文山評論：文學與文化・第六卷・第二期・2013 年 6 月・頁 53-92。

「歷史可以被原諒，但不能遺忘」，或生命的歸零？有關檔案、見證與記憶政治的一些哲學思考❖

黃涵榆

摘　要

人類在不同的階段裡發展出不同的保存、延續與複製記憶的技術。檔案之為一種記憶技術，顯示出吾人宣稱為本體存在與歷史真實不可或缺的一部分的記憶，實為諸多論述、學科、體制與權力競逐之場域，個人記憶也因而與集體記憶縫合，但兩者之間卻也常處在矛盾衝突狀態。本文所關注的問題是：當前包括台灣在內面對「歷史創傷」的時代氛圍裡，是否充斥「檔案狂熱」、「悼念狂熱」或者「回歸根源」之潮流？解放受壓迫/抑的記憶、為受難者平反、尋求歷史正義是否成了當前不言可喻的道德律令？然而，在遺忘與記憶、壓迫與解放、寬恕與嫌惡、創傷與療癒之間，是否有諸多本體存在、政治倫理與科技文化等層面上有待釐清的錯綜複雜關係？本論文將透過傅柯、呂克爾、德希達與史提格勒等哲學思想，針對這些問題提出一些可能的思考路徑。

關鍵詞：檔案、寬恕、記憶、見證、正義、遺忘

❖本文為作者於台灣人文學社 2012 年理論營「我的十堂理論課：生命與載體」(2 月 16、17 日，於台灣師範大學英語系)有關檔案與記憶之授課內容擴充而成。感謝幾位匿名審查者與《文山評論》編輯委員們針對本文在特定概念、論證與資料引用等各方面提供之寶貴意見。

* 本文 101 年 12 月 14 日收件；102 年 8 月 6 日審查通過。
黃涵榆，台灣師範大學英語系副教授。
E-mail: chyhuang@ntnu.edu.tw

"Forgiven But Not Forgotten" or the Zero Degree of Life Itself? Some Philosophical Reflections on the Archive, Witness and Politics of Memory

Han-yu Huang[*]

ABSTRACT

Human societies at various historical epochs have invented different techniques of replicating, retaining and continuing memories. The archive, as a kind of mnemonic technique, is a manifestation of the fact that memory always stands as the site of contestation for discourses, disciplines, and institutions; accordingly, *personal* memory may be sutured to or conflicting with *public, collective* memory. This paper explores the following major research questions: Is the contemporary era witnessing an "archive fever" or "mania for memorization"? Have the causes of liberating oppressed/repressed memories, atoning victims, and implementing justice been elevated to the status of ethical imperatives? How are forgetting and remembering, oppression and liberation, forgiveness and resentment, trauma and curing implicated with each other in the ontological, political-ethical, and techno-cultural dimensions? This paper seeks to answer these questions in light of the thought of Stiegler, Foucault, Ricoeur, Derrida and Agamben.

KEYWORDS: archive, forgiveness, memory, witness, justice, forgetting

[*] Han-yu Huang, Associate Professor, Department of English, National Taiwan Normal University, Taiwan
E-mail: chyhuang@ntnu.edu.tw

> 有些人告訴我，我活下來的目的是為了寫這本書。我不相信。我不知道我**如何**活下來。我很虛弱、很害羞。我沒有做什麼救我自己。是神蹟嗎？當然不是。如果天堂可能或願意為我施行神蹟，為什麼不為其他比我更值得活下來的人？那不過只是機緣罷了！但是，既然我活下來了，我就必須賦與我的存活某種意義。是為了要保護那意義，才使得我在紙上記下一段意義已經不存在的經歷嗎？
>
> 維塞爾(Elie Wiesel)，《暗夜》vii-viii

一、前言：從 2011 年台灣的兩個「記憶事件」談起

2011 年適逢「中華民國建國一百年」，整個台灣浸潤在一片「紀念」風潮之中。「建國百年」在政治實務場域裡有龐大預算、專責基金會與各政府部門配合執行林林總總的慶祝活動（紀念郵票、金幣、各式商品、煙火、「國慶」晚會等），而各級學校亦是全力配合，各種學術研討會搭上「百年列車」，[1] 當中最引起注意與爭議的莫過於不少學術界、藝文界人士與輿論強力抨擊、並演變成新聞、政治與司法事件的「國慶」晚會與「夢想家」音樂劇。[2] 「(建國）百年」成了一道「主宰意符」(Master Signifier)，將流動的生活樣態與生命經驗縫入「中華民國」(甚至是涵蓋性更強的「中國」) 的意識形態場域、抑或是集體性的歷史進程與記憶。如同總統馬英九在雙十國慶演說中所強調的：「一百年前的今天，孫中山先生領導發動震驚世界的武昌起義，一舉推翻滿清政府與千年帝制。今天不僅台灣，世界各地的華人，包括中國大陸，都在紀念辛亥雙十。辛亥雙十是海峽兩岸共同的記憶與資產。」[3] 馬英九這番無異於教科書版本

---

[1] 駐休士頓辦事處新聞組與達拉斯南美以美大學合辦「中華民國建國百年學術研討會」(2011 年 9 月 15 日)、文建會所屬之國立歷史博物館「學術探險——臺灣百年博物館誌學術研討會」(2011 年 11 月 3、4 日)、國父紀念館的「建國百年——孫中山思想與國家發展學術研討會」(2011 年 11 月 11 日)、台灣政治學會「辛亥百年與兩岸政治發展學術研討會」(2011 年 11 月 11 日~13 日)、中央研究院近代史研究所「回首百年民國學術研討會」(2012 年 1 月 11 日~13 日)・・・。其他包括人類學、機械學、教育、外文、宗教、藝術、海洋政策、警政、流行音樂、公共管理等領域以「(建國)百年」為題之研討會不一而足。

[2] 相關評論懶人包整理，見 http://bbscollectiton.blogspot.com/2011/11/1105.html

[3] 見 http://www.libertytimes.com.tw/2011/new/oct/11/today-t1.htm 與 http://www.hellotw.com/zlm/dtxhbn/201110/t20111017_689345.htm。而在在野黨與民間發動的 519 大規模示威隔天所發表的就職演說裡，馬英九在以去國家化、擱置主權的基調上，重申「兩岸」共同的中華

的談話被中國媒體大肆報導與頌揚，但也毫不意外地引發台灣內部反對陣營對其過度親/傾中、傷害台灣主權與主體性的強烈批評。馬英九的談話意在強化一個歷史真實的地位好像已經被確立、被視為理所當然、一直在教科書被神聖化的事件的意識形態效應，也是一種透過政治權力所進行的記憶的歸建或者指派、集體記憶的塑造與「檔案化」，但也因此同時突顯個人與集體的記憶、身分與情感認同和國家歷史大敘述之間的緊張或分裂。

2011 年另一個與上述的「建國百年」紀念風潮密切相關的「記憶事件」則環繞在電影《賽德克巴萊》。毫無疑問地，影片的首映會被安排在總統府前的凱達格蘭大道，[4] 總統馬英九也現身致意，其政治象徵意義與意識形態意圖不言可喻：歌頌可歌可泣的「抗日英雄」與反殖民的血淚史、宣示對原民歷史與文化的重視、宣揚族群和解與和諧……。然而就導演的立場而言，《賽德克巴萊》一方面以歷史事件與檔案為題材，另一方面又企圖開展出超越集體（族群與殖民主義的）歷史敘述。就這點而言，本文認為電影本身具有自我解構的特質，絕非單純的歷史寫實，不應該完全從歷史真實性、甚至是純正性（authenticity）的角度來看待。如同導演魏德聖在與陳芳明的對談中所指出的，「應該幫事件裡的每個人都找到一個立場：為什麼這個人在這個事件中會做出這樣的抉擇？我覺得這件事超越了一種集體性的觀點，讓我在拍片後期回到了人物自身」(〈在野蠻與文明的皺褶〉32)。導演認為影片所訴求的是一種超越集體歷史的、回歸到生命本身，這種還原的訴求也延伸到導演期許觀眾能拋開自身的政治信仰、知識、教育和國際觀（〈在野蠻與文明的皺褶〉35)。從導演的立論點來看，唯有透過這樣的還原——也是影片做為一種記憶機器的「介入」(intervention)——才能釋放出環繞在「霧社事件」的被壓抑的記憶與存在的意義。然而，我們也必須面對另一個根本性的問題：由首映會所開啟的飆破八億元票房的《賽德克巴萊》風潮，是否也與「建國百年」的紀念風潮同樣具有意識形態效應，即是掩飾、移轉、或突顯了更深層的矛盾與對立？

民族記憶: 「兩岸人民同屬中華民族，都是炎黃子孫，擁有共同的血緣、歷史與文化，也都同樣尊崇 國父孫中山先生。我們不能忘記 國父「天下為公」的理念，以及自由、民主、均富的建國理想。台灣實施民主的經驗，證明中華民族的土壤，毫不排斥外來的民主制度。」見 http://www.appledaily.com.tw/realtimenews/article/new/20120520/123575。

[4] 首映會典禮見 http://www.youtube.com/watch?v=49dcShd6o20。

以上兩個事件從不同的角度來看，都糾葛著情感反應與認同，這也是本文討論檔案與記憶政治的關注面向。此外，本文以「記憶事件」指稱「建國百年」與《賽德克巴萊》相關現象，著眼於在一個具有普遍化的理論視野裡記憶的「事件化」(event-izaton)，亦是由技術框架決定了「發生了什麼」被讀取的可能性的外部化（exteriorization）過程。從史提格勒（Bernard Stiegler）的觀點而言，人類的記憶必然透過組織了非有機生命的技術體系而出現(*Technics and Time 1* 143)，[5] 也就是說，記憶必然要在外部的物件、技術輔助工具或框架上留下痕跡；沒有人造的輔助，就不可能產生任何與時間的關係（*TT-1* 159）。史提格勒甚至直截了當地指出，記憶的事件化即是記憶的選擇，其選擇標準在於技術的發展傾向所決定的通道與方向。記憶的保存或者何者可被納入「可記得的」（memorable）元素「必然也是對記憶的一種闡述，不會單純只是『發生了什麼』的故事。發生了什麼只在『有什麼未完全發生』的前提上；唯有透過被遺忘、被抹除，記憶才得以被持有。選擇什麼值得持有，同時也決定了『應該已經發生了什麼』，也因此不管是以肯定或否定的方式，預定了『將來可以發生什麼』」（*TT-2* 115，雙引號為本文所加）。也就是說，技術的「事件化」使未定的記憶得以被決定。然而，如史提格勒對於海德格存有論裡的真實與不真實的時間性的區分所提出的質疑，從這裡所說的「外部化」的角度來看，與技術體細密不可分的記憶不必然是不純正的與全然被決定的，而是進入了社會、政治、文化範疇的延異（*différance*）的過程。文後將對此議題有更深入的探討。

本文主要的目的在於開展出檔案、見證與記憶政治的跨領域理論視野而非個別的文本或證言的詮釋。本文主張，人類在不同的歷史階段裡發展出不同的選取、保存、延續與複製記憶的技術。檔案之為一種記憶事件化或外部化的技術，顯示出吾人宣稱為本體存在與歷史真實不可或缺的一部分的記憶，實為諸多技術、論述、學科、體制與權力介入與競逐之場域，上述的紀念活動與儀式自然也在此場域之中；個人記憶也因而與集體記憶縫合，但兩者之間卻也常處在矛盾衝突狀態。本文所關注的問題是：當前包括台灣在內面對「歷史創傷」的時代氛圍裡，否充斥「檔案狂熱」、「悼念狂熱」或者「回歸根源」的徵侯？在「後極權統治」時代裡，解放受壓迫/抑的記憶、為受難者平反、尋求歷史正義固然為社

[5] 文後引為 *TT-1*，*Technics and Time, 2* 則引為 *TT-2*。

會民主化過程的要務，但是否成了當前不言可喻的道德律令、一種強迫性記憶，因而化約了生命的特異性（singularity）？本論文將透過傅柯（Michel Foucault）、德希達（Jacques Derrida）、呂克爾（Paul Ricoeur）、阿岡本（Giorgio Agamben）與史提格勒（Bernard Stiegler）等哲學思想，通過具有精神分析基礎的意識形態批判，針對這些問題提出一些可能的思考路徑。目前國內外相關文獻仍欠缺較完整細緻的理路同時處理遺忘與記憶、壓迫與解放、寬恕與怨恨、創傷與療癒之間諸多本體存在、政治倫理、科技文化與情動（affect）等層面上錯綜複雜的關係；補足這樣的欠缺正是本論文企圖完成的任務。另外，本文也期待能透過這樣的思辯過程，開展出一些理論觀點，審視不論是台灣、亞洲或其他「後極權統治」國家不可避免的轉型正義（transitional justice）的問題。整體而言，本文主張「歷史創傷」不應被提升到「意識型態崇高之物」，而是應透過探究這些錯綜複雜的面向，回歸到生命本體的層次，展望生命的特異性與重塑記憶、身分、共群與歷史正義工程的可能性。

二、在記憶蔓延、檔案狂熱的年代……

「記憶」長久以來一直是西方哲學思想與文學再現的重要課題，被視為生命經驗的核心、抑或是與理解生命真相的重要關鍵。柏拉圖的理形哲學假定有某種先於存在的靈魂，或者一種永恆的無法追憶的（immemorial）過往，而人在經驗世界的成長過程是對那樣的靈魂與過往的遺忘；但他相信可以透過教育召喚出對於那種先於存在的狀態的記憶。而亞里斯多德把記憶放在一個過去發生過的事件的層次上，更重要的是，把不在場（absence）和距離的概念帶進了記憶的思考，也就是說，記憶的活動的前提是一種與具體經驗之間的距離：當我們記得什麼的同時，也表示我們和那些記憶的內容之間存在著經驗的時空距離。簡化地來說，西方基督教信仰和接著的主體哲學都讓記憶成了界定主體自我的完整性以及時間的延續性的重要指標；不論是唯心或經驗論的主體哲學、現象學與精神分析大致都屬於這樣的思想範疇。比較值得注意的傾向是，記憶的內在性（interiority）以及做為界定主體生命真相的依據，已受到普遍挑戰，對於內在與外在、有機與人造、自我與他者之間的界線亦有更複雜的理解。透過現代精神分析的視野，我們甚至認識到記憶必然牽涉選取、持有、排除和壓抑的機制，是不全的、甚至是扭曲的。

換言之，我們記得什麼的前提是我們忘了什麼；而如果遺忘的根源是壓抑，表示我們並不了解我們真正遺忘了什麼。更複雜的是，記憶不再單純地被視為界定主體內在的必要特質，而所謂的切身經驗的記憶也可以是共有的，甚至群體的記憶，也不必然都以個人切身的經驗為基礎。也就是說，個人與集體的記憶之間一直存在著分裂、緊張曖昧的關係。[6]

本文一開始提出的兩個範例揭示了記憶外部化與身分建構的密切關係，反映台灣多元文化的社會現實仍未脫國族大敘述的制約，也顯示出記憶在外部化的過程中與政治力的糾葛。類似台灣這樣經殖民與極權統治壓迫的重大歷史創傷的國家，在如何建立「後極權時代」的民主體制、並且使民主生活方式如何得以深耕/生根的氛圍中，記憶的問題必然也成了司法、政治與社會等領域的問題，更是民主理論必須面對的嚴肅課題（Langehohl 163）。進一步就史提格勒的觀點而言，「外部化」也意味著某種「前在性」（antetiority），也就是「已經在那裏的」（the already-there）。必須要強調的是，這種「已經在那裏」同時具有時間與空間的意涵，是「先決的時間範圍，如同是我的過往，卻是未曾活過的過往，只能經由它所留下的痕跡才能接觸到它。這表示沒有人造的記憶支柱，就不可能有『已經在那裏』，因此也不可能與時間建立任何關係」（Stiegler, *TT-1* 159）。這裡所說的「人造的記憶支柱」（artificial memory support）不應與虛構或造假混為一談，而是泛指所有在我之外的範疇，諸如語言、書寫、科技、權力體制等，即是統稱為技術（technicity）的範疇，裝載了文化與知識，也決定了我與時間的關係。這種外部化的人造的記憶的支柱當然也包括了檔案。

對歷史研究者而言，檔案的建置、保存與傳承不僅影響了歷史知識的建構，甚至被視為最重要的文明資產。而在當前數位資訊的時代裡，我們的生活更是被類型紛雜、可快速流通與讀取的檔案所環繞。就最廣泛的層面而言，類似八字命盤、學籍資料、體檢報告和病歷、建築工程圖、商務與賦稅記錄、司法判決書、戶籍與人口概況、地理與水文記錄、民族誌等，都可通稱為檔案。這些跨形式與媒材的檔案都捕捉、統整了不同的痕跡（traces），都使不同的過往免於淹沒在時間進程之中而成空無。然而，檔案並非單純是資料的儲存或過往痕跡的記錄，遑論完美無

[6] 有關記憶的西方哲學史脈絡評述，見呂克爾（Paul Ricoeur）《記憶、歷史、遺忘》（*Memory, History, Forgetting*），第一部分。

瑕的再現；檔案還必然牽涉到將身體、資源、道德規範、法律責任等置放於恰當的位置與秩序之中，也就是個人、文化、社會與歷史記憶與生命軌跡的「外部化」（記錄、篩選、存放、延續與管理）。

檔案之為一門學科與外部化的實體，自有其學科性（disciplinarity）與發話（enunciation）的規則。包括文件怎麼蒐集、整理、保存、驗證分類、以及文件裡的人時地物的辨識，都仰賴特定專業程序和規範（Ricoeur 168, 178）。更細部地來看，檔案牽涉到不同學科領域的符號、陳述和論述的體系，這些體系都有內部的規則。也就是說，檔案不是從過去到現在所有陳述（statements）或者可能存在的資料的總合，而是對哪些陳述可能出現、被保留或消失、被記得或遺忘、會以什麼方式出現、有何功能與作用等等，有自身運作的規範。如傅柯在《知識考掘學》（*The Archaeology of Knowledge*）裡指出的，「檔案首先是什麼能被說出來的規則，是制約著之為獨特事件的陳述如何出現的系統……。檔案區分了以多重的樣態存在的論述，以及界定它們存在時間的長短」（129）。這樣的觀點所牽涉到的已經是「檔案化」與「可說性」（enunciability）。就此而論，檔案除了代表了學科論述框架的規範之外，也體現出某些時間或者敘述的框架；它會呈現過去到現在、未來的時間進程，具有保存或召喚記憶的功能，和古老的神話、民間傳說、或者原住民的祖靈一樣，是記憶的機器，不單純是被動存放記憶的工具。從傅柯的角度來說，檔案除了表示一種經驗層次上的實體之外，另一方面也像是種譬喻，是一種論述上的、象徵層次上的、建構各種不同層次的記憶的規範。我們也是從這個角度去看文學史、文學典律以及因此被認可的、被體制化的文化記憶的傳承。文學檔案的建置也是一個記憶延續、複製的過程，當然過程中必然也包括壓抑、排除或者遺忘。

我們也許可以透過德希達的《檔案狂熱》（*The Archive Fever*），進一步延伸討論以上傅科理論較未觸及到的檔案在場與不在場的流變與延異的問題。對德希達而言，檔案已脫離原初在場的意義，越是涵蓋整個資訊科技、資訊儲存取得、即是外部化的問題，是「觀視或是認知的方式，權力的象徵或形式」（Steedman 4）。德希達從辭源的考究推演出他的檔案理論。archive 的希臘辭源 *arkhē* 具有 commencement 與 command 的雙重語意：前者包含「源初的」、「開始的」、「主要的」、「原始的」等，後者則指「權威」，只是「檔案」概念本身在歷史的流變過程似乎遮蔽、遺忘了自身的雙重語意（2）。在這樣的辭源脈絡中，掌控權力的城邦公民是

文件的守護者，具有詮釋文件的權力；同時也是檔案存放的場所。從這一點我們也可以看出檔案從一開始就和空間與權力密不可分，或者說檔案本身就是一種空間化的權力、權力化的空間。檔案正好是權力與空間不尋常的交會點，既是公共的，同時也有相當程度的隱密性（3）。此一曖昧性反應在對於檔案的使用限制、保存與銷毀的期限；檔案也可能以不在場的、鬼魅的方式存在。此外，根據德希達的希臘辭源研究，archive一詞的原意也代表一種交付或分派的權力（the power of consignation），發揮統整、辨識或分類的功能；這不是單純的文件或資料如何建檔、擺放、取得的問題，而是一種具有主動的統整文件符號的力量（3）。如上所言，檔案可視為是一種人造的外部化的記憶支柱，而檔案本身的形式與內容也必然受到外部的詮釋與科技體系的決定。這也使得檔案無法脫離政治控管與抗爭的場域。關於這一點，德希達明白的指出「任何一種政治權力都牽涉到檔案(如果不是記憶)的控制。檔案的參與、接觸、建置與詮釋是衡量民主化是否扎實的根本指標」（4）。歷史學家與檔案學家所處理的不是一門風平浪靜的、自成一體的知識，檔案所保存的是不確定的過往的痕跡，同時也是應許一個開放的未來（Derrida, *Archive* 29-30）。

本文採取多重的理論視角，將檔案與記憶相關的問題置放於更寬廣的思想與政治、歷史現實脈絡中審視。在此必須強調的是，檔案系統的開放是民主化進程甚或是歷史正義的「必要」、但絕對不是「充分」條件。不論如何，檔案自始至終都是生命政治不可或缺的一環；人口、健康、教育、到個別行為的管理都必須仰賴檔案。「也許」當前的權力運作不再是中心化的、敞視的老大哥（the panoptical Big Brother），取而代之的是透過檔案擴散到宗教、經濟、社會、甚至學術體制的去中心化的、網絡狀的監控（Ketelaar 144），權力雙方的關係也變得更為複雜。若從不斷外部化與延異角度來看，檔案自然不是一個已然成型的封閉系統，而是深陷於各種建置與詮釋的權力爭鬥。一般論者大多以此為依據，強調政治統馭的限度與詮釋、知識、真理與記憶的開放性與可塑性。他們大多認為，那些被壓抑的、被排除的、被邊緣化的、鬼魅般的潛意識記憶未曾從檔案中散去，而是會留下痕跡不斷溢出檔案系統，並且會與外部化的權力配置的、意識的記憶形成緊張關係，即是意識與潛意識、內部化與外部化、已然與未然之間的緊張關係，這也是說，沒有任何一套檔案系統是全面的、完全沒有縫隙的，而完全的追憶也是不可能的，這正是改寫記憶或者開展出檔案外的記憶的條件。如伊涵納思（Juhani Ihanus）所

說的，「每一個檔案體系有其各自的詮釋真理與壓抑真理被詮釋的歷程。沒有檔案可以獲致絕對且客觀的權威，畢竟檔案是隨者主體的接觸與介入累積而成。檔案在記憶與創傷之上與之內沒有完全的權威」（Ihanus 121）。必須說明的是，本文所形塑的檔案與記憶政治不論就理論與經驗範疇而言，都未排除上述德希達所展望的開放的、延異的未來性，也不全然否定類似伊涵納思的樂觀立場，也就是說，不否認開啟、建置歷史創傷的檔案的正面意義。但是本文質疑任何將可塑性無限上綱、炒作廉價的和解、寬恕與正義、拒認了個人與集體各自的根本性的衝突的記憶政治的立場，以任何共群的標記或者所謂的「大他者」壓抑生命的特異性。[7] 本文往後的幾個章節將帶入更多的倫理學的觀點，針對這些層面有更深入的討論。

如果現代生命政治與檔案有著密不可分的關連，我們自然不應該不加區分、過度樂觀看待檔案的建置與開放，我們甚至可以用德希達所提出「檔案狂熱」（archive fever，原先所指稱的對象為弗洛依德精神分析）描繪整個現代國家與學科的興起。大量被製造出來的檔案似乎環繞著某種永遠無法填補的權力、時間與本體存在的空缺，超出工具與目的之間的等式：檔案永遠都不夠多，永遠都少一件，過量與欠缺產生了短路。舉例而言，現代建築學傳統長久以來一直在製造大量的視覺材料，超出市場需求和工程本身的使用價值；「包括藍圖剖面圖照相素描等建築圖像，幾乎都從檔案的角度被理解，也是視覺論證，具有抗拒時間、重力與使用的偶發性的溢出力量」（Kleinman 55）。而在當代民主化潮流要求將威權體制所掌控的檔案解禁的訴求中，我們也看見了將檔案神聖化的檔案狂熱伴隨著對於科學真理的信念出現（Burton 4-5）。更甚者，谷歌（Google）搜尋引擎與臉書（facebook）所提供的即時的、動態的、多重連結的多媒體經驗，不也讓使用者都可以是（或者幻想是）如同德希達

[7] 本文引述德希達、阿岡本與史提格勒等相關理論所談的特異性(singularity)或「普世特異性」(universal singularity)精準一點來說，指的是必然具有寄/既存物質與技術支柱、卻又不斷溢出、無法完全檔案化的生命與記憶的本體存在狀態；以下章節探討的正義也具有這樣的特質。據此，本文也試圖探討「延異」、「不可能性」或「不死」等概念在政治與倫理範疇裡的意義。本文引述阿岡本的「剩人」、「畸零人」、「回教人」，或者普遍來說是「劫後餘生者」，企圖從這些生命類型開展出這裡所談的不可能、也不應該被套入任何特定的國族或集體敘述的框架的特異性。這也牽涉到當代理論的一個難題；即是，哪一種生命類型最能體現特異的生命樣態，或者具有基進的政治與倫理意義。在此必須澄清的是：本文並未主張只能從阿岡本式的剩人或者受害者的角度理解生命特異性，而是拋出一些能夠與相關的當代思想(如洪席耶、巴迪烏與紀傑克)的重大議題接軌的路徑。感謝審查人在這問題上提出的一些看法。

《檔案狂熱》一書中的古希臘掌控檔案管理權的城邦公民（*arkheion*）？

用精神分析的語彙來說，檔案狂熱裡的過量與欠缺的短路（「檔案永遠都不夠多，永遠都少一件」）顯現出某種對於「消逝」的焦慮，彷彿反覆進行著弗洛依德式的 fort-da game。對於檔案無所不在與檔案消失、在場與不在場、可見與不可見互為分身的關係的焦慮，事實上是源自於檔案本身的鬼魅性。德希達正是以這樣的鬼魅性為核心，形塑弗洛依德精神分析與檔案狂熱的關聯。他直言鬼魅纏繞（haunting）的經驗（如夢境、創傷、潛意識等）與精神分析是不可分割的（Derrida, *Archive* 85）。如上所示，記憶都必須有外部化的人造的記憶支柱，而檔案也必須置放於外部空間才有辦法保存、複製，重複使用（Derrida, *Archive* 11）。然而，檔案狂熱之為一種癥侯，原因也許就在於持有檔案的本能已凌駕、甚至淹覆了檔案的使用價值，以反覆衝動的樣態暴露出對於遺忘或記憶消退的焦慮，即是死亡的威脅。順此邏輯，德希達認定精神分析處在檔案狂熱的狀態，暴露出一種反覆衝動的、懷舊的、回歸到絕對性的源流的慾望，沒有中介和延遲、記憶無需翻譯的生命源流（91-92）。

很顯然的，德希達將精神分析歸類到他長久以來批判的對象「在場形上學（metaphysics of presence）。要精準地評斷德希達對於精神分析的解構式的閱讀，還必須探究精神分析過程的終點/目的（ends）以及真實倫理學（ethics of the real）的問題，甚至是「死亡驅力」（the death drive）是否可能或如何具有溢出想像與象徵秩序的激進意義，但這些都已超出本文的研究範圍。再者，本文無意將檔案狂熱病態化，而是視其為歷史再現與存在有限性的癥侯。一方面我們不應該否定檔案對於災難或暴力受害者平反與的重要性。大部分的極權體制都還是會留下記錄自己迫害與殘殺事實的檔案資料，自然成為轉型期重要的依據，包括恢復存活者公民權、歸還沒收財產給受難者後代、協助失散的家人的團聚（Ketelaar 145-46）。另一方面，對於檔案的要求應該是一種改變檔案化規則、持續進行的追求正義的過程，換言之，追求轉型正義的檔案政治具有朝向未來的開放性與延異性，而不只是以增加檔案的數量和開放為目的，又或是落入任何「純粹的源流」、「可歌可泣的過去」或是「偉大的傳統」的大敘述，也不應該展望一種目的論式的完滿終結。

三、「見證者的年代」：轉型，正不正義？

如前文所述，檔案不是被動地記錄記憶與生命痕跡的系統，而是各種權力、詮釋、記憶、慾望、甚至想像競逐的場域，也因此與轉型正義的工程相形相成。縱使追求轉型正義的「後極權」」社會有各自的歷史軌跡或是歷史創傷的特殊性，我們約莫都可以常見到受害者與其親友透過不同的方式回憶、敘述、見證創傷過往，或是控訴加害者的暴行，要求實質的司法與政治、或者象徵的心理層次的平反。「見證的年代」一詞援引自法國學者韋威歐卡（Annette Wieviorka）大作《見證者的年代》（*The Era of the Witness*）。韋威歐卡指出，「不同的年代各自有其證言（testimony）的物質支柱：紙本、錄影帶、法庭、記錄片。即便內部的事實元素不變，訴說的故事都還是由集體的考量、以及見證的外在情境所形塑。於是個別的故事成為更大的故事、社會形構物（social construct）的一部分」（83）。我們從韋威歐卡的研究了解到，整個後大屠殺（post-Holocaust）歷史從早期的納粹戰犯的審判，轉向受害者的見證，而且見證的情境不再限於法庭，媒材型式也越多樣。這股始自 70 年代的潮流不僅顯露出一股對於生命故事的狂熱，其重大的歷史意義更在於使「受害者」——不論是現實的或證言所再現的倖存者或受難者——不再只是被邊緣化的、無聲的一群，而是首度成為歷史的主角（97）。這些劫後餘生的見證（手稿、日記、專書、錄影帶等)如同上述的檔案狂熱一樣，顯露了對於遺忘、失憶與生命痕跡的淹沒的焦慮。它們在象徵的層次上奉「死者」之名，「還以大屠殺的受害者一個名字、一張臉、一段歷史」（Wieviorka 141）；所訴說的是特異的（singular）、無法想像的災難與創傷經驗，但弔詭的是，同時訴諸一種情感上的、而不是理智上的親近的認同倫理。而這些見證的研究者如哈特曼（Geoffrey Hartman）、朗格（Lawrence Langer）、費爾曼（Shoshana Felman）、勞柏（Dori Laub）大多強調社會療癒的功能、以及傾聽與記憶的道德職責。[8]

---

[8] 哈特曼等學者的共同研究對象是一個集合了四千多支大屠殺見證錄影帶的資料庫；該資料庫以贊助者 Alan Fortunoff 命名，目前存放於耶魯大學。相關細節見：http://www.library.yale.edu/testimonies/index.html。有關台灣二二八事件與白色恐怖時期之見證，目前尚無類似耶魯檔案的統整的資料庫，相關檔案與網路資源入口，見「台灣民間真相和解促進委員會」（http://taiwantrc.org/line.php)與「數位典藏與數位學習」（http://digitalarchives.tw/）。以台灣白色恐怖為主題的紀錄片主要包括洪維健，《白色恐怖追思》（台北：財團法人戒嚴時期不當叛亂暨匪諜審判案件補償基金會，2005）；洪維健，《白色悲歌》（台北：洪維健，2008）；陳麗貴，《青春祭》（台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處，2003）；曾文珍，《春

毫無疑問地，這些後大屠殺的見證與相關的學術研究引發了不少的質疑和批評。一部分爭議環繞在記憶的可信度或者證言與虛構之間模糊的界線，有些論者甚至直指見證文學的市場效益與消費者社會的共謀關係（Ekman 17, 22）。[9] 本文無意針對這些批評意見進行個別的評述，但必須強調的是，見證的問題不應、也不可能受限於經驗層次的虛構或事實的論爭。本文在前面的章節裡闡述過史提格勒「外部化」的概念也牽涉到「前在性」（anteriority），也就是「已經在那裏的」（the already-there）。這種與人造的記憶支柱無法切割的、已經在那裡的時空狀態——也就是說，必須透過外部化的人造的記憶支柱，主體才有可能建立任何的時空關係——即是已經在那裏的前在性，也顯現於檔案與見證不斷擴散與越界。當前的「檔案狂熱」與「見證者的年代」不僅跨越媒材界線，也涵蓋種族屠殺與其他不論個人或集體的各種形式不等的暴力與傷害，甚至走入了「日常化」的場景（如本文一開始談到的電影首映會、慶祝或悼念、與學術研討會活動）。此一「創傷日常化」的過程也成了一種自我延異的過程: 檔案狂熱、悼念狂熱或見證的年代，似乎都環繞在某種永遠不可能追得到的狀態，企圖將無法歸檔者檔案化，悼念無法悼念者，追憶無法追憶者……簡而言之，也就是拒認主體存在、身分認同、社會共群、乃至國族歷史的不可能性或根本性的欠缺。於是，眾多的見證與悼念儀式與歷史知識產生分離，成了一種反覆衝動、甚或是惡性循環。我們無需否認後威權或後獨裁社會在追求轉型正義的過程中，紀念碑、紀念館、紀念日與檔案——也就是抗拒時間流變的、抑制記憶消退外部化的技術——的建置自有其重大的社會心理與象徵意義，但我們有必須地深刻思考，這一切對於具有未來性的民主與生命本體的體察到底是助力或障礙。

轉型正義在南美洲、東歐的前共產或威權體制國家、南非、亞洲的南韓與台灣等國家，隨著國內與國際政局的變遷，而成為近年來重大的政治工程與學術議題，即便各國的進程不一而足。泰朵（Ruti Teitel）為

天——許金玉的故事》（公共電視，2006）；滕兆鏘，《白色見證》（台東：交通部觀光局東部海岸國家風景區管理處，2003）；關曉榮、藍博洲等，《我們為什麼不歌唱》（台北：人間學社，2004）。其他相關記錄片，見吳乙峰、周美玲、胡台麗等之作，不另列舉。

[9] 如 Ross Chambers, "The Responsibility of Responsiveness: Criticism in an Age of Witness," *Paroles Gelées* 14.2 (1996): 9-27; Thomas A. Vogler, ed, "Poetic Witness: Writing the Real," *Witness and Memory : The Discourse of Trauma* (New York: Routledge, 2003) 173-206。相關評論較完整書目，見 LaCapra, *History and Its Limit*, 60-61，註 3。

「轉型正義」做了一個簡潔精準的定義：「轉型正義可界定為一種與政治變動時代相關的正義的概念，主要針對先前的壓迫性政權的過錯做出一些法律上的回應」（Teitel 69）。轉型正義的追求大多不脫記憶、真相、寬恕、和平、體制變革等重大課題，並且防止無限上綱的報復性正義（Dube 181）。此外，根據泰朵的說法，當前的轉型正義逐漸由「邊緣」(或重大的「例外狀態」)轉移到「中心」，不再單指極權或威權體制垮台後的轉型期，而是越來越常態，甚至化成為法律治理的典律，適用於「承平時代」裡的政治動盪國家危機與社會衝突（Teitel 89）。當然，也有研究者如葛瑞（David Gray）強調轉型正義是一種「非常態性正義」（extraordinary justice），不應套用既有的法律道德體系裡的正義、責任、究責（accountability）的概念。

暫且不論研究者之間的個別差異，轉型正義之為一種論述與實踐仍有些慣有的政治、法律與道德訴求與議題。首先是經由法定的程序確認受害者與加害者的身分，以進一步釐清不論實質性的或象徵性的補償責任與懲罰。因為轉型正義牽涉到先前有法律和社會規範公開背書的體制化暴力，因此不是常態性的刑法所能處理，個人與集體的補償與究責曠時費日，遑論整個社會的療癒與和解。這也是為什麼轉型正義的實踐經常需要透過政治策略與決斷的原因。此外，轉型正義與本文主旨更相關的要務，當屬記憶的修補與重建。處在轉型階段的社會與國家體制必須面對一段充滿暴力、災難與創傷的過往，才有可能實踐歷史正義；這也適用於廣義的「轉型」，而不限定於「後威權」、「後極權」或「後大屠殺」時代。檔案的開放將發揮重要的功能：不僅有助於確認身分與釐清責任，更得以藉此挑戰既有的官方版本的歷史，建構另類的歷史敘述（Teitel 79, 87）；用前文有關檔案的觀點來說，重點不只是檔案開放與增加，更積極的意義在於改變檔案化的規則。在此脈絡中的轉型正義經常不是狹隘地追究個人的責任與追求個人的平權，而是著眼於如何跨越歷史創傷、打造新國家社會與身分，個人獨特的生命歷程也因而經常被納入共群的框架之中。例如，研究者大多認為南非屠圖主教所主導的「真相和解委員會」意不在針對個人控訴加害者或補償受害者，而是要社會大眾了解受害者集體的苦難，並以此做為建構後威權時代新的國族身分認同的基礎（Langenohl 168）；反觀在台灣的轉型正義的工程則有時糾葛著統獨立

場，受害者與倖存者的生命意義被大他者的意義框架所吸納。[10]

儘管在政治、法律、歷史、社會、道德與心理各層次具有重大意義，我們不能因此忽略轉型正義在論述與實踐的層次上所面臨的矛盾與困境。一旦轉型正義的相關訴求企圖透過司法與政治決斷的程序獲得解決，就會遭遇許多技術層次上的難題。張炎憲在《戒嚴時期白色恐怖與轉型正義論文集》導言裡，列舉了台灣白色恐怖時期案件的平反與補償所遭遇的困難，包括白色恐怖時間的界定、被捕者身分、數量的認定與案情釐清、資料檔案的彙整等等（8-9）。整個國家機器的監控、情報蒐集、司法網絡錯綜複雜，甚至有時實質的加害者行蹤不明或不在人世，再再都增加就個別案例追究責任與刑罰的難度。即便諸如此類的技術問題都可以克服，轉型正義仍然無法免於諸多道德、心理與情感層面的矛盾兩難。首先，單就究責的問題就有很大的法律與道德爭議的空間。雖然必須強調罪行的集體性，但在實際的法律程序裡，還是必須以個人單位。然而，如果說任何一種集體性的罪行都有某種程度的社會認可與支持，對於那些默許的大眾又該如何論處？罪行的集體性如果成立，與之對應的是否也該有「集體責任」？雖說整個決策與執行網絡以及群體內部的成員之間的關係錯綜複雜、無法全然透明化，是否也可能因此使得究責失準、甚至變得窒礙難行？此外，在追求道德與法律層次上的正義的同時，還必須要化解受害者與加害者之間的心理對立與隔閡，整合彼此所共存的社會，避免陷入無止境的、惡性循環的仇恨報復（Langenohl 164）。這也顯示出轉型正義不應當為了套入利益共享、各得其所的「分配式正義」（distributive justice）而忽略了情動政治的複雜性。我們不禁質疑，如同白希海所批判的後種族隔離的南非（3-4），或者台灣的主流社會氛圍裡，以「族群與社會和諧」或「國家完整性」為名的和解，會不會是在轉移對不論是個人或群體的「傷口」、抑或是欠缺真切的體認，並不真的具有「療效」？當整個社會瀰漫在一股和解的氛圍之中，「寬恕」似乎也成了不言可喻的道德律令。當受害者挺身而出控訴加害者的暴行，並尋求法律途徑求得補償，這是否就意味著寬恕的合理性或必要性？寬恕應該、有可能成為一種與和解與補償對應的道德義務嗎？如果「寬恕」是一種油然而生的道德情感，一旦成為一種集體氛圍或主流論述，是否也

[10] 例如，由黃華等人於 1987 年 8 月 30 日發起成立的「台灣政治受難者聯誼總會」主張台灣獨立的必要性，隔年立場傾向左派統一的受難者另組「台灣地區政治受難人互助會」。

因此成為一種壓迫（Gray 68-69）？

以上的這些提問都牽涉到情動力在記憶政治與轉型正義的範疇裡扮演的角色，在本文最後的章節有進一步的討論。在此要特別指出，當轉型正義的工程循司法程序、政治算計與決策將「正義」、「責任」與「和解」條例化、即是檔案化，也就是說，當轉型正義逐漸走向常態化、體制化，我們不禁質疑是否因此失去民主化的動力、根本性的政治改造的可能性。包括泰朵的研究者所形塑的轉型正義大多強調特殊化的社會與歷史情境，以避免正義成為一種普遍化的形而上的形構物，甚至轉化成形上暴力。本文認為要對轉型正義、以及整個檔案與記憶政治有較為深入的思考，對其「正確的走向」、即是未來性有更深刻的體認，必須要對正義、律法與暴力有更周延的哲學思辨。

也許我們可以通過班雅民（Walter Benjamin）的〈暴力的批判〉（“Critique of Violence”），試圖拆解律法、暴力與正義之間的糾葛。〈暴力的批判〉的主旨在於揭示暴力是律法、政治與道德秩序的核心、國家機器運作的支柱，更重要的是要展望一種溢出暴力與律法的正義。國家機器為了要維持自身的穩定運作，必須獨占使用暴力的權力；這也是為什麼罷工權雖然是勞工階級合法的權利，但從國家機器的立場而言，必須被限縮在經濟的層面，而不能挑戰、甚至企圖顛覆國家治權。法律的創置都必須透過一種原初的暴力；這種「創制律法的暴力」（law-making violence）會在取得勝利之後，被遺忘、壓抑，因而自我工具化，也就是轉化為以維繫國家機器穩定運作為目的的「保存律法的暴力」（law-preserving violence），除非是在面對國家仇敵的存亡關頭才會再次出現。這種暴力的循環也體現手段（means）與目的（ends）的循環。而警察體系正好就同時集合了這兩種相形相生的暴力：警察體系一方面具有維持既有的法律體制的功能，但是在實際運作的時候，不受時間與地點的約制，因而超出國家機器所能限制的目的（Benjamin 242-43）。而班雅民所展望的正義自然必須跳脫這兩種形式的暴力，即是創置與保存、手段與目的之間的糾葛，因此他同時批判了「自然法」（natural law, 將目的提升到絕對的地位）與「實證法」（positive law, 強調方法的時空特殊性），兩者都企圖在手段與目的之間求尋求一種等式。

班雅民的暴力批判激進之處與其說是提出非暴力的解決之道，不如說是企圖中止兩種暴力的循環，以及如他在〈論歷史的概念〉（“Theses on the Concept of History”）所說的進步史觀、目的論的「勝利者的歷史」，

使「純粹暴力」(pure violence)的革命潛力獲得救贖，而不是被壓抑和遺忘、被再現為保存律法的暴力的合理化基礎。班雅民的「純粹暴力」無法化約成任何手段與目的之間的工具關係(Mills 17; Sinnerbrink 491)，與之呼應的純粹正義自然也無法合理化任何暴力手段。純粹暴力的意涵可以從神靈暴力(divine violence)看出端倪。相對於神秘暴力(mythic violence)開啟了上述的循環、劃定賞罰界線與採取報復，神靈暴力摧毀既有法律道德區分，施行赦免，不透過權力的展示與威嚇、亦即無任何先兆就發動反擊(Benjamin 249-50)，也是「一種因活著的緣故而施展於所有生命之上的純粹力量」(250)，是對於純粹生命、一種合法暴力之外、朝向未來的未然的生命的肯定。我們也是從這個角度才能理解無產階級面罷工如何具有開啟新秩序的革命潛力：不在於工人透過非武力的手段中止與機器生產與管理科層的關係，抑或是單純爭取經濟生活的權益，沒有任何手段與目的的考量，更沒有權利義務的對價關係，而是一種能夠改變律法與正義的架構的暴力。這樣的正義是被消音的、無名的被壓迫者的歷史所要索討的。這種與無依者息息相關的「微弱的彌賽亞」(weak messianism)破壞了既有的律法與權力的架構、以及階級的區分(Fritsch 105)，召喚出對於過往的不義與苦難的記憶，也是班雅明所形塑的「歷史哲學」，是一種「致力讓過往的苦難得到救贖的革命哲學」(Sinnerbrink 491)。

儘管有評論者指出，德希達不應將班雅民的「純粹暴力」與「全面罷工」連結到一般的政治暴力，也過度誇大〈暴力批判〉西方形上學與神學的淵源(Sinnerbrink 493, 495-96)，我們還是可以從德希達的〈法律的力量〉("Force of Law")看見本文在這裡所討論的理路，以及上述的轉型正義如何受限於既有的法律道德框架，欠缺正義的彌賽亞行動力。事實上德希達的〈法律的力量〉全文的主旨已由標題顯示：法律屬於力量的範疇，[11] 與正義有所區隔。法律代表一種自我認可與自我合理化的力量，是一種「沒有根基的暴力」(Derrida, "Force of law" 4)，即便由其他標準來看是不公正的或無法合理化的。換言之，法律的強制性是先驗的、內在的(5)。辛那布林克(Robert Sinnerbrink)明確地指出法律與正義的區隔對於解構思想的意義：「解構思想正是因著法律與正義的區隔，才能

[11] 根據德希達的字源考究德文 *Gewalt* 原意即有 violence 與"legitimate power, authority, public force"的雙重語意("Force of Law" 6)，經常無法在翻譯/異的過程中完整呈現。

夠以開放的不可估算的『未來的正義』（justice-to-come）介入。解構就其正面而言是一種「困境式的」（aporetic）正義經驗所驅策的志業——不僅要質問既有的哲學與道德論述的形式，也要顯示這些論述如何能在結構上有重塑與轉變的開放性」（487）。

德希達認為正義的經驗就是一種「絕對的離異性（alterity）的經驗」（“Force of Law” 27），這也顯示出他的正義論大體上與他長期以來對於他者的議題的關注，以及通過書寫、禮物、動物等的「延異」（*différance*）與「痕跡」等概念，鬆動西方在場形上學的根基的企圖相契合。在德希達的正義論裡，律法屬於自我合理化的、沒有根基的計算與規範的範疇（“Force of Law” 16, 22），也因此是可解構的。反觀正義是不可估算、不可解構的，原因在於正義牽涉到情境的特異性（singularity），而不是以普遍化的規則為基礎。正義迫使我們不得不面對一個根本性的困境（aporia）：任何將正義化約為特定主題與訴求或客觀化的事實的企圖，都是對正義的背叛（“Force of Law” 15）。任何一種政治精算或決斷都無法擺脫之為「未決的鬼魂」（the ghost of the undecidable）的正義；那鬼魂如同是一種無法套入任何交換、流通、認同與感激、計算規則與理性的禮物，也因此是一種瘋狂（Derrida, “Force of Law” 25）。如果可能以正義為名有任何決斷，都不可能以既有知識體系為基礎的緊急決斷（26）。正義的鬼魂也盤繞著我們對於責任的思考。一方面我們對於「記憶」有著過量的、無法估算的、沒有界限的責任，也就是必須要檢視正義、律法、權利等概念被建構出來的歷史脈絡。另一方面，我們也對於「責任」也有無窮盡的責任：即是，解構與中止所有與責任相關的概念，諸如「自由」、「良知」、「共群」等決定正義實質內容的概念（20）。總的來說，我們還是從德希達的正義論裡看到了「微弱的彌賽亞的記憶政治」，如同在前文所討論的班雅民的思想脈絡理所看到的。解構的介入並非為了消除公義與不公義的界線，也不是實踐「被算進去的」分配式的正義以維持既有體系的穩定運作，而是鬆動、重新詮釋、改造整個劃定與維持界線、即是將正義體制化的法律與道德機制。

即便阿岡本（Giorgio Agamben）未曾形塑出完整的正義論述，或者說正義並非阿岡本思想體系的重心，我們還是可以從當中掌握一些有助於更深入理解「微弱的彌賽亞」的思考脈絡。阿岡本對於當代生命政治理論最大的意義在於挑戰了自亞理斯多德以來西方政治哲學裡 *bios*（公共的、政治的、具有道德價值的生命）與 *zoē*（所有生物共通的動物性的生

命）的區分，以探討權力與裸命（bare life）的聚合為要務。透過諸多「剩人」（homo sacer）形象的歷史考究——如集中營囚犯、難民、重度昏迷者、人體實驗者、無產階級等——阿岡本揭露了生命政治如何在劃定疆界以強化其治理的同時，也不斷將生命拋除到「邊界」（threshold）或「無區分地帶」（zone of indistinction）。更進一步來說阿岡本所考究的「剩人」模糊了西方生命治理重要的認知、道德、法律、甚至本體區分：*bios* 與 *zoē*、神聖的與天譴的、納入與排除、肯定與否定、生與死、人與非人，更重要的是生命政治逆轉為死亡政治。於是，阿岡本讓我們理解到傳統的政治與道德哲學的概念（如良知、清白與罪惡、責任等）已無法解釋與解決裸命的問題。縱使阿岡本所揭示的生命政治的事實大致是負面的、甚或是虛無的，我們還是不能忽他企圖在那些邊界生命開展出來的政治道德思考與行動的靈光，即便是多微弱的靈光。

眾所周知的「例外狀態」（state of exception）在阿岡本的思想體系裡，也體現了上述的邊界與無區分的狀態。在《例外狀態》一書中阿岡本多次談到緊急狀態——不論是是否有明文規範——如何模糊了司法與政治、合法與無法、民主與極權之間的界線。例外狀態意味著律法的自我分化，是一種超出立法權的律法，也是律法自我合理化的、自我建構的暴力（Agamben, *State* 27）。然而，這種施密特（Carl Schmitt）式的例外狀態正是阿岡本企圖透過班雅民在〈暴力批判〉一文中構思的純粹暴力所要超越的。阿岡本針對施、班兩人的立場差異做了很精準的註腳：「施密特無時不企圖將暴力重新納入司法的範疇，而班雅民對此的回應則是一再肯定一種存在於法律之外的純粹暴力」（Agamben, *State* 59）。施密特的例外狀態與君權的決斷密不可分，班雅民所展望的純粹暴力則超越創置律法與保存律法的循環，展望一種君權的決斷無法施行的契機（Agamben, *State* 55-56）。這樣的暴力的「純粹性」對阿岡本而言不是一種本質，而總是與律法產生關連（不是徹底毀滅律法）、卻不為任何目的服務（Agamben, *State* 61）。很顯然的，阿岡本將班雅民的純粹暴力與正義導向微弱的彌賽亞的被動性（passivity）與失效（inoperativity）。類似巴特比與諸多卡夫卡小說世界裡的那些「畸零人」（remnants）所體現的被動性也是一種「無為」（impotentiality）或是「不為的潛力」（potentiality to not-be），挑戰的是西方政治與道德傳統裡意志力的無上權威，或妄想。在這個基礎上所形塑的微弱的彌賽亞帶給編年史的時間與永恆的時間、或是目的論的與進步的史觀，一種獨特性的斷裂。從畸零生命的角度而

言，獲得彌賽亞救贖的時間既非過去的黃金歲月，也不是千禧的未來，而是一種涵蓋每一個時間點的可能的「剩下來的時間」（Agamben, *Remnants* 159），是無限瞬間的可能的時間，也因此是多出來的時間，如同畸零的生命溢出生命政治的宰制。彌賽亞時間的介入也是一種使律法失效、「不像是」（*hōs mē*，as not）律法的召喚，用阿岡本自己的話說，「能夠打開朝向正義的通路的不是消除律法，而是使律法失效與失去動力〔*inoperosità*〕，即是將律法挪作他用」（Agamben, *State* 64）。這也是阿岡本長期以來持續關注的「戲耍」（play）的概念。密爾絲（Catherine Mills）指出，「戲耍」在阿岡本諸如《嬰兒時期與歷史》（*Infancy and History*）等早期著作裡，與嬰孩們原初的、前語言的經驗息息相關（21）。戲耍如同上述的彌賽亞時間，溢出時序的重覆與交替，中斷了時間的延續性，任意扭轉物件的用途，更是對於神聖的儀式的褻瀆。若將戲耍運用到律法之上，就能夠清楚地看出阿岡本思想體系裡的正義。戲耍如同是一種沒有目的的手段，使律法無法發揮效用，展望一種生命不完全受制於律法、君權與權利無法掌控、不受限於任何身分標記的未來的共群生命（Agamben, *The Coming Community* 86; *Means without Ends* 115）。

班雅民、德希達與阿岡本思想體系的差異——例如，各自與馬克思主義與猶太神學的關連——已超出本文設定的研究範圍。就以上所形塑的「微弱的彌賽亞」[12]的理路而言，正義溢出律法，即是無法套入手段與目的的估算系統，彰顯了情境與生命的特異性。如本文在第二節末了所指出的，不應否定檔案的開啟與建置對於災難受害者與倖存者平反的重要性，但同時我們也應當理解彌賽亞式的檔案政治應是一種持續進行的、改變檔案化規則的過程，而不是要求「被算進去」檔案系統。同理，我們也不應當將轉型正義工程化約為「被算進去」類似《戒嚴時期不當叛亂暨匪諜審判案件補償條例》（1998 年修正通過）這樣的體制化的估算與對應系統。除此之外，微弱的彌賽亞的介入使受壓迫者、無依者的過往記憶得到救贖，是一種使律法失效的純粹暴力與例外狀態。如此種種

[12] 此一概念在當代理論被廣為討論的根源可回溯到班雅民有關歷史哲學方面的論述。本文透過以上班雅民、德希達與阿岡本所形塑的「微弱的彌賽亞」，重點在於跳脫天啟式的、進步論的、即是深陷於律法-暴力惡性循環、既回顧過去也展望未來的歷史與時間觀，而本文更特別側重此一概念斷裂、「變異」、「不像是」的解構性的面向以及對於思考檔案、正義與受壓迫者記憶救贖的意涵。當代如 Thomas Altizer, William Hamilton, Gabriel Vahanian 等人之「上帝之死神學」（the death of God theology）或者卡普托（John Caputo）的「無君權的上帝」（God without sovereignty）也都與本文在此的理路相關，待另文深入探討。

對於反思當前的轉型正義如果有什麼意義，就在於抗拒任何體制化的、遑論受制於國族傳統、族群和諧等大敘述或集體身分認同的框架的轉型正義工程。轉型正義因著既有體系的失效或困境而開啟了非目的論的、非末世論的未來性。江宜樺在其〈台灣的轉型正義及其省思〉一文中，質疑民進黨於 2007 年要求當時「在野」的國民黨為蔣中正與彭孟緝在二二八事件中的罪刑負責的正當性（77）。作者似乎仍從政治算計與既有的藍綠分野的角度理解轉型正義，這一點從他對於國民黨非法黨產與黨職併公職等重大議題僅是以「值得有興趣的人繼續研究」（78）一語帶過就不難看出。反觀陳芳明則採取去政治化的立場，企圖將轉型正義導向文化認同的範疇：大家不分藍綠都是受難者，都必須承擔類似二二八事件這樣的「歷史共業」，以此形塑出各個族群的共識與共生，達成族群和解，建立文化認同……（93）。當藍綠都在高舉「本土化」認同大旗時，極權體制遺緒透過民主程序地下化，正義越發被體制化，更像法律，過往受壓迫者苦難記憶的鬼魂也沒有得到救贖，而是被檔案化、被鎮伏或是被驅趕。當轉型正義如此被化約為民主化進程的階段任務，將只有轉型而沒有正義。

四、不可能的見證，或者見證不可能？

本文以上在檔案與記憶政治的脈絡裡引述班雅民、德希達與阿岡本指出，彌賽亞式的介入因著既有體系的失效或困境，或是說彌賽亞的記憶正義總是溢出既有的律法體系與共群，或是必須面對或直視過往的苦難與創傷的不可平復，無法套入既存的語言、認知與道德框架，才得以在「剩下來的時間裡」開啟記憶與正義的未來性。這些視野正好都是當前大部分轉型正義論述所欠缺的。我們甚至可以直指，轉型正義的工程必須要能面對記憶、見證的困境或不可能性。

費爾曼（Shoshana Felman）引述維塞爾（Elie Wiesel）以「證言的年代」（the age of testimony）描繪 1970 年代以降，反應出敘述與真理危機的後大屠殺文學與歷史研究潮流（Felman and Laub 6）。前文也約略提到後大屠殺歷史逐漸從納粹戰犯的審判，轉向受害者的見證，整個時代瀰漫在一股對於生命故事的狂熱；餘生者的證言或故事已經與他們餘生的存在狀態無法分離。在更寬廣的脈絡來看，見證在傳統司法上的功能在於提供事實，以確保判決的準確性。但自始至終不管哪一個範疇與情境

裡或者使用哪一種媒材的見證，都脫離不了記憶（Kushner 276），而所見證的則可包含神蹟、罪行、創傷、災難等不一而足。法學、神學、歷史學、人類學、民族學、社會學等學科自然各自有其見證「檔案化」或「可說性」（enunciability）的規範；見證的行為與事件總是指向某種大他者（the Other）。也就是說，見證在諸多領域的範疇中，總是在某種特定的意義與價值系統中對著（不必然是經驗層次上的聽眾）他者說或寫的語言行為。如庫西納（Tony Kushner）便批判大量乍看之下雜亂無章的餘生見證仍然未脫某些「簡單、可包裝的敘述結構」（288），不被允許真的破壞敘述的和諧與完整性，其意識形態鮮少受到質疑（281）。即便如此，本文的論證方向仍試圖要問題化見證的意義與價值系統的穩定性、閉鎖性。換言之，本文在這個章節裡要分析的見證已經超出事實論證的層次。費爾曼指出，精神分析以其潛意識的學說，讓見證有了史無前例的新面貌：「精神分析……在文化史上首次提出、認定不需要**掌握**或者**擁有**真理，也能有效地**見證**真理，因而徹底更新了證言的概念」（Felman and Laub 15，粗體字為原文的強調）。精神分析的證言意味著證人、見證的行為與見證的對象之間的分離；必須從這樣的分離或斷裂當中，才有可能瞥見慾望、癥侯、夢境、創傷潛意識的真相，又或是彌賽亞的靈光乍現。本文在此將先針對當前的見證研究進行簡要的文獻評述，再透過一些當代理論的理路，將見證置放於記憶政治的脈絡裡審視，並且提出一些不能迴避的問題。必須澄清的是，本文並非不加區分地肯定苦難的倫理意義，而是強調如果可能對生命的真相有任何體認，必定是通過者這裡所說的斷裂，抑或是不可能的見證、見證的不可能性。

不論哪一個範疇、使用哪一種媒材的見證，都是與過去的聯繫，也都同時是個別的追憶與集體記憶的行為的交錯（Bluestein 303; Nünning 97），因此也具有相當程度的複雜性與不確定性，而不是單純的透過記憶的召喚使證據、知識與意義跨越時空距離的限制得以在場。當代集體記憶的研究者大多強調見證與追憶的緊密關聯，並且採取一種建構論的（constructivist）立場：文化與象徵傳統、體制、歷史、族群等，都形成了見證文本互涉的參照的框架（intertextual frames of reference）。依此邏輯，見證必然是經過中介的，而非事件與經驗直接的接觸；既是記憶的回溯，也是重建，也因此脫離不了敘述化或虛構化的元素（Nünning 98-100）。我們從這個角度也可以理解見證與回憶之間複雜的聯結。如果「見」與「證」脫離不了某種事實的在場與確認，那麼，記憶終將溢出

見證、不為見證所耗盡。本文要強調的餘生見證所牽涉到的，已不再只是驗證事實的問題，而是如前文所言的檔案或記憶的鬼魂。因此，本文自然無法認同如韋威歐卡所指出的那些批判餘生見證充滿事實層面的謬誤的說法（Wieviorka xiv）。換言之，餘生見證已超出客觀知識的範疇，而進入一種延異或意義散種（dissemination）的層次，在那裏事實與謊言、偽證或虛構之間界線失去絕對性。如同前面所討論的檔案與記憶外部化的問題，見證也必須依賴技術體系的複製性與重覆性，也是一種無法完全捕捉的、「已經在那裏的」痕跡或廣義的書寫，而意義之所以在場的條件不外是壓制這些外部化的、延異的痕跡。

從記憶與身分建構的關聯，也可以看出見證不單純是事實驗證的問題，也不可能預設任何超驗客觀知識與真理的承載者。餘生見證寄存了無法抹滅的共通的歷史創傷記憶痕跡，卻也是一種獨特的、即身的（embodied）經驗，是一般依賴實驗與量化研究的社會行為科學所無法理解的情動性的經驗，包括驚嚇、無助、錯亂、背叛、屈辱等（Kraft 314）。[13] 大部份不管是口說或書寫的見證，都環繞著種類不一而足的細節，這也正說明了一種延長性的創傷的狀態：見證者成了紛雜的、彼此無法統整的記憶所形塑的分裂的自我（Kraft 321），即便多年之後面對攝影機鏡頭、有預備好的腳本仍然如此。餘生見證無法脫離重大的非人化的罪行與災難，但似乎也企圖建構某種審視那些重大事件的獨立的參照的框架。見證者是「說話的主體」，但似乎也如同是德希達式的「人質」，「話語破碎、無依、賤斥、受壓迫、卑微地請求友善的對待與重新安頓」（Ekman 16）。在見證者的生命已與其話語或文本結合的情形下，見證的內容或「真理值」（truth value）似乎不及一股已模糊了主動與被動界線、擔憂生命痕跡被遺忘與毀滅、說/活下去、不死的（undead）意志力來得重要。證言永遠都不夠，時機也不對，聽者不在場。見證者依照外人無從體會的獨特的經歷讓自己去個人化（depersonalized），成為一種超出自身、對他者發話的媒介，營造一種不對稱的、看不到終點的對話情境。

即便以上所談的分裂狀態對於主體與知識道德權威形成危機，不少研究者都還是肯定見證所開展出來的傾聽與回應的溝通倫理價值，不受

[13] 本文將見證連結到「情動」（affect），與一般強調療癒與自我重整的情緒研究與倫理不同，特別關照不可說、無法回應、不可能見證的本體錯置的狀態。本文也認為我們正是從這種狀態之中，才得以看見餘生證言積極的生命意義。本文最後一章節將針對記憶的情動政治進行討論，批判以「寬恕」為主流的道德情動力的時代氛圍。

限於經驗事實的驗證與客觀知識的傳遞。勞柏（Dori Laub）指出，生命見證的聽者成了「創傷事件的參與者與共有」（Felman and Laub 57）；這樣的經驗如果有任何知識的產出，重點也都不是事實層次上的，而是在見證者與聽者之間形成一種親近的情動關係，導引出的對生命如何經歷重大罪行與災難的體會。勞柏也認為這樣的經驗有助於避免創傷的糾葛（67, 71）。在同樣強調認知以外的範疇的理路下，也有如哈特利（James Hatley）引述列維納斯的理論，從命令（command）的角度剖析見證所涉及的倫理問題：所有倫理關係都是與他者的關係，而見證所召喚的是一種對他者「先於」真與偽、清白與罪過的判別的命令的回應，用哈特利自己的話來說，是一種「回應他者苦難的模式，超出認知決定律、且變成了一種倫理關係」（Hatley 3）。這種之為倫理基礎的溢出（excess）的狀態也是具有感染力的情動關係。類似李維（Primo Levi）的後大屠殺見證文學經常隱含著某種控訴與責難，使讀者因感到羞愧因而陷入一種倫理性的沉默（ethical silence），產生一種反身性的自省，轉而認同他者的苦難。至此我們也不難看出，持類似哈特曼（Geoffrey Hartman）、朗格（Lawrence Langer）、費爾曼與勞柏的研究者所強調的不僅是見證之於修補記憶、身分與現實感的重要性，更在於將受害者重新納入道德共群的象徵意義。然而，這種強調修補、療癒或者共群的立場這是本文所不能贊同的。

以上最後所提出來的觀點似乎也使得我們看到了見證的傳統功能的延續，即是，見證被體制化、被納入既有的德道德與象徵秩序，成為強化社會聯結的工具，如同在前一個章節的轉型正義的討論裡看到的。我們約莫也可以從這一個角度理解呂克爾（Paul Ricoeur）所分析的在實踐與倫理政治層次上記憶的傷害或濫用。[14] 就實踐的層次而言，集體記憶被操控以實踐集體身分與歷史的追求，如同個人記憶裡的幻覺一樣陰魂不散，是一種過去在現在所結成的硬殼，有別於「自然的」習慣性記憶（Ricoeur 54, 81）。此一概念說明了身分認同的建構性、甚至脆弱性，意味著與時間與他者的特定關係，更重要的是，都依賴著如前面的章節談到的具有建置性的暴力的記憶事件。這樣的集體記憶自然具有意識形態

[14] 事實上呂克爾根據弗洛依德的“Remembering, Repeating and Working-Through”與“Mourning and Melancholia”兩篇精神分析有關記憶的重要文獻，分析了「病理與診療」（pathological-therapeutic）層次的記憶的傷害或受傷的記憶。呂克爾在這部分要處理的議題在於精神分析和集體記憶（如移情與哀悼）相關的理路，因與本文脈絡較不相關，故略去不談。

的效應，是一套現實、權力、社會現況與歷史的敘述、即是合理化機制。呂克爾精確地指出，「強加的記憶以一種得到授權的歷史為武器，也就是官方歷史、可被公開習得與讚頌的歷史。經過訓練的記憶在體制的層面上就是一種被教導出來的記憶；強迫性的紀念被用做懷念一些被認為屬於共同歷史、對於共同身分具有顯著意義或建置性的重大事件」（Ricoeur 85）。除了這種實踐層上的記憶的傷害，呂克爾也提醒在倫理政治的層次上，「記憶的職責」可能也會轉化成為另一種記憶的傷害。這一點可以在諸如前文所談的轉型正義工程裡看到：也就是說，「正義的工程」導向具有命令效力與未來性的記憶職責。這種正義的工程透過諸多的哀悼與回憶的儀式，與記憶的實用面向獲得統整（Ricoeur 88），而不再只是一套抽象的、形而上的概念與價值系統。更值得注意的是，「虧欠」（debt）與「受害者」經常被賦與某種道德優位。此時，「正義」助長了記憶的傷害，受害者對於「正義」的要求挑動了集體超我的（superego）的罪惡感，「受傷的記憶」凌駕在歷史的批判之上，一切只為國族統治與身分認同……（89, 91）。

即便上述有關的記憶的傷害的概念就相當大的程度而言，有助於我們審視檔案與記憶政治的意識形態效應與正義工程的正當性，我們也不應完全站在犬儒主義或虛無主義的立場上，否定所有檔案與記憶正義的可能性。在呂克爾的理論視野裡，似乎無法展望「微弱的彌賽亞」如何脫離諸多記憶的傷害、使之得到救贖（如果不是療癒），如何「不像」在政治與道德層次上被操控的記憶，如何暴露出見證的不可能性，既有的合法與非法、無辜與罪過、尊嚴與恥辱等區分都不適用、都必須重塑。本文接下來將透過鄂蘭與阿岡本有關見證的論述的對照，對這些問題做更深入的探討。

一般涉及見證困境的研究大多從學科性與知識體制的角度關注餘生見證者的語言如何破碎、不符客觀事實驗證標準，與研究者的溝通障礙，活在過往創傷的陰影。[15] 但本文先前已提過，有關見證困境的思考不應受限於學科論述規範、客觀知識與經驗事實的驗證，而應該處理到與生命政治緊密相連的生命本體的樣態。依據鄂蘭的研究，極權主義結合官僚體制與科學研究與實驗，將「全面統治」（total domination）在集中營

[15] 見 Kraft 313; Langer 197-98; Felman and Laub 57, 65。

做了最極端的、完全超出功利主義考量與經濟生產效益的實踐，將人化約成失去人類所有的辨識標記（如自主性、個別性、情感）、可有可無的裸命狀態。在集中營裡，不只生命、甚至連死亡的痕跡都可以被摧毀；那是一個所有可怕、變態的罪行都可能發生、完全封閉在「瘋狂與虛幻的氣氛」之中的世界（Arendt, *Origins* 445）。在這種情形下，餘生者恍若隔世，成了一種「人類的」世界無法清楚界定的存在；他們所見證的是「見證的不可能」，使近乎所有傳統法律、政治與道德的概念都失去驗證與解釋的效用。也因此鄂蘭才會進一步強調，只有那些沒有親身經歷慘絕人寰的對待、道德情感雖然受到影響、但還能維持自主性思考的人，才可能成為大屠殺提供任何歷史知識（*Origins* 441）。很顯然的，鄂蘭在她政治哲學的架構裡，仍然以公共領域的溝通理性與知識傳遞為考量，自然無法賦與餘生見證或者如赫許（Marianne Hirsh）與史畢瑟（Leo Spitzer）所說的去主體化的、無言的、「從裡面來的見證」（398）任何倫理意義。

雖然阿岡本如同鄂蘭也以極權主義集中營做為形塑現代生命政治的範本，但是在更為本體的層次上審視餘生見證的問題。如上所述，阿岡本的生命政治著述特別關照諸多存在於邊界或「無區分地帶」的不死的生命；這也是阿岡本處理餘生見證的不可能性的情境。首先必須理解的是，既然畸零生命或「剩人」存在於邊界或無區分地帶，就必然抗拒被泛道德化、寓言化與目的論的解讀。餘生見證從阿岡本的角度來看，如果對於體察生命真相有什麼意義，必然是來自既有的政治倫理概念的區分的失效。阿岡本著作裡諸多的剩人形像當中最能代表不可能的見證者的非《奧辛維茲的畸零人》（*Remnants of Auschwitz*）裡的「回教人」（*Muselmann*）莫屬。集中營裡的囚犯無法直視回教人那朦朧、空洞機械、哀傷卻也冷淡的眼神，遑論與之維繫任何「人類的」情感互動與認同。幾近褪去所有人類標記的回教人如同漂浮在無區分地帶、發出無人能懂的聲音的活死人，他們已失去了見證者的身分與能力，或者說是體現了見證的不可能性與最極端的裸命的事實：一種生命樣態可以在經歷所有非人的殘酷罪行與苦難而繼續殘存（Agamben, *Remnants* 42-45; Vogt 84）。我們從回教人身上看到，生命既被否定，卻又不斷溢出於非人狀態，生命與死亡、人與非人亦進入無區分地帶。職是之故，親眼目睹回教人的餘生者成了「不可能的見證」的見證者。這種絕對特異的「不可能的見證」溢出經驗事實的論證，無法被歷史學科體制所吸納或同化，暴露

出政治、道德、認知與本體的極限。生與死、人與非人、尊嚴與卑賤、悲劇與鬧劇、行動與責任、「主觀的清白」與「客觀的罪過」之間的區分無法運作，並非意謂著道德虛無主義，而是傳統道德價值、判斷與行動的去本體化的失根狀態：不可能性是為倫理再造與救贖的可能性。回教人所見證的、亦即不可能的見證，是生命政治的全面統治，也是生命的本質以其非人或者「比人還要多的」溢出的狀態繼續存在。更精準地說，我們不應該因此將「人」完全等同於「非人」，而是應該體察人的內在分裂。如阿岡本指出，人「存在於……人與非人之間的裂縫」（*Remnants* 134），總是超越自身、穿越非人的罪惡和災難以剩餘的方式繼續存活。

上述阿岡本有關見證的理路遭受如拉卡普拉（Dominick LaCapra）以帶有精神分析基礎的歷史學觀點的批判。拉卡普拉指出，阿岡本似乎沒有意識到「回教人」一詞在原始的歷史情境裡，具有疏遠與鄙視的特殊用意（*History in Transit* 158, 168）。同樣的缺乏歷史情境意識的問題也適用在阿岡本完全未能處理從回教人到大屠殺倖存者與其他見證代理人的過程（*History in Transit* 175-76），即是見證在現實層次上從不可能到可能的過程。阿岡本談的見證的不可能性，拉卡普拉認為，已超出再現與知識的範疇，緊扣沒有出路的、超歷史的（transhistorical）的創傷與雄渾（sublimity）（148）。有別於阿岡本欠缺的視角，拉卡普拉將見證的重心導向精神分析診療，也就是「傳會」（transference）與「通透」（working through）的過程。自我受到他者或研究客體的牽動，而得以在論述與實踐的層次上複製其經驗，避免完全沒有情動成份的客體化，但也不應完全認同研究客體，不論是受害者或加害者。拉卡普拉訴求一種既不消解、也不將他者的「離異性」（alterity）同化的立場一種反身性的倫理，從他者的角度理解自身的離異，並建立回應他者、對他者承擔責任的關係，進而導向實際的社會政治行動（77）。

拉卡普拉對於阿岡本的批評大致建立在歷史學門的基礎上，也因此見證的關鍵對他而言在於能否形塑出歷史知識，這也是他對於阿岡本最根本的質疑。要對那些質疑做出完整的評述，還必須探究大屠殺或集中營之為現代生命政治範本的正當性，已超出本文設定的研究範疇。但必須指出的是，即便類似拉普克拉與其他見證研究強調傳會或情動力的作法與本文旨趣相符，又或是強調記憶可以被改寫、創傷可以被通透的確也保留了改造的可能性，我們必須謹慎思考，這樣的創傷或見證倫理是否拒認了某些不論個人或集體社會層次上的無法消解的、根源性的欠

缺、分裂或對立，暴露出對於身分認同、社會整體、現實框架被震碎與解構性的改變的焦慮？當前一片「寬恕」與「和解」的社會氛圍會不會正是這種焦慮的癥侯？

五、記憶的情動政治：寬恕、遺忘或嫌惡？

即便不少研究都與本文的立場相近，強調情動之於記憶與見證的重要性，但似乎有某些不管是個人或集體的修補、道德診療或淨化（catharsis）的預設目的，因而窄化了我們對於記憶的情動政治的理解。克勞（Patricia Ticineto Clough）提出「情動的轉向」（the affective turn）一詞描述 1990 年代中期以來，人文與社會學科新的認知與理論潮流，包括精神分析主體理論、強調身體或「即身」（embodiment）的理論、女性主義與酷兒論述等。[16] 此一轉向的動力源自包括當代理論重新詮釋史賓諾沙。這些理論的共通點在於挑戰傳統的情動與理性的分界，強調情感、權力與主體性的重要關連是社會與政治論述不可迴避的一環。當前全球化時代政治經濟的時空經驗、社會性與權力配置、後殖民情境、創傷與記憶、生命政治、甚或是網路科技文化等領域的研究，莫不以情動為重要的關注點。雅山納西歐（Athena Athanasiou）等指出，「情動」一詞在當代理論的多重語意不僅涵蓋受他人影響的（affected）感傷、同情、傳會、受苦與創傷，也意味著一種對他者無條件的開放與回應（6）。這樣的觀點也呼應著德勒茲與瓜達里總是從「群」（packs）或多重性（multiplicity）的角度談「（動物）生成」〔becoming(-animals)〕：我們從中看到的是「擴散、繁衍、占領、感染、群聚的模式」，而非固定的性質（Deleuze and Guattari 239）。換言之，「（動物）生成」超出既有的分類架構與「個人的」（personal）範疇。本文也是從這樣的角度理解情動力的社會政治效應，即是當前檔案與記憶政治所牽涉到的寬恕與相關的情動的問題。

沒有遺忘，就不可能記得。遺忘如同記憶外部化、延異的過程如影隨形的鬼魅，更是談記憶的情動政治無法迴避的課題。遺忘不曾自然過。在一片轉型正義大和解的氛圍當中，我們不是經常聽聞「歷史可以被原

[16] 見 Patricia Ticineto Clough, “Introduction,” *The Affective Turn: Theorizing the Social*, 1-33。

諒，但不能遺忘」的道德命令？[17] 遺忘與否似乎總是糾葛著時間意識、歷史敘述、正義、寬恕或其他情動力的可能性。尼采在《不合時宜的沉思》（*Untimely Meditations*）裡有關遺忘的思考提供我們更深入討論這些問題的開端。尼采在該書的批判對象是當時德國或歐陸一片要讓歷史學為一門嚴謹客觀的科學的風潮；那是一個過度浸潤在過去、歷史狂熱症弱化了人格品質、吞噬了生命與行動力的年代（60）。活在這樣一個年代裡的人如同失去判斷力的被動的觀眾，退縮到被所謂的歷史客觀性架空、個人封閉的主體世界。更甚者，在時不我予的「影響焦慮」作祟之下，整個時代瀰漫著一種道德幻覺，自以為具有前所未有的獨特性，肩負著實踐道德與正義的重責大任。尼采甚至認為這樣的道德幻覺比道德敗壞更嚴重，更有可能遠離正義。用尼采自己的話來說，「人類所承載的最恐怖的苦難正好來自於具有行義的衝動、但是卻缺乏判斷力的那些人」（89）。這樣的年代看似高瞻遠矚，實則目光如豆，所開展的也不是真正的歷史知識，充其量不過是一種將過往強行套入當前日常瑣碎的「客觀性」標準與眼光，是一種「惡質神話」（bad mythology）（91）。

以上的時代氛圍及其歷史感，正是尼采對於遺忘的思考或者說是「記憶倫理學」所要批判的對象。在這樣的脈絡裡，遺忘的能力就是一種「感覺沒有歷史的能力」（62），那是要面對那些無法以既存的歷史框架吸納、馴服的、無歷史的元素，有勇氣譴責過去而與之分離，因而打破記憶或歷史的延續性，形塑出批判性的歷史，[18] 開展出朝向未來的生命力量。尼采的這些思考由傅柯（Michel Foucault）做進一步的闡述。尼采/傅柯式的系譜學（genealogy）反對獨尊目的論、不變的「本質」、「同一性」、「真理」、「源流」等概念的後設歷史思維（Foucault, “Nietzsche” 140, 142, 152）；那樣的歷史將獨特事件溶入一種理想的延續性之中，歷史因而成為一種符合理性原則、自然演進、具有目的論的過程（Foucault, “Nietzsche” 154）。系譜學的歷史考究特別關照事件的「衍生」（descent）或「散佈」

[17] 筆者於 2013 年 6 月 5 日以「歷史可以被原諒，但不能遺忘」做為 Google 搜尋條件，出現共 132000 筆結果。

[18] 尼采還提到另外兩種歷史模式：「重大歷史」（monumental history）與「古代歷史」（antiquarian history）。前者顧名思義將歷史進程看成是偉大的奮鬥史，對於過往的偉大時代的延續性懷抱信念，極容易發展出愚昧的集體狂熱；後者則指不加區分地複製延續舊的思想與價值體系，只要屬於舊時代，極其瑣碎的事物都可能被賦與無上崇高的地位，隨時隨地飽受新事物的威脅。相關細節詳見 Nietzsche 68-75。

（dispersion），即是歷史軌跡的複雜化，不以追本溯源、歸結因果律或建構任何歷史傳承與集體命運為目標。傅柯明白地指出，「尋找衍生不是要豎立根基，反而是要擾亂先前被認定是固定不變的，撕裂先前被認定是統合的，使異質性顯現於先前被認定是一致的狀態」（Foucault, “Nietzsche” 147）。除此之外，探究事件「發生」（emergence）的情境，則揭露了道德理想與形上概念如何被詮釋與建構，如何牽扯了錯綜複雜的統治網絡與權力競衡（Foucault, “Nietzsche” 148, 152）。這樣的歷史將是具有強度的時刻、斷裂、騷動所構成的具體的歷史發展（Foucault, “Nietzsche” 145），所形成的歷史知識也無法自外於現在的觀點。總的來說，如果尼采/傅柯的系譜學或批判的「具體歷史」（“wirkliche Historie” ）遺忘了什麼，就是對於記憶與歷史的「源流」、「一致性」、「延續性」、「純粹性」積極的遺忘，即是對於生命力或「衝創意志」（will to power）的肯定。

可以確定的是，我們不會將遺忘偏頗地化約成大腦神經或心理運作的缺陷，也不難為遺忘尋求尼采與傅科之外更充分的理論基礎。西方形上學歷史對海德格而言，是一個遺忘此在（Dasein）的過程，所以要使此在的本質得以揭顯，就必須「遺忘遺忘」，也就是要克服所有掩飾此在的因素；於是，遺忘不是否定與毀滅而是與保留成了一體兩面。德勒茲持類似尼采的想法，記憶成了要克服的對象，也等於是把遺忘看成是通往「虛境」（the virtual）的要件，以保留變異的可能性。即便有足夠的理論依據肯定遺忘對於建構批判性歷史與開展生命真相的意義，我們在前面的章節所談的記憶的傷害的前提下，也必須關照遺忘是否也可能受到操控，也成了一種道德律令，更不能忽略在實際政治歷史的情境裡，遺忘與否總是脫離不了相對應的情動效應。

在見證與轉型正義的時代裡，若說「寬恕」成了當道的道德情動力一點也不為過。如前所述，後種族隔離的南非瀰漫在一種大和解的社會主流氛圍，與之相關的是，公共論述也被強調社會療癒、具有濃厚宗教道德意味的語言所掌控。寬恕被認定是「健康的」，拒絕和解的「嫌惡」（resentment）、憤怒、遑論仇恨則被病態化（Brudholm ix）。德希達甚至觀察到乞求寬恕的場景似乎成了全球化的現象，意味著一種「普遍的記憶迫切性」（28），記憶也因此成為一種強迫性義務；不論個人、群體或政府的告白、懺悔與自責，似乎也成了無所不在的儀式（28-29）。因此，我們似乎可以合理地質疑在這樣的時代氛圍裡，「寬恕」之為一種被歌頌的、「體制化的」道德情動力是否還具有正當性，是否也是如同前文所討

論的「記憶的傷害」或濫用。當追求療癒與復原成了主流的社會價值，我們不禁懷疑，我們是否真的只能在寬恕與報復之間抉擇，兩者是否真的為對立面，是否因提倡寬恕而貶抑了正義道德層次（Saunders 130, 132-33）。就實際執行的技術層面而言，不可能成功地起訴所有加害者和追究相關人士應該為暴行負起任何形式的責任，寬恕因此有可能成為一種掩飾政治與司法體制缺陷或惰性、推託責任、否定正義的道德詞彙。在這種情形下，要求受害者及其家屬選擇寬恕是否成了另一種壓迫，也是一種強迫性的遺忘？

即便鄂蘭包括對於寬恕的思想總是不脫政治哲學公共領域的範疇，即是，寬恕之必要性在於人類生存的多元性、與他者相互依存的關係、共群的生活等，卻還是很深刻地指出寬恕所彰顯的彌賽亞式的「例外狀態」。如同上述尼采式的遺忘，鄂蘭指出寬恕鬆開了無可挽回的過往的束縛，也是對未來的一種承諾（*Human Condition* 237）。寬恕的施行無法完全預測，不僅打破的時間連續性與一致性，也超出手段與目的、因果的考量（*Human Condition* 241）。德希達也同樣關照到了如此具有不可能性的寬恕。如同對他者絕對的責任與無條件的好客（unconditional hospitality），寬恕超出了交換的邏輯，是不可約束的、不對稱的、不求回報的、「反經濟的」（aneconomic）、無窮盡的（Derrida, *Cosmopolitanism* 34）；寬恕依著潛意識邏輯運作，打破任何主體間的相互認同與了解。這種不可能的瘋狂（madness of the impossible）的狀態自然也是無法終結的，也就是說，沒有任何預設的目的論。如同前述的彌賽亞的正、「未」來的正義，不可能的、無條件的寬恕「不像」既有的道德律法，必然與「有條件的寬恕」（緊扣著懺悔、認錯、改過）形成一種無法平息的緊張關係。德希達主張，寬恕的開放性與未來性就在於無條件與有條件、理想與現實兩個層次之間永恆的斷裂（*Cosmopolitanism* 51, 54）。依循這樣的主張，我們理當反對以任何國族或大他者為名的寬恕與遺忘。如德希達所言，「寬恕不會、也從來都不該淪為一種和解的療癒」（*Cosmopolitanism* 41）。

即便各自的理路與關注點不同，本文以上針對尼采、傅柯、到德希達的討論都特別強調斷裂、特異性、不可能性或例外狀態，以形塑具有未來性的歷史記憶、倫理關係、生命力與情動力，不受制於時代主流氛圍與價值。強調寬恕的不可能性，或者是真正的寬恕的對條件是「不可寬恕的」，真正的倫理意義也在於突顯寬恕不可化約的特異性，使既有的

認知區分失效。若是如此，我們也必須要重新審視寬恕與不寬恕及其相對應的倫理意義的對立：健全/病態、有益/有害、療癒/創傷化、展望未來/活在過去的陰影……。

曾是納粹集中營囚犯的奧地利哲學家艾莫里（Jean Améry）在其餘生見證《在心靈的界限》（*At the Mind's Limits*）堅持不寬恕、即是嫌惡（*resentiment*）的必要，也許可提供我們一些不同的視角。「一日為受害者，終身為受害者」（147），塞巴爾德（W. G. Sebald）為艾莫里的見證下了這樣的註腳，在艾莫里為該書於出版後 11 年後再版所寫的序言裡得到充分的映證。在艾莫里創作的年代裡，整個德國完全彌漫在一種承擔責任、記取歷史教訓「走出過去」（*Vergangenheitsbewältigung*）的時代氛圍，「寬恕」加害者也成了主流的道德律令。然而在艾莫里的眼中，這一切都是在逃避面對過去，一種所有罪過已得補償、好像什麼都沒發生過的道德幻想（Brudholm 75, 98）。根據作者/見證者本人在再版序言的描述，見證的目的在於維持無法跨越的道德鴻溝，而不應用一些「空洞、輕率、完全錯誤的調解」（Améry ix）與「寬恕與和解的情感」（65）填補。艾莫里矢志為廣大的受害者而寫，並不是為了要為他們豎立任何（象徵性的）記念碑，而是要為他們所遭受的慘無人道的對待和他們的感受做見證，提供一種個人或群體如何面對重大罪行的受害者的觀點（Améry vii-ix; Brudholm 79）。他甚至因此採取一種為違反共識和常識的姿態，企圖證明被衛道人士譴責為道德汙點、被心理學家診斷為病態的「嫌惡」的正當性（Améry 64），刻意要挑釁、冒犯當時的德國人。即便有這一層目的，我們也不應該以偏概全，將艾莫里的見證貶抑為純粹是情緒的發洩。如該書標題所示，艾莫里見證的嚴肅目的是要「窮盡理性的界限」（Améry xi）。虛偽與脆弱的人際關係、社會凝聚力與道德是他嚴厲批判的對象。更精準地說，他要揭露一般認為寬恕、和解與「向前看」彰顯了人性價值與美德、而無法原諒就代表道德瑕疵與心理障礙那種的似是而非的謊言。就這些目的而言，艾莫里所見證的不僅是大屠殺殘酷的罪行、受害者與餘生者的苦難與感受，更重要的是，見證與書寫的困境或不可能性，即是既有的語彙與倫理思考框架的匱乏，不足以描述那些罪行與苦難，如同前述的鄂蘭與阿岡本從各自的理論基礎所關照的。

艾莫里所懷抱的嫌惡截然不同於爆發性的憤怒或任何本能性的衝動，那是一種「個人與歷史長久發展的結果」（Améry 64）；沒有特定的個別對象，而是涵蓋整個德國民族、歷史與國家。那是一種與「與一個

居住在和平、可愛的土地上的辛勤工作、有效率的現代民族共存」由來已久的不悅的感受（Améry 63）；這個民族背負著大屠殺的集體罪過，艾莫里拒絕對他們施捨同情。換言之，艾莫里的嫌惡代表一種與社會主流的人際關係、價值觀與情感的疏遠、不隨眾人起舞、不與時俱進的態度（Améry 65; Brudholm 82）。據艾莫里描述，當時的輿論在寬恕與和解的原則下，希望受害者以一種情感禁慾（emotional asceticism）的方式內化過往的苦難，如同加害者內心承受著罪惡感。對於這樣的「道德勸說」，艾莫里坦言，「我缺乏那樣子做的慾望、天賦和信念。我完全無法接受我必須和拿著馬鞭凌虐我的人走在平行的人生路徑上。我不想與凌虐我的人為伍；相反的，我要求他們否定自己，在否定之中配合我。我和他們之間一堆又一堆的屍體無法在內化的過程中被移除」（Améry 69）。很顯然的，這裡所牽涉到的已經比一般個人層次的怨恨（grudge）要複雜許多，也無關乎將苦難神聖化，而是對於一種以健康與療癒為名、展望「共同的未來」的道德立場最堅持的抗拒。見證者本人認為自己所抱持的嫌惡是「違反自然」與「非理性」的，因為他希望同時完成兩個不可能的任務：「退回到過去」與「消除發生過的事情」（68）。從這個層面來看，為反制寬恕與和解的時代氛圍，艾莫里的餘生見證的確訴求一種之為道德義務的回憶，甚至暴露出「記憶過強症」（hypermnesia），但這與被動、無意識地複製過去不同，是一種積極的遺忘，更精準的說，是「遺忘（強迫性的）遺忘」。

艾莫里的餘生見證所揭露的除了上述與嫌惡有關的道德與情動的困境，還有集體罪過（collective guilt）的政治與司法爭議。如同上述的見證的不可能性，「集體罪過」這樣的概念是施行寬恕的障礙，使諸如罪過、究責、懲罰等法律道德概念失效，也因此受到廣泛的質疑與批判，包括不加區分地將所有團體的成員都是為共犯、無法區隔個別罪行與責任等（Brudholm 136-37），如同抗拒和解與寬恕的「嫌惡」一樣，被病態化。事實上集體罪過並非只是出自於個人的非理性的情緒反應，而是牽扯著複雜的政治與法律道德的問題。根據鄂蘭的研究，二次大戰期間「法西斯主義的德國人」與「反法西斯主義的德國人」的區分的宣傳意義大於實質意義，在大戰後的大審判裡，「戰犯」的標籤幾乎可以適用在所有德國人身上（*Essays* 121-22），自然而然「只有『死掉的德國人』才是唯一『善良的德國人』」（*Essays* 124）。拋開聯軍勝利者的觀點不談，極權體制的統治與所犯的罪行都有其集體成因，也就是說，都有社會的支持或

默許，而非單就個人的層面所能解釋。鄂蘭明白地指出，「極權政策已完全毀滅了人類日常生活運作的中立地帶，使得當時個別的德國人必須依賴犯罪或成為共犯才得以存活」（*Essays* 124）。於是乎罪犯與常人、有罪與清白之間的界線無法區分。窮極「集體罪過」的可能性之後等於是「人人有罪」，但是又不可能有最終的判決，更甚者，還有可能成為戰後德國人逃避責任的「惡質的信念」（bad faith）（Brudholm 138）。

即便有上述的矛盾與困境，我們仍然不應該本能性地將「集體罪過」斥為非理性的、病態的無稽之談；強調重大罪行的集體性或社會成因不必然導向集體報復，「集體罪過」也並非個別究責的對立面。換言之，兩者之間是可以維持分離、互不化約、但共存的關係，如同艾莫里所辯駁的：

> 集體罪過。如果那暗示全體德國人因為有一種共同的潛意識、一種共同的意志、一種共同的行動力而犯下罪行，「集體罪過」這個概念自然是廢話。但是如果它僅僅意味著在客觀的層次上個別罪行的總合；那就是一個有效的假設。於是個別的德國人的罪行—行為的罪、疏忽的罪、話語的罪、沉默的罪—累積成整個德意志民族罪行的總合。（Améry 72-73）

艾莫里的「集體罪過」是否真的是「有效的假設」，也許還有很大的詮釋空間。從既有的道德與法律的框架而言，這樣的概念將不同層次的罪的概念混為一談，但若以此為理由，連同他所堅持的不寬恕的嫌惡的態度都視為非理性的、無效的反抗，是否又恰如前文所批判的要將（餘生）見證套入「可說性」、「檔案化」的體制規範？或是我們該把這樣的餘生見證當做是擾亂了既有的手段與目的、罪過與責任的因果思考與估算、暴露出既有的身分認同、道德、政治法律社會體制的不全或者「心靈的界限」的特異事件？如上所言，艾莫里的「嫌惡」已非個人層次的非理性的叫囂；他的生命歷程所揭顯的是一種「普世特異性」（universal singularity），無法套入既有的政治、法律、社會、道德與心理估算系統，抗拒集體記憶與身分認同的建構與歸屬。難道這不正是本文稍早所鋪陳的「微弱的彌賽亞」的介入、一種打破勝利者的歷史以及罪讖與饒恕的區分的神靈暴力？

後記

本文做為開端的引文的作者維塞爾在其大屠殺見證《暗夜》出版近半世紀後的英文翻譯再版序文中，對於自身存活的事實仍無法賦與具體的意義，也找不到確切妥適的語言描述，甚至不期待自己的見證能被了解，唯一能肯定的是必須見證那溢出災難、罪行與創傷而存活的生命（vii-ix）。作者/見證者回憶起一生中最可怕的一個夜晚。黑暗中，年少的維塞爾聽見父親微弱的求救聲，但因害怕遭到納粹份子嚴懲報復，甚至為父親惹火了納粹而感到生氣，因而假裝沒聽到，而讓父親死於毒打……。他從此無法原諒自己，更不能原諒使他成為一個冷漠的陌生人、喚醒內心最卑賤的、最原始的本能的世界（xii）。我們無從判斷致力於人類和平、並於 1986 年獲得諾貝爾和平獎的維塞爾是否已與自己的記憶和解，得到內心平靜的救贖。但我們可確定的是，寬恕與遺忘與否都無法、也不應該被化約成單一固定的道德價值或「檔案化」。如同艾莫里對於「療癒」與「和解」的主流社會道德體系的抗拒，維塞爾的證言揭顯的是餘生者僅有的生命自由。或者做為一個人溢出非人化的身心折磨的自由。

即便本文並非以台灣二二八與白色恐怖個別的證言為研究重心，但在鋪陳了諸多的理論觀點之後，似乎也可延伸出對於台灣歷史創傷見證情境的一些思考方向，以做為後續研究的基礎。若說過去一、二十年來算是台灣的「見證的年代」似乎不為過。除了學術場域諸多的研究與論爭之外，有關二二八事件與白色恐怖的紀錄片，亦有為數不少的產出。[19] 文字出版亦不遑多讓：2012 年由鄭南榕基金會策劃的《青島東路三號》（顏世鴻著）與《流麻溝十五號》甚至在博客來書店創下了不錯的銷售成績。《流麻溝十五號》裡幾位女性受害者的餘生證言交織出諸多在歷史檔案僅留下姓名、編號、判決文、處決照片等默默無聞受害者特異的生命故事：諸如父母同時被依匪諜罪處決，留下幼子被特務領養，長大後於青年時期因涉及毒品被槍決；[20] 因受弟弟牽連的台南少女施水環處決前的家書。諸多的證言都羅列了白色恐怖時期國民黨如何構陷、逮補、刑求、屠殺政治犯的細節，穿越了現有繁華的城市地景重現歷史創傷場

[19] 見本文註 7。

[20] 指張志忠與李澐夫婦及其幼子小揚的故事(86-87)。亦見藍博洲《台共黨人的悲歌：張志忠、李澐、楊揚》(台北：台灣人民出版社，2012)。

景，更重要的是，餘生者如何從非人化的生命政治壓迫中存活下來。從本文的理論視角來看，這些證言的意義不應被限縮在非官方的、受壓迫者觀點的「歷史知識」的建構，或者它們如何有助於任何集體工程的實踐，而是應該要回歸到特異的生命本身。如同白色恐怖餘生者陳英泰先生（1928-2010）以其素樸的語言所說的，「我的想法是重視一個人的生命軌跡以個人為中心我若在這的群體之中，就應忠實地表現出我在這個群體中屬於我的事實，作（sic）為有過特別經歷的政治受難者中的個人，有必要把個人的生命軌跡留住」(《再說白色恐怖》246)。[21] 在生命特異的情境裡，生命褪去了我們習以為常或奉為無上崇高的「尊嚴」、「自由意志」、「良知」、「和解」等人性價值，溢出於既有政治、司法、社會、道德計算體系的「正義」；這也是一種拋除、歸零、但卻也是還原的過程，揭露「人類」、「共群」或其道德標記失效之後生命溢出的狀態。若有任何彌賽亞救贖的可能，也許就在這種狀態之中閃現。

[21] 此書為《回憶，見證白色恐怖》上、下兩冊(台北：唐山，2005)之補充。

參考資料

中文

江宜樺。〈台灣的轉型正義及其省思〉。《思想》5 (2007)：65-81。
張炎憲。〈導言：白色恐怖與轉型正義〉。《戒嚴時期白色恐怖與轉型正義論文集》。台北：台灣歷史學會，吳三連台灣史料基金會，2009。1-13。
陳芳明。〈轉型正義與台灣歷史〉。《思想》5 (2007)：83-94。
陳芳明、魏德聖。〈在野蠻與文明的皺褶〉。《聯合文學》323，27：11 (2011)：30-38。
陳英泰。《再說白色恐怖》。台北：唐山，2009。
曹欽榮等整理。《流麻溝十五號：綠島女生分隊及其他》。台北：書林，2012。

英文

Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Trans. Michael Hardt. Minneapolis: U of Minnesota P, 1993. Print.
——. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP, 1998. Print.
——. *Means without Ends: Notes on Politics*. Trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino. Minneapolis: U of Minnesota P, 2000. Print.
——. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford UP, 1998. Print.
——. *State of Exception*. Trans. Kevin Attell. Chicago: The U of Chicago P, 2005. Print.
Améry, Jean. *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor On Auschwitz and its Realities*. Trans. Sidney Rosenfeld and Stella P. Rosenfeld. Bloomington: Indiana UP, 1980. Print.
Arendt, Hannah. *Essays in Understanding 1930-1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*. Ed. Jerome Kohn. New York: Schocken, 1994. Print.
——. *The Human Condition*. Chicago: Chicago UP, 1958. Print.
——. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harvest, 1968. Print.
Athanasiou, Athena, et al. "Towards a New Epistemology: The 'Affective Turn." *Historien* 8 (2008): 5-16. Print.
Benjamin, Walter. "Critique of Violence." *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 1, 1913-1926*. Ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings.

Cambridge, MA: The Belknap P of Harvard UP, 1996. 236-52. Print.
Blouin Jr, Francis X, and William G. Rosenberg, eds. *Archives, Documentation and Institutions of Social Memory: Essays from the Sawyer Seminar*. Ann Arbor: The U of Michigan P, 2007. Print.
Bluestein, Jeffrey. *The Moral Demands of Memory*. Cambridge: Cambridge UP, 2008. Print.
Brudholm, Thomas. *Resentment's Virtue: Jean Améry and the Refusal to Forgive*. Philadelphia: Temple UP, 2009. Print.
Burton, Antoinette, ed. "Introduction: Archive Fever, Archive Stories." *Archive Stories: Facts, Fictions, and the Writing of History*. Durham: Duke UP, 2005. Print.
Clough, Patricia Ticineto. Introduction. *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Ed. Patricia Ticineto Clough and Jean Halley. Durham: Duke UP, 2007. 1-33. Print.
Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism & Schizophrenia.* Minneapolis: U of Minnesota P, 1987. Print.
Derrida, Jacques. *Archive Fever: A Freudian Impression*. Trans. Eric Prenowitz. Chicago: The U of Chicago P, 1996. Print.
——. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Trans. Mark Dooley and Michael Hughes. London: Routledge, 2001. Print.
——. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority." *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Ed. Drucilla Cornell et al. New York: Routledge, 1992. 3-67. Print.
Dube, Siphiwe Ignatius. "Transitional Justice beyond the Normative: Towards a Literary Theory of Political Transitions." *The International Journal of Transitional Justice* 5 (2011): 177-97. Print.
Ekman, Urik. "Welcome: Witness." Ekman and Tygstrup 15-38.
——, and Frederik Tygstrup, eds. *Witness: Memory, Representation, and the Media in Question.* Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2008. Print.
Erll, Astrid, et al., eds. *A Companion to Cultural Memory Studies*. Berlin: De Gruyter, 2010. Print.
Felman, Shoshana, and Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge, 1992. Print.
Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge and the Discourse of*

Language. Trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972. Print.

——. "Nietzsche, Genealogy, History." *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault.* Ed. Donald F. Bouchard. Ithaca: Cornell UP, 1977. 139-64. Print.

Fritsch, Matthias. *The Promise of Memory: History and Politics in Marx, Benjamin, and Derrida*. New York: State U of New York P, 2005. Print.

Gray, David C. "Extraordinary Justice." *Alabama Law Review* 62.1 (2010): 55-109. Print.

Hatley, James. *Suffering Witness: The Quandary of Responsibility after the Irreparable*. Albany, NY: State of U of New York P, 2000. Print.

Hirsch, Marianne, and Leo Spitzer. "The Witness in the Archive: Holocaust Studies/Memory Studies." *Memory: History, Theories, Debates*. Ed. Sussannah Radstone and Bill Schwarz. New York: Fordham UP, 2010. 390-405. Print.

Ihanus, Juhani. "The Archive and Psychoanalysis: Members and Histories toward Futures." *International Forum of Psychoanalysis* 16 (2007): 119-31. Print.

Ketelaar, Eric. "The Panoptical Archive." Blouin and Rosenberg 144-50.

Kleimman, Kent. "Archiving/Architecture." Blouin and Rosenberg 54-60.

Kraft, Robert N. "Archival Memory: Representations of the Holocaust in Oral Testimony." *Poetics Today* 27.2 (Summer 2006): 311-30. Print.

Kushner, Tony. "Holocaust Testimony, Ethics, and the Problem of Representation." *Poetics Today* 27.2 (Summer 2006): 275-95. Print.

LaCapra, Dominick. *History and Its Limits: Human, Animal, Violence*. Ithaca: Cornell UP, 2009. Print.

——. *History in Transit: Experience, Identity, Critical Theory*. Ithaca: Cornell UP, 2004. Print.

Langenohl, Andreas. "Memory in Post-Authoritarian Societies." Erll et al. 163-80. Print.

Langer, Lawrence. "Hearing the Holocaust." *Poetics Today* 27.2 (Summer 2006): 297-309. Print.

Mills, Catherine. "Playing with Law: Agamben and Derrida on Postjuridical Justice." *South Atlantic Quarterly* 107.1 (Winter 2008): 15-36. Print.

Nietzsche, Friedrich. *Untimely Meditations*. Trans. R. J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge UP, 1983. Print.

Nünning, Ansgar. “Memorial Cultures and Literary Studies: Concepts and Functions of Memory as a Challenge to Research on Witnessing.” Ekman and Tygstrup 91-112

Ricoeur, Paul. *Memory, History, Forgetting*. Trans. Kathleen Blamey and David Pellauer. Chicago: The U of Chicago P, 2004. Print.

Saunders, Rebecca. “Questionable Associations: The Role of Forgiveness in Transitional Justice.” *The International Journal of Transitional Justice* 5 (2011): 119-41. Print.

Sebald, W. G. *On the Natural History of Destruction*. Trans. Anthea Bell. New York: The Modern Library, 2003. Print.

Sinnerbrink, Robert. “Deconstructive Justice and the ‘Critique of Violence’: On Derrida and Benjamin.” *Social Semiotics* 16.3 (September 2006): 485-97. Print.

Steedman, Carolyn. *Dust: The Archived and Cultural History*. New Brunswick: Rutgers UP, 2001. Print.

Stiegler, Bernard. *Technics and Time, 1: The Fault of Epimetheus.* Trans. Richard Beardsworth and George Collins. Stanford: Stanford UP, 1998. Print.

——. *Technics and Time, 2: Disorientation.* Trans. Steven Barker. Stanford: Stanford UP, 2009. Print.

Teitel, Ruti G. “Transitional Justice Genealogy.” *Harvard Human Rights Journal* 16 (2003): 69-94. Print.

Vogt, Erik. “S/Citing the Camp.” *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben’s* Homo Sacer. Ed. Andrew Norris. Durham: Duke UP, 2005. 74-106. Print.

Wiesel, Elie. *Night*. Trans. Marion Wiesel. New York: Hill and Wang, 2006. Print.

Wieviorka, Annette. *The Era of the Witness*. Trans. Jared Stark. Ithaca: Cornell UP, 2006. Print.