

猶太認同與「主人的單語主義」：

德希達《他者的單語主義》第七章長注研究

蔡士瑋*

(Shih-Wei Tsai)

摘要

本研究是以德希達(Jacques Derrida 1930-2004)的《他者的單語主義》(Le Monolinguisme de l'autre : ou la prothèse d'origine, 1996)第七章的長注作為根本研究文獻(法文本 p.91-114)，這個長注內容是關於三位猶太哲學家—羅森茨威格 (Franz Rosenzweig 1886-1929)、漢娜鄂蘭(Hannah Arendt 1906-1975)和列維納斯(Emmanuel Levinas 1906-1995)。德希達對這個長注下的標題是「主人的單語主義。二十世紀的猶太人，母語和他者的語言，地中海的兩岸」(Le monolinguisme de l'hôte. Les juifs du XXe siècle, la langue maternelle et la langue de l'autre, des deux côtés de la Méditerranée)。因此本文根據此長注，首先預設德希達欲談論的是猶太認同與母語之

* 中山大學哲學所兼任助理教授。



間的關係，並且對此關係之緊密性帶保留看法或帶有偏離此關係之態度。接著，筆者認為德希達欲解構此一猶太認同與母語之關係，這也是為何他將羅森茨威格放在第一個位置，而將列維納斯放在最後，姑且不論年代問題。目的是對猶太民族身分認同問題(包含其猶太性、猶太主義、反猶太主義、猶太復國主義等概念)之解構，並接續其關於「哲學的國族性與國族主義講座」(1983-1987)之研究。

因此，本研究進行的方式先從《他者的單語主義》長注前的文本脈絡著手(著重於第七章)，進而到長注。而第二節則以羅森茨威格和《語言的眼睛：深淵與火山》(*Les yeux de la langue : l'abîme et le volcan*, 1987 發表、2004 出版、2012 新版) 中修勒姆(Gershom Scholem 1897-1982)寄給羅森茨威格關於希伯來語和以色列未來問題的告白信(1926 年寫成，1985 年出版)研究為主。第三節則是關於漢娜鄂蘭和列維納斯的討論，德希達採用的文獻都以兩人關於語言的訪談為主。在結論中我們回溯了此三位哲學家的立場和其解構後的思想縫隙，並追問德希達關於猶太認同問題之轉向和其關於語言的彌賽亞主義的關係及其發展。

關鍵字：猶太認同、他者的單語主義、主人的單語主義、母語、德希達、修勒姆、羅森茨威格、漢娜鄂蘭、列維納斯



導言

《他者的單語主義》(*Le Monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine*)作為演講發表於1992年，出版於1996年，2016年是其出版的二十周年。而此書之演講發表也正是阿爾及利亞獨立後的三十周年(1962年獨立)，就整個書的內容來看的確是與此獨立事件高度相關的。為何德希達要在獨立後三十年追問身分認同問題，而且是以語言的角度作為切入點呢？這難道不就是暗示了其面對後殖民問題的思考嗎？

另外，這本書在德希達自己的出版脈絡裡面也佔有特殊的位置。

德希達在1980年代就開始有關於「自傳」和「語言」、「精神」等環繞猶太問題的書出版，像是1980年的《明信片》、1984年的《耳朵自傳》(*Otobiographies*)或《他者的耳朵》(英文版書名)、1986年的關於德語詩人策蘭(Paul Celan 1920-1970)的*Schibboleth*、1987年的《論精神》(*De l'esprit : Heidegger et la question*)和《靈魂》(*Psyché : inventions de l'autre*)，最後到1988年的《多義的記憶》(*Mémoires*)——為紀念保羅德曼(Paul de Man 1919-1983)而作，也是為其辯護之作。

到了1990年代，德希達開始出版政治-宗教-神學問題，包含1991年的《給予時間》(*Donner le temps*)，1993年的《馬克思的幽靈》(*Spectres de Marx*)和《法的力量》(*Force de loi*)到1994年的《友誼政治學》(*Politiques de l'amitié*)；接著，中間經歷關



於精神分析的研究，分別是 1995 年的《檔案惡》(*Mal d'Archive*) 和 1996 年《精神分析的抵抗》(*Résistances de la psychanalyse*)；而 1996 年除了《他者的單語主義》出版以外，還有《信仰與知識》(*Foi et Savoir*)這本重要的宗教哲學論述。¹如此，我們從這個出版歷史就可以知道《他者的單語主義》不是偶然出現的，就算這個發表會議(1992 年的口頭發表)或許是個偶然。²

而就其思考問題的歷程來看，《他者的單語主義》關係到德希達早年在阿爾及利亞生活成長的反思，而且就我們主要研究的長注部分來看，這個研究其實還關係到德希達 1983-1987 年「哲學的國族性與國族主義講座」思考的延續。這個講座除了少部分已經出版了以外，大部分的內容都還沒有出版，因此我們只能夠從某些出版的部分獲得一些蛛絲馬跡，甚至只能從 IMEC 的手稿中得知較完整的內容。³也因此，更顯得這個研究的重要和困難。

¹ 《信仰與知識》(*Foi et Savoir*)後來再經歷一次改版，增加了《世紀和原諒》(*Le Siècle et le Pardon*)於兩千年出版。在此順道感謝審查人的用心指正，使得整個德希達出版史更為完整和正確。

² 此書原為 1992 年德希達受邀於美國參與艾杜瓦·葛立松(Édouard Glissant)和大衛·威爾斯(David Wills)所舉辦的名為〈Echoes from Elsewhere/Renvois d'ailleurs〉國際雙語會議所發表之內容。請參閱 Derrida, Jacques, *Le Monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine*, Paris : Galilée, 1996. 獻詞後一頁。

³ 我們可以從《友誼政治學》(*Politiques d'amitié*, 1994)的序裡面看到這個講座的課程安排：

(1) Nation, nationalité, nationalisme (1983-84)

(2) Nomos, Logos, Topos (1984-85)

(3) Le théologico-politique (1985-86)：據說一部分出版為《語言的眼睛：深淵與火山》(*Les yeux de la langue : l'abîme et le volcan*, 1987 發表、2004 出版、2012 新版)。下面會再提到。

(4) Kant, le Juif, l'Allemand (1986-87)：此講座的演講版已經出版。1988 年，德希達在以色列耶路薩冷大學發表了〈戰爭詮釋/在戰爭中詮釋：康德、猶太人與



這個長注談了三個猶太裔哲學家，分別是：羅森茨威格 (Franz Rosenzweig 1886-1929)、漢娜鄂蘭 (Hannah Arendt 1906-1975) 和列維納斯 (Emmanuel Levinas 1906-1995)。德希達著重在三人的母語(或者更精確地說是思想語言與表達語言)和其猶太身分上面，尤其這個長注並沒有真實地並確切地回答關於德希達自身的立場，但是他選擇的視角和在書中的虛擬自傳身分，讓我們不得不在閱讀這個長注的三個猶太哲學家時不斷地回到德希達這種秘密地又迂迴地探問。同時，在此長注提示其另一本著作《語言的眼睛：深淵與火山》(*Les yeux de la langue : l'abîme et le volcan*)中探討的、修勒姆 (Gershom Scholem 1897-1982) 在 1926 年從耶路撒冷寄給羅森茨威格關於希伯來語和以色列未來問題的書信，我們將會看到德希達在這四位猶太裔哲學家中間遊走的痕跡，這些痕跡對德希達自身看待其母語和猶太性的問題提供了重要的參考方向。⁴

德國人) (*Interpretation at war : Kant, le juif, l'Allemand*) 為的是梳理整個猶太復國主義的精神導師柯亨 (Hermann Cohen 1842-1918) 的《德意志性和猶太性》(*Deutschtum und Judentum*, 1915)。他從羅森茨威格 (Franz Rosenzweig 1886-1929) 對柯亨的回應出發，並回溯柯亨的精神導師康德與整個德國-猶太精神的理性傳統。這就是德希達「哲學的國族性和國族主義」講座中的組成部分，可惜講座內容並未完全發表，只有此篇演講稿收錄於《心靈 II》(*Psyché II*, 2003) 的〈*Interpretation at war : Kant, le juif, l'Allemand*〉(1990), p.249-305。

《友誼政治學》(1988-1989) 則是上述整個接續的下個講座，或許也是因此才有關於《友誼政治學》的出現，而出版的則是講座的大概內容。這使得我們必須關注後續的相關出版才能完整此部分的研究。

⁴ 《語言的眼睛：深淵與火山》是在此長注第一部分談羅森茨威格時提出的，也是在上面的註釋中提到的關於〈神學政治講座〉(*Le théologico-politique*, 1985-86) 的一部分。特此感謝審查人的提醒，在此說明。那麼，在《語言的眼睛：深淵與火山》中德希達屢次提及斯賓諾莎 (Baruch Spinoza 1632-1677) 的《神學政治論》(*Traité théologico-politique*, 1670) 中聖經詮釋的問題還有談語言的問題時不斷的



德希達對於《他者的單語主義》長注下了個標題：「主人的單語主義。二十世紀猶太人，母語及他者的語言，地中海的兩邊 (Le monolinguisme de l'hôte. Les juifs du XXe siècle, la langue maternelle et la langue de l'autre, des deux côtés de la Méditerranée)」(1996：91)從這個標題上就可以看出本研究的兩大核心：猶太問題和語言問題。

猶太身分問題其實並不屬於當代特有的問題，此問題可以說是非常古老的宗教文化議題，從出賣耶穌的猶大開始。但是這個問題經過好幾世紀的演變和世界的轉換，到近代(modern)以後，猶太問題從信仰轉變成政治問題、甚至是思想定位問題，像是萊辛(Gotthold Ephraim Lessing 1729-1781)與孟德爾頌(Moses Mendelssohn 1729-1786)關於猶太哲學的定位問題，其本身也牽涉到「何謂啟蒙」問題。⁵到了當代，猶太問題更轉變成生命政治問題與納粹和正義問題連結，使得我們不得不重視。就更不用說以色列的國際政治和文化霸權問題對現今世界的影響了。這樣的猶太問題意識的轉變在德希達哲學裡面雖然不明顯，卻在其隱密的核心中發酵，使得若欲研究其著作思想，必須觸碰到這塊不被明

對照班雅明(Walter Benjamin 1892-1940)的語言觀，這亦屬於往後研究的一部分，亦即：擁有猶太身分並關注語言，尤其是關注神聖語言和世俗語言的區分、母語和非母語之間的區分以及純語言的問題等。這些將會再有專文接續討論。

⁵ 如同傅柯在其〈何謂啟蒙〉(*Qu'est-ce que les Lumières ?*)所提示的：「近代哲學，在不精確的意義上說，就是要回答至今兩百年的『何謂啟蒙』問題的哲學」(la philosophie moderne, c'est celle qui tente de répondre à la question lancée, voilà deux siècles, avec tant d'imprudence: *Was ist Aufklärung?*)。而猶太文化和德國的啟蒙甚至可以說是屬於「相同的」歷史，或至少是共同命運。傅柯確實地點出了這點。請參閱 Michel Foucault, « Qu'est-ce que les lumières? » In *Philosophie: Anthologie* (Paris: Gallimard, 2004), p.857-881. 中文翻譯參考並修改自薛興國翻譯本(線上PDF版)。在此感謝審查人點出其缺漏，特此補上。



言的困難。而這樣的不明顯與隱密或許也是來自於其賽法拉德猶太人(sépharade)的影響，使得我們了解越多越益突顯這個研究的困難。⁶

不過，藉由德希達提出的這個長注的研究，我們可以看出其點出某種柯亨式的「德語-古希臘語-哲學-思想-遺產-父親-家族」之間猶太-德國哲學的思想概念鎖鍊，同時也更能關注到德希達自己以「居住-家屋-自己-無恐懼-好客」(demeure-chez-casa-maison-soi-heimlichkeit-hospitalité)的「合法」系譜佔據與歸屬的邏輯，這個邏輯影響當代的國際政治思想問題極大，也使得身分認同問題必須在多種多樣的綑綁脈絡下進行解構。⁷

而談語言問題部分：當代語言學轉向之後，所有傳統哲學問題也轉向為語言學問題角度，或者說是文本和脈絡-結構問題。因此，探討身分問題除了德希達用語言的角度切入以外，其實他倒是在這個論述整體的影響下的一個例子。所以若說德希達哲學

⁶ 為了此研究之進路不至於成為刻板印象的支持，筆者欲點出此支猶太人的特性剛好與傳統上的德奧俄阿什肯納茲猶太人(ashkénazes)相反。因為受天主教迫害的緣故，賽法拉德猶太人(在法文又稱為馬罕marrane，或拉丁文馬拉諾marranos)有隱密和保密的傳統。德希達及猶太哲學研究者Marc Goldschmit說：馬罕猶太人是拒絕透露秘密的，他們的歷史不清楚、不可見，也不願意在歷史上被研究(Les Marranes refusent de livrer leur secret, leur histoire reste invisible, hors de toute représentation possible, ils ne deviennent jamais sujet de l'histoire). C.f. Marc Goldschmit, *L'écriture de l'exil et l'hypothèse du Marrane (Kafka, Benjamin, Derrida et au-delà)* (線上PDF資料。請於Archive ouverte en Sciences de l'Homme et de la Société網上搜尋作者相關資料)。感謝審查人指出錯誤，特此感謝。

⁷ 關於柯亨(Hermann Cohen 1842-1918)的研究則是德希達「哲學的國族性與國族主義」講座中的一個組成部分，請參考本文註釋3中關於〈康德、猶太人、德國人〉(Kant, le Juif, l'Allemand, 1986-87)的講座部分。我們打算另為專文再提此研究。



是語言哲學就等於說所有語言學轉向之後的哲學都會成為語言哲學，因此這樣的說法是不精確的。不過，德希達對語言的斤斤計較和刻意關注其實會是整個研究的核心關懷。口音和追求純粹語言問題就在《他者的單語主義》的第七章，也就是這個長注所在的章節(我們將會在第二節提到)。在出現這個長注之前，德希達在正文部分就一直在談口音問題，也可以說就是身分問題的聲音化，也可以說是以聲音作為身分問題來談論。口音是身分的標記，也是口語問題(*parole*)。因此這個由語音中心主義帶出的身分問題其實就是整個西方哲學形上學的根本問題：在場的以及邏格斯中心主義問題。而德希達在這裡也早就將現象學的聲音概念⁸和所謂的耳朵概念⁹提出來，作為其自身對語音中心主義的回應，也算是解構的思想起點。¹⁰所以我們將會注意到此長注猶太問題的呈現和處理都轉向了語言問題，也就是母語問題。

以下，我們將先從《他者的單語主義》第七章長注前的文本脈絡著手(第一節)，進而進到長注。第二節開始我們就照著德希達的排序，先著手羅森茨威格和《語言的眼睛：深淵與火山》中修勒姆的告白信，第三節則是漢娜鄂蘭和列維納斯在訪談中關於語言和母語的談論，最後則是我們所做的暫時結論。

⁸ 請參閱 Jacques Derrida, *La voix et le phénomène*. Paris : PUF, 1967. 中文請參考杜小真譯,《聲音與現象》(北京:商務,2010)。

⁹ 請參閱 Jacques Derrida, *Otobiographies : L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris :Galilée, 1984 和 « L'Oreille de Heidegger : Philopolémologie (Geschlecht IV) » in *Politique de l'amitié*. Paris : Galilée, 1994.

¹⁰ 這個起點似乎也可以以延異(*différance*)作為代表。請參閱 Jacques Derrida, 〈*différance*〉 in *Marges : de la philosophie* (Paris :Minuit, 1972), p.1-29.



壹、語言歸屬：阿爾及利亞、猶太身分與法國公民

《他者的單語主義》談身世問題、文化和語言的起源。本書的一開頭德希達就提出某個人說(德希達強調此人與他無關)：「我只說一種語言，這個語言不屬於我。」(1996 :13)那麼，德希達說此人提出了一個悖論，即我所說的語言不是我的語言，以及我所說的語言不屬於我。德希達所說的這個語言是法語，但是這個唯一的語言，他卻提示說不是母語。然而，這個我所說的唯一一個語言卻不是母語，那會是甚麼語言呢？我所說的語言是屬於我的語言，「母語」顧名思義就是「母親的語言」，因此這個語言就是屬於母親而不是屬於我的。但是這個唯一一個語言若非母語，則會是哪個語言呢？母語是否能歸屬於「我的語言」？我的語言不屬於我卻屬於我的母親，因此這個是「母語」。這裡提出了語言的殖民性，一種語言的永久居住性(*à demeure*)，同時也提出了語言的非歸屬性。

在其個人生命史上，德希達的家庭早在獨立前就搬來巴黎，家族因著阿爾及利亞獨立戰爭而倉促搬離，使得這個記憶成為一種鄉愁，他把這個鄉愁稱作 *Nostalgie*(我們的阿爾及利亞)。¹¹對他來說，他從未真正遠離阿爾及利亞的家鄉，因為他「出生」在阿爾及利亞，他「生來」就是個猶太人。¹²「出生」(*La naissance*)

¹¹*Nostalgie* 這個概念據說來自詩人 Marcello Fabri (1889-1945) 的文集《親愛的奴隸制》(*Les Chers Esclavages*, 1938)。而德希達引用此概念可能還意圖牽涉到關於家-居(*demeurer, habiter*)、移居-移民問題的討論，以及對黑格爾此部分的解構，像是通過 *Unheimlichkeit* (無家性/驚怖性：恐懼和無家可歸) 等。

¹²在此書第七章的第一段落其實就指出德希達生命中的兩個迴圈。這兩個迴圈以 19 歲和地中海為主要跨越線，這兩個迴圈一個就是 19 歲之前生活的阿爾及利亞



這個字和概念所聯繫的就是國族(*la nationalité par la naissance*)和文化歸屬(*la culture natale*)問題，即我們的認同問題。¹³然而在書的開頭我們就首先遭遇到無法清晰確認身分的情況：這個情況是想像的，是被描繪(*décrire ou dessiner*)出來的。¹⁴某一時期的德希達著作開頭的特徵，就是這種突如其來的開頭，尤其像是個某人(*quelqu'un*)，出現然後說某句話，或是有某某要求.....¹⁵而，在此，德希達要我們想像、形象化這個人，其受的是法國語言文

« Je ne m'étais jamais éloigné d'El-Biar ». (C.f. Jacques Derrida, *Points de suspendus* (Paris : Galilée, 1992), p.129.)和之後的巴黎索邦大學的知識份子區。請參閱 Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine* (Paris : Galilée, 1996), p.75.

¹³縱使德希達提出或許也必須從「死亡」來討論這個認同問題，這在不完整的《論好客》講座中重回了這個部分。以下則僅僅引自《他者的單語主義》的原初段落說明：「出生、出生的國族、出生文化——這難道不是我們的主題？(有一天我們有必要從伊底帕斯在柯倫諾斯的秘密開始舉行一個研討會，由死亡和葬禮出發談論關於語言、國族與文化從屬：這個『外來者』在他安息之處最深處秘密的秘密在『外來者』身上擁有的力量，一個他極力保護的秘密，一個他洩露給雅典王泰瑟用以換取城市與將來世代救贖的秘密，一個他卻不給予他女兒們的秘密，以使得剝奪她們的眼淚與其行使『葬禮』的正當性。」(*La naissance, la nationalité par la naissance, la culture natale, n'est-ce pas ici notre sujet? (Un jour il faudra consacrer un autre colloque à la langue, à la nationalité, à l'appartenance culturelle par la mort, cette fois, par la sépulture, et commencer par le secret d'OEdipe à Colonne: tout le pouvoir que cet "étranger" détient sur les "étrangers" au plus secret du secret de son dernier lieu, un secret qu'il garde, ou confie à la garde de Thésée en échange du salut de la ville et des générations à venir, un secret qu'il refuse néanmoins à ses filles, en les privant de leurs larmes même et d'un juste "travail du deuil". (Derrida, 1996 :30).* 中文參考並修改自張正平譯，《他者的單語主義——起源的異肢》(臺北市：桂冠，2000)，頁14。

¹⁴想像、敘述與文學或是虛構的關係(似乎是某種幽靈性的關係)，跟語言、認同和能力的關係或許也就在這裡就暗示出來。這裡的暗示一方面跨學科的，一方面則非常根基於德希達早年的現象學描述訓練。

¹⁵接續上個註釋之問題，這裡則是某人(*quelqu'un*)、誰(*qui*)跟主體以及幽靈的想像-實在-虛構關係。這在德希達早期脫離現象學之後(1967-)就常出現的開頭，或許可作為其中期之幽靈論(*hantologie*)的預先場景。在此寄望往後之文章能再度回於此問題上。



化的教育。他稱他為一個法國文化主體(un sujet)，一個代表法國文化的承載者。他用著很好的法文說著：「我只有一個語言，這個語言不是我的。」

這個句子像幽靈一樣一直不時出現在整本書裡，剛好反映出書名：Le Monolinguisme de l'autre 的意義。其或許也可以意譯為「其他的我的語言」、「他者的我的語言」或「外來的我的語言」等等，因為在法文 mon-就是「我的」，「屬我的」的意思，這個在內文中也很清楚：「這個單語主義，對我來說，就是我(Ce monolinguisme, pour moi, c'est moi)」(1996 :14)。而且語言的數目則表示起源性或整體性的一或是整全(l'Un)，只屬於我的一般來講當然是「獨一無二的」，但是這個獨一或單一並非完全只有數量上的意義。¹⁶接著，既然屬於他者就不會屬於我，既然是單一的就不會有其他的，所以德希達在副標題再說明一次它的內容：「起源的非起源」，「起源的義肢」(prothèse d'origine)。La prothèse 指人造的技術、義肢，它是添加的，是補充的。即是說我的語言本身「應該」是屬於我的，但是卻來自於他人，來自於外在而不是內在於我的，而在這方面語言就會使我的認同產生混淆，因為一般來說，認同總是從起源，從母語身上去尋找。如此一來，德

¹⁶ 「我想說的是語言無法計算。沒有計算性，因為語言的整全/單一落在算術考慮之外，它從未被決定的。我所說的單語的單一，因此是沒有算術身份的，它沒有任何身份。在此特性下，單語也是無法計算的。但是語言無法計算的事實...」(Il est impossible de compter les langues, voilà ce que je voulais suggérer. Il n'y a pas de calculabilité, dès lors que l'Un d'une langue, qui échappe à toute comptabilité arithmétique, n'est jamais déterminé. Le Un de la monolangue dont je parle, et celui que je parle, ne sera donc pas une identité arithmétique, ni même une identité tout court. La monolangue demeure donc incalculable, en ce trait du moins. Mais que les langues paraissent strictement indéénombrables... (Derrida, 1996 :55). 中文參考並修改自張正平譯本，頁32-33。



希達強調的 *contamination*(汙染/混雜/交織)就會變得很重要。這個概念一開始是在討論胡塞爾的起源問題裡出現的,而在這裡就由艾杜瓦·葛立松(Edouard Glissant 1928-2011)的「雜語/混成語」(*créole*)顯露出來,這直接就是跟隨語言一起出現的。德希達並非不知道這個書的談論必需模糊地相似於一種自傳,但這個自傳並非一種簡單的回憶或是德國十九世紀的成長小說,而比較是一種關係(*relation*)的論述,這也是一種系譜學(*généalogique*),一種「關係的政治學」。¹⁷所以德希達說:「我的文化是政治的文化」(*Ma culture fut d'emblée une culture politique*) (1996 :61)。透過語言尤其是母語所產生認同情感上的聯繫(*relation*)。

「我只有一個語言,這個語言不是我的」指出我的語言是一種不可同化為我的語言的語言,這個我所說的、被我所聽到的語言是一個他者的語言(1996 :47)。這個語言跟我居住在一起,他的表達就是我的表達,我的身體就是他的身體。如此,這已不再是海德格所說的那個「存有是語言的居所」,而是另一個或許可以暴力地說「存有就是語言,語言就是存有」,它們兩個永遠居

¹⁷ 「在『他者單語主義』的標題下,讓我們形象化一下。讓我們勾畫一個形象。它只是稍許像我,也只是稍許地像一種自傳性地回憶/病史,這個回憶/病史是當人在一個關係的空間被展現時所做的一件事。我們得了解此處之『關係』是具有敘述(*narration*)的意義,比方說,一個對系譜敘事的敘述。但同時也更廣泛的包括了艾杜瓦·葛立松在論及《關係的詩學》給這個名詞所下的意義,如同我們也可說是有個關係的政治。」(*Sous ce titre, le monolinguisme de l'autre, figurons-nous. Esquissons une figure. Elle n'aura qu'une vague ressemblance, et avec moi-même et avec le genre d'anamnèse auto-biographique qui toujours paraît de rigueur quand on s'expose dans l'espace de la relation. Entendons « relation » au sens de la narration, par exemple du récit généalogique, mais aussi, plus généralement, au sens que Edouard Glissant imprime à ce terme quand il parle de Poétique de la Relation, comme on pourrait aussi parler d'une politique de la relation. (Derrida, 1996 :39). 中文參考並修改自張正平譯本,頁 21。*



住在一起(*à demeure*)。然而，無論如何，這個句子首先就遭到反對，怎麼可能有一個唯一語言但它卻不屬於我呢？這是個矛盾的句子。要不是在說謊或作偽誓(*préjure*)就是有任何一種表演的或說服的企圖，那麼對象是誰？是對誰說的？不是從無始以來(*depuis toujours*)就使用這個語言了嗎？我們甚至可以追問：為何要說(Derrida, 1996 :16)？¹⁸以上都是另一個想像的對話者的發言。本書開頭結構設定是對話體，但是這個對象已不是原來說話的某人(*quelqu'un*)了，而是另一個幽靈，雖然我們可能從德希達的回應來看是哪種可能的對象，但又在某方向像是自言自語(後來的確走向獨白或單語)，或者說，是一種想像的對話，是與幽靈、他者的對話，是想像的他者，最終或許也是想像的自我在說話。那個以第一人稱來說話的人，似乎沒有想要回應，因為這來自於哲學歷史自身的發問習慣，一種自戀式的獨白，回應/不回應只意謂著他將會被當作懷疑論和詭辯學派來看待，這似乎也是某種哲學自身的命運。¹⁹

「我只有一個語言，這個語言不是我的」。德希達首先從這

¹⁸ 同時請參閱〈如何不說〉(*comment ne pas parler*)收錄在 Derrida J., *Psyché II : Invention de l'autre* (Paris : Galilée, 2003), p.145-200.這同時也牽涉到《論精神》的一開頭, *éviter*(避免)的議題, 參考 Derrida J., *De l'esprit : Heidegger et la question* (Paris : Champs, 1990)。這裡提到的這兩個文獻——〈如何不說〉和《論精神》——都關係到猶太問題, 也同時直接關係到德希達「哲學的國族性與國族主義講座」的一部分, 可見此講座所橫跨之文獻之寬廣。

¹⁹ 這裡意圖從蘇格拉底到尼采的發展聯繫提起, 然而或許更近此研究的部分則是發表德希達此書《他者的單語主義》演講的同一年(1992), 就是「德希達事件」(*derrida affair*)正發生的那年: 劍橋大學要頒發榮譽博士給德希達遭反對事件, 請參考德里達著、何佩群譯,《一種瘋狂守護思想: 德希達訪談錄》(上海: 上海人民初版社, 1997), 頁 208-235。英文請參考網站上的哲學家反對書: <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/derrida/interviews.html>.



裡表達他的痛苦。擁有一種不屬於自己的東西的痛苦，這個問題就是認同問題最根本的形式，即對同一律的破壞。從語言上來說，這個不屬於我的語言並不是外來語 (*langue étrangère*)(1996 :18)。表示德希達沒有認為這個我所擁有的卻不屬於我的語言是陌生的或是外來的，那麼它就應該在邏輯上是「熟悉的」和「內在的」？話說，從無始以來就跟我存在在一起的東西怎麼會是陌生的和外來的呢？但是它跟我居住在一起，我是它的家還是它是我的家呢？或者我們一起居住在存有裡，然而，存有裡也有一個「我」嗎？或者，「居住」是否需要一個「居所」、一個「家」呢？²⁰

而我們知道德希達有三個名字，出生時的 Jackie，私密的猶太名字 Elie，還有最後改過的基督教化名字 Jacques。前面兩個名字是父母給的，最後的名字是自己改的，改名字是因為他必須要在學術界開始工作並出版書，他需要一個比較體面的名字。²¹跟父親一樣，德希達對自己的猶太身世總感覺是跟祕密問題連在一起的。對他來說，過去的猶太家族史一方面是秘密、另一方面是不清楚的。他也沒想過要弄清楚。他同斯賓諾莎一樣是賽法拉德猶太人，也就是本來是西班牙的猶太人因為逃避追殺和改宗的壓力而逃離西班牙。因此，賽法拉德猶太人的猶太信仰就成為祕密，成為必須遮蔽在天主教面具之下的秘密猶太教。這種遮蔽讓

²⁰ 這難怪「無家性」(*unheimlichkeit*)又翻作「驚怖性」，沒有家是令人恐懼的，然而家對精神分析來說卻也是痛苦和疾病的根源所在。如此，我們又回到對家庭主義的抗-拒問題，回溯德希達在其《喪鐘》(*Glas*, 1974)中解構黑格爾的家庭概念，這或許就是《他者的單語主義》的先導步驟。

²¹ 這個改名經歷讓人不禁回溯德希達的賽法拉德猶太祕密傳統，即為了掩蓋真實而做的改變。請參閱註釋 6。這裡同時牽涉到《馬克思的幽靈》裡提到的面甲效果(*l'effet de visière*)，此為面具-幽靈-祕密三概念的合體。



他無法搞清楚也沒有想過要搞清楚。因此，他認為必須讓祕密保持祕密，這才是真正的祕密、也就是真正的自由。

童年因為猶太身分被學校所拒絕的經驗對德希達來說是個創傷，曾經在三年內被剝奪公民身分又被歸還，這個經驗讓他必須面對「不是自己的」猶太人身分被加諸在他身上，因為他不懂希伯來語，「猶太人」身分對他來說是被加上來的，他並非意願被當作「猶太人」來對待，雖然這或許是所有族群的普遍經驗心理。同樣的，說一個不屬於自己的語言卻用這個語言表達自己，的確容易被誤解，如此，翻譯雖然本義上造就了一個不屬於我的，或是外來的情境，但是這個情境不再只屬於外來的，也就是不再只屬於語外的，而是因此擁有語內的翻譯。這即是說，在德希達這個猶太例子裡，或許我們可以這樣解釋，同時對應到他所提出的「沒有彌賽亞主義的彌賽亞性」(messianique sans messianisme)：²²他是一個生活與出生都在猶太人這個群體裡，但是他卻沒有「猶太人主義」，沒有一般認為的猶太人的本質組成，他是一個「非猶太人的猶太人」，所以在猶太人的圈子裡他必須透過翻譯，他是個「外來的」或「其他的」(autre)猶太人，不屬於猶太人圈子的猶太人(讓我們也想到斯賓諾莎)。那麼或許還可以說他還是個猶太人，但是這個猶太人是沒有任何屬於猶太人「本質」的猶太人。他擁有猶太人的外部或鬼魂，而非精神，因為一

²² 「無彌賽亞主義的彌賽亞性」(messianique sans messianisme)，德希達主要用此概念來談左派或者共產主義倒台之後的幽靈性存有問題，以及馬克思哲學中所透出的「非彌賽亞主義的彌賽亞特性」和其「非猶太主義的猶太性」。然而，這個問題的延伸並非不被許可，尤其作為猶太文化的核心概念被述說的時候，請參閱 Jacques Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale* (Paris : Galilée, 1993).



般來說精神即是本質的代表。²³但是他是被「猶太人」這個身分所纏繞，所以是個猶太人鬼魂，也即是說在這裡沒有「存有論」(ontologie)本質性的談論，而只有一種「纏有論」(hantologie)。這個纏有論就取代了存有論。²⁴這個被幽靈的認同所纏住的，德希達就稱為「人質」(otage)。對他來說，他不僅是法國/文的人質更是普遍的、全世界的人質。²⁵意思是說，這個現象是普遍的，只要出生被註定說「母語」的人，或者說某個語言的人就必然成為語言的人質，而這個才是真正的恐怖/無家(unheimlich)，語言中的恐怖，真正的恐怖主義。²⁶我們現在沒有任何一個人是沒有

²³ 這個精神問題或許必須連結到德希達對柯亨的反省，同時也應該關注到《論精神》(*De l'esprit: Heidegger et la question*, 1987)裡面對海德格的「精神」概念解構和後續的《馬克思的幽靈》(請參閱上個註釋)。關於柯亨的部分，請參閱收錄於《心靈 II》(*Psyché II*, 2003)的〈Interpretation at war : Kant, le juif, l'Allemand〉(1990)。

²⁴ 這個詞出自《馬克思的幽靈》，翻成「纏有論」是為了與「存有論」的法文發音做相應，這是筆者自己的發明。「纏有論」作為「存有論」的取代或補充，也可以說是存有論的延異。請同樣參閱 Derrida, *Spectres de Marx : l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. 有主要三個出處分別為：p.31, p.81 和 p.255。

²⁵ 「人質」概念或許應該回溯至列維納斯，而這個概念的源起其實是正向的意思。「對他人負責，就是成為人質。」請參閱單士宏著，姜丹丹、趙鳴和張引弘譯的《列維納斯：與神聖性的對話》(上海：華東師範大學出版，2018)，頁46。而德希達自己的說法則是：「我們是法國/文的永遠人質...凡是毋庸置疑發生在我身上的事，同時也事發生在所有人身上。一個替代正在進行；它已經產生了效果。每個人都可以為己與關於自己地這麼說。只要聽我說就夠了，我是一個普遍的人質。」(Nous fûmes otages des Français, à demeure... Ce qui vaut pour moi, irremplaçablement, cela vaut pour tous. La substitution est en cours, elle a déjà opéré, chacun peut dire, pour soi et de soi, la même chose. Il suffit de m'entendre, je suis l'otage universel. (Derrida, 1996 :36, 40). 中文參考並修改自張正平譯本，頁18、22。

²⁶ 請容許筆者將此二概念聯繫起來，並待專文再行論證。C.f. *Le « concept » du 11 septembre : Dialogues à New York (octobre-décembre 2001)*, présentés et commentés par Giovanna Borradori. 請特別關注於德希達訪談開頭部分。



這種狀況的，每個人至少擁有一種母語，甚至是雜語(*créole*)也算是「一種」從出生就說的語言，不論在哪個地方、階級、空間時間都存在這個現象，或許只有動物可以逃脫這個命運。²⁷

書中的另外一個脈絡則是來自於德希達和卡替比 (Abdelkebir Khatibi 1938-2009)參加的一場會議。在這個會議中，主辦單位將他們放在「馬格里布法語區」(*franco-maghrébin*)的位置(1996 :25)，這使得德希達開始思考其身世，因為這個位置的給予其實帶來了「認同惑亂」(*un trouble de l'identité*)。²⁸然而，這個惑亂其實緣起於 1870 年頒布的「克雷米約政令」(*le décret Crémieux*)，其使得阿爾及利亞的猶太人獲得法國公民的身份，也因此阿爾及利亞的猶太人成為原住民之間(相較於阿拉伯人和柏柏人)最特殊的族群：一個擁有法國公民身分的被殖民者。他們既不被法國人承認(二等公民)，也不被阿拉伯原住民承認，所以在獨立戰爭發生時猶太人幾乎全數逃離阿爾及利亞。²⁹也因

²⁷ 至此，德希達晚期開始動物問題的關注或許並不令人意外，這也或許是猶太認同問題轉向的原因，結論部分會再回溯這種可能性的方向。動物問題主要由「人的終結」問題出發，通過「過渡與界限/線」的兩難問題徘徊於人與動物之間，最後在 2001-2002 年由〈野獸與主權者〉講座(*Séminaire La bête et le souverain*)作為最後未竟的解構事業。動物作為非理性/語言/邏格思與非瘋狂的存有者，讓語言和言說問題的探究進到另外的「整全它者」(*tout autre*)層次，這或許是德希達解構的策略。囿於字數和論述限制，動物問題研究預計將來另立專文，或可先參閱 Patrick Llored 的開創式研究 *Jacques Derrida : Politique et éthique de l'animalité* (Paris : Vrin, 2012)。這裡回應並感謝審查人的提點和建議。

²⁸ 「馬格里布法語區存有、『如同我一般的』存有，不是，特別不是，尤其不是，一個認同、屬性或名字的豐富與強加。反而首先是一個認同惑亂。」(*Être franco-maghrébin, l'être « comme moi », ce n'est pas, pas surtout, surtout pas, un surcroît ou une richesse d'identités, d'attributs ou de noms. Cela trahirait plutôt, d'abord, un trouble de l'identité.* (Derrida, 1996 :31). 中文參考並修改自張正平譯本，頁 15。

²⁹ 「比如說，1870 年的克雷米約政令賦予阿爾及利亞猶太人法國公民權。或者，



此，對阿爾及利亞猶太人來說，巴黎弔詭地是母語之城、是內地，其織成母語(La métropole, la Ville-Capitale-Mère-Patrie, la cité de la langue maternelle)，但也是他者的語言之所在。³⁰

對當時與德希達同時在阿爾及利亞的學生來說，阿爾及利亞卻像是個國家，阿爾及爾是他的首都，一種首都/省籍結構的幽靈擬仿物 (le simulacre spectral d'une structure capitale/province)(1996 :74)。就阿爾及利亞當時的處境而言，在德希達學生時期，其感到在文學、文法和學校跟在所說的語言之間有著旋渦、深淵和海。³¹而他就算 19 歲後(1949-)跨越了這片海和深淵去巴黎求學，卻也從此沒有離開 19 歲所到的巴黎求學的那個區。我們甚至可以說他根本沒離開過家鄉，一直到死。跨越鴻

在一個喪失公民權，一個『降級/罷黜』的慘痛噩夢的回憶中。像是在不到一個世紀之後，同一群的阿爾及利亞猶太人又喪失了他們的法國公民權。」(par exemple la citoyenneté française accordée aux Juifs d'Algérie par le décret Crémieux en 1870. Ou encore dans la mémoire traumatique d'une « dégradation », d'une perte de la citoyenneté: par exemple la perte de la citoyenneté française, pour les mêmes Juifs d'Algérie, moins d'un siècle plus tard. (Derrida, 1996 : 34-35). 中文參考並修改自同上書，頁 17。同時請參閱 Pierre Nora, *Les français d'algerie*. Paris : Revue et augmentée, 2012. 其中德希達寫給 Nora 的長信值得更加關注。

³⁰ 「祖國首都、母親與祖國之城、母語之城，這個城市代表了一個似是而非的遙遠國度，似近乎遠，但不陌生，但如此說又太簡單，而應該是奇怪的、想像的和幽靈的...祖國首都的語言就是母語，但真實上，它是母語的替代(難道從未有其他的?)，是它者的語言。」(La métropole, la Ville-Capitale-Mère-Patrie, la cité de la langue maternelle, voilà un lieu qui figurait, sans l'être, un pays lointain, proche mais lointain, non pas étranger, ce serait trop simple, mais étrange, fantastique et fantomal... La langue de la Métropole était la langue maternelle, en vérité le substitut d'une langue maternelle (y a-t-il jamais autre chose ?) comme langue de l'autre.(1996 :73-74) 中文參考並修改自張正平譯本，頁 45-46。

³¹ 深淵的意象一直存在在其當代人的思想裡，從尼采、海德格到列維納斯等都在文獻裡使用這個概念，更不用說後續將提到的三位猶太哲學家。



溝之後，他也原地不動了...。³²在法屬阿爾及利亞時期，當地人對法國歷史和地理比阿爾及利亞自身知識還熟，學校從來不教阿爾及利亞的歷史，因此所有的歷史都是法國史和法國地理，阿爾及利亞也只是法國的一部分。因此阿爾及利亞的歷史也就是法國的歷史。對德希達來說，這就像是文學一樣的充滿想像。因此，是無聲的和夢幻的，是無關現實的(1996：75-76)。因為他讀到的法國文學，是失去了法國口音的(1996：77)。然而，對他來說，在知識界，有口音是不相容的。口音像是與語言的肉搏戰，它將語言口音化，口音因此會入侵到書寫中(Sa Symptomatologie envahit l'écriture)，這是不正義的，所以不能忍受有口音，口音帶來痛苦，必須保有純粹，純粹才是正義(1996：78-79)。當他展現其口音就感覺自己像現行犯(flagrant délit)(1996：79)。因此，他整個想望就是要說好法語、說純法語、說比法國人還法國的法語。就像他是最後一個可以繼承法國語文的人一樣(dernier héritier, le dernier défenseur et illustrateur de la langue française)，就算這個繼承是不合法的。³³同時，德希達又承認他所繼承的是不夠純粹的純粹(impure « pureté »)(1996：80)，這是一種被殖民者的悲哀。

34

³² 請參閱註釋 12。

³³ 「就彷彿我是它最後的傳人，法語/文的最後保衛者及解說者...就彷彿我將擔任這個角色，和這個英雄-烈士-開拓者-法外之人-立法者等同，他毫無猶疑地指出在它定言及命令式的純粹性之下，這個最後遺囑和任何所有從無交集。」(Comme si j'étais son dernier héritier, le dernier défenseur et illustrateur de la langue française...Comme si je cherchais à jouer ce rôle, à m'identifier avec ce héros-martyr-pionnier-législateur-hors-la-loi qui n'hésiterait devant rien pour bien marquer que cette dernière volonté, en sa pureté impérative et catégorique, ne se confond avec rien qui soit donné. (Derrida, 1996 :79). 中文參考並修改自張正平譯本，頁 50。

³⁴ 「因為，我承認，我總是回歸/臣服於語言。...我因此承認一個不太純的純粹性。



因此這就是一種與生俱來的誇大，一種誇張(l'hyperbole en général. Une hyperbolite incurable. Une hyperbolite généralisée. Enfin, j'exagère.)。³⁵這個誇張則來自於母語之前，來自柏拉圖，來自我們無法掌握的過往。³⁶對德希達所虛構的我來說，對這個

就是為了純粹主義。至少，這是我敢懺悔的品味的唯一不純粹的『純粹性』。這是一個為了某種發聲的發音品味。」(Car toujours, je l'avoue, je me rends à la langue... J'avoue donc une pureté qui n'est pas très pure. Tout sauf un purisme. Du moins est-ce la seule impure « pureté » dont j'ose confesser le goût. C'est un goût prononcé pour une certaine prononciation. (Derrida, 1996 :80). 中文翻譯部分同上註。

³⁵ *Hyperbole* 有兩個意思：「誇大/誇張」和「雙曲線」。「誇大/誇張」態度與尼采自傳(*Ecce Homo*, 1908)之間的或許有某種關聯性，這個關聯性與德希達所愛好之自傳性作品(盧梭、紀德、卡謬、沙特甚至笛卡兒著作中的自傳體風格等等)有些許關連。而「雙曲線」的概念則承接自柏拉圖(參閱下一個註釋)，不論其密傳(主要請參閱德國杜賓根學派的研究)或是對話錄中的公開著作，「雙曲線」作為一個根本概念後來也被列維納斯所關注。德希達面對殖民處境的悲哀所呈現的誇大表現其實清楚的呈現在各種後殖民獨白作品中。以下是相關段落引述：「任何對訓練的反抗，任何對學術機構的批判，都無法消除我心中對語言『最後遺念』的執著，對最後遺念的最後語言中的最後一個字的執著：說好法語，說純法語，對每個細節都不放過，『這個誇大/誇張主義(『比法語/國還法語/國』，比『純粹法語』還更要求純粹的純粹性，甚至一直以來，我自我要求純粹性和一般地純淨化，而且還以『超越/極端』阿爾及利亞為主)，這個不妥協並強制性的極端主義，我無疑是從學校學來的，在我一生中不同的法語學校中學來的。」(Il reste qu'aucune révolte contre aucune discipline, aucune critique de l'institution scolaire n'aura pu faire taire ce qui ressemblera toujours en moi à quelque « dernière volonté », la dernière langue du dernier mot de la dernière volonté: parler en bon français, en français pur, même au moment de s'en prendre, « Cet hyperbolisme (« plus français que le français », plus « purement français » que ne l'exigeait la pureté des puristes alors même que, depuis toujours, je m'en prends à la pureté et à la purification en général, et bien sûr aux « ultras » d'Algérie), cet extrémisme intempérant et compulsif, je l'ai sans doute contracté à l'école, oui, dans les différentes écoles françaises où j'ai passé ma vie. (1996 :81-82). 中文翻譯部分修改與參考同上書，頁 51-52。

³⁶ 「這一切在入學前就已經開始；我應該對我自己這個過往做一個詳細的分析，但我覺得我做不到。無論如何，我需要回溯到入學前才能對這個影響我一生工作



法屬阿爾及利亞的小猶太人來說，他就像是最後一個猶太人般要做到比法國人還法國人。這個最後的概念就像是某種消逝，是最後一個也是第一個法國人，這種充滿進化的想像充斥在德希達幼小的心靈中。如此真實，又如此的虛假。³⁷在法國文人大舉來到阿爾及利亞深耕之後，德希達用一場夢來稱呼這個他個人對此語言的不可混雜的愛(1996 :84-86)。這場夢被稱為其鄉愁，又被叫

的誇張主義一般性做自我報告。當然，這些揭露都更靠近『解構』這個稱號，遠方書寫在此足夠說明，從 *hyperbole* 開始(這是柏拉圖用的字)它指揮了一切，包括了對 *khôra* 的再詮釋，也就是說：超越至善通道的通道或是超越存有的—/整全(*hyperbolè... epekeina tes ousias*)，超越多餘的多餘，亦即：不能攻破的/無法掌握的。」(Tout avait dû commencer avant la maternelle; il me resterait donc à l'analyser plus près de mon antiquité, ce que je me sens encore incapable de faire. J'ai toutefois besoin de me reporter à cette antiquité pré-scolaire pour rendre compte de la généralité de cet « hyperbolisme » qui aura envahi ma vie et mon travail. En relève tout ce qui s'avance au titre de la « déconstruction », bien sûr, un télégramme y suffirait ici, à commencer par cette « hyperbole » (c'est le mot de Platon) qui aura tout commandé, y compris la réinterprétation de *khôra*, à savoir le passage au-delà même du passage du Bien ou de l'Un au-delà de l'être (*hyperbolè... epekeina tes ousias*), l'excès au-delà de l'excès: imprenable. (1996 :82). 中文翻譯部分修改與參考同上書，頁 52。

³⁷「尤其，這個相同的誇大預計把一個從阿爾及利亞出生的法語猶太小孩推往一個根的根底，感受甚至稱呼自己，向根鑽，到一個比根還深的深處，在根之前的源頭，比所有法國人或猶太人或或多或少地更法國、更猶太，包括所有猶太人、所有法國的猶太人。而且同樣地，比馬格里布法語人更馬格里布法語人。相信我，我雖然對這些幼稚控訴的荒謬和假設性做了衡量(比如說在《割讖錄》中說『我是最後一個猶太人』)，我說出這些話主要是對我的對話者和自己誠實，同時對我心中如此相信的人誠實。」(Surtout, la même hyperbole aura précipité un petit Juif français d'Algérie à se sentir, et parfois à oser se dire en public, jusqu'à la racine de la racine, avant la racine et dans l'ultra-radicalité, plus et moins français mais aussi plus et moins juif que tous les Français, tous les Juifs et tous les Juifs de France. Et ici encore, que tous les Maghrébins francophones. Bien que je mesure, crois-moi, le ridicule et l'outrecuidance de ces allégations puériles (comme le « je suis le dernier des Juifs » dans *Circonfession*), j'en prends le risque pour être honnête avec mes interlocuteurs et avec moi-même, avec ce quelqu'un en moi qui sent ainsi les choses. (1996 :82-83). 中文翻譯部分修改與參考同上書，頁 52-53。



做「我的阿爾及利亞獨立」(mon indépendance de l'Algérie)(1996 :86-87)。

猶太人雖從1870年開始被給予法國公民，卻從來不能真正被同化(擁有同一性或認同)。其無法自己去同化，也無法被他人同化，就因為這些都是「外來的法國文化」(française, métropolitaine, chrétienne, catholique)(1996 :87)。而這些教育對在地的族群來說都使得其對自己的文化感到陌生：年輕的猶太人既不瞭解自己的猶太文化，因為他們的父執輩都還說阿拉伯語，而他們說法語也不懂天主教的文化，也無法被歸屬。這便是德希達這既離開又不離開的狀態。³⁸而且對在地人來說，法國殖民同化了和窒息了猶太文化，主要就是將其法國化(francisation)：³⁹為了能混雜和生活於天主教式的文化裡，猶太人開始連語詞的習慣都改變。而在阿

³⁸ 「靈魂陌生與無根地異化，一個災難，別人也許稱為弔詭的機會。無論如何，這是徹底的無文化，而我從這個狀況下無疑地尚未脫離。我由此而出卻又陷在其中，我由此全面脫逃卻脫逃未果。」(aliénation de l'âme, étrangeté sans fond, une catastrophe, d'autres diraient aussi une chance paradoxale. Telle aurait été en tout cas l'inculture radicale dont je ne suis sans doute jamais sorti. Dont je sors sans en être sorti, en sortant tout entier sans m'en être jamais sorti.(1996 :88) 中文翻譯部分修改與參考同上書，頁 56。

³⁹ 「也是在此，一個禁令將宣布它的無書寫的法律。從 19 世紀末開始，由於法國公民權的頒發，同化，如人們所說，和文化整合化—這個『法國化』的發狂超載也是一個中產階級化/布爾喬亞化—這一切是如此瘋狂，這般地不經意，以至於猶太文化的起源遭受窒息的命運：表面上死亡的狀態，呼吸停止，昏厥，脈搏停頓。」(Là aussi, une sorte d'interdit aura imposé sa loi non écrite. Depuis la fin du siècle dernier, avec l'octroi de la citoyenneté française, l'assimilation, comme on dit, et l'acculturation, la surenchère enfiévrée d'une «francisation», qui fut aussi une embourgeoisie, ont été si frénétiques, si insouciantes aussi que l'inspiration de la culture juive sembla succomber à une asphyxie: état de mort apparente, arrêt de la respiration, syncope, arrêt du pouls. (1996 :88). 中文翻譯部分修改與參考同上註釋。



爾及利亞，猶太人找不到自己的語言可以使用，不像那些可以說意第緒語的阿什肯納茲猶太人一樣有語言和熟悉的文化在保護他們(1996 :90-91)。文行至此，我們的長注研究就開始了：「主人的單語主義。二十世紀的猶太人，母語和他者的語言，地中海的兩岸」。

貳、羅森茨威格與修勒姆告白信

對德希達來說，羅森茨威格(Franz Rosenzweig 1886-1929)作為一個談論的原因是因為他提出了對於猶太問題和他們的外來語的一般問題(*la question des Juifs et de « leur » langue étrangère*)，並且使得這個問題更理論(1996:92)。

按照德希達的引用與解釋，羅森茨威格認為永恆的民族不是始於原住民，以色列的父親過去反而是個移民。也就是說這些人都被剝奪了家(除了住在屬於上帝的土地上以外)，他們沒有自己的語言，只有「主人的語言」(1996:92)。然而，這語言並非屬於殖民的語言，這語言屬於已封閉的殖民語，也就是建制所產生的語言，一種不被意識到的好客的語言，一種被外在狀態命定的(*destinées extérieures*)語言。因此，他們雖然講那不屬於自己的語言，他們卻講得有如主人一般。重點是，猶太人從來不會成為那個他們所講的語言的擁有者(1996 :93)。而關於猶太教中的聖言和聖地，對羅森茨威格來說，都是上帝給的，上帝才是這語言和土地的擁有者。所以猶太人不能當日常語言來說聖言，也從來不會居住在聖地。猶太人只能「見證」(*attestation, Zeugnis*)上帝的語言和土地(1996 :94)。因此，對他來說，猶太人的本質就是流



浪(*Golus/Galut*)，這樣的流浪反而讓猶太人保持精神警戒，不會迷失於器物的層次。⁴⁰

至此，正如本文導論中提到的，也正如長注所提到的一樣，這裡開始了《語言的眼睛：深淵與火山》關於修勒姆(*Gerhard Scholem 1897-1982*)告白信的討論。這個討論是放在這個長注的補充裡，也就是長注的注。德希達說在這封信中修勒姆提出了對語言之火山爆發式的擔憂，這個擔憂是關於以色列對其神聖希伯來語的現代化、世俗化和現實化(*actualisation*) (1996 :94)。因此，在《語言的眼睛：深淵與火山》中德希達藉由研究這封書信要提出關於母語與認同的分析，還有關於他對羅森茨威格和修勒姆的意見的確認和研究，我們試圖在這種忽遠忽近的關係裡面尋找德希達的立場。一方面，這正是研究德希達的猶太問題的意義，就是這種猶太身分對他來說反而是成為與猶太問題有距離的地方，這個距離或許讓我們想到斯賓諾莎與其猶太社群。二方面，在文本和文本之外德希達能夠找出甚麼，也是我們能夠更接近解構思維的可能。

⁴⁰ 同時請參閱謝帕德(*Eugene R. Sheppard*)著，高山奎譯，《施特勞斯與流亡政治學——一個政治哲人的鍛成》(*Leo Strauss and the politics of exile : The making of a political philosopher*) (北京：華夏，2013)中的〈羅森茨威格、布伯與新德國猶太人的回返運動〉段落，頁 39-45。在頁 41 的注三引用了羅森茨威格的一段話：「猶太人居住於兩種文化的岸邊，塵世的一岸和猶太教的一岸。這雙重的效忠是真正多元論的根據，它保存了猶太人作為一個猶太人和塵世公民的完整性。」這段話或許就是德希達之所以在標題中提及的「地中海的兩邊」的深層意義，一個猶太人對世界所區分成的兩邊(岸)。當然，德希達自己談的是「巴黎/祖國/內地/大都會」和「出生地/家鄉/阿爾及利亞/童年」等的拓樸學式的概念，但是這個兩個世界/兩岸/兩邊等的論述其實早在柏拉圖哲學就出現了，後續的延伸就不在此說明。



《語言的眼睛：深淵與火山》在 1987 年出版的時候，《論精神》(*De l'esprit : Heidegger et la question*)也同時出版，所以或許我們可以用《論精神》的開頭來談這本書：「我將談論關於鬼魂、火焰和灰燼。以及，對海德格來說，甚麼是避免。」(*Je parlerai du revenant, de la flamme et des cendres. Et de ce que, pour Heidegger, éviter veut dire.*) (1987 :11)。《語言的眼睛：深淵與火山》剛好也就是要談這些關鍵字：「避免」、「火焰」和「灰燼」，以及「再回返的」(*revenant*，鬼魂、幽靈等)。修勒姆的信裡面就是要談以色列的未來如何避免災難、避免危險和避免語言的復仇，他使用的「火山和深淵」意象就包含了火焰和灰燼的意象。⁴¹

修勒姆在這封信的開頭就說他要告白，對羅森茨威格的告白。而在內容上，其實是對做為國家的以色列、對做為母親般的文化和語言、對語言內在的力量(上帝)、對希伯來語言自身的告白。甚至是對孩子所將遭遇到的未來的告白和懺悔。這封信不只是對同志的懺悔，亦是對自己和他者的告白，對過去、現在和未來的告白。**Confession**，是一種集結、一種作為、一種利用語言和動作的集結形成的活動，這個活動獻出自己的內在，攤開所有的內在想望，所以又譯為「懺悔」。而這一切就是為了「避免」。為了避免火山和深淵的到來，為了避免語言復仇的災難。同時，修勒姆也在預言，預言以色列未來即將遭到語言的反撲，因為他們現在將神聖語言降格為世俗語言，他們褻瀆了希伯來語的宗教

⁴¹ 而談論「火山和深淵」，德希達所引用的列維納斯說過，希臘思想是周邊環繞古老的火山(參閱〈暴力與形上學〉收錄於《書寫與差異》(Paris: Seuil, 1967, p.122) 這個思想就是火山與深淵的部分，希伯來思想不見得是非希臘思想(如果我們跟隨柯亨(Hermann Cohen 1842-1918)便不會這樣認為)，但至少是火山和深淵思想，而這個思想與 *logos* 發展出來的思想並不一定有關。



性與神聖性傳統。以色列正在荼毒他們自己的孩子，慢性謀殺自己的未來和文化傳統而不自知。⁴²

德希達說修勒姆同班雅明和海德格一樣，同時決定了語言的神聖性和命名性(nomiation)：「語言即名」(Le langage est nom. *Sprache ist Namen*)。因為名字藏著語言的力量，烙印著封閉的深淵(1996 :95)。⁴³修勒姆認為人工語才能世俗化，希伯來語不能，因為希伯來語是神聖的。這個語言若被世俗化將會有不可預期的災難發生。對以色列建國者來說，過去使用希伯來語的人其實像是活在語言內部，就像盲人走在深淵旁，但是我們可能早就跌落

⁴² 然而，海德格和修勒姆之所以想要「避免」的目的不同，這是可以想見的。海德格之所以避免來自於其有意識地走在追尋存有之道路，並且極力於回應國家社會主義的要求與德國當時的局勢，這是一種時代精神的自我責任展現。請參閱德希達的《論精神》。而對於修勒姆來說，這個避免的目的在於以色列的續存，在於希伯來語中的傳統文化的續存，在於整個猶太民族的續存，最終也在於猶太復國主義的某種成功。當然，我們可以想見，修勒姆在此書信中對羅森茨威格的告白其實也就是對年輕自我的告白。因此，這種避免其實也是一種壓抑的解放，一種應該面對自我卻無法清晰正面的面對方式。因此在這裡，避免展現為一種告白和懺悔。

⁴³ 班雅明在其〈關於語言本身與人的語言〉(Sur le langage en general et sur le langage humain, 1916)一文中提到：語言就是表達，思想與語言同一，思想內在於語言，思想並不通過語言而表達。因此語言表達自己，其自身就是被表達的對象。語言並非表達某種思想或事物，而是表達自己。上帝給人類任務就是為事物命名，因此人不僅是言說者，亦是命名者。「人的思想存有就是語言」，這個說法類同於海德格的「語言是存有的安宅」，並且亦可以回溯至巴門尼德斯所說的：存有就在語言中，只有存有能夠被思想。存有就是一、就是整體。存有就是世界的名字，存有就是世界，就是世界的表達。我們的思想就是存有的思想...等等。這種語言本身就擁有無限性的內涵的思想確實存在在德語世界的這三個猶太哲學家。C.f. Walter Benjamin, Oeuvres 1. (Paris: Gallimard, 2000.), p. 142-165. 中文部分請參閱班雅明著，陳永國、馬海良編，《班雅明文選》(北京：中國社會科學出版，1999)，頁 263-278。



了卻不自知(Derrida, 2012 :10)。⁴⁴因為以色列正在煮沸這個語言，語言是火山的熔岩因為我們建造了深淵，所以我們必然被這語言的火山所爆發的熔岩所吞噬。⁴⁵

因此，根據以上，我們可以暫時歸納三點修勒姆的觀點：

首先是語言與國家同為民族的共同體根基，這是語言的國族主義立場，這個立場符合修勒姆的文化精神猶太復國主義。因此，希伯來語的使用不是個人的存亡，是整個國家社會乃至於民族和語言傳統文化的存亡。對修勒姆來說，語言並非無居所，而是居住在國家和民族裡，或是某種宗教和神聖力量裡。

羅森茨威格和修勒姆的差異就在於前者一直抱持著對政治猶太復國主義的懷疑態度，雖然兩者都主張一種精神和文化上的猶太復國主義。修勒姆和鄂蘭(1933年以後)都公開支持移民巴勒斯坦，主張在那裏建立一個猶太人的家鄉。⁴⁶修勒姆除了在1923年直接搬到耶路撒冷之外，還願意與阿拉伯一同建立雙民族的共同國家。必須注意的是以上三位都不曾不對政治上的猶太復國主義保持距離(雖然鄂蘭的態度後來轉變比較大)。⁴⁷

⁴⁴ 這個意象被德希達使用至談自畫像的《盲者的記憶》(*Mémoire d'aveugle*, 1990)，即活在自我內部，看不見自己，形同盲人一般。

⁴⁵ 順著此封信的思維，德希達在《語言的眼睛：深淵與火山》中將書信內容分兩大部分來討論：〈深淵和火山〉(*L'abîme et le volcan*, p.15-45)和〈世俗化語言。火山、火、啟蒙〉(*Séculariser la langue. Le volcan, le feu, les Lumières*, p.47-85)。

⁴⁶ C.f. 霍爾、海特爾、羅森穆勒主編，王旭、寇瑛譯，《阿倫特手冊：生平·著作·影響》(北京：社會科學文獻出版，2015)，頁291。

⁴⁷ 在1931年8月1日修勒姆致班雅明的信中就說到過：「猶太復國運動(錫安主義)勝利地死去了。我們贏得太早了。我們的生存，我們悲傷的不死性，再



第二，將希伯來語轉換成人工世界語是不可能的，希伯來語不可能被轉換，不能被翻譯、移位，只能維持原樣，只能存活、持存，不能再生。至少在以色列想要使希伯來語重生的世俗方式是失敗的。當然，在巴別塔之前，世界語就是上帝語，就是上帝賜予的那個唯一的語言。因此，神聖語言本身就是個深淵，而我們則只是個盲人(Derrida, 2012 :36)。⁴⁸

第三，修勒姆的告白表示一種立場的轉換，至少是經歷過耶路薩冷的衝擊之後的某種幻滅與斷裂，因此「現實化」的意義就在於重新看待過去與內在想望。

接著，德希達從上述觀點整理上回到羅森茨威格並歸納出三點他給出的提醒，我們將發現德希達還在與修勒姆的意見一起談：

第一點，羅森茨威格呼籲猶太人還是可以愛戴主人的語言，將它看作自己本有的，就像他愛德語並將其拿來翻譯聖經一樣。

次在時間上得到了保障，它以一種堅定不移的方式帶來了猶太復國主義的穩定：接下來的兩個世代付出了可怕的代價。猶太復國主義在柏林取得了勝利，在耶路撒冷卻無法再贏了」。參閱肖勒姆(Gerhard Scholem),《本雅明：一個友誼的故事》(Walter Benjamin — die Geschichte einer Freundschaft)(上海：上海譯文，2009)，頁 175-176。

⁴⁸ 「沒有表面。只有深淵。神聖語言就是一種深淵。當我們對著它的主體說世俗語言的時候，我們盲目地走在它的表面。我們在此都是在神聖語言的迷宮本質的盲人。」(il n'y a pas de surface. Il n'y a que l' abîme. La langue sacrée est un abîme. Nous marchons en aveugles à sa surface quand nous parlons à son sujet de langue séculaire. Nous sommes en cela aveugles à l'essence abyssale de la langue sacrée.(Derrida, 2012 :36). 那麼，我們可以繼續追問：語言是否能夠作為認同的中介？語言又為何和如何能夠作為認同中介？又，認同是否需要中介？認同的起源是否就必須是某一種東西或是多種東西？認同有沒有可能沒有起源？



在這一點上，修勒姆提出了「客禮」(Gastgeschenk)來定義這個以德語翻譯聖經的行為。基本上這是一種好客的行為，這種好客就是上述提過的那種以主人的語言作為自己的語言的封閉的殖民性的好客。「客禮」即是作為客人的回饋，一種將主人的擁有物當作禮物一般回饋給主人，這個時候這個殖民語就不再只是殖民語，但是它也不再是歸屬於任何人的語言，至少不是「主人的語言」。這個方式是一種回返/歸，一種回饋，也是一種重新占有(réappropriation)的感恩和歷程。在這樣的時刻，一種不分你我的語言歸屬就降臨在主體中間，一種不再歸屬和認同的中介，這個中介也不再是中介，而是上帝的禮物(1996 :97-99)。

第二，羅森茨威格說只要西班牙裔猶太語(judéo-espagnol)和意第緒語還真正的被說，那這些語言就是猶太的(1996 :99)。

第三，羅森茨威格提醒我們只要神聖語言或禱告語還真正的被實踐，那這些語言終究還是屬於猶太人的。⁴⁹

最後，德希達對上述三點提出屬於他自身狀態，即關於阿爾及利亞的猶太人處境的反思來對照，雖然提出相反的論點，卻不一定是反對羅森茨威格：

第一，「真實的」法語。一種趨向於母語的法語，但是既不屬於羅森茨威格的德語意義，也不是阿肯什納茲猶太人的意第緒語。只能說是屬於德希達在使用的那唯一的、不完全歸屬於自己

⁴⁹ « c. Rosenzweig rappelle enfin la langue sacrée, la langue de prière qui reste une langue propre au peuple juif quand il la pratique, la lit et la comprend — au moins dans la liturgie »(Derrida, 1996 :99).



的語言。一種期待純粹，卻實際上無法純粹的語言，他帶著一種近乎語言潔癖的偏執愛戀的語言。「比法語還法語的法語」，所謂「真實的」法語。這個語言是從出生開始占據他，死後也還繼續的圍繞著他。在此也可以用「主人的語言」—「客禮」來談論。

第二，早就不被使用的西班牙裔猶太語(judéo-espagnol)。

第三，屬於猶太教的神聖語言早就不被真實地教導和使用了(1996 :100)。⁵⁰

羅森茨威格與修勒姆還是堅持有一種神聖的語言，但是這種神聖的語言就像德希達談的那種純粹的語言，是一種彌賽亞式的語言：永遠是他者的、永恆未-來的語言，甚至是理想的語言。一旦這種語言被使用就可以被歸屬，卻也不能被歸屬(羅森茨威格)；一旦這個語言被使用，就不再是神聖的或是純粹的語言(修勒姆)。對德希達來說，這都是屬於「主人的和他者的語言」和「單語主義」。絕對的和單一的，純粹的和獨特的彌賽亞語言，其實突顯了其語言的形上學預設。這種預設決定了、也建造了屬於猶太人的深淵和火山，而其現實性就展現在以色列，但卻是以

⁵⁰ 羅森茨威格還是贊同了一種絕對的、屬於上帝的神聖語言。因此，我們必須追問是否有屬於「神聖的」語言？理論上，髒話不會因為它表達的是髒話就是髒的，同理，乾淨的/屬己的(*propre*)語言也不會就是因為表達的關係就成為乾淨的/屬己的(*propre*)。那麼，難道真的是因為說話的對象而使語言成為神聖的或髒髒的嗎？語言難道可以有自己的本質屬性嗎(*propre*)？這個追問讓我們想到 Dominique Laport, *Histoire de la merde* (Paris: Christian Bourgois, 2003) 第一章的研究內容。同時，也請參閱德希達不斷提到的、列維納斯的兩種神聖的區分(*sacré et saint*). C.f. Emmanuel Levinas, *Du sacré au saint* (Paris: Minuit, 1977). 而在此區分之前，不能忘記佛洛伊德早在《圖騰與禁忌》中就點出了「神聖」與「禁忌」的同一語源。這個同一性後來被阿岡本在其 *Homo sacer* 接續使用。



一種後巴別塔的形式存在。繼柯亨之後，此兩位形塑了以色列的精神和猶太認同的理論部分，並繼續深化於其國家文化建制記憶中。

參、母語與訪談：漢娜鄂蘭和列維納斯

第二個是漢娜鄂蘭。

就德希達對鄂蘭的談論而言，其認為鄂蘭的母語談論聯繫了盧梭和阿多諾的主張。⁵¹然而，他只有大概地區別它們。阿多諾無法忍受流亡語言(英文)的辭不達意，戰後回到德國才找回其母語，這對德希達來說是德語作為母語之「形上學」的表現(1996 :100-101)。對於盧梭，德希達只引用了其文字說明去附和鄂蘭之母語不可懷疑或是不可動搖，這是將母語當作本質的或者根柢的想法。⁵²這個想法造成的問題是：不是過度高舉母語，就是貶低其他語言。將母語當作根基和無法取代之根基語言，這是根源/基化語言的做法，亦是一種語言存有性建立的可能性企圖。

德希達將鄂蘭區別於羅森茨威格的理由是，鄂蘭將德語當作一種獨一無二的母語，這個母語是有理由地聯繫著的(un attachement indéracinable à une langue maternelle unique)(1996 : 100)。而德希達所擷取的鄂蘭的話是來自於 *Zur Person* 節目裡面

⁵¹ 阿多諾的來自〈甚麼是德意志？〉(*Was ist deutsch ?*, 1965), tr. fr. par M. Jimenez et E. Kaufholz, dans *Modèles critiques*, Payot, 1984. C.f. Derrida, 1996: 100.

⁵² 「母親之關切是無法自己彌補的。」(la sollicitude maternelle (qui) ne se supplée point.(1996 :102)出自盧梭《愛彌兒》第一卷。



(1964/10/28)的訪談內容。鄂蘭在其中首先提到書寫是為了記憶的需要，同時書寫也是為了理解而存在。因此，對鄂蘭來說，書寫還是次要的。從德希達的角度來說，鄂蘭還是困在言說中心主義的傳統裡：書寫只是預防和記憶那些會消逝的，就算哪天書寫也會消逝。接著主持人高斯(Günter Gaus 1929-2004)問到：經過納粹之後到底剩下甚麼？鄂蘭就回答：語言吧！她一直刻意不要忘記母語，也刻意跟其他語言保持距離，因為母語和其他語言之間有極大的差異。鄂蘭用詩來比喻，她可以隨意的背出德文詩，因為那在記憶深處。因此，德文作為母語才是最根本的。母語，對鄂蘭來說，是不可取代的，就算還是有人忘記母語。但是那些忘記母語的人就會失去語言的創造性，擁有母語才擁有創造性。她說外語會有口音，因為刻意還沒忘記母語，口音就是母語的印記。她認為納粹的時期是特殊狀況，不需要去計較那時的情況，因為人們身不由己等等。那麼，德希達在這個脈絡裡挑出來討論的段落則是：

「總是。我過去對自己說：要做甚麼呢？這完全無關於德語發瘋。而且第二點，甚麼都無法取代母語。」
(1996 :102) ⁵³

對德希達來說，鄂蘭這段話表現出其對德語作為母語之絕對與肯定、單一和必然。母語總是沒有錯誤的，或語言都不會瘋狂，語言本質都是理性的(logos)。這種認定某種確定性的信仰，總是

⁵³ « Toujours. Je me disais: que faire ? Ce n'est tout de même pas la langue allemande qui est devenue folie ! Et en second lieu: rien ne peut remplacer la langue maternelle ».
德希達參照的法譯本是 *La Tradition cachée, le Juif comme paria*, tr. Sylvie Courtine-Denamy, Bourgois, 1987.最近的譯本則為 Hannah Arendt, *La langue maternelle*. Paris : Eterotopia, 2015.



堅固和固執的。然而這種堅強卻透露出某種不能自我察覺的危險。這種危險並不只是思想僵化，而是一種無法追問的或者不可能的審判。⁵⁴這種不可能的審判的危險正在於自己已經在某方面察覺了某種因為外在影響的可能性，但是這種察覺卻不能真正改變甚麼(*que faire ?*)，也或者不願意改變，而這種問題會在語言或思想中以某種奇怪的/恐怖的方式(*unheimlichkeit*)堅定表露出來：「總是。我過去對自己說：要做甚麼呢？」(*Toujours. Je me disais: que faire ?*)理所當然、不可懷疑和不能否認的態度，同時又是普遍的、「凡有理性的」都會認同的危險。⁵⁵德希達或許另外要問的就是：怎麼能夠這樣肯定的、甚至是「自覺的」對某些困難的問題如此快速回應或下判斷呢？沒有絲毫的懷疑的肯認從哪裡來？語言在這裡又扮演甚麼確定不移的角色？我們為何能夠這樣簡單地、直接地，甚至「暴力地」面對這些難題呢(*apories*)？⁵⁶

⁵⁴ 這或許也讓我們不禁聯想起這個訪談的時間點，鄂蘭已經回訪過海德格，並且開始為他辯護。同時，也讓我們想起修勒姆對卡夫卡的《審判》重視，這個重視應該亦存在於鄂蘭的思想裡。另外可以參考德希達的〈*préjuger-devant la loi*〉收錄於 *La faculté de juger* (Paris: Minuit, 1985), p.87-140. 和 弗洛姆的《被遺忘的語言》裡提到的卡夫卡部份。

⁵⁵ 相較於此，這種危險其實與傅柯認為的被排斥的瘋狂一樣具有強而不可破的堅固，這種絕對化的問題就是德希達在〈我思與瘋狂史〉中對傅柯的質疑，這個質疑並沒有比對鄂蘭的來的輕微，因為傅柯和鄂蘭都存在著某種理性-瘋狂的對立結構。請參閱德希達的《書寫與差異》中的〈我思與瘋狂史〉章。

⁵⁶ 另外，比較上，策蘭(Paul Celan 1920-1970)與鄂蘭似乎持相反的意見。大屠殺之後策蘭似乎對德語已經失去了耐性，也以使用德語為恥，於是終身不太願意再使用他自己的母語，而且願意將它永遠歸還。策蘭的母語的確也是「母親的語言」。但是這種與母親的決裂並非單純的厭惡，而是一種痛苦和悲傷。因為正是使用這種純正德語的納粹殺死了自己的母親，也因此他的母語也因此而支解(策蘭與母親的關係之緊密，是其一輩子的聯繫。請參閱《策蘭傳》，沃夫岡埃梅里希著，傾向出版，2009，頁 32 和頁 45-46)。當然，歇斯底里症同樣有忘卻母語



時間則是鄂蘭這個堅定表現的另外一個面向。⁵⁷她「理直氣壯地」說出語言的時間不可被避免，也不能避免。那個寄居在身上的和語言的時間，在鄂蘭身上並不能、也不想將它放下，也放不下，甚至或許根本不干她的事。時間是每個人的也都不是任何人的。不論是意識到它還是沒有，都不能做或不做任何事，所以鄂蘭問自己說：能怎麼做(*que faire*)？甚麼都不能做！甚至無關乎能不能或想想，因為時間與我們無關，也同時與我們最有關。無論如何，對鄂蘭來說，時間和語言一樣，我們都不能拿它們怎麼辦。於是，歷史也在那裡，我們都無能為力，因為它「總是在那裡」(*toujours là*)，而且納粹或這個悲傷的過往也總是在那裏。⁵⁸這難道不是命定論嗎？講求政治自由主義的鄂蘭其實是個不折不扣的命定論？因為我們無法反抗，反抗了也沒用，就像語言和時間的問題一樣。於是，德希達說鄂蘭打開了另一個深淵。⁵⁹接著，德希達對鄂蘭這段話做了兩方面的解構，分別是關於(一)

的症狀(以 Anna O 為例)。這種症狀會無意識地用別的語言取代，同時也會非常流利。策蘭於是用法語取代德語，然而卻是在故意的、有意識的情況下採用(策蘭愛法語，不喜希伯來語，因為這語言是猶太賦予/父語/腹語，而德語則是「母語」(同參閱《策蘭傳》，頁 28)。這裡的差異在於對父母的愛恨態度的不同所引起的意識或無意識的選擇。策蘭是由於愛母親和與母親有關的文學同時愛她的語言。也因為這個語言的使用者摧毀了自己的母親而無法承受(太過悲傷)，而精神分析的案例則是對父母的不滿所產生的，並在語言上表現出來，基本上也是失語症的類似表現。

⁵⁷ « Elle a toujours gardé cet attachement indéfectible et cette familiarité absolue. Le « toujours » semble qualifier justement ce temps de la langue. »(1996 :101).

⁵⁸ « car il y a toujours un temps du nazisme avant et après le nazisme. »(1996 :102).這裡不可避免地出現 *Dasein* 的暗示，一個永遠的海德格(納粹性的)「此在/有」。我們懷疑德希達在鄂蘭這裡一直試圖要貼近或正當化海德格的主張。

⁵⁹ « Apparemment simples et spontanées, ces deux phrases se suivent naturellement, sans que leur auteur voie, sans qu'il donne à voir en tout cas l'abîme qui s'ouvre sous elles. Sous elles ou entre elles. »(1996 :102). 而在這裡，或許又看到策蘭與鄂蘭的



語言與瘋狂和(二)母親與語言。

(一)一種語言自身可以變成瘋狂，擁有瘋狂，至少是法則中的瘋狂(1996：104)。⁶⁰

(二)通過與母親的關係定義母語，此語言必須能夠變成或者擁有瘋狂(健忘、失語、譫妄等等)(1996：105)。⁶¹

就(一)來看，或許必須先追問的是，語言自身是否能夠變成其他？這個其他是否就是瘋狂？接著，這個「變化」屬於哪種範疇？是否保留了語言自身的本質？那麼，語言自身的本質裡面是否包含著瘋狂？或者說，「瘋狂」可否就「語言上說」，或者必須就「意義上說」？然而，在此，德希達似乎有點快的直接斷定鄂蘭並不思考這些。⁶²因為，對鄂蘭來說，這除了首先是荒謬，

戀母情結相近性：unicité-singularité-irremplaçabilité de la mère (*Ibid*)。而且通過德希達的詮釋，思考鄂蘭又可以從謊言概念、通/先-見/判斷(*parjuger, préjuger-devant la loi*)、驅魔/密謀(*conjur*) (參閱《馬克思的幽靈》)、否定或父性的脫落(*dénier ou forclore*)的可能性，這些反映出來的狀態使鄂蘭比她自己認為的更接近海德格而不是雅斯培。這裡我們的確可以再次確認我們的懷疑是有可能的：一個使鄂蘭海德格化的企圖。當然，德希達解出的鄂蘭-海德格聯繫其實或許就是鄂蘭自身的企圖，甚至是無意識地朝向。

⁶⁰ « a. D'une part qu'une langue puisse en elle-même devenir folle, voire devenir une folie, la folie elle-même, le lieu de la folie, la folie dans la loi. »

⁶¹ « D'autre part et par là même, une mère, la mère de la langue dite « maternelle », il faut aussi qu'elle puisse devenir ou avoir été folle (amnésique, aphasique, délirante). »

⁶² 同樣的我們必須回到德希達與傅柯之間對瘋狂的論戰以接近德希達自己在此的判斷。德希達並非站在瘋狂-理性的對立結構思考瘋狂，而是將瘋狂視為一種偶然性與特殊性。那麼，鄂蘭在此就是與傅柯站在同一個陣線，亦即認為瘋狂與理性是對立的結構來思考。從這裡當然我們看到一個對「瘋狂」論戰的持續與翻轉。



就是無知和胡鬧(1996：104)。這些與那個時代及納粹無關。但是，是真的無關還是鄂蘭不願意與他們有關？她希望保有德語這個母語的純粹性，希望她唯一剩下的母語不要與那些令人痛苦的回憶和歷史有關？母語裡面存在的不是痛苦，而應該是懷念，甚至是歸屬感。⁶³所以德希達在此做了一個提醒：若我們不將納粹狀況放在此思考，我們或許完全無法理解鄂蘭的意向。⁶⁴

同樣的，就(二)來看，以母親當作一種童年與熟悉的回憶根據。這種根據不能是瘋狂的，因為它作為母語不可取代的獨一性(l'unicité irremplaçable de la langue maternelle)或者就鄂蘭對「母親」的理解來說應該如此。當然，也就當時她所理解的母親和家庭的情況而言。但是，難道她還看不見那種瘋狂的可能性嗎？德希達還是如此的追問著鄂蘭(1996：105)。

以上兩點都可以是解構的想像/現象的邏輯，是回歸到幽靈的論述-現象邏輯(*phantasme, de l'imagination comme phantasia et lieu du phantasma*)(1996 :105)。這同時也是「現象學」、「幻象的邏輯」(*logique du phantasma*)。⁶⁵於此，德希達便能從鄂蘭的談論裡面建立起一種同一性、一種家族或者暨線性又迴圈系譜-

⁶³ 我們還是願意在此再度提起策蘭和阿多諾。或者，一個偏執的弗洛伊德觀點，或許也應該被考慮進去，至少作為德希達思想的資源來看。

⁶⁴ « Et on comprendra moins que rien à quelque chose comme le nazisme si on en exclut, avec la langue et le langage, tout ce qui en est inséparable: ce n'est pas rien, c'est presque tout ». (1996 :104).

⁶⁵ 「現象」、「幻象」、「顯像」和「幽靈」都是同一個根源：« Mais il faut dire ici le phénomène comme phantasme. Référons-nous pour l'instant à l'affinité sémantique et étymologique qui associe le phantasme au *phainesthai*, à la phénoménalité, mais aussi à la spectralité du phénomène. Phantasma, c'est aussi le fantôme, le double ou le revenant. Nous y sommes. » (Derria, 1996 :48).



「母親的語言」概念鏈結：「瘋狂-父/母親-出生/死亡-家和家庭-地點- *Khôra*」(foli-folle-fous- mère/ père -naissance/mort-famille-chez-maison-lieu-*Khôra*)。⁶⁶瘋狂必然聯繫到母性/親。因此，瘋狂就是擁有「母性的-陰性的-子宮-歇斯底里」概念鏈。那麼，若將此鏈結省略並推到極致，便成就「凡是有子宮的都歇斯底里」的必然和內在本質，「歇斯底里就是瘋狂」、「凡有子宮的都瘋狂」的這種解構回返的(瘋狂)幽靈邏輯。如此，最有問題的、也同時直接回擊並出現在解讀鄂蘭身上。她所謂的必然沒有瘋狂的語言或母語的說法，就會因此概念鏈結而出現裂縫。或者，我們可以將她的說法看成就是一種抵抗、一種對於自身和自身來源的抵抗、甚至是對精神分析的抵抗，反而不是對納粹的抵抗(因為已經發生她沒辦法抗拒)。同時，也不是對海德格的抵抗。

第三個，也是最後一個典型，列維納斯。⁶⁷

母語是列維納斯很少提到的問題，語言對他來說根本不是問題(1996：109-110)。對他來說，語言的本質是友誼性的和好客的(l'essence du langage est amitié et hospitalité)(1996：110)。他曾經在一次訪談裡說過，啟蒙時代的古典法語對他來說是法語的土

⁶⁶ 關於 *Khôra*，請參閱德希達對柏拉圖《蒂邁歐篇》的 *Khôra* 研究：*Khôra* (Paris :Galilée, 1993).

⁶⁷ 我們在此部分並不打算完整的談論列維納斯，也似乎限於篇幅和能力只能順著德希達的研究邁進。德希達從 1967 年的〈暴力與形上學〉開始就持續不斷的與列維納斯對話，並且有大量專文和專書論述，這裡僅僅對列維納斯的母語和認同部分做小部分的分析和比較，鑒於研究主題的關係，筆者在此只能簡單的交待列維納斯在這篇長注裡被德希達放置的位置和其可能性的關係。關於德希達解讀列維納斯則需要另外的專文來談，這也將是筆者今後努力的方向之一。



地。⁶⁸ 德希達說列維納斯因此提出「獲取的熟悉性」概念 (*familiarité acquise*) 來談語言。於是，德希達有意或無意地塑造出列維納斯與鄂蘭相對的形象：鄂蘭的根本主義 (*le radicalisme arendtien*) 及其對根源的神聖性不可侵犯的執著 (*l'attachement à une certaine sacralité de la racine*) 相對於列維納斯非起源的、非母語的語言的土地概念 (1996 : 110)。⁶⁹

通過德希達的詮釋和相對化，鄂蘭將語言當作母親的結果將使列維納斯談的語言開始有類父親的影子。當然，這還是在家族框架裡面對語言的限制與展開，這種家族式的/親屬關係的基本結構語言觀其實籠罩著黑格爾強大的影子，同時也無可避免地讓人聯想到海德格所謂的「語言是思想的居所」的居所-家庭-安全思維 (*demeure-chez-casa-maison-soi-heimlichkeit-hospitalité*)。這正是所謂的「合法性虛構」 (*fictions légales*)，就像德希達對鄂蘭所

⁶⁸ 「對我來說這個語言的土地就是法語的土地...但是自 1939 年戰爭開始，我就常想人們為了捍衛法語而戰的！這聽來像是個玩笑話，但是我是認真在想的：在這個語言中，我感到土地的精華液。」 (*le sol de cette langue qui est pour moi le sol français... Mais j'ai souvent pensé au début de la guerre de 1939 que l'on fait la guerre pour défendre le français! Cela a l'air d'une boutade, mais je le pensais sérieusement: c'est dans cette langue que je sens les sucs du sol.*) c.f. François Poirié et Levinas, *Emmanuel Lévinas : essai et entretiens* (Arles : Actes Sud, 2006), p.74.

⁶⁹ « Arendt ré-affirme la langue maternelle, c'est-à-dire une langue à laquelle on prête une vertu d'originarité. « Refoulée » ou non, cette langue reste l'essence ultime du sol, la fondation du sens, l'inaliénable propriété qu'on transporte avec soi. » (1996 : 110-111)。若承上面談論鄂蘭的最後部分的概念鏈結來看，Khôra、folle du logis、folle de la logique(瘋狂的邏輯)等應該就這樣做為最底層的、基礎的談論背景及預設。這個真正關涉的就是自身與語言的問題。根據我們的推論，德希達不斷的解構出鄂蘭談論中的海德格元素。這些元素不斷的圍繞，彷彿海德格的缺席，正是在場。所以從這個隱形的對立來看，或許我們可以說，其實正是列維納斯與海德格的對立透過鄂蘭來展現。在此，我們或許進一步「解構」了德希達的策略。



做的一樣。⁷⁰從對列維納斯訪談的分析看來，他認為哲學的語言一直以來都尚未遮蔽古希臘的傳統，所以反而一方面這種精神的危機並不存在，另一方面這種遺產式的哲學語言內部並沒有進步（當然也不會墮落），同時彰顯了古希臘的傳統，卻也遮蔽了別的傳統。⁷¹進一步說，這種遮蔽是同海德格類似的，不過海德格的彰顯(*aletheia*)卻沒有彰顯其他傳統或者真理，而反而更是遮蔽、甚至是抹除(*rature*)。如此，這種籠罩在「德語-古希臘語-哲學-思想-遺產-父親-家族」之間的鎖鍊思想，是否能夠容忍他者？⁷²而我們是否還在這種權利/力底下當語言人質，或者就如同無法在此長注被分類的、卡夫卡所說的以離開猶太教式的「父親模糊的贊同」(*l'approbation vague des pères*)來應對這個非母語又非被殖民的德語(1996: 112)？同時，我們不能忘記列維納斯認為「屬己的」意思根本上包含「人質的」和「替代的」意思(1996: 111)。

最後以列維納斯提出了一種與上述兩位德語猶太哲學家——羅森茨威格和鄂蘭——不同的語言文化和宗教傳統的接受方式做為比較，這能否更深入的面對這個母語問題？還是，這種同是猶太文化出身的比較之間，是否讓德希達走得更遠？亦或，反而越來越近(更了解自身、更看清了認同與母語的關係)？於是我們不得不又陷入這種雙重綑綁(*double bind*)或是一種重覆的戲碼，在相同裡的差異(猶太文化裡的德、法語系)、在差異當中找到相似

⁷⁰ « Père et mère, il faudra bien l'admettre, sont ces « fictions légales ». (1996 :112).

⁷¹ 這裡必須提出的是，列維納斯似乎於此反對一種墮落的、必須保存的西方思維：像是胡賽爾或是斯賓賽的歐洲精神危機和墮落等等。因此，這裡並非一種樂觀的意思，而反倒像是指控，從猶太觀點出生的抵抗談論。當然，這種主張在德希達並不如列維納斯來得清楚。

⁷² 在此，列維納斯同樣區別出他與修勒姆和羅森茨威格的差異，這個差異除了德希達安排的位置也同時展現出時代性-文化性(德國與法國等)之間的差異。



或者相同(德、法語系都作為各自猶太人的母語，甚至都遭受迫害，還遭受同一個迫害!)?總之，德希達最後還是追問:德語/文是如何讓猶太人如此緊密聯繫的?這種對語言本質性的想像，一種母語的建構，到底是理性還是瘋狂 (1996: 113)?⁷³

結論、猶太認同的轉向與語言的彌賽亞主義

最後德希達提到其摯友、陰性書寫創始人西蘇(Hélène Cixous 1937-)。做為賽法拉德猶太人，說她必須創造自己的語言-母語-法語或是她的性別和國族身分、重新連結她的父親和其語言，這個做法其實就是上述阿什肯納茲猶太人(以上三位哲學家都屬於此支猶太人)為何要發明自己的德語-母語一樣，也就是他們也必須創造自己。猶太人透過語言和德國人聯繫起來，並非他們生來就如此連結。那麼，德希達表示，三位猶太哲學家透過語言創造出屬於自己的身分和文化認同，但是，通過列維納斯的提醒，這個屬於自己的身分和文化卻是來自於某種他者，或者說依舊來自某種絕對開放性。⁷⁴所以其實我們總是通過內部翻譯來建立起某種語言的非認同性/非同一性關係中(la non-identité à soi de toute langue)的聯繫。

那麼，就在這種從認同轉向語言的研究裡，我們看到的德希

⁷³ « Kafka et Arendt: ni endogamie ni exogamie de la langue. Raison ou folie ? »

⁷⁴ 這讓我們想起德希達在書中的話，一個永恆歸屬於他者的語言，亦是本書的主題：« On ne parle jamais qu'une langue - et elle est dissymétriquement, lui revenant, toujours, à l'autre, de l'autre, gardée par l'autre. Venue de l'autre, restée à l'autre, à l'autre revenue.» (1996 :70).這是責任歸屬也是真正的好客。



達晚期後續的研究直接轉向於動物，這個非語言的/非理性的、非瘋狂的與既間接又直接關注認同的研究。就人類開始對語言和思想進行了解的時候，動物是第一個出現的或者也是從此之後就排除在這個領域之外的。也就是如同海德格所說，被排除在「世界」之外。這個「世界」就是屬於人類和語言思想的世界，動物不在其中，也沒有世界亦沒有精神。⁷⁵然而這剛好體現出語言作為一種「能力-權利/力-罪(*capable-coupable*)」的能力使得操作語言可以掌握世界，尤其是能夠決定或者能夠改寫歷史。像是巴別塔這樣的事件，體現出來的並不只是上帝的能力，而是語言在這個事件當中的領導地位。沒有了語言，人類就回歸人類，甚至回歸動物；也同時因為語言，人類才是有限的存在。語言可以帶領人類走向無限和上帝，也同時帶來分化和差異。這便是語言救贖論、語言超越論和語言的彌賽亞主義。

通過這個未完成的草稿式的長注(*l'esquisse de cette petite taxinomie*) (1996: 112)，並以類型-拓樸學(*typo-topologie*)的方式做成的三位猶太哲學家的研究，我們看到德希達欲談論的是猶太認同與母語之間的關係，並且對此關係之緊密性帶保留看法或帶有偏離此關係之態度。接著，筆者認為德希達欲解構此一猶太認同與母語之關係，而最後走向列維納斯的類型，就算我們還是不清楚德希達與列維納斯的長短距離。⁷⁶長注將羅森茨威格放在第一個位置，除了問題的形塑與深入，就是為了繼續其關於「哲學

⁷⁵ 請參閱德希達《論精神》第六章。

⁷⁶ 「類型-拓樸學」(*typo-topologie*)關注地點/地方/空間/此在和類型/典型/分類之間交互的系統性關係或是系譜性，以上內容則以德希達的脈絡將此展現出來。這個「類型-拓樸學」出現在此書的頁 113，是德希達總結此長注的做法用的詞。感謝審查人特別指出需要補充的部分。



的國族性與國族主義講座」(1983-1987)之研究。這個長注的位置被推斷是此講座的總結與延伸，或許也是猶太認同問題之「語言學的轉向」，從認同轉向語言，後續再從人再轉向動物，這是一個走向極端動物-人類中心主義的作法，這裡似乎呼應了前述的誇大概念(hyperbole)。從語言的研究到非語言的研究，一種廣泛的政治性研究：以語言(母語)和認同為導向的哲學-政治-文化的民族主義研究，也是政治-神學-倫理學的問題研究。

最後，我們希望以四點作為此研究之在場與未來走向之預告。

第一點，通過德希達，關於猶太認同部分：是多重並模糊的、隱藏並祕密的，並非完全在場和顯題化的。甚至可以說是趨向否定性的，並(最好將)與「野獸/動物」(bête)概念綁在一起理解，亦即：語言的認同研究是動物式地/愚蠢地(bête-ment)進路(Derrida, 1996:26)。⁷⁷因此這部分預設或許必須藉著對德希達動物哲學的研究才得以完成。這也是上述所說的認同轉向語言，再轉向動物的研究的路線推斷。這個推斷一方面在於德希達思想的歷史，二方面則或許在於德希達對猶太問題中語言中的彌賽亞主義的抵抗和迴避。

第二點，「哲學的國族性與國族主義講座」的〈康德、猶太人、德國人〉講座(1986-1987)從 psyché (靈魂/心機)和 esprit (精神)等「靈性」概念出發研究國族性打開其歷史和語言向度的嘗

⁷⁷ 「所有身分認同問題，在今天都是如此愚蠢的/野獸的。」(Et tous ces problèmes d'identité, comme on dit si bêtement aujourd'hui.)此句話則是將此猶太認同問題聯繫起來的重要暗示與開端。



試。這個嘗試研究聯繫到神學-政治論和宗教論述問題，並且與彌賽亞和幽靈問題結合起來，是與猶太認同問題綁定的雙重問題。這個龐大的幽靈或「靈性」問題將會一直繼續下去，就算本文的這個長注研究沒有明確的提到，這是一條必須持續追尋的路線。

第三點，延續第一和第二點的講座問題，從當代世界的持續戰爭和暴力狀態來看，我們尚未啟蒙、和平也從未到來。所以必須跟隨動物(「動物故我是/跟」*L'animal que donc je suis*)。⁷⁸這裡就是動物政治—倫理學問題的開展和啟蒙問題的延續。這裡除了開展出動物政治哲學的部分外，其實關涉到時代精神和世界樣態的研究，是一個有助於理解世界與全球狀況的進路。而根據這個必須進一步的追問就是母語與認同關係影響下的全球民族主義式的自由經濟結構和神學政治樣態。

最後一點，是律法問題或是法律問題的開啟。這個研究所面對的猶太哲學家都不約而同地受到卡夫卡的《審判》或〈在法的面前〉的影響，這個影響或許不僅是猶太人的，更是宗教的和普遍的「觸摸」(*toucher*)問題，也不能不說是與美學有關問題。「法律」的概念在德希達政治哲學中跟「正義」概念幾乎是放在同一個位置來處理，因此也應該重視這個隱藏的概念。至此，作為暫時的結論。

⁷⁸ DERRIDA J. *L'animal que donc je suis* (Paris : Galilée, 2005).



參考書目

- Derrida, Jacques(1996) : *Le Monolinguisme de l'autre – ou la prothèse d'origine*, Paris: Galilée,. 中文譯本為：張正平譯，
《他者的單語主義—起源的異肢》，(臺北市：桂冠，2000)。
- (2003)〈 Interpretation at war : Kant, le juif, l'Allemand 〉, *Psyché II*: Galilée, p.249-305.
- (2012), *Les yeux de la langue : l'abîme et le volcan*, Paris : Galilée.
- Poirié, François (1996), *Emmanuel Lévinas : essai et entretiens*, Arles : Actes Sud.
- Goldschmit, Marc, *L'écriture de l'exil et l'hypothèse du Marrane (Kafka, Benjamin, Derrida et au-delà)*.(線上 PDF).
- Mosès, Stéphane(1992), *L'Ange de l'Histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Seuil.



Jewish identity and “Monolingualism of the host”: a research on the long note in chapter seven of monolingualism of the other of Jacques Derrida

Abstract

This research is mainly based on the long note in the seventh chapter of *Monolingualism of the Other*, or, *The Prosthesis of Origin* (1996) by Jacques Derrida (1930-2004). The note is about three Jewish philosophers, including Franz Rosenzweig (1886-1929), Hannah Arendt (1906-1975), and Emmanuel Levinas (1906-1995). Derrida entitles the note as “Monolingualism of the host. Jews in the 20th century, the mother language and the language of others, on both shores of the Mediterranean Sea.” I assume the purpose of the long note is to discuss the relationship between Jewish identity and mother language, and thus infer Derrida’s attitude toward this affinity, whether conservative or alienate. Next, I consider that Derrida tries to deconstruct the relationship between Jewish identity and mother language. That is why regardless of time period, he puts Rosenzweig first and Levinas last in the order. He aims at deconstructing questions about Jewish identity, which includes Jewishness, Judaism, Anti-Semitism, and Zionism, and then continues his seminar on “Philosophical Nationality and Nationalism” (1983-1987)

Therefore, this research focuses first on context before the long



note in *Monolingualism of the Other*, mostly in chapter seven, then moves on to the long note. In the second section, I start by the first philosopher Rosenzweig, and pay attention on the confession letter about Hebrew and future of Israel wrote to Rosenzweig by Gershom Scholem (1897-1982), which is included in another work of Derrida, *Les yeux de la langue : l'abîme et le volcan* (2012). As for the third section, there are the discussions on Hannah Arendt and Emmanuel Levinas, since Derrida mainly adopts their interviews about language. In the conclusion, I look back on the three philosophers' positions and leaks of their thinking after being deconstructed. Furthermore, I question the turn of Derrida's problem of Jewish identity, and this relationship and development of the linguistic Messianism.

Keywords: Jewish identity, *Monolingualism of the Other*, or, *The Prosthesis of Origin*, mother language, Jacques Derrida, Gershom Scholem, Franz Rosenzweig, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas

