

## 第七章 結論：the Open Threshold or the Final Solution?

我們以下述五個面向以及幾個當代思想家的脈絡來與阿岡本的例外狀態進行對話，並進而當做本論文的評論立場與結束。

### 1. 例外狀態的 *nomos* 與 *anomie*

在第二章中我們指出阿岡本顯然過於把 *nomos* 的意義與近代法治國意義下的法律（law/Gesetz/Recht）給完全等同起來，因而也使他太過於把懸置/中止法律的例外狀態給等同於與 *nomos* 相對的 *anomie*。忽略了即使在史密特那裡，例外狀態其實也並不能說是一種全然的「失序混亂」（chaos/*anomie*）。對史密特而言，在例外狀態下退場的只是一般意義上的法律（law/Gesetz/Recht），而不是整個生命生活的秩序或是 *nomos*。而且，進一步說，當阿岡本將例外狀態視為是 *anomie* 時，這種 *anomie* 顯然也與社會學意義上的 *anomie* 相去甚遠。因為如果從涂爾幹（E. Durkheim）的角度來看，*anomie* 反而可能發生在一個法律系統密麻嚴格、社會分工細密、高度規律以及理性化的現代都會性生活之中，而不是像阿岡本所舉例的羅馬時期的 *iustitium* 或是純粹停止法律關係的例外狀態之中<sup>1</sup>。即使不以社會學意義上的 *anomie* 為主，但是我們仍可問一個問題：如果例外狀態僅只是以懸置法律作為其主要的特徵的話，那麼例外狀態是否真的可以稱之為一種 *anomie* 呢？俗語所謂情、理、法必須視實際情況來決定其優先性，在愛情、朋友、親情等等生活關係之中根本不應該以法律關係來作為行事準則，法律在這裡自然而然地就被懸置起來了。顯然，在這些生活領域中法律關係本來就是處於「例外狀態」的，這些領域有這些領域的 *nomos*（情與理並不一定要等於法），但是我們不能因此說這些生活領域是一種 *anomie*。相同的道理，即使跳開個人的日常生活層次，史密特的主權者理論說明了與法律無關或是在一個公法止步的地方其實也就是“政治”領域開始的地方。一如日常親密的生活有其與法律無關的秩序一樣，政治領域的秩序也有與法律無關，是一種外在於法律之外的秩

<sup>1</sup> 參見朱元鴻（2005）對阿岡本使用這個字的質疑。

序（國與國之間的關係）。政治固然必須以法律司法關係來表現其形式，但是政治關係並不同於法律關係，史密特對於主權者的分析重點正是著重在這裡，主權者之所以可以進行例外狀態的懸置，正是因為它顯現了法律關係的界限。最後，與法律無關的領域也可以是宗教信仰的領域，但是無論如何，所有這些領域（生活、政治、宗教信仰的領域等等）都顯示了對法律的懸置並不必然是混亂，必然是 *anomie*。

因此，當阿岡本將政治的領域標定為拆除法律與生命的連結活動時，阿岡本因此將整個政治問題給等同為所有法律與生命的連結問題；但是同時我們也可以說把政治領域給**化約**為只是拆除法律與生命的連結問題。所有中止與懸置法律的活動都可以是政治形式，因而所有這些活動也可以視為政治活動。政治因此與宗教、愛情、朋友、家庭等等具有中止/懸置法律的生活領域潛在地進入一個無區分地帶。這樣子的邏輯並不會離史密特的理論太遙遠，史密特認為政治領域的敵友區分正是從各生活領域的敵意強度所**高昇**而來，政治沒有自己的固有的判準，政治領域吸收或轉化各生活領域的敵友意識強度而來，是具體生存方式的展現。反而是當阿岡本說法律與生命的辯證轉化可以停留在純粹的例外狀態而中止（終結）這兩者的辯證時，我認為這是太過於一廂情願與沒有基礎。史密特關於政治領域的論述可以以“敵意”的強度（或是“戰爭的可能性”）來提供法律與生命的辯證轉化的動力（以及為什麼必然出現主權者以及政治實體，又為什麼必然出現敵友的政治關係，人類生活必然處於戰爭與和平的往返重複等等論述）。但是阿岡本如何提供一種論述來說明為什麼法律與生命（或是 *nomos* 與 *anomie*）會處於辯證的循環轉化？又，為什麼純粹停留在一種沒有主權者、既不立法、又不護法/執法的「真正的例外狀態」其可能基礎何在？彌賽亞的例外狀態要終結 *nomos* 與 *anomie* 的循環辯證，但是其實這種真正的例外狀態只是一種“停留”在 *anomie* 的“終結”而已，這正如歷史上會出現過各式各樣的 *iustitium* 動亂，但是沒出現過持久的、永遠的 *iustitium*。阿岡本並沒有解決亞里斯多德式的問題：「人天生是一種政治的動物」。彌賽亞式的例外狀態作為對「主權政治的終結」，會不會淪於史密特所擔憂的那種終結，是一種普世性價值的「政治的終結」？有沒有可能也是一種 *final solution* 的終結？

## 2. 例外狀態的生命或者死亡的問題

主權者真的經由例外狀態就可以全然地塑造了裸命嗎？事實上，我們可以以史密特的問題來反問阿岡本，例如，當我們面對的是一個不再人身化的主權者及其意志，而是一個全然依法行政的國家機器、一個龐大迷宮般的官僚體系、一個每天都能通過幾百條法律規定的理性計算的現代立法機器/機關時，那麼，阿岡本如何形容這種已經成為社會理論通論的官僚機器的問題呢？阿岡本如何以其主權者的例外狀態之裸命來說服社會學家，要他們相信他們所謂的社會事實、所謂的社會機構的官僚化，其實只是主權者的虛構例外狀態的治理技術而已？

事實上，韋伯對卡里斯瑪（charisma）的寄望，涂爾幹對於現代社會的 *anomie* 的診斷，以及史密特對主權者與例外狀態的致力投入，甚至傅柯對各式權力技術的分析，不正是都是對著現代社會之龐大的機械化、理性化與官僚化而來的嗎？不正是說明現代社會的法律與生命如果已經編織成一個牢固僵化的密網，那麼，其核心運作的邏輯已經不再是人身化的主權者及其古老的生殺大權所可以掌握的了，而是更為廣大的權力系統。當阿岡本欲以主權者的例外來取代這些力量時，阿岡本不知要如何面對與反駁各種社會學上對於社會力、社會規律、社會體系、社會制度等等的知識建構？

因此，假如要著重人的生命意義的消失與不具獻祭意義，那麼，我認為光是論述主權者在例外狀態的決斷是不夠的。所以我們在此重複第二章已經提出來的觀點：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」系統的一環使然。而生命之所以淪為只能等價交換，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，布希亞的觀點值得我們注意，權力假如要全然控制生命，那麼就先要控制死亡的意義。對此，傅柯與布希亞皆認為現代人已經失去了死亡的意義了：斷頭台場面的消失（群眾與君權不再有公開對立的張力場面）、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...等等。現代人失去了賦予死亡意義的主動能力與機制，因此接著而來的也就失去了「誰值得活，誰不值得活下去」的選擇能力了。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權力技術。就此而言，我認為阿岡本對巴塔依（G. Batallie）的批判並不全然公允。阿岡本認為巴塔依的越界式的主權嘗試（獻祭、色情、蕩盡...等等）全然是一種可笑的實驗（更可能是助長法西斯的實驗）<sup>2</sup>，因為巴塔依無法看到生命也可以不具有獻祭意義的裸命狀態。而阿岡本認為最好的政治實踐是引發一種具有歷史終結意義的真正例外狀態，然後在歷史終結後，最佳的方式是保存在不作為、不實現的純粹潛能狀態，以一種 *whatever beings* 的「餘民」自居。然而從巴塔依－布希亞的脈絡來看，阿岡本這種歷史終結意義上的餘民，其實很可能喪失的正是生命的最大潛能——死亡的象徵意義。**餘民的生命很可能也是一種裸命。**

保持在不作為的純粹潛能狀態也許可以作為一種發自內心懸置現有法律的 *from-of-life*，但是純粹潛能能夠賦予生命的死亡之意義嗎？阿岡本思想中的另一個兩難在此也顯露出來，阿岡本如何一方面要我們保持在一種例外狀態的徹底懸置，從而保持在無作為、不實現的純粹潛能狀態；又一方面認為這種歷史終結的餘留者狀態可以開啓各種生活形式（*form-of-life*）？別忘了亞里斯多德之所以認為實現比潛能更具有優位性，其原因便是純粹潛能只是一堆「質料」，而實現卻具有「形式」，沒有具有任何形式、保持在不作為、不實現狀態的生命如何具有意義？不正是這種生命更接近於一種可以被殺無罪、其生命又不具獻祭意義的一種裸命嗎？保羅的基督彌賽亞或許是一種真正的例外狀態，但是因信稱義的福音生活也有其「形式」。如果不能賦予死亡一種象徵意義，阿岡本如何說服我們歷史終結意義上的餘民就不會淪為不具獻祭意義的另一種裸命呢？巴塔伊的越界實驗不正是試圖要從死亡中重新找回生命的意義嗎？巴塔依說如果歷史已經終結，我們的生命又具有什麼意義？

正如前面說過的，阿岡本的裸命與 *homo sacer* 的說法是具有兩可意義的。基督的死從羅馬當局的觀點看，十字架上的基督只是一具 *homo sacer*；然而，產生懸置整個羅馬帝國所有法律的力量，進而產生真正例外狀態的彌賽亞，不就是從這個十字架上的 *homo sacer* 開始的嗎？死亡所產生的無法確定的象徵性價值何其大，因而到底是 *homo sacer* 亦或是彌賽亞，這也是主權者的例外決斷所無法決定的。更別提基督徒征服羅馬的過程與一具具基督徒

---

<sup>2</sup> *Homo Sacer*, p.112-113.

的裸命殉教史息息相關。

而且，阿岡本如何向我們展示（擔保），純粹生命的純粹潛能便是一種 happy life，而不是絕對的「恐怖」（terror）？以一個保守主義的立場來看（從霍布斯與史密特的角度來看），揚棄任何司法—政治的秩序，還原為純粹生命的自然生命的純粹潛能狀態，這不正是又回到「自然狀態」的人到底是善還是惡的爭論中去？阿岡本或許認為這不是回到原初意義上自然狀態（一種復古回返），而是使人保持在一種「純粹潛能」狀態中；但是問題仍然存在，永遠以餘民者的狀態處於後彌賽亞（彌賽亞到臨之後）的狀態，又與一種 sovereign ban 的「非關係」（non-relation）相去多遠？如果說這就是 happy life，那麼，這種幸福生活的生命形式（from-of-life）與尼采所批判的歷史末人（the Last-man）形象，以及史密特所批判的國家終結後的世界範圍的經濟勞動社的生活模式又相差多遠呢？而這種 happy life 又如何與尼采意義上的「歷史末人的幸福」作區隔？顯然，「救贖的幸福」（班雅明的彌賽亞）亦或「群畜式的幸福」（尼采的末人）差別也僅只是懸在一念之間而已（彌賽亞的到來「僅須一點點的調整」）！阿岡本的生命政治解放方案何其唯心？最使 Negri 不能認同的就是阿岡本這種對於主權者與裸命的烏雲兆頂式的分析，以及阿岡本那種不講求化為實現的、被動的、不作為式的潛能論觀點。Negri 激烈地問到：「難道越南的那些戰鬥者、或是貧民區那些起身反抗的黑人只是裸命嗎？難道那些七〇年代的工人與學生是裸命的嗎？」<sup>3</sup>

Toni Negri 因此就以兩個面向的例外狀態（救贖的與統治的生命政治）來評論阿岡本的《例外狀態》。<sup>4</sup>Negri 認為，阿岡本意義上的例外狀態是一種尚未分化的本體論狀態（an undifferentiated ontology）。就例外狀態的第一個面向而言，阿岡本描述的例外狀態是一個悲觀的、不可知論的例外狀態，彷彿至今為止大家都還生活在納粹時期一樣，永遠處於被任意殺死的裸命狀態。就例外狀態的第二個面向而言，Negri 認為，除了這種生命救贖具有一些

<sup>3</sup> 轉引自 Brett Neilson (2004), p.68. 另見朱元鴻 (2005) 的評論：「Negri 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，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，也不是個正確的描繪」，頁 207。

<sup>4</sup> 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>

強烈的烏托邦焦慮以外，與其說阿岡本是一個班雅明主義者，某種意義上更是一個史賓諾莎主義者與德勒茲主義者。然而，我認為 Negri 把阿岡本視為是史賓諾莎主義者與德勒茲主義者也是有疑問的，因為正是在對於潛能的本體論看法上，阿岡本與 Negri 的制憲力理論根本不同，所以，阿岡本是不是可以被歸為 Negri 意義上的史賓諾莎主義者與德勒茲主義者其實是很可疑的。史賓諾莎的內在性哲學以及其具有類似神式的無限潛能屬性的 *natura naturata*<sup>5</sup>，以及史賓諾莎所說的人的內在性所具有的 *potenza*，從阿岡本的角度來看也都是一種講求實現優先於潛能的思想。<sup>6</sup>歸根究底，阿岡本認為 Negri 意義上的史賓諾莎主義與德勒茲主義其實都是在延續一種講求必須實現的潛能思想，而這種潛能思想，到頭來都會淪為重複一種主權政治的邏輯。

### 3. 例外狀態與「政治」領域的問題：“資本”與“敵人”

我們在第二章中看到，阿岡本將整個政治的問題轉向為拆解法律與生命的連結。但是政治問題是否真的純粹只是法律有無的問題？而法律與生命的連結真的全部只是主權者的例外狀態的決斷而已嗎？即使不提馬克思主義的分析傳統，從上述尼采—巴塔依—傅柯—布希亞的脈絡來看，也都可以看到生命之所以處於‘being in force without significance’的狀態，與現代經濟體制的無限擴大大息相關（勞動與生命政治、勞動與等價交換、充分滿足需求的未人...）。Brett Neilson (2004)<sup>7</sup>從這個角度仔細地比較了阿岡本、Antonio Negri 以及 Paolo Virno 的思想差異；特別是從潛能思想的形上立場、一直到如何延續傅柯生命政治的理論發展，以及其在當代政治脈絡的不同診斷上，Neilson 此文可以說是非常具系統性的把此三人的差異呈現出來。他討論了阿岡本對於傅柯生命政治的詮釋與 Negri 以及 Virno 的差別表現在他堅持生命政治的最重要權力邏輯是「主權的邏輯」，而不是 Negri 以及 Virno 等人認為的繼「規範化社會」之後的「控制的社會」(society of control)。<sup>8</sup>延伸而來的「權力分

<sup>5</sup> Antonio Negri (1991), *The Savage Anomaly: the power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, translated by Michael Hardt, University of Minnesota Press.

<sup>6</sup> 在 *Homo Sacer* (p.44) 一書中，阿岡本批評史賓諾莎與尼采乃至海德格都仍舊是在一種認為實現 (actuality) 優先於潛能 (potentiality) 的存有論思想傳統之中，因而必須超越之。

<sup>7</sup> Brett Neilson (2004), 'Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism', in *Contretemps*, number 5, December, 2004, p:63-78.

<sup>8</sup> 見中譯本《帝國》(*Empire*)，十五章—〈資本主義式的主權，或控制式全球社會的行政管

析」也就與左派最爲注重的資本積累的活勞動力剝削的生產方式的階級分析觀點不同；對阿岡本而言，最重要的權力統治不是建立在生產方式的階級對立上，而是在主權者與赤裸生命的結構二元性上。當然也引發了 Negri 和 Paolo Virno 就這些問題對阿岡本的理論提出一些質疑。<sup>9</sup>這也是阿岡本的生命政治理論被批評缺乏經濟面向的「活勞動力」的討論面向。

其次是史密特的問題。阿岡本認爲政治不是敵－友劃分，而是 bare-life/political existence、zoe/bios 等等的劃分。<sup>10</sup>阿岡本對於例外狀態的理解必然使他放棄史密特的敵友劃分模式作爲政治判準的基礎。因爲依據阿岡本的思想，例外狀態最終的結果並不是多元主權體（國家）之間的敵友關係，而是主權者與裸命的關係、虛構的例外狀態（主權者）與真正的例外狀態（彌賽亞）、法律（*nomos*） $\longleftrightarrow$ 生命（*anomie*）等等的二元對立關係。最重要的是，阿岡本認爲主權的例外邏輯必然使這些二元對抗的方式以「世界內戰」的方式展開，因爲主權者的例外必然走出領土的封閉範圍，不斷對外擴展（顯然跟“資本”很像）。顯然，阿岡本的例外狀態所要帶來的終結歷史與終結國家，也必須是一種世界範圍內的內戰形式。這一點與 Negri 的《帝國》（*Empire*）理論倒是很接近。

但阿岡本也不能簡單地說九〇年代以來的國家形式已經與大革命時的民族國家內涵不同，而簡單地將這些國家的內涵歸之於「例外已經成爲常態」的主權邏輯典範之下，從而遮掩了這些後共黨的新興獨立國家仍舊保有民族認同、族群的記憶、宗教認同、基本教義的信仰等等傳統生活方式上所積累起來的敵友劃分與敵意的政治。甚至就美國與伊斯蘭的恐怖主義戰爭而言，如果算是世界內戰，難道不是建立在敵友劃分之上嗎？假如是這樣，這使我們必須進一步去思考阿岡本與史密特的例外狀態理論差異，以及這種差異所帶來的理論分析結果。阿岡本能輕易地跳開史密特在《政治的概念》（*The Concept of the Political*）中的觀點嗎？<sup>11</sup>事實上，當阿岡本以歷史終結的態勢

---

理》，頁 419-426；2003，台北：商周。

<sup>9</sup> 見 Negri 的 *Negri on Negri*, p.37-38 和 Paolo Virno 的文章 'Paolo Virno's Criticism of Agamben', from <http://www.generation-online.org/p/fpagamben1.htm> .

<sup>10</sup> *Homo Sacer*, p.8.

<sup>11</sup> 阿岡本對史密特關於例外狀態的討論很奇怪地總是只停留在《論獨裁》以及《政治的神學》這兩本書。在個人的閱讀中，我不曾發現阿岡本曾經細緻地討論過史密特的《政治的概念》、《憲法學》、《霍布斯的利維坦》等書，甚至也不曾提起或引用過戰後史密特所補充與加寫的《政治神學 II》等書。這對於呈現這一場「爭奪例外狀態」的偉大思想鬥爭而言，並不盡全

---

要去終結國家主權時，阿岡本面臨的問題就是如同黑格爾的歷史終結問題與史密特的關係。史密特明白拒絕黑格爾的歷史終結絕對論。因為對史密特而言，任何意義上的絕對化也就意味著「政治的終結」。史密特的敵友劃分是生存論而不是辯証論的（換言之，敵人與敵意是存在與否的問題，要嘛存在、要嘛不存在，而不是思辯的問題），但是阿岡本卻是以 *nomos* 和 *anomie* 的相互轉化來開啓「政治的辯証」。彌賽亞的真正例外狀態因此雖是一個辯証終結，終結 *nomos* 和 *anomie* 的相互轉化，但是這也意味著某種「政治的終結」（包含阿岡本自己意義上的政治）。阿岡本這種終結論的立場所具有的理論後果隨後在與德悉達的比較中會進一步討論。這裡提的問題是從史密特的角度來看，阿岡本的例外狀態理論其實是某種**絕對化**的政治：主權者或彌賽亞例外狀態的絕對化。<sup>12</sup>當阿岡本將司法意義上的例外狀態擴大為整個存有論的領域，從而將所有生命、政治的活動問題歸結為都是涉及法律結構的問題時，阿岡本的例外狀態其實某種程度才是一種虛構的例外狀態，因為正是阿岡本的理论本身不斷在進行法律與生命的連結與辯証。

對史密特而言，例外狀態雖然也是一個原初的法律結構形式，但是在法律之上有一個比法律更為根本的「政治的領域」，其具有的例外狀態模式（敵意與戰爭狀態）與法律有關的例外狀態屬性不同。**敵意完全不具司法形式**，史密特譴責所有將**敵人予以審判、以及罪犯化的司法法律化**。阿岡本因而忽略了在史密特那裡還有一種「與法律無關的行動」——主權（國）與主權（國）之間的**敵友關係**，以及**戰爭狀態**。因此，當阿岡本把政治的領域重新又拉回到“拆除法律與生命的連結活動”時，某種程度上阿岡本也窄化了政治領域，使其只成為與主權者的例外狀態活動有關的拆除/解構活動。

面。

<sup>12</sup> 史密特在戰後所寫的《游擊隊理論》（*Theory of Partisan*, 1963）一書中，論述了自黑格爾到列寧的敵意與敵人的絕對化哲學論述與游擊戰的關聯性，特別是左派的游擊戰（如毛澤東、古巴、越南等等）以及托洛斯基的「不斷革命論」對「敵人的絕對化」論述。對史密特而言，這種絕對化的敵意與政治形式，不僅脫離了傳統主權國之間“對外”的敵人，使敵人轉向為自己內部的兄弟同胞；另一方面，游擊隊雖然具有固守土地的特質，但是游擊隊的出現也與某種以世界範圍的空間奪取為目標的政治理念（自由主義、共產主義）、戰爭技術等等有關。史密特從早期的《政治的概念》一書中便不斷地批評這種世界性、全球性的政治形式。“國家”之所以對史密特具有價值，正是因為國家是一個有限的、多元性的政治實體存在，而朝向世界範圍的政治形式則是一種絕對化的、普世的政治形式。這種政治形式預設太多絕對化的普世性價值：“人性”、“道德”等等思想，這些論述在史密特看來都是一種「絕對化」的政治形式。參見 Carl Schmitt (2004b), ‘Theory of the Partisan’, in *Telos*, No. 127, Spring, Pp11-78. 中譯文見《政治的概念》（史密特文集第一卷）（修訂版），劉宗坤等譯，2004，上海：人民出版社。



因此，我們可以用史密特在〈中立化與去政治化的時代〉（1929）一文中的話來批判阿岡本：

一個在面對自己的時候除了死亡之外就不再有任何東西了的生命，已經不再是生命了，而是無力與無助。一個人如果**除了死亡之外就不知道有其他敵人**，並且在**他的敵人身上除了空洞的機械之外就再也看不到任何東西**，則他乃是較之生命更接近死亡的...一個在自己這一邊只看到精神與生命、在另一邊只看到死亡與機械的結合，**無非意味著對鬥爭的某種放棄，而只擁有某種浪漫式的訴苦的價值**。因為，生命不與死亡鬥爭，精神不與無精神性鬥爭。精神鬥（爭）精神、生命鬥（爭）生命，（從）而由一種整全知識的力量產生了人類事物的秩序。<sup>13</sup>（括號內字為筆者自加，重點字為筆者強調）

#### 4. 正義的問題

阿岡本因為採取一種彌賽亞主義的立場，一種具有終結歷史的最後司法審判形式，因此，阿岡本接受班雅明意義上的正義：「只被人研習，而不再運行的法律才是通向正義的門徑。通向**正義**的門徑是**研習**（study）」。因此，彌賽亞式的正義理念是一種廢除法律、與法律無關的正義理念。這與傳統上一般認為的法律（司法）是服務/追求正義，並作為正義的工具的思想不同。我們之前已經提過阿岡本對於卡夫卡以及班雅明的閱讀與德悉達不同，我們在此進一步來看待這個問題。這個問題也就是法律與正義的問題。

德悉達與阿岡本兩者的差異表現在對卡夫卡小說的解讀不同（參閱第四章）。德悉達認為卡夫卡的小說“Before the Law”中，所蘊含的意義是，法律是一種無盡地推遲自己現身的一種「痕跡」（trace），並在這種自我推遲中成為某些別的事物。法律基本上是延遲自己，而不是表現為一種禁止（就守衛與農夫的關係而言），是一種對於試圖要接近法律本身的一種推遲與打斷。因而，在法的這種無盡的推遲中，法並不只是規則的運用而已，法的自我推遲顯示了「正義的理念」（the idea of justice）總是「糾纏/籠罩」（haunt）著每

<sup>13</sup> 轉引自張旺山（2003）的翻譯，頁 215。也參考前一章的最後我們批評阿岡本的理论容易淪為史密特所批評的浪漫派的機緣論。

一次的決斷 (decision)，以及「糾纏」著每一次「決斷的必要性」之中。因此，對德悉達而言，「政治的決斷」是必要的，因為「正義不能等待」(justice cannot wait)，「不可計算的正義」要求我們必須要隨時隨地去計算、去做決斷，而不能淪為外在於政治的不可知論者中。所以，政治的決斷總是一種「瘋狂的決斷」(mad decision)，決斷總是包含著去計算對那不可計算的計算，去決斷那不可決斷的決斷之必要，這是因為正義像幽靈 (specter) 一樣，籠罩著每一次的決斷。德悉達強調，因此正義不能太快淪為一種康德意義上的形式規約理念 (a regulative idea)，但也不能採取像班雅明意義上的彌賽亞主義式**最終解決** (final solution) 的**允諾與等待** (正義不能等待)。〔德悉達對於班雅明〈暴力的批判〉一文的解讀，就是批評班雅明的純粹暴力與納粹的「最終解決」(final solution) 其基礎上的邏輯是一樣的。〕「正義」對於德悉達而言，就是一種不能等待的、到來中的決斷 ('to come' / *à-venir* of the decision)，是法的「神秘基礎」。這種正義總是與某種當下的急迫性決斷有關，而不是某種反思與知識；但是正是因為這種不確定性，使得急迫式的正義具有一種「來臨性」(*avenir*)、一種未來的可能性、一種“或許” (perhaps)<sup>14</sup>。然而，據 Catherine Mills (2004) 的看法<sup>15</sup>，德悉達拒絕的是彌賽亞的結構 (等待最終解決)，而不是彌賽亞。Catherine Mills 討論了阿岡本的「強彌賽亞主義」(strong messianics) 立場，以及德悉達的「弱彌賽亞主義」(weak messianics) 的不同立場。她認為對德悉達而言，彌賽亞應該是一種“到來中的” ('to come' / *à-venir*) 的、幽靈式 (spectral) 的“決斷可能性” (法律的、政治的、道德的...)；所以她把德悉達稱之為一種「弱彌賽亞主義者」。<sup>16</sup>這裡所要強調的是，德悉達認為政治正是發在這些不斷被正義逼迫去作決斷、去進行不可計算的計算之中，因此，政治是一件綿延的工作 (一種持續的解構工作)，不是一種“一次了斷”的事件與終結。德悉達並特別提到每一次的決斷始終必須包含著與「他者」的關係在內的計算 (即使它是不可計算的，但還是要在正義的籠罩下去進行決斷)。

與德悉達不同，阿岡本則以一種彌賽亞的「微調」(a small adjustment)

<sup>14</sup> Jacques Derrida (2002), "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority" in *Acts of Religions*, edited by Gil Anidjar, New York:Routledge. pp.256-257.

<sup>15</sup> Catherine Mills (2004), 'Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life', by in *Contretemps*, number 5, December, 2004, P:42-62.

<sup>16</sup> Catherine Mills (2004), p.54-55.

角度來理解卡夫卡的小說“Before the Law”。阿岡本認為重點不在於法律的無止盡推遲，而是前來敲門的農夫盡了一生的力氣最終使那道門「關上」，因為那道門體現了一種毫無意義的法律之力量（the force of law）。農夫使用了耐心的、潛在的策略終於使那道門「關上」，**終止**了法律的力量。這種策略的特殊之處在於，看起來彷彿並未發生什麼事情，但是某事卻**已經發生**了；它以似乎沒有發生的樣子發生。這也是卡夫卡的筆記中所說的：「彌賽亞只有在它不再需要的時候才會到來，祂只會在祂已經到達的時候降臨，祂並不會在最後一天才到，而是在真正的最後一天到來」。<sup>17</sup>換言之，對於阿岡本而言，彌賽亞的國度只在於「一點小小的調整」，在一種真正的例外狀態下，產生一種異質性的歷史時間，使人脫離法律的禁制（ban），從而懸置了法律的運用，使生命脫離了‘Being in force without significance’的處境（使那道門最終關上）。所以，對阿岡本而言，通往「正義」之門就是切斷法律與生命的連結，使法律成爲僅供“研讀”而不再運用的遺骸。

德悉達與阿岡本的差異因此表現在對「決斷」的態度中（也就是對史密特思想的態度中）。對德悉達而言，與史密特一樣，決斷是必要的，決斷確實也包括那些不可決斷的決斷，決斷也不能以先前的脈絡或是既有的規則符碼爲前提，換言之，決斷具有創造新秩序新關係的開放性。但是與史密特不同的是，德悉達的決斷不是主權者的（任意）決斷。德悉達的決斷是一種必須以與「他人」（the other）的關係爲前提的決斷，決斷總是受到不可計算的正義幽靈（與他人的倫理）所籠罩的決斷，決斷必須與那不可決定性的因素不斷磋商（negotiate with the undecidable）。換句話說，決斷與「秩序的優先性」（或康德的規約理念）無關。決斷之所以瘋狂，是因爲每一次的決斷（沒有最終以及至上的決斷）總是受到不可決定的他者的幽靈所籠罩。

而這也就是 Adam Thurschwell (2005) 對於阿岡本思想進行批評的地方。<sup>18</sup>他批評阿岡本的思想缺少一種與「他者」有關的倫理立場。而且儘管阿岡本的思想與 Levinas 有密切的關係，但是他卻故意對 Levinas 的他者倫理學充

<sup>17</sup> “The Messiah will only come when he is no longer necessary, he will only come after his arrival, he will come not on the last day, but on the very last day.”, *Potentiality*, p.172-174.

<sup>18</sup> Adam Thurschwell (2005), “Cutting the Branches for Akiba: Agamben’s Critique of Derrida”, in *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben’s Homo Sacer*, ed. Andrew Norris, Durham and London: Duke University Press, p.173-197.

耳不聞<sup>19</sup>。Catherine Mills 因此在這脈絡上認為，實際上阿岡本比德悉達更是一個史密特意義上的決斷主義者。<sup>20</sup>

## 5. 共同體的問題

確實，阿岡本的彌賽亞例外狀態如何回應**他人**的存在問題？除了主權者與裸命，除了 *nomos* 和 *anomie*，以及飄邈不可知的純粹生命的 *happy life* 之外，阿岡本的政治概念之中，既沒有敵人，也沒有他人。餘民者的政治相互之間如何具有「關係」？

我們在第六章提過，阿岡本認為，他關於人類的純粹潛能的思想體驗也可以作為是一種關於未來的**共同體**（community）思想前景。阿岡本認為，對共同體而言，其內在原則必須建立在對共同的、潛能的力量之流通交流上。失去了這個潛能性，所有的共同體無疑就會變成純然外在的、事實上的強制力量與參與而已。我們和他人可以一起**交流溝通**（communicate），這只是因為我們與他人依然是潛能地存在；而任何溝通首先不是溝通一般共同的东西，而是溝通那可溝通性本身。<sup>21</sup>阿岡本因此認為，我們應該從這種人特有的、保持在純粹潛能的特質屬性來思考共同體。

然而，阿岡本如何保證這種建立在共同的潛能力量的共同體，不會淪於他所批判的 Negri 的制憲權（constituting power）和憲政權（constituted power）的循環（潛能轉化為實現）？也許阿岡本會說：不會，因為我們沒有化為實現，而只保留在不作為、不實現的潛能狀態，並且僅只是作為相互的溝通交流。然而，這種極度抽象的共同體，或許只能以一種準宗教式的共同體形式才能為我們所想像。因為到底是只是潛能狀態還是已經化為實現狀態，也只能以餘留的時間狀態來加以判定。如果主權者與彌賽亞不是表現為政治與宗教的兩個領域，而像阿岡本認為的都是一種政治形式，那麼，主權者與彌賽

---

<sup>19</sup> 同上，p.185: “Agamben is deaf to Livinas’s claim of ethic...”.

<sup>20</sup> Catherine Mills (2004), p.61. 其實從本論文的角度來看，德悉達的立場是比較接近史密特的，特別是在“拒絕彌賽亞的終結模式”這個角度，以及從決斷的必要性與拒絕決斷的終末式的絕對化上來看的話。然而，這個問題並不是這裡的主題。關於德悉達與史密特的比較，可參閱 John P. McCormick (2000), “Schmittian Positions on Law and Politics?: CLS and Derrida”, *Cardozo Law Review*, 21 (2000), 1693-1722.

<sup>21</sup> *Means Without End: Notes on Politics*, p.9-10.

亞的差異與制憲權以及憲政權的差異有多大？即使彌賽亞以懸置既有的司法結構為其主要特徵，難道這真的不會重複了制憲權以及憲政權的循環嗎？阿岡本如何“保證”（或提供可行的思想方案）說彌賽亞的到臨是「一次性」的例外狀態終結形式，從此以後只有歷史終結意義上的「餘留者」，而不會再有任何的主權者出現？彌賽亞會不會只是一個尚未革命成功的主權者？我們甚至要問，如果不是以信念的方式來堅信以及保留在潛能狀態，那這樣的彌賽亞式的例外狀態終結真的不會成爲一種憲政權（constituted power）嗎？或許（perhaps），彌賽亞之所以是彌賽亞，那是因爲它不是主權者（或者說**還不是**）；而主權者之所以不是彌賽亞，那也是因爲它已經**不再是**彌賽亞。許多的政治範例顯示，主權者也具有彌賽亞的形式（假如彌賽亞真的是像阿岡本所說的，是一種政治—法律形式而不一定是宗教形式的話）：例如，歷史上許許多多的「建國」、「復國」與「革命」等等政治運動。

其次，在當代的處境下，“誰”是彌賽亞，因而具有引發真正的例外狀態，從而對現有的（主權）法律結構進行廢止/懸置/完滿？沒有一種“形式”的可見性或是可思性，沒有一種“形象”，彌賽亞主義難道只能以歷史時間意識的結構存在嗎？在黑格爾的哲學體系中進行安息/揚棄/不作爲的彌賽亞主體是「絕對精神」與「國家」的歷史辯證，在馬克思那裡則是「階級」與無產階級的目的王國，即使在班雅明那裡，也是以「歷史唯物論」爲前台主體，以「受壓迫者的先人形象」爲彌賽亞的寓意動力；但是在阿岡本的思想中，我們找不到任何可理解的彌賽亞主體來進行引發例外狀態“終結”的政治主體。如果說阿岡本批評傅柯的生命政治二分爲一種外在的政治技術以及內在的美學生活技藝，而沒有找到一個中介；那麼，我認爲阿岡本的例外狀態也一樣，在主權者的例外狀態以及彌賽亞的例外狀態之間，阿岡本也沒有建立任何的“中介”可能。缺少一個 active、可實現化的行動主體，以及缺少一個清晰的彌賽亞形象，阿岡本如何要我們進行一種出走主權邏輯的出埃及記？一種將來的/來臨中的共同體（the coming community）、一種如其所如（whatever being）的政治行動主體，真的不需要「決斷」（decision）、不需要任何劃分、不需要任何實現/實踐行動，從而會自動來臨與出現嗎？德悉達認爲正義的幽靈因此是必要的、不可解構的。在德悉達那裡，解構主義依然保持著許多幽靈式的理念、形象、記憶、他人...等等。然而，阿岡本的彌賽亞式例外狀態對此完全闕如，沒有保羅的耶穌、沒有黑格爾的國家、沒有馬

克思的無產階級、沒有史密特的敵人、沒有朋友、也沒有他人。阿岡本認為班雅明的純粹生命的直接暴力的顯現（純粹暴力）可以避免中介，「我們每一個人都被賦予小小的彌賽亞力量」，而且，彌賽亞的到臨只須「一點點小小的調整」。可是，我們（這些裸命者）站在什麼阿基米德點來砍斷主權者的「戈迪亞斯之結」？或者說，經由什麼（政治）過程，我們才能在內心達到彌賽亞降臨所產生的廢止/懸置/完滿，保持在一種不過渡為實現的「不作為」狀態，進而達到一種有所不為的純粹潛能狀態？

難道我們不正是處於**被動的**等待彌賽亞**事件**的發生，被動地等待**被捲入**彌賽亞例外狀態的發生或到來嗎？阿岡本對於保羅的彌賽亞以及班雅明的彌賽亞的討論，其實只保留了彌賽亞主義作為一種最後的司法審判的形式、一種歷史時間意識，卻沒有把彌賽亞的形象內涵也納入引發例外狀態的結構之一。班雅明固然在《歷史的概念》的最後第十七題綱寫到，彌賽亞的時間形式是珍貴而無味的果實核心“種子”，但是，這個這種子也是在被壓迫者的過去歷史形象中提煉而來的。<sup>22</sup>

## 6. 生命的形式 (form-of-life/bios)：純粹潛能與生命的救贖

最後，本論文提出傅柯晚年對於生活技藝的討論，來比對阿岡本關於彌賽亞的例外狀態的潛能救贖思想作為結束。

阿岡本認為真正的例外狀態之所以具有生命的救贖意義，一方面是因為彌賽亞本來就具有一種廢除法律對於生命的綑綁的救贖意義；另一方面，彌賽亞式的例外狀態之所以具有救贖意義，在於它所引發的例外狀態具有拯救生命的潛能，使潛能保持在一種不必被轉化為實現的不作為、not-to-be 的狀態。在第六章我們曾經提及阿岡本對於潛能持有的亞里斯多德式定義：「人類潛能的偉大之處，同時也是其無底深淵之處，就在於它首先是一種**不採取行動的潛能**」<sup>23</sup>，「對所有其他生物而言，潛能代表著一定要、或是一定會實現的潛能。但是人是這樣一種動物，他具有不一定要成為實現的潛能」。<sup>24</sup>阿岡

<sup>22</sup> Walter Benjamin (2003), "On the Concept of history", p.396.

<sup>23</sup> *Potentialities*, p.181.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p.182.

本認為「拯救潛能」使之保持在一種不化為實現的純粹狀態，這不只是表現為是一種**承受**的狀態，這也是一種生命自己給自己的**禮物**，而且，這更是一種潛能與實現的無區分狀態。他引用了亞里斯多德的一段話：

承受 (to suffer) 並不只是一個簡單的術語：在一個意義下，它指的是某種“透過對立的原則”之破壞；而在另一個意義下則是指：透過處於實現的東西以及和它相類似的東西，去保存/解救 (salvation, *sōtēria*) 處於潛能的東西。...因為，那 (在潛能中) 擁有科學的人，變成了一個在實現中進行思慮的人，而這要嘛**不是一種變化** (因為這裡所發生的，不過是自我給它自己以及給現實性的禮物)，要嘛這種變化就是一種**不同種類的變化而已**。<sup>25</sup> (重點為筆者強調)

阿岡本事實上將保存潛能的承受，融合於彌賽亞到臨後的餘留者狀態，以及表現為一種終結意義上的餘留時間狀態中的懸置。換言之，承受，就是對實現活動的懸置，從而表現為不實現，從而救贖了純粹潛能，從而救贖了生命。

撇開這種純粹潛能的想像性不談 (前面我們說過這不只是對人生命存有太多預設，而且都是一種美好的、善良的、幸福的預設)。如果我們更進一步去深思阿岡本所提供的這種例外狀態之潛能思想的存有論意涵，我們也不得不質疑，這會不會也只是一種最新版的**禁慾主義式**的理想？為什麼要對實現活動進行懸置？為什麼要承受現實化運動而努力保持在潛能狀態？在這裡不正是出現一個“理想”，一個終結現有一切現實、終結一切過去實實在在的歷史、終結此世此地的具體生存處境，而為了一個值得期待的、到來中的理想而使**真實生命處於承受與懸置的狀態**？以尼采的方式，我們不正可以進一步質疑，這種彌賽亞式的例外狀態、這種抽象的、拒絕現實化的純粹潛能，難道不也是一種反生命、反權力意志的禁慾主義的理想？在此重複的不正是一種古老的彌賽亞—禁慾主義的最新版本？<sup>26</sup>

而且，如果生命的救贖意義在於解放生命的各種潛能，我認為傅柯提供了一個更好的思想角度，以及一種更好的救贖模式。

<sup>25</sup> *Potentialities*, p.184.

<sup>26</sup> 關於以尼采的角度來質疑阿岡本的思想，參見朱元鴻 (2006)，頁 224-226 的論述。朱元鴻特別以永恆回歸的角度來對照阿岡本的彌賽亞主義。

在他晚年的“Life: Experience and Science”這篇文章中<sup>27</sup>，傅柯反省了生命科學史家 Canguilhem 的工作，他認為 Canguilhem 的貢獻在於他從生物學的角度提出了一個對於生命的重要定義：生命現象的獨特性不能由**死亡**說明，而是在於必須從**疾病的風險**來說明，生命是一種「會發生錯誤的專有領域」（proper domain of error），「生命就是那**會發生錯誤的可能**」（capable of error），一種產生疾病、失能、或突變成怪物的機率現象的**錯誤性**（errancy）。傅柯寫道：

就人而言，由生命而來的生活存在（living being），其實從沒有完全處於**正確**（right）的地方，他注定要去**犯錯**（to err），去成為**錯誤**（to be wrong）。假如我們承認對生命本身的概念的回答是基於**機率過程**，我們就必須承認，產生人類的思想與歷史的基礎正是錯誤。對與錯的對立、某一事物之有價值與否、權力作用下不同的社會分化與產生各式不同的機構，這些只不過是正好用來說明**錯誤的可能性是內在於生命的**。<sup>28</sup>

不同於阿岡本認為人的潛能在於具有不去實現的能力，傅柯看到了生命的潛能其實是在於具有發生錯誤的風險能力。<sup>29</sup>因此對傅柯而言，生物學以及各種人文科學對於生命的對與錯的建構抹去了人的潛能。傅柯認為應該把生命現象的對與錯，還置於一個**風險與機率**的問題，而不應該是一種治理的問題。

從這個角度出發，我們就可以找到一個傅柯晚年討論美學生活技藝（technology of life /*tekhne tou biou*）的問題脈絡。換言之，一種以「生活的

<sup>27</sup> Foucault (1998), *Aesthetics, method and epistemology, Essential Works of Foucault, 1954-1984*, Vol II, J. Faubion, ed. 1998, New York: New Press. pp 465-478.

<sup>28</sup> *Ibid*, p.476.關於傅柯所處理的生命概念中的「對—錯」之風險機率與建構，其所具有的「生命政治」相關理論思想脈絡，以及與德勒茲、阿岡本思想的關聯等等，這牽涉到另一個重大的思想史議題，本論文無法在此加以細緻處理。本論文認為傅柯對生命持有的理念，從生—死的對立轉化為對—錯的風險機率問題，其所相關的生命政治的倫理問題展現在他晚年對於生活美學的處理中，亦即與以下所要探討的「考驗」與「生活技藝」相關。對此問題進一步的細緻分析討論，可參閱國內一篇出色的科學史分析論文，蕭旭智（2003），〈差錯、生命科學與認識論：從傅科回到剛居朗〉，2003 文化研究學會年會，「靠文化，By-Culture」學術研討會，台北：東吳大學外雙溪校區。

<sup>29</sup> 在“Absolute Immanence”此一論文中，阿岡本把傅柯對於生命思想稱為一種「以各種不同的方式接近生命的概念」的哲學立場，並且將把他與德勒茲的 *Life: an Absolute Immanence* 的立場並論。可惜的是，阿岡本在此文中大部份在討論德勒茲生命哲學，而沒有對傅柯的生命概念做進一步討論，也沒有以他自己純粹潛能思想來與之對話。見 Agamben (1999), *Potentialities*, pp.220-239.



技藝」取代「生命的治理」，作為一種解脫生命政治的生命救贖問題。<sup>30</sup>傅柯認為自我的教化技藝之所以成為一個倫理問題，主要關心的是生命的**拯救**（salvation/sôzein）問題：拯救自己與拯救他人。假如阿岡本認為保持在純粹潛能可以作為一種生命的潛能拯救，我認為傅柯晚年的美學生活倫理正足以提供一種對照的模式。這種模式強調的不是復歸為不實現的潛能，而是強調展現自我救贖的自我主權狀態。

在晚年的最後講座《主體解釋學》（*The Hermeneutics of the Self*）中，傅柯反省了西方傳統中的生命救贖模式。他認為西方的救贖有幾個重要的傳統：在柏拉圖那裡，救贖是一種與**他人的救贖**連接在一起的，是一個「城邦」的問題（從而是一個政治問題）；而在希臘化羅馬時期，以及後來的基督教文化，救贖則與**自我的主體性**養成有關。但是就整個西方的傳統而言，傅柯認為有幾個特徵：

對於我們來說，救贖通常是被納入一個**二元系統**中：救贖總是處於生與死、腐朽與不朽、此岸與彼岸的對立之中。救贖因此是從生到死、從腐敗到不朽、從此岸到彼岸，或者說從惡到善、從純潔到不純潔等等的一個過渡，因此，救贖總是處於**極限之處**，並且總是需要一個救渡者。第二，對我們來說，救贖總是與一個**戲劇性的事件**相關，這個事件可以是處於世界各事件的時間線中，或者說，可以處於**另一個時間之中**，也就是上帝與永恆的時間之中。總之，正是這些事件在救贖中起作用：讓救贖成為必要的踰越、錯誤、原罪和墮落。...最後，當我們說到救贖時，我們總是想到一系列複雜的行動，拯救自己的主體雖是行動的操作者，但是總是還**需要一個他者**.....最後，救贖總是一個**宗教觀念**。<sup>31</sup>

我認為傅柯這幾句話非常傳神地總結了我們對於阿岡本的彌賽亞式例外狀態的潛能救贖思想，也是一種非常有力的批評。儘管阿岡本認為他所論述的是一個政治領域意義上的彌賽亞式的例外狀態，但是，我認為這仍舊不脫傅柯所批評的一種宗教觀念上的救贖。一種極限、一個戲劇性的事件、處

<sup>30</sup> 關於傅柯對於自我生活美學的討論，這裡最主要的依據文本是傅柯 1981-1982 在法蘭西學院講座的課程：*The Hermeneutics of the Self: Lectures at the Collège de France 1981-1982*, translated by Graham Burchell, Palgrave Macmillan. 2005. 中譯本參見《主體解釋學》，余碧平譯，2005，上海人民出版社。

<sup>31</sup> Foucault (2005), *The Hermeneutics of the Self: Lectures at the Collège de France 1981-1982*, p.181-182.

於另一個時間，最後，總還是需要一個他者。儘管阿岡本把彌賽亞詮釋為一種例外狀態的終結模式，一種歷史時間意識，然而，即使以班雅明意義上的彌賽亞，這也需要一種人物形象的寓言。

相對於這個傳統，傅柯則提供了另一種自我救贖的模式。他認為希臘羅馬時期的自我教化作為一拯救觀念與這些救贖的傳統不同之處在於：自我教化是一**哲學**意義上的拯救，而不是**宗教**意義上的救贖，拯救是一種哲學實踐與生活的一個目標。這種哲學生活的拯救（*sôzein*）與上述宗教意義的救贖不同在於：1.它指的是**擺脫一種危險**（海難、失敗、疾病等等）；2. 拯救指的是**保護**某種東西，或者使它可以**維持現狀**（例如畢達哥拉斯認為身體是靈魂的圍牆而不是監獄，因為身體保護著靈魂）；3. 拯救指的是保護或保持道德上的**某種一致狀態**，使之成為光榮、恥辱等等的可以**令人回憶的記憶**；4.拯救還具有司法上的意義，使人免於指控，**還他清白無辜**；5. 拯救還有一種被動的意義（*sôzein thai*），意指**還他原來的樣子**，保持原來的樣子從而獲救（例如酒保持它原先的新鮮度，君主保持它原先的權力等等），也就是盡力保持原初狀態，**原初狀態就是最佳狀態**；6. *sôzeinu* 有時也指做善事，**改進自己，從而拯救別人**，特別是指一家之主或一國之君而言；7.最後，拯救在政治司法的意義上而言，表現在 *salus augusta*（「奧古斯都的拯救」）這一詞上，它具有**公共福利、帝國的福祉**等等意涵。<sup>32</sup>

因此，在傅柯看來，希臘羅馬時期的生活技藝的自我教化與基督教傳統的拯救最重要的差別在於，它不需要一個**戲劇化的事件**（在這裡的脈絡下，我們也可以說「例外狀態」），也不是從這裡到那裡的過渡狀態與工具性，也**不需要委身於一個他者**（主權者、彌賽亞基督或者是無產階級）。相反，自我教化的救贖是「“自救”（*saving oneself*），就是使自己保持警醒，避免被統治或奴役，避免受到脅迫，確立自己的權利，找回自己的自由，**找回自己主控自己的主權**（*mastery and sovereignty over the self*）。“自救”是指：保持常態，沒有什麼可以改變，不管身邊發生了什麼事，就像保存酒一樣，不讓它變質」。<sup>33</sup>而且，「人是**為了自己，通過自己，並以自己為對象**而進行自救」<sup>34</sup>的；在這種救贖中，在這種希臘化的和羅馬哲學中，生命自身就是自己拯救

<sup>32</sup> *Ibid.*, p.182-183. 「奧古斯都的拯救」採用的《主體解釋學》中譯本的用詞。

<sup>33</sup> *Ibid.*, p.184.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p.185.

的行動者、對象、工具和目的。由此可見，這遠離了柏拉圖意義上的**以城邦為中介的救贖**，也不同於**宗教形式的救贖**；因為後者以一種二元系統、一個戲劇事件和一個他者的關係為參照，並且在基督教中還更意味著**否定自己**，一如在柏拉圖式的城邦救贖也需要有**自我的犧牲**一樣。總而言之，傅柯思考的自己對自己的生命的觀照與經營，而不是經由政治共同體、宗教的極端性與二元性來企望生命的拯救，因為兩者都需要他者，需要自我生命的獻祭犧牲。

更進一步而言，回到阿岡本的例外狀態與救贖的關係來看。如果以城邦為中介的救贖可以類比為一種**主權**意義上的例外狀態（史密特），而以宗教形式的救贖可以類比為一種**彌賽亞**式的例外狀態（班雅明－阿岡本），那麼，傅柯的美學生活倫理則是者兩者之外的另一種出路。

傅柯認為希臘古典時期以來，一直有一種以審美技藝的問題來看待自我的生命拯救。自我的生命拯救問題就是界定與實踐一種「生活/生命技藝」(*bios tekhnê*)的問題：「關心自己」(take care of oneself)這個原則就是在“生活的技藝”(an art of living/*tekhnê tou biou*)的一般問題內被闡述的。人的存在就是這樣，他的 *bios*、他的生活、他的生存就是不可能在一生中不牽涉到某種理性的和規範的連接，因此，它就是**技藝**(*tekhnê*)的問題。無疑，這觸及了希臘思想和道德的重大核心。在希臘思想中，像城邦一樣迫切的、像“法”(*nomos*)一樣重要的、像宗教一樣廣泛傳播的，既不是政治結構、不是法律形式、也不是規定一生中應該做什麼的宗教律令」<sup>35</sup>；相反，在古代希臘城邦之中，被納入了城邦、法律和宗教之間所留下的**空隙之中**，規定了一生應該如何生活的是**屬於生命/生活的技藝問題**(*tekhnê tou biou*)。對於一個希臘人來說，人的「自由」的意義在於：人不只是必須在城邦、法律與宗教之中，而且還必須在這種修身的生活技藝中發現與考驗自己，對自己贏得自由。

*Bios* 之所以需要技藝(*tekhnê*)，是因為在希臘人看來，人的生活/生命是一系列的**考驗**(test)：「說哲學修行只是一種修身的訓練是不夠的，我認為，必須把哲學修行理解為一種把認識主體塑造為正確行為的主體的方式。而且，通過把自身同時塑造成真理的主體和正確行為的主體，人就處於一個作

<sup>35</sup> *Ibid.*, p.447.

為自身相關物的世界之中，這是一個**被感知、被承認和被當作考驗的世界**」。<sup>36</sup>在傅柯看來，因為希臘人將生命以及世界當作是一個充滿風險與考驗的世界，自我生命的技藝（*tekhnê*）就是面對這個充滿機率與風險世界的自我拯救之道，一種以哲學—美學—生活方式的問題來使充滿風險的世界成了 *tekhnê* 的相關物。而傅柯認為，整個希臘文化與現代文化最主要的斷層與落差就是這種風險考驗以及技藝的生命觀與世界觀的轉型。從某個時刻開始，當世界不再帶有這種 *tekhnê* 的意義上的工具或目標時，而被認為是**被認識、比較和控制**的目標時，西方思想中的「客觀性」因此形成了，這同時也是 *tekhnê* 思想的沒落之時。生命不再是充滿風險的考驗，生命是一種確定的先驗主體性建構；這樣的生命不再是需要「技藝」去經營與訓練的 *bios*，而是可以**被認識、比較和控制**的生命權力之中的生命了。

我要說的是，*bios*，世界在其中向我們呈現為是一種考驗，這一點必須從兩種意義上來理解。一個是具體意義上的考驗，即世界被認為是我們得以體驗自身的東西，是我們得以認識我們自己的東西，是我們得以發現我們自己的東西，是我們得以揭示我們自己的東西。在此意義上，*bios* 是一種訓練，根據它、通過它、由於它，我們將會培養自己、改變自己，邁向一個目標或一個目的，直到完美境界。如果世界通過 *bios* 成了這種我們得以認識自己的體驗，成了這種我們得以改變自己、拯救自己的訓練，那麼，我認為這是對於古典希臘思想十分重要的一種改變，也就是說，*bios* 必須是 *tekhnê* 的對象，必須是一種理性的、合理的技藝之對象。因此，在不同時期、在不同方向、根據不同的運動，這兩個過程交織一起了：一個是使世界不再被認為是通過 *tekhnê* 來認識的，另一個是使 *bios* 不再是 *tekhnê* 的對象，與考驗、體驗和訓練有關。西方向哲學發出的挑戰在於此，西方思想如何對傳統哲學發出根本的挑戰也在於此……。<sup>37</sup>

我們必須以一種風險與考驗的態度來重新看待關於例外狀態的不可避免。例外狀態因此不必被化約為一種極端的權力系統（主權），也不必被化約為另一種極端的極限之處（彌賽亞）；不必因此過渡依賴為城邦的救贖，也不必因此找尋宗教式的救贖；不必迄求自我的犧牲，也不必因此而自我否定無限等待。例外狀態使我們不斷地培養自我生命的技藝，因為生命與世界，本

<sup>36</sup> *Ibid.*, p.485.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.486-487.

來就應該以與例外狀態有關（充滿風險）的方式來被看待與認識的。

