

第三章 作為統治的例外狀態：主權與生命政治

3.1 “政治”的領域

如果例外狀態凸顯了法以及法的實踐運用（或主權權力及主權權力的具體實踐）之間總是存在著一個空白、空缺、裂隙；那麼，例外狀態說明了法律之中必須安置有一個 *anomie*，每個 *nomos* 都內含著 *anomie*。因此，阿岡本認為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*。而這種趨勢也顯示了法與生命的關係：或者生命朝向法律形成規範，或者法律走向生命，從規範走向混亂（*chaos/anomie*）。阿岡本認為這是因為法律與生命之間總是處於一種來回辨證的兩可狀態（that ambiguity is the dialectic between two force, is the very relation between law and life.）。¹這種來回循環（從 *nomos* 走向 *anomie*，或是從 *anomie* 走向 *nomos*）說明了人類歷史總是不斷地循環在立法與護法、制憲權與憲政權、革命與保守的兩級之間。對阿岡本而言，*nomos* 或是 *anomie* 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。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* 成為可能。阿岡本因此認為，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。

在《例外狀態》一書中，在將例外狀態的主權決斷類比於語言結構中的言說主體與語言結構之後，阿岡本說了一句意味深長的話：「可以一般化地說，不只是法律與語言，而且是**所有的社會制度**也都可以如此地經由去語義化和具體實踐上的懸置過程，來獲得其當下的現實指涉」（**重點為筆者強調**）。²阿岡本的意思是，例外狀態不只是存在於法律（法規範）以及法律的運用（法實踐）的落差隙縫之中而已，正如每個言說的主體可以自由地運用（例外狀態）語言結構形式與符指一樣，其實這個例外狀態的隙縫也是存在於所有社

¹ *State of Exception*, p.73.

² *Ibid.*, p.37.

會制度之中。整個社會制度的現實運作與法律的運作一樣，其中都必須鑲嵌著一個無確定性的例外狀態。並且必須有這個例外的空白地帶作為「中介」，整個社會制度、語言與法律才得以運行。因此，必須耐心地去解開在例外狀態之中進行連結的活動：

life 與 law、*anomie* 和 *nomos*、*auctoritas* 以及 *potestas* 乃是某種東西之斷裂所造成的結果，要接近這種東西，我們別無他法，只能透過它們的接和（*articulation*）這個虛構，以及一種耐心的工作，藉由揭露這場虛構，將那虛稱要將之統一的東西予以分開。但這種**除魅**（*disenchantment*）的工作並不是要使事物回返其原初狀態，根據“純粹性不會存在於初始狀態”此一原則，除魅的工作為那被鬼魅化了東西所提供的，僅只是爲了要達到一個**新狀況的可能性**。³（重點為筆者強調）

因此，生活在例外狀態之中的另一個經驗就是要我們去體會法律與生命（經由例外狀態）的連結。而正是在這個面向上，對阿岡本而言，例外狀態可以說就是一個“政治”（*the political*）的問題。阿岡本正是在這裡定義他所謂的“政治領域”。阿岡本認為，真正的“*politics*”領域應該是一個 *life and law* 之間不再具有關係的可能性領域，而真正政治的行動應該是試圖去打開這個可能性而努力：

去顯示出與**法律無關係的生命**，以及**與生命無關的法律**，這意謂著爲人類行動而在法律與生命兩者之間打開一個空間，在其中，這個空間曾主張給自己取了“**政治領域**”（*politics*）這個名字。但長久以來，“政治”（*politic*）因爲被法律所玷汙而經歷了長久的衰落不振，頂多也只能把自己視爲是一種制憲權（也就是是一種創制法律的暴力）而已——如果不是等而下之，淪落爲僅只是跟法律進行磋商之力的話。然而，真正“政治的”行動，卻是那切斷暴力與法律連結的行動。並且，也唯有在一個這樣的空間已然被開啓之時，我們才能提出這樣的一個問題：當我們在例外狀態中把連結生命與法律的裝置給“去活化”（*deactivation*）了之後，法律是否還有什麼可能的用途？由此，我們才得以看到一種班雅明說道“純粹”（*pure*）語

³ *Ibid.*, p.88.

言以及“純粹”暴力意義上的“純粹”法律。⁴（重點為筆者強調）

因此，如何達到這樣一種真正意義上的「政治」行動空間是一個非常重要的問題。如何使一種「與法律無關係的生命，以及與生命無關的法律，在其中，可以打開一個人們可以在其中行動的空間」這個問題成為可以被理解與被思想的議題呢？阿岡本問了一個問題：在類似羅馬的 *iustitium* 這種真正的例外狀態下，人的行動實踐具有什麼意義呢？顯然在這種情況下的行動他既不創法、不執法，也不是違法，那麼這種「超越於法律領域之外」的行動屬於什麼範疇呢？而且，在這種司法空白停止的地帶中，“殺人”是否還具有“法律責任”問題（與法律無關的生命）？例如，羅馬共和時期的西塞羅面對質疑他在獨裁官任期上下令處死人的手段是否違法殺人的控訴時，一直強調、並反問到：「在 *senatus consultum ultimum*（元老院的緊急措施、緊急決議）下殺人是否應當負起司法責任」？⁵因為在這種真正的例外狀態下，如果法律停止，沒有人在執法，也同樣可以說沒有人是在犯法。

阿岡本認為，有待被除魅的這種扮演著連結 life 與 law、*anomie* 和 *nomos*、*auctoritas* 和 *potestas* 的力量範疇，其實很像是人類學中所討論的 *mana*（瑪那）以及 *saced*（神聖）的範疇一樣，是一種社會的邊界領域。他認為這就是史密特所要界定的，什麼才是「政治的」（the political）的領域。⁶

對於阿岡本而言，例外狀態的這兩個面向（虛構的或真正的例外狀態、連結法律與生命或是拆除此連結的例外狀態），都同樣構成了政治權力的統治秘術（*arcanum imperii/secret of power*），政治權力的秘密正是在於例外狀態的佔據與奪取。⁷阿岡本因此以這方向來作為其政治分析的工作。對阿岡本而言，一旦認為有一種真正的例外狀態可以**沒有主權者的連結、純粹的法律停止運作、既不立法也不護法或執法的狀態**，那麼，這才是一個真正的政治行動的空間。

3.2 赤裸的生命：Homo Sacer

⁴ *Ibid.*, p.88.

⁵ *Ibid.*, p.51.

⁶ *Ibid.*, p.51.

⁷ *Ibid.*, p.86.

阿岡本正是在對史密特的主權理論的「除魅」上建構了使阿岡本最為人所周知的 *Homo Sacer* 的赤裸生命 (bare-life) 的生命政治理論，並以此修正傅柯的生命政治理論。不同於傅柯所認為主權與生命權力在歷史上是一前後相繼的看法，以及不同於傅柯所說的主權權力不是生命政治的權力技術，阿岡本的生命政治理論的一個基本命題便是：「**製造生命政治的身體是主權者的原初活動**」(It can even be said that the production of a biopolitical body is the original activity of sovereign power.)。⁸阿岡本認為，傅柯的生命政治工作具有價值之處在於他指出了一個西方政治的主要特質：將自然生命 (natural life) 納入政治的策略中，使人的自然生命成為政治的核心基礎。但是阿岡本認為，將自然生命納入政治策略的生命政治，其最主要的權力運作邏輯並不是傅柯所說的各種新的多元的權力技術，而應該是史密特意義上的主權權力。是主權權力藉由「例外狀態」的方式對既有各種規範的懸置，從而劃出了一個個屬於主權決斷涵蓋下的「生命」，阿岡本將這種暴露於主權權力面前的自然生命稱之為「赤裸生命」(bare-life)。

阿岡本批評傅柯對於生命政治的分析，一方面是外在的政治技術 (political techniques)，另一方面則是分析內部的自我技藝 (technologies of the self)，但是傅柯始終沒有解釋清楚這兩種權力如何匯集。阿岡本因此認為傅柯對於生命政治的分析淪於一種「**雙重拘束**」(double bind) 的二分之一中，而無法解釋兩者有何可能「**連結**」之處。阿岡本認為這不能只以權力的多樣性以及傅柯的理論本身並不追求一致性來加以迴避，而是必須要找到這種來自外部權力以及來自主體內部之「**雙重拘束**」的核心介面 (intersection)，而這個核心介面阿岡本認為就是主權者的例外狀態所形成的「**無區分地帶**」。⁹這也就是為什麼阿岡本認為生命政治必須回歸去分析主權者的活動特質。因此他認為有必要對傅柯的生命政治重新以主權權力的邏輯來加以修正：「當下的工作所要考察的正是潛藏於**司法 制度與生命政治**之權力模式的交會點上...這兩者是不能被分開對待的。正是因為在政治領域上對於生命的納入，建構了主權權力的核心起源。在這意義上，**生命政治至少像主權一樣古老**。現代國家把赤裸的生物性生命納入計算的核心位置，只不過是再一次照亮了**赤裸**

⁸ *Homo Sacer*, p.6.

⁹ *Ibid.*, p.5-6.

生命與權力的秘密連結而已」(重點為筆者強調)。¹⁰

阿岡本以古羅馬時期的一個刑罰罪名—*Sacer esto* (獻祭刑)—為代表，來說明古老的主權邏輯至少是從羅馬就已經開始了，並認為這個刑罰是**人的自然生命進入政治權力的一個重要的轉化標誌**。*Sacer esto* 是這樣一種罪行，被判處 *Sacer esto* 的人，將處於被在共同體內部流放的處境，也就是任何殺死他的人將不被視為殺人犯，他可以被人白白殺死。被判處這種刑罰的人叫做 *homo sacer*。阿岡本認為羅馬法中此一刑罰的奇特之處是 *homo sacer*，按字義的解釋可以是「神聖的人」也可以是「受詛咒的人」，端看學派的解釋立場而定，*sacer* 的意義一直就具有兩可性。¹¹從宗教意義上而言，有些學者提出的解釋是 *homo sacer* 的生命沒有任何可供獻祭的功能、不具有神聖性，被判處 *Sacer esto* 的人是一種被判為不純淨的身體生命，不具獻祭功能，因此不構成宗教共同體的資格；這是從宗教法的意義上提出的一種解釋，認為 *Sacer esto* 最初就是一種「宗教法」時代的法律刑罰。可是這種方式無法解釋為什麼要把一個玷汙的身體稱為 *homo sacer*？我們要如何解釋 *sacer* 這個字的意義為什麼具有**神聖**又是**詛咒**的兩難/兩可意義？另外一種看法則認為，被判處 *Sacer esto* 的人之所以被稱為 *homo sacer* 是當後來宗教意義衰落轉化為政治司法的一個刑法罪刑名稱時，*homo sacer* 變成強調那個人的生命處於被政治共同體棄絕的狀態，殺死他的人不構成司法的殺人罪意涵；變成強調這個人的生命不為世俗的共同體所容，讓他的生命「由神去決定」吧，因此稱他為 *homo sacer*。

但是阿岡本要強調的是，從 *homo sacer* 的意義轉變過程上，我們可以看到一個關於人的生命意義的決定性重要轉變。*homo sacer* 這個刑罰的特殊性在於，它同時把人的生命從神法 (*ius divinum*) 以及人間法 (*ius humanum*) 的規範管轄中抽離出，**使人的自然生命直接隸屬於政治 司法的決斷之下**。自然生命一方面從傳統的宗教規範 (神法) 的領域下脫離，因此 *homo sacer* 是一個不具有任何獻祭意義的生命；另一方面，自然生命也從傳統的人間法領域脫離，因此政治—司法可以決斷那所有殺死 *homo sacer* 的人都不算犯「殺人罪」。人的生命既從宗教神聖領域被抽離，又從世俗法制規範的領域被抽

¹⁰ *Ibid*, p.6.

¹¹ 關於 *sacer* 這個字的兩可模擬意義，參見朱元鴻 (2005) <阿岡本「例外統治」裡的薄暮或晨暉>一文的分析討論，頁 209。

離；生命之所以能抽離這兩個領域是因為人的自然生命現在起被置於一種新的關係中，*homo sacer* 的生命之所以能雙重地被「排除」出來，是因為他被「主權權力」所捕獲而「納入」，成為主權—司法可以加以決斷的對象。換言之，*homo sacer* 的生命現在是屬於主權者的生殺大權的掌握之中。換言之，主權者對於神法（*ius divinum*）以及人間法（*ius humanum*）可以進行「中止」或「懸置」的權力，從而使人的生命歸他決斷。因此，阿岡本說，羅馬的這個特殊刑法所代表的意義在於人的生命現在既不屬於是一種宗教領域的神聖生命，也不是傳統司法制度規範下的民俗人間生命，而是進入了一個與主權者產生關係的「司法結構」之中。人的生命之所以可以被判處 *homo sacer*，之所以能從神法以及人間法的關係中抽出（不具獻祭意義，也不構成殺人罪），那是因為生命已經先處於主權者的權力之中了。因此任何進入主權者的權力邏輯的生命、任何面向主權者的生命、任何與主權者產生關係的生命，在主權的面前都必須首先是一種潛在的 *homo sacer* 的生命。既沒有神法中的神聖生命的意義從而無法獻祭，就傳統人間法而言，被殺死也不構成犯殺人罪。在這樣的狀態下，人的生命處於單單面向主權權力的零度關係中，生命降為一種赤裸生命。*homo sacer* 的生命就是赤裸生命（bare-life/naked life）。

在這裏，**主權者的例外**（sovereign exception）以及**獻祭刑**在結構上的類比顯示了整體涵意。主權者以及 *homo sacer*，儘管分別是兩個極端界限形象，但兩者也具有在結構與相互關連上的相同對稱形象：在面向主權者時，所有人潛在地都是 *homo sacer*（*hominess sacri* 是 *homo sacer* 的複數）；而在面對 *homo sacer* 時，所有人都可以採取主權者那樣的行動。¹²

阿岡本認為 *homo sacer* 的生命典型地代表了生命進入政治的領域，因為主權政治的主要邏輯就是在於把每個人的生命都轉化為一種面向主權者、並在主權權力前潛在地成為 *homo sacer* 的赤裸生命：「**製造生命政治的身體是主權者權力的原初活動**」。從 *homo sacer* 這個刑罰的出現可以看到主權政治的邏輯早在羅馬時期就開始了。從羅馬時期就可以看到，西方政治的一個核心運作的邏輯就是在將生命抽離、剝除其各種的 form-of-life 的面向（宗教的、親族的、家庭的、傳統民俗禮法的...等等脈絡），使生命如 *homo sacer* 的生

¹² *Homo Sacer*, p.84: “Here the structural analogy between the sovereign exception and *sacratio* shows its full sense. At the two extreme limits of the order, the sovereign and *homo sacer* present two symmetrical figures that have the same structure and correlative: the sovereign is the one with respect to whom all men are potentially *hominess sacri*, and *homo sacer* is the one with respect to whom all men act as sovereign.”

命一樣**赤裸地**呈現為可以被主權者判決任何人都可以「白白地殺死也無罪的状态」。

阿岡本認為人的生命之所以可以處於被抽離、剝除其各種的 *form-of-life* 的面向，淪於這種「零度狀態」，其最大的原因就是主權具有藉由例外狀態來對各種 *form-of-life* 進行懸置的作用。正是藉由例外狀態，主權才超越了所有其他的組織與團體取得了這種**支配人的肉體生命的權利**。在此，阿岡本可以說進一步把史密特的主權邏輯擴展到其可能「極限」之處：主權並不一定要像史密特所說的在「戰爭狀態」中才可以具有這種支配肉體生命的權力，相反，主權的核心功能與目的就是在製造與掌握赤裸的生命。

從羅馬到當代政治，每個生活在主權權力邏輯下的人都潛在地是一種 *homo sacer* 的赤裸生命。*homo sacer* 的生命，並不只是隨時可以被主權者所決斷生命，而且還是指一種被懸置的「遺棄」(abandon) 狀態。被判處 *Sacer esto* 的 *homo sacer* 並不是馬上執行死刑，而是「從此以後，任何殺死他的人都將無罪」的遺棄狀態，可以生也可以死。所以，阿岡本說「而在面對 *homo sacer* 時，所有人都可以以主權者那樣的姿態行動」。就像在納粹時期的猶太人處境一樣，根據許多文獻指出，在納粹執政期間殺死猶太人的德國人，幾乎大部分都無罪開釋。而在現代的美國，警察幾乎就是一個主權者，執行公權力的時候幾乎可以「殺人無罪」。更別提各種難民營、偷渡客集中營、拘留所、監獄等等 camp 裡面的人命(裸命)以及幹部(主權者)之間的關係了。

這種赤裸生命沒有任何 *form-of-life* 可言，他處於「死亡的威脅」以及被摒棄的、毫無遮欄保障的零度的「赤裸狀態」。阿岡本認為，這種「主權的邏輯」是西方的政治傳統，從羅馬時期的「生殺大權」(*vitae necisque potestas*) 一直到霍布斯的《利維坦》主權者理論，一直到當代的國家主權、公民權、人民主權等等政治權力運作邏輯，都離不開這種主權政治的邏輯。主權權力邏輯從對生命的死亡威脅開始，使每個人的生命都潛在地處於赤裸的可被隨時殺死的狀態。因為擁有「生殺大權」的主權者殺人在司法上是無罪的，所以這種赤裸生命也是一種無法具有獻祭意義的生命，是一種不具犧牲意義、可平白犧牲的生命。

這種赤裸生命的形象典型地表現在納粹集中營中的猶太人身上。但除此，在二戰之前的納粹集中營，不只關了猶太人，而且也包含了那些不符合

納粹優生學條件的人，那些被法律與醫學判定「不值得活下去的人」（如遺傳性慢性疾病者、先天性缺陷者等等）。阿岡本特別批評巴塔依（G. Batallie）想要從個人的獻祭行為上試圖恢復個體生命之主權的越界思想是可笑的鬧劇，因為巴塔依完全忽視了生命也有不具犧牲意義的狀態。在這個脈絡上，阿岡本認為，當代的政治代表性形象不是傅柯筆下那些醫院、學校、軍隊以及監獄的人物，而是漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）所集中加以觀注的越來越多的無國籍的難民現象。正是難民的形象突顯了主權決斷與赤裸生命的構造邏輯，突顯當代公民權的理論如何只是建立在赤裸生命上的生物性權利而已。面對主權者，我們都早已經以一種 *exclusion* 的方式被 *inclusion*，我們每個人都可以是被 *exception* 的對象，我們每個人都是可能的難民，每個人都有可能失去公民權，每個人的政治生命都被化約為一種赤裸的生命。

3.3 例外狀態：*iustitium* 和 *auctoritas* (the living law)

阿岡本在《例外狀態》一書中舉了兩個例子來說明他的例外狀態理論。一個例子是羅馬時期的 *iustitium*（可以翻譯為「緊急狀態」、「宣布動盪時期」），*iustitium* 的狀態就是純粹只是法律的懸置、中止以及停擺（standstill）的狀態，而沒有任何立法、執法或護法的行為，換言之，在 *iustitium* 時期（例外狀態）中是沒有任何主權者的。另一個例子是 *auctoritas*，或是說是 *auctoritas patrum*（元老們的授權），阿岡本認為佔有例外狀態這個法律空白之地的，並不一定是一個具體人身的主權者，比主權者更為根本的也可以是一個**具授權權能的權威**（*auctoritas*），阿岡本稱之為 *the living law*（活生生的法）。

Iustitium 之所以被阿岡本拿來當做一個真正例外狀態的例子，其特色如下：

Iustitium 的發佈過程是當有重大危機危害羅馬城市的公共秩序時，也就是羅馬處於一種動盪局勢（*tumultus*）時，元老院就會發佈緊急狀態，稱之為 *senatus consultum ultimum*（「元老院的緊急措施、緊急決議」）。一旦發佈了元老院的緊急決議，也就可以說進入了羅馬的內戰狀態。例如，在西塞羅的自我辯護文 *Philippics* 中提到，在安東尼與龐培的內戰中，當西塞羅知道安東尼揮軍接近羅馬時，他建議元老院發佈緊急命令（*senatus consultum ultimum*），

他向元老說：「我強烈建議宣布進入動盪狀態（state of *tumultus*），並發佈（*iustitium*），所有羅馬市民都必須披上蓬抖準備戰鬥」。¹³然而，在 *Iustitium* 此狀態中，**並沒有新的獨裁官上任**。所以，這符合了作為真正例外狀態中的特質：沒有主權者、也沒有立法或創法活動。其次，「在此狀態中，每個平民市民的身上反而都具有了一種浮動與無以名狀的統權（*imperium*）權力在身一樣，這種權力是正常時期行政長官才具有的。¹⁴羅馬市民在 *Iustitium* 中所表現出來的彷彿是一個在正常時期行政官才具有的 *imperium*，正如 Mommsen 所說的，這種權力已經是溢出了一般司法憲政上的權力，**完全不具有司法形式可言**。¹⁵而且，*Iustitium* 的動盪（*tumultus*）狀態和戰爭（war, *bellum*）不同，戰爭的時候仍是有法律，只是這種戰時法律與一般法律不同，而 *tumultus* 則是純粹的法律停止運作，並無創制新的或引用另一套立法與執法活動。西塞羅在他的 *Philippics* 中也說到：「可以沒有出現動盪（*tumult*）仍有戰爭行動，但是沒有一個動盪（*tumult*）不是伴隨著戰爭出現」。¹⁶*Iustitium* 就是 standstill and suspension of law，在這種狀態下「沒有任何一個人，不論是最高行政長官還是一般市民，都沒有權力，也都沒有義務」。¹⁷阿岡本引用 Adolph Nissen 的說法，因此將這種狀態稱之為「非常狀態/緊急狀態」（state of necessity, *Notfall*），「它不屬於刑法而是屬於公法領域，從公法的角度來看，它是一種法的停滯或休止，以便在此可以採取例外措施（*Ausnahmemassregeln*, exceptional measure）」。¹⁸Nissen 以「司法真空」（a juridical vacuum）來形容 *iustitium* 所引發的例外狀態，因為在 *iustitium* 的例外狀態下，一般市民與行政官的行動既不是創制新法，也不是僭越或違反法律。阿岡本因此認為，*iustitium* 的例外狀態是在司法秩序的空間中出現了一個「無法之地」（an anomie），它是一個法律的 non-place。只是在主權政治或獨裁官制度中，藉由一個主權者或獨裁者的連結與填補這個空白之地，才出現了以另一個 force-of-xlaw 來使法律具有 force-of-law 的作用。¹⁹

¹³ *State of Exception*, p.45.

¹⁴ “every citizen seems to be invested with a floating and anomalous *imperium* that resists definition within the terms of the normal order”, *State of Exception*, p.43.

¹⁵ 一個例子：在描述 228 事件的電影《悲情城市》中，一群年輕人拿著棍棒在火車與公車上用台語“盤查”乘客，彷彿是治安長官一樣。

¹⁶ *State of Exception*, p.42.

¹⁷ *Ibid.*, p.45.

¹⁸ *Ibid.*, p.46.

¹⁹ 阿岡本因此認為，從這個角度來看，義大利法西斯的墨索里尼以及納粹德國的希特勒其實

auctoritas 有兩個意義：民法上的，以及公法上的。在民法意義上，它具有父親/家長的「核准」權力，以及一般買賣契約中的「認可」權力，兩者都在於使一個本來與法律無關的行為具有法律效力；而在公法的領域，這個具有「核准」與「認可」的 *auctoritas* 權力體現在「具體的人身」，就是出自貴族家族的元老人物。元老的 *auctoritas*，既不是 *imperium*（統權）也不是 *potestas*（治權），*auctoritas* 所具有的是一個「潛存的權力」（*potenza*）。*Auctoritas* 與 *imperium* 和 *potestas* 因此是不同的權力類型。但是，阿岡本追問，這個「准可」（*auctor*）的威力效力（*force*）來自何處（為什麼不是買賣雙方認可即可）？「授權/核可者」（*augere*）擁有的又是什麼樣的權力²⁰？羅馬法中對於 *auctoritas* 在民法中具有意義重點在於，它必須被回溯到起自「一個具體的人身」（*physical person*）（主要是羅馬市民才具有的特權），整個買賣才能獲得法理上的「正當性」保證；只有（羅馬市民）「這個具體的人身」才具有這個能賦予/授與一個私下買賣的合約具有法律效力的「潛在權力」（*potenza*）。²¹所以，從 *auctoritas* 的權力可以看到，人類行為的最原初特性並不是司法的直接有效性，司法的有效性必須經由一個「可正當化的力量」（“a power that grants legitimacy”）來獲得保證。而 *auctoritas* 的權力就是這個正當化司法的力量。*Auctoritas* 的權力不是一種依法行政或執法的法定權力，而是一種「賦予正當性的權力」（a power that grants legitimacy）。²²而且，*auctoritas* 還可以用來宣佈誰是「人民公敵」（*hostis = public enemy*），因而具有 *auctoritas* 的人可以懸置羅馬人的羅馬公民權（*suspends ius civis*）。*auctoritas* 也具有 *intercessio*（否決權）（或覆議權/複決權），人民大會的表決結果必須經由元老院追認核准。

在極端的狀況下 *auctoritas* 甚至可以懸置 *potestas* 的權力，也可以恢復 *potestas* 的權力（例如在面對漢尼拔的進攻羅馬時，元老院發布緊急命令，命令所有當過執政官、當過獨裁官、司法官等等的人，都即刻恢復官職）。因此，元老院的權力「它具有中止懸置又再次恢復法律的權力，但是這種權力又不

都不能稱之為「獨裁者」，因為他們都是「依法」上台的（不是在例外狀態中獲得委任獨裁授權的）。他們的獨裁權力特質是藉由製造一種「雙元國家」（*dual state*）來中止或懸置起既存的國家，從而引入了恆常的例外狀態。*State of Exception*, p.48.

²⁰ *Ibid.*, p.76.

²¹ *Ibid.*, p.77.

²² *Ibid.*, p.78.

具有確定的法律形式」。²³也就是這個特質使得元老院即使在羅馬共和制改為元首君主制時，元老院依然具有攝政權 (*interregnum*)。在羅馬的君主制時期，君主死亡或其它原因而出現權力空窗時，元老院可以召集會議行使攝政權。在這時，「權威回到元老身上」(The auspices return to the fathers)。²⁴「在元老的攝政權 (*interregnum*) 期間，整個憲政體制被懸置起來，沒有共和國、沒有行政長官、沒有參議院、沒有人民集會，元老們以主權者的身份發佈第一個攝政決議命令，公佈誰是繼任下一個主權者」。²⁵在這裡，元老院的權威幾乎可以懸置起整個共和國以及在例外狀態下行使共和國治權。²⁶

以上述羅馬的例子為例，可以宣告羅馬進入緊急狀態的 *iustitium* 之權能的是元老院，而且元老院也可以發布元老院的緊急決定 (*senatus consultum ultimum*) 來解決內亂動盪的局勢。所以，羅馬的例子說明，能佔據緊急狀態/例外狀態的決斷權的，既不是來自 *imperium* (統權) 也不是 *potestas* (治權)，而是來自元老院的權威 *auctoritas*，也就是 *auctoritas patrum* (元老們的授權)。因此，對阿岡本而言，能佔有例外狀態這個空白之地，從而展現權威權力的，並不一定要是一個實質具有治權/統權 (也就是行政權與統治權) 的人，像史密特所說的主權者 (集權威/治權/統權於一身) 一樣，而可以是一個只具有「授權」 (*auctor*)，其權力能保持在純粹潛能狀態的人 (前面說過，阿岡本認為主權的權力特色就是它能保持在純粹潛能狀態，不必化為實現)。

Potenza 不是 *potestas*，儘管在英文都可以被翻譯為 *power*。但是，*potestas* 表現出來的是權力的直接表現，以及在一定司法意義上的、合法性的、職權之內的權力；而 *potenza* 則是一種比更為根本的、不一定要具有司法職權的、可賦予正當性力量的一種權力。²⁷阿岡本認為史密特的主權者某種程度

²³ *Ibid.*, p.79.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ 羅馬的第一個“皇帝” (皇帝是中文化的翻譯，應該翻譯為元首 *principis*)，奧古斯都的名稱由來就是由 *augeo*—*auctor*—*auctoritas*—*Augustus* 等相關詞而來。他之所以被稱呼為奧古斯都並不是完全只是他個人的尊貴 *dignitas*，而是他的 *auctoritas* 是一個首要的、第一的 *auctoritas*，*Optimi datus auctor* (第一順位的授權)。所以他可以反對或懸置最高行政長官的權力，而成為羅馬的元首 *auctoritas principis* (具有第一順位的授權核可的權威)。

²⁷ 見 *State of Exception*, p.86: 「*potestas* 代表的是合法規範的權力治權，*auctoritas* 代表的是無序並外在於司法 (anomic and metajudicial) 的力量，並且可以中止與懸置 *potestas*。合法規範的 *potestas* 治權需要無序並外在於司法的 *auctoritas* 來使其權力付諸施行；而 *auctoritas* 則對自己的宣示只在於中止或授權給 *potestas*」。

把 *potenza* 和 *potestas* 給混合起來。儘管史密特不斷地呼籲帝國總統應該是一種「具有權威」、「一種更高的第三者」、是「憲法的守護者」²⁸，但是，「君主君臨而不統治」的時代已經過去了，阿岡本認為史密特忽視了納粹的元首領袖是一種新型的，融合了 *potenza* (*auctoritas*) 和 *potestas* 於一身的領袖。因此，韋伯的 *charisma* (卡里斯瑪)、法西斯的 *duce*、納粹的 *Führer* (領袖) 等等，都必須體現為「具體可見的人物身體」，但卻又是集 *potenza* 和 *potestas* 於一身的 *living law*。面對這種趨勢，阿岡本說了如下語重心長的一句話：

西方的司法系統表現為雙重結構，由兩種異質又合作的要素所構成：一種是嚴格意義上的規範的與司法的要素（可以將其統歸於 *potestas* 此一名目下）；另一個是無序的（*anomic*）和後設於司法之上（*metajuridical*）的要素（我們可以統稱為 *auctoritas*）。

規範的要素如要得以運行，需要無序要素；而另一方面，*auctoritas* 也只能經由動搖或懸置起 *potestas* 來宣稱自己。由於源自於在這兩種之間辯證的未知的、又具有連結的功能，因此以往的法律盡可能展現為零散分裂的樣子，但就盡力自我保存而言，這些法律其實已經處於無力回轉的衰落中了。例外狀態就是最終出現用來**接連**以及把司法—政治兩個機器給連結一起的利器所在，藉由在 *anomie* 和 *nomos* 之間、在生命與法律之間、在 *auctoritas* 以及 *potestas* 之間，設置了一個無法確定的閥體來加以完成這個**結合**的工作。它建立在一種本質上是虛構的上面，根據這種虛構，無序（*anomie*，或是 *auctoritas*、*living law*、*force of law*）仍然是與司法秩序有關聯的，而具有懸置規範的力量是直接掌握在一個生命上的。長久以來，這兩種要素儘管相關連，但在概念上、時間上以及主觀上還可以加以區分（例如在羅馬共和時期中的元老院與人民的對立，或是在中世紀歐洲中精神權力與現實權力的對立），它們的辯證一經由虛構一依然是可行的。但是當在例外狀態時，如果這兩種權力都同時落在一個人身上，並加

²⁸ 史密特關於 *auctoritas* 以及 *potestas* 的對立之分析，以及他如何設想由一個貢斯當（Benjamin Constant）等憲法理論家所謂的「中立性權力」（*pouvoir neutre et intermédiaire*）來扮演一個「更高的第三者」以解決兩種權力延伸的張力問題，參閱《憲法的守護者》（*Der Hüter der Verfassung*），第三章〈帝國總統作為憲法守護者〉以及該章的註釋 14，卡爾·史密特著，李君韜、蘇慧婕譯，2005，台北：左岸。史密特認為，在大革命時期的憲法學家中對這兩種性質的權力還有清楚的意識，例如貢斯當就以羅馬元老院的例子來比喻君主立憲的君主權力，但是他認為「*auctoritas* 以及 *potestas* 的區分在國家理論的意識中已經消失」，「至於人們什麼時候對這些實質上的差異喪失了感覺呢？我認為這可以用法國大革命以降的發展來作為例証」。頁 288-289。

以結連融合時，那麼根據規則，這個司法—政治系統會立即轉化為一部“殺戮機器”（killing machine）。（重點為筆者強調）²⁹

3.4 生與死：「殺人機器」的問題

阿岡本認為例外狀態這個空白空間提供了主權權力的串聯運作，從而使法律與生命產生了連結關係。其結果就是主權與裸命（bare-life）的結構對偶性。主權的活動因此是一種不斷再生產赤裸生命的機器，營/集中營（camp）現象的存在不過說明了一例外狀態的邏輯結果，因為營/集中營的運作就是例外成為常態的地方。因此，假如主權的邏輯是不斷地藉由例外狀態來進行法律與生命的連結，那麼一旦當例外狀態成為常態/規則時，主權者就會成為一部「殺人機器」。換句話說，主權者之所以會成為一具殺人機器，重點就是在於他作為一具活法律（living law），他結合的 *auctoritas* 以及 *potestas*，從而使它具有自我授權、立法與執法的正當性與合法性。這個問題是阿岡本對於「大屠殺」的反省脈絡之一。在這問題上，值得拿來比較的是傅柯如何在他生命政治權力與主權權力結合的脈絡下來分析近代「種族屠殺」出現的背後邏輯。也可以視為阿岡本與傅柯對於主權者以及生命政治看法的根本差異。

在 1975-1976 年的法蘭西學院講座中，傅柯首先帶入關於「生命政治」（bio-politics）這個權力分析的概念。並且在這個分析脈絡下提出了他對於二〇世紀的種族主義的看法。對傅柯而言，傳統主權者儘管擁有「生殺大權」的司法權利，雖然說是生與殺，然而其實總是**只能建立在殺死/處死的死亡威脅**上而已，其權力的最終點是**死亡**，而不是**生命**，所以，只具有**殺**的一面，而不是**生**。相反，有一種不同於主權者的生殺大權，是建立在對**活生生的生命**（living beings）的掌握上，而不是建立死亡上，這就是現代政治的生命政治。³⁰

²⁹ *Ibid.*, p.86.

³⁰ 傅柯對於掌有「生殺大權」的傳統主權者的權利理論提出一種內部自我矛盾的診斷，很值得注意：

對於古典的主權理論而言，擁有處理生或死的權利是主權的一個基本屬性。但是現在看來，這種處理生或死的權利是一種奇怪的權利。至少從理論的層次來看這是一種很奇怪的權利。擁有決定生或死的權利實際上是什麼意義呢？從某方面來看，主權者用有生或死的權利意謂著他基本上可以處死人或讓人活著；也就是說，**生命與死亡是外在於這種**

主權者雖然擁有生命的決斷，但是主權者只能以決斷死亡與否的一面來運用他對生命的生殺大權。換言之，除了處死—讓人死亡—主權者其實對於生命不能夠再多做些什麼了。在這樣的情況下，傅柯認為出現了一種有別於主權理論的新權力技術，它可以“讓人活”以及“任人死”死亡(“make” live and “let” die)³¹，相較之下主權權力只是殺生或放生 (take live or let live) 的權力。而且，不像作用於身體的規訓權力，生命政治「這個新的非規訓權力不是運用於作為身體的人 (man-as-body)，而是運用於活著的人 (living man)，作用於作為活生生的存有物的人 (man-as-living-being)，也就是作用於「物種的人」(man-as-species):「在十八世紀的身體—解剖政治學 (anatomy-politics of the human body) 之後，在該世紀結束之際，出現了不再是身體—解剖政治學的權力，而是一種我稱之為生命政治 (biopolitics/biopolitique) 的人類種族」³²。

生命政治跟主權權力最大的差異在於，活生生的生命現象取代了處死的權利，成為政治權力的運作策略。因此，死亡（或處死）在權力作用上的重要性越來越低：

我認為這種權力具體的表現在著名的**對死亡的逐漸貶低**中，社會學家和歷史學家經常談到它。特別是在當今的一些研究，所有人都知道，從十八世紀末直到現在，死亡的宏大公共儀式消失了，或被清除了。以致現

權力範圍的，生命與死亡不是主權權力的基本與首要的屬性與立即的現象。我們把這個論證進一步往前推一些，它就會變成是悖論的，也就是說依據這種權利，**臣民在面對主權者時，既不是活著也不是死亡**。從活著與死亡來看，臣民是中立的，臣民要有活著或是死亡的權利都要取決於主權者的給予，臣民們要生或要死都取決於主權者的意志。這就是它的理論悖論所在。這種理論上的悖論只能以實際運作上的不平衡來加以解決。生或死的權利到底意味著什麼呢？很明顯，它並不說主權者可以像他決定死亡一樣也可以允諾生命活著；生或死的權利總是以不平衡的方式在運作，**總以傾斜於死亡**。主權者之所以擁有活命的權利，只在於他有殺死生命的權利。因此，擁有生與死的權利，其真正的本質只在於他擁有處死的權利。

Michel Foucault (2003b), *Society Must Be Defended*, p.240. (重點為筆者強調)

³¹ 傅柯要表達的對反意義是，古典主權者的生殺大權是以“製造”死亡（處死/判死）與否的方式，從而來“讓”人活著與否；而十九世紀的生命政治權力則是以“製造”生命的方式來讓人死亡與否。

³² *Society Must Be Defended*, p.243. 另外，傅柯說道：「生命政治處理的對象是大規模的人口現象，而不是個別的身體，它作用在出生率、死亡率、再生產比率、平均壽命、流行病的發病率、公共衛生、全民衛生、救濟機構、保險、機構與個人的儲蓄、社會保障、生存環境、都市問題等等現象之中」(p. 250)。

在，死亡不再是輝煌的儀式之一，不再是個人、家庭、團體，甚至使整個社會都參加的儀式，相反，死亡成為被隱匿的事情：它成為最私人和最羞恥的事（至少在今天，死亡與性相比更是禁忌的對象）。然而，我認為，死亡成為人們加以隱藏的事，其原因不是某種焦慮的置換作用，或者壓抑機制的變形。而是因為權力技術的轉變使然。曾經給予死亡光輝的，使它如此崇高地儀式化的，是從一種權力向另一種權力過渡的表現。死亡，這是從一個權力向另一個權力過渡的時刻……。³³（**重點為筆者強調**）

現在，權力越來越減少處死的權利，而是越來越多地接入培養生命（*make life*）、增進生命（*improve life*）的權利，「19世紀的一個基本現象是權力接管了生命；我的意思是，權力之所以要求要統治人，純粹是因為人是一**活生生的存在物**（*a living being*），是國家（*state*）控制下的生物學上（*biological*）的存在物，至少在某種程度上可以說是國家控制下的生物學式的人」。³⁴

然而，十九世紀出現的生命政治技術並不是一個孤立的權力系統。它其實總是與主權權力以及規訓式權力相結合作用的³⁵，它還進一步運用了主權的處死權利。傅柯特別要我們注意的是生命政治與傳統主權權力的結合並行，因為這兩種權力系統的結合正是十九、二〇世紀的種族主義的背後基礎，只有理解這**兩個異質的權力如何結合**，我們才能解開種族主義的運作邏輯。對傅柯而言，生命政治「這個過渡的生命權力出現在當人們不只在政治上與技術上經營生命，而是還要去繁殖、製造生命時，也會同時去製造那不可控制與無法消滅的怪胎（*monster*）與病毒（*viruses*）之時。生命權力這種不可思議的擴張並不像核子武力那樣，相反，它讓自己超出了整個人類的主權」³⁶。傅柯認為，這就是「種族主義」（*racism*）的出現。種族主義不只要維護生命的生殖繁衍，它也要決斷誰在阻礙生命的繁衍。因此，當生命政治走到種族主義的地步時，生命政治與主權邏輯的溢出結合的結果，其邏輯便是「決

³³ *Ibid.*, p.247-248.

³⁴ *Ibid.*, p.239-240.

³⁵ 「這個新的權利技術並不排斥規訓技術，而是包容它、整合它、修改它，並把自己鑲嵌在這種既存的規訓權力技術之中利用它。這個新的權力之所以不同於規訓的權力技術，是因為它作用在不同的層次、不同的範圍，不同的作用對象，以及使用非常不同的工具」，*Ibid.*, p. 242。

³⁶ *Ibid.*, p. 253-254.

定誰可以活、誰必須去死」。「種族主義是什麼？它對於支配生命的權力引入了某個斷裂，這個裂口就是：**誰應該活著，誰應該去死**」。³⁷（重點為筆者強調）依此而來的是：「你殺死的人越多，你就越能活下去」，「他人的死亡就是我的生存」。³⁸因此，「這不是戰爭、軍事關係，也不是政治關係，而是**生物學關係**」。³⁹判決死亡、處死，不是出自政治與軍事上的鬥爭，而是出自生物學上的理由，以消滅「生物學上的危險」為理由，來鞏固自己（人種或族群）的生存：「在國家依照這種生命權力的模式運轉起來後，國家殺人的理由就只能以種族主義來加以保證了」。⁴⁰**種族主義就是結合了國家以及生命政治的權力來進行其種族清洗的主權權力，進而恢復了古老的主權權力**。傅柯認為，二〇世紀的殖民地滅種屠殺、種族戰爭、納粹，甚至社會主義的國家對於政治犯與各式「階級敵人」，都是採用這種**主權與生命政治結合**的種族主義。

當然，對阿岡本而言，主權者的權力並不是只有處死而已，而是一種經由例外狀態而來的 *abandonment* 關係的形成：生命可以處死、也可以不處死的棄置狀態——被殺無罪，不具獻祭意義。可是阿岡本並不能簡單地就說主權者在同時擁有 *auctoritas* 以及 *potestas*，從而使他具有自我授權、立法與執法的正當性與合法性之後就**會**成為殺人機器。畢竟就傅柯意義上的「誰值得活、誰不值得活」這個生命權力問題而言，恐怕與主權者的例外狀態邏輯不是全然一樣的。史密特認為霍布斯已經深刻地認識到「庇護與臣服」是一個雙重的循環，沒有庇護就沒有臣服；傅柯也說明了主權生殺大權的內在矛盾，主權來自保護生命，因此主權殺的人越多，其正當性就越低。阿岡本認為例外狀態一定會成為常態，並且一定會轉為殺人機器，其實就實際經驗而言並不一定具有說服力。很難說每個主權者一定是納粹（或者其運作邏輯一定會趨向納粹）。在傅柯看來，如果沒有生命政治意義上的生物學種族的生存競爭思想結合，主權者根本無法決斷「誰值得活、誰不值得活」，進而製造大屠殺事件。傅柯在《必須保衛社會》中考察了近代的大屠殺脈絡，他從宗教戰爭的神學種族戰爭論述開始，一直到大革命的市民種族戰爭論述，乃至到十九、二〇世紀的國家生物學種族戰爭論述，傅柯皆提供了一種歷史論述的系譜分析。在這方面阿岡本的主權者殺人機器的論述反而不具有歷史分析的佐證基

³⁷ *Ibid.*, p. 254.

³⁸ *Ibid.*, p. 255.

³⁹ *Ibid.*, p. 255-256.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 256.

礎。

另一方面，從布希亞的角度來看，面向死亡、總是處於被殺無罪的裸命，是否真的就像阿岡本所說的，是一種不具獻祭意義的生命 (*homo sacer*) 呢？例外狀態可以使生命與法律進行連結，但是例外狀態（主權）總是能**壟斷死亡具有的意義**嗎？如果說在傅柯那裡，主權權力無法控制活生生的生命，而僅能處死，那麼在布希亞那裡，主權者雖能處死，但卻並不能控制死亡所具有的象徵意義。在《象徵交換與死亡》(*Symbolic Exchange and Death*) 一書中，布希亞認為死亡所具有的象徵意義總是一種無法確定的能量，權力唯有能全然地控制死亡的意義，才能控制生命進而全盤穩固⁴¹。布希亞的理論或許是對著傅柯而來的，因為從這個角度來看，傅柯的生命政治理論其實更根本的權力在於必須先有對死亡的壟斷與控制，才能進一步控制生命。但是布希亞的觀點同時也可以用於質疑阿岡本的主權與裸命的生命政治思想。阿岡本著重於主權在例外狀態下的懸置，但是這種主權的懸置說到底也只能建立在死亡的威脅上而已（從霍布斯的角度而言，利維坦是建立在恐懼，以及弱者的自我保存生命的契約之上的）。阿岡本的例外狀態並不能提供主權者具有連結生命與法律的徹底權力，也就是說，即使主權者的例外狀態也不能徹底壟斷死亡的意義。朱元鴻（2005）對阿岡本的書評因此提出了一個類似的問題，他認為阿岡本無法消除 *homo sacer* 具有的模擬兩可意義，*homo sacer* 是否只能具有政治意義而無宗教意義嗎？朱元鴻舉耶穌之死（一個 *homo sacer*）以及納粹對猶太人的屠殺等等為例說明 *homo sacer* 之死也可能轉化為具有重大的事件意義。換句話說，*homo sacer* 也有可能引起意義（先不管是不是獻祭上的意義），而不可能只是全然可殺而無獻祭意義。即使從當代的經驗中來看，自我獻祭是不可能消失的，在當代，反而是方興未艾（自殺炸彈、自殺攻擊、自焚、絕食等等）。所以阿岡本的理論無法迴避 *homo sacer* 的**語意轉換**，以及這種轉換會顛覆了阿岡本對於 *homo sacer* 的定義。⁴²

從布希亞的角度來看，生命假如可以淪為無意義，這並不是生命具有可被任意殺死的可能性，相反，生命之所以蒼白無意義，那是因為生命不再具有象徵交換的潛能，生命淪為「等價交換」；而生命之所以淪為只能等價交換，

⁴¹ J. Baudrillard (1993), *Symbolic Exchange and Death*, p.126-148.

⁴² 朱元鴻（2005），頁 209-212。

最大的前提是生命的最大象徵潛能——死亡已然失去象徵價值。所以，權力要控制生命之前要先控制死亡。所以，布希亞認為現代人已經失去了死亡的意義了：大型的公共葬禮之消失、死亡的私有化、死亡的隱密化、獻祭意義的消失（傅柯曾舉大型公開的斷頭台處死場面的消失為例⁴³）等等。現代人失去了賦予死亡意義的主動能力與機制，極端而言，現代人的死亡是法醫決斷的事。布希亞與傅柯都同意，真正阻絕象徵交換的是主權之外的生命政治技術，一種管理生命、控制死亡，使生命處於等價交換的技術。

小 結

我們以以下幾點來回顧與評論阿岡本的例外狀態作為一政治領域的論題：

1.阿岡本認為人類的政治秩序就是一個從 *nomos* 走向 *anomie*，或是從 *anomie* 走向 *nomos* 的循環來回辯證。阿岡本這樣的論點仍舊持續前一章的問題，也就是把整個法律問題給等同於秩序問題，把 *law* 等同於 *nomos*，進而把所有不屬於 *law* 的領域給等同於 *anomie* 的領域。這個理論前提的問題前一章已經指出來了，但是在這裡所延續的進一步理論後果是：阿岡本其實是把“政治”（*the political*）給等同於 *anomie* 的領域了（假如不屬於法律或外在於法律關係之外的就是 *anomie* 的話）。但是這種二分法會不會太極端了呢？外在於法律以及與法律無關的行動領域很多：如血緣、友誼、敵意、愛、信念、信仰...等等，難道這些全然是屬於 *anomie* 嗎？難道這些領域沒有其自有的 *nomos* 嗎？而它們的 *nomos* 全然可以被化約為法律（*law*）關係嗎？僅以史密特的敵友劃分政治領域來看，顯然，具體生存的敵友劃分，以及其所形成的多元化國家（主權）關係（如戰爭狀態）顯然就既不是 *law* 也不是 *anomie*，而是一個在法律之上的另一個「秩序」關係——*the nomos of earth*。

另一個問題是，阿岡本顯然要把政治等同於 *anomie*，換言之，政治行動的領域也就是真正例外狀態的領域；或者說，這種政治的領域是一種試圖**終結** *nomos* 與 *anomie* 相互轉化與辯證的領域。假如過去以往的歷史都是 *nomos*

⁴³ 如果仔細看《規訓與懲罰》的第一章達米安的死刑，不難發現傅柯的重點也是在於強調死刑與死亡儀式的消失標誌著現代性的特徵。

與 *anomie* 相互轉化的歷史，那麼，這是一種無意義的 *being-in-force-without-significance* 的歷史，是一部“裸命史”，而唯有真正例外狀態的發生才能開啓新的政治可能性。因此，阿岡本的這種政治概念其實是一種具有**終結**意涵的政治概念。這在接下來一章所要討論的彌賽亞主義的例外狀態就會更具明顯。

2 法律的原初結構是不是一定就是指向生命的呢？我們在前一章指出阿岡本以例外狀態作為法律的原初結構，並認為這種例外的法律原初結構一開始便是以生命作為其例外對象。本章則以阿岡本的 *homo sacer* 例子說明主權的例外狀態懸置對於人的生命權力具有更根本的決定力量。但是，即使阿岡本強調主權的這種例外具有殺與不殺的任意棄置（*ban/abandon*）關係，但是這種懸置其實最後也還是必須以**處死**的威脅為基礎。換句話說，這種主權者生殺大權的例外結構並沒有脫離傅柯對於霍布斯主權理論的批評，這種權力仍舊以死亡的畏懼為其起點。從傅柯的生命政治理論來看，首先將人的生命現象納入權力目標的顯然不是主權權力，也不是司法—法律結構，而是一種新興的生命權力技術，而這新的權力有其自有的規則與技術。即使主權的邏輯極端化為一部殺人機器，也沒有能證明主權的權力可以決定活生生的生命現象的正常關係，反而更加說明了主權的邏輯最極端的結果也只是在於不斷的殺人，一具機械化的殺人機器（只是一部機器）。因此，我認為阿岡本以 *auctoritas* 以及 *potestas* 的結合來試圖證明主權具有自我授權的殺人能力與終極正當性，但是這仍舊無法回答「誰值得活？誰必須去死？」所包含的更複雜的價值問題（如果僅只是一具殺人機器，它如何回答價值問題？）。

3. 所以，我們以布希亞的象徵交換價值來質疑阿岡本的主權與 *homo sacer* 的對偶關係，以及其裸命理論。裸命的形成更根本的原因是死亡的不具意義，而不是生命活在法律關係之中的無意義。例外狀態無法壟斷死亡的意義，因而例外狀態無法完全再造裸命。一百個裸命之中，只要一個不怕死的烈士，阿岡本就無法証成其主權—裸命的「可殺無罪，又不具獻祭意義」的論點。或者說，*homo sacer* 的意義是無法確定與終結的，誰的死亡不具獻祭意義呢？

