

國立政治大學社會學研究所碩士論文

暴力幽靈

閱讀德希達

指導教授：高國魁博士

研究生：陳涵



中華民國一〇二年一月

謝辭

謝天謝地，我能夠完成這本論文。

感謝我的指導教授高國魁老師，在這段時間每個月見面討論已經變成寫作生活不可缺少的一部分。若非老師耐心修正論文並與學生討論，恐怕我將花費兩倍以上的時間才能夠順利畢業。感謝他作為我作品的第一個讀者，仔細地檢查文中的邏輯缺漏，並提示相關的脈絡和更進一步的閱讀。也感謝老師在討論過程中不僅能就知識或學術上與我們進行分享，同時也分享了許多引發更多、更廣泛思想的軼聞趣事。

感謝我的口試委員朱元鴻與林淑芬兩位老師。感謝元鴻老師對於論文提出了許多批判性的建議，讓我從中獲得諸多靈感，並影響了我對於德希達晚年文本的閱讀。兩位老師皆對論文的聚焦有重要影響，由於他們在口試時的提問，我也修改了原先過於概括的主題。感謝淑芬老師令我重新審視德希達與列維納斯的關係，以及傅柯生命權力與暴力問題的關係。很遺憾在我論文之中無法更清楚、更深入地呈現元鴻老師對於暴力問題的現實關懷，和淑芬老師對於各家與德希達思想交鋒的關注。希望將來有機會能夠深入這些問題進行研究。

作為傳院出身、半路出家的門外漢，若非陳遠老師，我可能難以順利地進入政大社會所。感謝陳遠老師在非正規教育體系中的指導者領我進入社會學門，在他的指導下方能逐漸熟悉社會學門的研究取徑，在這過程中確定了未來對於理論的興趣。補習班不是什麼搬得上檯面的學經歷，但在台灣，學院外的學習有時反而較體系之中更為靈活主動。

基於對缺乏思想的創作之反省讓我跨入社會學門，在初入政大不久便決定加入黃厚銘老師的俗民方法學讀書會。感謝黃老師在讀書會中的關照與各種建議，讀書會確立我往後幾年對於文本閱讀字斟句酌的習慣與耐心。此外也感謝黃老師針對我對選課問題所給予的建議，無論系外、校外，學院的確關不住嚮學者。

苗延威老師在課程中則給予了學生極大詮釋空間，在課堂漫談的過程裡往往也有許多意想不到的啟發。除了對老師近乎上通天文下知地理的知識範疇感到驚訝外，在課堂中，老師請不同領域的同學就其專攻為其他同學提供資訊或知識也使人獲益良多。

與同學修課的經驗令人難忘，政大擁有號稱令人懷念的社會統計課程，但讓我印象深刻的卻總是同學間的笑話與作業難產的眼淚。感謝在政大遇到的所有學長姊、

學弟妹，特別是社會所 98 級同學們。原諒我在此無法一一向各位道謝，但在期刊室笑到肚子痛、八卦、看大家哭成一團、吵架以及生日時的驚喜都令人難忘。

感謝所有因為喜愛音樂而結交的朋友。1999 年剛開始跳舞的時候，人們對街舞的印象仍是一群不愛唸書的壞孩子玩的遊戲，而現在跳舞的青少年就跟愛打籃球的人一樣多，不過在其中的階級特徵卻也被沖淡了。並非現在的環境不如從前，但就如同 Hip-Hop 逐漸流行，人們選擇無視於它的脈絡，甚至將它中立化。我相信街舞和 Hip-Hop 的其它重要元素相同，重要的不只是技術，必須跟著節奏，就如跳舞的人常講的：跟著音樂、讓音樂帶著你。感謝所有我在 Urban Soul 唱片行工作期間所結交的朋友，儘管現在身處不同領域，但每當與你們見面時總是會讓我想起自己為何投入社會思想研究。

最後，這本論文能夠順利完成，必得感謝支持我的家人，若非他們的支持，我不可能專注於研究之中。另外當然也感謝我的寶子阿張，願意犧牲自己的時間陪伴我在社會所研究室、布夏拉提跟 4am 這些地方長時間埋首論文。

感謝所有我所經歷的，謝天謝地。



暴力幽靈：閱讀德希達

論文摘要

一直以來，理論與經驗被認為是學術中兩種重要的研究方向，時至今日，在各個學術領域中仍不時有著理論／經驗二分並且對立的情況。在社會學界，這樣的現象也同樣地存在著。本文意在指出，任何理論作品本身皆帶有實作的面向，從來沒有非實作的理論；反過來說，亦沒有非理論的實作。語言體現一種群體的身體習慣，閱讀是對它的理解、而書寫是對它的介入。假解構之道重新進入暴力問題將有助於我們更為現實地面對近乎無所不在的語言之暴力。本文透過 Derrida 對現象學／存有論和馬克思主義文本的詳細閱讀和，旨在論證暴力幽靈不失為解構式延異經濟的最佳範例。名為幽靈的暴力意味著人們無法一勞永逸地祛除的東西，總是纏擾著資本主義的精神。本文將指出，作為基進化的馬克思主義，以暴力問題闡明的解構政治哲學能使我們免於陷入古典社會學和馬克思主義的天真政治和自發哲學的困境，包括天真地相信暴力將隨著文明化和理性化的進步而終結，以及自發地繼承西方神學和形上學的傳統。

關鍵字：德希達、暴力、幽靈、精神、群

A Specter Named Violence: Reading Derrida

Abstract

For a long time, the theoretical and the empirical have been regarded as distinctive approaches to academic research, and yet conflicts between these two lines of study persist until today. . The same case applies to the discipline of sociology. This thesis intends to point out that every theoretical work carries in itself a practical dimension, at which there is neither a non-practical theory nor a non-theoretical practice. A language is the actualization of bodily habits of a group. We read to understand and write to intervene this linguistic group. Thus it is only by way of deconstruction could we confront the almost ubiquitous violence of language in a more realistic manner. Following Derrida's deconstructive reading of phenomenology/ontology and Marxism, the thesis seeks to make spectral violence an exemplary case to support the economy of différance. The specter named violence signifies something that could never be exorcised once and for all, always haunting the capitalist spirit. It will be argued that as a radical form of Marxism, deconstructive political philosophy explicated by the question of violence can keep us from lapsing into the naïve politics and spontaneous philosophy of classical sociology and Marxism, insofar as they naively believe in the end of violence via the progress of civilization and rationalization, and spontaneously succeed to Western theological and metaphysical traditions.

Keywords: Derrida, violence, specter, Geist, Geschlecht

目次

謝辭.....	I
論文摘要.....	III
目次.....	V
導論.....	1
一、 文本之現實.....	1
二、 暴力的定義問題.....	4
(一) 暴力之詞源追溯.....	5
(二) 暴力之概念沿革.....	7
三、 解構之道：以暴力幽靈示範延異經濟.....	10
(一) 延異的書寫結構.....	11
(二) 延異的消耗經濟.....	14
四、 本文架構.....	18
(一) 第一部分：解構暴力.....	19
(二) 第二部分：解構精神.....	20
(三) 結論.....	21
第一部分：暴力.....	23
第一章 神秘暴力.....	23
一、 前言.....	23
(一) 暴力的層次，解構的位置.....	24
(二) 權力與暴力，解構如何切入暴力.....	25
二、 法律的弔詭與暴力.....	28

(一)	法律的訂立及維護，法律與暴力	28
(二)	法律的弔詭之處	29
三、	語言的神聖以及法律的神話	32
(一)	語言本質的問題	32
(二)	神話暴力與神聖暴力	34
四、	解構暴力，神祕暴力	37
(一)	警政的幽靈	37
(二)	神聖暴力與神祕暴力	39
五、	小結：暴力和語言問題	42
(一)	力的問題和語言	43
(二)	神聖的問題和語言	45
第二章	光之暴力	48
一、	前言	48
(一)	對西方思想根本的提問	48
(二)	經驗與理論	50
二、	希臘人：哲學之光與其暴力	52
(一)	對於現象學與存有論之批判	52
(二)	朝向他者	53
三、	猶太人：他者的面容	55
(一)	Levinas 的形而上倫理學	55
(二)	臉的語音形上學	57
四、	倫理學與哲學、現象學的關係：臉的存在空間	61
(一)	語言的原初衝突：外在性與空間	61

(二)	超驗暴力：現象學的自我性.....	63
五、	倫理學與存有論的關係：臉的存有與時間.....	66
(一)	存有與存在者.....	66
(二)	語言之內或外的他者，希臘猶太.....	69
六、	小結：以暴抗暴，暴力經濟學.....	72
(一)	〈暴力與形上學〉的基本架構.....	72
(二)	以暴抗暴介入政治的必要性.....	73
第二部分：幽靈.....		75
第三章	精神之暴力.....	75
一、	前言.....	75
(一)	存有論差異.....	76
(二)	存有論與人性論之政治：存有論、人性論與精神.....	78
二、	存有論差異、性差異與人性.....	81
(一)	存有論差異與性差異：Geschlecht I.....	81
(二)	存有論差異與人性：Geschlecht II.....	83
三、	論精神：存有思想的人性問題.....	87
(一)	精神的世界政治：Heidegger 的德國國族主義人性論.....	88
(二)	精神的語言：人性論與詩學.....	91
四、	差異與內在衝突.....	96
(一)	愛慕與友誼.....	97
(二)	愛慕與衝突.....	99
五、	小結.....	105
(一)	Derrida 的差異哲學與政治.....	105

(二)	灰燼與幽靈.....	106
第四章	幽靈.....	108
一、	前言.....	108
(一)	暴力與幽靈.....	108
(二)	馬克思主義的幽靈.....	109
二、	幽靈與遺產.....	112
(一)	命定的繼承.....	112
(二)	Marx 的遺產.....	113
三、	幽靈作為殘餘效應.....	116
(一)	聯盟之召喚.....	116
(二)	社會之殘餘.....	118
四、	人性精神之幽靈.....	120
(一)	人如何成聖.....	120
(二)	何謂意識型態.....	122
五、	資本價值的幽靈.....	124
(一)	論價值.....	124
(二)	商品拜物教.....	125
六、	小結.....	129
(一)	沒有一勞永逸的驅魔.....	130
(二)	負起責任.....	132
結論.....		135
一、	Derrida 的暴力經濟學與幽靈作祟論.....	135
二、	解構對於暴力研究的回應.....	138

三、 本文之侷限和對往後研究之建議.....	139
四、 結語：民主，等待，以及正義.....	140
參考資料.....	143



導論

一、 文本之現實

一直以來，理論與經驗被認為是學術中兩種重要的研究方向，時至今日，在各個學術領域中仍不時有著理論／經驗二分並且對立的情況。在社會學界，這樣的現象也同樣地存在著。據此立場觀之，本文理應被稱為一篇徹徹底底的理論性論文，就如同本文的研究對象 Derrida 以及他的解構思想。在 1980 年代前，解構思想被視為一種文學方法；而在 1980 年代後，由於 Derrida 開始更頻繁地接觸媒體、討論國際政治與法律的各種問題，人們認為解構從此「轉向」。

但本文將藉由解構指出，任何理論作品本身皆帶有實作的面相，從來沒有**非實作的理論**；反過來說，亦沒有**非理論的實作**。正如同 Derrida 的解構思想，從來不曾是純粹的理論著作；而強調經驗、歷史的研究也從來不可能是純粹的經驗。故解構並未如論者所言那般地由虛構轉向現實。本文主張，無論在兩者任何一個端點上皆不足以說明或脫離那些使人們對彼此產生成見的天真思考方式，而這樣的思考本身便是一種源於「西方」的形上學傳統。我們將這個傳統所導致的偏見稱之為「光之暴力」，並認為它是所有暴力現象的基本型態。

本文試圖以 Derrida 解構之立場切入引發爭議的暴力現象。我們將首要指出人們習於以肢體暴力的角度來反省暴力問題，以致當政治權力隨著時間遞嬗將暴力排除於統治技術之外，社會科學家易歸納出「暴力不再可能」的結論。本文將優先反對這樣的文明觀點，並指出語言的暴力是所有暴力之源；其次，語言本身從未脫離身體，語言總是與身體的習慣有關。這也就是說，當人們以諸如「猶太人」、「納粹」、「反動派」等詞彙區別某些群體時，就已經表明預含在語言中的差異甚至排擠。而本文認為這正是解構所針對的，**身體化的語言暴力**現象。相應於此，解構提出一種「正義」，企圖於衝突、不義的現象上看到平反、正義的可能性。因此，本文認為解構針對政治問題帶有一種企圖，即「努力回應不可能調解的衝突」。而「回應 (response)」其實也就是負起一種「責任 (responsibility)」。

放到政治思想層面上看，本文則企圖利用解構所繼承、批判的哲學傳統，對於以往強調革命的馬克思主義 (Marxism) 傳統進行更深入的反省。因此，本文主張以 Derrida 的「幽靈 (specter)」概念取代形上學 (metaphysics)、神學 (theology)、現象學 (phenomenology)、存有論 (ontology)，甚至是馬克思主義者皆曾強調的「精神 (spirit [Geist])」。本文將指出以精神作為實踐的依據，將導致人們在面對與自己理念相異的群體或個人時忽視對方語言和身體習慣之脈絡，以致於對他人

的排擠、歧視。相對地，Derrida 的幽靈強調人們在面對任何現象時首先都必須以自己的語言來理解，因此不免受限於語言所能夠理解的範圍。然而在所有現象中必然有人們無法以自己的語言和身體脈絡理解的部分，這個部分即為幽靈。Derrida 的正義便是以不斷地面對幽靈，並且不輕易地相信、信仰任何一種神祕的精神。

再針對解構思想的討論而言，本文企圖指出解構的文本從 1960 年代末現身起，始終沒有自外於對現實政治的關懷。因此，相對於部分學者指出解構在 90 年代起自早期的哲學、文學傾向「轉向」現實政治問題，本文將透過兩點指出解構的「轉向」並未發生。一者，本文將以 Derrida 於 1964 年寫就的〈暴力與形上學〉與 1990 的〈法律之力〉為例，指出解構的政治關懷並非與時俱進逐漸浮現的¹。再者，本文將聯繫 Derrida 於 1993 年的《馬克思的幽靈》²與其 1980 年代對於 Heidegger 存有論的一系列研究，指出 Derrida 對於幽靈的提問早於 1980 年代以前便曾出現於解構的文本之中。甚至，當我們深入 Derrida 對存有思想的研究文本中，將會發現他的幽靈問題其實於早期對 Hegel 等人的研究中便曾出現。是以本文主張解構自始至終皆帶有一種對現實政治的關懷。本文期許能夠作為往後研究解構思想「早晚期」之中介，正如本文欲指出理論從未脫離現實，縱使為意識型態者亦有其下層建築。由於本文旨在突顯解構由 1960 至 1980 年代便已然隱含的政治性格，故並不特別討論 Derrida 晚期著墨的歐洲政治、犧牲、動物性與人性等經驗議題。

此外，本文的社會學意味繫於更深的期待，即從解構「過於理論的」文本來檢視科學與政治的關係將有助於社會科學方法論的反思。若「肢體和語言」、「內容和形式」、「現實與文本」皆非二分法所能區別的，那麼社會學中的老調——所謂理論和經驗研究的對立問題，就應該被我們重新檢視。何謂理論研究？不正是和經驗研究相同，以其文本呈現世界？莫怪乎，甚至小說家的作品，也總是能讓人感到無比切實。「在大多數的情況下，我們幾乎無法掌握真相，也無法精準的描繪真相。因此，必須把真相從藏匿處挖掘出來，轉化到另一個虛構的時空，用虛構的形式來表達。但是在此之前，我們必須先清楚知道，真相就在我們心中的某處。這是小說家編造好謊言的必要條件」(村上春樹，2009:145)。村上先生說得懇切，讓我們再補充一點 Derrida 從 Heidegger 處獲致的洞見：自然透過彰顯而隱匿自身，人們不應將現象所展現的現實視為理所當然者。

¹ 〈暴力與形上學：關於厄瑪奴爾·勒維納斯的思想〉(‘Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas’, 1964)，以下簡稱〈暴力與形上學〉；〈法律之力：「權威的神祕基礎」〉(‘Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”’, 1990)，以下簡稱〈法律之力〉。

² 《馬克思的幽靈：債務國、哀悼工作及新國際》(*Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* , 1993)，以下簡稱《馬克思的幽靈》。

重點不在於去否認或拒絕肢體或語言的暴力、甚至反暴力的暴力等多重現實。重點在於努力去理解、化解這不可避免的衝突，縱使完全地理解從來就是件不可能之事。若真理即一種不可調解者，那麼真理是種不可能。據此，本文企圖指出的即：成為一個現實主義者，並訴求不可能的真理³！



³ “Soyez réalistes, demandez l'impossible.”，68 學運著名標語之一。本文亦將循此遺產探討解構。英國左派理論家 Terry Eagleton 深知 Derrida 與法國 68 傳統的親近性，因而也曾在 2004 年 Derrida 逝世不久在《衛報》發表文章要求學界正視 Derrida 的政治性並指責許多以「法國哲學家」一詞貶抑解構的學者。有關 Terry Eagleton (2004) 發表於《衛報》的〈別揶揄 Derrida〉一文，詳見以下網址：<http://www.guardian.co.uk/education/2004/oct/15/highereducation.news>。

二、 暴力的定義問題

本節就暴力的定義討論暴力之語源與概念轉變，並指出**暴力和權力**何以在西方哲學傳統中有著牽扯不清的關係。本文希望透過暴力與權力之間的關係進一步指出兩者彼此相互污染，沒有純粹的非暴力之權力，甚至權力關係將總是伴隨著暴力而展現。而更重要的，本文之所以著重**暴力**並以之為論述主題，乃欲強調在**權力**的各種展演形式當中更有易被人忽略的**物質或材料**面向。

為何談暴力？何謂暴力？若人們回顧以往社會科學關於暴力的討論，恐怕將對其定義之模糊、類型之廣泛感到驚訝。荷蘭社會學者 Willem Schinkel (2010: 17) 在其書《暴力諸面向》⁴中即點出社會科學中對於暴力一詞的使用彷彿存在一種不成文規定，並被當成某種不需要定義者。比如他針對社會學者 Zygmunt Bauman 在其 1995 年的《後現代性面貌中的身體與暴力》(*Body and Violence in the Face of Postmodernity*) 書中對暴力定義的無聲就表達不滿 (轉引自 Ibid.: 17)。情形也像《牛津犯罪學手冊》中所指出的：「對於犯罪學者而言『何種行為算是暴力』的概念性論題從不對他們造成太大困難，因為**他們經常忽略它**」(轉引自 Ibid.: 34)。

就方法而言，此處對於暴力研究之不滿正如 Harold Garfinkel 在其《俗民方法論研究》(*Studies in Ethnomethodology*, 1967) 中批評社會學研究總是拒絕承認他們的調查乃是受「常識 (common sense)」導引：「...關於社會學方法的教科書和期刊中的討論鮮少承認的事實是，社會學調查乃是在**被觀察的表象與預期事件之間的相關被決定時**，基於常識的支持所引領出來的」(Garfinkel, 1967: 100)。他甚至認為許多投注於改善方法的教科書不僅沒有正視這個問題，反而僅是將常識納入「可計算」的範圍之中。換言之，正是這些亟欲脫離常識的嚴格方法，它們自身往往仍無法避免常識性的理解。

常識性的理解經常又是通往深刻理解之前的必要步驟。英國文化研究學者 Raymond Williams (1985: 329-331) 在其《關鍵詞：文化與社會的詞彙》(*Keywords: A vocabulary for culture and society*, 1985) 將暴力定義為以下幾類：

1. 作為一種對肢體的侵犯 (physical assault)；
2. 作為一種肢體力量 (武力) 的使用 (use of physical force) (包括武器的使用)；
3. 遠距媒體的暴力 (violence on television)⁵；

⁴ 《暴力諸面向：一種批判理論》(*Aspects of Violence: A Critical theory*, 2010) 以下簡稱《暴力諸面向》。

⁵ 由於 Williams (1985: 329) 在此處主要的意指為「對事件的戲劇性描繪」，故擴大了 television 這個原本專指電視這名詞的意義範圍。

4. 作為一種威脅 (threat)；
5. 作為一種不守規則的行為 (unruly behavior)；
6. 一種強烈的情感，例如熱烈地愛 (violently in love)；
7. 意義或重點被曲解 (to be wrenched from its meaning or significance)。

在這個定義下，Williams 也免不了落入了 Schinkel 的批判，而且在這幾個定義之間，涉及了包括身體、工具、媒介、語言、規則、情感、符號。Williams (1985: 331) 甚至指出這第七個定義就是所謂「受到暴力對待」。足見暴力的定義一般而言可說是非常地廣泛，幾乎是到了有實作便有暴力的程度。

的確，人們可以假設「任何實作必然伴隨著暴力」，據此賦予暴力某種一般性的定義。Jacques Derrida 於《書寫與差異》(Writing and Difference, 1967) 中的〈暴力與形上學〉文中曾指出一種以暴抗暴的暴力經濟學 (Derrida, 2004: 243; 2001: 145)。透過對現象學和存有論的解構，他認為「純粹非暴力」或者「純粹的和平」具體而言根本不可能。一方面人們必透過語言思考 (包括思考「非暴力」、「和平」等)，另一方面語言本身卻又無法達到全然不受限地納含經驗的所有面相。反言之，由於語言總是伴隨著分類和化約，故總是隱含著簡化事物的暴力。因此，如果人們沒有辦法擺脫語言，那麼便不可能擺脫暴力。本文隨後將指出，這種揮之不去、如影隨形的暴力，便是《馬克思的幽靈》一書中所謂的「幽靈 (specter)」。

(一) 暴力之詞源追溯

我們強調語言，以及日常語言。當我們開始論及暴力，首先我們所思考的經常不是暴力本身，而是各種不同形式的暴力經驗與現象，例如家庭暴力、校園暴力、國家暴力...等。甚至我們無法不用「暴」、「力」兩字思考暴力現象。而這構成了我們在思考暴力時所遭遇的第一個問題：對於暴力的思考總是首先透過某種語言。在中文的脈絡中，望文生義，暴力，首先是一種力。而「暴」，用作形容詞解時則有「殘酷」、「急驟」、「猛烈」等意思⁶。若將兩字合一作為一個名詞，我們便得知「暴力」一詞所指的是一種猛烈的力量，並且往往來得急促且殘酷。「暴力」是某種強制的力量，有時它的意義也近於「武力」⁷。

Schinkel (2010: 17) 指出對於 (定義) 暴力的沉默，事實上正是一種「暴力的意識型態」。因此，「不去定義暴力」的共識本身亦是一種暴力，而這樣的暴力施行正經常被社會科學忽視、默認。為了更準確並一般地定義暴力，首先我們要處理的是它的理解脈絡，即語源。在西方脈絡下談到暴力一詞較具代表性的語系即

⁶ 見「教育部重編國語辭典修訂本」網站對「暴」的解釋：<http://dict.revised.moe.edu.tw>。

⁷ 見「維基詞典」網站對於「暴力」的解釋：<http://zh.wiktionary.org>。由於在此談的是日常生活中的通俗理解，因此特別以維基辭典作代表。

是指英、法語中的 *violence*，以及德語中的 *Gewalt*。

根據詞典中對於 *violence* 的定義，Schinkel (Ibid. : 19) 歸納出暴力在英法語言中帶著兩個主要的特徵：「侵犯」；「強制」。類似於德文 *Gewalt*，這個字帶有「權力、權威，對於某物或某人施加控制的權利或手段」之意。然而我們又能夠立即指出兩者之間仍存在某種關鍵的差異，那便是在 *Gewalt* 中夾帶著另一個在 *violence* 中所沒有的「權力」，亦即英文 *power* 或德文 *Macht* 之意。

儘管表面上的意義不一致，但 *violence* 這個詞彙仍具有權力之意義於其中。其拉丁語源，即名詞 *violencia* 與形容詞 *violentus* 帶有「熱烈」、「強力」與「暴力」的含意在其中 (Ibid. : 19-20)。而與這兩個詞彙相關的則是作動詞解的 *violare*，也帶有「觸犯」、「敗壞(他人)名譽」或「以暴力相待」的意義。透過這層關係又可聯繫拉丁文 *vis*，帶有「體力」、「力量」的意義。*Vis* 與希臘文 $\beta\iota\alpha$ (活力) 的關係進一步可以聯繫到拉丁文 *vis* 與 *vir*。*Vir* 在羅馬時代 Seneca 或 Cicero 處總是關於「真正的、強壯的男人」，而與「智慧」、「公正」、「勇氣」等人性論概念和「美德 (*virtuous*)」有關，因此忽略了 *vis* 所帶有的「力量」之意義。根據 Schinkel (Ibid. : 20)，一直到 Niccolò Machiavelli 時，才重新將羅馬人所忽略的 *vis* 面向重新與 *vir* 聯繫起來，在他那裏，「德行 (*virtù*)」才再度被定義為「隨時準備做為了維持秩序需要的任何事」，而這也包括各種在羅馬時代被視作惡行者。

在另一方面，*Gewalt* 這個德文詞彙，可追朔至古高地德語 *waldan* 和古斯拉夫日耳曼語系的 *valda*，它們皆帶有「統治」的意義 (Ibid. : 20)。而在拉丁語中則可對應至 *valère*，它的意思是「強壯」。但由於古日耳曼的語源早於羅馬人的統治，因此在 *valère* 與 *violare* 之間的語源聯繫只有間接的、在拉丁語中的共同字根 *vis*。這是因為自 *waldan* 的意義中沿伸出哥特語的 *ulfilas*，意指「宗教領袖」，進而有了與 *vis* 的聯繫。如此一來，*Gewalt* 便與 *vis* (即「力量」) 和 *violare* (即「暴力」) 有了關係。

Gewalt 的雙重語義起因於羅馬法的轉譯。當羅馬帝國興起，以拉丁語寫作的法典席捲歐洲，如何將拉丁語和日耳曼語相互轉譯成為重要的問題。在這個脈絡下，*Gewalt* 先是被廣泛應用於轉譯拉丁語中的 *potesta* 一詞，爾後 *potesta* 被理解作「權力 (*power*)」，而 *Macht* 又部份代稱掉 *Gewalt* 一詞的權力意涵，於是 *Gewalt* 後來就被解為另一詞彙 *violencia* (Ibid. : 21)。自此擁有它暴力與權力的雙重意義至今。例如在德國社會學傳統中，Max Weber 在其著名的〈政治作為一種志業〉(‘Politics as a Vocation’, 1919) 演說中，就用難以析離的暴力和權力認定所謂國家的政治團體，也即定義國家為「在某固定疆域內自我肯定對武力 (*Gewalt*) 正當使用的壟斷權利的人類共同體」，並指出「政治追求權力 (*Macht*) 的分享、對權力的分配有所影響——無論是在國家之間、或者是在同一個國家之內的各團

體之間」(Weber, 2005: 171)。

(二) 暴力之概念沿革

語言有其相應之歷史，故在本段將簡短探討暴力的概念發展⁸。自《君王論》(*The Prince*, 1532)以降的國家政治技術出現了對暴力的壟斷與排除。具體而言，人們可以發覺權力者不再以殘酷的方式展示暴力。本文一方面並不否認權力與暴力之間關連的概念史；另一方面則更欲強調、著重暴力問題，即指出身體暴力的減少並不表示大規模的暴力消失在社會中。相反，本文主張由於暴力的身體面向被分離於其語言面向，暴力持續存活於現代社會中的現象卻更容易被人們所忽略。而在社會學文獻中，此種趨勢更為明顯。

德語 *Gewalt* 的意義由 *potesta* 逐漸變為 *violentia*，標示的是權力與暴力的分離。在歷史上，這個分離正是在現代國家概念的形成過程中逐漸完成的，並且同時關乎到國家、法律與個體三者。Schinkel (2010: 25) 指出暴力一旦與權力分離之後便受權力所排除並據為己用，而這也正是現代國家的開始。在 Machiavelli 對於組織市民兵的要求中，他所希望的便是不再有像中世紀的騎士那種在戰時為君主所用，卻在和平時期進行劫掠的傭兵存在。Machiavelli 期望權力者能夠一勞永逸地壟斷合法的暴力。進而，Thomas Hobbes (1994: 76) 更在《利維坦》(*Leviathan*, 1651、1668) 中強調，在戰爭狀態中最糟糕的就是持續不斷對於橫死 (*violent death*) 的害怕和危險。而這正是人們之所以需要國家，亦即合法壟斷暴力者的原因。Hobbes 因此區分出 *violentia* 作為自然狀態中的暴力，和 *potesta* 作為主權國家的暴力 (Ibid.: 76-77)⁹。當現代國家在 16、17 世紀構思時，暴力便以一種「惡」的姿態被代表「善」的國家所排除了。

同時我們也會發現階級的形成。Schinkel (2010: 26) 指出經歷 14 世紀初的政教分離，Machiavelli 不再談論神職統治，文藝復興喚回了羅馬的人性論，封建傳統下的連帶被個人對「德行 (*virtù*，同時帶有暴力與活力之特質)」的掌握所取代。在 15 世紀以降，傳統的地位 (*estate*) 逐漸被階級 (*class*) 所取代，於是國家成為自主的領域也表示社會開始被區分並組織進入政治領域。儘管 Hobbes (1994: 109) 仍稱國家這個利維坦是個「有死之神」，但我們將發現，施行暴力將不再被

⁸ 以解構思想觀之，所有歷史無非是已被文字銘刻的概念史，我們在論「光之暴力」一章將試圖指出歷史本身的不可能。誠如 Derrida 早年對於 Foucault《古典時代瘋狂史》的著名批判，本文並不企圖於此建立實存的暴力的歷史。我們於本段的工作僅止於以古典政治思想論述為暴力問題的解構提供背景。

⁹ 值得補充的是，縱使 Hobbes 支持國家壟斷暴力，但他的立論基礎是：基於主權庇蔭下的個體能夠免於橫死的恐懼。這是優先於政治契約的「自然權利」(Hobbes, 1994: 79)。根據這點，Hobbes (Ibid.: 142) 也說：「如果主權者命令一個人 (儘管是正義地命令) 去殺、傷害，或者殘害自己，或者不要反抗那些攻擊他的人，或者放棄他所使用的食物、空氣、藥品或任何生命不可或缺的事物時，那個人便有不順從的自由 (*the liberty to disobey*)」。

視為對於神或王的神聖權威之挑戰：暴力是直接針對整體社會，也就是所有訂定契約者的挑戰。後來經歷法國大革命，中世紀的地位權威更加不再高貴，它的權力明白地被市民社會的貿易和生產等經濟力量取代之。無論如何，對肢體暴力的壟斷與國家自主性已經聯繫起來。缺乏對暴力的壟斷，政治契約就只是「空口說白話」(Ibid. : 106)¹⁰。

來到和現代性共生的社會學思想中，我們會發現學者們更習於建立連續性的歷史觀察。當 Weber、Durkheim、Elias 等人論及理性化、社會演化、文明化時，暴力皆被認為逐漸遭到排除。例如 Émile Durkheim 在《社會分工論》(*Division of Labour in Society*, 1893) 中的分析，他將法律類比為社會的神經系統，隨著社會分工的日漸細微以至「...違背規範的行為已經不再敏感地觸及到共同的社會精神，甚至常常都觸及不到特殊群體的精神。所以違法也只能夠引起極微弱的反抗情緒」(Durkheim, 1984 : 82)¹¹。在以壓制法 (repressive law) 與償復法 (restitutive law) 作為社會演變的依據時，他先是說：「我們知道，行政和治理的職能，不僅作為共同意識的機構，也作為與之相關的所有事物的機構，存在著很多壓制法所規定的關係。即使相對其它情況而言，如果連結某些社會職能的團結發生了斷裂，社會也會產生某些反響，並且會普遍採取一些懲罰形式以示反抗」(Ibid. : 83)；緊接著，他又說這在 19 世紀末時已經變成了一種例外的結果。也就是說，Durkheim 認為在社會中，權力以壓制法（即以肢體暴力的形式）干預的情況已經不復見，而這正是社會分工日漸細緻所造成的轉變。

如果說我們所考察的對象，這些假設正確，若暴力真如他們所言地被社會所排除，那麼照理說來大規模的屠殺或戰爭等暴力不該在現代社會中發生。在英國社會學者 Mike Gane (2006 : 48) 看來，Durkheim 在一次大戰之前幾乎認定了戰爭不可能發生，因為現代國家已經介入了傳統由血緣、暴力所主導的家庭領域。此外 Durkheim 也認為英、法、德等高度工業化的國家的民主和外交制度將使得戰事不可能爆發。美國社會學者 Charles Lemert (轉引自 Mukherjee, 2006 : 6) 甚至

¹⁰ 針對這點，Foucault 在《規訓與懲罰》所揭示的古典景觀堪稱經典。此書以 18 世紀處決弑君者的經典場景作為其開場，描繪出國家與暴力的關係，透過暴力的奇觀，權力在處刑的儀式之中體現 (Foucault, 1977 : 26)。在封建時期，透過暴力具現了一種權力。但是這種權力在 18 世紀末後式微，且在 19 世紀消失 (1977 : 10)。從暴力的酷刑到監獄的規訓，Foucault 認為，現代權力乃是一種對於身體之力的駕馭而非征服，著重其生產性，稱為「身體的政治科技 (political technology of the body)」(Ibid. : 26)。此外，人們可以從 Foucault 在 1978 年的〈治理術〉(‘Governmentality’) 一文中發現同一種政治科技的概念史。源於 16 世紀，圍繞 Machiavelli 的《君王論》(1532)，西方社會開始一系列有關治理 (government) 的討論 (Foucault, 1991 : 89)。在短短 20 多年間，治理已經包含了更多的與人相關之事。但我們必須細察到 Foucault 並沒有落入 Durkheim、Weber 或 Elias 等人論文明化或理性化的連續性史觀。此外，暴力的排除在 Foucault 處是基於權力技術對於生產的、有用的個體之需要，而非由於某種人道主義。有關這方面的仔細討論可見於林淑芬 (2002) 〈傅柯論權力與主體〉一文。

¹¹ Durkheim 在指的是某種在社會內部作用的力量：道德 (morality)。社會道德隨著文明化逐漸趨向個體化，因此在個體化的情況下，違反社會規範便不再引發社會激烈的反應（例如以暴力的壓制法處罰違規者）。在此法律乃作為他偵測道德之指標。

認為 Durkheim 是因痛心於兒子 André 戰死，震驚於大戰之爆發，方才於同年(1917)抑鬱而終。問題顯然不只是暴力與權力分離這樣單純，否則兩次大戰、納粹的種族滅絕方案，人們將無法理解這種與現代權力技術相違的暴力。如果我們期待在暴力的問題上有所進展，尤其是面對二十世紀以後的戰爭、種族滅絕問題，那麼我們仍然需要更細緻地針對這個問題進行討論。事實上，包含 Foucault、Derrida、Deleuze 等人在內的學者們正是基於這樣的問題為出發點討論當代政治、倫理問題。



三、 解構之道：以暴力幽靈示範延異經濟

如果權力與暴力的分離與壟斷不能夠解釋戰爭或者大屠殺，那麼就必須對暴力或權力進行更細緻的討論。權力與暴力實際上是以一種對抗的方式存在、呈現，一如 Foucault (1978: 95) 曾謂「哪裡有權力，哪裡便有反抗」¹²，可以說這些反抗便是權力關係這個表現在我們眼前的現象，**權力關係具體呈現為暴力現象**。

若轉譯成 Heidegger 的用詞，反抗便是「衝突 (Kampf)」。基於這個衝突，Derrida (1993: 209) 詮釋了深植於友誼關係中弔詭的「愛慕 (loving [φιλεῖν])」，他稱之為「戰爭經濟學」。這是何以本文要強調的是暴力而非權力：我們將焦點放在衝突、對抗，主張在所有無論是鬥爭或者承平時期的時候皆有內在衝突。這也代表無論在什麼樣的權力關係形式裡，衝突、暴力總是內在於其中。我們認為強調暴力的好處之一就是對於權力關係中的衝突、對於相對於形式的物質內容之強調。兩次大戰、大屠殺，固然是種無可爭論的暴力現象；但在其它時候，暴力並未消聲匿跡，就像反猶情結並不會隨著納粹的戰敗而被驅散。肢體暴力被法律或道德約制的時候，暴力卻仍透過語言的差異、語言的歧視，內在於所有社會關係之中。

本節將考察並反省 Derrida 的知識脈絡和詮釋取徑，論證其中限制的視野和可能的新路。首先，本節將探討基本的解構概念如「蹤跡 (trace)」、「延異 (différance)」、「元書寫 (archewriting)」之意涵，並指出其中爭議。其次，本節將針對前一段探討的概念，指出其中邏輯，以利讀者大致理解本文所欲強調，解構的「暴力經濟學」。本文主張解構深受存有論之影響，開創其以禮物經濟為基礎的現象學式分析，並因此有條件地接受了 Emmanuel Levinas 的他者倫理。

進言之，Derrida 的理論開創性正由於他還能夠跨越馬克思主義、社會學和現象學的藩籬，繼受各家傳統卻又走的更遠。由於對肢體暴力的強調忽略了**語言暴力**，故部分學者認為在文明化社會中的暴力僅為社會的病態。本文主張語言的暴力已然預設具體實作面向的排斥、對立。透過現象學再思馬克思主義的當代涵義，我們將提出具備獨特解構性格的反思性主張，意即解構並非簡單地繼承、重複，更激化了社會學與現象學，尤其是強調以物質性以反省理論傳統中殘留的形上學。

¹² Foucault 在《性史》第一卷 (*The History of Sexuality, Volume I: an introduction*, 1976) 所謂：「哪裡有權力，哪裡便有反抗。然而，或毋寧說是種結果，這反抗的位置並不在權力關係之外」(Foucault, 1978: 95)。權力關係的存在依靠的正是這些反抗。此外 Foucault (2003: 90) 在 1975-76 的演講課《必須保衛社會》(*Society Must Be Defended*) 曾指出 Hobbes 所謂「戰爭狀態」實為某種一般性的狀態，鑲嵌於時間的各個角落，也就是鑲嵌在整個人類生命的歷史中。戰爭狀態於國家之前存在，在國家之後也不會消失。這個戰爭狀態將作為一種一般的認知存在於每個人之中。Hobbes 的理論被認為是正確描述了現代國家的內在本質：一種無處不在的戰爭狀態。這與我們所要強調 Derrida 所謂「戰爭經濟學」不謀而合，進一步可比較他與 Foucault 對於現代國家制度、法律、家政經濟等問題的不同態度，唯本文欲將焦點集中於 Derrida 對暴力的討論，故對 Foucault 的權力力學暫且不繼續深入。

若暴力的問題容易因為對精神的強調而被解除，那麼本文將指出將暴力視為一隻幽靈將是人們不可忽略的責任。

(一) 延異的書寫結構

若放到當代社會學理論的視域中，Derrida 的思想導引不外乎以下幾種典型的詮釋進路。Giddens (1987: 74) 將 Derrida 與 Foucault、精神分析學者 Jacques Lacan 以及馬克思主義者 Louis Althusser 一併歸類為後結構主義者，認為他們都繼承前輩，亦即結構主義的思想家如瑞士結構語言學者 Ferdinand de Saussure 和結構人類學家 Claude Lévi-Strauss。Giddens 指出 Derrida 的延異乃將時間的元素引入結構語言學的差異概念中，使得「差異便是延遲 (differ is defer)」，並據此質疑在場形上學 (metaphysics of presence) (Ibid.: 82)。

Giddens 認為 Derrida 的問題在於他過於重視書寫，退入文本 (retreat into text)，忽視了脈絡 (context) 與空間；他指出在 Derrida 處，空間總是被以時間來理解 (Ibid.: 91)。Giddens (Ibid.: 100-102) 認為 Derrida 以書寫彰顯意義和語言是錯誤的，因此借助 Garfinkel 提出的「脈絡的索引性 (indexicality of context)」、「方法論裝置 (methodological device)」等概念企圖重新區別定時和隔間 (timing and spacing)，並將意義帶回實作行動的脈絡，亦即回到所謂「透過談話的溝通 (communication through talk)」(Giddens 使用「談話」而不用「言說」的原因是因為他認為該詞彙過於形式化)。

然而，指控 Derrida 不重視文本的脈絡恐怕不甚恰當。Giddens 這麼做也許是希望把當下的時空帶回來，重建主體、意識、行動者等能動性要素 (Ibid.: 86-89)。但 Derrida 要質疑的正是這點。其實，既使如 Garfinkel 也都強調所謂的此時此刻或當下的實作行動也是由不斷持續的「(回顧) 生命史與展望 (biography and prospects)」所構成 (Garfinkel, 1967: 77)。這也是為什麼當 Garfinkel 強調行動者總是在通關 (passing) 而非已經通過 (has passed) (Ibid.: 166-167)。相應地，Derrida 並沒有將文本視為僵化的事物，他其實更強調符號形式的物質性。如果我們將語言視為一種符號，那麼 Derrida 從來不曾忽略其實際的、具體的面向。

透過延異、元書寫等概念，Derrida 得以解構所有在場形上學。這方面成就乃受到 Martin Heidegger 對時間問題之強調所啟發。Heidegger 認為自希臘時代以降，哲學思想囿於形上學，並未妥切思考何謂「存有 (Being [Sein])」，也就是語言陳述中最基本的動詞「是」，更遑論如「我是誰？」這樣的問題。而他認為時間乃是理解存有的關鍵，因為時間幫助人們區分出最為根本的差異，也就是在場與缺席。Heidegger 批判哲人們經常以「在場 (presence)」來定義存有，並且建立起一套嚴格的意義體系，但這種體系本身所根據的在場往往只是存有諸多可能型態

的其中一種罷了。

根據 Derrida (1982: 39), Heidegger 認為希臘時代以降的形上學哲人皆共享某種「通俗的」時間觀，即以「此刻 (now [vūv; jetzt])」來定義時間的本質。所謂此刻就如同空間之中的一個「點」，作為定義三維空間的基本單元，是種對於空間本身的辯證式否定 (Ibid.: 44)。在 Heidegger 而言形上學以空間的隱喻理解時間，並將時間限於「部分／整體」的結構中，總是將時間理解為「手前物 (present being 或 being-present-at-hand)」使得感知 (sense) 受到意義的封閉體系所掌控 (Ibid.: 51)。白話地說，Heidegger 認為我們並未跳脫系統性的思考方式，以包含身體直覺的感知來理解事物，例如時間。

Derrida 探討時間的語言基礎，他藉 Heidegger 對於「蹤跡 (trace [spur])」之詮釋重新將空間的面向帶回對於時間的詮釋，所謂蹤跡，我們可以用一個簡單的譬喻來理解：景物依舊，人事已非。蹤跡就是那讓人們想起過往事物的景象，因此，就像遺跡讓我們想起過去在此生活者，蹤跡也總是指向那個它所不再是的「人事」。Heidegger 建議人們用「存有」來描繪存有的抹除，便帶有這樣的意味。所有的懷舊相片、復古景觀，或多或少都以這樣的方式呈現。解構的「延異 (différance)」之所以有別於簡單區分的差異，正因為解構進一步指出所有簡單的差異只存在於在場與在場之「間」，而這個「間」就是令人得以區別兩者的「時間」。因此 Derrida (1997: 163) 所謂「文本以外別無他物」，便是一種蹤跡的詮釋，文本已然是那些它所不是的、已非的景色。

Jürgen Habermas 詮釋 Derrida 的文字學方法可謂準確，他認為文字學是將「在實際直覺中的任何在場直接變成依靠符號的再現權力 (the representative power of the sign) 的東西」(1990: 178)，且「所有表達的手段就其本質而言皆為『書寫』，所有語言符號都是專斷的，並與它所象徵的意義處在一種傳統關係中...」，所有關於制度的觀念在這種書寫之前都是不可能 (被思考) 的 (Ibid.: 179-180)。在這段落中的書寫即 Derrida 所謂「元書寫」，元書寫作為語言符號，藉著墨水或空氣的中介，同時是被說出的與寫出的詞語之基礎。

所謂元書寫，乃是 Derrida 用以取消形上學對於言說／書寫、本真／墮落或自然／文化等對立的概念，它銘刻在身體中，人們或可暫以記憶理解、切入：

...它們 (每次的解構事件) 共同的東西，首先是回顧，也就是說行使記憶的權利，去了解我們所生活於其間的文化是從哪裡來的，傳統是從哪裡來的，權威與公認的習俗是從哪裡來的。所以，沒有無記憶的解構，這一點具有普世有效性，無論是對歐洲文化還是對中國文化來說都有效。即便記憶內容各有不同，但每一次都必須為在今日文化中佔主導地位的東西作系譜學研究。那些如今起規範作用的、具有協調性、支配性的因素都有其來歷。而解構的責任首先正是盡可

能地去重建這種霸權的系譜：它從那兒來的，又為什麼是它獲得了今日的霸權地位？(Derrida, 2004 : 21)。

在中文版《書寫與差異》裡的〈訪談代序〉，Derrida 為我們精簡地提出了他的解構途徑：回顧傳統，檢視自己的記憶甚至是身體習慣，**考察其系譜並挑戰霸權**¹³。解構，首先必須回顧，也就是 Derrida 所謂的「哀悼工作」。唯有如此人們才能夠知道那主導自身的霸權是如何形成的，也唯有如此人們才能夠在此基礎上真正掌握並動搖霸權。

...解構的責任自然是盡可能地轉變場域。這就是為什麼解構不是一種簡單的理論姿態，它是一種介入倫理及政治轉型的姿態。因此也是要轉變一種存在霸權的情境，這也自然等於是去轉移霸權。去叛逆霸權並質疑權威。從這個角度講，解構一直都是對非正當的教條、權威與霸權的對抗。這對所有的情況都是共性的，以某種肯定的名義，這種東西並非一種目的，但它總是一種肯定的「是」。我常強調解構不是「否定」這樣的一個事實。它是一種肯定，一種投入，也是一種承諾 (Ibid. : 21-22)。

在 2004 年的〈訪談代序〉中，Derrida (2004 : 16) 坦言他受到 Heidegger 的影響¹⁴。承繼 Heidegger 的哲學觀，Derrida 也認為哲學「首先是一種古希臘的發明... 是一種歐洲型態的東西」，但他更進而在哲學中看到所謂「邏各斯」的問題，一種「聚集性的合理性觀念」(Ibid. : 17)。而 Derrida 所要做的便是展示某種能踰越出哲學的思想：「解構，從某種角度說正是哲學的某種非哲學思想」(Ibid. : 18)。

¹³ 這不正是 Foucault 在〈論何謂啟蒙〉(‘What is Enlightenment?’，1983) 裡所謂啟蒙嗎？「在設計上他系譜分明，在方法上，他使用考古功夫。考古，而非超驗，意指這種批判不是要辨認一切知識、一切可能的道德行動的普遍結構，而是將表現了我們所思、所言、所行的論述實例當做歷史的事件處理... 系譜分明，意指這種批判不是要從我們的存有形式裡推知我們不可能做、不可能知道什麼，而是要從使我們變成現在這樣的偶然性中，析取一種可能性：看看我們有沒有可能不是我們此刻的樣子，有沒有可能不再想、不再做我們此刻所思所行」(Foucault, 1984 : 46)。

¹⁴ 在 Tom Rockmore 的《海德格與法國哲學：人性論、反人性論以及存有》(Heidegger and French Philosophy: humanism, antihumanism and being)，Heidegger 的思想被置於一種人性論(humanism)傳統中引介進入法國。根據 Rockmore (1995 : 60)，Heidegger 的思想在 1920 年末、1930 年初開始為法國哲學界所引進，但卻是在 1940 年代二戰後方才成為法國哲學討論的核心議題。由於 Heidegger 在戰後，一方面希望澄清法國哲學界對其思想之人性論的誤解並與存在主義(existentialism)畫清界限；另一方面必須防止、阻止學界對於他和納粹之間的討論持續蔓延(Ibid. : 92-94)。故針對法國學界發表了〈致人性論之書信〉(‘Letter on Humanism’，1949) 以澄清其思想。造就法國哲學界對 Heidegger 的持續討論，以及所謂的「法國海德格正統派(French Heideggerian orthodoxy)」(Ibid. : 119)。Rockmore (Ibid. : 121、125) 認為法國海德格正統派傾向於以他晚期的作品來解讀早期作品並極小化其政治問題，對於他而言，Derrida 的思想則是法國海德格正統派的同路人，並將 Heidegger 解讀為一種非人類學式的人性論(Ibid. : 144)。與 Rockmore 相反，Habermas (1990 : 162-164) 卻認為 Derrida 正是透過反對 Heidegger 晚期的那些文學譬喻、反對 Heidegger 探討詩學語言的不足之處起家，解構西方哲學邏各斯中心主義(logocentrism)及語音中心主義(phonocentrism)。他認為解構繼承 Levinas 的猶太神祕主義傳統，把神秘化當做啟蒙，並將「揭露的事件永遠地延遲」(Ibid. : 183)。Habermas 認為這種解構姿態不外乎是種世俗化的前衛藝術或美學；又對猶太教或基督教正統而言，這種姿態則不外乎是種新異端(the New Paganism) (Ibid. : 183-184)。

尊重哲學並以某種方式超過、跨越出哲學，謂之解構。

(二) 延異的消耗經濟

本文贊成欲了解 Derrida 可以將他放在 Heidegger 思想的脈絡下，但主張 Derrida 並非完全追隨 Heidegger 或其特定時期作品，畢竟解構在繼承存有論的同時也掌握了存有論的「精神 (spirit [Geist])」問題並加以批判。在具體層次上，我們以暴力作為分析的主題現象；在方法上則以「幽靈 (specter [Gespenst])」作為解構的獨特方法以反省過往被忽略的語言面向。在這裡我們主要處理解構進入文本／脈絡的方法，我們著重於 Heidegger 與現象學對於解構的影響，這樣的影響呈現於暴力研究中即 Derrida 所謂「暴力經濟學」。我們將具體指出「暴力經濟學」的意含，並交代其所謂「經濟學」的脈絡。

關於經濟學，實為 Derrida 脈絡中隱含的馬派之影響。在《馬克思的幽靈》中，Derrida 曾謂：

解構，至少在我的觀點中從未曾有過任何除了基進化 (radicalization) 以外的意義或旨趣，也就是說，在某種特定的馬克思主義傳統和精神之中。在過去就已有著被稱為解構的這種對於馬克思主義有意圖的基進化 (在其中，就如同某些人已經注意到，有著某種特定的延異經濟概念和徵用之經濟概念，甚至是禮物經濟作為一種組織者角色的經濟概念，就如同工作的概念與延異和一般哀悼工作的聯繫) (Derrida, 1994: 92)。

解構的延異經濟乃是基進化的馬克思主義。據此，本文特別先就延異經濟的概念進行詮釋：什麼是解構基進化的經濟？其實，Derrida 早在 1960 年代便曾針對在法國社會學界被視為異端者的 Georges Bataille 探討所謂「經濟」問題，並於後來針對法國實證社會學傳統的「禮物」概念進行解構。在〈從有限經濟學到一般經濟學〉(1967)¹⁵一文中他曾根據 Bataille，區分出「有限經濟」與「一般經濟」。所謂有限經濟是「一種『處理財富之使用的科學』，受限於物的意義與既定價值... 只是再生產性消費的那種迴圈」(Derrida, 2004: 533-534)。另一方面，一般經濟的絕對主權 (這裡指的是那種不受到價值或意義束縛者) 則超出意義的勞動：「不是意義的一種儲存。它在肯定與否定的對立之外，因為消耗行為雖然導致意義的喪失，卻並不是在意義的真理中被保存或備註式的在場之否定面」、「... 它所求助的是對神祕性與理性對立的超越」(Ibid.: 534)。言下之意，Bataille 的一般經濟並不侷限於有用、實用的... 等「有意義」的範圍之內，是種對於「感覺」、對於「意義」(兩者指向同一法文詞彙：sens) 本身的踰越：「它不是保留或撤離，也不是某種抹去了古典話語印跡的空白言語之無限呢喃，而是一種符號的誇富宴，

¹⁵ 〈從有限經濟學到一般經濟學：一種無保留的黑格爾主義〉(‘De l’économie restreinte à l’économie générale: Un hégélianisme sans réserve’, 1967)，簡稱〈從有限經濟學到一般經濟學〉。

它在死亡的快樂肯定中焚燒、消耗、並糟蹋著語詞：它是一種犧牲也是一種挑戰」（Ibid.：538-539）。

一種符號的誇富宴，此為 Derrida 自 Bataille 處析出的經濟邏輯。根據這樣的邏輯，一般經濟的誇富宴將持續保存在社會中。它的政治意含就是對於強調制度化原則的有限經濟之反抗，更為淺白地說，它也是在 Bataille 意義上的革命。Bataille（2004：125）曾於〈消耗的概念〉（‘The Notion of Expenditure’，1933）一文指出當代的階級鬥爭已取代從前的誇富宴成為了主要的禮物交換形式，且從前的奴隸制度被接受並保留於現在的無產階級（proletariat）處¹⁶。

誇富宴是一種符號交換邏輯，透過羞辱對手以獲得利益，這種經濟具體而言類似於傳統市集裡的討價還價。此概念出自法國社會—人類學傳統，1920 年代承繼 Durkheim 地位的 Marcel Mauss 曾於《禮物》¹⁷一書考察太平洋島群、美洲、北極圈等地方初民社會中的經濟交換型態，發現在這些社會中人們有著類似的禮物文化。它們的共同點是一種基於義務和自身經濟利益的原則，即所謂「總體報償體系（the system of total prestations）」（Mauss，1967：1-2）。他指出，這些活動雖在一種看似意願性的表象下，但究其本質皆是「嚴格義務性的，並受到私下或公開的戰爭（warfare）所約束」。在這個體系下預設了同個部落之內總有兩個彼此合作、競爭的團體（Ibid.：3）。

根據 Mauss，送禮的儀式不僅決定了部落的政治地位，甚至因此使得部落與部落的聯盟、國族得以形成，而且其中「有種競爭和對抗的精神主宰了他們所有的活動」（Ibid.：4）。這是古老的萬物有靈論，毛利人不只把被送出去的禮物當做一種物質，更帶有某種非物質的精神（毛利語 hau），是種人格或靈魂，以致於不回禮將受到某種牽制或危害（Ibid.：10）：要不選擇「回禮」，否則便「失禮」。失禮者便受制於此約、受制於贈禮者，相關各方的政治地位因而確定。

送禮的儀式在北極圈的原住民處不僅是人與人的約束，也以誇富宴的形式存在。在西伯利亞愛斯基摩人的誇富宴中，他們也會「送禮給上天（神明或自然）」，以感謝老天爺一整季的慷慨。人們會在整個冬季進行宴客的節慶、殺牲獻祭，並將節慶後剩下的牲品全部丟入海中或隨風吹散（Ibid.：12-13）。後來，Bataille（2004：121）在〈消耗的概念〉指出，在誇富宴中那些對財產的破壞、對用於宴客的牲品、獻祭殺生，甚至是殺害奴隸，這些都是某種儀式性的宗教犧牲。

¹⁶ 「階級鬥爭只有一個可能的終結（end）：失去那在工作中失去『人性（human nature）』者」（Bataille，2004：128）。換句話說，唯有無產階級的消失階級鬥爭才可能消失，這幾乎就是馬克思主義者所追求的烏托邦。然而 Bataille 卻告訴我們，從「誇富宴」到「階級鬥爭」，以失去為原則的社會從來不曾消失過。

¹⁷ 《禮物：舊社會中的交換形式與功能》（*The Gift: forms and functions of exchange in archaic societies*，1925），以下簡稱《禮物》。

禮物與暴力／正義的關係可由 Mauss (1967: 15-16) 進一步將禮物的形式延伸到施捨、濟貧的行為得知。他認為古代的禮物道德在後來成為正義的原則，施捨不只是個人的德性，它更是道德上的義務、一種必要的贈禮。Mauss 在此略為提及了猶太教和基督宗教慈善與施捨的教條，但並未深究。而 Bataille (2004: 123) 則進一步詮釋，他認為在羅馬時代，異端道德使富人具有義務付出大量的財富消耗以濟貧，但在後來的基督宗教傳統卻成了意願性布施。Bataille 視失去 (loss) 為誇富宴運作原則，重點乃是消耗 (expenditure) 而非生產。當富人以施捨、消費的遊戲企圖維持貧富之尊卑，窮人則以基督宗教式的受難和世俗政治式的革命企圖恢復他們自己的地位 (Ibid.: 125-128)。換言之，暴力總是根植於其中。

對照於 Marx 在《資本論》¹⁸第一卷對商品的分析，他也曾指出一種在交換過程造成的暴力。這是因為在人們進行交換時總是必需要有「共同的『某物』」作為標準：「...在所有意外的和永久變動的產品交換關係之中，生產產品時社會所需的勞動時間暴力地宣示自身，就如同凌駕萬物的大寫自然法」(Marx, 1999: Ch. 1, ¶4)¹⁹。一旦人們承認這標準，那麼某產品的特質便化約到與其它產品相同的特質，因而能夠以量計價。Marx 將商品的「價值」視為一種暴力，並指出另一種源於「實用性」的交換（人需要生產、創造）²⁰。有別於此，從 Mauss 的禮物到 Bataille 延伸出來的誇富宴邏輯中則是一種「基於無用性」的交換（人需要消耗、毀壞）。Derrida 的《馬克思的幽靈》正是根據禮物經濟與馬克思主義政治經濟學批判交鋒。

Derrida 對禮物概念的解構主要可見於 1991 年的《給予時間》²¹。在這本書中 Derrida (1992: 24) 對 Mauss 的禮物概念提出質疑，認為 Mauss 並未思考一種不求回報的贈禮，依然將它置入交換的經濟之中。因此 Mauss 的禮物是種禮物的替換，是禮物本身的取消。透過 Heidegger, Derrida (Ibid.: 40-41) 指出「(Mauss 的) 禮物並非一種禮物，禮物只在它給予時間的時候被給出」。Mauss 的禮物只在它「給予時間」，也就是在禮物與回禮之間的這段延遲之間，才稱得上是個禮物。在這種禮物與回禮之間的差異，也就是非交換與交換之間的差異，即延異。

沿著這條線索 Derrida (Ibid.: 45-49) 發現了 Mauss 禮物概念中的「雙重瘋狂」：一方面他瘋狂地保留回禮的交換經濟；另一方面卻指出了沒有回禮的、消耗的誇

¹⁸ 《資本論：政治經濟學批判》(Capital: A critique of Political Economy, 1867)，以下簡稱《資本論》。

¹⁹ 出自《資本論》第一部，第一章第四節。暴力地，英譯為 forcibly，然其德文原文為 gewaltsam，透過、藉由暴力。見德文版，網址：<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch01.htm>。

²⁰ 或可說是「以物易物 (barter)」的交換，但 Mauss (1967: 2) 在《禮物》一書破題便駁斥了此種對初民社會的個體經濟之想像。

²¹ 《給予時間：一、偽幣》(Given Time: I. Counterfeit Money, 1991)，以下簡稱《給予時間》。

富宴。這樣的弔詭就如同要「給予一個人自己所沒有的」，就如同在誇富宴中人們必須表現得像是不求回報那樣。換言之，我們可以說 Derrida 以某種綜合了 Bataille 的立場透析了在 Mauss 的禮物概念中超越物質表象的內涵，某種禮物交換之間的「一般經濟」。這即是 Derrida 從他所繼承的現象學、存有論那裡重新詮釋的延異經濟。這種經濟並非企圖完全取消交換，而是在所有的交換之中指出它所依據的，誇富宴般的運作原則，並盡可能地給予對方回禮的時間。

綜言之，關於暴力，在《禮物》一書，Mauss 藉人類學考察發現初民社會中禮物交換的具體例證，它是一種社會道德，初民的萬物有靈論，而其中的誇富宴更是種暴力的、伴隨犧牲的社會活動。Bataille 則側重強調誇富宴是種消耗而非生產。以失去為原則，他反對實用和生產性的交換概念，並認為在現代社會中，誇富宴已被階級鬥爭所取代。以此對照，Marx 在《資本論》中也是為了打破資本主義內在循環的暴力方才主張階級鬥爭。但 Bataille 的階級鬥爭不若 Marx 的，因為其立論基於一種「沒有保留的消耗」。在 Bataille 那裡，革命不過就是如同宗教獻身一般的回禮。最後，Derrida 一方面以延異概念深入 Mauss 的《禮物》並指出其交換經濟中之瘋狂，使得我們需要**具體思考延異的社會意涵**。另一方面，Derrida 雖自 Bataille 處析出符號的誇富宴，但 1967 年他尚未明確指出相應的政治或倫理意涵，直到相隔四分之一世紀之後，《馬克思的幽靈》（1993）的出版。

解構思想是基進化的馬克思主義，其中據以反思並跨出馬克思主義的方式即延異經濟的思考。更精確地說，解構藉由存有論對時間的詮釋重新思考禮物交換和商品交換兩大批判典範，擴大了經濟與社會理性的計算（count）意涵。當人們不再以自己有限的脈絡理解文本，願意傾聽、進入他人的脈絡中，便是對於他者的回應（response），同時也是為自己所繼承的有限思想／行動方式負起責任（accountability、responsibility）。以解構思想探討暴力問題並以暴力的意識線索貫穿解構的哲學和政治現實將使我們免於陷入古典社會學和馬克思主義的天真政治和自發哲學的困境，包括天真地相信暴力將隨著文明化和理性化的歷史而終結，以及自發地繼承西方神學和形上學的傳統。

語言體現一種群體的身體習慣，閱讀是對它的理解、而書寫是對它的介入。在閱讀解構思想的主要進路當中，一方面，Giddens（1987：102）針砭解構退回文本主義，但他忽略了解構與俗民方法論有著相近的現象學背景，而後者更能深思時空在場與不在場的辯證關係。另一方面，Habermas（1990：183）批判解構走向神祕主義但他忽略了解構書寫應被視為語言介入現實的實踐，是以近乎瘋狂「無禮」姿態挑戰理性權威。由於經驗現實皆無法脫離**語言現實**而自存，故假解構之道重新進入暴力問題將有助於我們**更為現實**地面對近乎無所不在的語言之暴力。綜上所述，本文透過 Derrida 對現象學／存有論和馬克思主義文本的詳細閱讀和重複轉譯，旨在論證暴力幽靈不失為解構式延異經濟的最佳範例。

四、 本文架構

如我們在一開始就提到，解構是種「太過理論的」文本，在它所謂的早期文本中甚至被認為是種文學閱讀方法。正因如此，我們有意針對 Derrida 的文本進行深入的討論，更要刻意探討被公認為抽象的「理論」或「哲學」文本，也就是他對 Heidegger 存有論的閱讀及理解。筆者認為透過本文對於解構思想之政治意圖的詮釋，可望引發讀者對於現實或經驗的重新思考。這種思考將引發讀者回顧並尊重自身習慣的語言脈絡／現實，並以此為基礎指出解構式「民主」即「給予時間」。

本文主要是奠基在 Derrida 提示之哲學文本以開展其解構思想，故就學術中立性而論難免會引發欠缺比較與對照原始哲學作品之質疑。但若是考量到解構本身即為一種互為文本／脈絡的介入實踐，那麼本文的閱讀和書寫可謂是在追隨解構對思想史連續性的介入姿態。換言之，解構式閱讀和書寫正是在質疑學術的客觀性、鬆動思想的確定性。閱讀 Derrida 也正意味著以讀者的角度跟隨 Derrida 進入現象學者及馬克思主義者的多重語言脈絡，耐心地理解作為他者的解構文本。而本論文之書寫亦為筆者以自身的理解脈絡重複／解構解構思想，尤其是現象學與馬克思主義的交流。是以本文並不自稱為另一客觀的學術研究，而是期待循此閱讀脈絡挑戰一般對於解構思想的二元論理解（比如前節所述，解構常被置於神祕、時間、理論的一方，然後被此刻、空間、實踐的立場觀點加以批判）。

就論文主旨而言，本文首先以 Derrida 所提出之「幽靈」作為觀察和理解暴力現象的方法，也許可以稱之為解構的現象社會學方法。其次，由於 Derrida 的幽靈即精神之延異²²，故本文以幽靈解構暴力還意在後設地挑戰被結構和行動社會學家共同忽視的語言之身體性。第三，Derrida 對現象學和馬克思主義的綜合和超越：作崇論的現實主義。

就論文安排說，除了導論章和結論章之外，論文主體將均分成兩部分，其中每部份又各分出兩章。寫作策略上，我們企圖由相對具體的社會現象進入抽象的理論文脈，隨後以現象學式分析解構具體現象。例如在第一部分的章節安排上將首先由〈法律之力〉一文開始，隨後方才討論〈暴力與形上學〉。我們同時希望透過這樣的章節安排能夠突顯現象學（尤其 Heidegger 的存有論）對解構的影響。

而在各部分之間，本文基於類似各章之間的安排原則，在第一部分先由表面看來較為具體的暴力現象開啟對於解構的討論，並隨後指出暴力的內在邏輯；在第二部分則透過對幽靈的內在邏輯進行更深入的討論，企圖掌握解構現象學的基本方法。但這並不表示在第二部分的文本僅為解構之「哲學」、「理論」文本，相反，

²² 若「精神」為抽象者，那麼「幽靈」則為具體者。本文將在後續章節更深入探討這個定義。關於這個定義詳見 Derrida (1994: 136)。

本文將透過將《馬克思的幽靈》與《論精神》²³和存有論等相關文本並置討論，呈現出解構在其最為「哲學文本中的政治」關懷。例如，在 *Geschlecht* 的系列文章裡，Derrida 便分別呈現出解構對於「性別」、「科技」、「友誼」的關懷。對比當代微觀政治對以上議題的關注，解構的文本著重之面向實不可謂不具體。

本文之結論將針對三個社會學經常關注卻總是蒙昧的問題進行回應。事實上就如我們在本章第一節便曾提出並不斷重申的，本文將就「暴力現象」、「理論與實作」以及「解構的轉向」分別提出建議。首先本文企圖指出現象必然透過**語言之中介**，而語言已是具體之化約，故不外於**暴力**。其次，任何**實作**皆必須考慮其身處之環境、解讀現象，故不能自外於**語言**；此外，所有語言首先是一種**身體語言**，透過**語言的思考亦是種「身體工作」**。因此理論即實作，並無絕對差異。第三，本文將 Derrida 的解構工作理解為對過往理論的**現實主義式批判**，故本文主張解構之立場從未脫離具體政治關懷。延續前兩點，解構對於「在場形上學」的批判正是解構的具體實作，將過往理論中不受重視的邊緣問題重建並置於聚光燈下，實際回應了暴力的問題。

以下簡短介紹本文的章節安排。除了導論與結語外，本論文主體將分為兩部分，每一部分將分為兩章。

（一） 第一部分：解構暴力

本文企圖在第一部分由「具體至抽象」，隨後將抽象者鑲嵌於具體者。在此處的兩章將分別討論「暴力與權力」及「暴力的內在邏輯」。值得注意的是，在這兩章裡 Derrida 也分別批判了 Benjamin 與 Levinas 的神學傾向。這使我們在後面的閱讀中必須特別注意 Derrida 被指控的神祕主義究竟為何，又為何解構不能被歸納入其中。本文主張解構並非神祕主義而是一種注重現實的理論，而 Derrida 所有對神祕主義的批判為的是要**更現實地回應矛盾**。

1. 第一章，探討〈法律之力〉，本文企圖釐清暴力與權力的關係。在這個文本中我們將會遭遇馬克思主義者 Walter Benjamin。Benjamin 在著名的〈暴力之批判〉(‘Critique of Violence’, 1921) 一文中所支持的是一種超越「神話暴力(與法律—權力有關)」的「神聖暴力(或神聖正義，與革命、抗爭有關)」，但是 Derrida 卻易稱之為「神祕暴力(mystical violence)」，因為一種對於革命或抗爭的熱切支持將更無法擺脫暴力的糾纏。Benjamin 在文中提及了警政(the police)是訂立和保存法律這兩種暴力的幽靈式綜合。當警政出現的時候，兩種暴力的區隔被懸置、擱置。而這正是暴力與權力最難以區辨的一刻，因此

²³ 《論精神：海德格以及提問》(Of Spirit: Heidegger and the Question, 1987)，以下簡稱《論精神》。

能夠證明暴力與權力的相互污染。Derrida 的這篇文章也第一次提出了「解構即正義」的政治宣言。

2. 第二章，我們將把焦點擺在〈暴力與形上學〉這篇長文。這篇文章可說是 Derrida 對於暴力這個問題著墨最深的文章。在這篇文章中，Derrida 討論了 Husserl、Heidegger 與 Levinas 三位現象學家。首先 Derrida 透過 Levinas 批判 Husserl 的「光之暴力」，以及自傳統哲學至主體哲學視覺中心之侷限。所謂的光之暴力無非是種「眼見為憑」的「成見」、「定見」、「理論」（理論的希臘字源 θεωρέω，其意義即目睹），反而導致人們對於他者的「視而不見」。簡言之，這是將具備各種不同面向的他者加以化約，而這種 Levinas 稱之為對「絕對他者(the Other)」的化約即是暴力。隨後 Derrida 透過 Levinas 批判 Heidegger 的「存有之光」，讓存有的自由凌駕於正義。第三，Derrida 最終回頭探討 Levinas 的倫理學，指出即便他都還有「臉的經驗主義之光」的問題；據此，Derrida 進一步修正 Levinas 的倫理學之後重新帶回其內涵：「以光抗光」、「以暴抗暴」，一種不自外於暴力的「暴力經濟學」綱要。

(二) 第二部分：解構精神

承上述，論文的第一部分探討了 Derrida 如何在馬克思主義和現象學兩大傳統的傳承之下，同時解構了其中的神祕暴力與光之暴力，指出暴力作為幽靈以及作為一種光。論文的第二部份將檢視 Derrida 如何回頭反省 Heidegger 與 Marx 的作品，釐清幽靈與光的關係。在《資本論》對於拜物教批判的章節中，Marx 透過商品的幽靈特質與光之間的類比，批判商品失去了其具體物質性。然而本文在前一部分的章節中已指出 Derrida 視光本身為一種暴力，是以，Marx 商品拜物教批判的基礎之光對於解構而言亦不乏暴力。Marx 企圖恢復的是勞動的實用價值，並脫離資本主義的內在暴力循環。而本文將透過《馬克思的幽靈》指出脫離內在循環的方式只能是採取肯定內在他者（即幽靈）無盡作祟（haunted）的姿態。幽靈即語言的物質性，由於語言永遠無法全面地掌握物質，故透過語言所描繪的現象總是片面的，所謂「實過其言」。

論文的第二部分旨在釐清 Derrida 的幽靈概念，並指出其準存有論的意涵。這其中的兩章分別討論精神與幽靈。本文企圖指出無論是在《馬克思的幽靈》或《論精神》中，Derrida 在對於 Marx 和 Heidegger 的仔細閱讀中皆掌握了兩者無法擺脫的「精神」即一種「人性」的概念。但本文主張問題不在於他們沒有辦法擺脫精神，而是兩者皆**亟欲否認幽靈**、亟欲與之畫清界線。這導致了更為嚴重的**族群政治問題**。故本文主張 1980 年代關於 Geschlecht 的系列文章正是解構藉由對於存有論的探討所具體指出的（微觀）政治領域。我們認為解構的重點並不在驅散幽靈，相反，必須總是在與幽靈的遭遇中保存某種「將來的民主」、「正義」。論

文至此還將強調存有論對「自然」的探討以回應對於神祕主義的質疑。我們將主張與其說解構是種神祕主義，倒不如說解構是種萬物有(幽)靈論的現實主義。

3. 第三章，我們將討論關於 Heidegger 的《論精神》(1987)一書，以及在《論精神》之前 Derrida 針對 Heidegger 文本中一個令他疑惑的詞彙，即 *Geschlecht* 所寫的兩篇文章，〈*Geschlecht I*〉(1983)和〈海德格之手〉(1985)²⁴。如前所述，Derrida 對於 *Geschlecht* 的研究逐漸觸及 Heidegger 的政治問題，尤其是「一個群體 (*Ein Geschlecht*)」的問題。在 Derrida 而言，Heidegger 的這個「一」便是所有群體共有的最深層的統合，便是「精神」。此有若能跟隨最先感受到精神的領袖，那麼群體將不再墮落。但這個精神在 Heidegger 那裡首先是種德國獨有的特質，是種德國精神：*Geist*。因此若 Heidegger 在其理論深處從未放棄這個 *Geist*，就說明了他從《存有與時間》直到晚年討論詩、討論語言的作品中一貫帶著某種國族主義、甚至納粹主義的傾向。此外本文將論證 Derrida 對於精神的討論是論幽靈的前身，故尤其不應該被忽略。而在本章隨後要討論的〈海德格之耳〉(1989)則更可說是 Derrida 思想在 1980 與 1990 年代之間的中介。作為 *Geschlecht* 第四篇文章，我們在其中發現 Derrida 如何透過 Heidegger 文本中對「愛智」的討論思考關於「友誼」的問題。然而 Derrida 發現，Heidegger 在追溯作為友誼之存有的「愛慕 (*φιλεῖν*)」這詞彙的過程裡，始終與「衝突」、「鬥爭」，甚至「戰爭」脫不了關係。
4. 第四章，我們針對《馬克思的幽靈》這本書以及它所激起的回應，主要探討「何謂幽靈」。我們將跟隨著 Derrida 進入 Marx 的《共產黨宣言》(*Manifesto of the Communist Party*, 1848)、《霧月十八》(1852)²⁵等著作，並掌握在 Marx 的文本中幽靈的位置。隨後，透過《德意志意識型態》(*The German Ideology*, 1846)以及《資本論》(1867)，我們將看到 Marx 如何以幽靈批判德國觀念論的精神，以及 Marx 的《資本論》為何不能夠免於他自己的幽靈作祟。正如我們在本章前節已經指出，他的交換經濟基礎，包括人的勞動(使用價值、實用性)以及類存有等概念都不無問題。此外，我們將指出 Derrida 以「作祟論 (*hauntology*)」取代了 Heidegger 的存有論，以幽靈取代了精神²⁶。

(三) 結論

²⁴ 〈*Geschlecht I*: 性差異、存有論差異〉(‘*Geschlecht I: sexual difference, ontological difference*’, 1983)，以下簡稱〈*Geschlecht I*〉。〈海德格之手 (*Geschlecht II*)〉(‘*Heidegger’s Hand (Geschlecht II)*’, 1985)，以下簡稱〈海德格之手〉。

²⁵ 《路易·波拿巴的霧月十八》(*The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, 1852)，以下簡稱《霧月十八》。

²⁶ 在法文中，「作祟論 (*hauntology*)」與「存有論 (*ontology*)」兩者的讀音相近。

最後一章為本論文之結論。透過對 Derrida 數篇文本的詳細回顧，我們總結暴力為「權力的幽靈現象」，並據此定義暴力為「(語言)對於他者的化約」。但有別於自由左派的結構批判，解構的化約論反而是基於這種化約實際上就無法全面，使得被化約的他者就如幽靈般地持續現形作祟。所有權力因此無法擺脫暴力的糾纏。在探討過精神和幽靈的關係後，我們將發現精神就是幽靈的前身、幽靈的幽靈，且無論是 Marx 或 Heidegger 皆沒有脫離幽靈之糾纏。最後，Derrida 曾指出真正的友誼是種「不可能的禮物」，就像在《馬克思的幽靈》一書中指出，正義總是在不義(暴力)的條件下被承諾，是一種「過去對於未來的承諾」。由於人們唯有在「不義」、「暴力」的條件下才能夠有對「正義」的寄託，「暴力的幽靈」因此是我們唯一能夠感受到的事物。**解構即正義**，也就是說人們唯有不斷地面對暴力的幽靈，而不是滿足於任何普遍性、制度性的解決方案(因而自認能擺脫暴力)。

在本章在最後，我們企圖回答解構根本的倫理或政治問題，也就是「如何在有條件的情況(例如法律、暴力...)下追求無條件者(例如民主、正義...)」。正如 Cheah and Guerlac (2009: 3-6) 指出，Derrida 本人雖否認所謂解構的政治「轉向(turn)」，拒絕被區分為「早期」和「晚期」，但解構並未否認它的持續變形(mutation)、轉移(shift)。Derrida 亦自認解構是種「本質的多樣化(the essential diversification)」(轉引自 Cheah and Gerlac, 2009: 6)。對此本文主張解構確實在探討的對象上不斷轉變。依據 Simon Critchley 或 Jacques Rancière 的見解，解構是無法在其「他者倫理」中替換出一種「政治(politics)」的(Ibid.: 2、32)。但由於本文主張解構有其政治企圖，而這「政治企圖」並非要指出某種計劃性的政治、某種「如是」的政治(politics "as such")。因此本文主張，若政治要求的是種決斷(decision)，則**解構並非對絕斷的棄絕**，反而是透過努力「將不可計算者納入計算」(Derrida, 1992: 16)，努力理解、回應所有現象所彰顯出的內在矛盾。

至於解構是否「去政治」？對此本文的回答為：「不」。若依據計劃性的政治解決方案而言，解構的確稱不上任何一種「政治」。但這並不意味解構忽略了現實的政治問題，相反，解構總是一以貫之地企圖立足現實，尋求在現實中看似不可能之事物的可能性。

第一部分：暴力

第一章 神秘暴力

一、前言

本文標題《暴力幽靈》意在主張我們對於解構的理解乃密切關連到它如何探討暴力。故本文的第一部分首先要處理解構與暴力的關係。這讓我們首先注意到 1990 年前後，〈法律之力〉這篇演講稿作為解構探討「正義」與「法律」等問題的先聲。在這篇文章裡，Derrida (1992: 15) 首次指出「解構即正義」，宣告往後二十多年間對於國際政治、倫理問題的介入。然而，晚期解構思想在英美 (Anglo-American) 學術圈中卻沒有如同早期形上學解構計畫那樣地受人們重視，甚至還不被視為解構的主要貢獻 (Cheah and Guerlac, 2009: 3)。也正是如此，解構思想往往被貶抑為不關切現實的「哲學」、「形上學」、「理論」。

但我們並不這麼認為。我們認為解構不只是種「文學批評」，而文學、哲學也不見得不關切現實，明顯的例證亦即這裡要談的暴力。作為一個指涉多種經驗的概念，Derrida 曾不只一次針對暴力這個主題進行過討論。事實上，在他早期作品《論文字學》中的〈文字的暴力〉(1967) 裡²⁷，還有收錄在《書寫與差異》中的〈暴力與形上學〉(1964) 裡，他都曾對暴力進行論述。只不過，真正要讓眾人注意到 Derrida 的暴力論述與政治、倫理的研究關係，還是以本章將要討論的〈法律之力〉(1989、1990) 及以後的作品為主。起於 1980 年代，在發表了數篇關於 Heidegger 的作品後，解構所關注的政治議題漸漸地變得明確，並在 1990 年前後逐漸碰觸到所謂「具體」政治²⁸。若人們欲將解構分期，那麼 1989 年必定是個重要的交會點。Derrida 在這年連續發表了兩篇主題大相逕庭的演講，它們分別是探討 Heidegger 與差異哲學的〈海德格之耳〉(1989) 以及探討 Benjamin 批判暴力與權力的〈法律之力〉(1989、1990)。

乍看之下，討論法律問題與差異哲學似乎風馬牛不相及，這也是為何 Derrida 在

²⁷ 〈文字的暴力：從李維史陀到盧梭〉(‘The Violence of the Letter: From Lévi-Strauss to Rousseau’，1967)，以下簡稱〈文字的暴力〉。

²⁸ 事實上，或許應該說 Derrida 在 1990 前後逐漸觸及以往政治、法律有關領域研究者們更為關心的問題，例如 1989 討論歐洲共同體的《其他標題》(《The Other Heading》)、〈法律之力〉... 等。我們則認為 Derrida 早期的文章其實不乏對於政治問題的關懷，只是討論之主題、文本並不侷限在「政治」領域中。例如，下文對於啟蒙人類學的再批判便是一例。其他如 Derrida (1992: 7) 在〈法律之力〉開場所提到的，過往他針對 Lévinas、Hegel、Freud 以及獻給 Nelson Mandela 的文章中都不乏對於倫理、政治以及正義問題的討論。Derrida 「早期」對於學術研究之批判、對於科技或媒介問題的討論，其實相較 Foucault 的研究(例如對「知識—權力」或者「自我科技」的作品)同樣地具有政治關懷。有鑑於此，台灣社會學界何以能夠在人盡皆知「歷史學家」、「社會學家」Foucault 的情況下，卻相對忽略關心同樣問題的「哲學家」、「理論家」Derrida？

此前後的作品經常被分為「早期」與「晚期」的緣故。然而若熟悉解構思想的演變，就會知道兩篇文章有個相同主題早在 Derrida 初出茅廬之時便曾投注大量的時間與篇幅處理過，那便是「暴力」。Derrida 在 1967 年出版了三部重要著作：《論文字學》、《語音與現象》、《書寫與差異》。在其中，我們會遭遇兩篇和「暴力」主題有關的論文：〈暴力與形上學〉、〈文字的暴力〉。這兩篇文章分別針對了包含存有論在內的現象學以及人類學進行解構，若再加上二十多年之後出版的〈法律之力〉，應足以讓我們對解構如何論暴力問題有所了解。我們尤其重視〈暴力與形上學〉和〈法律之力〉這兩篇文章。因為，在〈文字的暴力〉裡 Derrida 雖區分了暴力的層次並指出啟蒙人類學之暴力，但並沒有如〈暴力與形上學〉或〈法律之力〉中主張相對明確的「暴力經濟」或者「解構正義」。

儘管如此，我們仍可以透過〈文字的暴力〉所提出的暴力之層次開始討論 Derrida 持續關心的暴力問題。這有助於我們將暴力的問題聚焦在語言、語言暴力，並透過語言問題的中介引導到法律問題與差異哲學的關係上頭。

（一） 暴力的層次，解構的位置

在 Derrida 的「早期」文本中，〈暴力與形上學〉和〈文字的暴力〉兩篇文章可說是解構對於暴力問題的主要論述。我們認為〈文字的暴力〉是一篇針對啟蒙人類學的批判性文章，有助於初步理解解構思想如何處理暴力問題，並藉此定位 Derrida 的解構思想。

在〈文字的暴力〉中，Derrida（1997：137-140）指出人類學家經常透過對於原真／非原真、自然／文化、言說／書寫...等差異建立起對於墮落、暴力的批判，Derrida 稱為「言說的倫理」。這種言說的倫理強調面對面的、語音的直接溝通，視之為良善，進而常被用來反對邪惡無聲的書寫符號諸如：錢、傳單、武器以及身著制服的軍人...等。但 Derrida 認為這種倫理只是種被「在場形上學」所主導的幻覺，忽略了所有道德的非道德起源，也就是忽略了「元書寫」的暴力。Derrida（Ibid.：112）在這篇文章裡區別出三個層次的暴力，它們分別是：

1. 元書寫的暴力，也就是**命名**動作的暴力，將特殊的事物置於語言體系之中；
2. 雖然前者是暴力的，但這暴力卻因為**變成為某種道德而隱匿**了，這種抹除即第二層次的暴力；
3. 然而當第二層次中的道德或律法為外來者所觀察時又會導致對第一層次中「專有名詞」的揭露與爭論，故有了第三層次的**反思暴力**。

人類學家繼承的啟蒙傳統總在強調人類本性的揭露，但這種思想傳統在 Derrida 的解構下瞬間幻化。由於在田野調查的過程中觀察到部落社會對文字書寫完全陌

生，人類學家進而將口語（即透過語音的溝通）視為一種原真甚至是種道德上的良善。基於書寫有無的區分，啟蒙人類學劃出一條文明與原始的界線，並開啟了對「純真自然」的某種奇幻想望。因此人類學所揭露出來的並非他們所想像的原真「自然」，相對於西方發展的、墮落的、非原真的「文化」。而這類所謂的「揭露」即是 Derrida 在〈文字的暴力〉中意欲批判的。

當我們分別檢視這三個層次時，也可以說它們就是「存有」、「現象」與「反思」的暴力。Derrida (Ibid. : 112) 也會稱前兩種暴力為「元暴力 (arche-violence)」和「法律 (law)」。

借助 Derrida 所指出的層次，可以說啟蒙人類學家總是站在原真、直接對話的立場對於文明符號（如書寫、金錢和各種武器）暴力的批判基本上是揭露隱匿在「現象」下的「存有」，並據此「反思」他們所觀察到的道德表象。但是由於人類學家們的啟蒙思想長期以來深受 Derrida 所謂「在場形上學」的影響，錯將「在場」當做事物的本質、本性或者「存有」，故無法真正切入暴力的本質進行分析。這種在場形上學表現在人類學家頌揚面對面、直接的語音交談而貶抑書寫符號的語言上。

正是在這裡，我們可以看到解構與在場形上學最關鍵的差異，而這個差異使得解構不同於幾乎所有以往的人文學科。在《論文字學》中，Derrida (Ibid. : 71) 曾指出所有在場都同時是「蹤跡 (trace)」的「在場—缺席 (presence-absence)」，承載著困擾著哲學家數百年的身體與靈魂、文字與精神等難題（這些問題與時間化的運動有關，我們在此暫且不處理這些難題）。同理，為人類學家所指認的初民社會的在場，並非與人類學家自身所處社會相對的東西、不是某種被現代社會隱匿了的本質，更不是與文化相對的自然。因此，如果人類學家宣稱在初民社會的田野調查中揭露了人類社會的本質、人的非暴力本性，那麼解構便是要告訴人們，這些被揭露的本性、本質，其實仍是種文化，是建構的、非原真的，因此也是不乏暴力的。

若啟蒙式揭露所針對的是第二個層次的「現象」（道德、法律也在這個層次），企圖揭露現象外觀底下所隱藏的「本質」或「真相」，那麼解構所針對的應為第一個層次的「存有」，即 Derrida 所謂「元書寫」的「元暴力」問題。因此，在第三個層次之上，我們應進一步區分出解構與啟蒙思想的差異，將解構思想置於揭露性、批判性的反思以外的另一個層次。

（二） 權力與暴力，解構如何切入暴力

因此，本論文第一部分的企圖便是將暴力的現象及其反思重新指向「存有」的層次進行問題化。然後在這個被解構的存有層次上，再朝向精神／幽靈問題進一步申論。因此，本文企圖先就相對「具體」的〈法律之力〉探討暴力，而將較為「抽

象」的〈暴力與形上學〉留待至下一章討論，目的是希望藉此兩階段論述能有次序地闡明解構對暴力問題的獨特回應。

如我們在導論處所提出，暴力的詞源與歷史指向了它與權力難以分割的關係，或者如 Weber (2005: 171) 所說，暴力是權力施用的合法手段。Benjamin (1978: 277) 在〈暴力之批判〉(1921) 也指出暴力問題必然要在道德議題 (moral issue) 的領域中進行討論，而道德議題所涉及的便是法律與正義的問題。隨後他便由法律這個將暴力視為手段的體系，透過法律與暴力的關係切入對暴力的批判。

權力與暴力難以切割，Derrida (1992: 5) 在〈法律之力〉中則提到了法律的可施行性 (enforceability)。所有法律都是可施行的，也就是說都能夠被賦予力量²⁹。透過 Gewalt 一詞本身同時帶有權力與暴力的字義，他指出：權力就是合法的力量、權威、公共的力量；而暴力則為不正當的、專斷的力量 (Ibid.: 6-7)。但是，由於權力的合法力量，依據法律所行使的所謂公權力本身也需要倚靠某種非法的力量 (也就是，暴力)。因此，正義必須被「間接地」談論，人們不能夠「直接地」談論正義，將它主題化或客觀化，然後說「這就是公正 (just, 正當)」或甚至「我是正當的」 (Ibid.: 10)。正義必須先有判準，每當人們決定何謂「公正」的時候，已然做出了某種取捨，因此說它只能夠間接地被討論。

由於正義在「公正」的判準確立時必然需要借助某種力量，故它也不能完全排除暴力的可能性。因此，任何直接宣稱正義者無不直接構成對正義的背叛。當法律宣稱自身之正義時亦如是。Derrida (Ibid.: 10-14) 透過 Pascal 與 Montaigne 指出法律總是倚靠某種「權威的神祕基礎 (mystical foundation of authority)」：在法權或法律構成的那一刻必有某種為其正名的展演性³⁰、詮釋性的暴力。但這種暴力在當時尚未有法律存在，因此也沒有公正與否的判準。這就如同在語言之前的沉默，這神秘的沉默被語言所包圍，而內含所有語言之中。權威的源頭、法律的基礎正如這神秘的沉默，是「沒有基準的暴力 (violence without ground)」。

²⁹ 在這篇文章的 *droit* 與 *loi* 在英文文本中皆譯為 *law*，法律，但它們在法文 (*droit/loi*) 與德文 (*Recht/Gesetz*) 中有著不盡相同的意義：前者乃帶有權利 (*right*)、秩序的意義，通常指涉較為廣泛的法則、眾法之法；而後者則常指特定法規或法條。在這裡由於本文英譯者在翻譯後通常會附上法文原文因此我依據他的翻譯將 *droit* 翻譯為「法權」，而其它未特別標示者則譯為「法律」。然而 Derrida 在這篇文章中並未強調兩者的差異。加上這裡他預設所有法律都是「可以被施行」、「可應用」的，也就是說，在所有明定的法律中都內含了某種力量。因為所有法律與法權 (或秩序) 都由這隱含的力量所支持，進而力量的問題才開啟了對暴力與權力的提問。

³⁰ 對於 Derrida 而言，所謂展演性 (*performativity*) 乃是一種在面臨無法決定的僵局時方能夠看到各種事物開展的可能性。Derrida 在這裡使用展演性一詞正是要說明在立法之前，人們一定是處在一個「當下無法定義」的狀況下。又由於人們只能事後依法追認，因此在那個當下人們所面臨的是種由於沒有明確規範，於是任何行為方式皆有可能的狀態就是展演性。在這個沒有明確判準的當下所面臨的必定要做出選擇或行動的狀態，就是人們在一切法律被建立之前所面臨的狀態。

因法律總是由神祕的暴力所奠基的，故總是可以解構的。但 Derrida (Ibid. : 14-15) 又認為正義是不可被解構者，正如同解構本身無法被解構。因此，**解構就是正義**。但這與天真地宣稱「法律即正義」者不同，由於解構總是針對既有制度的不義，且總是循不同脈絡進行，故縱使宣稱自身為正義，實際上卻總是需要參照不同的「不義」而不斷地變形。或許更為精確地說，正義即「解構的可能性」；相對而言，法律則是可被解構的對象。Derrida (Ibid. : 15) 指出：「它（解構）作為不可能的經驗（experience of impossible）乃是可能的，在那裡就算它並不存在（它尚未存在或者從不曾存在），正義仍在那裡」。正義總是在它不存在之處方才浮現，這也等於說它必定與不義相伴。因此，正義的「存在」實際上就是不義。

Derrida (Ibid. : 16) 認為在正義的問題上人們將遇到一些「無限的難題」，它指的是無法完全為我們所掌握的「困局的經驗（experience of the aporia）」。這些困局的經驗正是被 Derrida 稱之為「神祕」者，帶有正義的兩個意義：一方面，由於經驗是可能的，而困局卻是無限的，因此這經驗將不可能是種「完整的經驗（full experience）」，正義在此意義下乃是種不可能被（完全）經驗的（無限）經驗。另一方面，因為正義是種「不可能者的經驗（experience of the impossible）」、不可計算者，而法權則為「計算的元素（the element of calculation）」，因此正義並非法律。惟正義仍需要「**對於不可計算者的計算**」，卻不能由任何規則（rule）來確保。正義一方面是在不義，也就是正義不可能存在之處方能浮現的可能性，另一方面，也是一種對實現可能性的追求、計算。但因為正義針對的是既有規則的不義，故說它不能由任何的規則所確保。

二、 法律的弔詭與暴力

作為 1989、1990 兩場演講之講稿的〈法律之力〉一文，其主要關懷延續自 Benjamin 於 1921 年的〈暴力之批判〉。在本節我們希望先掌握 Benjamin 對於暴力問題的理解。而其中最為重要的就是暴力與法律、正義的關係。在 Benjamin 的文章裡，他批判了「法律即正義」的一般見解，並指出法律和暴力的兩層關係：法律首先是由暴力所創造、制定，隨後又被暴力所維護、保存。在將以往法律與暴力的對立關係（也就是權力與暴力的對立關係）解除之後，他稱這種法律體系中的暴力為「神話暴力」，再提出與之對立的「神聖暴力」。而接下來的數節將處理 Benjamin 與 Derrida 對於暴力詮釋之差異，並從〈法律之力〉一文考察 Derrida 如何解構 Benjamin 的文本以便引出他注重的語言暴力問題。

順應前文對權力和暴力的討論，Benjamin（1978：277）在〈暴力之批判〉一文中指出以往暴力批判的問題：當暴力被當做一種手段看待時，暴力是否受批判便立即取決於它是否符應一個正當目的，於是對暴力的批判便暗藏在一個判斷正當手段的體系，也就是法律之中。自然法將暴力視為自然的產物，因此對於暴力的使用除非為了不正當目的，否則便無從置喙；而實證法視暴力為歷史的產物，對於正當與否的問題主要取決於暴力的歷史評價而非使用（Ibid.：278-279）。然對於兩者皆成立的問題在於無論自然法或實證法皆預設了**合法目的只能由合法權力所實現**，因此任何個體若試圖藉由暴力的手段追逐自然目的，則必然與合法目的的相抵觸。法律將個體對暴力手段的掌控視作危險的，但並不是因為暴力威脅合法目的之存在，而是因為它威脅到體系本身。

（一） 法律的訂立及維護，法律與暴力

Benjamin 在這裡將暴力帶離目的與手段之間的關係。Benjamin（1978：281）認為權力只不過是為了體系本身的持續存在而壟斷暴力。這也解釋了為什麼每當「大罪犯（great criminal）」出現在國家權力之前，人們總會暗暗地感到某種對於他們的崇拜。這是因為當這些人無禮地蔑視法律的同時，也揭穿了法律體系和司法秩序本身的暴力。好比綠林豪傑、水滸英雄，諸如此類「英雄好漢」的事蹟總能激起人們對於法律的反抗。

暴力是透過什麼功能威脅到法律自身的存在？Benjamin 在階級鬥爭以及抗爭的權利中發現，每當罷工勢不可擋，法律便會給予工人階級所謂「罷工權（the right to strike）」。罷工權在這裡展現為一體兩面：在國家、法律的觀點上來看，罷工權並不是暴力的，它是種躲避雇主剝削的權利；然而在勞工看來，它仍是一種動武的權利（the right to use force）。這兩個恰好相反的觀點在抗爭激化為革命的那刻浮現為彼此的悖論：勞工對抗爭權利的宣稱，和國家對勞工濫用罷工權的指控

和緊急處置的例外標準。國家總是有這樣的權力，而抗爭也總有撼動這權力之暴力的可能。

抗爭的暴力擁有撼動權力之功能並非是偶然和獨特的。國家對於施行暴力之權的壟斷更能證明「反對暴力的權力本身正奠基於暴力之上」這點 (Ibid. : 283)³¹。由權力所賦予勞動者的「罷工權」中亦有其內在矛盾：一個被判定合法的抗爭手段，在執法者的眼中卻總是非法目的、暴力威脅，因而危及執法者自身合法目的。同理，在軍事中，人們將發現所謂和平與戰爭的關係中也帶著一種無視法律的約束力：「因此，若對軍事暴力下個結論，它作為所有用來追求自然目的之所有暴力的根本和典範，那就是所有這類暴力之中都固有一種立法的特徵 (lawmaking character)」 (Ibid. : 283)。所以，每當面臨戰爭或抗爭時，國家便被迫承認暴力具備立法的功能。

但暴力不僅止於這個立法的功能，因為它還有種具體透過一般徵兵制度 (general conscription) 而產生的二元性 (duality)，並表現出軍國主義 (militarism) 特徵。軍國主義是作為國家目的之手段的強迫，是普世的暴力 (Ibid. : 284)。在此出現了暴力的另一種功能，透過普世的暴力強迫，迫使人民入伍為國家服役。Benjamin 稱之為保存法律 (law-preserving) 的功能³²。當人們創制任何法律，必然伴隨暴力，無論是經由前述罷工抗爭的行為，或者更大規模的革命、戰爭，這些皆被 Benjamin 視為法律的奠基工作。爾後，隨著立法的完成，為讓法律持續發揮作用，人們將發現法律本身不僅是由暴力所創制的，更是由暴力所維持的。Benjamin (Ibid. : 284-286) 指出徵兵制度便是法律為了保存自身而納入其中的暴力。

(二) 法律的弔詭之處

依法得發動戰爭、執行關乎生死的暴力 (例如死刑)。正是這一刻，法律再度以暴力確立自己的存在：「...在關乎生與死的暴力之執行中 (超過任何其它的合法行為中)，法律再次確認 (reaffirm) 了自身」 (Ibid. : 286)。Benjamin 隨即提到另一種國家的暴力制度以證明自己的論點：

在一種比死刑更不自然的結合、一種幽靈的混合 (spectral mixture) 中，這兩種暴力形式在另一個現代國家的制度之中呈現：警政 (the police) (Ibid. : 286)³³。

³¹ Benjamin (1978 : 281-282) 在此已經看出國家在特定時刻可以緊急改變它的標準，正如同法律經常在戰爭時被取代以「臨時法」、「戰時法」、「戡亂條例」、「國安機制」或者「戒嚴法」等。這方面的討論往後將在 Giorgio Agamben 處獲得重要的發展。在《例外狀態》(2003)一書中 Agamben 針對 Carl Schmitt 與 Benjamin 之間對於法律的討論，發展他所謂「懸法 (iustitium ; the standstill, suspension of law)」的觀點。

³² 美國歷史學者 Martin Jay (2004 : 11) 曾描述 Benjamin 三番兩次 (1914、1917) 裝病躲避兵役的逸聞。在此我們不難發現 Benjamin 對愛國主義的噁心感，在此則表現為對兵役制度的反感。

³³ 警政，有時亦被譯為治安，但在我們習慣的用法中，它也較直接地被我們辨為「警察」。另

這個詞彙的通俗意義指的就是執法者、警察。當警察在執法時他們便代表法律，他代表法律以維護法律；更確切地說，他是在維護司法秩序，也就是法權。但依法執法的警察卻又在執法的同時，往往也對法律宣稱保護的對象，也就是國家的主體（subject，又是臣民）施加暴力。這時候警政制度總是有權故也總是有可能依據行政的實作判斷認定它的對象（也就是主體）為犯法者、犯罪者（儘管某些人甚至沒有犯罪）。因此 Benjamin（Ibid.：286-287）認為警政的暴力懸置了（suspended）制定法律與保存法律兩種暴力的差異，核准警政制度的法律也標示了國家再也無法用合法體系達到自己欲求的經驗性目的（empirical ends），因而便以確保各種「安全（security）」做為理由施加暴力。相較於法的暴力，警政的暴力更是一種不具形式的暴力、專制政體之下立法與行政合一的暴力，在現代尤其是民主國家的警政制度下乃一分为二、卻又是弔詭的綜合³⁴。

此外 Benjamin（Ibid.：288）指出了一個更基本的弔詭，他認為衝突的非暴力式解決從來無法導向一個合法契約的制定，因此所有契約的源頭皆指向暴力。更為嚴重地，當立法部門對於它所需的暴力缺乏意識時，制度便會面臨瓦解的危機。Benjamin 指責的是 1921 年他寫作這篇文章這時的德國，他批評國會已經失去原本應有的改革建制意識，變成「令人感到熟悉的、悲哀的奇觀（familiar, woeful spectacle）」。德國國會並未意識到它自己就是立法暴力之代表（representation，再現），但無論如何它仍是暴力心態下的產物。因為國會裡的妥協、折衷、共識總是出於其內部相反、矛盾甚至衝突的心態。

在接下來的討論中，我們將會遇到 Derrida 與 Benjamin 最大的差異所在。其實這個差異是基於兩人對於語言問題的不同理解。而對語言的理解直接影響了兩人對於非暴力可能性的看法。在〈暴力之批判〉裡 Benjamin（Ibid.：289）提出一種非暴力的可能性。他認為非暴力是有可能的，需要一種協定的純粹手段（unalloyed means of agreement）：「...有種非暴力的人類協定領域，暴力完全無法企及：它是『理解（understanding）』的適當領域，語言」（Ibid.：289）。

語言是非暴力的可能手段。Benjamin（Ibid.：290）便說明，在古羅馬法與日耳曼法中，並不處罰說謊的行為，因為謊言本身與立法暴力並無直接的關係。然而在接下來的時期，由於法律對立法暴力不再有必勝的信心，它開始畏懼於其它暴

一方面，在 Michel Foucault（1988[1981]）於〈個體的政治科技〉一文的考察中，警政（the police）與政治（the politics）自 18 世紀末以來以一種更為正面的關係介入個體的生命，這與 Foucault 在他處所提及的歸訓權力或生命政治有著密切的關係。在此處，Benjamin 對於「幽靈」一詞的用法也引起了 Derrida 的關注。這也許是兩人最為接近的一刻，另一方面卻也是兩人的分歧點。我們將在本章稍後討論。

³⁴ Benjamin（1978：287）將現代國家立法與執法之權力加以區分，以相對於封建時期的君主專政，因此他認為警政制度是現代國家的產物。而這樣的暴力是否是民主政體的產物，或者它是根源於法律的建制之中，Derrida 似乎有不同的看法。

力、害怕對手的煽動。因此法律將保存自身設為目的（ends），轉而開始約束謊言（fraud）。相對於虛假語言的畏懼，古代的外交事務在他看來則是以某種非暴力、非契約的方法所達成的協定（Ibid.：293）。

在這裡的例子，Benjamin 對於外交語言的態度正如他在其它地方期待一個語言的轉譯者能夠恢復某種原初語言那樣。在此，語言在他看來似乎有可能脫離法權暴力的墮落，或至少更接近一種非暴力的語言。但這點卻是 Derrida 無法同意的，相對於 Benjamin 對於非暴力、革命、原初語言之堅持，Derrida 明白地指出語言不可能回到原初的狀態，因此也不可能擺脫扭曲的暴力。



三、 語言的神聖以及法律的神話

這裡應開啟 Derrida 有關語言的討論，但在此之前我們要先注意 Benjamin 對語言的看法是如何扣連至〈暴力之批判〉中提出的「神聖暴力」。故我們在本節將要討論 Benjamin 的〈論語言本身與人類語言〉（‘On Language as Such and on the Language of Man’，1916）和〈譯者的任務〉（‘The Task of the Translator’，1923）³⁵兩篇文章與暴力的關係。透過對這兩篇文章的解讀，我們在下節將進一步探討 Derrida（1992：50-51）在〈法律之力〉中對於兩篇文章裡關於語言本質問題的討論，連同對 Benjamin 〈暴力之批判〉的解構。更重要的，我們得以初步勾勒出暴力、法律和語言的關係。

（一） 語言本質的問題

Benjamin 在 1916 年的文中認為，人類的語言是人用以和自身抽象本質溝通的媒介（medium），尤其透過「專有名詞（proper name）」這種形式。人為自然、為同類取名，這命名行為是對於一種無名無聲的、屬於事物的語言（即自然的語言）之回應。而這自然的語言是上帝（God）創造性語言之剩餘（residue）。人們為了接近尚未脫離天堂前的普世語言，故不斷轉譯無名無聲的事物，為它們命名。所有更為人類的語言都是對事物語言的轉譯，而最原初的語言即上帝的語言，它是所有語言的最終統合（unity）。這原初的語言是種沒有對象、也沒有手段（朝向自身外部的目的）的直接語言。Benjamin（1996：63-64）藉此指出，語言所溝通的是事物的「心智實體（mental entity）」，實乃人們的思想存有。他還指出，人們在語言溝通中非物質的心智或思想又可以語音作為象徵（Ibid.：67）³⁶。又除了把語言轉達的物質事物（語音）與非物質思想區分開來，在另一方面，Benjamin（Ibid.：68）也將上帝的語言和人類的語言區分開，指出上帝的語言在《聖經》中即為名稱、詞彙以及知識的三位一體。

換句話說，若人們是在把對於無名、無聲的事物轉譯為有聲的名稱，那麼上帝的語言就是在命名的動作同時，也創造了事物與感知（綜合感官與知識）。在這裡 Benjamin（Ibid.：70-73）闡述了《聖經》中人從天堂墮落（the Fall）的故事，指出人類從知識之樹那裡得來的是判斷（judgment）問題的魔力，而非對於事物的知識。自此開始語言的符號化、對外在判準的需要，以及脫離具體的抽象化。Benjamin（Ibid.：74）指出人類語言作為上帝語言的剩餘，不僅在人之中（in man）

³⁵ 〈譯者的任務：波特萊爾《巴黎風景》導論〉（‘The Task of the Translator: an introduction of Baudelaire’s *Tableaux Parisiens*’，1923）以下簡稱為〈譯者的任務〉。

³⁶ 語音被 Benjamin 認為是思想的象徵，這代表語音在此處是「抽象特質」的象徵。關於語音、聲音的抽象特質在 Hegel 的辯證法中也代表了事物超越性的揚棄。而這正是 Derrida 與前兩人的差異。在 Derrida 的思想裡，語音並不僅是抽象存有的象徵。語音因為必須倚靠音波震動傳遞，故也需透過物質才能呈現。由於物質中介的特性，語音並非純粹的抽象。

是一種感知的語言，也**超越人之上**（above man）是一種對人類判斷的懸置。超越人之上也就是指在各種人造語言，技術、藝術的語言之上。但是，對於自然的感知卻又引發了人類的轉譯，而人非上帝，所知有限，因而人們開始產生過多的命名、眾聲喧嘩（babbling [Geschwätz]）（Derrida，1992：51）。

因此，無論人們對與自然的感知為何，他們總要以自己的語言轉譯它。這也是 Benjamin 在〈譯者的任務〉（1923）中的起點：原作是能夠被轉譯的嗎？顯然，Benjamin（2007：70）認為作品的可轉譯性是無庸置疑的。但他所謂的轉譯與原著的關係不是我們所想像的那樣，彷彿轉譯就該將原著的「意義」盡可能掌握，並以譯者自己的語言表現出原著的「意義」。他認為轉譯的重點不在於搬移作品的主題（subject matter），而是讓作品在持續存活下來的過程之中得到不朽的「名譽（fame）」（Ibid.：72）。這種超越了原著主題的轉譯方式，不再堅守原著與譯本的相似性，轉譯的重點在於透過以不同語種的詞彙替換原著，以這種方式表現各種語言共通的「意向（intention）」（Ibid.：74）。這種所謂語言共通的、潛在的意向，就是 Benjamin 所謂的純粹語言（pure language）。透過不同意向模式（modes）對於相同意向客體（對象）的替換，純粹語言乃脫穎而出。例如：德語和法語的「麵包」一詞（分別為 Brot 與 pain）乃由完全不同的歷史文化經驗理解得來，然而，這兩種意向模式所指向的意向對象卻是相同的，麵包。

轉譯的問題經常出現在各種語言總是以不同的方式去指向同一件事物，而 Benjamin 所謂純粹語言即為各種模式的總體。因此他認為，若是要依據意向模式，也就是根據不同的語法使用習慣或者「意義」來進行轉譯是不恰當的。他不主張譯者應在意義上忠於原著，反倒希望透過詞彙的替換使得語言的意義「過量」（Ibid.：75）。這種純粹詞彙替換的轉譯將導致文法的錯亂，但它也會使得人們不得不去接觸其他語言的文法規則和用詞的特殊背景脈絡，如此一來反倒使得人們對於語言的感受更加豐富。換句話說，**因為意義的過量、過度，反而更使得語言更為接近純粹語言**。Benjamin（Ibid.：78）認為好的轉譯是一種不在乎意義的字面直譯，他認為唯有忠於詞彙才能夠接近上帝那種不表意、不表達的語言。譯者的任務在於解放原作之中的純粹語言（Ibid.：80）。因為上帝的語言和真理相等，沒有揭露意義的需要，上帝創造性的絕對詞彙是「無條件可譯者」（Ibid.：82）。而正因如此，看似毫無文法規則的字面轉譯反而使得詞彙的意義體系被打亂，也使得詞彙蔓延出語言自身之外而貼近事物。

藉由對這兩篇文章的討論，我們因此得知：

1. 純粹的語言是上帝的語言，墮落的人們不再有機會重拾這種名稱、詞彙和知識的三位一體；
2. 人類的語言指能夠透過轉譯上帝語言的殘餘，也就是轉譯自然的、物質的語

言，透過對它們的命名接近上帝；

3. 好的轉譯能透過詞彙的替換捕捉各種不同的意向模式，故比起根據意義的轉譯更能接近於上帝語言的無限性，超越單一語言的生命以達不朽。

(二) 神話暴力與神聖暴力

Benjamin (1978: 289) 認為在法律的體系下，無論是被界定為合法或非法的手段，相較於他所謂的「純粹手段 (unalloyed means)」都將顯得是種暴力。這所謂「純粹手段」正是一種在法律之前、法律之外、非法律的語言，其差異就好比上帝原真的語言和人類的語言。故我們推論，Benjamin 在〈論語言本身與人類語言〉和〈譯者的任務〉兩文中對於語言本質的探討，與在〈暴力之批判〉一文中有一種共同主題。Benjamin 已先在前兩文指出語言本質，即上帝的語言、純粹語言處在法律或意義體系之外，隨後才在後文提出「神聖暴力 (divine violence)」來反抗法律體系的「神話暴力 (mythical violence)」。

回到〈暴力之批判〉來說，Benjamin (Ibid: 288-293) 透過幾個語言的例子闡明所謂非暴力的純粹手段。他先是批判了國會，如同 Marx 在《霧月十八》所批判的法蘭西第二共和，Benjamin 也批判 20 世紀的德國威瑪共和。國會折衷的制度和妥協的表象仍受限於促使這種合法機構運作的衝突與暴力，故它並不是非暴力的解決方式。國會並非化解衝突的機構，它只是成了某種刺激感官的「奇觀」，Benjamin 批判國會是語言的墮落。他指出一種解決暴力的「純粹手段」：詞彙 (the word) 作為廣義的技術，可說是種純粹媒介 (Ibid: 289)。相對於人與人直接的衝突，語言作為一種間接、調解的技術，適於人們溝通理解，此即會談 (dialogue [Unterredung])，這就是為什麼在羅馬或古日耳曼時期，人們不因為謊言而受法律制裁。相反地，以法律許可的暴力制裁說謊者反倒突顯出法律的弔詭：為了保存自身而害怕煽動性言論故對其施以自身宣稱要反對的暴力。Benjamin 指出不涉及契約關係的古代外交事務乃是非暴力的純粹手段，因為它就像私下衝突的個人尋求仲裁 (arbitration) 或裁判者而不是尋求法律、契約關係的保障。

Benjamin (Ibid: 293-294) 批判了相關法律理論對於暴力的界定，稱其仍受限於目的／手段之別。他認為正當與否並不能由理性的法律所決定，因為唯有命運才能正當化手段，又唯有在上帝之處才有正當而真確的目的。理性只不過是把那些一般有效的 (generally valid) 正當目的 (just ends) 轉變為一般化 (generalization) 的合法目的 (legal ends)。故法律本身對每件事都予以同樣標準的判決並非妥善的仲裁。此外法律理論也無法解釋為何有種暴力縱使利用了已正當化的手段，卻仍與正當目的、與權力者起了不可調解的衝突，就好像 Sorel 所謂的大罷工³⁷，

³⁷ Sorel 將罷工分為「政治性大罷工」和「普羅階級大罷工」，兩者的區別在於，政治性大罷工 (the political general strike) 尋求的是一種不超越法律、不企圖改變階級結構的討價還價。而普

或者在日常經驗時常出現的憤怒。Benjamin 稱之為宿命的暴力，是暴力的直接彰顯、宣示。

希臘神話中女神 Niobe 是神話暴力的重要例子：她的孩子皆因她的自傲遭受天譴而死，但哀痛欲絕的她卻沒有被處以同樣的懲罰，故始終懷抱著罪惡感。Benjamin (Ibid. : 294-296) 認為在這故事中暴力並非毀滅性的，反而在暴力神話彰顯後留下了法律，而罪惡感即其證明。因此古希臘神話所突顯出來的不過是種立法神話。他指出在這樣的立法時刻，法律並不是由暴力本身，而是由以權力之名的暴力所奠定的目的：「立法就是樹立權力 (Lawmaking is power making)」。

在古希臘，違抗成文的法律被視為是對神話地位之精神的背叛，這點與現代對於無視法律之人的懲罰是相同的，這便是所謂法的精神，一種神話暴力 (mythical violence)。莫需有的罪惡感同法律一般，這種在神話中出現的暴力與法律所要維護者一致，而對於 Benjamin 而言，這樣的暴力是有權者的特權，它本身便以維持法律作為它的目的。因此以法律之名壓制各種私人的暴力，自身並無法擺脫它宣稱要排除掉的暴力。

與神話暴力相對的是神聖暴力，一種與之對立的「純粹立即的暴力 (pure immediate violence)」：

正如在所有的領域中上帝皆反對神話，神話的暴力也面對著神聖者...若神話暴力是訂立法律，那麼神聖暴力便是毀滅法律；若前者設立了邊界，則後者不設限地拆毀邊界；若神話暴力同時帶來罪惡 (guilt) 與報應 (retribution)，神聖權力則只有清償 (expiate)；若前者威脅，後者則出擊；若前者是血腥的 (bloody)，後者致命卻不濺血 (lethal without spilling blood) (Ibid. : 297)。

神聖暴力超越了我們能夠估量、判斷的任何標準，就像上帝的語言永遠無法被任何單一人類語言完整譯出。在人類行為 (deed) 之中，神的創造性表現為一種與生俱來的反應，就像面對殺身之禍時所產生的自衛本性。Benjamin (Ibid. : 298) 認為猶太教對於面臨殺戮時自衛的暴力不予以懲罰，其原因即此。人不僅是「純粹生命 (mere life)³⁸」，他更有超越生命的某種聖威 (sacredness)³⁹，並不在於他獨有的那具肉體 (Ibid. : 299)。

Benjamin 認為人的尊嚴不僅是他的生命，不僅關乎他們肉體的生或死。他在〈譯者的任務〉中也指出，(原著的) 生命之更高形式在於超越生死而存活下來的更深遠意義 (Benjamin, 2007 : 74)。因此，神聖暴力在每個個別生命中皆是時時

羅階級大罷工 (the proletariat general strike) 則企圖推翻現有的法律秩序，相較於前者更帶有革命的意味。

³⁸ 德文原文為 das bloße Leben，即 Agamben 在《獻祭人》(Homo Sacer, 1995) 中所謂「裸命」。

³⁹ Sacredness，「聖威」，下文或譯「神威」。在此與 divinity 的「神聖性」有所差異。前者基於更為原初的宗教性，帶有恐懼和威嚇的意味，不同於 divinity 較接近於基督宗教的聖潔與神聖。

刻刻必須要面對的，但在那暴力發生那個當下，人們卻不能夠意識到。唯有神話暴力可以被以某種確定性獲知，而神聖暴力一旦發生就再也無法捕捉。也就是說，所有被依據特定標準視做立法基礎的暴力，一旦成為法律，便失去其神聖性而變為某種神話。據此，Benjamin（1978：300）透過〈暴力之批判〉為革命暴力提供了基礎。革命暴力是「神聖的、清償的」，在發生當下是獨特的且無視任何法律，它不能被變成任何「革命法則」。法律體系內的革命不過就是在重復過去，而神聖暴力卻永遠不為人所辨認。

神聖暴力是神威司法的徵兆或封印，卻從不是其手段，神聖暴力或許也可稱作至高暴力(sov^{er}ign violence[die waltende])⁴⁰ (Ibid. : 300)。

Benjamin 的神聖暴力本身便是神威之展現，他稱作純粹媒介。純粹媒介不能被置於目的—手段的序列中，並非任何知識體系可得者。Benjamin 稱之為至高暴力，即統治、統治之權。然而這種統治之權卻與 Heidegger 對於衝突或戰爭的詮釋不謀而合。



⁴⁰ Waltende 的英譯為 sovereign，「主權的」。這讓我們想起 Heidegger (2000：64-65) 在 Geschlecht 系列文章中亦將 πόλεμος (希臘文「戰爭」、「衝突」之意) 等同於 walten (統治)，並詮釋為「萬物之父、之王」。詳見本文討論「友愛戰爭學 (philopolemology)」的章節。

四、 解構暴力，神祕暴力

Derrida 在〈法律之力〉中跟隨 Benjamin 批判法律的暴力，然而他也回過頭來討論 Benjamin 批判法律的基礎，進而解構了神聖暴力。Derrida (1992: 58-62) 認為神聖暴力最後免不了受到神祕主義的污染，以致於神聖暴力竟然與納粹主義的「猶太問題最終解決方案」遙相呼應。同時他也認為 Benjamin 與 Heidegger、Schmitt 的思想之間竟有種奇怪的呼應。因此，在這一節我們由警政問題開始，探討 Derrida 與 Benjamin 思想的分歧。從 Derrida 對 Benjamin 的閱讀與解構開始，透過神祕暴力和神聖暴力來比較兩人思想間之差異，但我們的主要目的仍在於透過此處的閱讀釐清暴力如何能，或不能被解構。

Derrida (Ibid., 32-34) 認為〈暴力之批判〉，實屬 Benjamin 所謂「歷史的哲學 (philosophy of history)」，它是特別針對歐洲法律理性傳統的批判。法律的暴力，根本而言就是由法律所保障權利之暴力。罷工權雖然在 20 世紀初是受法律保障的權利，但當罷工持續擴大，國家便指控罷工為非法，屆時罷工若還持續加遽，便會延燒為推翻法權秩序的革命。Benjamin 或 Sorel 所謂的普羅階級大罷工使得革命有所依憑，但 Derrida (Ibid.: 35) 認為，這是在當時革命氛圍下對暴力用一種「未來的先行者 (future anterior)」之預言口吻加以修飾，甚至還可能捏造以為暴力開脫。如同前衛革命志士經常宣稱比其他人早先一步看到「我們的時代」就要來臨，而不合時宜的律法都將成為過去。但隨之而來，犯罪、痛苦和酷刑就成為無法詮釋、無法辨識的暴力⁴¹。

這類基進革命的論調，在哲學上的意義便是一種以真正「我們的時代」取代不合時宜的法律，進而取代與時代脫節之在場形上學。

(一) 警政的幽靈

法律是被建立起來的，而在建立法律那刻勢必伴隨暴力。在每個成功的革命、立國之後每每伴隨著政權的自我合法化，於是法律的論述將使革命暴力無法被辨識，一種非物理的「法律的象徵暴力」阻礙了在法律之前的暴力被視為暴力 (Ibid.: 37)。法律與暴力是相輔相成的，若法律之前暴力無從定義，則暴力並不早於、且不能自外於法律。在此處 Derrida 以稱之為法的東西應該被我們放在更廣義的約束身體習慣之「習俗」或「道德」層次上。因此，沒有如 Sorel 和 Benjamin

⁴¹ 這種暴力是合法的，同時也是可理解的。Derrida (1992: 36) 認為它是「在法權之中懸置法權者 (in droit, what suspends droit)」。它是在法律的歷史中，但卻從來不是屬於當下的。它「尚未出現，但即將來到 (not yet existing, yet to come)」，意即這個時代目前仍未屬於那個標準，標準將在未來由這個暴力所建立。暴力與法律的關係就如同 πόλεμος (希臘文「衝突」、「戰爭」之意) 與 δίκη (希臘文的「正義」)，此點在《馬克思的幽靈》以及 Derrida 論 Heidegger 的 *Geschlecht* 系列文章中有更仔細的論證。

設想的那種純粹對立起來的兩種大罷工，也就是說沒有一個不混雜政治影響在其中的純粹普羅階級鬥爭：沒有純粹的革命，所有對大罷工之暴力的區分（政治性／普羅階級）彼此皆「延異汙染（*différentielle contamination*）」。如果革命與法律彼此並不陌生，那麼就沒有純粹的、自然的革命暴力。與此同理，如果戰爭是種非自然的現象，那麼同樣的，和平也不是。關於這點，從死刑的例子就預先體現了「法律的腐敗」，當法律面對原本要保障權利之主體對象的死亡時，也展示了它的暴力。戰爭亦然，發動戰爭的暴力早已寫入了合法系統之中，在和平的儀式中展現出的正是戰爭與和平兩者相互汙染（*Ibid.*：39）。沒有戰爭便沒有和平，歡慶的嘉年華會總是籠罩在同類相殘的陰影下進行的。Derrida（*Ibid.*：41）認為，Benjamin 的暴力批判仍需要基於立法時刻的暴力，據此方能將「神聖暴力」視為相對的「無法捕捉的革命瞬間」，不屬於歷史的任何一刻，無論是普羅階級大罷工或革命。

而 Derrida 的立場是，立法與保存法律的暴力早在立法的那刻便已相互汙染，自開始的時候暴力便已將重複性（*iterability*）刻入法律中。為此，一個對法權的有效批判應該要將法權本身「獨特的歷史宿命（*unique fate of history*）」考慮進來。這個獨特宿命便是其**制度、道德以至習俗的可重複性**，那個在一開始的時候便註定了制度的解構與否定者。若非藉由一些中介制度，例如死刑、警政、國會制度，Benjamin 無法得以區分出他支持的神聖正義（*divine justice*）與反對的神話暴力（*mythic violence*）（*Ibid.*：42）。

Benjamin（1978：286）曾說警政是立法與保存法律這兩種暴力的「幽靈式綜合」。當它出現的時候，兩種暴力的區隔被懸置。讓我們透過最經驗的例子來理解：當警察在執法時，他所擁有的不只是法律所確保的執行權。每當警察面對所謂犯罪者時，都必然經歷對犯罪者的判定。在這個層面上，他的每次執法皆帶有自動自主的、過度執法的可能。因此，他每次的執法**都可能是維護法律之名行訂立法律的暴力之實，都必須面對非理性的決斷**。儘管只是可能，但每個可能性都已預設了未來的具體事實，無法完全排除的**可能性其實已經是種未來的事實性**。作為在法律之中作祟的暴力幽靈，警政的暴力提供給 Benjamin 一種新型的暴力批判結構。如果所有在訂立法律之後的暴力都是為了保存、維護法律的，那麼警政就是其中最弔詭的，尤其是當它與群眾發生衝突的時刻。在這時，法律與它宣稱維護的正義和暴力之間變得無從辨別。

而 Derrida（1992：43）比 Benjamin 走的更遠，稱警政為文本事件（即書寫），指出這個文本事件揭露並毀滅了由它自己做出的區隔（即神話與神聖兩種暴力的區隔），只留下這個「內爆運動（*movement of implosion*）」後的廢墟（即寫下的文字、施暴的痕跡或檔案本身）。據此定義，警政不僅指身著制服的警察，它在法律力量所及的任何地方。它是不可見卻總是有效的，內在所有社會秩序。它是

種無法被捕捉的、不具形式的暴力⁴²。所以 Derrida (Ibid. : 45) 批評 Benjamin 縱使知道權力與暴力自始至終難以區別，卻依舊堅持警政作為一種政治技術乃現代國家所特有。

此外，不僅是幽靈，Benjamin 所謂警政更見證了法權的精神。Derrida 認為在 Benjamin 的文中：「有一種精神，同時在幽靈的意義與昇華自身生命的意義上，透過死亡，更精確地說是透過判決死刑可能性的手段，超越了自然的與生物學式的生命」(Ibid. : 45)。警政制度見證了這個精神，不在乎肉體生命意義上的生或死，因此 Derrida 又批評 Benjamin 以為的法權暴力並非自然的、生物學的，而是精神的。在《德國哀悼劇之起源》(*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1925) 中，精神甚至被稱為「執行暴政的能力」，並與某種「暴君的邪惡精神 (the evil genius[böse Geist])」有關 (Ibid. : 45-46)。

Derrida 延伸 Benjamin 的思想並指出在從前，權力與其暴力的本質統一於君主專政的制度，但如今民主分權的制度造就了國會的奇觀。議會民主制較君主專制甚至更為衰敗、墮落。Benjamin 雖然批判議會民主成了法權與其暴力的墮落；但從另一方面看來，卻也表示「真正的」民主仍有待到來，因為這些掛著民主之名的制度沒有任何一個擁有足以控制警政暴力的權力。Derrida (Ibid. : 46) 認為 Benjamin 為批判議會民主走向了革命理論，但其思想終究預設了某種關於「墮落 (degeneration [Verfall])」的歷史哲學 (philosophy of history)。也正因如此，Derrida 感到 Benjamin 的思想接近於 Heidegger 與納粹思想。

(二) 神聖暴力與神祕暴力

在 Derrida (Ibid. : 48) 看來，Benjamin 的〈暴力之批判〉文中首先懷抱著一種非暴力的「心的文化 (culture of heart)」。不只是公與私的判別，它已經超越了明定的公共法秩序。這文化與語言暴力的問題有關，以「彰顯 (manifestation)」反對「再現 (representation)」的秩序。Benjamin 相信的這種「心的文化」即是某種有效溝通，某種超越了朝向目的之手段，而是**彰顯的、純粹的手段**。他相信會談 (Dialogue [Unterredung]) 作為古代外交手段是種不需契約的非暴力語言。他相信非暴力，這也是他之所以要舉古日耳曼法、羅馬法不處罰說謊者為例的原因。反過來說，後來因為害怕暴力而處罰說謊者，突顯出現代法律對自己失去了信心。

⁴² Derrida (1992 : 44) 稱之為「沒有臉的形態 (faceless figure[figure sans figure])」。關於臉的問題乃與 Derrida 探討 Lévinas 的倫理學有關，而 Lévinas 的倫理學帶有深厚的猶太神學色彩，首重與他者的關係。Lévinas 認為臉即他者的絕對他異性，這個上帝般的絕對他者要求我們實踐「汝勿殺」的命令，因此他者的臉也是和平。

其次，Benjamin 不僅相信會談的非暴力、純粹手段。他也弔詭地相信某種無法解釋的宿命之暴力。宿命不在手段與目的的關係之中，它不再服膺手段與目的的區分，是所有法權所不能解的難題：某種獨特的、令人失望的經驗。而正是在面臨這宿命困局的時候，Benjamin 和 Derrida 兩人的思想出現了分歧。這牽涉到語言超越作為符號的溝通向度，也就是在〈譯者的任務〉中超越單一意義的語言向度。自這個未決、絕望的僵局中，Benjamin 召喚著一種起源的、原初的語言，一種以上帝之名、超越暴力本身，註定的暴力(destinal violence)。但 Derrida (Ibid. : 50) 認為這其實不失為另一種權威的神祕基礎。

Derrida (Ibid. : 50-51) 指出，在 Benjamin 而言，純粹語言並非某種調解意義的符號，不是通往目的的手段，故人類用以表達意義的語言為墮落的。當人的法律、秩序挪用了原初的語言，使得它變成為人類追求意義、目的所用的手段，不只是語言的墮落，也使得所有獨特的神聖暴力變成神話。有鑑於此，Benjamin 構思一種不需要法權的普世性(universality)的正義目的，訴諸一種超乎理性的憤怒，亦即無法計算的上帝之怒，也是一種無法權的、暴力的正義彰顯，亦即所有情境中那不可被化約的獨特性(irreducible singularity)。

神聖暴力超越了生命的神話：「神話暴力是為了它自己而施於純粹的生命的力量；神聖暴力則為了生者(the living)而對所有生命施加其力。前者要求犧牲，而後者接受獻祭」(Benjamin, 1978 : 297)。Benjamin (Ibid. : 299) 認為「人」不僅僅是他那如同動植物一般的「純粹生命」、身體性存在，人的聖威(sacredness)乃超越純粹生命和身體個人的存在。神聖暴力「致命卻不見血」，血是純粹生命的象徵，而生者(the living)卻不僅是純粹生命：「...法權的神話學式暴力本身滿足於犧牲生者，然而神聖暴力犧牲生命以拯救生者，偏好生者」(1992 : 53)。這不僅體現在〈譯者的任務〉，作為判斷譯本之好壞，更是〈暴力之批判〉裡對於神聖暴力或正義與神話暴力或法權暴力之別的判準。Benjamin 讚頌一種超越純粹生命狀態的人，而超越純粹生命的潛力則是種正義的可能性。Derrida (Ibid. : 54) 由此指出 Benjamin 同 Heidegger 和 Hegel 思想皆共享同樣批判活力論的猶太—德國傳統。

但人們無從得知神聖暴力是否發生。一方面，因為當我們能判斷一種暴力時，它已經被我們的語言，亦即是法律的語言所辨認，因此它必為神話的。而另一方面，若一種暴力不是神話暴力而是神聖暴力，它將不為我們所辨認，因為神聖暴力是「一種並不為人所企及的決斷(a decision not accessible to man)」(Ibid. : 55)。Derrida (Ibid. : 56) 指出，其實之困境這項特質在神聖與神話暴力中同樣地存在，而假若神聖正義要被理解為一種決斷，那麼它所面臨的是可決斷性知識的缺乏。但知識、確定性本身並不能構成決斷，因為當它們被放到不可決斷的一方將造成無法決斷，而當確定性的知識被放在在可供決斷的一方，又將形成神話暴力並取

消了決斷。決斷所倚靠者並非知識，故知行從未曾合一，又因此 Derrida (Ibid. : 57) 強調 Benjamin 的神聖暴力打從一開始就已經是個與法權交雜的神話。



五、 小結：暴力和語言問題

本節試著為上面的討論做出結論，關於 Derrida 在關於暴力的問題上與 Benjamin 之間有何不同，以致於神聖暴力在解構的思想而言仍太過於「神祕」。我們認為 Benjamin 的神聖暴力與其關於語言本質的討論相仿，皆帶有一種語言的墮落觀，認為人類語言無法回到上帝創造性語言的狀態。但是由這個狀態回溯，Benjamin 仍然指出了好譯本與壞譯本的差異在於一種超越文本意義、文本生命的「名譽」。也就是尊重詞彙本身，透過對詞彙的直譯超越單一語種所能夠表達出的意義。Benjamin 認為透過這樣的譯作反倒更為接近上帝的創造性語言或原初的純粹語言。在暴力的問題上，一如支持好譯本的理由，他也支持古代的外交事務無需契約（法律、意義），稱之為非暴力的純粹手段；另外，他也支持普羅階級大罷工，認為它超越了法律的秩序，是種神聖暴力。

但 Derrida 認為，Benjamin 對議會民主的批判、及相應對革命或神聖暴力的頌揚都不免落入兩次大戰期間所盛行的思想，並在往後冒著與納粹主義思想同路的危險。解構反對神聖暴力的論點在於：第一，訴諸絕對未知且輕視生命的暴力，稱之為上帝，並無法更好地解決法律、權利秩序所造成的暴力問題，甚至也無法取消法權暴力本身。第二，絕對未知的的神聖暴力只要出現便已然受神話所污染，因此在人類語言的層次上，廣義而言也就是說人類的觀察中，並沒有所謂神聖暴力。基於這兩點，Derrida 認為法權暴力便是神祕暴力。無奈人們雖總是批判法律、權利與秩序，終究卻沒有脫離這些問題的可能。既然無法脫離暴力，那麼正義亦不可自許為非暴力者。於是，解構思想對於暴力問題的回應方式便是在法律體系之中進行超越，其意義在於指出法權之中始終攜帶著警政的暴力。承認權力與暴力永遠無法分離亦無法調和，永遠是彼此的內在差異，而解構的正義就是協商、計算、再協商、再計算，永遠不奢望非暴力卻也永遠不放棄回應暴力。

相對於 Derrida 總是試圖回應暴力，Benjamin（1978：300）對於神聖暴力不可能（less possible）、不需急於（less urgent）求知的態度當然與之大相逕庭。如果 Benjamin 對於暴力的批判根據的是一種無法獲知的純粹性，像是猶太教傳統中不可復得的上帝語言，那麼也難怪 Derrida 會認為他的暴力批判將帶來另一個權威，神聖暴力就是另一權威的神祕基礎。而且這另一個權威很有可能就是納粹政權。Derrida（1992：57-58）曾提到 Benjamin 這篇文章寫作於一次大戰結束、二次大戰尚未來到的德國，反映出了某種在納粹主義現身歐洲前，一種「猶太與日耳曼的思想組態」。

一方面，依照〈暴力之批判〉的推論，「猶太問題最終解決方案（final solution）」將是納粹主義合乎邏輯的後果。Benjamin 也會同意納粹主義作為一種法權神話，如 Derrida（Ibid.：58-59）在文章中找到以下四個面向：

1. 邪惡的基進化關連到落入語言的溝通、再現、資訊，如納粹利用各種媒介進行愛國主義宣傳。
2. 國家集權主義邏輯的基進化。
3. 國會基進卻又宿命 (radical but fatal) 的全面崩壞。
4. 神話暴力的全面擴張。政治的美學化與國家法律的、警政的、技術的暴力有關，又與和正義有別之權利的暴力有關（納粹是保守派維護權利的革命）。

但另一方面，僅僅將納粹主義與虛假的再現邏輯掛勾並從此趨於神祕的上帝卻也遠遠地不足。Derrida (1992: 59-60) 認為，人們有必要以一種獨特事件的思考方式來檢視「最終解決方案」而不落入該方案的客觀主義邏輯中。因為法權中的再現邏輯不只企圖毀滅數以百萬計獨特性的正義要求，更欲抹去他們的名字。以布爾喬亞國家的法律保留了毀滅性的檔案 (archive)、種種屠殺的遺跡，並生產了正當論辯的擬像 (simulacra)，藉此客觀性抹去證據與責任。這些都是「最終解決方案對於獨特性的中立化 (the neutralization of the singularity of the final solution)」(Ibid.: 60)。藉著與 Gulag 的屠殺相比較，又藉著與猶太人的戰爭之名（因為它聲稱猶太人對第三帝國宣戰），這麼一種客觀主義不斷「正常化 (normalizes)」其屠殺作為。

為了不落入客觀主義，拒絕讓大屠殺正常化，人們因此需將納粹的「猶太問題最終解決方案」視作獨特的暴力事件。但由於在 Benjamin 的思想脈絡中，獨特事件只能夠是「神聖而不可知的」，因此它無法獲得理性解釋：「Benjamin 的判斷也許是徒然且不具有針對性...」(Ibid.: 60-61)。這使得 Benjamin 無法以獨特事件那不為人知的特質來理解大屠殺，「最終解決方案」必須要被辨認，但無論如何又不能夠落到客觀主義（神話）的邏輯內，於是它只能是神話暴力與神聖暴力的分界線。若以神聖暴力觀之，則「最終解決方案」要消滅的正是**所有其他的神話暴力、所有其他的再現**。Derrida (Ibid.: 62) 更認為，在神聖暴力中提到不濺血的特徵令人想起納粹集中營內的毒氣室，而納粹的暴力甚至也符合某種正當且暴力的上帝之憤怒 (anger of God)。總之對於 Derrida 而言，〈暴力之批判〉仍顯得太容易成為納粹「最終解決方案」的托詞。

在這章的最後，透過 Agamben 對「法律效力 (force of law)」的提問和 Žižek 對於「神聖暴力」的詮釋，我們希望回應兩人對於解構思想的反批判，進一步釐清 Derrida 的思想，尤其是他對語言的強調。

(一) 力的問題和語言

Agamben (2010: 122-126) 認為「法律效力 (force of law)」必須立基於「施行」

的基礎上，而 Derrida 的文章篇名〈法律之力〉即混淆了法律之「效力」與「效能(efficacy)」之別，這個在德國法學界已經普遍釐清的問題。一個「有效(valid)」、合乎標準的法律不見得「有用」、「有力」或產生「效應(effect)」。Agamben (2010：128) 指出，從「有效能」的法律轉為「有效力」的法律之間，涉及了法律的施行或實踐，也就是說，一個法律是否具有效力必須取決於它是否為人們所「用」。空有一法而無用、不執行，這樣的法在 Agamben 處無效應可言。

在《例外狀態》(2003)的第四章，Agamben (2010：176-177) 指出神聖暴力（書中稱為純粹暴力）與神話暴力的差異在於兩者與法律的關係。法律是判斷兩種暴力的「外在之物」、「外在條件」，透過與這外在之物的關係區別神話與神聖。因此，陌生於立法與保法，陌生於法律作為目的的暴力，便被稱作神聖暴力：「暴力作為『純粹媒介』，也就是作為一個弔詭的『無目的的媒介性 (mediality without ends)』：一個儘管仍作為手段，卻被認為是獨立於其所追求的目的的手段」。神聖與神話暴力之間的區分取決於前者是「暴力與法的關係的解消」，而後者則維持著這關係 (Ibid.：179)。

Agamben (Ibid.：180-181) 指出 Benjamin 在〈暴力之批判〉中在意的是當法律脫離了暴力的連結之後存活 (survive) 下來法律的（無）意義、對字面意義的各種執行實作。故他反駁 Derrida，認為問題並不在於「一個永遠不會達到其目的地的過渡階段」，易言之，與幽靈的「無限解構」無關。關鍵仍在於**實踐**、在於**行動**：「...不再實作而僅供研讀的法並不是正義，而只是通往正義的大門。打開邁向正義的通道並不是法的刪除，而是解甲與無為 (deactivation and inactivity) ——亦即，另一種用·法 (use of the law)」(Ibid.181)。

Agamben 對 Derrida 的批判針對 Derrida 對於法律效能與效力的混淆，但這批判乃是基於對 Derrida 幽靈以及延異概念的誤解而來。首先，法律之力的這個「力」，在 Derrida 的文本中所指的既是法律的文字，也是讓這些文字得以寫就的力量。正如 Derrida (1992：5) 指出「所有法律都是可施行的 (enforceable)」，我們應該要以一種書寫的「展演性 (performativity)」來理解法律之「力」。也就是，一個法律之所以被訂定成文，必然是由於一種支持它的力量，就像每個法律都有一個法權秩序的支持。或者如 Durkheim (1984：77) 所說的，法律的正義僅是社會團結 (solidarity) 中必然伴隨的產物，因此在《社會分工論》(1893) 裡他才能夠透過法律的分析探討對他而言更為根本的社會團結，後來被他稱作「道德」。同樣的，Derrida 在分析法律與法權時，其實已經注意到了法律作為一種力量的展演，而這種展演本身便已經是一種（書寫的）實踐。

此外，Agamben 認為 Derrida 的幽靈之無盡延異，並未掌握 Benjamin 〈暴力之批判〉的關鍵。Agamben 指出重點在於在法律脫離權力與暴力之後，「存活」下來

的法律將如何被人們所「用」。讓我們在這裡先強調法律，就算是最為「沒用」的法條，以解構的立場觀之皆不可能脫離「使用」與「實踐」所共同預設的感知體系：何謂意義、感知？這又牽涉對「具體事實」、「身體」、「事件」、「世界」的定義（這裡暫容我們於後面章節做更詳盡的詮釋），而 Agamben 並沒有發現 Derrida 在其幽靈論述中已然帶有具體、身體的層次。這點就如前面對警政的分析，我們以警察執法為例指出，縱使我們假定所有警察皆正當執法，但每次的執行都已經有「執法過當」的可能、甚至對犯罪之判定「自由心證」的可能，而這種可能性本身就預言了未來的具體事件。既然法律無法脫離力量（權力和暴力），那麼只要法律仍在，也會有暴力幽靈（在文本內就是警政）與之同在。因此，Derrida 確實與 Benjamin 所要表達的不同，因為 Benjamin 仍認為有純粹外在於暴力的法律，但 Derrida 卻認為「文本以外一無他物」，而且前面我們說過，文本便是立法暴力的廢墟（ruin），是暴力的證據、蹤跡（trace）。就這個意義上，所有法律本身已經是存活者（survival，即殘餘），但卻永遠無法如 Benjamin 或 Agamben 所願地脫離暴力。

（二） 神聖的問題和語言

我們最後要突顯的一點是 Derrida 在語言問題上與 Benjamin 有著非常根本的差異。那就是對純粹語言的理解，語言作為純粹媒介或者語言作為延異之蹤跡。或許這才是讓 Derrida 拒絕 Benjamin 神聖暴力的最根本原因。如果說 Benjamin 仍透過他所謂的「純粹語言」或「神聖暴力」企圖堅持外在於意義和法律的「正義」，那麼 Derrida 的理論就是要在「神祕暴力」（即神聖暴力和神話暴力，或暴力和法律的幽靈綜合）之中接近「正義」。

Žižek（2008a：31-33）在其 1991 年的著作中指出 Derrida 的解構不只在於將諸如修辭／真理、神話／邏各斯、隱喻／字面意義...等二元對立的界線取消，而是種 Hegel 式內在翻轉（inversion）⁴³。在這邏輯中，被稱為「法律」的不過是一種「普世化的犯罪（universalized crime）」。這種普世化的犯罪將所有其它的犯罪「特殊化（particularization）」，確保它的宰制地位。Žižek 精準地掌握了解構的內在性邏輯，對於 Derrida 而言就是在文本之內。暴力標示了法律（文本）的界限，並非外於法律。因此，犯罪對於法律的逾越也就不是法律之外。可以這麼說：逍遙法

⁴³ Žižek（2008a：32-33）顯然在此時就留意到 Derrida 與 Hegel 的關係，而且也指出 Derrida 對 Hegel 的閱讀仍受限於傳統的詮釋，因此並未「意識到自己與 Hegel 有多麼地相近」。我認為這是條非常值得深入探討的線索，尤其是在 Hegel 與 Heidegger 之間，如 Derrida 自己的研究所顯示出的，有種奇特的共鳴。不只因為在我們討論語言、精神問題的時候，Hegel 似乎是這些問題的一個重要參照起點，聯繫了所有被稱為「德國觀念論」的思想。也特別因為 Derrida 閱讀 Marx、Benjamin 等人的方式總是非常「現象學式」，而 Hegel 可說是一種現象學的前身。本文在此無法全盤地比較 Žižek 與 Derrida 對 Hegel 的不同解讀，僅能夠在下一章討論語言與光之暴力的問題時較完整地檢視 Derrida 如何解讀 Hegel 的辯證法，尤其是其中「揚棄（Aufhebung）」的概念，並且在第二部分論及幽靈與精神的問題時透過 Marx 與 Heidegger 再次觸及。

外者並未在法律之外。

但 Benjamin 的神聖暴力似乎不能被歸類為法律內的非法問題，就像普羅階級大罷工必須超越法律，延燒為摧毀法律的革命。他不停止於文本、法律的「死亡」，與生命無關，彰顯生命的不是生命而是死後的殘餘（survival）。但解構恐怕會說活著（to live）便是生存著（to survive），生命總是存活，因而推論即使神聖暴力亦不外於法律秩序，據以解構神聖暴力。

不過，Žižek 在《論暴力》（2008）一書中透過 Benjamin 著名的歷史哲學論題詮釋神聖暴力，卻獲得與 Derrida 不同的見解：

那天使願駐足，喚起逝者，並完滿那遭到粉碎者。但一陣來自天堂的風暴，暴烈地捲入到天使的雙翼中，令祂不再能合起翅膀為事物作結。勢不可擋地將祂推入背後的那個未來。而在祂面前，成堆的碎片則被吹得漫天。這風暴即我們所謂的進步（progress）（Benjamin, 2007 :257-258）。

不斷暴力地欲為過往時光作結的，是歷史的（墮落）天使，而那風暴則是猛烈的進步。天使即世俗化的時間，祂只能任憑那來自天堂的風暴將祂吹往未知的未來。雖不斷地嘗試為過去作結，但進那未知的、進步的風暴卻不停地將祂的工作向後推遲。Žižek（2008b：178-179）稱這天使為神聖暴力。在這裡，與 Derrida 最大的不同之處在於 Žižek 並沒有把 Benjamin 的神聖暴力視為不可知、不可得者，而是某種不可被客觀化的主觀經驗。是普世卻非客觀的，因此具備革命意涵。

Žižek（Ibid.：199-203）認為神聖暴力就其不屬於任何的手段—目的，是一個純粹的符號，神聖的意義在於它僅在信徒眼中存在（正如詹森教派認為只有信徒能見證神蹟），他指出：Benjamin 的神聖暴力有賴每個人孤獨地（in solitude）與之角力。為此他認為神聖暴力所展現出的並非上帝至高權力的直接介入。因此我們可以說 Žižek 並不支持 Derrida 在〈法律之力〉中指責 Benjamin 的「神聖暴力」為「神祕暴力」，也不認為 Benjamin 寄望於某種對神威的瘋狂（sacred madness），而是相反。與宗教信仰的集體經驗不同，神聖暴力是一種上帝（即大寫他者）本身無能的徵兆，所依賴的毋寧是每個個體自己的信念（faith），而非集體信仰：「一種來自無處的抗爭，無目的的手段（a strike out of nowhere, means without end）」（Ibid.：202）。

延續 Agamben 的見解，Žižek 顯得更為基進化，他將神聖暴力帶回主體，不僅讓神聖暴力脫離了客觀主義的問題，也使得它更具革命性。但縱使我們同意 Žižek 的解讀，仍然必須考慮語言與行動的問題，因為在宣稱主觀性、主體的時候，每個主體，除非他們並未繼承至少一種語言（廣義而言就是生活習慣、文化）的主體，或者作為某種前語言（失語、非理性）的野獸主體（其行為稱不上是種行動

而是某種不可預期的自動反應)，否則對於外在世界的感受仍要受到他們所繼承的既有觀念及語言的影響。所謂既有觀念，取決於每個主體賴以思考的語言，而語言從不屬於單一個體。因此，若要談論普世性，對於語言（依據 Benjamin，作為一種廣義的技術）的討論是必要的。其實，Žižek (Ibid. : 66-73) 指出了口語暴力 (verbal violence) 是所有暴力的終極資源，簡單現實 (simple reality) 本身從不是令人無法忍受的，語言的象徵化力量才是暴力的主因。透過 Heidegger，他指出人的「本質」其實是種語言工作的產物。忽略了這種語言層次上 (Žižek 所謂幻見維度, *fantasmatic dimension*) 暴力的真實性，一味地相信人皆平等反而是助長了種族主義的意識型態。語言是分隔我與其他主體、分隔我與絕對超越者 (the Beyond) 但同時卻又創造了這個絕對超越之幻象的深淵。

站在這個 Heidegger 的這個立場上，Žižek 與 Derrida 反而又顯得有種詭異的類同。這裡應該指出，兩人在理解 Benjamin 神聖暴力上的關鍵差異便是：Derrida 看來是「過於暴力」的大屠殺，在 Žižek 看來則根本是「不夠暴力」(Ibid. : 217)。這是因為在 Derrida 處，大屠殺標示了所有法權暴力的界限，為了尊重每個獨特的受害者之生命，Derrida 認為「最終解決方案」必須被視為獨特事件、神聖暴力；而在 Žižek 的眼裡，無論大屠殺殘害了多少生命，它對於資本主義的體系、資本主義中的社會關係完全沒有起到根本性的改變，也因此，大屠殺不過就是一種無力之權、無能之為、反動的法權暴力 (神話暴力)。

問題可以繼續延伸到哲人們在 Lévinas 倫理學、革命問題、68 學運等主題的更多異同。但我認為，我們應該回到語言與實踐的問題上，以避免在定義不同無法獲得共同認可的「基礎」上繼續更多無謂的辯論。因此，對我們而言接下來的討論是必要的而且是重要的，因為〈暴力與形上學〉正是 Derrida 早年針對形上學、現象學、存有論與經驗主義的綜合性論述及批判，透過這篇文章我們至少可以理解何以人們不該以為暴力是種能夠驅散的事物。又何以，Derrida 與 Žižek 皆主張在不排除暴力的這個前提下對抗資本主義。我們在本章已經釐清，在 Derrida 的閱讀中，他與 Benjamin 的關鍵差異在於語言之超越性⁴⁴。在第二章，本文將繼續解構對於暴力的討論，但我們企圖透過對〈暴力與形上學〉的閱讀導出對 Derrida 而言最為關鍵的語言－實踐問題。

⁴⁴ 〈法律之力〉一文可說是 Derrida 對於法權神祕主義的解構，而 Benjamin 因為其神聖暴力的獨特思想而弔詭地落入了相同的神祕主義中。

第二章 光之暴力

一、 前言

在〈法律之力〉(1989、1990)一文中，Derrida (1992: 58-62) 最終認為 Benjamin 的神聖暴力易被納粹主義用以支持其「猶太問題最終解決方案 (final solution)」，並且認為他與同輩的思想家如 Schmitt、Heidegger 等人共享著一種「德國－猶太」思想。但同時，Derrida 的思想中又總是存在著 Heidegger 的問題，如同 Spivak (2006: 475) 曾指出，在「所有這些哲學論文和他早期的著作中，始終沒有缺席的是 Heidegger 式的題旨 (theme)——對於一切存有論的探討來說，大寫的存有 (Being) 都具有優先性...」。

因此，對於我們而言，如何理解或者批判 Heidegger 便是進一步討論 Derrida 如何解構暴力問題的一個重要切入點。在 Spivak 而言，這些所有「早期作品」中，〈暴力與形上學〉(1964) 別具意義，因為它「擁抱了 Levinas 對於 Heidegger 的批判...」(Ibid.: 475)。根據 Spivak (Ibid.: 475-477)，這篇文章是諸多 Derrida 早年哲學性論文中少數的「肯定性解構 (affirmative deconstruction)」作品。所謂的「肯定性解構」，Spivak 認為主要特點在於其相對「批判性的距離 (critical distance)」的一種「批判性的親密 (critical intimacy)」。

然而與此同時，Spivak (Ibid.: 475) 也不忘強調在〈暴力與形上學〉中，Derrida 又將 Levinas 的思想置於其解構的拆解過程中。這代表 Derrida 與 Heidegger 之間、Derrida 與 Levinas 之間都仍然存在差異，故人們不能夠輕易做出「Derrida 是個 Heidegger 派學者」或者「他是個 Levinas 派」這樣的論斷。承此，Spivak (2006: 482-483) 認為人們應以 Derrida 獨特的出身，一個法屬阿爾及利亞猶太人的立場來理解其思想和他對於全球鬥爭所抱持的態度：一種經濟覺醒的人權遠景。此外，她也認為 Derrida 的解構思想不只在於打破學術框架，而應該更廣泛地被定義為「解構的展開勞動 (the setting to work of deconstruction)」⁴⁵。

(一) 對西方思想根本的提問

當我們回過頭來討論「早期哲學性」的〈暴力與形上學〉，不只因為它是 Derrida 在 1960、1970 年代少數對於 Heidegger 思想的明確批判⁴⁶。討論有另外一個原因

⁴⁵ Spivak 提示我們應注意這裡的 Heidegger 式意義，「世界」對於 Heidegger 而言總是某種勞動產物，所謂「變成世界 (becoming world)」、「世界化 (worlding)」。⁴⁶ 更直白地說，Derrida 是透過解構工作將所有的文本同其脈絡一併「型諸勞作 (setting-(in)to-work)」。⁴⁵ 一方面，我們要接受字面上「開始工作」、「開始動作」、「展開勞動」的意義；另一方面，它也是在作品之中，透過作品將作品本身的脈絡展示出來。筆者認為，人們不妨將它視為一種「勞作的靜力學」。

⁴⁶ 同樣根據 Spivak (2006: 475-476)，Derrida 在〈人的終結〉(1968)一文中也描述了自己的

是在暴力相關的社會學研究中，鮮少有思想家能如 Derrida 一樣對暴力展開細緻分析。本論文旨在透過對於 Derrida 的解構思想進行深入研究，一方面釐清暴力問題的不同層次；另一方面，也企圖在閱讀之後能夠利用其思想針對暴力問題進行回應。

以一種現在我們已經熟悉的行文方式，Derrida 不只在〈暴力與形上學〉中如前面 Spivak 所言「擁抱 Levinas 對 Heidegger 的批判」，他也同時解構了 Levinas 的形上學。隨後我們將指出，現象學作為一種「光」之揭示，一種仍屬於希臘理性的洞「見」，這樣的光對 Levinas 而言是種暴力元素。Levinas 據此批判包含 Heidegger 存有論在內的相關思想皆帶著暴力色彩。而與之相對，Derrida 並不認為 Levinas 思想可以免於「光之暴力」，因為既使他者的倫理學本身也不得不透過至少一種「光」。這是何以 Derrida 在這裡雖然繼受 Levinas 但卻又與之分歧，提出「以光抗光」的說法。我們認為 Derrida 確實在很大程度上就像 Cohen (2009 : 380) 所指出的：「他的確援用了 Levinas 對他者基進他異性 (alterity) 的語言與道德語言的觀念。不過除非他推翻自己早期的『差異』哲學，否則這樣的嫁接就顯得不合邏輯，造成思想上的扞格，也違反哲學倫理。但我並沒有發現 Derrida 有任何的改變」。這也就意味著，一如 Spivak 所言，人們不能夠將 Derrida 與 Levinas 兩者簡單地畫上等號。

在本章，我們的主要企圖是要將暴力置於語言問題中，透過語言理解並回應暴力問題。〈暴力與形上學〉一文所依循的主要目標一如在它文章開始處的引用：「希伯來與希臘思想...它們應當...能夠平分秋色，取得兩者之間的和諧均衡」(Arnold, 〈文化與無政府〉轉引自 Derrida, 2001 : 97)。一方面希伯來思想代表了一種猶太教的末世論神學；另一方面希臘思想指涉自希臘以降所有強調「理性」或「邏各斯」的哲學。Derrida 在文章破題便表明了他的立場，而這樣的立場，我們認為，幾乎直到 1989、1990 年前後都並沒有大幅度的改變。在 1964 年的這篇文章，他開宗明義指出要貫通理性與他者思想，就像在 1990 年前後他說正義需要「對於不可計算者的計算」或者「無條件的責任」等。

其實，Derrida 的解構思想正是要融合存有論和形上學，既強調對於絕對他者 (the Other) 的尊重，又不放棄對於基進他異性的計算。如果希臘的智者們曾經以提問開啟了哲學，而古猶太長老們以對他者的尊重開啟一種倫理，那麼解構思想正是以對於自己的提問開啟了與他者的倫理關係。如果 Levinas 指責了 Heidegger 停留在 (前哲學的) 希臘，而他自己則重視猶太戒律和希伯來神學的啟發性，那麼 Derrida，一個不信仰的猶太人，就是在理性中看到了獨特的 (singular) 絕對他者。理性，也就是推理，計算，或是將事物納入計算，一種符號化的能力。這也就是像 Benjamin (2007 : 70-73) 說的：將上帝的創造性命名轉譯為人類的語

計劃，並且與 Heidegger 的思想間保有一定的距離。

言。但是一位不信仰的猶太人，倒反而會相信轉譯、符號化、語言化。解構終究是生者的工作：沒有上帝語言的無盡轉譯，沒有彌賽亞的彌賽亞主義。

(二) 經驗與理論

與他者相遇是指 Levinas 所謂那並非任何理性能夠化約的經驗。換句話說，Levinas 的思想代表的是對希臘哲學傳統的超越。因此，Derrida (2001: 97-98) 從一種當代流行的提問開始其文：哲學之死。但何謂哲學之死？是否它已被那種非哲學的經驗取而代之？或者，它還是在一種將死的陰影中超越死亡，使得思想得以繼續並擁有未來的生命？

簡言之，關於生死，與愛智者何干？而這些提問卻成為當代哲學社群組成的唯一憑藉。但是曾經被「歷史諸事實」所摒除的不可能之事已經發生，而哲學有必要再度喚起提問的可能性，也就是說有必要讓決斷負起責任。因為「...有一種提問的歷史，一種關於純粹提問的純粹記憶，這種純粹提問在其能力內也許使得如是的所有繼承 (inheritance) 的所有純粹記憶成為可能」(Ibid.: 98)。Derrida 稱之為提問的規訓／紀律 (discipline)，在這哲學社群的各種「討論方法」之前，提問必定先被保留下來：「提問的自由／自由地提問 (la liberte de la question)⁴⁷」。沒有任何法律、命令可以在出現之前不預設言說的自由 (freedom of speech)；反言之，所有法律、命令都在預設這提問可能性的同時限制並隱匿它 (Ibid.: 99)。

自 Hegel 以降，Husserl 與 Heidegger 在 20 世紀初讓人們聚焦於哲學作為一般性抑或限定性提問之間的差異。但這兩人的哲思，無論現象學或存有論⁴⁸，無論接受或批判，都基於希臘邏各斯。除了基於希臘邏各斯的接納或超越，兩者也不約而同地將倫理學置於形上學之外。與兩人相對，Levinas 不僅希望脫離希臘來重新定義形上學，他也企圖在形上學中喚出一種倫理關係，而這種倫理關係並不與形上學分離 (Ibid.: 100-102)。

Derrida (Ibid.: 103) 指出 Levinas 自其中汲取靈感的彌賽亞末世論必須以經驗本身來理解，它所求助的是一種朝向他者 (the other)⁴⁹的經驗，一種不可化約／還原的他異性：絕對他人 (Others)。彌賽亞末世論並非希臘哲學，這裡所求助的經驗不能夠被當做概念或哲思元素，它就是赤裸裸的經驗 (naked experience)

⁴⁷ 根據中譯者的註解 (見 Derrida, 2004: 173)，la liberte de la question 在法文中既可做「提問之自由」亦可做「自由之提問」解，Derrida 於文中也強調其雙重語義。

⁴⁸ 為了易於我們區分，暫且使用「存有論 (ontology)」這個 Heidegger 在晚年不一定接受的詞彙來概括其思想。

⁴⁹ Derrida 認為 Levinas 乃是以人性論的方式理解他者，故在本章的討論中 Levinas 的他者實際上就是他人 (others)。他人以臉聯繫上帝、呈現為上帝之蹤跡。筆者在此建議讀者留心他者與他人之間不盡相同的意義。以及隨之而來，Derrida 對於臉 (以及面對面) 的質疑。

本身。此外，彌賽亞末世論從不直接被論及，它是開啟空間的提問。而這提問所指出毋寧是種空洞空間（hollow space）所帶來的經驗迴響，因此這空洞也是個開始、開啟（opening）。

〈暴力與形上學〉對比希臘與 Levinas 所欲指出的他者倫理形上學，便是要讓哲學與經驗的提問各自表述。在 Derrida 而言，他藉由闡述 Levinas，將希臘與猶太思想接合並提出其論點；在本文的立場而言，我們亦藉由跟隨 Derrida，獲得對理論與經驗問題的進一步理解。這將同時有助我們更為深刻了解暴力之現象。當然，我們還須先行承認就某種程度上來說，理論與哲學是難以區分的。而首先，Levinas 便有助我們發現這點。



二、希臘人：哲學之光與其暴力

本節探討 Levinas 對於「理論之光」的批判，在 Derrida 的閱讀與評論中，Levinas 可說是法國哲學中對於傳統希臘哲學、現象學批判最為犀利的一位。同時作為現象學的法國繼承者與批判者，Levinas 在許多方面受到 Heidegger 存有論的影響。但 Levinas 並非簡單地延續存有論對於現象學之批判，並且他對存有論的閱讀本身也存在著許多爭議。大致而言，Levinas 將 Husserl 與 Heidegger 兩人的思想根源回溯至希臘哲學，並以「理論之光」概括。因此，Derrida 以「光之暴力 (violence of light)」為標題在此討論的乃是一種理論之暴力。Levinas 對於此種哲學／理論的批判在於他們對於那經驗中實在他者的忽視。這種忽視並非導因於無從感受他人、並非純粹的失明，而是由於哲學／理論所導致的視而不見。

Levinas 脫離希臘的企圖從 1930 年代對於現象學的批評開始。他認為現象學相較其他哲學更受制於光。所謂受制於「光」是指現象學受制於「視覺」，帶有一種「注視的天真」，並且錯將存有 (Being) 視為對象 (object, 客體)。Levinas 稱之為理論／觀看 (theoria)⁵⁰ 的帝國主義 (Derrida, 2001: 104)。在 Levinas 而言，Husserl 在「給予理論自由」的同時就已經使得現象學還原 (phenomenological reduction) 受到理論的「自然態度」所困 (Ibid.: 107)。Levinas 與 Husserl 的分歧在於：前者認為某種「非理論意識不可化約的原初性」不可能與「客體化行為的優先性」同在；然而後者則以客體化行為（也就是說，主體對感受的銘記）作為所有理論意識之基礎。所以 Levinas 指控 Husserl 仍認為所有展現於人們面前的存在都是某種理論的觀看：所有的觀察都是在觀察某個客體（對象），且總是已經帶著一定程度主體性。

（一）對於現象學與存有論之批判

Levinas 是從 1930 起轉向 Heidegger 思想以對抗 Husserl 的現象學。Levinas 採納了兩個 Heidegger 存有論對於現象學的批評：世界首先並非作為一個被感受、注視的對象而被給予、給定，而是在自身之存有中「作為某種行動的中心，某種活動或牽掛 (solicitude) 場域」；此外，儘管 Husserl 批判歷史主義與自然主義，他仍忽略人所具有歷史性與時間性 (Ibid.: 108)⁵¹。根據 Levinas 的詮釋，Husserl 與 Heidegger 之間最為顯著的差異在於兩人對世界與觀看的不同見解：Husserl 認為世界總是被我們所觀看的世界；而 Heidegger 則認為被我們觀看到的世界乃是以這個世界的存有，也就是世界的所有可能性為條件。這麼一來，這「被我們

⁵⁰ 拉丁文 theoria 源於希臘文 θεωρία，是「理論」的字源，帶有觀看的意思。Levinas 認為 Husserl 現象學跟隨 Plato 哲學，而 Plato 告訴我們，人的視覺是外在客體經由光線中介刺激的感受。所以現象學受制於光。

⁵¹ 在此我們已經可以察覺 Levinas 對於 Heidegger 存在某種「人性論」的誤解，Derrida (Ibid.: 105-106、107、108) 也不只一次提醒我們 Levinas 的批評中仍存在著不少自相矛盾之處。

所觀看的世界」甚至是我們的這個「觀看」，無非就是諸多可能性中的一種，而且那些諸多的可能性總是已經在我們觀看之前就已經內在於世界之中了。

Levinas 認為雖然 Heidegger 沒有如同 Husserl 將存有理解為自明性之光 (light of self-evident) 卻仍將受制於光，受限於光的內外結構 (structure of inside-outside)。原因在於，Heidegger 將脫離於主客體性以及內外空間性的事物寄託於時間，亦即時間性是幫助 Heidegger 脫離傳統哲學內外結構的思考方式。Levinas 指出：「...Heidegger 的時間性不必成為知識，而是一種超脫 (ecstasy)，是『存有於自身之外 (being outside itself)』。它不是對理論的超越，卻已然是一種朝向外在性的內在放逐」(轉引自 Ibid. : 110)。如果 Husserl 仍困於主體的觀看視域，因此受困於光，那麼 Heidegger 便是透過時間來脫離主體，出神忘我。但 Levinas 顯然認為出神忘我並非真正地跨出自我之外，朝向他者。

即使是 Heidegger 所強調的「共有 (Mitsein)」也同樣從屬於光的內外結構。在此，Heidegger 的思想在 Levinas 而言仍無法脫離 Plato 以來的哲思模式。Levinas 質疑 Heidegger 這個仍是希臘人的陌生人是否真的能夠「謀殺其希臘之父」：希臘人欲脫離他的「希臘之父」，但身為一個希臘人從來不曾在希臘之外。他僅僅是一種被拖入幻覺中的謀殺行為，只能是幻覺中的幻覺，因為它已然是一種言說 (speech) (Ibid. : 110)。同樣地，Heidegger 亦無法脫離這個希臘之父，因為 Heidegger 的時間性不過是一種希臘之內的「超脫」、「出神忘我」。在 Levinas 而言，Heidegger 首先仍要承認希臘，學會希臘的語言以便接近希臘，以讓他能夠「弑 (希臘之) 父」、能夠「忘 (希臘之) 我」。

(二) 朝向他者

但 Derrida 顯然不認為 Heidegger 有意「謀殺希臘傳統」。Levinas 之所以認為這個「弑父」之舉是必要的，乃因為他在一定程度上曲解了 Heidegger 的 Seiendes 與 Sein (entity、beings 與 Being，即「存有者」與「存有」)。因為「唯有將複雜性與他異性理解為**存在者** (existant⁵²) 在其**存在** (existence) 中的絕對孤獨，Plato 姿態的指控才會是有效的」(Ibid. : 110-111)。

Levinas 將 Heidegger 的「存有」解讀為「存在」、「存有者」解讀為「存在者」。而「存在者」唯有在其「存在」中的原初孤獨深處方才浮現了與他者的關係。正因為 Levinas 認為 Heidegger 強調「存在的原初孤獨」，正因為他將 Seinedes 誤解為 Existant，導致他在一種批判的姿態下重複了 Heidegger 脫離希臘哲學主客體結構的工作。Levinas 反對他所理解的 Heidegger 那種自閉妄想，強調與他者的關

⁵² 法文的進行式時態，等於英語中的 existing。在 Levinas 的用語中可稱為「實存者」，其實卻是 Heidegger 那裡以 Existenz 稱之的「存在」。

係是所有 *Mitsein* 都必須要服膺的更原初事物。這種與他者的原初關係就是種無需中介的「面對面 (*vis à vis*)」(*Ibid.* : 112)。

人們可以說，只有關於他者的現象才是某種特定的非現象(*nonphenomenon*)，而其在場(*presence*)就是某種特定的缺席(*absence*)。這不是簡單純粹的缺席，因為在它(簡單純粹的缺席)那裡，邏輯最終仍得以宣稱。他者是某個特定(*certain*)缺席(*Ibid.* : 112-113)。

這裡指出的「邏輯」是 Levinas 所質疑的「形式邏輯」。這種形式邏輯帶著所有西方哲學語言根本性的天真，並且正由於其天真使得他者無法被思考，但卻又總是以被忽視的他者為根據來安排自己的論述。例如 Levinas 認為 Heidegger 的時間是由「時間化的他者」，也就是「瞬間(*instant*)」來定義的，而 Heidegger 正是忽視了這個瞬間。這種忽視並非純粹的全然不見，而是在全然同化他者的同時吸收並放棄他者。這也等於自閉於一種孤獨中並壓制倫理的那種超驗(*Ibid.* : 113)。總之，Levinas 在此看到了 Heidegger 與 Husserl 同樣對於他者的忽視，並稱之為一種唯我論(*Solipsism*)。

因此存在著一種理性的獨白，也存在著一種光的孤獨。由於現象學與存有論沒有能力尊重他者的存在和意義，恐怕它們會變成一些暴力的哲學。而通過現象學與存有論，整個哲學傳統恐怕也在意義深處與同者的壓迫和極權主義沉淪一氣。此乃光與權力之間暗藏的長年友誼，也是哲視／理論客體性(*theoretical objectivity*)與技術政治掌控(*technico-political possession*)的久遠合謀(*Ibid.* : 113)。

理論之光便是暴力與其遮蔽：「我在光中被給予的所有一切，彷彿是我通過我自己給予我的東西」(*Ibid.* : 114)。光的隱喻意在使人們轉移視線，並使得暴力有了「不在場證明」。人們對於暴力視而不見，因為人們身處理論之光的暴力中而不自知。Levinas 反對光之暴力，因此反對光，他者便是一種非光、非暴力的幽暗之善，並可與光抗衡⁵³。

⁵³ Levinas 企圖在黑暗中朝向至善，但 Derrida (2001 : 114) 認為光沒有對立面，縱使有也絕對不是黑暗：「善是種超越光的光。如人們常注意到的，光的中心乃是黑暗」(*Ibid.* : 106)。

三、 猶太人：他者的面容

Levinas 為了反對 Husserl、Heidegger 那種「希臘式」的理論／哲視之暴力，自猶太傳統處汲取一種朝向他者的思想作為靈感，並以此種他者倫理反抗哲學、理論的光之暴力。但 Derrida 對於 Levinas 的閱讀並非如同我們所想像的那樣直接，Derrida 至少必須找到一個切入點。而在〈暴力與形上學〉，他對於 Levinas 的閱讀與理解，其參照點便是 Hegel。在本節，我們會看到 Derrida 如何利用 Levinas 與 Hegel 的關係，將原本企圖反 Hegel 的 Levinas 他者倫理學與 Hegel 的現象學結合，並引出 Derrida 對於他者倫理學的解讀。最後我們會發現，他者倫理學的背後隱含著一種末世論，以及恐怕無法避免的，仍就在光之中的語音中心主義。Levinas 強調與他者「面對面」的那張臉，既是視覺也是聽覺，是他者的深淵。

(一) Levinas 的形而上倫理學

進入 Levinas 的他者倫理，首先必須了解的是，他者並非為我們所「欣賞、佔有、包含、認識」者，這些僅會使我們忽視他者。相對地，應有一種超越含括活動的「積極運動」，亦即由超驗的欲望 (desire) 構成 Levinas 所謂的「形上學」或者「倫理學」(Derrida, 2001: 114)。

Levinas 強調他所謂欲望不是 Hegel 式否定或者同化運動，否定與同化的他異性只是自我肯定、自我意識的別名：「相反地，欲望對於 Levinas 指的則是將他者當做他者來尊重與認識，是意識應當禁止自己僭越的那種形上倫理學時刻」(Ibid.: 115)⁵⁴。對於 Levinas 而言，若欲望意指將他者當做他者來尊重與認識，而且不為自我意識所僭越，那麼這個欲望首先便不能以欲望之姿出現（因為它不能被意識所含括），而是相反地以一種悖論的姿態出現：

欲望則（與理論的意向性和需要的情感性）相反，它受到他者那種絕對不可化約的外在性（exteriority）之召喚，且必須無限度地與這個他者保持不切合性。欲望只與過度（démésure，excess）相等（Ibid.: 115）。

欲望不是需要，而是過度。這代表了欲望的這個開口永遠沒有辦法被關閉，是個無法滿足者。所以欲望也是一個對於沒有辦法滿足的無限（或無限他者）的欲望。欲望不以任何顯現的事物滿足。無限他者是不可見的（invisible），然而視覺就只是「為了完滿與消費的觀點（sight of）而自給的臨時外在性」（Ibid.: 115）⁵⁵。

⁵⁴ 當 Levinas 表明反對了 Hegel 式欲望，並認為這種慾望只能是「需要」，Derrida (2001: 115) 卻認為，若考量 Hegel 的《精神現象學》中關於欲望肯定性與真實性運動的章節時，情況恐將複雜許多。

⁵⁵ 正是在這個非空間的地域上，某種欲望的經濟學可以產生作用。「不可見的他者」或者「無法滿足的欲望」，這類的修辭讓我們聯想到某種基於創傷而哀悼的精神分析，或者基於失去而交

沒有高過他者，沒有任何顯見的事物可以衡量他者，他者是一種不屬於空間的、不能滿足的欲望。因此，Hegel 的慾望只能是種「經濟學」式的欲望，它總朝向自我，化他者為同者。

人們欲思考他者，但卻被困於同者之中。Levinas 認為內在於自我的他異性、否定性僅是幻象，由勞動所激起的對於勞動的反抗仍在其能動者上形成了一種整體性體系 (Ibid. : 116)。因此他指責 Hegel 的歷史對他者是盲目的，不過是種同者的迴圈。真正的他者應是對於同者的簡單否定。然而與他者的相遇就是相遇本身，無法以任何意義來說明。回歸 (自我) 在這裡看來絕對無望，就像某種**不期待任何事物的末世論** (Ibid. : 118)。它期待「空無」，若我們以 nothing 來表達這個期待。如果說事物是「可見者」，那麼我們應該也很快便能理解何以這種相遇「看」起來絕對無望。由此反觀，相遇是概念式思考的反面 (儘管它仍屬智識的)，因為它脫離了視域。與他者的相遇更並非以「直覺接觸形式」，而是以「分離形式」呈現的：相遇作為分離，一種不完全在場的「蹤跡 (trace) ⁵⁶」 (Ibid. : 118)。

這個與他者相遇的經驗，這個他者的蹤跡，同時保持距離卻又中斷所有整體性，是某種凝視和言說之中與他者「作為分離的共有 (être-ensemble)」，Levinas 稱之為宗教性：「倫理關係就是一種宗教關係，它指的不是某種宗教，而是宗教本身，宗教的宗教性」 (Ibid. : 119)。它制定了一種首先作為質疑的語言，這個質疑成了一种對自由的祈求，一種命令，這個命令就是「唯一可能的倫理命令」，也就是對他者的尊重。理論的自由是種同者的同化，是經濟學的自由。形上學始於理論將自身當做存有論、教條以及同者自發性批判的那一刻，他者被允許在某種倫理運動中對理論提出質疑的時刻。儘管「事實上」倫理學並未先於存有問題，但在 Levinas 而言「形而上」的倫理學總是比那種因為強調中立化 (neutralize) 而將他者取消的存有論更為優先 (Ibid. : 120)。

Levinas 認為存有論把作為正義的倫理關係置於存有關係之後，也就是存有論的存有之光後面⁵⁷。因此，儘管存有論希望成為前技術、前客體性的，但 Heidegger

換的符號政治經濟學。

⁵⁶ 在 Derrida 而言蹤跡是符號同一性之源。也就是說，一個符號之所以具有價值，並非如 Saussure 等符號學者所秉持的意符、意旨之間的對應關係而是由於其它符號在這個符號上所留下的蹤跡。此外，蹤跡不能夠純粹以在場 (presence) 的邏輯被解讀，因為蹤跡總是符號與其他符號的差異，因此它在彰顯 (manifestation) 的同時總是伴隨著符號的缺席 (absence) (Wortham, 2010 : 238)。據此，我們應更能理解所謂與他者的「相遇作為分離」意味著什麼。在這裡，若所有他者的顯現都伴隨著一種同者 (也就是光、所謂主客結構、空間) 的混入，那麼我們當然無法完全地獲得他者、遭遇他者。這便是他者何以並非整體呈現。這裡我們仍須注意這些詞並非出現於 Levinas 本人的用詞中，而是 Derrida 對於 Levinas 的閱讀。

⁵⁷ Levinas 於《整體性與無限》(Totalité et Infini: essai sur l'extériorité, 1961) 說：「肯定存有對於存在者的優先性，就已經對哲學的本質做了表態，就是將與某人這種存在者的關係 (倫理關係) 服從於某種與存在者之存有的關係...就是使正義服從於自由...」(轉引自 Derrida, 2001 : 120)。

的這些「可能性」對於 Levinas 而言依然是權力，Levinas 諷其信仰著一種無名神、無神性之神聖性，實為一種「羞於承認自身之唯物論」的「中性優先」(Ibid. : 120-121)。Levinas 反對經濟學式的中立性，認為理性邏各斯的「說話主體」之言說總是已經先趨向未知的他者。如果他者是絕對的不可知者，那便是任何邏各斯都不能夠加以掌握、含括的。這種與邏各斯的斷裂，這個切口並非理性的對立而是起點、開口，是開啟言說的靈感 (inspiration)⁵⁸ (Ibid. : 121-122)。

理性本身總是朝向某個未知的他者，這不可知的他者就是「某個存在者」，而邏各斯的言說則使得那作為存在者的他者在邏各斯之中「重新浮現」(Ibid. : 122)。作為存有論之整體性與統一體的存有註定將被他者所逾越。如果所有的邏各斯皆不能限制他者，他者在我們的思想中便是一種無限性。這樣的無限性不能被化約為無限的「再現」，它甚至根本無法被徹底、完整地再現，而「臉」便是這個無限性。

(二) 臉的語音形上學

關於臉，首先應思考的是那在我們視覺中浮現的事物。但 Derrida 認為臉在 Levinas 的意義下不只是單方面的注視，更是種只在對望關係中浮現的事物：「它不僅僅是如該詞原意所指的那種因裸露而被看者。它也是觀看者。不完全是那種在某種理論／哲視關係中的觀物者，而且還是與對方相互對視的對視者。臉只有在面對面中才是臉」(Ibid. : 122)。

某種光線詭異地投射在臉上。臉只有在與臉相遇時、在與他者互視時才是臉，當人們與臉相遇，我們說我們「看到」他者。但是我們不只看到他者，我們也「看到他對我的注視」⁵⁹。儘管 Levinas 宣稱其反對 Hegel 的立場，然而 Derrida 卻發現，Levinas 和 Hegel 思想之間的相似，首先便反應在與 Hegel 幾個共同點上。兩者都將視覺、將眼睛視為延緩欲望的器官。在 Hegel 處，靈魂之窗乃是「第一理論器官」，將欲望中立化是視覺與光的特長⁶⁰。這點在 Levinas 與 Hegel 處並沒

⁵⁸ 就其詞源而言，inspiration 也意味著呼吸、氣息、循環和「注入精神」。

⁵⁹ 如果說人們在凝視他者的同時亦感受到他者對於自我的凝視，那麼這個對於他者的凝視，這個將光投向他者的行為，同時使我們得以接受他者之光。也就是說這個無限的他者，這個吸收一切光線的黑洞，當我們將「目光」投向這黑洞，它亦以某種光回應我們。

⁶⁰ 在《哲學的邊緣》(Margins of Philosophy, 1972) 一書中介紹 Hegel 符號學的文章〈地窖與金字塔：黑格爾符號學導引〉(‘The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel’s Semiology’) 中重複引用與本文相同的段落(見 Derrida, 1982 : 91-94) 說明 Hegel 對於理論、對於符號的看法。「... 視覺借助於光而具有一種與事物的純粹理論關係。光這種非物質的物質在照明和打亮事物的同時賦予它們以自身的自由，而不像空氣與火那樣，以一種感覺不到的或顯而易見的方式去消費事物。因而，免除了欲望的視覺投向所有那些在空間中存在的事物，而這些事物在保存著它們的整合性的同時，卻只以形狀和顏色顯現」(Hegel, 《美學》，轉引自 Derrida, 2001 : 123)。這段引文也出現在 Derrida 的〈地窖與金字塔〉。此處存在一些各自容易讓人忽略的細節，或許因為 Hegel 的文字原本便不易掌握，而在 Derrida 富原創性的法文轉譯之下，意義更顯複雜。在

有太大的爭議，兩者的分歧在於欲望中立化的不同態度。對於 Levinas 而言，正因為光將欲望中立化，賦予事物屬於它們自身的自由而促成暴力：「...看，就其本身而言並非對他者的**尊重** (respect)」(Ibid. : 123)。在 Hegel 那裡，視覺是一種理論抽象化，儘管被看到的事物在目光注視之下仍保持其形狀；但對於 Levinas 而言 Hegel 那種所謂「超越觸覺、嗅覺與味覺之尊重」恐怕就是他的「觀看之欲或需求」，而 Levinas 的形上學欲望無法被消費所滿足 (Ibid. : 124)。因此 Levinas 在《整體性與無限》中強調的形上學運動是種相對於觀看的聆聽。

但是，Hegel 也同樣在《美學》中提及「聆聽之超驗」：聽覺是另一種理論感官，藉著接受氣體的震動，甚至不像視覺那樣在人們腦海中留下物質形象。因此，聽覺較視覺甚至更為「思辨」、更為「觀念」(Ibid. : 124)⁶¹。與 Hegel 相似之處在於，臉不只是一種關注之光，更是一種以聲音表達的語言，因而是一張有著眼睛能觀看、有著嘴巴以聲音表達，而且還是那「**聽到不可見者的東西**」(Ibid. : 125)。臉被關照，但卻是以一種語音的表達被看見的，是以他者自身那種聽覺觀念性而非其具體、實體的形狀被看見。這麼一來，前面所謂「在看見他者的同時，也同時看到了他者對我的注視」也代表當我們透過聽覺注視著他者的同時，這個他者、這張臉亦以同樣的方式「看著」我們：臉對我們說話，因此便是最初的語言，最初的思想。「他者並不以他的臉示意，他就是這種臉...他者因而只以臉出現而不需寓意地『親自』被給予」(Ibid. : 125)。臉不承載任何除了它以外的東西，臉不是一種隱喻：臉就是在場。

臉就是那個不屬於符號的親自表達自身者，就是臉之(物)自身的自我表達。Levinas 強調的其實是「口語表達」的直接性、優先性，與「符號」或 (Derrida 意義上的)「書寫」的次要性、暴力。因為書寫，在 Levinas 或 Hegel 等人的見解

此除視覺對於欲望的節制外，應該留意的還有 Hegel 在此提到所謂空氣與火。這兩者在往後 Derrida 論及精神時各自將具備重要的地位，空氣(也就是希臘文 πνεύμα)以及火(即德文 Feuer)，分別在希臘文與德文中表示「精神」。在本論文於後面《論精神》相關章節中將對此進一步做討論。

⁶¹ Hegel 的原文為：「聽覺是另一種理論感官。它產生與視覺相反的信號。聽覺與色彩、形狀等無干，而與聲音、身體的震動 (vibration) 有關。這些震盪並非如嗅覺的感覺客體那樣是一種分解和蒸發過程，而是一種本身保持完整無損的客體之顫動 (trembling of the object)。在此理想／觀念的運動 (ideal motion) 中，透過那如同單純主體性的聲音，物質事物的靈魂 (the soul of material thing) 得以表達 (express) 其自身。耳朵以眼睛感受色彩或形狀時那種同樣的理論方式去感受這震動，而客體的內在性成了主體本身的內在性」；「...聽覺如同視覺，不屬於實踐感 (sense of practice) 而屬於思辨感 (sense of contemplation) ... 甚至比視覺更觀念化。鑑於藝術品的安靜無利害，凝視遠不是要隱匿物體，相反地，是讓物體按它們的本貌與本位存在，視覺所把握的東西本身並非觀念性的，它們保持著它們的感性存在 (sensuous existence)。聽覺卻不然，它實際上並不轉向客體，它感受到的是物質實質 (material substance) 的觀念式震動的結果，而通過這種震動的結果，呈現與顯露的不是客體的物質外型，而是來自靈魂的某種初次觀念性...」(轉引自 Derrida, 2001 : 124)。兩段文字皆出自《美學》，此外，如前面所說的，在《地窖與金字塔》一文中也可發現同樣的引用。

下只不過將直接表達變為符號 (Ibid. : 125-126)⁶²。臉是語言之臉，但它「...總是藏在其符號和產品身後，總是深藏在其永遠神祕含蓄的內在性中，並以言說的自由 (freedom of speech) 使所有歷史整體性 (historical totalities) 中斷，臉『不屬於這個世界』。它是世界的源頭」(Ibid. : 129)。臉標示了一切權力、暴力的邊界，同時標示了倫理的出發點。殺人只能夠針對絕對他者，也就是針對那張臉，而同一張臉也正是那個唯一要求人們絕對不能殺人的東西，向人們說：「汝勿殺」。

Derrida (Ibid. : 130-131) 考察他者的哲學語源，指出他者首先並非一個普通的名詞。語言中的他者並非概念性的一般存在，而在概念中也不存在著絕對他者⁶³。這種絕對他者雖非概念但仍能表達，只是其表達在任何現象學之外 (Ibid. : 132)。與絕對他者的面對面關係起於言說，但「當修辭引領並化約他者時可能就等同於理論的暴力...」(Ibid. : 132)，故言說不能被以理論的方式理解。臉是一種由言說所揭示的裸露 (nudity)，所有其他以至身體的裸露之「羞恥經驗」相較於**非隱喻**的臉都只是「言說的形態／喻體 (figure of speech)」：「這種言說、注視和臉的裸露，既非理論亦非哲視要素／定理 (theorem)，臉被當做剝除、被當做強烈的訴求，臉是被同時當做提供協助之言說和呼喚協助之注視的不可思議的統一體 (unthinkable unity)」(Ibid. : 133)⁶⁴。

臉因為其非隱喻的表達而是種非暴力。然而，與此同時也出現了一種弔詭：因為暴力的條件是臉得不到尊重，但若在一個完全不尊重臉的世界，因為臉的完全消失，也將不會再有暴力。無論暴力是否存在，它都是以臉為依據，以上帝的存在為依據，所以「戰爭假定並排除了上帝」。而我們只能在那個 Levinas 稱作世界的有限體系中與上帝建立關係，上帝只存在於世界之中，**唯有世界能使我們思考上帝的本質** (Ibid. : 133)。

⁶² 其實就是所謂「面對面」的「對話」、「說話」或「言說」，以及另一方面，「書寫」、「寫作」。同樣地，對於 Hegel 而言，這也是他支持所謂「拼音寫作」優於「象型文字」的原因，後者，在 Hegel 看來僅僅是某種他所說的「無意識象徵主義」(Derrida, 1982 : 95-99)。但 Derrida 在此要討論的是，既然 Levinas 等人強調這樣的臉是種面對面對話，而且又是讓他者以自身呈現，那麼這也就代表了**作為對話者的我在言說行為之中的缺席**。若是如此，那麼**作為寫作行為的我，作為一部作品的作者的這個我，相較於面對面說話者，不是更「有時間」、「有自由」，更能逃離經驗世界的那種迫切性嗎？**

⁶³ 法文的他者 (l'autrui) 一詞源於拉丁文「這個他異 (alter-huic ; this other)」，這詞彙中的 le 不能夠被當做意指他人「財產、利益和權利」的冠詞，因此沒有「他人 (les autres ; the others)」的一般性。此外，他者不是一種專有名詞，「但卻是所有專有名詞無法命名之源」。如果希臘思想總是概念性的哲思，那麼當希臘哲學的「他異存有 (ἄλλοτριον)」面對 Levinas 的絕對他者時，就無法再繼續透過隱匿這個絕對他者將其含括於一般性範疇中。在「這個他異者 (alter-huic)」中的 Huic (This, 此、這個) 的超驗並非「絕對你我 (Moi-Toi)」的親密相互性、某種「絕對的您 (Vous)」的威嚴高度，而是某種和「他 (Il)」的關係，也就是與「陌生的鄰人」關係。

⁶⁴ 在《舊約聖經》中，亞當與夏娃在吃了知識之樹的禁果後，開始感到羞恥並遮蔽裸體。故一種原初的裸露應優先於任何差異的判斷。

藉由人與上帝的相似性，Levinas 將與臉相遇的經驗作為與上帝相遇之類比，基於這個類比開展了他自己的形上學，這也同時是他的人性論 (Ibid.: 134)。Levinas 認為人的論述便是與上帝的對話，而與上帝對話不代表將上帝視為客體（那是種神學）。但因為上帝成為並且只能夠是種類比，上帝在出現的那個瞬間也消失了。故 Derrida 反問：「我們就『在上帝的蹤跡裡』...這是一個隨時準備返回無神論的命題：假如上帝是某種蹤跡的效應呢？」(Ibid.: 135) 沒有上帝，因為我們看不出上帝自身；但所有的臉都是上帝的臉，因此上帝無所不在。這便是無神論與一神論（無論實證或否定神學）的曖昧不分，也是 Levinas 思想中「神學與形上學的曖昧共謀」。



四、倫理學與哲學、現象學的關係：臉的存在空間

順著 Derrida 的文本脈絡，針對希臘，我們進入 Levinas 對於 Husserl 和 Heidegger 的批判之中。這結果是既批判 Husserl 以主體性思考那不可思的無限整體，又批判 Heidegger 在出神忘我的內在性超脫運動之中忽視他者這絕對的外在性，因此從不曾脫離希臘之光。另外，針對猶太，Derrida 討論了 Levinas 的他者之無限性，並將它分別與 Hegel 式觀念論傳統和否定神學相比較，最終讓我們得以看見一種無限他者形上學和（非）神學的相似性，也可說是一種否定神學的人性論。而它們（人性論與神學）的共同根據就是神的蹤跡，也就是「語言問題和語言的各種提問」。

本文立場旨在透過解構思想詮釋暴力現象，Derrida 透過閱讀 Levinas 為我們串連自 Hegel 以降的現象學與其希臘思想之源。Levinas 以其獨特的猶太末世論進行對希臘思想的批判，他將根植於希臘的哲學思想、哲學理論稱為光之暴力，並強調與他人相遇經驗的重要性。與他人相遇的經驗同時也是絕對他者的直接彰顯，是 Levinas 倫理學對抗暴力的關鍵。他認為絕對他者就是對人們說「汝勿殺」的上帝。即使建立在「面對面」這個基礎上，但臉卻只有在人們「對話」的時候才會浮現。因此，Derrida 認為對話所依憑的語音與聽覺仍舊將臉帶回關注的語言中，帶回光線之中。

臉必無法擺脫光。承認這一點並不代表人們必須捨棄 Levinas 的倫理學，相反，人們必定要如此承認，否則對暴力問題的討論和倫理學便無從開始。如果人們承認這點，那麼也就必須承認倫理學總是以某種特別的光對抗另一種，倫理學實際上就是「以暴抗暴」；此外，若倫理學仍須仰賴光，那麼他也總是預設了一種現象學。這種現象學預設了與他者相遇的經驗，故預設了一種在場的時間。因為預設了在場也就等於預設了缺席，這假定已使得時間本身一分為二，也就是我們所說的「經驗」和「曾經」、「經驗」與「記憶」。此在場的時間本身便是一種二元的時間觀。透過在場的時間，有了經驗和記憶之差異，時間以同者之姿同化了他者之經驗，因此亦是種 Levinas 意義上的同者之暴力。

（一）語言的原初衝突：外在性與空間

儘管 Levinas 不會承認這點，但 Derrida（2001：136-138）認為他為了破壞希臘仍舊再度返回了希臘。Levinas 先是以「他人」反對希臘哲學各種脫離經驗性之大寫概念，隨後卻又藉由絕對他者的概念來反對主體哲學、存在主義，彷彿變成另一種「諸法之法（the Law of laws）」。此外，這當中還存在著對於外在性的不一致詮釋。早先，《時間與他者》（*Le Temps et l'Autre*，1948）將外在性定義為某種空間關係，是種借助光的中立性，並以內外差異的結構中立化並取消與絕對他

者的關係。但後來在《整體性與無限》(*Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, 1961)一書中 Levinas 卻又定義「真正的外在性並非空間性的」(Ibid. : 139)。

真的能夠思考一種非空間性的外在性嗎？如果要為 Levinas 辯護，那麼我們可能不得不扭曲 Levinas 關於空間的看法。如果他說外在性並不是空間，那是因為外在性從空間中被刪除 (cross-out [rature])。但是，被我們刪除的那種外在性將仍在空間中，因為縱使是廢墟也佔據了空間。於是，外在性仍得透過空間的隱喻來進行，就好像一枚古老銅幣上的幣值一樣不可考：「...人們無法抹去絕對場址 (the Site) 的句法 (syntax)，因為它的遠古描述 (archaic description) 已無法從語言的金屬 (metal of language) 上辨認：它就是這金屬本身，是它過暗的硬度，也是它過亮的亮度。語言，這大地與太陽的兒子：即書寫...人們恐怕無法找到一種無空間斷裂的語言，也找不到一種航空或水生語言，況且在那裡，他異性的喪失恐怕會更確定無疑」(Ibid. : 140)。

語言便是光照之處，語言已然是個空間 (Ibid. : 141)。若說無限如 Levinas 所言，是不可言說的，那反過來也就是承認了語言本身的有限性。人們無法不透過否定的方式來表達無限性，包括以語言思考不可化約的他異性，首先都必須承認其有限：「假如無限絕對的他者是肯定的無限性 (positive infinity)，假如絕對他者不保有不可定界、不可限定的否定性 (negativity) 的話，它就不可能如它所是」(Ibid. : 142)。也就是說，只有在有限的語言之中「他者」這詞彙才有意義，我們也才能思考他者，他者也才能夠 (如其所) 是他者。

從有限的語言中，Derrida (Ibid. : 143) 還進而指出：「身體，也就是某種外在性、某種地方性 (locality)，指這個詞完全的、直白的空間含義。身體是一個零度點，誠然也是空間的源頭，但卻是在「的 (of [de])」之前沒有任何意義的源頭。這個「源頭」不能與它的屬性 (geni-tivity)，也不能與它所產生 (engenders) 並導向 (orients) 的空間相分離：即那被銘刻的源頭 (the inscribed origin)。銘刻就是那被寫下的源頭：被追蹤 (traced) 因而也被銘刻於一個體系、於一個它所不能治理的形態中」。Derrida (Ibid. : 143-144) 認為 Levinas 要能論絕對的，同時是不可化約的、非空間的臉，那就仍需要承認靈魂與肉身、思想和語言進行區分，換言之是還要區分臉與面具，而其結果將是回過頭來瓦解臉的形上學。如 Levinas 所強調，臉即身體，而身體是空間的源頭。但反過來說，這源頭又只有在「空間」有其意義時才能是個源頭。準此，**身體唯有在空間中才能被思考，亦即藉由語言來思考時方能存在。**

上帝本身也是在差異的空間之中被指明的：「... (上帝) 同時是大寫的一切與虛無、生命與死亡...是在大寫一切與虛無、生命與死亡的差異中被命名。在這差異之中，最終作為大寫差異 (Difference) 自身。這種差異就是所謂的大歷史 (History)。」

上帝被銘刻其中」(Ibid. : 144)。上帝只在歷史之中，意味著上帝所代表的和平只能以暴力的否定姿態出現，猶如一種否定神學。縱使 Levinas 期望藉由言說拯救論述以反抗暴力，但由於論述本身便是空間性、同一性的，因此已然是暴力者。非暴力只能是論述的終極目的 (telos) 而不是其本質，並且這種終極目的就銘刻於論述之中。

和平就像沉默 (silence)，它是語言在自身外召喚自身的那種奇特使命 (vocation)。但既然有限沉默也是暴力的媒介 (medium)，語言就永遠只能夠在承認戰爭、並於自身中實踐戰爭的同時又無限地 (indefinitely，不可定義地) 趨向正義 (justice)。以暴抗暴，即暴力的經濟學。這個經濟學不能夠被化約成 Levinas 用這個詞所指的那種含義。假如光就是暴力的元素，那就得與某種另外的光 (a certain other light) 一起與光搏鬥以避免最壞的暴力，即先於或抑制著論述的那種沉默暴力和黑夜暴力 (Ibid. : 145-146)。

回歸 Hegel，歷史不是被末世論所超越的整體性，它就是超驗本身。但如果說 Hegel 的辨證歷史就是 Levinas 的超驗運動，那麼它也總是言說的暴力：「歷史就是暴力。形上學就是經濟學：以暴抗暴，以光抗光：即（一般的）哲學」(Ibid. : 146)。此即語言的原初衝突和銘刻，縱使 Levinas 的形上學也不離此道。

(二) 超驗暴力：現象學的自我性

Levinas 在批判現象學的同時不也如同現象學那樣受制於語言嗎？形上倫理學不也接受了現象學同樣的暴力嗎？Levinas 其實接受了現象學的諸多遺產。Derrida (Ibid. : 147) 指出無法擺脫光的這種形上學，其實總是在對現象學的批判之中預設了一種現象學。

Levinas 承認儘管他反對 Husserl 現象學的大多結論，但其方法卻仍繼承於現象學。而這最終也將指向 Levinas 企圖(以現象學方法)批判的那套「作為科學和理論」的西方哲學傳統 (Ibid. : 147)。此外，Levinas 欲保留 Husserl 的「意向性」概念。對 Levinas 而言，由於 Husserl 以視覺壓抑無限性，故並未「切入意向的真正深度」。但 Derrida (Ibid. : 151) 卻指出 **Husserl 現象學將無限性置於視覺之中，其實是一種對於他者的「重視」、「尊重」(respect)**。這種現象學並不命令誰，而是那些（世俗）命令的中立化（也就是在消除那些命令）。而倫理學將在現象學中發現自己的意義。現象學的貢獻正是在「超驗現象學」的領域中無限擴展「一般客體的概念」。作為任何特殊客體得以可能之基礎，超驗現象學的一般意向客體乃是一種**原則性**假設，並非**事實性** (Ibid. : 152)。而人們也能夠從現象學中獲得一種倫理學客體：「我有能力認可 (recognize) 不被當做某種事物、某種面、某種定理 (a thing、a façade、a theorem) 來注視的目光 (regard)。我有一種為了臉

本身的目光」(Ibid. : 153) ⁶⁵。

對於 Husserl 而言，所謂尊重絕對他者之他異性的問題在於「作為他者的他者」如何向我呈現，而關於他者的思想必定是在我們與他者相遇的經驗中產生的。但與 Levinas 不同，Husserl 強調在他者意向性中「不可化約之間接」本性，它只能是「類比式的附帶呈現」⁶⁶ (Ibid. : 154)。當 Husserl 說人們只能夠間接地以類比的方式讓這個他者呈現在人們面前，代表的不是一種對他者的同化，恰恰相反，這代表的是一種對於絕對源頭中「基進分離」的承認：「身體、超驗以及自然的事物對於我的意識來說就是一般他人 (others in general)。它們都在域外，且它們的超驗性就是某種早已不可化約之他異性的符號」(Ibid. : 155)。

事物對我 (的感受) 而言永遠無法被全面定義，此即事物的超驗。然而必須進一步指出的是，除了那種感官的無限未完成性或間接性的超驗 (這是超驗的第一層次) 以外，作為絕對他者的他者還是個人們永遠無法從他的角度感受的陌生人：「這種非屬己 (non-propre) 的超驗不再是從所有片面的 (partial) 側邊出發永遠無法抵達之事物的超驗：是絕對無限性 (Infinity) 的超驗而非絕對整體性 (Totality) 的超驗」(Ibid. : 155)。此即第二層次的超驗。當 Husserl 承認絕對他者亦有種「如 (其所) 是」的自我意向性，他同時也將合法性賦予「非現象性的現象體系」之自我描述性語言⁶⁷：

他者作為另一個自我也就意味著他者作為他者，他不能還原成我的自我，而那正因為它是一個自我並具有自我的形式。他者之自我性 (egoity) 允許他像我一樣說「自我」，這也正是為什麼他是絕對他者而非在我的真實經濟學中 (my real economy) 的一塊石頭或一個無法言說之存有 (a being without speech) (Ibid. : 157) ⁶⁸。

絕對的他異性其實仍是同者，卻又是那種不可能被理性一致語言所轉譯者。它並不是非理性，而比較是理性一致性的語言所不能納入者。Husserl 認為取得「他

⁶⁵ Regard，在法文中就是「看」，在此也被理解為倫理上的「關照」。「我有一種為了臉本身的目光」即「我關照臉 (他者)」，我有種關照臉的倫理。

⁶⁶ 即 analogical presentation，意味著在這個類比的呈現之中有種被間接呈現的東西，在此要指出的便是不可化約的絕對他者、他異性，它們將只能以此種方式呈現。

⁶⁷ 對 Levinas 而言，這種對他者自我意向性的承認總是被拒絕的，對他而言這行為「恐怕是一種極權暴力」(Derrida, 2001 : 156)。但 Derrida 提醒我們，Husserl 在第二層超驗上指出的這個絕對他者並非一個「事實性的我本身」或有任何對於我的「生命的真實修正」。這裡真正值得人們進一步思考的是，指出陌生人若是「另一個與我相同者 (或主體)」代表我能夠 (具備合法性地) 以我的語言描述他，但我的描述對陌生人而言是否也是一種暴力？這種暴力又在多大程度上化約了他？雖然在這裡並未提到，但人們應該能夠很輕易地聯想所謂「主體間性 (intersubjectivity)」的問題：建立中介的基礎上，是否真能減少暴力？在這裡便能夠預見 20 世紀末圍繞著主體行動、客體結構、主體性、客體性、互為主體性、互為客體性等問題爭議，而倫理學便有了介入空間。

⁶⁸ 此外 Derrida (2001 : 159) 指出這種認可他者自我性的必要：「他者只有作為一個自我，即某種形式上與我相同者，才是個絕對他者。反之，作為物 (res) 的他者比起我 (I)，不但更非他者 (不是絕對他者) 也更非同者」。

異自我的自我性」是最為和平的姿態；而將他者化約為經驗或事件，反倒才是種暴力（Ibid.：159-160）。這裡強調最為和平而非「絕對和平」，因此是種暴力的經濟學。因為只有在自我和他者的差異得以持續（延異）的暴力領域（暴力，因為他者仍被「視為」另一個自我）裡，我們才能夠免於在無限之中，一切他我差異、一切現象性和意義都不再有效的那種「黑夜的暴力」。

「現象假定了符號的原初污染」（Ibid.：161），預設了現象學的他者論述終究是以暴抗暴。而與黑暗的暴力宣戰，意即對抗虛無主義的哲學。Levinas 訴諸的彌賽亞末世論即屬此二重（超驗）暴力：「這彌賽亞勝利（messianic triumph）...只在懸置同者與他者間差異（不論是結合或對立），也就是懸置了和平的觀念（idea）的同時，方能取消暴力」（Ibid.：162）。對 Derrida 而言，「和平」、「彌賽亞」、「歷史的終結」只能意涵在歷史之中，而歷史就是「無限地通過暴力」，是不能避免、不可化約的。這種「神聖責任」在遙遠終結處呼喚有限哲人的世俗責任，兩者不互相牴觸（Ibid.：162-163）。自我與世界的關係總是以「我的世界」向著自我呈現的，而神的存在事實上將不會脫離我的「自我性」。「自我性」這經驗的不可還原／化約的本質也被 Husserl 稱作「元事實性（archi-factuality [Urtatsache]）」，是「我的世界」的「原始意向性基礎」。自我性讓我的世界出現並開啟我的經驗，而上帝也在世界之中成為（非）神學的宗教經驗⁶⁹。

⁶⁹ 對於自我性的討論也預告了存有論的來到。作為我的經驗之必要條件的我的世界，總是有個不可化約的「我」：自我性。而「活現（living present）」乃是所有自我之生命獲得不可化約性、絕對普遍性之源。「經驗只能在當下（the present）被經驗」（Derrida，2001：165），故他者的經驗也總是預設了時間化。不可解的活現使得所有可理解的時間他異性得以如（其所）是地出現，使得記憶、預期得以可能；但也因為（世俗）時間（temporal）中過去和未來的他異性，才使得活現的自我／非自我同一性結構得以可能。時間以同者之姿同化了他者，故時間就是暴力，時間化就是暴力的運動（Ibid.：166）。

五、倫理學與存有論的關係：臉的存有與時間

本節接續上文，從 Husserl 對於超驗的自我性那裡我們已經初步勾勒出他者的問題始終圍繞著同者，是一種內外結構，他者是同者的邊線而非超越這條邊線的絕對未知、絕對無限者。Levinas 指出臉就是身體，而身體是空間的源頭。但這種原初的空間性是透過言說開啟的語言空間。故 Levinas 並未擺脫它所指控的光之暴力，更無法放棄 Husserl 的遺產。若 Husserl 所揭示的自我性仍主導著 Levinas 的他者經驗，那麼 Heidegger 對於 Husserl 現象學的批判就仍在一定程度上適用於 Levinas 的他者倫理學。

當 Levinas 以為他在用形上倫理學的非暴力抗暴之時，他恐怕是忽略了語言的原初衝突，也忽略了他所繼承於 Husserl 的超驗暴力：語言是自一開始就劃內外之別於其中的空間；而活現的在場、經驗，依靠的仍是它和過去、未來的差異。

所以，如果我們能夠談論、能夠說出「現在」這個絕對的經驗片刻，我們在談論它之前便已經有了對於時間、對於上手物（*praes-ens*, *being-ready-to-hand*）與這存有者（*ens*）的存有之親近性為何的了解與記憶（Derrida, 2001: 167）。在這點上，Heidegger 比現象學走得更遠，並對習慣將存有等同於在場、並加以肯定的西方形上學提出存有的問題。雖然 Husserl 關於「自我性」、「時間化」的討論也有助發現存有的問題，但他在預設存有的同時卻總是把存有當做「觀念」而非「真實」及「真實的可能性（所謂虛構）」。故 Derrida（Ibid., 168）認為超驗現象學的觀念論仍舊同希臘形上學的觀念論「預設了觀念的非真實存有」並同樣受制於在場形上學。

（一）存有與存在者

Heidegger 的著作幫助了 Levinas 發現這些問題並提出對現象學的批判，隨後 Levinas 也轉而將批判的矛頭指向存有論。Levinas 對於存有論的批判在於他認為：存有論是將與存有的關係優先於與存在者（*existent* 或 *existing* [*existant*]) 的關係，因此是讓正義從屬於自由。然而 Derrida（Ibid.: 169）認為 Heidegger 在〈致人性論之書信〉（1949）曾指出存有思想並不服侍於任何理論或實踐的目的。而這種回到理論與實踐區分之前的姿態與 Levinas 其實是一致的。Derrida（Ibid.: 170）為 Heidegger 辯護道：「存有不過是這存在者的存有（*Being-of this existent*），而非像某種奇異的潛力，某有敵意或中性的非人格元素外於存在者」。

存有的中立性不能被當做倫理的中立化或任何中立化之倫理，它實與事物的次序不相衝突。但正是 Levinas 在 Heidegger 那看到了一種城邦或社會組織，聽命於「某種中立的勢力、無名的論述」，聽命於「人們／吾人（*one (man)*）」（Ibid.:

171)。而事實上 Heidegger 卻是強調「人們」之非原真性的第一人，存有的思想不能被當做「人性設計 (human design [dessein humain])」(Ibid. : 172)。與 Levinas 所想的正好相反，存有的思想或至少是預先理解 (pre-comprehension)，乃是「認可 (recognition [reconnaissance])」⁷⁰ 他者的必要條件。

1. 與存有的關係並非具體關係

存有並非一種典型存在者，Heidegger 在存有論的層次上，不只會批判任何一般理解的「關係」，他也會批判那種立足同一種層次上才會有的高下之別（階層）(Ibid. : 172-173)。另一方面，存有也不能被直接等同於存在者，雖然我們在語言之中對於存有與存在者的差異進行描述，將不得不使用一種將兩者同化的類比。也正因此 Heidegger 才會在〈致人性論之書信〉中指出**語言在照亮存有的同時也遮蔽了它**。當人們試圖以語言考察存有的歷史，卻忽略語言本身僅能夠作為一種存有的隱喻時，便會忽略歷史其實一直都是存有對於已被限定之存在者的解放 (Ibid. : 173)。存有的歷史意義不能化為用以隱喻存有的詞彙，即所謂「詞源學經驗主義」(各種經驗主義之源)，因為語言本身亦為被決定的存在：「經驗主義藉助隱喻的思想，但它卻不如是地思考隱喻」(Ibid. : 174)⁷¹。

2. 存有思想亦非知識或理論

所以存在者之間的關係概念也不能夠被直接套用在關於存有的思想上。存有思想甚至不是「知識」，Heidegger 在晚年甚至因此拒絕稱自己的思想為「存有論」(Ibid. : 174)。Levinas 認為 Heidegger 以存有的知識凌駕了存在者之間的關係，以存有論宰制倫理學，也就是把他者提供、犧牲給我們的理解力、我們的能力、我們的暴力。但存有既不是存在者，也不試圖成為概念⁷²。對於 Levinas 而言存有就是同者，他將存有視作範疇、將對存有的預先掌握視為概念性、極權式的掌握，因此認為存有思想應被置於存在者之間關係，也就是倫理之後。易言之，Levinas 欲

⁷⁰ 另外，當它作為與知識 (knowledge [connaissance]) 相對的詞彙時，則被譯為 acknowledgment。見《書寫與差異》英文版 (2001 : 172) 與法文版 (1967 : 202)。我們應該注意 comprehension 這個英、法文詞彙與思考、掌握的關係；以及 cognition 等詞彙與知識的關係。這裡意味著存有思想不能夠被當成一種認識論，而是各種認識論之前的掌握。而存有本身，甚至不是我們所能掌握：「『任其所是 (to let-be)』涉及存在者的所有可能形式，甚至那些本質上不能轉變為『掌握的客體對象』的形式...任由他者如其所是地在其作為他者的那種存在與本質中，這意味進入思想的，或(以及)思想本身進入的，正是那種本質和存在。進入那種它們兩者皆預設 (presuppose) 的存有」(Ibid. : 172)。

⁷¹ Descartes 在詮釋所謂呼吸、思想與存在之關係時給了我們一個很好的例子：當人們說「我呼吸故我存在」時，他們所要表達的正是他們思考著呼吸以確定他們的存在，其實他們的思考正是存在 (Derrida, 2001 : 174)。

⁷² 存有不能夠被當成一種概念，Derrida (2001 : 175) 指出：「(1)因為它並非一個謂詞而是使得一切謂述作用成為可能者；(2)因為它比拉丁文 ens 那種存有物所指的具體在場 (concrete presence) 更為古老；(3)因為對「存有」的所屬關係並不會取消任何謂述性差異 (predicative difference)，相反卻使得全部可能的差異得以浮現」。

以一種受限的關係 (determined relation) 去約束其他關係。但 Derrida (Ibid. : 175-176) 指出所有的限定 (determination) 都反過來預設存有思想。思想預先掌握他者以 (如其所是地) 呈現他者, 因此思想、他者皆預設了存有, 那個並非「同一性」、「一 (人們/吾人)」或「等價」的同者 (Ibid. : 176)⁷³。只有在預設某種存在者的整體性並且相對於這個整體性概念的條件下, 有限/無限才有意義。但存有並不試圖成為另一個存在者或存在者的整體性。存有讓他者如其所是地存在正是讓絕對他者得以命令「汝勿殺」的基礎, 故「倫理形上學的超驗早已預設了存有論的超驗」(Ibid. : 177)⁷⁴。

存有的層次與存在者的層次, 這兩個層次並無相互宰制的問題, 因為其間不存在可比較的標準。這正是哲學形上學一直以來所忽略甚至視而不見的, 因此 Heidegger 才在〈致人性論之書信〉裡說:「形上學並不提出存有本身之真理問題」; 「確實, 形上學再現存在者為存有, 因此可以說它也思考存在者之存有。但是形上學卻不思考存有與存在者的差異」(轉引自 Ibid. : 178)。

Heidegger 也稱之為「形上存有論」, 當後者思考存有時, 它所思考的正是以存在者為代表 (再現) 的存有, 因此它是以存在者暗示存有。而存有思想針對的正是強調存在的人性論之不足。這是 Levinas 與 Heidegger 思想之間距離最遠的一刻: 「現在 Levinas 向我們同時建議的恰好就是人性論和形上學。它指的是以倫理學的莊嚴之路接近至上存在者, 接近作為他者的真存在者...」(Ibid. : 178)。這裡指的就是臉與上帝的相似性⁷⁵。

⁷³ 同者不是「等價 (equal [égal])」, 也不是「同一 (l'identique)」或「一 (l'un)」, 這裡我們或許可以說這種同者, 這種放入相同脈絡的方式, 並非物理的、族群的或甚至國族的等價方式, 甚至並非任何「邏輯的等價方式」(基於它邏各斯的意義)。也正是在這裡, 我們可以切入當代的社會主義、國族主義, 以至納粹主義。而解構在 80 年代做的正是重新剖析 Heidegger 與這些論述的曖昧之處。這些論述之間存在著某種程度上的共謀, 而解構的無厚之刃正是向著這我們或多或少繼承的傳統論述空間。這不僅僅是「西方」的問題。因為, 首先至少在台灣, 歷經數十年的「現代化」, 或至今仍不斷尋求的「國際化」, 幾乎無不朝向「西方」科學、分工體系; 第二, 這個「西方」恐怕仍與我們想像的西方—歐美相距甚遠, 因為當 Derrida 考察所謂哲學傳統時, 他所思考的經常是猶太思想, 甚至是古埃及。我想這就是為何解構不只對於西方社會、西洋文化而言是種重要的工作, 恐怕它對於任何受西方影響者 (不妨說受全球化影響者吧) 皆是重要的工作。

⁷⁴ 傳統的哲學、形上學則只能是「以經濟學逃離倫理暴力的那種『政治』: 即在與無元力 (an-archie, 無政府) 之暴力的暴力性抗爭中, 而『無政府』在歷史中的可能性仍在於它與元力主義 (archisme) 的那種共謀關係」(Derrida, 2001 : 176-177)。另外, Derrida 在此也指出 Levinas 與 Heidegger 兩人都將 Plato 的「超越存有 (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)」解釋為對於存在者的超越, 而非對存有本身之超越。

⁷⁵ 「『...絕對他人尚似上帝...』不就是原初性的隱喻嗎」, Derrida (2001 : 178) 接著說:「這個架構正是所謂的『無神論人性論』明確用來指責異化進程的東西」。這裡的「無神論人性論」指的不正是 Marx 與其繼承者嗎? 關於 Marx 的問題, Derrida 將於《馬克思的幽靈》中更明確地討論, 這也正是本章為什麼能夠作為我們未來討論主題的引子。在後面的章節我們將討論的首先是這人性論之暴力。

但存有並非人或上帝這兩種存在（有限者或無限者）的任何一種，它是使我們能夠讓上帝如其所是存在的那種東西，但它又並非先於存在者。因為存有與邏各斯是同時發生的，Derrida (Ibid. : 179) 寫道：「沒有存有的思想和陳述 (statement [dire]) 便沒有言說...存有本身只能夠被思想與被陳述。它與邏各斯同時發生，而後者本身只能是存有的邏各斯，它言說著存有」。

(二) 語言之內或外的他者，希臘猶太

若存有與存在者並非同一個層次，那麼 Levinas 認為存在者的關係比存有的揭露更早存在 (preexist)，一如現象學會指出自然態度總是先於它的超驗化約／還原，假設了存在的先後次序，是一種原初隱匿 (initial concealment)。但存有思想並非一種揭露。若存在者就是這個世界與歷史，則 Derrida (Ibid. : 180) 認為存有思想便是有別於 Levinas 的另一種末世論：「存有在每個面向上顯現 (occurs) 為歷史與世界，意味它只能在形上學的歷史中退回存有者限定性 (ontic determination)」。形上學的歷史即有限的（時間化／世俗化的）歷史，存有作為大歷史必隱身歷史之中並懸置歷史。

存有早於判斷錯誤 (error in judgment)，卻不早於「迷途 (erring、going astray)」。這迷途就是存有原初的隱匿，Heidegger 說：「世界歷史的任何一個時代 (epoch，懸置) 都是這種迷途的懸置」(《林中路》，轉引自 Ibid. : 181) Derrida 進一步推論：「如果存有就是時間和歷史，那麼存有的迷途與懸置本質便是不可化約的」(Ibid. : 181)。Levinas 指責存有論為一種屈從於絕對場址 (Site)、崇拜定居 (sedentary) 的新異端主義 (new paganism)。但 Heidegger 的絕對場址與絕對領地 (Land) 並非任何「經驗上的國族主義」，而是「突然闖入的言說或承諾」所激起的「鄉愁」(Ibid. : 181)⁷⁶。

此處重點在這種空間不是既定而是許諾的，因此這也非對於絕對場址的異端崇拜。存有的絕對神威 (Sacred) 並非任何神學之神聖性 (divinity) 或神性 (deity)：「它

⁷⁶ 關於絕對場址 (the Site [le Lieu])、絕對領地 (the Land [la Terre])，關於那種內在於存有中無盡的迷途，關於某種「鄉愁 (nostalgia)」的回返，我們可以聯繫 Deleuze and Guattari 在《千高原》(1980) 中對於德國國族主義（特別是音樂史中的國民樂派）的討論：「德國，德國浪漫主義有一種天賦，使他們能夠將誕生之故土 (natal territory) 當做是『孤獨 (solitary)』而非『荒蕪 (deserted)』來經驗，並無視於人口的密度...」(Deleuze and Guattari, 2004 : 375)。Heidegger 於評論德國浪漫主義詩人 Hölderlin (1770-1843) 的詩作時也曾說明絕對場址並非經驗性的，並且總是某種絕對他處 (德文 Wie，法譯 Illic)，某種總是被限縮的親近性 (Ibid. : 182)。此人不但在生前與 Hegel、Schelling 同窗，死後更受 Dilthey、Nietzsche 所推崇。在此，Derrida 仍未將這個議題與國族主義問題相聯繫，但將來的討論中，特別在《論精神》中我們將看到 Derrida 對於這個問題更深入的思考。這樣的一種深植於德國浪漫主義的感染，為何會在 20 世紀的關鍵時刻被轉為納粹德國的國族主義？為何成為法西斯主義或種族主義對於人們的那種滲透？而 Heidegger 的論述又是如何在那樣的情境之下不知不覺（既後知後覺又先知先覺）地為納粹所「用」？

首先是對神聖性或神性的本質經驗。而神性既非概念亦非現實，它應當在某種既非理論亦非神祕情感性（mystical affectivity）、既非神學亦非狂熱（enthusiasm）的那種親近性中給予接近它自身的通道」（Ibid.：182）⁷⁷。在所有的信仰之前，神威的空間必須先被打開，這種空間在無神論（atheism）和信念（faith）之中。存有既非實證的亦非否證的存在者（它們仍站在存在者的立場上，是神學的層次）；反而，存有是存在者共同的「限制與發源（the limit and the wellspring）」，一種「絕對神威空間」、「神性之光」。

Derrida（Ibid.：183）指出：「（存有的）超驗棲居語言中並奠定語言的基礎，和語言一道提供了共有（Mitsein）的全部可能性；而共有的可能性較那些被混淆的事件形式（the eventual forms）如團結、團隊、同伴關係（solidarity、the team、companionship）更為原初」。既然是棲居語言，那麼存有思想便是「盡可能地接近非暴力的」、任其所是地解放對話與面對面，但仍不是「純粹非暴力」。因為「A就是B」這類的謂語本身就是第一暴力，所以非暴力的語言將會是那種沒有「是」、沒有任何動詞的語言，也就是無修辭的語言，它將變得「甚至不是語言」⁷⁸。對話必須倚靠動詞與修辭和名詞交織，必須仰賴一種能夠闡述（l'articulation）的語言，因此語言的闡述總會與暴力同時出現（Ibid.：184）。

既然如此，那麼 Levinas 告訴我們：「語言必須將世界給予（give [donner]）他者」（Ibid.：184）但這句話中的「語言」已不再能夠自外於同者，自外於暴力。那被 Levinas 視做是概念起源的非暴力語言之「給予」，本身便是一種暴力的給予。也可說所謂和平只能在語言原初衝突之戰爭暴力中出現，Derrida 稱之為戰爭的經濟學：

和平只能在特定由言說暴力限定並保護的沉默中出現。由於言說除了這沉默和平的視域之外什麼都沒講，早已召喚之，且正是言說要保護並準備的使命，言說無止境地保持沉默。人們永遠無法掙脫戰爭的經濟學（the economy of war）（Ibid.：185）。

此外，上帝恐怕也無法掙脫：「...上帝也許總是在對上帝的提問中被暗示的，而

⁷⁷ 給予接近它自身的通道，donner accès à soi，或英譯 provide access to itself。Donner，給予，在法文中的另外一個意義即禮物（英譯 gift）。給予他人得以親近之禮，但卻非神祕的情感性、亦非狂熱。可見得這種親近性的經驗，這種原初的宗教性（並非宗教）是種無解的經驗。而我們大概可稱之為「愛慕（Φιλεῖν）」，那種在「愛智的（Φιλοσοφία）」被稱為「哲學」之前的愛。然而，這個愛與「戰爭（Πολεμος）」卻有著極為親近的關係。這種愛恨交織的特徵，正是我們應該在存有之中看到的。關於愛與戰爭、鬥爭；親密關係與暴力關係的論述將在論〈海德格之耳：友愛戰爭學（Geschlecht IV）〉（1989）的章節更完整地討論。

⁷⁸ 「謂語乃是第一暴力。既然動詞是（to be）和謂述行為（predicative act）在其它任何一個動詞及任何一個普通名詞中都被牽連，那麼非暴力語言最多應當只是種純粹的祈禱、崇拜，是只為呼喚遠處的他者而說出的專有名詞」（Derrida，2001：184）。我們在討論 Benjamin 時曾說過，上帝的語言、那種「純粹的命名」，也就是那種在我們的語言墮落之前，那種與上帝相近的語言。在此這種墮落前的語言對於 Derrida 而言是不可能的。

且恐怕在任何『方法』之前」(Ibid. : 188)。他者經驗被視為對邏各斯的提問，Levinas 捨棄了概念、推理、超驗視域，並傾向絕對他者。他的問題到頭來只有一個真正的名字：經驗主義。而這種「純粹差異的純粹思想」的經驗主義，其問題說到底也只有一種，那就是以「以哲學身分呈現的哲學錯誤」(Ibid. : 189)。

Derrida (Ibid. : 190) 指出純粹異質性、純粹差異的思想不過是種經驗主義的夢想，而經驗的概念本身總是被在場形上學所限，造成經驗主義與形上學的共謀。自 Plato 到 Husserl，經驗主義都被哲學限定為「非哲學」，然而，若哲學與經驗主義被斷然二分，人們立刻會發現經驗在邏各斯哲學的根源處牽制著哲學的提問（它無法任意發問）。反之，經驗也總是在希臘的邏各斯中找到自己。人們恐怕無法脫離邏各斯，以希臘語言以外的語言談論存有與存在者、哲學與經驗主義。人們也將只能用從希臘借來的語言談論猶太的無限他者。因此希臘邏各斯作為那種必要的中介，它「對於任何思想都不可能是域外和意外的」(Ibid. : 191)。希臘與猶太的差異或許就是所謂的歷史統一體，故 Derrida 在文末結論：「猶太希臘就是希臘猶太，兩極相遇」(Joyce, 《尤里西斯》。轉引自 Ibid. : 192)。



六、 小結：以暴抗暴，暴力經濟學

本文的目的在於透過 Derrida 的文本，指出解構如何對暴力問題產生具體貢獻。在本章探討的〈暴力與形上學〉，雖然名義上是以 Levinas 的思想為研究對象，但 Derrida 實際上卻帶入了哲學史的三個 H 與 Levinas 進行相互比較。無論是從三者的任何一位作為對象來與 Derrida 此處的詮釋進行更深入的比較，都會擴張成為另一部重要哲學專著的主題。基於這樣的可能，以及所涉及的問題，我們有意根據本文立場限制接下來的討論範圍。

在這章的結語處，一方面我們要說明 Levinas 對於解構思想的貢獻，即以他者經驗對哲學提問；另一方面，我們已發現在〈暴力與形上學〉中 Derrida 的一個重要意圖反映在頭尾處的前後呼應，這個重要意圖即「希臘猶太」之相遇。相遇於何處？超驗與經驗，希臘與猶太在 Derrida 的解構中再次相遇，這應是一種由書寫所開啟的空間。在不同文化媒介中傳遞的元書寫是一種光之書寫，相對於 Levinas 對光的排斥，Derrida 認為人們終究是要以光抗光、以暴抗暴。

最後，如果這種書寫的空間乃源於存有與存在者之間的差異，或者是 Heidegger 所謂「存有論差異 (ontological difference)」，那麼尚有待更進一步討論者就是此差異所造成的暴力，以及這樣的暴力可能帶來最為嚴重之可能為何。透過往後 Derrida 在 1980 年代對存有論差異的系列討論，我們將能夠理解從倫理學思考來介入政治問題，以光抗光更是必要的。

(一) 〈暴力與形上學〉的基本架構

在討論了〈暴力與形上學〉一文後，在此我們先簡單地整理出文中討論的各個思想家的重要問題，以便我們能夠掌握 Derrida 這位作者的立場，以及 Levinas 在何種程度上啟發了他。除了 Levinas 與眾「希臘人」的這種「猶太—希臘」之對比，Derrida 顯然還引入了另一位思想家作為參照點，此人便是 Hegel。在文中，我們發現 Derrida 試圖透過 Hegel 理解 Levinas，並且在最終以 Husserl、Heidegger 與之相較後指出 Levinas 思想中欲跨出而無法跨出的界限。

首先，應該留意到的是 Derrida 的確以 Hegel 的歷史和語音中心來理解 Levinas，這明顯是 Levinas 在其作品中並未強調的面向。Derrida 選擇以猶太末世論來理解 Levinas 的他者倫理學，這種理解的重點在於末世論乃是種跨歷史的超驗。但何謂超驗？因此我們方才有了接下來 Husserl 超驗現象學的問題。在與 Husserl 超驗現象學的比較中，Derrida 指出 Levinas 與 Husserl 的分歧在於自我性的問題：如果 Husserl 的超驗現象學始終是回到一種對自我性的理解，世界首先是「我的世界」，因此世界也總是倚靠著使它得以如是呈現的自我性，那麼這種自我性對

於 Levinas 而言就總是忽略了他者。因此我們又從 Husserl 自我性的問題中發現了 Heidegger 存有論所批判的在場、時間問題。Heidegger 的思想在一定程度上幫助 Levinas 脫離了 Husserl 及現象學的自我問題，但由於 Levinas 就如 Sartre 等其他同輩法國哲人，誤解了存有與存在之間的差異，並在一定程度上將存在視為「存在者的原初孤獨」，故認為 Heidegger 未能真正走出希臘哲學和主體性。

存有與存在（者）的差異是 Derrida 在文末耗費相當篇幅著墨的部分。這樣的強調一方面指向 Heidegger 所謂「存有論差異」並非如 Levinas 所理解的「存在與存在者」的差異；換句話說，存有論不能被當做另一種人性論。另一方面，Derrida 在本文有意指出希臘哲學與猶太倫理學的「兩極相遇」；也就是說，「希臘猶太就是猶太希臘」意味著語言中的他者即他者之言。

若語言從來不只是單一個體或同者的語言，那麼語言打從被說出來的那刻便是他者。無論言說或者書寫都是以語言之光照亮他者，Derrida 基於他對 Hegel 符號學的理解同時反對了 Hegel 和 Levinas 的語音中心，指控兩人皆帶有一種對書寫、符號的貶抑並在某種程度上強調了「面對面溝通」。這使得強調言說的兩人皆忽略了語言的原初衝突和隱匿，在此被隱匿者即 Heidegger 所謂存有。如果存有便是「尚未」呈現出的各種可能，那麼以語言揭示存有首先便是一種對可能性的化約，光之暴力。而語言又是存有呈現於我們思想中的必要條件，故每當人們有一種存有思想就必然已經化約了存有，無法擺脫語言的光之暴力。

語言只能夠在承認自身暴力，並且在與自身對抗的戰爭中尋求正義。這便是日後解構自我宣稱為正義的基礎，因為它同時理解自身就是一種對抗暴力的暴力。而解構所要對抗的暴力與 Levinas 倫理學所指向的目標應是一致的。只是，除了呼應倫理學外，解構思想也欲避免落入經驗主義形上學和虛無主義。

（二）以暴抗暴介入政治的必要性

和平是沉默，而語言召喚這個沉默。語言是暴力的，因為它總在照亮事物的同時製造陰影。但除非人們願意留在黑暗中，否則以光抗光便不可避免，因為我們既然已經無法擺脫語言，當然也無法擺脫光。結論是保持沉默不過是另一種無視於光的和平主義，可是**真正的和平卻只存在於戰爭之中**。換言之，如果語言是暴力的戰爭，那麼作為和平的言說、面對面、他者經驗也是有限的經驗。因為任何經驗同樣建立在使它得以可能的那種記憶的銘刻（即元書寫）上；或可說，他者的無限性是有限的無限性，是理性邏各斯、語言中的未知。於是問題變成，如果倫理學也是一種暴力，而 Derrida 支持某種特別的暴力，以光抗光，那麼它所要對抗的暴力又是什麼？

1995 年 Levinas 過世，Derrida 發表名為〈別了〉（‘Adieu’）的哀悼文，文中簡要地整理了 Levinas 的思想與貢獻。Derrida（1996：8-10）認為 Levinas 的主要貢獻有二：他自 1930 年代開始，同時向法國引介了 Husserl 與 Heidegger 的思想；其思想聯繫猶太神學與希臘哲學兩個古老傳統。此外，更為重要的應該是這篇文章以簡短的篇幅向我們介紹了 Levinas 的他者倫理學。在這篇文章裡，Derrida（Ibid.：4）也談到 Levinas 倫理學的出發點，他說 Levinas 曾透露自己真正感興趣的是關於神聖性的問題。Derrida 認為 Levinas 是藉事物的神威性（sacredness）來思考人與上帝的神聖性（holiness）。這透過倫理學的中介來思考神聖性的思想，也是透過對大屠殺（the Holocaust）的記憶、回顧與回應所開啟的。

Derrida（Ibid.：3-6）指出當人們與另一張臉面對面，就像是毫無防備地面對死亡，是一種絕對的直率（uprightness [droiture]）。在絕對他者的臉上我們所遭遇的死亡是作為生存者（survivor）首次面對死者的那種無法回應（non-response、without response）。但這個無法回應帶給我們的是一種罪惡感：一種「我或多或少必須為他人之死負責」的罪惡感。因而死亡並非完全的空無，而是一種未知，但這種未知並非知識的否定性界限，面對死亡之經驗帶來的反而是對於超驗陌生的、遙遠他者的款待與友誼。

Derrida 在 1964 年發表的〈暴力與形上學〉文末試圖透過對存有論差異的詮釋調解存有論與倫理學，並認為兩者並非 Levinas 所說得那樣不相容。然而，到了 1980 年代的一系列針對 Heidegger 思想的閱讀中，Derrida 卻又發現 Heidegger 自始至終並未擺脫某種「精神」的論題，且更為嚴重的問題在於 Heidegger 的這個「精神」隨著時間的不同，或隱或顯地與某種「德國性」相聯繫，甚至在納粹德國時期成為支持其國族主義的重心。對於精神的討論也激發出 Derrida 後來所謂「政治轉向」的文本，其中最為著名的莫過於談論「與精神相對之幽靈」那本《馬克思的幽靈》（1993）。

我們認為仔細討論 Derrida 關於 Heidegger 存有論差異的這幾篇以「種屬（Geschlecht）」為題的系列文章（發表於 1983、1985 和 1989），以及《論精神》（1987）一書是必要的。因為，無論「政治轉向」是否存在，我們都可以藉由存有論差異的問題釐清關於存有論的暴力和區分「我與他」的界限，而這也是在〈暴力與形上學〉中尚未深入檢視的。而存有論若成為國族主義論述的支持者，或者某種更為廣義的人性論暴力甚至種族主義，若這種「思想」不可避免地施加暴力於存在者，那麼我們就必須重新考慮某種「存在者倫理學」介入的必要。此即〈暴力與形上學〉早已經明確宣示的一種以光抗光的經濟戰略。

第二部分：幽靈

第三章 精神之暴力

一、前言

在本文第一部分，我們已經針對「法律與革命」、「哲學與倫理學」做了討論。我們分別透過對〈法律之力〉(1989、1990)和〈暴力與形上學〉(1964)這兩篇文本進行深入閱讀。前者指出革命的「神聖暴力」並無法超越法律中的暴力；而後者則顯示對抗哲學「光之暴力」的倫理學本身亦無法自外於暴力。這兩篇文章有個共同卻沒有被突顯的主題，即存有論。

Derrida 的〈法律之力〉一方面接受了 Benjamin 對於法律暴力的批判；但另一方面進一步探討 Benjamin 對抗暴力的那種「神聖暴力／神聖正義」。儘管還有諸多可議的疑點，Derrida (1992: 54) 明確反對了 Benjamin 所謂「神聖暴力」並將此暴力與 Heidegger 的思想相聯繫，稱兩者共享了某種反對活力論 (vitalism) 的思想。另外，在〈暴力與形上學〉一文，Derrida 則可說是有條件地接受了 Levinas 的倫理學，因為他認為倫理學無法單靠他者的經驗主義自外於倫理學所批判的哲學及其「光之暴力」。

本文在第二部分主要延伸閱讀第一部分尚未直接引入的 Heidegger 思想。我們企圖藉 Derrida 討論 Heidegger 之「精神 (Geist)」，批判存有論的暴力與後果，並以「幽靈 (Gespenst)」定位 Derrida 解構思想。第一部分的兩章探討神聖暴力與他者經驗，而在第二部分我們將要從存有論差異的問題開始。若就存有論差異觀之，則在第一部分的討論多為 Heidegger 或 Derrida 所謂「事件 (event)」，是「存有者／存有物 (beings [seinedes])」的經驗層次。儘管第二章已點到存有論差異，以及不可避免的書寫或光之暴力等問題，但尚有待釐清的是 Derrida 所謂元書寫是否即 Heidegger 意義上的存有，或說 Derrida 的延異是否與存有論差異有關？

從 Heidegger 的存有論差異開始，本章將沿著 Derrida 在 1980 年代的一系列論文深入 Heidegger 存有思想的提問與難題，旨在點出 Derrida 反省了存有思想與納粹主義的共謀。Heidegger 在二戰時期曾加入納粹德國，到了戰後又在關於科技、認同的論文中為自己辯解。對於 Heidegger 加入納粹的事實我們大可以像人們在今日對於納粹主義的道德譴責那樣批判他。然而，道德譴責總是將事物蓋棺論定就彷彿事物已經「終結」，而人們對於這件事更不必再說什麼、不必再聽信其辯解。但或許正是在對事物的定見裡，人們正冒著與納粹主義共謀的風險。或許人們總是忽略自己與 Heidegger 或其他納粹主義者實際上還共享著某種相同傳統，而在此相同傳統之中便已蘊含了日後的新納粹主義。故戰後對納粹的審判恐怕遠

非納粹主義的終結；相反，每當人們以為逝者已矣，正是其復返之時。

事實上，我們認為無論納粹主義者或者集中營裡的生命皆非已矣的逝者，人們不能輕易地將他們蓋棺論定。論定，也就是說形成一種定論、定見。這種定見可能是道德和輿論的公共性基礎，但它，縱使有社會共識的道理卻非不証自明的真理。因此，解構思想是針對這些定論或定見，相應地提出知識論的提問。它對於暴力研究的貢獻正在於透過文字展示「定見」、「定理」當中的「成見」，展示「光」所導致的慘重後果。但透過文字展示，我們同時也將另一種幽暗之光投向世界，將光陰轉為歷史記憶。的確，前幾章的討論已經說明了沒有任何一種經驗能夠脫離書寫的歷史記憶，而這正是以光抗光的積極意義：保留記憶並對抗定見。

（一） 存有論差異

David Wood (1993: 1) 曾在其主編的《論德希達、海德格及精神》導論談到，Derrida 對於 Heidegger 的研究可追溯到〈存有與字跡〉(‘Ousia and Grammē’, 1968)⁷⁹、〈人的終結〉(‘Ends of Man’, 1968) 為代表的文章。在第一部分討論過更早發表的〈暴力與形上學〉(1964) 之後，我們發現存有論差異對 Derrida 而言是個重要的切入點。而現在〈存有與字跡〉、〈人的終結〉兩篇文章則有助我們大致勾勒出 Heidegger 的存有思想與解構思想的不同。這個不同將表現在對於「存有論差異與延異」以及「人性的兩種超驗」的詮釋上。解構思想如何繼承與跨越存有思想將在以後被深入討論與釐清，但讓我們先以這兩篇文章為導引。

〈存有與字跡〉可說是一篇詮釋 Heidegger 存有思想與古典形上學差異觀的文章；而〈人的終結〉作為一篇研討會論文，明確指出國際研討會的政治性在於它對於官方政治思想及其國族論述的反抗 (Derrida, 1982: 113-114)。顯然早在 1964 年的〈暴力與形上學〉，我們便可看出這兩個維度屬於同一個問題系譜。而 1968 年的兩篇文章分別討論 Heidegger 的存有論差異與人性論政治，顯示 Derrida 對於 Heidegger 的研究始終存在著這樣的雙重策略。直到 1980 年代，這兩個維度又分別透過 *Geschlecht* 系列文章以及《論精神》一書延續下去。

〈存有與字跡〉一文主要分析 Heidegger 在《存有與時間》(1927) 裡的一個段落以便掌握存有論對於時間的思考，並透過考察書中所批判的形上學，進一步指出存有論本身儘管對於形上學有所批判卻也沒有妥善理解，故未能完全擺脫形上學。這主要可見於 Heidegger 批判 Aristotle 對時間之思考，而此批判又是從

⁷⁹ 原文先發表於 1968 年一本獻給 Jean Beaufret 的文集：《思想的持存》(L'Endurance de la pensée) 中，後收錄在 Derrida 出版於 1972 年的早期論文集《哲學的邊緣》中。本文的英譯者提醒我們 (見 1982: 34, 註 9)，Grammē (γραμμαή) 這個希臘詞彙指「線」、「筆跡」或「蹤跡」；然而，當 Derrida 談到 gramme 更強調這個詞彙與「字母 (gramma)」之間的關係，故本文根據英譯者的詮釋在此將 Grammē 譯為「字跡」。

Heidegger 批判 Hegel 的時空辯證所引出的。

Derrida (Ibid. : 39) 指出，Heidegger 認為 Hegel 與 Aristotle 共享一種「通俗的」形上學時間觀，即以「此刻 (now [vũv ; jetzt])」定義時間的本質。「此刻」就如同空間之中的一個「點」，是對於空間的否定，在空間之中揚棄 (relève) 了空間 (Ibid. : 44)。在 Heidegger 而言 Hegel 重複了形上學，亦即仍以空間的隱喻理解時間，並將時間限於「部分／整體」的空間結構中。Heidegger 批判 Aristotle 以降的形而上學並未妥善地理解時間，總是將時間理解為某種「現前物 (present being)」或「手前存有 (being-present-at-hand)」(Ibid. : 47)。「感知 (sense) 的概念，即意義 (meaning) 被我們指出的整個體系所掌控，而且每當意義的問題被提出，它必定是在形上學的封閉性當中」(Ibid. : 51)。此即「通俗的」時間觀。

但 Derrida 相信，不只是 Aristotle 或 Hegel 這些被 Heidegger 稱之為形上學家的時間觀是通俗的：「...所有形上學文本都在自身當中帶有，舉例來說，同時帶有所謂『通俗』的時間概念以及為了批判這個概念所需，從形上學體系那裡借來的資源」(Ibid. : 60)、「解除界限 (de-limitation) 仍受到同樣作為界限的概念所掌控」(Ibid. : 61)⁸⁰。因此他認為沒有所謂通俗的時間觀，時間本身就是一種形上學概念 (Ibid. : 63)。也就是說，即使如 Heidegger 那樣思考時間的存有問題，在體系之中對於定義的操弄或批判仍是在重複的空間迴圈中。

而 Derrida (Ibid. : 65) 向人們提議的是種過度 (excess) 的策略，這種策略並不簡單地以缺席 (absence) 取代在場形上學，因為缺席仍是一種否定性的在場。為了跨出 (exceed) 形上學，人們必須找到一種引向全然不同文本的蹤跡 (trace [spur])。這個蹤跡在形上學之中以一種抹除自身的姿態存在。Heidegger (1984 : 50) 認為被人們所遺忘的、被抹除的蹤跡正是「存有論差異」(存有與存有者之間的差異)，而 Derrida (1982 : 67) 進一步指出：「依據希臘人的說法，如果存

⁸⁰ 正是在這裡，Derrida 認為 Heidegger 重複了他在《存有與時間》沒能夠掌握的形上學。Aristotle 認為時間是「無感之感 (nonsensuous sensuous)」，而 Derrida (1982 : 60) 指出，Aristotle 的時間就是「字跡 (gramme) 在其中被掌握的那種界限之名稱」，時間「伴隨著字跡 (along with the gramme) 作為一般蹤跡 (trace) 的可能性」，且「從來就不曾有什麼其他東西以時間之名被思考過」。此「無感之感」與 Heidegger (1975 : 51) 在〈阿那克曼德殘篇〉(‘The Anaximander Fragment’ [‘Der Spruch des Anaximanders’], 1946) 所謂的「蹤跡 (trace [spur])」相同。根據 Derrida (1982 : 66) 的詮釋「...此種蹤跡的抹除必定已然在形上學文本之中留下了蹤跡。因此，在場 (precence) 遠不是人們通常想得那種符號所意指的東西 (what the sign signifies)、不是蹤跡所指向的東西。反而，在場是蹤跡之蹤跡，是蹤跡被抹除的蹤跡。」如果蹤跡就是時間，那麼對於蹤跡的「感知」、蹤跡的「意義」，the “sense” of the trace，便是「無感之感」。此外 Aristotle 的「無感之感」亦為 Marx 把握商品拜物教問題的重要參照。若 Derrida (Ibid. : 48-52) 在本文認為《存有與時間》並未把握 Aristotle 所謂「無感之感」，導致他重複了自己所批判的形上學 (Derrida 認為 Heidegger 重複了 Kant 的姿態，見 1982 : 50，註 29)，那麼我們合理懷疑 Heidegger 正欠缺了某種與商品拜物教或說社會價值的問題思考。這使得我們也得以想像當 Derrida 在 1980 年代一系列對於 Heidegger 思想的解構之後，為何會「轉向」Benjamin、Marx，並以「幽靈 (specter [Gespenst])」作為其著作的主角。

有遺忘了從前曾經是的形式，因此除了存有者以外沒有任何意義，那麼或許差異還比存有本身更為古老」。Derrida 稱此差異為「延異（différance）」。

延異顯然與存有論差異不同。若 Heidegger 在《存有與時間》仍執著於探討、存有、時間、乃至原始、本真的存有論差異，那麼 Derrida 一如他在 1964 的〈暴力與形上學〉，強調的則是書寫、字跡、光作為差異的條件，差異的蹤跡。Heidegger 強調時間和存有，而 Derrida 則重新把存有的時間性置於書寫／記憶的空間。

（二） 存有論與人性論之政治：存有論、人性論與精神

強調存有論差異的思想有其不可避免的政治責任。我們在探討〈暴力與形上學〉時曾問道，若朝向存有的思想本身亦脫離不了暴力，那麼這種暴力將導致的後果是什麼？現在，透過 1968 的〈人的終結〉，我們可以大致劃出 Derrida 所關切的政治維度，並由此開啟對 Heidegger 思想的詮釋作業。

〈人的終結〉是一篇與〈存有與字跡〉同樣於 1968 年發表的文章，因此，如果說這篇討論 Heidegger 存有論與人性論的文章有其政治意圖，那麼我們至少可以說這個政治意識一直以來是與他的 Heidegger 研究共存的。事實上，Derrida (1982: 111-114) 破題便將哲學與政治相聯繫，指出國際哲學研討會的意義在於以民主之形式反抗既有的哲學國族性（philosophical nationalities）。他特別提及了 1968 年法國五月學運、美國的反戰以及民權運動。

上述的論題都要回歸到那場研討會的主題上，也就是哲學與人類學。哲學以一種反抗主流或者官方思想、以異端姿態介入政治，對於 Derrida (Ibid.: 114-115) 而言，他要反省的就是法國的「哲學人類學」或「人性論」，他所針對的就是當時在法國蔚為主流的存在主義（existentialism）以及其主導者 Sartre 著名的「存在主義就是一種人性論」口號。存在主義宣稱承襲了 Heidegger 的存有論，並將「此有（Dasein）」轉譯為「人性現實／人性實在（human-reality）」。但 Derrida (Ibid.: 115) 卻認為存在主義從未認真地去檢視過自身對於那種「人的統一體（the unity of man）」：「一切就這麼發生，好像『人』這個符號沒有起源，沒有歷史、文化或語言界限」（Ibid.: 116），故他認為這種人性論仍是 Heidegger 所謂的「存有論神學（ontotheology）」。

Derrida (Ibid.: 117) 認為不只是 Heidegger 的文本，還有 Hegel（在 Kojève 的詮釋下）、Marx（強調《1844 年手稿》）以及 Husserl（忽略他關於超驗的提問）的詮釋流派皆受到此種存在主義的人性論形而上學所宰制。有鑑於此，Derrida (Ibid.: 117-119) 先指出 Hegel 的《精神現象學》乃嚴格地區分於人類學之外；再指出 Husserl 以超驗現象學批判人類學，且其批判之對象正好弔詭地是 Heidegger 的《存

有與時間》；最後指出 Heidegger 的存有論所針對的形上學根本是直接衝著人性論而來。

在這些點上 Derrida 提出了他對於人性論的看法，但與此同時，他卻未將矛頭指向任何單一的作者或是著作。Derrida (Ibid. : 119) 認為關注應該指向某種思想體系，此思想體系導致了某作者相信他確實超越或者顛覆了他所批判者。因此，不僅存在主義，Derrida 的目標也包含了 Hegel、Husserl 和 Heidegger。而就是在此，他提到：「...我們感興趣的是某種深層的證據，其必要性乃是地下的 (subterranean)，使得 Hegel 式、Husserl 式以及 Heidegger 式對於形上學人性論之批判或解除界限 (de-limitation) 看來正是屬於他們所要批判或者解除界限的那種領域中。易言之...今日是什麼授權我們以形上學的方式，以人類或人類中心來考慮萬事萬物...」(Ibid. : 119)。

Derrida (Ibid. : 121) 認為對於過往人類學的批判或對人作結的企圖都早已銘刻在 (人的) 形而上學中；與此相對，現在的人們難以透過第一人稱複數的「我們 (the we)」以外的方式去思考某種「人的終結」：「我們就是絕對知識與人類學的統一體，就是上帝與人的統一體，就是存有論神學目的論 (onto-theo-teleology) 以及人性論的統一體。由我們所治理或開啟的『存有』以及語言(諸語言的團體)：這就是透過我們確認了形上學和人性論之間轉換的事物之名」。無論是 Hegel 或 Husserl 將人與理性動物畫上等號因而確定了人性之目的論，還是 Heidegger 思想中那個提問存有，因而也是最為接近存有的那種此有，都難逃這種形上學或人性論之掌控 (Ibid. : 121 ; 127)。

因此儘管 Heidegger 在〈致人性論之書信〉裡否決了存有的本質與存在的關係，認為存在不能夠回應與人「本質 (essence [Wesen])」有關的問題，進而拒絕了存在主義的人性論，但他在關於此有的許多論述中 (例如「鄰近」、「居所」、「棲居」、「守衛」、「聲音」及「聆聽」等) 仍然顯示出對於人性的強調。故 Derrida (Ibid. : 133) 指出：「人就是存有的特質 (proper)⁸¹，在其耳邊對著他呢喃」。他認為 Heidegger 的存有論最終仍不脫自己所批判的人性論，因為存有的思想總是將人的終結置於死亡和目的的遊戲中 (Ibid. : 134)。

Derrida (Ibid. : 134-136) 在結論處提出了三個當時「法國思想」之特徵：「意義體系的無意義基礎」、「與西方相對的域外／外邊 (outside)，以及對抗暴力關係的雙重策略」、「在 Nietzsche 意義上的『高等人』與『超人』之差異，以及 Heidegger 相應之立場」⁸²。而事實上，這三點也聯繫著 Derrida 的早期文本。首先，關於

⁸¹ 在這裡，the proper 因為它的字源 (propre) 而聯繫至「最為接近者 (the nearest)」進而聯繫 Heidegger 所謂「...存有與人最為接近」的論述。

⁸² 在〈人的終結〉文末，Derrida 對域內外問題提出了「同時考量內在性與絕對外在」的雙重解構策略，他稱之為某種新的書寫。他並基於 Nietzsche 的超人立場懷疑 Heidegger 對於 Nietzsche

意義，Derrida 在〈存有與字跡〉一文中亦指出 Heidegger 對於 Aristotle 所謂「無感之感 (non-sensuous sensuous)」缺乏妥善的理解，重複了某種「純粹感知」、「純粹直覺」的形上學。其次，所謂「西方思想體系」的域外，也就是西方的他者，他也已在〈暴力與形上學〉討論過。〈暴力與形上學〉文末指出「希臘猶太」即「猶太希臘」，意味著無論強調他者經驗或者理性言說，皆不脫某種根植於西方思想的形上學。而與他者或者域外的關係又可聯繫到，第三，人類學以及人性論的問題。事實上「並非人以外任何事物」都能夠作為 Heidegger 思考存有時的優先對象。更重要的，如果 Derrida 認為 Heidegger 仍保有他所批判的西方形上學遺絮，那麼這裡將要浮現出的便是某種西方中心的人性論問題，也就是他字裡行間所謂「我們所是者」到底意味著什麼？



有所誤解 (Nietzsche 的立場是主動忘卻、無視人性的超人，而非作為最後之人憐憫蒼生的高等人，故 Heidegger 恐怕不能將 Nietzsche 置於形上學人性論之中)。故我們可以說 Derrida 總是同時思考著要在形上學之內，透過形上學解構形上學。或許是因為如此，某些思想家 (例如 Cohen) 認為 Derrida 有點投機，同時強調絕對他者的外在性 (或無限性) 又企圖保留相對文本的內在性 (或有限性)。本文承認 Derrida 在解構形上學的同時從不脫離形上學之外，但這種策略卻又有別於 Heidegger 的存有論。因為 Derrida 並不如 Heidegger 透過存有論差異突顯存有的重要，甚至執著於提問。人們或許可以說他接近「晚期 Heidegger」，強調「語言」、「世界」的面向，但在 Derrida 而言，Heidegger 在「晚期」並未改變他的存有思想之重點，也沒有因為強調存有棲居語言、存有於世而變得更遠離於形上學。因為 Heidegger 的語言、世界，早已是個問題。後面在《論精神》的討論中，這些將變得更為清晰。

二、 存有論差異、性差異與人性

Derrida 於 1964 年的〈暴力與形上學〉有條件接受了 Levinas 倫理學，提出「以光抗光」、「以暴抗暴」的「暴力經濟學」，但是他尚未討論 Heidegger 存有論差異的問題。此外，以光抗光表示 Derrida 的解構思想總是已「在形上學之中，解構形上學」。解除界限的思想仍受制於那界限，因此對於暴力的反抗必然要承認自己的暴力，也就是透過「暴力經濟學」的緊張關係減低暴力。本論文主張此種「經濟學」便是「延異」與以往西方形上學傳統最為不同之處。它類似於在喊價議價的過程中避免絕對的宰制或暴力，故我們認為這就是 Derrida 所謂的民主。

〈Geschlecht I：性差異、存有論差異〉（1983）和〈海德格之手（Geschlecht II）〉（1985）討論 Heidegger 如何從事物層次中區分出存有。隨著 Derrida 關於存有論差異的討論我們也逐漸逼近 Heidegger 存有思想的內部難題。回顧這一系列討論不僅有助我們釐清 Heidegger 的思想，也有助我們區分解構與存有思想的不同之處，更有助我們釐清本文思考的暴力問題，連同解構如何回應這提問本身。我們將申言這回應是必要卻非絕對，是「責任」而非「解答」。

（一） 存有論差異與性差異：Geschlecht I

〈Geschlecht I〉是三篇名為 Geschlecht 文章的第一篇。Derrida 透過這個德文字的多重意義（性、族群、種族、家族、種類...）理解 Heidegger 的存有論差異。性差異與存有論差異的區別突顯出身體與存有之間的關係，即存有者與存有的關係。文中的主要提問是：如果存有論是在揭示「尚未而將來」的可能性，那麼這種可能性又是立基於什麼之上，意即存有思想如何可能？更進一步可問，使得存有思想得以呈現的可能性，或說讓存有如其所是的自由將有何風險？

Heidegger 在 1928 年的〈邏輯的形上學基礎〉（‘The Metaphysical Foundation of Logic’）裡澄清《存有與時間》，指出存有論試圖以超越古典「形上學存有論」的「基礎存有論」探討存有問題（Derrida, 2008：10）。其中，此有的「中立性（neutrality）」便彰顯存有論與古典形上學的不同。Heidegger 以「性」為例，表明存有論差異與存有者之間差異的不同層次。此有的中立性首先針對的便是性差異（sexual difference）：從人（man）轉稱為此有（Dasein）的運動本身便是「從陽性（masculine）向中性（neuter）」的過渡（Ibid.：12）。而中立性，就其拉丁字源而言便是針對「成對性（binarity）」的「非彼此（not-either [ne-uter]）」。若此有並非男人（man），那麼它也將不會是女人（woman）。

但是 Derrida（Ibid.：14-15）卻認為這正好突顯出 Heidegger 無法脫離形上學，因為若中立性本身就需要帶著形上學的二元性假定才能發揮作用，那麼此有就從

不脫離性差異。換言之，性差異至少是與存有論差異同時出現的甚至更早。如此一來，此有的這種「中立化 (neutralization)」亦無法擺脫其自身便是一種形上學暴力的可能。

Geschlecht 為此有開啟中立化運作的空間，Derrida (Ibid. : 18) 指出此有的存在分析預設了每個此有都是「帶著性差異的身體」。而此有以其中立性超越了身體的性差異。在 Heidegger 處，一種事實的「原初散播 (originary dissemination [ursprüngliche Streuung])」早已經屬於存有的「離散 (dispersion [Zerstreuung])」，而「離散」即某種尚未 (not-yet) 來到的「散播」，預先「限定 (determines)」了原初「散播」的固有可能性之結構 (Ibid. : 18-19)。身體雖不是此有優先要提問的特質，但此有不得不帶著那樣的一種身體，並且已然兩性化。此有的中立性必將性差異中立化故無法脫離性差異。就如同「解除 (dis- [Zer-])」這個字首總是需要一個字根作為參照，無法獨立存在。故 Derrida 強調的「限定 (determination)」也意味著存有思想必然需要參照身體性、空間性⁸³。

在此有而言，這種超驗離散即此有的「拋擲性 (thrownness [Geworfenheit])」，意味著此有的「此 (there [Da])」所表達的原始空間性 (Ibid. : 21-22)。然這種拋擲性惟因「此有是與此有共有 (Dasein is Mitsein with Dasein)」(〈邏輯的形上學基礎〉，轉引自 Ibid. : 22) 才變得特別顯著。同樣地，「共有 (being-with [Mitsein])」也不是人與人的具體聯繫或者某種原始類存有概念，不是事實的存在範疇，不屬於任何組織或社群 (Ibid. : 22)。這使得存有論得以宣稱它並未落入任何具體社會次序中，共有並非原始的宗教團體關係、也沒有政治階級的問題。

然而，Derrida (Ibid. : 22) 仍質疑其中有次序問題，並提問：難道 Heidegger 不正是站在那帶著強烈否定性、化解對立的「中立性」發展出自己的思想嗎？他不也是在否定之中重複了哲學傳統嗎？若將這個問題意識帶回《存有與時間》，則有關存有中立化的問題在 Derrida (Ibid. : 23) 看來不失為 Heidegger 所謂「否定性字首的詮釋 (privative interpretation)」，甚或是種「方法問題」。儘管 Heidegger 選擇小心地處理「否定性 (negative)」並強調此有的「中立性」並非「否定性」，但 Derrida (Ibid. : 24) 認為，由於存有論企圖剝除一切隱蔽、掩飾的語言以通往存有，故在避免詮釋性的實證 (positive) 問題時必然要走回形上學。

Derrida (Ibid. : 25) 認為此有的「中立性」在 Heidegger 那裡都至少「被標示了

⁸³ Derrida (Ibid. : 20) 指出 Heidegger 的「擴延 (Erstreckung)」一詞其實是指「隔間 (spacing)」，是在「生與死之間 (between birth and death)」趨向和延展，同時標示了兩者之間鴻溝 (gap) 與關係 (relation) 的「間隙運動 (intervallic movement)」。「擴延」乃是一種空間的離散，但它的可能性基於時間。Derrida (Ibid. : 20-21) 認為 Heidegger 的詞彙皆受語言的「空間性 (spaciality [Räumlichkeit])」所限定，這種空間性界限不能夠被當成某種外在條件，毋寧是種「本質的不可避免性 (essential irreducibility)」。

兩次(marked twice)」；先作為此有的一般結構；後成為此有的「非原真模式(mode of inauthenticity)」。Derrida 指出在〈邏輯的形上學基礎〉中 Heidegger 討論中立性時雖沒有任何否定或貶抑；但到了《存有與時間》，中立性卻成了「中性者(the neuter)」與「一／我們(the one)」(即 das Man，人們、我們、吾人)，並關聯到「墮落(falling [Verfallen])」。故 Derrida 認為 Heidegger 至少在《存有與時間》便已暗示了某種次序。

(二) 存有論差異與人性：Geschlecht II

在〈海德格之手〉即「Geschlecht II」這篇文章裡，Derrida 延伸了 Geschlecht 一詞的意義。它不再只是性差異，而更廣泛地被解釋為存有者內在的差異。〈海德格之手〉透過「科技問題」區分「我們所是的這種人」與「動物」之別。若以「種」理解之，Geschlecht 不只標示了「我們是何人」，更標示出「我們」「是」「什麼」。關於 Geschlecht 的第二篇文章自兩段引文開始，在引文中皆提到了「手」、「語言」、「生命」以及「勞動」⁸⁴。

Derrida 認為 Geschlecht 一詞與某種德國慣用語有關，Fichte 於《致日耳曼國族》(Address to the German Nation, 1808) 曾說：「無論何人只要信仰精神性 (Geistigkeit) 以及這精神性的自由 (Freiheit)，還有那志願透過解放使這精神性得以永恆發展者，無論他生在何處、說著哪種語言...他便與我們有著同樣 Geschlecht 且將與我們同一陣線」(轉引自 Ibid. : 28-29)。Fichte 的 Geschlecht 是「我們的 Geschlecht」，與「某種語言、某種出處」有關。但是這麼一種「德國性 (Deutschheit)」不僅限經驗事實的德國，因為「無論他生在何處、說著哪種語言...」，都可能與「我們」處在同一陣線。因此 Derrida 認為它應是某種更廣義

⁸⁴ 兩段引文分別出自 Heidegger 與 Artaud。Heidegger 說，「如果幫助 (to take a hand) 意味著存有助本質一臂之力 (to lend a hand to essence)、意味著存有的親臨在場 (the coming to presence)，那麼思考就是一種真正的活動，真正的幫助 (taking a hand)。這意味著：為存有的親臨在場於『所是者 (whatever is [Seienden])』之中準備 (或建造) 居所 (abode)，而在這居所裡，存有將自身以及本質帶入語言的表述 (utterance in language) 中。語言率先將方法與偏方交給具有目的性的沉思」(Heidegger, 1977 : 40；或見 Derrida, 2008 : 27)。又 Artaud 說，「在這畫中非常美麗且珍貴的就是手。一隻無瑕的手、一個特別的結構、一隻彷彿會說話的手，就像一種火的語言。就像在火焰陰暗處的那種綠光，帶著所有生命的悸動。這是一隻用以撫摸和做出優雅姿態之手。一隻彷彿在這幅畫紅色陰影下的純淨事物之手」(Artaud, 'La peinture de María Izquierdo', 轉引自 Derrida, 2008 : 27)。有關 Artaud 的引文指涉他在 1936 年訪問墨西哥與 María Izquierdo 相遇，在同年便發表文章討論其畫作，並稱她為「唯一一位真正在作品中反映墨西哥本地根源的畫家」(見 Geis, 2005 : 1)，並且在隔年為其策展。此外，在 Heidegger 的引文中應注意到 Seienden 是德文「存有 (Sein)」的現在分詞形式，由於「存有」已英譯為 Being，因此英譯者特別在此翻譯 (也就是 whatever is、what is、that which is、what is in being) 下加了註解。這個英文詞彙被中譯為「存有者 (being、entity)」(同德文 das Seiende)。但 Heidegger 並沒有將「存有者」局限於「特定的存有者」或任何「獨特的存有者」，簡言之，它不是任何特定「團體」或「個體」的存有者。相對地，「存有者」指的是任何在其「所是 (is)」之中，彰顯出「存有 (Being)」者。

的「人性」。

對照 Heidegger 在文本中使用的 *Menschengeschlecht* 一詞經常被譯為「人類 (humankind)」、「人性物種 (human species)」、「人性種族 (human race)」。⁸⁵ Derrida (Ibid. : 30) 則追溯到 Fichte，認為它不同於從拉丁文 *humanitas* 演變而來的德文詞彙 *Humanität*，而應該是 *Menschlichkeit*，意涵與「死去觀念」相對的「鮮活直覺」。Derrida (Ibid. : 32) 指出，Heidegger 同樣有一種非生物、種族的「人性國族性 (human nationality)」宣稱。

Derrida 認為 *Geschlecht* 應被以法文 *monstre* (怪物、巨獸，也意指形式、制度、族群和類屬) 理解，並透過 *monstre* 和 *montre* (展示、秀出、舉例) 的同音異義聯繫引申 *Geschlecht* 的意含。Heidegger 在《何謂思考？》(*Was heisst Denken?* , 1954) 中詮釋 Hölderlin 的〈記憶女神〉(‘*Mnimosyne*’)，在詩裡我們首先是個 *monstre*，一隻怪物、一個符號 (sign [Zeichen]，詩中德語 *Zeichen* 被法譯為 *monstre*)⁸⁵。Derrida (Ibid. : 34) 指出，「我們」是獨特的 (singular)，因為我們展示了空虛，是「一隻什麼也沒秀出 (shows nothing) 的怪物」、「遠離的符號 (a remote sign)」。⁸⁵ 簡言之，「我們」是怪物，因為我們自己創造了一個自己所疏離的東西。在自己所創的「異鄉」之中幾乎失去自己的語言、母語。「我們」創造符號，也使自己變成符號。

Heidegger (2004 : 16) 認為創造符號是手的工作，並指出「思考 (Denken) 就是手工 (Hand-Werk)」。⁸⁵ 以木工為例，他認為思考就如木匠在造棺那樣。造棺者，木匠的學徒不只是一要學習如何使用器具，不只認識那些事物的實用性、使用價值 (use value)。真正造棺者應該要能夠調和他自身和木材自身。就像木工，是種隨著本質的調音 (attuned, 調和)，是木工與在木材中沈睡的形式調和，而非與工具或使用價值：木匠的工作沒有一項缺乏這種木材本質以及人的本質的共

⁸⁵ 本書寫作於 1951-52，德文原書出版於 1954 年，在其中引用的 Hölderlin 詩作之段落為：「Ein Zeichen sind wir, deutungslos/Schmerzlos sind wir und haben fast/Die Sprache in der Fremde verloren」；法文譯為「Nous sommes un monster privé de sens/Nous somme hor douleur/Et nous avons perdu/Presque la langue à l' étranger」，英譯版本可參閱收錄於本文 (Derrida, 2008 : 33) 的英譯版，或者由 J. Glenn Gray (2004 : 10) 所翻譯 Heidegger 的《何謂思考？》，在此我直接將它轉譯為中文：「我們是意義空虛的一個怪物 (符號)/我們外於悲傷/並且幾乎失去/我們的語言 (母語) 於異鄉」。Derrida (2008 : 34) 認為這樣的轉譯將引出至少三個層次的解讀：1. 在《存有與時間》有種關於「符號的展示 (Zeigen eines Zeichens)」，物神 (fetish) 的問題；以及在《通往語言之途》(*Unterwegs zur Sprache* , 1959) 中，Heidegger (1971a : 122-123) 指出「講 (saying [Sagen])」並非「說話 (speaking [Sprechen])」：一個人可能不斷說話卻什麼也沒講，然而相對地一個人也可能保持沉默 (silent) 什麼話也沒說卻道出了極為重要的事。「講」指的就是「標號 (to sign/to mark [die Zeige])」，也就是 Derrida 所說的 *monstre*。2. 展示「虛」、「無」，在轉譯中失去意義、失去語言 (母語)，這意義的「鴻溝 (gap)」作為符號的常態性質 (normality of the sign)。3. 「人」的問題。人性論、國族主義、歐洲中心主義的普世主義 (Europocentric universalism) 與「我們 (we)」問題：Heidegger 的「我們」是否就是我們這些人 (we men)，與人性論的人有什麼不同？

同呼應 (correspondence) ，而這種「共應」也就是人的本質棲居之處。手在創造、展示符號的同時也賦予創造者自身的本質，故 Derrida (2008 : 40-41) 認為手的這種「贈予 (gift)」本質也突顯了一種人與動物的差異⁸⁶。

在《存有與時間》裡 (§15 末)，手也決定了此有與「手前存有 (being-present-at-hand [Vorhandensein]) 」和「上手存有 (being-ready-to-hand [Zuhandensein]) 」的關聯性。Heidegger 指出古希臘人曾將「事物 (thing [Dinge]) 」稱為 *πραγματα* ，也就是實用物 (pragmata) ，並聯繫實作 (praxis) 。然而繼承古典存有論的過往思想忽略了那些被稱作器具 (equipment [Zeug]) 的存有模式，忽略器具性 (equipmentality [Zeughaftigkeit]) 、失去了手 (Ibid. : 44) 。

而到了 1942-43 的演講課，即《巴門尼德》(*Parmenides*) 一書，Heidegger (1992 : 80) 也將手的問題置於「實踐與實用物」主題下思考，只有能夠言說 (speech) 的存有者(此有)能夠有手、手工的能力；隨之而來，也才能夠有如握手 (handshake [Handschlag]) ，合作、調和、約定的出現。然而手又來自語言、來自言說，故雙手並非個人所擁有，而是手佔據並安排 (dispose) 了人的本質⁸⁷。此有說話、創造詞彙，從事手工，詞彙承載意義，故本質、存有得以彰顯。手稿，便是為了凝視而展現並銘刻詞彙。而印刷術的機械化卻讓手稿那種和語音、和身體較為緊密的關係被破壞，打字破壞了詞彙原本完整的同一性。打字是一種複製、一種因為機器而貶值的言說和詞彙，打字將它們都化約為傳播、貿易的工具。Heidegger (1992 : 81) 總結道：「打字使得所有東西看來都一樣」。

Derrida (2008 : 47) 認為 Heidegger 沒有明說卻更具決定性的其實是「手直接與言說相連」。不只科技讓語言墮落，書寫的語言本身就已是言說的語言之墮落。Heidegger (2004 : 17-18) 認為書寫使人們依賴事物，變得像候鳥一樣受到事物所牽引，讓人尋求文字對思想的庇護，並放棄思考。Derrida (2008 : 48-49) 認為手的邏各斯中心主義及語音中心主義主宰了 Heidegger 對存有意義之提問、對古典存有論的解離 (destruction) 以及由存在分析所分配三個存有模式的關係的一貫論述，預先限制了存有思想。

⁸⁶ 雖然 Heidegger 批判生物學、人類學的意識型態不遺餘力，但對人手和動物的掌、爪等區分，在 Derrida (2008 : 40) 看來卻成為 Heidegger 的形上學病徵。Derrida (Ibid. : 41) 認為，Heidegger 顯示出無知且不欲求知的「最為頑抗的形上學—辯證傳統 (metaphysico-dialectical tradition) 」：Heidegger 不但無視「動物學知識」而逕自區分人與動物的 *Geschlecht* ，他更溯回將價值賦予人手的人性論。例如 Heidegger (2004 : 16) 曾說猿猴也有可以抓取東西的器官，但牠們卻沒有手。人與動物的 *Geschlecht* 、「手」與「抓取之器官」的差異就在於「手」這個「本質的深淵 (Abgrund des Wesens) 」，也就是言說與思考 (speech and thought) 。語言、言說作為思考之基礎，決定了人的手和動物的掌、爪、蹠永遠不同，決定了人與動物的差異以至次序。

⁸⁷ Heidegger (1992 : 80) 認為「人並不『擁有』雙手 (hands [Hände]) ，但這手卻為了掌控了 (held [inne]) 人的本質，因為作為手的本質範圍之詞彙就是人的本質之基礎。詞彙 (das Wort) ，首先和言說有關) 作為被銘刻而出現於凝視之前者 (appears to the gaze [so dem Blick sich zeigende]) 就是那被寫下的詞彙，也就是草稿 (script [schrift]) 。而作為草稿的詞彙就是手稿 (Handschrift) 」。



三、 論精神：存有思想的人性問題

《論精神》(1987)這本書就其主題(精神)而言似乎必須被置於《喪鐘》(1974)、《明信片》(1980)...等文本之系譜,而非與 *Geschlecht* 系列並置(Krell, 1993: 12)⁸⁸。不過,這本書作為 Derrida 對於 Heidegger 存有思想的重要閱讀與解構作品,卻至少有一個重要的理由支持我們將它放在同一個討論脈絡中。

在《論精神》中, Derrida (1991: 8) 指出他曾疑惑於「什麼是 *Geschlecht* 的癥結(knot), 也就是說, 有一個, 有單一一個簡單的結點, 它從來不是確定的一一而這甚至就是終極的(ultimate), 或說總是在臨界點之前最後的(penultimate)問題」。而隨後他指出, 跟隨 Heidegger 精神問題的蹤跡或許人們可以逼近這個結點。

Geist 必定匯聚糾結, 只要它對於 Heidegger 而言(如我們所要證明的)就是一/我們(the One) 和 *Versammlung* (聚集), 是集合與聚集(collecting and gathering) 的諸多名稱之一(Ibid.: 9)。

如果 *Geschlecht* 的差異問題引發了 Derrida 對 Heidegger 中立化企圖的懷疑, 那麼它所能夠突顯的最嚴重後果恐怕都在《論精神》的這個 *Geist* 之中。如果 *Geschlecht* 系列文章對我們而言不只是哲學問題的系譜研究, 如果延異不只是另一種「差異哲學」, 「差異哲學」從不曾離政治問題太遠, 那麼 Derrida 的《論精神》就能夠且應該被置於與 *Geschlecht* 同一個脈絡裡。

此外在未正式發表的〈*Geschlecht III*〉⁸⁹, Derrida 也透過 Heidegger 解讀詩人 Trakl 的文章〈詩中的語言〉(‘Die Sprache im Gedicht’, 1953, 又稱‘Georg Trakl: Eine Erörterung seines Gedichtes’, 收錄於《通往語言之途》)強調過一/我們和「衝擊(Schlag)」的關係。Derrida (2008: 53-54) 強調這種衝擊同時為 *Geschlecht* 區分了差異並帶來對立、衝突, 他認為 Heidegger 試圖以一/我們來淡化或削減

⁸⁸ Derrida (1991: 118) 在《論精神》第三節第一個註解中曾引用 Hegel 在《精神的哲學》導論中的一段話:「這便是為何精神的本質在形式上即是自由, 那作為自我同一概念之絕對否定性(the absolute negativity of concept as self-identity)。依據此形式限定, 精神能夠將所有外在者與精神自身的外在性、它自身的在場都給抽象化: 它能夠支持對於它的那種個體直接性(individual immediacy) 和無限受苦(infinite suffering) 的否定: 也就是說在否定中肯定地保留自身並且得以同一於自身(be identical for itself)。這可能性自身即精神的抽象普世性(abstract universality), 一種為自身的抽象普世性」。換言之, 精神也意味犧牲者的引渡得道。

⁸⁹ Derrida 在 1985 年〈海德格之手〉的內容中夾帶了一篇名為〈*Geschlecht III*〉的綱要, 是另一篇並未公開發表的論文的概述。這篇論文在 1985 年以影本的方式發給與會者並在演講中僅以簡短的篇幅大略摘要之。據 Krell (2007: 176-177) 指出, Derrida 在這篇 33 頁的文章影印稿中討論 Heidegger 與 Trakl 的關係, 這點鮮少被英美的 Heidegger 研究者所重視。而 Trakl 的詩作中的氛圍——毒品、亂倫、戰爭與自殺, 或許是過往以清教徒為主的英美學界較少論及 Heidegger 以及 Derrida 討論 Trakl 作品的原因。

激化的對立，回到某種性差異尚未深植人心的前差異狀態（中立狀態）⁹⁰。Derrida（2008：62）認為 Heidegger 的討論導向一個意義匯聚之處，他質疑這種匯聚之處是否真的存在。

而這匯聚處正是《論精神》的起點。

（一） 精神的世界政治：Heidegger 的德國國族主義人性論

我應談論歸魂 (ghost)、談論火焰 (flame) 以及灰燼 (ashes)。

以及，對於 Heidegger 而言，避免 (avoiding) 的意義 (Derrida, 1991 : 1)。

Derrida 破題即暗示餘燼即精神之火，歸魂即精神再現⁹¹。他認為《存有與時間》（1927）要求人們避免「精神」，但這麼做只是重新將事物放入引號，使得文字在那種交叉形狀的刪除號下再度出現（Ibid. : 2）。Derrida（Ibid. : 4-6）給予我們三個理由支持 Geist 的進一步討論：除了 Geist 在 Heidegger 那裡的不可轉譯特質外；在 1933-35 的文章如《弗萊堡就職演說》（*Rectorship Address*, 1933）、《形上學導引》（*Introduction to Metaphysics*, 1935），以及《尼采》（*Nietzsche*, 1936、1937），這詞彙卻大量出現，並在隨後 20 年間作為某種新穎的論題出現在關於 Schelling、Hölderlin，以及 Trakl 的文章之中；其實精神正是 Heidegger 如是（as such）政治的基準。

Derrida（Ibid. : 14-15）批判 Heidegger 早期以「精神」對立於存有，接受了「精神與自然」的形上學辯證。若「精神」無形體則存有論必須有，故此有的存在分析（existential analytics of Dasein）有其必要。Heidegger 要求避免使用「精神」，以及有關的詞彙：主體、靈魂（soul）、意識（consciousness）、個人（person）...。在存有者的存有彰顯之前，這一系列與「精神」有關的詞彙只是另一種對存有的漠視。

對於存有的漠視有許多可能。Derrida（Ibid. : 20-21）指出在 Heidegger 處，我們至少可以區分出三種：事物的、日常生活的，以及形上學的。Heidegger 特別在意形上學對存有的漠視，例如 Descartes「無需對於存有提出問題」的著名表態。

⁹⁰ Heidegger（1971a : 195）在對 Trakl 的詮釋中強調「一（Ein）」：「『一個世代（one generation [Ein Geschlecht]）』的這個『一』並不對立於二」，而且，這個一也非萬物皆平等的那種單調性（monotony），既非生物學式的性，也不取消性（差異）。Heidegger 認為 Trakl 所要強調的是種「統合力（unifying force）」，而它必須透過 Geschlecht，透過「種族」、「性」，以及各種被銘刻在身體上的形上學概念，將這些形上學概念「中立化」。

⁹¹ 《論精神》原為 1987 年三月 Derrida 在巴黎「國際哲學學院」的演講課。Revenant，雖英譯為 Ghost，中文應可直接譯為鬼魂，但取名歸魂乃強調在法文原文之中 revenant 的「歸返（returning）」之含意，它即《馬克思的幽靈》一書中的「幽靈（Gespenst）」。至於火焰，抽象地思考可與德國浪漫主義聯繫，具體地思考則與納粹「猶太最終解決方案」所使用的焚化爐有關。

它在面對事物 (thing [res、substantia]) 以及主體 (subject [ὑποκείμενον]) 的思想時起著同樣的效果，使人們囿於諸如精神、靈魂、意識、個人...等概念中 (Ibid. : 20)⁹²。在 Heidegger 而言，從 Descartes 到 Husserl 皆不脫中世紀神學基於創造物 (ens creatum) 與無限物 (ens infinitum) 或非創造物 (in creatum) 之分所導致對存有與精神之誤解，指出形上學的「精神」概念缺乏一種 Gemüt (心靈) 的分析 (Ibid. : 22)⁹³。

Derrida (Ibid. : 23-25) 認為 Heidegger 透過對 Gemüt 分析以避免「精神」，但不過在引號中被避免。在《存有與時間》，「精神」仍被保留，再挪用的工作緩緩地進行，使「精神」再度德國化。Heidegger 透過強調此有的空間存有 (being-in-space [im-Taum-sein]) 和空間性必預設的在世存有 (being-in-the-world [das In-Sein in einer Welt]) 來表明此有並非形上學「精神」，此有毋寧是精神與身體之綜合。但 Heidegger 卻又進一步指出也正因為此有是「精神的」(伴隨著引號)，因而才具備空間性，讓「精神」在引號之中回歸。為有別於形上學，Heidegger 透過與 Hegel 所謂時代精神或歷史的比較指出，Hegel 所謂的「歷史落入時間」其實並非精神的墮落，而是一種精神本身的時間化運動。Hegel 誤解了精神故落入抽象與具體彼此對立的形上學通俗時間觀 (Ibid. : 25-29)。

Heidegger 的「精神」在《弗萊堡就職演說》(1933) 之主題：德國大學的自我肯定 (die Selbstbehauptung der deutschen Universität) 中獲得釋放。Derrida (Ibid. : 32-34) 指出 Heidegger 在這場演講中確立了精神的次序以及「領導 (Führung)」的價值。Heidegger 認為德國的大學為了能夠自我肯定，必須接受領袖的領導。領袖本身則又受精神使命 (spiritual mission [geistige Auftrags]) 所領導，將獨特的歷史性格銘刻進德國人民的命運裡，是種宿命的羈絆。「精神」自此脫離原本束縛它的引號，並以一種德國特有的姿態回歸：Geist。

在 Heidegger 的《形上學導引》(1935)，領導本身就是種提問，自由的提問、提問之自由。如果沒有什麼可以比提問的自由更為優先，那麼精神就應該是「提問的可能性」(Ibid. : 43)⁹⁴。它先於所有政治、所有學科，故不屬於特定知識。Derrida (Ibid. : 44-45) 認為 Geist 應為求知意志 (will to know)。這種精神透過土地與血液和德國人民 (Volk) 緊緊相連，進而帶有一種地域政治 (geopolitics) 之意涵。此地域政治號稱放眼精神世界，卻仍聚焦歐洲，並著眼於精神的「墮落

⁹² 其實 ὑποκείμενον 依據其希臘字源亦可譯作 underlying thing，在這裡，res 與 ὑποκείμενον 對立的思想應可被理解為類似於「物—我」或是「主客體」關係。形上學的漠視正是在於它將主體與客體、精神與身體二分。

⁹³ 在此，又是一個 Derrida 認為無法轉譯的德文字 Gemüt，這個字被用來在 Heidegger 說「避免 Geist」的時候替換它。

⁹⁴ 提問之自由，我們已知它是一種「光的暴力」。而 Derrida 要說的是：絕對的自由，一切的可能性，首先是種不可能的經驗。如果要在不可能的經驗中可能性才會出現，那麼自由本身一定也是以不自由的經驗為前提。這種倫理學的提問在解構之後恐怕是永遠會持續的問題。

(Verfall, 英譯 the fall 或 decadence)」。因為 Geist 首先是德國精神，遭受到它歐洲的鄰居以及美、俄之威脅，面臨著莫大的危機。為此，身處於歐洲中心「最為精神的」，同時也是「最暴露於危機的」德國人民被託以偉大的決定，將要影響「歐洲的命運」。Derrida 指出這地域政治事實上是種「精神的世界政治」，因為「世界總是『精神的 (spiritual [geistig])』世界」(《形上學導引》，轉引自 Ibid. : 47)。

Heidegger 曾於 1929-30 年間提出他對於世界的著名命題：石頭沒有世界 (without world)；動物貧乏於世界 (poor in world)；人形塑世界 (world-forming) (Ibid. : 48)。此三重命題預設了動物並非如石頭般對世界無感知，而是「無法如是接近 (access...as such) 存有者」。Heidegger 以工蜂與花蕊、蜥蜴與石頭的關係指出動物無法像人類一樣地將世界中的存有者視做(我們所理解的)花蕊、石頭。而人則在觀看中理解 (seeing with understanding) (Ibid. : 51)。

動物的缺乏世界同猿猴沒有「手」、「思想」，並非絕對的「無」而是相對的缺乏。就像存有彰顯時也將自己給遮蔽了，Heidegger 後來在 1950 年稱之為「世界的遊戲 (the play of the world)」⁹⁵。動物並非此有，因為牠們無法「如是地」接近存有者、不能夠提問存有。牠們或許能夠使用工具，但無法接近技術 (techné)。動物被剝奪了世界、缺乏世界，故動物也沒有精神。精神正是「提問」、「動物」以及「科技」這三條線索相互交織的結點 (Ibid. : 57)。

動物是存有論的病徵，它在存有思想裡對應的問題是「精神的模糊」及「世界的晦暗」。Heidegger 曾說：「世界變得晦暗暗示精神的困乏，精神的分解 (dissolution)、消費 (consuming)、壓抑 (repression) 以及錯誤詮釋 (misinterpretation)」(《形上學導引》，轉引自 Ibid. : 59-60)。此處，困乏指的是在精神自身之中包含的幽靈雙重性 (spectral duplicity)、惡靈 (demonic [böse Geist])，可謂邪惡的精神性。這種雙重特質令精神產生出各種「再詮釋」以至「錯誤詮釋」(Ibid. : 62-63)。這與科技發展使人們將精神抽象化、工具化 (instrumentalization) 有關。Heidegger 認為智慧 (intelligence [Intelligenz]) 即精神的虛假化 (falsification)，將精神轉換為某種無力 (powerless) 的上層建築，伴隨著對身體的崇拜 (the cult of the body)⁹⁶。當精神世界屈服於工具，它就成了「文化 (culture)」或「文明化 (civilization)」，變成某種政治宣傳 (Ibid. : 65)⁹⁷。

⁹⁵ Heidegger 在《存有的提問》(The Question of Being, 1955) 中曾建議在存有這個詞彙上面應該被畫上刪除的記號。而在他 1950 題名〈事物〉('The Thing') 的講課透過這種「存有的刪除」來說明「世界的遊戲」。在這裡的例子，因為動物們並非以人的方式接近世界，故那些為動物所接近的存有者(花蕊、石頭等)，也應被加上刪除的記號 (Derrida, 1991 : 52)。

⁹⁶ 此處 Derrida (1991 : 64) 指出 Heidegger 針對的是馬克思主義。Heidegger 認為 Marx 將精神放在上層建築以及無權力的知識份子 (powerless intellect)，並將人民 (the people) 組織為生活大眾 (living mass) 或種族 (race)。

⁹⁷ Derrida (1991 : 65) 說這裡特別是指俄國共產黨在宣傳反對精神後，又召喚精神。他認為 Heidegger 在這個問題上立場顯得特別曖昧，因為當 Heidegger 批評蘇共的宣傳策略時，Heidegger

Derrida (Ibid. : 67-68) 認為這無非是在喚起精神，要求人們從棄絕的狀態中負起責任：提問的責任、關心自身存有的責任。它被交付給「我們的人民」，並且交織於「語言的命運」中。他認為 Heidegger 賦予了希臘—德國及其語言「最為有力、最為精神」的優勢⁹⁸。Heidegger 相信只有聽出 Geist 的呼喚者才能夠 Denken (思考)，而 Derrida (Ibid. : 70) 隨即指出那是只能「在德語中以德語思考」的套套邏輯、中歐中心主義 (central-europo-centrism)。

(二) 精神的語言：人性論與詩學

Derrida (1991 : 73-74) 注意到 Heidegger 在 1935 年前後對於 Nietzsche 的詮釋及其政治性：Heidegger 並沒有將 Nietzsche 與古典形上學混為一談，而認為 Nietzsche 式權力意志 (the Will to power) 是種存有對於存有著之「精神 (the spiritual)」的重新詮釋。Heidegger 認為 Nietzsche 並未否認精神，相反，精神透過與生命、靈魂對立為後兩者開闢了道路。這開啟了他往後對於「精神／靈魂／生命」⁹⁹三位交織的討論。

在 1942 年題為《詩人作為半神的本質》(“The Essence of the Poet as Demigod”) 的講課裡，Heidegger 詮釋了精神和靈魂的關係。這個詮釋是由詩人 Hölderlin 自 Hegel、Schelling 那裡得來，因此也可說被德國觀念論所限定。但我們不能夠簡單地將詩人與德國觀念論的精神畫上等號。詩人口中的精神並形上學中的主觀或客觀精神概念不是形上學的系統性思想 (Ibid. : 75)：

*nemlich zu hauss ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachten. Fast ware der Beseeler verbrandt.*

精神並不在家

不在起始處、不在根源。精神在家園中被消費。

精神愛那殖民地，並勇於遺忘。

我們的花朵善使魅，我們的樹林善遮掩

對於自己對精神的態度轉變又是怎麼一回事？

⁹⁸ Derrida 提到 Heidegger 曾在接受德國《明鏡週刊》(Dei Spiegel) 專訪時說到德國與希臘思想的微妙關係，並說法國學者對他說他們「無法不透過德語思考」。這顯然惹惱了 Derrida，批評這些評論 sans beaucoup d'esprit (沒腦)、邪惡。Heidegger 這篇於 1966 年專訪的英譯版，詳見以下網址：<http://www.ditext.com/heidegger/interview.html>。

⁹⁹ 也就是英語的 spirit/soul/life；希臘文 πνεύμα/ψυχή/ζωή (or βίος)；拉丁文 spiritus/anima/vita；以及德文的 Geist/Seele/Leben。Derrida (1991 : 74) 在此專注於三個概念以及四種不同語言的關係。這裡首先被討論的是「精神與靈魂」的關係。

那耗費自身者。那擁有靈魂者將幾乎被燒成灰燼 (Derrida, 1991 : 75) ¹⁰⁰。

Derrida 轉引這篇 Hölderlin 的〈多瑙河〉(‘The Ister’) 是 Heidegger 詮釋 Geist 的重要參照。Geist 是聚集 (gathering) 而非共同 (common) 的東西，它只「思考自身」：Geist 透過思考自身本質而聚集，方能「於居所中找到自己」、「接近它自身」(Ibid. : 76)。Geist 之所以是精神，因為它思考，而且在這種思考中聚集社群 (community)。Heidegger 引用了 Hölderlin 表明看法，此精神只與特定社群有關，它屬於德國，且就在它的每個存有者之中。但精神的歸宿首先是詩人的靈魂，讚美詩 (the hymn) 創造性地中介作為其所是的精神 (mediates spirit as what is)，由它將存有之使命或信息分派給所有存有者 (Ibid. : 76)。所謂精神的使命或信息皆在一種語言和它的各種詞彙中且是無法轉譯的¹⁰¹。正因為擁有與存有者如是 (as such) 的關係，「人」方能有歷史性，也才能夠存有於歷史並且有一種歷史。

Derrida (Ibid. : 78) 認為 Geist 為歷史奠定了基礎，而存有的信息對人而言總是某種「未來 (future [avenir])」或「將來 (to-come [à-venir])」。因此他說：精神就是做為歸魂的精神 (spirit as revenant)。這也是 Derrida 對 Heidegger 的理解，Heidegger 的精神是歸返：某種總是有待到來的歸返。就如在 Hölderlin 那裡，做一個詩人的意義便是去經驗那種精神並保存那個經驗。靈魂就是勇氣 (Mut) 和心靈 (Gemüt) 的別名，精神於詩人的靈魂 (soul [seele]) 中發現了自己的定位並首次具現 (take place) ¹⁰²。

但同時 Hölderlin 的詩中也提到自我耗費的詩人，「擁有靈魂者幾乎被燃為灰燼」。若跟隨 Hölderlin，人們會發現形上學和詩交織出 Geist 的兩種動機 (motif)：回

¹⁰⁰ 本詩的英譯及 Heidegger 的詮釋可參閱 Heidegger (1996[1942]) *Hölderlin's Hymn "The Ister"* (p.128) ; James F. Ward (1995) *Heidegger's Political Thinking* (p.234) 以及 Robert Mugerauer (2008) *Heidegger and Homecoming: the leitmotif in the later writings* (p.115) 。

¹⁰¹ Derrida (1991 : 76-77) 認為，在 Heidegger 的詮釋中首要就是精神的本質是「原初統合的統一體 (originally unifying unity)」，而這點在 1936 年對 Schelling 的詮釋中 (《論謝林：人性自由的本質》) 被強調。「在這種統一體中，精神是 πνεύμα (呼吸、氣息)」，精神在那統一體中就是「呼吸」，Heidegger 認為那統一體便是愛。但 Derrida 卻指出 Schelling 將愛置於較精神更優先的位置，所謂「愛的呼吸」是指愛「呼吸著精神」。精神是呼吸作用，卻非愛本身，因為愛是無從被指明者。但 Heidegger 說：「此處，語彙也遺棄了思想者」。「思想者」指的正是 Schelling，而在「此處」，在愛的問題被提出之處，愛的語彙背叛了思想者，因為作為語言之中的思想永遠無法優先且高於愛的語彙。對於 Schelling 而言關於愛本身的問題，在 Heidegger 那裡成了說出愛本身的問題，語言問題。

¹⁰² 因此，《存有與時間》裡所指出的，形上學主體性所欠缺的「對心靈的分析」便是 Heidegger 在討論詩作時的靈魂。靈魂並非動物或植物的生命原則，而是迎來精神的那個心靈：詩人是 Beseeler (英譯 besouler)，亦即將精神注入靈魂者，透過「說出精神為何」，讓精神棲居在 Begeisterung (直譯為「情感」、「激情」)。Begeisterung 可以被譯為激情、熱情，如英文 passion、enthusiasm 等字的意義，但它們並非 Derrida 心目中最好的轉譯。Derrida (Ibid. : 79) 說他「不敢用 inspiration 這字」，因為它的拉丁字源是 Heidegger 不會接受的。基於拉丁文 spiratio 的意義：「呼吸」，inspiration，「靈感」這個字的深層含意正是「精神的呼吸作用」。這呼應了 Heidegger 說作詩便是「作精神之詩 (dichtender Geist)」。

歸、歸返 (return) 以及火焰、火和其灰燼。Heidegger 在 1953 年最後，也是最清楚地指出：精神是火、火焰、燃燒，精神是共燃 (conflagration)。「語言在言說中說話」(Ibid. : 83)，語言本身即是精神的自動體系。〈詩中的語言〉則是思想家 Heidegger 與詩人 Trakl 的交流 (collocution [Gespräch])。說話者既非 Heidegger 也非 Trakl，而是語言自身。Heidegger 認為這種超出主體的交流是唯一能夠說出 Geist 的本質的言說模式：「精神是火焰 (flame)。一種點火 (inflames) 的火焰，或者說是一種自燃的火焰：同時為兩者，是這也是那，就是這他者 (the one the other)。是兩者在其共燃 (conflagration) 中的共燃 (conflagration)」(Ibid. : 84)。

Derrida (Ibid. : 85-86) 指出 Heidegger 藉由 Trakl 的詩句尋找 Geist 的所在。在〈靈魂之春〉(‘Springtime of the Soul [Frühling der Seele]’) 裡 Trakl 說：

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

靈魂乃大地上的陌生人 (轉引自 Ibid. : 87)。

在 Heidegger 看來，靈魂是陌生人並不代表這陌生人被監禁、被驅逐、困在這世俗之土和身軀中，因而欠缺存有。異鄉人 (foreigner [Fremdling]) 並非遊盪者，他有著其他目的地並向那行進著。Heidegger 考察古高地德語後指出這陌生人並非被逐出大地的墮落者，而是某個總是在通往大地之旅行者 (Ibid. : 88)。靈魂是個陌生人，它總是朝著大地的方向前進並且已經在路上。他繼續引述 Trakl：

...Geistlich dämmert

Bläue über dem verhauenen Wald...

...精神的夕暮

在那毀壞的樹林之上轉為深藍... (轉引自 Ibid. : 88)¹⁰³。

Heidegger 特別強調 Trakl 所謂「精神的夕暮」是精神的天然本性，限定並保護「流年 (the year [der Jahre])」的更迭 (Ibid. : 88-89)¹⁰⁴。如果精神的更迭是必然且原初的，那麼 Geschlecht 的墮落亦然。Geschlecht 為了找回它「真正的衝擊 (the true blow [den rechten Schlag])」，讓二元性 (duality [Zweifache]) 脫離墮落的對

¹⁰³ 翻譯參考 David F. Krell (1993 : 37) 之英譯。

¹⁰⁴ 透過對 Jahre 這字的印歐語源顯示，它可被理解為「日與夜的過程」、「日出日落的轉換」。也就是說，我們所說的「光陰」、「朝夕」或者「昭暮」更貼近德文字 *Gehen* 所要表達的「行進／更迭 (the march)」之意 (Derrida, 1991 : 89)。這樣的旅程正是 Heidegger 在詮釋 Trakl 的《死亡七頌》(‘Seven-song of Death’ [‘Siebengesang des Todes’]) 時所謂人的腐化 (corruption [Verwesen])。它可以說明 Geschlecht (就其人類、性差異的意義而言) 的第二擊 (the second blow [Schlag])：「這第二擊透過將對抗的紛爭 (Zwietracht) 銘記在簡單的差異 (Zweifache) 之二元性上將它轉變」(Ibid. : 89)。比起「形上學—基督宗教」傳統對於「朝／夕」、「東／西」、「原初／敗壞」概念詮釋，Geist 的更迭是更原初的。

決或紛爭 (the dual [Zweitracht])，因此總是在一條朝向原初衝擊的路上。Geschlecht 應跟隨靈魂回歸精神的「一」，Ein Geschlecht，但靈魂這個陌生人、異鄉人卻總是在某個朝向他處之路上：「這陌生人，通常的轉譯稱之為死者、狂人和入土為安者。他的腳步帶領他進入夜裡，像個歸魂 (revenant)，朝向一個更早的破曉，這個破曉屬於尚未出世者，它朝向『未出世 (the un-born [das Ungeborene])』...」(Ibid. : 91)。

因此這個異客也是歸魂。透過 Trakl 的〈靈魂之春〉，Heidegger 再次強調了一種先於「Plato—基督宗教式西方」的西方更本質性的、原真的承諾 (promise)。而 Derrida (Ibid. : 94) 進一步指出此一承諾已同時預告著腐化的衝擊。不僅是語言的也是人性的、Geschlecht 的，一種宿命的腐化：腐化亦是一種承諾。他認為，在 Heidegger 以語言提供的選項之前必定需要預設一種對於語言的肯定或承諾：一種提問之前的「是」。精神的承諾是種歷史性 (historicity) 與時間性 (temporality) 的風格，在發生 (take place [Geschehen]) 或事件 (event [ereignis]) 之前的承諾。即使是思想也預先忠於這承諾。

「Hegel...將自然哲學至精神哲學的通道置於燃燒作用 (combustion) 中，就像從發酵作用 (fermentation) 中昇華的臭氣 (即 Geist，精氣)，為了在揚棄運動 (Aufhebung) 中內化 (internalization) 自身，它升起或再次升起 (rise up again) 於解組的屍體上」¹⁰⁵。Derrida (1991 : 99-100) 認為 Heidegger 無法脫離德國觀念論的形上學，某種「πνεύμα-spiritus-Geist 這『事物』的意義歷史」仍在希臘、拉丁文所轉譯的這種精神的三重關係中思考 Geist 對形上學的超越¹⁰⁶。

¹⁰⁵ Derrida 對於 Hegel 精神之詮釋主要集中於《喪鐘》與〈地窖與金字塔〉。在後文中，精神主要意指言說的辨證：「升起或再次升起」此處的法文原文為 s'élève ou se relève，而 relève 這個字正是 Derrida 在轉譯 Hegel 的「揚棄 (Aufhebung)」時所使用的重要概念，同時有「提昇」、「廢除」、「保留」之意。我們從〈地窖與金字塔〉中擷取一段文字說明：

語言的聲音，言說 (speech)，將域內者帶往域外，但並非像寫作 (writing) 那樣簡單地將那域內者棄於域外。在向外吐露 (emitting) 行為中同時讓域內者如它所是地保留於自身，言說完善地授與它存在 (existence)、在場 (presence [Dasein])。但透過同樣的記號，由於它內部化並時間化了 Dasein、那感官—空間之直覺的既定者，語言因此也揚升 (lifts) 了存在自身，於存在的真相中「重複揚升 (relifts [relève])」那存在，藉此生產一種在場的晉升 (promotion)。言說將感官存在 (sensory existence) 導入了再現或智性的存在 (representative or intellectual existence)、概念的存在 (existence of concept) (Derrida, 1982 : 89-90)。

Hegel 將「言說之符號」置於精神哲學與自然哲學「之間」，而又可以精神哲學中的人類學與心理學「之間」的「精神現象學 (意識經驗的科學)」加以考察；另外，符號還是將感官真實轉化為理念，並將其再次呈現 (re-present) 為概念者。

¹⁰⁶ Derrida 認為 Heidegger 一再地強調「避免」(早期針對 Geist，後來針對 Trakl 意義以外的「精神」)，最終仍無法解釋在希臘與拉丁文的精神中，與希伯來文中 ruah (精神、精靈) 一字相互轉譯的線索和必要。Derrida (1991 : 101) 指出 Heidegger 至少沿用了「πνεύμα 與 ψυχή」這組源自希伯來舊約聖經中「ruah 與 néphéçh」的區別，即 Heidegger 所提的 Geist 與 Seele 之別，更進一步，Heidegger 對於邪惡精神性的宣稱也早已承襲了「聖靈 (ruah haqqodech、ruah qodech)」與「惡靈 (ruah raa)」之別。據此，Derrida (Ibid. : 102) 認為 Heidegger 至少已經暴力地「體現 (incorporated)」了一種轉譯，一種他未曾指明的語言歷史性。這種「對於轉譯語言的未加思考」所帶來的問題將會出現在 Heidegger 所認定超出存有的歷史和時代性 (epochality) 的關於

但這麼做忽略了精神與猶太思想共通之處，有種關於希伯來與德國的「惡靈」之聯繫也影響了 Heidegger 將「灰燼」詮釋為「基本之惡 (radical evil)」。¹⁰⁷ Derrida (Ibid. : 102-104) 提到，Heidegger 在 1953 年探討 Trakl 時藉著他在 1936 年限定性地使用 Schelling 所謂「邪惡的形上學 (metaphysics of evil)」，試圖將 Geist 帶離基督宗教的意義。他認為 Heidegger 雖欲界定這種「邪惡的形上學」，但無法「避免」又一次確立「人性與動物性的形上學 (metaphysics of *humanitas* and *animalitas*)」。

Derrida 在 Heidegger 的思想中看到了交叉的兩條路徑：一方面它追索前基督教、前形上學的精神性，一種「原初異質性 (origin-heterogeneous)」。¹⁰⁷ 它不同於 Marx 或 Hegel 仍帶有的基督宗教式革命觀 (Ibid. : 107-108)。但另一方面，既使 Heidegger 宣稱存有思想的原初性，但它實際上並未反對任何神學思想¹⁰⁷，進而在具體政治上也未脫離錯誤：**Geist 無法擺脫政治責任。**



事件 (event [Ereignis]) 的思想之中。

¹⁰⁷ Derrida (191 : 110-112) 虛構了一段 Heidegger 與神學家的對話，在對話中，神學家甚至完全同意了 Heidegger 關於 Trakl 的看法，並指出那些 Heidegger 所謂的「承諾 (Versprechen)」、「墮落 (Verfall)」、「惡靈」...等諸多詞彙的使用上，思想家／詩人與神學家的相近之處。而在 Heidegger 這方，則以一種不排除神學，但卻以另一種「更早」的「可能性」回應之：「我並沒有說火焰是某種聖靈學 (pneumatology) 或精神氣息之外的或對立的東西。我是說在火焰的基礎上，人們思考 πνεύμα 或是 spiritus，此外既然你們堅持，那麼也是 ruah。我只是說，Geist 在一切之前並非是這個、那個，或者其它東西」 (Ibid. : 112)。

四、 差異與內在衝突

Heidegger 當貌似溫和的 *Geschlecht* 走向「一 (Ein)」的精神，便帶來人性論的國族主義，甚至種族主義問題。Heidegger 欲中立化現存的兩性差異，Krell (2007 : 184、186、188、191) 指出這如同回到孩童的安定狀態，是種兩性差異尚未被激化的狀態¹⁰⁸。透過未正式發表的〈*Geschlecht III*〉片段，我們已知精神衝擊的二元性預告了宿命的對立，也就是說 *Geschlecht* 之中必內含衝突。

在《論精神》之後，Derrida 的確處理了 *Geschlecht* 的內在衝突問題。1989 年的〈海德格之耳〉與〈海德格之手〉相似，由 Heidegger 對身體的定義談起，論證思想的空間及此有的「此 (here [da-])」。與「此」同時，如每一篇 *Geschlecht* 系列，空間性帶著差異而來，異性、動物、後代與異客。這次則被稱做朋友：「朋友是沉默的」，Derrida (1993 : 163) 破題便這麼說。朋友的語音 (voice) 不必然說出來，有時生理失聰者也可「帶著 (carry [tragen, porter])」這朋友之音。語音本身就是朋友的「換喻型態 (metonymic figure)」。朋友「是每個此有自身帶著的 (carries by itself [bei sich trägt]) 另一個此有...」，它就如同 Hölderlin 或 Aristotle 字裡行間的「噢，朋友」或者「噢，朋友們」。

朋友是被喚起的 (evoked)，Derrida (Ibid. : 165) 認為，這呼喚在詩句不是抽象空泛的名詞，而是換喻。朋友之音內在於耳朵中，就像前面討論過的「手」。Derrida (Ibid. : 171) 將語音與衍生詞彙聯繫，即 Heidegger 在《存有與時間》 (§29) 中曾介紹的「心境 (state of mind [Befindlichkeit])」以及「調音 (attunement [Gestimmtheit])」。「調音」也帶有感受的意義，總是依據調性 (tonality [Stimmung]，也帶有 atmosphere，「氛圍」的意義) 做出調整。對於調性的感受，就如同我們隨著曲調變化會有不同心境¹⁰⁹。

此有的聽聞 (hearing [Hören]) 透過耳朵開向一種言說 (speech [Rede])。聽懂、

¹⁰⁸ Krell (Ibid. : 192-194) 認為關鍵問題是那被 Heidegger 稱為陰性 (femininity)，並總是受到精神暴力所苦的靈魂。因此 Heidegger 的問題不在火焰、德國性的「一」，而是 Trakl 詩作中那種屬於陰性的靈魂及其痛苦 (pain [Weh])。但 Derrida 對 Trakl 的討論自〈*Geschlecht III*〉到《論精神》都沒有繼續追索它，故 Krell 質疑 Derrida 對 Heidegger 精神的批判有欠公允。1997 年的〈我所是的動物〉一文則可視為在受苦這問題上回應了 Krell，本文的其中一個核心問題在於「動物能否像人一樣經歷痛苦？」(Derrida, 2002b : 396)。Derrida (Ibid. : 410-413) 認為無論在舊約聖經或希臘神話中都曾有這麼一種狀態 (state)，人與所有其他動物共存。然後，總是先出現動物的犧牲，而隨後才有人的次序、政治問題。若加上〈完善進食〉(1991) 訪談中對於 Heidegger 自我犧牲的批判，我們便可大致得出 Derrida 對於 Krell 所謂「靈魂受苦」問題的回應。

¹⁰⁹ *Befindlichkeit*，陳榮華 (2006 : 92) 以「際遇性」稱之，並以「心弦」為喻：「『心弦』是指，人的心好像樂器，受到震動時會發出不同的音調，而不同的音調，說出了不同的感受」。Derrida (1993 : 172) 指出 *Befindlichkeit*，心境這個字不是心理學，而是 Aristotle 所謂「情感 (passions [πάθη])」，Heidegger 承自 Augustine、Pascal、Scheler 的見解，認為人應從愛 (love) 與博愛 (fraternity) 之中得取知識、真理，而不是相反過來。他欲尋找一種「邏各斯的聽聞」和前於希臘形上學的「愛慕 (Φιλείν)」。

理解本身就是「存有的潛力 (potentiality-for-being [Seinkönnen])」，是每個此有的社群共享或歸屬 (Ibid. : 174)。但另一方面，作為友誼 (friendship [Φιλία]) 基礎的愛慕 (loving [Φιλείν]) 與德文 Kampf (奮鬥) 或希臘文 πόλεμος (戰爭) 在朋友之音裡並無對立之處：「社群或者人民所有的共同命運確切地說來是在分享、溝通之中釋放自己的力量，但同時這力量也是一樣多、一樣原初地在鬥爭中獲得釋放」(Ibid. : 177)。朋友之音在《存有與時間》中是一般的「相互共有 (being-together [Miteinandersein])」，且是帶著限定性的遺產，限定了我們的自由和繼承：它是我們所繼承的可能性 (Ibid. : 176-177)。

(一) 愛慕與友誼

Derrida (Ibid. : 179) 指出在 1955 的演講《什麼是哲學？》(Was ist das – die Philosophie?, 1958)，Heidegger 一方面將哲學定義為聆聽存有的呼喚之音；另一方面又將「解離 (destruction [Destruktion])」詮釋為聽。Heidegger 強調人們必須借一隻耳朵 (hören) 給哲學，對哲學的出處希臘加以回應、相應，負起責任。Derrida (Ibid. : 180) 認為這意味著聽講便是一種挪用 (appropriation [Aneignung]) 的過程，不只是迎來傳統，同時也是對傳統的「解離」¹¹⁰。為了要挪用哲學傳統並且將它解離，必須先能夠聽得懂。

Derrida (Ibid. : 180) 強調「聽懂 (entendre, 同時代表「聽」和「理解」) 在 Heidegger 處被稱為交響 (symphony [συμφωνία]) 與和諧 (harmony [ἀρμονία])。這種交響便是所謂愛慕 (Φιλείν)，是 Plato、Aristotle 談論友誼 (Φιλία) 之前的一種「愛的經驗」，Heidegger 又定義它為「如邏各斯一樣地說 (speak as λόγος speaks [ὁμολογεῖν])」。Heidegger 告訴我們，「愛智 (φιλοσοφία)」作為哲學之前是形容詞 φιλόσοφος (愛智的、愛智者)，相應於守財奴／錢財之友 (φιλόργυρος)，或重榮譽者／榮譽之友 (φιλοτιμος) (Ibid. : 182)，故「愛智的」人是單純愛慕智慧者而非什麼哲學家。而「愛慕」則是與邏各斯 (λόγος) 的言說調和，並依據同樣一種言說 (ὁμολογεῖν) 的語言去聽並回應。Derrida (Ibid. : 184) 又指出 Heidegger 透過 Heraclitus 將「智 (wise [σοφόν])」的詮釋聯繫到聚集 (Versammlung)、存有 (Sein) 與邏各斯 (Δόγος)，將三者化為一。強調「在一種智 (one σοφόν) 的形式中表達的智」，而存有聚集起所有存有者，故「存有就是聚集：Δόγος」(《什麼是哲學？》，轉引自 Ibid. : 184)。

¹¹⁰ 什麼是解離：「『解離』這個詞彙針對一種歷史的挪用。在《存有與時間》的§6 中清楚地界定了這個詞彙的意義。解離不意味著破壞 (demolition [Zerstören]) 事物使其成為廢墟；而是解除建構 (de-construction [Abbauen])、清除 (Derrida 註：cleaning away, 或帶開, carrying away)、在哲學的歷史裡把那些歷史化的陳述 (historical statements) 都給放到一邊去。解離的意思是：打開我們的耳朵，無償地將它借給那對著我們演說 (address to us) 或者對著我們說出那作為存有者的存有之命令者，那在傳統中把這些東西交給我們的人」(Heidegger, 《什麼是哲學？》，轉引自 Derrida, 1993 : 180)。

Heidegger 據此區分兩種耳朵，並指控現代人不在意存有的問題，因為對於現代人而言「存有就是那所是者 (something that is)」(Ibid. : 185)。聾於朋友之音同時也是種(視而)不見，故 Heidegger 認為我們也見不到讓希臘人「訝異 (amazing [θαυμάζειν, Erstaune])」的存有之「榮光 (splendor)」。在 1934 年的冬季課程，Heidegger 在討論詩人 Hölderlin 所著〈萊茵河〉(‘Der Rhein’) 這首詩的講課中又進一步區分了上帝 (God)、凡人 (mortals)、詩人 (poet) 三種聆聽模式：上帝「解答 (answering [Erhöhen])」；凡人「忽略 (not hearing 或 unwilling-to-hear [Überhören])」；而詩人之耳則異於前兩者，他聽得見那聚集者，有種「內在之耳 (ear of the inside/interior ear)」。

Derrida (Ibid. : 189-190) 考察在原初愛慕和愛智／哲學 (φιλοσοφία) 起源之間的事件對於存有思想的意義¹¹¹。指出哲學始於對於失去「智」的鄉愁 (nostalgia [Sehnsucht])，使哲學致力於找尋 (search [Suchen])，是種重組 (reconstitution) 失去者的慾望 (desire [ὄρεξις])。這種遲來 (delay) 的哲學「愛慾化 (eroticizes)」了對於「智」的找尋並且於愛慾的張力 (tension [streben]) 中重新定義何謂愛慕 (Ibid. : 191)。因為某種「失去」(失去「愛慕」和「邏各斯」的原初和諧；失去了「智」原初的「一即全 (One All [Ἐν Πάντα])」)，才產生了「欲望」、「愛慾」¹¹²。

Derrida (Ibid. : 192) 指出「友誼 (Φιλία)」並未出現於 1955 的《什麼是哲學？》。但早在 1943-1944 對於 Heraclitus 的講課(收錄於《存有的真相》[Die Wahrheit des Seins]) 中，Heidegger 就曾提出友誼，並聯繫「恩惠 (grace [Gunst])」和「給予 (accord [Gönnen])」兩個詞彙。Heraclitus 說：「自然愛好自我隱匿 (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖν)」，Heidegger 將它譯為「自然孕生了自我隱匿的恩惠 (Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst)」。但這裡的自我隱匿被解

¹¹¹ Derrida (1993 : 190) 以自己的方式為這個問題提出了 Heidegger 式的解答：在常識 (common sense)、在文化的市場 (marketplace of culture) 之中遺忘了原初的邏各斯的愛慕、原初的那種和諧與聚集。市場的詭辯者 (Sophists) 總有種解釋：「為了所有事與所有人...」。在市場與鬼辯的共謀中，我們看到某種伴隨著媒介而來的近乎粗俗化 (vulgarization) 的民主化 (democratization)，與此同時，愛慕 (Φιλεῖν) 與智 (σοφόν) 就此被分開了。在這裡，Derrida 察覺 Heidegger 與 Schmitt 的某種親近性以及思想深處反民主的菁英主義，他們兩人都認為唯有少數自由主體／臣民，能夠擔起責任、拯救存有、愛慕及相應的邏各斯，唯有這些人能夠重新使三者重新聚集、相應 (corresponding)，為此負責。

¹¹² 但 Derrida (1993 : 192-193) 質疑 Heidegger 討論「愛慾 (Eros)」時的兩個問題：首先，透過「愛慾 (Eros)」的討論，人們得以掌握 Heidegger 指出的更原初「愛慕 (Φιλεῖν)」。但若 Heidegger 的「朋友」不會因為前於 Aristotle 的「友誼 (Φιλία)」而缺乏所謂「愛 (love)」的話，那麼這種「愛慕」的 Geschlecht 是否為「同性或單性的去愛欲化 (homo- or monosexual de-erotization)」或「博愛的昇華 (sublimation of fraternity)」？而這種前哲學、前希臘形上學的問題也關係到作為存有思想基礎的《存有與時間》一書的地位。Derrida (Ibid. : 193) 認為，若《存有與時間》是意在喚起朋友之音的書，那麼這種呼喚 (evocation) 是早於或晚於哲學對於提問的「愛欲」誕生的時間點？

釋為自然的贈禮 (accorded gift)：自然孕生 (emerge [aufgeht]) 並興起 (rising [Auggehen]) 這種自我隱匿。Derrida (Ibid. : 193) 認為這也意味自然是各種矛盾特質 (例如：rise/set、show/conceal) 的關係，而「愛慕」、「友誼」、「恩惠」則如禮物那般地調和／贈予 (accord) 一個又一個矛盾特質。

Heidegger 想為友誼 (Φιλία) 定價，他想談友誼 (不只是愛慕) 與哲學、教育之間的關係。哲學是與「智」，與「被思考者 (what is to be thought)」的友誼。而作為友誼基礎的愛慕，則是「給予恩惠」。為了詮釋恩惠，他說：「供給 (offering) 的原初方式便是給予 (accord) 他者那回到他自身的東西 (what come back to it)，帶著屬於 (belongs to) 他者的本質 (essence [Wesen])，因這他者的本質戴著它」(《存有的真相》，轉引自 Ibid. : 194)。故友誼之恩惠便在於它「任其所是 (let it be)」，給予自由。但是，這「給予」並不代表人們應將「給予存有 (offering of being)」當做一回事，那只會將此有視為另一個手前存有。存有思想的贈予意味著人們必定要能夠等待他者在其存有的開展中**找到自身**。而且，人們還要接受，對於他者自己而言，這種自我發現 (self-discovery) 沒有任何重要性 (Ibid. : 194)。

1943-1944 的講課裡，Heidegger 說真正的友誼就是「給予友誼所不是的那種存有 (gives the being that φιλία is not)」；「友誼簡言之就是他者專有 (proper, 財產)，給予他者對於他者而言是其自身性質或特性 (properness) 的東西」(Ibid. : 195)。對於 Heidegger 而言，正義 (justice [Fuge, δίκη]) 的問題也是如此，1946 年的〈阿那克曼德殘篇〉說：「它能夠給予它自己所沒有的東西嗎？」(Heidegger, 1984 : 43)¹¹³因此，友誼與正義都將在沒有它的地方出現。這樣的弔詭也在於愛慾 (Eros) 與失和 (Eris) 之間。Heidegger 在《巴門尼德》(1942-43) 指出愛慾被稱作恩惠 (grace [Gunst]) 者並由此聯繫失和。總之，由於恩惠透過自然開放與封閉的「雙重運動」給出，友誼之恩惠便對衝突、不和 (conflict、discord [ἔρις]) 毫不陌生：「Ἔρις 也是友誼的另一個真相」(Ibid. : 196)。

(二) 愛慕與衝突

當 Heidegger 說存有便是聚集 (Versammlung)、和諧 (ἁρμονία) 時，他便已經在回歸邏各斯 (λόγος) 的路上了。1933，在作為《形上學導引》(1935) 基礎的夏日講座指出衝突 (πόλεμος) 和邏各斯 (λόγος) 是相同的；而在 1955 年關於什麼是哲學的書中又說邏各斯和友誼 (φιλία) 相同。Derrida (Ibid. : 197) 懷疑何以 Heidegger 的友誼即衝突？為何 Heidegger 可以在 20 年內既把邏各斯當做是真

¹¹³ Heidegger (1984 : 41) 也認為「不義 (injustice [ἀδικία])」意味著「正義 (justice [δίκη])」的缺席 (absence)，帶有「脫節 (out of joint)」的意義，他問道：「一個沒有鏈結 (jointure) 的在場 (presence) 如何能夠不義、脫節？」關於這個「脫節」、「不義」，在 Derrida 的《馬克思的幽靈》一書中佔有關鍵地位。

正的友誼卻又是衝突？他怎能在納粹發動戰爭前先發動了戰爭，卻又在戰後主張友誼或和平？

在《弗萊堡就職演說》(1933)中，Heidegger 提及「鬥爭 (struggle [Kampf])」、「領導 (leader [Führer])」，並以此「領導原則 (Führerprinzip)」為重建大學的依據。這與《我的奮鬥》(Mein Kampf) 作者 Adolf Hitler 的奮鬥顯得曖昧模糊。Heidegger 的 Kampf 為一種「顯著之力 (striking force [prägende Kraft])」，參與並進行統合」(Ibid. : 197-198)。Heidegger 透過人民 (Volk) 一詞定義維繫國家之命運的「精神使命 (spiritual mission [geistigen Auftrag])」，它包含勞動、軍事和知識三種義務 (obligation)。三者同為德國人的本質 (the German essence [dem deutschen Wesen]，或德國存有：being-German)，而這種德國本質即為 Kampf，一種「顯著之力」。

與他者的衝突 (Auseinandersetzung，彼此相爭鬥，也是 Heidegger 對 πόλεμος 的轉譯) 並不會瓦解統一體，也不會毀壞它。相對地，衝突形塑這個統一體，是種聚集 (gathering [Sammlung]) (也就是 λόγος)。πόλεμος 和 λόγος 是相同的 (Heidegger, 2000 : 65 ; 或見 Derrida, 1993 : 198)。

人民對於 Heidegger 而言不外乎是依靠鬥爭而統合的一體。Derrida (1993 : 198) 指出，早在《存有與時間》，Heidegger 就曾提出被稱作人民 (Volk) 的這種「共存於此的命運共同體 (the community of destiny of Mitdasein)」即一種「鬥爭的社群 (community of struggle [Kampfsgemeinschaft])」。Heidegger 指出的顯著之力即聚集之力 (gathering force)，又如果聚集是 Geist，那麼它便是精神之力。在 1955 的《什麼是哲學？》它是愛慕 (φιλεῖν)；在《弗萊堡就職演說》(1933)，這力量等同於鬥爭 (Kampf)；在《形上學導引》(1935) 則作為聚集的邏各斯 (λόγος as Versammlung) 而等同於衝突 (πόλεμος)。其中尤其《弗萊堡就職演說》以看似輕微卻嚴肅的修辭要求師生必須「想要說」、「想要理解」、「想成為」，這些都指向一種對於本質的意志 (will to essence)。這樣的意志必然引導德國的師生彼此鬥爭：教師對於科學本質的意志；學生對於整合這種科學本質與他們對國家、對人民的共同理解 (engaged understanding、con-science [Mitwissenschaft]) 的要求 (Heidegger, 1985 : 478-479)。由此可知，追求與驗證知識的教育本身便是鬥爭。

Derrida (Ibid. : 202-203) 指出，Heidegger 所謂社群就是鬥爭的社群 (the community of struggle)，意即社群並不先於鬥爭存在，社群「本身就是鬥爭」。Derrida (Ibid. : 202) 又說，鬥爭是種「兩者之間 (space-between-the-two)」，就像對決雙方的面對面 (face-to-face of the dual)：「如果沒有兩方，便無法聚集為社群；若沒有對立的話它們也不會是兩方...每個社群自身，在其耳朵中都帶著敵人之音 (the voice of the adversary)，一種內在的反抗 (interior resistance)」(Ibid. : 202)。Derrida (Ibid. : 203) 強調，每當 Heidegger 論及自動 (αὐτός) 及帶有意願論 (voluntarism)

色彩的「我們」時，這種「我們靠自己」的「我們」之形成總是依靠「我們所帶著的，那個在我們之中反抗著我們的敵人」：內在之耳。

1935 年的《形上學導引》中，Heidegger 摘錄了 Heraclitus 的一段話 (fragment 53)，將衝突與邏各斯化為同者：

Πόλεμος，對於它所建立（或支持的）的那些特定事物而言，是所有事物之父、之王。這些事物有些是神，有些則是人；對某些事物而言它造了奴隸，而對另一些事物來說它則造出了自由的存有者 (Heraclitus，轉自 Heidegger，2000：64-65；或見 Derrida，1993：204)。

通常，πόλεμος 會被轉譯為戰爭 (war)，但 Heidegger 質疑此譯法。他認為，既然 Heraclitus 說「Πόλεμος 就是所有事物之父、之王...」，決定了神、人、奴隸、自由者，那麼這 πόλεμος 就是一種原初的衝突 (conflict)，而不是人類學意義中人的戰爭 (Ibid.：204)¹¹⁴。到了 1955 年《存有的提問》中，πόλεμος 則是「導致存有與他者衝突 (leads to an Aus-einander-setzung of being)」(Heidegger，1998：321；或見 Derrida，1993：204)。而 πόλεμος 就像刪除線一樣，參與了存有的刪除 (crossing out)，參與了穿越 (crossing through) 天與地、諸神與凡人的運動 (Heidegger，1998：310-311)。Heidegger (2000：65) 進而指出：「父」，πατήρ，首先是一個「製作者 (producer [Erzeuger])」使事物來到現場 (come to presence)；而「王」，βασιλεύς，則是管制在場 (reigns over presence) 的一個負責統治 (ruling [waltender]) 的「衛士 (guardian [Bewahrer])」。為了回到形上學之前，Heidegger 視存有為「形 (physis)」、希臘哲學的「自然 (φύσις)」之前的希臘經驗，其中彰顯和隱匿的雙重運動所要指向的「更原初統一體」便是「統治」，Walten。

在 Walten 中安歇與運動兩者在他們原初統一體的基礎上被封閉與開啟。Walten 就是由思想所治理卻未能完全馴服的在一場 (pre-sence [An-Wesen])¹¹⁵，在場者 (das Anwesende) 於在一場中呈現它自身。但 Walten 並沒有超出隱匿 (dissimulation、concealment [Verborgenheit]) 之外；換句話講，希臘文說的 ἀληθής (nondissimulation、unconcealment [Unverborgenheit]，解蔽、真理) 只在 Walten 奮力掙扎以使自己變成世界時 (obtains itself as a world through struggling [sich als eine Welt erkämpfen]) 來到。只有透過世界，存有者 (beings [das Seiende]) 才能變成存有者 (Heidegger，2000：64；或見 Derrida，1993：207)。

¹¹⁴ Derrida 在此特別提到這不同於 Schmitt。對 Heidegger 而言，Schmitt 對 πόλεμος 的理解仍不脫「戰爭」，依據一種世俗化的神學，即人類學。故 Heidegger 稱 Schmitt 的戰爭思想為一種「神學人類戰爭學 (theoanthropolemology)」。

¹¹⁵ 將 Anwesen (在場) 分作兩個字 An-Wesen (在—本質)，強調一種可見、可理解 (可聽) 的性質。說 Walten 便是 An-wesen，無非強調可見、可聽、可理解的部份，因此是被彰顯出來的部份。與此同時，「自然」在彰顯時也隱匿了本質。由於採取 An-的「隱匿」意義，使得 An-Wesen 這詞彙也可理解為「隱匿—本質」。

Walten 奮力掙扎或鬥爭以將自身變成、呈現為世界，這也是說為了「解除隱匿」而成為真相、真理。Walten 作為某種「呈－現 (An-Wesen)」總是必須要戰勝自己、將自己帶出來、帶向光明 (carries the day)。Derrida (1993: 207) 指出，Heidegger 的統治 (Walten)、鬥爭 (Kampf)、自我努力 (itself strive [sich erkämpfen]) 總是聯繫到《弗萊堡就職演說》中的精神之力 (spiritual force [geistige Kraft])。Πόλεμος 並非僅是政治學的王或人類學之父：作為「王」它「統治」；作為「父」，它「使事物變得能見」。總之，它「生產 (produce [Heraustellen])」，同時也是宣示 (manifesting)、製作 (fabricate) 以及展示 (exhibit)。基於此，Heidegger (2000: 65) 才會說：「在與他者的衝突 (con-frontation、conflict with the other [Aus-enandersetzung]) 之中，世界來到」，進而「這種變成世界即原真的歷史 (This becoming-a-world is authentic history [Dieses Weltwerden ist die eigentliche Geschichte])」。

此處問題的根本在於世界的歷史和原初的鬥爭 (Kampf) 之間到底有何關係？Derrida (1993: 210) 分析，鬥爭製造出「如是的競爭者 (the contenders as such)」，開展了未被聽聞者 (the un-heard)。又既然這未被聽聞者並非某種形上學所誤以為的手前存有，那麼為了脫離自言自語的套套邏輯，鬥爭將投射並發展 (project and develop [entwirft und entwickelt])，使得尚未被聽聞者被聽到，回應、解答 (respond、answer [Erhöhen])。Heidegger 寄託在詩人、思想家、治國者這三種人身上，因為他們帶著 (carry [tragen]) 歷史存有的三種力量 (powers [Gewalten])：創造性 (poetry)、思考 (thought)、建國 (the creation of the State) 的權力亦即暴力 (Ibid.: 211)。

這些力量是決斷力的典型。Derrida (Ibid.: 211-212) 認為，Heidegger 對於鬥爭和聽聞等詞彙進行存有分析，並指出它們的界限 (limit) 便是決斷 (decision) 所在之處，而決斷自身終究不能被知識所引導。但即使如此，某種某種形式化計畫 (the project of formalization) 仍然已被置入了戰爭經濟學 (war economy) 中，Derrida 稱之為「友愛戰爭學 (philopolemology)」。而在其中，人們難免要遭遇不被見聞、了解的充耳不聞、視而不見：這除了針對科技指出視覺的墮落之外，也伴隨著真理的犧牲。

Derrida (Ibid.: 212) 認為，πόλεμος (conflict [Kampf]，衝突) 即 φύσις (自然)，具體說就是制度 (institution)，帶著制定與被制定的雙重含意。當自然的衝突停止，存有並未消失，只是成為了「可得客體 (available object，也就是手前物)」，在那裡世界停止「變成世界」，成了凝視 (gaze [Anblick]) 的客體或影像、形式，或成了精密計算的產品。這是原初自然與衝突的墮落 (Verfall)，原初自然本是「世界的顯像」(即希臘文 φαίνεσθαι，「出現」)，但它現在墮落成可驗證的能見性 (demonstrable visibility)，墮落成奇觀者 (spectator)。而視覺則墮落成視覺科

技 (technology of sight) 的光學 (optics) (Heidegger, 2000 : 66)。在這種墮落之中，三種創造者 (詩人、思想者、建國者) 也被帶離人民，不再被人民容忍 (tolerance) (Ibid. : 67)。

在 1934-1935 論及 Hölderlin 的〈德國人〉(‘Germanein’) 的文章中，Heidegger 以 Heraclitus 的 πόλεμος 來詮釋 Hölderlin 的犧牲。「無法聽見詩人、詩的語言」就是犧牲，這樣的忽略／不聞 (überhören) 就是「真理」的犧牲 (Derrida : 1993 : 213)。但與此同時，犧牲卻也是真理的運動 (movement of truth)。這是說原創者必定被犧牲，一如 Rousseau 所言，這被犧牲的陌生人正是被奠基 (founded) 的結構成分 (structurally part)。Derrida (Ibid. : 213) 說：「作為 Abgrund (abyss, 深淵) 的經驗的正是奠基的經驗。奠基者、正名者無法被奠定或正名 (what founds or justifies cannot be founded or justified)」。

在針對 Hölderlin 〈德國人〉的演講裡，Heidegger 指出「正義即衝突 (justice is conflict [δίκη ἔρις, Recht ist Streit])」，兩者相互屬於彼此。人們必須聽到戰爭與和平共有的和諧 (harmony [Einklang])、矛盾 (contradictory [Widerstreit]) 之贈予，以及自和諧中回響出的矛盾 (Ibid. : 213-214)。而在同系列另一篇論〈萊茵河〉(‘Der Rhein’) 的演講，Heidegger 則討論了「敵意 (hostility [Feindseligkeit])」。依據同樣的邏輯，原初的敵意雖不能帶來和平、友誼，但卻是某種和解 (reconciliation)，在「經驗的非同一同者性 (the non-identical-sameness-of the experience)」中和解 (Ibid. : 214)。

Derrida (Ibid. : 214-215) 指出在這些文本中 Heidegger 幾乎從來不曾喚起理應同在的「敵人之聲」，甚至在 1957 年《同一與差異》(Identity and Difference) 裡的〈形上學的存有論神學邏輯構成〉(‘Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics’) 文末，差異、不同、分別就是調解、定調。「帶著一差異 (dis-fero [Aus-trag])」即存有與存有者之間本質差異的開端 (threshold)，也是存有論神學之上帝進入哲學的開端。如今，人們已無法投身於存有論神學的、哲學的上帝，那犧牲或禱告時「自成一因 (cause of itself [causa sui])」的上帝。但與之相對的卻非無神論，如我們曾在〈暴力與形上學〉的討論中強調，無神論比神學、哲學還要受制於祂：「...無神思想 (god-less thinking) 可能更接近於神聖的上帝 (divine God)」(Heidegger, 1969 : 72)。故 Derrida 認為，Heidegger 那裡仍有種上帝，一種必然要求獻祭、回應犧牲與祈禱的上帝。詩人 Hölderlin 即為典型，而 Heidegger 作為思想家，同為中介精神而付出靈魂。

若 Heidegger 是犧牲者，那麼納粹屠殺的受害者又是什麼？灰燼？動物？幽靈？如果 1949 年 Heidegger (1977 : 15)¹¹⁶ 在他關於科技的文章裡並置機械化農業與

¹¹⁶ 在 1977 年版的〈關於科技的提問〉中，Heidegger 的這個類比並沒有完整地轉譯，它的原

毒氣室在此可被我們引以為鑑，那麼 Derrida (1995: 283) 在〈完善進食〉(‘Eating Well’) 一文中指出「犧牲同時帶著對謀殺、致他者於死的否認」也就不無道理。數以萬計的罹難者被視為是完成國族的精神大計而犧牲，付出了他們的生命，只因一個神祕的最終目的。



文可見 Wolfgang Schirmacher (1983) 的引用 (“Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.”) (轉引自 Sheehan, 1988: 41-42)。

五、 小結

我們在本章詳細討論了 Derrida 在 1980 年代一系列對於 Heidegger 的研究，並將它置於由〈暴力與形上學〉所開啟對存有論的質疑與討論脈絡中。事實上，本文企圖論證自從 1964 年開始到 1968 年，接著整個 1980 年代甚至到 Derrida 晚年，都並未將「暴力問題」與「對古典形上學的解構」完全區分開來。儘管人們可以指出他在晚年才關懷的具體事件或問題，他的「政治立場」和「政治行動」似乎一直到 1990 年代才「體現」。但難道他不是早自 1964 年便開始處理「人性論」和「差異」的問題，並在當時就已經預見倫理的介入？

犧牲的論題在 1990 之後 Derrida 關於動物的眾多文本中持續地開展，然本文主題乃針對「暴力」，故不再繼續深入。本章小結一方面將整理 1980 年代這幾篇文本的關係，另一方面將透過這些文本引出 Derrida 在 90 年代最具代表性的「政治」作品：《馬克思的幽靈》。

(一) Derrida 的差異哲學與政治

我們在前一章探討暴力與形上學的關係，發現了 Derrida 以對 Heidegger 存有論差異的詮釋反駁了 Levinas 的絕對他者；但我們也發現 Derrida 並未完全拒絕 Levinas 的他者倫理學，惟將其倫理學之基礎（臉）解構。若 Levinas 的倫理學宣稱絕對他者即上帝，那麼 Derrida 無疑是將上帝這不朽者與有死之人的絕對差異重新置於文字、書寫或者語言符號的空間中。空間的差異透過時間的延續而造成了臉的在場形上學問題，故 Derrida 借 Heidegger 的存有論差異回應 Levinas 的準神學思想。循此理路，本文展開 Derrida 往後文本的討論。

我們試圖論證 *Geschlecht* 系列與論 *Geist* 的專書分別延續自 1968 年的〈存有與字跡〉和〈人的終結〉兩篇文章各自指出的「存有論差異」和「人性論」之問題。而這正是自 1964 年〈暴力與形上學〉以降 Derrida 所開啟「差異和政治／倫理」交織的雙重策略。在 *Geschlecht* 第一篇中，Derrida 討論存有論差異與性差異，著重此有的「中立性」和「空間性」。此有的中立性建立在「非此亦非彼」的二元性上，故中立性作為形上學之超越卻始終未能脫離區分彼此的形上學。又 Heidegger 討論此有中立性時總是以兩性差異為參照，Derrida 認為這顯示存有論差異，即存有（可能性）和存有者（對象性）的差異仍建立在身體、空間的基礎上。空間問題重新將 Heidegger 所關注的時間置入問題之中，而時間的問題化必以語言為其條件，故 Derrida 乃將時間放回到它初次被感知的空間，也就是語言拓樸空間之中。

Derrida 認為 Heidegger 對時間的討論仍不脫形上學，存有論差異也隱含形上學區

分的次序。在 *Geschlecht* 第二篇中，Derrida 討論了這種次序，其區分標準就是以符號—語言為基礎的思考。Heidegger 認為「思考便是手工」，此有之所以為此有而非動物即因其手工、創造符號的能力。手工即科技的本質，依據手又可區分出不同的事物如「手前物」、「上手物」，也就是「實質物」和「工具」。Heidegger 據此批判形上學失去了兩者的區別，故也失去了「手」。但在 Derrida 而言，這「墮落」無疑暗示了人獸之別。可是 Heidegger 不曾給予動物其存有論之地位，故 Derrida 以為動物即 Heidegger 存有思想之病徵。

Geschlecht 第三篇可被視為 Derrida 在《論精神》之前的暖身之作。這篇未正式發表的文章只同〈海德格之手〉在研討會上被以摘要的方式提出。Derrida 在本文繼續發展 *Geschlecht*（性、族群、世代、家庭...）的差異問題，並將焦點轉向造成 *Geschlecht* 差異的「衝擊（Schlag）」上。Derrida 認為在 Heidegger 思想中有個原初的衝擊是讓 *Geschlecht* 一分為二的關鍵，對 Derrida 而言也同時開啟宿命的對立。然而在衝擊為 *Geschlecht* 的分化、對立揭幕之前，*Geschlecht* 也是無法為人所感知的。因此可以說此種衝擊在對立之中超越了對立雙方，表現出 *Geschlecht* 原初的單一性（*oneness*）。雙手合一，有如祈禱。對於這種虔敬單一性的提問也是《論精神》的起點。

《論精神》探討 Heidegger 在《存有與時間》（1928）中意欲避免的 *Geist* 一詞。Heidegger 認為這詞彙本身有形上學的問題，並指出需以一種對於靈魂、心靈的存在分析重新檢視。但在《弗萊堡就職演說》（1933）之後，伴隨著括號的消失，*Geist* 一詞從此便以德國性的姿態回歸，進而造成未曾想到或根本忽略的政治後果。Derrida 在提出精神的問題之後，以動物為病徵切入 Heidegger 的存有思想。「動物困乏於世界」指的是動物有世界，但卻被剝奪了世界，因此動物不若精神的此有，惟有精神者才有世界。這個精神，Heidegger 認為它棲居在靈魂或謂心靈中，Heidegger 認為人們應跟隨追求精神的靈魂，也就是詩人，以找回原初的「一」。

儘管 Heidegger 指出此種「一」並非任何獨裁政治或一神論宗教，但 Derrida 於《論精神》一書結尾處已經為神學的回歸預留伏筆。其實在〈完善進食〉中，Derrida（1995：284）也坦承了在《論精神》中，他是在建議人們重視 Heidegger 與基督宗教思想的關係，甚至也視之為基督宗教思想家。同時如果 Heidegger 的思想中隱含著一種對「德國性」的神學，那麼它的政治後果、與納粹思想的曖昧關係便有跡可尋。

（二） 灰燼與幽靈

如果 Heidegger 的 *Geist* 如 Derrida 所言，即是精神的遞嬗、更迭，且必定朝向墮

落，那麼為了領人們看到原初的 Geist，Heidegger 所謂詩人的犧牲、自焚也成了必然之舉。在獻身者受精神之火燃燒殆盡的灰燼中看到了原初的精神，就好像磷火總是讓人們覺得自己看見了往生者。Geist 的問題與神學、人性論有關，而 Geschlecht 則是靈魂或心靈的問題。每當上帝要求犧牲，那犧牲者總是心靈或靈魂。在〈海德格之耳〉中稱為「聽不見朋友之音」，在敵意中犧牲了朋友。

〈海德格之耳〉一文旨在處理「愛慕 (φιλεῖν)」與「衝突 (πόλεμος)」之間的曖昧關係，由其副標「友愛戰爭學 (philopolemology)」即可略知一二。這標題也透露出哲學之源與鬥爭、戰爭之間的關係。此有作為「知音」總是以耳朵帶著朋友，這樣的友愛就像「愛智」之人與智慧、邏各斯交好。但是當愛智成為了「哲學」，原初的語言一經驗受到精神的衝擊而分離，愛慕便從此失落。然而這個失落本身所開啟的哲學卻也是「愛慕」的唯一蹤跡。因此，「友誼便是給予自己所不是的；正義惟有在不義的條件下出現」。Derrida 指出，Heidegger 將衝突與愛慕同視為邏各斯並認為惟有詩人、思想家或建國者方能聽到朋友之音而回應之、「負起責任」並決斷。但 Derrida 認為 Heidegger 這種非知識或前知識的決斷仍是種「戰爭經濟學」。也就是說，存有思想的朋友之音仍會帶來暴力，而且被犧牲的恐怕不只是 Heidegger 字裡行間這些「精神領袖」們，更多的恐怕是自開始就被剝奪了世界的「動物」。

如果精神除了是餘燼的回歸之外找不到本源，而餘燼又總是前人焚化後的蹤跡、前人的靈魂，那麼精神便總是在餘燼終歸返的幽靈。進言之，精神要求靈魂犧牲可被視為幽靈與生靈的鬥爭，那麼 Derrida 自 1964 年便開始談論的暴力或戰爭經濟學便是與幽靈的鬥爭。我們在〈法律之力〉中已看到 Derrida 接受了 Benjamin 將暴力視為幽靈的說法，並進一步指出所有法權必然伴隨暴力的幽靈。同樣地，Heidegger 也無法像他在《存有與時間》裡說的避免「精神」，他讓形上學暗渡陳倉，以稱為此有的人性論新解區分此有與其他 Geschlecht。無論是性別、物種、族群、家庭或者世代，Geschlecht 在 Derrida 的討論中，各種差異問題最終皆成為對立，並將我們引回〈暴力與形上學〉中的暴力經濟學，「以光抗光」。

第四章 幽靈

一、 前言

自 1964 年的〈暴力與形上學〉以來，Derrida 對於暴力問題的討論可說集中在兩條脈絡上。一條是繼受於法國哲學界對於 Heidegger 思想的討論而衍生出的差異問題；另一條則是出自當代對法西斯和納粹國家的批判，指向人性論的問題。這兩條脈絡或線索在 Derrida 諸多作品中交織於他對古典形上學的解構。1968 年的〈存有與字跡〉、〈人的終結〉；1980 年代的 *Geschlecht* 系列文章；以及解構對於 Heidegger 思想最為深刻的反省，1987 年的《論精神》。

Heidegger 終究無法「避免精神」。而 1989 年，Derrida 在〈法律之力〉中也認為 Benjamin 的神聖暴力不曾脫離神話，革命精神就是另一種暴力幽靈。而解構作為一種「暴力經濟學」或「戰爭經濟學」，其策略就是接受幽靈、接受暴力，「以光抗光」。用比較通俗的語言來說，「越是想跑就越是躲不掉」，越想避免反而事事受其牽制，終究脫不了結構束縛。因此 Nietzsche 的超人、全然無視於人間苦難者，恐怕不在 Derrida 的「經濟學」選項內。必須入世。繞了西方形上學一圈後，我們終究要在當代政治問題與左派的意義上再次解構幽靈問題。《馬克思的幽靈》便是本論文對於暴力問題的總結。

(一) 暴力與幽靈

本章將要討論解構與 Marx 的「幽靈 (specter [Gespenst])」概念，主要沿著 Derrida 在《馬克思的幽靈》(1993) 一書中的討論逐步推進。本文主張，「幽靈」作為解構與馬克思主義共有的重要概念，其內涵正可突顯解構之政治企圖。本文在此著重梳理 Derrida 如何討論馬克思主義的「幽靈」概念，並指出「幽靈」在 Marx 眾多作品中之地位。透過這乍看下只是修辭的「幽靈」，Derrida 強調它貫穿 Marx 的眾多文本，包括《共產黨宣言》(1848)、《霧月十八》(1852)、《德意志意識型態》(1846) 以及《資本論》(1867) 等重要著作。他指出，「幽靈」照理說是 Marx 唯物論所欲批判的那「失去了身體的」東西，但其實卻是 Marx (以及馬克思主義者) 不該急於驅散的遺產 (Derrida, 1994: 117、174-175)。

Derrida (Ibid.: 136) 在本書明確指出「幽靈」即「精神 (spirit [Geist]) 之延異」，這表示 Derrida 有意以「幽靈」對「精神」進行解構。就現實說，問題的關鍵乃在於每當人們破壞、拆毀了舊的制度或政權，他們也同時建立了新的制度、新的政權。這就像前面在探討〈法律之力〉一文時曾經遇到的問題。每次當一個新法 (droit) 建立在舊法的廢墟之上，那廢墟變成了這個新的法權秩序中的幽靈，作為對暴力的見證，暴力之蹤跡 (trace)。Benjamin (1978: 286-287) 就曾在〈暴

力之批判〉文中指出警政 (the police) 的暴力乃是保存在法權秩序之中的「幽靈式綜合」，故我們可稱暴力為「權力精神之幽靈」。

反過來說，就算真有所謂「權力的精神」或者「法的精神」，甚至「正義」，那麼它們也不是非暴力者。因為非暴力僅存在於純粹的觀念之中，然而人們卻又無法不透過至少一種語言來表達觀念。而又若語言總是伴隨著暴力，那麼純粹的非暴力觀念就是不可能的。因此本文將透過 Derrida 的「幽靈」闡釋純粹觀念的不可能，純粹觀念即 Marx 所批判之意識型態的哲學表述。而 Marx 的「幽靈」也是《資本論》第一卷裡彼此對話的商品，商品有著它們的語言，即價值 (value)；換言之，透過交換，商品以價值的形式彼此對話。但若進而解構 Marx 可知，如果價值(商品之語言)是種暴力，那麼被 Marx 用以取代商品價值的實用性亦然，Derrida (1994: 160) 稱之為技術的價值 (value of technics)。

實用性亦為一種價值，即使用價值。Derrida 認為使用與交換這一組差異早已相互污染。因此，若 Marx 在清楚使用價值亦為價值的情況下堅持以它取代資本主義的商品價值，人們應該更進一步地探問其效力。就如同 Benjamin 或 Sorel 在以革命或抗爭反對資本主義之暴力時，也就是說在以暴抗暴時，人們也必然要問，何以他們的暴力不若資本主義的交換體系，何以能宣稱自己較不暴力甚至非暴力？

透過《馬克思的幽靈》，本文主張 Marx 就如同 Benjamin，主張對資本主義交換體系就如同對法權秩序之暴力批判，都不免落入了某種「精神」的召喚，自身已是充滿問題的。在 Benjamin 處，本文已透過〈法律之力〉一文的閱讀揭示「神聖暴力」對於 Derrida 而言仍太過「神秘」。訴諸於超越生命(與血)的生者 (the living)，憤怒地獻身革命將冒著納粹主義面對猶太問題時採取最終解決方案的危險。

(二) 馬克思主義的幽靈

《共產黨宣言》指出歐洲的「神聖聯盟」不斷為了祛除「共產主義」這隻「幽靈」而召喚它。而《霧月十八》則破題指出人們無法「隨心所欲地」開創歷史，總是受到「幽靈作祟」的困擾。這隻「幽靈」，指的就是當時企圖復辟的 Louis Bonaparte，以及他所代表的「流氓無產階級 (Lumpenproletariat)」。這個階級在 Marx 理論中佔據了一個獨特的地位，可謂是舊社會的「殘餘 (survival)」。然而歷史的諷刺是這些在當時被 Marx 視為舊社會的「殘餘」者卻透過「拙劣地模仿革命」而獲得了極大的政治成功，推翻了當時法國的議會民主制。

本文隨後將指出這些歷史「殘餘」所發揮的社會功能就是 Marx 在《德意志意識

型態》中批判過的「意識型態」。早在《德意志意識型態》一書，Marx 便曾經批判「德國觀念論 (German idealism)」哲人繼承的「Hegel 的精神」不過就只是些過時的觀念。但觀念論者竟將這些所謂的「精神」給具體化，故成了不切實際的「幽靈」。在 Marx 看來，這些都是該被基於「物質」的唯物論所打破的「形式」，因為它們都「言過其實」¹¹⁷。

這又好像在《資本論》裡面，Marx 說產品的「價值」應該反過來建立在「實用性」上，而不是像政治經濟學家那樣地迷信於商品交換產生的神秘特質。這神秘特質就是商品在交易時所展現的「價值」。如我們曾提過，商品的「價值」也是不乏暴力的東西。因為價值是一種「形式」，在展現「價值」的同時，商品作為一種物理性的身體、物質，它的各種特徵即被化約為在交換時採用的同一標準：抽象人類勞動。Marx 反對政治經濟學者對於商品的迷信，所謂「商品拜物教 (commodity fetishism)」，還企圖透過革命打破資本主義的「形式」，使得世界不再「言過其實」，而是「名符其實」。

然而，本文企圖透過 Derrida 的《馬克思的幽靈》指出 Marx 所期待的「名符其實」，或者說「物質」與「形式」之間連續而不「脫節 (out of joint)」的關係實際上不可能出現。關鍵在於「價值」問題中，Marx 所強調的「實用性」這個原則也如同從交換關係而來的「價值」一樣，不能夠被理解為「自然的」、「客觀的」物質存在。透過對「實用性」的解構，Derrida 指出 Marx 仍陷入自己所批判的「精神」之中，他仍相信一種來自具體勞動的「類存有」，一種「人」的概念。如果「價值」是神秘的，那麼「實用性」亦然。因此一種「價值」的暴力仍然根植於 Marx 的遺產，那麼 Marx 自己的「幽靈」便又進一步以各種 Marx 「精神」的面貌成為了馬克思主義者的「幽靈」。

本文主張解構的企圖不在於區分「幽靈」與「精神」，以便靠「精神」一勞永逸地驅散「幽靈」。我們認為必須務實地處理「幽靈」的問題，以避免「精神」或「人」的至上論述導向更為嚴重的後果：

讓人性 (humanity) 付出慘重的無疑是信仰人們可以和大寫之人的一般本質 (a general essence of Man) 作個歷史性的了斷，以它代表一種 Hauptgespenst，一種原初之鬼 (arche-ghost) 作為藉口，而卻 (在根本上) 仍然照樣、無疑地信仰這隻大寫之鬼 (Derrida, 1994 : 175)。

Derrida 在此具體指涉的不只有 Marx，更有 Heidegger。如果對於 Derrida 而言，這兩個人之間有什麼共通之處，那麼無疑是對精神的嚮往。針對精神，我們能夠立即聯想到的是所謂「資產階級人性」或者「納粹之榮光」等「精神」所帶來的典

¹¹⁷ 這裡的「言過其實」出自孫善豪 (2009 : 95) 對於《霧月十八》的「從前，詞彙超過了內容...」一段之詮釋。

型教訓¹¹⁸。故本文主張，若人們期望能夠避免重複共產主義和納粹主義的暴力，首先必須面對的將是 Derrida 所謂的「大寫之鬼」，也即大寫之「人」，並且重要的是面對它而非取消它。



¹¹⁸ 關於「資產階級人性」，著名的批判可見於 Foucault 在與 Chomsky 的電視辯論中對於馬克思主義乃至法國「毛主義」支持者的質疑（Miller，1995：332-335）。

二、 幽靈與遺產

如果說幽靈是擺脫不掉的，那它又是以什麼型態發揮影響力？幽靈曾經被 Benjamin 用來描繪警政制度，作為權力所壟斷、為權力奠基的暴力，這幽靈被保留在既有的法律，或者更廣泛意義的制度之中。這種存在社會中既有的制度被我們稱作「傳統」。Marx 說，人們並非隨心所欲地創造歷史。幽靈現身於歷史的舞台上，重複上演著它的悲喜劇。

（一） 命定的繼承

人們創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地創造，並不是在他們自己選定的條件下創造，而是在直接碰到的、既定的、從過去承繼下來的條件下創造。一切已死的世代 (generations [Geschlechter]) 之傳統，像夢魘一樣糾纏著生者的頭腦 (Marx, 1937 : Ch.1 ; Derrida, 1994 : 108) ¹¹⁹。

在 1848 年，Louis Bonaparte 在政治的舞台上搬演了法國大革命的諷刺劇。不但以法國大革命的繼承者自居，戴著其叔父 Napoléon Bonaparte 的面具煽動人們對於大革命遺產的熱情，以在共和國的議會制度中獲選總統並對抗其政敵。他更進一步效仿 Napoléon Bonaparte 稱帝，結束了 1848-1852 的反專制革命成果：法蘭西第二共和國。

基於這個歷史事件，Marx 寫下了《霧月十八》。在「悲劇後的鬧劇重複上演」¹²⁰ 的著名宣稱之後便轉而引入歷史事件的分析。根據他的唯物論，所有的歷史都是基於前人所給予的「既定條件」之上創造。在這裡我們遇到了幽靈，它「像夢魘一般」糾纏著「生者 (the living)」。前個世代的傳統不時回來糾纏生者，這是人們繼承的遺產。人們所繼承的遺產糾纏著他們，直到繼往者開創新局。

Derrida 在他 1993 年與 Bernard Stiegler 的訪談中提到了他的《馬克思的幽靈》是本關於「繼承」的書，關於 Marx 如何指引人們繼往開來¹²¹。Derrida (2002a : 120-121) 說在所有繼承行為中，總會出現一種他稱作「面甲效應 (visor effect)」的經驗、一種幽靈的經驗：感覺自己正被關注著、被監視著。這好像社會中的各種法律，人們無時無刻不受制於它卻又不曾真正「見識過」的法律。

¹¹⁹ 在 Marx 文本轉譯的部份，本文主要參考《馬克思恩格斯全集》中文以及網路上之英文版本，並在 Derrida 強調處根據其譯文修改。此外本章也將參考孫善豪在《批判與辨證：馬克思主義政治哲學論文集》中對於 Marx 各文本的解讀與建議。

¹²⁰ 「Hegel 在某個地方說過，一切偉大的世界歷史事變和人物，可以說都出現兩次，他忘記補充一點：第一次是作為悲劇出現，第二次是作為笑劇出現。」 (Marx, 1937 : Ch.1)。

¹²¹ 〈幽靈繪像〉(‘Spectrographies’) 收錄在《電視的迴聲繪像》(2002 [1996]) 這本訪談集中。

這裡並不是說我們看不到以語言書寫的各種條文，而是某種規範性本身。人們無法真正地知道他們所沿襲的那些律則、規範從何而來，但它確實作用著。甚至人們不需要那些明文的法條，他們便會遵守。「面甲效應」正是這樣的一種關係，當 Derrida 在引用《哈姆雷特》時，他提及了當故事的主人公觀察著一具盔甲時，感到那盔甲背後有著某種東西在看著他。但事實上「它也可能脫下面甲」(Ibid. : 121)。就好像人們不需要親眼看到任何條文卻也都明白「不可殺人」的道理：我看不見幽靈，但幽靈卻監視著我¹²²。

只要存在著那個面甲，便象徵著一種幽靈的情境。同樣的，只要存在任何自前人那裡繼承來的形式，我們便無可避免地受到幽靈的作祟。在《馬克思的幽靈》中，Derrida 要處理的一項便是繼承的問題：我們能否不再依靠過去的事物，開創新局？我們能否不再倚靠幽靈？甚至，我們能否不再重複呼喚過去？Marx 認為人們必須要擺脫的幽靈，Derrida 卻堅持它持續存在：面甲後的那個幽靈，人無法不受它的作祟。

前人已在我之前來到，在他面前的這個我，因為他而是我的這個我，我虧欠他，虧欠他一切。這便是法律系譜的法律，不可化約的世代差異 (Ibid. : 122)。

我不是我的前人，然而我也不能不接受前人的遺產，那前人變成了我的他者，一個先於我然而卻又是我的他者。他者就像幽靈一樣來到我的面前，我們無法不透過他者的語言思考，因此我所有的一切都有欠於他。他者早在我們看到他們之前就已經給了我們一切。換言之，我的一言一行、一舉一動，無不基於前人的「指教」，而屬於我的絕對的自主性 (autonomy) 已經不再可能¹²³。

去存有 (to be) ... 意味著... 去繼承 (to inherit) (Derrida, 1994 : 54)。

(二) Marx 的遺產

「從過去繼承下來的條件下創造」，但「開創歷史」的人們究竟繼承了什麼？

首先，遺產不是我的東西，繼承了遺產意味著我繼承了曾是他人的東西。Derrida (1994 : 16) 指出一種基進且必要的「異質性 (heterogeneity)」。也就是說，遺產並非打從一開始就是屬於我的遺產，在繼承前人遺產的同時必然伴隨著「世代之間不可化約的差異」。若一遺產無法激起爭論，迫使人們從中選擇，那麼這遺產甚至無法為人們所繼承。

¹²² Foucault (1977 : 28) 曾說：「靈魂是身體的監獄」。現在，這所謂的「靈魂」若是隻「幽靈」，是前人的「遺產」，那麼說得更白話一些，「從前人們的傳統就是現在我們所承擔的約束」。

¹²³ 換句話說也就是沒有簡單純粹的決定論。

就像一個新語言的初學者，總是要將它轉譯回自己的母語... (Marx, 1937: Ch.1; Derrida, 1994: 110)。

Marx 指出人們繼承了前人的遺產，他隨即用語言來比喻。這樣一種世代的差異就好像人們在使用語言一樣，前人經常「聽不懂現在的年輕人在說什麼」、「搞不懂現在的年輕人在想什麼」甚至「聽不懂人話」。在新的語言與前人的語言之間，總是會有斷裂，但這斷裂卻又是人們辨認自己繼承之遺產的必要條件。根據這點，Derrida (1994: 18-19) 則進一步告訴我們，語言的轉譯本身便帶著一種「脫節 (out of joint)」，「時間」的脫節，某種世代之間的代溝。

然而 Derrida (Ibid.: 20-21) 指出，人們無法不去繼承，繼承那前人的遺產，擺脫前人與自己的那種不一致與失調。這是悲劇之源，莎翁筆下的 Hamlet 正是看出了這失調、脫節，註定要去將時代扳回正軌因而難逃其宿命之殤。Hamlet 詛咒自己的天命，天命註定讓他生而為人子嗣，他註定要繼承前人之罪 (crime)。如果遺產皆帶著前人之罪，那為人子嗣的人們生來就註定是個罪人。

存有就是繼承，便是負著它人之不義。這與時代脫節的、不義的遺產，便是如人們的母語一般的法律、規範。如我們在 Benjamin 的〈暴力之批判〉或 Derrida 的〈法律之力〉那裡所見，法律本身意味著一種秩序（或許在社會學者那裡，他們更喜歡稱之為社會中的「道德」），法權秩序總是由暴力所創、倚靠暴力維繫其作用。就像法權秩序總是被暴力的幽靈所困擾，作為子嗣的繼承者必然也遭前人不義之幽靈所困。但也如同我們在前面章節所討論的，「解構即正義」意味著人們惟有在不義的幽靈、難以決斷的條件下，仍不斷將這些不可能的條件「納入計算」（Derrida, 1992: 15-16）。這也意味解構是種將那些被「自然化」、「客觀化」的現實條件給鬆動。Geoffrey Bennington (2001: 201) 則將此詮釋為對於條件的「揚棄 (lifted)」。

《馬克思的幽靈》針對的是 1990 年代初以蘇聯為首的東歐共產主義政權瓦解，「自由世界」一片歡欣鼓舞，甚至宣稱馬克思主義、歷史之終結的氛圍。在這樣的氛圍下，Derrida 一方面批判自由主義政治思想對馬克思主義、共產主義的「驅魔」；另一方面，在把 Marx 的思想帶回的同時也解構了 Marx 自己所繼承的「幽靈」。是以，本文在章節安排上也以「幽靈」與「精神」兩個章節呼應「幽靈」的兩種面向：在關於「幽靈」的討論中本文將焦點放在 Marx 對於資本主義之批判與幽靈之間的關係；而在關於「精神」的問題上，則包含了 Derrida 企圖藉著對 Heidegger 的探討帶出納粹德國之問題。但這不僅僅是 Heidegger 與納粹主義的問題，我們在本章隨後的討論中亦將發現 Marx 也受到「精神」所困，受到「精神」作祟。再一次，我們還是要強調沒有「純粹的精神」，所有「精神」無異於

在現象上同時出現的「幽靈」。

透過 Blanchot 的〈馬克思的三種聲音〉(‘Marx’s Three Voices’, 1968)¹²⁴，Derrida (1994: 16-34) 指出人們至少在三方面繼承了 Marx 的遺產：

1. 作為一種回應之聲；
2. 作為一種政治之聲；
3. 作為一種科學之聲。

作為一種對於歷史的回應，Blanchot (1997: 98) 指出 Marx 留下了一種「提問之缺席 (absence of question)」¹²⁵。也就是說，Marx 的所有回應必須經由其讀者（依據其「歷史條件」）將問題形式化。作為一種政治語言，這種回應總是反抗暴力¹²⁵、訴求正義並反對中立化 (neutralize)。它總是訴求正義，然而卻總需倚靠對於現場 (present) 的解讀。因此，乍看之下 Marx 的語言似乎不能夠成為一種科學。但 Blanchot 卻仍稱之為科學。為何？正因為 Marx 的論述是種對於「以科學或理論之名的科學主義意識型態」之批判性知識，Derrida (1994: 33-35) 稱為另一種「知識的思考」。亦即 Blanchot (1997: 100) 稱之為「尚未 (not yet) 是科學」、「可能 (may be) 是科學」的東西。

依據上面的詮釋，人們所繼承的東西是一種思考、一種思考方式。更直接地說：一種語言。人們繼承了這種語言的問題，Marx 企圖將它政治化、科學化（思想化、理論化），並據此回應歷史的不義。換言之，**Derrida 在《馬克思的幽靈》中欲透過語言的問題化回應歷史現場（歷史獨特性）之問題。**

¹²⁴ Derrida 在《馬克思的幽靈》中幾乎一字不漏地引用了 Blanchot 這篇短文的所有文字，花了近 20 頁詳述了這篇文章的內涵，其重要性自然不在話下。本文不企圖探討 Blanchot 與 Derrida 之間的思想差異，重點在於以 Blanchot 點出 Marx 之遺產。

¹²⁵ Derrida (1994: 31)：「法律和意義之前的暴力，打斷時間的暴力...使其『脫節』」。而此處所謂的正義，正是欲將此種暴力「復原」的企圖（如 Hamlet 所企圖的那樣）。

三、 幽靈作為殘餘效應

1990 年代初期，適逢東歐共產主義政權瓦解，冷戰結束。「自由世界」的西方國家瀰漫著勝利之氛圍。在這時 Fukuyama 推出了一本宣稱「歷史之終結」之書，指出人類歷史從此將朝向「自由市場（換句話說就是自由資本主義）」與「自由民主」（見 Derrida，1994：56-57）。然而 Derrida（Ibid.：36），提醒人們 Blanchot 早在 1959 年便已提示的，「終結」並不是什麼新潮的問題：「哲學已死」的宣稱也帶著一種「昇華」的意義。某種意義上正是哲學的「重生」，就像回歸的鬼魂。

1990 年代的終結論調，在 Derrida 眼中就如同 Marx 在《共產黨宣言》（*Manifesto of Communist Party*，1848）中曾批判的「神聖聯盟（Holy Alliance）」¹²⁶，企圖透過對於幽靈的召喚並驅魔，宣告「歷史的終結」。相對地，Derrida（Ibid.：85）不認為歷史、意識型態有終結的一天，與其陶醉於福音式的終結論，倒不如別再忽略仍存於世上的諸多不義。在此背景下，本段將討論 Marx 的《共產黨宣言》以及《霧月十八》，並分別就 Marx 筆下的「神聖聯盟」和以 Louis Bonaparte 為代表的「流氓無產階級」進行分析。我們將透過 Marx 對政治意識型態之批判看到幽靈在歷史中產生的效果，分析指出「幽靈」即一種無法排除或驅散的「殘餘」之效應，人們甚至將不會意識到自己「繼承」了這筆「債」。

Derrida（1994：93-94）說人們仍欠 Marx 一筆債，而「債務國（State of debt）」，或者欠債的「狀態（state）」，虧欠前人一筆的繼承者將持續受到幽靈的作祟。20 世紀的資本主義世界市場是一種新興奴役型態，正是它造就了突破傳統國家界限的「新國際」。歐洲受到一隻幽靈作祟，共產主義的幽靈。這隻幽靈不斷地被召喚、驅魔，歐洲的神聖聯盟為了驅逐共產主義的幽靈反而不斷地召喚著它。「共產主義已死」，直到 1990 年代人們仍舊持續著這驅魔的工作。

（一） 聯盟之召喚

Marx 在《共產黨宣言》¹²⁷的第一句話便是將共產主義稱為一隻幽靈。然而這隻幽靈卻是在歐洲各國對於共產主義的同聲驅趕之中。這讓他得以宣稱，共產主義的權力（power [Macht]）乃是由歐洲的這個神聖聯盟所認可，而共產主義者的任務就是要讓這個還只是個童話故事的幽靈成真。也就是說，歐洲的神聖聯盟就好像某種神聖的宗教團體，行使一種奇妙的儀式，為了要消滅共產主義而把它給召

¹²⁶ Derrida 花費了一章討論 Fukuyama 的「福音」，容我們在此僅簡單地介紹。Derrida（1994：68-69）批判 Fukuyama 既想利用共產政權垮台的歷史經驗作為證據，證明歷史走向了「自由資本主義」與「自由民主」的聯盟。但在另一方面，Fukuyama 卻又以一種黑格爾式的觀念論駁斥不符合資本主義或自由的經驗。Derrida（Ibid.：61）批判這種自由國家的理想根本就是一種黑格爾式的宗教國家，一種「神聖聯盟」。

¹²⁷ 這裡對於《共產黨宣言》的詮釋完全根據網路版本，以及 Derrida 的《馬克思的幽靈》。

喚出來。

因此，必須警覺：屍體不見得如同死者，如同驅魔儀式試圖盡感我們相信的那樣簡單地死去。那已經消失者仍出現在那裡，而他的現形 (apparition) 並非空無一物。它並非什麼事也不做。假設我們能夠指認那些殘留物 (remains)，我們會比從前都了解死者一定能夠起到作用，並且也許比過往都更能導致這作用 (Derrida, 1994 : 97) ¹²⁸。

幽靈的出現源於聯盟的召喚，依據 Derrida，這些被宣判死亡的屍體並非什麼都不是。就好像每次當人們提到共產主義，提到共產主義革命，人們都會說它不再可能，說共產主義「已死」。然而，每當資本主義遭遇危機時，人們總會一而再、再而三地想起 Marx 與共產主義，並想像某種新的革命正在醞釀。例如在 2008 年全球金融海嘯期間，人們再度對《資本論》燃起熱情。例如在 2010 年的「茉莉花革命」、2011 年的「佔領華爾街」運動，每當一個新的運動逐漸擴大，人們便找來馬克思主義者、找來 Marx 的著作共襄盛舉。每個世代的神聖聯盟皆宣告共產主義已死，但幽靈卻總在危機中「死灰復燃」¹²⁹。

但驅魔者不是只有那宣告「幽靈已死」的神聖聯盟。Marx 自己也受幽靈所惑，他希望童話故事中的幽靈成真，他希望幽靈不再是幽靈。「現在是時候共產主義者應該公開地在全世界面前發表他們的觀點、目標與其圖，並面對共產主義幽靈的童話」(Marx, 1969b : Ch.1) ¹³⁰。Derrida (1994 : 101-102) 指出共產黨在此背負的任務便是以一種活現之現實 (living reality)，取代不符現實的舊歐洲意識型態再現 (ideological representation)。一種國際性的政黨，共產黨將要取代不合時宜的舊政治，國家政治：作為「如是的政治 (political as such)」之終結。

終結如是的政治，終結國家政治。根據《共產黨宣言》，過往的歷史「迄今都是階級鬥爭史」，而共產主義正是要「與所有階級社會決裂」¹³¹。這也就是說，共產主義是要與「迄今」，也就是 19 世紀中以前的所有導致階級關係的社會決裂。Marx 將這個任務賦予共產黨，這個政黨打破傳統國家的界限，本身也成為了一種「無祖國」的聯盟。《共產黨宣言》裡指出了一個「時間」(「是時候共產主義者應該...」)，Marx 所指出的這個時間無疑是一種呼喚，對「將來」的呼喚、對於「事件」的呼喚 (Ibid. : 103)。由於這個呼喚既非真實 (它尚未「成真」) 亦非聯盟的童話，Derrida (Ibid. : 104-105) 指出有個「東西」因為這模糊的「時間」而不斷地困擾著 Marx 自己和所有馬克思主義者。Marx 也與鬼魂鬥爭，他要

¹²⁸ 現形 (apparition) 也就是法文的出現一詞，Derrida 這裡要說的是共產主義的幽靈並未如西方世界所希望的那樣死去，它仍不時地出沒作祟。

¹²⁹ 死灰復燃，正好讓我們在討論精神之後能夠想想殘餘、灰燼，考慮到火化後的屍骨 (我們要指涉的正是納粹集中營)。

¹³⁰ 本段翻譯參見 Derrida (1994 : 103-104)。

¹³¹ 見 Marx (1969b) 《共產黨宣言》第一及第二章。

以唯物論的活現，以現實之名終結這隻幽靈。

Marx 愛這種鬼魂的形態，卻也同樣厭惡它，他要把鬼魂喚來見證他的挑戰。他受鬼魂的作祟、煩擾，被它圍困卻又為它所惑。在他心中，但當然是為了拒斥它、將它排除在外。既在他之內又在他之外：此即各種鬼魂佯裝寄居處之外的位置 (place) (Derrida, 1994 : 106)。

我認為幽靈在那裡（在我之外），但我（在我之中）認為乃先於我看到幽靈：相由心生。

（二） 社會之殘餘

Marx 也受幽靈的作祟，受他所繼承的遺產所惑。相由心生，在我之外的東西之所以是個東西只因為「我認為它是個東西」，「這個」或者「那個」東西。但這個東西（Thing，事物）是什麼？別忘了人「只能從前人那裡繼承來的條件下創造歷史」。

在 1848-1851 年間，只有舊革命的幽靈在遊盪... (Marx, 1937 : Ch.1)。

《霧月十八》裡有隻幽靈，這隻幽靈就是 Louis Bonaparte。它戴著 Napoléon Bonaparte 的面具，借用前人的革命語言。革命的危機越大，表示在現實中不合時宜者越多，事物與它們的精神脫節（out of joint）。當制度、語言與它們的現實不相符，這代表了一方面，人們一定處在一種「不義」的狀態下。但是在另一方面，這也表示革命者將不會有屬於自己的、當下的語言，革命也必然將借用許多前人的服裝、語言、制度...借用前人的遺產。Derrida (1994 : 109) 指出這漸趨尖銳的弔詭，所有革命者都不免要向前人舉債。

就像一個新語言的初學者，總是要將它轉譯回自己的母語。只有當他在應用新語言時能夠不再回想並將母語遺忘，他才算是吸收了新語言的精神 (Marx, 1937 : Ch.1 ; 見 Derrida, 1994 : 110)。

革命被描繪為學習語言，學習語言之精神。Marx 要人們「忘記舊的語言」以便真正掌握新語言，挪用（appropriation）新語言。掌握精神，忘掉母語，忘掉幽靈，Marx 希望能夠了結與幽靈的糾葛（Derrida, 1994 : 113）。《共產黨宣言》不也要求和所有舊的、階級的社會決裂？在《霧月十八》，Marx 為了要讓名符其實，要讓這個時代的制度與這個時代的現實相符，他說 19 世紀的革命必須「讓死者埋葬它們的死者」，「從前詞彙超越了內容」，現在，「內容要超過詞彙」：Marx 要讓「言過其實」變成「實過其言」，唯有如此才更接近真正的「名符其實」。

這也就是說，革命要和舊社會留下的不再合理的、不合時宜的（anachronistic）

制度、語言...等遺產決裂。透過暴力革命，Marx 要「讓內容、現實自己說話」。這個內容，Marx 稱為社會，革命是社會的革命，因而超越了政治、經濟等既有的形式。這就是新語言和母語之間「創造性的差異 (poetic difference)」¹³²。Derrida (1994: 115-116) 指出兩者的差異，也就是一種昨日「在那 (over there)」與今日「在此 (here)」的差異，這個差異本身便是種屬於未來的創造性，Marx 將未來寄於這個「在此」的社會革命¹³³。

但 19 世紀的革命並非 Marx 在《共產黨宣言》裡設想的那樣，1848 的革命淪為國民大會中癱瘓的議會政治。以安定之名興風作浪、丑角成為了英雄而無任何功績，沒有事件的歷史 (Marx, 1937: Ch.3; 見 Derrida, 1994: 117)。沒有事件的歷史，沒有內容的修辭，這正是一隻沒有身體的幽靈！Derrida (Ibid.: 117) 詮釋道，在 1848 革命中正是「紅色的幽靈」，正是共產主義的幽靈沒有了身體。就好像《共產黨宣言》中所說的這些「神聖聯盟」已經完成了驅魔，共產主義沒有「成真」、「實現」，沒有變成「現實」。Marx 批判這些人、這些事件，這些有名無實的英雄與革命，流於表面、形式，就只是鬼影 (apparition)。

Derrida (Ibid.: 118) 指出問題之所在，幽靈與召喚儀式、召喚者之間的關係，可能根本稱不上是革命與反革命、民主黨人與 Bonaparte 之間的戰爭。實情比 Marx 所設想的還糟，他們之間根本就是擬像的擬像、無止盡的鏡像反射！無止盡地延遲與真實的、活現的、真正的事件的相遇。Bonaparte 不只以革命之名瓦解了革命的內容，因此成了沒有實質的幽靈；在使革命、人民消失掉的同時，他也讓自己全然地異化了。這也就是說，沒了革命、沒了人民，因此也就沒了英雄。那麼，剩下的也就只有過去的殘餘了。Louis Bonaparte，這革命的丑角、歷史的鬧劇，最終不過是一種殘餘導致的效應。

¹³² 「19 世紀的社會革命不能自過去，而只能夠從未來描繪出它的創造性 (poetry, 或譯詩意、詩情)」 (見 Marx, 1937: Ch.1 或 Derrida, 1994: 114)。

¹³³ 因此，這也就是說 Marx 主張的是一種「將來的今天」，他期待在今日一種沒有任何適切語言能夠描述的革命，成為我們的未來。然而，Derrida (1994: 114) 在 20 世紀末回顧馬克思主義一個世紀多的發展時感嘆道，Marx 的「讓內容超過它的詞彙」已經成為現代歷史的浮濫修辭術之一。昨日與今日、在那與在此，它們之間的差異就是未來，Derrida: 「是也不是，唉」。是的，內容將總是超出它的詞彙 (只要我們的制度仍不完美，就仍會有不義之事)；不是，因為未來的內容也同樣地會超越未來的修辭 (制度將總是不夠完美，因為制度必然繼承前人的思想與缺陷)。這也預告了 Derrida 對於幽靈的看法，一種延異，永遠不合時宜。

四、 人性精神之幽靈

前面兩節的分析已經將幽靈定位為一種「為人們所繼承的遺產」，而幽靈乃是某種「殘餘效應」。Marx 的意識型態分析旨在批判此種不合時宜的陳腐遺產使人耽溺於形式、語言之中而不求對現實的改變，有如一種麻醉藥劑、一種宗教。就像在 Marx 在其他地方也說過的：「宗教是人民的鴉片」¹³⁴，意識型態批判總是帶著與宗教批判相同的特質。如果說 Bonaparte 是一隻不合時宜的幽靈，是一種舊時代殘餘的意識型態，那麼我們還要針對 Marx 的意識型態批判再行釐清。

本節將透過《馬克思的幽靈》討論 Marx 對於德國觀念論中的「精神」之批判，尤其是《德意志意識型態》一書。我們將要指出在德國觀念論者口中的精神正是 Marx 要批判的幽靈，是一種意識型態，沒有真正具體的物質基礎。當 Marx 批判大寫之「人 (Man)」的時候，他批判這個「人」沒了自己的身體，變成一種抽象的東西。但這個「人」卻被觀念論哲學家應用在具體的、生活著的人們之分析，因此變得好像一隻附身的幽靈。在《德意志意識型態》之後，Marx 雖與德國的青年黑格爾派學者們決裂，反對觀念論的精神，但卻仍持續受到幽靈困擾。

(一) 人如何成聖

如果說前面一節的 Bonaparte 是個導致幽靈的殘餘，那麼他是如何變成一隻幽靈的？他的地位，在人們的眼中彷彿是個革命的精神領袖，宛若聖人，但他又是如何成聖的？凡人如何超凡入聖？成為幽靈？

《馬克思的幽靈》中探討了人得道成聖的過程，尤其是在《德意志意識型態》一書中被 Marx 稱作聖人的 Max Stirner。這位聖人所繼承的乃是 Hegel 的觀念論，尤其是 Hegel 的「精神現象學」。但 Stirner 所見 Hegel 的精神並非精神。他宣稱世界不過就是由一堆顯像 (apparition) 所組成的，這位聖人把所有的現象都視為精神的顯像，也就是幽靈：「自從詞彙具體化，自從世界在從前被 (was) 精神化、蠱惑之後，它就是隻鬼了」(Marx, 1969a: Ch.3; Derrida, 1994: 120)。

精神是自我 (ego) 之外的被精神化的東西，聖人如是說，聖人還指出所有精神都是幽靈 (Marx, 1969a: Ch.3; Ibid.: 121)。Marx 與 Stirner 的不同在於，前者認為光是指出幽靈是不夠的，必須進一步地質疑是什麼讓世界變成了幽靈，與精神有何不同。Marx 指責聖人 Stirner 並未詳查幽靈這個「自我之外者」的決定因素，它的經驗性基礎 (Marx, 1969a: Ch.3)。Stirner 這位聖人將宗教錯認為某種

¹³⁴ 「宗教的苦難同時是真實的苦難的表達與對於真實苦難的抗議。宗教是被壓迫生靈的嘆息、是無情世界的心靈以及沒有精神條件下的精神。宗教是人民的鴉片」(Marx: 〈黑格爾法哲學批判導論〉)。

自主自動的歷史了¹³⁵。

Marx 的唯物論當然不會承認這種無中生有的東西，而且 Stirner 這位聖人，在他看來不但和 Hegel 一樣沒搞清楚精神的物質基礎，這位聖人甚至連 Hegel 都沒搞清楚！因為 Hegel 不只說世界的精神化，它同時也是種去精神化（Derrida, 1994 : 122），Hegel 的精神指的是將具體者抽象化並予以保留。例如將個體（individual）變成「意識（consciousness）」、世界（world）變成「客體（object）」；將「生命與歷史的關係變成『意識與個體的關係』」。現在，Stirner 只不過把 Hegel 的精神變成了自己所謂的幽靈，但卻仍在 Hegel 的陰影之下。物質的世界變成了精神化（即 Marx 所謂幽靈化）的世界，Stirner 認為只要將這幽靈的客觀性給除去，自我便得以再次活現。但在 Marx 而言，這只不過是用某種現象學的自我（同樣是隻幽靈）去取代原先宗教性的幽靈。

Derrida（Ibid. : 129-130）稱之為鬼魂的「現象學還原／化約」，Marx 會說它將事物「化約為鬼魂」。外在幻影身體（外在客觀物質）形式的主觀化（subjectivization）不過就是一種「超觀念化（super-idealization）」、「替補的幽靈化（supplementary spectralization）」。只是在創造多餘的幻象、多餘的鬼魂。站在 Marx 批判的立場人們可稱之為「沒有工作的哀悼工作（work of mourning without work）」（Ibid. : 131）¹³⁶。Stirner 的大寫自我就是鬼魂（Ego=ghost）（Ibid. : 133）！現象學不只把精神世界變得「幽靈充滿」，它也將人變成了幽靈（自我）！

如果世界是幽靈，那麼看著世界的人也是。Stirner 的現象學把客觀的世界描述為自我的世界，因此**重新把世界由客觀帶回自我**。我所感知的世界（物質的）進入我的思想（精神的），當我真正認識它（自我的）之後，我便了解了真理。因此世界其實就是自我的投射，因此世界其實就是自我的幽靈，而對於 Stirner 這位聖人來說，唯有自我才是真正的精神¹³⁷。而 Marx 要反對的正是這點，Stirner 讓自己看到了世界的幽靈與自我（對他而言的唯一精神）的幽靈。根據 Derrida（Ibid. : 138），Marx 在《德意志意識型態》中細數了 Stirner 的十隻幽靈，但他要針對的就只有一個。原初的幽靈，大寫的人（Man）：「...大寫之鬼就是人他自己，帶著一個大寫字首 M」！

如果 Stirner 所說的是：「世界不過是自我的投射」，那麼 Marx 就是要反駁道：「自

¹³⁵ 在此處的批判原來應該要是一種宗教批判，Marx 在《德意志意識型態》第三章指出宗教精神沒有歷史，它的轉變是根據其物質條件而定的。所以對於經驗性的分析正是 Stirner 所忽略的。

¹³⁶ 但我們隨後就會看到，工作無法避免挪用、繼承，無法避免重複挪用。因此，所有工作在它體現之前，所有工作都是某種哀悼工作。如 Derrida（1994 : 97）所說的，哀悼即「工作自身（work itself）」是種「一般性的工作（work in general）」。

¹³⁷ 在對《德意志意識型態》的一段引文中，Derrida（1994 : 136）透過 Marx 虛構的一段 Stirner 與他人的對話，在其中 Stirner 對幽靈的批判：精神只是一隻作祟於你的身體之鬼，等待著最後的救贖，也就是說等待著精神。故 Derrida 指出，幽靈與精神的差異乃是種「延異」。

我不過是另一隻幽靈，而重點在於物質、實踐、在於改變現實」。Stirner 看穿了世界的精神，同時也看到自我真正的精神。超凡入聖，成了偶像。Bonaparte 讓人民看到（真正）革命的精神；而 Stirner 則讓人們看到（真正）神聖的精神。Bonaparte 是他叔父的幽靈；而 Stirner 則是 Hegel 的幽靈。這兩位上演著鬧劇的聖人都僅僅是不合時宜的殘餘。

（二）何謂意識型態

Stirner 或許真正地認識了他自己，但他沒有認識到的是這個自己只是一個觀念，他沒有把這個觀念當做生活的產物，因此也沒有察覺它的不合時宜。因此，這位聖人實際上什麼也沒做，天父仍是天父、皇帝仍是皇帝、國家仍是國家、國族仍是國族...聖人仍是聖人，依舊是幽靈。將人腦的產物變成自成一類的東西，反而是對現實生產的忽略。

意識除了是有意識的存在之外，永遠不能是任何別的甚麼東西，而人們的存在就是他們的實際生活過程。如果在整個意識型態裡，人們和他們的境況是像在照相機暗箱裡一樣是頭腳倒立的，那麼這個現象也正是來自他們的歷史的生活過程。猶如對象在視網膜上的顛倒，是來自他們直接生理的生活過程一樣 (Marx, 1969a : Ch.1 ; 轉自孫善豪, 2009 : 73) ¹³⁸。

人們由這段引文便可清楚了解，就算是意識型態，也不自外於現實。意識是有意識的存在，在 Marx 的理解就是活生生的人們的存在，所謂生活過程。而意識型態是「頭上腳下」的顛倒，就如同《資本論》中「用頭旋轉的木桌」¹³⁹。但只有在以語言說出意識的時候，人們的意識方才被指認¹⁴⁰。因此，意識型態，如我們在《霧月十八》所分析的，必然要經由語言。而語言又總是繼承來的，不（僅是）屬於我自己的、不（僅是）屬於在場的，因此總帶著不合時宜的特質。

世界、自我皆透過語言呈現，就像其它語言一樣都是前人的遺產。但 Stirner 的現象學卻把自我視為真理，因而是把自我自然化，好像這個自我是一種人所固有的感受力。世界是自我的投射，因此認識了自我就是真正地認識了世界、認識了真理。不過重新在自我之中肯定這個世界的一切，並不能真正地、現實地改善任何東西。在 Marx 而言無非是對自我的崇拜，對幽靈的崇拜，一種宗教（儘管它

¹³⁸ 本文在此並未探討《德意志意識型態》第一章與第二章，故在此處僅轉引孫善豪的翻譯。

¹³⁹ Derrida (1994 : 127、147) 在探討《資本論》的時候不只一次談論到 Marx 的降神桌，我們將在稍後討論。

¹⁴⁰ 語言（書寫、文字）因此賦予了意識某種身體性，Derrida (1994 : 135) 認為幽靈不只必須「從面甲之後關注著我們」，它還需要透過生者說話。孫善豪 (2009 : 76) 的詮釋則是「沒有語言，意識也就不成為『實際的』、也就無從指認」。因此，如果語言使得意識能夠被指認、成為「實際的」，語言若是意識的載體，那麼對於世界的、對於自我的意識也同樣寄居語言。這麼一來，如果幽靈有個身體，那麼它就是作為載體的語言：無論是字跡、光線、聲波或任何用以傳遞信息的媒介物。一種人造的廣義身體（義肢、假體），媒體。

是異於 Hegel 正統的異端)。而 Marx 對於一般性的意識型態之批判即一種宗教批判。

那麼意識型態是什麼？這個問題的答案便呼之欲出了。Derrida (1994: 148) 自他對於《德意志意識型態》的閱讀中歸納出兩點：首先，**幽靈並非想像**、並非純粹心理的、抽象的東西，它「預設了殘餘的可能性」。其次，當幽靈的語彙在 Marx 的文本中出現時（例如在他對商品拜物教的分析處），人們不應該輕率地把它當做**修辭技巧**或激發想像的**詞藻**。因此，被稱作意識型態的東西，並非純粹抽象者，在討論意識型態時也不能夠忽略其語言的物質性、身體性。

本文認為 Derrida 在《馬克思的幽靈》中有意將 Marx 的意識型態問題納入幽靈的分析方法中，並以幽靈作為理解其批判之重要憑據，貫穿 Marx 所有的文本。既然對於幽靈的分析總預設了殘餘的作用，那麼當 Marx 在《資本論》中把商品和偶像進行類比，當商品變成一種偶像時，它所要批判的也是其中的意識型態。如果商品帶著意識型態，那麼造成這意識型態的既不是純粹抽象也不是完全具體之事物。意識型態就是幽靈，就是殘餘的效應。



五、 資本價值的幽靈

以下我們將把 Marx 的意識型態批判與《資本論》中對商品的批判相連。本文主張 Derrida 在《馬克思的幽靈》中以幽靈的概念貫穿 Marx 的各時期之文本，並以幽靈概念掌握 Marx 對於資本主義之批判。我們希望進一步透過 Derrida 對於幽靈的不同態度來反省 Marx，乃至馬克思主義者仍未反省的形上學問題。此形上學問題，在哲學中呈現為一種精神的問題，而在歷史上則為大規模的暴力與屠殺的意識型態依據。

有鑑於此，本文在標題「暴力幽靈」便提示，暴力作為幽靈並非訴諸任何精神便能一勞永逸地消滅者。暴力的問題根植於各種精神之中，無論這精神被稱作「革命」、「法律」或「國家」，甚至「解放」、「自由」。本文認為精神必然要透過語言作為中介方能夠被指認，就像意識型態必須透過語言、必須要被說出來。因此若非經歷一種具體化的過程，精神將不會存在。也正是由於人們所指認的精神首先必需經歷化身，這些精神的化身便不能說是純粹的抽象、純粹的精神：它們皆是精神之化身，便是幽靈。

本節欲透過《馬克思的幽靈》對《資本論》的深入討論，分析 Marx 對資本主義之批判。由於 Marx 乃至其後代的馬克思主義者皆以資本主義為其首要批判（理論地、行動地）之目標，本文在此即透過對商品幽靈特質的批判切入資本主義的內在邏輯問題，指出資本主義體系將價值自然化的問題。如此一種自然化使得價值有如商品的自然本質，好像當初《德意志意識型態》中為 Marx 所批判的 Stirner 現象學之自我：無論迷信作為價值的物品或者作為自我的肉身，都是偶像崇拜。倘若 Bonaparte 將自己的身體視為其叔父、Stirner 將自己的身體視為自我，因而使得自己超凡入聖成了幽靈，那麼在《資本論》裡，超凡入聖的不再是個人而是產品：那被稱作商品的東西。

（一） 論價值

商品的祕密在於它的形式，商品的形式，Marx 在《資本論》第一卷第一章的四節之中直到最後才討論商品的祕密以及商品拜物教，並表明商品的祕密正在於它的價值形式。為什麼商品是一種神秘精妙的東西？不為什麼，正是因為我們理所當然地將商品視為商品。但如果商品不是商品，它還能是什麼？而這正是 Marx 在《資本論》第一卷第一章前三節的分析所呈現的。

讓我們稍微回顧第一至第三節的內容。先由標題論之，第一節指出商品的兩個要素：使用價值與價值。第二節進一步討論使用價值與價值的形式基礎：有用勞動與抽象勞動。第三節，將商品的實用性，也就是使用價值暫擺一邊，並將價值放

在交換關係中加以考察：在這裡價值形式的源頭出現了，在交換關係之中，價值的形式逐漸地從隨機的演變為普遍的，直至某種產品本身全然成為一種價值的代言人，「一般等價物（general equivalent）」。

現在，我們再稍微深入一些討論較為複雜的第三節。在第三節，交換形式被構思為四個階段。首先，出現的是隨置的、意外的交換形式；其次是交換的擴張，各種不同物品的交換。在這前兩種交換之中，人們尚未習慣於某種特定事物作為一般的等價物。也就是說，交換並沒有一定的標準。然後，隨著這個社會習慣於以一種產品作為估量其它產品的事物，出現了一般等價物。等式的可能性乃基於一種可共量的前提，在此這前提就是抽象勞動。當某事物 X 被我們賦予了等價物的功能，我們說它就是這抽象勞動的代表。當 X 成為社會交換的一般等價物時，它以它本身作為有用之物的價值表現出不同產品的價值。現在，當這個等價物 X，這個一般等價物以錢的面貌出現，無論它的物理特質式一張紙、一枚銅板，或是任何物質，它代表的就是抽象人類勞動本身，而鑄在銅板上、印在紙張上的數字則直接表現出抽象勞動的量。現在，錢不再是以它作為對人類有用的物質來表現其他產品的價值，在我們看來，錢就是價值本身。從這刻起，錢成為了我們表現價值的唯一標準，所有商品以其可換得多少錢作為它的價值。

這便是何以勞動產品成為商品的原因，這社會事物的性質同時是感官可知覺與不可知覺的。正如同源自客體的光是可被我們知覺的，卻又不像我們光覺神經的主觀刺激那樣被知覺，而是以某種外在於眼睛本身的客觀形式那樣地被知覺（Marx，1887：Ch.1，§3）。

商品是「非感知的可感物」、「可感知的超感知物」，Marx 如是說。¹⁴¹

（二） 商品拜物教

看到商品就看到價值，看到神像就看到神。因此資本主義的世界就好像宗教的世

¹⁴¹ 在《馬克思的幽靈》這裡，Derrida（1994：154-155）特意降低了文本的複雜性：僅以一個插入式的段落大略提到 Hegel 是如何在他的理論中把時間性（temporality）視為人們最為抽象的感知，因而也是最為接近精神的，故在商品中所嵌入的「抽象勞動時間」正是商品最為「超感知」的部分。若參考 Derrida（1982：88-90）關於 Hegel 的討論，我們將發現這種**抽象化**就是 Hegel 所謂對空間的「揚棄（Aufhebung）」，這就是 Hegel 所謂歷史的**時間化**，將感官的空間性提昇並保留下來，Derrida 也稱之為**符號化**。現在，在《馬克思的幽靈》，這種**符號化的時間**就是 Marx 所謂的**抽象勞動**，它使得勞動可以量計。而抽象勞動的時間量正是商品價值的判準。可感知的超感知物，它嵌在商品上，即商品之價值。但讓我們別忘記世界與聖人是如何「變成幽靈」的：價值必須被指認...「被說出來」，透過語言。在商品的世界裡，則是價值透過商品被指認（說）出來。在《資本論》第一卷第一章第四節末，**商品的對話**正指出：**作為物體的商品透過交換，惟因如此而有（交換）價值**。所謂「抽象勞動」並沒有因為「抽象」便不為人所感知，因為在市場貿易、商品交換之前這些所謂「抽象勞動時間」是沒有任何意義的（也就是說在交換之前商品還沒有價值，就像在說話之前幽靈並不存在）。商品的價值還須在交換中呈現，在交換中，**我們看到的物質就是價值**。就好像我們看到一尊神像那樣。

界，商品充斥的世界就好像幽靈充滿的世界。Marx 稱之為「商品拜物教」，Derrida (1994: 151) 在《馬克思的幽靈》裡則欲特別針對商品作為「可感知的超感知物」，說明商品的「超驗 (transcendence)」如何地被感知：

舉例來說，當木材被製作成一張桌子的時候，它的形式就被改變了。不過木桌仍舊保有著它作為日常、普通的這種木材性質。但是當它進一步地變成商品，立刻就會變成某種可感的超感之物 (a sensuously supersensible thing [ein sinnlich übersinnliches Ding])。它不只以它的桌腳站立在地上，而且在它與所有其它商品的關係中，它以頭倒立，並從它的木頭腦袋中衍生了許多比「降神桌」更為美妙的奇思異想 (Marx, 1887: Ch.1, §4)。

Derrida (1994: 151) 特別表明 Marx 並未說「可感與不可感」，而是「可感的超感」或「可感的不可感」。這應該要讓我們想起《德意志意識型態》裡的那個 Marx：意識型態不是想像、想像的真實，它是**真實的想像**！在《馬克思的幽靈》，Derrida 只不過是把意識型態批判的宗教批判意涵以幽靈這個概念更加突顯出來，並用幽靈取代形上學的精神，讓 Marx 驅逐的這隻幽靈不斷在他身邊作祟。如果意識、意識型態並非純粹的想像，那麼同樣，資本主義的真實世界也並非純粹的真實：木製的降神桌、泛靈論的迷信，資本主義的世界不也正是個宗教迷信的世界？

Marx 在此處做了一個註腳，要他的讀者想想中國的太平天國起義¹⁴²。對照於 1848 年在法國同樣宣告失敗的革命，難道這種宗教起義真能改變封建社會嗎？形上學的意識型態如果與資本主義同樣是種宗教迷信¹⁴³，那麼顯而易見的是這樣的起義不過就是另一場鬧劇，如 Stirner 讓人看見了世界的精神，如 Bonaparte 讓人看見了革命的精神。現在，商品拜物教的政治經濟學家們倒是把商品當成了偶像。

對於商品的知覺就和我們接收到的客體之光一樣，並非一種視神經主觀的刺激，而是來自於某件外於眼睛的事物。然而在觀看的行為中，在這種行為的每一次事件裡，光都確實地自一件事物通往另外一件，也就是從外在客體通往了眼睛。這是一種具體事物之間的物理關係。有異於此，作為商品出現的各種事物，以及戳印於這些事物上，使其成為商品的各種勞動產品的價值關係，它們與商品的物理特性和出自這物理特性而生的物質關係絕對沒有任何關聯。這不過就是一種特定人與人之間的社會關係，在人們眼中被假定為一種事物間關係的幻妙形式。為了尋找一個可供類比者，我們必定要求助於宗教世界中那被迷霧所包圍的宗教。在那世界，人腦中的產品以被賦予生命的獨立存有的型態出現，並且進入同時是與其它的產品和與整個人類種族的關係之中。因此正是在伴隨人類手工產品的商品世界之中。一旦產品被生產為商品，我便稱這為依附於勞動產品的拜物教，因而這拜物教也不可分離於商品的生產 (Marx, 1887: Ch.1, §4)。

¹⁴² 見《資本論》第一卷，第一章第四節或 Derrida (1994: 153)。

¹⁴³ Derrida (1994: 152) 也提醒，木材的希臘字源 (ύλη) 正是相對於形式 (form) 的材料、物質 (matter、material)，故《資本論》在此處以木桌為商品之例亦不乏形上學與資本主義批判之類比。

商品的神秘特徵並不在於商品的內容，不在於是什麼東西被塑造為「具備價值」的東西。不管是什麼東西都一樣，只要它們有了價值。Marx 認為商品的秘密在於它的形式，價值形式。這個價值形式取代商品的物理形式(使用價值、實用性)，徹底無關於商品的物質屬性。因此，雖然我們同樣透過光看見了商品，但我們的感受卻全然不同。看著商品的人們同時看到的不是作為木材的木桌，他們看到的是作為商品的、有價值的木桌。把價值當成了木材的物質，或者說，價值替代了木材的物質。¹⁴⁴

再一次，詞彙勝過了具體內容，Marx 向我們展示了資本主義的言過其實。在資本主義的拜物宗教，商品的幽靈來自於人腦賦予它的自主性，好像那木桌能夠用它的「木製腦袋」跳起舞來，能夠自行運轉。Marx 的唯物論希望指出一種差異，物理形式與價值形式的差異。現在，Marx 要將「紙鈔帶到希臘」¹⁴⁵，帶到那個沒有資本主義的地方，在那裡人們將要取笑政治經濟學者們的妄想。不，不是要帶回「希臘時代」，而是帶向拜物教徹底消散的未來。

這真實世界的宗教倒影無論在什麼情況下，一旦日常生活的實踐關係替人與其同伴、人與大自然提供了完全可辨識以及合理的關係後，最終都將消散 (Marx, 1887 : Ch.1, §4)。

在從前，商品的貿易就如同「伊比鳩魯的神祇」¹⁴⁶，僅存在於社會的間隙中，作為社會生產的殘餘從屬於有用勞動。但資本主義社會發展與分工使得人們必須仰賴商品貿易獲取生活必須，因此，商品貿易便進入社會之中並佔據重要的地位。

¹⁴⁴ 今天的我們應該很能夠理解 Marx 的這些話，物理形式被價值所取代，大量的廣告宣傳取代商品的實際用途。也就是說：華而不實。這麼表述至少應該有兩個面向應該被更深入地討論：首先，在形式上，顯然人們應當更在意的是依據物質本性(自然)判斷它「實不實用」而非依據它在交換(社會)關係中賣價「貴不貴」；第二，就被這些形式所規範的內容而言，Marx 顯然認為「使用價值」比起「交換價值」更能掌握物質本身，因此也更「名符其實」。但是，物理形式、實用性，不也是現在廣告商品經常強調的嗎？例如「CP 值」不也正是對實用性的強調嗎？如果 Marx 不反對某種基於實用性的交換關係，那麼他恐怕也不能夠避免交換價值與使用價值的「相互污染」。如我們稍後會在《馬克思的幽靈》中所看到的，信仰於「名符其實」也是種驅魔。

¹⁴⁵ Marx (1975) 在其博士論文的附錄〈普呂塔克對伊比鳩魯神學論戰之批判〉中指出：「把文德人的 (Wendic, 古斯拉夫人的一支) 神帶到希臘去的人將會發現他們的神的不存在之證據」，他所對比的正是紙鈔的使用。相似地，在《資本論》第一卷這裡也有類似的表述：「所有商品之謎，圍繞著勞動產品的商品形式的所有魔法與巫術，一旦我們進入了任何其它生產形式之後便隨之消散」(Marx, 1887 : Ch.1, §4 ; Derrida, 1994 : 164)。

¹⁴⁶ 「在古代的亞細亞以及其它生產模式中，我們會發現把產品轉換為商品從而將人轉為商品的生產者，僅僅處於從屬地位上。然而這麼一種轉換卻在原始共產漸趨解組的同時變得越來越重要。適切地說來，貿易民族在古代只存在於世界的間隙中，好像伊比鳩魯的神祇們只存在於世界的間隙中，或者像是古猶太人，只存在古波蘭社會的孔隙。這些古代社會生產組織相較於布爾喬亞社會而言顯得極為簡單而透明，但它們只在人的個體性尚未發展成熟的地方，也就是個體尚未切斷將他與其同伴相結合之臍帶的原始部落社群之中，或者處於直接的從屬關係中。它們只能夠於勞動生產力尚未超過低度發展階段的時候興起並且存在，也就是說當物質生活領域中的社會關係在人與人之間、在人與大自然之間仍相對狹隘的時候。這麼一種狹隘特質反映在古代對大自然的崇拜以及其它民間宗教的元素之中」(Marx, 1887 : Ch.1, §4)。

而它的神祕性，隨著價值的社會性為人所辨認，儘管其過程是「長久而且必然經歷痛苦」¹⁴⁷的，卻終將消散。

Marx 在《德意志意識型態》指責 Stirner 的意識型態是種招魂術，讓人們看到幽靈充滿的世界並使人成了一隻幽靈。現在可好，Marx 自己也讓人看到了資本主義世界裡的幽靈充滿，並且指出了產品生產關係的本質（人與人的關係）。這在 Derrida（1994：159）看來正好重複了 Marx 自己對於 Stirner 的批判。觀念論的幽靈成了 Marx 的幽靈，Marx 在《共產黨宣言》（1848）、《霧月十八》（1852）、《德意志意識型態》（1846）以及《資本論》（1867）等文本中亦不斷地召喚並驅逐它。但終究，Marx 也想為人尋回一種原真的類存有，他也在為人性下個存有論的定義。



¹⁴⁷ 「社會的生命進程基於物質生產進程，除非被視為自由結合之人的產物並有意識地依據設定好的計畫規制，否則便難以脫去其神秘面紗。而這又有賴社會具備特定物質基礎或一系列存在條件，而它們又是一段長久而痛苦的發展進程相應之產物」（Marx，1887：Ch.1, §4）。

六、 小結

Marx 發現了資本的神秘特質、形上學精妙性之所在，換句話說，他看到了商品的幽靈。他看到了商品的神秘性之所在，並指出商品的本性，那本是各種人與人之間的關係，被一種普遍化的、自然化的客觀關係所取代。而這種客觀關係在將來終將消散，因為商品的世界、拜物教的迷霧終要因為人們重新認識了事物原本的形式得以撥雲見日。

拜物教要消散，幽靈要被驅走，更重要的，人與人、人與自然的關係都要被放回它應有的位置。也就是說，勞動（抽象的；具體的）、價值（交換；使用），都必須要被清楚地辨認。若一件能夠滿足人的基本需要，那麼在它進入貿易交換的關係之前，它僅作為一件實用物而有其使用價值；而人的勞動，在他為了換取價值而勞動之前，也都只是作為一種滿足自己需求的具體勞動。但 Derrida (1994: 159-163) 指出，如果 Marx 賦予成為商品之前的產品一種實用性（使用價值），也就是根據產品物質、材料而賦予物質一種形式，那麼這形式必定要基於可辨識的可重複性（iterability）、基於某種使得同一性（identity）得以可能的觀念化（idealization）。因此，所謂的實用性本身已經預設了「被其他人使用」、「在另一個時間使用」的可能性，即成為交換價值的可能性。即使是 Marx 自己也說過：「...商品在能夠被理解為使用價值之前必然被理解為價值」；「另一方面，商品必定要在它被理解為價值之前受到使用價值之檢驗」（轉自 Ibid.: 161）。

簡單地說，雖然透過交換關係才體現出價值，但有用的東西就是可以交換的東西（我已經預設了它對他人有用，只不過我用不上，並非它沒有用）。這也是為什麼 Derrida (Ibid.: 162) 能夠同時解構這兩個價值，能夠解構 Marx 用作對交換價值、商品批判之基礎的使用價值。Marx 也理解這點，只要人們持續製作「有用的產品」，那麼交換價值（以及對於產品的客觀化、觀念化、自動化...）就難以避免，但他卻要堅持拜物教只存在於商品那裡 (Ibid.: 166)。而他同樣地堅信的是一旦人們脫離資本主義這種不合時宜的生產關係，商品拜物的宗教迷思就得以一掃而空。

就好像 Marx 相信真正的革命精神能夠將 Bonaparte 這種幽靈般的存在一掃而空，Marx 總期待著真正的事件到來，期待著革命能夠撥亂反正，使言過其實者名符其實。然而如果交換的世界本是商品的世界，若社會關係本是一種商品交換關係。如果生產本身就是生產殘餘，因此是生產幽靈、意識型態，那麼 Marx 又要怎麼期待一種純粹的（沒有殘餘）生產？他不也以精神祛除幽靈，並重複了自己對於 Stirner 的批判？

本章根據 Derrida 在《馬克思的幽靈》所提出的作祟論（hauntology），主張所有

勞動生產都同時生產出「不合時宜」的殘餘，也就是幽靈。幽靈在產品上表現為人所賦予它的價值（無論實用性或交換的價值）。在《資本論》第一卷，商品的對話表現出交換體系乃是人的語言賦予物質之自主性。而 Derrida 進一步指出看似獨立的實用產品與商品的相互污染，因此任何勞動生產皆不能排除語言，排除客觀化的幽靈。如同在〈法律之力〉的神秘暴力，或者在〈暴力與形上學〉中的光之暴力，每當人們訴求正義（無論是神聖暴力或絕對他者）以對抗暴力時皆必須承認他們仍受到暴力的幽靈作祟：在神聖暴力中隱含了超越生命的因而罔顧生命的神秘暴力；而絕對他者透過面對面表達其非暴力之訴求，但每一張臉終究是種他者之光，因此難以擺脫光之暴力。本文主張，但凡語言存在之處必難以擺脫暴力之作祟，稱暴力為一隻幽靈。解構的貢獻在於揭示：觀念透過語言表述，故必內含言過其實之不義。而正是由於觀念言過其實，物質必定無法被語言中介的表達形式所掌握，形式的不合時宜必將為人所感。因此，在語言的物質性中也必然內含改變之契機，此即「實過其言」。Marx 對正義的迫切訴求正是基於此內在物質性的超驗化，而這內生的物質性正是解構經驗所繼承下來的遺產。

（一）沒有一勞永逸的驅魔

如果 Stirner 不該被 Marx 太快地祛除，那是因為他與 Marx 共享了同樣的問題：他們都宣稱看見了幽靈充滿的世界，並且都認為透過驅魔的工作，精神終將重現。Derrida（1994：167）在提出對於 Marx 宗教批判之結論前指出了三點，我們藉以作為對前面段落的總結：首先，Marx 的勞動之剩餘產品就是幽靈的客觀性（即可觸碰、觀賞、把玩、聽聞，可感知的商品）。如我們在第二節指出，幽靈就是人們所繼承的、前人的遺產。而這種繼承是宿命的，因為我們在繼承的時候亦無從得知。雖然人們對於這種繼承是潛移默化的，但它卻具體地影響了人們對於事物的感知。這種具體影響體現於歷史中的例子就是 Louis Bonapart 這樣的丑角的得勢。

其次，Marx 與觀念論意識型態、幽靈的斷裂並非一如他在《德意志意識型態》那裡所說得那般徹底。雖然我們在《德意志意識型態》已經得出了 Marx 對於觀念論之精神的批判，也進一步批判了觀念論中作為最大的一隻幽靈，「大寫的人」。但這樣一種對於人性論的批判並沒有使 Marx 自己更多地脫離人性的觀念論。如我們跟隨著 Derrida 對 Marx《資本論》第一卷第一章的討論，我們發現 Marx 據以批判資本主義交換價值的立論基礎，實用性、具體勞動概念仍必須透過與交換價值相同的符號化，定義什麼是有用、什麼是勞動或實踐，進一步也質疑勞動作為人性類存有的概念。Marx 從未擺脫他自己（所繼承）的幽靈。

第三，也是最為重要的一點，Derrida（Ibid.：167）提問，是什麼獨特的共構聯繫起了「今日的宗教與技術（Religion and Technics）」，它影響了當今意識型態、

拜物教運作形式，影響當代對於「勞動生產」的定義，以致於大大地改變了「實踐」的意涵。我們發現在此 Derrida 事實上是企圖透過最後的這個提問重新反省馬克思主義的意識型態問題，這也是馬克思主義在當時（1990 年代初）尚未解決，因此也是有待發展的問題。當代的技術條件與拜物教有什麼關係、實踐與意識型態的關係為何？是否有不受幽靈所困的存在？

宗教應該被從兩種意義來考慮：作為獨特不可經驗的宗教性；作為一種普世性的經驗結構。Derrida (Ibid. : 167-169) 指出彌賽亞必須被以一種經驗結構 (a structure of experience) 而非宗教制度來理解。這種彌賽亞是種不可計算的、不可置於任何預期的視域 (horizon of expectation) 中的準超驗 (quasi-transcendental) 者，一如死亡之於人。這裡我們可以一個例子來理解「獨特不可經驗」與「普世性的經驗結構」如何共存：每個人皆有面對不可知、不可理解事物的時刻，然對於這些不可知、不可理解的事物，每個人的感知又因為他們各自的背景而有所不同。有的人試圖訴諸科學，另一些人則訴諸哲學甚至神祕主義詮釋，但無論如何這些不可知的現象之所以不可知，與當代科技發展所提供的條件密不可分（例如電影技術發展之初，人們也曾為了迎向屏幕駛來的火車而驚恐不已）。因此，Derrida 所謂對於彌賽亞的感知便屬於當代的技術、科技問題。生產所產出的殘餘就是科技發展導致不可知、始料未及的後果，這是理解當代經驗的基礎條件¹⁴⁸。

自動化、自主化、物神化，這些都必須基於過去的殘餘、具備某種物質性、身體性，但這些身體總帶著一種人造的、技術的特性，必須仰賴勞動加以組成或解組。Marx 的批判基於一種技術和勞動的存有論，如他所構思的木桌或者貨幣的物質性 (Ibid. : 170)。這樣的物質性便成為他批判的立論依據，使他能夠以物理形式、實用性、使用價值批判商品形式、交換價值、政治經濟學的意識型態...等驅魔工作。對於 Derrida 而言重要的毋寧還是這些批判的存有論基礎：

...對於鬼魂或者各種精神的批判，將因此是種主觀再現與抽象化的批判，是對於發生在腦袋裡、出自腦袋並存活於 (survives) 腦袋之外的事物之批判。但是，若非這存活者，若非這自主性的、自動化的外於腦袋的殘餘之可能性，任何批判都不可能開始 (Derrida, 1994 : 171)。

準此，我們必須重新思考在當代社會體系的生產模式中何謂勞動、何謂實踐，又 Marx 是如何區分智識勞動 (intellectual labor) 與手工勞動 (manual labor)，依據這區分建立起他的意識型態與拜物教批判。關於勞動與類存有的關係，Marx 於《1844 年手稿》¹⁴⁹裡的〈異化勞動〉一章曾說：

¹⁴⁸ Derrida (1994 : 169) 指出，欲理解今日的宗教經驗，必須要考慮在當代遠端通訊技術所構成的虛擬時空 (virtual space and time) 中人們如何辨別「獨特」與「一般」；在場與再現；現場與延遲 (real time/deferred time)；有效性與擬仿物 (effectivity/simulacrum)；生者與非生者 (the living/the non-living)；生者與被鬼魂附身的活死人 (the living/the living-dead of its ghosts) ...。

¹⁴⁹ Marx (1959 [1844])，《1844 年經濟學哲學手稿》(Economic & Philosophic Manuscripts of 1844)，

因此，正是在他對於客觀世界的作品之中，人確確實實地證明他自己是一個類存有 (species-being)。這生產是他主動的類生活 (species-life)。透過這樣的生產，自然呈現為他的作品與現實。勞動的客體 (對象物) 因此是人的類生命之客觀化：因為他不只在意識之中、智識地複製他自己，也是主動地、在現實之中這麼做，並且因此認為自己存在於這個他所創造的世界之中。透過人與他生產客體的剝離，異化勞動將他從類生活中剝離開來、他作為這類屬成員之一的真實客觀性，並將他之於動物的優勢轉為劣勢，把他的無機身體、自然從他那裡取走 (Marx, 1952 : ¶24)。

在這本書中 Marx 同樣地以宗教作為類比，人因為被奪去了與其勞動產品之間的聯繫而同時與類存有、他人、產品和勞動異化 (變得陌生)，就好像外在於生產者的事物變成了如同宗教儀式那樣神聖或邪惡的活動¹⁵⁰。但同樣基本的問題是：何謂勞動？何謂智識勞動、何謂手工勞動？何謂思考？如前面提過的「發生在腦袋裡存活於腦袋之外」的殘餘，或者這裡所說「人所生產的客體」：如果生產實用的產品自開始就同時是在生產殘餘、生產未知的剩餘價值，因此也創造了幽靈呢？

如果人們的類存有必須倚靠人們將自然客觀化、變成現實，那麼這個類存有恐怕無法不持續受生產之殘餘所困擾 (存有便受到幽靈作祟)。無論是 Stirner 的自我，或者 Marx 的資本，都是「作為人腦產物卻又外在於人」的自動體系。這些體系的身體，無非就是追隨體系的人 (如 Bonaparte 這種封建社會的倖存者、殘餘)，或者體系運作的生產之殘餘 (如資本、貨幣)。如果意識型態的作用讓人與物都如同幽靈的行屍走肉和降神桌，隨著自動化體系運轉，那麼改變之道是將意識型態完全消滅、剝除一切迷霧以清楚看見真正的人、真正的物，以及人與人、物與物之間真正的關係嗎？

(二) 負起責任

人是什麼？物是什麼？人如何有別於物？Derrida 為什麼說殘餘是批判的可能性條件？如果生產就是生產殘餘、剩餘價值，因此也是生產幽靈，如果我們無法以實用性作為批判之基礎 (像某些馬克思主義者那樣)，那麼什麼能夠代替它？

《馬克思的幽靈》始於 Derrida (1994 : xvii) 對於生命、對於生者的訴求：「最終，我願學著如何活著」。1990 年代初對共產主義的驅魔 (「幽靈已死！」)、歷

我們簡稱《1844 年手稿》。

¹⁵⁰ 見 Marx (1959) 〈異化勞動〉一章：「正如同在宗教之中人類想像的、人腦或人心的自發性活動，獨立於他，運作在個體上 (也就是說，像個外在、神聖的或邪惡的活動)，就好像工人的活動並非他的自發性活動。這活動屬於其他人，就是其自我的喪失」。

史終結說，無非令人更懷疑何謂生命之終結、死亡。人們說：「未知生，焉知死」，Derrida 將說：「未知死，焉知生」。幽靈未死，它存活。《馬克思的幽靈》要人們學著「與幽靈共存有 (being-with specters)」(Ibid. : xix)，這同時也是種對不義之暴力的無盡控訴、對正義的無盡訴求。

什麼是存有？什麼是與幽靈共存有？我們現在應該能夠回答這個問題：如果存有就是繼承他人的遺產，那麼也就是繼承了他人的生產。於此同時，也就是繼承了他人生產的殘餘。Derrida (2008 : 38) 曾透過 Heidegger 提示我們「思考便是手工」，而手本身又定義了人的存有。換言之，思想的能力、符號化的能力定義了何謂人性。Derrida (1994 : 154-155) 又將符號化定義為時間化，並等於 Marx 那裡使計量成為可能的抽象勞動。那麼對於 Derrida 而言對於人性的定義便無法脫離出抽象勞動。抽象勞動便是手工、勞動，故實用性、使用價值仍是一種抽象勞動價值。

而 Derrida 不但借 Heidegger 批判 Marx 勞動價值的形上學遺絮，我們已經知道他也進一步解構了 Heidegger 的形上學遺絮。這表現在精神與幽靈問題的辯證上，Derrida 在《論精神》、〈法律之力〉與《馬克思的幽靈》中不斷談論這個主題。Heidegger 強調德語的聚集性和國族主義精神，強調犧牲，但 Derrida 企圖以幽靈反省衝突與犧牲、反省國族主義的國際觀及存有論神學的精神。經歷對 Heidegger、Benjamin 以及 Marx 的批判性繼承，Derrida 又重新將左派的意涵帶回解構思想。Derrida (Ibid. : 90-91) 的「新國際 (the new International)」屬於無以記數的匿名者 (anonymity)，它是一種對於未來的承諾，人們必然繼承它。Derrida (ibid. : 92-93) 指出繼承必然同時帶有對於責任的呼喚。「債務國 (the State of debt)」亦不是由靜力學 (static) 或者統計學 (statistical) 的方式所定義。無論是否願意，我們都接受了前人的遺產、前人的制度，故我們總是有所虧欠。他認為人們必須負起責任，以消弭前人所犯的錯誤與不義。當人們決心負起責任，這種決斷就是「債務國」的展演／實踐性判準。因此，與幽靈共存有的倫理／政治意義便是去繼承前人的遺產，接受遺物中幽靈的作祟。Derrida (Ibid. : 161) 指出，作祟論 (hauntology) 與存有論 (ontology) 的差異正在於它並不驅魔。

由於歸魂 (revenant) 總是被喚起、被喚回來，因此對幽靈的思考對立於理智引導我們相信的，其實是標向著未來。它是對過去的思考，一種只能來自於尚未到來 (not yet arrived) 之處的遺絮 (legacy)：來自於那到來者 (coming) 自身 (Derrida, 1994 : 174 [196, 註 39])。

透過自然化而中立化，企圖藉由同化以便不再擔心受怕。這就像是要「讓死者埋葬他們的死者」，《霧月十八》裡說出這句話的 Marx 太急著驅走幽靈，但 Derrida (Ibid. : 174-175) 告訴我們，死者不可能埋葬死者。這是不可能的，而這個不可能的驅魔只會帶來廢墟與灰燼。換句話說，也就是殘餘。再換句話說，就是幽

靈。仍是幽靈，仍受作祟。如果人們關心正義的問題，那麼他們就總得要記得那不可能的驅魔：那種不可能的驅魔仍會發生。同時，即使在這驅魔的時刻，即使在那廢墟與灰燼之中仍應**透過**（through）權利與法律並在其之上（beyond）看見正義的可能性。

若正義是某種精神，那麼它的化身只能是隻幽靈。無疑人們終究只能夠感知到幽靈，而不是純粹的精神。解構的正義並不在於一次性、永久地祛除不義的暴力。如果解構就是正義，那麼解構所要堅持的就是：人們總是要繼承，要接受自己其實不可能是一個純粹的主體。自我是他人的產物，首先是一隻幽靈。如《霧月十八》所說，人們在從過去繼承來的條件下創造自己的歷史，而 Derrida 補充道，歷史總是一種不合時宜的感受。因為總是不合時宜，人們必須負起責任，持續不斷地努力創造並改變它、改變它的制度與規則。



結論

一、 Derrida 的暴力經濟學與幽靈作祟論

本文由一至四章已討論對於解構思想而言重要的 Heidegger 思想，並沿著 Derrida 作品脈絡逐一討論〈暴力與形上學〉(1964)、〈存有與字跡〉(1968)、〈人的終結〉(1968)、Geschlecht 系列文章 (1983、1985、1989) 以及《論精神》(1987)。

我們還檢視了 Derrida 對馬克思主義的批判性繼受以便帶出他的作祟論

(hauntology)，特別是在第一及第四章，分別以〈法律之力〉(1989、1990) 和《馬克思的幽靈》(1993) 作為作祟論的導引與綜合。在此結論章，我們將概要回顧本文的討論重點，並對暴力問題進行簡單的回應，最後還將依本文立場對往後研究分析提出建議。

第一章討論的重點在延續導論對於暴力與權力的疑惑。透過 Derrida 的〈法律之力〉一文以及 Benjamin 的文本，我們不僅解構了法律的神話，也解構了神聖的革命，它們都不能免於制度化本身的神祕暴力。建立並維護制度的暴力被 Benjamin 稱之為幽靈，而 Derrida 接受這個理解，並且用以質疑反對幽靈的 Benjamin。Derrida (1992: 53-54) 認為 Benjamin 在提出神聖暴力時曾強調生者 (the living) 的聖威 (sacredness) 優先於純粹生命 (mere life)。這使得 Benjamin 的思想易輕視生命而走向宗教式獻身和屠殺，故親近於納粹思想。Benjamin 曾於〈論語言本身和人類語言〉(1916) 以及〈譯者的任務〉(1923) 中指出，純粹語言作為純粹手段，其意義近於所有語言的總和，因而其聖威超越人類語言和文本生命。由於相關論述皆指向人性思想和語言問題的內在聯繫，因此為了深入探討人性威嚴的暴力根源，我們將焦點轉向人性本質所棲居的語言問題。

為了討論語言與暴力問題的根本關係，本文自第二章至第三章開啟由 1964 年至 1989 年間 Derrida 對於現象學以及存有思想的討論。我們首先由 1964 年探討光之暴力的〈暴力與形上學〉開始，隨著 Derrida 對於現象學、存有論和他者形上學的三重解構逼近暴力問題的核心。Derrida 以 Hegel 的歷史和語音中心來理解 Levinas，指出其思想中以猶太末世論為基礎的他者倫理學，著重跨歷史的超驗。接著，透過對於超驗的探問進入 Husserl 超驗現象學，並在與 Husserl 超驗現象學的比較中指出 Levinas 與 Husserl 的分歧在於自我性的問題：如果 Husserl 的超驗現象學始終是回到自我性的理解，世界首先是「我的世界」，那麼這種自我性對 Levinas 而言就總是忽略了他者。進而，從 Husserl 自我性的問題中又可發現到 Heidegger 存有論批判的在場、時間問題。Heidegger 的思想在一定程度上幫助 Levinas 脫離了 Husserl 現象學的自我問題，但另一方面由於 Levinas 一如 Sartre 等法國哲人誤解存有與存在之差異，並將存在視為「存在者的原初孤獨」，故認

為 Heidegger 未能真正走出希臘哲學的主體性。Derrida 於〈暴力與形上學〉文末重申 Heidegger 的存有論差異，並站在 Heidegger 的立場上回應 Levinas 他者形上學的人性論。最後 Derrida 指出，連他者形上學也不可或缺的時空存有，藉此才可挪用 Levinas 提出以光抗光的暴力經濟學。

〈暴力與形上學〉一文已觸及 Levinas 對於 Heidegger 的批判，但並未深入探討存有論差異問題。有鑑於暴力經濟學乃根據存有論差異綜合他者形上學，本文自第三章起便考察從 1968 年至 1989 年間解構存有論的文本。自 1968 年的〈存有與字跡〉和〈人的終結〉，我們可以發現 Derrida 的解構思想總是採取雙重策略，以便同步處理差異和人性論的問題。它們在 1980 年代分別由 *Geschlecht* 系列和《論精神》一書所承續。〈*Geschlecht I*〉一文主要探討存有論差異與性差異，著重此有的中立性（非彼此）和身體空間性。此有的中立性奠基於「非此亦非彼」的二元性，故中立性作為形上學之超越卻始終未能脫離區分彼此的形上學。又 Heidegger 討論此有中立性時總是以兩性差異為參照，Derrida 認為這顯示存有論差異，即存有（可能性）和存有者（對象性）的差異還建立在身體、空間的形上學基礎上。在 *Geschlecht* 第二篇裡，Derrida 持續推進他對身體差異之形上學基礎的討論，他論證 Heidegger 之「手」的存有論必然造成一種次序，即「思考—手工」的此有之人性與古典形上學人性的差異。Heidegger 批判古典形上學失去了「手」，猶如候鳥般受到物的牽引，棄絕了自己的本質。Derrida 認為 Heidegger 一方面批判科技發展（以書寫為代表）令人們棄絕存有，另一方面也帶著某種人與動物的差異問題。

這種差異突顯出以動物為病徵的人性論問題，並在《論精神》中獲得了更廣泛的討論。與此同時，*Geschlecht* 第三篇對於衝擊（Schlag）的討論中指出衝擊在身體上銘刻差異，造成 *Geschlecht* 的分化與對立。Derrida 探討出現在 Heidegger 文章裡「一個（ein）*Geschlecht*」的「一／我們」的人性，並認為 Heidegger 的中立性裡有種已然二分且註定要對立的「一／我們」。這個「一／我們」即《論精神》中作為聚集（*Versammlung*）同義詞的精神。《論精神》旨在探討 Heidegger 在《存有與時間》（1928）中意欲避免的 *Geist* 一詞。Heidegger 認為這詞彙本身有形上學的問題，並指出需以一種對於靈魂、心靈的存在分析重新檢視。但在《弗萊堡就職演說》（1933）之後，伴隨著括號的消失，*Geist* 一詞從此便以「德國性」的姿態回歸，進而造成未曾想到或根本忽略的政治後果。以動物為存有思想之病徵意謂著「動物困乏於世界」，也就是說，動物有世界卻被剝奪了世界，因此動物不若精神性的此有，亦即唯有精神者才有世界。Heidegger 認為這個精神棲居在靈魂或謂心靈中，而人們應跟隨追求精神的靈魂，也就是詩人，才能找回原初的「一」之人性。儘管 Heidegger 指出此種精神並非任何獨裁政治或一神宗教，但《論精神》結尾處卻已暗示神學的回歸。

在《論精神》裡衝擊是精神更迭之宿命，故 Derrida 認為區分出 Geschlecht 的原初衝擊便已經帶著宿命性的腐化(Verwesen)與墮落(Verfall)。如果 Ein Geschlecht 必須跟隨著詩人的靈魂才能通往精神，則德國人民必須跟隨精神領袖才能通往原初的德國性，而墮落卻伴隨著對於精神領袖的忽視，造成其靈魂的犧牲。然而，什麼是那伴隨精神宿命的靈魂之殤？Geschlecht 的第四篇文章〈海德格之耳〉便針對這個問題繼續深入。Heidegger 自詡為詩人—思想家，並自認為在墮落中被犧牲，他認為人們無視、耳聾，聽不見人們內在的「朋友之音」。Derrida 指出，Heidegger 的朋友之音乃是對於內在他者的愛慕，而這種愛慕便是友誼的根本運動。不但是「愛智者」對於智慧的「愛慕」，也聚集、調和衝突的雙方。Heidegger 認為德國是一個透過衝突而聚集的社群，他認為唯有透過奮鬥、鬥爭(Kampf)方能彰顯德國精神。他將德國精神寄託於詩人、思想家與建國者，卻也指出這些奠基者必然要被犧牲。Derrida 在這種自詡犧牲者的姿態中看到 Heidegger 思想中的一神論，他認為 Heidegger 在取消形上學、存有論神學的同時也訴諸一個對於犧牲必然有所回應的上帝。根據〈完善進食〉(1991)，這樣的犧牲必然也將同時帶著對謀殺和致人於死的否認。根據〈法律之力〉，便是對於純粹生命、喪生者的忽視。

1980 年代的數篇文本終於在《馬克思主義的幽靈》獲得呼應。本書指出，讓人性付出慘重代價的正是對於人性至上論述的單純否定，但所有企圖驅魔的行為背後卻又朝向另一種精神的幽靈，精神本身便是驅之未散的人性論。在 Marx 的批判中，幽靈是殘餘的意識型態，讓人們無法随心所欲開創歷史，如夢魘般纏繞人們的傳統。幽靈就是人們所繼承的前人遺產，而這種繼承是宿命的，因為我們在繼承的時候亦無從得知。雖然這種繼承對後人而言是潛移默化的，但它卻具體地影響了事物的感知。這種具體影響體現於歷史中的例子就是 Louis Bonapart 這類丑角，他們靠著扮演偉人、蠱惑群眾而得勢。更早之前，《德意志意識型態》(1846) 中 Marx 曾批判觀念論中最大的幽靈即「大寫的人」。但這種對於人性論觀念的批判並未使 Marx 自己更多地脫離人性的觀念論。隨著 Derrida 對 Marx《資本論》(1867) 第一卷第一章的討論更可發現，Marx 據以批判資本主義交換價值的立論基礎，實用性、具體勞動概念仍必須透過與交換價值相同的符號化，定義什麼是有用、什麼是勞動或實踐，進一步勞動作為人性類存有的概念也遭到質疑。Marx 從未擺脫他自己(所繼承)的幽靈。

這使得 Derrida 進一步提問當代左派的立論基礎，並建立起他的作祟論觀點。Derrida 認為人們應學著與幽靈共存，而非以精神驅魔。如果從前的革命理論仍根植於一種勞動類存有的人性論精神，而這種精神又如《論精神》中所揭示的，與西方所繼承的形上學—神學傳統不可分，又此傳統總是將人們引向自我犧牲並漠視過去的喪生者與不義，那麼訴諸神祕的精神將總是冒著如宗教制度般忽視受難者的危險。其中最為嚴重的後果就是重蹈納粹最終解決方案的覆轍。若正義是

某種精神，那麼其化身只能是隻幽靈。人們終究只能夠感知到混雜的幽靈而非純粹的精神。解構的正義對於暴力問題的反省在於它並不訴諸一次性、永久地祛除不義的暴力。如果解構就是正義，那麼解構所要堅持的就是：人們總是要繼承、接受自己其實不可能是一個完全的主體。自我是他人的產物，首先是一隻幽靈。如《霧月十八》的破題之言，人們在從過去繼承來的條件下創造自己的歷史，而解構則補充道，我們所存活的這個當下總是不合時宜的感受。因為總是不合時宜，人們必須負起責任，持續不斷地努力創造並改變它、改變制度及其規則。

二、 解構對於暴力研究的回應

本論文透過 Derrida 解構思想作為探討暴力問題之導引，並在導論處事先指出我們的目的：一方面破除暴力－權力問題的三分，另一方面釐清存有思想與解構思想的關係。其中針對存有論的討論重點在於闡明 Derrida 如何批判性繼承 Heidegger 哲學，以及同期規模和影響既大且深的暴力政治。

Benjamin 在〈暴力之批判〉文末強調的主權暴力（die waltende）與 Heidegger 解讀古希臘哲學殘篇時強調的統治（walten）皆冒著這樣的危險。有鑑於 Benjamin 仍訴諸神聖，而 Heidegger 強調奮鬥、衝突以彰顯真理、解除隱匿，兩者皆未排除衝突與暴力（Gewalt）。但問題不在於他們都帶著暴力，而是他們都太急於驅散不義，例如 Benjamin 對於法律的批判、以及 Heidegger 對於科技問題的批判。甚至在 Marx 那裡，也隱含對交換價值的躁進批判、對幽靈的驅魔工作。這些降妖除魔的工作使得他們不約而同地訴諸於人性，落入形上學。這種重蹈覆轍的人性至上論往往突顯了人與動物之別，並忽視了動物的犧牲。

甚至連 Levinas 的絕對他者，在 Derrida 的〈暴力與形上學〉中也被詮釋為一種語音中心的人性論思想，故「汝勿殺」的神聖箴言恐怕也受限於具有邏各斯，也就是擁有臉的人。「我們」一方面不能夠將所繼承的一切視為理所當然，天真地以萬物平等的客觀假定每個個體都與「我們」擁有同樣理解、同樣語言；但另一方面，也不能輕易將使用不同語言者定義為失語者，因為任他者如其所是的意義在於承認自己無法理解他者，而不是將他者依據「我們的語言」納入不理智、非理性的範疇。在兩端之間，唯有預設他者與我們在差異中有相同之處，Levinas 的倫理學他者方能顯現，此即 Derrida 對於 Levinas 絕對他者的修正與接受。

透過不同文本的比較，我們大致上可以發現，解構思想所針對的目標或文本總是帶有神秘色彩的精神及其系統化的暴力。而解構所據以抵抗暴力的立場乃依循著這些思想體系中的古典形上學，在形上學之中並透過形上學本身的弔詭，擴大甚至誇大這些弔詭，以致使其內部邏輯出現不一致。簡言之，解構本身亦不脫離形上學，故也不自外於暴力。進一步說，若形上學冒著神學化、制度化的風險，那

麼解構也同樣須面對宗教、制度問題，具體而言，便是法律或體制中的不義。各種制度雖然為我們所繼承，但不代表我們不能改變制度，也不代表我們要拋棄制度，召喚神秘的精神。具體身處在制度當中並在其不合時宜處對抗才是以暴抗暴的實質意涵。

Derrida 探討 *Geschlecht* 的差異問題除了推導出 *Geist* 和人性國族主義的問題之外，亦有具體指出反抗點的意義，亦即探得性別、動物、科技和友誼等發展延異的論述空間。若當代資本主義體制已如 Foucault、Deleuze 等人所言深入日常生活的開發，那麼本文所探究的解構文本並非僅只於知識的指認和理解，而是在深入問題脈絡之後徹底翻轉「我們」已然「習慣成自然」的思想－實踐方式。

三、 本文之侷限和對往後研究之建議

本文旨在以解構思想探討暴力問題，主要針對 1960 年代至 1990 年代之間的 Derrida 作品進行深入討論。然本文較少涉獵解構自 1990 年後更多地跨入倫理／政治議題的文本，故在這方面必然有所疏漏，此為本文侷限之所在。這其中尤以《友誼的政治》（1994）最為關鍵，因為本書可被視為解構對於 *Geschlecht* 第四篇中提問的具體回應，以及解構對友誼的正面論述。此外，本文雖然集中論述暴力問題，卻往往由於主要論點的釐清而未能完善討論如犧牲與獻祭、神性與人性、動物和彌賽亞等問題的細節。這些問題在 1990 年代直至 2000 年後 Derrida 的著作中皆持續發展且佔有極重要的地位，尤其甫於近年出版的《野獸與主權》系列演講（2001-2003）更可能對於本文所點出的靈魂犧牲、動物獻祭等問題有詳盡的詮釋。相關的發展顯然聯繫起幽靈、朋友及動物性等問題，並呼應到近年受重視的生命政治問題。

有關生命政治的問題，由 Foucault 所首倡，並由 Agamben 等人持續發揚。其實本文於導論處曾於部分注解處申論 Foucault 的「權力力學」與 Derrida 的「暴力經濟學」等方法，甚至也暗示了兩人對於「家政學／經濟學」的觀念相近之處。但由於本文期許以解構這種「過於理論」的思想來反省學界（尤其社會學）對於理論和經驗研究之別以及經驗主義傾向，故本文並未針對 Derrida 以外的作者進行更為全面性的深入研究。在這部份，由於學界以 Foucault 為主題的研究不在少數，故若能針對 Foucault 晚年自《規訓與懲罰》（1975）後的文本如《性史》系列（1976、1984）和法蘭西學院講座等晚近出版之殘篇與前述 Derrida 討論動物／倫理之文本進行比較定能有所斬獲。

此外，本文著重於解構對 Heidegger 或更廣義說現象學的解讀，並以之為準進入 Derrida 的著作，因而必然忽略或者遺漏了與其他作者對話的可能。例如本文論及 Benjamin 的神聖暴力時便曾引入 Agamben 及 Žižek 等人對於解構思想的質疑，

而作為 Agamben《獻祭人》(1995)、《例外狀態》(2005)等著作思想基礎的 Schmitt，Derrida 亦曾於《友誼的政治》一書中多有著墨。據此看來，本文未能在動物、法權等議題上針對 Derrida 與 Agamben 思想交鋒處拉出更具張力的論證亦為一大缺憾。而對於解構批判更為尖銳的 Žižek 又在更深層的觀念論－精神分析哲學層次上反對解構思想，比如 Žižek 晚近出版的《少於虛無：黑格爾及辯證唯物論之陰影》(2012) 即為一本探討 Hegel 與 Heidegger 的專書。本文曾於第二章談及 Derrida 和 Hegel 符號學，並於第三章、第四章討論精神處暗示 Heidegger 與 Hegel 共享德國觀念論的精神。就此而言，Žižek 早在 1980 年代便曾批判 Derrida 對 Hegel 的錯誤詮釋。相信若有志者針對此書與 Derrida 論 Hegel 的《地窖與金字塔》(1972)、《喪鐘》(1974) 等作品與本文所論述之 Heidegger 專書進行比較閱讀，必能夠對解構、馬克思主義和基進左派思想會有更為完整深入之理解。

針對 Heidegger 的著作而論，本文也在第三章指出 Krell 等人對於 Derrida 的質疑，尤其是靈魂地位的提問最為關鍵。有鑑於 Krell 質疑之處乃是並未完整發表的 *Geschlecht* 第三篇文章，故我們無法針對 Derrida 論 Heidegger 論 Trakl 之處進行更多的詮釋和評價。在這裡，靈魂的陰性地位可以發展出更具體而微的性別政治討論。當然，*Geschlecht* 第四篇文章對於愛智與愛慕的論述亦可作為申論博愛與暴力問題（同性、兄弟而忽視姊妹）的基礎，而在這點上我們並未就 Heidegger 關於 Trakl 的脈絡進一步申論。此外，《論精神》一書出版的時代背景乃是法國哲學界對於存有論和 Heidegger 與納粹關係討論最為熱烈的幾年，具爭議性的 Victor Farías 的專書《海德格與納粹》(1987) 引發了圍繞著 Heidegger 與納粹主義的各方辯論，包括 Lacoue-Labarthe、Lyotard 以及 Bourdieu 等人都曾以專著議論。惟本文注重解構對於 Heidegger 存有思想與暴力問題的問答關係，故未採取此一論戰進路。綜言之，關於 Heidegger 存有思想，在暴力的微觀層次上可透過性別、動物、科技、友誼等問題持續延伸討論，並跟隨著解構思想向宗教、政治、經濟等制度層面的問題進行指涉、提出挑戰，並可在論述上與其他當代思想家進行比較研究。

四、 結語：民主，等待，以及正義

事實上，解構並非全無破綻，至少在他最為「政治性」的宣稱，尊重他者的問題上。我們已知 Derrida 對於友誼的政治便是「給予他者時間」，他期許在衝突的情境中人們相互尊重，也就是耐心地理解彼此的脈絡。因此，解構並非全無犧牲：這種思想至少要求人們付出時間，並承認在其間的暴力。就這點而言，Derrida 是無法「即時阻止」屠殺或宗教獻祭的。當然，Derrida 恐怕也深刻體認到這點，否則便不會說出所有正義皆蘊含在不義之中、以不義為條件。面對決斷所要求的即時性，解構恐怕難以在短時間內做出回應，或者，解構的回應將總是：「等等，讓我們先停下來想想。」

但這樣的要求恐怕無法說服大多數自認站到弱勢立場、亟欲弭平不義的左派。解構對於暴力的回應恐怕也無法說服以身體力行為出發點的基進運動份子。儘管如此，解構主義者仍然是與之同道，只是更加誠實認知到生存條件的差異，傾向以文字為其辯護、以理性為其發聲。解構主義並非和平主義，否則便不會強調戰爭經濟學、暴力經濟學，以光抗光、以暴抗暴。解構承認行動的非理性、決斷之瘋狂，若以此定義決斷，則解構思想所欲強調的從不曾是一種決斷的神秘化，並非 Habermas 所批判的神秘主義。解構毋寧想著墨在語言交換期間介入，如同禮物經濟中贈禮與回禮之間的時段。解構的手段在於介入交換兩方的鬥爭（暴力／權力）關係，突顯其中不對等價差，考量弱者之脈絡並重估合理的判準本身。進而，解構的目的在於徹底質疑理性的基礎，標示理性／非理性之界線，但它並不固守這條界線，而是不斷地將界線朝瘋狂或沉默的方向推進。所謂「計算不可能被計算者」，解構是種依據他者之語言的那種近乎瘋狂的推理。

若決斷是種語言之瘋狂或沉默，那麼指責瘋狂或沉默同樣是接受了一種對於瘋狂或沉默的論述，或許正是種主流的、排斥他者的語言／經驗。而指出這種主流的語言，可能將徹底顛覆、逆轉人們對於行動甚至實踐的想像，具體而言，無論是對 Guevara、毛主席的崇拜或對於 Heidegger 的指責。

若我們承認這東西仍未被思考（而這種讓步在我看來無所不在），若我們承認我們仍未有與之同等的論述，若我們認識到我們對於 Auschwitz 的真正受難者、對於那些我們授權自己用換喻法或者透過否證法命名的事物沒有什麼可說的，那麼讓我們停止繼續從那些所謂的沉默之中進行診斷、讓我們停止強迫自己去拒絕那種無區別地存在所有人之中的「反抗」或者「未思考」。當然，對於 Auschwitz 的沉默將永遠無法被正當化；但同樣不能夠被正當化的是以這麼一種工具性地潮流來談論它，就只因根本說不出什麼，不斷談論、瑣碎地談論，而這主要卻又是為了給予自身一種道德良識（good conscience），因此不甘成為最後一個起身指責、說教，不甘做最後一個譁眾取寵的人（Derrida : 1995 : 287）。

Derrida 在〈完善進食〉中拒絕針對 Heidegger 和集中營的問題做出簡單的道德式回應，一如他在〈法律之力〉中也認為所有集中營受難者的純粹生命都應當被視為獨特的（singular）對待，而不是納入某種系統性論述、宗教道德中。道德式的喧嘩猶如沉默（Heidegger 曾說一個人可以滔滔不絕卻什麼也沒說），恰恰正是那些道德論述本身未被人們所思考，事物的現象本身總有著系統化知識無法指涉的部分，正如歷史總是經常被翻案。人們對於納粹、對於受難者皆不能止於道德式的批判。

再一次，人們要問：「如果任何決斷都是瘋狂的、暴力的，那麼解構強調決斷的耐心與根據道德、習俗而來的立即回應又有何差異？」對於這樣的問題，解構思

想的回應為：「所有的習俗都是暴力的，但激起人們立即反應的總是最為深植人心的、最廣為人們接受的那些。最通俗、最主流的思想方式，正是我們定義我們自己的那些所謂道德良知（或良識）。」若我們承認解構在一定程度上繼承了 Marx，那麼解構便不可能在高牆與雞蛋的鬥爭中站在雲端。應指出的是，在鬥爭之中，解構的立場始終站在與主流對抗的一方。因此，該停下來的應是不義之大者，也就是國際法、跨國資本。

另一個較為實作層次的提問是，若當代的拜物教形式透過的就是各種電子媒介（強調即時性的媒介實為一種語音中心的暴力），那麼我們又該如何以暴抗暴？本文推論，Derrida 對於公共事務的參與毋寧是討價還價、好論戰的。既然當代的拜物教形式為電子媒介而人們又無法獨立於其外，那麼解決不義之道唯有掀起論戰。如何論戰？我們是否應接受道德和輿論呢？我們認為，首要之務應是在這強調即時性的媒介中喊停、喊慢，若即時性電子媒介強調的是親臨現場的面對面言說，那麼解構所強調的書寫或許較為接近報刊雜誌中的論戰形式，也就是筆戰。且重點恐怕不在於接受或拒絕輿論，而是在這道德的基礎上進行考古、追蹤，並同時指出道德之中的對立和善惡之矛盾，破除主流道德、法律所宣稱的中立性，破除法律之前人人平等的神祕信仰及其人性論。

最終，本論文若如所願地澄清了解構思想所回應的暴力幽靈問題，往後將有助於社會或文化研究更現實地面對問題。因為解構總是突顯出現實中的虛構（例如資本主義現實中的價值幽靈），並批判性地繼受此一現實。現實作為虛構的物質化、具體化，又必然經歷光陰遞嬗而顯得不合時宜，而解構的正義、彌賽亞正是與此物質共同出現的所謂「抵抗」或「未被思考」者。

參考資料

1. Agamben, Giorgio (2010 [2003]), 《例外狀態》, 薛熙平譯。台北：麥田。
2. Bataille, Georges (2004 [1933, 1970]) ‘The Notion of Expenditure,’ in *Vision of Excess: select writings, 1927-1939*, trans. Allen Stoekl, Carl R. Lovitt and Donald M. Leslie Jr., ed. Allen Stoekl. Minneapolis: University of Minnesota Press.
3. Benjamin, Walter (1978 [1921]) ‘Critique of Violence,’ In *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, trans. Peter Demetz, ed. Edmund Jephcott. NY: Harcourt Brace Jovanovich.
4. Benjamin, Walter (1996 [1916]) ‘On Language as Such and on the Language of Man,’ in *Walter Benjamin: Selected Writings*, vol. 1, ed. Marcus Bullock and Micael W. Jennings. Cambridge: Harvard University Press.
5. Benjamin, Walter (2007 [1950]) ‘The Task of the Translator: an introduce of Baudelaire’s *Tableaux Parisiens*,’ and ‘Theses on the Philosophy of History,’ Thesis IX, in *Illuminations*, trans. Harry Zahn, ed. Hannah Arrent. New York: Schocken Books.
6. Bennington, Geoffrey (2001) ‘Derrida and Politics,’ in *Jacques Derrida and Humanities: A Critical Reader*, ed. Tom Cohen. New York: Cambridge University Press.
7. Blanchot, Maurice (1997 [1968, 1971]) ‘Marx’s Three Voices,’ in *Friendship*, trans. Tom Keenan. CA: Stanford University Press.
8. Cheah, Pheng and Suzanne Guerlac (2009) ‘Introduction,’ in *Derrida and the Time of the Political*, ed. Pheng Cheah and Suzanne Guerlac. Durham and London: Duke University Press.
9. Cohen, Richard A.、賴俊雄 (2009) 〈為列維納斯答辯：理察·柯恩訪談〉, 收錄於《他者哲學—回歸列維納斯》, 賴俊雄編。台北：麥田。
10. Deleuze, Gilles and Félix Guattari (2004[1980]) *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi. London: Continuum.
11. Derrida, Jacques (1982 [1968]) ‘Ousia and Grammē,’ and ‘Ends of Man,’ in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass. Sussex: The Harvester Press.
12. Derrida, Jacques (1982 [1972]) ‘The Pit and the Pyramid: Introduction to Hegel’s Semiology,’ in *Margins of Philosophy*, trans. Alan Bass. Sussex: The Harvester Press.
13. Derrida, Jacques (1991[1987]) *Of Spirit: Heidegger and the question*, trans. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Chicago: Chicago University Press.
14. Derrida, Jacques (1992 [1990]) ‘Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority,”’ in *Deconstruction and the Possibility of Justice*, ed. Drucilla Cornell

- and Michael Rosenfeld. New York: Routledge.
15. Derrida, Jacques (1992 [1991]) *Given Time: I. Counterfeit Money*, trans. Peggy Kamuf. Chicago: Chicago University Press.
 16. Derrida, Jacques (1993 [1989]) 'Heidegger's Ear: Philopolmology (Geschlecht IV)' in *Reading Heidegger*, trans. John P. Levy, Jr., ed. John Sallis. Indiana: Indiana University Press.
 17. Derrida, Jacques (1994 [1993]) *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge.
 18. Derrida, Jacques (1995 [1991]) "'Eating Well," or the calculation of the subject,' in *Points...: interviews 1974-1994*, trans: Peggy Kamuf et al., ed. Elisabeth Weber. California: Stanford University Press.
 19. Derrida, Jacques (1996 [1995]) 'Adieu,' in *Critical Inquiry*, vol. 23, no. 1, trans. Anne Brault and Michael Naas.
 20. Derrida, Jacques (1997 [1976]) 'The Violence of the Letter: From Lévi-Strauss to Rousseau,' in *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.
 21. Derrida, Jacques (2001 [1967]) 'Violence and Metaphysics,' in *Writing and Defference*, trans. Alan Bass. London: Routledge.
 22. Derrida, Jacques and Stiegler, Bernard (2002a [1993, 1996]) 'Spectrographies,' in *Echographies of Television*, trans. Jennifer Bajorek. MA: Blackwell.
 23. Derrida, Jacques (2002b) 'The Animal That Therefore I Am (More To Follow),' in *Critical Inquiry*, vol. 28 (winter 2002), trans. David Wills.
 24. Derrida, Jacques (2004 [1967]) 〈訪談代序〉、〈從有限經濟學到一般經濟學：一種無保留的黑格爾主義〉、〈暴力與形上學：關於厄瑪奴爾·勒維納斯的思想〉，收錄於《書寫與差異》，張寧譯。台北：麥田。
 25. Derrida, Jacques (2008 [1983, 1985]) 'Geschlecht I: sexual difference, ontological difference,' and 'Heidegger's Hand (Geschlecht II),' in *Psyche: Inventions of the Other, Volume II*, ed. Peggy Kamuf and Elizabeth Rottenberg. California: Stanford University Press.
 26. Durkheim, Émile (1984[1893]) *The Division of Labour in Society*, trans. W. D. Halls. New York: The Free Press.
 27. Foucault, Michel (1977[1975]) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Scheridan. New York: Pantheon Books.
 28. Foucault, Michel (1978[1976]) *History of Sexuality, Volume I: an introduction*, trans. Robert Hurley. New York: Pantheon Books.
 29. Foucault, Michel (1984[1983]) 'What Is Enlightenment?' in *The Foucault Reader*, trans. Catherine Porter, ed. Paul Rabinow. New York: Vintage.

30. Foucault, Michel (1991[1978]) 'Governmentality,' in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, ed. G. Burchell, C. Gordon and P. Miller. London: Harvester.
31. Foucault, Michel (2003 [1975-76]) *Society Must Be Defended*, trans. David Macey, ed. Mauro Bertani and Alessandro Fontana. New York: Picador.
32. Gane, Mike (2006) 'Durkheim's theory of violence,' in *International Social Science Journal*, vol.58, Issue Supplement s1.
33. Garfinkel, Harold (1967) *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice-Hall.
34. Geis, Terri (2005) 'The voyaging reality: María Izquierdo and Antonin Artaud, Mexico and Paris,' in *Papers of Surrealism*, Issue 4, pp.1-12.
35. Habermas, Jürgen (1990[1985]) 'Beyond a Temporalized Philosophy of Origins: Jacques Derrida's Critique of Phonocentrism,' in *The Philosophical Discourse of Modernity: twelve Lectures*, trans. Frederick Lawrence. Massachusetts: MIT Press.
36. Heidegger, Martin (1969[1957]) 'Onto-theo-logical Constitution of Metaphysics,' in *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh. London: Harper & Row.
37. Heidegger, Martin (1971a[1959]) *On the Way to Language*. Peter D. Hertz trans. New York: Harper & Row.
38. Heidegger, Martin (1971b[1950]) 'Language,' in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row.
39. Heidegger, Martin (1977[1962]) 'The Turning,' in *The Question Concerning Technology, and Other Essays*, trans. W. Lovitt. London: Harper & Row.
40. Heidegger, Martin (1984) *Early Greek Thinking*, trans. David Farrel Krell and Frank A. Capuzzi. New York: Harper & Row.
41. Heidegger, Martin (1985 [1933]) 'The Self-Assertion of German University,' Karsten Harriess trans. , in *The Review of Metaphysics*, vol. 38.
42. Heidegger, Martin (1992 [1984, from1942-43]) *Parmenides*, trans. André Schuwer and Richard Rojcewicz. Bloomington: Indiana University Press.
43. Heidegger, Martin (1998 [1955]) 'On the Question of Being,' in *Pathmarks*, ed. William Mcneill. New York: Cambridge University Press.
44. Heidegger, Martin (2000 [1935]) *Introduction to Metaphysics*, trans. Gregory Fried and Richard Polt. London: Yale University Press.
45. Heidegger, Martin (2004 [1954, from1951-52]) *What is Called Thinking?*, trans. J. Glenn Gary. New York: Perennial.
46. Hobbes, Thomas (1994 [1651, 1668]) *Leviathan, with selected variants from the Latin edition of 1668*, ed. Edwin Curley. Indiana: Hackett Publish Company.
47. Jay, Martin (2003) *Refractions of Violence*. New York: Routledge.
48. Krell, David Farrell (1993) 'Spiriting Heidegger,' in *Of Derrida, Heidegger, and*

- Spirit*, ed. David Wood. Illinois: Northwestern University Press.
49. Krell, David Farrell (2007) 'Marginalia to Geschlecht III Derrida on Heidegger on Trakl,' in *The New Centennial Review*, Volume 7, pp. 175-199.
 50. Marx, Karl (1937 [1852]) *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, trans. Saul K. Padover, Frederick Engels et al. Online via:
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1852/18th-brumaire>.
 51. Marx, Karl (1959 [1844]) 1st Manuscript, 'Estranged Labor,' in *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, trans. Martin Mulligan. Online via:
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/manuscripts/labour.htm>.
 52. Marx, Karl (1969a [1846, 1932]) 'Saint Max,' in *The German Ideology*, trans. Tim Delaney, Bob Schwartz and Brian Basgen. Online via:
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1845/german-ideology/ch03.htm>.
 53. Marx, Karl (1969b [1848, 1888]) *The Communist Manifesto*, trans. Samuel Moore and Frederick Engels. Online via:
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/index.htm>.
 54. Marx, Karl (1970 [1844]) 'Introduction,' in *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, trans. Annette Jolin and Joseph O'Malley. Online via:
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm>.
 55. Marx, Karl (1975 [1841]) 'Fragment from the Appendix,' in *Marx & Engels Collected Works: Vol. I*. Online via:
<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1841/dr-theses/appendix.htm>.
 56. Marx, Karl (1999[1867]) Part I, Chapter 1, 'Commodities,' in *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol. I, trans. Samuel Moore and Edward Aveling. Online Via <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/ch01.htm> .
 57. Mauss, Marcel (1967 [1925]) *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, trans. Ian Cunnison. New York: Norton.
 58. Miller, James (1995 [1993]) ,《傅柯的生死愛慾》,高毅譯。台北：時報文化。
 59. Mukherjee, S. Romi (2006) 'On violence as negativity of the Durkheimian: between anomie, sacrifice and effervescence,' in *International Social Science Journal*, vol.58, Issue Supplement, s1.
 60. Rockmore, Tom (1995) *Heidegger and French Philosophy: humanism, antihumanism and being*. New York: Routledge.
 61. Schinkel, Willem (2010) *Aspects of Violence: A Critical Theory*. NY: Palgrave Macmillan.
 62. Sheehan, Thomas (1988) 'Heidegger and the Nazis,' in *The New York Review of Books*,. Vol. XXXV, No. 10 (June 16, 1988), pp. 38-47.
 63. Spivak, Gayatri Chakravorty (2006 [1999]) ,〈附錄：解構的展開勞動〉,收錄

- 於《後殖民理性批判：邁向消逝當下的歷史》，張君玫譯。台北：群學。
64. Weber, Max (2005 [1919])〈政治作為一種志業〉，收錄於《學術與政治：韋伯選集（I）》，錢永祥譯。台北：遠流。
65. Williams, Raymond (1985 [1976]), *Keyword: a vocabulary of culture and society*. New York: Oxford University Press.
66. White, Carol J. (2005) 'Heidegger and the Greeks,' in *A Companion to Heidegger*, ed. Hubert Dreyfus and Mark Wrathall. MA: Blackwell.
67. Wood, David (1993) 'Response and Responsibilities: An Introduction,' in *Of Derrida, Heidegger, and Spirit*, ed. David Wood. Illinois: Northwestern University Press.
68. Žižek, Slavoj (2008a [1991]) 'Derrida as a reader of Hegel,' in *For They Know Not What They Do: enjoyment as a political factor*. New York: Verso.
69. Žižek, Slavoj (2008b) *Violence*. New York: Picardo.
70. 陳榮華 (2006)，《海德格〈存有與時間〉闡釋》。臺北：臺灣大學出版中心。
71. 孫善豪 (2009)《批判與辨證：馬克思主義政治哲學論文集》。台北：唐山。
72. 村上春樹 (2009)，〈我永遠站在「雞蛋」的那方〉，收錄於《天下雜誌》，418期，pp.144-146。台北：天下。

