

Freud, Balibar and the Paradox of Civility: The Aporia of the Political Topology

Joyce Chi-Hui LIU

佛洛伊德、巴禮巴與「文明性」的悖論： 政治拓撲學的難題^{*}

劉紀蕙^{**}

* 本文是國科會專題計畫「全球化勞動榨取的物流拓撲分析：公民政治與內部殖民」(MOST 110-2410-H-A49-056-; MOST 111-2410-H-A49-085 -) 部分成果。初稿發表於國立中山大學《艾蒂安·巴禮巴的政治哲學》會議(2022年5月27日)。我要在此向中山大學哲學所同仁洪世謙與戴遠雄在會議中的討論致謝,也要向《文化研究》期刊兩位匿名審查人致謝。這兩位審查人提供的意見,讓我有機會進一步思考本文所提出的問題,修正並且補充了許多論證細節。我更要謝謝學界朋友張小虹閱讀文章後所提出的問題,讓我可以繼續展開一些細部的討論。ORCID ID 0000-0002-0235-2195。

** 劉紀蕙,現任國立陽明交通大學文化研究國際中心研究員兼主任。聯絡方式: joyceliu@nycu.edu.tw。

摘要

本文從巴禮巴與佛洛伊德對於「文明性」(civility)以及「文明」(civilization)的詮釋，討論巴禮巴如何透過佛洛伊德而分析具有內在悖論的「文明性」(civility)問題，以及如何透過佛洛伊德的死亡欲力概念達到他所提出的「共居一公民」(co-citizenship)與「公民化過程」(civil process)的構想。本文要處理的基本難題是，文明本身同時帶來了創造與毀滅的暴力，我們要如何思考「文明」的問題？或者，換一種問法，「文明」如何隱藏並合理化自身暴力的問題，以至於我們必須認真思考「文明性」的悖論？論證過程如下：第一，從佛洛伊德關於內在於文明的創造與毀滅之暴力的分析，說明死亡欲力的外顯模式。第二，從巴禮巴的路徑，說明他長年對於殘酷地形學以及邊界政治的論點，以便解釋文明與暴力的密切連結，並指出「文明性政治」作為「政治之政治」所發展的分歧點，正是我們必須仔細檢驗與分析的歷史發展悖論之軌跡。第三，本文討論「公民」的難題以及政治拓撲學「負面空間」的不斷演化。第四，說明為什麼佛洛伊德在《文明及其不滿》以及《超越快樂原則》等著作中，並沒有僅僅提出以藝術創作而達到昇華來解決難題，而強調了死亡欲力所透露的自我雙重性，從而根本地挑戰法律所制定的劃分機制與神聖性。這個挑戰動力的根基，在於佛洛伊德所提出的認同與去認同的曖昧並存，以及巴禮巴所提出的負向運動的「普世性」以及「公民化」概念。第五，本文在結語處，納入中文脈絡下的辯證思維以及政治拓撲學，思考巴禮巴所提出的負向運動之「公民化」過程如何可以將我們帶到「公民」概念的重新定義。

關鍵詞：戰爭、暴力、死亡欲力、文明性、公民政治、邊界政治、禮儀政治、身分認同、負面空間、負向運動、政治拓撲學、巴禮巴、佛洛伊德

Abstract

This article delves into the interpretations of “civilization” and “civility” by Freud and Balibar, examining how Balibar, through Freud’s lens, dissects the inherent paradoxes within “civility” and introduces the concepts of “co-citizenship” and “civil process” through the movement triggered by Freud’s concept of the death drive. Central to the discussion is the recognition that civilization engenders both creative and destructive violence, prompting reflection on how we address the complexities of “civilization”. Specifically, how does civilization veil and justify its own violence? The paper’s argument unfolds in several stages: Firstly, by elucidating Freud’s analysis of the violence intrinsic to civilization’s formation and demise, it exposes the discernible patterns of the death drive. Secondly, it explores Balibar’s perspective, elucidating his enduring arguments on the topography of cruelty and border politics to underscore the intimate link between civilization and violence. Additionally, it highlights the divergence inherent in the politics of civility as “the politics of politics”, demanding a careful examination of historical contradictions. Thirdly, the paper examines the conundrums surrounding “citizenship” and the evolving nature of the “negative space” in political topology. Fourthly, it clarifies why Freud, in seminal works like *Civilization and Its Discontents* and *Beyond the Pleasure Principle*, did not simply advocate artistic sublimation as a resolution but underscored the duality revealed by the death drive, fundamentally challenging established mechanisms of division and sanctity. This challenge is rooted in Freud’s proposition of ambiguous identification and dis-identification, as well as Balibar’s notions of “negative universality” and “co-citizenship”. Finally, the conclusion integrates dialectical thinking and political topology within the Chinese context, reflecting on how Balibar’s proposed negative movement towards “citizenship” could prompt a redefinition of the concept itself.

Keywords: war, violence, death drive, civility, politics of civility, border politics, etiquette politics, identity, negative space, negative movement, political topology, Balibar, Freud

前言

巴禮巴（Étienne Balibar）的〈以自己的方式死亡：佛洛伊德與里爾克〉（“Dying One’s Own Death: Freud with Rilke”）這篇文章發表於 2022 年 2 月。這一篇文章深入地探討了佛洛伊德（Sigmund Freud）在第一次世界大戰之後，透過一系列文章，針對人類的戰爭暴力以及毀滅衝動，而思考的「死亡欲力」（*Todestrieb*）。巴禮巴撰寫此文的時候，當時牽動全球的俄烏戰爭還未全面開始。當然，這句話並不準確，因為戰爭持續在發生。俄羅斯與烏克蘭之間的衝突，從 2014 年俄羅斯併吞克里米亞事件開始，就沒有停止過。或者，我們應該說，第二次世界大戰之後的冷戰期間以及冷戰結束之後至今，戰爭在世界各地也持續發生：阿富汗戰爭、伊拉克內戰、敘利亞內戰、中非共和國內戰，以及以巴衝突、緬甸內戰、剛果內戰、衣索比亞內戰、阿爾及利亞內戰、利比亞內戰、安哥拉內戰、蘇丹內戰。這些列舉於此的戰爭，並沒有包括全球各地進行中的內部鎮壓、清洗、驅逐的毀滅性治理暴力。當前，更因為中國武力侵台威脅升高，不僅全球紛紛展開不同的推估，台灣島內也掀起全面武裝抗敵的熱烈討論。美國共和黨議員蓋拉格（Mike Gallagher）以及前國安顧問歐布萊恩（Robert O’Brien）甚至先後提出說法，建議台灣全民皆兵，人人備有 AK47 步槍，以便嚇阻共軍，儼然催逼台灣人民應準備好全面應戰的態勢。

巴禮巴這篇文章引用佛洛伊德在《超越快樂原則》（*Beyond the Pleasure Principle*）（1920）一書中的著名句子——「生物體要以自己的方式死亡」（the organism wants to die but only in its own fashion）——作為文章的標題，回應了佛洛伊德所討論的問題：生命程序的內在矛盾必然同時包含了壓抑以及釋放壓抑的毀滅性暴力。佛洛伊德當時所思考的問題是，第一次世界大戰所釋放強大的毀滅性死亡欲力。巴禮巴指出，我們現在面對了這個矛盾的極端形式：國家以社會安全之名，說服其人民得以超越禁止殺戮的道德約束而開啓戰爭，甚至製造更多的戰爭。巴禮巴不無諷刺地指出，作為社會中的一分子，每一個人都屬於民族，屬於國家，而有殺戮與死亡的義務，以致於「死亡」成為了社會共同體的「紐帶」。巴禮巴進而分析，這就是「文化」的法則：暴力成為「文明化」的工具，而使得被壓抑的野蠻不斷以戰爭形式復返，這也是政治帶來的歷史創傷；巴禮巴指出，死亡欲力的政治建構以及其內在張力，必須從其開啓

處進行分析，才能夠理解其內化而不斷復出的「殘酷地形學」（topography of cruelty）（Balibar 2022: 130-131）。

在這一篇文章中，正如其他一系列的著作所關注的問題，巴禮巴十分精準而扼要地說明了他持續在思考的問題，也就是「文明性」（civility）與暴力之間密切結合的張力。對我而言，更為有意思的論點，則是近年來巴禮巴反覆回到佛洛伊德的死亡欲力，進一步展開「解除鏈結」（de-linking）以及重新創造的詮釋。巴禮巴討論斯賓諾莎（Baruch Spinoza）的「跨個體性」（transindividuality）概念時，也曾經指出佛洛伊德的死亡欲力可以補充斯賓諾莎的「跨」（trans-）的構想，而提供了一個解決政治共同體難題的思考方案（Balibar 2018a, 2018b）。面對眼前在全球各地不斷攀升的戰爭，我認為佛洛伊德在一個世紀之前對於戰爭以及文明暴力的反省，以及巴禮巴針對這個問題的持續思考，都值得我們回顧與討論。

本文希望從巴禮巴與佛洛伊德對於「文明性」（civility）以及「文明」（civilization）的詮釋出發，討論巴禮巴如何透過佛洛伊德進一步分析具有內在悖論的「文明性」（civility）問題，並且透過佛洛伊德的死亡欲力而達到他所提出的「共居－公民」（co-citizenship）與「公民化過程」（civil process）的構想。本文要處理的基本難題是，文明本身同時帶來了創造與毀滅的暴力，我們要如何思考「文明」？或者，換一種問法，文明如何隱藏並合理化自身的暴力？本文的論證過程如下：第一，從佛洛伊德關於內在於文明的創造與毀滅之暴力的分析，說明死亡欲力的外顯模式。第二，從巴禮巴的路徑，說明他對於殘酷地形學以及邊界政治的論點，以便解釋文明與暴力的密切連結，並指出「文明性政治」作為「政治之政治」所發展的分歧點（bifurcation），正是我們必須仔細檢驗與分析歷史發展悖論之軌跡。第三，我要討論「公民」的難題以及政治拓撲學「負面空間」如何隨著時代的物質性基礎與科技技術而不斷演化。第四，我要說明為什麼佛洛伊德從《超越快樂原則》到晚期的一系列著作中，並沒有僅僅提出以藝術創作而達到昇華，來解決戰爭破壞與文明暴力的難題；相反地，佛洛伊德強調了死亡欲力所透露的自我雙重性與創造性，並且從而根本地挑戰文明法則所制定的劃分機制與法律的神聖性。這個挑戰動力的根基，在於佛洛伊德所提出的認同與去認同雙向運動的曖昧並存，以及巴禮巴所

提出的負向運動的「普世性」以及「公民化」概念。第五，在結語處，我納入了中文脈絡下的辯證思維以及政治拓撲學的概念，討論中文脈絡下的辯證思維如何可以協助我們思考巴禮巴所提出的負向運動之「公民化」過程，以及如何可以將我們帶到「公民」概念的重新定義。

一、佛洛伊德關於內在於文明的創造與毀滅之暴力

令人悲哀的是，人生如下棋，一步失誤，全盤皆輸。不同的是，我們並不能重下一局，也不能悔棋。（Freud 1915: 291）

在第一次世界大戰爆發後不久，佛洛伊德在〈戰爭與死亡時代的一些想法〉（“Thoughts for the Time on War and Death”）（Freud 1915）一文中，提出了這個問題：為什麼一群人為何會如此蔑視、仇恨與厭惡另外一群人？為什麼一個民族如此以毀滅性的戰爭對待另外一個民族？為什麼人們會放棄原有的文明教養與道德戒律，而遵從國家的意志進行殺戮？他指出，國家以對待小孩的方式對待子民，嚴格檢查資訊以及言論，要求絕對的服從以及隨時犧牲的忠誠，而使得這些人民的心靈毫無抗拒的餘地。國家可以肆無忌憚地暴露其貪婪掠奪的權力慾，而其子民則必須以愛國心來支持國家的行動（Freud 1915: 279-280）。

佛洛伊德 1915 年〈戰爭與死亡時代的一些想法〉的文章檢討的是國家的道德淪喪以及個人的殘暴為何會透過戰爭而發生的問題。然而，問題卻並不僅止於國家的控制，而在於人民的認同機制以及文明體制下內轉的攻擊性。佛洛伊德在後續一系列的文章中，持續思考並發展關於渴望結合的愛欲為何以及如何反轉為控制與摧毀的矛盾心理機制，以及這種矛盾機制如何展現於文明之中。¹

特別值得我們注意的是，在中後期的著作中，佛洛伊德越來越關注文明過程之暴力問題。在《幻象之未來》（Freud 1927）中，佛洛伊德指出，人類文明擅於控制：一則是對於自然資源的掌握與榨取，再則是對於人類共居社會的財富分配與利益積累。為了防止個體破壞文明社會的穩定狀態，於是便有了各

¹ 這些文章包括《超越快樂原則》（1920），《群體心理學與自我的分析》（*Group Psychology and the Analysis of the Ego*）（1921），《自我與它》（*The Ego and the Id*）（1923），《抑制，症狀，焦慮》（*Inhibitions, Symptoms and Anxiety*）（1926），《幻象之未來》（*The Future of an Illusion*）（1927），到晚期的《文明及其不滿》（*Civilization and its Discontents*）（1929），〈為什麼有戰爭？〉（“Why War?”）（1933），以及《摩西》（*Moses*）（1939）。

種規章制度與風俗習慣的設置：「文明必須對個體嚴加防範。它的一切規章制度、風俗習慣和要求，目的都在完成這項任務：不僅在於影響財富的分配，也在於維持這項分配。」（Freud 1927: 6）爲了維繫分配模式，文明也建立了大家公認的「公平合理」的準則，甚至使人們從童年開始就受到風俗習慣與規章制度的影響，認爲文明就是自己的一切：人們願意隨時爲它做出犧牲也在所不惜，甚至能夠不受強制地自動自發追隨領導者意志而行動（Freud 1927: 7-9）。佛洛伊德分析，要使被壓迫階級與統治階級共同享有一致的文化理想，並使被壓迫階級能夠在情感上從屬於他們的主人，教育便十分重要。教育的目標是要使被壓迫階級的人們在主人身上看到自己的理想。這就是爲什麼某些階級懸殊而不公平的社會，卻得到人們普遍的認同：透過他們所享有的理想，人們在社會內所承受的不公平待遇卻也可以獲得情感上的補償。文化理想所提供的「自戀滿足」，不僅是擁有文化利益的特權階級所享有，也是被壓迫階級所享有；被壓迫階級透過蔑視其他國家而獲得的正義感，正可以補償他們在自己社會內部所遭受的不公平待遇（Freud 1927: 11-14）。

佛洛伊德在《文明及其不滿》（Freud 1929）中，更直接指出文明化過程可以透過法律，使暴力以更爲隱匿的方式展現，以至於文明中的暴力與正義時常是一體的兩面：「文明期望有權對罪犯使用暴力，以便防止最殘暴的行徑發生，但是法律卻不能控制人類的攻擊性以更爲謹慎、更爲精巧的形式表現出來」（Freud 1929: 112）。佛洛伊德雖然有清楚的反戰立場，但是，他卻屢屢表達戰爭之無可避免的難題。佛洛伊德在 1933 年回覆愛因斯坦（Albert Einstein）關於如何制止戰爭的信〈爲什麼有戰爭？〉時，他已經七十六歲，在信中佛洛伊德寫道：「每個人都有自己的生命權利。戰爭會結束充滿希望的人生，使個人陷入了蒙受恥辱的境地，迫使人們違心地殺害他人，也毀滅了人類勞動所創造的寶貴物質財富。」（Freud 1933: 212）。

那麼，爲什麼會有戰爭呢？是否可以如同愛因斯坦所建議的，設想一種超越國家、公正無私而可以制止戰爭的法律？佛洛伊德的答覆是否定的。他指出，人類的攻擊性暴力是不可能被排除的。要通過認同來建立全體社會成員之間的平等關係而使攻擊性消失，這是一種幻覺；如果人們試圖把判決利益衝突的權力交給一個中央權力機構，以圖避免戰爭，更是不可能。設置一個超越國家的

中央權力機構，涉及了兩個必要條件：首先，要建立一個最高權力機構，並賦予其必要的權力；其次，國際聯盟必須獲得各個國家的承認，以便擁有權力。但是，佛洛伊德指出，透過聯盟而制止個人暴力，結果卻必然是集結了利益共享者的權力，而以「正義」為名，執行另一種形式的集體暴力。此外，企圖把權力機構（即強制性影響）建立在某種理想而唯心的基礎之上，依賴訴諸於連繫成員的「觀念」凝聚團體，而放棄個人的判斷，必然會受到掌握權力者的干預。佛洛伊德認為，這種企圖以「觀念」的力量取代「實際」的力量，注定是會失敗的（Freud 1933: 206）。

問題出在何處？問題正在於法律背後必然存在的暴力，以及所謂「正義」的主觀性與片面性。暴力與正義之間，有其曖昧的連繫。人們聯合起來，構思了相對於個人暴力的法律規範以及正義準則。然而，佛洛伊德說：「正義就是一個社會的力量。它仍然是暴力，隨時準備抵禦任何抗拒它的人。它是通過使用同樣的方法，並遵循同樣的目的，而發揮作用。唯一的真實差異在於，普遍執行的不再是個人的暴力，而是一個社群的暴力。」（Freud 1933: 205）為了維繫自身的存在，任何團體都必須組織起來，制定法令規章，建立權力機構，以便使內部狀態穩定，並確認人民遵守契約，監督暴力法案的實施，進一步預防騷動或是叛亂。然而，任何團體的結合都建立於其成員對於共同利益的承認，以及促使所有成員結合為一體的情感紐帶或是認同：「暴力的克服是通過把力量轉向一個更大的團體，而這個團體是靠其成員之間的情感紐帶連繫連接在一起的。」（Freud 1933: 205）。

任何社會團體都是透過法律而建立的，並且藉此進行擴張和重複；任何團體的法律必然有其不公平的層面，原因是原本團體內部便包含著不平等力量的成分。但是，由於戰爭和征服的結果，統治者便決定了正義與立法的依據。團體之內的不平等權利，就是從不平等的立法依據開始：「法律是由統治者所制定的，而且是為統治者而制定的，並沒有為被統治者的權力留有餘地。」（Freud 1933: 206）佛洛伊德進而指出，從此處開始，團體中便有兩個因素起作用：第一個因素，是統治者企圖使自己凌駕於每個人都必須遵守的禁律之上；佛洛伊德說，這是「從法律統治返回到暴力統治」。第二個因素，則是團體中被壓迫者不斷尋求獲得更多權利，並且獲得法律承認方面的變化；也就是說，「力求

從不平等的公正達到人人平等的公正」。佛洛伊德說，當團體內部發生權力的轉移，第二個變化的傾向便十分重要：一種可能性是「公理使自身適應新的權力分配」，第二種可能性則是統治階級不承認這種變化，而引發了反叛與內戰，以致於法律暫時中止，企圖以暴力解決問題，而重新建立一個新的法律統治。（Freud 1933: 206-207）

我們不得不承認，佛洛伊德在上個世紀所持續思考的問題，已經深刻觸及仍舊困惑我們的問題，也就是政治暴力的核心，也可以說是文明內在暴力的悖論。人們是否能夠透過法律來禁止暴力？或是透過文明制度與禮儀規範來遏止暴力？從歷史過程來看，這些問題的答案似乎都是否定的。反叛者以暴力統治來推翻統治者之法律，或者，統治階級隨時可以暫時中止法律，進而也可以透過更為精巧的法律，執行更為全面的治理。這個文明與法律所凸顯的政治難題，也讓我們更靠近了巴禮巴長年以來所分析的邊界政治、種族主義、殘酷地形學、公民政治、文明性及其暴力等問題。

二、巴禮巴論文明性及其暴力的悖論

部分論者認為巴禮巴對於「文明性政治」的提出，意在超克文明性帶來的暴力，或者，是對於組織化抗衡暴力一體兩面的解消；論者甚至認為巴禮巴所批判的「殘酷地形學」，「只是暴力與組織化抗衡暴力一體兩面所衍生的惡果」，而不是「文明性政治之效應」。² 這種觀點忽略了巴禮巴長期以來不斷以辯證思考的方式，針對充滿曖昧的「文明性」進行分析，深入討論公民政治必然內涵的二律背反（*antinomy*），以及「文明性」所牽涉的公民政治與身分認同之暴力。如果忽略巴禮巴辯證思維的視角，便疏忽了巴禮巴所強調隨著物質條件的變化而改變的矛盾關係以及歷史過程下多重決定的殘酷地形學，也會陷入對於「暴力」的侷限理解，無視於「文明性」公民政治所合理化的體制性暴力，更無法理解巴禮巴為何一再回到佛洛伊德對於「文明」悖論的詮釋，借用佛洛伊德的「死亡欲力」，而強調重複開展的創造性之可能及其必要。

我在此節要特別專注於巴禮巴對於「文明性」（*civility*）的討論，以便說明他對於殘酷地形學以及邊界政治的論點，並解釋文明性與暴力的密切連結。

巴禮巴在 1990 年代開始一系列著作所面對的問題是，蘇聯解體之後，90 年代中期歐盟成立，申根地區國家不須簽證，歐洲境內國家邊界似乎開始消失，但是歐洲各國也快速出現了各種規模的內戰與種族屠殺，以及體制性與意識形態的種族主義、新法西斯主義、民粹主義、民族主義式的排他心態。這些物質性以及意識形態的暴力，同時結合了全球資本流動所帶來的經濟暴力，而使得「極端暴力」的執行方式有了各種變形。巴禮巴強調，這種全球化政治所帶來的「極端暴力」，已經不是霍布斯（Thomas Hobbes）所討論的「自然暴力」，不是體制之前的自然結構，而是透過體制以不同形式重複出現的暴力——巴禮巴所謂的「文明性」的暴力。

巴禮巴指出，任何概念都包含了辯證性的內在矛盾，「文明性」亦然。巴禮巴早期在 1996 年加州爾灣大學韋勒克系列演講（UCI Wellek Lectures）提出的〈論政治與歷史：關於極端暴力與文明性的問題〉（“On Politics and History: The Issue of Extreme Violence and the Problem of Civility”），後續發展出了巴禮巴的基本核心著作。³ 巴禮巴在〈政治的三個概念〉（“Three Concepts of Politics: Emancipation, Transformation, Civility”）（Balibar 2002b）一文中，區分了三種政治：作為自律性的「解放政治」（politics of emancipation），作為他律性的「轉化政治」（politics of transformation），以及作為他律之他律性的「文明性政治」（politics of civility）。對巴禮巴而言，政治並不是暴力的反面；相反的，政治恰恰包含了暴力，也牽涉了內部的辯證過程。巴禮巴強調，解放政治、轉化政治以及文明性政治，這三種政治概念都必然含有內在的暴力。「解放政治」就是洪席耶（Jacques Rancière）所提出的，讓「無分之分」的人被聽見與承認，讓在此處工作與生活的人爭取平等參與社會生活的努力，創造所有人平等的社會（community of equals）。但是，爭取權利的部分人群，也可能採取暴力行動，形成黨派，具有主人／奴隸的矛盾並存心態（ambivalence）（Balibar 2002b: 5-7）。「轉化政治」是巴禮巴透過馬克思（Karl Marx）的論點，說明轉化的關鍵在於生產關係的改變；然而，轉化是一個持續生成（becoming）

3 以英文版本而言，這些著作包括 2002 年出版的《政治與另一個場景》（*Politics and the Other Scene*），2004 年的《我們，歐洲的人民？全球暴力時代的公民與文明性》（*We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*），2014 年的《平等自由：政治論文》（*Equaliberty: Political Essays*），2015 年的《暴力與文明性：論政治哲學的極限》（*Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*），以及 2017 年的《公民主體：哲學人類學的基礎》（*Citizen Subject: Foundations for Philosophical Anthropology*）等。

的過程，受到了各種轉變中的矛盾關係所影響，也受到了歷史條件內部系統發展潛勢以及相互矛盾的不同發展方向所牽制，而可能在不同勢力集結之中，形成相互矛盾的階級（Balibar 2002b: 8-15, 17）。至於巴禮巴所討論的「文明性政治」，則是以文明與禮儀為名，透過「身分認同政治」（identity politics）的操作，以理性與普遍性之「變態效果」（perverse effects），而執行之暴力（甚至殘酷）的政治。種族清洗便是其效果之一（Balibar 2002b: 21-23）。

關於「文明性政治」中的關鍵概念「身分認同」（identity），巴禮巴以三個命題提出了非常仔細的分析：第一，所有身分認同都是跨主體性的；個人的民族性也必然是在集體中生成的：不是純粹個人或是純粹集體，而是在跨越之中形成。第二，不能簡單地說「身分認同」，而必須指出身分認同的「過程」是多重上置（superimposition）與多重決定（overdetermination）的。第三，所有的身分認同都具有曖昧性，也都有可能發生錯誤認知（Balibar 2002b: 27-28）。巴禮巴指出，當前的極端暴力，無論是結構性的暴力或是暫時性而無目的之暴力，都環繞著身分認同的環節。體制性機構正是造成身分認同的單一化以及無法轉化的因素。巴禮巴稱呼這種規範身分認同並且創造出空間，以避免極端衝突發生的政治，為「文明性政治」。巴禮巴指出「文明性政治」並不會強行壓制暴力，反而是設法排除極端暴力的發生，但是，「文明性」本身具有內在矛盾。首先，文明性通常是由上而下製造共識的教化手段，也是政府合理化自身的依據。其次，「文明化」正是以民主原則為說詞的政治策略，例如黑格爾（Georg Hegel）在《法哲學原理》（*Elements of the Philosophy of Right*）中所展開的論點；其所牽涉的法律、教育、公共功能、社會公民性等概念，以及文明性必然包含「去認同」與「認同」同時進行的雙重過程。這種由上而下的「文明性政治」，便造成了內部緊密連結的虛構族群性（fictive ethnicity）的形成。第三個矛盾則是，黑格爾所謂的「文明社會」（civil society）或是「公民社會」（civic society），並無法解釋抽象勞動力如何產生的問題，而這正是馬克思所要檢討的問題（Balibar 2002b: 29-33）。

從巴禮巴對「文明性」問題的提出，我們已經清楚看到政治概念辯證性的矛盾，在於政治共同體本身同時包含了整體與分歧、同意與衝突、包容與排除，實質身分認同與對於無限變化的開放。「認同」與「去認同」的過程存在於共

同體本身。巴禮巴提醒，值得我們警惕的是，20世紀到21世紀之交，這些共同體的難題出現在我們眼前時，是以經濟手段偽裝的種族滅絕方式進行；也就是說，數量龐大的遷移人口被迫陷入滅絕的處境。展現這種殘酷手段的經濟暴力，並不以人類代理者的形式出現，反而是以自然化與拜物性質的形式出現。巴禮巴所探討的「邊界政治」（border politics），便是這些可能有目的也可能無目的之殘酷暴力的問題。

在〈什麼是邊界？〉（“What is Border?”）（Balibar 2002c）中，巴禮巴說明，「邊界政治」以一種自動化運作的方式，出現於各種意識形態、機構法令以及話語結構之中。所謂的邊界，不僅僅是國與國之間所決定的分隔線，也涉及了國內以及國外的政治經濟局勢的多重決定。當今世界處處可見「邊界政治」之運作，使得各地的大都會其實是分裂的城市。移民聚集於城市的角落，時常出現了社區內的「族群邊界」（ethnic borders），而非公民者沒有平等參與城市空間的權利。國際性的階級區分，也會透過不同形式的邊界概念，進入本地社會。權力集中者一則壟斷資本，維護自身的權力與合法性，一則執行差別待遇與資源分配。我們所看到的，不再是平面空間的國境邊界劃分，而是垂直空間的內部邊界，存在於我們的居住空間，進而處處以安全為名，執行管理與排除（Balibar 2002c: 77, 81, 83）。巴禮巴說，當這些殘酷暴力以綜合的方式，銜接了身分認同、共同體、公民身分、社會政策，而成爲一套複合體制，構成了共同體持續重構政治操作的內在條件。「邊界」成爲了政治銜接全球化的轉喻：「邊界（包括『內部』邊界）就是全球性本身：邊界是世界（無）秩序的外部投射。高度集中於相對穩定的邊界線之暴力，不管其在地性或是特殊性的根源或是形式，都成爲了全球化的對應物。」（Balibar 2002a: xi）。

「文明性政治」（politics of civility）之所以值得我們關注，原因是「文明性政治」與「暴力政治」（politics of violence）正可能是一體兩面的邊界政治操作，如同巴禮巴以佛洛伊德《夢的解析》所說明的「另一個場景」，或是他利用拉岡（Jacques Lacan）的莫比斯環所說明的內外反轉。這種複雜地形圖的動態描繪，就是他在《政治與另一個場景》（*Politics and the Other Scene*）的序言中所說明的問題，也呈現了巴禮巴對於後設政治的理解。對於巴禮巴而言，所謂「暴力的政治」是指在暴力的操作中引入政治；這個政治，不是傳統對於

airiti

暴力的否定或是對於本身合法化的認同，而是要將反暴力的策略帶入解放性政治，以政治的機構、手段、論述、操作，來達成其治理的合理化與穩定性。在這些政治操作的背後，卻有負面形式的暴力，甚至是殘酷的展現。暴力的政治不可能在全球化的「可見舞台」上發生，因為在這個舞台上，任何程序、動機、利益，都是可見而可被操縱的。然而，在全球化的過程中，無論是多麼相互衝突對立的力量，都會以看起來是同質性的程序，結合了各個代理者，也就是各種經濟力量以及意識形態力量，而構成了相互牽動的單一系統。思考政治的「另一個場景」，使我們得以分析這些被壓抑而基本上是異質性的各種程序，其隱藏的動力座落於何處，以及如何被組裝（Balibar 2002a: xii）。

邊界政治可以發生在真實戰爭中，也可以發生在經濟活動中，更可以發生在日常生活的意識形態判斷之中。想像身分認同與公民身分所建立的邊界，可大可小。從不同形態的歧視、排擠，到壓迫、擴張、併吞，甚至發展為清洗與屠殺，都可以從一個想像的身分認同位置出發。巴禮巴認為，在全球政治經濟舞台上，我們無法直接分析這些殘酷地形學的內在動力，而必須參考佛洛伊德所提出不可見的「另一個場景」（the other scene），以及馬克思所提出的「底層結構」（infrastructure），或者應該說是「底層結構」的底層結構（the infrastructure of infrastructure）：巴禮巴說明，「想像層」（the imaginary）正是「底層結構的底層結構」本身，也就是主體自我想像的認同位置；這個曖昧與異質性的認同位置，涉及了在政治—經濟—社會場域中其他區分的邊界政治，也涉及基本人權與社會權利的擁有或是被剝奪的區分。公民身分便是具體的表徵。在經濟物質條件的背後，分析當前全球暴力與毀滅性動力的想像認同位置，以及各種極端暴力與殘酷，便是刻不容緩的重要問題（Balibar 2002a: x-xiv）。

在〈殘酷地形學大綱：全球暴力時代的公民身分與文明性〉（“Outline of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence”）（Balibar 2004）一文中，巴禮巴繼續討論「文明性」（civility）這個充滿曖昧的詞彙。當巴禮巴分析全球化以及「文明性政治」之「殘酷」地形學時，他指的是系統性、經濟結構或是道德意識形態的暴力。在各種歷史過程以及當前地緣政治之下，「文明性政治」造成了南／北、核心／邊緣、邊界內外的殘酷地

形分佈，讓我們不斷看到特定地區似乎注定了貧窮、戰爭、死亡的命運，也看到在社區鄰居之間以公民邏輯為原則的種族隔離與邊界劃分。不具有公民身分的居民，立即成為不被法律保護，無法維護基本人權，而不被看見的人群。巴禮巴指出，我們所目睹的各種極端暴力之形式，多半都是源自於特定「共識」或「和平」的盲目政治偏好，或是執行全球格局下的法律或是秩序，而自動化地出現。預防性的反恐行動便是一例。巴禮巴將「文明性」定義為「運用政治之政治」（politics of politics），或是第二層次的政治，目的在於說明這種製造公共空間的「文明性政治」，創造與再創造出一整套使得集體參與公共事務成為可能的條件，雖然不以壓抑或是衝突為其政治手段，卻因身分認同的操作以及常態化的規範，而具有內在悖論（Balibar 2004: 115-116）。巴禮巴也說明，「文明性政治」可以作為「被摧毀的整體之想像性替代」，也可能是「各處從邊界縫隙不斷出現的政治行動」（ibid.: 130-132）。在巴禮巴的闡述中，我們可以理解前者正是黑格爾《法哲學原理》試圖導引出倫理常態的規範性視野，以及其所展開的文明性政治與公民身分政治；後者則是馬克思所提出從下而上的自由連結，一種持續朝向公民化過程的解放性運動。「文明性政治」作為「政治之政治」所發展的分歧點（bifurcation），正是我們必須仔細檢驗與分析的歷史發展悖論之軌跡。忽略了巴禮巴對於文明性的辯證分析，便無法掌握不同歷史條件以及物質環境之下的不同矛盾。

在 2015 年出版的《暴力與文明性：論政治哲學的極限》（*Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*）的〈序言〉（Balibar 2015a）中，巴禮巴說明 1996 年提出了「文明性策略」以及作為「政治之政治」（politics of politics）的「文明性」議題。但是，當時他無法做出結論，而在後續多年持續探討這些問題。2015 年出版之時，他明確地說明：「文明性政治」無法作為預先提出的政治策略，而只能夠隨著這些極端暴力以及文明性策略交會與發生衝突的歷史環節，勾勒出這些政治模式內充滿悖論的軌跡（paradoxical trajectories），並且進行分析。他援用了拉岡莫比斯環對於地形學的描述，指出表面呈現出政治經濟舞台上的可見痕跡，總已經在內轉的底層結構與上層結構中預先被多重決定（Balibar 2015a: xi-xiii）。

在《暴力與文明性：關於政治哲學極限的思考》一書的兩篇文章〈從極

端暴力到文明性的問題〉（“From Extreme Violence to the Problem of Civility”）（Balibar 2015b）以及〈文明性的策略〉（“Strategies of Civility”）（Balibar 2015c），巴禮巴更詳細說明了「文明性」的曖昧性質。〈從極端暴力到文明性的問題〉中，巴禮巴說明了 civility 概念的系譜。拉丁文 *civilitas*，原本意思是屬於城鎮（*civitas*）的客觀事實，後來逐漸發展出合宜的居民美德的意思。中世紀時期，*civilitas* 與 *politeia* 具有相同的意思，都指向世俗的政體，以有別於教會權威或是軍隊統治權。伊拉斯模（Desiderius Erasmus）使用 *civilitas* 來說明社會中個人行為舉止常態化的程序，而成爲伊里亞思（Norbert Elias）《文明的進程》（*The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization*, 1969）中關於「Civility 概念的發展」之基礎。馬基維利（Niccolò Machiavelli）則以 *civilità* 指出爲了維繫公共利益而同時牽涉了和平與衝突的治理特性。啓蒙時期以降，孟德斯鳩（Montesquieu）則以道德習俗（*mores*）的概念來說明文明與野蠻的區別（Balibar 2015b: footnote #3: 162-164）。從這個漫長的系譜來看，人類文明不乏爲了維護與創造公共利益空間，而發展出關於文明性的法律規範與道德論述，以及不同歷史時間點所設計出來的文明性策略。巴禮巴提出的問題是：當代針對極端暴力所提出的文明性策略，是否僅只是古老傳統的復出？或者必然是尚未出現而必須被發明的策略？（Balibar 2015b: 23）對於巴禮巴而言，「文明性」本身便是一個問題，或者說，一個難題，一個必須思考的極限。只有在歷史脈絡以及物質條件之下，我們才可能以辯證而批判的方式，思考這個充滿悖論的政治難題。

梳理了歷史脈絡中幾種不同的「文明性」，巴禮巴進而在〈文明性的策略〉（Balibar 2015c）中說明「文明性」的三種策略：第一，霸權策略，如同黑格爾「倫理」（*Sittlichkeit*）學說所展開的模式；第二，多數派策略（*majoritarian strategy*），訴諸於人民大眾以及集體的自我解放；第三，少數成爲少數派策略（*becoming-minoritarian of minorities*）。巴禮巴的討論集中於黑格爾關於倫理的霸權式策略。關於訴諸於人民大眾以及集體自我解放的多數派策略，巴禮巴簡略帶過，因爲馬克思傳統引發的各種解放性政治策略已經出現了不同的替代形式。至於少數人生成的少數派策略，巴禮巴以德勒茲（Gilles Deleuze）與瓜德里（Félix Guattari）合作撰寫的《千高原》（*Mille Plateaux*）中「生成—少數」的概念，來思考如何抵抗法西斯主義的當代誘惑。

此處，我們可以透過巴禮巴所討論的「倫理」霸權策略，深入思考「文明性政治」的核心，也就是現代民族國家普遍的文明性策略所帶出來公民身分、教育、大學、共識與「正常狀態」等問題。巴禮巴強調，在義大利文中，*civiltà* 同時意指文明與禮儀，這兩個字並無區分。巴禮巴重讀了黑格爾在《法哲學原理》以及其中所展開的「倫理」闡述，指出黑格爾充分展現了從親密關係的家庭到作為公共權力系統的國家之間，個人以「公民」的身分被組織的方式，以及憲法所可能展現的暴力。個人作為國家公民，首先便被文明禮儀所代表的倫理概念安置，並且分配了其從屬的身分認同位置。巴禮巴認為，相對於黑格爾在《精神現象學》與《歷史哲學》中呈現的內部辯證過程，《法哲學原理》宣告了向「世界精神」邁進的過程，也解釋了法治國家如何透過倫理以及法律，而使暴力得以被反轉。巴禮巴強調，這個程序也意味著公民社會如何可以被司法機構的精神所完全滲透。不過，巴禮巴指出，雖然黑格爾的思想中有基本的生物學式或是政體性的觀點，但是他絕對不是某一些人所認為的極權主義者前驅，也不是種族中心主義者。黑格爾將個體如同「原子」一般插入政治空間，以「倫理」或是「禮儀」作為和其他個體分享的「共同性質」或是「共同實體」，並作為想像認同的基礎，脫離純粹血緣譜系或是文化聯繫。這種文明化策略使得個體從其根源性的家族或是文化傳統中解放，而通向法治國家所建立的普遍性。然而，弔詭的是，在這個過程中，家庭仍舊是國家及其政治操作的工具，而國家也成功地要求其人民成為以普遍主義關係定義的守法公民，共同維護公共領域，抵制暴力，而持續朝向人性的進步。巴禮巴進一步指出，在這個透過「倫理」而建立朝向國家普遍精神的過程中，黑格爾忽略了其中教育所帶出的暴力。巴禮巴因而援引葛蘭西（Antonio Gramsci）的概念，指出這種「黑格爾式文明性政治」（Hegelian politics of civility），無論在家庭或是教育過程中，目的是要建立所謂的「正常狀態」（normality），因此必然會喚出肢體性或是象徵性的暴力，而限制與壓抑各種不屬於常態的思想、行為、個性或是性取向。這種強調常態規範的文明性政治，進而可以建立與確認在社會中的角色、職業、市民機構以及法律規範，形成穩定的社會秩序。至於強調訴諸於人民大眾以及集體自我解放的多數派策略以及少數派策略，也都是以反暴力為名，呼籲建立一個新的「文明」或是「禮儀制度」的開端。現代國家由上而下的文明性策略，以公民倫理打開了法治社會，也建立了身分認同與種族主義的起點，

更勾勒出了「我們」的文明與「他們」的不文明之間的邊界。文明性策略由下而上的解放政治，則可能因此而形成了民粹主義式的起義，或是以多數派的聲音宣稱自我解放。巴禮巴指出，文明性政治所帶來的身分認同政治，經常是極端暴力與殘酷行爲的基礎。無論是排斥黑人、猶太人等少數者，或是殖民者貶抑被殖民者，被殖民者自我厭棄賤斥而否定自我，或是透過倫理化過程中所操作的身分認同與「我／他」區隔，都是透過邊界政治而執行之暴力。（Balibar 2015c: 108-116）

當文明性成爲了政治，意味著禮貌、禮儀、客氣等文明規範，都是爲了達到共同體對於常態、行爲、思想、判斷、道德的共識而執行的政治操作。循著這個過程，文明性政治完成封閉性的想像認同模式。透過禮儀教化與倫理規範，加上身分認同與公民政治，這種文明化政治操作可以執行各種形態的邊界政治與排除機制。然而，透過機構與論述而操作的政治暴力，是以隱匿的方式進行，而成爲不可見。⁴

如何思考「文明性」的極限與邊界所排除而不被看見的「少數者」，如何辨識這一條移動的邊界線，維持民主化的永恆辯證運動，則是巴禮巴努力進行的思考。

三、「公民」：政治拓撲學之「負面空間」

我認爲巴禮巴檢討文明性政治的論點中，最引人深思的難題，就是公民身分的問題。正如阿爾圖塞（Louis Althusser）所說，公民身分只是一個以市場交易的方式所締訂的契約，提供自由而且平等的身分，也要求公民的服從以及必須付出的義務。以公民法而言，阿爾圖塞所說的市場交易，指的是透過這個契約能夠交換而獲得的利益，包括可以被法律保護人身安全，擁有言論、遷徙、著作講學、宗教信仰、集會結社、出入境、婚姻、私生活、擁有財產等自由，也可以依法不受任何不公平的待遇，享用公共服務，以及參與國家政治生活的政治權利。然而，在這個契約之下，人們也有服從國家的義務，包括接受公民教育、納稅、服兵役。阿爾圖塞補充，契約提供擁有公民身分的人們「生產資

⁴ 已有論者指出，巴禮巴所論的文明性政治，已經在伊里亞思的著作《文明的進程》所討論文明化過程以及殖民性所帶來的暴力中充分呈現（Thiranagama et al. 2018: 161-165）。

料的所有權，以及處置那些只擁有勞力或是沒有充分生產方式的人的能力」（Althusser 2014: xxvii）。此外，在教育以及資訊媒體的環境之下，這些被「每日充斥於新聞媒體以及資訊的民族主義、沙文主義、自由主義、道德主義」所填充的公民，成為了國家的完美從屬子民（ibid.: 144）。

我們所面對的，不僅只是個別公民的行為，而更是法意識形態所賦予的集體想像身分以及其所有權的行使空間。人們或許會批判政府，但是卻不容易脫離「民族－國家」的意識形態牽絆。這種法意識形態身分，賦予了公民合理化、合法化的理性基礎，甚至支撐了其正義凜然、義憤填膺的情感。公民身分的法意識形態，不僅使得每一個公民都自由自發地守法、保護社會、捍衛國家，也都擁有執行主權的權力。公民身分便是一條劃分線。每一個公民都可以自主劃分邊界的內外，決定什麼人是可以隨時使用後拋棄的廢棄物，而不由自主地展現歧視或是排外的心態。時常被疏忽的面向，則是這些民主社會以及文明法治之下所容許的法外空間，或者應該說是「合法地製造了非法空間」。

台灣多年來屢屢出現囚禁移工、扣押證件、強迫勞動、肢體虐待，警察當街盤查甚至開槍擊殺的新聞。平日守法而禮貌的家庭主婦或是工廠老闆，對待東南亞地區外籍看護或是工廠工人，卻可以輕易流露出階級化種族主義的歧視心態。我曾經在〈隱形居民與公民政治：負向政治範式與普遍性命題的難題〉（劉紀蕙 2018）一文中指出，外籍移工惡質的工作環境、私人仲介的流氓姿態、仲介公司老闆的霸氣、全台外勞雇主自救會以及雇主權益促進會的保護主義與仇外心態，執法單位毫不考慮外籍勞工的基本人權，認為逃逸外勞的生命不重要，以及台灣遠洋漁業的海上奴工等等現象，顯然都不是單一事例。這些現象除了暴露普遍民間心態之外，也暴露了結構性的暴力：家庭中高度依賴甚至發展出如同親人關係的家庭外籍看護，卻被以奴隸態度對待，沒有休假，沒有私人空間，不受勞動基本法保護；工廠區大量需求的工業勞動人力沒有適當的宿舍空間；移工社群雖然居住在同一個都市空間，卻沒有適當的社交環境、社交活動或是運動休閒空間；移工入境後沒有充分被告知他們應有的權益，也沒有順暢的申訴管道；農村農業以及山地果園高度依賴的無證照移工完全沒有法律保護，隨時被警方掃蕩逮捕；仲介公司與工廠資方共同獲益，民間仲介以及漁業工會透過地方立委延續其利益範疇，遠洋漁業透過外包仲介與人口販賣而無

airiti

止盡虐待漁工。這些結構性的暴力環節，以拓撲地形學的多重面向，揭露了公民空間排除性操作所構成的「隱形公民」，以及這些排除性運作背後的階級化種族主義。我當時以公民政治的「負面空間」，來描述這種公民的法意識形態所製造的「內部殖民」：主體無意識之下排除的負面空間，也就是被法律保護而合理化的公民主體所製造的負面空間。守法而遵守禮儀的公民，在自由主義市場發展的需求下，無意識地執行自己不願意承認的壓迫、排擠與奴役他人的行爲（劉紀蕙 2018；Liu 2022）。

除了公民身分所賦予的自主權身分與排外心態之外，人們甚至會在法意識形態所承諾的合法性與正當性之下，依法進行各種法律邊緣甚至非法的行爲。以馳名世界的台灣遠洋漁業爲例。台灣遠洋漁業快速發展，船隊規模全球第一：登記作業的船隻高達 1600 艘，佔全球 35%；捕撈時數全球第二，僅次於中國；作業區遍佈太平洋、大西洋及印度洋（Newtalk 新聞 2018/4/18）。這個獲利豐厚的行業，卻無法擺脫過度撈捕以及人力剝削的醜聞，屢次被新聞報導，被歐盟祭出黃旗警告，而權宜船（Flag of Convenience, FOC）則是促成這些醜聞出現的典型法外空間。權宜船快速於 1970 年代新自由主義興起蓬勃發展。由於跨國貿易以及跨國公司的大量出現，權宜船使得全球資本主義進入了新的階段（van Fossen 2016: 360-364; Ademun-Odeke 2005: 339-341）。台灣遠洋漁業公司以企業化的方式，協助船公司購買非本國籍船旗，利用權宜船旗擴大遠洋漁業的撈捕海域。由於這些船隻所使用的船旗不是台灣的國籍，因此被視之爲「境外領土」，不受台灣法律對於漁獲量以及勞動環境的監督與罰則所制約（Liu 2021）。《報導者》從 2016 年到 2021 年持續進行的血淚漁場三部曲，從《造假。剝削。血淚漁場：跨國直擊台灣遠洋漁業真相》（2017/1/10），《海上人口販運風暴》（2018/12/19），到《未竟的遠洋治理：從非法魚翅、強迫勞動到觀察員之死》（2021/2/1），陸續揭露了遠洋漁船上剝削兩萬多名漁工，導致多起受虐死亡事件，濫捕、洗魚、造假而不受監督，甚至外包仲介公司，買賣世界各地勞工，而成爲人口販運的代理人。由於境外聘僱的供應鏈既長且複雜，層層外包的跨國聘僱流程中，權責也不斷被轉移。轟動一時的「巨洋案」，便是由台灣人爲股東，出資成立的巨洋公司，在柬埔寨非法輸出近千名漁工，是柬埔寨規模最大的人口販運案件。這個合法註冊，非法招聘的模式，便是一種法律所縱容的法外行爲：合法成立仲介公司，以合法的文件以及工作

簽證，使得被聘僱的人都深信自己是透過合法途徑而找到工作（蔣宜婷、李雪莉 2018/12/19）。

不僅漁工、仲介與船東之間的關係不透明，由於漁業代理商以及權宜船旗的操作，連船員、船東與真正的雇主之間的關係也模糊不清，也透過各種特殊經濟區或是離岸金融中心，獲得了彈性的法外空間。巴拿馬、萬那杜、馬紹爾群島、馬爾他、賴比瑞亞等小國，法律規範鬆散，除了提供權宜船旗之外，更如同免稅天堂，可以提供低廉的手續費以及裸船租賃（bareboat charter）。這些港口多半也以特殊經濟區的模式，為了促進自由貿易經濟區的貿易量，而提供各種減免進出口稅優惠條款，合法開拓法例外狀態空間（Campling and Colás 2021: 148; van Fossen 2016: 360-364; Ademun-Odeke 2005: 339-341; Liu 2021）。

《報導者》系列專題文章也指出，法律規定投資超過 50%，就必須報備。但是，許多船隻並沒有向漁業署申報，只要掙客代替處理，帳面做得合法，交叉持股，以人頭公司登記，就無法查出幕後是否是台灣人所擁有的船隻，也出現了「幽靈船主」的現象。這些以合法程序進行的商業行為比比皆是。前總統府資政辜寬敏所主持的辜氏漁業公司是台灣最大的權宜船商，公司設籍於馬紹爾群島。當他接受《報導者》專訪而被問到為何選擇經營權宜船時，辜寬敏大言不慚地說道：「我的船不是台灣籍的。我跟你說，管辜寬敏，你怎麼有法度。我沒有違法，就管不到。我在別人的海域有許可證。」（李雪莉 2018/12/19）然而，正是在這些合法程序下操作的超級遠洋漁業公司，才能夠在沒有法律約束之下，以人口販賣的模式，外包仲介公司，雇用低廉的漁工，一天 16 小時甚至更多的強迫勞動，加上肢體虐待，而讓奴隸制度的殘酷出現在遠洋漁船的日常生活中。

走在合法化鋼索上的台灣企業，並不只有遠洋漁業而已；近年來被大量揭發的柬埔寨西港詐騙集團，誘騙無數被稱為「豬仔」的受騙者，來自台灣、越南、泰國、菲律賓、印尼、馬來西亞、緬甸以及中國（Al Jazeera 2022/7/15；陳映妤 2022/8/10；Liu 2022）。但是，我們快速地發現，是「台灣人賣了台灣人」；而且，在台灣有一個龐大的地下系統在支持這個獲利豐厚的網路詐騙工業。持續報導台灣作為博弈代工之島的《報導者》記者孔德廉，揭露了台灣以「薩摩亞模式」（Samoa Model），利用法律漏洞，在不同國家進行不同的外

airiti

包業務，例如行銷、經營、客戶服務等。台灣博弈代工行業則以資訊軟體服務業、資料處理服務業、電子資訊供應服務業等名目，向經濟部登記成立小公司。每一家公司都是小規模的單位，人數控制在 25 到 40 人，如此就可以避開博弈法律限制，也可以降低成本。然而，這些公司結構的背後，多半不脫龐大幫派組織的企業化經營，甚至在柬埔寨設有辦事處。這種進化版的跨國投資詐騙，以企業化經營的模式在台運作，招聘並且運送受害者前往柬埔寨，在台柬兩地集體囚禁虐待，強迫受害者執行網路詐騙之長時間勞動，甚至造成上千名受害者以及無法估計的死亡人口（孔德廉、李雪莉 2019/7/17；孔德廉 2022/8/10，2023/3/16）。

公民政治穩定製造的「負面空間」，除了劃分線下透露出日常鄰里之間平庸的種族歧視，公共空間所有權的佔據，以非人方式役使勞動者之外，甚至會在法律容許的空間下，操作各種非法的例外空間。這些負面空間被固定在文明禮儀的背面，在利益競逐之下，依法投資獲利，而滋生繁複的子系統與分支，不斷擴增而自行複製。這種隱匿的負面空間，以及法律所容許的系統性暴力，受到全球資本操作所驅動，並且被國家政府的機構與法律支持而穩定經營，如同自動化運作的龐大機器，沒有中止的一刻。

四、邊界民主化及公民化過程「負向運動」迴轉之可能性

什麼是「殘酷」？「殘酷」是造成他人的受苦，面對其苦難卻冷酷無情，不為所動，而持續製造無法挽回的毀滅。為何在富而有禮的文明社會，會出現系統性的殘酷行徑與心態？資本的分配，在國家所組織的一整套體制中穩固進行，甚至透過種族主義心態的民族主義以及階級主義，而有各種細緻操作的內部分化模式。擁有「公民」身分的家庭主婦、建築工廠老闆、山地農場主人、漁船船長，都可能會以奴隸主的殘酷心態對待外籍勞工，看著受到非人待遇的奴工而無感；更不要說能夠玩弄法律遊戲，而透過層層分工外包而無法究責的企業集團老闆。這些受到法律保護與鼓勵的企業集團老闆看不到各種殘酷的勞力剝削，卻坐享利益倍增，而在新自由主義全球市場競爭之下，使得系統性的暴力持續發生。

是否有解套？

巴禮巴認為訴諸公民道德或是國際法，不足以解決殘酷地形學所反映出的系統性全球暴力。正如巴禮巴在〈殘酷地形學大綱：全球暴力時代的公民身分與文明性〉中所說，無論是生命區與死亡區的劃分，這些戰爭、飢荒、社群暴動、自然災害，都是在歷史過程中，被政治經濟的結構所多重決定，而在全球性暴力之下出現。不同地緣政治有不同形式的多重決定因素：國際間大國的政治力量與經濟力量，會透過邊界控制以及各種文化建制，穩固自身的核心權力結構；分散在各個社會角落的邊界政治，在自然化與合理化的建制之下，則隱藏為階級矛盾與種族隔離，成為不可見的權力結構（Balibar 2004: 124-128）。

巴禮巴所思考的解套是什麼呢？他長期持續提出一個看法：人群的聚居是命運所造成的，長時段歷史過程中隨時會發生不得已的遷移而偶然定居。任何社會中被命運所決定而來自不同地方的群聚社群，都應該讓所有人能有所歸屬，可以安身工作、成家、育子，被承認為「公民」（citizen, city-dweller）。這個命題，要如何可能？

對於巴禮巴而言，「公民」並不只是一個法律身分或是一個名分，而是持續開放而進行中的「公民製造過程」（citizenship in the making），一個動態而集體的「公民化過程」（an active and collective civil process）。這個公民製造的過程，首先便必須從社會中「沒有權利者」（persons without right）與「無分者」（part of those who have no part）的位置出發，進行永恆的革命，以便希臘城邦關於「法律面前每一個人平等」（isonomia）的構想得以成為可能（Balibar 2004: 118, 132, 173）。要達到這個「法律之前人人平等」的構想，首先便必須挑戰現行的「法律」以及法律之下所定義的「公民」，設法使「無分者」成為被接納的「城市居民」（citizen, city-dweller）的製造過程永遠保持為一個運動狀態。正如巴禮巴所提出，「各處從邊界縫隙不斷出現的政治行動」，或是馬克思所提出從下而上、各個角落自由連結，持續朝向公民化過程的運動。

巴禮巴長期思考「文明性政治」的內在悖論以及其克服的路徑，便是試圖提出如何揭露所謂公民道德或是文明禮儀背後的隱匿暴力過程。這並不是一個輕易可以達到的理想，而是必須不斷克服各種障礙的過程。朝向「公民化的過程」，首先便必須面對其內在的障礙，辨識其不可見而持續發生效應的邊界線，以及維繫這些邊界線的法律與體制的僵化與頑固性。恰恰如同佛洛伊德在《文

明及其不滿》中所說，文明過程中會出現透過法律而運作的隱匿性暴力，也如同巴禮巴所說，文明性的政治會透過教養、倫理、德行、公民政治、機構與論述完成封閉性的身分認同，及其以後續防堵暴力之名所建立的隱匿性暴力。這就是我所指出被固著而穩定操作的公民政治的「負面空間」，也就是巴禮巴所持續討論的「邊界政治」及其「另外一個場景」。要脫離這個被固定而僵化的「負面空間」，便必須打開這個穩定狀態，讓「負向」的思想運動持續展開。

回到本文最初提到巴禮巴所引述佛洛伊德在《超越快樂原則》中的句子：「生物體以自己的方式死亡」。巴禮巴（Balibar 2022）指出，佛洛伊德的這句話有其多重上置與多重決定的意義：一層指向了戰爭中大量死亡的群眾，另一層則重新朝向了另一個更為古老的面向，一個謎一樣的意義：在生命的過程中，是「死亡欲力以悖論的方式，返身阻撓了生命的暴力」。然而，這一層轉折，或謂昇華，並不是輕易能夠達成的。我們眼前所見到的極端矛盾，是社會禁止其人民以個人的行為殺人，卻容許國家以其集體的力量屠殺更多的人。死亡成為我們所共有的社會紐帶（ibid.: 129）。不過，巴禮巴繼續討論佛洛伊德關於死亡欲力的重複，以及認同的正負向運動：正向認同的運動持續朝向愛與支持的動力發展，而負向認同（negative identification）的運動，則是拒絕成為「一」的「解除鏈結」（de-linking）之動力。巴禮巴反對其他學者要「走出佛洛伊德式的死亡欲力」。相反的，他指出，佛洛伊德所討論的死亡欲力，是內在於驅力的結構性展現，最終必然會以自我毀滅結束；然而，這個自我毀滅並不必然是暴力或是血腥的形式，而是由於目標的愛恨並存（ambivalence）以及力比多對象（object）的持續替換，而創造了得以昇華的未來（ibid.: 134-135）。

巴禮巴所指出的死亡欲力的重複與解除鏈結，就是拉岡透過佛洛伊德所提出的，利用 *fort-da* 的運動，以遊戲與藝術的方式，重複並且創造對象的起點，也是離開封閉系統而與過渡性的對象（transitional object），重新建立關係，並且打開一個轉變空間的契機。這個透過重複而打開一個創造性的空間，也是德希達（Jacques Derrida）在《書寫與差異》（*Writing and Difference*）（Derrida [1967]1978: 196-231）所討論的「闢路」（*Bahnung, pathbreaking, breaching*），透過書寫而不斷延異再現的空間化，一個創造性的過程。佛洛伊德說，力比多是「中性而可移置的」（displacement of libido）：作為具有內在分裂的一元起點，

自我必然具有雙重性；「我」（*Iche*）與「它」（*Id, das Es*）最初就是分裂的。被投注（*cathexis*）而認同的碎片，都是已經被替換的對象。這些不同的投注對象累積而建立了一個系統；甚至，透過二度程序而被固定在特定的對象，並且形成病態的殘酷結構。除非這個投注的對象不被固著於特定的認同對象，才可以不斷被離開而移置，轉向新的對象，建立新的關係（Freud 1923: 44）。

恰恰是佛洛伊德所提出認同的可逆性以及倒轉的可能性，使得巴禮巴所提出的「公民化過程」（*civil process*）以及「負向普世性運動」（*negative universality*）得以可能。巴禮巴指出，佛洛伊德的文本建立在認同的雙重模式，以及符號的內轉與反轉的必然（Balibar 2018a: 17, 20）。這個動態而集體的「公民化過程」以及「負向認同」的辯證運動，與我們所關心的幾個巴禮巴的核心概念，「邊界體制的民主化」（*democratize the institution of the border*）、「平等自由」（*Equaliberty*）以及「共居—公民」（*co-citizenship*），密切相關（Balibar 2002a, 2002b, 2002c, 2004, 2014）。無論是心理層面要求集體認同，或是政治地理與歷史因素，不同形式的邊界政治顯示出我們缺乏對於國家與公民的新想像。

巴禮巴認為我們需要不斷挑戰體制與法律，將邊界去神聖化與民主化，為公共領域提供新的法律，並且構想出新的國家概念以及新的公民概念。除非我們可以「徹底地重構」（*a radical recasting*）人民與主權以及公民與社群的關係，也就是創造出一個「關於國家的新觀念」（*a new conception of the state*），不然我們就難以克服這些難題。根據巴禮巴的說法，這些象徵性的實體需要透過「體制性的創造」（*institutional creation*），或是借用孟德斯鳩的說法，為公共空間發明「新的律法」（*new “laws”*）（Balibar 2004: 110）。此處，巴禮巴所提出的「體制性的創造」以及為公共空間發明「新的律法」，不是爭取「無分之分」的法律身分，而是使人人能夠在其居住與工作的地方可以所有歸屬，得以被承認，共享公共空間。

再次回到負向運動的命題。負向運動的普世性，包括了負向認同的辯證運動以及負向運動的公民化過程。我們要注意：在巴禮巴的論述脈絡中，只有從內部矛盾與極限處出發進行分析，啟動所謂的「負向運動」，離開被固著的穩定結構，才能夠找到解決方案（Balibar 2014: 21-30）。巴禮巴所謂的「負向」的普世性，不是其存在的國家領域，而是「解放性起義」（*emancipatory*

insurrection），達到徹底的內部（intensive）平等與民主，如同勒夫特（Claude Lefort）所討論的民主性創造，以及洪席耶所說的「無分之分」。巴禮巴認為，當前公民身分危機是不平等發展的政治模式；我們既無法透過對資本主義的反撲來解決這個問題，也無法在社會主義者與其敵對陣營之間化解張力來解決。新自由主義導向了全球金融危機。國家建立於債務，因此更爲去政治化。當代以自我照料的新倫理（new ethic of self-care）爲名，以最大化的利益，將自身的行爲合理化與道德化。巴禮巴認為，表面上新自由主義不透過控制，而透過自發的行動完成理性的治理模式；事實上，新自由主義與國家社會主義都具有同樣的脅迫性：所謂「任其自爲」（laissez faire）或是「任其自由通行」（laissez passer），都有各種嚴格的市場規範以及邊界管制。

巴禮巴以阿圖塞在〈論布萊希特與馬克思〉（“On Brecht and Marx”）一文中論及佛洛伊德夢境場面調度的概念，來說明負向運動的啓動模式：力比多具有矛盾並陳的動力；重新活化力比多的動力，則能夠脫離認同所固著的對象（Balibar 2015d: 7）。摩根沃瑟姆（Morgan Wortham）也說明巴禮巴透過重回佛洛伊德，或是經由德希達而靠近精神分析，是以超越死亡欲力的運動來思考「生命完整主權」之可能性。巴禮巴認識到面對法律的自我，基本上充滿二律背反（antinomy）的悖論：既受到法律界定而定位自我，又基於生命的完整性而不斷僭越被定位的邊界極限。自我是脆弱無能的，自我不斷設法重新取回完整而不被分割的主權，重新定義自我（Morgan Wortham 2017: 864-865）。

不被理想化的超我以及固定自我認同之仇恨所限定，才會有政治性行動的迴轉空間。這個不斷開始的負向運動，也正是思維的辯證力量：針對矛盾，重新啓動思想，並且永遠維持運動狀態。公民化過程與普世性的「負向運動」，能夠解釋「權利之整體」（totality of rights）的辯證概念。公民化過程需由全體人民參與，賦予非公民者其應有之人權，使人聚集之社群內有交會、表達與辯證式化解敵意之空間。這個過程，是非國家與非領土的「人權的世界主義政治」（cosmopolitics of human rights），需要不斷的革命。這個不斷革命的過程，便是動態的「公民化過程」（civil process）。帶有動態運動的「公民化過程」，有別於文明、社會化、警察、規範、禮儀等概念，不牽涉對立與衝突，不是強調共識的政治取向，也不採取全球格局的法律或是秩序，而是朝向創造與再創

造，維護集體參與公共事務之可能性。然而，正如巴禮巴曾經說明，作為後設政治的「政治之政治」，不能在事件發生之前預設一個理想化的方向，而只能夠作為事件發生之後的分析角度，勾勒出作為邊緣位置由下而上發生的政治如何以一個弱勢的位置進行抵制，打開一個偶然出現的空間。

巴禮巴所提出的動態普世性（a dynamic of universality）或是「承認的觀點」（the perspective of recognition）：一則是居住與移動的權利的普世化，並且使其有效；再則是關於邊界的契約式民主化，例如國家主權的自我約束，透過國際組織或是移工組織來平衡公權力以及社會反對力量，開啓「共居—公民」（co-citizenship）的概念，透過符號以及體制的位置（symbolic and institutional relocations），朝向「世界公民」的運動（Balibar 2014: 276）。這個負向運動，也說明了「邊界民主化」雙向翻譯的操作。巴禮巴強調，並不是抹除邊界，而是在所有邊界處進行民主化，進行介入性的雙向翻譯與溝通，促成多邊的相互承認。

巴禮巴所提議加入動態辯證運動的「公民化過程」，認同與取消認同的持續運動（the movement of identification and disidentification），抵制所有權宣稱的「公民身分」，並從集體的權力中撤退，是一種持續面對矛盾而啟動的負向運動。更重要的是，巴禮巴強調，擁有權利的權利，不應該指向公民權利，而應該指向自我批判的面向（Balibar 2009: 24-26）。如此，我們就可以思考一種「平等自由」的本體論：我們的差異都已經是受到了他人之差異所影響，因此，在相互交會中，我們持續從差異朝向差異變化；這種本體論是離開關係結構的本體論，而轉向以他性作為相互關聯的本體論，也就是持續變化自身的差異本體（Balibar 2020: 11）。

五、結語：中文脈絡下的辯證思維以及「公民」概念的重構

1933年佛洛伊德在信尾對愛因斯坦說，文明的演化過程帶給我們最好的成果，也帶給我們最大的苦難。在這個過程中，戰爭以最為粗魯而殘暴的方式展現在我們的眼前。他提出了一個自己關切的問題：為什麼他自己與愛因斯坦以及無數其他人會如此激烈的反對戰爭？為什麼不接受這個戰爭只是所有人類災難中另一個不可避免的事實？原因是，每一個人都擁有維持生命的權利；

airiti

戰爭會讓充滿希望的生命終止，讓每一個人被帶入無盡羞辱的處境，迫使人們違抗自己的意願而殺戮其他的人，破壞了所有被珍惜的勞力產物，並且會以完全殲滅對方為目標。不過，這些對他而言很明顯的理由，卻不是所有人都同意的。並不是所有人都反對戰爭。由於某一些國家或是民族已經準備好了要發動戰爭，那麼其人民也只能夠備戰，甚至為其辯護，並且詆毀和平主義者（Freud 1933: 212-213）。

佛洛伊德當時的觀察與分析如此真實，以至於我們今日身處台灣，目睹台海關係以及全球權力對峙的演變，也正在經歷這個朝向戰爭的混亂局勢。那麼，要如何面對這個迫近的戰爭呢？

佛洛伊德當年說，雖然無法容忍戰爭的和平主義者立場，是屬於個人的特質（idiosyncrasy）。然而，和平主義者仍舊必須反抗，並且期待所有人類都會成為和平主義者。但是，要以什麼方式？要等待多久？這是我們無法判斷的。佛洛伊德也並沒有提出答案。佛洛伊德說，如果能夠有某種「文化態度」（cultural attitude）以及「對於未來戰爭後果之合理恐懼」這兩個因素，那麼和平的世界或許就不會只是一個烏托邦的想像。任何促成文明發展的動力，也有可能促使遏制戰爭（Freud 1933: 214）。

什麼樣的「文化態度」能夠遏止戰爭呢？

巴禮巴似乎持續在思考佛洛伊德所提出的問題。從 1996 年在加州爾灣大學系列演講中提出的理想願景開始，到後來一系列的提議——「邊界民主化」、「公民化過程」，以及永遠朝向公民與人性的運動。巴禮巴提出，人群聚居是命運所造成；人人應該在其所居住之處有所歸屬，可以工作、生活、養家生子，與社會發生關係。然而，巴禮巴的「公民化過程」與「文明性」，是具有悖論的一組概念。到了後期的著作中，巴禮巴加入了更多關於文明性暴力的討論，以及如何離開封閉認同結構的去認同與負向運動的思考。透過負向運動的辯證性，持續打開過渡性的空間，撤離所有權的宣稱，面對去認同與解除鏈結所具有的創造性，這個「共居—公民」的空間才有可能被創造出來。

巴禮巴所提出的負向運動，是具有多重向度與正負運動的政治拓撲學概念。如何能夠讓被正向發展的文明性策略所固定而隱匿的負面空間鬆動，就須

要思考具有辯證運動性格的負向運動，也要重新定義「公民」。

中文世界如何理解「文明性」(civility)？「文明性」是否意味著「禮儀之邦」？中文世界以禮節來維繫並穩定人際之間的相對關係，以名分來界定每個人應守的位置，進而以儀式來強化身體性的記憶，恰恰落入了黑格爾所展開的文明性政治以及巴禮巴所說的文明性霸權策略：以倫理與常態規範建立公民責任；文明禮儀的維穩表象之下，則隱藏著不同形態的殘酷暴力。

中文思考中，除了穩定秩序的文明禮儀之外，是否存在著自我批判的辯證思維？其實，中文傳統脈絡中，並不乏具有正負雙向運動的辯證力量。明末清初的方以智以「餘」的概念解釋世態處於持續變化運動之中。世間萬物對待相交而生生不已。相反相因，「陰」是「實現本能」的成能。「陰」者陽之餘：「成能」即陰，「所以成」即陽；換句話說，「餘」是處於動態的「陰」，可以帶出變化的動能。從這種動態關係出發，方以智分析「義隨世變而改」的所以然之理，發展他批判名教、批判儒家的論點，進而挑戰「名」與「法」背後體制的非必然性(劉紀蕙 2022)。同樣的，清末民初的譚嗣同也以動態的辯證思維，檢討「惡」只是區分之「名」，是「用善者」對不依循「善」的法則者所進行的分辨。譚嗣同提出要破除以「共名」與「專名」所設之內外與層級，破除彼此與我他之別，破除對待，以「變」來達到「平等」。章太炎則強調「文之轉化，代無定型」，必須滌除名相執著，批判「名教串習」，質疑「神聖不可干」的舊章常道，承認「道本無常，與世變異，執守一時之見，以今非古，以古非今，或以異域非宗國，以宗國非異域者」，都是「未喻斯旨」、「一孔之見」。章太炎更主張人民與國家的關係如同線縷與布帛，線縷經緯相交，在動態關係中組織成布帛，而人民也在動態關係中組織成國家。「一線一縷，此是本真，經緯相交，此為組織。」章太炎進而以河水為比喻，說明雖然河床千百年沒有改變，其所容受的水日日不同，但是所謂河床其實只是「空處」：「以空虛為主體」，國家便是容受日日不同的水之「空處」；主體本身便是「空」，主體也是「非有」。對章太炎而言，「愛國心」僅只是「渴望其未萌芽者」(劉紀蕙 2020)。方以智、譚嗣同與章太炎都肯定了事態變化之必然，但是能夠分析「名」與「法」之不適用，展開他們的批判思考與書寫，挑戰神聖與天命之非必然。

airiti

如果我們能夠從思考的負向運動出發，便可以重新考慮作為「空處」的「共有空間」（the common），以進行式的動詞（commoning）來詮釋作為名詞的「共有」，迎接「未萌芽」而即將到臨的來者。或者，換一種說法，以不具有公民身分而暫居台灣海港的外籍漁工之「無分之分」作為「餘」，或是任何被邊緣化的底層之「餘」，聆聽他們處於動態的「陰」所發出的聲音，隨著這些聲音帶出變化的動能，打開台灣的公民化過程。⁵ 這個持續運動的政治拓撲動力，接納屬於公共的人民，保持共有空間的開放，「公民」也就不會被抽象概念的國籍或是公民身分所限定與綁架。「公民」可以被重新定義，「公民化過程」可以讓邊緣化之「無分者」與「未萌芽者」成為共居與共生之人民，也可以使此處共居之人民平等參與公共事務與公共空間。

山湖村 2023/9/6

5 長期關注屏東東港外籍漁工的陽明交大社文所博士生 Jonathan Parhusip，藝文工作者吳庭寬，高雄天主教海星海員中心暨海星國際服務中心（Stella Maris Kaohsiung），以及東港印尼海員同鄉聯誼會（FOSPI），都是為這些不具有公民身分的外籍漁工尋找可以參與公共事務的共有空間。最近台灣人權團體一起推動的「WiFi Now 漁工勞權立即實現倡議」，也是打開共有空間重要的一步。

引用書目

一、中文書目

- 孔德廉 (Kung, De-Lian)。2022/8/10。〈台灣黑幫、東國詐騙集團：跨國博奕餘燼下新生的人口販運鏈〉“Taiwan heibang, jianguo zhapianjituan: kuaguo boyi yujinxia de renkou fanyunlian” [Taiwan Mafia, Cambodia Scam Syndicate: The New-Born Human Trafficking Chain in Ember of the Transnational Gambling], 《報導者》*Baodaozhe [The Reporter]*。Retrieved from: <https://www.twreporter.org/a/cambodia-taiwanese-human-trafficking-taiwan-mafia-and-online-gambling>.
- 。2023/3/16。〈【台東案後續】一宗集體拘禁虐待血案，揭露進化版的跨國投資詐騙如何在台運作〉“[Taijiantan houxu] yizong jiti yujin nuedai xuean, jielou jinhuaban de kuagoutouzi zhapian ruhe zaitai yunzuo” [[Follow-up on the Taiwan-Cambodia Case] A Case of Collective Detention and Abuse Leading to a Bloodbath Exposed How an Evolved Version of Cross-Border Investment Fraud Operated in Taiwan], 《報導者》*Baodaozhe [The Reporter]*。Retrieved from: <https://www.twreporter.org/a/human-trafficking-scam-gangs-and-violence-from-taiwan-to-cambodia>.
- 孔德廉、李雪莉 (Kung, De-Lian and Lee, Xue-Li)。2019/7/17。〈博奕代工之島：台灣業者創「薩摩亞模式」，踩在合法化鋼索上〉“Boyi daigong zhi dao: Taiwan yezhe chuang ‘samoya moshi’, zai zai hefahua gongsuoshang” [The Island of Gambling Subcontract Manufacturing: Taiwanese Companies Create the “Samoa Model” and Tread on the Tightrope of Legalization], 《報導者》*Baodaozhe [The Reporter]*。Retrieved from: <https://www.twreporter.org/a/online-gambling-industry-taiwan-legalization-dispute>.
- 李雪莉 (Lee, Xue-Li)。2018/12/19。〈海上人口販運風暴 04：法律縱放下的權宜船與幽靈船主〉“Haishang renkou fanyun fengbao 04: falu zongfang xia de quanyi chuan yu youling chuan zhu” [The Storm of the Human Trafficking at Sea: Legal Vertical Abandonment of Expedient Ships and Ghost Owners], 《報導者》*Baodaozhe [The Reporter]*。Retrieved from: <https://www.twreporter.org/i/slave-fishermen-naham3-focs-gcs>.
- 陳映妤 (Chen, Yin-Yu)。2022/8/10。〈是台灣人賣了台灣人〉——逃離柬埔寨詐騙園區，人口販運倖存者的自白“Shi taiwanren maile taiwanren: taoli jianpuzai zhapian yuanqu, renkoufanyun xingcunzhe de zibai” [Taiwanese Sold by Taiwanese—Escape from the Scam Industrial Park: A Confession of a Human Trafficking Victim], 《報導者》*Baodaozhe [The Reporter]*。Retrieved from: <https://www.twreporter.org/a/cambodia-taiwanese-human-trafficking-survivors>.
- 劉紀蕙 (Liu, Joyce C.H.)。2018。〈隱形居民與公民政治：負向政治範式與普遍性命題的難題〉“Yingxing jumin yu gongmin zhengzhi: fuxiang zhengzhi fanshi yu pupianxing mingti de nanti” [Invisible City-dweller vs. Politics of Citizenship: The Aporia of Negative Political Paradigm and the Thesis of Universality], 《中外文學》*Chung Wai Wenxue [Chung Wai Literary]* 47(3): 185-230。
- 。2020。《一分為二：現代中國政治思想的哲學考掘學》*Yifenweier: xiandai zhongguo zhengzhi sixiang de zhexue kaojuexue*. [One Divides into Two: Philosophical Archaeology of Modern Chinese Political Thought]。台北 (Taipei)：聯經出版社 (Linking)。
- 。2022。〈從「一分為二」出發，重新思考中國古典思想中的共生思維：再論方以智的一分為二與唯物辯證〉“Cong yifenweier chufa, chongxin sikao zhongguo gudian sixiang zhong de gongsheng siwei” [Starting from the concept of “one divides into two”, rethinking the thinking of co-existence in Chinese classical thought: Revisiting Fang Yizhi’s “division into two” and materialist dialectics], 發表於「「共生哲學與漢學之島」跨文化國際研討會」 (“Gong sheng zhe xue yu han xue zhi dao” kua wen hua guo ji yan tao hui) [presented at Philosophies of Co-Becoming and the Sino-Island: An Transcultural International Conference]。國立中山大學文學院主辦 (Guoli zhong shan daxue wen xue yuan) [sponsored by National Sun Yat-Sen University], 2022/7/7-9。

蔣宜婷、李雪莉 (Jiang, Yiting and Lee, Xue-Li)。2018/12/19。〈海上人口販運風暴 01：向世界買賣漁工——台灣為何成爲人口販運的幫凶？〉“Haishang renkou fanyun fengbao 01: xiang shi jie mai mai yu gong - Taiwan weihe chengwei renkou fanyun de bangxiong” [The Storm of the Human Trafficking at Sea: How Taiwan Became an Accessory to Slavery on the High Seas?]，〈報導者〉 *Baodaozhe* [*The Reporter*]。Retrieved from: <https://www.twreporter.org/i/slave-fishermen-human-trafficking-gcs>.

Newtalk 新聞。2018/4/18。〈揭密！台灣遠洋漁業威霸全球 歐美日中都得低頭〉“Jie mi! taiwan yuanyang yuye weiba quan qiu oumei rizhong dou de ditou” [Revealed! Taiwan's offshore fisheries dominate the world, Europe, the United States, Japan and China have to bow their heads]，〈Newstalk 新聞〉 *Newstalk xinwen* [*Newstalk*]。Retrieved from: <https://newtalk.tw/news/view/2018-04-18/121357>.

二、外文書目

- Ademun-Odeke. Ademun-Odeke. 2005. “An Examination of Bareboat Charter Registries and Flag of Convenience Registries in International Law,” *Ocean development and international law* 36(4): 339–362.
- Al Jazeera. 2022/7/15. *Forced to Scam: Cambodia's Cyber Slaves. 101 East Documentary*. Retrieved from: <https://youtu.be/n-EtdC4zQso?si=ZhHvDQtBP1cltQrc>
- Althusser, Louis. 2014. *On the Reproduction of Capitalism: Ideology and Ideological State Apparatuses*. London and New York: Verso.
- Balibar, Étienne, 2002a. “Preface,” in *Politics and the Other Scene*, pp. vii–xxv. London & New York: Verso.
- . 2002b. “Three Concepts of Politics: Emancipation, Transformation, Civility,” in *Politics and the Other Scene*, pp. 1–39. London & New York: Verso.
- . 2002c. “What is Border?,” in *Politics and the Other Scene*, pp. 75–86. London & New York: Verso.
- . 2004. “Outline of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence,” *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, pp. 115–132, Princeton: Princeton UP.
- . 2009. “Violence and Civility: On the Limits of Political Anthropology,” *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 20(2-3): 9–35.
- . 2014. *Equaliberty: Political Essays*. Durham and London: Duke University Press.
- . 2015a. “Preface,” in *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*, pp. vii–xv. New York: Columbia University Press.
- . 2015b. “From Extreme Violence to the Problem of Civility,” in *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*, pp. 19–24. New York: Columbia University Press.
- . 2015c. “Strategies of Civility,” in *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*, pp. 93–126. New York: Columbia University Press.
- . 2015d. “Althusser’s Dramaturgy and the Critique of Ideology,” *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies* 26(3): 1–22.
- . 2018a. “Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud,” *Australasian Philosophical Review* 2(1): 5–25.
- . 2018b. “Transindividuality in Dispute: A Response to my Readers,” *Australasian Philosophical Review* 2(1): 113–117.

- . 2020. "Ontological difference, anthropological difference, and equal liberty," *European Journal of Philosophy* 28(1): 3-14.
- . 2022. "Dying One's Own Death: Freud with Rilke," *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 27(1): 128-139.
- Campling, Liam and Alejandro Colás. 2021. *Capitalism and the Sea*. Verso. Kindle Edition.
- Derrida, Jacques, 1978. *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Freud, Sigmund, 1915. "Thoughts for the Time on War and Death," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XIV (1914-1916)*, edited by James Strachey, pp. 273-302. London: The Hogarth Press.
- . 1920. *Beyond the Pleasure Principle*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XVIII (1920-22)*, edited by James Strachey, pp. 1-43. London: The Hogarth Press.
- . 1923. *The Ego and the Id*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XIX (1923-1925)*, edited by James Strachey, pp. 1-64. London: The Hogarth Press.
- . 1927. *The Future of an Illusion*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XXI (1927-31)*, edited by James Strachey, pp. 1-57. London: The Hogarth Press.
- . 1929. *Civilization and its Discontents*, in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XXI (1927-31)*, edited by James Strachey, pp. 59-145. London: The Hogarth Press.
- . 1933. "Why War?," in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. XXII (1932-36)*, edited by James Strachey, pp. 197-215. London: The Hogarth Press.
- Liu, Joyce C.H. 2021. "Logistics of Maritime Capitalism: Flags of Convenience, Law for Sale and Statelessness at Sea," presented at webinar: Sites of Statelessness. Laws, Cities, Seas. Europe-Asia Research Platform on Forced Migration. September 15-16.
- . 2022. "The Logistics of Neoliberal Slavery: Legal Production of Illegality," *Inter-Asia Cultural Studies* 23(1): 110-120.
- Morgan Wortham, Simon. 2017. "Antinomies of the super-ego: Etienne Balibar and the question of the psycho-political," *Philosophy Today* 61(4): 863-876.
- Thiranagama, Sharika, Tobias Kelly and Carlos Forment. 2018. "Introduction: Whose Civility?," *Anthropological Theory* 18(2-3): 153-174.
- van Fossen, Anthony. 2016. "Flags of Convenience and Global Capitalism," *International Critical Thought* 6(3): 359-377.