

# 災難與密嚴： 《賽德克·巴萊》的分子化倫理<sup>◇</sup>

廖朝陽

## 摘 要

本文希望從幾個角度檢討電影《賽德克·巴萊》觸及的文化與哲學議題。雖然導演認為片中的反抗暴力不應由自以為文明的外部觀點來責難，但是影片的底層並不支持原住民文化是絕對封閉的實體。由公學校場景透過祖靈歌聲所呈現的猶疑立場，我們可以觀察賽德克族律如何以自己的方式，接受災難情境的挑戰，省思族律本身的活性與可攜性。本文認為這樣的省思來自族律本身的性質與形態。殖民活動以分子化（切斷族律因果）的方式破壞賽德克人的生活，賽德克人則援引族律本身的運作形態，通過更徹底的分子化來保衛形式化的文化價值（尊嚴、自由等）。這些價值不能求勝而「無用」，卻直指殖民者也背叛了自己的「無用」傳統。為了說明影片所描述的歷史也不是封閉的觀察或「觀賞」對象，本文將引用阿岡本哲學來連結當代文化的議題，特別是能與用的區分、無用與思維以及形式價值的關係，以及形式如何透過密嚴性來解決災難情境中必然出現的，有限與無限失去知識中介的問題。

**關鍵詞：**族律、獵首、阿岡本、德勒茲、葛達里、密嚴經

---

<sup>◇</sup>本文為國科會專題研究計畫 NSC97-2410-H-002-195-MY3 研究成果，部份內容曾發表於國科會外文學門 99~100 年度專題計畫成果發表會（政治大學，2013-3-23）。

\* 本文 102 年 1 月 18 日收件；102 年 5 月 8 日審查通過。

廖朝陽，臺灣大學外國語文學系教授。

E-mail: boncitta@gmail.com

# Catastrophe and *Oikonomia*: The Ethics of Molecularity in *Seediq Bale*

Chaoyang Liao\*

## ABSTRACT

This paper attempts to read the 2011 film *Seediq Bale* in a number of ways in order to unpack certain aspects of its expressive makeup and show that their significance extends beyond the depicted historical situation. Although director Wei Te-sheng usually responds to the charge of excessive violence in the film by asserting the different life world of the Seediq tribes, the underlying outlook cannot be said to point to any insularity of the indigenous cultural system. In the main killing scene, the film represents ancestral spirits as observing the scene and expressing doubts about the consequences of the act. In their song, we can observe how the *gaya* of the Seediq is not fixed law but is closer to law with plasticity or lawlike consistency. This ability to deal with catastrophic situations in its own way is rooted in the nature and effectivity of the *gaya* itself. Colonial power wrecks the life of the Seediq people by molecularizing its causality (breaking up the temporality of the *gaya*), and the Seediq responds by radicalizing the molecularity of their own system to release its power, treating the formal strata of the system itself as cut off from substance, producing formal values (dignity, freedom) that are “inoperative” and leads straight to catastrophe. This radical molecularity also points to the fact that imperial Japan has betrayed its own tradition of inoperativity. To explain the contemporaneity of the issues raised by the film, we will refer mainly but not exclusively to Giorgio Agamben’s philosophy to discuss the distinction between potentiality and operativity, the imbrication between inoperativity, thought, and formal values, and how the isolation of formal values facilitates the emergence of *oikonomia* as a means to organize acts when the loss of a mediating system of cultural knowledge signals impending catastrophe.

---

\* Chaoyang Liao, Professor, Department of Foreign Languages and Literatures, National Taiwan University, Taiwan  
E-mail: boncitta@gmail.com

**KEYWORDS:** *gaya*, headhunting, Agamben, Deleuze, Guattari,  
*Ghanavyūha sūtra*

研究霧社蜂起事件，並不是研究昨天的事情，是研究今天的問題，關鍵不在於同情高山族而考究如何「救」他們，應該著眼於拯救自己更為迫切。

— 戴國煇 55

是那不可見的王，藏在掌權者看似遲鈍呆拙的面具背後逼視我們。不管他們自己有沒有發現，掌權者正是依他的名統治我們。

— Agamben, *Means* 8

### 一、災難·巴萊

在電影《賽德克·巴萊》引發的討論中，原住民的獵首習俗再度成為引發討論的議題。歷史上這個議題一向與「教化蠻族」的殖民者觀點有關。在複雜的台灣當代文明架構裡，殖民權力當然有其難言之隱（這是「把你們當人看」、「要好好把你教育」很容易就可以說出來的心理背景）；影片毫不避諱，正面處理殖民歷史未能解決的，文明與野蠻的區分問題，可預期的引發不少爭議，隱約成為決定影片是否能贏得觀眾認同的重要因素。另一方面，由於現代國家要求族群平等，質疑獵首是否文明本身就有不尊重異文化（所以不夠文明）的問題，所以多數討論即使提到暴力的問題，也會傾向停留在安全距離之外，由「美學」合適性切入，討論影片敘事安排是否合適，是否誇大暴力、破壞美感、偏向感官而失去「史詩」的思想性或影響票房等等。<sup>1</sup>

這就造成獵首乃至由獵首延伸出去所帶出的，包含殖民暴力、現代性暴力在內的一般性倫理議題雖然被影片逼出檯面，通常卻仍然只能以比較馴服的方式納入多元文化觀的框架，反而是一些比較政治化的解讀較能突顯懸而未決的問題。例如有些評論延續《海角七號》引發的質疑，仍然糾結在媚日問題上，認為反抗者如此「野蠻」可能美化日方的鎮壓。此時的「文明」當然難掩其虛偽：只要描寫日本人不夠壞，就會使賽德克人「殺盡日本人」的行動顯得「不合理」，「過分野蠻了」（郭譽孚）。

---

<sup>1</sup> 魏德聖 2000 年的原始劇本（《賽德克·巴萊》）雖然得獎，卻早就因「不知節制的暴力場面」、缺乏「下降動作」被評審認為可以改善（柯一正 143；蔡琰 139）。這是由敘事效果、電影美學的角度來切入，也是後來許多批評影片充斥暴力者所延續的基本訴求。

換句話說，只要確實描寫日本人的徹底野蠻，「殺盡日本人」就會變得比較文明。這時的文明只能是被野蠻所決定的表面價值。另一方面，這類解讀不閃避野蠻與文明的議題，至少是比較誠實的接受影片的試驗，也將閱讀行動置入歷史情境中，突顯影片在帶入虛構的同時仍然以各種方式連結到真實歷史，挑戰其實尚未離開歷史情境的解讀者。

不論就歷史事件來說還是就影片的故事來說，我們當然也看到一些優秀的評論由更寬廣的角度來回應相關議題，配合相關研究的開展，指出重要的解釋方向。<sup>2</sup> 這些方向似乎已經明確到一定的程度，讓我們可以回頭檢討影片如何將暴力問題連結到更完整的解釋框架，更複雜的歷史效力。本文想指出的是：電影的定位主要還是電影，離不開以美學表達為主的定位，但是既然涉及殖民、反殖民，美學經驗必然也會連結到政治內容，所以兩者之間的關係更應該是意義的延伸而不是排除，只有回歸美學背後的政治、倫理、歷史因素，有關美學的討論才不會懸空或成為真實情況的掩飾；也只有納入美學表達，歷史的解釋才能進入文化傳遞，產生當代效力。

以敘事形式來說，影片以回歸參與事件的賽德克人觀點為基本設定，宣示獵首基於本族族律（gaya），是賽德克文化的一部份，本身有其存在的合理性；這樣的宣示固然符合晚近知識界由「內部觀點」重新解釋霧社事件的大方向，<sup>3</sup> 但是同時也離開了反抗事件的現場情境因果，另外成立行為的倫理依據，從而成為敘事本身的不穩定因素。雖然將獵首歸於族律可以突顯其規範性，避免嗜殺、濫殺的聯想，但是獵首基於「行律」（mgaya），也繼承了族律的複雜性，既無法直接等同於現代法律的戰

<sup>2</sup> 周婉窈，〈試論〉針對事件的史實曾經說「霧社事件本身也非常黑暗」，已經點出在描述性的研究之外，史實背後也有尚待探討的重要問題。但其說明似乎並未涉及反抗者是否過於殘暴的問題，而是指向日本人利誘他社獵取「反抗番」人頭，「破壞 Gaya 到令人發瘋」，以及「第二次霧社事件和其後的清算，顯示了可怕的報復心理」（56）。不論如何，這裡的黑暗至少可以延伸到所有「外來強權」的暴力（〈英雄〉7）。Pacidal 提出《賽德克·巴萊》以是否要當「歷史的囚徒」來挑戰台灣觀眾（181-88），認為魏德聖導演在威尼斯影展記者會中提到的心理治療功能（「回到仇恨的原點，才能化解仇恨」）指的應該是「台灣島內居民基於種種原因而不斷在迴避的某些問題」（181）。趙思潔則認為導演的目的是以原住民族為中心來建構台灣新集體記憶。不論是仇恨的化解還是記憶的建構，顯然也都與「外來強權」的議題有關。

<sup>3</sup> 「內部觀點」指 1990 年代起台灣知識界脫離抗日史觀，由原住民或參與者觀點重新解釋霧社事件的大方向（見周婉窈，〈試論〉的回顧）。與影片較有關係的代表性說法可見瓦歷斯·諾幹、邱若龍。由於「內部」的範圍可大可小，「內部觀點」也可能含有各種歧異的觀點，非常多元（見 Kumu Tapas 在《部落記憶》中發表的訪談資料）。

爭殺人、行刑殺人（形式職務的執行），與影片所描述的，情境因果的累積與爆發（不受形式約束）也有距離。<sup>4</sup>

這並不是說對殖民權力的反抗可以完全脫離族律的規範，而是說反抗的極限情境延伸了族律的某些面向，並因此突顯了族律本身原本就含有不穩定的元素，不能由現代理性來理解。族律的意義多變，但原則上不脫離透過共同生活中可重複經驗的內容（如好運、厄運對過去行動的檢驗）來形成寬嚴不一的規範性知識，性質比較像團體生活所需的約定及技術，可以複製、傳遞，也可以在常態實踐中實體化、內化為「個人內在靈力」（王梅霞 86ff）。靈力可以寄託於個人，指向族律含有「依人不依法」的一面，也就是隨情境變化的「可攜性」，利於在常態與（可常態化的）例外之間維持一定的平衡。也就是說，族律既不是抽象的絕對命令，也不是脫離實際的形式要求，而是結合具體生活的常態規範，有相對穩定的形式，也涉及難以預測的現場決斷，在一般情況下可以避免本身絕對化而陷入危險。

殖民活動造成的例外情境基於強大的外力介入，本來就容易使仇恨絕對化，衝擊族律的常態平衡，甚至產生族律本身為殖民者利用而失去效力的可能。<sup>5</sup> 特別是霧社事件涉及現代戰爭及滅族的危險，已經完全脫離常態平衡可以支持的範圍。事實是：事件當時族律受到「破壞」早已是既成狀態，要求電影呈現其正常運作並不合理。事件中出現的各種決斷可能含有保衛族律的動機，也可能在形式上以族律為訴求，但是在這樣的情境下，族律實際上只可能以部份失能的形態出現。所以，影片中敘事的不穩定並不代表美學的失敗，反而可能是歷史情境本身不穩定的反映。反過來說，族律的行使離不開各種情境因素的影響，意義已經難以確定，並不一定能成為行動的倫理依據。

魏德聖在清華大學的座談中解釋片中賽德克人殺女人、小孩的行為，除了說明真實發生的事件必須呈現外，也以戰爭行為來比擬，也就

<sup>4</sup> Simon 認為賽德克等原住民族在短時間內快速放棄獵首習俗，與現代武器降低獵首難度而利於集權，危及小型平權社會的平衡機制有關(179f)，雖無具體依據，但有助於說明獵首活動離不開形式規範與個人操作之間的平衡。如果有特殊情況，族律也可以「解約」重來：波阿崙社加入德克達亞群族律即是一例(郭明正，《真相》71ff)。

<sup>5</sup> 族律的精神本來就可能因為時空環境不同而發生變化，某些情況下（例如被用作文化樣板）也可能「被抽離出日常生活脈絡」而抽象化(王梅霞 98)。即使是獵首族律也可能產生形式化的「權宜措施」（參見郭明正，《又見真相》88）。

是當時的賽德克人與日本人之間是處於戰爭狀態，而所有戰爭不論多麼「文明」，女人、小孩總會是「先死」的一群人（〈魏德聖〉第一段）。這樣解釋當然有其合理性，但似乎尚不充分：有些說法指出獵首習俗基於群對群，不論是否涉及戰爭狀態，本來就有不接受投降，不放過婦孺的原則（小島由道、安原信三 371f）。<sup>6</sup> 即使一律視為戰爭狀態，獵首實際遵循的規則也與現代戰爭有許多不同，最多只能說原住民尚未（或才開始）進入（現代）歷史，所以並未能擁有不須面對面的無血殺人技術，也無法選擇較「精緻」的戰爭形態。不論如何，魏導演在另一段問答裡討論公學校突襲場景的背景歌聲，提出重要的補充：歌聲代表祖靈對行動中族人傳遞的訊息，分為認同、責備、安撫三部份。也就是說，影片所呈現的獵首事件並不是族律的常態適用，而是真正的例外狀態。由於這種狀態已經超出經驗範圍，祖靈並無法直接認定行動合律或不合律，而必須不斷提醒族人：「你們這樣做是對的嗎？」（〈魏德聖〉第三段；另見唐三彩）。

魏導演的說明偏向情感管理：安排祖靈歌聲的主要目的是緩和「卸下文明」的要求對觀眾所造成的心理衝擊，但是歌詞的意義並不僅止於此。這裡祖靈的責備與其說是質疑行動本身，不如說是對族人決斷的艱難表達認知並接受不確定的共同未來：

但是，我的孩子啊！  
 你們的恨意讓天地暗下來  
 看不見遠方的星辰  
 啊，那些星辰已漸漸垂滅  
 ……  
 你們看，染紅的土地沉默不語  
 你們看，波索康夫尼的樹皮一片片剝落

這段歌詞的文學化描述並不一定符合歷史現場的精神事實，但至少是透過想像認同來投射族律所面臨的危機。一方面，族律的行為知識在殖民

<sup>6</sup> 郭明正說明「德克達亞群」或「賽德克人」獵首有不獵孩童、婦女、老者、殘障者的規範（《真相》223；《又見真相》49）。但其他記載有許多例子顯示並非如此。如道澤群受訪人提到德克達亞人立石標示獵首，「小的石頭代表小孩」（Kumu 1: 393 引 Cili Dulah）；艾忠智也提到一些太魯閣族的例子。

活動造成的災難情境中已經不再適用：由於獵首傳統在之前的「歸順」過程中受損嚴重（片中以姊妹原事件、銷毀頭骨的場景等明確交代），賽德克人此時應該已經無法遵守完整的獵首儀式。獵首的精神因為協助日本人「征剿」而「異化」（周婉窈，〈歷史的悲哀〉20），同時獵首成功也（早已）不能代表祖靈肯定行動或有能力為族人帶來福祉，而是如莫那魯道所說，只能讓族人「選擇死亡的方式」。族律本來就是因果關係的編織；遵守族律就是「將生命編織在族群記憶的文路」（Kumu 1: 454）。也就是說，生命的規律就像手中的編織、臉上的文面、空中的彩虹（455，引 Takun Teymu），將因果連結呈現為美學變化。<sup>7</sup> 面對現代文明的入侵，不僅個別原住民失去生活習慣、文化意義的支持，與族律互為構成基礎的整個行為力因果（前後時間點的連結）也被切斷了。這樣的發展不僅涉及生活細節的干擾，也帶出文化感性的強大驅力，最後就集中呈現在獵首情境的啟動。<sup>8</sup>

在沒有未來的情況下，這時的行動連報復、反抗的因果關係都不重要，而是族律的力量以「分子化」的方式出現，捨棄具體經驗的時間或意義連結網路，由超越經驗的精神時間（彩虹彼端的靈力存在）直接驅動抽象化的「恨意」與還原到最小連結的私人關係（巴萬那威對日本老師說：「可是你打我最兇」）：族律保留形式化的觀念連結（「真正的人」仍然對應到彩虹橋世界），但不再能組織現實時間軸的個別事件，建構常態性因果。這時實體行動只能凝聚全時間的精神動力，集中在前後斷裂的一次性行動中，展現為破壞現代性因果的絕對力量。只有先選擇死亡，才能「選擇死亡的方式」。賽德克人「選擇」死亡，所以能跳過個別時間的現實平衡，直接用彩虹橋世界的全時間來灌爆現實時間。

<sup>7</sup> 傳統人類學主要是由原住民滿足本身需求的角度來解釋獵首習俗，如祭祖、解決爭端、避免災害或疾病、提升繁衍能力、復仇、解除心裡壓力等等，同時為了避免浮濫，獵首過程有嚴格的儀式規範（相關研究見林衡立；何廷瑞；廖守臣 216-32；林徐達；Simon）。透過滿足生活需求的目標設定與相關的儀式性條件限制，族律在常態實踐中架構出嚴密但開放的因果關係，也就是所謂「族群記憶的文路」。

<sup>8</sup> 除了殖民體制產生的權利剝奪或禁止獵首、紋面之類的文化暴力外，現代性的介入也造成族律行使的困難。例如日本人進入原住民生活後成為不受族律約束的特殊團體，使族律透過倫理禁忌來解決一般生活衝突的機制無法發揮作用，族律團體互助分享，共負罪責的共同性也逐步崩潰，終於使武力反抗成為「最後的出路」（Kumu 418f）。

## 二、分子化與密嚴

所謂「分子化」是德勒茲、葛達里提出的說法，整體的目的是要以分子化學為典範，描述系統如何將複數「分子」(molecules)的流動內容固定化，表達為「團塊」(molarities)，又如何解除團塊或表達層次的連結而恢復(物質)內容的未連結狀態，產生系統突變的可能(Deleuze and Guattari 40-45)。或許是因為殖民情境有其特殊性，或原住民社會相對於現代社會來說本來就有較多分子化的傾向(209-13)，這裡賽德克族律的分子化並不完全符合德、葛的說明。德、葛雖然引用語言學家顏姆史列夫的分析方法，將「雙重表出」(double articulation)的內容與表達兩個層次各自再細分為實體、形式(40f, 43; 參見Hjelmslev 47-60)，但是在討論文學案例時幾乎都只看到經驗實體的分子化(如生活陷入固定軌道的電報操作員因為接觸到神祕人物而經驗到另一個想像世界、中年作家厭煩人際關係的虛偽而「破掉」變成無感動物等；見Deleuze and Guattari 192-207)。這樣的操作隱含經驗形式固定不變，所以是分子化反面的意思，但缺少形式的連結性，反而使分子化與較被動的「原子化」(atomization)不易區分。

在《賽德克·巴萊》的例子裡，系統的變化則是由殖民權力破壞族律開始，並遵循雙重表出的逆行：透過銷毀骨頭、禁止紋面等對表達實體的破壞，殖民權力要取消的是表達實體底下因果律的形式連結，使經驗內容(由形式到實體)失去明確定位而成為治理對象。起事族人無法扭轉情勢，只能以保存最容易聚焦的部份(族律的形式連結)為主，接受必須犧牲內容實體(生命)的事實。參與者犧牲內容實體的意義仍然在表達實體反映出來(星辰垂滅、土地不語)，但已經無法參與經驗的建構。在這樣的情境裡，符號系統的形式關係(內容形式、表達形式的接合面)顯然才是分子化是否實現的爭奪點。

其次，雖然這裡的分子化與文化系統的崩潰有關，其意義主要也是在建立逃逸線(可能造成系統徹底改變的出口)出現的可能性，符合德、葛論述的大方向，但是我們仍然應該注意其中也有重要的歧異。首先，這裡的分子化在不同的層次出現，意義會有不同，在實體經驗出現的分子化含有防衛性，應視為系統在不穩定的情境中反制全面崩潰的力量。德、葛也反覆說明在任何系統裡逃逸線與剛性分節線(團塊時間)、柔性分節線(分子化時間)總是同時並存，互相節制，但對逃逸線與變化的

關係顯然仍保有較多的浪漫想像，所以會反問「破掉」的作家：逃逸線帶出新境界不是很好嗎？為什麼說得那麼絕望？逃逸線本來就充滿危險——「死亡的時間到了」：逃逸不是逃離而是原地沖破，「抽象近殺，靈動帶活」（Deleuze and Guattari 200）。<sup>9</sup>

在《賽德克·巴萊》的描述裡，原住民文化顯然並不需要這類苦悶現代人的沖破想像。前文已經提到「可攜性」，也就是族律就地轉變的彈性：族律在符號形式的層次維持明確的因果連結，但是在實體層次的投射允許新的情境連結出現（如鳥占、夢占等不可預測的事件——影片中描述莫那魯道個人特質的一些細節也可以呈現這個部份）。這樣的常態操作已經含有防衛性的局部分子化：倫理規範並不設立明確的內容或範圍，而是將部份因果連結的多重選擇收斂在行動單位中，只有在實際情境中接觸新連結之後才會透過現場決斷來選擇啟動方式。可以隨境轉變就不須沖破，有利於族律在不穩定的自然、人文環境中維持高度穩定的適應力，也就是所謂「在生命的共同體之中有個人發揮的餘地」（Kumu 1: 355f 引 Dakis Pawan）了。

在外力介入，系統無法維持平衡，可能陷入災難的時候，莫那魯道指揮下的賽德克人作出反抗的決斷，代表族律的全新應用，把實體經驗的局部分子化再向前推進一步，離開常態平衡而含有「沖破」系統慣性的意思，走向逃逸線的死亡連結。這樣的轉變目標仍是防衛，只是防衛的範圍已經不包括生存的實體而只能侷限在族律形式的延續。另一方面，德克達亞群部份頭目根據本身的判斷（主要應該是反抗無用）決定不參與事件，具體顯示出即使在這樣的極端情境下，族律的實際應用仍然表現了高度可攜性。<sup>10</sup>

那麼起事各社「新創」只留形式，不顧實體的族律應用是不是真的「有用」，會不會反而造成族律（族人與祖先靈魂共同生活的合約）與經驗背道而馳而失去意義？這是祖靈也無法回答的問題。可以確定的是，

<sup>9</sup> 所謂絕望，指的是作家自述他與他人不再有連結，只剩下「正確」的動物反應：「如果你丟給我一塊骨頭，而且上面的肉夠多，我說不定還會舔你的手」（200 引）。在文學史上，費滋傑羅(F. Scott Fitzgerald)後來的書信曾將這段「破掉」的經驗定位為「生命轉變」，事實上他也沒有崩潰或變成動物，而是轉向另一段創作期(Donaldson 185)。另外，這裡所謂「抽象近殺」指的並不是符號的抽象化，而是離開符號，回歸未經「表出」的物質層（「抽象機器」所在）。

<sup>10</sup> 部份部落未加入行動也可能涉及是否接受「日化」吸引的問題（鄧相揚，《霧社事件》116、《風中緋櫻》82）。也就是說，除了反抗、單純被利用之外，基於自主判斷而認為族律可以不排除日化或現代化影響（以其為「可用」）也是一種可能的反應。

逃逸線在這裡出現並不代表獲得自由，反而是防衛的形式化造成時間連結過度收斂，經驗內容的實體在時間中蓄積各種決斷可能，造成其中的因果驅力可能跳過形式的中介而直接進入表達實體，密集出現而且互相干擾，使分子化之後的經驗面臨迷失方向的困局（莫那魯道收集火藥而無法「致用」，只是其中一個較特殊的細節）。起事者一旦離開分子化的時間線（相對封閉的個人經驗），就只能直接面對全時間的無限連結：每個人的動作都不再只是個人動作，而是必須承載極大範圍內所有時間點、所有族人的生存與價值。驅力的密集化應該會造成「戰鬥力」的動量大幅度提升，但也可能放大暴力失控的可能。傳統族律提供的平衡性因果（會不會殺錯人？會不會帶來惡運？）被各種多重選擇淹沒了，族人在條件不足的情況下進入現代戰爭的絕對暴力，陷入災難（包括倫理災難）也就在所難免。也就是說，因果連結的解體殺則殺矣，因而產生的活性在系統失衡的情況下並無法立即「致用」。

儘管如此，我們仍然不能說起事的決斷違背了族律。影片的立場顯然是：事件涉及外部因素，結果如何評斷是另一問題，但起事各社的行動至少是族律規範下可以採用的選擇之一。也就是說，獵首之類的習俗本來就是要求或訓練族人接觸極限情境以提升生存能力的方式，對此類情境並不陌生。影片中莫那魯道回顧過去，對這種接近災難邊緣的經驗有具體的描述：

十五歲那年，我第一次出草。我也緊張膽怯，我的手腳發抖。但是我的眼神如箭，揮下敵人首級的瞬間，我忘記了什麼叫害怕。因為我知道，我將英雄地回到部落接受酒宴歡慶！將都尊敬我的勇敢。

獵首脫離一般經驗而且帶有危險性，參與者必須進入各種驅力匯集的狀態（除了技術性的動作演練之外還有注意環境、避免危險、追求族人肯定等等力量），所要求的生存技術顯然是以各種驅力的協調安排為主。也就是說，由於「眼神如箭」並不能殺人，以「眼神」作為動作的焦點一方面縮小操作範圍，避免受到「團塊」的慣性限制（這是分子化的「細心」效應），另一方面則是動作者進入一個排除實用的層次，藉以分離可能互相干擾的各種驅力連結，判斷其影響（例如莫那魯道必須判斷是否能在對方援手趕到前完成砍頭、搬運山豬等一連串動作），以被動的「無

用) (「眼神」本身脫離因果關係) 懸置其他層次 (手腳的動作、緊張的心情, 但也包括對歡慶的預期等等), 讓幾乎無法描述的本能自動執行某種動作規劃, 希望改變原本可能失控的實用因果。因為無法描述, 所以「眼神如箭」之後並沒有連接其他可以控制的程序就直接跳到「揮下敵人首級」, 連「揮刀砍下」都自動簡化為「揮下」而跳過技術細節。這樣的能力也超越個人, 只是透過個人的現場協調密集呈現理論上屬於全族的無限能力。「箭」指向無限能力的集中穿透, 「如」則代表透過單一層次的純粹擬像來分離力與用, 脫離實用因果的干擾。<sup>11</sup>

所以, 祖靈的分子化並未偏離族律知識對災難情境的想定與處置原則。整個攻擊日本人的行動也符合「眼神如箭」的集中、分離、協調原則。只是說這裡的情境其實已經不是獵首 (可能成功也可能轉入災難), 而是複雜度更高, 已經脫離傳統經驗的殖民對抗 (事先就知道會轉入災難)。兩者之間有其類似性, 所以採用傳統的反應模式是合理的, 除了接受族律破壞之外事實上也沒有更好的選擇。但是即使不論最後成敗, 族律支撐的形式化 (去實體化) 也造成整個動作的展開呈現不平衡的狀態。這時殺戮無辜可能已經不只是戰爭狀態的問題。也就是說, 祖靈的嘆息並不是或不只是為敵人的血嘆息, 而是與整個族律的存活有關: 一旦反抗造成滅族, 即使彩虹橋彼端還有另一個世界, 建立在兩界共同生活上的族律是否還能延續? 滅族也是殺戮無辜, 那麼殺戮無辜 (包括自殺) 是否涉及內外不分, 不符合族律約定的精神? 在族律無法提供平衡框架的情況下, 戰鬥行動的協調越是準確有效, 越是顯得其中由形式投射出來的動力因果密集已經脫離經驗實體的需求而失去平衡。傳統「霧社敘事」有時會以緋櫻「狂綻」作為事件的象徵 (片中鎌田彌彥問說: 「是這裡的櫻花開得太艷紅了嗎?」), 指的正是這樣的不平衡。影片在美學表現上的某些特徵——「導演那種高中文藝青年般的傾向, 炫耀又重複使用『象徵性』的符號……」 (林開世 38), 或者「主流語彙外觀」與「非主流題旨鋪陳」有落差造成的不均衡感 (戴立忍) ——應該都可以由延伸事件本身的結構性特徵來理解。<sup>12</sup>

<sup>11</sup> 小說版對戰鬥情境的知覺分離描述得更清楚: 「他用冷酷的眼神, 看著自己的刀朝那獵人的頸項砍去, 彷彿像在觀賞別人的行動一樣」 (魏德聖、嚴云農 15)。

<sup>12</sup> 這樣的不平衡結構有點像日本漫畫、動畫裡的「講談時間」表現: 「特權化」時間單位可以擴充突破框格, 甚至「吞噬」一切 (齋藤環, 《文脈病》53)。這些特徵在精神動力上或許像講談時間一樣, 可以連結到初發性自戀 (口腔期) 的經驗無限性 (53f), 但在本文的情境裡只能說

總之，雖然起事的決斷有其善惡難分的一面，我們最後仍必須把整個行動視為族律的正常反應。這並不是用族律來正常化例外，反而是對族律的詰問：如果族律是一個求善的系統，它要如何發展出自己的方式來處理因環境改變而出現的例外，轉入新的平衡？我們當然不能回到過去，改變歷史事實，但是這個案例太重要，絕對可以重新詰問：當一個倫理系統面對極限情境，我們的詰問對象已經不只是個別的倫理系統。就像獵首的能力連結到全族的能力，個別倫理系統的存活能力也總已經指向全部倫理「系統族」的存活能力。在這裡我們可以發現，影片所描述的集中、分離、協調提供了一個可能的切入點。我們可以問：如果這個事件因為環境因素（殖民情境）而「如此」，那麼是否問題的癥結正是在「非此」？也就是說，只有回到分離環境因素的一般情境（非此），倫理系統才有求善的可能，才能在例外情境（如此）出現時仍能「眼神如箭」，按照既定的方向進行而不會失去平衡。環境因素的分離看似「無用」（無助於現場應變），但因為一般情境是集中各種變化的綜合體，其中包含的普同化知識正是詰問倫理系統是否「有能」，是否可以「穿透」數量繁多的其他情境，轉為「有用」的關鍵。

在情境因果的密集中引進分離，透過分離來駕御密集而仍能維持平衡或在不同層次間架構出新的平衡關係，這是影片建構出來的，「經理」災難的理想。「非此」指向密集要求完整，會不斷製造新連結，但是真正的完整不能逃離不完整的可能，所以也必須能想像甚至接受失去平衡的危險，能保留災難邊緣的虛擬或虛構性。分子化不是官僚權威也可以朗朗上口的簡單切割（「我們的核電廠與車諾比不同，與福島第一不同……」），而是允許「如此」與「非此」共同出現的因果收斂與死亡想像（福島第一「就是我」）。在賽德克人的例子裡，莫那魯道的悲劇性正是來自不切割的堅持：即使可能陷入失衡與困惑，他也不放棄行動分子化的連結動能；即使現實情境裡的動能已經轉換或縮減到無用的分離層次（形式），分子化的活性也會不斷指向以律法為本位的秩序連結，以無限縮小來保留某種形式的空白與平衡。這時的族律越顯得「無用」，就越能指向轉變求善的能力。<sup>13</sup>

---

含有更多續發過程的轉折。另外，所謂「主流語彙外觀」可以解釋觀眾只要對美學不平衡無感，也可能通過較簡單的殖民反抗框架來理解影片而受到感動。

<sup>13</sup> 這裡的倫理架構也適用於歷史知識的不完整：我們認識歷史，總難免受限於「謎團、疏離、

分子化與切割式的數量累積（原子化）不同，正是因為除了意義密集出現之外，分子化還涉及活性的存在。在賽德克人的例子裡，活性的成立靠的是保留形式連結的秩序來作為架構新平衡的基礎。我們可以用「密嚴」來描述這種密集而不亂的狀態。也就是說，密嚴是透過一個分離層次來轉移密集，將密集納入「經理」，透過分子化將整體的複雜性縮小到較小的決斷單位，消解因密集而失序的危險。

「密嚴」（ghanavyūha）意為密集但整齊有序，在唯識學經典裡通常指意識的底層（阿賴耶識或如來藏）含有一切心理反應的種子（可能產生各種因果連結），容易迷失在各種可能性中，但可以透過修行（大致應該是對「細心」的觀想），轉入清淨無染狀態，遠離各種虛妄。「嚴」一般解作「莊嚴」，這裡僅取梵文原詞的一般意義（包括行列、裝飾、形式、行軍佈陣、切片等；見 Osto 283f），但「莊嚴」指向寂靜不動（遊戲的反面），也可以幫助我們了解密嚴與認知形式的關係。修行者切斷因果（「斷相續」），為的是接近自己內心細微處的變化，認識更真實的事物狀態。這個過程涉及轉移現象因果的依存關係，不斷往最細微處濃縮，所以稱作「轉依」。其中的認知轉變過程當然不同於災難情境，但透過層次的分離與轉移由粗入細，產生動能重組的可能，仍與災難思維相同。<sup>14</sup>

密嚴境界具有樞紐作用，但其核心架構也是以「無用」為變化的基礎，透過形式接合面的秩序化來解決現實因果過於繁多而難以統合的問題。在「無為依」唯識學裡，恆常不變（無為）的心性或如來藏是現象的根本因，但不能直接進入因果，所以有別於阿賴耶識的發生因：根本因既是有為法的集中表達（「統攝」），又與懸置實體無異。而「有為依」唯識學雖然弱化心性真如，認為有生滅變化（有為）的阿賴耶識既是根本因也是發生因，但通常也都必須在生滅變化中另外導出或生成一個清淨無為的形式層次作為根本因來終止「依他起」關係的無止盡綿延。<sup>15</sup>

---

矛盾與空白」（林開世 40），所以影片解釋史實必然只能是「好像如此」。不完整可能是純虛構，但也可能透過「好像如此」指向求善的能力。在「空白」出現的地方看到所有「謎團」密集出現的普同性要求，這才是意義倫理無可規避的歷史現場。

<sup>14</sup> 雖然背景與意義完全不同，《大乘密嚴經》描述修行過程與分子化仍然有相近之處：斷流（切斷因果）的結果也是「圍塊」層次的懸置，而且不斷往「表出」的下層延伸：「譬如瓶破已，瓦因而顯現；瓦破顯於塵，塵析極微顯」。最後的結果有點像逃逸線的出現，但仍以懸置現象為主，並不回到圍塊層次的對抗：「捨於一切見，歸依此無我；斷諸相續流，無生亦無壞」（726c）。

<sup>15</sup> 無為依、有為依唯識學的區分見周貴華，《唯心》124-57；《唯識》2-20。由於大乘佛教標舉

如果災難主體離不開「出離」(ecstasy)的原則(見 Miller),那麼唯識學出離到無為的密嚴境界,正是因為整個現實經驗已經被視為災難。比較起來,《賽德克·巴萊》描述的當然是有限的災難情境,但也隱約指向類似的出路:為了維持族律的形式因果,族人不惜切斷水平連結,並將分子化的關係投射到垂直連結而產生層次出離。這兩個案例一偏極靜一偏極動,是否可以相提並論或許也可懷疑,但其中無用與無為的關係似乎是一個不能放過的關鍵。這是因為影片本身已經點出,為尊嚴或「靈魂自由」而反抗與反抗「無用」之間似乎還有一些與密嚴性有關的隱藏議題可以追究。

在鎌田彌彥評論櫻花之前,他提到另一個疑問:「為何我會在這遙遠的台灣山區見到我們已經消失百年的武士精神?」<sup>16</sup> 櫻花與武士精神都指向交戰雙方的同質性,或許也有中和極端情感的美學作用。但是另一方面,武士道的聯想不但與反抗「無用」有關,而且涉及近代哲學史的若干細節。一開始是柯傑夫在黑格爾演講集的注解中提到日本的切腹傳統與歷史終結有關:由於在豐臣秀吉、德川家康之後長期鎖國,日本貴族遠離歷史行動(不必冒險爭勝,又不須勞動),形成歷史終結的狀態。為了維持人的特殊性,日本人(應該是由貴族擴大到一般日本人)走向「務虛」(snobbery)的形式價值,例如動不動把自殺當成「奉送」品(Kojève 161fn)。這是因為在歷史終結之後,存在不再以否定現狀為目的,人的行動不形式化就不能維持原來的意義:

後歷史時代的人還是有必要將「形式」〈分離〉在「內容」

---

萬法皆無實體,後續各種論述通常都必須轉向形式(與「體」相對的「性」)作為支撐(依止)來解決現實經驗「好像」含有穩定實體的問題,甚至把所有實體都視為形式表出的層層疊覆。所以有為依、無為依其實依循的都是形式化、無用化的原則。例如屬有為依系統的《攝大乘論本》說圓成實相「謂即於彼依他起相。由似義相永無有性」(周貴華,《唯心》251f引),也就是只要認知「似義相」的性質是「永無有」顯現為有,就在其中產生圓成實自性(252)。圓成實屬於有「體」的無為法(127f),但與「無有」的有為法一樣,都必須回到顯現、認識等形式關係才有意義。

<sup>16</sup> 霧社事件之後日本媒體也有評論認為「日本人特有的燦爛的武士道精神……反由未開化的蕃人展現,何人能不愧嘆!」(戴國輝 27 引)。這是事件後日本媒體對高山族「善意的評論」的幾種類型之一(松永正義 226f)。就事件本身來說,這個議題與花岡一郎、二郎的「忠奸」之辨有關:兩人可以說因為受日本教育而「剝離」於族律之外,陷入矛盾與衝突(鄧相揚,《風中緋櫻》160),但也可以說匯集了族律與日本文化的「雙重影響」,而且是整個事件的縮影(李遠哲 1)。二郎之妻高彩雲認為二郎之死達成雙重要求,「死得很漂亮」(鄧相揚,《風中緋櫻》160f引),認知顯然偏向後者。

之外，而且不再是以積極改變後者為目的，而是因為人要把自己當成純粹「形式」，用來〈對抗〉自己，也對抗任何被當成「內容」的其他人。(162n; 原標重點)

東浩紀《動物化的後現代》討論當代日本的御宅族文化，認為其發展相當符合柯傑夫指出的方向(101-14)，同時也引用齊傑克的「不隨順」(cynicism)說法，認為不隨順(對形式無感但接受形式繼續存在)是務虛的轉化(106-10)。<sup>17</sup> 其實由雙重表出的觀點看，柯傑夫僅區分形式與內容，分得不夠細，也影響到東浩紀的引申。也就是說，切腹是「按照著名譽或紀律等形式上的價值而自殺」(東浩紀 104)，原本還符合雙重表出中內容形式接合表達形式的意思。但御宅族「即使知道是騙人的，還可以真心被感動」(105引)、史達林主義「不計代價的要維持黨內統一的形象」(107引)，涉及的就比較像是表達的實體而不是形式，因為感動、形象的傳遞都必須回到有形的實體層次才能成立，對應的應該是切腹的動作本身(表達實體)而不是底下的形式價值。

這裡無法詳細討論東浩紀論述帶出的諸多議題，但以上的簡單檢討至少已經可以顯示：賽德克人的奮勇反抗除了涉及尊嚴之外，不僅可能連結到科傑夫、東浩紀所看到的日本文化特性，也與柯傑夫所預言的當代文化狀況有關，從而顯示影片作為「事件」的意義不僅涉及台灣歷史，也是當代全球化、歷史終結現象的一環。<sup>18</sup> 這些更大的連結所突顯的並不是英雄化、個人化的尊嚴或自由等現代性價值，而是不隨順、形式無

<sup>17</sup> 《動物化的後現代》中譯本將東浩紀的用詞 snobbism 譯為「清高主義」較難理解：務虛的虛可能是各種價值的假象(如用於「擺架子」指的主要是地位)，並不一定涉及「清高」，即使涉及也只是把清高當成假象(架子)。另外，cynicism 譯為「犬儒主義」雖是極普遍的譯法，在這裡也妨礙理解：即使「儒」突然可以代表所有哲學家，此字的近代用法也早已遠離或背離與希臘「狗仔」哲學的關連。齋藤環也使用齊傑克之說來解釋日本文化，並將 cynicism 再細分為各種形態(《「負けた」教》204-08, 221ff)。「不隨順」是取涵蓋各種用例的最廣義。不論如何，這裡的務虛、不隨順指的都是心態、心理而不是思想或「主義」。

<sup>18</sup> 另一個可以深思的連結點是通常劃入右派的小林秀雄對日本傳統面臨西化衝擊所作的回應。小林深受柏格森哲學影響，主張用類似蠻族思維的感性來對抗充滿「意匠」的現代性(Oshima)。他看到報紙刊登的空襲珍珠港相片，認為其中空拍鏡頭的觀點是一種超越生死的觀點，呈現出傳統美學的直觀經驗，「因為戰鬥的意志也消滅了所有無用的思想」(小林秀雄 348)。這裡的戰鬥似乎納入無血殺人技術，通常會由戰爭虛擬化或「政治美學化」的方向來解釋。但其實小林將「超越生死」連結到視劫火為樂土的「佛眼」，要說明的不是對生死的遺忘而是突破「先入觀」慣性的「澄澈」之眼(348f)。與莫那魯道的眼神一樣，這裡的直觀也是將生死分子化，等於是將「戰鬥的意志」也納入「無用」來打斷所有實用「意匠」的慣性，與毒氣戰之類的無感戰鬥並不相同。

用等瀰漫泛災異感的終結情境。這是理解《賽德克·巴萊》當代意義的關鍵所在。為了進一步理解這個層次的表達，我們有必要回頭檢視柯傑夫歷史終結論最重要的當代版本，也就是阿岡本的政治理論。<sup>19</sup>

### 三、失能政治與榮耀神學

2009年，阿岡本應邀到巴黎聖母院演講（講道），講稿後來另行出版，就是《教會與上帝國》一書。在演講中，阿岡本向邀請他的巴黎教會提出相當尖銳的批評，指出當代情境延續教眾「客居」此世的設想，雖然時間的形態也可以有準終極、終極（接近圓滿、已經圓滿）的區分，但都離不開彌賽亞時間「終結已經啟動」的經驗結構，而「當今教會」只關心現在，幾乎不談已經到來的終極事物，彷彿已經「關上面向末世的窗戶」，背離了本身的成立基礎（Agamben, *Church* 19-27）。在國家、律法獨大的情況下，現場經理（economy）與救恩佈局（economy of salvation）無法維持互相抗衡的辯證關係，社會因此而面臨崩解，並產生補償效應，導致陳舊的先知預言、末日危機論大行其道（34-40）。

這裡的「現場經理」指的是現代國家架構下「不斷延續，甚至永不休止的世界治理」（35）：治理（行政權）因為把自己當成律法，不再受限於外部律法的規範，也失去連結綜合時間的可能，只能不斷重複分解性的即時操作，殭屍化而無法「退場」。<sup>20</sup> 在《上帝國與榮耀》中，阿岡本詳細檢討了「經理」詞義的歷史演變，用來說明西方現代國家權力體制的神學基礎。<sup>21</sup> 阿岡本認為古典王權（君主國家）比較可以納入政治神學的框架（*Kingdom* 277），而現代國家的主權（以立法權代理）、生命政治（行政權）分別以政治神學、經理神學為範本，但政治神學與一般

<sup>19</sup> 阿岡本在許多地方提到柯傑夫的歷史終結論與相關材料，最明顯的例子是 Agamben, *Language* 49-53; *Open* 9-12。

<sup>20</sup> 這裡的綜合指向經驗層次的變動，顯然可以視為分解面的歇止。佛蘭奇（Franchi 30f）指出英語世界的阿岡本研究偏向分解面而忽略綜合面，確是一語中的，但佛氏仍認為阿岡本的政治無法走出「能受」（passive）格局，本文認為並不符合綜合面偏向「能作」的重點。

<sup>21</sup> 希臘文「經理」（oikonomia）最初的意思應該是「家戶管理」，但很早就延伸到一般以臨場決斷為主的情境調度（包括醫療現場的管理、生命的養護等等）。早期神學理論借用此字，主要是將經理轉用於代理，也就是說要說明神對人世並非事事干預，而是在多變的情境中對人或其他存在物賦予責任、托付、角色（如保羅在哥林多前書 9:17 提到的「責任卻已經托付我了」）。後世神學雖然出現各種歧義，但早期用法的某些核心元素始終保有重要的地位（以上見 Agamben, *Kingdom* 17-52）。

政治理論過度偏重主權的普遍法理，忽略了行政權的實際操作早已不再是「執行」而已，而是「全面主導了意義空洞的『全民主權』」(Agamben, “Power”; *Kingdom* 276)。這是阿岡本對政治神學理論傳統的重大修正。按一般認知，阿岡本的生命政治理論一向以政治神學為基礎。《教會與上帝國》系列論述把律法、國家連結到經理權而不是王權，可以表示經理神學的提出含有方向的修正，未來勢必會有進一步的發展。

就神學來說，阿岡本要強調的是：經理神學在維持救恩大方向的前提下始終保有臨場應變，不受律法限制的一層含意（類似王權例外但顯然不完全相同）——《教會與上帝國》中的救恩佈局應該也是一樣，不是「按表操課」而是指末日佈局是一個動態過程，也與賽德克族律一樣具有「可攜性」，在啟動後會不斷在實踐面進行修正、補完。也就是說，綜合性的救恩佈局進入時間會產生間隙，有待現場經理來填補，所以必須設立「經理」的「有為依」層次，讓神在超離中維持與現世的連結，在不脫離出世秘義的前提下成立現世治理的安住（immanent）實踐（Agamben, *Kingdom* 50f）。另一方面，三位一體的構想區隔神的自在面（無為）與行動面（有為），造成聖子有脫離聖父而形成「不依」狀態（anarchy）的可能。這個問題造成神學史上的重大辯論，最後由認同「不依」（聖子不受聖父節制）的主張獲勝成為正統（53-75）。這種合中帶離的關係也反映在「攝理」觀念（providence）的發展，並進而形成「不依」動力單一自主，在三位之間循環出現的代理架構（134-43），以及因為代理架構而產生的，上帝「無用」（inoperative），必須靠榮耀來美化的需求（162f）。<sup>22</sup> 現代政治直接繼承這個架構，一方面因為不再接受時間會終結的「虛構」而更難遮掩權力的有限性，造成負責治理的行政權必須以展示榮耀為本務，另一方面也因為隱藏「不依」定位而使被「代理」的立法權越來越不重要（162, 253-59）。

這就是阿岡本批評當代教會「關閉面向末世的窗戶」的背景。阿岡本的神學關懷當然離不開他對現世政治的思索。他提到災難預言與律法獨大的關係，隱約把矛頭指向科學、國家權力的災難研究與預測，但其質疑的重點並不在科學研究的真實性，而是其論述停留在權力管理的直線執持上，並沒有面對時間經驗的精神向度，也只能在直線時間的軸線

<sup>22</sup> 這裡的榮耀相當於葛達理所謂「資本主義的顏面性」：顏面的效應就是成立一個脫離知覺，看不見的「現成」（becoming），因為對平凡的「身體元素」感到羞恥而轉向文字意義所構成的權力法統（Guattari 162）。

上無限延長災難即將來臨的預告，製造緊急狀態的常態化，為權力的自我複製提供不易被察覺的合理化基礎，也使行政權的「不依」性質走向邪惡化。

當代權力「現場經理」的特殊形態也使現代理性的直線思維進一步複雜化。當「危機社會」到來，國家權力可能因為主觀、客觀因素而陷入危機（可能涉及決策錯誤、無能，也可能涉及無法預見的環境因素或者國家在「國際情勢」中所佔的不利位置），但是這裡（在精緻化的資本主義民主裡）有一個複雜的轉折造成革命可能不會（或不論如何都不會）發生。這是因為在危機社會的預設下，權力遲早會繞過障礙，找到自我複製的方法：不管能不能歸咎於國際環境或其他因素，擁有權力的人都會發現危機正是權力合理化的最佳理由（Agamben, *Means* 6）。舉例來說，如果經濟（生產、消費的現場經理）是資本主義民主的重要基礎，一但經濟長期無法維持高度繁榮，不論原因是來自內部還是外部，是否涉及不可抗力的市場法則，掌權者都可以根據「越是面臨危險，越不可換船長」的原理，指出鞏固領導中心的必要。技術性較高的經濟如此，其他形態的危機（主要是自然災難）就更難避免類似的操作。

一旦這樣的操作出現，危機很快就會成為榮耀的溫床。即使權力的行使者充分暴露其獨斷與失能，想像中的「民主」機制也不能兌現其自我修正的許諾，因為是否失能只是授與權力的各種考慮之一，其他還有是否清廉正直、是否婚姻美滿、是否是「笨拙的老實人」（因此很可愛），是否擁有神祕魅力令粉絲「情不自禁」等等。在危機的時代，缺點越明顯就代表越透明，也就是越可以信任，一但改變現狀，等於是在危機之上再加入一個不可控制的混亂因素，不如相信一醜顯十美，甚至十醜顯一美，殘缺的地方越明顯或越多代表其他地方都「還好」。<sup>23</sup> 當然，這裡的美醜並非可以量化的區分，而總是允許單一向多元細分的吸票考量，而且涉及「德高於才」或「大巧若拙」的階級榮耀，構成例外狀態：經理權的擁有者甚至會認為「無能」或「無用」才是聖王高高在上（不為他人所用）的標記，「有能」或「有用」則是極端的反面例外，可以按照最簡單的猶太人邪惡論程序，投射為「才高於德」。

用阿岡本的理論來說，這種缺陷美機制是（來自西方的）現代政治

<sup>23</sup> 這種心理當然是一種意識形態效應，甚至可能涉及對缺陷、罪責的隱性認同（見 Žižek 117f 的討論）。

延續王權「例外」定位衍生出來的結果：人民遲早會看穿國王有「兩個身體」，但是既然世上無聖人，掌權者的「真身」總是難免有缺陷，無法符合完全超越常態所要求的條件，達到完美的德才兼備狀態。為了追求穩定，避免危險，不如放棄兩個身體的區別，接受誰剛好佔據那個「法身」並因此而擁有「德」的解釋權，誰就適合留在這個（完全）例外的位置，誰就可以繼續當國王或代理國王。<sup>24</sup> 在各種災難頻繁發生，全球風險無限放大的時代，這樣的倚賴機制特別容易常態化。即使有任期限制，統治團體的階級榮耀也很容易透過接班佈局來複製或轉移，即使被敵對團體篡奪也難改運作形態。

要理解失能政治這種經理策略，首先還是要回到分子化的觀念。上文已經提到分子化可能透過一個「無用」的分離層次來保留活性；這時「能」與「用」是分開的：「能」具有可攜性，能在不同的現場兌現為用，「用」則為單一情境中出現的結果，涉及各種因果條件的交會，兌現一次即失效，不一定是「能」的表達，也不一定可攜。理論上按現代政治的「民主」的設定，團塊化的「人民」可以選擇有能力進入各種現場來解決問題的領導人，但實際上經理權獨大而操控局部情境之後，選民團塊也陷入接近原子化的分子化狀態：個別情境各自分離，選民不依（或沒有能力依）某種理性標準來對可攜能力進行綜合判斷，只能抓住固定化的單項使用來進行主觀比較。例如企業考慮的是掌權者對企業未來獲利有沒有用，粉絲考慮的則可能是掌權者在滿足他們（她們）幻想偶像美好身體的需求方面有沒有用，種種不一。這是活性最低，最有利於延續現狀的分子化形態：雖然分子之間仍然可能互相影響也必須納入一個整體，但缺乏內部經理的動能，只要最後所有「不可攜」選票（甚至因種種因素必然不會出現的選票）加總起來符合外部使用者所需，分子化反而有助於計算管理。這樣的大團塊「破掉」之後並非不斷向細微處分解或在本身的層次形成「細心」，而是重新組合成弱化的許多局部團塊，自動形成保衛權力的小型欲望機器。<sup>25</sup>

<sup>24</sup> 王權二身論是由中世紀政治實踐產生出來的觀念，因為康托洛維其的名著《國王的兩個身體》(Kantorowicz)而成為政治神學重要的議題。阿岡本討論羅馬法有接近實況的處分權 (auctoritas) 與超越實況的統領權 (potestas) 之分，認為康氏的說法應由處分權與統領權的關係來補充 (Agamben, *State* 83f)。西方法律靠例外狀態來分隔兩種權力，在其間維持微妙的平衡。如果兩權不分，兩個身體合併為一，例外將成為常態，國家也將成為「殺人機器」(86)。

<sup>25</sup> 這樣的情況接近德勒茲、葛達里討論的「微法西斯」(Deleuze and Guattari 214-17)。不過失能

以上所說的治理形態含有許多災難元素，外表很接近西方宗教的末世想像，<sup>26</sup> 但由阿岡本的觀點來看，其性質完全脫離救恩的現在性，反而是將時間終結敵對化，排除了時間在未完成當中呈現終結、不斷切入終結的立即性，陷入權力製造危機而危機維繫權力的循環。這是假彌賽亞時間，用阿岡本的話來說就是彌賽亞時間的「俗世搞笑版」(Church 40)。國家、律法的力量寄生在一個危機尚未過去，另一個危機已經到來的反覆演練中，「開頭與終結擠在一起，不斷完成時間，終結時間，永無止盡」(35)。如果沒有救恩佈局來抗衡，保留「叫停」(impotentiality)的可能性，人就會失去活動力，社會也不能成為有生命的共群。現代政治本來保有主權與行政權分隔的設定，多少可以維持神學架構的脆弱平衡，但世俗化之後宗教性的救恩構想失勢，也沒有出現有效的替代力量，終究會造成國家權力「無間」化，人再也不能「叫停」的結果。「無間」指的是受苦無間：阿岡本正是用「地獄」來比擬這種既不中斷也不會終止的直線延伸狀態：教會如果不能正確解讀「時代的徵象」，重新認識本身回應彌賽亞呼求的責任，就會被必將到來的，現世時間無法想像的災難所吞沒(41)。

《教會與上帝國》以提綱挈領的方式陳述阿岡本哲學的若干重點，似乎使某些線索呈現得特別清晰。講詞也以回歸神學直接挑戰左派思想去神學化的禁忌，讓班雅民想像中必須躲藏在歷史唯物論背後的神學侏儒直接露面，而且因為涉及對當前大環境的判斷而含有超越神學的意義，甚至突顯了神學思維（與歷史唯物論一樣）本來就必須超越國家或文化特殊性的傳統定位，脫離其中的權力劃分而「俗眾化」，<sup>27</sup> 特別是在經理神學的架構下重申彌賽亞時間的切入點，指向突破現代權力災難的可能性，值得進一步追究。

這裡彌賽亞時間的描述當然是沿用阿岡本解釋保羅羅馬書的舊作

---

權力內在空虛，雖也涉及「瑣碎恐懼的微管理」、「分子層次常態化的不安全感」(215f)，但並無透過微共振穿透社會整體，產生「癌狀身體」(215)的可能，整體而言與德、葛所描述應該仍有不同。

<sup>26</sup> 災難與例外或緊急狀態本來就有難分難解的關係。上文曾提到災難主體與出離(ecstasy)有關的說法，其觀點也有一部份是受到阿岡本政治神學理論的啟發(Miller 15ff et passim)。

<sup>27</sup> 俗眾化(profanation)與俗世化(secularization)不同。俗世化是保留宗教的聖俗之分，在俗世中重現宗教的權力架構，俗眾化則是保留宗教性而取消聖俗之分，因此可以脫離例外操作(見Durantaye的說明)。

《餘留的時間》的說法：觀察時間的操作會使觀察者「脫落在節拍之外」，因此而產生「多出來」的「操作時間」；所謂「餘留的時間」也就是觀察者面對時間終結而產生的「讓時間終結所需的時間」（Agamben, *Time* 67f）。也就是說，觀察者觀察、表述計量時（*chronos*），使計量時「緊繃、收縮」，成為可以「抓住」（操作）的「決斷時」（*kairos*），將計量時轉變為表述動作的操作行程（68f）。<sup>28</sup>《教會與上帝國》簡短重申彌賽亞時間不是「時間的終結」而是「終結的時間」（*Time* 62; *Church* 8），但也結合保羅將彌賽亞經驗歸於是「如非」是的描述，<sup>29</sup>明確指向時間「收縮」與經驗密集化的關係：彌賽亞時間不僅是計量時本身的形態變化，同時也連接「終極」情境與「準終極」情境，所以「成立終極經驗（經驗最後的事物）最重要的條件必然是要以不同的方式來經驗準終極世界的事物」（19）。在終結尚未完成之前，事物一如往常，只是經驗主體進入終結狀態即將實現的預備狀態，會由完全不同的角度來經驗事物。也就是說，彌賽亞帶來的改變說大不大，也沒有加入新的，可以計算的「事物」或統合事物的新層次，而是以分量附加，不易察覺的方式密集出現在所有個別存在的事物中，使個別事物的狀態複雜化。

就像假彌賽亞時間一樣，經驗密集化也有不好笑的「搞笑版」。阿岡本討論現代國家行政權的榮耀展示，引用了「展演社會」（*society of the spectacle*）說，特別提到展演也有密集性：「問題正是在榮耀成為政治系統的核心，其操作密集、頻繁出現，而且任何地方都可以出現，與過去的情況完全不同」（*Kingdom* 256）。由於這裡的榮耀是空洞的表象（描繪「願景」、重申「改革」、操作形象等等），其密集性也沒有實體，只有「如是」而沒有「如非」，不能形成事物多重動勢（*potentialities*）的分化。相對的，真正的彌賽亞時間偏向動勢，重視的不是致用而是動力的蓄積。

<sup>28</sup> 決斷時後世常譯為「機會」或「時機」。「抓住」指的是諺語「抓住時間面前髮」；寓言畫中代表決斷時的機會之神長有額前長髮，表示人應該迎面「抓住」機會以免一旦錯過就會追趕不及（見 *Baumlin*）。

<sup>29</sup> 「如非」（*hōs mē*）指的不僅是蒙召者喜如非喜、悲如非悲等主觀感覺，也是人與物的應接關係，甚至物本身的時間狀態：「用世物的，要像不用世物，因為這世界的樣子將要過去了」（哥林多前書 7:31）。阿岡本的討論見 *Time* 23ff, *Kingdom* 248f。朱元鴻將「如非」譯為「卻不是」，因此認為彌賽亞「廢除」、「取消」現世狀態，並引伸出「沒有身份」、「取消主體」等奇異的推論（218），扭曲了以「像」為主的文義。阿岡本的解釋非常明確：彌賽亞的再召喚（*revocation*）是沒有實體的「召喚的召喚」，其設定「顯然並不是要以較真實的召喚取代較不真實的召喚」（*Time* 23）。

阿岡本喜歡引用班雅民對彌賽亞的描述：「一切事物將如同現在，只是有些小小的不同。」<sup>30</sup> 由於終結尚未完成，這裡的時間關係並不能納入明確的工具性程序，反而必須回歸到個別單位（經驗者、事物）的內部變化，呈現時間「多出來」而產生的內部效應：第二時間「在計量時間內湧動、行走，由內部轉變計量時間」（Church 12）。

歷史終結是哲學觀念，彌賽亞則是宗教觀念。這兩者在阿岡本的思索中顯然含有形式的接合面，可以互相表出。歷史終結視實體「如非」實體，也就是透過不合現實而「無用」的表達形式來產生表達實體，在個別「自己」各自分開的實體團塊中產生「多出來」的部份，用來「對抗自己」。彌賽亞則是將終結本身視為形式（一切不變，終結只是形式上已經開始），成為「不隨順」的第二時間，形成召喚（身份）的不穩定化。表面上看起來，「對抗自己」相當空洞，「小小的不同」也很難察覺，似乎都不太有意義，其實這是因為當形式成為焦點，在實體的層次會投射為看不見的能而不是看得見的用。形式「對抗自己」改變了經驗自己的方式，所以也會延伸到「任何被當成內容的其他人」，在內容實體中產生對抗的動勢。彌賽亞時間「多出來」（不算數），卻代表其可攜性已經進入一切事物，把可算數的事物變成「如非」算數。也就是說，這裡的小小改變、空洞形式可以在實體之外形成有影響力的「超空間」，將形式化的動勢投射回實體，表達為事物改變自己的可能性。<sup>31</sup>

#### 四、「密嚴恒不動」

在這裡，我們又可以回到莫那魯道的眼神。上文說過，災難主體的出離是將分子化的關係投射到垂直連結而產生不同的層次，但災難主體如果能做到「眼神如箭」，可以想見當然也就打開進入下一步驟，將出離層次反向適用到具體情境的可能。這雖然也是「致用」，但並不是一般程序化技術習慣的施為，因為這時的超空間形式等於是垂直軸線再投射

<sup>30</sup> 班雅民在紀念卡夫卡的文章中提到這個說法(Benjamin, "Franz Kafka" 811)。另外他也用彌賽亞世界的細微變化來比喻想像：想像用「一層薄紗」來覆蓋世界，而「一切依舊，只是薄紗輕飄，而薄紗之下的萬物也不知不覺換了一個樣子」。(“In the Sun” 664)。

<sup>31</sup> 這樣的想法似乎會造成一個疑問：形式價值既然可以投射回實體，是否代表務虛的「虛」最後還是改變了內容實體？務虛是否不虛（不離內容）已經是老問題（見 Wettergreen 126-29 的討論）。如下文所述，阿岡本主張形式與（生命）內容不可分割，原則上似乎已經回答了這個問題，但其前提應該還是與歷史終結已經啟動但尚未完成有關。

回實體所在的水平面：有了「眼神」的垂直出離，獵人的視覺雖然仍是視覺（「一切不變」），在實體層次卻必須讓位於「多出來」的第二視覺，形成兩種視覺「對抗自己」。在一般活動裡，這樣的知覺分裂只會妨礙正常因果程序的進行，但是在極限化的災難情境中，只有第二視覺出現才能突破「團塊化」視覺的限制，集中「表出」視覺動勢，成為存活的資源。由致用的角度看，災難主體的主要意義當然就是承載存活主體，但是這裡的致用只是最後的可能結果，問題的重點是如何透過無用的形式來成立不受時間限制的可用性。

上文已經提到在莫那魯道的例子裡，「可用」的動勢已經涉及全族的無限能力。這也是為什麼真正的分子化不是在實體層次直接切割團塊。直接切割只能破壞僵硬的團塊連結，得到是較小但性質可能沒什麼不同的團塊。極限情境要求先有出離才能存活，是因為出離主體的形式連結可以無限擴大範圍，匯集普同層次的綜合動勢，在無用之中蓄積動能。一般工具理性的理解只接受個別與普同、有限與無限的區分，很容易強化動物生命（普同）與特殊生命（個別）的對立。阿岡本提出「生命形式」（form-of-life）作為破解生命政治的不二法門（*Means* 3-12），強調的正是生命即形式，也就是普同也可以進入個別生命，成為其「多出來」的部份。思維（thought）是架構生命形式的基礎：

思維指的不僅是對這個對象或那個對象有感，不僅是因為意念程序產生這些或那些內容而有感。思維同時也包括對自己的感受能力有感，並且在每一個進入思維的對象中經驗到思維的純粹動力。[……] 每一次我經歷什麼、關心什麼、認識到什麼，我都會把經歷、關心、認識本身當成問題。（9）

對個別情境來說，思維的「純粹動力」也是「多出來」的部份，而且必然指向普同性，這是因為一切動力都含有「共群原則」：越能超出有限的個體，動力就越實在（9f）。

單一化的生命形式指向人類一體，與抽象的思維、知識力、反抗力幾乎沒有不同（參見 11f），但阿岡本始終強調形式與可以個別化的實體不可分，所以生命形式仍然離不開具體的個別生命形式（forms of life）。所謂歷史終結代表解答所有歷史問題的資料庫已經成形，含有無數經驗的累積與綜合。而生命形式則是個別生命形式的匯集，代表思維綿密細

微，可以在本身的基因庫中找到適當的轉化方式來連結到各種生命情境。如果生命形式與個別生命形式不可切割，那麼生命形式也勢必要假設個別生命形式密集繁衍所產生的各種對抗、競爭關係都可以解決。在這樣的情況下，如果思維直接以歷史、生命為對象，如何處理歷史與生命情境的差異與不確定性將是一大問題。

這裡阿岡本的策略仍然是回到思維本身的形式連結：在個體的層次，思維先以自己為對象（對思維本身進行思維）。這個策略假設了個別必然可以接合到普同，而且這個「對抗自己」的形式化原則或要求也因為思維納入各種活動而適用到各種經驗，使各種經驗都必須先以經驗動作本身（「經歷、關心、認識」）為對象。這個原則當然不能「致用」，卻與動勢的出現有關。當每一個細微元素都能收回與實體的關係，資料庫恢復到儲存狀態，所有搜尋關係停歇，所有細節回歸各自分離的狀態，各種關係收斂而不亂，這就是上文所說的密嚴。

阿岡本討論「經理」觀念，有一段話是引用自通稱為朗宅納思（Longinus）的文論家：

[讀者] 要看出熟練的創作技巧、合宜的秩序與緊湊的材料編排 [oikonomia]，就必須下過一番工夫才能成功，這不是只看一個地方、兩個地方，而是要著眼於全篇的構造，讓這些東西逐漸浮現出來。拔高 [the sublime] 就不同了；它會在最佳時機出現，像閃電一樣瞬間爆出，掃過整個現場。  
（Agamben, *Kingdom* 20 引）

這裡阿岡本是透過拔高的反面對照來說明密嚴修辭如何透過形式接合來通連局部與全篇。朗宅納思偏愛「狂綻」式拔高，但是由生命形式的觀念看，阿岡本顯然更重視在細節當中累積動勢的「工夫」。「下工夫」指的是閱讀當中的思維活動，涉及細節的分離收斂，可以視為形式的分子化。而「瞬間爆出」打斷了現場情境各部分關係的延續，其實也是分子化的一種方式。這顯示密嚴編排與閃電拔高其實並非互相排斥的兩個極端：拔高雖然效果強烈，卻必須依靠「最佳時機」也就是決斷時「緊繃、收縮」時間的累積、釋放才能達到修辭效果，所以仍是以密嚴編排為基礎，甚至可能涉及形式密嚴投射到實體的過程。如果沒有形式密嚴的規範，「瞬間爆出」也可能有失去平衡，回歸混亂的危險，使分子化走向「直

通黑洞的共振室」(Deleuze and Guattari 344)。<sup>32</sup>

由這個角度看,《賽德克·巴萊》所描述的反抗在歷史條件的逼迫下走向「瞬間爆出」,脫離了傳統旋律已經穩定化的知識系統,也使旋律共群透過經驗累積而產生的密嚴經理能力面臨新的考驗。所以影片描寫祖靈在關鍵時刻脫離簡化的敵我意識,對行動採取較複雜的,「對抗自己」的態度,等於是類似「全篇構造」的層次來表達災難情境中的猶疑。這樣的「爆出」不會成為脫離文化的例外反應,因為它立即轉向思維的深度,不但符合旋律透過開放可攜來連結普同層次與個別現場的特性,也呼應了戰鬥技能所含的,要求以行動本身為思維對象的密嚴倫理。

另一方面,不論事件本身最後的結果如何,既然旋律面臨極限情境與前所未有的考驗,密嚴倫理的形式化雖然事先就知道「無用」,就影片的描述來說仍然算是旋律發展過程的重要轉折,甚至可以說是補完。祖靈的猶疑代表構成事件核心的形式因果也可以「如非」,而且不是因為環境改變而取消傳統而是將傳統徹底化,回歸以自我為對象的思維來恢復動勢,透過分子化的活性賦予傳統新的應變能力。即使是最壞的情況(滅族),事件的結果也將成為各社、各群,甚至各族經驗知識的一部份,對傳統文化產生決定性的影響。也就是說,旋律不會排除任何在歷史情境中修正本身系統的可能,甚至可以接受「星辰垂滅」而不責難族人。這時獵首習俗是否可能隨環境變化而改變,事實上已經不是問題。

這樣的變化即使不能算是柯傑夫意義下的歷史終結,應該也已經是旋律整體原則的徹底化,彌賽亞意義下的「歇成」。<sup>33</sup>這裡的歇成當然不會也不必完全符合西方宗教傳統的特殊表達,反而可能較接近《大乘密嚴經》說的「業用無暫停,密嚴恆不動」(733b):旋律發現或重新發現了自我思維的迴路,等於是實體規範的歇止;自我思維含有動勢連結,

<sup>32</sup> 共振室是德樂茲、葛達里討論電子音樂分子化所用的比喻。他們認為過度高估反理性藝術(兒童或精神病患的創作、噪音音樂等等)可能使動勢或動態成為管領(territorialization)的另一種形式,阻斷新意義、新事件的發生(Deleuze and Guattari 343f)。好的分子化要連結材料與力,向大有(the Cosmos)開放,要維持一定的持守性(consistency)或成像力(discernibility),保留分辨不同細節的可能性,所以藝術家「對各行其是的元素及條件要保持最高的自制,最大的清醒」(344)。這部份討論相當能呼應阿岡本的生命形式說。

<sup>33</sup> 相對於「無用」,歇成建立在「使無用」(rendering inoperative)上,通常按保羅的用法(希臘文 *katargein*),指的是律法的歇止與完成(Agamben, *Time* 97ff)。與「如非」的情況一樣,歇成並不是消滅或「把扳手丟進去」讓機器停止運轉(見 Franchi 32 的形容)。在主體的層次,特殊行動力的歇止也可以視為一般(綜合)行動力的出現:「所有動作都會以無動作[inoperativity]為核心,這就是『自我』或主體性」(Agamben, *Kingdom* 251)。

在實體情境中可以不斷產生新的「業用」，所以實體規範也因為有「依止」而完成。因為有整體化的自我思維，族律雖然可能被外力破壞，但本身並不會失去密嚴性，像現代經濟那樣走向形式虛化，不能「叫停」的失能災難。這裡的解釋針對的是影片的描述，當然不一定符合實際的情況，但是川中島的各社遺族通常稱作「餘生」，似乎可以顯示族律傳統在某種意義上的確可以視為已經完成。

賽德克人所面臨的經驗分子化並不是殖民情境才會出現的危機。齋藤環由精神分析的觀點描述網路時代的數位文化鼓勵「模組化」，深化重視分工的現代生活形態，影響所及連人與精神也模組化，使多重人格、解離性障礙病例大幅增加，也使人格的成不成熟變成面具化（展演化）的行為模組（《「負けた」教》214f）。如果模組化也是分子化的一種形態，這裡涉及的當然還是經驗局部化之後分子的活性要以何種方式來納入人格完整形式的問題。有趣的是，齋藤環也認為回歸思維是理解模組化問題的重要關鍵：模組化利於致用，適合「機能」優先的領域，如果出現在「思想、表現」等重視「文脈」（情境連結）的領域則有害無益。這個區分同時也是模組化不可能徹底取消整體形式的原因，因為模組化的分離原則一旦擴大影響，必然也會強化「機能」與「文脈」的區隔，分離出一個不適合模組化的空間來（215）。

《賽德克·巴萊》所描述的分子化涉及完全不同的歷史因果，但同樣走向能與用、形式與實體的分離。在阿岡本所描述的神學傳統裡，有限與無限一旦不能維持脆弱的平衡，隨時可能逆轉成為彌賽亞的「搞笑版」。搞笑版是正版的附庸，雖然邪惡（破壞生活的正當連結）但至少與根本惡還是有點距離，這應該是理解阿岡本哲學正向動力的起點。<sup>34</sup> 同樣的，我們說《賽德克·巴萊》的族律最後是以有能而無用歇成自己，要尋找的也是影片在本身生產情境中生成正向動力的基礎。這裡的正向動力不可能來自容易被資本主義榮耀神學接收的英雄、史詩元素。但是只要了解正向也可能「如非」正向，我們很容易就可以分辨榮耀與「如非」榮耀、英雄與「如非」英雄的不同：前者其實是失能政治掩飾災難、利用災難，後者則是災難徹底化成立「無用」的負向形式。在這個意義

<sup>34</sup> 這一點可以呼應賈瑞克提到的，奴隸研究可以說明生命政治的絕對權力並不絕對的說法：主人依賴奴隸的勞動生活，形成「人對人寄生」，除了涉及柯傑夫提出的主奴辯證之外也是生命政治的一種形態（Ziarek 202f）。其中的主人無能而溺於用，在絕對權力中當然含有絕對搞笑，但賈瑞克認為阿岡本忽略了這個面向，本文則主張整體而言未必如此。

下，正如「真正的人」離不開人「如非」人的生命思維，影片在史實的描述中插入不符合史實的情節，應該也不單純只是敘事效果的問題而是涉及統合性的倫理思維（一些「小小的不同」），使史實「如非」史實，虛構也「如非」虛構。<sup>35</sup> 本文正是認為，這裡的倫理思維不僅涉及霧社事件，不僅涉及（或不涉及）古老的殖民暴力，而更應該是與當代榮耀政治無能而不止用，在各個領域形成邪惡搞笑有關。

---

<sup>35</sup> 我們可以用莫那父子合唱的〈賽德克·巴萊之歌〉來說明這種「小小的不同」。當歌聲說「巨石雷光下/彩虹出現了/一個驕傲的人走來了」，畫面顯示的是生者的觀點：魯道鹿黑離開鏡頭向遠處（不像彩虹的）彩虹「走去」。這就是用「如非」用：行動本身就「揭顯、包含了自己不存在的可能」（Agamben, “Work of Man” 10）。在族律的思維中，生者與死者同為「驕傲的人」，其位置不同只是不同情境的「個人發揮」，所以由生命共群或「集聚」（multitude）的角度看當然可以來「如非」來，去「如非」去。

## 引用書目

## 中文

- Kumu Tapas。《部落記憶：霧社事件的口述歷史》。2 冊。台北：翰蘆，2004。
- Pacidal, Nakao Eki。〈中間者之臉：《賽德克·巴萊》的原住民歷史研究者映像〉。《文史哲學報》77 (2012): 167-97。
- 《大乘密嚴經》。地婆訶羅譯。高楠順次郎、渡辺海旭編。《大正新修大藏經》no. 681。東京：大正一切經刊行會，1925。16: 723-747。
- [小島由道、安原信三。]《番族慣習調查報告書》卷 1。台北：臨時台灣舊慣調查會，1915。《臨時臺灣舊慣調查會原住民慣習大調查》。大鐸資訊。網路。2012-11-28。
- 小林秀雄。〈戦争と平和〉。《小林秀雄全集》。16 冊。東京：新潮社，2001-2002。7: 347ff。
- 王梅霞。〈從 gaga 的多義性看泰雅族的社會性質〉。《台灣人類學刊》1.1 (2003): 77-104。
- 瓦歷斯·諾幹。〈《賽德克·巴萊》之前：一位泰雅人的文史觀點〉。《印刻文學生活誌》99 (2011): 120-135。
- 朱元鴻。〈保羅復興：當代基進政治的新聖像〉。《文化研究》3 (2006): 205-29。
- 艾忠智。〈起草是英勇的行為嗎：太魯閣族獵首習俗的再詮釋及反省〉。2010 全國原住民族研究論文發表會。嘉義：嘉義大學。2011-10-21~22。Pdf 檔。
- 何廷瑞。〈泰雅族獵頭習俗之研究〉。《台大文史哲學報》7 (1956): 151-208。
- 李遠哲。〈期待霧散櫻開〉。鄧相揚，《風中緋櫻》1f。
- 周婉窈。〈英雄、英雄崇拜及其反命題〉。郭明正，《真相·巴萊》2-8。
- 。〈試論戰後台灣關於霧社事件的詮釋〉。《台灣風物》60.3 (2010): 11-57。
- 。〈歷史的悲哀與希望〉。郭明正，《又見真相》16-21。
- 周貴華。《唯心與了別：根本唯識思想研究》。北京：中國社會科學出版社，2004。
- 。《唯識、心性與如來藏》。北京：宗教文化出版社，2006。
- 東浩紀。《動物化的後現代：御宅族如何影響日本社會》[2001]。褚炫初譯。台北：大鴻藝術，2012。
- 松永正義。〈日本國內媒體界內的霧社蜂起事件反響〉。戴國輝編 1: 215-43。
- 林徐達。〈頭顱、除喪和「穢」：南王卑南族「大獵祭」在當代「獵人頭」

- 研究中的想像與論述》。《台灣原住民族研究季刊》2.4 (2009): 63-85。
- 林開世。〈賽德克巴萊觀後感〉。《人類學視界》7 (2011): 38-40。網路。2012-12-24。
- 林衡立。〈阿里山曹族獵首風俗之革除〉。《台灣文化》6.3-4 (1950): 19-30。
- 邱若龍。〈《Gaya》與《賽德克·巴萊》：非政治角度看霧社事件的二部影片〉。霧社事件八十周年國際學術研討會。台南：成功大學，2010。Pdf 檔。
- 柯一正。〈二〇〇〇年評選電影劇本徵選有感〉。魏德聖，《賽德克》141-44。
- 唐三彩。〈專訪導演魏德聖：剪裁版很容易被誤解〉。網易娛樂電影頻道。2011-9-4。網路。2012-12-11。
- 齋藤環。《文脈病—ラカン・ベイトソン・マトウラーナ》。東京：青土社，2001。
- 。《「負けた」教の信者たち：ニート・ひきこもり社会論》。東京：中央公論新社，2005。
- 郭明正。《又見真相：賽德克族與霧社事件》。台北：遠流，2012。
- 。《真相·巴萊：〈賽德克·巴萊〉的歷史真相與隨拍札記》。台北：遠流，2011。
- 郭譽孚。〈魏導演，下集即將正式上演，請問您是為了「合理化」日本官方屠殺我原住民而編劇麼？能否請告訴觀眾，您採取的是什麼「角度」？〉。《泥土的網誌》。網路城邦，2011-9-9。網路。2012-6-3。
- 廖守臣。《泰雅族的社會組織》。花蓮：慈濟醫學暨人文社會學院，1998。
- 趙恩潔。〈選擇死亡的方式：《賽德克巴萊》與台灣新記憶〉。《放映週報》382 (2012)。網路。2013-1-4。
- 蔡琰。〈讓人記憶深刻的腳本〉。魏德聖，《賽德克》137-40。
- 鄧相揚。《風中緋櫻：霧社事件真相及花岡初子的故事》。台北：玉山社，2000。
- 。《霧社事件：臺灣人的集體記憶》。臺北：前衛，2001。
- 戴立忍。〈我們在怕什麼？〉。《戴立忍 on Plurk》。Plurk，2011-10-25。網路。2012-6-4。
- 戴國輝。〈霧社蜂起事件的概要與研究的今日意義：台灣少數民族喚起的問題〉。戴國輝編，《台灣霧社蜂起事件》1: 15-61。
- 戴國輝編。《台灣霧社蜂起事件：研究與資料》(1981)。魏廷朝譯。新店：國史館，2002。二冊。
- 《賽德克·巴萊》(2011)。魏德聖導演。上、下集三碟版。中藝，2012。DVD。

- 魏德聖。《賽德克·巴萊》。台北：行政院新聞局，2000。
- 。〈魏德聖 2011.11.07 清大座談〉。YouTube。YouTube，2011-11-15。
- 網路。2012-12-10。
- 、嚴云農。《賽德克·巴萊》(2004)。台北：平裝本，2011。

## 英文

- Agamben, Giorgio. *The Church and the Kingdom* (2010). Trans. Leland de la Durantaye. London: Seagull, 2012. Print.
- . *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government* (2007). Trans. Lorenzo Chiesa. Stanford: Stanford UP, 2011. Print.
- . *Language and Death: The Place of Negativity* (1982). Trans. Karen E. Pinkus and Michael Hardt. Minneapolis: U. of Minnesota P, 1991. Print.
- . *Means without End: Notes on Politics* (1996). Trans. Vincenzo Benetti and Cesare Casarino. Minneapolis: U of Minnesota P, 2000. Print.
- . *The Open: Man and Animal* (2002). Stanford: Stanford UP, 2004. Print.
- . “The Power and the Glory: Giorgio Agamben on Economic Theology.” Lecture in Turino, 11 Jan. 2007. *Public Theology*. Center for Public Responsibility, 28 June 2010. Web. 20 Dec. 2012.
- . *State of Exception* (2003). Trans. Kevin Attell. Chicago: U of Chicago P, 2005. Print.
- . *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (2000). Trans. Patricia Dailey. Stanford: Stanford UP, 2005. Print.
- . “The Work of Man.” Matthew Calarco and Steven DeCaroli, eds. *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Stanford: Stanford UP, 2007. 1-10. Print.
- Baumlin, James S. “Ciceronian Decorum and the Temporalities of Renaissance Rhetoric.” Phillip Sipiora and James S. Baumlin, eds. *Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis*. Albany: State U of New York P, 2002. 138-64. Print.
- Benjamin, Walter. “In the Sun” (1932). Trans. Rodney Livingstone. *Selected Writings*. Vol. 2: 1927-1934. Ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Cambridge: Harvard UP, 1999. 662-65. Print.
- . “Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of His Death” (1934). Trans. Harry Zohn. *Selected Writings*. Vol. 2: 1927-1934. Ed. Michael W.

- Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Cambridge: Harvard UP, 1999. 794-818. Print.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (1980). Trans. Brian Massumi. Minneapolis: U of Minnesota P, 1987. Print.
- Donaldson, Scott. "The Crisis of Fitzgerald's 'Crack-Up.'" *Twentieth Century Literature* 26.2 (1980): 171-88. *JSTOR*. Web. 14 Dec. 2012.
- Durantaye, Leland de la. "Homo profanus: Giorgio Agamben's Profane Philosophy." *Boundary 2* 35.3 (2008): 27-62. Web. 13 Nov. 2012.
- Franchi, Stefano. "Passive Politics." *Contretemps* 5 (2004): 30-41. Web. 18 Nov. 2012.
- Guattari, Félix. *Molecular Revolution: Psychiatry and Politics*. Trans. Rosemary Sheed. Harmondsworth: Penguin, 1984. Print.
- Hjelmslev, Louis. *Prolegomena to a Theory of Language*. Trans. Francis J. Whitfield. Madison: U of Wisconsin P, 1969. Print.
- Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton: Princeton UP, 1957. Print.
- Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit* [1947]. Ed. Allan Bloom. Trans. James H. Nichols, Jr. Ithaca: Cornell UP, 1980. Print.
- Miller, Ruth A. (2009) *Law in Crisis: The Ecstatic Subject of Natural Disaster*. Stanford: Stanford UP, 2009. Print.
- Oshima, Hitoshi. "Kobayashi Hideo, Apologist for the 'Savage Mind,'" *Comparative Literature Studies* 41.4 (2004): 509-19. Print.
- Osto, Douglas. "The Supreme Array Scripture: A New Interpretation of the Title 'Gaṇḍavyūha-sūtra.'" *Journal of Indian Philosophy* 37 (2009): 273-90. Web. 12 May 2010.
- Simon, Scott. "Politics and Headhunting among the Formosan Sejiq: Ethnohistorical Perspectives." *Oceania* 82 (2012): 164-85. Web. 25 Nov. 2012.
- Wettergreen, Jr., John Adams. "Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity." *The Western Political Quarterly* 26.1 (1973): 109-29. *JSTOR*. Web. 27 Nov. 2012.
- Ziarek, Ewa Plonowska. "Bare Life." In Henry Sussman, ed. *Impasses of the Post-Global*. Theory in the Era of Climate Change, Vol. 2. Ann Arbor: Open Humanities Press. 194-211. PDF file.

Žižek, Slavoj. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989. Print.