

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 阿岡本“例外統治”裡的薄暮或晨晦

Dusk or Dawn on Agamben Painted Exceptional Rule

doi:10.6752/JCS.200509_(1).0008

文化研究, (1), 2005

Router: A Journal of Cultural Studies, (1), 2005

作者/Author：朱元鴻(Yuan-Horng Chu)

頁數/Page：197-219

出版日期/Publication Date：2005/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

[http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200509_\(1\).0008](http://dx.doi.org/10.6752/JCS.200509_(1).0008)



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



文化研究 創刊號， 2005年9月
Router: A Journal of Cultural Studies
Sept. 2005 No.1: 197-219

阿岡本「例外統治」裡的薄暮或晨晦*

Dusk or Dawn on Agamben Painted Exceptional Rule

朱元鴻**
Yuan-horng Chu

投稿日期：2005年8月5日。接受刊登日期：2005年8月31日。

* 原本允諾的是篇書評，結果篇幅大大溢出，編委會決定將這篇以評論論文進入外審程序，作者即迴避編委身分。我要感謝兩位匿名評審在這麼短時間內給予十分精采的意見與問題。幾乎與原文等長的附記，其中I、III、IV都是對評審意見的深入回應。我也要謝謝編委會匿名給我的寶貴意見。期盼讀者瞭解這個背景，並擔待這篇不太講究的結構。

** 朱元鴻，交通大學社會與文化研究所教授。

通訊地址：300新竹市大學路1001號

電子信箱：yhchu@mail.nctu.edu.tw

摘要：

本論文試圖批判的評論阿岡本的近作《例外狀態》，分別探討他涉入的歷史分析：當代藉例外狀態而部署的主權暴力，如何在歷史中轉形成為今日的常態統治形式，其後果如何改變我們生活其間的民主制度；同時探討他的哲學介入：例外狀態如何成為構作法律體系的虛空，如何建立了法律與無法 (lawlessness, anomie) 之間隱藏卻根本的關係。本文比較探討了阿岡本與傅柯、德希達之間劃異卻仍共同的主題，與班雅明之間承繼卻又差別的觀點。對於阿岡本極為隱晦的政治暗示，本文試圖在他較早的著作尋求有助於理解的脈絡，例如從他受 Bataille -Kojève-Queneau 辯論所啟發的「閒怠政治」，理解他「讓（法律暴力）機器停擺」的訴求，進而比較他與他的同儕，義大利左翼基進思想的 Toni Negri 與 Paolo Virno 等人在理論立場上的接近與差別。本文批判的評論了阿岡本架構的局限：民族做為歷史主體，種族做為政治宣稱，以及所牽涉的認同、歸屬、集體慾望與記憶等面向，在阿岡本的分析裡是缺席的。從他的分析，我們只獲得主權與裸命(bare life)之間相對抽象關係的理解，而且媒介其間的概念局限於法律的視域。本文也質疑他回歸班雅明的彌賽亞訴求，以及他對於 law/ lawlessness 與 nomos/ anomie 概念上替代與約簡造成的誤解與困惑。本文試圖指出阿岡本的分析創作了一個「例外統治」的類型 (genre)，其晦暗色調的政治展望乃類型的效果，而這個類型未能考慮歷史上其他重要形式與意義的「例外狀態」。

關鍵詞：例外狀態，受譴咒的人，裸命，法律／法外，彌賽亞

近來環繞著「主權」、「例外」、「例外狀態」這幾個詞彙出現了一波批判性的理論爭議。這幾個概念的復甦，義大利哲學家阿岡本(G. Agamben)的兩本關鍵著作扮演了相當的角色。其一是《受譴咒的人》¹(*Homo Sacer*)，其二是《例外狀態》(*State of Exception*)。阿岡本的理論，原計畫《受譴咒的人》四部書系列，由兩個重要的理論脈絡展開。其一是從傅柯的生命政治(biopolitics)概念推展對生命與政治之間關係的一種不同的理解。其二是批判地改編史密特1922年《政治神學》(*Carl Schmitt, Political Theology*)裡相當挑釁的說法：主權者即彼決斷例外者。

不同於亞里士多德以來的古典理論關切政治上適格的「善的生活」，傅柯指出現代的生命政治，已經將政治關切的焦點轉向個體與族類的生物生命。阿岡本更進一步認為，被剝除政治存在與社會生活，僅僅活著（而隨時可以受死）的「裸命」，是西方政治的根本範疇。²被排除了所有政治生活的裸命，並不因此是「非政治的」，反倒更屬於政治的，這是一種「納入性排除」的結構，其實也就是主權對應生命的結構。看起來有點弔詭，但主權的宰制正在於撤回其對裸命的政治與法律保護，將裸命棄置於「無法」的暴力之下。在此境地中，裸命可被殺害而無須犧牲儀式，加害的行為也不涉謀殺刑責。在阿岡本看來，現代西方政治的模型不是雅典而是奧許維茲，不是城邦而是集中營。相對於主權決斷例外的潛在權力，所謂公民，其身份與權利隨時可遭棄置於無法之境，我們都是潛在的被拘留者。

《受譴咒的人》企圖較大，在有關主權與生命之間的問題展開了不少原創性的觀念。《例外狀態》比較收斂在「例外狀態」觀念的歷史與法律史的分析以及文獻與爭議的鑑識或綜合。然而這本書同樣成功的劈進了主權暴力在當代運用例外狀態的例證，特別是疾聲呼喚關注藉著反恐戰爭而進行的美國政治：虛構例外狀態而擴張行政裁量，侵奪人權，特別是不經法律而無限期拘留穆斯林的關達那摩拘留營(Guantanamo, Camp X-Ray)。在一次訪談裡，阿岡本清楚的說明這本書的兩個主旨：其

¹ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, translated by D. Heller-Roazen, (Stanford: Stanford University Press, 1998). 中譯詞的商榷，見本文附記。

² 評審之一問「那麼自Aristotle以降，西方哲學家對這範疇有何基本的解釋觀點？」然而阿岡本，繼傅柯的生命政治脈絡，指出這是西方政治(Western politics)的根本範疇，而不是說西方「政治學」或「政治哲學」的基本範疇，他在“Introduction” to *Homo Sacer* (p.7) 正因Aristotle以來關注“the ‘good life’ as the *telos* of the political”的政治哲學不曾如此發問而宣稱這個問題的原創性。

一是歷史的，闡析原本僅在非常時期有效的例外狀態或緊急狀態，如何在歷史中轉形成為今日統治的一種常態形式，其後果又如何改變了我們生活其間的民主國家。另一主旨是哲學的，探討法律與無法(lawlessness, anomic)之間的弔詭關係，例外狀態如何是個構作法律體系的虛空，此一虛空如何建立了法律與無法之間隱藏卻根本的關係。³

畢竟將美國政治與納粹政治相提並論，是個注定引起反響的聳動言論。阿岡本回應質問時說明，他不是史學家，他運用典範，用歷史上獨特的現象做為範例，建構一大群現象來理解歷史結構，就如傅柯用「全景監視」(panopticon)，監獄監控的空間技術，做為典範來理解不僅監獄，而且遍及軍營、工廠、醫院、學校、家庭乃至整個社會無所不在的常態化監控規訓機制。「受譴咒的人」、「例外狀態」，對阿岡本而言，也是做為理解歷史結構、掌握現象的典範。他堅持，關達那摩被拘留的穆斯林，不是戰犯，完全不具法律地位，因此未經法律程序也不會獲得審判的無限期拘留，與納粹集中營被剝奪所有身份權利且被抹除法律存在的猶太人，就兩者被棄置於法律之外，成為赤裸權力之下的裸命，正可相比擬。⁴

透過詳細討論不同法律與治理傳統中例外狀態的處置，阿岡本貢獻了一些嶄新的分析。其中之一就是釐清例外狀態與「必要」情況之間經常被糾結的關係。他提起古代格言「必要之事無問法律」(*necessitas legem non habet*)，商榷必要之事究竟是法律的根本來源（因此仍屬較廣脈絡的法理層次），還是法理之外的事實問題。我們可以用史密特理論一項曖昧的矛盾來陳述這個問題。史密特用「必要」情況來辯護主權決斷例外狀態有其客觀實在的根據。然而倘若真有這麼個必要情況的客觀實在，那麼必要/例外狀態的認識與認可將是個無須決斷的單純技術程序而已，也就不需要史密特所謂「決斷例外」的主權者了。反而論之，主權者決斷例外所根據的「必要」是唯名的(nominal)，其命名與宣告必要/例外狀態的能力，必然包含了裁斷的任意與不受限於客觀實在的虛構。而且，「宣告」必要/例外，即能具有凌駕（甚至取消）客觀實在的政治效應。當然，史密特暗含的矛盾曖昧其實是歷史上熟悉常見的劇情：在必要情況的名義辯護之下宣告例外狀態，懸置法律，伸展緊急處置的權力，實際上為特定統治者

³ "Interview with Giorgio Agamben: Life, A Work of Art without an Author: The State of Exception, the Administration of Disorder and Private Life," interviewed by Ulrich Raulff, German Law Journal no. 5 (1 May 2004).

⁴ 同上。

或特定政治利益服務。

阿岡本探查了古代羅馬政治裡所謂*iustitium*（中止一切法律）不易釐清的意涵，來說明例外的無法狀態。*Iustitium* 是一段完全懸置任何法律的時期，通常當戰爭引起動盪的威脅、君王駕崩或公共哀悼引起動盪的危險時，由元老院以終極命令宣布，中止一切法律的執行與義務。*Iustitium* 與獨裁不同，不是統治權力的充盈，而是法律虛空的例外狀態。在阿岡本看來，將墨索里尼與希特勒當作獨裁者的理解並不正確，用獨裁來指稱法西斯與納粹的政權也不適當。墨索里尼受國王之邀組成政府，希特勒受帝國合法總統任命為總理，他們得以享有無限權力造成極權國家的特徵，在於懸置法律（艾伯丁憲法與威瑪憲法），然後未經合法程序另外搞出一套統治機器。

阿岡本也從羅馬法探討羅馬政治裡兩種元素的區別相對：認可的威權(*auctoritas*)與執政的權力(*potestas*)。他認為，當這兩個元素在概念上、制度上、時間上、主體上仍然區別的時候，威權者（例如共和時期頒佈*iustitium*的元老院）有可能中止執政/執法的統治權力。然而當這兩個元素不再區別，兩個系統合體的時候，法律政治體系就難保不轉形成為殺人機器了。在法西斯與納粹政權，這兩種元素的混同合體，具現於「領袖」(*Duce, Führer*) 概念與體制的建立。「領袖」不再僅僅是合法任命的執政者，而更是具有神性(charisma)的威權者。於是，沒有別人能夠節制，只有他能夠在「例外狀態」的無法之境進行無限度的宰制。

本書最精采的部分，在於阿岡本對於史密特與班雅明(Walter Benjamin)兩位理論家在例外狀態問題意識上一系列棋局對奕提出的鑑識分析。班雅明〈暴力的批判〉一文，試圖逃逸史密特界定主權者的「制法暴力」與「護法暴力」辯證體系，設想一種終結法律暴力的「純粹暴力」或「神聖暴力」：既不訴諸法律暴力以達政治目的，也不訴求任何（落於合法/非法判斷的）正義目的，外在於法律，而且是消滅法律暴力的純粹顯現。想像馬克思的革命，或彌賽亞的降臨，純粹暴力的說法並沒有提出實質的政治願景，而是訴求一種後法律的彌賽亞時代。史密特在《政治神學》裡對此回應的棋步，是將這個不可捉摸、不受限定也不可決斷的純粹暴力，改寫為主權者決斷的例外狀態，將班雅明設想的，無法的、革命的「法界外」，策略地翻轉為主權者決斷非常狀態而懸擱法律的「法界外」。班雅明再度回應的棋步，是在《德國悲劇的起源》裡描述巴洛克時代的主權概念，指出主權者在例外狀態下最重要的功能不在於決斷，而在於將例外的決斷排除在法理層次之外。相對於史密特將主權者視為決斷而不可歸

謬(infallible)的神，將例外狀態當作恢復法律秩序的神蹟，班雅明所設想的例外狀態是主權者無法決斷也無能恢復的劇變(catastrophe)。

阿岡本在第四章標題，用「巨人的戰爭」(Gigantomachy)來形容史密特與班雅明這一系列關於例外狀態的對奕棋局，不僅牽涉西方形上學，更牽涉著界定西方政治的立場鬥爭。班雅明在〈歷史哲學論綱〉第八條寫著：

我們從被壓迫者的傳統學到：我們活在其間的這個「例外狀態」其實不是例外而是常規/統治(rule)。我們必須達到具有這種洞察的歷史理解，才能夠清楚的瞭解，我們的任務是讓一種真正的非常狀態發生，那將會增進我們與法西斯鬥爭的處境。⁵

這段話很能夠表達阿岡本這本書的立場與任務。一個成為常規統治的例外狀態，當然只能是個虛構的例外狀態。唯有先能夠辨識國家主義的主權者如何運用虛構的例外狀態，以恢復法律秩序之名架空法律並遂行法外的常態統治暴力，才可以期待一個革命的，真正的例外狀態。虛構的例外狀態，有如主權者的鷹爪，將法律與暴力鉤抓在一起，將法律與生命鉤抓在一起。阿岡本在全書最後一段，追隨班雅明的立場期許當前的任務：揭示與生命無關係的法律以及與法律無關係的生命，將暴力與法律脫鉤，藉此為人類行動開啓新的空間。在班雅明，與法律脫鉤的暴力，是革命的或彌賽亞的神聖暴力。那麼與暴力脫鉤之後的法律呢？彌賽亞實現之後的法律呢？阿岡本形容，卸除了暴力作用的法律，是個法律的遺骸，留下純供研究的謎般形象，像兒童拆玩的那些廢棄無用的東西。

II

若僅僅讀本書，阿岡本在結論所暗示的政治出路幾乎是無法參透的晦澀難懂。一方面有些問題作者已經提示將於後作詳論，例如「彌賽亞實現之後的法律」問題，將銜接*The Time That Remains*⁶關於聖保羅「彌賽亞廢除猶太法律」論點的解析。另一方面，許多問題在阿岡本先前著作已有深入討論的脈絡。⁷綜而觀之，從班雅明，經過傅柯、德勒茲、德希達到阿岡本，我們可以看到一條不曾斷過的企圖：找尋基進的逃逸

⁵ Walter Benjamin, *Illuminations*, edited by Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1969), p.257.

⁶ 英譯即將由Stanford University Press 出版。

⁷ 例如 “Walter Benjamin and the Demonic,” “The Messiah and the Sovereign,” in *Potentialities* (Stanford: Stanford University Press, 1999), *Means Without End* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000).

途徑。阿岡本在結尾時的想望，一個超脫傳統法律對待的新人類，特別曾經是傅柯與德希達都以不同方式探索過的問題。然而阿岡本較其他人更鮮明地返回班雅明的彌賽亞寓意，而分別跟傅柯與德希達立場割異。

阿岡本不接受傅柯所認為主權與生命權力在歷史上是前後相繼的看法。他主張：製造裸命生命政治向來是主權的核心活動；生命政治的現代性特徵，並不如傅柯所見的在於將生命納入政治，而在於「例外狀態」愈來愈進入政治結構的前台，愈來愈成為常規統治的模型，使得原來處於政治邊緣的裸命領域逐漸與政治的領域重疊不分。他也質疑傅柯在《性史》卷一結尾時的展望：瞭解了西方基督教在性意識上的部署，我們需要考慮或許有一天，身體與快感將出現一種全然不同的原理。然而，阿岡本問，倘若權力所部署的不只有性，「身體」也早已被權力部署所俘虜，早已成為生命政治之下裸命的身體，那麼對立於主權的指令，傅柯設想身體與快感新原理的展望是沒有根據，沒有機會的。⁸

阿岡本藉著班雅明來問答彌賽亞式廢除法律的展望，雖然沒有指名，卻暗示拒絕接受「一個永遠不會達到終點的過渡階段，一段無止盡解構的過程」（頁64）。阿岡本與德希達似乎不曾直接對辯過彼此的立場，然而已有足夠多的脈絡讓有心的學者推敲兩者的歧異，特別是對班雅明的彌賽亞思想以及對卡夫卡〈法律之前〉的寓言，兩人有著截然不同的詮釋。Catherine Mills比較兩者，稱德希達是「弱彌賽亞」立場而阿岡本是「強彌賽亞」立場。德希達認為政治決斷同時既是必要的卻又是不可可能的，既是沒有根據的又是無可迴避的，這種不可能的經驗的兩難困局是德希達政治理論的核心特徵。阿岡本卻認為當代政治決斷的這種困局正可由生命與法律交疊不分的地帶所透顯，是必須克服的情況。德希達認為政治必須持續不休的藉著不可決斷的決斷來介入。阿岡本卻主張整體的推翻法律，否則可能僅僅是一再重蹈生命政治的困局。德希達在當代政治的困局經驗裡認識到危險與希望的未決狀態。阿岡本則認為裸命暴露於主權暴力之下的當代政治狀況是不可忍受的危險，唯有以一種全新的生命/生活方式來贖回人性。⁹

當然，我們也很可以試著由傅柯、德希達、甚至班雅明的立場來反問阿岡本。

⁸ Agamben, *Homo Sacer*, p.187.

⁹ Catherine Mills, "Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life," *Contretemps*, number 5 (December 2004) p.56.

傅柯在《必須保衛社會》¹⁰系列演講中探討了許多與阿岡本相同的主题，甚至不排除阿岡本在主權與生命政治的主题受到這些演講的啟發，然而在傅柯的脈絡裡，民族做為歷史主體，種族做為政治宣稱，以及所牽涉的認同、歸屬、集體慾望與記憶等具有強烈情感作用的面向，在阿岡本的分析裡是缺席的。從阿岡本的分析，我們只獲得主權與裸命之間相對關係的理解，而且媒介其間的概念侷限於法律的視域，使得主權與裸命都顯得抽象。究竟，納粹集中營裡的「猶太人」、關達那摩拘留營裡的「穆斯林」，在虛構「例外狀態」裡有沒有重要意義？再者，阿岡本的範例是在例外狀態的法外之境暴露於主權暴力的裸命，那麼，跟平常狀態法律之下暴露於國家暴力的（如囚犯或死刑犯），或是暴露於其他形式法外暴力的（如恐怖份子挾持的人質）根本的差別在哪？死刑犯與人質，是裸命的不同形式，還是與裸命不同的形式？

阿岡本想望的，卸除暴力作用之後法律成為僅供研究的遺骸，不難想像。法國大革命之後，波旁王朝的法律就成了失去暴力能力的遺骸，辛亥革命之後，大清典律也成了僅供研究的法律遺骸。然而幾乎可以確定的是，每一次推翻法律暴力的革命暴力都由一個國家主義的主權暴力繼承。阿岡本想望的當然是逃逸這種辯證輪迴的出路，就如班雅明想望的是終結法律暴力的神聖暴力。然而，阿岡本將如何展望一個後革命或彌賽亞的時代？Maimonides¹¹確實將終結「國家的壓迫」銘入彌賽亞信仰。然而彌賽亞並非如班雅明所說：不是恢復的而是劇變的；而是如Gershom Scholem所說：未來劇變的烏托邦嚮往包藏著復辟原初狀態的憧憬。¹²從一開始，彌賽亞信仰就是期待大衛王家系的復興，期待王政復辟為人民帶來正義。早在三世紀，政治上的彌賽亞主義已經與猶太復國的渴求融合。而且歷史上的特徵是，不斷有自稱的彌賽亞出現，也都能獲得一批追隨的群眾。廿世紀彌賽亞精神最具俗世影響力的兩個形式，其一是允諾「無階級社會」、「國家的消滅」、「恢復人的未異化狀態」的馬克思列寧主義，另一個是猶太復國主義。革命與建國分別實現了，由極權統治與國家主義暴力繼承的輪迴卻繼續。迄今，彌賽亞思想不僅不曾終結法律暴力的辯證，自身也不曾解脫盲信與幻滅的輪迴。

¹⁰ Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*, translated by David Macey (New York: Picador, 2003).

¹¹ 十二世紀（1135-1204）猶太神學家、哲學家、猶太法典(Talmudic)學者。

¹² Gershom Scholem, "Towards an Understanding of the Messianic Idea in Judaism," *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality* (New York: Schochen, 1971): 1-36.

在1921年，班雅明寫作〈暴力的批判〉的時代，我們能夠理解，他提出「神聖的暴力」是爲了開啓一個浴血革命的條件而辯護，爲了希望在柏林實現一個革命的恐怖時期(reign of terror)而辯護，馬克思主義革命與彌賽亞信仰是交疊相映的。然而在廿世紀末，當馬克思主義壯觀的彌賽亞運動幻滅之時，阿岡本決心重尋班雅明的彌賽亞寓言，卻是令人尋味的。儘管當代世故的理論已不再需要寄託一位彌賽亞，救世主，末世明王，然而是否基進理論的實踐動力，或姿態，仍然仰賴於投射一個終結歷史上所有壓迫，一個徹底解放的新世界？

阿岡本對於彌賽亞提出幾點新穎但仍然模稜的詮釋。（一）猶太經文(Torah)最初是由一堆沒有母音沒有標點沒有序列的字母構成的，然後才轉譯爲較低層次的律法。以往的詮釋多認爲這意味著律法具有絕對的可變異性與彈性，或是最初經文包含著所有可能的意義。阿岡本卻反而強調這意味著一個驚人的觀念：最初的經文，亦即彌賽亞要恢復的狀態，就是「律法是空無意義的」，這表達了對於律法結構的深刻哲學直觀。（二）現世／來世的二元序列邏輯是不足的，彌賽亞的國度並不存在於取消歷史時間之後，而就存在於現世的歷史時間中，但又與歷史時間不同質，這個暗藏在歷史時間中的結構是我們要去揭顯的，彌賽亞的國度只在於「一點小小的調整」(a small adjustment)。（三）今日我們即活在此一彌賽亞的吊詭中，例外狀態有著與彌賽亞時間相同的形式，這是個獸化與癱瘓的彌賽亞主義，抽空了法律，卻仍將其保存，做爲一個啓示的空無。解構思想在我們當今之所以能夠如此盛行，正因爲看破了這個「無意義而有效力」(being in force without significance)的空無。彌賽亞的任務，於是不僅止於廢除支配與禁制的法律，還要解除當前法律「無意義而有效力」的狀態。¹³

阿岡本與班雅明之間還是有差別的。他不需要一場鐵棘街堡的浴血革命，不需要實現一個革命的恐怖時期來滅除法律，他安分於以博學的分析來拆解法律與暴力的關係，有點兒像是學究式的吉訶德。這或許決定了阿岡本始終以俯瞰的方向看待例外狀態，也就是說，例外狀態始終被認爲是由主權者或威權者所界定掌控。然而，班雅明有不同的感受性。他區別「神話的暴力」與「神聖的暴力」，概念上脫胎於索瑞爾(G. Sorel)區分「政治性大罷工」以及「無產者大罷工」（前者以制訂法律政策爲訴求，強化了國家權力；後者是無政府的，無視於物質或政治利得，也拒絕任何制法

¹³ Agamben, "The Messiah and The Sovereign."

的意識形態計畫，是純粹革命性的）。¹⁴大罷工，跟例外狀態一樣，也處於法外與法律的邊界。阿岡本的範例是主權者單向的在例外狀態下製造法外的受譴咒之徒。相對的，自發性的野貓式大罷工，大怠工，透過擴散的集體行動或不行動，則是逆向的形式：由數量眾多的法外之徒(outlaws)宣告例外狀態。李維的羅馬史曾記載因為人民不工作去參加酒神狂歡節而頒佈*iustitium*。¹⁵阿岡本在第五章簡短提到嘉年華狂歡節是個暫時的無法狀態，卻認為那是被宗教與世俗權威容忍、許可，合法的無政府狀態。這樣的認識遠不如巴赫汀對於俗民節慶力量的豐富理解。狂歡節慶，對基督教而言是根源古老且尚未被征服的異教習俗，對世俗權威而言是民間顛覆秩序的危險騷動，宗教與世俗權威的對待並不是善意的許可而是收編與圍堵的警戒。狂歡節慶宣告自身的法外狀態，所謂容忍許可，只是宗教與世俗權威圍堵不住其強韌活潑力量的現實。¹⁶68年五月的法國，89年五月的北京，89年十一月的柏林…不都是由自發性的群眾宣告例外狀態的嗎？廣場上的群眾是裸命嗎？略過如此活潑的「例外」例證，不構成理論的侷限嗎？¹⁷

當班雅明說「讓真正的非常狀態發生」時，並非坐待彌賽亞的祈禱，他所具體感受的是這種由下自發性擴散的集體行動（或不行動）所宣告的例外狀態。¹⁸但是在阿岡本單向俯瞰的範例，主權者決斷的例外狀態，這種感受性失落了。於是乎，主權暴力俘虜裸命的當代政治情況顯得更絕望，而彌賽亞則顯得更抽象。

III

僅從《例外狀態》這本書不足以充分理解阿岡本的「政治」，一些難以理解的暗示與展望，必須回到阿岡本較廣的著作脈絡裡尋求理解，而且不能限於《受譴咒的人》系列的政治分析著作。T. C. Wall (1999) 與 S. Franchi (2004) 從阿岡本較早的美學論著 (*Stanzas, Language and Death, Idea of the Prose, The Coming Community*) 的脈

¹⁴ W. Benjamin, "Critique of Violence," *Reflections*, pp.291-2.

¹⁵ 引自 Malcolm Bull, "States Don't Really Mind Their Citizens Dying," *London Review of Books*. Vol. 26 No. 24 (16 December 2004).

¹⁶ 參閱本文附記III。

¹⁷ 參閱本文附記IV。

¹⁸ 革命情境的簡式：當更多「受譴咒的人」站出來，當所有人都成為「受譴咒的人」，他們將變成人民/人類立憲的主權者，而原來的權者將淪為毫無防衛能力的「受譴咒的人」。可以將馬克思或索瑞爾的「無產者」代入「受譴咒的人」。當然這條簡式不涉及歷史輪迴的終結。

絡指認阿岡本「閒怠」的政治。源自於 Bataille-Kojève-Queneau 所辯論的 “*vous desoeuvré*”（閒怠之徒），“*desoeuvrement*”（積極潛力的閒怠無為）成為布朗肖（Maurice Blanchot）、儂曦（Jean-Luc Nancy）、以及阿岡本各自發展的思考語彙（義文 *inoperosità*）。¹⁹阿岡本且在亞里士多德《尼各馬倫理學》裡找到相呼應的論點與概念：*argōs* 閒怠：人之為人（社會的/政治的存在），在於不以（鞋匠或木匠之類）工作或功能來定義人，他並將此對照於今日全球在經濟支配之下的裸命。²⁰從「閒怠」的背景，我們赫然瞥見《例外狀態》書中一個破壞機器的盧德份子（Luddite）身影，當阿岡本說：不需要抹除法律，而是要像卡夫卡筆下有趣的角色，各依他或她的策略，來研究、卸除它、拆著它玩（“study” and deactivate it, “play” with it, *inoperosità*!）（頁64）。

「讓（法律暴力）機器停擺」的盧德派行動，其實與阿岡本的同儕，當今義大利左翼基進思想的 Toni Negri 與 Paolo Virno 等人提出的 “Exodus”（出埃及）理論是相呼應的。“Exodus”，是以撤出為形式的政治行動，相對於國家要求順服的義務與主權的奴役，呼籲大舉的撤出/脫逃/叛離。²¹但我們發現有趣的是，Negri 與 Virno 也是當前率先表達對阿岡本的「政治」不滿的批評者。

Virno 在一次訪談中表示：阿岡本是個問題，他是個極有價值的思想家，但在我看來，是個沒有以政治為職志（vocation）的思想家。問題在於，阿岡本將生命政治轉換成了存有論的範疇，而 Virno 卻反對將生命政治抽離勞動力的概念來談。當勞動力，生產的潛力，成為一種商品，權力已經意味著對於生命的治理。²²我換個方式問：阿岡本展望著生命的潛力，那麼能夠不察看這個早已處處將生命的潛力當作商品一樣開發的體系嗎？Negri 則認為，阿岡本思想的危險在於，他以形式上嚴格而優美的方式呈現了現代主權的樣貌，相應於這麼個主權超越論，他卻沒有能展開一個革命鬥爭的前景，

¹⁹ Thomas Carl Wall, *Radical Passivity* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999); Stefano Franchi, “Passive Politics,” *Contretemps*, number 5 (December 2004): 30-41.

²⁰ Agamben, *Means without Ends*, p.141. Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1091b-1098a.

²¹ Paolo Virno and Michael Hardt (eds.) *Radical Thought in Italy: A Potential Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996):196-208. Michael Hardt and Toni Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004) 341-2.

²² “General Intellect, Exodus, Multitude: Interview with Paolo Virno, published in Spanish in *Archipelago*, number 54. Translated by Nate Holdren, <http://www.16beavergroup.org/mtarchive/archives/001475print.html>

或是想像一個不受制於現代國家的政治行動形式。主權禁制與裸命的概念，否定了人的潛在可能性，而將今日世界一味描繪成納粹極權視域之下的絕望之境，也不是個正確的描述。²³

Negri 在《例外狀態》義文版2003年出版之後寫了一篇簡短卻頗具含蓄張力的書評，兼具友善的讚美與批評的異議。他說：我們看到兩個同時並存的阿岡本，其一對生命持有存在的、宿命的、可怖的看法，持續被迫處於遭遇死亡、被動與挫敗之境，那是裸命的阿岡本。另一個比較接近史賓諾莎與德勒茲，捕捉後現代的生命政治視域，呈現其間的活性、創造力與革命性，那是*The Coming Community*的阿岡本。弔詭的是，當你一不留神，前頭那個阿岡本就如同烏雲罩頂般的遮蔽了後頭那個，死亡的黑暗陰影籠罩住了生的意志與慾望的活力。²⁴

整個《例外狀態》閱讀的感受確實像是一片暗黑畫布上有那麼一抹灰白。猜想這樣的表現策略或許本身就是政治的？也不確定那抹灰白的微明，要表現的是「活死人」(*Muselman*)²⁵的最後薄暮，還是個彌賽亞的閒息晨暉？這分不清的微明，相信還會吸引許多研究與拆玩的動力。

阿岡本是極為難得的學者，他同時具有幾方面出色的能力是當代學者很少能夠兼具的。其一，他對當代思潮相當熟稔，能夠與許多重要思想人物從容對話。其二，他對古典希臘羅馬與希伯來文獻的運用令人開足眼界，有些我們能夠藉不同語文輾轉追索，有些特別是古羅馬的拉丁文獻，卻專僻到沒有其他語文參考可用。其三，他的發問始終可以直扣當下的重要政治與思想議題，使得他比安於古典研究的學者引起更廣泛的注意。因此，讀他的啟發不只一端。

²³ 見Brett Neilson, "Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism," *Contretemps*, number 5 (December 2004): 68. 阿岡本亦曾藉著"Potentiality"的哲學詮釋批評Negri政治理論概念的侷限，見Agamben, *Homo Sacer*, pp.43-48。

²⁴ Toni Negri, "The Ripe Fruit of Redemption," published in Italian on *Il Manifesto-quotidiano comunista* (26 July 2003), translated by Arianna Bove. <http://www.generation-online.org/t/negriagamben.htm>

²⁵ 集中營裡被拘留者之間形成的德文術語，指營中那些因為飢餓、衰弱與絕望而喪失精神與情緒反應，靈魂已消逝，有若行屍的人，通常不可能存活，將於數週內死亡。Primo Levi曾記述過他們的形象，阿岡本則曾經給予深入的評論，見Agamben, *Remnants of Auschwitz*, translated by D. Heller-Roazen (New York: Zoon Books, 2002)。

附記

I. *Homo Sacer*

“*Homo Sacer*”的中譯是個棘手的問題，本文暫譯為「受譴咒的人」，原想節制篇幅而沒有細說考慮的理由。評審質疑這個譯詞是否仍有太多宗教意味，因此未必合乎阿岡本強調的旨趣。這是個好問題。既然《例外狀態》屬於阿岡本*Homo Sacer*著作計劃的系列之一，值得藉此為這詞彙斟酌適當的中文表達。

Sacer 在拉丁文中兼具模稜兩義，其一為「神聖的」（此時英譯為“sacred”），另一為「受譴咒的」（此時英譯為“accursed”），法文“*sacré*”則保留了拉丁文裡模稜兩義。也可以說「神聖的」有模稜兩種面貌，其一是善慈的(beneficent)另一是惡罪的(maleficent)。而在拉丁文中，若要獨指神聖的善慈面，用的詞彙是sanctus。“*Homo sacer*”也有模稜兩義，宗教的與世俗的。阿岡本援取的是古羅馬法裡的一種刑判：“*Sacer esto*”所指稱的人，被棄置在世間法(*ius humanum*, human law)保護之外，因此人人可以殺之而無涉罪罰，但不同於死刑，因為沒有執行處決的指令，同時，此人也被排除於神律(*ius divinum*, divine law)之外，不得在祭獻儀式中當作犧牲。“*Sacer esto*”這項刑判的字面意思仍然保留模稜兩義，可以譯為「祝他成聖！」(May he be sacred!)也可以譯為「受譴咒吧！」(Be cursed!)。這裡有個弔詭的結構：將“*homo sacer*”棄置於所有法律之外的這項宣告，仍然是個世間法律的刑判。這個弔詭是個阿岡本反覆闡發的法律-政治結構。

但是另一個對應的弔詭結構，阿岡本沒有興趣深探：這個被排除在神律之外，禁止以祭獻儀式交通神聖層次的“*homo sacer*”，是否本身就是個排他性的祭獻刑？²⁶是否正因為排除與禁止另作祭獻而仍然有其深刻的宗教作用？這卻是René Girard以及Louis Gernet探討“*homo sacer*”的主要旨趣。²⁷他們跟阿岡本一樣，不認為“*homo*

²⁶ 參考Giuseppe Grosso在《羅馬法史》論及的“祭獻刑”(consecrato)。此詞主要來自拉丁慣語“*sacer esto*”〔你將被作為祭品〕意思是：將罪犯開除出共同體，讓他在遺棄中贖罪，接受神的報復與決定，因而受刑人可以被任何人白白殺死。另外作者也把這個詞當作是羅馬法「最初的刑法」，一個公法與私法最初將被分開時的狀態，「是刑事司法世俗化進程中的一步」。「根據這種刑罰的宗教成分，特別受到強調的是遺棄受刑人的結果，即：那些殺死被法律遺棄者的人將不被視為殺人犯」〔頁127〕。《羅馬法史》〔*Storia Del Diritto Romano*〕，Giuseppe Grosso著，黃風譯，中國政法大學出版社，1994，頁126-127。謝謝柯朝欽提供。

²⁷ René Girard, *Violence and the Sacred*, translated by P. Gregory (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1972): 256-269, 以及Louis Gernet, *The anthropology of ancient Greece*, translated by J. Hamilton, S.J. and B. Nagy (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1981): 265-267.

sacer”可以單純由宗教詮釋來理解，但是在法律暴力與宗教作用之間的模稜意涵，他們也不認為可以輕易解脫。尤其Gernet在“Law and Prelaw in Ancient Greece”這篇論文裡提出複雜的問題意識：“*Homo sacer*”所來自的古羅馬法，或是所有古代法律的共同特徵，在於強烈的宗教印記，而且，所謂「法律裡的宗教意涵」，指的並不僅僅是例如古羅馬的「神律」觀念，那仍然是太過侷限的旨趣。環繞著一個特定的法律概念，是整個“*mentalité*”，不僅只是法律功能、社會功能，而且也是心理的、世界觀的體系、思想與信仰的習慣。²⁸

阿岡本看待“*homo sacer*”的問題意識顯然不同於Gernet對古代社會的人類學興趣。他的興趣是形上學的、政治的。用他的話來說：藉著“*homo sacer*”「我們得以在神聖與世俗尚未區分、宗教與法律尚未區分的地帶，發現一個原初的政治結構，但首先必須清除一些誤解」²⁹。他所謂有待清除的誤解，是關於“*sacer*”在他看來無助於法律-政治理解的一些「被假定的模稜性」。但除非讀者照單全收阿岡本的修辭與例說，不難警覺他藉著評論而撇開的所謂民族學的宗教範疇：譴咒、不潔、禁忌，或許是回頭質問他侷限於法律-政治理解的對話脈礦。

清除“*homo sacer*”的模稜性是不可能的，或者，那樣做也就剝除了這個概念的理論潛力。阿岡本其實也藉著解析地建構“*homo sacer*”的模稜性來闡釋他的觀點，他關注的模稜性是所謂政治的生命(*bios*)與自然的生命(*zoē*)之間排除與包含的拓樸結構。在古羅馬法的刑判之外，他另舉了兩個與“*homo sacer*”結構對稱的例子，一個是由羅馬皇帝封神儀式流傳到中世紀的君王葬儀，在遺體焚祭之後還另有一次蠟芻像焚祭，阿岡本指出這不僅是Kantorowicz中世紀研究鉅著所標題的*King's Two Bodies*，而意味著國王的兩種生命，尤其是在肉身的自然生命之外還有個主權者承繼不斷的政治生命。另個例子是獻身者倖存的世間遊魂(*larva*)：羅馬史中記載，在圍城或戰爭危急時，某些將士獻身，向冥神誓死，將自身性命與敵人性命以誓約相綁縛，祈求冥神一起帶入冥間，倘若危機之後此獻身者倖存，則他將成為既不屬於世間也不在冥間的世間遊魂。這兩個例子有複雜的神學與宗教意涵，不僅止於阿岡本關注的兩種生命之間的拓樸關係，因此使得「受譴咒的人」這個譯詞顯得不滿意。換言之，我跟評審對這個譯詞不滿意的理由相反，既然阿岡本援用古羅馬法的刑判來申論主權政治與法律

²⁸ Gernet, *The anthropology of ancient Greece*, pp. 143-205。

²⁹ Agamben, *Homo Sacer*, p.74.



刑判的弔詭，「受譴咒的人」不排除原初的宗教意味，卻不難在阿岡本強調的法律-政治脈絡下理解，也比「神聖的人」更貼近他的主要旨趣，不滿意的反倒是這個模稜兩義擇一的譯詞不足以涵蓋“*homo sacer*”歷史上複雜的宗教意涵。

阿岡本強調“*homo sacer*”是政治現象而排斥其宗教意涵，最強烈的表達見諸他對納粹屠殺猶太人的歷史事件被稱為“Holocaust”的激烈批評。“Holocaust”原意為「大燔祭」，一種以火將犧牲燒光，化作瀰天煙灰的祭獻形式。納粹集中營裡的猶太人是阿岡本說明“*homo sacer*”的現代範例，他們在集中營與煤氣室的遭遇，就如希特勒說的「消滅害蟲」一樣，毫不具有祭獻犧牲的宗教意義。“Holocaust”的稱呼，將煤氣室焚化爐等同於大燔祭的祭壇，在阿岡本看來不僅是無法忍受的曖昧，還包藏了反猶的嘲弄，因此他拒絕使用這個詞彙。但是他注意到這個詞彙在歷史上的語意轉移，自十二世紀起就用來指稱歐洲對猶太人的屠殺，而且隱喻的延伸也用以指稱基督的受難與早期基督徒的殉教。³⁰

我能夠理解阿岡本堅持“*homo sacer*”乃政治現象無涉宗教犧牲的強調，但弔詭的，若嚴格依照他的觀點，意味著忠實反映納粹以及（將基督釘上十字架的）羅馬行政官的觀點：他們處置的“*homo sacer*”，棄置於法律之外，也沒有任何犧牲的宗教意義。被拋入競技場的基督徒與集中營裡的猶太人差不多，十字架跟煤氣室差不多，都只是「消滅害蟲」的單純工具。阿岡本不曾料想，他想制裁卻制裁不了的語意轉移，想清除卻清除不了的宗教意義，正就是對反於主權者觀點的政治發生，或是重大政治發生的可能性。耶穌(a *homo sacer*)「受難」，以及基督徒(*homines sacri*)的「殉教」，成了西方文化裡犧牲與自我犧牲的典範，十字架，別無意義的刑虐工具，成了西方宗教、藝術與政治的象徵。羅馬帝國皈依一個曾經是她主權之下「受譴咒之人」的信仰，基督教征服歐洲的世俗王權，這是何等重大的政治現象？在歷史的比較之下，在巴勒斯坦凌虐基督的羅馬行政官，羅馬與中世紀葬儀焚祭芻像的主權者，捧執束棒威儀懾人的古代與現代法西斯，這些阿岡本的例子，卻相形見小了。同樣的盲點，使得阿岡本侷限於國家、主權者與裸命的「法律-政治」形上學範疇，遺略了現代政治裡炙熱蔓延的宗教意義，民族主義與原教旨主義下的犧牲與自我犧牲。

³⁰ Agamben, *Remnants of Auschwitz*, translated by D. Heller-Roazen (New York: Zone Books, 1999): 29-33.

II. *Nomos, Anomic*

阿岡本認為「例外狀態」是個*anomic*狀態，但任何*anomic*狀態若再被收編或納入一個法律名義的秩序之下，都是假的、虛構的「例外狀態」。他提議揭示一個真正的「例外狀態」，一個不再與法律秩序有關係的*anomic*狀態。我們要怎麼想像這麼個完全的*anomic*？要如何理解這麼個真正*anomic*狀態中的生命或行動？思考這個問題，首先必須辨識阿岡本對於法律概念的視域。在本書中，*anomic*有時與*law*相對出現，此時文脈中*law*與*nomos*可直接替換(頁72, 73)，於是*anomic*相對於法律而指「無法律的」、「法律界外的」或「與法律無關係的」。有時*anomic*則與*nomos*相對出現(頁70, 87, 88)，那麼這時候*nomos*還是單純指法律嗎？

希臘文“*nomos*”這詞彙，雖然常被譯為法律，但其意涵比我們現代的法律概念更為複雜。相對於*physis*(自然)，*nomos*的意涵不只是法律，還指傳統的道德與習俗，許多古典學者英譯為“*custom*”。阿岡本在*Homo Sacer*書中有一章標題為“*Nomos Basileus*”，是源自Pindar古詩的希臘古諺：傳統道德/習俗/法律，至高無上(the *nomos*, sovereign of all)。阿岡本論及賀德林(F. Hölderlin)何以界定*nomos*為至高法律，而史密特卻界定*nomos*為高於法律(*Gesetz*)的純粹法權(*Rechtskraft*)，阿岡本自己則通篇用*sovereign nomos*未翻譯，我們相信阿岡本瞭解*nomos*與今日法律概念之間相關又不同等的細微處，但他的興趣環繞在法律與「至高」(*sovereign*)上，並未開展*nomos*傳統道德/習俗的意涵。其他古典學者通譯的“*Custom, sovereign of all*”以及日文翻譯的「慣習こそ万象の王」，仍將構成我在下文的質疑。

與*nomos*相對的概念*anomic*，因為涂爾幹而成為社會學的熟悉概念，指的是“without norm”，沒有規範，而規範不僅是法律，還包括了民德(*mores*)與民俗(*custom, folkway*)。帶著點嘲弄的玩笑：激進哲學家阿岡本提示我們想像一個完全*anomic*之下的生命，社會學家涂爾幹則用統計數據顯示至少將出現一種現象：迷亂式自殺(*anomic suicide*)的發生率顯著增加。阿岡本抨擊涂爾幹的自殺論：第一，說他將*anomic*與焦慮相對應(莫須有！迷亂式自殺的解釋是社會的，並不預設「焦慮」這項心理因素)；第二，說他沒有見到*anomic*可能與社會秩序有更為親密而複雜的關係。究竟*anomic*如何與社會秩序有什麼樣更親密而複雜的關係？阿岡本沒有說明。但這是問題，我們必須問：他所設想的完全的、真正的*anomic*是什麼樣的概念？當他說要揭示一個與法律沒有關係的生命狀態，他所想的法律概念是什麼？我們如何設想一個未

經法律甚至傳統道德習俗等規範所中介的生命狀態？

在《例外狀態》第五章，阿岡本引述了新畢達戈拉斯學派（一世紀）一個幾乎倒裝Pindar古諺的政治理論：*Basileus nomos empsukhos*，他譯為：主權者乃活的法律(the sovereign is a living law)。他繼續推論（請留意其邏輯）：主權者乃活的法律，意思必然是(can only mean that)：他是不受此法律束縛的，亦即，他既是法律的生命同時也是完全的*anomie*。於是阿岡本認為主權者同時是*nomos*與*anomie*活的體現。請留意，整個推論的前提是，*nomos*已經被乾淨的約簡為法律，而*anomie*也單純指「不受法律的約束」。於是：朕即王法，朕無王法。但唯有排除了Pindar古諺*nomos baileus*「傳統道德習俗，至高無上」的意涵，才能獲致這個「無法無天」的主權者位置，這是個抽象的形上學位置，卻未必能夠是歷史與政治上具體的位置。在我看來，這個高論又驚人的平凡：若*anomie*僅僅意指「目無王法」，那麼，在希臘，違抗王法為兄長收屍的Antigone，在中國，以武犯禁的「俠」，干犯王法、替天行道的「起義/造反」，這些例子都跟主權者一樣具有*anomie*的特徵。同時，這些例子的行動與生命又具現了某些與「王法」相扞格或更高的*nomos*（傳統道德或習俗），於是跟主權者一樣，既是*anomie*又是*nomos*活的體現。這個推論之所以貧困，問題出在將*anomie*對應的複雜規範形態過度約簡為單純對應於主權者的法律。嚴謹的說，所有上述「目無王法」的例子，其行動與生命都受到某些不同於王法或更高*nomos*的強烈指引，因此，絕不是*anomie*生命狀態的例子。若不逕將*nomos*約簡為法律，則*Basileus nomos empsukhos*可以意指：君王體現或履踐至高的*nomos*，亦即「朕法天」。³¹或許我們可保留模稜兩義：「朕法天」的道德理想，以及「朕無法無天」的迷亂，因為歷史上的主權者確實搖擺在兩種可能之間。

完全*anomie*狀態下的生命，如果是可欲的出路，還得另尋想像，或者等待阿岡本另給例說。

III. 喧鬧節、狂歡節、萬聖節：Reign of *nomos* or *anomie* ?

仔細分析，那些乍看之下粗暴狂野的騷擾動作，其實是定義明確的傳統習

³¹ 其實阿岡本所引述的原典中有句表達清楚地支持我的詮釋：“The law (*nomos*) being the first element, the king is legal...but if there is any deviation, then the sovereign is a tyrant...and the community is unhappy.” Cited in Agamben, *State of Exception*, pp.71-72。因此，新畢達戈拉斯的政治理論旨在表達一個政治理想：主權者不該乖離至高的*nomos*，不該是*anomie*的生命，否則將成為令國人不幸的迷亂暴君。

俗與合法形式，透過這些古老的形式，規禁於是得以實行。(Meuli 1975, p.413)

在引述Meuli之後，阿岡本忽略Meuli的主旨，將他所討論的喧鬧節(Charivari)、狂歡節(Carnival)與萬聖節(Halloween)逕自稱為“anomic feasts”，說那是「合法的無政府狀態」(legal anarchy)，無關乎古老的農村習俗，而是顯露了被收納在法律之中的“anomic drive”及其諧謔形式。這個觀點不陌生，稍早左派學者如Eagleton也用類似的語調批評巴赫汀所詮釋的狂歡節，說那是「被許可的」(licensed)，被霸權容許的「溢出」(contained popular blow-off)，像革命藝術作品一樣，帶來點騷動卻相對沒啥效果。³²若這麼說，這些節慶似乎只是又一種虛構的例外狀態。

問題是，從誰的觀點認為這些俗民節慶是“anomic”，或是「無政府狀態的」？弔詭的，不是從巴赫汀所謂「官方的」宗教或世俗權力當局的角度嗎？這些俗民節慶形式又是被誰「允許」的呢？好像真要由個皇帝或總統來准許或不准許七月開鬼門或是元月過春節。Meuli講得很明白，這些節慶期間的行動，不是“anomic”而是由*nomos*統治的。巴赫汀在《拉伯雷的世界》生動的呈現每個狂歡節都是由*nomos*統治的完整喜劇世界。狂歡節建立自己的滑稽王國與教會，一開始就選出自己的國王與主教（通常是帶點癡狀無能或是邪惡喜感的角色，跟世間的主權者對照，很難說那是parody還是surreal）供眾人消遣愚弄。狂歡節將所有教會、國家所認真嚴肅的圖騰、符號與神話都收編成諧謔（或超寫實）模仿的對象。節慶期間，俗民歡笑以傳統習俗的法則懸擱了官方的所有禁制、規範、階層樊離與冷苛嚴肅。取消種種禁制，也就是克服重重宗教權威的約束與世俗權威的壓迫。這些以恐怖、威脅、禁制、暴力而使得俗民群眾必須以順服屈從、讚美歌頌、阿諛奉承、諂媚偽善來應付的對象都在節慶的歡笑中被克服了，取而代之的是無畏的嘻笑咒罵，是歡笑的真理(laughing truth)。不要誤解，Meuli所謂的「合法」形式指的是這傳統習俗的至高*nomos*，而不是那在節慶中被顛覆的官方法律，因此他所謂藉由這些形式得以實現的規禁，也屬於此一*nomos*的統轄，而不是另與官方法律的祕密共謀。

這是文藝復興時期仍然飽滿的俗民節慶精神。他們與官方或教會文化分庭抗禮，互相圍堵。老布勒哲爾的十六世紀繪畫《狂歡節與四旬齋的戰爭》³³就極具說明力。

³² Terry Eagleton, *Walter Benjamin or Towards a Revolutionary Criticism* (London: Verso, 1981): 148.

³³ Pieter Bureghel the Elder, *Carnival's Quarrel with Lent*, Kunsthistorisches Museum, Vienna.

迪士尼的模型動畫電影《聖誕夜驚魂》(*The Nightmare before Christmas*)也很能說明萬聖節與聖誕節乃分別由不同*nomos*統治的領域，各有主權。巴赫汀詳細解說了俗民幽默的*nomos*如何在之後的幾個世紀逐漸消殞，尤其是受到理性主義與啓蒙思想的誤解與排斥。在當代，狂歡節精神或許已經支離萎縮，且弔詭的是，今日反倒是官方文化最懂得無情的運用狂歡節的殘留元素促銷政治人物或觀光商品。或許是這般落魄景象使得Eagleton譏嘲那是文化霸權之下「被容許的溢出」。阿岡本形容那是收納在法律中的“anomic drive”。但是只要這些節慶發生，就絕然不會是“anomic”。再怎麼胡搞，鬧洞房、半夜串門trick-or-treat、裝神扮鬼、惡作劇，這些行為不會比在樹上掛燈飾、半夜串門報佳音、扮裝聖誕老人等舉動更為“anomic”，沒有兩樣，節慶形式是鮮明的“reign of *nomos*”，阿岡本稱它們是“anomic feasts”，在社會學或人類學看來很難理解。而從“anomic feasts”這個可疑的範疇來申論「*anomic*與法律之間祕密連帶的曖昧」，也令人困惑。若那真是個值得的論點，還得等待阿岡本另給例說。

IV. 天安門，89年五月

68年五月的巴黎、89年五月的北京，89年十一月的柏林，幾個例子說明在主權者藉「例外狀態」遂行法外統治之外，還另有不應被忽視的「例外狀態」形式與意涵：由自發性的群眾宣告例外狀態。評審提出了幾個問題：為什麼有必要強調「自發性」？自發性與非自發性的區分關鍵何在？是否無須透過再現機制，甚至不會提出任何訴求地集結在一起？有自發性的運動嗎？這樣的運動是否全然逃脫主權（政治）邏輯？或是僅對於主權邏輯的複製？

Tom Nairn評論68年五月運動：

長期以來，眾革命者嘴巴一直嚷嚷的一句列寧箴言：「沒有革命理論就沒有革命運動。」天翻地覆的五月提醒他們…沒有五月的正字標記——自發性(spontaneity)——那麼不管是什麼理論或是什麼「計畫」或「指導」，都將把革命拉回革命前的原點，毫無作為。³⁴

有自發性運動嗎？看觀察的參數怎麼設定。實測機械運動的設定未必觀察到熱力學的分運動。列寧觀點未必認識或承認不屬革命理論指導下發生的革命運動。用

³⁴ Quattrocchi, Angelo and Nairn, Tom 著，《法國1968：終結的開始》，趙剛譯註（台北：聯經，1998）頁127-8。

Nairn與Eric Hobsbawn的詞彙：五月事件的發生「完全無預期」，雖然情節蕪亂，卻是生機盎然，隨機而起，組織鬆散的眾多流動力量，對比之下那些死氣沈沈的官僚機器，或是高度組織化，黨性堅強的小團體，都黯然失色，被情勢拋在後頭。事件絕非「偶發的」，因為那是結構性問題與矛盾的爆發。但相對於開創性的發生，所有既有理論計畫都顯得礙手礙腳。不是組織性的擴張，而是星火燎原，勢如雪崩，不是依計畫在指揮下的行動，而是奇妙的共振，有如法國大革命古老的呼喊 *À la Bastille!*（前進巴士底！）。

89年的北京，直到六月三日晚間，無須任何指揮，許多民眾自發性的向木樨地集結，也就是當晚死傷最慘重的地方，因為他們聽說戒嚴部隊已經待命「清場」，而他們要阻攔不願軍隊進城。這就是他們的訴求，就如之前百萬人大遊行集結數週以標語口號提出形形色色難以計數的訴求。阿岡本在一篇名為〈天安門〉的評論寫著：中國五月大示威最令人感觸的是他們相對沒有什麼具決定性內容的訴求（民主與自由做為訴求是太過空泛的觀念，唯一具體的訴求是悼念胡耀邦，而官方早已立即允諾了）。他據以提示：未來政治的新現象可能不再是爭奪控制國家的鬥爭，而是國家與非國家「人性」(non-State, humanity)之間的鬥爭。³⁵其實法國68年五月的革命運動不早已是如此了？

我不知道有什麼理由，如評審的問題所假定的，自發性的概念必須抽離再現機制與任何訴求（那會是個什麼目的的抽象概念）？但自發性的群眾，應該有別於特定身份所專佔再現的召喚或動員（例如穆斯林、共產黨人、中國人、台灣人、藍、綠），在沒有任何固著認同的條件下形成的共同體，所有人因為參與而歸屬於這個不屬於任何身份的共同體。這正是阿岡本在89年五月的北京看到的現象，他用來說明他所謂“politics of whatever singularity”（如其所是/無差別對待的獨一性政治）。³⁶68年五月的法國，也是如此。這般徹底不具任何可被再現身份的共同體，對於國家(the State)而言是個威脅，國家對她不知所措，也因此不能容忍這種存在。北京六月三日晚間清場的指令，以及六四之後官方報紙社論為這個令當局不知所措的群眾強加了一個可以處置的明確身份：反革命暴亂份子！*Sacer esto!*

³⁵ Agamben, “Tiananmen” in *The Coming Community*, translated by M. Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993):85.

³⁶ 同上。



如其所是/無差別對待的存在（Whatever being，義文 *Quodlibet ens*），我想到也是巴赫汀強調的狂歡節慶特質。于治中在〈五月的弔詭〉寫著：68年五月的另一個特色，是整個運動雖然充滿了政治性，可是同時，難以置信地又是充滿了節慶式的成分…國家權力的真空使整個社會處在一種假期狀態。³⁷89年五月的北京，也是這樣，至少在數十萬群眾的天安門，國家權力被懸置了。學生進行絕食受到各界聲援，官方發佈戒嚴令卻受到藐視，人與人之間撤除了階層與身份的藩籬，解放了體制的壓抑與冷漠，人們洋溢著熱情，在廣場上流連，陌生人之間能夠信任、互助、共鳴。89年十一月的柏林，人們從歐洲與世界各地帶著睡袋，用各種交通方式抵達，參與圍牆的倒塌，每天數百萬東/西柏林人越過不再存在的邊界到曾經被禁制數十年的地方，人們用各種半生不熟的異國語言與周遭來自世界的陌生人交談歡笑，用水槍互射啤酒，用號角製造歡樂噪音，餐廳與酒吧徹夜不打烊，但群眾更愛流連大街。報紙頭條標題：德國在大街上統一了。東德政府垮了，西柏林政府也被懸擱了，警察袖手，士兵加入群眾，廣場播放貝多芬第九交響曲：四海皆兄弟。這種由自發性群眾宣告的例外狀態，時空(chronotope)不是處置「裸命」的集中營與拘留營，而是人們「如其所是/無差別對待」的大街、廣場。

89年的北京，是對比兩種類型「例外狀態」結構完整的例子。從「悼胡」引起學潮，四二七大遊行，是由自發性擴散的群眾宣告「例外狀態」，百萬人示威，數週之內實際統治廣場，這是全球觀眾由衛星電視直播所矚目的北京。五二〇實施戒嚴，是主權者宣告「例外狀態」。期間內，統治高層因爭議「必要性」而發生嚴重分歧。戒嚴令發佈之後雖持續部署軍隊，卻未能立即恢復統治，直到六三夜間開始武力「清場」，這是全球觀眾全程關注的六四慘案。主權者「例外狀態」的法外統治不僅表現在六四流血的武力清場，更表現在六四之後重新實施政治鎮壓、通緝搜捕民運異議人士、關閉自由派報紙雜誌、嚴格控制自由結社、在國際上對人權問題採強硬路線。十六年後的今日，例外狀態結束了嗎？六四情結十分沈重，平反是歷史的必然，「血不會白流」是六四之後大陸與世界華人到處出現的標語，犧牲的隱喻，祛除不了的宗教意涵，即是潛在的政治發生。

阿岡本所分析與呈現的「例外狀態」類型，卻是最最黑暗的部分：主權者藉

³⁷ 于治中，〈五月的弔詭：中文版序〉，Quattrocchi and Nairn 著，《法國1968：終結的開始》，頁xvii。

「例外狀態」進行的法外統治。即便在〈天安門〉這篇評論，阿岡本也是關注「受譴咒之人」（反革命暴亂份子）如何在廣場上被屠殺，在全國被緝捕，殺人者可以毫不涉罪刑，被殺的人卻被剝奪任何犧牲的意義。雖然他也看到了「如其所是/無差別對待」的共同存在，結局還是晦暗的：**無論何處出現這般和平展示他們的共同存在，就會有天安門，而，遲早，坦克將出現。**³⁸

本文試圖指出阿岡本描繪的「例外狀態」只是類型(genre)之一。坦克出現做為結局，是類型經營的效果。坦克，蛇籠拒馬，不會永遠佔據大街廣場，也沒有永遠的集中營。過去數十年我們見過許多回大街廣場上的坦克在自發性群眾甚至鮮花的圍堵之下停擺的「例外狀態」。如果「例外狀態」類型不只一種，我們可以有不只一種期待。阿岡本主張生命與法律脫鉤、法律與暴力脫鉤之後開啓的人類行動才是他所謂的政治，那麼我們得先參透後彌賽亞國度裡的政治。³⁹若終結歷史上所有壓迫、徹底從法律暴力解放的新世界是所期待的真正例外狀態，那意味著天國近了，不再有痛苦掙扎、無須鬥爭行動的生命，近乎永久安息，或許卻是另種雖生猶死的弔詭狀態。不然，像是老布勒哲爾《狂歡節與四旬齋的戰爭》裡生氣盎然的平凡啓示：我們永遠可以期待下一個一定會到來、但沒有不結束的節慶。藉生產裸命而遂行例外統治的主權者，在跟他們鬥爭與慶賀的例外狀態中遭到脫冕，狡智的權力卻守候著「必要之名」加冕下一位例外統治的僭主。那麼，有趣的就不在於探討一種終結歷史的真正例外狀態，而在於例外狀態的不同類型及其在歷史中的交替。

³⁸ Agamben, "Tiananmen," p.87.

³⁹ Agamben, *State of Exception*, p.88。廿世紀我們曾經試過一回，試著參透「不再有階級、國家消滅了、革命後的政治」，結果朦朧想過的不曾出現，出現的是從未料想過的極權政治。

Yuan-horng Chu

Dusk or Dawn on Agamben Painted Exceptional Rule

Abstract:

This article seeks to critically review Giorgio Agamben's work on the idea of the "state of exception." It draws out both of his historical analysis of how the state of exception has become a paradigm of government today and his philosophical thought on the paradoxical relationship between law and the absence of law. It also comparatively explored the differences between the theoretical position of Agamben and that of Foucault, Derrida and Benjamin, in regarding to the notions of biopolitics, deconstruction, and messiah respectively. Drawing on the context of his earlier works such as a politics of "desoeuvrement" or "inoperosità", this article tries to understand the political implication that is vaguely proposed by Agamben; also compared is the affinities and distance of the political outlooks between Agamben and his peer Italian Leftist theorists such as Toni Negri and Paolo Virno. This article also points out several limitations of Agamben's framework: the analysis remains trapped within an abstract horizon of the law, important factors outside the juridical category, such as claims to nationhood, collective aspiration, sentiments of belonging and identity, played no part in his analysis; the reduction of the more complicated concepts of nomos and anomie to somewhat reified concepts of law and lawlessness generates obscurity and suspicious conclusion. Finally, the article argues that Agamben has constructed a genre of the "exceptional rule" The dark political outlook is a specific effect of the genre, which failed to consider other historically significant forms of the state of exception.

Keywords: state of exception, homo sacer, bare life, law/lawlessness, messiah