

## 第貳章 文獻探討

本章藉由探討(1)國內外學者在政策層面上的論點；(2)個體在面對事務時的考量與抉擇；(3)人們在面對此種情境下的外顯表現方式。第一階段研究者採用其中的現象，投射進入臺灣的體育界，以做為初步建構大專體育教師的身體政治理論依據。第二階段則依照在第一階段所釐析出來的，針對國家政策、個人抉擇、外顯表現上的各種概念，進行大專體育教師在國家體育政策、個人抉擇、以及外顯表現三個層面身體政治型態之假設，並依照假設進一步建立問卷指標，作為大專體育教師在國家體育政策層面、個人抉擇層面以及外顯表現層面的身體政治型態之問卷調查依據，復以研究之範圍設定在臺灣地區的大專體育教師，故將研究聚焦於臺灣地區大專體育教師之身體政治型態。

依據上述之架構，本章共分為三節進行文獻探討：第一節為國家體育政策層面：主要藉由探討政策、操控、權力三個核心概念的論點，以進行概念的分析，並建立大專體育教師在國家體育政策層面的身體政治研究指標。第二節為個人抉擇層面：主要藉由探討抉擇、道德、自由三個核心概念部分等考量情境的抉擇，以進行概念的分析，並建立大專體育教師在個人抉擇層面的身體政治研究指標。第三節為外顯表現層面：主要藉由探討的衝突、合作、自我三個核心概念，對於個

人在與外界作用下，於外顯表現上所採取的方式，以進行概念的分析，並建立大專體育教師在外顯表現層面的身體政治研究指標。

## 第一節 國家體育政策層面

### 一、對政策的相關論述

在這個部分，研究者引述 Heclo、Smith、Jenkins、Hill and Bramley、Hogwood、Hofferbert、Rose、Wilson、Truman、Olson、Richardson and Jordan、Houlihan、Rhodes、Wilks and Wright、Laffin、Ripley、Franklin、Thurber、Petracca 等學者們對政策之相關論點，作為對政策的概念說明，以建立本研究的理論基礎。

Hecló (1972) 認為，政府的行動具有明確的政策屬性 (defining attribute of policy)。而 Smith (1975) 亦推論政策係以議題為基礎的決策群 (bundles of government decisions based on issues)。政策亦可定義為：在一個特殊情境中，目標與達成該目標的工具選擇上，被一個政治行為者、團體或眾多行為者所採取之相互關聯的決策，在此情形中，這些決策原則上應該在這些行為者的權力下被實行 (Jenkins, 1978)。

Hill and Bramley (1986) 指出，此定義確認了公共政策的幾個要素：

(1) 對決策的相互關聯性之強調暗示了政策並非不連續的，而是一

組決策序列叢集 (a cluster of decisions) 的部份。

- (2) 公共政策所涉及的政治行為者吸引了對「權力」與「政策的影響」兩者間所具有的關係之注意，並暗示我們應注意權力與資源並非為正式官員所獨掌之多元政治(pluralist politics)的假設。
- (3) Jankins 對政策的定義明顯地指出政策是關於目標設定及執行。
- (4) 政策是可以被實現的，政策行為者將會不時地依照其符號性財產選擇政策，而政府則會選擇一些可能會失敗的政策。

由於政策形塑的過程無法明確切割，政策若非被簡化的化約為政府的行動，就是被視為政府的期望或休止 (Hogwood, 1987)。如同 Heclo (1978) 所觀察到的「一個政策，像決策，可以由尚未完成的東西所構成」。Hofferbert (1974) 注意到，被政府所容忍的私人行動常常具有作為公共政策產物的表面特徵。

由上述可之，政策的形成過程中，除了政府單位的人員的決定，其中也受到來自非政府單位的人為影響，而被政府所容忍的私人行動常常具有作為公共政策產物的表面特徵，並在政策決定之後，開始資源分配以及行政輔助。

Rose (1988) 藉由在美國所強調的四種政策性定義說明公共政策的定義模糊性：政策是一個問題或議題領域的同義詞、是意圖的陳述、是計畫，以及最後，是計畫的影響。有關政策社群與政策網路的

概念一直主導了政策制定過程的分析，這種情況不論是在西歐或是加拿大、美國皆然，其中主要的貢獻是來自組織社會學（organizational sociology），這個學門的研究焦點在組織維持之組織成員與組織目標達成的組織成員間所存在的緊張關係（Wilson, 1973）。目前在政策社群與政治科學中長期建立的團體理論傳統此兩者間的討論上，也有密切關聯（Truman, 1951；Olson, 1971）。對團體理論來說，公共政策是政府和某一叢集的利益團體彼此互動的產物，這反映了影響力的廣泛平衡（Richardson & Jordan, 1979）。團體理論間的一個共同假設是，利益團體的叢集可以在特殊政策領域內被認定，並且此叢集在長時間內展現出相當的穩定性，上述二者結合的傾向是因為圍繞在應該對某些特殊服務揹負有責任的政府組織的周圍的利益叢集，使得政策過程係在政策社群內完成的想法概念化（Houlihan, 2003）。

學者指出，政策網路有許多的變異，包括政策社群（policy community）、專業性網路（professional networks）與議題性網路（issue network）等（Rhodes, 1986；1988；1990）。在 Rhodes 的系譜裡，網路（network）是依照成員、相互依存模式與資源控制的特徵程度而定，區分不同政策網路的關係之特徵是整合的程度，因此，政策社群是高度整合，政策網路相對而言則是低度整合（Houlihan, 2003）。Rhodes 的系譜被成員間相互依賴特徵化的資源模式（resource

dependence model) 所支持 (Houlihan, 2003)。政策群體是關於在特殊政策領域中有直接或非直接利益的潛在政策行動者，當然也包括許多的組織 (Wilks & Wright, 1987)。Wright (1988) 指出，政治社群成員的關鍵性判準是其對政策的潛在性涉入，對其他人而言，判準則是真實涉入。Laffin (1986) 指出政治社群為「在政策過程中相對小型的參與者團體，出現在需要處理的且被中央政府所關切的問題分類上」。而 Hogwood (1987) 亦指出多數的政策社群之構成不僅有公僕 (civilservant) 與行政人員，也有相當程度上「組織化的」利益團體和其他政府單位。美國的「次政府」(sub-government) 係由眾議院及參議院成員、國會全體職員、部分行政官員，以及對某政府領域有興趣的私人團體代表所構成 (Ripley & Franklin, 1976; Thurber, 1991; Petracca, 1992)。

由一群利益目標相近的人所形成的利益團體，在政策或資源運作上，由於相互的依賴政策網路形成了政策社群、政策網路等相互依賴特徵化的資源模式，相互影響。

研究者將上述與政策相關之論述，分析其中論點整理如下表 2-1 所示：

表 2-1 政策論述之論點整理一覽表

學 者	論 點
Hecló (1972、1978)	1.政府的行動具明確的政策屬性。(1972) 2.政策或決策可由尚未完成的東西所構成。(1978)
Smith (1975)	1.政策為以議題作基礎的決策群。
Jenkins (1978)	1.政策的決策原則上應該在政治行為者的權力下被實行。 2.政策是關於目標設定及執行。
Hill、Bramley (1986)	1.政策是一組決策序列叢集的部份。 2.政治行為者透過權力影響政策，權力與資源並非為正式官員所獨掌。
Hogwood (1987)	1.政策為政府的行動、期望或休止。 2.政策社群之構成不僅有公務人員，也有利益團體等。
Hofferbert (1974)	1.被政府所容忍的私人行動，具有作為公共政策產物的表面特徵。
Rose (1988)	1.政策是意圖的陳述、計畫，最後計畫的影響。
Wilson (1973)	1.政策社群與政策網路影響著政策制定的過程。
Richardson、Jordan (1979)	1.公共政策是政府和某一叢集的利益團體彼此互動的產物，這反映了影響力的廣泛平衡。
Houlihan (2003)	1.圍繞在政府組織周邊的利益叢集影響著政策的決策與執行過程。
Rhodes (1986；1988；1990)	1.政策網路包括政策社群、專業性網路與議題性網路，依照成員、相互依存模式與資源控制的特徵程度而定，區分不同政策網路的關係之特徵是整合的程度。
Wilks、Wright (1987；1988)	1.政策群體為有直接或間接利益的潛在政策行動者，也包括組織。(1987) 2.政治社群成員的關鍵性判準是其對政策的潛在影響，對他人則是直接影響。(1988)
Laffin (1986)	1.政治社群為在政策過程中的參與團體，它出現在被中央政府關切，且需要處理的問題上。

## 二、對操控的相關論述

在這個部分，研究者引述 Foucault、Hubert L. Dreyfus、Paul

Rabinow、Miller、James、Frederick Ferre、Jean-Yves Goffi、Marcuse、

Spinoza、邱振訓、謝宗宜、鄒健愉等學者們對操控之相關論點，作為對操控的概念說明，以建立本研究的理論基礎。

Foucault (1979) 指出，監督是一技藝，而不是一個制度；它以這樣一種方式運作，以致它可以在某些機構(監禁所、軍隊)中得到大量地、幾乎是完全地運用，或者在其他機構(醫院、學校)中被用於確定的目的；它可以被早先存在的權威(疾病控制)所利用，或者被某些國家司法機器(警察)所利用；但它卻不能還原到或等同於任何這些特殊的例子；監督並非就是僅僅代替存於社會中的其他權力形式，相反，它「覆蓋」或支配它們，把它們聯結在一起、擴展它們的管轄範圍、加快效率，「尤其是使之有可能把權力的效果帶到最細微、最邊遠的要素中去」。

Foucault (1979) 說明監督技術運用的方式：「監督主要行使身體之上，起碼在其部署的早期階段是如此；當然，在所有社會中都能發現某種社會控制強加於身體之上；在監督性社會中所不同的是這種控制所採取的形式；身體被當作一個客體，以便加以分析和把它分成幾個組成部分；監督技術的目的是要鑄造一個『馴良的身體，它可以被屈從、被利用、被轉變和被改進』」。Foucault (1979) 說明監督技術運作的方式：「首先，身體被分成幾個部份，比如腿和手臂，然後這些部分又得到區別對待 並受到精心計算的、有針對性的訓練，其目

的是要獲取對部分以及整體兩者的控制和運作效率，人們可以想到皇家軍隊不遺餘力所進行的操練；在監督技術當中，比例極為關鍵，將最佳的、最精確、最具有生產能力和最為綜合性的控制人的制度建立於最微妙和最精細的基礎之上。從作為被操作之客體的身體出發，來建構一種『微觀權力』(micropower)，這是監督權力的關鍵所在。微觀權力導向一種特殊的時間運用；監督性權力，這一『矯正過程』要能既有效又有效果地運作，它就必須作用於它所力求盡可能連續不斷地使之變成馴良的身體之上；控制不能是斷斷續續地，甚至也不能每隔一段時間而進行，而是透過運作、效率的標準化，以及意指作用的貶低要求不間斷地使用控制；而且，所企望的目的和為此目的而設計的技藝逐漸融為一體；為實現這種徹底的馴服性(以及相應的權力增長)的夢想，所有空間、時間和運動的向度都必須受到持續不斷地編碼、訓練」。

Foucault (1979) 指出，在監督中，所有行為都被分為兩極，要麼就是好的，要麼就是壞的；在這兩極之間，可以識別一系列精確的分等步驟，人們可以按量確定和排列出一個具體、細微的差錯，貫徹實施一種「刑事會計」(penal accountancy)的可能性，通過這種計量性分析方法，對每一個體都可編制出一份客觀的檔案材料；因此，「通過精確地評價行為，監督便『以真理』評判個體，它執行的刑事處罰



也就融匯入一套有關個體的知識」；一種客觀的等級體系也就得以建立，而按照這一體系，個體的分佈也就得到合理化、合法化，同時也就更有效率。

從這裡，我們開始發現為了達成細緻而全面性的管控，大規模的使用監視的技術，與相對應的懲罰措施，使個體受到權力的控制，置入了被安排好的空間並受到編碼與訓練，並使用標準化的評判來對其加以評估，最終目的在於創造出符合需要的一馴服的身體。

Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow (1995) 分析：規範化評判的效果是複雜的；它開始要基於一種原初的前提：即個體之間具有形式上的平等；這導致一種原初的同類性，而此又引出了協調一致性規範；但是一旦機器運轉之後，就開始有越來越精細的區別和區分，並客觀地把個體分門別類、按次序排列。我們很容易認出，使監視和規範化評判聯在一起的程序就是查檢；在這一儀式中，現代權力形式和現代知識形式—在兩種情況下都是個體的形式—被歸入一個單一的技藝 (Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, 1995)。在其中心，查檢「體現為被看作客體的人的屈從和受屈從人的客體化」(Foucault, 1979)。

規範化評判將個體予以分類，透過格式化的評判公式，並予監督技術結合，成為一種界定好壞程度的判準。在這當中，透過查檢，權力和知識結合成為一種控制的技術。

Dreyfus and Rabinow (1995) 指出，在既定的社會中，最終行動、溝通系統和權力關係三者之間沒有一種總的均衡，只有不同的形式、不同的地點、不同的環境和場合，在其中這三者按照一種特殊的模式建立起相互關係，這當中也存在一些「區域」(block)，在其間能力的調節、溝通的來源和權力關係構成協調一致的系統；就舉教育機構的例子：空間的配置、決定其內部生活的精細規則、各種在那兒組織起來的不同活動，各類生活在一起或相碰頭的人(他們具有各自的功能和界定清晰的性質)——所有這些構成一種能力—溝通—權力的區域；由於存在調節的溝通的整體(上課、問答、命令、告誡、服從的信碼符號以及個體「價值」和知識水準的區別標誌)以及一系列權力過程(禁閉、管制、獎懲和金字塔式等級制度)，確保訓育之水平或行為類型之習得的活動在那便得到發展。

在這些區域中，技術能力之實施、溝通的遊戲和權力關係按照精心策劃的公式互相調節，而這些區域構成人們所謂的監督(discipline)這一詞義要稍微有所擴大，首先，(按照得到闡明和表露出來的系統)這些監督顯示了目的之最後確定系統以及溝通和系統權力能夠融接在一起的方式；其次，它們也展示了不同的連接模式，有時突出權力關係和服從(比如在寺院和告白式的監督中)，有時突出最終行動(比如車間或醫院的監督中)，有時突出溝通的關係(比如在訓育的監督中)，

有時也突出這三種關係的相互滲透(比如，或許在軍隊監督紀律中，在那兒一大串符號繁瑣累贅地表明緊扣的權力關係，它們經過精心策劃，以造成一定的技術效果) (Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, 1995)。

基本上講 與其說權力是兩個對手之間的對抗或一方依附於另一方，不如說它是一個「管治」(government)的問題。「Government」這一詞必須在十六世紀時所具備的廣義上的來理解。「管治」並不僅指政治結構或國家的治理，而是指個體或群體的行為被指引的方式；它不僅僅包括政治或經濟征服的合法形式，它還包括行為方式，它們多少經過深思熟慮的精心策劃，並注定要作用於他人行為之可能性，在這種意義上，管治就是去決定他人行為之可能產生的範圍 (Hubert L. Dreyfus Paul & Rabinow, 1995)。我們亦可以將管治理解為，在限定的範圍內容許人們擁有自我意志，並自由地在這個範圍內進行活動。

Dreyfus and Rabinow (1995) 指出，當我們把權力的行使定義為作用於他人行為方式時，也就是當我們把這些行為的特徵指定為一部分人對另一部分人的管治(在這詞的最廣義上而論)時，我們包括了一個重要的因素：自由(freedom)；權力僅行使於自由的主體，也僅在他們具有自由的範圍內才有效；我們指的是個體或眾多主體，他們面臨

一可能性的範圍，而這一範圍內，好多行為方式，反響和各類不同的舉動可以得到實現。Dreyfus and Rabinow (1995) 並提出，並不存在權力同自由面對面的對抗，兩者互不能包容(只要有權力被行使的地方自由就消失)，存在的是更為複雜的相互作用；在這一遊戲中，自由很可能作為行使權力的條件而出現。(同時也作為它的先決條件，因為權力要得到行使必須有自由的存在；同時還是它永恆的支持，因為如果沒有抗拒的可能性，權力便等同於一種身體性制服)。

就控制的論點而言，權力與自由雖然並存，而力量的壓迫與自由的追求形成了一種看不見的內在衝突，如果完全沒有了抗拒，那權力就只是一種身體性的制服。

Dreyfus and Rabinow (1995) 指出，權力與拒絕屈從的自由之間的關係不能被隔離開來；權力的關鍵問題不是自願服役的問題(我們怎會願意去做奴隸呢?) 在權力關係的中心、並不斷激發它的是意志的抗拒和自由的不妥協性；沒有權力關係就沒有社會，這並不等於是說要麼那些被建立起來的係是必要的，要麼在任何情下，權力存在於社會的心臟是命中注定的事情，以致根本無法削弱它；我們對權力關係進行分析、進詳盡闡述並提出質疑，以及權力關係與永不妥協的自由之間的「較量」，都是內在於所有社會存在的永恆的政治任務。

透過對社會與權力的瞭解，權力與自由彼此間的相互角力，權力

對自由的個體進行管制，而自由的個體也秉持其自由的立場做出對抗，就結果而言，個體向權力管治傾斜。

Foucault (1990) 認為，無論是科學或實踐的分類，人在其中都處於順從的、被宰制的狀況。Foucault (1980) 指出，在以往的研究中，他所感興趣的主要是醫院、瘋人院和監獄這類機構，一些主體在那邊被列為瘋子、病人或罪犯，成為知識的客體，同時也成了統治的客體，而現在更令他感興趣的是那些能讓個人對自己施以某些影響，以達成改變或改造自己的目的之技術，這些他稱之為「自我的技術」(Miller & James, 1995)。透過自我的技術，我們也瞭解到，面對權力宰制，我們所能做的，就是改變自己，成為一種身體的政治 (Bodily Political)。

Paul Rabinow (1997) 分析，Foucault 為「技術」的不同型做了區分：

- (一) 生產的技術 (technologies of production) — 讓我們能製造、生產、轉換或巧妙地控制事物的技術；這種技術的取得來自我們對自然科學的研究及學習。
- (二) 符號系統的技術 (technologies of sign systems) — 讓我們能使用符號、意義、象徵或是意蘊的技術；我們可以透過研究和學習文學及語言來掌握之。

- (三) 力量的技術 (technologies of power) — 決定、指導或是管理個體的品行，並且使個體服從於某一特定的地或是宰制；這是一種將主體客體化 (an objectivizing of the subject) 的技術。
- (四) 自我的技術 (technologies of the self) — 讓個體經由自己的方式或是他人的幫助，以某些特定的方法作用於個體的身體、靈魂、想法、行為和存有的方式上，為的是轉變自我來達到某種愉快的、智慧的、純淨的、完美的或不朽的境界。

Foucault (1977) 在《規訓與懲罰》中，透過對不同懲罰模式的演變的探討，展示了作為一種客體化實踐的監督技術如何具體呈現出力量的細緻化過程：「在王權的模式中，懲罰是經由公開折磨犯人的身體來表現的，通過與被告完全隔離的蒐證程序，懲罰得到法律上真實性的奧援；在眾人的注目下罪犯坦白過錯並且受到殘酷地對待，則成為王權的一種宣示性的政治儀式，法律被認為是代表了王權的意志，誰要是侵犯了它就必須得到國王憤怒的回擊，這種宣示最後由處決來完成」、「一個被抹掉的痕跡，被拋回塵埃的身體，一個被君王的無限權力切割地粉身碎骨的身體，不僅僅構成理想的效果，而且也構成懲罰的真正極限」。謝宗宜 (2002) 指出，雖然當權者的力量威猛無比，但每次受到挑戰和激怒，都得被迫重新調節和恢復；一旦某次

的炫耀失敗了，就需要更大規模的力量展現來重建君主的威信。早期的威權透過命令式、高壓式的手段迫使人群服從統治者的意志，它無法容許任何的逾越及挑戰，透過極端暴力的身體懲罰作為控制的力量展現，並以力量作為規範的支撐。

Foucault (1977) 在《規訓與懲罰》中指出，十八世紀一群人道主義改革者 (humanist reformer) 提出：「讓刑罰受到控制，並和所犯的罪行相符，讓死刑只用於殺人犯，讓違背人道的折磨徹底廢止」；這種新的懲罰模式排除了執行律法正義中屬於報復的暴力部份，而取代以一種表象方式，讓懲罰「與他所懲罰的罪行一樣顯明」；這樣一種懲罰應該起一種制止、教訓以及對社會的補償作用，而且這些作用必須讓罪犯和社會大眾一目了然；因應這樣的要求，懲罰不再是在固定場所中間斷地進行的肉體折磨，而是通過龐雜的知識蒐集和建構，儘可能連續而廣泛地使其得到最大限度的流傳；這種改革的計畫後來也併入了監禁模式之中，利用隔離和勞動，懲罰由被賦予意義的示眾性表象和說教性的道德頓悟，轉而尋求一種行為上的改造—既包括身體上的，也包括靈魂上的指正；懲罰實施的目的不再是對身體的鎮壓、分化及戰勝，而是經由訓練、鍛鍊，和監視的行政技術去產生出一個「柔順的身體 (docile bodies)」，它可以被屈服、被利用、被轉變和被改進；這種監督的技術更由監獄擴展到社會實踐的其他層面，

在醫院、學校、軍隊及其他的行政部門中，它揉合了對身體各部位的訓練、運作效率的標準化、個體的空間配置以及精確而連續的監視和查驗，使得個體的分佈得以合理化、合法化，也更符合經濟要求；力量的細緻化過程並不僅到此為止，它還透過與之對抗的形式加深它的滲透和運作。

透過對管控技術的改進，懲罰由可見的暴力折磨與展現的模式演進到使用最與罰相對等的行為改造模式，監督技術也從監獄擴展到社會其它層面，對身體進行管控。我們不難從中理解，管控的技術日益精進，權力的細緻化，使它無所不在地滲入每一個我們存在的空間，也就是如果我們深處於政策影響所及的空間裡，無論我們意願為何，皆受其影響，並因此而成為政策之流的一部份——我們正身處於政策之中，徹底接受不斷的改造與馴服。

鄒健愉（2003）指出，自人從人類學(anthropology)的意義上獨立為一支時起，「技術作為一種人類現象」此一事實就從沒有改變過，人類也沒有與技術分離過，技術、工具和人造物(artificial objects)一直包圍著我們，到今天人們會以為一切都是理所當然，「技術」就像「仁」、「理性」等概念一樣，成為人的本質。Ernst Kapp（1877）以「技術哲學」(Philosophy of technology)一詞命名其著作：《技術的哲學提綱》(Grundlinien einer Philosophie der Tecknik) (Frederick Ferre,



1995)。Kapp 提出「器官投射假說」，即認為技術是想像的物體化，工具是人類器官對外投射和延伸的結果（Jean-Yves Goffi, 2000）。有些人認為技術是意指「人造物的集合」，另外一些人則宣稱技術是「人類活動的一種形式」；其他人可能視技術為「知識的一種形式」，或主張技術是「社會的進程」等；馬克思主義有關技術的主張，在西方技術哲學傳統中一定的地位，它是西方技術哲學眾多分支(和派別)中的一支，馬克思持決定論的觀點，認為技術決定了社會的進程（鄒健愉，2003）。從這當中，技術作為知識塑造下的管控工具，在現代社會中，知識成為權力的其中一種象徵，技術透過知識的塑造而形體化，並對身體進行影響，從中釐析出的概念為，知識以技術為工具，對身體進行操控。

Horkheimer、Adorno and Marcuse 等人，便對啟蒙的假設「科學、技術的進步是一種不構成問題的人類善(human good)」採取懷疑的態度；啟蒙精神一方面提昇了人的地位，另一方面加強人對自然的控制能力，但其後的發展卻與當初情形相反，曾經把人從野蠻、恐懼的狀態中拯救出來的力量，現在再次把人們掉進野蠻的深淵之中，曾經受控的自然現在也不再受控（鄒健愉，2003）。批判理論家們認為，這是因為啟蒙運動後「理性」(reason)概念意義的轉變，在古代世界「理性」是客觀的和規範的；但現在理性則是客觀的、形式的和工具的，

他們強調，科學理性實際上就是工具理性高度發展的形式（Marcuse, 1991）。工具理性不只對自然實行暴力統治，同時滲透到人們生活的每個角落和不同層面之中，並且壓迫著人的本性，使人失去自由；馬庫色認為，崇尚理性的西方現代文明有種種弊病和不公，壓抑人性使其喪失自由，而這一切歸因於技術（鄒健愉，2003）。

由人類創造出來的技術，與相信技術而發展出來的工具理性，不僅然改變了自然，也過來壓抑了人性，使人們喪失了自由。

Marcuse（1991）主張，在「技術理性」等同理性自身的前提下，「技術」有四點特徵：

- （1）技術是一種被壓抑性文明(repressive civilization)
- （2）技術是一種新的控制形式
- （3）技術是偏向成為極權主義
- （4）技術是一種意識形態

以上四個特徵可說是混為一體，很難去把它們獨立分離出來，但這些技術特徵又有更深的意涵(meaning)，即技術有一超越人類意志，不受控制的「自主性」（Marcuse, 1991）。

技術源於少數人的意見，擴散到群體的意識型態，建立一種新的控制形式，並對人群的自由進行壓抑，以為極權主義服務，最後，經由技術再製所衍生出新的技術（理性），不但擺脫了人類的控制，並

且反過來控制人類。

鄒健愉（2003）指出：「大眾傳播媒介、廣告商、政客等控制了人的需要，強迫消費和創造欲望，不斷把多餘的、無用的東西強加給人們，最終，公共利益等同個人利益，公共興趣變成私人的興趣，但人的真正的需要和欲望卻被壓抑了——人們受到全面的操縱，喪失否定、批判的能力成為單向度的人而不自知」。Marcuse（1991）認為，個人自發性地在生產那些被強加的需要(super-imposed needs)，並沒有造成他的自主，而只能證明這些控制的有效性。

技術是一種被壓抑性文明、控制形式、意識形態、偏向極權主義的型態，我們所應留意到的是：欲望透過知識的加持，形成了各式各樣的技術，而技術是為人服務，或著是對人進行操控，在當中我們發現了權力的形成過程——透過知識使其合理化並有效率地逐步控制人群的意識與自由，使身體落入了管控，而我們亦應提出質疑，在現代民主社會中，也有著權力反噬的現象，對操控進行抵抗，但我們應有所反思，那個支持我們進行抵抗，集結我們意識的，不過是另一個指向的管控介入，而通常人卻不自知——陷入了另一個型式的管控之中。

Marcuse（1988）在《愛欲與文明中》認為，對人和自然的各種統治方式決定了現實原則的各種歷史模式，而不同階級的文明有不盡

相同的「現實原則」，且任何形式的「現實原則」都要對本能實行相當程度和規模的壓抑性控制，因此「現實原則」是合理而又不可避免的，是一種「基本壓抑」。Marcuse（1988）並指出，在分配方式、組織方式和統治的特定利益，必不可少的控制之外，所「附加的」（additional）控制稱為「額外壓抑」（surplus repression），與「基本壓抑」作出區別，這種「額外壓抑」透過「操作原則」（performance principle）即「現實原則」的現行歷史形式，是社會統治所必不可少的約束。

基本壓抑是在分配方式、組織方式和統治者特定利益需求下，個體對自我施行的規範；額外壓抑則是為達成某種目標，而施行的控制技術，並介入原先的現實原則，形成「新規範」。

Marcuse 主張當時科技是一種新的控制形式，因為它的極權主義特色不是傳統政治意義上的恐怖和專政，而是它能壓制、消滅、顛覆、改變現狀的離心力量（鄒健愉，2003）。Marcuse（1991）認為，當代社會的力量（智力的和物質的）比以往大得無可估量，這意味著社會對個人統治的範圍也比以往大得無可估量——利用「技術」（technology）而不是「恐怖」（terror）去壓服那些離心的社會力量。鄒健愉（2003）認為，技術作為一種新的控制形式，不斷滲透到不同層次、不同領域，使人產生一種對它是合理的生活方式的假象，技術鞏固其自身的合法地位，所有反對它的力量不是被吸納，就是被壓制，這種運作並不是

單純的直線影響而已，而是利用一個不斷擴張的龐大系統，利用子系統作出多層次、多領域的影響，技術透過各種渠道，大眾傳播媒介、大型運輸工具、廣告、娛樂和各種消費品等，對社會大眾進行意識改造和控制，使人們趨於同化。Marcuse（1991）指出，技術不是作為脫離其社會影響和政治影響的單純工具的總和，而是作為一個系統來發揮作用的，甚至連技術的組織方式也是偏向成為集權主義，社會控制的現行形式在新的意義上是技術的形式，它模糊了私人生活和社會生活，個人需要和社會需要之間的分界線，最終，決定了個人需要和慾望，決定了人們的職業、技能和態度；技術正不斷地加強自身的合理性，並壓制所有反對勢力，技術的控制看來真正體現了有益於整個社會集團和社會利益的理性，以致一切矛盾似乎都是不合理的，一切對抗似乎都是不可能的。

從這裡我們可以看出，控制技術擁有著全面性的影響力以及的霸權性（不可抗拒的），對於所有反對它的力量，進行吸納或壓制，如果這種技術的操作主權屬於人群，則技術偏向服務於民主主義；如果它的操作主權受少數人壟斷，則偏向服務於集權主義，但此技術在合理化的過程中，仍是經由個體的逐一授權（認可）而逐漸成型的，並在成型後，成為一種控制工具。

鄒健愉（2003）指出，技術起著意識形態的作用，意識形態是指

「虛假的意識」(false conscisness)，這種虛假的意識使人安於現狀並失去批判的能力，作為意識形態的技術是一種壓抑自由的技術；現存制度只是現實世界極權主義的工具而已，即使人們確實地行使這些權利，但這只證明這些真實的價值和權利更為根本的匱乏而已；在這裡，當公共利益等同個人利益，公眾興趣變成私人的興趣，但人的真正需要和欲望卻被壓抑了。Marcuse (1991) 指出，私人空間進一步被技術現實所侵佔和削弱，生產效率、商品和分配操作的形式佔據個人全部的身心。鄒健愉 (2003) 指出，人們一旦喪失「不幸的意識」就會被現存社會體制所同化，就意味著會被不斷提高的生活水平和舒適的生活所迷惑、蒙蔽和束縛，最終成為只知道追求物質欲望，而不知精神自由的可貴，並從此喪失合理地批判社會的能力，喪失否定、批判的向度，成為單向度的人，亦成為現存社會體制的奴隸，而不自知。

技術在這裡興起一種緩慢的麻痺作用，將個人的思考向度逐步同化，削弱私人的空間和欲望，用以使其趨於預設中的一致，將公共的意志殖入個體的意識之中，進而使其擁有合理化的權力，壓制個人的欲望，使人們的自由落入操控之中。

Marcuse (1991) 認為，當理想被現實超越和征服，高層文化變成物質文化的一部份，而喪失了大部分的真理，並淪為團結社會的一

種工具，理想、價值在這裡受到改造。鄒健愉（2003）提到，理想本身是超越現實的，當人們不再想像另一種生活方式，就意味著理想的失落，理想已經被現實所同化和征服。Marcuse（1991）把「理性」、「真理」和「現實」三者等同起來，並主張三者的統合代表一種思想方式的邏輯，此一方式適合把現實的理解為合理的，他透過對不同領域和層次的描述，說明了單向度趨勢對人操縱的全面性、絕對性和有效性，並企圖證成「人們被技術操縱，並因此形成「單向度社會」。

當人們被技術所操控，其實也落入了知識的統治之中，形成並擁有知識，在經由知識創造出一套符合需要的權力理論，便能定義真理，藉由真理，合理化地行使技術，控制人群，在這裡，少數控制多數的現象便由此得到證成（證明成立）。

Spinoza（1963）在《神學政治論》中提及：「雖然完全統治人心像完全統治人的喉舌一樣地不可能，可是在某種範圍內，人心是受統治者的控制的，因他有許多方法能使他的大多數的國民在他們的信仰、愛憎方面要順從他的意願」。邱振訓（2004）亦指出，統治權的穩固與否在於其是否能夠以公眾利益為考量，合理地發布法律與命令，使人接受理性的約束；而要令人民總是依照統治權的命令而行動，當以培養出國民對於國家的熱愛或是對於國家力量的畏懼方為可行。

在國家或著民族等較大型融合體的意志下，共同的意識壓抑了主體的意識，進行分配角色與任務，而由於認識社會的動物，竟也使自己成為了統治下的奴隸，如果在這裡面失去了自我，視規則必定合理的觀念深植於我們的意識當中，人也就成為了國家機械的一部份。

研究者將上述與操控相關之論述，分析其中論點整理如下表 2-2 所示：

表 2-2 操控論述之論點整理一覽表



學 者 論 點

- |   |  |
|---|--|
| <p>Focault<br/>(1977 ; 1979 ; 1990)<br/>( 1997- 引 自 Paul<br/>Rabinow, 1997)</p> | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 監督技藝常運用於軍隊、醫院、學校等機構。(1979)</li> <li>2. 監督包含著其它在社會中的權力形式，並將其連結，<br/>加快其效率與細緻化。(1979)</li> <li>3. 監督技術的目的：(1979)             <ol style="list-style-type: none"> <li>(1) 鑄造一個馴良的身體，使其在權力的作用下可以<br/>被屈從、被利用、被轉變和被改進。</li> <li>(2) 獲取對部分以及整體兩者的控制和運作效率。</li> </ol> </li> <li>4. 在監督技術當中，比例極為關鍵，將最佳、最精確、<br/>最具生產力和最為綜合性的控制人的制度建立於最<br/>微妙和最精細的基礎之上。(1979)</li> <li>5. 控制是透過運作、效率的標準化，將身體的空間、時<br/>間和運動的向度持續不斷地編碼與訓練。(1979)</li> <li>6. 刑事會計的計量性分析方法為：對個體編制其客觀的<br/>檔案材料，精確地評價行為，成為評判個體之依據，<br/>並為刑罰融入一套有關個體的知識。(1979)</li> <li>7. 透過監督與懲罰的體系，個體的分佈也就得到合理<br/>化、合法化，同時也就更有效率，更符合經濟要求。<br/>(1977)</li> <li>8. 無論是科學或實踐的分類，人在其中都處於順從的、<br/>被宰制的狀況。(1990)</li> <li>9. 力量的技術：決定、指導或是管理個體的品行，並且<br/>使個體服從於某一特定的地或是宰制，是一種將主體<br/>客體化的技術。(1997)</li> <li>10. 自我的技術：讓個體經由某些方法作用於自己的身<br/>體、靈魂、想法、行為和存有的方式上，以轉變自<br/>我來達到某種愉快的、智慧的、純淨的、完美的或<br/>不朽的境界。(1997)</li> </ol> |
|---|--|

表 2-2 操控論述之論點整理一覽表-續 1

- Hubert L. Dreyfus、Paul Rabinow (1995)
- 1.使監視和規範化評判聯在一起的程序就是查檢，在這儀式中，權力和知識結合成為一種技術。
  - 2.最終行動、溝通系統和權力關係三者依不同的形式、不同的地點、不同的環境和場合，有一種特殊的模式建立起相互關係。這當中存在一些「區域」，在此區域中，能力的調節、溝通的來源和權力關係構成協調一致的系統。
  - 3.權力僅行使於自由的主體，也僅在個體具有選擇的自由範圍內才有效。
  - 4.管治並不僅指政治結構或國家的治理，而是指個體或群體的行為被指引的方式，也是去決定他人行為之可能產生的範圍。
  - 5.自由作為權力的先決條件，因為權力要得到行使必須有自由的存在，自由是權力永恆的支持，因為如果沒有抗拒的可能性，權力便等同於一種身體性制服。
  - 6.權力關係與永不妥協的自由之間的較量，是內在於所有社會存在的永恆的政治任務。
- Ernst Kapp (2000-引自 Frederick Ferre, 2000)
- 1.器官投射假說：技術是想像的物體化，工具是人類器官對外投射和延伸的結果。(2000)
- Marcuse(1988;1991)
- 1.個人自發性地在生產著被外在環境強加的需要，並沒有造成他的自主，而只能證明控制的有效性。(1991)
  - 2.不同階級的文明有不盡相同的「現實原則」，且任何形式的「現實原則」都要對本能實行相當程度和規模的壓抑性控制，因此「現實原則」是合理而又不可避免的，是一種「基本壓抑」。(1988)
  - 3.在分配方式、組織方式和統治的特定利益，必不可少的控制之外，所「附加的」控制稱為「額外壓抑」。(1988)
  - 4.技術的控制不斷加強其自身的合理性，並壓制所有反對勢力，它體現有益於整個社會集團和社會利益的理性，使一切矛盾似乎都是不合理的，一切對抗也成為不可能。(1991)
- Spinoza (1963)
- 1.在某種範圍內，人心是受統治者的控制的。

表 2-2 操控論述之論點整理一覽表-續 2

- 邱振訓 (2004) 1.統治權的穩固與否在於其是否能夠以公眾利益為考量，合理地發布法律與命令，使人接受理性的約束。
- 謝宗宜 (2002) 1.權者的力量需要不斷的展示與調節才得以維持其威信。
- 鄒健愉 (2003) 1.技術是一種人類現象，技術、工具和人造物一直包圍著我們。  
 2.馬克思持決定論的觀點，認為技術決定了社會的進程。  
 3.大眾傳播媒介、廣告商、政客等控制了人的需要，強迫消費和創造欲望，而人的真正的需要和欲望卻被壓抑了，最後人們受到全面的操縱，喪失否定、批判的能力，成為單向度的人而不自知。  
 4.技術作為一種新的控制形式，它不斷滲透到不同層次、不同領域，使人產生一種對它是合理的生活方式的假象，以鞏固其自身的合法地位，所有反對它的力量不是被吸納，就是被壓制。  
 5.技術透過各種渠道，對社會大眾進行意識改造和控制，使人們趨於同化。  
 6.技術起著意識形態的作用，意識形態是指虛假的意識，用以使人安於現狀，失去批判的能力，是一種壓抑自由的技術。

### 三、對權力的相關論述

在這個部分，研究者引述 Dennis H. Wrong、Gilles Deleuze、Foucault、Dreyfus Hubert L.、Paul Rabinow、Spinoza、邱振訓、謝宗宜等學者們對權力之相關論點，作為對權力的概念說明，以建立本研究的理論基礎。

Dennis H. Wrong (1994) 提出，把權力看做行為者(無論是個體行為者或集體行為者)為造成一定效果而對諸種資源(如健康、官職、聲望、技巧、知識、等等)的動員；這些資源的分配不是均等的，也

就使得儘管一般說來，各個人或各個集團的行為能力彼此相當，但其各自擁有的權力卻並不均等；這種由於資源(它們使得對權力—包括擴大資源的權力—的行使成為可能)的不均等性而造成的權力不均等性，並非一種關係性的(relational)現象；權力就是為達到一定的目的或結局而對這些資源的活化和利用。Dennis H. Wrong(1994)並分析：

- (1) 派森思提出對權力的觀念為：認為一種既成的有組織的權力結構會做為一種「集體權力資源」起作用，從而使得有可能實現一些對全社會都有利的目標，其中也包括對處在權力結構本身之中的權力對象有利。
- (2) 除了派森思，馬克思、恩格斯等其他許多社會主義者也都持這樣的觀點。
- (3) 吉登斯把權力定義為「改造性的能力」，把行為者通過各種手段(包括通過他人的服從)達到行為的目的看做這種能力的典型體現，他認為，從邏輯上講，權力與人的行為(action)或人的能力(agency)這類概念的是密不可分的。

Dennis H. Wrong(1994)指出，從一方面看，權力是做為社會各種主要制度的結構的產物不均等地分布在社會各成員之中的一般化了的達到目的的能力；從另一方面看，它又是通過社會性的相互作用或間接通過「預期感應」(anticipated reaction)得到體現的人與人之間不

對稱的社會關係。Foucault 提出了一種一般的權力觀，認為權力不僅體現為已被新的應用社會科學家們合理化了的「懲誠性的權力」，而且以「微觀政治」的形式普遍表現在所有的社會關係之中；這種權力觀認為：權力「是某種從無數的點上發揮作用東西，它體現在許多不平等的、易變化的關係的相互影響之中」；「權力無處不在，這倒不是因為它無所不包，而是因為可以產生權力的因素無處不在」(Dennis H. Wrong, 1994)。權力的定義為一種改造性的能力，透過各種方法使他人朝著施行者的目的作為權力的典型體現；誰擁有權力，也就擁有迫使別人服從或著對資源進行操作的能力。由於可以產生權力的因素無處不在，所以，權力也無所不在地滲透到我們身處的每一個地方。

Gilles Deleuze(2000)指出，本質只能形成於時間的持續發展中；本質不是事物中一成不變的部分，本質就是流變。傅柯指出，權力發展如下：「它是一種策略而非所有物，其效果並不能被分派佔有，而只是一些配置(disposition)、操練、戰術、技術、運作」；「它被運作而非被擁有，它不是統治階級獲取或保有的特權，而是其策略位置的整體效應」。權力為一種形成於時間持續發展下的策略，其本質具有流動性。Foucault 指出，國家本身不過是一種整體效果，不僅私有體系，而且國家機器的明確元件，都具有一個由國家批准、控制或覆蓋，且遠超過它所建構數目的源頭、程序及運作 (Gilles Deleuze,2000)。

由此看來，國家也是一種權力運作的機器，並有著其運作的模式與執行程序。

Gilles Deleuze (2000) 分析：《監視與懲罰》最基本的概念之一便是現代社會可以定義成「規訓」社會(societe disciplinaire)；但規訓不可等同於任何建制或機構，並使其以新的模式串連、延展、匯合及運作。如果警察確實如一種建制般在國家機器的形式下被組織，且如果它確實被連結到政治的權力中樞，則它所操作的權力形式、所活化的機制與機制所應用其上的元素都是特化的。在我們所身處的社會中，有著國家機器形式下被組織而成的特化機構，它們的作用是為國家或政治服務，以及對人民進行管控。

謝宗宜 (2002) 指出，傅柯對力量的解析不是一套理論，而是對實際發生和進行的分離及控管技術的系譜詮釋；傅柯討論到力量的問題，正如同人身處於勞動生產或語言意指關係之中一樣，人類主體也同樣置身於極為複雜的力量關係之中；傅柯提醒我們，力量不僅僅是一個理論問題，而且也是我們經歷的一個部份，至少我們可以清楚的看到政治權力的合理化和其濫用之間的明顯關係。

我們可以描述知識對於權力的形成：知識的理性塑造與暴力的威壓脅迫都是權力的來源，透過各種管控技術來加以運作，以知識創造並定義理性，做為對人的感性加以壓制，並以暴力來消弭所有反抗。

Foucault (1990) 在《性史》第一卷中提到「壓抑的假說」(the repressive hypothesis)，壓抑假說認為在整個歐洲歷史中，人從一個對其身體和言語都相對開放的時期走向了一個越來越受到壓抑和虛偽的時代，力量被視為是強制的、充滿否定因素的高壓管治；對這種真理的扼殺和禁閉，我們必須以述說真理和要求解放的呼聲向之挑戰，他指出，這種將性的概念視為一種內在的本質，而認為人們是在抵抗壓抑的信念，恰恰隱藏了力量的真正運作過程，維繫了力量的支配作用。Foucault (1990) 在《性史》第二卷中，透過對力量關係的描述，巧妙滴勾勒現代的人類主體是如何在科學言說和社會實踐交織的場景中逐步成形的，他提到我們相信去探索性的秘密與我們的解放是息息相關的，但這種壓抑的假象正是力量精緻化、廣泛化的策略之一。人們在受到力量強制而高壓的管制下，他們的自我內在本質受到壓抑，力量的細緻化造成了自我內在本質壓抑的假象，事實上則是從外在的壓迫逐漸轉向了內在自我壓抑（即使外在的壓迫不存在了，人們仍打從心理持續著對自我進行壓抑），而透過對性的解放，象徵著人們對壓抑所做出的抵抗。

在國家利益的前提之下，對個人的身體所進行的管控不再是只是為了美好的生活或幫助統治者，而是透過各種手段的包裝，實行對身體的嚴密監督，來促進國家權力的增長。Foucault 指出，新的政治思想關

注「國家利益」，一方面為治理和監督個體制定精細的技藝，一方面使用西方政治思想的主要傳統來偽裝其具體的策略（Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul, 1983）。「國家利益」關注的是作為其自身目的國家，政治合理性不再只是要力求獲取美好的生活，也不是要幫助君王，而是通過對國家之臣民的身體實行嚴密的監督來增強權力的範圍，僅為其自身的目的——國家；而如果這種政治合理性的目的是國家的權力，那麼它就一定得按力量大小來測算；既然如此，福利甚至生存都是為了勢力，而不是為了美德才起作用（謝宗宜，2002）。管控的目的，自始至終，都是為了確保策略的達成，與統治者力量的展現，透過各種政治合理性來包裝其真正所欲的目的。

Foucault 闡明了力量在生活實踐當中無所不在的事實，他並不否認存在著政治上或社會階級上的宰控力量，他也支持那些對於權威壓迫所進行的抵抗（謝宗宜，2002）。Foucault 所談的力量關係並不僅僅侷限於這些特定的形式或者事件，而包含了我們在生活中面對自己或他人的言行的一種回應，它不具有任何固定的、普遍的形式，而是流動的（mobile）、可逆的（reversible）、各式各樣不同的關係和現象（Paul Rabinow, 1997）。每一次對限制的突破都是在對以往的力量關係加以變動，同時也形成新的力量關係，力量也是可改變的形式（謝宗宜，2002）。權力（力量）具有流動的特性，它不是固定的，它可



能因情勢而改變其方向，但它從來沒有脫離過它的主要功能——對人進行宰制。

Spinoza (1999) 在《政治論》提到：「如果兩個人通力合作，那麼，他們合在一起產生更大的力量，從而比任何一個單獨的人對自然事物有更多的權利，以這種方式聯合起來的人愈多，他們聯合起來的權利也愈多」。邱振訓 (2004) 亦指出，當人們集合在一起的力量超過個別的個人許多，這股共同的力量便勝過個人個別的力量，亦即這人們聚集起來的共同權利可以迫使個別的個人依照共同意志對他的命令而行動，這種由眾人力量所確定的共同權利稱為統治權

(imperium)，是眾人完全地授權予一些人來實行。透過這樣的方式，力量得以匯聚成比原先更大的力量，這股匯聚的力量經過授權而賦予一些特定的人，他們擁有了統治權，也成為了統治者。Spinoza (1999) 在《政治論》提到：「擁有統治權的人，根據共同一致的意見來管理國家事務，諸如制訂、解釋和廢除法律，保護城市，決定戰爭與和平；如果這些職能屬於形成國家的眾人全體所組成的大會，這樣的國家就屬於民主政治；如果屬於僅僅由選定的某些人所組成的會議，這種國家制度就稱為貴族政治；如果統治權只被授與一個人，這個國家就是君主政治」。每一位個人將其權力以及中融合，便形成比原先更大的影響力（群體意志），並將他們的權力交與特定的人，而這些特定

的人則擁有了對眾人的統治權。如果統治權屬於社群中的全員之代表大會，它是屬於民主決策的型態；如果統治權屬於少數人（或菁英份子），則形成合議制度的決策型態，如果統治權只屬於一個人，則形成專制決策的型態。

組織間的形成也象徵著力量的增強，有助於確保個人的權利，而統治者亦發號施令，以調整組織內的成員進行分工，處理更為龐大而複雜的事物便成為可能，而其先決條件為組織成員能夠服從統治者的指示。邱振訓（2004）亦指出，人們集合在一起形成了國家，而且因此國家擁有了比個人更大的共同權利，所以統治者統治國民，當猶如一個頭腦指揮全身一般，而國家要安全穩定，就要要求所有國民完全地服從國家法令。Spinoza（1963）在《神學政治論》中指出：「社會形成有益處，而且的確是絕對必須的，因為其目的不專在保衛防禦，並且使有分工的可能」。

斯賓諾莎（1983）在《倫理學》所言：「只要人們為被動的情欲所激動，他們便可以互相反對」。邱振訓（2004）指出，從經驗中確實可以發現，人人所經歷的感受不同，因此不僅所持的意見不同，所發出的作為也各自不同，而衝突如能調解，社會才能凝聚成為一個和諧的整體；衝突可以調解的方法：一是透過暴力脅迫；一是透過理性說服；一是透過情緒影響。衝突的產生源於個人價值觀的差異，而受

到情緒波動的影響，而產生了不同的意見，當這些意見落差較大時，衝突便因應而生，而為了維持社會的結構，衝突也就必須接受各種方式的介入與調解。

Spinoza (1963) 在《神學政治論》中指出：「統治的人只有在他們有統治之力的時候，他們才有把他們的意志加之於人之權。如果這種力量喪失了，他們的完全命令之權也就喪失並落於操縱並保持此權之一人或眾人的手裡」、「政府要強行完全不合理的命令是罕見的；為了要顧全他們自己的利益與此統治權，他們尤其要顧全公眾的利益，按照理性的命令行動」、「民主政制的基本與目的在於避免不合理的欲求，竭力使人受到理性的約束，這樣大家才能和睦相處」。統治者雖然擁有權力，但仍應避免不合理的政策，並使人民能夠服從，社會結構能保持穩定。邱振訓 (2004) 亦指出，若是政府濫用權力，那麼其統治權力也就會喪失旁落，而為保全這一權力，必然要求所下達的命令都必須讓所有人都能共同接受與服從，而一旦權力被集中在少數人手中，而不是由所有人或大多數人所共同決定，那麼這國內的政制就不再民主政制了。我們在這裡可以發現，如果統治者的權力保持穩固，其實也需要人民的服從與支持，故其所下達的政令也受到這個限制而會作適度的調整。

研究者將上述與權力相關之論述，分析其中論點整理如下表 2-3

所示：

表 2-3 權力論述之論點整理一覽表

學 者	論 點
Dennis H. Wrong (1994)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 權力就是為達到一定的目的或結局而對資源的活化和利用。</li> <li>2. 權力亦是通過社會性的相互作用或間接通過「預期感應」得到體現的人與人之間不對稱的社會關係。</li> </ol>
Gilles Deleuze (2000)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 本質只能形成於時間的持續發展中，本質不是事物中一成不變的部分，本質就是流變。</li> <li>2. 在國家機器的建制下，有著各種特化的機構，並依照其被賦予的任務運作著。</li> </ol>
Focault (1990) (1994- 引自 Dennis H. Wrong, 1994) (2000- 引自 Gilles Deleuze, 2000)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 權力是某種從無數的點上發揮作用東西，它體現在許多不平等的、易變化的關係的相互影響之中。(1994)</li> <li>2. 權力無處不在，因為可以產生權力的因素無處不在。(1994)</li> <li>3. 權力是一種策略而非所有物，其效果並不能被分派佔有，而只是一些配置、操練、戰術、技術、運作，它被運作而非被擁有，它不是統治階級獲取或保有的特權，而是其策略位置的整體效應。(2000)</li> <li>4. 自我壓抑的假象是力量精緻化、廣泛化的策略。(1990)</li> </ol>
Spinoza (1963; 1983; 1999)	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 力量可以經由匯聚而壯大。(1999)</li> <li>2. 擁有統治權的人，有權利管理國家事務。(1999)</li> <li>3. 民主決策：統治權屬於社群中的全員之代表大會。(1999)</li> <li>4. 合議決策（貴族政治）：統治權屬於少數人。(1999)</li> <li>5. 專制決策（君主政治）：統治權只屬於一個人。(1999)</li> <li>6. 社會形成是必須的，除了保衛防禦，並有了分工的可能。(1963)</li> <li>7. 人們受被動的情欲所激動，互相反對，形成衝突。(1983)</li> <li>8. 統治者只有在擁權力時，才能把其意志加諸於人。(1963)</li> </ol>

表 2-3 權力論述之論點整理一覽表-續 1

- 邱振訓 (2004)
1. 人們集合力量超過個人，人們聚集的共同權利可以迫使個別的個人依照共同意志行動，這種共同權利稱為統治權，是眾人授權予一些人來實行。
  2. 統治者統治國民，猶如一個頭腦指揮全身般，所有國民需服從。
  3. 衝突調解的方法：透過暴力脅迫、透過理性說服、透過情緒影響。
- 謝宗宜 (2002)
1. 國家利益關注的是國家自身，政治合理性不再只是求美好生活或幫助君王，而是對國民的身體實行嚴密監督來增強國家權力。
  2. 每一次對限制的突破都是在對以往的力量關係加以變動，同時也形成新的力量關係，力量也是可改變的形式。

#### 四、小結

綜合對上述論點，將其投射在體育的界域中，研究者提出下列第 1~15 項概念假設，以作為建構研究指標之理論依據，如下表 2-4 所示：

表 2-4 臺灣地區大專體育教師在國家體育政策層面  
之身體政治概念表

概念	內容	參考論點	說明
1	在國家體育政策規劃上，由於知識與社會地位較高，大專體育教師對執政者有著影響力。	表 2-1, Smith (1975)、Hill and Bramley (1986)、Wilks and Wright (1988)。	1. 為行政單位提供體育專業諮詢，參與規劃。 2. 擁有社群影響力。
2	大專體育教師對體育政策的評價與建議，能給體育政策反饋。	表 2-1, Hecllo (1978)、Jenkins (1978)、Hill and Bramley (1986)、Wilson (1973)、Wilks and Wright (1987)、Laffin (1986)。	1. 對於體育政策評價的好壞將影響政策的推行。 2. 對於體育政策需要修正的地方提出建議。

表 2-4 臺灣地區大專體育教師在國家體育政策層面

### 之身體政治概念表-續 1

3	大專體育教師較接近政策制訂單位，也有機會參與體育政策上資源分配之過程。	表 2-3，Dennis H. Wrong(1994)、Focault(1990；1994-引自 Dennis H. Wrong, 1994；2000-引自 Gilles Deleuze, 2000)、Spinoza(1999)。	1.以專家學者的身份參與，發言較有力量。 2.權力來自於影響力，大專體育教師透過其影響力來參與體育資源的分配。
4	體育專家學者多為大專體育教師，而他們亦擁有政策規劃者的身分。	表 2-1，Smith(1975)、Hogwood(1987)、Rose(1988)、Wilson(1973)、Houlihan(2003)、Rhodes(1986；1988；1990)。	1.透過提供行政單位體育專業諮詢而參與政策規劃。 2.大專體育教師發展學術空間較大。
5	大專體育教師透過權力運作的方式來調整政策之導向。	表 2-3，Dennis H. Wrong(1994)、Focault(2000-引自 Gilles Deleuze, 2000)、Spinoza(1963；1999)、邱振訓(2004)。	1.透過權力體系對行政單位提供意見，調整政策。 2.運用人際關係的影響力，操作體育政策。
6	政策為一種控制技術，而大專體育教師亦扮演政策執行者角色。	表 2-2，Focault(1977；1979；1990；1997-引自 Paul Rabinow, 1997)、Ernst Kapp(2000-引自 Frederick Ferre, 2000)、Marcuse(1991)。	1.政策是一種決策與執行。 2.政策制訂後需要執行監督以確保其執行成效。 3.大專體育教師作為國家體育政策執行監督上的工具化角色。

表 2-4 臺灣地區大專體育教師在國家體育政策層面

## 之身體政治概念表-續 2

7	在體育政策制定上，大專體育教師有著專家權、參照權，引領政策潮流。	表 2-3，Dennis H. Wrong(1994)、Focault(1994-引自 Dennis H. Wrong, 1994；2000-引自 Gilles Deleuze, 2000)、謝宗宜(2002)。	1.大專體育教師較有身份地位、專業學術研究領域，以及豐富的經驗。 2.提供體育專業諮詢，引導行政者對政策的意見。
8	在政策一貫化的執行過程中，大專體育教師扮演著工具化的角色。	表 2-2，Focault(1979；1997-引自 Paul Rabinow, 1997)、Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow(1995)、Ernst Kapp(2000-引自 Frederick Ferre, 2000)、Marcuse(1991)、鄒健愉(2003)。	1.協助行政單位評鑑政策成效。 2.作為體育政策執行的監督工具。 3.提供體育政策推行技術上的諮詢。
9	在體育政策的動向上，大專體育教師往往也是壓力團體的主導者。	表 2-2，Hill and Bramley(1986)、Hogwood(1987)、Wilson(1973)、Richardson and Jordan(1979)、Houlihan(2003)、Rhodes(1986；1988；1990)、Wilks and Wright(1987；1988)、Laffin(1986)。	1.具有說服力，擔任意見領袖。 2.具有影響力，領導意見走向。 3.規劃共同目標，凝聚人群共識，形成壓力團體。 4.與行政單位溝通，表達建議，影響體育政策。

表 2-4 臺灣地區大專體育教師在國家體育政策層面

### 之身體政治概念表-續 3

- |    |   |   |  |
|----|---|---|--|
| 10 | 大專體育教師與政治界之互動能決定體育政策之存廢。                      | 表 2-2, Dennis H. Wrong( 1994)、Focault ( 1994-引自 Dennis H. Wrong, 1994 ; 2000-引自 Gilles Deleuze, 2000 )、Spinoza ( 1963 ; 1999 )、謝宗宜 ( 2002 )。                            | <ol style="list-style-type: none"> <li>1.與政治人物互動。</li> <li>2.與政黨互動。</li> <li>3.人際關係運作。</li> <li>4.體系間永恆的較量。</li> </ol> |
| 11 | 在國家體育政策面上，規劃者有如發號施令的頭腦，而大專體育教師扮演著如同身體四肢的執行角色。 | 表 2-2, Focault( 1977 ; 1979 ; 1990 ; 1997-引自 Paul Rabinow, 1997 )、Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow( 1995 )、Ernst Kapp ( 2000-引自 Frederick Ferre, 2000 )、鄒健愉 ( 2003 )。 | <ol style="list-style-type: none"> <li>1.服從領導，執行上級指示。</li> <li>2.從國家身體的概念觀之，大專體育教師如同執行體育政策的手腳。</li> </ol>              |
| 12 | 大專體育教師在行政上，內心所欲與政策有所衝突時，基於職務上的規定，不得不服於權力上的管控。 | 表 2-3, Gilles Deleuze ( 2000 )、Focault ( 2000-引自 Gilles Deleuze, 2000 )、Spinoza ( 1963 )、邱振訓 ( 2004 )、謝宗宜 ( 2002 )。   | <ol style="list-style-type: none"> <li>1.壓抑自己，執行工作上的指示。</li> <li>2.改變自己，符合實際所需。</li> <li>3.職務上的服從高於個體的自由。</li> </ol>   |

表 2-4 臺灣地區大專體育教師在國家體育政策層面



### 之身體政治概念表-續 4

- |    |                                   |   |  |
|----|-----------------------------------|---|--|
| 13 | 科層體制的控制技術形成了政策上的機械化運作模式。          | 表 2-2, Focault( 1977 ; 1979 ; 1990 ; 1997-引自 Paul Rabinow, 1997) 、 Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow( 1995) 、 Ernst Kapp ( 2000-引自 Frederick Ferre, 2000) 、 Marcuse ( 1988 ; 1991) 、 Spinoza ( 1963) 、 邱振訓 ( 2004) 、 鄒健愉 ( 2003) 。 | 1.我國行政體系為科層體制，下級需服從上級指揮。<br>2.政策透過科層體制進行運作。<br>3.在科層體制中，個人如同機械的零件般，被置入特定的空間裡執行被安排好的工作。 |
| 14 | 大專體育教師在體育政策面上有著金字塔般規劃、控制、執行的分層關係。 | 表 2-1, Jenkins ( 1978) 、 Hill 、 Bramley ( 1986) 、 Rose ( 1988) 、 Rhodes ( 1986 ; 1988 ; 1990) 。   | 1.頂層為規劃者，中層為行政者，底層為執行者。  |
| 15 | 透過評鑑可以檢核政策的執行成效，一如身體檢查一般。         | 表 2-2, Focault( 1977 ; 1979 ; 1990 、 1997-引自 Paul Rabinow, 1997) 、 Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow( 1995) 、 Ernst Kapp ( 2000-引自 Frederick Ferre, 2000) 、 鄒健愉 ( 2003) 。  | 1.使用評鑑工具檢核政策成效。<br>2.檢查每個部份，找出需要改善的地方。<br>3.提出建議，並列為爾後政策執行上的參考，建立範本。                   |

## 第二節 個人抉擇層面

### 一、對抉擇的相關論述

在這個部分，研究者引述 Rawls 、 William K. Frankena 、 David 、 Jeremy Bentham 、 John Stuart Mill 、 Henry Sidgwick 、 Kagan 、 Will

Kymlicka、Hart、Bernard Williams、Buchanan、Don Herzog、Paul Rabinow、Spinoza、David Hume、蔡宜珍、邱振訓、謝宗宜、吳澤玫等學者們對抉擇之相關論點，作為對抉擇的概念說明，以建立本研究的理論基礎。

社會制度對於權利、義務以及利益分配的抉擇上，羅爾斯(Rawls)強調「對」在知識論的意義與道德論的意義上優先於「好」，主張正義與道德應重於利益。吳澤玫(2004)分析：在涉及主要社會制度對於基本權利、義務、以及社會合作利益的分配上，羅爾斯反對古典效益主義將「對」定義為「好」的極大化，以及「好」優先於「對」的主張。Rawls(1971)在《正義論》中，主張賦予「對」優先的地位，「對」在知識論的意義與道德論的意義下優先於「好」：知識論的意義指的是據道德正當性的正義原則，可以在不預設任何特殊價值觀的情況下被推導出來；道德論的意義指的是正義原則為可允許的價值觀和生活方式設下了不得逾越的範圍限制。

在《正義論》中處理社會基本結構的方法上，Rawls主張社會資源以及利益的分配方式應符合正義原則。Rawls(1971)指出，社會正義的主要對象乃是社會基本結構(basic structure of society)；所謂「社會基本結構」指的是「主要社會制度分配基本權利和義務的方式，以及決定由社會合作所產生的利益之劃分方式」。而Rawls亦強

調正義乃是社會首要德行，他認為社會、政治、經濟等主要制度，應接受正義原則的指導，以使人群能夠擁有美好的生活與福祉。吳澤玫（2004）分析：「Rawls 強調正義乃是社會首要德行，因為構成社會基本結構的各種社會、政治和經濟制度，對於每個社會成員的生活與福祉產生及重要的影響，它們在很大程度上決定了個人追求美好生活的機會和出發點；Rawls 政治哲學的首要任務，即是建構指導社會主要制度的正義原則，以之進行基本權力、義務，以及社會資源和利益的分配，在這個意義上，其主要關心的課題乃是建立符合社會分配正義（social distributive justice）的原則」。

吳澤玫（2004）分析，在社會道德的層次上，「對」的概念相對應於「正義」的概念：在分配基本權利、義務，以及社會資源和利益時，我們應該所採取的「對」的原則；「好」這個概念是從非道德性的價值來加以理解的，它被用來描述事物或事態（state of affairs）的一種正面價值。我們可以理解，「對」的概念為符合正義和道德判斷；「好」的概念為某事物對自己有正面的價值，而不涉及道德上的判斷，而人們視能夠滿足他們的欲望（物質、精神等條件）的事物為有價值的（好的）。「對」的原則（正義原則）針對的是基本權利、義務、社會資源和利益的分配問題，而此一分配將影響人們對其欲望的滿足與目的的實現，對人類而言，欲望的滿足與目的的實現意味著在物質

或精神、個人或整體方面的需求滿足，所以人們將視之為有價值的一「好的」(吳澤玫，2004)。

吳澤玫(2004)分析：我們可將社會正義分配的問題，看做是我們該如何瞭解「對」和「好」之間關係的問題，對於此一關係，近代西方哲學傳統中有兩種主要的觀點：一個是目的論(teleology)的觀點，另一個為義務論(deontology)的觀點：

- (1) 對目的論者而言，道德正當性的唯一考量，即是行為的「結果」是否帶來較大的非道德價值，故其主張「對」即是「好」的極大化，「好」的概念乃獨立於且先於「對」的概念而被定義。根據這兩個主張，則我們可以說，在「對」和「好」之間關係的問題上，目的論主張「好」優先於「對」，在規範倫理學的理论中，效益主義(utilitarianism)乃是目的論觀點的代表。
- (2) 義務論反對目的論的主張，對義務論者而言，行為本身的某些特性將可凌駕對結果的考量，所以「對」絕對不會是「好」的極大化，「對」的概念或原則將限制對「好的」結果的追求，更重要的是，「對」的概念或原則具有獨立於「好」的基礎，在證成「對」的原則時無須依賴有關「好」的特殊概念。根據這兩個主張，在「對」和「好」之間關係的問題上，義務論主張「對」優先於「好」。在規範倫理學的理论中，康德(Immanuel Kant)

的道德學說乃是義務論觀點的代表。

從吳澤玫的分析中，目的論注重結果所帶來的價值（不涉及道德判斷）的效益，主張「好」優先於「對」；而義務論則認為行為的特性（正義、道德等）重於結果的考量，主張「對」優先於「好」。

吳澤玫（2004）指出，Rawls 在《正義論》中採取義務論的觀點，強調在分配基本權利、義務，以及社會資源和利益時，應賦予「對」優先的地位；他認為要適當說明社會正義的基礎，必須考量「公平」（fairness）這個因素；而用以規範社會基本結構的「對」的原則（正義原則）乃是在一個公平的情境中，將為所有自由、平等的理性人共同同意的原則。

「對」優先的地位，主要考量公平正義的原則，在不違反此原則下，進行抉擇和排序；「好」的概念性則涉及效益主義考量，以利益為出發點做抉擇。在現實情境中，對於事務的抉擇，人們堅持公平正義原則，或著一切以利益為優先，在這裡有了內在思辯的空間（我所指的偏向不涉及是非的概念，而是選擇哪些因素列為優先考量的抉擇過程），並在做出決定後，採取行動。

Rawls 對目的論的理解乃是根據 William K. Frankena 在其《倫理學》一書中，對目的論所做的定義（吳澤玫，2004）。Frankena（1973）指出：「目的論的理論認為，道德上『對』、『錯』、義務的基本與最終

判準或標準，乃是行為所帶來的非道德價值。亦即最終所訴諸的（無論是直接或間接地）必然是行為所產生的『好』的相對大小，或是所產生的『好』大於所產生的『壞』的相對平衡」。David (1989) 指出，對目的論而言，道德正當性的唯一考量，即是行為「結果」非道德價值—即「好」的相對大小（結果原則）。Rawls (1971) 認為，此一主張意味著兩件事：

(1) 目的論將我們考量何種事物為「好」的判斷（價值判斷），視為一種可由常識直覺加以區別的判斷。

(2) 目的論主張人們可在不涉及何為「對」的情況下，來判斷事物的「好」的性質。

對目的論而言，於抉擇上會著重分析利與害的結果評估，因而把「較有利的」往「對」的方向定義，而認為它有道德上的正當性，從而建構其價值觀，將「對」定義為「好」的極大化，而假設能為群體帶來較大的利益，則即使將少數的利益犧牲掉也能夠是「對」的，從這裡也證成了社會可以對一部分的人進行侵害的正當性—一種視犧牲部份利益，成全整體利益為正當的抉擇考量。

英國哲學家 Jeremy Bentham 提出效益原則，主張人類行為最終目的在追求極限的快樂，他將快樂分成強度、持久性、確定性、時間上的遠近、寄生性、純度和影響範圍七個元素加以計算，並指出「好

（快樂）的總量-壞（痛苦）的總量」。吳澤玫（2004）分析：在規範倫理學的理论中，效益主義是目的論理論中相當具代表性的道德學說；效益主義的思想最早可追溯到古希臘時期的伊比鳩魯學派（Epicureanism），其主張人生的最中目的便在於追求最大限度的快樂；直到十七世紀的英國哲學家 Bentham 以後，效益主義的理論體系才得以成形；Bentham 在《道德與立法原理導論》（An Introduction to the principle of Morals and Legislation）中指出，所有人類行為的最終目的就是使「好」最大限度的超過「壞」，而行為的道德正當性判準亦奠基在此一目的上，他將「好」理解為快樂、幸福，而「壞」被理解為痛苦、快樂的缺憾，快樂和痛苦都是可計算或測量的；他亦發展出「快樂計算法」（hedonistic calculus），依照快樂的強度、持久性、確定性、時間上的遠近、寄生性、純度和影響範圍這七個標準來計算快樂的大小；個人應該去從事能帶來最大快樂量的行為，而社會的最終目標則在追求「最大多數人的最大幸福」—此為他主張的效益原則。依照這個原則，人們在面對事物的抉擇上應傾向效益考量優先，追求自我最大的快樂，或著追求總體最大極限的「好」。

吳澤玫（2004）指出，效益主義的另一個重要人物 John Stuart Mill，他承繼 Bentham 的主張，並試圖對之作出修正。Mill（1998）認為，對於快樂和痛苦的比較，不但要考慮「量」的大小，更要考量

「質」的高低；人們一旦認知到某個快樂在「質」上優於其它快樂，那麼他們寧願選擇較少量的高等快樂（例如知性的、道德的或情感上的快樂），也不會想要大量的低等快樂（例如感官層次的快樂）。效益主義藉由分析得與失之間的「質」與「量」做為計算基礎，以獲得最大快樂量或利益之行為，作為抉擇的取向，其而最終目標則在追求「最大多數人的最大幸福」。

吳澤玫（2004）說明：Rawls 認為，效益主義到了 Henry Sidgwick 得到了最清晰且最系統化的闡述。Sidgwick（1996）在《倫理學方法》（The Methods of Ethics）中指出，對的行為和幸福之間的關聯並非藉由理性推理的過程來確立，他認為要證成效益原則必須訴諸直覺，在多數情況中，遵守這樣的道德規則傾向使人類獲得幸福。Sidgwick 透過對利益的自我感覺（直覺）來為效益主義與利己主義做出區分。Sidgwick（1996）說明：「如果效益主義者必須回答『為什麼我應該為了他人的較大利益而犧牲我自己的幸福？』的問題，則他必定也可以問利己主義者『為什麼我應該為了將來的更大快樂而犧牲當下的快樂？』」。吳澤玫（2004）亦指出，Sidgwick 對效益主義的最大貢獻在於：他透過直覺主義的方式，證成效益主義所追求的是一種普遍的快樂，從而明確的將效益主義與利己主義區分開來，並藉由類比利己主義與效益主義來證成效益原則。



吳澤玫（2004）分析：在道德正當性的判斷上，古典效益主義接受了目的論的觀點，「對」即是「好」的極大化；並且，在價值理論（the theory of the good）方面，其將「好」理解為「福祉」（welfare/well-being）；於是，該理論的基本主張是一道德評價的對象（包括個人或群體的行為、社會制度、道德律等）必須根據其對人類普遍福祉的影響而加以評估；如果一個行為比起其他可供選擇的行為，能夠對人類福祉產生較佳的結果，那麼它就是道德上應該從事的行為；若非如此，則該行為就必須被拒絕。依此概念作為抉擇上的判準，則對曾夠促進整體利益的必然應當被施行，而有損整體利益的必然應當被拒絕，並將整體利益的極大化列為選擇上的優先考量。

Kagan（1998）指出，根據古典效益主義的理論發展，對於「福祉」這個概念有著不同的主張；其中最主要的看法是將它視為幸福、快樂或欲望的滿足。Rawls（1971）認為，古典效益主義將「好」的定義為「理性欲望的滿足」，此類形式的效益主義在社會正義的問題上，將會支持以下正義原則：「當一個社會的主要制度能使其所有成員獲得最大淨值的滿足，那麼這個社會就是被正確的組織起來的，因而是正義的社會。」，但效益主義未能嚴肅看待人與人之間的差異性。吳澤玫（2004）分析：古典效益主義以社會總滿足的極大淨值作為社會制度正義與否的判準；Rawls 評判 Sidgwick 以「個人在不同時刻的

幸福構成整體幸福」的觀點，來直覺類推「不同個人的幸福構成人類普遍幸福」時，Sidgwick 等於將整個社會視為一個「大的欲望系統」，而此一系統乃由不同個人之欲望所構成的；根據效益主義的正義原則，其將藉由評估這個大欲望系統的滿足淨值來判斷社會制度的道德正當性；然而這樣的主張是將用以個人理性選擇的原則，錯誤的擴大應用在社會整體之上。如果我們將社會視為一個「大的欲望系統」，就能夠瞭解整體欲望的追求將可能忽視個體欲望，並以目的論來評估整體欲望在「最大淨值」的滿足，作為事物處理上的抉擇，而我們在這當中應考慮「整體的抉擇」是否與「個人的抉擇」具有一致性，如果有，則能證成效益主義的理論觀點是正義的，而如果沒有，則能從中釐析出，個體在這當中，受到同化，或著被迫選擇的抉擇過程。

吳澤玫（2004）說明：「試想某個人希望促進自身福祉時，他可能會面臨到各種相互衝突的欲望；若這些欲望無法滿足，則理性的解決辦法是：個人按照可極大化自身整體滿足的方案來行動；這樣可能為了滿足某些強度較高（或數量較大）的欲望而犧牲某些強度較低（或數量較小）的欲望，或著會要他為了滿足長期的較大福祉而犧牲當下較小的滿足」。這當中說明了，當個人在為了求取自身最大欲望的滿足時，可能會犧牲當下較小的滿足，為一種依照理性的抉擇方式。

Rawls（1971）認為，效益主義忽略了社會整體中的分離個人—它未

能嚴肅看待人與人之間的差異性。吳澤玫（2004）亦指出，Rawls 認為效益主義將所有人合起來視為一個社會整體，且更進一步做出以下推論：由於在個人的決策中，犧牲某些欲望來成就個人整體滿足的極大化是理性的，那麼，社會用眾人的較大滿足，來證成犧牲少數個人的欲望滿足也將是理性的，這樣的類比顯然令人難以接受。個人在抉擇時，如果將理性誤用，將可能導致犧牲其它人的權益來成就自己的滿足，而這樣的抉擇其實並不符合正義原則，所以在這抉擇的過程中，應置入道德考量，以作為抉擇的判準。如果被犧牲者與受補償者如果是相同的，則仍能夠接受，如果不同，則可能因為不符正義原則而引發強烈的抗爭。吳澤玫（2004）分析：人們面對正義的直覺，將不能接受效益主義的主張，因為，個人犧牲自己當前的欲望滿足以期獲得將來更大滿足之所以是理性的，乃因這些滿足的獲得主體都是同一個人，故他可從後來的滿足中獲得補償；而當效益主義要求犧牲某人的欲望滿足來成就社會眾人的較大滿足淨值時，被犧牲者和獲益者卻不是同一個人，被犧牲的個人無法得到任何補償，所以效益主義的要求是不正義的；由於效益主義並未嚴肅看待人與人之間的差異性，錯誤主張跨人際的交換，因此無法作為社會正義的適當理論。在這裡導出的概念為：當抉擇上為了促進自我的利益，而犧牲他人的利益時，基於犧牲者與獲益者並非同一人，所以這樣的作法，並不符合正

義的原則。Will Kymlicka (1988、1989) 亦指出，「交換」(trade-off) 只有在同一個人之中才是合理的，而跨人際的交換則是錯誤且不公平的。

H. L. A. Hart 和 Bernard Williams 也對效益主義提出批判：Hart (1979) 指出，對於效益主義「忽視人與人之間的差異性」的批判，可看做是康德式原則「應待人為目的，而非僅為手段」的延伸觀點。Williams (1981) 亦指出，根據效益原則，人們的首要道德義務乃是帶來最好的事件狀態（事態）(the state of affairs)，而道德的終極價值亦在於事態、不在人本身，對效益主義而言，價值的基本承載者乃是事態，作為一個效益主義的行為者，我只不過是滿足系統的代表，碰巧在某個時間接近某種因果工具。吳澤玫 (2004) 分析：效益主義僅關心結果的事態，而不關心此一事態是由誰產生的，或它將要如何被分配，因此效益主義沒有認知到人與人之間的差異與分離性。在事物處理的選擇上，如果僅以效益評估為考量，也就偏向了效益主義，而忽視了人與人之間的差異性。

Rawls (1971) 舉例：假使社會裡的多數人厭惡某種性行為傾向的人（例如同性戀者），並希望這類行為或這樣的人完全消失，那麼，尋求整體最大滿足淨值的效益主義就可能同意對同性戀（弱勢者）進行粗暴的壓制與攻擊等行為。如此一來，選擇侵害他人的權益，也能

成為具有合法性的正義行動，依照效益主義這般的推導模式，對於社會結構的穩定具有偏執的破壞性，在抉擇上備受質疑。吳澤玫（2004）亦指出：對於效益主義者來說，除非某個欲望會產生壞的結果，否則沒有任何欲望是本質上邪惡的，如此，至少在理論上，它便有可能證成多數人的意志可凌越並侵害少數人權利的社會制度。

Rawls（1971）認為，人們對正義的直覺觀念不允許這種侵害個人權利和自由的社會制度，每個社會成員都被認為具有一種奠基於正義、或奠基在自然權利之上的不可侵犯性，且由正義所保障的各種權利不受制於政治的協議或社會利益的計算。每個人心中存在著正義感，它是超然的，而面對事務處理的抉擇上，人們也會依照正義感來做出判斷。效益主義的正義理論將社會整體滿足的極大化視為正義的終極判準，故而忽略了「公平」這個重要的概念；Rawls指出，在社會分配的問題上，人們皆具有正義感（sense of justice），所有人都會認為社會制度應該以某種俱道德正當性的方式來進行權利、義務與資源分配—羅爾斯將這種存在於每個人心中的正義感稱為正義概念

（concept of justice）（吳澤玫，2004）。而依正義感的判斷，人們會注重維護「公平」的正義原則，並保護個人的權利與自由。

每個人心中都有著正義觀，但在面對事物處理時，依照彼此的立場與經驗，也許彼此的正義觀就會有所不同。Hart（1961）指出，儘管所

有人都擁有正義概念，但當這些概念具體表現在決定制度層面的設計問題時，它們將呈現出各種不同的正義觀（conception of justice）。而在這樣的彼此歧異的正義觀缺乏共識時，也有著能夠彼此認同的處理方法。吳澤玫（2004）說明：「在人們缺乏對正義觀的一致共識的情況下，Rawls 採取『純粹程序正義』（pure procedural justice）的方式來決定適當的正義觀」。所謂「純粹程序正義」指的是對於結果的道德正當性缺乏獨立的判準，但可以確立一個公平的程序，只要能實際執行這個程序，則不論最後所獲得的結果為何，該結果就是正義的（Rawls, 1971）。

Rawls 的正義理論中的核心概念為正義即公平，他藉由社會契約論來為他的正義理論提出證成一正義原則是人們在公平的建構程序中，一致同意的結果。吳澤玫（2004）分析：Rawls 在社會契約論（social contract theory）中，找到了可實現純粹程序正義的理論建構方式，對他而言，以社會契約論的模式來決定正義原則，所有社會成員都被視為自由、平等且理性的人，他們可共同決定用以規範社會基本結構的正義原則，這展現出對分離個人及其平等尊嚴的重視；由於契約論的模式將確保立約各方在平等的立場上締結契約，且最後獲得的正義原則是立約者之間達成的一致協議，故所有人都將欣然接受最終協議結果的規範；Rawls 認為，在純粹正義的建構方式中，當一個公平的程

序實際的被執行時，它能夠把公平性轉移到協議結果上，而得出一個公平的結果，這正是羅爾斯將他的正義理論取名為「正義即公平」

(justice as fairness) 的原因：對 Rawls 而言，正義不等於公平，但正義的核心要義便是公平；具道德正當性的「對」的原則（正義原則）乃是所有人在公平的建構程序中同意的結果。

在抉擇上，Rawls 主張在「對」的前提下，人們實行追求「好」的欲望滿足。吳澤玫(2004)分析：任何目的和欲望要被稱為「好的」，則其必須符合「對」的原則之要求，任何價值的判斷必須先符合「對」的原則才有意義；羅爾斯主張所有社會成員必須接受相同的「對」的原則(正義原則)之規範，在其限制範圍內，人們則可追求不同的「好」的概念(價值觀)。在社會中，每個人擁有自己的價值觀，惟必需遵守在制度下的規範，以自由地追求屬於私人的利益。Don Herzo(1989)說，「好」的概念可以是私人或個人的，所以我們可以想像一個人人追求它自己的價值觀的世界，但「對」的原則卻不能任由個人選擇，因為它建構了所有社會成員都必須遵守的制度；我們完全無法想像一個人人只遵守他自己的價值觀的世界。

對 Rawls 而言，個人在結社與社會團體的歸屬感和承諾，對其自我認同中的「人格」構成具有重要的影響力(吳澤玫，2004)。人們處於社會之中，也有可能選擇改變自己原有的價值觀，或著尋求並遵

守共同的規範。吳澤玫（2004）指出，民主社會公民即使發現自己的生活方式違反了正義原則或有被淘汰可能時，他們仍可修正或改變自己的價值觀與生活方式，使之符合正義原則，或甚至投入另一種生活方式之中，民主社會公民出於共存與合作的需要，他們一定要尋求一套共同的規範原則，透過公平的程序來選擇正義原則是最合理的辦法。然而，並不是每個個體都能對社會共識下的生活方式，或著規則，感到滿意，而選擇必須接受或離開該社會。Rawls（1993）說明：「沒有任何社會能夠在它自身之中囊括所有的生活方式。我們卻實有可能對有限空間感到悲嘆，正如同我們有可能對社會世界、特別是對我們的有限空間感到悲嘆。並且，我們有可能對我們的文化和政治結構所造成的某些不可避免的結果感到遺憾」。吳澤玫（2004）分析：對於那些雖符合正義原則，但在民主社會中因無法吸引或留住支持者而被淘汰的生活方式，我們確實會感到遺憾，但卻不得不接受這樣的結果。

我們對於生活的準則，透過利弊得失的計算，來評估那些有利、那些有害，進而作為抉擇上的考量依據。賽內卡在〈論憤怒〉中所談到自我管理和自我檢驗相同：我們必須在早晨估一天的支出，然後在晚上我們必須對行為加以統計，藉以檢驗那些行為是對我們有利的，那些則造成危害（Paul Rabinow, 1997）。而照傅柯的思路，當我們在面對實際的生存處境時，因應環境不同的變化，必須採取種種抉擇和



手段，這些抉擇決定哪些知識或技巧是有用的、有利於自我的生存的一—隱含著我們看待自我的方式；同時，通過對這些「生活的技術」的實踐，「自我」也就從中被烘托出來。在對自我的關係中，自我被建構成為主體（謝宗宜，2002）。從這當中，透過這樣的抉擇過程，我們瞭解到，抉擇的主體是個人，是我們面對「自我」所做出的抉擇。

我們對於理性的社會價值觀上，有著普遍性的善惡之分。邱振訓（2004）說明「斯賓諾莎所謂的理性亦即從具有普遍性的真概念所推得的觀念，理性所判斷為善的或是惡的，乃是對於所有人而言都同樣適用的普遍善或普遍惡」。而我們對於作抉擇時，善惡的判斷，也因為觀點不同，而有著判別上的不同。Spinoza（1960）在《知性改進論》中指出：「善與惡的概念只具有相對的意義；所以同一事物，在不同的觀點之下，可以叫做善，亦可以叫做惡，同樣地，可以叫做圓滿或不圓滿」。對於個人在善惡判斷上的描述，我們常會以自我的立場出發，認定善是有助於達成目的之一切事物；認定惡是對達成目的產生阻礙的一切事物。Spinoza（1983）在《倫理學》中也重申：「就善惡兩個名詞而論，也並不表示事物本身的積極性質，亦不過是思想的樣式，或是我們比較事物而形成的概念罷了；善是指我們所確知的任何事物，足以成為幫助我們愈益接近我們所建立的人性模型之工具而言；惡是指我們所確知的足以阻礙我們達到這個模型的一切事物而

言」。

人類並對所有事物，都會依照理性，做出判斷，尤其在個人的抉擇上，受到情緒的影響，而有著屬於身為一個人應有的性格。Spinoza 在（1963）《神學政治論》中認為：「若是人生來只聽清醒的理性得指揮，社會顯然就用不著法律了，無奈人的天性遠非如此」。邱振訓

（2004）亦認為，人的情緒就是身體的感觸，因此除非沒有身體，我們才不會受到情緒的影響。人因為有身體，也因身體的反應有了情緒，原來的理性受到情緒的置入而有了內在的改變，個人的理性理性在此呈現出具有「可變化性」的型態。

人類因有身體，而有情緒，而與理性做出劃分；情緒為身體的感觸，自發性的感觸為主動的情緒，而受外在所影響而發的為被動的情緒。Spinoza（1983）在《倫理學》中為情緒做了兩次解釋：「我把情緒理解為身體的感觸，這些感觸使身體活動的力量增進或減退，順暢或阻礙，而這些情緒或感觸的觀念同時亦隨之增進或減退，順暢或減退。所以無論對這些感觸中的任何一個感觸，如果我們能為它的正確原因，那麼我便認為它是一個主動的情緒，反之，便是一個被動的情緒」。邱振訓（2004）亦分析：斯賓諾莎為情緒做了各種界說：第一個界說將核心放在情緒是個體的情狀上，而第二個界說則是強調了情緒乃是發生在個體的因果關係；兩者雖略有差異，但都明白地指出情

緒與人本身是密切而不可分割，人的身體會受到某些刺激而產生感觸，也就是情緒，同時人也因為這樣的情緒而被決定如何思想與行動。透過這兩個界說，我們可以理解：因為人人都具有身體，所以當自己的身體受到刺激時，人人都會形成某種感觸，換言之，具有情緒也就是普遍的人性，並具有選擇、思考與獨特的行動。

我們面對事務處理上的抉擇考量，形成了行為的動機，對於行為的動機，在道德上亦有著評估。蔡宜珍（2004）分析：David Hume 在動機理論裡指出，行為之價值來自於動機，其動機若是良善，則其行為也被視為良善，即使行為的目的未必真正實現，也因其動機而被讚許。Hume（1990）認為，行為必定出於動機，行為是內在、不可見之動機的外在、可見之表現，一個動機的良善是使一個行為成為良善的必要條件，即使行為受到外來因素影響，導致無法實現其目的，在探究行為之動機後，仍能就其動機之良善，對行為給予稱讚，德行之價值在於它良善的動機。對於行為的抉擇上，出自於那一種動機（良善的或其它的），往往是行為在接受道德上評判的準則。

Hume（1990）提出，人性中如果沒有獨立於道德感的某種產生良善行為的動機，任何行為都不能是善的或在道德上是善的。蔡宜珍（2004）亦指出，這份對行為之德的尊敬並不能作為人類行為的動機，作為人類行為動機的必定是一個獨立於道德感的動機，在這動機

之下，行為才有德惡之分。經由對行為的動機的評估，行為有了德與惡之分，我們也可以反過來推估，在抉擇上時的德、惡動機考量，亦是人們在作抉擇時的內在評估。

對於抉擇上的道德感，行為者在基於那一種動機考量下，所決定採取那一種行動，關係著該行為真實的德與惡。蔡宜珍(2004)舉例：「如果一個救助行為是由利己欲望(如沽名釣譽)、無心的或是有惡意的欲望所推動時，它雖然可以帶給被救助者幸福(在道德感的運作下，它是善的，它是德的)，然而它卻得不到我們的尊敬」。人因為有了情緒，而有了人性，有了感性，也因此有了形成動機的可能，基於保存與爭滿足自己的欲望，而有了私心，並由於人人皆有私心，故在公共理性也可以解讀為私心的總和平均或著所有私心在平衡上的重心，以此重心創造出規範眾人的各種可接受之原則。

研究者將上述與抉擇相關之論述，分析其中論點整理如下表 2-5 所示：

表 2-5 抉擇論述之論點整理一覽表

學 者 論 點

- |  |   |
|--|---|
| Rawls (1971)<br>(2004- 引自吳澤<br>玫, 2004)        | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 「對」在知識論的意義與道德論的意義下優先於「好」。(1971)</li> <li>2. 社會資源以及利益的分配方式應符合正義則。(2004)</li> <li>3. 在分配基本權利、義務，以及社會資源和利益時，應賦予「對」優先的地位。(2004)</li> <li>4. 「公平」為社會正義的基礎。(2004)</li> <li>5. 效益主義未嚴肅看待人與人之間的差異性。(1971)</li> <li>6. 在正義的社會中，由正義所保障的各種權利不受制於政治的協議或社會利益的計算。(1971)</li> <li>7. 效益主義的正義理論將社會整體滿足的極大化視為正義的終極判準，忽略「公平」這個重要的概念。(2004)</li> <li>8. 純粹程序正義：如對結果的道德正當性缺乏判準，則確立一個公平的程序，並依程序執行，其結果就是正義的。(2004)</li> <li>9. 正義原則是人們在公平的建構程序中，一致同意的結果。(2004)</li> <li>10. 所有社會成員必須接受相同的「對」的原則（正義原則）之規範，在其限制範圍內，人們則可追求不同的「好」的概念（價值觀）。(2004)</li> </ol> |
| William K. Frankena<br>(2004- 引自吳澤<br>玫, 2004) | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 目的論最終訴諸的，是行為所產生「好」的相對大小，或是所產生的「好」大於「壞」的相對平衡。(2004)</li> </ol>   |
| David (1989)                                   | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 目的論的道德正當性考量，是行為「結果」（非道德價值），也就是「好」的相對大小（結果原則）。</li> </ol>  |
| Jeremy Bentham<br>(2004- 引自吳澤<br>玫, 2004)      | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 效益原則：人類行為最終目的為使「好」（快樂）超過「壞」（痛苦），並依此奠定行為的道德正當性判準，個人應該去從事能帶來最大快樂量的行為，而社會的最終目標則在追求「最大多數人的最大幸福」。(2004)</li> </ol>   |
| John Stuart Mill<br>(1998)                     | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 對於快樂和痛苦的比較，除了「量」的大小，也有「質」的高低；人們追求質較高的快樂。</li> </ol>   |
| Henry Sidgwick<br>(1996)                       | <ol style="list-style-type: none"> <li>1. 對的行為和幸福之間的關聯必須訴諸直覺，而遵守這樣的道德規則傾向使人類獲得幸福。</li> </ol>  |

表 2-5 抉擇論述之論點整理一覽表-續 1

Kagan (1998)	1. 古典效益主義對於「福祉」最主要的看法是將它視為幸福、快樂或欲望的滿足。
Will Kymlicka (1988; 1989)	1. 「交換」只有在同一個人之中才是合理的，而跨人際的交換則是錯誤且不公平的。
Hart (1979)	1. 人們面對決定制度層面的設計問題時，有著不同的正義觀。
Spinoza (1963; 1983) (2004- 引自 邱振訓, 2004)	<p>1. 善是指我們所確知的任何事物，足以成為幫助我們愈益接近我們所建立的人性模型之工具而言；惡是指我們所確知的足以阻礙我們達到這個模型的一切事物而言。(1983)</p> <p>2. 人並非生來只聽理性的指揮。(1963)</p> <p>3. 人人擁有身體，也因身體感觸而有了情緒。(1983)</p> <p>4. 情緒是個體的情狀，也是發生在個體的因果關係，情緒與身體不可分割。(2004)</p>
David Hume (1990) (2004- 引自 蔡宜珍, 2004)	<p>1. 行為之價值來自於動機，其動機若是良善，則其行為也被視為良善。(1990)</p> <p>2. 行為的表現也象徵內在性格與情感，人們若要了解他人，必須依靠這個代表動機、性格或情感的行為。(2004)</p>
蔡宜珍 (2004)	1. 在斷定惡和德的時候，總是考慮激情的自然的和普通的力量。
邱振訓 (2004)	1. 人的情緒就是身體的感觸，因此除非沒有身體，我們才不會受到情緒的影響。
謝宗宜 (2002)	1. 人們面對實際生存處境時，會因應環境變化，採取各種抉擇和手段，以決定哪些知識或技巧是有用、有利於自我的生存。

表 2-5 抉擇論述之論點整理一覽表-續 2

- 吳澤玫（2004）
1. 「對」的概念相對應於「正義」的概念：在分配基本權利、義務，以及社會資源和利益時，應採取「對」的原則。
  2. 「好」的概念是從非道德性的價值來理解：它被用來描述事物或事態的一種正面價值。
  3. 目的論主張「好」優先於「對」，義務論主張「對」優先於「好」。
  4. 目的論依結果原則，認為「對」是「好」的極大化。
  5. 效益主義僅關心結果的事態，沒有認知到人與人之間的差異與分離性。
  6. 對於效益主義者來說，除非會產生壞的結果，否則沒有任何欲望是本質上邪惡的。
  7. 個人在結社與社會團體的歸屬感和承諾，對其自我認同中的「人格」構成具有重要的影響力。

## 二、對道德的相關論述

在這個部分，研究者引述 Habermas、Rawls、Caney、Spinoza、David Hume、蔡宜珍、邱振訓、石元康、吳澤玫等學者們對道德之相關論點，作為對道德的概念說明，以建立本研究的理論基礎。

正義是檢核社會制度的參考要素，以作為對制度是否需要修訂的判斷。Habermas（1995）說：「在近代的實踐哲學史中，Rawls 的《正義論》標誌著一個重要的轉折點，他將長期受到壓抑的道德問題重新恢復到哲學嚴肅探究對象的地位」。Rawls（1971）表示：「正義是社會制度的首要德性，正如同真理是思想體系的首要價值一樣，一個理論無論是多麼的精緻與簡潔，只要它不是真的，就必須加以拒絕或修正，如果法律和制度是不正義的，無論它們多麼有效率條理，都必須加以改良或廢除」。而對於處理基本權利、義務，以及社會資源和利

益分配上，在道德上應有著「對」（正當）和「好」（有益）的考量。吳澤玫（2004）指出，社會對基本權利、義務，以及社會資源和利益的分配，所採取的正義原則，涉及到倫理學的兩各重要概念：「對」（the right）和「好」（the good），「對」這個概念是從道德正當性的層面來加以理解的，其描述的對象是行動，就個人而言，即個人行為，就社會而言，則針對社會的制度或政策；在社會層面上，「對」的概念則相應於「正義」的概念；而當道德正當性的判斷對象是社會制度或政策時，我們會以正義或不正義的概念來評判它—正義的社會制度即是道德正當性的制度。

對於正義的原則，宜就可行性加以解讀，以符合能在公共政治領域中，找到所有人都能同意，且符合於道德的評估，並以此原則作為抉擇考量上的判準。吳澤玫（2004）指出：在西方政治哲學理論的發展中，從 Rock、Kant、Mill、前期 Rawls，傳統的論證方式皆是提出一套完整且全面的道德學說，其目的在於追求一種作為「真理」(truth)的正義原則，並將真理視為理論可欲性（desirability）的判準，而後期 Rawls 提出的方法論則是希望能在公共的政治領域中，找尋一個所有人都能合理同意、且有道德理由可予以證成的正義原則，相較於理論的可欲性層面，後期 Rawls 更看重可行性（feasibility）的問題。

在面對抉擇時，個人分別以道德人格面對外在的環境；以人格面



對自身的特性。Caney (1992) 認為，類認同的兩個不同層面：

- (1) 道德人格 (moral personality)：它是與道德有關的自我認同層面，其涉及個人參與正義原則建構以及公共規範決策時的身分。
- (2) 人格 (personality)：它涉及個人對其自身特質了解自我認同層面，其包含構成個人特質的屬性，屬社群的歸屬感和承諾。人們因為具有道德人格而在抉擇上有了價值觀與正義感的考

量。Rawls (1971) 對道德人做描述，道德人具有兩個特徵：

- (1) 他們有能力擁有一種他們的價值觀。
- (2) 他們有能力擁有一種正義感，至少在某種最低程度上，一種去運用且按照正義原則行動的通常有效欲望。

吳澤玫 (2004) 亦分析，Rawls 主張公民擁有兩種道德能力：

- (1) 擁有正義感的能力：這使公民擁有一種按照正義原則行動的有效欲望，並願意將個人的目的限制在正義原則所允許的範圍內。
- (2) 形成、修正和追求一種價值觀的能力：這確保了公民如何能將其目的限制在正義原則允許的範圍內，公民可以修正原有的目的或形成其他價值觀。

而透過對認同感的確立，追求屬於自己的歸屬感與實踐承諾。吳澤玫 (2004) 指出，對 Rawls 而言，所有人都擁有這兩種道德能力，

它使得每個人都有平等參與正義原則建構的身分，而在「人格」之中，個人認同自己作為一個真實且特殊的人，其有著各種所追求的目的、價值觀以及家庭和社群的歸屬感與承諾。

Rawls (1971) 強調，「自尊」對於個人的重要性，在他所列出的各種基本價值物之中，他認為最重要的基本價值物乃是自尊。吳澤玫 (2004) 分析：自尊構成了個人重要的價值感，這樣的價值感無疑的將影響個人的特質及其自我了解，並影響個人人格的構成。個人的自尊形成了價值感，影響其人格構成，並進一步結合其經驗世界，對事物做出判斷。

Rawls (1971) 指出：「政治正義感觀之所以能夠獲得所有合理但分歧的全面性學說一致肯定，乃因其是一種獨立自恃的觀點，它既不蘊含、亦不訴諸任何合理全面性學說，但同時卻又能容忍且適合於各種學說」。在公共領域裡，各種合理的全面性學說（每個人自我建立的價值觀感），需要有對公共領域一致的政治正義感，以對彼此歧異的價值觀互相包容。吳澤玫 (2004) 說明：「Rawls 將公共領域或非公共領域劃分來，解釋各種合理全面性學說，儘管對於人類的生活價值、家庭與社會結構關係的理想等有著分歧的主張，但這些合理的分歧可被保留在非公共領域中，在公共的政治領域，各種合理的全面性學說將能夠獲得對相同政治正義感觀的一致共識」。

Habermas (1995) 指出，Rawls 的正義原則能夠成為不同的全面性學說之間重疊共識的焦點，並避免涉入真理的領域，其對重疊共識的強調，是為了解決社會穩定性的問題。吳澤玫 (2004) 對重疊共識提出說明：「當正義原則的建構不預設全面性的學說的主張和觀點時，它便肯定且容忍了各種學說的多元發展，如此則可吸引它們形成一種對正義原則的重疊共識 (overlapping consensus)，各個合理的全全面性學說都可根據自己的立場來接受正義原則，人們將視該原則為全面性觀點在政治領域的適當表達，在這種重疊共識中，人們接受正義原則的理由乃是出自其所抱持全面性學說提供的道德觀點，並且，共識的對象本身—即正義原則—乃是一道德觀念」。Rawls (1987) 所說的重疊共識不是一種建立在利益妥協與權宜考量上的暫定協議 (modusvivendi)，其具有相當程度的穩定性。人們透過容忍他人的想法，吸收整合彼此的價值觀感，以形成一種對於人們普遍能夠接受的正義原則，達成彼此共識的重疊，而能夠穩定地與他人建立關係，相較於利益妥協與權宜考量的暫訂協議，更有著彼此互信合作的意義。

Rawls (1993) 指出，政治的公共文化乃是被人們隱然認可的基本觀念和原則之共享累積。政治上的正義以社會作為自由、平等、公平間的合作體系，共同享有社會資源、利益分配的權利。吳澤玫 (2004)

分析：Rawls 的政治正義觀是以社會作為一種自由平等公平之間的公平合作體系的共享觀念來建構正義原則，並以民主社會公共政治文化中共享價值觀作為論證的前提，欲獲得所有合理全面性學說之間的重疊共識。由此可知在抉擇中，個人應基於道德的考量，堅守公平的立場，與他人取得對正義原則的最大共識，來作為彼此合作的基礎。我們身處公共政治場合，為了獲得公眾的認同，我們應尋求所有人的合理全面性學說（對正義的價值觀）之間的重疊共識，以建立共同遵守的原則，這樣的作法，將比尋求建立在利益妥協與權宜考量上的暫定協議，更加使人能夠打從心底支持，這是我們在抉擇時所必須有的認知。

人們對於事物的價值觀，有著「較高序利益」的概念，將價值做優先排序。吳澤攻（2004）指出，在 Rawls 後期所提出的政治性人觀中，他假設公民擁有現實和發展這兩種道德能力的「較高序利益」：所謂較高序利益指的是，相較於公民擁有的其他利益，其現實和發展兩種道德能力的利益是更重要的，而惟有在自由平等的基礎上思考用以規範所有人的正義原則，人們才有合作的可能，並願意接受正義原則的規範。在 Rawls 的理論中，他將較高序利益以道德考量列為優先，而投射到現實環境中，我們可以運用這個概念提出假設：個人在面對事務的抉擇上，亦有著將那些列為「優先考量」的價值觀存在。

對 Rawls 而言，公民的觀點不同於個人自己的日常生活觀點，故較高序利益的假設並不涉及非公共領域的日常生活（石元康，1992）。我們對於事物處理與執行上，有先後的排序之分，唯所有人都能對別人的價值觀有著容忍、尊重的態度，彼此能夠相互溝通協調，以作為尋求暨符合正義原則，又能促進彼此的利益的可行方式。

Spinoza（1999）在《政治論》裡指出，人們更多受激動的引導而非受理性的引導。如果人們在抉擇上受到情緒的影響，其受到激動的引導越過了道德與理性的規範，那麼，其選擇的行為，就可能產生若干種不和諧的狀態。邱振訓（2004）指出，倘若社會內的成員不保持和協，那麼就難免會出現恃強凌弱、以眾暴寡的爭鬥情形；而且，這樣的爭鬥也會一直持續下去，直至社會成為和諧的一體為止。從這裡我們可以瞭解，身處在在公民社會中的人們，需具備容忍的德行，共同分工合作。

邱振訓（2004）亦指出，要單純以理性說服來加以解決協調不同意見之間的衝突，有一定的困難，不同意見間的衝突之協調，是對於各種形式社會的共同要求，社會之內的不同成員協調彼此的意見，並求通力合作，以構成一個和諧的共同生活體系，這種協調的要求，也就是容忍德性的要求，容忍做為個人對他者的德性。由此可知，容忍是個體對他人的德行，也是彼此能夠相互協調意見，達成共識、化解

衝突的必要條件，它使個人接受裡性的引導，並保持社群合作結構的穩定。

人們透過理性來抑制私欲的擴張，以及和他人溝通協調。邱振訓（2004）指出，在個人層次上，理性作為情緒，促使個人抑制有損於他人的欲望；在公共層次上，理性做為情緒，促使人產生思想與行動，鼓勵眾人積極參與公共事務，並協調不同意見，為容忍德性之根本，理性這種主動的情緒正是容忍德性之基礎。透過理性形成的情緒，我們能夠容忍自我和他人之間的不同意見，而有了協商的空間。

情緒的掌控權來自於我們對它的認知，透過對情緒的認知，我們將能夠將被動的情緒轉化為主動的情緒（理性介入），其媒介是一透過身體。Spinoza（1983）在《倫理學》裡指出，「對於身體的任何感觸，我們沒有不能形成某種清楚明晰的觀念的」、「一個被動的情緒只要當我們對它形成清楚明晰的觀念時，便立即停止其為一個被動的情緒」。而透過身體的感觸，我們對情緒建立了認知，擁有對情緒的控制權，而以理性和道德作為決定處理事務的原則。邱振訓（2004）說明：「我們對於任何一種情緒（身體的感觸），必然能形成某種清楚明晰的觀念（將被動的情緒停止，轉換為一種主動的情緒），使被動情緒的野心，有了理性的介入，藉此形成正確的觀念，而將野心轉化成責任心，具有責任心的人，也會希望別人按照他的意思而生活」。

Spinoza (1963) 在《神學政治論》裡提出「容忍使自由成為可能，沒有容忍的話自由就不可能實現，容忍正是自由的基石」。邱振訓 (2004) 亦指出，國家的存在目的是為促進國民的自由，而此目的需透過容忍德性的個特性來達成：

- (1) 容忍做為個人抑制侵犯他人欲望之德性。
- (2) 容忍做為國家鼓勵內部成員積極協調合作的德性。

由此可知，容忍是國家制度下，促進人民自由的基石，如果不能對彼此歧異意見相互包容，無法彼此溝通協調，那麼因為私人的欲望，而造成人與人之間相互侵犯，個人的自由與權益也沒有保障。

人類具有道德感，並以道德感作為區別善惡的依據。蔡宜珍 (2004) 說明：「Lord Shaftesbury、Joseph Butler 和 Francis Hutcheson 主張人具有『道德感』(moral sense)，透過道德感，人得以認識到得價值及道德善惡的分別。Hume 主張，來自『內在人性的道德感』是道德善惡的判準，道德善惡的判斷以及德行的認定都必須以『道德感』為依據」。

Hume (1990) 指出，理性的功能，就是冷靜的發現事情真實與虛假，並對事件或事實的發生，給予澄清。而對於道德的陳述，Hume (1975、1990) 認為，道德具有改變他人行為的能力，它依據一種能動的原則 (an active principle)，道德的能動性使道德原則總是可以影

響他人，道德原則的特點之一，便是可以被實踐，在於它具備「影響人類行為的特性」。理性的功能在於判定事情的真假，道德的功能在於判斷事情的善惡。道德具有能動性，能夠影響人類的行為。蔡宜珍（2004）分析：理性所關注的焦點在於事實問題（fact），而道德關注於那些行為或性格是應該的，那些是不應該的，這些屬於價值問題（value）。在這裡，理性對於抉擇判斷上，於第一層處理事實的真偽，而道德則是影響我們的價值判準。

至於在道德判斷上，Hume（1975）認為，在道德規定和道德決定中，理性和情感共同發生運作。在道德判斷上，除了依照情感的決定，亦需要理性的介入，以做出正確的回應。正如 Hume（1999）在《道德原理探究》所提，在道德領域中，理性和情感的相互配合對道德判定具有作用。蔡宜珍（2004）亦認同「做決定的仍是情感，但若沒有理性為其指出正確的對象關係，則情感可能以不適當的方式作出回應」。

道德感屬於人類心中的內在知覺，它是我們對事物善惡判定，在情感上的反應。Hume（1990）提出說明：「惡和德是心中的知覺，當我們面對道德善行或德行的時候，心中會產生一種愉快的知覺，反之道德惡行則讓人產生不愉快或痛苦的知覺」。蔡宜珍（2004）亦認為，這一連串的反应都在心裡情感的層面上發生，因此區別道德善惡的機



制在於人類的「情感」，而非人類的理性，這種能區別道德善惡的情感機制稱為「道德感」。在道德判斷中，我們將良善的判斷為「善」，反之則判定為「惡」。

對於德與惡的本質的說明，我們可將德理解為帶給人快樂，將惡理解為帶給人痛苦。Hume（1990）在《人性論》中，指出德與惡的本質：「德的本質就在於產生快樂，而惡的本質就在於給人痛苦」。而休姆並非將利己作為道德感的對象，而是將利他作為道德感的對象。蔡宜珍說明：「依照休姆主張，我們的道德感在感知善惡的時候，我們所感知的是他人的幸福與快樂，如果他人快樂，他的快樂會「傳染」給我們，在我們心中造成快樂的印象，此一快樂印象便成為我們道德感區分善惡的根據」。

蔡宜珍（2004）分析休姆對於德行的三種劃分的方式：

- （1）以起源的不同作為劃分標準：自然之德與人為之德。
- （2）以德行的受惠對象（範圍）區分：個人性德行與社會性德行。
- （3）以種類不同而區分：對自己有用的、對他人有用的、直接令自己愉快的以及直接令他人愉快的。

德行可以既出於自然又對社會大眾有益，也能使自己或他人愉快，因此，同一德行並不僅只能以其中一種方式劃分歸類，而須視其分類標準而定。

Hume (1990) 主張，正義必定不是直接出於自然情感，而是間接地由人為設計所產生：「正義與非正義的感覺不是由自然情感所得來，而是人為的（雖然是必然的）由教育和人類的協議產生」。蔡宜珍 (2004) 亦認為，雖然正義的原始動機（起源）是自利的，但由於協議（共利感）的結構，卻使正義不僅僅考量自身利益，反而更多的考量他人與社會整體的利益，因此，正義行為在利他與利己面向的比較上，更多的偏向利他、強調利他性。由此可知，當個人在面臨抉擇時，道德正義上應偏向利他性考量，除了以自身的利益也將社群整體的利益列入考量要素，並做出正確判斷。

研究者將上述與道德相關之論述，分析其中論點整理如下表 2-6 所示：

表 2-6 道德論述之論點整理一覽表

學 者	論 點
Rawls (1971 ; 1993) ( 2004- 引 自 吳 澤 玫 , 2004)	1.正義是社會制度的首要德性。(1971) 2.道德人有兩個特徵:(1971) (1) 他們有能力擁有一種他們的價值觀。 (2) 他們有能力擁有一種正義感,在某種最低程度上, 運用且按照正義原則行動的通常有效欲望。 3.公民擁有正義感以及形成、修正和追求價值觀的能力。(2004) 4.自尊是抉擇考量上重要的基本價質物。(1971) 5.政治的公共文化乃是被人們隱然認可的基本觀念和原則之共享累積。(1993) 6.較高序利益:相較於擁有的其他利益,對於現實和發展兩種道德能力的利益是更重要的。(2004)
Caney (1992)	1.自我認同有兩個層面: (1) 道德人格:它是與道德有關的自我認同層面,涉及個人參與正義原則建構以及公共規範決策時的身分。 (2) 人格:它是涉及個人對其自身特質了解的自我認同層面,包含構成個人特質的屬性,屬社群的歸屬感和承諾。
Spinoza (1963 ; 1983 ; 1999)	1.人們常受激動的引導而非受理性的引導。(1999) 2.對於身體的任何感觸,我們能形成某種清楚明晰的觀念,而被動的情緒在我們對它形成清楚明晰的觀念時,便立即停止其為一個被動的情緒。(1983) 3.容忍使自由成為可能,沒有容忍的話自由就不可能實現,容忍正是自由的基石。(1963)

表 2-6 道德論述之論點整理一覽表-續 1

- David Hume (1975 ; 1990) (2004-引自蔡宜珍, 2004)
- 1.來自內在人性的道德感，是道德善惡的判準，也是道德善惡的判斷，以及德行的認定都的依據。(2004)
  - 2.理性的功能，就是冷靜的發現事情真實與虛假，並對事件或事實的發生，給予澄清。(1990)
  - 3.道德的能動性使道德原則總是可以影響他人。(1975 ; 1990)
  - 4.在道德規定和道德決定中，理性和情感共同發生運作。(1975)
  - 5.惡和德是心中的知覺，當我們面對道德善行或德行的時候，心中會產生一種愉快的知覺，反之道德惡行則讓人產生不愉快或痛苦的知覺。(1990)
  - 6.德的本質就在於產生快樂，而惡的本質就在於給人痛苦。(1990)
  - 7.正義與非正義的感覺不是由自然情感所得來，而是人為的（雖然是必然的）由教育和人類的協議產生。(1990)
- 蔡宜珍 (2004)
- 1.理性所關注的焦點在於事實問題 (fact)，而道德關注於那些行為或性格是應該的，那些是不應該的，這些屬於價值問題 (value)。
  - 2.對於道德的反應都在心裡情感的層面上發生，因此區別道德善惡的機制在於人類的情感，而非人類的理性，這種能區別道德善惡的情感機制稱為道德感。
  - 3.正義行為在利他與利己面向的比較上，偏向利他、強調利他性。
- 邱振訓 (2004)
- 1.若社會內的成員不保持和協，難免出現恃強凌弱、以眾暴寡的爭鬥，直到磨和完成為止。
  - 2.只以理性說服來加以解決協調不同意見之間的衝突，有一定的困難，因此需要容忍做為個人對他人的德性。
  - 4.個人層次上，理性作為情緒，促使個人抑制有損他人的欲望；公共層次上，理性做為情緒，促使人產生思想與行動，鼓勵眾人積極參與公共事務，並協調不同意見。
  - 5.容忍做為個人抑制侵犯他人欲望之德性，也為國家鼓勵內部成員積極協調合作的德性。

表 2-6 道德論述之論點整理一覽表-續 2

- 石元康（1992） 1.公民的觀點不同於個人自己的日常生活觀點，故較高序利益的假設並不涉及非公共領域的日常生活。
- 吳澤玫（2004） 1.我們以正義或不正義的概念來評判社會制度、政策的道德正當性。  
 2.在人格之中，個人認同自己作為一個真實且特殊的人，有著各種目的、價值觀以及家庭和社群的歸屬感與承諾。  
 3.唯有在自由平等的基礎上思考用以規範所有人的正義原則，人們才有合作的可能，並接受正義原則的規範。  
 4.自尊構成了個人的價值感，影響個人的特質、自我了解及人格構成。

### 三、對自由的相關論述

在這個部分，研究者引述 Marcuse、Spinoza、邱振訓、鄒健愉等學者對自由之相關論點，作為對自由的概念說明，以建立本研究的理論基礎。

如果人們有了「解放」的概念，他們就能開始反思，他們是否擁有對於自我主體的自由。鄒健愉（2003）指出，「解放」意味著對現實的反對、對同化的否定、對不公的批判、對異化的質變、對壓抑的解脫，及恢復人們批判的、否定的、超越性的和創造性的內心向度。Marcuse（1991）認為，免於匱乏的自由是一切自由的具體實質(the concrete substance of all freedom)，經濟自由因而意味著擺脫經濟的自由——擺脫經濟力量和經濟關係的控制，意味著免於日常的生活鬥爭、免於謀生的自由；政治自由意味著個人從他們無法有效控制的政治中解放出來；思想自由意味著恢復被宣傳工具和思想灌輸所同化了的個

人思想，意味著把「社會輿論」聯同其製造者一起取消。而透過對自由的概念的瞭解，自我主體能夠在社群中瞭解自己所身處的位置，以及在該環境中，自身所承受的外在力量，從而在該環境中真正地追求自由。

鄒健愉（2003）指出，人類的幸福(自由)是以物質的現實條件之變化為基礎，解決人類生存的基本需要和消除異化勞動，人類便得到自由，得到解放，獲得「自由」的關鍵與物質的不匱乏和技術自動化關係密切，打破技術操縱的突破點在於「虛假意識」和「真實意識」的區分，「虛假的」和「真實的」需要(false and true needs)的區別。虛假的意識為一種經由外在表象的塑造，而形成的「對於需求的假象」，有別於我們「真正的需要」。Marcuse（1991）把「自由」(Freedom)與現實情景下的自由作出以下對比和區分，並指出，商業生產滿足人的欲望，同時卻帶來固定的態度和習慣，產品正起著思想宣傳、灌輸和操縱的作用；大眾傳播媒界、廣告商、政策制定者創造了「社會輿論」，所謂的思想自由，只不過是同化了的個人思想：

(1) 在抑制性總體的統治之下，自由(liberty)可以成為一個強有力的統治工具。

(2) 決定人類自由程度的決定性因素，不是可供個人選擇的範圍，而是個人能夠選擇的是什麼和實際選擇的是什麼。

(3) 自由選擇主人並沒有使主人和奴隸歸於消失。

(4) 在大量的商品和服務設施中所進行的自由選擇就並不意味著自由。

藉由這些觀點，我們應對現下的自由做出反思：由政治、商業、媒體等為達成某種目的所做出的宣傳，來引導群眾的價值觀與思想，形成了一股虛假意識，逐漸對人們進行思想上的感染，使人們的真實意識逐漸被掩蓋，從而使人們在這個情境中失去了真正的自由。

個人將自身的力量與權利託付給國家（社群），以匯聚一股強大的力量，從而保護每個人的自由。Spinoza（1963）指出，人們交付力量與權利給統治者，形成國家的真正目的是自由，且最自由的國家是其法律建築在理性之上，這樣國中每一份子才能如其所欲地自由。

個體的自由指的是其行為出於自身的抉擇。Spinoza（1963）在《倫理學》(Ethica)中，表示自由的看法：「由自身本性的必然性而存在，其行為由它自身決定的東西叫做自由」。而每個人基於天性，都會追求其自身的自由以及欲望。Spinoza（1963）認為，「每一個在己知內存有的事物無不努力保持其存在」。邱振訓（2004）說明：「斯賓諾莎所指的自由，除了應受法律的限制，不對他人造成傷害，還包括個人必須主動地根據理性的要求決定其行動。經驗中可知，無論是網綁一個人的身體或是剝奪個人自由的手段，都未必能夠控制其思想，

例如，我們無法透過網綁一個人的身體或剝奪其自由的方式而能令他喜愛他所憎惡的事物，或是憎惡他所喜歡的事物」。當人們身處於社會環境之中，其實個體思考也逐漸地被環境所同化，在社會化的過程之中，個體的思維與行為逐漸被剝離其原初的型態，出現對自己的內在壓抑、改造，以符合面對外在環境所需，但在這個流動的型態裡，個體從未放棄自己的自由。

研究者將上述與自由相關之論述，分析其中論點整理如下表 2-7 所示：

表 2-7 自由論述之論點整理一覽表



## 學 者

## 論 點

- Marcuse (1991)
- 1.免於匱乏的自由是一切自由的具體實質。
  - 2.經濟自由：擺脫經濟力量和經濟關係的控制，免於日常的生活鬥爭、免於謀生的自由。
  - 3.政治自由：個人從他們無法有效控制的政治中解放出來。
  - 4.思想自由：恢復被宣傳工具和思想灌輸所同化了的個人思想，把社會輿論聯同其製造者一起取消。
  - 5.在抑制性總體的統治之下，自由(liberty)可以成為一個強有力的統治工具。
  - 6.決定人類自由程度的決定性因素，不是可供個人選擇的範圍，而是個人能夠選擇的是什麼和實際選擇的是什麼。
  - 7.自由選擇主人並沒有使主人和奴隸歸於消失。
  - 8.在大量的商品和服務設施中所進行的自由選擇就並不意味著自由。
  - 9.大眾傳播媒界、廣告商、政策制定者創造了「社會輿論」，所謂的思想自由，只不過是同化了的個人思想。
- Spinoza (1963 ; 1983)
- 1.人們交付力量與權利給統治者，形成國家的真正目的是自由。(1963)
  - 2.由自身本性的必然性而存在，其行為由它自身決定的東西叫做自由。(1983)
  - 3.一個在已知內存有的事物無不努力保持其存在。(1963)
- 邱振訓 (2004)
- 1.無論是網綁一個人的身體或是剝奪個人自衛的手段，都未必能夠控制其思想。
- 鄒健愉 (2003)
- 1.「解放」意味著對現實的反對、對同化的否定、對不公的批判、對異化的質變、對壓抑的解脫，及恢復人們批判的、否定的、超越性的和創造性的內心向度。

## 四、小結

綜合上述論點，將其投射在體育界域中，研究者提出第 16~30 項概念假設，以作為建構研究指標之理論依據，如下表 2-8 所示：

表 2-8 臺灣地區大專體育教師在個人抉擇層面

### 之身體政治概念表

概 念	內 容	參 考 論 點	說 明
16	大專體育教師在工作執行上有時需面臨道德抉擇而感到猶豫。	表 2-6，Rawls (1971；1993)、David Hume (1975；1990；2004-引自蔡宜珍，2004)、蔡宜珍 (2004)、吳澤攻 (2004)。	1. 執行上可能造成他人損害。 2. 道德感影響個人的行為。
17	大專體育教師在選擇作法上，甚少使用二元分化方式，採用較符合實務的「優先性」考量。	表 2-5，Rawls (1971；2004-引自吳澤攻，2004)、William K. Frankena(2004-引自吳澤攻，2004)、David (1989)、Jeremy Bentham(2004-引自吳澤攻，2004)、John Stuart Mill (1998)。	1. 事有輕重緩急。 2. 排序後共同遵守，依序執行。 3. 二分法容易引發衝突。 4. 價值觀的協調。
18	較高序利益在抉擇考量上受到重視。	表 2-5，Rawls (1971；2004-引自吳澤攻，2004)、Jeremy Bentham(2004-引自吳澤攻，2004)、John Stuart Mill (1998)、Hart (1979)、謝宗宜 (2002)。	1. 抉擇上對事務的效益評估。 2. 利益權衡的概念影響人們。

表 2-8 臺灣地區大專體育教師在個人抉擇層面

## 之身體政治概念表-續 1

19 對於不易接受的政令，大專體育教師會進行迴避。	表 2-5，Rawls(1971)、Henry Sidgwick (1996)、Hart (1979)、Spinoza (1963；1983；2004-引自邱振訓，2004)、David Hume (1990；2004-引自蔡宜珍，2004)、邱振訓 (2004)、謝宗宜 (2002)。	1.採行不違反指示，也不積極推動的原則。 2.等待政令更改的時機，持觀望態度。
20 犧牲少數成全多數的型態，在處理事務上逐漸被默默接受。	表 2-6，Rawls (1971；1993；2004-引自吳澤玫，2004)、Caney (1992)、David Hume (1975；1990)。	1.效益考量下的結果。 2.符合實際的選擇。 3.壓抑內心的道德感。
21 大專體育教師為了區就現實或達成目標，有時需犧牲他們自己部分的利益。	表 2-7，Marcuse (1991)、Spinoza (1963；1983)。	1.犧牲小我完成大我。 2.為了追求更長遠的目標而暫做忍耐。
22 大專體育教師於事務處理上，會做事前的協調，特別是當彼此有著利害關係時，為了避免衝突，更加重視。	表 2-6，Rawls (1971；1993)、Caney(1992)、David Hume (1975；1990)、蔡宜珍 (2004)、邱振訓 (2004)、吳澤玫 (2004)。	1.為了有效減低阻力。 2.為了獲取共識與認同。 3.開會前做好非正式溝通，使會議進行流暢。
23 在工作合作型態上，大專體育教師以契約逐漸取代口頭承諾的相互信任型態。	表 2-7，Marcuse (1991)、Spinoza (1963；1983)。	1.白紙黑字，雙方訂契約。 2.依契約內容辦理。

表 2-8 臺灣地區大專體育教師在個人抉擇層面

### 之身體政治概念表-續 2

24	較高序利益往往在現實面上掩蓋了公平正義的原則（研究者在此將較高序利益之意義轉為偏向效益主義來使用）。	表 2-6， Rawls(1971；1993；2004-引自吳澤攻，2004)、Spinoza(1999)、David Hume(1990)、石元康(1992)。	1.利益重於道德。 2.實務面的需求優先。
25	為自己好或為他人好往往是大專體育教師在抉擇上內心的矛盾。	表 2-7， Marcuse(1991)、Spinoza(1963；1983)、邱振訓(2004)、鄒健愉(2003)。	1.每個人都有私欲。 2.處於追求私欲和壓抑私欲並存的狀態中，所產生的矛盾。
26	大專體育教師在行政上或政策執行上，有時需以理性為優先，而將感性藏於心底。	表 2-5， Rawls(1971；2004-引自吳澤攻，2004)、David(1989)、Jeremy Bentham(2004-引自吳澤攻，2004)、謝宗宜(2002)。	1.依理性處事，不感情用事。 2.公正無私。
27	在行政上，如有少數不符合公平正義之原則能成就多數利益，亦可能被採用決行。	表 2-6， Rawls(1971；1993；2004-引自吳澤攻，2004)、Spinoza(1999)、David Hume(1975；1990；2004-引自蔡宜珍，2004)、邱振訓(2004)、吳澤攻(2004)。	1.犧牲少數，成全多數。 2.抉擇上的效益主義取向。
28	在抉擇上，自我內心裡追求屬於自己的快樂，而又需妥協於他人之需求，因此形成矛盾之心態。	表 2-7， Marcuse(1991)、Spinoza(1963；1983)、邱振訓(2004)、鄒健愉(2003)。	1.選擇與他人妥協，壓抑自我的自由。 2.事與願違。

表 2-8 臺灣地區大專體育教師在個人抉擇層面

### 之身體政治概念表-續 3

29	對於不認同的政策，有時仍必須違背自己的意志徹底執行。	表 2-7，Marcuse (1991)、Spinoza (1963)、邱振訓 (2004)、鄒健愉 (2003)。	1.依職責所在，選擇服從。 2.基於對組織的認同而壓抑自我意志。
30	大專體育教師對於事務的態度，以追求效益為優先考量要素。	表 2-7，William K. Frankena(2004-引自吳澤攻，2004)、Jeremy Bentham(2004-引自吳澤攻，2004)、John Stuart Mill (1998)、Kagan (1998)、Hart (1979)、謝宗宜 (2002)。	1.效益主義取向的抉擇考量。 2.成效就是業績。

### 第三節 外顯表現層面

#### 一、對衝突的相關論述

在這個部分，研究者引述 Spinoza、Michael A. Rosenthal、David Hume、邱振訓、蔡宜珍等學們者對衝突之相關論點，作為對衝突的概念說明，以建立本研究的理論基礎。

衝突起因於人們彼此之間的理解不同以及對彼此觀念的不支持。Spinoza (1983) 在《倫理學》中提到：「凡兩物間無相互共同之點，則這物不能藉那物而被理解，換言之，這物的概念不包含那物的概念」。邱振訓 (2004) 指出，我們能夠在經驗中發現，即使人確實是宇宙整體的一部分，卻經常有彼此征戰毀滅的舉動。由於個體的成長過程與所經歷之經驗不同，故而形成不同之價值觀。當彼此的價值

觀有所不同，又不能相互包容時，便有了爭執。

邱振訓（2004）指出，人的天性遠非純粹依照做為主動情緒的理性而行動，偶而也會因為其他的被動情緒所克制，因而有的時候能夠容忍，有的時候比較卻不能容忍。Spinoza（1983）亦指出：「從善惡的真知識所發生的欲望，可以為許多別的由刺激我們的情緒而發生的欲望所壓制或克制」。從這裡我們可以理解，當情緒壓制了理性，就有了衝突的可能性。而人是會受到情緒影響的，當彼此的觀念不同，而受情緒影響下，激情壓制了理性，就會產生相互反對的衝突狀況。

Spinoza（1983）在《倫理學》中提出，就人們是受情欲的控制而言，他們不能說是在本性上相符合的，一物竭力保持其存在的努力不是別的，即是那物的現實本質，只要人們為被動的情欲所激動，他們便可以互相反對。邱振訓（2004）亦認為，人性雖具有共同的性質，但由於人受被動的情欲所支配而可互相反對，因此要形成一個和協的社會整體有一定的困難。對於彼此追求的目標有了爭執，人們因激情而互相反對，形成衝突，將各自的欲望付諸行動。基本上，衝突之下是沒有贏家的，所以衝突的雙方，在最後通常會依照理性來調解彼此的衝突。Spinoza（1983）在《倫理學》提出解決人們彼此衝突的方式：「唯有遵循理性的指導而生活，人們的本性才會必然地永遠地相符合」。每個人都具有身體，也具有自己的情緒與私心，如果能夠在

理性的規範下彼此相互包容合作，則彼此所深處的社會體系能維持穩定。反之，當情緒壓制理性，且彼此無法容忍或著站在對方的立場想，那麼，可能無法彼此合作，甚至發生衝突，也對彼此所身處的社會體系造成負面影響。

Michael A. Rosenthal (2001) 認為，屬於被動情緒的野心 (ambitio)、希望和恐懼是不容忍的根源。邱振訓 (2004) 說明：「野心也就是因為我們希望他人如同自己一樣地快樂，因而乃會做某些事以期使自己與他人快樂，或避免做某些事以求損害自己或他人」。Spinoza (1983) 在《倫理學》中認為「因為由於人類想要增進自身存在的力量，所以會努力改變他人，使其贊同自己所愛或恨的事物，這就是野心」。而對於希望與恐懼，Spinoza (1963) 在《神學政治論》裡指出：「人常陷於困境、成規，無能為力，又因人所渴望的好運是不確定的，人常反覆於希望與恐懼之間，至為可憐，因此之故，大部分人是易於輕信的，在希望與恐懼相持不下的時候，人心最容易搖擺不定」。人因為有了野心，而有了驅使他人順從自己的欲望，而由於出自希望與恐懼的情緒，不能容忍突破了理性的規範，使得人心有了受操控的可能，這當中，就有機會使他人來認同自己的意見，並實現野心 (心中所欲)，以致使得原本只是個人間的衝突，有擴大至團體間的衝突之可能性，進而爆發全面性衝突。

Hume (1990) 認為「人是自私的，人有自私與自愛的情感，但人並非完全自私，如同霍布斯所主張的在自然狀態中互相敵對，必須盡一切手段才能獲得自保與生存」。而蔡宜珍 (2004) 指出，正義的起源就在於協議，為了解決人類自然情感所發生的衝突。由此可知，因為有正義感的存在，人們彼此能互相以理性自律，且為了避免自己的權益受到侵害，避免衝突，於是彼此協議接受一個共同的規範，並共同在社會裡生存著。

研究者將上述與衝突相關之論述，分析其中論點整理如下表 2-9 所示：

表 2-9 衝突論述之論點整理一覽表



## 學 者 論 點

- |   |   |
|---|---|
| Spinoza (1963; 1983)<br>(2004- 引自邱振訓, 2004) | <ol style="list-style-type: none"> <li>1.觀念的不相容：兩物間無相互共同點，則這物不能藉那物而被理解，換言之，這物的概念不包含那物的概念。(2004)</li> <li>2.人受情欲的控制，只要人們為被動的情欲所激動，他們便可以互相反對。(1983)</li> <li>3.解決衝突的方式：遵循理性的指導，來緩和彼此間的歧異，彼此向理性靠攏。(1983)</li> <li>4.野心：因為由於人類想要增進自身存在的力量，所以會努力改變他人，使其贊同自己所愛或恨的事物是。(1983)</li> <li>5.希望：期望達成某種目的。(1963)</li> <li>6.恐懼：限於困境無能為力、或者害怕希望無法實現。(1963)</li> </ol> |
| Michael A.Rosenthal<br>(2001)               | <ol style="list-style-type: none"> <li>1.屬於被動情緒的野心(ambitio)、希望和恐懼是不容忍的根源。</li> </ol>  |
| David Hume (1990)                           | <ol style="list-style-type: none"> <li>1.人是自私的，人有自私與自愛的情感，但人並非完全自私，其目的在獲得自保與生存。</li> </ol>  |
| 邱振訓 (2004)                                  | <ol style="list-style-type: none"> <li>1.人的相互侵犯性：人雖是存在整體的一部分，卻經常有彼此征戰毀滅的舉動。</li> <li>2.由於人受被動的情欲所支配而可互相反對，因此要形成一個和協的社會整體有一定的困難。</li> </ol>  |
| 蔡宜珍 (2004)                                  | <ol style="list-style-type: none"> <li>1.正義的起源就在於協議，為了解決人類自然情感所發生的衝突。</li> </ol>  |

## 二、對合作的相關論述

在這個部分，研究者引述 Sandel、Habermas、Taylor、MacIntyre、Rawls、Spinoza、Steven Barbone、Smith、David Hume、蔡宜珍、邱振訓、吳澤政等學者對合作之相關論點，作為對合作的概念說明，以建立本研究的理論基礎。

社群因其共同價值和目的而構成了社群中成員的認同，人們透過

參與對社群有了歸屬感、承諾，並擁有了在社群中的身份，進而建立了認同。在構成主體自我認同的各種因素中，Sandel（1982）強調社群的重要性，他認為社群將構成人們的認同，這樣的社群觀念稱為「構成性的觀念」(constitutive conception)。吳澤玫（2004）說明：「對 Sandel 而言，社群的共同價值和目的不只是被社群所肯定，且其定義並構成了他們的認同。羅爾斯認為人們已深深根植在社群中，而社群的成員身分、歸屬感和承諾總以參與進入自我認同本身」。

而除了成員對社群的認同，社群亦對於其成員有著工具性角色以及情感性角色。Habermas（1995）指出，「Rawls 認為社群對其成員扮演著工具性角色與情感性角色：工具性角色指的是人們之所以參與社群與進行合作，為的是追求與促進個人的利益；情感性角色指的是人們將在參與社群和合作的過程中，增強與他人的動機品質與情感關係的聯繫」。透過對動機性角色以及情感性角色的理解，我們可以釐出人們參與社群有著促進個人利益、增強和社群內成員間情感聯繫的價值。從這個觀點，我們可以理解人們在社群中尋求合作的機會，促進彼此的利益與培養人際關係。

Taylor（1985）認為：「人類是一種社會的動物，必須在某個社會之中才能生存，且只有在社會文化的脈絡裡，人們才能發展出各種能力」。MacIntyre（1981）認為：「人們從其所屬社群的成員身分，承載

了特殊的社會認同」。人是社會的動物，在社群中，人的能力才得以發揮，在社群中，如果有了共同價值的共識，那麼參與社群合作，並透過社群合作來促進個人利益，並以社群成員的身份與社群中其他成員建立關係。

人與人之間合作的要件為平等互惠，在不違反道德的前提下，公平合作，並獲取自己應得的一份利益。Rawls (1993) 認為，人們應該在一個公平的合作體系中與他人合作，他指出，互惠 (reciprocity) 是根據一種平等的基準來判斷每個人獲得的利益，它要求公平的社會合作條件應使得所有參與在合作中的人都能獲利。而羅爾斯強調，互惠不同於互利 (mutual advantage)，互利為每個人根據他現在或可預期為來的實際處境而獲利 (吳澤玫，2004)。處於社群中的人們，透過對該社群的認同，秉持著相信自由與平等的觀念，參與社群中的合作。

Rawls (1995) 指出，在日常政治中，政治家的任務即在尋求一致的同意，他們將根據現有的利益和要求，試圖尋找一種能夠獲得所有人 (或多數人) 支持的政策。吳澤玫 (2004) 指出，在日常政治中的這種共識觀念乃是業已出現的或潛藏的利益之交集，是一種暫訂協議。在重疊共識的形成過程中，每個人在經過思考後，會依據自己的利益考量與正義觀的判準來做出抉擇，並尋求彼此可接受的正義原

則，做為與他人協議的前提。

社群中的人們在有了彼此可接受的規範後，每個人應當依照理性，遵守規範，並接受合理的結果。反之，則因個人考量而破壞了社會合作的公平條件。吳澤玫（2004）說明：「我們可以藉由遊戲和比賽的例子來思考社會合作的問題，在遊戲中，可能每個人都贏，而贏的人都不一定得到相同的利益，但只要遊戲的規過程是公平正義的且參與者是自願加入遊戲的，那麼所有人都應遵守規則，並接受結果；社會合作亦如是，由於用規範社會合作條件的正義原則是在公平的程序中，公民共同的接受原則，所以不應該出於個人因素的考量而破壞社會合作的公平條件」。

Rawls（1993）表示：「社會制度和政策不可能確保結果或影響的中立性，這是不切實際的（impracticable）」。對於行政上，保持中立的態度，在常理上是必須的，而由於受到人為的影響與權力的介入，就結果論，並非每一件事情都符合公平的原則。吳澤玫（2004）說明：「對 Rawls 而言，公民所具有的合理性能力乃是社會合作之所以可能的必要前提—如果自由平等公民不願提出並遵守社會合作公平條件，那麼，抱持不同全面性學說主張的人們不可能進行任何社會合作」。在社群中，每個人應依照理性的規範，在合理的範圍內遵守社會合作公平的條件。但每個人也都有「不接受」契約的選擇權—特別

是在當他們的權益蒙受損害的情境脈絡中，「毀約」的可能性便產生了，而這也造成了社群合作不穩定的潛在因子。

就合作的觀點而言，個人能夠享有的權利，與他的欲望和個體存在或活動的力量，是相對應的。Spinoza (1963) 在《神學政治論》即針對此觀點指出：「個人的天然權利是與個人的欲望和力量同其廣大的，若要使社會此一聯合眾人的整體最為有力，每個人乃要把他全部的力量交付他所身處的社會，而此社會也就擁有了絕對統治權 (summum imperium)」。Steven Barbone 也對 Spinoza 所定義「力量 (potentia)」一詞，當作「力量」或「能力」來解釋，這力量不是指其它許多種力量，而是指個體存在或活動的力量 (Steven Barbone, 1999)。而個人透過與他人的合作，則能匯聚更大的力量，也相對擁有更多的權利。邱振訓 (2004) 認為，個體具有多大的力量，乃是取決於它能夠保持其自身的存在與活動到什麼的程度，而個人所具有的這種力量，必然要與其他人聯合成為更大的力量，這種聯合的力量也就愈是有利於保持存在的力量，愈是人人緊密合作，愈能使聯合的力量最大化，力量越是強大者就越是擁有權利，弱肉強食就是權利的表現，正如 Thrasymachus of Chalcedon 所言，正道即是強者的利益。

在社群中，人們透過合作來凝聚力量，並將這股力量交予領導者，並服從領導著的指示，以維持社群的穩定，並由此保障自己的權

益，或著隨著力量的極大化而能夠享有更多的權利。而更大規模的合作，諸如社群間、國家間的合作，也有著力量上的加成效果，並且彼此遵守規範，以擁有更大的權利。Spinoza（1999）在《政治論》中指出，國與國之間正如個人與個人之間一樣，藉由訂立契約，國與國之間能夠達到和平，而不至於呈為戰爭狀態；而受這契約規範的國家，亦如同國家之內的個人一樣，雖然依其本性必然追求自身的利益，但據健全的理性指導，也要努力遵守和平的條約，否則國家安全便會遭受威脅，且一個國家與另一個國家聯合起來的力量也大過兩者中任一國所有的力量，從而也擁有更大的權利。合作由人與人之間擴大至國家與國家之間，將以消弭紛爭、集結力量和創造利益為共同目標，並彼此共同遵守合作的條件。

在國家、社群之中，使用共同的規範，有助於提昇個人的力量。Smith（1997）提出，國家的法律其用意不在限制個人行為，反而是增進個人的力量。而國家、社群的結構亦如身體一般，其強壯的程度有賴於公共規範的遵守。邱振訓（2004）說明：「一個身體非常健康，那必定也表示這個身體的各個部分都一樣地健康，若將一個健全的國家視如一個健康的身體，必然也要使國家每個部分的力量都能夠有所增進，因此，一個健全國家正是個人與他人共同合作協調，以完成非個人一己之力所能盡全事務的成果，便必然要求國家內的個人積極參

與合作並協調不同意見」。在彼此觀念的差異中，每個人的意見透過協調，而有了彼此妥協，並與外在環境銜接，形成公共意志，進而能夠集結力量，達到合作之功能。

人們為了增強力量，以提升競爭力，而有了社會性。Hume(1990)說明人的社會性：「在大自然裡，人類是極度脆弱的，惟有群體生活與集體行動才能與其他動物競爭，取得優勢，人類唯有依賴社會，才能使天生缺陷得到補償，人類惟有在社會中生活，才能獲得比單獨生活更多的滿足與幸福」。由此可知，社會合作無論在分工上、力量上，優於單獨行動。

每個人基於對自己利益的考量，都有私欲，而如果每個人都依照自己的欲望去行動，則可能引發彼此對資源的掠奪，對此，需要互不侵犯的協議，以作為確保彼此的資源的擁有，並作為約束彼此的力量。Hume(1990)指出，在社會中，出於自私，人們對其所有物仍處於不穩定的佔有狀態，為了彌補因所有物隨意轉移所導致的爭執，以穩定所有物，其救方法是「協議」(convention or agreement)：「透過社會全體成員所締結的協議，使每個人安享他憑幸運和勤勞所獲得的財物。通過這種方法，每個人就知道什麼是自己可以安全的佔有，而且情感的、偏私的、矛盾的活動也就受到了約束」。對於 Hume 所指的協議觀念，蔡宜珍(2004)亦做出說明：「穩定社會的存在，不

僅可以保障個人利益，而且在保障個人利益的同時，提升整體社會之利益，依 Hume 所論，此種協議並非一般而言訂立契約的協議，也不是一種互為承諾（promise），他所指的協議是一種『情感』，一種限制自己無限追求欲望的約束情感，Hobsbawm 及 Rock 等人，提出契約論作為社會起源之解釋，後人通稱為社會契約論，契約論要能成立，必定有一個先於締結的前提要先成立才行，而那個前提正是 Hume 的『協議』—共利感」。透過彼此約束私欲以及共利感的觀念，人們締結了協議，在社會合作中，協議不僅保障彼此的個人利益，並且提升社會利益，進而共享成果。

Hume（1990）在《人性論》指出，我們對社會所以會產生那樣廣泛的關切，只是由於同情，而正是同情原則才使我們跳脫自我的圈子，使我們對他人的性格感到一種快樂（pleasure）或不快樂

（uneasiness），如同我們的利益獲損失傾向所帶給我們的快樂或不快樂一樣。在判準上，如果把讓自己覺得快樂的事物歸類為道德的，把讓自己而感覺不快樂的事物歸類於不道德的；當我們從試著從這個思考中，帶入同理心，那麼，正義感也就出現了，同時，也由於為對方設想，而能夠接受彼此的價值觀，並藉由相互協調而達成合作。

研究者將上述與合作相關之論述，分析其中論點整理如下表 2-10 所示：



表 2-10 合作論述之論點整理一覽表

學 者	論 點
Sandel (1982)	1.構成性觀念：社群的共同價值和目的不只是被社群所肯定，且其定義並構成人們的認同。
Tayler (1985)	1.人類是社會的動物，必須在社會中才能生存，只有在社會文化的脈絡裡，人們才能發展出各種能力。
MacIntyre (1981)	1.人們從其所屬社群的成員身分，承載了特殊的社會認同。
Rawls (1993；1995a) (1995b- 引 自	1.人們深深根植在社群中，而社群的成員身分、歸屬感和承諾總以參與進入自我認同本身。(2004)
Habermas, 1995 ) (2004- 引 自 吳澤 玫，2004)	2.社群對其成員扮演著工具性角色與情感性角色： (1995b) (1) 工具性角色：人們之所以參與社群與進行合作，為的是追求與促進個人的利益。 (2) 情感性角色：人們將在參與社群和合作的過程中，增強與他人的動機品質與情感關係的聯繫。 3.人們應該在一個公平的合作體系中與他人合作。(1993) 4.互惠：根據一種平等的基準來判斷每個人獲得的利益，它要求公平的社會合作條件應使得所有參與在合作中的人都能獲利。(1993) 5.互利：每個人根據他現在或可預期為來的實際處境而獲利。(2004) 6.在日常政治中，政治家的任務即在根據現有的利益和要求，尋找能夠獲得多數人支持的政策。(1995a) 7.就結果而言，社會制度和政策的結果或影響很難保持其中立性。(1993) 8.公民所具有的合理性能力是社會合作之的必要前提。(2004)

表 2-10 合作論述之論點整理一覽表-續 1

- Spinoza (1963; 1999) (2004-引自邱振訓, 2004)
- 1.個人的權利與他的欲望和個體存在或活動的力量是相對應的。(1963)
  - 2.若要使社會此一聯合眾人的整體最為有力，每個人乃要把他全部的力量交付他所身處的社會，而此社會也就擁有了絕對統治權。(2004)
  - 3.國與國之間藉由訂立契約，以達到和平，不至於呈為戰爭狀態，並努力遵守和平的條約。(1999)
  - 4.一個國家與另一個國家聯合起來的力量也大過兩者中任一國所有的力量，也擁有更大的權利。(1999)
- Smith (1997)
- 1.國家的法律其用意不在限制個人行為，反而是增進個人的力量。
- David Hume (1990)
- 1.人類惟有在社會中生活，才能獲得比單獨生活更多的滿足與幸福。
  - 2.協議：透過社會全體成員對締結共同規範，以確保個人的所有物，並約束私欲。
  - 3.同情原則使我們跳脫自我，對他人產生同理心，如同我們的利益獲損失傾向帶給我們的感觸一樣。
- 蔡宜珍 (2004)
- 1.協議是一種限制自己無限追求欲望的約束情感，也是與眾人之間的共利感。
- 邱振訓 (2004)
- 1.個人的力量，與其他人聯合，則成為更大的力量，愈是人人緊密合作，愈能使聯合的力量最大化。
  - 2.正道即是強者的利益，力量越是強大者就越是權利，弱肉強食就是權利的表現。
  - 3.一個健全國家正是個人與他人共同合作協調，以完成非個人一己之力所能盡全事務的成果。
- 吳澤玫 (2004)
- 1.在日常政治中的這種共識觀念乃是業已出現的或潛藏的利益之交集，是一種暫訂協議。
  - 2.社會合作條件的正義原則是在公平的程序中，公民共同的接受原則，不應出於個人的考量而破壞社會合作的公平條件。

### 三、對於自我的相關論述

在這個部分，研究者引述 Sandel、Habermas、Alejandro、Foucault、Paul Rabinow、謝宗宜、姚人多、吳澤玫等學者對自我之相關論點，作為對自我的概念說明，以建立本研究的理論基礎。

自我可以透過「選擇」與「發現」來建立和行為目的間的關係，透過「選擇」行為之目的來理解認知主體與其所採行的外顯表現之關係；或著透過「發現」行為之目的來理解認知主體與其所採行的外顯表現之關係。Sandel 指出，人類可以透過兩種方式來建立自我與其目的之間的關係：一種是意志主意向度（the voluntarist dimension）— 透過「選擇」，另一種是認知向度（the cognitive dimension）— 透過「發現」，而 Sandel 採取的是後者；他並指出認知主體除了能夠發現各種目的外，還具有「反思」的能力（Habermas, 1995）。藉由對自我的反思，人們能夠瞭解自我的本質，確認自己歸屬感的方向，以及建立對自己的認同，也由於對自我的反思，人能夠採行距離，而瞭解自己。Sandel（1982）指出：「反思能力使得自我探索它自己的構成本質、去檢視它各種歸屬感且承認它們各自的要求，透過一生的時間逐漸參與其認同的建構」。吳澤玫（2004）分析：反思被視為一種距離化的能力，所以儘管自我的界線是開放的，但自我並不會被它的各種目的淹沒，反思能力能夠增加行為主體的自我瞭解，並幫助自我參與其認同的構成。身處在社群中的人，以對自我進行反思的方式，建立其對自己的認同，並逐步擴展找尋對社群的認同感，使其成型。Alejandro（1993）指出，在 Sandel 的論證中，反思能力的目的乃在於更好的自我了解，這是一種「確認性的反思」— 即個人反思他自己，確認已

存在心中的社群歸屬感的共同價值。

Foucault (1984) 認為，「主體是經由主體化的實踐被建構而成，或者經由解放(liberation)及自由(liberty)的實踐建構而成」(姚人多，2000)。謝宗宜(2002)提出對主體的思考：「我們藉由什麼樣的思考模式看待自己，自我是在人與人自己的關係中透過實踐被逐步塑造而成，且如果人能夠合法地運用自身的理性，便能獲得自主性，同時顯現人的價值」。透過對自我的瞭解，能看清自己在環境中所身處的位置，以及分析自己的需求和決定「接下來該怎麼做」，並瞭解大環境的局勢走向，以準備接受即將來臨的新事務，做出適當的反應。

對於我們的身體外部—表現在外的行為，與身體的內部—深藏內心的想法，是否處於一致的狀態，或著受限於目的導向、外在環境壓迫等原因，而有所調整，顯然是一個非常有趣的自我提問。在沈靜下來的時候，傾聽自己內在的聲音，我們將發現，個人對自身所施加的身體政治加工，巧妙改變了內部想法與外部作法的一致性。Plutarch 在〈關於傾聽〉(Peri touakouein; Concerning Hearing) 中談到，傾聽的技藝是具有決定性的，人必須終其一生去學習傾聽道理

(logos)，才能夠分辨真偽，拆穿雄辯及謊言；傾聽並非將自己至於導師的控制之下，而是傾聽道理，反覆思量，不但是聽導師的聲音，也是聽自己內心的理性的聲音 (the voice of reason in yourself) (Paul

Rabinow, 1997)。透過對自己的瞭解，其實也就是清楚自己的優缺點與如何去加以修正，並使自我成為意識操縱的客體，自己操縱自己的情緒、反應，甚至是壓抑或著解放自我，最後，達成改變原先來的自我，展現一種打破框架、破繭而出的思想進程與新的價值觀（突破原來的自我）。這也說明了，其實我們終其一生，都在進行著對其自己的身體政治加工，不斷的修正，以應對外在環境與內心世界的永恆對話。謝宗宜（2002）分析：「關心自我」為一種永久的醫療關切，一個人必須成為自己的醫生，對自我的關切變成一種生活方式，目的是完成一個美好的生活，而這個成就在死之前的瞬間才被完成。

謝宗宜（2002）分析 Foucault 所提出的四個「主體化模式」(modes of subjection) 作為對主體分析的架構，依序為倫理實體 (the ethical substance)、屈從形式 (the types of subjection)、自我運作的形式 (the form of elaboration of self) 以及道德目的論 (the moral teleology)：

- (1) 倫理實體：倫理實體決定我們自己和我們行為的那一部份與道德判斷有關。理性則被劃歸於較高的等級，一個享有自由的人必須能夠「節制」(sophrosyne) 一對愉樂和欲望施加一種秩序和控制 (Enkratria)。
- (2) 屈從形式：有了倫理實體上對理性及欲望的等級區分，「屈從形式」就開始發生作用：人們對自己及自己的行為有了某些道德

判斷上的預設。

(3) 自我運作的形式：「做自己的主人」主要是因為人是具有理性的存有者，同時和別人——他們也是他們自己的主人——關係就從統治擴大到具有對等相互性的關係。

(4) 道德目的論：「戒絕愉樂並不是最佳的，而是控制它並且不被它擊敗 (to kratein kai me hettasthai hedonon ariston, ou to me chresthai)」。在享受愉樂時要使自己成為既有德性又能節制的主體，個人就必須與自我建立一種「統治—屈服」、「命令—服從」、「控制—順服」式的關係。

從這個觀點來談，在進行外顯表現的行為的背後，人們也面對著自我的各種內部協調：於倫理上，對欲望進行自我節制，並進而對自己設定規範，並加以遵守，而這個概念亦擴及到社群中的每一個單獨個體，並建立起內在自我的行動準則。

Foucault 從力量的觀點描述現實面的真理：「與其說是知識所蘊含的真理使其發揮力量，不如說，是因為力量的顯現我們才稱此知識為真理」(謝宗宜，2002)。在現實面上，真理經由力量的顯現形成人們對它的認識，而每個人對於真理的概念，是由自我的經驗建構中逐漸形成的，當這個真理形成後，便成為自我與外在環境磨合的基礎，並於一段時間後，漸漸地融入社會之中。

研究者將上述與自我相關之論述，分析其中論點整理如下表 2-11

所示：

表 2-11 自我論述之論點整理一覽表

## 學 者 論 點

- Sandel (1982)  
(1995-引自 Habermas, 1995)
- 1.人類可以透過選擇、發現來建立自我與其目的之間的關係。(1995)
  - 2.認知主體除了能夠發現各種目的外，還具有反思的能力。(1995)
  - 3.反思能力使得自我探索它自己的構成本質、去檢視它各種歸屬感且承認它們各自的要求，透過一生的時間逐漸參與其認同的建構。(1982)
- Alejandro (1993)
- 1.反思能力的目的乃在於更好的自我了解。
  - 2.確認性的反思：個人反思他自己，確認已存在心中的社群歸屬感的共同價值。
- Focault  
(2000-引自姚人多，2000)(2002-引自謝宗宜，2002)
- 1.主體是經由主體化的實踐被建構而成，或者經由解放(liberation)及自由(liberty)的實踐建構而成。(2000)
  - 2.四種主體化模式：(2002)
    - (1) 倫理實體：以道德節制欲望。
    - (2) 屈從形式：遵守道德規範。
    - (3) 自我運作的形式：每個人都是自己的主人，是具理性的存有者。
    - (4) 道德目的論：個人使自己成為既有德性又能節制的主體，並享受愉樂。
  - 3.知識透過力量的顯現而使人認識其為真理。(2002)
- Paul Rabinow  
(1997)
- 1.傾聽並非將自己至於導師的控制之下，而是傾聽道理，反覆思量，不但是聽導師的聲音，也是聽自己內心的理性的聲音。
- 謝宗宜 (2002)
- 1.自我是在人與人自己的關係中透過實踐被逐步塑造而成，且如果人能夠合法地運用自身的理性，便能獲得自主性，同時顯現人的價值。
  - 2.「關心自我」為一種永久的醫療關切，一個人必須成為自己的醫生，對自我的關切變成一種生活方式，目的是完成一個美好的生活，而這個成就在死之前的瞬間才被完成。
- 吳澤玫 (2004)
- 1.反思為一種距離化的能力。
  - 2.反思能力能夠增加行為主體的自我瞭解，並幫助自我參與其認同的構成。

## 四、小結



綜合上述論點，將其投射在體育界域中，研究者提出第 31~45 項概念假設，以作為建構研究指標之理論依據，如下表 2-12 所示：

表 2-12 臺灣地區大專體育教師在外顯表現層面  
之身體政治概念表

概念	內容	參考論點	說明
31	基於妥協或著符應時勢，有時候在外顯行為表現上，必須與初衷相違背。	表 2-11，Sandel (1982；1995-引自 Habermas, 1995)、Alejandro (1993)、Focault (2000-引自姚人多，2000；2002-引自謝宗宜，2002)、謝宗宜 (2002)、吳澤政 (2004)。	1. 外在環境的壓力。 2. 妥協是必須的。 3. 考量後果，改變作法。
32	鐘擺式的協調顯出身體政治在表現上「事無絕對」的柔軟手腕。	表 2-9，Spinoza (1963；1983)、David Hume (1990)、邱振訓 (2004)、蔡宜珍 (2004)。	1. 反覆協調後的結果，較能獲得支持。 2. 凡事好商量。
33	利益交換（談條件）的外顯行為是大專體育教師在處理棘手事務的常用方式。	表 2-9，Spinoza (1963；1983)、David Hume (1990)、邱振訓 (2004)、蔡宜珍 (2004)。	1. 以談條件的方式通過阻礙。 2. 直接、有效率。
34	「進一退」這種互相拉扯的方式表現著彼此相互找尋可接受區間為常見的談判方式。	表 2-9，Spinoza (1963；1983)、David Hume (1990)、邱振訓 (2004)、蔡宜珍 (2004)。	1. 以不發生衝突為前提，探索雙方都能接受的範圍。

表 2-12 臺灣地區大專體育教師在外顯表現層面

之身體政治概念表-續 1

35	相互合作處理事務有助於資源分配上的結盟。	表 2-10, Rawls(1993; 2004-引自吳澤玫, 2004)、Spinoza (1999; 2004-引自邱振訓, 2004)、Smith (1997)、邱振訓 (2004)。	1.集結力量, 相互結盟。 2.透過力量的集結, 增強權力和影響力。 3.協調得到資源後的分配。
36	追求自我的自由有時候與工作環境相互違背。	表 2-11, Sandel (1982; 1995-引自 Habermas, 1995)、Focault (2000-引自姚人多, 2000; 2002-引自謝宗宜, 2002)、Paul Rabinow (1997)、謝宗宜 (2002)、吳澤玫 (2004)。	1.以工作為優先。 2.壓抑自我的自由。
37	優勝劣敗的觀念在工作上即使不認同, 卻也必須予以接受。	表 2-7, Spinoza (1963; 1983; 2004-引自邱振訓, 2004)、David Hume (1990)、邱振訓 (2004)、蔡宜珍 (2004)。	1.強者生存。 2.接受結果。
38	不斷的改變說法, 是因應現實環境需要而做出的反應。	表 2-9, Sandel (1995-引自 Habermas, 1995)、Focault (2002-引自謝宗宜, 2002)、Paul Rabinow (1997)、謝宗宜 (2002)。	1.因應時勢變化, 做出調整。 2.堅持可能帶來阻力。

表 2-12 臺灣地區大專體育教師在外顯表現層面

### 之身體政治概念表-續 2

- |    |                         |   |   |
|----|-------------------------|---|---|
| 39 | 以合作代替獨自奮鬥是現下體育環境的成功法則。  | 表 2-8, Tayler (1985)、Rawls (1993; 1995a; 1995b-引自 Habermas, 1995; 2004-引自吳澤攻, 2004)、Smith (1997)、David Hume (1990)、邱振訓 (2004)、吳澤攻 (2004)。             | 1. 團隊合作。<br>2. 多團隊合作。<br>3. 異業結盟的觀念。<br>4. 分工的概念。 |
| 40 | 在合作中，如何隱藏私人利益是一種藝術。     | 表 2-8, Rawls (1993; 1995a; 1995b-引自 Habermas, 1995; 2004-引自吳澤攻, 2004)、Spinoza (1963; 1999)、吳澤攻 (2004)。  | 1. 人人皆有私心。<br>2. 包裝的藝術。<br>3. 彼此互利。               |
| 41 | 大專體育教師的外在行為表現有時與內心所不一致。 | 表 2-9, Sandel (1982; 1995-引自 Habermas, 1995)、Alejandro (1993)、Focault (2000-引自姚人多, 2000; 2002-引自謝宗宜, 2002)、Paul Rabinow (1997)、謝宗宜 (2002)、吳澤攻 (2004)。 | 1. 因應環境需求。<br>2. 以公事為優先。<br>3. 埋藏內心的想法。           |

表 2-12 臺灣地區大專體育教師在外顯表現層面

## 之身體政治概念表-續 2

- |    |                                |  |   |
|----|--------------------------------|--|---|
| 42 | 在表現層面上需符合他人所欲，是一種獲取認同的方法。      | 表 2-8, Sandel (1982)、MacIntyre (1981)、Rawls (1995a; 1995b-引自 Habermas, 1995; 2004-引自吳澤攻, 2004)、Spinoza (1963; 1999; 2004-引自邱振訓, 2004)、邱振訓 (2004)、吳澤攻 (2004)。 | 1. 欲取先予。<br>2. 獲取認同才能掌握主導權。<br>3. 戴上面具。 |
| 43 | 大專體育教師在行政上，通常不會輕易下定論，以保留彈性空間。  | 表 2-7, Spinoza (1983; 2004-引自邱振訓, 2004)、David Hume (1990)、邱振訓 (2004)、蔡宜珍 (2004)。   | 1. 保留可以做調整的空間。<br>2. 採取較溫和的作法。          |
| 44 | 對外發言不斷改變的主因是情勢會隨時間改變。          | 表 2-8, Rawls (1993; 1995a; 1995b-引自 Habermas, 1995; 2004-引自吳澤攻, 2004)、邱振訓 (2004)、吳澤攻 (2004)。   | 1. 因應時勢所需。<br>2. 逐步引導主流意識走向。            |
| 45 | 面對他人時，通常會儘可能隱藏內心真正的想法，保留伸縮的空間。 | 表 2-9, Sandel (1982; 1995-引自 Habermas, 1995)、Focault (2000-引自姚人多, 2000; 2002-引自謝宗宜, 2002)、Paul Rabinow (1997)、謝宗宜 (2002)、吳澤攻 (2004)。                         | 1. 保護自己。<br>2. 保留合作空間。                  |