

暴力、衝突、鬥爭、死亡： 概念史考察與革命的倫理（學）提問*

鄭中睿*

一、緣起：雞蛋、暴力、(不)理性？

2007年5月28日，樂生保留自救會、青年樂生聯盟及支持者至台北市捷運局陳情，主張樂生療養院所在地（捷運新莊線機場預定地）之地下水壓透水係數估計有誤，可能導致地層崩塌；要求捷運局暫停捷運新莊線機場施工並保障院民續住。現場，台北市捷運局北工處處長方壯勳代表該局會見陳情群眾。由於不滿方壯勳對訴求的「模糊其詞，推拖帶過」（青年樂生聯盟，2007a）與「捷運局持續以消極敷衍的態度面對樂生爭議」（青年樂生聯盟，2007b），下午2點30分約莫，幾顆雞蛋自陳情者手中擲出，以弧線越過現場值勤警員及在場記者上方，直奔台北市捷運局所在大樓。¹

當晚，該場陳情之新聞紛紛於電子媒體播出，相關訊息亦見於網路與隔日平面新聞，一場圍繞「丟雞蛋」的爭論於是出現網路，茲引用青年樂生聯盟網頁上的部分論點於下：²

我不反對你們有不同意見，但在捷運局丟雞蛋抗議，我卻不能苟同你們的行為，請你們**理性的抗爭**，不要造成社會資源的浪費，還有錯誤的示範，

* 本文初稿為修習 97 學年度第 1 學期，政大社會系張峰彬老師開設「當代社會研究與思辨」課程之期末報告。另，本文之問題意識得以釐清必須歸功於李杰穎，感謝他 2008 年 12 月 12 日和我在成功高中旁麥當勞進行到將近凌晨一點的討論。

* 政大社會系碩士班。

¹ 很不幸地，其中一顆惡劣的雞蛋擊中現場一位記者頭部，因而加劇後續輿論、媒體上對陳情者當天行徑之爭議。

² 皆引自以下網址：<http://www.wretch.cc/blog/happylosheng/7693543#comments>。

這社會需要不同的聲音，但是請你們能夠理性一點，丟雞蛋不會有任何正面的效果，反而造成社會觀感的變差，我從一個支持你們的人，漸漸變成不成同意你們作法，政府作了錯誤的決策，我們應該循著法律、選舉的模式來反對他，若是大家都用這種抗爭方式，真的不妥。(不同意你們的作法 於 May 29, 2007 11:08 AM 回應)

我同意上面羅克斯的觀點，任何爭議最忌諱「暴力」的呈現，一旦出現，所有的「正確」都會被質疑，所有的道理都會被抹滅。因此你們這些樂生的年輕人，焦躁不懂世事，自亂陣腳、自毀長城，只怕從此以後，願意支持你們的人，會愈來愈少。

此外，我本來就不認為你們或者捷運局，乃至於三重、新莊市民有任何一方「絕對正確」。因此你們之間必須「協商」。而協商最終，只能達到彼此之間「不滿意，但勉強接受」的結果，而像你們這樣，非得要所有人照你們的方案去做，只能僵持著，而僵持只怕反而是對樂生的老先生老太太們最大的折磨。你們真的在幫樂生的居民嗎？還是再延長他們的痛苦？(小屋主 於 May 29, 2007 12:58 PM 回應)

對於以上譴責丟雞蛋行為之「不理性」、「暴力」之論調，我看到的最有趣回應來自邱毓斌在他個人部落格「火燒之島」上的評論：

我一直認為，社運的衝突也絕大都是理性策略，特別是這次行動已經規劃好要衝突……衝突不是不理性，送請願書也不代表比較理性，不同狀況自然有不同的策略與行動。記者哪能依據這些行動就評判人家理性不理性……。³

輿論對抗爭行為暴力、不理性的批評並不新鮮，自從 1980 年代台灣「社會力解放」(蕭新煌，1989)、社會抗議大量增加以來，此類論調從來不曾間斷。⁴時至 2006 年紅衫軍倒扁與 2008 年陳雲林來台引發抗議群眾與警方街頭衝突，相同譴責仍持續出現，並有學者先後投書媒體，就「暴力」進行爭論(卡維波，2006；李丁讚，2006；趙剛，2006)。

然而，在關於那幾顆雞蛋的爭辯上，對照所引用兩則留言與邱毓斌的回應，兩造明顯對陳情行為「理性」與否持不同意見。

在邱毓斌那兒，「理性」與否的判準是行為是否經過行動者的成本效益評估，研判「值得做」或「可行」後方採取行動。亦即，行為的外顯形式為何並非決定行為是否理性之處；真正判別理性與否的，是行為是否經由一套「目的—手段」的決策機制產出。有，該行為為理性；無，則行為為非理性。

³. <http://blog.roodo.com/wobbles/archives/3369339.html#comments>。

⁴. 「520 農運」尤其可為代表。

至於對雞蛋不抱友善態度那端，判別「理性」與否的依據是行為的外顯形式，行為所由出的決策機制則不在給予評價的考慮之內。歸納不贊同陳情民眾丟雞蛋者鋪陳其意見的模式，一般先以批評丟雞蛋的不理性、暴力開場，緊接認為該行徑降低行動正當性甚或使行動不正當，最後申明應循談判、協商、立法等所謂合法、制度性管道尋求共識。引伸論點，對反對丟雞蛋的人而言，「理性」也者是在乾淨明亮的會議室內，意見兩造或多造皆恭謙有禮、文質彬彬，各自節制、相互尊重地發表意見；在體諒、同理的基礎上謀求所有人都可以接受的「共識」。以上的使用方式裡，「理性」其實是「有禮」、「和諧」的同義詞，意指操演人際互動的特定手法、姿態。在「理性」的情境中，被指為「暴力」的激烈衝突是不合腳本、擾亂演出的行為，使禮節失效、和諧消散、劇碼中斷，因而「不理性」。亦即，以「理性」之名，真正挑動神經，令人感到緊張、不適、威脅，因而必須予以譴責、拒斥的其實是那溢出常軌、破壞規範的不文明「暴力」。

以最接近中性、不帶價值判斷的語言描述兩造對雞蛋的分歧意見，可以說雙方對何謂「理性」有不同定義；在意符（signifier）相同卻意指（signified）各異的情況下，爭辯中的兩造永遠可以聲稱對方是「錯的」，為之黏貼上「不理性」的標籤。但，為什麼有人要做出丟雞蛋如此「不理性」的行為呢？

事實上，截至雞蛋出手的當下，樂生療養院保留／反迫遷是一場進行已三年餘的運動。從最初發起議題時得來衛生署長對保留「太晚了，不可能」（張馨文，2007：85）的表態到2007年4月15日讓許多人眼睛一亮的「用生命捍衛樂生 用行動展現正義」大遊行，中間經歷無數次會議、協調、陳情、抗爭，並有音樂會、創意市集等各式各樣文化行動介入其中。2007年3月份起，由於抓準民進黨總統候選人黨內初選的時機，連續對時任行政院長且有意角逐2008年總統選舉的蘇貞昌施壓，議題一路延燒，終於有4月份行政院所謂「90%保留方案」以及展現高度動員能量的415遊行。然而，議題輿論高峰過後，保留方案除原先宣示外未見官方其它實質動作，且台北縣政府、衛生署、捷運局、文建會等相關單位皆始終不願承諾不強制搬遷院民。結合自運動開始以來對官方累積的憤怒、不信任，以及因當時輿論退燒、情勢膠著而來的焦慮；在引起輿論、表達情緒的意義上，「丟雞蛋」的確是一項「合理」（reasonable）的行動策略。⁵

根據Chen與Lee（1984），大眾媒體對抗議事件的呈現方式有所謂「抗爭新聞典範」（journalistic paradigms/protest paradigm），指媒體在報導抗爭行動時具有常規化模型或隱藏的樣本；McLeod與Hertog（1999）則接續此概念，指出抗爭新聞典範具有將抗議事件「去合法性」（delegitimize）、「邊緣化」（marginalize）與「妖魔化」（demonization）的特性。對於僅從大眾媒介上獲取新聞資訊的許多

⁵ 儘管不見得「正確」（right）、「有效」（effective）。

閱聽人而言，抗議者在新聞畫面上的激動神情、凶悍用詞、暴烈動作等行徑多半是難以理解甚或引生厭惡的。畫面上，通常是一群衣不風雅、貌非斯文、口音不正的激動群眾圍繞、推擠一名或數名身著西裝、不慍不火、談吐得宜（或說話溫吞）的官員或企業代表，威逼著答覆提問、給予承諾；有時，情勢還會演變成抗議者對無辜小官員／低階主管肢體上的粗魯相向。按照資產階級講求禮貌、注重文雅的人際交往，收視者對此類畫面自然難有好感。

然而，單憑新聞畫面，閱聽人無以體會究竟是什麼樣的生命歷程、受害經驗使這群人如此憤怒。又或者，以一名日常生活皆是如此的資產階級，她／他很難理解看似理所當然的禮節、文雅並非社會上所有人種的處世方式，遑論那些實際乃日日鍛鍊、操演而來的穿著、儀態、舉止、口音，在在布滿根深柢固之階級性格。⁶在這些人看來，「丟雞蛋」代表十足的暴力與不理性；對現場抗爭者而言，此類行徑卻可能是她／他們在重重挫折、處處碰壁中表達意見、抒發情感的僅存手段之一。這層意義上，所謂「暴力」行徑即便道德上不見得正當，卻絕非不能理解，甚至還值得旁觀者同情。的確，咱們不見得需要或能夠就何謂「理性」達到所有人一致的定義；但假若還有足夠多人同意「理性」（reason）是「對刺激不作立即反應，並細緻地、冷靜地聆聽與觀察，找出問題的原委癥結」（趙剛，2000：218），則下類不計事出緣由，受丟雞蛋所展現之「暴力」刺激而以無條件拒斥為反應的言論便很難被描述為「理性」（即便留言者宣稱贊同保留訴求）：

我是覺得就算只有少數人丟雞蛋也是不對，在你們的抗議團體裡耶，你們就該管管阿，我是支持你們保留院區的訴求，所以你們不需質疑我支持捷運局還是你們所謂合不合理的這個問題，就算老師沒丟很多學生也不是他的學生，很多學生也沒丟，丟的也和你們不熟，丟的也不是你們團體中的人，但**丟雞蛋就是不對**，出來遊行示威不用組成自制糾察隊嗎，對脫序的行為不用管嗎……你們出來遊行就要主動去揪出害群之馬阿，不是推掉說只是少數人或是不知其會帶雞蛋這個理由，所以樓上 a006006 說不管我們是否反對丟雞蛋？我想請問什麼叫是否反對，難道不該反對這樣的行為嗎？（於 May 29, 2007 04:55 PM 回應）⁷

前已有述：近年內，不獨樂生丟雞蛋，包括紅衫軍與陳雲林來台，輿論皆有疑懼、憂慮、譴責抗爭行為之暴力並申明應循和平、制度化管道解決爭端之敘事模式。此類敘事中，「暴力」被述說為無可爭辯的道德之惡，對立的必然之善則是以禮節、文雅為內涵的「和平」或「非暴力」。然而，真實情況是這些被視為

⁶ 按文脈，我在這邊做了不愛丟雞蛋閱聽人都是資產階級的假定。儘管「都是資產階級」應是過份且不合現實了點，但我的確相信多數如此，於是也就這麼大刺刺地寫下去了。

⁷ <http://www.wretch.cc/blog/happylosheng/7693543#comments>。底線為我加的強調。

可欲的文明行徑並非均等散佈於所有社會成員，而是以階級為分佈依據，主要為中產以上者把持。但在無可爭辯之惡與必然之善的二元對立下，如此現象所暗示的不平等關係卻不為人反省，反而在「刺激—反應」的行為模式中演變為譴責抗爭者、妖魔化其行為的便利工具。是在這裡，在「理性」做為 Mead 所謂「延遲反應」(delayed reaction) 或尼采之「深具敵意的冷靜」(hostile calm) 的意義下 (趙剛，2000：218)，透露了社會是以如何「不理性」的態度排拒「暴力」，去脈絡卻層層包裝地本質化資產階級為主的舉止行誼為所謂「普世價值」，妨礙展開關於「暴力」的深刻思辨，剝奪了給予其更妥當倫理評價的機會。

二、考察的路徑

Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age 裡，Giddens (1991：155-169) 認為，為了維持現代人「本體論上的安全感」(ontological security)，避免個體時刻陷入「存在性焦慮」(existential anxiety)，現代社會必須制度性地排除瘋癲、犯罪、疾病、死亡、性、自然現象等可能導致「邊緣處境」(甯應斌，2005：5-7) 的觸媒於絕大多數社會成員的日常生活之外。不若前現代魍魎橫行、鬼魅四處，相對而言，現代社會是個極度世俗／理性化的所在；其中，人類的生活必須能被控制、管理、預測，且能產出所謂「效益」(utility)。為了達成以上目的，包括自然在內，現代社會必須納入任何可能造成意外、不確定的因素於人類管控之中；於是乎，在現代，人類基本上生活在完全「人為」的世界之中。

用白話文講，「唯利是圖」的現代社會中，倘若人們三不五時就得停下來思索人生真諦、懷疑自己現在做的事有沒有意義，則以「生產—消費」循環為運轉機制的資本積累是不可能快速且效率地達成的。因而，一方面，人們的所作所為必須予以理性地 (rationally) 「例行化」(routinize)；另一方面，「意義」必須被世俗地投注於諸多例行事務之上，使存在性問題獲得某種「解決」或至少存而不論。然而，對例行化的社會秩序而言，瘋癲、疾病、死亡等現象／事件／存有始終是危及其運轉的威脅：除去個別受損或消滅的身體之做為不合格、無功能的生產／消費者，這些現象／事件／存有的最危險之處在於提醒社會成員例行化秩序的脆弱、人為，與自身日常行為的徹底無意義。是在這樣的脈絡中，得以隔離諸多異常、斷裂於更多的正常、平順之外的醫院與瘋人院對現代社會具有極為重要的制度性意義，成為令人不甚歡快（甚至頗不體面）卻又必要的社會機構 (Foucault, 2001、2005) ——其中，也包括麻瘋病院在內。

大規模建制醫院與瘋人院之類的場所不是件簡單的事。回到 Giddens (2005) 的用語，要達成對社會的全面「反思性監控」(reflexive surveillance)，監控者必

須具備強大人力動員與資源調度能力，涉及非常高的組織、技術門檻。於 *Modernity and Self-Identity* 分析所謂「晚期／高度現代」(late/high modern) 時，使反思性得以可能的物質／制度基礎一直是 Giddens 展開論點的背景；《民族國家與暴力》(Giddens, 2005) 中，背景則現身為論說的具體針對：現代國家。

形成秩序不是件簡單的事。現實與烏托邦畢竟頗有差距，要維持秩序，我們首先需要能有效制裁破壞秩序者的手段，亦即「強制力」。也許所有人類社會都是這樣吧：歸根究底，「暴力」總是強制力的最有效憑藉。因而，對現代國家而言，「內部綏靖」(internal pacification) 便是其自我形成過程中極重要的一項任務 (Giddens, 2005: 264-294)。不論中外，要「讓社會有秩序」，現代國家都必須在領土範圍內繳械原本各自掌握暴力工具的盜匪、騎士、封建諸侯、地方共同體，使自身成為唯一配備最終強制力的社會機制。於是乎，相較前現代，現代社會有關暴力的最特出現象在於：國家成為唯一具有正當性 (legitimacy) 的「暴力掌控／施行機制」(violence control/operation apparatus)。

《文明的進程：文明的社會起源和心理起源的研究》裡，Elias (1998、1999) 指出，現代人所習見的「禮節」、「文雅」等人類交往、行為模式是與現代國家壟斷暴力的歷史進程同步發生的。在 Elias 看來，中世紀的歐洲是個徹底粗野的所在，人們普遍生活於暴力隨時可能發生、人身安全時刻遭受威脅的陰影之下。「文明化」之同時做為集體與個體、社會與心理的歷史進程，最重要的成就之一是排除了各式各樣肢體暴力於社會成員的日常生活之外，使之成為引起人們情緒上極度反感及厭惡的行徑。

事實上，Elias 的文明化與 Giddens 的例行化是有著非常緊密關係的。

首先，暴力本身就是一件讓人驚恐的事情。倘若肢體暴力三不五時發生於日常人際互動，其造成的情緒反應（恐懼、憤怒）與後續行動（衝突、復仇）便會反覆中斷唯利是圖社會所要求「生產—消費」的例行化效率運作。再者，為了達成秩序、效率，降低生活的不確定性，現代社會佈滿管控的人為環境其實大大削減了人類對世界的感知與經驗範圍；對禮節與文雅的去身體強調中，現代人其實是在非常「表象」的層次上運作彼此的人際互動，失去了探討存在性道德問題的興趣。因而，對於「暴力」，現代人採取的是「刺激—反應」的行為主義式拒斥；暴力發生之時，人們會反射性地產生厭惡情緒，不假思索地視之為「道德」上的錯誤、不正當，以便迅速排除與暴力有關的一切於可接受的行為之外，維護例行、文雅、可預測的人際互動／社會秩序不被擾亂、中斷地運作。

然而，對暴力這樣不假思索拒斥其實是非常危險的。最糟糕的情況下，習慣於去身體禮節、文雅的人們會因為刻意排除暴力於日常經驗以外而無法意識現代社會關於「暴力」的最重大危機。《現代性與大屠殺》裡，令人背脊發涼地，Bauman

(2002) 描述了現代國家有計畫發動大規模暴力行爲的方式，討論「暴力」在其中的「去人格化」(de-personalized)。搭配自己參與台灣近年部分社會運動的觀察與感想，我認爲：現代社會中，最值得擔憂的「暴力」現象並非想像中霍布斯式「所有人對所有人的戰爭」(war of all against all) 的「自然狀態」(state of nature)；而是在暴力爲國家合法壟斷的狀況下，一旦國家機器執／惡意侵犯公民權利，社會的抵抗能力幾近於零。⁸ 並且，當暴力是透過龐大科層體系 (bureaucracy) 的生產線式系密分工執行，以一紙紙生硬公文或上級交辦的冰冷命令展現時，其中攸關生死的責任、倫理牽涉將極度難以指認、追究；進而製造倒楣鬼飛來橫禍、無辜受害，科層組織內卻人人無責、事事無奈的現象，至多幾抹略帶同情卻毫無助益的嘆息、淚水。

繳械社會、獨握軍警力量的同時，對禮節、文雅的注重與科層體系去人格化的行事風格還指向現代國家貫徹以暴力爲最終憑藉之主權／權力時的另一項特色：程序 (procedures)。以自由主義政治哲學爲組織基底，法權是現代國家賴以行使職能、進行治理的最重要宣稱。一方面，自由主義哲學觀要求國家機器中立於任何特定理念與物質利益，僅允許透過法律調節國家與公民或公民與公民之間的衝突、歧見。另一方面，大量的治理業務逼使國家必須以理性化 (rationalized) 的工序確保行政效率。於是，被宣稱爲中立、一視同仁、不帶偏見的例行化「程序」便成爲現代國家維持機器運轉並保有正當性的核心機制，所謂「法治取代人治」。程序一經確立，結合資產階級習見的禮節、文雅 (別忘了現代國家興起時，最初的「公民」是哪些人)，明亮會議室內坐有斯文人的場景於是成爲歧見、衝突產生時，「人們」唯一認可的調解形式。⁹ 並且，調解機制唯有在場內坐有值得信賴之莊家／裁決者 (所謂行政中立、司法獨立)，以及「共識」能被保證落實¹⁰ (所謂強制執行) 時方能獲取公民信賴。

借用 Berlin (2003: 186-246) 的區分，以法律爲外顯、暴力爲內核，相較私了充斥且被認可的前現代社會，現代國家其實是禁制人民在衝突中自行貫徹其積極自由 (positive freedom)，以法權／程序爲所有衝突最終且唯一具有強制力的調解機制。倘若不視「暴力」爲渾沌中毫無由來的大爆炸，無所從出亦不見指向，而視之爲具體人事時地物的歸結、產出；那麼，在對暴力的理解上，「衝突」(conflict) 就是必須被納入考慮。暴力不是無以名狀的迸現，而是鑲嵌於社會脈絡、人際互動，掛勾前因後果的存在；要使前因後果浮上認識的水面，「衝突」是必不可少的概念。

⁸. 最極端也最讓人清楚意識此一危險的情況自是國家機器發動的種族清洗 (ethnic cleaning) 或滅絕 (genocide)。

⁹. 最適切的例子非法庭莫屬。

¹⁰. 想想以什麼爲後盾？

很不幸，人民或公民不是內部均質的鐵板一塊，反而永遠存在人與人之間各式各樣的差異；其中，最嚴苛者莫屬「強弱／有無」之別。在以國家為調人／擔保的衝突調解機制裡，永遠是有錢有閒比沒錢沒閒佔盡優勢。以勞資爭議為例，比起資產雄厚的資本家，必須出賣自身勞動力以維持再生產的勞工有多少興訟纏訴的條件？工作填飽肚子都來不及，哪有時間金錢在曠日廢時、成果未知的「權利爭取」上與大老闆搏鬥？公民與公民的衝突尚且如此，遑論對手是國家之時？立足點的不平等導致程序不公；衝突到最後，「身體」往往是弱勢者剩下唯一能有效調度的談判籌碼：爛命一條、臭皮囊一具——以肉身為媒介，雞蛋、石塊、汽油彈齊飛，就跟盾牌警棍拼這一次。令人感到悲戚與憤怒的是，明明已經退無可退、捨命一搏，以禮節與文雅之名，那些藏身盾牌警棍之後，安坐室內享受空調的傢伙事後卻總能義正嚴詞地譴責「暴力」，抑或以無奈、委屈的神情感到無比遺憾。於此，所謂「行政中立」、「司法獨立」之妙處盡在不言中。

倘若歸根究底，「國家」不過是一具由資產階級把持並為之服務的鎮壓機器；那麼，身為馬克思主義者，儘管不若「正統」由生產方式與生產關係切入，社會關係的變革可不顛覆國家機器而和平產生的想像似乎仍只會是不幸的錯誤意識，社會主義終究必須經由「暴力革命」之手接生。然而，也正是因為不由生產方式與生產關係切入，關於「暴力」，我有了比「正統」馬克思主義者的多一點點考量。

就以樂生療養院反拆遷抗爭為例，關於社會運動，1960 年之後的最特出現象莫過於大量「新社會運動」的興起、出現。不若正統左翼出於對生產關係的分析而視之為「預選者」的工人，被統歸於新社會運動的各類行動者中，財富重分配與生產工具公有儘管仍是許多人的要求，卻也有相當多的集體行動是為無涉生產關係變革的文化／身份承認（recognition）與政治代表權（Fraser, 2009；Taylor, 2005）。事實上，面對種種不以變革生產關係為訴求的集體行動，Nancy Fraser（2009：3-4）¹¹筆下階級與分配的去中心化的確構成對許多左翼理論的挑戰。想像起來，一個生產工具公有卻依然歧視同性戀與各式另類性癖好者的社會並非毫無可能；於是乎，認為「暴力」僅僅凝結於生產關係之上，能單靠經濟上分配正義與重組生產關係的政治經濟計畫完全消除便成為值得懷疑的主張。

《為承認而鬥爭》裡，Honneth（2005）區分了「愛」、「法律」、「團結」等三種承認形式，並各自對應使承認無法達成的特定「蔑視」。引入 Honneth 對衝突之發生乃「為承認而鬥爭」（the struggle for recognition）的詮釋，我意圖在意義（meaning）而非因果（causality）的層次上解釋衝突為何發生，並以「鬥爭」指稱內建行動者倫理驅力的衝突行為。倘若衝突為的不只客觀物質利益，更是為

¹¹. 〈中文版序言〉。

了爭取做爲人之尊嚴，具備強烈倫理意涵；那麼，除了經濟上分配正義與重組生產關係的政治經濟計畫，我們便得同時構思承認如何達成、尊嚴如何回復——亦即「和解」——的問題。

順著此一思路，我將回頭處理「暴力」，嘗試以倫理的角度評估、看待，再次提問「何謂暴力？」。以鬥爭者之間能否、如何互相承認、取得和解爲理解「暴力」的判準，我認爲「暴力」應按發生形式及導致後果做性質與程度的區分，言語侮辱畢竟有別私有財產剝奪，私有財產剝奪又有別生理損害。而且，在未區分「暴力」之性質、程度的狀況下，做爲分析概念的「暴力」將很難區分於衝突中之行動者爲建立自身行動正當性而爲對手貼上的「暴力」標籤，辨識出後者在實作中的修辭、策略成分。

一路往下，倘若追求承認與尊嚴是鬥爭的最終目的，則至少在理論上，透過達成承認、回復尊嚴的種種手段，暴力都有在當事人之間被和解的可能。唯獨，當暴力造成的是生命的終結——死亡——時不然。

更精確地講：非自願死亡。

於是，我們終於來到關於暴力的倫理（學）核心。言語侮辱可以原諒、財產剝奪可以原諒、生理損害可以原諒，唯獨非自願死亡的當事人無法在暴力發生後表達意見，決定是否原諒。帶著這樣的認識，回到名爲「革命」的課題，問題變成：有任何在倫理上正當的非自願死亡嗎？如果有，如何（確保）正當？如果無，如何（確保）不發生？倒轉霍布斯：在原先不存在暴力的社會裡，暴力只需爲一人發現便會是其它所有人的災難。對「自然狀態」的假想相反，指向的結論卻是一致：某種「公意」控制下的暴力竟是保障非暴力的必要之惡？但假若暴力在倫理上不正當，我們又如何能忍受非自願死亡的威脅時時刻刻以你我之名潛浮身邊？——不論有否文明的面孔。繞了一圈，最終，我發現自己回到整個西方政治哲學最原初的老問題：自由。

所以，做爲一篇研究計畫，這份東西預期自己會帶來什麼成果、獲得什麼創見、提出什麼解答呢？不知道，我只是想要／需要把問題好好問一遍罷了。

參考文獻

卡維波

- 2006 〈肢體暴力的排她——自主公民如何看待暴力？〉，收錄於《自主公民進場：對百萬人民倒扁運動的觀察與展望》（馮建三 編），pp.64-67。台北市：《台灣社會研究季刊》雜誌社。

李丁讚

- 2006 〈民主·社運·革命〉，《中國時報》，2006年9月4日。

青年樂生聯盟

- 2007a 〈0528 包圍捷運局行動會後新聞稿〉，快樂·樂生——青年樂生聯盟行動網頁：<http://www.wretch.cc/blog/happylosheng/7693543>（讀取日期：2009年1月27日）。
- 2007b 〈為什麼我們要丟蛋？——青年樂生聯盟回應 0528 捷運局行動〉，快樂·樂生——青年樂生聯盟行動網頁：<http://www.wretch.cc/blog/happylosheng/7721560>（讀取日期：2009年1月27日）。

張馨文

- 2007 《當「我們」同在一起：參與樂生反迫遷抗爭歷程的實踐與反思》，陽明大學公共衛生研究所碩士論文。

甯應斌

- 2005 〈現代死亡的政治〉，《文化研究》1：1-45。

趙剛

- 2000 〈社會學要如何才能和激進民主掛勾？——重訪米爾士的「社會學想像」〉，《台灣社會研究季刊》39：191~237。
- 2006 〈暴力、革命與社運〉，收錄於《自主公民進場：對百萬人民倒扁運動的觀察與展望》（馮建三 編），pp.79-82。台北市：《台灣社會研究季刊》雜誌社。

蕭新煌

- 1989 〈台灣新興社會運動的分析架構〉，收錄於《臺灣新興社會運動》（徐正光、宋文里 編），pp.21-46。台北市：巨流。

Bauman, Z.

- 2002 《現代性與大屠殺》（楊渝東、史建華 譯）。南京：譯林。

Berlin, I.

2003 《自由論》(胡傳勝 譯)。南京：譯林。

Chen, J. & Lee, C.

1984 “The Journalistic Paradigm on Civil Protest: A case study of Hong Kong”, in *The News Media in National and International Conflict*(edited by Arno, A. & Dissanayake, W.), pp. 183-202. Boulder, CO: Westview.

Elias, N.

1998 《文明的進程：文明的社會起源和心理起源的研究 第一卷：西方國家世俗上層行爲的變化》(王佩莉 譯)。北京：三聯。

1999 《文明的進程：文明的社會起源和心理起源的研究 第二卷：社會變遷、文明論綱》(袁志英 譯)。北京：三聯。

Foucault, M.

2001 《臨床醫學的誕生》(劉北成 譯)。南京：譯林。

2005 《古典時代瘋狂史》(林志明 譯)。北京：三聯。

Giddens, A.

1991 *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.

2005 《民族國家與暴力》(胡宗澤、趙力濤 譯)。台北縣：左岸。

Fraser, N.

2009 《正義的中斷——對「後社會主義」狀況的批判性反思》(于青海 譯)。上海：上海人民出版社。

Honneth, A.

2005 《爲承認而鬥爭》(胡繼華 譯)。上海：上海人民出版社。

McLeod, D. & Hertog, J.

1999 “Social Control, Social Change and the Mass Media’s Role in Regulation of Protest Groups”, in *Mass Media, Social Control, and Social Change : a Macrosocial Perspective*(edited by Demers, D. & Viswanath, K.). Ames, Iowa : Iowa State University Press.

Taylor, C.

2005 〈承認的政治〉,《文化與公共性》(汪暉、陳燕谷 編), pp.290-337。北京：三聯。