

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 318的概念

The Concepts of 3/18

doi:10.6752/JCS.201609_(23).0002

文化研究, (23), 2016

Router: A Journal of Cultural Studies, (23), 2016

作者/Author : 洪世謙(HUNG Shih-Chian)

頁數/Page : 9-32

出版日期/Publication Date :2016/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201609_\(23\).0002](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.201609_(23).0002)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼 (Digital Object Identifier, DOI) 的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



The Concepts of 3/18

HUNG Shih-Chian

318的概念

洪世謙

特別感謝兩位匿名審查人對本文的批評與建議，讓本文能獲得理論上的釐清並彌補論述不足之處。兩位對本文審查時的認真與嚴謹，讓本人不論在理論或治學態度上獲益良多。

洪世謙，中山大學哲學所副教授

電子信箱：：hungschian@mail.nsysu.edu.tw

airiti

摘要

發生於2014年的318，然而，我們是否有辦法以數字為名，指稱318，抑或是318是個極其複雜的事情，以至於我們根本無法以任何可命名的方式指稱318；或者當我們用數字318指稱一場臺灣近年來發生的重大事件，它意味著什麼？不論德希達或巴迪悟皆認為，事件意味著一種現實之外，事件不在既定的理解和框架之中。也因此事件發生之際，必定是獨特的，它不同於以往所是。然而，正如同德希達所說，事件的難以理解、不可化約並不阻止我們去重新思考事件，而是必須試圖知道更多，更加緩慢地，更加不受拘束地思考「事件」。若將318視為痕跡，則它是一場既已發生卻還沒過去的事情，它所伴隨的效應正持續地發生中，於是，即便一年多了，任何對於318的描述亦僅能視為是為318留下某些刻痕，而且是與主體自身相關的刻痕。本文將從「事件」、空的本體論和無名者三個角度探討318，作為思考318的痕跡。

關鍵詞：事件、德希達、巴迪悟、空、無名者

Abstract

More than a year has passed after the 3/18 Student Movement (or the Sunflower Student Movement). However, can we name this movement merely by the numbers such as 3/18? Or 3/18 is a thing so complicated that we cannot designate 3/18 by any means of naming? Or does this movement signify something as we attempt to designate this big event recently occurred in Taiwan by the number of 3/18? Both Jacques Derrida and Alain Badiou bear the same contention that event signifies a beyond reality, or that event does not exist within the existing understanding and framework. Hence, as the event occurs, it must be something singular, rather than what it was. As Derrida argues, the inability of understanding and reduction cannot prevent us from rethinking this event. Instead, we must try to know more, more slowly, and think this “event” more without confinement. If we tend to regard 3/18 as trace, then it is a thing that occurred but hasn't passed yet. The effects that come after it still continue to happen. Even after a year of this movement, any description on the 3/18 movement can merely be considered traces for the 3/18 movement—traces intimately related to the subject itself. The paper attempts to discuss the 3/18 student movement from three perspectives—i.e., event, empty ontology and the anonymous—and then think the traces of the 3/18 movement.

Keywords: Event, Derrida, Badiou, Void, Anonymous

真正的哲學不是始於結構的事實(文化的、語言的、制度的等)，而是僅始於發生的事件，始於仍然處於完全不可預料的突現的形式中的事件。(Badiou 1988: XII-XIII)

發生於2014年的318，這場事件毫無預警地介入了每個主體，逼使任何一個主體都必須重新找尋與它相處的方式。在與這個令所有人都難以理解的事件相處了一段時日後，我們終於可以因為時間所產生的間距，以距離和各種差異重新思考這場運動。若將318視為痕跡，則它是一場既已發生卻還沒過去的事情，它所伴隨的效應正持續地發生中，於是，即便時值2016了，任何對於318的描述亦僅能視為是為318留下某些刻痕，而且是與主體自身相關的刻痕。這個刻痕所顯現的，是每個人都說出了他自己的觀點以及與此事件連結的方式，這種刻痕是一種紀錄，讓別人藉此刻痕又可以延伸為他物，並說出屬於另一個主體的另一個故事，以此蔓延說明318作為一種無法化約、說不盡道不完的事件。也因此，不論是318或是本文，都僅是痕跡，它就像是刪除線的概念，記載著曾經發生之事，卻又在許多力量之下，形成了一種模糊難辨卻依稀可見的狀態。本文將從力量關係的幾種狀態：連結、重複、斷裂、差異和特異為主題，對318進行不同側面的理解。

一、連結與重複¹：作為事件的318²

關於事件的概念，有各種不同的定義與論述。本文將首先以德希達(Jacques Derrida, 1930-2004)和巴迪悟(Alain Badiou)對事件的概念著手，提供兩種不同思考的哲學路徑，並藉以說明318所具有的特殊意義。雖然德希達與巴迪悟對事件的概念不同：德希達強調事件不可理解；巴迪悟則認為，事件是劈開現實，事件是作為對現存秩序的超越或作為一種剩餘。然而，可以確定的是，對二者而言，事件都意味著一種現實之外，事件不在既定的理解和框架之中。也因此事件發生之際，必定是獨特的，它不同於以往所是。正如同德希達所說，事件的難以理解、不可化約並不阻止我們去重新思考事件，而是必須試圖知

-
- 1 這裡的重複並不是在傳統字義下所理解的重複，而毋寧更接近一種帶有差異的重複，或者說，每一次的重複其實都是差異。
 - 2 本文並不特別將318定調為學運，一方面，學生同樣作為社會公民，他們並不特別獨立於社會而存在。另一方面，這場運動並非僅由學生身分的人所參與，學生的確具有身分上的特殊性，但實際上這場運動是整個社會長期以來對於許多議題不滿所致，這些人或許在身分上是學生，但更應將他們視為社會議題的參與者。筆者亦將在文末，試圖說明這是一場群眾對抗體制的鬥爭，其應視為是一場群眾運動。

道更多，更加緩慢地，更加不受拘束地思考「事件」（引自博拉朵莉 2015：107）。由此可知，事件本身是一種痕跡，意味著它將自身開放，它的內容完全是不可屬己(unappropriable)，³這種痕跡同時指出又同時延異「事件」，對於事件的理解、描述與命名都同時既是亦非，事件持續在時間性中，以便人們可以對它進行更迂迴、更無拘束的思考，而將概念或命名逼到邊緣。從歷史的縱深來說，這種對於事件在觀點和話語權上的開放，也讓我們不將事件停留在初級的經驗中，而讓更多人從各種不同的歷史脈絡發言，去除特定視域的界線。

與此同時，從橫向的鬥爭策略來說，事件本身是獨特、不可複製、不可化約、難以理解。所有人被捲入事件之中，與事件連結並且重新說自己的故事，這種話語權的詮釋，亦可視為鬥爭，正如同巴迪悟對事件與主體之間的看法，他認為主體像笛卡爾式的主體，即對現實的懷疑與懸擱，並藉此讓以往被視為非在的事物存在。換言之，這是主體對於現實的介入與重構，巴迪悟稱這樣具有戰鬥性的主體為「忠實主體」(le sujet fidèle, 2009a: 106)，其強調主體的能動性，藉由主體的反身性(réflexivité)⁴，亦即一種對自我的提問與自我批判，重新探問自己與世界的關係，並因此看到改變的可能性。這種忠實主體讓主體不被任何人所動員或臣屬於任何命名（尤其是政黨、國家、歷史）之下。這種忠實主體亦讓政治處於一種動態鬥爭的力的關係，它讓事件的出現，既非偶然性亦非全然的主體可事先理解、籌畫，主體既不被任何團體政黨所綁架或以之為名，卻依舊有其獨立性但又並非虛無的，而必然與整體社會連結。⁵這也因此看到巴迪悟與德希達另一個相通之處（即便在巴迪悟

3 關於德希達事件的概念，除了《恐怖時代的哲學》(*Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jurgen Habermas and Jacques Derrida*, 2015)外，可參考Simon Morgan Wortham的2008. *Derrida: writing events*(2008)。

4 反身性的概念可參考巴迪悟的Logique des mondes(2006)。對巴迪悟來說，反身性是他建立真理程序的方法，反身性同時顯現了主體與事件之間的關係，或放到巴迪悟的脈絡下來說，顯現了真理過程與本體世界的關係。

5 主體、真理與事件是巴迪悟很重要的一組概念，礙於文章結構，本文對此並不多做說明。Peter Hallward對此有簡單清晰的說明，他說：「真理、主體和事件，是單一過程的各種面向：真理通過宣布真理的主體而得以存在，這些主體在此過程中，在以其對事件的忠誠中，使己身構成了主體」(Hallward 2003: xxvi)。簡單地說，巴迪悟認為，真理表現在科學、藝術、愛、政治四種真理程序(procédure de vérité)。主體與事件的關係是，主體不先於事件而存在，主體是由事件而生。所謂的事件，則是指在現實之外的溢出(excès)、剩餘(surnuméraire)，這個溢出便是真理，因此他說：「真理起因於一種獨特的程序。事實上，這個程序只有在事件的補充點上(point d'un supplément)才開始啟動，這是某種情勢中溢出的東西，即事件。」(Badiou 1989: 89)換言之，事件帶出了真理。因此忠誠於事件，便讓主體成為了真

早期哲學中，德希達是他所要批判的對象之一），亦即巴迪悟的主體既是自治的，也是不斷解構的，打破公理性原則，因為這些原則不斷地宰制並重複序列，他從自己神祕的內部逃逸出來，創造並脫離他們當下所處的現實。不論是延異、痕跡還是忠實主體，重點都還是爲了讓話語權不要成爲同一。

在正式進入對318的理解之前，我們有必要先簡要描繪德希達與巴迪悟的「事件」概念。

正如德希達對911事件的看法和提問，他問我們是否有辦法以數字爲名，指稱911事件，抑或是911事件是個極其複雜的事情，以至於我們根本無法以任何可命名的方式指稱911。德希達對911事件的第二個提問是，911能否稱爲一個事件，德希達是這樣定義事件：

事件是業已來臨，是在來臨之時使我驚訝，且在驚訝之際懸置我的理解：事件，首先是我於一開始無法理解的事情。更好的說法是，事件首先便是一件我無法理解之事……此處帶有不可屬己性(unappropriability)和不可預見、令人絕對驚訝且無法理解、可能使人誤會、無從預期的新穎、純然特異且視域闕如。（引自博拉朵莉 2015：109）

根據上述引言，對德希達而言，事件至少必須具有幾個條件，其一是在主體的經驗之外及預料之外。其二，事情剛發生之際，其介入主體，主體是完全不知所措，主體懸置了所有既定認識的方式，此事無法以任何既定的方式理解。其三，它是一種新，視域上的、經驗上的、理解上的新。主體必須在過程中與事件不斷地相處，才能逐漸地察覺到理解事件的方法，甚至是與事件相處的方法，事件必然召喚主體對既定事件的重新認識，並因此成爲主體的補充與延異。必須強調的是，對德希達來說，當我們說「事件」是在知識的視域之外，並不意味著我們就此無法知道它是什麼？或者就此便宜行事地以一個專名理解該事件，德希達用了一種慣用的悖論，爲了展現這種視域的無可理解、辨認、命名、描述，因此人們必須說更多，以一種更具體的、更介入地、更脈絡性的方式說明，讓事件的意義本身延異，絕不流於抽象(112, 169)。

德希達根據上述定義認爲2001年所發生的911事件並非「事件」，一方面911並非不可預期，它是冷戰的遺緒，另一方面，911亦不新，因爲類似911這樣的攻擊事件，歷史上從沒間斷過。更重要的是，911之所以被視爲「重大

理（程序）的主體。而真理也因爲事件、因爲忠實主體，而成了一種存在(être)。巴迪悟在此賦予了哲學一個任務，也就是在由政治所溢出，並命名爲革命性的事件中，須創造一個此一事件與數、詩、愛彼此共存的空間(66)。

事件」更多來自於擁有話語權的英美世界，透過媒體不斷重複的視覺化所產生的非真實印象，這是一種由於生產了恐怖與創傷而被視為的「事件」(170-171)。延續德希達對事件的看法，318可以稱為事件嗎？318從史實來說，其實並不新，1871年的318，是巴黎公社起義的日子，140多年來，318一直與巴黎公社密不可分。若從占領運動的角度來說，這在西方並不罕見，遠的不說，2011年剛發生過華爾街占領運動，2013年烏克蘭抗議也曾占領政府建築物，甚至就在本文寫作的同時，倫敦政經學院和荷蘭的諸大學也還正被學生占領中。若要從它所發生的脈絡也不難理解，從2011年茉莉花革命開始，這股新一波反全球資本化的運動正式展開，2008年金融風暴後的突尼西亞，少數人壟斷了大多數資源，物價高漲、高學歷青年的高失業率讓青年無法看見未來，還有嚴重的官商勾結，導致了僅因一位在市場賣菜小販被取締，便爆發了茉莉花革命。於此同時，2012年起，臺灣發生了一連串社會運動，士林文林苑的都更爭議、反媒體壟斷、華隆自救會抗爭、大埔拆遷案、美麗灣開發案、反核到大埔張藥房強拆和洪仲丘事件，這些社會運動的議題涵蓋了環保、土地正義、居住正義、人權和言論自由等，在這一波波社運能量的積累和一波波民衆的憤怒中，318會發生並不讓人意外。

然而，318真的是可預期、可理解的嗎？它真的不「新」嗎？實在沒有任何一人能出此言。在目前較完整記錄318學運的紀錄片《太陽不遠》(2014)中，清楚說明包括當時幾位重要的成員，在行動之始，其實是想引發媒體關注服貿議題，至於該如何做以及如何分工，尚未有細緻的討論。而占領立法院後，根本沒有預期衝進立法院的下一步行動，甚至沒想過會待這麼久。318所引發的效應，是任何人都無法預期的，而318的全面性和複雜性，更非獨自一人可理解。從目前大家熟悉的（勞陣辦公室）決策中心與社科院派，再到每位參與者對318的理解以及參與的動機，各個參與者、參與團體，其實都各自帶著不同的訴求和態度參與了這場運動，不同的運動想像就讓這場運動有了不同的策略、決策甚至是最後的訴求、目標、退場與否都出現差異，318的高度複雜以至於完全無法化約。因此，我們無法輕易、輕率地將它化約為反中、反黑箱、反代議制度、反自由貿易、反世代不正義或者反馬政府，這些可能都是因素之一，然而這些因素複雜的交互作用，整體地顯現為318。也因此，正如德希達對911的分析，要理解318，我們必須透過更迂迴、更系統地不斷補充該事件，才能讓318以超越其命名，將意義擴延到最邊緣。

若從更加介入行動的角度來看，318是在一連串的情境和關係脈絡下，它既有現實(actuel)的情境與秩序，然而卻有非當時現實情境所涵蘊的可能性。

亦即，就現實情境來說，它屬於非在(l'inexistant)或者僅是一種可能性，一種潛能，一種可能的可能性。正如同巴迪悟對事件的定義，他認為事件會和質料相關、與無限相關、與環境的狀態相關，事件只能是一個集體的多，它不會是數字的概念(Badiou 1998a: 155)。換言之，318作為一種現實環境，而這個現實環境卻因為參與者、議題、訴求、目的等各項的多元及無限，使得這個現實環境本身便是不可辨識的多元和無限。是以，事件的發生無法從現實的角度理解它，它甚至是對於現實事物之間所建立起來的關聯性的斷裂，它是對現實的剩餘和溢出，也因此無法在現實中被認識、計算和命名，並且它總是難以理解。我們只能通過各種重新連結的方式，以一種無法命名卻又不得不給予一個稱謂的方式認識與討論它。

同樣地，我們必須先對巴迪悟的「事件」進行簡單的描繪。巴迪悟對事件的定義：讓非在恢復存在的可能(2011: 88 ; 2009a: 94)；或事件其結果促使了存在的（最大）強度的真正最大化，讓非在存在(2009b: 173)。簡單地說，對巴迪悟來說，事件是劃開現實並對現實重組，他認為事件讓非在浮現、事件擾亂了世界秩序(2009a: 123)。而要理解巴迪悟所謂的事件，又必須理解另一個相伴隨的概念：「情勢」(situation)。對巴迪悟來說，事件是各種關係力量的變化和集合，這些複雜多元的力量，巴迪悟將其稱之為情勢，他對此有簡潔清晰的定義：「我稱之為情勢是指一切表現出來的多元性(multiplicité)」(1998a: 32)，即情勢就是多元性。也因為事件是這些多元差異力量之間各種關係作用下的產物，也因此，事件必定是特異的，而無法以通則理解。‘事件

6 每個事件具有異質性並因此具有獨特性而不可類比是巴迪悟一貫的立場，本文並不打算特別展開這段論述，因為這其中涉及巴迪悟非常龐大的對於「一」與「多」、「存在」與「非在」的理論體系，巴迪悟更以此說明他重要的「一分為二」和「大寫的二」(Deux)的本體論，一個重探柏拉圖實在論和笛卡爾主體哲學的龐大工程。總的來說，巴迪悟認為，事件具有各種力度，從最小值到最大值，事件是從多元性的情勢中，在某個事件點(site événement)上爆發的，這個爆發是偶然的，也因此它會出現來自於各種可能因素，也因為這種多重複雜和偶然性，因此它往往超乎我們在既存現實中的理解範圍，因此它不可辨識，也無法命名。然而，事件本身作為一種「一」或者「存在」，則是計數為一(compte comme un)或者結構為「一」，亦即它是透過一種操作的過程而顯現為現在被認識的樣態。舉例來說，巴迪悟認為，盧梭意義下的契約論也是一種「一」，而各式我們能命名之事，例如68學運、伊朗革命、俄國革命、文化大革命等都是「一」。換言之，事件該如何被理解，也有各種可能性，這也是何以巴迪悟必須提出一種對事件的忠實主體。因此，事件既是不斷地以各種方式被操作為「一」並命名，也同時是作為對既有秩序的一種裂隙（這也是何以巴迪悟認為事件一直都是以「一」與「多」這樣「大寫的二」作為其真實的存在狀態）。更精確地說，情勢是多元，而情勢狀態(l'état de la situation)

的發生，由於情勢的多元與複雜交錯，某個意義上帶有偶然性，這也意味著它的發生及其後續，在所有人的預料之外，包括當初的行動者。巴迪悟將這個由事件所劈開來的新狀態稱之為「原初陳述」(*énoncer primordial*, 2009a: 98)，面對這個瞬間爆發、難以理解，卻又將所有人捲入其中的事件，我們並非面對這個事件表象所是，而是必須思考以何種意義繼續延續事件所帶來的變異與轉化，巴迪悟說：「不要僅僅看所是，而是要看即將到來之事(*vois ce qui advient, et non pas seulement ce qui est*)，要竭力於新到來的結果，去接受這個新的結果所生成的規則吧。」(98)易言之，事件所具有的特異性，便在於這些多元的差異力量，它們彼此間的連結、重複、差異、斷裂等關係變化，導致了事件的顯現、改變和消失。事件具有它的獨特性，事件是一種在它本身的情勢之中才可能發生的事情，失去了對發生情勢的理解，就失去了對事件理解的可能性。然而情勢是一種多，也因此對事件的理解本身也只能以多的方式理解，事件做為一種出場，它是許多因素殘存的痕跡，但它的意義本身不是為了指認，而是使非在顯現，從而讓非在從最小值轉換為最大值(97)。

而正如同巴迪悟對突尼西亞和埃及革命的描繪一樣，在寡頭長期以單一尺度決定所有人民生活後，這些所謂「世界的非在」(*l'inexistant du monde*)：即存活於世，但在其意義以及關於其未來決定都缺席之人。當這些世界的非在開始在同一個世界上最大強度地存在時，世界真的就發生變化了(2011: 87)。他因此認為，非在讓事件的發生成為必然，而事件的發生則會激烈地在具體層面上改變世界的多樣關係，改變世界的超越性規則和內在差異的同一性(2009a: 71)。事件是剩餘物，它作為一種多，命名的工作尚未完成。事件是業已發生，而發生之前（被視為）是絕不可能發生，並且這一事件發生之際，所有人便已共同承擔或受其影響(1989: 69)。

318發生之前，社會便已出現多次大規模且持續性的社會議題，即便各

就是被操作後表現為既存現實的樣態，而這一切計數為一之物，其實都是一種結構後顯現之物，其本質還是作為多元性的情勢。而所謂的事件，就是作為這些計數為一的情勢狀態的裂隙。也因此，事件只會從情勢之中顯現，並作為對既定的情勢狀態的懸擱、例外，事件創造了一個既定情勢狀態所無法包含的規則和理解的角度。進一步地說，若事件作為可被命名、可被認識的樣貌，是一種被結構、被操作後的「一」，然而就其本體來說，依舊是多元性並且是不斷地剩餘（剩餘於既定理解、剩餘於被命名）。因此他說：「所謂的主體，他超越了動物……需要發生某些事，某些無法化約於「現有」常規銘刻的事。我們且稱此增補為事件，並同時區分了不是作為真理的多元存在與事件，後者迫使我們決定一種新的存在方式」(Badiou 2003: 68)。相關概念可參見Badiou (1998a: 31-39)，Badiou (1989: 59-69)。

自訴求不同，但皆可看見共同的問題，便是日益擴大的貧富差距以及加劇的階級裂痕，正如大埔事件抗爭的口號「財團當道、豺狼治國」。也因此，318之前便已有許多不同社運團體間的相互結盟，亦即巴迪悟口中的「世界的非在」（例如黑島青、反媒體壟斷青年聯盟、地球公民、農陣、公投盟、臺灣民主守護平台、哲學星期五等），這些社運團體在多次抗爭、陳情皆無法改變行政機關蠻橫、黑箱的決策。值得注意的是，尤其是兩位審查委員的提問指出，這些公民團體何以視為非在？就巴迪悟的脈落來說，「非在」的重點並不在於它是否真的存在，除了最低限度的意義上，事物真的不存在外，非在其實是本體論的問題。必須強調的是，對巴迪悟來說，所謂的本體論並不是起源或本質的問題，而特指一種多的結構(Badiou 2003: 32)。在一般將存在思考為「一」的情況下，所謂的存在並不思考他物，這些在「一」之外被視為非在，換言之，存在作為「一」、「有限」，壓制了一切，而一切意味著多，一種不可展現的多。也由於它是無限制，因此說明它並無法放到任何可思考的（有限）現實之中。也因此，「多」弔詭地成為了「無」(rien)。於是按巴迪悟的說法，要理解非在，並非從一的角度將其理解為他物，而應將其視為多之中所存在的一。也因此，對巴迪悟而言，所謂的存在並非是一，而是多所發生的場域，並以空為純粹之名(pur nom de vide)，它便作為「存在」。於是在一 / 多對立關係中，「無」之名，是作為無限、不連貫的多所顯現的關聯性(Badiou 1988: 44-45)。

若從這樣的脈落理解「非在」，相對於擁有決策權力的政府或黨—國體制來說，在2010，甚至更早之前2006-2008的樂生運動中，這些公民團體的聲音與活動，在臺灣大多數的公共決策和輿論中，它們是雜音、是差異，是一個不需要被理解與思考的「多」（非在），甚至是不須將其放進「存在」的多。因此，它們不被視為存在，也不被認為需要傾聽這些團體的聲音。然而這些公民團體，再相對於更多無名的群眾來說，又可視為是一種「計數為一」或某種作為多而存在的情勢（例如社運團體往往會用某人是否有運動經驗或歸屬某個社運團體，決定這人是否能參與決策。此時，毫無經驗或非團體的參與者就成為「非在」）。這也是為什麼巴迪悟強調政治是一種無限相連又難以區分的拓樸關係。這些看似零星、個別的議題，在2012年之後漸漸地蓄積為不同的能量，除了累積更多的抗爭經驗外，也讓更多人逐漸投入對社會議題的參與，也因此，318可視為是非在同時間地共同最大強度的聚集，而此時世界就真的發生變化了。

換個方式說，事件作為最大強度的非在，完全是因為它是其中的絕對原

初項(les termes absolument premiers)，其打斷了根據組合式溯源的原則進行的追問(Badiou 1988: 196)。這又必須從巴迪悟區別情勢狀態與事件加以說明，對巴迪悟來說，情勢狀態所指的就是將作為「多」的情勢計數為「一」，使「多」成為可以被命名、被辨識，並以特定方式理解它。即便它的組成是多，它依舊無法被稱為事件，巴迪悟清楚地表示：「情勢狀態，對呈現的結構（或計數為一）的再現式重複」（193），以及「事件是一個獨有的多……情勢狀態不能計數任何事件」（202-203）。因為它少了巴迪悟所稱的事件位點(site événementiel)。他認為，所謂的位點，即一個多，它沒有元素展現在情勢之中。亦即它完全不在情勢之中，是異常的多(un multiple a-normal, 200)。也因此它是在情勢狀態之外的，情勢狀態完全無法說明或包含事件，事件對可計數為一的情勢狀態來說，是完全的不確定性(115)。也因此，事件位點阻止了多之組合的無限回歸(195)。換言之，事件絕不是可計數為一、可不斷重複及溯源的情勢狀態。在巴迪歐的哲學中，他保留了偶然性在歷史中的角色，並且這個在「之下」(en dessous)的偶然性，不顯現為情勢的偶然性，才使得事件具有它的不可能重複的特異性。然而，巴迪悟亦非抽象地談論事件位點，他認為事件點若沒有足夠強大，亦不可能成為事件。於是他區分了實態(fait)與特異(singularité)。他認為，實存強度達到最大的位點稱之為特異(Badiou 2009b: 169)。換言之，特異根本不在既有的情勢狀態中，或者，特異溢出了情勢狀態而徹底的擱置了任何的情勢狀態。

從巴迪悟的情勢（多）、情勢狀態（計數為一）、事件位點（特異的多）三個概念來看，若能將318、或精確地說，經過了324清晨的318運動視為事件，是因為它超過了所有的可解釋的情勢狀態，它不同於以護院和醫療人權的樂生事件、土地正義為主題的大埔事件、反迫遷和居住正義的文林苑或桃園航空城、環境生態的美麗灣或國光石化、軍中人權的洪仲丘、性別平權的同志婚姻合法化，這些議題若視為是可理解、可命名的情勢狀態，那318的發生及影響，既包含這些情勢但卻又絕對有更多「之下」的（被視為）異常、不被數的多存在，巴迪悟將其稱之為隱匿的、地下的(clandestine)的多，或稱為異常的多、最邊緣的多，它不被多所承認、無法被情勢狀態所計數，以至於它作為一種最大強度的位點，徹底的溢出了任何的情勢狀態，而成為獨特的事件。

此外，318之所以特異，並與其他先前的社會運動不同在於，先前的社運，參與者多半是長年關注社會議題的社運團體，而318或324參與的成員，半數以上是人生第一次參與群眾運動。從這角度來說，這些人（相對於社運

人士的無名者）亦可將其視為更次集合中的「非在」或「之下」或說一種不被視為存在的情勢，這也讓318表現為最大強度的非在，即巴迪悟主張的：事件其結果促使了存在的（最大）強度的真正最大化，讓非在存在⁷。

二、斷裂與差異：「空」的政治本體論

上面提到，若能將318視為事件，是因為它讓非在存在。從這個角度看來，它看似重複了我們所熟悉的歷史上的重大事件。然而，也正如同巴迪悟強調事件與特異性之間的關聯，由於事件是一種與既定的、現實的斷裂，也因此事件必定是獨特的，它是一個獨特的事件(*événement singulier*)，這種獨特性正說明其作為事件的不可複製。他說：「我把實存強度達到最大的位點稱之為獨特性」(Badiou 2009b: 169)。而這個獨特性的點，便是事件的點，它因此是所有現實的例外，打斷了所有現實的連續性。換言之，即使318看似是重複了過去重大事件，然而事件之所以稱為事件，則必然地是因為它關聯到了所處的「現實」，而這每個時刻下現實處境的不同，就構成了每個事件必定是獨特的，既非複製其他事件，亦無法被複製。因此，任何抽象地思考這個

7 必須坦承的是，從巴迪悟這種政治本體論的視角思考318，或許有它一定的侷限性。尤其對巴迪悟來說，哲學並非政治，巴迪悟最終試圖讓政治擺脫各種先在的大寫原則，哲學是作為政治真理程序並與其他真理（數、藝術、愛）共存的（集合）空間，並有助於政治創造的某種可能性（Badiou 1989: 15-17）（也正是從這個角度來說，才會有諸如Bruno Bosteels認為，巴迪悟的哲學太過純粹哲學，使哲學與政治間具有落差）。也正因為如此，兩位審查人對於本文，不約而同地皆指出，本文對318必須有更具體的描繪、更多的田野調查，方足以說明它的獨特性。關於這一點，筆者完全同意審查者之一所說，不可將事件與情境切分，巴迪悟的哲學絕對是強調各種多的力量關係間的張力，也就是情勢之間的拓模形式，亦即他用的雙關詞*in-séparé*，一種相連又不可分的狀態，這種相連又不可分離顯現了內在張力及鬥爭關係(Badiou 1998b: 91)。然而，由於本文的書寫策略，一開始便不打算對318進行具體描繪，一方面是，這樣的分析與描繪，從410當天退離立法院後，坊間已經有太多專書、專論、影像紀錄這場運動，然而，即便是這些對於318的重構與紀錄，真的說明了318嗎？對巴迪悟來說，這些可在既有的情勢之中命名並究其因的，也許能稱為實態(*fait*)或事態(*affaire*)，卻不全然地能說明318作為事件的獨特性。於是，本文當初在撰寫之際，就設定了絕不提任何一位在318中可被名之的人。這是本文的賭注、是一種風險，在兩位審查者的意見中，的確也認為本文缺乏對「現實」的描述。實際上，若「現實」是一種情勢狀態，被特定條件所編碼的現實，我們是否真的需要重複這些編碼？又或者，我們是否能有另一種更政治的現實？這也是為什麼寫這篇文章時，筆者並不願意描述「現實」，因為有太多的「現實」已經「在場」（呈顯），然而，卻又更多的「非在」無人聞問（尤其是324清晨）。

事件，並將其化約或類比於其他事件，都忽略了事件是由於它與現實既連結又斷裂的關係，才顯現了事件本身的意義與獨特性。

強調318作為事件，必定是差異、不可複製和獨特的原因在於，這樣才避免了簡化318的意義和將其定於一尊。例如，將318簡化為學運，或者它僅是1990年3月學運的翻版（時間很巧合的，1990的3月學運，發生在316）或將它視為是模仿了華爾街占領運動或將香港占中導向與318相同。其次在於，避免抽象地、機械地認為一場運動能為少數人或團體所操弄。換言之，若事件本身就是複雜的、不可預測的，是各種差異力量的整體關係與顯現，那就無法是由誰，以特定的方式，依既定的規畫和預期，在一開始之初，便「煽動」或「號召」群眾。也因此，事件無法討論首謀的問題，而是參與者在運動⁸中，各個主體力量的整體關係。而無法討論首謀的意義，並不在於所謂「運動倫理」的問題，而在於，不需要製造出任何運動明星，甚至是將群眾重新置於「以名之下」（政黨、團體、階級、階層……），不論是那一者，都是將運動的複雜性，化約為單純的「一」。然而，運動之所始，始於差異，不論是對內部的差異或是外部的差異。換言之，運動之始，並不存在任何既定的主體，它作為一種匯聚各種不同差異與強度的場，不具任何主體性形式，而是「空」(vide)。

於是首先必須說明「空」的意義。這裡的「空」指的是一種非屬己的狀態或處境，任何的主體在這個時候都是一種在場，也就是一種在關係之中所呈顯的效果。然而，作為在場，他是雜多的顯現，這種顯現讓他成為「是」，但也由於雜多，而讓他所「是」永遠有剩餘，而又為「非是」。換言之，這種無屬己的存在狀態，讓主體隨時保有改變的可能性，他是一種既連結又斷裂的整體呈顯，也由於整體關係是雜多的呈顯，因而無法化約，成為一種不可命名(innommable)，亦成為一種空的狀態。⁹借用勒弗(Claude

8 本文所談論的運動，可理解為學生運動或社會運動，但筆者更希望強調是政治運動或群眾運動，亦即人民群眾對於體制上直接的鬥爭，而不局限於特定的身分和議題中，因為任何的社會議題（工運、農運、環運、婦運……）其實都脫離不了政治，都是在力的關係上的鬥爭，都是對於任何「計數為一」的反抗。

9 實際上，從阿圖塞(Louis Althusser, 1918-1990)的「無主體過程」(un procès sans sujet)和多重決定(surdétermination)到巴迪悟，也都可以看到這種強調「空」的哲學。阿圖塞在早期的*Pour Marx*(1965)、*Sur le rapport de Marx a Hegel*(1970)、「Réponse à John Lewis」(1976)，便指出政治就是要讓主體朝往一種無主體過程。思想的實踐工作就是，主體必須與由大寫的國家(l'Etat)、政黨(le Parti)或階級(la Classe)斷裂。阿圖塞在後期的*Machiavel et nous*(1994)，則用「空」(vide)來說明這種斷裂後所留下的空間(lieu)。這種辯證法是阿圖塞哲學的重要成就，說明了歷史是受到特定條件

Lefort, 1924-2010)「權力的空場」(le lieu vide du pouvoir)概念，他認為權力本身只是個空場，權力所展現的只是這個空場外在性的象徵，是各種差異力量顯現之處，永遠處於未完成(inachevé)。¹⁰洪席耶(Jacques Rancière)對此認為勒弗「空」的概念有兩層的意義，一層是它是權力合法性的缺席，其次在於它是一個解編的社會(social désincorporé)，因此它引發了想像性的重建。簡言之，「空」說明了政治（權力、結構）本身是個場、一種空間、一種平面，是各種差異得以發生中介、匯聚、連結、斷裂、轉化等各種不同強度關係與變化的場域，這些各種不同的力量作用與關係，讓這個場形成了各種不同的樣貌，並無法成為任何固定之物。因此它隨時是不穩定的、無中心的，所有的力量關係在此移動、遊戲、重構等，洪席耶因此認為，政治問題的核心就在於對此種空和剩餘的解釋(1998: 173)。

在這裡，我們看見了政治或社會運動的關鍵之處，亦即結構與主體之間的緊張和辯證關係。行動主體必然存在於結構之中，或者說，沒有任何一個主體，能不存在於結構之中，然而這並不意味著主體在此就必定受制於結構，因為政治所要思考的問題之一，便是主體如何既（不得不）在結構之中卻依舊具有能動性，並因此成為與結構之中的權力（/真理）遊戲。換言之，運動所思考的問題在於，即便身處於密不透風的權力之下，行動主體如何可能以及政治行動如何可能？因此，結構與主體的辯證關係意味著，主體處於結構之中，受制於權力結構，藉由主體的移動和轉變，顯現了主體的位置以及與（同樣在結構之中的）他人之間的關係、連結，也說明了斷裂以及

所決定，但並非預先決定或具有本源(origine)。他在“Réponse à John Lewis”中亦表示哲學是各種社會實踐產生的「效果」(effects)。哲學歸根究柢(in the last instance)是理論領域中的階級鬥爭。巴迪悟的哲學亦有相似的概念，他認為「空」意味著多重決定的處所(au lieu de la surdétermination)。結構上的空或說無主體，可以視為對結構的斷裂(rupture)和錯位(dislocation)，透過這種錯位說明結構沒有本質意義，沒有任何單一起源、目的論、內在同一性。這種結構的空或者無主體，才讓所有在政治之外的事物，展開了一個通道，創造了新的可能的政治條件(Badiou 1998a: 76)空的概念貫穿了巴迪悟的哲學，從《存在與事件》(L'être et l'évènement, 1988)、《哲學宣言》(Manifeste pour la philosophie, 1989)或《第二哲學宣言》(Second manifeste pour la philosophie, 2009a)皆可看見巴迪悟認為所謂的純存在(seul être)，就是一種純粹多元(multiplicité pure)，它最終就只會是無止境的無限複雜多樣性或多樣的其他組合，並且不間斷地這樣組合。因此它在質的本質上最終不會是大寫的一(l'Un)，而是空或是一個「無大寫一的多」(multiplicité sans Un, 2009b: 37-39)。

10 關於「權力的空場」的概念，可參見勒弗的*L'Invention démocratique* (1994)的第五章(159-176)與*Essais sur le politique* (XIXe-XXe siècles) (1986)第一章(17-32)，以及蔡英文(2010)。

差異。主體透過不斷地質疑結構本身，既是主體的游移也是主體的逃逸，因而形成了主體與結構間辯證的（力量）遊戲。因此，其辯證關係顯現為，主體必定要在結構之中才能看見主體獨特的位置，主體不可能獨立於結構之外，但若結構本身是個空場，是各種差異力量強度的變化和組合，則主體既是被動又是能動，同樣地，結構也是主動又是被動，是主體的活動、連結使得結構必須不斷地產生斷裂與改變，而這些斷裂和改變，又讓更多不可見之物，成為空場中的因素之一，而使得權力一直處於不穩定的狀態，而此不穩定的狀態，既是政治亦是民主。洪席耶便認為，這種對其他政治主體的重新發現，就是1968年學運的特色，這場學運是一種逾分(tort)的揭露，對未被計算者的計算，一種被視作不可見者或被剝奪了可見性者的可見性形式(Rancière 1998: 157)。遊戲因此就不是結構和主體的二分，而是一種相互伴生，二者都無法缺少對方，遊戲意味著行動主體因為熟悉間隙，穿梭亦觀察各種細微力量的流動變化，所以知道如何讓結構在這些縫隙中被解體。在此狀態下主體即便不是直接以對抗的方式面對權力結構，仍可視為是一種抵抗，因為它讓權力無法繼續運行於其上，而需改以其他形式繼續追捕主體。因此主體一定在權力結構中，權力也需要能對其作用的主體，主體（藉由行動、位移、遊戲、逃逸、斷裂）永遠都是讓權力結構現形的力量，並因此改變結構的方式與可能，使結構永遠成為一種有裂隙，不再是宰制，而是永遠被看見的力量流動變化、被看見連結和斷裂的位置，無法再以單一面向統治。

簡言之，重點從來都不是人是否在結構中或者是否能逃脫結構或者拆毀結構，而是，人如何讓結構永遠成為被動的，必須回應主體的變動，以及必須不斷重組以便追捕主體。¹¹正如馬克思(Karl Marx, 1818-1883)在〈路易波拿巴霧月十八日〉(“Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte,” 1852)的名言：「人們自己創造自己的歷史，但是他們並不是隨心所欲地創造，並不是在他們自己選定的條件下創造，而是在直接碰到的、既定的、從過去承繼下來的條件下創造。」（馬克思 1994〔1852〕：585）面對結構，主體或者發明新的話語或者在遊戲中找尋出路。然而任何新的話語都可能引發新形式系統的

11 這正是阿圖塞哲學多年來被視為具有創造性的原因此之一，透過強調「無主體過程」，一方面讓主體避免禁錮於意識形態之中，二方面說明主體只有在關係的過程中才是可以思考的。也由於既在關係之中，又在關係結構的斷裂之處，主體因此不會也不能是被（國家、政黨、階級、歷史……）決定，而是處於多重決定的場域中，這種不斷在斷裂之中，又嘗試在現實情勢之下找到新路，讓阿圖塞的哲學具有戰鬥性。

追捕，主體必定不斷地面對新的部署的追捕，因此主體就需要一直在這樣的話語或（權力）遊戲中，這個遊戲就是他的駐足之處。主體既處身於結構之中，又在結構之中遊戲、逃逸，因此，主體的（權力）遊戲使結構必須重組並因而改變結構，產生新的空間（/空場）。相對地，結構爲了可以不斷地追捕主體，因此必須產生變化，於是結構與主體二者都必須不斷地遊戲，並不斷進行相互關係與形變。而這種在結構之中有所依、有所限制，但卻永不放棄地不斷變化以拆解、重組結構的主體，讓主體能夠顯現其能動性又讓結構處於回應主體之要求，筆者認爲這便是洪席耶所說，這種政治的主體化，是一種不帶專名的主體(*sans nom spécifique de sujet*, 1998: 157)或者巴迪悟所說「無主體的主體性」(*le subjectif sans sujet*, 1998a: 67)。巴迪悟這樣描繪著1871年巴黎公社的318，他認爲，儘管巴黎公社起義之前，便存在了許多具有力量的工人，然而在事件發生之際，讓這樣的強度表現爲最大值，於是，是工人讓自己成了政治力量，他們自覺地以極大值的方式顯現了力量並登上了舞台，因此他們不是任何政黨派別。而所謂的無政黨的政治(*politique sans parti*)¹²並不意味著因此就毫無力量，而是意味著在組織的方式上不再以政黨的邏輯，因爲從政黨的邏輯而言，政治就是議會政治與共識，而此，對巴迪悟而言，恰好是一種去政治的政治。巴迪悟認爲政治的本質並不在於多元，而是與現存事物決裂的一種可能性方案，而這種決裂說明了任何希望讓政治成爲計數爲一的企圖都失效，並因而使政治指向一種新的可能性(1998a: 81-82)。

透過上面對於「空」的詮釋，一場運動的意義在於，透過主體的行動，讓原本的結構出現了斷裂，並因此產生了空間，而這些斷裂迫使原本的結構必須重組，產生結構上的改變或挪移（這亦再一次地產生新的空間），而讓原本的域外、剩餘、不可見、非在或非分之分，在此重組的空間有顯現或參與的機會，進而讓這個結構永遠都帶有空隙而隨時面臨著重組，保持著開放的可能性。換言之，當結構本身意味著各種不同差異之間強度上的連結，那便意味著結構之中必定具有各種程度不一的節點，結構本身看似封閉，但卻

12 「無政黨的政治」是巴迪悟非常著名且明確的主張，他認爲當前的政黨政治除了教條化外，還與官僚機器、國家同流合汙，而使政治失去了批判力。不該由國家或組織的角度思考政治，而當前的政黨卻恰好是強調集中與組織，因此他主張與國家拉開距離的政治(*politique à distance de l'Etat*)，這種政治才是束縛最少的政治。對此，另一位法國著名的馬克思哲學家Daniel Bensaïd則在新的政黨「新反資本主義黨」(NPA: *Nouveau Parti Anticapitaliste*)成立之際，對Badiou的主張提出回應。關於無政黨的政治可參考Badiou(1998a: 77-87); Badiou(1985: 104-109)以及Bensaïd(2009)。

處處都是可斷裂之處。這同時也意味著，沒有一種原初的、先在的結構，任何一場運動最後所呈顯的是雜多力量的多重效果，無法預先決定，也無法由單一的政黨、團體或個別力量所操作。

在說明了空，以及差異既作為連結又是斷裂的節點，我們可以藉此說明這場運動中，幾個本體論的意義上，應該為「無主體」、「無大寫一」的「空」。(1)立法院議場應是空，(2)立法院周邊空間是空，(3)學生的決策機制應是空，(4)對於318作為事件主體及其詮釋應該是空，(5)參與行動的政治主體是空。

立法院一向是被制度和權力者所占據的位置。立法院就像是一個權力的空，立法院這樣的國家機關或權力機構，本身便是各種差異力量作用和鬥爭之處，不論其主動或者由行動主體迫使它必須為空，它都應是空，在這個空才能有位移以及對於權力的鬥爭，並且在此力才顯現它的獨特性。

318的出現，本身就是由於許多差異的公民力量所共同在最大程度上的匯聚，因此可以看見當時整個立法院周圍，其實就是一個公共平台，各種對峙的、差異的力量都同時在這樣的空間中顯現，他們同樣匯聚在318之名，但其實亦各自多樣性地繼續厚植蓄積個別的運動能量，或者相反地說，就在各個公民團體以各自的方式訴求、積累能量的同時，亦讓318本身可以繼續累積更大的能量。因此，我們可以看見以往根本不可能同時存在的社運團體，同時出現在318的「空場」之中。甚至，後來因為路線關係，立法院周邊開始出現賤民解放區和大太陽花，或者各式各樣的自主公民小聚落（例如讀書會、論壇等），這都說明了立法院周邊的空間是空。

318的發生，其中一個原因在於厭惡了行政體系的黑箱程序，以及立法院政黨政治的密室協商。換言之，318的訴求之一，便是決策機制的公開透明。而追問並要求程序公開的原因，並不在於因此才符合了「民主」（若我們同意政治的目的在於打斷一切被視為合理的程序），而是在於透過公開機制，我們可以找到介入點，因而引進更多差異的力量。洪席耶說道：「民主進程意味著：主體的行動由於在不同身分的間隙處發揮作用，因而重新組構（configurer）了公與私、普遍與特殊的分配。」（2005: 69）又說：「民主發生，只要它來自於政治的特殊行動者，而他不屬於國家部署的代理人，也不屬於社會的組成分子，而是來自於某些轉移國家或社會組成分子之認同作用的團體。最後，在人民展現的場景之中，只要透過非等／同性主體引動一次爭議的發生，民主就會發生」（2011: 166）。換言之，對洪席耶來說，民主的實踐並非在可計數的成員中，因為這些成員早已在身分或資格上，等同／認同國

家或主流價值，這些可計數的人早已是結構的一部分，甚至是鞏固結構的一部分。然而，民主的意義並非在於一套更好的運作制度，並讓這套制度得以透過排除、篩選的方式維持穩定。相反地，民主的意義在於讓更多不同的聲音得以發聲，這也是為什麼洪席耶強調政治起始於歧義。同樣地，阿岡本(Giorgio Agamben)或巴迪悟都認為，民主目前被置屬於國家之中，或者視其為統治技術或視為國家與主權的特殊連結，對巴迪悟而言，民主所連結的東西正好是最反國家的（對巴迪悟而言，所謂的國家就是市場自由和資本主義的代言人，而此恰好就使民主腐敗）。因此他說：

政治只有在拒絕了以非平等的方式對待特殊性(particularité)的條件下，才能保持其自身的一致性，才能獲得民主。……政治開始以不同的方式對待特殊性，即在特殊的政治指令的基礎上對待特殊性。然而我們足以指出，每一種特殊的政治指令都會導致政治重新受到國家的管控，並再次將政治置於國家的司法約束之下。(Badiou 1998a: 106)

換言之，民主從來與程序或制度形式無關，民主所關乎的是那些剩餘（者），亦即洪席耶所謂的「非分之份」，或巴迪悟所說的「非在」、德希達所說的「無聲者」(muet)，那些被排除在體制之外、疆界之外、社會價值之外的人，也能有平等的言說權利時，人們才有機會對既存進行重新分配，並以此才有可能不斷挪移制度的邊界，讓各種不同性質的成員都有因此顯現或發聲的可能。

不論是把318當成事件還是痕跡，都不可避免的必須將它視為獨特和差異，也就是說，318本身是空，它是雜多的差異匯聚於其中，或許之中有些與其他事件相似的因素（例如占領、發生成因、行動模式、組成成員等），但這些因素之間強度亦不同，組合方式也不同，因此，其所具有的性質亦不同。換言之，即便與世界各國的諸多事件具有關聯性，亦無法忽視318的特異性而將其與其他事件視為同一。同樣地，由於它是複雜而不可化約，甚至是無可理解、不可命名，任何人只能在事後，與自己的生命連結而以各種方式重新理解它（例如324凌晨，行政院前的群眾，至今仍有許多人無法理解當晚發生了什麼事，而必須借助於心理團體，以集體記憶的方式，慢慢地理解、接受、再構當晚事件）。

318的參與者在讓己身進入由318所敞開的空間前，並無法清楚意識到自己是行動主體，也並不清楚之前在個體之中所承載的各種關係意味著什麼？亦無法預知該採何種行動，更不會知道經歷了318之後對他未來的「效果」(effects)¹³是什麼？然而，當個體進入到了整個事件之中，進入到與其他行動者

13 這裡的效果是採阿圖塞的概念，也就是所有的顯現物：歷史、主體、國家、社會結

的關係之中，行動者才成爲了清楚的行動主體，換言之，主體在行動之前、在關係出現之前並不存在。而參與者是在一連串與既有結構、共在的他人、情勢環境等相互的斷裂、錯位、連結、差異等諸多張力關係中，才顯現爲行動主體，在行動者將己身投入這個整體場域之前，主體是空。¹⁴

三、獨一：賤民（生命形式）¹⁵之可能——向324凌晨的無名者致敬¹⁶

324之夜以及階級問題，是這場運動中被遺忘、甚至被汙名化的兩件事。如同巴迪悟所說，任何的事件都是複數情勢的效應呈現(*présence effective*)，因此事件可視爲是表象的一，然它同時也可以還原爲複雜無限的多(Badiou 2009a: 37)。因此，由318所展開的事件中，有許多可以被關注的因素，這些因素的複雜關係顯現爲318，不論是反中、反黑箱、對代議制度的不信任，厭惡政黨惡鬥等。然而，這場運動中，關於世代正義、對自由貿易協議或者反資本全球化、反新帝國擴張等階級問題，卻鮮少被討論。所謂的服務貿易協定，最被質疑且引發爭議之處在於，中國資本將會介入臺灣的政治經濟和社會結構，而這明顯地是新帝國主義的特徵之一。即跨國企業或資本，藉由經濟力量，把持操控他國的政治制度，從金融、勞動、媒體到社會福利，並因

構等，其實都只是諸多複雜因素所顯現的效果。也因此，這些顯現物自身沒有主體、沒有本質的意義，它們的意義出現、產生於整體的關係之中。哲學是各種社會實踐產生的「效果」。哲學歸根到底(*in the last instance*)是理論領域中的階級鬥爭，若將哲學視爲階級鬥爭，則它對於理解政治實踐、具體情勢分析、群眾路線等處，就會產生在理論與實踐結合的效果。相關理論請參閱Althusser(1976: 35-100)，關於「效果」的討論，主要集中在頁55-64。

- 14 有一個較易說明的例子，在與諸多324之夜參與者的談話中，有位哲學所的學生告訴我，平日在所上或課堂間閱讀了諸多關於阿圖塞、巴禮巴或巴迪悟、德希達的文本之後，並不清楚這些思想對他們行動的意義，亦無法知道帶著這些思想進入318之中能夠做些什麼？能夠產生什麼實質改變？然而，當他帶著這一些模糊卻略似輪廓的哲學思想進到318所展開的場域之中時，他突然知道這些理論對他的效果是什麼？他因此可以在318這場運動中實踐、思考些什麼？以及，有了這些思考後，他如何因此在往後的行動中，從一個個體成爲了參與的行動主體（例如他隨機的看到哪裡需要支援，他會開始與一群不認識的人共同討論下一步的行動，以及如何和其他人集結成更大的力量；又例如他本來無法清楚地表述這些哲學家的理論，然而在當場，他可以對著眾人談論運動主體或無主體過程等概念）。於是，他從318當天，匆忙地從高雄北上，一直停留在立法院周邊現場，幫忙遞送物資、增援防守林森南路8巷的隘口，直到324凌晨，他被警棍打到左臂碎裂性骨折，才返回高雄。爾後數月，他開始參與、主辦高雄後續的相關活動。

此導致該國人權、民主等全面倒退。¹⁷

因此，若從反對跨國資本的擴張以及反對代間不正義的兩個面向來看，318可視為一場階級運動。318的組成成員，多半是1990年後的臺灣年輕世代，這個世代所面臨的現實處境是高失業、低薪資、長工時、破碎和不穩定的勞動條件以及高房價等關於勞動權、居住權、健康權等基本生存權利的問題。然而，這種政經結構已經由上一個世代所把持，尤其在全面實施新自由主義的臺灣，以市場邏輯、去管制、彈性化、私有化為名，泰半財富及社會位置壟斷於少數財團和家族，加上在一片經濟掛帥的浪潮下，對於權力者的監督漸行薄弱，造成民主的闕如，也導致臺灣近年來許多開發案、土地徵收或貿易協定充滿黑幕。青年世代長期忍受了高失業、沒有未來、汙名化、社會貧富差距，以及由於資本移動所形成的內部殖民。這種上個世代對權力、資源和社會位置的壟斷，加上監督機制的疲弱，循序漸進的改革似乎愈來愈

-
- 15 生命形式(form-of-life/ forme-de-vie)和裸命可視為是阿岡本描繪生命的一組對立的概念。阿岡本指出，生命形式意味著生命各式各樣的可能性，他定義生命形式是一種永遠不可能與其形式分離的生命，而什麼是生命的形式呢？這意味著活自身(living itself/ la vie même)，它不僅僅只是一種生活方式、生活行為或生活過程這樣簡單的事實，而是永遠且先於生命的可能性，並且是先於任何權力。而所謂的裸命，作為生命的一部分，原本是不可能與生命諸形式分離的，然而政治權力是建立在將赤裸生命與生命諸形式分離的基礎上，透過區隔出赤裸生命，讓生命成為屈服於政治的生命（不同於form-of-life的「生命形式」，阿岡本又將這種屈服於政治的生命稱之為「生活形式」form of life，或傅科〔Michel Foucault, 1926-1984〕所謂的生命政治biopolitique），主權也同時地透過不斷地決定例外狀態，懸置法律、讓法律與生命分離，讓生命成為赤裸生命，主權不再需要根據任何法律便可隨時加諸權力於其上，赤裸生命是主權徹底捕獲的對象。阿岡本甚至表示，近代除了主權可以提取赤裸生命外，醫學和知識系統亦可從多樣性的生命形式中提取赤裸生命，生命因此被重新編碼為各種赤裸生命，例如選民、愛滋病者、變裝癖者、AV女優等。參見Agamben (2000: 3-15)。
- 16 審查人之一指出，特別強調323之夜，很可能有賤民與318的真假政治主體之分。根據巴迪悟的脈落來看，任何可名之或情勢狀態，都是一種編碼(codifier)，這種編碼使得「多」被計數為一。然而政治若真的是多，是拓樸和不可分，實際上它就只會是無名與眾多，正如同審查人所洞悉，本文的重點在於指出318複雜而不可化約，又相互影響的關係。因此重點並不在於賤民與「真/假」政治主體的區分，而在於318的意義若只能是溢出（且溢出往往是無法衡量的），那任何試圖以一之名(nom de l'Un)，恰好都不會是318，正如同巴迪悟認為，政治事件的特徵展現為情勢的無限，政治召喚情勢的無限性。巴迪悟同時也認為，政治對事件位點存在的關切，僅僅是因為政治的任務在於不懈地讓「計數為一」失效，讓整體結構出現瑕疵，這僅僅是因為，只有在事件位點上，才能揭示出新的可能途徑(Badiou 1998a: 82)。也是在這個脈落下，本文的書寫不強調318那些已知的專名或人名，而在於那些一直無法命名的「位點」或那些一直存在卻被「隱/藏匿」(clandestine)之元素。
- 17 對「新帝國主義」的討論，可參見大衛·哈維(David Harvey)的《新帝國主義》(The New Imperialism, 2008)。

不可能，這讓年輕世代對於未來看不見任何希望。改革遠不足以翻轉這一切，因為一旦問題再度重新進入舊有的結構之中，改革不過就是回到由權力者和財團所制定的遊戲規則。因此，青年們能做的事情，或者繼續複製、繼承上個世代的政經結構，或者必須打斷這樣的政經結構。

這樣的斷裂是一種新，沒有人能主導或預料在這場運動之後，臺灣的政經、社會結構會進入何種新的關係或轉變。正如巴迪悟在談論突尼西亞的茉莉花革命時的期許，他指出唯有當造反延伸的方式不再是簡單的模仿時，造反才能產生一種歷史的維度。這種造反對立於歷史的重複，它對抗著腐敗的議會中的政黨、法西斯的種族主義和強調資本自由流動的新帝國主義，這種造反反對一切己身熟悉、縈繞在日常生活的事物，也因此，新不是指經由造反後所產生的新的政治現實，而是指無數個新的可能性，這種可能性沒有一種該重複過去。巴迪悟稱此為「造反的年代」(temps des émeutes)。這種造反意味著有組織、制度和憲法的「國家」，在由人民自由地聯合所有具有創造性的力量後，導致國家的失效(le dépérissement de l'Etat)。亦即所有以往被視為只有由國家才能處理的事務，在這種新的可能性之中，由不同背景的人，各種主張、言論和論述都在此發生，仔細地討論各種可能性，因此，國家的運作不再是以往由政府組織、法律、政治人物與技術官僚，而是這些人民在廣場上不斷創造出新的政治條件。¹⁸

換言之，318若能稱其為一場事件，其意義並不在於最後爭取到制定兩岸協議監督條例，這不過又是讓制定遊戲的權柄重回代議政治之中的重複，也不在於創造了多少新的政治頭人（318之後出現眾多新的政治團體和政黨），亦不在410的光榮退場，而在於這場運動創造了大量新的可能性、新的策略、新的語彙、新的面對政治與歷史的態度、新的潛在的參與者，這些新、未成形又無可名之，還在朝往未來的未定狀態，才讓318出現了它最具有革命性的意義。這些無名之人，有任何可能性的潛能，以整體的形式說明了318尚不可預測的新，即便他現在是流動的、庶民的、潛在未顯的，但沒人知道他將會在何種場合，因為與任何可能的差異連結，表現為何種新形式？也因為這種新，這種由無可名之人，以新的語彙、新的策略、新的潛能所創造的新的可能性，讓318本身成為不可命名(innommable)。這些無名者再也不是政黨之名，而是一群在整體社會之中被剝削、排除之人的聚集，他們徹底地在物質

18 關於巴迪悟對茉莉花革命的討論，請參考Badiou (2011: 31-43)。

基礎與生存形式上，與現存的社會制度和經濟結構鬥爭。¹⁹

同樣地，從無名者(anonymous/sans-nom)的角度看324之夜，此處所要討論的對象，顯然並不是指那些在事後以各種自首或遁詞試圖切割或收割324之夜的頭人；而是324之夜，那些至今在許多公開媒體或平台中，仍不為人所知的無名者。然而，若我們同意所謂運動的真正主體，是無名的主體、無主體性的主體，那個不可見、不被看見或者無法被收編的行動主體，才是作為撕開現實，讓事件顯現的主體。那324之晚，那些被立法院的學生切割、被社科院學生放棄，亦不被國家保障其人權，被國家以過當的暴力血腥鎮壓的參與者，恰好是這場事件中，那群最具主體性，不斷地拒絕與權力妥協（國家權力、立法院議場中密室決策的學生、社科院決議快閃行動的成員）而穿遊於權力之內／外的行動主體。²⁰從政治權力的角度來看，我們可將這些無名者視為阿岡本筆下的裸命(bare life)，國家權力自行遊走於（法律）例外之中，粗暴不受約束地血腥鎮壓這些行動者，甚至，這場運動中的頭人們，與國家主權者一樣，將這些人的行動視為不潔的。²¹這些無名者的「暴力」行為，玷汙了一項宣稱純潔的318學運，於是任何人（不論是國家還是立法院、社科院的頭人們）都可以對他們施予暴力而不需要受到法律約束，或輕易地捨棄他們。然

19 為了避免理解上的困擾或再度給予一個專名、一個純粹的能指(pur signifiant)，本文在這裡不特意使用「群眾」(mass)這個詞彙。然而，就筆者而言，318可理解為是一場群眾（不以政黨、團體、階層等名）直接面對體制的鬥爭。從馬克思主義的角度分析，之所以將318視為一場由群眾所創造的新的歷史，在於這群群眾的出現不是先在的、特定的，而是由於在整體的政經結構之下，面臨了共同的現實上的困難，因此團結共同行動，而不局限於特定的社會階級、社會階層和社會類型，這個變動又複雜的群眾，以共同的力量反對既有體制。正如馬克思強調，是人民群眾創造了歷史，而其動力是階級鬥爭。關於群眾與階級鬥爭的討論，可參考Althusser (1976: 45-57)。

20 這裡可能面臨一個質問，就是這些324之夜當晚的參與者，許多人並沒有所謂的社運經驗，他們僅是被動員的，許多人到現場時對於當晚所可能發生的事情並沒有太清楚的意識，以至於他們根本無法稱之為行動主體。在筆者與多位參與324之夜的無名者聊起這些事，他們皆告訴筆者，324之夜，其實有許多機會他們是可以離開的，因此當晚會留下來面對警方血腥式驅離的人，其實就算到場時並不清楚何謂運動、何謂國家暴力，但在鎮壓開始之際，他們其實都知道自己將面對什麼以及這些事情可能會對他們造成什麼影響。因此，他們並非無意識的，也不是被動員的，他們反而是意識地作為一位見證者，並且堅信所該捍衛的價值，只是所遭受的對待超乎他們預期。

21 牲人(Homo Sacer)或裸命(bare life/la vie nue)在阿岡本的定義之一便是被排斥在外之人，其生命權不受任何保護，任何人殺死他們皆不獲罪，而從宗教的角度，這些人也不能作為獻祭之人，因為他們「不潔」(impure)。參見Agamben (1998: 71)。

而，若從另一個角度，相對於裸命——一種國家透過例外邏輯所分離出來的生命——阿岡本筆下的生命形式(form-of-life)，這些行動者的生命就是活，一種總是且先於各種力量的力量，²²此力量具有各種的潛能和可能性，無法被預先規定，也因此它不會成為由國家決定其如何生的「裸命」或「生命政治」(biopolitique)。從生命形式的角度來看，324之夜，這些無名者、無法被收編的行動者，他們「難以區分」(inséparable)弔詭地脫離了由國家主權所建制的公民身分，重返且直接展現了生命形式，而也恰好是這些人所展現的生命之可能性，以及讓一切權力、政治體制、政黨或團體之名都失效的狀態下，號召了更多的無名者參與了後來331的50萬人凱道集結，並延續了這場運動的能量。這樣一種不斷剩餘的生命形式，他的行動屬於其自身，而這些諸多剩餘的生命形式，共同匯聚且強度地撼動了既有的權力關係而又無法被收編（不再屬於特定的政黨或團體）。也因為他不被任何政治、法律所劃分和占有，因此任何的主體化過程，都不會再被權力收編，而只是剩餘、例外與解編。

簡言之，不論從前述洪席耶或巴迪悟的角度，如果運動真正的行動主體是無名的、無法命名或不可收編的無主體，這樣的主體不斷嘗試、思索著以何種策略與權力（結構）進行遊戲而無法收編，甚至權力必須形變以便追捕主體，那這些人就是324凌晨無名之人。真正撼動政府必須撕開它偽善、溫情、開明假面，而讓民衆看見國家暴力本質的是這些人；真正讓民衆體驗到必須勇敢站出來面對國家暴力的也是這些人，是他們才撼動了政府和人民。與此同時，也是這些人揭露了占據立法院和社科院的學生們，是如何快速地學會並複製了他們當初反對、厭惡的核心決策機制以及閉門會議；快速地學會了他們所要對抗的整齊、秩序、溫馨、純潔的中產階級價值；並且快速地學會了以排除和鎮壓的方式，維護決策核心的權威。²³

22 力量在*La communauté qui vient* (1990)一書中的英譯本翻譯為power，而法譯本則直接翻譯為puissance，其意味著一種潛能(potentiality)，而阿岡本對潛能的定義為一種使之能亦能使之不能的無尚力量(Seule une puissance qui peut, aussi bien la puissance que l'impuissance, est alors la puissance suprême.)。或者「潛能在構成上往往同樣是一種不能，每一種有所為的能力總也是一種有所不為的能力」(That potentiality is always also constitutively an impotentiality, that every ability to do is also always already an ability to not do, Agamben 2009: 43)。潛能是阿岡本重要的概念之一，散見於他的著作之中，可參考*La Puissance de la pensée: essais et conférences* (2006)或*La Communauté qui vient: théorie de la singularité quelconque* (1990)等著作。

23 立法院議場中糾察隊的問題一直是這場運動中被討論的焦點之一，而在二樓議會室或勞陣辦公室的核心決策，而非走入立院廣場的集體決策或全面占領，亦是這次運動的另一個爭議。由於不在本文脈絡中，故不在此討論。

最後，本文無法有任何結論，任何結論在此都成了一種僭越。然而，正如阿圖塞所說：「哲學歸根究底是理論領域中的階級鬥爭」。這意味著哲學的鬥爭是在具體的歷史社會形態中，思考它所從事並使它捲入這場戰鬥的條件（物質基礎、生產關係）、機制、利害關係，在它所介入和介入它的事物之中戰鬥(Althusser 1976: 50, 58, 168)。因此面對318，這場臺灣迄今依舊難以具體命名的事件，本文嘗試從「事件」、空的本體論和無名者三個角度探討。雖然318至今仍是不可命名，其延伸和引發的效果，讓它與臺灣的未來都處於未知當中，然而這卻不妨礙我們從各種面向對其進行討論。因為，當318為臺灣劈開現實，讓無數個新的可能性因此得以溢出的同時，此刻的工作不在於說出它是什麼，而是繼續以行動為此事件留下更多的「空」。「空」將作為對318最忠誠的理解，以及對324清晨的無名者，最誠摯的敬意。

引用書目

一、中文書目

- Borradori, Giovanna (博拉朵莉) 著，葉佳怡譯。2015。《恐怖時代的哲學》(*Philosophy in a Time of Terror: Dialog*)。臺北：南方家園。
- Harvey, David (大衛·哈維) 著，王志弘、王珮民、徐苔玲譯。2008。《新帝國主義》(*The New Imperialism*)。臺北：群學。
- Marx, Karl (馬克思) 著，1994(1852)。〈路易波拿巴霧月十八日〉(“Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte”)，收錄於《馬克思恩格斯選集第一卷》，中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編，頁579-689。北京：人民出版社。
- Rancière, Jacques (洪席耶) 著，劉紀蕙、林淑芬、陳克倫、薛熙平譯。2011。《歧義》(*La méfente : politique et philosophie*)。臺北：麥田。
- 蔡英文。2010。〈施密特、鄂蘭與勒弗論國家與人民的關係〉，《政治與社會哲學評論》第三十二期，頁1-63。

二、外文書目

- Agamben, Giorgio, Tr. Marilène Raiola, 1990. *La Communauté qui vient : théorie de la singularité quelconque*. Paris, Éditions du Seuil.

- . 1998. *Homo Sacer*. Redwood City: Stanford University Press.
- . Tr. Cesare Casarino and Vincenzo Binetti. 2000. *Means Without End*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- . Tr. Joël Gayraud et Martin Rueff, 2006. *La Puissance de la pensée : essais et conférences*, Paris: Payot & Rivages.
- . 2009. *Nudities*. Redwood City: Stanford University Press.
- Althusser, Louis. Tr. Grahame Lock. 1976. *Essays in Self-Criticism*. London: NLB.
- . 1994. *Machiavel et nous*. Paris: Tallandier.
- Badiou, Alain. 1985. *Peut-on penser la politique*. Paris: Seuil.
- . 1988. *L'être et l'événement*, Paris: Seuil.
- . 1989. *Manifeste pour la philosophie*. Paris: Seuil.
- . 1998a. *Abrégé de métapolitique*. Paris: Seuil.
- . 1998b. *Le siècle*. Paris: Seuil.
- . 2003a. *L'éthique*. Paris: Nous.
- . 2003b. *Infinite Thought*. New York: Continuum.
- . 2006. *Logique des mondes*. Paris: Seuil.
- . 2009a. *Second manifeste pour la philosophie*. Paris: Fayard.
- . 2009b. *L'Hypothèse Communiste*. Paris: Lignes.
- . 2011. *Le réveil de l'histoire*. Paris: Lignes.
- Bensaid, Daniel. 2009. *répond à Alain Badiou*. Paris: Libération.
- Hallward, Peter. 2003. *Badiou: a subject to truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lefort, Claude. 1986. *Essais sur le politique (XIXe -XXe siècles)*. Paris: Seuil.
- . 1994. *L'Invention démocratique*. Paris: Fayard.
- Morgan Wortham, Simon. 2008. *Derrida: writing events*. New York: Continuum.
- Rancière, Jacques. 1998. *Aux bords du politique*. Paris: La Fabrique.
- . 2005. *La haine de la démocratie*. Paris: La Fabrique.