

國立交通大學
社會與文化研究所
博士論文

重訪神學與主權的寬恕：
觸動寬恕的難能之能

Revisit Forgiveness under Theology and Sovereignty:
Touching the Possibility of the Impossible of Forgiveness

博士生：吳哲良
指導教授：朱元鴻博士

中華民國102年7月

謝 誌

漫長求學生涯的景致畢竟太過寬延，而回首的片幅又太過侷狹，回憶的屏幕像是定格且斷落的景窗，能說想說的話輕易就溢出了曾經經歷的事，文字的記述於是顯得保守簡約。

這本論文最後的完成，首先得感謝丘延亮、蔡英文、葉浩三位口試委員的閱讀、批評與指導。在口試過程中，三位老師對我的作品的細緻檢視、直言批評，讓我在幾個小時的交流中獲得來自不同領域學者在思維與知識上的啟發。有許多建議無法逐一在論文的修改上反映出來，但它們都是思考的種子，成為我日後研究與探索的資源。

論文的構作像是搭蓋一座玻璃塔，而我的指導教授朱元鴻老師則是遞運來異質的建材、不斷引領我未定型的藍圖中還可能望見的視野。由於個人思考與寫作習慣，我找朱老師商量論文的次數不算頻繁，但與他相識、共事十多年，我多少已經內化了朱老師的做學態度。朱老師跟學生的相處方式如風，氣流穿梭耳目般地自在卻不感到壓力；其實，他多少收斂了對學生的操心而對我的狀況顯得更加包容。跟朱老師與師母的這份情誼，對我來說是難以言謝並格外珍惜的關係。

漫長的路途中難免猶疑、徬徨。劉紀蕙老師溫柔和理解性的鼓勵，把幾乎沒入霧中的我重新拉回台前，而她對我的文章和思路所遇到的斷點，提供了建設性的指引，這也讓我在緊要關頭可以找到持續轉進的路標。回想起整個學習過程，陳奕麟老師對文化的省思、邱德亮老師的史學徑路、楊建章老師的音樂學批判，都為我敞開豐富且深刻的知識領域。跟林淑芬老師、陳光興老師在讀書會、研討會的遇會，也成為審視自己熟悉的思維框架的照鏡。

奎翰、旭智、恩廣、克倫、慧宇、成瀚、熙平、立佳、明慧、于均、政芬、思穎、禎臨、崇真、少君…等諸位學友是閱讀與討論的同儕，也是生活牢騷的出口，讓孤獨的寫作過程中增添鮮活的人味與心理的支持。漫長的旅途中有旅人相伴，而嫩妮在最後寫作階段耐心陪我共嚐箇中的酸苦辣，這生命中的緣分值得珍惜。

唐代書法家孫過庭曾說：「通會之際，人書俱老」。在結束整個求學階段的這個轉折點上，人與書多少也多了幾分世故；不過，我仍依稀感到：「通會之際，心思皆新」。

最後，感謝家人。

摘要

寬恕是一個古老而的倫理學觀念，尤其在面對國家或集體性的政治暴力之後的和解問題上，一方面，我們無法忽略寬恕在和解途徑所可能具有的積極作用；另一方面，在正義的要求下，寬恕卻又導致不正義的後果。儘管寬恕是一核心的神學觀念，並且經常為政治主權所援用；然而，寬恕在政治主權與神學的脈絡中反而可能成爲一種政治利益交換的婉言，或是輕易饒恕的廉價恩典，這也導致寬恕往往被視爲有礙正義的一種去政治化的實踐。本論文梳理寬恕在古典哲學、神學、政治哲學等脈絡下的不同意涵，並重新探討寬恕在實踐層面上的種種疑難，希望能夠對寬恕的不可能性進行反思之後，尋找到觸動寬恕的某種可能性。

本論文認爲，寬恕之所以潛在地妨礙正義的實踐，正是由於寬恕往往是被當作政治主權、神權、主體主權的方式來理解與運用。寬恕並非一種定義明晰、規則清楚、意義明確的穩定概念，而是不斷對不正義的過往進行重新的提問、理解的一種問題視域。寬恕既不是政治主權、神學主權、主體主權所掌有的一項權力／權利，也不是一次完成的決斷。寬恕是以問題視域的型態，在某種片刻中發生的「蹤跡」，而這種發生的蹤跡是一種無法以概念、規則予以錨定的「非起源之源」。寬恕之所以具有鬆動仇恨、滌清悲悼的動量，是因為它對悲情、仇恨的既有可感性配置提出了疑問。因此，本論文嘗試透過審美的路徑，來探討寬恕發生的可能性。



Abstract

Forgiveness is an ancient, ethical idea. It's also an updated problematic when facing the issue of reconciliation after state or collective political violence. We could not exclude forgiveness as a positive factor from the way to reconciliation; however, forgiveness could have negative consequences under the demand of justice. Forgiveness is so significant in theology that it is frequently appropriated as political means, which make forgiveness as political euphemism or as cheap grace. These are the reason why forgiveness is usually taken as harmful to justice. The main aim of the dissertation is to retrace the meanings of forgiveness under different contexts from classical philosophy, theology and political philosophy and discuss possible aporias that actualization of forgiveness might meet.

The core problem that forgiveness might be harmful to justice lies in that forgiveness is taken as a right or power to be done or given by a political sovereignty, the sovereignty of God or a personal subject. In my opinion, forgiveness is not a definite concept or stationary rules that one can follow as a determinant and determinable decision. On the contrary, it exists as a horizon of questioning, occurs in some moment and leaves only "traces"--the origin of non-origin. It's the momentum or energy that forgiveness as a horizon of questioning has that could possibly loosen the knot of hatred and mourning from past trauma. The momentum or energy of forgiveness comes from the ability to disturb the distribution of the sensible which is established after past political violence. I appeal to aesthetic orientation to disturb or re-distribute the distribution of the sensible coming from previous configuration in order to find the possibility of touching the impossibility of forgiveness.

目次

第一章研究背景與問題意識	1
第一節思索緣由與背景	1
I. 變形的年代	1
II. 東亞戰後歷史的曲拐	4
第二節問題意識與取徑	12
第二章寬恕的脈絡：古典語境到當代政治處境	22
第一節寬恕的前基督教哲學脈絡	22
第二節寬恕的神學脈絡及其批判	25
I. 基督教神學語境下的寬恕	25
II. 關於寬恕之批判神學的轉進	28
第三節寬恕的解構哲學脈絡	32
第四節寬恕的政治脈絡	35
第五節寬恕的文化翻譯脈絡	40
第三章重探寬恕的疑難	44
第一節「苦難—正義」的封閉迴圈及寬恕的「負在場」	44
第二節寬恕與主權——政治的神學與神學的政治	48
第三節與正義獨立而不互斥的寬恕	58
第四章觸·動寬恕的難能之能	68
第一節捕捉不到的寬恕——從「超先驗」到起源之「源」	68
第二節寬恕發生的「片刻」	76
I. 具有孕生性的「寬恕的衝力」	76
II. 寬恕作為一種「問題視域」的發生	79
第三節審美作為寬恕的關徑	81
第四節「歧感性」作為一種「問題視域」——藝術作品試析	86
第五章、結論	90
I. 片刻發生的「寬恕」與正義要求的切會	90
II. 「崇魂政治」(hauntology)的幽靈與「歧感性」的「異托邦」	91
III. 寬恕的「問題視域」、記憶挪移以及滌淨的可能性	93

IV. 「寬恕」的文化翻譯與詮釋現象學	93
V. 「寬恕」作為一種言說行為與允諾	94
參考書目	95



第一章 研究背景與問題意識

第一節 思索緣由與背景

I. 變形的年代

讓他們怨恨去，我也一個都不寬恕。

——魯迅（2005，第635頁）¹

唯有受害者能寬恕。倖存者有什麼資格站在受害者的位置或以其親屬的名義去寬恕呢？

——Vladimir Jankélévitch (1996, p.569)

請求上帝不是因為僅只祂具備寬恕的能力，具備人所不可及的寬恕的權力，而是由於在受害者的特殊性闕如而有時候不再能接受寬恕的請求或同意寬恕，或者在罪犯或罪人缺席的情況下，上帝是唯一的名，稱得上絕對獨一的名。是絕對替代者之名。是絕對見證者、絕對倖存者、絕對存活著的見證者之名。

——Jacques Derrida (2001b, p.46)

在面對寬恕的問題時，我的思緒常在這幾段話之間擺盪，並自問：如果我是受害者或倖存者，會怎麼看待寬恕？然而，我並非暴力事件的受害者、倖存者或親屬，而是站在第三方的立場來思考寬恕。由於未曾親歷由暴力加諸的迫害、折磨，面臨、目睹死亡，或是女性遭受凌辱等痛苦經驗，我時常警醒自己：以第三方來思考寬恕，是否可能輕忽暴力事件後的創傷，對人所產生的深刻影響，而這也牽涉到「誰能寬恕」的權利、履踐與反思工作之間的倫理關係。這樣的自我提醒可能存在著一種不全然合理的預設：只有受害者才有權利寬恕，而這種預設也使寬恕的履踐面臨幾個難題。假使受害者已經亡故，寬恕對後人是否還有討論的價值？如果傷害是由戰爭、國家暴力所造成的，我們又該如何範定寬恕的對象？加害者是首腦、元凶？還是包含執行者與通敵共謀者？「加害」是否有情節等級之分？寬恕難道也有相應的等級區別？即使確認了寬恕的授受兩造，寬恕的履踐又是在什麼條件、情況、時間下發生？如何發生？基於前述種種疑問，釐清我在寬恕議題中的發言位置並不是把問題還原到「唯有受害者才有資格寬恕」的簡單前提，而是將這個前提的倫理性質加以問題化和複雜化。

¹ 魯迅的雜文〈死〉(2005)當中提到他向子孫預先立下的遺囑：「損著別人的牙眼，卻反對報復，主張寬容的人，萬勿和他接近。此外自然還有，現在忘記了。只還記得在發熱時，又曾想到歐洲人臨死時，往往有一種儀式，是請別人寬恕，自己也寬恕了別人。我的怨敵可謂多矣，倘有新式的人問起我來，怎麼回答呢？我想了一想，決定的是：讓他們怨恨去，我也一個都不寬恕。」(2005，第631-636頁)

另一方面，人文社會領域的批判知識基本上具有公義的使命：針對國家權力、體制、機構所構成的制度性或結構性暴力進行反思與批判；然而，當寬恕經常被視為會造成歷史遺忘、不追究真相及責任等「背離正義」的後果，甚至作為政治當權者挪做自我開釋的手段，這使得討論寬恕似乎不那麼「正確政治」。討論歷史真相、司法追究與轉型正義，相對來說是較為「名正」而「言順」的。若此，思考寬恕對我或人文社會領域具有何種意義？假若寬恕有其存在的份量，它不應該僅限於道德層次上的籲求，更重要的是如何履踐。那麼，關於寬恕的反思與討論，該如何面對履踐的要求？寬恕是否有履踐的必要性或可能性呢？

我是七〇年代出生的一代，戰爭記憶之於我是遙遠的，而白色恐怖也只是青少年階段模糊的時代背景。儘管父執輩生長於日本殖民後期，在他們身上遺留的殖民經驗與記憶並不全然是負面的。自冷戰轉向後冷戰的台灣，從代工、貿易到金融等產業的發展中逐步展現經濟奇蹟，並沈浸在崇美哈日的文化潮流裡。於此同時，台灣的政治與社會處於各種運動風起雲湧的批判年代，從第三世界的強人政治轉進自由主義式的民主體制。直至九〇年代，民主轉型、社會運動與消費社會，是伴隨著我成長的社會關鍵詞。不過，九〇年代中後，台灣主體及認同問題隨台灣國族主義論述的開展而激化，政黨輪替的民主競爭機制成為操弄兩岸爭議與族群議題的政治鬥爭機器。威權政治年代的社會抗爭與民主風潮，突然被收編為台灣獨立運動的前哨；國共內戰後的二二八事件以及冷戰時期的白色恐怖歷史，被簡化為外來政權對「台灣民族」的殖民壓迫，其間的受害者更被政客挾持為「台灣民族」的烈士²。儘管一九九〇年起官方開始面對二二八事件的調查、平反、補（賠）償、立碑、紀念等活動，前總統李登輝並於一九九五年代表國民黨政府向受害者家屬道歉，但歷史傷痛似乎未見平撫反而復燃，族群衝突未達和解反而遽裂。對「轉型正義」推動者而言，只要加害者或「元凶」未曾接受審判，歷史「真相」仍未查明，乃至於當初實行迫害的政權至今依舊延續著政治權力，「民主」便尚未轉型，「正義」就未曾來臨。台灣的經歷彷彿呼應了法國哲學家楊克列維奇（Vladimir Jankélévitch）的義憤之言：「當有罪者因『經濟奇蹟』而豐腴滋養、發達富裕，寬恕便是一種陰險的玩笑。不，寬恕不配給這些公豬母豬。寬恕死於死亡集中營了。」（1996, p.567）

阻礙轉型正義的原因經常被歸咎為政治因素——亦即，自四九年後台灣進入

² 李敖（2007）曾針對「台灣菁英們」對二二八的錯誤導向提出批判：「如今事涉本省人殺外省人，就輕描淡寫或按下不表；事涉外省人殺本省人，就誇大其詞或愈加愈多，這不但與真相不合、與歷史不合，也不是公義、和平知道，更不是消弭族群對立知道。」（2007，第17頁）此外，楊渡（2006）認為所謂「轉型正義」缺乏對白色恐怖時期台共的認識，他批判道：「台灣就是有一批腦子不清楚的學者，老是喜歡講『轉型正義』。可是他們的轉型正義是斷代史的。他們只有二二八，但沒有白色恐怖。為什麼？因為白色恐怖是紅色革命者的歷史，而紅色革命親中共，親中共，就是親中國，所以他們被迫害的歷史遠遠比二二八多十倍以上，但民進黨就是假裝沒看見。這些綠學者，也假裝不知道。」

長達三十八年的戒嚴時期，至解嚴後的九六年首次總統直選，國民黨政權長期執政未經更替；若此，二〇〇〇年首度政黨輪替之始，政治因素應不再成為阻礙轉型正義的理由。然而，民進黨執政的八年間對轉型正義不僅仍無實質的舉措，反倒假二二八與轉型正義之名行政黨鬥爭、分化族群之實。在「官方台灣民族主義」³如火如荼展開下，二二八死亡人數信口推估、恣意灌水；每逢二二八紀念日，追悼會或音樂會瀰漫愈益濃厚的民族性哀悼與救贖的色彩⁴；以及一連串帶有政爭目的的「象徵性平反」，如去蔣化、去中國化等。儘管族群和諧、多元文化一直是政府或政黨提倡（或宣傳）的價值，族群關係反而在「受難化」歷史記憶的加溫下愈益緊張。微妙的是，「受難」的想像經常是拿猶太人的歷史遭遇為參照的——閩南本省菁英藉聖經中猶太人流離到迦南地敘述或是遭受納粹屠殺的悲慘歷史，作為自身受外來政權壓迫並期望建國的「共同體」歷史敘事與想像；而客家本省菁英則以猶太的流離處境（diaspora）當作族群認同的建構論述⁵。儘管本省菁英重溯歷史的心情可以理解，但這種以閩南族群為基底的台灣主體建構卻具有內在的矛盾性。當島內兩大「族群」的閩、客漢人透過懷舊、悲情的方式企求歷史、法律、政治上的主體性，攻佔「正義」的山頭，各原住民族於移民時期至今所遭受的暴力或不公的待遇，卻似乎理所當然地遺忘或原諒了。在族群平等與社會正義越來越位居政治正當性地位的過程中，卻不見政治領袖或菁英代表，為過往的移民歷史及現代國家建制中產生的暴力，向各原住民族提出起碼的道歉與反省。由此可見，正義與寬恕，記憶與遺忘，其追求的絕對性與純粹性，一旦擱在政治天秤上便變得相對化。若此，有可能在消解政治（depoliticizing）磁力的維度上，或是在純然的哲學或神學的領域中，探索寬恕（乃至於正義）的問題嗎？

正義意識或寬恕態度，與政治情境的轉化有相當微妙的關連。一九八八年，蔣經國去世，李登輝在繼任總統的記者會被問及如何面對民間對紀念二二八的訴

³ 在此借用 Benedict Anderson(1999)的「官方民族主義」有幾個用意。一方面，台灣於二十一世紀初所經歷的國族主義風潮接近於他所說的「最後一波」民族主義，即「在新國家的『建造民族』(nation-building)政策之中同時看到一種真實的、群眾性的民族主義熱情，以及一種經由大眾傳播媒體、教育體系、行政的管制等手段進行的有系統的，甚至是馬基維利式的民族主義意識型態灌輸」(1999, p.125)；另一方面，台灣這一波國族主義的目的之一又是為了對抗國民黨政府於戒嚴時期實行的「黨國式國族主義」(台灣國族主義者稱之為「大中國意識」)；再一方面，Anderson 的《想像的共同體》一書被台灣國族主義者拿來當成「共同體想像」或「打造國族」的重要文本。

⁴ 譬如，二〇〇二年的「二二八紀念音樂會」曲目包含西貝流士的〈芬蘭頌〉、孟德爾頌的〈敬畏祂的人有福了〉、蕭泰然的〈福爾摩沙的天使〉、〈1947 序曲〉、〈嚙通嫌台灣〉等。作曲家蕭泰然(2002)曾於〈一九四七序曲〉文表示：「我覺得紀念『二二八』五十五週年，最有意義的是，不但要走出二二八的陰影，更要積極的讓二二八成為現代台灣人文主義再生的起點，最後完成台灣本土文藝復興運動的理想，那時的台灣，不但有自己的國家，同時也擁有自己的優秀文化傳統。」

⁵ 台灣客家研究常引用日本學者高木桂藏(1996)的論述：「客家人完整保存了漢族自古以來就擁有的性格、文化及習慣。這種情形習慣。這種情形宛如猶太人在二千年前被追趕至巴勒斯坦，而猶太人至今仍繼續保有希伯來語及信守猶太教一樣，客家人也保存了數千年前來自漢族的同一性。因此客家人也被稱為中國的猶太人。」

求，他說：「我看在座的人多是四十歲以下的人...現在都是不到四十歲的人來談二二八，我覺得很奇怪。...我們是不是留給歷史學家去研究？為什麼這個時候把這個問題拿出來呢？來進行鼓動，說什麼二二八不要忘記啦，和平日啦...『二二八不要忘記』，這是不是違反愛心？...我想除了一些有政治野心的人，不應該以這種態度來做事。為了進步，眼睛要看前面，不要看後面。」（引自吳乃德，2008年，第43頁）現今回顧他這段話的「前瞻性」，格外具有歷史的反諷。他當然不是素樸的倡議歷史遺忘，而是在當時的政治氛圍中，深諳歷史創傷的平反、究責所潛藏的政治動盪危機（以及政治動員的能量）。兩年後，李登輝當選首屆民選總統，他在總統就職的記者會上承認先前「忘掉過去」的說法引來批判，而現在願意尋求新的方法來面對過去。儘管如此，他仍認為：「我們不要把過去的問題一直挖，然後再形成大家不和諧，或是大家不快樂的情況」，「大家應該在快快樂樂之下，從大家的記憶中，把這個問題給過去。」（引自吳乃德，2008年，第5頁）當權者在清算、處理過往的政治暴力時，和解（而非復仇）是政治理性上的追求目標。因此，一九九五年正式揭立的台北二二八紀念碑碑文如此寫著：「自今而後，無分你我，凝為一體，互助以愛，相待以誠，化仇恨於無形，肇和平於永恆。天佑寶島，萬古長青」。即便到了二〇〇七年二二八國家紀念館的開館儀式上，當時的總統陳水扁都表示透過這些追思、紀念轉型正義等活動，能讓「讓公義、和平、和解與寬恕早日實現」（《自由時報》，2007年）。然而，在現實政治裡，被遺忘的不是歷史創傷，而是對和解的期盼與化解仇恨的允諾。廿年間沸沸揚揚的轉型正義「運動」過程中，仇恨延續而非消弭於無形，二二八的歷史真相也沒有隨著史料公開、口述史紀錄、博物館展示等歷史記憶術的豐富而塵埃落定，關於歷史「真相」的不同詮釋甚至成為黨派徵用的政治鬥爭利器。

台灣二十餘年的民主化是壓縮且變形的歷程。以往對威權、黨國體制、國家機器等「統治政體」的批判，需要勇氣，也相對單純；而今，「民主」的敵人不再是單一的威權，而是在形式民主的「多元文化政治」當中，旋繞出「名份政治」（identity politics）、意魅境政治社群（imagined political community）、國族意構的譁眾主義（demagogism）⁶、偽族群意識（pseudo-ethnic consciousness）的悲悼政治（politics of grievance）、妒恨政治（politics of resentment），這使得正義的轉型可能夾藏政治的復仇或爭鬥，記憶與遺忘可能受政治的相對性操作，歷史的詮釋可能為政治立場所左右，這也意味著社會批判需要更加世故的理解與辨識。如果面對歷史真相、堅持正義的目的之一是朝向社會的和解，在前述幽微而複雜的政治狀態下，寬恕與政治的牽連又是什麼？在（絕對）正義降臨之前，寬恕是否是可有可無的宣告？它在和解的路途上可能具有正向的作用嗎？

II. 東亞戰後歷史的曲拐

⁶ 此處鮮活的翻譯，參考自丘延亮，2008。

台灣當代政治的轉折與紛擾，很大程度源於政客或政治菁英對歷史的跳接詮釋（即選擇性的記憶與遺忘），詮釋的效力範圍也僅限於台灣內部。一旦把歷史目光與國際格局納入視野，寬恕或正義的課題會呈現出別樣的景致，並反照出限縮於台灣內部之歷史觀點的矛盾性。從一九四五年八月十五日台灣放送協會播出「玉音放送」的《終戰詔書》（1945），到十月二十五日行政長官公署於台北成立；或者，同年八月第二次國共內戰（中共稱之為「解放戰爭」），到一九四九年國民政府發佈〈戒嚴令〉以及撤退來台，這些歷史時點與事件本屬於台灣的重要歷史轉折。一九四七年的二二八事件交纏其中，其政治效應擴延至五零年代肇始的白色恐怖，而同時期韓戰與越戰的先後爆發，更是將整個東亞地區拉進國際的冷戰格局裡。主權國家內部、主權國家間的區域性或全球性的政治連動關係，這些不同層次的歷史景深，或交疊或切割地被看待。當時序推移到新一波的國際勢局，譬如八九年蘇聯與東歐共產主義陣營的垮台，或是二〇〇〇年前後的中國崛起，前述的歷史景深（及其歷史記憶的詮釋）又會翻轉成不同的樣態。

以日本在東亞發動的侵略戰爭來說，日本攻佔南京展開大規模屠殺，七三一部隊在中國人和朝鮮進行人體試驗，以及對殖民地與佔領地徵迫慰安婦等諸種戰爭暴行，身為日軍最高統帥的日本天皇在《終戰詔書》中，僅向戮力東亞解放的盟邦感到遺憾，對死於非命的臣民及其遺族表達深切的共感，卻從未為日軍的犯行對受害者表示過歉意：「對始終偕帝國戮力同心致力於東亞解放之各盟邦，朕只得深表遺憾之意；對死於戰陣、殉於職守、斃於非命之帝國臣民及其遺族，每當慮及，常五內俱裂。至若負傷、受災禍、失家業者之福祉，乃朕深切軫念之所。」（引自小森陽一，2001年，第44-45頁）中國戰區最高統帥蔣介石於「玉音放送」同日發表〈抗戰勝利告全國軍民及世界人士書〉，文中表示：

我說到這裏，又想到基督寶訓上所說的「待人如己」與「要愛敵人」兩句話，實在令我發生無限的感想。我中國同胞們必知「不念舊惡」及「與人為善」為我民族傳統至高至貴的德性。我們一貫聲言，祇認日本黷武的軍閥為敵，不以日本的人民為敵；今天敵軍已被我們盟邦共同打倒了，我們當然要嚴密責成他忠實執行所有的投降條款，但是我們並不要報復，更不可對敵國無辜人民加以污辱，我們只有對他們為他的納粹軍閥所愚弄所驅迫而表示憐憫，使他們能自拔於錯誤與罪惡。要知道如果以暴行答復敵人從前的暴行，以奴辱來答復他們從前錯誤的優越感，則冤冤相報，永無終止，決不是我們仁義之師的目的。這是我們每一個軍民同胞今天所應該特別注意的。（蔣介石，1945）

蔣介石提到「待人如己」、「要愛敵人」、「不念舊惡」、「與人為善」等措辭，並為日本媒體以「以德報怨」簡讀與傳播（黃自進，2005）。蔣介石引用了「登

山寶訓」的字句⁷，正好是論及寬恕之基督教脈絡時經常參照的部分⁸。此外，一九五二年四月二十八日國民政府與日本簽訂的〈中日和約〉(1952)⁹的議定書中，表明放棄戰後賠償：「為對日本人民表示寬大與友好之意起見，中華民國自動放棄根據金山和約第十四條甲項第一款日本國所應供應之服務之利益。」這看似主權者寬恕了戰敗的侵略國，實際上卻是錯誤的歷史表象。國民政府於一九四四年成立「行政院抗戰損失調查委員會」，調查抗戰的人力與物力的損失，於同年通過《關於索取賠償與歸還劫物之基本原則及進行辦法》，明訂對日的實物賠償原則。(朱高正，2001)然而，一九四九年國民政府內戰失利後撤退台灣，中共建政，一九五〇年韓戰爆發等局勢轉變，美國為了在東亞構築起圍堵共產勢力的防線，從佔領日本之初施行民主化的政策，轉而急於結束戰爭狀態以協助日本恢復主權的形式自主，因此排除國民政府與中共雙方，不顧部分聯合國會員國反對，逕自推動對日和平條約(何思慎，1999，第37頁)，於一九五二年挾盟國之勢與日本簽定〈舊金山和約〉。蔣介石為取得美援，並防日本承認中共政權，只好在同年配合〈舊金山和約〉第十四條¹⁰，簽下放棄賠償的〈中日和約〉。

中共對日本侵略中國的戰後賠償問題又有何看法？中共外交部長周恩來曾對〈舊金山和約〉簽訂前的舊金山會議與草約內容發表過聲明，批評美國佔領日本期間竊佔賠償，並重申中國應獲得賠償的權利(《人民日報》，1951)。二十年後，尼克森的和解外交取代圍堵政策。他在一九七二年訪問中國並與周恩來共同發表「上海公報」，日本於同年和中共建交。時任總理的周恩來表示：「中日邦交恢復以前，台灣的蔣介石已經先於我們放棄了賠償要求，共產黨的肚量不能比蔣介石還小」。(《人民文摘》，2004)在《中日聯合聲明》(1972)¹¹裡，中共正式宣布：「為了中日兩國人民的友好，放棄對日本國的戰爭賠償要求」。

放棄作為消極正義的戰後賠償，看似「免了人的債」；究其歷史脈絡，這些基於國際政治的角力與主權利害的考量，其實並不觸及寬恕的宗教和哲學意涵，卻在主權尊嚴或外交辭令上遺留寬恕或寬厚的表象。那麼，不談寬恕，改論正義，

⁷ 蔣介石在〈抗戰勝利告全國軍民及世界人士書〉說的「基督寶訓」，就是「登山寶訓」或「山上寶訓」，主要是《聖經》〈馬太福音〉第五章到第七章的內容：「你們聽見有話說：以眼還眼，以牙還牙。只是我告訴你們，不要與惡人作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打。」(第五章，第38-39節)；以及「你們聽見有話說：當愛你的鄰舍，恨你的仇敵。只是我告訴你們，要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告。」(第43-44節)

⁸ 譬如，「免我們的債，如同我們免了人的債。」以及第14-15節：「你們饒恕人的過犯，你們的天父也必饒恕你們的過犯；你們不饒恕人的過犯，你們的天父也必不饒恕你們的過犯。」(〈馬太福音〉第六章，第12節)。免債與饒恕，在英文聖經中均是 forgive。

⁹ 即〈中華民國與日本國間和平條約〉。

¹⁰ 〈舊金山和約〉第十四條：「a. 聯盟國承認：日本應賠償聯盟國戰中所生的一切損害與痛苦，但因日本目前擁有的資源不足以支持一個自主的經濟體，且不足以完全賠償前述之一切損害與痛苦。...b. 除本條約另有規定，聯盟國放棄賠償請求權、聯盟國與其國民放棄其他於戰爭期間被日本及日本國民戰爭行為之賠償請求權，以及放棄佔領之直接軍事費用請求權。」

¹¹ 又稱《中日建交公報》，於1972年9月29日簽署。

透過司法對戰爭暴行與戰犯進行追究與審判，這是否就是正義的彰顯呢？盟國於〈波茨坦公告〉第十條宣示：「吾人無意奴役日本民族或消滅其國家，但對於戰罪人犯，包括虐待吾人俘虜在內，將處以法律之裁判」。遠東國際軍事法庭（即「東京審判」）據此於一九四六年成立，並在〈遠東國際法庭憲章〉（1946）中表明對遠東主要戰犯進行公正且迅速的審理和處罰¹²。歷經兩年半的調查和開庭審理，起訴二十八名甲級戰犯，七人判處絞刑，十六人判處終身徒刑，二人判處有期徒刑。（梅汝璈，1988，第25頁）然而，日本天皇與生化戰犯並沒有列入國際法庭的究責名單。主要是因為美國政府的遠東政策深深影響著駐日盟軍最高統帥部（簡稱「盟總」），而盟總最高統帥麥克·阿瑟將軍又掌控著許多重要的檢察決定權。由麥克·阿瑟批准頒佈，東京審判所依據的文件〈遠東國際法庭憲章〉，關於被告對象與責任的規定是「被告在任何時期所曾任之官職，以及被告系遵從其政府或上級長官之命令而行動之事實，均不足以免除其被控所犯任何罪行之責任」（梅汝璈，1988，第277頁），這與〈歐洲國際軍事法庭憲章〉（1945）強調對國家元首個人的責任追究之規定相比，是較為含糊的：「被告之官職上地位，無論係國家之元首或政府各部之責任官吏，均不得為免除責任或減輕刑罰之理由。」¹³〈遠東國際法庭憲章〉並沒有在條文中指名「國家元首」的責任，日本學者栗屋憲太郎認為，這是麥克·阿瑟免究天皇罪責意圖留下的餘地。（栗屋憲太郎，1987，第134-135頁）時任遠東國際法庭的法官梅汝璈在審判回憶錄也提到，遠東國際法庭的首席檢察官約瑟夫·季楠（Joseph Keenan）將涉及皇室與財閥責任的資料擱置，沒有向法院提出罪行的證據。（梅汝璈，1988，第25頁）

軍權與法權在戰犯審理問題上的偏向，也與國際局勢的轉變息息相關。盟總佔領日本初期，為祛除公職中的軍國主義份子，推動日本民主化，下達「公職追放」的指令，整肅對象包含警察、軍人、教師、財閥、政治家¹⁴。（彭曦、汪麗影、汪平，2003，第3頁）一九四七年後情勢逆轉，美蘇兩國對立檯面化，美國為防日本內部左翼力量的擴張，政策改採放寬對日政治革新的管制，要求盡早結束戰犯審判（宋志勇，2003，第93頁），並於一九四八年開始實施公職追放的解除，扶植保守勢力。（彭曦、汪麗影、汪平，2003，第4頁）面對此一國際情勢，再加上國共內戰失利，國民政府因而對美國政府表示除二十五名首犯之外，不再追究其他戰犯。（宋志勇，2003，第93頁）原為國民政府囚押的戰犯日本中國派遣軍總司令岡村寧次，於一九四九年初以無罪釋放。（稻葉正夫編，2008年，第158-159頁）諷刺的是，當毛澤東（1949）厲言要重新逮捕戰犯岡村寧次，蔣介石則聘請他籌組日本軍事顧問團「白團」代訓國軍。（楊碧川，2000，第42頁）

東亞戰後曲折的歷史脈絡，使得寬恕與正義都無法那麼純粹衡量，因其背後

¹² 《國際條約集(1945-1947)》，第78頁。

¹³ 即〈紐倫堡國際軍事法庭憲章〉，《國際條約集(1945-1947)》，第98頁。

¹⁴ 「公職追放」類似於布拉格之春後在東歐國家轉型時出現的「國家清洗法」(lustration)，屬於轉型正義的一部份。

總難擺脫主權之間的政治角力、利益估算。這也導致寬恕的討論更加複雜化。寬恕議題所牽涉到的罪犯、歷史記憶，並不只是單純落在個體的究責和紙面上的記錄，而是得進一步釐清主權穿梭其間所產生的影響。更有甚者，歷史記憶還有可能性是選擇性記憶或遺忘的後果。當台灣國族論述意圖將國民政府與日本同樣視為外來殖民政權，日本侵華戰爭與國共內戰便成為與台灣無關的外部歷史。它刻意專注國民黨政府在二二八的鎮壓，並構作出「二二八—國民黨—外省人」的鍊結意象，使得「國共內戰—冷戰」脈絡下的白色恐怖往往被簡化為「二二八」的意象。此片面歷史史觀所呼求的轉型正義，看似在為「台灣人」平反，卻遺漏了受難的外省籍民眾。甚至，將台灣的歷史與中國切割，也同時是把慰安婦（性奴隸）、台籍老兵（許昭榮，1995年）¹⁵等戰爭暴力下的受害者排除在正義的討論之外。由過去政治禁區解放出來的二二八歷史，在悲情化、國族化的政治與學術（權力與知識）雙重構作下，一度形成新的禁區。李登輝執政時期，政府於一九九二年成立「二二八事件研究小組」，研究員賴澤涵兩年後出版官方版的《二二八事件調查報告》。此後十來年間，二二八事件研究文獻浮發於市，在台灣國族意識去中國化的統獨爭議、藍綠兩黨鬥爭交雜的脈絡中，有的文獻傾向民族主義式的激化仇恨（黃文雄，1996）；有的則從歷史考證去追究蔣介石的元凶責任（張炎憲等，2006）；也有從轉型正義的角度去進行歷史清算並探究法律責任，例如研究二二八的「務實獨派」學者陳儀深對於二二八事件的性質不以「官逼民反」而是「報復屠殺」認定，並且主張轉型正義得「積極清算，不要消極清算」。（陳儀深，2007，第9-11頁）

當然，也有些文獻嘗試突破二二八研究之「政治化禁區」，指出台灣國族主義的歷史盲點，重新分析當時台灣在二戰、國共內戰等結構下的複雜情狀（戴國輝，葉芸芸，1992）；晚近則有左翼從對日美帝國之霸權格局的批判，去梳理二二八與白色恐怖所呈現出台灣內部的統治與階級的多層結構問題（林書揚，2010），並引導出非狹隘台灣國族意識、台灣本省受害者之外的口述觀點（楊渡，2005）；另有重新審視當時國民黨在二二八事件的政治責任的研究（黃彰健，2007；朱宏源，黃文範，2008；朱宏源，黃種祥，2010）——在我看來，某種程度算是為國民黨尋找釋罪（excuse）的餘地，這類研究也容易受獨派陣營抨擊。此外，尚有少數二二八受難者家屬（彭正雄，2010）、白色恐怖受害者（施明雄，1998）¹⁶的聲音，持寬容、寬恕但不遺忘歷史的立場，去面對過往的政治暴力。這些重新論析政治暴力歷史的研究與文獻，用意並非為當權者緩頰，也不是放棄正義的要求。它們的共同出發點反而也是基於正義的立場，反對揮舞轉型正義的旗幟成為操弄

¹⁵ 台籍老兵是指 1945 到 1948 年間，國民政府自日本殖民手上接收台灣，以拉拐騙誘等方式「徵召」台籍青年隨國軍赴大陸參與國共內戰，但蔣政權敗撤台灣後，這些四萬餘名的台籍青年反而滯留於大陸至今，即便 1987 年政府開放大陸探親，他們也未獲得同意返鄉。前台籍老兵協會理事長許昭榮為了抗議國民黨與民進黨兩前後執政的政府漠視台籍老兵問題，於 2008 年 5 月 20 日自焚抗議。

¹⁶ 施明德於《常識：一個台灣人最好知道的事》（2011）提到：「仇恨猶如枷鎖，請相信我：『寬恕，是結束苦痛最美麗的句點』。」

國族仇恨、收編人民情感、遂行權力鬥爭的手段。(林書揚, 2010; 郭譽孚, 2007; 陳芳明, 2007; 丘延亮, 2008) 這些省思的論述不乏出自政治受害者之筆, 而引我思索的是他們如何超克自身的冤屈傷痛, 避免陷入悲情及仇恨政治的勒索呢? 台灣坐牢長達三十四年的白色恐怖政治犯林書揚曾說:

歷史的宏觀也確能助我們擺脫淺層感性的無盡糾纏。也就是說, 讓我們警惕不要把憎恨的根栽植在不是個人的道德意志所能決定的, 地緣或血緣的自然因素上。而應該把悲劇的源頭鎖定在群體的共同努力可加以改變的制度結構中。(林書揚, 2010, 第38頁)

對林書揚先生來說, 宏觀歷史是超克狹隘的仇恨觀感的要件。他於一九八四年獲釋後, 深感當時變動的政治氛圍對二二八事件的政治詮釋會成為另一次社會對立的不祥種子, 他很早便為文〈如何讓過去的成為真正的過去〉(林書揚, 2010), 一方面提出他對二二八事件的宏觀歷史剖析超克錯置的對立, 一方面主張政府必須道歉賠償以平息民怨。換言之, 林書揚先生期待的是正義的平反與社會的和解, 而面對與處理歷史記憶是兩者的核心。值得進一步思索的是, 他為何不純然地主張積極清算過往的歷史, 而是思考如何讓過去成為「真正的過去」? 對主張轉型正義者而言, 問題似乎相當簡單: 沒有正義便沒有寬恕, 「寬恕是公義彰顯後自然而然的」。 (二二八事件紀念基金會, 2004) 鄉土詩人吳晟在〈經常有人向我宣揚〉詩中提到:

經常有人向我宣揚寬恕
並宣揚理性消彌傷痛
懷抱感恩揮別悲情
這是何等崇高的節操
我本不該有任何質疑

然而每一道歷史挫傷
都結成永不消褪的傷疤
經常隱隱作痛、滲出血漬

經常發出哀慟的飲泣

誰又有資格接受寬恕 (二二八事件紀念基金會, 2004)

政治暴力造成的歷史悲劇如永無法消褪的傷疤, 這也是轉型正義論者所持抱持的觀點, 它意味著歷史是一本清算的帳目, 必須經由法律的究責懲凶之後, 才可能有寬恕的空間。不過, 這裡隱含一種預設, 即正義是寬恕的前提, 是寬恕的必要條件; 換言之, 寬恕需要正義, 正義卻不必有寬恕的存在。這種以「絕對正義」為單極的預設, 使得寬恕切分於正義的之外, 並自公共領域排除, 僅屬私己心靈層次或宗教信仰領域。二〇一二年「六四事件」二十三週年的兩天後, 學運

領袖之一柴玲於《基督日報》公開表示：「我原諒鄧小平和李鵬。我原諒士兵們衝進1989年天安門廣場。」她明白寬恕的提出背反了主流文化和情感，但仍選擇寬恕：

當我們的心裡充滿了和平與寬恕時，我們是在一個很小的程度上反應出耶穌對整個人類的巨大寬恕。我也知道，當我們在天安門前面對坦克機槍而決定不放棄和平理性非暴力的時候，我們早已經選擇了寬恕！我更知道，只有當我們真正寬恕時，持久的和平才會到來。（柴玲，2012a）

柴玲的「寬恕」言論旋即引起其他學運領袖與難屬的非議。王丹發了篇緊急聲明表示尊重柴玲的個人信仰所導致的這個意見，但是對此他完全不能同意：「在殺人者還沒有任何懺悔，道歉，甚至還在繼續殺人的時候，被害方的原諒是沒有根據的。這樣的原諒，對六四死難者是很大的不公平」。他並向柴玲呼籲要「正確區分個人的信仰與是非價值判斷這兩件事」。（王丹，2012）吾爾開希也表明反對柴玲，他說：「寬宥和諒解是在正義是非釐清之後，罪人祈求寬恕之時應有的態度，這不僅是宗教價值觀、也是普世價值」（《BBC 中文網》，2012）。無論是王丹或吾爾開希，他們都基於正義的理由拒絕柴玲的「寬恕說」，並將她的論點歸為個人信仰，而寬恕作為一種信仰不應與正義的「是非」混為一談，並且是在罪人懺悔、道歉、要求寬恕以及正義彰顯之後才有寬恕的餘地。兩天後，柴玲又發表了一篇〈再談寬恕〉回應諸多的抨擊與誤解。她自己承認〈我原諒他們〉是「做為一個神的女兒奉主的旨意而說的」，她的寬恕並非遺忘，也不是免除李鵬等領導人的屠殺責任。然而，從基督教教義的立場出發，一方面她強調神不會放過任何一個罪；但另一方面，在審判到來之前，神仍然呼召她去寬恕，因為耶穌也為將他釘上十字架傷害他的人祈禱：

很多朋友誤解說，寬恕只能在對方懺悔後才能給予，在對方被公義擊敗時才能施捨，但耶穌做的恰是反文化，反感情地：耶穌在他們都沒有認罪，甚至是還在傷害他的時候就已經祈禱天父原諒了他們。

他完全沒有必要這樣做，但他不但做了，而且是在自己最痛苦的時候做了。他身先士卒，自己先做了！他要求門徒要做的事：「你們聽過這吩咐：『要愛你的鄰人，恨你的敵人。』但是我告訴你們：要愛你們的敵人，為那些逼迫你們的人禱告，好讓你們成為你們天父的兒女。因為他使太陽升起，對著惡人，也對著好人；降雨給義人，也給不義的人。其實你們如果只愛那些愛你們的人，會有甚麼報償呢？連稅吏不也這樣做嗎？你們如果只問候自己的兄弟，這樣做有甚麼特別呢？連外邦人不也這樣做嗎？所以，你們當成為完全的，就像你們的天父是完全的。」（柴玲，2012b）

另一位致信給柴玲的受難家屬讓此次的寬恕爭議更耐人思索。兒子於天安門廣場中彈喪命的前中國人民大學副教授丁子霖女士，出書《丁子霖——“六四”受難者名冊》，因致力於六四平反而遭中共嚴密監視。她曾於二〇〇一年和一群受難者母親發表一封聯名公開信〈天安門母親的話〉寫到：

我們已不再是愚昧、麻木的一群，也不再是怨天尤人的哭泣者。我們既然已經站起，就絕不再躺下。我們蒙受深重的苦難，但這苦難沈積在我們心底的已不再是牙眼相報的偏狹與仇恨，而是對道義與責任的一種承擔。...

今天，我們將把這種愛視為一種責任，希望以此來呼喚人們的良知，來化解人與人之間的猜疑和仇恨，來改變至今仍遺留在我們頭腦裡的對生命及人的價值的漠視。我們相信，這種來自生命源頭的愛是偉大的；她作為一種責任，將使我們變得更堅強、更智慧，也將使我們的世界變得更理智、更富有人性，從而更有效地制止暴行與殺戮。（丁子霖等，2001）

五年後，六四事件十七週年，丁子霖女士給「全美中國學生學者自治聯合會」寫了封信，再次提到化解仇恨與政治和解：「在我們的內心深處，卻迫切地希望以自己的行動來化解人與人之間的仇恨和隔閡，來達成朝野之間乃至全民族的政治和解，最終防止『六四』那樣的人間慘劇在我們生息的土地上再次發生。我想，這也正是我們死去的親人所希望的」。（丁子霖，2006）

六四事件受難者的母親們歷經十幾年的痛苦，在心境上有了些轉變，她們並沒有放棄平反，但在正義的追索過程中卻感受到生命中愛的責任而非報復與仇恨。不過，丁子霖女士並不認為這樣的愛等同於寬恕。她也寫了份公開信回應柴玲的「寬恕」論點，並表示她對柴玲徹底失望，同樣批評她的是非價值判斷的錯誤。她認為中共政府未曾對犯下的反人類罪道歉，甚至對維權和異議人士實施嚴厲的迫害，在此情況下，「要我們『寬恕』、『原諒』他們，無論從崇高的宗教信條出發，還是從普通百姓的日常倫理出發」，是「不可能！這是絕對荒唐的！」丁女士向柴玲釐清〈天安門母親的話〉中提到她們放棄牙眼相報的偏狹和仇恨以愛來化解仇恨，是有前提和原則的：就是「為了聯絡盡可能多的人來更有效地來制止暴力和殺戮」。（丁子霖，2012）這席話包含著複雜的含意。首先，它可能意味著嘗試以愛化解過往暴力所帶來的憎恨和復仇的情緒，藉此感召更多人以制止「未來」可能的暴力。若此，這裡關於「愛」的原則和柴玲引用〈馬太福音〉所講述的「要愛你們的仇敵」的「愛」，兩者之間存在著什麼樣的差異？化解仇恨的愛還可能仇視過往的敵人嗎？對非教徒的丁子霖來說，「愛你們的仇敵」如此極致的寬恕要求是罔顧事實、是非錯亂、有違正義的。對基督教徒柴玲來說，她

採取了「神義論」(theodicy)¹⁷的論點，這也讓她能夠去寬恕那不可寬恕的罪惡。丁、柴二位女士各自所執有的正義觀，是否也隱含著世俗的國家主權與神權之間微妙的攝理關係呢？此外，受難者家屬的丁子霖女士與政治受難者的林書揚先生，他們有相當類似的主張，即一方面堅持真相、賠償與問責，另一方面也強調化解仇恨與政治和解。在林書揚那兒，仇恨的超克在於宏觀歷史的梳理，而丁子霖女士的超克方式則是愛。若此，歷史的宏觀認識與愛，是否可能讓我們的思維從絕對正義的一端開始往寬恕的一端挪移，思索「寬恕」與正義的關係及可能性？

第二節 問題意識與取徑

Ethics and aesthetics are one and the same.
—Ludwig Wittgenstein (2003, p.68)

雅斯培(Karl Jasper)在《德國罪過問題》中把罪過分為四種：(1)刑法罪過(criminal guilt)：有客觀事證違反了法律，並受到法庭審判的罪過；(2)政治罪過(political guilt)，或稱政治罪責(political liability)：就政治層面來說，每個人均在現代國家裡行動，譬如選舉投票，公民的行動在政治上獲得國家擔保，因而也應承擔起國家犯下的罪過，這是人們無法迴避的政治罪責；(3)「道德罪過」(moral guilt)：即便未受到法庭審判，個人仍得按照良知與道德對自己的行為擔負起道德責任；(4)形上學罪過(metaphysical guilt)：個人作為人類而存在，與他人之間有一種連帶的共同責任。當對他人陷入危境，個人對此罪過所見所知卻無法予以阻止，人們便應感受到一種不忍的責任。這是來自人在上帝面前的自我覺察的轉化。(Jasper, 2001, p.25, pp.55-56)依照上述的罪責劃分，雅斯培提到集體罪責(collective guilt)一詞，主要來指涉在一政治共同體下生活的政治罪過。然而，漢娜·鄂蘭(Hannah Arendt)並不贊同集體罪過的說法，因為「自動自發承認集體罪惡的結果，當然就是非常有效地幫那些實際上做了什麼式的人漂白了」。(Arendt, 2008a)她強調的是個人責任，因為在政治與道德領域沒有所謂的服從，人們應該思考的不是消極的「為何服從」，而是「為何支持」這樣的問題。將「罪過」引入公眾生活有可能造成道德與政治的混淆，譬如，主權者可能透過罪的指認、懺悔的程序、寬恕的場面，對私人領域予以浸透；它當然也可能藉由正義的究責或赦免的手段，來達成政治的追索或和解的交換目的。

幾個政治人物的例子相當值得探討。南非前總統曼德拉、捷克前總統哈維爾、

¹⁷ Theo-dicy 一詞源自 *theos* (神) 與 *dike* (正義)，意指即便人間最邪惡的苦難都為全知全能的神所預想和確知，因為神是正義的終極所在。柴玲說：「神從不放過任何一個罪。所以我有完全的信心，有一天他們必須回到神的面前來面對自己所犯下的一切的罪」，這正符合了神義論的觀點。

翁山蘇姬等人，當他們從政治牢獄中解放出來後，他們都在個人層次上提到寬恕與原諒，儘管進入政界後基於政治責任無法全然寬恕。林書揚、施明德等政治犯，出獄後並沒有陷入政治仇恨的正義戲碼中，反而也提出超克過往仇恨的看法。即便是以將納粹份子送上法庭審判為職志的「納粹獵人」西蒙·威森塔爾（Simon Wiesenthal），在他的自傳《寬恕？！》¹⁸一書中也描述過，他見到一位瀕死的黨衛隊士兵，對方以十分悔恨的口吻向他請求寬恕，然而他不發一語地離開。此後，儘管他不曾明言「寬恕」，他一直為此問題所糾纏，甚至在戰後還拜訪了這位士兵的母親。這些例子一方面呈現出寬恕與正義的兩難；但另一方面，也呈現出他們身為公民，有種與主權與神權語境脫勾的思維能力，在面對正義所要求的責任與真相的同時，也觸及到和解與超克仇恨的深處。

透過一種整體的歷史觀，可能有助於我們蘊生出超越的思維；除此之外，是否還有別的徑路呢？戰後正義與寬恕的議題，在各種形式的藝文術創作中不斷出現，包括紀錄片、電影、自傳、口述史、或是視覺藝術、表演藝術等。這些作品對正義與寬恕的觀點各異，但是不同於論述性的理性思維，而是透過感官的、敘述的方式來碰觸這複雜的問題。不管它們能夠提供多少深入的見解與剖析，它們的表現形式反而比學術研究與知識論述更接近一般大眾，也具有更多的影響力。這些美學作品究竟如何呈現寬恕（或正義）這個複雜的問題？我們是否可能藉由審美的作品作為一種創造性的平台，來為寬恕的疑難打開一條難能之能的縫隙呢？

為了對上述的問題進行處理，我在論文中將會分別探討以下的問題意識。

（一）寬恕與正義不同格，但是二分的嗎？

為了避免將寬恕的問題僅侷限於神學信仰的討論層次，又為了不把寬恕議題僅當作政治層次思維的同義詞，我必須藉助當代哲學的觀點把寬恕擺放在哲學的倫理學脈絡底下來思考。與寬恕相近和相關的同義詞，包括寬恕（*pardoning*）、赦罪（*remission*）、釋罪（*excusing*）、道歉（*apology*）等詞彙，寬恕的問題可以透過這些相關的詞彙追溯古典哲學裡可能牽涉的思想脈絡。西方的倫理學對寬恕有不同層次的界說，這也直接或間接地影響當代對於寬恕問題的思考深度。尤其在當代的人類大屠殺事件的影響下，寬恕的對象、資格、能力，乃至於寬恕本身的可能性與否，都成為重新反思與斟酌的哲學問題。

一般來說，司法程序，即對犯錯者進行審理、判決並處以刑罰，是正義的具體展現。司法正義的伸張，必須對傷害事件採取司法調查，並由原告與被告進行審問與答辯；換言之，司法正義的追訴與寬恕是難以相容的。在司法的面前，寬

¹⁸ <http://ishare.iask.sina.com.cn/f/25255862.html>

恕往往沒有發言的餘地，因為即便是大赦，也必須是以法律為依據始得以施行。然而，法律的絕對權威，亦即法的執行所仰賴的基礎，在現代國家裡是以主權的「暴力性」作為其基礎。因此，儘管司法的獨立性是所有法治國家的威信來源，這並不表示法律是不證自明的透明真理。當寬恕通常被置於報復性正義的司法程序的末端，我們便必須進一步思索：正義、法律（包括實際的司法程序）與國家主權的關係是什麼？尤其，近年來在司法界提出恢復性或復原性正義（*restorative justice*），強調透過司法的手段回復加害者與受害者、社群的關係，而不只是在於對加害者的懲罰，這也可以讓我們回過頭來探討司法正義的目的與寬恕，是否如原本以為地南轅北轍？從另一個角度觀之，司法制度也可能形成錯枉（*wrong*）的情況。李歐塔（1988）透過「歧論」（*differend*）指出，司法體系其實會形成一種語言政體（*phrase regime*），它構成了一套特殊的真理認定程序，卻也排除了此語言政體所無法呈現出來的其他語境。換言之，司法的正義也可能成為錯枉的體系。

洪希耶（*Jacques Rancière*）（1999, pp.1-19）則以「歧議」（*disagreement*）對李歐塔的「歧論」做進一步申論，他認為政治社群所發生的歧議，並不只限於語言政體的異質性上，而是包含在政治奠基的過程中可能產生的錯算或略而不算（*miscount*）的情況。在古希臘，*blaberon*（損利，*disadvantage*）與 *sumpheron*（有利，*advantage*）二者的意義未必是對立的。*blaberon* 可能是指降臨於個人的不幸，也可能由他人的行為造成的錯枉；而 *sumpheron* 則是指從事某行動的獲利或期盼，未必與他人有關。因此，某人所得到的 *sumpheron* 並不必然涉及另一方遭受到 *blaberon*。那麼，有利與損利具有對立性、透過計算利的得損來償彌傷害，這種仍依據交換邏輯的法律正義觀念則仍具有侷限性。洪希耶透過柏拉圖的討論得出一個論點：所謂正義，乃始於當公民所共有者成為爭議之時。正義作為一種德行，不能只是作為平衡個人受之於他人之利益得失的手段，而是在於決定「共有」的分配。對一個社群的共有分額之分配開始操煩，洪希耶認為這就是政治的源頭，因為一個城邦政治秩序的建立，必須建構出可資計算與分配的「份額」，而這些份額卻又消抹（無論是錯算或略而不算）了在該秩序建立之前的 *blaberon*，即已然損利的情事。譬如，雅典的民主政治家梭倫（*Solon*）在農奴制度嚴重的時期提出了一種民主典型：取消農民債務，恢復人民（*demos*）的自由。人民的自由並不是具體的財產，而是一種純粹的創構物；人民在獲得自由作為一項資產的同時，也取消了其作為奴隸的損利——這裡存在著一種 *miscount*，一種 *wrong*，從計算利害的交換式正義來看，是錯算；但從政治性正義（*political justice*）來看，卻是略而不算。洪希耶因而認為，政治起於社群份額的計算（*count*），而這種計算總是一種謬算（*false count*），一種雙重計算，或是一種錯算（*miscount*）。換言之，在新的政體、制度或法律的奠基過程，總存在著一種政治性正義必然會導致 *wrong* 的發生，但此處的 *wrong* 並非李歐塔對錯枉的語言政體批判，而是更接近於為了建立新的社群秩序所形成的遺忘。這種政治性正義與一般法律正義

的關連，值得進一步探究，因為這裡將會涉及和解與正義，即寬恕的重要問題。

國內關於正義或轉型正義的文章很多，而與寬恕相關者多半是從轉型正義轉向和解的取向，我在上一節中已經提出部分的文獻。在此，我要從古希臘研究來討論正義與寬恕的問題。古希臘研究學者羅候（Nicole Loraux）在《分立之城：論古代雅典的記憶與遺忘》（2001, pp. 229-244）一書中，提到正義、爭論、遺忘的關連。*Dikhistēs* 指的是古代雅典的法律訴訟程序，但其字源本身就有製造切分為二的意涵：參與訴訟討論是雅典公民身份的一種展現，而裁決者在過程中維持中立旁觀，只有到關鍵投票時才起裁量的做用，因而也扮演著區分 *dikē*（訴訟）與 *stasis*（意見不合）的作用。然而，裁決者如果只是投票而自身沒有具備任何判斷的作用，這樣的公開訴訟則會淪為民粹正義（popular justice），因此，*dikē* 也具有仲裁的意涵。羅候發現，類似字源 *diallattein* 與 *dialuein* 其實是有解決紛爭的調解（conciliation）的意義的，因為仲裁者並非依據法律而是以公正原則（equity）來仲裁的，因而是一種政治性的仲裁，而目的是為了平息紛爭，透過協商來創造未來。*Mē mnēsikakein*（不去回憶不幸）的法律規定，正是這種仲裁正義的表現。羅候對正義（*dikē*）的古典研究與呂克爾（Paul Ricoeur）（2000, pp.133-145）對正義的看法相呼應。他認為透過法庭、陪審團、法官等司法過程所展現的司法正義，其實是在創造一種正義距離（just distance），而懲罰的目的並不是為了處罰罪犯讓他改善，而是要去恢復受害者的自尊。換言之，在呂克爾看來，「正義」不應該以報復來界定，而是具有追悼與通往和解的作用。不過，對呂克爾來說，寬恕或原諒與正義格格不入的。寬恕是只有受害者才擁有的權力。然而，他進一步表示，寬恕並非等同於遺忘，而是對記憶的一種療癒，並給予記憶一個未來的可能性。

從另外一個角度來看，古希臘的正義裁決者之所以要禁止回想起不幸的過去並弭平爭端，就是因為當權者本身的權力基礎就是透過某種暴力的形式來達成的，無論是起義、革命，或者是裁決者被賦予的一種至高無上的法律權力。德希達（2002a, pp. 228-298）認為法律經常是一種權威化的力量，而它取得權威正當化的過程從別的角度看往往是不正義或不可正當化的。換言之，透過法律裁決的正義之所以具有權威性，正是因為法律具有某種神秘的力量。在任何政治主權奠基或制訂的時刻，也會建立法律、啟用法律、辯護法律、制訂法律，但這些法律的行為背後總是存在著一種法權的解釋力量，問題是這種解釋的力量無所謂正義不正義，因為任何解釋的正當性話語都無法解釋自身的正當性，這裡於是存在一種沈默的、權威的暴力結構。由於權威的起源、法律基礎除了自身之外就不可能有其他的依憑，因此它們自身就是一種沒有基礎的暴力。透過對法律權威的神秘起源的追索，德希達將法律予以解構了。法律並不同於正義，因為法律是可能的、現實化的、可計算的經驗，但是正義卻是不可計算的。他認為，正是由於法律是可以解構的，解構就是一種正義，因為解構的活動正好發生在分開了正義的不可

解構性與法律的可解構性之間間隔。正義，就是解構的可能性。這裡的正義觀點已經超越轉型正義對正義的理解，對我來說同樣與寬恕的問題有潛在的關連，因為正義的決斷本身並不表示「絕對正義」，然而懸擱不決反而是不正義的；這與寬恕的不可能性的可能所面臨的決斷的疑難是十分接近的。

（二）寬恕，如何不遺忘？——記憶、回憶，及其哀悼問題

寬恕的發生必然涉及歷史性。受害與創傷的事件召喚著、催促著生者的記憶。然而，鮑曼（Zygmunt Bauman）（2001, pp. 222-250）認為，在記憶的意志（will to remember）執著狀態下，歷史或集體記憶所涉及的詮釋問題則可能化約為一種受害化狀態（victimization）——一方面，記憶成為將犧牲者奉為殉道烈士的儀式手續；另一方面，記憶成為受害化狀態的政治動員手段。從社會或群體的角度來看，記憶從來就不是屬於個人心理層面的活動，哈伯瓦克（Maurice Halbwachs）（1992）對集體記憶（collective memory）的討論便已經指出，記憶受到社會群體所形塑，因此，集體記憶的保存、重述，正是一種集體的創造與改變。如同羅侯的古典研究指出，社群可能為了和諧而透過法律去抑制對不幸過去的回憶，記憶一直受到國家與政治力量的介入。無論是對戰爭將士的神話性塑造（Mosse, 1990）、或是有系統地否認或竄改屠殺的歷史（Vidal-Naquet, 1992）、甚至是藉由影像與統計資料的操弄來強化猶太人的傷痛歷史以遂行猶太復國主義（Finkelstein, 2003），記憶的延續其實也意味著某種記憶的抹煞。如果論及寬恕免不了勾起傷痛的歷史記憶，但寬恕又如何處置記憶？在寬恕的討論裡，記憶與遺忘是不相容的對立項嗎？在記憶的政治正確當中，遺忘等同於不正義。然而，記憶與遺忘在生命的歷程本身，究竟扮演著什麼樣的作用？

李歐塔（1990）借用佛洛伊德的一個概念「後遺」（Nachträglichkeit）來說明記憶與遺忘之間的弔詭關係。（Lyotard, 1990, pp.3-48）人們受到的原初創傷是無法再現的「原初壓抑」，然而人們卻又不斷透過後來的「記憶」去回填那難以再現的創傷，這意味著我們的記憶只是那些能夠被銘寫下來的記憶，而這些記憶也是重新回溯中不斷被抹除。無論是記憶的社會化創構、記憶的誤用，或是記憶延宕性，記憶並不再是客觀實存的記錄，甚至也不是遺忘的對立項，那麼，正義要面臨的「真相」以及寬恕要面對的回憶或遺忘，是否也回過頭來動搖了正義與寬恕所原先設定的意義呢？隨著各種記憶技術或科技的發展，當代有關記憶的問題或許不只是簡單的遺忘，而是放置在「記憶產業化」（industrialization of memory）的層面來思考。有個相當奇特的現象，未經歷過政治暴力的歷史記憶的接收者，有時候會比經歷過的倖存者還來得憤慨。這意味著有必要對歷史記憶進行區分：記憶與回憶。記憶是一種記錄下的、文獻的、固定的紀錄，它未必是經驗性的東西，可以被流傳、研究。但是，回憶（recollection）則是在生命經驗中去回述、詮釋，這樣的過程會讓過往的經驗產生轉化。這裡涉及到「歷史性」（historicity）

的問題，也涉及到歷史的審美層次的問題。在論及寬恕與正義的議題時，記憶與遺忘時常被當作判分的標準。然而，寬恕並不同於遺忘；進一步的問題是，寬恕如何不同於遺忘？它如何在回憶中產生生命挪移的作用？

前述有關記憶的誤用與濫用，呂克爾（2004）做了進一步的分類。一是「被阻隔的記憶」（blocked memory）：受創傷者會對創傷的記憶產生壓抑、不斷重複與移轉的情況，甚至會出現陷溺的哀悼與憂鬱而無法自拔；二是「被操弄的記憶」（manipulated memory）：這是一種受到意識型態動員的記憶，藉以召喚認同或同一性；三是「義務或強制性的記憶」（obligated memory）：對記憶帶有某種職責，就像是一種債務，要記得對過去的事物或對人負起責任。（Ricoeur, 2004, pp.69-92）這些記憶的過度使用或要求，正是尼采（1995）在身處歷史主義當道的十九世紀充斥著過度記憶的歷史熱病所發出的「不合時宜」的警語，他認為過多的記憶對個人或民族都是毒害，遺忘與記憶都是生命的能力，而遺忘甚至對生命更為重要：「難以入眠、反覆思索、歷史敏感（historical sensibility）存在著摧毀所有事物的一種程度，無論是對一個人、一個民族或是一個文化。」（Nietzsche, 1995, p.89）尼采區分了三種歷史的「運用」：

如果人需要過去來創造某種偉業，他便得藉由紀念的（monumental）歷史來駕馭；另一方面，人希望維續傳統和榮光，就會以尚古（antiquarian）歷史家的方式護養著過去；唯有人被當前的苦惱所壓迫並且希望不計一切擺脫此一負擔時，就會感到需要批判的（critical）歷史——亦即作為審判與譴責的歷史。（Nietzsche, 1995, p.102）

換言之，紀念的歷史是一種對過往記憶的挪用，尚古的歷史是對過往記憶的保存，批判的歷史是對過往記憶的重新審視。然而，當挪用少了對過往的虔敬、保存缺乏創造、審判缺少對根源的觀照，這些歷史的運用便會對生活產生損害。在這三種歷史的運用中，批判的歷史對尼采而言是較為特殊的。在尼采看來，如動物或小孩那般善於遺忘是一種生活的幸福，而批判的歷史便有具有這種作用，因為它對於過往的「審判」並非出於公正，而是得來自於一股衝動的力量，對過去予以批判地沈思，甚至像以刀刨根那般殘酷而暴力，才可能具有一種暫時懸擱的遺忘效果。不過，尼采對於批判的歷史造成的遺忘仍保持著警醒，因為它有摧毀一切過往的危險；更何況，人們不可能真正擺脫承繼過往的這一條鎖鍊。（Nietzsche, 1995, pp.106-107）與其說尼采直截地以遺忘本身當作化解「歷史病」的方案，我們應當更精確地說，他所尋求的是具有「遺忘屬性」的藥方，亦即「非歷史」（the ahistorical）與「超歷史」（the suprahistorical）的徑路：「我用『非歷史』這個詞來指稱有能力遺忘並將自己置放在有限視域（horizon）的藝術與力量；我以『超歷史』所指稱的那些力量，是把個人的目光從流變的歷程導向某種有恆久穩定意義的事物之存在特質上，導向藝術與宗教上。」（Nietzsche, 1995, p.163）

宗教在「超歷史」的意義主要是指它具有安撫和轉移的效果（Nietzsche, 1995, p.362）；「非歷史」與「超歷史」都指涉著藝術的視域與力量。假使「超歷史」與「非歷史」並非徹底、斷然的遺忘，而是以帶有某種「遺忘」作用的徑路來處理歷史與記憶的問題，那麼，「超歷史」之宗教般的安撫以及「非歷史」之藝術視域，是否也為「可以寬恕，但不遺忘」此一符合「正義」的要求開啟一條可能的思路？換言之，藝術如何提供一種視域來重新審思或批判歷史記憶？它又如何作為觸碰寬恕的徑路呢？

（三）寬恕有什麼主體？——他者幽靈的倫理問題

世界大戰、納粹對猶太人的大屠殺、種族清洗等系統性的大規模集體迫害與殺害行動，引發當代學者對於主體與他者的關係進行根本的反思。在當代思潮裡，他者不再是與主體對立的單純客體，而是構成主體的根本要素。然而，劃分主體與他者的界線，是隨著主權國家與政治現實的脈絡而變動的。所謂的「他者」可能是共同體「外部」的異邦人，也可能是共同體「內部」的異議者。與他者如何構成友誼關係？敵人與朋友的界線是如何分化與游移？他者如何能夠成為個體或集體責任所承擔的對象？寬恕所要面對的，正是直面「他者」的相關倫理課題。

鄂蘭（2003）在《責任與判斷》書中探討了諸如納粹等極權政體下個人與群體的關係及責任。她認為將納粹的暴行歸諸於全體德國公民的集體罪惡是沒有意義的，因為全體公民有罪也就沒有所謂犯罪可言。因此，鄂蘭所說的「集體責任」是指生活在共同體中的人們必須擔負的一種政治責任，而非法律責任。事實上，這種政治責任也是人的判斷力的一部份，她認為人的判斷力具有一種「擴展的心靈」（enlarged mind），也就是透過想像力把不在眼前的事物再現出來的能力，而這會讓我們體驗到一種共同體意識與責任。列維納斯（Emmanuel Levinas）的觀點有助於進一步釐清鄂蘭的個人與群體的關係。（Levinas, 1987, pp. 93-102）他認為，責任不是一種起於主體性的觀念，不是由有別於他人的「我」對著他人負責的主動狀態。相反地，他者是主體性存在的必要條件。他者並非在外部空間來貼近我，而是我自身存在的同時就已經直面著他者，已經對著他者擔負起責任了。這個責任是除我之外無法移轉與取代的。我認為，正是集體的責任以及對他者的責任，使得寬恕在轉型正義朝向和解的過程中具有更優位性的作用。

假使他者或共同體是無可避免的關係與責無旁貸的責任，德希達（Derrida, 1997b）則進一步詢問這樣的友愛（friendship）與兄弟（brotherhood）如何區別？我們又如何區分朋友與敵人呢？由地孕育出來「手足般」的同胞——尤其是以「國族」作為共同體想像——的兄弟之情可能產生內在的矛盾。如果國族的共同體仍舊以父系血緣關係的想像作為虛構的親屬連帶，那麼，我們該如何看待母系（大地之母的譬喻）所生的手足呢？國族的兄弟是否等同於大地的手足？同一個大地

上的異邦人究竟是兄弟、朋友、敵人？德希達重新對施密特的敵友劃分的政治理論進行分析與批判。因為，在施密特的語境裡，「極端的現實可能性」（*extreme possibility*）、「始終存在的可能性」、「現實可能性」作為有關敵人、朋友、戰爭之界定的修辭，彷彿讓「可能性」透過概念的極限化，而完成一種現象的實現（*actualization*）。「極端的現實可能性」產生了一種實踐的語效：透過語言便已經讓可能的現象歷歷在目地實現了。敵人、朋友、戰爭，似乎在可能性的極限化之下鮮活地「現身」、「在場」，如同幽靈般存在。

追悼與歷史記憶(或遺忘)的探索密不可分，它是對逝去者(亡故的人事物)的緬懷、紀念。然而，這看似人之常情的追思實踐裡，卻可能夾藏著政治意識與政治操作得以介入的「利潤」。當死亡不再是死亡自身，而是透過國家儀典或特定族群加持的烈士、殉道者，繼而封神成聖時，對於死者的「追悼」便注入信仰、意識型態、民族情感的「政治情緒」，「追悼」便不再是純粹的緬懷追思，而可能轉化成悲憤與不平，追悼的場合便可能轉變為綁架亡者(同時也綁架生者)的招魂儀式。這種具有政治意味的「追悼」，充斥在現代主權國家的地景，透過設立紀念碑、紀念館、國殤祭典，成為現代國家對於歷史記憶、亡者、追悼的治理術。

我對追悼的含意在策略上必須重新界定。佛洛伊德(Freud, 1910)曾經從精神分析的角度探討追悼與憂鬱的差別。他認為追悼是一種常態的宣洩，追悼者清楚自己所失去的對象，會在一段時間內將慾力(*libido*)灌注於喪失的客體上，但仍維持某種現實感，因而逐漸將慾力移轉到新的客體上完成了追悼的過程，重新回歸自我。然而，憂鬱卻是追悼落入了過度哀傷的狀態，但憂鬱者所哀嘆的並不是那逝去的他者，而是透過追悼他者來譴責自己，甚至在這個過程中獲得一種內在的快感。若將佛洛伊德所指出的憂鬱病理學拿來當作國家或民族不斷沈湮於過往傷痛的病理學，則顯得饒富趣味，因為國家必須不斷透過政治儀式上的追悼與緬懷，來強化歷史記憶與情感認同。換言之，在政治性的追悼儀式中，人們所懷念的並不只是亡故者，而是具有政治象徵意義的幽靈。同樣的，幽靈的涵意是自德希達《馬克思的幽靈》一書中有關幽靈與崇魂政治(*hauntology*)的挪用。德希達並沒有對這兩個詞彙有系統性的理論論述，不過，他在不同的文章裡約略透露出幽靈的涵意：

它[幽靈與精神之間的差異]是一種延異(*differance*)。幽靈不只是精神的血肉顯形(*carnal apparition*)、它現象上的軀殼、其墮落與有罪的軀殼；幽靈也是對救贖，亦即對精神，的一種急躁不安與鄉愁式的等待。鬼魂可說是延宕的精神(*deferred spirit*)，一種贖罪的允諾或盤算。這裡的延異是什麼？是所有還是一無？人們必須估量它，儘管它顛覆所有的盤算、利潤與資本。精神的這兩種時機之間有一種過渡，而鬼魂正好身歷其中。(Derrida, 1994, p.136.)

任何一種傑出的友愛話語，都將無法避免葬禮演說的偉大修辭，以及某種固定的讚美幽靈的偉大修辭，這種修辭一方面熱情洋溢，另一方面又已經陷入死氣沈沈和麻木不仁的冷酷的書寫中，葬禮上的演說變成了墓誌銘。...有哪種話語不再呼喚死者？哪種話語不是向死者訴說？悼詞變成墓誌銘，一種葬禮演說在空間中成形，這就是獻給死者的第一句話所做出的許諾。(Derrida, 1997b, p.93-94；2006a, p.133-134)

這兩個段落包含了幾個層面的意義。首先，追悼的話語試圖召喚著幽靈的顯現，藉此，生者向亡故者做出允諾。第二、幽靈對德希達而言同樣起著延異的作用，換言之，幽靈或崇魂政治未必是一種意識型態批判的用語，在德希達的語境下，是試圖於在場存有論「之外」提出一種不在場的存有論的可能。假使寬恕的問題總是涉及生者與亡故者之間關係的維繫，那麼，寬恕是否也是一種墓誌銘般的允諾，而幽靈總是在寬恕的不可能性的可能之疑難中穿梭著？

(四) 朝向「寬恕」？——從審美角度出發

直接針對寬恕以及寬恕的疑難問題提出討論的，是蔡英文(2008)的論文〈政治之罪惡與寬恕的可能性：以漢娜·鄂蘭的解釋為焦點〉。作者從鄂蘭(Arendt, 2006)於《耶路撒冷的艾希曼》所論及的「罪惡的浮淺性」(the banality of evil)出發，探討人們在面對如納粹此等無法寬恕的極權統治時，如何不會像諸如艾希曼等作為失去判斷能力的順從官僚，而是可以運用人內在的自我反思的判斷力來辨明是非。鄂蘭曾在《人的境況》提到寬恕的論點，她認為人的行動具有兩大能力，即寬恕與承諾。承諾是為了面對人的行動不可逆的後果，因而必須對未來提出承擔責任的承諾；寬恕則是要讓生命從過去解放出來，使人重獲面向未來的自由。(Arendt, 1959, pp. 212-219) 蔡英文則把朝向未來的寬恕能力與鄂蘭認為人所具有的運用反思判斷力結合起來，換言之，寬恕必然會經歷過審慎思辨的過程。作者進一步將寬恕的思辨過程與鄂蘭所謂「心靈的滌淨」(catharsis)做連結，亦即，寬恕在面對過往的悲痛回憶時，可以藉由歷史的敘事、說故事的方式，去再現過去的磨難，以便獲得一種「記憶的治療」。蔡英文的論證對我頗有啟發。首先，將歷史敘事或說故事作為一種重新面對傷痛往事的心靈滌淨，這意味著寬恕與美學之間的關係，而這裡的美學則包含了對於歷史的再現與詮釋的問題。換言之，歷史不僅只是如轉型正義下所追求的真相調查，而還可能包含透過美學形式來達成寬恕的效果。此外，把寬恕的決斷與個人的反思的判斷行動力結合起來，具有更為深刻的意涵。一方面，他把寬恕的可能性從社會或外部群體重新帶回個人的思維領域，另一方面，這種康德式的觀點也能夠與德希達關於「寬恕之不可能性的可能」的論點互相參照討論。蔡英文對此也有進一步說明。他認為，德希達提出「寬恕之不可能性的可能」此一疑難，把人們逼向了非此／即彼的兩難困境，卻缺乏了使思維得以思辨妥協的空間。作者透過鄂蘭來重新商榷德希達所提出的疑難，對我而言具有關鍵重要性，也是我想要進一步釐清的所在。



第二章 寬恕的脈絡：古典語境到當代政治處境

第一節 寬恕的前基督教哲學脈絡

寬恕，是一個古老的倫理學觀念；然而，它的意涵並不因其歷史的悠遠而更加明晰。正好相反，時間倒是令倫理觀念上或是實踐上的寬恕，平添曖昧難斷、甚至引發愛恨交織的內心糾葛與爭論。寬恕作為一項觀念或一種實踐，已顯現出它自身具有的悖論：寬恕似乎總是為了追尋某種先驗目的而蘊生的觀念，但又必須經過某種形式（智性的、心理運作的、宣告式的、身體力行的...）的實踐才可能將寬恕完善地落實。換言之，寬恕是超越性的同時，也是有限性的；寬恕朝往普同性的同時，又是依附個殊性的。寬恕帶有某種純粹性，卻又難以擺脫世俗利害的度量。或許是這些矛盾的雙重性質，使得寬恕較為神學或宗教範疇所討論，也讓寬恕的倫理學意涵披上更加濃厚的宗教色彩。在基督教的語境中，與「寬恕」(forgiveness)¹⁹相關的詞彙包括仁慈 (mercy)、憐憫 (pity)、同情 (compassion)、歉意 (apology)、辯解或釋罪 (excuse) 等，也往往與復合 (reconciliation)²⁰、放棄報復的概念有關。在此語境下，「寬恕」作為概念詞群，是帶有美德的、正面的含意。不過，在古希臘時期，「寬恕」並不被哲學家們當作美德來看待。

亞里斯多德在《尼各馬科倫理學》中提到寬恕的希臘字源之一 *sungnômê*，分別有幾個不同的脈絡。在〈第三卷〉中，他認為，討論德行就要對出於意願的行為與違反意願的行為加以區別；對於出於意願的行為就予以稱讚或譴責，而對於違反意願的行為就給予寬恕或憐憫。(Aristotle, 2011, 1109b30-31) 違背意願的行為有的是由於行為者外在因素的強制，有的則是來自行為者自身的無知，有的則是混合了這兩者。當人們受到超過人性限度、為人所不可忍受的迫力而做了不應做的事情，這是可以諒解的。(Aristotle, 2011, 1110a24-26) 此外，當人們不知道行為的環境和對象，無知地做了某件事情，並且對此行為感到悔恨，這屬於違背意願的行為，並且是可以諒解和憐憫的。(Aristotle, 2011, 1110b33-38) 他在〈第五卷〉扼要地說：

違反意願的行為有的是可以原諒的，有的是不可原諒的。不僅處於無知而且由於無知而犯的錯誤可以原諒，只是處於無知狀態，不是真正出於無知，而是由於不正常的、人不常有的感情而犯的錯誤，則是不可原諒的。(Aristotle,

¹⁹ Forgiveness 與法文的 pardon 意義相同；而 pardon 在英文中除法律用語有 legal pardon 的特殊意涵外，幾乎與 forgiveness 通用。在中文語境中，forgiveness 和 pardon 的翻譯也相當分雜，有寬恕、原諒、諒解、赦免等。為了與其他近似的詞群區分，我將兩者統一譯為寬恕。

²⁰ Reconciliation 在神學語境中譯為復和，特別指人與神的和好。我沿用這樣的譯法，保留其宗教意涵。不過，在社會科學脈絡中，我譯為和解。

第二個脈絡是關於本性、慾望的自制或不自制的討論，而這裡必須考量情緒與理性之間的關係，因為意志薄弱 (*akrasia*) 的程度是受到情緒 (*thumos*) 和邏各思 (*logos*) 的牽扯的。在亞理斯多德看來，慾望是只要知道哪裡有快樂便急忙去享受；但憤怒的衝動是表象，在心底其實是經過某種考量而做的爭鬥。換言之，憤怒是在理性上的失控，而慾望則不是理性上的失控，所以比憤怒來得差些。無論哪一種失去自制的情緒，這都屬於人的共通本性。在〈第七部〉他說：「服從正常的衝動更容易得到諒解。因為就是在慾望方面，服從人人所有的慾望也更容易得到諒解，如果它們是人人所有的慾望的話。」 (Aristotle, 2011, 1149b4-7)

前述無論是關於不自願的行為或不自制的情緒，亞理斯多德所探討的更接近辯解或網開一面 (*excusing*)，也就是對錯誤的舉止循找辯解的理由。對他來說，釋罪的餘地在於為錯誤的舉止尋找不屬於犯錯者內在根本之惡的外部因素。辯解可以分為兩類：一為緩罪辯解 (*mitigating excuses*)，另一為脫罪辯解 (*exculpatory excuses*)。(Govier, 2002, p.55) 緩罪辯解是去考量、解釋犯錯者的動機、身處的情況而為其找到情有可原的理由，但犯錯者仍得承擔相對的責任。脫罪辯解並非減輕犯錯者的責任，而是試圖去表明犯錯者基於極端的外力 (譬如遭受生命脅迫) 或是內在因素 (譬如精神失常) 而犯錯，繼而對犯錯者網開一面，免除其責任。儘管釋罪或辯解是邁向寬恕的可能理由，亞理斯多德仍不把這些「寬恕」相關的概念詞彙視為德行的一部份，因為他對人的德行抱持著一種「圓滿主義倫理觀」 (*perfectionist ethical scheme*)。(Griswold, 2007, p.8) 他讚揚大度者 (*megalopsuchos*)，他們對得到榮譽和失去榮譽抱應有的適恰態度，不會因為榮譽的獲得或喪失而感到特別的高興或不悅。他們不論遇到什麼，幸運時不特別快樂，不幸時也不特別痛苦。因此，在許多人看來，大度者目空一切。(Aristotle, 2011, 1124a5-20) 大度者對於好惡的態度是：

他一定是明白地表明自己的恨與愛 (因為隱瞞意味著膽怯)，關心誠實甚於關心別人的想法，並且一定是言行坦白...。他也不會崇拜什麼。因為對於他沒有什麼事物是了不起的。他也不會記恨什麼，因為大度的人不會記著那麼多過去的事情，尤其是別人對他所做的不公正的事情，而寧願忘了它們...。他不講別人的壞話，甚至對其敵人，除非事出於明白的目的而羞辱他們。對於避免不掉的小麻煩，他從不叫喊或乞求別人幫助。因為在這些事情上喊叫或乞求幫助就意味著很看重它們。(Aristotle, 2011, 1124b26-1125a9)

這樣的大度者是「自足」的 (*self-sufficient*)，在道德上是完滿的，榮譽感讓他不需要寬恕，而他也很可能不會去寬恕他人，因為他沒有興趣對無德行者的處境和過錯給予同情與理解，他甚至也不認為自己會在道德上受到他們的中傷。

正因為如此，他能夠保持一種適恰的情緒態度。（Griswold, 2007, p.8）大度者適恰的態度很容易被誤解為溫和，對此亞里斯多德相當不贊同。他認為，對應該發怒的是而不發怒是愚蠢。對那些應該發怒的事情，在應該發怒的時刻，而不以應該的方式發怒就是麻木不仁，「一個人如果從來不會發怒，他也就不會自衛。而忍受侮辱或忍受對朋友的侮辱是奴性的表現。」。（Aristotle, 2011, cf. 1126a5-8）恰到好處的溫和是值得讚許的，不過這樣的人卻也可能傾向於原諒他人而顯得又太過溫和：

一個人如果在適當的事情上、對適當的人、以適當的方式、在適當的時候、持續適當長的時間發怒，就受到稱讚。既然溫和受到稱讚，那麼這樣的人就是一個溫和的人（因為，溫和的人其實就是一個脾氣平和，不受感情左右，而按照邏各思的指導，以適當的方式、對於適當的事情、持續適當的時間發怒的人，儘管他由於寧願原諒別人而不是復仇而顯得偏向不及一邊）。（Aristotle, 2011, 1125b32-1126a3）

亞里斯多德持有的完滿倫理觀（perfectionist ethics）也同樣出現在柏拉圖的作品裡。在〈高爾吉亞篇〉，蘇格拉底認為真正有德行之人，是不會受到他人的傷害的：

你可以讓任何人藐視你，把你當作傻瓜，對你施加暴力，只要他願意，而你可以滿臉帶笑地讓他污辱你，打你耳光。因為如果你真的是個好人，高尚的人，追求美德的人，那麼這樣做對你並不能造成任何傷害。（Plato, 1997, *Gorg.* 527c8-527d4）

蘇格拉底在〈申辯篇〉中對著原告美勒托（Meletus）進行申辯時，同樣展現這樣的「大度」，甚至對控告者不帶有怒意地說：

美勒托或阿尼圖斯都無法傷害我，他們沒有這種力量。...我的原告無疑會處死我，或者放逐我，或者剝奪我的公民權，但那怕他只是這樣想，那怕別的人也只是這樣想，我都要大膽地說，這將是一場大災難，而這樣做對我不會有什麼傷害。...（Plato, 1997, *Apol.* 30c7-d4）

法官先生們，你們也必須充滿自信地看待死亡，並確立這樣一種堅定的信念：任何事情都不能傷害一個好人，無論是生前還是死後，諸神不會對他的命運無動於衷。...因此，我一點都不怨恨那些控告我和判我死刑的人，儘管他們的所最所為並非抱著這樣的目的，而是以為他們可以傷害我，所以這些人還是應該受到譴責。（Plato, 1997, *Apol.* 41c8-e1）

柏拉圖式的完滿靈魂猶如亞里斯多德的大度者，其生命不為他人所左右，不為他人所傷，也不憎恨他人。即便是同情（sympathy）也甚少在柏拉圖的哲學中扮演重要的角色（Griswold, 2007, p. 12），這與柏拉圖哲學如何看待情緒、情感有關。在〈斐多篇〉，蘇格拉底認為：「哲學接管了靈魂，試圖用溫和的勸說來使靈魂自由。她向靈魂指出，用眼睛、耳朵以及其他所有感官做出的觀察完全是一種欺騙，她敦促靈魂儘可能不要使用感官，除非迫不得已...。」（Plato, 1997, *Phea.* 83a1-4）因此，靈魂得盡可能地節制快樂、慾望和悲傷。就一個不會受到他人所傷害的人來說，他並不需要要求寬恕；就一個愛憎分明但情感節制、適度，甚至不覺得需要同情他人的人來說，他也不覺得有給予寬恕的必要。

「完滿主義倫理學」對人的看法多少隱含了一種理性主義的假定，一個大度者的怒氣不能過猶不及，必須自制（控制）得恰到好處；更重要的，發怒的時間也必須適當，不能延續累積成為憎恨。情緒的種種節制在表象上與寬恕的態度接近；然而，情緒因素並不同於寬恕，對亞里斯多德來說，給予寬恕正好是溫和者的脾氣拿捏得不足的行為。換言之，期盼得到他人的諒解或是沒有恰當地發怒反而給人寬恕，都是受制於他人的「奴性」表現。若以古希臘哲人的「完滿人格」作為典例，這似乎否認出這樣的事實：寬恕適合的對象是普通的、會犯錯的、有限的人性，而它所強調的德行不是完滿，而是改正與和解的德行。（Griswold, 2007, p.14）我們可以進一步追問：寬恕之所以為大度者所排拒，這是否正好意味著寬恕無法全然以理性去思索與衡量？此外，亞里斯多德描述的大度者舉措的恰當性與時間相關（「在適當的時候、持續適當長的時間發怒，就受到稱讚」）——這適當的時間幾乎是在當下瞬間就決定了，是沒有長度的時間；而蘇格拉底在陪審團面前雄辯時也觸及到時間，死後的時間，彷彿是一場雄辯式的遺言（「你們也必須充滿自信地看待死亡，並確立這樣一種堅定的信念：任何事情都不能傷害一個好人，無論是生前還是死後」）——這死後的情狀在死前就已肯定預料了，是喪失未來性的預言。若此，寬恕的時間性是什麼？是當下瞬間、一次性的決定嗎？是對未來的肯定預料嗎？或者，正好相反。寬恕並非一次性確定下來的「決定」，更不是決定了未來的預先決定，而是充滿一次又一次的反覆轉折以及不確定性呢？假使貶抑或排拒寬恕的主體是以邏各斯中心與線性時間為基礎的主體性，那麼，寬恕所要求的又是什麼樣的「主體」（或主體性）？

第二節 寬恕的神學脈絡及其批判

I. 基督教神學語境下的寬恕

那時，彼得進前來，對耶穌說：主啊，我弟兄得罪我，我當饒恕他幾次呢？到七次可以嗎？耶穌說：我對你說，不是到七次，乃是到七十個七

寬恕的概念詞群，其字源除了 *sungnômê*，在《新約》聖經中常出現的是動詞 *aphiēmi* 與名詞 *aphesis*。它們作為寬恕的正面含意是到了中世紀才較為鮮明。

(Milbank, 2003, p. 44) *Aphiēmi* (遣送、放下、不理。*apó*，遠離；*hiēmi*，寄送) 有幾個意思：不理²²、離棄²³、免除(罪債)²⁴、寬恕²⁵。*Aphesis* 則有釋放或放下²⁶、寬恕²⁷之意。換言之，寬恕，to forgive，本義並非「給予」，而是放下、捨棄在法律上原來在某人權限下的人或事物，不再受約束，可以不包含宗教救贖的意味；然後才引伸有寬恕、赦罪、恩赦之意。(黃懷秋，2003)「寬恕」首先預設了虧欠、債務或「罪」的存在。如同大衛向神認罪：「求你將我的罪孽洗除淨盡，並潔除我的罪！因為，我知道我的過犯；我的罪常在我面前。我向你犯罪，惟獨得罪了你」²⁸，而後神才「給予」恩典，「赦免」了他的罪孽。由於寬恕是帶有「捨棄」的一種「給予」，祈克果 (Søren Kierkegaard) 認為寬恕所具有的這種「消解創造」(to de-create) 的神蹟的荒謬性剛好與神造萬物 (Creation) 的神蹟互補，而這樣的神蹟也唯獨屬於神聖恩典 (divine grace) 並且唯有透過人的信念才得以真正地得知。(Milbank, 2003, p. 45) 寬恕作為一種恩典與神蹟，必須透過「懺悔聖事」(the sacrament of penitence) 的儀式，才能夠滌淨人的罪，與神修復關係 (reconciliation)。因此，悔悟 (repentance) 不是一種個人的態度，而是公開的符號與姿態，公開地提供彌補過錯的機會。阿奎納 (Thomas Aquinas) 認為，人的寬恕 (human forgiveness) 能夠在沒有悔悟的情況下給予，但神聖的寬恕 (divine forgiveness) 就不能如此行之，因為它不只是去漬滌淨的工作，而是得透過悔悟的儀式方能將傷害的過往予以轉化。這也使得贖罪或代贖 (atonement) 成為寬恕的一部份。(Milbank, 2003, pp. 45-46)

在猶太宗教，人之獲罪主要是觸犯了神的意志，它在聖面前，便成了「不潔」，成為罪。這樣的一種罪的「結構」只能透過神聖來處理。只有神能「放過」(遺下、放行) 罪人，「唯獨」神能拯救罪人。以色列人經驗神寬恕的場所是在獻祭之中，祭獻被理解為唯一神的工作，因此〈詩篇〉說：「奉上正義的祭獻，對上

²¹ 〈馬太福音〉第 18 章 21-22 節。

²² 「任憑他們吧！他們是瞎眼領路的；若是瞎子領瞎子，兩個人都要掉在坑裡。」(馬太 15:14)

²³ 「男人也是如此，棄了女人順性的用處，慾火攻心，彼此貪戀，男和男行可羞恥的事，就在自己身上受這妄為當得的報應。」(羅馬書 1:27)；「你們是離棄神的誠命，拘守人的遺傳...」(馬可 7:8)

²⁴ 「你們赦免誰的罪，誰的罪就赦免了；你們留下誰的罪，誰的罪就留下了。」(路加 20:23)

²⁵ 「你們饒恕人的過犯，你們的天父也必饒恕你們的過犯。」(馬太 6:14)；「凡說話干犯人子的，還可得赦免；惟獨說話干犯聖靈的，今世來世總不得赦免。」(馬太 12:32)

²⁶ 「主的靈在我身上，因為他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮的人；差遣我報告：被擄的得釋放，瞎眼的得看見，叫那受壓制的得自由。」(路加 4:18)

²⁷ 「叫他的百姓因罪得赦，就知道救恩。」(路加 1:77)；「照這話，約翰來了，在曠野施洗，傳悔改的洗禮，使罪得赦。」(馬可 1:4)

²⁸ 〈詩篇〉，第 51 篇，2-4 節。

主全心依盼」(4:5)。(黃懷秋, 2003)神,是給予寬恕的「絕對他者」,人因而得不斷向神乞求:「求主垂聽,求主赦免,求主應允而行,為你自己不要遲延。我的神啊,因這城和這民都是稱為你名下的。」²⁹

《舊約》以向神求恕為主,《新約》則較為著重人與人之間的寬恕,而這是以《舊約》的神已經寬恕了人們的罪為前提的。(黃懷秋, 2003)耶穌作為神與人之間的「中保」(Mesiths, mediator)³⁰,他要求人寬恕別人,因人們已獲得寬恕。不過,神對人們的寬恕並非毫無要求,人們必須也對其他人施予寬恕:「你們不要論斷人,就不被論斷;你們不要定人的罪,就不被定罪;你們要饒恕人,就必蒙饒恕」³¹;「你們站著禱告的時候,若想起有人得罪你們,就當饒恕他,好叫你們在天上的父也饒恕你們的過犯」³²。然而,這樣的寬恕仍是有限,仍不及神恩赦人的罪的那種無限性,因此,耶穌提醒世人:「你們若單愛那愛你們的人,有什麼賞賜呢?就是稅吏不也是這樣行嗎?你們若單請你弟兄的安,比人有什麼長處呢?就是外邦人不也是這樣行嗎?所以,你們要完全,像你們的天父完全一樣」³³。為了要獲得神聖寬恕,《新約》把寬恕的能力賦予了人,但為了突破人的寬恕的有限性,增加了更加嚴格的條件:「你們聽見有話說:當愛你的鄰舍,恨你的仇敵。只是我告訴你們,要愛你們的仇敵,為那逼迫你們的禱告。這樣就可以作你們天父的兒子;因為他叫日頭照好人,也照歹人;降雨給義人,也給不義的人」³⁴。十字架的寬恕,是《新約》寬恕的最高峰,那是以最肉身性的方式呈現,完成了「至死寬恕」的新約模式。(黃懷秋, 2003)耶穌在十字架上說:「父啊!赦免他們;因為他們所做的,他們不曉得。」³⁵,與《舊約》主主張的「若有別害,就要以命償命,以眼還眼,以牙還牙,以手還手,以腳還腳」³⁶,顯示出《新約》與《舊約》的差異。

《新約》透過「純粹寬恕」在神學層次完成了「神—人」以及「人—人」之間的和解論述;然而,經由基督犧牲的救贖便能使有罪之人「稱義」(justification),這反而令「純粹寬恕」在世俗與神學層次上能否成就「絕對正義」,成為值得商榷的問題。德國神學家潘霍華(Dietrich Bonhoeffer)提出「廉價恩典」(cheap grace)的概念,質疑經過算計、便宜行事的寬恕觀:「廉價恩典是無需悔悟的講道寬恕 (preaching forgiveness) ... 它是無需個人懺悔的赦罪。廉價寬恕是無需門徒、十字架、道成肉身的耶穌基督的恩典」。(Bonhoeffer [1937], 1996, p.44) 人們願

²⁹ 〈但以理書〉,第九章,19節。

³⁰ 「因為只有一位神,在神和人中間,只有一位中保,乃是降世為人的基督耶穌。」(提摩太前書 2:5)

³¹ 〈路加福音〉,第6章,37節。

³² 〈馬可福音〉,第11章,25節。

³³ 〈馬太福音〉,第5章,46-48節。

³⁴ 〈馬太福音〉,第5章,43-45節。

³⁵ 〈路加福音〉,第23章,34節。

³⁶ 〈出埃及記〉,第21章,23-24節。

意接受神的愛與寬恕，卻毫不意識到自己對鄰舍的責任，而錯把和解當作是達成正義與寬恕的方便途徑。(Volf, 2008) 在南非結束種族隔離政策前五年，一群南非黑人神學家重新審視宗教、教義與國家、現實的關係，提出《契機文獻》(The Kairos Documents) (Leonard, 2010)，除了一方面批判以神學概念、聖經文本服務於政治目的，合理化種族主義、資本主義與極權主義的「國家神學」(State Theology)，另一方面也批判一種「教會神學」(Church Theology)，也就是將和解當作化解衝突、解決紛爭的絕對原則，要公平地對待衝突的兩造，雙方面會面協商，但是卻是誤用了基督教的和解觀念：

在我們南非今日的處境中，在當前的不公義尚未除去之前，乞求和解與和平是完全違反基督教的。壓迫者會利用任何此類的呼求，來說服受壓迫的我們去接受我們所受的壓迫，使得施加在我們身上無法忍受的罪行變得可以和解。這不是基督教的和解，而是罪。這是要我們成為壓迫的同謀，成為魔鬼的僕奴。沒有正義，和解在南非是不可能的。(Leonard, 2010, p.16)

「以寬恕之名」有可能成為開脫罪責的方便手段；然而，「以正義之名」也可能變成挾怨報復的操弄。當兩者要朝向絕對或純粹的層次推展，它們終究會面臨神聖或世俗的界域：做出不義之舉或是乞求寬恕者是人，那麼，給出正義的審判或是給予寬恕的決斷的是在神的國度的神權？或是治理地上的主權？或是蒙受不義的受害者？正義或寬恕的審斷，所依循的是神的意志？是主權的律法？還是人的心意情向？不義之人應當受到什麼程度的懲罰才算正義？他（們）應該表達什麼程度的懺悔才得以寬恕？假使施加不義的是主權，如何對主權（而不僅是行使主權的人）進行正義的審判？有可能給予主權寬恕嗎？如果神權或神的意志是絕對正義與純粹寬恕的終極依歸，它們的絕對性或純粹性如何在世俗的領域中彰顯出來？即便聖經是正義與寬恕之審斷的律法，如何在經文的詮釋中尋拿出最恰當的道理呢？南非屠圖主教在面對南非種族隔離暴政時提出的名語「沒有寬恕，就沒有未來」，與《契機文獻》主張的「沒有正義，和解在南非是不可能的」，正好顯示出神學界對於和解之途的兩端歧見。換言之，無論神學如何去完備正義與寬恕的詮釋，正義與寬恕的審斷無法全然在神學的境地及其話語中，獲致得以在世俗中實踐的完滿解答。

II. 關於寬恕之批判神學的轉進

費爾巴哈 (Ludwig Feuerbach) 似乎洞悉存在於基督教神學裡，有限性的、血肉之身的人與神聖上帝的無限性、精神性之間存在某種既矛盾又「合謀」的通性，而這正好反映在「純粹寬恕」究竟是指向神的恩賜還是指向人對救贖的期盼這看似兩極卻又相容的命題上。前述關於寬恕的神學語境，在費爾巴哈這兒翻轉為一種鏡像般的投射話語。「宗教是人心靈之夢」(Feuerbach, 1984, p.19)，這

句話直接點破了宗教的本質。費爾巴哈認為，宗教其實是一種人本學，它是人對自己本質的意識。有限的本質是不可能認識無限的本質的，因此，宗教所具有的無限性，其實是反映出人對自身無限性本質的認識；由於人的意識有能力將自己當作對象，人將自己本質的無線性當作了對象，而此對象才成了人所信仰的宗教。所以，屬神的三位一體，是在認識到自己的三種本質：理性、愛和意志的統一；上帝只是人認識到的自己的一種絕對本質的對象化。（Feuerbach, 1984, pp.30-34）人與神的二元論，是錯置的意識。「人怎麼思維，怎樣主張，他的上帝也就怎樣思維和主張。…上帝之意識，就是人之自我意識；上帝之認識，就是人之自我認識。」（Feuerbach, 1984, p.40）不過，人與他所設想的上帝之間，並非總是一對一的映射關係：「人會在上帝身上肯定了他在自己身中加以否定的東西」，到最後，上帝成了全能、無限的存在者，並且回過頭來否定人的品德中的邪惡、墮落與無能。在純粹神學的語境中，罪是一種本質的惡，人是有罪的，是等待救贖、請求寬恕的。但是，費爾巴哈則把罪惡視為是人自己跟自己本身的矛盾，亦即「我的人格性跟我的本質性的矛盾時，我才能感覺到罪惡是罪惡」。（Feuerbach, 1984, p.62）自此，宗教從人對自己本質的認識，反而變成了人跟自己的分裂，跟自己的對立。

上帝作為一個道德完善的存在者，是人格化的道德律，那是人被設定的一種理想的絕對道德本質的實現。不過，在宗教信仰裡關係剛好顛倒過來。上帝要求人像他自己一樣，而人因自己的罪惡在上帝面前懺悔，事實上，那是人在對自己的良心懺悔。然而，道德律令的嚴格要求使得這個人格型的本質（上帝）不給罪人恩典，甚至憎恨罪人、詛咒罪人。為了擺脫這種人自己設下的嚴格的分裂體，他便把愛當成至高絕對的真理。這時候，神便既是理智的法律、理想的道德，也是慈愛的存在。這種愛是指向有血有肉的人的：

有血有肉的愛，因為只有這種愛，才能夠赦免血肉所犯的罪。僅僅道德上的存在者，絕不會寬恕對道德律的冒犯。…所以，如果上帝被看做是赦罪者，那也並不說明他被設定為一個不道德的存在者，而是被設定為一個不是並且勝過道德存在者的存在者，簡單的說，也就是被設定為屬人的存在者。（Feuerbach, 1984, p.86）

因此，在上帝的愛裡，上帝與人的關係不再是抽象理智和道德，而是感性的、成肉身的基督對人的愛。從費爾巴哈的論點來看，宗教頗像是一種人的意識遊戲。人把對自己的認識投射在一個無限的對象上，把對自己的完美與道德要求也投射到它身上，因而逐漸從同一走向分裂，形成了一種人跟自己的矛盾，也就是罪惡。換言之，當費爾巴哈將宗教語境轉化為人本學的鏡像話語，人們對罪惡的寬恕與否根本和所謂超自然的神是無關的。不寬恕只不過表示人自己的嚴格的道德與法律的本質，不允許自己的不完滿；而寬恕的給予，則是人透過自身愛的的能力與期

待，重新縫合那自己投射出來的分裂的本質。至此，寬恕的問題反倒成為某種反覆獨白，無關乎對他人的寬赦。

若說費爾巴哈對神學語境的批判是一種溫和的翻轉，那麼，尼采則是以激進方式徹底拒絕基督教的神學話語。他認為基督教根據罪來詮釋自己的苦難，創造了一個罪的世界，「基督教上帝的問世…使得世上出現了負債感之最」，對他來說，罪的意識成為「病態靈魂歷史上的最大事件」。(Löwith, 2006, p.493) 在尼采看來，基督教所創造的罪的世界裡，弱者的缺陷被轉化為「美德」：

不報復的無能應被稱為「善良」，卑賤的怯懦應改為「謙卑」，向仇恨的物件屈服應改為「順從」（根據他們對一個人順從，這個人吩咐他們屈服，他們稱這個人為上帝）。弱者的無害，他特有的怯懦，他倚門而立的態度，他無可奈何的等待，在這兒都被冠上好的名稱，被稱為「忍耐」，甚至還意味著美德；無能報復被稱為不願報復，甚至還可能稱為寬恕（「因為他們不知道他們幹的是什麼，只有我們才知道他們幹的是什麼！」）。他們還在議論「愛自己的敵人」——而且邊說邊淌汗。(Nietzsche, 1989, par.11, p. 47)

如同古希臘哲人的「完滿倫理學」的人觀，大度者並不會輕易為人所傷害，因此，「愛自己的敵人」對尼采而言是一種矛盾的表述。一個堪稱「敵人」的人，應是值得尊重的對象，尼采眼中的「高貴之人」不會在面對敵人之後積累怨恨。反而是把敵人設想為「惡人」，才需要以一種故作大度的「愛」的姿態去「愛自己的敵人」，其實是藉此將自己變成好人，掩飾自己的弱者一面：

當一個高貴的人感受到怨恨的時候，這怨恨會爆發，並且消耗在一種瞬間的反應中，因此也就不會起毒化作用；此外，在許多場合下，高貴者絲毫不感到怨恨，而所有的軟弱者和無能者卻會毫無例外地感到怨恨。具有堅強完美的天性的人的標誌是根本不會長期地把自己的敵人、不幸和失誤看得很嚴重，因為他們有豐富的塑造力、修復力、治癒力，還有一種忘卻力（現代世界上有個很好的例子，他就是米拉保，他記不住任何別人對他的侮辱和抵毀，他不能原諒別人，只是因為他把一切全忘記了。）這種人猛然一甩就抖落了許多寄生蟲，而這些寄生蟲卻深入其他人的皮下；也只有在這種情況下地球上才可能出現所謂的「愛自己的敵人」。一個高貴者已經向他的敵人表示了多尊重！而這種尊重本身就是通向愛的橋樑……是的，他以己度自己的敵人，以自己的高標準要求敵人！是的，除了這種絲毫不值得蔑視，而且非常值得尊敬的敵人，他不能容忍其他種的敵人！試想，一個充滿仇滿恨的人構想出來的「敵人」將是什麼樣的——這正是他的行動，他的創造：他構想了「醜惡的敵人」，構想了「惡人」，並且把它作為基本概念，然後又從此出發產生了餘念，設想了一個對立面，即「好人」——也就是他自己。(Nietzsche,

1989, par.10, p.39)

談到基督教的寬恕，尼采認為那是遮蓋弱者不敢行使權利(權力)的「德行」。(Nietzsche, 1996, sec.251, p. 371; 2005, p.539) 他抱持著嘲諷的口吻說：「傷害別人，然後請求原諒，遠比被人傷害，然後原諒別人舒服得多」。(Nietzsche, 1996, sec.348, p. 371; 2005, p.207) 尼采深刻地指出通往寬恕前，人們對於不義的行為會產生怨恨，毒害著人的意志，而怨恨的積累又是來自於對傷害的記憶。對反於怨恨的奴隸心態，尼采提出高貴者的忘卻這種自我修復的能力。不記仇、不積怨，或許是「絕對寬恕」在放棄對作惡者究責的表象特質；然而，忘卻卻是寬恕最為人詬病的誤解。儘管尼采拒絕進入基督教的信仰及話語中，他所設想的具有「豐富的塑造力、修復力、治癒力，還有一種忘卻力」的高貴之人——顯然也是非基督徒，究竟與給予寬恕的人有什麼差異？高貴者面對不義、傷害是如何超克復仇的情緒？他與基督教式的寬恕者兩者之間距離是遠或近？那算是無神論者(或非基督教徒)的「寬恕」嗎？假使寬恕往往被認定為特定宗教領域的神學或文化觀念，那麼，「高貴者」的特質，對於我們在跨西方、跨宗教的層次上思索「寬恕」此一議題，有何困難或啟發呢？

「父啊！赦免他們；因為他們所做的，他們不曉得。」耶穌不僅把左臉讓給惡人，連生命也獻了出去。在惡人面前不反抗對尼采來說是膽怯、軟弱的，而以為惡之人不曉得自己在做什麼替其辯解，給予赦免，尼采認為是荒謬的論調：

如果他們不知道他們在幹什麼，我們怎麼竟能寬恕他們呢？我們根本沒有任何東西好寬恕。一個人每次都完全知道他在幹什麼嗎？而如果這始終都是成問題的，那麼人們就不必非得寬恕相互間的什麼事情，發慈悲對於最有理性的人來說也是一件不可能的事情。最後，如果作惡者真的知道他們做了什麼，那麼以我們只有在擁有了指控和懲罰的權利時才会有寬恕的權利。可是我們沒有指控和寬恕的權利。(Nietzsche, 1996, sec.68, p. 326-327; 2005, p.472-473)

這段話有幾個層面的意思：作惡者得知道自己在做的是惡事，人們才有條件去談論寬恕。然而，人不可能總是知道他在做的事情，這使得寬恕變得不可能。最後，就算作惡者知道自己在做惡事，但人們沒有指控和懲罰的權利，因而也沒有寬恕的權利。第三點是相當奇怪的論證。尼采說人沒有指控與懲罰的權利，很可能是指必須透過律法而非人自身，才能夠對罪惡進行指控與懲罰。若此，也唯有主權(或神權)才有寬恕的權利。

尼采在神學的語境之外提出寬恕的否證；不過，寬恕卻可能具有一種積極的作用。集體暴力往往是自以為義(self-justification)，無論它是由文化偏見所驅

使或是由國家政治所左右，而集體暴力的執行者去指控邪惡的「受害者」（耶穌、女巫、同志、匪諜、反革命份子...）時，通常也是自詡行使正義，這不正是一種替罪羊的集體暴力機制？作惡者自己可能知道在做什麼，但他們真的知道其行為是一種集體迫害嗎？高貴者的忘卻不正是因為理所當然的「自以為義」，早已忘卻他們的不義之行嗎？那麼，如何打破這種自以為義的暴力循環呢？吉拉爾（René Girard）發現新教的福音書與神話有一種共同點，即透過眾人反對的一位犧牲者來達成社群的和解。然而，以集體暴力反對替罪羊的這種獻祭、奠基（founding act）的機制，剛好在耶穌釘上十字架的事件上暴露其欺騙的性質。耶穌並沒有乞求神為他的苦難報仇，反而是祈求神「赦免他們；因為他們所做的，他們不曉得」。吉拉爾認為：「十字架的勝利是以愛對抗替罪羊的暴力循環（cycle of violence）的勝利。它戳破了憎恨是一種獻祭職責的觀念」。（Girard, 1986, pp. 110-111）

神學的純粹寬恕是否能夠解決世俗的暴力循環情況，是值得深究的問題。若撇開神學的語境，在政治或法律的語境中確實有藉由「寬恕」或「大赦」的概念，試圖打破正義追究所可能衍生的暴力循環問題，譬如南非真相調查委員會以特赦換取罪行真相，或是恢復性正義（restorative justice）取代報復性正義（retributive justice）。這種朝向和解的彈性作法，為了某種程度顧及正義的審判，而必須將「寬恕」的觀念納入考量。換言之，這樣「寬恕」並非一次性的決斷，而是成為推動和解的驅力。我們要如何去思考這種寬恕的潛在能力呢？

第三節 寬恕的解構哲學脈絡

德希達（2006）在《論世界主義與寬恕》中，透過對倫理學哲學家楊克列維奇（Vladimir Jankélévitch）對於寬恕的論述來重新思考寬恕的問題。楊克列維奇（2005）在他的著作《寬恕》中提到，真正的寬恕是一次事件，是無回報的禮物，是個人與他人之間的關係，他甚至以瘋狂的寬恕（*acumen veniae*）來說明寬恕是毫無理由可言的，因為任何寬恕的理由都破壞了寬恕自身的存在。然而，由於楊克列維奇自身也是納粹政權下的受害者，他在《寬恕》之前幾年又曾為文〈我們該寬恕他們嗎？〉（Jankélévitch, 1996），對於寬恕所可能導致的遺忘提出警告。德希達將楊克列維奇對寬恕的兩種截然不同的態度當作是寬恕的一種疑難，亦即，寬恕的理由總是會呈現出一種條件性，但有條件的寬恕卻反而讓寬恕最初的出發點受到破壞。他藉此批評了主權國家透過「寬恕劇場」的手段實施政治的交換。（Derrida, 2002b）對德希達來說，應該存在一種純粹的、無條件的寬恕，正是這種無條件寬恕的存在才讓寬恕成為可能。然而，弔詭的是，無條件的寬恕本身卻又是不可可能的。「有條件寬恕」的可能性與「無條件寬恕」的不可能性並非單一存在，而是同時並存的。德希達所提出的這種「先驗性」的疑難，很容易讓我們

陷入思考與實踐的困境：究竟寬恕是否能被思考？究竟寬恕如何實踐？這不只涉及德希達論點想表達的意義，還牽涉到我們究竟是以何種語言來理解德希達的寬恕哲學。當我們以「寬恕」這個詞彙來討論寬恕的問題，當我們提到寬恕的可能性或不可能性，寬恕似乎儼然在場，並且已經做出了決斷——我們在思考或討論正義、禮物、友愛、好客（hospitality）時，也有同樣的情況。然而，這些概念或語言，不正是德希達的哲學事業裡首先從語言本身一一解構的對象？

我認為，我們仍舊以「在場形上學」式的語言來思考、討論德希達所提出的「存有的本體論的差異」（ontic-ontological difference）的問題，因而把「解構」（deconstruction）所要拆解的語言僵固性又重新範限在在場形上學語言的框架中，也喪失了解構原本要捕捉的動態過程。在一次研討會上，發問者便問德希達，純粹的寬恕或寬恕的不可能性是否只是一種超驗性的處理，而使得我們落入什麼都無法做的困境。德希達則認為，他與超驗性的關係是更為複雜的，他在《論文字學》所要呈現的便是一種「凌越的超驗性」（ultra-transcendentality）或是「準超驗性」（quasi-transcendental）（Derrida, 2001a），而這種思考策略剛好使寬恕的疑難對反於超驗思維。德希達認為，疑難是無法自我呈現的，所謂的疑難就是人們在不知該怎麼做的情境下所經歷的一種承擔責任決定的痛苦。寬恕的疑難在此所透露出的意涵其實也是一種動態的判斷過程，但不同於鄂蘭或康德，德希達或楊克列維奇更強調寬恕本身的難以名狀（ineffable）與不可再現的狀態。這樣的思維與德希達早期著作如《論文字學》、《書寫與差異》所探討的「延異」（différance）的理路是極為相關的。

如果寬恕不能只是在現代主權國家的「真理政體」內的可交換／交易項，我們便得重新思考寬恕作為一種無條件的禮物來的給出的意涵。寬恕，無論是forgive 或 pardon，都有給予之意。但在「真理政體」的邏輯裡，寬恕的給予是有條件性的：可能是犯罪者的悔過或要求寬恕，或是在法律的計算下由主權者發動赦免。然而，此類層次的「寬恕」實踐只不過是對於既可被寬恕的條件進行實踐上的肯認，並沒有深刻探討寬恕的本質——也就是對於不可寬恕的，寬恕是否還有可能？這意味著，寬恕的給予，和禮物的餽贈一樣，都包含無法預先算計的性質。儘管這樣的寬恕是「不可能的」，但此不可能性卻正是寬恕的根本要素。

德希達（1992）在《時間既予》一書中將禮物這個概念予以解構。禮物在一般經濟活動中流通著，並以主體有意識地將禮物贈與他人的方式在社會關係裡呈現；然而，德希達認為一旦禮物自身被意識到或利用來作為一種禮物而贈與時，禮物的意涵反而喪失了，因為那會立即進入經濟交換的流通循環中，而在某個時候再度成為一種交換物，而非不求回報的「禮物」。然而，德希達認為，純粹的禮物與遺忘有關，卻使得禮物的贈禮成為一種瘋狂；甚至，禮物也成為具有一種不可能性了。對德希達來說，在交換邏輯中看待禮物會導引出虧欠，但是虧欠感

已經是一種回應，破壞了贈禮的純粹性。禮物必須是置於交換經濟和互惠之外，真正的「禮物」是不能被當作一般經濟活動中的「禮物」來給予或接受，因為：

有禮物必然有相互性、回饋、交換、回禮或人情。假若他人將我給他或她的事物退回給我、虧欠我、或必須退回給我，則將不曾有禮物，無論這個歸還是立即的，或無論它是透過長期延遲或差異的複雜計算被計畫的。(Derrida, 1992, p.12)

被給予為禮物的事物，必須在無回饋的預期下被給予，而回禮這個觀念是不一致的：「這些禮物的可能性條件（某『人』給某個『他者』某『物』）同時指出禮物的不可能條件…這些可能性條件界定或產生對禮物的取消、銷毀、破壞」。(Derrida, 1992, p.12) 因此，真正的贈禮可能須是匿名的、或即刻遺忘的：「假若有贈禮……禮物的給予……必須不被憶起……它必須不能流通，它必須不被交換」。(Derrida, 1992, p.7)

寬恕有可能當作一種禮物被給予嗎？楊克列維奇認為：

寬恕終究不同於禮物；禮物畢竟是一種部分且分割的私佔。禮物的贈與者除了讓渡他的資產或部分資產，別無其他。相反地，寬恕以縱身一躍、難分割的獨特衝力 (*élan*) 的方式給出寬恕，它全心全意地原諒；以一種獨一、激進、難以思量的運動，寬恕將全部都抹除、掃盡、遺忘。眨眼之間，寬恕把過去變成白板，這樣的奇蹟跟打招呼道晚安一般簡單。(Jankélévitch, 2005, p.153)

楊克列維奇並不把寬恕當作是經濟交換意義下的一種禮物的給予，這一點其實與德希達對禮物的解構是謀合的。然而，相對於德希達將寬恕／禮物擺在解構的疑難處境——即純粹寬恕與純粹禮物的不可能性，楊克列維奇卻提出「寬恕的衝力」(the *élan* of forgiveness) 的概念。楊克列維奇受柏格森 (Henri Bergson) 關於時間綿延性 (duration) 的影響，但是他認為時間性不是連續性的，而是為「片刻」(instants) 所打斷。這種片刻是一種「幾乎無物」(almost nothing) 的狀態，它既非空 (void)，也非無 (nothingness)，而是「難以捕捉的閾限」(threshold)，那是處於變化的臨界，那是某個存有離開而另一個存有存在的那個斷裂和不連續性。(Kelley, 2005, p .xvi) 片刻，像是一顆爆炸的原子，是具有一種奇蹟般的創造力。楊克列維奇認為生命就是處於創造與維持先前所創的間隔之間。(Kelley, 2005, p .xvii) 因此，楊克列維奇說：

真正的寬恕是一顯著的事件，以歷史流變的片刻如此這般的發生著。真正的寬恕處於所有律則的邊沿，是被冒犯者給冒犯者的一種恩賜禮物。真正的寬

恕是個人與另一個體的關係。首先，此一事件作為寬恕的決定時刻，就像是一場對話的決定性時刻。（Jankélévitch, 2005, pp. 5-6）

對德希達來說，寬恕猶如禮物，一旦意識到禮物作為一種禮物而給予或接受，那麼便取消了禮物的純粹性。換言之，為了保持禮物的純粹性，禮物必須不被憶起是一種禮物，不被用來交換的禮物。若此，這樣的禮物其實更接近於「遺物」——它可以是遺失之物，或是人死後的遺留之物，因為兩者都保有物的遺留與「拾遺」的純粹性。如果「遺物」似乎才能滿足德希達的純粹禮物的嚴格性，那麼，遺物的擁有者是否必須死亡或是成為幽靈——「人」的不在場的在場？這是否就是寬恕或禮物的不可能性的原因——因為給予者已經死亡或是幽靈？不過，德希達並非停留在純粹寬恕或純粹禮物的不可能性這個端點上，而是在不可能性中提出一種可能性的倫理設想，那就是一種接近瘋狂的、非理性的狀態。如果我們把楊克列維奇「寬恕的衝力」（the *élan* of forgiveness）納入考量，這種接近瘋狂的狀態就不只是決斷的問題，還包含生命的衝力與時間的要素。寬恕與正義在倫理上的趨近關係，是否猶如雙曲線（hyperbolic³⁷，也是誇張之意），不同格的兩者僅在「片刻」的一個切點上交會，然後又分離？這樣的觀點除了修正一般對「寬恕」的一次性完成的見解或預設，它能否為我們提供一種不可能性的可能的設想呢？

第四節 寬恕的政治脈絡

儘管宗教（尤以亞伯拉罕宗教脈絡，包括了猶太教-基督教-伊斯蘭教）與心理層面對於寬恕議題的理解與探索具有舉足輕重的意涵；然而，將寬恕「安置」在宗教與心理的範疇裡，卻又把寬恕區隔於司法、政治、經濟、歷史、社會、文化等範疇之外。這些範疇構成了追索真理的機制與行動——報復性法律（retributive justice）、真相調查、歷史清算、祭祀立碑、哀悼儀式。在這多層次的彼此奧援與構作中，「正義」具有絕對的正當性，而寬恕彷彿成為「正義」的對立一方，或只能置於正義伸張之後，作為集體精神創傷的緩解劑。這是對寬恕的「去政治化」，將寬恕排除於真理追索的機制與行動的運作外部，把它當作一項柔性的、集體的心理復原工程。

然而，寬恕的「去政治化」卻同時包含另一項隱晦的政治性操作。在國際關係與地緣政治中，「寬恕」可能變成主權國家進行政治交涉的手段，「寬恕」也因此被再政治化，成為一種服務於政治目的的「寬恕劇場」。在政治算計的情境下，寬恕只是「有條件的寬恕」——即為了現實的政治考量，將寬恕當作是一種政治協商。事實上，寬恕與現代主權國家的發展息息相關。當神權政治在啟蒙的靈光前消逝，當君權政治於革命的斷頭臺上崩解，神與王的絕對性已為主權之法的絕

³⁷ 德希達和楊克列維奇都提到過 hyperbolic ethics 的用法。

對性所取代，在現代主權國家中關於暴力的界定、行使、處置，以及正義的裁決、對於傷害的平撫，均與主權國家的「治理性」有關。這不僅表示主權國家也可能是暴力的施行者、不正義的代理者、傷害的界定者，也意味著主權國家是暴力的治理者、正義的裁決者、傷害的安慰者。寬恕的議題在現代主權國家的脈絡因而顯得錯綜複雜。

「寬恕劇場」與「正義劇場」（也就是寬恕與正義的政治化問題）在世界各地搬演有其當代特定的時空脈絡，借用杭廷頓(Samuel P. Huntington)的話來說，也就是 1950 年代以後西式民主在世界各地所開展的「第三波民主化浪潮」。在拉丁美洲、非洲、南歐、亞洲、共產國家等地區從獨裁或極權等威權體制轉向民主政治的過程中，新政府必須處理舊政權的暴力統治或內戰所造成的不公義與傷痛的過去，「轉型正義」(transitional justice) 便是在此民主轉型的過渡狀態下應運而生的詞彙與議題。(Huntington, 1998) 儘管不同國家因各自經歷的歷史情境與政治情勢的不同，轉型正義的作法也有所差異。簡而言之，轉型正義的目的大致是追求真相、歸咎罪責、追查政治暴力或壓迫的執行者，甚至進行司法審判。在轉型正義的語境下，記憶與遺忘、暴力與正義、加害與被害，往往因為「真相」追究與司法決斷的必要而被二元對立式地詮釋。記憶、真相、咎責、判決與正義成為緊密相關的概念和環環相扣的步驟；而在日常語言以及一般認知架構下，與遺忘、不追究、諒解的意涵相關的「寬恕」，便無法讓追求轉型正義的人士所接受與考量。

不過，當轉型正義如火如荼在世界各地展開時，它也引發不少反思與批判的論辯。首先，所謂轉型正義所追求的「正義」未必是絕對意義上的正義，而是一種經過歷史調查與詮釋並經歷司法攻防後的「司法正義」。其次，這樣的司法正義很容易淪為新政權為了追求其他政治目的，藉「正義之名」所施行的政治清算手段。再者，「轉型正義」的目的是為了正義本身或是為了帶來社會和諧的未來，也成為反省的問題。由於咎罪式的司法（尤其是刑法）的本質是報復性、懲罰性的，這使得「轉型正義」的運作過程重新製造社會內部的緊張對立，甚至可能挑起新的仇恨與衝突。因此，和解(reconciliation) 成為這些民主轉型國家在討論如何實施轉型正義的重要目標。有趣的是，在這些對轉型正義的理念與實踐進行反思的研究文獻中，寬恕以很微妙的位置出現在反思的論述中。正義與和解是這些反思性研究的論述主軸，正義與和解是這些反思性研究的論述主軸，轉型正義的目的除了為受難者平反以及對受害家屬予以補償或賠償，更重要是在彌補創傷的過程中追求社會與共同體的未來和平——這也是「和解」的基本意義。從轉型正義走向和解這條路上，「轉型正義」底下的二元對立元素開始鬆脫，寬恕也似乎扮演著關鍵性的角色，但是寬恕卻不太可能成為「正義到和解」的主題，因為在寬恕總是讓轉型正義在執行上產生格格不入。事實上，在這類的文獻中，寬恕也很少成為主要的分析與討論的主題，它們對寬恕的挪用也往往都限於日常認知

語彙下的詮釋³⁸。

在轉型正義朝向和解的轉折中，雖然寬恕的位置仍舊是曖昧的，但對我而言卻頗具深刻的意義與值得進一步探究的問題。第一，寬恕與正義不再是對立的範疇。第二，假使正義不再只是社群和諧的單一保證，作為邁向和解、和平的未來的寬恕在當代便具有倫理學的價值與意義。第三，如果寬恕是推動和解的驅動性精神理念，那麼寬恕便不是手段，而是在根本意義上與他者相關的一種倫理學問題。緊接而來的疑問是：寬恕與正義究竟具有什麼樣的關連？當任何政治共同體的建立都免不了產生政治壓迫、內戰或戰爭的「奠基暴力」，寬恕是否反而是形成政治共同體的一個相當重要基礎？有許多宗教信仰者從各自信仰的角度來鼓吹寬恕的重要性，這類的「社會心理學」、「宗教心理學」都試圖從個人的角度，透過宗教教義來推廣寬恕與愛的價值和真理。然而，對我來說，寬恕的問題與當代倫理學基礎不能只是經由宗教信仰來理解其正向的意義；相反地，我們必須世故地去耙梳寬恕在當代所遭遇的各種疑難、挾持與挪用。寬恕，可以當作剖析現代主權國家的一種尺度。寬恕所關涉的種種問題——傷害、仇恨、歧視、他者、正義、平反、追悼、回憶...等，正是主權國家透過真理政體與政治儀式而成為權力部署的一部份。從主權治理與暴力正當性問題（無論是極權統治或民主體制的合法暴力），到主權國家內部的衝突或內戰（政黨鬥爭、族群衝突、種族屠殺、），乃至於主權國家之間的戰爭遺毒（後殖民問題、戰後正義、地緣政治與區域衝突等），寬恕是探討現代主權國家議題時無可避免又難以簡單處置的問題意識。進一步來說，寬恕議題的重要性不僅限於主權國家問題的層次。如果他者是主權國家奠基的要素，那麼對於寬恕的政治層面的討論，必然得把倫理問題——如集體責任、回憶與遺忘的歷史和政治意涵、正義的代理權限、寬恕的無條件性等重新納入考量。

韋伯於一九一八年末發表了著名的一場演說〈政治作為一種志業〉，演講詞裡有這麼一段話：

在戰爭結束後，與其像老婦人一樣，汲汲於找出「禍首」（而畢竟，造成戰爭的，乃是社會的結構），倒不如敢嚴峻地對敵人說：「我們敗了，你們得到了勝利。這些都是過去的事了。現在，讓我們就牽涉到的實質利害，以及（更重要的）根據對未來要負的責任（這尤其是勝利者必須關心的），來談談應該得出來的結論。」除此之外，任何其他做法，都不見尊嚴，都會留下

³⁸ Andrew Rigby 的著作《暴力之後的正義與和解》（*Justice and Reconciliation: After the Violence*, London: Lynne Rienner, 2001.）便是典型的例子之一，他對轉型正義進行反省並透過不同地區的調查委員會的做法來探討和解的意涵。有趣的是，他在中譯本序中一方面表示他一直對真相調查委員會的做用抱持著懷疑的態度，另一方面，他極為肯定地認為寬恕是一種可以形成新的記憶的創造性行動。關於轉型正義所隱含的政治預設與侷限，可以參考羅立佳，《轉型正義的政治性重探：正義之名下的民主、秩序與時間形構》，交通大學社會與文化研究所碩士論文，2008。

報應的禍根。一個民族可以原諒[sic]³⁹它的利益所受到的傷害，但不會原諒對其榮譽所受的傷害，尤其當這傷害來自一種教士式的自以為義（self-righteousness）。每一份新的文件，在幾十年後公布於世之時，都會造成羞怒的吼聲、仇恨、憤怒，而不是讓這場戰爭及其結局，至少在道德[sic]⁴⁰上被掩埋掉。要把戰爭及其結局掩埋掉，我們必須採取一種切事的、有風度的、最重要的是一種尊嚴的態度。（Weber, 1946, p.118；2004，p.256）

韋伯的談話時值一次大戰後德國戰敗，協約國舉行「巴黎和會」打算追究德國的戰爭責任，並且將德皇威廉二世列為戰犯，引起德國人的羞辱與氣憤。因為依據當時的海牙第三公約〈敵對行動的發起〉（1907），戰爭是以確知彼此的敵對狀態而發動的，宣戰在國際法上並未罪行化。交戰雙方以*justi hostes*（enemy，正當敵人），而非*inimicus*（foe，仇人）看待，戰爭的目的不是去根除邪惡，戰爭結束也不會因此引發道德或法律上的罪行。戰敗國在戰後需要擔負賠償等實質責任之外，戰時的一切恩怨爭端應該跟著和平協議的訂定而煙消雲散。歐洲對於戰爭法的觀念深受一六四八年的〈西伐利亞條約〉（Treaty of Westphalia）的影響，它不僅奠定主權國家的概念，甚至也立下戰爭的雙方於戰後大赦彼此的條款：「對騷亂開始以來由於敵對行動在任何地方、以任何方式造成的一切，都應永遠予以忘卻、赦免（amnesty）或原諒（pardon），從而使任何人都不能以任何藉口採取敵對行為、或心懷敵意或在彼此之間製造糾紛」⁴¹。直到一戰前，此一「赦免條款」成為各國停戰後回復戰前狀態的模式。然而，〈凡爾賽和約〉以「侵害國際道德及條約尊嚴之滔天罪行」將德皇威廉二世列為被告，並組織一特別法庭予以審判⁴²。此外，德國及其他盟國等主權國家被控違反戰爭法與慣例，要求提交軍事法庭審判其罪罰⁴³。這種戰後正義的追究，改變了先前「赦免條款」讓主權國家於戰爭結束後維持彼此間的某種對等平衡狀態。對此，施密特（Carl Schmitt）認為，將戰爭罪行化，繼而把「正當敵人」劃分為不正義的敵人，這並無法停止戰爭，反而會讓此種國際化的戰爭轉變為全球內戰，而軍事陣營的敵對則被化約為綏靖的狀態。（Sitze, 2007, p. 156）

當主權從宣戰時的「正當敵人」於戰敗後轉變為犯下罪惡的「罪犯」，韋伯認為這種榮譽的受損是一個民族無法寬恕的。他用了「寬恕」這個詞，並且是在「集體」（民族）的意義下提到了寬恕，而這裡的集體意指著主權國家。韋伯所說的寬恕，剛好與當時歐洲公法中的「赦免條款」呼應，兩者之間形成相當微妙的關係。在歐洲公法的脈絡中，主權者赦免彼此，不去追究戰爭狀態下的各種不

³⁹ 德文用 *verzeiht* 這個字，它有寬恕（*forgiveness, pardon*）、釋罪（*excuse*）、赦免（*condone*）之意。英譯本採用 *forgiveness*，中文可翻為「寬恕」。

⁴⁰ 德文用 *Ethik*，應譯為「倫理」較恰當。

⁴¹ 〈威斯特伐利亞條約〉，第 2 條，《國際條約集（1648-1871）》，第 2-3 頁。

⁴² 〈凡爾賽和約〉，第 227 條，《國際條約集（1917-1923）》，第 157 頁。

⁴³ 〈凡爾賽和約〉，第 227 條，《國際條約集（1917-1923）》，第 157 頁。

義，藉以恢復主權者所擁有的「正當」或「正義」的地位；其實，主權者正是具有「自以為義」的正當性，才能夠將一切爭議與不義懸擱起來，才擁有赦免的權能。然而，當主權者視交戰的另一方為「不義的仇人」來對待，戰勝國以正義之姿審判戰敗國，這意味著戰勝國的主權佔有更為優越的「正義」位置——彷彿是掌握了「絕對正義」的神。以絕對正義的主權位格去審判、指認出不義的主權，這會傷害的不是抽象、擬人的「主權主體」，而是一個國家內具體的人民情感。對韋伯來說，人民沒有赦免的能耐，倒是能夠做是否寬恕的決斷。我們不難發現，政治與神學在「寬恕」的議題上產生了複雜的交會。施密特於1922年寫的《政治的神學》中已經論及國家的神學位置，他認為現代國家理論充滿了神學的概念，全能的上帝變成了全能的立法者，法理學的非常狀態類似於神學中的奇蹟。當實定法無法提出普遍性的方案來解決爭端時，國家的干預有時會「以慈悲寬容的上帝的面目出現，並藉原諒和赦免來證明它超越了自己的律法」。施密特稱國家為「現代全知全能（omnipotence）的立法者」。（Schmitt, 2005, p. 38）主權國家作為一種政治的神學，寬恕的問題會呈現出一種悖論。在〈凡爾賽和約〉之前，無論是基於法理學或現實政治的精算，主權國家赦免了彼此，但對於人民來說，戰爭所造成的不義是無法再追究的；〈凡爾賽和約〉之後，主權國家開始進行戰犯審判與究責，卻又可能使得人民陷入報復式正義的仇恨當中。這兩者都是透過如阿甘本（Giorgio Agamben）所說主權的決斷力所進行的正義的追究或寬恕的遺忘。在此意義下，「寬恕」是否成為無關乎人民，甚至操弄人民情感與意向的政治修辭？

韋伯在〈政治作為一種志業〉對協約國經由國際法庭審判德國主權者的戰爭刑責感到憂心的那段話，主要是要帶出一種討論，即政治家的責任究竟是應該基於「信念倫理」還是「責任倫理」？「信念倫理」（the ethics of conviction）是一種基於道德或信仰的理念、不管後果的政治目的的追求，因而會在「用目的來將手段聖潔化這個問題上觸礁」；「責任倫理」（the ethics of responsibility）則是考量到政治後果而採取的政治行動。在德國當時的處境下，韋伯似乎認為協約國追求絕對正義是一種「信念倫理」，而作戰雙方彼此的赦免是基於後果考量的一種「責任倫理」。難道可能會導致報復、仇恨的「絕對正義」是「信念倫理」，而考量和解的寬恕便是「責任倫理」嗎？其實，反之亦然。在神學領域中提倡純粹寬恕，難道不也可能構成不考量公平正義的「信念倫理」的表現？反而像是《契機文獻》那樣主張正義的究責，更接近於「責任倫理」的考量。

責任倫理與信念倫理看似不相容，但韋伯認為，即便是責任倫理，也不可能把信念摒除在外，否則任何負責任的行動都無法進行。他說：

真正能讓人無限感動的，是一個成熟的人，真誠而全心地對後果感到責任，按照責任倫理行事，然後在某一情況來臨時說：「我再無旁顧；這就是我的

立場」，此時，責任倫理與信念倫理成為互補結合起來，而非對立的兩極。
(Weber, 1946, p.118 ; 2004 , p.272)

我認為，「絕對正義」與「純粹寬恕」，以一次性的審判與決斷的層面來說，容易成為主權政治或神權話語中的「信念倫理」，但也可能是考量到政治後果的「責任倫理」。無論如何，寬恕的問題若歸到神學領域，成為一種信仰的追求，它必然從公共領域中被劃分開，被歸成私人信仰的決定；或者，在主權政治的層次，它又可能變成主權者之間不追究責任的赦免（或是在某些需要的時候，動員正義的仇恨來進行政治的佈局）。這將會導致我們時常見到的兩極化的不相容：「沒有寬恕，就沒有未來」，或是「先有正義，才有寬恕」，而這兩者都可能在政治化的考量或操作，或是去政治化的情狀下，未必真正能達成和解。我們是否只能在主權或神權的寬恕語境中二擇一或是擺盪？在這兩者之外或之間，能否找到別樣的、基於自主公民意識⁴⁴下的「寬恕」的思考與實踐可能呢？

第五節 寬恕的文化翻譯脈絡

寬恕作為思考的開端，已經是一種翻譯問題。從古希臘的哲學語彙到基督教的宗教話語，從神權的神學觀念到主權的政治概念，寬恕、赦免、原諒、釋罪...等「寬恕」的概念群，詞語的意義與作用在不同的領域、語境下交錯、滲透、衍生、轉換。甚至，在全球政治的「寬恕劇場」中，讓寬恕問題變成跨區域性的問題。德希達在〈論寬恕〉中很清楚地表示與寬恕相關的人物和語彙，仍屬於包括了猶太教-基督教-伊斯蘭教的亞伯拉罕的宗教傳統；但是，他也意識到這個文化面向已經在全球化進程中變得含糊難辨了：

懺悔、告解、寬恕或道歉等場景，在上一次大戰之後的地緣政治情境中倍增，過去幾年來更是風起雲湧地展開。你可以發現，不只是個人，還包括整個社群、專職機構、教會體系代表、主權國、國家領袖，都在要求「寬恕」。他們採用亞伯拉罕的語彙來行事，但那卻不是他們社會裡的主要宗教（譬如日本或韓國的例子），其實已經變成法律上、政治上、經濟上或外交上的通用辭令了。（Derrida, 2006b, p.28.）

在中國的脈絡中，是否有「寬恕」的文化或政治邏輯呢？中國學者張寧分別從法律、儒學、佛教等幾個脈絡加以探討。中國法律思想有「宥」和「赦」的觀念，譬如《尚書·舜典》提到「象以典刑，流宥五刑，鞭作官刑，撲作教刑，金作贖刑，眚災肆赦，怙終賊刑」，「宥」是指寬容的方法，而「眚災肆赦」是指寬

⁴⁴ 由於寬恕或正義的行使在法律上很難脫離主權的行使（譬如平反或大赦），因此，我是從民主政體下具有自主、審思之能動性的「自主公民」來設想寬恕的可能性。

緩赦免。「宥」是寬大的做法，但不等於不懲罰；「赦」是免去懲罰，但並不消解過失犯罪之罪。皋陶說：「帝德罔衍，臨下以簡，御眾以寬。罰弗及嗣，賞延於世，宥過無大，刑故無小。罪移惟輕，功疑惟重」，這表示宥與赦是帝王之德，是一般人所沒有的統治權力。（張寧，2009，第96-101頁）此外，中國古代刑法中有「十惡不赦」，即謀反、謀大逆、謀叛、忤逆、不道、大不敬、不孝、不睦、不義、內亂。這些不可饒恕的罪名都圍繞著忠、孝這兩個道德原則而制定，它們是赦宥的界限。（張寧，2009，第97頁）這與西方去探討無條件的絕對寬恕是不同的。

儒學脈絡中有「恕」的觀念，譬如《論語·衛靈公》記載：「子貢問曰：『有一言可以終身行之者乎？』子曰：『其恕乎！己所不欲，勿施於人。』」；但是，《論語·憲問》記載：「或曰：『以德報怨，何如？』子曰：『何以報德？以直抱怨以德報德』」。儒家的恕道雖然有推己及人的同情、同理的特質，但仍強調以正值回報怨恨者，這也與西方的寬恕觀念是不同的。（潘知常，2005）

《大乘本生心地觀經》提到「無緣大慈，同體大悲」，強調無私的利他以及同心共感。《法界次第初門》殺提到佛教的「十惡」，包括：殺生、偷盜、邪淫、妄語、綺語、惡口、兩舌、慳貪、嗔恚、邪見。在佛教的觀念中，這些罪惡是起於「我執」，而「業報」的觀念則是把罪惡歸諸於自己自身的承擔。罪或業的化解，無法由他人代理或解除，而是透過自身的懺悔、修行，才可能脫離輪迴的苦海。張寧認為，基督教式的贖罪、寬恕的觀念與基本條件，在佛教中幾乎是不存在的，因為佛教講的罪過重點不在於人我之間的責任，而是個體的果報，不同於基督教寬恕概念中加害者的悔悟與受害者給予寬恕的條件。

上述從文化比較的方式，似乎可以呈現出不同文化邏輯與宗教脈絡中，「寬恕」在思想上的差異。不過，以文化比較來探索「寬恕」在不同文化與宗教中座落的深淺，反而在某種程度上落入相對主義或經驗主義的盲點，忽略寬恕在跨區域的文化或政治穿透中，在思維或實踐上可能出現的共同性。張寧在德希達訪問中國時，曾經向他討教寬恕的文化差異問題。德希達相當肯定對寬恕的概念進行文化的梳理，不過，他也相信文化間可能存在差異性與共通性。尤其，他提醒，在現實中確實發生著「文化翻譯」的現象。世界地緣政治趨於同質化，譬如人權或反人類罪的概念，和基督教的寬恕概念一樣，都是以普世價值的理念與方案來提出的，並且透過法權與主權的交涉而成為非西方國家得面對的問題。（張寧，2009）換言之，如果「寬恕」是作為一種介入對政治暴力、社會衝突的現象的問題意識而提出的討論，那麼，透過文化比較去證明出寬恕在非西方文化的近疏程度，仍舊是知識層次的處理，卻未必能為暴力與衝突的現象提出可能的介入方案。

寬恕的「文化翻譯」現象遠比「文化比較」來得複雜。「寬恕」一詞在字面上並非漢譯聖經所專屬，早在唐朝前後的翻譯的幾部佛經中便已經有寬恕的用法。⁴⁵有趣的是，「寬恕」在漢譯聖經的諸多版本中，只有在白話版本才常被使用。聖經在中國的翻譯最早可以推至唐朝，天主教傳教士於明末清初曾翻譯部分聖經，但沒有流傳；到了十九世紀，基督教傳教士開始將聖經翻譯，廣為流傳，並出現不少的譯本。(趙曉陽，2003)我比較了一九〇〇年以前(1863年)的《舊約》馬殊曼譯本、裨治文與克陸存譯本、太平天國流傳的《舊遺詔聖書》，以及一九〇〇年以後的文理和合本、吳經熊譯本、呂振中譯本等，若以英譯的欽定版聖經(King James Version)為參照，forgiveness的中譯相當紛雜，包括：赦免、饒恕、宥、寬免等。此外，這些與寬恕相關的漢字，也未必是 forgiveness 的字譯，而是包含 pardon、pass over、pass by 等詞彙。換言之，聖經的漢語翻譯很多時候採取的是意譯而非僵固的字譯，而這種現象也出現在英文對希臘聖經的翻譯上。除了文字或文意翻譯上的錯雜現象之外，寬恕概念群在政治哲學的使用也是如此。譬如，霍布斯(Hobbs)在《利維坦》中說：「原諒(pardon)就是對和平的授與」。(Sitze, 2007, p. 157)格老秀斯(Hugo Grotius)在《戰爭與和平法》則認為大赦(general amnesty)應該被宣告，而勝利者應該藉由仁慈(clemency)與原諒(pardon)來展現溫和，如此才能達成停戰的和解。(Sitze, 2007, p. 159)楊克烈維奇說：「寬恕是永久和平的一種意圖」。(Jankélévitch, 2005, p. 154)寬恕概念群在不同的文化脈絡、知識領域所產生的詞彙與詞義的交錯和泛用，使得對個別詞彙的定義發生一定的困難。如果以理念型(ideal type)的方式來界定，或許可將 amnesty、pardon、excuse、forgiveness 分別整理如下：

⁴⁵ 西晉月氏國三藏竺法護翻譯的《正法華經》卷第五：「時諸貧乞，亦欲有意，恐不自致，沈吟不決。導師寬恕，給其衣食，時入大海，各求七寶。」後秦龜茲國三藏鳩摩羅什翻譯的《大智度論》釋初品中禪波羅蜜第二十八(卷第十七)：「欲如法治罪。勿毘耶白王：願寬恕之！」唐代高僧義淨翻譯《根本說一切有部毘奈耶》卷第四十八：「有非愛事白王知，唯願恩寬恕其罪…世尊教法。慈悲寬恕。我當度之。」

	區分	主權者	罪的類型	後果
Amnesty 恩赦	Special pardon 特赦	是	刑罪	不執行刑罰，罪刑未銷
	General pardon 大赦	是	刑罪	不執行刑罰，罪刑無效
Excuse 辯解、釋罪	mitigating excuses 緩罪辯解	皆可	刑罪或 道德罪	執行刑罰，罪刑未銷 負道德責任
	exculpatory excuses 脫罪 辯解	皆可	刑罪或 道德罪	執行刑罰，罪刑無效 負道德責任
Pardon 原諒	Legal pardon 法律上的原諒	是	刑罪	不執行刑罰，罪刑未銷
	Moral pardon 道德上的原諒	皆可	德罪	不執行刑罰，罪刑未銷 負道德責任
forgiveness 寬恕	Conditional forgiveness 有條件寬恕	否	道德罪	未必執行刑罰 負道德責任
	Unconditional forgiveness 無條件寬恕	否	道德罪	未必執行刑罰 負道德責任

即便是系統性的整理，也很難將這些詞群進行清晰的劃分與界定。不過，這些概念作為理念型的界定，並不是為了把概念的性質與意義固定下來，而是幫助我們去思考它們在主權、法律刑法與道德責任之間的可能關連。

第三章 重探寬恕的疑難

第一節 「苦難—正義」的封閉迴圈及寬恕的「負在場」

二〇〇六年二月二十八日，總統陳水扁選擇此一極具象徵性的日子批示「國家統一綱領」終止適用以及「國家統一委員會」終止運作。隨後，在「二二八事件」五十九週年的中樞紀念儀式上，時任台北市市長馬英九上台致詞時，席間有群眾怒喊：「馬英九跪下」、「不要再當中共的走狗了」。陳水扁於致詞時突然為終止國統綱領所遭受的批評聲浪和罷免風波提出辯駁，並朝座席中包含受難者家屬的群眾連聲問：「難道阿扁錯了嗎？」。我提出這一事件的用意並非去探究統獨對立的條框下所衍生的對政策或政治人物的諸多非議；而受難家屬將難以釋懷的憤怒於代表前執政者的政治人物面前宣洩，這樣的心情也是可以理解的。然而，真正引我思索的是：這場官方主導的哀悼儀式⁴⁶中，主政者一方面力陳要追求真相、正義與和解，另一方面則以「回溯神話學」(retrospective mythology)⁴⁷的台灣民族主義史觀⁴⁸扣鎖住其他史觀的議論空間，讓原本莊嚴肅穆的哀悼儀式變成明責暗鬥的政治競場；在此場景下，受難者家屬是以什麼樣的心境追悼亡者呢？事實上，這並不是一次突發事件，每到重要大選前夕，受難者遺族便頻繁受邀到政論場合講述悲痛的回憶、哀悼亡者。這種混含政治動員作用的「哀悼」是什麼樣的哀悼呢？在帶有政治目的的哀悼場合中，或是具有哀悼作用的政治場合裡，哀悼者的激憤並不僅是由於轉型正義未竟所致的憤慨，或是「服喪作業」(work of mourning)未盡所致的悲慟，更是來自於某種政治意識型態把舊仇轉化為新恨——「仇外心理」(xenophobia)⁴⁹是最具體的表現，它是從捍衛「本土」而衍生的對外來政權、外省人、乃至於不認同「本土」者的敵視。它不同於牙眼相報的復仇，而是在「認知錯置」(misrecognition)之中轉化而來的憎恨。然而，這種以正義為名的憎恨，反而導致另一波不正義的後果。假使正義的審判或真相的查明是達至寬恕的先決條件，那麼，「寬恕」在政治現實中的不可能性便不只是由於正義未伸、真相不明，反而是謬誤的歷史追溯以及錯置的憎恨中，

⁴⁶ 哀悼儀式的安排以追憶、致意、傳承、開啟為主軸，包括朝野政治人物向受難者獻花、新世代青年致詞、頒發回復名譽證書、象徵釐清真相的「拭鏡儀式」等。

⁴⁷ 霍布斯邦(Hobsbawm)在論及歷史學者在民族主義發展進程中扮演的角色時這麼說：「民族主義者要的歷史，不是專業的學院史學者即便是意識型態堅定的史學者，所應當提供的。」(Hobsbawm and Kertzer, 1992, p.3)

⁴⁸ 陳水扁於致詞稿中提到「寬恕」的條件：「『二二八事件』在本質上是一個外來的政權、一個獨裁的體制，為了鞏固伊少數統治者的權力，而對台灣本土的菁英有系統、有組織的鎮壓和屠殺。是一個徹底反民主、反人權、反人性的事件，是一人和一黨為了伊自己的私心和私利，對整個台灣人民的打壓和迫害。對當初的統治者和所有加害者的暴行，咱可以原諒和寬恕，但是絕對不能沒去查清楚，或者放伊忘記，因為只有真相大白，公義才有法度得到伸張；只有清楚知道過去慘痛的歷史，才有法度避免悲劇的重演。」

⁴⁹ 從或布斯邦的觀點來看，仇外心理與認同政治有關。他認為：「他們可以藉定義誰不屬於它，誰不該屬於它，誰永遠不屬於它？這即是仇外心理。」(引自趙剛，1998)

讓「寬恕」之論成為不求正義、遺忘歷史的替罪羊。

在前述的脈絡中，「寬恕」多半是以條件的、非正面肯認的方式而被提及，僅是作為表達和解意願的一種政治修辭，或是反襯出正義的優位性而存在的概念。不過，二〇〇八年的一樁特別的紀念活動中，「寬恕」彷彿晉升為化解歷史創傷的主角。蔡瑞月舞蹈社邀請獨派學者共同策劃包括舞蹈展演與文化論壇的第二屆「蔡瑞月舞蹈祭」，主題為「藝術與救贖」。蔡瑞月是政治壓迫的受害者，也是一名舞蹈家。歷經三年的牢獄劫災後，她曾於一九五三年發表〈傀儡上陣〉、〈勇士骨〉、〈死與少女〉等有關暴力與自由、死亡與生命主題的舞作，而「藝術與救贖」此一主題正是傳達出蔡瑞月透過身體的藝術創作，將承受暴力的創傷予以轉化和重生的「救贖」意涵。藝術作為生命之超離苦難、通達救贖的介體，這樣的思維有深刻的宗教涵義。在基督教觀念裡，世人皆犯了原罪，唯有神的恩典才能讓人從罪的奴役中釋放出來，而基督的犧牲便是讓有罪之人得以獲得救贖的中介（中保）。《新約》提到：「因為世人都犯了罪，虧缺了神的榮耀。如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。」⁵⁰、「我們在愛子裡得蒙救贖，罪過得以赦免。」⁵¹在宗教的語境中，救贖與寬恕是連動的：通過基督的代贖（atonement），有罪者獲得救贖，也同時被寬恕了。若以宗教的救贖回頭審視蔡瑞月舞蹈祭中「藝術與救贖」⁵²的主題設定，會產生某種認知上的格格不入。受國家暴力所迫害的蔡瑞月是受苦者但非有罪之人，那麼，在舞蹈的創作與展演中救贖了什麼？誰的罪得到寬恕？這裡的耐人尋味其實更甚於將「救贖」當作超越創傷的廣義解釋。

在《舊約》中，耶和華吩咐摩西說：「我曾起誓應許亞伯拉罕、以撒、雅各說：要將迦南地賜給你的後裔。現在你和你從埃及地所領出來的百姓，要從這裡往那地去」⁵³，「你要對以色列人說：我是耶華；我要用伸出來的膀臂重重地刑罰埃及人，救贖你們脫離他們的重擔不做他們的苦工」⁵⁴。換言之，「救贖」未必是藉由「中保」的「代贖」完成的，而是透過上帝所揀選的「先知」的引領，帶領受苦的人民離開與擺脫奴役的狀態，到達「流奶與蜜」的應許之地。「引領救贖」的神話以及以色列建國的史例，成為台灣國族主義者「去殖民」的建國範式。身為基督教徒的前總統李登輝與日本小說家司馬遼太郎對談時，便曾以「摩

⁵⁰ 〈羅馬書〉第3章 23-24節。

⁵¹ 〈歌羅西書〉第1章 14節。

⁵² 「藝術與救贖」此一議題在美學理論上有重要的位置，不過我並不取其徑來論析「第二屆蔡瑞月舞蹈祭」的主題。因為，以美學理論的話語來探討蔡瑞月的經歷及其創作，雖然符合論壇策劃者的「言內用意」，但卻無法讓我們從論壇外部審視「救贖」可能帶有的「言外之意」。

⁵³ 〈出埃及記〉，第33章，1節。

⁵⁴ 〈出埃及記〉，第6章，2節。

西」自詡，要帶領台灣人民「出埃及」⁵⁵。二二八事件似乎成了有待救贖的「苦難原型」——從歷史事件轉化為神話式的想望，甚至也成為持相同政治理念者的論述語彙。譬如，就有論者將陳水扁喻為「約書亞」，是「摩西」李登輝的傳人：

由「兩國論」到「一邊一國論」，和「台灣正名」與「公投制憲」的縱橫座標已經完成。一場以台灣為名的政治盛會等候登場的時候來臨，而二月廿八日這樣一個台灣歷史上最為驚心動魄的日子，則順理成章的被賦予不可迴避的歷史任務，超過一百萬人的台灣有史以來最大的國家認同儀式，將在這個日子裡舉行，而矢志帶領台灣出埃及——即遠離中國魔鬼勢力轄制的摩西李登輝，將奉台灣之名，正式傳位於約書亞，即台灣之子陳水扁。

二月廿八日是台灣做為一個後殖民現代國家，遭到來自中國內部殖民封建勢力屠戮的紀念日，在這樣的血祭裡，摩西傳位於約書亞，有人民的仰望，也有上帝的垂憐，是台灣人歷史上最為神聖的一個日子。（王世勛，2004；我的強調）

國家領導人自詡或受喻為「先知」，並以「引領的救贖」作為去殖民與建立新國家的敘事性的政治話語，其實已經把二二八事件的「受害者」過渡為以台灣獨立建國為政治認同的「民族」，同時也將「加害者」踰溢為不認同或有礙「救贖」的對象。這一種形式的「救贖」是排斥性的，甚至帶有怨恨的情緒面向已計畫的「未來」。「二二八事件」某種程度超離了其歷史脈絡，成為有待先知去引領與救贖的苦難原型；而它構成了蔡瑞月舞蹈祭的內在底蘊。蔡瑞月遭受政治迫害的不幸過去，在「二二八事件」的苦難原型的敘事中也抽離了個體的生命經驗的層次，成為某種具有引領作用的精神象徵，引領仍未到達應許之地的「迷惘島嶼」朝向救贖的等待：

讓她跳完那支舞吧，啊甜美的舞者，為自己，為我們，為迷惘、受苦、徬徨的島嶼跳完這支舞吧，而我們會懷抱思慮與感激，將這支舞命名為：救贖。
（吳叡人，2008，第2頁）

不過，不同於國家領導人擁有的政治意志與權力的引領，「蔡瑞月」的意象是被援引為二二八事件之「苦難原型」的代表；因此，如果有任何引領性的作用，「她」也是精神性、象徵性的。「蔡瑞月」意象的真正力量，仍舊是來自舞蹈創作的藝術層面。然而，當她的藝術創作被挪用為表達「苦難原型」的「救贖」而展現時，「蔡瑞月」則宛如一位「殉道者」（martyr），因為二二八的「苦難原

⁵⁵ 司馬遼太郎詢問：「台灣是否已經邁向新時代？」李登輝回答：「摩西以及人民今後都有得拚的。總而言之，已經出發了。對！一想到犧牲許多台灣人的二二八事件，『出埃及記』就是一個結論。」（司馬遼太郎，1994）

型」需要的是殉道（martyrdom）儀式，把經受國家暴力後的痛楚轉變為一種共有的「罪」，一種「虧欠」；亦即，「蔡瑞月」為「台灣民族」而受苦，後輩卻遲遲未戮力達抵應許之地而對「殉道者」有所虧欠。因此，吳叡人在分析舞作〈死與少女〉的文末如此表達：

死亡繁殖死亡，帝國交媾資本——當另一個暗夜來臨⁵⁶，請讓我們懺悔並重新確認這個多年的許諾：我們將盡力開墾荒原，我們將盡力在台灣靈魂的深處找尋藝術的救贖。勇氣與生命。超越死亡的少女。（吳叡人，2008，第14頁；我的強調）

由於未能信守與實現台灣獨立的許諾而負罪、而對「殉道者」有所虧欠，因而藉由「蔡瑞月」的舞蹈藝術「代贖」了這些懺悔的台灣靈魂。「蔡瑞月」所「救贖」的並非國家暴力的主權者或執行者，而是國家領導人所要引領的「台灣民族」。更確切地說，這場對蔡瑞月女士的追悼會所要「救贖」的對象是「受害者」——無論是實際經歷國家暴力的受迫害者，或是意構共同體的「悲哀的台灣人」；而他們並非真正犯了什麼錯而有待寬恕，其「原罪」之「原」反倒是後人所追添的一種政治意識型態。換言之，此般對「救贖」的政治挪用，抽空了加害者與受害者的關係，錯倒了「罪責」，致使原本救贖意涵中的「寬恕」也被徹底排除。

以「藝術與救贖」為主題的第二屆蔡瑞月舞蹈祭或許是一個特殊的事件，但釐析其背後之歷史、政治因素的糾結，這場活動的核心驅力其實是以不同的樣態蟄潛或張露於台灣當前的諸多政治表象與看似難解的爭議之中。譬如，我先前所提及的，受難者家屬在選舉場合或是二二八紀念儀式等情境中，彷彿從哀悼陷入更深沈的憂鬱（melancholy），同時混雜著政治鬥爭的動能。我們或許會將此情況直接歸咎於「轉型正義」的究責不夠徹底，而我認為這只是部分的因素。畢竟，如果將不正義的歷史建構為「台灣民族」的苦難（譬如台灣國族主義的「回溯神話學」），以及將「正義」與國家定位掛勾（譬如「去中國化」、建構新國家），那麼，「轉型正義」很容易淪為政爭的手段。當國家暴力對個體的傷害轉渡為對特定「共同體」（族群、民族、國家）的傷害，當追究暴力施行者（無論是法律或政治上）的責任以達成該「共同體」的政治訴求與否作為衡量正義的判準，「苦難」與「正義」便構成了閉鎖的迴圈。在此迴圈中，實際的受害者並不僅為自己的生命吶喊，而是成為特定「共同體」的代表（殉道者、烈士）來代言——成為一種「受難化的敘說」（narration of victimization）。這種「受難化的敘說」要求加暴者的回應（responses）並追究其責任（responsibilities）；但卻又同時潛在

⁵⁶ 經歷二〇〇六年「紅衫軍倒扁運動」後，陳水扁政權聲望低落，民進黨政府岌岌可危。直到二〇〇八年一月的立法委員選舉，國民黨取得近四分之三的席次，以當時的聲勢幾可預見國民黨重回執政。吳文中「帝國交媾資本」是指崛起的中國與國民黨政權共享的「一中原則」，而這對獨派立場來說是「另一個暗夜來臨」。這並不只是我個人的詮釋。在舞蹈祭的論壇當天，包括吳叡人等多位獨派立場鮮明的發言人，都表達了心中的失望以及對三月份總統大選的憂心。

地設定了某種正確的回應(a right response),或是「正確的正義」(right justice)——已預設在「受難化的敘說」中的正義審斷。

「受難化的敘說」與「正確的正義」,既自訴又自義的這一迴圈結構,它依靠「救贖」作為哀悼與政治實踐的驅動力。在「正確的正義」這一面,需要先知般的引領者帶領苦難的共同體邁向政治實踐的「救贖」;在「受難化的敘說」這一面,則需要「殉道者」或「烈士」為受難者們反覆的哀悼提供解脫般的「代贖」。在此「苦難—正義」的迴圈中,「寬恕」陷入一種疑難,因為它是以「負在場」(negative presence)狀態存在於這樣的迴圈內。負在場的「負」,兼有負價的與陰性的意涵。以「正確的正義」來說,寬恕是有條件的,即先有了正義才有寬恕的可能;在「正義」(共同體抵達應許之地)尚未實現之前,任何寬恕的意念、勸說都是不正義的,是負價的。就「受難化的敘說」而言,「殉道者」的代贖「寬恕」了共同體的「原罪」,但由於此一罪過並非真實的暴力之罪,而是「意構共同體」所意構的「罪」(an imaged guilty of the imaged community),因此,寬恕在此處彷彿「存在」著,但實際上是屬於陰性的在場,一種非在場的在場。

「引領的救贖」也好,「代贖的救贖」也罷,它們都服膺於同一化的(認同的)原則。換言之,它們是對受害者的自身或者是與苦難原型的共同體的同化,與加暴者或是不認同共同體者保持疏離。相對地,寬恕,無論其實踐的可能或不可能,總是要求受難者與加暴者的和解,是一種差異性的克服。因此,裂解「苦難—正義」迴圈就得否定存在於其中的「救贖」的同一性。從這個角度來看,寬恕必須是以一種質問的方式(寬恕嗎?不寬恕嗎?)成為一種倫理的概念,並且以一種否定性(negativity)的態度去質疑同一化原則下的寬恕的「負在場」。

第二節 寬恕與主權——政治的神學與神學的政治

光憑掌握權力的技術,沒有任何政治體能夠存活過一個世代。理念歸屬於政治(the political),因為沒有權威就沒有政治;而沒有一股信仰的熱情就沒有權威。

——施密特(1996a, p.17)

源自宗教語境的「救贖」,可被轉借為傳達政治目的的一種修辭。不過,這並非政治領域對神學領域的單向挪用,反而也可能是宗教信仰者藉由神學的語彙以及教義的詮釋,來表達其政治憂心或宣揚其政治主張。譬如,長期主張台灣獨立的台灣基督教長老教會於一九八六年(台灣解嚴前一年)正式發表〈信仰告白〉,其中提到:

我們信，教會是上帝子民的團契，蒙召來宣揚耶穌基督的拯救，做和解的使者，是普世的，且根植於本地，認同所有的住民，通過愛與受苦，而成為盼望的記號。我們信，人藉著上帝的恩典而悔改，罪得赦免，以虔誠、仁愛與獻身的生活歸榮耀於上帝。（台灣基督長老教會總會，1986）

告白，即一般所稱的告解（confession），是教徒向上帝反省與承認自己的罪，藉此獲得上帝的寬恕，並與上帝復合、和解（reconciliation）。這是信仰者以純然的宗教語言表達一種實踐：依憑至上權力的上帝寬恕世人的恩典，上帝的子民以普世的仁愛進行和解；而子民必須悔改，罪方得以赦免。不過，此〈信仰告白〉出現了一種不一致性：基督的拯救以及子民作為和解的使者，這樣的愛是普世的，卻又是根植於本地住民的認同。基督拯救的「普世性」以及「本地化」之間，透露出兩種主權的斷裂：即作為至高全能的上帝所統轄的秩序的普世性，以及掌握世俗秩序的國家主權的有限性，兩者之間的落差，這也涉及到信仰者與公民這兩種身份之間的轉換或調和問題。二〇〇六年，長老教會回顧二十年前的〈信仰告白〉，並對世俗的政治實踐方向直白地提出期盼：「讓我教會全體信徒從自身的信仰反省出發，通過釘根本土的身份認同和信仰實踐，見證自己的『基督徒』身份，以『成為有尊嚴的台灣人』和『使台灣成為一個新而獨立的國家』為己任。」（台灣基督長老教會總會，2006）由於長老教會將建立「台灣國族」與基督徒的使命結合起來，這也使得世俗的政治立場經由宗教的話語微妙地轉變為上帝的公義。因此，就如同蔡瑞月舞蹈祭中獨派立場的學者對二次政黨輪替的焦慮與感嘆，當二〇〇八年國民黨重返執政半年後，長老教會便對總統馬英九提出警示性的呼籲：「雖然國家前途艱辛，馬政權一意孤行傾中賣台，但我們確信上帝是審判與拯救歷史的主宰，必定在今日台灣所面對的危機與困境中，親自帶領祂的子民走在仁愛與公義的道路上。」（台灣基督長老教會總會，2008）除去宗教話語的詮述，這樣的言詞與親綠政黨的政治批評幾無二異。長老教會提到的「審判」與「拯救」，指的正是基督教義中的「正義」與「寬恕」觀念，但底下是以特定的、世俗的政治立場互為參照。這符合我於上一節探討的「苦難—正義」的迴圈。我好奇的是，在宗教語境中的拯救（或救贖）、赦免（或寬恕）、普世仁愛等概念既然屬於上帝的恩典，為何仍以世俗的國家主權的建立作為上帝引領子民之公義的判準？神學裡上帝的「絕對寬恕」，究竟與政治領域的主權有什麼樣的關連？以神學的角度觀之，上帝的位階當然是優於國家主權；然而，從國家主權的角度來看，上帝的寬恕恩典是不可能抵觸國家主權的赦免法權的。換言之，無論寬恕與否，它必定會受到主權的框限。

這裡可能出現幾種情況：第一，宗教群體以寬恕為出發點來面對政治暴力後的清算問題。然而，假使這裡的寬恕是一種無條件的「絕對寬恕」，它必然會引起宗教內部與外部對於正義問題的爭議（譬如先前提到的《契機文獻》）。即便是南非的真相與和解委員會主席屠圖主教強調以「班圖」（ubuntu）的寬恕精神

取代復仇性的正義，委員會仍必須遵循〈國家團結與和解法案〉（Promotion of National Unity and Reconciliation Act）的法律規定，對符合條件的申請人予以大赦。（Tutu, 1999, p.86）這並不表示屠圖主教倡議的寬恕理念並沒有產生作用，而是得進一步釐清寬恕是在什麼環節、以何種方式發生了作用。南非黑人解放後的整個族群和解過程中，我們能夠藉由「沒有寬恕，就沒有未來」的字面意思以及屠圖主教的敘述斷言：寬恕在其中被實踐了嗎？事實上，對願意坦承所有侵犯人權事實的加害者真正實施「寬恕」，仍然是得透過憲法賦予的大赦規定才得以實現：

我們需要理解，不是復仇；是補償，不是報復；是班圖精神，不是犧牲。為了促進和解與重建，對與政治目的相關以及在過去衝突過程中發生的作為、不作為與犯罪，將予以大赦。為此，議會將根據本憲法通過法律以確定一個明確的分界日…並提供該法律通過後實施大赦的機制、標準和程序。⁵⁷

即使代表寬恕意涵的「班圖精神」付諸於憲法文字中，但憲法對於大赦的規定需要仰賴「寬恕」的概念嗎？我們也可以這麼問：大赦等同於寬恕嗎？從法權的強制性規定來說，大赦和寬恕是不相同的概念。就其實踐的結果而言，它們二者也不盡然相同。受害者或其家屬只能接受憲法規定的大赦條款，但他們不必然寬恕了加害者。憲法制訂的過程或許參酌了「寬恕」的意涵，然而，制法以及法律構成後所需要的「決斷力」仍然是獨立運作的，能夠與寬恕脫勾的。屠圖主教也承認，真相與和解委員會依據的法律所規定的條件是武斷的，包括對暴行的追究時點、罪行類型的限定等，這是為了委員會進行調查與大赦的過程中能夠將幾百萬人的受害變成可應付的規模、不偏倚地確認受害者，並且在一定的時限內結束大赦過程等實際運作的考量。（Tutu, 1999, pp.136-140）換言之，假使寬恕是以法權的大赦而得以彰顯的話，那麼「寬恕」在此是經過法律或政治現實考量的有條件的寬恕——更重要的，此處的「寬恕」是一種主權的恩赦。在現代國家的脈絡下，對政治暴力後寬恕問題的討論是不可能脫離主權要素的；國家內部的政治暴力（如內戰、極權統治等）是如此，國家之間的政治暴力（侵略、戰爭等）更是如此。

第二種情況，宗教群體不主張寬恕，而是贊成以審判究責的方式實行公理正義，並主要以司法訴訟作為落實正義的主要憑藉。不過，這裡可能存在著司法正義與神學正義的差異；後者未必關乎司法程序（調查、訴訟、判決、懲罰）的完滿性，而是世俗的司法正義如何臻盡神學層次的正義觀念。就我前述的台灣長老教會來說，當教會以台灣獨立作為實現神學中「出埃及」的正義理想時，對二二八事件所持有的正義觀念便可能溢出了既有政治體制下的司法正義層次。由於基督教神學的上帝對信仰者而言才是真理與公義的終極依歸，這也令長老教會得以

⁵⁷ Promotion of National Unity and Reconciliation Act 34 of 1995, p.2. (Tutu, 1999, p84)

有「兩種」主權邏輯：一是具有追究二二八事件暴力歷史之現行主權國家的司法；另一則是將背負著「苦難原型」的台灣人民引領到尚未來臨（但已經確認了）、屬於「台灣民族」的主權國家。無論是從寬恕出發或是主張正義優先，寬恕的可能或不可能性都無法避開國家主權的存在。在台灣長老教會的正義理念中，「寬恕」的問題不僅是在司法正義之後才有討論的可能，甚至更被阻離於那已預定卻未實現的「主權」之外了。因此，如果要釐清寬恕的疑難，就得對具有恩赦法權的主權以及具有絕對寬恕能耐的上帝兩者間的關係做進一步的分析。

一篇題為〈「政教分離」是解決族群衝突的關鍵〉的短評中，陳宜中認為台灣在 2004 年左右逐漸沸騰的族群問題核心源自「國族認同」的政治操作。在他的論析裡，「政教合一」並非指涉實際的宗教信仰與政治運作之間關連，而只是作為民族主義的基本教義者操作國家機器以推動國族認同政治的一種轉喻。他說：

既然外省人與本省人的「政治認同」並無二致，則何以不放棄「政教合一」的原始衝動，放棄以國家機器持續推動「台灣人不是中國人」的去中國化運動？繼續搞「政教合一」，只會讓族群衝突更上層樓，兩岸關係持續無解，使台灣不斷向下沉淪。而為了避免台灣的威瑪化或巴爾幹化，或許我們應該更深入思考、並且努力實踐自由主義式的「政教分離」！（引自《新新聞》，2004）

宗教在此是當作政治的理念、信仰、意識型態的同義詞；然而，在現代國家——尤其是自由主義的民主國家體制——的主權運作，是否已經將宗教背後的神學預設徹底排除於國家理性之外？這樣的提問不只是追問神學與政治體制之間權力關係的歷史轉變，而是要進一步思索國家權力或主權所憑藉的本質與神學的預設之間存在什麼樣的牽連。這同時也涉及寬恕的問題在政治與神學的連動中所產生的疑難。從自由主義的憲法構成邏輯來看，任何宗教的主張與活動皆受到平等的保障，不應該讓特定宗教教義成為凌駕於國家之上的指導理念⁵⁸。在憲法意義上，所謂「政教分離」是限制國家對宗教主張與活動的支持與干涉；而任何宗教對於政治主張與活動的參與，仍屬於言論自由的範圍。因此，「政教分離」在憲法層次上的意義屬於單向的誡令。任何宗教團體的政治行動，僅是價值判斷的衡量範疇。在一九七〇年代以前，台灣的宗教團體與威權政體仍保持距離；但在「普世教協事件」和台灣退出聯合國後，台灣長老教會開始思考人權與政治問題，在七〇年代陸續發表〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉⁵⁹、〈我們

⁵⁸ 「國家不得對特定之宗教加以獎勵或禁制，或對人民特定信仰界予優待或不利益」，大法官釋字第490號解釋文。

⁵⁹ 因台灣（中華民國）退出聯合國，而美國總統尼克森即將訪問中國，長老教會憂心外交局勢不利台灣的國際處境，因而提出「反對任何國家罔顧台灣地區一千五百萬人民的人權與意志，只顧私利而作出任何違反人權的決定。人權既是上帝所賜予，人民自有權利決定他們自己的命運。」（台灣基督長老教會總會，1971）

的呼籲⁶⁰及〈台灣基督長老教會人權宣言〉⁶¹等政治聲明。這些政治聲明與以公民身份所為的公民政治行動最大的不同在於，長老教會是以宗教團體的名義發聲。為了向社會澄清宗教改革以來「政教分離」的疑慮，總幹事高俊明牧師對〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉一文進一步提出「在信仰上及神學上之動議」的說明文。（台灣基督長老教會總會，1972）儘管高俊明牧師在文末提到，〈國是的聲明與建議〉只是從基督教信仰的立場表達對國事的關切，而非屬於政治行為；不過，這篇說明文實際上是在宗教信仰的語境中尋找政治行動在神學層面的正當性基礎。返回當時的社會與政治脈絡，宗教團體於白色恐怖時期向執政者提出國是建言，這樣的政治表態是需要勇氣，也相當值得尊敬的。我關注的是，長老教會的這些聲明在政治與神學的關連上具有什麼樣的意涵？這對長老教會在台灣日後的政治轉變中，產生何種效應？

高俊明牧師於〈「國是聲明與建議」在信仰上及神學上之動議〉一文中提到：「此次發表『國是』聲明完全是基於信仰的告白。」他認為有兩件事是以基督的教會為名必須挺身而出的社會責任：一是「當外來的政治壓力（或將）侵犯到教會之本質及她在地面上所要遵行的使命時」；另一是「當外來的政治壓力侵犯到一般人權時，在此，人權即指人存在之尊嚴」。換言之，在現代國家的主權之治理的正當性，就基督教會的信仰來看，在於它是否違背上帝賜予人的權利與使命：

所以，由基督教信仰與倫理之觀點來看，如上述兩項事情被（或可能被）侵犯時，教會不得不為福音真理及教會本身而奮鬥；且要維護上帝賜與人的人權，因人權的起源是上帝照自己的形像而賦予人的（創世記一章廿六—廿七節）。基督的教會若因此兩項而提出聲明，此種聲明並非政治性的，而是一種信仰的告白。（台灣基督長老教會總會，1972；我的強調）

這段「信仰告白」隱含著神學與政治之間微妙且複雜的關係。就神學角度而言，「人權」此一個人主義的自然法概念，其起源來自上帝；如果「外來的」政治壓力侵犯或未善盡維護上帝賜予人的人權之責，這表示違背了神的旨意，基督徒便有責任挺身予以譴責——這似乎意味著國家主權仍必須順從上帝的全能（mighty）。然而，我們不能將之化約理解為神權政治的復辟，因為此信仰告白

⁶⁰ 除了重申「任何世界強權不得宰制我國家之命運；唯有我們自己的人民才有權利決定自己之命運」的主張之外，也向當時的威權政府提出五大建言：「維護憲法所賦予人民宗教信仰之自由」、「突破外交孤立困境」、「建立政府與教會間之互信互賴」、「促進居住在臺灣人民的和諧與團結」、「保障人民的安全與福利」。（台灣基督長老教會總會，1975）

⁶¹ 由於美國總統卡特開始與中共建立正常化的外交關係，長老教會向美國政府與國際呼籲「面臨中共企圖併吞台灣之際，基於我們的信仰及聯合國人權宣言，我們堅決主張：『台灣的將來應由台灣一千七百萬住民決定。』」；同時向政府表明以建立新的獨立國家來因應危急的國際情勢：「為達成台灣人民獨立及自由的願望，我們促請政府於此國際情勢危急之際，面對現實，採取有效措施，使台灣成為一個新而獨立的國家。」（台灣基督長老教會總會，1977）

是在政治學的語境中朝向現代國家的主權者而宣告的。換言之，此處所透露的是上帝（神的秩序）、國家、法律三者之間在現代政治中的曖昧關係——國家是否代表上帝？法律能否彰顯神的秩序？如果在神學裡存在著隱密的現在政治話語，那麼神學究竟如何看待現代國家的主權與法律？這樣的提問並非純然的思考遊戲，因為當要從神學裡重新建立現代政治的語境時，其實是相當曖昧不明的。假使神的秩序只是法理學上自然法的一種譬喻，當上帝的神聖性只是一種世俗性的絕對，那麼，缺少了道德或倫理仲裁的「自然法」也能夠理解為「純粹法學」(pure theory of law)——由此觀之，神學所要維護的「人權」，與憲法保障的人權，並無二致。

高俊明牧師於〈動議〉一文，其中提到了促使教會以基督為名挺身而出的兩個現實條件：「當外來的政治壓力（或將）侵犯到教會之本質及她在地面上所要遵行的使命時」；「當外來的政治壓力侵犯到一般人權時，在此，人權即指人存在之尊嚴」。「外來政治壓力侵犯」構成了此兩個條件子句共同的主詞與動詞。為何使用「外來」這樣的詞彙？如果上帝的意志、神的國度是普遍的，「外來」意味著什麼？我認為可以就兩個層面予以解讀。其一，「外來政治壓力」表明了神學觀對於現代國家的世俗政治表達某種妥協的限度；其二，「外來政治壓力」也意味著長老教會傳教歷程中的領域化或地域化，也就是前台南神學院院長黃彰輝牧師提出的「不斷處境化的神學」(contextualizing theology)——這是台灣長老教會為了呼應第二次大戰後第三世界的教會如何面對各地興起的反殖民、反獨裁的主權在民或民族運動而提出的概念。（王崇堯，2008，第367頁）「處境化神學」的實質內容包括「出埃及模式」與「台灣鄉土神學」的思維：

前台南神學院的院長宋泉盛牧師於1976年也提出一個「出埃及模式」的神學思考作為台灣處境化神學的建構。他認為亞洲各民族，例如日本、中國或印尼，都有其自己的出埃及、被擄、背叛上天或拜金牛犢的經驗；在貧窮奴役、或非人性化的曠野中流浪的痕跡。就這樣，一個民族已經歷或正在經歷的事，在以色列史的原意轉移到其他民族時，呈現相同象徵救贖意涵。因為「出埃及模式」的象徵轉移，讓宋泉盛牧師的學生王憲治牧師在其「台灣鄉土神學」的建構中找到核心意義。台灣的出埃及運動就是遠離中原帝國，遠離政治中心地帶主義，在自己的鄉土邊陲建立流奶與蜜的迦南國度。（王崇堯，2008，第367-368頁）

這段引文除了說明長老教會的政治理念如何從威權時期的「離經叛道」，邁向與當代台灣的本土化、去中國化、國族認同政治相互合拍的歷史轉變；更重要的是，長老教會如何透過神學話語，改寫台灣的近代政治史，並建構向「國家」靠攏的神學政治論述——即使「國家」在此只是一個流離、尚未完成的想像共同體。正是「出埃及模式」的國家想像，國家主權者更類似於摩西，乃至耶和華般，

具有帶領「受壓迫者」通往救贖的神性能耐。若說上帝在凱爾森（Hans Kelsen）的政治法理學裡只是前現代的神學象徵；那麼，在神學這裡，國家主權者則可能是具有行神蹟般的決斷者。神學的政治在面臨「上帝—法律」（自然法—實定法）與\或「上帝—國家主權」（神蹟—決斷）之間的游移與曖昧，正好反映出法哲學領域裡凱爾森的純粹法學論與施密特的國家法學論之間的論辯。

提倡「純粹法學」的近代法哲學家凱爾森曾撰〈上帝與國家〉一文，將民族國家的創生比擬為上帝的世俗化身：

在基督教的發展過程中，上帝的概念與民族共同體之間逐漸發生了分離。這一超民族的上帝之形成，與人類意識的創生和凌駕於國家之上的社會觀念以及衝破單個國家的侷限的全人類共同體觀念的創生是同時的，而且基本上是一回事。（Kelsen, 2002, p.310）

他借用費爾巴哈的話：「有多少民族國家就有多少上帝」，因而國家理論會與神學之間顯現出類似性，是不足為奇的。國家與上帝的平行性之間，法律佔有什麼地位呢？凱爾森認為，上帝的概念是一種世界秩序的擬人化身，而國家也不過是法律秩序的人身化。正如上帝的意志在世界秩序中得到表達，「如果法律是國家的意志，國家就是法律的人身、法律的人身化」。（Kelsen, 2002, pp. 311-312）然而，如果將上帝的意志消融在世界秩序裡（即自然法的觀點），那麼，構成神學主要基礎的上帝的神蹟（或上帝的審判）如何可能？在凱爾森看來，神學面臨的這個問題，正好是國家\法律二元論的處境：

一方面，神學必須承認世界是自然的，是一個自然法則的系統的統一體，因為上帝依據其本性設立了自然的法則，並且只有作為神性意志的表達，這些法則才能列為自然的法則。但是，另一方面，在神學中又不可能設想上帝受到自然法則的限制，上帝針對自然法則的自由在神蹟概念中得到表達。神蹟是一個無法在自然法則當中發生的事件，為了對之有所定論，必須求助於神性意志的超自然體系。但這與世界判然有別上帝概念的成敗，皆由這一神蹟概念而定。…恰恰在這種對自然的游離中，在這種與自然秩序不同且獨立於自然秩序神性意志的超自然秩序的設定中，神學特有的動機找到了自己的位置，並構成了神學的方法。這也是國家理論的方法。（Kelsen, 2002, pp. 321-322）

國家理論裡的「神蹟」便是實定法（Statutory Law），即由國家體制內的立法機關所制訂的法律。譬如，憲法是一種實定法，但其內容也承認並保障自然法所認定的原則。凱爾森認為國家理論中實定法與自然法看似矛盾的並存是一種必然的結果，因為「純粹法的國家理論擺脫了將國家與法律區別開來的觀念，是一

種關於國家的無國家的理論(a stateless theory of the state)」,唯有通過這種途徑,「法學和政治理論才得以由神學的層面推進到現代科學的行列」。(Kelsen, 2002, p.326)在凱爾森的觀念裡,國家就是一個法學的實體,是由國內的法律秩序創造的共同體,「國家作為法人是這一共同體或構成這一共同體的國內法律秩序的人格化」。(Kelsen, 1995, p.181)國家與法律並非二元的範疇,法與國家是同一的,沒有必要把國家從立法秩序中獨立出來,因為國家就代表「法的秩序」。這種法的秩序無關乎宗教的或道德所追求的正義,在凱爾森看來,這樣的正義觀念都屬於主觀的價值判斷,如果把合乎正義秩序的才稱為法律,這將會使得法律成為一種道德的辯護——這樣的法律是一種政治而非純粹的法律科學。(Kelsen, 1995, pp.3-6)宗教規範或道德譴責和法律一樣也具有制裁的強制性,然而,宗教規範所規定的制裁具有一種先驗性,其實際的效果得仰賴超乎人的權威的存在以及權力的信仰。(Kelsen, 1995, pp.21-22)宗教規範的先驗性是一種自然法的觀念,它被認為源於人類理性的本質或上帝意志的安排。因此,在自然法學中,上帝的意志便與自然等同起來;這也使得由自然法所確定的權利和義務,被認為是人與生俱來的、神聖的,而非由人類立法者所授與的。(Kelsen, 1995, pp.8-9)凱爾森認為:「自然法原則無論表現為贊同或反對一個實在法律秩序,在任何情況下,他們的效力都有賴于非客觀的價值判斷」。(Kelsen, 1995, p.11)其實,自然法與實定法的二分其背後仍存在著神聖與世俗、先驗與經驗的二元論,而這也是上帝與國家之間的劃分。但是,在現代國家的脈絡下,神權或神學不再具有主導秩序之權力的絕對性,代表上帝的自然法優勢位階也就退位給實定法。即便對神學論者而言,純粹法理必須合目的於神意的條件下才達成神學與政治的調和,但這並不影響國家作為法律秩序本身這樣的主導位階。

如果凱爾森的法理學論點是將國家與法律的位階置上帝之上,並僅將上帝當作現代國家的一種政治譬喻,那麼,他曾提到實定法是一種國家理論中的神蹟——譬如恩赦、宣戰等,這究竟意味著什麼樣的權力施展?那是在實定法的法條中所賦予的、相對的「自然」法權?還是一種必須透過主權的決斷方能使得法律的神蹟展現出來?正是在這一個核心上,施密特進一步逼問:憲法構成的基礎究竟是實定法還是自然法?劉小楓認為:

施密特攻擊的要害在於:凱爾森的模擬論表明,神性的上帝世界被毀棄以後,世俗化民主國家的正當性法理同樣需要絕對的、終極的東西;實證法學以替代傳統自然法為己任,其實自身不過是一種新的自然法。(劉小楓, 2002, 第95頁)

將上帝與國家進行人格化的比擬,凱爾森在這一點似乎與施密特是相同的。施密特認為:

現代國家理論所有重要的概念，均是世俗化的神學概念，不僅因為它們歷史發展的緣故——這些概念從神學轉介到國家理論，譬如，全知全能上帝變成全能立法者——也由於它們的系統性結構。要對這些概念進行社會學考察，這樣的認知是必要的。法學的例外狀態（state of exception）可與神學的神蹟相提並論。唯有認識此一類比，我們方能理解晚近幾世紀以來發展出來的國家的哲學觀念。（Schmitt, 2005, p.36）

不過，凱爾森撰寫〈上帝與國家〉一文，其實是對施密特的《政治的神學》的回應。凱爾森指出：「儘管國家是一個超法律的實體，但歸根到底也只有在與法律的關聯中才能繼續確證自身的特性」。（Kelsen, 2002, p.313）這表示國家權力之上沒有更高的權力。國家的主權被看成是如上帝般絕對的全能，但這只是表示「國家在其法律的領域中可以做其想要做的任何事情…。法律秩序能夠整合國家所有想要實現的內容」。（Kelsen, 2002, p.314）然而，純粹法學的國家觀裡，國家既不是法律秩序的創造者，也不是法律秩序的來源，而是作為法律體系的代表，這意味著「法律秩序或社會組織把國家變成了一個自動機，不需要人操作，也就是取消了國家學說中的根本問題——人需要人的統治」。（劉小楓，2002，第90頁）如果凱爾森是以法律的規範作用作為國家權力的邊界，那麼，施密特則是把國家權力的邊界予以問題化；而對非常狀態的決斷，便是施密特拿來突破純粹法學以法律規範觀點為國家權力設下的邊界。國家所面臨的非常狀態，是現有秩序規範被懸擱、中止的狀態，「在這種狀態下，國家仍然存在，而法律則黯然引退」。（Schmitt, 2005, p.12）主權者必須做出決斷，決定某情境是否為例外，並決定如何在既有的法律秩序受到混亂威脅時，創造或恢復某種法律秩序。主權者壟斷了最終的決定權，必須擁有絕對的權威，因此，施密特認為：「非常狀態最為清楚地揭示了國家權威的本質。決斷在這裡與法律規範分道揚鑣…」。（Schmitt, 2005, p.13）

對施密特而言，上帝並非僅是現代國家的一種神學比擬，他想要確證信仰根本就是政治的根基。施密特透過重新考察霍布斯的著作《利維坦》，尋求政治邏輯背後的神學位置。一如他對凱爾森的批評，施密特認為儘管利維坦是集合上帝、人、動物或機器此四種象徵的一種國家本質的代表，但在霍布斯筆下，利維坦的地位仍低於更高一層的法則，無論此法則來自上帝還是自然法（曾慶豹，2008），這使得利維坦就像凱爾森筆下的國家，猶如一部龐大的管理機器；縱使這部機器多麼完美，都無法回答在實際的政治實踐中「誰來決斷」這樣的問題。國家，在施密特的眼裡，就是如上帝般具有「至高權力」的代表：「國家的存在是超越法制規範效力之無庸置疑的證明。決斷，使它從所有規範性束縛中解放出來，並成為真正意義上的絕對」。（Schmitt, 2005, p.12）雖然主權者的決斷可能是由法律所賦予的一種權力，但是，決斷本身無法真正依據任何預先存在的絕對命令而做出決斷，「若以規範性的眼光看，決斷沒有任何來由」（Schmitt, 2005, pp.31-32）——

這事實上也意味著主權具有「創生法律」的能耐。

儘管凱爾森以上帝來比喻國家的權力位階，施密特甚至以「政治神學」指出國家主權的神性能耐，但兩者並非主張「政教合一」。凱爾森所談論的「純粹法學」，其實是將神學排除在法律領域之外；國家並非具有「制憲權」(constituent power)的主體，而是由各機關組成的「法人」，一種法律人格化的載體。換言之，國家是以法律秩序的規範效力為前提的，它無法直接行使權力，而是由代表人民的機構依據憲法「代替」執行其權力。在此，國家的制憲權其實已經消融為一種「憲定權」(constituted power)。(王旭，2012)施密特的「政治神學」則是把全能的上帝視為現代法治國家的權力的象徵。國家就像是「解圍之神」(deus ex machina)一樣發揮作用：「當獨立的法理認識活動無法對一種爭端提出令人普遍接受的解決方案時，它便根據實定法規來判定這種爭端；有時它則以慈悲寬容的上帝的面目出現，並借寬恕和赦罪來證明它超越自己的律法。」(Schmitt, 2005, p.38)對施密特來說，國家是具有創生法律能耐的主權體，法律秩序的規範並非它的前提，劃分敵友的決斷能力，才是國家的前提。(Schmitt, 2008, p.45; 2004, p.347)

當我們從國家法權與政治理論的位置移轉到神學的觀點時，凱爾森的「純粹法學」以及施密特的「政治神學」之間的論辯，正好顯示基督教神學在現代國家的處境。一方面，對凱爾森來說上帝只是作為國家的比喻，但由於國家本身並不具有絕對的主權權力，就神學來說，國家也只是一種類比，是上帝在世俗的代理統治者。凱爾森將宗教、道德的正義視為主觀價值而排除在法律秩序之外，那麼，在神學看來，當作為「法人」的國家無法滿足上帝的公理正義觀，使得國家與上帝之間「貌合而神離」時，它便猶如長老教會所稱的「侵犯到教會之本質及她在地面上所要遵行的使命的外來政治壓力」，站出來維護自然法論中的人權。換言之，在面對凱爾森式的「法人」國家時，神學仍保有其上帝的決斷力；而這種神的絕對的決斷力正好在施密特的政治神學理論中找到承接的基礎。這並不表示主權者的決斷等同於神的決斷；準確地說，由於施密特的主權決斷論具有創生法律的制憲權力，在此「貌離卻神合」的親近性下，宗教信仰者反而能夠透過主權者的決斷力來重新錨定神學語境中的公理正義觀。這種決斷力是什麼？以施密特的詞彙來表述便是指「劃分敵我」的能力，而這種政治的概念才是國家概念的前提。當長老教會的信仰者或是台灣國族主義的領導者將二二八事件化為一種台灣人「苦難原型」的象徵，並且以「出埃及記」的模式作為神學與政治之間的共享語境，以建立台灣獨立主權國家作為撫平二二八「苦難原型」的正義目標，那麼，以認同政治為內核的「敵友」劃分，會以「加害-受害」的模樣不斷演作，而「寬恕」在此隱匿化的「敵有」劃分邏輯中當然是不可能被認識、肯認的；甚至，在到達迦南地的「正義標的」之前，寬恕是永遠被推遲的不可能性。

「沒有正義，何來寬恕？」這句簡單且正當合理的命題之中，可能夾雜著政治與神學語境之間的層疊糾葛。假使寬恕的問題必然操之在政治主權的能威當中，這是否也表示神學裡的寬恕不過是附屬於政治、乃至於是一種政治剩餘的概念呢？寬恕的問題很難以正面肯認的方式去掌握，而往往得經由如上的否定性的疑問與反思之後，寬恕才較能顯示出其值得探索的意義。因此，我的目的是在釐清造成寬恕之難礙的「政治神學」因素之後，去探討寬恕還有什麼樣的可能性？

第三節 與正義獨立而不互斥的寬恕

以色列建國十二年之後，納粹時期擔任「最終處決」(Final Solution) 執行任務的負責軍官艾希曼(Eichmann)被該國特工從阿根廷押回以色列審判，漢娜·鄂蘭到法庭旁聽，而她撰寫的報告書《艾克曼在耶路撒冷：關於惡之浮淺性的報告》所關注的要點之一便是圍繞著審判是否合於正義的要求。在報告書的一開始她如此說道：「正義要求的是被告要受到起訴、辯護與審判，而所有其他看來更要緊的問題…都要暫時擱置。審判的對象是他[艾克曼]的作為，不是猶太人的苦難、不是德國人或人類，甚至也不是反猶主義和種族主義」(Arendt, 2006, p.5；我的補充)，在〈後記〉中，她以同樣的看法為報告書做結：「當前這份報告，除了耶路撒冷法庭在多大的程度上滿足正義的要求之外，什麼也沒說。」(Arendt, 2006, p.298)「依法審理」不是理所當然的法律常識嗎？為何鄂蘭在書中要不斷提醒這一點？以色列當局並非以國際引渡的「合法」手段逮捕艾克曼，對其起訴的法理依據雖以紐倫堡審判的「反人類罪」為參照，但卻是在以色列國內受審，這不僅不合於國際審理的原則，艾克曼是否符合以戰犯身份受審的條件也需要商榷。鄂蘭並非否定艾克曼被押到耶路撒冷受審的實質意義，她也並非僵化地固著於既有的法律原則；然而，她堅持必須以符合正義要求的法理來進行審判，因為「審判的目的就是交付制裁，別無有他，無論是什麼額外的高尚目的」。(Arendt, 2006, p.253)身為猶太人並流亡美國的鄂蘭所堅持的正義態度，與其他以色列同胞或猶太友人並不盡然相同。譬如，她批評當時的以色列建國者與總戴維·理本-古里安(David Ben-Gurion)把審判當作一種報復，藉以向世界宣告：猶太人並非被任意宰割的羔羊。(Arendt, 2006, p.12)她更是嚴格批判檢察官起訴的基點並非在於艾克曼犯了什麼罪，而是猶太人受了什麼苦難。(Arendt, 2006, p.6)除了對檢視法律審判的正當性的執著，鄂蘭從艾克曼身上發現「惡的浮淺性」(the banality of evil)以及對「猶太人評議會」的領袖與納粹協作所提出的批判，不但違背當時猶太人一致對外「懲兇」的民族情感，甚至也令猶太人陷於尷尬的處境。猶太宗教學者肖萊姆(Gershom Scholem)以極為失望的口吻致函好友鄂蘭，提醒她猶太民族的身份：

在猶太人的傳統中，我們所知道的「對猶太人的愛」，雖難以對這表述下定

義，但是一個具有十分具體意義的概念。…而且，我無論在什麼地方，總是不把你看作其他什麼，而當作我們民族的女兒。…但是，你在敘述的所有這些事情時都採用這種不合適的口氣。這種作法，你的書與其說是在哀悼自己所屬的民族，倒是成了遠遠使德國人一側獲得某種好處的口氣，儘管你也雄辯地責難德國人。這是為了更加走近那場悲劇的作法嗎？（Scholem, 2003, pp.156-157）

然而，面對艾克曼的審判，鄂蘭從來不是以遭受苦難之民族的一份子自居，她對民族情感、愛國主義在公領域中帶來的混淆是極為戒慎的。她在回信中提到某位主張宗教與國家不分割的以色列政治領袖向她說的一句話：「作為社會主義者的我不相信神，這一點你是知道的。我相信的是猶太民族！」這句話令鄂蘭震驚萬分，因為這句話意味著：猶太民族原本相信偉大純潔的神，「而今這個民族只相信自己。從這出發，還能產生什麼樣的善呢？」（Arendt, 2003a, p162）

對鄂蘭出版的《艾克曼在耶路撒冷》中的口吻、質疑感到羞憤的猶太人民或學者，他們與鄂蘭其實都站在司法究責的相同立場；但，是什麼因素讓雙方產生了歧異？肖萊姆所代表的猶太民族的正義期盼背後混雜了兩種情感：民族之恨與民族之愛。民族之恨當然來自於民族的苦難，這也構成了我於第一節提到的「苦難—正義」的迴圈，致使司法究責的過程中反而存在不正義的缺陷。民族之愛裡頭也隱含著某種不正義的可能，因為當它面對己族朋黨所犯下的罪錯時，反而願意抱持寬恕的態度不予以追究——這是對某種不公義的選擇性緘默和遺忘。必須進一步釐清的是，這裡並不是要把罪惡相對化而使得艾克曼犯下的罪惡等同於猶太人評議會。我認為，或許對鄂蘭而言，當一個民族以絕對受害者的位置追究加害者的責任時，一方面，我們是否能夠區辨正義與復仇的界限；另一方面，「絕對受害者」的全稱是否會掩飾、姑息某些不正義的情事——即便那是情有可原的（值得諒解、寬恕的）？鄂蘭對猶太人評議會的批判，主要是指納粹實施全面恐怖統治之前，某些猶太領袖已經有協作納粹的行為。她當然明白在恐怖升級之後，去要求不合作的抵抗是相當困難的。然而，在恐怖升級之前，在某些場合仍有不合作的空間，但歐洲地區的猶太人公務員卻協助製作名單及財產表格等供給警方驅趕、逮捕猶太人，這已經涉及到鄂蘭所強調的個人行動的判斷力問題：「對猶太人來說，猶太人領袖們對自己種族滅絕起這樣的作用，毫無疑問在黑暗的故事的全部中，是最陰暗的一章」。（Arendt, 2006, p.117）

肖萊姆對鄂蘭所提的「惡的浮淺性」相當不以為然；不過，鄂蘭對他的回覆清楚地表示她從「根本之惡」（radical evil）到「惡的浮淺性」的轉變：

現在我的看法是惡絕不是根本的東西，只是一種單純極端的東西，並不具有惡魔那種很深的維度，這就是我真正的觀點。「惡」正猶如覆蓋在毒菇表面

霉菌那樣繁衍，常會使整個世界毀滅。如前所述，「惡是不曾思考過的東西」。為什麼這麼說，思考要達到某一深度、逼近其根源。何況，涉及惡的瞬間，因為那裡什麼也沒有，帶來思考的挫折，這就是「惡的平庸」。只有善才有深度，才是本質的。（Arendt, 2003a, p166）

從極權主義組織裡的「根本之惡」到官僚個體的「惡的浮淺性」，此處所凸顯的意涵首先不在於經深思熟慮、反思性的有關惡之本質的認識論差異，而是關於「惡的形象」的想像。即使鄂蘭在《極權主義的起源》中對於「絕對罪惡」(absolute evil) 的論析極具穿透力⁶²，那依舊屬於惡的「紙面側寫」。這就是為什麼鄂蘭抓住機會主動至耶路撒冷旁聽艾克曼的審判，因為她想要親睹屠殺執行者的「惡的形象」，聆聽他對罪行的辯詞。然而，她從法庭防彈玻璃裡看到令她訝異的印象：「他一點也不粗野，也不是非人類的，也不是難以理解的」⁶³，這與一般對「根本之惡」的陰險可憎形象是不同的。根本之惡的形象其實合於某種善惡二分的想像，從而是難以理解的邪惡與病態的模樣，是「不再能由自我利益、貪婪、渴望、怨懟、權力慾望、怯懦等等罪惡動機來解釋」的惡。然而，「惡的浮淺性」打破了善惡二分式的形象判讀；當鄂蘭試著從艾克曼的答辯中尋找「惡的深度」時，她發現他不過是關心晉升、不明白自己所事的是什麼樣的事、缺少想像力與思考力的浮淺之人。換言之，不僅這樣浮淺的個體欠缺某種惡的根源那種思考的深度，連旁人試圖在此個體尋找根本之惡的深度也會感到思考的挫敗。

鄂蘭透過「惡的深度」想要釐清的並不只是惡的本質問題，而是個人的判斷。即便是作為機關統治（rule of offices）底下的一個「齒輪」，鄂蘭對那些參與或服從命令者追問的問題不是「你為什麼服從？」而是「你為什麼支持？」（Arendt, 2003b, p.48；2008a, p.99）——前者，執行命令者可以將責任推給制度、外力的脅迫；後者，服從的「齒輪」回歸到有能進行思考與判斷的個體。判斷的問題攸關的是：現代國家在一步一步、處心積慮地建立新秩序的過程中，公民如何將「同意」與「服從」區別開來，因為遵從法令便是支持它的體制；經過個人思考與判斷的決定，無論是同意或不服從，都代表一種政治責任的承擔。由此觀之，鄂蘭從「惡的深度」去追索「判斷力」與政治責任的對象並不侷限於納粹黨人，甚至包括在極權社會中的公民。「惡的浮淺性」的問題層面並不在於減輕惡行的程度，而是進一步質問對權威服從或妥協之行動者的判斷基礎與政治責任——這意味著鄂蘭對猶太人評議會的批判也符合這樣的質問。

鄂蘭將她對判斷的追索範訂於法律的審判以及政治責任的衡量，不過，它也

⁶² 「極權主義關於『一切都是可能的』信念，至今看來仍只證實了『一切都可以被摧毀』。…當不可能的事成為可能時，它就變成不能懲罰的，又不可饒恕的絕對罪惡，不在能被理解，也不再能由自我利益、貪婪、渴望、怨懟、權力慾望、怯懦等等罪惡動機來解釋；因此，憤怒不能向它報復，愛不能忍受它，友情不能原諒它。」（Arendt, 2008b, p.572）

⁶³ 鄂蘭致布呂歇爾（Heinrich Blücher）的信（引自 Elisabeth Young-Bruehl, 2003, p.68）

會擴展到道德的層次。法律刑責以及政治責任層面對個人獨力判斷力的追索其實是相當嚴格的，人們往往會易地而處假想自己在恐懼的情況下也可能會犯下相同的罪惡，而此「同理」設想會帶來某種寬恕的效應。鄂蘭指出，法律的審判會導致對罪責的廣泛探討，而那些不屬於任何罪犯類別，但在納粹體制中發揮了功能，或者有能力發生卻保持緘默的人，會奇特地產生某種道德混淆，彷彿站在加害者那邊說：「我們每個人內心裡都有一個阿克曼」。（Arendt, 2003b, p.59）更有甚者，這會產生一種非法律界定之「有罪者」請求寬恕的場面：

在相同處境下自己或許會做出惡來，這樣的反省可能引發一種寬恕的精神，但是當今那些援引基督教慈悲的人，在此爭議點似乎也陷入怪異的混淆。譬如我們可以在基督教福音教會的戰後聲明中讀到：「在仁慈之神面前我們宣告：對於猶太人所遭受的殘暴，我們共擔吾民因怠忽或緘默所犯的罪。」對我來說，若基督教徒在仁慈之神面前以惡償惡，他才是有罪的；因此，如果百萬的猶太人被殺是因犯了惡而受的懲罰，那麼教會則是犯了違背仁慈的罪。可是，若像教會他們自己所表明的那樣，純然共擔暴行的罪，那麼，這就必須屬於正義之神的職權範圍內的事。（Arendt, 2006, p.296；我的強調）

那些沒有勇氣承擔自己的判斷力的人，為自身的軟弱與緘默感到懺悔——這表面上看似符合鄂蘭提到的「政治責任」的承擔，實則是躲在所謂「集體責任」以及宗教的道德遮罩背後避開了政治責任。他們直接呼求仁慈上帝，以「吾民」之名在祂的面前悔過。此一「悔罪—寬恕」的場面在套套邏輯的獨白中完成了救贖的儀式；但是，鄂蘭認為他們應該呼求的不是寬恕其罪的仁慈之神，而是審判的正義之神。鄂蘭所重視的正義來自兩方面：從司法審判而來的法律責任，從判斷力審問而來的政治責任；宗教道德式的集體責任卻相反，沒有區分出政治責任的那種集體責任不僅可能成為罪犯稀釋自身罪責的「釋罪」理由，也可能因而帶來同情、寬恕的作用。由此觀之，鄂蘭是否認為寬恕是有損正義的？她對寬恕的理解是什麼？是把寬恕對反於正義嗎？「正義伸張之後才有寬恕」這樣的表述能夠充分表達出鄂蘭對於正義與寬恕的看法嗎？

鄂蘭在評論劇作家布萊希特（Bertolt Brecht）曾犯下讚頌史達林的政治過錯時，對審判與寬恕有如下的表述：

每一種審判都向寬恕開放，每一種審判的行為都可能轉變為寬恕的行為，**審判和寬恕這二者如同一枚硬幣的兩面。但這兩面遵循著不同的準則。**法律的威嚴要求我們是平等的——是我們的行為而不是從事這些行為的人，才能作為審判的有效依據。相反，寬恕的行為考慮的是人自身…。我們永遠在寬恕某些人，而不是某些行為，這也是人們為什麼認為只有愛能夠實行寬恕的原因。但是，無論有沒有愛，我們以人的名義實行著寬恕，而當法律要求人人

平等的時候，仁慈卻堅守著不平等——這種不平等意味著每一個人都是或者應該是高於他的任何行為或成就的。(Arendt, 2006, p.238)

這段文字有幾點值得深究的意涵。首先，鄂蘭關注的「正義」是指司法審判而非上帝的正義。司法審判的主要的對象不是人，而是罪行。其二，寬恕所考慮的對象不是犯行，而是人自身；受到寬恕的是人而不是罪。司法正義與寬恕分別考量不同的對象，因而是遵循不同的「準則」。其三，「當法律要求人人平等的時候，仁慈卻堅守著不平等」，這句話以及前述兩點讓我們以為寬恕與正義不僅是分立的兩種觀念，彼此之間甚至有對立的可能。然而，鄂蘭卻又說：「每一種審判都向寬恕開放，每一種審判的行為都可能轉變為寬恕的行為」，這句話似乎又把寬恕與正義以某種關係聯繫在一起。那麼，審判是如何向著寬恕開放的？審判如何可能轉變為寬恕？我借用保羅·呂克爾 (Paul Ricoeur) 所提出的「制裁—修復—寬恕」的視域來詮釋鄂蘭有關審判與寬恕之間的轉換。呂克爾的論點其實與鄂蘭十分相近，他也認為寬恕與正義並不屬於相同的維度，因為寬恕本身超越禮物之經濟邏輯，它是非等價邏輯，因而是超越司法 (supra-judicial) 與超越倫理 (supra-ethical) 的一種價值。寬恕之於正義扮演著一種提醒的作用：人類的正義並非最終的審判。由合法的第三造、調查、聽證、宣判等要素所組成的司法程序構成了一種「正義／恰當的距離」(just distance)，它將血債血償的世俗報復排拒於此正義空間之外 (保持了恰當的距離)；制裁讓受害者受辱的自尊得以回復；刑罰則讓受刑人有重新修復關係的可能。不過，對呂克爾來說，正義並不只是在消解世俗報復，它還有象徵層次上的深度意涵。呂克爾如此問：「委身於正義的寬恕，難道不是在象徵層次上努力消除某種神聖性的報復元素嗎？」(Ricoeur, 2000, p.145) 世俗正義與神聖正義之間的區別，正是希臘神話中掌管人間的正義之神黛克 (Dike) 與掌理眾神正義的律法之神泰美絲 (Themis) 之間的區別，而正是寬恕滌淨 (to catharsis) 了懷恨的神性，而使得仁慈的神性得以浮現。呂克爾提到的象徵層次、神聖性的報復，在我看來，指的是潛藏在「苦難原型」之中的憎恨。「苦難原型」將個人遭受的痛苦提升為神聖性的，其報復的「心態」也相對地神聖化了。司法程序以「正義／恰當的空間」隔開了世俗的報復；然而，神聖化了的報復卻不是司法層次所能夠消解的，而必須透過寬恕的力量予以滌淨。

寬恕並未必是正義伸張之後才得以實現的一種程序性的存在，它本身就擁有某種動能，得以消除象徵層次上的報復。鄂蘭在《人的境況》曾論及人類行動有兩大潛能：寬恕與承諾，它們分別對應於人類行動的兩大困境：不可逆性 (irreversibility) 與無可預期性 (unpredictability)。不可逆性是指人們無法取消曾經做過的一切，而寬恕是擺脫此困境的能力：

若沒有寬恕將我們從曾經所作所為的後果中釋放出來，我們的能力會束縛在

某一特定的行為上而無法回復；我們便永遠成為行為後果的犧牲者，那無異於少了咒語而無法破除魔咒的新手巫師。若不信守承諾的實踐，我們無法保持自己的一致性；我們會受到譴責，在人之孤獨內心的黑暗中無助且漫漫地飄盪，陷入矛盾與混沌之中。…這兩種能力都仰賴人的複數性，仰賴他人的在場與實踐，因為沒有人能寬恕自己，沒有人能約束自己許下的承諾。（Arendt, 1998, p.237）

寬恕具有一種神蹟般的創造性，猶如一種能夠打破迴圈的咒語讓人能夠敞開封閉的過去走向未來。不過，這並不是在自身內在完成的行動，而是得放置在公共領域（public realm）中，重新設定與他人的關係。如同呂克爾所理解的，鄂蘭認為寬恕所對立的並非正義，而是報復。因為，報復是可以預料與無法逆轉的行動後果，人在報復當中不斷重複前一個行動所造成的後果。相反地，「寬恕從來是不可預期的」（Arendt, 1998, p.241），它可以讓寬恕者與被寬恕者從報復的循環中釋放出來。鄂蘭認為，懲罰是寬恕的替代選項，而非對立項，因為它們兩者的共同點是對無休止的事情進行干預。結合呂克爾和鄂蘭的分析，我們可以得到簡單的關係圖像：寬恕與復仇是對立的；司法正義並非報復，因為制裁本身就排除了牙眼相報的世俗報復；審判（以及相應的制裁）是寬恕之（可轉換的）替代項，因為寬恕滌淨了象徵層次的神聖報復。

儘管呂克爾的「制裁—修復—寬恕」視域以及鄂蘭的「審判—寬恕」的轉換性，鬆動了「正義之後才有寬恕」的一種寬恕的疑難，不過，他們對寬恕與正義關係的論述仍值得進一步推敲。他們二者主要是以司法為基礎來討論寬恕：在法律的秩序當中已經構成了某種寬恕得以發生的「空間」，而寬恕彷彿是在法的力量彰顯的同時便自然地實現了（對神聖報復的消解；或是懲罰作為寬恕的替代選項），這也使得寬恕猶如某種奇異的司法的屬性。再者，司法在他們的討論中比較接近凱爾森式的純粹法理，亦即，一方面在立法者所立下的實定法理中尋求審判的純粹性（譬如，鄂蘭強調審判不應考量法律之外的其他目的；或是呂克爾所提到的司法程序）；另一方面，寬恕是以提醒司法審判並非最終審判的作用而存在的，但它不能夠逾越司法的界限。換言之，他們所討論的寬恕的可能性，並不會是施密特式的那種主權決斷力，亦即，主權的赦免。呂克爾對主權的赦免抱持懷疑的態度，他認為赦免是一種命令性的遺忘（commanded forgetting）（Ricoeur, 2004, p.452），而赦免這種組織性與制度性的遺忘是把「寬恕」以命令的方式公開地構作出來，因而「赦免同時阻礙了寬恕與正義」。（Ricoeur and Antohi, 2005, p.10）此外，亦有學者以鄂蘭與施密特在主權者的制憲權力上的「隱蔽對話」來分析兩者的差異：「施密特以深厚的公法學與政治思想史素養，將馬基維利以降迄於法國大革命的『超越常態之政治決斷論』為基礎，建構出一個完整的民族制憲權與同質民主的憲政理論。鄂蘭則將公民權放在古典意義的社會（societas）層次，拒斥主權原則的優先性」。（蕭高彥，2006年，第115頁）對鄂蘭而言，

「法律所需要的正當性權威必須獨立於人民的多數意志之外，方有可能施行可大可久的政治治理」。(蕭高彥，2006年，第127頁)若此，鄂蘭必不同意將赦免作為主權對立外狀態的決斷而凌駕於法律的審判之上。換言之，呂克爾以及鄂蘭對於司法正義與寬恕的論析當中，寬恕並非指主權者的寬恕(赦免)；這使得鄂蘭所說的：「審判和寬恕這二者如同一枚硬幣的兩面」這句話更加耐人尋味。

假使我們借用事件概率論來分析，將審判與寬恕分別當成不同的事件，那麼以硬幣來比喻審判和寬恕的關係很可能意味著：在鄂蘭的思考裡潛在地將審判與寬恕當作「互斥事件」(mutually exclusive events)——事件A與事件B不可能同時發生，這是一種時序的關聯屬性。此外，審判與寬恕「這兩面遵循著不同的準則」，這表示兩者屬於「獨立事件」——事件A的結果不影響事件B的結果，這是結果的關聯屬性。因此，「審判和寬恕這二者如同一枚硬幣的兩面。但這兩面遵循著不同的準則」，這句話分別陳述兩個不同的命題：

【命題一】：審判和寬恕是彼此互斥的；

【命題二】：審判和寬恕皆為獨立事件。

但是，如果寬恕所指的是發生於個人與他者之間的情況，它與審判應該是彼此不干涉的事件(即不互斥事件)，而這便會與【命題一】產生矛盾；因此，鄂蘭將審判和寬恕設想為同一枚硬幣的兩面，其中的寬恕必然是指主權層次的赦免——因為司法層次的審判與赦免兩者才是真正的互斥事件。至於司法審判與個人層次的寬恕，準確來說，它們應該分屬於兩個價值不同的硬幣，彼此既不互斥，也相互獨立。鄂蘭以硬幣為喻來說明寬恕與審判的關係，雖然把不同層面、語境中的寬恕混為一談了，不過，運用這樣的比喻可以協助我們釐清不同層次的寬恕與正義的關係。譬如，以基督神學的語境與層面來說，寬恕與正義是未必是互斥事件(寬恕與正義有可能同時發生)，而兩者之間並非獨立事件(寬恕或正義的結果會形成彼此的影響)。這樣的比喻也可以拿來釐清跨語境中寬恕與正義的關係。譬如，南非真相與和解委員會是以真相的調查(取代審判)來換取主權的赦免，在此，真相調查與赦免是互斥且非獨立事件；然而，以屠圖主教所提的寬恕來說，「班圖精神」的寬恕與真相和解委員會主持的「正義」之間，兩者是不互斥事件，而它們之間是獨立或非獨立事件，則得看神學立場如何看待這樣的正義結果。

寬恕與正義之間，是否有可能既是互斥又是獨立事件呢？在概率理論中，若事件A與B相互獨立，則事件A與B必不互斥；唯有在一種情況中，事件A與B既互斥又相互獨立：事件A發生的概率是0，事件B亦然。然而，這種情況是一種悖論，因為這表示在此情況中沒有任何事件發生。鄂蘭曾說：

人們不能寬恕他們所無法懲罰的，也無法懲罰那已擺明是無法寬恕的。這就是自康德以來我們稱為「根本之惡」的罪行的真正標記…。我們所知道的是：我們既無法懲罰也無法寬恕如此的罪行，它們超越了人類事物的領域以及人類權力的潛能（potentialities of human power）——兩者所彰顯之處，這些罪行將之徹底摧毀。（Arendt, 1998, p.241）

在面對極端的「根本之惡」時，「人們不能寬恕他們所無法懲罰的，也無法懲罰那已擺明是無法寬恕的」，「我們既無法懲罰也無法寬恕」；換言之，寬恕與懲罰都處於不可能性（impossibility）之中，若轉譯成事件概率論的語彙便是：寬恕的概率為0，懲罰的概率為0，因而滿足了寬恕與懲罰之間既是互斥的又是獨立的事件。然而，這卻是一種悖論：「根本之惡」發生了，卻由於寬恕的不可能性以及懲罰的不可能性，這意味著任何回應／責任都沒有發生。面對寬恕與懲罰之間互斥的「空集合」（disjoint sets），鄂蘭可能如此回答：「在罪行將我們的權力剝奪之處，我們的確只能重複耶穌的話：『倒不如把大磨石拴在這人的頸項上，沉在深海裡』。」（Arendt, 1998, p.241）⁶⁴這是什麼含意呢？在此章的經文中，耶穌訓誡門徒：那些不信仰上帝而又讓你們絆倒的人，且令他們被重重地綑綁不得進天國。不過，耶穌又說：「我實在告訴你們，凡你們在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你們在地上所釋放的，在天上也要釋放。」⁶⁵綑綁意味著審判，而釋放則是寬恕——透過神學語境，寬恕與審判得以有發生的可能性。耶穌這位人子的出現，就是要來拯救那些「失喪之人」⁶⁶。在面對無法寬恕與懲罰的「根本之惡」這樣的疑難時，鄂蘭參引聖經，探究耶穌之愛的意義；她似乎打算透過神學的語境來處理人無能面對的困局。

鄂蘭關於寬恕的論說，某種程度也反映了凱爾森式的國家法學理論，亦即，法律秩序是把宗教、道德的正義排除於法純粹理之外；上帝只是作為國家的一種比喻。對鄂蘭而言，當「根本之惡」超越了法律所能審判的臨界，此時缺少的正好是施密特之「政治神學」的國家作為「解圍之神」（deus ex machina）的決斷力：「當獨立的法理認識活動無法對一種爭端提出令人普遍接受的解決方案時，它便根據實定法規來判定這種爭端；有時它則以慈悲寬容的上帝的面目出現，並借寬恕和赦罪來證明它超越自己的律法。」（Schmitt, 2005, p.38）無論寬恕（赦免）是來自政治神學的主權決斷力、憲法法權，或是神學中上帝恩典，都避免不了訴諸某種具有凌駕權力的主權⁶⁷——國家主權（state sovereignty）以及上帝主權（sovereignty of God）。如果寬恕所依憑的是國家主權的決斷力，那麼，一方面，國家有可能採取沿襲自〈西伐利亞條約〉的「特赦條款」：「對騷亂開始以來由於敵對行動在任何地方、以任何方式造成的一切，都應永遠予以忘卻、赦免

⁶⁴ 耶穌的這段話出自〈馬太福音〉，第18章，6節。

⁶⁵ 〈馬太福音〉，第18章，18節。

⁶⁶ 〈馬太福音〉，第18章，11節。

⁶⁷ Sovereignty 的字源即有 supra-（凌駕）與-reign（攝理）之意。

或寬恕，從而使任何人都不能以任何藉口採取敵對行為、或心懷敵意或在彼此之間製造糾紛」，雖然達致交戰國之間的停戰與和平，卻也是以制度與命令的方式迫使人民遺忘「不正義敵人」所犯下的暴行。另一方面，即便是依循〈凡爾賽和約〉（尤其是「紐倫堡大審」）之後國際間對侵略國的戰犯進行國際審判，「伸張正義」或「以德報怨」都有可能夾帶複雜的政治目的的考量。

如果將寬恕依憑於上帝主權，那麼，可能有幾種情況：第一、由於在現代國家中真正的決斷權依舊繫於國家主權，採取寬恕立場的宗教話語也可能只是國家主權決斷的輔助修辭或精神指引（如南非「真相與和解委員會」）。第二，如果不採取寬恕的立場，也有可能出現如台灣基督教長老教會的情況，在神學語境的政治期盼中（如「出埃及記模式」）陷入「苦難—正義」的封閉迴圈，並使得寬恕成為一種「負在場」。第三、若撇開國家主權或政治目的的因素，在純粹的神學領域和語境裡進行考量，那麼，寬恕的問題便會從神學哲學的層面跨入本體哲學的討論。寬恕本身是否正／只是一個信仰的問題？在信仰的脈絡中，如何調和正義與寬恕？在討論到人無法寬恕與懲罰「根本之惡」之後，鄂蘭提及拿撒勒耶穌的愛，藉以闡明寬恕不是只有上帝才有的權力，並且也引用福音書來說明人們希望被上帝寬恕之前必須相互寬恕。這反映出在神學語境中寬恕所具有的悖論特性：人從上帝得知寬恕的絕對性，從人子耶穌「獲取」救贖的可能與寬恕的能力；但是，面對極端的「根本之惡」，人們卻又是無法寬恕的。誠如德希達所言，「這些傳統確實給我們帶來了寬恕的觀念，但是這種觀念帶來了一種內部破裂的力量，它將不斷地記錄下這些爆炸。也就是說寬恕觀念的遺產實際上是自相矛盾的，而且被一掃而光，被燃燒殆盡。我要相當冷靜地說是自我解構。」（Derrida, 2001, p.28）寬恕在此雖然是來自神學的傳統，但悖論性其實懸於另一種主權——我。無論是絕對寬恕、有待加害者要求與悔罪的「有條件寬恕」、或是對「根本之惡」的「無法寬恕」，這些都避免不了「我（不）寬恕」的主體表述。

鄂蘭將寬恕視為人的行動能力以及做為懲罰的代替觀念，但是面對「根本之惡」，人既無法寬恕也無法懲罰。這意味著：人只能懲罰可懲罰者，無法懲罰不可懲罰者；同樣地，人只能寬恕可寬恕者，無法寬恕不可寬恕者。然而，值得進一步探索的是：「寬恕」能夠以「給予」或「受納」的方式給出或接受的嗎？這個被給出的「寬恕」以什麼形式存在？它是否是一種道德律令？寬恕是能夠被「呈一現」或再現嗎？若是，人們有可能不給出寬恕嗎？這些是屬於寬恕的認識論提問。此外，人是以什麼樣的位置、姿態或狀態下作為寬恕的給予者或受納者呢？那是一位對寬恕條件的理性審度者嗎？寬恕必定是出自理性意識下的理性決定嗎？人不就是在神的愛與法的正義之間失去寬恕與懲罰的決斷能力嗎？在此寬恕與懲罰的不可能性，在這兩事件之間形成互斥又獨立的悖論而致使任何事件無法發生的情況下，德希達提出了另一個悖論的表述：「寬恕只寬恕不可寬恕的」（Derrida, 2006b, p.48）；或者說：「寬恕是難能的可能性」（the possibility of the

impossible)。如果一般認為「根本之惡」是不可寬恕的，是不可能的（寬恕的概率為0），那麼，德希達的論點是：只有在面對不可寬恕，寬恕才是可能的。這也就是說：寬恕在概率為0的情況下，才能不為0。這難道只是另外一種無事件得以發生的僵局嗎？其實不然！假使寬恕與懲罰的概率皆為0，卻造成寬恕與懲罰之間形成互斥且獨立之無事件發生（且責任懸擱）的悖論與疑難的狀態，那麼，「寬恕是難能的可能性」不正是從寬恕的概率為0的基準點上，去求索讓事件發生（寬恕作為一種責任的回應）的可能性（概率不為0）嗎？我們或許會疑惑，為何不直接以「寬恕總是可能的」此一肯定命題去應對、破解「寬恕是不可能的」否定命題呢？不！若此，這又回到前述寬恕的認識論與本體論問題當中：寬恕是一種絕對命令的存在嗎？人可以給出寬恕嗎？因此，在「寬恕是難能的可能性」之後，德希達補上「寬恕是可能的不可能性」（the impossibility of the possible），這兩句命題必須同時存在。因為，「寬恕是可能的不可能性」主要是在否定人作為寬恕之主權者的絕對決定位置——當然，我們也可以說「寬恕是難能的可能性」是肯認寬恕在人身上「發生」的可能性。儘管德希達是以提出了一種疑難來鬆解「寬恕無法寬恕那不可寬恕者」的僵持，而這疑難本身卻是隱含啟動難能的動量。



第四章 觸・動寬恕的難能之能

第一節 捕捉不到的寬恕——從「超先驗」到起源之「源」

何以德希達對人作為寬恕的主詞如此戒慎？他甚至以相當嚴厲的口吻表示，當人們談論寬恕，「使得『我寬恕你』偶而變得令人難以忍受或作嘔，甚至褻瀆，也就是對主權的肯認。它經常是居高臨下，作為受害者或以受害者的名義，確認自身的自由」。(Derrida, 2006b, pp.58-59) 主要的原因並非在於「先有正義或悔過，才有寬恕」這樣的觀念，而是基於法國當代思潮對西方哲學傳承的全盤省思，尤其是來自列維納斯(Emmanuel Levinas)的哲學批判。他的親友遭受納粹屠殺，自己也曾被關進集中營，他對親身所經歷以及二戰後極權政治的暴力提出極為深刻的反思。列維納斯並不是在政治哲學層面思索，而是從西方哲學的淵源尋求解答。他認為，政治主權中的「總體暴力」(violence of totality)與西方哲學傳統固有的「自我學」(egology)有直接關聯。(歐陽謙，2008，第252頁)西方哲學的本體論傾向於「化異(the other)為同(the same)」，以便讓存有者自身得以從「我」的內在掌理陌異的外部——這就是「自我學」的本體論：「蘇格拉底式真理的理念是以同一的自滿自足為本，即在自我性、自我主義裡的同一作用(identification)。哲學是一種自我學。」(Levinas, 2004, p.44)這樣的哲學傳統調度主題化(thematization)和概念化(conceptualization)作為理性的方法，將他異予以中性化而包含、化約為同一之中，而這樣的「主權理性」(sovereign reason)只認識它自身，不認為有什麼能限制得了它。因此，列維納斯說：「『我思』歸結為『我能』，變成對『什麼是』的挪用，對實在的利用。作為第一哲學的本體論因而是一種權力哲學。」(Levinas, 2004, p.46)自我學為中心的本體論作為第一哲學，並非絕對優先於神學。海德格認為形上學的秘密就在本體論與神學在深層上的統一，亦即兩者共有著「邏各斯」；因為本體論思考的是存在者的整體(存有)，而神學思考的是所有存在者成為整體的依據的最高存在者——它們共構成一種「本體神學」(onto-theology)。列維納斯說：

存在(existence)是一種絕對，堅稱毋須任何其他的參照。它是同一性。…在「我」的同一性中，存有的同一性揭露了它作為枷鎖的本質，因為它以受苦(suffering)的方式顯現，並請邀請我們逃離。因此，逃離便是從自身出走的需求，亦即，將最根本且難以改變的束縛枷鎖——「我」就是我本身此一事實——予以打破。(Levinas, 2003, p.55)

然而，這一更為深廣的總體讓絕對陌異的他者喪失逃脫的餘地，繼而遺忘了如何面對並負起回應絕對他者之責的倫理學——這就是為什麼德希達要重新商榷鄂蘭將寬恕作為人的行動能力的緣故。列維納斯的摯友，法國作家與哲學家布

朗尚（Maurice Blanchot）同樣對寬恕的主體提出質疑：

莫寬恕。寬恕在寬恕之前控訴。透過控訴、對傷害的陳述，讓罪行變成無法救贖。它帶著不幸一路苛責。因而，一切都變成無可彌補的；給予和寬恕不再是可能的。…

唯一的罪咎在於立場的罪咎：僅此唯一的罪咎便是成為「我」（“I”），因為自我內的大寫的我（Self）之於我並非同一性。自我（self）僅是一種形式的必然：它純然為了大寫的我（Self）對他者（Other）之無窮大的關係而作用著。誘惑（唯一的誘惑）由此再次成為主體，而不是暴露在沒有任何主體的主體性，那赤裸裸的垂死空間。

我無法寬恕——寬恕來自他人——而我也無法被寬恕，假若寬恕是把所謂的「我」變成了疑問，並要求我自己去給予，要求我這主體自我給出空缺的主體性的話。如果寬恕來自他人，它就只是到來；從無確信它肯定會抵達，因為在寬恕裡並沒有下決定的（聖禮般的）權力。它僅能在遲疑不決當中延遲著。（Blanchot, 1988, p.53）

布朗尚對寬恕提出了兩個層面的警示，一方面，猶如列維納斯對西方哲學的「自我學」的批判，在布朗尚的思維裡，「我寬恕」誘惑著人從「我」的主體的權能姿態出發，對他人進行理解、掌握，但這樣的有限主體無法完全取代內在那一層沒有主體的主體性，而此一孤獨的主體性才是通往絕對他者之不可預知、難以名狀的不可能性的可能性。自殺也是有限的主體試圖對不可知的死亡的掌握，儘管自殺令肉身主體的自我（self）死去，但主體並未真正掌握死亡，因為死亡那「赤裸裸的垂死空間」、它的無限性是無法為此一主體所掌握的——死亡不屬於「我」，它是匿名的；無法被預謀，它只是來臨。換言之，自殺者通過自殺來馴服、掌控死亡是不可能的。因此，海德格曾說：「死亡是完完全全的此在之不可能的可能性」（Heidegger, 2004, p.288），布朗尚認為這是主體試圖向死亡施展他的權力，但是在面對死亡那無法呈現的狀態，主體的努力終將失敗，他因而將海德格的那句話翻轉成：「一切可能性的不可能性」（the impossibility of every possibility）。（Blanchot, 1988, p.70）德希達所言：「寬恕是難能的可能性；寬恕是可能的不可能性」，也呼應了海德格的存有朝向死亡的開放，以及布朗尚人面對死亡的有限性。

另一方面，布朗尚說：「莫寬恕」，這並不表示選擇寬恕、放棄控訴，因而損害了正義；正好相反，「寬恕在寬恕之前控訴」，布朗尚並不談寬恕者，而是寬恕本身它被思考與運用的前提——這當然也與前述主體理性對寬恕的掌握有關。布朗尚認為寬恕無法給予，也無法作為一次的給出（這是寬恕的給出的不可

能性)；此外，寬恕無法由主體去預期，寬恕只是來臨，在遲疑中不斷延遲，無法由主體去預料(這是寬恕不可能性的可能性)。一旦以主體的位置去思考寬恕，認為自身有權利與自由去寬恕或不寬恕，這同時也預設了受害主體的絕對位置，也就是德希達所說的「絕對的受難化」(absolute victimization)，因為這樣的立場框限了受害者的樣態，而可能剝奪他有權採取「我寬恕」此一立場的自由和權利，「受害者會變成另一種受害者，連潛在地考慮寬恕那不可寬恕之初初微小的機率都眼睜睜被剝奪」。(Derrida, 2006b, p.59)

然而，這剛好違背一般的寬恕公理(axiom)之一：寬恕只有以明確或含蓄地被請求時才能同意給予。對此，德希達認為寬恕的給予和一般禮物的「贈予」是不同但是相關的。就贈與來說，禮物不能當作經濟交換的一環，否則，交換性贈與不過是借和還的關係，它會把禮物的贈與意涵給取消了——禮物以「交換物」進入經濟交換的流通循環中，而不再是不求回報的「禮物」。德希達期待的是一種純粹的贈與，而這樣的贈與要求一種非邏各斯(alogos)的思考，因為「它要求一種前所未有的會計學，既不應將贈與關閉在收與支的對等關係上、在經濟迴圈中，也不應將之封閉於由計算、格律、對稱或者由任何一種關係所規定的合理性之一中」。(張寧，2009，第84頁)它與遺忘有關，甚至是一種瘋狂。(Derrida, 1992, p.35)在德希達看來，贈與與寬恕如果有共同之處，那麼它們都必須是無條件性的。然而，他認為：「不存在沒有寬恕的給予，也不存在沒有給予的寬恕」(Derrida, 2001b, p.22)一旦禮物作為禮物的在場(presence of the present)來呈一現，無論是在意識上或在行為上，禮物便不再具有禮物的純粹性；易言之，純粹禮物的不求回報，也跟純粹寬恕的不問請求一樣，成為一種不可能性。

德希達反駁寬恕的第二條公理：當罪惡極端地超過人類的界限，就不能寬恕。他認為如果只寬恕可以寬恕的，也就說只對那些已經認罪、悔改的罪犯給予寬恕的話，「在此一條件下，人們寬恕的已不再是作為罪犯的罪犯」。(Derrida, 2006b, p.35)換言之，以悔罪為前提的寬恕再者，寬恕卻又與原本要寬恕對象發生了錯位。再者，只寬恕可寬恕的，這樣的寬恕太過簡單，甚至稱不上寬恕。有條件、有目的的寬恕，對德希達而言都不是純粹的寬恕。他認為：「如果有什麼要寬恕的話，用宗教的語言來說，那應該是不赦之罪(mortal sin)，最嚴重不可饒恕的罪過和傷害」(Derrida, 2006b, p.32)；這也就是說，如果有寬恕存在，只在於不可寬恕那兒。不過，儘管有條件的寬恕和無條件的寬恕是不同質的，但然而它們又是不可分離的(Derrida, 2006b, p.45)；因為，唯有在此兩極所構成的疑難中，寬恕才可能在它們之間形成有責任的決定。德希達對於寬恕所要求的嚴謹度(rigidity)誠然讓我們避免了寬恕的便宜行事，但卻也「逼我們走向『非此/即彼』的抉擇死巷，任何判斷與決斷似是缺乏理據」。(蔡英文，2008，第317頁)為了在現實層面突破德希達設下的寬恕疑難，伯恩斯坦(Richard J. Bernstein)說：

德希達宣稱：寬恕與判斷毫不相干，他還告訴我們：寬恕和知識毫不相干。我則要說：寬恕和判斷處處相關，而且在很多情況下，知識對做一個寬不寬恕的負責任的決定是相當中要的。（Berstein, 2006, p.399）

伯恩斯坦認為，我們在面對什麼是可寬恕或不可寬恕時，總是會訴諸各種考量與理由來支撐我們的判斷，即便這些判斷可能帶有謬誤、風險，但它們也接受批評與論辯。因此，在判斷的考量過程中，知識便顯得格外重要。這是否會落入德希達所要避免的寬恕的算計呢？伯恩斯坦對此予以反駁：可寬恕與不可寬恕之間的界限本來就應公開論辯，但是把論辯過程中的所有衡量一言以蔽之為「有條件寬恕的算計」是相當不公允的。（Berstein, 2006, p.401）況且，如果德希達不在可寬恕與不可寬恕之間進行判斷，他根本無法達成寬恕的嚴謹度——伯恩斯坦認為如果我們不畫出那條界限，寬恕與否是不存在嚴謹度的。以德希達自身為例子，他在面對保羅·德曼（Paul de Man）的反猶言論以及海德格與納粹的關係時，他做了判斷選擇寬恕。在伯恩斯坦看來，每個人都應該為他的判斷提出自己的論點，即使人們無法為選擇做全盤的辯護——畢竟，知識無法證成人的決定。人們是在具體環境中對於寬恕與否的問題，在協商（negotiation）的掙扎中做出較佳的決定，伯恩斯坦稱之為「審議的過程」（deliberative process）。（Berstein, 2006, p.403）德希達將人們在決定過程中所經歷的痛苦和疑難看做是一種負責任的經驗（experience of responsibility）；伯恩斯坦認為，所謂負責任的經驗，就是審議與判斷的經驗（experience of deliberation and judgment），而這也是抗拒德希達那非此／即彼的困局的出路。（Berstein, 2006, p.404）

嚴格來說，伯恩斯坦並沒有否定德希達對寬恕的見解，而是從他的論述中尋找出構成寬恕疑難的幾個哲學命題，然後以人在現實處境中的因應策略來回應。對於同樣在德希達式的疑難中索求「出路」的我而言，閱讀伯恩斯坦的解套確實相對地「如釋重負」。不過，由於伯恩斯坦回應德希達的基點，設定在現實處境中人面對兩難情況的可能決斷策略與過程，我的如釋重負似乎又有一股不踏實感。確切來說，即便撇開德希達，伯恩斯坦的「審議過程」仍可自成一格，並且不限於寬恕，而是能擺放在各種兩難情境中的審議與決斷。何以如此？我認為，這是由於伯恩斯坦對德希達的閱讀採取了一種實用主義的觀照策略，將德希達論析寬恕問題的諸多層次（語意學分析、神學語境、政治神學面向、贈與的人類學問題、西方哲學傳統的本體論預設等）簡單梳理為幾個概念或命題，使得我們能夠以較為精簡的情境「回應」德希達的疑難。這猶如我們隨著德希達的多面相提問一路攀到進退維谷之境，在伯恩斯坦的摘理策略中步下層層階梯，幾乎忘了原本爬梯的種種理由。然而，當我們回頭重拾德希達提出的諸多面相的疑問時，伯恩斯坦的「審議過程」並無法給出相應的理解。這並不是指伯恩斯坦對寬恕的判斷與決定論點是錯的，畢竟他的論述並不是去駁斥德希達的疑難，而是將它擺置於實用

主義式的語境而已。如果我們試著把伯恩斯坦捕捉到的核心概念或命題，參照德希達原本的語境來還原它們的意義，就會發現他們可能是在不同的脈絡中對話。譬如，伯恩斯坦的主要論點是：寬恕與否需要知識作為判斷的衡量；他的論點是指向德希達說的兩句話：「寬恕與判斷毫不相干」以及「寬恕和知識毫不相干」。「寬恕與判斷毫不相干」這句話是出自他在法國《論壇報》月刊上的一篇文章⁶⁸，其脈絡是德希達談及結合了宗教的寬恕以及國家主權的特赦的南非真相與和解委員會，有位丈夫被殺害的黑人婦女在聽證過程中表示：「一個委員會或一國政府不能寬恕。只有我，或許可以這麼做。(而我還沒有準備忘卻)我還沒有準備去寬恕，或者說不準備去寬恕。」德希達對這句話的闡釋是：

這位受害婦女，這位受害人的妻子，肯定想強調，國家或政治機構的政體是無法寬恕的。它既無權利也無權力，因此毫無意義。**國家代表可以審判，但寬恕與審判毫不相干。**與公共空間，或政治空間也毫不相干。就算它是"公正的"，寬恕也與司法上的公正、法律毫不相干。(Derrida, 2006b, p.43；我的強調)

“judgment”在原文脈絡中是指國家法權的審判，而非單指個人層次的判斷。德希達認為：寬恕不屬於，永遠不應該屬於和解療法——這裡的寬恕隱含著他所期待的不涉外部考量的純粹性。此外，國家以某種主權的決斷實施大赦，或是基於法權進行審判，其立基點與個人層次的判斷和決定是無法共量的。當然，從和解的實際（實用）角度以及南非當時的處境來說，真相與和解委員會的確某種程度兼顧了正義與和解；但誠如我先前提過，國家主權的大赦是可以獨立於神學語境的寬恕精神的，它們之間其實沒有必然的關連性。更何況，此一主權的「寬恕」是無法自然等同或必然要求個人的寬恕。「寬恕和知識毫不相干」出自德希達在一場以〈不可寬恕與無時效性〉為題演講後，他在圓桌論壇問答中的回應。現場聽眾詢問德希達一個神學的問題：人們會說「天父寬恕他們，因為他們不知道做了什麼。」這裡牽涉到犯錯者不知自身犯錯，並且是由第三方代為請求寬恕。德希達表示：「在一個人犯錯和知錯之間存在一道縫隙。而且你無法將做與知的縫隙化小為無。**寬恕與知毫不相干。**這就是為何聖奧古斯丁在懺悔時問上帝：『為何我要在祢面前懺悔，當祢已事先知道一切？』」（Derrida, 2001b, p.70；我的強調）首先，在原回答脈絡中的“knowdge”並不是供作審議的知識或資訊，而是「知道」。其次，這兒的「知道」並非事後的告知，而是在告知之前，已經預設對方已經知道了：「為了懺悔，你必須以為對方早已知道，亦即，在懺悔時，你在告知對方之外還做了一些事。」（Derrida, 2001b, p.70）這是什麼意思呢？在還沒告訴對方之前，對方怎麼可能會知道一切？既然對方預先知道一切，為何德希達又說這和知是無關的呢？這就是為什麼德希達會拿禮物的贈與來比擬寬恕，因為在一般的情況下，禮物的贈與或要求通常帶有某種對「禮物」意義的預設認

⁶⁸ 此文章後來收錄於《論世界主義與寬恕》(On Cosmopolitanism and Forgiveness)。

知，但為了不讓這樣贈與變成交換，禮物的贈與與收受者必須必去意識（知道）「贈禮」——這當然也是在嚴謹的、純粹性的情況對禮物的界定。同樣的，如果請求寬恕已經預想對方必定會或已經寬恕，那麼這樣的寬恕也不構成純粹的、無條件寬恕的嚴謹度。不過，在一般微妙的社會心理的情況下，尤其是在神學的語境中，請求寬恕或寬恕的給予早已經都是「預先」知道的事了。

伯恩斯坦提出判斷與知識影響寬恕與否的決定，亦即審議與判斷的經驗，正是一種負責任的經驗；而他認為，在德希達構成寬恕疑難「是一種癱瘓結構（a paralyzing structure），是某種以單純的否定結果單純地阻絕了道路的事物」。（Berstein, 2006, p.403）在圓桌論壇中，與會者發現德希達的演說裡提到絕對寬恕、絕對他者、根本之惡等一系列的先驗觀念（transcendentals），他詢問：「如果你用這種方式來結構你的寬恕論點，那麼我們難道不會在此絕對深淵中癱瘓了，因而無法做任何事，更別說是寬恕了？」（Derrida, 2001b, p.61）德希達簡單解釋後回答：「疑難並不是一種癱瘓結構，不是某種以單純的否定結果單純地阻絕了道路的事物。」伯恩斯坦為了批判作為責任經驗的這種疑難，他刻意將德希達的話以否定的方式表述。不過，他似乎略過德希達這句話之前有關先驗問題的回答，而那是我較為感興趣的部分。德希達認為，他和先驗哲學的關係相當複雜，他並不是反對先驗論：

我扣問先驗概念的歷史，但目的不是要回到先驗的對立面，即經驗論或實證論。我的取徑是比先驗論者、比傳統先驗論猶有過之，而我經常用「準先驗論」（quasi-transcendental）這個詞，…它的作用像是古典先驗論，但其實並非先驗論那種意思。（Derrida, 2001b, p.62）

德希達在《論文字學》使用的則是「超先驗」（ultra-transcendental）一詞。以書寫的文本來說，傳統認為文字的書寫是對語音的模仿，語言科學的客觀主義便會從語音與符號發展一套語言學系統作為文字表意的整體參照。然而，這樣的客觀系統無法解決語言或文字各自的變衍與相互參照、創生的情況。換言之，這其實涉及到語言發生的起源問題。當一個語言系統被演繹出來，「人們會提出系統本身的先驗起源（the transcendental origin of the system）的問題。與此相關人們也會提出研究它的理論體系的先驗起源問題」。（Derrida, 1997a, p.61；2005, p.87；我的強調）這種不斷追索的過程其實是一種素樸的客觀主義，它以一種在場哲學的預設假定有某種根本的起源能夠被挖掘出來，並且成為文字書寫此一「經驗領域」的終極依歸。德希達認為這種先驗的批評有不足也有過火的時候：「注意到『過』不會回到『不及』，意味著承認扭曲中必有中間路程。這段路程會在文本中留下蹤跡。沒有這種留做結論的簡單內容裡的蹤跡，超先驗文本就會類似前批判文本（precritical text），以致於難以與之區分開來。」德希達嘗試以

非二元對立、非本質論的方式，去捕捉先驗論理某種發生但又銷匿不在場的「痕跡」，而這樣的追尋可以追溯到他的博士論文《胡賽爾《幾何學的起源》引論》。

前述提到的科學客觀性與經驗領域，其實反映了西方哲學發展的某種鴻溝：一種自然主義的預成論（preformation）預設——即認為自然擁有一套自律的法則，而人的作用只是去發現自然的客觀原則。另一種則是屬於歷史主義之經驗——歷史的漸成論（epigenesis）——認為所有的事實本身都是與人及其周遭環境在歷史之中逐漸形成的，因而具有相對性的色彩。這兩種「發生論」的不相容在於：自然主義的預成論立場相信自然法則的自律性與整體性，而歷史主義的漸成論則是消解恆久不變的客觀法則的存在。胡賽爾對這兩者的分立提出批判，他提出了一種雙重的運作：

一方面尋求一個「邏輯規律」的系統，可以作為一切判斷的規範的真理整體，藉由這樣的規範所做初的判斷被認為是具有客觀的真理性；另一方面，它也把判斷者視為客觀真理的追求者。他們得合乎規範地使用那些規律，以便能產生明晰性並使得判斷具有客觀有效性。…真理的系統地導出的理論從其本身來說具有一般存有論的意義。**這裡科學地發生的東西是純粹理性的工作**，這種純粹理性完全是以進行認識的心靈中的生而固有的概念來操作的。（Husserl, 1992, pp.99-100；我的強調）

換言之，胡賽爾認為進行認識的「自我」藉助於發生在它心靈中的自明性，把它的「理性的結構」當作具有超越於這一自我意義的絕對客觀存在。胡賽爾的「發生論」遠離自然主義的預成論立場，但卻希望能夠保持科學研究結果的「第一性」，並將它的科學理性基礎建立在「不言自喻」、「心靈中生而固有」的「純粹理性」之上。然而，什麼是「心靈中生而固有」的自明性？它又如何與科學的純粹理性產生關連？康德把牛頓物理與歐基幾何當作是絕對必然的科學，是一種先驗綜合理性，這是因為他是幾何學的認識者而非研發者，他並沒有將後來在幾何學上的創發成果納入討論。在《幾何學的起源》中，胡賽爾追問一個核心問題：「以此[語言]為前提，原創建的幾何學家當然以能表述他的內在構成物。但這又出現了這個問題：這種內在構成物在其『觀念性』中式如何成為客觀的？」（Husserl, 2004, p.162；我的補充）「幾何學起源」其實是在探討一種觀念的「發生問題」，而且這種觀念的發生必然具有可以共享的普遍意義，因為，「幾何學上的存在並不是心理上的存在，它不是個人的東西在個人意識領域之中的存在；它是對『任何人』（對現實的或可能的幾何學家，或任何懂得幾何學的人）都客觀地存在於此的存在。」（Husserl, 2004, p.178-179）然而，當我們面臨幾何學的發生或起源的問題時，也同時觸及了歷史的問題；亦即，當「普遍幾何學」首度被「展現出來」時，那背後的幾何學觀念作為一種先驗性的存在，其第一次性（first-ness）又是如何得以出現在歷史上？這正是德希達小心翼翼地指出胡賽爾《幾何學起源》

論述中極微妙的辯證性與兩難的弔詭。在德希達的碩士論文《胡賽爾哲學的發生問題》就已經指出這個問題，他認為：構成意義的發生之原初時刻必須是先於意義，以便讓意義的構成具有效力；卻又得同時是後於意義，以便於意義作為一種客觀的觀念在先驗或源初自明性中傳遞給我們。這意味著源初的綜合是一種辯證性的開端。(Derrida, 2003, p.5) 這樣的觀念延續到八年後德希達的博士論文《胡賽爾〈幾何學的起源〉引論》。

德希達認為起源的問題是胡賽爾的思維核心與主要困境，因而進一步去分析「先驗的起源」的問題。他認為，胡賽爾的「先驗起源論」總是回到「本質自我」(eidos-ego)的主體活動。事實上，我們不可能離開一個「既給本質」的世界。但是，胡賽爾對「生活世界」、「邏輯」、「先驗主體」之構成分析的曖昧性，總是在無限整體的先驗觀念（即不是從任何「發生」引伸而來，而是使先驗的生成得以可能的觀念）以及「生活世界起源」（它維繫了直觀結構的先驗與普遍性）之間擺盪。德希達認為，這些事物都總是已構成的與發生後的。「意義的發生」總是先驗地轉換為一種「已發生的意義」。在德希達看來，胡賽爾的論述總是在先驗的／世俗的 (worldly)、直觀的／經驗的、主動的／被動的、在場／不在場、原初的／導來的 (derived)、純粹／不純粹的對立出發，並且不斷撼動著各自的邊界。這種原初其實並非純粹的原初。更精確來說，這種「辯證性」是呈現於個人內在對事物界定的「意義」與「無限觀念」(infinite Idea) 之間的競逐，是永久的目的延異 (differed-difference) ——「原初」總是處於延遲與分化的狀態的。德希達對「原初」的看法是：

延遲 (delay) 在這裡是哲學上的絕對之物，因為方法反思的開端只能是對另一種在一般意義上更早的、可能的和絕對的起源含意的意識。這種相異的絕對起源在結構上出現在「我活現的當下」之中，並且只能在某種類似於「我活現的當下」之物的本原性 (primordality) 中才能顯現出來並得到認識——這些都意味者現象學本真性的延遲與界限 (authenticity of phenomenological delay and limitation)。(Derrida, 2004, p.172)

德希達從對國家、神學、「自我學」的主權批判開始，瓦解寬恕在政治、信仰、究責等意義與權力的基礎，並提出寬恕是對不可寬恕者給予寬恕此一疑難。德希達「試圖思索的是一種配得上寬恕這個詞的純粹性，而那會是一種不帶權力的寬恕：無條件的又不帶主權力。必要卻又看來不可能的最困難的任務，就是把無條件性與主權脫勾。」(Derrida, 2006b, p.59) 然而，無條件的寬恕的伴隨著雙重束縛的命題：「寬恕是難能的可能性；寬恕是可能的不可能性」，這使得大多數德希達的讀者在寬恕的疑難進退兩難。不少論者以「解構」來闡釋德希達的寬恕疑難，但是，除了盤整德希達的學術思想並周旋期中，鮮少論者對此疑難提出拓展性的見解。伯恩斯坦試圖以的「審議的過程」突破寬恕的疑難，然而，他仍然

是以一種寬恕的概念性與在場的思維模式來看待德希達的理路——在我看來，這是在不同層次提出的寬恕實踐的可能策略，卻忽略了德希達的解構思想在先驗論與經驗論之間尋求某種「微動」的東西。我認為，停留在解構層次來闡釋德希達自己的哲思，確實如伯恩斯坦所言，那會使我們的思考陷入「癱瘓的結構」裡。我掌握德希達在闡述寬恕疑難時所提到的「準先驗」或「超先驗」的觀念，重新梳理影響他日後解構哲學發展的「起源」之源的追索，目的不是為了整全德希達的總體哲學觀，而是為了在他設下的寬恕疑難——「寬恕是難能的可能性；寬恕是可能的不可能性」，找尋蘊藏期中的動能。德希達對「起源」之源的探詢，並非為了確認另一種本質性的起源。正好相反，那並非沈澱、固定下來的確切意義或概念，而是一種痕跡。德希達說：「痕跡不僅是起源的消失…這也意味著起源並未消失，它只有反過來通過非起源(non-origin)，通過痕跡才能形成，因此，痕跡成了起源的起源。」(Derrida, 1997a, p.61; 2005, p.87)寬恕並不是一種概念、一種可被贈與的「禮物」，或是一項個人掌握的權力，而是以痕跡的方式發生／消失。這不僅滿足了「寬恕是難能的可能性；寬恕是可能的不可能性」，也滿足了純粹寬恕的無條件性——因為作為痕跡的寬恕本來就抗拒任何交換與利用。若此，我們可以繼續追問作為痕跡的寬恕，它的時間刻痕多長久？我們無法確認寬恕痕跡的發生，但能否就像一名幾何學的創構者在幾何學的客觀真理中探尋創構幾何學那樣，去設想寬恕發生的可能場域？

第二節 寬恕發生的「片刻」

I. 具有孕生性的「寬恕的衝力」

我們通常在空間裡談寬恕；或者說，過份關注寬恕的空間性而淡化了時間性(temporality)。寬恕的「位格」(hypostasis)：國家主權、上帝主權、自我主權；出埃及；寬恕的劇場與場面；正義／適當的距離；寬恕與審判猶如一枚硬幣的兩面；疑難的癱瘓結構。然而，寬恕卻又一直為時間所糾纏。寬恕之所以容易被設想為有失正義的舉措，正是因為它涉及一種時間性的背叛：要是給予寬恕了，我們該如何面對受暴的歷史和創傷的回憶？只要不遺忘，過去的記憶都有可能重新盤據當下。這也意味著對於寬恕的給予，可能在往後的時間裡會感到後悔。寬恕的給予，或是寬恕成為了可以被給予的一種「禮物」，它便以在場的方式呈現，在一種連續性的時間中被凝視、檢視，確認它確實是持續不斷地以神蹟的姿態告訴寬恕者以及旁視的目光：寬恕仍在抗拒著那不可逆時間之流、回憶之流、歷史之流。這種在場的寬恕背後預設了一種總體性(totality)的時間，令寬恕變得無比沈重，讓寬恕的給予變得不可能——沒有事件發生。一般的觀念中，寬恕也並非被當作「事件」，而是視為一項行動，如同伯恩斯坦所說的「審議的過程」。儘管鄂蘭將寬恕比喻為硬幣的其中一面，讓寬恕具有事件發生的概率性質，不過，

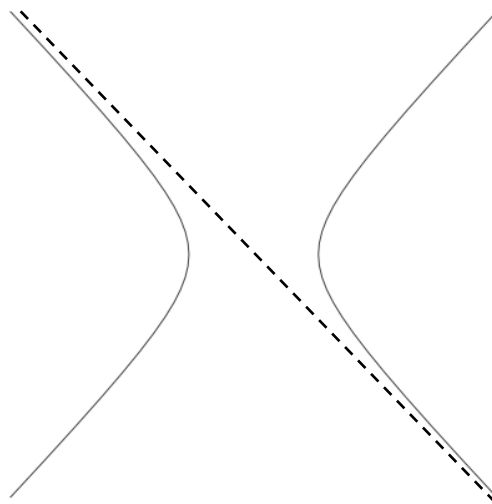
她仍然將寬恕看做是行動的潛能。其實鄂蘭用「潛能」來描述寬恕是極有意思的，在潛能尚未顯現為具體的行動之前，它是一種能量的狀態，沒有特定的型態，具有某種擬構性（*virtuality*）。事件也是如此。事件的概率論是一種數理邏輯上的演繹，它只能事件實現的可能性進行推估，但無法確切預測與描述事件的發生。事件，如同鄂蘭所說的行動的另一項潛能，具有某種不可預料性——亦即，事件性（*eventuality*），事件的偶遇和不測。

把寬恕當成具有潛能的行動或是當成事件，兩者的意義與後果是不同的。如果以行動來界定寬恕，寬恕的可能性或不可能性便不被視為發生機率，而是一種決斷，猶如審判與寬恕是一枚硬幣的兩面，決斷者必須拋擲起那枚硬幣，但又不是以隨機的方式讓它產生後果。若此，德希達式的疑難：「寬恕是難能的可能性；寬恕是可能的不可能性」，就只是兩種不同語句組合的同義反覆；而且，寬恕會在「可能的行動」與「不可能的行動」之間陷入了真正的癱瘓結構。作為行動的寬恕，是一次性的決斷；又由於它並非純然機遇，寬恕又得仰賴主權者的決斷——無論是經過判斷或審判後所做的決定。如果以事件來認識寬恕，「寬恕是難能的可能性；寬恕是可能的不可能性」則形成了讓事件得以發生的「機遇空間」。因此，德希達說：

要有贈與的事件（我們說事件而不是行動），某種事物就必須到來或發生，於某一片刻，那片刻無疑地不屬於時間的經計（*economy*），在一無需時間的時間內，遺忘以如此的方式遺忘，它以此方式遺忘自身；而以此方式，這沒有成為某種呈現、可呈現、可決定、可感知或饒富意義的遺忘，並非無物（*nothing*）。（Derrida, 1992, p.17）

寬恕作為一種事件是在機遇空間中，而這樣的「空間」並非空無，而是不連續時間中的某種斷裂。時間的連續性在「機遇空間」中因事件的發生而產生了某個時間與意義不連續性奇點（*singular point*）。此奇點性（*sigularity*）並不是外在於時間總體性，也不是與之對立；它是發生於其中的裂解（*splitting*），猶如一窪水灘猛然被踩了一腳，在水回聚前暴露出的半濕地表。對於在場存有的總體性而言，它是發生卻就消失的蹤跡，是無法呈現的不在場。對於時間的總體性而言，它是片刻，無法納入時間的經理（*manageable*）與計算（*calculable*）的瞬間。記憶之流在「此」也出現了遺忘，但並非真正的遺忘，而是一種回記憶的片刻撤離——發生於片刻的寬恕，其實真正被遺忘的是寬恕本身，而非記憶。對於審議的理性來說，發生於片刻的寬恕是非理性的幾近瘋狂，因此，楊克烈維奇說：「若我們寬恕，那是因為我們不抱持任何理由；假若我們持有理由，那是釋罪，而稱不上寬恕。理由對寬恕而言正好廢除了寬恕的存在理由。」（Jankélévitch, 2005, p.107）德希達與楊克列維奇都稱此狀態為「誇張的倫理學」（*hyperbolic ethics*）。以誇張來形容這種發生於片刻的「瘋狂」狀態並不準確，因為它很可能讓人以為

寬恕的「發生」只不過是一種誇飾法。某種程度而言，它確實是一種誇飾；畢竟，處於真正的瘋狂和真正的失憶狀態中，根本也談不上寬不寬恕。從字源來詮解：*hyper-bolic* 就是一種越出一拋擲；像是數學上的雙曲線（*hyperbola*），連續性的張力曲線會在某個無限的地方與漸進線發生切會——在無限處的切會點便是奇點。不過，數理圖喻也只是一種理念性的、靜態的力學展示（讓人誤以為是一種行動的模態），它無法表達出寬恕作為一種潛能，一種可能發生的動量的思維活動狀態。



楊克列維奇曾提出「寬恕的衝力」（*the élan of forgiveness*）來描述寬恕的「動能」：

寬恕以縱身一躍、難分割的獨特衝力（*élan*）的方式給出寬恕，它全心全意地原諒；以一種獨一、激進、難以思量的運動，寬恕將全部都抹除、掃盡、遺忘。眨眼之間，寬恕把過去變成白板，這樣的奇蹟跟打招呼道晚安一般簡單。（*Jankélévitch, 2005, p.153*）

儘管楊克列維奇認為純粹的寬恕接近瘋狂狀態，他的論述方式有時卻又令人困惑地更像把寬恕描述為一種透過非理性的瘋狂衝力而達成的行動，而此一行動是將「寬恕」給完成、決定的一種奇蹟。我認為，如果把寬恕的給予表述為衝力、接近瘋狂的狀態，雖然某種程度打破了理性交換的邏輯，但那依然是把寬恕當成可以贈與的禮物，差別只是在贈與者的理知狀態；因為，若以結果來論，寬恕最終仍是被給出去的。不過，楊克列維奇以「衝力」來說明寬恕的給出，這一點頗富深刻的意涵。衝力是參借自柏格森（*Henri Bergson*）的生命哲學概念，他認為生命本身就是一種衝力，它不能絕對地創造，而是在面對生命的物質必然性

中，生命的衝力會藉由一種自由和創造的運動，去克服物質的惰性而走向自由。
（王理平，2007，第363頁）柏格森在《創造的進化》中舉了一個例子：

讓我想像一個充滿高壓蒸汽的容器，在這個容器的內壁上，這裡或者那裡，有一個裂縫，通過這個裂縫，蒸汽從中噴射出來。噴射到空間中的蒸汽幾乎完全凝結成水珠並重新落下來，這種凝結和下落僅僅意味著有某種東西喪失，這是一種中斷，一種虧蝕。但是在一段短暫的時間內，有一小部分容器之蒸汽倖存著而沒有凝結；它努力托頂住下落的水珠；但是至多它只能延緩這些水珠的下落。同樣，一個巨大的生命庫也必定從其容器裡不停地噴射，其每一個下落物都是一個世界。（王理平，2007，第364頁）

以柏格森的這個例子來說，從高壓蒸汽容器的裂縫噴射出蒸汽就是一個事件的發生，它改變了原本容器內部的平衡狀態，並且出現水珠上升或凝結下降的運動；儘管這樣的變化終會趨於另一個平衡，但潛在的動量一旦成為事件而發生之後，卻可能在生命中創生出新的樣態。寬恕作為事件的發生，並且具有創生的潛能，這些「屬性」並不是存在概念的闡釋中，而是蟄藏在具體的生命經歷中的可能性。列維納斯也同樣以「片刻」這樣的微時間性，來說明寬恕之創生性的積極作用：

具有孕生性（fecundity）的不連續時間使得一種絕對朝氣以及重新開始成為可能，只要讓重新開始的事物與要重新開始的過去保持一種重返過去的自由（帶著自在而非帶著記憶的那種自由），並且保持自由的詮釋和自由的選擇，彷彿處於全然寬恕的存在狀態。此種片刻的重新開始（the recommencement of the instant），孕生性時間對邁向朽老存有的勝利，就是寬恕，十足的時間的作用。（Levinas, 2004, p.282）

對列維納斯來說，寬恕本身就是時間性的作用。「重新開始」並不是透過審議的判斷過程，在寬恕與不寬恕、在過去與未來之間做決定性的劃分。「重新開始」是在片刻中對過去記憶的嶄新詮釋的可能。「片刻」具有的孕生性並非神秘的能量，而是以絕對的朝氣重新認識過去。換言之，這是一種「微觀的詮釋學」；所謂重新開始與其說是審斷的決勝點（match point），它更接近於一種視域（horizon）的敞開——它不是線性的切割，而是展開於思維平面上提問與對話。

II. 寬恕作為一種「問題視域」的發生

「我寬恕否？」是關於如何決斷的提問，它也指向下決斷的那一瞬間——無論給予寬恕與否，從審議過程到寬恕選項的抉擇，彷彿就構成了一種寬恕的「歷史階段」，我們藉此可以回溯性地梳理寬恕觀念的源頭。這終究是把「寬恕」當

作一種客觀的概念來理解，梳理並掌握了「寬恕」的概念，便能夠提供我們履踐寬恕的依歸。然而，如我前面所分析，寬恕並不是一種主體的主權決斷，也不能夠以理性、邏輯的方式進行時序性的回溯，而是以一種非理性的、片刻的樣態「發生」。寬恕的「起源」並不是一種概念的源頭，而是觀念發生的一種「非起源之源」。不過，它的發生又不是無關於歷史事件、寬恕所考量的諸種現實因素、寬恕所參照的文化脈絡或語言資源等整體性的歷史。因此，寬恕的發生便涉及到它在某種既給的、先驗的整體歷史性中，如何保有其孕生性、創造性的衝力。胡賽爾認為：「一般意義上，所有歷史學的提問與論證都把提問的普遍視域（universal horizon of questioning）作為歷史的前提」（Husserl, 2004, p.200），因為我們的已知世界是被敞開著的現實未知之無限視域所圍繞著，歷史是一種提問的視域而非確定性的參照，如此一來，未知才有可能成為創造性的發生之所在。德希達因而表示：

視域的觀念在此是決定性的…。視域是總—已—在—此（always-already-there）的未來，它原封不動地保持無限敞開性的不確定性（儘管此一未來已經為意識所預告）。…視域對於一切經驗來說總是一種擬構地在場著（virtually present）；因為它同時是一切經驗的統一性和未完成性（incompletion），是在所有未完成性中所預期的統一性。（Derrida, 2004, pp.123-124）

寬恕作為一種事件的發生，其「發生」的意涵是什麼？寬恕的什麼發生了、浮出了、萌生了？是關於寬恕的「理念型」嗎？或是相關於寬恕的種種意念。亦如慈悲、同理心？或是，寬恕被給予了嗎？事實上，寬恕經常是以自我提問的方式浮現腦海的——我寬恕嗎？我為何不寬恕？寬恕無法以一種道德律令的強制性要求人們寬恕；它反而是以否定疑問的方式來呈現它的道德性，亦即，雖然我們無法把寬恕等同於善那樣直接肯認它的存在價值，但又無法因此直接否定、取消寬恕的存在意義。寬恕一直是以提問的方式縈繞心頭；不過，如果寬恕是以一種在場存有、主體權利的方式被認識，這些提問很容易侷限於有條件的寬恕衡量，也就是成為如伯恩斯坦所提及的「審議過程」的層次。誠如我在前面討論的寬恕的時間性，寬恕的片刻是一種生命衝力，是具有孕生性、創生性的潛在的動能，那麼，在片刻中發生的寬恕究竟孕生、創生了什麼？在寬恕的視域中孕生寬恕的觀念嗎？這難道不是一種徒勞的思考迴旋嗎？不是！我認為在片刻間發生的「寬恕」就是有關寬恕的提問；寬恕作為事件的發生而非概念的生成或權利的存現，它的提問不只是一個問題接著一個問題的衡量與審議的過程，而是以一種詮釋學式的提問，亦即「問題視域」（horizon of the question）的發生。問題視域指的不是單純的問題，而比較像是我們常說的問題意識（problematics），那是包含了理解與發問之間一種辯證關係。加達默爾（Hans-Georg Gadamer）說：

提問和理解之間所表現的密切關係給予詮釋學經驗以其真正的度向。誰想理

解，誰就可能如此強烈地對於所意指東西的真理猶豫不決。他可能如此強烈地偏離事情的直接意見轉而考慮深層的意義，但並不把這種深層的意義認為是真實的，而只是把它當作有意義的，以致真理可能性仍處於懸而未決之中——進入這樣一種懸而未決之中，就是提問的特有的和原始的本質。提問總是顯示出處於懸而未決之中的可能性。(Gadamer, 1994, pp.374-375; 1993, p.485)

這種提問與理解所構成的「懸而不決」的狀態，並不是在實用主義層次上急於尋求決定卻無所適從的「癱瘓的結構」；正好相反，它並非癱瘓，反而是處於「詮釋循環」(hermeneutic cycle)的思慮勃勃的激發狀態，因為提問不只是單純、素樸的單向提問，提問本身就是一種理解的過程：「對於某物可問性的理解其實總已經是在提問」。換言之，提問就是理解；理解就是提問。然而，在此之間若是對提問本身或是理解本身沒有新的分化，或是異質的思考材料參加進來，這種提問與理解的循環很可能變成封閉的自問自答的迴圈。提問與理解要形成一種「問題視域」，亦即，「不同理解的可能性的提問」或是「不同提問的可能性的理解」，那就得讓思考或感知朝某種異質性敞開，朝異質於原本的「提問／理解結構」的事物而敞開。換言之，「問題視域」本身就應該是一種敞開的狀態，讓各種事件能以「提問／理解」的方式發生其中。缺少了問題視域的敞開性，寬恕的片刻也不可能具有孕生性，不可能在面對過去時產生新的詮釋的自由，不可能戰勝老朽的存有，更不可能「重新開始」——其實，這樣的「片刻」無異於時間之流而無法成為事件發生的片刻。

第三節 審美作為寬恕的關徑

寬恕作為片刻，作為一種生命衝力、具有孕生性的事件發生，它必須包含了一種「問題視域」。為了把寬恕從空間性的疑難解放出來，我探討了寬恕的片刻此一「微時間性」(micro-temporality)；為了讓寬恕的片刻獲得創生性的發生動能，我得把寬恕再度放進「空間」來思考——這裡的空間指的是審美場域(field of aesthetics)。為何挑選審美場域呢？構成審美場域最基本的要素就是創作，而創作本身也是從提問出發的活動。誠如提問本身並非無中生有的素樸疑問，而是包含了前理解的一種問題意識，創作也是如此。審美場域裡的創作，也就是各種藝術活動或作品，是將思維與感官朝向異質性敞開、讓事件不斷發生的狀態。那麼，寬恕的片刻、寬恕的發生，與審美場域裡發生的事件有著什麼關係？以什麼樣的方式產生關連呢？首先，我強調的是審美而非藝術創作，其一，我並不是要藉由藝術創作當成一種寬恕的和解療法；其二，也是較為重要的部分，比起藝術創作，審美包含的實踐更為廣泛，它未必是直接進行創作，而可以是參與藝術創作的表現；其三，審美也是一種判斷的實踐。就像鄂蘭曾試圖從康德的判斷力批

判中關於「想像力」、「公共性之共識」(*sensus communis*)、「反思性之判斷」(*reflective judgment*)等審美進路,思索公民政治實踐的判斷基礎(蔡英文,2002,第117-178頁),審美的判斷力並不只限於美學範疇,它也可能作為寬恕的判斷(或是提問)的參照思路。

以帶有相關於寬恕的問題意識出發,並作為藝術創作的閱聽者或是審美實踐的參與者,並非屬於審美場域中的種種藝術實踐都具有構作寬恕發生的「問題視域」的可能性。譬如,以控訴、訴苦的作品,像是傷痕文學史實揭發的紀錄片等,它們所帶有的問題意識通常不會脫出寬恕—正義的既定框架,尤其經常是固著了「加害/受害」的關係,其效果往往讓閱聽者認同或在製這樣的關係結構。與其從特定的藝術實踐出發,不如從審美本身尋求別樣問題意識的可能性。換言之,問題關鍵並不在於哪種特定的藝術形式,而是這些不同的藝術實踐背後的審美原則或結構,是否可能讓閱聽者對於原本的「寬恕」認知結構問題意識化?這表示必須針對某種既有的感官結構進行重新的配置。在此,我要借用並轉化法國哲學家洪希耶(Jacques Rancière)對於「可感性(重)配置」(*the (re)distribution of the sensible*)的論析,作為我探討寬恕發生的「問題視域」的進路。

審美實踐一般都被當成社會場域的一個特定領域,但洪希耶則把這樣的關係反過來看,亦即,所有社會關係或社會位置(譬如職業、階級)的劃分本身就是關於審美的可感知配置:「這是人們所做、所見、所聞,以及所知之間的一種關係」(Rancière, 2013, p.200),它決定了人們的行動、生產、感知和思想形式之間的關係,並且以觀看等於被動性、集體對立於個人、圖像對立於生活現實、主動性對立於被動性、自我擁有知識對立於漠然無知等方式在具體的社會關係中呈現出來。(Rancière, 2011)可感性的配置同時也是一種倫理秩序:

人們所能感知的和他們能理解的,是他們所作所為的嚴格表達;他們的所作所為由他們是什麼所決定;他們是什麼由他們的位置所決定,反過來。他們的位置又為他們是什麼所決定。他們所在的位置與其內化的實踐原則彼此契合。(Rancière, 2011, pp.200-201)

換言之,可感性配置是一種審美政體(*aesthetic regime*),它編配給人們對事物的感知差異,繼而確認各自的社會位置,而此一社會位置又再次鞏固了人們的可感性的差異。社會位置的佔缺(*occupation*)與否決定/劃分了個體在共同體中「有份得享」或「無份可享」的「享配位置」(*partition*)⁶⁹,這同時對空間與時間進行劃分,並界定了其中事物的可見與不可見、是發聲或是噪音——對洪希耶來說,這涉及了「政治的美學化」(*aestheticization of politics*)。(Rancière, 2006, p.13)在一般的政治學語境中,有關集體共識的達成、權力的組織化、社會位置

⁶⁹ 英文的 *part* 其法文是 *partage*, 同時有分享與分割的意思。

與角色的配置、配置系統的正當性等問題，屬於政治的範疇；不過，洪希耶借用傅柯（Michel Foucault）的論點，將它們稱之為靖治（*police*）：

靖治首先是一種身體的秩序，對於行事方式、存在方式、言說方式的分派進行界定，並且將這些身體按其名分配給特定的位置與任務；它是一種可見與可說的秩序，讓某個活動成為可見的，而其他的則是不可見的，讓某種發聲被理解為言說，而其他則當作噪音。（Rancière, 1999, p.29）

靖治是可感性配置的同義詞，對洪希耶來說，它意指一種穩定而同質的共同體所依循的共識結構，而並提供一種穩定的話語秩序與話語理性，塑造了共同體成員身體性的好壞感受，也構成了利害關係以及善惡美醜的判斷準則，成為文化政策以及教育體系的基礎，更決定了參與共同體的資格或是享有權利的辨識門檻。（劉紀蕙，2013，第28頁）

人們透過什麼樣的機制接受可感性的配置呢？藝術實踐（包括參與展演或學校的藝術教育）在此再生產的雙重束縛中扮演重要的角色。譬如，藝術的生產或教育者預設了一種不平等關係：掌握審美知識者（藝術家、教師）與對審美無知者（觀眾、學生）。為了壓縮這兩者之間的距離，藝術實踐或教學被設定為一種平等的客觀轉化過程；但在此一過程中，只不過再度增強與鞏固雙方的審美落差——創作者永遠掌握藝術創作的奧秘，老師總是得比學生更能掌握藝術知識；而觀眾則永遠只能解讀、猜想藝術家的意圖，而學生則總是虛心的接收者。為何以追求平等原則的審美善意，反而會增加原來審美落差的不平等斷裂呢？這就是可感性配置的鞏固作用。觀眾或學習者自身便已預設了自己對藝術的無知（被可感性配置所排除），而創作者或教師則有自信與能耐去掌握審美的法則（共享可感性配置）。

洪希耶認為，政治並不是只民主制度，也不是權力的組織與分配，而應該是與靖治對立，對可感性配置的干預。他對政治的界定是：「在預設的配置中沒有位置者——無份之分——去打破這個將他們排拒於外的實體配置。這種斷裂是對有份之分或無份之分者的空間進行重新配置的一連串的行動當中顯露出來。」（Rancière, 1999, p.30）靖治是在鞏固由可感性配置所構成的共識，那麼，「政治的本質則是將世界一分为二的歧見（*dissensus*）的一種展現」。（Rancière, 2010, p.37）歧見並不是指利益或意見之間的衝突，而是要把可感事物內部的裂隙呈現出來。為了破除共識性的審美倫理，首先就得打破既有的可感知的配置。那並不是以審美善意的姿態，譬如透過「互動藝術」、「關係藝術」來凸顯觀眾主動性，因為這樣的作法只是改變了原來結構中的位置（由被動變成主動），卻無法真正打破結構位置背後的可感性配置。洪希耶提出美學異托邦（*heterotopia*）的審美政治：「美學異托邦由此可以被視為摒棄可感性的倫理分配之歧感性（*dissensuality*）的一

種政治形式的原則。」(Rancière, 2013, p.207) 他賦予審美實踐一種積極的政治作用，藝術創作當作一種介面，它並不是要去劃分或改變藝術家與觀眾之間的位置分化，而是藝術創作本身就有意識得去顛覆既有的可感性配置，去撼動審美倫理的政體。洪希耶說：

解放開始於相反的原則，即平等的原則。它開始於我們消解了看和行之間的對立，並理解可感本身的分配是統治和征服的構造之時。它開始於我們認識到觀看也是一種鞏固和改造分配的行動之時，並且認識到「詮釋世界」已經是改觀和改裝它的一種手段。觀眾是主動的，就像學生或科學家：他觀察，他選擇，他比較，他詮釋。他把他觀察到的和許多在其他舞臺上和在其他空間中觀察到的聯繫起來。他用眼前所上演的詩來作他自己的詩。如果他能對眼前的故事訴說他自己的故事，那麼他也加入了演出。(Rancière, 2011)

觀眾本身有自身世界以及詮釋的能力，而藝術創作應該提的問題是：創作者究竟想要用什麼樣的藝術作品跟觀眾交流，而不是去設想：要用什麼姿態或位置去改變觀眾。審美政治是要先肯認觀眾的可感知能力，然後藉由顛覆既有的可感知配置的藝術創作，讓有主動感知能力的觀眾與此創作發生交流，因為這樣的作品「要求觀眾是主動詮釋者，呈現他們自己的翻譯，挪用關於他們自己的故事，並最終從中構思他們自己的故事。一個獲解放的共同體其實是一個講故事者和翻譯者的共同體」。(Rancière, 2011) 洪希耶的審美蘊含著一種詮釋學態度，他讓藝術創作者和觀眾都重新找回自身的提問、理解與詮釋的能力，然後以藝術作品作為彼此相互提問與理解的中介。「改變」並不在於由一方主導或輸出——這其實符合了一種「自我學」的本體論，以主權者的姿態去收編他異者；洪希耶提出審美異托邦，就是先去肯認「他者」的「異」(heteron)，然後以藝術作品作為提問（即透過藝術表現對既定可感知配置提出質疑），讓觀眾在問題視域（問題意識的接觸）中自行尋求理解與解答。

美學異托邦的「異」並非指對立於可見的、可言說的等「有份之分」的那些不可見的、不被聽的、無法納入思考的「無份之分」本身，而是它和可見的、可言說的、可思考的「有份之分」之間的「差隙」(interval)——「無份之分」是配置關係當中的一方，倘若以改變「無份之分」的他異者的位置或是翻轉此配置關係為政治目的，這其實是在既定的配置結構關係中把這個他異者予以實體化，不僅無法鬆動可感性配置的預設，也等於是取消了政治。洪希耶所提出的「異」是可感性配置本身所蘊含的裂隙，而這個「差隙」並非中性的事實，而是具有政治動力的存在，洪希耶稱之為「異源」(heterology)⁷⁰：「異源是指對可感性之意義編織的擾動」。(Rancière, 2006, p.63) 在洪希耶看來，所謂政治，並不是基於利益 (interests) 結合的共識共同體 (consensual community)，也不是去追溯差異

⁷⁰ 相對於 homology，同源。

之間共同根源 (originarity)，而是如interest的字源所示，是由一種「間一存」(inter-esse, inter-being) 構成共同體的無根源的根源——換言之，政治不是「求同，而是「求異」，因為「任何以話語理性作為共同體的奠基起源或是根基，必然會以此根基作為分配秩序的話語邏輯」，相對地，「無論是話語理性或是感知機制之下的空隙、間隔、差異、距離，不可共量的差距正是這個共享機制得以被挪動的基礎。」(劉紀蕙，2013，第35頁) 洪希耶強調，政治共同體應該是一種間阻 (interruption)、間裂 (fractures)、非常規的共同體，而靖治共同體 (police community) 便是在此之上建立起平等邏輯的配置關係。

藉由洪希耶的「歧感性」審美政治——亦即透過美學將存於可感性配置的「異」、「差際」展現出來——我們或許可以為寬恕的發生尋找到某種可能性。因為，美學異托邦所強調的「異」，以美學的表現方式進行一種政治的介入，讓座落於既定可感性配置中的美學的參與者在直面美學作品所展現出的差際、裂縫，從而將靖治共同體中的共識予以存疑和擾動。在我看來，美學異托邦是以美學的政治化敞開了問題視域，中斷既定的可感性配置當中的話語邏輯，重新探索新的可感性構作的可能性。

糾纏著寬恕、使寬恕有不正義、遺忘歷史、便宜行事之虞的種種考量，其背後也預設著一種可感知配置，或者說，是由一套審美倫理來審查寬恕的決斷；而這裡所謂的審美感知，包括苦難、哀悼、創傷、仇恨、報復等可感知的經驗，以及對於惡的意象的想像。寬恕的不可能性是一種倫理的命題，其實也正是意味著這些可感知配置構作的一種審美倫理；這裡當然也構成了一種「加害—受害」的社會位置或社會關係的結構。關於寬恕的拿捏，無論是鄂蘭對於寬恕與審判的兩面性，或是伯恩斯坦提出的寬恕的「審議過程」，也是基於這種關係結構的考量。在「加害—受害」的社會位置結構上做任何改變，其實無法真正改變那背後的可感知配置，譬如讓加害者易地而處，可能是增加了加害者的罪惡感，甚至令他悔改、請求寬恕；或者，若是試著「同理」加害者的處境而感受到自身可能同樣的軟弱，因而選擇原諒、寬恕對方，兩者都會落入「我們能夠寬恕嗎？」、「寬恕能夠被給予嗎？」這些提問的疑難中。因此，在寬恕的議題上，洪希耶的「歧感性」或是「審美異托邦」是擺放在寬恕的發生這樣層面來探討的。假使有些情境或是藝術創作將原有的寬恕審美倫理（可感知的配置）轉化成一種問題意識，然後以審美的方式或在審美的場域、情境中傳達出來，那麼，身為有審美詮釋能力的藝術參與者，便有可能在接受到這樣的「審美異托邦」的異質性中，與自身原先對寬恕的理解與提問產生火花，構成一種「問題視域」。

不過，這種問題視域並非讓我們進行理性審議的衡量資訊，「問題視域」是在片刻中發生的懸而未決的事件，它或許像是劃破夜空的一道閃光，或是從裂縫噴射出的蒸汽，在某個片刻中撼動我們「老朽的存有」（關於「寬恕」的既有的

可感知配置），然後以痕跡的方式消失，甚至被遺忘。在那個片刻中，那個發生的事件，或者說，如果有那個片刻的出現、有個事件發生了，那就是一種「寬恕」樣態的萌現（與消失）。這種片刻的「寬恕」無法讓我們明快地做出寬恕的決斷，但是，那片刻裡面所發生的「問題視域」，亦即異質性的可感知配置的相互提問與相互理解，讓我們從「寬恕是難能的可能性；寬恕是可能的不可能性」此一嚴謹的、看似癱瘓的無條件寬恕的疑難裡，感受到一種內在的動能。此時，我們或許可以把鄂蘭手中那枚刻上寬恕與審判的硬幣拿來重新鑄製，並且把她說的：「每一種審判都向寬恕開放，每一種審判的行為都可能轉變為寬恕的行為，審判和寬恕這二者如同一枚硬幣的兩面。但這兩面遵循著不同的準則。」這句話改寫為：「審判和審美這二者如同一枚硬幣的兩面。但這兩面遵循著不同的準則。每一種審判都向審美開放，每一種審判的行為都可能轉變為審美的行為。」這改寫的話聽來仍然怪異，或許只有當幾近瘋狂的片刻才得以理解它向我們提了什麼問題。

第四節 「歧感性」作為一種「問題視域」——藝術作品試析

身為一名觀眾，我並非帶著「寬恕嗎？」這樣的問題或是抱持與「寬恕」相關性的比對，去接觸藝術創作。除了以色列裔美籍導演尤迪·阿隆尼（Udi Aloni）*Forgiveness (Mechilot)* 是以寬恕為題之外，我陸陸續續接觸到的藝術創作本身並非以寬恕為主要的設定議題——它們對「正義」的關注反而更為顯著。這些作品得以成為我處理寬恕議題的素材，是在長時間之後不斷於知識分析與藝術意蘊之間往返而獲得的意外啟發。當然，這些藝術作品對於接觸當下的我而言並非全然無意義的空白，而是以類似楊克烈維奇所說的「我仍不知其所何」（I-know-not-what, Je-ne-sais-quoi）（Jankelevitch, 2005, p.116）的狀態蟄存於腦海，並且遭遇不同的提問時重新被理解。

中國紀錄片導演李纓於二〇〇七年在日本國內推出一部製作十年的紀錄片《靖國神社》（*靖國 Yasukuni*），他以日本軍刀匠師製作「靖國刀」的細緻工序為敘說主軸，並且一方面穿插二戰歷史影像呈現軍刀之於日本軍人的象徵意涵，一方面把時空拉回二〇〇五年日本「終戰紀念日」六十週年前夕以及紀念儀式當天，退伍軍人、遺族、右翼團體、一般民眾等在靖國神社廣場前的悼念活動，以及他們循序進入神社虔敬參拜的畫面（包括當時日相小泉純一郎的參拜）。李纓同時也記錄了反戰、反軍國主義復辟、中國留學生、高金素梅為慰安婦抗議等在現場的反對聲浪與衝突。靖國神社作為戰前政治神學的象徵，以及在戰後成為日本不願正視侵略歷史罪責的病理癥結，這部紀錄片提供了相當精準的剖析視角。不過，就這部片子的「效應」而言，它引發的民族主義情緒對立——無論是歷史記憶的舊仇或是後冷戰格局裡的「新恨」，似乎更甚於靖國神社意義的反思和探討。其實，若把《靖國神社》只是當成一種控訴的媒介，這類的素材與創作是相當多的，

而它們經常是以加害—受害的觀視結構為核心，要不是從受害者一方出發（譬如「南京大屠殺」），就是從加害者一方著手（譬如《靖國神社》），但這都無法真正讓觀影經驗產生結構性的鬆動——亦即可感性的重配置。究其原因，這些作品或許從素材（譬如歷史檔案、口述史）或媒介（譬如攝影、電影、紀錄片）的內容與形式上的差異生產作品，卻未必提出別樣的問題意識。這裡的問題意識，我必須進一步釐清，它可能是對既有藝術創作的框架提出質疑或突破，也可能是對過往的歷史記憶提出嶄新的詮釋，或是針對當前政治或社會脈絡提出反思與回應。以洪希耶的論點來看，缺乏別樣的問題意識去鬆動可感性的配置，無異於藝術的再生產。《靖國神社》試圖捕捉迴旋於靖國神社的軍人魂，雖然導演藉由用做殺人與自殺的靖國刀來表達非人性與神聖性的曖昧結合，但他並未能觸碰到「靖國刀」背後更為深沈又飄渺的「靖國幽靈」。

日本導演黑澤明於一九九〇年上映的一部由八個片段組成的電影《夢》，其中第四段〈隧道〉，它不僅觸碰到徘徊在日本上空的軍國主義幽靈，也撼動了既有的可感性配置。在那短片裡，懸擱了戰爭的加害者與被害者的區別，而是描述一名背負著戰爭記憶返鄉的指揮官，穿過一個深長的隧道，軍靴在隧道裡陣陣不絕的回聲彷彿有人也步趨其後。當他出了隧道口，一名雙目空洞、血跡滿身的二等兵野口踢著正步朝指揮官走去並向他敬禮問說：「我是真的殉職了嗎？」當指揮官激動地告訴他中槍身亡的實情，野口落寞地說：「但是我的父母不相信我死了」，然後指向山谷下的燈火說：「那是我家。」當野口返回隧道，隨之而來的是一整個連隊的士兵邁著整齊的步伐走來，帶隊者朝著指揮官說：「第三小隊報告：無人傷亡。」指揮官懺悔地說：「我瞭解你們的感受…我派你們赴戰場送死，這都是我的錯。我原本可以將一切歸咎於這場愚蠢的戰爭，但我不能這麼做。…他們說為國捐軀，但你們卻死得毫無尊嚴。不過，像你們這樣重返陽間於事無補。求你們回去安息吧！」第三小隊直挺挺地聽著訓，指揮官回過神並重理好軍袍，下令：「第三小隊，向後轉，齊步走！」

黑澤明藉由隧道的意象讓倖存者與亡者得以「會面」；不過，與其說是人與鬼的超現實接觸，不如說是指揮官自己對著糾纏著自身的幽靈回憶在某種夢境中的對話。這樣的人鬼或人己的對話又存在不同層次的「招魂」，而招魂之所以能產生魔幻寫實的效果，那是因為存在著不同面向的拒認（disavowal）——亡者無法接受自己毫無意義的戰死；家屬無法接受親人毫無意義的戰死；最為重要的，國家無法接受軍人毫無意義的死。這也就是日本學者高橋哲哉所指出的，靖國神社是一種「感情的鍊金術」：「必須通過彰顯陣亡者，讓遺屬們為此而高興，使其他國民自覺自願地為國家奉獻自己的生命。」。（高橋哲哉，2007，第 24-25 頁）日本政府於戰後舉辦「為國獻獨子光榮寡母熱淚座談會」、「仰拜招魂之儀」等活動，因為國家必須透過「光榮的歷史」，把遺屬的哀傷、哀悼的情感轉換為名譽感、自豪感、幸福感、歡喜的感情。（高橋哲哉，2008，第 109 頁）換言之，「靖

國的英靈祭祀，僅僅是承擔著相信日本帝國之連續性的政治家或舊軍人們政治學者或神職人員們的想法而存在著的。」（子安宣邦，2007，第 178 頁）黑澤明深深體會到為國捐軀的榮譽感與殘酷戰場裡的死於非命之間存在著根本的斷裂，而這一斷裂無法以「愚蠢戰爭」如此簡單、不經深思的理由來填補。在死於非命與光榮赴死之間的這一斷裂，難道不也存在著莫名的怨恨嗎？而為國捐軀、光榮赴死不正是將「恨」轉為「愛」（國家民族之愛）的鍊金術？當活生生的國民為國捐軀陣亡之後，亡魂又蒙受一次國家的榮耀召喚而成為「烈士」，這意味著一個人的生與死被國家徵用了兩回，而倖存者、遺族、國民將如同那位指揮官，在永劫不復的輪迴中召喚著幽靈或是被幽靈所召喚。此一輪迴並非指向任何宗教觀念，在我看來，它可以說是一種可感性配置的深層結構。黑澤明試著打破這樣的迴圈，也就是那位召喚幽靈與被召喚的指揮官（或是倖存者、遺族、政治共同體中的國民）必須命令亡魂：向後轉，並告訴身為個體生命的他們已經死亡，安息吧！回家吧！換言之，這是一種從對創傷的拒認重新肯認、面對創傷的可感性重配置的歷程。

「隧道」在黑澤明的《夢》是擾動既有可感性配置的關鍵，而隧道意象的異質性產生了這種擾動的效果。隧道作為一個排除了阻礙的通道，是兩個平面得以連接的連結設施，讓返鄉的日本軍官在移動的過程中也延續了一種時序性、線性的時間感——這是一種空間的時序化。然而，相對於一般的平面道路，隧道本身是異質性的空間，它某種程度阻隔了光的透射，卻放大了步伐的回音。愈是走入隧道的中央，光照愈弱，回聲卻最強，彷彿人們闔眼暫停視覺才能夠增強聽覺的敏銳度。換言之，隧道這個異質空間（heterotopia）是一感官轉調的空間，從而具有「異托邦」的美學政治的可能性。行走在隧道中，視覺的辨識作用弱化到僅能依循洞口的光點前進，聽覺的辨識作用不僅變得敏銳，甚至在回音的層層堆疊中形成聽覺的過敏感（over-sensitivity），而這種聽感的過量或過度（excess）所造成的感官疲勞混淆了虛與實的辨識閾限（threshold），繼而打開幻聽（auditory hallucination）的可能性——幻聽是精神分裂的病徵之一。不過，這些感官與物理的交互作用僅構成了虛實混淆的臨界點，黑澤明添加了一些文化想像的元素讓招魂的場景顯得逼真。日本軍官進入隧道之前遇到了一條軍犬突然猙獰地朝著他莫名狂吠，鏡頭拉長了這場對峙的時間，而軍官恐懼並小心翼翼地繞過軍犬進入隧道，但是這突如其來的莫名恐懼一直延伸到隧道裡；儘管軍犬不再狂吠，但軍官獨自走在幽暗、步履不絕的隧道內並幾度往後望，彷彿犬朝鬼魂吠的文化傳說實際起了鬼祟的作用。不過，真正讓招魂之「鬼」得以再現的是壓抑在軍官心底那慘烈的戰場記憶；而隨軍官走出隧道口的連隊鬼魂與軍官之間的互動，從鬼祟的虛轉化成同胞應對的實，再到連隊鬼魂離開，觀眾既可能見證了一場負有戰爭責任的生者對戰死者的無盡懺悔，也可能是目睹一次精神分裂症狀的發作。這當中可能引發觀眾的判斷，而重點並不在於進行虛假妄想與真實靈異的判斷，而是把倖存者與亡者的「會面」變成一種提問，引發觀眾重新思考戰爭、死亡、記憶

或紀念的意義。當然，這電影片段並無法回應整個東亞戰爭中受到日軍殘暴之受害者的創傷；不過，從另一個角度來看，如果靖國神社對陣亡軍人的神格化是日本從對東亞戰爭的正當化到對歷史否認是日本的國／民的內在難以正視與化解的憑弔，那麼，黑澤明的〈隧道〉電影片段則是以此為切入點，嘗試以美學的手法去鬆動僵化、扣死的政治叢結。

隧道是一種差隙，攪動了靖國神社藉由挾持陣亡將士的牌位所鞏固日本的「靖治共同體」之下的可感性配置。隧道從「異質空間」到美學的「異托邦」，正是透過隧道空間對視覺、聽覺等可感性的重新配置，以達到對戰爭記憶、追悼的重新提問。在此審美的過程中，它沒有追究罪責的正義場面，也沒有主權之間請求或給予寬恕的戲碼，而是讓哽抑在受害者與加害者之間的冤、怨、恨在隧道的轉化作用中開啟了重新理解與座落的可能性。在此審美的異托邦當中有什麼發生了？它不是正義的索求，更不是寬恕的完成，而是讓某種既定的可感性配置出現了重新配置的可能性，這也是一種問題視域的敞開過程。假使這既定的可感性配置是讓真正的正義無法落實，並使寬恕成為一種不可能性的死結所在，那麼，以審美的形式作為一種政治介入，迂迴地繞開加害與被害的二元對立感知結構，讓此審美異托邦的參與者也有可能重新反思那以國家、主權、正義為名的政治操弄，並以敞開的心去面對問題視域的不斷提問，這或許是不同於正義追究並朝向和解可能性的一種路徑。換言之，不以絕對的正義作為和解的前提，並且不以主權介入的寬恕決斷作為和解的方便管道，而是以鬆動可感性配置的審美政治當作敞開問題視域的別樣方式，那麼，在此審美場域中所發生的重新理解、提問，便是一種片刻的「寬恕」的發生。



第五章、結論

I. 片刻發生的「寬恕」與正義要求的切會

寬恕作為研究論題目的並不是為寬恕辯護，也不是為它尋求毫無罣礙地付諸實踐的正當性，或是歸納出可供參考的實踐原則與界限；因為，無論是為寬恕基礎的正當性而辯或是探討可行的實踐原則，都無法避開正義的審視。我著手釐析寬恕的脈絡，最初（或許也是相當素樸）的關懷在於國家政治暴力的社會和解議題。歷經台灣九〇年代後的快速的政治變化，民主轉型的呼聲與努力，在種種政治現實考量中遭遇挫敗，而「轉型正義」卻也從剛開始的正面期待變成令人煩膩的政治操作。誠如葉浩所言：「轉型正義真正的任務不在於尋找新穎的方式來重新包裝『正義』的概念，也不是如何才能壟斷『轉型正義』這政治語彙的意思，而是一種尋求平衡點的藝術。」（葉浩，2008，第21頁）我也試著跳出台灣爭喋不休的轉型正義僵局，在南非的歷史以及當代歐陸思潮中發現「寬恕」的別樣思考。不過，深入探究其脈絡原委，寬恕對於和解進程來說未必是正面的概念或有利的工具。簡單來說，如果把和解當作民主轉型的主要目標，正義與寬恕彷彿希臘悲劇中復仇之神（Erinyes）與仁慈之神（Eumenides）的代表，分立於天平兩側以作為和解的工具。然而，正義與寬恕在和解的天平上並不是對等的兩個概念和工具。從葉浩對於報復性正義與回復性正義的分析中可以發現，即便是將寬恕鑲嵌入司法正義考量的兩種回復性正義，它們在處理和解議題所面臨的正義—寬恕之間的拉扯，幾乎跟把寬恕抽離於司法正義之外所遇到的難處是差不多的。因為，正義與寬恕除了分屬不同的邏輯之外，它們對維持民主社會價值的份量也是不等值的。就像我在第三章的分析，寬恕本身就可以區分出三種主權語境，除了國家主權對赦免的決斷性具有法權的強制性之外，神學或個人對於寬恕的主張在國家主權或司法正義面前，充其量是一種精神性的導引，甚至難以進入公共領域的討論。因此，寬恕在我的論文的梳理中，多半是把它當成獨立事件來探討。一旦涉及寬恕與正義共量的情況，寬恕與正義便是不互斥的事件，因為正義優先或寬恕優先都會影響另一方——當然，一般幾乎都是正義優先，而寬恕並無法在其中太多的介入。

另一方面，當代歐陸哲學的思路和語彙，其背後的認識論與本體論設定，有別於一般政治或法律領域對於正義或寬恕的運用和認識，這也使得我在處理寬恕的問題時，自然投向哲學思辯討論更多於政治實踐的考量。正是由於寬恕與正義在當代法治國家以及民主轉型過程中的不同價（寬恕有可能傷害或弱化正義），德希達從寬恕的不可能性為基點出發，逐步清理影響寬恕實踐的種種「雜訊」（譬如絕對的受害者化、寬恕劇場的政治化等）以及諸種疑難，這反而也讓我藉由直面寬恕的同時，將它當作一種量尺來反思當代政治的諸多面向，譬如政治與神

學的微妙謀合、受難—正義的封閉迴圈、主權決斷的霸權特性等。當我逐步從法國哲學脈絡的差異哲學處理寬恕問題時，尤其是從德希達為了追求一種與主權脫勾的純粹、無條件的寬恕所設下的嚴格疑難，這反而促使我嘗試從審美的思維來介入寬恕。假使在國家主權或政治哲學的脈絡中，寬恕總是次於、有害於司法審判的正義的完全實踐的話，那麼，在審美領域的判斷則讓寬恕得以產生讓既有思考或感知結構出現鬆動可能的「問題視域」，而這又能夠回過頭來重新省思：在正義優先的原則下，民主轉型中可能面臨的和解困難等問題——儘管它仍舊無法作為一種積極、立刻見效的政治手段。

以概念的實存性來探討寬恕，不僅會將寬恕變成原則性、條件式的道德規則或倫理要求，這也必然使得寬恕對立於正義，並且只有在正義實現之後寬恕才可能成為選項，而這樣的選項也是將寬恕當作一種恆久性的原則性概念來理解，反而喪失了對寬恕之時間性的認識。當我們不以主權或主體的立場來重新探問，寬恕的「片刻」之時間性因素得以被掌握，而以片刻的「發生」取代對寬恕概念之「源頭」的探究，讓寬恕從穩定、靜態的原則或概念轉變成一種瞬間發生的動能。所謂的寬恕的動能，就是寬恕作為一種問題視域而存在；若此，它與正義的關係不再僅止於對立、次位的靜態關連，而是與正義的要求保持一種動態的關係。正義與「寬恕」的片刻交會，並不是「先有正義才以寬恕」那種理性計算的邏輯考量，而是透過非計算理性、可感性的方式，反過來提醒聚焦於正義的意志：和解的所有努力當中，還可能存在一種非理性的、瘋狂的瞬間，讓寬恕的不可能性不斷以反問的方式詰問：「在正義實現的條件下寬恕才有實現的可能嗎？」；詰問我們：「如果放下與釋懷才是擺脫過去的束縛、邁向未來的可能，那麼，我為何不寬恕？」這些詰問必然會從正義那兒得到某些解答，但是，作為問題視域的寬恕將會在生命的某些切點繼續提問，直到生命發生某些轉化。我相信，願意放下與釋懷、開始朝向未來的生命的轉化，一定有些部分是無關乎正義的實現，即便那是極為微小的部分。

II. 「崇魂政治」(hauntology) 的幽靈與「歧感性」的「異托邦」

以「歧感性」來分析釐析藝術作品的可感性配置，其實也是在釐析此可感性配置背後的政治作用。任何藝術作品都有可能具有政治目的或作用（即美學的政治化）；而藝術作品也可能被特定的政治目的所挪用或詮釋（即政治的美學化）。「歧感性」一方面是以「去政治的美學化」來揭露藝術作品背後的特定政治作用（亦即揭露既定的可感性配置）；另一方面，它又藉由「美學的再政治化」期待透過藝術創作提出某種激進的政治策略或主張（亦即可感性再配置）。此處出現了兩個潛在的矛盾：其一、誰才具有揭露審美經驗背後鬼祟的政治作用，並且提出激進的美學再政治化的「審判者」位置呢？其二、前者的矛盾其實也透露出洪希耶試圖以特定的藝術創作形式來消解審美場域的知者／無知者、主動者／被動

者、教導者／學習者，其中所隱含的悖論，亦即：為了讓宣稱某些藝術作品具有「歧感性」的作用，它終究難以避免一位「歧感性」預知者的存在。我認為，洪希耶的「歧感性」或者對可感性再配置這樣的思想的確具有某種美學再政治化的激進性；但是，此「歧感性」的判斷必須向公共領域開放，不斷在論述的層面檢視其宣稱的政治效果——這就是藝評的重要之所在。

「歧感性」對既定可感性配置的揭露以及提出別樣的、可感性的重配置，必須由藝術創作、審美經驗、以及藝評共同完成。譬如，我前述所舉黑澤明電影《夢》的第四段〈隧道〉作為一種「歧感性」的藝術作品，那是由我的觀影經驗以及我的問題意識所孕生出的一種「問題視域」與問題意識而提出的「識框」；在不同的觀影脈絡中，〈隧道〉是有可能以不同方式被理解的。舉個例子。我在第三章提到以「藝術與救贖」為主題的蔡瑞月舞蹈祭，吳睿人對蔡瑞月舞蹈作品的論述便是試圖指陳該作品的「可感性配置」，亦即，透過某種政治的歧帶來重新詮述蔡瑞月及其舞蹈。我對此指出其背後的「苦難原型」以及「苦難—正義」迴圈，這是我這樣的可感性配置、對此政治的美學化提出的批判，而我的批判也必然是以一種藝評與政治評論的方式接受檢視。我以「歧感性」對舞蹈祭背後的政治騷動提出的質疑當然是從我的問題意識出發，而此問題意識並非基於「藝術歸藝術；政治歸政治」的立場，而是如我文章指出，是基於政治神學、救贖的「同一性」、寬恕的「負在場」等問題脈絡來理解該舞蹈祭的。換言之，「歧感性」的批判未必是從藝術表現的形式本身出發，而可能是透過審美場域以外的論述來提出別樣的識框。寬恕作為一種「問題視域」的片刻性而發生，它便是針對某種同一性的可能提出質問：主權對寬恕主體之權力的宣稱以及對他異者的同質化。事實上，靖國神社便是一種政治神學／神學政治的國家—神學之主權複合體，它透過一種施密特式的語言「政治統合的人民」（politically united people）來達成人民作為國魂的同一性政治：

國家作為具決斷力的政治統一體（political entity）擁有龐大的力量：即發動戰爭，繼而以國家為名處置人民的生活的種種可能性。戰爭法權（*jus belli*）便包括這種處置能力。它意味著雙重的可能性：有權要求國民準備赴死，並毫不猶豫地消滅敵人。（Schmitt, 1996, p.46；我的強調）

國家主權的決斷論早已預備好「烈士」的靈位，追悼的葬禮演說也已擬稿；先烈的「英靈」、「幽魂」在號角的尾端飄盪，召喚為國赴死的未來的幽靈，而人將經歷兩次死亡。神學與政治，透過魂崇政治的介面而接合；幽靈則可能經由藝術（政治的美學化）而顯現。如果「崇魂政治」底下的幽靈總是以正義之名而被召喚，繼而將寬恕變成了「負在場」，那麼，寬恕片刻性所具有的「問題視域」並非純粹藝術性的評論，而是朝著政治同一性、朝向「崇魂政治」不斷被召喚的幽靈提出「可感性配置」的質疑；這也是「審美異托邦」的「歧感性」在寬恕的

「問題視域」起的作用。

III. 寬恕的「問題視域」、記憶挪移以及滌淨的可能性

肯認寬恕價值的論者如鄂蘭與呂克爾等皆強調寬恕並不同於遺忘，但是，我們如何從這道德性的期盼中釐析寬恕與歷史記憶的關連？在德希達的疑難「寬恕是難能的可能性；寬恕是可能的不可能性」中，如果寬恕要作為一種禮物，應當被遺忘的反而是寬恕而非記憶。從寬恕作為一種片刻性的發生來說，歷史記憶並不會以主權式的寬恕給予（譬如赦免）那般被迫消失；相反地，於片刻發生的「寬恕」其實是一種「問題視域」，它對歷史記憶的作用並非抹除、遺忘，而是形成一種提問關係，並且藉由這種問題意識將歷史記憶擺置在詮釋循環的重新理解的可能性中。以靖國神社對難屬進行死於非命的創傷賦予「榮光」來說，佛洛伊德提到的創傷的「後遺」——那無法在現的原初創傷，是可能不斷透過後來的記憶所取替的。即便是烈士化的榮光歷史詮釋，難屬遺族必定也是不斷經歷戰死的無意義與為國捐軀的神聖性之間一次又一次的抹除與取替的壓抑過程。

黑澤明的電影不僅對於靖國神社的可感性配置具有「歧感性」的質問作用，它也對這種烈士化的記憶建構提出了疑問，要求生者終止這種記憶的取替，要求生者直面「毫無意義的戰死」此一創傷，直面那不斷在腦海中、在政治場域中、在宗教祭祀中被召喚的亡者幽靈，甚至要求生者對亡者（其實是對著自己下達命令）說：「你已經死了」，「回家吧」，「安息吧」。這些命令的後設提問形式則是：「你怎麼可能光榮的死？」、「如何才能讓亡者獲得真正的安息？」——這些提問既是對於正義的提問，也是朝向寬恕或和解的可能性的發問。這種對亡者的「命令」其實是一種允諾，要求生者不再於「無意義的戰死」的私恨與「光榮戰死」的國愛之間周旋，而是回歸到生者與死者之間的私人允諾——要讓亡者的靈魂安息，其實也是要让生者的哀悼從深沈無盡的憂鬱邁向服喪作業的完成。不過，所謂服喪作業的完成或是創傷記憶的某種滌淨的作用，並非意指寬恕的實踐，更不表示對責任的停止追究。因為，寬恕在此的作用是以「問題視域」的方式對記憶產生重新提問與挪移的可能，而不是一次性的抹消。另一方面，如果民主轉型過程中報復性的正義所帶有的妒恨可能對和解產生損害，甚至，這樣的妒恨可能受到政治操弄，那麼，寬恕作為一種問題視域，便可能在「寬恕的不可能性」中提醒「正義的不可能性」，亦即歷史創傷有可能在以正義為名的政治操弄中被取替、被同一化了。

IV. 「寬恕」的文化翻譯與詮釋現象學

如同我於結論提到的，「寬恕」在我的論析其意義已經與一般對寬恕的理解產生的偏移，但這種偏移卻又是從既有的理解中轉譯／轉異（transduction）出來

的。這種轉異作用並非單純的字詞翻譯或字義闡釋，而是透過不同領域的提問讓既有的概念產生了增生或質變。更重要的，我不斷強調寬恕作為一種發生、一種問題視域，它本身是一種潛在的動量而非只是被動地給予的「既成物」。因此，我的策略並非在寬恕相關字群的多意性或是它在不同文化脈絡、主權層次的「文化翻譯」中取擇某種規範性的定義，而是透過德希達的疑難去重新認識「寬恕」。換言之，當我某種程度將「寬恕」納入一種現象學的括弧中「存而細論」，「寬恕」並不只是一種經過跨領域思辨的文化轉異的結果，而是它作為一種發生的可能以及「問題視域」，本身就具有文化轉異、意義增生的潛在動能。

透過德希達以及相關思想家對西方哲學語彙、預設的重新清理，寬恕的意涵，特別是我提到的以「發生」、「片刻」、「衝力」、「問題視域」而重新理解、構作的「寬恕」，其實已經跟原來的寬恕意涵有本質上的轉變。那麼，它還有必要或適合使用寬恕這樣的指稱嗎？從一個方面來說，既有脈絡下的寬恕是我論文中此「微寬恕」的「起源」，名相上的共用與挪用是難免的。這兒要特別強調，作為一種蹤跡，「微寬恕」反而是既有寬恕觀念的一種起源之「源」。另一方面，當我從神學、文化、學術理論脈絡來書裡寬恕的意義時，它們不僅是紛雜的，即便在神學領域可能都有不同的指涉。換言之，原來作為一種指稱的寬恕，它本來就是在詮釋現象學的境況下作用著。我認為，寬恕無法成為鐵板一塊、堅實、統一的觀念，它所指涉的意義是多重性的，因此，需要在指稱上放入刮號，然後將背後所指涉的脈絡予以梳理出來，才能夠真正理解寬恕的意涵。

V. 「寬恕」作為一種言說行為與允諾

最後，若寬恕——在發生、片刻中，具有衝力、構成問題視域的寬恕——無法再直接回答「我寬恕嗎？」、「不寬恕嗎？」這些實際情況中的疑問時，我反而對一種情況感到好奇：我們在一般社會情境中確實有受害者或家屬給予加害者寬恕的例子，那些寬恕的行動是透過言說行為（speech act）達成了某種效果。姑且不論寬恕的現象學問題（他們說的寬恕是「寬恕」嗎？），也暫且拋開它背後的認識論或本體論問題（寬恕真的被給出和接受了嗎？），這種透過言說行動表達出的「寬恕」在具體的社會關係中產生著作用。細究其內涵，它很可能會出現寬恕的背叛（動搖、後悔、意義崩解）；但是，向著受話者給出一種言說行動，本身就包含了一種允諾，一種責任。換言之，無論這樣的寬恕究竟有多少「嚴謹性」，即便一點都禁不起各種質問與釐清，它畢竟是在社會關係中發生了，並以一種社會學意義與作用斬斷了過往的羈絆、復仇的行動，實際地在加害者與受害者之間開展新的關係。這究竟屬於何種寬恕呢？如果研究寬恕的主要目的在於和解，而不只是有關寬恕的先驗思考，那麼，這種具有社會學意義的、言說行動的「寬恕」，或許值得深思它作為一種微倫理學的意義。

參考書目

(一) 中文部分

- 二二八事件紀念基金會 (2004) 《二二八和平週教學手冊》 [網路資料]來源：
<http://www.228.org.tw/info.aspx?v=BEDEDB1A84FD0746> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 人民日報 (1951) 〈周恩來外長關於美英對日和約草案及三藩市會議的聲明〉，
8 月 16 日。 [網路資料]來源：http://news.xinhuanet.com/ziliao/2004-12/15/content_2337746.htm [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 人民文摘 (2004) 〈放棄對日索賠 周恩來：度量不能比蔣介石小〉，第三期。
 [網路資料]來源：http://news.ifeng.com/history/zhongguoxiandaishi/200908/0821_7179_1313307.shtm [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 丁子霖等 (2001) 〈天安門母親的話〉 [網路資料]來源：
<http://hrichina.org/hk/content/611> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 丁子霖 (2006) 〈丁子霖就六四屠殺 17 週年給「全美中國學生學者自治聯合會」
的來信〉，《大紀元》。6 月 3 日。 [網路資料]來源：<http://www.epochtimes.com/b5/6/6/5/n1339783.htm> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 丁子霖 (2012) 〈致柴玲——一封遲覆的公開信〉，《中國人權雙週刊》，第 81 期，6
月 28 日。 [網路資料]來源：<http://biweekly.hrichina.org/article/1621> [查
詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 小森陽一 (2001) 《天皇的玉音放送》，著，陳多友譯。北京：三聯。
- 毛澤東 (1949) 〈中共發言人關於命令國民黨反動政府重新逮捕前日本親華總司
令岡村寧次和逮捕國民黨內戰罪犯的談話〉。 [網路資料]來源：[http://
cpc.people.com.cn/GB/64184/64185/66618/4488991.html](http://cpc.people.com.cn/GB/64184/64185/66618/4488991.html) [查詢日期：
2013 年 9 月 12 日]
- 王世勛 (2004) 〈摩西傳位於約書亞〉，《台灣新聞週刊》，第 413 期，2 月 27
日。
- 王崇堯 (2003) 〈台灣處境化神學的發展——論一九七〇年後台灣長老教會與台灣
政治社會的互動〉，《神學與教會》，第廿八卷，第二期，第 361-370 頁。
- 王理平 (2007) 《差異與綿延：柏格森哲學及其當代命運》。北京：人民出版社。
- 台灣基督長老教會總會 (1971) 〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉 [網
路資料]來源：<http://acts.pct.org.tw/bulletin/announce.ASP?id=001> [查詢
日期：2013 年 9 月 12 日]
- 日本政治及國際關係資料庫 (2013) 〈中華民國與日本國間和平條約〉 [網路資料]
來源：[http://www.ioc.u-tokyo.ac.jp/~worldjpn/documents/texts/docs
/19520428.T1T.html](http://www.ioc.u-tokyo.ac.jp/~worldjpn/documents/texts/docs/19520428.T1T.html) [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 台灣基督長老教會總會 (1975) 〈我們的呼籲〉 [網路資料]來源：[http://
acts.pct.org.tw/bulletin/announce.ASP?id=003](http://acts.pct.org.tw/bulletin/announce.ASP?id=003) [查詢日期：2013 年 9 月 12

日]

台灣基督長老教會總會 (1977)〈台灣基督長老教會人權宣言〉[網路資料]來源：
<http://acts.pct.org.tw/bulletin/announce.ASP?id=005> [查詢日期：2013年
9月12日]

台灣基督長老教會總會 (1986)〈信仰告白〉[網路資料]來源：http://www.pct.org.tw/ab_faith.aspx [查詢日期：2013年9月12日]

台灣基督長老教會總會 (2006)〈台灣基督長老教會信仰告白二十週年牧函〉[網
路資料]來源：http://www.pct.org.tw/ab_doc.aspx?DocID=100 [查詢日期：
2013年9月12日]

台灣基督長老教會總會 (2008)〈台灣基督長老教會對馬政府的呼籲〉[網路資
料]來源：http://www.pct.org.tw/ab_doc.aspx?DocID=105 [查詢日期：2013
年9月12日]

台灣基督長老教會總會 (2010)〈台灣國是會議宣言〉[網路資料]來源：http://www.pct.org.tw/ab_doc.aspx?DocID=110 [查詢日期：2013年9月12日]

朱宏源主編 (2010)《二二八研究的校堪學視角：黃彰健院士追思論文集》。台
北：文史哲。

朱宏源，黃種祥 (2010)〈戰後情報人員在臺活動初探：以 George H. Kerr 為中
心〉，收錄於《二二八研究的校堪學視角：黃彰健院士追思論文集》。台北：
文史哲，第 214-292 頁。

朱宏源，黃文範 (2008)〈葛超智在二二八事件中的角色〉，收錄於《二二八事
件 60 週年紀念論文集》。台北：北市文化局，第 423-462 頁。

朱高正 (2001)〈強權政治下的對日和約：《舊金山和約》五十周年的省思〉，《海
峽評論》，第 103 期。[網路資料]來源：<http://www.haixiainfo.com.tw/SRM/130-1584.html> [查詢日期：2013年9月12日]

自由時報 (2007)〈60 週年追思·國家級紀念館 228 開館〉1 月 3 日。[網路資料]
來源：<http://www.libertytimes.com.tw/2007/new/jan/3/today-p9.htm> [查詢日期：
2013年9月12日]

李敖、陳境圳著 (2007)〈「你不知道的二二八」序〉，《你不知道的 228》。台
北：李敖，第 13-24 頁。

李登輝 (1994)〈身為台灣人的悲哀：李登輝與司馬遼太郎對談〉。[網路資料]來
源：<http://big5.huaxia.com/zt/2001-16/30879.html> [查詢日期：2013年9月12
日]

何思慎 (1999)《擺盪在兩岸之間：戰後日本對華政策》。台北：東大。

吳乃德 (2008)〈書寫「民族」創傷：二二八事件的歷史記憶〉，《思想月刊》，第
八期。

吳叡人 (2008a)〈藝術與救贖：為暗夜點燈的舞者〉，收於第二屆蔡瑞月舞蹈節
論壇手冊《藝術與救贖：為暗夜點燈的舞者》。臺北：蔡瑞月文化基金會，
第 1-2 頁。

吳叡人 (2008b)〈超越死亡的少女——蔡瑞月主題第二號變奏〉，收於第二屆蔡
瑞月舞蹈節論壇手冊《藝術與救贖：為暗夜點燈的舞者》。臺北：蔡瑞月文
化基金會，第 5-14 頁。

- 宋志勇 (2003) 〈美國對日政策與東京審判〉,《開南學報》,第四期,第 93 頁。
- 丘延亮 (2008) 〈轉型正義：肯定人民抗爭,平反人格迫害,拒絕政權收編〉,《實質民主：人民性的覺知與踐行之對話》。台北：台社。
- 林書揚 (2010) 《林書揚文集(二)如何讓過去成為真正的過去》。台北：人間。
- 典藏台灣 (2002) 〈二二八紀念音樂會〉 [網路資料] 來源：
<http://music.digitaiwan.com/DVD/D01/index.html> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 施明雄 (1998) 《白色恐怖時代台灣人受難史》。台北：前衛。
- 施明德 (2011) 《常識：一個台灣人最好知道的事》。台北：財團法人施明德講座基金會。
- 陳光興 (2001) 〈為什麼大和解不／可能：〈多桑〉與〈香蕉天堂〉殖民／冷戰效應下省籍問題的情緒結構〉,《台灣社會研究季刊》,第四十三期,第 41~110 頁。
- 陳宜中 (2004) 〈「政教分離」是解決族群衝突的關鍵〉,《新新聞》,第 900 期,第 54-55 頁。
- 陳芳明 (2007) 〈轉型正義與台灣歷史〉,收錄於《思想(5) 轉型正義與記憶政治》。台北：聯經,第 83-94 頁。
- 高俊明 (1972) 〈「國是聲明與建議」在信仰上及神學上之動議〉。 [網路資料] 來源：<http://acts.pct.org.tw/bulletin/announce.ASP?id=002> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 高木桂藏 (1996) 《硬頸客家人：「中國猶太人」的生活智慧》,沙子芳譯,台北：世茂。
- 許昭榮 (1995) 《台籍老兵的血淚恨》。台北：前衛。
- 郭譽孚 (2007) 〈論「政治轉型」與其「正義」〉。 [網路資料] 來源：<http://www.coolloud.org.tw/node/61631> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 郭譽孚 (2007) 〈請用「透澈的研究」代替「想像—以「二二八事件」為例,解開當前台灣悲劇的糾結〉。 [網路資料] 來源：<http://www.coolloud.org.tw/node/61596> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
http://newsletter.sinica.edu.tw/news/read_news.php?nid=392
- 柴玲 (2012) 〈我原諒他們〉,《基督日報》,6 月 6 日。 [網路資料] 來源：<http://chinese.gospelherald.com/news/edi-19586-0/#.UO3TT-TqkpQ> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 柴玲 (2012) 〈再談寬恕〉,《基督日報》,6 月 8 日。 [網路資料] 來源：
<http://chinese.gospelherald.com/news/edi-19610-0/> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 栗屋憲太郎 (1987) 《東京審判密史》。北京：世界知識出版社。
- 商務印書館 (1974) 《國際條約集(1917-1923)》。北京：商務印書館。
- 商務印書館 (1974) 《國際條約集(1945-1947)》。北京：商務印書館。
- 商務印書館 (1974) 《國際條約集(1648-1871)》。北京：商務印書館。

- 張寧(2009)《解構之旅·中國印記—德希達專輯》，張寧著譯。南京：南京大學。
- 張炎憲等(2006)《二二八事件責任歸屬研究報告》。台北：228 事件紀念基金會。
- 楊渡(2005)《還原二二八》。台北：巴扎赫。
- 楊渡(2006)〈轉型正義？放屁〉，《中國時報》，7月21日。
- 楊碧川(2000)《蔣介石的影子兵團：白團物語》。台北：前衛。
- 梅汝璈(1988)《遠東國際軍事法庭》。北京：法律出版社。
- 彭正雄(2010)〈二二八憶往：身為二二八受難家屬的持平心聲〉，收錄於朱宏源主編，《二二八研究的校堪學視角：黃彰健院士追思論文集》。台北：文史哲。第341-348頁。
- 彭曦、汪麗影、汪平(2003)《冷戰後的日本政治：保守化的歷程》，北京：中國社會出版社。
- 曾慶豹(2008)〈施密特論霍布斯：政治神學的面向〉，「第十一屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會」會議論文。
- 黃彰健(2007)《二二八事件真相考證稿》。台北：中央研究院。
- 黃文雄(1996)《豬狗牛—中國沙豬、日本狗、台灣牛》。台北：前衛。
- 黃懷秋(2003)〈聖經中的寬恕〉，《神思》，5月，第57期，第1-8頁。
- 黃自進(2005)〈抗戰結束前後蔣介石的對日態度：「以德報怨」真相的探討〉，
《中央研究院電子報》，第18期。[網路資料]來源：http://www.regentcsp.org/wzxc_list.asp?id=367 [查詢日期：2013年9月12日]
- 葉浩(2008)〈價值多元式轉型正義理論：一個政治哲學進路的嘗試〉，《台灣政治學刊》第12卷，第1期，第11-51頁。
- 趙剛(1998)〈新的民族主義，還是舊的？〉，《告別妒恨——民主危機與出路的探索》。台北：唐山，第111-174頁。
- 趙曉陽，2003，〈基督教聖經的漢譯歷史〉，《維真學刊》。第200302期。[網路資料]來源：http://www.regentcsp.org/wzxc_list.asp?id=367 [查詢日期：2013年9月12日]
- 維基百科(2013)〈中日聯合聲名〉[網路資料]來源：
<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E4%B8%AD%E6%97%A5%E8%81%AF%E5%90%88%E8%81%B2%E6%98%8E> [查詢日期：2013年9月12日]
- 劉小楓(2002)〈施米特論政治的正當性—從《政治的概念》到《政治的神學》〉，吳增定、張憲譯。收錄於《施米特與政治法學》，劉小楓編。北京：三聯，第2~155頁。
- 潘知常(2005)〈慈悲為懷：沒有寬恕就沒有未來—中西文化傳統中的“寬恕”〉，《江蘇行政學院學報》，第四期，第28-33頁。
- 劉紀蕙(2013)〈「計算為一」與「一分為二」：論洪席耶與巴迪烏關於「空」與政治性主體之歧義〉，《中外文學》，第42卷，第1期，2013年，第15-64頁。
- 蔡英文(2002)《政治實踐與公共空間》。台北：聯經。
- 蔡英文(2008)〈政治之罪惡與寬恕的可能性：以漢娜·鄂蘭的解釋為焦點〉，收

- 錄於《權威的理由：中西政治思想與正當性觀念》，劉擎編。北京：新星出版社，第 288-324 頁。
- 魯迅（2005）《魯迅全集（第六卷）》。北京：人民文學出版社。
- 蔣介石（1945）〈抗戰勝利告全國軍民及世界人士書〉，《先總統蔣公思想言論總集序》。[網路資料]來源：<http://www.chungcheng.org.tw/thought/class07/0019/0004.htm> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- 稻葉正夫編（2008）《岡村寧次回憶錄》。北京：中華書局。
- 賴澤涵（1994）《二二八事件研究報告》。台北：時報。
- 歐陽謙（2008）〈哲學與正義：列維納斯的人類和評論〉，收錄於《列維納斯的世紀或他者的命運：“杭州列維納斯國際學術研討會論”文集》。北京：中國人民大學，第 245-266 頁。
- 蕭高彥（2006）〈共和主義、民族主義與縣政理論：鄂蘭與施密特的隱蔽對話〉，《政治科學論叢》，第 27 期，第 113-146 頁。
- 戴國輝，葉芸芸（1992）《愛憎 2·28 神話與史實：解開歷史之謎》。台北：遠流。
- 羅立佳（2008）《轉型正義的政治性重探：正義之名下的民主、秩序與時間形構》，交通大學社會與文化研究所碩士論文。
- Anderson, B. (1999) 《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，吳叡人譯。台北：時報。
- Arendt, H. (2003a) 《耶路撒冷的艾希曼：倫理的現代困境》，孫傳釗編。吉林：吉林人民出版社。
- Arendt, H. (2008a) 《責任與判斷》，蔡佩君譯。台北：左岸文化。
- Arendt, H. (2008b) 《極權主義的起源》，林驥華譯。北京：三聯。
- Aristotle (2003) 《尼各馬可倫理學》，廖申白譯。北京：商務印書館。
- BBC 中文網（2012）〈王丹反對柴玲寬恕中共鎮壓六四〉，6 月 6 日。
- BBC 中文網（2012）〈柴玲寬恕六四屠殺者引發爭議〉，6 月 6 日。[網路資料]來源：http://www.bbc.co.uk/zhongwen/trad/chinese_news/2012/06/120606_chailing_64.shtml [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- Derrida, J. (2000) 〈延異〉，汪民安譯，收錄於《後現代性的哲學話語》，汪民安等編。浙江：浙江人民出版社。第 67-94 頁。
- Derrida, J. (2004) 《胡賽爾〈幾何學的起源〉引論》，方向紅譯。南京：南京大學出版社。
- Derrida, J. (2005) 《論文字學》，汪家堂譯。上海：上海譯文。
- Derrida, J. (2006a) 《友愛的政治及其他》，夏可君編譯。長春：吉林人民出版社。
- Feuerbach, Ludwig
1984。《基督教的本質》，榮震華譯。北京：商務。
- Gadamer, H.-G. (1993) 《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，洪漢鼎譯。台北：時報。
- Heidegger, M. (2004) 《存在與時間》，陳嘉映與王慶節譯。北京：三聯。
- Huntington, S. P. (1998) 《第三波：20 世紀後期民主化浪潮》，劉軍寧譯。上海：

上海三聯書店。

- Husserl, E. (1992) 《歐洲科學危機和超越現象學》，張慶熊譯。台北：桂冠。
- Husserl, E. (2004) 〈幾何學的起源〉，收錄於《胡賽爾〈幾何學的起源〉引論》，Derrida J. 著，方向紅譯。南京：南京大學出版社。
- Kelsen, H. (1995) 《法與國家的一般理論》，沈宗靈譯。北京：中國大百科全書。
- Kelsen, H. (2002) 〈上帝與國家〉，林國榮譯，收錄於《施米特與政治法學》，劉小楓編。上海：三聯書店，第 301~327 頁。
- Löwith, K. (2006) 《從黑格爾到尼采》，李零秋譯。北京：三聯。
- Meier, H. (2002) 〈施米特和施特勞斯：隱密的對話〉，汪慶華譯，收錄於《施米特的剩餘價值》，舒煒編，上海：上海人民出版社，2002 年，第 234~306 頁。
- Meier, H. (2002) 〈神學抑或哲學的友愛政治〉，吳增定、張憲譯。收錄於《施米特與政治法學》，劉小楓編。上海：三聯書店，第 265~300 頁。
- Nietzsche, F. (2005) 《人性的，太人性的》，楊恆達譯。北京：人民大學。
- Plato (2003) 〈高爾吉亞篇〉，《柏拉圖全集第一集》。北京：人民出版社
- Rancière, J. (2011) 〈被解放的觀眾〉，張春豔譯，收錄於《當代藝術與投資》，第 2 期，
- Rancière, J. (2013) 〈美學異托邦〉，蔣洪生譯，收錄於《生產：第八輯》，汪民安與郭曉彥編，江蘇：江蘇人民出版社，2013，第 196-212 頁。
- Rigby, A. (2003) 《暴力之後的正義與和解》，劉成譯。南京：譯林。
- Schmitt, C. (2004) 《政治的概念》，劉宗坤等譯。上海：上海人民出版社。
- Scholem, G. (2003) 〈肖萊姆致阿倫特的信〉，孫傳釗譯，收錄於《耶路撒冷的艾希曼：倫理的現代困境》，孫傳釗編。吉林：吉林人民出版。第 154-160 頁。
- Tutu, D. M. (1999) 《沒有寬恕就沒有未來》，江紅譯。台北：左岸。
- Volf, M. (2008) 〈寬恕、和解與正義：基督教促成一個更和平的社會環境〉，收錄於《寬恕與和解：宗教、公共政策和衝突的轉化》，Helmick, R. G. 與 Petersen, R. L. Petersen 編，紀榮神譯。台北：華神。
- Weber, M. (2004) 《韋伯作品集 I 學術與政治》，錢永祥等譯。桂林：廣東師範大學。
- Wiesenthal, S. 《寬恕？！》。[網路資料]來源：<http://ishare.iask.sina.com.cn/f/25255862.html> [查詢日期：2013 年 9 月 12 日]
- Young-Bruehl, Elisabeth (2003) 〈耶路撒冷的艾希曼：1961-1965〉，收錄於《耶路撒冷的艾希曼：倫理的現代困境》，孫傳釗譯，吉林：吉林人民出版。第 66-141 頁。

(二) 英文部分

Arendt, H. (1998) *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

- Arendt, H. (2003b) *Responsibility and Judgment*. New York: Schocken Books.
- Arendt, H. (2006) *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Penguin Books,
- Aristotle (2011) *Nicomachean Ethics*. Translated by R. C. Bartlett and S. D. Collins. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bauman, Z. (2001) *Modernity and Holocaust*. New York: Cornell University Press.
- Berstein, R. J. (2006) Derrida: the aporia of forgiveness? *Constellations*. 13 (3) pp.394-406.
- Blanchot, M. (1988) *The Writing of the Disaster*. Translated by A. Smock. London: University of Nebraska Press.
- Bonhoeffer, D. (1996). *Discipleship*. Minneapolis: Fortress Press.
- Derrida, J. (1992) *Given Time: I. Counterfeit Money*. Translated by P. Kamuf. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1994) *Specters of Marx: the State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York and London: Routledge.
- Derrida, J. (1996) By force of mourning. *Critical Inquiry* 2 (22 winter). p.171-192.
- Derrida, J. (1997a). *Of Grammatology*. Translated by G. C. Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1997b) *Politics of Friendship*. Translated by G. Collins. London: Verso.
- Derrida, J. (2001a) To forgive: the unforgivable and the unprescriptible. In Caputo, J. D., Dooley, M. and Scanlon, M. J. (eds.). *Questioning God*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. pp. 21-51.
- Derrida, J. (2001b) On forgiveness: a roundtable discussion with Jacques Derrida. In Caputo, J. D., Dooley, M. and Scanlon, M. J. (eds.). *Questioning God*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. pp. 52-72.
- Derrida, J. (2002a) Force of law: the mystical foundation of authority. In Anidjar, G. (eds.). *Acts of Religion*. New York and London: Routledge. pp. 228-298.
- Derrida, J. (2002b) *Negotiations: Interventions and Interviews 1971-2001*. Translated by Rottenberg, E. Stanford, California: Stanford University Press.
- Derrida, J. (2003) *The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*. Translated by Hobson, M. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2006b) *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Translated by Dooley, M. and Hughs, M. London and New York: Routledge.
- Dooley, M. (2001) The catastrophe of memory: Derrida, Milbank, and the (im)possibility of forgiveness. In Caputo, J. D., Dooley, M. and Scanlon, M. J. (eds.). *Questioning God*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. pp. 129-149.
- Freud, S. (1910). Mourning and melancholia. *The Standard Editions of the Complete*

- Psychological Works of Sigmund Freud*, London: Hogarth Press. Vol. 14. pp. 237-260.
- Gadamer, H.-G. (1994) *Truth and Method*. Translated by Weinsheimer, Joel and Marshall, D. G. New York: The Continuum Publishing Company.
- Girard, R. (1986) *The Scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Govier, T. (2002) *Forgiveness and Revenge*. London: Routledge.
- Griswold, C. L. (2007) *Forgiveness: A Philosophical Exploration*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Halbwachs, M. (1992) *On Collective Memory*. Translated by Coser, L.A. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Hobsbawm, E. J. and Kertzer, D. J. (1992) Ethnicity and nationalism in Europe today. *Anthropology Today*. 8 (1). pp.3-8.
- Jankélévitch, V. (1996) Should we pardon them. Translated by Hobart, A. *Critical Inquiry*, 22 (3 Spring). pp.552-572.
- Jankélévitch, V. (2003) *Music and the Ineffable*. Translated by Abbate C. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Jankélévitch, V. (2005) *Forgiveness*. Translated by Kelley A.. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Jaspers, K. (2001) *The Question of German Guilt*. Translated by Ashton, E. B. New York: Fordham University Press.
- Levinas, E. (1987) Responsibility for the other. *Ethics and Infinity*. Translated by Cohen, R. A. Pittsburg: Duquesne University Press.
- Levinas, E. (2003) *On Escape*. Translated by Bergo, B. California: Stanford University Press.
- Levinas, E. (2004) *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Lingis, A. Pennsylvania: Duquesne University Press.
- Leonard, G. S D (ed.) (2010) *The Kairos Documents*. Ujamaa Centre for Biblical and Theological Community Development and Research University. [Online] Available from: http://ujamaa.ukzn.ac.za/Libraries/manuals/The_Kairos_Documents.sflb.aspx. [Accessed: 12th September 2013].
- Loraux, N. (2001) *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens*. Translated by Corinne Pache. New York: Zone Book.
- Liotard, J.-F. (1988) *The Differend: Phrases in Dispute*. Translated by Abbeele, G. V. D. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Liotard, J.-F. (1990) The jews. *Hedegger and "the jews"*. Translated by Michel, A. and Poberts, M. London: University of Minnesota Press.
- Weber, M. (1946) *From Max Weber: Essays in Sociology*. Translated by Gerth, H. H.

- and Mills, C. W. New York: Oxford University Press.
- Milbank, J. (2003) *Being Reconciled: Ontology and Pardon*. London: Routledge.
- Mosse, G. L. (1990) *Fallen Soldiers: Reshaping the Memory of the World Wars*. New York: Oxford University Press.
- Nietzsche, F. (1989) *On the Genealogy of Morals*. Translated by Kaufmann, W. and Hollingdale, R.J. New York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1995) *Unfashionable Observations*. Translated by Gray, R.T. California: Stanford University Press.
- Nietzsche, F. (1996) *Human, All Too Human*. Translated by Hollingdale, R. J. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato (1997) *Plato: Complete Works*. Edited by Cooper, J. M. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Rancière, J. (1999) *Dis-agreement: Politics and Philosophy*. Translated by Rose, J. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Rancière, J. (2006) *The Politics of Aesthetics*. Translated by Rockhill, G. New York: Continuum.
- Rancière, J. (2010) *Dissensus: On Politics and Aesthetics*. Translated by Corcoran, S. New York: Continuum.
- Ricoeur, P. (2000) *The Just*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2004) *Memory, History, Forgetting*. Translated by Blamey, K. and Pellauer, D. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. and Antohi, S. (2005) Memory, history, forgiveness: a dialogue between Paul Ricoeur and Sorin Antohi. *Janus Head*. 8 (1). pp.9-25. [Online] Available from: <http://www.janushead.org/8-1/ricoeur.pdf>. [Accessed: 12th September 2013].
- Rigby, A. (2001) *Justice and Reconciliation: After the Violence*, London: Lynne Rienner.
- Schrift, A. D. (ed.) (1997) *The Logic of the Gift: Toward an Ethic of Generosity*. New York: Routledge.
- Schmitt, C. (1996a) *Roman Catholicism and Political Form*. Translated by Ulmen, G. L. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Schmitt, C. (1996b) *The Concept of the Political*. Translated by Lomax, J. H. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (2005) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by Schwab, G. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, C. (2008) *Political Theology II: The Myth of the Closure of any Political Theology*. Translated by Hoelzl, Michael and Ward, G. Cambridge: Polity Press.
- Sitze, A. (2007) Keeping peace. In Sarat, A. and Hussain, N. *Forgiveness, Mercy, and*

Clemency. California: Stanford University Press.

SOUTH AFRICA. Promotion of National Unity and Reconciliation Act 34 of 1995.

[網路資料]來源：<http://www.justice.gov.za/legislation/acts/1995-034.pdf> [查詢日期：2013年9月12日]

The Opening of Hostilities, Convention of Hague III 1910. [網路資料]來源：http://avalon.law.yale.edu/20th_century/hague03.asp [查詢日期：2013年9月12日]

Vidal-Naquet, P. (1992) *Assassins of Memory: Essays on the Denial of the Holocaust*. Translated by Mehlman, J. New York: Columbia University Press.

Walzer, M. (1997) *On Toleration*. New Haven and London: Yale University Press.

Wittgenstein, L. (2003) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by Ogden, C. K. Barnes & Noble.

