

暴力經濟學： 倫理、法律與正義

◎賴俊雄

摘 要

國家主權的理性為了其國族建構工程，除了總是以「國家安全」、「正義」、「文明」、「進步」或「更好的明天」之名，正當化表面軍事武力的有形暴力外，其底層更蘊藏著文化、經濟、語言、宗教、政治、思想等細膩無形的暴力侵犯。英法在十九世紀對世界各國全面性的帝國主義侵略與二十一世紀美國此次攻打伊拉克，均是國族建構工程的戰爭及國家主權理性有形暴力的例證；而薩伊德（Edward W. Said）等文化評論家所批判在（新自由主義引領的）全球化霸權大傘下，仍積極運作的文化帝國主義，則是無形暴力彷彿水銀瀉地般侵入我們日常生活的例證。而這些「自我」對「他者」有形或無形的暴力，常有合法（法律）及合理（正義）的運作目的與手段。思考當前種種現實多變的國際情境：何謂正義？何謂暴力？何謂真？何謂假？何謂是？又何謂非？緊繃於邏輯內的主體困窘與疑惑，常期待像德希達這樣思想家巨斧的破解。本文宗旨主要是藉由德希達〈暴力與形而上學〉（“Violence and Metaphysics”）和〈法律的力量〉（“Force of Law”）兩篇文章為主軸，來探討以暴抗暴的暴力經濟學（the economy of violence）中倫理、法律與正義之間無法化約的解構關係，以及解構性正義的邏輯困境。

關鍵詞：暴力經濟學（the economy of violence），德希達（Derrida），倫理（ethics），列維納斯（Levinas），法律（law），班雅明（Benjamin），正義（justice），邏輯困境（aporia）

前言

只有當話語敞開後才有戰爭，而戰爭的平息有待於話語之終結。因此，和平就像沉默，它是語言在自身外召喚自身的那種奇特使命。但既然有限的沉默也是暴力的媒介，語言就永遠只能夠藉著承認暴力的存在的必然性來實踐自身內在的暴力循環，以不確定之姿朝向正義。以暴抗暴，即暴力的經濟學。（Derrida 1978: 117）

「暴力」就英文字 Violence 的字源學而言，最接近此字的字源為古法文 *violence* 及拉丁文 *violentia*——指的是熱烈（vehemence）、狂熱（impetuosity）。亦可追溯最早字源為拉丁文 *vis*——指的是意志力或力量。從十三世紀起，「暴力」即具有「物質武力」的意涵。威廉斯（Raymond Williams）在《關鍵字：文化與社會的詞彙》（*Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*）一書中對「暴力」有較新的定義：

「暴力」已成為一個具有複雜含義的字。它的主要意涵是指對身體的直接攻擊，例如「暴力搶劫」（robbery with violence）。然而，「暴力」也具有一些不易被定義的廣泛用法。若將「身體的直接攻擊」視為「暴力」的第一種意涵，則可將使用「物質的武力」（physical force）視為一個清楚且普遍的第二種意涵，其中包含了在遠距離處使用的武器與炸彈。但是，這兩種意涵似乎只侷限於「未經許可」（unauthorized）的用法，亦即恐怖攻擊式暴力，而未涵蓋正當的軍隊武力——在軍隊裡「武力」是被接受的，且大多數的作戰行動與備戰行為均被描述為「防衛」；亦未包涵其他類似合法暴力的意涵，例如「監禁」（putting under restraint）、「恢復秩序」（restoring order），以及「警察暴力」（police violence）。除了第一、二種意涵外，暴力還有較簡單的第三種意涵，例如「電視暴力」（violence on television），即是報導肢體暴力的事件，更可以延伸到對這些肢體暴力事件做戲劇性的描述。然而，最難區分的用法是第四

種意涵（暴力視為一種威脅）及第五種意涵（暴力作為難以駕馭的行為）。當威脅的內容是一種肢體暴力時，第四種意涵即相當清楚，但倘若它是一項實際及可能立即會發生的暴力時，它就成為第五種意涵——難以駕馭控制的行為。所謂「學生暴力」的現象即同時包含了第一、二、四及五項暴力的意涵。職是，「暴力」這兩字所涵蓋情感強度（emotional power）是相當複雜且極易令人混淆。（Williams 278）

當代檢視並揭露西方歷史中，身體「暴力」（brutal force）與「法律」及「正義」之間的權力關係，最著名的作品，應是傅柯的《規訓與懲罰》（*Discipline and Punish*）。此書一開始即以一七五七年三月二日，達米安（Damiens）因謀刺國王事件，被判處在巴黎教堂大門前公開認罪各種殘暴酷刑為例，來說明君主如何以法律暴力來鞏固其君權：「他（達米安）將『乘坐囚車，身穿襯衫，手持兩磅重的蠟炬』，『被送到格列夫廣場（the Place de Grève）。那裏架起行刑臺，用燒紅的鐵鉗撕開他的胸膛和四肢的肉，用硫磺燒他持著弑君凶器的右手，將熔化的鉛、沸滾的松香、蠟和硫磺澆入撕裂的傷口，然後用四馬分肢，再焚屍揚灰』」（1979: 3）。傅柯也引用《阿姆斯特丹報》對此酷刑的描述：「最後，他被肢解為四部分。這道刑花了很長時間，因為役馬不習慣硬拽，於是改用六匹馬代替四匹馬。但是仍然不行，於是鞭打役馬，以便拉斷他的大腿、撕裂筋肉、扯斷關節……」（1979: 3）。血淋淋的暴力歷史描述，驚世駭俗，令習慣於人權思想與民主法制的現代人難以想像。但是這些殘暴酷刑的暴力均是被法律所允許的，並且擁有當時民眾所相信及接受的「真理」（例如君權神授）加以背書。傅柯進一步指出，「真理及權力關係始終是一切懲罰機制的核心」（1979: 55），「暴力」變成在歷史上任何主政者展示其「真理」的神聖儀式與維繫其「權力」的必要手段。

傅柯在此書中描繪出三種懲罰圖型：（1）古典時期（classical age）——君主制憲，以追求君權神授的封建制度正義之名，將暴力施加在囚犯身上的各式野蠻酷刑（砍頭、焚刑、絞刑、鞭刑、斷手、割

舌、拷打、苦役等)及聚眾展示酷刑的方式,作為維護君權神授的治理技術;(2)法國大革命後(late 18th century)——早期人道主義改革者以追求社會及經濟的正義之名,推行監獄的監禁技術,取代古代對身體酷刑技術的暴力,並開始將治理暴力論述化(法律條文化);(3)現代(modern age)——人權當道,執政黨以追求人道正義之名,精緻化、普遍化、科技化、規範化、論述化規訓權力技術的體現及監獄的監督(如邊沁設計的圓型監獄)。傅柯鮮活地揭露出一部西方治理術(governmentality)¹的權力系譜史,一部司法正義下的暴力史。傅柯認為懲罰和規訓不僅是一組論述化暴力的壓抑機制,更具有相當複雜的社會功能。監獄的誕生及其發展的文化與暴力,揭示出一種特殊權力的技藝發展,其各時代規範的懲罰既是司法正義的,也是權力政治的。我們可以看出,雖然近代刑罰已盡力減少對身體的暴力,使囚犯的苦痛降低,可是「不管是否有苦痛,司法正義仍對身體緊追不捨」(Justice pursues the body beyond all possible pain)(Foucault 1979: 34)。總之,傅柯的《規訓與懲罰》道出西方治理術歷史中暴力、法律、正義及真理的權力關係,一部複雜隱密的西方「權力經濟學」(the economy of power),執政者巧妙地運用此種權力「秘笈」,理所當然地建造一般民眾習以為常的「日常生活」框架。

事實上,在現今資本社會中,傅柯所分析的「權力經濟學」是由「意識型態式國家機器」(Ideological State Apparatus, ISA)與「壓迫式國家機器」(the Repressive State Apparatus, RSA)所共同架構與運作。阿圖塞(Louis Althusser)在〈意識型態與意識型態式國家機器〉(“Ideology and Ideological State Apparatus”)一文中指出,「國家」(state)是一種隨著資本主義竄起而在近代快速發展出來的政府機

¹ 簡言之,治理術(governmentality)是治理技術的論述化、生活化與脈絡化。傅柯於一九七八年二月一日在法蘭西學院講授「安全、領土和人口」課程的第四講裏,詳述治理術(如對行為舉止、靈魂和生命的治理)的概念與其歷史由來。他說治理術是從古老的基督教牧領模式與傳統的外交/軍事技術發展出來,治理者透過對其領土、人口、人文、自然的明查、暗訪與監視等,來落實治理術於日常生活中。從十六世紀中期到十八世紀末君主封建制度逐漸沒落式微,而這些嶄新治理的特定手段與治理的藝術(art of government)在歐洲盛行起來,傅柯將治理術的興起歸因於三個因素:宗教牧領、外交/軍事技術,以及政治治安(police)。請參閱傅柯的〈治理術〉(“Governmentality”)一文。

制，因此國家的基本運作常由資本家的生產模式所決定，並且以保障資本主義的利益為依歸。翻開當代右翼（right-wing）民主國家史，我們可以發現國家這概念與資本主義之間擁有共同的疆界與利益是無庸置疑的。簡言之，「民主」做為一種意識型態和政治形式，和資本主義具有輾轉纏結的共生關係：民主機器建構的政治假象讓人們誤以為眾人皆平等，且共享平等的政治行使權力，然而此假象內部活生生的事實卻是民主的政黨政治為維繫其執政權與執政利益，必須協助掩蓋住資本主義的許多弊病（如對勞工及消費者的剝削、生態的破壞及環境的污染等），形塑出一種「官商勾結」的共生生態（想想，當代有那個國家的民主政黨敢真正得罪其金主與財團）。阿圖塞認為「意識型態式國家機器」與「壓迫式國家機器」的功能即在確保國家境內的人民須遵守國家的法制來規範其自身的行為舉止，即使這些行為有違於他們自己的權利與最佳利益。

在此文中，阿圖塞進一步探討資本主義在社會中是如何不斷進行其自我再造的工程，亦即檢視為何資本社會並沒有如馬克思所預料，因為政治的脫序現象、貧富的懸殊現象及階級的對立現象，而被共產主義取代。換言之，他要探討是什麼力量推動現代人甘願為資本主義每天辛苦工作，而非思考尋找新的政經體制來解決當今民主機制與資本主義的許多弊病。他認為這是因為國家可以任意操縱現有的大量軍隊，警察、司法及監獄制度，而這些「壓迫式國家組織」的人員與制度足以平息國家內許多紛端、示威或抵抗。這種機器（RSA）讓掌控國家治理者或政黨可以運用許多「合法」的暴力與手段來控制群眾，以落實治理階級及族群的利益。

然而，一旦「壓迫式國家機器」開始運行，它又是如何維護此運作的合法性與持續性呢？阿圖塞認為國家必須配合「意識型態式國家機器」（ISA）來協助「壓迫式國家機器」鞏固其權威。「意識型態式國家機器」是由教會組織、教育體制、家庭、法律制度、經濟結構、大眾傳播與文化組織等類似機構所組成。這些國家機器均以「微觀政治」（micro-politics）來進行意識型態的建造與規範，而非以身體酷刑技術的暴力來進行直接壓迫式的限制或迫害。亦即，國家規範人們日常行

為並不是以「壓迫式國家機器」的有形暴力強迫民眾就範，而是要求民眾遵從國家主權理性的「象徵制序」(symbolic order)來扮演各自的角色。而這正是阿圖塞所謂「意識型態式國家機器」(ISA)發揮其「控制人民主體性」的效果。這種生活化及脈絡化的組織即是協助資本主義當代的再造工程，讓那些願意臣服其下的民眾，進入此全球化資本主義共犯體制，擴大其運行的範圍與尺度。如同傅柯在《臨床醫學的誕生》(*The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*)認為醫生對病人的注視是權力施展的呈現，因此「觀看者的凝視既是主宰者的凝視」(39)。他的師父阿圖塞也指出國家機器生產的「意識形態」是一種內在化的凝視，藉由對「身體的控制」(body-snatching)和「召喚」(interpellation)，常迎合執政階級的利益，進而「召喚個體成為特定的主體」(1971: 62)。

因此，兩種國家機器的結合，可以使規範的範圍細微到如傅柯指出的個人私密行為，也可以擴展到對大型示威活動與革命活動的控制。阿圖塞的論點對當代暴力的合法性與運作功能的確具有啟發性。他強調這兩種國家機器(RSA與ISA)之間的差異只是程度和強調的重點不同而已。前者先訴諸武力，再以意識型態平撫及控制，而後者採取手段的順序與前者相反(Althusser 145)。事實上，目前此兩種國家機器不斷地交錯並用，突顯出管理者治理術的精緻化與規訓的隱微化：當代的民主政府(無論任何政黨執政)常以司法改革者自詡，但在落實改革的過程中，却總以極其隱微又合理的政治權力技術(如各式資源分配、獎勵、處罰、考核、管理科技化、防止罪犯措施等)，悄悄地侵入人民的私密領域，剝奪人民的各種權力，並規範人民的人身自由。例如，在台灣，兩種國家機器政治權力技術的例子已逐漸呈現「見怪不怪」境界，其犖犖大端者如：健保晶片卡、SARS事件、農會改革事件、檳榔西施取締(拍照寄給父母嚴加管教)、迫害同性戀事件、監視器普及化、交警的偽裝拍照、大學行政法人化政策、公務人員的忠誠查核、全民新身份證指紋建檔、大財團不斷減免稅而小百姓卻萬萬稅等(令人憂心的是政府的治理術不斷「進化」，反觀人民的反制力卻不斷「退化」)。阿圖塞與傅柯均強調權力論述和暴力壓制的社會機

制，但阿圖塞與傅柯差別的地方在於阿圖塞認為資本主義的再造工程中，權力和意識型態之間仍然有所區隔，並非全然相等。

同樣地，有別於傅柯的「權力」角度，德希達對「暴力」多元及精闢的詮釋則超脫「身體暴力」的論述框架，以不同的姿態，「播散」於許多著作中。例如，《論文字學》（*Of Grammatology*）一書〈文字暴力：從李維斯陀到盧梭〉（“The Violence of the Letter: From Lévi-Strauss to Rousseau”）的章節中，德希達試著以「元書寫」（*arche-writing*）的概念檢視何謂語言的「暴力系譜學」。他認為李維斯陀以二元方式，所探討與分析的書寫形式中的暴力和盧梭一樣，還是脫離不了結構主義框架。他指出在「分類」及「定義」事物範圍內的書寫都是一種暴力的呈現，也都是一種反「延異」（*différance*）結構的書寫經濟，一種「有限經濟」（*limited economy*）的整體架構。因此，德希達認為李維斯陀的人類學並無法呈現書寫結構底蘊中最原始的暴力。為了彰顯出書寫本質中多元暴力結構，他指出書寫暴力現象應是一種三層結構（*tertiary structure*）。

第一層稱為「元暴力」（*arche-violence*）：一種語言（不管是書寫或語音）系統內先驗性差異所產生最原始的暴力。德希達說：「語言形塑成一種體系時所依存的原始暴力永遠銘刻於差異（*difference*），分類（*classifying*）及稱呼（*vocative*）中」（1976: 112）。第二層暴力稱之為「整體暴力」（*totalizing violence*），是語言系統中一種試圖組織及同化第一種先驗性差異暴力的暴力。簡單地說，就是語法結構的規則制定（例如，英語有八大詞類、五大句型及各式時態等語法規則）。第三層則為「抗拒暴力」（*resisting violence*），一種被排除與被壓抑者回歸的力量，存在於語言的規範系統內（例如，文學修辭中的矛盾、隱喻、雙關語及意識流式的書寫等）不斷干擾及抗拒語言的「整體暴力」。事實上，任何語言系統的形塑與呈現過程均是這三種暴力交互組成的無止盡暴力，此種暴力循環現象即是德希達所謂的「暴力的經濟」（*economy of violence*），這個現象會在稍後的章節中會再加以詳述。然而，德希達作品中以倫理學及政治的角度，有系統並細膩地分析暴力本質，應是其兩篇著名的文章：〈暴力與形而上學〉（“Violence and

Metaphysics”)和〈法律的力量〉(“Force of Law”)。以下兩章節將分別探討兩文中暴力、倫理、法律與正義之間無法化約的解構關係，以及解構性正義的邏輯困境。

暴力與倫理

語言形塑成一種體系時所依存的原始暴力永遠銘刻於差異(difference)，分類(classifying)及稱呼(vocative)中。(Derrida 1976: 112)

以最簡要的方式來說，施加於任一個「自由存有」(a free being)身上的暴力，即是戰爭。(Levinas 1993: 19)

《金剛經》之結語偈云：「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應做如是觀」。想想，「無常」非常反諷地竟是人世間唯一的「恆常」，任何現象均是一種「變」的現象，如夢幻泡影，如露亦如電，但也是一種「成為」(to be)某種「意義」的轉變過程。德希達說：「任何呈現在意識中，及任何為意識而存在的事物都有意義。意義即現象的現象性」(Meaning is the phenomenality of the phenomenon) (1981b: 30)。對德希達而言，在意識中「成為」某種意義的現象，可說是一種形而上暴力的細膩本質，一種先驗性的存在，它永遠在人類所意識到的任何現象中不斷地「再現」與「延異」，因為此種暴力本質上來自意義的底層結構——即意義的對立性。從主體進入意義與非意義底層的二元結構，甚至是從海德格式「此在」(Dasein)進入「主體」與「客體」(或「自我」與「他者」)的分裂世界中，暴力就無所不在。

換言之，「成為」(to be)某種意義的現象是主體以暴力的方式，滿足一種對海市蜃樓般不在場整體的追尋。因為，「成為」表面上意謂著新意義的建構，但同時也意謂著必須壓抑、遺忘、消除、同化許多無法成為「成為」的「非成為」，一種有限經濟(limited economy)整體霸權對其他可能意義存在的排除過程。因此「成為」是一種抽象的先驗性暴力，一種「在場」的無盡慾望，一種對「蹤跡」的消除，一

種對「他者」的壓迫。從形而上學來看，此先驗性暴力是人世間「無常」現象的動力源頭，甚至可以被視為「一切有為法」，或任何人類知識（如哲學、法律、政治、科學、藝術、歷史、文化、宗教、政治與語言等），建構「成為」一套意義整體前的先決條件。

讓我們先來看看德希達在〈暴力與形而上學〉一文中，如何解析並質疑列維納斯所提出的形而上暴力與倫理。他指出列維納斯認為暴力的形而上特性是一種源於經驗式「認知理智」或「邏各斯中心主義」（logocentrism）的力量。對列維納斯而言，西方哲學（整個定義「存有」或「主體」為「在場」（presence）的本體論傳統）從巴門尼第斯（Parmenides）到海德格（Heidegger）都是一種將他者簡約化成和「自我」（the self）相同觀點的過程，在此種本體論傳統中「他者」有如飲料或食物般逐一被吸吮、咀嚼、吞沒及消化成「自我」維持生存整體的一種能量來源。

事實上，西方本體論傳統即是人類知識史上一種「自我」的暴力產物。這就是為什麼列維納斯在《整體與無盡》（*Totality and Infinity*）與《別於存在：或超越本質》（*Otherwise Than Being: Or Beyond Essence*）中不斷駁斥海德格的本體論，進而指出猶太教的法典《塔木德經》（Talmud）及胡賽爾的「純我」（pure I）等所隱含的絕對他者性。以倫理之名提出他所謂的第一哲學（或他者哲學），更精確的說，此哲學是一種倫理的倫理（the ethics of ethics），一種世間各種倫理規則底層規範自我／他者關係的倫理。但，何謂西方倫理學？它與列維納斯的他者哲學又有何差異？讓我先簡要地介紹什麼是西方的倫理學。

廣義地，倫理學是研究推己及人的社會規範，或是非善惡判斷價值體系的學問，包括倫理價值、倫理標準、倫理歷史、倫理神學、美德行為、良心現象等。在神學院中倫理學的名稱叫 *Moralis*，此字源自拉丁文的 *Mores*，原是風俗習慣之義，一種待人接物的習俗形塑為社會的規範，也成為人們內化的主流論述與意識，用以規範每一個主體在羣體中的思言與行為，以降低人類的「動物性」並增進天賦的「神性」（divinity），一種傅柯式論述的規訓。因此，我們可以說，倫理觀或美德式的道德是人類進化的歷史中，促使人類逐漸從本能性「求生」的

野蠻人層次，轉化為孔孟所謂「求仁」的文明人或西哲所謂「倫理人」(Homo ethicus)的層次。

狹義地，倫理學是指倫理或道德哲學，研究什麼是倫理現象的本質，例如「是非」、「對錯」、「善惡」、「公平」與「正義」等倫理概念的本質，探索倫理標準與意識如何被形塑，解釋道德的善與義務等問題，如社會功利主義(Social Eudaemonism)、描述倫理學(Descriptive Ethics)、目的論倫理學(Teleological Ethics)及神學倫理學(Theological Ethics)等論述。柏拉圖受蘇格拉底的啟發，首先在《理想國》提出並定義「正義」的概念，作為其哲學家所治理的「理想國」中法律的基礎，使希臘文化的「正義」觀成為西洋最早期的倫理思想。

然而，倫理在希臘、日耳曼的傳統中若不是被視為哲學的分支(甚至康德也將倫理歸於形而上學中)，就是被視為如海德格在《存有與時間》(*Being and Time*)中所謂的一種與「被忽略的存有」(a neglected Being)的關係(44)。海德格的《存有與時間》首要任務即在推翻整個西方本體論哲學的傳統(The task of destroying history of ontology)(41-49)，以徹底重新檢視「存有」的問題。他認為，蘇格拉底、笛卡爾及黑格爾並沒有將倫理從思考「自我」本身利益中分別出來。雖然海德格提出傳統本體論中被遺忘的「他者」，但在整體論述運作過程中，他所強調的「此在」(*Dasein*)也具有將他者同質化的暴力傾向——化約所有「他者」可能的「他異性」成為屬於「存有」死亡前的「未來性」。列維納斯批判海德格「存有」式倫理而提出「他者」式倫理：「任何自我客觀的原始經驗本身均預先假設他者經驗的存在，就如同「無盡」的概念是超越笛卡爾主體思想的他者存在現象，也凌越自我的權利與自由的範圍。他者與自我的失衡即是道德意識的來源。道德意識並不是價值的經驗，而是對自我與他者之間平衡關係的追求」(1990: 293)。

因此對列維納斯而言，倫理是「自我」與「他者」之間一種先驗性及絕對性的不對稱關係(absolute asymmetrical relation)。而絕對「他者」藉著其「臉龐」(face)來呈現不同面貌，而此多樣「面貌」本身僅是臉龐的「蹤跡」(itself a trace of the face)，因此「自我」永遠無法

以化約的暴力來捕捉、觸摸、理解、佔有、支配及消化此「臉龐」。他者的「臉龐」更代表著「正義」、「無盡」、「神秘」、「道德呼喚」、「他異性」、「命令」及「接近上帝唯一途徑」等含義。因此，「自我」與「他者」沒有互相對等的關係，是「異」(the Other)「同」(the Same)的不能反逆性(Levinas 1969: 35-36)。倫理的核心即在於「他者」的激進他異性(alterity)對「自我」整體霸權永恆及絕對的干擾關係。列維納斯寫道：「此種激進他異性本身僅在他者進入自我的本體範圍時才會發生。因此它是一種自我與他者關係的起始。然而，此種起始是他者單向及絕對性地進入自我整體，而非相對性的。因此，他異性一詞是永遠他者進入本體的絕對關係」(1969: 36)。

這就是列維納斯最有名的「臉龐」式先驗的倫理關係。在這關係中，絕對他者的「臉龐」要求我們須避免暴力；例如，「汝勿殺」(Thou Shalt Not Kill)。因此，倫理會不斷地干擾共時性「存在」的整體所產生的暴力，一種對「在場」霸權無盡的「當下」抵抗。列維納斯表示臉龐「再現」絕對他者的存在，不是要以二元對立的方式否定或取代「存有」的整體暴力，而是呼喚我們對暴力所產生的不義現象負起糾正及改善的責任。所以，此種「他者」臉龐的隱現方式是一種先驗性非暴力導向(non-violence oriented)的呈現。他者臉龐總是以一種內在道德的呼喚，要求我們對非正義的暴力負起抵制及預防的責任，而不是來侵犯我們的自由。「他者臉龐的本質是非暴力的，因為臉龐保有對異同共存的多元性。臉龐就是和平(peace)」(1969: 203)。

然而，「以最簡要的方式來說，施加於任一『自由存有』(a free being)身上的暴力，即是戰爭(war)，此種戰爭，並非兩物質或意圖的正面衝突，而是一種以突擊或伏擊(ambush)的方式來主宰他者(master the other)的意圖。戰爭即是伏擊」(Levinas 1993: 19)。此種戰爭破壞了「自我」與「他者」間列維納斯式的先驗性和平，但被伏擊的「他者」也必須隨時迎戰，不斷回擊「自我」主宰他人的意圖。很明顯地，對列維納斯來說，和平是倫理關係的最初意圖，但迎接及面對戰爭卻是干擾「存有」整體及抵制其暴力的必然手段。如果我們一味拒絕面對他者，反而會讓戰爭的「暴力經濟」惡化成巨大的「以

暴制暴」仇恨，一種惡性的暴力循環。因此，「自我」與「他者」絕對和平的倫理關係來自他者臉龐無盡的呼告，同時也是無妥協的命令。

在近八十頁的〈暴力與形而上學〉中，德希達雖然花了很多篇幅大力引介列維納斯的他者哲學，但他也質疑列維納斯這種無暴力導向倫理的烏托邦傾向。他相信如果他者臉龐的意圖是恢復一種絕對和平的存在狀態，那麼此和平境界須要先有一種無暴力語言的存在，而這種語言將會是一種沒有動詞的語言，即沒有述詞（predicative），沒有斷定性的「成為」（to be）。此種沒有暴力的語言意謂著一種符號鏈停止運行或意義中止「延異」的話語。絕對倫理建構的絕對和平意謂著一種無盡沉默的境界。「但既然有限的沉默也是暴力的媒介，語言就永遠只能夠藉著承認暴力的存在來實踐自身內在的暴力，不確定地朝向正義。以暴抗暴，即暴力的經濟學」（Derrida 1978: 117）。所以，列維納斯式的絕對和平對德希達而言僅存在於絕對沉默的領域內，一個遙不可及的天堂裡，一個不需任何言語的原鄉中。有別於列維納斯，德希達主張「暴力經濟」的必要性：「這個經濟學是一種無法被列維納斯非暴力式語言化約的暴力經濟。如果光（light）是暴力的一種元素，那麼我們需要藉著其他的光芒去對抗此光明，這樣一來才可以避免最惡劣暴力（獨霸式整體暴力）的形成」（117）。

對德希達而言，任何論述只能藉由不斷「否定」來「肯定」自身暴力的必要性。哲學作為「自我」的論述只能不停地質疑自身來開放自己，以達到肯定自我的目的。它是一種永遠自身循環流動的經濟：「以暴制暴，以光對光」（violence against violence, light against light）（117）。

「我們永遠無法逃避暴力式戰爭的經濟」（148）。換言之，如果形而上學是列維納斯所言一種「同化」的暴力，我們就必須用另外一種暴力來對抗這個暴力，一種如革命性的抵抗暴力來對抗一種霸權性的結構暴力。它是一個無止境的循環過程，一種如同語言三層暴力的生態結構——暴力相互制約的必然性成為一種必要邪惡，以遏止「主體」或「自我」權力的無限上綱。

因此，對德希達而言，如果列維納斯對西方哲學本體論暴力的批評是對的話，那麼他自己的論述也將失去其正當性。換言之，難道列

維納斯對哲學本身的批評，不也無法避免使用同化性的本體語言來呈現其「他者」哲學嗎？他用來攻擊別人的問題不也同時解構了自身的火力（Derrida 1978: 131）？因此，德希達宣稱每個哲學思想包括列維納斯的倫理哲學「都只能選擇在暴力經濟中相對較輕的暴力」（313），而無法完全脫離此暴力經濟。然而，柏那思果尼（Bernasconi）及奎齊利（Critchley）提醒了我們，若將〈暴力與形而上學〉視為對列維納斯「他者哲學」的全然負面批評，則是誤讀了德希達對列維納斯「他者哲學」所作的解構性閱讀（Bernasconi and Critchley xii）。〈暴力與形而上學〉呈現出一種深層雙向的解構對話：它「一方面顯示出要逃離邏各斯框架的不可能性，另外一方面卻又找不到希臘邏各斯傳統的整體性」（xii）。德希達的解構性閱讀讓此兩個不可能性得以交錯，創造出另外的可能性，進而呈現出列維納斯「他者哲學」更深層意義的可能性。

列維納斯的第二本經典代表作《別於存在：或超越本質》被視為是他對德希達解構閱讀的間接回應。在《整體與無盡》一書中，列維納斯試著闡釋他心中「自我」與「他者」倫理關係的他者哲學。顯然地，德希達對此書（及其他早期作品）合理的質疑，讓列維納斯有機會檢視早期思想自身的侷限，並更深層的去探尋及開發更豐富及細緻的「他者哲學」。他仍主張「反對本體論化約暴力的哲學思想，讓本體多元的自主性（他異性）成為其本身的最高原則」（Levinas 1990: 294）。但他若仍僅用本體化的語言去描述一個「未知」、「陌生」及「無法被捕捉」的他者，會又陷入海德格式、黑格爾式，甚至康德式的「獨斷形而上學」，於是列維納斯在《別於存在》中，先藉由對語言本質中正義與不正義屬性的區別，進一步地討論「自我」與「他者」的不可化約關係如何在語言無盡意義的「延異」中呈現。

職是，他提出「語言現象」中「已說」（the Said）、「言說」（the Saying）與「未說」（the Unsaid）之間複雜與交錯關係的探討，尤其是哲學建構過程中「言說」多元及急迫特性的必要性，以及它如何不斷地干擾「已說」的本質性霸權，來救贖哲學自身被壓迫的「未說」。列維納斯視德希達提倡的解構性閱讀策略為一個絕對的倫理「言說」，它

的使命也如同「他者哲學」一般，須不斷挑戰「已說」哲學視為理所當然的「宏偉敘述」(grand narrative)。除此之外，在《困難的自由》(*Difficult Freedom*)一書中，列維納斯承認他者哲學的確存有德希達式暴力經濟並有其必要性。列維納斯寫道：「以強迫方式將他者置入相同的整體框架內時，不可能不去使用暴力、戰爭或官僚體制的手段」(294)。

然而，列維納斯不接受德希達暴力經濟之外無他物的想法（這應是德希達與列維納斯哲學立場的最大差別）。他相信在本質之上(beyond essence)及「暴力經濟」之外，有一個「別於存有」(otherwise than Being)的、無暴力的及永久和平的境界存在。列維納斯在〈全然的他異〉(“Wholly Otherwise”)（列維納斯唯一一篇獻給德希達及為解構主義而寫的文章）中寫道：「我們走在一個沒有人的領域，一個中間地帶……在此一地帶裏無法確定性（彷彿鬼火般）到處閃耀著。將真理懸掛於高空中！奇異的年代啊！」(3)。然而，他指出在這表面上由無法確定性所主宰的廢墟當中，哲學本體論的基礎實質上卻依然完好如初，因為如同德希達所言，所有對「存有」在場性（如理智）的批評本身也使用了在場性的動詞來批判它要批判的目標。亦即，我們無法不使用語言來批評語言主宰的任何真理。「試圖要動搖真理基石的論述雖然反對自身不辯自明的在場經驗，但這種批評似乎反而提供了（邏各斯）在場性一個最終的庇護」(offer an ultimate refuge to presence) (Levinas 1990: 5)。

在西方形而上本體論歷史中，我們可以看到在「他者」的纏繞與干擾下「理智」藉由「言說」的倫理性及政治性不斷質疑自身「已說」的整體。但從許多懷疑論者的熱切討論中，我們更可以窺見「已說」和「未說」之間在歷史潮流演進中有著無法被縫合的裂縫，在裂縫中不斷產生新的「言說」本體哲學，並將「已說」的真理懸掛於空中。因此，晚期的列維納斯不但持續火力批評檯面上「自我」與「他者」的暴力及不正義性，更試圖以語言的倫理本質來處理檯面下「強勢」他者與「弱勢」他者的暴力與不義。

換言之，「未說」的他者自身並非另一整體的「相同」，而是一種

多元差異的並存，因此奪得正義之劍來屠龍（「已說」）的「強勢」他者，必先悄悄地（甚至正大光明地）排擠及壓迫其他多數「弱勢」他者，以防止他們強先進入「言說」場域的可能，如此他（們）方可取得一個拉岡所謂的「言說主體」（subject of enunciating）的位置，來挑戰「已說」的整體霸權。職是，為了解構「自我」壓迫性階級的不義，「言說」他者必須先「策略性」產生差異他者自身內在壓迫性階級的不義。但此「必要邪惡」的解構手段，不但削弱了「言說」的正當性，更揭露了解構式正義的「邏輯困境」（*aporia*）（此解構困境將於下一節中再進一步詳細討論）。德希達與列維納斯思想的對話與相互激盪，產生深邃及交錯的現象即是他們「他者哲學」真正的洞見所在。

平實而言，列維納斯及德希達的論述仍有他們各自必然的盲點，兩者皆未（也不可能）到達真理的大門，是一種只能看清楚他人的盲點的論述，而無法看見自身問題的盲點的論述。保羅·德曼（Paul de Man）在探討修辭批判性語言時說道：「他們的語言之所以能在黑暗中摸索出一定程度的洞見，是因為他們的方法乃保持黑暗中的語法論述。任何洞見的存在，一定是因為讀者尋獲到一個特別的位置，來觀察別人的盲點，但此位置仍然有其自身的盲點」（106）。雖然來自「他者」微弱閃爍的洞見光芒，干擾盲點黑暗的寧靜，然而這個洞悉的干擾使「自我」得以反省自身的論述侷限，此想法和列維納斯自我與他者的倫理關係一致。

德曼也發現「盲點的必要性與文學修辭的本質相呼應」（*blindness to be the necessary correlative of the rhetorical nature of literary language*）（141）。然而，我們必須精確地意識到應用在形而上學時，語言盲點與洞見彼此間不斷替補的倫理現象，是建築在「未說」他者羣間非倫理及不正義的隱性暴力現象之上。換言之，正因為「弱勢」他者的存在（可被理解為洞見自身的盲點），使得「強勢」他者（洞見）得以對「自我」的不正義及暴力（先前的盲點）挑戰。所以，我們可以說任何解構性倫理的洞見就像一條「破折號」，永遠僅能連接兩端不同的暴力，而突顯出解構的絕對「和平」沒有一條「破折號」可以連接到上帝「應許」無暴力性倫理的兩難及正當性的問題。

這就是解構性正義的「邏輯困境」。任何解構性閱讀的「暴力經濟」（以拯救「未說」的正義之名，選擇一個比較輕的暴力來抗拒「已說」的暴力），總是事先預告其他「來臨式」解構閱讀挑戰的必然性。所以，「自我」拒絕和「他者」正面接觸，也許是因為無法看到自己的盲點，而讓暴力永遠有機可乘，也因此永遠無法關閉「暴力經濟」機制的動力引擎。接下來，藉由介紹及分析德希達的〈法律的力量：威權的神秘基礎〉（“Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’”）一文，我們將進一步探討下列幾項問題：法律如何藉由合法的暴力來鞏固其威權的神秘基礎？班雅明如何批判法律的暴力？什麼是德希達所定義的「邏輯困境」？什麼又是正義（與法律）的「邏輯困境」？德希達的解構性倫理必定是倫理的嗎？一位解構者（如德希達）可以修補多少被遺留下來的暴力傷害呢？德希達如何解決解構性正義的「邏輯困境」？

法律與正義的邏輯困境

你喜歡制定法律，然而你也喜歡破壞法律。就像在海灘嬉戲的孩子總喜歡一同築起沙堡，並在歡笑中將它摧毀。當你築起沙堡時，海浪又帶來更多的沙子來到沙灘上，當你摧毀他們的時，海浪也伴隨你嘻笑。（Gibran 58）

雖然在〈暴力與形而上學〉德希達已經探討「倫理」的議題，但此文對暴力的分析以及對形而上倫理的討論，仍被視為脫離不了後結構主義文本化、哲學化、形式化或符號化泥沼的論述。事實上，早期德希達的解構論述通常因為缺乏正面、直接與具體對社會的政治分析與實質功能而倍受攻擊。然而晚期德希達開始對此批評有直接的回應及具體的行動。在維持其一貫解構的精神（對在場霸權的挑戰及不可能事物的追尋）下，他已從自己一向情有獨鍾的主題（語言與哲學思想）轉向倫理性與政治性實質問題的探討，將文本意義的「延異」特性嫁接到倫理政治結構中「救世主主義」的核心議題——正義。德希達說：「如果真有正義的話，它是存在於法律之上，並且是無法被解構

的。如果正義存在的話，它應具有解構的精神。解構就是正義」(Derrida 1992: 14-15)。

德希達眼中的正義促使他將法律詮釋成普遍性，而視正義為單一獨特性。他把法律範圍預設為規則、條文和一般命令所涵蓋較全體的層面，而將正義連結到個體以及個體各自生活和情境的獨特性。因此，法律是為符合全體國民需求而規劃及制定，它作用於可確定、可估量、可實踐及可預期的範疇內。但，正義給予我們的是一連串不可能的要求：要求我們的法律必須服從「他者」他異性的無盡訴求，並要求我們必須在道德決定所要求的完美性中做決定。正義的解構屬性不斷要求我們要估量無法估量的，決定無法完美決定的，實踐無法完全實踐的。職是之故，他認為人世間唯一無法被解構的就是正義，它永遠是一個如救世主般來臨的絕對他者。他者的單一性來自絕對與無法預期的來臨正義 (Derrida 1994b: 28)。被德希達賦予鬼魅般纏繞形象的正義，帶領晚期解構主義走向微觀倫理及形而下政治的場域，一個後解構的政治時代。

晚期的德希達一再強調，解構性正義永遠無法被任何世間法律的形式所捕抓及呈現，因為它絕對不僅是為了糾正某項歷史錯誤，或是抵抗某種認識論的暴力而存在，它代表了正義的一種「普遍性」。易言之，就如同史實本身永遠無法完整地政治化、客觀化、直線化、僵硬化、框架化而成為史料、檔案及傳記等文本再現，正義也永遠無法被任何國家或執政機制，以教條化、制度化、結構化、中心化語言來轉化為司法的條文。所以德希達堅稱解構性正義永遠無法被任何形而下霸權體制化成法律與道德的規範，因為「他者」的正義永遠先於世間法律與倫理等本體的存在；再者，質疑不正義的要求總是那麼迫切、無法妥協又絕對必要，只有透過無止盡地「問題化」潛藏於「已說」法律條文中的非正義，「未說」的他者才得以正義為名，不斷開啟與「自我」面對面 (face-to-face) 對話的契機。因此，對晚期德希達而言，如何回應他者迫切的倫理要求，變成是一種後現代的「政治藝術」(the art of politics)。

奎齊利在分析晚期解構主義的政治運作與正當性時正確地寫道：

「解構無盡的倫理要求始於對單一情境的回應，並依此情境做成一項政治的決定，是一種回應他者單一要求的藝術。因此，政治本身可以被視為回應單一情境下他者要求的藝術（the art of response to the singular demand of the other），以解決此情境所浮現的要求，儘管絕對他者無盡的要求不能簡單地被化約成特定情境下的特定要求，但他者將不斷呼求政治的創新與再造」（1999: 276）。這即是德希達所謂用「解構無盡的倫理要求」（infinite ethical demand of deconstruction）作為後現代「政治藝術」的基石，此要求也促使德希達重新閱讀的〈暴力的批評〉（“Critique of Violence”）一文，並完成其介入形而下實質政治暴力的文章：〈法律的力量〉。

此文展現晚期德希達在其單一情境對他者呼喚回應的政治藝術，也為《馬克斯幽靈》（*Specters of Marx*）一書的政治大躍進作「暖身」的運動。在本文中，德希達主要藉著班雅明的〈暴力的批判〉，闡述兩個主要的觀點。第一，解構性正義三種結構的「邏輯困境」。第二，法律暴力與正義之間無法互相化約的關係。他清楚地表示，之所以他會試圖重新詮釋班雅明的〈暴力的批評〉主要是因為此文對西方民主提供了值得學習的教材。另外，它也提供我們一個對「暴力」、「法律」與「正義」關係解構性閱讀的可能（1992: 30）。在〈暴力的批判〉一開始，班雅明提到：「批判暴力的任務可以被概述為解釋其本身和法律正義的關係」（277）。在這篇文章中，他不但有力地質疑法律與正義的關係，並揭露將政治暴力不辯自明的各項問題。

然而，讓德希達覺得美中不足的是，班雅明訴諸了太多二元對立的概念去建構他的批判。例如，當班雅明提到法律暴力的形式時，他對司法中「法律建制暴力」（law making violence）與「法律維護暴力」（law preserving violence）（Benjamin 284）以及自然法（natural law）與實定法（positive law）（278）之間的差異，提出批判。我們先介紹後者的區別，所謂「自然法」（natural law）起源於西方理性教派的宗教教義，與生俱來的權利（birthright）的想法，或者是文藝復興時期對於自然尊崇的概念（我們則是道家「天人合一」或者漢代的「天人感應」等觀念），強調人類社會自古以來景仰的價值和倫理信念具有超

越時間的特質，是普世而永恆的法則。相對於「自然法」的思想，「實定法」（positive law）則是不同時空下不斷修訂的人為法律，因此其正當性是來各時代的立法者，而非內在的「真理」性質。

「自然法」較保守，強調法律「手段」的合法性必須取決於其「目的」的合法性，因此常反對無限擴張的科學理性，而「實定法」則較激進，常挑戰人類傳統的想法或觀念，強調只要法律「手段」是合法的，其「目的」便具有合法性。但人為的「實定法」常常必須反映其時空主流的「自然法」論述（discourse）；例如，東西方早期封建制度時代均以君權神授的「自然法」為其司法正義之泉源，來修訂其君主封建的「實定法」，強調人類生活的秩序與倫理原則都與自然和轍和軌，不宜任意或大量更張修改。班雅明以第一次世界大戰後的德國制定新「實定法」，讓不同勞動階級有罷工的權力作為例子，指出此法仍然脫離不了「目的」與「手段」循環的框架，並用這個例子試圖解釋法律建制過程中「目的」（the end）即「手段」（the means）的暴力角色（Benjamin 278）。

事實上，世界各國在其朝代更替的歷史中，新朝代的興起均必須仰賴新的法律來穩固其威權，而此新律法的制定又必須先以暴力的手段推翻前一朝代及其律法；因此，當戰爭一結束時，勝者為王而敗者為寇，戰勝者立即向世人宣告「和平」的來臨，並制定新的法律規範來「維護」此一「和平」的承諾。而國與國之間的吞併、分裂或自身的獨立，更需要暴力來制定新的法律來正當化新政體以「和平」為由的執政威權。例如，美國是當代國際間高喊「民主法制」與「人權至上」分貝最高的國家，常以「國際警察」之姿，捍衛人權並維護世界的和平。然而，反諷的是，其國家「法制」與「人權」的雙手卻早已沾滿暴力的血腥：當一七七六年美國政治家們決定要脫離英國君主統治時（目的），即以國家主權理性的兩手暴力策略（手段）建立其「法制」與「人權」的正當性。

亦即，我們可以說美國政治家一方面用右手撰寫一篇洋洋灑灑闡述民主人權，批判英國君主暴政的「獨立宣言」，揭櫫其遠大的建國理想及制國精神（建構一個當時嶄新的「自然法」），以合法化其武力抵

抗君主暴政及民主建國的目的；另一方面，卻用左手持續製造及購買當時「現代化」的槍械大炮，大規模建軍，以殘暴的方式迫害無以計數的各地印地安原住民，並搶奪了他們的土地與家園，再自己制訂違反人權的法律條約，在冷冽的冬天逼迫印地安人從原先居住的阿拉巴馬、喬治亞及田納西州，遷移至奧克拉荷馬州東部的「保護區」。「此夢魘般遷移的旅途共持續了五個月，當軍事驅趕的行動結束時，約有四千名印地安人（即四分之一的 Cherokee 族）死在路途中」（O'Callaghan 38），其中一條最著名的路程為當年 Cherokee 族含淚跋涉的路途，現在被稱為「淚之路」（The Trail of Tears）。

尼采說得好：「如果要建立起一座神殿，首先必須先徹底摧毀另一座神殿：這就是法律——告訴世上有任何例外的例子！」（In order for a shrine to be set up, another shrine must be broken into pieces: that is the law—show me the case where it is not so!）（1996: 75）。因此，班雅明指出執政者總是以「和平」之名，行「暴力」之實，並常試圖遮掩或遺忘其法律的「起源」——將「先徹底摧毀另一座神殿」的暴力本質——並披上兩件「國王的新衣」：「和平」的宣告與「正義」的維護。

班雅明使用「幽靈性混合」（spectral mixture）一詞，進一步批評光鮮亮麗的和平與正義外衣內裹著上述兩種暴力形式（「法律建制」與「法律維護」的暴力）。這兩種形式的混合型暴力現今仍存在於任何的執政機構中——警察制度（286）。班雅明指出我們之所以不易察覺到警察制度的暴力本質，是因為在於整個制度裡頭，「法律制定」與「法律維護」這兩種不同的行為產生交互纏繞的鬼魅現象，而執政當局又總盡力掩飾法律制定與維護暴力之間的差異。「倘若前者（法律制定）想在戰爭勝利中正當化自身的價值，後者（法律維護）則須謹守且不可重新設定新目的。而警察制度則從這兩種狀態中解放出來，它既是屬於創制法律的暴力——因為它的特色不在宣揚法令而是在肯定及宣稱各類頒令的合法性——同時也是屬於法律維護的暴力，因為它的行動有合法性的目的（司法正義）為權威基礎」（286-287）。傅柯在《規訓與懲罰》中也赤裸裸地揭示各時代執政者如何以殘暴酷刑、公眾羞辱、長期監禁、沉重勞役、身體監視等暴力手段來維護其「實定法」。

的權威，並以「法律制定」的合法性（自然法）包裹「法律制定」與「法律維護」兩種「幽靈性混合」暴力的鬼魅現象。

基本上，德希達認同班雅明堅持建制與維護法律暴力的分野，因為如果這兩者如鬼魅般形影不離的話，那麼我們則無法察覺隱藏於司法正義背後隱藏的暴力，而以為法律的建制與維護均是正義的再現，忘記任何法律自身均有其暴力的起源與性格。例如，警察在以暴力方式執行法令時，常以各種合法的規則來詮釋對其自身或警察制度有利的行為，甚至為了滿足自身對權力的欲望而濫用合法的暴力。因此，執政者常藉由在「暴力經濟」循環（法律「目的」——防止暴力——與法律「手段」——使用暴力——不斷幽靈性的混合與連接）中，以司法正義與威權來掩飾自身在場霸權的利益與權力欲望。但德希達認為班雅明法律暴力的二元論使自身陷入自我解構的框架中，因此他提供我們的是一個「前解構式」（pre-deconstructive）對法律暴力的批判。此「前解構」批判為德希達的「解構」批判鋪陳了一條便捷的途徑。

法律的目的雖然是維持社會的秩序與和平，避免暴力事件的發生，但反諷地，暴力可說是法律運作系統的核心。新「實定法」產生的「成為」（to be）過程，不管是從一般性到特殊性，或從特殊性到一般性都避免不了暴力。換言之，沒有一個法律的制定不與正義斷裂，也沒有任何法律的實踐可以跨越此形而上的斷裂，這個解構的斷裂空白區域存在於法律制定與執行的當下，正如同我們面對生命中任何重大及兩難的「決定」（decision-making）時，必然陷入一種焦慮的「昏眩」（vertigo）甚至「瘋狂」（madness）的狀態：一種理智突然斷裂而產生空白的焦慮。德希達藉著「解構是正義」（deconstruction is justice）的想法，試圖描繪正義與法律在此種斷裂中的不穩定關係。相對於正義的非解構性，法律是可以被解構的。德希達不斷質疑、顛覆並複雜化正義與法律執政之間不對等的關係，以「顯示文本、制度、文化、社會、與經濟結構激進的不完整性及正義建制的不可決定性，或分裂延異性」（Critchley 1999: 163）。然而我們必須強調的是：解構性政治除了須質疑法律的暴力本質外，同時也質疑此「質疑主體」自身（了解自身的侷限與正當性），一種政治的雙重活動，而非僅是單向形而

下性的政治活動（例如本位式的政黨政治活動）。

德希達認為解構性正義必須不斷地將「正義的非解構性從法律的解構性中獨立出來（例如權威與合法性）」（1992: 15）。唯有如此，方能使新的正義在新的時空，從「自我」與「他者」間無法跨接的鴻溝間（就列維納斯倫理的關係而言）浮現與實踐。因為，正義永遠佇立於前方，但是法律與正義之間的距離並不是一個簡單空間上的裂縫，而是時間本身延異特質永遠是無盡的「等候」與「來臨」交織的存在。用列維納斯的語言，從正義的無政府狀態來看，法律和正義的斷裂是歷史性無止盡的來臨，「存有」的在場性正義至多僅能體驗到一種「錯誤時代（或過時）的正義」（anachronistic justice）。因此，正義是不可能之物的經驗。如果正義是「無盡」（infinity）經驗的體驗（德希達與列維納斯都這樣認為），那麼如何不斷地將「正義的非解構性從法律的解構性中獨立出來」，成為一種解構性正義的「邏輯困境」（aporia）經驗：此種經驗永遠是生命當下的難題，一條通往正義國度上，佈滿荊棘，無盡曲折、又重重隱密的通路。

什麼是德希達所謂的「邏輯困境」？讓我們先來看看德希達在《邏輯困境》（*Aporias*）此書中，如何解釋「邏輯困境」並運用它來開啟解構主義的政治與倫理意涵。德希達指出在希臘文中，*aporos* 或 *aporia* 意謂著「死胡同」（*impasse*），它沒有提供直接的通路。這是種在二股較勁力量的衝突點上，造成「不可能」有兩全其美的抉擇存在；或者是，抉擇總是可能，但是用一個「決定」來涵蓋所有的可能性是不可能的。換言之，「邏輯困境」意指詮釋文本過程中所面臨的一個意義相衝突的矛盾，一個邏輯進退兩難的窘境。但是「邏輯困境無法以其自身（*as such*）存在而永存不變，其終極困境即是邏輯困境自身的不可能性（the ultimate aporia is the impossibility of the aporia *as such*）。這段話所蘊藏的意義對我而言是無法估量的（*incalculable*）」（Derrida 1994a: 78）。

德希達策略地挪用「邏輯困境」的含意，以使解構主義能強化某些特定性和試探性的思考向度，來搜尋隱藏在「邏輯困境」中可以跨越意義衝突疆界的可能性，使解構主義具有解決當下急迫性問題的政

治功能。然而，他問道：「然後，那個能跨越這終極疆域是什麼？什麼是能凌越於個人生命？那是可能的嗎？……『我進入』(I enter)，並穿越通道，這個『我通往』(I pass) 意味著將我們放置在可能的路徑上，如果我們能跨越 *aporos* 或 *aporia*：一件困難或似乎無法實踐的事」(1994a: 8)。

這「似乎無法實踐」的路徑上，充滿了不確定性的迷思與挑戰，因為未來的實際經驗總是在前方「等待」我們，而任何的「期盼」也均是神秘而無法預知的（例如，死亡總在前方每一個剎那中等待每一個生命），「等待」與「期盼」總是在「絕對無法預知」的不可知狀況中進行著（1994a: 69）。這無法預知性是「邏輯困境」的本質——它存於任何嘗試重劃既有論述疆界的評論。德希達以「邏輯困境」這個議題引領我們去注意一些生命裏無法意會的某種「存在」和「未來」，這種困境同時也強化另一無法意會的謎（*enigma*）——對 *as such*（自身）毀滅的預知（the anticipation of the annihilation of the *as such*）。這個 *as*（目前尚未成為 *as such*）的功能在保持意義的無法想像性，這無法想像性使我們總是試圖去猜測「邏輯困境」的（無法）預知性。因此，當德希達強調解構主義的政治功能時，他一再重申我們是在「這裡」（*here*）被迫做決定（以解決當下的政治困境），而非在邏輯困境的外緣做決定（1994a: 53）。德希達「邏輯困境」的論點具有相當的爭議性，此論點的無法估量本質正好突顯出任何提出解決此問題方案的可估量角度。因此，必將產生意義「無可估量」的盲點。換言之，知識有其宰制，論述有其偏見，洞見有其盲點，任何世間的知識討論都受限於某種無法跨越的邊界（如人類理智的邊界），唯一的解脫或許是將生命寄託在「期待」與「來臨」交織的無盡視域。

德希達這種不可能的經驗，卻又可能在「期待」視域中「來臨」的經驗即是正義邏輯的困境。因為正義是無法由估量得來的，然而法律卻存有估量的成分，所以他強調「正義與不正義之間的決定剎那永遠不受限於任何規則」（1994a: 16）。法律是形而下的與政治性的，而正義是形而上的與倫理性的：正義是單一性的、絕對的單數、永遠只有一個（來自絕對他者）；而法律卻是多元的、複數的、情境的，其追

求正義的方法是無限的「延異」。德希達在〈法律的力量〉一文中指出正義有三個邏輯的困境。

首先，制定法律以追求正義的「邏輯困境」。我們必須要有自主性才能有自主行動的能力；然而，不以法律規範為基礎的那種不負責任的行為絕對應該受譴責。但是，遵守法令規則也不能被視為是正義的行為。正義的意識必須先於法規的制定，所以法規才可以不斷地推陳出新。它是一個普遍存在於「懸盪」與「再創」間的焦慮狀態（a state of anxiety that prevails for the duration between suspension and re-invention）。正義的問題會在每一個法律制定的當下浮出檯面，而且被「實定法」所追尋的當下治理利益與權力欲望壓抑至檯面下。易言之，正義在人世間法律的「象徵秩序」（symbolic order）中，以一種永遠被壓抑的潛意識形式存在，被掩蓋於法律的國家主權理性之下，因此，制定法律以追求正義是一種道德強制性的「必須」，卻又是一種先驗性「匱乏」（lack）的「不可能」。亦即，正義之於法律猶如潛意識之於意識，兩者有相互依存的關係，但卻永遠不能成為等相的關係。

第二，正義的「邏輯困境」是無法確定性的纏繞。正義和行動息息相關，因為只有具體且實際的行動，才有可能改變不正義的現象。正義的倫理性必須仰賴每一個「存有」在其特定時空中不斷地回應他者的要求，而每一個回應都是為了解決當下問題的政治性決定。雖然如此，每個他者的要求（正義）即法律（政治性的決定）的假象永遠會受到無法估量及無法確定性的正義纏繞。這個纏繞的干擾先於任何法律決定的估量，它的無法決定性是「兩個決定之間的一種波形擺盪或緊繃狀態。此經驗具有激進的異質性，有別於可估量的規範式法律命令。在考慮法律與規範的前提下，我們仍必須負起做決定的不可能性。」（1992: 24）。正義可以藉著無法決定性的考驗來避免完全呈現在世間法律中。所以，不管我們如何修訂法律，法律永遠僅是正義的「不足」與無盡的「替補」。

最後，正義的「邏輯困境」是急迫性。正義不但無法被完全再現，也無法一直等待。「公正的決定永遠需要立即性」（1992: 24）。德希達指出，根據齊克果（Kierkegaard）的觀點，決定的剎那是一個瘋狂狀

態 (the instant of decision is a madness)，然而此瘋狂的狀態也提供我們一個「救贖」的可能性。只有在時間的裂縫與抵抗性的思維向度中，才有出現一個趨近於公正決定的可能。這是一種在知識與規範中的「肯定性懸盪」(affirmatory suspension)(並非缺席)，讓正義的意義永遠無法被整體化，讓新的意義得以不斷產生。因此，任何決定在司法體系中本來就意味著一個斷裂，而這斷裂的屬性是先於任何法律的存在。德希達認為一則法律實際的修訂是「行動性正義」(performative justice)與「陳述性法律」(constative rule)結合的成果，回應他者要求的修法決定是一種「行動性正義」，用以改變政治不義的事實，干擾其本體的完整性，而「陳述性法律」僅能對政治現實作陳述，無法突顯出正義的急迫性；然而「行動性正義」必須依附在「陳述性法律」的結構，並且，唯有兩者不對稱性與暴力性的斷裂，陳述性法律才能有機會及需求去連接行動性正義。

雖然德希達寫了三個有關正義的邏輯困境，他仍指出邏輯困境「自身」(as such)只有一個，它的單數性讓自身無盡地多元起來 (there is only one aporia as such, that of singularity, that multiplies itself infinitely)。此外，正義如其三種邏輯困境的本質永遠是個「來臨」(avenir)，而且是個永遠沒有保證的來臨。它是對行動性正義永恆的呼喚，是一個主體結構的危機與超越的可能。因為正義結構含有無法估量本質，大大暴露其可被錯(濫)用的開放性與可能性。這也突顯了如何「挪用」(appropriate)正義是一項重要的政治議題，因為「沒有防備的正義總是不斷地會再被錯誤的計算挪用」(1992: 28)。

總而言之，因為有無法估量的正義與可估量的法律之間交錯依存的關係，所以「協商」變成是行動性正義最後落實為政治決定的手段之一，但政治協商又意味著正義在特定時空中的妥協與壓抑。被壓抑的正義符旨永遠暗藏在語言的系統內，倫理的「未說」永遠潛存並回歸「已說」的「象徵秩序」中。此種正義回歸與懸盪的過程是一種倫理的「言說」過程，更是一種對他者「纏繞」的現象。這過程與現象就是德希達所稱的「延異的污染」(differentielle contamination)，它採用暴力的手段去污染所有乾淨的整體分類，並且動搖所有區分標準。

的基石(1992: 38)。和平式的暴力是不可能的，正因為不可能有不正義的和平。任何和平的再現均「必須具有一個能不斷重複的源頭，藉由自身的改變來再現與維護源頭的價值」(1992: 43)。

接下來，讓我們再用列維納斯的「他者哲學」進一步檢視解構性正義的「邏輯困境」。任何暴力不單指「已說」(自我整體)對「未說」(他者)的壓迫，更是取得「言說主體」(subject of enunciating)位置的強勢他者與未取得「言說主體」位置的弱勢他者之間，常被忽略的不義現象。因此為處理此隱性的不義現象，列維納斯所提出介於「自我」與「他者」之間的「第三者」(third party)概念。第三者意指介於「自我」與「他者」之間的另一群他者或其他他者(other others)。因為，列維納斯在《整體與無盡》中，所討論的「面對面」關係僅存於「自我」與「他者」間的接觸。所以，德希達指出列維納斯應提供我們「在建構道德社會的基石中，如何與他者接觸，卻又不落入全球化暴力」(Davis 52)。列維納斯為了回應德希達此疑問，在《別於存在：或超越本質》中提出「第三者」的觀念。他寫道：「這裡所指的『第三者』別於一般的『第三人』；而是干擾自我與另一他者間和諧的假象關係，干擾自我與鄰人間的親近。也正是這第三者使得正義得以存在」(150)。

當一位解構性「言說」他者因為迫於情勢，必須選擇、消除、同化或排擠其他同樣受迫的「未說」他者，以便做出當下「急迫性正義」的決定時，這抉擇必須面臨解構主義中兩難的情境，而承受抉擇時所帶來無所適從的焦慮與瘋狂狀態的煎熬。正是此種解構性正義的「邏輯困境」，使得單一純然正義的倫理決定永遠無法存在，卻又如此迫切需求。扼言之，這困境即是形而下倫理永遠的困局、兩難與矛盾，使得解構性正義的政治實踐總是十分棘手並充滿挑戰。所以，任何解構式反抗是弔詭的雙重暴力，一種非倫理的暴力讓強勢的他者自弱勢的他者搶得發言權，進而成為倫理的「言說」暴力來抗衡「已說」的壓制式暴力。解構式必要邪惡的不義必然事先潛伏於每一個解構性正義的實踐行動內。因此，解構主義不是全然的正義，也不是全然的不義，而是(不)正義：一種質疑法律的暴力本質及質疑此「質疑主體」自

身正義性兩者之間，同時性、雙重性與交錯性的政治活動姿態。

職是之故，解構性正義永遠是邏輯的困境及意義的盲點。正如同正義一般，解構是絕不可能被估量，也無法被法律完全呈現；因此，我們甚至可以說解構與正義自身（as such）根本就不存在於人世間。然而，解構性正義的邏輯困境可以幫助我們激發出一些不確定性與暫時性的正義火花。換言之，邏輯困境提供我們在看似僵化的法律邊界處，一條隱約可見，可跨越邊界通路的可能性。因此，德希達一再強調抉擇動作對倫理的重要性，並且倫理的決定必須具有無盡的政治重複性。畢爾德史沃斯（Richard Beardsworth）在《德希達與政治》（*Derrida and the Political*）一書中指出「邏輯困境」的政治性功能：「一個邏輯困境需要決定（decision）。任何一個人無法一直待在這兩相衝突的盲點，同時這衝突內在又具有不可化約性，因為抉擇當下的切割使得決定總是暫時的，會有下次被重新決定的可能。未來的承諾之所以能被確定，是因為時間中總有暫時性正義駐留的可能性」（5）。

解構性正義的邏輯困境突顯出所有法律底層結構內，一個普遍存在於「懸盪」與「再創新」之間的焦慮狀態，它代表了解構經驗與正義經驗的不可能性、無法估量性及無法預知性，但也同時應許了我們一個將來，這將來總是在前方「等候」，讓在不義情境中承受壓迫的弱勢他者有「期待」的可能及「活著」的意義。因此，德希達的解構性正義代表著一個必須不斷在兩難與矛盾的正義困境中，強化某些特定性和試探性的思考向度，以搜尋隱藏在困境中可以跨越意義衝突疆界的可能性；因此，解構性的政治決定才能有機會選擇相對較輕暴力的「暴力經濟學」。德希達臨終前仍相當關心正義的解構概念，正義在晚期解構論述中彷彿是一條精緻無形的細線，德希達以雙指拾起線頭，將各項倫理與政治的議題如（禮物經濟、馬克思幽靈、友誼政治、來臨式民主政治、九一一事件、救世主義、他者的單語主義、哀悼、歷史創傷等）似珠玉般一顆顆串起。

結論

「暴力」此議題在當代哲學與文化研究中，已跨越傳統社會學的

論述疆域（如校園暴力或家庭暴力防微杜漸的分析與策略），成為熱門話題之一。列維納斯式倫理提出一種超乎傳統及有形暴力框架的另類暴力，這是一種先驗性及可形塑任何「知識」和「存在」的暴力，所以這種另類暴力的本質無所不在，跨越任一時空。我們甚至可以說，世間萬物的意義得以運作，所仰賴的正是暴力經濟的操作——以暴抗暴，以光對光。正如同班雅明所述，制定和維護法律的這兩種暴力使得法律無法完整地再現正義，而德希達主張正義就如同解構主義，都是無法被世間「一切有為法」所解構。「藉由正義作為再現法律的（不）可能性之間的落差，使得法律有修正的空間……正是這種錯置和延異的法律運作，得以使法律在論述的範疇中不斷修正而趨於正義」（Arrigo and Williams 323）。

也如同德希達所言：「正義總賦予我們改進法律的動機、慾望與行動力」（Derrida 1997: 130）。但這種當下的正義趨力必須落實在單一及現實的政治情境，因而迫使我們必須延宕所追求的絕對道德，也使我們常常陷於猶豫不決的焦慮。這種由解構主義兩難引起的焦慮，使得單純及理想的倫理抉擇無從決定。同時，又基於暴力經濟訴求的急切性，必須立即在抉擇的暈眩中做出所有割捨的決定，一種權宜的倫理性暴力。而在這權宜中所無法顧及的其他「他者」（第三者），會不斷召喚我們的責任感，唯有持續回應「他者」的召喚，才會減輕我們受（非）倫理暴力所造成的暈眩。在無法簡單化約的暴力經濟中，任一解構的見解（決定）將會也被其他的解構見解（決定）所取代。暴力的本質永遠存在於解構性正義和不正義之間，使得單一面向的倫理抉擇永遠無法成為選擇的項目。

幸好，倫理的「言說」不會完全受限於「已說」的範圍。它在「已說」的結構範圍中潛藏，隨後得以進一步從闡釋的空隙中取得干擾的位置，使得維護「第三者」所依賴的「救世主式正義」得以不斷來臨，這是一種「倫理實踐的扮演」（*ethical performance*），一種解構式的或許（*deconstructive perhaps*），更由於自身的急迫性，而必須承受在挑戰過程中而必體驗的「暈眩」及「瘋狂」。簡言之，正義的兩難促成並確立解構視域中的暴力經濟運作，而此間隙式（介於自我與絕對他者之

間)的兩難視域使得新的正義(部分弱勢他者的正義)得以再現,而正義絕對他異性得以在法律的限制經濟中,不斷地延展其踰越的本能。面對正義的矛盾與困境,德希達強調「自我」必須不斷思索(並在當下決定)以較輕暴力回應「他者」迫切的倫理要求,使晚期解構主義成為一種後現代獨特且必要的「政治藝術」。

引用書目

- Althusser, Louis. *Lenin and Philosophy* Tr. Ben Brewster. London: New Left Books, 1971. 127-186.
- Arrigo, Bruce A. and Christopher R. Williams. "Impossibility of Democratic Justice and the 'Gift' of the Majority: On Derrida, Deconstruction, and the Search for Equality." *Journal of Contemporary Criminal Justice*. 16. 3 (2000): 321-343.
- Beardsworth, Richard. *Derrida and the Political*. London and New York: Routledge, 1996.
- Benjamin, Walter. "Critique of Violence." *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*. Ed. Peter Demetz. Tr. Edmund Jephcott. New York: Schocken Books, 1978. 277-300.
- Bernasconi, Robert and Simon Critchley, eds. *Re-Reading Levinas*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- Critchley, Simon. *Ethics-Politics-Subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*. London: Verso, 1999.
- Davis, Colin. *Levinas*. Notre Dame and Indiana: University of Notre Dame Press, 1996.
- de Man, Paul. *Blindness and Insight: Essay in the Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford University Press, 1971.
- Derrida, Jacques. *Aporias*. Tr. Thomas Dutoit. Stanford: Stanford University Press, 1994a.
- . "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'." *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Ed. Drucilla Cornell, et al. London: Routledge, 1992. 3-67.
- . *Of Grammatology*. Tr. G. C. Spivak. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press, 1976.
- . *Positions*. Tr. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

- . *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Tr. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994b.
- . "The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida." *Deconstruction in a Nutshell*. Ed. John D. Caputo. New York: Fordham University Press, 1997.
- . "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas." Tr. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1978. 79-195.
- . *Writing and Difference*. Tr. Alan Bass. Chicago: Chicago University Press, 1978.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Tr. Alan Sheridan. New York: Vintage, 1979.
- . "Governmentality." *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Eds. Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller. London: Harvester Wheatsheaf, 1991. 87-104.
- . *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Tr. A. M. Sheridan Smith. New York: Vintage, 1975.
- Gibran, Kahlil. *The Prophet*. London: Bracken Books, 1994.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trs. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity*. Tr. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.
- . *Collected Philosophical Papers*. Tr. Alphonso Lingis. Dordrecht, Boston and London: Kluwer Academic Publication, 1993.
- . *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Tr. Sean Hand. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1990.
- . *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence*. Tr. Alphonso Lingis. Pittsburgh and Pennsylvania: Duquesne University Press, 1981.
- . "Wholly Otherwise." *Re-Reading Levinas*. Eds. Richard Beardsworth and Simon Critchley. Bloomington and Indianapolis: Indiana

University Press, 1991. 3-11.

Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals*. Tr. Douglas Smith.

Oxford: Oxford University Press, 1996.

O'Callaghan, Bryn. *An Illustrated History of the USA*. Essex: Longman, 1990.

Williams, Raymond. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. New York: Oxford University Press, 1983.