

第一章 導論

本論文旨在詮釋當代義大利哲學家阿岡本（Giorgio Agamben）如何重構史密特（Carl Schmitt）意義上的「例外狀態」思想。我們以五個主要的軸線脈絡來呈現阿岡本的例外狀態理論，並以幾個相關的當代思想家的理論立場來與之進行對話，並在結論部份中提出一些評論。¹

1 例外狀態具有的弔詭性法律結構：例外狀態成為常態

「例外狀態」(state of exception, *Ausnahmezustand*) 一般而言指的是一個國家或是司法秩序體處於其生存危急的時刻，或是與重大的公共秩序有關的特殊危機時刻，從而必須懸置或暫時凍結其正常憲政上的司法系統，因此而稱之為例外狀態以相對於正常的憲政司法秩序。在現在的法律用詞中，一般國家在遇到這種情形時，大都會宣佈國家進入「緊急狀態」、「非常狀態」或「特別狀態」等；在德語的表達裡有 *Notstand*、*Ausnahmezustand*，法語則有 *state of siége*，英語國家的傳統則是如 *state of necessity*、*martial law*、*state of emergency* 等等。

一般來說例外狀態有可能是天災、戰爭、動亂、內戰...等等各種原因而起，但是不管如何，例外狀態的主要的強調重點在於它對現有的憲政司法秩序的有效維持產生了重大的威脅危機，因此必須採取特殊的手段來消除眼前的危機並恢復與護衛現存的憲政常態秩序。因此，傳統上皆認為當進入例外狀態時，也就是直接運用**軍事力量或國家武力**的狀態，如「戒嚴狀態」、「圍城狀態」、「戰爭狀態」、「動員狀態」等等。法學家普遍認為宣佈進入例外狀態是一種屬於「國家的緊急權」(*Staatsnotrecht*)，因此它也是一種屬於司法秩序

¹ 關於阿岡本的「例外狀態」思想，在本論文進行期間，國內已經出現一本相同主題而極為出色的碩士論文：薛熙平，《例外狀態：阿岡本（Giorgio Agamben）思想中的法與生命》，國立政治大學：法律研究所，民 94 學年度，國圖編號 094NCCU5194027，2006。筆者也感謝薛提供其論文予筆者參閱。在關於阿岡本思想理論的細緻詮釋上，筆者認為該論文做出了相當大的貢獻，在許多地方薛的碩士論文對本論文中的論點提供更為詳細的詮釋與參照，因為多不勝引，因此本論文不在各處一一引用此論文，筆者建議讀者可以直接將此論文作為另一參考。

體系內的「法權」(Recht)之一。²所以，在例外狀態之下，國家基於自我保護的權利，有必要懸置正常司法秩序，以便採取必要的手段來恢復或挽救原本的司法秩序，從而保證國家的繼續存在。例如，著名的威瑪憲法第 48 條第二款規定：當「德意志國內之公共安全與秩序發生重大障礙，或有發生障礙之時，聯邦總統得採取必要之處置，以恢復公共安全與秩序，必要時得使用兵力。為達此目的，聯邦總統有權**暫時停止**憲法第 114 條、第 115 條、第 117 條、第 118 條、第 123 條、第 124 及第 153 條所規定的**基本權利**之全部或部分」。(重點為筆者所加)儘管各國憲法內文條款或有出入，但是威瑪憲法的第 48 條與威瑪共和國的歷史經驗一樣極具典範性，已經成為一般法學家在討論關於例外狀態時的權威代表。³即使在二戰之後的法蘭西第五共和，她的憲法第 16 條中仍規定「在非常狀態中，總統可以**不受任何限制**，採取因其狀況所需之**任何必要的手段**」(les mesures exigées par ces circonstances) (重點為筆者所加)。⁴

儘管這已經是屬於為人所熟知的自古以來所謂「事急不顧法律」(‘necessity has no law/necessitas legem non habet’)的現象。但是進一步來看，當國家以「緊急命令」、「緊急事件」、「緊急措施」、「緊急法令」等等的例外手段來進行克服危機時，當法律可以視情況需要而被懸置起來時，顯然說明了法律關係之中存在著種種令人困惑的弔詭性。例如：1.例外狀態顯示了法

² 黃俊杰，1996，〈德國威瑪憲法時代國家緊急權條款之研究〉，《台大法學論叢》，第 25 卷，第 2 期，頁 177-219。

³ 進一步討論，參見下列相關中文文獻：吳庚，〈國家緊急權的哲學基礎：史密特關於非常狀態的邏輯〉，《憲政思潮》53 期，頁 194；小林直樹著，許介麟譯，〈立憲國家之緊急權問題〉，《憲政思潮》，53 期，頁 10；大西方雄著，許志雄譯，〈立憲國家之緊急權問題〉，《憲政思潮》，69 期；小林直樹著，李鴻禧譯，〈緊急權：立憲體制與非常時期政府的問題〉，《憲政思潮》，45 期；黃俊杰，〈論國家緊急權之規範設計：以納粹時代及動員戡亂時期為比較中心〉，《現代國家與憲法—李鴻禧教授祝賀論文集》，台北：元照出版公司，1997，頁 1161；黃俊杰，《國家緊急權之歷史經驗》，台北：傳文出版社，1997；黃俊杰，《法治國家之國家緊急權》，台北：元照出版公司，2001；黃俊杰，1996，〈德國威瑪憲法時代國家緊急權條款之研究〉，《台大法學論叢》，第 25 卷，第 2 期，pp.177-219；陳新民，〈總統緊急命令權之立法問題〉，《思與言》雜誌，第 38 卷第 1 期，2000 年 3 月；陳新民譯，〈西德國家緊急條款的制定過程及其架構〉〈本文第一部份譯自 Dieter Sterzel 所撰之《緊急狀態法律的批評》(Kritik der Notstandsgesetze)，1969 年出版；第二部份譯自 Maunz 和 Zippelius 合著之「德國憲法」，393 頁至 401 頁〉，《憲政思潮》，第六十九期，頁 56~63，1985 年 3 月。以及極具典範性的著作，《憲政獨裁：近代民主政府如何渡過危難》，Clinton L. Rossiter 著，楊日旭等譯，黎明文化事業，1987。

⁴ 轉引自：小林直樹著，許介麟譯，〈立憲國家之緊急權問題〉，《憲政思潮》，53 期，頁 10。

律的「徒法不足以自行」的界限狀態，要不然爲什麼法律會遇到「危機」，從而必須進入例外狀態。例外狀態說明了法律乃是可以**被懸置**起來的。2.其次，從上述法國第五共和的憲法規定中可以看到，在例外狀態中，總統可以「不受任何限制」，採取因其狀況所需之「任何必要的手段」來看，爲了拯救法律，**法律需要不法**（的手段）來完滿自己，**法與不法**（或是法外的手段）其實是並存於法律系統之中的。3.例外狀態也說明了在法律之上還有一種更爲有力、或更爲根本的**力量**來支撐法律體系的維持，而不是法律系統自己在維持自己與支撐自己。但是這個力量是什麼呢？爲什麼它具有懸置整個法律系統的力量？爲什麼法律系統的持續存在會需要這個力量？這個力量與正常的法律系統相互間的關係是什麼呢？顯然，這裡顯示了法律關係之中存在著一些兩難（*aporia*）的關係。

經由著名的法學家史密特（Carl Schmitt）的著作，我們知道這個力量就是主權（主權者及其決斷）。史密特的《政治神學》（*Political Theology*）⁵一書論述了主權者具有例外狀態的全然決斷權，他認爲在例外狀態下，即使一般法律消退但是國家（主權）依然存在。史密特的主權理論正是用來說明與克服上述種種法律關係的弔詭性。簡單而言，主權者可以宣布進入例外狀態，從而**懸置**一般法律；主權者因此就是那既處於法律之中、又是法律之外的人，他因此連結了**法與不法**；最後，主權者就是上述幾種法律之上的一個更爲根本的力量，他創造了一個司法—法律系統，他支撐著法律系統，他因此既在**法律之中**，又在**法律之外**。

但是，依阿岡本的說法，史密特的主權者理論顯然也不能完全解決例外狀態的潛存問題。他認爲假如例外狀態是法律結構之中必然存在的一個裂隙、一個「空白之處」（*lacuna, a void*），那麼，例外狀態不等於主權者，例外狀態並不能被主權者的決斷所全部填滿。而且，例外狀態所蘊含的法律—政治—哲學潛存問題可以說到 20（21）世紀的當代才達到其全然的顯現並開展了出來。阿岡本宣稱，至今仍然沒有一種關於例外狀態的公法理論。對阿岡本而言，如何面對例外狀態這個空白的裂隙，其實才是當代的政治傳統最具核心與根本的問題。我們既然堅持必須**依法**而治，那麼，我們如何面對法律之中的這個必要的、必然存在的**無法**之地？而且這個無法之地還很可能才

⁵ Carl Schmitt (1988a), *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans and introduction by George Schwab, The MIT Press.

是任何法律的來源基礎？！阿岡本在史密特的主權者理論之外進一步凸顯例外狀態所具有的弔詭性。

1. 首先，如何把**外在於法律**的例外狀態寫進白紙黑字的**法律之中**呢？儘管所有的憲法都有對於例外狀態/緊急狀態的相關規定，但是我們如何在“法律文字”中界定可能發生的具體例外狀態類型與屬性？例外狀態真的可以**寫進**成文憲法的法律中嗎？如果例外狀態本身的特質就是在於懸置起一般法律，那麼對於例外狀態進行各種立法，真的就可以讓它受到法律架構的規範，並進而成為法律的實質/實証（positive）內涵嗎？這其中不正是一種兩難的關係嗎？而就是這種背反的兩難使直到現在一般公法學者在面對例外狀態的立法問題時仍舊不斷困惑與擔憂。一個國內知名的公法學者就說過如下的感嘆：「由於這種立法是一個高難度的立法，由德國經威瑪共和之世，以及我國行憲四〇年餘，皆未能完成立法——甚至稍具規模的立法草案皆未能出現可知，“本法”立法之不易」。⁶因此，與例外狀態有關的法律像幽靈一樣，總是不斷地會使公法學家擔憂，不只擔憂獨裁者的幽靈，更是擔憂法律無法能有效地“捕捉”例外狀態，把例外狀態“納入”法律秩序之中。

這種憂慮與棘手性鮮明地表現在如何能有效地“規範”各式（緊急）法令與（非常）措施：「例外狀態」如何**開始**、如何**結束**、適用**多大的範圍**、**多大的程度**、由誰**宣佈**、由誰**執行**...等等的法學討論中。對於堅持**依法而治**的法學家而言，儘管例外狀態具有「事急不顧法律」的特質，但是，他們仍舊相信「關於緊急命令的程序、要件，以及可資使用的手段、立法院控制之方式——如議決之程序——等等，都可以經過事前精細的考量後，用立法的方式來確認之」⁷。也就是說，對於現今的公法學家而言，儘管例外狀態的立法困難，但是仍必須被納入法律秩序之中而受到規範：「儘管“本法”的立法並不容易，但並非不可行，唯靠朝野肯定其有立法的**迫切必要性**為其產生之前提。而吾人只要“閉目冥想”一個漫無限制的緊急權力可能行使的內容，即足以令法學家悚然張目的體會“本法”立法的必要性了」（重點為筆者所加）。⁸換言之，儘管例外狀態是一個令人毛骨悚然的幽靈，儘管例外狀態寫入法律相當地困難，但是，對例外狀態的立法卻也是一個當前緊急急迫的必要性。

⁶ 引自陳新民，《公法剖記》，台北：三民書局，1993，頁158。

⁷ 同上，頁160。

⁸ 同上，頁160-161。

即使史密特的主權者理論以一種更為深刻的法學理論使主權者潛藏於一般司法系統之中，以制憲權（constituting power）和憲政權（constituted power）⁹的關係來解決例外狀態所具有的兩難性；但是史密特依然相信一部憲法、一個憲法的守護者（或主權者）能完全解決例外狀態的問題。然而，阿岡本認為假如例外狀態是內在於法律的一個結構，那麼，這並不是暫時的懸置與恢復正常秩序就可以解決的。衍生的問題就是如下第二個悖離問題。

2. 這種對例外狀態進行立法的緊迫性卻也凸顯了例外狀態具有的第二個弔詭與兩難的特質：**例外狀態**必須成為**常態秩序**的一環；或用阿岡本取自班雅明的話來說：「例外狀態已經成為規則」（‘exception has become the rule’）。阿岡本認為，自第一次世界大戰以來，對例外狀態的運用已經成為了一種政治管理的技術與範例。

我們可以舉中國在 2005 年的修憲為例來說明這種例外狀態越來越成為常態規則的趨勢。在 2004 年 3 月召開的十屆全國人大二次會議上，中國通過了《中華人民共和國憲法》修正案，預備將第六十七條、第九十九條中的**戒嚴**一詞，修改為**進入緊急狀態**。此次的修憲按計畫是準備訂立一個〈緊急狀態法〉的基本法寫入憲法，以取代原本的〈戒嚴法〉。¹⁰一般評論者認為，此法的修訂，除了適應中國經濟社會快速發展所可能出現的各種突發事件之外，還可能是要呼應在即將召開的十屆全國人大三次會議審議通過的《反分裂國家法》，使之可以配套施行¹¹。然而，兩個中共官方的說法比較引起我們

⁹ constituting power, constituted power 兩個字指的皆為一種後設於司法秩序，並作為司法秩序基礎的政治力量；前者廣泛指的是一種開創新憲政體制的力量，後者指的是護衛與保持現有憲政體制的力量。這組字特別是與法國大革命時的憲法理論家 E.J. Sieyès 的 *Pouvoir Constituant* (constituting power) 的概念與翻譯有關 (constituted power 則是 *pouvoir constitué* 的英譯)。本論文採蔡英文於《政治實踐與公共空間》一書中的翻譯，將其分別譯為制憲權以及憲政權。特別就與本論文相關的制憲權所引起的特殊兩難地位的問題，見蔡英文 (2002)，頁 V-VI：「*Pouvoir Constituant*，廣義來說，乃指外於或是先於既定之體制的權力，狹義來說，則指個別法律以及創立體制之基礎的權力。在革命期間，這種權力在它從事制訂新憲法以及創立新體制的時刻，激發種種疑難，特別是：這權力既然是先於與外在於既定體制的權力，它的制憲與創制的正當性基礎如何取得有效性的論據？」。以及該書第七章〈革命、人民主權與制憲權〉中關於制憲權與例外狀態的討論；蔡英文特別點出漢娜·鄂蘭 (Hannah Arendt) 以「自由的深淵」(abyss of freedom) 來思考制憲權所導致的政治思想意義 (頁 192)，這特別與阿岡本以法律空白地帶的例外狀態來思考制憲權有著異曲同歸或傳承性的類似思路。

¹⁰ 見 2004 年 3 月 25 日《法制日報》相關網頁資料。

¹¹ 中華民國 94 年 3 月 10 日星期四《自由時報》：「陸委會官員表示，胡溫領導班子所確立以“反獨”為軸心的對台政策，絕對不會只是一部反分裂法。之前就盛傳大陸除了反分裂法之

注意：首先，2004年5月18日，中共國務院法制辦主任曹康泰在中德第五屆法律研討會上表示：制定〈緊急狀態法〉對中國而言是「迫在眉睫」，因為「現代社會在一定意義上說是高風險的社會」，中國政府在面對「經濟社會快速發展的客觀要求」和「各種突發事件」時有發生的現實要求下，「進一步完善突發事件應急法律制度因此是一項緊迫任務」，而且中國訂立〈緊急狀態法〉在緊急狀態出現時可以因此依法把政府的行為「納入法治軌道」以「防止行政機關濫用職權」，這將是中國「邁入現代化的法治國家」的重要一步。¹²另外，依據中國政法大學研究生院副院長李曙光的說法：「“戒嚴”與“緊急狀態”是一個“小概念”和“大概念”的關係，後者可以涵蓋前者，前者是後者的一個內容」；「戒嚴是在發生嚴重危及國家的統一、安全或者社會公共安全的動亂、暴亂或者嚴重騷亂，不採取非常措施不足以維護社會秩序的緊急狀態時國家才實行的。而緊急狀態不僅僅由於社會動亂，更多的可能由戰爭、自然災害、公共衛生、經濟危機等原因引起」¹³，所以，**緊急狀態的內涵比起傳統的戒嚴更廣**。而且，李曙光否定了海外的說法，認為將“緊急狀態”寫進憲法是與中國準備未來的戰爭有關，他認為中國關於“緊急狀態”的修憲主要是來自對SARS危機的反思，但他同時也承認，“緊急狀態”確實比“戒嚴”更適用於戰爭中。李曙光也進一步表示，「更重要的是，在市場經濟中，國家在正常情況下不再具有直接調配資源的權力，公民自治意識正在提高，所以緊急狀態下政府權力來源必須有法律依據」。而且中國必須趕上先進國家以及世界各國的做法，「很多國家都把應對恐怖事件、災難事件等重大突發事件擺上議事日程，中國也應該如此；為了提高政府及民衆的應急處理能力，維護社會穩定，應該制定〈緊急狀態法〉」。¹⁴儘管中國後來的修憲結果最終以〈突發事件應對法〉取代了〈緊急狀態法〉。然而參與〈突發事件應對法〉草案準備工作的清華大學公共管理學院教授於安表示：「“緊急狀態”入憲，標誌著我國應急管理進入對各種不確定因素所引起的危機事件的全面法律治理階段」。¹⁵

外，還將訂定緊急狀態法、國防動員法，而全國人大委員長吳邦國在工作報告中宣布將制定緊急狀態法，證明過去的憂慮成真」。

¹² 參見〈新華網〉2004年5月18日相關網頁資料。

¹³ 參見〈新華網〉2004年1月6日相關網頁資料。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 《瞭望新聞周刊》2006/7月相關網頁。

之所以以中國對於緊急狀態的修憲為例子，正是因為她的整個修憲過程，最佳的體現了例外狀態與法律之間的種種弔詭性，而這種弔詭現象在當代政治—司法的秩序建構中越來越展現它的重要性與運作特性。例如：越是法治社會的要求下，越是**迫切需要**將懸置法律的**例外狀態寫入法律之中**；例外狀態因此不再是一個**暫時**的過渡現象，而是一個越來越普遍的**規則**現象；其次，例外狀態也不再只是限於傳統的動亂、戰爭或是經濟危機，而是越來越適用於**各社會領域**的突發現象。最後，例外狀態不再只是一種出於急迫的不可預測例外**手段**，而是一種社會現代化所必須及早進入的全面法律治理階段的**目標**。中國對於例外狀態的修憲過程，以及其相關論述，最佳的說明了阿岡本的一個重要命題：例外狀態已經成為一種治理典範（government paradigm），成為一種權力技術，以及例外狀態已經成為規則常態。事實上，生活過幾近半個世紀的〈動員戡亂臨時條款〉下的中華民國台灣而言，對於例外狀態已經成為常態，以及例外狀態成為一種治理技術的宣稱，更是一個最佳的例證。³阿岡本認為，例外狀態因此不僅是司法—法律關係的現象而已，而是整個社會領域都可被捲入例外狀態的邏輯之中，從而形成各種無區分的狀態。從中國對於〈緊急狀態〉的修憲案上還可以看到例外狀態的另一個特色，儘管如中國政法大學教授蔡定劍所說的，「戒嚴多用**軍事力量**來完成，而緊急狀態下多用**行政手段**來完成」¹⁶，但是李曙光承認，“緊急狀態”確實比“戒嚴”更適用於戰爭中。換句話說，當例外狀態越來越涉及各個社會領域的範圍時，當例外狀態越來越成為常態現象時，軍事與行政其實也就根本進入了一個「無區分地帶」（zone of indistinction），傳統的戰爭軍事概念也就越來越模糊了（特別就當代的反恐戰爭來看更是如此）。例外狀態已經不僅只是政治動亂所牽涉到的憲政危機而已，傳統的戒嚴、圍城等概念其實已經是小概念了，例外狀態也是適用於經濟危機、社會動亂、天災等等的調節，政治與社會、行政與軍事、戰爭與和平...等等的二分法都會在例外狀態下進入一個無區分的地帶。¹⁷在威瑪德國的經驗中，共和國總統的緊急命令幾乎大部份都用來解決經濟問題。

¹⁶ 參見〈新華網〉2004年1月6日相關網頁資料。

¹⁷ 關於軍事與行政，或是戰爭與和平的範疇之改變，參見史密特於1938年對《政治的概念》一書所增寫的補註〈論戰爭概念與敵人概念的關係〉，收於中譯本《政治的概念》（史密特文集第一卷）（修訂版），劉宗坤等譯，上海，2004：人民出版社，頁165-175；以及史密特戰後所寫的《游擊隊理論》（*Theory of Partisan*, 1963），英譯本收於 *Telos*, No. 127, Spring, Pp11-78.

由此看來，例外狀態不僅是獨裁者用於奪權與擴權的工具技術而已，例外狀態也是民主法治國家防止獨裁濫權的工具，例外狀態更是一個社會越現代化的過程中反而越加需要的立法目標。如今，例外狀態不僅僅是如班雅明所說的：「法西斯的經驗告訴我們，例外狀態已經成為規則」；即使是二戰之後的非法西斯政權，即使是非成文法傳統的英美民主國家以及各種依法而治成為共識的民主政體之中，例外狀態也已經成為不可或缺的立法對象，甚而成為憲政上的**根本法**。¹⁸阿岡本因此形容，自一次大戰以來，在各國紛紛對例外狀態進行立法的潮流下，西方的民主自此表現為一種「被守護的民主」（protected democracy），而正如德國威瑪共和的例子所顯示的，「被守護的民主已經不再全然是民主的了」。¹⁹例外狀態不只凸顯了法律系統之內的兩難悖離現象（為了維護法律必須懸置法律），從而使“法”與“非法”之間形成一個無法區分的交錯地帶，例外狀態也凸顯了法律與政治的關係並不是一個可以簡單地切割的領域；例外狀態的發展更說明了，不只是法律—政治必須正視例外狀態這個空白之地，實際上**整個社會領域**也都會捲入例外狀態這個充滿不確定的空白之地。

2 例外狀態做為法的原初結構

班雅明在 1921 年寫了一篇文章—〈暴力的批判〉（‘Critique of Violence’/Zur Kritik der Gewalt）²⁰，該文主旨顯現在第一句話所說的：「暴力批判的任務可以概括為釐清**暴力與法律**以及**正義**之間的關係」。班雅明此文一

¹⁸ 美國在 1976 年修改憲法，訂定了〈緊急狀態基本法〉，以一舉解決建國以來總統、國會與各邦地方政府的緊急權限爭議。聯邦西德也在 1968 年修憲，訂立敏感的緊急狀態法。英國與日本也紛紛對此進行立法。參閱黃俊杰，《國家緊急權之歷史經驗》，台北：傳文出版社，1997；黃俊杰，《法治國家之國家緊急權》，台北：元照出版公司，2001；陳新民，〈總統緊急命令權之立法問題〉，《思與言》雜誌，第 38 卷第 1 期，2000 年 3 月；Dieter Sterzel，陳新民譯，〈西德國家緊急條款的制定過程及其架構〉，《憲政思潮》，第六十九期，頁 56～63，1985 年 3 月；《美國緊急權簡史》，Horold C. Relyea 著，楊日旭譯，國民大會憲政研討委員會編印：憲政叢書 25，1989。以及《憲政獨裁：近代民主政府如何渡過危難》，Clinton L. Rossiter 著，楊日旭等譯，黎明文化事業，1987。

¹⁹ Giorgio Agamben (2005a), *State of Exception*, p.16, translated by Kevin Attel, The University of Chicago Press.

²⁰ Walter Benjamin (1996), ‘Critique of Violence’, p.236, in *Walter Benjamin: Selected Writings Volume 1, 1913-1926*, pp.236-252, edited by M. Bullock and M.W.Jennings, The Belknap Press of Harvard University Press. 德語的 Gewalt 特別具有依法而來的、國家具有的強制性的武力意義。

般認為是對索萊爾（G. Sorel）《暴力反思》（*Reflections of Violence*）一書的反響，進一步試圖建立一種暴力的思想基礎。德悉達（J. Derrida）針對這篇文章發表一篇著名的演講：“Force of Law: The Myth Foundation of Authority”²¹討論了班雅明這篇文章中對於法律與暴力的深刻見解，而也正是在這一篇演講中，德悉達展示了他的解構即正義的思想與班雅明對於法律的思想具有的傳承性與差異。德悉達認為，班雅明此篇文章的思想「反映了歐洲資產階級自由議會民主制模式的危機，以及與這個模式相依為命的法律（law/droit）概念的危機」²²。並且，因為這個文本的奧秘難解，德悉達認為「在許多方面都可以將它讀做是新彌賽亞猶太神秘主義（neomessianical Jewish mysticism）與後索萊爾的新馬克思主義（post-Sorelian neo-Marxism）接連的產物」（同上）。德悉達也認為班雅明此文的“暴力”（Gewalt）、“強力”（Walten Gewalt）等詞暗示了與海德格的思想有某種關聯性。而且，他認為班雅明此文最後一句話：「神聖暴力...不妨稱為主權者」（‘Die göttliche Gewalt ...mag die waltende heissen’/‘divine violence...may be called sovereign’），以及從發表此文後班雅明收到史密特的賀卡來看，班雅明此文與史密特也有相當程度的相關性。²³而依阿岡本的說法與考據來看，班雅明此文確實是影響了史密特從《論獨裁》（*On Dictatorship*, 1921）轉而寫作《政治神學》（*Political Theology*, 1922）的一篇關鍵文章。

依據德悉達的解讀，班雅明此文展現了一些內涵於法律中的弔詭性：例如，暴力與法律的無區分（每一個暴力都具有立法功能，相同的，每個立法活動也都是一種暴力）、立法暴力（law-making violence）與護法暴力（law-preserving violence）的無區分（這特別彰顯在警察的權力之中），以及手段與目的的矛盾（法律本來是作為正義理念的工具手段，但是法律越來越遺忘正義理念而僅以法律自我的延續為目的）等等。德悉達的閱讀細緻地把班雅明此文中蘊含的法律、暴力與正義之間的多重關係給予開展出來。特別就法律與暴力的關係而言，班雅明認為假如罷工是一種法律的權利，則罷工同時也是一種暴力（因為罷工就其終結目的而言是為了要摧毀現有的法權的關係），所以，大罷工說明了「法律之中總是包含著暴力，一個從法律內部威

²¹ Derrida (2002), “Force of Law: The Myth Foundation of Authority”, in *Acts of Religions*, pp.230-298, edited by Gil Anidjar, New York:Routledge.

²² *Ibid.*, p.263.

²³ *Ibid.*, p.263-264.

脅著法律的暴力」，德悉達因此問到：「我們如何來解釋這個矛盾？（暴力）僅僅是就事實上（*de facto*）或是外在於法律的存在嗎？或者說，暴力是一種內在於法律的法律？一種要求法律的權利（*the right to law*）」？²⁴

德悉達因此在閱讀班雅明這篇文章的思想基礎上呈現他自己的解構主義的法律思想。因為法律結構之中顯然也包含了可以解構的「非法、暴力」的成分。德悉達因此認為，正義作為目的是不可解構的，而法律作為服務於正義的手段工具是可以解構的，「解構的正義」正是成立在這兩個差異之上。因此，對法律的解構就在於必須把雙重暴力（護法與立法）的批判貫徹到底，並使法律關係不再僅只是為了自己的存在進行自我生產，法律必須受到作為幽靈的正義理念所壟罩、逼迫與引領。

但是，阿岡本對班雅明這篇文章的解讀不同。他認為重點應該在於法律與暴力的無區分。換言之，法律與暴力的關係不是一個矛盾的兩難，而是一種弔詭性的共構，而之所以法律與暴力相互無法區分，其關鍵就是例外狀態的存在。如果法律與暴力總是無法清楚區分，那是因為法律的運行本身就內涵有不可確定的例外狀態。阿岡本認為，這就是必須把例外狀態理解為法律最初結構的形式，因為例外狀態就是一個「純粹暴力」發生的地方。阿岡本以史密特的角度回頭看待班雅明的這篇文章，他認為，暴力的基礎是建立在法律關係之中總是存在著例外狀態這個空白的無人地帶，因而，假如所有的法律都帶有暴力的痕跡，那是因為法的強制力量（*force of law*）總是發生在例外狀態這個裂隙之中。

阿岡本認為，假如班雅明以警察制度為例，指出了立法與護法的無區分更能說明法律內在的結構是具有德悉達所謂的一種詮釋學上的循環論證式的弔詭性兩難，那麼，從史密特在《政治神學》一開頭著名的那句話：「主權者就是那決斷例外狀態的人」（*Sovereignty is he who decide on exception*）²⁵來看，史密特以**例外狀態與主權者**的循環論證來取代了班雅明的立法與護法的循環。阿岡本因此認為例外狀態正是這個法律結構之兩難的基礎。暴力之所以內在於法律，法律之所以與暴力無法區分，那是因為任何法律結構之中都內在地有例外狀態這個空白地帶/裂隙之故。以史密特的說法來說，這個內在

²⁴ *Ibid.*, p.268.

²⁵ Carl Schmitt (1988a), *Political Theology* p.1.

於法律結構的空白真空之處就是發生在「法規範」以及「法規範的實踐運用」的落差裂隙之中。阿岡本認為史密特以主權者的決斷來填補了這個空白之處。在史密特那裡，例外狀態處於**被動**的狀態，而主權者處於**主動**的狀態，「主權者壟斷了例外狀態的決斷權」，什麼時候處於例外狀態是必須由主權者來加以決斷。

因此，假如史密特以主權者的決斷來建立其決斷論的法學理論，阿岡本沿著史密特的主權理論，試圖將例外狀態提升到主權者之上，認為在法律的原初結構之中，例外狀態其實比起主權者才是更具有存有論上的**優先性**。換言之，在阿岡本的閱讀中，班雅明才是最早思考到例外狀態的人，而後史密特才以主權者的例外狀態來加以轉化。阿岡本對於例外狀態的思想因此建立在闡發班雅明意義上的例外狀態上，這種例外狀態阿岡本認為是一種世俗版本（政治版本）的**彌賽亞主義式的例外狀態**，也是一種沒有主權者的例外狀態，是一種「真正的例外狀態」。

3 例外狀態的兩種模式：主權與彌賽亞

阿岡本自 1982 年起擔任義大利版的班雅明文集的編輯顧問。以現有英譯本可得的文本來看，在一篇寫於 1985 年的‘Tradition of the Immemorial’²⁶文章中，阿岡本的文本中才第一次引用了史密特。在該文的第五小節，阿岡本討論了「劃分」(dividing/*Teilen*)與「共同體」的問題。他以史密特晚期的思想中空間與政治領域相關的三個範疇‘taking’(*Nehmen*)、‘dividing’(*Teilen*)、‘pastoring’(*Weiden*)來討論當代的政治共同體問題。²⁷阿岡本特別將其放入與 Jean-Luc Nancy 和 Maurice Blanchot 等人的‘inoperative community’的概念脈絡來討論，以思考如何超越西方（當代）政治傳統中尚未克服的（史密特意義上的）「劃分」此一「門檻」(threshing floor)的可能性。²⁸但在這一篇

²⁶ 收錄於 Giorgio Agamben (1999), *Potentialities: Collected essays in philosophy*. Meridian: Crossing Aesthetics. Stanford, Calif. Stanford University Press. Pp.104-115.

²⁷ 這三個概念其實是史密特在二戰後用來詮釋他對股希臘字 *nomos* 的詮釋，也是他對於法的起源的一個根本性理解。史密特在寫於大戰期間並於戰後發表的書 *The Nomos of the Earth* 一書中對此作了極大篇幅的論述。見第二章註 23 的討論。

²⁸ *Potentialities* ,p.112。關於‘inoperative community’概念的討論與當代政治思想的關聯，參考《解構共同體》(*La Communauté désœuvrée*)，Jean-Luc Nancy 著，蘇哲安譯，台北：桂冠出版社，2003。

文章中阿岡本完全沒提到史密特的例外狀態。史密特關於空間的劃分思想在這裡被提出來，是要作為被超越與克服的對立面。阿岡本開始討論到史密特的例外狀態此一概念，最早是出現在 1992 年於耶路撒冷的希伯來大學的演講上，講題為‘The Messiah and the Sovereign: the Problem of Law in Walter Benjamin’。在這一篇文章中，阿岡本首次提出以例外狀態來作為詮釋班雅明的彌賽亞主義一個新方向。阿岡本發現在班雅明最後的政治遺囑〈歷史哲學題綱〉（“The Concept of History”）的第八題綱中，他以括號起來的方式使用了史密特的一個關鍵詞—「例外狀態」(*Ausnahmezustand*)。班雅明在第八題綱中寫道：

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。²⁹

阿岡本依此把班雅明的彌賽亞主義詮釋轉向為班雅明與史密特對於例外狀態的思想爭奪戰上。從此篇演講之後，我們可以看到阿岡本的寫作與研究都在深化史密特與班雅明關於例外狀態的思想。整個 90 年代開始，阿岡本出版了 *Homo Sacer*（原義大利版 1995）、*Means Without End: Notes on Politics*（原義大利版 1996）、*The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*（原義文版 2000）、*The Open: Man and Animal*（原義大利版 2002）、*State of Exception*（原義大利版 2003），以及許多單篇論文與訪談。這些著作幾乎都圍繞著史密特與班雅明的例外狀態討論而展開或是作為重要參照。從這些文本中可以看到，例外狀態的思想不僅僅可以用於切割阿岡本的思想發展歷程，而且整個 90 年代以來，阿岡本的書寫與思想工作，幾乎都是圍繞在對例外狀態的系統性思考之上。

阿岡本與史密特的例外狀態思想最大的差異點在於：阿岡本認為史密特的例外狀態是「虛構的例外狀態」(*état de siège fictif/fictitious state of exception*)，而他從班雅明那裡發現到了一種「真正的例外狀態」(*état de siège*)

²⁹ In *Walter Benjamin: Selected Writings Volume 4, 1938-1940*, trans by E. Jephcott and others, The Belknap Press of Harvard University Press. 2003, pp.389-397. 此段中譯文為轉引自朱元鴻（2005）的譯文，頁 202。

effectif/ real state of exception) 的思想。³⁰身為義大利版班雅明全集的編輯顧問，阿岡本發現史密特的例外狀態思想（及其主權思想）之所以會在《論獨裁》（*On Dictatorship*, 1921）以及晚一年出版《政治神學》（*Political Theology*, 1922）兩本之間有不同，主要是受到班雅明〈暴力的批判〉一文的影響。他舉出刊登班雅明這篇文章的雜誌是史密特也發表過文章以及定期必讀的圈內專業雜誌，以及雜誌的創辦人還是他們共同的朋友為証例，他認為史密特因此必定看過班雅明該文並受其影響。一般論者認為因為班雅明曾經寫信贈書過史密特，所以認為史密特的《政治神學》影響了班雅明的《德國悲悼劇的起源》（*The Origin of German Tragic Drama/Trauerspielbuch*）寫作，但阿岡本認為應該反過來看，是史密特先受到班雅明〈暴力的批判〉一文的影響，而後來才有《政治神學》的寫作。³¹而且，班雅明的《德國悲悼劇的起源》根本是在質疑與再回應史密特的《政治神學》。

阿岡本形容這兩人之間的思想較量是一場隱密的「巨人戰爭」（*Gigantomachy war*），是二〇世紀思想史上最偉大的事件之一。而這場思想戰爭的爭奪品就是——例外狀態，這個法律之中的空白無人之地。史密特致力於將例外狀態這個 *zone of anomie* 納入到一種法律秩序之中，也就是主權者的權力之中；而班雅明則致力於將例外狀態這個 *zone of anomie* 給脫離於法律關係之外。阿岡本認為這場思想鬥爭偉大的地方在於：這是「西方政治—形上學—神學的一個重大的鬥爭」，這也是「西方思想上第一次以本體—神學上以理性/言說的策略來掌握純粹存在（例外狀態）」（*the onto-theo-logical strategy aimed at capturing pure being in the meshes of the logos*）的思想鬥爭，而爭奪的賭注正是例外狀態這個純粹暴力（*pure violence*）。³²

³⁰ 在阿岡本的考據下，他認為最早做這個區分的是法國學者 Theodor Reinach。在他 1885 年的書 *De l'état fe siège* 中首先區分「真實的的緊急狀態」（*'état fe siège effectif*）和「虛構的緊急狀態」（*'état fe siège fictif*）。阿岡本認為史密特與班雅明都有受到他的影響。「虛構的緊急狀態」（*'état fe siège fictif*）在英文中是 *fancied state of emergency*，在納粹法學家的德語中則是 *gewollte Ausnahmestand* (a willed state of exception)，見 *State of Exception*, p.3-5，以及 *Politics, Metaphysic, and Death*, p.285。

³¹ 在戰後，史密特除了公開這封信之外，也寫了一本書《哈姆雷特與赫卡巴》（*Hamlet and Hecuba*）來回應班雅明的《德國悲悼劇的起源》一書。另外，史密特說他的《霍布斯的利維坦》一書有包含著對班雅明的回應。相關脈絡也見 David Pan 對《哈姆雷特與赫卡巴》（*Hamlet and Hecuba*）的節譯：'The Source of the Tragic' 及其譯者介紹文 'Political Aesthetics: Carl Schmitt on Hamlet'，in *Telos*, 1987, No. 72, Summer, pp133-159.

³² *State of Exception*, p.60.

阿岡本對班雅明此文（〈暴力的批判〉）的解讀重點與德悉達不同，除了上述提到的法律與暴力的關係以外（從而導致德悉達對法律持解構立場與阿岡本對法律持例外狀態的思想），這也牽涉到他與德悉達兩人關於法律與正義的關係持有不同立場。阿岡本認為，班雅明之所以提出「純粹手段/工具」式的暴力，關鍵在於班雅明認為**正義是與法律無關的**。換句話說，在阿岡本看來，法律與正義的理念無關；但是就德悉達而言，他認為**正義必須壟罩法律**，逼迫法律與之進行決斷，因為解構的正義正是發生在法律的可解構與正義的不可解構的差異關係之中。³³對阿岡本而言，班雅明此文的意義更在於闡發**法律與生命**的關係，而不是**法律與正義**的關係上。阿岡本認為，對班雅明而言，正義是發生在使法律與生命的無關聯、使法律懸置停止、不再產生作用，進而達到救贖生命之上。總之，阿岡本強調了班雅明的一個論點：正義就是發生在使法律與生命無關的地方。（進一步討論見第四章）

因此，阿岡本認為班雅明此文不只指出了暴力（例外狀態）是內在於法律結構的，而班雅明之所以要進行「純粹暴力」（pure violence）的批判，建立暴力作為純粹手段的基礎，更進一步的意義在於，這種純粹暴力本身就具有救贖「活命」（mere life）³⁴的正義理念（因而不再只是服務於法律的手段工具）。因為一旦法律服務於正義的關係已經扭曲或墮落了（法律僅致力於不斷地立法與護法的自我保存），那麼，正義就不能再從任何法律關係來完成了（班雅明此文的一個企圖也正是在扭轉法律與正義作為手段與目的的關係）。而且，從猶太傳統來看，法律關係一直就是生命關係的一種表現方式，法律與生命一直處於無區分的狀態（特別對於猶太傳統中的法利賽人而言，謹守律法的生活是與得救息息相關的）。因此，阿岡本認為對於班雅明此文的閱讀，應該放在**法律、生命以及例外狀態**的關係之中來看（而不僅是法律、正義與暴力的關係）。而這就是班雅明之所以要思考彌賽亞救贖的特殊之處，因為彌賽亞的主題就是建立在對法律與生命的新關係之上來看。

³³ 對德悉達而言，法律的可解構性在於它作為暴力與法律、工具與目的的可分離與解析上；而正義的不可解構性則是因為它是作為一個純然理念性的存在（換言之，一種幽靈式的存在）。

³⁴ ‘mere life’在此我特意把它翻譯為「活命」，以表現班雅明這個字與阿岡本的「裸命」（bare-life/naked-life）所具有的關聯性。兩者對這個字的使用都含有凸顯“殘活”於法律—權力的關係之下的人的“自然生命”。不同的只是阿岡本的裸命更加凸顯了主權者的任意性的決斷權力對於生命的支配狀態。

「活命」(mere life)之所需要救贖，是因為人的受到法律玷汙、綑綁，並生活在立法與護法的法暴力循環之下。因為立法與護法的暴力都是以“法”自身為目的，而不是以“生命”為目的，因而，人的「活命」在這裡表現為是一種有“原罪”的生命。人的生命生來就受法律關係所綑綁，面對法，生命永遠處於「負債」的「原罪」狀態。³⁵班雅明將這種以法本身的執行或實現為目的（而不是以生命本身為目的）的法暴力稱之為「神話的暴力」(mythic violence)（換言之，虛構的或是用來權威化的）。因此，為了將活命從這種自有歷史以來既不斷交替懸環的立法與護法暴力中救贖出來，班雅明設想的是一種「純粹暴力」的救贖，在該文中或稱之為「神聖暴力」（或可以翻譯為「神似的暴力」）(divine violence)。之所以稱之為神聖暴力，是因為這種暴力，它對人生命的打擊是**不見流血**，並且其打擊是以**救贖人的生命為目的**的，這種暴力懷著**生命神聖**的理念。而之所以稱之為純粹暴力，是因為它作為一種暴力，是一種活命的力量的直接顯現，它是**純粹的顯現**出來（不需要神話）從而**不是工具手段**（護法、執法或立法的）。班雅明在這裡要恢復的是在宗教傳統中一個被人遺忘的理念，那就是生命本身是神聖的理念 (sacredness of life)。³⁶

總之，神聖暴力（純粹暴力）與神話暴力，其差別就是：「神話暴力是以其自身為目的，而在活命上施展其血腥的力量；而神聖暴力則是為了所有的活生生的生命為目的，而施展的純粹力量」。³⁷因此，神聖暴力（純粹暴力）必須是一種與**法律無關、既不是立法、也不是執法或護法的一種暴力**。這也就是為什麼班雅明在該文的最後一句話，把這種暴力稱之為：“‘sovereign’ violence”（英譯本如此）。班雅明認為，唯有這種暴力可以打破立法與護法的交替循環，從而使活命可以脫離於法律暴力（不管是立法還是護法），不再使生命永遠處於面對法律的負債之原罪中。用阿岡本的話來說，這種暴力的特質在於脫離立法與護法的循環之外，進而“廢黜”（depose/*Entsetzung des Rechtes*）法律，從而帶來一個「新的歷史時期」。³⁸這就是使活命成為（或恢復為）一種以自身為目的（不再是法律的工具）的純粹狀態。這種得救的活命就是：班雅明所說的 happy life。

³⁵ Walter Benjamin (1996), 'Critique of Violence', p.250.

³⁶ *Ibid.*, p.251.

³⁷ *Ibid.*, p.250.

³⁸ *State of Exception*, p.53.

阿岡本因此從這個角度來深化班雅明的純粹暴力與史密特的例外狀態的思想關係。儘管班雅明在這一篇文章中沒有使用史密特意義上的例外狀態一詞，但是阿岡本認為，班雅明這時已經發現到任何法律問題與法律決斷的背後，都會受到**此時與此地**的形而上學思想所影響；換句話說，班雅明已經意識到所有的法律問題中都包含有一種「無可決定性」(undecidability)。³⁹班雅明與史密特因此都同意法律秩序之中的這個無可決定性的空白之地。只是史密特無法接受班雅明的那種全然超脫於法律之外的純粹暴力。史密特以《政治神學》中的主權者對例外狀態的決斷來回應班雅明。主權者也是一種超越於立法與護法的力量，它和純粹暴力一樣，都是一種可以懸置/中止法律的力量。然而，史密特的主權者卻是一種既在司法秩序之中，又在司法之外的位置。因此，史密特以他的主權者理論將班雅明的純粹暴力給收編入法律關係之中，在法律之內安置了這個 zone of anomie 的 pure violence。

至於班雅明如何再次回應史密特的主權者理論呢。這就是班雅明《德國悲悼劇的起源》的主旨。班雅明在此書中，以巴洛克時期的悲悼劇來展示，史密特意義上的主權者（誕生於十七世紀的君主法學理論）在十七世紀巴洛克劇的形象上其實是一個「無能決斷」的人，它（主權者）的存在功能其實不是用來**決斷**例外狀態，而是用來**避免/排除** (exclusion) 例外狀態的發生，是一個「機械性裝置」的製作物。阿岡本要我們注意班雅明對史密特的主權與例外狀態所進行的改寫與拆解，也就是說，以「排除」來取代主權者的「決斷」，班雅明置換了主權者與例外狀態的關係（或是說一種主從關係）。在史密特那裡，主權者是對例外狀態的「決斷」（從而使主權者與例外狀態產生“連結”）；但在班雅明那裡，主權者的存在是用來「排除/消除」例外狀態，從而使主權者與例外狀態處於一種“對反”的二擇一的關係中，例外狀態因此不再必要屬於主權的司法秩序之中。因此，班雅明對於史密特例外狀態所進行的破壞（解構），就是把例外狀態與主權者的接連點 (nexus) 給拆除掉，使例外狀態保有純然的、超越於法律外的狀態（不再與主權者有關）。阿岡本認為這就是為什麼班雅明要呼籲去引發一種「真正的例外狀態」發生，因為只有與主權者無關，從而外在於立法與護法之外的例外狀態，才是一種真正的例外狀態。如果史密特認為「法規範」以及「法實踐」的二元之中存在著一個裂隙縫口（參見第二章的討論），而史密特欲以具體人身的主權者來填補

³⁹ *Ibid.*, p.53.

這個裂隙縫口；那麼，班雅明採取的回應就是，主權者的權力也可以（像法律一樣）被劃分成「主權權力」以及「主權權力的具體實踐運用」，而這兩者之間也總是存在著一個裂隙縫口。換句話說，因此，**主權者本身並不能完全填補例外狀態這個空白之地**，因為他本身也分裂為許多裂隙縫口。由於主權被班雅明切割為主權權力以及主權權力的具體實踐，所以在君主上，班雅明看到的是君主儘管被賦予了主權權力，但是主權具體的實踐結果卻總是「無法決斷」（哈姆雷特式的豫決）、「像動物的獸性一樣」、「身陷於宮廷陰謀鬥爭的糾葛之中」（是糾葛而不是決斷）...等等。因此，主權者的例外決斷並不是像史密特那樣是一種扮演著超越性的奇蹟（miracle）效果，相反，例外狀態總是表現為一歷史的災難/劇變（catastrophe）。⁴⁰

總之，我們可以初步就阿岡本的例外狀態理論這樣形容：阿岡本延續史密特與班雅明的對話，一方面，他試圖從史密特的例外狀態角度出發，建構了一個關於主權者與赤裸生命（bare-life）的生命政治理論；另一方面，阿岡本也試圖延續班雅明的彌賽亞主義，找出一種可以用來廢黜（depose）史密特意義上的例外狀態主權理論的真正的例外狀態。因此，在 *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* 一書中，我們看到阿岡本以驚人的注經能力，悉心地註解翻譯《新約聖經》中保羅寫的福音書信，系統性地將史密特—班雅明的例外狀態思想**接連**到保羅的彌賽亞主義中去。因為對阿岡本而言，保羅的彌賽亞主義確實是歷史上最具有引發例外狀態的典範之一。阿岡本在該書中，將保羅的彌賽亞式的福音革命詮釋為一場真正意義上的例外狀態的範例模式。顯然，基督教對於羅馬帝國的成功征服，確實可以堪稱史上最成功的例外狀態的革命。而且，阿岡本也認為真正的彌賽亞主義其實是政治的，而不是宗教的。那麼阿岡本如何將例外狀態以一種法律—政治—哲學的術語與思想加以「系統性」的呈現，並賦予例外狀態以一種彌賽亞式的革命模式呢？這種革命與傳統意義上的革命有什麼重大的差異，並具有當代政治的指涉意義呢？這就是本論文所欲進行的詮釋與評論工作。

無論如何，我們可以說阿岡本是繼史密特之後，對例外狀態進行最徹底的系統性思考的思想家。本文的主題範圍便是以例外狀態的討論為主，除了詮釋他對例外狀態的系統性思想之外，並試圖在章節的安排上呈現阿岡本對

⁴⁰ *Ibid.*, p.57.

例外狀態的系統性思考。我們並不從阿岡本最廣為人討論的 *Homo Sacer* 的赤裸生命政治理論作為主題與切入點。作者認為例外狀態對於阿岡本的生命政治理論，或者是政治哲學思想，佔有一種本體論上的根基性，而 *Homo Sacer* 僅是例外狀態的思想成果結晶之一。

4 例外狀態與歷史終結：例外狀態作為一種歷史時間意識

在一本對當代政治的觀察評論文集 *Means Without End: Notes on Politics* 中，阿岡本提到我們應該如何看待自柏林圍牆拆除、蘇聯集團垮台以來所出現的民族國家的再次風行潮流？阿岡本認為共黨垮台之後的主權國家復甦潮流，並不能視之為法國大革命的民族國家獨立潮流的延續復甦；他認為二〇世紀末的新興國家潮流，其具有的國家形式與法國大革命那時的國家形式不同。或者以左派的語言來說，在以資本主義的全球化為背景前提下的當代國家，其內涵形式可以說是與工業革命或法國大革命當時的民族國家傳統大不相同。過去資本主義的工業革命對於舊政權（*ancien régime*）的摧毀，帶來了一批新的政治詞彙：主權（*sovereignty*）、權利（*right*）、民族（*nation*）、人民（*people*）、民主（*democracy*）以及公意（*general will*）等等，但是，在這新一波的國家潮流中，這些詞彙已經失去了其指涉意義，正如在國與國之間的戰爭已經失去了傳統歐洲公法（*jus publicum Europaeum*）的架構一樣（以美國對其他國家的警察行動為例）。因此，阿岡本認為我們不能再以過去的政治詞彙所具有的意識型態來分析當代的政治。⁴¹

那麼，我們應該如何看待上個世紀九〇年代共黨垮台以來的當代政治？如何看待這一波新興的國家主權的潮流回歸？阿岡本認為，自二戰結束以來，對於國家作為一種政治形式之所以還依然持續存在，顯示了以國家（*state*）為主的政治形式已經達到其新的歷史高峰。而這新的高峰顯示了權利、民族、人民、民主以及公意等等並不能窮盡國家的內涵，這波新的國家潮流顯示了國家作為一種政治形式其更為根本的基礎在於**主權的邏輯**。因此，應該把這一波國家復甦的潮流視為是**主權邏輯的全然展現**，換言之，也就是**例外狀態成為常態的全然展現**。假如從這個角度來看，我們剛剛對中國〈緊急狀態法

⁴¹ Giorgio Agamben (2000), *Means Without End: Notes on Politics*, p108-109.

＞修憲過程的討論某種程度也就可以應証阿岡本的觀察其實是有幾分道理的：中國作為一個主權國家，其權力運作目前最重要的形式根本已不再是民族主義或是公民權利的論述，而是如何在例外狀態中展現其主權權力。

從這個觀點（例外狀態）出發，阿岡本因此反省了當代對於九〇年代以來後共黨時期關於國家的政治哲學論述。他認為理論上大致有兩種分析模式典範：一種是來自馬克思主義傳統的黑格爾—柯耶夫式（Hegel-Kojève）的看法模式，認為**歷史已經終結，但是國家仍未終結**，因此，人性的歷史進程最終必須在「均質普遍的國家」（homogeneous universal state）中完成；另一種看法則是認為，**國家已經走到終點，但是歷史尚未終結**，這是當代所有進步主義者（progressivists）的思想觀點。但阿岡本認為這兩種觀點典範都有欠缺說服力之處。前者無法說明為什麼國家會持續具有轉型的變化能力與存活能力；而後一種觀點更無法說明國家會繼續以宗教、民族、族群的方式來持續進展。因此，阿岡本認為，唯有以國家的終結以及歷史的終結兩者“同時完成”的思想力量來解決這個問題才行；必須以「歷史終結的方式來完成國家終結」，或者「以終結國家的方式來完成歷史終結」。⁴²阿岡本認為這種思想就彷如曾體現在海德格對於 *Ereignis* 的思想中一樣，是一種對於「大事件」的思考，一種對於「歷史的歷史性思考」；在阿岡本看來，這種歷史性的大事件（*Ereignis*）思想，對我們而言就是以歷史終結的極端性來思考國家終結的可能，就是去思考一種非國家的（nonstatal）、非司法（nonjuridical）的政治領域以及人類生命與行動的可能性，一種“來臨中”（the coming）的新歷史時期的可能。⁴³

因此，有必要對於悠久的主權以及制憲權（constituting power）這兩個概念予以徹底的思考以便超越。而這正是史密特的思想對於我們具有重大重要性的地方。史密特對於主權的思想展示了，主權並不只是一種司法系統上的一個法律條令規定而已。假如主權在權利、民族、人民、民主以及公意等等民族國家的傳統符號意義衰落之後仍舊繼續存在，那是因為主權另有其意理與運作方式。主權在這些意理系統之外，它是一個無法確定的連結之處（undecidable nexus），它在權利與暴力、自然與理性（natural and *logos*）、法與不法、可能性與不可能性...等等之間，形成各種無區分地帶，並進行無法

⁴² *Ibid.*, p110.

⁴³ *Ibid.*, p110.

確定的連結。⁴⁴換言之，主權者就是那個佔有例外狀態的空白之處並不斷進行法律與生命的連結力量。思考主權的終結、思考國家的終結，就是要去思考如何把這個例外狀態下的連結點給去除、解連結。

另一方面，從歷史已經終結，而國家尚未終結的角度來看，假如在大革命之後的權利、民族、人民、民主以及公意等等傳統已經沒有任何指涉意義⁴⁵，而主權（國家）卻仍繼續存在與運作，那也是因為**主權的邏輯一直到現在才達到其全然顯現的歷史階段**。在經歷了公民、民族、人民、種族...等等範疇之後，經由越來越多的難民以及各種集中營經歷，我們現在才看到主權與 *homo sacer* 是一個結構上的對等共構體，主權的主要活動就是經由例外狀態不斷地形塑赤裸生命（bare-life）。從二〇世紀下半葉開始，我們看到了主權最主要的核心邏輯已然顯現並達其全然發展的階段，因此在權利、民族、人民、民主以及公意等等之後，各個主權體（國家）現在最關注的活動便是對例外狀態的立法與運用。換言之，例外狀態已經成為常態/規則。

因此，如果主權的運作邏輯其核心現在才顯現出來，那麼，這也是我們思考主權終結與超越主權的可能性開始顯現之時。因此阿岡本的著作對於例外狀態可分成兩個路線：一個是循著史密特的思想，將主權與例外狀態的系統性給推到極端，呈現了主權者對於虛構的例外狀態的運用以及其結果：主權者與赤裸生命的同構、例外狀態的主權邏輯必然常態化以及必然導致營/集中營的出現、主權者經由例外狀態對法律外部的內部化、以及各種無區分地帶的懸置...等等；另一個路線則是循著班雅明的思想，試圖以一種真正的例外狀態來終結/廢紮（depose）主權者對於例外狀態的連結、切斷法律與生命的關係、切斷立法暴力與護法暴力的循環、廢除與懸置法律的作用...。因此，阿岡本強調必須以歷史終結的態勢來終結主權（國家），必須以同時是國家終結與歷史終結同步完成的方式來終結主權邏輯的運作。這也就是阿岡本的著作中瀰漫著對彌賽亞主義式的例外狀態的建構企圖。

例外狀態因此在阿岡本那裡具有一種關鍵性轉化的「門閥」（threshold）

⁴⁴ *Ibid.*, p.111.

⁴⁵ 阿岡本認為這些術語的政治意涵已經耗盡而無意義了，這是他的一個政治思想判斷與立場。但，實情是否如此，這問題仍是有待爭議的。

⁴⁶意義。生活在例外狀態下意味著我們可以經由例外狀態開啓各種可能性。因為例外狀態本身就是具有這種開放性（the openness）的門閥意義。正如對史密特而言，例外狀態可以是主權者現身、創立國家、敵友戰爭、創制新憲...等等開放性所帶來的超越意義一樣；例外狀態對於班雅明而言也一樣，每一次的例外狀態都是一種彌賽亞的破壞力量的顯現，每一個人身上都具有微弱的彌賽亞力量可以進行一種彌賽亞的微調。因此，我們每個人也都被賦予有引發例外狀態的力量，對法律與主權者進行懸置。生活在例外狀態下的經驗就是要去同時體驗到這兩種力量的對立拉扯；一個是建構性力量的例外狀態（建構主權、政治統一體、司法秩序、赤裸生命等等），一個是拆解式破壞力量的例外狀態（懸置與破壞法律、制憲權等等的力量）。或者如第二章中所討論的，每個法律秩序體之中都包含著兩個趨勢張力：一個是從 *nomos* 朝向 *anomie*；另一個是從 *anomie* 朝向 *nomos*；或者是生命朝向法律形成規範，或者是法律走向生命，從規範走向混亂（chaos, living chaos）*anomie*。而形成這種來回循環（從 *nomos* 走向 *anomie*，或是從 *anomie* 走向 *nomos*），也就是人類歷史不斷地巡迴在立法與護法、constituting power 與 constituted power、革命與保守的兩極之間。因此，對阿岡本而言，例外狀態提供（或打開）了一個可以看到是“什麼”在扮演或佔住了例外狀態的個空白之地，從而“連結”了這兩個端點的接連，使 *nomos* 走向 *anomie*，或是使 *anomie* 走向 *nomos* 成爲可能。這兩種力量一直並存於當今的文化之中；一個是 institute and make 的“建構”力量；另一個是 deactive and depose 的“破壞”力量。阿岡本因此認爲，生活在例外狀態之中，意味著去經驗到這兩股力量的並存與競爭。

但是阿岡本最後採取的是一種海德格—班雅明式的立場。阿岡本認爲應該以「歷史終結的方式來完成國家終結」，或者「以終結國家的方式來完成歷史終結」，阿岡本的彌賽亞式的例外狀態因此有如他所說的海德格對於 *Ereignis* 的思想中一樣，是一種對於「大事件」的思考，一種對於「歷史的歷史性思考」，一種終結式的思想。這種歷史終結式的態勢表現在他認爲真正的例外狀態以產生「餘民」以及產生「餘留的時間」爲形式來對既有的政治

⁴⁶ Threshold 是阿岡本的思想中一個重要的關鍵字，可以譯爲“門檻”，但是因爲這個 threshold 在阿岡本的思想中處於隨著主權者的人身意志而定的浮移的狀態，特別是阿岡本以拓璞結構來形容主權者的例外邏輯，因此，“門檻”顯然無法表達這個 threshold 的浮動狀態。爲了更貼近阿岡本的思想意指，我隨著文意把 threshold 譯爲“門閥”、“活閥”或“閥體”。

—司法結構進行**徹底的懸置**，從而終結國家（主權的邏輯）。而這種餘民的狀態——在餘留的時間裡以「不作為」（*inoperative*）的方式，保持在自己的純粹潛能之中。這種終結同時也使 *nomos* 走向 *anomie*（法律走向生命），或是使 *anomie* 走向 *nomos*（生命走向法律）的歷史辯證停止，換言之，法律與生命永遠不再有任何關係。從海德格的存有論角度而言，這種終結、辯證的停止，具有潛能的開放性，這使我們躍入「新的時期」，新的存有可能性，新的 *Dasein*；從班雅明的角度而言，這最終的目的是要救贖人的生命，切斷法律與生命的連結、它引發的是一種與法律無關的力量（既不創法也不護法）、它將使法律淪為不再運行而只供研習的遺骸狀態，它最終的目的是還以無辜的活命之幸福生命（*happy life*），這是一種彌賽亞式的終結。

5 例外狀態與潛能：例外狀態作為一種不實現的純粹潛能狀態

阿岡本對於例外狀態的思想，最具個人特色的地方在於他不只把例外狀態視為一種歷史終結意味的揚棄與門閥，而且在存有論上例外狀態還具有一種亞里斯多德意義上的「純粹潛能/非實現/不實現」（*impotentiality/adynamia*）的存有模態。（見第六章的討論）

這種狀態就是潛能對於實現（*actuality/energeia*）的一種**懸置/中止**（*suspension*），「它可以以不實現行動的方式來表現它的**能**（*is capable*），這是一種能保持自己的不實現（*impotenza*）的**主權能力**」。⁴⁷阿岡本認為，主權就是以這種不必實現的方式來展現他的 *sovereign abandonment*，主權之所以可以以一種制憲權（*constituting power*）的不確定性力量潛藏於既存的憲政權（*constituted power*）中，並且擁有懸置後者的力量，正是在於主權具有這種不實現潛能的能力。因此，阿岡本進一步認為，例外狀態做為法的原初力量與結構形式，就是具有這種不實現的純粹潛能狀態。

這種對現實活動的懸置也表現在彌賽亞式的例外狀態中。因為不實現的純粹潛能狀態就是類似基督福音中的「弱者」。阿岡本以此來詮釋保羅的彌賽亞主義所具有的弔詭性：「以弱者來成就力量」（“*power fulfills itself in weakness*”）。假如保羅的福音書所具有的力量必須在弱者、無權力者身上展

⁴⁷ Giorgio Agamben (1998), *Homo Sacer*, p.45, translated by Daniel Heller-Roazen, Meridian: Crossing Aesthetics. Stanford, Calif: Stanford University Press.

現（神的）權能，阿岡本認為這是因為弱者具有一種不實現的潛能性。在阿岡本的詮釋下，保羅的彌賽亞福音所帶來的得救或救贖，就是在於使人的生命對現有的律法或（現世的秩序體制）進行懸置，亦即對此世所有的“實現”活動進行“安息日”式的懸置擱止，使生命保持在其無限可能的潛能狀態之中。這就是基督教福音中所宣傳的彌賽亞到來所引發的「安息」所具有的「例外狀態」的重大意義。（參見第五章的討論）

另外，阿岡本也將這種例外狀態所引發的純粹潛能狀態接連到科耶夫（A.Kojève）的黑格爾歷史終結論的思想脈絡中。阿岡本發現黑格爾辯証法中的揚棄（*Aufhebung*）一詞以及他對歷史終結之後的「不作為」（“*desoeuvrement*”，英譯為 *inoperative*，義大利文為 *inoperosità*）用詞，與保羅福音書上的“安息”（*katargein*）一辭有關。彌賽亞式的真正例外狀態就是一種產生類似福音書上的“安息”（*katargein*）的狀態、一種不再有所作為的狀態、一種“*desoeuvrement*”、“*voyou desoeuvré*”（「閒怠之徒」的狀態），這種狀態也是一種新的歷史意識狀態、一種餘民的餘留狀態、一種終結的狀態；最後，這些思想都被阿岡本轉化、吸收為一種使生命得以救贖、得以脫離/懸置法律規範，以及走出主權決斷的真正例外狀態（或者是彌賽亞主義式的例外狀態），也就是一種使生命得以恢復或保持在不實現的純粹潛能（*impotentiality/adynamia*）的狀態。

□

阿岡本的例外狀態思想極具多面向與複雜性，並且蘊含著與許多的思想加的理論進行對話轉化的工作。本文限於能力與篇幅，無法進行以阿岡本的思想與海德格以及漢納·鄂蘭的思想關聯進行深入探討的工作，然這卻是阿岡本思想形成中極為重要的一環。另外，阿岡本早期的語言論思想以及其與例外狀態的思想關聯雖然是詮釋阿岡本思想的一個重要面向，但也不是在本論文的主題範圍之內；如何釐清阿岡本的語言論與例外狀態的位階性則無疑是一件值得後續發展的工作，對此本論文採取的立場是僅以政治—法律的面向來論述他的例外狀態思想。⁴⁸本論文旨在呈現阿岡本關於例外狀態的思想

⁴⁸ 在這方面，薛熙平（2006）的碩士論文《例外狀態：阿岡本思想中的法與生命》，做了許

中，主權者與彌賽亞這兩個極具對比性的面向，以及阿岡本對例外狀態所具有的存有論與政治實踐上潛能性的思想。在結論的地方，我們援引一些當代思想家的問題意識來進行對話，以凸顯阿岡本的理論思想工作仍有許多地方有待克服與深化。

首先，在第二章中我們指出阿岡本關於例外狀態的懸置顯然有過度化的論證傾向。例外狀態所懸置的法律是一般司法意義上的法律（law），還是整個包含了傳統規範、民俗、民德等等意義的 *nomos* 呢？阿岡本顯然把 law 與 *nomos* 無區別的等同起來（相對的因此也使他把例外狀態與 *anomie* 給全然等同），更進一步來看，阿岡本因此也把整個法律—生命—政治給無區別地等同起來。例外狀態因此具有存有論上的徹底與終結的根本性。然而，從史密特的角度來看，例外狀態所懸置的法律僅是指一般下的司法法律，「例外狀態不是混亂」，例外狀態只是法律消退，但是國家依然存在。以史密特的思想來看，法律不能等同於政治，在一般法律之上還有一個政治領域的秩序存在（如敵友關係）。阿岡本的例外狀態思想其實把所有權力關係、所有人與人的關係都化約為法律關係了。

因此，隨著將例外狀態的徹底化，阿岡本因此也把主權權力給擴大、徹底化。這表現在他與傅柯的生命政治理論差異中。我們以傅柯對於生命政治的論述以及傅柯對近代種族主義的論述來與阿岡本的主權殺人機器對比，以凸顯阿岡本對於主權權力對於生命控管的過度誇大。其次，從布希亞（J.Baudrillard）的「象徵交換」（symbolic exchange）理論來看（J.Baudrillard, 1993），阿岡本的主權與裸命的思想其實忽略了「死亡」所具有的「象徵意義」潛能；而阿岡本之所以忽視了死亡所具有的不確定象徵價值，那是因為他忽略了生命政治首先就是先終結死亡（的價值），而不是生命。因此，阿岡本與布希亞對於傅柯的生命政治理論的解讀是一個有趣的對比；阿岡本忽略了生命之所以變成裸命，之所以變成被殺無罪與不具獻祭意義，有可能並不是（主權）例外狀態的懸置，而是死亡意義的剝除與消解。至少從布希亞對傅柯的

多細緻的詮釋工作。該論文的第二章中，作者以“命名”以及“文法”為小節來詮釋阿岡本如何以語言運作來類比於法律運作中的例外狀態，以及第五章中，關於証人與證言的討論，作者都呈現了阿岡本將語言與例外進行類比的思考。對於阿岡本的語言論與例外狀態之關係的闡明而言，此論文極具參考價值。也感謝林淑芬、蘇哲安兩位口試委員點出這個問題的重要性。

閱讀中可以看到，生命政治權力更具威力的地方是在於挪除了死亡的意義潛能，而從傅柯的理論來看，這不是傳統的主權政治技術，而是 19 世紀以後才出現的生命政治技術。

而且，阿岡本的班雅明彌賽亞主義也無法逃避來自德悉達的質疑：法律是否只是作為統治生命的工具性的存在？阿岡本認為通往正義之道就是使法律不再起作用，使法律（或生命也一樣）處於不再有所為（*inoperative*）的狀態。但是從德悉達的角度來看，「正義」真的只需要彌賽亞式的救贖而不需要法律嗎？彌賽亞式的例外狀態如何面對「他人」（*the Other*）的存在問題（先不管是敵人還是朋友）？彌賽亞式的例外狀態不會淪為一種（準納粹式）的「最後解決」（*final solution*）模式（德悉達批評班雅明的彌賽亞與納粹的最終解決方案，擁有一種類似的正義邏輯）。⁴⁹最後，在阿岡本的純粹潛能部份，我們以傅柯晚年對於生命與美學技藝的立場來與之對照。本文認為阿岡本由於過度重視法律與生命的關係（並且是主權與裸命式的二元關係），因而忽略了傅柯所指出的，在知識論上對生命現象所建構的自然**正確與錯誤**（*natural right and error*）的複雜知識—權力—主體的思想系譜。因此，阿岡本的彌賽亞例外狀態的救贖模式，其作為一種世俗政治的版本仍然不脫一種傳統宗教式的救贖模式。

本論文的結構如下：

在第二章，我們主要討論阿岡本如何重構史密特意義上的例外狀態。例外狀態如何從史密特意義上的司法裂隙，進而被阿岡本所繼承與擴大這個裂隙；例外狀態又如何能在阿岡本的詮釋下，不僅只是法學上的空白，而且是整個所有社會制度以及所有規則運作上一個不可避免的空白。例外狀態因此是所有 *nomos* 之中所不可避免要具有的 *anomie*。以及什麼是「虛構的例外狀態」和「真正的例外狀態」。第三章我們主要討論阿岡本如何把史密特意義上的虛構例外狀態融合了傅柯（*M. Foucault*）的生命政治理論，進而提出他自己關於主權與赤裸生命生命政治理論。第四章，主要在於呈現彌賽亞主義上的例外狀態，及其與法律、生命以及救贖的關係。如果史密特的主權者把例外

⁴⁹ Derrida (2002), "Force of Law", pp.230-298.

狀態給引入法律秩序之中，那麼，對阿岡本來說，彌賽亞的結構模式提供了一種懸置、廢除，以及完滿化現有法律的例外狀態模式。而這就一直貫穿在阿岡本的著作中的兩個例外狀態模式。第五章則介紹阿岡本如何以保羅的彌賽亞主義來作為引發真正的例外狀態的典範之一。我們主要要詮釋阿岡本在 *The Time That Remains* 書中如何將保羅的彌賽亞式的福音革命詮釋為一場真正意義上的例外狀態的範例模式。第六章的主題則是將例外狀態的思想放在本體論的層次，我們要討論阿岡本如何將例外狀態與亞里斯多德以來的形上學潛能論 (potentiality) 的傳統關聯起來，進而提出他自己的一套「純粹潛能」(impotentiality) 的思想。在阿岡本的思想中，在彌賽亞式的真正例外狀態中對於法律的徹底懸置，以及拆除法律與生命的連結之後。所謂的活命的救贖其實就是使人的生命形式復原為一種純粹潛能的狀態。最後，在結論的部分我們才把阿岡本關於例外狀態的思想與一些當代思想進行比較，以及呈現一些關於阿岡本的重要評論意見。並提出於本論文關於阿岡本的一些意見。
