

國立臺灣大學法律學院法律學研究所

碩士論文

Graduate Institute of Law

College of Law

National Taiwan University

Master Thesis

從 Derrida 《法律的力量》一文探討法與正義的關係

The Infinity of Justice and the Aporia of Law in

Derrida's "*Force of Law : The 'Mystical Foundation of*

Authority"

The seal of National Taiwan University is a circular emblem. It features a central design with a scale of justice and a book, surrounded by the university's name in Chinese characters: "國立臺灣大學" at the top and "法律學院" at the bottom. The author's name "陳郁雯" is printed in the center of the seal.

陳郁雯

Yu-Wen Chen

指導教授：顏厥安 博士

Advisor: Chueh-An Yen, Ph.D.

中華民國 97 年 6 月

June, 2008

中文摘要

Jacques Derrida 於 1960 年代提出解構 (deconstruction) 之思考方式，挑戰西方哲學及文學批評之傳統，引起廣大的注意及爭議。其中一項批評即質疑解構思想缺乏對實踐上政治、倫理問題的關注，流於艱澀的哲學語彙及文字遊戲。1989 年，Derrida 發表《法律的力量：“權威的神祕基礎”》一文，對此項批評作出初步回應，說明解構看待法律及正義問題的態度，及解構所觀察到的法律與正義為何。

就法律與正義之關係，若由哈特的法實證主義，則正義是評價法律或其適用的一種特殊的道德判斷，不影響法之效力，亦即法律之符合正義為偶然而非必然。但現實中存在著「法律應該實現正義」的說法，應如何加以解釋？是否有某種理論或基礎可以支持人們要求法律追求正義？本文之目的即在透過《法律的力量》一文理解 Derrida 如何架構及描繪法律與正義之關係，提供上述問題一種可能的回答。

Derrida 所描繪的法律與正義關係可視為基於一項暴力的行動產生的排除與對立關係。在其觀察下，法律的建立是一項語言行動，構成了法律的意義封閉性，此即法律根本的暴力結構。正義則是被法律排除的他者，是溢出法律意義範圍的他異性，或謂外於法律有限性的無限性事物。Derrida 認為，法律必須突破既有意義界限，朝向法外之他者接近，才能宣稱擁有法之正義，解構就是協助法律接近他者的一種方法。

Derrida 的正義觀深受 Emmanuel Lévinas 之倫理思想所影響，在對 Lévinas 的批判中更深入思考人類語言及認識活動的暴力性。暴力指的是造成區分及差異的力量，即造成延異作用 (différance) 的力量。延異性力量固為暴力，但也是人類的立法活動、語言活動、認識活動的可能性條件，究其極端，時空也是延異作用的產物，在時空架構下人們得以認識現象、進行判斷、創造可操作的法律語彙，但在時空化的作用下，現在／顯現 (presence) 不斷成為非現在／非顯現的事物，成為現在的他者，因此他異性是無法透過一次性的認識或判斷而完全解消的。換言之，只要法律無法擺脫時空，就必須面對無法解消的他者，亦無法宣稱完全實現正義。這是法律的困境，卻也是解構思考的據點，唯有不斷提醒法律自身的歷史性、有限性、暴力性，才能促使法律不斷思考如何正確對待他者，以求接近正義。

關鍵字：正義，解構，Jacques Derrida，暴力，他異性，他者，Emmanuel Lévinas

ABSTRACT

Since 1960s, derridian deconstruction has been challenging dogmas and the dichotomy in western literary and philosophical tradition. In 90s, Jacques Derrida delivered many works on ethico-political issues, among which an important speech and later on published work “*Force of law: ‘The Mystical Foundation of Authority’*”, marking the so-called ethico-political turn of deconstruction.

Through a close reading of “*Force of Law*” and tracing its connection with Emmanuel Lévinas’ ethics of other, this essay attempts to present how deconstructive thinking of law could sustain a claim demanding justice to be realized in law.

In chapter 2 and 3, the paradoxical relation of law and justice in “*Force of Law*” is pictured. Law is taken as a language system with a closure of meaning. That which is beyond the horizon of legal knowledge falls into the horizon of justice. Law and justice seems to form a pair of opposites, however, they are at the origin formed as such by a differentiating force, indeed a violent force, which makes law and justice obscurely mutual-dependent.

In chapter 4, main ideas of Lévinas’ ethics of other are discussed in order to show how Derrida’s law-justice relation turns to be an ethical relation in which law is obliged to be responsive to the demand of justice. Furthermore, differentiating forces or the violent structure within political organizations, linguistic systems, human knowledge formation, even in time-space framework is also discussed.

Chapter 5 gives a tentative try on introducing deconstructive reading methods into legal interpretation and decision. What deconstructive reading could benefit is its focus on the limit of legal notions and the aporias in legal activity. Working on these cites of deconstruction may help with the transformation of law.

In conclusion, deconstructive thinking of law asks for vigilance of law’s finitude, historicity, and its violent structure. Even if the law may not fully realize justice itself under the infinite movement of temporalization, this vigilance at least will keep law away from the worst violence of non-difference, and help it stay in the right way towards justice.

KEYWORDS: justice, deconstruction, Jacques Derrida, violence, alterity, other, Emmanuel Lévinas

目 錄

Table of Contents

中文摘要.....	I
ABSTRACT.....	II
目錄.....	III
圖表目次.....	V
第一章 序論	1
第一節 從學號談起.....	1
第二節 閱讀哈特未能解答的問題.....	4
第三節 DERRIDA 解構思想的危機.....	9
第四節 論文架構.....	13
第二章 法律的力量.....	15
第一節 ENFORCEABILITY 的啟發.....	16
第二節 法律是什麼——什麼是 DROIT？什麼是 LOI？.....	17
(一) 字源上的區別.....	17
(二) 在《法律的力量》脈絡下的意義.....	22
第三節 力量是什麼——什麼是 FORCE？什麼是 VIOLENCE？.....	24
第四節 小結.....	27
第三章 法律權威的神祕基礎.....	29
第一節 DERRIDA 的思考起點.....	29
(一) 巴斯卡：人的法律與神的正義.....	29
(二) 蒙田：浮動的法律與正義的缺席.....	31
第二節 何謂神祕基礎：解讀（一）.....	34
第三節 何謂神祕基礎：解讀（二）.....	37
第四節 法的可解構性與正義的不可解構性.....	41
第五節 小結.....	47

第四章 法律、語言與有限性.....	49
第一節 對理性主體的現象學檢驗.....	49
第二節 LÉVINAS 的人觀.....	51
(一) 笛卡兒的有限的我與無限的神.....	51
(二) Lévinas 的同者與他者.....	55
1. 分離的我.....	56
2. 說話的我.....	60
3. 社群的誕生.....	67
第三節 DERRIDA 對 LÉVINAS 思想的接受.....	69
第四節 《暴力與形上學》對 LÉVINAS 的批判.....	72
(一) Lévinas 的臉龐倫理學為何不成功?.....	73
1. 隱藏的前提：臉龐的現象性.....	73
2. 臉龐的外在性.....	75
3. 他人的無限性.....	77
4. 非暴力的倫理關係.....	79
(二) 語言的戰爭與和平.....	83
第五節 小結.....	85
第五章 法與正義的倫理關係.....	86
第一節 法律是用以接近正義的語言體系.....	86
(一) 以同者—他者關係重構法律的建立.....	86
(二) 替補與法的解構性閱讀.....	89
第二節 暴力的結構.....	95
第三節 解構是一種責任.....	100
第四節 隱藏的前提：「如果.....」.....	106
第六章 從 DERRIDA 看哈特.....	109
參考文獻.....	117
後記.....	120

圖表目次

(圖一) LÉVINAS 的模型	61
(圖二) DESCARTES 的模型	62
(圖三) 論題化的過程	64
(圖四) 第三者對法律語言的取用	88
(圖五) 如何利用批判性閱讀產生判斷	92
(表一) 三層次暴力結構的運用	98



第一章 序論

第一節 從學號談起

我的研究所學號是 R93A21007。R 代表碩士班一般生，B 代表大學部一般生，應是取自“bachelor”的首字，D 代表博士班一般生，應是取自“doctor”的首字，R 不知是否取自“master”的末一字母。93 代表我的入學學年度，亦即我是在民國 93 年、西元 2004 年 9 月入學就讀的，這是法律系有研究所的第五十年了¹。A 代表法律學院，現今的法律學院係於 1999 年正式成立，在 1999 年之前的代碼是 3，現在由原本法學院下之政治系、社會系、經濟系成立的社會科學院使用，法律學院改以 A 為代碼。法律學院下設一系一所，2000 年又通過成立以學士後法學教育為目的之獨立研究所，訂名為「科際整合法律研究所」，於 2004 年正式招生。因此我是與第一屆科法所研究生同時入學的，按照學號的編碼規定，法律學系是系所合一的學系，法律學系的碩、博士班是 21，獨立的科法所則是 41。下一個 0 則代表研究所組別在學籍上無編碼，最後的一組代表在這一屆中的流水編號。

在這個時間點入學有何意義呢？2000 年總統大選變天後，當時的國民黨中央黨部前群眾集結、紛紛擾擾，好一段時間公車都必須繞道，有時學校假日也不開放自習。在這種氣氛中，我們仍然為聯考準備，然後我考上臺大法律系，變成親戚口中「總統的學妹」。2004 年，在研究所考試前夕又遇上了總統大選，這次不只有公投法的違憲爭議，還爆發了 319 槍擊事件，隨後是連戰宣布「疑雲重重」，召集群眾走上凱達格蘭大道靜坐抗爭，延續數月。五月連、宋提起選舉無效及當選無效之訴，八月立法院通過真調會條例，又引起另一波爭議，選舉無效及當選無效之訴則延續至 2005 年中才告確定。2005 年中高雄爆發捷運外勞暴

¹ 依王泰升教授所撰之《國立台灣大學法律學院院史（1928~2000）--台大法學教育的回顧》大事紀，法學院自 1955 年 8 月設置「法科研究所」，下設公法組。參見 <http://www.law.ntu.edu.tw/chinese/doc/02/院史大事記.pdf>

動，引出高捷弊案、TVBS 股權案、NCC 設立及違憲爭議等事件。2006 年中，爆發國務機要費案，連帶涉及數項憲法爭議。八月紅衫軍展開倒扁活動，凱達格蘭大道上又再度聚集人群，延續數月，至今仍有支持者在東門周圍活動。當年底，台北市長馬英九則因特別費支出爭議遭檢方偵訊，2007 年中一審判決無罪後再經上訴，九月又發生呂秀蓮、游錫堃兩位地方首長亦因特別費支出遭到起訴。2007 年 12 月，馬英九特別費案二審判決無罪，同時，爲了 2008 年 1 月的立委選舉及兩項公投，又引發一階段與二階段領票及大選綁公投之爭。2008 年的 365 天，還會發生多少與政治糾葛的司法爭議呢？

從 2004~2005 年的總統大選風波、2006 年的機要費案、2007 年的馬英九特別費案，至 2008 年初的領票爭議，籠罩了我的研究所生活。每隔一段時日，法律界便要一同經歷循環，對立的雙方總是先各自表述、相互攻擊一番，接著停止對爭議發表意見，決定提出訴訟，此後便一致表達對司法的期待，認爲一切只須靜待司法解決，對方若要再對爭議提出看法，便是企圖影響司法，也暗示著對方心虛理虧的事實。尤其因爲這些重大案件的嚴重性，並不是如同重大刑案造成的社會恐慌，而是牽涉重要政治人物及政黨的角力，這些明顯具政治效應的案件進入司法程序時，媒體便會開始挖掘承辦司法人員的背景及政治傾向，隨之猜測判決之結果將會如何，而在案件當事人背後的政黨勢力亦就此大作文章，聲稱司法必然已受政治之操控，公正性可疑，此時另一方即表示對司法絕對信任，然而隨著案情進展，質疑的一方隨時會轉爲支持的一方，信任的一方卻突然發覺司法的愚昧。

無論如何，等到宣告判決結果，勝訴的一方必然會宣稱「感謝司法還我公道」、「相信台灣司法」、「民主的一大勝利」，敗訴的一方則宣稱「司法已死」、「政治施壓」、「服務權貴」、「開民主的倒車」。一台車如何能同時前進又同時後退呢？司法又何以同時是正義的，又是不義的呢？爲何司法一下是爭議唯一有公信力的解決途徑，不多時又成爲眾矢之的，象徵著台灣民主的成與敗？

但是，這些進入司法程序的案件，也不能算是司法的濫用，其中確實牽涉了法規適用的爭議，法律界也試圖將焦點集中在法律本身的討論上，奈何這些案件的法律意見無法只是在法律上產生意義，而會影響政治人物的道德評價、當事人所屬政黨的聲譽與聲勢，同時也負載著司法能否證明自身已擺脫了威權時代統治工具的形象，給予一度期盼代議政治能使台灣走向民主社會而挫敗的人民一個新的寄託。彷彿法律界表現得一如人們理想中的民主法治社會，則台灣就會是一個民主法治社會。

與此同時，司法改革與法學教育改革的問題再度成為熱門話題，雖然這兩項改革運動早有淵源，並非在這些重大案件的議題之中才開始的，但與這些案件伴生的對法律界的種種質疑與討論，則大大提高司法與法學教育改革的迫切性及在媒體上的曝光率²，由「執政黨是法律幫」的事實衍生出的「法律人是國家亂源」已變為「法學教育難辭其咎」的箭靶。人們企圖透過更多事實來解釋司法為何不能使所有人信服。我們聽到高中畢業生學習法律生活經驗不足的說法，關於女法官、女檢察官人數攀升的不知意義何在的報導，再次聽到法官不懂當事人所說的行話或俗語的老舊笑話，接到要求法律系學生修習倫理課程的錯靶之箭……。人們期待台灣成為一個法治社會，但成為法治社會的方法卻是先成為有德之人的人治社會，甚至是超越德行要求，能盡知古今中外天下事的全知之人的人治社會。但是這種想法有什麼不對呢？所謂民主憲政國家的法律，正是要將法律的效力與政治權威脫勾，成為具獨立性、自主性、中立性的法律，但是一份白紙黑字的法律文本需要什麼獨立性、自主性和中立性呢？需要被要求獨立性、自主性、中立性的是制定、執行、解釋法律的有權機關和無權機關，就連這些機關也只是被擬制而人格化的 actor，真正能夠行動的是在機關面具後的真真實實的人。因此人

² 以法學教育為關鍵字在臺大圖書館網站提供之報紙資料庫「台灣新聞智慧網」搜尋，自 1991 年以來的相關文章在 2005 年以前多在五篇以下，除 1998 年因臺大擬招學士後碩士班而報導較多，但 2005 至 2007 年均達 12 篇以上，主要環繞在臺大所提出的我國法學教育改革白皮書及總統府人權委員會提出的法學教育改革政策。雖然這只是一個簡單的搜尋結果，目的在於顯示出近兩、三年對此問題的重視。

們無非是先基於對法律決定的不信服，質疑做成法律決定者的「威信」，進而認為知識及德性均無懈可擊的法律人才能保證法律決定的公正。這顯示了人們欲透過各種方法保證法律是正義的。但為什麼法律應該是正義的呢？換個方式來問：什麼理論基礎可以支持人們要求法律是正義的？法實證主義可以提供這樣的基礎嗎？

第二節 閱讀哈特未能解答的問題

奇妙的是，在哈特的《法律的概念》中呈現出的法律並不需要是正義的。不需要的意思不是指法律可以豁免於正義的評價，而是指法律的效力不受正義與否影響。哈特認為區分核心事例的法律和邊緣事例的法律能幫助人們釐清「什麼是法律」的問題。現代國內法代表了法律的核心事例，突顯了法律是由兩個核心要素所構成，即初級規則和次級規則的結合，其中，次級規則中的承認規則提供鑑別何種社會規則為法律之標準。儘管承認規則可以包含道德，亦即一個法體系可以規定根據某項道德規範鑑別何者具有法的效力（validity），法律的內容亦可以和道德規範的內容相符，但是除此之外，法律和道德是不同的，而正義「構成了道德的某個切面」³，是經常用以評價法律或其適用的一種特殊的道德判斷。

哈特認為正義包含兩個部分⁴：

（一）從「等者等之」的規範歸結出的齊一且恆常的特徵，以及

（二）移動的、變動不居的判準，在某個目的下，用以決定這些個案在什麼時候是相似或有差別的。

亦即，當法律本身或法律之適用必須處理個案的相似性與相異性時，特別容

³ Hart, 2003, 頁 217

⁴ 同前註，頁 209

易涉及正義與否的評價。但顯然的，除非法體系的承認規則包含了某項正義的原則，或者正義原則的內容被有權立法者制定為法律的一部分，否則對於法律或其適用正義與否的評價，不會影響法律的效力，而執法者或法官並無法律義務回應正義的要求，例如這段話所說：「當法律提供正義所要求的補償時，它們是在修復受到妨害的道德現狀，讓受害者和為惡者都有立足點的平等，因而間接承認『等者等之』的原則。」⁵，正義的要求和法律的存在與否是無關的，儘管法律的裁決符合正義的要求，其修復的也只是道德現狀，使道德現狀符合正義的要求而非法律的要求，同時只是「間接」承認正義的原則，而非適用正義原則作出裁決。

接著，哈特的討論轉向法律與道德的不同，藉此解決「惡法非法」的爭論。在法律與道德分離的前提下，惡法的「惡」是項道德判斷，非法的「非」涉及的則是法的效力問題，一個在道德判斷上為惡的法律，只要擁有法律的兩項核心特徵，其效力即有基礎，亦即「惡法亦法」，道德為惡的部分則應被視為道德問題來解決，而非取消法之效力即可解決問題。

也許哈特的說法解決了道德和法律的關係，但是否很好的說明了正義和法律的關係呢？在轉向法律與道德之討論前，哈特有段話使人疑惑：

正義構成了道德的某個切面，主要是關於各種類別的個體如何受到對待，而不是個體的行為。這使得正義在對於法律和其他公共的或社會的體制的批評時，顯得特別重要。在所有的德行當中，它是和公眾以及法律最有關係的。但是正義的原則並不僅僅是道德的理念而已；也不是所有以道德為基礎的法律批評，都會談到正義的問題。⁶

「正義的原則並不僅僅是道德的理念而已」這句話是什麼意思？這表示正義並不能為道德所窮盡，它可能自成一個領域，但和個體的對待上與道德議題交錯，亦會和法律等公共體制的道德評價交錯，但是正義並不僅是德行的一種，不

⁵ 同前註，頁 215

⁶ 同前註，頁 217

僅是道德的分枝。那麼法律與道德的分離，能夠證明法律也與正義分離嗎？

另外，哈特又將廣義的法律概念和狹義的法律概念區分開來，以協助解決惡法非法的問題。廣義的法律概念是指「所有在初級和次級規則的體系裡形式上有效的規則」，即可包括違反道德的法律，也就是惡法亦法。狹義的法律概念則排除抵觸道德的法律，即惡法非法的看法。哈特認為狹義的法律概念對法理論的研究沒有益處，無法釐清服從法律的問題，也無助於人們清楚思考是否該抵抗威權政體的作為。反之，採廣義的法律概念之後，法理論可以進一步思考何謂「有效但違反道德之法律」之特徵及社會影響，對於服從法律的問題，人們則可以這樣思考：「承認某個規則有法律效力，在是否要加以遵守的問題上，並不是決定性的關鍵，而無論政府體系有如何崇高的威嚴和權威光環，它的命令最終仍必須接受道德的檢驗。人們應當相信，他們可以在官方體系之外找到最後的思想資源，來解決他們是否應該服從法律規則的問題。」⁷而這些官方體系外支持服從法律的理由也不限於道德理由，哈特提出了許多種可能，包括利益計算、不經反省的習慣、盲從等等⁸。我們不妨想像一下，假設有一個社會完全沒有道德規範，人民還是有可能根據利益計算等理由服從其法律，完全沒有問題。但是一個沒有道德規範的社會，是否也必然是沒有正義考量的社會？按照哈特的說法，正義涉及的是依個案的相似或相異性給予衡平或均等的分配或對待，即便不考慮哈特容許法實證主義的法律在自然的必然性下擁有之「最低限度的自然法」，是否有可能是在目的上與前述正義的特徵無關，我們只需考慮一件事：是否有任何一種法律的適用（甚至不要說裁量）是與分辨事物的相似或相異性無關？

這個問題也有可能會面對「自然的必然性」的反駁，主張分辨異同是人類活動的「偶然地，而非邏輯上所擁有的明顯特質」，因此法律判斷並不邏輯上蘊含著正義的判斷。但這並不能說明法律為何總是成為正義判斷⁹的對象，總是被其

⁷ 同前註，頁 265

⁸ 同前註，頁 257

⁹ 前面談及法律總是成為道德判斷的對象，此處因為假設一個沒有道德的社會，因此法律不會再

人民要求符合正義，相對的，人民並不常要求法律應該優美。也許我們應該了解一下，法律和正義如果不同，究竟有何不同？所謂法律之效力不受正義與否影響是什麼意思？法律如何達成不受正義影響的中立性？中立性是不是一種「暫時不受正義質疑」的效果？哈特主張在法官無法直接自規則中導出結果時，可以也應該以「一位誠心的立法者般地」¹⁰根據自己的信念和價值做出裁判，在此過程中經歷的道德判斷、價值判斷、正義判斷，為何在判決之後便與法律「劃清界限」、涇渭分明？是否該再次思考法律的適用（application）究竟是什麼意思？會否就是在法律適用分辨事物異同的過程中，使法律與正義產生某種交集？

Jacques Derrida 的《法律的力量：“權威的神祕基礎”》（*Force de loi : Le "Fondement mystique de l'autorité"*）¹¹一文正好就是從法律的運作切入，藉由思考法律的適用、執行、制定的過程，描繪出法律的起源結構，並認為基於法律的起源結構，法律與正義之間具有某種倫理關係，儘管在此關係之上，法律與正義仍是不同的事物。對於法律與正義為何既有深層的關係，又是不同的事物，Derrida 也給出一套解釋。最後，Derrida 並非從自然法或法實證主義其中一方的立場出發，其所描繪的法律並不與哈特的法實證主義相衝突，但是他在文章中有對西歐現代法律中的基本概念提出批判，例如獨立自主的理性主體觀，而一個擁有哈特式法體系的社會很可能抱持著 Derrida 所要批判的基本概念。因此，Derrida 這篇文章頗適合用來回答我在閱讀哈特的過程中產生的幾項疑惑，可歸納為幾大問題：

（一）法律與正義的關係為何？

（二）何謂正義？法律應實現何種正義？如何實現？

（三）何謂法律的適用，正義在此種法律運作中扮演何種角色？

是道德判斷的對象，也不將正義視為道德的特殊類型來判斷法律，故改稱正義判斷，即判斷對象是否正義。

¹⁰ Hart, H. L. A., 2003, 頁 314

¹¹ 下稱《法律的力量》。

(四) 具備哈特描述之法效力的法律體系對人類社會有何意義？

除了上述幾個主要問題以外，還有兩個次要問題。其一是關於法律主體觀的反省，其二是關於解構處理法律與正義的態度是否只有拆解、沒有建設。

關於法律主體觀的問題背景如下。哈特在介紹規則的內在面向(internal aspect of rules)時說明，規則的內在面向是參與者以「批判反思的態度(critical reflective attitude)」接受該規則，以之作爲衡量自己或他人行爲的理由¹²。這意味著參與者會以該規則去批判或要求他人遵守規則，亦反身性的將自己視爲批判的對象，而要求自己遵守規則，並承認這樣的批判和要求是正當的¹³。問題是，爲什麼人會對規則產生批判反思的態度？以哈特的例子來說，下棋的人爲什麼會對適當的棋步有批判反思的態度，難道不是因爲下棋者先決定參加遊戲，並理解到棋戲及其規則的意義，此一意義是，棋戲是由多數參與者共同進行的活動，其規則是基於普遍適用於所有參與者而設定的，所以下棋者才將自己和他人視爲棋戲規則要求的對象，而思考「作爲一個下棋的人，我／他人應該如何做。」。

這裡出現兩個相關概念。一個是權威的概念，下棋者之所以會承認以規則批判自己或他人是正當，起初是因爲決定玩遊戲，因此遊戲規則就成爲此人在遊戲中行爲舉止的指導權威，故援引規則來判斷行爲是正當的。

另一個是法律主體的概念，當下棋者進入遊戲後，能根據遊戲規則批判自己或他人的行爲，意味著下棋者與「作爲遊戲者的自己」保持一定的距離，站在規則的一方判斷遊戲中的我的行爲，也認爲依規則對遊戲中的我批判是有理由、可證立的。在遊戲中，「我」是一個行爲者、是一個可爲行爲負責的主體、是一個普遍性規則的規範對象……這些都是由於遊戲的架構而建構出來的遊戲人格、遊戲主體。換個角度，哈特設想的持內在觀點的社會成員，若非相應於哈特描述的社會規則的特徵，則其抱持的批判反思態度的內容可能是不同的。

¹² Hart, H. L. A., 2003, 頁 xxii

¹³ 同前註，頁 77

但是，哈特主張他的法理論是一般性的，並不關聯於特定的法體系和法文化¹⁴，很難直接從《法律的概念》中看出其對法律主體的想像為何，究竟是歐陸經驗論的哲學背景對他影響較大，還是他所談論的代表法律核心特徵的現代國家意義下的法律背後牽涉的西歐現代理性主體觀構成了他的想像。在對法律主體的考察方面，Derrida 則較清楚的在《法律的力量》中展現反省西歐現代理性主體觀的意圖，同時也對法律的權威提出了討論。因此，對《法律的力量》的閱讀也可讓我們了解，作為解構思想先驅者的 Derrida 如何批判西方現代法律之主體觀，且在批判之後能夠提出何種對法律主體的說法？

第三節 Derrida 解構思想的危機

Jacques Derrida, (1930. 7. 15~2004. 10. 9) 被認為是當代解構思想 (deconstruction) 的創始者，也是後結構主義 (post-structuralism) 的重要人物。自1966年他在美國約翰·霍普金斯大學發表《人文科學話語中的結構、符號和嬉戲》(Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences) 一文，對結構主義提出批評，隨即於1967年出版《論書寫學》(De la Grammatologie, *Of Grammatology*)、《書寫與差異》(L'écriture et la différence, *Writing and Difference*)、及《聲音與現象》(La Voix et le Phénomène, *Speech and Phenomena*) 三部作品，使Derrida成為備受矚目的學者。¹⁵

這三部作品展示了Derrida解構思想的主要論點。Derrida認為西方哲學傳統奠基於邏各斯 (logos) 的優先性，logos的意義不僅指理性，更指言語 (speech)。西方哲學中的種種二元對立及優先性都反映此種思維，例如心靈比感官更能獲得真理、言語比書寫更能表達思想的真實、觀念優於想像、自然對立於文明、自然

¹⁴ 同前註，頁 399

¹⁵ Reynolds, Jack, "Jacques Derrida (1930-2004)", The Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/d/derrida.htm>. Last visit: 2008/4/30

對立於規約等等，以及由此衍生的各種對立概念，而這些思維又反映出傳統哲學對在場／顯現（presence）的重視。

理性之所以優於感官，是因為感官作為認識的中介總是受到扭曲，理性則能夠直接、無中介的認識到真實的在場，「我思故我在」是一個自我顯現

（self-presence）的經驗：我在懷疑意味著作為思維的我必定同時存在，思維的在場就是存在的在場。同理，言語優於書寫，因為聲音可以無隔閡的表達思維，當我看到飛機而說出「飛機！」時，「用“飛機”來表達有飛機的意向（intention）」和「飛」「機」這兩個音，和「我認知到我在說“飛機”」這三件事之間是沒有隔閡的，聲音在場，我的意向就在場，不需要依靠其它的中介物，而書寫卻總是在思維和文字符號之間有時間差，也必須依賴外在世界的文字符號為中介才能被認識，充滿錯誤詮釋的可能¹⁶。換句話說，此種思維相信，真實是會完全顯現之物，能夠直接認知到顯現之物，才能掌握真實。Derrida認為，此種「顯現／在場的形上學」，同時也是形上學的邏各斯中心論（logocentrism）及語言上的語音中心論（phonocentrism），是有盲點的，而胡塞爾的現象學、索緒爾的語言學、李維史陀的結構主義儘管做了一些努力，仍未能真正跳脫邏各斯中心論的框架。

Derrida則透過「延異」（différance）、「替補」（supplément）的概念指出邏各斯中心論的盲點何在。延異這個字所欲表達的是動詞“différer”（to differ）的兩層含義，一層含義是指延遲，Derrida用它來說明時間和空間在原初結構中的間隔化作用（temporalizing）；另一層含義則是差異，表達「不同一、其它、可區辨」的意義¹⁷。Derrida認為聲音和書寫一旦能夠為人所辨識、使用，就已經是延異的產物，而以聲音構成的話語並無法保證真實完全顯現，因為當你認識到一個顯現之物，意味著你沒有看到那非顯現的事物、沒有聽到無聲之聲，你才能辨認出特定的聲音、看到有其邊界而和其它事物區別開來的事物，是那在延異的運作中被排

¹⁶ 參考 Derrida, 1997, pp. 97-98

¹⁷ Derrida, 1984, p. 136

除於顯現之外者，使得顯現之物得以顯現，因此顯現之物永遠無法「完全」顯現，反而必須依賴於非顯現之物，換句話說，是延異的運作打開了符號、概念得以顯現的可能性¹⁸。

同理，「我思」在思的念頭出現在腦中時，就已和那一瞬間的「我」分離且有所不同，而那一「思」也不等同於我的完滿存在，它依賴於那些沒有成爲這一「思」的事物而得以顯現。所以，聲音之於書寫並沒有優先性，理性的認識能力也不能保證掌握到真實本身，它們並未較接近自然、本質、或真實。進一步來看，自然和人爲既然呈現爲一組二元對立的概念，它們就已被一項區分標準所劃分，此一區分標準的產生也必然經歷了延異的運作，某些事物已被排除、佚失了，所謂完全意義的自然早已不在場，人們能重複使用和辨識的，是自然的替補品

(*supplément*)，只有替補品不斷的添補和充填所構成的意義之鏈，才能使意義持續的爲人所認識¹⁹。Derrida便是如此拆解了西方形上學的基礎和理性主體的概念，挑戰了哲學優越於文學的地位（哲學也是文本，也是書寫的產物）。同時他也對傳統文學批評的方法提出批評，主張文本的分析不應只是對作者原意的重製（*doubling*），應回歸文本，採取一種生產性的閱讀方法²⁰，解構的文本分析即是結合重製式閱讀和生產性閱讀的方法。

Derrida的思想在哲學及文學理論界引起廣大的注意，尤其在美國受到重視，1970年代初期，在Derrida和文學批評界的耶魯大學學者保羅·德·曼（Paul de Man）合作下開啓了美國解構理論的發展，保羅·德·曼和其它三位同爲文學批評界的耶魯大學學者J. Hillis Miller, Geoffrey Hartman, 及Harold Bloom構成所謂「耶魯學派」(Yale School)的核心成員，他們強調的是解構思想在能指(*signifier*)的遊戲性上的啓發²¹。至80年代，隨著Derrida至加州大學厄灣(Irvine)分校教書，美國解構理論重心也移至西岸。在這段期間，Derrida的活動領域主要在文學及哲

¹⁸ Ibid., p. 140

¹⁹ Derrida, 1997, p.157

²⁰ Ibid., p. 158

²¹ 楊大春，1997，頁 84

學，並擴及建築、藝術、繪畫等。隨著解構蔚然成派，其論點也引起極大的爭議和抨擊，除了針對解構挑戰西方哲學及文學傳統的方法和論點的批評以外，一個常見的質疑在於，解構思想是否太沈迷於哲學的語彙與文本詮釋的遊戲，拆解有餘，建設闕如，無法提出積極的替代方案？更重要的是，解構思想與具體的政治、倫理問題有何關連？對於實際的政治實踐、社會改造有何助益？解構是否擁抱虛無主義，容許恣意的力量？包括傅柯、薩伊德、高達美、甚至是重要的支持者兼譯介者史碧娃克（Gayatri Chakravorty Spivak）都提出相似的批評²²。

Derrida對這些批評遲遲不予回應，加上1987年的「保羅·德·曼事件」²³，解構一派在政治實踐上的傾向受到更強烈的質疑和攻擊。在這些壓力之下，Derrida的解構思想在一九九〇年代經歷了政治上及倫理上的轉向，至他逝世前的十餘年間，他發表了多部作品討論解構與政治、倫理、法律、宗教的關連，例如首先於1989年一場演講中發表的《法律的力量：“權威的神祕基礎”》（*Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”*）、1994年的《馬克思的幽靈》（*Specters of Marx*）、1995年的《死亡的禮物》（*The Gift of Death*）、1997年的《友誼的政治》（*Politics of Friendship*）等等。

其中《法律的力量：“權威的神祕基礎”》可視為 Derrida 第一次正面、直接面對這些批評，為他的解構思想提出辯護。自然，這篇文章再一次引發支持者和批評者的論辯。批評者認為 Derrida 對法和正義的說法是對啟蒙理性傳統的顛覆，否定了理性推論的可能性，且過分強調決定（decision）的美學意義，忽略其中的危險性，更被認為親近於海德格與施密特的決定論²⁴。而 Derrida 在文中描繪的正義，同時引發了樂觀和悲觀的解讀，前者認為 Derrida 的正義是向希望開放的秩序，後者認為 Derrida 的正義代表了毀滅和虛無的力量。Derrida 的說法

²² Wolin, 2006, 頁 372-374。

²³ 1987 年，保羅·德·曼被發現曾在納粹占領比利時期間為親納粹的報紙撰寫反猶文章。

²⁴ McCormick, 2001, p. 396

似乎打開了一組二元對立：一種解讀是「生」的秩序，一種則是「死」的秩序²⁵，本文的目的，除了嘗試了解法律與正義之關係外，亦欲了解 Derrida 描繪的法律、正義與解構的圖象與前述兩種解讀之間究竟是相符、矛盾，或者有第三種可能？

第四節 論文架構

本論文分為六章。第一章〈序論〉說明引發主要問題的背景、本論文的主要問題及次要問題，主要文獻以及論文架構。

第二章〈法律的力量〉擷取 Derrida 《法律的力量：“權威的神祕基礎”》篇名前半段為章名。本章目的在了解《法律的力量：“權威的神祕基礎”》中觀察到的法律及力量是相對於何種參照點而有討論的必要性，以呈現 Derrida 由法律的力量切入所欲討論問題之可能範圍，與解構思想面對法律及正義議題的焦點及態度。

第三章〈權威的神祕基礎〉取自《法律的力量：“權威的神祕基礎”》篇名的後半段。本章目的在說明 Derrida 如何解釋正義之於法律既超越又內在的地位，而法律界限的不可穿透性則構成法律權威的神祕基礎。從語言行動的角度，Derrida 將法律的建立視為做言性力量的行使，此種行動的暴力結構產生法律的意義封閉性，使法律成為一套有限的語言體系，其適用的合法性基礎不援引外於法律意義的事物，而正義則是溢出法律意義範圍的他異性，亦即他者。法律必須經驗法外之他者才可宣稱擁有法之正義，但實現正義本身是不可能的。

第二、三章使用的主要文獻即 Derrida 的《法律的力量：“權威的神祕基礎”》，目的為呈現出 Derrida 觀察到的法律是有限性事物，而正義則是無限性事物。第四章〈法律、語言、有限性〉則追索 Derrida 在正義觀上與 Lévinas 倫理學的思

²⁵ 對解構之政治轉向表達支持或質疑的代表人物可參見賴俊雄，2004，頁 80

想淵源，主要文獻為 Lévinas 的《整體與無限》(*Totality and Infinity*) 及 Derrida 對本書的批判文章《暴力與形上學》(*Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas*)。在本章中，Lévinas 與 Derrida 被視為承繼胡賽爾現象學方法反省現代理性主體觀的一員。章節前半部呈現 Lévinas 的同者—他者倫理情境如何構成 Lévinas 正義觀的內涵，即接近他人的無限責任。接著透過 Derrida 的批判呈現出 Lévinas 的理論盲點及 Derrida 對他者倫理學的部分接受，並帶出語言的有限性、歷史性、暴力性。在「暴力的經濟學」下，法律作為一種有限語言體系，必須在努力接近他異性的過程採取最小暴力。

第五章〈法與正義的倫理關係〉則討論法律如何負起接近正義的責任。若解構是協助法律接近正義的一種途徑，解構思想過去在文學批評上發展出來的文本閱讀策略可以應用於法律文本的解釋，即結合文本的複製性注釋與解構性閱讀，使法解釋成為帶有延異力量的書寫活動，以突破法律的原有界限。另一方面，在解構思想中具重要性的困境（*aporie, aporia*）問題也是解構法律的據點，這些困境的原型是時間的無限運動，也是人類經驗中最極端的他異性及無限性經驗，重視困境將使得法律與時間的關係不致遭人遺忘。這些策略說明解構如何協助法律記取歷史性及有限性，實踐向他者接近之倫理要求。

第六章〈從 Derrida 看哈特〉試圖重新定位第一章中引發疑問的哈特法效力論。藉由 Derrida 和 Lévinas，本文獲得一種觀察法律的角度，即視法律為一套語言體系。法效力的獨立性、中立性、自主性可被視為這套語言體系的特徵，即不受其它體系語彙意義變動的影響，包括正義的評價。但就語言的使用目的而言，若法律是用以在社群生活中協助成員接近他者的技術，則使用法律的目的終究與正義有關。而法效力的中立性也是追求正義的技術之一，其權威受法律及相關政治體制是否被成員信任為符合正義所影響，並非自始與正義無關，亦即無法逃脫時間的困境。據此，人們對法律的想像與時間之關係應該更受重視。

第二章 法律的力量

《法律的力量：“權威的神祕性基礎”》是 Derrida 在 1989 年 10 月應邀參加於美國 Yeshiva 大學 Benjamin N. Cardozo 法學院舉辦的一場「解構與正義的可能性」(Deconstruction and the Possibility of Justice) 研討會中發表的主題演講。該文係以英語發表，並刊載於 1990 年 7 月及 8 月份的 “*Cardozo Law Review*”，後於 1992 年收入研討會論文集“*Deconstruction and the Possibility of Justice*”中。1994 年，Derrida 將法文文稿修改後出版為“*Force de loi: le « Fondement mystique de l'autorité*»”一書，原於研討會當天宣讀的第一部份定名為「從法律到正義」(du droit à la justice)，未宣讀的第二部分²⁶則定名為「班雅明的名字」(Prénom de Benjamin)。本文將以法文本的第一部分為主要討論對象，並參考研討會論文集“*Deconstruction and the Possibility of Justice*”中收錄之英文版本。

這篇文章要討論的是法的力量，但是一開始 Derrida 卻先談論起語言的問題。由於原文是以英文發表的，他向聽眾解釋為何要以英文發表。首先，他以英文發表是出於一種「必須」(devoir)、一種「義務」(obligation)，因為他面對的是一群以英語為主要語言的聽眾，在這個他無從選擇或控制的情境、一個「已然涉及語言的取用的紛擾 (polemos)」中，若要使人了解他，就「必須」使用另一個語言。第二，他要使用英語的原因是為了使他的表達更正確 (juste)，或能更正確的被判讀。此處 Derrida 點出了形容詞 just (e) 的詞意區分。形容詞“just(e)”可以意味「正確」(justesse)，亦可以意味「正義」(justice)，此處 Derrida 指的是“正確”的意思。什麼是正確？正確是存在者和所說、所思之間；所說和所理解之間的正確連結。而第三個理由則是使用在場大多數人使用的語言，將更符合“正義”意涵的“just(e)”。而為了進行這場英文演講所經歷的語言交流，包括以英文理

²⁶ 第二部分後於 1990 年 4 月的「納粹主義與“最終解決方案”：探索再現的極限」(Nazism and the “Final Solution”: Probing the Limits of Representation) 研討會中宣讀。

解演講的合約、合約背後牽涉的法律，以及將法文原稿譯為英文的過程，都使他體會到，兩種用語（idiom）之間的妥協永遠是可能的，也永遠是不完美的。而 Derrida 的論述將從用語和用語間的相似性和差異性出發，他對正義的討論也將與語言息息相關。

第一節 Enforceability 的啟發

Derrida 挑選了兩個字彙作為切入點，一個是英文有而法文沒有的字“enforceability”，另一個是法文、英文都有，但英文卻擁有法文沒有的字義的“address”。Derrida 透過 enforceability 這個字引出法（droit）的一項要素，即「力」（force）。

Enforceability 的動詞是 enforce，可以構成一些用語，例如“enforce the law”（執行法律，適用法律），法文中也有同樣意義的用語，但卻是使用 appliquer 這個動詞構成“appliquer la loi”。相對的，名詞 enforceability 可以構成用語如“enforceability of the law”（法律的可適用性），其法文對應字是 applicabilité。透過同一個字義的語言比較，Derrida 在英文的表達中找到了他想要的法律要素，即隱藏在 enforce 和 enforceability 之中的“force”——力。力這個字提醒了我們，「法（le droit）是被賦予權威的力量，這個力量自我賦予正當性（se justifier），或在適用時被正當化，即使此一正當化在他處會被判斷為不正義或不正當。」²⁷法的 en-force-ability——可加諸力量於某處的性質²⁸，或說 enforce-ability——法被執行（be enforced）的可能性，並非來自法的外在，並非附加於法的某種補充性的、次要的東西，它就隱含在法自身之中（en lui-même），可由法本身先驗地（a priori）導出，而且是隱含在「法之概念的分析性結構中」（dans la structure analytique de

²⁷ Derrida, 1994, p.17 原文為“……le droit est toujours une force autorisée, une force qui se justifie ou qui est justifiée à s’appliquer, même si cette justification peut être jugée d’autre part injuste ou injustifiable.”

²⁸ 字首 en-有「加入」、「放入」的意義。

son concept)。法的可執行性暗示著一種力量，這種力量「本質上隱含於『作為法 (droit) 的正義的概念』或『轉化為法的正義的概念』或『作為法律 (la loi) 的法的概念』之中」²⁹而這種力量可能是直接的、間接的、物理性的、象徵的、外在的、內在的、論述性的 (discursive) (不論其精緻程度)、詮釋性的、強迫性的、或規約性的 (régulative)，不論是哪一種，只要法律是透過這種力量而實行，它就構成了法律的力量 (force de la loi) 的內容。

我們也可以由此來思考一個常用的法律用語“force de loi”，即「法律效力」。force de loi 這個用語意指「如同法一般的權威」，根據上面的描述，當某項事物具有法律效力的時候，它就有可能直接的、間接的、物理性的、象徵的、外在的、內在的、論述性的、詮釋性的、強迫性的、或規約性的力量，想必讀到這裡，讀者心中不免蒙上一層憂慮：這不就意味著法律的力量有可能是一種暴力？我們不是認為法律「應該是」實現正義的力量，並同時認為「暴力」(violence) 是一種不正義的力嗎？法律的力該如何與暴力區分開來呢？

與其直接尋找 Derrida 給的答案，不如先停下來了解一下我們提出的問題是什麼？因此，我們不妨在「法律的力量」幾個字旁多逗留一下，問問以下兩個小問題：

1. 法律是什麼——什麼是 droit？什麼是 loi？
2. 力量是什麼——什麼是 force？什麼是 violence？

第二節 法律是什麼——什麼是 droit？什麼是 loi？

(一) 字源上的區別

²⁹ Derrida, 1994, p. 17. 原文為：“Elle est la force essentiellement impliquée dans le concept même de la justice comme droit, de la justice en tant qu’elle devient droit, de la loi en tant que droit” (斜體為原文所加)

首先，*droit* 和 *loi* 在拉丁文及希臘文的字源上有所不同。法文的 *droit*，和德文的 *Recht*、義大利文的 *diritto*、西班牙文的 *drecho* 相同，其字源來自拉丁文的 *jus*，*jus* 則與希臘文的 *to dikaion* 這個字對應。大寫的 *To Dikaion* 是一個有實體（*substance*）意味的中性字彙，指的是一種「事物」（*chose, thing*）——實現正義的事物，它不是指某個正義的人（*dikaios*）的存在，也不是指作為美德的正義（*dikaiosunê*）。而小寫的 *to dikaion* 是一個場所（*meson, milieu*），意味著在物之中的（*in medias res*）、客觀的正義。

Michel Villey 在 *Philosophie du Droit* 一書中指出，在亞里斯多德的用語中，*to dikaion* 的功能是用來決定什麼是正義的、何者應屬於誰，而不是用來規範人的行為。用來規範人行為的是倫理道德。*to dikaion* 是一種建立在公平（*égalité*）上的分配，而此種公平並非數量上的平等，而是考量和諧（*harmonie*）或正義的價值、甚至美的價值的公平。*to dikaion* 和正義的關係又如何呢？在亞里斯多德處，*to dikaion* 和正義的觀念是不同的，*to dikaion* 是一種社會性的關係，指的是「在同一城市中」兩方對物品分配的良好比例，正義則是「他人的善／物品」（*les biens d'autrui*）³⁰。

此處可以看到一個正義的詞彙出現多種用法：指實體事物的正義、分配物品的正義、正義的人、作為美德的正義。既然 Villey 是透過亞里斯多德說明 *to dikaion* 的意義，以下將透過亞氏的《尼各馬科倫理學》（*Nicomachean Ethics*）了解亞氏對正義及其多種用法的分析。

亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》第五卷〈論正義、名份、與公平〉中討論何謂正義與不義。他認為正義與不義都是具有多種意義的名詞，因為各意義之間太過接近，使人難以看出區別。他首先由一般人使用「不義的」這個詞的意義出發。在他的觀察中，一般人使用「不義的人」有兩種用法，一種是指在錢財上奪取其所不應得的，另一種指犯法的人。第一種用法涉及的正義與不義，指的是針

³⁰ Villey, 2001, pp. 53-57

對錢財之取用形成的性格，或稱德性。第二種用法涉及的正義與不義，指的是針對法律而言的，此處的正義指的是「凡能創造或保全政治團體的幸福或這社會團體的一部份人的幸福的東西」³¹。這兩種用法對亞氏而言是針對個人的德性或特定團體的幸福，相對於這種用法，另有一種正義，其意義指的是完全的德性，且是完全德性的實踐。他特別強調，「完全」指的是能對於對方實行它，亦即不只是對自己正直，更善待別人、對別人正直。這是一種「在兩方之間」實現的正義，是所有德性的綜合而達成處事的公平，是最高的道德。他說：「這樣，正義照上面所解釋的，不是德性的一部份，而是完全的德性，而與它相反的不義也並不是醜惡的一部份，而是完全的醜惡。」³²

這種正義被稱之為普遍意義的正義，即正直，其反面是普遍意義的不義，即取得超過其所應得。除普遍意義之外，還有特殊意義的正義與不義。特殊意義的不義，指的是因違反法律而被稱為不義，或涉及具有個別名稱的罪惡而被稱為不義。因特殊意義所使用的「不義」或「不義的」等詞彙，和完全不義是不同的，他們僅是完全不義的一部份，是相對於特定的正義或不義而使用的。

另一方面，特殊意義的正義指的是作為德性的正義，或有限度的正義。特殊意義的正義又包含兩種，即分配正義與矯正正義（或懲治正義）。分配正義涉及的是私人交往或商業交往上關於榮譽、金錢、及團體會員之財物分配，矯正正義則針對私人交往或商業交往的自主性或非自主性而有不同處理方式。另外亞氏還論及政治或社會的正義與家庭正義這兩種特殊正義。

由於亞里斯多德認為道德（德行）是「恆久形成的一種做事公正的傾向」，任何德行要能維持而不走向極端導致背德，就必須保持中庸之道，中庸就是在兩種極端之間存在。作為德性的正義，即特殊正義或有限正義，既然是一種德性，也有其中庸之道。分配正義的中庸之道是「公平」。公平指的是比例的均等，此

³¹ Aristotle, 2006, 頁 132

³² 同前註, 頁 133

比例由四個關係項構成：被分配給兩方的物，及接受分配的兩造。凡比例能均等和諧就是正義，反之為不義（分配上的）。矯正正義的目的是達成得益與損失之間的中庸，它不關心受分配的人，一概視之為平等，而只關心是否有人對他人造成了損失或不公平。分判者（dikastes）在一方損失和一方得益造成的落差之間取得均分，平分的一半（dicha dikaion）還給損失者，使兩方恢復原有的平等，使「他們獲得他們自己的」，即為正義（矯正上的）。

而與特殊正義不同的普遍正義，既然是一種完全的德性，指的就是恆久不斷的實踐著在他人和自己之間或他人之間予以公平分配的習慣。亞里斯多德說：「正義是心靈恆久傾向中庸之道的態度。」又說：「正義是一種傾向德性的性質。」³³

對照 Villey 的整理，小寫的 to dikaion 指的是亞里斯多德的特殊正義，大寫的 To Dikaion 則是完全意義的正義。jus 承接了 to dikaion 的意義而被轉換為 droit 等方言。

在西元八世紀之後，拉丁文的 jus 逐漸為 droit, Recht, diritto, drecho 等方言用語所代換，但此時的 jus 已經歷意義上的轉變³⁴。此一轉變可由兩個層面來觀察。一方面，受到尤太—基督教用語³⁵對羅馬用語的影響，jus 的意義從特定政體下良好分配的事物關係，轉為意指「法則的整體」，而「正義的、正當的」（être juste）指的則是「遵守法律」。第二個層面則來自中世紀教會法的用語。Villey 指出，在格雷先教令集（Decretum Gratiani）中使用的 jus 指的就是教會法，它與希臘意義的 dikaion 無關，也不再涉及特殊正義的意涵，而是關乎教父的作品及其註釋所發展出來的道德法則，jus 在此指的就是這些道德法則的整體。所以當 droit 這個字用來對應 jus 時，指的是並不是事物分配的正確比例，而是行為（conduit）的正確性（rectitude），或行為是否正確地（droitment）遵循法則，而所謂法則主

³³ 同前註，頁 146

³⁴ Villey, 2001, pp. 78-81

³⁵ 犹太人的「律法」——Torah 是一套規範人行為的法則，“torah”的字義即是指示、引導（conduire），是神以話語予人的行為指引。。

要指的就是道德法則 (loi morale)。Villey 認為，在中世紀教會哲學的影響下，法 (jus) 在形式和實質上都依賴於道德法則，形式上，指的是法律採取了道德法則人爲的、實定性的特徵，實質上，則是指法律意味著行爲法則的整體。

在此我們已經把握到 loi 的其中一個意義，即人爲實定的行爲法則。Villey 指出，法文的 loi，拉丁文的 lex，希臘的 nomos，具有兩種意義³⁶。第一種意義下，loi 是非成文性、非形式性 (informulée) 的法則，例如斯多葛學派 (Stoics) 對 nomos 的描述——「法則支配萬物」(Lex est omnium regina)，此一法則不是成文法則，而是自然秩序的法則，又如中世紀自然法思想中，阿奎那的永恆法 (lex aeterna) 和聖奧古斯丁的自然法 (loi naturelle)，所使用的「法」均非指形式性的法律。

第二個意義，則是要在雅典的法治城邦 (nomocratie) 下來理解。在雅典的法治城邦政體下，nomos 意味著「約定法」(loi conventionelle)，是一種成文形式的法律，也是在這個意義下我們理解到由拉丁文動詞 legere 來的法律 (lex)，legere 在希臘文中對應的字是 legein，意指「讀」，也指「選擇」的意思。也是在約定法意義下的 nomos，我們理解到辯士學派 (Sophistes) 對 nomos 的鄙視。辯士學派認為 nomos 是與 physis (φύσις)³⁷ 相對，但蘇格拉底、柏拉圖和亞里斯多德則反對 nomos 和 physis 相對。亞里斯多德認為，實定法是自然法的衍生物，一如技藝 (art) 是自然的模仿。實定法如何由自然法中衍生出來？方法是透過對話³⁸ (dialectique)，在對話中，經由考慮各種不同的、對立的觀點後達到一個結論，作成結論的方法是一個決定 (décision)，而不是依照主觀情緒，也不是透過邏輯推導的結果。對話的結論不是最終的、可固定的看法，它是對並不活生生 (vivante) 存在眼前的自然法則的模仿，而自然法則這種不活生生存在眼前的特性不是任何實定法可以彌補的，也就是說，實定法對自然法的模仿有可能偏頗，

³⁶ Villey, 2001, pp. 293-96

³⁷ 或 physis，常譯為 nature，即自然，參考 <http://www.studylight.org/lex/grk/view.cgi?number=5449>

³⁸ 或譯辯證。

這就牽涉到一個矯正機制——衡平 (aequitas, epieikeia) 的概念。透過衡平的矯正，使 loi 調整成對自然法最佳的模仿狀況，Cicero 說，這是法律技藝的終極成就，Villey 則評論，將此種衡平概念與今日熟悉的「實證法」(droit positif) 概念比較，兩者不應被視為互為反題 (antithesis)，反而應將達到衡平視為實證法體系的最高成就³⁹。

(二) 在《法律的力量》脈絡下的意義

至此我們不妨看一下，今日的 droit 和 loi 涵蓋的意義範圍又有何不同。

在 2006 版的 Le Petit Robert 字典對名詞 droit 最廣泛的解釋是：合於秩序 (règle) 者。底下又有三大種類，其一是加不定冠詞的 un droit, des droits，其二是加定冠詞的 le droit，其三則是指法學 (science juridique)。

首先，加不定冠詞的 un droit 和 des droits 最廣泛的意義是指：在一個人類群體中可要求或被允許者。自然權利、人權等都屬於這種用法。

其次，加定冠詞的 le droit 則分為主觀意義 (droit subjectif) 和客觀意義 (droit objectif) 兩種解釋。所謂主觀意義指個人可以主張者，包含兩種解釋：

1. 構成存在社會中之人的權利的基礎，或構成規制人類關係之規則 (règle) 的基礎，例如作為概念的「法律／權利」，與事實相對的「法律」；
2. 為其所欲為之權力 (pouvoir)。如：盧梭《社會契約論》中的「最強者之權利」(le droit du plus fort)。

客觀意義的 droit 則是指一種社會秩序，最廣泛的解釋是：在人類之間規制其關係的規則之總稱。其下又有兩種解釋：

³⁹ Villey, 2001, p. 326

1. 被認為不採任何形式化 (formulation) 的規則之總稱。例如：自然法、神聖法。
2. 在一國家中具有效力的法律規定 (實證法, droit positif) 之總稱。例如：法國法、羅馬法、成文法、公法、私法、憲法、行政法、民法、刑法等。

Le Petit Robert 字典對名詞 loi 的解釋則強調 loi 為「加諸於人的強制性規定 (règle impérative imposée à l'homme)」, 其中最主要的解釋是「由一社會之最高權威制定, 並由公權力裁可 (sanctionnées par la force publique) 的義務性規定 (règle obligatoire) 或其總稱。」

由上述解釋可見, droit 和 loi 均是人類社會秩序中之事物, 均可用以總稱在現代意義國家下的法律, 只是 droit 另有對應於中文「權利」的意義, loi 則沒有, loi 被強調的是其制定性、強制性規定的意義。過去在中文的譯語中傾向以「法」來翻譯 droit, 以表達抽象性、概念性的側面, 以「法律」翻譯 loi, 表達具體的法律規定, 但馬漢寶氏在其〈中國法制史之名稱與研究範圍〉一文中表示了懷疑, 認為在今日的日常用法中, 法和法律是相互通用的概念, 其曰:「法與法律相互通用, 現在應無異議, 全視使用場合而定何者為宜。」⁴⁰若然, 則我們在理解 Derrida 文中 droit 與 loi 用法時也應考慮全文的脈絡而定。前面我們已經看到, Derrida 指出「法 (le droit) 是被賦予權威的力量」, 而法律的力量「本質上隱含於『作為法 (droit) 的正義的概念』或『轉化為法 (droit) 的正義的概念』或『作為法律 (la loi) 的法的概念』之中」⁴¹。在第一個引句中, 所謂「被賦予權威的力量」和「權利」的定義是不衝突的, 不必將之排除在對 droit 的理解中。而在第二個引句裡則可看到正義和 droit 與 loi 之間的奇妙關係。這句話表達的是, 當 droit 是正義的一種化身 (正義會「變成」(devenir) droit)、或表現如 (comme) 正義時, 或者 loi 表現如 droit 時, droit 和 loi 會擁有一種力量。反之, Derrida 並

⁴⁰ 馬漢寶, 2002, 頁 5

⁴¹ Derrida, 1997, p. 17

沒有說到 *droit* 需要表現如 *loi*。筆者認為這裡的 *droit* 要表達的是超乎作為制定性、成文性的其它性質，例如可以使用權利、正確、正當等概念代換此句中的 *droit*，如此將可體會到 *droit* 擁有著向正義的概念銜接的意涵，而回到 *droit* 這個字更早的意義。考量到 Derrida 這篇文章的反省出發點仍是現代國家下的法律秩序，若為表達 *droit* 一詞中正確、正當的概念，而譯為「正法」、「正道」，可能會造成讀者理解的障礙，因此本文主要仍以「法」或「法律」翻譯 *droit*，再視情形譯為權利、正當、正確等語。

第三節 力量是什麼——什麼是 *force*？什麼是 *violence*？

針對這個問題，Derrida 再一次運用語言間的用語差異來討論法律之力量與暴力之間的差別。他討論了德文的 *Gewalt* 這個字。*Gewalt* 在英文和法文中一般都是譯為 *violence*，即暴力，但他指出在德文中，*Gewalt* 不只指暴力，也指有正當性的權力(*pouvoir légitime*)、有正當性的權威(*autorité légitime*)或公權力(*force publique*)的意思。假設某一有正當性的權威制定了一部法律，在一般的情形下，我們會認為此法律的施行、及其執行機關是合法正當的，在某些情形下甚至有可能是正義的，亦即此法律所展現的力是正當甚至正義的。那麼賦予其力的正當性權威呢？它的「存在」和力量由何而來？假設此一權威的起源可以追溯至一個暴力行為或暴力事件，作為起源的事件，它並不依靠任何先在的正當性權威所授權，那麼此一暴力究竟是正當的，還是不正當的？

Derrida 從海德格處得到某種回應的方式。他發現海德格相當強調 *Dike*（正義、法（*le droit*）、法律程序、裁判、處罰或嚴刑、應報）和 *Eris*（衝突、不和諧、鬥爭、戰爭（*polemos*））實同出一源，因此正當的力量和暴力，*dike* 和 *adikia*（不正義）在其起源並非純然對立。這難道是說，正義和不正義的起源是一種無規範、恣意的、既非正義又非不正義的力量，它轟然發生，從此劃開天地，而在

那之前的一切是無從歸類、無法認識、又不依靠任何先在的事物而「存在」？

Derrida 的說法是不是會為暴虐力量開脫，或者變成一種隱晦的神祕主義

(*occulto-mysticisme*)、實體主義 (*substantialisme*)、或非理性主義

(*irrationalisme*)？Derrida 對這些可能的傾向都保持著警覺性，這也是他一直對

「力」和「正義」的概念感到不安，遲遲不敢發表意見的一個原因。但他仍然認

為力是法和正義的一個不可或缺的元素，而法和正義的問題也是解構運動必然會

走向的研究課題，那麼究竟該如何看待「力」這顆燙手山芋呢？

Derrida 的方法是一種迂迴的、間接的 (*oblique*)⁴² 方式。首先，他先掌握到力的特徵。他認為力的特徵就是差異性 (*le caractère différentiel de la force*)。力是在差異中產生的，差異則顯現在力的差別之中，或者再和 Derrida 的另一術語「延異」連結，則力展現了延異的特性，延異就是一種既是差異的產物⁴³卻又繼續製造著差異⁴⁴的力量 (*différance est une force différée-différente*)。其次，他設定了一些關於力的觀察項目，包括力和其它概念的幾種關係，例如力和形式 (*forme*) 之間的關係、力和意涵 (*signification*) 之間的關係；以及幾種不同型態的力，例如「做言性」力量 (“*performative*” *power*)⁴⁵、勸說性與修辭性的力量、簽名帶來的確認性力量⁴⁶，更重要的是在各種弔詭情境中展現的力量，因為這是何者為強何者為弱最不絕對之處。

以上述提問去了解何謂法律的力量，對於解構運動處理法律和正義的課題又

⁴² 有趣的是，*oblique* 的字典解釋是：qui n'est pas droit ou perpendiculaire. (不是直的、或不直角的。) 要接近 *droit*，卻得用不是 *droit* 的方法。

⁴³ 即延異中的差異成分。

⁴⁴ 即延異中的延遲成分。

⁴⁵ *performative utterance* (做言性語句) 是由 J. L. Austin 所提出，用來與 *constative utterance* (敘言性語句) 相對。敘言性語句是有真假值的語句，而做言性語句是以語句進行行動的話語，它沒有真假值。這組概念後來發展為著名的語言行動理論 (*speech act theory*)。其語言行動理論中的三種基本語言行動：*locutionary act* (以一定的意義說出某些聲音字詞的行動)、*illocutionary act* (以語句構成行動的行動)、和 *perlocutionary act* (藉由語句對接受者造成效果的行動)，也同樣在 Derrida 考慮的範圍內。其中 *performative* 和 *illocutionary act* 最為接近。一個 *performative* 或 *illocutionary utterance* 究竟在進行哪一項行動有時會模稜兩可，必須透過該語句提出的具體情境來確認其效力 (*performative or illocutionary force*)，一個不符合行動成立之情境要件的語句不具效力 (*force*)。

⁴⁶ 這是 Derrida 在《法律的力量》第二部分中所強調的。

有何意義？換句話說，處理法律和正義的課題的「解構性態度」是什麼？Derrida 認為，一個帶有解構性態度的問題意識可以以下兩者為出發點：

第一、關於法律和正義問題的解構性問題意識，思考的是如何鬆動（*déstabiliser*）法、規約（*convention*）、制度（*institution*）和自然的對立。這類對立包括 *nómos*（規範）和 *phúsis*（自然）的對立，及 *thésis*（創造）和 *phúsis* 的對立，以及以這類對立作為條件的對立，例如實證法和自然法的對立。我們需要鬆動這些二元對立，轉而思考延異的力量在其中扮演的角色。

第二、必須去思考如何鬆動某些價值，審視其中是否另有更複雜、弔詭的層面。這些價值包括：什麼是 *le propre*（專有的、恰切的）、什麼是 *la propriété*（財產，所有權）、主體（*le sujet*）、責任主體、法律主體、道德主體、法人（*personne juridique ou morale*）、意向性（*intentionnalité*）等等。

這樣的提問方式，即是在重新審視法律、道德、政治的基礎（*fondement*）為何。其目的則不是為了確認某一哲學立場，不是要主張某種對法或正義之相關概念的認識才可為判斷基礎，是既非關基礎主義（*fondationalisme*）亦非關反基礎主義（*anti-fondationalisme*）的。採取解構性態度的目的是服務於一種有效而且負責任的「改變」和「介入」。這種要求保持改變社會的力量之主張並不新奇也不陌生，甚至在走過二十世紀的人眼中，還會帶有一絲警覺的冷靜。那麼這裡的改變和介入的對象是誰？Derrida 的回答是，在高度科技化的現代工業社會下，學術界較以往更傾向單元化（*monadique*）的氛圍，越來越接近與世隔絕的修道院，法學界也是如此。他認為法學的思考 and 批判法學研究（*Critical Legal Studies, CLS*）需要與由文學理論促發並走向哲學反省的解構結合，所謂結合並非意味著同化，並不是指法學研究應該全部揚棄其語彙，以解構的方式說話。他認為解構式的思考方式終究會走向法與正義的課題，此與批判法學研究所做的努

力基本上是朝向同一個方向，但是兩者的結合務必要尊重彼此在脈絡上、學術制度上、論述上的特殊性，並注意不要輕易進行兩者（例如概念間）的類比和轉換，以及注意彼此內部的異質性。

這也牽涉到 Derrida 對解構的定位，在字裡行間，Derrida 顯示出對「解構主義」、「解構主義者」、或作為專有名詞的“*la déconstruction*”（他會刻意把定冠詞的 *la* 以斜體表示）這些稱呼表示保留的態度，他不願解構成為以某一原則或公理為核心所發展的一套思想體系，而寧願以「解構式」（*style déconstructif*）或是形容詞「解構的」來表達進行解構思考者的態度。所謂處理正義問題的解構式態度為何，目前至少有一點可以確定，即我們不能以直接的方式談論正義，將之論題化（*thématiser*）或客體化（*objectiver*），不可輕易地宣稱「某項事物是正義的」或身為思考判斷者的「我是正義的」，一旦如此便是背叛了正義。

第四節 小結

本章的目的在試圖了解 Derrida 在《法律的力量》一文中欲透過「法律的力量」一詞討論哪些問題。透過可執行性（*enforceability*）一詞，及法律具有可執行性的現象，Derrida 觀察到法是一種被賦予權威及正當性的力量，這種力量可能是物理性或非物理性的力量。追溯 *droit* 和 *loi* 的概念史，可以發現 *droit* 較諸於 *loi* 可使用於超越制定與成文面向的意涵，並且在古典意義上是一種追求正義分配的方法，與正義之間雖不相同，卻有某種關聯。在 Derrida 的文章中認為 *droit* 可以是一種正義（作為法的正義、轉變為法的正義），此處可與古典意義的法與正義相互聯想。

但是法未必總是正義的，即便法是一種被賦予權威和正當性的力量。Derrida 質疑這種力量的正當性由何而來？被認為是正當正義的法律力量如何與暴力區別？對此問題，*Gewalt* 一字的考察開啓了不確定的空間。*Gewalt* 既可以指暴力

也可以指正當性的力量或權威，這是否暗示這兩種看似對立的力量是同源所生？如果 Derrida 欲以透過鬆動和法與正義相關之概念的傳統意涵，以對法與正義之進行解構性思考，法律力量與暴力的對立性即是第一個值得思考和鬆動的對象。同時也呈現出，解構對法與正義問題的思考將從審視法律的基礎出發，並特別著重各種形式的力量之作用。

在大致了解 Derrida 處理法和正義問題的藍圖和態度之後，我們即須由藍圖中最根本之處出發，即了解法的基礎究竟為何？在下一節中，我們將由蒙田及巴斯卡對法律之權威基礎及其力量的說法，來了解法的力量究竟如何產生，又是何種型態的力量，並從兩個側面來了解法律權威基礎的神祕性。



第三章 法律權威的神祕基礎

第一節 Derrida 的思考起點

(一) 巴斯卡：人的法律與神的正義

巴斯卡 (Blaise Pascal, 1623~1662) 出生時代的法國，面臨著宗教、政治及思想上的動盪。受到宗教改革的衝擊，在天主教的反宗教改革運動

(Counter-Reformation) 下，法國天主教會內部產生了耶穌會 (Jesuits) 和楊森教派 (Jansenists) 的對立。這兩者的對立同時反映了傾向多瑪斯主義者和傾向奧古斯丁思想者的對立。採取多瑪斯式的自然主義 (Thomistic naturalism) 的耶穌會對人的處境抱持樂觀的立場，認為在墮落 (the Fall) 後的人雖然有所殘缺，但仍有某種本質和生命力。楊森教派則採取奧古斯丁式的超自然主義

(supernaturalism)，認為人在墮落後即已失去實現超自然目的的能力，而反對人之本質的概念。⁴⁷其次，在宗教戰爭及內戰的影響下，國家理性 (raison d'état) 和權力之至高性及自主性受到重視，法律則被視為是一種較高層次的實力

(force)，反映絕對主義 (absolutism) 之政治思想。法律思想上的自然法復興則反映出理性主義及普遍主義的思考方式。⁴⁸再者，人們理解真實世界的方式由神學解釋轉向機械論式的科學解釋，哲學上的唯名論亦受到重視。最後，在蒙田時代即已普遍受到討論的皮羅主義懷疑論 (pyrrhonism) 仍在宗教、知識和道德討論上產生影響，其反對教條主義 (dogmatism) 對人類自主性的觀點、懷疑理性、重視習俗在人類秩序中的地位，並支持非政治性的保守主義 (apolitical conservatism) 及伊比鳩魯式的生活。⁴⁹

⁴⁷ Beitzinger, 1992, p.213

⁴⁸ Ibid., p.214

⁴⁹ Ibid., p.213

巴斯卡在二十餘歲居住於 Rouen 時期，曾因支持楊森派的王橋修道院（Port-Royal des Champs）修士之引介，閱讀了楊森（Cornelius Jansen, 即 Jansenius）、法國奧古斯丁運動領導者 Saint Cyran 及其繼承領導者 Antoine Arnauld 的作品，開啓對楊森派思想的認識及與王橋教派的接觸。在經歷了兩次宗教轉向（conversion）後，巴斯卡最終接受了王橋教派的思想，認為聖經的記載和教誨是對人的處境最佳的說明和指引，對人的理解必須由人的墮落和原罪出發，而最能代表人類特性的即是結合了偉大的神聖性與人性的悲慘於一身的基督，人若能放棄造成混亂的自愛（self-love）轉向跟隨基督，才能獲得幸福——亦即得到救贖的自我。但是被救贖的自我並不是理性自我的代替品，也不是人的缺陷的終極解答。巴斯卡認為人無法透過自身認識造物者的目的，也無法擁有真理和正義本身，最多只能擁有真理和正義的觀念（idea）。人是 homo absconditus——與上帝分開的人、隱匿的人，只能生活在他的缺陷和有限性之中，人只能依靠上帝在人身上留下的印記，即意志和力量來創造人的法律秩序，此種法律秩序可以計算理性來控制人類的欲望，進行各種「善」（goods）的分配，達成社會保全和排除恐懼的效果。此種法律秩序及正義（人的正義）對巴斯卡來說是必要的，也是正確的（前述的 justesse 意涵下的 juste），但卻不是善的。換句話說，人的強權所建造的正義不是、也不能實現神的正義，但卻是正确的，人只需要因為建立法律的權威和強權而服從法律，與法律是否符合正義（神的正義）無關。

據此，傳統的觀點將巴斯卡的思想詮釋為對於人類及法律採取悲觀主義，但是 Albert Brimo, A. J. Beitzinger 等學者認為傳統的詮釋並未從巴斯卡思想的整體面加以考查，主張在整體的觀照下，巴斯卡所要追求和宣揚的實為人積極的面向，他所描繪的人除了缺陷之外，更擁有超越自我的能力，可以在一種辯證的運動中超越以自愛和貪欲為中心的自我，成為以心（cœur, heart）和良知（conscience）行事之人。相對的，法律也具有一種進步的過程，人應該超越實證法的秩序，而進入「心的秩序」，在其中，各個自我的衝突透過超越性的救贖而解消，人們還

是要服從人的秩序的，但其服從是出於同意（consent）、經過反思（reflect）、出於意志（will），法因而對人有主觀的效力，人們也不再服從以想像架構的正義，而認識到己身對正義的無知。心的秩序也就是愛的秩序，在這個社群中，人們透過對基督的認同和對天國的仰望，以愛的力量為核心，以實用的和實際的態度思考具體的生存問題和政治問題，並從事改善世界的具體行動，所謂改善世界，就是使人類社會能朝向「創造性的愛的社群」（the community of creative love）轉變⁵⁰。因此巴斯卡的人類社群圖象並非虛無主義，也不是對強權力量的全然尊崇，而是說明了改變社會的方向（成為創造性的愛的社群）和條件（人的可超越性），展示人類積極的可能性。

Derrida 亦贊同對巴斯卡思想的樂觀詮釋，反對將巴斯卡視為任一種形式的相對主義、虛無主義或犬儒主義，他認為在巴斯卡思想中可以看到現代批判哲學的前身，並反映了「對法律意識型態的批判」，亦即法律經常反映或掩蓋了社會主流力量的政治利益和經濟利益，而巴斯卡的思考方式有助於阻止此種法律的上層建築（superstructure）的不斷積累。此外，其文章中對法的正義和正義之區分，及法的有限性和無限性的區分，均與巴斯卡思想的架構有所呼應，因此 Derrida 之選擇巴斯卡為切入點並非偶然，並值得作為我們評價 Derrida 的正義觀與法律觀及其社會影響的參照。

（二） 蒙田：浮動的法律與正義的缺席

巴斯卡和蒙田（Michel Eyquem de Montaigne, 1533~1592）的思想主題及其理解人性的方法極為相似，卻又有重要的差異。在思想主題上，巴斯卡與蒙田都關心人的構成要素及人的處境。在方法上則都重視以具體、現實的方式觀察人性，認為從人的個殊性和缺陷中更能了解人的真實，因此，巴斯卡和蒙田思想擁

⁵⁰ Ibid., p.239

有一個共同的出發點，即認為人的特性是充滿變動、缺乏穩定，其行為內部常帶有矛盾，而從哲學家為人類提供的各種建議看來，人的理性和經驗也是充滿多樣性和變異性的。⁵¹由此一觀點出發，巴斯卡和蒙田對法律和正義的看法呈現以下幾點相似性：

（一）人類正義的浮動性：巴斯卡認為，如同人沒有必然的本質，人類的習俗、法律和正義本質上是變動不居的，任何企圖以「抽象理性」或「規範性本質」作為基礎的法律秩序終究會自我毀滅，真正能建立法律秩序的必然是力量、機緣（chance）和大眾的瘋狂（popular folly）。⁵²而作為文藝復興時期人文主義者及懷疑主義者，蒙田看到人的一項特點就是擁有各種不同的信念，而孕育人信念的則是習俗，他在《隨筆》（Essais）「論習俗」（On Custom）一章談到，人類的行為追根究柢為習俗的產物，習俗本身造就其正當性，使人們의思想和行為遵從不移，而所謂普遍的理性、真理和正義經常只是習俗造成的幻相，真實的理性和真實的正義只能為上帝所知。不過他認為人仍然可以依靠內在的思想自由，運用判斷的能力挑戰習俗和規範的束縛，其判斷的方法首先就是跳脫單一習俗，在不同習俗之間進行比較，從而得以批判原有的習俗或規範。⁵³

不過此處也可以看到兩人之間的一些差異。對蒙田而言，人類秩序的根源就是習俗，服從的理由也是習俗本身，但如上所述，巴斯卡認為秩序的根源來自力量，習俗和法律一樣都是力量的產物，而不是因其本身而被遵從。再者，兩人對人類秩序變動性的解決方案不同，蒙田訴諸自由判斷來跳脫習俗的影響力，與其說是解藥，不如說是一種抵抗，他希望人們能夠藉由比較和判斷的過程打開視野，但並非確切的肯定自由判斷能力就是終極的解答。而巴斯卡的回答則具有強烈的宗教性，認為只有跟隨基督的救贖之愛才能超越人世的混亂。其三，對於人獲得真實正義的能力，蒙田仍相信人能夠透過自由判斷掌握真實理性和真實正

⁵¹ Hammond, 2003, p.26

⁵² Beitzinger, 1992, p.226

⁵³ 參見 <http://plato.stanford.edu/entries/montaigne/>, last visit: 2008/4/30

義，巴斯卡則認為經歷墮落的人已與上帝分離，人所要認識的是自己對正義的無知。

(二) 人類法律及正義與(真實)正義不同：巴斯卡以一組二元區分的架構來看待人和神的關係。他認為人的法律和正義是屬於有限(finite)的一側，而神的正義則是無限的(infinite)。他相信有限的人之法律和正義將解消於無限的神之正義，任何人想要以「理性」或「自然」之名在人世建立普遍性的正確(right)概念或普遍性的司法秩序，都是暴虐的(tyranny)，即不正當的。

蒙田也認為主張能實現真實正義(true justice)之人是虛妄的，主張法律有正義起源者也是錯誤的，其《隨筆》(Essais)中即寫道：「……我們的法律也一樣，以一些正當性的虛構建立其正義的真理。」⁵⁴蒙田並以假牙和真牙來比喻，認為「我們的法律」——即實證法⁵⁵，是自然法的替補物(supplément)，就像假牙一樣，是以一種不同於自然物的素材，透過人為加工製造，只有在自然之物欠缺之時才需要的事物。自然之物既已消失不在，亦不再復返，因此人為的法律所聲稱的正義只是用以替補缺席者的虛構(fiction)，故服從人為法律的基礎不可能是真實的正義。蒙田寫道：「因此法律(loix)之所以能為人信服，不是因為法律是正義的，而是因為法律是法律。這就是法律權威的神秘基礎。」⁵⁶

(三) 對實證法的反省：巴斯卡對法律的思考，其實是要與時代的思潮對話，他試圖證明，理性主義及普遍主義的人性觀及法思想是有問題的，位於有限性之中的人類無法透過理性或透過追索人的本質找到終極的規範基礎，只有從基督身上、從對終極的善的熱愛之中才能理解法的根源和拘束力，因此實證主義和歷史主義應當被「超越」，亦即一個法律秩序儘管以實證主義的方式取得外在拘束力，其內在拘束力卻只應來自更高的秩序——愛的、善的、神的秩序。在蒙田時代的

⁵⁴ 原文為 "...notre droict mesme a , dict-on, des fictions legitimes sur lesquelles il fonde la verité de sa justice." 引自 Derrida, 1994, p.30

⁵⁵ 此為 Derrida 之解讀。

⁵⁶ 引自 Derrida, 1994, p.27

法國亦存在著法律為歷史所決定的思想⁵⁷，蒙田對習俗相對性的思考和普遍概念的駁斥也在揭露這種思想的褊狹，只是其批評較出於懷疑主義的思考，而非宗教觀的架構。

第二節 何謂神祕基礎：解讀（一）

Derrida 認同巴斯卡和蒙田兩人對法律和正義之區別，他的閱讀始自巴斯卡在《沉思錄》中談論正義最著名的第 298 節⁵⁸中的一句話：

Justice, force. – Il est juste ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus fort soit suivi.

原文中的第一個 *juste* 意味「正確」(*justesse*)，第二個 *juste* 意味「正義」。這句話一般中譯為「正義，強權——服從正義是正確的，服從強權是必要的。」但對照原文會發現，中譯以主動的語氣來翻譯原文被動式的“*soit suivi*”，同時不能反應出“*soit suivi*”因其時態不同所傳達的「應該」的意涵。原文“*ce qui est juste soit suivi*”應解為「應受服從」(*doit être suivi*, 應被某事物跟隨)，如果原文不是用虛擬式的被動式 (*soit suivi*) 而用的是直陳式的“*ce qui est juste est suivi*”，則應理解為「正義實際上被服從」，但原文所使用的時態則意味著正義「應」被服從。此由這段話的英譯亦可看出。⁵⁹考慮到 Derrida 文中對力量的強調，改譯如下：

⁵⁷ 參見 <http://plato.stanford.edu/entries/montaigne/>, last visit: 2008/4/30

⁵⁸ Brunschvicg 版 298, Lafuma 版 192.

⁵⁹ Auerbach 所引的英譯即為：“It is right that what is just should be obeyed ; It is necessary that what is strongest should be obeyed.” 見 Beitzinger, 1992, note 23

正義，力量——正義應受服從是正確的，力量最強者應受服從是必要的。

根據 Auerbach 的解釋，此處的正義並非真實存在的客觀正義，而是一種想像（imagination），放在較樂觀詮釋者的脈絡下，則意味著並非真正具普遍性的正義，而是人的有限正義。在討論法律的脈絡下即指法之正義。法之正義「應受服從」、應隨之以某事物，意味著法之正義與其效果（conséquence, effet）之間的關係，意味著法之正義被適用（appliquée）、被執行（enforced）「會」帶來效果，Derrida 更解之為分析的、先驗的「會」帶來效果，用力量的語彙來表達，亦即法之正義的概念本身分析性的蘊含被力量實現—en-force—的性質。另一方面，力量最強者也蘊含著被實現的性質，只是認為強權者應被服從是出於必要，而認為法之正義應被服從則是正確的。

正義和力量之間的關係又為何？Derrida 由巴斯卡的下一句話來理解：

沒有力量的正義是無能的，沒有正義的力量是暴虐的。沒有力量的正義遭受挑戰，因為總會有侵犯者；沒有正義的力量則遭受指責。是以正義與力量應該結合；正義者應該有力量，有力者應為正義者。⁶⁰

Derrida 亦認為此處的正義指的是法之正義。這段話顯示，法之正義和力量必須相互結合，才足以構成秩序，但又是什麼賦予這兩者「應該」結合的要求？Derrida 認為這是來自「更深層」的應然要求，是來自「作為正義的正義」對力量的援引。這是什麼意思？我們不妨試著由巴斯卡在這一節的結語來理解。巴斯

⁶⁰ 原文為：“La justice sans la force est impuissante, la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu’il y a toujours des méchants ;la force sans la justice est accusée. **Il faut** donc mettre ensemble la justice et la force ;et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste.”（粗體為筆者所加）

卡寫道：

正義是爭議的對象，力量則易於被人承認而不受爭議。因此我們無法使正義獲得力量，因為力量總會向正義挑戰，主張自己才是正義的。因此，既然無法使正義的變為有力的，我們只有使有力的成為正義的。

這正是使巴斯卡被稱為悲觀主義、相對主義和經驗主義的重要論點。而傳統的詮釋，如王橋教派（Port-Royal）的 Arnauld 即認為，巴斯卡的這種觀點是受到蒙田的影響。然而如同巴斯卡思想可以給予另一角度的詮釋，Derrida 認為蒙田的思想也一樣可予以重新詮釋。就蒙田而言，他認為自然法已經消失，實證法則以虛構的正義替補其地位，巴斯卡也一樣，認為墮落的人已不再識得神聖法，所謂的自然法已經腐敗，如同人的理性一樣，而人所擁有的正義與神聖正義也不再相同，當神聖正義來臨時，人的正義將會消滅。蒙田所謂虛構的正義是自然的替補物，巴斯卡所謂人的正義之外尚有神的正義，如果去除宗教的色彩，可以視為一種「衍生物—原初物」的關係，而原初物是外於衍生物的。在這個架構下，Derrida 顯然是認為，發出法之正義和力量應該結合之應然要求的，理當是某種外於法之正義的「原初正義」。在「衍生物—原初物」的層次上，原初正義要求法之正義與力量應該結合，再度意味著與其效果之間的關係，亦即原初正義發出一種應予實現—en-force—的要求，當原初正義的要求被執行、被實現時，力量將具有一項屬性：法的正義。

巴斯卡認為法律的根源就是建立法律之力量的權威。我們可以參考他對習俗的看法，他說人們對於何者為正義之本質意見不一，有人認為是立法者的權威，有人認為是主權者的利益，也有人認為是當時的習俗。巴斯卡認為習俗是最值得肯定的，由習俗觀之，沒有任何事物在本質上是正義的，一切都隨時而易，而習

俗之所以是最為公平的（« La coutume fait toute l'équité »），只因為它被大家所接受。這就是「它權威的神祕基礎」。習俗的權威基礎，並不在其擁有真理，而在它是一切力量折衝後的結果，因而達致平衡，為眾人所接受。巴斯卡所用「權威的神祕基礎」一語是借自蒙田，不過在蒙田之處是用以解釋法律的權威基礎：

因此法律之所以能為人信服，不是因為法律是正義的，而是因為法律是法律。這就是法律權威的神祕基礎，別無其它[...]。凡基於法律為正義而服從者，並非按其所應服從的方式服從。⁶¹

蒙田的看法和巴斯卡自然有異。巴斯卡更進一步的將法律權威化約為力的權威，但 Derrida 引出蒙田的目的，應該在於他認為蒙田的話中反映了巴斯卡所謂力量的某一種現象，亦即「信任」（*crédit*）。他認為法律擁有權威反映在法律能維繫人們的信任，法律的權威基礎就建立在信任的行為（*acte de foi*）上，因此法律權威的神祕性是什麼，應該與信任的概念有關。這是我們看到 Derrida 對法律權威的神祕性所提出的第一個解釋。

Derrida 對法律權威的神祕性所提出的第二個解釋，則必須在進一步追索法律建立的過程後才得獲致。

第三節 何謂神祕基礎：解讀（二）

Derrida 認為，巴斯卡提出正義與力量的關係，其內部還有一更深層的結構，

⁶¹ 原文為：“Or les loix semaintiennent **en credit**, non pas parce qu'elles sont justes, mais parce qu'elles sont loix. C'est **le fondement mystique de leur autorité**, elles non pas parce que d'autre[...]. Quiconque leur obeyt parce qu'elles sont justes, ne leur obeyt pas justement par où il doit.”（粗體為筆者所加）

關乎法律誕生的過程。

法律是和法律的正義一起誕生的，在誕生的這一刻同時發生三項效果：建立性（*instituteur*）的效果，奠基性（*fondeur*）的效果，和證立（*justificateur*）的效果。是什麼造成這些效果？Derrida認為是一種做言性力量（*une force performative*）⁶²，它同時是一種詮釋性的力量和對信任的呼喚（“*C’est toujours une force interprétative et un appel à la croyance.*”）：

導致法律奠基、啟用、證立的運作過程，即制定法律的運作過程，建立在力量的一擊之上，建立在一種做言性、同時是詮釋性的暴力之上。⁶³

也就是說，法律的基礎是一種力量、一種論述（*discours*）或簡單稱之為一種行動（*acte*）。所謂法律由力量所建立的論調並不陌生，但Derrida說明，他並不是在將法律等同於強權者的工具，如僕人一般傳達其意志或利益，或者說法律僅是乖順地反映社會的主流價值或論述，也不是在主張「法律是歷史的產物」，將法律視為與當時歷史紋理的一塊切片。法律與力量、權力或暴力的關係建立在一個更為內在和複雜的結構中，我們可以由前述所謂制定法律的「運作過程」（*opération*）嘗試觀察之。

做言性的力量使制定法律的運作過程開始運動，具體來說，所謂運作過程就是一個「決定」（*décision*）。決定使誕生的法律與既有的歷史紋理產生斷裂，因為它並不是完全遵循先存的、既有的判斷標準做出決定，從而對建立法律的力量是否正義、是否能夠證立、是否有效（*valid*），都不是、不能、甚至不應該訴諸先存的判斷基礎。因此一個建立法律的力量，在建立的那一刻，是沒有正義或不正義可言的，故我們無法說，某一法律是正義的，是因為建立它的力量或論述是正義的，只有建立法律的語言的「做言性」（*performativity*）和事後對該力量的

⁶² 此處可以看到 Derrida 想以語言行動理論的詞彙將法律建立的結構與語言運作的結構連繫起來。

⁶³ Derrida, 1994, p. 32

有力詮釋（*interprétation dominante*）才能夠賦予法律正義的屬性。這意味著兩點：

第一，根據J. L. Austin的理論，做言性語句（*performative utterance*）有兩個特性，一是做言性語句是以話語進行某種行動，二是做言性語句沒有真假值，假若該行動適當的語境條件沒有滿足，則該語句是一個不恰切（*infelicitus*）或不完滿（*unhappy*）的語句。因此當一個建立性的語言擁有做言性時，意味著它滿足了使語句完滿、恰切的條件。故我們可以問：什麼是「決定」這個行為的語境條件？

第二，並非先在的論述，而是事後的有力詮釋可以為法律冠上正義之名，意味著法律的正義永遠不是先驗（*a priori*）取得的，也不是本質上具有的，而是人為的正義。故我們可以問：對Derrida而言，是否如同巴斯卡的看法，認為另有一種外於人為正義的正義呢？

這兩個問題將在後面回答。現在讓我們先回到建立法律的力量身上。

如果某個建立法律的力量，或者論述，構成了法律的基礎，為其建立了正當性和威信，則此一力量或論述又有何「神祕性」可言？或者它就是可以真實認識的對象，而人們只要如其所呈現的理解其意義，就可以正當的宣稱掌握到這套法律的規範目的或所欲達成的秩序？Derrida的回答是否定的，但並非指人「完全不能」認識到真實，而是「不能完全」。理由在於，此種建立性的行為（*acte*）本身具有一種結構性的限制，在它進行決定的過程中伴生了一個暴力結構，將某些聲音「消音」了，將某些力量「囚禁」了，但這些聲音和力量並非徹底的消失，既然它們還能在有聲—無聲的區分中取得位置，還在監獄的圍牆的內外占有一側，它們就還能被某一種方式辨識出來，還位在某個視域（*horizon*）之中。按

Derrida的意思，它們還在語言的視域中，只是被法律的視域所排除了。因此打從建立法律的行為完滿實踐的時刻，不論是它同時提供的正當化論述或是任何事後試圖正當化法律的論述，都無法穿透此一暴力結構立下的限制，以力量實現前的認識方式去掌握被排除的對象，或對象被排除的部分。此一限制性或無法穿透性，便是Derrida對法律權威基礎之神祕性的第二個解釋。

以限制性解釋神祕性有何意義？它說明了，法律的權威基礎如果是力量，而力量本身具有一不可穿透的限制，力量的基礎便無從追索了，從而力量只以力量本身為基礎，沒有任何先在的標準可以判斷其合法與否，亦不屬於法的正義可以判斷的事物。也許有人會指出，在現代的實證法體系下，立法的行為預設了國家的存在，或者以憲法為規範立法行為條件及效力的根據，或者再進一步將國家和憲法解釋為人民的合意約定，Derrida認為，追索這些先決條件的起源，一樣會發現其根源存在著同樣的限制性，因此仍然可以說法律的權威基礎具有神祕性。

所謂追索這些先決條件的根源，也就是探問：「這些條件中是否有任何一種毋需透過語言便能達成？」或者進一步問：「是否有任何一種人際交往不需要透過任何形態的語言？」假設語言的基本要素是任一種可辨識、可運用的符號（字母、聲音、動作……），那麼運用語言的能力之基礎型態便是人的辨識能力，而所謂辨識意味著人開啓「我」和「非我」之區分的過程，則最終的問題是：「人的辨識能力是否意味著人能完全認識一項事物呢？」假如答案是肯定，我們就能為法律找到一個終極的基礎，甚至可以是一個客觀的、實體的基礎；假如答案是否定的，法律就有可能與某人在某時某地所認識的面貌不同，被神祕性所囚禁之地的事物，就還值得人去探問，更重要的，對Derrida來說，他的解構主張就還有存在的基礎。

Derrida解構思想前期的重要作品如《論書寫學》、《書寫與差異》、《聲音與現象》的觀點或可作為回答上述問題的基礎。如本文一開始所述，這幾部展現其解構思想核心觀念的作品，都致力於對作為西方哲學根柢的邏各斯中心主義及語音

中心主義提出批評，認為傳統哲學中存在種種二元對立的概念，例如聲音—文字、顯現／在場—非顯現／不在場、心靈—身體、男性—女性……等，其中前者又較諸後者具有優越性。Derrida不斷透過閱讀及批評具有上述特徵的文本，意圖揭露聲音優越性及在場哲學優越性的盲點，他以「延異」的概念來說明聲音和文字一樣都是延異的產物，在其顯現的同時即已在時間上和空間上經歷了延遲和非顯現之物的排除（產生差異），因此聲音或顯現之物並不具有無差異性

（nondifference）、無他異性（nonalterity）和同一性（identity），我們無法透過它而認識純粹的、完全的意義，而顯現／在場的一側並不較不在場的一側更能作為意義的基礎或根源（origin）。由此可見，Derrida對前述問題的回答會是「人不能完全認識一項事物」，再往回追溯，則語言必然與延異的運作脫離不了關係，從而作為建立法律之前提的各種人類文化產物也是延異的產物。據此，Derrida所描繪的法律起源的結構，應該與語言的起源結構有相似性。

我們將在第四章透過Derrida和Lévinas對近代理性主體觀的檢討處理此一問題。在此之前，先說明法律認識的限制性如何回答本節所提出的兩個問題：

1. 什麼是做出正義的法律決定／判斷的語境條件？
2. 是否有外於人為正義／法之正義的正義？

第四節 法的可解構性與正義的不可解構性

在上一節中我們看到法律是如此被建立的：

1. 法律是建立性的行爲（acte fondateur）的產物。建立性的行爲，可表現為力量、暴力、權力，或一套論述，其具有做言性、詮釋性、和呼喚信任的特性。
2. 建立性的行爲造成法律權威基礎的神祕性。在建立法律的那一刻，將某

些事物排除於法律之外，將之囚禁，使之消音，這使得任何欲正當化法律權威的論述遭遇限制，無法對這套法律秩序下的事物有完全的認識。

3. 這些被排除的事物仍在語言的視域內。

對Derrida而言，法律既是透過詮釋性的行為所建立，則「被詮釋」而產生法律語言的對象，是一個可詮釋（*interprétable*）、可改變（*transformable*）的文本（*text*），而法律本身也一樣是可詮釋、可改變的文本，它在本質上是可解構的（*déconstructible*），反面而言，它也是可建構的（*constructible*）。這兩種性質反映了兩件事。

首先，法律的可解構性意味著行使解構（*l'exercice de la déconstruction*）的可能性，還可能意味著解構（*la déconstruction*）的可能性。但法律並不是解構。法是可解構的事物，但假若有一種東西叫「解構」（*la déconstruction*），它卻是不可解構的（*indéconstructible*）。人們所追求的「不變的」正義假如存在的話，就像解構一樣，是一種不可解構的事物。他甚至說正義（他強調如果存在的話）「不外乎」解構，「解構就是正義」（“*Pas plus que la déconstruction elle même, si quelque chose de tel existe. La déconstruction est la justice.*”斜體為原文所加）。

第二，法律的可建構性，意味著法律對事物進行的區分和排除並非固定的，規約和自然的二元對立也不是固定的。以Derrida的話來說，法律必已「溢出」（*déborder*）它所劃下的對立與區分界線，其論述、其語彙的意義必有其溢出，才形成此刻人們所認識到的意義，而溢出的部分則構成了重新建構法律的可能性，也開啓了法律被解構的可能性，亦即正義存在的可能性。由這兩個面向看來，法的可解構性說明正義是一種不同於法律、外於法律（*hors du droit*）的事物，法的可建構性說明了正義是一種超出法律（*au delà du droit*）的事物。超出法律的正義是這樣的事物：無限的、不可估算的、抵抗規範的、外於對稱性的、他異性的。法律、合法性、正當性則是一種正義的操作（*exercice*），是具穩定性、成

文化及可估算性的建制（dispositif）或規則化及法典化的規制系統⁶⁴，其作用是在社會成員間進行比較，並且當他者介入原有的人際關係時，應向他者負責，重新在所有作為成員的他者之間進行比較。

根據法律、正義跟解構之間的關連，Derrida提出下列三項命題：

命題一：法律⁶⁵的可解構性使解構具有可能性。

命題二：正義的不可解構性也使解構具有可能性，甚至正義和解構就是同一件事。

命題三：結果：解構發生在區別正義之不可解構性和法律之可解構性的間隙（intervalle）中。解構的可能性，表現為對不可能之經驗（une expérience de l'impossible）。在此情形下，即使解構不存在、不顯現（présente）—尚未或從未顯現，仍有正義（il y a la justice）。凡是能代換、翻譯、確定何謂正義的X（le X de la justice）的場合，皆可謂：解構是可能的，也是不可能的——因為有（不可解構的）X，更因為有（不可解構者）。（強調處為原文所加）⁶⁶

命題三帶來很大的困擾。命題三描述了由命題一和命題二造成的結果，包含了數個需要釐清的說法：

1. 解構的兩面性：運作中的解構和單數名詞的解構。

⁶⁴ Derrida, 1994, p. 48

⁶⁵ 僅為例示性，可代換成文學、哲學……等。

⁶⁶ 原文為：

1. La déconstructibilité du droit (par exemple) rend la déconstruction possible.
2. L'indéconstructibilité de la justice rend aussi la déconstruction possible, voire se confond avec elle.
3. Conséquence : la déconstruction a lieu dans l'intervalle qui sépare l' indéconstructibilité de la justice et la déconstructibilité du droit. Elle est possible comme une expérience de l'impossible, là où, même si elle n' existe pas, si elle n'est pas présente, pas encore ou jamais, il y a la justice. Partout où l'on peut remplacer, traduire, déterminer le X de la justice, on devrait dire : la déconstruction est possible, comme impossible, dans la mesure (là) où il y a X (indéconstructible), donc dans la mesure (là) où il y a (l'indéconstructible).

見 Derrida, 1994, p. 35

2. 解構的運作過程，是一種對不可能的經驗。
3. 「有」(il y a) 正義和「存在」正義有何不同？
4. 區分形容詞「不可解構的」和單數名詞「不可解構者」意義為何？

首先，在提出三個命題之前，Derrida提到「解構就是正義」，這個說法 and 命題一和命題二都不矛盾，但是命題三的第一句話說「解構發生在區別正義之不可解構性和法律之可解構性的間隙中。」顯然這裡的「解構」並不同於正義，於是另一個選擇便落在「行使解構」(l'exercice de la déconstruction) 意義下的“解構”，它是「解構發生在……」這句話中動詞「發生在」(avoir lieu) 的主詞，它是正在做動作的解構。在這樣的解讀下，Derrida所用的解構這個詞便有兩個層次的意義，一個是運作中的解構，一個是單純作單數名詞使用的解構。兩層意義的區分反映了Derrida的猶豫，如本章第一節中所述，Derrida不願輕易為解構的名詞冠上定冠詞“la”，不願將解構視為一套設有公理或原則的理論體系，因此這裡的兩個層次便顯得模稜兩可，一方面，單數名詞的解構和運作中的解構表現出一種很類似實體 (substance) 和模態 (mode) 的關係，但這和Derrida的基本立場是衝突的。在《法律的力量》中，Derrida明確的說出其思考是以防止落入實體論者 (substantialiste) 為前提⁶⁷，當然他有可能是失敗的，但此處我們不妨先探尋其它可能的假設是否能夠成立。

假設單數名詞的解構指的不是真實存在的事物，而是所有解構動作的集合名稱，作為動詞主詞的解構，則指涉發生在現實世界的某次具體的解構活動呢？以這種帶有唯名論 (nominalism) 意味的方式，也許更能說明命題三的最後一句話。一個屬於正義領域的 X，不是因為先有正義的存在，而 X 實現了正義，因而擁有正義的屬性，相對的，是各種代換 X 的事物具有的共同特徵說明了什麼是正義。以Derrida文章中可找到的例子，包括“正義的不可解構性” (X

⁶⁷ Derrida, 1994, p.20

=l'indéconstructibilité)、「正義的意志」(X=volonté)、「正義的渴望」(X=désir)、「正義的要求」(X=exigence)、「正義的呼喚」(X=appel)、「正義的經驗」(X=expérience)……等等，這些代換X的語詞都帶有超越現狀的指向性、跨越性之意，它們都在要求某種尚未實現的事物、「未來」的事物能來臨，而正義作為集合名詞，意味著那些不在現在、不在場、尚未來臨的事物，意味著可能性與未來性。不屬於顯現世界的正義，不會是「是」(is)的主詞，不會是「存在」(exists)的主詞，我們只能用一個虛主詞的片語「有」(il y a; there is; es gibt)來引出這個名詞。

從il y a的用語，和對活動中的解構及名詞的解構的區分中，似乎表現出對Derrida有深刻影響的海德格與Lévinas的思想色彩。但海德格的「有」(es gibt)和Lévinas的「有」(il y a)儘管都可譯為英文的“there is”，意涵卻有不同。Lévinas認為海德格的“es gibt”說明的是具體存在(being)的可能性是由存在本身(Being)所給予的，帶有餽贈的正面意涵⁶⁸，但Lévinas的il y a意指無人稱的、無名的某種存在，它不是虛無，而是存在的恐懼⁶⁹。Lévinas用黑夜的經驗來說明對il y a的體驗是什麼。例如小孩子被送進房間睡覺，躺在床上瞪著漆黑的房間時，在黑暗中似乎所有事物的輪廓都消失了，伸手不見五指，但五指明明還存在，眼前的黑暗並不是虛無，又例如在夜裡失眠的時候，明明四周一片寂靜，但失眠的人卻異常仔細的在寂靜中聆靜著什麼，漸漸的寂靜本身好像發出了一種微微作響的聲音，變成一種「吵雜的寂靜」(silence buissant)，使失眠的人不斷處於清醒的狀態，感到黑夜就「在那裡」⁷⁰。此時，一切顯現的事物都不再顯現，非顯現的事物卻出場了，對il y a的體驗因此是對「不在場的在場」的體驗，也是對「無意義的存在／無名存在」的體驗。Lévinas認為，此時人要能再度體驗到有意義的存在，必須有其它事物介入，打破il y a的狀態，例如打開小夜燈、開始數羊或聽音樂、

⁶⁸ Davis, 2006, 頁 24

⁶⁹ 港道隆, 2002, 頁 57

⁷⁰ 杜小真, 1994, 頁 30-32

製造香味等等，此時「我」又從被黑夜吞噬的恐懼中再度浮現，再度將某個存在者（燈光、羊的形象、音樂、氣味）與它的存在（可能性）相連繫。以Lévinas的話來說，即是我透過與它者（autrui）建立關係，而脫離無意義的存在⁷¹。

這段說明提供了「對不可能的體驗」的一種說明。不可能的事物指的是無意義、脫離意義（某種有限性）的事物，亦即外於意義的事物。如果法律的意義是有限而封閉的，對法律而言，不可能的事物是外於法律的事物，即那些提供正義可能性的事物。解構的運作即是為法律帶來與法外事物相遇的經驗。然而，經驗法外事物為何是不可能的呢？我們可以從具體的語言使用來思考此一問題。

進行解構，首先必須了解現實的文本，例如法律提供的意義「是」什麼，而被排除以建立現有的意義的又是什麼，因而它是跨出現有意義邊界的行動，企圖進入不在場、被圍堵、被消音的界域，開啓那些被視為無意義的事物「成為」法律意義的可能性。這些被排除的事物要能夠「成為」而非只是「進入」法律的意義領域。進入法律的意義領域，可能不過是在法律既有的語言中被分派一個位置，被歸屬於某一個詞彙，被要求以某種普遍的語言說話。一如Derrida藉此對法律語言和法律主體觀的反省：既然要跨出既有的意義，探求不在場者的存在，意味著與異質性的他者建立關係的過程，那麼使用他人的語言來認識他人似乎是使正義成為可能的條件，但這對法律來說卻是不可能的，因為法律傾向以普遍的要素建構自身，並懸置特定用語（idiom）的片面性和殊異性。例如，在進行審判（rendre la justice，即賦予正義）時，與此活動相關的主體（sujet，即主詞）被假定有能力使用同一種語言來表達、理解、聆聽，按此假定，相關主體在不了解法律語言、不了解其權利的情形下進行審判是不正義的，但是這個假定的理想情境本身就是不可能的，不可能有一個交談的社群能夠完全使用同一種語言溝通，假定的情境本身就已是不正義的，它製造了語言不正義的受害者。對不可能的體驗意味著發現現有假定情境的普遍性是虛構的，人與人之間、語言與語言之間並

⁷¹ 同前註，頁 35

沒有、也不可能完全同一，永遠會有相異的他者。「人」被假定為能使用某種一般性的語言，是一種會說話的動物，更精確的說，Derrida認為西歐法律的主體觀至今仍未能擺脫一個看法，即「人」意指「可獻祭（sacrifice）的肉食白種歐洲男性成年人」，而西歐文明中肉食獻祭的傳統也與理性的、意向的主體觀息息相關。不過在下一章中，本文不擬處理主體與肉食獻祭、人的可犧牲與可利用性的課題，將先初步了解Derrida採取何種方法反省現代理性主體，特別是語言與存在論述之間的關係。

第五節 小結

在本章中我們看到，Derrida並未以啓蒙作家的思想資源為出發點，反而由前啓蒙時期的兩位思想家巴斯卡與蒙田著手，展開對法律權威基礎的思考。這兩位思想家的共同點在於認為法律及法之正義是人為的，與真實正義不同，同時對主張理性主義及普遍主義的人性觀及法律思想採取懷疑態度。Derrida區分法的正義與外於法的正義，以及對西歐文明之理性主體與法律語言的普遍性假設抱持反省態度，與巴斯卡、蒙田的觀點相互呼應。

對於法律的神祕性基礎，Derrida給出了兩種解釋，第一個解釋實為第二個解釋的效果之一。首先根據蒙田，法律的神祕性基礎是對法律本身的信任，與法律是否正義無關。第二，透過思考法律的誕生過程，Derrida觀察到法律是建立在一種力量、論述、或行動（例如一個決定）之上，是做言性或詮釋性暴力的產物。換句話說，法律是由對社會現象的詮釋所得的語彙組織而成的語句及其體系，由於建立法律的行動本身是一個暴力結構，在其運作過程中會使某些意義被排除於法律的意義範圍之外，無法再透過法律內部的方式認識，造成了法律意義的封閉性，亦即，使法律成為一套有限的語言體系。而此種意義的限制性或不可穿透性就是法律權威基礎的神祕性。

由於法律在結構上的限制性，使其同時是可解構的，也是可建構的。一個以正義為名建構的法律，有可能會被解構並再度以正義為名建構為另一套法律。這意味著相對於法的可解構性，另有某種不可解構的正義。正義的不可解構性是法的可解構性的條件，而進行法的解構是使法與外於法的事物（正義、被排除的事物）接觸的條件，意即使外於法的事物獲得意義的條件，也是正義獲得法的力量、成為法的正義的條件。由此可以回答第三節的兩個問題，正義是外於法與法的正義的，而做出正義之法律判斷的語境條件是對法外事物——法的他者的經驗。

Derrida要求法律經驗他異性的事物才有權利主張正義，一方面也是對法律體系的普遍性假定及諸種法律活動中的語言暴力進行反省。第四章將試圖了解Derrida對現代理性主體的反省，及法律與語言的暴力結構有何關係。



第四章 法律、語言與有限性

第一節 對理性主體的現象學檢驗

笛卡兒在《哲學原理》(Principles of Philosophy) 法文版〈致法文譯者的信〉中寫道：「哲學就像一棵樹，形上學是樹根，物理學則是樹幹，而其它一切科學就是樹幹滋生出來的分枝，這些分枝可分為三個主要的部分，即醫學、機械學和倫理學。我所謂的倫理學，乃是最高尚、最完美的科學，它是其它科學的必要條件，因此，是智慧的最高境界。」對笛卡兒而言，形上學、或稱第一哲學指的是人類知識的原理。人類知識的原理也就是《哲學原理》第一部分的題名，正是在這一篇文章中笛卡兒提出了「我思故我在」為人的第一知識，也是最確定的知識，開啓了西方近代哲學及歐陸理性論的源頭。三百年來，儘管笛卡兒的認識論已經獲得許多檢討，但是他思考的幾項問題至今仍是西方哲學的重要議題，而哲學家們也仍然追尋著笛卡兒的腳步，試圖回答人類知識的原理究竟為何？

胡賽爾在《笛卡兒的沈思》中即表示，他所要做的是對第一哲學的批判⁷²，胡賽爾發展現象學方法也是為了解決笛卡兒的我思造成的獨我論及心物關係等疑點。如果說笛卡兒將我思視為研究人類認識的基礎，胡賽爾的基礎則是意向性(intentionality)，笛卡兒將知識的確定性建立在清楚明晰的觀念上，胡賽爾則是關注意向性意識的內容，如果可以把笛卡兒的主體稱為理性主體，則胡賽爾的研究成果是說明一個意向性主體的認識活動。

但是胡賽爾的現象學在 1930 年代引入法國後，受到其主要引入者 Emmanuel Lévinas 及研究者 Derrida 的批判。Lévinas 對胡賽爾提出的意向性並不滿意，他認為意向性不能徹底避免獨我論的問題，因為意向性看似是首先承認了主體與外

⁷² Derrida, 1984, p. 107

部世界的接觸⁷³，但是意向對象如何能不受意識的作用，僅只中立的向意識呈現呢？因此意向性主體所意識到的世界，無非是由主體自身賦予意義的世界。倘若反過來承認外部世界不會如實、完全、中立地向意識呈現，則胡賽爾的超越自我（transcendental ego）也不會具有完全透明的自我顯現性（self-presence），動搖其作為人行使理性能力的基礎。為解決胡賽爾主體觀的問題，Lévinas 發展了自己的主體概念。

Lévinas 的主體概念，是由意向性主體的相對面著手，即從非自我的他者（other）出發。他者指的是絕對無法被納入自我之意識的異己者，因此當自我（現應稱為同者）透過意向性接觸到一意向對象，意識的內容並不只是為同者所賦予意義的對象，而是他者與同者間的關係，且此一關係是不可化約的，因此同者的認識活動保持著向外部世界的開放性，從而與世界有真實的連結。

Derrida 的學位論文研究的就是胡賽爾，題目為《胡賽爾哲學中的發生問題》（*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*），後於 1962 年出版《胡塞爾〈幾何學的起源〉導引》（*Husserl L'origine de la géométrie: une introduction*），1967 年又出版《聲音與現象》（*La Voix et le Phénomène*）。在《胡塞爾〈幾何學的起源〉導引》中，Derrida 研究胡賽爾現象學對歷史的看法，從中萌生了後來發展為「延異」的想法。在《聲音與現象》中，Derrida 批判胡賽爾現象學的符號和意義理論，認為胡賽爾的理論仍是建構在西方哲學傳統的在場的形上學（metaphysics of presence）之中，而忽略了不在場與在場間的關係。這個進路與 Lévinas 非常相似，但是在 Lévinas 出版《整體與無限》（*Totality and Infinity*），提出同者與他者之關係後，Derrida 發表了一篇回應兼批判文《暴力與形上學》（*Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Lévinas*），從中可以看出，Derrida 也不認為 Lévinas 真正脫離了在場的形上學。雖然 Derrida 的思考受 Lévinas 影響很大，但他仍以自己的方式將 Lévinas 的同者與他者關係進

⁷³ Davis, 2006, 頁 19

一步推向「延異」的作用，他認為延異的作用才是使同者和他者產生距離、建立關係、維持關係的關鍵。

因此可以說，笛卡兒的我思在胡賽爾處被轉換為意向性，意向性又被 Lévinas 修正為對同者與他者關係的意識，Derrida 則以延異再予補充，提出同者與他者關係的根源是一種時間化與空間化的延異作用。因此 Derrida 的「主體」是批判理性主體與意向性主體的成果，主體不再是憑藉理性成為知識的確定性基礎，不再是為世界所環繞的意義中心，而是在延異作用下不斷遭遇他者、作出判斷與回應、並一再重複以維持意義的一種存在。

如果 Derrida 要批判西歐近代法下的理性主體或意向性主體，則上述存在就是他能夠予以取代的方案。此種「存在觀」的主要構成要素就是 Lévinas 的同者與他者關係，以及 Derrida 的延異。本章的目的即在簡要說明 Lévinas 同者與他者關係的特色，及 Derrida 的補充造成的差異，最後呈現出 Derrida 所提出的存在觀與其提出的語言之起源結構及法律之起源結構可相互類比。

第二節 Lévinas 的人觀

Lévinas 的人觀，用一句話來說，即「人是以分離的個體與他人維持非對稱關係的存在」。他回歸笛卡兒的主體觀，但予以重新檢討，強調笛卡兒在證明理性為存在之本質，同時證明上帝的存在時，上帝作為保障我思之「他者」的地位。

（一）笛卡兒的有限的我與無限的神

笛卡兒哲學的主要目的在尋找知識的確定性基礎。為達到這個目的，必須從兩個方向考察，一是考察認知主體的能力，二是知識的對象。笛卡兒認為人有四

種官能：理性、想像、感官感覺、記憶，其中只有理性能夠認識真理，後三者則扮演輔助的角色。理性的能力包含直覺（intuition）和推理（deduction）能力，在《方法導論》第四部分中他論證了感官和推理能力都可能產生錯誤，只有理性的直覺能力是可靠的認識能力。其論證如下：

- 1) 為了尋找真理，必須排除可引起任何一點懷疑的事物，剩下的事物才可相信其完全不可懷疑。
- 2) 感官有時會欺騙我們，故感官是可懷疑的。
- 3) 推理可能產生邏輯謬誤，故推理是可懷疑的。
- 4) 理性的直覺可否信任？

i. 夢幻論證：

夢中的我在思考時，那些思想並不是真實的，但我無法分辨其與清醒時的思考有何不同，因此我的思想可能全部都是夢幻。

ii. 惡魔論證⁷⁴：

我的思想可能來自惡魔的欺騙，我可以想像所有外在事物都不是真實的，而是惡魔的安排，使我產生錯誤的信念和判斷。

iii. 但當我思考一切可能都是虛假時，思考著的我必然是存在的。「我思故我在」，這項真理無法為任何懷疑主義所駁斥。

iv. 故，作為我思（cogito）的我的存在是不可懷疑的，此為哲學的第一原則。

- 5) 我是什麼？我是一個實體（substance），其本質為思想。換句話說，我就是我的靈魂，靈魂與身體不同，身體的不存在不影響靈魂的存在。

⁷⁴ Descartes, 1984-1991, p.79

6) 從第一原則可導出一項普遍原則 (general rule): 凡我能清晰明確地察覺之事物都是真的。

7) 我的觀念來自神。

- i. 我對事物的懷疑表示我對外在事物的觀念並不總是正確的知識。這意味著我是有缺陷的存在。
- ii. 但是我能思考比我完美的事物。基於 a. 無中生有是矛盾的; b. 果必不大於因; c. 故對於完美事物的觀念必是由本質上比我更完美的事物置放在我的心中，此一完美者即神。

至此，笛卡兒論證了作為我思的存在是不可懷疑的，是知識確定性的基礎。但我是一個有缺陷的存在，我的思想及各種觀念是由一更完美的事物—神—所給予的。接下來笛卡兒便需解釋神的觀念為何，並證明神的存在。神的觀念是：無限、永恆不變的實體，擁有至高的智性、至高的力量，是我和任何其它可能存在之事物的創造者⁷⁵。笛卡兒利用兩種論證分別證明了神的存在，以及神保證我的存在及理性的可靠。

在第三沈思中，笛卡兒說明我的存在的原因來自神，神在創造我時即將理性之能力及完美觀念放入我的存在。這個論證被稱為商標論證 (trademark argument)。商標論證是這樣進行的：

- 1) 我是一個不完美的存在，但是我擁有完美的觀念。
- 2) 假造我是自己的創造者，則我必擁有使我存在且有完美觀念的力量。
- 3) 存在的一項特性是具有持存性 (duration)。人生的時間幅度是由無數

⁷⁵ Ibid., p. 93. "By the word 'God' I understand a substance that is in finite, <eternal, immutable, >independent, supremely intelligent, supremely powerful, and which created both myself and everything else (if anything else there be) that exists."

獨立分割的片斷所組成的，此刻我的存在並不當然導致下一刻的我存在，故必有一原因不斷創造出常新的我，從而保存了我。

- 4) 但我並未在自己身上認識到使存在持存的能力，我必然是依靠自己以外的原因而存在。
- 5) 除了神以外的他人也不可能是我的原因，再次基於 a. 無中生有是矛盾的；b. 果必不大於因；兩個理由可以證明，擁有完美觀念的我必是以擁有完美觀念所包含之一切完善的事物為原因，符合此一完美性的只有神。
- 6) 故我的完美觀念是來自神創造我時將其自身的觀念內建於我。又，神既是完美的，即無缺陷的，則神不可能欺騙我。



接著，在第五沉思中提出的本體論證（ontological argument）則證明了神必然存在，而神存在的確定是其它事物存在的確定基礎。本體論證是從上帝的完美性起始的：

- 1) 對形狀和數字的觀念使我了解，這些觀念本身具有為真和不可改變的本質。如同一個三角形儘管只存在我的觀念中，但我不能改變其三角和為 180 度的性質，這是三角形本身的性質，不是我創造的結果。故，當我清楚明晰的查覺到形狀、數字或與算術和幾何相關之事物時，這些事物必不是虛幻的，而是存在的。
- 2) 又，我清楚明晰的查覺的事物都是真的，故得出一項普遍原則：真理和存在不可區分。
- 3) 我清楚明晰的查覺到神的觀念是至高完美的存在，而存在是一項完美。如同無法將三角和為 180 度的性質與三角形的觀念分開，我無法

將存在由神的觀念中抽離。

- 4) 若我無法思考不具有存在此項完美的完美存在，則存在必是完美之存在不可分割的本質，是我所不能改變的。
- 5) 故神必擁有存在的本質。

若神的存在是確定的，則我或其它事物的存在都依賴神而獲得確定，且由於至高完美的神絕不會欺騙我的理性，理性作為知識之確定性基礎獲得保證，以理性清楚明晰地查知的事物為真的原則也獲得保證。

(二) Lévinas 的同者與他者

Lévinas 認為在笛卡兒的論證中呈現出這樣的情境，其中有三樣事物：作為我思 (cogito) 的我，我擁有的完美觀念，作為 ideatum (心靈掌握到的認識對象) 的神。根據笛卡兒的論證，神不是人的造物，人是有限的，神是無限而完美的，兩者是不同的存在。因此人和神是彼此分離的存在，分離意味著彼此保持距離。這樣的神有幾種特性。其一，神是超越的 (transcendent)，因為神作為完美觀念的 ideatum，是超出人的觀念的。其二，神是無限的 (infinite)。其三，作為超越人的無限存在，神是外在的 (exterior)。Lévinas 稱之為「絕對的他者」(the absolutely other) 或外來者 (stranger)。⁷⁶ 相對於他者的我思，則稱之為「同者」(the same)，笛卡兒的我思與神的關係，被轉換為同者與他者的關係。

在這裡 Lévinas 對超越性和客觀性作了區分。他者的存在不是一個可客觀認識或以理性完全掌握的客體，我能掌握的僅只有他者呈現給我的形象 (image)，Lévinas 以「臉龐」(visage, face) 稱之。他者的存在本身並無法化約為我認識中

⁷⁶ Lévinas, 1979, p.49

的臉龐，他總是逸脫出我透過臉龐與之建立的關係。意即，理性認識所能運用的界限僅止於對臉龐的認識和利用，他者的存在以及他者出現在我面前與我建立關係這兩件事，都不是理性所能及。這是他者所帶來的事物，是他者「教導」給我的事物，我思只是一個「接收的位置」。他者的教導甚至不是啓蒙的，不是將人內在的理性能力啓發出來，使之如其所是的做出正確的認識。他者之所以帶來教導的效果，是因為他者的出現使原本的我受到質疑。所謂原本的我，包括我原有的認識和原本享有的自由，最終導致我在一人的內在世界裡得行使的自由、權力和自發性的享受與滿足受到抑制，而不得不對他人交付予我的臉龐背後究竟是何存在感到困惑，被接近的欲望所俘擄。在這「面對面」的情境中，主體毫無優越性，而為他者所牽制，呈現出離開自給自足的自我，而朝對方傾身聆聽的姿態。這就是 Lévinas 心目中存在的基本情境。



1. 分離的我

在「面對面」的基本情境中，同者和他者就已經是彼此分離，沒有合而為一的可能。Lévinas 說：「無限的觀念蘊含了與他者有所關連的同者的分離。」⁷⁷但這種蘊含並非邏輯上的蘊含，而是一種經驗的，或說存在情境上的蘊含。因為 Lévinas 的基本存在情境就是同者與他者相遇的經驗，意即存在的基礎架構是一種關係，同者或他者都只是關係中的一個向度。譬如說，當我們想要知道一株含羞草是不是含羞草的時候，我們會用手指去碰它的葉子，如果葉子很快的縮起來，我們就說：「看！這是一株含羞草！」。在沒有碰它之前，大家會七嘴八舌的猜想這是什麼植物，在猜想的階段，眼前的這個對象可以是任何東西，換句話說它「還」不是任何某樣東西，是「還」沒有名字的。必須要在碰觸過它之後，我們才能叫出它的名字，才能說，我們「認識」到一株含羞草了。換句話說，當一

⁷⁷ Ibid., p.53

個存在能進行任何的認識活動，能把自己命名為「我」、「I」，此一存在就已經處於一個與外於我之事物的關係之中：「我們說，我思（*cogito*）顯明了分離。」⁷⁸

這樣的基本情境似乎不能用單一的時間點涵括。一個相遇的過程即便濃縮成一秒鐘，都似乎可以再將之切分為千千萬萬的時點，在每一個時點上同者和兩者之間的關係都進行著改變，沒有一個單一的時點可以代表整個相遇的經驗（即關係無法化約），也沒有一個單一時點的前一時點可以作為關係的起源，那裡存在著與關係毫無干係的兩個獨立體。意即，在一個歷時的角度上，我思總是處在第二階段上，處在相遇的結果中。當我思成為我思的時候，它認識到的自身存在是透過關係、透過他者的存在而維持的，所謂他者的存在確切地說只是他者在我的認識中留下的痕跡——例如臉龐，他者本身則是一個永遠逝去的絕對過去

（*absolute past*）⁷⁹，它藉由身為絕對的過去而教導我什麼是時間。既然認識的開始已是相遇的結果，現在的認識憑藉著絕對過去遺留的痕跡，我思才學會思考時間是一種承受自身的消逝或處於尚未死亡的狀態⁸⁰，或者換用 Derrida 的語彙，時間是時間的延遲（*delay of time*）或死亡的延遲。

處於絕對過去已消逝的「現在」，我思才得以在相遇的結果之中思考相遇的前階段，回溯與他者相遇前的自我是什麼。Lévinas 使用各種不同的詞彙來描述與他人相遇之前的分離自我。其中一個比喻是，相遇前的自我就像是一個被囚禁的存在，對自己處於囚籠一無所知，只有他和他自己待在家裡。⁸¹此外，他也用外在性與內在性的對立來說明他者與分離自我的特性。

對 Lévinas 而言，他者是外在性的事物，分離的同者則是內在性（*interiority*）的事物。什麼是內在性？Lévinas 用時間來說明。他認為擁有內在性即是擁有「自己的時間」，即不被普遍的時間、歷史的時間所說明和吸納的時間維度。普遍的

⁷⁸ Ibid., p.54

⁷⁹ Beardsworth, 1998, pp. 125-29

⁸⁰ Ibid., p. 129

⁸¹ Lévinas, 1979, p.55

時間或歷史的時間指的是由第三人所定義的時間刻度，此種刻度是一種歷時性的秩序（chronological order），將人的生命定義為起始點的誕生和結束的死亡，而每個人的生命經驗則按此刻度一一鋪排，就像這些生命經驗已經凝固，可以一一取用。這是一種「生存者」的觀點，由生存者站在過去的盡頭，將過去的生命經驗按自己的觀點灌漿凝固，賦予意義，意即一種「整體化」（totalized）的生命。

內在時間則不同，它的時間不受歷史時間影響，即不以歷史時間的定義法來定義內在生命的生與死，內在生命中的各種事物也不以線性的時間安排，不能編排成一個蓋棺定論的故事，而是處於「正在前來」（pending）的狀態。在歷史時間中，過去的事無法重來，屬於不可能再成為真實的事物，但是在內在生命中卻可透過記憶使經歷過的畫面重現腦海，我可以對這再次充塞腦海的畫面予以再挖掘、審視或予以批判，所謂過去成為「處於現在的過去」和「與過去的意義不同的過去」，翻轉了在歷史時間中過去的特性（不可能再實現）和作用（可供生存者定義）。不受歷史時間的掌握，隨時重生、沒有絕對的死亡，這是內在性的要素。

我們可以看到，當分離自我完全處於內在性時，其不受外在事物的控制，不依靠外在事物獲取意義，不分享歷史時間。Lévinas 稱之為絕對的獨立（absolute independence）或無神的獨立（atheist independence）⁸²。在此狀態下，分離自我是一種自給自足的感受（enjoyment）和自我中心（egoism）。自我中心的我的核心是可感性（sensibility），可感性構成了 Lévinas 式個體之核心。他認為以可感性，而非理性作為個體化的原則，才不會使得自我與他者相遇時發生被整體所統合的結果，才可以主張徹底的分離自我。理性之所以不可做為個體之核心，理由似乎在於理性總是尋找著中立、共通的事物，傾向將事物中性化、非個人化（neutralize; impersonalize）。個體可能會被抽象為數種性質，歸屬於不同的概念，概念間構成階層、組成體系，最後使個體的多元性（plurality）、多數個體可呈現

⁸² 因為神即他者的原型。

的複合性（multiplicity）化約為概念體系的一環，而破壞了個體的個殊性。若 Lévinas 給理性的形容是「非個人的」（impersonal），則可感性能提供的必然是感受活動中個人化的特性和不可化約性。他說：

「人作為一切事物的尺度，不被任何事物所衡量，比較一切卻不可被比較，為感受活動之運作所肯認。」（Men as measure of all things, that is, measured by nothing, comparing all things but imcomparable, is affirmed in the sensing of sensation.）

並說：

「感受打破一切體系。」（Sensation breaks every system.）⁸³

在其想法中，必須以可感性作為個體的核心，由多數個體構成的社會，才可能是一個擁有多元性的社會。在社會中，可感性的部分被描述為「私祕性」（secrecy），私祕性是多元社會的基礎，但是社會在提供客觀性與歷史時間的這個層面並未為 Lévinas 所否定，他反而將兩者結合的狀態稱之為「真實」（the real）。內在的生命只是存在的一個向度，真實的存在是內在時間與歷史時間的交錯，是個人內在意向（interior intention）與其存在的歷史客觀性（historical objectivity）的並存，意即，一個與他者有所關連的存在才是真實的。⁸⁴

直到此處所描述的分離自我，都還在為與他人相遇作準備，它還沒有認識到自己是一個「我」或一個「同者」，我們還未談論到它的意志、自由與責任，甚至還沒有聽到它說一句話！現在就將分離自我由囚籠中釋出，看看它會如何反應。

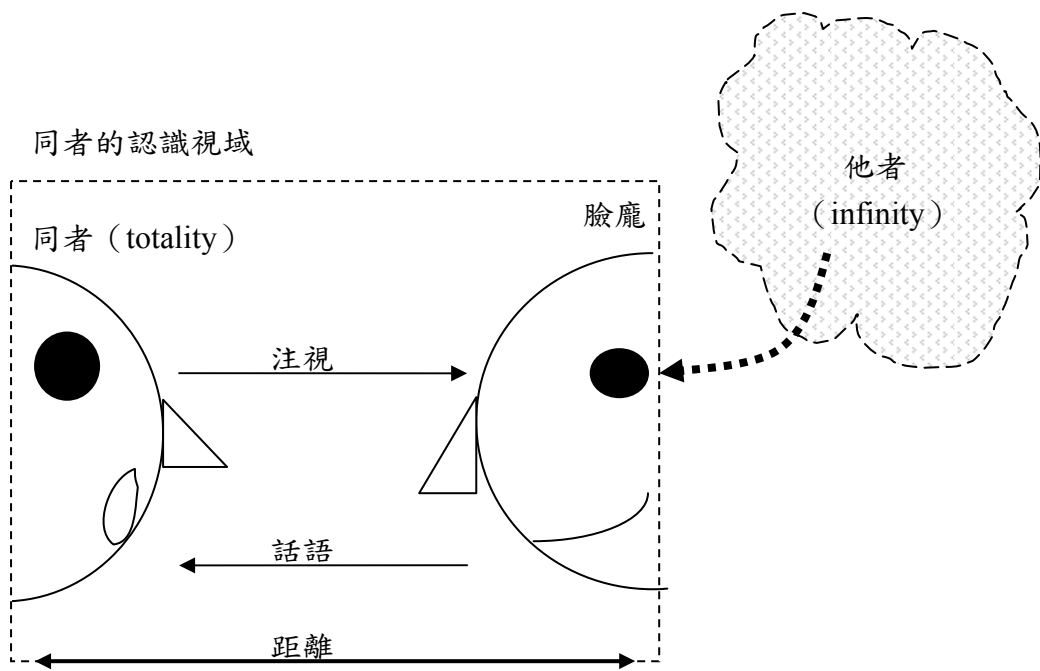
⁸³ Lévinas, 1979, 59

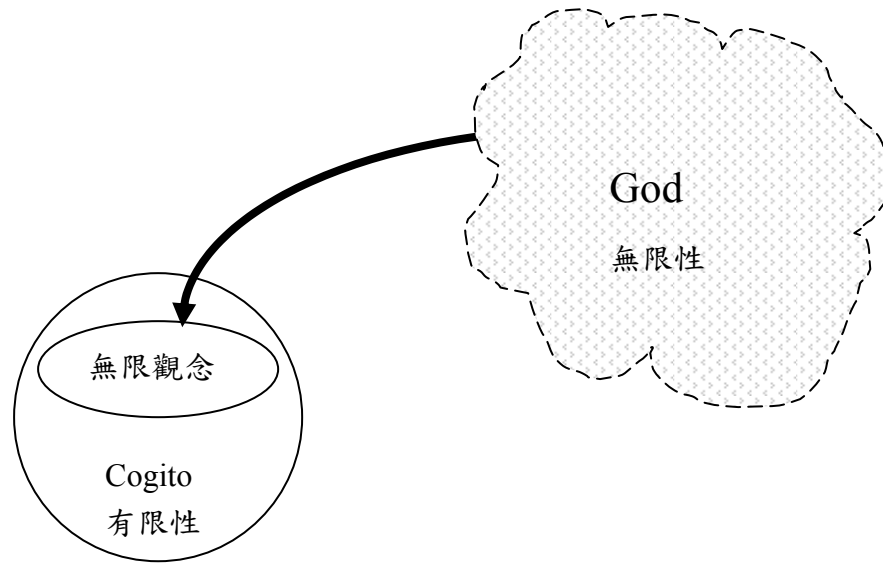
⁸⁴ 在上一句話中的「歷史客觀性」可視為與他人有所關連的跡象。

2. 說話的我

Lévinas 在笛卡兒的我思和神的關係中掌握到兩個關鍵，其一，我思的存在不是自因的（*causa sui*），而是外因的，理性認識能力的可確定性也不是由我賦予的，是由超越的神所賦予的；其二，有限的我思不能完全認識無限的神，我思所能認識的只有無限的觀念。「無限的神」是無限觀念的對象，但是無限觀念並不是「無限的神的存在」本身，無限觀念無法窮盡無限的存在。Lévinas 將笛卡兒的我思與神的關係，以「臉龐」的概念予以轉換。當一個分離自我——現在稱為同者——與他者相遇時，首先接觸到的他者的形象，就是臉龐。這張臉孔的出現不是由同者所決定，不論臉龐是否出現、如何出現、為何出現、是否會消失都不是由同者決定。我唯一能掌握的就是眼前顯現的這張臉，臉龐是唯一在我認識能力範圍內的、代表他者出現的證據，或用 Lévinas 的話來說，是他者的「痕跡」（*trace*）。如同笛卡兒的神在人心中放入無限的觀念，Lévinas 的他者以其臉龐介入同者的內在生命，但他者的存在卻不為臉龐所窮盡，仍然溢出於臉龐之外，這種超越同者、溢出同者的狀態，即是他者的無限性⁸⁵。

⁸⁵ Lévinas, 1979, p. 195





(圖二) Descartes 的模型

若他者的出現及我與他者的關係都不是由同者決定，則同者的認識活動就受到阻礙。在單純享受的認識活動中，觀察的對象是一個「被我看見的對象」，我根據所看到的對象賦予意涵（signification），使之成為我的世界的一部分。對象是依賴我所賦予它的意涵而存在的，也可以說，對象是被我建構的。但是同者在企圖賦予臉龐意涵的時候，卻遭遇到困難。臉龐既然是因為他者出現才顯現的，它是否已經具有某種意涵呢？我認為這張臉龐是某甲，但這個「是」是什麼意思？我對這張臉賦予的意義可能完全說明了某甲，但也可能不是。我不能知道。畢竟我不能完全掌握某甲的存在，即便我用某種方式定義了某甲，某甲仍然可以毫不受拘束的改變其臉孔對我呈現的模樣，脫離我給他的意義。最後我不得不開口問：「你是誰？」

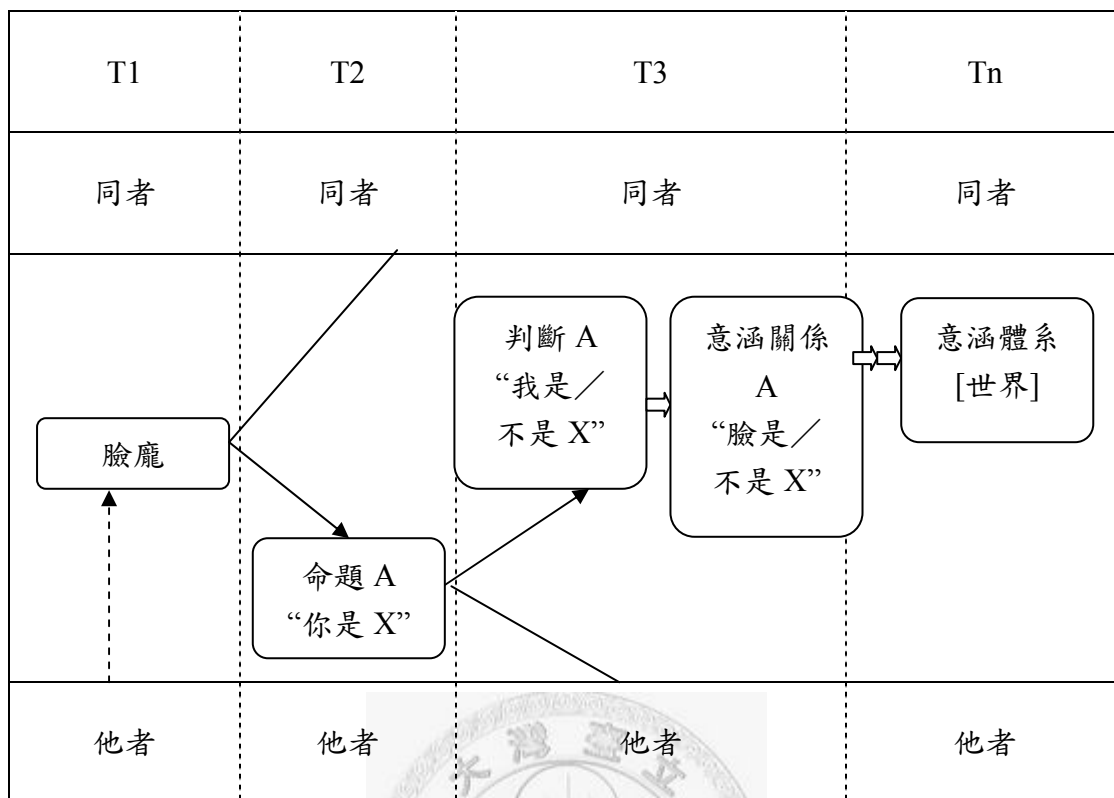
這句「你是誰？」表現出面對面的情境本身就是一個使用語言的情境。即使同者沒有問出這句話，同者與他者的關係也已經包含著意涵作用：臉龐即是符

號，意指著某項非內在於我的事物⁸⁶。一個與他者的關係迫使同者不得不開始懷疑自己，不得不向他者問出這句話。這種面對面的關係是一種交談關係(discourse relationship)。在交談關係中，所謂他者分化為兩種意義的他者：作為交談主題的他者，和作為對話者的他者。因此認識他者的過程並不是直接面對他者而進行認識，而是向他者提出一種說法，質疑自己對他者的詮釋，並反覆徵詢對方自己的詮釋是否真確，透過反覆的交談，真實的世界和客觀性(objectivity)才因此產生。

世界就是同者和他者之間談論著的論題(theme)，是對話者提出的命題(proposition)。而一個對象的客觀性就在於它的可論題化，可論題化的意思是指具有可質疑性⁸⁷，可供對話者質疑和討論。透過質疑和討論，同者和他者建立起一套可以談論世界的意涵體系(語言)，同時針對雙方的詮釋，出現了真假的判定，產生了真理(truth)的場域。因此交談是真理的條件，而交談是一個論題化(thematize)的過程。論題化活動的基本結構即同者與他者的關係，因為同者和他者之間永遠保持著彼此分離的狀態，保持著一定的距離，才有必要將自己的詮釋拋向他者，在兩者之間，用兩者之間的語言和談論話題。事實上，此一論題也與同者保持著距離，不論是論題、同者、他者、或同者與他者的關係，都是無法相互化約的。

⁸⁶ 需注意的是，臉龐意指的是「有別人」，而非意指他者自身。

⁸⁷ Lévinas, 1979, p. 96



(圖三) 論題化的過程

再一次，我們回到分離與距離的問題上。究竟為什麼會有距離？是什麼造成分離？為什麼距離可以保持同者不被他者也不被客觀世界所吸納？Lévinas 的回答是：時間。因為時間的流動，使存在一直處於「尚未成爲」(not yet) 的狀態：我尚未死亡，我的時間仍在延遲消逝，我尚未成爲下一秒的我，我總是在迎接未來、迎接下一秒的我的臉龐、他者的臉龐。如果要描述這個過程，將會得到一個奇妙的句子：時間的流動從未來帶來了我的過去。或者說：時間的流動使現在變爲過去，變爲「非現在」——現在的他者，亦即，時間的流動不斷地使現在轉變爲異於現在的他異性事物，自我與他者之間的無法化約在此表現爲現在和非現在

間的不可化約，此種時間的他異性被 Richard Beardsworth 稱為極端他異性(radical alterity)，應與他者的他異性區分開來。亦即對他異性最極端的經驗是對時間的經驗，它是無限地帶來他異性的力量，而 Lévinas 所謂他者的他異性則是以人的存在（或以臉龐）之形式表現的特殊類型⁸⁸，是極端他異性的痕跡⁸⁹；他者的超越同者、溢出同者的極端即是溢出時間或時間的溢出（excess of time）：它總是來自不是現在的未來，又變為不是現在的過去，反之亦然。它使現在和非現在之間產生界限。要現在（自我）體驗非現在的事物是不可能的，自我可以體驗現在與非現在的不同，但無法體驗兩者的界限，因為現在與非現在的界限是無法穿越的，是人對時間的「不可能的經驗」，也是在 Lévinas 思想中的「時間的困境」(aporia of time)。

即便在時間的流逝中自我將不斷遭遇他異性事物，但為什麼一定要與他者交談？為何不可任時間流逝不予回應？這就涉及臉龐所要表達的事物，及臉龐帶來的責任。如前所述，臉龐闖入我的認識之中，並不是由我所決定的，我被強制的與他人的臉龐和背後隱蔽的事物（臉龐的賦予者）發生關係，這就像聽到有人呼喚我時闖進耳朵的聲音一樣，等待我的回答（response），但是我並沒有選擇成為被呼喚者的自由，在我能夠選擇如何回應之前，等待我回應的呼喚已經來到。在這個情境中可以看到兩件事，其一，我在內在生命中享有的自由（Lévinas 稱為自發性自由[spontaneous freedom]）受到壓抑，我的認識活動受到阻礙，經驗到自我的力量無法無限延伸，臉龐的呼喚打斷我原有的生活秩序；其二，自由的受阻打開了選擇的空間，面對無法為我所掌控的他者，我開始在同者和他者的區隔下嘗試認識他者，並提出詮釋和說法，這些詮釋和說法構成意志（will）行使的空間——嘗試認識他者，決定我該如何回應對方。亦即，意志在與他者的關係中產生作用。而在這個過程中，自發性的自由因他者的出現而受到質疑，引發理性對他—我關係的思考，繼而在他—我關係的意識下做出如何對他人回應的決定，

⁸⁸ Beardsworth, 1998, p. 133

⁸⁹ Ibid., p. 136

此種帶有批判的自由是同者在關係中享有的自由。

帶有批判的自由彰顯了他者之於我同時是一更強勢的存在，也是一更弱勢的存在，從而顯示出他—我關係是一種非對稱性關係。他者較我強勢，因為他者以臉龐出現在我面前，使我無選擇的面對它，還必須回應它，形同他者以臉龐要求我回應，我則是被要求的（obliged），但他者卻總是脫逸於臉龐之外，超越於我的有限的認識與能力之外。他者較我弱勢，因為我仍有選擇如何對待他者的自由，我有能力負起回應的責任，而他者無法決定我將如何做⁹⁰。更重要的是，他者的臉龐表達的不只是他者的存在，也隱藏著他者的死亡，我瞥見他人面貌的那一刻，就瞥見了他者身上在消逝的生命，臉龐若是一種呼喚，就是出於死亡恐懼的呼喚。

對於他人的死亡，我該如何回應？是拒絕回答、當作沒看到，繼續保持著我只為自己而活的秩序，還是接受呼喚，跨出自己的自由，對他人作出回應——負起責任（response—responsibility）？倘若我拒絕回答，無異於「任他人去死」，但不僅是如此，拒絕回答不只是忽略他者，而是把他者從我的世界驅逐出去，但他者若不屬於我的世界，我又有何權力支配他？如此，則無異於將他人納入了我的世界，消滅了他人的他異性，如此一來我就對對方行使了暴力。⁹¹回應和拒絕，變成了回應和暴力的選擇。對 Lévinas 而言，不論面對的是手無縛雞之力的孤兒，還是與我勢均力敵，甚至是對我施予暴力的人，那個施暴者也同樣擁有恐懼死亡的臉龐，不論是誰我都應該考慮放棄暴力的選項。也就是說，他人的死亡恐懼永遠比我的死亡恐懼更重要，他人永遠比我脆弱，這也說明了我與他人的非對稱性。⁹²

因此臉龐表達的第一句話語就是：「你不應殺人」（you shall not commit

⁹⁰ 由此可見，我之於他者也是無法控制的他者，這是 Derrida 批評的切入點之一。

⁹¹ 港道隆，2002，頁 140

⁹² 同前註，頁 148-151

murder.)⁹³，這是他者對我的第一項倫理要求，也是他者與同者的關係中最基本的行為規範，我的決定和行為都將由他者根據這項要求來判斷。⁹⁴

在他—我的倫理關係中，只要關係存續，我便無一時不生活在這項要求下，亦無一時不承擔著對他人回應的責任，只要時間不斷延續，他者的死亡可能性就不會消失，而我盡一切的能力也無法解消他者死亡的可能性（即使我的死亡也無法替代或消除他者的死亡），因此他者的他異性是永遠無法解消的，而我對他者的責任也將是無限的。

現在我們可以將他—我關係再推向第三階段。當他者出現，而同者對之作出回應之後，輪到他者對回應進行判斷了，但此時的判斷情境已經改變，是「現在的」他者（時點 T2）在判斷「過去的同者對過去的他者的回應」（時點 T1），或者以時點 T1 為基準點來說，是來自未來的第三者介入同者與他者的關係來進行判斷。當第三者（le tiers, the others）加入，便開啓了共同尺度，打破他—我的非對稱性封閉關係，進入社會、國家、人性、正義等普遍議題的領域⁹⁵。

3. 社群的誕生

在一對一的面對面關係中，我對他者負有無限責任，彼此處於非對稱性的關係之中，我和他者不是平等的。如果他—我關係間有正義的話，正義就是不斷朝向他人、接近他人、盡力理解他人，僅此而已。雖然換個角度來看，我之於他者亦是一個他者，亦會對對方產生要求，但是就同者在非對稱性關係的這一側而

⁹³ “Tu ne commettras pas de meurtre.”, Lévinas, 1979, p.199

⁹⁴ 從時間的角度來看，這意味著絕對過去向現在（的我）留下的第一道法則是「現在無法成為非現在」。但 Lévinas 的「你不應殺人」若要轉換為非現在對現在的要求，應該改為「現在不可改變非現在」才是。這顯示 Lévinas 認為的基本倫理要求在陳述上有跳躍性或經過太多習用倫理詞彙的修飾，若要更為忠實，人與人之間的基本倫理法則應是對殺人的定義：「他人無法變成自我，欲解消他異性的行為即是對他人行使暴力。」或者「人不應穿越他異性的界限。」，但這樣的陳述顯示 Lévinas 更根本的價值判斷，即暴力是不好的或其所不欲的事物，這也顯示了 Lévinas 倫理學本身的界限。

⁹⁵ Davis, 2006, 頁 57, 89-90

言，同者的運動方向是朝向他者接近，儘管另一側的他者在其對同者的責任中，是朝向同者接近，但同者無法同時朝兩種不同的方向進行運動，而只能就接近他者一向進行思考和行動。同時能觀察兩者之運動的，只有隔山觀虎鬥的第三者了。現在讓我們來思考加入第三者後會產生什麼變化。

此處的第三者，並不限於經驗事件中出現的第三人，而是包括潛在的其它主體⁹⁶。例如上節末尾提出的假設，在時點 T1 時，即將出現的 T2 他者，即是潛在存在的第三者。事實上 Lévinas 說明的第三者，亦不限於人，包括語言、人性（humanity）、正義都是他所說的第三者，因此較完整的描述應該是，第三者指的是外於他—我關係的外在性事物。但先讓我們想像第三者為人的場合。當第三者介入時，我看到的面貌不再是唯一的，而出現複數的臉龐，我和唯一的他者的關係再度被打破。對這兩個（或更多）的臉龐，我同樣負有無限的責任，在我的世界裡，同樣看到兩個死亡的恐懼，而這兩個他者之間也成立了不對稱的關係。此時「我」該如何同時為他們負責就遭到了限制，至少，我的生命只容許我為其中一個人犧牲，但這兩個他—我關係是不可比較的。

然而我必須比較，至少在其中一個他者對第三者行使暴力時，我必須為第三者加以抵抗。據此，提供比較的尺度便有必要。此外，在我之前這兩個臉龐的非對稱性關係在比較的尺度下進入了對稱性的關係，轉換視角來看，我也與他們進入了對稱性的平等關係，我可以為他們要求正義，也可以為自己要求正義。在我、他者、第三者和複數的第三者之間，我們對彼此而言都是超越性的他者，都是彼此責任的對象，當我與他者面對面時，不再只是看到他者的臉龐，還看到背後潛在的第三者。人性（humanity）的概念就是一種人在彼此關係中看到的潛在第三者的整體。談論作為社群的「我們」也是一種潛在第三者的整體。「我們」是以作為責任對象的、我眼中的「您」為前提，而我與「您」的關係，又蘊含著我是一個分離的個體。這些是建立社會的前提，因此一個社會無法使用任何共同性的

⁹⁶ 同前註，頁 90

尺度、目標或說法動搖這些前提。共同性的尺度，包括法律、社會、秩序、平等……是用來協助分離的個人進行對話，以接近他者、或他者間的關係，做出最接近正義要求的行動，而不是使人成為統一體。

據此，如果要描述 Lévinas 的正義，則正義是「朝向他人接近」，是一種運動狀態，而不是一個可完全實現的靜態圖象。

第三節 Derrida對Lévinas思想的接受

但是，Lévinas 的臉龐倫理學對 Derrida 是否有影響？影響程度如何？當 Derrida 在《法律的力量》中引用 Lévinas 無限性的概念來說明正義時，我們是否可以完全以 Lévinas 的理論來解釋 Derrida 的說法？Derrida 引入 Lévinas 來說明法律與正義的關係，所欲彰顯的是什麼？為回答此一問題，有必要了解 Lévinas 和 Derrida 在思想發展上的交會。

在《整體與無限》出版三年後，Derrida 發表了一篇專文《暴力與形上學》討論 Lévinas 提出的觀點。這篇文章被認為是 Lévinas 研究的第一篇，也是最重要的著作⁹⁷。此後，在 1980 年 Derrida 發表了另一篇討論 Lévinas 的文章“En ce moment même dans cet ouvrage me voici”，1995 年在 Lévinas 逝世後寫了一篇悼詞“Adieu, à Emmanuel Lévinas”，1996 年於一場向 Lévinas 致敬的研討會中發表“A word of welcome”⁹⁸，此外，本文所討論的《法律的力量》一文也提到了 Lévinas。這些著作上的關注一部份顯示了 Lévinas 對 Derrida 的重要性。相對的，Lévinas 於 1973 出版的“Tout Autrement”及後期重要著作“Autrement qu’être ou au delà de l’essence”均被視為是對 Derrida 評論的回應⁹⁹。對於這兩人的關係，Simon

⁹⁷ Davis, 2006, 頁 69。港道隆, 2002, 頁 179。Critchley, 1992, p.11.

⁹⁸ 港道隆, 2002, 頁 191

⁹⁹ Critchley, 1992, p.11-12。Davis, 2006, 頁 69, 73, 75。

Critchley 形容為「逐漸浮現的同源關係」(an emerging homology)¹⁰⁰，他並認為 Lévinas 對 Derrida 解構思想的發展具指導性的作用，特別是在倫理層面的啓發。他對《暴力與形上學》的評價是，這篇文章可被視為解構之問題意識的起點¹⁰¹，標誌了 Derrida 由前期以胡塞爾為主的思考路線，經由對 Lévinas 原創性的倫理學的思考而重新出發的原點。Lévinas 的思考資源協助了 Derrida 思考倫理的倫理性從何而來的問題，也影響了此後發展出的解構思想及其閱讀策略，使其在根本上包含著 Critchley 所謂的「倫理結構」(ethical structure)。所謂解構思考中的倫理結構，或許可以解釋為 Lévinas 的基本倫理情境構成了解構性思考和閱讀的原型，也意味著 Lévinas 的基本倫理情境是理解 Derrida 思想一項不可免除的參照對象。如果 Lévinas 的他—我關係是理解 Derrida 思想不可避免的一環，那麼 Derrida 思想中的倫理訴求也是不可忽視的，Critchley 正是從這個角度主張，英語世界對解構思想倫理性的質疑是忽略了 Lévinas 影響力的結果¹⁰²。

同時，忽略了 Lévinas 對 Derrida 的影響，連帶包含對 Lévinas 不同於傳統之「倫理」意涵的錯誤理解。Critchley 認為 Lévinas 的「倫理」(ethics)，並非處理如何證立人類行為對錯的問題，而是如同本文在上一節中呈現的，是一套系統或流程 (procedure)，首先描述出人類的基本倫理經驗，接著呈現出與社會生活中的行動相關的各種準則 (maxim) 和判斷如何能由基本倫理經驗中衍生出其道德可接受性 (moral acceptability)¹⁰³。關於“moral”和“ethical”的差異，Critchley 指出 Lévinas 的定義並不一致，但他曾說明“moral”指的是有關維持人類政治社會組織的法則¹⁰⁴，相對的，關於“ethical experience”Lévinas 的意思似乎是給予倫理 (ethics) 意義的事物，Derrida 則稱之為「倫理的倫理」(an ethics of ethics)，亦即所有道德法則不可化約的原型——與他人的關係。因此當我們透過 Lévinas 理解解構思想中的「倫理結構」時，應該思考的是與他人的關係，以及此一關係的核

¹⁰⁰ Critchley, 1992, p. 9

¹⁰¹ Ibid., p. 11

¹⁰² Ibid., p. 3

¹⁰³ Ibid., p. 3

¹⁰⁴ Ibid., p. 4

心——對他人的責任。

但是 Derrida 是否完全接受 Lévinas 所謂的倫理呢？Critchley 認為 Derrida 採取了一種兩面手法（double-handed treatment），一方面認為 Lévinas 以其倫理主張企圖對傳統哲學進行的批判是不成功的，另一方面則接受了 Lévinas 基本倫理情境的內容（與他人的關係是倫理之可能性的條件），視之為一種解構性的作法¹⁰⁵。從哲學寫作或哲學言說作為一種語言表達的活動來看，也可以解釋 Derrida 的兩面手法。一方面他認為 Lévinas 以哲學言說批判且突破了傳統哲學對倫理的觀點，在實際行動上為傳統哲學打開新的視野，使其面對嶄新說法的挑戰，具有解構的意義。但另一方面，哲學言說既然必須使用語言表達，而 Lévinas 又無法找到傳統哲學使用的那種語言以外的表達方式（具體而言是以主詞—述詞為句法的語言，如“S is P”），則 Lévinas 的哲學言說本身會落入他所欲批評的範圍。換句話說，在“saying”的層面 Lévinas 的挑戰是成功的，在“said”的層面是失敗的。哲學語言的困境是 Derrida 在《暴力與形上學》中想指出的重要問題，這也是 Lévinas 日後對 Derrida 回應的重點。

不過，Derrida 在語言的困境上批評 Lévinas，算不算是真正的批評呢？難道 Derrida 的各種哲學著作不會落入此一窘境嗎？Colin Davis 認為應將這篇文章視為「一種哲學上自我承認的行為」，Critchley 及數位研究者亦認為《暴力與形上學》不是在批評 Lévinas，而是同時呈現出解構思想將遇到的困境¹⁰⁶。

有了這些心理準備，以下在討論《暴力與形上學》如何幫助我們理解 Derrida 的正義觀點時，將不著重於哲學語言的困境問題，而集中在對 Lévinas 臉龐倫理學的分析與批判上，藉此呈現出 Derrida 如何穿越並超越 Lévinas 的思想領土，找到解構 Lévinas 的據點。

¹⁰⁵ Ibid., p. 18

¹⁰⁶ Critchley, 1992, pp. 72-73

第四節 《暴力與形上學》對Lévinas的批判

《暴力與形上學》一文分爲三大部分：第一部分「光之暴力」主要在整體性的呈現出 Lévinas 哲學批判的對象，即以柏拉圖的日喻爲核心的傳統西方哲學，稱之爲「光之哲學」。光指的是使人正確認識事物的中立性介質，在這個意義之下，Lévinas 要反對的包括傳統西方哲學根基的理性、形式邏輯（矛盾律）、在場／顯現等以中立性的地位提供判斷依據的事物。同時他也認爲胡賽爾的現象學、海德格的存有論之基礎也是一種中立性的觀點。光之哲學爲 Lévinas 所反對，一個原因在於無法思考他異性，無法思考和尊重他人的存在和意義，而欲以自我的認識方式定義他人，將之化爲可以中立、獨立的原則掌握的對象。這樣的他人對 Lévinas 而言，是他異性被壓抑、時間性被忽視的他人，如此看待他人的光之哲學是一種暴力哲學。如果 Lévinas 是站在此一立場發展他的他者哲學，則 Derrida 要質疑：Lévinas 的他者和臉龐哲學，是否真的不是一種光之哲學，不是暴力哲學？

第二部分的標題則是「現象學、存有論、形上學」，是 Lévinas 在《整體與無限》中具體指明批判的哲學觀點。Derrida 除了一一仔細檢討 Lévinas 對胡賽爾、海德格和黑格爾的批評是否成功之外，同時檢討了 Lévinas 的哲學武器——他者和臉龐——的立論基礎，指出 Lévinas 所說的 Other，最終指向的是肯定性的無限的神，而臉龐則意味著神的話語，也引伸出對話語（speech）的尊崇，以及在他人的無限性與他異性上的矛盾之處。

第三部分「差異與末世論」的重點則是討論 Lévinas 的各項批評和論點中的語言問題。第三部分分爲兩個子標題，第一個子標題「論原初的爭鬥」討論 Lévinas 對外在性及空間性的說法是否成功跳脫希臘式的哲學語言，並藉此提出對語言的暴力與和平的說法。第二個子標題「論超越性的暴力」檢討 Lévinas 對胡賽爾“alter ego”的批評，以及對海德格使存在者（existent）從屬於大寫存在（Being）的批

評，並藉此指出倫理關係不可能如同 Lévinas 所說，是非暴力的關係，根本論之，不可能有一種純粹非暴力的語言，Lévinas 的企圖是自相矛盾的。但這是否意味著希臘式思想的勝出，及猶太式思想的失敗呢？在 Derrida 的結語中顯示，Lévinas 未能成功擺脫希臘式思想及語言，但若猶太式思想是用以對抗希臘式思想，則 Lévinas 也未能成功使猶太式思想這一救世主「降臨」(parousia，即再次顯現)，因此我們只有繼續在希臘思想和猶太思想的差異中遊移，繼續為「何謂我們？」的問題而爭論。

以下，本文將集中於 Derrida 對 Lévinas 臉龐倫理學的幾項分析，以逐步導入 Derrida 對語言暴力的說法。

(一) Lévinas 的臉龐倫理學為何不成功？

1. 隱藏的前提：臉龐的現象性

Lévinas 對胡賽爾現象學的一個批判重點在於意向性的概念。Lévinas 認為意向性從兩個方面壓抑了他異性與無限性。首先，Lévinas 認為胡賽爾相信意向性可達成意識和對象的切合性 (adequation)，是不夠徹底的¹⁰⁷。切合性指的是透過意向性的作用，使觀察或理論思考的外在對象能與內在的觀念切合，即內在觀念是外在事物的切合觀念 (adequate idea)。但 Lévinas 認為無限的觀念是最高的切合性 (adequation par excellence)¹⁰⁸，意向性切合作用的前提是對無限的觀念，胡賽爾只是未能看出其理論中無限性的成份，並明白的呈現出來。

其次，對胡賽爾的意向性主體而言，認識對象的意義來源就是主體，若然，則胡賽爾理論中的無限性只會是虛假的無限性 (false infinity) 或客體的無限性

¹⁰⁷ Lévinas 原本用語是意向性「沒有從意識的基礎層面給予定義」。見 Derrida, 1993, p. 118

¹⁰⁸ Derrida, 1993, p. 119

(object-infinity)，而非對外事物作為絕對他異性的事物有所體認。虛假的無限性不是 Lévinas 的用語，而是 Derrida 在《整體與無限》中觀察到的、Lévinas 所抗拒的無限性。虛假無限性的核心在於否定性。Lévinas 反對的他人的無限性是否定性的無限（他人=不是我的人；神=不是人的存在），亦即如果胡賽爾的 ego 被 Lévinas 視為有限的整體性（finite totality），則否定面的他人即使是「非我的另一個人」，也只是「另一個整體」（other totality），這是他所不欲的。若然，則可接受的他人是「非否定性的無限」，那麼相對的同者又是什麼呢？他人既然是完全相異的，則同者應該不是非否定性的無限，但不是非否定性的無限的事物，難道不就是「他人」嗎？如此一來，同者反而不是同者，而是他人的他人了。Derrida 認為推演到這個地步，Lévinas 也不再是 Lévinas，反而接近他所拒斥的黑格爾¹⁰⁹。若要避免傾向黑格爾，只有把虛假的無限性當作無法再還原為真實的無限性，而這個無法還原的客體無限性和胡塞爾的意向性對象有什麼不同？

另外，Derrida 認為胡賽爾並未掩示不切合性的可能，反而在其視域(horizon)的概念上就承認了一種無法化約為客體的事物。視域被界定為永遠不會被轉化為客體，永遠在客體之外而向客體化作用開放。這表示視域的無限性並無法被切合地化為內在觀念，Derrida 問：這不就意味著在意向性的作用中，包含著對一種無法切合的外在事物（他人）的尊重，視域的無限性不也因此保持著絕對他異性，如同 Lévinas 的他人嗎？如果意向性主體面向的現象包含著對他異性的尊重，則 Lévinas 要求的尊重，不正建立在「需尊重的他異性」的現象上嗎？如此一來，胡賽爾的現象學反而提供了臉龐倫理學可能性的基礎，不論是在說明為何臉龐可擁有此種倫理意義上，或就倫理學作為一種論述所需的名稱、概念、定義等要素上。換句話說，現象學提供了倫理學觀察的邊界，是在現象學的邊界上，Lévinas 意識到不能被限定、同化的他異性。所以 Lévinas 的同者在看到他人的臉龐時，在事實上 (de facto) 是經驗到不能被限定的他異性，但在理論上 (de jure)

¹⁰⁹ Ibid., p.119

他仍是看到、認識到、掌握到一個限定的對象——臉龐，並且按 Lévinas 的理論，臉龐「是」他人的表達。這個「是」在事實層面是不能使用的，既然他異性是絕對的，則他人不能被定義為「是」什麼，這也是為什麼 Derrida 質疑他異性是否可以排除否定性；故只有在理論上 Lévinas 有權利以「是」將臉龐與他人連結。

2. 臉龐的外在性

按照 Lévinas 對意向性的批評，臉龐必然不能只是由同者提供其意義的內在事物，但也不會是純粹外在性的事物，那麼臉龐究意是什麼樣的存在？這個問題涉及 Lévinas 對傳統哲學中外在性（exteriority）概念的反對，亦即與主體—客體區分息息相關的內在一外在區分（interiority-exteriority; inside-outside）的批評。

與其解釋什麼是外在性，不如思考什麼樣的事物會被我們稱為外在事物。例如，心靈實體相對於物質實體，前者是內在的、思想的、心靈的，後者是外在的、物質的、具擴延性和空間性的；又如心靈相對於身體、思想相對於語言或文字符號等等。Lévinas 看到的傳統外在性概念即是與空間性無法分離的概念。而空間必須透過某些中立的介質才能被認識，例如光線。透過中立性介質建立的空間感決定了內在性的對立面，而內在與外在的對立概念被用來解釋人類的存在和經驗。在這種二元概念下不會有絕對的他異性，因為所有經驗都會獲得解釋，不是內在的就是外在的，建立在中立性介質上的內在一外在關係（例如主體與客體的認識關係），也不同于 Lévinas 所謂同者與他人的關係，即與絕對他異性的關係。

因此，Lévinas 嘗試建立一種「非空間性的外在性」來說明他人。對同者而言，他人是絕對的他異性，同者能掌握的只有臉龐，臉龐不等於他人本身，但也不是他人的再現，不是意指他人的符號，而是他人的表達（expression），換句話說，臉龐的意義是：有什麼「別的」東西。因此對臉龐的認識附帶了對某種他異性事物的意識（不是認識），同者必須尊重帶來臉龐的他異性事物，不可強以自

己的認識方式化約之，意即不可強以自己的語言定義他異性事物。至此可以了解的是，臉龐不是他人，是同者認識和掌握得到的對象，同者的認識方式就是透過空間，他人則不屬於可以空間性認識的範圍，他人是非空間性的又非同者的外在事物，所以是「非空間性的外在性」。對臉龐的尊重維持了與非空間性之外在性間的關係，亦即與他人的關係是一個「非空間性的關係」。

Derrida 從兩個層面來檢討 Lévinas 的作法。一個層面是關於哲學語言使用的困境，另一個層面則具體檢討 Lévinas 的他人、Other 的矛盾。

首先，他人是不落入內在一外在區分、也不落入空間之中，他是非外在性、非內在性、非空間的，還有，非有限的（in-finite）。而臉龐則不是他人的再現、不是他人的符號或能指，而是他人的表達。這是什麼意思？前面提到，臉龐表達了他人的呼喚，是他人的話語（speech），就像一聲「嘿！」引起人們的注意，但「嘿！」並不是呼喚者的再現，也不是呼喚者的符號，同者是先被「嘿！」的聲音吸引，注意到有「別人」在呼喚（此即臉龐的意義），其次才能把「嘿！」當作聽覺對象去認識和思考。這意味著 Lévinas 企圖顛倒傳統上思想優於語言的地位，認為語言優先於思想，在思考對象前，對象作為他異性事物的意義已經先被給予了，但是同者如何意識到他異性和無限性？他異性難道不是指同者的否定面，無限性難道不是指有限性的否定面？若沒有有限的思想，如何認識無限的意義？如此一來，語言優先於思想的假設就面臨矛盾了。

更根本的問題是，為什麼我們只能用否定性的方式來描述他人？為什麼 Lévinas 不乾脆擺脫外在性這個詞彙，而要使用它的否定面來描述？如果他人是非空間性的，有沒有一種非空間性的語言可供使用？或者，根本沒有一種語言是不具空間性的？Derrida 的看法是，這顯示了我們必然無法不用有限性的語言描述無限性，無法不用空間性的語言描述非空間性，這裡的「無法」不是任何規範或禁令限制的結果，而是來自語言與概念的必然關係。是因為概念構成（conceptuality）本身不可能來自毫無方向性的思考或觀察，譬如用光線來說，

在完全的黑暗或完全的光明中是無法辨認出事物的，用聽覺來說，如果一個人什麼聲音都聽得見，就無法聽見有意義的聲音或語句，空間性語言的概念構成本身就包含了一種特定的空間感（有限的空間感），而不包含特定空間感的語言，即非空間性的、無限的語言，根本不是一種語言，因為它無法提供任何陳述和意義，因此語言是作為有限的語言而誕生的，「語言與太陽一同升起」¹¹⁰，它無法避免自己的空間性。

所以，在 Lévinas 的理論中的他人要成立，最正確的方法應該是不以任何語言描述之，唯一可以正當的以語言描述的他異性事物，其實是臉龐。如果臉龐沒有一開始被辨認為一張臉龐，或一個相異的事物，則同者的世界根本不會受的影響，根本不會有臉龐也不會有呼喚。因此最終不可化約的事物是臉龐，一項有限的、空間的、外在的——有身體（body）的事物：

身體：就這個字字義上的空間性和整體的空間性而言，指的是位置性（locality），也指的是外在性；當然，它是空間的零點、空間的起源，但這項起源只有是空間的起源才有其意義，它無法脫離屬格（genitivity）或脫離所孕育和引導的空間：一個銘記在內的起源（an inscribed origin）。銘記是被寫下的起源：被刻畫也是被銘記在一個系統內，在一個它已不再掌控的圖象（figure）內。¹¹¹

據此，Lévinas 的外在性也與空間無法分離，也無法摒除中立性的作用，這些與他原本要批評傳統哲學概念的立場相互矛盾。

Derrida 對 Lévinas 還有另一層次的批評，是從他人概念的矛盾出發，將在下段中陳述。

3. 他人的無限性

¹¹⁰ Ibid., p. 113

¹¹¹ Ibid., p. 115

延續如何以否定性語言描述他人的問題，Derrida 質疑，如果我們只能用否定性來描述他人，這是否意味著他人、他異性的概念並不如 Lévinas 所說是肯定性的無限（positively infinity），而就是相對有限的否定性無限？並且倘若如此，則否定性無限的他人和 Lévinas 終極所指的他人——肯定性無限的神是不相容，也不相似的。Lévinas 主張人、神間的類比關係亦將受到挑戰。

Derrida 的主要立論點是無限性和他人（他異性）之間的矛盾。對 Lévinas 而言，他人的無限性不是否定性的（非否定性的超越），這個論點的關鍵性在於它是 Lévinas 對神的觀念的一部份。如同笛卡兒主張是擁有一切屬性的無限的神保證了我思，Lévinas 亦認為神是無限的他者，祂是完全肯定性的，祂是思想和話語的合一，是意義的根源和世界的根源¹¹²，因此他說的臉龐的原型是神的臉龐（同時也是神的話語），所謂與他人的關係的原型是與神的關係，即與一個肯定性無限的關係。但人神的關係如何保證人與人的關係呢？Lévinas 使用類比性來解決，而這項類比在人的一端是來自經驗的。在經驗上，人經驗到他人的方式是透過臉龐，臉龐的顯現建立在同者與他人分離的基礎上，並且臉龐不完全表現了他人，而是他人一種不顯現的顯現。這種關係與人和神的關係是相似的，他人也是無法為知識所窮盡、無法為同者的有限性所完全掌握，因此他人必是與神相似，也具有肯定性的無限。或許這也顯示了一種對肯定性無限的「意識能力」，Lévinas 應該是在懷疑，為什麼人可將他人與神都意識為肯定性的超越呢？必定是相似的事物才會為相似的方式所意識，因此被人如此（as such）認識的他人臉龐，應該會與神的臉龐相似，他人的臉龐若是一種呼喚和話語，應該也與神的話語相似，同者的意識能力和內容既然是如此（as such），應該是因為人是活在「神的印跡中」（in the Trace of God）¹¹³。由於曾經如此與肯定性的無限他者建立關係，同者才會如此意識他人。

但是 Lévinas 的他人除了肯定性無限的特質以外，還必須是他異性。何謂無

¹¹² Ibid., p. 106

¹¹³ Ibid., p. 108

限的他異性？無限的他異性意味著永遠無法為同者的經驗、認識上的努力(labor)所窮盡，它無法被化為同者的對象和客體。這與肯定性無限如何不同？關鍵在於無限他異性的內涵必須建立在「同者的」否定面上，他人不是「同者的」對象或可為「同者的」努力所窮盡，而肯定性無限，例如神，其存在及態樣是僅依靠其自身，不受任何有限性所決定的，祂不是任何人的他者，亦即不是他異性。

因此無限性和他異性這兩個詞彙若非相互矛盾，則無限就必須是有限的否定面(in-finite)，也就是否定性的無限。否定性無限和肯定性無限是不相似的，因此他人和神不是相似的。

要解決此一矛盾，也許可以設想包含否定性的肯定性無限，亦即，神是永生也是死亡、是一切事物也是完全虛無(nothing，不是任何事物)。但如此一來，對神的意識、與神的關係，都是一種論述(discourse)或說法而已，甚至「神是肯定性無限」也不能再說是一種肯定性陳述，而已經把一項既「是」又「不是」的事物做了限定，亦即，神是被命名為神的，祂不是絕對自存的，而是在人的、語言的、空間的相對和差異中遊移著的名稱，祂是一項歷史性的事物。但 Derrida 認為這個說法不會為 Lévinas 所接受。事實上，他認為最好的方法就是對肯定性的無限保持沈默，不對之提出任何論述，徹底捨棄語言才是擺脫語言的有限性最好的方法¹¹⁴。

也就是說，Lévinas 要不就是接受他異性就是否定性無限，要不就是停止一切語言活動，否則無法解決無限性的矛盾。

4. 非暴力的倫理關係

為什麼 Lévinas 不欲接受他異性就是否定性無限呢？他反對客體是主體的對

¹¹⁴ Ibid., p. 116

立面、alter ego 是 ego 的對立面，目的在於反對他人的定義取決於同者，因為同者的認識活動是對他人的扭曲、改造，也就是對他人行使自我力量、佔為己有的過程，因此是暴力的。如果他人是絕對他異性，且是肯定性的無限，而同者是有限的整體性（finite totality），又是暴力的，則他人首先是獨立於同者的，並且與同者不同，不是會行使暴力的有限性事物，在這樣的設定下，同者與他人的關係才會是非暴力的，因為（i）他人的超越性和優越性：同者不能決定他人的出現，必須先有他人向同者呼喚並給予臉龐，同者才得以使用臉龐與他人連結，同者也無法用臉龐取代他人，而必須尊重臉龐所未能完全呈現的他異性，故同者的力量和暴力遇到了阻礙；（ii）他人不會對同者行使暴力，一方面因為他人不是同者，不是有限性的暴力，另一方面因為他人儘管阻擋了同者的力量，卻不是以真實的方式阻擋，而是智性的抵抗（intelligible resistance）¹¹⁵，僅僅是促使同者思考該如何對待他人，而非以實力相抗。

首先，我們可以用 Derrida 的兩個假設來檢討上述兩點。

（i）他人的超越性和優越性——「他人是有別於我的」：如前所述，這種描述反應出他人的定義是相對於我／同者的，是我的否定面，此種他人並非絕對他異性，而與 Lévinas 的說法不相符。

（ii）「他人不是同者」：即使他人不是同者，他人也無法保有他異性，因為他人如果不能保持他異性，他就會被同者的世界吸納，然而一旦他人擁有「自身」（itself），即保持為他異性，則他人自身就會是一個有限的整體性——一個同者。如此一來，他人保持他異性的結果是成為另一個同者，不再是無限的他異性了。同時，同者也會成為他人的否定面，他人的他人，否則同者與他人間的分離將無法維持。故上述第二點也無法成功。

其次，在同者與他人的倫理不對稱性中也隱藏著暴力的前提。Derrida 將

¹¹⁵ Ibid., p.94

Lévinas 同者與他人相遇的情境重構如下¹¹⁶：

(a) 同者遭遇了他異性的他人。

(b) 他人若要保持他異性，必須成為「他自身」(itself)，如此一來他人就成為一個同者。

(c) 相對的，同者作為「非他人自身」的對立事物，成為他人的他人 (the other's other)。

(d) 根據上述三點，(a) 的同者和他人分別成為「保持自身的同者和對方的他人」，就此點而言，同者和他人是相互對稱的。Derrida 認為沒有這項對稱性，同者沒有對他人尊重或思考如何回應的必要，根本而言，如果同者沒有把他人的臉龐認為是一張人類的臉龐，為何會產生使用語言與之對話的傾向或思考如何對待對方的倫理問題？特別是 Lévinas 將動物、植物和無生命的事物排除他人的概念之外，宰殺動物的暴力對他而言並非一個倫理問題，最根本的原因是動物、植物等不具有臉龐¹¹⁷。

因此，將他人視為另一個同者才是討論倫理行動的前提，如果他人一直保持著他異性，他人才無法被同者同化，同者才需要思考如何對待他人，這個層次才出現倫理上的暴力或非暴力的討論。然而，決定他人是另一個同者，導致衍生種種必然性（不可化約的臉龐、空間、距離、分離），難道不是一種暴力作用的結果，並且是一種不可再化約的暴力？

第三，Derrida 對空間性和外在性的批評也可用以批評倫理關係的非暴力性。既然是空間的無可避免和無可化約導致他人和同者的分離，則他異性和空間是無法分離的概念，空間也就是 Lévinas 用以辨認他異性的中立性工具或中介物。如此一來，Lévinas 的哲學也無可避免是一個建立在中立性中介物的哲學，

¹¹⁶ Ibid., p. 128

¹¹⁷ 港道隆，2002，頁 134

而落入他所要批評的暴力哲學中。

根據上述批評，Derrida 認為 Lévinas 追求純粹非暴力情境的企圖是不成功的，除了 Lévinas 建構的非暴力關係帶有暴力的前提之外，還涉及另一個問題：所謂純粹的非暴力真的是非暴力嗎？什麼是純粹的非暴力？如果保持著任何不可超越或不可化約的距離（即一種關係）是暴力的，則純粹的非暴力應該是毫無距離、取消關係，也就是所有事物都毫無分別、也不再是事物¹¹⁸，是無邊無際的無限整體。但是這種純粹的非暴力和純粹暴力又有何不同？暴力就是將他人佔為己有，純粹暴力不就是消滅一切他異性，終至消滅同者的「我性」，使所有事物毫無差別？無差別，是純粹的非暴力，也是純粹的暴力。所以 Lévinas 想追求的非暴力，既不能是純粹的非暴力，就必須是有差別性的非暴力，也就是有限的非暴力，相對於有限的暴力。忽略了倫理暴力之前的有限暴力，Lévinas 的倫理學被 Derrida 質疑「倫理之倫理是外於一切法律的嗎？難道它不是各法律之法嗎？」¹¹⁹足見 Derrida 認為法律也是一種有限暴力下的限定性事物。

什麼是有限的暴力？有限的暴力指的是：界限（limit）、限定（determination）、有限（finitude）、差異（difference）、他異性（alterity）、意義（meaning）……。任何有邊界、有輪廓可供辨識和當作一個特定事物來取用的事物，都是有限暴力的產物，例如認識的客體、語言中的名稱、概念、定義、構成時間單位的現在（the present）等，簡而言之，各種形式的顯現（presence）都是暴力的產物。

但是，即便我們不欲接受純粹的暴力，又有什麼理由接受有限的暴力呢？我們可以藉由 Derrida 對語言與暴力的討論尋找解答，並且，基於本文將法律視為一種語言體系，語言與暴力的關係將有助我們思考法律與暴力的關係。

¹¹⁸ 如同前述的既是所有事物，又是空無一物的狀態。

¹¹⁹ Derrida, 1993, p. 111

(二) 語言的戰爭與和平

在上節中我們看到，Derrida 將 Lévinas 的倫理情境重構為至少兩個層次：(1) 不可化約的暴力：這是倫理情境出現的前提，即倫理情境是由兩個有限的自身 (finite ipseity) 面對面所構成，所謂同者和他人都是有限的同者，並且互為他人，這個前提無法再被跨越或化約；(2) 倫理的暴力：在這個前提下，對同者持續保持他異性的他人對同者是超越性的，同者面對他人的呼喚，必須選擇如何對待他人，行使 (倫理的) 自由。根據對他異性的尊重，同者的回應將被判斷為 (倫理上) 暴力或非暴力。

不可化約的暴力決定了構成倫理關係的兩個要素的意義，同者是一個有限的自我，而他人是非我的另一個有限的自我，換言之，人是作為有限的自我而存在的。「人是作為有限的自我而存在的」可以稱之為關於存在的第一道論述 (discourse)。這道論述本身是暴力的產物，它暴力地將存在限定為某種態樣，它給存在這個主詞加上了述詞 (S is P 的句法)。Derrida 給論述的說明是：

論述，如果它根本上是暴力的，那麼論述就只能讓自己是暴力的，只能否定自身以肯定自身，對創設它的戰爭帶來戰爭且無法再次占有否定面，在此範圍內它才是論述。(Discourse, therefore, if it is originally violent, can only *do itself violence*, can only negate itself in order to affirm itself, make war upon the war which institutes it without ever *being able* to reappropriate this negativity, to the extent that it is discourse.) (斜體為原文所加)¹²⁰

但是沒有這項暴力，同者或他人都不具有意義，他們之間的關係也沒有意義，因為不再有任何有區別的論述、沒有任何差異。純粹的無意義對 Derrida 而言非但不是暴力的消除，反而是「最糟的暴力」(worst violence)，因此「論述選

¹²⁰ Ibid., p. 130

擇成為暴力，以對抗虛無與純粹的無意義，也是在哲學上對抗虛無主義。」¹²¹最糟的暴力，是最純粹的、無限的沈默，是對論述的壓抑。所以論述是用來抵抗無意義的最小武器、最低的可行暴力（the least possible violence），在這裡 Derrida 是環繞著「論述是一種戰爭」的比喻在陳述的。論述是抵抗無意義、無論述的戰爭，但是它不是純粹戰爭，而是「一種戰爭」（a certain war）也就是在有限的事物中用有限的論述進行戰鬥的戰爭，並創造出「一種和平」（a certain peace），例如同者對他人的尊重。

這同時涉及了 Derrida 對語言本質的思考。Derrida 懷疑語言的本質並不是非暴力的，是語言的目的（telos）或未來才有可能非暴力的，並且，非暴力並不等於無論述（nondiscourse）：「和平，作為某種沉默，某種外於話語，某種可能性，某種話語的沉默視域。」¹²²「某種沉默」也還是一種有限性、一種暴力，因為戰爭的開始是語言爭鬥的開始，戰爭的結束是語言爭鬥的結束，結束論述的力量無非是另一個論述（想想法官的槌子、握手言和、停戰協議的簽訂），儘管以沉默的方式表達，也仍然是一項暴力，差別在於和平只是某種沉默，而不是無限的沉默。法官的槌子落下之後，兩造的爭執必須停止，但是法官的槌子仍會保持其意義，因此紛爭的解決並非指所有事物都歸於沉寂，而是被以另一個論述重新安排意義，進入另一種有限性。這是語言能追求和平的唯一方法，即在論述與論述的對抗、暴力與暴力的對抗中尋求紛爭的解決。

但是如前所述，暴力和暴力之間是有差別的，如果語言或論述要避免造成最惡劣的暴力，就要避免造成完全的沉默，因此用「戰術」來比喻的話，追求和平的語言戰爭其要訣是必須「認真對待歷史與有限性」。這裡的歷史指的不是 Lévinas 所謂的歷史，即普遍的、客觀的時間刻度，對 Lévinas 而言也就是暴力的整體性（totality），但 Derrida 所要求人注意的歷史「不是被末世論、形上學或話

¹²¹ Ibid., p. 130

¹²² Ibid., p. 117

語超越的整體性。它就是超越（transcendence）本身。」¹²³作為超越的歷史，指的是由整體性的超越或脫離所構成的歷史，亦即，這項戰術的目的在了解一套語言或論述的有限性是如何被創造出來的，既然語言顯現的、有意義的這一面必定是在否定自身中獲得肯定的，則必有被否定的那一面，對立概念的建構過程必須被認識和記憶，被當作語言的歷史，否則語言的有限性及如何有限也將被遺忘和忽視，從否定面建立論述的可能也將越來越低，直至幾近不可能，這不僅使“discourse”一詞在對話面向上失卻意義，也使語言與最惡劣的暴力相去不遠了。對落入最惡劣的暴力保持警醒（vigilance），是 Derrida 認為最遠離極端暴力的作戰方式，這是哲學或任何有限的語言體系必須認真對待的事。法律既然是有限語言的一支，也當包括在內。

第五節 小結

在本章中我們可以理解到，Derrida 認為 Lévinas 的倫理學要成立，必須接受倫理情境中的兩造都是有限的自我，而這樣的論述已經是經過限定才產生意義的，是帶有暴力性的語言。Derrida 所謂的暴力，其核心內涵是有限性、限定性、差異性。據此，時間是暴力、歷史是暴力、語言是暴力、哲學是暴力，法律也是一種暴力，這些事物在劃下有限性的某種不可化約的暴力之上，藉由有限性進行著有限的戰爭，追求有限的和平。並且，追求和平與正義的戰爭必須遠離最惡劣的暴力，即壓抑語言與論述、導致無差別、無意義的純粹暴力。其暴力要達到最小程度，必須保持著對歷史和有限性的警醒，關注對整體性的超越與跳脫，這是一個非暴力（非純粹暴力）語言／哲學／法律的可能條件。

¹²³ Ibid., p. 117

第五章 法與正義的倫理關係

第一節 法律是用以接近正義的語言體系

在第三章中我們已經看到，Derrida 認為正義不同於法律、外於法律、超出法律，而解構則位在法律與正義之間，是將兩者連繫的力量。而 Derrida 又具體的指出，他所謂在法律與正義之間，指的是一些「困境」，而這些困境最潛在的形態是「無限性」，而且是 Lévinas 在《整體與無限》中說明的無限性，並且願意在一個程度上接受 Lévinas 所說的正義，即正義是向無限性與他者接近。那麼，該如何用 Lévinas 的同者—他者模型來解釋 Derrida 的法律、解構、與正義關係呢？

(一) 以同者—他者關係重構法律的建立

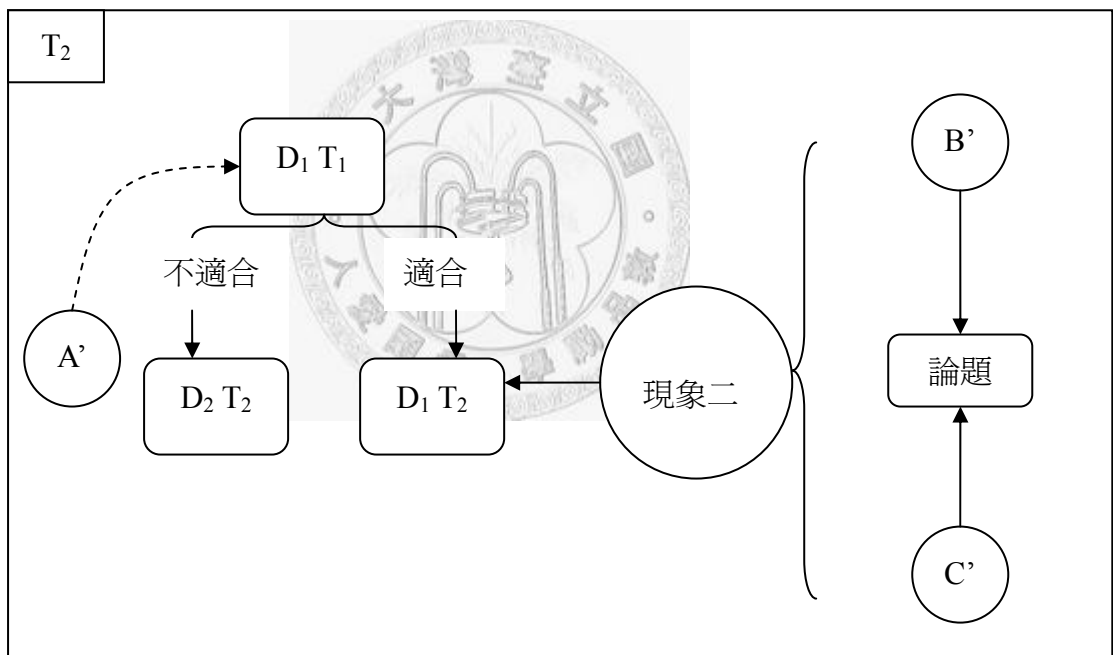
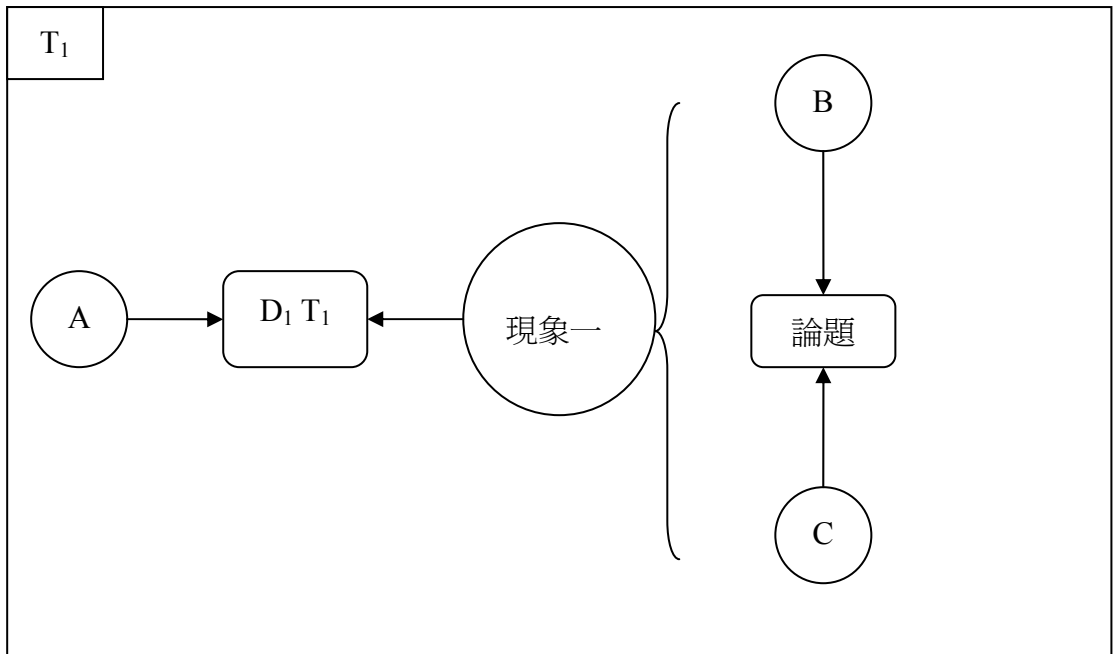
讓我們模仿 Lévinas 重建同者—他者關係起源的手法，慢動作重播法律在第三者介入同者—他者關係時誕生的過程。

假設在第一個時點 T_1 ，有第三者 A，同者 B，和他者 C。首先，B、C 在 A 介入之前已經照過面了，兩者之間產生對彼此關係提出的說法，產生了共有的語言和論題，例如：B 看到 C 瞪了他一眼，認為 C 輕蔑他，便揍了 C 一拳。現在第三者 A 介入 B—C 關係，且必須在兩者間進行比較，B—C 關係對第三者顯現為一個必須被衡量的現象（下以現象一代稱之）。A 面對現象一，有如同者面對他者的臉龐一樣，同時面對著顯現的臉龐背後不顯現的事物。現象一背後不顯現的事物可包括 B 臉龐背後的不顯現、C 臉龐背後的不顯現、和產生 B—C 關係過程的不顯現等等。如同同者必須回應他者，向他者呼出一個名稱或提出一種說法，第三者面對現象一的顯現，也必須提出對現象一的名稱或說法，從另一個角度

看，A 也加入了 B、C 之間的論題，但是就 A、B、C 三者構成的關係而言，這是他們之間產生的第一個說法，也是 A、B、C 三者間共同語言的開始。這個基於對 B—C 關係提出的比較尺度，即第一道法，現稱為 $D_1 T_1$ (D 表示 *droit* / 法)。

接著，進入第二個時點 T_2 ，A、B、C 的衡量與判斷情境已經結束，存在於 T_1 的 A、B、C 也已經消逝，現在在場的是 A'、B' 和 C'。假設 B' 和 C' 之間又發生了和現象一產生時相似的關係，例如 B' 又揍了 C' 一拳，需要 A' 介入予以判斷。此時在 A'、B' 和 C' 之間已有由 T_1 留存下來的法則 / 語言，即 $D_1 T_1$ ， $D_1 T_1$ 便成為 A' 要對 B'—C' 關係產生的現象二給出說法時可取用的語言。A' 必須做的，就是判斷適不適用 D_1 為現象二的名稱或詮釋。





(圖四) 第三者對法律語言的取用

（二）替補與法的解構性閱讀

A'的處境很適合透過 Derrida《論書寫學》中對替補（supplement）的分析做說明。

在《論書寫學》中，Derrida 分析盧梭所使用的一個字彙：替補（supplement）。替補的概念有兩個意涵：

- （1）替補是一種附加物，一種剩餘物（surplus），它把滿滿的在場加到滿滿的在場（的空缺）上去，它堆積著（cumulate）也積累（accumulate）著在場。盧梭就是用這種標準（即替補性的有無）去區分何謂自然，何謂人工、技術、圖象、再現、習俗……，所謂自然者，就是應該是自我滿足（self-sufficient）的事物。
- （2）替補是一種替代，它占據了與其相同的空間、取代了與其相同的事物，但它並不是以一種正面（positive）的方式替補，而是其所應填補的位置早已在結構中被標記為一個空無之地（emptiness），因此一個事物只能透過符號、代理者（proxy）而被填滿，如同用糕粉填滿綠豆糕的模具，壓出一個個圖案相同的糕餅。符號永遠是物本身的替補，自然本身不會替換自身，自然的替補並非衍生自自然，而是外於自然且低劣於自然的。無論如何，這兩個層面的共同作用，就是他們都是來自外部的替補。

因此替補同時是增添也是填補。對盧梭而言，文字是自然的替補，但相較於聲音／話語，聲音更接近自然，像自然一樣稍縱即逝，文字卻將在場保存下來，使人得以透過文字符號再現在場，但理性的作用只能分辨兩個圖象的同一性，而不能分辨是否為替補物，因此文字是一種危險的替補，會誘惑理性並使語言遠離

自然而墮落。但他對文字的態度是矛盾的，在另一方面他的不斷寫作和其真實生命本身都表達出他對文字和替補的依賴，他需要文字和自然的替補來捕捉在自然和聲音中不斷消逝之物。Derrida 認為，盧梭致力追求不需要替補這類中介物（mediation）的自然，但實際上他的寫作生命和個人生命卻是由替補的中介物（文字、女性）的一再更替所構成的「替補之鏈」，原初的在場已經絕對的消逝了，不論是文字或聲音都一樣無法真正保存它，只能以替補達到延遲的效果，而替補本身亦隨即消逝，因此當盧梭以為自己在透過文字或符號重現在場時，他已不自覺的實踐了替補的運作，使自己成為替補之鏈的一部份了。

以 Derrida 的話說，盧梭早已被某種替補性的語言或邏輯所預先掌握了（surprise, being held within）：「寫作者是在一個本身的體系、法則和生命無法在定義上為寫作者之論述完全主宰的語言和邏輯中寫作的。」¹²⁴相對於寫作者，讀者在閱讀時也必須考量此一無法為寫作者掌握的語言體系，讀者必須「總是注意在作家未查覺到的某種關係上，即作家能支配的事物，和在其語言模式中不能支配的事物間之關係。」¹²⁵，所謂「關係」指的是一組「意指結構」（signifying structure），並且是由讀者在閱讀中生產（produce）出來的。所謂生產指的是將閱讀當作另一次寫作而進行的批判性閱讀及解構性閱讀。

批判性閱讀有一個「不」和一個「要」。「不」是不單單複製作家寫作的整個意識過程，不以「複製性注釋」（doubling commentary）為足，「要」開啓創造性的批判性閱讀。以 T₂ 事例為例，複製性注釋是重現 A 觀察現象一並作出 D₁ 的過程，重現 A 欲透過 D₁ 傳達的意義等等。不採取這種作法的理由是其不可能性及封閉性。其不可能在於 A 所觀察的現象一已經不在場、消逝了，A' 不可能在自己的觀察中完全重現現象一，並掌握 A 的觀察方式或意向內容，因此最忠實的

¹²⁴ “[...]the writer writes *in* a language and *in* a logic whose proper system, laws, and life his discourse by definition cannot dominate absolutely.” Derrida, 1997, p. 158.

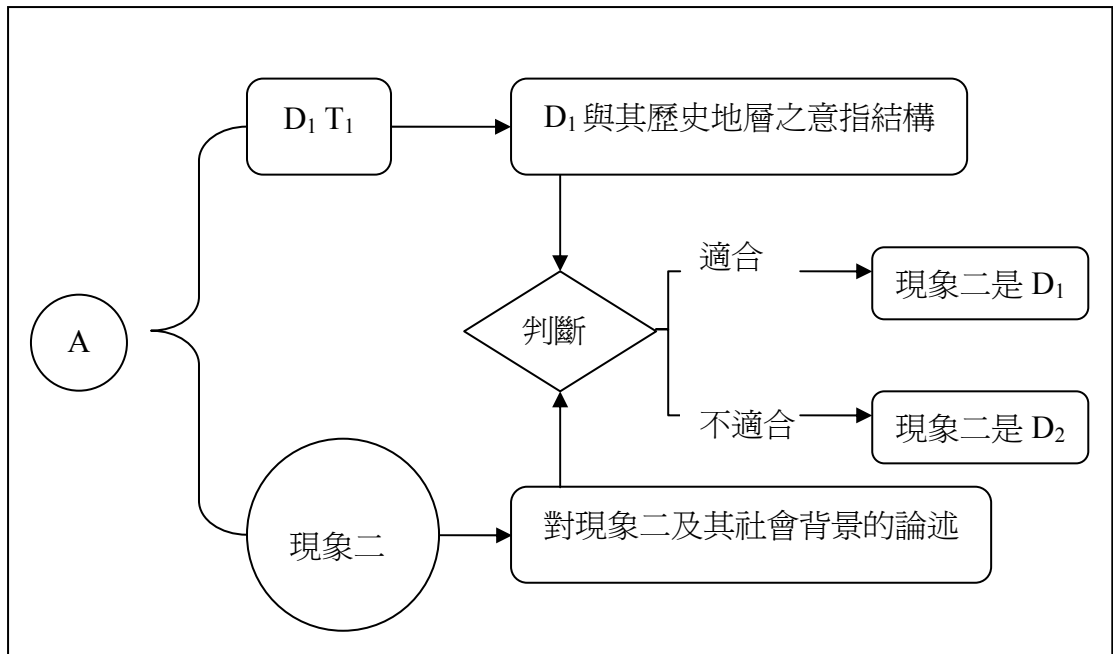
¹²⁵ “And the reading must always aim at a certain relationship, unperceived by the writer, between what he commands and what he does not command of the patterns of the language that he uses.” Ibid., p. 158

閱讀是複製一份「立法意旨」的文本，而無由突破之。

從複製性注釋的特性中 Derrida 推出一個結論，即沒有可獨立於文本而存在的所指 (signified)。A' 所能認識的現象—只有 A 的 D_1 中寫出的現象—。那我們怎麼可能找到「寫作者所不能支配的事物」呢？這項不能支配的事物並非原本作為所指的現象—，而是既非文本中的所指，亦非文本外的所指，它在能指和所指的界分之外。是什麼創造了文本和其所指？是寫作的行動。寫作的行動也因為實踐而一度顯現在世界中而留下「A 之寫作行動」這道痕跡，開啓了屬於「A 之寫作行動」的歷史。觀察寫作行動的歷史並非單純說出「A 曾在 T_1 寫下 D_1 」的語句，而是從這樣的角度觀察：「寫作的人本身被銘寫在一限定的文本體系中。即使永遠沒有一純粹的所指，文本仍和呈現為所指之不可化約之地層 (stratum) 有不同關係。」¹²⁶ 文本寫成時，使文本中之所指被創造為那樣的所指的相關因素有哪些呢？也就是考慮寫作者寫作時，哪些體系構成了寫作者的處境。就 Derrida 而言，至少要考慮的是文本本身的歷史及西方的寫作形式 (literary forms) 之歷史。

現在用與法律相關的語彙來代換。以 T_2 的事例而言，法的解釋者 (閱讀者) A' 要建立的是 D_1 與 D_1 作成時之歷史情境之間的關係，此一歷史情境的構築，是以找出各種得為立法者 (寫作者) A 取用的體系，包括法律 (文本) 的歷史、屬於 A、B、C 社會的法律寫作形式的歷史，而這兩歷史之下的諸多地層，例如該社會該時期的經濟、政治、道德、語言等體系之事物也可能需加以考察。

¹²⁶ “But, in each case, the person writing is inscribed in a determined textual system. Even if there is never a pure signified, there are different relationships as to that which from the signifier, *is presented* as the irreducible stratum of the signified.” Ibid., p. 160



(圖五) 如何利用批判性閱讀產生判斷

A'就 D_1 的閱讀生產出一組 D_1 及其歷史地層之意指結構後，應該進行的下一步驟是再度回到現象二身上，在此一意指結構和現象二間判斷現象二及其相關體系是否適合作為 D_1 在 T_2 的所指，即成為使 D_1 繼續有意義的替補。當然，A'也必須履行同者的責任對現象二背後不顯現的事物儘量接近、探問，就其相關體系提供的符號或論述亦然。若結果認為適合，則 A'可以 $D_1 T_2$ 來命名或解釋現象二， $D_1 T_2$ 就是延續 $D_1 T_1$ 意義的對 B'-C'關係的比較尺度。反之，若發現 D_1 及其歷史的關係不適用於解釋現象二，則儘管現象二看起來與現象一相似，也不適合作為 D_1 在 T_2 的所指，而應予另一個名稱或解釋，例如 D_2 。

利用同樣的閱讀法或解釋法，假使在 T_3 、 T_4 …… T_n ，相似的現象都適於以 $D_1 T_{n-1}$ 獲得的意義來解釋，則 D_1 的意義就獲得保存和延續，成為一個活生生的法，也是由 A、B、C 所構成的社會中在「基於平等關係對成員間行為予以比較」

之場合可取用的語言體系。

經由對法律誕生過程的模擬，我們看到法律體系如何與語言體系相互類比¹²⁷，法律本身是一個文本，一套持續有意義的法律則是 Derrida 所謂寫作性閱讀的產物，也是一套語言體系。經由每一次閱讀中，法律語言體系的符號能在閱讀者的認識中獲得新的替補，使其在新的時點再次構成社會成員對世界論述的符號，法律語言體系獲得意義的延續。使法律能一再獲得替補的較好方法，是進行解構性、批判性的閱讀，將法律文本及其書寫之歷史地層的關係建構出來，而非只是重現文本及其所指的意指關係。

在《論書寫學》中表現了解構性思考的關鍵要領。Derrida 先呈現出盧梭文本中的自然／替補、聲音／文字之二元對立，接著指出構成對立的兩個項目彼此並不構成意義的對立面，替補與自然一樣具有消逝的本質，聲音和文字一樣是消逝之在場的替補，真正能解釋詞組之意義的對立面，更在二元對立之外。現在二元對立本身被視為一項文本，觀察者的焦點轉向超越二元對立的、建構二元對立本身的寫作行動。寫作的行動並不是文本意義的對立面，而是透過排除了某些事物，使其不顯現於詞彙的意義範圍內，建構出意義的顯現面及不顯現面的力量。寫作的力量創造了意義的顯現面及不顯現面，但它並不屬於任一方，它的行動本身也不能為文本所保留，只留下了力量的「效果」，即文本的封閉性。文本的意義被設下了界限，等待著解構性的閱讀踰越此一界限。¹²⁸

¹²⁷ 高橋哲哉，2001，頁 158-160

¹²⁸ J. M. Balkin 曾在一篇 1987 年的文章 “Deconstructive practice and legal theory” 中採取此種觀點來思考法律的解釋理論。他認為在法解釋方法上，作者意志論仍是重要的解釋方法，並成為對法律文獻是否正確解讀的判準。使用解釋的閱讀策略來思考這個現象的切入點，並非只是強調正確的閱讀與誤讀是相對的，所有法律文獻的閱讀都可能是誤讀，從而導出許多人無法接受的論點，即任何一種解釋都是有意義或無意義的，而是反思該項標準如何被建立。Balkin 認為作者意志論的重要性與法治的概念有關，因為法治尋求對法律較明確而固定的解釋，作者意志論很容易提供原立法者的意志作為權威的解釋來源，使法律解釋容易主張其正當性並獲得人民信任。作者意志論的對立面則是文本的自由運作（free play of the text）。於是 Balkin 試圖找出法治在許多層面的操作上建立在脫離特定權威的文本操作，例如法律生效後即不再受立法意志的影響，僅可按規定行事，如欲改變法律的內容只可按修法的程序進行，無法僅根據立法者意志改變等。因此法治不僅是依賴立法意志的權威，同時也建立在法律文本的符號特性（可重覆性、可自由運作），前者並不較後者更符合法治需求，因此作者意志的法解釋方法並未在本質上優於強調文本自由運

立法、法律判斷的行動也是如此的寫作，當第三者基於平等關係對成員間行為予以比較，對一社會現象作出表達和論述，此一表達行動隨即消逝，只留下一項「效果」，即法律意義的封閉性、限制性。一組可供取用、辨識的符號出現了，也意味著支持其顯現部分的非顯現之事物也已經「在那裡」了（there is; il y a），只有等待下一次的判斷者出現，以解構性的閱讀超越現有符號的顯現與非顯現之外，關注在其之外的法律寫作活動及其歷史脈絡，重新建立文本的意指結構，最後再次寫作、再次表達，先前被法律文本之意義範圍排除的事物才得以脫離過去的囚禁，推翻意義界限的高牆。當然，這一次的寫作又會產生新的顯現與非顯現，但這仍可使先前被排除的事物有可能重新成為社會成員的論題，重新被認識、探問、解釋，而擁有在法律文本中獲得意義的可能。如果正義就是同者對他者的接近，則被法律排除的事物得以再度被人探問的可能性，也就是正義再度被接近的可能性。

體驗過接近他者的、非顯現的、全然異質的正義領域的法律，才可被稱為擁有法之正義的法，然而隨著法律判斷活動的即刻消逝，新的封閉性又樹立了。正義仍然在法律之外。

正義總是被接近後又即刻消逝，留下的只有在法律語言內新的、封閉的、有限的顯現（presence），換句話說，法律的此刻、現在（present）。而正義永遠無法留在現在和顯現中，它落在此刻之外，可以說是過去也可以說是未來，等待著再被某種力量帶入有限性之中，成為另一個現在。就時間而言，使另一個現在顯現的力量可以 Derrida 的詞彙稱為時間化的力量，再用另一個 Derrida 的詞彙來說明，時間化的力量就是一種延異性的力量，時間就是延異運作的產物。延異的運作劃出了時空，造成了空間差異和時間延遲，使在場不斷的消逝，成為下一個在場顯現的條件，也是下一個在場之外的事物，換句話說，現在的過去和現在的未

作的解釋方法，這兩者的對立和階層是被人為設定的，被認為優越或較正確的解釋方法隨時有可能被取代，而取代者也會以排除對立面或其它解釋方法來建立自身的正當性。不過 Balkin 認為，尋找新的替代方案不是解構的工作，挑戰這些取代方案才是。參見 J. M. Balkin, 1987, pp. 772-85

來都是現在／在場的他者。沒有時空化的作用、沒有延異的運作，不會有他者的出現，也就是說，同者和他者的關係根本上是延異運作的產物。如果法律的論述／書寫及倫理的論述／書寫在根本上都是建立在延異作用上的書寫活動，則延異的運作是最原初的寫作形式——元書寫（*arche-writing*）。在上一章中曾提到，Derrida 認為在 Lévinas 的倫理暴力之前還有另一層次的暴力，即使有限事物出現的不可化約的暴力。延異或元書寫即是此種不可化約的暴力，它們使差異和有限的事物顯現出來。也就是說，延異是在法律之前、在 Lévinas 的基本倫理情境之前，延異是非關倫理的，是「倫理的非倫理性開啟」（*the nonethical opening of ethics*）¹²⁹，是「一項暴力的開啟」（*a violent opening*）。該如何理解此處的暴力呢？老問題再度縈繞，難道暴力不是不道德的嗎？

第二節 暴力的結構

在《論書寫學》中，Derrida 分析李維史陀在《憂鬱的熱帶》《*Tristes Tropiques*》中對南美洲原住民 Nambikwara 族接受西方文字系統的經驗描述，認為李維史陀將不使用文字的 Nambikwara 族視為自然、無暴力的社會，將西方文字視為外來、文明的、暴力的文化產物，這種將聲音視為最純粹自然的語言而與文字對立，並將非文字的社會視為與文字社會相對立的自然社會之觀點，是一種語音中心論的語言觀，也是打著反種族中心主義的種族中心主義。Derrida 認為，從李維史陀的描述中已經可以看到，Nambikwara 族儘管沒有文字，但他們的語言已經自有體系，也有特定的用法，李維史陀指出的專名（*proper name*）問題，事實上已不是他所認為的原初意義的專名——與事物的顯現合而為一的名稱，而是派生的（*derivative*）專名。例如，專名在 Nambikwara 族的社會規範中有特定之意義，揭露他人的專名將引致懲罰，一個專名早已不是純粹的認識事物時呼出的名稱，

¹²⁹ Derrida, 1997, p. 140

它不但在 Nambikwara 族的語言體系中有固定用法，並且在社會規範中意味著被禁止的事物，在不同層次的分類活動中它都是可操作的、有固定意義範圍的對象，所謂專名實已具有通名（common name）的作用。因此，Nambikwara 族並非尚未脫離自然進入文明的社會，他們早已脫離原初意義的專名而在一分類體系中使用專名，而分類體系的產生意義範圍的劃定及排除已經發生，意義範圍的劃定及排除正是書寫活動的特質，如果李維史陀認為文字書寫的本質是暴力的，則非文字的語言體系也一樣具有暴力性質。Derrida 認為應該將暴力區分為不同層次，李維史陀所看到的西方文明對 Nambikwara 族帶來的暴力，並非讓自然進入文明的原初暴力，而是另一層次的暴力。

Derrida 提出三種層次的暴力，分別為¹³⁰：

第一暴力：第一暴力是語言的原初暴力，它是命名的暴力。命名是一種銘刻（inscribing），銘刻就是劃出差異，讓一個圖案、符號、名稱在差異之中顯現，換句話說，命名就是分類，即使被命名的對象本身（假設能被完全認識的話）已經不存在，呼出的名稱本身的存在卻受懸置、存而不論，使其能夠在其它分類作用下使用。命名、銘刻、或分類是一種「元書寫」（arche-writing），元書寫的「姿勢」（gesture）是「在一個系統內思考獨特性，在一個系統內銘刻」，如前所述，如有任何原初意義的對象或專名存在，原初專名的在場、顯現、完全切近（proximity）、或自我顯現（self-presence）在元書寫的過程中就已喪失，如果元書寫就是元暴力（arche-violence），其暴力指的就是使專有成為非專有（從 proper 到 in-proper）、扭曲原初物之完全顯現、傷害原初物之完全意義的力量。縱使所謂完全的自我顯現永遠不會顯現，它只會以不在場的方式在場。

第二暴力：第二暴力提供修補和保護作用，它在肯認第一暴力的同時，也對第一暴力加以禁止。第二暴力設立了道德法則，將元書寫掩蓋起來。在李維史陀所記載 Nambikwara 族的禁令中，不能說出的他人的專名就是第一暴力的產物，

¹³⁰ Ibid., p. 112

第二暴力則設定規範，不准族人稱呼他人的專名，違者受罰。

第三暴力：第三暴力是以前兩種暴力為基礎，才有可能在經驗上出現的暴力，也是一般所謂的暴力，指的是道德法則體系的違犯和踰越。Derrida 認為可稱之為「反身性暴力」(reflective violence)。它的作用是以違犯、侵犯的方式揭露出第一暴力及其產物。因此，第三暴力同時與前兩種暴力有關，一方面它揭露了最初的命名暴力，另一方面違犯了在社會和道德意義下的專名。李維史陀認為自己讓 Nambikwara 族的小孩競相將族人的專名說出，引起了一場「專名的戰爭」，後來又因教導族人書寫文字，導致族內發生政治動亂推翻酋長，這兩件事都是由於自己這西方的外來者介入並帶來文字，才導致善良的 Nambikwara 族發生混亂。Derrida 則認為，李維史陀看到的戰爭和政變屬於第三層次的暴力，若非小孩們已意識到專名具有道德上的意涵，又怎會因攻擊他人而競相說出專名，造成戰爭呢？若非 Nambikwara 族已有一套語言體系並與其它社會活動有所連結，又如何能迅速將文字系統吸化轉化而運用於政治活動？Nambikwara 族人已經生活在多種層次的分類體系之上，他們已經生活在語言的、社會的、政治的暴力結構中了，外來者和文字體系的介入只是引發暴力的經驗事件。

以這個三層次的結構為基準，可以用於解釋 Derrida 針對 Lévinas 倫理學提出的兩層次暴力。彼時所說第一層次的不可化約的暴力，就是三層次結構中的第一暴力，而 Lévinas 提出的倫理學及「汝不可殺人」的第一要求則屬於第二層次的保護性暴力，而同者對他者的不尊重則是違犯第二暴力的第三暴力。然而，在 Lévinas 理論的下一階段，相對於以同者—他者為現象而浮現的社會正義及法律而言，法律是用於保護「必須尊重他人」之倫理要求的規範，該倫理要求的成立是獨立於法律而不可為法律所變動的，該倫理要求本身是命名暴力（Lévinas 倫理學的設定）的產物，而法律等社會規範則是第二層次的保護暴力，對法律的違犯則是第三暴力。

第一暴力	命名暴力／ 原初暴力／ 延異性力量	不可化約的暴力（他異性被設定為另一個人）	同者—他者的基本倫理要求
第二暴力	保護性暴力	對他者的倫理責任	協助社群成員接近他人的共同尺度（社會正義、法律等）
第三暴力	違犯性暴力	對他者的不尊重	對法律的違犯

（表一）三層次暴力結構的運用



現在試圖以三層次的暴力結構回答上一節的問題：何謂延異是非倫理的倫理開啓？如果是延異的運作劃開時空，產生同與異的差異，但在同者與他者倫理關係之外的延異又是非關倫理的，是「倫理的非倫理性開啓」，是「一項暴力的開啓」，那麼在 Derrida 三個層次的暴力中，延異是屬於第一暴力，是在道德法則建立之前的暴力，延異使人意識到他人的他異性，但不能完全地認識到他人的存在，只能認識到他人的臉龐，並懸置起這張臉龐，開始嘗試稱呼它「您」或其它名稱，並與給予這張臉龐的他人討論對臉龐的正確說法。據此，Derrida 所說「暴力的倫理要求必須被嚴格的懸置，以重複道德的系譜。」¹³¹可以這樣理解：在延異的暴力——時空的扭曲、斷裂之中產生了能意識到他異性的意識（我們只能這樣說，因為無從想像沒有時空感的意識），現稱之為同者。從同者的角度來說，

¹³¹ Ibid., p.140

他者（他異性）以臉龐的形象被銘刻在同者的認識中，這是同者無從選擇的暴力事件，因為同者是時空的產物，它只能在時空的結構中思考並運用時空的產物。臉龐只能被當作如其所「是」，但怎麼「是」法呢？它是存在同者認識中、跟隨時空瞬息萬變的臉龐，同者必須在臉龐隨時空變化的急迫性中決定該如何對待它，是在此一前提下，才產生 Lévinas 主張之同者對他者予以倫理回應的責任。暴力的倫理要求必須被懸置，因為就時空的延異運作而言，此一運作本身的完全顯現已經不可能，我們只能認識延異暴力的「效果」，即時空性的也是差異性的存在，才會無可迴避地必須面對他異性、必須回應……這些「必須」的倫理要求。因此，倫理無法穿越同者—他者關係的封閉性，它是在同者—他者關係無從踰越的前提下成立的。

在同者—他者倫理成立的前提下，也才有再次因時空運作出現的第三者（包含複數），從而構成以對他者負責為基礎的社會及各種社會規範，包含法律。因此各種社會規範都包含著銘刻的、命名的、分類的暴力作用，始構成一套語言體系。他們可以直接從認識到的社會現象中產生回應、論述，也可能取用社會中其它語言體系中的語彙、符號，直接或重予解釋後構成新體系的一部份，但是規範的作成、規範體系的成立，作為對社會現象的論述，此種表達活動一樣是命名、分類暴力的行使，是延異性力量的運作，因此設立規範的過程一樣會造成規範認識的侷限，使作為前規範對象的社會現象或其它語言體系之語彙的完全顯現（相對而言）受到扭曲、損害與喪失。因此儘管在規範內部，按照規範提供的語彙進行論述、採取行動是合規範、合法的，但這些論述的合法性是命名暴力的效果，命名暴力對前規範對象的扭曲和剝奪並未真正消失，只是不顯現在規範內部而已。

於此我們可以回到第二章的問題。亦即，同樣可用 *Gewalt* 一字來表達的暴力和合法的力量／正當性的力量／公權力有何不同？由上可得出的解釋是，合法的力量其根源無非是暴力，它是建立規範、表達規範之暴力的效果，建立規範的

暴力劃定了在規範內得顯現和不顯現的事物，前規範對象被劃定為不顯現的部分將不為規範所認識，消失在規範的界限以外。界限以內，則為合法的力量得以行使的「權限」。合法的力量無法跨越建立性暴力設下的侷限，只能以建立性的暴力設定的符號和論述來認識社會現象，如同同者只能認識他者賦予的臉龐，他者存在的全貌則不斷在時空中流逝變幻。

那麼，這是否意味著合法的力量可以聲稱他只認識建立性暴力所留下的符號和論述，關於被暴力剝奪的一切超出其權限，因此概不負責呢？可以，如果在規範建立的那一刻。不可以，因為隨著時空前進任一毫釐，所謂的前規範對象就已落入了非現在、非同者的他異性之中，對於規範而言，又是一個完全相異、有待回應的他者了，同者與他者的距離再度拉開，規範必須繼續負起責任，接近規範域外的他者。對 Derrida 而言，法律接近域外的他者——正義的方法之一就是解構。

第三節 解構是一種責任

按照 Derrida 的說法，法律與正義不同，正義無法化約為法律。法律是由可估算（calculable）的事物所構成，正義則是不可估算的（incalculable）¹³²；法律追求普遍性，正義則關心他異性和個別性，關心現有法律的估算所無法窮盡、取代的事物。但是這兩者之間有一種關係，由活動於法律和正義之間的解構所連繫。如前所述，規範必須對外於規範的他者負責，而解構是法律向他者（正義）負責的一種方法。那麼法律該如何透過解構負責，這項責任的內容是什麼？

Derrida 認為解構責任的履行是一種「雙重運動」，在一個層面上，解構是「面

¹³² calculable, calculer (to calculate), calcul 等詞不僅包含「計算」的一般意義，也包含「估計」、「預測」等意義，我們找不到跡象顯示 Derrida 認為法律可以被化為任何中立性的數值或貨幣價值，以加總其「正義值」或「不正義值」。以可測量、可估算性來理解 calculable 一詞，較能表現出法律的語言及概念提供對人的存在或行為有較明確的定義，有如可一一拿取的算子，並以此為基準安排人類活動或社會組織，或設定行為準則，進而構成一套體系或結構。因此以下均翻譯為「估算」，以免以「計算」行文使讀者誤會僅指數值的單純加減計算。

對記憶的無限責任」，必須負起重新審視各種加諸於人，或在時間中沈積下來的價值、規範、規約、正義觀、法律觀、權利觀的歷史、起源、和意義的任務，試圖了解在不同的語言下，人們如何談論正義，一切關於正義的觀念工具、理論工具和規範工具的起源、基礎和限制又是什麼。更重要的是，要認識理論的限制，必須帶有「對不均衡的敏感」，探尋既有意義的邊界之外是否存在被排除的事物，亦即在該種正義傳統下所造成的具體不正義為何，如此才能「正義的對待正義」。

在另一個層面上，解構還必須負起「面對責任概念的責任」。責任的概念涉及一組相關的概念網，包括財產、意向性、意志、自由、意識、自我意識、主體、我、人 (personne)、社群、決定……等等，這些概念規範了我們對行為、理論或實踐決定、或政治—倫理決定的正當性和正確性的看法。對於既有的，或主流的概念體系取得的信任加以懸置 (epokhe) 是解構的必要環節，也是責任本身的必要結構。Derrida 認為任何責任的行使，在結構上都必須要保持懸置既有看法的可能性，若是自我放逐於教條的適用之中，等於否定責任自身。行使責任、進行決定，必須是一種焦慮的過程，在放下舊有責任、尋找新責任是什麼的壓力下，將能打開一塊空隙，容許轉變 (transformation)。而促使人追求新的概念、打開這塊空間的力量，來自體驗到現有的正義概念或現有制度提供的改變可能性是不均衡或不滿足的，從而引發尋找正義的「新增」或「替補」的動力。

至於解構法律的實際作法，Derrida 在 “*Force of Law*” 中則沒有提供太具體的說明，僅僅表示解構的實踐經常是兩種手法的交錯，一種是以形式邏輯的吊詭為對象，採取推論的、非歷史性的態度，另一種是以較重歷史性的態度進行文本閱讀、細膩的詮釋、以及系譜學的考察。Derrida 在《法律的力量》第一部分中列出了三項法律的困境 (aporie, aporia)¹³³，使用的就是第一種態度，在第二部分中對班雅明 (Walter Benjamin)《暴力批判論》的閱讀和詮釋，則是第二種態

¹³³ 原意為疑惑、困擾和「無路可走」，有譯為邏輯困境或吊詭，意指針對同一個問題，兩個分別可成立但互相矛盾的解決方案，因此 aporia 意味著理性推理無法解決的矛盾。Derrida 主要用 aporia 來指出一些形上學論證的盲點 (blind spot)。參考 Lucy, 2004, p. 1

度的示範。

困境（*aporie, aporia*）是解構要尋找和思考的焦點。解構的行動必須從「困境的經驗」（*expérience de l'aporie*）開始。困境的經驗包括前文所提過的不可能的經驗、不均衡和不滿足的經驗等。而困境的原型則表現在「無限性」（*l'infini*）上。Derrida 使用的無限性來自 Lévinas 的啟發，由前兩章的討論亦可看到，他人的無限性只是無限性的一種特殊形式，表現無限性的極端形式是時間的無限運動，而時間就是一項不可能的經驗。我可能經驗的是時間流動的痕跡，但時間的流動卻總是超出可經驗的現在，經驗時間的條件是時間尚在前進，既然時間尚在前進，對時間的經驗就尚未完全，我無法聲稱已掌握到「時間」這項事物。這就是時間的困境。無法超越時間、無法操作時間更呈顯出時間之於人的他異性是無法化解的，只能透過一些人造物或技術記錄時間的痕跡，例如記憶或協助人記憶的工具。法律就像是一種記憶工具，它留下過去解決社會紛爭的方法，而無法涵蓋一切隨時而易而生的個案，同時留下的方法和對社會現象的詮釋也未必真實或忠實，它無法將人的生活化約為規範的語句，人的生活對法律而言永遠有無限的變化，從這無限性中可能產生各種要求法律重視其差異性的正義訴求，因而法律永遠無法完全經驗正義，這就是法律的困境。

Derrida 例示了三種與法律相關的困境，以下簡單介紹之：

1. 規則的懸置：

在抱持解構意識的社會中，一個人（或法官）在為兩個他者進行比較時，究竟該如何判斷才是正義的？假設這個社會採取的是西歐法律的觀點，認為一個人的行動可以被稱為符合正義或違背正義，前提是其行為、思想或決定是自由且負責的。而何謂自由、何謂負責的標準，是屬於某一個具估算性、規劃性的秩序之下。那麼這個人的決定還叫作「自由的決定」嗎？此一判斷正義與否的判斷能說是正義的嗎？Derrida 認為，假若一個決定只是單純適用規則、進行估算，並不

能稱之為決定，至少不能稱之為正義的決定，最多能說是合法的決定。但是，假如判斷者完全不依任何法律，則他根本不是在做決定，而是將決定懸置起來，不去體認法律和法律之外的可能詮釋——他拒絕經驗不可決定性。不論完全依照法律，還是全不依法，一個決定都不是正義的。

對 Derrida 來說，體驗這個困境是做出自由且負責的決定的第一步。他要求法官必須不僅僅考慮既有的法律、法則及詮釋，還必須以既有法的界規從不存在的態度，採取「重建式的詮釋行動」(un acte d'interprétation réinstaurateur)，決定承擔、贊同此項法律，肯認其價值，猶如法官是從無法之地自力建立起這道法律。不過即便如此，這項決定也絕不能說是徹底正義的，不能用現在式說這項裁判「是」(is) 正義的，因為既然它顯現為法，必然有事物被排除而落入法律之外，此一基礎的法律結構必會緊緊跟隨。

2. 不可決定者的幽靈：

為什麼法律的基礎結構會緊緊跟隨？如同一開始所述，法律的基礎結構是由做言性的力量（例如決定）在拍板定案的那一瞬間所產生的，而 Derrida 期望的是在這一瞬間中正義透過法官的重建式的詮釋化身為法律的形式，而非僅僅是對既有規範順從、適用的結果，如果法官下決定，是因為「既有規範保障我的論述是對的」，那他根本不是在做決定，只是在說明何謂合法，而不是在實現正義。但是，假如一位法官按 Derrida 的說法努力跨越既有規範的意義界限，面對著他人不可比較、不可估算的價值而做出決定、形成新的法律，此時決定的結果已經成為新秩序的一部分，人們能夠看到它、引用它、重複談論它，它變成了顯現的事物，非顯現的事物也必然成了「不在場的在場」，那個決定又再度成為不是正義的事物了。此處的困境就是，一個決定在還沒決定之前沒有正義與否，在決定的時點之後也一樣不能稱為正義，究竟是怎麼回事？Derrida 顯然認為，在決定的時點過後，整個決定的「事件」並未結束，我們並沒有「終極解決」不正義的問題，仍然有事物被排除在秩序之外，不為人所知。因此那些被排除者、不可比

較或決定者，會一直徘徊在一個秩序之中，使得秩序永遠有限，而正義的呼喚無限，此即被排除者的幽靈性。換句話說，永遠不會有完完全全將所有成員合而為一的整體，不會有無差異的「我們」，來自他人、正義的呼喚會無限的延續，支持著、也挑戰著「我們」的存在。

如前所述，法律是一種記憶的工具或技術（*techne*），從這個角度看，被排除者的幽靈化（*spectralization*）是行使法律工具將人類生活建制化¹³⁴的效果。由於法律決定的作用，創造了秩序內的事物和秩序外的事物，但看似為法外的事物，實則支持著法律秩序的意義，看似死亡，實為幽靈，這樣的“*living dead*”——“合法的非法”是進行解構尤須關注的，因為在幽冥的交界正可找到技術操弄的痕跡，可以由此著手鬆動舊有的界限。

3. 阻擋認識視域的急迫性：

如果一項追求正義的決定，仍然必須從既有的規範出發，了解其意義及界限，亦即就估算性而言，必須對可估算的事物走到認識的盡頭，如此我們才能知道什麼落在盡頭之外，此時困境就出現了：正義的決定總是面對著急迫性，人們要求立即、盡速加以決定，同時，如上面所述，再多的資訊和知識，或任何的理論論證或歷史認識都不應該規範性地保障決定的正義與否，再多的審思

（*deliberation*）終究必須被決定所打斷，即使在決定之前必須進行審思。因此 Derrida 說，正義是一種不等待的、急迫性的事物，它阻擋了認識視域的視野。對他來說，任何一種認識活動、理性活動（至少是理論理性的活動）都是一個視域（*horizon*），康德的規範性道德如是，Lévinas 以彌賽亞的降臨為基礎的倫理學如是，他自己的解構正義觀也是，這些都只是可歸於「正義概念」類型下的不同視域。各種視域都不能保證正義已經完滿達成，人永遠有可能面對認識的極限，被迫去處理理性、意識至目前為至無力妥切安排的事物，以致感到非常焦慮，毫

¹³⁴ Beardsworth 使用 *technicization* 這個字來表達人將世界化為造物（*techne*）的行動，一般譯為技術化，但不利此處行文及理解，故改為建制化。

無準據，終至幾近瘋狂。事實上，Derrida 沒有說得這麼保守，他說「如祈克果所說，決定的瞬間是一種瘋狂 (folie)。特別在一個正義決定的瞬間，決定必須將時間撕裂，對抗那些辯證。這是一種瘋狂。」¹³⁵換句話說，是「某種神祕 (mystique)」。¹³⁶他用瘋狂說明了決定的神祕性，以及法律權威基礎的神祕性。

追求正義——或者對瘋狂的體驗——是產生事件 (event) 及歷史的機會和條件，亦即，正義作為法律的條件，它為法律帶來「將—來」(avenir, à -venir)。而正義要能獲得將來的條件，是對現有估算、規則、計畫、期望予以超越的可能性。由前面看來，此一可能性，即解構的可能性，存在於法律的基礎結構中，如此一來，則法律和正義之間是一種互為條件的關係了。如同幽靈化和建制化之間的互依關係，是人為的技術操作將事物造為法外的事物，而法外的事物則隱晦的支持著顯現於法內、在秩序中擁有意義的事物，成為在法內徘徊卻不顯現的幽靈。但是只能辨識顯現之物的秩序在其意義的封閉性內無法取用法外的意義，唯有靠逼近顯現與非顯現的邊界，找尋創造封閉性的力量，才能接近法外的意義。這說明了 Derrida 為何要強調對現有秩序的跨越並不意味著脫離制度、無視於一個國家內部或國家之間的法律政治問題，追求正義反而必須根著於這些具體問題，對之進行衡量和估算。「正義要求估算」(Mais la justice incalculable commande de calculer. 斜體為原文所加)¹³⁷，不估算、不逼近秩序界限的估算是「最惡劣的那種估算」，我們必須進行估算，在可估算之物和不可估算之物之間來回衡量，並且必須 (il faut) 算得儘量遠，以使我們距離最惡劣的分配儘可能的遠。

最惡劣的分配，亦即在第四章中所提到的「最惡劣的暴力」，對於任何一種有限的語言體系，Derrida 要求語言使用者避免使語言落入有限性的泯滅，要避免無意義的全面虛無，但也需以最小限度行使暴力，這是有限語言的「暴力的經濟學」。這裡的經濟學 (economy) 用語應該也是受到 Lévinas 的影響，而應該以

¹³⁵ Derrida, 1994, p. 58

¹³⁶ Ibid., p. 56

¹³⁷ Ibid., p. 62

「家內管理」(oikos-nomos) 來思考，即在家（有限暴力）的界限內行使暴力的分配法則。就法律作為一種有限的語言體系，這就是法律和正義之間的應然秩序 (l'ordre de ce il faut)。法律「必須」避免落入以下狀態：忽視法律的有限性、忽視構成有限性的歷史、忽視事物的差異性，以及採取壓抑論述／對話等傾向消滅意義的行為，以使其在最小的暴力下保持接近正義的傾向。

第四節 隱藏的前提：「如果……」

當然，前提是人們希望法律接近正義，上述的必須和應該才有意義，亦即，人們事實上希望法律接近正義時，理論上的應然才會成為事實上的要求和壓力。如同在哈特的法理論中，法律的效力之所以可以獨立於道德和正義的評價而存續，若非人們希望法律是一種效力非經法定程序不會消滅的行為規範，哈特的描述是否還會成立呢？追根究柢，必須人們希望只有通過承認規則鑑別出來的社會規則才是法律，否則法律的定義可以是千奇百怪，如同它在歷史上所呈現的豐富面貌。因此儘管根據 Derrida 的說法，法律作為語言體系的一支，終究無法擺脫時間化的延異作用，彷彿他已經認識到人類存在最終極不可懷疑的事物，然而即便這是他哲學活動的目標，他也自知這也僅是一種說法 (discourse)，只是提供了一種選擇的可能性：如果人們希望法律是正義的，如果人們選擇相信我的說法，那麼就必須……

所以，還可以問的一個問題是：人們為什麼會對法律有期待？人們的期望對法律而言有什麼意義？法律的效力又為何必須不受任何人類期望、道德、或正義評價影響，彷彿脫離了時間般的永恆不朽，法律的內容卻接受人類的各種期望？若如法實證主義者所說，法的效力是法的存在態樣，法律不就像笛卡兒的心靈實體一樣，是不受身體影響的存在？甚至不是人類這般有限的我思，而是完全自存的神，因為法律不需用我思證明我在，它只因我在故我在。為什麼人類想要這樣

的法律呢？

Beardsworth 分析 Derrida 思想與政治性(the political)之關係時提出，Derrida 與其同輩的法國思想家均傾向思考政治構造及其排除物之間的關係(the relation between political organization and the remainder) ¹³⁸，亦即思考人如何創造政治構造(如政治社群)及溢出政治社群之事物間的區隔。與此相仿，上段末的提問也是將法律視為被創造為與其它事物區隔的事物，而對創造區隔的「書寫活動」本身提出疑問：為什麼法律與道德、正義會被界分為不同的領域，成為各具單一性或殊異性(singularity)的事物呢？Beardsworth 認為 Derrida 等人從政治構造的書寫活動中看到，現代政治制度奠基於現代哲學提供的各種概念界定，因而受到現代哲學概念構築上的特性影響。而現代哲學的概念構築傾向於否認時間

(disavowal of time)，而使用各種構造物(概念的、政治的、技術的)來掌握真實的時間，但是構造物和排除物之間的互依關係卻呈現出構造物的有限性，呈現出時間無法化約為這些構造物¹³⁹。

由此觀之，Derrida 指出法律是立法力量的產物，具有可建構性及可解構性的，其最終成果是找出時間在法律這項構造物上留下的痕跡，即有限事物帶有的“clause of non-closure” ¹⁴⁰，是一個被限定的脈絡因被限定的狀態而蘊含的特性，它意味著外於、溢於有限脈絡之外的事物必然已介入有限脈絡。發現並記得法律帶有一項「未閉鎖條款」，使得憑藉外於法律的事物質疑法律、要求法律改變是有可能的，亦即解構是有可能的，而法律儘管被創造為避免受時間影響的事物，法律與時間的關係仍可不遭否認，為人所記得。法律中的「未閉鎖條款」(開啓有限事物邊界的可能性)，即 Critchley 所謂 Derrida 思想中的「倫理環節」¹⁴¹，若然，重視有限事物和創造有限性的力量(書寫、時間、延異)之間的關係，從中找尋改變有限事物的可能性，便是帶有倫理意義的解構實踐。

¹³⁸ Beardsworth, 1998, p. xiii

¹³⁹ Ibid., p. xiii

¹⁴⁰ Critchley, 1992, p. 32

¹⁴¹ Ibid., p. 32



第六章 從Derrida看哈特

如同Derrida對Lévinas的閱讀和超越是從一個問題開始：Lévinas為何有權利這麼說（a right to speak as such）？在第一章中對哈特提出的問題也可以被轉換為：哈特為何有權利主張這樣的法律效力論述？

Derrida認為胡賽爾有權利主張其現象學，因為他首先承認了現象的對象性是被懸置的，現象究竟是否為真實客觀的存在經由懸置暫時不被討論，在暫不質疑、懸而不論的基礎才展開所有的論述。胡賽爾對世界提出的各種「S是P」的陳述，其先決條件是胡賽爾選擇現象作為對世界的基本論述，或說他選擇相信意向性的對象是現象。這是現象學的理论基礎，但它本身並不是理論，而是一項信念。相對的，如果Lévinas有權利主張非暴力的臉龐倫理學，他必須說明其對世界的基本信念。根據Lévinas的論述結果，最可能的基本信念就是「他人是與我類似，有臉龐、會說話的存在」，但是Lévinas原本主張的是他人與神的相似性，而非與有限的我的相似性，即使Lévinas採取「存在是有限的存在」這項信念，也不能分析性的導出他人是肯定性的無限或導出非暴力的倫理關係，因為說出這項「S是P」的陳述本身就創造了意義的有限性，已成為Lévinas反對的暴力哲學。因此Derrida質疑他提出此論述的權利（droit），也就是說，Lévinas的論述並不正當、不正確，不能使根據其基本信念導出的各種命題正確的「歸屬於」這項基本信念。使用歸屬這個字是對應於Derrida強調的“le propre”、“la propriété”——專屬、恰切、財產，亦即Derrida的批評可以表達為：Lévinas的理論不能完全歸屬於由其基本信念所劃下的限制性之內。

試問，哈特法效力論的基本信念會是什麼？如果哈特的法理論是一種描述性的法理論，且在其法效力論下，法律的效力只取決於承認規則，不受任何其它事物所影響。則其成立的必要條件應為：

法律的效力不受承認規則以外的事物所影響，若且唯若在這個社會中：

- (1) 人們希望法律效力不受其它事物影響，且
- (2) 人們希望由承認規則決定何種社會規則是法律，且
- (3) 人們希望承認規則的存在是終極不受質疑的，且
- (4) 存在一套承認規則，且
- (5) 人們相信該承認規則的權威。

我的意思是，若非有人相信以承認規則鑑別法律是對的、正確的、正義的、或至少是合乎某種目的的，並且對實際上被認為是承認規則的標準保持信任，則法律的效力是由承認規則決定的現象不會發生，哈特也就無從描述。從這個條件式中可以看到，有更多的問題需要解釋，才能更深入的說明為什麼會有一個社會出現哈特所觀察到的法律？這些問題包括：為什麼人們會希望法律效力不受道德、正義等評價所影響？人們如何將某些規則認定為承認規則？人們為什麼會相信承認規則？什麼條件會讓人們不再相信某套承認規則，甚至不再相信以承認規則鑑別法律的制度？此外，若非為了某種目的，人類為什麼要創造一套哈特式的法效力論？為什麼哈特會認為現代國家法才能代表法律的核心事例？這種法效力論對人類社會有什麼意義？它是否表現了人類想追求的某種目的？以Derrida的語彙來問：使法律被構造為與道德、正義不同的延異性力量是什麼？

這種提問方式，顯示我相信法律是人類有目的之活動的產物，而法效力論是人類為擁有良好的社會生活所採取的方法之一。法效力被設定為獨立於其它領域的評價，是法的中立、客觀之存在態樣（以Kelsen的語彙），或從另一角度而言法效力是被懸置、暫不受質疑的（以胡賽爾的語彙）。相對的，法律的目的或內容可以接受任何價值，顯示法實證主義在這個層面是開放的。但這兩個層次會不會有交集呢？

透過對Derrida的閱讀，本文一直試圖將法律呈現為語言體系的一支，從「法律是一套有限的語言體系」的觀點，我認為法效力可以視為法律語言體系的類型特徵，當一個語言被歸屬於法律語言而非其它語言，成為法律專有的、恰切的事物（參考le *propre*與*propriété*的用語），它就具有不受其它領域語言意義變化所影響的特徵。另一方面，法律語言具有使用上的目的，法律語言是被用以表達社會現象的語言，它是為經營社群生活而產生的語言，按照Lévinas的想法，法律是社群中處理同者與他者關係的共同尺度，並且應符合基本的倫理要求，協助社群成員採取和平非暴力的行為來回應他者，以接近他者的他異性而非壓抑之。這是使用法律語言的目的，即朝向正義的社群生活。

如果法律語言的使用目的是與正義有關的，那麼法律的語言特徵是否完全與正義無關？根據前面的問題，我認為法效力論的成立基礎在哈特的文章中是不清楚的。我們知道法效力的鑑別是根據承認規則，承認規則本身又如何成為「權威性的標識」¹⁴²呢？如果承認規則是法律，在現代國家的模型中，無非是人民對國家中立性的信任支撐了對法律中立性的信任，而國家保持中立性權威的條件則是社會依然信任或期待此種國家的存續，至少有相當數量的成員相信此種國家型態對社群是有意義的，或簡單說是對社群好的。如果承認規則是道德或其它社會慣習，按哈特的說法，也必須為法院加以接受並實踐，用以鑑別法律和適用法律時才是承認規則¹⁴³，法院為什麼有權採行某些社會慣習為鑑別標準呢？我能想到的回答是，因為法院的接受和實踐沒有被認為逾越權限或遭到糾正，即法院的行為沒有違背憲法或該國對於國家事務分配的設計，而影響該設計的目的。因此，承認規則的權威基礎，與使用法律的社群對社群生活目的的想像是有關的。¹⁴⁴因

¹⁴² Hart, 2003, 頁 124

¹⁴³ 同前註, 頁 320。

¹⁴⁴ 《法律的概念》後記中，哈特認為德沃金要求社會規則的存在條件是參與者相信對於遵守規則存在好的道德理由，且實際上有這樣的理由，是太強的條件。而稍弱的條件，即參與者必須相信對於遵守規則存在好的道德理由，對他來說仍然是太強。我的說法並不與德沃金相同，反而接近哈特的回應，他說「某些規則之所以被接受，可能只是出於人們對傳統的順從，或想要與他人一樣的願望，或相信社會最能夠知道什麼是對個人有利的。」也就是說，人們即使對某些規則予以負面道德評價，人們還是承認其在廢止前有法效力，其前提在人們尚未反對傳統、反對他人的

此，相信法效力與承認規則是相信某種體制或某種社群生活目的的一環，儘管法律的獨立性、中立性、自主性是達成理想社群生活的重要保障，但社群並非為達成法律的獨立中立自主而活的，人們希望的是「透過」獨立自主的法律去做某些有益社群的事、造就理想的生活。法律是一種途徑或方法，這些目的能夠達成或為人所希冀，此種方法才會為人所相信。¹⁴⁵於此我們再度看到技術與幽靈化之間的關係。在人為技術的操作下，重重的組織設計使法效力與時間或意義的變動疏遠，企圖抑制時空變動對法律意義的影響，但如同技術與幽靈之間的互依關係，在法效力被造就為一項穩定法律存在的工具時，正義的幽靈仍然殘存其中，法效力仍間接與正義有關，仍帶有可為社群目的而改變的缺口。

不過，對社群而言什麼是「有益」、什麼是「理想」，可能產生各種不同的想像，Derrida所認為的正義也是眾多正義觀的一種，可以被當成某社群追求的良善生活，而不能確定為唯一最佳的正義生活，只是Derrida是以人對時空架構的無法超越為目前最能說明人類有限性的極端經驗，而發展出對外於有限性之他異事物的尊重是比較好、或比較正義的相處方式。換句話說，Derrida的正義並非基於自然權利或先天觀念等說法，而是以逼近人類的有限性的極端為基礎。

最後，我想暫且借用一個思想實驗，設想一條中華民國法律（狹義）能被鑑別為法律的條件，以測試承認規則權威性的極限。

若一個命題P「父母於子女出生登記前，應以書面約定子女從父姓或母姓。」要被認為是一項法律，其條件是：

看法、或不再相信社會能保護個人福祉，即對於支撐社會慣習的體制或團體本身尚存一絲信任。¹⁴⁵也就是說，法律的中立性需要其它政治構造（例如國家或社群）獲得信任才能保障，這就涉及政治生活及社群生活所需使用到的各種語言體系是否能獲得成員的信任。亦即，法律語言接近他者的程度與各種語言體系接近他者的程度是相關的，當各種社群成員用以表達社會現象及溝通的語言體系能不斷朝向他異性接近，不僅社群本身較能獲得信任，法律體系也越容易獲得貼近他異性的語彙，有助於法律獲得信任。片面地傾力要求法律人擴大知識範圍，就知識和技術的日新月異、專業及分工化、實務工作的工作型態及時間壓力等因素來說，有實際上的困難，也浪費了已有發展的各種社會團體及學科研究，因此我認為對其它體系的重視可強化社群信任的面積，也可緩解法律領域承受的過度期待。

(a) 命題P指的是作為中華民國法典中民法某一條(1059條)的內容，這表示：

(a-1) 命題P構成民法的一部分；

(a-2) 民法的名稱包含「法」，符合中央法規標準法第2條的規定，符合法律定名方式的一種；

(a-3) 此處的民法指的是中央法規標準法第4條規定經立法院通過、總統公布之法律。任何非以制定中華民國法律為目的且經憲法及其授權法律¹⁴⁶規定之立法程序作成之「民法」及其內容不屬於此處民法的字義範圍。

(b) 中央法規標準法是按中華民國憲法及其授權法律規定經立法院通過、總統公布之法律。

(c) 中華民國憲法被認為是正當立法程序的根據。其條件是：中華民國的立憲者認為憲法的意義是成為國家根本大法，規定國家之基本構造。

(d) 「憲法是國家根本大法」的論述具有正當性。其條件是：立憲者是在建立中華民國為憲政國家的目的下制定憲法。

(e) 立憲者被認為有制定憲法的權威。

如果我們認為要確認命題P具有法律效力，可以中央法規標準法及憲法作為承認規則，而憲法的效力在歷史上來自立憲者按照憲政國家的立憲方式立憲，則立憲者有何權利可以依憲政國家的立憲方式立憲呢？(e)中的立憲者權威是個

¹⁴⁶ 如：(1) 按憲法第 62 條，立法院為國家最高立法機關，由人民選舉之立法委員組織之，代表人民行使立法權。(2) 按憲法第 63 條，立法院有議決法律案之權。(3) 按憲法第 72 條，立法院法律案通過後，移送總統及行政院，總統應於收到後十日內公布之，除非發生第 57 條規定之情形。(4) 關於立法院如何行使議決法律案的職權，首先，依憲法第 76 條之授權，制定「立法院組織法」，按立法院組織法第 2 條第 2 項之規定，制定「立法院職權行使法」，由立法院職權行使法第二章規定議案之審議，其中，法律案之審議需經三讀會議決之。(5) 關於立法院議事及表決的方法，按立法院職權行使法第 76 條規定，制定「立法院議事規則」規定之。(6) 按立法院組織法第 2 條第 2 項之規定，另有「立法委員行為法」為立法委員行使議事職權之行為規範。

令人困惑的問題。立憲者是如何獲致其權威的呢？第一次立憲的立憲者或立法者的權威和其後的一般狀態的立法者的權威是否不同？

要解釋立憲者的權威來源，一個可能的說法是：因為這個社會的人們希望建立憲政國家。由於這個社會相信建立憲政國家對社會的未來是好的（暫時籠統的使用這個字），更經常是基於相信憲政國家可以帶來更正義的社會，根據這個信念和選擇必須制憲，因此立憲者以建立憲政主義國家之憲法為目的的立法活動獲得信任和權威。當然這裡有一個問題，即「人們」範圍如何？需要全部的社會成員都相信憲政國家，立法者才可聲稱獲得權威嗎？全稱的要求似乎是太理想性的，在歷史上我們也看到許多現實是少數的政治人物、社會上層人士、知識份子主導國家與法律的建立，一般人經常是如油麻菜籽，接受時代的變動，或在新的政治形態中學習自己的新身分和新行為模式，一個國家或轉型中的國家型態的統治權威未必是獲得全體成員的支持，而可能包含了經由選擇的信任¹⁴⁷、對主導者的畏懼、單純的不挑戰權威、或雖挑戰但未成功而使權威存續。

但是，主導者們仍然會期望、並呼籲社會中的其他人能相信他們的論述、相信他們會為此目的採取行動，最後相信他們行動的成果（如建立的法律）符合憲政主義與法治社會的目的，亦即相信他們作為立法者的權威。在所有人都選擇相信立法者的權威之前，立法者為法律所宣稱的普遍性只是一種虛構，呼喚著人們的信任，如同第三章中曾引述Derrida在《法律的力量》中所觀察到的法律：「它總是一種詮釋性的力量和對信任的呼喚。」我的解釋是，法律作為一種論述世界或社會現象的語言，向它面前的他人拋出一項說法，等待著他人回應，希望對方能信任它提供的語言，而選擇相信這套語言的人就有權利透過它提出論述。

那麼，Derrida是否會相信法律的正當性終有一日可以獲得完全的信任呢？從Derrida對時間、語言、意義和差異的討論當可看出，歷時性事物的存在是在延異

¹⁴⁷ 可包括實際的全數信任或制度化鑑別的信任（如多數決即是以獲得多數支持視為標的獲得信任）。

的作用和替補的重複中獲得存續的，法律必須透過與他者的接觸才能持續成爲能提供意義的一套語言，儘管一套法律語言獲得越來越多人的信任，甚至得到所有它意欲規範之對象的信任，也不意味著法律的目的已經和它的存在完全結合，而使用它說話的人們就已活在法律目的的實現中，換句話說，立法者希望藉由法律帶來的美好生活已經顯現、降臨，因爲所有的人都已學會用立法者期望的語言說話和思考。即便真的能夠完全結合也只有片刻，一但時間前進，完全信任的那一刻就成爲過去，沉入歷史的地層，成爲法律必須重新面對和認識的對象，它必須如同面對完全陌生的他人一般，對眼前的一切連同過去的一切重新予以衡量和認識，再次提出一套論述，等待他人的回應與信任。亦即，縱使以信任來解釋法律的權威性基礎，仍會面臨「信任的困境」，也就是時間困境的另一個變形。法律所能做的就是追求最小限的暴力，即不斷追求他人的信任，如同語言總是在戰爭中追求著和平，雖然只是有限的和平，法律也需在論述和論述的戰爭中尋找他人的信任，雖然只是有限的信任。

雖然法律是有限的，並且需要他人的信任來減輕其正當性基礎的暴力性，若能記取法律的有限性和歷史性，則法律也許還會比某些聲稱無限性的事物更接近正義——對他人的尊重。至少在對他異性事物的尊重和企求之中，法律仍是直直的朝著正義的方向前進，如同這個副詞“*droitment*”的意涵：筆直地、正直地、誠實地，朝向未來前進。

不過，未來會帶來什麼呢？讓我用馮內果《藍鬍子》主角的經歷來回答。在小說的中段，主角拉伯回憶多年前與畫家丹·格瑞格利學畫時的一段對話：

「何者代表正，何者代表邪——」他問我：「是來福槍還是人體這個臭皮囊？」

我告訴他來福槍是邪，而人體是正。

「但是，難道你不知道這枝來福槍正是設計來使美國人用以保衛家園，抵抗邪惡的敵人的嗎？」他說。

於是我又說了一大堆這得看我們討論的是誰的身體以及誰的槍隻，所以兩者都有可能正邪兩面。

「那麼是由誰來做最後的決定呢？」他說。

「是上帝嗎？」我說。

「我是指在人間，」他說。

「我不知道，」我說。

「是畫家——說故事的人。包括詩人、劇作家和史家，」他說。「他們是正邪最高法院的法官。我正身為其中一員，而你有一天也可能會有機會。」

這是道德至上的一大謊語！

是的，現在我是這麼覺得：在許多拋頭顱灑熱血的事件因一些荒誕的歷史教訓發生後，也許，抽象表現派畫家值得推崇的原因就在於他們拒絕為這種法庭服務。

這位學徒的未來是，他在戰後成了一名抽象表現派的名畫家。而這名抽象表現派畫家的未來是，他畫了一幅寫實到足以媲美照片的巨幅繪畫，記錄第二次世界大戰歐戰結束那天太陽升起時他所在的現場。關於這幅畫的意義他曾向朋友保羅·史賴辛格說過，他說：「它是所有人類的訊息中，最空虛也最豐富的。」那就是——

「『再見』。」

參考文獻

一、 中文資料

Aristotle

2006 《尼各馬科倫理學》，高思謙譯，台北：商務。

Davis, Colin

2006 《列維納斯》，李瑞華譯，江蘇人民出版社。

Derrida, Jacques

2004 〈暴力與形上學〉，《書寫與差異》，張寧譯，台北：麥田，頁171-316。

2005 《論書寫學》，汪堂家譯，上海譯文出版社。

Hart, H. L. A.

2003 《法律的概念》，許家馨、李冠宜譯，台北：商周。

Wolin, Richard

2006 《非理性的魅惑》，閻紀宇譯。台北：立緒。

杜小真

1994 《勒維納斯》，臺北：遠流。

馬漢寶

2002 〈中國法制史之名稱與研究範圍〉，收於劉增貴主編，《法制與禮俗》。台北：中央研究院第三屆國際漢學會議論文集歷史組，頁1-16。

高橋哲哉

2001 《德里達：解構》，王欣譯，河北教育出版社，

港道隆

2002 《列維納斯：法外的思想》，張杰，李勇華譯。河北教育出版社。

楊大春

1997 《後結構主義》。台北：揚智。

賴俊雄

2004 〈「幽靈」與「朋友」：論晚期解構主義政治轉向〉，《中外文學》，第 32 卷第 8 期，頁 77-112

二、 外文資料

Balkin, Jack M.

1987 Deconstructive Practice and Legal Theory, 96 Yale L.J., pp. 743-786
<<http://www.yale.edu/lawweb/jbalkin/articles/deconstructivepractice.pdf>>

Beardsworth, Richard

1998 Derrida and the Political, London ; New York : Routledge

Beitzinger, A. J.

1992 “Pascal on Justice, Force, and Law”, in Vere Chappell ed.,
*Port-Royal to Bayle – Essay on Early Modern Philosophers:
From Descartes and Hobbes to Newton and Leibniz; v.4.* New
York and London: Garland Publishing, pp.94-125

Critchley, Simon

1992 The Ethics of Deconstruction : Derrida and Lévinas, Oxford, UK ;
Cambridge, Mass., USA : Blackwell

Derrida, Jacques

1984 Speech and Phenomena, trans. by David B. Allison, Evanston:
Northwestern University Press.,

1993 “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel
Lévinas”, in *Writing and difference*, trans. Alan Bass, London :
Routledge, pp. 79-153

1994 Force de loi : Le "Fondement mystique de l'autorité". Paris : Galilée

1997 Of Grammatology, trans. by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore:

John Hopkins University Press.

Descartes, René

1984-1991 “Meditations on First Philosophy”, in *The philosophical writings of Descartes*, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, Cambridge : Cambridge University Press

Descombes, Vincent,

1980 *Modern French Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press

Hammond, Nicholas ed.

2003 *The Cambridge Companion to Pascal*. Cambridge : Cambridge University Press

Lévinas, Emmanuel

1979 *Totality and infinity : an essay on exteriority*, trans. by Alphonso Lingis, The Hague ; Boston : M. Nijhoff Publishers

Lucy, Nial

2004 *A Derrida Dictionary*, Malden, MA : Blackwell Publishing

McCormick, John P.

2001 “Derrida on Law; or, Postmodernism Gets Serious”, *Political Theory* 29 (3) : 395-423

Pascal, Blaise

2000 *Pensées*, Gérard Ferreyrolles ed., Le Livre de Poche

Villey, Michel

2001 *Philosophy du Droit*; v.1, 2. Paris : Dalloz

後記

論文口試至今已過月餘，遲遲沒有動筆修改，也沒有瀟灑的付印提交。其實只要按下一個鍵，我的論文就會變成無法修改的 pdf 檔，再按下一個鍵，這份 pdf 檔就會上傳到博碩士論文資料庫，如同即將送交學校的精裝、平裝紙本，將陳列在圖書館架上，我只能像一個讀者般取閱或複印，而不再有權改動一字一句。這好像在印證自己論文所說的，用一個決定或行動劃下事物的界限，一方面封閉了文本改變的可能性，一方面卻使其浮現為一個明確、可操作和指稱的對象，這些文字將脫離「草稿」、「口試本稿」、「口試本」這些名稱，正式地被稱為「碩士論文」。既然這是必經的過程，與其執迷於克服論文的不完美，不如把不完美之處儘量紀錄下來，希望能對自己或對本文主題有興趣的讀者有所助益。

綜合口試委員之意見及個人的一些反省，本論文所未及與可再發展的課題包括：

- 關於 Hart 及 Kelsen 的法實證主義之規範性根源問題；
- 由服從法律之義務之性質及養成探討法規範性的根源；
- 由文本的觀點，道德與法律的差異究竟何在；
- 法律文本與其它類型的文本（如小說文本）的差異何在；
- 主權之於規範的承載作用；
- 在 Derrida 的法律圖象中，法律主體的形成過程如何？其與法律是一種記憶工具的論點有何關連？
- 如果 Derrida 是一種以超越性建立的法規範性觀點，內在性的法規範性觀點之淵源、內涵及啟發為何？

另外，本文未能對力量、權力、權能、權威等中外文相關詞彙的內涵及差異予以釐清。對《法律的力量》的第二部分及 Derrida 對語言行動理論的看法亦希望日後能進一步的閱讀和理解。若論法律是一種記憶工具及一種政治性產物，則 Derrida 的論點應對分析台灣的法律、政治、社會間關係有所助益，這一點就有待台灣史及法律史知識的充實了。

這些問題既是缺失也是很有趣的研究起點，感謝兩位口試委員林淑芬老師、江玉林老師一一的指點和說明，並提示了很多可思考和閱讀的方向與資源。從江老師開頭對選題取材的劈頭一問，到林老師手中貼滿標籤紙的口試本，可見實情之不堪，但整個討論過程卻是愉快而充實的，對師長一向害羞的我竟然也能毫無罣礙的來往問答，再一次的感謝兩位老師費心的審閱與親切的指導！

更要感謝指導教授顏厥安老師四年來各方面的協助與指導。老師從不直接干

涉學生的發展，看來像是放任，也許是默默等待著我們按照自己的個性跳出獨有的舞步。個性之舞未必盡是美德的勝場，在自由中個人的缺點和執著也恣意的生長著，兩者卻在「我」中奇妙的中和了，「我」和「個性」並不能提供優劣評價的標準，而是人的行動積累的果實。也許這段見山不是山的過程，也許研究生必上的一堂課外教學吧！課外教學走到快迷路的時候，也曾向「隨隊教師」也就是敝業師求救，老師的回覆讓我看到自己因為過度在意眼前看不到的路，而忽略了腳下踏著的是什麼東西。此外，老師也提供各種機會讓我參與不同型態的學術活動，讓我能更實際的想像學術生活的景況。畢業之際，感謝老師給予的包容和鼓勵，也希望顏門的大家都能在學術圈重聚，增添吾師旅途樂趣。

三要感謝爸媽給我的支持和照顧，即使修業期限已經遠超過原先的想像，報告和論文的題材越來越古怪，爸媽都盡量體諒和理解我的想法，讓我沒有經濟壓力，也沒有國考壓力，得以自由自在的上課、泡圖書館、學語文、旅行等等，這是許多研究生無法享受的生活！謝謝爸媽！還有陳二小姐長期擔任收苦水、清垃圾的繁重工作，口試時也二話不說拔刀相助，由於我倆思路迥異，談話時火花處處，常給我許多思想上的刺激，特此鳴謝。若有日妳進軍學術界，請務必告知，吾將引退自保。至於陳小弟也感謝你當年頂著高三生的必勝頭帶，還掛念姊姊的論文進度，實感慚愧。

曾與我討論讀書、研究、生活上各種問題的研究所同學及學長姊，有幸與你們熟識，讓我擺脫研一時的孤單沉悶，進入不正常人類的奇幻世界；同入研究所輪流互相打氣的幾位大學好友，終於要各奔東西，願大家一切順利；也是研究生的幾位高中、國中同學，謝謝妳們常關心我這問題小姐，或分享心情、或用激將法、或帶我出去看海等等，祝妳們畢業工作皆順心！

最後感謝義大利的費里尼與高雄的鄭少尉。去年十月的費里尼影展拯救了我濕冷的心情，他充滿幻想、活力四射的電影讓我感受到生命的熱力。雖然我不太可能從事電影創作，但希望有一天我的作品也能擁有這樣的力量，在人的心中燃起對世界的驚喜與好奇。至於高雄的鄭少尉，恭喜你也即將結束一個階段，回歸常民生活。人在台灣尾，仍能兼收台灣頭的苦水，難能可貴，特此申謝！

2008. 6. 21