

## 碧落黃泉共同體，未應鑄成殘人間

Jean-Luc Nancy (尚呂克·儂曦)

《解構共同體》，蘇哲安譯，台北：桂冠，2003。

“The Inoperative Community,” in *The Inoperative Community*, translated by P.

Connor et. al. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

有些概念，「初看之下很尋常，很容易理解，然而一經探究，卻發現它非常古怪，充滿了形上學的難解與神學的迷離」。馬克思在《資本論》卷一以這句話做為討論商品拜物教的開場白，他所指稱那乍看尋常其實古怪的概念，是「商品」(commodity)。這句開場白，我認為可以一字不改地用來形容另個看似尋常其實古怪的概念：community。這個概念的中譯之分歧，反映了指涉對象的紛紜。在尋常生活中，我們每日碰到社區媽媽、社區教室，在行政與政策上遭遇到社區發展、社區營造。“Community studies”，在人類學指的常是「聚落」研究，在社會學也是個龐大的領域，涵蓋了落於空間關係的「鄰里」(neighborhood)研究，不拘空間的「網絡」(network)研究，以及隨網際空間而繁衍的「虛擬社區」(virtual community)研究。在政治思想史，指涉又有不同，例如盧梭將共同意志所由出的道德「共同體」，人民，當作政治主權的前提。即便撇開中譯，這個概念在西方不同語言中的對應就頗難纏，Raymond Williams《文化與社會關鍵詞彙》中指出community與法文commune，德文gemeinde之間跨文化轉譯的歧義。而今日牽涉國族與各種認同政治的文化研究，此一概念的意涵顯然又較Williams《關鍵詞彙》中羅列的指涉更為複雜。

社會科學，至少社會學，普遍沿用Tönnies於1887年發表的*Gemeinschaft und Gesellschaft*（英譯為“Community and Society”），來做為對比「共同體」與「社會」的經典界定，卻很少反省其特殊的思想史脈絡：Tönnies借用當時浪漫主義建構出來的中世紀共同體主義(communitarianism)來做為批評現代社會中異化效應的懷舊投射——文化上如生物有機體那般自然和諧的「共同體」vs. 充滿異化與衝突的「社會」。到了廿世紀初葉，這樣的懷舊批判形成影響力深廣的論述，卻分別投合了右翼與左翼的不同嚮往，預示了廿世紀力量最強的兩大政治潮流：國族主義，尋求所謂「想像的共同體」，甚至在尋求認同的過程中塑造出種族主義的法西斯神話與極權國家；以及共產主義(Communism)，「一個慾望的徽誌，企求找回一個超克階級裂隔與技術統治的共同體」，然而在過程中革命理想卻同樣注定遭到淘空或遺棄，淪為一個個現實存在的極權國家。

儂曦的〈解構共同體〉發表於1986年，當時共產主義的幻滅已無可避免。

他在英譯版序中表示，出自左派脈絡的關懷，必須對理論與實踐的問題重新思考。實際上我們讀到，這篇解構演作，對於海德格與巴岱伊的思想有深入的汲取，對於馬克思的理論卻沒有絲毫挽回的意圖。我這麼指出，意不在譏諷。我贊同他拋開馬克思的理由：即便我們不能粗糙地將極權主義歸咎於馬克思，然而問題在於，馬克思的共產主義理念將人類定義為生產者；或者說，問題在於任何對人類本質的定義，都預先設定了共同體實現的形式，或在政治操作中成為模鑄或實現此一（被定義）本質的規制性觀念。這也就是為什麼所有抗爭性共產主義，左派，極左派的共同體模式都不脫工人會團的基調。而全面實現人類或共同體「被定義」的本質，其效應就是我們所謂的極權主義。但是農曦將這個問題拉高到一個哲學的脈絡：內在主義(immanentism)，因為他解構演作的對象不僅是共產主義的「共同體」理念，還有個人主義的「個體」理念。

當作確信與自主之原發點的「個人主體」(the individual-subject)，屬於西方形上學的絕對存在，和大寫的觀念、歷史、國家、科學、藝術作品(the Work of Art)一樣，排拒任何（相對的）關係。援引巴岱伊對黑格爾「絕對知識」的批判，農曦指出絕對邏輯的矛盾或不可能，因為「絕對」（之確認其為絕對）已然暗含了其所否認的「關係」。因此，形上學的絕對主體(absolute-subject)，大寫的自我(Self)、意志(Will)、生命(Life)、精神(Spirit)等等，在絕對邏輯的專制之下排斥任何「關係」，然而卻不可避免地遭其所排拒的「關係」切入並解構。有趣地，農曦將這麼個切入並解構絕對內在性的「關係」附上個括弧，稱之為「共同體」。

「絕對內在性的不可能性」，農曦引進的另一個表達是“ecstasy”。這個希臘詞彙，原有移除，易位，出離，旁立，出神，恍惚等意涵，然而農曦所引的是經海德格加料甚重的脈絡。在《存在與時間》，*Ekstase* 被用來對照於尋常的時間概念，指涉「自在且自為地外（脫）於己」（‘outside-of-itself’ in and for itself)的視域時性(horizontal temporality)。譯者蘇哲安指出常見日文漢字譯為「脫己」，而他經過考究在本書選擇中譯為：「出境」。

農曦在本篇中並未逗留在海德格脈絡 *Ekstase* 的時性模態：未來(future)、現在(present)、曾經(having been)。例如「未來」在時性中的先存性——在朝向未來的期待中帶出曾經存在於願景之中的可能性，「現在」已然是「重現」(repetition)——此即一種「出境」模態。又例如「遺忘」亦為一種積極的「出境」模態——遺忘並非記憶的失敗，反而記憶唯因有遺忘方為可能——「遺忘」背離自己曾經所「是」(been)，以迎向存有的可能性。農曦強調的是：「共同體」做為一種「出境」的形式。我們不能說「出境」的主體，因為「出境」沒有「主體」，不可能有個體性，也不可能是個純粹的集合整體。個人主義與共產主義的主體論，其實聯手拒斥了「出境」。農曦認為主體的思考會頓挫共同體的思考，任何以受制於主體之主權的論題來思考共同體，都會陷於矛盾。這也是他對巴岱伊的批判：探索「出境」與共同體之間的關連，巴岱伊是先驅；然而徘徊於「出境」與「共同體」兩極之間，巴岱伊仍將「出境」這端與法西斯狂熱相綁縛，而將「共同體」

這端與共產主義理念相綁縛。結果，共同體拒斥其自身的「出境」，而「出境」也自共同體遁跡，這是巴岱伊的探索遭遇到的根本困局：他無法設想「出境」模態的共同體。

儂曦〈解構共同體〉的一個重要面向在於解構思想史上影響深遠的神話：失落共同體。向來以為現代社會的出現導致了共同體的崩解。人們用各種方式來設想失落共同體——自然家族、雅典城邦、羅馬共和、早期基督教團體、自治城市、公社、兄弟會黨——既對照於異質分化的社會，也對照於統治多種民族的帝國，將共同體設想為成員之間親密溝通，各依固有本質而自然形成的有機融合體，孕育著獨特的認同。共和國的口號：兄弟親愛（fraternity，蘇哲安選擇了個考究的中譯：親愛精誠）指稱的即是以**家庭與親愛**做為範本的共同體。然而儂曦指出，這種回首追求「失落共同體」的鄉愁意識，幾乎伴隨著西方整個歷史，每個時期，西方都懷舊地追尋一個更為古老卻已經消逝的，據說充滿親密、友愛與歡樂的共同體。從希臘史詩開始，就如尤里西斯在外漂泊歷險期間，其妻潘尼洛碧為應付宮中陰謀篡位的求婚者而每夜拆解每日重織，親密、忠誠卻永不可完成的編織。然而真正渴望失落共同體的是基督教意識，盧梭、施萊格爾、黑格爾、巴枯寧、馬克思、華格納、瑪拉美，所渴望的都不脫同領基督聖體的聖餐彌撒或信徒團契般的共同體。基督教的神向來有兩個對反的面向：一面是深奧而難以捉摸的神，另一面是猶如兄長手足，與人性親密共同的神。然而，晚近因遭受粗厲冷酷的現代經驗而燃起追尋失落共同體的渴望，卻發現設想為共同體的神聖本質難以捕捉且不斷遁跡——手足親密的共同之神，畢竟就是捉摸不到的奧秘之神。

除了做為內在性的幻念，共同體不會發生，至少不會依據我們設想計畫的社會政治形式發生。若有什麼共同體的籌畫曾經結晶為實體具現的終局，那麼就是法西斯與布爾什維克國家那樣的極權政體。恐怖，甚於恐怖的荒謬，不堪承認那是任何共同體的神聖本質，人們只能說那是見證了種族認同的丑形或是共產主義理念的背叛。

若共同體不會發生，那麼當然也就沒有什麼曾經「失落」，而是我們迷失在自己的虛構之中。現代「社會」，並非如 Tönnies 等人設想那般，先是瓦解了共同體，然後建立在其廢墟之上，反倒被設想為失落的共同體乃是現代社會喚起的渴望、期待、事件以及命令般的任務。失落的共同體所謂的「失落」，正是共同體的內在性構成。

做為一個由內在性意志支配的政治或集體事業，共同體的實現亦即是共同體的壓制，其真相亦即死亡的真相，其邏輯亦即是情侶共誓殉情、歃血弟兄或是信徒團契共同赴死的自殺邏輯。儂曦這般透徹的洞察，我們該不會覺得過於聳動，因為廿世紀的歷史提供了不少實例，納粹德國不過是其中之一，其邏輯不僅是整肅異己，而是不斷消滅任何不符合「阿利安」共同體純粹內在性判準的份子，而內在性判準不可能有具體明確的依據，其過程的結果即是德國民族的自殺。布爾什維克革命（以及中國的文化革命）也與法西斯同樣投向信徒團契般的執迷。實

現這種憧憬的共同體，是欲求死亡的作業，祭獻儀式的真相，最終是執司祭獻者的自殺，與其犧牲者在血腥中再相會合、共赴神聖（或荒謬）。巴岱伊即已理解，神聖/祭獻(sacred, sacrifice)、光榮/赴/送死(glory, go/send to glory)的邏輯，即便做為內在存有的模擬，已經執行了程度不同的死亡作業，在各種社會政治體系中以宰制、剝削、壓迫、消滅等形式進行。

古代社會（阿茲提克或是殷商）的活人祭獻，在現代社會還有任何迷魅的力量嗎？顯然，巴岱伊所思考的，與其說是阿茲提克的活人祭獻，不如說是困思於（縱令在現代社會）棄絕祭獻的不可能性。嚴格說，祭獻已不再以其原貌呈現為思考的對象，而總是以幽靈幻象的形式出現。納粹浩劫的死亡集中營，當作祭獻儀式的死亡作業，被認為是現代思考祭獻的最後想像，因為祭獻已經與謀殺或種族滅絕分不清楚，喪失了神聖/祭獻的任何正當或崇高，而這拙劣模仿的殘暴，或許終結了祭獻儀式對於現代（或至少西方）社會的迷魅力量。是嗎？儂曦回溯歷史指出另一條線索：西方祭獻已經透過蘇格拉底與基督的雙重圖像，徹底以內化的自我犧牲(self-sacrifice)重覆並取代了古代祭獻。自我犧牲成了西方祭獻的本質與真理、成就絕對主體性的設置，黑格爾眼中為國家主權犧牲的戰士英雄，或馬克思眼中為革命犧牲的無產者，皆屬之。

若說，召喚一個（同胞親愛的）共同體，「祭獻的迷魅」，如巴岱伊所說，「不可避免」，那麼儂曦的抗拒即在於指出如此不可避免的祭獻迷魅「不可忍受」，必須斷然地較巴岱伊（與海德格）更進一步：**撤銷任何些微朝向祭獻的驅力**。儂曦在〈解構共同體〉發表四年之後，以「不可能祭獻的」(The unsacrificable)為題揭示了這項動機，以及徹底轉離巴岱伊的企圖（至少在祭獻論題上）<sup>1</sup>，從而我們瞭解何以儂曦對於「祭獻」這個通常被視為宗教、神話、民族人類學的論題，投注哲學思考的熱衷。在〈解構共同體〉，我們讀到的是儂曦極其快速而濃密的解構演作。

共同體向我揭露我的誕生與我的死亡，是我外在於我自己的存在。誠然，死亡與共同體相互啓示，透過死亡所啓示的是「一起存在」，而共同體環繞其成員的死亡而結晶的動力，亦即是其成員各自內在性的消溶或不可能。對儂曦而言，死亡，超乎了所有主體形上學的解釋能力，包括胡賽爾「互為主體性」的問題意識。如果我無法真正地宣告我死了，那麼這個在死亡中消失的我，就不是個主體，而是某種既向共同體敞開的，也揭露共同體的「非主體」概念。此外，透過他者的死亡，我被調入共同體的音域，然而這也並非透過鏡思（主體）的媒介，我認識在他者的死亡之中沒有什麼可被認識的，我也並不在其中認識我自己，然而他者死亡的終極卻暴露了我。他者的死亡，並非我們在原本意義下可以經驗到的，我們總不過是「在側」，究其終極，死亡，雖然對相類存在者（like-being）是「他們」相像的終局，每個死亡卻都個別是「屬我的」。假如死亡乃最「屬我的」經

---

<sup>1</sup> Jean-Luc Nancy (1990), *Une Pensée finie*. 見Miguel de Beistegui (1997), "Sacrifice revisited," in D. Sheppard, S. Sparks and C. Thomas (eds.) *On Jean-Luc Nancy*. London: Routledge.

驗，又發生於主體之外，那麼「大家升天共同銜接聖體」這般陷於主體思維又企圖銜接不同主體的邏輯，即便在戀人殉情或集體死義的命題之下也不可能。

然而世世代代，總不缺烈士與聖徒。碧血黃花、從容就戮、澆頂自焚、劫機撞樓，人們懷抱著各種「想像共同體」的想像，完成自我犧牲的壯舉，想像著一己的犧牲或集體的赴義，能夠將自己的死亡封存於各種主義或正義之中，也就是想像藉著自我犧牲而令自己的死亡獲得辯證地否定（不死）/保存（宛在）/提升（垂範）（*Aufhebung*, dialectical sublation, 包含這三重意涵，蘇譯「揚棄」不盡達意），或是獲得永生的救贖，也就是想像英烈千秋。農曦認為現代時期仍然以這種辯證或永生的想像來證成死亡，企圖將人們及其共同體的時間圈閉在不朽的銜鑄體中。然而他指出，儘管共同體注記每個成員的死亡，卻無法將亡者運作遞送到某個銜接的集體內在親密，也無法將亡者營造轉化為某種內在本質的主體，無論是祖國、民族、人民、家族、理想的共產公社或任何秘義的教會。死亡終究無法造就除了死亡之外任何其他內在性的辯證與永生，而死亡的內在性——休止與腐朽——也就是任何內在性的推翻或諧謔。

農曦如此快刀俐落的解構演作，我們能夠領會，仔細想想任何歷史實例，也沒什麼可懷疑或反駁。單就廿世紀為例，布爾什維克革命英雄，包括列寧，縱令藉著銅像與水晶棺的實體，也不過「不死/宛在/垂範」了七十年。其他各忠烈祠或人民廣場上據說曾經凝結共同精神的鑄像與水晶棺，若非已經遭到拉倒移除，也是不安地等候著諧謔與推翻。甚至在其塑像聳立遺容防腐的數十載之間，所見證的也未必是親愛精誠而是為家產、繼承或路線而爭奪不休的鬩牆乃至鞭屍鬧劇。或許有人想起，「滿江紅」的岳飛，「正氣歌」的文天祥，這些民族英雄的犧牲是否自宋元以降長久守護著中國的民族精神呢？其實「飢餐胡虜肉、渴飲匈奴血」的壯志，大約與辛亥革命前十年出現「驅逐韃虜」的種族國族主義同一時代，至少是之前兩個半世紀所未聞。且昨日碧血黃花驅逐韃虜而入祀圓山忠烈祠的中國先烈，如今或已驚聞台灣種族國族主義的聲浪：中國乃台灣今之韃虜！尷尬地等候不確定的命運。同款，台灣獨立烈士鄭南榕自焚犧牲的大義，「百分百的言論自由」，也不免由「非常光碟」氾濫的正義呼號來紀念。最後，試想殉情的戀人，梁祝、羅蜜歐與茱莉葉，或是死義的梁山泊弟兄，確實，最終無不各逢其各自的「屬我」之死，至於是否一起化蝶升天，或一起復歸天罡地楞的星宿共同體，那看文學書寫或戲劇如何營造。

不可能祭獻，犧牲的徒然。我對農曦的洞見沒有疑問，也欣賞他解構演作的哲學熱誠。然而我不禁懷疑的是，如這般哲學的解構演作是否過於快速，以致於錯失了祭獻或犧牲儀式在歷史情境中慢工曲折、細微經營的戲劇張力？而這錯失了的戲劇張力，卻才是祭獻或自我犧牲迄今不退迷魅之處。就如梁祝這般古老劇碼，再演依然賺人熱淚，哲學的解構，如何破得這入戲的迷魅？又如禪頓的棒喝：戲也！幻也！破得了幾個劇情迷離、犧牲眾生、在歷史情境中曲折重複的政治祭獻？再說，不可能祭獻，犧牲的徒然，並非解構哲學家專有的靈澈之見，文學、

史學、社會學或人類學中，不乏精心追蹤歷史情境與象徵力量的細微曲折，呈現祭獻與自我犧牲的反諷與弔詭，或暴露共同體營造之荒謬戲劇性的作品，比起在濃密的哲學脈絡中快刀解構，或許更具啓發的力道與雋永。畢竟，向來營造共同體的事業，並非單純依賴哲學建構，而有賴於神話、儀式以及所有書寫與藝術表現的綜效(synergy)，那麼，解構共同體的書寫，當然也需要與其相埒的慢工文火，在文學、史學、神話與藝術的舞台上九轉曲折的戲劇張力<sup>2</sup>。

儂曦解構祭獻與自我犧牲的演作，指向標題 “*Communauté désœuvrée*” 的另一層意涵（中譯〈解構共同體〉，日譯〈無爲の共同体〉，英譯 “*Inoperative Community*” 有趣地分別貢獻了互有差異的意涵）：共同體不是營造的藍圖，不是營造的事業，也不是營造的成品。共同體不能經由計畫、作業或營造而產生。儂曦反覆藉著不同的哲學概念來闡釋。共同體在於溝通<sup>3</sup>，卻不在於溝通傳遞的任何固有訊息或本質定義，而在於溝通的出神(ecstasy)，亦即主體自我意識的遮斷，換言之，不在於計畫、作業或成品。共同體在於分享/擔共業(*le partage, sharing*)，卻既不是共有持份的主體，也不是可被擁有或分佔的客體，既不是失落與尋回的辯證，也不是祭獻與救贖的暴力，而是觸發、吸引、拆解或消散共同體的運行力。共同體因此是不可能失落的，它先於我們的任何計畫、慾望或作業。共同體之於我們，或我們之於共同體，相互像是賦予的禮物，等待更新與溝通的關係，而不是有待完成的鑄造。

近來對於共同體的思考，儂曦、阿岡本(Agamben)、布朗修(Blanchot)，分別重新探究了海德格在《存在與時間》第廿六節未充分討論的 “*Mitsein*”（“being-with”，蘇哲安在〈解〉文中譯為「共在」）。而「共在」先於「存在」的根本性，不僅使得共同體的問題優先於存在的問題，也扭轉了視存在為實體的思考，強調存在與共同體皆非實體的概念，而應理解為分享/共擔的動態運行。這也是〈解〉文中，儂曦反覆論說的：共同體不在於血淬火煉的鑄造，或祭獻犧牲的死亡作業，而任何內在模鑄的實現(realized as substance)與終結/完成(completion)，無非就是共同體的自我壓迫或(神聖/光榮/荒謬的)自殺。儂曦的標題，簡言之：共同體，非可鑄，非可成。鑄·成·者，大錯也。

讀〈解構共同體〉，當然無時無刻不勾起「我們」台灣的思索。台灣，若設想一個值得懷舊、先於異化割裂的有機和諧文化，這份鄉愁想像該置於哪個外來政權之前？「台灣人」的內在本質，比「阿利安」的內在本質，能夠舉出任何更為具體明確的判準嗎？如果不能，那麼這一路祭獻的「中國豬」、各類「台灣非人」（奸、賊、走狗）確認了何方神聖？台灣不怎麼出「自我犧牲」的烈士（鄭南榕例外，早期保台的中國烈士已物換星移，不算），這項儂曦費心的題目較不

<sup>2</sup> 儂曦與Lacoue-Labarthe合著的“The Nazi Myth,” (*Critical Inquiry*, Winter 1990)，可以說是對於至少浪漫主義以降的德國哲學進行了出色的思想史解構。

<sup>3</sup> 儂曦運用「溝通」一詞的前置脈絡，如他在英譯版注 14 中說明的，是經過Derrida在 “Signature, Event, Context,” *Margins of Philosophy*, trans. By A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1982) 解構演作的意涵。

相干。但祭獻者最終會與其犧牲者同赴榮耀（go to glory，赴死），如納粹德國那般執行民族自殺麼？其實為追索原真（除了內在幻念並不存在的）台灣本質而不斷在文化認同上刨骨去筋，已經是與過去、與未來、與外界、與內部異質性斬斷關係的絕對，已經表現為儂曦所說的共同體在模鑄實現中的自我迫害。這些雜思無需贅舉。儂曦思考的主題，有其歷史與時代相干的深廣，台灣現象勾其一二而已。

蘇哲安的中譯文，並不容易閱讀，但是困難不能歸咎於譯者。儂曦的解構演作帶入了許多當代哲學本來就晦澀艱難的脈絡，沿路又棄置了不少十分夾纏的術語<sup>4</sup>。蘇哲安的翻譯，許多地方讀來或許會認為過於任意，然而任意卻非漫不經心的隨意，而是有其考究的。我的建議是，將本書當作譯者貢獻中文讀者理解儂曦的難得資源之一，而視讀者的語文掌握，盡可能地同時參照法文原著或其他語文的譯本，如英譯與日譯版。若有興趣深究這般濃密文本中的個別概念，還是得循線進入儂曦的其他著作以及他所溝連的當代哲學脈絡。

---

<sup>4</sup> 我認為不必要夾纏的例子之一便是“literary communism”，蘇哲安譯為「文藝共產主義」。儂曦指的是「藉著書寫或文學來分享/擔共業的共同體」，儂曦以此為篇名的一篇論文收錄在本書英譯版。這裡強調的是解構的書寫與文學，其關鍵在於解明共同體，然其意義卻無限延異，既違抗不交談的內在性，也違抗話語的超越或完成。他說明這個指稱並不決定社會性的模式，也不企圖為任何政略奠基。那麼為什麼要用這麼令人困惑的指稱？因為，儂曦表示，他既要表達挑釁的姿態，又要分別對「文藝」與「共產主義」致敬意。此即夾纏之處，何以在理解儂曦的概念時，讀者必須一併接收他珍視的時代感覺？