

# 回應鬼魂： 當政治幽靈遇見倫理臉龐<sup>\*</sup>

賴俊雄

## 摘 要

回應鬼魂作為一種信念、一種應承、一種從無法決斷通往決斷的正義途徑，揭橈了本文的主旨——當政治幽靈遇見倫理臉龐。未能事人，焉能事鬼？面對亡魂，我們該如何對待：冷漠、躲避、尊敬、超渡、驅除或迎接？後現代情境中，受壓迫的「他者」全面地控訴各種霸權壓迫的現象，造成一種全球化的「幽靈性」，以纏繞之姿，委身於當代政治、歷史、生態、種族、文化、性別、階級、文學的各式危機中，要求對被壓迫與消音的「他者」負責。因此，當今回應甚至召喚鬼魂的趨勢，不僅是表達一種與亡魂溝通的政治欲望，更是一種對不義現象的倫理質問。質言之，從幽靈的隱喻，德希達得以發現並繼承了馬克思作品中，一種決斷的救世主政治，不但拯救了早期解構無法決斷性的困境，更進一步引進與回應列維納斯（無法）決斷的救世主倫理。然而，如何以列維納斯倫理臉龐的幽靈性具體連結德希達政治幽靈的臉龐性，使當今全球化霸權下須被應承的急迫「責任」，得以化成一種「回應鬼魂」的決斷性能力？思考與回應此問題，成為本文之宗旨——試圖以列維納斯的他者哲學，開展與檢視德希達在《馬克思的幽靈》（*Specters of Marx*）中，幽靈政治學（spectropolitics）的三項倫理面向：一、幽靈作為死亡威脅的逼近；二、幽靈作為倫理語言的言說；三、幽靈作為救世主的應承。

---

\* 本文原發表於2013年3月23日「國科會外文學門99~100年度專題計畫成果發表會」。首先，感謝期刊匿名評審的費心閱讀與中肯建議。此外，由於期刊篇幅限制須作必要之精簡，本文較長版本請參閱《回應他者：列維納斯再探》，書林（即將於2014年7月出版）。

\* 本文102年5月17日收件；103年1月20日審查通過。  
賴俊雄，成功大學外國語文學系教授。  
E-mail: chlai@mail.ncku.edu.tw

**關鍵詞：**德希達、列維納斯、馬克思、鬼魂、政治、倫理

# Responding to Ghosts: When Political Specters Encounter the Ethical Face

*Chung-hsiung Lai*

## ABSTRACT

Responding to ghosts as a belief, a promise and a passage (of justice from indecision to decision) illustrates the main examination of this paper—what happens when Derrida's political specters encounter Levinas's ethical face. Do ghosts exist? How can we deal with ghosts if we have already found it difficult to deal with human beings? What kinds of attitudes should we take to face ghosts? In the postmodern condition, the *re*-turning phenomenon of the repressed others as *imminence* indicates the haunting of the discursive specters cloaked in the crisis of contemporary politics, history, ecology, race, culture, gender, class, literature and so on. Accordingly, there is a growing trend of responding to ghosts nowadays. It not only reveals a political desire to communicate with the dead but also expresses an ethical interrogation for the unsaid justice. And yet how can we link Derrida's hauntology of spectropolitics to Levinas's face of the Other to shoulder these urgent responsibilities in the 21<sup>st</sup> century? To respond to the contemporary *re*-turning phenomenon of ghosts, the aim of this paper attempts to draw this link by reading Levinasian ethical philosophy alongside Derrida's *Specters of Marx*. This main task will be undertaken in three sections: 1) the ghost as the imminent threatening of the dead; 2) the ghost as the saying of the ethical language; 3) the ghosts as a promise of messianic hope.

**KEYWORDS:** Derrida, Levinas, Marx, ghosts, politics, ethics

### 進場：政治幽靈遇見他者的臉龐

仁慈的天使保護我們！——我不管你〔哈姆雷特父親的幽靈〕是遇救的陰魂，還是被懲的魔鬼，不管你帶著天堂的氣息，還是地獄的陰風，不管你的來意是善是惡，你來的形跡如此可疑。我會跟你對話……你一個死屍，全身披掛甲冑，重回到朦朧月光下，使得夜色慘白，也使得我們這一群天性愚鈍的人，內心恐懼地顫抖著，思索我們所無法了解之事？快說，這是為什麼？為什麼緣故？你要我們怎麼樣？〔鬼向哈姆雷特招手〕

—Shakespeare, *Hamlet I*, iv

一方而來，乃幽靈此刻進場的姿態（幽靈在人間每一次的出現與消失，均是其一次獨特的事件，一次特定情境下決斷的干擾與質問）。進場，幽靈在開幕時顯現，表達的是一個姿勢佝僂的聚焦問號（問號作為一種解構的可能性），一種哀悼後的憤怒、一種政治收斂性的決斷，迫使懸宕未決的不公不義現象得以聚焦，被感知、言說、爭辯、糾正與彌補。進場的幽靈（或鬼魂）是何物？班固於其著名《漢書》中，對「鬼」下了一個定義：「精神者天之有也，形骸者地之有也。精神離形，各歸其真，故謂之鬼」（《漢書》卷六十七）。對於鬼道眾生，我們具有極端的好奇心，卻又懷有莫名的恐懼；於是，從不語怪力亂神，到敬鬼神而遠之。然而，面對當今受壓迫「他者」的鬼魂全面地控訴各種霸權壓迫的現象時，思考如何積極回應甚至召喚鬼魂的趨勢，不僅是強調此種與亡魂溝通的政治欲望，更是一種倫理的企圖，以揭露與質疑已被生存者遺忘或視為理所當然的不義現象。但是，回應此種政治幽靈必須面對一種棘手的困境：沒有一個政治絕斷的正義行動（如九一一攻擊事件、以巴國土爭議、核四停建案等）不與其他正義可能斷裂，也沒有任何具體法律的實踐可以跨越此形而上的斷裂，這個解構的斷裂空白區域存在於政策制定與執行的當下，正如同我們面對生命中任何重大及兩難的「決定」時，必然陷入一種焦慮的「昏眩」甚至「瘋狂」的狀態——一種理智突然斷裂而產生空白的憂鬱與焦慮。

重讀莎士比亞的《哈姆雷特》，無疑地感受到悲劇中最富戲劇性張力

之處仍在哈姆雷特的「生存，抑或毀滅？」(To be, or not to be?) 那無法決斷的兩難困境。在此劇中，哈姆雷特的躊躇不決以及精神折磨來自於鬼魂本質的不確定性(是「遇救的陰魂」或是「被懲的魔鬼」？是「善」或是「惡」?)。身為其父鬼魂要求報仇的唯一目擊者，哈姆雷特無法證明事實是否真如從自稱為其父親的鬼魂所指控：他是被欲篡位的弟弟(哈姆雷特的叔父)所弑。因此，哈姆雷特承受著證言缺乏見證者的焦慮與無助，陷入了一個令其幾近瘋癲的時間斷裂狀態(time out of joint)。如何對其父鬼魂的呼求做出回應以及肩負起殺父不義的復仇責任？為了面對與回應內心幽靈的不斷纏繞，最後哈姆雷特決定搬演一齣「劇中劇」(a play within a play) 來證明他的推測。至此，哈姆雷特方能從原來的瘋癲狀態回到現實情境，重新與現實時間接軌——一種哀悼後的憤怒與一種政治收斂性的決斷，迫使懸宕未決的不公不義現象(哈姆雷特父親謀殺案) 得以被揭露與糾正。藉著「藝術」(「劇中劇」) 作為一種政治介入的形式，哈姆雷特從一個無決斷能力的主體轉變為有決斷能力的行為主體，積極地回應了幽靈父親對正義與責任的呼求(縱使劇終以悲劇收場)。換言之，美學層次的藝術展演提供了哈姆雷特一個「哀悼」的可能<sup>1</sup>，並得以糾舉與報復迫害他者的一方，藉此將自己從原先憂鬱、失憶和瘋癲的深淵中解救出來，獲得一個失落後「救贖」的可能。誠如德希達(Jacques Derrida) 引用齊克果(Søren Kierkegaard) 的話：決定的剎那是一個瘋狂狀態，然而此瘋狂的狀態也提供我們一個「救贖」的可能性(Writing 31)。只有在時間的裂縫與抵抗性的思維向度中，才會出現一個趨近於公正決定的可能，一種從無法決斷通往決斷的正義途徑，或許我們可以稱它為「幽靈的決斷政治學」。此種政治學如幽靈般是一種在知識與規範中的「肯定性懸宕」(affirmatory suspension)，讓正義的意義永遠無法被整體化，不過新的意義卻得以不斷產生。

不可諱言，差異美學已然成為後現代激進政治的底蘊。亦即，當美學(藝術) 也被後現代哲學家視為政治手腕的回轉(re-turning)、抵抗與纏繞時，幽靈本質的政治決斷性必須佔據不在場(列維納斯的救世主) 與在場(本體的決斷霸權) 之存有間隙場域。筆者認為，後現代美學的抵抗政治不能僅作為對整體霸權的去疆域、去中心或逃避，其藝術創造意圖不能僅為差異而差異或為抵抗而抵抗，而必須指向與連接一種極度

<sup>1</sup> 德希達「哀悼政治」作為一種倫理語言的正義言說將在稍後討論。

脆弱性的倫理；毫無（或幾乎毫無）差異地開顯他者的痕跡（臉龐）。傾向「逃逸」的美學所不能的（也無法做的）是將各種欲開創的面向收斂聚集起來（儘管其天性中有著神經質般渴望一致的欲望）。反之，我們可以說本文是關於思索如何以此種具有美學政治無法收斂（殮）的「收斂（殮）性」，作為一種幽靈的激進倫理性，一種他者臉龐的無盡性。同時，此種思索也是當本體的決斷不以算計、賠償、投資、互惠為原則時，將會遇到的困境；而在文本創作中，這樣的困境與書寫（如文字與空間、意義與無義等）有密不可分的關聯。質言之，書寫在中外古今總是一種回憶召魂的儀式，例如摩里森（Toni Morrison）書寫《摯愛》（*Beloved*）即可視為她對美國黑人奴隸亡魂的召喚與祭拜儀式。<sup>2</sup> 因此，幽靈的問題作為一種解構的不可能性，亦試圖表達一種死亡無盡「臨近性」（proximity）的不安，一種欲望收斂時面對無盡分離性逼近而生的存有焦慮，一種介於救世主「即將來臨」與「永遠等待」的困惑，或許這同時也是一種哲學目的論與末世論的差異。由此觀之，面對與回應幽靈最關鍵之處在於時間的指涉，「我」永遠無法填補自身空間化的間距，在其間，對「相同」（the same as totality）內在性的恐懼將轉化為「分離」（separation as relation）的先驗性渴望。

於是，從無法決斷通往立即決斷的途徑，我們必須先懂得「為何」以及「如何」回應幽靈的倫理臉龐。藉由列維納斯的臉龐論述，開展與檢視德希達在《馬克思的幽靈》（*Specters of Marx*）中幽靈政治學的倫理面向；從幽靈的隱喻，德希達發現了馬克思作品中決斷的救世主政治，以回應列維納斯（不能決斷的）救世主倫理。對列維納斯而言，倫理意指與全然他者（由其臉龐顯意；臉龐本身也僅是一抹痕跡）的不對稱關係。本文旨在闡釋馬克思的政治呼求，呼求（重新）肯定他者痕跡作為政治決斷力的依據，使其成為一股倫理要求。筆者將以並讀列維納斯的倫理哲學與《馬克思的幽靈》為主，來思索此呼求，作為本論文三場幽靈舞台劇展演的重點：一、幽靈作為死亡威脅的逼近；二、幽靈作為倫理語言的言說；三、幽靈作為救世主的應承。

幽靈進場後（此刻正專注凝視著自以為是的「我」），彰顯出正義是一個人世間普遍存在於「懸宕」與「再創」間的焦慮狀態。因此，藉由

<sup>2</sup> 有關書寫在當代華文文學中作為一種「招魂」與「除魅」的精采分析可參見王德威所著的〈魂兮歸來〉一文。

對臉龐的肯定，幽靈政治必須避免陷入後現代差異美學的困境（成為一種修辭幽靈），而代之以決斷之姿邁向正義，為他者負責。事實上，從德希達對列維納斯「絕對他者」的積極回應，解構政治學的激進他異性得以藉由幽靈的纏繞姿態，存在於本體的「相同性」中，並將倫理的無盡要求帶入政治的場域，但又不受其束縛與規訓。然而，當德希達幽靈的回歸成為倫理上的禁止令（*injunction*）時，表達了列維納斯無限他者的命令——這種道德強制的意識是否具有充足的合法性與實踐性，必須在本文中作進一步的討論與檢驗。此外，我們在二十一世紀全球化的多元社會中往往必須面對不只一名他者，或僅承擔單一的回應責任。因此，絕對責任成為無法企及的理想，如何面對此倫理的焦慮困境，亦是本文（幽靈們）所關注與欲探討的另一重點。

### 第一幕：幽靈作為死亡威脅的逼近

死亡的逼近，象徵著我們總是身處在一種與絕對他者的關係當中。那樣異質的關係並不具任何預先的確定性，無法在歡愉的氛圍中被同化接納；反之，他者的存有乃是由絕對他異性所建構。故，我的孤獨孑然不是在死亡中確認，而是在其中隱現斷裂。

—Emmanuel Levinas, *The Levinas Reader*

哲學誕生的剎那旋即被死亡的必然性所纏繞，這個剎那同時也是責任和決斷的倫理所萌生的剎那，因此預先決定了責任和倫理思考的本質內涵。

—Saitya Brata Das, “(Dis)figures of Death”

幽靈作為生命在人世間殘留的存有樣態（或對此樣態的千般想像），開展出生命底層更幽微深遂的倫理皺褶，因此它突顯的不僅是我們對自身死亡深層恐懼的必然性，更是面對死亡自身絕對他者性恐懼的必要性。幽靈的顯現即是他者以死亡之姿的威脅與逼近。我們無法拒絕鬼魂任意地出現與纏繞，只因是生命的形式與意志，就無法拒絕死亡時時刻刻的威脅與逼近。易言之，鬼魂的問題即是倫理的問題，是自我與他者

的本質性問題，此問題以形形色色的不義現象充斥於人世間，因而成為各社會中種種急迫與棘手的政治問題。因此，當政治幽靈遇見倫理臉龐，首先我們必須面對與思考的問題即是「死亡」的問題。列維納斯如何面對與處理死亡？我們又如何以死亡的概念連結列維納斯的他者與德希達的解構幽靈？這是本節欲探討與處理的主要問題，藉以開展與檢視德希達幽靈政治學蘊含的第一層倫理面向——幽靈作為死亡威脅的逼近。

**死亡別於存有，是存有的「第一」他者。**因此，「死亡性」(mortality) 是任何生命形式最原始的事實，列維納斯如是說。個別生命的存在雖獨立自主，卻必然暴露在存有不定他者 (indefinite Other) 的陰影之下。列維納斯強調時間「正是有限生命存在之所以能存在的要件——暴露於暴力之中——存在並非為了死亡〔此說法是為了反對海德格的「向死存有」(Being-towards-death)]，而是「尚未」(not-yet)，一種反抗死亡的方法，一種在死亡無情逼近下的一個庇護所」(Totality 224)。借用列維納斯死亡的倫理時間，德希達將正義連結到「時間性」(temporality)，揭開《馬克思的幽靈》的序幕。他認為，除非對正義具有責任感，否則正義的時間將永遠「脫離連結」(out-of-joint)，並且正義必須超越所有現存在場或在場的非同時性 (non-contemporaneity)。如此，正義方能為了尚未來臨的 (not-yet) 以及已不復存的 (no-longer) 而活、而戰。德希達幽靈所要求的正義時間，並非指向形式化在場相互連結中的直線漸進時間，例如「過去—現在」、「現在—現在」或「現在—未來」，而是未被滿足、脫離連結或「即將是」(yet-to-be) 的瞬間 (Specters xix-xx)。因此，對於生命有限的我們而言，自由自在的存有樣態永遠僅是死亡的俘虜，宛若千變萬化與來去自如的孫悟空，仍難逃如來佛的手掌心。亦即，自由作為「尚未」的時間推延性，試圖抗拒死亡的來臨，可是倖存者在世間永遠無法擁有一種脫離亡靈纏繞的安逸與自由。列維納斯質疑沙特所謂存有的自由意志，他指出存有的自由不能以因果關係概念來解釋。存有的自由不但是暫時的，更是困難的，因為此種短暫的自由主要是由死亡「尚未」來臨的延續所構成，並背負著回應他者的無盡責任。

質言之，為了質問海德格本體論的死亡觀，列維納斯持續開闢了不少有關死亡倫理面向的論述。海德格認為因為「我」作為「我」此在 (Dasein) 的唯一擁有者與開顯者，在我的死亡中只有「我」真正開顯我的死亡。此外，「我」無法承擔他者的死亡，因為每個人皆只能經歷自己的死亡，



「我」無法在他者的位置上代行其職，即便「我」能為他而死，那樣的死仍舊是「我」自身的死亡，並未消解他者自身必須面對的死亡（*Being* 281-96）。因此，死亡對「此在」具有一種確定與未定並存的矛盾，一方面「存有」無法改變朝向死亡的方向，死亡既是任何「存有」的必然，是「此在」時間性視野確定的終結；然而，另一方面，存有卻又必須面對死亡的兩種不確定性：非「人稱」性和非「時態」性。前者指的是死亡的集體和普世現象：死亡並非僅限於你我之死，而是「此在」的普世經驗；亦即，死亡是無人稱的集體存有樣態。後者則論死亡非時態性的時間本質。換句話說，死亡的時間是本體（*ontological*）的時間，一種柏格森（*Henri Bergson*）式時間的推進綿延性（*duration*），無法被空間化切割為獨立自存的過去、現在和未來的結構；事實上，「此在」是活在非時態性的時間內被不斷地拋擲，而非被空間化時態切割的主體。因此，正是此種死亡的矛盾雙重性開啟了「存有」的焦慮，引致其對死亡的深層恐懼。

當然，列維納斯並不認同此種「自我」的死亡論點。他批評海德格哲學思想中，對存有意義的追問往往掩蓋了生命對倫理的關懷，同時也忽視了「此在」世間存有與世間責任的內在深層關係。對海德格而言，若未先將「此在」的存有問題釐清，那麼倫理的問題便無法徹底開展。因此，他將存有學置於倫理學之前，造成對後者的一種蓄意漠視或忽略。就其死亡的論點而言，列維納斯同意「我」無法代替他人死亡；然而，「難道不正是死亡的『不可取代性』（無法在他人的位置上經驗他者之死）開展了自我對他者死亡的責任——我能為他者而死的能力」（*Das 3*）？因為自我先有面對他者的責任，所以為回應他者的死亡，「我」必須決斷與負責以面對死亡的無可取代性。職是之故，倫理伴隨死亡而生，依附在這個稱為「死亡」的「潛在」之上。換言之，當我遭遇宛若幽靈的死亡纏繞時，面對與回應鬼魂的凝視之時，即為「我—他者」倫理關係的啟動與開展。此外，「此在」藉由對死亡的「期待式的決心」，開顯其本真的存有樣貌與意義，但死亡既然作為存有的不可能性，無法被理解與化約，如何能作為「期待式的決心」的終點標竿，折射回視與開顯當下的存有樣態？

列維納斯進一步試圖以法文「*Il y a*」（那裡有…；英文，*There is...*）來挑戰海德格「存有邁向死亡」中虛無（*nothingness*）的概念。在《存在

與存在者》(*Existence and Existents*)、《倫理與無限》(*Ethics and Infinity*)和《時間與他者》(*Time and the Other*)中，他援用胡塞爾(Edmund Husserl)現象學方法描述生命之孤立恐慌的狀態 *Il ya*。*Il ya* 意指一種普遍無以名狀之存有樣態，一種沒有存有者之存有，一種無人稱、缺乏主體形式之存有，一種匿名狀態的事件。<sup>3</sup> 我們可以說，德希達的政治幽靈並非僅是單一不正義事件的回歸，幽靈成為幽靈因為它們是「那裡有」境域的一種別於存有的存有——死亡作為一種任何存有潛在可能性的 *Il ya*。亦即，存有跨越理性光亮邊界後的幽冥場域即是幽靈棲息的場域，是死者亡魂徘徊遊蕩的恐怖異域。因此，唯有在黑夜中幽靈的威脅與逼近，一向安逸的存有才會主動且立即進入一種列維納斯所強調戒慎恐懼的「高度警戒狀態」(*vigilance*)，也才有機會質疑與挑戰存有習以為常的各種霸權，並進一步從 *Il ya* 中解放存有者，即刻修正或重新建立與他者的倫理關係。亦即，唯有藉由面對與回應幽靈，「我」方能脫離安逸自戀的存有樣態，朝向他者，邁向一種超越存有的倫理主體。尼莫(Philippe Nemo)在《倫理和無限》一書對列維納斯的訪談中問及，「那裡有」的存有困境應如何解決？列氏回應：欲脫離「那裡有」的幽暗恐懼處境，我們必須擺脫存有所占據的王位，轉向一種罷黜的思維，某方面來說即是所謂被罷黜的君王。此種由「我」所建構的統治霸權之廢除即是與他者的社會關係，一種非關利益的關係(Levinas, *Ethics* 52)。這種罷黜「自我」霸權的決心有如在黑夜昏睡中，幽靈威脅與逼近時的猛然「覺醒」。此種存有的「覺醒」是「抗拒失眠狀態時，脫離 *Il ya* 瘋狂狀態的提醒……是意識對自己沉睡能力的『感知』。這種感知讓意識覺醒著，就好像在失眠狀態中仍睜大著眼睛，看著無物的這種覺醒。覺醒的意識是參與 *Il ya* 的瘋狂，但卻也抵禦著這種瘋狂」(王心運 91-92)

此外，列維納斯相信存有與死亡並非以二元對立的方式襯托彼此的關係，更非被客體化的知識。列維納斯在〈時間與倫理關係〉(“Time and

<sup>3</sup> *Il ya* 並非來自存有的外在或內在，因為它超越生命的內在性與外在性，甚至超越內外座標的區分。彷彿一種「失眠」或昏睡的狀態，它彰顯一種模糊、不確定的不在場之在場，使我的意識被黑夜全然吞噬。在此詭譎多變的 *Il ya* 中，「此在」欲開顯的本真性存有經驗宛如一場夢境，一種失焦的虛幻影像，變得虛無飄渺。理性存有對此一無所知的黑夜所產生的恐懼，就是對此無名存有的恐懼。死亡作為一種 *Il ya* 絕對的黑暗，總以超越我識見之姿向我迫近。不過，列維納斯對 *Il ya* 的恐懼不等於海德格對虛無的恐懼，因為 *Il ya* 是對「有」的無法理解，而非對「無」的可以理解。真正可怕的不是來自純粹虛無的安靜，而是黑暗中各種神祕與滿溢存有現象持續的出現，是在那無光彼岸不斷窸窣作響的聲音，恍惚間帶著微微低喃與呻吟的寂靜，令人毛骨悚然(*Existence* 51-60)。

the Ethical Relation”）中指出，我的死亡與我的關係並不等於存在與虛無（這種二元對立的關係必須被質疑與挑戰）。我對於我的死亡感受，涵蓋在這個質問以及拒絕接受這種對立的氛圍當中。對列維納斯而言，傳統存在主義或現象學論述中，存有對死亡現象的類比並非「我」焦慮死亡的源頭，因為我對我自身死亡的內在恐懼優先於對其他各種死亡現象的理性推論或想像。此威脅是因為「死亡急迫性」無情地逼近我，這股急迫性是由於我欠缺對死亡的經驗，加上我無法知曉、辨識死亡的精確軌跡或剎那。因此，所有關於死亡的「知識」都是次要的（不管是科學、醫學、宗教、神話或習俗）。死亡之所以難以理解，不在於我缺乏有關死亡的知識，而是因為死亡並不存在於任何知識的理性境域。因此，暴露在死亡的陰霾下，我必將面對屬於我的恐懼，並為「活著」做有意識或無意識的無盡掙扎及搏鬥。死亡的奧秘彷彿鬼魂般催促我確認並堅守我和他者的關係。我們可以說，遭遇死亡的迫近即是遭遇他者幽靈般的臉龐。事實上，死亡涉及一種生命全然異質的關係，一種神祕但又緊鄰的關係。列維納斯指出：「死亡從至高處挾持著我。此種不可理解的境地、無盡空間的寂靜，自彼端他者襲來，使我驚懼。同時，死亡的絕對他異性以令人難耐的方式或正義的審判觸擊著我」（*Totality* 234）。

進一步論之，我的死亡與我的關係須從「關係」作為一種時間性的「分離」（*relation as separation*）談起。時間不僅建構生命與死亡的內部潛在關係，更建構了自我與他者之間的倫理關係，唯有與死亡永遠的「分離」作為一種特定存有「關係」時，此種倫理關係才成為一種可能與現實；換言之，死亡真正降臨之刻，方是自我對他者的倫理關係與責任得以終結之刻——鞠躬盡瘁，死而後已。因此，作為生命的絕對陌生人，死亡藉由通過全然超驗性（*absolute transcendence*）的縫隙，拒絕被思考主體所理解與化約，進而不斷從絕對他者的場域，如同幽靈般降臨至我的存有世界。列維納斯強調死亡「是他者的至高境界」。我們對死亡最基本的了解，僅止於它是一種神祕難解的威脅，並與任何生之剎那都完全脫離：

死亡即是一種威脅，如謎一般地接近我。隱晦莫測的神祕性即是其本質——它靠近，卻無法被猜想捕攬，這使得我與我之死所間隔的時間，不斷縮短再縮短，造成那樣最後的間距，一個我的意識無法穿越的間距。在此間距中，死亡彷彿

將從彼端形成而撲向我。這生命最終的一程我無法親身體驗；因死亡的時間將逆流朝上而去。原本被投射在未來的自我將被一個來自全然激進他異性（alterity）的緊迫降臨所顛覆。（*Totality* 235）

因此，列維納斯認為死亡作為一種我與他者的倫理關係，是一種最初且具體的存有現象。自我的「利己性」（for-itself）「早已交給他者」（死亡）當作客體，使得我「暴露在外來的期望」當中而成了前原初（pre-original）的「順從」。死亡的逼近未被打斷，仍在無窮遠的將來屏息以待。我雖等待著它的到來，它卻深不可測，因此死亡永遠是個當下可能來臨的未來（future-to-come）。世間任何生命形式的存在即「為了死亡」（for-death），死亡成為生命纏綿的永恆真理；可是存在卻又不斷地試圖掩蓋或抵抗此真理，弔詭地「反抗死亡」（against-death）。列維納斯指出：「當面臨死亡的恐懼時，我所面對的不是不存在性，而是……抗拒自我（against me）的元素，猶如謀殺與死亡的本質脫離不了關係，而不只是死亡發生的場域，也就是為何死亡的逼近一向被視為他者關係的一種形式」（*Totality* 234）。因此，死亡「維繫著」一種人與人之間的秩序，致使對他者友誼的嚮往成為可能，也迫使謀殺的瞬間不斷被順延；一種來自於完全不可預測的暴力而非與不存在性的關係。雖然死亡很急迫，但它並不能奪去生命所有的意義，因為它不是一種「立即」的必然性。死亡帶給我們真正的急迫性（imminence），是一種就在身旁的惘惘威脅，以及此威脅的無盡懸置性。因此，在時間中，為死的存在藉著抵抗死亡（同時也抵抗謀殺）、為他者存在而重獲意義。擁有時間成為一種倫理的意識，使得死亡在充滿他異性的「未來」中被無限拖延，並處在一個已脫軌，卻仍不知未來的現在。

列維納斯以時間的角度來檢視，任何生命的誕生均是新的存有進入一個早已存在整體性的歷史。「觀察者」認為存有能透過在整體當中所佔有的絕對位置而自我辨識。但憑著時間的雙重運動（為了死亡／反抗死亡），存在比那賦予它的意義「更早」誕生，比它的「本質」更優先。在場的身分碎裂成「無窮多元的可能性，而迫使死亡的剎那被懸置。這賦予初始（initiative）新的意義而不受任何定義的囿限」（*Totality* 238）。當我們反思列維納斯對時間的論述之時，重要的是我們能在德希達的「幽靈性邏輯」當中辨認出急迫性的矛盾性質。它既是將到的，也總是已經

降臨於此了。在這裡、在此刻，作為他者的痕跡。於是此時此刻自成痕跡。那將到來之「物」的在場作為痕跡：一種幽靈的縈迴纏繞。德希達從鬼魂的形象上擄獲的即是這種來自他者的纏繞，因其身為一種急迫性而缺乏血肉之軀。他者的「在場」並非本體存有的在場，因此無法與我在同樣的時空下共存。亡魂（revenant）同時是鬼魂與回歸。鬼魂不能不回歸；鬼魂就是「某物」的回歸。有趣的是，中文語境中「鬼」與「歸」有相同的字源系譜。在鬼魂作為某物以及作為（不斷回歸的）幻影之間的任何對立關係都無法被確立——除非藉由欲望的力量。鬼魂本身就是這股對立的形塑者與分解者。德希達寫下「重複與第一次，但也是重複與最後一次，因為任何第一次的獨一性（singularity）讓第一次也成了最後一次。每當它成為事件，是第一次也是最後一次。整體而言即指他者。等不及在歷史的終結登場。我們稱之為幽靈學（hauntology）」（*Specters* 10）。<sup>4</sup>

幽靈的顯現不僅是一種政治性的干擾與命令，更是用來維繫正義的一種倫理的懇求。它不僅具有一種死亡的鄰近屬性，同時也是一種對不公義現象的永不妥協的問題化（無盡纏繞）。幽靈的每次纏繞都是為了在終結登場而做準備。如我們所見，急迫性與死亡有相同的關係。「彩排」與「真實事件」之間無法容納任何對立關係。這即是德希達所謂「懸而未決」（undecidability）的考驗。然而，若我們回想起列維納斯宣稱「安置」（positing）與「解套」（undoing）中，死亡永遠跟存在不同步但卻永遠向他者的時刻迫近，意即一個非物又非幻影的剎那，那我們就不會從「現象」的角度去探索懸而未決，而是以無可解構的神秘來理解。

德希達強調，無可解構是因為它已經並且不斷地「經歷解構」（in deconstruction）（*Specters* 28）。此種解構痕跡作為一種懸而未決的現象，是由離開自身的他者所留下，是歷時性的產物，永遠早先「我」一步。觀看他者走過的足跡，幽靈的縈迴纏繞即是他者遺留給我的「繼承證明」。我「打從一開始就遲了，因此註定必須繼承」（*Specters* 21）。當談及馬克思的繼承時，德希達表示將其「假設」為一種「立場擁護」，因為繼承並非被「授與」贈物而是必須「承攬」責任。因此，面對幽靈以「死亡」之姿的威脅與逼近，無論我們喜不喜歡或認不認同它，身為倖存者

<sup>4</sup> 德希達認為幽靈纏繞的邏輯除了可以有效地挑戰本體論的霸權外，更開顯一種救世主的「末世論」，但我們僅能將它們「理解」為「不能理解的」。或許德希達想表示兩「論」皆不能被知識所涵蓋，但卻可被經驗所標示為類似列維納斯的「失眠」或「極端警戒」的存有樣態。

的我們必然成為它的繼承者。我們無法全然了解幽靈的倫理他者性，但卻必須「認定」自己存活的特定時空下，應繼承的政治責任（*Specters* 54）。易言之，不管是支持或反對馬克思，生活在二十一世紀的後資本時代的我們，都必須學習與馬克思的幽靈共存——我們必須（也早已經）面對馬克思幽靈的威脅與逼近，並繼承他對資本主義批判精神的「活幽靈」（*living ghosts*），以揭發與改善當今資本市場霸權所造成的各種不公不義的現象。

## 第二幕：幽靈作為倫理語言的言說

臉龐是一種活的顯現，一種表達……臉龐會說話，它的展現即是論述（*discourse*）。

—Emmanuel Levinas, *Totality*

列維納斯倫理哲學中的語言觀為何？我們又如何以列維納斯的他者語言連結德希達的政治幽靈？這是本節欲探討與處理的主要問題，藉以開顯與檢視德希達幽靈政治學蘊含的第二項倫理面向——幽靈作為倫理語言的言說。在列維納斯的倫理哲學中，語言的概念如樑柱之於屋宇，佔有相當重要的地位。簡言之，臉龐是他者的語言，或者說，語言是我與他者接觸與建立倫理關係的場域，是自我欲望他者的首要途徑。列維納斯強調在我與他者間，言說並非僅是個人思想清晰明確的表達，更重要的是它是自我與他人的一種「接觸」（*Collected* 115）。因為日常對話性的具體接觸，人與人之間的關懷與互助才成為可能；因此，「我們稱此種在對話關係中面對面的接觸為正義」（*Totality* 71）。回應他者，關懷他者，與他者言說與對話即是正義本質性的基石。反之，不回應他者，不關懷他者，拒絕與他者言說與對話即是冷漠，而冷漠即是一切不正義之初始。

在第一本鉅作《整體與無限》中，列維納斯開展他者臉龐「顯現」（*expression*）的無盡性、絕對性、不對等性與他異性，以強調西方傳統形而上學不應被約化囚禁在本體論的整體牢籠中，而哲學更不應成為邏各斯（*logos*）主導的各種存有論述戰場。然而，在他的第二本鉅作《別於存有》中，列維納斯企圖回應某些評論家（包括德希達）對他的質疑：他者臉龐的語言與自我本體的語言有何差別？前者不是也須依賴自我本

體語言的暴力？如何證明絕對他者的語言會帶來絕對的和平？面對這樣的質問，列維納斯改變了原先倫理論述切入的面向與焦點，進一步闡釋自我與他者之間的「面對面」關係。他在此書中，指出他者即為「未說」（the unsaid），臉龐的語言為「言說」（the saying），而本體的語言則為「已說」（the said）：無盡性的「言說」將不斷干擾與破壞「已說」的整體性，而此種永不妥協的積極介入即是列維納斯式的倫理政治。亦即，「言說」所留下的痕跡如幽靈般不斷地纏繞、逼迫、詰問「已說」的自戀情結與整體霸權。藉由開展他者「語言」中此三層獨特卻又交織的面向與意涵，列維納斯得以集中火力在探討自我與他者面對面「相遇」（encounter）之際，語言倫理先驗經驗中「言說」（the saying）的臨近性、接觸性、回應性、赤裸性與命令性。

柯恩（Richard Cohen）即指出列維納斯從《整體與無限》到《別於存有》的改變，並非像晚期海德格將研究重心從存有移至語言上的轉向，也非像早期德希達從語言自身發現的符號「遊戲」（語言彷彿是在無言說者情況下的符號流動）。他反駁說：「不對，是有人在講話的，而且所說的皆由臨近性而來——一種建立在責任上的道德臨近性，亦即有回應（respond）他者的責任（responsibility）。這就是列維納斯所謂的『面對面』（face-to-face）或『人際』（inter-human）」（《他者哲學》379）。事實上，傳統的語言觀源自科學性的符號系統（如語法學、語言學、語意學和語詞學等），此種系統由邏各斯所建構，為一客觀化、符號化與理性化的整體，試圖傳達具有透明清晰的系統化意義。列維納斯指出，若語言僅僅是為了展現理性或行使自我意志而存，則會陷入某種存有導向的窠臼，導致其本質性的溝通功能被掩蔽，而成為次要的作用。對此，他批判道，語言應是我與他者面對面溝通關係中所應運而生的產物。亦即，他者藉由語言的場域形塑其意圖，此意圖推翻傳統語言觀的符號系統，不再以真理的意義建構為依歸。反而，對列維納斯來說，「任何語言所傳達的訊息皆是接觸」，並且每次的對話關係皆有特定具體的主題性（thematization）接觸（*Collected* 115）。<sup>5</sup> 因此，臉龐和語言的論述是密

<sup>5</sup> 列維納斯的臉龐語言乃倫理語言，而非本體語言。對列維納斯而言，接觸他人的先驗語言優先於主體思考或表達時的經驗語言。例如，在當今許多國際交流的場合中，使用英語對話的重點不在於你是否能講一口字正腔圓，語法正確的標準英語，或者你是否能藉由英語清楚思考或表達自己的想法；而在於你是否能夠用共同交集的語言（英語）主動面對他人，傾聽他人，誠懇地與他人對談。接觸他人的先驗「意圖」與「真誠」須先於後天學習的「語言能力」與「自

切相依的關係。臉龐的顯現即言說。當臉龐顯現時，即開展了來自「未說」的訊息，使此訊息成為一種表達與言說的可能。列維納斯先前反對以視覺的概念來描繪與他者的真實關係，因為此先驗的真實關係應是一種論述，而非空間性的視覺影像；更確切地說，面對面對話性的回應與責任才是我與他者最原始的關係（*Ethics* 88）。

此外，他者語言意義的展現永遠優先於所有客觀性，因此並不須被給予任何特定的語言符號（*Otherwise* 48）。臉龐語言的顯現並非是一種外在世界的開展，因為在具象世界中臉龐的他者性（*otherness*）是抽象或赤裸的。倘若我們可以剝除了自身性的意識，那麼赤裸臉龐呈顯的是不具任何人為修飾的絕對樣態，或可說是一種來自域外的絕對。因此，臉龐符號的抽象性，字面上即指外於理性秩序、外於物質世界的特殊性。「他者的覺醒涉及自身的意義——獨立於世間之外。他者不僅從情境中衝著我們而來，並且也不須任何中介，他自身即賦予意義」（“*Meaning and Sense*” 53）。亦即，他者的臉龐在其語言中總以「赤裸」的方式呈現，此「赤裸」的言說「具有兩層意義，第一，面容在其自身表現出來，無待於吾人之立場、身分、姿態，皆告訴我們他者本然之所是——這是他者的權威；第二，如此呈現的他者，亦是讓自己陷於毫無防蔽之境，以致吾人可選擇用任何一種手段去面對他者——這是他者之軟弱」（鄧元尉 165）。

列維納斯的臉龐並不是知識的複雜與客觀化臉龐，而是強調通往赤裸臉龐之道應是倫理。因此列式也對於以現象學的方式談臉龐持保留態度，畢竟現象學討論的是可識之現象。不同於海德格或胡塞爾的存在分析，列維納斯認為生活在世界上的分析是建立在主體間責任的存有現象學描述。的確，我們與臉龐的關係可以是認知性的，但臉龐能成為一張永遠他異性與陌生性的臉龐乃在其無法被約化的無盡性。言說的臉龐總是以脆弱的形象（窮困、貧苦、弱小、老病或陌生人等）現身。在臉龐跟前，我們如同處身在一幕幕暴力的語境，時時被警示著「汝勿殺」（*Ethics* 85-86）。「臉龐所表達的第一句話即是『汝勿殺』。那乃是一道命令。臉龐中有道指令，好似支配者向我下達的命令。然而，他者的臉龐同時也是困乏的；面對它我深感虧欠並且應為他做一切的事。我，無論我為何人，

---

我意識」的表現：前者即是列維納斯式臉龐非語言的語言，後者則是自我中心的邏輯經驗性語言。



作為『第一人』(first person)，是他者認為可回應其呼求的人」(Ethics 89)。此種回應他者呼求的先驗性責任，來自人與人之間一種他者的權威命令，同時也來自他者軟弱的求助。他者呼求的言說總喚起人性中先驗的博愛情感以及切身體驗，超越存有為己的欲望與思量。

具體言之，上述所討論自我與他者之間語言「言說」的臨近性、接觸性、回應性、赤裸性與命令性，均為自我存有形上欲望向上揚升的運動元素，一種不斷渴望接近他者的企圖與責任，促使語言成為一種形上超越欲望的「途徑」。因為，「我」是在整體性的分離過程中產生的。分離作為與他者的一種關係（也幾乎就是分離本身）即是列維納斯所謂的「精神自我主義」(psychism) (Totality 54)。<sup>6</sup> 自我以個體身分 (ipseity) 的樣貌具體地受到身處時代與環境「寓居」及「經濟」的影響 (Totality 220)。而個體身分是一種憑藉本身的認知維持，是以「一種和總體性有著非幻覺及非次要關係的自我主義，藉著悸動而撕裂存有整體性的過程」(Totality 175) 佇立在世界上。然而，存有的自我性是一種會掠取並利用物體作為其養分的內在性，因此唯有內部存有能夠不斷與外在性連結，內在性才不至於封閉於小小「自我」(ego) 的核果殼內，成為受時空與經驗限囿的井蛙、夏蟲或曲士。因此，分離關係開展的「無限」棲息於他者臉龐之中是我們活著先驗目的之極致。無限分離卻又宛若比鄰的他者如幽靈般是具有想法的存在，以呼息、嘆息的形式連結想法本體 (ideatum)，也就是自我的完全他者 (wholly Other)。這是一股千古常存人性的「形而上的欲望」運動——對絕對他者的無限欲望。同時，此種人性是一種非對等且無法計量的本質結構——先驗性分離卻又不斷靠近的倫理語言關係。這種矛盾的欲望與關係不只無法被滿足，更強化我們對他者言說的意念。我與他者間的「非滿足」(non-adequation) 的關係及語言的概念促使語言成為欲望的「途徑」(Totality 48-50)。

此外，列維納斯為回應德希達對語言的疑問，試圖克服先前著作中所承認的本體論語言 (ontological terminology) 的問題。在他提出無限的「定義」的同時，也提出「俘虜」(hostage) 的概念作為深化的討論。讓

<sup>6</sup> 列維納斯在許多著作中均談到「分離」的概念，此處必須補充說明的是，從現象學角度而言，他所闡釋的是在分離的意識形成之前的分離，一種形上的分離，我們或可稱之為「原分離」(arch-separation)。然而，就意識本身而言，勢必比分離更早形成才能讓分離被察覺，好比前者形塑了後者。我們被暴露在這種後者先前性 (anteriority of the posterior) 的邏輯荒謬當中。列維納斯認為這種「矛盾」可在自我中被記憶的「現象」克服。

我們節錄〈簽章〉一文中對此議題精要的闡釋：

「無限」永遠維持「第三者」的立場——「他」——有別於我所在乎的「你」的臉龐。「無限」影響著「我」，儘管我無法駕馭它、無法通過最原始的理性來假定無限不受束縛的本質，因此它神秘的方式影響著我。「無限」以完全被動的痕跡將自己投射在我身上，優先於所有的自由並藉由「對他者的責任」（“responsibility-for-the-Other”）突顯這股影響力。這個責任的基本意識在於把「我」看成自我的完全服從——就像使自己成為他者的俘虜，而在此替代中不只是別於他者，更從生命的掙扎（*conatus essendi*）中被釋放，別於存有。（*Difficult* 295）

有趣的是，成為他者的俘虜也是《馬克思的幽靈》中不斷重覆的主題：1）俘虜作為提供自己成為被鬼魂縈繞的主體；2）接受鬼魂的棲息與凝視；3）讓不在場的「某人——作為他者」（someone-other）居住在自身內。列維納斯描述他者「以痕跡的形式投射自己」。德希達表示人世間「沒有真正成為幽靈的此在（*Dasein*），但沒有幽靈就沒有此在」。「幽靈……是特定能見度的頻率。然而隱形的能見度。而能見度就本質而論是不可見的，這也就是為何它能超越現象或超越存在」（*Specters* 100）。

我們發現德希達也使用本體論的語言探討一種「別於存有」的幽靈言語。相較下，列維納斯在語言本質的論述上是值得信服的：「已說」理性是存在約化的陳述，相對於「未說」無窮盡的他者「言說」幽靈，「已說」永遠都是「未說」的俘虜。在語言的「言說」之前，他者的臨近性將自己呈現為「意義的表意性」（*signifyingness of signification*），或者可看作語言中讓「言說」成為可能的可能性。在這種可能性進入語言並被語言領悟及表意的當下，「言說」隨即進入「已說」的國度。可是，「已說」是存在的他者藉著存在本身的語言發聲——語言即是一種自我背叛（*self-betrayal*）。「未說」的無法言說內涵（*the unsayable*）在此背叛條件下卻成為一種可以進入話語場域言說的可能與行動：別於存有必須在一種同時是「未說」（*unsaid*）的言說中被陳述，才能從「已說」當中萃取出別於存有的言說正義。

幽靈作為倫理語言的言說，從列維納斯的角度而言，此語言倫理面向的開顯最關鍵之處在於「未說」（正義）的存在與「已說」（霸權）無

法同時發生：同時性指的是在「存在—虛無」(Being-Nothing) 互對的範圍內運作，這個過程反而是「歷時性」(diachronic)；一個完全超越語境的瞬間所造成的幻象，激烈地從共時性整體 (synchronic totality) 的時間剝離。我們可以說幽靈是語言歷時性的驚異事件、詭譎現象，使古今脫序，虛實交錯，生死互涉，人鬼共存，以離去的回歸再現干擾並質問存有以及與非存有二元對立的排他性，或者可以說它是德希達所謂試圖永遠埋葬死者的「哀悼」。這種死而消逝的「遺骸本體化」是存在本身在場的辯證霸權。歷時性國度脫序的幽靈，頭髮蓬亂，臉色陰森，面帶怨憤或哀傷，衣不蔽身，忽隱忽現地飄蕩，打亂歷史井然有序的「再現」工作，哀悼的歷史因而賦予在場與不在場整體性之剎那一種時空的「超越」(transcendence) 狀態。

「哀悼政治」又如何成為一種倫理語言的正義言說？它又如何協助德希達在回應幽靈時收斂欲望，開展出一種決斷的介入政治？從倫理的角度而言，死亡並非死者私人的事件，更是生存者的公眾事件。中外古今不同的社會均把對死者的哀悼「儀式化」與「制度化」，更進而轉化成一種認同論述（例如儒家祭拜祖先的儀式與文化），因此各種不同宗教與文化的喪葬儀式與典禮中的哀悼並非僅是如佛洛伊德心理分析中所述，一種自我對失落客體投射的「愛」撲空返回內心後產生的悲傷，更是德希達所謂生存者一種回應亡靈的「哀悼政治」。具體言之，德希達在《馬克思的幽靈》中對馬克思的哀悼政治即是依其解構主義慣用的「延異」策略展現對馬克思倫理式與策略式的「雙重哀悼」。在法文中「哀悼」的主要意義僅是痛苦與悲傷，但哀悼仍有其分延意義——抱怨、控訴與要求正義。讓我們「嫁接」(graft) 德希達在《友誼的政治》(*Politics of Friendship*) 中所指出「悲傷」(grief) 的雙重意義到「哀悼」的意義中來，以解讀其《馬克思的幽靈》中「哀悼」的雙重企圖。他說道「悲傷」這個字在法文中可以被了解為「損害、指責、偏見、不公或者傷害，但它也可以當作控訴、憤慨、抱怨或對懲罰或復仇的要求。在英文中同樣的字雖然只主要地包含痛苦與哀悼的意義，但在委曲 (grievance) 一字中同樣地表達了抱怨、不公、衝突，必須糾正的錯誤及必須被制裁的暴力等的主旨」(*Politics of Friendship ix*)。由此我們可了解，德希達的哀悼策略是：藉由他對馬克思的「傷心」，提出他對民主政治的「抱怨」；藉由他對馬克思的「難過」，提出他對後資本主義的「控訴」；藉由他對馬克思

的「悲情」，提出他對當今國際社會的錯誤現象的「糾正」言說。最明顯的例子是他對福山式（Fukuyama's style）資本主義決定論所提出「哀悼式的譴責」（賴俊雄，《晚期解構主義》157-58）。

德希達不斷強調：若無主體的霸權與壓抑，就無幽靈的凝視與纏繞。亦即，「霸權仍操作著壓制，也因此確定幽靈纏繞的必然性。此糾纏緊附於每一霸權的結構內部」（*Specters* 37）。幽靈總以自身魔幻的時間邏輯，飄忽不定地來去，不斷地強硬翻轉歷時性的歷史，以述說不公不義事件之姿，重回當下，纏繞主體「已說」的霸權內部，絕不妥協。倘若列維納斯倫理語言的起源是「回應」，回應鄰人，回應鬼魂，回應他者的召喚，在這原初的言說活動中，言說雙方將自己坦然無蔽地呈現給對方，通過不斷的回應與對話，形成人與人之間語言系統的最初形塑與建構，那麼德希達的幽靈語言，則是一種「凝視」，凝視「我」，凝視霸權，凝視不公不義。此種幽靈般的語言凝視不像我們使用各國的語言，而是一種無聲的語言，一種非語言的語言，一種非感覺性感覺的幽靈凝視，即是幽靈權威式眼神傳意的語言。「任何人都可以感受到被看不見的東西（幽靈）所注視著」（*Specters* 136）。你可以感覺到它的存在，在你周圍凝視著你，但你卻無法確定它在何處，更無法回視它的眼神。倘若任何「未說」早已被銘刻在「已說」當中，來自各時代各式幽靈的政治「言說」將會不斷地向當代的倖存者逼近與纏繞，此即意謂著政治「言說」在倫理語言的「意義範疇內」（*ascriptions of meaning*）不會被窮盡。如是，人世間描述關於正義的故事永遠不會終結，不同時代的人們將會有自己不同的敘述方式向「未說」接近與重述。<sup>7</sup>

最後，作為一種倫理語言的言說，幽靈的凝視命令有別於主體權力的規訓命令。傅柯在《規訓與懲罰》（*Discipline and Punish*）中對「全景敞視」（the panopticon）監獄規訓技術所形塑內在化「微觀權力」（micro-power）的分析，幫助我們了解近代執政者如何藉著合法的「凝視」所產生的支配性語言，來展現並形塑其無所不在的規訓權力，使得社會中各種抵制對抗的洪水猛獸，最後都能乖乖地化為溫馴服從的綿羊。傅柯揭露此種內化監視的微觀權力現象，使得「權力的效果能伸入每個人最精微和潛藏的部份」（216）。必須承認，幽靈凝視的言說也具有

<sup>7</sup> 德希達的幽靈語言與列維納斯的臉龐語言雖然均是特定時空下的一種政治「言說」，一種非語言的語言；然而，前者較強調對霸權（「已說」）的纏繞與譴責力道（政治介入力），後者則較強調絕對者他者要求的無盡性與絕對性（「未說」），一種倫理驅使的政治臨近力。

一種微觀權力效應；然而，它與傅柯的規訓式凝視微觀權力之間的差異在於，它並非是主體用來紀律邊緣性的他者，或者是用來生產一個聽話溫馴的身體。反之，它是一道來自於內心非感官式感覺的命令，一種先驗性的語言，例如良善、正義、愛心、同情與道德意識等，這些都是我們不須要藉由外在的訓育就具有的本能。因此，「汝勿殺」(Thou Shalt Not Kill) 及「汝勿竊」(Thou Shalt Not Steal) 等戒律總已 (always already) 是一種銘刻在「他者臉龐」上的語言，一種人類不分時空、膚色或性別共同擁有的幽靈語言 (賴俊雄,《晚期解構主義》179-80)。

### 第三幕：幽靈作為救世主的應承

彌賽亞即是幽靈，正是未來的幽靈性，幽靈的另一向度，回應了那歷史性過去的幽靈纏繞。

—Jameson, Fredric, “Marx’s Purloined Letter”

接著，我們要問的是：馬克思、列維納斯與德希達的救世主論述為何？我們又如何以列維納斯的他者救世主論述連結德希達的政治幽靈？或者我們該問，如何從德希達的政治幽靈論述中，找出一條列維納斯倫理救世主義和馬克思政治救世主義之間的互補互惠之道？這將是本節欲探討與處理的主要問題，藉以開顯與檢視德希達幽靈政治學蘊含的第三項倫理面向——幽靈作為救世主的應承。巧妙的是，德希達、列維納斯和馬克思皆為猶太人。<sup>8</sup> 翻開歷史，猶太人數千年來在不同時期，不同的國度，都遭到各種殘酷的迫害與屠殺，國破家亡、被驅逐出境、四處飄零，以致幾乎種族滅絕。要之，猶太民族的歷史是一部民族離散流亡史。<sup>9</sup> 因此，對救世主的應承、來臨與希望，可說是猶太民族堅毅個性

<sup>8</sup> 雖然世界各國或個人對猶太民族有不同的看法，然而我們必須承認，整體而言猶太民族是一個相當聰明、務實、團結的民族，同時也是一個承受諸多苦難、悲痛與折磨的民族。猶太人口總數僅佔全球總人口的千分之五，然而諾貝爾獎得主卻超過五分之一，他們不斷燃燒生命與智慧，在許多領域取得了令人矚目的成就，做出了不可磨滅的貢獻（近代如馬克思、愛因斯坦、佛洛伊德、畢卡索、季辛吉等），在人類的歷史與文明夜空中，留下一片宛若梵谷〈星夜〉中，那炫目璀璨的星群，令各個時代的人們不斷駐足仰望，讚嘆。

<sup>9</sup> 根據猶太教典籍的記載，猶太民族的始祖可以追溯到四千年以前，一個被叫做「閃族」(Semitism)的遊牧民族，居住在非洲和亞洲間的阿拉伯大沙漠。三千年前，大衛最後統一以色列和猶太兩王國，定都耶路撒冷，國勢鼎盛。公元前 586 年，猶太國被巴比倫滅亡，耶路撒冷

與創造力的源頭，更成為這個民族共同繼承的集體潛意識。只要我們細細閱讀、互為外在性的比較與外推，就不難發現，德希達、列維納斯和馬克思都在自己的論述中展現了對救世主的渴望與各自別具特色的救世主詮釋與論述。

首先，列維納斯的救世主思想強調的不僅是對於倫理的思考，更是一種對他者責任的應承，以及一種對他者呼求感受與無盡回應的行動創造。換言之，倫理對正義的「感受力」(sensibility)永遠先於理性的思考面。例如，見溺水的小孩，即下水救助，此行為並非來自思考的結果或利益的計算，或家庭與學校的教導或規訓，而是人性本能的感受、反應與行動。「感受力」作為所有存有感覺中共有的感知性，為存有意識最底層的生命力。從現象學的角度而言，感受力作為意向性的非意向性來源，是自我接觸「他」的介面，因此當他者的需求被感受時，存有若享樂安逸，則會陷入一種隱隱作痛與難受的愧疚感受。主體得以用這種存有感知力為基礎，闡述其回應他者的意向性。由於感受力是一種主體的形而上欲望，因此永遠無法被滿足，但卻啟發了主體內在向善的責任感與道德感。無論是倫理或政治，皆繫於某種與他者往來的關係，為感知和觀念間不同程度多寡的持續流動。而我與他人的日常關係乃是面對面干擾和撞擊的經過，一種互為主體的關係，彼此在應承中開顯對對方的責任與照應 (*Totality* 135-40)。傳統西方哲學自柏拉圖以降，探問的皆是理性主體的自我思考重要性，然此種追求卻可能落入一種約化的真理。而列維納斯作為開啟他者哲學的先驅，欲顛覆這樣的形上暴力，回歸一種感知導向的救世正義觀，重新正視人與人之間的責任感。從此角度觀之，列維納斯可說是「一位先於倫理思想家的救世思想家」(a messianic thinker before an ethical thinker) (Bergo 247)。他者的存在是自我能成為自我的基底，並且鬆動了內—外、主—客的區分。透過感受他者呼喚的過程，列維納斯開創了一種具應承性的救世希望 (messianic hope)，重申對他者的感知與責任應優於存有自身的意義與享樂，堅定相信自我對他者形上欲望的形下感知（如同情心或正義感）才是倫理的起始。此種救世希望作

---

全城的猶太人都成了俘虜，被稱為「巴比倫之囚」。從此之後，悲壯的苦難與多舛的命運未曾間斷，他們離開了耶路撒冷，離鄉背井，流浪全球異地，在不斷絕望中苟存，使飽受苦難的猶太人更堅定了對上帝信仰，把希望寄託於救世主「彌賽亞」的來臨，以堅定其回鄉復國的信念和決心。終於在 1948 年成立現代的以色列國，開國總理古里安說：「我們只擁有陽光、沙漠和人腦」，但「我們要讓沙漠開滿鮮花」。

為倫理的先驗欲望之一（另一倫理的先驗欲望是「悅納異己」的善），來自於人世間被壓迫他者（第三者）加諸於「我」的當下感知，以言說和文本等等的形式展現，旨在遏止本體的暴力，並且不斷地被無盡的他者進入取代。<sup>10</sup>

其次，雖然列維納斯救世主倫理的「直覺」優先於「思考」；但在哲學論述中，思考救世主的應承與無限作為一項真理，就不能僅存於感知的範疇。列維納斯認為救世主無限的時間性同時也將其所承諾的事件與真理問題化。平實而論，真理須要兩種矛盾並存的時間——無限性的時間和完整封閉的時間。因此，使時間終結的並非「死亡」的時間，而是「彌賽亞」的時間，在救世主的國度裡，連續不斷的時間現象將被轉化為一種無盡的永恆。故，「來臨」的連續性成為一種永恆。列維納斯說道：「彌賽亞的勝利是純粹的勝利；它免於被未受無限性時間阻攔的邪惡所報復。這樣的永恆到底是時間的嶄新結構，抑或是救世主意識展現的警覺極致呢？」（*Totality* 285）。列維納斯在其《塔木德讀講》（*Talmudic Readings*）中不斷回到救世主政治的問題（尤其是以色列的建國爭議）。此外，卡吉爾（Howard Caygill）在《列維納斯與政治》（*Levinas and the Political*）中，亦指出救世主義是列維納斯哲學的重要政治面向與討論。救世主對苦難人民的應承彷彿眾聲喧嘩的啟蒙星星火花，集結成一道猶比歷史燦陽更明亮的救世火光。「當大歷史的終結擁抱各方小（敘述）歷史時，真理方能在那閃閃光中被點燃」（qtd. in Caygill 200）。形塑離散歷史的各方觀點所激起的火光有別於哲學、政治的齊一光源。它是一道永不燃燒殆盡的火焰，超越歷史，並且堪稱是歷史的救世實現（Caygill 200）。

歸結而論，列維納斯的救世主義「既非宗教啟示性，亦非哲學二律悖反性」（Bergo 247）。因此，有別於宗教的救世主（如耶穌基督）主義，列維納斯的救世主是無限他者的化身，永遠在遙遠的他處，閃亮著

<sup>10</sup> 在此必須特別提出一個澄清。在列維納斯倫理的政治意涵中，世間被壓迫的他者並不同於絕對的善，正義並非等同於絕對他者，雖然兩者之間有密切複雜的關係。簡言之，自我對他者的倫理先驗欲望（和平）在人世間的政治實踐必須雙向進行與交織：追求善與挑戰惡（據此，可以看得出列維納斯的倫理本質與許多宗教的精神有相似的底蘊。然而，有別於世間任何宗教，它是一種去宗教形式，開展蘊藏於人性底層的普世宗教性）。因此，一個進入政治場域的列維納斯倫理主體，除了必須具有救世的正義欲望，遏止本體暴力外，更須有能力在民主政治的文化與律法中落實「悅納異己」的善，包含困難的寬恕。德希達《馬克思的幽靈》中的幽靈政治則較側重對救世主欲望中遏止本體暴力的應承與回應，這是德希達對列維納斯形上倫理政治性的一種解構論述開展，也是本節探討的重點。

希望的眼神，安撫受迫害的心靈，給予未來希望的承諾。然而，在時間的國度中，救世主「來臨」的時刻永遠是脫離連結，但也永遠應許祂的來臨。故我們可以說列維納斯的救世主義並非宗教啟示性的救世主義，而是一種「絕對耐心的救世主義」(absolute patient messianism)，一種永遠無法也不可在人世間決斷的政治承諾。在列維納斯的救世主義中，我們永遠看不到救世主的來臨，但卻永遠可以「感受」到祂的應承與來臨。

德希達救世主論述中的政治幽靈深受列維納斯「絕對耐心的救世主義」影響，試圖開展幽靈的未來性來連接當下政治幽靈的救世主意涵。他指出，若無主體的霸權與壓抑，則不會有幽靈的出現與纏繞，也將沒有救世主的「來臨」。因為幽靈永遠與「現在」脫離連接，所以幽靈的時間邏輯永遠是開放的，是非連續的，是非線性的及「尚未」完成的。因為尚未完成，所以期待救世主幽靈的不斷「來臨」。每一次「來臨」的幽靈纏繞都代表單一「事件」的發生，並且「每一次事件發生即是其本身的首次及末次。綜合其他事件，邁向歷史盡頭。讓我們稱它為幽靈纏繞」(Specters 10)。對當代各種政治幽靈現象的再思，隱含著德希達對於未來的詮釋。它不僅是針對過去不正義事件的質詢與評斷，同時也意味尚未來臨的責任繼承。未來的幽靈並不是一種依存於「現在」的鬼魂。所謂的「現在」於此處是脫離連接的，因為來自未來的幽靈總是與我們所理解的死亡後的鬼魂有所落差，以一種隱晦、無法捉摸的面貌來預示它們的存在。未來的幽靈作為一種蹤跡總是在我們的日常生活中纏繞，可是當這些幽靈們進入時間性的「現在」時，往往會被扁平化成為可被理解的現象和秩序。故，詹明信(Fredric Jameson)提醒我們「必須探問，未來的幽靈性究竟為何：《哈姆雷特》畢竟不大能真正定義成鬼故事，因為它並未(如《碧盧冤孽》(The Turn of the Screw)一書)描述到往昔纏身至今不散的恐駭鬼魅，而是透過督促生者在未來有所行動和行使懲報來使過去的鬼魅現身」(Jameson 59)。德希達以「等待」與「開啟」來解釋他救世主論述中未來的幽靈性：

等待是一種無邊無盡的等待，一種意料之外或不復殷盼的等待，或甚是以一種毫無保留的好客之道來招待那不期然的、正來臨的他者，不求回報，並且不求其承擔邦國的倫序(家庭、城邦、國家、領土、國籍、語言、文化，甚至人性)。



彌賽亞式的敞開為一種捨棄一切權利地向正來臨者與不可期事件的開放，因此，彌賽亞式的迎接乃是一種向「陌生性」的開放。為著這種陌生的它、他或她，我們必須留置空間，以追憶希望——而此正是「幽靈性」的棲所。（*Specters* 65）

簡言之，馬克思不信任鬼魂，也厭惡鬼魂，卻偏偏也愛引用與思辨鬼魂。基本上，他較願意相信那些可以超越現實的潛在可能，那些能和具體生命體有所區別之物。馬克思「相信那是他可以反對的，如同生對立於死，或幻影的空洞表象對立於實際的在場一般。他完全信服於此種二元對立面的分野來否定、攆逐或驅除幽靈們，惟他求助的是批判性的分析，而非某種『反魔法』（counter-magic）。但，應如何分辨驅除魔法的分析以及具有法術危險的反魔法呢？」（*Specters* 46-47）。若此種馬克思主義式的分析不可或缺，那麼它仍有未竟之處，無論多少現代或後現代論述的否認與挑戰，以馬克思科學或批判計畫為本的馬克思式本體論仍持有一種彌賽亞式的末世論思想。德希達指出：「那些在解構思想中無法被約化的，那些使解構能有解構可能的無可解構處，或許正是開放性承諾的某種經驗；這或許是一種彌賽亞理論的結構性形式，一種不具宗教的彌賽亞理論，甚至是一種不含彌賽亞理論的彌賽亞觀念——一種正義的概念」（*Specters* 59）。

整體而言，德希達認為馬克思主義見解獨到之處有三：首先，宣稱與宗教、神話、民族神祕主義的分離。其次，馬克思救世主主義與普世的社會改革運動與組織有著密不可分的倫理關係。最後，馬克思主義亦針對意識形態、社會、國家、經濟等提出嶄新的見解與詮釋，確為其時代思潮之弄潮先鋒。然而，德希達卻指出，馬克思主義的核心爭議在於其處理幽靈之方式（看似錯將幽靈以本體論角度論之，其實正是一種合乎邏輯且必要的替置）。德希達表示，若要「持續從馬克思主義中獲取靈感，則必要遵守此主義之創始精神，以及——經由隨時省察自身——了解其何以成為一股激進的批判力道。此種批判精神乃為至高原則，不守舊，時時改變、評估、自我檢視」（*Specters* 88）。德希達認為，馬克思主義的倫理面向關鍵，即為「救世主式的確信」（messianic affirmation）——惟其並非一種列維納斯式的絕對耐心救世主主義。亦即，救世主式認肯若為實際經驗的應許，則此經歷必須從應許（救世主主義）自身中掙脫釋放，而不應被某一特定應許困囿。

德希達眼裡的「百變」馬克思，大抵可歸為兩種：支持本體論的馬克思，與相信救世主義的馬克思。依德希達之言，我們必須選擇相信救世主義的馬克思，因為唯有如此，才能確保未來的到臨。然而我們不禁要問：這樣的「雙面」馬克思難道不會相互抵觸、相互矛盾嗎？德希達針對這個質疑的回答，依舊是模稜兩可：誠如布朗修之著述〈馬克思的三種聲音〉（“Marx’s Three Voices”）提到，德希達在《馬克思的幽靈》中堅稱，馬克思的三種聲音（本體論的、政治方面的、科學方面的）儘管破碎不全，但仍以其「命令式召喚」（injunction）貫穿連結；然此「召喚」自身卻也是「全然不可譯」、充滿「不可化約之異質性」、更是「脫離連接」、「時序錯置」的。因此，德希達眼裡的馬克思主義，是一股充滿異質性的思維理念，本身確實有尊重差異（救世主式）的一面，但同時也存有排除歧義的一面——即本體論導向或非救世主式的那一面。因為，相較於列維納斯倫理性「絕對耐心救世主義」，我們可以說本體論的馬克思主義是一種政治性「無耐心救世主義」，因為在資本主義初期，資本家嚴重剝削與物化廣大的群眾的急迫情境下，他可以無須等待，也不應等待，藉由無產階級的革命手段拯救受壓迫的苦難大眾。

有別於無耐心的馬克思救世主革命，解構的救世主卻是永遠處在「脫離連接」的狀態，也唯有如此，「未來」才有可能到臨，此即德希達所謂的「如荒漠般之救世主義，少了真切實在的救世主」。德希達將此種無限他者稱之為「深淵」（abyss）與「混亂」的荒漠——「他者的來臨，如正義這絕對又無法預料之特異性的臨到」（*Specter* 28）。救世主是一個傳承下來、無法抹除的印記，若不如此，則正義有可能淪為另一種整體性（totalizing）的暴力。德希達援用了布朗修的話，來說明解構之意涵（因而填補了原先不斷繼續被罷除的）：

〔解構〕並非為了空乏或摧毀，以讓人明白此種持續「淨空」之必要，或解構那些成為整體化的、填補問題或拒絕給予機會的、應讓人管窺卻又避不給見的種種哲學回應。反之，〔解構〕是倫理與政治之義務，是一種絕對的訴求，誠如思考之訴求，兩者是緊密相繫的。（*Specters* 30）

德希達從馬克思的理念中獲得靈感，而提出了「新國際」觀（The New International）來回應解構乃「倫理與政治之義務」：共存共榮的國際聯盟，

共創國際公法。德希達表示，「新國際」是「具體且真實」的聯盟，旨在對「國際公法提出理論與切實的批判，以抗衡召喚為由，對此種批判進行修訂與革新」(*Specters* 85-86)。而「新國際」亦是「無黨、無名、無機構」的非官方組織。事實上，此觀念所對應的馬克思理念也源自於對兩種詮釋脫節時間之躊躇，未能在兩種詮釋間二擇一。首先，德希達此舉乃試圖在無盡性中，盡可能地消弭經驗真相 (empirical reality) 與理想制度之間的落差。此構想欲迫切找出馬克思主義中的某些精神，卻也針對現狀加以調整，且問題化自身所提出的願景理想 (*Specters* 87)。

**民主必須透過「幽靈」的「問題化」邏輯來重思其本質與困境。**德希達在《馬克思的幽靈》裡，提醒我們將民主視為「將一來的未來」(future to-come)，民主絕非「未來—在場」(future-present)；德希達的民主本質上是一種「缺口」——它總已經是「無盡應許」與「永遠無法滿足應許」兩者間無法消除的鴻溝。解構式的應許永遠無法被企及，因為應許強調對他者的無限激進他異性與特異性予以無盡的尊重，以及對匿名的云云眾生一律平等 (*Specters* 65)。因此，無論透過何種方式，應許將永遠在彼端召喚。

要之，民主有其雙面性：既挾著救世主救贖之盼望，卻又突顯其現實面諸多力有未逮之處。後者正是德希達大力鼓吹改革的部份：為了被壓迫與消音的他者，要窮盡己身，開展死亡前的「遺囑面向」(testamentary dimension)，一如他所闡釋與推廣的「禮物」概念。贈禮者感受到受贈者的匱乏與呼求，因而給予直至無法再給，甚至給出自身所未曾有的，然後將給予物與給予的行為徹底遺忘 (*Specters* 34)。因此，不確定的民主應許中所隱含救世主救贖之盼望，必須經由現實政治實現「將一來」事件中開展其絕對無法測度之激進他異性，並在末世關係中恆常地干擾、纏繞。德希達表示，救世主末世論即是這種為等待而等，或等待那永不到來者；毫無保留地悅納異己，在事件將來前即已趨前迎接。這位異邦人不會參與政治的交流，從他身上「我」也得不到任何回報。捨棄一切所有，徒留一席之地予以異客，以緬懷對他來臨的盼望。這一席之地，即是幽靈存在與回歸之處。雖然毫無保留地悅納異己是事件的先決條件。然而，這條件本身即是種不可能：使事件實現的條件，也是不可能的條件，恰如無明確要旨的救世主義，無救世主義的救世主，弔詭一如讓瞎子引領我們前進的救世主式民主 (*Specters* 65)。

筆者相信，德希達解構式的（無）耐心救世主主義，創意地於當今全球化情境下融合列維納斯倫理性（耐心）救世主主義和馬克思政治性（無耐心）救世主主義兩端之差異，提供了一個跨越兩者論述距離的絕佳連結。透過對猶太預言的思索，馬克思的著作對當代資本主義下的被剝削者提供了一種有力的論述，並且指出應戮力追求的共產理想願景。然而，德希達抨擊，馬克思對資本主義的批判和驅魔，事實上是立基於本體論的論調之上——試圖將無法捕捉的反資本主義幽靈本體化。是故馬克思追求社會正義的大敘述式（黑格爾式決定論）批判即便深具力道，卻僅是「前解構式」（pre-deconstructive）且「無耐心」的。有別於馬克思策動歷史終結並且要求末世救世主必須立即到來的政治哲學，列維納斯的倫理救世主主義推崇對正義的絕對耐心，因此具有濃厚的傳統猶太色彩。後者期待的並非來世的救贖，而是一種總是「尚未」但也正在「來臨」的希望。對列維納斯而言，當我們等待正在來臨的絕對他者時，必須展現絕對的耐心。儘管如此，此種等待果陀（他者）的堅定決心，對受壓迫者來說，成了一种難以承受的荒謬性。我們可說，正是世俗的日常政治揭顯了列維納斯絕對耐心救世主主義較弱的政治決斷性。因此，德希達幽靈的「（無）耐心」（im-patient）救世主主義試圖藉由反思馬克思和列維納斯的論述弱點，以闡釋其晚期解構幽靈政治的倫理蘊涵。

本節主要以德希達幽靈作為救世主的應承所開展的解構政治為脈絡，試圖發掘（不可）決斷之外的另一種途徑：德希達幽靈的「（無）耐心」（im-patient）救世主主義。事實上，列維納斯式的解答已存於《馬克斯的幽靈》所開顯的幽靈中：以倫理無法被約化的無盡特異性（singularity），不斷質疑歷史進程的客觀性與目的性。這個解決辦法是一種「救世主的末世論」：沒有救世主的救世主盼望，保留此一救世主「位置」的用意在於以便永遠等待那「將一來」之人，此乃當今最要緊的倫理責任。解構所帶來的無法決斷性，對痕跡的肯定，總已存在於決斷之中。從列維納斯的觀點而言，政治（「已說」的範疇）已包含了如同「未說」的倫理「言說」。《馬克斯的幽靈》中，解構主義向政治性邁出了一大步，這一大步包括了承認「言說」是被壓抑的，因此要求「已說」（政治決斷）。此「已說」由於經驗了「不可決斷的考驗」，並具現了倫理來臨之姿，更彰顯當今政治所需之公義。

## 退場：幽靈化為離去的他者

鬼魅不斷回到（或未曾離開）人間，因為不能忘情人間的喜怒哀樂。鬼的「有無」因此點出了我們生命情境的矛盾；它成為生命中超自然或不自然的一面。惟其如此，鬼魅反而襯托出生命想像更幽縵深邃的層面，仍有待探勘。（王德威 414）

在我留下（發表）「我的」書（沒有人強迫我）的時候，我像不可還原的、永遠學不會生活的幽靈，顯現—消失。我留下的是蹤跡，同時意味著我的死亡。

—Jacques Derrida, 〈訪談代序〉

一方而來，八方離去，乃幽靈此刻退場的姿態。書寫此論文其實也是一場「招魂」的介入與展演事件，有進場也應有退場。退場，幽靈在謝幕時顯現，表達的是一個姿勢佻儷的開放問號（問號作為一種解構的不可能性），一種救世主來臨的召喚、一種倫理發散性的無決斷，堅信他者臉龐將帶給世間希望、正義與悅納異己的無限性。**易言之，亡魂作為一個生命的絕對他者提醒我們的不僅是對「死」的恐懼與警覺，更重要的是對「生」的責任與希望。**至此，我們應可理解為何當今回應甚至召喚鬼魂的趨勢，不僅是表達此種與亡魂溝通的政治欲望，更是一種面對人世間不義現象時的倫理行動。具體而言，從晚期德希達對馬克思激進幽靈的肯定、布爾喬亞式民主政治的批判、兄弟式友誼政治霸權的質詢、人權的宣揚，及當今國際間各項政治弊端與現象直接又深入的探討，以及對受政治迫害的思想家、作家或記者的實際援助，我們可以確定，解構主義的政治幽靈確實以決斷的承諾和實際的行動「積極介入」。因而，積極回應鬼魂遂成為一種信念、一種應承、一種從無法決斷通往決斷的正義途徑，同時也「言說」了本文的主旨——當政治幽靈遇見倫理臉龐。

綜此，我們藉由並置閱讀列維納斯的倫理哲學與德希達的幽靈政治，從死亡、語言與救世主三個角度分析了《馬克思的幽靈》之幽靈倫理面向。筆者認為，德希達的幽靈政治學承認並實踐了一項列維納斯他者倫理的具體教誨：學習如何生活必須先學習如何與幽靈（他者）共存。如果倫理解決的是「如何終於正確及公義地學習生活」的問題，那它是

一種矛盾的委託，不可能卻又必須，因為此種生命的課題是個人必須獨自完成卻又無法真正完成。在《馬克思的幽靈》的〈開端〉(exordium) 章節，德希達以「我終於想學習如何生活」這個論述，解釋從生命本身學習如何生活的不可能性。這個學習的過程只能「透過他者」並「藉由死亡」方能達成，於是他者從生命的邊緣化為幽靈的纏繞，表達「一種生命與死亡的同質教誨」。但此種學習自身無法達成與被接納為「在場」(Specters xvii-xx)，成為一種「總是在此時此刻極度迫切下的來臨性」。因此，本文也嘗試闡釋列維納斯晚期的第三者與語言學轉向是如何開展與支援幽靈的倫理意義。事實上，解構所帶來的倫理無法決斷性，對痕跡的肯定，總已經存在於政治決斷之中。從列維納斯的觀點而言，政治(「已說」的範疇)已包含了如同「未說」的倫理「言說」。《馬克思的幽靈》的幽靈政治學，使解構主義向政治性邁出了一大步，這一大步包括了承認「言說」(幽靈的呼求)是被壓抑的，因此要求「已說」(政治決斷)，必須不斷面對與回應幽靈倫理語言的言說。唯有如此，我們才有可能與時並進地學習如何在當代與幽靈(他者)共存。

幽靈(此刻正轉身離去)作為一種(無法)決斷的問題、一種(無)耐心的救世主義，一種解構的(不)可能性，使得政治責任與倫理責任並不互相抵觸。反之，倫理責任並非某種隱祕的仙境，而是存於整體性中的幽靈，不斷驅策政治體制承擔起應負之責。德希達在「政治轉向」之前，強調語言的遊戲與延異概念；然而，在本文所閱讀分析的《馬克思的幽靈》中，政治延異轉化成了一種絕對倫理的滿溢概念，一種當代政治主體回應鬼魂的必要性與正當性。經由對資本主義與歷史終結的具體分析，德希達的幽靈似乎在告訴我們一種「民主政治建立於不在場與隱退基礎」之說，成為救世主之經驗，此亦源於德希達的政治論——要求我們必須謹慎使用目的論(批判以理型作為對照的民主)。最重要的是，德希達展現了列維納斯所認為的哲學家應有之態度：勇於面對不義現象之決斷，永不懈怠，如在兩端錯誤間做出具有倫理命令的決斷，並為此決斷承擔起後續的責任。我們可以說，從活幽靈的隱喻與轉喻，德希達得以發現並繼承馬克思作品中一種決斷的救世主政治，不僅拯救了早期解構的無法決斷性困境，更進一步引進與回應了列維納斯絕對耐心的救世主倫理。

## 引用書目

## 中文

- Jacques Derrida。〈訪談代序〉。《書寫與差異》。張寧譯。香港：國立編譯館，2004。
- 〔漢〕班固。《漢書》卷六十七。台北：台灣商務，2010。
- 王德威。〈魂兮歸來〉。《歷史與怪獸：歷史，暴力，敘事》。台北：麥田，2011。407-45。
- 王心運。〈列維納斯論純粹的存在經驗——*il y a*〉。《他者哲學——回歸列維納斯》。賴俊雄編。台北：麥田，2009。67-94。
- 鄧元尉。〈列維納斯語言哲學中的文本觀〉。《中外文學》36.4（2007）：159-89。
- 賴俊雄。〈為列維納斯答辯——理察·柯恩訪談〉。《他者哲學——回歸列維納斯》。賴俊雄編。台北：麥田，2009。355-400。
- 。《晚期解構主義》。台北：揚智，2005。

## 英文

- Bergo, Bettina. "Levinas's Weak Messianism in Time and Flesh, or The Insistence of Messiah Ben David." *Journal for Cultural Research* 13.3-4 (2009): 225-48. Print.
- Caygill, Howard. *Levinas and the Political*. London: Routledge, 2002. Print.
- Das, Saitya Brata. "(Dis)figures of Death: Taking the Side of Derrida, Taking the Side of Death." *Derrida Today* 3.1 (2010): 1-20. Print.
- Derrida, Jacques. *Politics of Friendship*. Trans. George Collins. London: Verso, 1997. Print.
- . *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. Trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. Print.
- . *The Other Heading: Reflections on Today's Europe*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael B. Nass. Bloomington: Indiana UP, 1992. Print.
- . "Violence and Metaphysics." *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: Chicago UP, 1978. 79-153. Print.
- . *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: Chicago UP, 1978. Print.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Trans. Alan

- Sheridan. New York: Vintage, 1979. Print.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962. Print.
- Jameson, Fredric. "Marx's Purloined Letter." *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. Ed. Michael Sprinker. London: Verso, 1999. 26-67. Print.
- Levinas, Emmanuel. *Collected Philosophical Papers*. Trans. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publication, 1993. Print.
- . *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Trans. Sean Hand. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1990. Print.
- . *Existence and Existents*. 1978. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 2001. Print.
- . "Meaning and Sense." *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Ed. Adriaan T. Peperzak, Simon Critchley and Robert Bernasconi. Bloomington: Indiana UP, 1996. 33-64. Print.
- . *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 1998. Print.
- . "Signature." *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Trans. Sean Hand. Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1990. 289-95. Print.
- . "The Face." *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne UP, 2007. 83-92. Print.
- . *The Levinas Reader*. Ed. Sean Hand. Oxford: Blackwell, 1989. Print.
- . *Time and the Other: And Other Essays*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne UP, 1987. Print.
- . *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne UP, 1969. Print.
- . "Wholly Otherwise." *Re-reading Levinas*. Ed. Richard Beardsworth and Simon Critchley. Bloomington: Indiana UP, 1991. 3-11. Print.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. Ed. Cyrus Hoy. 2nd ed. New York: Norton, 1992. Print.