
解構共同體

La Communauté désœuvrée

著 尚呂克·儂曦
Jean-Luc Nancy
譯 蘇哲安



* 本書註腳以 i, ii, iii 等羅馬數字註記者為譯者註，以 1, 2, 3 等阿拉伯數字註記者為原作者註。

譯者序

翻譯的共同體 共同體的翻譯

蘇哲安

《解構共同體》一書以歐陸哲學家的思考方式來探討貫穿整個現代性的歷史經驗——「主權」的整體失敗。譯者認為，在當前台灣思想界裡，這本書不論在形式上或在內容上，所引起的初步印象很可能導致兩極化的反應：要麼過於陌生（畢竟，在實證主義主導的台灣思想界裡，法國哲學的慣用思路可能無法引起共鳴），要麼似乎太熟悉（因為，在緊跟著合眾國學術發展的台灣，似乎已經過了氣的「解構主義」僅能提供文本的閱讀策略而已）。然而，對一個如同台灣（抑或整個中國，甚至整個非西方世界）長期處於主權危機狀態中ⁱ的地方來說，這本書及其周遭的脈絡（包括其他前後發生的事件與響應的文本）力圖相傳的經驗，縱使有待商榷之處，但是千萬不可置之不理。

當然，在一般的學術意義上，這篇文章的份量及其參考價值，可從作者本身在法國思想界的重量級身份以及這篇文章所引起的廣泛討論（包括其他譯本和其他相應的文本），而鑑識一般。

儂曦：解構學大師

作者尚呂克·儂曦（Jean-Luc Nancy）於 1940 年出生於法國紀龍德省，從 1968 年起遷居斯特拉斯堡，從事哲學的教學生涯。儂曦於 1973 年獲得法國哲學博士，指導教授為知名的詮釋學大師里克爾（Paul Ricoeur）。然而，儂曦自己的學

ⁱ 其實，不論東、西之別，「主權」本身就是一種危機。

術實踐，更屬於所謂「解構主義」一派。

儂曦的出版產量非常驚人，直至 2002 年為止，光其法文單行本已經有接近四十本之多。如果加上其他各種出版品，那麼這個數字要超過三百多篇，絕對綽綽有餘。其寫作活動不但活躍，而且所涉足的範圍也極廣，包括哲學、文學、美學、建築、藝術展、電影、時事與歷史等多方面。1999 年，其長輩友人、解構學派開宗大師德希達（Jacques Derrida）則出了一本超過三百頁大開本、專門探究儂曦作品的鉅著（*Le Toucher, Jean-Luc Nancy*），似乎象徵著儂曦這位哲學家的份量已經震響九天。今年（2002 年）年初，巴黎國際哲學學院舉辦了一場儂曦作品的研討會，與會者皆為當前歐陸哲學界的頂尖人物（諸如德希達、巴迪烏 Alain Badiou、阿甘本 Giorgio Agamben 等等），構成另一次殊榮。毫無疑問，儂曦的著作長期廣受注目，已經成為法國戰後思想界影響力最大的哲學家之一。

儂曦的作品可按時期分為前後兩個階段。早期階段從 1960 年代至 1980 年代為止，此一期的著作在形式上較為傳統，都集中針對一個時代（德國的浪漫主義以及耶拿時代）或一個哲學家（主要是康德、黑格爾或笛卡爾）。在這個階段裡，儂曦跟著德希達開闢的道路，挑戰哲學與其他領域的限定問題以及主體性的結構。尤其值得一提的，就是一本與斯特拉斯堡大學（如今已經改名為馬克·伯羅克大學 Université Marc Bloch）哲學系同事拉庫－拉把特（Philippe Lacoue-Labarthe）合著的書——《文學之絕對》（*L'Absolu littéraire; The Literary Absolute*）。該書就十九世紀初年德國狂

颯時代耶拿派文學（主要為施勒格爾 Schlegel 兄弟）與唯心哲學（主要代表為黑格爾）體系之間的關係，進而探討不同文體（哲學與文學）的誕生、分立與相互滲透性，以及兩者間引發的解構關係。實際上，這樣的題目已經對制度化的詮釋（亦即所謂「專業領域」抑或「科系」分界的主要根據之一），甚至對任何體制化的自足自主權，充分發揮了解構學的威力。原則上，解構學的出發點就是否定「物自體」的本體存在，因此或許可稱之為一種「關係」本體論。但是，由於解構學從德希達早期著作起，一開始就已經拋棄了一切既與的、起源性的本質理念的緣故，所以「關係」一詞在解構學的脈絡裡便意指「非關係」的可能性。顯然，如此的本體論觀點，對諸如契約論或決定主義論等等現代政治哲學的基礎觀念，構成了潛在挑戰。

解構學的真面目：「主權」的重新認識

到了 1980 年代時，解構主義在本體論之內（或邊緣上）所展開的非自足關係論，終於開始滲透到政治思想的領域，並醞釀各種不同的嘗試和激辯。而在這點上，儂曦追討的問題，正是解構學派的前鋒。儂曦與拉庫－拉把特於 1980 年 11 月攜手成立了「政治哲理研究中心」一事，也足以讓我們瞥見他們走的方向。該中心野心很大，以直接挑戰既有的哲學架構為出發點，進而力圖找出新的研究領域或研究對象，甚至是截然不同的政治關係。該中心的焦點問題，基本上均集中在 20 世紀歐洲歷史經驗的批判——也就是說，共產主義

與法西斯主義的問題。但是，由於方法論的重大不同，所以參與該中心活動的學員之結論，抑或提出的問題意識，與二次大戰後的主流知識觀念（尤其與戰勝國美國的學術主流），形成了明顯對比，並揭露了民主主義及其他者的某些本質相同的內在關連。然而，到了 1983 年，該中心的工作正式宣告停止，或許也是因為所提出的問題意識太豐富的緣故，致使大家暫時無法繼續前進。差不多在同一時期，英、美、德各國學界的傳統左派加上傳統自由派的學者，分別從不同角度，對解構主義的政治立場提出嚴正質疑。譯者在此無暇詳述。

眾所周知，共產主義的嘗試主要圍繞「階級」的問題，而法西斯主義的政治實驗則集中在「大眾」之上。假如從哲學的角度去看這個問題的話，不難發現，這些不同的政治主張將人的群居生活放在一個強調「量」的脈絡裡ⁱⁱ。然而，自由主義以「個人」為出發點，雖然看似將問題核心從「量」而轉到「質」，但是實際上，經過解構學的書寫活動，傳統本體論引發的內爆狀態，連帶波及「個人」的哲學預設及其神聖的政治位置。顯然，人類社會倘若僅僅維繫於利益關係的話，我們不得不承認的結果，就是一切政治社會關係，都一概面臨被專門負責處理「量」問題的經濟（抑或統計學）領域徹底取代。因此，即使是民主主義社會，也應該撇不開「共同體」的問題。

ⁱⁱ 有關此一觀點，請參看 Etienne Balibar, tr. James Wenson, *Masses, Classes, Ideas* 一書，以及儂曦發表於 2001 年的小冊子，*La Communauté affrontée*。

但是，無論自由主義也好，共產主義也好，現代的傳統政治思想幾乎都將「共同體」視為一種「既與的」（與生俱來的）存在狀態，並從既與共同體的預設基礎去思考並籌劃各種共產、分產與生產的長程計劃。而在這點上，兩者間儘管有一系列重大（而絕不得忽視）的根本差異，但是尋根究底，都還是從同樣的本體論預設立場出發，並同樣受限於這種哲學立場的侷限。以《解構共同體》一書的說法來看，這就是「理念基礎本身的問題：也就是人，尤其是被定義為生產者的人（我們甚至也可以說：簡直就是被定義的人）——在根本上經由工作或創作的活動，專門從事自身得體本質的製造者。」

於是，就在這樣的思想脈絡裡，儂曦的好友白伊（Jean-Christophe Bailly）邀請了儂曦為其時正在籌備的《Aléa》期刊特號撰稿，並以「共同體，數目」為主題。儂曦接到此一邀請的時候，恰好正完成為期一年的課程，專門從政治的角度去探討巴岱伊（Bataille, 1897-1962）的著作。原來儂曦期待從巴岱伊那邊找出別於共產、法西斯與自由三大現代政治主義的思想資源。眾所周知，巴岱伊把「主權」視為一種本體論或審美論的（也就是說，倫理性的）概念，但是，在面對 20 世紀中期殘酷的事實，巴岱伊對一切政治活動徹底失望，轉而在情人關係——且僅僅於情人關係裡面，找到「主權」真正的可能性。然而，儂曦很清楚的看出，這種絕對內在性的接合關係（共同體），實際上與死亡也撇不開關係。

《解構共同體》所涉及的層面，包括哲學、宗教、政治、法學、語言等等各方面，其涵蓋面實在太廣，譯者只好期待

日後另文加以討論。但是，這一切的整體方向確實很清楚：這本書引發、參與並推動歐陸思想界迄今三十多年以來一直拓展的路線：如何發明有別於現代及其他者——諸如前現代與後現代等以現代為認同標準的他者，而截然不同的非現代群居生活方式。《解構共同體》一書發表後，也引起了不少共鳴與商榷的文章。例如同年（1983 年）由法國 20 世紀哲學大師布朗修（Maurice Blanchot, 1907-2003）寫的《無法抵賴的共同體》（*La Communauté Inavouable*）一書，以及當代義大利哲學明星阿甘本（Giorgio Agamben）分別於 1990 年發表的《來臨的共同體》（*La communauté qui vient*）一書及 1995 年發表的《神聖的人，可以犧牲的人：主權與赤裸裸生命》（*Homo sacer: Le pouvoir souverain et la vie nue*）一書，均可視為《解構共同體》的直接迴響。另外還有無數重要而間接的回音與轉達，譯者在此無法逐一列出。

有關《解構共同體》中譯本的若干問題

儂曦的這部小書法文原名為“*La communauté désœuvrée*”；日語譯者西谷修將它譯為《無為的共同體》，相當貼切，但是，因為本譯者憂心如此譯法直接搬到中文來，容易引起另外一種文化主義的誤解，所以暫時不取。然而，觀看其英譯本的譯名，英文儘管可以發明「unworked」之類的新詞，但是由於美方出版商，對臆造新詞充當書名一事非常忌諱，所以就堅持改採「inoperative（不得運轉）」一字，以迎合市場。確實，「*désœuvrée*」一詞很不好翻譯！因此，

本譯者決定以「解構」暫時補缺。至於「communauté」一詞的中文翻譯，中文所提供的選擇固然多，以當前台灣為主要的論述根據，「共同體」似乎最為恰當。當然，譯者承認，對今天的台灣人而言，更何況對彼岸的中國人來說，「共同體」未必比「社群」更好。畢竟，「共同體」一詞主要是透過日文的媒介轉進現代中文的詞彙，正因此，一位熟悉日本戰前思想脈絡的台灣政治領袖很容易訴諸日本知識界曾經流行一時的概念——「生命共同體」。時至今日，相信「共同體」一詞由於李登輝的傳播使用，對所有的當代台灣人而言，已經相當日常，相當熟悉。

然而，更巧妙的是，「解構共同體」或許還有另外一層意義。誠然，表面上其傳達的最直接的意思，應該就是「針對共同體而加以解構」。這樣的理解縱使足以接近事實，恐怕還是會加深人們一般對解構主義的誤解。所謂「解構」，並不是主體對客體「加以」進行的事情或知識活動。解構本身的意思，嚴謹說，應該是指任何「物自體」內部不得不發生的事件，與主體的意志毫無關連。因此種種，譯者認為我們不妨同時強調「解構共同體」一句的另一層含意——就是經由「解構」此一事件而發生的「共同體」。或許，更貼切的說法應該是「共通體」，因為其中顯然毫無「同」質可言，僅有時空上暫且的通路而已（然而，這個通路無法構成溝通的當然根據，或者說，僅能構成語言上的溝封而已）。就在這點上，「共同體」本身原來已經包含牽涉到「翻譯」的契機與必然性。

解構學派的哲學著作往往強調語言的「撒播 la dissémination」效果。「撒播」一詞意指詞的自足統一性不得

不離散而繁衍的本質活動。以解構主義的術語來說，這就是「點跡」(la trace，常常被譯為「蹤跡」或「印跡」)的「延異」(la différance)過程。但是，因為語言常常被拿來充當不必再加以思考的權威，所以「撒播」常常遭到遮掩。解構學派的哲學家更自覺的力圖打破這樣的常識默契。

面對原文語詞與語意高度有意的「撒播性」，譯者決定採取一種系列譯法，將詞與詞之間的連貫性擺在優先考量的位置上，讓術語與術語之間的關係盡量呈現繁衍、離散的效果。例如：「體」一字有「共同體」(la communauté)，「得體」(le propre)，「聖體」(la communion)，「體例」(la figure)，主體，客體以及延伸意義之「本身」、「正身」、「自身」等等撒播系列；「方」一字有「方載」(l'aréalité)，「方案」(le projet)，方隅，方位，方外，大方，方正 (le propre) 等等撒播系列；「案」一字則有「方案」(le projet)，「到案與共」(comparaître)，「懸案」等等撒播系列；「點」一字有「奇點」、「點點」、「點跡」等等撒播系列，均屬於這一類型的嘗試。

翻譯的主權

翻譯是什麼？我們雖然不敢冒昧切入這麼大的問題，至少可以先說，翻譯首先且主要是一種社會實踐。但是，由於眾所周知的緣故，社會實踐所創造的等同關係的基礎，本身就是無法量度的差異與不對稱，所以任何翻譯的活動都隱藏一種暴力的契機。面對一百多年來中文對西方哲學的翻譯慣例（以及不少例外），譯者認為隱約可見一種相當熟悉的現代

性邏輯——即普遍對特殊的邏輯，似乎一直銘刻翻譯的社會關係。顯然，這不是個人能力的問題，而是必須放在整體殖民歷史脈絡而加以思考的一個處境。

試看四百多年來西方哲學與非西方世界的翻譯關係，有三個初步的觀察似乎無法迴避：

- 1) 西方哲學大師從來沒有直接參與其著作譯成非西方語言的具體工作，更何況是認真從事非西方語言的寫作活動。(必須提及的唯一例外，似乎就是傳教士的翻譯、書寫活動；或許正因此，黑格爾的主奴辯證法仍然構成現代脈絡中，西方／非西方的隱藏母體)。
- 2) 西方哲學大師對非西方的現代哲學的瞭解，往往不是直接的，而是透過並完全依賴著其他負責該區域的專家的媒介，而這些區域研究工作者往往將「哲學」或者「西方」視為統一性異域，與他們專業領域全然分立。
- 3) 非西方知識份子從事西方哲學研究時，一方面要面對國內「國學主權」的號令，一方面也要面對國外「知識生產國際分工」的不平等現實，導致翻譯的社會實踐難以擺脫普遍特殊的邏輯關係。

由以上三點來看，我們不難發現，現代西方哲學的翻譯，作為一種社會關係的實踐而言，存有非常多的歷史因素，均被轉到制度面（主要是科系分界與國族分工）來處理。顯見，在此一歷史澱積所產生的國族翻譯機制，與知識生產國際分工制的格局裡面，「外國理論」的「在地觀點」本身一開始就

是體系內的主體位置，雖然可以起到重要的批判功能，但僅限於症候性的批判效果而已。解套的方向在於，同時強調翻譯實踐產生的主體位置雙方所構成的「開放整體」。唯有如此，才能發明有別於「西方及其他者」的「在地觀點」。

總之，本譯者的態度，就是力圖忠於哲學的解構（也是「西方」的解構），朝向非本體論的方向走，進而產生中文與西語間的不同等同號，以供日後發明不同社會關係的物質資源。而就在這個程度上，譯者承認，這樣的作法包括重新銘刻自足「主權」的契機。但願這樣以來，譯者可以對中文漸漸擺脫依附外文的現代窘境一事做出小小的貢獻，並且同時避免「回歸」的陷阱。

在譯文上，這種嘗試最具體的表現則為譯者將「l'être（存在）」一詞譯為「所在」之舉。其實，這樣做，也更能凸顯農曦後來稱之為「空間化 *espacement*」的哲理概念。本體論一旦瓦解後，劃下「空間」的動作或生化過程更為重要。當然，此中所謂的「空間」，不盡然等同於一般觀念上的「具體」空間。而恰好在這點上，農曦也正在嘗試探討以往哲學家無法處理的問題——「我」的身體。因此，中文可以供人一直發揮「共同體」一詞中「體」字所意味的問題意識，真是個極其幸福而豐富的巧合。

毫無疑問，這樣的譯法也帶來一定的風險。而譯者受限於中文能力不足以及哲學訓練膚淺之處，往往難免畫蛇添足。但是，再好的翻譯技巧也都不過是臨時的，而不是規範性的。畢竟，這個時代迫切需要的翻譯理論，一方面是有別於傳統「摹效」理論的「技巧或藝術」二元對立的概念基礎

(至少，在西方的脈絡裡，二者皆由古希臘語 *techné* 一詞同源而出)，一方面是力脫國族主義主體性收編「主權」後的「國語」建構。

因此，本譯者熱切盼望（或乞求）獲得中文讀者的信任。但是，本人並不可能為了多獲得一份信任與掌聲，而背離原著所傳達的「主權」危機。至於那些自認為掌握中文翻譯主權的衛士而言，本人堅信一個大方的處世原則：「中文讀者」的位置絕對開放。其實，有時最會堅持「中文＝中國人的認同」這一概念的人，很可能就是所謂的「外國人」囉！顯然，這些「外國人」僅想支撐他們「自己」的語言／認同在既有的語言經濟體系裡所累積的資本優勢，讓中文的認同「監獄」襯托著外文（乾脆就是英文）的假定自由。那麼，本譯者在此把其奉行的原則講明白，以免各界群豪揣測不已：這次的譯稿把「國語」（不僅是中文）的「主權」擺在次位，力圖突破「主權」及其輔佐物——所謂西方／非西方的「文化差異」，進而擺脫兩者（主權＋文化差異）支配下所產生的主體性，讓翻譯實踐呈現新的社會關係的可能性。儂曦在 2002 年發表的文章呼籲我們找出「非主體性的主權」抑或「非主權的政治」，大概也可以引為證。讀者面對譯文中各種可能的錯誤時，如果能夠留下緩衝空間並斟酌現代中文裡頭尚有多少資源可以支援一個有別於「西方及其他者」的另類寫作經驗，那麼相信讀者這樣就更能直接進入「譯作者」的問題意識——原作的再現以及中文－外文的翻譯關係。

然而，信任應該是互相的承諾吧。假如此一嘗試能促使中文與外文的另類等同關係以及翻譯主權、知識生產國際分

工以外，新角色的繁衍（那怕是譯者自己意想不到的），譯者的目的八九不離十已實現了。反正，這個譯本毫無疑問不久後將被淘汰了。畢竟，在當今世界裡（據報導稱，講中文的人口比英文還多），中文和英文（更何況是，與英文頗相似而曾經試圖構成另一「世界語文」的法文）的關係，不幸而掉入了現代性「普遍對特殊」的標準邏輯。當今英文所享有的國際榮譽與科技市場上的霸權地位，不但再再襯托出中文的現實處境，而且讓我們相當警惕。

感謝之語

最後，譯者想特此感謝眾多長輩與友人的協助。首先，如果沒有德希達譯者張正平教授的支持，這本譯著恐怕僅能繼續當作「抽屜文學」罷了。桂冠圖書公司學術顧問林志明教授（剛好就是他，早於十年前左右，寫了國內第一篇介紹儂曦的文章），給了最大、最實質的支持與指導，讓這份譯稿，在經過將近五年的掙扎後，終於獲得與讀者見面的機會。當然，林教授自己的翻譯實踐更不用說，為當代歐陸思想的中文轉譯鋪下了一條通路，功德無量，令人敬佩不已！

這份譯稿是根據譯者在獲得日本學術振興會博士後獎金，在東京外國語大學海外事情研究室主任中野敏雄教授指導下，參與有關「國族主義」研究計畫時的草稿而完成的。譯者想特此致謝日本朋友的熱情招待與高深的學術理念。

此一譯稿也經過幾位專家的指正與修改，譯者特此感謝廖仁義教授與康乃爾大學學姐張京媛教授大方的協助。

譯者也想順便提一下曾經讀過稿子而給過各種學術、精神支持的朋友，以便表達熱忱的謝意：酒井植樹（Naoki Sakai）、白培德（Peter Button）、李瑞祺（Richard Calichman）、西谷修（Osamu Nishitani）、丁肯諾（Kenneth Dean）、黎靜（Bérénice Angremy）、渠敬東（Jingdong Qu）、孫瑞穗（Sabina Sun）與黃君平（Aly Huang）。

最後特別感謝作者尚呂克·儂曦，對我這個哲學門外漢表現得這麼誠懇，這麼願意進行對話。儂曦長年與癌症奮鬥不斷，恐怕已經杜絕了跋山涉水來華訪問的機會。然而，據本人所知，作者對與中文世界的交流也非常重視。但願此譯稿將是一個新的開始，可以促進另一種，有別於國語主權的翻譯共通體的來臨。

譯者 e-mail：

areality@mail.tku.edu.tw

作者為中譯版序

如何將此書介紹給中文的讀者呢？本人又不懂他們的語言，且對整個語意環境及其背後的各種弦外之音，更一無所知。我根本不可能知道，在於「中文」的意義空間，這個文本——其文字、思想與運動，都會發聲並振響的何如。同樣，當我讀到譯自中文的文本時——我指的不是刊物上的引注，而是論及諸如繪畫、小說或詩歌等專題討論——即使我懂得文字上的意義，也難免有所領會：因為我毫無知曉此一文本的中文迴響怎麼樣，所以對我而言，登入中文空間所展開的意義，倒是不易。這樣有目共睹的困難，或許尚待我們更進一步去瞭解其中的後果。這就是人類共同體的重要面向之一：總之，共同意義的實體不存在，再者，意義的傳達必然連帶引發建構元素本身的轉變與重大離散，也就是說，意義自身的改變。意義產生意義時就會變成另外一種意義……（「意義」這個詞如何被翻譯呢？中文有哪些、多少可能性？都具有什麼樣的意義——什麼意味、什麼價值、什麼震撼力？……）

*

這本書的主題就是「共同體」：我既不曉得這個詞怎麼譯成中文（如何「還原」或「交代」其中的意義，中文有哪些字可取而代之？），而中文譯者蘇哲安提供給我的有趣解釋，僅以中文及其讀者為主。或許，「共同體」此一中文詞周遭所形成的意義結晶，對華人而言，可能僅僅帶有濃厚的歐洲或西方色彩。

然而，從別的角度來看，「共同體」一詞不但有個不限於法文而涵蓋歐洲，甚至包括整個西方的脈絡（例如英文的 *Community* 亦或德文的 *Gemeinschaft*），而當今這個脈絡呈現極有趣的特殊面：在西方脈絡裡（或許此一脈絡僅存在於西方），這個詞產生的聯想之一正是牽涉到中國，甚至整個亞洲。（當然，「中國」、「亞洲」或「東方」等說法一開始就超過了意指上——例如地緣關係——的價值：這些都是西方空間內被建構而瞭解的符號及語意價值）。

「共同體」從很多不同角度的思考，都被認為原本就是東方的。更準確的說法應該是：它被瞭解為一般西方的外部，而東方就是西方外部的一般或通用的名稱。以「共同體」的例子而言，就像很多其它用語一樣，「西方以外」同時意指：隨著西方的形成而終告消失，在西方鄉土曾經可能存在過的狀態。例如「日耳曼共同體」此一概念中的「共同體」之意，亦復如是。然而，西方以外尚存在的共同體，正是整個「東方」畫面的標準典例。我們歐洲人歷來將共同體的概念聯想到亞洲式，尤其是印度或中國的模型。這是別於「社會」的現實狀態，其中血、地緣的份量如同語言、風俗習慣一樣重要，有著親密、實在而深奧，幾近自然的團結力，致使團體成員之間的關係非比尋常。這是組織上的統一，具肉體又有「精神」或「靈魂」。「社會關係」被視為功能性的，外在於它所接合的親密：「共同體」反而被再現為兩者間最真實的親密原態，尋根究底。於是，它就被再現為已經消失的過去（隨著農業文明及其禮節與規律的沒落），而如此的喪失過程，被套用去思考整個西方起源期以降的進程。

尤其在馬克思那邊，與地中海文明型態導向資本主義發展而對比鮮明，就是所謂的「亞洲生產模式」（主要指涉印度與中國）：它指的是「自然」型態的（馬克思稱之為「根植於血緣、語言與風俗的」¹）共同體。它專門從事存在本身（建構它的共同存在 *Gemeinwesen*）的延續和複製，同時屈服於中央、帝國般的「統一性」。這種父權式的權威不但確保整體的共同性——即整個帝國廣闊幅員下在地性的「眾多社區的共同體」——而且還充當其真正的所有者（這就牽涉到「東方專制主義」模式，而這個問題至少可以追溯到孟德斯鳩）。

然而，西方針對共同體的設計（而我們在此並不討論其中現實或適用性的問題），早在馬克思之前已經加入了另一種輔助式的現實，如同一神論以上帝取代「暴君」而平行發展：共同體自身包含生命目的在內，其內部、有機統一性都被認為是共同的「靈魂」或「精神」所賜。這不僅僅是（再）生產模式，而是用以實現超過個體，創造本質的熔接模式（在馬克思那兒，這種觀念的轉變或殘存又得另當別論）。我們不妨稱之為**基督教羅馬帝國式**的共同體：十九世紀的國族主義，「正統」文化與「民族精神」的幻想，皆由此誕生並變本加厲，成為早已毫無解放色彩的法西斯與國族主義等意識型態。然而，在共同體概念的建構中，值得注意的一點就是個體的假設：除非後者由初始而「自然」的共同體，經過瓦解、消失而重新產生，個體才能訴諸「精神」、「命運」等共同體，

¹ Karl Marx, *Grundrisse*, ed. Marx-Engels-Lenin-Institut, Berlin, Dietz Verlag, 1953 年, 375 頁。

來追求自我超越。

*

這本書力圖拆解的對象——共同體浪漫主義的元素，僅僅都是現代個體，經受孤獨與離散後的無奈而已。這個問題、這個焦慮、這種迫切性的整個基礎，有別於無所關連一事的兩種形式——「共同體」與「個體」，而全部根植於**關係**的思考。

孤獨的感觸——這不只是「感覺」而是真正的存在狀態，是到了很晚的時候才出現的：我們不妨說它就是西方的西方。它就從西方歷史到了盡頭而變成世界史之際（也就是說，自從美利堅大陸的發現及殖民帝國的佈局以來的歐洲歷史），開始湧現並逐漸演變，直至都認不出自己，甚至再也無法辨識這是否，亦或在何種程度仍為浪漫主義意義上，加大寫的「歷史」（人類的命運、進步、勝仗或未來認同的塑造等等）。

到此為止，也就是說到了這種單向進行的歷史盡頭，一直都有單獨一個，僅屬於西方的世界：中國則位於其遠而不明的部分，一個落於後面的「東方」。她更是絕對遠古，絕對外來（因而絕對陌生怪異）的符號。這並不是「蠻、夷」之類（這些反而僅是他者而不是外人），而是外來**文明**的模式。當然，這並非歐洲所承認，位於歐洲以外的唯一的**文化**（美利堅大陸上的文化亦屬此類），但正是唯一將其文明沃富的整體成就加以再現，而這樣的文明根本上就是「共同」或「群

體」式的。

或許更準確的說法是，個體的孤獨感好幾次重複出現於西方裡，並毫無疑問建構她。這是我們歷史中反覆的格律。其最早的出現在於悲劇英雄（他的配角就是州邦）的構成元素，隨後在基督時代初期之際，在鄉愁十足的地中海世界裡，經過折磨而變成不愉快（於是他給自己塑造的對象，兄弟般親愛精誠的共同體，明顯區別於東方派基督教之流的苦修隱士，以及往後針對他而形成的伊斯蘭教的共同體[*umma*]），隨著文藝復興他又浮現了，個體被賦與獨一無二，無法掌握的特質之後三百年，他頓然發現自己獨自站在已變得無限而共有的世界。於是就留下了一個形象，原本的共同體不是給歷史掠走了就是給歷史推擠於西方以外，怪裡怪氣的東方。

現實「共產主義」呈現的面貌固然遠離西方「共同社區」的原意而更接近社會與群體面，「共產主義」一詞後來遭到眾所周知的命運並形成歷史上的轉折點一事，皆非偶然。事實上，這種「共同社區」的感情一直被各種法西斯主義拿來支撐諸如「人民」、「國族」、「正統」及「命運」等訴求。這樣以來，「共同體」同時成為滅族恐怖的名稱（共同體對共同體）以及對象又一次遺失的總稱。然而，這個對象不是別的正是一個主體（全統的主體 *sujet total* 的概念）。

毫無疑問，浪漫主義將共同體視為一個主體（其實是沿襲基督教主體性的思考而發展出來的個體模式）就是其最大的病根。現代歷史漫長的過程一再使我們必須去質疑此一主體的實體性：對此，我們便學會了根據內在運動及結構性的偏離，從認同中無限的差異進行思考。這樣以來，主體就變

成了「他者」「本身」的場域。

從此開始，我們再也無法安然將世界分為互相陌生（總之，毫無關連）的大塊疆域。「同」中之「異」的發現便使得關係的問題浮上檯面。與他者的關係同時也是與自己的關係。人類的共同存在既然不能再以陌生、外來而分配，卻仍未開發「共同體」與「個體」以外，另一「與」的模式，不知此後更會如何？

由此開始，「外來、陌生」的中國到底要怎麼對我們重現？而在這個歷史的脈絡，「中國」自己一方面為主角之一，一方面為怪裡怪氣的外來陌生者，她畢竟要如何重現自己呢？

我們，中國人與西方人，又不同一，又不構成異質而分開的整體，要如何「與對方在一起」？再者，另外還有誰（因而還有何處）「與我們在一起」？還有多少不同的體例？甚至還有多少已經進入了再也不「統一」的「西方」內部：非洲人、俄羅斯人、美國人、阿拉伯人等等？然而，這些辨識與認同到底從何起，至何而止？「認同」必須由何抓起，從何放下？而「共同體」呢？這些字眼在我們之間流通之際，其中的意味如何有改變？

對我們而言，這就牽涉到眾多共同存在加在一起的共同存在一事，但是我們並不知道「共同存在」代表什麼意義。全球化的運動與概念（以及隨它而發展出來，恰如馬克思所言的「全球市場」——對馬克思而言，這種闊漲的極端會終究導致社會的自我複製）所呈現的，正是如此的懸而未決、有所缺失，等待的意義，以及永不止息的翻譯。

如今，「世界」也意指：再也沒有「西方」，因此再也沒

有「東方」。所以，就沒有什麼西方的「缺失」。再也沒有痛恨的缺失，以及四處找尋的補償或挽回。一切都在這兒，就在我們面前……中國曾經號稱為「大中的帝國」（“l’empire du Milieu”）：然而，「中」的意思是什麼？不是開頭不是終結，不是日出不是日落，或者正面說，會不會是一相交、遇見の場合？

尚呂克·儂曦
於 1999 年 5 月

英譯本序ⁱ

ⁱ 此序文原為作者所作，其法文原版已經售罄絕版。此文原為一文本集結所作。

本集子所集結的文本來自何處呢？尤其是其中的主導篇，不但可藉以命名整本書，而且從頭到尾還貫穿並左右著《解構共同體》一書的基本問題意識。

在此，筆者毋庸論及這篇文章產生的具體脈絡。其實，這些緣由在第一章的後記裡都得以充分的說明。讀者藉此並不難發現，這一群緣由，或者說這群緣由所構成的「共同體」就一齊形成一獨特際會的症候群。這樣的際會與其說僅僅是偶發的，確實不如稱之為政治性的。因此，筆者希望趁此針對這些文本的政治起源而加以說明。

這些文本的出發點絕不是某種既定的政治立場。此中並不牽涉到我個人按照甚麼政治理念或選擇，甚至是意識形態或進程表而持有的，或期盼將能持有的政治立場。不過，它們的出發點仍不獨立於一鮮明而堅定不變的政治判定（political determination）。以最直接明瞭（同時又不致於太過簡單）的語彙而言，我認為這樣的關懷就是來自左派的脈絡。然而眾所周知，就「左派」一詞的定義而論，我們當務之急便是加以闡明、再審，甚至於革命性的改變它。

針對這一脈絡，我想提出一個想法，以利討論：「左派」的意思至少意指政治空間（the politicalⁱⁱ）如然善於登錄「共

ⁱⁱ 作為名詞，“the political”一詞有別於英文常見的形容詞 political（政治性）。在此 the political 為法文 le politique 的英文翻譯。法文裡有 le politique 與 la politique 兩個相似的詞語，雖然只差在陰性（la）與陽性（le）的冠詞上而已，但是各自的意義及其用法還是有所不同。La Politique 指的是政術、政治活動及具體的政策方案等意義，而 le politique 原來意指政界人物，但在儂曦等人的筆鋒下，le politique 一詞被拿出來代表整個一個架構，其中包括政治的組成（constitution）及其體制（institution）。簡而言之，這種

同體」的問題意識（同樣，「右派」的意思便意指政治空間上的任務僅僅是秩序與管理的安排）。只要我們能夠敞開心胸來面對理論與實踐上一切必經重新思考的問題，我們在相當的意義上就不妨說，雖然「共產主義」一詞曾經陷入了極其拙劣的用法，可是它迄今依舊是唯一能夠傳達政治空間上不可或缺的東西，儘管此中尚有許多不明，甚至混淆不清之處。

我並不想宣稱，我的論點就可以徹底解決這樣闇然不明的狀態。但我們至少應該先承認這一點：政治空間才是共同體的對弈得以戲謔起來（brought into play）的場域。或者說，因為種種權力關係對群集生活中必然不穩定而緊張的平衡點，一直不斷的起著顛覆並重新調整的輪流作用，所以政治空間無論如何就不僅僅是一權力關係的交易所。再者，我更無意藉共同體的論述來忽視權力關係的範圍：其實，我們永不罷休的被捲入其中的需求。尤其甚者，正當此際一種廣為採納的民主共識反而使得我們好像忘卻所謂「民主」的現實處境，愈來愈受限並服從於自我膨脹以外，別無其他主義或目的可言的政治運作下所活動的諸般經濟與科技勢力。如今，人類共同體的一大半正在為此現實而付出慘重的代價。這局對弈（game）殘酷至極，正好可以說明當今「忍無可忍」一詞的具體定義。假如「民主主義」對此仍然繼續大意不管，這種「民主主義」遲早會在殘局中徹底潰敗。

然而，假如政治空間同時也不是共同體的場所，不僅沒

用法旨在質詢現代政治（思想、實踐）及其有關「社會關係」的種種形而上的預設。我將 le politique/the political 譯為「政治空間」，當然，其中所謂的「空間」之意並不受限於具「體」空間的概念。

有甚麼權力關係可言，而且連權力的具體發揮都會是不可能的（剩下的僅僅是權力的機械學）。換言之，這就是具體存在的場所，亦即是「共同點所在」（being-in-common，「共同的存在」——譯者）的場所，而諸般「自己所在」的存在皆由此產生。其中就有個預設（presupposesⁱⁱⁱ），我們大家其中的每一位都根據「共同」之物而投身人間。這一共同的面向並不是一度「附加」在「自己所在」之上的另一面向，而是與之享有一模一樣的方圓和源點。然而，這並不意味著「共同」之「物」就是一層均等的鋪設（supposed）在每位「個體」之「下」的底子，更不是大家最深之處均等共有的甚麼成份或原料。不：這就意味著收編（appropriation^{iv}）一個「自己」的過程（這不一定等於或僅限於一個個體）及其存在的方式，原來不單是一種共同的暴露，而且也是一種暴露於共同的方式（exposition in common and to the in-common），如此暴露一事連帶將自己，甚至連自己最「自為」或「個自」的特徵、孤獨以及隔絕的狀態，一同都暴露、陳述及陳列出來。簡而言之，單獨的分割所在之所以為可能，唯「共同點所在」（being-in-common）能為之。

「暴露、陳述、陳列」（“to be exposed”）一系列詞的意思就是根據外側性（exteriority）的原則而「被擺（設）」（“posed”）於外之意。這就牽涉到內部裡最無間之處所藏「身」的外側

ⁱⁱⁱ 以下儼職在發揮種種以 pose 為字根的關係詞彙群。

^{iv} appropriation 一字與下面所談的 expropriation 一字都以 proper 為相關的詞源詞。Expropriation 一字裡的 ex- 字首更有牽涉到以下所提的 exposition、exteriority 等詞彙群。

面。換言之，存在上最為得體（proper）的東西唯有透過自身的存在，經過被抄沒的抄「身」過程（expropriation）才能實現。而該過程的現實典範就是，「我的」臉面總是給他者曝光出來的，它總是偏向一位相面自己的他或她，而永不能直面自我。這樣的事態就叫做始終不可能的那西塞斯（自戀），而正是這一不可能性就直接展開為政治空間的可能性。

西方傳統至少一直體認到了這一點。亞里斯多德說我們集住在城市裡（這就叫做人生中政治空間之道^v）的原因不是因為需求上的緣故，而是因為更高尚的，自身卻沒有道理的道理^{vi}，也就是說，是為了「活得好」。所謂「好」的意思既不是舒適，也不是擁有，而是指人類與眾不同的最為獨特之處。對亞里斯多德（就像對柏拉圖一般）而言，這也意味著「邏格斯」（logos）的分享。邏格斯一詞本來就可以意指不少物事，但是其中之一就是：一個唯有經過暴露（例如，當一個人臉上亮起來，向外敞開），亦即經過分·享（being shared）而才有價值的東西（這個「東西」可以時而界定為「語言」，時而界定為「理性」等種種概念）。

然而，以馬克思、盧梭與斯賓諾沙為代表而形成的傳統（以少蓋多，「左派」的傳統就在此：至於其他人，他們進行的不是政治空間上的思考 thinking of the political^{vii} 而是從事

^v “this is the political way of life”...political（政治）一詞的語源詞為古希臘語 polis（城市）一詞。

^{vi} 「道理」reason 亦可譯為「理性」或「原因」。

^{vii} 這是根據德希達給雙重屬格（double genitive）的另一解釋。所謂「政治空間上的思考」指的意思，一方面可作「思考政治空間這一對象」之意，一方面又可作「來自政治空間的思考方式」之意。換言之，這樣的用法代表思考

一套政治經濟學的立論；這兩者截然不同），這個傳統固然沒有離開過亞里斯多德式的政治遠景，但是獻給我們的結果，僅限於一大堆企圖實現共同體的本質之綱領而已。然而，分享與暴露（及其陳述與陳列）並不能構成甚麼本質。於是，（西方）哲學指導的政治思想如今已經到了盡頭了。

面對諸般政治思想窮途末路，所產生的劇烈意識就一直不斷的左右著這本書的運動。我們通常稱之為「意識形態的終結」，並沉默而狡獪的加以「另類政治的終結」一附註，以便將我們所謂的「民主」這專一綱領及其壓倒性的共識，用來取代早已消逝的種種選擇。我們進而忽視，如此的作法便等於完全忘卻共同體如然的存在，以及忘卻政治空間原來就是個陳列、陳述並暴露共同體的場所。

傳統為何而如何將「共同點所在」的思考收起來並放入本質共同體的封閉思考裡面一事並不是我當下要探討的問題。但是，我的出發點便是認為如此的思考方式（將共同體視為一種本質），實際上就等於將政治空間封閉起來。這樣的思考方式之所以構成封閉的狀態是因為它給共同體指定了一共同的存在，而共同體所牽涉的事情偏偏就是非常的不同。存在之所以為存在是因為它居於「共同」之間（in common），卻不會讓自己被吸入甚麼共同的實體。「共同居間的存在」（Being in common）一事截然不同於溶入聖體之類（communion）的獨一，永不須經過暴露的終身認同。共同居間的存在一事反而意指永不將擁有任何形式或任何地方，無

的過程不僅僅為一主體審察對象的過程，而是一種「去」（主）體的暴露之過程。

論在經驗上或是理想中，是可以容納如此般的實體認同，從而只有如此（那西塞斯式自我）的「認同遺缺」（lack of identity）尚留給大家分享出來。這就叫做哲學意義上的「限度」（finitude）。以下這些文本專門致力於這個問題的瞭解。

我們倘若冒險說，限度的定義就是無限認同的無限遺缺，那麼我們一樣就可以說，此中就隱藏共同體產生的緣由。換言之，形成或打造共同體的方法就在於減除或退卻甚麼東西的過程裡：這個「東西」應該是完滿而無限的認同，因此我將之命名為共同體的「作業」（work）。我們所有的政治綱領統統都暗指如此的作業：不是共同體經營的產品，就是共同體本身被加工成品。不過，共同體所不執行的作業，以及它所不是的作品才是共同體形成的緣由。因為，在作業的過程中，共同體該有的「共同」性格被實體性與統一性取代，從而消失。（作業本身其實不應該了解為成品的外在化過程，而是應該視為主體的內部運作）。一體成形（成為諸如身體、精神、祖國、領導等等單一體）的共同體必然就會失去「共同點所在」的居間部份，要不然就會失去界定「居間」原有的「一起（居方中間）」、「與他（調停、說和）」之意^{viii}。這樣以來，共同體的「一起所在」便讓「一同的存在」之流佔盡優先。但是，共同體的真理偏偏在於此類存在的遁跡。作出一共同體的東西本來就是從中遁跡的部份：而遁其跡者就是一被定下成體的「共同」（hypostasis of the “common”）及

^{viii} 原文則為：“community necessarily loses the *in* of being-in-common. Or it loses the *with* or the *together* that defines it.” 眼下的翻譯多加了一些料，以相應中文「居間」一詞之意。

其相關的作業。這樣遁跡的過程便張開如此古怪的「自他相互居間的所在」(being-the-one-with-the-other)，使其不斷向外敞開，進而讓我們一直暴露其中。(然而，就「一同的存在」之邏輯及其可能帶來的慘重後果而言，最明顯的實例莫過於納粹意識形態以及「共同體」[*Gemeinschaft*]在其中所扮演的重要角色。)

如果要我說明這些文本所展開的分析背後有何指導原則的話，我也許可以如此回答：共同體不在於超越一被假設(supposedly)藏「身」其中的內在性存在(亦即不在於共同體的超越性)。共同體反而在於內在性的「超越」，也就是說，它在於如然的有限存在。這就是它給「暴露、陳述及陳列」出來之處。所謂「暴露、陳述及陳列」一事絕不是甚麼可以(如同基體 sub-stance 一般^{ix})「陳」在共同體之「下」而「假以」設立(sup-pose)的「存在」。共同體偏偏沒有任何預設(presuppositionless)。正因此，它才一直被諸如「建立(國家)」與「(國家)主權」等曖昧的概念而纏「身」不放，因為上述一類的概念，一方面就是全無假設的(completely suppositionless)，一方面也總是有所預設的(always be presupposed)。但是，共同體是無法設在先的(presupposed)。

^{ix} 透過 sub-stance 這樣的寫法，儼要強調 substance (中譯通常為「實體」)語源上的意義。Substance 一字原來由拉丁文的 sub (下)與 stare (立)而組成，其中 sub-的部份亦可寫成 sup-，與下文 suppose 裡的 sup-字首同。Suppose 一字原來由拉丁文的 sub (下)與 ponere/pausare (擺放)而組成。這樣以來，儼便可強調「實體」被「假設」的「基礎」本來就與 subject (主體，原來由拉丁文的 sub (下)與 iacere (投)而組成，語源上則有「被投下者」之意)的主觀運作有關。

它僅只是被暴露出來的(exposed)。毫無疑問，這是非常不容易設想的事。不過，縱然看似想不通的想法，其實提供了一個本質上百川歸海的匯合點，貫穿以下有關諸如共同體、神話、感情以及遁跡中的神聖等等題目的專題研究(然則，唯恐諸如思想上的共同點所在，閱讀上的分·享，以及一切書寫、閱讀活動都銘刻其中的政治等等物事，若果盡數不在的話，此一想法才會淪為想之不通)。

*

如果將上述的指導原則顛倒過來的話，結果就是集權(全體)主義。如果置之不理的話，結果就注定政治空間不過是管理與權力(以及權力之管理與管理上的權力)的官場而已。然而，若以此為分析、思考的原則的話，我們便能提出一個問題：無本質的共同體(即並非諸如「人民」、「國族」、「命運」亦或「一般的人性」等等類型的共同體)要如何「現身」(presented)? 換言之，不再根植於實現本質的意志活動而後的政治，到底何如?

如果說政治空間可以視為「共同點所在」之點及其契機或發生的話，我們或許就不妨稱之為政治空間的政治。我不敢冒昧提出此類政治未來可能呈現的樣子。恐怕這會超出我的能力。但是，我確實切入了聯繫政治空間的關係，或者說我切入的關係與政治空間密切聯繫(這不僅僅包括今日人們所急於稱謂的「社會關係」，而且還包括真正政治空間上的關係。)

在以下的專題研究裡，每當我論及諸如「文藝」、「間歇的聲音」、「破碎」的感情、「來臨」(coming)、「快樂」、以及「脫位」(dislocation)之「處」(places)等等主題之時，我所指的其實都是同一類的關係：這是一份沒有執著、何況熔合，卻有聯繫起來的關係。如此以聯繫而寬解的關係，便無限的暴露出無法化約的限度，以致重新統一。我們到底如何才能體驗我們各自點點分散、斷簡殘存卻唯因共同點才有意義的存在之意義呢？

換言之，也許可以如此說：我們要如何溝通？不過，想認真提出這樣的問題之前，就必需將所有的「溝通理論」先擱置一旁，因為它們的出發點都有預設共識的必要或欲求，以及訊息的傳送與連串性。問題不是要定下溝通的規則，而是首先瞭解到「溝通」的過程主要是一種**暴露、陳述及陳列**：向有限存在而暴露出來的有限存在，列在其面前與其一起共同出現。

思考這點，或者說，思考暴露一事所「是」的這一限度，這就必然等於思考革命契機現身的臨界點或限度。或許可以說，革命的理念因為一直被了解為「嶄新的基礎」或者「歸還的主權」等理念，所以迄今還是理解得不夠。當然，我們仍然需要諸如建立新的基礎，以及主權歸還（於主人翁）等等各種姿態。但是，其中的道理確實藏在別處：在不間斷的現今此刻裡面，共同點的存在就力抗任何試圖吞噬自己的超越性，無論是總合的，還是個別的（亦即任何一般性的主體）。這樣的契機既然無法「建立」，何來「歸還」的「基礎」。此契機（這是一個「共同點」之居間的部份爆發出來，並對需

求及權利等諸般關係加以抵禦、中斷的契機）便會取消群體或共同體一直被加以定形的動作。如此亂暴、棘手的契機卻能抵抗血淋淋的暴戾亦或認同帶來的出神不安，因此以「革命」一詞及其所喚起的激烈度來命名此一契機，真是當之無愧。這個詞無庸置疑是個曖昧的歷史所留下或委託的遺產，而其中的意義尚待加以革命性的變化。

至少有一件事情已經很明朗：如果我們不面對這樣的問題的話，政治空間便會完全拋棄我們（假使尚未如此）。它就會將我們遺棄給政治、科技等等經濟系統（假使尚未如此）。而這將是我們諸多共同體的終結（假使此事尚未發生）。儘管這一切，共同點所在還是會永不罷休的抵抗，但是其抵抗力屆時一定屬於另外一個世界。我們的世界反而將會變成一片沙漠，以致我們枯萎不育，終無墳墓——也就是說，我們的世界將會被剝奪我們最珍貴的有限存在，終而毫無共同體。

目 錄

譯者序：翻譯的共同體，共同體的翻譯	i
作者為中譯版序	xvii
英譯本序	xxvii
解構共同體	1

解構共同體

La Communauté désœuvrée

也許因為某種「號令」或必然性的緣故，共同體的瓦解、脫序，以及與之相隨的各種騷動都已構成了當前世界最重要、最艱辛的證詞，甚至這個證詞也許還可以將這時代承擔的所有其它證詞全部都包在內（畢竟，我們這一代也已見證到了歷史思考的盡頭）。如同沙特曾經表示那樣，共產主義正是「我們這一代無法超越的地平線」。不但在政治、經濟、戰略等多種不同的考量上如此，而且還有另外一層含意，與沙特的原意已經離得相當遠：「共產主義」一詞則是一種慾望的徽誌，呼籲我們發現或重新找回共同體的所在之處，以圖同時超越現有社會區隔及科技政治霸權的支配，進而憑藉如此共同之處來超越私有化至上的排他秩序所引發的諸如自由、言論，甚至最簡單的生活快樂等等事情的嚴重衰退。或者更簡單、更斷定的來說，因為死亡如今已經落為僅屬個人的芝麻小事而已，並僅僅帶來無法承受的負擔以及無意義的徹底潰敗，所以我們這個時代就更急於找出一個地方足以超越個人死亡所帶來的解體。

在多多少少有意的、有步驟的、有政治涵意的狀態之下，「共產主義」一詞則構成了如此的徽誌。毫無疑問，這不僅是哲學意義上的理念，且更有別於一個專有名詞的所謂「意義」（sens）ⁱ。儘管如此，這個徽誌已經不大流行，除非以延遲的方式出現在某些人群中，或者對另一種早已更稀少的人而言，這個徽誌喃喃細語的訴說著凶猛卻無能對明顯已瓦解的

ⁱ 法文 sens 的含意極廣，包括感覺、官能、判斷力、意義與方向。作者趁此多元的意義來打開共同體的問題意識。請參見 Nancy, *Le Sens du monde* (《世界的意味》), Paris, Gallilée, 1993。

承諾之抵抗。此徽誌已不流行一事不單是因為擁護其美名的政權都早已成為背叛的幫凶之實。（巴岱伊 Georges Bataille 於 1933 年語：「國家自行消亡曾經被視為革命起碼的希望：可是當前世界所看到的偏偏相反，正在消亡的卻是革命勢力本身，而與此同時，所有具蓬勃生命的勢力，都已經開始採取極權國家的形式。」ⁱⁱ）然而，以背叛、出賣的故事大綱來保持共產主義原有的取向或純正原則，已經成為一個越來越站不住腳的說法。這個意思並不等於說，極權（全體）主義原樣不變地已經存在於馬克思的文本之內：這種過於粗淺的觀點，完全忽略了馬克思為了反對共同體遭到毀滅而發出的激烈抗議聲。在馬克思那邊，這種聲音與一種黑格爾式的造就整體的嘗試不斷地重疊在一起，進而讓後者受到移轉或解體。

背叛的故事大綱之所以會顯得更站不住腳的原因，在相當的程度上是因為共產主義的理念基礎本身的問題：也就是人，尤其是被定義為生產者的人（我們甚至也可以說：簡直就是被定義的人）——在根本上經由工作或創作的活動，專門從事自身得體本質的製造者。

共產主義理念或理想所包含的正義、自由——以及平等——都被所謂現存共產主義的霸橫現實出賣，這樣沉重的歷史包袱，不但要負荷無數人難以忍受的痛楚之重量（何況我們的自由主義社會所帶來的其他痛苦，與之相比並非更容易

ⁱⁱ 喬治·巴岱伊著，《巴岱伊全集》，第壹卷，Paris, Gallimard, 1970, p. 332。以下僅註明卷數及頁碼。編註：此註腳乃原作者加於法文版行文之中，為統一中文版與法文版的註腳編號，暫以譯者註的方式註記。

易接受)，而且還需承擔決定性的政治包袱。(這不僅是因為政治策略必須優先對抗這種背叛，更是因為這個策略，甚至我們大家普遍的思考方式，必須考量另一種可能性。整個社會儘管不只一次的雄偉起義，就是在這種背叛，或者更平淡的說，這種遺棄的模子裡被動的鑄造出來：與其說是索忍尼辛[Soljenitsyne，蘇聯有名的異議份子]式的指控不如說是西諾必夫[Zinoviev，初期蘇聯的作家]式的疑問)。不過，這個包袱的重量也許只是相對的，另外還有一種絕對，可以粉碎或阻擋我們所有的「地平線」的重量。這種絕對重的包袱，大體如下：無論過去或現在，所有共產主義式的反抗力——或者因為我們不要將這個名詞限定在過於狹隘的政治含意，所以我們就改口稱之為共同社區式的反抗力——都深受人類共同體這個目標的烙印。而這個目標的含意就是，一起從事自身得體本質的生產，將這個本質視為獨家特產的大作，再把這個被生產出來的本質奉為**共同體**。這樣人對人的絕對內在關係（也就是說，人本／人文主義[humanisme]）以及共同體對共同體的絕對內在關係（也就是說，共產／共有／共感主義[communisme]），其實根深蒂固的貫穿所有的反對勢力所提的各式各樣的共產主義主張，以及其他所有左派、極左派甚至工人議會式的典範。¹從某個角度看，訴諸共同社區的理

¹ 若細察每一實例的具體歷史際會的話，這樣的觀點就顯得不夠嚴謹：例如在1956年匈牙利的勞動議會，或是在波蘭的團結工會的左翼裡，都曾呈現過相當例外的一面。以上觀點甚至於無法完全概括當前許多論述的實況：在這個意義上，我們或許可以將過去的境遇主義者與鄂蘭(Hannah Arendt)思想中某些因素並列討論，甚至於將諸如李歐塔(Jean-Francois Lyotard)、巴迪烏(Alain Badiou)、艾侶(Jacques Ellul)、德勒茲(Gilles Deleuze)、

念以對抗「現存共產主義」的勢力都已經耗盡了自己的原動力。可是撇開這些事實，今天所發生的一切，都恰似將共同體視為連想都不用想的問題……

就共同體而言，思想上最大的障礙莫過於人對人的內在關係，甚至乾脆就是人——被拿來充當內在性的典範，因而絕對的人。以人為基本預設的共同體就等於預設，共同體必須完整效勞於自身本質的「正身」，而共同體本身就是人的本質的完成。(且參看赫爾德曾寫過：「人可以建構者，有何物呢？萬物一切。大自然、人類社會甚至人類本身皆可。」我們很倔強地受控於這個規整的原理(idée régulatrice)ⁱⁱⁱ。

巴所里尼(Piero Pasolini)、以及藍希爾(Jacques Rancière)等人的個別主張一起納入討論(儘管這一系列的聯繫可能顯得太離奇了)。儘管各自相當的差異，這些思想上的嘗試都發生在一種下文待以討論的馬克思主義事變(événement)之後。對我們而言，該事變的性質主要牽涉到對共產主義或共產人本主義的質疑(這點相比阿圖塞 Louis Althusser 曾經試圖以馬克思主義的科學立場所提出的質疑相當不同)。正因此，這一系列的主張都可以溝通到我儘管一切而暫定其名為「文藝共產主義」(communisme littéraire)的狀態。

ⁱⁱⁱ 「規整的原理」來自康德，中文又作「調節原理」，日譯則為「規制的原理」。「規整的原理」的定義，相對於「構成的原理」，後者「欲使現象之存在從屬先天的規律原理」(《純粹理性批判》A179/B221，中譯本175頁)，前者「僅為依據之則經驗統一能自知覺發生之一類規律」(《純粹理性批判》A180/B223，中譯本175頁)，「規整的原理」可以組成康德所謂的「悟性」作用，但並不能構成對象本身或直接成立知識。

另參見儂曦於1982年曾寫：

「規整」一事，與「實存」有關，與這個無法建構的限度理念(concept-limite)之有效性有關，因為這限度就是實存的「理念」本身，只要我們瞭解「實存」並非一種物體的述詞而是指存在裡的位置，無論既與與否，偶然與否。這個於存在裡的位置也就是存在的位置，或者說，就是作為位置的存在。這就是海德格在《康德之存在論》一文所突顯出來的問題。這個論點「屬於任何形而上學未想的部份」。之所以然，是因為「設位的存在」並不是存在(存在

即使是認為「建構」一事本身僅是另一種「歸整的原理」，我們仍然在其中……)。於是，經濟關係、科技營造以及政治團契（形成一個政治實體，跟隨一位首腦或領導核心）這一系列的社會關係則自動的再現，甚至於直接呈現、暴露並實現這樣的本質，將之發揚光大並成為共同體最得體的作業。這就是所謂的「極權主義」，然而「內在主義」或許是個更貼切的名稱。只要我們不要將它設限於特定的社會或政權，我們便能看到，這個用語就意指我們這個時代一般的地平線，包括民主國家及其脆弱的法制欄杆在內。

本自就沒有)，而是存在「任隨存在的」。無法建構的實存則是存在的隨緣存在，他發生的並不必然，與惠贈 (don) 有關 (反而與既與的據點 [donnée] 卻無關)，與來臨有關 (卻與建構無關)。攏總的規整牽涉到一種贈與和一種來臨 (兩者在此脈絡的出現，是先於理論的可能性本身)。這牽涉到一個世界的來臨，一種決心，但是這種決心只不過是一種任隨存在。」(Jean-Luc Nancy, "Dies Irae", in François Lyotard 編, *la Faculté de Juger*, Paris: Éditions de Minuit, 1985, p. 17-18)。

尤其在當前「建構論」的認同研究已經產生了相當的成果與影響之際，僕曦以上這個論點，或許可以起點作用，促使我們開始同時去思考任何「建構主義」的極限。眾所周知，新崛起的文化研究有一個普遍的共識，認為認同 (無論是國族、性別、階級等等) 被建構的部份相當重要。對此比較進步的觀點，大概都離不開美國性別研究者 Judith Butler 所指出的「雙重動作」。Butler 言：「要改善或重作這種暴戾，就必須學習一種雙重動作：一邊分門歸類，也就是說，暫定認同，一邊疏鬆綻放，讓『認同』成為一永續政治競賽的場所。」(Judith Butler, *Bodies That Matter*, New York: Routledge, 1993, p. 222)。在這個脈絡裡，僕曦對建構論的批判顯得更為突出。但是，與其說是建構論的「批判」，不如更嚴謹的說是建構的限度。至少，他的論點應該是任何「建構式的認同」，以及「建構式的認同政治」相當重要的，卻尚待思考的一個脈絡。

*

不知在此真的有沒有談個體的必要？有一些人確實將它的發明以及它的文化 (culture)，甚至可以稱之為對它的崇拜 (culte)，視為唯一走出霸權而達到解放之途，甚至是歐洲獻給全世界，無法超越的特惠 (grâce)，僅此為能衡量一切團體或共同體事業的規範。可是事實上，個體不過是共同體經過瓦解後剩下的渣滓而已。如同其名稱所意味一樣，單個體是一不可分割的原子。以其性質而言，「個體」一詞意指一個拆組過程的抽象結果。它就是內在性的另一、對稱的體例 (figure)：絕對分離，因而原本、確定的自為 (pour-soi)。

但是至少自從黑格爾以降，這個「個體」所渡過的經歷 (而且我們必須承認，這個經歷都是在一種令人非常驚愕的成見之下進行)，也僅僅如此：自身死亡才是唯一原本而確定的事情。一旦「不死」被轉入其創作當中，一種永續經營的不死 (immortalité opératoire) 反而營造個體本身的異化 (aliénation)，進而使得死亡原「是」(“est”)^{iv} 無法挽回，陰間陌生 (étrangeté) 的一面變本加厲。

然而，簡單的原子無法構成一個世界。一定需要一個偏偏 (clinamen^v)。需要自他之間的偏愛 (inclination) 與偏差

^{iv} 僕曦在此以斜體來寫 to be 動詞 (法文：être)，是一種後海德格式的作法，要強調其內部差異的點跡。也就是說，「陰間陌生」(étrangeté) 一詞當作「死亡」的述詞 (謂詞)，並無法窮盡兩者的意義與各項之間的關係。

^v Clinamen 為幾何學最微小的角度。

(*inclinaison*)。共同體至少是個體的偏偏。可是，一旦開始陳述個體的任何理論、任何倫理、任何政治甚或任何形而上學等等，我們偏偏都無法面對這樣的偏偏。它也是個體在共同體當中的偏廢(*déclination*)或衰退(*déclin*)。人格主義者也好，沙特也好，他們做的都不過是將最古典的個我主體給染上了一層道德或社會的色彩而已：他們從未讓個體偏向自我以外，在其邊緣上居間我們的共同存在，使之真正並基進地偏「基」(*incliné*)起來^{vi}。

個人主義就是輕率的原子論，而「原子」背後的「世界」這一賭注，卻被拋諸腦後。因此，自主性（無論個人或國家整體）之類的形而上學論的最大欠缺（這點也正是絕對自為形而上學的缺陷），一直都是因為共同體的問題被忽視而引起的。這個問題自然就包括任何探討絕對（終極關懷）的形而上學論在內。這種形而上學的特徵就是將存在視為謝絕對力（*ab-solu*：「由溶解而來的」——譯者），完全可以分割出來，獨立而封閉，毫無相關。「絕一對」一事可以諸如理念、歷史、個人、國家、科學以及藝術創作等等五花八門的自我呈現。因為是毫無相關的，所以其中的邏輯往往都一樣簡單、可怕：絕對分立出來的東西——假如可以這麼說的話——所包含的內物，超過了簡單的被分立出來的元素。這也就是說，隔離

^{vi} 此句最後一段（「真正並基進的『偏基』起來」）為譯者順著中文的正本脈絡所發揮的散播效應，但是由於原文並沒有提到 *radical*（激進，偏激）一詞的緣故，所以目前的翻譯只好視為較「大方」的譯法。譯者自然認為這樣的譯法對原作的整體意義仍然保持一定的「忠誠度」，因而不至於構成嚴重的篡改。

的動作本身必須被包圍。所封閉的，不但是一塊要圍住的領地（否則要在其外圍上遭受另一臨近的領地之險，並與之進行溝通），而且還要堵住其封閉的界境自身，以完成絕對分割的狀態。絕對之所以能絕對，必須建立在其固有的絕對基礎之上，不然就無法成立吧。換言之，我要自己絕對一個人的話，僅僅確定我存在的事實還不夠，另外一定還要確定我是否為唯一獨自存在的人。當然，這是一種無法解決的矛盾。因此可以說，絕對的邏輯擊敗了絕對本身的可能性。這個邏輯讓「絕對」陷入一份它本質上必想拒絕並排除掉的關係。儘管「絕對」力圖憑「毫無相關」來自我組成，可是這份關係反而將它強行弄開並推向撕裂的極限，同時由內而外，由外而內。然而，所謂的這個「外」側，僅僅是拒絕不可能的內部性而已！

共同體被排除在形而上學主體／絕對（個我、意志、生命、精神等等）的邏輯之外，必然只有回到同樣的邏輯上從事並切破（*entamer*）其主體性。絕對的邏輯讓它產生關係：但這顯然不可能形成兩個以上的絕對之間的關係，更不能讓「關係」升為新的絕對。假如關係（共同體）是甚麼的話，它只不過是自身原理——自給自足的絕對內在性——在極限上所遭受的破滅而已。

巴岱伊曾一直體會到「隔離存在」（*être-séparé*）的暴戾邏輯。例如：

「假如全部人類——或者更簡單的說，他們全部的存在——可以化為單獨一個肉身的存在（顯然會與原來的全

體一樣孤獨，一樣被放逐)，該肉體化身的頭部將是個戰鬥永不罷休的場合。其暴戾的程度之嚴重，遲早會使它爆裂。我們誠不敢設想，如此化身的觀想會引起何種暴風般的後果。雖然它應該可以見到上帝，但是一旦見到了，就會立刻殺祂，然後自篡上帝的尊號，為的是直撲虛空。結果就是一個與任何過客一樣毫無意義的人，但這人更被剝奪安宿的可能性。」(第壹卷，頁 547)

人類如此化身，變成絕對的存在，在任何共同體或關係以外遊蕩一事，便是現代思想暗地裡給自己安排的命運。然而，只要我們無法將共同體從這樣的命運中抽離出來，我們就永遠離不開「永不罷休的戰鬥」。

在另一著作中，巴岱伊將這種邏輯帶到知識的層面：

「假如我『倣效』絕對知識，我必然就成了上帝本身(在理性的系統裡，沒有任何知識可以超越絕對知識，連上帝都不行)。這個自我(*ipse*)的思想，勢必成為一切才能令自己達到絕對的狀態。黑格爾的《精神現象學》一書有兩種基本的運動，最終合成一圓周形的循環：其一為自我意識(人類的自我)漸階的完成，其二則為自我達到完美的全知(毀滅自我的特殊性，完成自我否定，再成為絕對的全知)，後而成為一切(成為上帝)。無論是被感染或是主動倣效，我假如在自我當中完成這種黑格爾式的循環運動，我所界定的，在我達到的境界以外，已不再是一種未知，而是一種不可知。之所以不可知，不是因為理性有所不足，而是因為其性質本身就有如此

的限度(連黑格爾都認為，擁有絕對的全知才能有這種「彼此以外」的顧慮……)。假使我果真這樣自尊為上帝，我內心中將有黑格爾般的自我肯定(因為，我可以壓倒任何影子或疑慮)——也就是說，我將會知道一切，甚至也會知道為何完美的知識就必然連帶引起「人類」，「無數的個我」以及「歷史」等等身份的產生——正是在那個時刻有一個問題就會出現。針對人，一種神聖的存在而言，這樣的問題會讓人墜入無法回頭的黑暗深淵中：為甚麼必定有「我所知」一事？這點為何是一種必然？雖然第一眼就看不出來，但是在這個問題裡面就隱藏著一種極端破裂的狀況，而只有出神般(*extase*)的沉默才足以回應它的深度。」(第伍卷，頁 127-128)

問題當中所隱藏的破綻，便是問題自身所舉發出來的。「物」都要通過「存在」之名或法，因而存在。由此的破綻發生在「全體存在物」(也就是與任何其他「物體」完全分開的「絕對」)與「存在」之間(「存在」自己絕不是「物」)。如此破綻(有類似，但不盡相同於海德格所提的「存在狀態與存在論的差異」^{vii})則界定與「絕對」有關係。與其說是讓這個「存在」內附在存在物的絕對整體之內，不如說是迫使絕對的事態就其方正得體的「存在」而加以關係的發生(un

^{vii} 這是王慶節與陳嘉映(簡稱陳/王)兩位先生在海德格《存在與時間》中譯本所提的說法。有關「存在」一詞的翻譯問題，請參見下文譯者註。法文原文為“la différence ontico-ontologique de Heidegger”，指的是德文的“ontologische Differenz”。海德格所提「存在論的差異」是無法用傳統存在論的古典範疇(諸如康德所提四種：量、質、關係與模態)而完全界定的。

rapport à son propre être)。如此以來，存在「正身」(也就是說存在的「在法」^{viii}——譯者)，可以被界定為關係或非絕對之列。甚至我們或許不妨——反正這正是我將要嘗試說明的觀點——將它當作真正的共同體 (comme communauté)。

因此，「出境」(extase)^{ix}所回應的是「絕對」狀態的絕

^{viii} 法文 Être 的中譯詞通常為「存在」。但為了突顯儼儀的後海德格式語言，譯者決定冒險提出新詞。陳／王的中譯本論及德文 das Sein (相當於法文 être) 與 das Seiende (相當於法文 étants) 的區別與翻譯問題時，建議將兩者分別譯成「存在」與「存在者」。雖然「存在」這個用語經由明治時代的日語漢字翻譯，一直沿用到現在，但是根據德希達的看法，海德格主張對哲學進行「減除 Destruktion」，旨在指出哲學界的盲點。長久以來，西方哲學一直將 présence「現在」與 Être「存在」混為一談，造成根本的誤解。譯者則認為中文「存在」一詞之「存」字的意義，實離 présence 的意思過於接近，因此很希望重新思考外語諸如 Sein, Être, 以及 To Be 等西語動詞的中文翻譯的問題。基於此，我想提出一次嘗試，以作貢獻。

首先，德文 Dasein 的中譯，已有陳／王所提，甚有說服力的「此在」一詞的譯法。該詞的好處在於它並不需要以「存」字來翻譯 Sein，因而可以避免其中接近 présence 之「存放」的意義。然而，「存在」一詞的用法已經太廣泛了，似乎要一下子改用他詞，也不太可能。為了減輕新詞必然給讀者帶來的負擔，我們實在不得不暫時繼續「存在」歷來的用法。但是，根據儼儀呼籲我們重新銘刻新的空間分配，我就此提出另外兩種譯法，供大家參考。

如果我們大膽一點而將「在」一字當作動詞使用，我們是否可以在其後面附加「法」一字，像諸如「吃法」、「說法」、「看法」等既有的中文詞彙一般，以代表有限「存在」發生，或「在」此，或「在」彼的無限「方」法。如此以來，我們不妨提出「在法」為替代「存在」一詞的新譯法。「在法」的另一優點也在於「法」字與儼儀所提出「到案與共」等有法律色彩的存在狀態有關。

唯恐這樣的說法新奇得讓讀者無法一時接受，因此以下皆繼續使用過往「存在」一詞的傳統譯法。

但是，當 Être 有所有格關係的時候，或者被附上修飾語之時，(例如 l'être singulier, l'être-en-commun 等等)，我建議將之縮寫為「所在」，也就是說，我將之譯為「XX 所在」(例如，「奇點所在」，「共同點所在」)。

^{ix} 我用「出境」來翻譯法文 extase 之意。Extase 一詞的日常意思，譯「呈」中文慣為「狂喜」或「出神」，在此卻來自海德格的語匯，其原文為 Ekstase，

陳／王的翻譯則為「綻出」。其常見的日語漢字譯法則為「脱己」。海德格於 1927 年曾解釋，這個詞與希臘文 ekstaston 有關，意指「步出自我以外」，並且強調該詞與「存在」一詞有關。(「構成「此在所在」的基本條件，就是具有「出境」性質的能時性 (zeitigen)」。海德格並補充說明這種「能時性」意指「自身以外的自身」之義。請參看 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 266-267)。另外還有一層意義，根據其字根 ek + staston 而來的，比較直接的中文翻譯則為「出離靜態」，也許不妨縮寫為「出靜」。在此，我建議用同音詞「出境」作為標準的翻譯，或許需要先進一步交代。

不過，我選擇以「出境」的說法來翻譯 ekstase 一字的原因，絕不僅僅或主要是因為同音上的巧合。因為，放在共同體論述的脈絡裡，陳／王的「綻出」好像又沒有甚麼根據，又沒有甚麼關連。然而，「出境」一詞即為該脈絡的既有詞彙，因此就可以產生衝擊力比較大的散播效應。為了清楚表示「出境」是一項術語，我一直將它放在括弧裡面，以示其「非具體」(但不一定因此就是「抽象」)的一面。

*

另外：雖然海德格曾經清楚的交代過，Ekstase 一詞與「出神或狂喜的狀態」全然沒有關係，可是我很懷疑在極限上兩者是否可以分得清楚。尤其在法國，因為拉康心理分析以及其他論述的影響，ekstase 難免與 jouissance (快感) 產生連想。因此，我認為後海德格式用法，除了有「出離靜態／出離自我邊境」的含意外，同時還有探測「歡喜」等連想的極限之面。其中有個極其關鍵的歷史賭注，在此只能簡單的描出它的輪廓：強調「政治」與「宗教」分立的現代自由主義，在歷史上面對的一系列的「他者」強敵，儘管各自很重要的差異，往往都給它們貼上一樣的標籤，就是政教混為一，非理性的「狂熱」運動(無論是國族主義、法西斯主義、共產主義或原教主義等等)。就像法蘭克福學派所指出，這個問題當然牽涉到「理性」的極限及其歷史的位置。20 世紀自由(人本／人文)主義的盲點之一，就在於它無法想像這些狂熱的政治／宗教運動，與自由主義自己的人本(人文)假設有關係，所以它不斷的反覆陷入辯證關係的陷阱與幻覺。在自由主義意識形態下，「他們的」政治運動總是「無理的狂熱」。然而，從「反自由主義霸權」的意識形態來看，自由主義反而被扣上「以理之名，行利之實」的「狂妄」之帽。面對這種情況，自由主義往往會發出「相對主義禍害」的警告，進而強調「理」與「利」的關係與界定，向來有一定的普世標準，甚至是有自然的規律可尋。然而，我要提出的觀點，絕不是簡單的相對論，而是一種辯證並解構式的關係分析。我們的責任，我們要回應的問題，在「理」與「利」的經濟分配之先，就是探討該二項的限度與關係。假如自由主義一直不斷的反覆引起「狂

對不可能性，或者說，是完璧內在性之「絕對」不可能性。根據嚴謹的思考方式來理解「出境」一詞的哲學用意，我們當然可以在巴岱伊之前（或與其同時）延著其哲學史的脈絡，從謝林（Schelling）到海德格，「出境」不但從來不界定任何浪漫的精神遨遊，更不代表任何慷慨激昂的情緒洋溢。它所定義的，嚴謹而言，則意指絕對內在性（或者：因絕對而有內在性）在本體論亦或認識論上，一律不可能的本性。因此可以推論，任何一個體，無論是單個的一個人或是純粹的一個全體，悉皆亦復如是。在內在性問題意識的脈絡中，個體主義的主題與共產主義的主題之間有著密不可分之連帶關係²。兩者對「出境」加以否定的立場完全一致。因此，對我們而言，共同體與「出境」二項的問題已經無從區分：也就是說，「出境」的問題，像我們現在已逐漸開始懂得「存在」的問題一般，不能單單算為「全體存在」的絕對值而已。

熱對「狂妄」的惡性循環，這到底是何種機制或主體？更有趣的是，德國哲學最後一位大師海德格，為何像自由主義及其敵人一樣排除「快樂」的問題？在此我們來不及加以討論這些問題，而頂多只能順便留意，他者的快感往往可能構成對我的威脅。因此，若能將 ekstase 的「出神→歡喜」一面的問題意識重新銘刻在「出境」的存在差異論的脈絡裡，也許可以發明一種有別於「自由主義及其敵人」的論述關係及其各種制度上的複製主體，進而為新的「來臨」的政治作出準備。

² 米謝·洪利（Michel Henry）有關馬克思的解讀則是其中一個例證。洪利的大作主要根據「個體」與「內在生命」之間有著相輔相成的概念關係而展開討論。因此，他認為「在原則上個人便足以逃離於辯證法的管轄權以外」Marx（《馬克思》第貳卷），tome II, Paris, Gallimard, 1976, p. 46。趁著洪利的這句話，我也許就可以先概略介紹我下面將要提出的觀點：逃離辯證法（整體性的媒介）的方法有兩種，其一為朝向內在性而逃，其二則為打開其中的否定性，及至使它「無法就業」（巴岱伊語）。可見，後者並沒有甚麼否定的內在性：然而，「有的」卻是知識、歷史、以及共同體的「出境」（extase）。

「共同體」即是「存在正身的出境所在」（*l'être-extatique de l'être lui-même*）嗎？這應該是我們的課題才對。

*

〔在此我要先提出一則保留條件，待下面再詳述。在個人的主題背後，或者說更進一步的層次上，就隱藏著所謂「奇點」^x〕

^x Singularité 一詞的用法或許很容易引起一些疑問，在此值得先就翻譯的問題來作個簡單的交代。在數學上，singularité 的中譯為「奇特性」，而在物理學的領域裡，singularité 的中譯則為「奇點」。

且先參看《哲學大辭典》有關於「奇點」一條的說文：大爆炸宇宙論所追溯的宇宙演化的起點。它具有一系列奇異的性質，無限大的物質密度，無限大的壓力，無限彎曲的時空等……另一些學者認為，廣義相對論中「奇點」的不可避免，可能是廣義相對論局限性的一種表現。愛因斯坦說「人們不可假定這些方程對於很高的場密度和物質密度仍然是有效的，也不可下結論說『膨脹的起始』就必定意味著數學上的奇點。（《愛因斯坦全集》第一卷）」（《哲學大辭典》，馮契主編，上海：上海辭書出版社，1992年，961頁）。

有關「奇點」在數學上或物理學上的定義及各自用法的異同，以及所引起的爭論，筆者在此實無法進一步詳述，請讀者原諒。

但從上述資料可見，「奇點」在物理學的領域裡就牽涉到宇宙的起點。而在儼曦所屬的法國哲學界裡（包括德希達與德勒茲等人在內），所謂「起點」（origine）一事，像普遍／特殊邏輯一樣，是個不斷受質疑的對象。在這個程度上，他（們）比較接近愛因斯坦的立場，但是具體的脈絡相當不同。然而在哲學上，相對於特殊／普遍脈絡中的「個別性」（individualité）而言，所謂 singularité 包括自己不能（自我實現、自我再現）的點跡（trace），即是一份瓦解個體的「他者性」。因此，我建議的中文翻譯有時亦可作為「『其』點」。「奇點」同音詞的「其」點的好處，或許在於「其」字代表「其他」的意思，多多少少可以撇開「奇點」中對「起點」的爭議，進而澄清，在法國解構哲學上，singularité 指的意思，與其說是特异性（奇特性）的一種理念，不如說是將「他者」的因素納入最細微的單位，即所謂的「個體」原子中，讓個體無法自我實現、自我再現甚麼內在他們的差異。在這個程度上，singularité 可以產生出其不意的效果，但這並不一定代表他者的差異一定是

(singularité) 的問題。當個別的身體、臉面、聲音、死亡、書寫等等物事不再被視為不可分割的原子，而開始被瞭解為「奇點」的時候，它們到底是甚麼？所謂「共有」一事，就是區分不同的身體、臉面、聲音、死亡、書寫等等物事，進而突顯各自之間通體共享的一般性。然而，各自「其」點的必然性 (nécessité singulière)，到底又是怎麼回事呢？總之，這個問題恰如「絕對」問題的反面。而在這個程度上，「奇點」的問題對共同體的瞭解則是不可或缺的關鍵線索。因此，非進一步說明不可。不過，在此之前要先記得，「奇點」的性質與結構，從來不像「個體」那樣發生在原子的層次上。也就是說，個別的「奇點」不會發生在一個可以認定，甚至可以認同的層次上，而僅僅在「偏偏」的差異次元上才會亮相，因而就是沒有一定的法則。如此可見，「奇點」與「出境」的問題直接相關：嚴格來講，我們不應該將「奇點所在」(l'être singulier) 視為「出境」活動的主體。因為，「出境者」原則上就根本沒有甚麼「主體」可言。之所以，更準確的說法應該是，「出境」一事 (即是共同體) 臨到「其」點所在的「身上。」]

無法規範的，而只是說明它無法成為主體再現的材料。再者，「其」點另可引出 singularité 相關詞之 multiple 的中文翻譯：我建議後者可以譯為「點點」來代表 multiple 的意思是一種不能以數字確定的多元理念。

至於這種用法是否代表法國解構哲學對物理學所揭示的「真理」有理解錯誤的問題與否，我想這是個非常複雜的問題，其中涉及到諸如科學的限度、真理的標準、廣義的翻譯機制、學科 (知識) 分際與權力的分配等等不能單從「對應正確與否」的角度去思考的課題。再者，我們也不能忽視，任何知識主體有認同權威的慾望，更不能忘記有一系列複製、分配並監督 (懲罰) 這種「慾望所在」的政治、經濟、科技、文化、軍事等等制度主體的存在。

*

在內在性的脈絡中，個體主義與共產主義一樣都一直忽略「出境」的問題。雖然在這點上兩者的立場完全一致，可是這絕不意味著兩者間有一種簡單的對稱關係。畢竟，「個體」的理念完全無法深入共產主義思想，對娛樂、主權甚至「出境」等項目，時而傳達的深刻、異端的陳述。例如，馬克思在措辭上，常常謔浪得滔滔不絕，好像有甚麼力量似的驅使他填海造地，全力以赴的邁向必然性經過集體規劃以外，自由的理想境界。當然，這個境界裡面的剩餘勞動不再是被剝削的工作而是純粹藝術與發明的妙樂活動。除非他先淋漓盡致的陳述自由的可能性，否則馬克思的論述就永遠無法劃上一個句點。問題是，這種關係通常連共產主義本身都常常忽略或埋在遙遠而不確定的未來中，(具體講，這點就包括列寧、史達林以及托洛斯基在內)。但有些例外值得注意：譬如，蘇維埃革命剛爆發時，詩歌、繪畫與電影創作呈現了一時的燦爛無比；或者，班雅明 (Walter Benjamin) 將自己稱為馬克思主義者的背景與理由；甚或「共產主義」一詞在布朗修 (Blanchot) 筆下所暗示並召喚 (而不是意指) 的意義 (例如：「共產主義一詞意味著排除任何建構完畢的共同體，而且也自其中被排除的情事」)^{2 bis}。可是尋根究底，這些嘗試都被忽

^{2 bis} “Le communisme sans héritage”(無傳承的共產主義), revue *Comité*, 1968, in *Gramma* No. 3/4, 1976, p. 32。編註：2 bis 為法文版註腳編號，「重覆、再次」之意，為統一中文版與法文版的註腳編號，予以保留不另作修改。

略。它們不但被所謂「真正」的共產主義者忽視，而且進一步的觀察就不難發現，連這些比較異樣的「共產主義者」自己，終究還是與大家一樣，他們（至少一直到現在）從未能辨認出這一詞隱喻（或誇張）式的用法始末何在，也沒能去思考另外還需要甚麼其他的轉義法（trope），甚至於轉義法的消除（我們暫用「轉義法」一詞來代替「隱喻」，以防萬一），才可以逐出經常出沒在「共產主義」一詞背後的陰影。

雖然他們能夠與藝術、文學、以及思想本身（這些項目都可以作為「出境」的體例或要求）進行一定的溝通，可是他們並沒有因此更有辦法針對共同體的思考進行直接、有步驟的交流（縱使「直接」和「步驟」在此不過是意指極其不定的範疇而已）。要麼，他們與這條思路的溝通，一直處於秘密或間斷的隱約狀態中。

每當歷史上有過關於共同體的倫理、政治或哲學的論述出現時，（當然，即使只是重複「親愛精誠」[fraternité]的陳腔濫調，亦或是關於所謂的「間主體性」[intersubjectivité]^{xi}的彆扭建構，當今世界依然如故並不少缺這類的論述），在力求發展各自的思路以及各自的人本主義困境之餘，這些論述統統都從未注意到，那些個別的特殊聲音所訴說的情事，本來可能就是共同體，甚至根本就不是別的事。即使曾經有所注意，其背後總是有同一個預設的前提：所謂「文學」或「審美」的經驗，就是由共同體的考驗而產生的結晶，一開始就完全被共同體所佔盡了。（難道需要人提醒我們，羅蘭巴特早

^{xi} 亦作「主觀際性」。

期的作品，及其後期的個別文章，寫的正是這個主題？）。

這類聲音，因為無法清楚溝通它們不自覺而傳達的言下之意，所以往往就遭到被利用或重新「發現」的不幸，進而被引用在許多高舉各式各樣的「文化革命」的旗幟上，或出現在各種「共產寫作」及「無產階級文學」之類的論述當中。對此，社會上的專業人士^{xii}提出了質疑，指責這些現象僅僅是資產階級、巴黎（或柏林）式的「盜版無產文化」，簡直就是舊藥換新瓶之類的笑話，否則頂多只是不知不覺而盲目的回歸兩百年前德國「耶拿派」浪漫主義者所主張的「藝術家共和國」的藍圖。即使這些評論家的視野過於狹隘，他們發出的非難也並不是毫無根據的。因為，尋根究底上述這些論述的嘗試，一律都還是離不開過於簡單、古典而教條的真理系統：也就是說，對得起政治（共同體的型態或治理）的藝術（或思想），亦或對得起藝術的政治。然而，對共同體的基本預設，總是一體兩面的老問題：不是強調「以創作的絕對值來自我實現的共同體」^{xiii}，就是高舉「將自己本身當成創作來加以自我實現的共同體」^{xiv}（une communauté s'effectuant dans l'absolu de l'œuvre, ou s'effectuant elle-même comme œuvre）。因此，儘管一系列的否定之說，共產主義這樣的「現代情境」，在原則上始終就是標準的「人本（文）主義」。

我們應該從頭再提的問題，就是共同體亦或共產主義到

^{xii} 也不妨譯為「專門從事製造『社會輿論』的生產者」。

^{xiii} 「共同體＝自我創作的絕對真理」

^{xiv} 「共同體＝自我實現的修身作業」

底為何曾經引發過一種文藝³經驗的要求（縱使因而付出過天真誤解的慘重代價）？在相當程度上，這才是我們要提的唯一的問題。可是，這個問題所有的項目，統統都需要經過全盤變體的過程，問題本身才能生效。我們只有先發明棋盤上截然不同的空間分配，才能改新各種太過於陳舊，因而簡易的對弈（例如：作者的孤獨 vs. 群體的安樂，或：文化 vs. 社會，或：精英 vs. 大眾——不管這些分配被解釋為自然的對立，亦或根據各種「文化革命」的精神而被解釋為應該視之對等的關係，基本的問題還是都一樣）。然而，要做到這點，唯有先重新開始戲謔共同體的問題，如此，才能進行必要的空間再分配。但投入此事的前提就是先承認，共產主義不再是我們這一代無法超越的地平線。這麼說並非因為要減輕「共產主義」一詞所包含的積極焦慮及其抵抗的力道，更不是因為存心對其可能引起的嚴重後果加以否定，也不是因為想忘卻隨之而來沉重的「抵押」效應，以及它曾（並非意外而）遭受的「超高利貸」之冤。儘管一切，這一詞確實已日薄西山，只是我們並沒有因此而逾越過任何地平線。一切都還是在默認之下進行的，恰似共產主義的消失、不可能、甚至罪惡都已經構成了新的無法超越的地平線。類似這樣的反覆窘境我們已經見怪不怪，反正也不會改變甚麼。要挑戰的東西，

³ 「文藝」一詞所指的意義暫時不談，希望大家先只要瞭解，絕不能與巴岱伊的觀點混為一談，尤其當他（在批判自著「內部經驗」與「罪犯」時）曾寫：「經過些許考驗後，我發現這些書容易引導讀者掉入軟軟呼呼的狀態。它們最適合那些只管利用文學的逃脫管道來逃避、麻醉，甚至自我滿足的模糊無力的神智。」（VIII, p. 583）。他也曾提過「文學易於滑落為無能的思想內容」（同上）。

正是地平線自己。共同體的極限，或者說共同體所構成的限度，如我們下面將會說明一般，一直都在影響著另外一種極限。之所以說，在指出共產主義不再為我們提供無法逾越的地平線之餘，我們還需要拿出同樣的魄力進一步提出，共產主義的需求原來就深深的牽涉到非常關鍵的創舉，促使我們奔向比所有地平線更遠的地方去。

*

為了充分瞭解其中的賭注，首要任務在於清理我們背後的地平線。也就是說，在查閱現代文明誕生的歷史因素之時，我們要先探詢的論點與主題，應該就是所謂「古老文明的沒落」，以及隨後「共同體的離散」（*dislocation de la communauté*）。盧梭就是這樣離散意識的代言人：所謂「社會」一事，意指類似三綱五常般的親族關係（以及與之相隨的溝通關係）遭受破壞後的新產物。這個過程的結果則分為二，其一就是孤寂的現代人，其二可是嚮往並積極參與自由主權共同體的現代公民。盧梭之前的政治理論家所思考的課題大概就是國家當局（*Etat*）如何建立，亦或社會該如何管理之類的問題。然而，盧梭自己在繼承許多前人的地方之外，很有可能還是第一位將共同體的問題搬上檯面的思想家。或者更準確的說法應該是，針對社會的問題而言，他不但發現了一個導向共同體的焦慮，而且還感受到了共同體已然嚴重受損（甚至是無法彌補）的問題意識。這種問題意識一直延沿到後來德國的浪漫派以及撰寫《精神現象學》的黑格爾。

換言之，正在所有的體例，甚至整個歷史通通都被完全吸進「絕對知識體系」的前夕，「精神」展現的最後一次的體例，就是共同體的分裂（當時就是宗教信仰的瓦解）。迄今，亡失的共同體——欲回歸或重建的共同體——仍為思考歷史的主軸。

亡失共同體的典範與歷史根據非常多：自然家庭、古代雅典、羅馬共和國、早期的基督徒社群、行會、公社、各種兄弟死黨等等，反正無論如何一樣都牽涉到一個逝去的黃金時代。神話般的「黃金時代」紛紛諸說的基本預設，則是認為當時的共同體就是由密切、和諧、打不破的關係而組成的。其制度、禮節與符號不斷給自己再生出來自身內在的統一、自主以及親密無間。甚至可以說，這一切就好比構成了一活生生的祭品。一樣有別於社會或霸據（前者只為各種勢力與需求的簡單聯合並分配關係，後者則訴諸武力威震九州各方的人民，因而造成共同體的泯滅），真正的共同體不僅僅意味著內部成員之間享有知己般的無間溝通狀態，而且還可以說是方正本質的合一聖體。它不只是由任務與財產的公平分配而組成的團體，又不只是勢力與權威的寶貴平衡相約之福。尋根究底，它意味著一份認同的營造，由放射、播散以及受孕等方式而均質滲透一個多數體，而其中每個成員的自我認同，理所當然也都只有透過一樣的線路，從共同體活生生的附體而獲得認同上必要的輔助媒介作用。在共和國的大藍圖上，共同體的代名詞就是哥兒們般的親愛精誠（*fraternité*）：家庭與感情的模範。

就在這時候我們對「暮然回首，重建亡失共同體」的認

同及其危機意識，不得不開始懷疑（無論這種認同意識有沒有呼籲其成員直接回歸過去，亦或把過去的現實置之不理，進而僅僅企圖重建並再現過去的想像，以便達成未來的理想）。這種認同意識之所以值得懷疑，首先是因為它與西方文化幾乎同步發生：觀看其歷史的每一段，歌頌更遠古的共同體，懷念失去的親愛精誠，惦記心心相印的親友關係等等實例層出不窮，由此不難發現，西方早就已經陷入了嚴重而反覆的鄉愁情節。尤里西斯遠走高飛就是我們的歷史的第一幕，隨之而來的競爭、奸詐陰謀與窩裡鬥，都是它的續集。尤里西斯忠貞的愛妻碧內洛比，為了重編純樸、心心相印的人際關係所作的努力，徹底功敗垂成以後，她周圍的一系列的陰謀篡位者陸續打造新的社會秩序、政治舞台與軍事機器。如此就形成了「純粹的外部性」。

不過，真正的「亡失共同體」意識，應該是基督教所屬。盧梭之後，就有一系列文藝思想家，例如施勒格爾（*Friedrich von Schlegel*, 1772-1829，德國文藝理論家，「耶拿派」成員之一）、黑格爾、巴庫寧、馬克思、華格納、馬拉美等等，對共同體的憧憬或懷念都離不開信徒同領聖體聖餐（*la communion*）的基本假設。而聖餐團契所在之處，尋根究底只能在耶穌基督的奧秘聖體中發生。也許共同體不但是西方最古老的神話，而且同時也涵蘊著整個現代思想相當關鍵的部份，這就是人類如何才能接近並分享聖體上的聖餐：因為，現代思想的基本主題就是認為，人的思想可以滲透純粹的內在性。（基督教的神一直只有兩種互相矛盾的面貌：其一是「逃走神 *deus absconditus*」。這裡面的深淵恰好就是上帝死亡後，

西方迄今所處的窘境。其二為「共同神 *deus communis*」。這個半神半人的複合體，也就是人類的兄長，帶動了人類家族般的內在性之發明，進而給世人寫出內在性救世主的歷史物語）。

因此，對共同體的思想或欲望，很可能本來只是一次針對現代經驗中殘酷現實的嘗試，結果頂多只是過時的「發明」而已：畢竟，神的內在性一直在無止境的遁跡，而兄長上帝式的「共同神」自己尋根究底與「逃走神」原本無異，（德國詩人荷爾德林 Hölderlin 早就瞭解到這點），而共同體的神聖本質（或者說，作為神聖本質而存在的共同體），就是「不可能」的代名詞本身。「上帝之死」就是這種情況的別名。然而，這種說法仍然孕育著復活的潛在可能性，更何況是必然性。假使這樣，人與上帝終可一起回歸共有的內在性。（這個「案子」的見證人，不但有黑格爾，而且還有尼采，或至少尼采的一部份）。所謂「上帝之死」的論述還有另外一個盲點，因為它忽視了「神聖」之所以為「神聖」而存在的緣故（假如「存在」是個對祂適合的說法的話），完全是因為祂脫離了內在性而遁世與否的關係。換言之，祂強壯的待在裡面卻同時縮回。這種關係的發生有個極其明確的含義：與其說是因為有了「神聖」所以就可以減除內在性，不如說內在性唯有在自己扣除自己的程度上，類似「神聖」的存在才得以，時而在此，時而在彼的發生（但真的可以確定祂的位置嗎？事實上，祂不就是間距的發生嗎？）。（然而，最後也許根本就用不著提到所謂的「神聖」。或許我們有朝一日終會發現，共同體、死亡、愛情、自由，以及「奇點 *la singularité*」等等名稱，

不只是「神聖」的代名詞，而且我們更會體會到這些名稱輪流代替的過程，不但不代表揚棄或復始的運動，連「代替」一事本身也應該沒有絲毫的人類本位論[*anthropocentrique*]或人神同形論[*anthropomorphique*]的色彩可言，更何況有甚麼「神聖」降世生為人類的成份。從此以後，共同體一樣構成人與神兩者各自的限度。像上帝或諸神一樣，共得聖體——實質內容與實際動作，傳遞內在實體的動作——已經從共同體中被完全抽離掉）⁴。

現代、人文、基督教式的亡失共同體的意識，實際上很可能就是一種超驗幻想而已，是理性超越可能的經驗以後所呈現的。原則上，這畢竟代表一種被偷走的內在經驗。其實，共同體從來沒有發生過。即使人類曾經享受過與我們當今所認識的截然不同的社會關係（包括當今產業世界以外尚存的較「原始」的社會關係），共同體也從來不像我們所影射的那樣，根據我們對這些異樣的社會型態的認識加上假設而存在。共同體從來沒有發生過：在 *Guayaqui* 原住民時代也是如此，在神農遠古時代也是如此，在黑格爾的「民族精神」亦復如是，甚至在初期基督教徒稱為愛佳泊的愛筵（*l'agapé chrétienne*），一律都是這樣。換言之，一種叫作「現代法制社會」（*Gesellschaft*）的新領域，曾經加入國家（*Etat*）、產業、資本等等新興勢力的行列，攜手瓦解並取從前的「吾國吾家吾身（禮儀廉恥般的共同體）」（*Gemeinschaft*^{xv}）一事，從未

⁴ 參看 J.-L. Nancy, "Des lieux divins", in *Qu'est-ce que Dieu?*, Bruxelles, Facultés Saint-Louis, 1985.

^{xv} *Gesellschaft* 與 *Gemeinschaft* 二詞原為德國史學家湯尼斯（Ferdinand

有過。毫無疑問，更恰當的歷史觀點就是快刀斬亂麻，將追溯起源的幻想以及人種學式的研究方法先擱置一旁不談，直接承認「現代法制社會」——各種利益、需求和符號錯綜複雜的離合關係，也就是說「現代利益社會」——所取代的事物，不但沒有適當的名稱，而且連個概念都沒有。我們只能說，它一邊包括比「社會」面積更為廣的溝通關係（例如諸神、宇宙、動物、鬼魂以及各種未然等等，都包在其內），一邊帶來比「社會」秩序更為截斷而零散的分界關係。結果（諸如孤獨被排除、警訊、甚至被置之不理等等命運）也常常比起我們對社會關懷通常所期待的最底共識，顯得薄弱甚多。換言之，新興社會不是建立在古老共同體的廢墟之上的。也許，不論所謂的「社會」也好，或所謂的「共同體」也好，與歷史中所消失或被保存的事物（無論舊帝國或原始宗族），反正都一樣已然無關。共同體，與其說是社會所衝刺或失守的固有有機關係，不如說是社會建立以後所發生的問題、等

Tonnies) 提出的用語。湯氏於 1887 年出版的 *Gemeinschaft und Gesellschaft* 一書中將社會結合的本質分為兩種典型。根植於元素性意志的有機結合叫做 *Gemeinschaft*，其英譯為 Community（共同體），而根據派生性意志而產生的利益結合就叫做 *Gesellschaft*，其英譯為 Society（社會）。代表前者是直接而自然的傳統社會，而後者的標準代表則是間接而人為的現代契約社會。*Gemeinschaft* 與 *Gesellschaft* 的台譯前例有林義男編譯的《社會學詞彙》（台北：巨流，1991 年）的「禮俗社會」vs.「法理社會」的譯法；二詞的日譯有「共同社會」或「協同體」（後者剛好與日語「共同體」一詞同音）vs.「利益社會」或「集合社會」。中文的「法理社會」與日文的「利益社會」之間的差異耐人尋味，多少可以反映兩個不同的國族機制在現代脈絡中的不同歷史位置與態度。在傳統社會瓦礫堆上，被重建的現代社會到底是法理或利益的結合？另外不能避免的問題是利益與理性，甚至於兩者與權力、知識等項目之間的各種錯綜複雜的關係。

待、事件或命令（*imperatif*）。

因此，甚麼都沒有失誤，而且甚麼也尚未失敗。然而，唯有我們自己已經迷失了。我們所發明的「社會關係」（包括各種溝通交流在內），就好比一個擺在面前的陷阱，一種由經濟、科技、政治、與文化等不同的鐵絲編造的捕網，而我們每每邁出一步又陷得更深。正是這樣落網的我們，竟給自己臆造了亡失共同體的幻影。

*

那麼，如果說共同體有甚麼真正「已經亡失了」的特質（例如，聖體聖餐式的團契無間，完全內在的溝通關係），它便在於如此的「缺失」自身就是「共同體」得以建構的要素（*une telle “perte” est constitutive de la “communauté” elle-même*）。

其實，根本就不是甚麼「缺失」。內在性假使真能實現的話，反而會立即鎮壓共同體（*la communauté*），甚至一切溝通關係（*la communication*）的如然發生。死亡不單是這句話的例證，而且也是它的真理。當我們思考死亡的時候，尤其注意到其中有牽涉到內在性的成份之時（不是回歸大自然的腐爛過程，「一切入土後，周而復始」，就是樂園版的新陳代謝），從而暫行忘記死亡總有一面如「奇點」一樣不可還約（*irréductiblement singulière*）的面向，則不難發現，共同體以及溝通關係已然全無：唯有原子不滅。

這是為何，由絕對內在的意志主導的政治事業或共同運

動的真相，正是死亡的真理。大家一致融入「聖體」(la fusion communienne)，如此般的內在性邏輯總是單一不變的，只有導致共同(體)自殺的結果。就這樣，納粹德國的邏輯，不僅僅代表被排除在血與地緣共同體之外的下等人類或他者的滅絕，而且還包括亞利安族共同體當中，純粹內在性上無法符合標準的人，都面臨同樣被犧牲掉的可能。甚至於，由於這樣的標準顯然找不到明確根據的緣故，所以這個過程意料之內的結果之一，可能就是整個德意志民族本身的消亡。說第二次大戰所發生的事實大致如此，一點也不為過。至少，該民族的精神現實中一些重要的部份，就遭致了如此慘不忍睹的下場。

情人一起的自殺或死亡，則是內在溝通邏輯重用的神話兼文藝體例(une des figures mythico-littéraires)之一。面對這一體例的時候，我們實無法分辨，對方的模範到底是感情(l'amour)還是聖餐的團契(la communion)。實際上，情人雙方純粹內在的展開，在死亡中則完成兩種能動性彼此間無限的滲透：基督教聖體式的團契則是情熱戀愛的理想，而愛情同樣也就充當共同體的思想原則。黑格爾所描寫的國家便是個實例。雖然愛情不是建國的基礎(國家本屬所謂「客觀精神」的範圍)，它的實現就是國家的原理⁵。也就是說，「他者當中就有自我實存的契機」。在這樣的國家裡，每個人在他者中找到了自己的真理，而所謂「他者」則是國家本身。這則真理顯得最為清楚，莫過於戰爭的時候。雖然開戰是皇帝單獨採取的自由決定，可是共同體的每個成員為他而願意犧牲的原因，大體就是因為皇帝將國家主體具實效的「就我個

人現在」一態(présence-à-soi effective de l'Etat-Sujet)全部集於一身的緣故⁵。

毫無疑問，為了共同體(同樣也是因為共同體)而做出英烈的奉獻一事，確實曾經有過(而尚可能有)很豐富的意義。不過，這裡所指的「意義」有個前提：「意義」固然構成共同體的一種，卻無法作為一死亡的共同體(至少從第一次世界大戰以來的共同體都是死亡共同體，之所以說，拒絕「為熱愛的祖國而死」的一切抗聲，迄今都是正義的)。然而，如果共同體對人的意義就是十全的自我複製亦或對大自然、勞動、甚至上帝的完美品管，這樣的人類內在共同體就是不折不扣的死亡(亦或死者的)共同體罷了。在人本(人文)主義的意義上，無論個人主義也好共產主義也好，人的完成一樣都是實際上的死亡。換言之，在這一系列的人文共同體當中，死亡不是程度上無法掌握的溢額，而是內在生命的無限完成：如此以內在的方法來處理死亡一事就隱喻了基督教文明的現代處境，就好比該文明準備狼吞虎嚥的吃掉自己的超驗性(transcendance)一般而藉著崇高宏業之名，進行死亡被徹底再收編之實。自從萊布尼茲(Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716)以降，我們的宇宙再也沒有死亡這件事：反正，絕對膨脹的意義(或價值，目的，歷史等等「通貨」)一直力圖填充或再收編一切有限的負性(negativité finie)，進而從每一「奇點」的有限命運來榨取無限的超人性亦或凡人

⁵ 參看 J.-L. Nancy, "La juridiction du monarque hégélien" (黑格爾君主的司法權及其論述), in *Rejouer le politique* (《重劃政治空間》), Paris, Galilée, 1981。

性的剩餘價值。然而，其中的前提則是每個人的死亡像大家的死亡一樣，終歸無限的生命。

一代接一代的公民、激進份子、勞動者甚至於國家官僚等等都曾經想像過，他們各自的死亡會被一個將要實現內在的共同體揚棄並納入其理想的將來（l'à-venir）。從那時起，一個悲苦的事實就擺在面前：時而以人民、國族、或高效社會為本位的我們，離真正的共同體離得越來越遠了。然而，這種悲苦的意識就像「亡失共同體」的意識一樣膚淺。事實上，死亡從來就是揚棄不了的。共同熔接聖體的將來，又不離去，又不延遲：它從來就不會到來，甚至可以說，根本就無從發生。真正足以構成將來者，也就是說真正可以發生的，總是死亡「其」點。這個意思並不是說死亡不能在一個共同體裡面發生。事實相反，我們下面將會再討論的。然而，共同熔接的聖體並不是死後的未來，就像死亡並不是共同體永恆的簡單過去式一樣。

當然，有理而造反一事給數以億計的人的死亡填上了一份正義性（justifiées）：回應慘不忍睹的現實，以及力抗各式各樣的社會、政治、科技、軍事、亦或宗教上的壓迫，皆足以構成正義化死亡的條件。但是這些死者絕未經過任何的揚棄：沒有任何辯證法、沒有任何永生可以將這些死者護送到死亡以外的內在（畢竟，止息、腐爛等狀態僅僅是對內在的諷刺或反倒）。然而，現代人類僅僅以永生亦或歷史的辯證揚棄來思考死亡之所以然。現代人力圖將人的時間及其共同體，軟禁在永福聖體的封閉循環中，進而讓死亡終究失去它該有，儘管人的一切努力尚有，卻無法身入其境的意義（le

sens insensé)。

或許可以說，我們被判的「體罰」就是到共同體以外的絕境而尋回死亡的「意·外之義」（Ce sens hors du sens de la mort）。然而，這一切的努力實在太荒謬了（這種荒謬正是個人主義思想的困境）。死亡與共同體本為一體兩面，兩者是分不開的。共同體與死亡只有彼此透過對方才啟示得出來。我們並不意外的發現，兩次的世界大戰期間，這種相輔相成的表露關係，在各種不同領域中曾經提供了思想上的沃土，從人種學一直到海德格、佛洛伊德、以及巴岱伊等人。

死亡的啟示就是「一起所在」或「與他所在」的真相（révélation de l'être-ensemble ou de l'être avec）。共同體的結晶力在於其成員的死亡上，也就是說，在於其成員各自的內在性的喪失（不可能性）中。這種啟示的主題與「大家升天共領聖體」的邏輯截然不同，它可以帶我們到間主體性（intersubjectivité）與社會性，至今一直困擾著哲學的老命題以外，而獲嶄新的思考空間（儘管從前各種挽回該哲學命題的努力，包括胡塞爾[Husserl]對「他我」[alter ego]的關心在內）。死亡一事無救地勝過任何依賴主體性之類的形而上學所能夠集中的資源。這種連笛卡爾（René Descartes）（幾乎）不敢犯下的形而上學的幻想，其實早就構成基督教神學暗中隱藏並發揚光大的主張。該幻想的具體內容就像 Villiers 小說中的人物 Waldemar 先生一樣能夠說「我是死人」的死者一般——這真是「我在…故我死」（ego sum...mortuus）。倘若我無法說它自己已經死了，假如我在它的死亡中實際消失，而假如死亡同時也是我最專屬的個人經驗，那麼這一切就意味著

我的方位原在主體性以外之處。海德格有關「為（或就）死所在 l'être-pour (ou à)-la-mort」的研究的最大的意義就在於他想闡明的這點：我不是——而不在——主體^{xvi}。（雖然，海德格每當直接涉及到像共同體這樣的問題，尤其是民族及其命運的問題時，同樣還是掉入了主體性思想的陷阱⁶。從此可見海德格思考「此在」的問題時，還不夠徹底的地方之一，就是沒有將「就死所在」基進地納入「共在」[Mitsein]的脈絡。然而，兩者間如此基進的關係正是我們尚待思考的課題。）

唯有「非主體」者才可以立即打開並同時展現共同體。主體性的形而上學，反而無法開發共同體思考量度的資源。共同體的建構毋須靠「生命」來接合不同的主體（就像它一樣毋須靠利益或血緣等次要因素來打造共同的關係）。在建構上，倘若真是一種「建構」，共同體的座標就在於我們誤稱為其「成員」的死亡上（因為，共同體自身並非生物）。不過，這些座標絕不是共同體的作業。就像共同體不是我們可以從事的一種實業一般，死亡一樣也並非共同體的創作。將共同體獻奉給死亡一事並不代表死亡好比一種運作（opère）的過程，可以左右亡者的去向並將之帶到甚麼集體式的親和力。同樣，共同體無法運作亡者脫胎換骨的變化，使之成為甚麼實體或主體——無論是祖國、鄉土、血肉、國族、被拯救或

^{xvi} 原文為：“Je n'est - ne suis - pas un sujet.”

⁶ 請參見菲利浦·拉庫－拉巴特 Philippe Lacoue-Labarthe, “La transcendance finit dans la politique”（政治即是超驗性的終結者），in *Rejouer le politique*, 以及 G. Granel, “Pourquoi avoir publié cela?”（為何發表這樣的論文？），in *De l'Université*（《大學論》），Toulouse, T.E.R., 1982。

完成的人類、絕對的大同^{xvii}、家族亦或神仙的玄體。共同體之所以授業於死亡，是因為唯有死亡一事才是無法營造的事業（因為，一旦將死亡作為事業，結果反而就是造成更多的死者而已）。共同體之所以存在，正是為了承擔這樣的不可能性。或者說，因為這樣的不可能性不牽涉到任何功能或終局的問題，更精確的說法應該是，死亡之無法營造的一面，反而承擔並銘刻「共同體」的意義。

共同體的啟示隱藏在他人的死亡中：同樣，共同體總是為他人的啟示。共同體正是這樣因為並透過他人，才得以臨到本位。共同體絕不是賓詞意義上「自己」的專屬空間（因為這些「自己」僅能當作長生不老的主體或實體），而是主詞意義上「我」的開放空間，因為這些「我」總是「伊」，要不然根本就甚麼都不是（Ce n'est pas l'espace des “moi”...mais celui des je, qui sont toujours des autrui (ou bien, ne sont rien)）。之所以可以說，共同體的啟示發生在他人死亡的緣由，是因為死亡本為這些非我屬之我之間得以構成真正共同體的要件（la véritable communauté des je qui ne sont pas des moi）。打造一個共同體並非將一些我屬的自己，融入大家屬之類的潔體就可以了。共同體總是由他者而組成的。畢竟，對生命有限的我們而言，真正的（或者直接面對死亡的）共同體，原來只得建立在「不可融入聖體」的前提之上。因此，共同體則佔了奇點般的位置：它承擔自身內在性的不可能，

^{xvii} “phalanstère absolue” = 「絕對的法倫斯泰爾」，指法國社會主義者傅立葉（Charles Fourier, 1772-1837）提出的理想的勞動者共同體。

並放下了主體性團體存在之可能性。共同體如此用某種方式來承擔並銘刻自己的不可能性，這才是共同體真正的舉止與點跡 (c'est son geste et son tracé propres)。共同體又不涉及一體成形的設計，又不需要整體性的生產規劃或營業管理。總之，它根本就不是甚麼方案 (projet)。(這就是共同體與所謂「民族精神」之間的基進差異所在之處。自從黑格爾直至海德格以來，集體生活一直被塑造為應該規劃的對象，而規劃的對象同樣也被視為集體的投射。但是，這麼說並不意味著我們再不必思考「民族」的奇點)。

共同體向其成員呈現生命有限的真相 (換言之，根本就沒有永生者的共同體；雖然永生者的社會或合一的聖體，都在我們能夠預料的範圍內，但是都不是共同體的一種了)。共同體呈現的是有限所在 (l'être fini)，與生俱來，挽回不了的限度與過度：不但死亡如此，出生亦復如是。唯有共同體才可以向我呈現我自己的出生，以及呈現我出生後無法再生、無法逾越死界至彼岸的事實)。

「當一位生者 (un vivant) 看到其同類者的死亡之際，它唯有在自己之外而處世。」

[...]

「屆時我們每一個人都將被驅逐出其人格的狹隘局限，在同類者的共同體中盡量忘我。之所以共同的生活必須保持與死亡一樣高低的限度。眾多人的私生活注定要忙著柴米油鹽的過日子。可是，一個共同體必須保持與死

亡一樣濃的密度，否則無法持續。它一旦與生命危險俱來的特殊莊嚴發生落差的時候，便會開始瓦解。它必須承擔限定命運中解不了的渴，並維持對榮譽的渴求。只有凡夫俗子才能一整天保持幾近於零的生命密度：這種人將自己擺在死亡高密度的水平之下，活得好像人生中沒有死亡這回事一樣，安居樂業。」(第七卷，頁 245-246)

*

毫無疑問，在共同體的現代命運這一決定性的經驗上，巴岱伊走得最為深遠。迄今他的著作所引起，卻尚太冷門 (甚至過於膚淺) 的討論當中，尤其了解不足的地方⁷，仍是他的思想如何回應政治上的焦慮與需求——或者說，其思想如何出於對政治空間，由共同體的關懷而主導的焦慮與要求。

巴岱伊首先體會到了共產主義被「出賣」的考驗。之後他並發現背叛的理想又不需要修正或補缺。真正的問題反而可以從共產主義諸如「以人為本」(s'étant donné l'homme pour fin)，複製人的整體規劃，以及生產者至上等等實際的原則，而看出它對人的主權 (souveraineté de l'homme)，其實一直加以否定的事實。這也就是說，共產主義否定了人性

⁷ 但是，德尼·歐里耶 Denis Hollier 之 *la Prise de la Concorde*, Paris, Gallimard, 1974 年，以及其 *Collège de sociologie*, Paris, Gallimard, 1979 年兩書都除外。另外，法郎希斯·馬曼德 Francis Marmande 最近發表的博士論文 *Georges Bataille politique*(《政治上的喬治·巴岱伊》), Presses Universitaires de Lyon, 1985 年，一書就巴岱伊的政治背景加以系統討論。

當中無法還原為內在人類的其他重要側面，或者可以說，它否定了限度上主權的溢額（l'excès souverain de la finitude）：

「對一個馬克思主義者而言，超越「使用價值」的價值是可以接受，甚至是必然的概念，但是它應該內在於人（elle est immanente à l'homme）才行，否則就不存在。超越人（當然，人的意思就是指天地間活生生的人）或者超越普通的人性（亦即是去掉一切優先權的人性）一樣都是絕不能接受的情景。主權的價值（la valeur souveraine）就是人：生產不是唯一的價值，而僅僅是個回應人的需求，為人服務的手段，絕不是人的目的。」

[...]

「尚未確定的一點是，我們懷疑共產主義所界定為生產者的人，為了實現自身主權（souveraine）的價值，而接受了一則至關緊要的前提：自己反而先不得不背離生死中最真實的主權。[...]共產主義用專門符合生產至上的生活需求，來取代人心中無法還約，隨興而滿腔熱誠的慾望。」（第八卷，頁 352-353）

同時在三〇年代期間，巴岱伊則結合了兩種政治傾向：其一欲將布爾什維克奪取政權的爆發力，還給反對勢力的革命關懷，其二則是對法西斯主義的興趣，因為他覺得後者才可以帶人走向，甚至於實現一個高密度，珍惜「無用的溢出」之共同體。（這樣的興趣，在巴岱伊這邊也好，在其他當時幾個出名的例子那邊也好，一樣都不允許我們的輕忽。無

庸置疑，法西斯主義也是資本主義圖以生存的卑鄙手段。但是，連這樣可惡的法西斯主義也~~是~~對早已過於鞏固，早已被壓迫的令人窒息的社會支配的一次——僅僅是卑鄙並可惡的一次——回應。我們應該將法西斯主義視為同領聖體的偏執狂所引發的醜陋卑賤的後果。它不過是一個假想的遺失，由團契無間自我美化的形象所引發的念舊症而產生的複合結晶。在這個程度上，法西斯主義是基督教聖體上的癱瘓，而尋根究底整個基督教文化圈被它徹底著迷了。任何人試圖對於這種嚴重的癡迷狀況加以政治倫理上的批判，都應當具備徹底解構整個聖餐信仰及其實施制度的關鍵能力，否則就根本稱不上是名副其實的批判⁸。）

巴岱伊除了對法西斯頭目不擇手段的卑賤作法，感到不屑以外，他的經驗同時讓他發覺，嚮往共同存在的鄉愁感，實質上就隱藏了對於死亡作業的慾望。眾所周知，他常常幻想，拿著活人當祭品的方法就可以決定他心目中的秘密團體「阿謝法」（Acéphale）之命運。毫無疑問，早在那時（像他後來所寫一樣）⁹，巴岱伊就已經懂得獻祭的真理，終究須要配上祭司者的自殺，才得以完成。這樣以來，後者才可以在共同生活血淋淋的秘密中，與被犧牲者的存在團聚。他並瞭解，如此真正且神聖的真理——死去後尚有作業的可能以及復活的真理——並不是「有限所在」的共同體，而是無限內

⁸ 可惜對法西斯主義，亦或對當時不得不面對此類癡迷環境的人而加以批判的時候，政治道德上最淺嘗輒止的態度反而成為一般慣用的精神勝利法，可以允許用各式各樣最為傲慢而尤其空洞的標籤來取代徹底的批判。

⁹ 例如，全集第柒卷，p. 257。

在的浩劫。這裡面的死亡作業（將死亡視為共同生活中，大家一起從事的大業），比恐怖還更恐怖，因為簡直就是荒謬到極點（或者說，就是災難性的幼稚）。本來就是這種荒謬的，嚮往明確的意義、感覺、與方向（sens）的意志，經過絕對集中而橫溢的狀態，使得巴岱伊當時決定退出一切共同體的嘗試。

雖然他原來像整個那時代的人，一樣深受「亡失共同體」意識的影響，一直認為諸如封建主義的高貴、王朝的燦爛、軍事社會的光榮、以及古老社會的神聖等等「共同點所在」（être-en-commun；「共同的存在」——譯者）的無間團契，都是值得借鑒的案例，但是他最後還是懂得，任何懷念聖體團契的鄉愁感，本質上就是極大的諷刺。

相對於這樣現代且狂熱的「盧梭主義」（巴岱伊也許一直沒能完全克服這種傾向，筆者下面再詳述），巴岱伊卻提出了兩點：一方面，除非諸如獻祭、尊榮和支出等等因素能達到死亡作業得以營業的標準程度，否則都只不過是虛假的摹擬，因此非摹擬關係本身才是真正的不可能；另一方面，死亡作業還是一直會在摹擬中（在摹擬內在所在的過程中），得以相對的實現。譬如，試圖將超驗的溢額傳送到內在性的意志、呈現（摹擬）、以及系統設定等裝置上的社會政治制度，最後必定會帶來諸如支配、壓迫、剝削，甚至滅絕他者等嚴重的弊病。將國家的支配與神聖的尊榮混為一談的國王，不僅只有太陽王（路易十四），而是歷代君主都喜歡將王權所揭露的至尊主權反過來，成為支配與敲詐臣民的公器私用的手段：

「實際上，雖然欠缺不足的感覺一般很容易引起我們的煩惱，但是就過去的君主宗教大廈而言，就算我們對它感到一種矛盾的鄉愁憧憬，我們還是應該都不會想再去重建它，除非是一種歪念所致。畢竟，這棟大廈所回應的功業，經過龐大的失敗後已徹底倒塌了。假如說，建立在其廢址上的新世界仍然缺乏其本質的要素，我們也只有一邊放棄『回歸過去』——哪怕只是霎那間想像的可能性，一邊繼續往前走。」（全集第八卷，頁275）

將亡失共同體的鄉愁反過來變成對共同體歷史上「龐大的失敗」反省後的覺悟一事，對巴岱伊而言，就牽涉到所謂的「內在經驗」（l'expérience intérieure）。該「經驗」的具體內容、真理、或終極教訓，就如此下：「主權就是一無所有」（La souveraineté n'est RIEN）。這就是說，主權的定義就是「終身的暴露在溢額（亦即超驗性）中」（la souveraineté est l'exposition souveraine à un excès (à une transcendence)）。然而，「溢額」便意指一無法自我呈現、無法收編（或摹擬）的東西。它無法躬臨並交付自己列「賜」的定額（ne se donne pas），但是如此被丟下不管的存在，依然都惠存（abandonné）它。換言之，主權所雜列（s'expose）且使我們暴露在其中（nous expose）的溢額，就不是。這個意思或許就像海德格所謂的存在「不是」那樣：與其說「有限所在」的存在，就是一切存在的自因，就不如說，由於點點存在生滅不定的緣故，所以有限所在被遺棄於如此無「賜」的雜列裡（ce qui le laisse abandonné à une telle ex-position）。有限所在的存在讓它暴露

在生死關懷的終極上（L'être de l'étant fini l'expose à la fin de l'être）。

主權上所陳列、陳述、以及暴露於其之前的「無」，在本質上與可以達到「虛無」的境界而停止之類的主體活動，完全兩樣（歸根到底，自在[en soi]而無止境的狼吞一切非自為[pour soi]之物所再現的「虛無」，這樣的活動則構成了主體永不罷休的反覆：這就叫做「真理自食其我」）。附在「無」當「中」，或者說不附在任何東西裡面，也就是說藏在主權裡面之存在的位置，便在於「我以外」。雖說它的位置在於無法捕捉的外部性，可是我們也許更應該說，它來自這樣的外部性，一種無法回歸自我且不可比擬的本質關係。這樣的關係注定了奇點所在（l'être singulier）的位置。這是為何，巴岱伊所謂的「內在經驗」根本沒有甚麼或「內在」或「主觀」的成份，而是純粹牽涉到經驗上不可比擬的外部關係。唯有共同體才可以提供這種經驗所需的空間或步調。

在這個意義上，巴岱伊毫無疑問是一位先驅者。他經過現代共同體的劇烈經驗而得出了一個結論：所謂共同體，既不是待我們從事的產業，又不是我們失去的精神聖餐，而是空間本身，外部或我外經驗上的間斷絡繹。這種經驗上最關鍵的一點就是需要保持「清醒的意識」，以反敗一切鄉愁，或者說，對無法挽回的分離狀態，徹底放棄所有共同團契的形而上學。這裡所謂的「清醒的意識」，就是要我們承認，內在或團契無間的關係不但挽回不了，而且已經永夫不返了（實際上，這與黑格爾所謂的「自我意識」一樣，只是前者懸臨在自我的限度之懸案上）。

因此，「清醒的意識」便是放棄共同體的反義詞，更不必提個人主義的復辟。個人本身僅僅是物件¹⁰，而物件的定義對巴岱伊而言就是個無法溝通且沒有共同體的存在罷了。處於我們共同的黑夜而保持清醒的意識——這種處於意識極限上的意識，被懸空的黑格爾式（期盼獲得對方的承認）的慾望，無限慾望的有限間歇，以及有限慾望的無限切分 syncope（這就是主權本身：慾望以外的慾望，以及自我以外的自主）——總之，這樣「清醒」的意識，唯有共同體一方才能請到下處^{xviii}，或者說，唯有透過共同體的溝通，才能發生：它可以一邊作為共同體當中的溝通者，一邊作為共同體之所溝通¹¹。

¹⁰ 例如，全集第柒卷，p. 312。

^{xviii} Cette "claire" conscience ne peut avoir lieu ailleurs que dans la communauté. 法文 avoir lieu 的中譯通常作為「發生」，但是字面上的意思還包括「得其位」或「擁有處所」之義，與僕曦所強調的空間條件顯然相關。在此譯者用「請到下處」，言下之意就是將「清醒的意識」好比出外的旅客，而唯有共同體才能給它一個暫時投宿之處。但是，這樣的意識最後也不能視為共同體的財產，也就是說它無法成為或「共產」或「私有」二者擇一的系統對象，更何況是符合產權上專名的需要。

¹¹ 在此我就照用巴岱伊對「溝通」一詞的用法，也就是說加以一定的習慣慣性，以竄改它的意義。它不但意味著主體性或間主體性，而且還代表訊息與意義的傳送。嚴謹的說，這個詞實不可取。我之所以依然用它，是因為其字根（communication）與「共同體」一詞（communauté）相關，但是我要多給它附加「分享」（partage）一詞的意義（甚至讓後者完全取代之）。巴岱伊自己也意識到了，他對「溝通」概念所強加的竄改成份尚不足：「隔絕，也就是說溝通的狀態僅存單面的真實。就像從來沒有不進行溝通的『隔絕存在』一樣，也從來沒有不依隔絕的據點得以進行的『溝通』。我們只需有心推翻這兩個不完善，幼稚信仰遺留下來的理念，就可以徹底切斷最纏身的問題。」（第七卷，p. 553）。這個意思就等於是呼籲我們對這一系列的理念進行解構，像德希達在《邊緣眉批》一書中有〈署名，事發，脈絡〉（"Signature，

這樣的意識，或者說這樣的溝通，就是「出境」(l'extase) 事態的一種展現：也就是說，我永遠無法本著我膩之列來體驗這樣的意識，相反，我這樣的意識一定得經由共同體的體驗才能發生。這就很類似，甚至會讓人誤以為恰是其他脈絡中所謂的「集體潛意識」(inconscient collectif)。然而，這樣的意識更接近的應該是佛洛伊德所謂的(純個人的)潛意識，因為在本質上它偏偏已經包含了隱約可見，卻依然濃厚的集體色彩。不過，我們目前談的畢竟不是潛意識的一種——也就是說，這又不是主體以外的反面，又不是主體以內的分裂。簡言之，這根本就不牽涉到主體的自我結構：反而是臨到清醒極限上的清醒意識，經由自我的意識，來判明意識的自我以外。

共同體一方面並非主體，一方面更不是主體容量倍增的「超自我」，本來就是沒有，也不能擁有這樣的意識：共同體就是從內在黑夜「出境」而領會的意識，因為這樣的意識本來就根植於自我意識被中斷的溝封^{xix}上才對。

événement, contexte” in *Marges*, Paris, Éditions de Minuit, 1972) 一章那樣，亦或從不同的角度出發，如德勒茲與迦達里 (Deleuze et Guattari) 在《高原一千》一書中〈語言學公設〉一章裡那樣，都有獨到的解構。再者，這一系列的運作必然帶動我們開始對整個共同體當中的溝通關係，以及共同體所溝通的(言語、文學、交易、影像等等)關係重新進行整體評析。在這個程度上，「溝通」一詞的使用頂多是個臨時而初級的辦法而已。

^{xix} 此句以「溝封」來翻譯原文 communication (溝通) 之意。根據儂職一貫反對各種「溝通主義」(交往行為、訊息論)主體性假設的立場，譯者趁此提出 communication 一字的另類譯法。「溝封」一詞包括「掘溝」與「封土」兩種意義，都為分界所用，而眾所周知，稻田上的灌溉一般無法獨立運作。這樣的體例較接近儂職的觀點，認為 communication 的活動不僅僅是「意義」的傳送與主體的通達，而且另外還牽涉到限度的分、享以及主體的解除

*

巴岱伊比誰都清楚——他畢竟是這種認知的先驅者——為何「出境」與共同體洋溢出來的過盛，不但超過簡單的溝通關係，而且還使得該兩項各自成為對方的本位。根據一種好比沒有一定方隅的地志分類法 (une topologie atopique)，他並認為共同體的外接圓 (la circonscription)，或者更貼切的說，共同體的方載 (它之所以為空間的性質)，指的不僅僅是有面積的領土，而包括「出境」¹²事態上遇到的方外在「內」，就如同「出境」的方位本來就一直偏向共同體一般。

不過，巴岱伊自己一直被架空在「出境」與共同體這兩個基軸之間。然而，這兩條軸線其實互相劃出對方，並在互相方載、互相換位之餘，也各自制約著對方，進而帶動另一種「方載化」(aréalisation)的軸線同時出現。結果，原來隱藏在兩項關係中的內在性，就此被懸在斷空中。這樣雙重的方載化便足以構成對死亡作業與無間聖體的逆抗，而這樣的逆抗本是「共同點所在」如然的真相 (le fait de l'être-en-commun comme tel)：一旦沒有這種逆抗，我們的共同存在就維持不下去，因為我們很快就會被一個唯我獨尊的全體「實現」而「解決」掉了。但是對巴岱伊而言，「出境」的軸線一直就與法西斯式的狂歡有關，或者說，至少有牽涉

等等因素。

¹² 當然，有關領土、邊境及地方上各式各樣的分界等一系列，例如都市計畫空間分配之類的問題，都需要移到這樣的脈絡中而重新思考。

到嘉慶聚會的歡樂（而巴岱伊以後的 1968 年也見證了嘉慶中，曖昧的鄉愁依然傾向復辟的事實），因為現代人的嘉慶聚會活動，都將「出境」的再現限定為既有的社會團體或政治秩序以內的簡單歡樂而已。

然而，對巴岱伊而言，共同體的軸線一直就與共產主義有著密切的關係。這些訴求（其中仍包括正義與平等的原則）——無論附上各種不同的轉譯，以及儘管它們引起的一切疑問——倘若消失，那麼共同體的嘗試僅能呈現一場荒唐的鬧劇。至少在這方面，共產主義一直構成了我們在歷程上無法繞過的驛站，或者就像巴岱伊所說：「共產主義的道德關懷是我們這一代的主導。」（第捌卷，頁 367）。同樣，他在分析共產主義對主權的負面影響的同時，還是都無法忘記重複強調：「毫無疑問，差異的消退是值得追求的目標；我們盼望建立無別的真正平等，」並馬上補充說明：「縱使未來的人類可能越來越不在意彼此間的差異，這並不能代表他們對主權已經漠不關心了。」（第捌卷，頁 323）

除了這樣的附加說明以外，巴岱伊就無法將主權（亦或「出境」）的各式各樣的形式聯繫到平權的、甚至是一般的共同體。這些主權的形式，雖然基本上情侶或藝術家這兩種可區分卻相輔相成的形式，都脫離了法西斯主義的狂歡，可是都離共產主義的平權理想，離得有一樣遠的等距。總之，這些形式對他而言，還是顯得太像摹擬「出境」的狂喜而已，假如還稱不上一次完全「私有化」的經驗（到底甚麼叫做「私」呢？），至少是非常隔離的，對共同體的請求全無，或者至少完全令人聽不見、看不到，更何況這些形式若不能編入共同

體，並經由某種共同的銘刻及方載化的過程，它們的主權價值從根本上便會失效。

共同體拒絕「出境」，而「出境」的經驗從共同體中遁跡，各自的溝通自身就導致了上述這樣的後果：我們也不妨揣測就是這樣決定性的困難一直阻止了《至尊主權》（*la Souveraineté*）一書的完成，以及《宗教的理論》（*Théorie de la religion*）一書的公開發表。這兩部著作都敗在它們原來力圖而未及思考的共同出境體（*communauté extatique*）之上。當然，臨而不及一事本身就構成了巴岱伊所追求的效果之一，這點也完全響應著共同體思考幾近必然的前提，拒絕規劃方案（*projet*）。然而，他也充分瞭解到世間沒有純粹的非方案（「我們無法快刀斬亂麻的辨別：這是遊戲，這是認真的方案，而只能說：遊戲或方案的色彩主導一定的活動」第柒卷，頁 220）。即使像《至尊主權》一書那樣尋求遊戲的主導地位，歸根到底還是隱藏一個尚未成形的方案無疑。關於遊戲的傾向，我們不能否認它最後將一成不變的背離一切方案，甚至於一般共同體的思考本身。雖然後者才是巴岱伊根據自己的經驗（包括現代的終極體驗及整個這一時代的限度在內，總之就是如此下的經驗：共同體以外就沒有甚麼經驗可言）而獲得的獨特的焦點，可是相對於歷史上政治、宗教、與軍事各方面所經過的「龐大的失敗」而言，巴岱伊僅能提出情人與藝術家之類的主觀（*subjective*）主權而已——雖然另外還有社會主流「秩序」以外的少數，偶發的「另類」例子，可是他們的吶喊與社會的主調並不能溝通。同樣，他因為將「值得追求的」平權與類似主權的任性並自豪的自由（其實，這

樣的自由很容易引起與主權混為一談的誤解) 這兩者對立起來, 所以不知不覺而不甘願的漸漸落入了一個近乎純粹二元對立的陷阱¹³。不過, 根植自由而想去追求值得追求的平權並不構成真正的問題。換言之, 當時共同體的課題並不是如何發揮「共同點所在」的中心位置, 來自動張開共同體內部裡「出境」的方載 (il ne fut pas question d'une communauté qui ouvrirait en elle-même et d'elle-même, au sein de l'être-en-commun, l'aréalité d'une extase.)。

更早先 (反正在 1945 年以前) 巴岱伊其實已經寫過:

「我完全可以想像一個鬆散到極點, 甚至完全無形的共同體。唯一的前提就是道德上的自由必須為大家共享的經驗, 而不化約為自動取消、自我否定、輕描淡寫的特殊性自由。」(第陸卷, 頁 252)

他還曾寫過:

「若果沒有學者的共同體, 就不可能有知識; 同樣, 沒有經驗者的共同體, 就不可能有甚麼內在的經驗……溝通不是人類現實生活中的附加條件, 而是其中的基本元素。」(第伍卷, 頁 37)

(以上這一段在原文裡, 緊接著引自海德格的語句, 因此所謂「人類現實」重複 Corbin 氏法文版所譯的 Dasein[中譯

¹³ 這樣的區別很類似鄂蘭(H. Arendt)所提出的自由革命與平權革命的區分。可是在鄂蘭那邊, 這種對立的產能, 到一定的程度以後就相當受限, 而更不能響應她思想中其他元素的深度。

「此在」——譯者]之先例)

不過, 在一種矛盾卻擋不住的活動中, 共同體的主題, 在巴岱伊開始著手於《至尊主權》一書以降的著作中, 就變得越來越不明顯。在深層的次元上, 這個時期的問題意識與他以前的文本, 相近無疑。但是其後期的作品裡呈現一定的妥協, 好像各個「所在」與「無」的個體溝通 (la communication de chaque être avec RIEN) 漸漸就取代了「眾多所在」的共同溝通 (la communication des êtres), 甚至於, 好像以上兩種溝通模式, 其實都牽涉到「模-樣」的「內」一樣, 根本就不去想。

好像巴岱伊, 儘管一貫堅持的關懷與志願, 反而被引向他所處的世界的最極端的一面——隨著戰爭, 共同體的殘酷否定, 和「出境」的致命擁抱, 拆解了該世界。面對這樣極端的考驗 (一方面宗教或奧祕式的共同體全都已過去了, 一方面共產主義太過於人性的面目, 已經全非了), 他再也看不出共同體能有何種面貌、架構、甚至方位標。

基本上, 我們今日所熟悉的世界與當時的情況差不了多少。戰後以共同體為主題的各式各樣的素描與變奏中, 雖然紛紛眾說的深度不一, 可是因為總是深陷人本(人文)主義的假設之泥沼, 所以並不能改善過去遺留的基本事實, 甚至只有變本加厲之嫌。再者, 新近脫離殖民主義而越來越引人注視之共同體, 並沒有讓原來的主題曲改弦更張。即使當前「共同點所在」形式上驚人的開發, 引帶了諸如資訊社會或所謂的「多元種族社會」等一系列與「無前例」的發展, 可是對共同體的問題而言, 卻都沒帶來甚麼真正的新思維。

假如說這個依然如故，卻仍有改變的世界無法提出共同體的新體例（巴岱伊也算是對變化不陌生的人之一），或許是因為這樣的事態本身就意味著一則重要的教訓。也許這就是要教我們，當務之急不是如何「塑造」、「呈現」、「慶祝」、亦或「珍藏」共同體的本質及其各式各樣的精粹，而是要思考共同體，也就是說要思考一切「比照」、「借鑑」、「重建」、「塑造」等一系列的共同工藝以外，且頑抗，且未聞的需求。

再者，這個世界早已跳出共產人本（人文）主義的封閉迴路。它反而將我們帶到巴岱伊自己不太能察覺到的另一種新的「極權（全體）主義」（“totalitarisme”）的狀態。巴岱伊因為受限於冷戰的現實而認為共同體的希望，儘管一切，還是在共產主義那邊的方向才能找得到，所以一直無法擺脫其曖昧卻頑強的陰影。但是對今天的我們而言，既然我們已經跳出上述這種希望一次浩劫般的恐怖兌現，剩下來的僅存以帝國的復辟為背景的資源爭奪戰，亦或再次服從科技經濟上的迫力及其造成的社會霸權。關於共同體者的諸般問題當然已經浮不上檯面了。但是這也是因為「線上作業」版的科技經濟世界已經續承了共同體事業的舊案。「事業」、「營造」、「應用」與「實施」等一系列的理念，依然左右著我們的一切標位。（il s'agit toujours essentiellement d'œuvre, d'opération, ou d'opérativité.）

在這個意義上，共同體的需求，我們依然聞所未聞，尚待我們去發現去思考。雖然，我們至少已經知道，在共同體事業曾經承諾的條件（les termes）中，那些牽涉到「共同體」

¹⁴共「處」的「情·理」之「方」（“sens”）及其意義，都早已被遺忘，因而就可以說，共同體的一切方案都如然參與歷史上的「龐大的失敗」。

如今，我們這樣的認知有一半是來自巴岱伊那邊，另外一半則已經必須來自逆行的方向。

不過，所謂「逆行」一詞指的方向，並不是相對他那個時代特殊的經驗，而是相對於我們漸漸要承認的，卻曾讓巴岱伊的思想陷入困難，而無法前進的限境。這個限境本身就是個矛盾：巴岱伊的思想一方面深受共同體磁力的吸引，一方面受控於主體（sujet）主權的傳統命題。無論巴岱伊或是我們自己，凡事主體思想，總是會構成共同體思路上的障礙。

當然，在巴岱伊那邊，「主體」有時候不過是個簡單的說法而已。毫無疑問，他對「主體」的定義又不像普通的「主體性」之理念，又不訴諸「就我個人現在」之類的形而上理念，以奠定「再現」的底蘊（le concept métaphysique de la présence-à-soi comme subjectum de la représentation）。《內在經驗》一書裡反而如此界定：「自己不是與世界隔絕的存在，而是一溝通的場所，主體與對象的聚合」（第伍卷，頁 21）。但是這樣的認知卻沒有阻止《至尊主權》一書裡，講到甚麼「主體產生『就我個人現在』的緣由，可以追溯到『那一刻的快感』中（jouissance）」（第捌卷，頁 395）。前者實不足以抵銷

¹⁴ 反而在巴岱伊正確判明為「混亂」（第七卷，p. 131, 135）而「手足無措」（同上）的資產階級之世界裡，1968 年以後許多不同方面就浮現了有關共同體的焦慮。但是，通常都蒙在天真、幼稚，甚至是「混亂」的社區主義或應酬主義等意識形態裡面（les idéologies communielles ou conviviales...）。

後者的賭注。所謂「溝通的場所」的定義，最後還是取決於「就我個人現在」的理念：例如溝通活動自身，似乎自然構成「就我個人現在」的堅定基礎。（這點就響應著當前許多溝通主義的案例^{xx}）。再者，以這樣的場所來打造「主體與對象的聚合」（就好像兩者間的溝通往來一開始尚未發生過一般），這樣的論點使得巴岱伊的立場馬上再陷入思辨哲學^{xxi}永恆的主題。一旦有甚麼「對象」與「結合」，一旦有甚麼「[意識的對象]成為『[就我]意識的對象』，也就是說，成為被取消的對象或理念」（“objet de la conscience de soi, c'est-à-dire objet aussi bien supprimé comme objet, ou concept”）¹⁵，隨後所遁退的，或者說無法出現的，偏偏就是他者以及溝通。即

^{xx} “idéologies de la communication”，例如交往行為、溝通活動、訊息系統、傳播媒介等一系列流行的溝通理論。

^{xxi} philosophie spéculaire 一詞慣例的譯法就是「思辨哲學」，可是這樣的譯法反而遮掩了 spéculaire 一字，詞源上與「鏡子」和「相」的視覺效果有關係——而這點顯然「反映」到「思辨」哲學所提出的正、反、合辯證法。因此，德希達以後的解構哲學總是強調 philosophie spéculaire 詞源詞的各式各樣的錯綜複雜的關係；譬如儂曦在本篇論文中論及「摹擬」與「比對」的問題，都與思辨哲學背後的照鏡機制有關。

若要加以「正名」的話，或許不妨戲謔馬克思所批判「思辨哲學」其實是一種無法改變世界現實的「靜思」主義而已，從而將 philosophie spéculaire 一詞譯為「鏡思哲學」，甚至於為了強調 philosophie spéculaire 有類似警察的系統管理之一面，我們更可冒個險，進而提出「鏡察哲學」的譯法。不過，面對各種復辟或臨檢的可能（包括內部性的舉動在內），這種極限上的文字解構無法投靠「正名」的過程以確保意義的純度及其身份。

除了翻譯的問題意識以外，讀者同時應該記住，法文 spéculaire 一字另外還有諸如 spéculation「金融上的投機」，spectre「幽靈」，spectateur「目擊者、觀眾」，以及 spectacle「景象、陳列、戲劇」等等相關的詞彙耐人尋味。

¹⁵ *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hippolyte, Aubier t. III, p. 306. 黑格爾著，《精神現象學》。

使有，甚至正是因為有了「被取消的對象或理念」，溝通上的他者卻會變質，成為主體的對象——就好比黑格爾式的意識與意識間的關係一般（除非我們比巴岱伊更像巴岱伊，而找出黑格爾文本中的破綻）。其中的他者已經不是真正的他者，而是主體再現出來的對象而已（甚至更反轉的說，這是一個「為了主體的再現而代表另一個主體」的對象 l'objet représentant d'un autre sujet pour la représentation de sujet...）。將「對象」當作主體鏡中否定後而察出來的同一性，也就是說，將主體的認同放在一個僅存外部之名，除卻相易之實的脈絡裡（l'exteriorité sans alterité），這樣的思想機制，給溝通及其前提的相易性（l'alterité qui en fait la condition）所留下的角色與份量，在原則上僅允許它的工具性，而排除其存在論的身份（un rôle...instrumental, non ontologique）。主體無法跳出自己以外：尋根究底，這才是主體的標準定義，它所有的「異化」、「疏外」、甚至是「外遇」的經驗都給它一筆勾銷，進而滋補自己的「揚棄」功能（relevés）。然而，溝通的存在與如此「再現的主體」截然不同。無論稱之為「溝通中所在」（l'être-communicant）或是更大膽的稱之為「身」為存在處境之「溝封」關係（一種「超驗性」的事態），意思都「是」自己以外所在（être-hors-de-soi）^{xxii}。

德希達在閱讀巴岱伊時所提出的改良式的「毫無保留的

^{xxii} “la communication comme prédicament de l'être, comme 'transcendental'...”可以直翻如右：「作為存在的困境，亦即作為『超驗』的溝通……」。

黑格爾主義」¹⁶就徹底擺脫了黑格爾主義中，總是強過任何不顧積蓄的積蓄之規律：所謂「積蓄」上的保留與矜持，反而就是主體透過現在的統攝而自我收編的揚棄過程，這才是它的「快感」，同時也是它的「那一刻」，直至主權，直至「無」，以及直至共同體。

實際上，巴岱伊或許根本就沒有主體的理念。但是，他還是讓溝通中超過主體的那一面回歸到主體之處，甚至自成主體。（例如，巴岱伊的文本經過文藝生產與溝通的過程所形成的主體。這樣的假設與筆者下面有關巴岱伊之書寫的另一假設有所矛盾，因此值得再次審議。）

於是，歷史的限度與理論的限度互相交錯。臨近這樣的限度上，觀看情侶與藝術家被詛咒的孤獨，最後反而成為唯一足以回應（尤其是以悲壯的方式回應）歷史才剛剛見證為直撲死亡作業的共同妄想之事態，這並不會令人覺得太驚訝。因為巴岱伊的情侶在極限上也是一種主體與對象的關係——而所謂的「主體」當然總指男性，就像「對象」總指女性一樣的「道理」。毫無疑問，這樣將性別差異作為自我的自我收編是個非常古典式的挪用法。（不過，也許在另一個閱讀的脈絡裡，巴岱伊談的感情與快感在本質上都屬於女性，亦或男性中的女性。但是，要論及這點的話，就需要遠離我目前的焦點而去討論巴岱伊的書寫¹⁷問題。如今，我僅能考慮

¹⁶ “De l'économie restreinte à l'économie générale”, in *l'Écriture et la Différence*, Paris, Seuil, 1967. 〈從儲備經濟至通用經濟〉，《書寫與差異》，巴黎，1967年。

¹⁷ 請參考 Bernard Sichere 相關的觀點：“L'érotisme souverain de Georges

的偏偏就是他的「主題」而已。）共同體只好服從類似的模式。這樣一來的結果，稍微粗略卻不為過的說，則是共產主義或法西斯主義二者擇一的殘局。巴岱伊似乎發現了這個陷阱，因而悄悄的、偷偷的甚至不知不覺的放棄了有關共同體的真正思考。

也就是說，他放棄了思考共同體的分·享（le partage）^{xxiii} 以及分·享中的主權或者說分·享出來的主權（la souveraineté dans le partage ou la souveraineté partagée）。這是點點「此在」之間（entre des Dasein）的分·享，也是非主體存在「其」點之間的分·享。而它們之間的關係，以及這樣的分·享自身，都不同於聖體上的團契或者對象的收編，又不同於自我的承認，而更不是別人所主張的主體之間的溝通（交往）行為。然而，眾多「奇點所在」（ces êtres singuliers）自身都由分·享構成，並經過分配而就位。或者說，它們經過一分·享而變體成為他者的空間化的過程：這又是彼此間的他者，又是促使兩者聚合，並在分·享或在「出境」的分·享中，造成主體萎縮的他者。這正是一個相對於主體而言無限的他者：唯有這樣才可以拒絕「聖體中的團契」，從而發生真正的「溝通」關係。上述那些「溝通的場所」不再是甚麼聚合體的領土，儘管正反兩方彼此經由（passe）對方：正是

Bataille”（〈喬治·巴岱伊至尊的主權情慾〉），*Tel Quel*, No. 93。

^{xxiii} 法文 le partage 一名詞及其動詞 partager 兩個詞都有不能忽視的雙重意義，包括「共享」與「分割，分配」兩種不同的意思在內。僕曦非常自覺而故意的發揮這個詞的多元性，讀者還可以參考其專著 *Le partage des voix* 《聲音的分·享》，以進一步瞭解僕曦對「分·享」的解讀策略。譯者用中文「分·享」的寫法來表達這個耐人尋味的散播意義。

這樣的正位交替本身才構成並陳列、暴露它們各自的定義。如此，分·享的共同體就等於是這樣的分位離散本身（*cette dis-location elle-même*）。

*

我似乎可以辯證的說：除了巴岱伊所棄想的問題以外，他就從來沒有想過別的問題。這個意思就等於說他在問題的極限上想得直至極限——這又是他自己的限度，又是思想上的限度。人的思想從來不能跳出此（一限度）。然而，他曾經想得及至極限的問題如今正是他留給我們想的。

實際上，上述的觀點又不構成對巴岱伊的批判，又不構成一種保留。我寧願與其進行思想上溝通的嘗試，而不願僅僅去闡明他思想的內容或論點。我們只要瀏覽我們所共處的限境：他的，我的，我們這個時代的，我們整個這個共同體的。在這一系列的「地方」裡，包括諸如巴岱伊給主體所指定的位置、主體的場所裡或反面上、「溝通的場所」裡或在溝通被取代的位置上（*au lieu de la communication et au “lieu de communication”*）等等，確實有甚麼東西，而不是一無所有。我們的限境正在於我們無法對這個「甚麼東西」、這個「誰」的名稱，加以正名。再說，該奇點所在（*cet être singulier*）有沒有一個真正的名稱一事，是否是我們真正的問題呢？其實，這樣的問題要等很久以後才能提出。且讓我們暫時先說，在正名缺席之餘，我們不得不動員文字，促使我們思想的限度重新運動起來。因為，疊在溝通的位置上之「事物」，又不

構成一個主體，又不是一個共同的聖體，而是分·享及共同「體」的發生。

不過，這樣講就等於甚麼都沒說一樣。也許根本就用不著說甚麼。也許我們用不著找出恰當的文字或理念，我們僅要認識共同體思考當中有理論上的溢額這一點就可以了（更準確的說法是：有超過理論的餘裕）。這點促使我們面對論述與共同體上另類實踐的義務。至少應該試著說出這個義務，因為「在某種限度上，只有語言可以表明已不再通用的主權片刻」¹⁸。這個意思就是說，唯有共同體的論述才能在自行消亡前，先給共同體開示出來其分·享的主權（也就是說，這樣的論述絕不給共同體呈現或意指其團契的聖體）。可見，此中就已經暗示著一整個論述及書寫的政治倫理。我們即將要尋找的方位就是，如此的論述能夠或應該如何？應該或可能由社會中的甚麼人，並透過何種方式，來舉持？舉持的過程會不會招徠社會的甚麼變化、革命、重大決議、甚至高度解（析）體（*résolution*^{xxiv}）呢？（例如，寫此是誰？在何處？為誰？一位「哲學家」，一本「書」，一家「出版社」，「讀者」等等角色真的這樣就足以溝通嗎？）其中所牽涉的問題不是別的，而正是「*文藝共產主義*」——至少，我希望可以暫借這樣警扭的說法來指出一個東西：應該說這是共同體經由其書寫與文藝，而分·享出來的東西才對。（關於這個問題的進一步發揮，請讀者參看我的另一篇論文，〈*文藝共產主義 Le*

¹⁸ *L'Érotisme* (《情慾》), Paris, Minuit, 1957, p. 306.

^{xxiv} 法文 *résolution* 的涵義很多，包括：解析、分解、解決、堅決等等。

Communisme littéraire》。

從此，這個問題就得因為巴岱伊（和其他幾個人）而跟他（們）一起提出。可是我們已經明白了，所謂提出問題的意思，絕不等於呼籲我們來註釋、介紹巴岱伊的文本，更何況是任何其他大師的著作。因為，毫無疑問，尚未有人真正思考共同體。我也不敢冒昧假裝，唯我獨家才能創造新的共同體論述。我們所需要的，又不是新的論述，又不是與世隔絕。我反而試圖在限度上指出一種經驗——也許這不是我們親身經過的，而是給我們共處的經驗。說「共同體尚未有人思考過」就等於說，這是一次想法上的考驗。「它」即使考驗著我們的想法，也不會因此而構成一種待思考的對象。再說，也許它根本就不必變成對象了。

反正，在巴岱伊那邊所無法註釋的，就是超過他的思想和我們的思想一樣之溢額。因此，我們面臨思想的義務問題：這就是共同體的分·享，我們所分·享而分·享我們的生死真理。巴岱伊曾經描寫過我們與「過去的君主宗教大廈」的關係，如今就可以用來形容我們相對於巴岱伊的關係：「我們也只有……繼續往前走¹⁹」。甚麼都還沒說，我們反而必須將自己曝曬在共同體史無前例的呼聲中。

*

「分·享」一事所相應的真相就是：共同體呈現我的生死，

¹⁹ 有關宗教之窮困的專論，請參看 Marcel Gauchet, *le Désenchantement de monde* (《世界的除魅》), Paris, Gallimard, 1985.

並啟示有我以外的我的存在。這個意思並不等於說我的存在就可以重新投入共同體或者留給共同體來處理，就好比後者構成另一位主體，並以辯證法的方式亦或共領聖體的方式來揚棄我的存在。共同體不會揚棄它所暴露、陳列並陳述的限度。它自身只不過是這樣的暴露、陳列、以及陳述而已。它是有限所在之共同體，因為它自身正是一有限之共同體。也就是說，它不是相對於無限或絕對而受限的共同體，而是有限之共同體，因為有限一事不但「是」大家的共通之處，且「是」大家唯一的共處。

「共同點所在」(L'être-en-commun；「共同的存在」——譯者)不代表有一更高度的實體或主體，可以處理各個分開體的限度。身為個體的我，相對於共同體而封閉。「個體無限」的說法其實一點不為過——至少在絕對個體可能存在的假設上。它的限度歸根到底不會引起它的關懷 (concerner)，而只會導致它的關閉 (cerné) (它盡想迴避我以上描述的限度邏輯：可是，因為我們無法迴避這樣的邏輯，也因為這樣的邏輯抗逆，而共同體的抗逆一樣也經由它，所以，根本就沒有甚麼個體的存在可言)。

但是，並非個體的奇點所在 (l'être singulier)，就是一有限的存在。從早期的浪漫主義，演變到後來的叔本華與尼采²⁰，種種「個別論」(individuation) 所忽視的問題，就是距離個體不甚遠的「奇點」。「個別化」的過程從無形的基礎 (fond)

²⁰ 並且迄今仍繼續局部的存在於德勒茲所提出的 *hecécité* 的主題，儘管該主題有另一部份也圍繞奇點的問題。

而抽出封閉的物件，可是唯有諸如溝通、感染、亦或共領聖體的事態才能構成個體的存在。「奇點」反而不可能出自這樣脫離出來的明確體例或形式（如同它也無法出自此類運算的相關事宜。例如：體質、體態[forme]亦或基體[fond]之類的景觀擺設；被表象[apparence]連累的顯現[apparaître]；以及表象[apparence]不慎而落入一貫完成個體主義的虛無審美化主義[nihilisme esthétisant]等等）。或許，其「點」就不出自[procède]甚麼。或許它不是作業所產生的成品。本來就沒有甚麼「奇點化」的過程可言，而其「點」自身不是甚麼可以提煉、生產亦或派生出來的東西。它的產生不會緣由何處或因而發生：相反，它僅僅提供一衡量「生」的尺度，以讓我們瞭解，「生」的意思如然不是定點生產，又不是自我謀定。根據這樣的尺度我們反而更能瞭解，「有限」一直無止境的產生一事，不是一個出自甚麼基礎(fond)或運作甚麼基本現在的基「今」(fonds)之過程。所謂的「基礎」自身就已經如然自成「其」點的限度。

這是一個沒有基礎的「基礎」。與其說是深淵的張開之意，不如說是奇點構成的網路、交錯與分·享之意：是空中的「非基」(Ungrund)而不是空對地的空想「反基」(Abgrund)，但是一樣都令人頭暈目眩。「其」點背後就沒有甚麼東西——但是其外之中(hors d'elle en elle)，確實有非物質以及物質的空間，將「其」點分配並分·享為「奇點」，亦即「其他奇點的邊境」，或者更準確的說：分配並分·享「其」點（也就是說「相易性」）的邊境——在空間自身及「其」點之間（les confins de la singularité, c'est-à-dire de

l'alterité—entre elle et elle-même)。

奇點所在絕不能生長在任何「一體昇華」(leur assumption unitaire)的背景，或者諸如「生化」(devenir)、「意志」(volonté)，亦或「一切存在的混沌一體」(une confuse identité chaotique des êtres)等等基礎之上。奇點所在正作為限度自身而登場顯現(apparaît)。其顯現發生，或在下場(或上場)的本末上(à la fin (ou au début))，或在與其他奇點所在之外皮(或內心)的接觸上，或在同一奇點所在的邊境上(因為總是被分·享、暴露、以及陳述的「其」點，一直如然構成一位他者)。這裡說的「顯現」(apparaître)不是表象(apparence)的一種，而是「有限所在」自身，又燦爛又可憐的出現(paraître)。(存在的限度才是「基礎」：這點就是巴岱伊無法解讀海德格的地方，就像海德格，不論有沒有讀過巴岱伊，對「溝通」的問題一直沒有體會到其中深刻的憂患意識)。總之，身為有限所在的存在，限度將其本質先驗的銘刻為「其」點的分·享。(De l'Être en tant qu'être-fini, la finitude inscrit a priori l'essence comme le partage des singularités)

因此，共同體就意味著，一旦有一奇點所在，就必有其他奇點所在。這樣以來，我們或許不妨以稍微隨便的說法，而暫稱之為一種存在論上的原始「社會性」，只要了解，這點在原則上遠超過簡單的社會人論(相對於這種共同體，「政治動物」是衍生的)。一方面，我們無法確定，奇點的共同體的範圍，是否僅及於「人」，而排除諸如「動物」的其他存在(更何況在「人」類這邊，這樣的共同體是否只包括「人」而排除各種不同的「超」人或「劣」人，甚至於，俏皮而認真的

說，「女」人；畢竟，在「奇點之間的眾多差異」當中，性別差異也算是一與眾不同的奇點……)。另一方面，假如社會存在總是被拿出來充當人的謂詞，共同體的思考基礎反而將會緊縮到僅供類似「人」的東西而已。即使如此簡單的想法，還是需要依賴先前決定的共同體之原理：眾多奇點無法形成一居上而內，並位於各自中間的共同聖體。

然而，共同聖體的空位上卻有溝通。也就是嚴謹的說，有限自身為無；它又不是基礎，又不是本質，又不是實體。不過，它還是出頭露面、顯露出自己來出「庭」陳情(elle paraît, elle se présente, elle s'expose)，並且如此存在為溝通。為了給這個最原本而特殊的現象，即奇點般的顯現方式一個貼切的指稱，我們其實應該準備說，「有限性共同出現」(com-paraît^{xxv})或者「有限性並案出庭」，甚至於「只好到案與共」：倘若能聆賞其中的妙處，這樣的說法就是要告訴我們，「有限」總是「在一起」，因而多元的出現(或出庭陳情 se présente)；有限的出現(或出庭陳情)總是發生在「共同居間的存在」裡，並且其自身就是共同點所在的一種；有限的出現(或出庭)總是經由共同體法案上的聽證判斷過程，或者更原始的說，有限一事的「案子」一律都依照「共同體之判斷」這一法則來並案處理。

溝通主要在於限度的分·享以及限度的到案與共：也就是說，溝通在於自屬「共同居間的存在」一事的傳訊

^{xxv} com-paraît 的原意為「到案」、「出庭」。僕曦的用法發揮其中的詞源意義：「com(共、同、合)」加「paraître(出現、露出)」便產生「共同出現」之義。這樣的用法，讓作者可以同時發揮現象學以及法學兩種脈絡。

(interpellation)及違和(dislocation)——因為「共同點所在」本來就不是一個同而共的存在。有限所在首先根據種種所在的劃分而存在——外延的劃分使得「其」點每每張開自身的外延(恰如佛洛依德所說的意義：「心理有所張開」)。但是沒有任何外形能夠包圍它——儘管它的整個存在觸及到奇點般的限境。它之所以為奇點所在(存在「其」點)的緣故，完全是因為透過其外延的關係。方載化的過程首先讓它的存在本身更加外向——無論「自我」或私慾發展的程度多寡——並且讓它僅有通過往外的暴露，才得以存在。所謂的這個外面也只不過是另一奇點或方載的暴露、陳列以及陳述——同一而他者。這樣的暴露，或者說這樣分·享的暴露，一開始就在任何言語發出前，產生奇點間相互傳訊(並且賜給語言初始的可能條件)²¹。

限度一事到案與共，也就是說，被暴露、陳述、以及陳列：這才是共同體的本質。

溝通一事，根植如此條件，並不構成一份「關係」。所謂「社會關係」這一比喻指的意思，就是將假設性的真相，不幸的重疊在「主體」(其實都是對象)的位置上，進而勉強附上「間主體性」之類的可疑性質，以期將這些對象連繫起來。經

²¹ 在這個意義上，比起海德格所提出，作為語言前提條件的前語言「解釋」(Auslegung)一事，奇點所在到案與共也更為先前。雖然我曾在《聲音的分·享》(le Partage des voix, Paris, Galilée, 1982)一書中有訴諸海德格的上述概念，以充當聲音奇點的重要參考，可是聲音的分·享並不導向共同體。它反而依賴共同體所「為」的原始分·享。或者說，這樣「原始」的分·享就是「聲音的分·享」，只要我們瞭解所謂的「聲音」有別於語言或前語言，而是共同體之音。

濟關係也好，相互承認的關係也好，大體都不過如此而已。然而，「到案與共」的類別比「關係」更原始。它不需要既有的主體（對象）的「之間」地帶來建立、設置、或產生。它反而從一開始就已經牽涉到「之間」如然問世（parution）的案子：你與我（我們之間）。在這樣的公式裡，「與」一字的意值不在「連」詞的並列作用上（juxtaposition），而在陳列、陳述、以及暴露（exposition）上。因此，到案與共一事所陳情的內容，便如此下（而我們要根據盡可能多元的解讀法來理解其中的意義）：“toi (e(s)t) (tout autre que) moi”（你（是）／（完全異於（與））我）。或者，簡單說，“toi partage moi”（你分我而彼此共享）^{xxvi}。

唯有透過這樣的溝通，眾多奇點才得以享有彼此的所在。其中就沒有任何關係的發生，同時亦沒有聖體上的團契聖餐，因而距離「聚合熔接體的內在性」與「搭配交往的外在性」都離得一樣遠。溝通反而是界定「其」點往外暴露的構成條件。奇點所在裡面已經給外面暴露出來，這正是它的存在本身。如此的位置或原始的結構致使它可以同時被拆卸（而淡泊），判明（而傑出），任位而共同。共同體就是「卸下的淡泊」或「節儉」（détachement 或 retranchement）的呈現，

^{xxvi} 這一段的原文給中譯上的思考帶來極大的困難。首先因為儂曦發揮法文的語法及其特定的詞彙（法文「其」點的脈絡），例如中文無法區分的諸如 tu（第二人稱的主語）toi（第二人稱的賓語）以及相關的動詞變位。在此“toi (e(s)t) (tout autre que) moi”一句中的「(e(s)t)」代表三種不同的意義：其一，es（第二人稱 Etre 動詞的變位法）；其二，est（第三人稱 Etre 動詞的變位法），其三，et（與）。這樣的寫法大概旨在將傳統西語語法上主語及謂詞的結構加以解散。

享有別於「個體推卸」而「到案與共」的榮譽。

（這點也是盧梭先想的：「社會」對他而言將以前處於「自然狀態」[沒有關係的狀態]而無法孤立的人連繫並分開出來。盧梭只有如此假設，所謂「社會」的狀態將人暴露[expose]於孤立的可能，才能陳述[expose]「人」的意義，以及將「人」列為[expose]同類者審判的對象。因此可以說，在各方面盧梭是「到案與共」一脈絡的模範思想家：偏執狂的恐懼症大體就是共同體傳訊到案的反面——畢竟，「沉」溺於主體性必定會導致精神變態。）

奇點得以溝通的東西，或許不完全像巴岱伊所謂的「裂口」（déchirures）。不錯，令人心碎的一點就是，凡事共同體都有限度的呈現（或者說，共同體所呈現的就是存在的限度）——這點具體包括我所必須承受的三種追悼的呈現：他人之死，我人之生，以及我人之死。（雖然，這裡不至於牽涉到「舉辦（travail）」該三種追悼方式的問題，至少不完全是：因為，追悼當中隱藏更充裕，產量卻更少的東西）。如此被裂開的東西就不是「其」點所在：相反，這裡正是奇點到案與共的所在。然而，被破裂的卻是聖體上的組織及其內在性。不過，該破裂不會發生在任何東西的身上，因為這樣的組織從來不存在。其實，共同存在沒有組織、肌肉、主體、亦或實體，因此何從破裂？它反而本來就「為」分·享。

嚴謹的說，奇點所在無法裂開。因為沒有任何傷口，所以裡面的東西無法往外流失——否則就須要假設「裡面」的先驗存在。連巴岱伊視為碎裂典範之女性的「突破口」（brèche）尋根究底也不足以構成真正的碎裂。即使到了裡面

最隱密的縐紋上，它仍然並倔強的保持著暴露於外的平面。（雖然巴岱伊文本對突破口的妄想，可以暗指溝通所戲謔卻無法主持的極端之處，但是內在或內部性之類的形而上學的參照假設，最後還是不由自主的露出馬腳。其中甚至於以交往上的通行管制來取代「此方」經由「彼方」所暴露出來的限度及其交通自由）。

總之，所謂的「裂口」僅在於往外的暴露：奇點所在的整個「裡面」被暴露在「外面」（正因此，女性就是共同體的典範，或者說是它的限度——反正在此脈絡裡，兩者的意思都一樣）。沒有甚麼，透過甚麼都沒有，而沒有甚麼裂開；真正有的，反而就是在「無」的面前到案與共（再說，面對「無」的時候，我們也只好到案與共）。再來一遍：存在像共同體一樣都沒有破裂，可是共同體為「其」點的暴露、陳列、以及陳述而存在。

再者，嘴唇張開之時也不構成裂口。張開後所暴露於「外」的口「裡面」之所以存在的緣故，完全是因為有所暴露（以及陳列、陳述）。言詞（*mots*）從不由口而「出」（何況來自頭顱「中」的「大腦」）：言詞的形成在於口「腔」的展開以及「調子」的節·韻（*ils se forment dans l'articulation de la bouche*）。之所以言語（*parole*）並不是溝通的工具（*moyen*）而是溝通自身——包括沉默在內——，亦或是暴露、陳列、以及陳述（如同愛斯基摩 *Inuit* 族對歌的唱法，利用對方張開的口腔來讓自己的聲音更響一般）。說話的嘴巴從不傳遞、告訴、以及操作任何關係。也許在極限上，它是奇點的所在之處，碰到眾多其他點的所在之處，而引發的節拍：

「我說話，故我在——我自己裡面的存在就是——於我以外，並同時在我自己裡面。」（巴岱伊全集，第捌卷，頁 297）

毫無疑問，獲得承認的黑格爾式慾望已經活動起來了。不過，在承認之前就先有認識：有認識，卻沒有知識，更沒有「意識」到我一開始就暴露在他者，以及被暴露在他者的暴露中。「我在故我暴露（以及陳列、陳述）」（*Ego sum expositus*）：仔細看也許就會發現，此中有笛卡爾「（主體存在的）實證」的弔詭之處。在這樣實證的背後（主體無法掌握，卻無需被證實的明白實證），與其說隱藏著甚麼致使自我眼花撩亂的夢幻夜景或者甚麼自我確實感的生存內在性（*immanence existentielle d'un sentiment-de-soi*），不如說，僅有共同體——然而，對此笛卡爾似乎懂得太少了，甚至完全一竅不通。在這個意義上，笛卡爾式的主體就構成了共同體（「其」點）經驗的反面體例。然而，這樣的主體其實知道自己被曝光，而且對自己的認識，完全依賴這樣被曝光的事實（笛卡爾不就是將自己喻為真正的自畫像嗎？）²²。

＊

因此，共同體不可能屬於作業的範圍。誰也無法製造它，我們只能通過它的體驗而意會限度的經驗（或者說，它的經驗促使我們的產生）。無論是身為作業或是作業所產生的共同

²² 請參見儂曦 J.-L. Nancy 著，*Ego Sum*（《我在》），Paris, Flammarion, 1979。

體，兩者一樣都將共同的如然存在假設為一客觀而能被製造的東西（在諸如處所、人物、建築、論述、制度、符號等一系列的主體中）。這種作業的產品系列，不論有多麼偉大的成功，最後還是都像共和國女神像一般，與真正的共同存在無緣。

共同體必然發生在布朗修（Maurice Blanchot）所稱之為「消除作業」（*désœuvrement*，簡稱「除業」）之處。該術語的意思就是指，一作業進行之前或之外、從中遁跡的，無關生產及其成品，反而牽涉到間歇、斷簡殘存以及懸臨的東西。奇點的間歇，或者「其」點所在被列為的懸案，就是產生共同體的機緣。共同體不是奇點所在的作品，就像它一樣不是共同體的產物，恰如溝通不是眾多奇點所在經營的事業一般：因為，共同體就是它們的存在——懸臨於限度上空的的存在。可見，溝通就是諸如社會、經濟、科技、與制度等作業的消除²³。

共同體的除業一事發生在巴岱伊長期稱為「神聖」的一面。不過，他後來反而說：「我以前講的『神聖』或許僅僅是個書呆子的講法……尋根究底，所牽涉不過是情欲的解放而已（*déchainement des passions*）。」（第柒卷，頁 371）

然而，所謂「情欲的解放」之意，雖然不完全受限於自由主體，無止境的進行暴戾的運動，行使主權來毀滅一切物件，走向「無」的實現——或者說，雖然巴岱伊談「神聖」

²³ 我並不將政治列入這樣的範疇。雖然在國家（Etat）或政黨（甚至於一黨專政）的形式下，政治好像屬於作業的範圍，但是共同體的除業很可能就在政治的深處裡而抵抗。我下面將再詳述。

時未曾明確指出何種共同體才能引發情欲的解放，但是他所優先追求的方向，仍然還是在這裡。如同《情慾》一書所說，這邊的方向反而揭示一「恐怖的記號」，讓我們（至少從遠處）更能認出我們的不可能真理。不過，我們還是無法確定這樣的優先權本身會不會最後被納入主體編列的儲備（或揚棄）中：主體性在主權主觀上的徹底潰敗一事，恰如烈焰的虛無主義將主體加熱到熔點一般，雖然已經不像黑格爾，但是，還是隱約可見黑格爾出沒的幽靈。巴岱伊固然已經脫離了國家（l'Etat）的範圍，但是仍然沒有擺脫死亡作業的磁力。對巴岱伊而言，薩德侯爵（Marquis de Sade）是這種傾向的焦點人物，因為他提出「做案共和國即是共同體」的主張。然而，做案共和國應該同時也是一罪犯自殺充斥的共和國，直至其中的最後一位也跟著自殺——這就叫做，情欲解放後祭司者的獻祭。因此，雖然巴岱伊常常強調共同體的創建在於神聖的惜別（呈現激情決裂的惜別），但是他還是不得不承認，共同體反而就是薩德侯爵的限度（巴岱伊因太能體會到溝通的需求中，同時有解放與壓迫的雙重曖昧性，而深受啟發）。「我說話，故我在——我自己裡面的存在就是——於我以外，並同時在我自己裡面。」一句話也終究醞釀成無法提出上訴或駁斥之判決。巴岱伊形容薩德的「特錯大錯」，如此下：

「世界不像薩德在極限上所再現的那樣簡單，由自己與事物組成。」（第捌卷，頁 297）

因此，假如除業的共同體真的處於「神聖」的一面，這

就表示一方面「情欲的解放」的意思不是主體私慾的放縱，一方面自由的意思也不是自給自足（在一定的程度上，巴岱伊一直認不出這一非常古典並主觀的自由觀對其思想的重大影響）。但是，「情欲的解放」其實屬於巴岱伊自己所稱之為「傳染」（contagion）之類的東西，而這恰好就是「溝通」的別名。所溝通、所傳染以及所如此，而僅僅如此給「解放」出來的東西，就是奇點如然的熱情（*passion*）。奇點所在，因「其」點，所以就深入奇點分·享的感情（*passion*）——各種被動（*passivité*）、受難以及情意四處洋溢（*exces*）的感覺。他者的現在（*présence*）並不構成一堵住「我的」情欲得以解放的邊防力：實際上，唯有經過向他者的暴露，我的情欲才能解放出來。凡事「個體」僅僅能夠認識別的個體，而且物以類聚般（像同一性的物件一般）的並列在一起。然而，奇點所在以體驗其相象（*son semblable*）來取代個體的認識：「存在從來不是一個單獨的自己，而總是分為自己與自己的相象（*moi et mes semblables*）」（同上）。這是它的熱情（*passion*）。因此，奇點正是對「所在」的熱情（*passion de l'être*）。

相象者帶有分·享的啟示：即使她或他與我像似，我們的關係也不像畫像與底樣那樣。剛好，在「他者的承認（*reconnaissance d'autrui*）」（被假定相對於「事物的認識 *connaissance de la chose*」）這一曲折（甚至無路）的古典課題上，這一類的關係一直充當初始既與的據點（*donnée initiale*）。甚至我們不妨懷疑，從胡塞爾的「他我（*alter ego*）」以降，是否需要重新標記該課題及其僵局上的眾多點跡（*traces*），讓所形成的思路多少保持在共同體的邊界上，一直

到佛洛伊德、海德格以及巴岱伊等人的文本上所展開的，以死亡來實現他者的承認等思辨作業（*spécularité*）。然而，誠如我上述所說，共同體經由他者的死亡而讓我列入其得體正本（*propre*）的記載上：但是這個過程千萬不可透過思辨哲學式的承認之媒介。因為，我無法透過他者的死亡而承認自己。他者的死亡之限度反而將我，不復返的暴露出來。

這方面海德格還是走的最遠：

「我們並不在本然的意義上經歷他者的死亡過程，我們最多也總不過是『在側』……死亡依其本質向來就是（倘若它「是」）我屬的」^{xxvii}

在此，思辨哲學的鏡察裝置（他者當中的自我之承認及其背後所需的兩種附帶假設：自我當中的他者之承認，以及主體因而享有的權威^{xxviii}），至少像——不知我能否如此說——反穿的手套一般：我承認在他者的死亡中就沒有甚麼可以承認的東西。這樣以來，分·享與限度才得以銘刻：「死亡所意指的結束，不是意味著此在的終點所在，而是這一所在者的一種偏向終極所止（*être-pour-la-fin*）」²⁴。相象者相似的方法

^{xxvii} 馬丁·海德格著，《存在與時間》。王慶節、陳嘉映譯。台北：桂冠，1990年，325-326頁。原譯文稍微經修改。

^{xxviii} 法文 *instance* 一字包括與法院上的訴訟有關的含義。

²⁴ 馬丁·海德格著，《存在與時間》。王慶節、陳嘉映譯。台北：桂冠，1990年，332頁。原譯文稍微經修改：“pas un être-à-la-fin du *Dasein*, mais un être-pour-la-fin cet étant”的原譯為「不是此在的存在到頭，而是這一存在者的一種向終結存在。」我決定篡改原譯文的原因是根據「點」（終點）與「偏」（偏向終極）各自的散播脈絡。之所以「終極」來取代「終結」是因為中文有「終極關懷」的說法，比較接近法文「*fin*」除了「結束」以外，還包括

式發生在眾多「偏向終極所在者」的相會中，因而讓其中的終極（它們的終極，每每都是「我屬」或者「你屬」的終極）經由同一個極限（它們在此點上到案與共）而加以相同或離異的樣子^{xxix}。

相象者「相似」我，如同我「相似」它：我們一起「相似」其他的相象^{xxx}。這個意思就是說，不但沒有甚麼底樣（original），而且更沒有甚麼認同的起點（origine）。占用「起點」空位的東西，就是奇點的分·享。這就意指該「起點」（共同體的起源亦或初始的共同體）與限度無異：起源僅僅是邊上（或側邊）的點跡間畫出來的走向，供給眾多奇點所在以相互暴露。我們之所以相象的緣故，是因為我們各自被暴露於我們為^{xxxi}（「我們自己」）的外面。相象者並不是相同者（pareil）。我無法在他者當中重新找到或認出我自己：我體驗他者的相易性，或者說，我所遭受的相易性與相間性將我「在我自己裡面」推向我的奇點以外，進而無限的加以節制。共同體就是屬於「異」與「同」皆是相象，如奇點般的存在論之列：也就是說，認同的分·享之列。

情欲（passion）的解放之關鍵在於共同體的熱情

「目的」之意。請參見德希達“Les fins de l’homme”（〈人的終極〉）一文。

^{xxix} 儂曦在戲謔同語源：La similitude du semblable...assimile。

^{xxx} 本來法文 ressembler 一動詞後面需要跟著一受詞，但是儂曦的說法「nous “ressemblons” ensemble」，除了延續 semble 同語源字的戲謔外，因為省略了一個受詞，所以還包括一份「懸案」色彩之義。為了避免中文「我們相似」一句話造成「我相對你」的誤解，譯者好像只好不補充「其他相象」之類的受詞。

^{xxxi} “nous sommes pour nous-mêmes” 的中譯「我們為我們自己」一句話裡面的「為」字同時至少代表目的（「為了」）與充當（「作為」）兩種意義。

（passion），而後者的具體面貌就是死亡的激情（passion）所揭露的去主體化——或者說，它就是這種激情的逆轉：由於不是獲得承認的黑格爾式慾望，以及因而造成的統御運作²⁵的緣故，所以這一系列的「感情」不致使淪為「快感」（jouissance）的追求，何況將任何主體的內在性納入自己的編列。其實，熱情的意思反而比較接近「快感」的對似詞「快樂（joie）」之義。巴岱伊曾力圖描述的「面對死亡而快樂」（這又不是一次榮歸的快樂，又不是復活的歡喜，因為那才是主體最內屬的媒介過程，而是一種光輝；這正是法文 joie 一字詞源上的原義，但是這是一種夜間的光輝），這一「實踐」的方式意味著無法逾越死亡門檻的奇點所在，在強烈的意義上「失身」（ravissement），進而達到「其」點（sa singularité）的極（樂）點（extrême）。它接觸到這一點，卻不會將它納入自己的編列（sans se l’approprié）。這點就是其限度所關懷的終極（la fin de sa finitude），也就是說，在這個邊界上與他者共事到案，以及在他者的面前自發到案之事，一直不停的向此到來。因此可以說，除非是取之於共同體（par la communauté），否則「身」為傳達共同體的溝通之快樂，根本就是不可能的，沒有意義的，而是不會存在的。

²⁵ 它也毫無疑問比日拉德 Girard 的「比對慾望（désir mimétique）」更源先。日拉德像黑格爾一樣都假設一盡知承認或快感的主體。這樣的「認知」反而需要假設奇點可以進行熱情的溝通與傳播，並掌握「相象者」的檢驗。

*

「其實，每當論及共同存在之時，我們想的應該是最貧乏的東西。最令人失調的再現方式，莫過於將死亡（而不是食物或者生產資料的生產）當作人的共同活動之基本對象。[...]共同體存在當中富有宗教意義且在形式上緊抱著死亡的悲壯之情，已經變成了人最陌生的東西。誰也再不會想共同生活（亦即人[道]的存在）的實現，原來都依賴著我們共享的陰森森的恐怖以及死亡帶來的出神（extatique）的抽搐。

[...]

「就是死亡予以共同生活一份終身纏綿的價值之情緒元素。」（第壹卷，頁 486, 489）

*

不過，恰如我們不得想共同體已然「亡失」一般（就像巴岱伊一樣曾經需要遠離這種思考的模式），我們如果議論並痛惜神聖的「亡失」，僅僅為的是進一步宣揚唯有宗教的復辟才可以對治我們社會的各種弊病，這也是一樣傻的作法（隨著尼采最深刻的要求，巴岱伊從來沒有這樣想過，恰如班雅明、海德格以及布朗修等人一般，儘管有似曾有過的跡象，

實而非如)。神聖當中所消失的東西（畢竟，神聖即使只遭致了局部的消失，這也已經足以讓其全部因而陷入「龐大的失敗」之列），反而啟示著共同體自身已然占到了神聖的位置。我們因而不妨說，它就是神聖，只要瞭解這是一神聖被剝奪的神聖。因為，神聖（被放逐或被隔離一事）已經再不是一避開而糾纏我們的團契聖體，而純是共同體的分·享之所為。共同體沒有神聖的本質或三位一體的聖位（*ni entité ni hypostase sacrée*）：有的卻是「情欲的解放」，奇點所在的分·享，以及限度的溝通。通過自身的界限（*passant à sa limite*），限度「從」彼「至」此而通過（*passe*）：走過這一通道（*passage*）便可以達成分·享。

再者，共同體之所以沒有神聖的本質或三位一體的聖位的緣故，是因為這一分·享，這一通道，本是無法完成的。無法完成便是它的「原理」——只要將「無法完成」一詞視為一截然不同於「不足」或「欠缺」等意思的積極詞彙，以意指分·享的動態，以及不斷的通過「其」點的斷裂之動力（如果可以暫借這樣的說法的話）。重新再說一遍，這是一項除業及被除業的活動。這點不牽涉到創立、製造、或裝置共同體；更不牽涉到在共同體中找到可以敬禮或畏懼的神聖威力。這裡所牽涉的事情，僅僅是共同體分·享不完的要求。

在我們一切的方案、意圖與事業以外，存在自身兼隨身的共同體，就給我們惠存（*nous est donnée*）^{xxxii}。尋根究底，

^{xxxii} “La communauté nous est donnée avec l'être et comme l'être.” 此句可另作：「伴隨並作為存在而賜給我們的，就是共同體。」

我們不可能失去它。社會固然可能盡量消除共同的東西，社會沙漠中也不可能絲毫沒有一點點的共同體，不管有多麼少，甚至多麼偏遠。我們不得不到案與共。唯有法西斯的群眾在極限上，傾向於將共同體泯滅在聖體成肉身的妄想中。同樣，集中營（其實就是「滅絕營」亦或「集中致滅絕的營地」）在本質上，就是毀滅共同體的意志之具體表現。但是，直至集中營自身，共同體毫無疑問還是不會徹底放棄對這樣毀滅性意志的抵禦。在一定的意義上，共同體本身就是抵禦：相對於「內在性」而來的抵禦。結果，共同體還是一種超越：可是，去除一切「神聖」涵義的「超越」之意，所意指的不是別的而正是對內在性的抵禦罷了（或者說，抵禦著大家的聖體亦或一位或幾位獨家的熱情：總之，抵禦主體性所有的形式及其暴力）²⁶。

共同體就是惠賜予（*donnée*）我們的東西——或者說，我們的所在，不是共同體的惠賜（*nous sommes donnés*），就

²⁶ 關於共同體這樣的本質，甚至元本質的抵禦一事（對此的肯定不是甚麼「樂觀」的表現，而是一種來自限度的體驗之真理的揭發），也許最好的證詞莫過於羅伯·安特摩 Robert Antelme 關於自己在納粹集中營期間的敘述。其中耐人尋味的段落不少，在此我僅僅提供一小段，以供讀者參考：「黑衫隊愈相信我們被置之別外而道德操守淪落到我們外表早已酷似的流氓之樣，我們的團體（*communauté*）內部的分別就分得愈來愈明顯，愈來愈嚴格。集中營裡面的人不是差異的消除，而是差異的有效實現。」（*L'Espèce humaine* 《人類》，2é ed., Paris, Gallimard, 1957, p. 93）。共同體的抵禦在於，奇點般的死亡強加於我們的限度：我們無法進行死亡作業進行到底。產生除業的可能，正是死亡：「死亡的力量勝過黑衫隊。黑衫隊無法將我們的朋友追隨直到死界。[...]他們就碰上了極限。甚至有些時候，我們寧可自殺，為的是逼使黑衫隊碰上我們的身體所變成的堵閉死物，一具將他們置之不理而不在意他們的法律之陳屍。」（同上，p. 99）。

是丟給共同體來惠存的一點無救（*abandonnés selon la communauté*）：這是一份總待更新並傳送的恩惠（*don*），而不是待進行的作業。雖說是一個任務（*tâche*）²⁷，但是任務的意思異然的意指限度的核心有無限的差事（這又是任務，又是馬克思意義上的鬥爭[巴岱伊也瞭解了這點]。該鬥爭的迫力[*impératif*]與「共產主義」式的目的論有所不同，因為前者的切入點發生在溝通的次元上，例如李歐塔[Jean-François Lyotard]所謂的「絕對冤案 *tort absolu*」的狀態一般，被剝削的人連陳情自己所遭遇的言語都沒有²⁸；再如[其實，其中的賭注到底相同]不對稱的「文藝」溝通。有關這點，下面再詳述）。

*

對巴岱伊而言，共同體始終就歸屬情侶²⁹。快樂畢竟是情侶的快樂。這樣的結論，假如真是結論的話，非常的曖昧。我以上已經說過了：在許多方面巴岱伊的情侶，尤其當他們面對社會之際，便足以構成聖體合一的體例，或是至少構成

²⁷ 關於「任務」的觀念，請參見拙著“*Dies Irae*”一文，收入李歐塔編，*la Faculté de juger* 《判斷力》，Paris, Éditions de Minuit, 1985。

²⁸ 請參見李歐塔著，*le Différend* 《異辭與訴訟》，Paris, Éditions de Minuit, 1984。

²⁹ 我暫時將根據藝術家的共同體，或是「藝術上主權的人」之諸問題擱置一邊不談。因為，情侶的共同體一直為巴岱伊最明確而最常引以反抗社會與國家（*État*）的案例。這裡所代表的溝通或傳染的方式，歸根到底將共同體納入「藝術放手去做的主權」之脈絡（這個脈絡不單不構成任何審美主義，甚至連審美般的「放肆」都不是）。下面有關「文藝」的討論中將會牽涉到這點。

一個不是薩德式的，就是終究沉淪在私自狂喜中的主體體例。情侶的頌揚，或者說，巴岱伊對情人關係的熱心程度之高，在在足以顯示出，他們所形成的，無論是正身或替身的共同體，一樣都太過「偏」了（偏僻、偏離、偏心、偏私等等）。這不僅是一對特定情侶一邊的問題，而是整個社會及其所有的情人對所有的感情一樣分·享的特質。因此無論是哪一種體例，巴岱伊的情人所代表的，除了自我與自身的快樂之外，就是「真正的」共同體（“la” communauté）以及政治空間上（le politique）的絕望³⁰。在極限上，這些情人讓自己陷入「公共」與「私自」領域的對立——原則上這樣的論調一點都不像是巴岱伊的本音，但是由於它不斷的反覆而狡詐的出現在其文本中，所以又太像他了，尤其是因為在他那邊，感情雖然似乎可以終於揭露（exposer）共同體完整的真相，但是一旦如此做以後，感情便與任何其他的多元、社會或集體的關係徹底對立起來——除非他們讓自己的感情從根本上反目成仇，不然情人自身的合一聖體總是太遙不可及的（這就是以內在性為基礎的思維方式所產生的感情悲劇的辯證法，其中隱約可見情場與政治空間上雷同的思維模式相互勾結的陰影）。這樣以來，感情似乎可以揭露（exposer）「現實」

³⁰ 當佛洛依德認識到，社會性無法僅依靠情慾或是性慾的關係（即使也是潛意識的），他就提出另一種「感性」關係，而稱之為「認同」。共同體的諸問題當然就牽涉到認同上各式各樣的問題。請參見，Philippe Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy 拉庫拉-巴特與儂曦合著，“La panique politique”〈政治的恐慌〉，in *Confrontations*, No. 2, 1979，以及“Le peuple juif ne rêve pas”〈猶太民族不作夢〉in *la Psychanalyse est-elle une histoire juive?*《心理分析是否猶太人的故事》，Paris, Seuil, 1981。

共產主義所拋棄的，因而刺激我們決定反過來拋棄它的理由：雖然，感情給社會共同體所留下的只不過是生產、剝削以及物體的外部性而已。

儘管因為巴岱伊，我們就應該嘗試這樣的說法：感情無法揭露（expose）共同體的全部，也更無法鉤上或兌現其中，或專一，或單純的本質——即使是「不可能」一事本身也如此（這些都還是標準的基督教或黑格爾主義的典型，只是少了感情被納入國家客觀性，一體昇華之列的舉動而已）。接吻，無論如何，不等於說話。毫無疑問，凡是情侶都會交談，但是只是極限上的言語，一方面無能為力，一方面太過旺盛，因為太過於貧弱。然而，感情一開始就已然陷入其中：「情人談情說愛之際，他們四處洋溢的言語使得感動他們的情緒同時太誇張又太含蓄了。因為，他們將如電如泡一般的霎那間的真諦，轉移成耐存（la durée）之列。」（第捌卷，頁 500）。在柏拉圖理想的邑邦裡（la Cité^{xxxiii}），人們反而不會相擁。和平之吻或是熱烈的擁抱，在政治、宗教上的象徵意義雖然暗指某些事情，但是只不過是一種界限而已，而且往往是非常滑稽的。（儘管如此，社會言論，無論是政治或是文化上的表現，似乎總是像情侶的言語一般貧弱……正是這點上最需要給「文藝」的問題重新投注新的意義。）

情侶不但不構成一個社會，而且也不構成它的否定亦或它神聖的昇華。巴岱伊對情人的概念主要在於他們與社會的距離上：「我一旦開始想像社會的陰鬱關係可以放棄，便完全

^{xxxiii} 通常譯作：柏拉圖的理想「國家」（或「王國」）。

無礙於想像自從遠古時代以來，人一直享有個人感情發生的可能性。」(第捌卷，頁 496)。不過，他還是讓情人同時代表第二種社會，一種懷有不可能且共同的真諦，卻為普通社會僅此所望而生畏的另類社會形態：「愛情之所以帶來情人的結合，完全是為了做到享受無窮，快感不已的支出：他們的社會建立在圓滿失身、盡情豐耗 (consumation^{xxxiv}) 之上的，與國家務得社會的得體規律，正相反。」(第捌卷，頁 140)。在此，「社會」一詞並不是，或者至少不只是，一種隱喻。它包含一次為時已晚 (1951)，從而已然被窒息或令人無奈的回響，並代表尊榮、犧牲、支出以及嘉慶聚會之上所建立的關係。就好像情人不但可以保存這樣的動機一般，以免它最後陷入政治、宗教上龐大的失敗，而且還可以如此列舉感情的付出，以充當亡失共同體的替身或歸宿。

恰如共同體並沒有「亡失」過一般，如此「豐耗失身的社會」(société de consumation) 一樣也從未發生過。一方面沒有第二種社會，一方面共同體當中也沒有更神聖的社會理想。然而，在社會當中，在任何一個社會裡的任何一個時候，所謂的「共同體」不是別的，而正是根據「其」點所在分享的限度，從而發生的社會關係，以及社會組織上的圓滿失

^{xxxiv} 其實，原文 consumation 一字意指「最後完成」之義，有諸如宗教與婚姻制度等脈絡的用途。但在詞源上離「消費、消耗」consommation 一字也並不遠，僕曦肯定也沒有忽略這點。若照字面上的意思將這句話翻成中文的話，可能作為：「他們的社會建立在洞房花燭的圓成之上」，或是更抽象的作為：「他們的社會建立在圓滿的完成之上」。但是因為此句畢竟相對於下一句所謂的「務得社會」，所以譯者決定為了更接近原文有關「溢額」之類的「限度」脈絡而稍微篡改原文，將兩個詞彙合併起來，並以此為交代。

身。同樣，情人又不構成一個社會，又無法以聖體交配而實現真正的共同體 (la communauté)。倘若情侶雙方包含甚麼牽涉到「關係」的真理，那麼這絕不是一個偏離社會，比社會現實更高尚的真理，而是要說明，他們身為情侶的雙方各自都暴露於共同體的面前。因此，情人訴說的不是社會上所拒絕或失去的無間聖體，而是溝通所揭露出來的真相並不是聖餐案上的合一。

雖然，巴岱伊對情人關係的再現手法在這點上就繼承了聖餐聖體之悠久的歷史傳統 (也許西方的整個有關情愛熱戀的傳統都包在內，但是這裡至少含蓋著浪漫主義以降，顯然相對政治、宗教潰敗的特定歷史) 從而讓該傳統的陰影暗中作祟。毫無疑問，情人的主權不過是片刻中「出境」般的歡樂，並且無法經營或運作甚麼統一 的作業。這就是「無」，可是連這樣的「無」本身在「盡情豐耗」自己之際，也足以供出一種聖餐。

然而，巴岱伊很瞭解感情的界限，並時而弔詭般的以邑邦的主權資格來顛覆這個界限：

「有生有滅的個人存在甚麼都不是，但是弔詭的感情依然力圖以個人存在的幻想來約束人。對我們而言，唯有國家 (邑邦) 才有資格代表個人以外更有意義的意義，唯有國家才握有死亡與誤人誤己的私利都無法改變的主權 (至尊的) 真理。」(第捌卷，頁 497)

於是，巴岱伊便立刻回歸到整個國家 (巴岱伊甚至以鄉愁味依然十足的口吻而強調這是當務之急)，說國家處於無能

的狀態，無從供出「世界的全體」，因而唯有感情才能使人得以接近。亡失的全體即是個人的幻想中所完成的整體：如此以來，我們仍然無法擺脫失靈幻滅的循環。

我們需要思考的是其他的層面——不是如何終究成功的靠近該「全體」（這樣的動作就是內在性或主體的別名），而是如何給感情與共同體附上另類的吻合（articulation）。

情人之死實際上不但讓他們彼此暴露對方，而且還讓他們暴露於己身之外的共同體。感情上以身相許一事應該不是一種外在的約束（儘管巴岱伊似乎常常相信，「個人」就是一種自欺欺人，微不足道的約束），而是共同體的分·享，因為這樣的分·享也通過感情，並在此自我暴露。感情無法圓滿成全共同體（不論在呂邦內的反對立場上，或是在其邊緣上甚至是邊緣以外的立場）：假使這樣，感情就會落為共同體的大作，或是共同體所經營的事業。真正的感情，只要不是根植於聖體合一的主體性政治模式，反而就會暴露共同體除業因而一直無法被成全的真相。總之，感情身臨其境的暴露（於）共同體的界限。

情人雙方則構成共同體非外在的極限。他們處於分·享的極端（而且分·享的極端反而在於「樂在其中」而不在於「樂極生悲」，因為分·享的外邊根本就不存在……）。「情欲的解放」之所以讓情人不得不面對共同體的緣由，不是因為前者讓他們簡單的脫離後者（連巴岱伊有時也犯此觀：譬如，受詛咒的情侶或是被禁止的情欲……），而是因為他們向（甚至將）共同體暴露出（在）（其中）到案與共的極限（上）。他們各自「其」點，將雙方分·享出來，或者說，在成親的

那一刻雙方「其」點就彼此分·享對方。在極限上，情人彼此暴露奇點所在的陳列及其陳述，以及這一系列的陳述、陳列及暴露的跳動：這就是到案與共、分·享以及交往之情（passage）。透過他們或是在他們之間（兩者正是一回事），「出境」快樂就會觸摸到自身的界限。唯有情人才可以感同身受的相摸，而公民同胞則偏偏沒辦法（除非是狂熱的群眾或者被幹掉的死屍堆）。這則單調而相當荒謬的真理就意指觸摸一事（亦即達而不及，卻被相許的內在性；可以讓一切言語與相望的動作變成多此一舉之事）就是界限本身。

當情人快要觸及界限之際（而界限本身就是「觸摸」），界限的出現反而給情人延緩下來：除非雙方自殺，因為這一古老的神話及其古老的慾望將界限與觸摸同時都消滅。快樂以自我延緩（並延緩自我）的方式而發生。在親密的那一刻，情人得以彼此沉迷於快感中的緣由，一方面是因為這樣的失事同時也是彼此的分·享，一方面也是因為這種經驗，又不是死亡又不是聖體無間，而是快樂。也就是說，連這點也依次成為「其」點暴露於外。在那一片刻，情侶雙方經過分·享的過程，他們所在「其」點（這點又不構成一份認同或是個人的身份，又不經營甚麼作業）就彼此分·享對方，而他們感情的奇點便暴露在共同體。共同體則跟著到案與共：譬如在文藝的溝通當中。

這不是一則實例：「文藝」一詞在這裡的用法絕不像平常那樣所指。在這裡，該詞的意思反而牽涉到這樣的問題：共同體的陳列、陳述以及暴露，不但得以銘刻（inscription），而且所陳列、陳述以及暴露的東西也只好如然被銘刻出來。

或者說，共同體唯有透過「銘刻」的方式才能施以惠臨^{xxxv}。

顯然，這樣銘刻的對弈不僅僅，甚至於主要不牽涉到情愛文學或者「文藝性很高」的文學作品，而單單牽涉「文藝」上的除業之能：其中包括諸如哲學、科學、倫理、審美、政治以及文學等一系列可以除業的「溝通」方式。這樣的溝通便構成巴岱伊呈現的情人言語之反面，在相當程度上即使不足以構成一種新的「文藝」問題，至少我們還是可以稱之為「書寫」的一種。比起情人的言語力圖找出快樂足以耐存的辦法（從而違背快樂忽生忽滅所以然），「書寫」反而更得以將社會和集體的實存之能，銘刻在溝通的片刻及其分·享上。因此，「文藝共產主義」就是熱情洋溢的情人所無法經營的，總是暴露於外面的主權之分·享。他們首先暴露給自己及「其」點所在，可是情人尚未相擁之前，身為奇點所在的他們各自就早已在共同體之中，以及在其「法庭」前並身到案。無論他們自己或是整個共同體，更不論是愛情還是書寫，這回事必定包括痛苦——以及快樂——在內。然而，「出境」快樂的代價正在此：「出境」快樂險而通過限度及其溝通的銘刻過程，並冒著淪為色情或法西斯式的死亡作業之險。換句話說，這裡就有一則作業的假設（無論是政治上或是文學上等等各方面的）。然而，銘刻一事在刻出來的過程當中通過一個限度，從而有一被暴露、溝通以及分·享的東西（這點不像言語那般，總是力求完成式的意義）。這個「東西」就是一切作

^{xxxv} 或許甚至可以順著中文的脈絡而說：「共同體唯有透過『銘』謝『刻』意的方式才能施以惠臨。」

業的除業度。

情人將「共同體的除業」典型的暴露出來。除業一事便是共同與親密的本來面目。不過，雖說他們將除業一事暴露給共同體，可是共同體早已分·享他們倆的親親密密。他們對共同體而言站在其邊緣上，同時內而外，而且在極限上他們的關係甚至沒有意義，除非是透過共同體以及書寫般的溝通：就這樣，他們才能獲得他們無法親身感受的，若癡若狂的感覺、姿勢、以及意義。同樣，共同體將他們生死奇點呈現出來，一直到他們的感情最深、最隱私之處。雖然他們無法掌握自身的生死，但是他們霎那間的快樂卻可以觸及這點。同樣，倘若他們生孩子，那麼孩子的出生一樣也是漏網之魚：這一出生便分·享其他奇點，卻不產生甚麼傑作。孩子很可能是愛之寶貝，卻不可能是愛情的結晶或產物。她或他不可能像黑格爾那般所寫：「一顆長生不老的，自發生長的種子」「可以消除（揚棄）情人雙方之間的一切辨別」。孩子一旦出現，她其實早已到案與共般的出現過。她不是感情的完成式，因為她讓感情重新被分·享，並讓它重新通過溝通的脈絡，進而暴露（於）共同體³¹。

這個意思並不是說，在情人之上（或之下）就有一國家或邑邦掌握他們的真理：其中本來沒有甚麼可以掌握的，而

³¹ 但是連黑格爾還是了解到這點：「雖然，統一存在的孩童僅僅是個小點，一顆種子，而情人無法多給他分出任何其他的東西……一切讓孩子能夠享有多采多姿的存在之因素，都必然來自剛剛生出來的孩子自身。」同樣，黑格爾另寫著：「因為感情畢竟是對生者而言的感受，所以情人能夠相識的緣故，完全在於他們的生命有限。」黑格爾著，《基督教的精神》(L'Esprit du christianisme), J. Martin 法文翻譯稿經修改, Paris, Vrin, 1971, p. 140 之後。

溝通所書寫，以及書寫所溝通的東西，絲毫沒有任何可以掌握、收編以及傳遞的性質——然而，這絕對就是共同點所在的真理。

共同體及其分·享，以及這個限度的暴露、陳列及其陳述，都仍然健在。共同體不是處在情人的彼岸上，又不構成一個包圍他們的安全島：共同體以「書寫」的點跡來經由他們，其中文學創作與言語上最簡單的寒暄，都在同一個平面上混和。如果接吻少了這樣的點跡而經由並分·享其自身的話，親吻的絕境就像共同體的絕跡一般，無情無望。

*

政治空間，與其說是意指社會結構的管理，不如說是意指共同體及其分·享的方位之如然平列，因此政治就不應該是愛情亦或死亡的作業或昇華。它更不應該經營、找出亦或重新發現過去被錯過或未來將可列席的聖體聖餐。除非政治可以銘刻共同體的分·享，否則共同體就會陷入社會技術體系裡，勢力與需求等等強力酵素中而徹底融掉（實際上，共同體目前似乎已經正在如此的溶解）。奇點的跡象就是「政治的」，恰如其溝通及其「出境」的快樂一般也是。因此，所謂「政治」一詞的意思，便意指共同體列舉其溝通上的除業，或者走向除業的限度。換言之，這就是共同體刻意身臨其境而經由的分·享。想達到「政治」如此的意義，並不需要（至少不僅僅需要）所謂的「政治擔當」之類的意志活動。它僅僅意味著我們早已開始將自己約束給共同體。這個意思就是

說，隨緣而體會到共同體作為溝通的經驗。其中的言下之意當然就強調書寫。我們不得停止書寫，只好讓我們共同點所在「其」點的點跡暴露出來。

以上所寫不僅僅是寫在巴岱伊以後，而且也是寫給他的，就像他曾經寫給我們一般（因為寫作一事總是一種寫給）。他立足於一切社會隔離尚未生效以前的孤獨感當中，寫給我們的東西，一方面就是向我們傳達（溝通）共同體的緊張焦慮，一方面是招徠任何社會無法包含，無法預設的共同體（儘管社會已包在其中）：

「促使人寫書的原因大體可以歸納為改造人及其相象者之間的關係之慾望。一般書寫的原因就是因為作者根據自己的判斷，認為這些關係是無法接受，慘不忍睹的。」
（第貳卷，頁 143）

不然，就是共同體自身（儘管它是「無」，儘管它不是一個集群的主體）不停的透過書寫而分·享自己。

「自己尚未溝通給相像者的緊張焦慮才會引起他人的藐視及輕忽。因為，這樣未溝通的焦慮可以反映天賜尊榮的能力實在太微乎其微。」（第伍卷，頁 444）

在《我的母親》一書中，海倫，這位媽媽寫信給兒子：

「我不但佩服我自己能夠這樣給你寫信，而且我更驚喜的是這封信竟不愧是給你看的。」（第陸卷，頁 260）
[...]

「不過，寫此信的手一直處於臨終之際，並透過早被許諾的死亡，這隻手尚可以寫作來迴避大家同意接受的約束。」（第參卷，頁 12）

我寧可說：它不但暴露（以及陳列、陳述）這些限度，而且根本無法超越它們，何況是逾越共同體。「其」點所在時時刻刻彼此分·享對方的限度，並在各自的限度上相互分·享。它們雖然可以逃逸社會關係（諸如「母親」與「兒子」，「作者」與「讀者」，「公眾人物」與「隱私的個人」，「生產者」與「消費者」等等），但是它們一直相處共同體，並在此經受除業。

「我曾說過共同體確實存在：對此，尼采的態度雖然肯定其有，但是他始終孤立於世。[...] 我想與人溝通的願望所產生的原因是因為共同體的感覺促使我與尼采聯繫起來，而絕不是因為我心中有甚麼獨到的創見。」（第伍卷，頁 39）

我們也只有繼續往前走。

解構共同體 / 尚呂克·儂曦(Jean-Luc Nancy)著;
蘇哲安譯 -- 初版 -- 臺北縣新店市 : 桂冠,
2003[民 92]
面 ; 公分
譯自 : La Communauté désœuvrée
ISBN 957-730-426-5(平裝)

1. 政治學 – 哲學, 原理 2. 解構主義
570.1 92006386

08821

解構共同體

La Communauté désœuvrée

著者 —— 尚呂克·儂曦 (Jean-Luc Nancy)
譯者 —— 蘇哲安
策劃 —— 林志明
責任編輯 —— 林良雅
執行編輯 —— 黃暉鵬

出版 —— 桂冠圖書股份有限公司
地址 —— 231 台北縣新店市中正路 542-3 號 2 樓
電話 —— 02-22193338 02-23631407
傳真 —— 02-22182859~60
郵政劃撥 —— 0104579-2 桂冠圖書股份有限公司

印刷廠 —— 海王印刷廠
裝訂廠 —— 欣亞裝訂公司

初版一刷 —— 2003 年 6 月
網址 —— <http://www.laureate.com.tw>
E-mail —— laureate@laureate.com.tw

© Christian Bourgois Editeur, 1986

本書若有缺頁、破損、裝訂錯誤，請寄回調換
ISBN 957-730-426-5 定價 —— 新台幣 150 元