

國立臺灣大學社會科學院政治學系



碩士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences

National Taiwan University

Master Thesis

重新面對過去的傷害—情緒、憤怒與正義

Confronting Past Wounds Again:

Emotions, Anger and Justice

任昱甄

Yu-Jen Ren

指導教授：陳嘉銘 博士

Advisor: Chia-Ming Chen, Ph.D.

中華民國 108 年 8 月

August, 2019

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

重新面對過去的傷害—情緒、憤怒與正義

Confronting Past Wounds Again: Emotions, Anger and Justice

本論文係 任昱甄君（學號：R05322017）在國立臺灣大學政治學系完成之碩士學位論文，於民國 108 年 7 月 29 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

陳嘉銘

（簽名）

（指導教授）

吳淑人

陳嘉仲

謝辭

在論文寫作的過程中，我經常感到似乎永遠不會消失的焦慮與恐懼。就像天未亮前，走在一條沒有路燈的小路。前路漫漫，卻不知終將通往何方。當這樣一段漫長的旅程開始的時候，如何一個人持續地走下去，這樣的問題總是盤旋在心中，始終困擾著我。在這路途上，總是不斷地偏離道路，走回頭路，甚至癱倒在半途。而這條路又如此漫長，不時產生的孤獨感有時又如此難受，想像著終點的美好，就能走下去嗎？試圖欣賞沿途的風景，就能有了前進的動力嗎？

直到現在我還是沒有一個肯定的答案。

但我知道的是，能夠走到這裡，有太多人要感謝了。那些最終沒有拋下我的人們，不論是默默地注視，還是主動的關心，都在每一次覺得可以放棄了的瞬間，又讓我重新產生了前進的動力。

感謝我的指導老師陳嘉銘老師，老師耐心又親切的陪伴我走過這段論文寫作的道路。一路上不僅給予許多專業的意見，老師對學術的熱情，對於許多議題的觀點與回應，對於事情的處理方式等等，都給予我相當多的刺激與收穫。在這段期間與老師相處與互動過程中，真的是人生一段非常值得、快樂與緊張並存的經驗。也感謝老師在這過程當中，包容我不成熟的一切想法與行為。也非常感謝口委吳叡人老師與陳禹仲老師，他們在我這段鄰近終點的旅途，給予了相當多的協助與鼓勵。

感謝我的家人，每個人都是對我來說無可取代的重要，也讓我有一個隨時可以尋求安慰與溫暖的地方。不過在論文寫作的路途上，尤其感謝我的妹妹，在我思緒打結的時候聽我絮絮叨叨了兩三個小時；在我丟出各種古怪的問題時，絞盡腦汁盡可能的回答我。非常感謝她所做的這一切，是我論文最終能完成不可或缺的重要幫手。

感謝我的朋友。現在遠在異鄉打拚的奧莉薇，幾次的相聚總是令我放鬆與快樂，最後幾週收到生存確認的訊息，更是讓我覺得好笑又感激。感謝庭瑋，一起當助理的日子，交流了許多學術與非學術的奇怪想法，儘管笑話仍然不有趣，但還是感謝你。感謝外星人、詳穎、學姊們，在那些特殊日子的聚會，讓我能以快樂又舒服的方式參與其中，成為記憶中特別美好的一部份。感謝鈺棋、菜菜、昭蓉、容立和玄臻，那些一起吃飯聊天的日子，都是這漫長旅途中，想起來特別開心的時刻。感謝皓中，不論是剛當西哲概助教的時候，還是後來論文寫作相關格式與程序上，都好心的回答我許多雞毛蒜皮的問題。

感謝我喜愛的那些美好的人們，他們的存在本身就給予我許多快樂與力量。

感謝的話永遠都說不完，在這個世界的每一刻總是受到許多人的幫助，謝謝你們。這段旅程結束了，但新的旅途很快就要開始了。我會帶著這些感謝的心情，去做些什麼讓這個世界更好的事情。



論文題目：重新面對過去的傷害—情緒、憤怒與正義

論文頁數：81

所組別：政治學系（所）政治理論組（學號：R05322017）

研究生：任昱甄 指導教授：陳嘉銘 博士

關鍵字：情緒、憤怒、同情、正義感、轉型正義

論文提要內容：

民主轉型期間，在轉型正義工作的推動上，寬恕與和解常是被推崇的行為與目標，而憤怒情緒與拒絕原諒則常被視為對個人與社群有害，不利於個人與社群繼續向未來前進。本文欲探究的便是在民主轉型期間，對於舊政權不義統治行為的憤怒情緒，能否以及如何的道德與政治上發揮正面的作用。首先藉由分析 Martha C. Nussbaum 與 Thomas Brudholm 情緒理論與憤怒情緒的研究，釐清憤怒情緒的本質，並討論憤怒情緒中，關於不正義對待判斷的憤怒情緒，在道德與政治上可能發揮的正面作用。再來透過對 Améry 著作的討論，指出他這種關於不正義對待的憤恨情緒，如何實際的在道德與政治上發揮正面作用。接著基於 Robert C. Solomon 的情緒作為判斷的認知理論，以及他對憤怒與同情情緒和正義的討論，從一般性的情緒觀點來理解後衝突社會中，關於不正義對待判斷的憤怒情緒所具有的重要價值。再透過憤怒與同情情緒和正義的討論，來緩和憤怒情緒所帶有的危險、不理性的部分，並進一步彰顯憤怒情緒對個人與社群，在道德與政治上發揮的正面作用。最後，透過對白色恐怖受難者陳英泰生命經驗的討論，來看到在臺灣的轉型正義工作的推動中，憤怒情緒與同情情緒如何可能的發揮影響。本論文最終指出，在後衝突社會中，憤怒情緒有助於形塑個人的正義感，並給予個人對抗不正義的力量。對於社群而言，也有助於形成一個更具包容性、富有正義感與情感聯繫強的民主社群。

ABSTRACT



CONFRONTING PAST WOUNDS AGAIN: EMOTIONS, ANGER AND JUSTICE

by

YU-JEN REN

August 2019

ADVISOR: CHIA-MING CHEN, Ph.D.

DEPARTMENT: POLITICAL SCIENCE

MAJOR: POLITICAL THOUGHT

DEGREE: MASTER OF ARTS

KEY WORD: Emotion, Anger, Sympathy, Sense of Justice, Transitional Justice

During democratic transitions, when it comes to redressing legacies of massive human rights abuse, forgiveness and reconciliation usually seem superior to anger and refusal to forgive. Therefore, this article questions: Is anger always harmful to a person and a community? Does it possess moral and political significance and values for a person and a community in transitional justice? To answer above questions, firstly, this paper discusses both Nussbaum's and Brudholm's theoretical arguments about anger. Clarify the nature of anger and provide an assessment of anger as moral values. Secondly, the paper illustrates Améry's resentment to show how anger with regard to the judgement of injustice provides moral and political values in reality. Third, based on Solomon's judgement theory and discussions on sympathy and vengeance, the paper explores moral and political values of anger regarding the judgement of injustice in a post-conflict society. Finally, the paper introduces the case of Taiwan to the scholarship. In conclusion, the article points out that anger helps shape the sense of justice of the individual and gives the individual the power to fight against injustice. For the community, it also helps to form a more inclusive, democratic and emotionally connected democratic community.

目 錄



口試委員審定書.....	I
謝辭.....	II
中文摘要.....	III
英文摘要.....	IV
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與問題意識.....	1
第二節 文獻檢閱.....	5
第三節 欲證成的觀點.....	20
第四節 討論文本的選擇.....	25
第五節 章節安排.....	25
第二章 再探憤怒情緒.....	27
第一節 憤怒情緒的本質.....	27
第二節 Améry 的憤恨情緒.....	41
第三節 不正義判斷之憤怒情緒的相關問題.....	47
第三章 後衝突社會受害者的憤怒情緒.....	50
第一節 Solomon 的情緒認知理論.....	51
第二節 報復心與正義.....	58
第三節 憤怒情緒與同情情緒.....	64
第四章 臺灣民主轉型中的情緒經驗—以陳英泰為例.....	67
第一節 研究文本的選擇：困難與觀察.....	67
第二節 陳英泰先生的生命經驗.....	68
第五章 結論與反思.....	77
參考文獻	78

第一章 緒論

第一節 研究動機與問題意識




壹、研究動機

我的信念是，大聲宣布納粹受害者和解的準備，只能是對生活的瘋狂和漠不關心，或者是被壓抑的真正復仇需求的自虐轉變。誰讓自己的個體性在社會中消解，將自己只理解為社會事物的功能。他就是情感麻木和冷漠的人，並且實際上就是在原諒一切 (Améry, 2009:71)。

這是身為納粹大屠殺倖存者的 Améry，對當時德國社會的控訴。這種拒絕原諒與和解的態度宣示，以及在此之中對於復仇需求的不被滿足。是否僅是一種個人被過去陰影所圍，無法走出的情緒性表達，還是具有更深刻的意涵？歷經大規模國家暴行，剛轉型為民主體制的社會，人民對於正義的要求是無可避免的，也是新興的民主社群重要的基石。「民主化之後人民普遍期待『正義』終於可以到來，受害者獲得補償和撫慰，加害者受到應得的懲罰。一般人民對『正義』的重視，其實也是民主社會生存的重要基礎。這種要求如果沒有得到滿足，人民對政治、對民主都會產生嘲諷和疏離。這對民主社會並沒有好處」(吳乃德，2006)。這種處理人民對於正義的要求，便是轉型正義的工作。

依照台灣民間真相與和解促進會對於轉型正義的定義為：「轉型正義是一個社會在民主轉型之後，對過去威權獨裁體制的政治壓迫、以及因壓迫而導致的社會（政治的、族群的、或種族的）分裂，所做的善後工作¹。」善後工作依照促進轉型正義條例第四條至第七條規定，則包含「規劃、推動開放政治檔案；清除威權象徵、保存不義遺址；平復司法不法、還原歷史真相，並促進社會和解；不當黨

¹ 台灣真相與和解促進會〈<https://taiwantrc.org/transitional-justice/>〉




產之處理及運用及其他轉型正義事項。」等。然而這些看似清晰理性的定義與法律條文，在現實中運作卻遭遇了諸多的阻礙。細究臺灣轉型正義相關工作的發展歷程，總是緩慢的、不足的與充滿爭端的。緩慢的在於臺灣在 1996 年首次總統直選，2000 年便實現首次的政黨輪替，然而我們遲至 2018 年 5 月，才正式掛牌成立「促進轉型正義委員會」，作為專職負責轉型正義工作的政府單位。不足的是臺灣民主化這二十多年來，轉型正義工作著重在對於政治受害者的賠償。欠缺對舊政權不義統治真相的調查，以及如何處置過去加害者的討論。「政治檔案條例」遲至 2019 年 7 月才三讀通過，過去被政府以國家機密為名，阻擋對威權統治真相的調查才正起步。而我們至今仍不清楚過去在威權統治時期，下令或實施刑求的司法人員是誰，更無法去討論對於這些加害者的處置了。

充滿爭端的則是指臺灣在轉型正義工作推動的過程中，總是容易陷入政黨對立與社會衝突的泥淖中。例如 2018 年 9 月，前促轉會副主委張天欽，在會議中發言欲以人事清查制度，針對當時的新北市市長候選人侯友宜。相關發言流出後，正值選舉前的關鍵時刻，促轉會被質疑是否如同「東廠」一般，淪為上位者政治鬥爭的工具。同年 12 月，立法院司法及法制委員會在審查轉型正義委員會預算的過程中，國民黨委員質疑楊翠代理促轉會主委的合法性，透過粗暴的行動加以杯葛，直至 2019 年 1 月才完成預算的審查。或是例如在關於威權象徵處理的問題上，如國幣的去蔣化，以及中正紀念堂的轉型，也引起了相當分歧的討論與意見。不同於促轉會的意見，執政的民進黨認為國幣的去蔣化，沒有急迫性，應以「拚經濟」優先。而在中正紀念堂轉型的問題上，文化部長鄭麗君也表示：「中正紀念堂案在民主社會當下確實有社會分歧，也成為社會衝突焦點²。」

我們重新回想起一開始 Améry 的控訴，似乎暗藏了對過去傷害，以及對當下社會的情緒反應。以此重新回顧臺灣的轉型正義工作，在過程中所遭遇的種種分

² 2019 年 1 月，藝人鄭惠中曾以鄭麗君部長推動廢除中正紀念堂為理由，在鄭麗君部長出席關懷演藝人員春節餐會之際，出手打了鄭麗君部長。



歧的態度與意見，似乎也可以觀察到這些不同態度與意見的背後，有著對於舊政權的統治作為，不同的情緒反應：恐懼、悲傷、痛苦、憤怒、義憤、愛戴、懷舊或者是毫無所感的冷漠。支持轉型正義措施的公民，表露出的情緒常是對過去的恐懼、悲傷、痛苦與憤怒等。例如長期擔任景美人權園區導覽志工的政治受難者陳欽生，回憶起過去還是會感到傷痛：「我心裡還是很痛的，但我不得不鼓起勇氣跟大家說故事。」陳欽生也說：「很多政治受難者都還有陰影，不願意出來講話，有些人因為害怕，有些人是家屬不願意讓他們出面，也有人身體已不堪負荷³。」

2018 臺灣國際人權影展總籌馮賢賢，在接受專訪時則是義憤的提到：

我覺得臺灣是類似的狀況。基於我們奇特的國家處境，連國家認同、定位在國內都要爭論不休的情況下，沒有對於威權統治、白色恐怖的共識，即便掌權者都恐懼於得罪加害者集團，難以全面除垢。加害者無須面對過去的罪刑，導致成為一個只有受害者、沒有加害者的轉型正義（陳韋臻，2018⁴）。

對促轉會或是轉型正義中的懲罰措施，抱持著質疑的人民，則常常表露出對於過去政權的懷念、部分或幾乎全盤肯定的情緒。例如強調過去的國民黨政府，在臺灣發展史上種種貢獻，如土地改革、九年教育、經濟發展等（聯合新聞網，2018）⁵。也有部份人民對於舊政權的作為幾乎無感，不論是正面或負面的評價，都認為已是過去的歷史。這種對舊政權不帶情緒抱持冷漠態度的人民，可能會擔心轉型正義措施，破壞他習慣的現狀，或是擔心轉型正義措施，淪為政治鬥爭的工具，對轉型正義的工作也就難有太強的信任與支持（Grodsky, 2007: 130）。

這些在轉型正義工作推動的過程中，所展露的各種各樣的情緒，我好奇的是

³ 王怡蓁（2018）。【政治犯看促轉會風暴】 陳欽生：我要真相，不要政黨惡鬥。上報。2019年3月6日取自 https://www.upmedia.mg/news_info.php?SerialNo=48504。

⁴ 陳韋臻（2018）。後寧靜革命時代，從銀幕上尋找待解的歷史創傷 專訪 2018 臺灣國際人權影展總籌馮賢賢。2019年3月6日取自 http://www.funscreen.com.tw/headline.asp?H_No=697。

⁵ 聯合新聞網（2018）。轉型正義成傷害台灣民主的藉口？江宜樺：擔憂的事發生了。遠見電子報。2019年3月6日取自 <https://www.gvm.com.tw/article.html?id=45920>。



除了表面上看到的，不同情緒與態度之間的衝突，所導致的對於轉型正義工作的阻礙。情緒本身可以在民主轉型期間，有可能發揮甚麼正面或負面的作用，還是僅是作為一種擾亂政治、法律工作進行的存在呢？

貳、問題意識

懷著前述的研究動機，如果情緒在民主轉型的過程中，確實不僅僅是作為一種擾亂轉型正義工作的存在。那是否有哪一種情緒是特別值得關注的，以及它又能在民主轉型的過程中，發揮什麼樣的作用。我檢閱了情緒與轉型正義相關的文獻。其中，Joan Barceló (2017) 透過經驗研究的方式，探究民主轉型期間，公民對於舊政權的情緒，是否會影響他們對轉型正義相關的工作中，懲罰機制的支持態度。Jon Elster (2009) 則是分析了應報情緒 (retributive emotion) 與懲罰機制的關聯。不同類型的應報情緒，會傾向支持不同的懲罰機制。在 Barceló 研究中，結果顯示恐懼與憤怒情緒，會顯著的影響個人對轉型正義工作中，懲罰機制的支持。而在 Elster 的研究中，這些可被納入廣義的憤怒情緒的應報情緒，也展現了這類情緒的擁有者，與支持轉型正義工作的懲罰機制之間的關聯。在這兩位學者的研究基礎上，我認為憤怒情緒是民主轉型期間值得關注的情緒，因此將憤怒情緒作為我論文主要的討論與研究對象。

那接下來的問題便是，儘管我們看到了對舊政權統治行為的憤怒情緒，在轉型正義工作的推動中，的確有一定的影響力，但這樣的影響是好的嗎？從個人的角度以及政治社群的角度來看，憤怒情緒能發揮好的作用嗎？還是一種會對個人與社群造成危險的情緒？因此本篇論文的問題意識便是：憤怒情緒在民主轉型期間，它可以發揮正面的作用嗎？如果可以的話，它又如何發揮正面的作用？

第二節 文獻檢閱



本篇論文想回應的主要問題是：憤怒情緒在民主轉型的過程中，能否以及如何發揮正面的作用？這個問題是奠基於 Barceló 與 Elster 兩位學者的研究，首先要先探究情緒以及何種情緒，能在轉型正義的工作中，發揮一定程度的影響，而不僅僅是扮演一種擾亂的角色。文獻檢閱的結果，我最終選擇憤怒情緒，作為進一步深究情緒在轉型期間，能發揮什麼樣作用的研究對象。而 Nussbaum 與 Brudholm 兩位學者，分別都有關注到情緒，尤其是與憤怒情緒相關的情緒，在民主轉型過程中，可能發揮的正面或負面的作用。然而兩位學者對憤怒情緒能夠發揮的作用，是抱有相異的觀點。Nussbaum 主張一種不憤怒或是憤怒情緒的「轉化」，才是個人與國家轉型正義工作應努力的目標。而 Brudholm 則是批評了南非真相與和解委員會，對於寬恕與和解行為的過度推崇。他認為受害者拒絕原諒，不願放下憤怒相關的情緒，也是一種具有道德重要性的道德抗議行為。兩位學者對憤怒情緒的不同態度，我認為值得在後續的章節進行更細緻的討論。

壹、民主轉型期間的情緒

一、轉型正義措施偏好的情感基礎

在國家民主化以後，轉型正義工作要處理過去舊政權壓迫與傷害的問題，以避免新政權無法滿足社會對正義的要求，而使統治的正當性受到減損。過去學界在轉型正義領域的研究，很多都是在嘗試瞭解歷史正義的機制，對於宏觀和微觀政治的效果，但卻較少關注對於轉型正義措施需求的決定因素(Barceló, 2017:1-2)。要回答「為何公民會對過去的政權，會有選擇懲罰或原諒不同態度？」這個問題，Barceló 認為過去的研究，儘管有發現一些情緒參與的作用，但沒有進一步對情緒正式、經驗性的研究。因此決定以西班牙的轉型正義經驗為案例，釐清不同的情緒，如何影響個人，對轉型正義措施產生不同的偏好。

Barceló 認為過去的舊政權，在民主化後成為一個充滿情緒的社會政治目標。人民對舊政權過去行為的評估結果，會轉成一種對於舊政權的情緒標籤。這種情緒標籤會長期的存在，並持續的影響著個人。當國家開始規劃、討論轉型正義的措施時，這是一個對於人民的新刺激。這個新刺激會重新喚起人民對於舊政權的情緒，而這些情緒會進一步影響，人民對於轉型正義措施的偏好與支持態度。民主國家要回應人民對於政策的意見，而去修正原先的轉型正義措施，人民會進一步再對新的轉型正義措施給予回應。在這樣基於情緒的人民態度，以及國家對人民回應中的互動間，逐漸形成最終轉型正義措施的面貌。

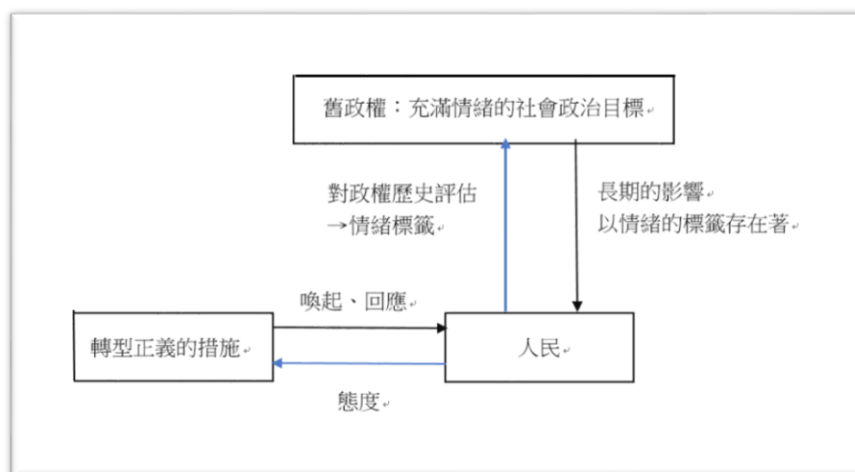


圖 1 人民對轉型正義措施態度的情感基礎模式圖（自繪）

參考資料來源：Barceló, J. (2017). The Emotional Underpinnings of Attitudes toward Transitional Justice. *Political Studies*, 66(2), 480-502.

Barceló 為了測試這些關係，採用西班牙的數據作為統計分析的資料。該數據是 2008 年西班牙社會調查中心（CIS, Centro de Investigaciones Sociologicas）在西班牙 2007 年「歷史記憶法」通過後的幾個月，對於 2936 位成年人口的面對面的訪談結果。訪談對象為曾經歷佛朗哥主義政權（Francoist regime）的受害者，和受害者的家人與親近的人，對於佛朗哥主義時期（1939-1975）的態度，以及對於不同轉型正義措施的偏好。



在編碼統計分析後，結果如表 1 所示，可以得到兩個結論：第一點為過去文獻討論到的個人、社會化、背景因素，的確是對轉型正義措施偏好，重要的決定因素。但分析結果也顯示，即使在控制了干擾因子後，情緒對於個人態度的形成，依然發揮了核心的作用。第二點則是，在這些悲傷、憤怒、恐懼、懷舊、愛國主義、驕傲、冷漠等情緒中，憤怒與恐懼情緒的影響尤為顯著，且會使人偏好更強的轉型正義措施。

表 1 離散情緒、個體、社會化和背景因素對渴望轉型正義的迴歸效果

Dependent variable: desire for transitional justice						
	(1)	(2)	(3)	(4)	(5)	(6)
Discrete emotions						
Anger		0.61*** (0.05)	0.41*** (0.05)	0.37*** (0.05)	0.38*** (0.05)	0.34*** (0.05)
Fear		0.44*** (0.06)	0.41*** (0.06)	0.39*** (0.06)	0.41*** (0.06)	0.37*** (0.06)
Sadness		0.17*** (0.05)	0.16*** (0.05)	0.18*** (0.05)	0.19*** (0.05)	0.17*** (0.05)
Indifference		-0.51*** (0.08)	-0.37*** (0.08)	-0.37*** (0.08)	-0.34*** (0.08)	-0.32*** (0.08)
Nostalgia		-0.59*** (0.13)	-0.30** (0.13)	-0.30** (0.13)	-0.26** (0.13)	-0.25* (0.13)
Patriotism		-0.62*** (0.12)	-0.27** (0.12)	-0.26** (0.12)	-0.30** (0.12)	-0.29** (0.12)
Pride		-0.54*** (0.13)	-0.25* (0.13)	-0.26** (0.13)	-0.22* (0.14)	-0.23* (0.13)
Individual factors						
Gender	0.06 (0.05)		0.01 (0.05)	0.01 (0.05)	0.003 (0.05)	0.003 (0.05)
Age [0-1]	-0.56*** (0.11)		-0.40*** (0.11)	-0.47*** (0.11)	-0.49*** (0.12)	-0.54*** (0.11)
Education [0-1]	-0.33*** (0.09)		-0.33*** (0.09)	-0.33*** (0.09)	-0.33*** (0.09)	-0.36*** (0.09)
Municipality size [0-1]	0.09 (0.08)		0.01 (0.08)	0.02 (0.08)	0.03 (0.08)	0.07 (0.08)
Religiosity [0-1]	-0.48*** (0.08)		-0.43*** (0.08)	-0.42*** (0.08)	-0.41*** (0.09)	-0.37*** (0.08)
Ideology [0-1]	-1.94*** (0.15)		-1.68*** (0.14)	-1.65*** (0.14)	-1.57*** (0.16)	-1.51*** (0.16)
Ideology DK	0.01 (0.09)		0.09 (0.09)	0.12 (0.09)	0.12 (0.09)	0.06 (0.09)
Interested in politics [0-1]	0.12 (0.09)		0.10 (0.09)	0.07 (0.08)	0.08 (0.09)	0.10 (0.09)
Knowledge scale [0-1]	0.11 (0.07)		0.06 (0.07)	0.03 (0.07)	0.04 (0.07)	0.08 (0.07)
Socialization factors						
<i>Victimization</i>						
Arrested	0.10 (0.09)			0.14 (0.09)	0.09 (0.09)	0.08 (0.09)
Imprisoned	0.14 (0.09)			0.10 (0.09)	0.12 (0.09)	0.12 (0.09)
Sacked	-0.05 (0.12)			-0.02 (0.12)	-0.02 (0.12)	-0.01 (0.12)
Fined	0.30** (0.12)			0.29** (0.12)	0.29** (0.12)	0.27** (0.12)
Exiled	-0.05 (0.11)			-0.08 (0.11)	-0.09 (0.11)	-0.08 (0.11)
Executed	0.28*** (0.10)			0.33*** (0.10)	0.30*** (0.10)	0.25** (0.10)
Contextual factors						
<i>Politicization</i>						
Talked about politics [0-1]	0.13 (0.09)				0.09 (0.09)	0.09 (0.09)
Family ideology [0-1]	-0.25* (0.13)				-0.18 (0.13)	-0.14 (0.13)
<i>Regional factors</i>						
Catalonia	0.44*** (0.07)					0.38*** (0.07)
Basque Country	0.70*** (0.11)					0.58*** (0.10)
Galicia	0.43*** (0.09)					0.41*** (0.10)
Andalucia	0.39*** (0.06)					0.31*** (0.06)
Constant	3.62*** (0.10)	2.47*** (0.05)	3.53*** (0.11)	3.51*** (0.11)	3.51*** (0.12)	3.31*** (0.12)
Observations	2428	2630	2378	2378	2275	2275
R ²	0.25	0.17	0.26	0.28	0.28	0.30
Adjusted R ²	0.24	0.17	0.26	0.27	0.27	0.29
Residual std. error	1.11	1.14	1.09	1.08	1.07	1.06

The symbol [0-1] indicates that variables are rescaled from 0 to 1.
*p<0.1; **p<0.05; ***p<0.01.

參考資料來源：Barceló, J. (2018). The Emotional Underpinnings of Attitudes toward Transitional Justice. *Political Studies*, 66(2), 480-502.

Barceló 的研究，為情緒在個人對轉型正義措施的偏好，可能有一定程度的影響力的主張，提供了經驗上的部分證據。而這種偏好在民主國家中，的確是有可能實際的影響到國家的轉型正義措施。但要注意的是，情緒也常常是其他事件或情境的結果。因此我們無法確定是對於舊政權的統治行為的情緒反應，影響了個人對轉型正義措施的偏好，還是情緒與偏好，都是個人對於舊政權統治行為的回

應。此外，即使情緒作為一種形塑個人偏好的重要因子，Barceló 的研究結果沒有辦法說明，為什麼對舊政權的恐懼與憤怒情緒，會與個人傾向支持更強的轉型正義措施有顯著的關聯？憤怒與恐懼情緒到底在其中是如何發揮作用的？Elster (2004) 關於轉型正義懲罰機制與應報情緒的討論，提供了對於回答憤怒相關情緒，在個人對轉型正義措施偏好中，發揮作用的可能原因，與這類情緒的行動傾向有關。

二、應報情緒與懲罰措施

Elster (2003) 認為情緒的重要性在於，它除了是個人對於外來刺激的內在反應，情緒還能夠進一步去形塑外在的行為。這使他進一步去探究轉型正義的懲罰措施，會由哪些情緒所支持。他認為特定的信念會引發特定的情緒，而這些特定情緒的行動傾向，便會去對應並支持特定的轉型正義的懲罰形式 (2003:30)。從 Elster 後來對於應報情緒的討論來看，其中憤怒與笛卡爾式的義憤的信念，指的是與不當傷害相關的判斷。

Elster 區隔了五種能夠對應、傾向支持轉型正義懲罰措施的應報情緒 (retributive emotions)。這五種情緒分別為憤怒(anger)、笛卡爾式的義憤(Cartesian indignation)、憎恨(hatred)、輕視(contempt)與亞里斯多德式的義憤(Aristotelian indignation)，並論述與這類應報情緒相應的信念與行動傾向。憤怒意味著當 A 對 B 感到憤怒，是因為 A 認為 B 沒有充分理由傷害了 A，憤怒情緒的行動傾向是使 B 受苦。笛卡爾式的義憤當為 A 對 B 感到笛卡爾式的義憤，是因為 A 認為 B 沒有充分理由傷害了 C，情緒的行動傾向是使 B 受苦，但這種情緒的強度會低於憤怒情緒。憎恨意味著當 A 對 B 感到憎恨，是因為 A 認為 B 具有邪惡的特質，情緒的行動傾向是使 B 不復存在，或是變得無害。輕視為當 A 對 B 感到輕視，是因為 A 認為 B 具有懦弱、較低下的特質，情緒的行動傾向是排斥或迴避。最後，亞里斯多德式的義憤是當 A 對 B 感到亞里斯多德式的義憤，因為 A 認為 B 享有不應得的



財富，情緒的行動傾向是沒收那個財富 (Elster, 2003:30)。

我們會對執行酷刑者、檯面上的下達命令者感到憎恨，對於加入納粹或共產黨的投機分子感到輕視，對於無法公開反對南非種族隔離制度的律師感到憤怒，對於二戰德國佔領國家中，因納粹而經濟受益的人，感到亞里斯多德式的義憤。這五種對於過去不義事件的應報情緒，在轉型期間便會傾向支持不同的轉型正義懲罰措施 (Elster, 2003:31)。如笛卡爾式的義憤相較於憤怒情緒，會支持較少或較弱的懲罰機制。這兩種情緒主要的差別在於，被不當對待的個人，是自己本身或是親近關愛的人，還是普通的第三人。若是被不當傷害的個人，是自己或者親近關愛的人，那指向犯錯者的便是憤怒情緒，而會有更強的對於懲罰機制的要求。憎恨情緒的部分，二戰後的德國與法國在實施轉型正義措施的過程中，死刑的判決大多數落在憎恨情緒指向的實施酷刑者與檯面上發布殘酷命令者。這種判決的動機可能是，抱持憎恨情緒的人，認為實施酷刑者，與下達殘忍命令的人，本質上是邪惡的。他們的存在不僅無益於社會，還會產生負面的作用。

與輕視情緒相應的為褫奪公權的懲罰機制。值得注意的是，輕視情緒指向的人們，儘管他們是藉由表現某種行為，而進入並擁有某種身分，例如納粹德國時期的祕密警察。但他們被懲罰常常是因為過去的身分，而非他們具體做的事情。亞里斯多德式的義憤情緒，則是對應於沒收與賠償的轉型正義措施。這類情緒指向的不是犯錯者的不當收益，因為若是指向的是犯錯者，那會更主要是憤怒或笛卡爾式的義憤情緒。亞里斯多德式的義憤情緒，指向的是因犯錯者行為而受益的人，例如那些因德國對猶太人的屠殺，而從受害者休眠帳戶受益的銀行家 (Elster, 2003:32-33)。

從 Elster 對五種應報情緒的行動傾向，和其對應傾向支持的轉型正義懲罰措施的討論，我認為他指出了憤怒與笛卡爾式的義憤，都含有對於不當傷害的判斷，因為它們都牽涉到對於「沒有充分理由傷害」的判斷。這表示個人察覺到了事件的發生，將其判斷為不適當的，並依不當傷害事件發生的對象，與個人關係的疏




遠，而有憤怒或義憤的情緒反應。那接下來的問題在於，憤怒與義憤這種牽涉到不當傷害的情緒，對不當事件發生的察覺並予以回應，是否有助於培養個人的正義感？

從 Barceló 和 Elster 的研究，不論是經驗性的或是歷史研究的方式，都可以看到在民主轉型期間，情緒有一定程度的重要性，而不僅是一種擾亂的存在。他們的研究也共同指出，與憤怒相關的情緒與轉型正義懲罰措施的偏好或支持有關。而 Elster 的研究我認為則暗示了這種關聯，可能與個人的正義感有關。因為這類情緒牽涉到了個人對於不當傷害察覺與判斷，甚至可能有進一步的行動。但是關於不當傷害的判斷，是否就是憤怒情緒啟動的關鍵？以及這類憤怒相關的情緒，在民主轉型的過程中，除了作為一種個人態度或偏好的組成或基礎，它的存在本身能發揮好的作用嗎？

貳、憤怒情緒的作用

關於憤怒情緒作用的討論，我認為有三個關注的部分。首先是憤怒情緒本身是否在道德上能產生好的作用，而不僅止於工具性的好處。在這裡要先釐清道德的涵義。傳統亞里斯多德式的觀點，認為與我們個人幸福相關的事情叫做道德。首先重要的問題是「我」應該要怎麼生活，這當中便會牽涉到他人應該和我怎麼生活，因此他人與我的關係是其次的問題。如果放在民主轉型期間的情境下，只要能解決受難者的個人幸福問題，那便是能在道德上發揮好的作用。然而，還有康德主義式的道德觀點。道德一開始便是與他人相關的東西，是普遍的、依據理性原則推演出來的。我和他人如何建立一個普遍的觀點，來解決我們之間的衝突。歷經大規模國家暴力，正處於民主轉型的國家，社會中也往往充滿著衝突與對立，如果憤怒情緒有助於在這些對立中，建立一個普遍的觀點，便是有助於發揮道德價值的。不過，在此篇論文中討論的道德，為不同於上述兩種的第三種道德觀點。它關注的是個人存在的根本與這個世界的聯繫。它看起來首先是極度自我的，但



同時卻又在極度自我中，顯現跟這個世界不可分割的關係。換句話說，它關注的是我一個人要怎麼在這個世界、這個社群中活著，當中也強調了一種自主抉擇（agency）的概念。在民主轉型的情境下便是，憤怒情緒如果有助於個人，尤其是經歷過國家暴力的受害者，在這個世界生存下來，並與這個新興的、轉型中的民主社群建立聯繫，便是具有道德重要性，能夠在道德上發揮好的作用。強調要找到憤怒情緒道德重要性的原因在於，若僅限於工具性的好處，那憤怒情緒所能發揮的正面作用，似乎也可以被其他東西所取代。

關於憤怒情緒作用的討論，其次是我們很容易可以觀察到憤怒情緒危險、晦暗的部分，那是否要因此部分，拒絕或削弱憤怒情緒的道德重要性。最後，憤怒情緒是一個相對廣泛與模糊的概念，什麼樣的憤怒情緒可能是具有道德重要性的，以及對舊政權的憤怒情緒，是否屬於這樣的憤怒情緒。透過對這三個部分的討論，我們才能回答在民主轉型期間，憤怒情緒是否可以在道德上，發揮正面作用的問題。

一、Nussbaum 與具報復心的憤怒情緒

Nussbaum 認為一般普遍認知的憤怒情緒，是蘊含對於復仇的渴望。因此憤怒情緒在概念上，不只是包含某個人或某個事物受到錯誤的傷害，也包含讓為惡者承受不好的後果是好的。因為這種報復心的存在，使 Nussbaum 認為儘管憤怒情緒具有某種有限的實用性，但它的核心概念是具有瑕疵的，有邏輯上的問題，或是規範上不適當的問題（Nussbaum, 2016:5-6）。因此 Nussbaum 一方面認為憤怒情緒帶來的好處是真實但有限的，且這種好處是一種工具性的。另一方面卻又認為憤怒情緒，在邏輯或規範上是有問題的，因此要盡快放下或轉化憤怒情緒，以避免憤怒情緒帶來的危害。以下我將討論與質疑 Nussbaum 關於憤怒情緒優點的論述，接著從三個關注的角度，來進行 Nussbaum 對於憤怒情緒在轉型期間，可能發揮什麼樣作用的討論。




(一) 憤怒情緒的優點

Nussbaum 認為憤怒情緒的優點，主要有以下三項：信號、激勵和嚇阻。信號有兩種，一種是發給自己，一種是發給世人。「憤怒的意涵是指自己關切的人事物成了受害者。雖然人們可以想到面對嚴重傷害卻不帶憤怒的情況，……不包含錯誤的概念，而那是憤怒的焦點」(Nussbaum, 2016:37)。發給自己的憤怒信號，可以讓人意識到自己的價值，以及他人如何錯誤的侵犯了自己的價值。而發給世人的憤怒信號，則是讓世人可以發現與注意到有不好事情的發生。然而這種作為信號的好處，Nussbaum 認為仍然可以有其他方式取代憤怒情緒信號的功能，並進一步認為憤怒情緒的持續存在，最終會導致糟糕的結果。

例如發給世人的訊號，透過「憤怒情緒的不憤怒表現」也能有效的傳達，還避免了因憤怒情緒造成的誤解 (Nussbaum, 2016:37)。而發給個人的信號，在起初的確能對個人起到重視自我價值，或是開始想改善自身處境的作用。但憤怒情緒中的要求償還的概念，往往會使人偏離原先它所帶來的益處。例如從重視自己的價值，變成過度的自戀。想要改善自身的處境，在憤怒情緒中報復元素的驅動下，誤以為造成他人的損害，會有益於自己，但事實上問題沒有得到解決，反而陷入了相互傷害的循環。如此看來，憤怒情緒有助於在錯誤傷害發生時，提出警告，或是發現日常中的沒有那麼明顯、已被習慣的錯誤行為。但在發現以後，必須盡快放下憤怒情緒。「所以憤怒的人總是被建議說應該盡快脫離憤怒，朝向轉化的方向前進」(Nussbaum, 2016:38)。將憤怒情緒轉為一種關注未來的，不具報復心的情緒。

然而這裡要質疑的是，在傳給世人的訊息時，「憤怒情緒的非生氣表現」為何同樣也能有效的傳達，Nussbaum 甚至會認為傳達的效果會更好。如果世人關注到不好的事情發生，正是因為憤怒情緒表現出來的一些樣貌。例如對於錯誤事件的難以忍受，對於絕望處境的抵抗的掙扎，「憤怒情緒的非生氣表現」要如何同樣也喚起他人對錯誤事件的關注，Nussbaum 沒有進行更多的說明。此外，當在適當的



情境下，我有合理的理由感到憤怒，卻因為認為他人要對錯誤事件產生關注，我最好要展現不生氣的樣貌。這難道不是一種對於個人情緒的壓抑，而這種壓抑最終可能會使個人對錯誤事件的認知與情緒，產生一種矛盾感。如果我正當的表達我的怒火，反而阻礙了錯誤事件被關注與糾正，那我的怒火是否其實不夠正當，或者其實是錯誤的。在這裡想指出的是，憤怒情緒有時的確會過度，或是錯誤的歸咎，但只要有爆發出來，便能再引發更多的回應與得到更多訊息，從而有可能再回過來改變自身的觀點，而不是一開始，便動搖了個人對於錯誤的判斷。

而憤怒作為給自己傳遞訊號的重要意義在於，告訴自己是不應該遭遇那樣的錯誤對待的。Nussbaum 認同了憤怒的這項重要功能，但是認為要盡快放下或是對憤怒情緒進行轉化，而不應沉浸在這種具報復心的憤怒情緒。在這裡我想質疑的是，如果客觀的處境尚未得到改善，而自身囿於種種限制，無法主動地去改變客觀世界。停留在具報復心的憤怒情緒，應該也是一種看似絕望的，但仍不斷的肯認自我價值的一種方式。

憤怒情緒的第二種優點是激勵。激勵與憤怒作為信號相關，即以憤怒作為動機。一開始激勵個人行動的憤怒情緒，是帶有報復的想法。也往往是這種報復的想法，讓人有起而行動的能量。然而在繼續前進的道路上，Nussbaum 認為要避免被憤怒情緒所誘惑，而一路走向應報的幻想 (Nussbaum, 2016:38)。她相信憤怒情緒在追求正義的時候，經常是有用卻不是必要的。我們一旦有了其他朝向良善目的動力，也就應該要盡快的放下或轉化憤怒，以免被憤怒所帶偏。轉化的憤怒指的是將未來行動的目標，從專注於對傷害者的報復，轉成對於更長遠福祉的關注。

這裡可以看到 Nussbaum 無法否認憤怒作為一種動力，對追求正義所產生的幫助。但她堅持兩點，第一是憤怒情緒不是追求正義的必要動力，第二則是未經轉化的憤怒情緒，會誘導人走向對應報的幻想。Nussbaum 檢視過去數百年追求革命正義的事例，認為其中三個最突出且成功的例子，都採取了不憤怒的方式。這三個例子分別是甘地對抗英國殖民的不合作運動、美國的民權運動，以及南非為了



消除種族隔離制度所做的努力。這三個例子中的領導者甘地、金恩博士以及曼德拉，都鼓吹不憤怒或轉化的憤怒。核心的概念在於對抗不正義時，將施行不正義傷害的人視作為犯了錯的人，而不是要被殲滅消滅的敵人。因此我們希望透過友誼和慷慨贏得他的心，這並不是以一種消極抵抗或是柔軟感性的態度，而是堅強且不妥協的對正義的要求，並透過尊重與關懷，尋求接納所有人的共同善（Nussbaum, 2016:222）。透過檢視這三個案例，Nussbaum 認為不憤怒或者轉化的憤怒，在策略上與道德上都是更加優越的。「……在策略上，憤怒的轉化是很重要的，才可能憑著信任與合作邁向未來。我曾主張轉化在道德上也是更優越的，憤怒的路徑是錯誤的，無論是不當提高了地位的價值，或是錯誤的主張報復能產生實益以修補不正義」（Nussbaum, 2016:236）。

在此的質疑是首先，憤怒作為一種追求正義的重要動力，並沒有被 Nussbaum 所否認，但她從社會整體福祉的角度，與報復心在規範上的問題，來論述不憤怒或轉化的憤怒，比起富有報復心的憤怒情緒，更有助於信任的建立與正義的追求。然而，如果我們關注的是個人根本的存在與世界的聯繫，從社會整體福祉的角度思考憤怒情緒的問題，是否便因此忽略了，具報復心的憤怒情緒，在某些情境下對個人生存，以及個人重新與世界聯繫，可能是具有重要意義的。而從規範上而言，Nussbaum 一直認為含有報復心的憤怒情緒，不論是基於什麼理由，在邏輯上或規範上是有問題的，而出問題的原因在於報復心本身。在邏輯上而言對加害者進行報復，並沒有辦法回復所遭受的損害。在規範上，儘管似乎符合人性，人在報復實現時甚至感到愉悅，但「那樣的愉悅仍無法作為我們贊成或立法支持這種殘酷且惡意的偏好理由，人們可以從許多惡事中感到愉悅，也可以從許多愚蠢的想法中感到快樂。當我們進行規範評價時，不應考量這些快樂」（Nussbaum, 2016:29）。我認為 Nussbaum 好像過快的主張憤怒情緒報復心的有無，就決定了憤怒情緒是否是有道德重要性的評斷。換句話說，當 Nussbaum 論述完報復心在邏輯上與規範上的問題後，便完全的否定了具報復心的憤怒情緒，在某些時候或某些



情境下，具有道德重要性的可能。

最後一項憤怒情緒可能的優點是嚇阻。憤怒的人藉由嚇阻他人，以避免其來侵犯自己的權利。然而這樣的效果非常有限，可能還會導致迂迴的侵犯，也不太可能透過威嚇，來達到穩定與和平的未來 (Nussbaum, 2016:39)。我認同 Nussbaum 這項主張，透過憤怒以達到威嚇的結果，常常是短暫且容易引起更大的反彈的。

(二) Nussbaum 觀點下憤怒情緒的作用

從上述的討論可以知道，首先 Nussbaum 認為憤怒能夠帶來的好處是工具性的，基於人性，或者說人類演化的結果，憤怒情緒得以保留。「但它（憤怒情緒）欠缺人們經常主張的許多美德，而且無論在應然面或實然面都有自身的問題，既影響個人也影響政治的關係」(Nussbaum, 2016:245)。因此儘管我們因為憤怒情緒的一些好處，以及人性的原因，無法根除憤怒情緒，但減少與放下憤怒情緒，是一個道德上該努力的目標，也是政治或法律制度設計時，應考慮的部分。其次是憤怒情緒核心的問題在於它報復心的元素。在 Nussbaum 看來，只要是含有報復心的憤怒情緒，無論憤怒的對象為何，牽涉到什麼樣的判斷，最終在策略上與道德規範上，都會是有問題的，因為都會把人帶向一種錯誤的應報想像。也因此含有報復心的憤怒情緒，沒有在道德上討論影響的意義與可能。最後，在 Nussbaum 的討論中，似乎唯有轉化的憤怒，這種去除了報復心的憤怒情緒，才會在道德上發揮正面的作用。這意味著在民主轉型期間，對於舊政權的憤怒「必須迅速的導向未來，對於正義的可能性懷抱著希望與信心」(Nussbaum, 2016:222)。而面對那些過去造成嚴重傷害的人，應審慎的區辨行為與行為人的心理態度，因為「行為可以予以譴責，但人始終值得尊重與同情」(Nussbaum, 2016:222)。所以對於舊政權的憤怒情緒，Nussbaum 會希望能將其引導向轉化的路上。我們還是會感到氣憤，但卻不是控訴或想要報復加害者，而是想為此作些甚麼。以南非真相與和解委員會為例，Nussbaum 認為委員會的結構便是她所說的轉化的憤怒：「承認憤怒，之



後轉向慷慨的前瞻式思考」(Nussbaum, 2016:240)。一方面透過對於過去真相的調查與揭露，對於錯誤行為的否定，以此創造公眾對於對錯的信任與尊重。另一方面以赦免的方式達成和解，給犯錯者新的開始。

在 Nussbaum 對於憤怒情緒的討論中，呈現了一種對於理想的憤怒情緒的想像，即不含報復心、面向未來的憤怒情緒。而這種想像，似乎引導我們去對所有含報復心的、面向過去的憤怒情緒，做出指責或至少希望這樣的情緒狀態有所轉變，並相信這種轉變對個人對社群而言都是好的，然而這便是我對 Nussbaum 最論點最主要反對的部分。我一方面不認同只要是含有報復心的憤怒情緒，就毫無道德重要性的主張。另一方面，我認為在某些情境下，個人憤怒情緒的存在有重要的道德意義，即使有時候可能暗藏了一些危險、非理性的特質，也不應該對其訴求轉為某種更安全、更理性的情緒。

二、Brudholm 對憤慨情緒定義的重塑

Brudholm 對憤怒情緒的討論，是源自他對南非真相與和解委員會的觀察，認為委員會對於和解與原諒的過度推崇，並對憤怒情緒的貶抑，是有問題的。他首先指出這種賦予和解與原諒這樣的行為，道德上相比於憤怒情緒的優越性可能造成的問題。再來他試圖重新詮釋憤慨情緒 (resentment)，認為這種類型的憤怒情緒與正義判斷有關，作為個人對抗不義行為的武器，並且向所處社群邀情回應，因而具有道德的重要性。Brudholm 進一步去分析，納粹大屠殺倖存者 Améry 的書寫，認為儘管 Améry 在表達他的憤恨情緒時 (ressentiment)，展現了一些非理性的部分，但仍具有憤慨情緒的一些特質，因此 Améry 的憤恨情緒，也具有道德的重要性。以下我將首先討論 Brudholm 對南非真相與和解委員會的批判，再來是憤慨情緒如何是一種與正義判斷相關的情緒，以及與憤恨情緒的差別，最後是 Améry 的憤恨情緒與憤慨情緒相合的部分。我同樣會以檢視憤怒情緒作用的三個角度，來討論 Brudholm 的論點，並提出相關的質疑。




(一) 對南非真相與委員會的質疑

Brudholm 從南非真相與和解委員會中受害者的證詞，以及南非大主教屠圖主持委員會時對於證詞的相關發言，認為在屠圖大主教主導下的委員會運作，暗示了兩個觀點。第一個是原諒、和解，總是在道德上、心理上、社會上優於憤慨情緒的。第二個為憤慨情緒沒有任何積極的正面的，對於社會和諧的幫助，它甚至會侵蝕公共的和平和社會和諧 (Brudholm, 2008:47)。因此，Brudholm 提出了三個批判，針對轉型期間對於和解、原諒的過度推崇，或是將受害者的憤怒、憤慨等情緒，視為一種心理上的疾病，或是人格上的缺陷的情況。第一個批判是，這種情況會忽視憤怒情緒在道德與政治間的力量與關係。對於那些殘忍的、謀殺的事情，以及廉價的和解和懲罰機制的缺少感到憤怒，Brudholm 主張這是一種道德責任感與政治抗議的表現。第二個批判則是將憤怒、憤慨等情緒，視作一種疾病或人格缺陷，會忽略在一些情緒回應的例子中，也有溫和的、理性的、正當的部分。儘管憤怒、憤慨情緒影響了受害者的觀點，但並沒有敗壞他們的生命。第三個批判為在這些憤怒、憤慨情緒中，情緒所暗藏的危險部分，有時候確實是真實的。憤怒或憤慨的人，的確有可能在情緒的驅動之下，做出危險、不理智甚至是瘋狂的行為。但是太快的將所有不願意原諒與和解的受害者，全部將其視為一個模型看待。如此一來便無法去辨別受害者當中的差異，而將所有受害者的憤怒、憤慨視作相同的危險的負面的情緒，並將那些拒絕放下這類情緒的人，視其為一種個人的失敗或頑固 (Brudholm, 2008:39-41)。

(二) 關於正義判斷的憤慨情緒

憤慨 (resentment) 是一種察覺到道德錯誤時的情緒。它是一種人類天生擁有的，對抗傷害、不公正、殘酷的武器。它與過度的、病態的憤恨 (ressentiment) 不同，是適當的、有價值的情緒。除了是人類天生擁有以對抗不正義的武器外，憤慨情緒的存在，也證明我們關心自己與自己的權利，因為這表示我們的權利被




不正義的傷害了。憤慨情緒也不僅止於對個人的關注，因為它代表的是對重要道德規範被違反的憤怒，所以它也是在所屬的社群中邀請一種回應。這個回應是指在理想情況下，能夠社群成員中激活一種保護性、安慰性與防禦性的反應。這些反應的激起，一方面確認受害者屬於該社群的保護責任範圍，另一方面代表反應者有能力掌握和應用社群的共同規範（Brudholm, 2008:9-11）。Brudholm 敘述的憤慨情緒，首先它是察覺到道德錯誤的情緒，這比 Nussbaum 所述的憤怒情緒是含有錯誤判斷範圍更為限縮，因為 Nussbaum 所述憤怒情緒所含的錯誤判斷並不只限於道德上的。再來是憤慨情緒不是完全關注個人的，對道德規範被違反的憤慨，也隱含著對道德規範的堅持，以及對其他肯認此道德規範他人的關注。

而憤恨情緒的概念，Brudholm 認為有很大程度受到《道德系譜學》中，尼采對“man of resentment”探討的影響。與憤慨情緒相異，憤恨情緒（resentment）是由懷恨的（spiteful）、惡意的嫉妒（malicious envy）所啟動的情緒。它包含了自我毀滅（self-poisoning）、過度敏感（hypersensitivity）、欺騙（deceitfulness），以及報復（vindictiveness）、憎恨（hatred）、怨恨（malice）、懷恨（spite）、嫉妒（envy）等情緒。懷抱憤恨情緒的人會過度的自我關注，渴望復仇，且盲目的歸咎於他人，對於社會現實則表現出不理性和混亂的理解（Brudholm, 2008:11;174）。Brudholm 所述的憤恨情緒，Brudholm 沒有指出它是關於什麼樣判斷的憤怒情緒，我便將其歸於對不當傷害的判斷，但這又與 Nussbaum 不同。Nussbaum 所述的憤怒情緒，儘管有報復心所帶來的種種問題，但仍有一些真實的優點。但 Brudholm 所述的憤恨情緒，幾乎囊括了所有憤怒情緒相關的負面特質。所以憤恨情緒是一種關於對不當傷害判斷的情緒，但表現出諸多的負面特質，而這些負面特質對個人與社群都有害。

（三）Améry 的憤恨情緒與憤慨情緒

Brudholm 認為 Améry 從大屠殺倖存者的角度，提出了一種介於憤慨與憤恨情

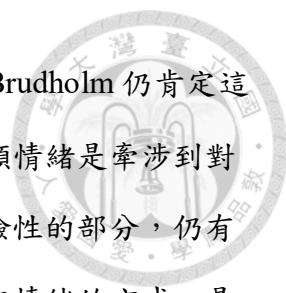


緒之間的 Améry's 憤恨情緒 (Améry's resentment)。這種情緒很大程度的與憤慨 (resentment) 相似。情緒的發起同樣是因為道德錯誤的發生，道德規範期待被違反，表達的是一種對於尊嚴、人性、道德肯認和補救，以及深沉的倫理關懷。情緒的目的本質上與復仇的慾望無關，重點在於向侵犯者或是其他人，尋求他們可以再次被相信的保證。在一個社群中，這樣的情緒所彰顯的便不只是個人對於自身傷害的關注。Améry 強調的是造成這種情緒的來源，是“our problem”。在他的情況下，便是與納粹過去有關的衝突。而這需要在社會歷史的層次上，進行道德的修復。最後，這種情緒是可以被道德的人感受、表達與保留。它不是個人無法去選擇做更適當、仁慈表現的失敗，這種情緒也可以做為一個值得尊重的道德品質 (Brudholm, 2008:173-174)。

儘管有很大程度與憤慨的相似，但 Brudholm 認為 Améry's 憤恨含有負面的特質。這種情緒是一種倖存者的生存特徵，是個人和歷史長期發展的結果。因此處在 Améry's 憤恨這樣的情緒之中，會有一種想改變過去非理性的渴望，以及他無法輕易拋開過去。個人懷有對於被侵犯內容的鮮明感，不隨時間過去而減弱。而這種情緒關注更多是對於記憶和歷史的討論，較不是憤慨情緒著重於倫理和社會的關懷。最後，這種情緒仍然可以作為一種值得被尊重的道德品質，是因為儘管它可能會被恐懼、憤慨、義憤等情緒所影響，但不是被懷恨 (spite)、怨恨 (malice)、復仇心 (vengefulness) 等所扭曲 (Brudholm, 2008:174-175)。

(四) Brudholm 觀點下憤怒情緒的作用

在上述 Brudholm 的討論中，可以發現具有道德重要性，並能發揮正面作用的憤慨和 Améry 的憤恨情緒，都是跟正義判斷有關的情緒。這些跟正義判斷有關的情緒，同 Nussbaum 轉化的憤怒一樣，也不具報復心的成分，但又與之不同。如 Améry 的憤恨並不是面向未來的，反而是仍陷於過去痛苦的受害經驗之中的。再來是儘管 Améry 的憤恨情緒，不論是跟 Nussbaum 轉化的憤怒相比，還是跟




Brudholm 定義下的憤慨情緒相比，明顯帶有一些負面特質，但 Brudholm 仍肯定這樣情緒在道德上，仍可發揮正面的作用。我認為關鍵在於，這類情緒是牽涉到對於不正義的判斷。因此即使情緒本身，帶有一些不理性、具危險性的部分，仍有具有存在的道德重要性。最後，如果判別具有道德重要性的憤怒情緒的方式，是依據憤怒情緒是否與不正義的判斷有關。Améry 的書寫屬於對舊政權憤怒情緒的一種表現，的確是與不正義的判斷有關的。

但這裡產生了兩個問題。第一個問題是與不正義判斷有關的憤怒情緒，到底它是如何發揮道德上好的作用，而這對個人或群體而言，都是正面的嗎？第二個問題是，即使都是關於不正義判斷的憤怒情緒，就呈現或表現上也有很大的不同。是否要像憤慨情緒，或是 Améry 的憤恨情緒這般，呈現了諸多好的特質，才足以被承認為在道德上，有可能發揮正面的作用。還是只要憤怒情緒是與不正義的判斷有關，即使是帶有報復心的控訴，這樣的憤怒情緒在道德上仍是否會發揮正面的作用？

第三節 欲證成的觀點

在 Barceló 和 Elster 的研究基礎上，我確定了對於舊政權的情緒，會影響個人對於轉型正義的措施，支持與否的態度。其中，憤怒情緒會一定程度的影響個人去支持較強的轉型正義措施，我推測原因可能在於憤怒情緒與個人正義感的關聯。再來依循著 Nussbaum 和 Brudholm 對憤怒情緒可能產生的作用，相關文獻的檢閱與討論。我質疑 Nussbaum 對理想的憤怒情緒的想像，可能造成的引導傾向。也懷疑她過快的拒絕含有報復心的憤怒情緒，擁有道德上發揮正面作用的可能。我贊同 Brudholm 對憤慨情緒與 Améry 憤恨情緒的討論，都是一種牽涉到對於不正義的判斷，能在道德上發揮正面的作用，能對個人與社群發揮好的作用。但我也質疑被歸於在道德上，能發揮正面作用的憤怒情緒，核心的關鍵到底是不具有報復心的元素，還是關於不正義的判斷。例如 Nussbaum 轉化的憤怒、憤慨情緒以及 Améry




的憤恨情緒，都沒有報復心的元素，而憤慨情緒以及 Améry 的憤恨情緒則都是關於不正義的判斷。以及由於 Nussbaum 轉化的憤怒情緒，呈現出來的都是正面的特質，所以將這樣的憤怒情緒視為在道德上，可以發揮正面作用的情緒，並不會引起太多的疑慮。但 Améry 的憤恨情緒仍具有一些負面的、非理性的部分存在。就不禁懷疑到底是滿足了足夠多正面的特質，才能被視為在道德上，能發揮正面作用的憤怒情緒，還是關鍵的核心符合了，即使這樣情緒展露出危險的、不理性的的一面，仍在道德上，可以發揮正面的作用。

為了回應上述的質疑與問題，我欲證成兩個觀點。第一，我將論證牽涉到不正義判斷的憤怒情緒，是在道德上能發揮正面作用的情緒。對於個人與社群都具有正面影響的作用。而對於舊政權的憤怒情緒，是一種關於不正義判斷的憤怒情緒。第二，以對舊政權的憤怒情緒為例，我將論證只要是關於不正義判斷的憤怒情緒，不論其表現出來的面貌為何，對個人而言在道德上仍然可以發揮正面的作用。對社群而言，這種憤怒情緒有很大的可能性，喚醒社群成員的同情情緒。同情情緒在回應憤怒情緒的時候，會有積極與消極的態度，最終有助於形成一個包容性強、有較強情感連結的民主社群。

壹、憤怒情緒與判斷

這裡我想引入 Solomon 對於情緒的理解，重新開展對於憤怒情緒的思考。Solomon 認為情緒並不是站在理性的對立面，情緒本身也可被視為是理性的，主要有兩個原因。第一個原因是情緒以一種重要的方式融入一個人的整體行為，遵循規則的模式（如一個人的性格），並可用一系列連貫的原因來解釋情緒的發生。第二個也是更重要的原因為，情緒是一種下判斷的行為。判斷的結果可能是不合理的，但下判斷的這個行為，必然是在一個理性的背景下所發生的。換言之，情緒是有目的的，是服務於主體的目的（Solomon, 2003:11）。例如當一個人產生對於不正義傷害的憤怒，並不是因為不正義傷害的發生，激起了某種憤怒感覺的情緒回



應。而是個人在面對這個不正義傷害的時候，選擇以憤怒情緒來應對這樣的情況。這個判斷與選擇，是關於一種規範的判斷，不同的情緒便是關於不同規範的判斷。例如憤怒情緒是一種關於不當傷害的判斷，當個人處在他認為被不當傷害的情境下時，他有很大的可能選擇以憤怒情緒作為回應這個情境的方式。

也許我們可以這樣重新去理解受害者的各種情緒，其實就是不同受害者，基於他個人的生存需求、信仰、意圖與性格等等的整體網絡，選擇用不同的情緒，去回應他過去所受到的傷害。憤怒情緒便是其中一種判斷，並且這種判斷不僅是與不當傷害有關，更可限縮於是一種對於不正義的判斷。

要特別指明的是，儘管是一種有目的的判斷，但這個目的本身，個人在表現某種情緒的當下，他沒有辦法清楚的意識到並說明目的本身。因為情緒常常是一種緊急的判斷，情緒的反應是緊急的行為。個人必須在有限的資訊下、急迫的時間去應對所面臨的情境 (Solomon, 2003:12)。當個人選擇以憤怒情緒來回應不當傷害時，這個回應本身就是他的目的。他的情緒的確切目的，也許可以在事後分析出一個可能的理由，但在當下個人是無法清楚地察覺到那個目的明確的模樣。

所以我們可以藉此去理解某些情緒的長期存在，例如受害者的憤怒、恐懼情緒等，是因為他所面臨的情境長期以來，並沒有太大的改變。所以他選擇繼續使用這樣的情緒，去回應他所面臨的處境。基於過去的受難經驗，使受難者能夠更清楚的感受到，這種時刻被國家暴力環伺的危險情境。他們持續存在的憤怒情緒，便是一種對於這樣危險景況的回應。我認為這也可以很大程度去說明，為什麼對於舊政權不當使用國家暴力的憤怒，與其他關係中的憤怒相比，更容易被歸於一種與不正義相關的判斷。一方面是國家不當的施展暴力潛在對象，並不是單一的個人，甚至可能是包含整個政治社群成員，因此憤怒情緒彰顯的關注其實不只限於自身的福祉，還包含對他人福祉的關注。另一方面，這種未隨時間消逝的長期存在的憤怒情緒，反映的正是正義沒有得到滿足的情況。

最後，既然情緒是一種判斷，儘管它可能常是倉促的、資訊不足下所做的判



斷，但它也可以是與道德規範有關的判斷。Solomon 認為：

如果情緒是判斷或行動，我們便能對此負責。我們不是僅是擁有情緒或停止情緒，而是讓我們存在對情緒討論、說服和證明的可能性。我們可以強迫自己反思、只做出關於我們情感的原因和目的的判斷，並且做出我們一直都是在選擇自己的情緒的判斷。而這將「化解」(defuse) 我們的情緒 (Solomon, 2003:17)。

情緒是我們做出判斷，以回應所面臨的情況。透過對於情緒目的的反思，增進對於情況的理解，使我們從原先那種非日常情境中跳脫出來。Solomon 強調這不是讓我們去過一個沒有情緒的生活，或是學會用理性技巧去抑制情緒的選擇。而是在這種不斷的自我確認中，確定情緒確實可以是個人理性的判斷，而能去對關於情緒判斷的規範原則，有更多探索與確認。

Solomon 指出了當把情緒視作一種判斷時，尤其是一些與道德規範判斷相關的情緒，去對情緒做進一步反思、自我摸索與理解的可能，但我想進行部分的修正與質疑。修正的部分在於情緒的負責並不在於去確認原先就存在的目的與邏輯，而是對其賦予邏輯與目的的。舉例來說，如果憤怒情緒是個人對於不當傷害的回應，在反覆思考憤怒的目的後，也許會將憤怒情緒與不正義的判斷相連結，把憤怒情緒的回應，限縮在處於不正義傷害的情境，而不是在所有遭遇不當傷害的情境中，都選擇以憤怒情緒回應。而我質疑的是這種對於情緒反覆的思考、討論情緒的目的與因果關係，並不必然是最佳的對情緒處理的態度，而僅是其中一種情緒回應的可能。換句話說，的確有些情緒，會使我們模糊的察覺到與某些道德規範的判斷相關。例如憤怒情緒，有時候可能會是一種關於正義判斷的情緒。我們不必然會對正義概念或正義的原則有清楚的瞭解，但個人依然可以因為對正義實現或不正義傷害發生時的感受，而引起憤怒情緒。對這樣的憤怒情緒做不斷的反思與討論是否是應當如此的，我認為 Solomon 暗示了這樣的想法或期待，而我則

反對這樣的想法。



貳、憤怒情緒與同情情緒

基於上述 Solomon 關於情緒與判斷的討論，以及 Nussbaum 和 Brudholm 對憤怒情緒的理解。我認為可以廣泛的說，憤怒情緒是關於不適當傷害的判斷。但不適當傷害的判斷當中，有一些是屬於對不正義傷害的判斷。此外 Solomon 認為情緒是一種個人對於心理和身體的自我保護的策略 (2004:26)。因此情緒的表現通常首先是自我關注的，然後才慢慢擴及至他人。所以個人處在被不正義對待的情境，選擇回應的憤怒情緒，首先必然是更關注自身的，更不考慮對於其他人的影響。因此被 Nussbaum 和 Brudholm 所排拒的復仇、憤恨的情緒，反而是個人正義感開始發展的重要基礎。也因此這種與正義或不正義判斷相關的憤怒情緒，跟個人正義感的發展與培養相關。

而這種個人關於正義或不正義判斷的憤怒情緒，在社群中容易激起社群成員的同情情緒。一方面是因為即使對於正義的概念、原則有諸多的想像或理解，但正義作為被普遍肯認的一種道德規範，當憤怒情緒訴諸的是這樣一種規範被違反或破壞的時候，我們更多的是發現與他人對正義想像的差異，而不是認為他的情緒與正義判斷無關。另一方面，相較於大多數首先關注自身的情緒，同情作為一種情緒，它是對於他人痛苦的某種程度的關注、理解與共享 (Solomon, 2004:69-70)。同情並不需要對於他人痛苦的完全理解與共享，但首先需要對於他人痛苦有所關注。而與正義與否判斷相關的憤怒情緒，便是一種傳達個人或他人遭遇不正義時的痛苦處境。一旦因為憤怒情緒喚起了社群成員的同情情緒，由於同情情緒含有對他人客觀福祉的關注。在積極的意義上，可能會促使成員共同來改變不正義的情境。在消極的意義上，即使不認同憤怒情緒所包含的對於正義的想像，但也能對這樣的情緒存在本身做到一定程度的理解與包容。而最終，這樣的民主社群，便會是一個包容性強，社群成員之間情感聯繫強的民主社群。

第四節 討論文本的選擇



對於憤怒情緒的理解，以及它在轉型過程中如何發揮作用，之所以選擇 Nussbaum 和 Brudholm 這兩位學者作為對話的對象，是因為他們都各自都意識到憤怒情緒在民主轉型過程中的關鍵性，但對其可能發揮的作用卻有不同觀點。Nussbaum 強調的是不憤怒，或是轉化後不具報復心的憤怒情緒的重要性。Brudholm 則是強調與正義判斷相關的憤慨、Améry 的憤恨情緒的道德重要性。再來是他們都還是排拒了擁有負面特質的憤怒情緒，在道德上有發揮正面作用的可能。儘管 Brudholm 確實有注意到 Améry 憤恨情緒中，那些不理性與負面的部分。但他還是更多的強調 Améry 的憤恨情緒與憤慨情緒的相似處，以及與一般理解的憤恨情緒的不同之處。為此我納入了 Solomon 關於情緒與判斷的討論，才能對憤怒情緒可能在道德上發揮正面的作用，做更清楚的理解。而憤怒情緒在道德上，可以發揮的正面作用，又有一部份是體現在它喚醒公民同胞的同情情緒後，後續一系列相關的情感互動與結果。因此我也納入了 Solomon 對同情情緒的討論。Solomon 沒有直接的去探討轉型期間的情緒問題，但他對於情緒的研究與觀點，彌合了 Nussbaum 與 Brudholm 的研究，也作為論證關於不正義判斷的憤怒情緒，具有道德重要性的理論基礎。

第五節 章節安排

本篇論文對於憤怒情緒，能否在民主轉型期間發揮正面作用的討論，是一個不斷精確與限縮憤怒情緒內涵的過程。以及最終是在後衝突社會的政治社會背景下，討論已被精確化與限縮的憤怒情緒，如何展現它的道德重要性。也就是說憤怒情緒內涵，將從關於不適當對待的憤怒情緒，逐漸限縮到關於不正義對待的憤怒情緒，再到合理的關於不正義對待的憤怒情緒。最後指出，後衝突社會受害者對舊政權的憤怒情緒，便是一種合理的關於不正義對待的憤怒情緒，而這如何在



後衝突社會中，對個人與社群在道德上發揮好的作用。

依循著前述對憤怒情緒的討論過程，本論文將以「再探憤怒情緒」(第二章)這個章節，首先釐清憤怒情緒的本質，更仔細討論 Nussbaum 和 Brudholm 對於憤怒情緒的觀點。從認知情緒理論的基礎，討論憤怒情緒是關於什麼樣的認知與判斷。再來是對憤怒情緒道德上發揮正面作用的討論，解析 Nussbaum 反對憤怒情緒具有道德上能發揮正面作用的理由，以及 Brudholm 釐清憤怒情緒在道德上能夠發揮正面作用的主張。最後是瞭解這樣的憤怒情緒，會對個人與社群而言，產生什麼樣正面的作用。再來以 Améry 的書寫，作為一種對舊政權感到憤怒的情緒表達，討論他這樣的情緒，如何在轉型過程中在道德上發揮正面作用。

在「後衝突社會受害者的憤怒情緒」(第三章)這個章節，接續第一、二章的討論，關於不正義判斷的憤怒情緒，是一種在道德上能發揮正面作用的情緒。而 Améry 所展現的憤恨情緒，也是屬於這樣一種情緒。我主要依循 Solomon 的情緒觀點，進一步主張只要是關於合理的不正義判斷的憤怒情緒，都能在個人道德上發揮正面作用。因此不論情緒的表現方式為何，即使有時候展現了不理性、負面的特質，對於個人和社群而言，都具有重要性。而被不正義判斷相關的憤怒情緒喚醒的同情情緒，是作為我們理解憤怒情緒，在道德上發揮什麼樣正面作用的重要情緒。

再來我將以「臺灣民主轉型的情緒經驗——以陳英泰為例」(第四章)這個章節，從陳英泰先生身為白色恐怖的政治受難者，他相關的回憶錄、訪談中，以情緒的角度切入，觀察憤怒情緒與同情情緒在個人、公民之間，所實際發揮的過程與影響。在這個部份我想瞭解的是，如果在先前理論中，確認了憤怒與同情情緒，對於個人正義感的形塑，以及基於情緒的目的，會對個人對正義的追求，產生重要的連結。那這類情緒有無可能在臺灣實際的案例中，觀察到它們如何發揮影響。

第五章則為此篇論文的結論與反思。我期望透過此篇論文研究，能豐富臺灣社會對於轉型正義工作的思考，開啟更多對話的可能。

第二章 再探憤怒情緒



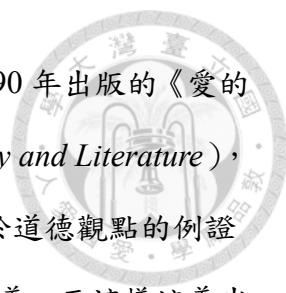
要回答憤怒情緒，能否以及如何如何在民主轉型期間，發揮正面作用的問題，首先要先對憤怒情緒有更深刻的理解。我依循 Nussbaum 認知情感理論的基礎，開展對於她的憤怒情緒主張相關的討論與批判，我認為 Nussbaum 輕忽了關於不正義判斷的憤怒情緒，存在本身在道德上，可能發揮的正面作用。要進一步瞭解與不正義判斷有關的憤怒情緒，它的道德意義與重要性為何，我納入了 Brudholm 對於憤慨 (resentment) 與憤恨 (ressentiment) 情緒的討論。基於南非真相與和解委員會轉型正義的工作，以及對納粹大屠殺倖存者 Améry 著作的討論，他主張受害者憤慨情緒的保存是在進行一種道德抗議，是可被允許的、人道的甚至是可推崇的。從 Brudholm 的分析中，我認同他對憤慨情緒與道德重要性的連結，然而我認為不論是憤慨還是憤恨情緒，只要是牽涉到對於不正義的判斷，對於個人還是社群而言，存在本身可能都具有道德的重要性。最後從 Améry 的《在心靈的界限》(AT THE MIND'S LIMITS) 書寫與討論中，我認為他展現了一種對於舊政權過去統治行為的憤怒情緒，他憤恨情緒的道德重要性，以及展現了他的憤恨情緒，如何可能實際的在個人與社群層次上發揮作用。

第一節 憤怒情緒的本質

壹、Nussbaum 憤怒情緒的討論與批判

一、Nussbaum 情緒哲學的發展


Nussbaum 在哲學上的情感研究，可以追溯至她基於新亞里斯多德主義倫理學的立場，對人類的快樂與繁榮持續的關懷，並對當代公共領域與政策中，佔據主流的新自由主義的觀點與論述提出挑戰。Nussbaum 的新亞里斯多德主義，可以從兩個面向來理解。第一個是她對於亞里斯多德實踐理性的重啟討論與詮釋。在 1986 年出版的《善的脆弱性：古希臘悲劇和哲學中的運氣與倫理》(The Fragility of



Goodness—Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy)、1990年出版的《愛的知識：哲學與文學論文集》(*Love's Knowledge-Essays on Philosophy and Literature*)，透過文學與哲學的研究，主張實踐理性可以藉由閱讀與研究關於道德觀點的例證(exemplum)、好的文學作品如希臘悲劇，以及豐富的生活來培養。而這樣培養出來的實踐理性，當中包含了對於情境的特殊性、他人的特質以及當下初發的需求敏銳的洞察力，這使得人們可以對於良善與惡行適當的回應。

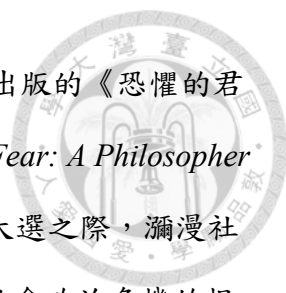
第二個 Nussbaum 新亞里斯多德面向是她對於能力取向理論 (capability approach theory) 的發展。重要的相關著作為 1998 年出版的《性與社會正義》(*Sex and Social Justice*)，從女性主義的立場探討自由主義社會中，性別不平等的問題。2000 年出版的《女性與人性發展：能力途徑》(*Women and Human Development: The Capabilities Approach*)，和 Amartya Sen 合作提出了人類核心能力的清單，主張人類基本能力的發展與運用，是好的人類生活必要條件，而這可以作為最基礎的跨文化檢驗正義的標準。2006 年出版的《正義的疆界：失能、國籍與物種》(*Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*)。Nussbaum 進一步將能力取向理論，運用在身心失能者的正義問題，跨國正義以及對於非人類物種平等對待的討論。Nussbaum 藉此挑戰了傳統自由觀點對人類生活的想像：人幾乎是自由且獨立的理性個體，不是友好的對待他人就是避不往來。Nussbaum 主張：「他人的利益 (good) 不是個人自我追求利益的阻礙，而是其中的一部份。……對他人利益堅定的承諾，是人從一開始就共享的公共概念的一部份」(Nussbaum, 2006:158)。

Nussbaum 在情感哲學上的研究與發展，便結合了前述她新亞里斯多德主義的兩個面向，並在近幾年持續探討情感與公共倫理，以及當代民主政治社群之間的關係。Nussbaum 批評了西方對理性的過度推崇，並形塑成一種無懈可擊的、缺乏感情的理性。這種對人類不脆弱的渴望，以及對所有人性弱點的拒絕，削弱了利他主義和仁慈的基礎，也削弱了那些將人類團結起來的情感基礎，使得以愛或正



義為名的行動變得困難。1995年出版的《詩性正義：文學想像與公共生活》(*Poetic Justice—The literary Imagination and Public Life*)中，強調了透過適當的文學創作，培養對他人不幸感同身受的同情心的道德重要性。「認真看待每一個人的苦痛，這原本是效益思想得以誕生的高貴動機，但是當我們不能真正捉摸他人遭遇的苦痛，或者僅把他人的不幸看成只是某個人的事，這便會是不洽當的」(Nussbaum, 1995:27)。而這種同情心也使我們在進行道德判斷時，節制自利的想法，並給予我們跨越國界的道德動機，願意去關注全人類的福祉。在《女性與人性發展》(2000)列出的十項人類核心能力清單中，情感的健康發展也列入其中。我們對於外在於我們自身的人與事物，產生情感上的聯繫與依附。愛那些喜愛、關心我們的人，因為他們的離去而悲傷。對這項能力的支持，也意味著對人類彼此間，各種情感連結可能形式的支持。在2001年出版的《思想之劇變：情感的智能》(*Upheavals of Thought—The Intelligence of Emotions*)，Nussbaum引入心理分析理論，修正斯多噶學派對於情緒的觀點，提出一套認知情感理論。主張「情緒是對價值觀的智能反應」(Nussbaum, 2001:1)。情緒是價值判斷，而判斷是一種對某命題的態度，也可以說是一種評估的信念。

在建立一個完備的情緒認知理論後，Nussbaum開始探討情緒的公共化，以及對特定情緒與民主社群和社會正義關係進行分析。2004年出版的《逃避人性：噁心、羞恥與法律》(*Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*)，從檢視噁心與羞恥的認知內容，探討這類負面情感對道德與法律所造成的問題。2015年出版的《政治情感：以愛為基礎的正義》(*Political Emotions: Why Love Matters for Justice*)，她主張任何有價值的公共政策要有情感的基礎，而這種公共政策也才能貼近社會大眾的需求(Nussbaum, 2015:200-201)。2016年出版的《憤怒與寬恕：重思正義與法律背後的情感價值》(*Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice*)，討論憤怒情緒的認知內容，並探討該情緒在各個人類生活的領域中——親密關係、中間領域、政治領域等，相關的影響與問題。Nussbaum因此提出一種轉




化的憤怒情緒，以解決憤怒情緒在各領域產生的問題。2018年出版的《恐懼的君主制：一位哲學家對於我們政治危機的凝視》(*The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis*)，Nussbaum對於2016年美國總統大選之際，瀰漫社會的恐懼情緒進行審視與反思，認為恐懼情緒是造成美國現在社會政治危機的根源。並進一步探討恐懼情緒，與諸如憤怒(anger)、厭惡(disgust)、妒忌(envy)等情緒的關聯，以及對於民主政治可能造成的危害。

在對Nussbaum的情感哲學做簡單的回顧後，可以看到Nussbaum認為，情緒對於個人德行的培養，基本能力的發展，以及社群公共政策的制定，和社會正義的實踐，具有相當程度的重要性。而這種重要性基於她對人性的看法，強調人對於外在變動的脆弱，是需要相互依賴的政治動物。以及情感與理性並不是站在對立面，情感在倫理推理中佔有重要性，但同時也需要理性來培養適當正確的情感。接著我將研究聚焦於Nussbaum基於情感認知理論，對憤怒情緒的分析與討論。著重於Nussbaum對憤怒情緒認知/評價的分析，以及她對具有報復心的憤怒情緒討論。具報復心的憤怒情緒會走向的三條路徑，以及可能造成的錯誤，最終使她主張具報復心的憤怒情緒在規範上會是有問題的。

二、憤怒情緒認知與評價的分析

Nussbaum認為情緒是情緒主體，針對所察覺或想像的客體，而有意採取的或選擇的一種思想或感受。以及情緒主體會依據個人的觀點，針對客體做出某種評斷。這種評斷會依據情緒主體的目標與目的，而賦予客體不同重要性(Nussbaum, 2016:251)。因此憤怒情緒同所有的主要情緒一般，有其認知的意涵，並牽涉到價值的評斷。Nussbaum主張憤怒情緒涉及的是有關幸福的(eudaimonistic)評價與信念。有關幸福的評價與信念是指：由行動者(agent)的觀點所產生，能夠標示出行動者認為生命中甚麼是重要的，且關乎幸福的事物。即使有些時候憤怒可能涉及原則、正義議題，那也是因為個人對於這類價值原則的關注，與他所認為生



命中重要的東西結合在一起 (Nussbaum, 2016:16)。因此憤怒情緒的產生，常常是個人看到或相信，他「關切的」某種事物，因為「某人或某物」的「行為」，而受到「不當的傷害」。「關切的」某種事物，指的便是被個人認為與個人幸福有關的。

「某人或某物」指的是憤怒情緒的指向，通常是人，儘管偶爾會對無生命的東西感到憤怒，但一般人經常能很快意識到，對於無生命的東西發怒是沒道理的。「行為」指的是憤怒的焦點，可被歸因於憤怒對象的行為，而且這個行為被憤怒的個人視為是不適當的傷害。「不適當的傷害」則意味著，個人會進行一定程度的對錯判斷，而這個錯誤的判斷未必是關於道德的，一般日常的錯誤也包含在其中 (Nussbaum, 2016:18-19)。

如果如 Nussbaum 所述，憤怒情緒的產生，是牽涉到個人幸福的評價與信念。那個人對於舊政權的憤怒情緒，便是認為舊政權的行為，對個人的幸福不適當的造成了損害。然而若是個人主觀上認為沒有受到損害，他還是有可能對於舊政權的不當統治行為感到憤怒。在 Nussbaum 的解釋中，那是因為可能可以透過生動的敘事，將原先不在個人關注圈中的對象，帶入至個人的關注圈，而啟動個人的憤怒情緒。但是若對於這類原先不屬於個人關注圈的事物，沒有進一步的穩固對它們的關注，隨著情緒的消散，這類事物也就容易離開了個人的關注圈 (Nussbaum, 2016:16)。然而我認為 Nussbaum 這樣的解釋，反而暗示了憤怒情緒真正涉及的關鍵信念或評價，是「有關錯誤的」評價與信念。因為要將原本不在個人關注圈的事物，帶入至個人的關注圈，發揮作用的是「不適當的傷害」。在 Nussbaum 所謂的生動敘事中，能夠真正啟動個人憤怒情緒的，就不是強調受損害的人，與個人對於幸福的評價或信念的關聯，而是不適當傷害的程度與後果。這種傷害常具有一定的嚴重性，以及內含一種被廣泛認知錯誤的發生。因為足夠嚴重且符合了一般人對於錯誤的評斷，個人才會對受到不適當傷害的人產生關注，也才會對施以不適當傷害的對象，產生了相似的憤怒情緒。



三、具報復心的憤怒情緒

在前一部份我反駁了 Nussbaum 對憤怒情緒是有關幸福的信念與評價的主張，並認為憤怒情緒的核心，是關於不適當傷害的判斷。在這種對不適當傷害判斷的憤怒情緒中，有一些是具有道德根據，屬於對不正義傷害判斷的憤怒情緒，Nussbaum 並沒有特別關注到這類判斷的憤怒情緒。在這個部分，我將從 Nussbaum 對具報復心的憤怒情緒的討論，質疑或反駁她認為具報復心的憤怒情緒，在規範上會有問題的理由。

Nussbaum 認為，產生具報復心憤怒情緒後，會面臨三條路徑的選擇，而前兩條路徑可能會導致個人犯下嚴重的錯誤，使具有報復心的憤怒情緒，在規範上不具有價值，無法在道德上產生正面的作用。第一條路徑是地位之道，受到的傷害是一種被貶低的感覺，因此會想去尋求相對地位的回復。第二條路徑是償還之道，會希望事情會往對做錯事的人不好方向的發展，以此作為惡的償還，他們應得報應。Nussbaum 認為無法透過對他人進行報復，來回復自身受到的損害，除非是將重點完全擺在相對地位上，對侵害者施予某種痛苦這種說法才說得通，但這又會回到第一條路徑。第三條路徑則是轉化的憤怒，憤怒情緒是健康的（理性而有建設性的）連續發展，乃至於展望未來的福祉。這是一條由憤怒情緒最終過渡到熱情的希望的路徑（Nussbaum, 2016:28-30）。接著透過對四種錯誤的討論，Nussbaum 進一步說明地位之道與償還之道路徑的問題。這四種錯誤分別為：明顯的錯誤、地位的錯誤、報復的錯誤、無助感與「正義世界」的想像。

首先，明顯的錯誤是指若是基於錯誤的資訊，或是一種混亂的重要感（a confused sense of importance），後者意味著高估錯誤行為的重要性，憤怒情緒就很容易誤導個人的判斷，從而使人犯錯。人在憤怒的情況下，通常會是輕率而未能謹慎思考的。其次，地位的錯誤則是指「將傷害視為與自己及自己的相對地位有關」（Nussbaum, 2016:28）。這一方面會使我們忽略行動本身的內在道德意義，傷害是錯誤的，在於傷害本身壞與其所造成的痛苦，而不是因為對地位造成的貶低。

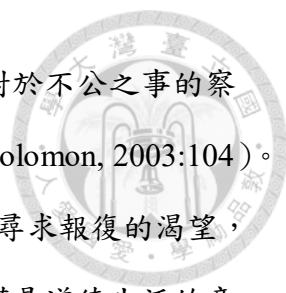


另一方面，即使傷害確實是與地位的貶低有關，例如種族或性別歧視。這種歧視的錯誤在於對人性尊嚴平等尊重的否定，透過對於加害者地位的貶低，沒辦法產生平等，而是用一種不平等取代另一種不平等。這嚴重的是人如果過度重視相對地位的差距，會導致「所有的傷害轉換成相對地位的問題」(Nussbaum, 2016:29)。這會造成一種錯誤的想法，認為貶低加害者的地位，便能使彼此間相對地位的差距回復至一致。使人會去聚焦於對加害者的羞辱與貶低，而非去關注人類或社會整體的福祉。而地位的錯誤也會與報復的錯誤息息相關，它會更加合理化了報復行為。

在這裡我想指出的是，我認為受到地位傷害的人，有更多的是介於 Nussbaum 所述的，聚焦於對加害者的羞辱與貶低，和關注社會或人類整體的福祉之間。換句話說，他既沒有對加害者抱有報復的強烈渴望，暫時也無力去關注他人的福祉，而是苦苦掙扎於從被貶低的痛苦中，重新獲得對個人尊嚴的肯認，憤怒情緒則是這樣一種狀態的情緒表現。如果客觀的不平等情境未能有所改善，這種支撐個人維護自己尊嚴的憤怒情緒，難道完全沒有道德的價值嗎？

再來的錯誤是報復的錯誤，會使人期望未來的發展使加害者痛苦。主張報復價值的人認為：壞人受苦的意義在於平衡已經發生的壞事。此外報復似乎也能讓人從悲傷或無助感中解脫出來，去規劃或執行一項報復行動，能夠讓人覺得重新拿回失去的控制與尊嚴。然而 Nussbaum 認為就實際上而言，懲罰侵害者並不能修復其所造成的損害。因此期望加害者受苦，以回復損害的想法是不合邏輯的。此外，在進行規範評價的時候，從報復中可能獲得的愉悅、解脫，不應納入理性的評價中。而報復本身是一種殘酷且充滿惡意的偏好，更難以去贊成或甚至是立法支持 (Nussbaum, 2016:29)。

這裡我想質疑的是，報復當然並非總是正當的，也不應該任由其在當代社會中恣意發洩，有時也常會包含個人錯誤的認知或過度期望，即希望加害者受到與其錯誤的行為不成比例的懲罰，但是報復心是個人正義感培養的重要基礎。原初



的憤怒起自我們對於不義的感覺，關於個人遭受的怠慢，或是對於不公之事的察覺，而正義感是「將個人感受到的不義普遍化並理性化的結果」(Solomon, 2003:104)。在理性化與普遍化之前，為了嚴重的錯誤感到憤怒，產生強烈的尋求報復的渴望，是個人發展正義感的開始。這種報復的渴望，也意味著個人不僅是道德生活的旁觀者，而是身處其中的參與者。此外，報復本身是含有自身的界限的。報復原初的動力是人們想「恢復平衡」(get even)，所以它本身也就隱含了承認平衡維持的必要，而不會輕易的落入一種無節制的報復行動。如果帶有報復心的憤怒情緒，在個人正義感發展過程中，佔有重要的地位。報復本身因為自身特質的節制，以及外在法律、政治制度的限制，並不盡然總是落入那種我們對其最壞的想像，無止盡的、無法控制的報復行為。那以此作為否定憤怒情緒具有道德重要性的理由，我認為反而有些矛盾。

最後一項錯誤則是源自個人矛盾的脆弱性。一方面，這整個宇宙並不關心我，因此我是無助的；另一方面，由於演化的自愛和幼稚的自戀影響下，我會感覺如同君主一般，所有人都應該關心我。這種矛盾的脆弱性，在面臨現實世界時，便會使人產生很大的無助感。因為這個世界充滿著各種意外，有很多時候個人受到的傷害，無法歸咎於某一特定的人、群體或體制的錯，再多的防範也無法使個人完全的免於損害。這時將個人的損害透過責怪、歸罪於某個特定的人或體制，便讓個人感受到更多的支配感，而能減輕無助的感受。伴隨著這種無助感，心理學家研究顯示，個人需要相信世界是公正的。這一方面是指，相信人會罪有應得；另一方面卻是指，當個人遭遇厄運或損害時，這不僅是一種損失而已，而是某人錯誤的行為所造成的後果。因此藉由懲罰「壞人」，能夠或多或少的加以補償 (Nussbaum, 2018:81-84)。這種矛盾脆弱性所帶來的無助感，以及對於「正義世界」的想像與信仰，使人容易在憤怒情緒錯誤的引導下，只要找到所謂的「罪魁禍首」便加以懲罰，便誤以為所有的問題就能迎刃而解了。例如將高失業率歸咎於外籍勞工的遷入，認為限制遷入的勞工數量，便可解決失業率的問題，而未去思考整



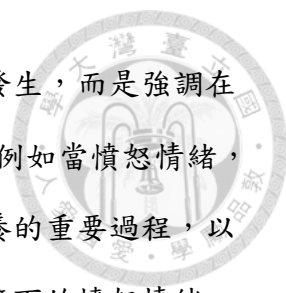
體經濟的轉型。

在這裡我想質疑的是，的確有些時候個人會囿於無助感，以及對於正義世界的信仰，而誇大了自身面臨的困境，或錯誤的尋找「罪魁禍首」來加以負責。但我想指出在面對那些握有權力的加害者，尤其是國家公權力，個人在面對時所感受到的無助感與恐懼感是真實的。由此而來的憤怒情緒，是真實的反應了個人在面對國家公權力的脆弱。提出對暴力和殘忍的恐懼，是作為自由主義價值基礎的 Judith N. Shklar，在〈恐懼的自由主義〉(*The Liberalism of Fear*)中指出：「……因為一直抑制著自由的恐懼和恩惠，幾乎都是透過政府正式或非正式的手段所強加。而雖然社會壓迫的種種來源的確不勝枚舉，但沒有一種來源像現代國家的代理者這樣，擁有如此致命的壓迫效力。而他所擁有獨一無二的物理力量與說服的資源，使其可以隨心所欲」(Shklar, 1989:3)。因此對於公權力所施展的不當統治行為，甚至對整個不正義體制的憤怒情緒，代表的是被真實的無助感與恐懼，所環繞的公民的艱難處境。這也使公民時刻對於擁有能夠使用殘忍、暴力手段的公權力，保持著警惕。

四、小結

在對 Nussbaum 憤怒情緒的認知與評價分析的討論中，我認為我們之所以會去關注原先不在關注圈中，受到不當傷害的人。換句話說便是會去關注與個人幸福無關的，他人不幸的處境。關鍵的原因在於他人的憤怒情緒，展現的是一種對於不當傷害的判斷。而這要足夠引起他人的關注，往往是因為這種不當傷害，傷害的嚴重性，以及傷害同樣也是被他人評斷為錯誤的。所以我進一步認為這樣的判斷，是一種關於不正義傷害的判斷。它未必直接的聯繫到某種特定的正義原則，但它的確足夠嚴重到破壞了我們對於正義的想像。而因這樣的傷害而起的憤怒情緒，便是一種關於不正義傷害判斷的憤怒情緒。

再來我對 Nussbaum 提出的具報復心的憤怒情緒，所可能導致的錯誤，進行部



分的反駁。我反駁的重點在於，我並不是否認這樣的錯誤不會發生，而是強調在某些情境下，具有報復心的憤怒情緒，仍可能具有道德重要性。例如當憤怒情緒，是一種個人掙扎於對尊嚴的重新獲得，或是作為個人正義感培養的重要過程，以及反映了個人面對國家暴力，真實的無助感與恐懼。而這些情境下的憤怒情緒，我認為都牽涉到了不正義對待的判斷。因此認為牽涉到不正義對待判斷的憤怒情緒，是可能在道德上發揮正面作用的。

貳、Brudholm 憤慨與憤恨情緒的討論

一、Brudholm 後衝突社會的情緒關注

Brudholm 研究關注的領域主要在於情感、轉型正義、仇恨犯罪和種族屠殺等。他對情緒的討論，主要源自他對後衝突社會轉型正義的工作，所引發的一系列政治與情緒反應的關注。在 2006 年〈重新考慮憤慨：Jean Améry 與原諒和和解的黑暗面〉(*Revisiting resentments: Jean Améry and the dark side of forgiveness and reconciliation*)與 2008 年出版的《憤慨的美德：Jean Améry 和拒絕原諒》(*Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive*)中，Brudholm 注意到以南非真相與和解委員會為代表的，在轉型正義的工作進行中，對寬恕與原諒理念與行為的推崇。而這種推崇容易將拒絕原諒持續保有憤怒情緒的受害者，視為一種人格上有缺陷，或是陷入病態情緒的狀態。他透過研究大屠殺倖存者 Améry 的書寫，認為拒絕原諒，選擇保有憤怒、憤慨情緒，是一種道德抗議的行動。2009 年編輯出版的《*The Religious in Responses to Mass Atrocity: Interdisciplinary Perspectives*》，從不同學科如哲學、倫理學、基督教神學以及社會科學的角度，討論後衝突社會中，宗教所發揮的作用。從倫理學與哲學的角度，對宗教對於社會治癒作用觀點的挑戰，以及批評在大規模暴行下，對基督徒寬恕的倡導。在社會科學的角度，則研究各個國家轉型正義工作進行中，宗教行為者所扮演的角色。結論是當宗教行為者擁護回復真相的策略、和解的政治理論，以及在制度上是獨立於國家時，是最容易發

揮其影響力的。2018年編輯出版的《情感和大規模暴行：哲學和理論的探索》

(*Emotions and Mass Atrocity: Philosophical and Theoretical Explorations*)，則再一次

強調與釐清，情緒在後衝突社會中重要角色的扮演。從個人的、心理的層次，到社會的、道德的、歷史的、政治的層次，探索情緒在後衝突社會中，不同的層次與人類活動和經驗間，情緒的特徵和角色如何產生變化。

回顧 Brudholm 對歷經大規模暴行社會後，政治過程與情緒經驗的關注，發現他對情緒的觀點，結合了他對現實世界中的觀察與分析，尤其是聚焦於後衝突社會中，情緒如何實際的發揮作用。接著我將從他的情緒觀點出發，認為他的情緒觀點與 Nussbaum 情緒認知理論有部分的相同，牽涉到認知與價值的判斷。但也有不同的地方，強調了感覺與情感認知的連結，以及情感的行動傾向。再來是探討 Brudholm 對憤慨與憤恨情緒的討論，基於他的情緒觀點，與他對後衝突社會的觀察，他對傳統哲學上「憤慨」(resentment) 情緒做了定義上的修正。強調了這樣情緒，可以在道德上發揮正面作用。我進一步延伸他的觀點，認為這樣的情緒，在個人與社群的層次中，可以在政治上與道德上發揮正面的作用。

二、Brudholm 的情緒觀點

Brudholm 從情緒是服務於「保衛 (safeguard) 和監控 (monitor) 我們的個人關注」的主張開始 (Ben-Ze'ev, 2000:18)。這種個性化情感功能的主張，並不是指情緒是隨機、私人、脫離社會脈絡的。相反的，社群價值的內化與嵌入，是形成我們自我價值的一部份，我們才能作為個人，感受到尊敬、侮辱、肯認與侵犯等。在這個意義下，情緒的能力是再一次的去對自我的規範與價值做確認，而規範或價值是關於適當的行為、值得的考量、我們期待或應該恐懼什麼等。例如憤怒情緒的產生，是因為個人的規範與價值被侵犯了。而在這過程中，又再一次的確認個人的規範與價值。除了牽涉到價值的判斷與再確認，通過這種相關人、行為、關係、事件等的強化，情緒經常同時鞏固或驗證隱藏於情感中的「我」或「我們」

的感覺 (Brudholm, 2018:86-87) 這意味著情緒是結合價值判斷與感受的，僅僅是認知和評估不足以組成情緒，而僅有身體的感受也不能稱之為情緒。身體的感受和特定的對於情緒目標的判斷，在情緒中透過現有的文化敘事結構連結起來了。

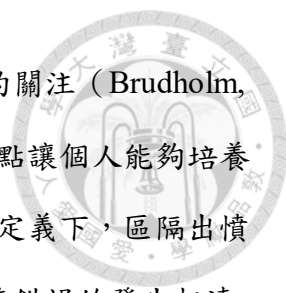
除了價值的判斷與感受，情緒也存在對行動直接或間接的連結。情緒包含動機與慾望，有時甚至含有行為意向 (behavioral dispositions) 或行動傾向 (action-tendencies)。例如，憤怒情緒可能是被認為或暗示了一種復仇的渴望。但要注意的是，不應假定任何直接的，從情緒到行動路線的存在 (Brudholm, 2018:87-88)。

Brudholm 的情緒觀點強調了感受與價值判斷是同樣重要的存在，缺少其中一項都不能完全的稱作為情緒。並且認為情緒的發生，都是再次的強化了對情緒目標相關的個人判斷與感受。而情緒也被認為是與行動有直接或間接的連結的。基於這樣的情緒觀點，Brudholm 對長久以來被視為負面的憤慨情緒，做了定義內容上的修正，以及這樣情緒的特質。我依循 Bruholm 對憤慨情緒定義與特質的分析，討論這樣的憤慨情緒，在個人與社群層次間，可能發揮的正面作用。

三、重探憤慨情緒

Brudholm 認為憤慨情緒的產生與目的，與正義相關的判斷與感受有密切的關係。從字詞定義上，他將原本都混於 resentment 的情緒概念中，區隔了過度的、病態的憤恨 (ressentiment)，與適當的、有價值的憤慨 (resentment)。Brudholm 認為除了過度的、病態的憤恨 (ressentiment)，憤慨 (resentment) 這樣的情緒存在，對於個人與政治社群可以在道德上發揮正面的作用。因為區隔憤慨情緒這樣的憤怒類型，包含了個人對不正義察覺與感受，並將這種感受與某種正義規範被違反的判斷連結起來 (Brudholm, 2008:11)。

在個人層次的部分，憤慨情緒有兩項特點，第一點為能夠在個人察覺到道德錯誤時，自然的作為一種我們拿在手中的武器，去對抗傷害、不公正與殘酷。第

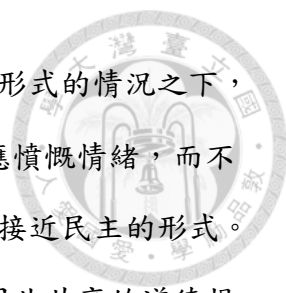


二點是這種憤慨情緒的存在，也表明了個人對自己與自己權利的關注 (Brudholm, 2008:9-10)。我認為這兩項特點與個人正義感的培養有關。第一點讓個人能夠培養辨別道德錯誤的能力，並產生與之相抗的能力。在 Brudholm 的定義下，區隔出憤慨情緒與其他憤怒情緒類型的，是人們將這樣的憤慨情緒與道德錯誤的發生相連結。而憤慨情緒既然針對的是道德錯誤，那它就必然經過相關的價值判斷。這樣的過程是對於個人正義感的培養，因為它讓個人去一再辨認與確認那些不正義相關的判斷與感受，並給予人一定的能量去與之對抗。

第二點是讓人有意識去維護、重視自己的權利。憤慨情緒的產生，除了是對道德錯誤的對抗，也是尊重自身權利的一種展現。因此起初的憤怒情緒，可能是很直觀的源自主觀的個人，對所關注事物受到不當侵害的情緒回應。但憤慨情緒則是體現了個人對於權利的尊重，而權利是具有普遍與客觀性的，與個人主觀的好惡、需求較無關。這種開始跳脫主觀好惡、需求，對於權利理解與尊重的過程，也因此會是個人正義感培養的重要過程。

在社群層次中，憤慨情緒的影響則是透過這樣情緒的存在，邀請整個社群與成員，對於社群成員的憤慨情緒做出回應。做出回應有兩種意涵，一是確認個人是屬於這個社群的保護責任範圍，二是表示回應者有能力，掌握與應用社群所共同分享的規範 (Brudholm, 2008:10-11)。在第一個意涵下，社群對個人的憤慨情緒產生回應，以確認個人屬於社群的保護責任範圍。社群的概念推展到極致，大至整個世界為一個人類社群，小至地方的鄰里社群。政治共同體在諸多的社群形式中，作為一種重要的回應憤慨情緒的社群形式，原因在於憤慨情緒牽涉到個人「權利」被不當的傷害。不論是基於自然法還是實體法，「權利」與法的概念有關。而政治社群的回應方式，在現實生活中，能更有效與直接的，透過政治與法律的形式，回應因權利受到侵害而起的憤慨情緒，從而起到維護個人權利的作用。

在第二個意涵下，回應者能夠掌握並應用社群所共享的規範，這意味著這個社群對於道德標準有一定程度共享的肯認，而社群成員可以透過共享的道德規範，



回應在其保護責任內社群成員的憤慨情緒。在社群為政治共同體形式的情況之下，如果成員要能夠主動的掌握，並進一步應用共享的道德規範回應憤慨情緒，而不是被動的服從於既定的規範，那這個政治共同體的體制必然是更接近民主的形式。在一個民主的政治社群中，社群與個人的道德標準相互影響。因此共享的道德規範，不僅是由上而下對於社群成員的限制，社群成員也能夠由下而上型塑道德規範的內容。在這種相互影響的過程中，前述個人培養對於道德錯誤的辨別，以及對權利的理解與尊重，都會影響社群最終形成共享的道德規範的面貌，而社群的道德規範也會回過來影響，個人對於社群道德規範的肯認。成員的每一次的憤慨情緒的爆發，不僅是邀請社群成員對此做出回應，也是在推動這種個人道德觀，與社群道德標準相互影響的過程。

四、小結

Brudholm 討論的憤慨情緒，首先是關於不正義傷害發生的察覺與判斷。值得注意的是，如果感受是情緒的重要組成之一，那這種對於不正義傷害的察覺與判斷，一開始並不需要對相關的正義原則或規範，有很深刻的理解與認識。相應的，這種憤慨情緒的持續發生與存在，反而是使我們對於不正義的感受與判斷，不斷強化的過程，因此有助於培養個人的正義感。再來基於我們的個人價值的建立，不能脫離社會脈絡的觀點。憤慨情緒中，對他人邀請回應的特質，或者我們也可以將其類同於 Nussbaum 所述的憤怒情緒信號的功能。也是對沒有經歷不正義傷害，或沒有起初便察覺到不正義傷害的社群成員，開啟他們對於不正義的感受與判斷。因此這種對不正義傷害有關的判斷與感受的憤慨情緒，Brudholm 認為其具有道德重要性，指的是可以對個人的道德產生正面的作用。而基於這樣的理由，Brudholm 發現 Améry 書寫的憤恨情緒，儘管有一些不理性、負面的部分，但仍是關於不正義的感受和判斷。因此下一節，我將依循 Brudholm 的分析，與個人對 Améry 書寫的討論，探究這樣含有負面、不理性特質的 Améry 的憤恨情緒，是否確實也具有

道德重要性。




第二節 Améry 的憤恨情緒

Améry 是二戰時納稅政權的猶太受害者，他整個職業生涯都致力於探索猶太人和受害者的觀念。他是一位自傳體與哲學散文家，1965 年出版他的第一本關於奧斯威辛集中營著作《超越罪惡與贖罪》(*Beyond Guilt and Atonement*)。1966 年出版《在心靈的界限》(*AT THE MIND'S LIMITS*) 一書中，他認為公眾除了想聽到更多的關於受害者的事情以外，不想聽到他的任何其他事情。他為此感到牴觸，此後他再也沒有出版任何關於奧斯維辛的著作。然而《在心靈的界限》已是當代關於研究猶太受害者身分經驗的核心文本之一。

Améry 的憤恨首先便是源自於過去納粹政權對他個人不合理、長期且嚴重的身心虐待，這樣的傷害經驗使 Améry 處於憤恨之中 (being-in-ressentiment)，這意味著他的憤恨情緒，成為他這樣一種人的生存特徵。這種生存特徵不只是伴隨著 Améry 過去所承受的痛苦而出現的，而是某種他個人所接納，並承認它為一種經過深思熟慮後的個人回應 (Brudholm, 2008:101)。因此「處於憤恨之中」的狀態，是一種客觀經歷與主觀選擇的結合，進而成為大屠殺倖存者所懷有的生存特徵。這種作為生存特徵的憤恨情緒再一次被激發，則是源自現今社會，對於過去舊政權的態度，以及如何處理過去大規模錯誤傷害問題的觀點。而憤恨情緒會被激發，意味著觀點已經構成了一種道德傷害，是對於受害者所犯下的第二次的錯誤 (Brudholm, 2008:102)。

這種觀點是以前非屠圖大主教主導下的真相與和解委員會所代表的，為了一個共同的未來，為了國家能夠繼續前進，受害者要放下憤怒與復仇的渴望，與加害者和解，讓時間治癒過去的傷痕，從而能一同前進並共享一個未來。在《在心



靈的界限》(AT THE MIND'S LIMITS)〈憤恨〉(Resentment)⁶一篇中，Améry 便提到對於這種觀點的抗議：「面向未來、新鮮純真的展望於我而言太過沉重，就如昨天的迫害者把它弄得太過輕巧」(Améry, 2009:69)。以及「因此，我很少傾向於和解—更準確地說，我的信念是，大聲宣布納粹受害者和解的準備，只能是對生活的瘋狂和漠不關心，或者是被壓抑的真正復仇需求的自虐轉變」(Améry, 2009:71)。這種希望受害者放下憤怒，與加害者和解的觀點，可以讓社會的大多數人，減少面臨更多衝突的可能，無疑的對於社會多數人來說是好的。但這不應該成為民主化後對於舊政權不義行為的檢討，或是在社會信任與連結的重建過程中，唯一正當正確的方針或目標。Améry 以他親身的經歷，對於這種將寬恕與和解視為最優先目標的社會，提出了批判：「在我二十年的遭遇與反思中，我認為我意識到，通過社會壓力實現的寬恕與遺忘是不道德的」(Améry, 2009:72)。並為了反抗這樣的觀點，Améry 宣稱他保有他的憤恨情緒，並有義務向那些被憤恨情緒指向的人們，闡明這樣的情緒。因此重點在於不是要完全推翻過往所依循的原則或方向，而是要擴充對於受害者那些常被視為負面情緒的理解，而不是輕易的將其視為一種要盡快治療或消滅的疾病。理解受害者的「負面」情緒如憤恨情緒，再進一步探索這類情緒如何在個人與社群的層次，在道德上發揮正面的影響。在可能影響的討論中，Améry 將他這種大屠殺倖存者所懷有的憤恨情緒，與不同的價值和德行連結起來。Brudholm 指出有：對於遺忘與淺薄調和的抗議；重新獲得尊嚴的掙扎；能懷抱著對於所發生的事情，其本質是無可抵償的敏銳感；作為一種手段，使罪犯了解他的行為，應受指責的道德本質；使關係重新人性化的關鍵；以及在更大的社會範疇，催化社會的改革 (Brudholm, 2008:151)。

我依循 Brudholm 對 Améry 論述的整理，結合 Améry 在《在心靈的界限》中的書寫，試圖從個人與社群的層次，來重新討論 Améry's 憤恨，會與個人正義感

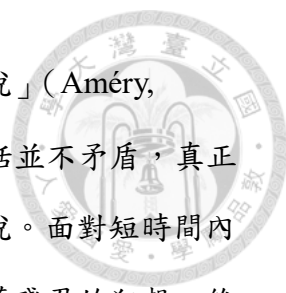
⁶ Brudholm 認為 Améry 所述的 resentment，考量書寫者的動機與內容，認為是更接近 ressentiment 的涵義，因此在此英文篇名的翻譯仍譯為憤恨。



的培養，以及社群中正義實踐，產生什麼樣的關聯。從個人的層次，Améry's 憤恨存在的意義與影響，首先是一種個人重新獲得尊嚴的掙扎。在《在心靈的界限》中的〈酷刑〉(Torture) 一篇，Améry 寫道：

我必須承認，我並不確定，人的尊嚴是甚麼。……人的尊嚴有時和某種確定的生理舒適聯繫在一起，有時和自由的言論表達有關，其他情況下也許和能與同性伴侶相處有關。所以我不知道，被警察毆打的人是否失去了人的尊嚴。但我確定，在第一拳將他擊倒在地時，他喪失了某種東西，我們也許能暫時將其稱做對世界的信任 (Améry, 2009:27-28)。

Améry 承認他並不確定人的尊嚴是什麼，但他確定在接受公權力不當傷害的那一刻，有些可能與人的尊嚴有關的東西便消失了，而那些東西姑且可以稱作人對世界的歸屬感與信任感。「凡受過酷刑的人，對這個世界都不再會有故鄉的感覺。……最終在酷刑中崩潰的人對這個世界的信任再也無法重新獲得」(Améry, 2009:40)。這種由公權力所造成的不當傷害，之所以會如此嚴重的原因，不僅是因為公權力的濫用，也是因為其他公民同胞對於這樣公權力濫用的無視，甚至是支持，使個人在這樣的社會中，陷入一種持續存在的被遺棄感。而 Améry 的憤恨便是被遺棄的個人，儘管曾經的傷害如此巨大，仍試圖重新對世界產生信任感與歸屬感的掙扎與表現。這種掙扎的正面意義在於，這正是個人對於世界仍抱有期待。期待可能是作惡之人得到懲罰，可能是對於過去錯誤集體的道歉。總之，Améry 的憤恨便是個人處在這種試圖重建信任感的渴望，與期待無法被滿足之間掙扎的表現。在〈憤恨〉一篇中，Améry 寫了兩段看似矛盾的話：「憤恨之人，坦白說我就是這樣的人，我就是作為這樣的人在血腥的狂想中活著：透過社會向我保障的自由，讓我向那些曾對我施加痛苦的人報復回去，來補償我的痛苦」(Améry, 2009:69)。講述自己作為憤恨之人，對於復仇與得到賠償的渴望，然而在後幾頁，Améry 又寫道：「這無關復仇，也無關賠償。被迫害的體驗在最深處是一種極端孤



獨的體驗。我關心的是從一直持續的當時的那種被遺棄感中解脫」(Améry, 2009:70)。講到這一切又都無關復仇與賠償。事實上 Améry 的話並不矛盾，真正的關鍵一直都是無關報復與賠償，而是從持續的被遺棄感中解脫。面對短時間內無法回復的信任感與歸屬感，Améry 的憤恨情緒一方面讓他有著殘忍的狂想，維持著這種透過極端快速的方式，就可能擺脫被遺棄感的想像與希望。但另一方面卻又支持著他，不讓自己因為短時間內一再的失望，而真的對世界不抱任何期待。他的殘忍狂想，可以被他的理性，以及社會的政治法律制度所控制，然而若他對世界感到絕望，便沒有人可以幫他重新獲得希望了。

Améry's 憤恨存在的意義與影響，其次彰顯的是個人德行的展現，這反映的是對「自然時間感」的抗議，同時也是使加害者了解其行為，應受指責的道德本質。在〈憤恨〉一篇中，Améry 寫道：「然而我的憤恨實實在在地在那裡，經由我的憤恨犯罪才會成為犯罪者的道德現實，經由我的憤恨他們才會在自己罪刑的真相中被撕碎」(Améry, 2009:70)。讓犯下錯誤者，真正的去認識到過去的行為，道德本質上是如此的錯誤，不是能隨時間流逝而減輕的。關於自然的時間感，Améry 認為：

隨意、廉價地做出寬恕的人，受制於社會和生物學上的時間感，人們也可以稱這種時間感為『自然的時間感』。自然的時間意識確實扎根於傷痛治療的心理過程中，並融入社會的現實概念。正是出於這一理由，這不僅是非道德的，而且是反道德的。人的權利和特權是，他不會對每一種自然事件表示贊同，也不會與時間的生物學延伸保持完全一致。發生過的發生了，這句話真實，但也同時與道德和精神為敵 (Améry, 2009:72)。

隨著時間過去，Améry 認為對於過去的不義事件，個人心理上的憤怒與悲痛會自然的減輕，並漸漸融入隨時間不斷變化與發展的社會現實中，逐漸成為相較於未來，沒有那麼重要的過去。這樣的時間感便是僅停留在生物和社會的領域，而沒



有進入道德的領域 (Améry, 2009:71)。如果一件事本質上是道德錯誤的，且是非常嚴重的錯誤，那對於這件事的道德評斷，就應該維持一致，不應隨時間的流逝而有所改變。如果對於舊政權對人民的不義傷害感到憤怒，是基於道德的理由，那這樣的憤怒從道德的角度，就不應該隨著時間的自然流逝而消散。因此 Améry 憤恨情緒的維持，正是一種對於自然時間感的對抗。舊政權的不義行為嚴重違反了某些道德規範，當這些道德規範尚未被重新建立與肯認前，Améry 的憤恨，便是在提醒人們不要輕易的落入自然的時間感的陷阱，過於輕易與草率的看待過往的邪惡。我認為 Améry 這種對抗自然時間感的憤恨情緒，也是一種個人對於正義概念的堅持。因為它意識到道德規範的被嚴重破壞了，而時間並不能自然的修復它，甚至削減了這種破壞的嚴重性。

最後，關於 Améry's 憤恨在個人層次上存在的意義與影響，是對於所發生的事情，其本質是不可抵償的深刻認知。在〈憤恨〉一篇，Améry 繼續寫道：「僅僅是被我們的憤恨之刺刺傷，而不是極為微弱地被一種主觀上幾乎一直不可靠，和客觀上違背歷史的寬恕所刺激，德意志民族將這樣敏感的延續下去：它的民族歷史中的一小塊，不允許被時間中性化，而是必須將其吸納進去」(Améry, 2009:71)。這種傷害不可抵償的本質，就意味著有些傷痕是永遠不可被回復的，因此對於過去的檢討，就永遠不會有結束的一天。這種不可抵償的本質，也意味著這段歷史必須要成為整個民族過去、現在與未來，不能消散在時間的洪流中。Améry 憤恨的存在便是代表著與 Nussbaum 相對的一種觀點：國家要能繼續前進，也許需要的不是放下憤怒與過去和解，拋下過去沉重的包袱大步向前；反而是要背負著這些裂痕與傷害，艱難緩慢的，但沒有人因此覺得自己是被拋棄的，逐步前進。

除了從個人層次出發，討論 Améry's 憤恨存在的意義與影響，Améry 認為在社群的層次，這種個人拒絕原諒而處在憤恨狀態中的態度，可能可以帶動一種歷史實踐，使憤恨在主觀上真正的被平息，在客觀上也不再有用 (Améry, 2009:79)。這種歷史實踐是一種將歷史道德化的過程，Améry 在〈憤恨〉一篇寫道：



歷史領域將會發生我之前在個人小圈子裡作為假說描述過的東西：兩個人類族群—施暴者與被施暴者—在時間倒轉，也就是歷史的道德化之後在願望的碰面點相遇。……這在實踐上應該如何應對，每個德國人可以自己想像。……最好的情況是他大致可以想像一個民族共同體，這個共同體屏棄一切，一切在自己最為鄙棄的日子裡做下的事情，以及各種看起來像公路一樣無害的東西 (Améry, 2009:77-78)。

這是一種道德的想像，一種對於歷史道德化的嘗試，以得到一個可被共同接受的過去。Améry 認為他的憤恨不僅是對於自然時間感的抗議，也是為了要克服加害者與受害者間，極端對立卻又共同的過去，兩者間不可解決的衝突問題，Améry 提出一種荒謬的但道德的時間倒轉的要求。個人透過保留在憤恨的狀態中，在他人那裡喚醒對自我的懷疑，最終加害與受害雙方皆渴望於回到過去，回到那個不義事件之前的時間點，並對過去那段不義歷史中發生的任何事積極地否定。解決了自然時間感，並克服了極端對立的過去，使憤恨情緒在主觀與客觀意義上都沒有存在的必要，也才能真正地平息受害者的憤恨。


對於 Améry 憤恨情緒的討論，可以發現它的來源與影響十分複雜。最原初是對於納粹政權不正義傷害的憤怒，之後又成為一種個人尊嚴掙扎的展現。後來包含了對自然時間感，以及訴求寬恕與原諒的社會壓力的抗議。最終，甚至成為 Améry 對於經歷過大規模衝突過後的社會，認為可能可以解決對立問題的一種手段。從 Améry 書寫中，也可以發現他的不安與痛苦，以及對於當時德國社會的失望。

我認為 Améry 書寫的憤恨情緒，正是展示了他作為大屠殺倖存者，對於納粹不正義的傷害，以及轉型後過快展望未來的德國社會，關於不正義判斷的感受與評價。這樣的不正義判斷的感受與評價，使他的憤恨情緒，儘管展現了負面特質的部分，但仍對個人與社群在道德上產生了影響，具有道德的價值與重要性。

第三節 不正義判斷之憤怒情緒相關問題

在第二章中，我首先討論 Nussbaum 對憤怒情緒的觀點。Nussbaum 認為具有報復心的憤怒情緒，在邏輯或規範上都是有問題的。即使憤怒情緒有時會帶來一些好處，但都是暫時或可被不憤怒取代的。最終，具有報復心的憤怒情緒都應該消散，或是轉化為一種不具報復心，面向未來的憤怒情緒。而法律或政治制度都應以拒絕或轉化這種具報復心的憤怒為設立目標。對 Nussbaum 的觀點，我首先質疑的是憤怒情緒是關於幸福的認知與評價。我認為真正引發憤怒情緒的關鍵是，關於不當對待的判斷。不當對待指的是情緒主體，主觀的認為對自己或自己所關注的人事物，發生不適當的、主觀認為錯誤的對待。這種不當或錯誤的對待涵蓋的範圍很廣，例如從對約會對象遲到的憤怒，到人民對威權政府高壓統治的憤怒等，都是在這個範圍中。但我們可以發現，在這個範圍中，有一些對於不當對待判斷的憤怒情緒，是與我們對於正義的感受或想像有關的，我稱為關於不正義對待判斷的憤怒情緒。這裡產生的問題便是，具有報復心的憤怒情緒中，如果是關於不正義對待判斷的憤怒情緒，是否仍是要被消解或是轉化的，還是這種情緒本身，對於個人與社群，具有政治上或道德上的重要性。


為了回應這個問題，我接著對 Brudholm 關於憤怒情緒中的憤慨情緒進行討論。Brudholm 將憤慨情緒與道德錯誤的發生做連結。這也就是說確實有道德錯誤發生了，而對這樣道德錯誤感受與判斷後產生的憤怒情緒，便為一種憤慨情緒。我認為 Brudholm 在這裡講的便是一種合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒。合理的意味著是有充分根據的、正當的，甚至可以說被認為是正確的。接著討論這種合理的關於不正義對待判斷的憤慨情緒，如何在個人與社群的層次上，發揮好的作用。我認為在個人層次上，一方面它讓我們不斷去確認與之相關的正義概念，培養與強化個人的正義感，讓我們對於日後不正義對待的發生更加敏感，適時的藉由憤慨情緒的產生與之對抗。另一方面也讓我們注重權利與尊嚴的不可任意侵犯性，而權利的普遍性，也讓我們可以逐漸從關注自身的正義感，開始將正義感擴



及對他人權利與尊嚴的關注。因此我認為對個人而言，這種合理的關於不正義對待判斷的憤慨情緒，具有道德的重要性。它是個人正義感培養與強化的重要過程，也是將關注個人的正義感擴散至對他人的關注，形成一種對具普遍性的正義規範的尊重與維護。

在社群的層次，憤慨情緒的存在是在向社群成員邀請一種回應。一方面它是在確認個人屬於這個社群的保護範圍內。而我認為政治共同體這種社群形式，能夠更為有效與直接的，透過法律或政策的方式，回應個人受到不正義對待的憤慨情緒。另一方面，回應也意味著社群成員，能夠掌握並應用社群共同肯認的規範。我認為這種邀請回應與回應的過程，有助於形成一種共同體的想像（將某些受到不正義對待的人視為我應該保護與回應的對象），也有助於維持一種民主形式的政治體制（社群成員要能夠掌握並應用社群規範，而非被動的服從）。因此這種合理的關於不正義對待判斷的憤慨情緒，在政治上能發揮好的作用。又在前述這種邀請回應與回應的過程中，使社群成員受到憤慨情緒的刺激，能夠在個人層次上，培養與強化社群成員的正義感。

Brudholm 這種抽象的、非經驗的，對於合理的關於不正義對待判斷的憤慨情緒的討論，是源自他對後衝突社會中，受害者對於寬恕與原諒加害者的拒絕，以及所展現出的憤怒情緒的觀察與關注。他想進一步去說明這種受害者的拒絕與憤怒，是一種道德抗議，也是一種在道德上值得被尊重的回應，而不是將其視為要被治療的，或是因為性格有缺陷而做出的回應。因此他對 Améry 書寫的討論，主張 Améry 的書寫內容，儘管有一些負面的、非理性的部分，但仍符合諸多憤慨情緒的特質，因此也是一種在政治上與道德上，都具有正面作用的情緒。而我認為關鍵在於，憤慨情緒與 Améry 的憤恨情緒，都是合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒。一方面是納粹大屠殺的歷史，這種納粹政權透過國家體制力量，基於種族主義對猶太人進行大規模的囚禁、虐待甚至屠殺的罪行，已是一種普世皆認的不正義的對待。另一方面，透過對於 Améry 書寫內容的討論，可以看到他是如何



將自己的憤恨情緒，從過去的受害經驗，到對德國社會的冷漠，乃至對於自然時間感的道德對抗，以及個人尊嚴重新獲得的思考聯繫在一起。因此我們可以確認 Améry 的憤恨情緒，是一種合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒。

然而在 Brudholm 對憤慨情緒的討論，以及對 Améry 憤恨情緒的分析後，依然存在著兩個仍未解決的問題。第一個問題是憤慨情緒，以及 Améry 的憤恨情緒，在 Brudholm 與 Améry 的論述中，都是沒有包含報復心的憤怒情緒。儘管我們可以看到，Améry 的憤恨情緒與 Nussbaum 轉化後的憤怒情緒明顯的不同。Nussbaum 轉化的憤怒是面向未來的，與過去曾經敵對的人重建信任與和解。但是 Améry 的憤恨情緒，是拒絕那樣過於輕鬆的原諒，並對因自然時間的流逝，而逐漸緩和的對過去罪行追究的抗議。然而這終究沒有回答到我們一開始對 Nussbaum 的疑問，如果有一些憤怒情緒，是具有報復心但是為合理的、關於不正義對待判斷的憤怒情緒，是否仍具有道德與政治上的重要性？第二個問題是合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，是否都要如 Améry 的憤恨情緒所呈現的，充滿高度的反思，展現出他這樣情緒的判斷與選擇（選擇處於憤恨之中），才具在道德上發揮正面的作用，在個人道德的培養與政治上發揮正面的作用？還是只要是合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，不用經過那樣的反思與反省過程，仍然對個人與社群而言，在道德上與政治上都仍有正面的作用？

第三章 後衝突社會受害者的憤怒情緒

上一章結尾提及的兩個問題，第一個為如果具有報復心的憤怒情緒，是合理的、關於不正義對待判斷的憤怒情緒，是否仍具有道德與政治上的重要性？第二個問題則是合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，是否要經過像 Améry 這樣高度反思反省自身憤恨情緒的過程，才具有道德與政治上的價值，對個人道德的培養與政治社群發揮正面的作用？這兩個問題源自一個現實的共同關注：我們該如何看待民主轉型期間，受害者對於舊政權統治行為的憤怒情緒。後衝突社會的政治受害者，他經歷了舊政權大規模迫害的統治行為。統治者無正當理由的侵害與剝奪人民經濟、政治、人身自由權乃至生命，不正當的審訊、司法過程與判決，以及對人民種種自由的限制與監控。這樣的統治行為是一種對於人民不正義的對待，因此對於這樣統治行為產生的憤怒情緒，是一種合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒。然而要如何回應這種後衝突社會受害者對舊政權的憤怒情緒，便會遇到上述的兩個問題。

為了回應上述的兩個問題，我基於三個理由納入了 Solomon 在他的情緒認知理論之上，對憤怒、同情情緒與正義的討論。第一個理由是我認為 Solomon 關於情緒認知與判斷的討論，有助於我們更深刻的理解，後衝突社會中，受害者合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，如何在政治上與道德上發揮正面的作用。但我對 Solomon 關於情緒反思與負責的討論有所疑慮，認為可能會削減受害者憤怒情緒表達的過程中，所可能發揮的一些獨特的正面作用。第二個理由則是 Solomon 主張報復心是正義重要的組成部分。他認為報復心具有基本動機的本質，且是與世界進行道德聯繫重要的一種方式，在某些極端情形下，還是一種道德義務與責任。透過對 Solomon 主張的討論，有助於回應具報復心的合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，是否仍具有道德與政治上重要性的問題。第三個理由則是 Solomon 關於同情情緒的討論。我認為在後衝突社會的政治社會背景下，更容易被合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒所激發，而回過來緩和具報復心的憤怒情


緒所具有的危險特質。此外，同情情緒本身的特質，又有助於最終形成一個包容性強、情感聯繫強的民主社群。

基於上述三個理由，第一節我首先進行 Solomon 情緒認知理論的發展回顧與討論，從 Solomon 一般性的情緒觀點，去理解合理的關於不正義判斷的憤怒情緒，如何可能在政治與道德上發揮正面作用。並以後衝突社會受害者憤怒情緒表達的角度，討論 Solomon 關於情緒反思與負責的論述，可能產生的問題。第二節我將討論 Solomon 將報復心與正義相連結的論述，以試圖回應具報復心的合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，在道德上發揮的正面作用是否因此被削弱，或是反而增強的問題。第三節我將在 Solomon 對同情情緒討論的基礎之上，說明在後衝突社會的政治社會背景下，更容易被社群成員的憤怒情緒所激起，而緩和具報復心的憤怒情緒所帶來的危險性。最終也有助於促成一個對不正義更加敏感、包容性強與情感聯繫強的民主社群。

第一節 Solomon 的情緒認知理論


壹、Solomon 的情感研究歷程與相關著作

Robert C. Solomon 研究領域遍及情感哲學、倫理學、美學、比較哲學、西方哲學史與宗教哲學等，但他對於情感，以及情感在人類生活中所發揮作用的興趣，滲透進他對各個領域議題的思考中。Solomon 對情感的重視，又與他自詡為存在主義者密不可分。他在 1972 年出版的第一本書《從理性主義到存在主義：存在主義者及其十九世紀背景》(*From Rationalism to Existentialism: The Existentialists and Their Nineteenth-Century Backgrounds*)，便是源自他對存在主義的興趣。2003 年出版的《與尼采一起生活：偉大的不道德教徒必須教導了我們什麼》(*Living with Nietzsche: What the Great Immoralist Has to Teach Us*)，從存在主義的角度閱讀尼采，將尼采視為一個哲學家，對倫理學有一些好的見解，有助於我們探究如何過



上好的生活。Solomon 跳脫傳統狹隘的對存在主義的理解，他關心的是通過對所有他認為美好生活中，重要的事情進行多角度的思考，來考慮全人類的事情 (Higgins, 2012:ix)。其中，情緒便是扮演人類生活中相當重要的角色。Solomon 對情緒的思考，首先是源自對 William James 非認知情緒理論的反對。James 主張情緒是對身體變化的感覺，認知狀態對情緒來說是不必要的。Solomon 則是主張情緒本質上是認知的，是我們對於世界事態的判斷，可以稱為是一種判斷主義 (judgmentalism)。Solomon 對 James 非認知理論的批判，可見於 1973 發表的〈情緒與選擇〉(*Emotions and choice*)、1976 出版的《激情：情感和生命的意義》(*The Passions: Emotions and the Meaning of Life*)。2003 發表的〈思想與感受：什麼是情緒的「認知理論」，它是否忽視了感觸性？〉(*Thoughts and Feelings: What Is a “Cognitive Theory” Of the Emotions, and Does It Neglect Affectivity?*) 中，Solomon 承認他早期對激情的探索低估了身體感受的重要性，在保留了他核心的情感判斷主義下，他也主張情緒也可能包含對於身體感受的判斷。除了情緒認知理論的發展，Solomon 也對個別的情緒類型進行分析與討論。2004 年出版的《捍衛多愁善感》(*In Defense of Sentimentality*)、2007 年出版的《忠實於我們感受：我們的情緒真實地告訴了我們什麼》(*True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*)，都分別分析了憤怒、恐懼、愛、感激、同情、悲傷等情緒，對人類道德生活的影響。

在商業道德與實踐方面，Solomon 1992 年出版的《道德與卓越：商業合作與誠信》(*Ethics and Excellence: Cooperation and Integrity in Business*)，一方面指出在《國富論》(*Wealth Of Nations*) (1976) 中，Adam Smith 的自利 (self-interest) 是與自私 (selfishness) 不同，自利是使合作企業與公平競爭在商業過程中，成為可能的美德，而公平競爭又是自由企業的基礎與動力。另一方面，Solomon 從商業活動本質上是社會活動這一立場出發，提出亞里斯多德的美德適用於法治與企業行為。而這種對企業的思考方式，會為企業股東和團體帶來長久的附加價值 (Werhane & Bevan, 2012:95)。在哲學史的部分，1996 年與 Kathleen Higgins 共同出版的《哲



學簡史》(*A Short History of Philosophy*)，展現了 Solomon 對非西方的哲學領域逐漸增長的興趣。2001 發表的〈什麼是哲學？世界哲學在專業中的地位〉(*"What Is Philosophy?" The Status of World Philosophy in the Profession*)，則承認了地點至少對某些信仰有所影響，甚至認為也許地點和思考，總是受到文化與語言的影響。因此也許不同地點、不同時間的思考方式，不如永恆和普遍的思考方式那樣真實或不真實，或不那麼重要 (McCracken, 2012:146)。在比較哲學部分，2004 年發表的〈論悲傷與感激〉(*On Grief and Gratitude*) 是其中一個代表。Solomon 對不同的文化背景下的悲痛如何影響受害者，進行了概念性的研究。並對心理學家、精神分析學家與哲學家當前對於悲痛的思考，進行了分析性的調查。最終提出了悲傷對人類生活可能的道德意義。而在精神與靈性的部分，1983 年出版的《本著黑格爾的精神：對黑格爾精神現象學的研究》(*In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*)，以及 2002 年出版的《懷疑論者的靈性：對生命深思熟慮的愛》(*Spirituality for the Skeptic: The Thoughtful Love of Life*)，Solomon 對靈性的思考相符於他存在主義的立場，但也包含了他的黑格爾主義。「對我來說，靈性意味著生命中偉大而富有思想的激情，而一個人的生活充滿了這些偉大的思想和激情」(Solomon, 2002:6)。他所理解的精神層面與事物的連通性有關，精神關注事物如何在整體中聯繫起來，而靈性的領域是我們與整個世界相聯繫的模式與風格。因此我們如何與世界相處的問題，便是 Solomon 靈性概念的核心 (Bishop, 2012:248)。

上述對 Solomon 研究歷程的簡單回顧，可以發現在各個研究議題上，Solomon 對情感持續的關注，最終是認為，情感是個人與世界產生重要聯繫的關鍵。因此他的情緒認知理論中，情感的認知與判斷，彰顯的意義便是一種個人參與世界的方式。以下將進一步探討 Solomon 情緒判斷主義的認知理論，以理解合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，在後衝突社會中所可能發揮的作用。



貳、Solomon 判斷主義的情緒認知理論

Solomon 的情緒認知理論，他以情緒作為一種「判斷」(judgment) 來分析情緒，因為判斷與信念 (belief)、感受、思想 (thought) 這幾個與情緒相關的概念都有密切關係，但又不完全等於其中一個概念。他分析了六種情緒作為判斷的特徵。這六種分別是情緒是情節性的或長期的過程、作為跨越無意識與有意識的橋樑、作為情緒的客體是基於感受與命題的、包含評價但不一定是反思的、必須能刺激思想和鼓勵信念(並建立在信念之上)，巧妙的聯結自願與非自願的分類 (Solomon, 2003:187-188)。

第一種是情緒作為判斷是情節的或長期的過程，而過程會是動態的。第二種則是情緒作為判斷，是作為跨越無意識與有意識的橋樑，Solomon 釐清了意識在這裡有兩層含意。第一層是當意識作為「察覺」(awareness) 時，所有情緒都必然的是有意識的。第二層是當意識作為清晰的、自我意識的反映 (articulate and self-conscious reflection) 的意義上時，這意味著這種情緒，只有當一個人透過至少一種語言來標記，並表達這樣情緒的組成判斷時，才能成為有意識的情緒 (Solomon, 2003:181)。第三種是作為情緒的客體是基於感受與命題的，Solomon 納入了他過去情感認知理論忽略的感受。不是從情緒行為傾向的角度，而是從情緒感受的角度。例如憤怒常常包含採取一種防禦性的姿態，以及緊繃的身體肌肉。我們透過這種感受與身體保持聯繫，而這種感受也不只是感覺，它們也是情緒活動中的一部份，準備和進行表達 (Solomon, 2003:190)。

受害者合理的對不正義對待判斷的憤怒情緒，一開始常是基於被不正義對待的經驗，一種情節式的判斷。然而如果在民主化後，受害者的憤怒情緒依然存在，顯然這種對於不正義的判斷是一種長期的判斷過程。這彰顯了兩個問題，一個是可能不正義的情境一再重複的、相關聯的發生。例如白色恐怖時期很多政治犯，即使在出獄後，也仍要面臨被國安單位持續的監控，以及求學、工作因政治犯身分導致的種種阻礙等。另一個彰顯的問題是即使未再經歷類似的情境，但憤怒情




緒的客體仍持續存在，且未因當初的不正義行為，付出應有的代價。當時的不正義情境在個人做出判斷後沒有任何改變，或是沒有足夠的改變，對個人而言，就是仍然被困在原先的不正義情境下，維持著對情緒客體，也就是憤怒情緒的對象，相關的感受與判斷。

第四種是情緒包含評價但不一定是反思的，Solomon 一再強調的情緒作為判斷，常是非反思的、非深思熟慮的、不清晰的。但我們是能夠去清晰的表達、注意和慎重對待我們情緒和情緒判斷。此外 Solomon 認為我們常在一段開放的時間內，持續做出、維持與加強擴大情緒判斷。例如 Solomon 以我們對於愛的判斷為例，它很大程度是與我們對所愛之人的感知相吻合的，但也會與我們將一些零碎的想法、記憶，暗示或意圖等與所愛之人的聯結。情緒的判斷可能便是在某個時刻做出：「我第一次見到你的時候就愛上你了」，然後在於之後的時間內不斷去確認、維持這樣關於愛的情緒判斷（Solomon, 2003:188）。

這裡值得注意的是，受害者對於舊政權不正義對待判斷的憤怒情緒，很常因為前述不正義對待持續的發生，或是不正義情境未因懲罰加害者、揭露真相等來加以打破的原因，而使受害者去維持與強化這樣的憤怒判斷。但另一方面，也有可能因為這樣不正義情境的長期存在，反而使受害者習慣了、正常化了這樣的情境，而不再做出相關的判斷與產生相應的憤怒情緒。我認為這裡相應於 Améry 所說的，他的憤恨情緒是一種對於自然時間感道德對抗。

第五種特徵是要能刺激思想和鼓勵信念（和建立在信念之上），否則就只是思想或信念，而不是情緒。Solomon 在這裡是在反駁將思想或信念，作為構成情緒的核心。信念可能可以是情緒的先決條件，例如我們關於正義的信念，一旦遭到冒犯時，可能會激起我們的憤怒情緒。信念也可能是由情緒產生的，例如我們是先遭遇了不正義的對待，才逐漸產生對正義的信念。重點在於信念並沒有包含「經驗」的部分，而情緒的發生必然在一定程度上是一種體驗。思想的部分，Solomon 認為對成年人來說可以確定的是，「一個有情緒的人，會有經由他的語言和文化，

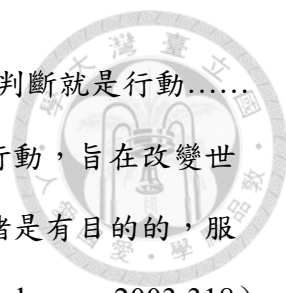


所塑造和約束的情緒和語境相應的思想」(Solomon, 2003:182)。但思想的問題就在於過於具體，它似乎要求過多的智力來提供對情緒的一般證明。無法用來解釋動物和嬰兒的情緒問題，我們會同意動物和嬰兒有某些情緒，但很難說他們的情緒是源自或者說有相應的思想。但作為用來分析成年人的情感，Solomon 認為情感即是思想的主張變得可信。

這裡我想指出從 Solomon 情緒認知理論觀點來看，合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，對於形塑個人正義感的明顯聯結。而個人在這樣憤怒情緒影響下，對正義的感受與想像，又會受到他的語言與文化所形塑與約束。這意味著即使都是處於後衝突社會中的公民，最終對於正義的想像，肯認的正義的實踐方式也會因文化、語言習慣而有所不同。這也符合目前全球轉型正義工作推動的情形，具體的工作進行方式，側重的面向都有所不同。我認為這其實也指出了憤怒情緒在轉型過程中的價值，有助於形成根源於本地的對正義的想像與判斷。

最後則是作為判斷的情緒，能巧妙的聯結自願與非自願的分類。在不同情緒中，情緒的準備與表達的自願或非自願的狀態，不是那麼簡單判定的。例如在情緒之下做出的許多手勢看起來顯然是自願的，而且伴隨這些動作的也常是主動的感覺。但很多身體的情緒準備工作，也是非自願的。例如在恐懼之下的顫抖，而且感覺常是「正在發生什麼」，而不是「我正在做這件事」。因此情感的行動準備，包含自主（非自願），和相當有意識的和反射性的姿態。這些特有的感覺，便是情感經驗重要的一部份 (Solomon, 2003:190)。Solomon 在這裡想強調的是這種特有的、與情緒判斷相連的感受，重要的是「正是基於這種先於語言的、積極的、參與式的判斷，我們才會有任何情緒。然後，我們透過語言修飾和豐富這些內容，既通過增加描述、行為和我們參與的情境，也通過增加我們可以有的各種反應」(Solomon, 2003:192)。


因此 Solomon 認為構成情感的判斷可能是非命題的、身體的、命題的或清晰的，但它們有可能進一步成為反思的和自我意識的，這是因為他認為情緒本質上



是理性的。「情緒可以是理性的，就像判斷可以是理性的一樣。判斷就是行動……」
但如果情緒是判斷，判斷就是行動，儘管是隱蔽的，情緒也是行動，旨在改變世界（不管他們的表達是否真的成功改變了世界）換句話說，情緒是有目的的，服務於主體的目的，因此可以用原因或『按順序』解釋』（Calhoun & Solomon, 2003:318）。
對 Solomon 來說，這樣就意味著情緒存在著說服、辯論與修正的可能性。

在這個觀點下，受害者合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，即使一開始可能是模糊的、來自身體遭受不正義對待的而引發的憤怒情緒，最終也有可能走向反思的、具自我意識的憤怒情緒。例如像 Améry 那樣，高度的反思並將自己的憤恨情緒，與道德意義相連，甚至賦予了一種將歷史道德化的任務。然而，我認為這樣的情緒觀點，反而可能會限縮了轉型期間憤怒情緒的表達的豐富性，而造成問題。沒有經過高度反思過程的受害者的憤怒情緒，他的憤怒情緒的表達，是更直觀的表達了公民在政治生活中，他所實際需要以及他所害怕的東西。他不需要將他的憤怒情緒，直接的與不正義的體制或統治方式，以及抽象的正義規範相聯結，他所遭受的對待以及之後的情感，便是實際代表不正義發生的後果，和正義規範被違反的情形。而這有助於我們去瞭解不正義如何實際的發生，造成的後果與影響，以及應該重建什麼樣新的正義制度與政策來回應這樣的傷害情形。

在 Solomon 的情緒認知觀點上，我檢視了受害者合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，Solomon 的觀點幫助我們更進一步去瞭解，在民主化後，受害者對舊政權不正義的統治行為，憤怒情緒持續存在的三點重要意義。首先這表示不正義情境的持續的發生，或是舊時的不正義情境，未能透過正義的回復加以打破，使受害者對於這樣不正義情境產生持續的情緒判斷，維持著憤怒情緒。第二點是選擇不再憤怒，或是放下憤怒情緒，有可能是對於持續存在且無法改變的不正義情境的妥協，因此憤怒情緒的持續存在，便是一種拒絕向不正義妥協的道德抗議。第三點則是情緒會去激發相應的信念與思想，或是基於相關的信念而產生。那這種合理的關於不正義對待判斷的憤怒情緒，是有很大的可能，去進一步形塑與強



化個人的正義感。此外，思想會受到文化與語言的形塑與限制，因此由憤怒情緒而刺激引發的關於正義的想像，在每個後衝突社會中是所不同的。在轉型過程中，納入對於這樣憤怒情緒的重視與理解，是有助於我們找到相容於這個社群的對正義實踐的想法，有助於對轉型正義工作的推動。我對 Solomon 的情緒認知觀點唯一的質疑是，對情緒進行進一步的反思、說服與論證。這在大多數情況下，確實是有助於我們進行合理的情緒判斷的。但在後衝突社會中，受害者關於不正義對待判斷的憤怒情緒，我認為尊重其原始的面貌，是從這樣可能混亂、充滿攻擊性的憤怒情緒中，看到不正義如何實際的發生，以及它對個人對於政治生活的理解，對於正義的想像，如何產生影響，這讓我們能真正對不正義的統治行為，產生警惕，並避免重蹈覆轍。

第二節 報復心與正義

Solomon 首先對理性的無情感基礎的正義原則做出批判，他認為沒有考慮情感的理性正義原則，常是麻木不仁的、不信任自己或他人的感性的。但這不意味著要將理性排除於與正義相關的討論，而是避免激情與理性對立的觀點，將激情與理性一同納入對正義的討論之中。Solomon 進一步闡述「正義是一套個人的感情，一種參與世界的方式。如果沒有這些感情的培養，正義原則只不過是抽象的『理想』」(Solomon, 2004:21)。而這些感情，Solomon 認為包含了同情這種溫和善意的情緒，但也包含具報復心的憤怒情緒。要證明 Solomon 的論述合理，首先要回應的挑戰便是，情感在審視正義問題時，不會也不應該扮演次要角色。再來是充滿危險的、具報復心的憤怒情緒，如何是正義培養不可或缺的情感。


關於第一個情感如何與理性、正義相結合的挑戰，Solomon 引述相關的情緒研究表明兩點，情緒與理性並非是那麼對立與區隔的。第一點是大多數情緒是始於認知的，而情緒的產生是評價後的結果，用來回應所面臨的情境，是一種理性的行為。第二點則是許多情緒都有並且需要持續時間，不應該只從片段的、短期的



反應來看待情緒。這種長期持續的情感，尤其在正義感中特別重要。因為正義感的本質不僅是立即、短暫的，更多時候它是一種長期的情感承諾。正義感不是一種生活的插曲，反而常是一種生活方式 (Solomon, 2004:24)。

Solomon 進一步說明他的論點是，情感本身就已經包含了理性，而實踐理性便是被情感限制與定義了。在這裡首先要先釐清 Solomon 對於「理性」(rationality) 的定義。他認為的理性並不完全等同於反思，而情緒本質的理性則是展現為一種前反思 (prereflective) 或是直覺的 (intuitive) 邏輯。這意味著只要是智能的、有目的的，即使未經過反思過程，或是展現出清晰的行動邏輯，就可以被歸於是理性的 (Solomon, 2003:36-37)。在這樣的理性定義下，Solomon 便主張基於兩個論點，情緒是理性的。第一點是情緒是以一種重要的方式，融入一個人的整體行為，並且遵循固有的模式，如一個人的性格等。更為重要的是第二點，情緒是一種有目的的、需要用到智力的判斷 (Solomon, 2003:36)。因此對 Solomon 而言，情緒的理性就如沉於水中之物，無法一眼望去便清楚看到它的全貌。但若能將其浮出水面，便能看清這水中之物的一切細節。所以缺乏的是對於情緒本身足夠且深刻的理解，而非直接否定了情緒理性面貌存在的可能。


關於情緒是理性的第二個論點，Solomon 進一步說明為何情緒是一種預設了智能的、邏輯的、和目的性的理性系統。智能的意味著情緒需要能理解一定程度概念的複雜，包含自我的概念、自利感，以及一些抽象化或抽象思考的能力。情緒的邏輯性展現於起初情緒的採取，以及我們希望它去的地方。這點可以從 Solomon 對於戲劇作品中的情緒，如何作為一種有邏輯性的，推動劇情發展的動力的討論中看到 (Solomon, 2003:36,39-40)。以莎士比亞的作品哈姆雷特為例，Solomon 便指出了哈姆雷特作為劇中的主要角色，他的情緒如何引導了整齣戲劇的劇情發展：「這是哈姆雷特的主體性 (subjectivity) 支撐了戲劇的情節。如果我們看不到他被復仇的強迫情感所驅動，那麼他的情人溺水和父親被謀殺這些事件，反而會成為對劇情發展的阻礙」(Solomon, 2003:39)。劇中每個重要的決策點，都符合哈姆雷



特的情感需求—復仇心。整齣戲劇的過程便是依循著哈姆雷特的復仇心的情緒邏輯發展的。而對於較差的戲劇作品，觀眾能夠察覺到情緒邏輯有問題的部分。「考慮到人們對一部劣質電影或小說的感覺，在其中的人物是『不可信的』」(Solomon, 2003:39)。

情緒的目的性則同於我們行為的目的性，目的在於：去完成某事，去改變某事。但情感存在於個人經驗和現實領域的交會之中，因此會在一次次的個人經驗與現實碰撞的過程中，改變我們對於世界的看法，同時也形成我們改變世界的意圖。每一次的碰撞，個人會要求世界須被改變，但如果客觀的改變是不可能的，那就要做到個人主觀的改變。每種情緒都包含客觀與主觀的意圖，意圖去行動改變客觀的世界，或是轉而改變自身對於世界的觀點。然而在大部分的情況下，客觀的世界很難被改變，因此情緒也就常是作為一種個人對於現實的艱難處境，絕望的策略使用。不過不論是出於主觀還是客觀的意圖下，儘管情緒有各種各樣的目的，有從抽象的到具體的目標，例如從希望正義得到實現到特定的某人得到懲罰，Solomon 認為所有的情緒都有一個共同的目的—自尊的最大化。各個情緒的目的之間會交織形成一個網絡，最終指向那個共同的目的 (Solomon, 2003:36-38)。

Solomon 回應了三個對情緒具理性特質的質疑，分別是情緒展現的非理性面貌、情緒的過度與不適當的爆發，以及情緒的本身的合理與表達的合理之間的差距。第一個是情緒所展現的非理性面貌。如果情緒是理性的，為何人類還是會在情緒之下，做出許多愚蠢的、破壞性的行為，甚至是違背最大化程度提高自尊這個情緒共同目的的。Solomon 認為情緒的理性有兩層涵義，第一層涵義指的是，情緒的理性是知識上、概念上的理性，是一種純粹的描述。這意味著這僅是因為情緒是一種有邏輯的、有目的的策略，而將其描述為理性的。第二層涵義則是，情緒的理性與否，端看它是否能有效的達成其目的。因此情緒的非理性，指的是當情緒作為策略的時候，卻無助於目的達成，甚至違背最大化自尊的共同目的的時候，情緒會被評估為不理性的。因此情緒在概念上是一種理性的存在，但在成為一種



現實生活中的策略時，評估情緒理性與否，便是意味著該情緒作為一種策略，是否背離了目的。Solomon 特別指出不能用情緒作為一種策略的無效性，來質疑情緒的合理性。結合前面關於情緒目的性的討論，可以發現儘管情緒牽涉到的是主觀與客觀的意圖，但在很多情況下，客觀的現實往往難以改變，因此情緒要面臨的是現實中本就難以逾越的阻礙。在不能改變客觀現實的情況下，情緒就要回過來透過重新安排優先事項與先前的投入，來重建個人經驗。從現實客觀的角度來看，個人僅有做出很小或甚至沒有做出實質的改變。但從個人對於世界的主觀看法的角度來看，則可能產生了極大的變化，而這種變化是否合乎理性，就端看這種變化對於個人而言，能否最終達成最大限度提高自尊的目的。

其次是情緒的過度與不適當的爆發。Solomon 認為這不應該與情緒危機，或是緊急情況混淆在一起。因為在多數時候，情緒並沒有展現出那樣的破壞性或危險性。那種突然爆發的情緒並沒有想像中的常見，情緒甚至可以成為一個人很長一段時間的生命結構的一部份。就如同 Améry 的憤恨情緒，已經成為了一種他的生存特徵一般。而這種突然的、不適當的情緒爆發，反而也是一種個人面臨極端情境或緊急時刻的「正常反應」。因此不是情緒的不理性，而是情況的不理性，導致正常反應的情緒也顯得不理性的樣子 (Solomon, 2003:39-41)。

最後則是情緒的本身的合理與表達的合理之間的差距。有足夠合理正當的理由擁有某種情緒，但卻以錯誤或不理性的方式表達，反而無法實現原先情緒的目的。例如對於公司過多不合理的工作量感到憤怒，選擇以在辦公室跟主管咆哮的方式表達憤怒，最終反而得到更多的工作量，或甚至失去了工作。我們可以認同「因為不合理的工作量而感到憤怒」，但很難認同「在辦公室對主管咆哮」是理性的表現。而這又回到第一個質疑，如果對主管咆哮表達不滿，能夠在當時的情境下提高人的自尊，符合情緒的目的，那這樣的情緒似乎就是理性的。但從個人利益整體的角度而言，可能是加重的工作量或是失去工作的結果。所以是情緒的「不理性表達」，違背了情緒擁有者原先期望的結果，但情緒本身是理性的。所以不應




該以不合理性的情緒表達，來作為質疑情緒是否理性的理由。

情緒在本質上理性的，但在策略意義上，還有表達的方式上，常常會出現的是不理性的情緒判斷。Solomon 認為我們很容易發現情緒出錯的時候，例如憤怒的對象錯誤，或是過高評估個人的損失而感到妒忌，但這也意味著我們也會注意到，要使情緒是合理的，我們還需要什麼的問題。不理性的、過度的憤怒、恐懼、或甚至是復仇的願望，Solomon 認為只要運用得當，這些情緒也可以作為一種合理的判斷 (Solomon, 2003:25)。

因此 Solomon 可以回應他所面臨的第一個挑戰，情感如何與理性共同面對正義問題。情緒本質上是理性的，雖然它在策略使用上，以及表達方式上，可能常常發生錯誤，但我們仍可意識到不合理情緒的發生，以及意識到一種合理的情緒表達應該是如何的情況。也就是說，理性越來越像是一種情感上的謹慎，情感的生活是與理性的各種涵義緊密的糾纏在一起的。

再來是 Solomon 面臨的第二個挑戰，通常被視為危險的、負面的報復心，如何是一種正義重要的情感基礎之一。Solomon 的回應是「正義是一種需要培養的激情，而不是需要制定並強加於社會的抽象原則」(Solomon, 2003:35)。正義是由一些基本的甚至可能是天生的情感開始的，例如忌妒、怨恨等消極的情感。一種被人欺騙或忽視的強烈感受，以及報復的願望。就像一個人無法只感受到愛，而沒有失去的悲傷；一個人無法只感受或擁有正義的熱情，卻沒有個人對不正義感的負面感受。因此 Solomon 主張正義感不僅包含同情這種高尚的善意的情感，也包含那些令人厭惡的、反感的情感。

報復或者說復仇，便是一種對正義的原始熱情。這並不是指 Solomon 支持所有報復動機或行為的存在，報復有時候是具有合理根據的，但也有很多時候是錯誤的。但 Solomon 認為，具報復心的情緒，它的核心價值不在於之後的行為與結果，而在於這種情緒，是一種對我們自身、個人尊嚴以及對是非判斷的感覺。此外，復仇的渴望，也使我们不僅是道德生活的旁觀者，而是親身參與進道德生活



之中。因此 Solomon 主張，具復仇心的情緒，具有基本動機的性質，是我們與世界進行道德聯繫的一種重要方式 (Solomon, 2003:40)。儘管如此，Solomon 也承認具報復心的情緒很多時候總是危險的、不合理的，因此他也贊成透過法律、政策等制度化的方式限制報復。

Solomon 回應第二個挑戰的論點，第一個重點在於，正義是一組情感，而我們要能夠培養這樣的情感，不可能只保留同情等善意的情感，而察覺與理解不正義的發生與傷害。第二個論點則是復仇的渴望，本身是源自一種對個人自身、尊嚴是否受到侵害，以及對是非判斷的感覺，而復仇的渴望給予我們去參與客觀世界，去糾正錯誤，我們不只是道德生活的旁觀者，而是真正的與世界藉此產生了聯繫。


Solomon 對具報復心的情緒與正義的討論，我認為有兩點是值得注意的。第一點是我同意復仇的慾望可能是一種重要的參與世界的原動力，是一種與世界產生道德連結的方式。但我認為懷疑這種連結的危險性與必要。與世界建立連結的方式肯定不是只有復仇的渴望，例如以愛、同情為動力去建立的連結。我認為未必要經歷很強的報復心或報復情緒，才能有對不正義的感受，建立我們對正義感的情感承諾。有些時候我們可能需要的是建立與他人的關心、愛的情感連結，或是培養或強化我們的同理能力，我們便能足夠在意不正義的發生，並為此行動。第二點是過於強調復仇是正義的重要基礎，作為一種我們與世界建立道德連結的方式，是否也是影響我們始終擺脫不了這種建立連結的方式，也影響我們如何看待世界。但我認為在一種情境下，我會同意 Solomon 的觀點，具報復心的憤怒情緒是正義培養的重要情感基礎，以及對個人而言，是一種重要的參與世界的方式。這種情境便是在後衝突社會的政治社會背景下，受害者對舊政權擁有報復心的憤怒情緒，因為他所歷經的是一種嚴重的不正義的情境，以及他在面臨不正義對待的時候，就喪失了對世界的信任與連結，那這種具報復心的憤怒情緒，一方面培養他對不正義發生的敏感，並給予力量予以反抗，另一方面，也是一種他從被拋棄的非日常的處境中，重新與世界建立連結的方式。

第三節 憤怒情緒與同情情緒

這一節討論的便是社群成員，如何面對那些儘管是關於不正義判斷的憤怒情緒，但仍具有危險或負面特質的憤怒情緒。我們可能會面對受害者錯誤與過度的歸因，不僅責怪造成不正義傷害的加害者，連帶責怪整個當時所有冷漠以待的公民。或是不信任任何與造成不正義傷害的舊政權有所關連的人，也不信任民主化後的新政權，將轉型正義工作都視為政治人物的算計，而加以反對或阻礙。我認為在後衝突社會的政治社會背景下，同情情緒本身的特質，一方面容易被這種與不正義判斷相關的憤怒情緒所喚醒，因為我們很容易便能認同受害者所經歷的對待，是一種嚴重的不正義的傷害。另一方面，同情情緒在回過來對社群成員的憤怒情緒，會以積極或消極的態度回應，最終可以緩和憤怒情緒這些危險與負面的部份，並有助於形成一個包容性強，情感聯繫強的民主社群。

我依循 Solomon 對道德情感理論的討論與修正，去論述同情是一種基於大多數人類都具備的能力，以及大多數人類社會生活時的情感需求，可進一步激發甚至從事良善行動的道德情緒。而這樣的道德情緒，在民主轉型的過程中，在積極的效果上，讓我們去關注公民同胞的憤怒情緒，想為此作些甚麼。而這種帶有善意的回應，與實際參與改變不正義客觀現實的行動，可能可以緩和憤怒情緒帶來的危險性與毀滅性。在消極的態度上，至少我們能理解公民同胞的不幸處境與相應情緒的合理性。儘管可能不認同他對正義的想像，或者他的情緒表現方式，也能對其有更多的容忍與包容，而不是直接的反對或壓抑公民同胞的情感表達。

Solomon 主張道德情感理論的核心：「我們本質上或天生的就是社會的造物，有對於同胞的情感，會關心、同情他人，不會只關注自己生命中的利益與志向。」是難以否認的事實 (Solomon, 2004:57)。在 Solomon 的定義下，同情包含 “feel for” 和 “feel with”，或者說位在這兩種極端之間。一方面我們會對他人的不幸感到抱歉 (feel sorry for)，但我並不需要真正的感受到，或是完全的理解他的情緒。但另一方面，我似乎又需要一定的能力去識別他人的情緒，而產生某種感同身受，甚



至能主動的想像自己在他人處境下可能產生的情緒，這意味著一定程度的分享了他人的情緒。後者指的能力為同理（empathy），這並不是一種情緒，可以說是一種作為人類的基礎能力，而同情（sympathy）需要同理的能力，但有了同理的能力並不意味著會產生同情。同情意味著對他人福利積極和客觀的關注，是對他人苦痛的回應，甚至可能會激發相應的行動。情緒是一種表達個人與世界連結和參與的方式。如此章第二節討論到的，情緒的目的在於去改變客觀的現實世界，或是改變個人對客觀世界的主觀看法。Solomon 將同情視為一種道德情感，具有道德的重要性。這首先指的是當我們擁有例如同情這樣的道德情感時，這代表了我們選擇以關注他人的方式，與世界產生接觸；其次是這樣的情緒通常提倡了善意和體貼的行動，使世界變得更加公正。在民主轉型期間，基於人類的同理能力，以及情感生活是人類社會生活的基礎，我們很難完全的對他人處境無動於衷，尤其是特別嚴重、痛苦的處境。然而這還不夠，我們還需要去喚醒公民的同情心。去培養與維持一個人擁有富含同情心的人格特質，是相對困難與複雜的。但在一個非尋常的、極端的痛苦背景脈絡下，去喚醒公民的同情情緒，則是相對容易的。受難者憤怒情緒的存在本身，以及憤怒情緒相關的種種產物如回憶錄、訪談，或是相關的創作如小說、電影等，都是喚醒同情情緒的方式。

又因為同情涉及的是對他人福利積極與客觀的興趣，這意味著同情在基礎上關於他人的，而非自我的。因此同情情緒會有對於他人的處境，更深層次的理解的特徵。這指的是當思考如何回應他人處境與情緒時，牽涉到的是什麼是適當行動的問題，而非自己想做什麼（Solomon, 2004:61）。這樣情緒特徵，一方面使產生同情情緒的個人，會更多的想去瞭解這種關於不正義判斷的憤怒情緒，相關的人事物。無論是去理解憤怒情緒擁有者的生命經驗，或是思考與之相關的正義問題。另一方面，這也使公民對於正義的想像，在這樣的過程中摻入了同情，成為正義的情感基礎之一。使得對於正義的想像不會總是充滿報復性的，以牙還牙般的情感。而那些危險的、毀滅性的部分，也能因得到回應而有所緩和。即使不能

產生如此積極的效果，同情情緒也最低的保證了一種消極的態度。在理解他人的不幸處境與相應情緒的合理性後，即使與自身對於正義的想像不符，甚至可能衝擊了個人部份的利益，也能保有一定的包容，而非直接的反對或抑制他人的情緒表達。



第四章 臺灣民主轉型中的情緒經驗

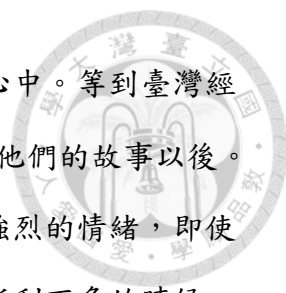
—以陳英泰為例



第一節 研究文本的選擇：困難與觀察

經過前面章節對於憤怒與同情情緒，在民主轉型的過程中，是否以及如何發揮正面作用的討論後，我試圖從臺灣民主轉型的過程中，尋找相應的情緒經驗。我主要聚焦於白色恐怖受難者及其家屬的回憶錄與訪談文本，在閱覽相關的文本後，我認為有三點困難與觀察必須要在此提出。第一點首先是我對於相關文本的寫作者，並沒有實際接觸與認識的經驗。我只能透過他們的書寫，或是訪談內容的文字去認識他們。這導致的是一方面不知道有多少他們的情緒經驗，因此消散於隱晦、不明確的文字書寫之中。另一方面是我自始都恐懼我這樣片面的認識，可能導致錯誤了錯誤或過度的，對於文字情緒性的詮釋。第二點是基於前述文字理解上，對論文寫作策略的考量。我曾試圖以理論為導向，依循理論的脈絡尋找相對應的情緒經驗。但後來發現一方面情緒的表達，通常需要輔以大量的文字，很難抽出幾句話就概括那段話所反映的情緒。另一方面是每個人生命經驗的不同，即使起初看似相似的情緒回應，後續可能會有很大的差別，無法做出清晰的歸類。最終我放棄透過理論集合多個人的情緒經驗的分析方式，而是選擇單一個人的生命經驗，從他的書寫中看到與理論相應的部分。

第三點則是基於兩個原因，臺灣的政治受難者及其家屬，很少會直接的談論與表達自己的情緒。第一個原因是臺灣民主轉型的方式。施行不正義統治的國民黨，在民主化後依然存續，並掌握了大部分的政治資源。國民黨在民主化前威權統治的恐怖延續至民主化後，而新政府不論是實際上，還是人民的觀感上，民主與自由的價值與統治方式都尚未鞏固。這使得民主化初期，受難者情緒經驗依然鮮明，依然對其生活造成重大影響的時候，很多受難者都不太願意公開談論自己



的故事，接受相關的訪問，而選擇將受難的經驗與情緒深埋在心中。等到臺灣經歷政黨輪替，政治情況與氛圍給與受難者足夠的安全感，以講出他們的故事以後。許多受難者往往都已接受了客觀的現實情況，即使過去曾有多強烈的情緒，即使對於政府在轉型正義工作進行的現況感到不滿，在活著的日子所剩不多的時候，好像一切也沒那麼重要了，不值得特別談論了。第二個原因則是來自社會的壓力。曾經的政治犯身分，導致的幾乎無所不在的監看與竊竊私語，或是公開的羞辱與排斥等，使政治受難者能夠特別敏銳的感受到，社會如何看待他們。而臺灣社會在民主化後，仍一直都未對政治受難者有足夠的重視與理解。一方面是受難者本身政治立場的多元，與兩岸問題糾結在一起，使不同於當前檯面上政治立場的受難者，很難得到關注或善意的回應。另一方面是臺灣社會對於衝突與對立的恐懼，或是對和解與和平未來的渴望，直接或間接地給予了受難者必須要放下仇恨，原諒過去的壓力。作為政治上弱勢、群體中少數的受難者，不能忽視這種來自社會的壓力，也就更難在這樣的壓力下，直接的表達擔心可能被社會排拒的情緒。

在這三點困難與觀察之下，最終我選擇以陳英泰先生的生命經驗，作為觀察憤怒情緒與同情情緒，如何在民主轉型的過程中，發揮正面作用的文本。

第二節 陳英泰先生的生命經驗

陳英泰先生的書寫，涵蓋了從過去白色恐怖時期的受難經驗，到出獄後對於轉型正義工作推動中，個人與其他相關人事的參與經驗。這過程中也夾雜了陳英泰先生對於國民黨不義統治行為的指責，對政治受難者身分以及正義價值的思考，以及對於臺灣社會推動轉型正義工作的檢討。

儘管沒有直接的表達憤怒情緒，但陳英泰先生在不只一處提到，親眼看到與經歷了國民黨不正義的統治方式，是那樣的殘忍與不人道，卻隱藏在政府謊言與歷史中。對於國民黨政權報復性的憤怒，使陳英泰先生度過了獄中難熬的時期。「我們被認為是最危險的人物，非從社會上消失不可，被處死的就永遠地消失掉，而

我們幸運沒有死的，則在此社會上長時間的消失……。我幸虧存活下來，在無望中若不是『國民黨必亡』的信念支撐我，我不知是否能活下來」(陳英泰，2017：125)。後來這種報復性的憤怒，似乎慢慢轉向了一種對於正義得到滿足的渴望。

在獄中我看到諸多不正義的行為，我甚覺，有生回到社會，必定把在坐牢中看到與聽到的極殘忍、不正義的國民黨暴行的披露於世，以引起世人對國民黨猙獰面目的認識，還給無辜被殺者以公道，進而喚起國民黨的良心，承認罪行，向受害者道歉，而共同促進社會的正義 (陳英泰，2009：244)。

當時政府所辦案件都是以屠殺為最高原則或最終目的。……我親眼見此不正義的審判，心裡決心，當有幸出獄一天，當把此內幕暴露於社會以替受害者討回公道。因此我乃寫了回憶錄，把我開始坐牢至出獄時的情形大白於世 (陳英泰，2009：344)。

而這種被不義行為對待的見證與經歷，以及出獄之後未能滿足他個人對正義的想像的情況，促使他進行回憶錄的書寫，與推動種種相關的轉型正義工作。透過揭露真相的方式，對國民黨政府進行有力的控訴。並希望透過這樣的揭露與控訴，邀請臺灣社會共同來面對這樣的歷史。

在臺灣，因為國民黨五十年代白色恐怖的共犯結構與其同情者的漠視，使得對此事件不了解的人太多，加之過去國民黨宣傳所種下的根深蒂固的毒素，許多人認為國民黨五零年代白色恐怖的暴行是適當的，且深信若沒有白色恐怖，在大陸覬覦下的臺灣將不保。……在如此已沒有中共威脅的情況下，說為了保護臺灣而大肆屠殺人民是不得已之舉，不然就保不住臺灣，實是天大的謊言，極大的罪惡。可見國民黨沒有反省心，不承認本身的錯誤。在國民黨百般推卸責任，不承認錯誤的情況下，對白色恐怖做出錯誤的定位，實是對歷史沒有反省的明證，是極為可怕的事 (陳英泰，2009：255) (底線為本



篇論文作者自加)。

我在此再次強調國民黨實施的白色恐怖是極端違反正義、人道、是非者，我敦請各界加以檢討並譴責其倒行逆施的大暴政。白色恐怖不是臺灣社會所謂的綠營或藍營問題，也不是統獨問題，是臺灣共同的歷史問題。白色恐怖是發生在臺灣的齷齪歷史，威權過去了後，不管有哪個人或哪個執政黨都必須釐清真相不可（陳英泰，2009：307）（底線為本篇論文作者自加）。

在轉型正義工作推動的過程中，陳英泰先生也不時的反思與表達，作為政治受難者身分的意義，以及在此身分上對於正義的思考。值得注意的是，陳英泰先生對於受難者身分的思考，並不只侷限在自身，他將對自我的關注，擴及到了有類似經驗的他人。不可否認的是同情在這過程中發揮了作用，陳英泰先生會去想像他人所遭遇的處境，例如遭遇不義對待卻沒有得到平反，並為此想做些什麼，如以口述歷史的方式去揭露真相與指控兇手。

在那個動盪的時代，為了正義、愛國家、愛社會的情懷，卻被國民黨抓、被刑殺，有的倖免於難，但有更多的人長期被監禁在綠島或軍人監獄，他們不被當人看、受盡虐待，生命沒有保障，隨時都會惹來殺身危機。這些倖存者，最後能幸運地的活命進入社會，世上也有只有少數人能夠歷經這樣特殊而離奇的人生。如果沒有人替他們留紀錄，就沒有人會知道他們的經歷，這是極為可惜的，同時也極不公平的事（陳英泰，2009：245）（底線為本篇論文作者自加）。

白色恐怖事件需要臺灣人民乃至全世界人共同譴責，更該向加害者討回公道。然而那些身為白色恐怖的受難者，也自認為是所有包括尚存、已死的被迫受害者及其家屬的代表，竟反對口述歷史與留存歷史，寧可任其被歷史埋沒。他們還主張擁抱加害者，不向加害者討回

公道！……我們的主張恰恰和他們相反，事實上就是因為經過受難者或其家屬的口述歷史，我們才得以向世間訴說真相，控訴兇手的暴行而要求平反。……我們主張我們應揭露此不人道、不公平的駭人歷史於世，以警惕類似歷史不再重演。因此我們積極地參與留存歷史（陳英泰，2009：251-252）（底線為本篇論文作者自加）。

Améry 曾明白表示憤恨情緒已成為一種他的生存特徵，他對於過去不能也不肯輕易的遺忘與原諒，不滿於當時德國社會輕鬆的拋下過去迎向未來的氛圍，使 Améry 選擇並處於這樣的憤恨情緒中。我無法確定陳英泰先生是處在什麼樣的情緒之中，但可以確定的是，他無法也不願意擺脫作為見證與經歷不義行為對待的受難者的身分，並對此身份賦予了特殊性，以及一種追求正義的道德責任。

因我自認是人道主義者、正義感極重的人，不然我就不會牽涉白色恐怖而受國民黨長期的嚴重迫害，也不會現在還聲嘶力竭主張轉型正義的實現，重新建設基於正義是非的台灣。……我非常懷疑為何一些政治受難者不待白色恐怖暴行者對其暴行承認錯誤、對受害者道歉，就自動做所謂和解，並在政治上支持它，就像它是台灣的希望，台灣的唯一正義的（陳英泰，2017：193）（底線為本篇論文作者自加）。

那是台灣社會的悲哀，歷史的仇恨若不追究，是非不分明，同樣事情將會再反覆發生。對於白色恐怖的元凶，台灣很少有追究的空間，那是因為受難者除了屬於台獨的人外，其他受難者不受社會認同，社會好像認為台獨外的受難者是活該。……白色恐怖不受大陸的同情，受難者沒有支持的後台，故要追究元凶很渺茫，而很可能終究不會有結果，但身為受難者，總要主張正義而不放棄追究才合乎正義（陳英泰，2017：95）（底線為本篇論文作者自加）。

陳英泰先生這樣對於正義的思考與追求，除了會受到來自不同政治立場受難者的



挑戰，也會有來自臺灣政治與社會的壓力。面對這些挑戰與壓力，大部分的時候陳英泰先生都是堅持他的正義理念予以回擊，但也有極少數的時候，似乎對一直以來的正義觀產生了懷疑。

剛出獄時，我一點也不覺得後悔，但時間過得越久，我才感覺，隨著是非觀與價值觀的改變，我想法有些變化。時代是非觀模糊，兩岸是非不清，我之舉妥當否？現在倖存的受難者和白色恐怖兇手大談和解，此舉使當初為正義犧牲生命得萬千受難者立得住腳嗎？萬事莫過於犧牲只有一個，失去不能復得的寶貴生命，失去其所得所失有價值嗎？我們存活的，雖萬幸沒有失去生命，犧牲自由、犧牲人生成功機會、失去生財機會、失去人脈關係、失去做人的寶貴機會，為的是什麼（陳英泰，2017：181）？

這種對自我的懷疑，很大程度是因為臺灣社會的在民主轉型期間的兩個問題，所造成的對於政治受難者的壓力，且都被身為政治受難者的陳英泰先生，敏銳的感受到了。一種是臺灣社會對於過去白色恐怖事實不夠理解，也未能足夠重視政治受難者的生命經驗，造成在相關研究與藝術創作上，對於政治受難者過於貧乏的想像與誤解。

我認為應多徵求受難者的意見，因為越是歷經其境的受難者，這些事件對他們的影響越深，越與生死關頭相關的事，他們的記憶就越深刻，因此所留下的歷史或故事就越真實。……不過許多人對於這些一手資料，卻不給予尊重，反而要相信寫在紙上的所謂權威者的檔案、資料或「合理的推算」（陳英泰，2009：247）。

不久前臺灣電視公司製作並播放的電視劇《臺灣百合》，題材新鮮，但內容卻和事實差距相當大，只有小部分能看到史實，其餘劇情大多是憑空想像與迎合大眾興趣所編出來的。……可見社會上一般的心態，是當那些垂垂老矣的白色恐怖受難者只是個裝飾品而



已，卻不尊重他們記憶裡的珍貴歷史資料。……他們或者認為少些時計資料、多些編造的故事更可賣座吧（陳英泰，2009：248）。

我不確定這種誤解與扁平化的想像，最終是否真的會導致政治受難者在壓力之下，去迎合這樣的想像。但可以確定的是，這絕對無助於我們去理解政治受難者更真實的情緒經驗，也就無法產生基於情緒經驗進一步的思考與對話。而第二種壓力來源則是對於受難者原諒與寬恕過去的要求與呼籲。

固然二二八與五零年代大多數受害者是沒必要以處死對付的，但以兩蔣的哲學來說，為要殺一個人寧錯殺一百個也在所不惜。現在二二八與白色恐怖的歷史問題還沒完全解決，我們一提到該問題的時，當時的施暴者與共犯則忙說往事已矣何要再提；我們不要看過去的陰霾而看將來的光明面吧！但我們能忘記過去那麼殘忍的眾多屠殺嗎？除非此一血債能真正的有所解決，悲痛的記憶將老是盤旋在我們腦裡（陳英泰，2009：93）（底線為本篇論文作者自加）。

政壇人士一提到轉型正義，總喜歡講「歷史可原諒，但不能忘記」。講得多堂皇！但我懷疑講這句話的人知道不知道這句話的意思，或是否經過深思而如此講？或者故意模糊自己在本暴行中事件中所應負的責任而加以推卸？這句話的前提，是要弄清楚真相，要弄清暴行的元凶，而要由暴行元凶或其繼承人或負責的團體對其暴行向受害者致歉，並賠償受害者所受有形無形的損失。我們不能要受害人無條件地忘記其所受暴行，並無條件地原諒加害者加諸於身的暴行（陳英泰，2009：342）（底線為本篇論文作者自加）。

面對這種要求原諒過去錯誤，展望明天的呼籲，陳英泰先生同 Améry 一般，察覺到了「自然的時間感」在民主轉型過程中的影響，但也同樣選擇以一種道德的堅持去對抗自然的時間感。




有不少人遇二二八紀念日或其他機會總會提到國民黨的暴行、轉型正義。但也有人說過去已矣，為何需要談過去的悲哀事？他講得好像是對的，人總是不大喜歡提及過去事，尤其是傷心事。二二八與白色恐怖，臺灣有無數受害者被國民黨莫名其妙的污穢、屠殺、搶奪財產，致使其家庭斷絕收入，流離失散，被當成罪犯而在社會上處處受限制與歧視。在此情形下，有公道心的人怎能不為他們談過去事（陳英泰，2009：335-336）（底線為本篇論文作者自加）？

國民黨政府利用其國家權力從事屠殺、迫害等加害行為，是違反〈憲法〉、法律、人權、人道的，這已是社會共識。……然而二二八、白色恐怖至今已有六十年，還不見轉型正義之完成。難道國民黨不欠受害者與人民一個交代嗎？國民黨過去的行為不是犯罪行為嗎？這些事就像國民黨的負債，時時被追討也無話可說。也像犯罪者，時時被追究責任也無話可說（陳英泰，2009：336）。

「欠債者」與「犯罪者」若被追討時，藉口說：「往事已矣，為何需要談過去事」，則實屬推卸責任之言。……歷史是人走過來之足跡，不義的歷史不解決，將來誰能保證不會重蹈過去的覆轍麼（陳英泰，2009：336）？

儘管有來自同為政治受難者但不同政治立場的質疑，以及來自臺灣政治與社會氛圍的壓力，陳英泰先生依然懷抱著對於轉型正義工作的堅持。他從原初的帶有報復性質的憤怒情緒，經過同情情緒的納入，從關注自身擴展對對他人的關注。以及透過憤怒情緒的理性化，原本寄於「國民黨會亡」的希望，逐漸轉成更具體的轉型正義工作的推動，例如參與成立「五十年代白色恐怖案件平反促進會」的成立，以及持續不斷對於白色恐怖時期的書寫。

這些情緒似乎成為一種推動陳英泰先生追求正義的動力。他並沒有選擇原諒，



與加害者和解。他依然會對國民黨過去的不義行為，以及現在的消極與逃避道歉提出控訴，對臺灣社會在轉型正義工作上的推動感到失望，但最終他都能專注於追求正義的目標上。這種對於正義的執著，除了自身的性格，似乎也很大程度源於他反思自身受難者的身分，賦予了一種特殊性與追求正義的道德責任。而這種身分的擁有，以及身分與正義追求的連結，又可回溯到最初遭遇不義對待的憤怒。

公民之間的同情情緒

陳英泰先生的生命經驗與書寫，是否激發了同情情緒，對其他公民造成影響，啟發了其他公民對於正義的關注與思考？我認為這個問題的回答，可以從學界與友人對陳英泰先生的追思文中找到答案，感受到這種同情情緒的力量。

他所寫的戰後臺灣白色恐怖政治事件之見證史，字字血淚，令人看了會流淚、憤怒、悲傷、哀痛、無奈、佩服、感動.....。看他的著作，我總是一面拜讀一面流淚，時讀時斷，邊讀邊流淚，覺得英泰學長的際遇好可憐！但是，也覺得英泰學長實在是很有智慧、很聰明、很英勇，穩如泰山，人如其名，真是「奇人、奇才、奇遭遇」；換另一個角度來看，也可說是「真人、真才、真遭遇」。他能忍人所不能忍，能寫人所不能寫，智勇雙全，實已驗證了「吃得苦中苦，方為人上人」的人生哲理。陳英泰先生的著作，是多年來我在臺灣大學開授「臺灣政治史專題研究」課程的重要參考，我曾多次邀請他回來臺灣大學參訪、演講及參加專題討論與座談會，許多青年學子對他亦深感佩服並深受感動。陳英泰先生的傑出表現，在戰後臺灣人權與政治事件的眾多政治受難者中極為罕見，他實在堪稱為「民主臺灣人權戰將」（陳英泰，2017：附錄 56）（底線為本篇論文作者自加）。

我們不用真的經歷他人的痛苦，但也能從他人筆下流露出來的客觀處境與主觀的情緒所觸動。而我們會在同情情緒發生時感到痛苦，這也是因為我們對於不公正的事件難以忍受，Solomon 甚至認為去避免這種痛苦是不道德的。除了情緒的觸動，

陳英泰先生對於正義價值的執著與追求，也讓他們產生了對於相關理念的思考，那個能超越一切政治立場的價值是什麼。我認為這樣的思考，也就開啟了尋求建立一個被社群成員共同肯認的價值規範的可能性。



最近一直在幫白色恐怖受難者——陳英泰老先生做回憶錄的編輯。這首像詩般的信，就是陳老先生的書《再說白色恐怖》中所轉述的。由於這本書還沒出版，所以無法隨意將內文展現出來。只是每整理一次，心裡就痛苦一次，臉上往往都是掛滿淚水的。我發現，在這些曾經年輕的身體裡，有著我們這一代不易看到的責任感。不分族群，不分省籍，不分身分，都為社稷、對國家的理想，將自己的生命拓印在民主的道路上。那是出於知識份子對社會的一種熱血，也是對台灣這塊土地的使命感（陳英泰，2017：附錄 70）（底線為本篇論文作者自加）。

我們，身在一個民主、自由、平等的國家，這些平常察覺不到的權利，不就是這些人的青春歲月所換來的嗎？那麼我們這些也正年輕的身體，是否也該為自己的生命、為這個社會做些什麼？不管自己的政治立場是什麼，是不是都有個共通的價值，而這價值是生存在這個地方的人所應共同信仰與捍衛的呢？那是什麼（陳英泰，2017：附錄 71）（底線為本篇論文作者自加）？

第五章 結論與反思



本篇論文試圖論證在民主轉型期間，過去常被視為負面的、危險的憤怒情緒，當它是關於合理的關於不正義的判斷時，是一種在道德上可以發揮正面作用的憤怒情緒。這裡的道德意涵，指的是個人存在根本與這個世界的聯繫。在後衝突社會的民主轉型期間，對個人而言，有助於形塑個人的正義感，給予對抗不正義的力量。對社群而言，也能在憤怒情緒與同情情緒相互的影響下，激發社群成員對正義的想像，緩和憤怒情緒中危險、負面的特質。最終形成一個更具包容性、富有正義感與情感聯繫強的民主社群。

我希望透過此篇論文的討論，能夠進一步啟發更多情緒在轉型正義領域中的關注與討論。除了憤怒，恐懼、悲傷等情緒，也有樂觀、疏離、冷漠等態度。個人在經歷這些令人難以想像的痛苦與折磨後，是如何的生存下來，與世界重新建立聯繫。而在這些情緒與態度中，我們也能看到一個不正義的政權，會對個人的生命，以及他所處的社群，造成多嚴重的傷害。當我們不再過度懼怕情緒帶來的衝突與對立，讓各種情緒經驗進入轉型正義工作的討論中，我們才能更理解同處於社群中的其他公民，他是如何看待這個世界的，我們也才有建立情感連結的可能。我想我最終的目的，是想證明「沒有人是一座孤島」這句話，是具有一定的真實性的。

參考文獻



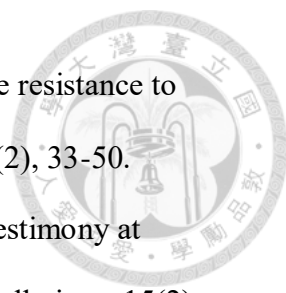
壹、中文部分

- 王俊斌，2016，〈論 M. Nussbaum 以公共情感為基礎的創發性正義及其實踐〉，《哲學與文化》，43(11):41-60。
- 吳乃德，2015，〈民主時代的威權遺產〉，《記憶與遺忘的鬥爭：臺灣轉型正義階段報告（卷一）清理威權遺緒》，莊瑞琳（編），新北市：衛城出版。
- 黃涵榆，2013，〈「歷史可以被原諒，但不能遺忘」，或生命的歸零？有關檔案、見證與記憶政治的一些哲學思考〉，《文山評論：文學與文化》，6(2):53-92。
- 王歡，1999，《烈火的青春》，台北：人間出版社。
- 楊雅惠，2017，《行方不明：白色恐怖臺南案一員口述歷史》，台南：臺陽文史研究學會。
- 陳英泰，2009，《再說白色恐怖》，台北：唐山。
- 陳英泰，2018，《陳英泰回憶 2·3·4》，新北：吳三連台灣史料基金會。
- 陳鵬雲，2006，《2328：陳鵬雲的臺灣白色恐怖回憶錄》，台北：陳鵬雲。
- 許雪姬編，2015，《獄外之囚：白色恐怖受難者女性家屬訪問紀錄（三冊）》，新北：國家人權博物館籌備處。
- 高忠義譯，2017，《憤怒與寬恕：重思正義與法律背後的情感價值》，台北：商周出版，(Nussbaum, M. C., 2016)。
- 鄭義愷譯，2010，《哲思之樂：乾癟的思考還是熱切的生活》，新北：群學出版。(Solomon, R. C., 1999)。

貳、西文部分

一、期刊

- Brudholm, T. (2006). Revisiting resentments: Jean Améry and the dark side of forgiveness and reconciliation. *Journal of human rights*, 5(1), 7-26.

- 
- Brudholm, T.; Rosoux, V. (2009). The unforgiving: Reflections on the resistance to forgiveness after atrocity. *Law and Contemporary Problems*, 72(2), 33-50.
- Chakravarti, S. (2008). More than “Cheap Sentimentality”: Victim Testimony at Nuremberg, the Eichmann Trial, and Truth Commissions. *Constellations*, 15(2), 223-235.
- Grodsky, Brian. (2007). “Producing Truth: The Politics of Investigating Past Human Rights Violations in Post-Communist States.” *World Affairs*, Vol. 169, No. 3, pp. 125-33.
- Millán, G. O. (2016). Nussbaum on the cognitive nature of emotions. *Manuscrito*, 39(2), 119-131.
- Muldoon, P. (2008). The moral legitimacy of anger. *European Journal of Social Theory*, 11(3), 299-314.
- Solomon, R. C. (1988). On emotions as judgments. *American Philosophical Quarterly*, 25(2), 183-191.
- 二、一般書籍
- Améry, J. (2009). *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and its Realities*. Indiana University Press.
- Ben-Ze'ev, A. (2000). *The subtlety of emotions*. Cambridge, MA, US: The MIT Press.
- Brudholm, T. (2008). *Resentment's virtue: Jean Améry and the refusal to forgive*. Temple University Press.
- Brudholm, T., & Cushman, T. (Eds.). (2009). *The religious in responses to mass atrocity: Interdisciplinary perspectives*. Cambridge University Press.
- Brudholm, T., & Lang, J. (Eds.). (2018). *Emotions and mass atrocity: Philosophical and theoretical explorations*. Cambridge University Press.
- Chakravarti, S. (2014). *Sing the rage: Listening to anger after mass violence*.



University of Chicago Press.

Elster, J. (2003). EMOTIONS AND TRANSITIONAL JUSTICE. *Soundings: An*

Interdisciplinary Journal, 86(1/2), 17-40. Retrieved from

<http://www.jstor.org/stable/41179084>

Higgins, K., & Sherman, D. (Eds.). (2012). *Passion, Death, and Spirituality: The*

Philosophy of Robert C. Solomon (Vol. 1). Springer Science & Business Media.

Mihai, M. (2016). *Negative Emotions and Transitional Justice*. Columbia University

Press.

Nussbaum, M. C. (1986). *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy*

and philosophy. Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (1990). *Love's knowledge: Essays on philosophy and literature*. OUP

USA.

Nussbaum, M. C. (1996). *Poetic justice: The literary imagination and public life*.

Beacon Press.

Nussbaum, M. C. (1998). *Sex and social justice*. Oxford University Press.

Nussbaum, M. C. (2000). *Women and human development: The capabilities approach*

(Vol. 3). Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2001). *Upheavals of thought: The intelligence of emotions*.

Cambridge University Press.

Nussbaum, M. C. (2004). *Hiding from humanity: Disgust, shame, and the law*.


Princeton University Press.

Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of justice: Disability, nationality, species*

membership. Harvard University Press.

Nussbaum, M. C. (2015). *Political emotions*. Harvard University Press.

Nussbaum, M. C. (2016). *Anger and forgiveness: Resentment, generosity, justice*.

- 
- Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2018). *The monarchy of fear: A philosopher looks at our political crisis*. Simon & Schuster.
- Solomon, R. C. (1999). *The joy of philosophy: Thinking thin versus the passionate life*. Oxford University Press.
- Solomon, R. (2003). (Ed.), *Not Passion's Slave: Emotions and Choice*. Oxford University Press.
- Solomon, R. C. (2004). *In defense of sentimentality*. Oxford University Press.
- Solomon, R. C. (2008). *True to our feelings: What our emotions are really telling us*. Oxford University Press.
- Teitel, R. G. (2000). *Transitional justice*. Oxford University Press