

# 黑色禮拜五

## - 對自我、他者及法律之觀察

林聰賢\*

### 目 次

- 壹、禮拜五與地獄
- 貳、以現象學之觀察為起點
- 參、在世存有之無從迴避
- 肆、謎一般之法律
- 伍、由知識向倫理之轉折
- 陸、邂逅禮拜四

關鍵字：自我、他者、現象學、觀察、在世存有

---

投稿日：民國九十三年六月八日；接受刊登日：民國九十三年六月二十一日。

\* 英國倫敦大學伯貝克學院博士生，現任中原大學財經法律學系專任講師。

本文承蒙兩位匿名審查委員惠賜寶貴意見，僅此致謝。又本文係在探討有限性之突破是否可能之問題，因此僅將本文獻給某位正在默默嘗試挑戰有限性之人。

## 壹、禮拜五與地獄

禮拜五作為一個時間單位，包含著許多的歧義：它可能意味著週末的到來，一段閒暇時間的開始；它也可能意涵著某個計劃的終始點，而我們的生活進路將由此時點開始而有不同的發展。無論如何，禮拜五，就其時間層面而言，已經完全融合成我們思考、行動不可或缺的一部份。它不僅形成我們內在時間意識的一個單位，也隱然成為一種社會所共享的行為標竿。我們對於未來行動之規劃，抑或對於過去事實之回想，禮拜五都成了我們判別事物順序，或歷史流程不可或缺的支點——不論他是以一種先天的意識或後天的規範而存在。禮拜五存在的正當性從不被質疑，它的效用也從未發生過問題。只因在生活中，禮拜五已經成為自然態度之一部份，如果此種理所當然應該存在的時間單位（或觀念）遭到進一步的審究或懷疑，則我們一向習以為常的種種生活方式都將如海市蜃樓般地破滅。於此意義下，禮拜五的存在，作為我們生活之時間意識及單位而言是必要且不容置疑。

然而，禮拜五之時間意義對於法學思考有何啟發之處？首先，由禮拜五存在的不容置疑性，突顯出一種社會生活的自然態度，在這種態度之中，生活的歷程、社會體制之存在都因此而理所當然。如此的生活便如同魚兒生活在海中一般，只要盡力過活即可，而毋庸質疑大海存在之因由。其次，其更深層的意義在於當我們愕然夢醒，試圖進一步探究禮拜五的意義時，是否存在發現最終答案之可能性？禮拜五，如前所言，若已成為內在時間意識不可或缺的單位，則我，作為一個思考者，是否有能力撕裂自我並進而觀察一個被分離的「我」？若將其轉化為一種社會學式的提問，

則問題在於：自我有無可能反省已經內化的社會價值或規範？如果容許更進一步發問，則更深切之問題所在應為：價值規範之源起 - 他者 - 與自我之關係究竟為何<sup>1</sup>？因此由禮拜五的時間意義之喻涵可以延伸出某種社會學意義的思索，而沿著這種思索，可以更進一步探究法律、他者與自我之關係。

於此由時間延伸至社會之進路下，法國小說家圖尼埃根據魯賓遜漂流記所改寫的小說「禮拜五」，便成為一個最明顯的例證<sup>2</sup>。於書中禮拜五被賦予了一個異於魯賓遜之他者的角色，他不斷破壞了魯賓遜的自我立法，甚至摧毀了魯賓遜於長久孤獨生活中所建立起之自我價值觀。圖尼埃在此不但巧妙的轉化禮拜五之時間寓意，將其置於人類社群生活的框架中來加以觀察。另一方面，又藉由魯賓遜之航海日誌來表現自我對於存在處境之感受及思索。藉著航海日誌中第一人稱之描寫手法，圖尼埃意欲突顯自我在世所面對之不可逃避的束縛。對於圖尼埃而言，禮拜五隱喻著普遍的他者，他者即如時間一般，如影隨形地附著在自我的思索或生活中；另一方面，他者的顯現又侵蝕、銷融了自我的存在<sup>3</sup>。他者、自我、甚至律法在這本小說中呈現一種相互矛盾的荒謬處境，但卻也提供法律思考一個嶄新的

---

<sup>1</sup> 此處對於所謂之他者並未指涉任何特別之哲學意涵，而僅指一相異於我而存在之個體而已。對於他者之研究，已成為解構主義賴以避免陷入極端價值虛無困境之概念，但本文因主題所限，不擬對他者作較細微之分析。因此以下之他者，皆取其一般之意義。

<sup>2</sup> 米歇爾 圖尼埃著（王道乾譯），禮拜五，皇冠出版社，初版（2002）。

<sup>3</sup> 此處所謂自我與他者之銷融係立基於相互之觀點，亦即並非完全是自我對他者之臣服，因相對於他者而言，我即為他者之他者。是以此處所謂銷融並未有任何權力規訓之意涵，而僅在於強調自我與他者彼此之依存、融合、即消弭於在世存有之過程與關係。

出發點 - 他者與自我是否截然可分？自我有無可能脫離法律的桎梏？禮拜五，作為一個他者的隱喻，所帶給我們於法律思維的啟示究竟是樂觀抑或悲觀？

對於自我與他者的糾結關係，「他人即地獄 (hell is other people)」亦提供了另一個思索出發點<sup>4</sup>。沙特在其劇作「幽閉 (No Exit)」中藉由他人的存在，以他人即地獄之台詞來證立自我負擔無窮責任之不可逃避的處境，正因無窮責任的負擔，造成無窮抉擇的難局，終致使自我到達萬劫不復之地步。對自我而言，世界既禁閉且幽暗，逃離此一地獄之途徑唯有勇於抉擇，於抉擇之過程中，自我的本質得以達到自由地充實與展現。「他人即地獄」此一名言所隱喻的正是他人與自我間之試煉與依存關係。他人之存在，造成自我存在之困局；但他人若不存在，自我亦成為毫無本質之空殼。沙特巧妙地藉由自我與他者的糾結，來彰顯其存在主義式的哲學觀。然而若細加探索，沙特之存在主義觀點仍不脫啟蒙理性魅影之縈繞，亦即 - 自我與他者，或主體與客體之二分思惟方式<sup>5</sup>。於「他人即地獄中」，他人成為自我所依附的環境，自我的價值在於突破此一地獄的牢籠，進而使自我因此成為具有本質之自我。於此論述下隱含著兩個基本的理論預設：自我與他人之二分，及證成自我存在之可能。此理論基底正與笛卡兒以降之啟蒙思惟若有符節，二者都意欲突顯自我清明反思之可能以及他者(或世界)確為相異於自我之存在。若以法學之角度觀之，此種理論基底於相當程度

---

<sup>4</sup> See Jean-Paul Sartre, *No Exit and Three Other Plays*, at 45 (1989)

<sup>5</sup> 沙特之存在主義主要源自於胡賽爾之現象學，而胡賽爾之現象學本質上即理性主義之一脈相承。因此縱使沙特之存在主義特別強調個人之無可逃避之境遇與自由之價值，其仍有理性主義之主體與客體二分之陰影存在。關於沙特之精要介紹及其與現象學之關聯，see Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, ch.11 (2000)

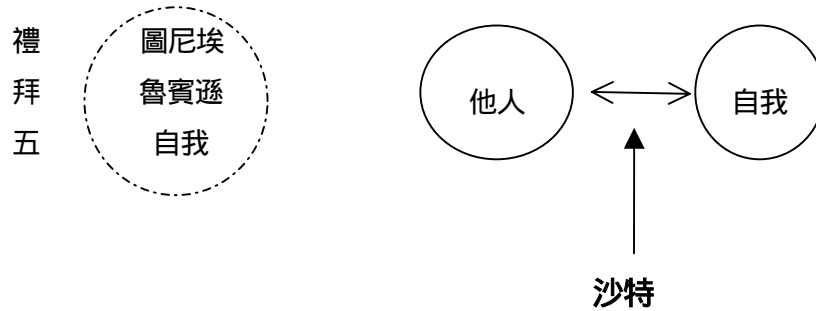
上正是法律主體證立之基礎。由此主體之建立，進而延伸至法律客體抑或是責任觀念之產生。自我與他者在此成為截然可分之存在，法律也因此成為異於自我而存在之價值附載體。

於此，兩種對於自我與他者之看法得到明顯之對比。就「禮拜五」而言，自我與他者處於難以區分之模糊、糾結關係；然而「他人即地獄」卻明確地將自我與他者分離，縱令二者間有彼此依存之關係。如此相異之思惟進路的產生，似乎與近代關於現代或後現代之論爭有相似之處；亦即，主體是否已經消逝？若採取現代／後現代二分之立場來探討此一問題，有可能僅是對於兩陣營所堅持之觀點再次加以比較、描述，未必對問題之解決或論述能夠提出較為異於傳統之看法。易言之，對於「禮拜五」與「他人即地獄」所彰顯之歧異的探討，似應擺脫現代與後現代論爭之進路，而由各該作者之「觀察立場」為出發點。於禮拜五中，藉由魯賓遜於航海日誌之思索，圖尼埃將自己化為書中之自我（魯賓遜），透過自我的呢喃，圖尼埃面對面地告訴讀者作為一個自我的困境，以及自我對他者的感受。相對於此，沙特卻宛如一個冷眼客觀的旁觀者。他向觀眾娓娓道出他所看見的自我與他者的依存關係，並勸告觀眾作為一個自我應該如何展現自由之價值，且完滿自我之本質。如同下圖所示，圖尼埃與沙特之所以對於自我與他者有相異之看法，其原因並不在於其所堅持之哲學立場，毋寧說是其觀察之立足點所在影響其論述之結果<sup>6</sup>。

---

<sup>6</sup> 觀察立足點往往指一種看待事物之方法，亦即其涉及方法論之問題。於方法論所涉及之角度往往有所謂主觀與客觀、微視與鉅視、或個人與社會事實之區分。但此種區分往往不夠徹底，以致其雖注意到觀察者本身價值承載之問題，但卻忽略其所承載之價值是否會與所觀察之現象有自我指涉之情形發生。See Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, at 77-100 (1993). 本文對於觀察視角之討論並非著眼於前

### 沙特與圖尼埃觀察立場之不同



就沙特而言，他首先區分了觀察者與被觀察客體；其次又將被觀察客體區分為自我與他者。簡言之，沙特所作的是不斷的區分，藉由區分以達到對現象的完滿觀察及描述。然而圖尼埃卻打破了區分的界限，他一方面將觀察者與被觀察者融而為一（圖尼埃即魯賓遜），另一方面對於自我與他者（魯賓遜與禮拜五，或魯賓遜與英格蘭之親友及社會價值）之界限又加以隱晦不論。因此，在圖尼埃的眼中，區分並不存在，有的只是跳脫不出的籠牢而已。此兩種觀察立足點—區分與不區分—似乎正提供一個不同於現代及後現代之論述方向。亦即，藉由突顯觀察立場之不同，因而足以發現各理論發展之預設及侷限。本文即以觀察立場為關懷之重點，試圖論述自我、他者及法律之關係，但論述範圍並不著重在具體概念之解析，而在於對於法律或法理論之一般性探討及觀察。雖然「禮拜五」與「他人即地獄」作為本文發展之楔子，而呈現兩種不同的進路，但於論述之最後，

---

揭之區分，而係在於其觀察之立足點究係位於觀察對象之內或之外。因為由此角度切入觀察之論題，應較能對於自我指涉之難題有所回應。

或許會發現在一個禮拜五充斥的世界，自我與他者都已銷融。而所謂的法律，僅不過是一個黑色不透光的謎團而已。

## 貳、以現象學之觀察為起點

對於觀察立場之探討，或許現象學能夠提供較佳的論述視角<sup>7</sup>。其理由一方面在於現象學獨特的擱置還原及現象學描述方法，藉由不斷的還原，現象學希冀企求一個清澈顯現的現象，並由此尋找思考立論之堅固基點<sup>8</sup>。這種現象學態度及方法雖不完全相同於圖尼埃之觀察立場，但就某程度而言卻與其有相似之處。亦即，二者都以觀察者之角度來銷融世界與他者之存在，將我與世界之界限予以模糊化或存而不論。但現象學於另一方面又與沙特之觀察立場有相似之處，因現象學易流於獨我論，因此必須在區分之前提下承認並證立他者之存在<sup>9</sup>。此外胡賽爾於晚年所提出之生活世界概念，更進一步確立相互主體之存在，以及作為一個現象學家所應有之第三者觀察立場。簡言之，現象學的觀察似乎可以窮盡圖尼埃及沙特二人之觀

---

<sup>7</sup> 現象學之分支與內容皆極為龐雜，其各自有自行之方法及對現象學不同之理解。此處所稱之現象學主要以胡賽爾之現象學方法為主，並兼論及舒滋之社會現象學。

<sup>8</sup> 胡賽爾關於現象學還原方法之論述散見其各著作，但其原始之見解應可認為對於現象學還原較有源初且清楚之描述。See Edmund Husserl, *The Idea of Phenomenology* (1964). 中文書籍對於現象學較清晰且簡明之介紹，參羅伯 索科羅斯基著（李維倫譯），*現象學十四講*，心靈工坊文化事業股份有限公司，初版（2004）。

<sup>9</sup> See Edmund Husserl, *op.cit.*, p.33.

察立場<sup>10</sup>。而延續二人對於自我與他者之關懷，現象社會學家舒茲對於責任概念之簡短探討正足以作為論述之起點<sup>11</sup>。在舒茲眼中，關於責任之論述並非僅在探討某人應對某事負責，抑或某人應對某人負責；其重點應在於對責任之主觀與客觀立場之差異。舒茲藉由主客觀之差異，對於責任提出了兩個命題：

- 一、責任是指「此人應對此負責」；
- 二、責任是指「我覺得我要對此負責」<sup>12</sup>。

第一個命題彰顯了一種客觀的角度，即責任是一種第三人所為之判斷；第三人係立足於應負責者之外做出判斷。而第二個命題係出於主觀之角度，由應負責者自己做出其應負責之判斷。此兩種角度分別代表了沙特及圖尼埃二人之觀察立場。然而一旦將其共置於對責任（或他者與自我）之分析時，便會產生論述上之缺陷。

首先就客觀之立場而言，究竟應如何找出「此人對此應負責」之判斷基準？針對此問題，依照現象社會學之解釋，基準應求之於相互主體所共同建立之價值判準。經由對此判準之建立及對其之探求，作為一個判斷者便能夠依照此判準做出他人是否應該負責之結語。而作為一個觀察判斷者與被判斷者以外之觀察者（如同沙特之觀察立場）而言，其職志便在於探

---

<sup>10</sup> 此所稱之現象學如前註 8，係指胡賽爾與舒茲之現象學，否則未必能適當說明圖尼埃與沙特二人相異之觀察方法。

<sup>11</sup> 舒茲關於責任之討論其實另有其社會學上之意義。本文僅採用舒茲關於責任所提出之兩個命題，至於舒茲對於責任之相關分析，則非本文討論範圍所及。See Alfred Schutz, Some Equivocations in The Notion of Responsibility, in The Collected Papers , at 274-276 (1964).

<sup>12</sup> *Ibid.*, 274.



求此判準之緣由及內容，並加以客觀描述<sup>13</sup>。簡言之，對於責任之觀察，首先便在於區分觀察者，其次再試圖區分判準，以及判斷者與被判斷者。如此之立論，隱含著如下之寓意：

- 一、當提及某人「應」對某事（人）負責時，已經彰顯了一種判斷標準，否則無法指出其為何「應」負責。此種判準即預設了法律的發展及存在，亦即，法律作為一個外在於人的行為基準，是可以被探求並遵循的客觀基準。
- 二、於此立場中，因承認相互主體之存在，故而對於他者之認定便有相當分歧之意義，例如，他者之外究竟有無第三者之存在？以法律而言，其效力在於能夠藉由第三者之中立判斷而獲得信任並實踐，因此第三者之存在便是此判準（或法律）存在不可或缺之要素。且就方法論而言，既然觀察者可以站在客觀之立場觀察行動者之互動，則在自我之外，應同時有他者（與我共存或互動者）及超然的第三者存在。亦即，法律的存立，在於第三者之產生<sup>14</sup>。

然而，此種現象社會學之客觀立場卻未必能與其主觀之立場相契合。就責任而言，當「我覺得我要負責時」，未必預設一種他者或價值判準之存在。因主觀上覺得要負責，就現象學而言，可以是一種以內在意識為基礎的情感，而不涉及任何外在之判準。現象學中超驗之主體成為所有意義發展之根源，責任自然也脫離不了此種超驗主體之獨我的建構<sup>15</sup>。於此，舒茲關於責任之界定便產生極為明顯之矛盾。亦即，在其主客觀之二分前

---

<sup>13</sup> See Alfred Schutz, *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human action*, in *The Collected Papers*, at 3-48 (1962).

<sup>14</sup> 林聰賢，*實體真實主義之實相與虛相*，第一章，台灣大學法律研究所碩士論文（1995）。

<sup>15</sup> See Edmund Husserl, *Cartesian Meditations*, at §28, §62 (1967).

提下，對自我及他者有著不同之呈現。於客觀之視角，自我、他者截然可分；甚至第三者及法律之根源皆可由此推論而出。但於主觀之視角下，僅有自我之獨自存在，無從導出他者或法律之存立。對於現象社會學關於責任概念所可能產生之矛盾，適突顯關於圖尼埃及沙特二人觀察立場之盲點，易言之，所謂主客觀二分觀察之缺陷。

客觀之觀察視角係將觀察者置於被觀察之客體外，藉由一外在，中立之地位來保證其客觀之可能。但其盲點在於觀察者往往為其所觀察之現象或基於此所建構之理論所指涉，於此情形觀察者如何保證其觀察之客觀性？例如：當舒茲提及責任係「此人應對此負責時」，所隱含之價值規範或第三者之存在當然同時對舒茲本人發生作用，是以當舒茲作出前述命題時，其究竟係以一毫不受該價值規範影響之局外人之立場發言，抑或是在該價值規範之影響下做出觀察之結論？設若係後者，則如何確保該客觀性之有效？亦即當沙特說出「他人即地獄」時，沙特本人應即深陷地獄之中，則其所做出之斷言，究竟係其本人體會地獄之痛苦並奮力掙脫後所得出之超然感受，抑或僅是地獄本身透過沙特來彰顯地獄之逃脫不可能性？若以方法論加以具體形容，即理論家或觀察者得否跳脫出其所觀察之結果或建構之理論所指涉，而達真理之獲致。

另一方面，純粹由主觀出發，不但形成對於他者之難以證立，且從社會群體生活之觀點而言，亦難以解釋獨我論存在之正當性。當我覺得我要對某事或某人負責時，我已經預設世界及他者之存在。此外，此種責任感之產生，亦未必是一種自我先天之意識結構所產生。因責任總預設一個異於我的他者存在，縱令世界僅有我一人存在，當我覺得我必須對我自己負責時，亦是於自我本身分離出一個虛擬之我；亦即一個「他我」。由此應足以推論即令於主觀之觀察中，他者仍潛伏在獨我的世界中，隱而不顯。

因此，舒茲關於責任之主客觀觀察便顯現出一個方法論基底上之缺

陷，而此缺陷適足以影響關於自我、他者、及法律三者之論析：客觀角度無從排除觀察者之被包含；而主觀角度卻無從排除他者之潛伏。此種觀察之缺陷亦彰顯於魯曼之社會系統理論。社會系統理論主張於一度觀察中，盲點無從經由此種觀察而被揭發，必須藉由二度觀察方足以揭露於一度觀察中所隱藏之盲點<sup>16</sup>。此乃因社會系統強調經由不同的溝通而建立起不同之系統，因此立足於此系統自有觀察他系統盲點之可能。系統理論之世界觀因此是一個多元系統分呈之現象，但問題在於他者之潛伏是否會時時影響意識系統之資訊提出，並因此影響系統之建構？所謂之二度觀察雖然係由一度觀察之角度所逸出，但如何能保證其觀點之純粹性？亦即，一度觀察與二度觀察是否絕對不存在共通之盲點<sup>17</sup>？設若確實存在，則社會系統

<sup>16</sup> 若概括言之，社會系統理論可以說就是一種關於觀察的理論。其對於觀察係建立在一種區分之基礎上，而這種區分卻無從適用在自身，否則就會產生弔詭（paradox）。關於弔詭，最有名之例為羅素悖論，而羅素解決悖論之方法即為後設語言之提出。See Michael Clark, *Paradoxes from A to Z*, at 168-172 (2002). 對於弔詭，系統理論也採取類似於後設語言之立場來處理。對社會系統理論而言，弔詭之產生就在於觀察盲點於進行觀察時無從加以呈現，例如，當我以善與惡之區別觀察事務時，我無從對此善 / 惡之區別再以善 / 惡之區別予以觀察，否則整個觀察之基礎都將遭到動搖。對於此種觀察盲點之察覺，只有跳出此種區分而立足於另一種區分，方足以觀察原來之觀察所用之區分為何？See Niklas Luhmann, *The Paradox of Observing Systems*, in *Theories of Distinction*, at 80-93 (2002).

<sup>17</sup> 依社會系統理論，世界是系統之總合（或系統與環境之總合），因此於系統分呈之情形下，不可能有一共通之基準或意義之泉源作為所有系統存立之基礎。因此雖然二度觀察與一度觀察皆有其盲點，但此盲點應是個別有所差異，不可能有共通之盲點存在。See Niklas Luhmann, *Social System*, at 207-209 (1995). 誠然，系統理論有其理論上之邏輯一致性來論證共通盲點之不存在，但就其理論中之意識系統而言，是否真能逃避與其他意識系統之共通性，應仍有值得推敲

理論所主張之藉由二度觀察發現一度觀察之盲點，豈非僅是此共通盲點之傀儡？所謂之客觀或主觀之觀察於此情形恐將永無逸脫之日？

此外，傅柯之理論演變亦足以提供另一種反省之進路。於傅柯早中期之作品中，雖然其將關懷之重心置於權力與知識之相互辯證。但若將其理論加以概化，可發現傅柯係將觀察之焦點置於「關係」上<sup>18</sup>。即社會現象無一不是受到複雜糾結之關係所形構及操控。在此緊密之關係聯繫下，自我無從得到彰顯，無從自我決定，一切都受到關係之繫絆。作為一個冷眼的觀察家，傅柯確實刻劃出一個毫無出路的世界，在此中無人能夠逃脫躲避。然而傅柯卻也發現其觀察之盲點，因其本身亦如同其所觀察之現象一般，亦受到關係之牢牢控制。一個在關係中存活之觀察者，如何能保證其觀察不受關係之扭曲及操控。對此，傅柯採取兩個方向來對抗關係。其一便是在其晚期思想中將自我的倫理修為作為突破關係束縛之唯一道路<sup>19</sup>。

---

之處。作為一個資訊之發出者，意識系統之資訊，或意識內容由何而來，似乎仍逃避不了先天／後天之理論趨向。若意識系統係接受環境之刺激而形成其意識思考內容，則此種意識內容究竟有無其特殊性？若有，則溝通如何可能？若無，則意識系統中之盲點應具有共通性，則二度觀察如何可能？因此系統理論關於之觀察析論未必確能躲避共通盲點之挑戰。

<sup>18</sup> 雖然傅柯強調知識型，或深層知識／權力糾結之結構，但由傅柯關於無權力中心及自我規訓之觀點，應可推論出其實傅柯所強調者係一種於社會生活中所無法擺脫、逃避之牽絆。而此牽絆之源由並非一可見之權力所組成，反而係一種個人與生活相聯結所必然會產生之後果。此種聯結即是一種關係，此種關係構成一個無從逃逸的權力網，使我深陷其中而無從自拔。如此反於所謂知識型或結構主義式之理解，或許能使傅柯之理論超越結構／後結構之論爭，而使其作為較適當之觀察工具。

<sup>19</sup> 關於傅柯關於自我關懷之倫理之觀點，*see* Michel Foucault, *The Ethics of The Concern of The Self As a Practice of Freedom*, in *Ethics*, ed. by Paul Rabinow, at

此外，傅柯亦投身於對極限經驗之追求，藉由實踐來掙脫無邊際的關係網<sup>20</sup>。傅柯的理論轉折及其個人（頗具悲劇性）之實踐經驗，在在顯示傅柯極力擺脫客觀角度之意圖。因為在其所建構之理論自我指涉之同時，觀察者便已失去所謂局外人之立場。逃脫自我指涉之可能性，便成為觀察與建構理論之過程中極為重要之關鍵。

經由對舒茲、魯曼及傅柯之簡短評述，或許可以得知若採取純粹主客觀二分之方法來區分及界定所謂之自我、他者，必定會產生觀察視角上之盲點。因此由現象學之觀察角度出發，似乎並不足以提供一個確切穩固的立足點。沙特所謂之「他人即地獄」，雖然鋪陳出一幅驚駭的景象，但設若沙特未能解決其觀察所生之自我指涉之盲點，則其論述恐難提供具有說服力之析證。於此，焦點應可由沙特轉至圖尼埃之「禮拜五」。於圖尼埃之小說設定中，魯賓遜並非一自我證成之獨我存在。相反地，於其漂流至荒島時，魯賓遜本身早已承載了其於英格蘭所接受、吸收之價值與規範。因此縱令在與世隔絕之荒島上，魯賓遜依然能夠建立自己之律法、荒島之體制，並要求自我接受律法，甚至宗教之約束。圖尼埃在此顯現出一種海德格式之哲思；亦即，人的被投射以及在世存有<sup>21</sup>。作為一個存在，魯賓

---

281-301 (2000).

<sup>20</sup> 關於傅柯之極限體驗，及其理論與生活之交織，參詹姆斯·米勒著（高毅譯），傅柯的生死愛慾，時報文化出版企業股份有限公司（1995）。

<sup>21</sup> See Martin Heidegger, *Being and Time*, at 78-91 (1962). 對海德格而言，在世存有是此在之境遇，在此境遇中，我的獨特性已被他者及日常生活之普遍性、重複性所淹沒。本文對在世存有此一概念之應用範圍較海德格之原意為廣，除了保持自我被淹沒之意義外，尚指稱生活中無從捕捉卻能感受之一種普遍性質之存在，例如語言、法律等具有普遍性質之存在。因此以下所提及在世存有，或在世存有性，皆不出此二意義之範圍。

遜於出生之際即已身陷於一個早於他存在且完成形構之世界。他只能接受世界及他者早已存在之事實，並且被世界及他者所同化。圖尼埃此種海德格式的觀察較前述現象學式之觀察差異在於：一方面，其將觀察者投入所觀察之現象中；另一方面，藉由世界與他者之既已存在，來擺脫獨我論所可能形成之難局。其發問觀察之角度已迥異於所謂主客觀二分之方式，而是以第一人稱之方式（如同圖尼埃藉由魯賓遜於航海日誌中以第一人稱發言）來提問。藉由此種角度之轉變，或許關於自我與他者之關係得以有一異於以往之呈現，而對法律之思惟亦能獲致相當之助益。

### 參、在世存有之無從迴避

設若以圖尼埃之海德格式的角度觀察，則對於舒茲所謂客觀責任與主觀責任之區別應會有相當差異之發問方式，即：

- 一、我覺得他人應負責；
- 二、我覺得我要負責。

第一個命題相異於舒茲由第三人稱出發之客觀角度，而改以第一人稱來提出自我所認為之他人應負責任之命題。此種觀察方式與舒茲之客觀方式差異在於：

- 一、觀察者拋棄所謂局外人、客觀等立場，而面對自己之在世存有性。此種在世存有預設了我與他人不可區分之共在性，迥異於客觀之觀察角度將區分作為不可或缺之要素。
- 二、此種第一人稱式之觀察角度，無法進一步證立所謂第三者存在之必然性。

亦即，於第三人稱之觀察立場，總是預設一個局外的第三者作為判斷

責任，並彰顯應為價值規範之基底。但於第一人稱式之角度，僅存在我與他者之相依關係，第三者存在與否，及所謂客觀規範價值是否獨立存在，並無從由此推導而出。因此對於此種第一人稱之在世存有式觀察，首先便須釐清為何我會覺得他人應負責？其次即為所謂「應」負責，究所何指？

海德格之在世存有在於強調存有之本真的消逝。亦即，「所有人（everybody）」的存在，造成了自我的銷融，也因此自我關於觀察世界的角度，及行為的依準，無一不是經由「所有人」範準為之。此種在世存有所呈現者，為一僅有他者，而無自我之混沌景象。因此，所謂「我覺得他人應負責」之命題中，我早已被他人所先占。亦即對於自我的指出，僅係一種他者的彰顯而已。是以為何我會覺得他人應負責之關鍵在於：因為他人都覺得應負責，所以我也如此感覺。易言之，他者透過自我彰顯其存在之主導性。由此進一步推論，所謂「應」負責，其基底即為他者之存在，而非另有規範價值作為此一應然之基準。亦即，由第一個命題可推導出自我其實係銷融在他者之強大魅影之下，他者完全主導了責任存立之基礎<sup>22</sup>。

於如此他者與自我之相互銷融之情形下，當發出「我覺得他人應負責」之命題時，即等同於他人認為此情形亦應負責；若進一步析究，則此命題其實係表達「所有人」都認為應負責之意義，因我與他早已銷融為一體，在此中無所謂他我之區別。此種所謂交融之一體便形成一個謎一般的存在，深刻掌控一切的發話與思考。因此所謂客觀、中立之觀察者於此早不復存在，因其於在世存有中，必無法擺脫與他人交遇，相融之境況。無論其採取何種階層之觀察，都無法逃離如鬼魅般之他者。

---

<sup>22</sup> 必須再次強調此處乃係表達一種相對之概念，因對他者而言，我即是他者。因此於判斷責任時，他與我其實是互相交融。是以對於責任之真正判斷者，既非我，亦非他，而係此一交融之在世存有性。

為何在世存有與現象社會學二者之觀點有如此顯著之差異？其原因應在於二者立論之出發點不同。就現象社會學而言，其係採取主體之相互存在為其理論開展之前提，因此自我與他者係互為分離之個體。一方面，其受到現象學之影響，承認主體獨我之存在；但另一方面，因其做為一觀察解釋社會現象之理論，必須脫離現象學獨我論之窘境，是以此必然須以社會學之觀點修正現象學之哲學意涵，方足以為具有實用性之社會學理論。是以此不但承認他者與自我之分離獨立且並存，且觀察者可保持中立之情形外，並在現象學獨我主體論點之影響下，忽略他者與自我融合之可能，而將自我與他者所可能交融之現象分離而為所謂共通之價值或生活世界。因此，中立觀察成為可能，自我與他者之外尚有一足以影響自我與他者互動，溝通之客體<sup>23</sup>。

然而，海德格卻以不同之進路修正現象學，並以之重新詮釋存在之境遇。相異於現象社會學之以承認主體之獨立性與社會性出發，海德格將論述之起點回溯至存在之發生。亦即由投射開始，海德格將存在之發生與既存之他者之相遇銷融作為任何個體不可豁免之起點，在世存有之境況因此成為宿命。於在世存有中，自我的個性被他者之存在所淹沒，這是一種交互淹沒之境遇。於交互淹沒中，在世存有成為唯一的存在，而我、他都因此而被消弭。於自我或他者發話或思索時，其實皆是在世存有性之彰顯；或更具體言之，當自我發話時，事實上是他者透過我發話。因此，在海德格所建構之存在景象中，與其說存在有個別之個體，毋寧說僅存在如混沌迷霧之在世存有性。

若比較社會現象學與海德格觀察立場之不同，可以發現就前者而言，

---

<sup>23</sup> 關於社會現象學所形構之互動、社會、及世界等概念，see Alfred Schütz, *Phenomenology of The Social World* (1967).



係以承認現實境況為出發點而建構其理論，因此其係屬於一種社會學式的觀察<sup>24</sup>。相對於此，海德格則更深入社會現實之基底，企圖由存在之一般性切入，是以有別於社會式之觀察，海德格係以一種本體論式之觀察來開展其議題<sup>25</sup>。二者不但對自我與他者之觀點大相逕庭，若由各自之理論出發，亦會推导出對法律之相異描述。對現象社會學而言，所謂法律，係一種外在於自我與他者之客觀抽象之存在，且理論上必然存在一中立之第三者以護衛此客觀法律之持續。自我、他者、第三者與法律於此理論之觀察下，係可加以區分之客體。但若由海德格式之觀察出發，則法律應是一種與在世存有性相融之存在<sup>26</sup>。於話語發出前，法律早已悄悄潛入思索之中，取代發話之自我發出話語。因此法律為何，就此種觀察方式而言並無法提出明確之定義。因對此觀察方式而言，並無區分之存在；亦即，自我、他者、甚至觀察者間之界限早已因在世存有性而被消弭。法律既然潛沈於在世存有性中，自然無從被分割列舉並加以說明。

然而，此二種觀察方式雖立足點有異，卻未必能推論出二者於理論價值上之優劣。於此，應有必要繼續審視第二命題，即「我覺得我要負責」。就此種個人感覺而言，現象社會學似乎無從躲避胡賽爾現象學所留下之缺

<sup>24</sup> 此所稱之社會學觀察，係一種以對於現實肯認為前提而出發之觀察態度。亦即，其係以現實存在之可感知之個體，及其互動而生規則、體制為對象，而不以探求抽象，或無可計量之對象為目的。

<sup>25</sup> 此所稱之本體論，係以海德格對於存在之最終本質為出發點，對於自我與他者存在之基底予以分析，思考之觀察態度。其與社會學式觀察之差異在於：本體論重在存在本質之探知，其觀察角度亦因此有全面性；而社會學角度係由特殊之現象出發，尋求具體可感知之描述與解釋。二者之進路、範圍各有不同。

<sup>26</sup> 於被投射時，法律即早以存在，且就法律之普遍性及其在手性（ready-to-hand）而言，早已成為此在之日常生活性之一部份，因此法律，如同語言一般，皆具有在世存有性。

憾；亦即，一種超然的獨我存在。當我覺得我要負責時，究竟是客觀的規範、法律、或他者使我有此感覺，抑或係我個人先天所產生醞釀的責任感所致，現象社會學似未能對此提出完滿之解釋。設若其認為自我責任感之產生完全係因客觀情境之所驅，則此將與其所假設之相互主體性相衝突，因主體之能動性於此已完全被消弭。但若其完全採取先天驅使之立場，則又將與其所主張之客觀價值規範之存在相矛盾。是以，由現象社會學對責任之推導，將無從獲致對於自我、他者，甚至法律之融貫描述與解釋。因此，與其相對之在世存有式觀察方式或許正能提供一理論上較適當出路。

設若將「我覺得我要負責」之命題以獨我論之方式解釋，則所面臨之難題將為：此種命題將如何維持其一貫性？亦即，對於責任此一概念，如何於獨我之思索中捕捉其具體且前後一致之概念？舉例言之，當我第一次遇上某個境況而產生要對其加以負責之感覺時，我如何於下次分辨係同一境況之再產生，因而使我又再感覺要對其負責。具體言之，於獨我之思索中，是否能建立一參照之基準使我足以分辨此次之境遇相同於他次之境遇。若有此參照基準之存在可能，則獨我論關於責任之命題將能得到完滿之解釋；若否，則隱含獨我論之現象社會學對於責任之論述顯然有理論上之缺失。

設若責任僅係一內在之情感，對於此種情感之感受必定建立在某種情狀之發生，因其之發生，而使我產生要負責任之內在感覺。但如前所述，設若又有一情狀發生，我究竟於如何之基準上判別其即等同於前一次所發生之情境？例如，設若我見到小孩子哭時，便會產生應負責之感。若由獨我論之觀點出發，則問題在於：我如何於下次辨認小孩子又再「哭」？我如何辨認出哭之意義？設若小孩之哭引起我的某種責任感，我如何判斷下次小孩子哭時我內心之感覺確與上次所產生之責任感一致無異？解決此種疑問之關鍵皆在於：是否存在一足供我判別之參照基準？若依循獨我

論之論述，此種參照基準應該係自我，且僅有自我方足以建立。亦即，此種基準與外在世界及他者毫無牽涉，而純粹是自我個人之私人基準。若依循獨我論之此種完全與他者或世界無干之基準，則問題在於：我將如何判別於下次所應用之私人基準即等同於此次之基準？因為基準皆僅存在於獨我中，基準本身之地位與其他感覺並無二義，是以我尚需要另一基準來判別此基準之意義，如此將致永無窮盡之基準追尋。是以，若以社會現象學或獨我論之立場觀察命題「我覺得我必須負責」，將陷入基準無從尋得，而所謂責任之概念亦將陷於永不確定之境況<sup>27</sup>。

因此，對於「我覺得我必須負責」之命題，似乎無從由現象社會學（特別是其獨我論之理論蘊含）處獲得適當之分析。若由在世存有式之立場予以論析，或許較能獲致一融貫之解釋。亦即，當我覺得我必須負責時，我所依循之判別基準並非係我個人內在所獨自建構而成，而是一種外來嵌入的基準，此種基準之產生正是基於一種在世存有性。亦即他我所共同沈浸於其中之「所有人」性質。當我思索、發話聲稱我要負責時，其實係他者，抑或係所有人，透過我之思索及發話而彰顯其存在。亦即，並非我覺得我要負責，而係此種在世存有之基準，透過我使我覺得有負責之必要。同理，當他者聲稱他要負責時，亦係此在世存有性之呈現。是以所謂責任，無非

---

<sup>27</sup> 此處係以維根斯坦關於私人語言之立論為評析獨我論之基礎，*see* Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, at §258, §259, §265, §269 (2001). 後期維根斯坦與胡賽爾之思想確有天壤之別，維根斯坦強調語言之群體建構性，因此對於語言的使用，或規則之遵守，都必然預設他者之存在。但胡賽爾由獨我論出發，建立一完全於自我之內即能自足之意義淵源與標準。因此由維根斯坦之私人語言不可能之觀點出發，更能明顯襯托胡賽爾獨我論之特色。而維根斯坦經由語言之實踐所提出之生活形式（form of life）之概念，就其所描述之現象而言，應有進一步與海德格在世存有之觀念加以比較研析之價值。

係以此種無所不在之在世存有性為參照基準所為之判別結果。但重點在於，自我與他者發話之同時，並非其主體性之展現，反而是在世存有性之顯現，主體作為一個傀儡，早已沈淪於在世存有之深淵中而不復見。

因此，依循此種在世存有性之觀察，由責任之二命題所推導出之自我與他者之關係將能得到一融貫之解釋。亦即，藉由發問角度之轉變，呈現在世存有性之無所不在，及自我與他者之消失。此外，若在世存有係無可逃避之境遇，則作為觀察者自亦無從逃脫此一牢籠，所為之觀察結果自亦無從躲避在世存有之影響。是以所謂理論，無非係在世存有之呈現，設若理論家無從迴避此一在世存有，則其如何能確切回答「法律為何」？因法律，就其存在而言，即為一種使他我銷融其中之在世存有，而成為觀察者觀察現象所不可或缺之基底。設若法律為視網膜，當我透過視網膜看世界時，視網膜早已逸出我所觀察之世界之外，即使其為觀察不可或缺之基底。在世存有之無可迴避性，使得觀察描述法律，或探求法律之根源成為不可能，亦使得自我與他者亦無存在之可能。則於此情況下，論析法律之意義何在？

## 肆、謎一般之法律

設若在世存有為一無從迴避之宿命，則法律之描述如何可能？觀察者如何逃逸出在世存有此一黑洞，而能洞察法律為何？

欲回答此問題，便須對所謂在世存有作理論性之轉折。亦即，將其由普遍性轉而為特殊性之概念。所謂特殊性，即強調其多元分歧存在之可能。例如，以社會學之觀點，可以認為此種在世存有性其實為各社會群體所分享之價值通稱。於某一社會群體中，其自我與他者雖然銷融於其中，

但若由另一社會群體觀察，則可明顯觀察出其在世存有性及內容。亦即所謂之內群體與外群體之區分。若以哲學語言描述之，則可能係不同語言遊戲圈之彼此分立，雖然在世存有係一種普遍存在之現象，但卻於各語言遊戲圈中有不同內容之展現。因此透過立足於不同語言遊戲圈之互相觀察，得以獲知彼此之在世存有性。而所謂各在世存有所寓含之規範、律法亦可經由此種外在之角度予以察知。此種對於在世存有之扭曲轉化，確實提供觀察法律之有效途徑。然而此種對法律之觀察模式，仍有其侷限之處，亦即，如何解釋一般所認為法律應堅持之原則，例如，正義或公平？設若普遍之在世存有性受到割裂，將如何尋找法律中被普遍認為必定存在之價值？

針對此問題，或許有數種論析之方向。首先，尋求個體先驗之特性，如理性，或普遍之情感等。藉由此種普遍特性之發現，來彌補各特殊在世存有性所可能形成之縫隙，以求取一種普遍價值之存在。由笛卡爾、康德、胡賽爾以降，其皆主張於個體中存在一顛撲不破之真理及價值之根基，而經由此根基之發現可證立各獨立之個體或群體間價值之整合。而法律若能經由此一論證之途徑，將可解決其價值分裂之危機<sup>28</sup>。

另一方向為求取各群體或語言遊戲圈之融合。因各群體或語言遊戲圈之存在，必然使價值產生分歧，因此僅有藉由彼此間之溝通互動，求取一

---

<sup>28</sup> 於此，最主要之根基即為理性。藉由理性之提出，將所可能形成之價值分裂之危機，訴諸理性之先天、普遍性來縫補分裂之價值。亦即，對於社會現實之因素，以一種超越現實之基準，來掩蓋、淹沒、或彌補價值之分歧。此於刑法中特別明顯，因對於一般理性人標準之提出，使得個人於社會現實生活之存在境遇之差異於法律中被消弭，也因此使得普遍地正義或公平得以被體認。關於理性與社會境遇二者關係之評述，*see* Alan Norrie, *Punishment, Responsibility, and Justice: A Relational Critique* (2001).

最大公約數，以企求能適用於更大範圍之價值或原則。此種以溝通為進路之方向其實反應出兩種可能之理論形態。其一為藉由溝通之過程，亦即著眼於溝通程序之維持與進展，來證成某種普遍價值之存在。其二為將焦點置於溝通之結果，而非其過程，因此其理論之重心將在於如何使各特殊價值得以融合擴大，即令其並非普遍價值，但亦可經由溝通之結果，來擴大並逼近價值之普遍性<sup>29</sup>。

前二種方向皆求諸既存之存體或語言遊戲圈，但普遍法律價值之求取，尚可超脫於此世而求諸於一種自然之律法價值。亦即一種不為此世間所牽繫之超然價值，自然法之取向即屬此種進路。此外，對於所謂普遍原則或價值之探求，亦有將之置於一種永遠被企求卻難以獲致之理想。亦即，普遍價值之存有雖未遭置疑，但卻須經由不斷之試煉，來呈現其存在之可能性<sup>30</sup>。

上述之對於普遍在世存有性之質疑方向雖無法窮盡各種可能之理論，但應大致描繪出主要之理論進路。但就其對於在世存有性之批判，卻有相當之理論缺失存在：

- 一、正如前述，在世存有式之觀察係由本體論出發，描述個體之存在與銷融之境況，若以社會各群體或與語言遊戲圈之分裂來批評在世存有性，等同於以社會學之觀點來扭曲在世存有之本體論基底，其所論析或批判之範疇顯然有誤。亦即，以扭曲轉折在世存有性而為社會性之

---

<sup>29</sup> 此二種差異可由 Rorty 與 Habermas 二人對於溝通概念之歧異發現。See Richard Rorty, *Solidarity*, in *Contingency, Irony, and Solidarity*, at 189-198 (1989); Jürgen Habermas, *Discourse Ethics: Notes on A Program of Philosophical Justification*, in *Moral Consciousness and Communicative Action*, at 43-166 (1992).

<sup>30</sup> See Jacques Derrida, *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority,"* *Trans. Mary Quaintance*, *Cardozo Law Review* 11, 919-1946 (1993)

群體存在，明顯並未針對問題之核心加以析論。

- 二、設若由先驗或先天之基礎出發，來論析法律價值之普遍可能性，則將面臨為何實際之法律制度或法律操作會有如此巨幅之差異現象存在之問題。亦即，設若普遍價值係先驗存在，為何會有如此相當差異之呈現<sup>31</sup>？此外，此種先驗之基礎如何證成其確切存在？因先驗之存在必求諸自我之反思，此種反思是否能無參照基準之困境，又其是否確能擺脫在世存有性之侷限，亦仍有值得推敲之餘地。
- 三、所謂溝通所能達致之結果是否即為普遍性之趨近，抑或僅是更大分歧之出現，亦有疑問。溝通之可能性建立於其共享之符號意義，設若各該群體或語言遊戲圈皆有各自之意義蘊含或參照基準，則如何證成溝通成功之可能性必定存在？此外，若以溝通之程序面來彰顯普遍價值之存在，則此種價值之彰顯究竟由何人所發現並指陳？溝通之雙方絕無可能跳脫出溝通之過程來發見其溝通所能呈現之任何價值，此時唯有藉諸第三群體之存在方足以觀察溝通程序所彰顯之價值，但第三群體亦為一特殊性之群體，是否有可能發現普遍價值，實值存疑<sup>32</sup>。
- 四、對於普遍價值之超越世間之存在，抑或等待其之到來，亦皆有理論上之不備處。蓋超越在世存有之普遍價值如何為陷於在世存有之個體所探知？且設若普遍價值將來必有到來或趨近之日，此必定已預設於現時，所謂之普遍價值之內容必能被辨識。否則設若確有普遍價值到來

---

<sup>31</sup> 關於理性對於法律本質之扭曲與遮掩，*see* Pierre Schlag, *The Enchantment of Reason* (1998).

<sup>32</sup> 亦即，對於觀察結果之正確性與否，必須另訴求其他基準或第三者以資判斷，但第三群體或另一基準是否即足以依憑，亦應求諸另外之群體或基準。於終極基準或判斷者未能發現之情形下，認為溝通，或溝通之程序能彰顯或達致普遍之價值，於理論上並無可能。

之日，若無辨識其內容或存在之基準，則如何知悉其已到來或即將到來？此必然又回歸至前述之理論進路，而重複其理論上之缺失<sup>33</sup>。

以上之理論進路除前述分析之盲點外，尚有一共通之侷限：即皆將法律描述與法律價值或原則之探求相混淆。因設若確實存在分歧之群體或語言遊戲圈，則位於其外之觀察者所能觀察之現象應為群體互動之情形，亦即其僅能描述出該群體所生之互動現象究竟為何，其事物發生順序之因果關係，但卻無從獲致關於現象「應」為如何，或現象之後所隱含之應為價值。此乃因觀察者所能觀察之現象為外顯之現象，即一種外在之社會現象，作為一個外在之觀察者「至多」能及者為對此現象之描述刻劃，而對於其應然之價值在無從觀察獲致之情形下，外在觀察者之價值宣稱應未具充分之說服力<sup>34</sup>。

然而，若外在觀察者無從發現法律價值之存在或內容，位於該群體或

<sup>33</sup> 此亦為 Derrida 之理論所面臨之難題。設若徹底解構，則普遍價值必不存在；但若將解構視為正義，則問題在於：我由何處知悉正義之內容為何？因此 Derrida 將正義視為一種尚未到來之存在，雖然暫時規避了對正義本質之追問，但仍不掩其理論上之瑕疵處。

<sup>34</sup> 此種關於應然是否可由實然導出之爭議，係哲學上之一大議題。但若將之具體化，則於社會學中亦有此種問題存在，尤其於功能主義更為明顯。對於某社會體制之觀察，如何判斷其有功能存在？以法律為例，觀察者所觀察之現象至多只是法律之實行，於社會中產生如何之效應，觀察者應僅能就此現象作因果關係之事實描述。然而，一旦將此現象解釋為法律具有何種功能時，此是否即為應然之判斷？法律若為一社會制度，其運作應是盲目的，而不具任何功能意涵，因法律無從思考，如何知悉其承載某種功能並意欲實行之？因此，所謂功能應是觀察者所恣意詮釋而得，並非一客觀可查知之現象。此種觀察亦由實然推導出應然，即法律應具備何種功能。See Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, at 296-297 (1984).



語言遊戲圈內之觀察者有無可能發見法律價值之存在或描述法律？由該觀察者之觀察位置可知其亦不可避免在世存有性之牢籠，於此情形下所獲致之任何觀察結果皆僅是在世存有之彰顯。設若法律價值亦深植於在世存有性中，則如何能透過此一價值來反論或描述該價值？亦即，對於法律價值或原則並非可輕易藉由反思、觀察、或發話加以探求表現，因為設若有價值與原則之存在，其早已成為觀察者觀察思索之基準，對於基準之反思或發見若非不可能，即是因為此一弔詭之發現將摧毀法律之存在。因此，前述諸理論藉由法律價值之發現來規避在世存有之不可逃避性，僅更證明在世存有確實並無規避之可能。

然而設若法律價值確係不可求，則應如何確立法律為何，亦即應如何具體化法律此一課題，否則所有談論法律之論述必將歸於空泛之語。對此應有必要重新釐清觀察法律之立足點，以避免再次陷入傳統理論之窠臼。如前所述，對於法律之觀察多立基於一種「區分」之立場。藉由區分，觀察者可以劃清與觀察對象之距離，並進一步對觀察對象加以分割，藉由此種不斷之區分，觀察者足以穩固觀察之立場，並釐清觀察之對象，以使觀察成為可能。但設若在世存有確係不可逃脫之宿命，則所謂區分方法必然不可能，因其皆僅是在世存有之彰顯而已。因此對於法律描述若欲求取其可能性，應僅有兩種途徑。其一如維根斯坦所言：「不能說的，即保持沈默」<sup>35</sup>。因一旦說出，勢必為在世存有之魅影所侵襲，則除了保持沈默，別無他法。但此所謂保持沈默尚有一積極之意涵，即只要做，不要說。因在世存有具有其先占性，所有觀察者皆無從由此先占脫逃，因此一旦說出觀察之結果，抑或建構相關之理論，總是已被在世存有所先控。在此牽涉到自我指涉之情形下，自我之二度建構便成為不可能存在。因此何謂法

---

<sup>35</sup> See Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico Philosophicus*, at §7 (2001).

律，僅能由行動者之行動彰顯，而非以言語表達。亦即，法官之認事用法之過程即表達一種法律的效用，甚至呈現一種法律之原則。此乃行動者無須反思或觀察即可獲致之呈現，而何謂法律，亦僅有於此行動實踐中方足以表現，一切對此種實踐之言說或反思皆為多餘<sup>36</sup>。

然而，此種以實踐為主旨之觀點或許能迴避在世存有先占之問題，但卻無從給予何謂法律此一問題明確之回答方向。亦即，對於觀察者而言，若僅能觀察而無從言說，則此種觀察實無存在之必要。以實踐為進路，或許能對法律有更精確之呈現，設若確有必要對之加以描述，則於在世存有性之影響下，其能到達何種精確之程度，實有可資議論之處。

對於法律之觀察多基於區分而來，亦即區分為法律與非法律，再於法律內區分合法與非法<sup>37</sup>。以此種區分方法，勢必面臨一無法解決之問題，

<sup>36</sup> 此為 Fish 與 Dworking 關於法律原則與法律理論是否存在之論爭所在。Fish 由讀者反應理論及其所提出之詮釋社群之觀點出發，認為 Dworking 之理論過於強調一種外在原則之追尋，而忽略行動者之行動事實上早為其所屬之社群所擁有之記憶、語言所制約。因此法官都是有偏見的，但偏見卻與法律之原則並不衝突，因於長久之司法實務中，對於何種案件應如何處理早就體現在司法實踐中。透過司法社群之聚合，此種處理案件之形態、方法、及思惟過程早已刻劃在法官之意識中。因此，若有原則之存在，應該是從實踐中去體現，而非脫離實踐外求。設若要求法官去發現原則，無非是要求法官跳脫出其被司法社群所形構之意識，並檢視此意識，對 Fish 而言，此根本不可能達成。因此 Fish 認為，原則必須經由實踐體現，而所謂能普遍解釋所有現象之理論亦不存在，因理論家亦受其社群之影響，不可能跳脫出其所隸屬之社群來發見普遍之真理，因此法律理論皆只是論爭的工具，而無從具有普遍性。See Stanley Fish, Working on the Chain Gang, in *Doing What Comes Naturally*, at 87-119 (1989).

<sup>37</sup> 此種區分方法，主要係由系統理論對於法律之觀察而來。See Niklas Luhmann, *Ecological Communication*, at 63-76 (1989).關於系統理論應用於觀察法律之介紹，

即合法與非法之區分標準何在？按合法及非法之區分為法律存立之基準，若對此基準加以質疑，則法律必然陷於無從證立之弔詭狀態。是以法律無從自我指涉地質疑甚至發現其存立之基準；同理，法律內之觀察者亦無有立足點反思此基準之存在。此對於法律之描述或存立之基礎必然需要諸相對於法律之非法律。「主權」因此成為一個解釋法律存立之適當基準<sup>38</sup>。因為主權不但確立法律之存在，而且模糊了法律與非法律之界限，因其隨時可擱置法律並取而代之。是以對於法律之描述，此區分方法提供一較其他區分法更為還原之立場，因其將焦點置於法律之根源，而非直接承認法律體制之正當性而加以觀察論述之。此種關於法律與非法律之區分，即法律與主權之相互糾結，其實已將其觸角深入在世存有性。因主權與法律間之界限已隨主權之隨時侵入可能性而模糊，是以對於法律與非法律之區分並非不能鬆動。亦即藉由此種鬆動之區分，或許能夠提供一對於法律描述之適當起點<sup>39</sup>。

前述對於法律與非法律之區分，自然係立基於此區分之外所為之觀察，亦即，其係以第三人稱之觀點對法律進行觀察。但設若承認在世存有之先占，則對於法律之描述似有必要以第一人稱之觀點為之。如果法律係一種主權隨時潛伏於其中之存在，則必意味著對處於法律中之我而言，此種主權隨時有出現之可能。而此種主權所出現之狀態必定以擱置法律並展

---

see Michael King & Anton Schutz. *The Ambitious Modesty of Niklas Luhmann*, Journal of Law and Society, V21, No3, 261-287 (1994).

<sup>38</sup> See Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, at ch.1 (1998).

<sup>39</sup> 所謂之區分並非不能破壞或鬆動，尤其由於主權作為法律初始建立之基底，因此其一開始就具有潛在出現之可能性。亦即法律之界限事實上並不穩固，隨時可能被主權所跨入。但若界限可以鬆動，則問題在於，於界限消滅後，僅有主權之力量存在，抑或另有一更深層之存在本體隱於其中？

現其操控之力量為其前提。因此對於我而言，我所能切身感受之法律應為一種潛在性。亦即作為在世存有而彰顯之法律，於平時隱而不發，卻潛在地操控我的思惟與行動。其所依憑者即為其所可能發動之制裁力。而於法律擱置自身時，主權此時已無任何律法之約束，而形成一種恣意無節制之力量。因此對於法律，若以第一人稱予以觀察，至多僅能於思索或發話中表達對於此種潛在力量之感觸。而此種潛在力量則是一種無以名之，未必有形之束縛。當我被投射至此一世間之一剎那，我已為此力量所包圍交融，我的一切生物特性瞬間轉化為此種力量所涵攝之政治與法律性<sup>40</sup>。我的慾望及本能被轉化而為權利及義務。我必須遵守法律，只因做為一具有在世存有性之法律早已滲透我的思惟與行動。我必須遵守並肯認法律之存在，而法律糾正、規導我之依憑即為其隨時可現之力量，不論此力量之正當性是否已確切經由我的確認，也不論該力量之性質是否為我所認知。因作為一個在世存有性之法律，我早已銷融在法律之中。設若確有必要言及法律為何之論題時，則相異於以第三者之身分觀察，我至多只能以切身所感到之束縛為發話之基底，而做出「法律即為一潛在之暴力」之描述。所謂潛在，意即法之無處不在，其隱身幕後，規制我的行動，及與他者互動所必須依憑之相互期待。潛在性亦意謂著一種發動或不發動力量之可能性，正因法律此種不定之可能性，更使其足以規訓我與他者<sup>41</sup>。此外，法

---

<sup>40</sup> 作為一個生物體，當我降生於世界時，我隨即為法律所包圍滲透。法律賦予我公民資格，及附隨此資格之權利義務。亦即，於我投射之時，我早已失去所有之生物性，而形成依法律性，或政治性之存在。我的生命，生活因此完全為法律所浸染，無所遁逃。

<sup>41</sup> 潛在性意味著無限之可能性，其亦隱含著無所不在之出沒性。因此法律隨時潛伏，正因為此種潛伏之無限發展可能性，使得力量之出現無從捉摸，法律因此被畏懼（有意識或無意識）而被遵守。See Giorgio Agamben, On Potentiality, in

律因以力量之展示而為其顯現之途徑，因此力量便形成描述法律不可或缺之要件。設若結合法律之潛在性而言，因其潛在不明，是以此種力量之本質或內容亦因此晦暗不明；而又因法律亦有擱置自身，使不受約束之力量發生之可能。是以對我而言，我時時活在此潛在力量之陰影下，此種無從尋跡，又無從抵抗之力量因此可以暴力視之<sup>42</sup>。故而若對法律以一種第一人稱之描述，顯然法律並非一種外在之規範，亦非一種第三者所擁有並操控之價值體系，而是一種活生生的，可感受卻無從捉摸之潛在的暴力。

此種觀察立場並未著重於傳統理論所依憑之區分，而係以一種普遍之在世存有性為觀察之視角。因此，所謂法律與主權之區分，或主權在法律之內或外等問題皆因而消弭。法律即是一種普遍的在世存有性，深深潛伏於我的生活，掌控我的行動與思惟。我無法擺脫法的束縛，法律即為一桎梏，此桎梏之界限隱而未現，而此桎梏所由生或依憑之暴力則為此桎梏不變之本質。但作為第一人稱之觀察者，對於法律至多僅能做出此種有限度之描述。但對於法律為何存在，法律之暴力根源，或法律所蘊含之價值，則非觀察者力所能及。因此，法律便如同一個未解之謎，設若立於法律之外觀察法律，觀察者僅係用另一參照基準來描述法律，此僅增添法律之謎

---

Potentialities, at 177-185 (1999). Agamben 此文主要係由希臘哲學為始來論證潛在性之意義，與本文對於潛在性此概念之應用雖有差異，但對於解釋法律對於主權力量之自我擱置可能性方面，並無二致。

<sup>42</sup> 此處所謂暴力係指不受約制之力量，而非就力量之強度而言。對於法與暴力之論述，其難處通常在於如何界定暴力之意義。設若係主權者之力量，則此種暴力似乎是一種具體有形之力量。但若由潛在性之角度視之，則所謂暴力應係指一種意識的，或心靈的無形壓制力。關於法與暴力之廣泛討論，see Austin Sarat ed. *Law, Violence, and The Possibility of Justice* (2001). 雖然此書主要針對有形之暴力加以論述，但透過對暴力之多面向討論及描述，對於暴力潛伏性應能更有深刻之體會。

樣性，未必能真切捕捉法律之本質。但另一方面，身處於在世存有之中，觀察者亦無從超越法律之束縛描述法律。因此，法律之根源，甚至法律之本質皆將無從觀察獲致，則對於法律之觀察有何希望可言<sup>43</sup>？

## 伍、由知識向倫理之轉折

既然法律為謎，則對於法律之探知應由何求？如前所述，若肯認法律之在世存有性，則任何之觀察論述皆將無可避免地自我指涉。因此此種論述若非透過法律談法律，即為法律透過論述者彰顯法律，法律本身所潛藏之本質或價值皆無有發現之可能。是以對於法律之觀察，應否有加以轉折變化之必要？

於前所提及之外在觀察或內在觀察，無論其視角是否有所不同，但其共通之特色皆在於欲探知法律或其本質為何，因此就其探知之本質而言，係以一種知識論之態度進行觀察。此種知識論之態度可能會產生兩種不同形態之觀察。首先即以區分為始，認為觀察者必能於其觀察言說中如實描述被觀察對象。意即觀察者之言說如同一面鏡子，能正確反映出其所觀察之對象。此種對於對象本質之探求，係長久以來人類嘗試認識世界之基本態度，意即對於真理之追求。此種知識論之態度驅使觀察者耗盡心力發掘法律被潛藏之本質，及剝去法律之外衣而如實呈現法律本體<sup>44</sup>。

---

<sup>43</sup> See Peter Fitzpatrick, *The Mythology of Modern Law* (1992). 本書主要探討現代法的根源及其正當性基礎，其雖非由觀察之角度著手，但對於現代法所呈現的迷思仍有相當深刻之分析。

<sup>44</sup> 對於傳統知識論之評析，see Richard Rorty, *Philosophy and The Mirror of Nature* (1981).

另一種形態則認為對於法律之觀察無從以主客觀二分之方法為之，因在世存有性之影響，觀察者與所觀察之對象事實上並無從區分，因此觀察至多只能是一種內省之工作。藉由此種在世存有對我的拘束與交融，盡力刻劃出觀察者所感受到之在世存有性。尤其對於具有在世存有性之法律，亦僅能藉此來描繪法律之具體形象。此時，縱令其立於內在之角度，此種態度之展現亦為一種對於真理之探知，與前者之不同僅在於其觀察之立足點而已。然此種態度最終仍須面對無可迴避之在世存有，因無論係觀察或感受所得，仍須以語言對外表達。但語言作為一個共通之參照基準，已成為在世存有性之一部份，一旦發話，必將陷入語言之牢籠。此時縱令立基於內在之觀察角度，亦無從逃避在世存有之糾纏。亦即，對於法律若以知識論之態度加以探索，最終未必確能呈現真理，僅是既存之在世存有性之不同面相之展現而已。

設若知識論之進路有其瑕疵，則對於法律之觀察是否有不同之可能性存在？於此，維根斯坦之前後期哲學不約而同指出一條相異於知識論之進路。於前期哲學，維根斯坦主張對於不能說的，即保持沈默。亦即對於超越語言所能涵攝範圍以外之事物，既然語言無從對之加以描述，則應對之避而不談，而以一种呈現之方式來展現此種不能被言語之事物。但何謂呈現？維根斯坦後期雖對於其前期之語言邏輯哲學加以推翻，但並非彼此完全衝突矛盾。於後期哲學，維根斯坦將語言視為一種生活形式，語言規則之發現必須藉由語言之實踐而展現<sup>45</sup>。綜合維根斯坦之觀點，若加以創造性之轉化，則對於所有不能說的事物雖應保持沈默，但仍可藉由實踐的方式予以呈現。若將維根斯坦對於語言之論點移用至對法律之觀察，則對於法律之觀察最適當之方法即：「只要做，不要說！」因一旦說出，在世存

---

<sup>45</sup> *supra* note 27, at §219.

有便有入侵扭曲之可能，對於法律之描述甚至其隱含之價值之發現，或許僅能藉由沈默的實踐，亦即由行動中予以展現，方足以呈現法律之原貌。此種方式並非以企求法律之真理為其目的，而是以實踐為其關懷之重心。此種立場迥異於知識論般之區分客體並加以操作、控制、並描述之，而完全以個人之實踐作為展現法律之唯一途徑。此種實踐，或可視之為一種倫理之立場，於其中真理是非並非實踐之所繫。相對於此，倫理之實踐途徑乃係一種為所應為之態度展現。於其實踐之過程中，法律之本質或形象得以被具體呈現，縱令無法被言說<sup>46</sup>。

由知識論向倫理之轉變，不但意味一種觀察角度之改變，亦隱含一種觀察法律之態度轉變。傳統法律理論以知識論之態度企求法律之真理，後現代或批判法學亦無從擺脫此種知識論之觀察視角，因此對於法律之觀察若非群說並峙，即為彼此攻訐。僅因真理作為一個可企求之目標，已使觀察者忘卻此目標對其觀察視角之限縮，更忘卻自身係處於在世存有之桎梏中。若無從跳脫出法律而談論法律，則所有之理論言說，抑或是對終極價值發現之聲稱，恐將無法逃避自我指涉之無限循環。實踐作為一種倫理學之態度，並不在其能夠發現法律之真理，而在其能藉由一種專注於實踐之態度，不但呈現法律，甚至嘗試逸脫在世存有之束縛，藉由此種突破牢籠之意志展現，來突顯法的本質<sup>47</sup>。亦即，藉由實踐之過程，可能有兩種呈

---

<sup>46</sup> 此處之所謂倫理，係一種將觀察視角拉回自我本身之嘗試。亦即，藉由我自己之實踐，來體現法律之本質。例如，對於訴訟制度最好之展現，即為訴訟制度中之所有人員都能秉持法律，認真實行。而非由一外在之觀察者，恣意描述或賦予訴訟制度某種功能或目的。此即犯了前所論述之功能主義之弊病，此即知識論與倫理展現法律之不同方法。

<sup>47</sup> 對於此種意志之展現，或許經由小說較能傳達此種倫理實踐之可能性。如卡夫卡之審判中，K以死亡來突破法律之潛在性。而在我願意為你朗讀中，女主角



現法律之方式。其一為藉由遵守法律所規制之準則，而顯現法律。但此種實踐，雖然確實呈現法律之具體形象，但其亦仍於在世存有中完成其實踐，是以其實踐之所現，應仍無從擺脫在世存有之陰影。故此種實踐，仍無法確切探究法律之深層根源何在。另一形態之實踐則藉由不斷之衝撞挑戰，試圖在最大限度內擺脫在世存有之禁錮，藉以突顯在世存有之侷限及其荒謬。或許不斷的衝創仍無從保證最終必能突破在世存有，但此種倫理態度本就不似知識論般以真理之企求為唯一之目的，其關懷乃在於經由實踐之過程展現一種自我的醒覺及衝創之可能。正因認為突破在世存有，或展現法律荒謬之可能性必然存在，此種實踐方才見其價值。亦即，相對於知識論發現法律根源之不可能，實踐之價值即在於力圖發現在世存有之縫隙，嘗試突破該縫隙而呈現法律之本質與根源，縱令其可能永無成功之日。然對於法律之呈現，或許便在此不斷衝擊在世存有的過程中發生與消逝<sup>48</sup>。

---

選擇了以沈默來面對法律責任，或法律暴力的施加，此種倫理上的抉擇，適足以使法律之本質與根源原本地展現。參徐林客著（張寧恩譯），我願意為妳朗讀，皇冠文化集團，初版（2000）。

<sup>48</sup> 若在世存有是一種無可規避之宿命，則所謂自我醒覺或自我反省如何可能？是否所謂的醒覺或反省僅是在世存有對我的另一種欺瞞？正如本文所提及，倫理之立場並非在於求取真理，而僅在於呈現，所呈現之真假並非其關懷之所在。或許其僅能呈現於在世存有之影響下，法律究竟為何，至於有無突破在世存有之可能，則必須經由不斷的試煉。若仔細思考尼采的「超人」及「永恆回歸」兩概念之糾結，或許正是對於這種永無間歇之衝創所為之帶有樂觀性的悲劇表述。

## 陸、邂逅禮拜四

經由前文之論述，應足以對自我、他者、及法律作一簡要論析。由自我與他者之相遇開始，一種在世存有性即因此形成，而作為具有在世存有性之法律亦因而發生。於在世存有性發生起，自我與他者即完全銷融於在世存有中。就法律而言，即法之主體（自我或他者）皆已消失於法律之在世存有性中。法律作為一種具有在世存有性，成為一種牢不可破的禁錮，我與他皆透過法律（準確的說，應是法律透過我與他）來思索、互動。既然跳脫不出法律桎梏，自然無從想像所謂之「非法律」為何，因此就自我之感受而言，法律應是如謎一般的存在，自我所能捕捉之法律形象至多應僅是「法律是一種潛在的暴力」。但對此種暴力之形態、根源則仍無所知悉。此外，對於法律之觀察，若欲掙脫出在世存有之牢籠，由知識論轉而為倫理之立場或許不失為一可行之道。然而即便是採取倫理學之進路，亦無從保證法律本質或根源即可獲致，藉由不斷的自我試煉及對在世存有之衝撞，或許會發現在世存有之縫隙所在，而此縫隙或許即為解開法律之謎之金鑰。

但對於現實社會之互動而言，以一種具相當悲劇性之實踐來呈現法律似乎有其侷限之處，因對於法律之言說不但已形成一種學術專業，更為社會溝通所必然觸及。因此對於法律之觀察必然需要某種程度之妥協；亦即，承認其觀察之有限性，並試圖藉由倫理實踐之啟發，以一種相異於以往之角度觀察法律。

在此，應可再就藉由對禮拜五及地獄之重新省思，來思考對於法律觀察之問題。沙特之觀點恰與海德格之在世存有有某程度之契合，亦即我係

被投射到一早已有他者存在之世界，他者之先占，形成我思考、行動之界限。我因他者、由他者、甚至被他者操引而思索。他者已形成自我不可分離之一部份，甚至與我相交融而逃無可逃。於此意義上，沙特所聲稱之「他人即地獄」確能真切掌握自我存在之處境。因於此無垠之他者存在中，自我即如深陷地獄一般無從退卻及躲避。但沙特卻由此直接推導出個人自由抉擇以逃避無邊地獄之可能，此種推論過程似乎過於急促且未盡周延，因深陷地獄之人，於他者之先占下，似乎並不足以認為其確有自由選擇之能力。因此對於沙特之洞見，應有再進一步析論之必要。

於此，魯賓遜及禮拜五之相遇正提供一沙特所未見之圖像。於魯賓遜漂流至荒島後，其仍生活在原有之在世存有中。魯賓遜為自己立法、規定禮拜日期、並努力使自己不致因孤獨而喪失其原有之文明特性。此皆足以顯現魯賓遜仍無法擺脫在世存有之陰影，縱令其隻身位於孤島，卻仍等同於深陷地獄。但禮拜五之出現卻使魯賓遜之在世存有受到衝擊。作為一個他者，魯賓遜從未預期到此一野蠻人竟與其他之他者毫不相同。禮拜五之存在不但動搖了魯賓遜對規則之信念，甚至亦震撼了魯賓遜對情愛、人性之執著。更甚者，與禮拜五之相遇使得魯賓遜開始得以脫離在世存有而思考自我，思考其從有生以來所視為當然之價值及原則。剎那間，魯賓遜之「所有人」特性逐漸剝離，魯賓遜由其時開始方才成為魯賓遜自我。亦即，一個特異的存在（例如具獸性而非人性之禮拜五），撞擊了魯賓遜，將先占在其思考、行動中之他者逐次粉碎。若謂海德格對於擺脫在世存有，並使本真存有呈現之途徑係由對死亡之憂慮開始，則魯賓遜之本真存有之顯現則是以一個完全迥異於平常之他者為起始。禮拜五之出現，將魯賓遜帶離了其曾無從遁逃的地獄，但魯賓遜是否真能逃離地獄而達到本真之存有，抑或是又陷入另一個地獄之中，則未能由小說中知悉。於書末，禮拜五隨停靠於荒島之貨船離去，但貨船上遭受虐待之少年卻甘願留於荒島。

魯賓遜將之取名為禮拜四，而小說至此終結。由圖尼埃所留下之伏筆應足以想像，禮拜四與魯賓遜之相遇，可能又是一種對於彼此在世存有之衝擊與挑戰。

觀察法律亦如與禮拜五或禮拜四邂逅一般，法律之觀察者於在世存有之束縛中，努力以異於以往之觀念、語言來衝擊於現實所存在之地獄牢籠，來獲致對在世所有之逃逸。設若觀察者以逃離桎梏之決心，或動搖地獄之信念來從事觀察及言說，則此種觀察或言說顯然不同於知識論對真理之執著，反而係一種倫理的實踐，雖然其是以言說之形式為之。對於法律之觀察，便在於如此以邊緣、奇異之言說來發現在世存有之縫隙，以求逃脫地獄之路<sup>49</sup>。此種觀察者對於身處地獄之個體來說，都是一個黑色的禮拜五，亦即，一個無從保證未來之他者。因其完全撕裂個體自我之在世存有性，但並不保證撕裂後之發展可能 - 究係逃離地獄達到本真之自我，抑或陷入另一地獄中。黑色禮拜五之存在，最起碼開啟了揭開法律之謎之曙光，這他者之存在，發展了無窮之可能性。或許對於法律之觀察，或對於法律之謎的解答，便在於與黑色禮拜五之相遇，或是與另一禮拜四的邂逅，希望永遠在他方，或永遠延後。而此正是觀察法律之倫理實踐上所不得不面對之宿命。

---

<sup>49</sup> 是以，對於法律觀察者來說，概念之提出或重組，其目的並非在發現真理，而是藉著此種概念之大膽提出，來衝擊法律所層層佈下的束縛，而使得突破法律之潛在性成為可能，see Gilles Deleuze & Felix Guattari, *What Is Philosophy*, at 16-34 (1994)

## 參考文獻

### 書籍

- 米歇爾 圖尼埃著 (王道乾譯), 禮拜五, 皇冠出版社 (2002)。
- 林聰賢, 實體真實主義之實相與虛相, 台灣大學法律研究所碩士論文 (1995)。
- 徐林客著 (張寧恩譯), 我願意為妳朗讀, 皇冠 (2000)。
- 詹姆斯·米勒著 (高毅譯) 傅柯的生死愛慾, 時報文化 (1995)。
- 羅伯·索科羅斯基著 (李維倫譯) 現象學十四講, 心靈工坊出版社 (2004)。
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer*, trans Daniel Heller-Roazen. Stanford University Press (1998).
- Agamben, Giorgio. *On Potentiality*, in *Potentialities*. Stanford University Press (1999).
- Clark, Michael. *Paradoxes from A to Z*. London: Routledge (2002).
- Deleuze, Gilles. & Guattari, Felix. trans. Graham Burchell and Hugh Tomlinson, *What Is Philosophy*. London: Verso (1994).
- Fish, Stanley. *Working on the Chain Gang*, in *Doing What Comes Naturally*. Duke University Press (1989).
- Fitzpatrick, Peter. *The Mythology of Modern Law*. Routledge (1992).
- Foucault, Michel. *The Ethics of The Concern of The Self As a Practice of Freedom*, in *Ethics*, ed. by Paul Rabinow. Penguin (2000).
- Giddens, Anthony. *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. Stanford Univ Pr; 2nd edition (1993).
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society*. Polity Press (1984).
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Harper (1962).
- Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*, Trans. D. Cairns. The Hague: Nijhoff (1967).
- Husserl, Edmund. *The Idea of Phenomenology*. trans. W.P. Alston and G. Nakhnikian. The Hague: Nijhoff (1964).
- Habermas, Jurgen. *Discourse Ethics: Notes on A Program of Philosophical Justification*, in *Moral Consciousness and Communicative Action*. MIT Press (1992).
- Luhmann, Niklas. *Ecological Communication*. University of Chicago Press (1989).
- Luhmann, Niklas. *Social System*. Stanford University Press (1995).
- Luhmann, Niklas. *The Paradox of Observing Systems*, in *Theories of Distinction*.

- Standford University Press (2002).
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London:Routledge (2000).
- Norrie, Alan. *Punishment, Responsibility, and Justice: A Relational Critique*. Oxford University Press (2001).
- Rorty, Richard. *Philosophy and The Mirror of Nature*. Princeton University Press (1981).
- Rorty, Richard. *Solidarity, in Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge University Press (1989).
- Sarat, Austin. ed. *Law, Violence, and The Possibility of Justice*. Princeton University Press (2001).
- Sartre, Jean-Paul. *No Exit and Three Other Plays*. Vintage; Reissue edition (1989).
- Schlag, Pierre. *The Enchantment of Reason*. Duke University Press(1998).
- Schutz, Alfred. *Some Equivocations in The Notion of Responsibility, in The Collected Papers* ,274-276. The Hague: Nijhoff (1964).
- Schutz, Alfred. *Common-Sense and Scientific Interpretation of Human action, in The Collected Papers* , 3-48. The Hague: Nijhoff (1962).
- Schutz, Alfred. *Phenomenology of The Social World*, trans. by George Walsh, Frederick Lehnert. Northwestern University Press (1967).
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*, 3ed. London:Blackwell (2001).
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico Philosophicus*. 2ed. Routledge (2001).
- 期刊**
- King, Michael & Schutz, Anton. *The Ambitious Modesty of Niklas Luhmann*, *Journal of Law and Society*, V21, No3, 261-287 (1994).
- Derrida, Jacques. *Force of Law: The `Mystical Foundation of Authority,'* trans. Mary Quaintance, *Cardozo Law Review* 11, 919-1046 (1993).

## 摘 要

本文之主旨並非在於評析實質之法律概念，而在於討論是否「觀察角度」會影響觀察法律之結果，及理論之建構。以圖尼埃之小說「禮拜五」，及沙特之「他人即地獄」為提問之出發點，本文於分析現象學之觀察方法後，進而論證無論對自我或他者之觀察，都逃離不了在世存有之魅影。亦即，因自我與他者之無從區分，故而對於法律之觀察，並非自我對於法律或真理之發現，反而是在世存有性之陰影的展現。於此情形下，法律便宛如謎一般地為在世存有所籠罩，無論立基於何種觀察角度，皆無解謎之可能性。

針對謎一般的法律，有別於以往以知識論為基礎之觀察，本文主張以倫理（或實踐）為呈現法律之進路——即藉由實踐，來彰顯法律。此種倫理之進路並不保證在世存有必然可加以突破，其僅開展了一種可能性。正因此種可能性之存在，法律之觀察者之使命便不在於「發現」法律之本質，而係在於對現有之法律概念及原則之衝撞，而使動搖在世存有之可能性得以實現，縱使實現之可能永遠在於即將抵至之未來。

## **Black Friday : Observation on Self, Others, and Law**

**Tsong-shyan Lin**

### **Abstract**

Can law be observed? Traditional legal theorists have for so long taken the possibility of observing law for granted. The essence of law can, in their views, be discovered by either first-ordered (or inner) or second-ordered (or outer) observation, which is based on an epistemological stance. However, they all ignore the inevitable blind spot hidden in their observing; moreover, there seems no way for them to escape from the “being-in-the-world”, which may fail their ambitions of observing and describing law. To challenge and question their ambitions, this essay tries to argue that all observations on law are doomed to fail because of the fate of observers :being-in-the-world. Law thus cannot be observed and described by this epistemological approach. As a mystery formed by the “being-in-the-world”, law can only be shown rather than said. In other words, an ethical approach could be the only route to show law as it really is, though the possibility of succeeding in fleeing from the domination of the “being-in-the-world” will be always on its way to come.

Key Words: being-in-the-world, self, others, observation.