幾項：普世的人道之愛（humanitarian love）或博愛（benevolence），自我勞動與贏利的價值，價值的主體化（subjectivization of values），以及將效用價值提升到生命價值之上（elevation of the values of utility above the value of life）。Scheler將現代社會——或現代性——的種種問題，以現象學的方法如剝洋蔥一般地層層剝開，發現位於問題最核心的，是一個「怨恨心態」的問題。有關Scheler對現代性的批判，此處限於篇幅，無法深入盡述⁷。我們將在下一節討論台灣的怨恨心態時，擇其相關者簡要討論。

⁷ 關於此一主題，劉小楓（1994）的短文，倒是作了簡明的闡述。

參、台灣的國族困境與集體怨恨

在闡釋Scheler對怨恨的現象學與社會學分析之後，讓我們回過頭來檢視台灣的處境。如果Scheler有關怨恨的現象學與社會學分析是有效的，那麼，從這樣的角度來看，同樣的怨恨是否存在於台灣呢？在「全球化時代」中，作為「地球村」或國際社會的一份子，台灣——或更精確地說，台灣的國家、社會與人民——在國族議題上，是否心存怨恨，又有什麼好怨恨的呢？

在本文一開始所舉的例子當中，台灣在SARS流行期間，幾乎得不到WHO的直接奧援，申請成為WHO觀察員身份的努力，又再度被打回了票，並未受到合理的待遇與考慮。媒體輿論的反應當中，「憤怒」與「不滿」是十分可以理解的。但是，如果我們進一步仔細考察，將會發現，潛藏在顯而易見的「憤怒」與「不滿」之下，隱含著一種更深邃複雜的心態，其實正是Scheler所稱的「怨恨」。

從社會學條件來說，產生「怨恨」的兩種結構性條件，在台灣都充分具備。一方面，怨恨的主體與被妒羨的客體之間，必須存在著可比較性 (comparability) 的信念，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。對台灣來說，被妒羨的客體，也許是中國，也許是不特定的對象，但總而言之，是一個可以在國際上被承認、與其他人平起平坐的民族國家的地位。這個地位，對台灣來說，非但不是距離遙遠，而是「近在咫尺」而已

——儘管這個「咫尺」似乎是個難以跨越的鴻溝。無論是國民黨或民進黨主政的中華民國政府，都不斷對內對外宣稱自己是個主權獨立的國家，它具有任何國家所需的實質要件，所欠缺的只是制度性的支持與承認而已。我們更不用說，1971年以前的中華民國，在國際上被廣為承認，而且具有聯合國的代表席次，是一個不折不扣的「主權（民族）國家」。因此，台灣目前所處的情境，其實很大程度滿足了「怨恨」的第一個社會學條件，也就是理論或理想上的「可比較性」。

與第一個社會學條件相關的，是台灣在國際經濟或世界體系當中的「向上流動」，從「邊陲」晉升到「半邊陲」的地位。早年台灣社會的對外關係相對封閉，對國際地位與處境的感受能力較為遲鈍，但是自從1980年代之後，台灣的經濟實力大為提升，「經濟奇蹟」成為足以傲人的成就，台灣在國際舞台的能見度提高，想要與世界各國平起平坐的「可比較性」也因此大幅提昇。在1980年代以《野火集》而聲名大噪的作家龍應台，近乎氣急敗壞地把台灣描述成「經濟大國」，就是一個活生生的例證。

在一篇寫成於1980年代末期的文章中，龍應台提到持台灣護照在國外旅行，如何受盡各種屈辱，有如此描述：

十年來都是這樣受氣受辱的旅行，我持著西德護照的伴侶卻像個優等種族，大部分的國家都對他敞著大門，歡迎他進進出出。持台灣護照的我就像個挨門求乞的浪子，看盡門後的冷臉。十年前，我以為這是世態炎涼，小國就要受人欺負嘛，也是莫可奈何……

上面這段話，很清楚地反映了Scheler說的「可比較性」——西德是「大國」，台灣是「小國」，既然大小懸殊，「可比較性」太低，那就只好認命了，也無所謂怨恨可言。但是十年之後，這位曾經大聲質問「中國人，你為什麼不生氣？」的暢銷作家，一旦「體認」到台灣其實是個「大國」的時候，她的氣就不打一處來了：

誰說台灣是個「小」國家？論人口，瑞士只有台灣三分之一；論土地，台灣和荷蘭、瑞士差不多大；論財富，我們比中西歐固然差得滿遠，但是比世界上絕大多數的國家要富有得多。台灣其實是個相當「大」的國家。可是為什麼我的護照是個令人忽視、不受歡迎的記號？（龍應台，1997：61）

因為體認到台灣是個「大國」，所以不能在像以前那樣卑躬屈膝、處處看人臉色。台灣雖然不能躋身強國之林，但至少應該要跟世界其他各國平起平坐，不能總是被當成三等公民來對待。可是，問題來了：實現這個可能性的機會有多大？在此，我們面對了產生怨恨的第二個社會學條件：現實當中難以跨越不平等。

怨恨的第二個條件，在於實際存在的不平等，而這樣的不平等，雖然不被認為是本質的（因此並非不可克服的），但是在現實當中，弭平這種不平等的實際機會，卻是微乎其微、難以獲致。這個條件，在台灣所處的國際情勢當中，也獲得相當大程度的滿足。除了極少數的例外，台灣在所有涉及國家主權的場合——從聯合國到世界衛生組織——可說被全面封殺。筆者（汪宏倫，

2001；2002）過去指出，台灣被系統性地排除在國際制度體系之外，處於「不倫不類」的中界狀態，這種妾身未明的國際地位，導致「國際孤兒」與「從世界地圖消失」的焦慮，正是滋生怨恨的溫床。⁸

「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。在現實主義當道的國際政治中，台灣備受排擠漠視，固不待言，即使在非政府國際組織 (INGO)，或是許多非關政治的場合（例如美展、選美、奧運會、電玩比賽、網路世界、學術會議等，林林總總，不一而足），「中華民國」或「台灣」的名號，總是一再被打壓，不是不能出現，就是被賦予

⁸ 「中界狀態」(liminality) 為筆者借自人類學者Turner (1969) 的概念，指稱一種處於制度結構之外、非彼亦非此 (betwixt and between) 的情境。不過，我們也必須留意，台灣所處的情境，和Turner原來所描繪的「中界狀態」，有些許不同。在Turner的中界狀態當中，沒有怨恨的問題，因為它只是「通過儀式」當中的一個短暫過渡，而這個「通過儀式」本身就具有制度化（社會結構）的性質。相反地，台灣的中界狀態則是起因於台灣被系統性地排除在現有的制度體系之外，因此，它所引發的焦慮與怨恨，是Turner的中界狀態中所不會見到的。

各種各樣的扭曲變形。即使當事人總是費盡氣力據理力爭，但終究失敗的多、成功的少。大部分的時候，只能無奈地發表「嚴正的聲明或抗議」，除此之外，幾乎可說無計可施。偶有「偷渡成功」的例子，媒體便會大肆渲染報導，彷彿討到了什麼便宜一般，喜不自勝。一旦中華民國國旗或國號出現在國外的重要場合，乃至於布希總統一時口誤，將「中華人民共和國」誤稱為「中華民國」，都會被台灣的媒體拿來當作「新聞」，沾沾自喜，大做文章，頗有阿Q式「精神勝利法」的味道。

在這樣的國際脈絡與社會土壤中，「怨恨」的產生，並不令人感到意外，而根據Scheler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。Scheler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，扮演驚人的活躍角色；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，也扮演了十分重要的角色。從「亞細亞的孤兒」到「台灣人的悲情」或李登輝所謂「場所的悲哀」，這方面的論述與分析，我們已經看了太多，此處無須贅述。台灣內部族群之間所存在著報復衝動，固不待言；至於台灣在對外處境上，是否存在著報復衝動，則值得細加考察。

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 (Greenfeld, 1993)。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。

總的來說，台灣對中國的報復衝動，由於政治與軍事實力的懸殊差距，在現實當中無法獲得實現的可能，反倒加深了鬱積「怨恨」能量的可能性。而這些無法發洩的報復衝動，從某些立場鮮明的媒體上面充斥的「仇中」、「反中」、甚至是將中國「妖魔化」等論述，看得十分明顯。這些反中論述，多得不勝枚舉，此處我們僅以SARS流行期間，出現在《自由時報》上面的一首短詩為例：

殺而死之舉世氾濫成災
禍源自彼恐怖危邦一中
無時不念殺死心中呆胞
一國兩制守株待兔殺死

陳永權 (2003)

類似這種筆調的文字與言論，幾乎可說每天在一些本土化色彩濃厚的媒體上出現，不可勝數，無須再加舉隅闡述。不過，如果我們以為「怨恨心態」所隱含的報復衝動，只出現在少部分的「基本教義派」，恐怕是個錯誤的看法。事實上，台灣社會當中普遍存在的「報復衝動」，不是僅限於一小群人，也不是只有在所謂「獨派」媒體才看得到；而所欲報復的對象，不是只有（或不必然是）「中國」，而是整體來說對台灣並不十分友善的國際環境。僅以SARS事件為例，台灣在SARS疫情爆發、且再度被拒於WHO之前，怨怒之氣，就已經明顯可見。SARS爆發初始，WHO

漠視台灣的疫情通報，而泰國、新加坡等國又將台灣列入「中國疫區」，《聯合晚報》當時便以〈拒絕歧視〉為題，發表評論。由於原文不長，而且字裡行間的怨恨心態與報復衝動呼之欲出，因此全文照引如下：

SARS肆虐，突出了台灣受到國際歧視的現實。WHO不理會台灣的通報，形同在全球防疫網上獨漏台灣；而泰國、新加坡把台灣列入「中國疫區」，要求台灣旅客戴上口罩，更是擺明了異樣的政治對待。檢疫防疫最需要專業，但台灣面對的卻是最不專業的泛政治化，是因政治因素而備受歧視。得不到WHO的支援與協助，台灣的防疫工作必須單獨作戰。但這畢竟是長期壓制下的無奈，只要台灣仍無法獲得多數國家支持，就根本沒有籌碼對抗這類國際組織的差別對待。然而，泰、星兩國平時與台灣交往互動頻繁，縱使沒有邦交，卻也沒有在危難之際落井下石的重大理由。或許是台灣太習慣委曲求全，造成「軟土深掘」效應，換來如此不堪的歧視。但台灣果真沒有籌碼抗拒鄰國這樣羞辱嗎？

觀光旅遊的消費，是為該國家地區帶來外匯收入，去花錢幫忙創造財富，竟然還被視為劣等國家的遊客，是可忍孰不可忍？難道台灣民眾不能抵制到泰、星觀光旅遊嗎？這也許根本無關國際政治或國家尊嚴，而是涉及國民的人格自尊。有尊嚴的國民，至少可以主動拒絕這種歧視，自發性抵制到泰、星旅遊吧！

至於政府，每年多少泰勞引進台灣，每年代訓多少星國官兵，怎可只是無奈地讓人欺凌？當外交部解釋後要求回應時，看看這些國家不在乎的態度，政府當局就這樣軟弱嗎？還是要等到哪天他們命令台灣遊客要戴「面罩」才正式抗議？

台灣國際處境艱難眾所皆知，有些困難確實暫時無可奈何，有些無理歧視則不可無奈，有尊嚴的國民必要認清其間的差異。（《聯合晚報》，2003/4/4，版2，話題新聞）

此外，在WHO處理台灣SARS疫情的態度上面，台灣的主流媒體，也有絲毫不加遮掩的露骨怨言。此處再引一則《中國時報》的言論為例：

台灣人民要分辨敵、友，只要問一個問題就夠了：究竟是誰不讓台灣加入世界衛生組織(WHO)？誰又曾支持或同情過台灣？

由於全球性的擴散跡象，使得「嚴重急性呼吸道症候群」的爆發，成為世界關注的焦點。也因為世界衛生組織對台灣通報的視而不見，讓我們長期被阻絕於世衛組織門外的問題，再度受到重視和矚目。

說來諷刺，台灣申請加入世衛組織打拚了多少年，有嘴講到沒沫，一直未能獲得這個國際組織的正視。即使世衛標榜疾病無國界，宣稱人道關懷至上，台灣卻始終連個觀察員的資格都沒有，二千三百萬人的健康問題，竟然比不上巴解組織、馬爾他騎士團等非國家實體的世衛成員。

如果不是疫情的引爆，外界恐怕也不會清楚世衛組織的「恐共症候群」已經到了嚴重、急性的地步。行政院長游錫堃在立法院回答，台灣無法加入世衛的問題在於中共的壓力，只是陳述現狀；而亞洲華爾街日報的社論，直指中共阻止台灣加入世衛，也妨礙了對病毒的調查，更是正義之聲。

進一步地說，去年在台灣申請加入世衛的議題上，美國衛生部長湯普森、日本官房長官福田康夫都分別代表其政府公開力挺台灣。反觀法、德等現在自詡發出「正義之聲」的「舊歐洲」，對於中共蠻橫的阻撓，卻緘默無聲。

台灣進不了WHO，危及二千三百萬人的健康，也導致全球防疫網出現缺口。看看這個擺在眼前的不爭事實，誰才是與我們並肩站在一起的盟友呢？（《中國時報》，2003/3/19，版3）

中時與聯合報系，經常被人貼上「統派」標籤，政治立場鮮明。筆者不厭其煩地大量引述上面文字，用意在於說明：這種揉雜著「報復衝動」與「無能意識」的怨恨心態，不是只見於所謂的「獨派」或「基本教義派」，也不是僅只針對「中國」而已。怨恨心態，普遍見於不同黨派、不同立場、不同族群背景的個人與集體當中，儘管這些人對台灣前途的「願景」(visions)可能南轅北轍、乃至相互扞格，但是，他們所共享的是一種怨恨與無奈的心態，因為無論願景如何，這些願景都難以在現實中實現，反而只有不斷的屈辱與挫折。換言之，無論什麼樣的黨派、立場與族群背景，這些人共享的是一種處在台灣社會當中均能感受得到的「無能意識」——不必然是覺得自己無能，而是意識到自己缺乏在現實當中給予對手反擊的能力。從加入聯合國到加入WHO，乃至許多非政府組織被迫改名、排除會籍的案例，從九二一賑災到SARS防疫，台灣在國際上所經歷的，是一連串的挫折與屈辱的過程。

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，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。⁹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。

回到關於怨恨的重要社會學命題：「當某一群體的政治、憲政或傳統所賦予的地位，與此一群體的實際權力關係之間的落差越大，怨恨的心理爆炸威力就會越大。」台灣近年來的國族需求，乃至中國在1990年代興起的新一波民族主義，都可由此加以解釋。台灣自70年代末期以來，便一向以「經濟奇蹟」自傲自豪，但台灣在國際社會所得到的待遇，卻極度不相稱，甚至被稱為是「富裕的賤民」(prosperous pariahs) (Ching, 1979)。Scheler在論證中指出，猶太人因為自認為「上帝的選民」，而具有強烈的優越感，但是在歷史上與社會上，卻又遭到種種不同的鄙夷與歧視。因此，在猶太人的內心深處，積聚著一種強烈的怨恨心態，長期累積下來的心理能量，便轉化為一種旺盛的贏利欲，而這種超乎常人的贏利欲，正是對得不到民族自我評價感與社會平等承認的一種過度補償。Scheler的說法，很顯然是要與當時宋巴特與韋伯有關資本主義起源的解釋相互對話；Scheler認為，所謂「資本主義的精神」，其實還是與「怨恨」心態所累積的心理動能有關。如果把台灣放在這個脈絡下來看，其實亦不無啟發。台灣過去一向引為自豪的「外匯存底」乃至「經濟奇蹟」，背後固然有其複雜的政治與經濟結構因素，但是，如果單單從旺盛的「贏利欲」

⁹ 文化研究學會曾經針對「上海熱」舉辦座談，從與會者的發言中，我們不難察覺揉雜著「妒羨」與「競爭慾望」的焦慮。參見《文化批判論壇》第8期，網址：http://www.ncu.edu.tw/~eng/csa/journal/journal_forum_7.htm。

這件事情來看，活躍於中國大陸的台灣資本家，與提著一只手提箱便可以在全球各個角落從事貿易的台灣商人，又何嘗不是如此？許信良（1995）信心滿滿地將台灣人視為是20世紀末期崛起於世界舞台的「新興民族」，或多或少也正是這種心態的反映。

然而，弱者的道德，如何成為強者所接受的道德？奴隸的德行，又如何取代主人的德行？怨恨者的價值顛覆或價值位移，何以能夠變成普世的價值標準？這些問題，無論是尼采或是 Scheler，都沒有完整清楚地回答。在他們的論證中，隱隱然蘊含著某一種「大數法則」——因為奴隸（獸群）的數量來得比主人多，因為市民階層的逐漸成為多數，因此他們的道德就成為社會的道德，他們的價值就成為主流的價值。在台灣，由於怨恨的社會學條件，普遍適用在所有成員的身上，因此怨恨可能出現在集體（例如國家或社團）的層次，也可能出現在個人的層次。而不同的團體或個人，可能產生的反應也會有所不同。長期處在這種怨恨容易滋長的社會當中，價值的位移或是扭曲，毋寧是十分自然的事。

台灣社會瀰漫的怨恨心態，所造成的價值位移或顛覆，可以從幾個方面來考察。首先是對自我的盲目肯定。近年來，台灣人非常熱中於創造各種「世界記錄」與「台灣第一」，從全世界最大的木屐、最大的風箏、最長的積木接龍，到全球第一部布袋戲電影、世界最高的商業大樓等，不一而足。這種心態，比較接近 Scheler 所謂的「汲汲營營者」。台灣社會盲目地、一窩蜂地追求各種「世界第一」的紀錄，不在於這些記錄本身（最大的木屐、

最長的米粉、最高的大樓、最多人一起打太極拳等）具有什麼內在的價值，而在於透過「超越他人、成為第一」的虛榮，來肯定自我存在的價值。

和「汲汲營營者」平行存在的，是怨恨者的價值位移。怨恨者一方面要否定對方既有的，另一方面要肯定自己現有的。這表現在執政者的中國政策與媒體的中國焦慮（敵意）上。在SARS流行期間，衛生官員說台灣的匪諜比SARS還多，部分媒體把SARS稱為「中國肺炎」，將中國描繪為輸出SARS的落後專制國家，藉此把中國妖魔化、污名化。相對於有些媒體「唱衰台灣」，有些媒體則是盡可能「唱衰中國」。但是，仇視對方，醜化對方，都只是怨恨的表面化。影響更為重大深遠的，是怨恨在心中悄悄產生的價值扭曲與位移。部分台獨論者因為出於對中國的怨恨，而對「本土化」與「去中國化」更加執著。不少文化菁英，對於此一現象感到憂心忡忡，乃至撰文抨擊。2003年6月至7月間，卸任台北市文化局長的龍應台，在《中國時報》人間副刊發表了〈在紫藤廬和STARBUCKS之間〉以及〈五十年來家國——我看台灣的「文化精神分裂症」〉等一系列文章，在台灣的知识文化界投下了一顆深水炸彈；同時也在網路世界當中引發熱烈的討論（龍應台，2003a；2003b）。龍應台生動的文筆與具有感染力的文字，固然將「去中國化」背後的價值扭曲，刻畫無遺，但是她本人在字裡行間顯露出的怨恨心態，恐怕也不遑多讓。從《野火集》一路走來，這位長年旅居海外的作家，時時刻刻不忘追尋揉雜著「台灣」與「中國」的尊嚴與驕傲，要讓台灣成為「中國文化的暗夜

燈塔」。她以咄咄逼人、近乎教訓的口吻，厲聲呼籲：「中國文化是台灣在國際競爭上最珍貴的資產，我們搶奪都來不及，遑論『去』！」其「痛心疾首」之情，可謂躍然紙上。這樣操切的心態與殷殷期許，要「搶奪」中國文化來增加台灣在「國際競爭」上的實力，說穿了，和想要透過「本土化」與「去中國化」來確立台灣主體意識的人相比，其實不過是一體之兩面。當然，許多民族都喜歡強調自己的文化高貴與尊嚴，台灣人民有此心態，並不特別例外。但是，證諸民族主義的發展歷史，那些特別喜歡強調自己民族文化的優秀與尊嚴的，大體上與知識份子或文化菁英在面對國際競爭對手時所產生的怨恨心態有關——這在中國如此，在西方歐美國家也不例外，Greenfeld (1993) 廣泛的比較歷史研究，已經非常清楚而深刻地說明了這一點。筆者過去曾經指出，台灣社會越是全球化，對國族的渴求越是強烈 (Wang, 2000)。面對漫天蓋地而來的全球化浪潮，無論是民族國家、少數族裔、在地社會等不同的組織或群體，都會有過不同的反應，也曾引發各種爭議與抗爭。但是，台灣在面對全球化時，卻有一種別處難得見到的無所適從、不知所終的焦慮與惶恐。訴諸國族來解決問題，表面上看似可行，其實質效果卻無異飲鴆止渴。

怨恨心態的普遍瀰漫，對於建立一個健全的公民社會或共同體意識、打造一個不受扭曲的公共領域，也產生了極大的阻礙。台灣社會存在的怨恨不只對外，也同時對內；而這兩種層次的怨恨——對國際體制與中共霸權的怨恨，以及國內族群黨派之間的怨恨——彼此是相互增強的。當世界衛生大會 (WHA) 第七度將

台灣入會案排除在議程之外後，陳水扁總統馬上表示，我們要舉辦公民投票來加入WHO。這個宣示，根據總統府秘書長邱義仁的詮釋，是因為「我們火大了」，火大卻又無能逆轉頹勢，只好採取一個富含挑釁意味的公民投票策略，這是一個因為怨恨所產生的價值位移後的決策。這個宣示，非但未能引發內部的一致共鳴，反而引發國內反對黨立委與部分媒體的批評與冷嘲熱諷，除了朝野政治人物之間的口水戰外，一般所謂「親中媒體」與「反中媒體」之間，同樣也是互相攻訐撻伐。這些事情彼此相加相乘的結果，是使得台灣更加成為一個充滿怨恨的社會¹⁰。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感，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為加深加劇。¹¹

¹⁰ 邇來喧騰一時的「非常光碟」事件，其實正是為台灣社會瀰漫充斥的集體怨恨，下了一個非常好的腳註。主流媒體長久以來以怨恨的心態來抨擊執政的民進黨，竭盡刻薄嘲諷之能事，而一些「看不下去」的人便以同樣怨恨的心態與手法，回敬報復。

¹¹ Scheler承繼Tönnies (1957)「共同體與社會」的知名論題，指出現代社會當中缺乏「共同體」的聯繫與信任感。現代社會當中出現的許多制度，正是要提供信任感的基礎。台灣的國族困境所隱含的制度危機，使得許多社會制度的基本要素（再現法則、構成法則與規範法則）無法運作。詳細論證，請參見汪宏倫 (2001)。

台灣社會普遍瀰漫的集體怨恨與交相怨恨，造成價值體系一再地位移顛覆，最後形成價值的迷亂狀態(anomie)。如同上面的分析所指出的，如果「台灣民族論者」的「妖魔化中國」與「去中國化」論調，是一種怨恨心態所導致的價值位移的結果，那麼，像龍應台那種近乎氣急敗壞、咄咄逼人的反應，以及「搶奪中國文化來增加台灣的國際競爭力」的主張，其實未嘗不是另一種偏頗扭曲的價值位移。不同的族群、黨派、身份團體不斷地價值位移、彼此衝撞的結果，是使得Scheler所說的「偽造的價值圖表」，以各種各樣的形式紛然雜陳，而他所批評的倫理相對主義，在當前的台灣正大行其道。政治人物與傳播媒體的媚俗取巧、不辨是非，此處固不待言；即使是在知識文化界，情況也好不到哪裡去。這個社會越來越少人能夠公開宣稱「惡紫之奪朱」，而是沆瀣一氣、玉石不分地歌頌雜色混種、眾聲喧嘩。流行於主流媒體與部分知識份子當中的犬儒主義，則是讓怨恨導致的價值位移，產生進一步的癱瘓效果。前述龍應台的系列文章中，有如此的陳述：

〈在紫藤廬和STARBUCKS之間〉(2003年6月13日「人間副刊」)一文發表十天之內，我收到近兩百封讀者來信，其中三分之一來自台灣以外的天涯海角。如果說，二十年前《野火集》的讀者來信是憤怒的，憤怒到想拔劍而起，那麼在〈紫藤〉的讀者來信中，幾乎完全看不見憤怒，多的是沈痛和無奈，無奈到近乎自暴自棄。

如果上述這段文字確實可信，那麼，這兩百多封來信，的確反映了某種集體心理狀態。正如龍應台所描述：「一種黯淡的沈

重、一種無助的茫然，幾乎滲透在每一封信裡，每一封信裡又都有一個共同的問題：台灣，我們的台灣，怎麼會變成這樣？」龍應台的系列文章發表之後，不但在網路引發熱烈討論，媒體報端也陸陸續續有人撰文回應。許多人並不贊同龍應台的悲觀論調，也有不少人明確指出龍文當中的錯亂謬誤之處。本文無意加入「回應龍應台」的行列，僅是要藉此「事件」——如果這些讀者來信與見諸網路與媒體的討論也算得上一個小小的「事件」的話——來點出一個事實：僅僅是這些熱烈的回應本身，就已經反映了台灣社會內部存在的迷亂與焦慮。本文所要嘗試論證的是，這些迷亂與焦慮，來自一迭連串、彼此碰撞卻不知伊於胡底的價值位移，而這些價值位移的產生，恐怕還是與長久以來瀰漫台灣社會的怨恨心態，脫離不了干係。

肆、代結語：如何化解怨恨？

本文從Scheler的現象學與社會學理論出發，針對台灣目前面臨的情境，考察了「怨恨」的成因與後果。Scheler對怨恨的分析，對當代台灣具有深刻的惕勵警醒作用。從歷史脈絡及外部環境來看，台灣社會其實是個十分容易滋生怨恨的溫床，而怨恨心態，事實上也普遍存在於這個社會的不同個人與群體當中。對外的怨恨與對內的怨恨，經常混淆不清，甚至彼此強化；而其結果，則是導致整體社會的迷亂與價值位移。

無論是尼采或Scheler，他們的怨恨理論背後，都預設了一套價值體系，因此才有可能來談論價值的翻轉或位移。對尼采來

說，這一套價值體系，是權力意志所支撐的超人哲學，是強者與主人的德行。對Scheler來說，存有一套客觀且永恆不變的價值倫理體系，這個倫理體系符應於巴斯卡 (Blaise Pascal) 所稱的「心的秩序」(*ordre du coeur*) 與「心的邏輯」(*logique du coeur*)，具有明確的價值等級秩序，就如數學真理一般客觀而可被理解。¹²無論尼采或Scheler都認為，植基於「怨恨心態」的現代社會或現代性，其實都是當今西方文明的問題叢結所在，必須加以矯正。本文雖不必然附和尼采或Scheler所提倡的價值體系，但當今許多人都會同意，現代性充滿了種種的問題與危機，需要解決。台灣處在「不倫不類」的中界狀態中，也許正好是一個衝決網羅的機會，可以超脫民族國家的思考模式，從而顛覆現代社會的價值體系。

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。就以台灣政府與國族主義者汲汲營營努力想要追求的「主權」來說，「主權」的概念，已經被後現代主義者解構得體無完膚 (Bartelson, 2001; Weber, 1995)，即使我們不談後現代，而從當道的現實主義傳統來看，筆者過去也曾借用Stephen Krasner (1999) 的觀點，指出當今國際社會當中的主權原則，其實不過是一種「組織化的偽善」(organized hypocrisy)。台灣一直想要加入的「主權國家俱樂部」——聯合國，說穿了，不過是全世界最大

¹² 有關尼采與Scheler兩人背後預設的價值體系有何不同，可參見江日新 (1999) 的簡要闡釋。

的偽善組織 (Wang, 2002b)。WHO作為一個附屬於聯合國的國際組織，當然也不會例外。台灣屢次向聯合國與WHO叩關，總是以「情理」或「道德」為主要訴求，強調台灣在事實上是主權獨立國家、人民權益不容忽視云云；而屢戰屢敗之後，則難免怨怪國際社會現實無情，屈服於中共壓力之下，不肯為我仗義直言。但是，如果我們理解國際社會運作的本質，體認到「主權」其實不過是「組織化的偽善」，我們將會恍然大悟：在這個全世界最大、最厚顏的偽善組織當中，若要尋求正義與公理，實不啻問道於盲、緣木求魚。

如果，當前的國際社會，其實是「組織化的偽善」，那麼，台灣被制度性地排除在這個偽善組織之外，恰恰正能彰顯出這個組織制度的偽善程度。在加入WHO這個議題上面，我們看得比誰都清楚。問題是，作為「組織化偽善」的「受害者」，台灣並沒有能夠跳脫出這個偽善的棋局之外，反而以更加哀怨憤恨的心態，期待加入這場偽善的棋局。如果現代社會，的確如Scheler所言，是建立在被翻轉的價值體系之上，那麼，台灣被排除在這個體系之外所醞釀出的怨恨心態，能否產生另一次的價值顛覆，藉由「否定之否定」來趨近更為理想的狀態呢？價值體系的「否定之否定」，是否能夠「回復」到「正確」的價值體系，而「否定之否定」，是否必然較原來狀況為佳，這些假設性的規範問題，超出本文討論範圍，此處暫不處理。在此，本文僅就切身可行的範圍，進行一點初步的討論。

首先，如果台灣人的怨恨其來有自，有其社會結構性因素的

話，那麼，這股怨恨的對象，或許多少有點搞錯了。中共官員對台灣人的蠻橫嘴臉，許多人都曾在電視螢光幕上見識過，但是，這副蠻橫的嘴臉，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，中國人怨恨的，則是由美國等西方霸權所主導的世界秩序。對中國民族主義稍有理解的人大抵知道，中國人談起近現代史，苦之大、仇之深，其怨恨的程度，比起台灣絕對不遑多讓。研究中國1990年代以來「新民族主義」的學者鄭永年(2001)也明確指出，台灣人有「台灣悲情」，中國人也有「中國悲情」。根據中國學者自己的說法，中國新一波民族主義的興起，乃是肇因於「國際社會不肯平等待我」(鄭永年，2001；吳國光，2001)。自1989年天安門廣場事件之後，「新民族主義」熱潮，隨著「申奧」、「撞機」、「炸館」等事件演變，節節升高，《中國可以說不》的系列書籍陸續出版，將這種怨恨心態表露無遺(宋強等，1996)。如果兩岸的政府與人民，任憑自己沈溺在「悲情」所導致的怨恨心態當中，那麼，原本已被扭曲的價值，將更加扭曲，彼此的怨恨與嫌隙，也難以化解。

進一步說，如果我們把兩岸的悲情與怨恨並排來看，將會赫然發現，這些怨恨的共同來源之一，不外是「國際社會不肯平等待我」，而這個同樣也根源於怨恨的組織化偽善體系(民族國家所組成的國際社會)，本身其實也是值得批判檢討的。在此，我們可以發現，Scheler的怨恨理論，作為對一種現代性的批判，具有其深刻獨到之處(劉小楓，1995)。現代社會，其實是一個互相怨恨的社會。對Scheler來說，建立在民族國家原則之上而形成

的共同體秩序，其實正是中產階級的怨恨所導致的價值顛覆(法國大革命)之後所形成的秩序。兩次世界大戰，見證了Scheler所說的「民族間彼此拆台」的原則。¹³冷戰結束之後，全球化浪潮的興起，我們看到的不是民族國家的沒落衰亡，而是變形轉化，新的種族滅絕屠殺、排外主義與恐怖主義，巴爾幹半島的殘酷戰爭與911恐怖攻擊事件，殷鑑不遠。舊的怨恨從未被化解，新的怨恨則持續醞釀累積。

本文嘗試剖析瀰漫在台灣社會當中的集體怨恨，也許有人認為，這是過份殘忍而不公平的事。台灣是受欺壓的弱者，何以不怪罪那些以大欺小、恃強凌弱的強者，卻厚責弱者的怨恨心態呢？誠如張茂桂與吳忻怡(2001)指出，「(台灣民族)妒恨說」忽略了怨恨者其實經常也是社會上的弱勢者，因此忽略了弱者的社會處境問題。事實上，對尼采的超人哲學來說，「弱者」是不必給予特殊考慮的，因為在歷史演化的過程中，優勝劣敗，弱者注定要被淘汰，或是擺脫不了被強者支配的命運。但是，在Scheler的規範概念中，弱者與強者之間的關係，更應該放在共同體的脈絡當中考量。他認為必須要植基在「愛的秩序」(ordo amoris)上，

¹³ Scheler對於民族主義與民族國家的態度，似乎有幾分曖昧。一方面，他否定法國大革命的價值，反對立基於自由、平等、博愛的共和民主體制所建立的共同體模式；另一方面，他又肯定建立在自然血緣、族群文化之上的共同體的價值，認為這是消弭怨恨、提供有機的位格之愛的基礎。但是，Scheler對於第一次世界大戰當中，各民族之間彼此傾軋而導致的血腥動亂，則毫不留情地加以批判。

建立一個「位格共同體」(personal community)¹⁴。這種充滿宗教情操的主張，也許有人認為陳義過高、不切實際，本文亦無法就此一部份詳加討論。但是，藉由Scheler對怨恨的分析，本文嘗試指出，當今在台灣社會瀰漫的怨恨心態，具有深遠的社會學意義；這股怨恨氣氛，與現代社會——或說現代性——的形成與發展，具有密不可分的關係，而它所可能產生的影響，巨大、深遠卻不易察覺，不容我們輕忽小覷。近年來，許多政治理論家與哲學家，開始強調「差異」、「承認」與「容忍」(Taylor, 1994; Walzer, 1997; Ricoeur, 1996)；筆者認為，要深入地討論這些問題，恐怕非得先釐清「怨恨」這個影響當代社會甚鉅的心態不可。唯有在理解怨恨、化解怨恨之後，超越與寬容，才能夠真正開始。

在台灣社會中，近年來也有一些政治領導人喊出「心靈改革」、「心靈重建」的口號，宗教領袖則呼籲以「愛」和「寬容」來化解族群對立或社會當中的暴戾之氣。然而，筆者以為，如果不能扣緊在「現代性」的特質上面，認真面對釀生怨恨的社會學成因與後果，則無論「心靈改革」或「愛與寬容」的呼籲，都顯得蒼白軟弱，缺乏現實當中的著力點。誠如Scheler所說，一個無法「恨」的人就無法「愛」，一個不瞭解怨恨如何形成的人，就無法真正寬容。從過去到現在，台灣社會充滿了許多「愛的論述」，從早期「愛國家」、「愛中華」到「愛鄉土」、「愛台灣」，從

¹⁴ Scheler對於「愛的秩序」與「位格共同體」的闡釋，主要可參見Scheler (1954; 1973b: 98-135; 1987)。至於此一概念理想對當代政治可能具有的啟發，可參見Schneck (1987)。

九二一震災到SARS風暴，媒體界、演藝界、宗教界與社會團體，也不斷闡揚各種「愛」的理念。但是，這種不分青紅皂白的「普世之愛」，其實正是Scheler所批評的。

台灣在對抗SARS初期，從上層官員到基層百姓，從新聞媒體到醫護人員，荒腔走板的各種行徑表現，所在多有。但是，不旋踵間，我們卻又立刻看到各大媒體與電視台，充滿了「向抗煞英雄致敬」、「用愛對抗SARS」的各種口號與短片，一時之間，讓人恍然覺得台灣真是一個充滿愛心的溫馨社會。等到SARS風暴一過，台灣社會立刻又回復原有的暴戾殺伐之氣，政治人物與不同黨派立場的媒體與公眾人物之間，猜忌怨恨、詆毀醜化，可謂每況愈下。在這一點上，Scheler的論證說得一點都沒有錯，「人道之愛」的起點是怨恨，「利他主義」的背後是自我逃避。在一個充滿怨恨的社會當中，「愛心」也以廉價的、未加反省的方式，到處出現。台灣的「愛心」高度氾濫，其實何嘗不正是「怨恨」充斥瀰漫的一種過份補償？¹⁵

Scheler並不是認為「怨恨」是現代才有的情緒，也不是認為怨恨完全不能存在。即使是Scheler所心儀的巴斯卡，Scheler也明白指出他在《沈思錄》(*Pensées*)當中所流露的怨恨，是十分明顯可見的。在人類社會當中，怨恨無可避免，但其可怕之處，在於自我毒化，在於價值的顛覆。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，

¹⁵ Scheler對普世的「人道之愛」與利他主義的批判，此處限於篇幅，無法詳述。請參見Scheler (1998: 91-110)。

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，另啟相互指控的戰端。連戰近來喊出「這個國家的仇恨到此為止」，卻引來陳水扁總統反唇相譏，認為他沒有資格來談族群和解，即是明顯一例。如果我們無法更深入地去體會怨恨與悲情的來源、不理解它所帶來的價值位移的後果，則怨恨便無從超越、也難以告別。即使是訴諸「人道之愛」，也難以化解。台灣內部的族群差異是如此，對外部的國際處境，同樣也應作如是觀。台灣有機會從這個怨恨的漩渦當中跳脫開來，前提是我們必先瞭解怨恨，才可能學會如何進一步化解怨恨。

本文的分析並不是說，只要處於Scheler所談的社會條件當中，怨恨就一定會出現。怨恨的出現，與缺乏自我認知、不願自我反省有關。尼采說：「怨恨的人不正直、不真誠，既不對自己誠實、也不願坦然面對自己。」Scheler在論證中產階級的怨恨，如何化身以「普世博愛」的面貌出現時，也指出怨恨心態其實是一種自我憎惡與自我逃避 (Scheler, 1998: 101)。「酸葡萄」心理的產生，在於狐狸不願承認自己其實跳得不夠高，所以吃不到葡萄。阿Q的精神勝利法，也在於他不願承認自己其實是個打不過別人的癩痢頭，因此只好不斷地用「兒子打老子」、「第一個能夠自輕自賤的人」來肯定自己。因為不願面對自己、反省自己、超越自己、改造自己，因此會產生自我毒化的欺瞞。

「反求諸己」只是化解怨恨、避免怨恨的一個小小的開端，它無法解決外在世界強者與弱者、支配與被支配的不平等關係，

但是它可以幫助我們看清自己的處境，而不會一再陷入自怨自艾、自我毒化的惡性循環當中。此外，理解怨恨，也可以幫助我們理解他者，「若得其情，則哀矜而勿喜」。許多論者樂觀地預期，全球化所導致的人種混雜、疆界泯沒與文化交流，將有助於「世界大同主義」(cosmopolitanism) 的實現，或是認為舊的共同體典範(民族國家)將逐漸衰頹、新的共同體典範將逐漸興起。然而，如果我們認識不到根植在現代性底層的怨恨心態，也無法將其消融化解，則任何新的共同體的想像，恐怕仍將只是在舊的怨恨上增添新的怨恨，傾軋交伐，難有寧日。

參考文獻

- Bartelson, Jens. 1995. *A Genealogy of Sovereignty*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ching, Frank. 1979. "Taiwan: The Prosperous Pariah." *Foreign Policy*, No. 36, pp. 122-46.
- Frings, Manfred S. 1996. *Max Scheler: on Concise Introduction into the World of a Great Thinker*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press.
- Frings, Manfred S. 1998. "Introduction." in Max Scheler, *Ressentiment*, pp. 1-21. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press.
- Frings, Manfred S. 2001. *The Mind of Max Scheler: The First Comprehensive Guide Based on the Complete Works*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press.
- Greenfeld, Liah. 1993. *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Krasner, Stephen D. 1999. *Sovereignty: Organized Hypocrisy*. Princeton: Princeton University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1967. *On the Genealogy of Morals*. New York: Vintage Books.
- Ricoeur, Paul, ed. 1996. *Tolerance between Intolerance and the Intolerable*. Providence, Oxford: Berghahn Books.
- Scheler, Max. 1954. "On the Tragic." *Cross Currents*, No. 4, pp. 178-91.
- Scheler, Max. 1973a. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt Toward the Foundation of an Ethical Personalism*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Scheler, Max. 1973b. *Selected Philosophical Essays*. Evanston: Northwestern University Press.
- Scheler, Max. 1987. *Person and Self-Value*. Chicago: DePaul University.
- Scheler, Max. 1998. *Ressentiment*. Milwaukee: Marquette University Press.
(中譯:〈道德建構中的怨恨〉, 羅悌倫譯, 劉小楓校, 收錄於《價值的顛覆》, 香港: 牛津大學出版社, 1996。)
- Schneck, Stephen Frederick. 1987. *Person and Polis: Max Scheler's Personalism as Political Theory*. Albany: State University of New York Press.
- Taylor, Charles, and Amy Gutmann. 1994. *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Tönnies, Ferdinand. 1957. *Community & Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process*. New York: Aldline Publishing Company.
- Walzer, Michael. 1997. *On Toleration*. New Haven: Yale University.
- Wang, Horng-luen. 2000. "Rethinking the Global and the National: Reflections on National Imaginations in Taiwan." *Theory, Culture & Society*, No. 17, pp. 93-117.
- Wang, Horng-luen. 2002a. "Mind the Gap: On Post-National Idea(l)s and the Nationalist Reality." *Social Analysis*, No. 46, pp. 139-47.
- Wang, Horng-luen. 2002b. "The 'National Question' in a Globalized World: An Institutional Account of Organized Hypocrisy." Paper presented at Annual Meeting of International Studies Association, March 24-27, New Orleans, U.S.A.
- Weber, Cynthia. 1995. *Simulating Sovereignty: Intervention, the State and Symbolic Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 江日新。1991。《馬克斯·謝勒》。臺北：東大出版。
- 江日新。1999。〈阿Q之怒：失序的價值重估與自我毒化的自欺〉《中國文哲研究集刊》15期，頁155-98。
- 吳國光。2001。〈中國民族主義的歷史變遷：五四時代與九十年代的對比〉收於林佳龍、鄭永年編《民族主義與兩岸關係：哈佛大學東西學者的對話》頁317-34。臺北：新自然主義股份有限公司。
- 宋強、張藏藏、喬邊等。1996。《中國可以說不：冷戰後時代的政治與情感抉擇》。北京：中國工商聯合出版社。
- 汪宏倫。2001。〈台灣為何要「自找麻煩」？全球化趨勢與台灣的國格問題〉收於林佳龍、鄭永年編《民族主義與兩岸關係：哈佛大學東西學者的對話》頁267-302。臺北：新自然主義股份有限公司。
- 汪宏倫。2002。〈全球化與制度同形化：從拼音爭議看台灣「國族問題」的後現代情境〉《政治與社會哲學評論》3期，頁121-78。

- 張茂桂、吳忻怡。2001。〈關於民族與民族論述中的認同與情緒——尊重與承認的問題〉收於林佳龍、鄭永年編《民族主義與兩岸關係：哈佛大學東西學者的對話》頁147-80。臺北：新自然主義股份有限公司。
- 許信良。1995。《新興民族》。臺北：遠流。
- 陳永權。2003。〈SARS聯想〉《自由時報》，2003/4/26，版19。
- 趙剛。1998。《告別妒恨：民主危機與出路的探索》。台北：唐山出版社。
- 劉小楓。1994。〈怨恨社會學與現代性〉《香港社會科學學報》4期，頁128-52。
- 劉小楓。1997。〈中譯本導言〉收於馬克斯·舍勒著，羅悌倫等編，劉小楓校《資本主義的未來》頁1-17，北京：三聯書店。
- 鄭永年。2001。〈中國新一波民族主義：根源、過程和前景〉收於林佳龍、鄭永年編《民族主義與兩岸關係：哈佛大學東西學者的對話》頁21-42。臺北：新自然主義股份有限公司。
- 龍應台。1997。《人在歐洲》。臺北：時報文化。
- 龍應台。2003a。〈在紫藤廬和Starbucks之間〉《中國時報》人間副刊。
- 龍應台。2003b。〈五十年來家園——我看台灣的「文化精神分裂症」〉《中國時報》人間副刊。

社會運動作為一種志業

——1990年代台灣社會運動網絡的形成

莊雅仲

雲林科技大學文化資產維護學系助理教授

壹、導論

本文討論1990年代台灣社會運動網絡的形成，以及這個網絡的形成過程中牽涉到的個人動機、文化意義與國家權力運作的問題。我借用拉丁美洲學者 Alvarez 的網絡 (webs) 概念，希望可以描述1990年代台灣社會運動場域：其中所顯現出的組織的彈性與流動性以及行動者和政治制度與文化論述的多重關聯性 (Alvarez, 1997)。本文調查社會運動團體，不過發現這些團體不能被看作單一、孤立與自我完足的組織，相反地，本文將透過民族誌方法，描繪出這個由不同領域的行動者所構築出來的複雜圖像，包括組織合作、重疊會籍與多重的個人意義形塑。

過去幾年來一些台灣的社會運動研究已指出，試圖以市民或民間社會相對於國家的二分架構來討論社會抗爭的作法顯現出很大的限制，一方面忽略現代統治技術的滲透性：自 Foucault 以後，

望，並且爲了兒女一個比較好的未來而犧牲一切的勇氣。這也是一種困難的勇氣，真正地寬恕，寬恕他人所曾加諸於自己身上的恐怖的作爲的勇氣。或許這是一個老年人的觀點吧。Bravery 也許對年輕人比較有吸引力。當你年歲日增，你會越來越渴慕 fortitude。誠如那偉大的愛爾蘭人薩姆爾·貝克特所寫下的名句——然而當他寫下這句話時，他心中是否正想著台灣呢？——「我走不下去了。我會走下去。」（“I can't go on. I will go on.”）

謝謝大家，並獻上我最溫暖的祝福，祝福大家有美好的未來。

國家圖書館出版品預行編目資料

「重建想像共同體——國家、族群、敘述」國際學術研討會論文集／廖炳惠等編。--初版。--台北市：文建會，2004 [民 93]
368 面；15x21 公分

ISBN 957-01-7188-X（平裝）

1. 族群問題--台灣--論文, 講詞等 2. 政治--台灣--論文, 講詞等

546.59232

93007207

重建想像共同體——國家、族群、敘述

國際學術研討會論文集

編者／廖炳惠、黃英哲、吳介民、吳叡人

執行編輯／林恩如

發行人／陳郁秀

出版／行政院文化建設委員會

地址：台北市 100 中正區北平東路 30 之 1 號

電話：02-2343-4000；傳真：02-2322-2937

網址：<http://www.cca.gov.tw>

劃撥帳戶：行政院文化建設委員會員工消費合作社

劃撥帳號：10094363

網路書店網址：<http://books.cca.gov.tw>

策劃／現代文化基金會

地址：台北市 100 杭州南路一段 72 號 2 樓

電話：02-2357-6656；傳真：02-2356-3542

網址：<http://www.wufi.org.tw>

出版日期／2004 年 4 月初版

定價／新台幣 250 元

GPN 1009301167

ISBN 957-01-7188-X