

幽靈、正義與歷史： 德希達對馬克思主義歷史哲學的解構

韓台武*

摘 要

本研究旨在探討德希達如何透過幽靈性與正義的概念，系統性地解構馬克思主義傳統中的歷史哲學基礎。相較於以歷史必然性、目的論與革命終點為核心的經典馬克思主義史觀，德希達主張歷史並非線性展開，而是一種持續被未完成之他者所纏繞的幽靈性時間結構。本文首先說明馬克思主義歷史哲學中所隱含的目的論與在場形上學假設，繼而分析德希達如何藉由延異、來臨中的正義與幽靈等概念，瓦解歷史作為封閉整體或必然進程的理解。本文進一步指出，德希達並非單純否定馬克思主義，而是保留其批判資本主義的不安遺產，將政治批判從歷史完成性的承諾，轉化為對他者與未來的倫理責任。最終，本文主張，德希達的解構馬克思主義並非反政治或去政治化，而是一種拒絕歷史終點、強調責任與承諾的無終點政治哲學，對當代左翼政治與批判理論具有深遠意涵。

關鍵字：德希達、馬克思主義、歷史哲學、幽靈性、正義

*陸軍軍官學校 政治學系 副教授

電子郵件：hantaiwu@gmail.com

收稿日期：2025.12.29

修改日期：2026.04.15

接受日期：2026.05.11

Specters, Justice, and History: Derrida's Deconstruction of Marxist Philosophy of History

Tai-Wu Han*

Abstract

This study examines how Jacques Derrida systematically deconstructs the philosophical foundations of Marxist philosophy of history through the concepts of spectrality and justice. In contrast to classical Marxist historiography, which centers on historical necessity, teleology, and the promise of revolutionary closure, Derrida argues that history does not unfold linearly but is structured as a spectral temporality continually haunted by unfinished alterity. The article first elucidates the teleological and metaphysical assumptions of presence underlying Marxist philosophy of history, and then analyzes how Derrida, through the notions of *différance*, justice to come, and the specter, destabilizes the understanding of history as a closed totality or a necessary process. It further argues that Derrida does not simply reject Marxism; rather, he preserves its critical legacy of unsettling capitalism while transforming political critique from a promise of historical completion into an ethical responsibility toward the other and the future. Finally, this article contends that Derrida's deconstructive engagement with Marxism is neither anti-political nor depoliticizing. Instead, it articulates a politics without an endpoint—one that refuses historical closure and emphasizes responsibility and commitment—and thereby offers profound implications for contemporary leftist politics and critical theory.

Keywords: Jacques derrida, Marxism, Philosophy of history, Spectrality, Justice

* Associate Professor, Department of Political Science, R.O.C. Military Academy

壹、前言：德希達介入馬克思主義歷史哲學的問題意識

20 世紀末冷戰體系的瓦解，並未如某些自由主義論述所宣稱的那樣，終結馬克思主義的理論生命，反而使其以一種更為複雜、間接且不安的形式持續纏繞於當代政治與思想之中。當「歷史的終結」(the end of history) 被宣布之際，顯露出馬克思主義的死亡象徵著自由市場經濟與自由民主政治將主宰未來的歷史。德希達批評此種安逸幸福的氣氛祇是一種自得其樂的假象，因現今自由民主政治與自由市場經濟亦面臨許多非常棘手的問題，馬克思的名字並未消失，而是以一種既不在場、又無法驅逐的方式反覆現身(賴俊雄，2004)。正是在此一思想語境中，德希達(Jacques Derrida)的問題意識是，假使馬克思主義已被宣告死亡，那麼究竟是誰在宣告？而被宣告死亡的，又是否真的能夠安息(德希達，2008)？

德希達在《馬克思的幽靈：債務國家、哀悼活動和新國際》(*Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning And the New International*, 1994) 一書中¹，並未試圖復興某種正統馬克思主義理論體系，也未替任何具體的政治路線背書；相反地，他將批判的矛頭指向支撐傳統馬克思主義的深層哲學結構，尤其是其歷史哲學所預設的線性時間、歷史必然性與革命完成性。在此意義下，德希達的理論並非政治經濟學層次的修正，而是一場針對歷史如何被思考、被期待、被完成的形上學解構。傳統馬克思主義歷史哲學，無論是在歷史唯物論的經典表述中，或是在後續革命理論的實踐論述裡，都傾向於將歷史理解為一個可被理論把握、並朝向特定終點推進的過程。資本主義被視為一個歷史階段，而革命則被賦予終結異化(alienation)、實現解放的決定性角色²，這種歷史觀不僅提供了批判資本主義的理論武器，也同時構成了一種歷史終將抵達其應然狀態的政治承諾。

然而，德希達的質疑正是針對此一政治承諾本身，他指出，歷史完成性的想像，實際上依賴於「在場形上學」(metaphysics of presence) 的時間結構³，也就是歷史被理解為可被當下把握的整體，而未來則被預設為可以在概念上預期、政治上兌現的狀態(德希達，2008)，這使得革命被賦予終點性的意義，透過革命可以讓正義被視為一種最終可實現的狀態。本研究主張，德希達對馬克思主義解構核心的並不在於否定其對資本主義的批判，而是在於動搖其歷史哲學的前提假定。他透過「幽靈性」(spectrality)、「延異」(différance) 與「將臨的正義」(justice to come；法文 Justice à venir) 等概念⁴，將歷史重新理解為一種永遠無法完成的時間結構，同時要求我們對未來的未知保持敏感和開放，而非企圖預測或控制，持續對當下的正

¹ 本文對德希達之討論，主要依據其於《馬克思的幽靈：債務國家、哀悼活動和新國際》中對馬克思主義的系統性回應，特別是關於幽靈性、非同時性時間與將臨的正義之分析。《論好客》與相關早期著作，則作為理解其解構策略(如 différance) 之理論背景，而非直接作為其馬克思詮釋之主要文本依據。

² 異化又譯為疏離，是指個人在勞動過程中喪失自我，感到疏離和無助。馬克思的異化理論最早出現在他 19 世紀的著作中，對資本主義社會中的勞動關係進行了批判性分析。馬克思認為，在資本主義制度下，工人被迫將自己的勞動成果讓渡給資本家，從而失去對產品和勞動過程的控制，這導致了工人與自我、產品、勞動過程和其他人之間的異化。

³ 在場形上學是德希達一個關鍵的批判概念，指西方形上學傳統偏好、追求絕對的在場、確定性與永恆的本質，而貶低延遲(deferral)、差異(difference) 和時間性，認為過去與未來總是被當下的臨在所覆蓋、支配，這種追求最終導致了對時間、變化與真實的誤解。

⁴ 「將臨」(法語 à-venir) 指一種永遠在來臨中，未完成、不可預測的未來，與「未來」(法語 l'-avenir) 不同，後者暗示著可把握或實現的目標；將臨強調的是無限的開放性、對他者的責任，指向一個永不滿足、永遠等待發生的事件。德希達用「將臨的民主」指涉民主與正義永遠處於未完成、需要不斷重新開放的狀態，而非某種終極的、已實現的理想政體。

義和政治進行深刻思考，並提出倫理與政治的要求。因此，本文對歷史目的性與完成性的分析，並非將其視為馬克思思想之唯一內涵，而是聚焦於一種在馬克思主義傳統中廣泛流通的詮釋模式，亦即將歷史理解為趨向完成之整體進程的理論框架。故而，本文的核心問題是當歷史不再指向終點，政治是否仍然可能？同時，本文將論證，德希達的解構並未導致政治虛無主義，而是將馬克思主義的批判潛能，從歷史必然性的承諾，轉化為一種永不完結的責任倫理。

貳、馬克思主義歷史哲學的理論結構

「歷史唯物論」(historical materialism) 是馬克思主義歷史哲學最具代表性的理論形式⁵。此一理論不僅試圖說明社會結構如何隨著物質生產條件而變遷，更在深層層次上建構了一套關於時間如何被理解、歷史如何被推進的哲學模型。歷史在此不再被視為偶發事件的集合，而是一個由生產力與生產關係之間的矛盾所驅動的整體過程 (Marx, 1987)。因此，在歷史唯物論的分析架構中，歷史經常被詮釋為呈現出某種方向性，不同社會形態 (social formations) 依序更替⁶，構成一條可被理論化的發展序列，而這一個序列同時具有描述性與規範性意涵。

正如馬克思在《政治經濟學批判》(*A Contribution to the Critique of Political Economy, 1859*) 中所指出，人類歷史發展是由生產力與生產關係的矛盾推動，而非隨意選擇任務，當舊的生產方式無法滿足發展需求時，就會催生革命，提出新的歷史任務，例如從封建社會轉向資本主義，再到共產主義，核心概念是經濟基礎 (economic base) 決定上層建築 (superstructure) 和階級鬥爭 (馬克思，1972)。由此，這一命題不僅否定了唯心史觀，也為歷史提供了一種結構性理解的框架。然而，此處所謂「必然性」，應理解為理論分析上的傾向性，而非預設歷史將不可避免地導向某一固定結果。

歷史唯物論在某些詮釋中，使得過去、現在與未來被安置在同一條發展軸線之上，歷史因此被理解為一個在理論上可被理解，甚至在某種程度上可被預期其走向的時間連續體。⁷歷史之所以被理解為「前進」，並非單純來自時間流動本身，而是來自於一種將各社會形態視為過渡階段的理論閱讀。這使得歷史不僅有過去與現在，也具有一個被理論預設的未來，歷史必然性自然成為馬克思主義歷史哲學的核心概念。因此，資本主義並非歷史的偶然產物，而是在特定生產力條件下必然出現、並終將因自身矛盾而被揚棄的社會形態，革命正是達成這個目的的必要的政治行動，也是被嵌入歷史邏輯之中的關鍵環節。

這種必然性並非自然法則式的機械決定論，而是一種結構性的歷史必然性。不過，即便如此，歷史仍然被理解為一個在理論上可以預期其方向與結果的過程。在馬克思主義敘事中，共產主義社會被理解為階級對立的消解與異化的終結，以及人類自由得以全面實現的狀態，這一狀態並非作為外加的理想被引入，而是被呈現為歷史運動自身的內在結果。據此，歷史不僅走向某個已知但尚未實現的未來，而且被理解為應然地走向該未來。換言之，歷史被理

⁵ 歷史唯物論認為社會歷史的發展是由物質生產決定，即經濟基礎決定上層建築，基本矛盾是生產力與生產關係、經濟基礎與上層建築的矛盾，階級鬥爭是階級社會發展的動力，將歷史視為一連串的社會形態演變，最終目標是消滅階級，實現共產主義社會。

⁶ 社會形態是一個社會經濟基礎和上層建築的統一體，描繪了特定歷史時期社會結構與運行模式，主要用於分析人類歷史的發展階段，從原始社會、奴隸社會、封建社會、資本主義社會、共產主義社會等五種社會形態。

⁷ 歷史唯物論所建構的時間觀，並非僅是事件在時間中的先後排序，而是一種具有明確方向的線性時間。

解為一個朝向完成狀態推進的整體，而未來則被預設為可以命名、描述、制度化的狀態，未來將不再是不可預期的他者（the other），而是尚未「臨在」（presence；法語 *parousia*）的現前。然而，需要指出的是，此種線性與方向性的理解，在當代馬克思研究中已受到重要修正。多數學者認為，馬克思文本本身並未必然預設一個固定的歷史終點，而更強調歷史條件、社會實踐與偶然性的交互作用。

德希達認為，馬克思主義歷史敘事是到西方哲學傳統「在場形上學」的支配，即相信歷史意義最終能夠在某一時刻「呈現自身」（德希達，2008），這一種支配不是僅僅表示事物的本原、實質或本質的真實存在，而更意味著事物的本原、實質或本質是意義的來源或基礎。德希達進一步指出，這種形上學將語言（聲音）、理性（意識）和事物的本質視為三位一體，並主要體現為「邏各斯中心主義」（logocentrism）和「語音中心主義」（phonocentrism）⁸。

德希達認為，這種歷史完成性的想像，實際上重複了西方思想傳統中對終極臨在的期待，歷史因而被理解為朝向一個最終點前進，而政治行動的正當性則建立在此一終點的可預期性之上。不過德希達認為，根本不存在一個獨立於語言、歷史、作者意圖之外的固定終極意義或本質，只有無限的文本互涉與詮釋空間。換言之，終極臨在是不可得性，意義的生成永遠處於變動之中（德希達，2008）。

德希達進一步指出，在目的論（teleology）歷史觀中，歷史哲學與形上學緊密交纏，使得革命不僅是一種政治斷裂，更是一個具有歷史與形上學意涵的事件，革命被理解為歷史由尚未完成走向完成的關鍵時刻，是歷史內在矛盾的集中爆發與解決。在此想像中，革命具有某種清算性功能，其結算過去的壓迫與異化，並為未來奠定穩定而正當的基礎，革命因此不只是過程中的一個階段，而是歷史得以封閉自身的關鍵節點（德希達，2008）。不過德希達也提出，革命的問題在於當革命被理解為歷史完成的時刻，政治行動便容易被納入一種為了未來而暫時犧牲現在的邏輯之中，只要人們相信歷史的意義終將呈現自身，為了達到這個歷史的終點，反而可能成為合理化當下不正義的理由（德希達，2008）。這種信念使歷史敘事具有封閉性，雖然時間仍然流動，但其基本方向與終極意義已在理論上被設定，在此背景下，「幽靈」（specter）的概念開始顯現其批判潛能，幽靈既非純粹的過去，也非可被預期的未來，而是對任何試圖封閉歷史意義的敘事所構成的持續干擾（戴登云，2013）。馬克思主義的歷史哲學一方面強調，歷史必然性使政治行動獲得正當性；另一方面，它也使政治容易服從於歷史，被理解為歷史進程的工具。當歷史被理解為指向終點，責任便可能被轉移給歷史本身，而非具體的政治行動者。德希達正是在此意義上指出，歷史完成性的想像可能會遮蔽當下正在發生的不正義（德希達，2008）。

⁸ 邏各斯（logos）的意思是指現象後面的本質，此一哲學思維是透過主體去認識客體的主客二元對立模式。邏各斯中心主義認為無論世間現象如何變化，其現象背後總有本質可尋，世界始終存在著一個終極的意義；語音中心主義則可上溯至蘇格拉底或柏拉圖的《對話集》，後世乃至盧梭、黑格爾、胡賽爾等都認為，聲音是一種享有特權意義的傳播媒介。西方傳統的形上學是圍繞著邏各斯在場、語音在場為中心構建而成的「在場形上學」。因此，對西方傳統的「在場形上學」的解構實質上就是對邏各斯中心主義與語音中心主義的批判。詳細請參閱，李瑞媛（2006）。傑夫·科林「德希達」。哲學與文化，第33卷5期，95-100；李明（2015）。解構與意識形態：德希達意識形態批判思想探要。哲學與文化，第42卷8期，77-90。

參、幽靈性與時間的解構

由於馬克思主義歷史哲學之形上學受到西方傳統邏各斯中心主義的影響，使得無論是歷史唯物論的必然進程，或革命作為歷史完成時刻的想像，其深層結構皆預設了一種時間終將完成其自身意義的信念。德希達為了解構邏各斯中心主義提出了「延異」這個字，這也是他為了將自己的理念和傳統形上學的概念相區別所創造出來的字。按照德希達的說法，延異既不是一個詞，也不是一個概念，所以我們不能用下定義的方式去理解延異（戴登云，2013），如果去定義延異，這就回到了傳統形上學的思路，而德希達恰恰是要避開這種思維模式。

那什麼是延異呢？如前所述，德希達的目的是反對邏格斯中心主義，所以他注重的就是差異本身，但是差異這個詞在傳統語境中已經有了（劉北成，1998）。德希達為了和傳統形上學的概念加以區別，他從書寫模式的時間面向將 *différence* 和 *différance* 這兩的法文中以 -a- 抽換了 -e-，前者就是傳統概念中的差異；後者則是創造出了一個新的字（克里斯多福，1999）。延異包含了兩層含義，一個是「差異」（*difference*），另一個是「延遲」（*deferral*），差異就是空間上的分隔，而延遲就是時間上的推延。傳統概念中的差異，是一種共時性（*synchrony*）意義上的差異，而德希達的延異則是歷時性（*diachrony*）意義上的差異。傳統差異就是從靜態的角度去分析各個要素的關係，從多樣的現象中去抽離出其背後的本質，進而得出能指（*signifier*）與所指（*signified*）是有著對應關係⁹。換言之，先有一個事物的意義，然後就有了與其對應的符號，符號之間的差異是源自於符號背後的意義不同導致的，那麼所指就是一個孤立的所指，意義本身是可以被抽離出來的，意義就是恆定的實在。

然而這樣的思維方式只考慮到了空間性而沒有考慮到時間性，對此，德希達提出的延異，就是從時間性的角度去看待問題，他認為根本不存在所謂的終極不變的意義，意義和本質並不是按照靜態模式下可以從現象中抽離出來。所指不能脫離能指而獨立存在，意義要在一個連續的時間軸裡才能夠得以被刻劃（徐崇溫，1994）。這就是德希達透過言語來論證其實不存在靜止的、不變的結構，既然一切的意義都在流動變化之中，就沒有所謂的終極不變的意義，也不存在什麼終極不變的中心。

由此看來，延異不是一個概念，而處在永恆的運動之中，其什麼也不支配，什麼也不統治，在此基礎上，德希達又提出了「播撒」（*dissemination*）和「蹤跡」（*trace*）的概念（洪如玉，2016），播撒就像種子撒向四處，其實就是用來形容意義的多樣性，這種狀態主張去中心化且不存在某個單一的意義（吳素真，1994）。蹤跡其實就是播撒留下來的痕跡，是一種半影半現的標記（王岳川，1998），相對於在場形上學，蹤跡是一種在場的缺席（*absence*），也可以說是已經消失的過去和尚未到來的他者，意味著存在的某種影子，表達出的是在場中的不在場狀態，或是存在的缺席狀態（黃進興，2002）。因此，從延異的視角來解讀，沒有任何當下完全在場的意義，意義永遠不是立即呈現，而是在與他者的差異中，被不斷推遲（劉平君，2011）。

到了《馬克思的幽靈：債務國家、哀悼活動和新國際》這本著作中，德希達將蹤跡這種尚未出現之物與已經消失之物的結構性共在，更進一步推向歷史與政治層面，進而提出了「幽

⁹ 索緒爾（Ferdinand Saussure）認為符號由能指與所指兩部分所構成，能指為聲音或標記（*sound or mark*），所指為聲音與標記所指射的概念（*concept*）或理念（*idea*），所指先於能指並決定了能指，索緒爾繼承亞理斯多德的傳統，即認為所有符號都是對先驗所指的再現。詳細請參閱，黃漢青（2006）。從二元的消解比較莊子的道與德希達的延異。人文社會學報，第 33 卷 5 期，35-45。

靈性」(spectrality)的概念。德希達認為，幽靈性是一種「非同時性」(non-contemporaneity)的時間結構¹⁰，因此，他破壞了在場與不在場的二分法，幽靈既不是單純缺席的過去，也不是完全在場的現實，而是一種擾亂時間秩序的存在方式。德希達指出，幽靈既來自過去，又指向未來，卻從不完全屬於任何一個時間點(德希達，2008)。因此，幽靈性成為對在場形上學的根本挑戰，若歷史意義必須在某一時刻完全呈現，那麼幽靈便是不合法的存在；然而，德希達反過來主張，正是幽靈性揭示了歷史意義永遠無法封閉自身，歷史因此不再是一條通往完成的直線，而是一個不斷被「回返」與「預期」所撕裂的時間場域。

在此，德希達所要處理的，是歷史時間的完成性神話。他指出馬克思主義之所以具有強大的批判動能，正是因為其從未真正擺脫自身所批判的形上學結構(德希達，2008)。德希達將此結構概括為一種對臨在的等待¹¹，在基督教神學與黑格爾歷史哲學中，臨在指向真理在歷史終點的完全到場。德希達指出，馬克思主義的革命想像，儘管以世俗形式出現，卻仍然被這種末世論時間所纏繞(德希達，2008)。正是在此意義下，幽靈並非修辭性的隱喻，而是對歷史時間結構的解構，延異與蹤跡是在歷史與政治層面的展現形式，蹤跡揭示不可見的結構中在場的缺席，而幽靈以「不可消除的顯現」，讓結構以倫理與正義的召喚方式回返，使歷史成為一個永遠未完成、必須對他者負責的場域。

德希達認為，歷史從來不是活著的現在所能完全掌控的，因為過去的暴力、未兌現的承諾，會以幽靈的形式不斷回返。這種回返並非單純的重複，而是對現存秩序的倫理召喚。因此，德希達反對任何將歷史理解為自然進程或必然發展的理論，與其說歷史朝向完成，不如說歷史始終處於未完成狀態，幽靈性並非歷史的例外，而是歷史運作的常態。德希達這麼做的理由是如果只談蹤跡，容易被誤解為語言相對主義，缺乏倫理與政治的迫切性，幽靈的出現則引入了由於歷史未完成性，推導出正義不等於現存法律，正義是關於那些不在場者的責任。

德希達將幽靈性與正義連結起來，他區分了法律與正義，並指出正義若真的完全臨在，便會轉化為另一種支配性秩序，因此推論出正義永遠不可能完全在場(Derrida, 1992)。德希達提出將臨的正義作為一種沒有臨在的承諾，這種正義並非未來某一時刻的完成狀態，而是一種永遠要求我們回應幽靈、回應他者的倫理結構。

不過德希達並未簡單否定臨在，而是透過延異將其內部結構拆解，德希達指出，任何臨在都必須透過差異與時間化來運作，因此永遠無法成為純粹的自我統一(Derrida, 1982)。馬克思主義之所以被幽靈所纏繞，正是因為它一方面宣告對既有秩序的批判，另一方面卻仍然期待某種歷史意義的最終兌現。幽靈性在此揭露了歷史的正義必須被期待，但一旦被完全實現，正義便失去其批判性的內在矛盾(德希達，2008)。

德希達在對臨在的解構之後，並未將歷史時間還原為虛無或相對主義，而是引入「彌賽

¹⁰ 非同時性指的是在同一個現在的時間點上，存在著不同時代、不同歷史階段的事物、觀念或現象，彼此交錯、不協調，甚至矛盾，無法用單一的線性時間觀來理解。其揭示了當代性的複雜性，意味著即使身處同一時代，過去的幽靈和未來的期許仍持續以不同形式同時存在。換言之，我們所處的當下是一個充滿歷史碎片、不同節奏、相互碰撞的複雜時間場域。

¹¹ parousia 是一個希臘語詞彙，原意是「來臨」、「到場」或「臨在」，在基督教中特指耶穌基督的再臨(second coming)，是末世論的核心概念，預示祂將在未來榮耀地回到地上，審判世界，實現救贖；它也曾被用於描述君王或顯貴的顯赫來訪，並在柏拉圖哲學中指「完美形式的臨在」。

亞性」(messianicity)這一個關鍵概念，以區分具體宗教彌賽亞與結構性的等待形式。德希達強調，他所指的並非某一確定內容的彌賽亞，而是一種沒有「彌賽亞主義的彌賽亞性」(德希達，2005；蔡偉鼎，2002)，亦即一種沒有救世主的救贖性。這種沒有彌賽亞主義的彌賽亞性基本上是一種對未來敞開或對作為正義的他者的來臨敞開(姚智中，2016)。換言之，德希達意指在沒有預期或傳統意義上的救世主降臨下，仍存在一種對未來救贖、正義的希望與期盼。此一區分具有決定性的理論意義，若臨在所預設的是歷史終點的完成性臨在，那麼彌賽亞性則指向一種永遠尚未到來、卻又必須被期待的時間結構，這種時間並不以完成為目標，而是以向他者的來臨敞開作為其根本條件(德希達，2008)。這種彌賽亞性超越現存法律和權利的界限，是一種將臨的、解構式的倫理責任¹²。

德希達對幽靈性的討論，並不止於時間哲學層次，而是進一步與「債務」(debt)與「哀悼」(mourning)結合，形成一種獨特的歷史責任觀。馬克思被德希達描述為「幽靈之中的幽靈」，不僅因為其思想被不斷召喚，也因為資本主義世界始終欠他一筆尚未清償的債，這種債務並非經濟意義上的，而是倫理與歷史性的。德希達指出，現代政治秩序往往透過完成哀悼來宣告過去的終結，彷彿歷史的暴力可以被封存於已結束的事件之中。然而，幽靈正是否定這種封存的存在形式，也就是幽靈意味著哀悼永遠無法完成。因此，歷史責任不再是對已完成過去的紀念，而是一種對未被兌現承諾的回應，這使得歷史不再是「我們所擁有的過去」，而是「持續向我們索求回應的他者」(德希達，2008)。

透過幽靈性與彌賽亞性的分析，可以看出德希達並未簡單拒斥馬克思主義，而是對其歷史哲學進行一次內在轉向(internal displacement)，他保留了馬克思主義對資本主義結構性不正義的敏感度，同時拒絕將這種批判固定於一條必然進展的歷史敘事之中。在此意義下，德希達所解構的並非革命本身，而是革命被賦予的完成性想像，革命不再是歷史終點的顯現，而是一種不斷被延宕、被重新召喚的事件結構。正如德希達所言，真正的政治責任並不來自對未來的預測，而來自於對不可預期之來臨的準備。然而，若正義永遠不臨在，政治行動是否會因此失去方向？對此，德希達認為，行動不再是通往完成狀態的手段，而是對當下不正義的即時介入，其正當性來自於對未來正義的承諾，而非歷史必然性(Derrida, 1992)。

幽靈性時間因此不是癱瘓行動，而是使行動免於自我正當化的暴力，任何自稱已代表歷史真理的行動，都可能轉化為新的支配結構；相反地，承認行動的暫時性與可質疑性，正是政治倫理的起點(德希達，2008)。由此可知，德希達對歷史時間的解構，並非否定歷史，而是拒絕歷史被封閉為一個自我完成的整體。歷史之所以仍然值得批判，正是因為它從未完成。在此意義下，德希達的後結構馬克思主義並不是一種「後馬克思主義的終結論」，而是一種要求我們持續回應幽靈、承擔債務、等待正義的批判姿態，這種姿態既不承諾臨在，也不放棄未來。

¹² 對德希達而言，這種沒有彌賽亞主義的彌賽亞性是激發出一種事先不存在但隨著我們前進便得以開展的空間。因此，這份許諾著他者到來的承諾，並不是指向未來的承諾，而是一種關於此時此地的經驗，或者更可以說是透過「經驗」而呈現的「此時此地」的普遍結構，這種此時此地的經驗同時也是德希達在思考「倫理-政治」時所提及的「迫切」。然而，這種迫切並非一種時間上的催促，而是由於延異所導致的一種屬於他者的干擾而產生，所謂的「到來」蘊含著一種此時此地的迫切，而這種此時此地的迫切同時也是一種「沒有彌賽亞主義的彌賽亞性」的承諾所導致。詳細請參閱，姚智中(2016)。也許…解構的「倫理-政治」意涵。中外文學，第45卷4期，47-98；杜小真(譯)(2005)。信仰和知識：單純理性限度內「宗教」的兩個來源(原作者：Jacques Derrida)。香港：道風書社。

肆、解構之後，馬克思主義的政治性是否仍然可能？

透過幽靈性、臨在與彌賽亞性的分析可知德希達如何徹底解構馬克思主義歷史哲學中完成性時間的形上學前提。然而，如果「政治必須以完成為目標」，那麼一個無法迴避的問題隨之浮現，即若歷史不再朝向革命完成，若正義永遠無法臨在，那麼政治行動是否仍具可能性？這正是德希達後結構馬克思主義最常遭受的批評，其解構策略是否導致政治癱瘓、倫理猶疑，甚至最終成為自由主義現狀的哲學辯護。

傳統馬克思主義政治理論，無論是歷史唯物論或列寧主義革命論¹³，都預設政治行動的正當性來自於其與歷史必然性的連結，革命之所以正當，是因為它代表歷史的方向。德希達正是對此邏輯提出根本質疑，他指出，任何自稱代表歷史的政治行動，都潛藏著將未來封閉為單一方向的暴力（德希達，2008）。一旦政治行動被理解為歷史真理的實現，它便免於被質疑，從而可能合理化新的支配形式。因此，德希達所做的，並非取消政治，而是重新界定政治性的來源與結構，他提出一種不同的政治性理解，即政治行動的正當性並非來自其歷史必然性，而是來自其對他者的責任（responsibility），政治不再是一場通往終點的運動，而是一種在不確定性中作出決斷的倫理實踐¹⁴，也就是在不確定性中，倫理實踐不是尋找唯一正確答案，而是透過審慎的思考、堅守原則、勇於承擔，並運用各種倫理工具，負責任地選擇最合宜的路徑，確保行動與價值觀一致。

然而，德希達將階級主體、革命主體全數解構，政治是否會淪為空洞的道德呼籲？對此質疑，德希達揭示了主體性的不穩定性，主張從「主體作為基礎」（the subject as foundation）的傳統觀點轉向「主體作為責任承擔者」（the subject as responsible agent）。也就是從傳統上一個穩定、自主中心的主體轉向到一個被他者呼喚、開放給無限他異性、並且藉由延異建構的倫理主體。德希達並未否認政治行動者的存在，而是否認其能以某種本質身分獲得最終正當性。政治主體不是歷史的主人，而是被幽靈召喚、被他者質問的有限存在²⁸。正是在此有限性中，政治責任才成為可能。德希達在《馬克思的幽靈：債務國家、哀悼活動和新國際》中提出「新國際」（new international）作為一種非制度化的政治構想，新國際是責任、好客（hospitality）¹⁵的世界性疆界與法律道德解構，也就是對一種世界疆界、法律、道德深層轉化的期許。這並非政黨、國家或組織，而是一種跨越疆界、回應不正義的鬆散聯結。新國際之所以重要，不在於其實踐形式，而在於它象徵一種拒絕完成性政治的集體承諾，它沒有最終藍圖，也不宣稱歷史使命，卻要求持續的批判警醒，使後解構主義得以合法地不斷地纏繞後現代罹患瘟疫

¹³ 列寧的革命理論主張利用群眾運動推翻政府，以達成無產階級專政和世界革命。

¹⁴ 施密特（Carl Schmitt）的政治理論中強調唯有決斷敵人，才可能突出政治的敵對性本質。德希達的決斷論則為一種無可決斷，一種環繞著「或許」（perhaps）的性質展開的再政治化的契機。然而，無可決斷並不意味著無決斷力，其指涉的是一種不被預期的決斷，人彷彿將自身置入不穩定性之中，但是並非現象學式的「懸而不論」，而是為他人冒一場懸置的險，亦即他所說的「好客」。透過此概念他進一步提出了「或許的友誼」（friendship of the perhaps）的說法，指涉敵我之間的「已非」與「尚未」狀態。詳細請參閱，Derrida, Jacques. (2009). *The Beast & The Sovereign: Volume I*. London: Verso；Derrida, Jacques. (1997). *Politics of Friendship*. In Geoffrey Bennington(trans.). USA: University of Chicago Press.

¹⁵ 德希達談論的好客的核心在於區分有條件的接待（conditional hospitality）與無條件的接待（unconditional hospitality），前者是社會中常見的接待，受法律、國界、身份限制，是一種「友善接納」；後者則強調真正的接待是無私地、不設前提地歡迎他者，即使這個他者帶來未知與風險，接待者應對其負有無限責任，甚至將自己視為人質，是一種「悅納異己」。賈江鴻（譯）（2008）。論好客（原作者：Jacques Derrida）。廣西：廣西師範大學出版社。

的民主政治與自由經濟。德希達並未使馬克思主義政治性不可能，而是使其無法再以形上學的確定性自我正當化，政治因此變得更為脆弱，但也更為負責。解構之後的馬克思主義，是一種在不確定與未完成性中仍然拒絕不正義的政治倫理，它的批判精神得以延續，而非終結（德希達，2008）。

伍、解構是否否定馬克思主義？

在當代政治哲學與馬克思主義研究中，德希達的解構策略經常被簡化為一個二分問題，即他究竟是否否定了馬克思主義？此一提問方式本身，正是德希達所要解構的對象，因為其預設了理論立場必須以「肯定/否定」的形式被最終定位，而這種定位邏輯，恰恰重複了到場形上學的要求。德希達強調，他的任務是用幽靈的纏繞邏輯，將整個傳統的本體論哲學、政治現象及馬克思遺產等三項傳統論述打上一個叉號（*under erasure*）¹⁶，以瓦解三項交織論述的傳統邊界（*delimit*），使解構主義從文本無盡的符號深淵，成功地躍上政治的競技場，並大步邁入解構主義的新時代（賴俊雄，2004）。故而德希達的工作並非拋棄馬克思，而是拒絕讓馬克思主義被凍結為一套自我封閉的學說（德希達，2008），除了試圖替補早期解構主義外，更進一步試圖替補傳統的馬克思論述、政治論述及哲學論述。因此，若仍以「是否否定」來評價解構，便忽略了德希達所提出的「保留性批判」（*critique with reservation*）的批判模式。

那麼何謂保留性批判呢？保留性批判並非德希達明文提出的術語，而是對其解構策略的概念性總結，其核心精神在於解構西方哲學傳統中對在場、本質、統一性的追求，他透過對文本的細讀，揭示語言的歧異性、延宕性，並保留了原文本的衝突與矛盾，而非全盤否定，目的是開啟新的閱讀與思考可能，展現解構既是批判又是保存、既是顛覆又帶有溫情的複雜面貌。德希達指出，他反對的是馬克思主義作為完成的世界觀，而非馬克思主義作為批判的資源（德希達，2008），這種立場既不同於正統馬克思主義為了批判修正主義的教條防衛，也不同於自由主義式的全盤拒斥，而是在不放棄批判對象的情況下，拒絕將其轉化為不可質疑的理論整體。換言之，德希達的保留性批判，就是透過解構的方法，對馬克思主義封閉性的形上學進行細緻的拆解，揭示其潛在的矛盾與不確定性，目的不是為了否定，而是為了保存那些被壓抑、被忽略的聲音和意義，他強調意義的開放性，不提供最終的答案，而是保留了多重詮釋的可能。如此才可以開啟對馬克思主義文本和思想更開放、更豐富的理解，體現了其對資本主義不正義批判的繼承。

德希達認為，在冷戰結束後的歷史情境中，全球資本主義的不正義非但沒有消失，反而更加幽靈化，剝削、貧困與不平等不再以單一階級對抗的形式出現，而是以分散、去中心化的方式滲透於全球秩序之中。德希達特別關注到資本主義不再需要以宏大歷史敘事為自身辯護，全球化市場以去政治化、去意識形態的形式運作，彷彿自身只是「自然秩序」。德希達指出，正是在這種去歷史化過程中，資本主義變得更加幽靈化（德希達，2008）。幽靈化的資本主義並非消失，而是變得難以被定位。剝削不再集中於工廠空間，階級衝突不再以清楚的陣營出現，不正義被分散於供應鏈、金融機制與治理性（*governmentality*）之中¹⁷，這使傳統革

¹⁶ *under erasure*（法語：*sous rature*）是德希達解構主義中的一個關鍵概念，意指在一個詞或概念上畫一條橫線，表示它既不完全有效，又無法被完全拋棄，用來揭示語言的局限性、概念的矛盾性，以及意義的生成是在差異中而非固定真理中，這體現了語言無法完全涵蓋或定義事物的本質。

¹⁷ 治理性是傅柯來取代上層建築的概念，而這種治理性是國家理性與人口統治結合的新型統治技術，是一套讓

命政治的對象失去可見性，卻並未減輕其倫理重量。德希達的保留性批判不需要一個可被完全指認的敵人，也不依賴歷史終點的保證，批判轉而以回應幽靈的方式運作來回應那些被全球秩序排除、卻不斷回返的不正義痕跡。因此，德希達與馬克思的關係，核心在於德希達對馬克思主義共存（*vivre avec Marx*），他認為馬克思主義雖有歷史的失敗與暴力，但其核心批判精神和對正義的追求不應被拋棄，而是在解構的框架下進行再政治化和重新思考，強調一種既批判又繼承的複雜關係，探討馬克思主義如何與後現代及解構主義進行對話。這也是一種面對歷史，不迴避，但也不重複的態度，將馬克思主義的批判遺產轉化為一種持續的理論與政治動力，解構歷史必然性，並非取消批判，而是迫使批判在失去終極保證後仍然持續運作。

在保留性批判的架構中，德希達對民主的理解不同於傳統自由民主理論中將民主理解為制度集合或程序，他提出「將臨的民主」（*democracy to come*）作為一種結構性概念。此一概念不單只是意謂著一個修正或改善當今民主政治情境的一個未來的民主政治，而是一種永遠在路上、未完成的理想民主，它不同於現存的、被幽靈（如民族國家、歷史包袱）所佔據的政治實踐，而是指向對不可預知他者的開放、對無限正義的承諾¹⁸，一種對未來事件的無條件邀請。所以，德希達並未拒絕民主，而是拒絕將民主自然化為現存政治秩序的自我辯護語言，當民主被用以為既有制度正名時，它反而成為排除他者、合理化暴力的工具（賴俊雄，2004）。因此，德希達並不否定現有民主的價值，而是認為現存的西方自由民主若一旦被宣稱為已完成，便失去其批判力量（德希達，2008）。民主必須不斷地自我批判、自我解構，以朝向那更純粹的、無限的民主開放，這就是將臨的民主的意義所在。由此可知，德希達的後結構馬克思主義不完全否定自由主義，他對自由主義的態度同樣體現保留性批判的邏輯，他並未否認自由主義在法治、權利與程序正義上的歷史成就，自由主義之所以能自我穩定，往往仰賴對其內部暴力的遺忘¹⁹。保留性批判的作用，不是建立一個反自由主義的純粹立場，而是要求自由主義面對其無法兌現的承諾。因此，德希達的立場因此不同於正統馬克思主義的自由主義批判，也不同於自由主義對自身的自滿辯護，而是一種使自由主義持續不安於自身的批判策略。

在後馬克思主義語境中，德希達有時被指責助長「左翼憂鬱」（*left melancholy*）²⁰，即在失去革命前景後陷入無限反思而無行動。然而，這一指控忽略了德希達對「哀悼」的特殊理解。德希達並不主張完成哀悼、告別馬克思；相反地，他提出「未完成的哀悼」作為政治責

權力不靠壓迫，而靠管理與引導，使人們自願做該做的事的權力技術。

¹⁸ 德希達認為承諾的觀念深深地烙寫在民主政治的理念，平等、自由、言論自由、出版自由等均以承諾烙寫在民主政治中。民主政治即是承諾。詳細請參閱，Derrida, Jacques. (1997). *Politics of Friendship*. In Geoffrey Bennington(trans.). USA: University of Chicago Press.

¹⁹ 德希達「內部暴力」指的是存在於任何系統、結構核心，那個既是其成立基礎、又是它必須排除或壓抑的「他者」或「起源」的創始性暴力，這種暴力是隱而不見的、不證自明的，是系統賴以建立卻又不能被自身體系完全解釋或證明的原始衝動，而對這種根源性的暴力的刻意遺忘，正是所有文化和知識系統持續運作的必要前提，解構就是要揭示並反思這種被遺忘的基礎，並思考「正義」與「暴力」在法律和語言中的複雜關係；詳細請參閱，Derrida, Jacques. (1997). *Politics of Friendship*. In Geoffrey Bennington(trans.). USA: University of Chicago Press.

²⁰ 左翼憂鬱是一個文化與政治概念，指左派人士在面對社會不公、理想受挫、改革停滯時，所產生的失落、無力感、懷舊情緒，甚至對失敗歷史的依戀，而非積極行動，其特徵包含懷念過去的烏托邦、對現狀的批判性疏離、以及將個人情緒投射到政治目標中。這與馬克思主義哲學家班雅明（Walter Benjamin）、布朗（Wendy Brown）等思想家的論述有關，探討了革命理想與現實困境交織下的情感與政治困境。

任的來源（德希達，2008）。哀悼若被完成，政治便可能停止，唯有哀悼保持未完成，政治才不會被歷史封存。因此，保留性批判並非哀悼停滯，而是一種拒絕以任何勝利敘事結束批判的政治時間性。德希達為後結構馬克思主義所提供的，並非一套新的政治方案，而是一種拒絕完成性（歷史、民主、理論）、拒絕遺忘不正義（幽靈、債務、哀悼）、拒絕免責的政治立場的方法論態度。這三者共同構成保留性批判的運作邏輯。德希達的理論既不提供歷史藍圖，也不放棄規範判斷，而是在去傳統形上學的條件下，重新配置政治責任的來源（Derrida, 1992），解構在此不是終結，而是延續，也不是拒絕，而是承擔。

陸、結論

本文的核心問題並非是否應當放棄馬克思主義，而是進一步追問當歷史不再指向終點，政治是否仍然可能？透過對馬克思主義歷史哲學之形上學前提的分析、對德希達幽靈性與時間解構的系統闡述，以及對解構後政治可能性的重建，本文主張，馬克思主義並未終結，而是必須在「去完成性」的條件下被重新理解。為了更清楚定位德希達理論的獨特性，本文輔以阿圖塞（Louis Althusser）、傅柯（Michel Foucault）與德希達之間三角結構的理論衝突與矛盾的架構下作為參照架構，而非進行對稱性的理論比較。也不主張以德希達取代阿圖塞或傅柯，而是指出其理論如何在兩者之間開啟一條不同的問題路徑，在拒絕歷史完成性的同時，仍然保留對正義與政治責任的規範性要求。此一取向，使德希達的解構不致滑向相對主義，而是構成一種持續對不正義保持開放的批判實踐。

一、阿圖塞：去主體化，但仍保留結構的穩定性

阿圖塞的結構馬克思主義，代表了對人本主義歷史觀的「認識論斷裂」（epistemological break）²¹，他透過「結構性因果」（structural causality）²²來避免歷史目的論，強調歷史並非由單一主體推動，而是多重結構的複合效果²³。此舉，成功瓦解了革命主體作為歷史原動力的形上學假設，使歷史不再是意識的展開，而是多重結構的複合結果。然而，阿圖塞仍然保留了「科學馬克思主義」對結構客觀性的信念，希望在結構中為政治提供一個相對穩固的立足點。

²¹ 阿圖塞關於認識論斷裂的說法來自於法國哲學家巴什拉（Gaston Bachelard）在《科學精神的形成：貢獻於客觀知識的一種精神分析》（*The Formation of the Scientific Mind: A Contribution to a Psychoanalysis of Objective Knowledge*, 1938）一書中所提出的「認識論的障礙」（epistemological obstacle）這個概念，主張科學的進展需要某種「認識論的斷裂」，才能夠跨越認識論的障礙。這樣的立場不僅被視為是對法國人文科學的「歷史認識論」（historical epistemology）傳統之重要傳承，也對於後續的法國人文科學發展造成了深遠的影響。詳細請參閱，陳逸淳（2025）。障礙與斷裂：巴什拉的歷史認識論與當代法國人文科學。文化研究。第40期。87-114。

²² 科學馬克思主義是馬克思主義的核心組成部分，指運用唯物史觀和剩餘價值理論，科學分析資本主義社會的矛盾，揭示無產階級革命和社會主義、共產主義建設的客觀規律，將社會主義從空想變為科學的理論體系，主張透過階級鬥爭實現社會變革，建立無階級社會。詳細請參閱，阿圖塞著，陳璋津譯（1995），《保衛馬克思》（遠流出版社：台北）。

²³ 阿圖塞認為，傳統哲學分析總體與構成元素之間的關係經常採取兩種因果性觀點，不是將總體視為個別元素集結的「遞移因果性」（transitive causality），便是將總體視為某種具有優先性的本質，而構成元素僅僅只是此一本質之外在現象的「表現因果性」（expressive causality）。在阿圖塞看來，這兩種因果性中的總體都未能真正呈現總體結構化過程中結構對於元素所產生的效力，以及不同元素之間相對自主卻又彼此支配的關係。詳細請參閱，Althusser, Louis. (1976). *Essays in Self-Criticism*. In Grahame Lock (trans.). London: NLB; Althusser, Louis. (1997). *Reading Capital*. In Ben Brewster (trans.). London: Verso; 林淑芬（2014）。阿圖塞的社會形構分析：多重決定、意識形態召喚與階級鬥爭。政治與社會哲學評論。第48期，1-59。

然而，阿圖塞雖然拒斥目的論，卻仍然保留了一種結構層次上的客觀性與相對穩定性。這使他的理論得以維持政治介入的科學正當性，卻也留下了一個未解問題，即當結構本身成為政治的最終依據時，政治是否仍可能保持其自我反思性？

二、傅柯：去結構完成性，卻懸置規範根據

與阿圖塞不同，傅柯徹底放棄以結構作為歷史的深層保證，他透過權力/知識（power/knowledge）網絡與「治理性」分析，將政治理解為日常治理技術的運作，而非革命斷裂（Foucault, 2007），政治並非集中於國家或階級，而是滲透於日常實踐、制度與技術之中。傅柯的貢獻，在於他徹底瓦解了革命斷裂與歷史完成性的想像，使政治不再被理解為通往解放終點的過程，而是一種持續運作的權力關係分析。然而，傅柯的政治理論刻意避免規範性承諾，這使其在倫理與正義問題上保持策略性沉默。政治被理解為治理技術的分析對象，卻缺乏一個回答「為何必須反抗」的理論位置。

三、德希達：解構完成性，同時重建政治責任

德希達的後結構馬克思主義，正是在阿圖塞與傅柯之間開啟第三條理論路徑。透過幽靈性、臨在的解構，以及沒有「彌賽亞主義的彌賽亞性」，德希達徹底拒絕歷史完成論，卻拒絕將政治還原為純粹描述。在《馬克思的幽靈：債務國家、哀悼活動和新國際》這本著作中，德希達的幽靈性政治是一種持續不安於現狀的政治姿態，政治之所以必須被反覆思考是因為政治永遠沒有理論上的最終正當性。政治因此被德希達重新定義，使其不再奠基於歷史必然性、結構客觀性或主體自明性，而是奠基於對未來正義的責任承擔。同時他也不以治理性作為政治分析的終點，而是將政治重新錨定於「正義尚未到來」的倫理結構，德希達不僅只於描述權力如何運作，而是堅持我們是否能對權力說不（Derrida, 1992）。

透過上述的三角結構，可以清楚看出後結構馬克思主義並非單一路線，而是一個由矛盾與衝突所構成的理論場域；相較於傅柯對歷史必然性與主體中心的系譜學拆解，以及阿圖塞對歷史目的論與人本主義的結構性批判，德希達進一步以幽靈性時間觀瓦解歷史完成的想像，將政治重新安置於延異、責任與不可封閉的未來之中。德希達既不像阿圖塞保留結構的最終權威，也不像傅柯懸置規範性，而是將政治轉化為一種無法完成、卻無法逃避的倫理政治實踐。因此，德希達的幽靈性政治，並非取代阿圖塞或傅柯，而是為兩者之間提供一個倫理、時間性的補充角度。正是在這個角度中，馬克思主義的批判精神得以在失去歷史保證後繼續運作。

綜合全文分析，本文對最初的問題意識作出回答，解構並未使馬克思主義的政治性不可能，而是使其無法再以完成性、必然性或自明性自我正當化。解構之後的馬克思主義，不再是一套承諾歷史終點的理論，而是一種對不正義保持開放、對幽靈保持敏感、對未來正義保持責任的批判態度，正是在這種不穩定性中，馬克思主義避免了成為另一種支配性敘事，並重新奠定政治責任與正義的理論位置。

柒、參考文獻

中文部分

- 王岳川 (1998)。後現代主義文化研究義。台北：淑馨出版社。
- 卡爾·馬克思 (1972)。馬克思恩格斯全集：政治經濟學批判序言。北京：人民出版社。
- 林淑芬 (2014)。阿圖塞的社會形構分析：多重決定、意識形態召喚與階級鬥爭。政治與社會哲學評論，48，1-59。
- 杜小真 (譯) (2005)。信仰和知識：單純理性限度內「宗教」的兩個來源 (原作者：Jacques Derrida)。香港：道風書社。
- 何一 (譯) (2008)。馬克思的幽靈：債務國家、哀悼活動和新國際 (原作者：Jacques Derrida)。北京：中國人民大學出版社。
- 李瑞媛 (2006)。傑夫·科林「德希達」。哲學與文化，33(5)，95-100。
- 李明 (2015)。解構與意識形態：德希達意識形態批判思想探要。哲學與文化，42(8)，77-90。
- 吳素真 (2023)。超越語言般若：德希達解構主義與「入楞伽經」文字相比較研究。中華本土社會科學期刊，3，113-146。
- 徐崇溫 (1994)。結構主義與後結構主義。台北：結構群文化。
- 洪如玉 (2016)。Derrida 解構思想之探析及其教育蘊義。教育實踐與研究，29(1)，173-198。
- 姚智中 (2016)。也許...解構的「倫理-政治」意涵。中外文學，45(4)，47-98。
- 黃進興 (2002)。「文本」與「真實」的概念：試論德希達對傳統史學的沖擊。新史學，13(3)，43-77。
- 黃漢青 (2006)。從二元的消解比較莊子的道與德希達的延異。人文社會學報，33(5)，35-45。
- 陳璋津 (譯) (1995)。保衛馬克思 (原作者：Louis Althusser)。台北：遠流出版社。
- 陳逸淳 (2025)。障礙與斷裂：巴什拉的歷史認識論與當代法國人文科學。文化研究，40，87-114。
- 賈江鴻 (譯) (2008)。論好客 (原作者：Jacques Derrida)。廣西：廣西師範大學出版社。
- 蔡偉鼎 (譯) (2002)。德希達與歷史終結 (原作者：Stuart Sim)。台北：貓頭鷹出版社。
- 劉北成等 (譯) (1998)。語言與現象 (原作者：Jacques Derrida)。台北：桂冠出版社。
- 劉亞蘭 (譯) (1999)。德希達 (原作者：Johnson Christopher)。台北：麥田出版。
- 劉平君 (2011)。資訊社會的解構實踐 Derrida、Foucault 和 Baudrillard 的觀點。資訊社會研究，20，83-108。
- 賴俊雄 (2004)。「幽靈」與「朋友」論晚期解構主義的政治轉向。中外文學，32(8)，77-112。
- 戴登云 (2013)。解構的難題：德里達再研究。北京：人民出版社。

英文部分

- Althusser, L. (1976). *Essays in Self-Criticism*. In Grahame Lock (trans.). London: NLB.
- Althusser, L. (1997). *Reading Capital*. In Ben Brewster (trans.). London: Verso.
- Derrida, J. (1982). *Différance, in Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1992). *Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority", Selected Deconstruction and the Possibility of Justice*. by In Colin Gordon(ed.). New York: Chapman and Hall, Inc.

Derrida, J. (1997). *Politics of Friendship*. In Geoffrey Bennington(trans.). USA: University of Chicago Press.

Derrida, J. (2009). *The Beast & The Sovereign: Volume I*. London: Verso.

Foucault, M. (2007). *Security, Territory, Population*. New York: Palgrave.

Marx, K.(1987)Preface to A Contribution to the Critique of Political Economy, in *Marx-Engels Collected Works*, vol. 29. New York: International Publishers.

