

國立臺灣大學社會科學院政治學系



博士論文

Department of Political Science

College of Social Science

National Taiwan University

Doctoral Dissertation

治理、部署與榮光：生命政治作為政治理論

Government, Dispositif and Glory: Biopolitics as Political Theory

蕭育和

Yu-He Hsiao

指導教授：陳思賢 博士

Advisor: Sy-Shyan Chen, Ph.D.

中華民國 107 年 12 月

December 2018

謝辭



這個博士論文研究是一個輸贏其次的「下注」。它以對當代生命政治論述中，高智識密度理論概念的闡釋、過去與當下的具體現實以及思想家彼此之間尖銳的提問來開展，期許能為將來更進一步的理論探究，或者涉及概念的深化，或者回應現實現象，或者理論之間的交鋒，提供指南的作用。

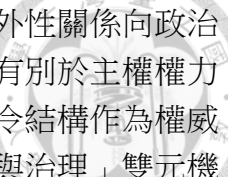
筆者於思想理論的探索中躑躅學步，承蒙許多先進與前輩提攜，難以言表，在此誌謝。願論文研究的細瑣成就，能回應萬一。

摘要



由傅柯對「生命權力」的經典闡述開始，現代政治之所以如鄂蘭所說，越來越以生命為政治場域的主要參照，緣由是其漸漸捨棄了「以力量對抗力量」，在各種浮誇儀式中作用，以生殺大權為終極手段的主權權力模式。取而代之的生命權力模式，著重的是：權力在不同局部機制之間的流通而具有的生產性效應；從局部機制到全面性策略之間的具體化過程；以及整體權力部署中各種權力技術之間的流通與轉化。以傅柯這三個高度理論性的系譜學方法為引，論文重構了傅柯的戰爭論述：作為社會組織原則的戰爭、在論述上各種戰爭型態之間的相互解碼，以及最後，從戰爭到治理的轉進。從方法論的提示到理論環節的釐清，在現實的對應是一個契約論思想家嘗試以主權與法律緊緊捆綁住，在 18 世紀稱之為治安，往後可以概括表述稱為「治理」的新政治空間，在這個空間中有雜多的治理對象，「人口」是其總稱；沒有一個單一的原則，只能泛稱為「治理性」；「安全部署」則是為了確保各種不同治理機制不致於相互衝突與消耗，這三個理論工具，所說明的是在自由主義治理取代國家理性的過程，新的治理對象、新的治理原則與新的政治理據的出現。在傅柯極富實驗性質，探索生命政治論題的過程中，物理性的身體逐漸退場，或者，它在生命與死亡得以實現互兌的部署網絡中，重新以不同元素的樣貌重新登場，「新自由主義」在這個意義上才可以稱之為「生命政治的誕生」。這也回應了 **Esposito** 質疑以截然二分生命與死亡效應來區分生命政治與主權，是否在概念上足夠精確的提問。但真正尖銳的提問，必然得到迴響，即便不是以可預期的形式。在傅柯成熟的生命政治論述中沒有特殊地位的「絕對死亡」，也就是暴力，在奈格理藉由推進傅柯，而闡述的帝國與雜眾相抗政治格局，以純粹的技術手段與毫無意義的殺戮重新登場。這個以不再需要肉身相搏卻能製造更有效率殺戮的戰爭，對應的是同樣是傅柯從來沒有系統性（或者說從來沒有）構思過的政治可能：雜眾作為一個集體性，具有顛覆潛能的政治主體。後現代的無產階級將在新的資本主義階段中，由於資本更需要以連結性關係來進行對社會的吸納，變得更壯大。

新的社會形態既孕育出更健壯的抵抗力量，也是失落政治傳統重新復興的現實契機：一種不依據既有建制而自由生成連結的制憲力量論述傳統。在此，主權的問題在新一輪的生命政治戰場中重新登場。**Esposito** 與阿岡本著力將主權對個體的個別化效應，而不只僅僅是其揮霍但無效的權力使用，視為其特有的生命政治法理，而對阿岡本來說，可以視為對 **Esposito** 的回應，此一個別化效應並不在於其具體的生命形式，裸命更深刻的意涵在於它是在人形化機制中，通過例外性關係實現特定生命形式的過渡時的雙生。無窮盡的人形化部署貫穿社會的方方面面，可以說



是當代資本主義社會的重要特徵，當代生命政治的核心論題是例外性關係向政治體內部的滲透與常態化，這是阿岡本對傅柯的增補：不是另一種有別於主權權力的權力流通方式，而是主權生命政治邏輯的分子化。以主權的禁令結構作為權威與權力之間的接合，對阿岡本來說，基本上也是西方政治「王國與治理」雙元機制的得以運作的邏輯。藉由安濟神學的概念範疇，阿岡本一方面重新處理了治理作為主權自我設置邏輯之延伸的論題；另一方面也在引入榮光此一概念的同時，指出了貫穿其論著的線索：政治是對一種例外性關係的設置，以為對空白的擄獲。在當前這個一切倫理與政治使命都不再有意義的末人政治時代，去除神學意象的榮光部署有了新的樣貌：各種傳播媒體對空洞言說的生產。暴力並沒有就此絕跡，其當代理據恐怕不一定是帝國生命權力的最終手段，而是，在榮光與治理的無以分別中，在每一個可能的環節中，從榮光的部署，從無意義的輿論言說中，都有可能翻轉出暴力，論文的研究，就以這場阿岡本與奈格理的「巨人之戰」，暫時畫下句點。

關鍵字：生命政治；政治理論；治理；部署；榮光

Abstract

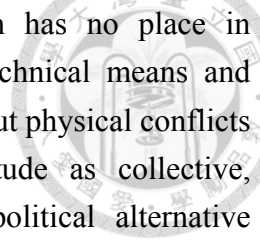


This dissertation begins with Michael Foucault’s classic explanation of “biopower”. For Foucault, the reason why life asserted itself as the ultimate point of reference in the modern age is that the operations of power increasingly abandon the mode of sovereignty whose rationality consists in “power against power”, performed in spectacular rituals with the right to take life as ultimate reference. Instead, the mode of biopower maintains itself by the productive effects of powers circulated in different partial mechanisms, the processes of materialization from partial mechanisms to global strategy and the economy and transfer between power technologies within the whole *dispositif*. According to the three highly theoretical methods of genealogy, the dissertation reconstructs the discourse of war in Foucault: war as the principle of social organization, the mutual deciphering among patterns of war in discrete discourses, and lastly, the displacement from war to government.

From the threads of genealogy to the clarification of discourses of war, the correspondence in empirical reality is a new political domain to which Jean-Jacques Rousseau attempted to bind by sovereign and law. In this new political domain which was named “the police” in 18th and later Foucault referred to as “the government”. In this new domain, there are multiple objects for government, which could be generalized as “population”, there is no single principle for effective government, only the general term “governmentality”, and "dispositif of security" in this new domain avoids the conflicts and depletion between governmental mechanisms.

In the replacement of *raison d'etat* with the liberal creeds in rationality of government, there emerged new objects as population, new principles as governmentality and new political rationality as security. In Foucault’s highly experimental exploration of the implication of biopolitics, the physical bodies gradually recede, or, in the networks of *dispositif*, which perfectly achieve the exchange of life and death, they could come on the biopolitical scene in new forms, that is why “neoliberalism as the birth of biopolitics”. This dissertation responds to Esposito’s interrogation of Foucault if the distinction between sovereign and biopower with discrete effects of death and life would be conceptually inaccurate.

However, in the elaboration of biopolitical antagonism between Empire and Multitude



proposed by Antonio Negri, violence as absolute death, which has no place in Foucault's mature explanation of biopower, reappears in pure technical means and meaningless killing. Wars in contemporary world are waged without physical conflicts produce more effective massacre, whose counterpart is Multitude as collective, subversive and potential political subject. Negri envisaged a political alternative Foucault would never conceive: In the new stage of capitalism, postmodern proletariat continue to expand for capital more desperately need absorb the social with connective relations. New mode of capitalist society could breeds stronger power to resist the dominance of biopower, for Negri, that is the opportunity for rejuvenation of a lost constituent power tradition in western political thought, the constitution of multitude as free becoming and connection no longer needs the foundation of sovereignty.

Roberto Esposito and Giorgio Agamben assert the individualizing effect of sovereignty, for them the specific biopolitical axiom of sovereignty is not only wasteful expenditure. For Agamben, the consequence of the individualizing effect of sovereignty is not any concrete form of life, "bare life" as anthropological machine accomplishes the passage from *zoe* to *bios* by the imposition of exceptional relation. The infinite anthropological machines has traversed all aspects of contemporary capitalist society, Agamben argued the central thesis of biopower is the permeation and normalization of exception into the body politics, which is the supplement of Foucault for Agamben. The ban structure of sovereignty as the articulation of authority and power is essentially the rationale of bipolar machine as "Kingdom and Government" in western political thought. With the categories of economical theology, Agamben on the one hand continued the thesis of biopolitical government as the extension of the exceptional relation of sovereignty, on the other hand, by introducing the concept of glory, he indicated the thread throughout all his biopolitical writings: biopolitics is the disposition of exceptional relation to catch the empty space.

In this "last man" age, for all ethical and political tasks are no longer substantial, the dispositif of glory divesting of theological implication would get new image: the production of empty speech by various media. But violence doesn't vanish at all, whose rationality will not the ultimate mean of Empire as Negri argued, rather, for Agamben, in the indistinction of glory and government, in every moment, all seemingly innocent opinions, measures and speeches could reverse into the most violent consequences. This dissertation concludes with the Gigantomachy between Agamben and Negri.

Key words: biopolitics; political theory; government; dispositif; glory



目 錄

謝辭 i

中文摘要 ii

英文摘要 iv

目錄 vi

緒論：...沒有遺囑的遺產 1

壹、輸贏其次，下注為要 1

貳、佛朗哥之死 5

參、治理、部署與榮光 9

第一章：主權的生命政治法理 15

壹、免疫的生命政治法理 15

貳、自然狀態的共業 20

參、裸命的人形化機制 26

肆、狼性之人 31

伍、「懸戰」 37

陸、高速公路上的裸命 43

第二章：「全體與單一」的輝煌治理 49

壹、順服的身體 49

貳、戰爭論述的相互解碼 55

參、必須抵制窮人的新戰場 60

肆、治安作為個體的政治技術 65

伍、從治安到治理：輝煌燦爛的秩序 69

陸、從社會敵人到人口 74

第三章：(新)自由主義的生命政治理路 79



- 壹、種族主義與大規模殺戮 79
- 貳、安全部署 84
- 參、自由與治理的雙生 89
- 肆、從自由主義到新自由主義 93
- 伍、經濟人 98
- 陸、靈性政治 104

第四章：雜眾的內在生命政治生成 109

- 壹、另類的現代性 109
- 貳、生命權力與生命政治 114
- 參、從規訓社會到控制社會 119
- 肆、資本主義的新階段 125
- 伍、流通起來的資本與戰爭 129
- 陸、帝國與雜眾 133

第五章：關於建構（制憲）的巨人之戰 139

- 壹、帝國的暴力：論戰爭的治安化 139
- 貳、帝國不過紙老虎 144
- 參、生活在城堡聳立著的山腳下的生命... 149
- 肆、在天堂容光煥發的臉 154
- 伍、王國與治理的雙元機制 161
- 陸、榮光與那上上下下的天使 167

結論：純粹潛能的政治... 175

- 壹、施密特與彼得森心照不宣的秘密攜手 175
- 貳、廢黜性的潛能 180
- 參、至高的宣誓 185

參考文獻 193

緒論：...沒有遺囑的遺產



我們得到了遺產，卻沒有任何遺囑

-- Rene Char

壹、輸贏其次，下注為要

歐克夏 (Michael Oakeshott) 曾經提醒「對政治的思索」(political thinking) 所涉及的多重面向。首先，這涉及我們用以思索政治的語彙其所關注的特定主題，在歐克夏看來，同樣一個語彙，例如「民主」或者「權威」，至少在西方政治思想史上，所關注的可能是兩個完全不同的主題，或者是對於治理權威之建構、組成與授權的思索與期待，或者是對於治理權威之約定 (engagement)、追索與活動的思索與期待等等，同樣一個語彙，既可能用以表述前者所關注的正當性問題，也很可能用以探究後者所關注的治理權威之限度的問題，政治思想的研究者得要細心剖析一個特定語彙的智識脈絡；第二，思索政治的另一個面相涉及語彙本身，最起碼，語彙本身可能是描述性的，或者是規範性的；第三，最後，最為複雜的是，對政治的思索，或者說一切運用語彙對事物進行思索的活動，同樣涉及至少三個不同層次的思索。歐克夏的比喻是蓋房子，蓋房子有關於最技術性的思索：手上有怎樣的材料、顧客的需求為何以及工人的能力是否達標等等；而一旦蓋房子的技術成熟了，它就可能進入「理據化」(rationalization) 的階段，有一些基本的原則，據此展現不同的「建築」風格，在思索政治的場域中，它的表現就是不同的「主義」；當然，對於建築或者政治的思索，也有可能來到一個更抽象的理念層次，追問建築活動或者特定的「政治」活動在人類活動整體中所佔據的地位(1993: 8-15)。總結地說，語彙所指認的主題、語彙本身的性質以及語彙本身在思索活動整體中的位置，構成了思索政治（或者，其實是一切的「思想」）這個活動的複雜

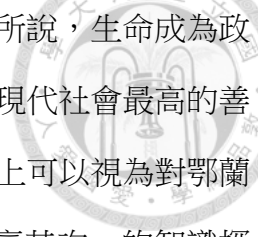


性。

雖然歐克夏指出，即便是第一流的哲人，也有可能在此語彙不同的指認主題、不同的語彙性質乃至於語彙不同的位置之間，犯下錯亂邏輯關係的失誤。例如，康德相信共和政體會自發性地追求和平，或者潘恩（Thomas Paine）讚許民主制度的緣由是這個制度具有自體約束的能力（1993: 9-10）。僅就語彙所指認的主題來說，康德與潘恩或許都犯下混淆「正當性問題」與「治理限度」的「失誤」，而歐克夏想提醒的是，思想的研究者必須更細緻關注特定政治論述的具體脈絡。不過，這樣的提醒或許存在「更歐克夏式」（more Oakeshottian）的解讀：一切對政治語彙表面上的「誤用」，都可能具有重新打造語彙指認對象、重新形塑語彙本身以及重新界定語彙位置的潛能。從這個角度來說，「對政治的思索」所涉及的多重面向，與其說是限制特定語彙的各式框架，不如說，是一個反覆拆解與重組框架的過程。於是，或許不再是誤讀共和政體和平傾向的康德，而是重新接合共和與和平，進而改寫共和與和平政治語彙的康德，這麼一來，對政治的思索，就不是打造體系的智識活動，而是以其個殊性（singularity），重新打造、形塑與界定語彙，更加「詩意」的活動。用一個「更歐克夏式」的比喻來說，思索是思索，也是「聲音」（voice）：

不同種類的思想振翼高飛，彼此相互切磋，既呼應各自的動態，也激盪出全新的力道。沒有人會問他們從何處而來，展現了什麼權威；沒有人會在意他們各自扮演自己的角色，此後將會變成什麼樣子。這場盛宴沒有主辦，也沒有裁決者，甚至沒有資格審查的守門人。走進這道門的每一個人，都可以有一席之地，能讓自己為思辨洪流接受，那麼一切都會得到允許。在對話中彼此言說著的聲音，不會搭建出層級，對話既不是用以產出外在利益的事業，也不是優勝者可以得到獎賞的競賽，更不是訓詁註解的活動。它是一場無從排練的智識冒險。對話跟賭博一樣，輸贏其次，下注為要（neither in winning nor in losing, but in wagering）。（1991: 489-490）

這份論文研究以「生命政治」（biopolitics）作為主題，在最廣泛意義上，「生命政治」這個近年開始在人文社會科學領域中得到關注的「政治語彙」，表述了現



代政治的一個重要特徵，這個特徵，如鄂蘭（Hannah Arendt）所說，生命成為政治場域「最終的參照點」，它推翻了各種人之條件與能力，成為現代社會最高的善（1998: 313）。當代生命政治各種進路不一的論述，在這個意義上可以視為對鄂蘭這個命題的註解與詮釋。然而，這份論文也是「下注為要，輸贏其次」的智識探索，以「生命政治作為政治理論」（*biopolitics as political theory*）為副標題所嘗試要指出的是，當代的生命論述，也是對既有政治語彙，其概念指涉與意義的重新探究，「生命作為政治的重要參照」這個現代政治的重要特徵¹，就將不僅僅只是一個需要註解與詮釋的現象，同時，作為這份研究的指引與自我期許，它也該是一種「下注」，對生命政治的論述，如何在既有政治語彙指認出不同的對象與主題、如何重新形塑語彙，以及如何重新界定語彙的位置，種種或許「輸贏其次」的智識嘗試。

「生命政治」不只是對一個現象的詮釋，同時也是對政治語彙的理論性重構。此一「生命政治作為政治理論」的立場，不僅僅只是智識上的考量，也有現實的迫切，我們當前所生活著的這個世界，其風貌已經與這些政治語彙所主要誕生的現代早期（*early modern*）大相逕庭。如果說當代生命政治的論述有其值得關注的生命力，這也是因為，在反覆探究「生命作為政治的重要參照」這個命題的同時，它也不斷地呼應現實的動態，讓各種既有的政治語彙，諸如主權、治理、制憲、人民乃至於「政治」本身，或者通過挖掘不同的系譜，或者通過現實的對應，而被重新賦予新的內涵，「激盪出全新的力道」。另外，將生命政治的論述，視為對動態現實的回應，以此重構過去所繼受的政治語彙，事實上反映了這些政治語彙內在的危機（著實也是歐克夏的暗示），這樣的危機，用鄂蘭所引用的 Rene Char 的話來說：我們得到了遺產，卻沒有任何遺囑。也就是說，我們繼受了或者零散

¹ 對於當代生命政治論述的介紹性作品參見 Lemke, 2011a; Mills, 2018。Timothy Campbell 與 Adam Sitze 所編的讀本則收錄了此一主題的重要篇章（Campbell and Sitze, 2013）。而對於生命本身如何因為新的醫療發展與基因工程等等新的權力技術，從而成為政治的重要參照，最重要的作品可以說是 Nikolas Rose 的《生命本身的政治》（*The Politics of Life itself*）一書（2007），或見 Rabinow and Rose, 2016。



或者體系的政治語彙，不過，我們卻沒有得到如何運用它，甚至是去哪裡找到遺產的遺囑：

遺囑將會告訴繼承者那將會是他正正當當的東西是什麼，把過往所持具的，遺贈給未來一代。沒有遺囑，或者把這個隱喻參透，如果沒有傳統，如果沒有揀選與命名，沒有傳遞與護持，沒有指示出遺產何在與價值為何，似乎也就不會有任何在時間中有意識的延續 (willed continuity in time)，用人類特有的方式來說的話，不會再有過去與未來，只剩下世界永恆的流變，以及其中生靈造物的生物性循環... 因為沒有要把遞送給未來的遺囑，所以也就沒有得以預見遺產出現或現實的傳統。(Arendt, 1993: 5)

鄂蘭之所以對 Char 這句話深有所感的緣由不難推測，鄂蘭親眼見證了「現時代」(the modern age) 政治語彙的斬獲，最後全部被引導到極權主義的方向：社會契約被扭曲成層級共同體的建構，康德式的至高道德律令被艾希曼演繹成「供居家小老百姓用的康德」，人天賦不可剝奪的權利最終演變成與公民身份之間無以調解，從而打造出難民的政治難題，在曾經被視為解放契機的左翼思想中，馬克思對勞動「力」的闡述與或許可能被簡化的，作為法則的歷史概念，更簡直是一場災難。鄂蘭的政治理論並非論文主題，但她切身的反思反映了當代生命政治論述現實上的迫切性，我們所生活的這個世界是一個「後希特勒」的時代，但掛在希特勒名下的一切種族屠殺與極權主義，並沒有真正絕跡。沒有希特勒的極右政黨，也可以在考驗歐洲核心價值的難民危機中趁勢而起，跟當年的納粹黨其實沒有兩樣；這個世界再也沒有送進千萬猶太人的集中營，但有數百萬的非洲人死於愛滋病與飢荒，而據說沒有人需要負責；再也沒有發動爭奪生存空間的極權主義體制，但我們發明了新的無人機，好進行一場不用貼身作戰，就能殺死無辜平民的戰爭遊戲。其實，這個以為已經擺脫希特勒陰影的戰後世界，某種意義上也不過是現代化的寡頭政治，10%的人掌握一切的政治經濟主導權，而舊體制的貴族比例也差不多 10%。政商菁英操弄複雜的金融遊戲，發動席捲亞非的新圈地運動，驅逐了當地居民，讓世界將近一半的人口生活在赤貧狀態。地球人口餘下的 40%，是主要集中在西方國家的「中產階級」，他們活著最重要的目標是不要淪落到一無所有，



恐懼的情緒讓他們既自負又脆弱，既孕育出排外與種族主義，又滋長對赤貧階級的冷漠無感：無論如何，都不要變成被社會遺棄的賤民，無論如何，「我們」都不會成為「他們」。何以至此？何以人類政治文明所繼承的政治語彙，所繼承的遺產，無從阻擋暴力更廣泛更綿密的蔓延？

作為政治理論的生命政治論述，或許是理解這一切緣由的嘗試。在闡述論文以「生命政治作為政治理論」的關懷之後，現在可以聚焦在一個幾乎架構現代政治想像的重要「政治語彙」：主權（sovereignty）。論文並沒有意圖對此一政治語彙做出全面性的考究，而是要指出，由傅柯（Michael Foucault）所開啟的當代生命政治論述，一個重要的起點即是對主權概念的反思。作為探究當代生命政治論述的起點，接下來所要回顧的是，傅柯藉由對比主權權力，所提出的「生命權力」（biopower）論題。

貳、佛朗哥之死

1975年10月16日，西班牙的獨裁者佛朗哥開始覺得胸口疼痛呼吸困難，起初他不以為意，以為只是小感冒，但清楚他的心血管疾病病史的主治醫生卻不敢大意，立刻召來全國的心臟病專家隨時待命。隔天，佛朗哥召開了內閣會議，會議不到半小時，佛朗哥就因為冠心病心絞痛發作被迫離席。接下來將近一個禮拜，現代醫療傾盡全力也無法阻止死神：左心衰竭、內臟出血、尿毒症，一次次的急救與折磨據說讓這位四十年間主宰數千人生死的獨裁者虛弱地呻吟：「要死掉怎麼這麼難？」對死亡主題相當執著的西班牙超現實主義導演布紐爾（Luis Buñuel）在他的自傳《我的最後一口氣》對佛朗哥抱以無限同情，他說最糟糕的死亡是「用現代醫藥的回春妙手牽制死神，這是一種看不到終點的死亡，以希波克拉底之名起誓的醫生們，發明了人類有史以來最精緻的酷刑：還好！還活著！有時候我真的很同情佛朗哥：用人工的方式活上個把月，代價是令人無法置信的折磨。」對

傅柯來說，佛朗哥之死，所象徵的正是兩種權力體系的碰撞：主權與生命權力（biopower）。佛朗哥象徵主宰生死的主權，而將他的死亡徒然不斷地延後的種種醫療技術，背後所象徵的是在 19 世紀整個建立起來，調節生命的權力（2003b: 248-249）：

現在權力越來越不是生殺大權的權力，而漸漸是一種干預而使之活下去的權能，或者說權力為了增進生命，開始藉由排除意外、偶發因子與缺陷，更多地在這個面向上進行干預，死亡就其作為生命的終點來說，它成了權力的死線與界限，也就成了權力的終點。死亡落在權力關係之外，權力現在不要去碰觸死亡，權力只會在總體上，或者總的來說在統計的詞彙上，才會緊緊抓住死亡。權力不再掌握生殺，但它能控制死亡率...在主權的法權中，死亡是主權者絕對權力，最為顯明，也最為景觀化展現的要素，現在相反，死亡變成個人逃離所有的權力，回歸到他自身，退回到他最私密之處。權力不再看重（recognize）死亡，簡直可以說，權力要直接略過死亡。（2003b: 248）

這是西方社會從十七世紀開始，所經歷的權力機制運作的深刻轉化。過去，權力機制以壓制、阻礙、使其臣服，甚至將之摧毀的方式來運作，傅柯說這種權力機制本質上是「奪佔、控制或攫取（seizure）的權利」，「攫取物事、時間、身體乃至於最終攫取生命本身」，而主權或至高權力（sovereignty）作為絕對權力的載體，就意味著掌握生死的生殺大權（*Vitae necisque potestas*）。它以「扣除」（deduction）為手段，這是「一種減去（subtraction）的機制，挪取部分財貨的權利，向臣民徵收生產、財貨、勞役」，但在生命權力中：

「扣除」不再是權力的主要形式，而只是其中之一要素，用以激發、強化、控制、監控、優化、組織其下的權力：一種旨在生產各種力量，使其成長，順理其秩序，而非用以阻礙他們，令其臣服，摧毀他們。生殺大權（the right of death）也有相應的變化，或者說，一種把自身與迫切管理生命的權力連結在一起，並相應地界定自身的傾向。過去基於主權者至高的權能，現在倒轉過來，而就只是社會體確保、維持與發展其生命的權能。（1980a: 136）

從十七世紀開始，這種掌握生死的權力機制開始逐漸退位，取而代之的是加諸於生命的權力（power over life），權力的作用目標轉向「生產各種力量，使其成



長，並順理其秩序」，再也不是壓制、阻礙或使其臣服 (Foucault, 1980a: 139)。在現代政治中，權力加諸於生命之上，加乘 (multiply) 出生命各種可資運用的形式，而這些生命形式的評估、衡量與斷定，同時又是透過現代社會方方面面的權力部署技術來完成：

權力與知識的方略 (methods) 在這個挪移從而攻克這個空間同時，也縱深並組織了它，它們擔負了生命過程的責任，並負責控制與調整它們…**歷史上第一次開始在政治性存在中反思生物性存在**，生存著這個事實不再是…生死由命 (the randomness of death and its fatality) 無法企及的基質，它部分地遁入了知識的控制場域與權力的介入場域。權力不再只是處理法律主體…而是處理活生生的存有，權力能夠運作於其上的宰制將必須要能運用到生命本身的層次，讓權力甚至得以直抵肉體的是對生命的接管，而不是以死相脅。(Foucault, 1980a: 142-43)。

主權權力得要在生命與死亡之間做出不容灰色地帶決斷，這樣的權力機制在政治的舞台上慢慢退場，生命權力固然還是無法挽救佛朗哥，挽救這位主宰生死，「奪走生命或者讓其活著」(take life and let live) 的主權者，但它可以，「使他活著或者讓其去死」(make live and let die) (2003b: 247)。在生命權力的運作中，生命與死亡之間有著複雜的拉鋸關係，這是它與不容灰色地帶主權權力不同之處。減法式的扣除關係，對立於加法式的種種關係；絕對否定的生死關係，對立於複雜的拉鋸關係，除了上述這兩組對立之外，主權與生命權力同時還有兩個重要的對立，首先是主權的權力模式作為抽象的證成，與分析權力實質運作之間的對立，這一直都是傅柯終生的關懷：

從中世紀開始，法權理論的根本角色就是確定權力的正當性，圍繞著這主要問題，整個法權與主權的理論才組織起來…我的計畫整體來說…是展示出法權（不只是法律，還是其應用的部署，制度與調節的整個複合體）在什麼程度上，以什麼樣的形式，讓支配的關係，而非主權的關係，開始傳導並運作起來。(1980b: 95-96)

主權式權力的證成來自於一種「奠基性優先」(founding precedence)，「始終需要回頭看某個構成其決定性奠基的東西」，法理上的證成固然可能「僅此一次」，但同時「也非常脆弱，並無時無刻不處於崩潰或卡住 (disuse)」。這就引出了主權



與生命權力之間，更為重要的另一組對立關係，他們各自涉及不同的權力流通形式，一言以蔽之，主權權力是一種高度「不經濟」的權力流通形式，一種耗費（expenditure）的形式：

（主權）對勞役進行徵收，他不會對被扣除者有所償還，主權者不需要償還，但主權的耗費，也許會在儀式性的典儀中採取禮物的形式，像是誕辰禮物這類快樂的事件，或者像是保全的勞役...徵收耗費是主權式權力的特徵。(2006b: 42)

抽象的法理論證可以證成主權的正當性，但主權仍需要各種像是典禮與儀式的東西來護持其權威，而除了重啟權威的典禮儀式外，它也「始終需要某種暴力的要脅或增補」(2006b: 43)，主權的生殺大權某種程度上來自於其極不經濟，需要反覆透過浮誇儀式，最終需要動用暴力的耗費本性，而最能體現主權耗費本性的是結合暴力與儀式的公開處決場景：

公開的處決就具有一種司法-政治功能。藉由這樣的儀式，短暫受到傷害的主權得以重建。以展現出主權最為驚心動魄的場景，來重新鞏固主權。公開的處決固然匆促且平常，但仍屬於一系列權力失而復得的重大儀式（加冕、王凱旋入主佔地、叛亂的臣民屈膝等等）。它在眾目睽睽之下，對讓主權受辱的犯罪，動用無堅不摧的力量。其目標與其說是與其說是重建某種平衡，不如說是將膽敢違反法律的臣民與展現力量的全能主權之間的懸殊發揮到最極致。(1995: 48-49)

表現在公開處決這個儀式中，是主權權力極不經濟的耗費。而在這個儀式中，民眾是必要的角色，沒有民眾眾目睽睽的圍觀，公開處決這個驚心動魄的場景就無助於宣示主權不可冒犯的權威，不過，主權希望藉由公開處決這個中心而發散出去的震懾性威儀，很難會是均等的，正如傅柯所說，「被召來觀看意在恫嚇他們的群眾，有可能表現對懲戒權力的反感，有時甚至起來暴動」，震懾性的力量，恫嚇性的恐懼，無法保證會均質地在群眾中擴散開來，它有被全然翻轉的可能，「應當只能展現君王恫嚇力量的處決，現在有一個目無王法，權威反倒被嘲弄，罪犯倒是成了英雄的狂歡嘉年華側面」，公開的處決儀式充滿了暴力瞬間逆轉的不確定性，極為可能在群眾中出現「一種比之主權權力更具有加倍力道的團結」(1995: 59;



61; 63)。生命權力與主權權力之間在權力流通面向上所呈現的對比就在於，主權高度耗費的權力流通形式，對比於必然搭配各種方法手段，有其特有策略，同時也作為各種特定知識體系集合的生命權力：

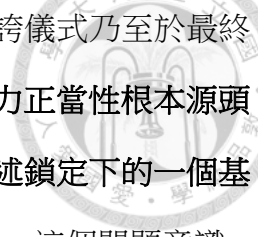
加諸於生命的權力演化出兩個基本的形式：這些形式不是對立的，他們構成發展的兩極，並由一整個中介的關係叢結連繫在一起。其中一極...以作為機器的肉體為中心：將之規訓，使其能最佳化，榨取其力量，讓它的好用與順服相應地增長，得以整合到有效率經濟控制的體系中，所有這些都由可描述為規訓的權力程序而得到保證：一種對人之身體的解剖政治（anatomy-politics）。稍晚成形的第二極則聚焦整個物種的身體，浸透著生命機制並充當生物性過程基礎的身體：繁殖、出生與死亡、健康水平與預期壽命及長壽等等，一切能讓種種這些有所變異的條件。其管理是通過一系列介入與調節性控制來實現的：人口的生命政治。（Foucault, 1980a: 139）

象徵主權生殺大權的權力，極為耗費的權力流通型態²，現在被「對身體的管理以及對生命精心算計的經營照看」（1980a: 140）所漸漸取代，解剖政治與人口的生命政治這兩種權力技術先後發展起來且並肩而行。對傅柯來說，這樣一個歷史上首次政治的權力機制穿透人的生物性存在時刻，無疑具有巨大的後果，儘管「千年來，人依然還是亞里斯多德說的那個身負額外被賦予政治能力的存有」，不過，現代人卻成了「其政治將他作為活生生的存有這件事納入考慮的動物」（1980a: 143）。人，依然天生是政治的動物，但現代人的政治，卻是一個反覆關注人的「天生」生命的政治。於是，一個生命權力的時代開始了。

參、治理、部署與榮光

傅柯不是依據現代政治哲學的傳統來看待主權。在各種生命權力與主權權力

² 主權以生殺大權作為最終參照，但對傅柯來說，更重要的是主權作為一種不甚經濟的權力技術，「一個人站著演講超過三小時」固然可以體現領導的至高權威，但一方面，即便有過演練，它也依賴肉身高度偶然的臨場狀態；另一方面，它理想上「用權力震懾權力」的效應必然是不均等的。有埋頭貌似恭敬的黨代表們，也有兩眼放空的總理，前領導人最後也按耐不住起身小解，當代這個詭異的「主權權力」場景，與《規訓與懲罰》開頭的公開處決場景，原理其實是一致的，至於權力技術最末端效應是造成了台下的聽眾不敢起身小解，還是五馬分屍，挫骨揚灰的暴力場景，對傅柯來說其實並不是最重要的。



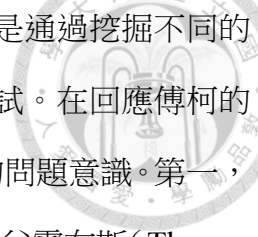
的對比中，處處顯示的是主權權力極不經濟，需要透過各種浮誇儀式乃至於最終極的暴力展示，來護持其至高權威。主權作為權威之證成與權力正當性根本源頭的問題意識，並不在傅柯的考量中，傅柯為往後的生命政治論述鎖定下的一個基調，即是將此一政治哲學傳統的「主權」問題意識加以「除魅」，這個問題意識，Mbenbe 有相當精要與準確的表述，主權是：

一個由自由平等男男女女的構成體，對普遍規範的生產。這些男男女女被預設是完全能夠自我認知，自我意識與自我代表的主體。從而，政治可以就兩個面向來界定：一個自主性（個體）的計畫，以及通過溝通與承認在一個集體中達致合意... 主權從而也可以界定成一種自體建制 (self-institution) 與自體侷限 (self-limitation) 的雙重過程。(2008: 153; 154)

Esposito 精準地指出，傅柯的生命政治論述，是藉由消解現代性與主權之間的連結，以此對「所有現代政治哲學」的根本批判，而構成「所有現代政治哲學」的，是一個以主權為頂端，並以「全體個人」(totality of individuals) 以及規制個體之間關係的「法律」，所構成的三角法理政治框架：

(主權之下) 存在著兩個截然不同的實體：全體個人，以及會在某個點進入到一種其關係形態是由法律構成的關係中，這是由三角架構的第三要素所界定。可以說，所有的現代哲學，無論其異質性或者表面上的對立，都是在這個三角架構中，側重點不同的安排。(Esposito, 2008: 25)

這段話精要地表述了主權所架構的現代政治想像。我們可以用這個三角架構，來表述論文主標題的三個重要主軸：治理 (government)、部署 (dispositif) 與榮光 (glory)。論文第一章，主要討論的是兩位義大利思想家 Roberto Esposito 與阿岡本 (Giorgio Agamben) 對傅柯生命政治論題的回應與重新表述。他們所共同質疑的是傅柯將生命權力與主權權力對立起來的思路，也就是，「主權」有其特有的生命政治法理。對阿岡本來說，這始終是一個通過例外關係生產裸命 (bare life)，政治的原初結構論題；而對 Esposito 來說，現代政治的根本生命政治結構，則在於無以區分權威與權力的免疫 (immunity) 機制。正如此前所指出，當代生命政治



的論述在很大程度上也是傳統政治哲學與語彙的重新審視，既是通過挖掘不同的系譜，或者通過與現實的對應，而重新賦予其新內涵的智識嘗試。在回應傅柯的生命政治論題同時，Esposito 與阿岡本也重新賦予「主權」不同的問題意識。第一，它不再是權威的證成或正當性根源，藉由各自對現代政治哲學教父霍布斯(Thomas Hobbes)及其「自然狀態」論述，極具創意與深刻的詮釋中，他們所要指出的是，主權的建構並不是一個從個體到集體平順過渡的整體化過程，在此之前，存在著一個將個別的要害孤立出來的「個別化」過程，無論是透過免疫機制所加以保全，還是透過裸命的機制而赤裸化。第二，主權的建構必然伴隨某個個別化生命政治機制，並不是一個一勞永逸一次完成的過程，而是一個生命的個別化與主權的整體化雙向流通的過程，第一章也將特別強調阿岡本此一「例外狀態」離開政治體邊界而向內部滲透，裸命的政治同時也是「末人」(the last man) 政治的洞見。

第二章與第三章是對傅柯生命政治論題更全面的重構。在緒論中，首先要指出的是，傅柯的生命政治論述是一個高度實驗性質的智識探索，而傅柯經常從新的概念中，發現新的主題：從規訓的概念中發現治安這個主題，而通過治安，人口的概念出現了，再從人口這個概念，發現安全(security)的部署這個新主題，再到最後傅柯頗引起爭議，「新自由主義」作為「生命政治的誕生」的討論。這兩個章節的目的是細緻地重構這段實驗性的智識探索。在這個重構的過程中，Esposito 對傅柯尖銳的質疑是一個引子，Esposito 質疑傅柯生命政治論述在幾個論題上的模糊，諸如主權與生命政治之間的關係為何？生命政治的框架中是如何內生死亡政治的要素？乃至於出現生與死截然不同的效應？第二章首先要討論的是，參照傅柯系譜學方法所對應出，涉及「戰爭」從點到面的三個面向：戰爭作為社會組織原則的生產性效應；戰爭論述的互相解碼所涉及的權力從最局部機制到全面性策略的具體化過程；以及最後，在整個權力部署的格局中，各種權力技術之間的流通與轉化。對應於傅柯對於戰爭從點到面理論立場的是，所逐漸浮現的是他探究生命政治論題的主軸：政治體中的致命要素，得以在生命權力的部署網絡



中，藉由生與死的互兌（exchange），解消其有害的影響，轉化成有利的效應，這是第二章後半段從治安到治理，從社會敵人到人口所關注的主題。

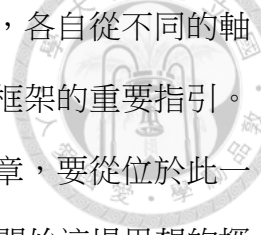
對於現代政治哲學以主權為頂端所構成的三角法理政治框架中，伴隨此一主軸浮現的「治理性」（governmentality）問題意識，也就取代了連結主權與法律的軸線，不再是主權與法律的相互約制問題，而是治理實現生死完美互兌的生命政治網絡。生與死的互兌藉由什麼樣的政治理據與具體的機制而運作？特別在考慮到人口這個集體現象的複雜性時，如何確保自由與治理之間的雙生與安全共處？這是傅柯在持續探索生命政治論題時所遭遇的新問題，其對新自由主義的論述，也必須放在這個如何實現生與死的完美互兌的脈絡下，才能理解。對傅柯來說，從自由主義轉對新自由主義轉進，是一個將「治理的不可能」轉化成「治理的可能」的過程，新自由主義之所以是「生命政治的誕生」，是因為其市場機制原則與經濟人的主體形象，表述了一個：既非生產死亡，也不是生產生命，而是一個生與死可以流通起來的互兌性網絡。這是傅柯生命政治論述最後的結論，也可作為對 Esposito 的回應。新自由主義的治理是這樣一個治理的部署綿密穿透的權力網絡，在上述的三角法理政治框架中，安排整體個人與法律之間關係的這條軸線，在傅柯生命政治論述的最後結論中，就被代之以部署所涉及的「主體化」問題意識³。然而，誠如對其新自由主義論述的質疑所示，傅柯在如何構思「抵抗」的主體問題上，似乎顯得有些模糊。

³ 根據傅柯的說法，「部署」至少涉及具體的制度網絡、論述上的連結以及特定的明確策略，如傅柯在訪談中所說，部署「首先是包含論述，制度，建築形式，調節決策，法律，行政舉措，科學命題，以及哲學，道德與慈善主張等等異質性的整套東西...部署本身是一個在這些要素之間建立起來的關係體系。第二，我嘗試要在這個部署中所辨認出來的，確切來說是在這些異質性要素之間所存在的連結本質，因此，一個特定的論述能在某個時候以制度的編程現身，又在另一個時候作為證成的工具，或者遮掩某個沉默的實踐，或者是被當作這個實踐的二階再詮釋。簡單地說，在這些要素之間，不管是論述性還是非論述性的，會有一種變異非常大的，位移與功能變更之間的相互作用。第三...其主要作用是在一個特定歷史時刻，對於某個迫切需求的回應。部署從而具有一個主導性的策略作用，舉例來說，要在一個重商論所構思的經濟體中，吸納浮動的人口，就會有一種策略上的迫切...慢慢地去承擔降伏瘋癲，心理疾病與精神官能症等等」（1980d: 112-113）。



在這個傅柯顯得語焉不詳的抵抗的主體如何可能的問題上，第四章所要討論的是另一位義大利思想家同時也是當代左翼重要旗手，奈格理（Antonio Negri）對傅柯論題的接手，這主要在於奈格理將「生命政治」從「生命權力」分離出來，據此指出生命政治的部署固然具有後者的宰制作用，也同時具有生成集體的抵抗性主體，也即「雜眾」（multitude）的另類效應，這個雙重效應將因為資本主義邁入新的「非物質性勞動」生產階段，也越加明顯，新的社會型態讓奈格里斷言，在西方政治傳統中制憲力量（constituent power）與憲制權的辯證得以宣告終結，「制憲」力量不再是在政治場域中創造一個至高主權，然後隱身成為憲制權的「例外狀態」，制憲力量是在社會關係中開展、延伸並擴張，”constituent”既是「制憲」，也是「建構」、「構成」乃至於「共在」（common）。奈格里樂觀期待，在新的社會關係中，過去用以限制雜眾的治理部署，都已經顯得無力，舊有的主權權力正在消退，而新的帝國式權力已經無能全面控制雜眾，在這個生命政治網絡中自我培力組織的雜眾，能夠機警躲避帝國的控制，推進控制全球資本機制的溝通交流網絡，形成某種潛伏於地下的塊莖（rhizomes）式空間。對奈格里來說，傅柯過去那個通過生命權力宰制生命政治，帝國宰制雜眾的關係，在新的社會關係中，存在著逆轉的可能。

繼續回到以主權為頂端的三角框架，奈格理重要的理論貢獻在於，在取代連結全體個人與法律關係的「部署」這條新軸線上，他在其中辨識出得以生成雜眾的連結性網絡，同時也據此重新改寫三角框架中最後一條，連結全體個人與主權的軸線，此即對傳統「制憲權」論述的另類詮釋。第五章是論文的最後一章，這一章將以制憲（或建構）這個主題，虛擬重構一場阿岡本與奈格理之間的「巨人之戰」。這個章節將處理阿岡本藉由對「王國與治理」此一界定西方政治雙元機制的闡述，作為對奈格理制憲力量論述的回應，如何從安濟神學中引申出來的「榮光」，來重新探索解開權威與權力、王國與治理的連結，從而重新處理生命政治的抵抗問題，將是這個章節所要重點探討的主題。並不是說治理、部署與榮光，構



成了新的三角架構，而是說這三個概念是當代生命政治論述中，各自從不同的軸線，來瓦解並重新改造此一以主權為頂端所構成三角法理政治框架的重要指引。緒論中已經精要地回顧了傅柯的生命權力論題，接下來的第一章，要從位於此一三角架構頂端的主權出發，從 *Esposito* 與阿岡本對傅柯的回應開始這場思想的探究。

第一章：主權的生命政治法理



人不再立身於理念的世界面前，以其自由的理性，透過完全獨立的至高決斷，選擇其自身的真理，現在人以其出生而與所有人血脈相連，所有人都自具體的存有而出，生同一身，血濃於水，莊嚴共契，人再無從「玩理」(play with ideas)... 真理不再是尋思遠方陌異的無限風光，而是一場不得不陪著演出的大戲...若是無法基於血脈相承，血濃於水的共同體，一切心靈上的理性會通與神祕共契，都是可疑的東西。

-- Emmanuel Levinas

壹、免疫的生命政治法理

傅柯卓具洞見，在方法上要「摒棄利維坦模式」(2003: 34)的生命政治論題，引發各種迴響與討論。總結傅柯這個將主權與生命權力對立起來的生命政治論題：相較於生命權力透過各種權力技術，「對身體的管理以及對生命精心算計的經營照看」(1980a: 140)，主權是一種極為不經濟，需要反覆透過浮誇儀式，最終需要動用暴力的權力模式，因此，主權的「至高」就來自於它「奪走生命或者讓其活著」(take life and let live)的生殺大權。傅柯的生命政治論題之所以在當前引起各種迴響、爭辯與討論的其中一個主因是，對傅柯來說，「生命」作為主權權力的參照，其存在的理據僅僅只是可供主權以不甚經濟的方式加以耗費，最終將之殺戮，以證成其至高地位的對象。如果對傅柯來說，現代政治是一個各種權力技術、策略與部署將生命這個活生生的存有納入政治支配的生命權力時代，那麼，這樣一個必須「割斷國王的首級」與「摒棄利維坦模式」才能加以探究的生命權力，就與主權的問題意識，諸如其極不經濟的權力流通或「至高」的性質無關。更精簡地說，除了純粹的耗費之外，生命與主權之間




再沒有任何關係。對於傅柯這個論斷，儘管阿岡本的提問有些崎嶇¹，但仍無礙於他精闢的洞見：主權的至高有其特有的生命政治法理，在概念分析上，主權與生命之間的複雜關係，無法用純粹耗費所界定的生殺大權加以打發，主權有其生命政治法理，阿岡本概括稱為「裸命」(bare life; *Nuda Vita*)：

將裸命含括進政治場域之中，構成了主權權力原初的核心，即便是隱而不見的。甚至可以說，主權權力原初的動態就是生產一個生命政治式的身體。在這個意義上，生命政治起碼與主權式例外一樣古老，現代國家將生物性生命置於其流通的核心，不過是將這個糾合權力與裸命的連結顯露出來。(1998: 6)

主權的至高有其特有的生命政治法理，一具等待受刑的身體，僅就其本身不是至高主權的「生命政治」理據。「利維坦模式」，也許存在隱微的生命政治線索，這個「主權的生命政治法理」問題意識，是 Esposito 與阿岡本對傅柯生命政治論題的批判與增補。對傅柯來說，對現代權力的分析，之所以需要割斷國王首級，是因為主權的利維坦模式，作為論證主權至高人身位格的法理理論，基本上完全無視現代政治中的生命政治現象，不過，近年來越來越受到關注的義大利哲學家 Roberto Esposito 強調，傅柯著意切斷現代性的權力運作與主權權力的生命政治論述所忽略的是，「被保全的生命」(secured life) 這個生命政治形象，是接合主權的至高與生命的重要環節，主權政治的問題意識中，本身就包含了某種看似互相衝突的生命政治效應：主權的生殺大權，在某種意義上來自於，並伴隨對個體生命的保全。Esposito 更透過對霍布斯的別具一格的詮釋，來闡述其生命政治論述，同時，也是對傅柯的回應。Esposito 對傅柯生命政治論述的批判性解讀，提出了一個至關重要的理論問題：主權與生命政治之間的

¹ 說阿岡本的提問「有些崎嶇」的意思是，他開啟這個論題是質疑生命政治的政治技術與自我的技術之間的模糊關係，「權力這兩個面向的匯合在傅柯的作品仍是異常地不清晰」，阿岡本認為，傅柯沒有解答的是，在生命權力所作用的身體上，「個體化的技術與整體化的程序所匯合」「無從分別的地帶」在哪裡(1998: 5; 6)。阿岡本開啟這個提問嚴格來說不甚精確的原因是，一方面，正如論文往後兩章所接下來要討論的，其實在傅柯嚴格區別主權與生命權力的生命政治論述中，這個問題是能解答的；另一方面，如果阿岡本的底牌是「主權的生命政治法理」，其實他沒有必要走進傅柯嚴格區別主權與生命權力的生命政治問題意識框架中去問這個問題。



是如何關聯起來的？而對他來說，傅柯沒有清楚回應的是這兩個體制(*regime*) 究竟是如何接合在一起的 (2008: 33) ? Esposito 強調，傅柯生命政治論述的這個「範疇上的精確」(2008: 14) 問題，將導致他無法說明兩種截然不同的生命政治樣態，以及無法解釋生命政治論述當中的一個重大悖論。他首先質疑的是傅柯將生命政治從主權切割出來的做法：

(傅柯的) 生命政治概念是從與主權的典範對比中衍生出來，在此大行其道的也是否定性的樣態：生命政治打從一開始就不是主權式的。生命政治不只是有它自己的光，同時還被某種走在它前面的東西給照亮，主權漸漸黯淡，已成黃昏的餘光照在生命政治身上。(Esposito, 2008: 33)。

在這個生動的意象場景中，傅柯讓走在生命政治前頭，照亮它進而讓生命政治背後的主權漸漸黯淡的是什麼？此即「治理」這個新範疇。在 Esposito 看來，傅柯用生命政治的概念在現代的主權政治框架插入了一個治理這個範疇，因此，是生命權力治理的勃興，而非主權的契約法權模式，才界定了現代政治的根本框架，「治理所付諸行動的所有政治實踐轉向了生命、其過程、其需求、轉向了其種種斷裂」，治理全面且綿密的延伸，其結果是原本在主權模式，扮演調節主權權力與個體權利形式關係的法，也跟著轉入對生命的調節，「法的場域逐漸從基本上關乎意志的超驗層次典則與禁令，轉移到處理身體，內在層次的規範與法則」，在此，**政治與生命在這個新場域中以一種有別主權的方式碰頭**，過去作為「無法變更而給定」的自然或生命，現在不再是預設條件，而是「在一個作用與回饋，推進與抵抗的博弈中，一系列可加以調整的因果、力量與張力的產物」，不再是過去那個掌握生殺大權的主權式權力，所針對的純粹肉身性生命，治理式權力所瞄準的是透過規範而規訓並將之常態化的生命，這樣一個政治化的生命，不再是本質性範疇或本體基礎，而是由治理式權力與生命之間交會的「移動性邊緣」(*moving margin*) 所界定 (Esposito, 2008: 28; 30)。生命因此藉由治理的部署而有了不同的地位與界定。但對 Esposito 來說，傅柯並沒



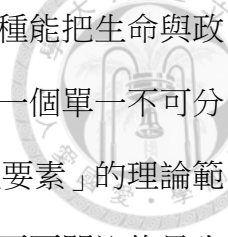
有闡明主權與治理之間的關係，實情是，大規模的屠殺與毀滅並沒有伴隨治理性權力的崛起而消失，對他而言，傅柯在《必須保衛社會》講座中的這段話，正好表明生命政治的悖論：

要麼是主權，用上原子彈的主權，從而這就不會是生命權力，像是從 19 世紀以來的那種保障生命的權力；或者說，處於一個完全對立的極端，你們不再有一個多過於生命權力的主權大權，而只有一種完全多過於主權生殺大權的生命權力（2003: 253-254）。

這個悖論在理論層次上可以這樣表述：在生命政治的治理框架中，究竟是如何將死亡的要素給含括進去的？Esposito 的批評無疑也有現實對應，畢竟「死亡被投射進生命的迴圈中」這個現象，不僅僅在納粹的極權主義中出現，也是此後現實政治中反覆出現的現象，不解開這個悖論，傅柯生命政治論題的現實解釋力恐怕就要打折。而在 Esposito 看來，從傅柯引進種族主義來詮釋極權主義的做法看來，傅柯還是沒有解決這個悖論，納粹的極權主義到底是舊主權權力，然後拿起一種與不來自於它自身的生物性種族主義當作武器？還是一種用上「類主權」的生殺大權，以賦予國家種族主義生命生命政治權力？怎麼說兩者看起來都差別不大（2008: 43; 41）。傅柯生命政治論述在概念上的不甚精確，也反映在他對生命政治的效應為何的模糊立場，Esposito 這麼說：

但生產什麼？什麼是生命政治的效應？在這點上傳柯的回應似乎方向上有所分歧，涉及兩個從一開始就蘊含於生命政治（*bios*）的概念，但被置於語義學延伸的兩極：也就是主體化（*subjectivization*）與死亡...根據這個似乎不允許任何中介的分歧...要麼生產主體性，要麼創造死亡...要麼生命的政治（*politics of life*），要麼加諸於生命的政治（*politics over life*）。生命政治這個範疇把自己摺疊起來，成了一個謎，解答因此密不透風...似乎除了借助某種方法（*modality*），來把生命與政治同時對接（*juxtapose*）起來，否則由生命政治而出的這兩個詞彙，是無法清楚闡述的...（2008: 32）

傅柯的問題是他將生命與政治對置起來，導致其生命政治論述，無法將兩



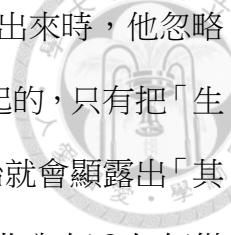
種截然不同的效應接合起來，而 Esposito 解套的做法是探索一種能把生命與政治「對接」起來的方法，他認為，必須探討一種將兩者視為「一個單一不可分割整體」，生命與政治同時是「在相互關係中得到意義的構成性要素」的理論範疇（Esposito, 2008: 45），在生命作為政治對象這個現象背後，更要關注的是生命如何為權力所「擄獲」（catch）的方式，這個方式，同時也是 Esposito 重新論述生命與政治關係的重要概念即是「免疫」（immunity）。免疫，就其生物學意義上來說，是對有機體植入一個就其本身有害的元素，透過暫時性地弱化有機體的既有能力，來達到最終強化有機體的效果，也就是說，為了保全自身，生命必須放棄某些構成其力量，放棄某種內生的東西，透過這個局部性的自我否定，來免於更致命的威脅（Esposito, 2008: 59）：

免疫是保全生命的一種否定形式，它挽救，確保並保全有機體...但並非以直接、立即與正面了結的方式，相反，它讓有機體受制於一個同時會否定與削減其擴張力量的狀況。就像給身體接種的醫療做法那樣，**政治體的免疫功能與此類似：在內部局部地引入病原體，藉由阻擋並抵制（政治體的）自然發展，反過來保全自身。**（2008: 46）

因此，Esposito 強調，免疫本身不是某種力量的展現，它預設病體（ill）的存在，運用病體所造成的「反彈」（repercussion）或反作用力，來抑制有機體自身的某些力量（2011: 7），Esposito 的理論工作，即在將他認為在傅柯生命政治論述中，被對置起來的生命與政治，重新以免疫的概念將之「對接」或結合起來：

如果將之與傅柯式生命政治概念對比時，在免疫的概念中，更決定其獨特性的東西，是關注迫使構成生命政治的兩個要素接合的特徵，這並不是把讓其中一方臣服，或者讓另一方宰制，把兩者疊加起來，或者並置起來的外在形式。在免疫性典範中、*bios* 與 *nomos*、生命與政治，將做為一個單一不可分割整體的兩個構成性要素，並從其互動中得到意義。（Esposito, 2008: 45）

生命政治有其現代性根源，或者，更確切地說，生命政治有其自身的主權



政治法理。Esposito 強調，當傅柯將生命權力從主權權力區別出來時，他忽略了生命政治與現代性是被免疫這個「非常獨特的結」給綁在一起的，只有把「生命政治概念性地連結到生命否定性保全的免疫動態」，生命政治就會顯露出「其特殊的現代源頭」(2008: 9)。此一對生命的「否定性保全」所指為何？如何從其免疫性動態中，來看待生命政治的問題？Esposito 對霍布斯別具一格的詮釋或許解答了這些問題。

貳、自然狀態的共業

對 Esposito 來說，霍布斯之於現代性政治的典範地位在於，他是第一個將保全生命當作政治理論首要問題的思想家，霍布斯與古典思想的斷裂之處，在於他讓「保全生命」完全進入到政治場域，變成「完全是其最為偏重的面向」，而免疫政治的原型，也可以「追溯到霍布斯式的政治哲學」(2008: 57; 46)。Esposito 強調，並不是說在霍布斯之前，在現代性之前，沒有人提過免疫問題，而是說，霍布斯是第一個把「自我保全的要求不單單當成既定的東西，而是成為一個需要解決的問題，需要策略去應對的選項」(2008: 54-55)。對霍布斯來說，人民的安全是「最高法則」，而這裡的「人民」，指的「並不是統治的合眾國自身，而是被治理的公民雜眾」，安全也「不應當理解成單單只是在任何狀況下的存活，而是盡可能過上愉悅幸福的生活」，在霍布斯看來，公民雜眾的安全涉及政治體內部廣義的秩序（或說，後來傅柯稱之為「治理」的一切），它「指出了君王得要了解其職責的法律，它也教導人民關照自身利益的技藝。畢竟，公民雜眾的力量，就是合眾國的力量」(Hobbes, 1998: 143)。也就是說，在霍布斯主權政治理論中，除了涉及利維坦至高人身位格的法理問題之外，其至高性另外在於，利維坦本身還是一個「治安機器」，一部以實現保全臣民承諾的機器。正如施密特 (Carl Schmitt) 所強調，霍布斯所打造的國家是一個「被主權



代表具現的人身位格，所啟動活化的機器」(2008: 32)，由是，人造的合眾之國，其內在邏輯並非以某個人身位格而告終，而是以一台機器告終：

國家的一切並不在於藉由一個人身位格而成的代表，而在於能否在當前切實地實現真正的保全，代表如果不是「現實的保全者」(*tutela praesens*)的話，就什麼也不是。(Schmitt, 2008a: 34)

施密特認為，主權的人身位格與實現保全的治理機器，是利維坦的一體兩面，「現代國家與現代治安同時誕生」(2008a: 31)，甚至，利維坦的機器化傾向甚至壓倒其人身位格要素，利維坦「機器化的過程並沒有被這個人身位格化給抑制，反而因此完成」，而「此一人身位格要素也被捲入這個機器化過程並完全為之吸納」，這樣的利維坦「不是別的，就是一個大型機器，一個用以保證對被治理者保全肉身的巨大機器」(2008a: 34-35)。施密特的觀點為利維坦的生命政治問題提出一個重要的理論洞見：在肇建利維坦的過程中，生命是以某種特定的方式，而被保全起來。Frankenberg 強調，霍布斯在西方政治思想中的典範地位，在於他為主權權威的掌握者綁定一個重要的政治目標：保全生命以保證和平共存，他是第一個「賦予政治技術一個安全算計的根本面向…安全算計本身就與絕對權力的證成連結」(2014: 14)。同時，對霍布斯來說，作為人造之人的主權，為了保全和平，也必須另外採取一些手段，來確保「生命的人造性永恆」，避免每逢統治者死亡就重新陷入戰爭(1996: 135)，這最好通過施密特稱之為治安機器的有效運作，一勞永逸解決「國王已死，王祚永存」(*The King is dead, long live the King*)的政治繼承難題。公民雜眾的安全、主權的治理與主權自身的永久存續，三件事情對霍布斯來說，其實是同一件事，如 Esposito 所說：

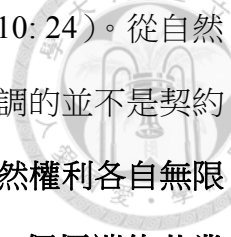
霍布斯所用的機器性詞彙，並沒有與其身體性詞彙對立起來，而是將之增補上去。機器性隱喻旨在強化生命與身體之間的脆弱聯繫，就像一副堅固的金屬骨架，用來讓身體超越其自然力量，從而延續生命...這樣的想法是，由主權不間

斷的延續性力量，在個體無可避免的死亡，與國家的人造身體之間，確保建造一個功能性的關係...身體並未被取代，而是受到了免疫：人造的生命不僅比其構成部分存活得更久，還定期從其構成部分那裡得到再生產的能量（2011: 115）。

在 Esposito 看來，霍布斯理論中這個「被保全起來」的生命與主權之間，是一個「單一不可分割整體」的關係，掌握生殺大權的主權權力，其特徵並非如傅柯所說，以扣除式「攫取」與揮霍的耗費為務，主權這個生命的人造性永恆及自我保全、與臣民生命的保全以及治安、加諸於生命的政治與生命的政治，是無法切割開來的一體兩面。對 Esposito 而言，霍布斯所有的政治論述範疇，無論是主權、代表乃至於個人也好，其實都是將「保全生命免於暴力性滅絕的威脅」這個生命政治的問題，轉化成政治哲學的語彙（2013: 69-70）。而 Esposito 特別關注的是，在霍布斯自然狀態論述中，將生命與政治連結在一起的免疫邏輯：藉由植入一個局部消解個體自然權利的元素，來達致擺脫自然狀態，謀求集體和平與個體保全的未來。霍布斯的自然狀態，在 Esposito 看來，是一個非常弔詭的情境，個體在自然狀態中的暴死恐懼，事實上正來自於個體意欲自我保全的本能。但這個本能又同時招致暴死的恐懼（2010: 21）。這形成一個致命的迴圈：因為恐懼暴死，所以無限擴張自然權利，而無限擴張自然權利，又導致了暴死致命威脅的恐懼。自然狀態意味著，自我保全的衝動本能，因此也就無法與相互敵對的征服，以及隨之而來的相互毀滅區分開來。Esposito 強調，霍布斯著具洞見之處在於，恐懼與合眾國的建成，並不是互斥，相反，「恐懼永遠不會退場」，自然狀態與公民狀態之間的過渡，其實是恐懼樣態的轉變：

它從決定自然狀態的「相互的」(reciprocal)，無政府式的恐懼，轉化成「共」(common)，制度性的恐懼，這界定了公民狀態。恐懼並未消失，它得以消解但無以消退。(2010: 23)

也就是說，為了逃離自然狀態那種原初又無以確定的恐懼，自然狀態下的



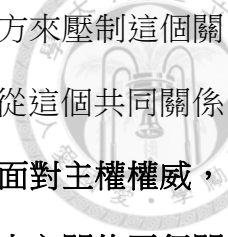
人們，以信約的方式，接受了來自主權，得以確認的恐懼（2010: 24）。從自然狀態下相互的恐懼，到公民狀態中共同的恐懼，Esposito 所強調的並不是契約及其界定法權狀態的作用，而是指出，如果自然狀態是一個自然權利各自無限擴張，導致所有人擁有所有東西，包括擁有所有人的身體，一個極端的共業（*munus*）狀態，那麼，從自然狀態到公民狀態，就是將這個共同關係取消掉：

假如人與人的關係本身就是毀滅性的，逃離這個無法承受困境的唯一出路就是摧毀這個關係本身...將所有社會連帶一口氣全部抹消掉...只有把自己從任何一種關係中消解出來，個體才能避免致命的接觸...現在人們在相互消解的樣態中團合起來，在抹去一切非純粹個體化的利益中結合，從所有有所共的關係中扣除出來，人造地結合起來。（2010: 27）

這個對共同關係的解消，在 Esposito 看來，正是免疫的原意：豁免。「在法政語言中，它所指的是，在正常，彼此相互束縛的具體義務與責任情況下，主體自身的某種暫時性或決定性的豁免」（2008: 45）。如果共同關係（*communitas*）就其本身來說是將其成員綁定在相互贈與的義務之中，免疫即是「免除這樣的義務，抗拒具有不由分說搶占（*expropriating*）特色的共同關係」（2008: 50）。對 Esposito 來說，霍布斯式自然狀態的構思，在於指出，政治通過局部地否定生命而保全生命，而生命完全只在能被保全的前提下，才得以肯定政治，因此，可以說，主權的生命政治效應是將生命從致命的共同關係中豁免出來：

被免疫豁免起來的...是同樣一個既被保全又被否定的共同體...（共同體）通過否定其原初的感官視域，而被保全起來。從這個角度來說，免疫化不僅僅是附加在共同體之上的防禦裝置，更是一個內部機制：以某種方式將共同體從自身分割開來的折疊，使它免於無法承受的過量。（2008: 52）

Esposito 將霍布斯的自然狀態，理解成一種極端的互相共有關係，導致任何關係，都可能帶來殺身之禍，自然狀態不可能有適切意義的「社會連帶」是因為所有的「連帶」都具有毀滅的因子，事實上自然狀態的界定就是對一切社



會連帶的絕對否定，因此，「唯一的出路就是通過建構一個第三方來壓制這個關係，所有人都不需要進一步與彼此連結」（2010: 29），把個體從這個共同關係中豁免出來。而離開自然狀態的根本解決之道，在於讓個體直接面對主權權威，用垂直的保護服從關係，取代危險致命的共有關係，取代人與人之間的平行關係。主權的免疫性豁免，即是通過主權機制形成的人造個體化，將自然狀態中，那個把人們束縛在共有，導致人人都受到致命危險的水平關係廢除（2008: 61）。因此，這個主權式免疫豁免的邏輯「本質上是交換與替代的邏輯」（Santner, 2011: 17），用共同的恐懼取代互相的恐懼，用垂直的保護服從關係，替代水平的共有關係：

國家不是任何一種意義上的社群式關係，而是全無任何關係的一致性（unity without relation），與對共性（*cum*）的壓抑，主權的臣民之間沒有什麼共有的，每一個物事都可以切割成我的與你的，毫無共享的分割（division without sharing）。（2010: 28）

在 Esposito 看來，主權的生命政治作用，在於創造最典型的「個體」：主權通過免疫的豁免作用，將一個個單一的個體，從暴露在危險共有關係的狀況中，一個個剝除分割區別出來，於是「每個人都被一條垂直線束縛在主權的宰制之上，而這條垂直線的所有外部關係，都要連根切斷」。因此，對 Esposito 來說，「個人主義」並不是霍布斯政治理論的前提，而是「現代主權為了貫徹對生命的保全，藉由免疫機制」所創造的產物，個體就其字面上的意思是「無法再被分割，在其自身中一致化…又與其他個體界限分明」，其意義在於「在每個個體週身，創造一種人造的真空」（2008: 60-61），也就是一種完全從共業關係中豁免出來的狀態。Esposito 認為，傅柯無法解釋「使之不死」或「使之生」的生命政治，為何在 20 世紀反倒創造出大規模生產死亡的政治？而對他來說，生與死，保全與獻祭，肯定與否定的矛盾並存，打從一開始就在霍布斯的免疫式主權論述中，可見其生命政治端倪。保全與獻祭通過恐懼而共存，「為了保全



而獻祭生命是唯一一種收納要脅生命威脅的方式」(2010: 33)。在原初共業關係中的暴力，並沒有在政治共同體的形成中退場，而是在將個體豁免於共業的免疫政治中，「整合進應該要消除暴力的同樣部署中」(Esposito, 2013: 129)，對 Esposito 來說，這正是生命政治與死亡政治潛在的交接之處：

在社會的免疫化中，生命被以一種否定其最為強烈共享意義的形式，加以保衛起來。而當這個在生命政治中的免疫性轉向與民族主義，接著是種族主義的軌跡交會時，一個真正致命的跳躍就出現了...生命政治的向量轉到了其死亡政治的對立面，從而把為生存的戰鬥與死亡的實踐連結在一起。(2013: 71)

離開自然狀態無法逃脫恐懼，個體將生命獻祭給主權，其結果並不是消除恐懼，而是讓恐懼確定下來，透過主權的免疫作用，讓個體生命豁免於共業，使其彼此之間「無所共」以保全生命自身。Esposito 認為，只有把生命政治這個論述，「概念性地連結到（霍布斯所說的）對生命的否定性保全」，從此「個體自我保全成為其他政治概念的預設前提」時，才會看到生命政治這個論述「其獨特的現代性起源」(2008: 9)，這個從霍布斯而來的現代性起源，即是「在保全生命與能被獻祭的能力之間的匯合」(Esposito, 2010: 14)，免疫性的生命政治機制，早已種下毀棄自身的死亡政治 (thanatopolitics) 種子。Esposito 強調，現代的生命政治現象不只是各種加諸於生命權力部署的綿密，還必須要看到的是它在其現代性開端中，「語義上的變化」(semantic mutation)：

免疫...逐步將其語義重心，從特權意義轉向安全意義。不像古代的自由，是由一系列各別的實體，像是階層、城鎮、機構與修道院所特許授與，現代的自由本上在於每一個個別主體被保衛起來，使其自主以及先於自主的生命免遭橫逆的權利...現代自由是通過個體自願地從屬於能提供保障的某一更強大秩序，來抵制其他人的干預，來保全個體。(2008: 72)

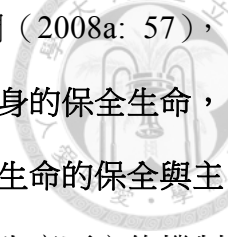
自由與保全，生命與死亡之間的免疫性互兌，在霍布斯「拯救個體的方案」中，在其此一「急轉直下的斷點」新路徑中，弔詭地抵達「某種死亡政治樣態」

(Esposito, 2017: 110)，免疫政治對生命「既是肯定的與也是否定的、既是保護性也是毀滅性的」(Esposito, 2008: 46)，對 Esposito 來說，現代免疫政治中兩種生命樣態之間的無以分別 (indistinction)，早已為往後的納粹大屠殺佈置好舞台。

參、裸命的人形化機制

對 Esposito 來說，在傅柯區隔主權與（作為生命權力的）治理的生命政治論述中，無從解釋特別是在極權主義中大規模生產死亡的現象，其免疫政治的論理，即在於強調「死亡政治」的要素，實已內建在通過豁免於共業關係的主權建構過程中。Esposito 對傅柯的批判，在此要暫時放下，留待往後章節進一步討論。這裡要先藉由對 Esposito 兩個簡短的評論，來開展阿岡本對「主權的生命政治法理」的討論。第一，有趣的是，儘管沒有指名道姓，但當 Esposito 說霍布斯「絕口不提裸命」時，他所指控「某些把霍布斯用成霍布斯自己也不會苟同語彙的人」(2008: 59)，顯然是將矛頭指向阿岡本。在最直觀作為「使之赤裸化」的意義上，被保全的生命固然完全不同於裸命，不過，如果生命被保全的形式是通過豁免於一切共業關係，而再以極端個體化的形式，重新綁定在垂直的權威與服從鎖鏈上，那麼，「被保全」的生命又何嘗不是被主權的免疫機制所「赤裸化」呢？這個看起來近乎單純修辭與術語的問題，指向 Esposito 第二個更重要的理論性問題：生命政治與主權至高性的關係。

基本上，Esposito 對霍布斯的詮釋，可說是對施密特「利維坦作為治安機器」的生命政治式增補與表述，但 Esposito（可以說是）刻意忽略的是，施密特懷疑，霍布斯透過區隔作為權威臣服關係的外在，與作為良心信仰的內在，或許「埋下了從內部摧毀強大無匹利維坦的致死種子，導致了塵世神靈 (mortal



God) 之死」，很快地猶太人史賓諾莎就看穿了霍布斯這個罩門 (2008a: 57)，施密特的不安在於，「機器化」的利維坦除了其對臣民來說最貼身的保全生命，將別無更高的正當性可言，但是，在 Esposito 的討論，卻彷彿生命的保全與主權的至高是同一回事。進一步說，由於傅柯的生命權力並不乏生產死亡的機制與可能 (往後的章節將要討論)，若是 Esposito 要以重新表述主權的生命政治法理，來「改寫」傅柯的生命政治論題，恐怕必須更細緻將免疫政治與傅柯不甚在意的主權至高性問題兩者結合起來，而這是阿岡本與 Esposito 分歧之處。生命作為裸命與主權的至高性的問題，一直是阿岡本構思主權生命政治法理的一個重要主軸，也是翻轉主權政治的契機，如前所述，阿岡本指出，傅柯所說的「生命的政治化」並不是現代政治的新現象，西方政治思想對「政治」的構思，本身就蘊含了某種特殊的生命政治構思。

據傅柯所說，生命權力這個弔詭現代政治現象的出現，似乎是西方政治思想的某種偏移，傅柯引用亞里斯多德知名的「人作為政治動物」的說法表述了這個弔詭，人依然是亞里斯多德筆下「追求政治生活的動物」，而現代政治現在卻調頭過來以人「生物性的存在」為其對象與目標 (1980a: 143)。而對阿岡本來說，從「生命單純活著」(*zoe*) 到能營政治生活的「生命的形式」(*bios*) 之間的過渡，蘊含著西方政治思想之為生命政治的謎團，這個過渡，不是單純「額外附加上一些能力」的人文化成之功，在阿岡本看來，海德格 (Martin Heidegger) 在 1929 到 1930 年間的《形而上學的基本概念：世界、有限性與孤寂》講座，勘破了這個謎：謎底是「人形化機制」(*anthropological machine*)²。海德格在這個講座中，以「貧乏於世界」(*poor in world; weltarm*) 與「構築世界」(*world-forming; weltbildend*) 來區隔動物與人，動物之所以貧乏於世界是因為

² Robert Sinnerbrink 爬梳了海德格「謀制」(*machination; Machenschaft*) 此一概念與生命政治論述之間的關係 (2005)，唯獨遺漏阿岡本對於海德格「人形化機制」的探討，而就如阿岡本對傅柯的補完所表明，生命政治的問題遠遠不只是「生命」成為技術性謀制治理的新對象而已。



其與週身物事之間的本能性互動，此一「無從抑制」(disinhibitor; *das Enthemmende*)的關係，所表述動物與其週身物事之間，既完全敞開(open; *offen*)又完全為之吸納的存有樣態，海德格稱之為「擄獲」(captivation; *Benommenheit*)：

存有無從自動物在其擄獲狀態中的行為開顯(reveal, manifest; *offenbar*)出來，擄獲所凸顯的是這樣的一種可能性：存有無從顯露之由正在於其同時也無從阻絕(closed off)。不能說存有被阻絕在動物之外，這只有在有敞開可能的狀況下才說得通，然而這狀況微乎其微。動物的擄獲基本上排除了存有得以顯露或者阻絕的可能。說擄獲是動物的本質意味著，如是動物無從處於開顯出存有的潛在狀態...動物根本地缺乏進入與其自身之所是，以及與其自身之所別的關係之中的可能，由於(被本能)無休止的驅策，**動物彷彿懸置在自身與其週身環境之間**...不具開顯存有的潛能，這樣開顯存有的潛能在動物身上被扣留住(withheld)... (Heidegger, 1995: 248, 轉引自 Agamben, 2004: 54)。

動物「敞開但無從開顯」，對動物來說，存有是敞開來的，不過無從開顯出關係也「無從企及」(Agamben, 2004: 55)，在動物彷彿被懸置的狀態中，無以抑制的敞開與無以開顯的閉鎖兩者無以分別，而對阿岡本來說，海德格的洞見是從動物到人的過渡，人作為此在與世界的遭遇同樣也有一個類似的懸置環節，海德格稱之為「深刻的無聊」(profound boredom; *tiefe Langeweile*)，此在的生成，首先並沒有「敞開出一個更廣闊與明亮的空間」，反而是「此在與動物之間出人意表的相近」，作為基本情調(*Stimmung*)的深刻無聊表明，此在被遞送進(delivered over; *ausgeliefert*)某種完全拒斥開顯，全然漠然的存有樣態中，像是動物性懸置一樣，此在深刻的無聊也像是被存在整體擄獲，被懸置於其中(being-held-in-suspense; *Hingehaltenheit*) (Agamben, 2004: 65)，阿岡本認定，人形化機制中有一個藉由「某種排除(但已經是某種擄獲)與某種含括(但已經是某種排除)」，人與動物無從分別的例外狀態環節(2004: 37)：

存在、世界與敞開從而就不是完全有別於動物性環境與生命的東西，他們不過對活生生的存有與其無從抑制關係的阻斷與擄獲。敞開不外乎緊緊攫住動物性

的無以敞開。人懸置其動物性，同時以這樣的方式開啟一個「自由且空洞」地帶，其中生命被擄獲，並被棄-禁置（a-bandoned）在例外狀態的地帶中...只有藉由動物性生命的懸置與擄獲，世界才能對人敞開出來...（2004: 79; 80）。

人與動物之能有所別，在於一個藉由例外關係的懸置，將此一過渡休止（caesura）（擄獲並排除），並接合（articulation）（再將之含括）的根本動態，而這個「人形開端」（anthropogenesis）的動態沒有辦法被「一勞永逸解決」，阿岡本認為，藉由這個「人形化機制」的闡述，海德格點出了西方政治之為生命政治的關鍵所在³（2004: 80），一切對生命更高使命與型態的構思，從貧乏於世界向構築世界「敞開」的過渡，將會有一個藉由例外關係，懸置出一個無從分別生命型態的斷裂環節，用以接合不同生命的存在樣態，使其過渡成為可能。如果西方思想對「政治」的構思，「至關重要的政治爭論」是關於「動物性與人的人性之間的爭論」，那麼，這恐怕就是西方政治之所以從一開始就是生命政治的原因（2004: 80），用這個人形化機制的構思，回頭看亞里斯多德對城邦作為「從生命單單活著之所生，而為了好的生活」這個經典定義，據亞里斯多德所說，人能營政治生活，是因為與蜂群或其他群居動物相比，人是唯一一種天賦具有言說（speech）能力的動物，言說不同於只能表達感受與苦樂，無從作是非曲直之分的「聲音」（voice），從動物到城邦動物，從聲音到言說，在這個生命型態看似無縫接軌的延續中，正是「政治」隱匿運作之所在：斷定一個聲音與言說之間的「閾界」（threshold），城邦或營政治生活的可能才能向作為政治動物的人敞開出來，這個閾界，同時也是被排除於外的生命，以「為禁而棄，因棄而能禁」的方式懸置，而含括進城邦的例外地帶：聲音在城邦沒有地位，但聲音的存有必須為言說的存有所擄獲，政治何在？即在於讓此一過渡可以實現，讓單單活著的造物與俱言說能力的存有之間的關係可以分隔與理解的闕

³ 阿岡本對海德格的詮釋著實是個可以再另行深入的主題，質疑者如 Ziarek 認為「人」，人形與動物的雙生及其懸置性過渡都不是海德格以「此-在」（Da-sein）擺脫「人本論」思維的關注主題，質疑阿岡本是有意地遺漏（2008: 197; 189）。William McNeill 傑出的 *The Time of Life: Heidegger and ēthos* 著作也關注了海德格的「形而上學的基本概念」講座，不過人形化機制在其中並沒有特別的地位（2006）。



界：

由於人這樣一種造物能這樣活著，在其語言的言說中，將自身切割出裸命，並與之對立起來，同時，又能以含括性的排除，護持住自身與裸命的關係，於是就有了政治。(1998: 8)

從自然生命到政治生命、從單純活著的造物到公民之間這個看似完美過渡的過程，其實是由一系列的「停頓休止」或闕界，將生命切割，再重新接合起來的過程，「自然的」生命並沒有如表面上看到的那樣「消失進」政治生命，而是在每一個停頓休止或闕界插入的同時，成為生命形式（form of life）在排除同時，又被含括的裸命。對阿岡本而言，西方政治之為生命政治，正在於這樣一種以裸命形式對人之生命的「含括性排除」（inclusive exclusion）與例-外（*ex-ceptio*）的原初結構，其中：

生命並非就其本身就是政治性的，出於這個緣由，它必須被排除在政治體，在城邦之外，然而，也就是這樣的「例外」（*exceptio*），對於非政治的排除-含括，肇建了政治空間。重要的是，不能把裸命與自然的生命混淆，生命通過例外的部署，而被切割與擄獲，而化作裸命的形式，也就是說，從其形式中分離出來，割裂出來。(Agamben, 2015a: 263)

對裸命人形化機制的闡述，首先有助於回應 Esposito 對阿岡本的「誤解」：裸命首先不能在其最直觀的「赤裸化」意義下來理解，而是某種在生命型態的過渡中，透過例外關係所懸置出來，與某種生命型態之間無所分別的「生命」。再更簡潔地說，裸命之「裸」所表述的是生命與種種涉及生命更高型態或更高使命的「政治」的交會，生命為政治所擄獲的樣態⁴，裸命在最直觀的赤裸化這

⁴ 在這個意義上，阿岡本對裸命的用法，接近於班雅明所說的本命（mere life; *dem blossen Leben*），班雅明用以表述生命在切斷其超自然性共感，而與某種「更高等的東西」綁定時的境況，生命的無辜即被「護持住」（preserve）（或用阿岡本的說法來說，「被懸置」），即使人不犯任何過錯，依然無可逃於罪愆的擄獲，而為待罪之身（1996b: 308），這也是為什麼班雅明在〈暴力批判〉中強調，任何對人之神聖性的構思，都無從拯救本命，「說有一個存有是高於純粹的存有，是錯誤的而且誤導的」，不過再另行切割出更高生命形態，最後結果都是「人就再也無法與自身的本命相疊」（1996a: 251）。阿岡本對裸命的用法，無疑高度受到班雅明本命的啟發，對於兩者之間更細緻的對比與討論，參見 Salzani, 2015.



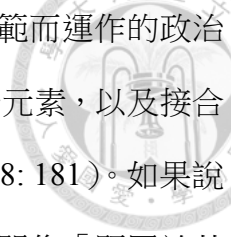
個過於單義的表述，經常讓人疏忽了，「政治化的生命」所在之處，就是裸命所在之處，而有多少的生命形式，就有多少的裸命⁵。任何設定更高生命型態之過渡的政治構思，在某種意義上都是「生命政治」。

而主權與生命政治的連結在於主權「弔詭的」法理邏輯：主權者決斷例外，一個作為「界際性概念」(borderline concept)的例外 (Schmitt, 2005: 5)，它位於法秩序與法外的界際，既內於法秩序又外於法秩序，被排除豁免於法秩序之外，同時又成為法的奠基，並能懸置法秩序 (1998: 18)，例外狀態就其作為「對法理秩序本身的懸置」來說，它並不是特別種類，可以由某種特定的權力行使所界定的法，而是對「法的闖界」或者對「法的界際性概念」的界定 (Agamben, 2005: 4)。因此，主權的至高性不在於任何政治共同體之建構的法權論述，它不能被化約成「誰被授予某些權力」的問題，作為決斷「政治秩序本身的根本闖界」(1998: 12)，主權的至高必須由其作為人形化的政治機制來理解，生命之間如何過渡的人形化機制，又在主權特有的生命政治法理中得到闡述，這是阿岡本理解主權與裸命及其兩者之間關係的根本思路，繼續看阿岡本對霍布斯同樣別具一格的詮釋。

肆、狼性之人

無論是對傅柯或者 Esposito 來說，主權的至高性，都難免表現在其「強力」之中，或者如傅柯所說其不對等的徵收耗費乃至於最終在公開處刑儀式中，「奪走生命或者讓其活著」的生殺大權；或者如 Esposito 所說，藉由個體的臣服，將之從無止盡的共業關係中豁免保全出來的能力。而對阿岡本來說，主權可以

⁵ Eva Geulen 如此表述裸命，裸命「不是先在的實體，而是在抽離一切形式後所剩餘者」(轉引自 De la Durantaye, 2009: 203)，固然如 De la Durantaye 所說「極好」，但過於著重「抽離一切形式」之裸，而非「生命為政治所擄獲」之裸，恐怕也有導致對裸命的理解過度單義化的風險。Catherine Mill 的表述更為精確，裸命是「一種生物性生命藉由暴露於主權暴力，或為之氣滯而政治化，特別的存在樣態」(2007: 219)



說是「人形的開端」，讓生命形態之間的過渡得以藉由秩序與規範而運作的政治機制，「主權權力的根本動態是裸命的生產，以作為原初的政治元素，以及接合自然生成與人文化成、接合 *zoe* 與 *bios* 的闕界」(Agamben, 1998: 181)。如果說主權是人形化機制的政治形態，主權的至高性在於其透過例外關係「既置於其所劃界的空間或體系之內與之外」的「自體豁免」(self-exemption)(Rasche, 2007: 100)。對主權至高性的不同構思，也導致阿岡本對霍布斯「自然狀態」，有與 Esposito 不同的理解。首先，承擔主權人身位格的主權者，當是政治體中「最為強力」者，這樣的說法看似簡單且無疑義，畢竟對霍布斯來說，當所有處於自然狀態下的個體，無論是透過契約及其他機制放棄對自然權利的使用或將其讓渡以構造合眾國主權時，主權者自然就是政治體中的最為強力者，否則，若有其他保留自然權利者或者與主權者同樣強力者，無疑再次進入自然狀態。易言之，主權與自然狀態之間，就如人與動物或者亞里斯多德的 *bios* 與 *zoe* 一樣，當存在無庸置疑，截然區隔開來的過渡。而對 Esposito 來說，即便他認定免疫的機制不過將自然狀態中的恐懼，轉化成對主權者的制度性恐懼 (2010: 23)，他也必須要接受自然狀態將伴隨主權的肇建而消失這個說法 (否則，免疫的生命政治機制顯然等於無從施展)。

在這個問題上，阿岡本關注霍布斯一個看起來頗為弔詭的說法。霍布斯主張，臣民並沒有將懲罰 (punish) 的權利賦予主權者，而「只是放棄他們自己的權利」，因此，懲罰的權利是「像是仍在自然狀態一樣，完整地保留給主權者，而且只留給他」(1996: 214)。也就是說，自然狀態並沒有完全消失，主權的肇建除了合眾國內在政治意志的構建過程，還有一個讓主權者獨自留在自然狀態，留在合眾國「之外」的後果，霍布斯的自然狀態並不只是肇建主權的前提，然後在合眾國創建之後，立即消失無蹤的狀態，正如阿岡本所說，自然狀態會在「作為唯一一個保留其那對抗所有人的自然法 (natural *ius contra omnes*)」(1998:



35) 的主權者身上存活下來，對阿岡本來說，「結合自然狀態」的主權者不能單純視為「最強力者」⁶，重要的是其位於政治秩序的閾界，主權的存在與自然狀態的存在無從分別的地位：

主權於是就以結合在社會中的自然狀態...以一種自然與文化之間，暴力與律法之間無所分別的狀態，來表現自身。而這個無所分別，明確地構成了主權式暴力。自然狀態於是就不真的是外於法秩序 (*nomos*)，而是法秩序包括了其虛擬性 (*virtuality*)。自然狀態...是法處於潛勢 (*being-of-potentiality*) 的狀態。(1998: 35-36)。

主權的肇建排除了自然狀態，而自然狀態又「完整保留給主權者」含括進合眾國之中。因此，對阿岡本來說，在霍布斯的政治理論中，自然狀態有一個既處於外在，但又是最內在核心的特殊地位 (1998: 36)，主權與自然狀態並不是互相排除，自然狀態是法「處於潛勢」的狀態，主權者不會因合眾國的肇建而取消，作為「自然」的自然權利，與主權者作為合眾國至高主權，因而是「人造」的懲罰權力，在其中無所分別。這或許可以作為對 Esposito 的回應，主權的至高在於主權者特殊的空間位置，「霍布斯認為他所解決的問題，實際上是他所創造的政治空間產物」(Rasche, 2007: 102)，主權者被獨自留在自然狀態，被「置於外」(*ex-capere*)，也即界定主權的例外結構，如阿岡本所說：

落於外者不是單純藉由封鎖或者拘留而含括近來，而是藉由懸置法理秩序的有效，也就是，讓法理秩序從例外抽離出來並將之棄置。例外不是從法則中扣除出來，而是法則懸置自身產生了例外，並透過維持住自身與例外的關係，才將自身建構成法則。法的特殊「效力」在於法與某種外之間維持住關係的能力。(1998: 18)

有唯一一個保留對抗所有人自然權利的主權者，才有合眾國的肇建，利維坦的秩序必須透過這個落於外的主權者，必須透過「維持自身與例外的關係」，

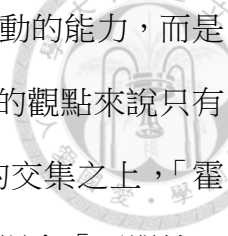
⁶ 儘管確實有這樣的意涵，正如霍布斯所說，「在人的自然狀態中，非常確定且勢不可擋的力量賦予了宰制與管轄無力抵擋者的權利，於是一切的事情都可以做的權利，就是掌握最高權力者一個基本與直接的特徵」(1998: 31)。



才能有所效力。而懲罰的權力並不來自於作為主權者意志的法律，相反，它來自於「法則懸置自身」，也就是某種完全保留自然權利的「自然狀態」。對阿岡本來說，在霍布斯的政治理論中，臣民與主權的關係並不是自願性的契約關係，如他強調，必須「把原初政治行動當成從自然過渡到國家之契約或信約的一切象徵，都必須完全拋諸腦後」(1998: 109)，政治共同體並不是透過理性個人之間的信約所達致，主權的肇建是透過對自然狀態的棄置，設定出一個主權與自然狀態無所分別的過渡所完成，其中因完全保留自然權利而所有懲罰權力，是無法化約成合眾國的法律，而後者又是透過它，透過懸置自身的可能（法律必須「無能」與之對抗，否則主權的至高就無法續存），來保證自身的效力。由於主權肇建的生命政治法理機制不在於為保全生命之故的契約，因此，對阿岡本來說，原初的政治主角，在 **Esposito** 所說的無從掙脫自然狀態共業關係的自然人，與被納入權威服從鎖鏈從而只需要恐懼主權者意志（也就是法律）的公民之間，有一個裸命的過渡：

生命的神聖性，今天被援引作對立於主權權力的絕對根本權利，原來著實表述了生命對生殺大權的臣服，以及生命在棄置關係中，無以挽救的暴露(exposure)。(1998: 83)

生命與政治，個體與利維坦直接的遭遇，在其中，人既是處於自然狀態，因為他遇上的是保留完整自然權利的主權者；但又不是處於自然狀態，因為他已經放棄或讓渡了自然權利。從暴死的恐懼過渡到制度化的恐懼，存在一個能潛在被殺戮可能的狀態，「正是身體能被殺戮的能力，同時鑄造了人的自然平等以及合眾國的必要」，而也是就像是在自然狀態一樣能被殺戮的可能，才讓自然狀態向利維坦的過渡成為可能，於是，這個絕對能被殺戮的身體「形構了西方世界的新政治身體」(1998: 125)，主權與裸命隱匿的交會，意味著主權者並不是單單透過法的律令來統治，主權從來就是「生命化的主權」(bio-sovereignty)，其肇建的根本過渡環節是讓「肉身處於生命化主權者權力的直接與絕對宰制」

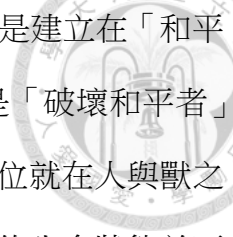


(Kalyvas, 2005: 109)。因此，構成政治體的，並不是言說與行動的能力，而是能被殺戮而不受懲的身體（1998: 22）。阿岡本強調，「從主權的觀點來說只有裸命才是真正的政治」（1998: 106），只有在這個主權與裸命的交集之上，「霍布斯神話般的自然狀態，才得到其真正的意義」（1998: 105），裸命「不單純只是自然的生物性生命」，也不是「具備某種資格的生命形式」，而是「在人與獸之間，自然與文化之間，無以分別又反覆轉化的地帶」（1998: 109），阿岡本這段話，幾乎可以視為對 Esposito 的回應：

在霍布斯式的主權筆建中，處於自然狀態中的生命，純粹只是由其完全被曝露在出自於人之於人的無限權利的死亡威脅中，以及在利維坦的庇護之下所開展的政治生命來界定的，但這同樣還是一個始終在死亡威脅下的生命，只是現在完全掌握在主權的手中。界定國家權力的絕對永恆權力 (*puissance absolue et perpétuelle*)，歸根究底並不是奠定在政治意志，而是奠定在赤裸的生命 (naked life)，赤裸生命只有在它臣服於主權（或法律的）生殺大權範圍內時，才是安全與受到庇護的（2000: 5）。

自然狀態的法理地位在於它既是對絕對死亡的暴露，也同時是向主權之庇護的過渡，對阿岡本來說，此一無法區別是在利維坦的秩序之內還是之外，正是例外狀態的問題意識，「界定例外狀態確切來說是關乎一個閾界的問題，或者說一個內與外既不是相互排除，又彼此難以區分的無差別地帶的問題」，說自然狀態或例外狀態是對規範的懸置，並不是指將之廢除，關鍵的問題是，藉由懸置規範所建立的「無法地帶」(zone of anomie)與法秩序之間的關係(2005: 23)。從這個角度，阿岡本重新審視了霍布斯對自然狀態的另一個知名描述：「人之於人，有如豺狼」(*homo hominis lupus*)⁷ (1998: 3)。阿岡本認為，要確切理解霍布斯這個說法，就必須參照 19 世紀法學家 Rodolphe Jhering 對於古日耳曼法中對於「狼性之人」(*werewolf; wargus*) 的討論，他將狼性之人解作一種既內在

⁷ 「狼」是顯然是西方國家社會理論中一個特別偏好的意象，如德希達 (Jacques Derrida) 所說，「在國家，城邦，共和，社會體與一般意義上的法律的脈絡下，無法在不認知到偏好『狼』這個形象的情況下，觀照獸與政治的問題，人與野獸的問題」(2009: 9)。



於，又同時外在於法律的生命樣態。Jhering 認為，古日耳曼法是建立在「和平友好」(*Friede*) 的基礎上，為惡者就被排除在共同體之外，是「破壞和平者」(*without peace; friedlos*)，他被共同體驅逐，從此他的法律地位就在人與獸之間，任何人都可將之殺死而不犯殺人死罪。這樣一種狼性之人的生命狀態並不表示他完全在人間法律之外，狼性之人並非真正的禽獸，他不是真正的狼，法律依然適用在他身上，但卻是以一種「不再適用」的方式適用，這是一種被排除出法律，被懸置於外從而能含括進來的生命樣態，主權者在自然狀態中的棄置，與狼性之人被禁-置於例外，構成主權與裸命的一體兩面：

被禁 (*banned*) 之人事實上不單純只是處於律法之外並變得無關緊要，而是為法所棄置，在生命與法，內在與外在變得無可分別的閹界上，曝於 (*exposed*) 法，為法所脅 (*threatened*)。(1998: 28)

當霍布斯說自然狀態中「人之於人，有如豺狼」時，阿岡本的解釋是，這意思並不是說人的本性就像狼一樣，而是指在自然狀態這個人與狼，人與獸之間，兩者再無分別的閹界中，法律秩序會被懸置，身為公民的一切政治生命形式都會被抽離，被排除出法律適用的狼性之人，會以不適用法律的方式重新含括進來「人人得以誅之而無罪⁸」(Agamben, 1998: 105-6)，主權的生命政治法理在於創造裸命，狼性之人被禁制於「彷彿自然狀態」直接曝現於殺戮中，從而對應出政治共同體的保全，說明了主權的至高性在於法秩序與例外之間的轉化可能（從而無所分別），阿岡本如此總結：

在（主權）核心的定制劃界連接紐帶中，總是已經包括了其自身以懸置一切法律形式的虛擬性斷裂，但所出現的，事實上不是自然的狀態...而是例外狀態。

⁸ 德希達也特別關注了霍布斯這個說法，而且其解釋也許更接近霍布斯原意。援引羅馬劇作家 Plautus 的說法，這個說法的完整表述應該是「人之於人，有如豺狼，而非人，彼時人不識彼此」，德希達認為，霍布斯這個說法所要表述的是「最為未知之人」(2009: 61)。可以說，因為在認知與判斷上的無法共量，導致了自然狀態中的人，對彼此都互相是「最為未知之人」，正如 Tuck 所強調，在霍布斯式自然狀態中，衝突的首要根源來自於此一認識上的無法共量(1999: 131)。Grégoire Chamayou 在 *Manhunts: A Philosophical History* 一書的〈致病的羊群與狼性之人〉一章，對狼性之人概念有細緻的分析，參見 Chamayou, 2012: 24-28.


自然狀態與例外狀態不過是一個拓樸過程的兩面，被預設為外在的東西，現在重新作為例外狀態在內在中出現（1998: 37）。

主權者藉由決斷「根本取消規範」的例外狀態，而「確保其與法理秩序之間的定錨」，阿岡本指出，這也是為什麼對施密特來說，例外狀態的理論「可以作為主權的理論提出來」，因為例外狀態所代表的，是「對一個既非在外，也非在內，這樣一個空間的含括與擄獲」（2005: 35）。霍布斯曾經認定，主權者具有將臣民的公民身分抽離，驅逐出共同體的權力，這與臣民因離開自然狀態，而得以在法律沉默之處的自由兩者之間，並無矛盾，他說，即使有被雅典城邦中被人民放逐十年，自認沒有做不義之事的最有權勢之人，也不能說「掌握雅典主權的人民沒有權利放逐他們，或者雅典人沒有自由」（1996: 148）。對阿岡本而言，離開自然狀態肇建主權，從而通過法律而得到自由的公民，與重新被排除於法秩序之外，讓主權者以不適用法律的方式適用之的狼性之人與裸命，正是霍布斯主權論述的一體兩面。

伍、「懸戰」

如果主權的至高性不在任何意義上的力量對抗，而在於它用以實現生命型態之過渡，特殊的例外性關係，因此，裸命不能如 Esposito 所直觀理解的「使之赤裸化」，裸命是主權例外性結構的造物，正如阿岡本反覆強調，裸命位於政治與生命交會並兩者無從分別的地帶，任何生命「形式」之所在，就是裸命之所在，一個直接與政治交會的生命，某種「狼性之人」，構成了肇建主權的必要的過渡與懸置。阿岡本據此重新探究了傅柯所謂的「生殺大權」（*vitae necisque potestas*），阿岡本指出，在羅馬法中，生殺大權首先指的是尊父對其子的絕對權威⁹，這樣一種權力並非來自於對犯罪的懲戒，或者作為家計單元之首能力的

⁹ 「生殺大權」與尊父之權之間的連結可能不如阿岡本所斷定的如此緊密，參見 Nyquist, 2013: 193-199.

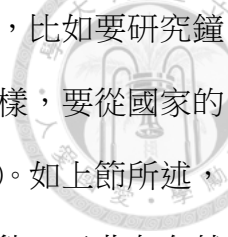


延伸，而單單來自於父子關係（「從尊父將孩子從地上抱起那一刻起，就取得了生殺大權」），「殺」（*necare*）是不流血的殺，因此對立於「屠」（*mactare*），「殺」是「暴露於死亡」之中¹⁰，藉由暴露於尊父的生殺大權之中成為裸命，男性公民才可以說藉由出生而具有公民身份，「不是單單活著的自然生命，而是暴於死亡的生命（裸命或神聖生命），才是原初的政治元素」（1998: 88）。生殺大權的關鍵不在於「奪走生命或者讓其活著」的生殺，而在於它設定出一個公民的身份（生命的形式，作為羅馬公民）與暴露於死亡（裸命，作為可被尊父殺戮的生命）無從分別的閾界。此即阿岡本藉由「神聖之人」（*Homo Sacer*）這個鮮明形象，所表述的裸命意涵：

只能在例外關係中所護持住的界限性場域，此即在例外狀態中將法懸置，而把裸命牽涉進來，主權決斷的場域...**神聖之人顯示了生命被帶入主權的禁置，而又保留了其原初性排除的印記**，藉此政治的面相就首先建構出來。主權的政治場域從而是通過雙重的排除，既作為在宗教上被褻瀆的累贅，又作為在凡俗中被神聖化的累贅，以一種獻祭與殺戮無所分別的樣貌出現。主權的場域是一個允許將之殺戮而不會犯下殺人罪，也無從將之獻祭，神聖化的生命，也即可被殺戮但不能獻祭的生命，是被擄獲在此一場域中的生命。（1998: 83）

如阿岡本所強調，政治體有其例外結構「連結就其原初來說就具有鬆解出來，或例外的形式，被擄獲的東西同時又能將之排除」，而只有在其中透過棄置到死亡的關係中，「人的生命才政治化」，神聖之人在這個意義上可以說「像是原初的政治關係」（1998: 90; 85）。自然狀態，從來都不是字面上的「自然的」狀態，並不是「一個年代上先於政治體構建的實存時期」，藉由主權者獨留於其中的例外地位，自然狀態是「內在政治體的一個原則，它會在政治體被視為「彷彿解體」（*as if it dissolved; tanquam dissoluta*）時出現」（Agamben, 1998: 105），這個阿岡本所反覆引用，霍布斯在《論公民》（*On the Citizen*）中的這句話，其

¹⁰ 正如阿岡本對卡夫卡短篇小說〈在流放地〉的評論，真正關鍵的並不是死刑的執行，而是「嚴刑逼供」（*torture*），「死亡只是為了發現真相的副產品」，也就是說，不是純粹殺戮的「屠」，而是法對生命的擄獲（小說中刑訊機器對身體的擄獲）。這也是為什麼當刑訊機器突然故障與停擺時，無法以直接的殺戮取而代之，對行刑者來說，這樣做無異於謀殺（2011b: 28）。

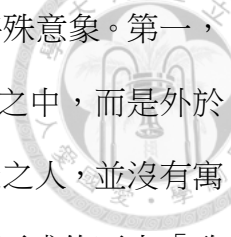


實是霍布斯對方法問題的討論，霍布斯主張要從組成要素開始，比如要研究鐘錶如何運作就要把它拆解掉，研究每個零件。國家問題也是一樣，要從國家的組成要素開始討論，「像是把國家拆解開來」(Hobbes, 1998: 10)。如上節所述，阿岡本對此語的詮釋性轉化，首先在於強調裸命在既是自然狀態，又非在自然狀態中無所分別，所適用之法有效力卻無意義，國家「彷彿解體」卻又並非解體的例外性地位。

而在近年出版的《懸戰》¹¹ (*Stasis: Civil War as a Political Paradigm*) 一書中¹²，阿岡本賦予了「彷彿解體」更豐富的意涵，也闡述了裸命這個概念由於「神聖之人」過於鮮明的意象，而本應理所當然但卻經常為人忽略的意涵：與主權的人形化政治機制相伴而生的，不是一個個人人得以誅之而無罪，無差別化，赤裸裸的裸命，而是一個個與不同權力機制遭遇，各有其不同樣態的「雜多化」裸命，有多少在「抽象地在法理-社會性的一致中被重新編碼，雜多的生命形式」之處的割裂 (2015a: 209)，就有多少不同樣態的裸命。這可以說是阿岡本對傅柯生命政治論述進一步的回應。在《懸戰》中，阿岡本所特別關注的，是霍布斯「巨人利維坦」這個象徵與形象，他認為，儘管關注此一政治象徵的學者眾多，但都沒有回應「關於利維坦巨人的位置」問題，也就是「相對於組成這個形象的其他要素，利維坦被置於什麼樣的位置？」(2015b: 27)。如 Kishik 所說，「利維坦標準解讀的基本錯誤，在於用一個看這禎封面的固定角度，來看待這個狀況，這是平民百姓的角度」，而阿岡本的洞見是，放棄這個角度，重新用主權的觀點來看待這個狀況，於是「政治體不再熙熙攘攘，而是彷彿像是解

¹¹ “stasis”是一個殊難翻譯的字，它同時具有穩定與現狀，以及動亂與革命兩個互相矛盾的意思。它是英文與德文中「國家」(state; *Staat*) 的字根，而霍布斯在翻譯修昔底德時又將這個字譯作「暴動」(sedition)，這是一個同時指涉主權權力與動亂力量的字眼 (Vardoulakis, 2013: 52)。本文譯作「懸戰」，用以傳達阿岡本選用該字以表述主權與自然狀態、利維坦與弼襲摩相互共存的狀態。

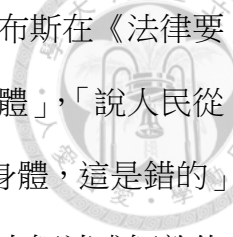
¹² 此為阿岡本於 2013 年獲德國杜賓根大學「盧卡斯獎」(Lucas-Preis) 的講座內容，原題為「利維坦之謎」(*Leviathans Rätsel*)，後以「利維坦與弼襲摩」為題收錄於《懸戰》一書中。



離一般」(2012: 20;21)。阿岡本注意到的是，這禎封面的兩個特殊意象。第一，在這個封面圖像中主權巨人的位置，巨人這個形象並不在城鎮之中，而是外於城鎮，「這個塵世的神靈，這個被稱之為合眾之國或國家的人造之人，並沒有寓居在城鎮之中，而在城鎮之外」(2015b: 27)。也就是說，合眾而成的巨人「政治體」與，政治結社物理上的「身體」(城鎮)彼此之間是不重合的。而眾所週知，在利維坦這幀圖像中，巨人政治體是由臣民所合眾而成，如果「居於無人之地」的巨人，得要在城鎮之外，那麼，整個城鎮無疑自然是空空如也，「(城鎮)完全沒有居民，整個街道都是完全淨空，城鎮裡一個人都沒有：沒有人居住在這裡」(2015b: 29)。對阿岡本來說，要解決這個巨人與城鎮，政治身體與物理身體的不重合之謎，必須重新看待霍布斯知名的「人民」(people)與「雜眾」(multitude)區分，霍布斯認為，人民與雜眾的根本區別在於人民「具有單一意志，可以把行動歸之於它的單一實體」(1998: 137)，霍布斯據此認為，無論合眾國採取什麼樣的政體形式，都是「人民」在統治：

即便在君主制，人民也是透過一個人的意志來意志，人民同樣行使權力。不過，公民或臣民則成了雜眾。而在民主制與貴族制中，公民還是雜眾，而議會則成了人民。在君主制中，臣民是雜眾，而君王則弔詭地成了人民。(1998: 137)

因此，霍布斯在此提出了一個同樣弔詭的說法，伴隨肇建主權的意志出現，人民就消失了。如霍布斯所說，「從議會形構而成的那一刻起，人民就消解了…人民作為一個單一人身位格的基礎既逝，則它就不復存在」(1998: 96)。在阿岡本看來，謎底正在「人民消解了」這個意象：烏合之眾的雜眾 (disunited multitude)，合眾成人民，肇建利維坦，但同時，人民也消解了，成為「解離的雜眾」(dispersed multitude; *dissolute multitudo*)。阿岡本指出，在霍布斯的主權理論中，人民這個具有單一意志的政治體，會在主權形構而成，任命一個人或議會承擔其人身位格的同時，就解消成「解離的雜眾」，因此作為政治體的人民是一個「不可能的概念，它只存在於雜眾與主權的張立中，也就是說，它一直



都處於在主權建構中的解離過程」(2015b: 35)。這是為什麼霍布斯在《法律要義》(*The Elements of Law*)中，要強調「人民不會有自己的身體」，「說人民從擁有主權而支配他們的他(或他們)那邊，而成為一個獨特的身體，這是錯的」(Hobbes, 轉引自 Agamben, 2005: 35)，人民會在主權建構過程中解消成解離的雜眾。回到那禎利維坦的封面，這個意象不妨將之想像成一個個單一的個人，透過光的投影，將自己的身影「合眾」到利維坦這個巨人身上，「主權只是一個人造之人，其一致性就像是一種視覺光學上的巧思(optical contraption)或者一副面具的效果」(2015b: 35)。霍布斯強調，「解離的雜眾」不是「烏合之眾」，因此：

沒有他(主權者)的批准，(解離的雜眾)不可能合法地締造新的信約...從而返回到烏合之眾的狀態，也無法從承擔其人身位格的主權者身上，將之轉移給另一個人，另一個議會(1996: 122)。

阿岡本對於霍布斯雜眾不同樣態的區分，無疑與其對自然狀態的討論相當類似，原初自然狀態中的烏合之眾「沒有政治意義，它是被排除後政治體才得以立基的非政治性要素」，但自然狀態與雜眾，「也以解離的雜眾的形式，在主權之後而持續存在著」(Agamben, 2015b: 37)，他強調「合眾國的構成是一個始於雜眾終於雜眾的過程」，但是，合眾成國之前與之後的自然狀態與雜眾，卻遠遠不會是一樣的東西，「人民被消解而成的解離雜眾，無法與先於它，並期待能推出新主權的烏合之眾重合」(2015b: 36)。在這個過程中，「消失的是人民，它被轉移到主權的人身位格中...人民已經消失在主權的人身位格中」，居住在城鎮中的，就只能是解離的雜眾。人民這個概念於是包含了某種「內在的分裂」，主權所預設的一致性人民會在主權肇建之後消解成解離的雜眾，它與虛構出來的人民一致性，永遠不可能相合。於是，阿岡本因此將從古希臘「人民統治」(*demos*)而來的「眾生」(*ademia*)解作「人民的缺席」：霍布斯式的合眾國，「處於永恆的人民缺席狀態」(Agamben, 2015b: 39, 40)。



不過，如果在巨人政治體中一個個的「人」，不過光學上的投影，那麼解離的雜眾何在？顯然，被解離的雜眾依然「身」在巨人政治體的另一端，也就是仍身在城鎮中（否則無從投影），阿岡本的解答是，解離的雜眾存在，但不再能以「雜眾」的樣貌出現，它再也無法「無法如實表徵的，只能間接地表徵」（Agamben, 2015b: 37）。

這就來到這禎利維坦封面的第二個特殊意象：在這個空空如也的城鎮中，出現了武裝衛兵，以及在靠近教堂的地方，則有兩個戴著鳥喙面具，治療瘟疫的醫生，這表示這座城鎮其實並不是真的空空如也，而毋寧說是被「淨空」，「在人民解離之後仍留在城鎮的散離雜眾，可以比作為鼠疫所苦的大眾，他們威脅著合眾國，因此只能被治療與治理」（Agamben, 2015b: 34）。阿岡本強調，這兩個特殊意象所要表明的是，作為建構利維坦主體的那一個個個別的人，在合眾成為人民之後消解成解離的雜眾，是「無法如實表徵的，只能間接地表徵」：只能透過控制物理上與政治上「疾病」的各種形象，戴著鳥喙面具的醫生與武裝衛兵而間接出現：

像是大量瘟疫受害者一樣，這些無法被表述的雜眾，只能透過監控他們，讓他們保持臣服的士兵，以及治療他們的醫生，才能被表述出來。大眾居住在城鎮裡，但僅僅只是作為實施主權者的職責與關注的對象。（2015b: 37-38）

對阿岡本來說，人民在解消之後而成，無法被如實表徵的解離雜眾，同時也就是「致病之人」。阿岡本指出，對霍布斯來說，上帝之國是一個臣民「不會再生病」的國度，所對比的似乎正是「必然暴露在瘟疫傳播」的塵世之國（2015b: 39）。利維坦必須透過各種權力機制治理與控制作為致病之人的解離雜眾，阿岡本用「懸戰」來表述這個雜眾與主權的共存：

一旦懸戰還在進行中，雜眾與主權之間相互爭鬥的宿命尚未了斷，就不會有國家的消亡。懸戰與合眾成國，弼襲摩與利維坦會共存，就像解離的雜眾會跟著主權共存一樣（2015b: 41）。



在阿岡本對霍布斯自然狀態的詮釋中，巨人利維坦中一致化的人民不僅僅不是如 Kishik 所說，因為要把注意力放在合眾國之首，所以「只能背向觀看者」的實體化存在（2012: 20），它甚至只是投影，主權所象徵的政治體一致性想像就其本身來說是一個「虛構擬制」(by fiction) 的產物，它與解離的雜眾之間，自然不可能重合。伴隨合眾成國，伴隨位於法秩序內與外闕界的界際性主權而生的是裸命，而在《懸戰》中，阿岡本對利維坦這禎封面極具創意的解讀中，表明了主權的例外化關係將不會只停留在政治結社的邊界，它從利維坦肇建的那一刻起，就已經深入政治體內部（城鎮），裸命不會只是被禁-置於共同體邊界的「狼性之人」，裸命同時也是城鎮中，無以如實表徵，只能透過各種權力機制而「存在」的解離的雜眾，一個個與不同權力機制遭遇，各有其不同樣態的「雜多化」裸命。霍布斯的政治理論確實如 Esposito 所說，蘊含了現代性生命政治的始源，不過，如阿岡本所暗示，那正好是因為霍布斯呼應了傅柯，如阿岡本頗具深意地說「將來會被傅柯當作現代生命政治起源的人口與人民之區分，霍布斯早就已經了然於胸」（2015b: 40）。

陸、高速公路上的裸命

阿岡本對傅柯的修正或說補完主要有兩個面向：第一，現代政治的特徵不在於單純活著這個事實被含括進政治之中，也不單是這樣一種生命成為國家權力的投射與算計的主要對象，而在於：

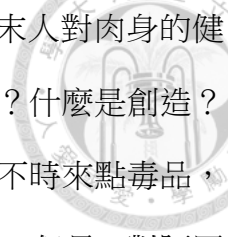
伴隨無處不成常規的例外，起初位於政治秩序邊緣的裸命場域，開始漸漸地與政治場域重合，排除與含括、*bios* 與 *zoe*、法權與事實全都進入到一個無以化約的無分別地帶中。同時排除裸命，又將之在政治秩序中擄獲，例外狀態在其

自身的割離 (separateness) 中，建構了整個政治體系隱匿的基奠 (1998: 9)

第二，由於「政治化的生命」與裸命之間的雙生，由於「哪裡有人民，那裡就有裸命」(反之亦然) (Agamben, 1998: 180)，阿岡本才能認定，現代的生命政治論題，與其說是另一種生命權力的出現，不如說是主權此一形化機制擺脫主權者的問題意識與場域，在人類政治生活中全面的擴散「裸命不再只是侷限在一個特定的區域或者明確的範疇，它現在就位居於每一個活生生存在的生物性身體中」(1998: 140)。現代政治的根本特徵是持續反覆地「對於在生命中重新界定閾界以區分內與外」(Agamben, 1998: 131) 的生命政治需求，在政治以各種生命形式名義插入停頓、休止或閾界以切割生命的同時，為主權所擄獲的裸命就誕生了，在看似單純生命不同樣態與形式過渡的連續體中，在每一個訴諸生命形式而插入停頓休止之處，生命就會被同時轉化成裸命，轉化成各種與不同權力機制遭遇的裸命，因此，哪裡有「主權的成員」，那裡就有「稚兒、瘋子、未成年者、婦女以及那些被限制人身自由或招來恥辱懲罰的『不是公民』」；有「作為整體與完整政治體」的人民 (People)，就有「作為各種子集合與被排斥困苦者的碎裂雜多」的人眾 (people) (Agamben, 2000: 31)。主權的例外化關係將不會只停留在政治結社的邊界：

本質上暫時性懸置法理-政治秩序的例外狀態，現在變成了一個全新，穩定的空間安排，而居於其中的，越來越是無法再銘刻進那樣一個秩序的裸命 (Agamben, 1998: 175)

Mika Ojakangas 在其開創性的研究中，曾經以「不可能的對話」為阿岡本與傅柯各自的生命政治論述定調，他指出，西方的生命政治典範不是營，是當前的福利社會；而其典範形象也不是神聖之人，而是瑞典社會民主國家中的中產階級，現代生命不是「不是暴露在死亡的絕對威脅之下，而是無條件地延遲所有的死去」(2005: 27)。也就是說，是尼采《查拉圖斯特拉》中的末人 (the last



man)，而非「神聖之人」，才是西方生命政治的主角。尼采的末人對肉身的健康有著無限的尊崇，他把健康拉抬到了絕對的價值，「什麼是愛？什麼是創造？什麼是企慕？什麼又是星辰？末人眨了眨眼這樣問」，於是，「時不時來點毒品，這樣可以睡得舒服，最後是很多很多毒品，這樣可以死得舒服」。但是，對阿岡本而言，末人的生命政治，正是當前生命政治嚴峻之處，先進國家的末人政治中或許不再有「神聖之人」，但正如阿岡本所警示，「假如今天不再有任何神聖之人的鮮明形象，也許那是因為我們全都是潛在的神聖之人」（1998: 115），當例外狀態擺脫主權邊界，而滲透了政治體內部時，遠遠不是神聖之人的消失，而是裸命以解離的雜眾姿態出現，生命前所未有地暴露於暴力的境地：

今日我們所面臨的境地是，生命以各種最世俗與最庸常的方式，暴露於一種前所未有的暴力。在我們這個時代，週末假日在歐洲公路上的死傷，竟比戰爭還多，但要說有一種「公路軌道」的神聖性，又難免像是反串。（1998: 114）

當阿岡本說「今天西方根本的生命政治典範是營（camp），而不是城邦」，營是「這個星球新的生命政治之法（*nomos*）」（1998: 181; 176）時，不僅僅是因為營對應了最極端的裸命樣態，更在於營作為生命形態過渡地帶的永久化與綿密化，正如阿岡本所提醒，當主權者決斷例外之線「不再是切割兩個截然可分地帶的穩定邊界」，而「運動起來並漸漸潛入有別於政治生活的種種場域時」，我們必須「學會辨識營的變體與偽裝」（1998: 122; 123）。鄂蘭說難民是「被他們的敵人丟到集中營，被他們的朋友扔到中途營」的「新品種的人」（a new kind of human being）（2007: 265），此一「丟來扔去」的動態意象，其實更適切地傳達了現代生命政治部署無所不在，從而裸命就無所不在的生動意象。

不是生命權力的崛起，而是營的無所不在界定了現代生命政治的基本格局。難民現象的出現是因為現代民族主權國家已經毫不掩飾地將例外性棄置的人形化機制，全面地滲透到共同體內部（鄂蘭稱之為「共同體的民族化」以及「法


的主權化」現象），當裸命再毋須承擔肇建共同體的重負時，當「裸命與民族國家之間的解離」，例外此一「無從定位（*localization*）」的秩序，就會流動起來，成為「沒有秩序的定位」，直接具體化，成為「營」¹³（Agamben, 1998: 175）。

對阿岡本來說，海德格指出了西方政治之為生命政治的謎團所在，但海德格（在某個面向上）給出了錯誤的解答。海德格或許是最後一個相信人形化機制，依然能夠生產出歷史與專屬一個人民之使命的哲人，而在最極端的裸命樣態之處，穆斯林（*the Muslims; der Muselmann;*）拖行的肉身（*staggering corpse*）（Agamben, 1999a: 41）成為其生命形式之處，不能不看到承擔「歷史使命」，從而「生同一身，血濃於水，莊嚴共契」（Levinas, 2004: 20）德意志人民的雙生，「人民的事實性存有承擔使命的問題」，也就會是「裸命的問題」（Agamben, 2004: 76）。末人的「生命政治」與神聖之人之間並非如 Ojakangas 所指稱，是「不可能的對話」，對阿岡本來說，20 世紀的極權主義正好是歷史終結，「末人政治」的另一個面向：

人已經達致其歷史目的，而對一個已然再次生成為動物的人說，除了透過安治（*oikonomia*）的無限開展，將生物性生命自身當作最高政治任務，來將人類的結社去政治化之外，就再無其他...如果一切具有歷史使命潛能的物事，諸如詩、宗教與哲學...早已被轉化成文創景觀與私人體驗，從而失去了一切歷史效力...唯一保留某些嚴肅性的使命似乎就只是承擔生物性生命之重負，以及對生物性生命，對人之根本動物性的全面性營管。（2004: 76; 77）

「神聖之人」並不會在海德格曾經熱切追求的「人民歷史性存有的偉大擾動」消退之時消失，甚至，在不再有歷史使命的末人境況中，生命將成為唯一的政治要務，從這個角度來看，當前的生命政治困境也許更為險峻：不再有對

¹³ 阿岡本引用鄂蘭的話，稱集中營體現了「一切都有可能」的極權主義原則，此語原出杜斯妥也夫斯基《卡拉馬佐夫兄弟》的「宗教大法官」（*The Grand Inquisitor*），但在阿岡本自己的脈絡中（其實鄂蘭亦是），或許他不應該略去上一句話，「如果上帝已死，則一切都有可能」。再次回應 Mika Ojakangas：裸命的問題將伴隨末人政治而更為險峻，歷史的終結始終都是阿岡本構思裸命的現實脈絡。



抗極權主義的歷史號召，卻有更全面更綿密，離開共同體邊界大舉入侵的例外部署，有關塔那摩灣羈押營，其中的「無限期羈押」是法律與法治（rule of law）退位，「法律自身的司法權限被限制與懸置」，而主權在治理性的純粹方法與戰術場域中的捲土重來（Butler, 2004: 56）；在新疆維吾爾自治區中有分享「中國夢」的「再教育營」；例外狀態常態化後，大都會的貧民隔離區與非法移民收容所成為日常，「一旦相應的法理政治結構加諸上去，任何無害的空間有效轉化成營」（Mills, 2008: 85），「麥難民」（McRefugee）所見證的正是現代政治的拓樸空間：原來無處不成「營」。對阿岡本來說，「新政治」並不在敞開與閉鎖之間的相互指涉、世界與大地之間的爭執中，只要裸命依然「以例外的形式含括進政治中」，如果對政治的思索沒能探索「或能終結 *zoe* 與 *bios* 的斷裂，重建其連結」以及使人形化機制停擺的可能的可能，在阿岡本看來，這只是重蹈亞里斯多德後反覆提出「暫時性而且無效的解方」的死路（1998: 11）。出路何在？危險之所在，救贖之所在，正在裸命的純粹棄置中，浮現了將臨的政治（the coming politics）：

我們這個時代對思想所賦予的任務，不能單單只在認知到法作為有效卻無意義存有，其極端且無以踰越的形式。所有自限於此的思想，都不過只是重複...主權的吊詭（或主權式禁置）的本體結構...也就是，*nomos* 自我預設性的權力。只有在一切的法之理念...之外，思考棄置的存在，我們才有可能走出主權的吊詭，走向一種從一切的禁置中解脫出來的政治。（1998: 59）

第五章將會對阿岡本的「出路」，做更進一步的探討。



第二章：「全體與單一」的輝煌治理



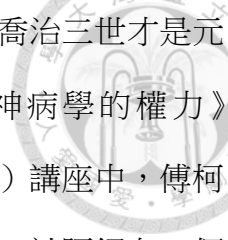
治安是一整套有助於國家整體輝煌與全體公民幸福的工具...既是秩序奪目的華美，也是一種燦爛散發出來的力量

--P. C. W. Hohenthal


壹、順服的身體

Esposito 與阿岡本藉由對主權生命政治法理的闡述，增補了傅柯的生命政治論題。而通過 Esposito 對傅柯的質疑，來更全面鋪陳傅柯頗為繁雜的生命政治論述將是本章乃至於下一章的主題。而阿岡本對傅柯的補完，或有質疑者如 Ojakangas 認定是「不可能的對話」，也有如 Lemke 所指出，阿岡本更多的關注是在生命的「裸」(bareness)，而非生命透過政治部署的流通，進而提升「素質」的傅柯式生命權力問題意識，儘管這樣的說法相當程度上忽略了阿岡本對裸命與生命形式雙生的主張，但 Lemke 也確實指出了阿岡本裸命論述中一個頗值得關注的問題：無法從作為劃界的生命政治閾界及其相應的裸命概念中，去分析其不同型態的「層級與評價」是如何出現的？而其更高或更低的生命形式又是如何限定的，阿岡本所完全迴避的，是這些生命形式「差異化的過程」(Lemke, 2011a: 59)。在開展正式進入對生命政治概念原創者傅柯更全面的闡述之前，不妨先看一個傅柯所提及的，關於英王喬治三世的場景。

在《獨立宣言》的第一份草稿中，喬治三世被指控對一個無辜的民族發動了殘忍的反人性戰爭，這個距離歐洲非常遙遠的民族，從沒冒犯過英王，可是喬治三世殘忍地剝奪了他們神聖的生命與自由權，把他們綁架到地球的另一端。美洲的大英帝國子民替非洲大陸的民族發聲，指控他們的王。也就是說，如果



美洲大陸有奴隸制，不是美洲的新移民要負責，始作俑者英王喬治三世才是元兇。但這不是喬治三世一生最莫名其妙的時刻，在《精神病學的權力》（*Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-74*）講座中，傅柯援引一整段對喬治三世的生活紀實，這位受狂躁症所苦的君王，被隔絕在一個房間裡，地板與牆壁全部鋪上墊子，避免他症狀發作時傷到自己，負責治病的人告訴喬治三世，「你不再是君上（sovereign）了，你現在得要給我乖乖聽話百依百順（obedient and submissive）」，喬治三世身邊有兩個老奴僕，除了照顧君上日常生活起居的雜役外，他們的工作是不斷「說服英王現在他已經完全歸他們管了，所以必須要聽話」，這兩位老奴僕「以一種冷峻的沉默照看著英王，但抓住一切機會讓他知道他現在這個樣子有多奇怪」。有一天，君上又發作了，這次他把穢物塗抹在自己與看診的醫生身上，其中一位老奴僕不發一語進到房間，熟練地勒住他們的君上，迅速換下他滿身汙穢的衣服，為他擦洗與更衣，再若無其事地離開房間，這樣的場景每隔一段時間就會發生一次。這是一個極為諷刺的場景，至高的君上與他沉默無聲，順服謙恭的奴僕在這個場景中完全被倒置過來，「變得像牲畜一般的王」，君上狂暴的力量，現在對上老奴僕「有節有度、紀律嚴明的沉默力量」，居然得像是奴隸一樣乖乖聽話百依百順。君上作為主權者，在拿掉一切王權的象徵之後，卻難免落入某種無聲力量的掌控，「奴僕並不是出於王的意志而侍奉王的需求」，奴僕對王生活起居的照料，無關乎王的意志與地位，「而彷彿只是出於身體呆板的需求」，更重要的是，如果君上又發作了，王的意志又超過了維持身體呆板需求的限度時，侍奉王的奴僕，馬上就會變成抵制王的嚴厲力量（2006b: 20; 23; 24）。君上與主權至高無上的權力，會被另一種既「沉默無聲」同時「紀律嚴明」的力量給穿透，依循自己狂暴意志，弄得滿身穢物的喬治三世會被奴僕老練地勒住拉走，這個場景也幾乎界定了當代生命政治論述的基調。



這個場景生動地對應了傅柯在主權與生命權力之間所做的對比，揮霍狂暴的主權（者）與冷靜自持，能料理一切週身物事的「生命」權力。接續 Esposito 所提出的理論性問題：主權與生命政治之間的關係為何？生命政治的框架中如何內生，乃至於開展出死亡政治的要素？在傅柯對規訓社會以及治安部署的討論中，相當程度可以回應這些問題。而這需要幾個層次的處理，首先涉及傅柯的「戰爭」論述，特別是近現代政治思想（同樣是霍布斯）的詮釋。在 Esposito 對傅柯的批判性詮釋中，他敏銳地指出，傅柯「別具一格的生命政治觀點，首先受益於尼采式系譜學」，並認定傅柯之所以將生命政治從主權中區隔出來，主因是系譜學「敘事」與主權之間的無法共容（2008: 24; 25）。誠然，傅柯對於權力關係的論述高度受益於尼采式的系譜學方法，如其五個對在處理權力關係時的「方法論上的提醒」（2003b: 27-32），但是，Esposito 完全忽略的是，傅柯因為系譜學方法的啟發，對於「戰爭」（war）問題的論述。透過更細緻地看待傅柯對戰爭問題的表述，既是對 Esposito「概念上不夠精確」指控的回應；另一方面，在傅柯生命政治的論述中，戰爭也是一個重要的環節，如 Reid 所說，對傅柯而言，戰爭是「現代權力關係的建構」的前提，其中「族類生命（species life）的種種機緣性條件可以在現代社會的安排中被個有所別地調動、釋放、操控以及投入運作」（2008: 15）。

戰爭應該如何構思？應該如何看待戰爭？這些問題背後所涉及的權力關係論述，支撐了傅柯生命政治的概念。從點到面，這主要有三個面向，也各自對應於傅柯在處理權力關係時，關於權力問題的三個方法論上的提醒：生產性（productive）效應、權力從最局部機制到全面性策略（strategy）的具體化過程，以及在權力整個部署起來的過程中，各種權力技術之間的流動與轉化。第一，戰爭作為一種社會組織的原則，這對應於權力的生產性效應，權力與個體不是對立項，而是權力的初始效應，「讓身體、姿態、論述與欲望被認可與建

構成某種個體的東西」；第二，戰爭論述之間的相互解碼（decipher），這對應於權力關係從最局部機制到全面性策略的具體化過程，「在權力的最末端理解權力」¹；第三，對權力部署的分析，「從其最細微的機制開始，權力有其自己的歷史，自己的軌跡，自己的技術與方法，再看這些機制是如何被投注、集聚、運用、轉向、轉化、置換與延伸」（Foucault, 2003b: 27; 29-30），從戰爭到「治理」的問題意識，會在這個過程中慢慢浮現，先看傅柯這段話：

戰爭從來沒有像 19 世紀以來的那樣血腥，那樣順利成章過，過去也從來沒有任何體制，會對自己的人民加諸這樣的大屠殺，現在這種驚人的殺戮力量...所對應出的是這樣一種權力：對生命施加正向的影響，致力於對生命的照管，將之最優化，使之增殖，使之隸屬於精確的控制與全面的調節。戰爭不再是以一個必須要被保衛的主權者名義而發動，而是為所有人的生存而發動...有多少對生命與存續，對身體與種族的經營照管，就有多少的體制能夠發動戰爭，就會有多少能把人送死的戰爭，就多少人因此送命。（1980a: 136-137）

必須在處理傅柯在三個面向上對戰爭的論述之後，才能回頭來理解這段頗具智識密度，並且可以視為回應 Esposito 的引文。首先，在戰爭作為社會組織原則這個面向上，涉及傅柯看待權力問題的一個洞見：權力不是「所有物」（property），權力不是某種在掌握在某個人手上實質性的東西，因此，權力與個體之間不是對立項，權力並不是施加在個體身上：

權力通過網絡運作，個體並不單純只是在這些網絡中流通，他們處於一個既屈從於權力，也運作權力的位置，他們從來都不是待在那裡，等著權力施加並對之同意的惰性目標，他們一直都是權力的接力（relay）。換言之，權力穿過個體，而不是施加在他們身上。（2003b: 29）

「接力」是傅柯此一權力方法論立場相當生動的意象²，權力是流動的，權

¹ 或見傅柯這段話：「權力理據的特點是在相對有限層次上經常相當清楚的手段方法...而這些方法手段彼此之間會越來越連結，相互吸引並繁殖，同時也在其他地方發現支援的基底與條件，最終形構出一個整全性體系」（1980a: 95）

² 「接力」這個意象往後也被德勒茲拿來表述他自己與傅柯看待理論與實踐的立場，理論與實踐之間，不是彼化於此，或者此化於彼的整體化關係，而是一個各種紛雜的理論與實踐性零件相互接力的關係，「從理論的環節位移到其適切領域時，它會開始被阻礙，會遇上撞牆，會被



力會橫貫與穿過個體，在各個個體的「接力」中，形成網絡。從這個方法論原則來看待戰爭問題時，它就不僅僅只是力量的衝突，「軍事科學的理據不僅僅在於軍事力量最終或能動用以針對的暴力目標」，而在於「軍事組織自身在理論化與執行中所制定出來的秩序形式」（Reid, 2008: 17），軍事化的組織原則在傅柯知名的「規訓社會」，扮演著與主權進行戰爭權力相對應的角色，後者是處理國家之間的政治，作為「政治的延續」的戰爭，但同時，政治也是戰爭的延續，需要更進一步了解的是「軍隊作為一個在市民社會中維持讓戰爭絕跡」的原則，也就是說，政治，「至少必須視為軍事模式的延續」：

政治作為一種秩序與內部綏靖的技術，其調遣運作所力求的是施加某種完美軍隊的機制，大眾被整齊地規訓起來，一支靜若處子動若脫兔的部隊，一支既能安紮於營，又能奮戰於野的軍團。（Foucault, 1995: 168）

傅柯將通過規訓機制，加諸於身體的解剖政治（anatomy-politics）視為生命權力的一極，對他來說，身體或許在肇建主權的過程中得到一個被保全起來的政治意象，但崇高的意象始終都會伴隨一個「低下」的開端³。當傅柯說權力會穿過個體，個體會是權力網絡之間的接力，在這個環節，他所指的是主權權力的崇高形象之下存在著權力的「微觀物理」（micro-physic），它由「雜多的細微程序」，「謙遜的樣態」（*humble modelities*）與「簡單的工具」所構成，社會契約思想實驗背後有一個「軍事化美夢」的內在規訓權力肌理：戰爭做為一種根本的指涉，不是自然狀態中的全面戰爭，而是「精心附設在機器中齒輪」。在契約框架所預設的總意志與基本權利背後，是透過規訓機制生產，用「自發性的柔順」與「不斷改進的訓練」對之增補的「順服的身體」（*docile body*），「自

阻擋，這些都要求另一種論述型態充當接力...實踐就是這麼一套從一個理論點到另一個的接力，而理論也就是從一個實踐到另一個的接力...」（1996: 74）。

³ 這也是傅柯得自尼采系譜學方法的啟發：「歷史的開端通常很卑下：不是鴿派人士的謙恭謹慎，而是一種譏諷挖苦，足以打破一切執念」（1998: 372）。著實，傅柯的系譜學方法提示與其對現代政治權力部署的探究之間並不是指導性的關係，而經常有一種對應與相互增強的關係，系譜學的方法改變了看待權力關係的視角，而在重新看待權力關係的過程中，某些系譜學的主張又反過來得到強化。



然的身體」可以成為新的權力對象，但卻是一個得要可以納受「有其秩序、階段、內在條件的種種具體運作」的身體 (Foucault, 1995: 138; 170; 169; 155)。

現代政治的個人主義像是一把「法理-規訓」的鉗子：

有出現在哲學與法學理論中出現的法理性個體，作為抽象的主體，由其不經契約同意就無法加以限制的權利所界定；然而，在這個（抽象主體）之下，伴隨著它，有一整套的規訓技術，把個體打造成某種歷史的現實，打造成生產力的要素，以及具有政治力量的要素。這個個體是一種屈服的身體，立身在監督的體系之中，臣服於常態化的程序。(Foucault, 2006b: 57)

身體既是系譜學方法所關注的主題⁴，它同時也是規訓的解剖政治的主要著力，權力會通過身體，生產各種雜多的效應，身體不是以「一個不可分割的一體化的方式」來對待，而是「個體化地零碎修補 (retail)，以施加微妙的強制，在諸如運動、姿態、態度與速度這些機制上是來掌握控制」(Foucault, 1995: 137)，規訓是這樣一種權力機制：

然而，在 17 和 18 世紀，出現或者應當說發明了一種全新的權力機制，其具有非常特殊的程序，有全新的工具，以及相當不同的裝備...全然與主權的關係不相容。這個新的權力機制首先作用在身體，其作用與其說是土地及其產品，不如說是身體的一切所為。這樣一種權力機制讓從身體抽繹時間與勞動得為可能的權力機制，而不是商品與財貨；這樣一種權力樣態藉由反覆不斷的監控來運作，而不是以間斷性的方式，通過週期性的勞役賦稅體系來運作；這樣一種權力樣態預設的是由種種具體強制所佈建的嚴格網格，而不是一個主權者的物理性存在。從而，基於既提升臣服者的力量與效能，又提升對臣服者的力量這個原則，它界定了一種新的權力流通 (economy)。(2003b: 36)

權力對身體的生產性投注，在軍事化的組織找到了直接上手的權力技術與工具，在軍事科學中，操練士兵的各種教範，以及訓練中對時間、空間與活動的嚴密編碼，社會契約論中的每個公民都是理想的戰士，這可以說是規訓權力

⁴ 「身體是銘刻事件的平面（而語言，記號與觀念則總是消除事件），『我』的消解之處...系譜學作為血統 (descent)，位在身體與歷史的接合之處。它的任務是把一個烙上歷史的身體，給完全獻曝出來，以及歷史摧折身體的過程」(Foucault, 1998: 375-376)

增補主權權力的現實對應，而軍事化的組織原則之所以是規訓重要權力技術的原因，是因為「順服的身體」與準備進行戰鬥的身體，既能「安紮於營」又能「奮戰於野」的身體，兩個看似相悖的目標，在軍事的組織中毫無障礙的結合起來：

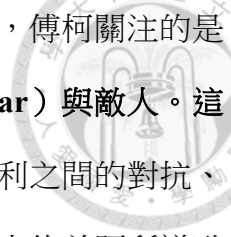
規訓的歷史時刻是一種人類身體技藝誕生的時刻，不只是針對其技能的提昇，也不只在於強化其臣服，更在於在機制本身中形構一種當身體變得越來越有用時，就越加順服，反之亦然的關係。(Foucault, 1995: 137-138)

規訓權力的主要功能就是「訓練」，而不是挑選與徵用，更確切地說，是為了更好地挑選與徵用而訓練。並不是為了將之化約而將這些力量連結起來，**以這樣的方式將之結合起來，是為了使之增生並對之運用...**規訓「打造」個體，一種既把個體當作對象也把其當成運作工具的特殊權力技術。(Foucault, 1995: 170)

軍事化組織是規訓重要的權力技術，戰爭以其備戰的軍事型態，就其在最微觀層次上對身體的規訓，而滲透到和平社會的組織原則當中，「由於軍隊也是一種技術與知識體，能夠把它們的圖示(schema)投射到社會體之中」(Foucault, 1995: 168)，此即傅柯解構戰爭論述的第一個面向，而傅柯在此處對權力問題的兩個提示，分別是權力技術的轉移以及權力對象的可分割性，在進一步將視野從身體轉向人口時，這兩個線索的角色將會更為重要。此前，要先行繼續處理傅柯戰爭論述的第二個面向論題：戰爭論述從最局部性機制到全面性策略的相互解碼。

貳、戰爭論述的相互解碼

在戰爭的相互解碼這個面向上，涉及傅柯對霍布斯獨具一格的詮釋。對傅柯來說，所有人對抗所有人的戰爭，是霍布斯用以構思合眾國主權的論述策略。霍布斯以這個以某種極端狀態所表述的戰爭關係表明，在力量上處於平等關係的個體，不可能離開其所導致的悲慘自然狀態，如同 Esposito 所說，需要局部

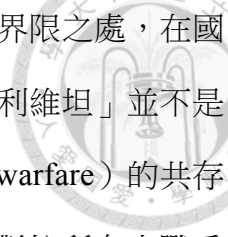


性消解自然權利，才能免於極端的共業狀態，相較於 Esposito，傅柯關注的是將戰爭狀態與主權連結起來的三個環節：意志、內戰（civil war）與敵人。這也分別對應於戰爭論述的三重解碼。首先，對傅柯來說，自然權利之間的對抗、個體之間的不信任，以及個別力量事實上極為細微但容易被誇大的差距所導致「虛榮」（vain glory），是戰爭狀態之所以延續下去的三個因素。霍布斯獨到之處在於指出，和平有賴於全面戰爭狀態的結束，而全面戰爭狀態的結束，則有賴於一個作為「將所有的權力移交，將所有人的意志化約為一」的過程（2015: 26; 27），霍布斯的機巧在於，正是全面戰爭狀態與和平狀態悖論般的合致，確保了所有主權的肇建，都是來自於意志：

霍布斯嘗試要論證的是，在主權的肇建中，關鍵的因素不是意志的性質，甚至也不是意志表達的形式如何與程度多少。基本上，是否被刀架在喉嚨，是否能夠清楚明白地表達都無關緊要。必須要有，不管怎麼說一定要有某個能夠讓我們能夠活下去，完全的意志，主權才算存在，即便我們不得不因為其他人願意，才讓倖存的狀況...霍布斯把某種會在戰場上實際出現的戰爭、戰爭的事實與力量的關係，轉化成某種跟主權的建構完全無關的東西。主權的肇建跟戰爭一點關係都沒有。（Foucault, 2003b: 96; 97）

通過這個全面戰爭狀態的構思，通過「戰鬥終了，失敗者驚慌失措但法理上依然有效的意志」在合眾國主權的肇建上，它取消一切的征服⁵（Foucault, 2003b: 98），霍布斯所完成的是戰爭論述的第一重解碼：全面戰爭狀態與和平之間通過無論以什麼形式表達的意志，所進行非此即彼的轉化，沒有灰色地帶。在此第一重解碼中，衍生出了戰爭論述的第二重解碼：內戰與全面戰爭狀態之間的相互解碼。內戰是全面戰爭狀態的某種殘餘，它「只能是所有人對抗所有人戰爭，在一個應當用契約正常治理的社會結構中，可怕的延續」（Foucault, 2015: 13），傅柯強調，霍布斯並不是僅僅宣稱某種全面的戰爭狀態降生了利維

⁵ 傅柯精準地掌握到，霍布斯主權學說，是在英國「諾曼征服」此一歷史脈絡下的戰略性論述，「霍布斯要抹去的是征服，或者說要抹去的是在歷史論述和政治活動中對征服這個問題的利用。利維坦看不見對手是征服」（2003: 98），對抗以勝者為王、以社會中群體對群體、民族對民族的征服為理據的「歷史-政治論述」。



坦，戰爭「會在國家建構起來時，在國家的縫隙中、在國家的界限之處，在國家的前線一端，依然以威脅的樣子繼續存在著」，也就是說，「利維坦」並不是對戰爭的完全抹去，而是一種與「永恆戰爭狀態」(permanent warfare)的共存(2003b: 90)，永恆的戰爭狀態，內戰的可能，暗示了所有人對抗所有人戰爭的存在，而此一全面戰爭狀態，則提示了解決內戰的辦法⁶：


社會、法律與國家並不是終結戰爭的停戰協定，或者決定性勝利的產物。法律不是平息戰爭的綏靖，在法律之下，戰爭在所有權力機制中，即便是最為尋常的機制中，繼續發出怒吼。戰爭是制度與秩序背後的動力。在最細小的齒輪中，和平也正發起一場祕密戰爭...和平是編碼過後的戰爭...戰場的前線反覆且不斷地貫穿社會整體... (Foucault, 2003b: 50-51)

誰是永恆戰爭狀態的始作俑者？內戰解碼了全面的戰爭狀態，內戰是全面戰爭的殘餘，所以是對社會的威脅；全面戰爭狀態解碼了內戰，全面戰爭時時刻刻都可能以內戰的形式回歸，它是社會揮之不去的陰影。在這個戰爭論述的雙重解碼過程中，社會契約在作為權利讓渡與合眾國建構的法權論述之外的另一個重要效應就出現了：社會敵人 (social enemy)。對抗社會的人都有可能成為威脅，從而潛在挑起內戰，繼而喚起全面戰爭狀態，傅柯認定，這是各種社會契約論版本中，無論是否反對全面戰爭狀態，對於犯罪 (crime) 的共同定位：

犯罪不單只是違法的行為，涉及傷害他人的違法行為，犯罪也同時是傷害社會，一種個人把他自己與其他人維繫起來的社會公約給打破，向自己這個社會發起戰爭的舉動。犯罪一瞬間就讓所有人對抗所有人的戰爭短暫地重新出現，也就是說，一場一個人對抗所有人的戰爭。犯人是社會敵人，從而懲罰就既不能是補償他人的傷害，也不能是對違法的懲罰，而是一種保護的舉措，一種社會拿來抗衡犯罪者，對抗戰爭的舉措。(2015: 33)

通過社會契約，通過戰爭論述的相互解碼，這個「生產社會敵人」的效應，

⁶ 對傅柯來說，內戰另有一個在此一相互解碼之外的樣態：作為一種抵抗的條件。內戰是一個過程，它不是所有人對抗所有人那種個體彼此衝突的後果，內戰會形構成新的集體性，「通過它也藉由它，好一些過去不見天日的新集體性構成自身」(2015: 28)。此一內戰作為抵抗的主題，將在第四章處理。



為懲罰的政治理據加入了新的內涵，一方面，懲罰保留了主權作為生殺大權的一個重要面向，對「敵人」宣戰的絕對權力；但另一方面，不再是敵人與主權者之間，在公開處決壯觀血腥場景中，藉由展現「膽敢違反法律的臣民與展現力量的全能主權之間的不對稱」(Foucault, 1995: 49)，短暫與暴烈戰爭；而是敵人與社會之間永恆的戰爭狀態，一場「不是所有人對抗所有人的戰爭，而是富人對抗窮人、所有者對抗一無所有者、巨賈對抗無產者」的「社會戰爭」(social war) (Foucault, 2015: 22)。此即戰爭論述的第三重解碼：犯罪作為一個人對抗所有人的戰爭，與某種「所有人對抗一個人的戰爭」之間的相互解碼。也就是說，社會契約的論述在創造公民的同時，也通過內戰的全面戰爭的相互解碼界定了社會的敵人，如傅柯援引盧梭的話，「在對罪犯處以死刑時，我們所殺死的，與其說是公民，不如說是敵人⁷」，對傅柯來說，社會契約本質上是一種同時生產公民與敵人的戰爭論述，同時，在這個戰爭論述，懲罰得到了新的政治理據：必須保衛社會，「懲罰的權力已經從主權的報復轉向對社會的保衛」

(Foucault, 1995: 90)。在傅柯的生命政治論述中，從《規訓與懲罰》、《懲戒社會》與《必須保衛社會》三個作品中所闡述的「必須保衛社會」命題，具有特殊的地位：在最表面的層次上，它說明了一個並不源自於主權生殺大權，但作為社會契約論另一個側面的政治理據，「必須保衛社會」實現主權與規訓之間的連結；在方法論層次上，從全面戰爭狀態到內戰，再從內戰到社會戰爭這個戰爭論述相互解碼的過程，是傅柯通過系譜學方法對權力關係如何在從最局部機制到全面性策略的具體化過程，「重新發現戰爭」的表述：

在那些讓我們相信自然的必要或者秩序在功能上的必須的刻意遺漏、幻見謊言之下，我們必須重新發現戰爭：從和平中解碼出戰爭。戰爭割裂了整個社會體，以此作為社會體永恆的基底。戰爭把我們所有人放到這邊或者那邊。而僅僅只是作為解釋原則來重新發現戰爭是不夠的，必須讓戰爭重新復活，把它從不為

⁷ 盧梭的例子表明，為什麼傅柯會認為「批判所有人對抗所有人戰爭的人，並不會批判內戰與之的同化」(2015: 25)，也就說，盧梭固然對自然狀態的表述與霍布斯不同，但在意志、內戰與敵人三個將戰爭狀態與主權的環節上，他與霍布斯相去不遠。

人知的沉默與雛形形式中強拖出來，為了準備下一場決定性的戰役，就必須緊逼著它，如果我們想贏的話。(2003b: 268)

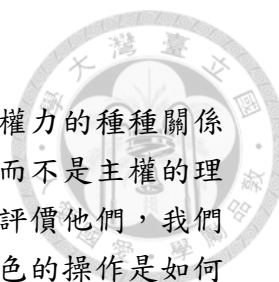
將戰爭「從不為人知的沉默與雛形形式中強拖出來」，「緊逼著它」這麼一個生動的意象，那麼，戰場何在？首先，就本文的主題來說，「必須保衛社會」可以視為對 Esposito 的某種回應：傅柯並沒有忽視 Esposito 所說的「免疫性要素」，傅柯對戰爭的論述，表明社會敵人的生產，始終內在於作為肇建主權的社會契約論機制中，戰爭的角色：

不再是建構歷史，而是保護與保全社會，戰爭不再是社會與政治關係存在的條件，而是其在自身政治關係中續存下來的前提...出現了一種保衛社會對抗從自身而生威脅的內在戰爭理念...社會戰爭造成了一個大規模的撤退轉進(*retreat*)，從歷史撤退並轉進到生物，從建構撤退並轉進到醫學。(Foucault, 2003b: 216)

傅柯這段話一方面表述了必須保衛社會與免疫政治之間的關聯，這反映了 Esposito 對於傅柯生命論述的批判性詮釋，高度忽視了傅柯的系譜學方法的啟發，而在另一方面，這段話也提示了另一個重要的問題：戰爭論述相互解碼出的「社會敵人」，是通過一個論述場域上的「巨大撤退轉進」，來界定其在權力關係中的地位。此一巨大的撤退轉進，所涉及的是權力關係在水平面向上的流動與重組。簡言之，傅柯固然將生命政治與主權區隔開來，但對他而言，一方面，必須保衛社會的「戰爭」，是戰爭論述的相互解碼，契約此一權力機制在法權轉讓之外存在另一個透過全面戰爭、內戰與社會戰爭之間的相互解碼，藉此產生社會敵人的效應。另一方面，生命與死亡的生產並非截然二分，也無法預先決定，生與死或許是最末端的效應，關鍵是，整個權力關係與機制從最末端最局部面向上所操作的方法手段 (*tactics*)，到將這些方法手段收攏，使之協調的策略 (*strategy*)，乃至於到各種策略之間相互交疊彼此作用的權力部署問題

8 :

⁸ Mitchell Dean 的解釋可以說非常精確，「傅柯用部署這個概念，試圖以種種偶然，實證上可



不是從主權推敲出各種權力，我們應該歷史地與實證性地，從權力的種種關係中，抽繹出支配的種種操作。支配的理論，各種支配的理論，而不是主權的理論...揭露支配的關係，在他們的雜多、差異、特殊與可逆中去評價他們，我們不應該找某種權力生發而出的主權，而是揭露這些宰制形形色色的操作是如何相互支持，相互關聯的，如何在某些情況下相互匯聚並彼此強化，又在哪些情況下會互相抵制，甚至彼此消耗。(2003b: 45)

參、必須抵制窮人的新戰場

新的生命政治戰場如何成形？如何轉進？社會敵人所要面對的是什麼新戰場？這些問題不妨從盧梭(Jean-Jacques Rousseau)對治理的經典表述開始回答。盧梭在《論政治安治》(*Discourse on Political Economy*)一文中對治理的闡述，主要有三個要點。第一，他在亞里斯多德對政治與家計(household)的區分中，再區分出一個，可以說是政治與家計的混合的新場域，由於運作上涉及各種人事物的安排、協調與預處，因而接近於古希臘對家計功能的界定，但它形式上必然涉及國家權力運作，盧梭將之稱為「公共安治」(public economy)。他呼籲讀者必須謹慎區分兩種不同的政治場域，一是作為最高權威，擁有立法權利，而在某些情況得要求整個民族承擔義務的「主權」(sovereignty)；另一邊則是他稱之為「治理」，僅擁有行政權利，並只能要求個別個體承擔義務的公共安治(1992: 142)。第二，盧梭強調，必須以法律將主權與治理這兩個場域銜接起來，「立法者的首要職責是讓法律確認(confirm)總意志；對行政或治安而言，公共安治的第一守則就是嚴格奉行法律」(1992: 147)。盧梭的意圖是，藉由法律將兩個截然不同的政治場域銜接起來，以此調節公共安治本身的權宜性：

並不是說在治安(行政)以及安治種種無以計數的細節中，再無政府智慧插手

分析的雜多具體組裝，來取代單純權力形式的劃時代轉移... (主權)不再是一個領域中至高的權力，而必須成為元素之一，進入到廣泛變異的關係中，有不同的可加之調整的功能，在一個複雜的網絡與組裝中，有著變動不居的位置」(2017: 87)。

」

餘地。而是說，要在這些無以計數的場景中妥切行事，始終得要有兩個不會出錯的法則：一是法律的精神，它能在法所無法預見的情況下中幫助斷定個案；另一則是總意志，它是所有法律的根源與增補，在法律付之闕如的狀況下，就應該要諮詢總意志。(1992: 147)



第三，主權與治理藉由法律聯繫起來，但就法律來說，它有一個最大的威脅，也就極端不平等的財富分配，盧梭以此界定了政府治理最重要的任務：

一旦情勢演變到窮人需要保護，而富人需要約束時，最大的傷害就已經鑄下。只有在均富的狀況下，法律的全部力量才得以展現。法律在對抗富人的聚斂與窮人的貧困 (indigence) 時，一樣顯得無力：富人樂鑽法律漏洞，窮人力避法律網羅，富人撕破法律之網，而窮人穿網而過。於是，政府治理一個最重要的任務就是避免財富的極端不平等：不要劫富，而是消除聚斂的門路；不要濟貧，而是避免公民變成窮人。(1992: 154)

就主權、法律與治理之間的連結來說，盧梭希望在主權（總意志）與治理（公共安治）之間，可以藉由法律而銜接起來，並藉此壓縮「政府的智慧」在「種種無以計數的細節」中的插手餘地，以確保主權、法律與治理之間的接合，同時，盧梭也敏銳地意識到貧窮的問題是治理的重大要務。盧梭的主張可以說是一個窮途末路的抵抗，因為，在傅柯對治安的論述中，治理早在盧梭之前就已經擺脫主權與法律的束縛，進而發展出自身的政治理據，甫進入資本化的市民社會，也早已有自己對付窮人的策略。傅柯指出，從 17 世紀以來，市民社會中就已經開始出現一些藉由關注道德與生活舉止，來規訓成員的自發性組織與結社 (2015: 102-104; 2000a: 60)。例如，貴格會與衛理公會等宗教性的團體、間接附屬於宗教團體的協會，例如在 1737 年關閉，又在 1760 年重啟的「道德改良協會」、準軍事化的民防團體以及在重要的經濟設施中自發性成立的私人保安團體，傅柯強調，在考察這些形形色色團體的目標與執行方法時，所發現的是「在小布爾喬亞團體中從底層而出的對道德的重整」(2015: 105-106; 2000a: 63)：

這些結社的主要功能不在於偵查與懲罰犯罪，而**首先在於打擊道德缺陷，甚至於防微杜漸**，打擊諸如無所事事、聚眾賭博、苟且荒淫的種種心理癖好、頑劣惡習與行為舉止。它也包含了打擊利於道德缺陷的淵藪，像是酒館、賭場與妓院等等，最後，它所涉及的，不是創造像是刑罰這種東西，而是某種更為正向，也更為持久的東西：教誨，對行為舉止的諄諄教誨。(2015: 105)

傅柯特別關注一個在主流政治思想中並不入流，但卻被他頗具玄機地「譽為」能與康德比肩(2015: 108)的人物，此人即是建立英國首支現代化民防警力，泰晤士河警備隊(Thames River Police)，堪稱「治安科學」奠基者柯夸洪(Patrick Colquhoun)。柯夸宏認為，為了市民社會的財產安全，社會所需要的不只是明智的法律，還需要「明察秋毫的警力，以及一個正確約束體系的翼助」(轉引自 Neocleous, 2000: 49)，他將「預防」(prevention)視為治安的核心理念(Neocleous, 2006: 29)，要消除犯罪，預防勝於重罰，如他所說：

財產的安全不會跟著嚴厲的懲罰而來，畢竟實在沒什麼國家的刑罰比英國更血腥了。財產的安全還是得歸功於更正確，更積極的治安體系...治安的真正本質是預防犯罪，預防行為不檢。(轉引自 Neocleous, 2006: 30)

而在「論窮困」(*A Treatise on Indigence*)前言中，柯夸洪這麼說：

在這個國家，或許可以把治安當成一門新學科。其特質不在於導致懲罰，這是只隸屬於法官的司法權力，而在於犯罪的預防與偵查，以及其他各種為了市民社會的良序與安適，內在調節的功能。(轉引自 Neocleous, 2006: 30)

在這篇論文中，柯夸洪呼應了盧梭對貧窮問題的重視，但區分了貧窮(poverty)以及懶散(indigence)，他認為，貧窮是一種因為個人「必須努力勞動以維生」的「社會中的一種狀態與情勢」；而懶散則是「人缺乏謀生工具」，因此「無能以勞動達到自然所要求的程度」(轉引自 Campesi, 2017: 195)。在《論城鎮的治安》(*Treatise on the Police of the Metropolis*)這篇論文中，柯夸洪強調，治安固然無法根除貧窮，也不需要根除貧窮，治安的作用是「妥切地管理窮人，



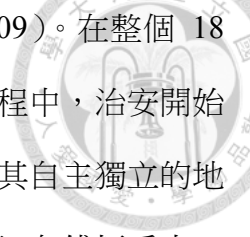
以讓他們不致於滑落到懶散的境地」(Campesi, 2017: 196)，柯夸洪這麼說：

勞動對於所有的政府與治理來說，是絕對需要的，況且從窮人身上也只能期待勞動，在適切的管制之下，他們不會變得有害，反而對所有國家來說都會很有助益，從而，貧窮本身並不是惡，**高度值得所有政府加強呵護的是，攸關謀生工具的健康、氣力與秉性。**(轉引自 Campesi, 2017: 196)

柯夸洪強調，在適切的管制下，貧窮有助於勞動，而勞動有助於國家的力量。治安不需要再考慮根除貧窮的問題，反過來，治安的作用變成「撐住貧窮」，「建立一個體系，讓窮人撐住，在懶散的邊緣可以把持的住」，柯夸洪因此強調，「貧民治安機構」的建立，在「國家的政治經濟體系具有特殊意義」，(轉引自 Campesi, 2017: 196)。治安的重點在於懶散而非貧窮，扣除導致懶散的身體病痛與殘疾，是屬無力回天的情況外，其他會導致懶散的原因，柯夸洪都歸咎於道德因素，因此，要打擊懶散，避免讓貧窮免於退化成懶散，柯夸洪認定，道德上的重整有所必要：

所有大大小小的違法...根源都在人們的惡劣與敗德的習癖，以及各種其行為舉止與結夥成群足以產生乖張惡習的設施之中，粗鄙的生活尤其是...經濟上的援助治不好這種腐敗，治不好這種道德上的腐敗。(轉引自 Campesi, 2017: 197)

對傅柯來說，柯夸洪之所以能與康德比肩，並稱西方道德體系之父的主因是，相當程度上，至少在治安對貧窮的管理這個範圍內，柯夸洪明白地切斷了盧梭所重視的，治理與法律之間的銜接。或者最起碼，在治理與法律之間，需要透過一個道德重整的中介，對柯夸洪來說，刑罰體系的根基是道德，「再沒什麼比法律輕賤道德，更敗壞人心了」，因此「要對違反宗教與美德的罪行施加更嚴厲的刑罰」，所以，必須要有一個監管個體道德的治安機制，在「刑事警力」(criminal police)之外，處理所有大雜燴事務「一般市政警力」(municipal police)(Neocleous, 2006: 30)，法律甚至要為此讓位，成為「不過賦予這些監管機構



在道德層次上的介入與作用可能⁹」的法律 (Foucault, 2015: 109)。在整個 18 世紀市民社會自發性抵制賤民，資產階級對賤民的治理實踐過程中，治安開始慢慢擺脫切斷其與法律的連結，在對個體道德的監管中，取得其自主獨立的地位。伴隨資本主義社會，出現了新的「社會敵人」、新的權力技術，在傅柯看來，這是兩個同時並進的「雙重動態」(double movement)，第一，犯罪的暴力程度與刑罰的殘酷程度都降低了，但伴隨「生產的發展與財貨的增加」，以及「對財產關係法理與道德價值更多的側重」，「相應於非法活動型態轉變」所出現的是「更嚴密的監控手段、對人口更細緻的劃分以及更有效的資訊查找取得的技術」，也就是「懲戒活動的延伸與細緻化」(1995: 77)：

這是一種調整形構個體日常生活權力機制的成果，一種承擔起責任，將個體日常生活的行為、身份、活動以及各種表面上無關緊要姿態納入監控這樣一種機制的調適與改良。另一種應付人口紛歧複雜的力量與身體的策略，這裡所出現的與其說是對被入罪者人性的尊重...無疑不如說是司法更細膩調整的趨勢，以及對整個社會體更周密刑事映照 (penal mapping)。(1995: 77-78)

如傅柯所提示，「任何一種刑法制度，都應該被看作是一種有區別地管理非法活動的機制，而不是旨在徹底消滅非法活動的機制」(1995: 89)，另一方面，道德化刑罰預設了比刑罰機制「更細緻更廣泛的機制」，能把「類刑事」的管理延伸到社會體中的權力機制，傅柯稱之為「存在的刑事化」(penalization of existence) (2015: 193)，這是另一個更頗具玩味的「雙重動態」，一方面，18 世紀的法學家，諸如現代刑法之父貝加里亞 (Cesare Beccaria) 以及邊沁，都主張必須要區分道德上的過錯以及違法 (infraction)，法律只關心社會效益，不應該處罰個體的敗德行為，不過：

我們現在同時也可以看到，由這些團體所自發性組織起來的種種監管作為，最終是一個階級對另一個階級，嘗試把刑罰再道德化，賦予某種道德化氛圍的一整套監管作為。簡單地說，要把道德化的控制與壓制，與刑事懲罰銜接起來，

⁹ 傅柯這段手稿，監管機構的原文都是治安。

而完全不顧刑事懲罰自己的論述與實踐是怎樣。(2015: 107)

無疑，對傅柯來說，懲罰變得更人性化，但寬厚的新原則與其說是為哲學家的道德論證所驅動，不如說是為「懲罰權力精心算計的流通 (economy)」所驅動，刑法的改革導致了罪犯現在以兩種特殊的方式成為對象：一方面，罪犯作為所有人的敵人，是目中無法之人 (outlaw)，是社會契約的違反者，是不正常者；另一方面，罪犯的靈魂，其背德是一種能用精心算計的懲罰，去衡量、矯正與控制」(1995: 101)。在 18 世紀的治安論述中，藉由規訓對靈魂的懲罰，對之施加道德的管束，一直都是治安的重點關注之一，De Lamare 在《論治安》(*Traité de la police*) 中，就把影響道德風氣的宗教視為「首要與優先問題」：

宗教是其中唯一的主題。毋需多做其他努力，城鎮中就不會再有傷風敗俗的事，節欲讓我們遠離疾病，工作勤勉，簡樸與遠見，會讓我們永遠都能得到生活中的必需，慈善驅逐邪惡後，就可確保公共安寧... (轉引自 Foucault, 2006a: 76-77)

在這個存在著將「生命」無限分割可能的生命政治權力部署中，在生命政治各種「不為人知的沉默與雛形形式」的戰爭中，戰場「大規模的撤退轉進」了，這個新的戰場，首先即是「治安」，而構成傅柯生命政治論述一個重要側面的新問題意識：治理 (government)，也在新戰場中開展出來。

肆、治安作為個體的政治技術

在傅柯對 17 與 18 世紀政治治理的實踐與論述的考究中，治安隸屬於一個如何將個體整合到國家之中的問題意識中，這個問題意識，傅柯稱之為「個體的政治技術」(political technology of individuals) (2000i: 404)：

在現代國家中，個體對國家效益的邊際整合並不是沿襲希臘城邦特有的倫理共同體形式，在新的政治理據中，它是藉由某些當時稱之為「治安」的特殊技術來達成... 為了把個體打造成一個對國家舉足輕重的要素，要在國家理性的總體

框架中，採行、運用與發展哪些種政治技術與治理的技術...這些技術與實踐會賦予這個新的政治理據，社會實體與個體之間的新關係，一種具體的形式。

(Foucault, 2000i: 409-410)



傅柯指出，從 16 世紀末到 18 世紀末，當人們在討論治安時，所指的都是這樣一種獨特的技術，讓「在國家框架中的治理，得以藉由某些特有的技術，來把人民治理成對這個世界有用的個體」(2000i: 410)。治安必須確保個體的福祉，但在 18 世紀的治安論述，個體的福祉遠遠不是從其作為所有權的權利載體來界定的，而是從其作為一個活生生的人，傅柯援引 17 世紀初 Louis Turquet de Mayerne 《論貴族民族制王國》(*Aristo-Democratic Monarchy*)，該書有高度的烏托邦色彩，其中主張應該要有四個治安部門，其中兩個部門管理人的部門，一個負責教育與人口登記，另一個則負責救濟鰥寡孤獨，傅柯特別指出 Turquet 一個頗具玩味的主張：治安的真正目標是人。在這個當時看來全新的治安國家想像中，傅柯認為，政治權力與個體之間的關係出現了歷史性的變化，「治理開始面對個體」，「不僅僅依據其法理地位，還把他視為人，勞動著的人、從事交易貿易的人、活生生活著的人」(2000i: 412)。

傅柯提到了兩個「治安學」發展的重要人物，一個是寫下《論治安》(*Traité de la police*) 的 De Lamare；另一個則是 von Justi 及其供作教科書使用的《治安原理》(*Elements of Police*)，這兩本書總結了治安作為對人的治理，作為「個體的政治技術」的幾個重點：第一，治安尋求以某種特殊的方式，將個體結合到國家當中，「個體的幸福對國家存續與發展是必備條件」，既成為國家治理的目標，個體的福祉也成為國家力量的要素，「人民的幸福就成了國家的氣力」(Foucault, 2000i: 414)，「人口」這個概念，即是個體透過治安而被結合到國家時，所產生的新集體現象：

國民人口開始成為監督，分析，干預與調整等等的對象，開始出現了一種人口

技術，包括人口統計，年齡結構計算，對預期壽命與死亡率水平的計算，對財富增長與人口增長之間相互關係的研究，刺激婚姻與生育的各種手段，教育方式與職業培訓的發展...人口的生物性特徵，成了攸關經濟管理的因素，圍繞著它們組織出一種部署就成了必要，這種部署不僅僅要確保其臣服，更要確保其效用的提升。(Foucault, 2000b: 95-96)

第二，據此，治安所關注能夠提升國家能力的積極治理。von Justi 區分了政治 (politics; *Politik*) 與治安 (police; *Polizei*)，前者處理諸如戰爭與司法等消極任務，後者則肩負積極的使命，「旨在持續地提升新的能量，改善公民的生活，強化國家的力量」，而更重要的是，治安的治理「不是藉由法律，而是藉由對某種獨特、持續與積極性的方式，干預個體的行為。承擔消極任務的政治與承擔積極任務的治安...」(Foucault, 2000i: 415)。傅柯說，從 18 世紀開始，所有對治理技藝的著作，一定會有一些章節保留討論城鎮的治安問題，討論建築該有的集體性機能，諸如公共衛生機能或安全機能等等，「這樣的章節在 16 世紀對於治理技術的討論是看不到的」，「不是建築師對建築的考量變了，而是我們對政治人的反思變了」(2000g: 350)。傅柯強調，在 18 世紀，治安所承擔的新任務是提升整體的環境素質 (2000b: 94)。窮人的問題也是在這個脈絡下被凸顯出來，「把貧窮固定在生產機制中好讓其變得有用」，確定「讓身強體壯的窮人去工作，將之改造成有用的勞動力」，(Foucault, 2000b: 93)，種種對賤民的道德化監管，實際上正是「健康政治」(politics of health) 的一個環節，與之相伴的是：

總的來說，浮現出來的是，**人口的健康與身體素質成為政治權力的本質目標**。在此，不是給一個特別孱弱、特別受到困擾，為人口當中棘手的邊緣存在提供幫助的問題。而是如何提升社會整體健康檔次的問題。各種不同的權力部署被**調動起來負責各種「身體」**，不單是要榨取他們的血汗，不單是要對他們橫賦暴斂，而是要伸出援手，假如有必要的話就要加以限制他們，來確保他們良好的健康。(2000b: 94)

在治安論述中，一脈相承的線索是國家藉由治安提升其自身的「健康」素

質，現在從社會自發組織的治安機制中，直接找到了工具，傅柯強調，伴隨社會自發組織治安機制過程，隨之而來的實踐發展是其「國家化」，起先「只是用在一整套確保城鎮安寧的調節舉措」，現在變成「治理所有領土的根本理據」，「城鎮的模式成為可以應用到調節整個國家的基體 (matrix)」(Foucault, 2000g: 351)¹⁰，也就是說，國家藉由治安的部署接管了各種從基層社會中發展出來的規訓機制 (1995: 213; 2015: 107)：

雖然治安很肯定是以一種國家部署的形式而組織起來，雖然這也肯定直接連結到政治主權的核心，但這樣一種權力行使的樣態，其所運作的機制以及其所應用的要素，都是有所特定的 (specific)。這是一種必須跟著整個社會體一起延伸的部署，其所涵括的不只是極端的界限，還有對各種極為瑣碎細節的關注。治安的力量必須「加諸到一切」...像灰塵一樣堆疊起來的一切事件、行動、舉止與輿論，「一切發生的事情」。(1995: 213)

對傅柯來說，在 18 世紀的治安論述中所反映的社會想像，是一個在這個國家透過接收基層監管組織，而將治安網絡散佈出去的過程中，從「封閉式的訓導，某種社會性的隔離」到「被無窮地普遍化的全景敞視 (panopticism) 機制」這個動態中，所形成的是一種「讓權力的效應既可以抵達最為細微的要素，也可以帶到最遙遠要素」的「規訓社會」(1995: 216)：

規訓機制的發展與全面化構成了這些進程的另一個黑暗的面向。保障原則上平等法權體系的整體法理形式，是由這些細微、日常又身體化的機制所支持，由這些本質上並不平等，高度不對稱，我們稱之為規訓的微觀權力體系所支撐起來的。意志的總和透過代議體制，以一種形式化的方式...形成主權根本的權威，但在其基底，是靠規訓確保力量與身體的臣服。真實具體又肉身化的規訓，構成了形式性與法理性自由的根基。契約或許可以看做法律與政治權力的理念根基，全景敞視則打造出全面擴散開來的強制性技術，並且持續深入到社會的法理結構中。(1995: 222)

¹⁰ 傅柯後來將之修正為「國家的治理化」(the governmentalization of the state) (2007a: 110)，用以更精確表述這個國家接收各種規訓機制，接著在更廣泛的面向上將國家權力的部署延伸出去的過程。下一節會更深入探討這個主題。

18 世紀治安論述為國家往後收編社會這些自發性監管機制，提供了政治理據，「警察國家」，事實上是 18 世紀治安論述夢想的烏托邦。De Lamare 說治安要作「王的耳目，王的手腳」（轉引自 Campesi, 2017: 142），延伸到社會的所有層面去，為了達到治安的烏托邦，規訓的機制不可或缺：

為了要能夠運作，（治安）這種權力得要賦予一種持久、全面且無所不在的監控工具，能讓一切隱而不現的事物變得昭然若揭。它得像是沒有臉孔的目光，將整個社會機體，轉化為一個感知（*perception*）的領域：有上千隻眼睛密佈在各處，流動著的注意力始終保持警覺，一個龐大的層級網絡...（Foucault, 1995: 214）

這樣一種由治安所治理出來的特定秩序，在 18 世紀的治安論述中，有其特殊的地位，這是下一節所要討論的主題。

伍、從治安到治理：輝煌燦爛的秩序

傅柯用「個體的政治技術」這個概念所要表述的，治安「既全體又單一」（*Omnes et singulatim*）的雙重動態，一方面是極為細微化到直接施加在個體身上的各種涉及身體的規訓；另一方面是極為延伸到社會所有層面的治理，看似與現代國家的中心化趨向相抗，但實則相輔相成的雙重動態。傅柯後來將此一指向個體，「旨在以一種連續且持久的方式治理個體」的政治技術，統稱之為「教牧式權力」（*pastoral power*）（2000e: 300），這是一種導引人、引領人、給人領路、給人指引，手把手操控著的技藝，監看且鞭策著人們的技藝，一種其作用是在集體與個體層次上，照看人終其一生與一切個別環節的技藝（2007a: 165），對傅柯來說，現代國家治理部署的綿密發展，與個體化的政治技術是同時並進的：

我並不認為我們應該把現代國家看作一個在個體之上發展出來的實體，對這些個體的存在視而不見，相反，要把現代國家看作一個細膩的結構，個體會在某些條件下被整合進去，這樣的個體性會在一種新的形式，被遞送到一套非常特

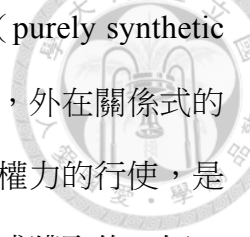
別的模式，而形構出來...某種程度上，我們可以把國家是為一種個體化的現代基體 (matrix)，或者一種教牧權力的新形式。(2000f: 334)



18 世紀的治安論述為這個雙重動態提供了政治理據，治安有其自己的對象，「對人的治理」，但不是作為權利載體的人，而是活生生的人，國家必須承擔對活生生的人，承擔治理個殊性個體的責任，而社會中各種自發組織的監管機制，則為國家提供了直接收編上手的工具。治安此一雙重動態並非歷史偶然的插曲，在更大的論述與實踐脈絡中，它隸屬於西方社會在 18 世紀開始成形的「大治理時代」(era of a governmentality)，我們所熟悉的國家之所以是今天這個樣子，很大程度上是因為「國家的治理化」(the governmentalization of the state) 這個「扭曲」的現象，而治安作為「治理的技藝同時形成的一套特有的工具」，是「大治理現象」的支柱之一 (Foucault, 2007a: 109-110)，先看傅柯的一段話：

這是一個重要的斷裂。主權的目的是內在於自身，並以法律的形式，從其自身取得其工具；然而，治理的目的是內在其所引導 (direct) 的物事之中，目的在於引導出一個最佳化、最大化或者說綿密化 (intensification) 的過程，治理的工具就將會是各種紛雜的方法手段 (tactics)，而不是法。於是，法律引退了，或者說，從治理應該要是什麼的角度來看，法肯定不是最主要的工具。(2007a: 99)

在 18 世紀治安論述所反映化的大治理化趨勢中，治理始終是一個擺脫法律，擺脫主權問題意識，無限延伸到社會一切可能層面的動態性場域。要注意的是，當傅柯把主權與治理對立起來時，他所要說的是，在治理何為、問題意識與秩序想像上，主權與治理各自表述了完全不同的東西。傅柯主要是由從 16 世紀中葉到 18 世紀末，圍繞著因為反對馬基維利《君王論》所大量湧現，探討治理問題的各種爭論與文獻，來凸顯這個對立，反馬基維利文獻主要在兩個面向上挑戰馬基維利的命題：第一，政治支配關係的面向。馬基維利將君王與公國的關係，看作一種外在與超越的關係，無論君王是透過繼承、獲取或者是征服，他都不是公國的一部份，而是外於公國，君王與公國之間不存在根本或本



質性的連結，用傅柯的話來說，這是一個「純粹人造的連結」(purely synthetic link)；第二，君王權力行使的面向。由於支配關係是純粹人造，外在關係式的連結，因此它就其本身是脆弱，並始終飽受威脅，所以，君王權力的行使，是為了維持、強化與保護其公國，保護君王所「擁有之物」，所繼承或獲取的一切。反馬基維利文獻所要做的，就是「某種完全不同的全新東西，來取代（君王）這樣一種能力，取代這種技能守則」，這東西也就是「治理的技藝」，反馬基維利文獻的主張是「能夠護持自己公國的能力，並不同擁有治理的技藝」。這兩個命題首先涉及反馬基維利文獻基本上共有的一個主張，當馬基維利企圖以某種關係上的超越性與外在性，以及君王為了護持公國所應該具有，獨一無二的品質與能力時，反馬基維利文獻的回應是，治理這件事是千千百百種 (multifarious)，社會中有千千百百種治理者：家父長、修道院院長、學堂導師，就有千千百百種治理，馬基維利的君王之術不過其一，於是，「如此千百多元的治理形式，與各種內在於國家的治理實踐，(治理)此一動態的雜多性與內在性，就徹底與馬基維利式君王超越性的獨一無二區隔開來」(Foucault, 2007a: 92-93)，儘管治理的樣態千千百百，分類眾多，重要的是：

治理的技藝所指涉與假設的是他們彼此之間有一個根本的延續。君王論的教義或者主權的法理理論嘗試表明，**君王的權力與其他一切形式的權力是壁壘分明的...在這些治理的技藝中，我們必須嘗試辨識出向上的延續與向下的延續...在當一個國家被妥善治理的意義上，還有一個往反方向，向下走的延續...這條開始被稱作「治安」**，往下而行的線，所意味的是國家的良善治理，會影響個體的舉止或者家庭的經營。對君王的教育確保了治理向上延續的形式，而治安則確保了其往下而行的延續。(Foucault, 2007a: 94)。

對傅柯來說，「治理」不單只是指涉政治結構或者國家的管理，必須賦予它「在 16 世紀曾經有的廣泛意涵」，也就是廣義的「行為的導引」(conduct of conducts)，「個別個人與群體被引導的方式」，包括「兒童、靈魂、社群、家庭與病人的治理」，它所涵括的範圍不只是「正當合憲的政治或經濟服從」，還有



「肯定會作用在他人行動可能性場域上，或多或少被審慎考慮過，精心算計過的種種行動模式」¹¹（2000f: 341）。治理何為？如同傅柯反覆強調的，無論主權的論證是透過契約還是透過君王的品質，其權力理據都是某種獨一無二，「與其他一切形式的權力壁壘分明」，「治理性」（governmentality）拉出一種與主權完全不同的政治場域：

由制度、程序、分析、反思、算計與方法手段所構成的一整套東西，得以讓非常特殊，卻也非常複雜的權力得以運作，而其標的是人口，政治經濟學是主要的知識形式，而安全的部署則是根本的技術性工具。（2007a: 108）

而傅柯這段話，不妨視為對盧梭的回應：

如果說主權的目的內在於主權自身，且以法律的形式從自身得到其工具，那麼，治理的目的則在於其所導引的事物中，存在於治理所導引過程的優化、最大化或者說強化中，治理的工具不再是法，而是多樣的方法手段。（2007a: 99）。

「治安的對象是一個幾乎無限的對象」。「治理性是無限的」，而「這恰好是當時被稱之為治安的主要特徵」（Foucault, 2008: 7; 37）。第二，治理有不同的問題意識：不是對一種特定政治關係的論證，不是對一種特定權力的護持，首先，治理的問題意識呼應了傅柯理解權力的系譜學方法：

權力首先必須理解成力量關係的雜多，這些力量關係內在於其運作的場域，並構成他們自己的組織，在反覆不斷的對抗與衝突過程中，雜多的力量關係會被轉化，強化，或者逆轉。要是這些力量關係彼此可以互為支援，就會構造出一個體系，一條鎖鏈，或者倒過來，把他們彼此孤立起來的脫節與矛盾。（1980a: 92）

另一方面，這同時也是一個高度現實的問題：如何確保各種雜然紛陳，或

¹¹ 傅柯在這個〈權力與主體〉的訪談中首次提出治理作為「行為的導引」（conduct of conducts）這個說法，他說「權力的運作是一種行為的導引，以及建立其可能性」，也是在這裡，他否認了「像是戰爭」的說法，「基本上，權力不太是兩個對手之間對抗，或者相互交戰的秩序，更多是一個治理的問題...適切於權力的關係要在...行動的那個個殊模式的領域去找，這不是像戰爭一樣的領域，也不是法學式的領域」（2000f: 341）。



大或小治理形式之間的延續與共存？如何把不同層面上的知識形式、權力關係與主體化程序連接起來？在這個意義上，特定具體層面的治安，是大治理的局部性運作；在大治理投射到治安具體運作的過程中，則是各種紛雜方法手段的集結整合與重新運用，例如，對賤民的治安至少包括對犯人的治理、道德教化的治理以及對契約論中「社會的敵人」治理；至少運用了監禁的技術、訓導教化的技術以及法律的技術。治理不會對特定的政治關係或特定的權力關係提出規範性的論證，「治理所指的只有那些依賴精心算計與理性程序或知識形式的權力關係，並伴隨各種引導調節行為的技術」（Lemke, 2011b: 18），而是：

治理的技藝於是必須要確定其法則，藉由把國家應該要是什麼樣子，這個目標付諸實現來使其處理事情的方式得有憑據。治理必須要做些什麼，等同於國家應該是什麼；治理的理據在於讓既有的國家，以一種審慎推敲、縝密論證與精心算計的方式達致最大化。（Foucault, 2008: 4）

此即傅柯稱之為「它沒有模式，必須要去找到它的模式」的治理，可以說，治理的技藝的另一個語義就是它同時也是「治理的藝術」，治理的技藝並不會躲藏在「自發性的盲目實踐」中，而是由抽象化的知識與原則所生產的審慎與清楚界定的對象（2000e: 313-14）。治理性是一個全新的問題，不同於主權與規訓各有其個殊的政治理據，「治理」本身就是各種治理理據能否彼此調節進而共存的問題。這是一個力量關係的多樣與異質，如何被整合與連結到一個更普遍的機制，以支撐規則的細部運作的問題（Lemke, 2011b: 12）。對傅柯而言，要讓治理的部署在可見範圍內無限延伸，無疑需要各種能夠均質化體系中各種要素，讓各種治理理據能夠互不相斥，貫穿個體與集體，個別與整體，作為真理體系的知識，「同時把個體化過程與制度化實踐設想為治理的技術」（Lemke, 2011b: 30）。治理「多過主權，是對於主權的增補（supplementary）」（2007a: 237），在治理的動態權力模式中，得到一個極為浮誇的意象化理據：輝煌（splendor）。先看傅柯用 von Justi 的話，治安秩序核心論題的表述：



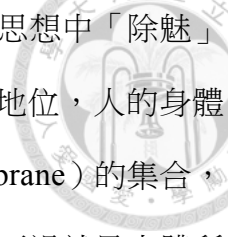
治安要能讓國家得以提升其力量，並能全面運作其能力。另一方面，治安必須要讓公民幸福：續存下來、活得好、生活有所改善... (von Justi) 完美地界定了我認為是治理現代技藝，或者國家理據的東西，其實就是發展那些構成個體生活的要素，讓這些發展也能強化國家的力量。(2000e: 322)

對傅柯來說，治理恐怕才是現代社會的根本政治理據，「不是國家的憲法... 也不是布爾喬亞個人主義的崛起」，而是個體的政治技術「日益增多的個體化」，與國家力量「總體性的強化」之間的「一種持續的交互關係」中 (Foucault, 2000i: 417)，傅柯藉由治理性此一概念，所要指的就是此一西方社會的趨勢，治理這種權力形式讓治理部署與知識形式發展起來，甚至「讓其他權力形式諸如主權與規訓相形失色」(2007a: 108)。治理的根本理據是藉由將個體整合到國家之中，從而賦予國家新力量，這同時界定了治安的角色，「治安作為一種將政治權力加諸於人的理性干預，其角色是為他們供給一點點多出來的生命，藉此，也就供給國家多一點點力量」(2000e: 319)，一個「裝配起來的生命」(equipped life)：

沒有赤裸裸的生命(naked life)，只有在各個環節與階段中不斷提升素質的生命：家庭的生命，軍事化的生命，學校的生命，醫院中的生命，監獄中的生命等等。「裝配起來的生命」的整個生命政治流通可以追溯到國家調動規訓模式，對所有社會機制的延伸 (Alliez and Lazzarato, 2018: 112)。

傅柯說，在 18 世紀的治安論述文獻中，會反覆遇到一個頗具深意的字：輝煌。例如，Louis Turquet de Mayerne 說治安應該關注的是「讓城鎮錦上添花、賦予城鎮形式、使城鎮輝煌的一切」(2007a: 314)。這個意象極為妥切地表述了治理的秩序想像：在全體與單一之間，在個體政治技術與整體素質提升之間，權力既互相流通起來，各種狀態良好的要素彼此閃耀輝映。

陸、從社會敵人到人口



對傅柯來說，畢夏（Marie François Xavier Bichat）是現代思想中「除魅」死亡的關鍵人物，在他的「生機論」（vitalism）中，靈魂沒有地位，人的身體是各種肌肉、神經、韌帶與黏膜，各種可以統稱為「膜」（membrane）的集合，致病（disease）是膜的異常運作，生命沒有任何神秘之處，它不過就是人體所有「膜」的動態集合體，生命就其本身不過就是抵抗死亡的一切動態。死亡不再是「無法切割、決斷性又無可回復」的事件，畢夏把死亡「揮發」出來，進入到膜的集合體中所有局部性的組織當中。死亡固然仍與生命對立，但是，死亡不再「不期然而來，悄悄迫近」，突然捻熄生命，現在，死亡可以理解，說穿了不過膜的全面失能，界定了死亡，疾病也不再為死亡壟罩，疾病是局部組織中，被揮發的死亡與局部性生命動態之間的拉鋸。人活生生的身體是生命的肉身，而大體，是死亡的肉身：

（對大體）肅穆幽暗的敬意曾經為大體宣判腐爛，宣判它陰暗的瓦解，現在，大體在光天化日之下，大膽的冒犯姿態讓它成為最為光亮的真理形象，曾經鑽出蛆蟲的地方現在吐出了知識細絲。（Foucault, 2003a: 125）

死亡現在立身在死亡、生命與疾病的三角頂端，首次成了「掌握生命真相與疾病本質」的技術工具：「死亡是偉大的分析師。死亡把大體展開來以揭示其中的連結，從嚴謹的分解解體中，創生（genesis）的驚愕猛然衝破而出」，死亡不再是壟罩生命的黑夜，反之，「死亡的光亮驅散了生命的幽暗」（Foucault, 2003a: 144; 146）。死亡不再無法參透，不再是對生命的絕對否定，生命也不再是「生命本身」，它是各種不同的「膜」抵制死亡的動態，可以是這些動態的統稱，可以是局部性動態中抵制死亡的拉鋸，所以，「生命」也能走出肉體，在不同的專業體系（甚至是以大體為參照）中構成評估與衡量生命的知識，再回頭以各種可能的技術重新加之於生命的肉身，對之介入與調整。「生命」也能走出個體，投射到所有可能的「集體生命」中，整個社會體也不妨是一個又一個「膜」的組合。生命依然與死亡對立，但生命的此在再也不能不參照死亡，不是海德格

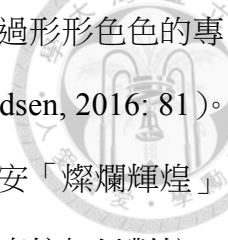


式向死而生的哲學懸念，而是活生生的現實生命：生命活著，以各種個體與集體的病理形式，與死亡拉鋸而活生生地活著。畢夏的病理學著作重構了死亡的概念，傅柯在其中看到了生命與死亡相互參照的拉鋸關係，往後傅柯對生命政治的種種論述，幾乎就是這個關係的延伸。

也就是說，傅柯並不是以生與死的截然不同效應來區隔主權與生命政治，當傅柯以「扣除」與「激發、強化、控制、監控、優化、組織」來（1980a: 136），以兩者不同的權力部署，以及其所導致不同的關係網絡來加以區隔主權與生命政治時，關鍵的是一個歷史性的區隔與轉變。一個在契約的法權論述中只能以全有、全無、局部性保留權利，面對只能以扣除的方式與主權相互形構政治關係的權利載體，只能藉由展現「膽敢違反法律的臣民與展現力量的全能主權之間的不對稱」（1995: 49）權力關係的「社會敵人」，要重新鞏固王權，只能訴諸公開處決冗長儀式，直接對之施加生殺大權：

罪與罰通過殘忍而聯繫結合起來，這個事實...是某種權力機制在懲罰儀式中的效應。這種權力不僅毫不遲疑地直接強加於肉體，並請還因為自身有形顯現而得到讚頌與強化。這種權力表明自身是一種武裝的權力，其維持秩序的功能並非與戰爭功能完全沒有關係。這種權力把法律與義務視為人身束縛，違者即獲罪，均應受到報復。凡不服從這種權力的行為就是敵對行為，就是造反前兆，原則上無異於進入內戰。這種權力無須說明它為什麼要推行貫徹法律，但是應該要展示誰是它的敵人，並向他們展現自己釋放出來的可怕力量。這種權力在沒有持續監督的情況下力圖用獨特的表現場面來恢復自己的效應。正是通過將自身展示為至上權力的儀式，這種權力才獲得新的能量。（Foucault, 1995: 57）

現在，「社會的敵人」將會以新的樣貌，以必須保衛社會，以治安的對象重新出現，政治的核心問題固然仍然是戰爭，但不再是形式上的權利讓渡，力量之間相互「扣除」，創造主權以隔絕所有人對所有人戰爭的社會契約正當性問題，而是「一個具體的，活生生的個人，被碎裂成偏差，病態與行為傾向的雜多，從而需要分析，專家介入與常態化」規訓問題，對傅柯來說，這個新的生命治



理架構，並不是透過一個強而有力的政治主權而運作，而是透過形形色色的專家經理與技術人員，是他們實現了社會的常態化(Dean and Villadsen, 2016: 81)。而從權力最局部的規訓效應，到更為全面的策略性連結，在治安「燦爛輝煌」的秩序中，所出現的是治理的問題意識，而一個既非主權權力所直接加以對抗，也不是規訓所能涵括，處於生命政治另一端的新對象也就出現了，傅柯將之稱為「人口」(population)。

在 18 世紀末期，治安的真正對象變成了人口：或者換句話說，國家基本上得把人當作人口來管照的。它對活生生的人施展權力，把他們當作活生生的人。而這樣的政治，因此也就必然是生命政治 (biopolitics) (2000i: 416)。

人口是在生命政治權力部署中，不同的權力機制與關係所交會出的各種局部性方法手段與更全面的策略中，可以加之分割 (dividable)、重新組合再重新流通的元素¹²。它是生命政治完全有別於主權的對象，「生命政治處理人口，把人口當作政治問題處理，一個同時是科學與政治的問題，同時是生物學與權力的問題」，其對象不是社會體，也不是作為身體的人，而是一個有多少人頭就有多少身體，即便數量不是無限但也是無法確切計數的「雜多體」(multiple body) (2003b: 245)，也就是說，人口所指涉的並不是個人的集合，它泛指一切能在權力的部署中分割、重組與流通的一切元素，如如傅柯所說，「人口總之不是以個別法權主體的集合，也不是主權意志集體關係，它是一整套元素的集合，我們能夠從中看到常數與規律，即便它有其偶然面向」¹³，人口有其自身的常數與規律，它的總體現象如何呈現「端賴一系列變量」，這讓人口很大程度上無法主權藉由法律的形式加以直接介入 (Foucault, 2007a: 74; 70-71)，對人口的治理需要完全不同於主權與規訓的機制，它需要各種「預測、統計評估、總體測

¹² 換言之，在生命政治的權力部署中，恐怕不存在 Esposito 所謂「無法再被分割」的個體。

¹³ 德勒茲有一個精妙的比喻，人口是「無從限制分配與轉讓的龐大雜多體」(a large multiplicity without assignable limits)，它泛指一切可以對其加之治理的對象「稻穀糧食、牲畜羊群與莊稼農場的集聚，人也是如此，所有這些都被當作是人口」(Deleuze, 轉引自 Nail, 2016: 255)。



量」的權力技術，而其對人口的干預則「主要在具有總體意義上的普遍現象的決定因素層面上」，以此「獲得總體平衡和有規律的狀態」，以保證某種調節（Foucault, 2003b: 245-46）：

必須要建立調節性的機制來確保平衡、維持一個平均水平以及某種穩定狀態，並抵銷在這個整體人口及其偶然性場域中的變數...要在活生生的人口當中，圍繞著各種隨機元素，置入各種安全的機制，以最優化生命的狀態。像是規訓機制，這些機制用以最大化並抽取力量，但在一種截然不同的方式運作。它們不像規訓，不在身體的層次上訓練個體...而是運用全盤的機制，並以一種達到全盤平衡與調節狀態的方式運作，也即，控制生命，控制人作為族類（man-as species）的生物性過程。（2003b: 246）

藉由傅柯在三個層次上對戰爭論題的處理，本章討論了傅柯人口作為生命政治「從戰爭到治理」的理論脈絡：戰爭或軍事作為社會組織的原則，以及戰爭從局部性機制到全面性策略的相互解碼，開展出治安與治理的問題意識，對傅柯來說，治理這個擺脫主權與法律束縛的政治場域，「治理性」的問題意識，在 18 世紀的治安文獻中慢慢成形，它以個體的政治技術以及「輝煌的秩序」得到其特有的政治理據，「社會的敵人」現在成為在局部面向需要規訓，在生命權力的網絡中需要治理的元素，人口是新的對象，是在生命政治的治理部署一切可分割、結合與重新流通元素的總稱，生命政治是針對人口而治理的主題。不過，正如傅柯所說，在治安的國家理性論述中，人口一直是以一種若有似無的形態出現（2007a: 278），但是，新對象的出現也帶來新的問題意識，人口這個新對象的出現將造成治理性理據重大的典範轉移，這是下一章所要處理的主題。

第三章：(新)自由主義的生命政治理路



每一根雪茄都是一個小小的死刑，每跑一次步就是死刑的一次延緩。

-- Ulrich Bröckling

壹、種族主義與大規模殺戮

傅柯在《必須保衛社會》講座最後一講，更細緻地表述了他此前的「生命權力的兩極」論述：

過去以主權作為其模態或組織性圖式 (schema) 的權力，現在發現自己不太能治理社會這個彼時正經歷人口爆炸與產業化的經濟與政治體。有這麼多的事物逸離了主權權力的舊機制，在最頂端也在最底端，在最細節層次也在最大規模的層次，都逃的遠遠的。首先有一個調整，用來關照細節，規訓意味著用上監控與訓練來對個別的身體進行調整，當然，這是相對簡單容易的調整，這也是為什麼它會早在 17 世紀或者 18 世紀初就在局部的層次上，以一種直觀，實證與片段化的形式，在像是學校，醫院，軍營與工作場所等等有所限的體制框架中被引入。到了 18 世紀末，有了第二種調整，這個機制是對人口的現象進行調整，對人類群聚特有的生物性與生物社會性的過程進行調整。這種調整明顯比較困難做到，因為它意味著協調與中央化的複雜機制。(2003b: 249-250)

對身體的規訓機制與對人口的調節機制，構成了生命政治部署的兩端。接下來，將要討論的是傅柯一個頗具爭議的論題：(新)自由主義作為生命政治的誕生。這涉及治理性理據的典範性轉移。在此之前，必須讓傅柯與 Esposito 做個了結，通過這個了結，有三個主題會繼續延續下來。如前章所強調，傅柯並不是以生與死截然不同的效應，來區隔主權與生命政治。傅柯從來沒有否認生命權力生產死亡效應的可能，「使他活著或者讓其去死」(make live and let die) (2003b: 247)，某種程度上，當國家以規訓機制與生命政治將個體與人口組建



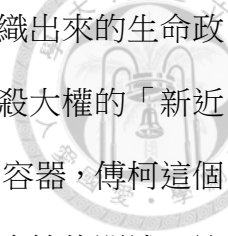
到國家「燦爛輝煌」的治理秩序時，就已經預設了死亡的可能：

對國家來說，只有在個體能為國家的力量做些什麼時，他才變得相關...唯一的問題就只是政治效益。從國家的觀點來看，只有在個體的所作所為，會對國家的力量引入或大或小，或正面或負面的變化時，他才算得上有存在著，也就是說，只有在個體能夠引入一些國家需要處理的變化的時候。有時候他得為了國家活著，工作、生產、消費，而有時候，他得為了國家，獻出生命。(Foucault, 2000i: 409)

對傅柯而言，關鍵的問題是，生命權力並不浮誇地，並不「毫不經濟地」生產死亡，一如藉由公開處決表現主權權力那樣，死亡必須是生命政治的部署中精心算計的「經濟」後果。在 Esposito 看來，當傅柯引進種族主義來處理極權主義中的大規模殺戮時，傅柯並沒有解釋，這樣一種權力，到底是舊的主權權力，然後拿起一種並不來自於它自身的生物性種族主義當作武器？還是一種用上主權生殺大權，以賦予國家種族主義生命生命政治權力？而這兩者看起來都差別不大 (2008: 43; 41)。不過，傅柯其實並沒有在這個問題上模糊以對：

戰爭不再以一個必須被保衛的主權之名發動，而是每個人的存在之名發動。整個人民為了大規模屠殺的目的而被動員，而這是以生存必須之名...唯獨現在所考慮的存在不再是主權的律法性存在，攸關重要的是整個人口的生物性存在。假如大屠殺確實是現代權力的噩夢，恐怕不是因為古代殺戮權力的新近回潮，而是因為整個權力被放在生命、物種、種族，以及人口這個大規模現象這個生命的層次上來定位與運作。(1980a: 137)。

傅柯這段話有三個線索：第一，「人口的生物性存在」是大規模殺戮所重點考慮的事情。也就是說，生命的提升與死亡的生產之間，存在一種互兌(exchange)關係，透過精心算計的死亡生產，來達致某種生命樣態的提升，如傅柯所說，種族主義所證成的是「在生命權力的流通中(economy)，死亡的功能」(2003b: 258)；第二，相較於大規模死亡的生產，更重要的問題是，這樣的大規模殺戮是如何被生產的？整個權力是如何被放在某種大規模的生命現象這個層次，從



而成為生命權力的？這個問題無疑關乎整個不同權力策略所交織出來的生命政治網絡；第三，傅柯表明，這樣的大規模殺戮，並不是主權生殺大權的「新近回溯」，在這個意義上，主權從來都只是生命權力所寄生的權力容器，傅柯這個沒有明言的主張，往後會在奈格理對於戰爭的論述中，得到更系統的闡述，這個主題將在第五章再行處理。先看第一個線索，嚴格來說，傅柯考慮的問題並不是種族主義，而是「將種族主義引入國家機制」這樣一種生命權力的出現（2003b: 254），其後果是在整個人口中產生切割的效應：

種族主義確切來說是什麼？它首先是一種在國家的控制之下，在生命的領域中，引入某種斷裂的方式：必須要死與必須要活之間的斷裂。在人類的生物學連續體中，就出現了種族、種族的區分、種族的等級，某些種族被認為是好的，而其他則相反被認為是低等的，所有這一切都是權力所操控，碎裂生物學場域的方式，將存在於人口中的某些集團區隔出來...這是種族主義的第一個作用：在生命權力所處理的生物性連續體中，分裂出，創造出一些休止（caesuras）。（2003b: 254-255）

據傅柯所說，國家通過引入種族主義而接著生產大規模的殺戮，並不是「戰爭關係」（2003b: 255），乍看之下頗啟人疑竇，畢竟，對於，納粹的大規模殺戮，傅柯又這麼評論「政治得要引向戰爭，戰爭必需是完結這一切，最後的決定性階段」（2003b: 259）。不過，這個說法背後所預設的是前一章所討論的戰爭論述的相互解碼，也就是說，當傅柯說這樣的大規模殺戮不是「戰爭關係」時，更精確的說法是：它不是自然狀態般，作為政治關係前提的全面戰爭，而是必須保衛社會的社會戰爭¹：

不是一種軍事性、像戰爭一樣或者說政治關係，而是一種生物學式的關係。這

¹ Mbembe 在這個問題上有另一個提法，他認定「認知到他者的存在是我的生命有所圖，是我人身上的威脅或者絕對的危險，其物理生物上的消滅將強化我生命與安全的潛能」，這樣一個在直接的生死互兌關係本身即是主權所特有的機制，如他所說，「主權的核心計畫不是對自主性的鬥爭，而是對人類存在的全面工具化，以及人的身體與人口的必要的毀滅」（2008: 157），也就是說，大規模殺戮的現象，是主權拿起生命權力的部署，進而將其自身生死鬥爭與互兌的後果推至極致的結果。這樣的主張並非全無理由，不過，這並不是傅柯的提法。

個機制能夠運作的理由是這樣一種必須消滅的敵人不是政治意義上的對手，他們是威脅，或者是內在人口的威脅，或者外在人口的威脅。在這個生命權力的體系中，殺戮或者殺戮的迫切需要之所以是可被接受的，並不是因為它導致了對政治對手的勝利，而是它消滅了對整個族類或種族的進化與改良的生物性威脅。(2003b: 255-256)。

通過種族主義對死亡的動員，基本上是生命與死亡之間的互兌：消滅種族敵人，消滅對整個人口的生物性威脅，以及把自己這個種族置於絕對與普遍的死亡危險中，才能事實上把它變成高貴的種族。在這個戰爭的相互解碼過程中，種族主義的論述實質上是在被納入國家治理機制中而被變造的權力技術，這是為什麼傅柯會強調現代的種族主義「與心態思想、意識形態乃至於強權的謊言」都沒有關係，而只關乎權力技術(2003b: 258)。種族主義不再是曾經霍布斯所要對抗的歷史-政治論述中，那種將社會體中過去的征服視為正當性反證，將社會體當下的潛在或明顯的戰爭視為反抗理據，「徹底挑戰了一個和平狀態的社會理念，以及由領土國家英雄般的攜法者，及其理論的擁護者霍布斯，所典範性代表的終極和解性秩序」(Dean and Villadsen, 2016: 71)，從而某種程度上具有抵抗強權意涵，「必須保衛自己對抗社會」的思想主張，種族主義在收納進國家的生命治理機制後，它反倒成為「我們必須保衛社會來對抗另一個種族，下等的種族」(2003b: 61)的政治理據：

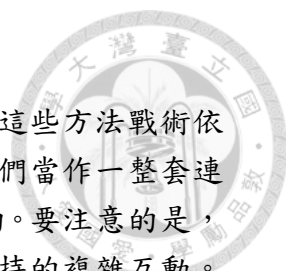
種族的純潔度這個主題取代了種族的鬥爭...種族主義是一種被扳彎 (in an inverted form) 的革命性論述...儘管種族的論述，種族之間鬥爭著的論述，曾經是用以對抗羅馬式主權的歷史-政治論述的武器..這個武器現代掉頭過來對付打造它的人們，這武器現在被用來護持國家的主權，主權的燦爛與榮光不再由充滿靈性的法理儀式 (magico-juridical rituals) 所保證，而是由醫療的常態化技術所保證。多虧了這個從法律到規範、從多個種族到獨一無二的種族、從解放性的計畫到對純潔度的關注，主權得能接手種族鬥爭的論述，將之投注並運用在自身的策略中。保全種族成了國家主權的勢在必行。(2003b: 81)

至此，種族主義的主題不再是一個社會群體對另一個社會群體進行鬥爭的環節，

它將會推進社會保守論調的全面策略...一種國家種族主義：一種社會引導自己去對抗自身、對抗自身的組成部分乃至於自身的產出。這是一種永遠不會停止純粹化的內在種族主義，而它將成為社會常態化（normalization）的基本面向之一。（Foucault, 2003b: 62）



種族從一種由下而上政治化與歷史化權力關係的概念，現在被代換成一種區隔的標準，這就出現了種族純潔與國家種族主義（Reid, 2008: 34）。而這就來到了傅柯處理生命政治與大規模殺戮之間表面上悖論的第二個線索：傅柯將整個不同權力策略所交織出來的生命政治網絡，這樣一個「規訓規範與調節規範垂直相交」，既是規訓的權力佔據了生命，也是生命政治的權力承擔了人口的責任，規訓技術與調節技術的雙重博弈，最終「成功地覆蓋了從有機體的身體到生物學式人口的整個表面」（2003b: 253）的結果，稱之為常態化的社會。對傅柯來說，**20世紀大規模的殺戮，是常態化社會與經過變造過後的種族主義論述，所交會的後果**，而這樣的交會或者純屬偶然，關鍵在於兩者透過什麼樣的論述性與實質性權力部署而接合起來。這涉及傅柯一個重要的關懷：造就大規模殺戮是其背後的「常態化社會」，這樣一種生命政治的部署，並沒有在納粹倒台後就退出歷史舞台，如傅柯所說，20世紀的極權政體，法西斯主義也好，史達林主義也好，儘管有其瘋狂之處，在傅柯看來不過是「運用與延伸了存在於大部分社會的機制」，不過是「運用了我們政治理據的理念與裝置」（2000f: 328）。也就是說，**常態化社會與種族主義的偶然交會，讓生命與死亡的互兌以一種極端的大規模殺戮樣態出現**，再用一個更理論性的說法，大規模的殺戮是在生命政治權力部署中，不同的權力機制與關係所交會出的各種局部性方法手段與更全面的策略中，可以加之分割（dividable）的元素，所重新流通組合出來的一種樣態。一言以蔽之，這是一個佈滿各種將異質性元素串連起來的不同權力策略之間，所形構出的生命政治網絡的複雜性問題，傅柯在〈權力之眼〉訪談中對此有非常精要的解說：




整個階層的頂點與低處處於一種相互支持，互為條件的關係...這些方法戰術依據局部的條件與個別的需求而被發明，在一個階級的策略把他們當作一整套連貫性組裝鞏固起來之前，他們是一點點，一點點地被設計出來的。要注意的是，這整套組裝並不在於同質化，而在於不同權力機制之間，相互支持的複雜互動。所以，現在要考慮到孩童問題時，家庭，醫學，精神病學，心理分析，學校與司法體系之間的相互作用，並不會把這些不同的媒介同質化，而是建立其間的連結，相互援引，互補與判定，這些都預設他們各自維持其自己的型態。(1996a: 236)

因此，**關鍵**並不在於生命與死亡截然不同的後果，而在於這樣的互兌關係，各種不同被切割出來的生命形式要素之間，會以什麼樣的樣態，什麼樣的組合出現？真正界定傅柯生命政治論述理論基調的，不是大規模的殺戮，不是輝煌燦爛的治理秩序，也許也不是身體的規訓，甚至也不是人口的治理，而是這個可切割元素之間的互相流通與重組，一旦繼續探究傅柯的（新）自由主義論述，傅柯這個理論基調，就會更清楚，此前，作為某種預備工作，要先進入傅柯對安全部署的討論。

貳、安全部署

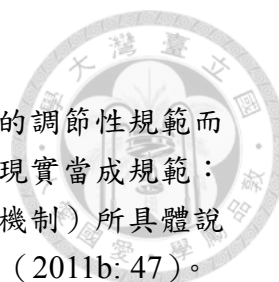
在傅柯各種龐雜的生命政治論述中，有一個貫穿一切的關懷，那就是要擺脫主流政治哲學，特別是擺脫主流政治哲學對「國家」的理解。在社會契約論背後，傅柯發現了規訓機制隱密的運作，以及全面戰爭論述的解碼，而在擺脫「利維坦」的主權模式後，可以發現由個體的政治技術，也就是「**教牧式權力**」（pastoral power）以及治安所共同構成，對雜多的治理。這段嘗試擺脫主流政治哲學框架，探究生命權力究竟是如何運作的高度實驗性過程中，傅柯經常從新的概念中，發現新的主題：從規訓的概念中發現治安這個主題，通過治安，人口的概念出現了，而從人口這個概念，出現了新的主題：**安全（security）**的



部署。人口作為的治理部署一切可分割、結合與重新流通元素的統稱，是新的生命政治對象，對傅柯來說，人口這個對象有其自身的常數與規律，對人口的治理需要完全不同於主權與規訓的機制，它需要各種「預測、統計評估、總體測量」的權力技術，而其對人口的干預則「主要在具有總體意義上的普遍現象的決定因素層面上」，以此「獲得總體平衡和有規律的狀態」，以保證某種調節（Foucault, 2003b: 245-46）。從人口這個新政治對象所衍生出來的安全概念，首先是一種有別於主權與規訓的權力策略，14 與 15 世紀對麻瘋病的回應接近於主權法理式的回應，主要在將麻瘋病患者排除區隔在共同體之外，而在 16 與 17 世紀，對鼠疫的規訓式回應則在於隔離檢疫，但從 18 世紀開始，對天花的回應是完全不一樣的，不再是排除或隔離檢疫，醫療的介入在於確定或然率與統計上的平均：

根本的問題不會再是施加規訓，雖然規訓還是幫得上忙。更大的問題是知道有多少人染上天花、在什麼年紀染上、有什麼結果、死亡率怎樣、對身體造成了什麼損害、後遺症如何、接種的風險以及個體在接種後死亡或者依然感染的或然率，種種這些對人口造成的統計學效應。簡言之，不再是對麻瘋的排除，不再是對鼠疫的隔離檢疫，而是流行性疾病的蔓延，以及遏阻其蔓延與流行的醫療性戰役。（Foucault, 2007a: 10）

由安全所引導的醫療介入，不再是避免與病患的接觸，也不是治療所有病患的疾病，而是運用各種知識與技術，來確定並維持天花在人口當中的常態分佈。而就跟麻瘋與鼠疫的狀況一樣，安全的技術並沒有僅僅侷限在醫學。從 18 世紀開始，安全機制開始在各個領域中部署起來。例如，城市的治理問題不再是深入細節，預先計畫好一切，而是評估人口與財貨的流通量，在這基礎上去規劃住房、街道與行政區域。糧食的供給也是如此，不再嘗試預先避免稀缺的狀況發生，而是在事情發生前，預測各種可能造成稀缺的效應，評估其或然率，來把隨機的效應降到最低。如 Lemke 所解釋：



實證上的常態是安全部署的起點，它作為一種允許分化與變異的調節性規範而運作。不是把現實調整成一個先行界定的價值，安全部署把這個現實當成規範：作為事件的統計性分配，作為災害與生死的平均比率...（安全機制）所具體說明的是一種位於變異光譜之間的最佳化中段（optimal middle）」（2011b: 47）。

對傅柯來說，針對人口進行治理的安全部署，與針對身體的規訓式「解剖政治」，對權力策略的構思是完全不同的，規訓的機制關注細節，不讓一切細瑣的事物逃過法眼，而安全的權力策略是一種與風險共存，不得不「就讓它發生吧」，不過，這並不是指對一切放任不管，而是說「在某個層次上自由放任（laissez-faire）是不可或缺」的。這樣的後果某種程度上來自於規訓與安全部署不同的空間預設，規訓可以畫定一個封閉的空間，可以設定一個全新的空曠空間，讓權力的運作在其中自行其事，但安全部署「端賴許多物質上的既定條件」，它無法「把這些既定條件全部拿掉重新來過已達致某種完美狀態」，因此，只能想辦法將「正面要素最大化」，為此就必須「盡可能提供流通，把風險與不便降到最小」（Foucault, 2007a: 19）。安全部署的空間預設是開放性與「離心性」（centrifugal），需要治理與關注的事物有一種持續擴張的傾向，總是有新的元素需要被組合進來，安全「涉及組織，總之是讓圈子的發展越來越廣泛」（Foucault, 2007a: 45）。與主權或規訓的對比是，主權與規訓都以「空間的佔有」為其運作方式，主權獨佔了一個領土，規訓則建構了一個權力安排的空間（Didier, 2008: 96）。安全必須保證「流通的自由」，如傅柯所說，安全「所涉及的不是建立界限與邊界，或者確定位置，而是使得流通得為可能，允許與保證流通：人的流通、財貨的流通與空氣的流通等等」（2007a: 29）。傅柯將安全部署的空間想像，稱之為「環境」（milieu），安全是「根據一些事件，事件或可能性要素的序列」來規劃環境：

安全特有的空間從而指涉一系列的可能事件，指涉需要嵌入到一個既定空間中，

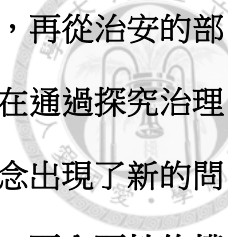
偶發與不確定的要素...它是行動與元素彼此流通的中介，從而在環境這個概念中重要的是流通與因果的問題...環境是許許多多對身在其中所有人都會造成全面影響，全部結合起來的效應，整個環境是一個在效應與原因之間的循環鏈，一個元素從一個角度來看會是效應，而從另一個角度來則將會是原因(2007a: 20; 21)。

許許多多彼此交會相互影響的循環因果鏈，構成環境，這意味著安全部署透過「流通」來確保治理能維持一個良好狀態，它無法像規訓那樣依據允許與禁制的準則來運作，安全部署「退到一個讓人們足以充分了解發生了什麼無論是可欲還是不可欲事情的點」，在其「可預期性現實」(effective reality)的層次上理解這些事情 (Foucault, 2007a: 45; 47)：

安全的機制在這個現實的基礎上作用，嘗試以這個現實為支架，使其運作，讓其中的要素彼此作用起來...法律禁制而規訓規定，但安全的根本作用既不是禁制也不是規定，是以某種方式去回應現實，來加以抵消，將某些東西消除、將之限制或抑制、或者對之調節，儘管可能用上規定或禁制的手段...但在安全的部署中，調節現實元素是最基本的。(2007a: 47)

既定的現實條件無法硬生生扭轉，或者說，因為受制於各種常規行為的自然現象：經濟上的，人口上的與流行病學上的，因為受制於複雜的因果循環網絡，所以只能透過調整與調節其中的元素，來加以治理，儘管傅柯反覆對比規訓與安全之間不同的權力策略²，他們同時構成生命政治各自針對身體與人口兩

² 這涉及傅柯生命政治論述中一個頗有意思的理論主題：傅柯需要在《規訓與懲罰》之後提出生命政治的論述嗎？規訓與安全機制之間的關係是什麼？僅就文本來說，傅柯無疑不斷反覆區別兩者不同的權力策略，甚至於為此將規訓機制歸給了主權，「全景敞視是最古老君王的最古老迷夢」(2007a: 66)。在此，傅柯是用規訓不放過一切細節來界定全景敞視，不過，如果把全景敞視理解成切斷看與被看之間的連結來實現可見性的權力技術，諸如，記錄、影像、文件、資訊等等，據此全景敞視就可以裝配到各種權力機制上，原先被節段化規訓所生產的局部性效應，就能流通起來。從這個角度來看，安全的部署只是全景敞視的延伸，而不是有別於規訓的權力部署，傅柯恐怕為了說明安全部署的運作邏輯，而將之與規訓做了過度的對比。Petra Gehring 在 *Foucault Studies* 的 40 年回顧《規訓與懲罰》專刊中的論文，就指出傅柯不僅僅只是割斷國王首級，「全景敞視」的命題同時也「顛倒與消除了注視 (gaze) 的主宰」，「創空了主權之眼」，所指出的也是此一「注視」在被純粹功能化後，全景敞視所實現的「毋須可視但卻目擊」(non-visual, anocular) 的權力運作 (2017: 46; 49)。Gros 則延伸了傅柯安全部署的概念，強調對象的特徵是由流動 (flow) 所建構：食物的流動、能量的流動、甚至是影像與資料



極的權力機制。當傅柯起先從規訓的機制，追蹤到治安的部署，再從治安的部署與治理的問題意識追到了人口這個生命政治的集體對象，而在通過探究治理人口所特有的權力策略，也就是安全的部署時，生命政治的概念出現了新的問題意識：安全的部署所表述的是各種不同局部性權力方法手段、更全面性的權力策略，或者說，各種不同型態，雜多的治理之間的共存、相互影響與彼此調合的根本權力格局，這就是傅柯所說的「策略」(strategy)的邏輯：

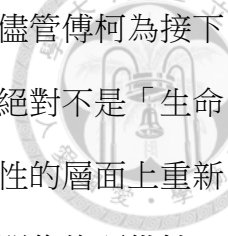
策略的邏輯不會突出矛盾項，不會強調這些矛盾項，要以一致化的方式，在某種同質性中得到解決。策略邏輯的作用是在截然不同的項之間，建立可能的連結，又同時維持其截然不同，策略的邏輯是異質項之間的連結，而不是矛盾項的同質化。(2008: 42)

延伸到生命政治這個主題上，Lazzarato 的理解可以說非常精確：

生命政治是這種種為了從活生生的存有中抽繹出力量剩餘的權力關係之間的策略性協調 (coordination) ... 生命權力「協調與測定」的作用，讓傅柯認定生命權力... 不是任何權力的真正根源，生命權力針對某種確切來說並不來自於它自身的權力，將之協調... 生命權力始終從自身之外而生。(2002: 103)

針對身體的規訓，針對人口的安全部署，種種微觀與宏觀，局部與全面的生命權力策略，最後都會來到如何讓彼此共存，不至於相互抵消以維持治理的問題，從這個面向來說，如 Lazzarato 所提示，生命政治始終將會是一個權力自身之外，也就是「環境」的問題，傅柯說，「人類族類的自然性問題在一個人為的環境中突然出現了」(2007a: 21-22)，易言之，關注生命的種種權力策略，生命政治的安全部署，最終將與某種通過治理而造就，虛擬的人造空間連結起

的流動，而其權力運作重點在於維持可追蹤性 (traceability) (2014: 24-25)。儘管沒有明說，這樣的提法某種程度上也是表明安全部署是全景敞視「看見一切但不被看見」的延伸。某種程度上，德勒茲正是據此表達了對傅柯的不解，既然安全的部署完全可以由全景敞視這個權力圖示 (diagram)，以及其在不同權力機制中透過異質化的結合而彌散，來加以理解。那麼，有必要以微觀規訓與生命政治過程將之取代嗎？德勒茲懷疑，在傅柯對生命政治的探索過程，有發現新的權力圖式嗎？(2016: 229)。



來。這個主題在傅柯對於（新）自由主義的討論中非常重要，儘管傅柯為接下來的這個講座冠上「生命政治的誕生」頗令人不解，但是，這絕對不是「生命政治再也沒有回到課堂上來」（Paras, 2006: 103）³，在更理論性的層面上重新理解安全部署的意涵，是進入（新）自由主義與生命政治之間關係的預備性工作，藉此，才能理解為什麼傅柯往後會說「只有在我們理解這個稱之為自由主義的治理體制時，才能夠掌握生命政治是什麼」（2008: 22），也才能理解新自由主義治理中特有的生與死的互兌關係。而這是以下幾節所要處理的主題。

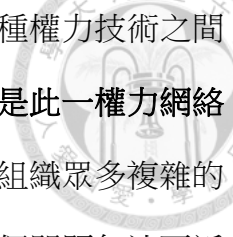
參、自由與治理的雙生

對傅柯來說，安全部署這個主題，有一個更大的脈絡，它涉及治理性的政治理據重大的典範轉移，由國家理性所指引的治安，它的治理理念被放棄了，取而代之的是自由主義式的治理理念：

我們不再問：什麼是最能夠穿透政治體，直抵最基本單元的治理理據形式？而是問：治理如何可能？也就是，什麼是可以應用到治理行動的**限制原則**，好讓一切最好的結果出現，既能符合治理的理據，又毋須外力介入？**正是在這裡，自由主義的問題就上來了...彼時發現了社會的理念。也就是說，治理不僅僅要處理疆域、處理領域、處理它的臣民，還要處理一個有其自身法則與回應機制，複雜且獨立的現實，這個新的現實就是社會。**從那時候起，要去操控社會，就不能當它是可以用治安去穿透，要考慮它這樣一個東西是什麼，考慮它的常數，考慮它的變項。（Foucault, 2000f: 352）

治理性的理據之所以出現重大的典範轉移，可以說是安全部署作為權力策略的延伸，安全的部署必須考慮既定的物質現實條件，以調節為干預方法，透過各種知識體系建立「預期性的現實」，一旦安全部署對人口的治理開始綿密化

³ Hoffman 的觀點則相對持平，他承認傅柯與生命政治概念的關係，「經歷了某種不僅僅只是置換的東西，更像是斷裂」。對傅柯來說，生命政治這個概念的侷限，來自於它只能把人口僅僅當成是生命政治調節的對象，而不是這些調節所構成的主體化與對象化，傅柯對這個問題的修正是「將人口當作與自由主義式治理性密切相關的安全技術的主體化與對象化」（2014: 93-94）



起來，無可避免會遇上既定的現實條件、預期性的現實以及各種權力技術之間的種種衝突，也就是說，**治理性理據重大的典範轉移**，可以說是此一**權力網絡綿密化的結果**，如傅柯所說，這樣一種新的治理技藝特徵是「組織眾多複雜的內在機制」，避免各種不同的治理技術相互衝突乃至於抵消，這個問題無法再訴諸單一的權力策略與目標來解決，無論是規訓或者治安。「國家無限的增長」這個治理的目標，就要讓位給新的問題意識：「內在地限制治理權力的運作」（Foucault, 2008: 27）。當傅柯將「自由主義」理解成一種治理的新理據時，他首先強調的，即是此一自體的限制原則，要在治理的技藝中建立「限制的原則」，在具體的治理中，如同安全部署，這樣的限制著重在治理不得不面對的事實限制，治理的方法是有所限的，限制並不來自於整體的治理活動之外，而是來自於治理本身鑲嵌在一個複雜的權力策略網絡中，「理性的治理要能從其目標與達致目標的最佳手段，為自己來審慎算計這些限制」，也就是說「得要尊重這些限制」（2008: 10; 11）。輕忽這些內在限制的治理，輕則拙劣，重則不當。對傅柯來說，自由主義作為治理理據的基本問題意識並不是主權的正當性而是治理活動的效用程度，不是權利何在與自由何在的問題，而是治理與自由的雙生關係：

此一治理的正當理由，不是把臣民切割開來，然後有一個面向是絕對保留的自由，另一個面向是或者透過同意或者藉由強加其上的臣服面向。事實上，這個區分不是在個體、在個人或者在臣民中做出切割，而是在治理的實踐範圍中，或者更精確地說，在治理實踐自身當中，在可以進行的操作與不能這樣做的操作之間，在要怎麼做以及運用的方法與不必如此之間的切割。（2008: 11-12）

對傅柯來說，自由主義從 18 世紀末開始，貫穿整個 19 世紀的根本問題不是涉及「國家的建構」的制憲與正當性問題，而是「治理的節約」（the frugality of government）問題（2008: 29），是「人們總是管治的太多了！」（2008: 319），要節約治理，就意味著要賦予「自由」。在《安全、領土與人口》中對比規訓與安全部署的不同運作邏輯時，傅柯就已經強調「自由是安全部署展開來的相關

項」，這樣的自由不是從任何權利或特權的角度來理解，而是「人與事物運動起來、移動起來進而流通的整個過程」，也就是「流通的自由」(2007a: 48)：

對人的治理理念基本上得要首先考慮事物的本性，而不再是人的罪惡本性，一種對於事物的經營管理得要首先考慮人的自由的理念，他們想要做什麼？有什麼樣的利益去做？他們在做的同時都在想什麼？所有這些都是相互牽連的元素。我認為至關重要的是，這權力的物理學，或者說一種將自己設想為自然的元素中的物理動態的權力，一種將自己設想為只能通過並有賴於各人各自的自由來進行調節的權力。(2007a: 49)

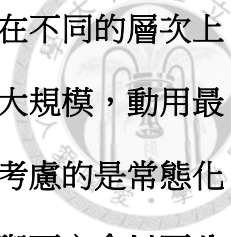
傅柯這段話首先表明自由與治理的雙生關係，他強調「除了治理與被治理者的實際關係」之外，自由別無他物，「自由不過就只是被治者相對於治理的獨立」(2008: 63; 42)。治理機制的綿密化與「自由」話術修辭的勃興似乎是個矛盾，但對傅柯來說，一方面，在形式的面向上，治理作為「行為的導引」(conduct of conducts)，本身就預設了一種非人身性，並非全有或全無，關係性的「自由」概念，一個「有許許多多行為的方式、各種不同的反饋以及形形色色的舉止表現」的可能性場域，傅柯強調，權力與自由之間不是「面對面的拼博」，在治理的關係中，在各種不同的行為導引中，權力與自由有著「更為複雜的互動」(2000f: 341)。另一方面，在具體的治理面向上，治理與自由的雙生，為安全部署的調節提供了理據。也就是說，如果自由不是以「扣除」的方式來定量，「不是給定的」，也不是「現成就在那裡要被尊重的區域」，自由與治理雙生，就意味著任何一種治理關係都會伴隨一種界定自由的關係，是透過「人造」的關係，將相關元素串連起來，對個體的行為進行導引，自由特屬於「行動的那個個殊(singular) 模式」(2000f: 341)，如 Lemke 所說，自由「不是一種自然稟賦，而是治理性實踐的工具與人為安排出來的(artificially arranged) 產物」，而自由主義式的治理重點在於「組織出一個個人得能運用自由的條件」(2011b: 45; 2014: 64)。因此，各種治理機制的勃興也就意味著，自由是「持續被生產出來



的東西」：

「自由主義式」...這個治理實踐在打造自身的過程中，不會滿足於尊重這個或那個自由，不會滿足於確保這個或那個自由。在更深入地說，治理的實踐是自由的消耗者，它只能在許許多多的自由確實存在時才能運作...在自由主義的體制中，在治理的自由主義式技藝中，行為的自由勢所必須（entailed）、有所需要、得要被要求出來，而用以作一種調節，它也得要被生產與組織起來...自由主義不是接下自由，而是打算反覆持續地大量製造自由、激發自由、生產自由，當然，這也就伴隨著約束的體系，以及由這個生產而生的成本問題。（Foucault, 2008: 63; 65）

大量生產自由的成本與代價是什麼？即是安全。無論是整體上來說個體利益與集體利益之間的競合（這是「治安」的經典定義），還是在個別場域中的自由，如何能不對相關各方造成「危險」，例如勞動的自由如何不對企業與勞動者造成威脅，甚至是在個體層次上，個人的變故、疾病與衰老如何不造成個體與社會的負擔。簡言之，各種意義上的「風險」，自由主義的治理實踐要能運作起來需要得以建立各種關係，誘發其回饋，創造各種不同舉止的可能性場域，得要「消耗」這些自由，而在一邊反覆生產自由的同時，為了調解其所可能產生的風險，「端賴威脅而打造限制、控制、強制的形式與義務」也勢所必須，據此，傅柯強調「安全的策略既是自由主義的另一面也是其根本條件」，「自由與安全之間的博弈是這個新的理性治理的核心」（2008: 64; 65）。自由主義的治理基本上就是自由的生產、成本代價的評估、風險威脅的控制三者之間的流通，在這個流通的場域中，「控制不再是自由必然的抗衡」，反倒成了其主要推動力（Foucault, 2008: 67）。傅柯這個自由與治理雙生這個命題，不妨視為他區分「扣除」的權力與「激發、強化、控制、監控、優化、組織」權力更精鍊的表述，本來在構思生命政治研究時，僅僅在人口的安全部署這個面向上稍微有所意識的生命與死亡的互兌，現在在自由主義的治理理據中，在自由與治理的雙生與互兌中，發現了生命政治最根本的邏輯：生命與死亡或許將以分子化的



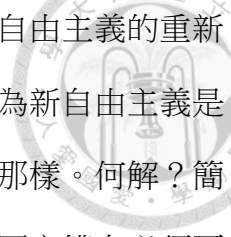
方式，滲透到一切關係中，藉由各種不同安全與風險的調節，在不同的層次上實現互兌，傅柯固然不會否認種族主義的機制，實現了某種最大規模，動用最大程度暴力的生死互兌，但一方面，相較於極端的後果更需要考慮的是常態化社會的權力部署；另一方面，傅柯更慎重考慮的或許是，生命與死亡會以更分子化的形式，實現生命政治式的互兌關係，「危險地活著」(live dangerously) 是其基本樣態：

自由主義的座右銘是「危險地活著」，個體反覆不斷地暴露在危險當中，或者更確切地說，他們得要習慣，他們的處境、他們的生命、他們的當下以及他們的未來，都將是帶著危險的體驗...這樣一種危險的刺激或許是自由主義的主要意涵...瘟疫、橫死與戰爭這些天啟式的威脅...消失了，取而代之的是日常生活危險蜂擁襲來...催生對危險的恐懼，可是說是自由主義的條件，自由主義內在心理與文化的密切相關像。沒有危險的文化，就沒有自由主義。(Foucault, 2008: 66-67)

可以重新回頭再來看這個治理理據的典範轉移。在自由主義新的治理理據中，自由與治理的雙生表明生命與死亡可以在不同形式上互兌，這個典範轉移，意味著國家理性透過「個體的政治技術」所建立的單一互兌關係，慢慢退場，取而代之的是各式各樣的治理關係，安全部署各式各樣界定生死現象的知識體系，需要進一步繼續追問的問題是：什麼樣的原則最能既有效地限制治理，又最能確保生死互兌的流通呢？答案不難猜測：市場。不過，距離「生命政治的誕生」還有一段路要走，自由主義如何轉進新自由主義的這段路。

肆、從自由主義到新自由主義

為什麼傅柯會在題為「生命政治的誕生」的講座中，引入「新自由主義」？伴隨此一講座英譯本的出版，這個主題近幾年引起諸多討論與爭議。首先，傅柯表明，新自由主義不是「在 18 與 19 世紀所形構的自由主義經濟學舊形式的



復甦與重現」(2008: 117)，如 Brown 所說，新自由主義是對「自由主義的重新改編 (reprogramming)」(2015: 56)，但是同時，傅柯也沒有認為新自由主義是治理理據新一輪的典範轉移，像是過去自由主義取代國家理性那樣。何解？簡單地說，新自由主義保留了自由主義治理理據的核心，也就是國家權力必須要自我侷限這個主張，但是，新自由主義「變造」了自由主義治理理據中其他重要的面相，從自由主義轉進到新自由主義，是一個將「治理的不可能」轉化成「治理的可能」的過程，理解這個過程是如何轉進的，才能理解「生命政治的誕生」。先看自由主義治理理據中，如何闡述「治理的不可能」。這主要有兩個面向，第一，市場作為某種自發性的自然機制。在古典政治經濟學的論述中，市場是某種服膺於「自然」，通過交換形成平衡，「自然」形成價格的自發性機制，因此，市場就可以拿來評鑑治理，既最簡易，又最具有「實證」基礎，市場是治理實踐的「真理裁決所在」(site of site of veridiction)，可以用之來「裁決或者否證」治理，「市場決定了好的治理不再單純只是依據司法正義運作」，「不能單單只是一個公道的政府」(Foucault, 2008: 32)。如果個體利益與集體利益可以透過「看不見的手」這個自發性的交換機制「自然地」調節起來，不僅「政治權力就無從干預這個自然深植人心的動態，治理不能阻礙個體的利益」；甚至政治的干預往往也適得其反，政府的干預「都只會是短視近利，假如有一個主權者宣稱他洞燭機先，高瞻遠矚，只能說是見鬼了」(2008: 280; 281)。這是自由主義治理限制國家權力的基本理據，也是「治理的不可能」第一個面向，傅柯如此總結：

自由主義從而得要當作一種治理運作的原則與理據化的方法來加以分析，這樣的理據化遵循最大化經濟的內在法則，這也是它特別之處。儘管所有對治理運作的理據化，目標都是盡可能最大化其效應，同時盡可能削減其成本（政治意義上與經濟意義上的），但自由主義式的理據化卻是從這樣的預設開始：治理不能是其自身的目的，其存在理由 (*raison d'etre*) 不在自身，在最佳可能條件下最大化治理更不應該是其調節原則，從這個觀點來說，自由主義就與從 16 世紀

末期以來，尋求國家的存在與強化的國家理性決裂。(2008: 318)



市場機制所闡述的是一個獨立的經濟場域，有其自身運作規律，政府必須放任，治理必須撤出。而「治理的不可能」第二個面向涉及對人類結社的表述。此前曾經強調，治理性理據的典範轉移，不妨視為安全部署作為權力技術的延伸，自由與治理的雙生界定了自由主義治理性的基本動態與運作原則，同時，自由主義治理性也必須因應「人口」這個複雜的對象而有所節約與自我限制，傅柯認為，這個要求也必須要能夠理據化，必須賦與新的治理技藝「一個參照、一個參照的領域或場域、一個能在其上操作的新現實」(2008: 295)，此即 18 世紀古典政治經濟學所構思的市民社會。傅柯強調，這樣一個市民社會的構思不是契約論中，關於權利讓渡與權力正當性證成，特別指涉某種原初政治結社的法理機制，從 18 世紀中葉開始成形的市民社會構思，與之不同的首先是它並不預設結社型態的過渡，不能區隔「自然」的狀態與政治或文明結社，新構思的市民社會是「歷史-自然常數」(historical-natural constant)，「想像一個從自然到社會是沒有意義的」，「人性的本質是社會性的，所以人性的本質也就必然是歷史性的」，市民社會不是歷史過渡的環節，不是證成政治權力的原型，它是「歷史永無止境的生成」(never-ending generation)，沒有退化或墮落的問題，也沒有作為法理邏輯序列某個環節的問題，市民社會所表述的是一個不斷變化，隨時有新關係、新結社與新治理的動態過程；接著，作為法理機制的市民社會需要設定某種規範性的原則，或者說明結社的形成，或者證成政治社會中的權力，「不需要社會契約 (*Pactum unionis*) 將市民社會中的個體糾合起來」，「不需要某些權利的讓渡或者接受某人的主權」新構思的市民社會是各種結社形式的集合，通過「實際存在的結合」(de facto bond)，「權力會自發地形構出來」(2008: 298-308)。傅柯的目的不在重述古典政治經濟學或者是佛格森對市民社會的理解，他將市民社會理解成一種各種權力關係交互作用，治理與被治之間所共同



構成，「交易協定出來的現實」(transactional reality)：

市民社會不是一個原初，當下就在那裡的現實，它是構成現代治理技術的部分...這並不是說它全然純粹就是被創造出來，沒有現實地位的東西...而是像瘋癲與性一樣，我稱之為「交易協定出來的現實」...這些交易協定出來過渡的樣態，雖然不是總是就存在著，然而卻是現實的東西，它從權力的各種關係的互相作用中，以及一切對權力關係的躲避中而生，也即，在治理者與被治理者的介面(interface)上而生(2008: 297)。

市民社會可以說是「人口」這個概念的現實對應；另一方面，它取代了「國家理性」治理理據中「燦爛輝煌秩序」的地位，問題意識不再是以治安的部署去穿透社會，而是一個涉及治理與被治複雜的「介面」，而更棘手的是，似乎「市場」也無法駕馭這個傅柯稱之為「即時的雜多化」(immediate multiplication)機制：

(這個)即時雜多化的機制其實與純粹利益經濟機制的即時雜多化有著同樣的形式，但元素與內涵完全不同。這是為什麼是民社會可以既是經濟過程與連結的支撐，但又溢出其外，無法化約成經濟過程與連結。畢竟在市民社會中，將人們接合起來的是類似於利益的機制，但不是嚴格意義上的利益，不是經濟上的利益。(2008: 301)

這是自由主義用以限制國家權力介入的兩個理據，一是經濟場域的獨立性，國家不僅沒有介入的空間，也不能干預；二是人類社會與關係網絡生成的複雜性，權利的主體也好，經濟的主體也罷，都不能全盤概括這個「歷史永無止境的生成」。說新自由主義並不是新的典範，是因為它接受了這兩個「治理的不可能」命題：國家原則上不能干預市場以及國家不能干預人類關係雜多化的生成，而說新自由主義不是對自由主義的「復甦或重現」，是因為新自由主義重新表述了這兩個命題⁴，這樣的重新表述將「治理的不可能」化為「治理的可能」，Lemke

⁴基本上這就是「德式新自由主義」與「美式新自由主義」各自關切的主題，Gros 的說法頗具啟發，「傅柯作品中的新自由主義要理解成市場概念順著德式新自由主義，主體化型態順著美



將之精要總結為：第一，國家不再只是監控市場，「市場本身就表述了國家的組織性與規制性原則」；第二，將古典自由主義的自由代換成「人造的且井然安排好的(artificial and arranged)自由：經濟理性化個體的企業性做為」(2011b: 16)，而在這個過渡與轉進中，生命政治「誕生」了。首先是市場概念的重新表述。在新自由主義中，特別是在德國秩序自由主義(Ordoliberalism)的論述中：

自由主義最初的方案是這樣：我們來建立一個經濟自由的空間，劃地其範圍，然後讓國家監督著。秩序自由主義認為應該把這個方案倒轉過來，從國家一開始的存在到它最終端的干預形式，都要把自由市場當作國家的組織與調節原則。換言之，國家要被市場監督，而不是市場讓國家監督。(Foucault, 2008: 116)

市場的運作原則並不是如亞當斯密所設想的「交換」，而是「競爭」。亞當斯密所構思的市場，著重在市場參與者藉由「對等」(equivalence)的交換，形成互惠的機制，這個機制背後有個人追求利益的自然傾向，尊重這樣的一個自然形成的機制，有助於促成能讓生產力提昇的勞動分工。但在新自由主義看來，市場並不是一個自然生成的機制，市場的運作存在著潛在的「不平等」與壟斷問題，但市場機制之所以能創造社會最大效用，根本原因在於它是一個「競爭」的機制，需要捍衛的是作為競爭機制的市場，而不是其「自發性」因此「競爭與壟斷問題，遠甚於價值與等價問題，構成了市場理論的根本基礎」(2008: 119)。傅柯強調，相較於「自然而生」的交換，「競爭」並非如此，「競爭的博弈、機制與效應...全然不是自然的現象」，跟「交換」市場不一樣，它並不是「慾念、本能或行為等等自然互動的結果」(2008: 120)，市場概念的轉變對於國家與市場之間的關係，產生了重大的後果：

競爭的經濟與國家之間的關係，不再能是不同領域之間，相互往返的彼此區隔。不能再有必須放任自由的市場博弈，然後國家開始去干預，這樣的一個領域，

式新自由主義的重大變調」(2017: 197-198)。本文對「自由主義如何轉進新自由主義」的闡述，是對 Gros 此一提法的進一步深化。

因為市場，或者說作為市場本質的純粹競爭，只有被生產出來，被積極的治理生產出來，它才能出現。(2008: 121)



因此，國家的治理不能只是，也不是「干預市場」，而是要積極促成競爭機制，也就是說，從自由主義治理理據中抽繹出經濟的要素，然後「投射出一個全新的社會政治本體：一個循環流通，自然性與內在力量共構的平面」(Tellmann, 2011: 287)。新自由主義新的治理重心是讓競爭機制「在社會中盡可能深入，盡可能蔓生，盡可能佔據最大地盤」(2008: 147)。因此，市場要「被生產出來，被積極的治理生產出來」(2008: 121)，對傅柯來說，從自由主義到新自由主義，是一個從「不可治理」到「可治理」的過渡，重新打造市場的概念，使之不再是將政治與經濟，將國家與社會對立起來的原則，而是組織社會的原則，是此一過渡第一個面向，「治理不能像過去那樣，在社會與經濟過程之間，形構成一個對應 (counterpoint) 或者屏障...它必須深入社會的肌理結構，在社會本身之上干預」(2008: 145)。市場不會自發出現，必須「治理出來」⁵，新自由主義的治理並不是「釋放出一個空白空間」，而是「採用市場經濟的各種形式原則，援引他們，將之聯繫起來，把他們投射到治理的一般性技藝中」(2008: 131)，通過對市場原則的重新表述，自由主義治理中「對國家的限制」的理據有了新的型態，其「治理的不可能」也轉化成「治理的可能」。同時，它也帶來新的效應，市場是以競爭而非交換來界定，這一方面保留了其作為平衡個體利益與集體利益此一利益機制的特性，另一方面，這也意味著，「作為競爭的市場」可能不只侷限在經濟場域的原則，市場會走出經濟場域，競爭的原則可以滲透到不同的社會場域，一種新的主體形式，就會在這個過程中出現：經濟人 (*Homo oeconomicus*)。

⁵ 治理應該依據社會的自發性規則，但市場不會自發地產生，海耶克對此有經典的表述：「在安排我們的各項事務時，應該盡量運用社會的自發力量，並且盡可能少地訴諸能夠無限應用的強制。深思熟慮地創造這種讓競爭可以盡可能有益起作用的制度，與被動接受既定法規歸制度，兩者之間天差地別。也許對自由主義事業危害最大的，莫過於某些自由主義者，單純從某種經驗出發的頑固態度，尤以自由放任原則為最。」(2007: 71)。



伍、經濟人

「不可治理」到「可治理」過渡的第二個面向涉及主體的形式，對傅柯來說，市民社會這個由人口投射出來的社會實體，一方面，其構思是個體的利益與集體利益之間有一個神秘，自然生成的整合，「全體與其元素之間存在某種互惠 (reciprocity)」(2008: 300)；但是，另一方面，其內在的「即時的雜多化」機制，又無法透過任何治理原則對之治理，對傅柯而言，這正是「治理的自由主義式技藝」的特徵：

這些依然是法權主體，又是經濟行為者的個體，只有在界定出一個能同時包覆兩者的新組裝 (ensemble)，才能得以治理，否則，就其任一者都不是「可治理的」。得要找到的不只是兩種要素的連結或結合，而是一系列其他的要素，相對於它，法權主體與經濟主體將會是某個面向，某個局部性面向，就其隸屬於一個複雜的整體，能夠將之整合進來。(2008: 295)

簡言之，市民社會本質上「難以治理」。這是自由主義的治理用以抗拒政治干預與介入的另一個理據。從自由主義轉進新自由主義，在第二個面向上即是對這樣一種「新組裝」的構思，肯定不是法權主體，也不會是亞當斯密所說，透過互通有無、物物交換與貨幣交易，追求利益的經濟主體，通過對市場概念的重新打造，新自由主義所構思的，必須回應競爭，讓自己能在競爭的市場中存活，在審慎算計自身利益的同時，又促進全體福祉的「經濟人」。對應新的競爭市場概念，新自由主義式的經濟人，是將自己的生命當成企業 (enterprise) 來經營，「它自身就是企業家，自身就是自己的資本，自身就是自己的生產者」，因此，經濟學分析的基礎要素不再是「個人、過程或機制，而是由企業單元構成的經濟體」，自體企業化的內涵取代了交易夥伴，成為經濟人概念的新內涵 (Foucault, 2008: 225-26)。藉由競爭機制將經濟人的內涵轉化成「企業」，就可



以「組裝」出了一個可以治理的新面向：

經濟人...是接受現實，或者能夠系統回應環境各種變數之變更的人。而這正好是某種能夠對人為地引進環境變更，有所系統回應，從而是可被經營照管之人。經濟人是「極其可被治理」(eminently governable) 之人，不再是自由放任中不可碰觸的搭檔，治理會作用在環境上，並系統地變更其變數，經濟人現在成了這樣一種治理性的相關項⁶。(2008: 270-271)

新自由主義的核心是治理，而非市場本身。對新自由主義來說，特別對美式新自由主義者，「經濟人」是理解與分析「人的行為」的基本單位，不只是財貨交換的原則，還是「讓事物得以理解的原則」，「解碼社會關係與個體行為的原則」(Foucault, 2008: 243)。因此，「企業單元」是新自由主義治理所構思的基本單位，與過去的經濟主體不同，它不再專屬於某個特定場域，而是可以據此延伸到其他場域的政策理據，對私有財產權的保護不是出自然權利的理由，而是讓個人有競爭與回應外在環境變更的本錢，對個體與社會關係的構思不是「社會的契約」，有意願簽署契約的人都是社會的一分子，直至某個退出契約的時間點，而是「經濟的博弈」：

在經濟的博弈這個理念中...沒有人是一開始就堅決要是其一分子的，因此它端賴社會，端賴國家加之其上的博弈規則，以確保沒有人會被排除在博弈之外，人是在沒有明確表達要加入的情況下被擄獲 (caught up) 進去的。經濟是一場博弈，國家確保經濟博弈的規則，經濟與社會的唯一接觸點是確保沒有玩家被排除在博弈之外⁷。(Foucault, 2008: 202)。

⁶ Chandler 與 Reid 將之稱為「能屈能伸、伸縮自如的韌性主體」(resilient subject)，新自由主義所展望的世界是一個充滿未知的世界，它詢喚出一種要一直應對這個不可知的主體，人在其中要想辦法適應這個無以抵抗，無以苟存的世界，不要想改變它，不要幻想有另類可能，而是需要「內建能力」(capacity-built) 擁抱不安全，擁抱未知，「逆增上緣」(adapt to their enabling conditions) (2015: 1-4)。

⁷ 傅柯看待社會安全與社會福利的立場，經常讓他被指控是新自由主義隱性的擁護者 (Zamora, 2016)。如傅柯所說，「不管社會安全機制有什麼積極作用，它都會有一些負面效果：機制的僵化，並製造出某些依賴的情勢」，而他對社會安全機制的期待，又似乎隱然與新自由主義隱然暗合，「一種可以開啟我們與自身及他者，更豐富、更多樣、更多元也更彈性的方式，所有這些都能保證我們每個人的真正自主」(2000h: 366)。但持平而論，傅柯關注的問題不是一個特定政策的左或右的政治傾向，或者新自由主義式與否的問題，而(始終都)是此一政策背後的



而企業單元不是一個實質的具體單元，而是一個因應政策作用場域而規模或大或小的「微型」單元，所以，從從小的個體到大的產業或城鎮規劃，都可以依據企業化原則加以治理，例如建立中等規模的新市鎮，鼓勵小型產業聚落的移居，以紓解大都會過度擴張的壓力等等，這就是 Alexander Rüstow 的「生力政策」(Vitalpolitik)的重點，「讓企業這個總體化的形式儘可能地播散與繁殖」，新自由主義政策至關重要的就是讓「企業形式在社會體中的繁殖」，「讓市場、競爭從而讓企業深入到形構社會的力量」(Foucault, 2008: 148)。新自由主義所要創造的社會，不是「邁向商品與商品的均一化」，它的目標是「企業單元的雜多化與分殊差異化」(Foucault, 2008: 149)。理想的企業化社會不是殘酷的競爭淘汰博弈，而是「確保沒有玩家會被排除」，企業性的規劃要讓「個體不再疏離於其工作環境、與其生命的時間、與其家計單位、與其家庭、與其自然環境」(Foucault, 2008: 242)。易言之，企業單元可以在冷酷的競爭單位與「溫暖」的關係單位中，完美實現互兌⁸。透過經濟人此一企業單元，新自由主義的治理就能夠全面發展市場競爭模式⁹，把它擴散到人類所有的領域與活動，並制度化，

治理理據，如他所強調，新自由主義對「個體化社會政策」與左派傳統的國有化與集體化政綱的構思完全不同，「不是為個人提供風險的社會防護，而是賦予每個人一個可以承擔並對抗風險的經濟空間」，社會政策與經濟政策不應互相對立，反之，「唯一一種真確與根本的社會政策就是經濟成長」(Foucault, 2008: 114)。

⁸ 當前各種關於職場、戀愛、交友、育兒與自我勵志產業與話術的蓬勃發展，不妨視為此一「溫暖」關係的論述性生產，Sam Binkley 的 *Happiness as Enterprise: An Essay on Neoliberal Life* 一書，從傅柯這個新自由主義作為治理理據的觀點出發，探討了這個主題。韓炳哲 (Byung-Chul Han) 批評，傅柯的規訓社會說法，已經不再能適用於當前這個由「功績主體」構成的「功績社會」(achievement society; *Leistungsgesellschaft*)，這是一個不再以「(不)應該」為規範運作的社會，功績社會的規範是「能夠，我能夠」的各種勵志話術，「禁令、戒條或法令」的領域現在被「專案計畫、自發性行為和內在動機」取而代之 (Han, 2015:8-9) 不過，某種意義上，「功績主體」正好是傅柯新自由主義式生命政治的主題，或許更細緻探究傅柯所說的「極其可被治理之人」在當前各種不同「新的」權力部署中具體的型態，但要說傅柯的生命政治論述，沒有看到「新自由主義體制下的權力技術」，沒有看到「新自由主義的體制完全是出於其自身的目的來主張自我的技術，永不停歇的自我技術，這所代表的不過是最為有效與宰制與剝削形式」(Han, 2017: 21)，恐怕是個不合理的指控。

⁹ 理想的市場是由一個個「企業單元」所組成，因此，左派關注的「勞動」問題沒有任何特殊地位，勞動不過就是勞動者個人如何從特定的勞動比例中得到最佳回報的選擇問題，不存在馬克思說的「抽象勞動」，乃至於勞動異化的問題，只有勞動者本人能自我投資，以創造多少「收益流量」(earnings stream) 的策略選擇問題 (Foucault, 2008: 224)。經濟人作為「企業單元」，

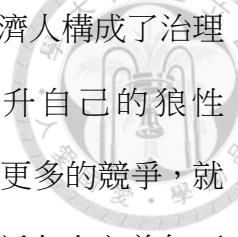
徹底把人配置成經濟行動者，即便是學習、運動乃至於男女約會等等非關財貨生產的領域都一樣 (Brown, 2015: 31-32; 2005: 40-41)，在這個開放的競爭場域中，「滿滿是用最佳策略定位自己，成功與其他人區隔，作為人力資本的自我治理主體」(Binkley, 2014: 156)¹⁰。Read 非常精確地指出這個新自由主義的治理樣態：

作為治理性的模式，新自由主義在利益、欲望與抱負上運作，而不是通過權利與義務，它並不像主權權力直接標誌在身體上，或者是如規訓權力般限制 (curtail) 行動，而是運作在行動的條件上。於是，新自由主義治理帶來了一個綿密化的整體軌跡...權力變得越加不是限制性，不是肉身性，而是更加綿密，充盈在行動與可能行動的場域中 (2009: 6)。

傅柯的生命政治論述是透過西方治理性理據的探究而開展出來，最後在新自由主義身上，傅柯確實發現了某種可以說是頗為獨特的生命政治形式，「不在於醫療知識與生命科學的政治化」，而在於經濟自由主義 (Behrent, 2009 :21)。Vatter 也很精確地指出，透過生命政治的角度來切入傅柯所處理的涉及治理的政治經濟學時，他的關注點經常是「(新)自由主義揀選要存活下來還是要消失」的「生命形式」(forms of life; bios) 而非「經濟領域底層」生物性生命 (Vatter, 2014: 196)。但這並不代表傅柯對新自由主義作為「生命政治的誕生」，是與過去生命政治論述的斷裂，對傅柯來說，對新自由主義的探究是「在一個雖然遠非自由主義式的治理技術中，提出生命與人口具體問題的方式」，而此「治理技術從 18 世紀末以來就一直為自由主義所糾纏」(2008: 323-324)。新自由主義的

是新自由主義理想的主體樣態，它抹除了一切生產關係中的異質角色。如 Read 所說，在新自由主義中「資本家與勞動者的對立並不是藉由生產模式，新的生產與分配組織的轉化，而是透過臣服的模式，生產出一種新的主體性來抹去」(2009: 9)。只有「個人」如何面對市場的問題：競爭力、勞動投資、競爭策略等等個人選擇的問題。「人」就像 (也必須像) 資本一樣，有增值貶值空間，在新自由主義市場中，沒有「勞動者」，只有「尋求強化自身競爭利基與增值」，「在生活的種種場域中，提升投資組合 (portfolio) 價值」的人力資本 (human capital) (Brown, 2015: 33)。

¹⁰ 傅柯「只」關注新自由主義對市場與經濟人概念的轉化，也是他經常被批判的一點，Ute Tellmann 就認為，只關注行為導引的治理，無法窮盡新自由主義的經濟治理邏輯 (2011: 297)。



治理理念可以說是自由與安全完美雙生的理念，競爭市場與經濟人構成了治理的網絡，「治理意味著推進競爭，而自體治理意味著提升自己的狼性（competitiveness）」，這個過程是一個「互相反饋的迴圈」：「有更多的競爭，就有更多的機會可以調整自身行為提升狼性」，推進競爭與狼性的新自由主義無可避免依據「企業人」(the entrepreneur)的形象來形塑主體(Bröckling, 2016: 60)。而自由的「雜多化」及其衍伸的安全風險都可以在這個網絡中，透過或大或小的企業單元，加以中和抵銷，對傅柯來說，新自由主義所構思治理部署完美運作的社會，再也不是關切常態化與排是一個「不同的差異體系能處於最優化」，並且能夠「經受震盪過程」的社會¹¹ (2008: 259)。在這個「生命政治的誕生」的新自由主義治理中，物理意義上的「生與死」確實消失了，但這是因為生命與死亡現在能夠在這個治理網絡中，以分子化的形式，滲透到不同的知識與社會制度中，其中沒有主權決斷生死的生殺大權，甚至也沒有規訓與治安的調節，只有一個個「自由」的個體，對生與死責任的承擔，以及各種生命與死亡「現象」在其中不同的互兌形式，Bröckling 非常有意思地說，「加諸在生命與死亡的主宰式決斷，於是自己分裂成各種雜多的微觀決定，藉此個別地縮短或延長壽命。每一根雪茄都是一個小小的死刑，每跑一次步就是死刑的一次延緩」(2010: 262)。一言以蔽之，傅柯對生命政治的論述來到最後，所要表述的，既非生產死亡，也不是生產生命，而是生產一個生與死可以流通起來的互兌網絡¹²。

¹¹ Isabell Lorey 非常敏銳地指出，「拆解與重塑福利國家」的新自由主義治理其實也是「基於最大可能不安全的治理模式」，「不安化 (precarization) 成為治理工具的方式，也意味著其範圍程度必須不能超過某個會嚴重影響秩序的門檻，特別是不能引起暴動。處理這種門檻構成今日的治理技藝」(2015: 2)。

¹² Brown 認為傅柯用「利益」來界定新自由主義主體，無法適切理解當代這個「深深嵌入並屈服於跟著而來的 (supervening) 宏觀經濟成長」，以至於可以「輕易為了這些更大的目標犧牲其福祉」的自虐式主體性或精神 (2015: 83)。就本文脈絡可以回應的是，傅柯的新自由主義主體遠遠不是「利益主體」，企業化單位也不是從古典自由主義的個體利益來界定，從自由主義向新自由主義的過渡，正在於將各種不同場域的主體，都轉化成可以進行自由與安全，生命與死亡互兌的微型化主體，那麼，「自虐」某種分子化死亡樣態，基本上也只是企業化單元的一種表現形式。Jonathan Crary 的 *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep* 則表明，極致的生死互兌形式甚至可以甚至消滅正常的生理循環，「自然」的生理作息對資本主義來說終究太不經濟，取代「開關邏輯」的是隨時都能重新啟動，休息與運作無以區分的「休眠模式」(sleep mode)，



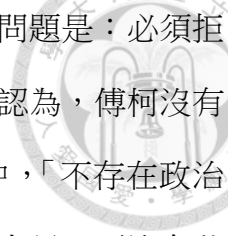
陸、靈性政治

伴隨「生命政治講座」英譯本的出版以及新自由主義政治與經濟霸權的宰制，傅柯對新自由主義的討論引起諸多討論與爭議。特別是對於如何抵抗新自由主義這個對傅柯來說或許太過為難的問題，傅柯確實對於如何抵抗新自由主義治理著墨不多，甚至，對於廣義的抵抗問題，傅柯只有原則上的提示：

在現代世界，在這個 19 世紀以來我們所知的世界中，一系列的治理理據相互交疊、互為倚靠、彼此爭鬥：依據真理的治理技藝、依據主權國家理據的治理技藝、依據經濟行為者理性的治理技藝，或者更一般性地說，依據被治理者自身的理據等等。所有這些雜然紛陳的治理技藝，所有這些算計、理據化與調節方式各有所別的治理技藝型態，彼此層層交疊。大體來說，這構成了從 19 世紀以來，政治爭論的對象。到頭來，政治是什麼？不就是這些各有不同參照點，不同治理技藝之間的交互作用，以及這些不同治理技藝所引發的論辯嗎？對我來說，政治正是由此由生的 (Foucault, 2008: 313)。

在理論立場上，傅柯則被指責由於其對「邊緣」的關注，反而讓剝削與不平等這些左派重要的問題意識被迫退位，如 Zamora 所說，「抵抗的媒介不再是任何明確的經濟基礎，而是由其相對於權力的各種形式，所佔據的位置，彼此之間的關係來界定」(2016: 67)。傅柯反對同質化的「無產階級」認同，在反抗宰制的戰略上，他更關注被權力體系排斥的邊緣「新大眾」(new plebs)，面對權力作用的微觀化與宰制體系的播散，他的出路只會是高度個體化的「如何不被如此治理」可能，而不是各種意義上的政治團結。簡單說，傅柯本人即使並不擁護新自由主義，也可能是新自由主義隱微的捍衛者，他知識思想的氣味，與新自由主義反對國家介入、更少的管理以賦予個人更大的「自由」等等

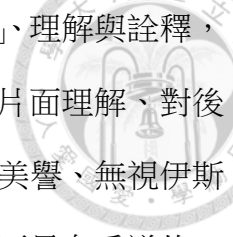
晚期資本主義的“24/7”部署所創造毋寧是最理想的，作為「能系統性回應環境變項」的新自由主義主體；最小化反應時間，無時無刻都能隨時啟動，「不只激勵個體專注於得到些什麼、擁有些什麼、贏得些什麼，甚至專注在發呆、耍廢與嘲弄，也與把主體需索維持在表面與無力狀態的控制機制緊密交織在一起」(2013: 13; 32)。



主張不謀而合。對 Zamora 等人來說，當代左派最重要的政治問題是：必須拒絕傅柯的誘惑，拒絕這個被新自由主義誘惑的傅柯。Brown 則認為，傅柯沒有追問新自由主義治理的政治效應（2015: 74），在傅柯的討論中，「不存在政治體，沒有協同行動的人民（*demos*），也少有從底層而來的社會力量，更沒有共有統治力量，與為了自由的共同抗爭等等」（2015: 73）。Brown 與 Zamora 對傅柯的新自由主義論題評價固然不同，但有一點是立場相近的：傅柯對於如何抵抗新自由主義治理，沒有提出一個可能的政治性方案。

樂觀者如 Gros 認為「被治者的權利」（the governed's rights）還是有辦法在面對力量的博弈中表達「不想這樣或那樣存在著的意志」（2016: 272）。但這始終仍然是高度個體化的抵抗，傅柯始終「無法概念化一種從下而上的協作（cooperative）權力與媒介」，導致在傅柯身上治理概念與對社會宰制結構的批判連結不起來（Rehmann, 2016: 134）。在唯一一次評論鄂蘭的訪談中，傅柯固然承認「宰制關係一直以來都跟權力關係要分開來看」，但他卻懷疑鄂蘭想找回「政治」，來區分兩者的共和主義式思路可能只是徒勞無功的「空口白話」，畢竟，「整個權力關係構成的網絡很難允許這麼斷然的區分」（1984: 378）。如果對傅柯來說，新自由主義表述了一個層層疊疊，能高度流通實現自由與安全，生命與死亡互兌的生命政治網絡，那麼，其中集體性的政治，集體性的抵抗如何可能？在當代生命政治論述的系譜中，奈格理接手了這個問題。

此前，不妨先看傅柯生涯中，一段經常為論者忽略，頗具爭議，正好涉及抵抗主題的插曲，這段插曲可以說構成奈格理生命政治論述的根本基調。此即伊朗革命。1978 到 79 年間，伊朗爆發了反抗伊朗國王沙赫（Shah）巴勒維（Mohammad Reza Pahlavi）的「伊斯蘭革命」，傅柯應義大利《晚郵報》（*Corriere della Sera*）之邀，數度造訪沸騰中的伊朗，並撰寫專欄文章。傅柯親身經歷伊



朗所寫下各種「伊朗報導」，傅柯對伊朗革命近乎狂熱的「報導」、理解與詮釋，在法國知識界激起了不小的批評聲浪。不管是他對伊朗情勢的片面理解、對後來成為伊朗神學政權最高領袖霍梅尼（Ayatollah Khomeini）的美譽、無視伊斯蘭宗教傳統對女性的壓迫、對伊朗人民過度天真的描繪等等，而最有爭議的，莫過於他所提出，用以詮釋伊朗革命的一個概念：「靈性政治」（political spirituality）。這場被傅柯稱之為「赤手空拳的反抗」（2005d: 222）的伊朗革命，對傅柯來說，完完全全是一場非典型革命，觀察家看不到諸如中國、古巴或者越南的典型「社會主義革命」，只能看到「一股浪潮，一股沒有軍事領導、沒有先鋒隊也沒有政黨的浪潮」，甚至於，「即便是在 1968 年，也完全不是這樣」（2005c: 211）。當傅柯用「靈性政治」來界定伊朗革命時，他所指涉的是在這場革命中（或者說，更精確地說，在所有革命中），無法由革命的成就或失敗，以及各種論述或敘事來加以化約的兩個重要要素：抵抗（resistance）與某種全新，集體性的政治主體（collective political subjectivity）。

嚴格來說，在傅柯眼中，靈性政治與任何宗教體驗沒有直接關係，儘管在伊朗革命中，伊斯蘭確實扮演了催化靈性政治的重要角色，在伊朗革命中真正打動傅柯的其實不是伊斯蘭本身，而是革命的成就以及對革命的正負評價中區隔出來，作為各種革命體驗，最後凝聚成抵抗：

這不是一個革命，不是革命這個字字面上的意思，不是站起身子，然後把事情都處理好這種方式。而是赤手空拳的人起來造反，他們要讓生活擺脫可怕的重擔，整個世界秩序強加到我們每一個人身上的重擔，特別是在他們身上的更多。這些石油工人與農民，他們正站在帝國的前線。這或許是對抗全球體系第一次偉大的造反起義，最為現代也最為神聖的反抗形式。（2005d: 222）

「靈性」所指的，不過就是在所有革命中都會出現的現象：

在所有的屈服與高壓強制之後，在威脅，暴力與恐嚇之外，還是會有這樣一個時刻的可能：生命不再想被賤賣，當權者不再能為所欲為，面對絞刑台與機關槍，人們起身反抗了。(Foucault, 2000j: 449-450)。



另一方面，讓傅柯頗感興趣的是，在他的伊朗訪談經驗中，當問到這些伊朗人到底想要什麼的時候，他從來沒聽過「革命」這樣的回答，但是，「卻有四五次得到『一個伊斯蘭政府』這個答案」(2005b: 205)。那麼，什麼是「伊斯蘭政府」？傅柯首先澄清，在他看來，伊朗沒有人把「伊斯蘭政府」當成一種「政治體制」，「一個教士扮演監管或控制角色的政府」(2005b: 206)，在這場傅柯認定沒有社會政治議程的革命中，傅柯也同樣認為，它沒有類似法國大革命的總意志與民族主權議程，以「伊朗人民」之名所表述的，是對沙赫政權這種政治形式的抵抗，與主體轉化的靈性體驗，而「伊斯蘭政府」這個主張，固然是集結伊朗人民抵抗沙赫政權的訴求，但是，傅柯強調：

當他們以這個名義，冒著被血洗的風險，拒絕一切政黨與政客操盤的協議時，他們心中還想著其他東西...他們想的是一個距離他們非常近的現實，而他們是主動的涉入者。(2005b: 207)

據傅柯所說，讓這場運動之所以需要關注的原因，不只是它展現了與其他革命或反抗一樣的抵抗意志，另一個重要的面向是它「企圖在政治生活中賦予伊斯蘭社會傳統的結構一個永久的角色」，因此，伴隨抵抗而生的是某種透過舊的關係網絡而生的新集體性，「能讓在清真寺，在宗教社群中孕育出來抵抗沙赫體制的上千政治中心，持續活動著的東西」(2005b: 207)。這就是傅柯所理解的「伊斯蘭政府」：

伊斯蘭的傳統實踐已經就在那裡，並且給予他們身份認同。因此，他們將過著一種伊斯蘭宗教生活方式，當作革命性力量的方法，並不是出自於要更忠實地服膺戒律的渴望，而是一種藉由重新回歸某種他們認為可以在什葉派教義中找到的靈性經驗，來重塑他們整體存有的渴望。(2005e: 255)



對傅柯來說，「伊斯蘭政府」與其說是一種特定的政體或者政府形式，不如說是一種超越既有政治與社會組織的構思，而這個構思，一方面，它沒有從抽象的（主要是西方的）哲學與革命理念中汲取資源；另一方面，儘管它由伊朗社會的宗教基層網絡中組織起來，但它同樣也不是單純肯定這些恐怕有些反動與保守社會組織的肯定，如傅柯所說，伊朗人民運用它，「不是出自於要更忠實地服膺戒律的渴望」，這樣一個從新舊對立中激盪出來的集體性，是傅柯「靈性政治」說法中另一個重要的面向：

今天的一切，過去早已發生過很多次，當政治鬥爭動員了一般人民所採取的（宗教）形式，上千種不滿、憤恨、悲慘與絕望的形就會被轉化成一種力量。之所以如此，是因為它是一種表述的形式，一種社會關係的模式，一種柔軟又廣被接受的基層組織，一種一起生活的方式，一種言說與傾聽的方式，某種讓人可以被其他人聆聽，同時可以跟著他們一起欲求些什麼的東西。（Foucault, 2005a: 202-3）

傅柯的伊朗書寫是他少數論及「集體性」的作品，伊朗事件所引起的爭議也確實對傅柯造成了影響，他往後隻字不提伊朗，也幾乎不再觸及「集體性」問題。但這無礙於傅柯伊朗書寫的洞見：最大強度的抵抗，與一種全新，集體性的政治主體，在「伊朗人民」這個形象中，完美疊合起來。奈格理很少提及傅柯的伊朗書寫，但傅柯這個結合「絕對無法被收編的抵抗」與「表述全新集體性的政治主體」的「靈性政治」論題，卻幾乎原封不動地保留，成為奈格理論述生命政治理論的根本理路，著實不妨將之視為為傅柯的伊朗書寫填充理論血肉。

第四章：雜眾的內在生命政治生成




當馬基維利提出，要由下而上構造一個新社會，需要從外找來軍隊與金錢時，史賓諾莎的回應會是：「這些難道我們不是已經擁有了嗎？」

--Michael Hardt and Antonio Negri

壹、另類的現代性

在當代生命政治的理論系譜中，奈格理佔據一個頗特殊的地位。原因無他，如果「生命政治」這個概念概略表述了現代政治中，涉及權力技術的變化、運作對象的轉變以及特定政治公理的宰制等等，從而需要「批判、抵抗乃至於克服」的種種趨勢。就如 Mills 所說，奈格理別具一格之處在於對生命政治的「肯定性」(affirmative) 立場 (2018: 81)。即便「肯定」一語的具體指涉為何仍頗值商榷，但這無礙於對奈格理理論立場的粗淺定位。一言以蔽之，對奈格理來說，當代政治權力格局的發展，意外地為政治思想中一支飽受打壓與排擠的政治本體論論述，佈下一條「沉積著苦難，但也讓生命更為豐饒」(Hardt and Negri, 2000: 398) 的解放道路。本章的目的是為奈格理「肯定性」生命政治做更多的血肉增補與表述。這涉及奈格理對傅柯思想別具特色的繼受與詮釋。

讓傅柯對伊朗革命深深著迷的，是在這場革命中絕不妥協的「抵抗」同時也表明了對於當前政治組織形式，也就是民族主權國家這種政治形式的抗拒，「伊朗人民」不是任何一致性 (unity) 主權的象徵：它既是所有人民，也是一個個個殊異的個人；「伊斯蘭政府」也不是指認合現代主權國家的特定治理部署，它或許是一種烏托邦理念，但更重要的，它也同時是伊朗人民就在當下擺脫主



權國家(沙赫體制)宰制的集體關係,一個「距離他們非常近的現實」(Foucault, 2005b: 207)。對奈格理來說,這涉及政治思想中一個重要的主題:「制憲力量」(constituent power)與「憲制權力」(constituted power)的張力關係,奈格理所要挑戰是這樣一種對制憲力量的論述,它將制憲力量視為「創造一切憲政規範的根源。打造出一個憲法,並敕令根本規範,以為國家各種權力根源的力量」(Negri, 2009: 2),依據施密特的經典定義:

實定意義上(in the positive sense)的憲法來自於制憲力量的行動(act of the constitution-making power)。這樣一種創建憲法的行動並不包含任何個別規範,而是單單通過決斷(decision)這個事態,就政治一致體(political unity)特有的存在形式,決定了其整體。這個行動建構(constitute)了政治一致體的形式與樣態,並預設了其存在...由是,就憲法並非源自於自身這點來說,它不是什麼絕對的東西,它並非憑藉其規範上的正確或者基於體系的完備而有效力,憲法不是自己創建自己,而是被賦予給一個具體的政治一致體。(2008b: 75; 76)

施密特這段對於制憲力量的闡述,有幾個重要的理論環節。第一,作為政治體中至高的力量,制憲的力量並非來自於憲法本身,而是源自於某種政治一致體,制憲的力量與政治一致體之間是相互界定的;第二,制憲的力量的結果在於決定政治一致體的形式與樣態,其涉及規範上正確乃至於體系上完備的制度化之所以具有效力,來自於制憲力量的存在;第三,通過「決斷」這個法理機制,保證了制憲力量制度化為「憲制權力」的必然過渡,「憲制的法律...其作為規範性約制的有效性,其一切的成文規章,甚至憲制的法律本身,最終都需要一個先於其存在的政治性決斷」(Schmitt, 2008b: 76)。奈格理對制憲力量的重新表述,是其論述生命政治的核心線索,關鍵在於,首先,對奈格理來說,制憲的力量與政治一致體之間的相互界定,通過主權這個政治一致體來表述制憲的力量,這個命題本身就限定了對制憲力量此一存在的構思,如他所說:

制憲的力量自身必須被化約成創造法律的規範,必須被整合到建制的權力中。其擴張性(expansiveness)只能以某種詮釋性規範展現,作為某種控制國家憲

法的形式，以及修改憲法的活動（2009: 3）

制憲的力量被以這樣的方式加以限制並定案下來，從而在接下來的層級化常規的創造與代表制度中將之壓縮於在其中，它在概念上被重新組裝成體系的結果，而非原因。於是整個基礎（*foundation*）被倒轉過來，作為至高權力（*suprema potestas*）的主權反倒被重新構造成基礎，但，**這卻是一個與制憲的力量背道而馳的基礎**。主權是制高點，但制憲的力量是基底；主權是一個已然完成的終結，然而制憲的力量永不終結...主權是一種僵化的形式性建構，然而制憲的力量是一個絕對的過程。總之，**制憲的力量與主權之間處處針鋒相對**。（2009: 13）

制憲的力量確實與一切憲制化的制度與規範有所區隔，但它也不能從一個政治一致體來界定，更不能被化約成象徵一致性的主權形式。對奈格理來說，制憲力量與憲制權力表面上的相生相抗關係，其實是馴服化約制憲力量的「否定性雙生體」（*negative double*），關鍵是「構思一種不再能被吸納進制憲權力的制憲力量，突破這個雙元並立」（Noys, 2010: 109），如奈格理自己所說，「制憲的力量不能只是看做一個只是生產任何法律體系的憲政規範，至高無上而且無所不包的原則」，同時，「它也是這個生產過程的主體（*subject*）：同樣至高無上而且無所不包」（2009: 1），這是一個頗富智識挑戰的主張：制憲力量的至高無上與無所不包，並不是透過任何法理機制（例如：施密特的決斷），而潛藏在所有具體的憲制權力與制度中成為一切規範效力的終極援引，更不是穩定法體系的保證，「只有處於不斷更新過程中的生命，才能形構憲法...才能持續試煉它，評價它，將之導向必要的變更」（Negri, 2006: 214），反之，類似施密特這樣的說法，是「藉由論證其並不真的與憲制權力完全切割開來，以質疑其革命性假象」，「對制憲權力概念殺傷力更大的」的哲學分析（Hardt and Negri, 2017: 33）。奈格理認定，制憲力量是一個「永不終結」的「絕對的過程」，這個主張不僅僅是個抽象的理論命題，也是奈格理對歐洲現代性歷史經驗的反思。在奈格理看來，構成我們今天所在世界的現代性，本身蘊含了兩種衝突的政治思想：

在主權的現代概念這個原初形象中，所接合起來的是歐洲現代性構建的三個時

刻：第一，內在性平面（the plane of immanence）的革命性發現；第二，以權威的形式，抵制這些內在性力量與危機的反動；第三，以超越這個內在性力量平面，並對之加以調節的主權為中心，對現代國家的形構，以為這場危機的局部性與暫時性解決。在這個歐洲現代性的進程中，它自己越來越無法主權的原則切割開來。（Hardt and Negri, 2000: 70）

一是面對現代性的解放力量，由於「再無法倒轉回到過去，也無法催毀這個新力量，只好試圖宰制與支配這些新生運動與動態的力量」，此即施密特所一脈相承，現代性的第二種模式：「打造出來用以對新生力量發起戰爭，並建立一個居高臨上將之支配的權力」（Hardt and Negri, 2000: 75）。但是，對奈格理來說，現代性的另一個脈絡是肯定人的力量，肯定人具有內在地（immanently）建構各種關係與共同體的能力，這段史賓諾莎（Baruch Spinoza）在《政治論》（Political Treatise; *Tractatus Politicus*）中對自然權利的經典表述，是奈格理對抗現代性第二種模式最有力的理論武器：

兩個人聯合且集結力量，那麼他們就一起擁有更多的力量，結果是比起過各自一人，有更多的權利抗衡自然中其他物事，有更多的人用這種方式聯合，他們就會集體地擁有更多權利（TP, II-12）。

對奈格理來說，史賓諾莎在他的「另類現代性」系譜中佔據核心地位的原因是，史賓諾莎首先構思了一種不透過自然權利的讓渡以成就最高主權的政治形式，而讓這樣的政治形式得為可能的，僅僅只在於自然權利之間的相洽（agreement）。「史賓諾沙告訴我們社會為了被建構起來，其實不需要權力」（Negri, 2013: 40）。而這也是他借用對史賓諾莎的詮釋，所界定的「民主」：


史賓諾沙就與其時代的其他民主思想家判然有別，在這些其他的現代民主思想潮流中，民主的理念著實不是從政治表現的立即性（immediacy of political expression）來構思，而是從主權的抽象轉移，以及自然權利讓渡形式來構思，反之，史賓諾沙政治擊劃的革命性特徵正在於，把民主的概念與自然權利一種基進積極建構的理論結合。（2004a: 9）

史賓諾沙所理論化的民主...在個體力量的發展中奠定了一種集體性做成 (collective doing)，在將人們從生產關係的奴役中釋放出來的基礎上構建了政治...集體與國家沿著這些力量的發展而構建。民主即是政治的基礎。(2004a: 14)

當奈格理說「談論制憲的力量就是談論民主。在現代這個時代，這兩個概念頗具淵源，並且在 20 世紀相互激化的過程中，他們越來越相互疊加」(2009: 1) 時，他所企圖呈現，並拿來對抗「主權化制憲力量」的，即是這個作為一切關係開展可能，將個體對權力的抵抗與集體性的新連結結合在一起，一種「從來都不會是工具性的，反之，是在個體與群體之間的動態關係相合 (rapport)，在個殊 (singularities) 與共同 (common) 的對立中建構自身」的「政治」(Negri, 2013: 53)，而任何將之收納進權威性層級制度都會破壞其潛能的「民主化制憲力量」。不是制憲力量與政治一致體的相互界定，而是制憲的力量與民主的相互界定，制憲的力量與民主都「抗拒被憲制化」，從而與任何憲政主義的「有限政府」相抗衡 (Vatter, 2007: 64)，沒有任何具體的政治制度可以窮盡這樣一個「民主」與制憲力量：

制憲力量以人建構歷史，並破天荒地將之延伸 (revolutionary extension) 的能力，以一種革新的根本行動而昂然挺立，從而是一個絕對的過程。這個由制憲力量所開啟的過程永遠不會停歇，問題不是去限制制憲的力量，而是讓它無所限制。(Negri, 2009: 24)

另類現代性的「制憲」理念體現了新的民主理念，它不由制憲權與憲制權的辯證之路，不依「舊的遺產」，它「得要摧毀民族的超越性理念」，「用共同體新的構造倫理與擴張」，來「創造自己的人民」(Hardt and Negri, 2000: 172)。由於民主是表述一切平等連結關係的潛在力量，在這個意義上它可以說是「絕對的」，一個永不終結的絕對過程，而其絕對性毋須透過一個政治一致體的至高主權，制憲的力量「與絕對力量的民主概念息息相關。於是，作為一種強烈的擴張性力量，制憲的力量即是一種連結到民主性整體之社會性前構 (social



preconstitution) 的概念」(Negri, 2009: 11)。當奈格理強調現代性是某種「危機」(crisis), 制憲力量的概念是一種危機的概念時(Hardt and Negri, 2000: 74; 2009: 2), 並主張要使制憲的力量「從作法權概念的制憲權到作為行動中部署政治的制憲力量」(Hardt and Negri, 2017: 33; Negri, 2009: 333) 時, 並將之對比施密特所代表的主權化制憲力量主張時, 他賦予制憲力量三個內涵: 第一, 相對於施密特認定制憲力量與憲制權力的必然過渡, 民主作為制憲力量, 其內在性潛能的開展本身具有偶然性; 第二, 相對於施密特主張制憲力量與政治一致體的相互界定, 透過民主的開展, 制憲的力量會持續發展出無法被權威的制度所壓制的連結關係, 如 Read 稱之為「制憲力量的社會性(sociality)」(Read, 1999: 15), 這是一種不由權威之建構, 而由關係之建構的「政治」, 「制憲的力量不會抹去政治, 而是使它在人類社會關係整體, 與稠密的協同共作(cooperation) 中, 成為一個社會互動的範疇」(Negri, 2009: 267); 第三, 相對於一切透過主權的建構以消弭戰爭的論述, 危機的說法表明, 主權並不是以消弭一切形式的戰爭而得到證成, 反之, 它是通過與制憲力量及民主的對抗, 也就是藉由企圖將之壓抑以化解危機的戰爭而運作。偶然性、社會性與對抗性, 這三個奈格理用以重新闡述制憲力量概念的三個要素, 將會是貫穿其生命政治論述的三個重要主軸。

貳、生命權力與生命政治

在奈格理的生命政治論述中, 一個頗具創意的詮釋是將傅柯的生命政治概念, 區分成「生命權力」(biopower) 與「生命政治」(biopolitics), 奈格理自己就說, 固然「傅柯反覆理論化一種另類的力量(other to power; other power)」, 也儘管傅柯「很常使用抵抗這個詞, 這無法真正抓到他自己心中所想的東西」, 但「他似乎沒能找到一個妥適的字眼」(Hardt and Negri, 2009: 56)。如奈格理



所說：

即使傅柯相當有力地掌握了社會的生命政治面相，並將之界定為內在性場域...假如問傅柯是誰，或什麼驅動了體系？或者，誰是那種生命的形式 (*bios*)？他的回應是恐怕是不可說 (ineffable, or nothing at all)，傅柯最後沒能理解掌握的是，在生命政治社會中，生產的真正動態。(Hardt and Negri, 2000: 27-28)

奈格理之所以關注傅柯的生命政治概念，有兩個重要的理論性意圖，第一，它用以指出傅柯生命政治論述中兩個即使稱不上矛盾，最起碼是銜接不起來的論題，對奈格理來說，這涉及「生產」(production)的問題，或者，更精確地用奈格理自己的話來說，「生命政治的生產」(biopolitical production)；第二，這組區分也同時指出了傅柯生命政治論述中一個無法忽視的空白：集體性政治主體何在？首先，在傅柯的生命政治論述中，一個可說是最重要的論點是權力的作用不僅僅只是扣除 (subtract)、壓迫、限制，同時，它也是生產性的 (productive)：對個體以什麼樣的方式存在，如何存在的主體性生產；對要素之間如何配置，策略之間如何互動，以什麼樣的關係連結的部署生產，在這個意義上，傅柯才會主張權力關係就其本身是能動 (mobile) 的：

權力關係從而是能動的、可逆而且不穩的。應該特別指出的是，只有在主體自由的時候，權力關係才有可能...要讓權力關係可以運作，雙方必須至少要有某種程度的自由。即便權力關係完全失去平衡，即便在某一方確實可以說擁有全面宰制另一方的權力，這樣的權力也只有另一方還有自殺、還有跳出窗外、或者殺了對方的情況下，才能運作起來。這意味著在權力關係中，必然有抵抗的可能，因為假如沒有抵抗的可能 (暴力的抵抗、逃離、欺騙等等種種逆轉這個情境的策略)，就再也不會有權力關係了...我的答案是假如在所有的社會場域都有權力關係，這是因為無處不自由...在這些宰制的例子中，無論是經濟的，社會的，體制性還是性別上的，問題是知道抵抗可以從哪裡發展出來。(Foucault, 1997b: 292)

正如奈格理所說，傅柯固然指出了權力關係本質上的不穩定，以及其能動與逆轉的可能，但是在生命政治這個主題上，對於「一種生產性的生命政治主



體如何可能？」這個問題，傅柯基本上是以諸如「抵抗」或「批判」等等說法一筆帶過的，更確切地說，如果傅柯強調沒有抵抗，就沒有權力關係，「因為這將單純只會有服從的問題…所以抵抗在先，而抵抗優位於整個過程的力量，權力的關係得要跟著抵抗而變動」(1997a: 167)，那麼，抵抗是藉由什麼樣的機制，如何「先於」或「優位」於權力關係？傅柯對此並沒有系統性地闡述。早在《規訓與懲罰》中，傅柯就已經粗略地指出，資本主義的生產所涉及的「資本積累」，與「細膩與精密算計的臣服技術對傳統、豪華且粗暴權力形式的取代」所涉及的「人的積累」，是無法切割開來的兩個進程(1995: 220-221)，這同時也是傅柯看待權力的基本論題之一，涉及「人之治理」的權力，並不是隸屬於生產模式，「不能單單理解作對某種生產模式的保證」，而是「生產模式的構成性要素並在其核心運作」(Foucault, 2015: 231)，生命政治權力網絡的開展，對資本主義的生產是不可或缺的：

這樣一種生命性權力 (bio-power)，毫無疑問是資本主義發展中不可或缺的要素，如果不把身體控制住，鑲嵌進生產的機制中，不依據經濟過程來調節人口這個現象，資本主義的發展是完全不可能。但這還不是全部，資本主義的發展還需要這增長其鑲嵌與調節，將之強化，使之更能運用更能駕馭，權力得要有各種整體上能夠最優化力量、能力與生命的方法，同時又不讓他們變得難以治理。(Foucault, 1980a: 140-141)

也就是說，傅柯一邊強調生命權力對主體的治理與生產，是資本主義生產與發展不可或缺的一環，但另一方面，對於此一無法狹義地以資本主義生產的生命政治式生產，具有多大的能動性與可逆性，卻未多加著墨。這確實無法概括地以抵抗或批判帶過。如 Read 所說，傅柯固然強調了生命權力的運作是資本主義發展的前提與必要，但他並沒有「直接進入生產與增殖 (valorization) 的循環迴圈中」(2001: 27)。權力關係本身的生產性，以及這樣一種生產性對資本主義生產來說不可或缺，傅柯這兩個命題在此似乎無法銜接起來，要將之銜接起來，對奈格理而言，需要解決的理論問題就會是：一種有力，具有顛覆

潛能的生命，如何可能？此中沒有灰色空間，「應該把生命政治當成一整套從政府的活動衍生出來的生命權力？還是反過來，權力若已經灌注在生命之中，那麼生命是否也成為一種力量？」(Negri, 2008a: 72)，生命權力與生命政治的區分，即是為了將這兩個命題給銜接起來，並且進一步探討其關係翻轉的可能：

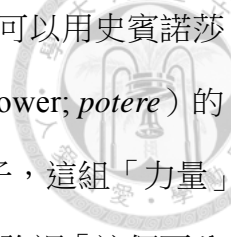
對於權力雙生性 (doubleness) 的理解，幫助我們著手處理傅柯發展生命權力概念的意圖。在此，傅柯的關注主要是在加諸於生命的權力 (power over life)：也即通過對人口的治理、經營管理其健康與再生產能力等等，來掌控與生產生命的權力。但是，始終會有一個堅持抵抗的生命，奮力探索另類存有的另一種生命力量 (an other power of life) 的潛流。這個抵抗的觀點表明了兩種權力之間的差異：我們所奮力抗拒的生命權力，本質上與形式上都與我們捍衛與探索自由的生命力量不相容...生命權力與生命政治的區別，據此，前者可以 (粗略地) 界定成加諸於生命的權力；後者則是抵抗並決定另類主體生產的的生命力量。(Hardt and Negri, 2009: 56-57)

對奈格理來說，如果要把這兩個命題銜接起來，對傅柯生命政治概念的繼承，不能「太緊密地貼近其文本的文獻分析」，否則就會「抓不到核心的重點」¹，這個「重點」是：

他 (傅柯) 對於生命權力的分析，目的不僅僅只在於權力如何通過主體，對主體來說如何運作的實證性描述，也在於生產另類主體性的潛能，從而表明了權力形式在性質上有所不同的區隔。(Hardt and Negri, 2009: 59)

生命權力與生命政治這組概念對子，用 Toscano 精妙的譬喻來說，「像是雅努斯的兩張面孔」，「一邊標誌某種最為特有的控制，另一邊又同時是某種全新，反叛 (insurgent) 主體性的徵兆」(Toscano, 2007: 112)。而對奈格理來說，通過這樣的區分，不僅僅是把傅柯沒有完成的工作補完，同時，也不難看出，「生命政治作為另類主體生產而抵抗生命權力」這個論題呼應了奈格理對於「另類

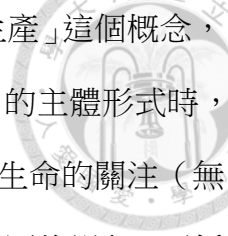
¹ 太過貼近文本反而無法將這兩個命題銜接起來，儘管用語與脈絡不盡相同，奈格理也曾經表達過類似的警告，「把傅柯的分析聚焦在『全景敞視』這個意象，阻礙了這個作品的前進」，傅柯權力的生產性這個洞見不能「迷失」在「沒有對象」的「形式論的行動哲學傳統」與「沒有主體」的「具體論的結構主義哲學」之間 (2016a: 74)。



制憲力量」的表述，生命政治抵抗生命權力這個對子，完全「可以用史賓諾莎式的唯物論術語」，表述成「力量（power; *potenza*）與權力（Power; *potere*）的針鋒相對」（Negri, 2017: 13），奈格理也並不否認這組概念對子，這組「力量」與「權力」的對立「更多來自於史賓諾莎而非傅柯」，但同時也強調「這個區分對傅柯也是非常適切的」（2016a: 75）。而不只是抽象概念上的相應，事實上，用「生命局部化（localized）生產性力量」來界定生命政治，其結果是「通過社會性協同共作以及身體與欲望的交織互動而生產情動（affects）與語言，以及發明自我與他者之間新關係形式等等」（Hardt and Negri, 2009:58），這樣的觀念內涵也深具史賓諾莎的身影，因此，生命權力與生命政治這組概念對子，某種意義上可以說是制憲力量作為「危機」的另一種表述，奈格理自己也並不否認：

...生命政治的概念，從字義上來說它指涉權力與生命的交織...也就是在 18 世紀末期誕生，傅柯稱之為「生命權力」的東西。而對生命權力的抵抗還是存在著。說生命抵抗權力意味著肯定其自身的力量，也就是肯定其創造、發明、生產與主體化的能力，這是我們說的生命政治式的（biopolitical）：從權力內部、在權力之中，權力圍困住生命，而生命對之抵抗。從這個角度來看，整個哲學歷史事實上都站在生命權力這邊，少有例外。（2004b: 64）

這並不是說傅柯生命政治的概念對奈格理而言僅僅只是重複表述了他的制憲力量命題。一方面，奈格理對制憲力量的闡述，表明了透過內在性平面生成的力量，與藉由超越性法理機制所打造的權力之間的對抗，構成一切「政治」的根本理路；另一方面，藉由生命政治生產的主張，奈格理也是在為其制憲力量的論述填充血肉，「制憲的力量透過其在生命政治中的浸潤，而轉化成多元的延續性過程：制憲力量的內涵開始趨於成為生命自身」（Hardt and Negri, 2017: 36）。對奈格理來說，傅柯的生命政治論述需要再「推進」一步：生命權力與生命政治的對抗在當代有不同的格局（**frame**），而這個格局將表明生命權力的運作與生命政治的生成，是來自於同樣一個內在性網絡，不同樣態的主體生產。



當奈格理通過從生命權力區隔出生命政治，並用「生命政治的生產」這個概念，強調其所有涉及連結關係的建立，以及各種個殊化（singular）的主體形式時，生命政治就漸漸擺脫了原先傅柯所闡述的，通過對各種生物性生命的關注（無論是人口還是個體），生命權力與被治理的主體彼此相生互為鞏固的過程，而拆解成兩個各有其邏輯，且必然衝突的動態性生命政治過程，生命政治「不再是治理性實踐的內在接合，以及生命權力的理據，而是其對手」（Toscano, 2007: 114），傅柯式的抵抗或批判，也才能找到立基：

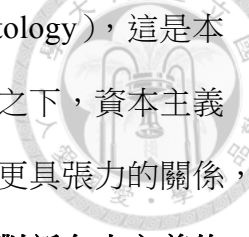
生命性權力以一種超越性的國家權威姿態，凌駕於社會之上，加諸其秩序。而相對的，生命政治的生產，則內在於社會，並通過勞動的共做形式，創造出社會關係與形式（Hardt and Negri, 2004: 94-95）。

另外，更重要的是，資本主義生產的新格局也意味著兩者之間的對抗，存在翻轉的可能，這將直到生命權力再也無法駕馭的地步：

權力的運作想要消解生命政治內在自身的種種差異，將他們行動的個殊性收編，整合到一個主體。相反地，構成生命政治內在性場域的生命經驗，將賦予一種全然不同的部署實體，全然不同於生命化的政治所想要建立的那樣。（Negri, 2016b: 61）

參、從規訓社會到控制社會

傅柯主張權力關係具有生產性，而現代政治在各種生命現象上的權力部署，也就是（奈格理所區分出來的）生命權力，對於資本主義的生產與發展不可或缺，而對奈格理來說，要幫助傅柯回應「是什麼驅動了體系」，就不能死守傅柯的文本，才能推進他的洞見，來理解當代政治社會權力運作的新格局。在這個新格局之中，奈格理才能認定生命權力與生命政治之間，在表面的單純對立之下，具有一個共同的內在性網絡，從而具有翻轉生命權力宰制的潛能。這個生命政治的新格局是什麼？這個問題需要兩個層次的處理，第一，推進在傅柯的



生命政治論述中，沒有被系統性闡明的社會本體論（social ontology），這是本節所要處理的主題；第二，在受傅柯所啟發的社會本體論關照之下，資本主義的發展進程將會把這個生命政治的新格局推入一個更具動態也更具張力的關係，這是下一節的主題。第一個層次的論題事實上高度呼應了傅柯對新自由主義的討論，對傅柯來說，新自由主義治理透過構造出一個虛擬的空間，既容許各種雜多的生命形式的生產，同時也要能夠經受其可能相互衝突的震盪，並將之調節。當傅柯將新自由主義此一既生產自由，又施加治理的政治理據視為「生命政治的誕生」時，其實某種已經暗示，生命政治的治理，關鍵並不在於某種特定的政治理據（不管是涉及個別身體規訓的全景敞視理據，或者涉及集體人口治理的教牧論理據），而在於如何透過一個虛擬的構造空間，將紛雜不同的政治理據收容起來，調節其可能的內在衝突，強化其可能的彼此互補，在 1978 年，與《生命政治的誕生》講座同時期的訪談中，傅柯就粗略提及這樣的想法：

我所做的權力分析完全不能夠化約成（全景敞視）這個形象...事實上，假如說我說全景敞視是一個烏托邦，某種在 18 世紀末被精心構思出來的純粹形式，用以為權力持續不斷，直接且整體的運作提供一個最便捷的方案；假如我揭露了這個烏托邦的緣起與制定，與其存在理據，那麼，我同時也馬上要說的是，我們所談的確實就是個烏托邦，它從來沒有以其所存在的那個樣子在運作，實情是，監獄的整個歷史，正在於它始終都達不到這個模式...監獄的實情始終要在一個策略與方法（tactical）紛雜的連結中才能理解掌握，這個連結必須能考慮到種種密度極高、沉重、盲目與令人費解的現實...權力的論題是複雜，難解與從來都無法功能化的一整個關係序列，某個意義上，這個關係序列從來都是無法運作的...假如權力關係已經創造出不同的調查、分析形式與知識模式，確切來說，這並不是因為權力全知全能（omniscient），而是因為權力是盲目的，而是因為它處於僵局（impasse）。要是說，有這麼多的權力關係，這麼多的控制體系，這麼多的監控形式發展出來，這正是因為權力始終都是無力的。（1996b: 257-258）

儘管傅柯如奈格理所說，確實沒有系統性地闡述如何在此一權力關係序列中生成另類力量，而時常以抵抗這個便宜的字眼帶過，但不能不說傅柯對此是

有所意識的，如他所說，權力的問題「不是權力與抵抗之間本體論上的對立」：


我會說權力可能不過就是一連串構成社會體的衝突，政治或經濟型態上的衝突，其修正與形式，時時刻刻都有所不同。權力，是某種像是層疊（stratification），像是制度化的東西，界定出在一切的衝突中用的上的方法戰術，工具與武器。在某個給定的時刻它可以被看作某種權力關係，權力的某種運作...我們不能把權力的某個處境，在特定時刻權力的某種分布或力量的經濟（economy），跟單純的權力制度，像是軍隊警察或政府等等，混淆起來（1996b: 260）

傅柯主張，任何特定的權力理據，都會離開其原本所欲實現功能的制度，而與不同的權力理據交會、匯流甚至是衝突的可能，權力在這個意義上是「盲目」的，而其交織出來的權力網絡是「密度極高、沉重、盲目與令人費解的」，除了對新自由主義治理的討論之外，傅柯並沒有系統地闡述此一新的權力格局，而在奈格理表述生命政治新格局的理論進程中，他高度借用了德勒茲（Gilles Deleuze）「控制社會」（society of control）概念，來「推進傅柯」。這個事實上高度呼應傅柯的借用主要有兩個面向：第一，權力會走出原先侷限它的功能化制度，而形成一個能容許震盪的治理網絡；第二，為了實現不同權力關係之間的連結，這個網絡不能僅僅只是各種權力關係的單純集合，而必須要有一套實現交流的網絡語言。何謂控制社會？奈格理這麼說：

控制社會的特點或許可說是內在驅動我們共同與日常生活實踐的規訓常態化部署的綿密化與整體化，但有別於規訓，這樣的控制透過靈活彈性的震盪性網絡，從社會制度結構縝密的場所，往外延伸出去（Hardt and Negri, 2000: 23）。

奈格理對控制社會的闡述來自於德勒茲²，德勒茲在與奈格理的訪談中強調，「他（傅柯）事實上是第一個說我們正在遠離規訓社會的人」，我們「正邁向一

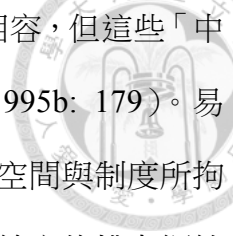
² 傅柯的生命權力與德勒茲的控制社會兩個概念之間的關係為何？是一個頗具智識興味的主題。Thomas Nail 透過爬梳德勒茲在 1985 年到 1986 年間，未出版的傅柯課程講座，指出「生命權力與控制在形式與內涵上是同樣的權力概念」，不過，Nail 這個詮釋並沒有解釋他自己提出來的問題：為什麼德勒茲沒有在其控制社會的論文中將生命權力與控制等同起來？（Nail, 2016）。事實上，這也許是一個假問題，因為從德勒茲對傅柯的詮釋來看，他似乎完全可以不依賴傅柯的生命政治講座而推導出控制社會的命題，也正如德勒茲自己的〈欲望與歡愉〉（Desire and pleasure）一文中所暗示，傅柯的生命政治講座沒有新的推進（2016: 229）。



個不再藉由把人監禁起來，而是通過持續的控制與即時的通訊交流而運作的「控制社會」(1995a: 174)。用奈格理親密的智識夥伴哈特 (Michael Hardt) 的說法來說，傅柯所教導的重要課題是「權力不會留下真空，它一定會以某些形式充填社會空間」，哈特據此認定，如果我們將當前的社會當作「規訓社會」，那是「完完全全讀錯傅柯了」，「傅柯看待規訓體制的一個最重要的面向就是，它已經是歷史了」(1998:30; 23)。奈格理將從規訓社會到控制社會，是一個「劃時代」的過渡，而說規訓社會已經是歷史了，並不是指作用在人身上的規訓機制已經消失，「在控制社會中生產的混雜主體，仍然同時被各種規訓部署所建構」(Hardt and Negri, 2000: 331)，控制社會就其自身來說沒有一個獨立的權力理據，德勒茲用這個概念首先要指出的是，某種各有不同理據的權力關係的彼此之間互相交融後的狀態，在規訓社會中，「個體所經歷的各種不同監禁處所與狀態都是獨立的自變項：我們得要時刻重新開始」，因此人是在一個個封閉的處所之間移動，從家庭到學校，再入營服役，接著進入工廠等等，而這些各自封閉的規訓處所或許有共通語言，但僅僅只是「類似」意義上的(1995b:177-178)，但控制狀態：

各種不同的控制形式，都是無法切割出來的漸變 (variation)，形構出一個流暢動線 (varying geometry) 的體系，而其語言是數位化的...監禁是模具 (molds)，有各種不同模塑；而控制是一種調幅 (modulation)，像是一種在不同時刻持續自體變化的模塑，像是一個從這裡拿到那裡網格就會變化的篩子。(1995b: 178-179)

也就是說，原先在各種規訓制度中，用以創造局部性「節段化」(segmented) 效應的權力技術，現在會延伸出去，在一個網絡中不斷重新結合起來。用德勒茲自己的舉例來說，原先廠房有一個透過勞資雇傭關係來維持權力關係的平衡，它的基本原則是最大的生產與最小的工資，但在控制社會中，企業可以「在一切的雇傭工資中引入更深層的調幅」，即便這些在當前企業管理與培訓成為常態



的「可笑的挑戰、競賽與講座」與原先勞資雇傭關係調節並不相容，但這些「中斷」依然可以「保持在一個亞穩定（metastability）的狀態」（1995b: 179）。易言之，在控制社會中，規訓的部署漸漸不再受限，不再為特定空間與制度所拘束，他們會各自延伸出去，「在主體的混雜生產中彼此交織」成綿密的權力網絡（Hardt and Negri, 2000: 330-31）。奈格理與哈特都據此指出，「今天構成規訓社會的社會制度無所不在危機中...社會空間的紋路（striation）被平順化（smooth）」（Hardt and Negri, 2000: 329）：

社會空間是平滑的（smooth），並不是在它淨空了規訓式紋路，而是這些紋路已經遍及整個社會，並完全充滿控制的調節（modulation），國家與社會的關係主要不再涉及規訓與宰制體制的調節與組織，而是直接透過社會生產的永恆迴圈，讓國家運作起來。（Hardt, 1998: 31）

第二，傅柯在對新自由主義的討論，曾經強調了構作出新虛擬空間的重要性，德勒茲此一高度啟發奈格理的控制社會命題也接續了這個主張。對德勒茲而言，控制社會的網絡必須要有一套實現交流與確保流通的語言，德勒茲將之稱為「代碼」（code）。不同於規訓社會依賴「準則」（precept）來進行「整體與單一」的雙向模塑，控制社會網絡是通過高度抽象化的代碼，來確保不同權力關係之間的相互流通，「控制的數位化語言由顯示是否允許訊息存取的代碼」所構成。在規訓社會中需要某種程度上使之相容，個體規訓與集體治理的「雙元」，這類範疇上有所差異的治理，現在控制社會藉由將一切要素化約成高度抽象的代碼，全盤納入其網絡中，「不再需要處理大眾與個體的雙元，個體現在變成可分割體（the dividual），大眾成了抽樣、數據資料、市場或銀行」，控制社會不僅僅以此生成更具延伸性的網絡，同時也能實現更綿密也更有效的治理，控制社會的治理網絡既是「短程與快速變動」同時也是「連續不斷又無以窮盡」（1995b: 180; 181）。如哈特所說，控制社會這個「藉由生產重複與擬像（simulacra）」所構作出來的擬像平面網絡不再能指向一個具體的權力位置，或者一致化的權力



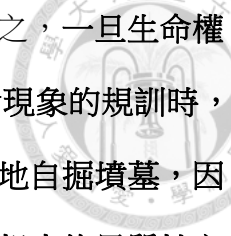
理據，這個網絡是「能動（mobile）且匿名」（1998: 32）。

在探究奈格理的生命政治論述，及其頗具創意的生命權力與生命政治二分時，此一控制社會的權力新格局是一個重要的脈絡。不僅僅只是因為它是推進傅柯權力生產性洞見的一個環節（事實上，它也高度呼應了傅柯對新自由主義的討論），更重要的是，生命政治的論述漸漸擺脫了原先傅柯所闡述的，通過對各種生物性生命的關注（無論是人口還是個體），生命權力與被治理的主體在局部性的制度中彼此相生互為鞏固的過程，控制社會表明了生命權力的宰制與生命政治的生產是在同一個通過接合不同權力理據，能經受有限度震盪的內在網絡中共同生成：在這個內在性網絡中，局部性的權力制度生成了各種異質的主體性，而生命權力通過持續將這些異質化主體抽象化成可辨識的計算代碼，維持其反覆不斷的控制，這是為什麼奈格理說當前的政治治理都是生命權力式的「從其內部調節社會生活」（Hardt and Negri, 2000: 23）。生命權力的宰制與生命政治的生產在此出現了落差，因為社會關係網絡的生成同時也極有可能或必然造成異質性主體之間的連結³：

不只要把生命政治當成生命局部化的生產性力量：通過社會協作，通過身體與欲望的互動，對語言與情感的生產，以及發明自我與他者之間新關係形式等等。也是肯定生命政治，創造出既以抵抗的方式出現，也解除臣服的主體性。（Hardt and Negri, 2009: 58-59）

這是為什麼奈格理要強調，當我們在討論生命政治時，「尤其重要的是我們

³ 而這同時也是奈格理對德勒茲的「推進」，他說儘管德勒茲表述了「社會性機器反覆持續以其各種不同的部署與裝配的運作生產了世界以及構成世界的主體與客體」，但「似乎只能正面看待這個反覆運動著的絕對性流動」，這導致在其思想中「社會生產的創造性要素與其基進的本體性」顯得「無關緊要也無足輕重」（Hardt and Negri, 2000: 28）。奈格理曾經在訪談中提及，「（對德勒茲來說），事件（event）經常被當成個殊性，經常被聚焦在個殊性狂暴的降生」，然而，對奈格理來說，事件這樣的概念，「從來都無法與歷史的做成（doing of history; *il fare della storia*）有所交集」，由於德勒茲對於歷史做成的動態不置一詞，所以他的問題就在於，他無法闡述到底在事件與個殊性之間，所湧現出來的東西到底是什麼。接著，奈格理強調，必須用集體性主體的生成來補遺德勒茲此一空缺（Cesare and Negri, 2008: 137-39）。



在談的是一種強健的構造 (strong fabric)」(2008a: 74)。易言之，一旦生命權力被迫更加關注整體溝通交往網絡的維持，而非個別局部生命現象的規訓時，一旦這個控制社會的新格局形成時，生命權力同時也在一步步地自掘墳墓，因為生命政治的生產，也將在這個網絡自發性生成各種藉此連結起來的異質性主體，出自於同樣一個內在性網絡的生命權力與生命政治，不僅僅只是漸漸被拆解成兩個全然不同的生命政治樣態，生命政治的自體生產更會在另一個新的政治經濟格局中，有全盤逆轉的潛能，也即資本主義的新階段。

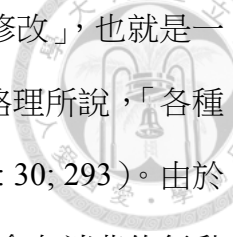
肆、資本主義的新階段

當奈格理說傅柯對「是什麼驅動了體系」莫置一詞時，他同時強調的是另一個在傅柯思想高度略去的社會體系，也就是資本主義。對奈格理來說，新的生命政治格局並單指權力的部署通過某種網絡而綿密化所形成的控制社會，與之相應的，還有資本主義生產的新階段⁴：資本主義生產不僅僅需要調節微觀與宏觀生命現象的生命權力，它同時也越來越依賴各種關係網絡的生成來維持其存續，新的資本積累形態需要維持對奈格理稱之為「非物質性勞動」(immaterial labor) 的剝削，在這個新階段中：

分析生產性勞動晚近的轉化，即其變得越加非物質性的傾向。過去在剩餘價值的生產，大規模廠房勞動工作者所扮演的核心地位，今天漸漸地由智識性、非物質性與交流性的勞動力量所取代。(Hardt and Negri, 2000: 29)

奈格理將此一由非物質性勞動所界定資本主義新階段稱之為「後福特主義」(post-Fordism)(2006)或「認知資本主義」(cognitive capitalism)(2008a: 64)，這樣的非物質性勞動，主要涉及兩個面向：第一，其生產內容是非物質性的，

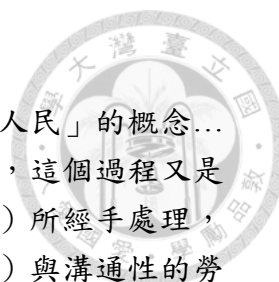
⁴ 篇幅與主題所限，奈格理對馬克思的詮釋只能選擇性地捨去，而專論其對非物質性勞動的闡述。與本章主題相關的是 Jacques Bidet 的著作，Bidet 從馬克思對於資本主義的政治矛盾與生產矛盾兩個面向的討論，重構了呼應傅柯的「馬克思式生命政治」，參見 Bidet, 2016: 188-202.



它涉及「對文創與藝術標準、時尚、品味與消費規範的界定與修改」，也就是「一切關於「公眾輿論的生產」(Lazzarato, 2006: 133)，或者如奈格理所說，「各種涉及情感 (affects) 生產與操作的勞動」(Hardt and Negri, 2000: 30; 293)。由於非物質性勞動的生產內容是非物質性的，所以它的存在「不會在消費的行動中被摧毀」，反而具有「擴充、轉化與創造消費者的意識形態與文化週身環境」的作用，奈格理以此強調非物質性生產具有改變既有關係的能力，非物質性勞動的「商品並不是生產出勞動力的物理性動能，而是轉化了使用它的人」，它「首先創造的是一種社會關係」(2006: 138)。

第二，不只是其生產商品是關係性的，其生產的勞動形態本質上是關係性的，它指涉伴隨技術進步，產業越來越依賴通訊網絡而出現的「溝通性勞動」；以及伴隨生產網絡擴大而必要的「互動性勞動」(Hardt and Negri, 2000: 30)，也就是各種高度依賴垂直與水平溝通控制網絡，以及各種「不同職能之間、不同工作團隊之間、不同層級之間」介面 (interface) 的勞動型態 (Lazzarato, 2006: 133; 134)。勞動型態的轉變，也意味著資本主義生產剝削與控制形式的轉變。此前，資本主義對剩餘價值的剝削來自於必要勞動時間與整體工作日之間的落差，其控制形式則主要依據局部性的勞動規訓，例如廠房中的各種勞動規訓；但在認知資本主義或 Virno 稱之為「後福特主義」的階段，必要的勞動時間越來越無法與「包含社會協同共作的非勞動時間」，作為「有酬生活與無酬生活、勞動與非勞動、顯性社會協同共作與隱性協同共作之間無法分解開來一致」的生產時間 (production time) 區隔開來 (Virno, 2004: 104-105)，也就是說，資本主義的生產將「走出廠房」，並「社會化」⁵：

⁵ 此一主張並非奈格理創見，而是義大利馬克思主義，特別是「自主主義」(operaismo) 所發展出來的洞見。此一思潮的重要人物 Mario Tronti 早在 1962 年的〈廠房與社會〉(La Fabbrica e la società) 一文中，就指出，「資本主義的發展越是前進，也就是生產或剩餘價值越是無孔不入，分配、交換與消費的生產循環也就是勢不可擋地發展起來，資本主義生產與布爾喬亞社會之間的關係，廠房與社會之間的關係，社會與國家之間的關係，就會變得越來越有機地連帶起來。在資本主義發展的最高階段，社會關係變成了生產關係的質素 (moment)，整個社會變成了生



在後福特主義的社會體系之中，就能夠，也必須要重新界定「人民」的概念... 這樣的無產階級在自動化與電腦控制的生產過程中不斷被重組，這個過程又是主要由一個不斷擴張的**智識化無產階級**（intellectual proletariat）所經手處理，現在他們所漸漸直接投入的是關乎計算運作（computer related）與溝通性的勞動，以及廣泛來說教化性與構成性的勞動。科技活動與商品生產辛勞工作之間持續的互動、以及在這個互動中，網絡所組織進取性（the entrepreneuriality of the networks）、勞動時間與生活時間越加緊密的結合與重組，**浸潤著並建構出由「社會性」勞動者**（social worker; *operaio sociale*）所表述的後福特主義的人民。（Negri, 2006: 216）

資本主義的生產，將會因為非物質性勞動商品生產與勞動型態的「關係化」趨勢，而走出廠房之外，它「不再能由廠房的四面牆所界定」，因此，「只能在網絡與流量的形式中存在」非物質性勞動的生產循環組織，也就「不那麼清晰可見」（Lazzarato, 2006: 137）。這個關係化趨勢不僅標誌資本主義的剩餘價值剝削將從資本透過擴大必要勞動與工作日之間的落差，對勞動的「形式吸納」（formal subsumption），過渡到資本透過滲透整個生命，將之全盤轉化成生產時間的「實際吸納」（real subsumption）；資本自身透過價值的生產的增殖過程，也從透過廠房的大規模商品積累，過渡到對種種真正生產價值的非物質性勞動生產關係網絡的「社會性擄獲」（social capture），企業必須「通過擄獲認知性勞動的社會流（social flow）」，企業得要有掠奪不屬於它的網絡所生產財貨的能力，才能確保資本自身的增殖（Negri, 2008: 64）。資本的增殖需要透過對生命生產網絡中的認知性與情動性能力的吸納，以及對協同共作網絡的擄獲，如奈格理所說：

非物質勞動的霸權趨向將生產的組織，從裝配線的線性關係，轉化成分散性網絡中無以計數與不定的關係。資訊、交流與協同共作變成生產的規範，而網絡

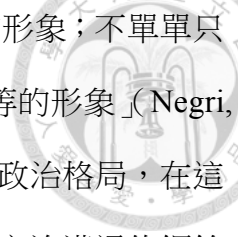
產的彼此接合。簡言之，社會生活的一切面向都成了工廠的作用，廠房也把其專有的宰制向整個社會延伸」（轉引自 Cleaver, 1992: 137）。奈格理同樣也是義大利自主主義的重要人物，而他對自主主義的論述並非照單全收，在資本主義體制與勞動階級之間的關係，以及對勞動階級的自體增殖（self-valorization）的評價上，奈格理與其自主運動思想前輩有重大差異。參見 Pitts, 2017: 141-168; Turchetto, 2007.

則成為組織的主導形式。生產的技術體系從而越加密切地對應於其社會組成：一邊是技術性的網絡而另一邊是投入工作的社會性主體。這個對應...也將凸顯出新的實踐與剝削結構...在非物質性勞動霸權下的剝削，主要不再由個別或集體勞動所衡量的價值的徵用（expropriation），協作性勞動已經藉由在社會網絡中的流動而逐漸變得共同化（common），剝削是對其所生產的價值的擄獲。（Hardt and Negri, 2004: 113）。

對奈格理來說，資本主義新的宰制形式需要依賴對各種不同生命及其樣態的穿透，這是為什麼奈格里強調資本主義的轉化，始終有一條生命政治的線索貫穿其中，一切的社會與生活都被納入生產關係中，導致整個社會網絡無不存在新型態的剝削（2008b: 9），但資本對社會的實際吸納，將同時是勞動擺脫資本，資本再也無法全面宰制勞動力量的時候：

協同共作完全內生於勞動自身。非物質性勞動所直接牽涉的是社會性的互動與共作。換言之，非物質性勞動的協同共作面相並不像是過去的勞動形式那樣，得要從外強加與組織，反之，協同共作現在完全內在於勞動活動自身...勞動力協同共作的力量賦予勞動自體加殖（valorizing itself）的可能，大腦與身體固然還需要其他人來生產價值，但不再一定得要靠資本及其策畫安排的能力來提供，今天，社會剩餘的生產力量、財貨與創造，是透過語言式、溝通交流與情動性網絡，而採取一種協同共作的互動形式。在其自身創造性能量的表現中，非物質性勞動似乎提供了某種自發性原初共產主義的潛力（Hardt and Negri, 2000: 294）

資本越是提升其對營生勞動的實際吸納，勞動就越能藉由生成非物質性或智力勞動來抵抗其宰制（Negri, 2008b: 175）。奈格理強調，傅柯生命政治的概念，必須與這個資本對社會的實際吸納過程放在一起看（2017: 17; Hardt and Negri, 2000: 255），在這個「當生產不再是一個特定的活動，而是寓居於社會關係本身，在營生勞動（living labor）、語言與社會交換中」，「生產與再生產合而為一」的資本主義生產新階段中，正好是新的抵抗形式得以出現，「生命政治正好能完全實現」（Cassarino and Negri, 2004, 167; 亦參 Hardt and Negri, 2000: 385）的契機，現代社會雜然紛陳的治理機制既交織出高度異質性的主體化模式，新



的生命政治主體，「不再是一個被規訓的形象，而是一個控制的形象；不單單只是一個生產的形象，也是一個再生產，交流，關係與生命模式等等的形象」(Negri, 2008b: 7)，控制社會與資本主義的新階段構成了一個新的生命政治格局，在這個新格局中，無論是政治與經濟的宰制，都需要透過生成某種交流溝通的網絡來實現，於是，當從規訓社會到控制社會的過渡，與從福特主義的生產模式到後福特主義的過渡被並置在一起時，一種「作為社會再生產的構造體 (fabric)，以及在生命形式的生產中敞開出來的視域」的生命政治概念，就會昂然挺立出來 (Negri, 2017: 17)。為了實現生命權力動員勞動生產能量的溝通交流網絡，也同時實現了異質化主體之間彼此串連連結的條件。

奈格理之所以藉由區分生命權力與生命政治來「推進傅柯」，不是要重複傅柯相對模糊的抵抗主張，如他所說，「生命權力與生命政治之間的衝突單純只能代表一種一般意義上界定的情形」，這組對抗關係「只對應到資本主義權力從工廠延伸到社會，以及它施加於社會所有層面或接合的實際效應」(2008b: 43)，更重要的是，在這個生命政治的新格局中，生命權力對生命政治的宰制，會存在全盤翻轉的潛能，因為，並不是生命權力的宰制造成了生命政治的抵抗，在這個新格局中，生命政治藉由異質化主體與溝通交流網絡的生產，取得了優位於生命權力宰制的本體地位：

這種生產性力量超越了資本主義調節的測度能力。資本不再能成功抓住勞動力的生產力，生命權力無法攔阻生命政治的生產力。被剝削主體的共同性，從而就只能被更被理解成資本無法插手的東西...抵抗不再是廠房工人延伸到社會層面的抵抗，它完全是一種新的抵抗，它立基於生產性勞動的創新與超克 (excedence)，立基於生產性主體之間獨立的協同共作，立基於在生命政治式宰制之外發展出建構性潛能的能力。抵抗不再是一種反應式的行為，而是行動與生產的一種形式。(Negri, 2008b: 43-44)

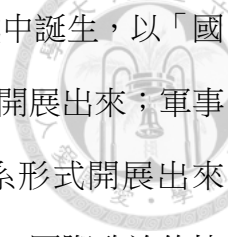
伍、流通起來的資本與戰爭



1916年7月10號，時為美國總統的威爾遜在底特律一個坐滿推銷員的會議廳發表演說，這是第一屆世界推銷大會（World's Salesmanship Congress），時值歐戰方酣，而往後的數個月，威爾遜也要考慮，是否要投入戰爭，而在這場演說，他提出了世界和平的構想。他主張，美國的「商業民主」得要在「和平征服世界的鬥爭中領先」，大的製造國要如何去世界其他地方作生意？這有兩種方法，第一，「把製造國的口味強加給市場所在國」，這種掠奪性商業手段，是歐洲巨賈，特別是德意志大資本家們的策略，而另一種方法，是「研究市場所在國的口味與需求，並讓自己的商品加以適應之」，這是美國作風。威爾遜強調，推銷術跟政治才能是相關的，他鼓吹一種具政治家風格的營銷術，這種營銷術要「跟你對他們與他們的商業需求同步」，而不是「與你對你個人以及你自己的製造方法同步」。威爾遜接著強調，「這世界最大的障礙不是規範準則上的障礙，而是品味上的障礙」，衝突不是因為意識形態或政治，而是因為生活方式與品味的差異所造成的誤會。因此，維持世界和平最好的方法就是「通過教授那些把我們聚在一起，並培育我們相同風格的經驗」，這樣的營銷術，就可以為政治贊力，威爾遜最後呼籲所有的營銷員：

讓你們的思想與想像走出國門遍佈全世界，你是美國人，所到之處都會帶來自由，正義與博愛，在這個想法的鼓舞下，出發並去銷售讓世界更舒適，更幸福的商品吧！讓他們也信仰美國的規範準則吧！（1981: 387）

借用市場的力量，來讓世界和平，對威爾遜來說，「民族自決」的理念要能落實，得讓「讓世界對民主而言變得安全」，市場應該取代大國協調，取代權力平衡，成為戰後新世界的規制原則。儘管民族自決的理念落空，儘管國際聯盟的和平機制失效，但嚴格來說威爾遜的理念並沒有全盤成空，最起碼，「讓世界對資本而言變得安全」。傅柯是從這個觀點來看待「帝國主義」的，他曾經說，界定西方社會政治支配發展方向的，是讓諸如主權與規訓等權力形式相形失色




的大治理趨勢，18 世紀開始出現的大治理從基督教的教牧模式中誕生，以「國家理性」之名，治理的技藝在國內層次上，以治安部署的形式開展出來；軍事與外交的技藝則在國際層次上，以權力平衡的主權國家體系形式開展出來（2007a: 108-109），在傅柯看來，伴隨治理性理據的典範轉移，國際政治的協調性原則也有相應的轉變，開放世界市場，讓「經濟博弈不會終結」（2008: 55）的理念：

自由主義所特有的，治理理性自體的侷限與國家理性之間有一個詭異的關係...伴隨與（競爭性平衡）國際目標分手，取而代之的是帝國主義無限制的目標...自由主義的理性伴隨帝國原則的啟動，不是以帝國的形式，而是以帝國主義的形式，而這與個體與企業之間自由競爭的原則密切相關。（2008: 21）

傅柯沒有對自由主義治理的國際政治對應再做更多論述⁶，著實，傅柯對這個主題的討論也有些貧乏，不過，持平地說，「讓世界對資本而言變得安全」確實構成全球政治格局的第一個重要面向。另一個關鍵的時間點是 1940 年的 9 月 2 號，在距離美國正式向軸心國宣戰一年多前的這天，羅斯福總統照會國會，他已經核准與英國的一項協定：美國將以提供盟國五十艘驅逐艦的代價，換來對於英國設在殖民地海空軍基地的實質控制。對 Vine 來說，這是在人類歷史中從未出現過的全新世界治理形式「基地帝國」（Base Nation）的第一步（Vine, 2015）。此後，海外基地的擴張宣告了新的世界治理形式：跟 19 世紀的殖民帝國不一樣，新的基地帝國再也不需要佔領遼闊的土地，領土的佔領乃至於主權的歸屬都是舊時代的事了，新時代的世界有完全不一樣的治理方式。小布希任內開啟了對於「小美國城」的改造，不再熱衷於建立大型的海外基地，而是專注開發更小且更靈活的基地，包括中型的「前進作業點」以及小型的「蓮葉」

⁶ 關於這個主題，可參見 Dillon 與 Reid 的「戰爭自由主義式的樣貌」（the liberal way of war）主張，作者將此作為填補傅柯「沒有探究規訓權力、生命政治與主權複雜三角關係」的闕漏，強調在全球的自由主義治理中，主權權力在生命政治部署中，能透過戰爭的差異性運作，藉由「全面性分流揀選的選擇性操作」（the selective operationalization of the global triage），轉變成「加諸於死亡」的權力樣態（2009: 93）。



(Lily Pad) 基地：靈感來自於青蛙藉著蓮葉當跳板穿越池塘。拜軍事科技的進步所賜，空運與海運技術的進步，從國內基地直接調遣部隊，速度並不會比從海外基地調遣部隊來得慢，因此，面對質疑海外設置基地的質疑聲浪，美國軍方開始強調在海外維持屯藏武器與補給，也就是「裝置預備」的重要，另一方面也省下維持「小美國」基地，支援部隊與眷屬的大筆經費。這樣的作法除了避免與在地宗主國的無謂摩擦外，也具有政治修辭的優勢：美國官方可以聲稱其實沒有這麼多的海外基地，「只有進出使用，不是基地」(Access, not bases)。但「不會有國旗，不會有駐軍，不會有眷屬」蓮葉基地的廣泛建立，並不代表基地帝國的消退，反而象徵迴避公眾目光，更為細緻的部署深入。

施密特曾經敏銳地指出，用以界定國際秩序的和平與戰爭的大地之法 (nomos of the earth)，必然建立在對例外狀態的切割與排除之上。在過去的歐洲大陸，歐洲公法所建構的國際和平秩序，其基礎是對於歐洲與非歐洲、文明與非文明的區分⁷，「友誼線」(amity lines; *Freundschaftslinien*) 為歐洲公法的效力畫出界線，界線之內是文明化的空間，界線之外的例外狀態是允許投射絕對敵意，進行強權「對海外地帶唯有力者可得」的無限戰爭，歐洲海洋強權畫出友誼線的意義是「標示出一個文明化的空間，在這個邊界之外的外部就可以開始成為一個無法的空間」(Sloterdijk, 2013: 111)。在這個聲稱以民族國家主權為主要構成單元的世界秩序，基地的存在是近乎常態化的例外，作為新的大地之法，「基地帝國」不再需要明確切割出勢力範圍的友誼線，其動力也不是法內與法外空間的抗衡與辯證，「只有進出使用，不是基地」的政治修辭優勢所反映的是秩序與例外的新關係，新的例外狀態流動並隱蔽起來，遁入一個個小小的蓮

⁷ 施密特明確地指出，「文明」正是支配的理據，「發現的行為是不需要被發現者批准的，因此，它的合法名義處於一個更高級的正當性狀態，發現行為只能是由在精神上與歷史上優勢的一方做出……說就像西班牙人能發現阿茲提克人與印加人一樣，反過來他們也能發現歐洲的存在，這實在完全錯誤。印地安人完全沒有基督教歐洲的理性知識能力，認為他們能像歐洲人繪製美洲大陸地圖一樣繪製出歐洲的地圖，不過是一種讓人發笑的歷史亂穿越，精神上的優勢完全在歐洲人這邊，如此之強，以致於新世界只能是一種『被拿取』的狀態」(2003: 132)。

葉基地中，他們正是這個被稱為「一超多極」國際秩序格局之下的塊莖。



讓資本的流通更加安全與便利，讓戰爭的準備更加彈性與即時，各自表述了當前全球政治格局的兩個重要面向，對奈格理來說，這並不是截然區隔的兩個過程，資本主義的新階段推進了生命政治更加網絡化的部署，生命權力與生命政治的對峙將來到一個前所未有的新階段，資本與戰爭都必須要流通起來，界定了全球政治的新格局：在生命權力所佈建的治理部署中，「帝國」(empire) 龐然而出；而在生命政治生產的關係網絡中，卻蜷曲蓄勢而發的「雜眾」(multitude)。

陸、帝國與雜眾

在新的生命政治格局中，生命權力藉由控制社會與資本主義生產新階段而更為全面與綿密，其結果是生命權力更加依賴關係網絡的建構來維持其延續與宰制，奈格理心目中的另類制憲力量，從這個新格局，在自發性與連結性的生命政治主體的集體性生產中得到了成熟的政治條件：

通過協同共作，制憲的力量將社會性的營生勞動，從一切宰制中釋放出來...藉由解放過程的發展，充填了構成性力量的內涵：營生勞動的生產性內涵。這個過程首先會創造出危機...但這個在資本的社會化與集中化過程中就必然註定的危機，本身也是創造性的。(Negri, 2009: 264)

奈格理藉由「推進傅柯」重新表述了傅柯曾經用抵抗這個說法所模糊表述的，生命權力與生命政治之間的關係，這賦予了生命政治這個概念幾個重要的新內涵：第一，生命權力與生命政治在某個層面上來自於同樣一個內在性網絡；第二，通過此一內在性網絡自發性的社會生成，生命政治的生產具有本體論上的優先；第三，儘管來自於同樣一個內在性網絡，但生命權力與生命政治最終



是全然不同樣態，從而必然對立的政治主體生產。傅柯曾經在伊朗革命中，發想一種最大程度的抵抗與最大程度的團結之間完美疊合的「靈性政治」，以及他或許興致不高的集體性政治主體，在奈格理的生命政治論述中，將得到新的現實血肉，此即雜眾：

真正的問題將會是擴大灌注在雜眾身上，共同（the common）的顛覆性欲望...將之制度化，轉化成建構性的力量...從共同來定義雜眾。第一個要素關乎社會本體論：對非物質性與智識性勞動的肯定...它將能在剩餘（in excess）中創造。這個剩餘是在「網絡」中發展出來的，從這個勞動本體論的觀點來看，這就提出了如何為未來的民主確保各種網絡模式的問題。網絡是一個溝通體系，協作的價值，無論是生產性的還是政治性的，都將在完全意義上構造起來。共同的第二個要素是生產的物質性預設，將不再需要資本或剝削而存在，從這個角度來說，資本主義會漸漸地寄生在共同的積累之上。共同讓存有建構起來，並且無法被任何人挪用與掠奪...共同是我們起造民主不可能或缺的質料。（Negri, 2007a: .67）

奈格理這段話精要地總結了上一章的討論，也可以概括他與哈特在 2000 年出版，紀傑克譽為「為我們的時代改寫了共產黨宣言」的《帝國》一書中，引起激烈討論與爭議的「帝國與雜眾」論題。帝國與雜眾基本上是生命權力與生命政治這組概念對子的對應，帝國表述了當前全球政治的生命權力支配樣態，其最主要的特徵是，它沒有任何實質的制度形式對應，它是一個動態的支配體系：

體系化的整體在全球秩序佔據支配的地位，與過去所有的辯證，與似乎是線性與自發的，對所有行動者的整合果斷地決裂。可是，在這同時，共識的有效性卻在某種最高指令權威之下更清楚地出現。所有的紛爭、危機與一切的分歧，都有效地推進整合的過程，並藉由同樣這些舉措召喚中心化的權威。萬般不離和平、平衡以及紛爭的中止，全球體系（首先是帝國式法權）的發展，似乎像是一部進化的機器，反覆不斷地施加種種契約化的程序，促成體系平衡...這個機器似乎預先決定了權威的運作，以及整個社會空間的行動，一切的動態都各得其位，在體系當中都能找到階層關係所賦予它的指定位置，此一被先行建構起來的動態，定義了世界秩序的帝國性建構（imperial consitutionalization）過程的現實。（Hardt and Negri, 2000: 14）。



沒有相應的制度形式，意味著帝國說穿了不過是純粹技術性的治理，行政官僚的工具性手段擺脫了一切政治目標的制約，帝國的治理沒有任何傅柯所說的「權力策略」的深度，它是「非策略性」的，帝國沒有必要區隔治理手段的理據（無論是不是規範性的），所以，它是「播散性與差異化」的機制，2001年在義大利熱那亞的 G8 峰會，警方強力鎮壓反全球化運動，一名青年當場被射殺，這是帝國的治理；人蛇集團將人關進密不透風的船艙是帝國的治理；黑社會用以控制小弟的手段是帝國的治理；「鼓勵」學者拚命生產論文的學術評鑑機制也是帝國的治理；新手爸媽照著育兒書琢磨教養技藝也是帝國的治理；勵志與靈修話術、小組式組織、綿密的回報監控等等新興宗教招攬信徒的方法更是帝國的治理，簡言之，一切的支配關係都是帝國的治理，「帝國式管理的一致化母體與最為顯著的價值就在於其局部的有效性（local effectiveness）」（Hardt and Negri, 2000: 340-342）。帝國並不「自自身的意志而生」，而是「被召喚而出，其根基是它解決衝突的能力」，帝國的擴張「深植於其所著意解決的紛爭的內在軌跡」（Hardt and Negri, 2000: 15）⁸。

帝國是所有權力技術與策略在全面工具化以後，各種權力機制既能保持其局部有效性，又能全面實現權力技術流通，既高度差異又全面一致的「平滑表面」（smooth surface），在這個空間中，「不會有有權力的居處：權力既無所不在，也無處可見。帝國是虛無飄渺的『烏有之邦』（ou-topia），堪稱『無界之所』（non-place）」（Hardt and Negri, 2000: 190）。這是為什麼奈格理強調，帝國式的主宰重點「不在於其形式，更多在其由各種力量關係所構成的實質具體的面向」（2008b: 12）。帝國沒有相應制度形式，沒有治理理據，沒有權力策略，最

⁸ 如果一切的支配都是帝國，反之，一切抵抗也都歸之於雜眾，雜眾是取代無產階級的分化革命，「革命的戰爭，這個在古典共產主義理論中最核心的要素，現在成了一個日常的事實...當我們說到絕對民主，我們所意指的是通過政治手段、政治鬥爭、運動的做成與起義，來起造一個新世界，打造新的空間，新的共同空間，並捍衛它們的能力」（Negri, 2017: 131）。



主要的原因是，雜眾無法治理，無從治理：

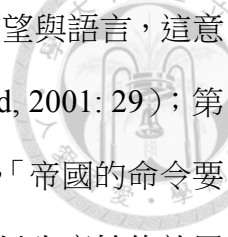
...不再全然被資本主義積累的法則所制服...通過流通，雜眾重新奪佔了空間，並將自身建構成積極活躍的主體。當我們更仔細地看這個主體性的建構過程是如何運作時，我們可以看到一個由頗不尋常的地誌學，潛伏於地下且勢不可擋的塊莖（rhizomes）所描繪出來的新空間...這些活動常要付出可怕的代價，但也在其中存在解放的渴望，除了重新佔奪新空間之外無法被滿足的渴望，圍繞在其周圍構建了新的自由。這些運動所到之處，都界定了生命與合作的新形式，他們隨處都能創造財貨，而寄生的後現代資本主義完全不知道如何吮吸無產階級的鮮血...（Hardt and Negri, 2000: 397）

雜眾的優勢是它現在藉由各種生命政治的交流網絡，無所不在地生成起來，在生命政治網絡中自我培力起來的雜眾「機警躲避國家控制，並促進控制全球資本各種附屬體的溝通交流網絡，同時也能促進民主行動在全球層次上的自我組織」（Passavant, 2003: 3-4）。如果對傅柯來說，生命政治治理部署最終的理想是創造一個能夠經受差異化過程震盪的新自由主義社會，那麼，奈格理「推進傅柯」的結論是，帝國將自掘墳墓，無從以任何治理手段加之調節的雜眾，是帝國的掘墓人，「帝國的力量再也不能用置換抗爭項目的調解性方案，來解決社會力量的衝突」（Hardt and Negri, 2000: .393）。因此，帝國龐然無以抵擋是假象，深究其內在理路，雜眾勢將逆轉：

從一個角度上來看，帝國很清楚地凌駕於雜眾之上，並使雜眾屈從於它全面支配的機器，但同時，從社會生產與創造的角度來看...這個階層就被**逆轉**。雜眾是我們社會世界的真正生產力量，而帝國不過是靠雜眾活力才得以苟活的擄獲性部署⁹（Hardt and Negri, 2000: 62）。

帝國的劣勢在於，第一，作為生命權力，其存續仰賴雜眾在生命政治部署

⁹ 對奈格理來說，雜眾此刻正難以約束與限制地擴張，《帝國》不再只是呼喚它到來的「宣言」（manifesto），而是「宣告」（declaration）雜眾刻正活躍的存在，《帝國》出版後一連串的运动、抗爭與佔領，正是見證：「這些運動實際上已經提供了一系列能夠成為建構性過程基礎的制憲原則...這些運動也賦予自由、賦予我們與共的關係、賦予一連串重要政治安排新的意義，這些都遠遠超出當前共和憲政的界線...現在的任務不是在一個不變的秩序中，定紛止爭新的社會關係，而是創造一個建構過程，組織這些關係讓它們延續下去」（Negri, 2012: 7-8）。



中的內在性生成與生產，「帝國的全球性迴路得要吸納身體，欲望與語言，這意味著，沒有雜眾的行動，帝國秩序將無以生產與再生產」(Read, 2001: 29)；第二，帝國生命政治化的支配，不能不依賴這些生命政治的部署，「帝國的命令要透過生命政治式控制的各種樣態來運作」，可是，「這些樣態是以生產性的雜眾為基礎與目標的」(Hardt and Negri, 2000: 344)，在這個新的權力格局中，力量位在雜眾的構成性潛能這邊，帝國只有被動回應雜眾的份，「帝國將只能藉由回應雜眾的抗爭，才成功構造其結構」(Negri, 2008a: 17)；帝國第三個劣勢是，如果帝國的支配始終依賴於局部性權力機制的有效性，那麼，所有或大或小的抵抗與抗爭，都將顛覆帝國，如果「資本越是延伸其全球性生產網絡與控制，任何一個反抗的個殊點就越有力量」，「所有的運動當下就其自身就是顛覆性的，無待任何外力之助，或者延伸，以保障其有效」，內在性網絡每一次的動亂，每一個反抗的個殊點的出現，都會深深打擊帝國這個平滑表面：

單靠集中他們自身的力量，將能量緊緊收攏在蜷曲的身形中，這些迂迴的抗爭會直擊帝國秩序的最高組成。帝國呈現出一個表面的世界，遍及表面的任何一個點，都能即時地直抵帝國的虛擬核心...其迴圈不是由抗爭的溝通性延展而界定，而是由其個殊性的出現，其特有接踵而來的強度...抗爭不再水平橫向連結，而是各自垂直縱向躍進，直搗帝國的虛擬核心。(Hardt and Negri, 2000: 58)

所有的抗爭與抵抗都是雜眾的垂直躍起，直搗帝國核心的行動，每一次的抗爭，「儘管都牢牢紮根在在地的局部情境」，卻能「立即躍升到全球層次，並整體地打擊帝國的構建」(Hardt and Negri, 2000: 56)。奈格理透過推進傅柯，重新表述了生命權力與生命政治之間的關係，這構成雜眾優勢於帝國的理論依據，雜眾不僅能自我生成共同的連結交流網絡，所有的抵抗與集體行動，同時也都是對共同的催生，都是「共同存在的狀態轉變為打造共同的過程」(Hardt and Negri, 2004: 212; 2009: 125)，雜眾能自體生產共同，這就對比出所有的支配與規範，即便是以「公共」的名義，都是對雜眾共同空間的掠奪，帝國與雜眾的



對抗，投射到一切局部的場域，都是重新奪回共同的抵抗，於是：

一個新的共同 (common)，一個在私人與公共掠奪之外的共在，這個共同像是一個抗爭的主體對抗公共權力一樣，大步邁開來...共同對抗公共。共同是一種剩餘 (surplus)，一種人類創造性的潛在力量，並且以一種不被拘令與剝削的姿態持續地構建著。共同既是一種介於其中 (milieu)，其中我們正建構出某種斷裂，某種對抗宰制的斷裂，共同也是這個斷裂的後果。(Negri, 2013: 50)

Charles Tilly 曾經批評奈格理的「帝國」與「當前具體現實的種種變化，離地的太遙遠，以致於讀者們都只看到雲啦霧啦，茫茫的大海，除此之外別無所有」(2003: 26)，這個批評著實意外點出了奈格理「帝國與雜眾」論題的精闢之處¹⁰。如果對傅柯來說，新自由主義治理的理念是一個完美實現各種元素互兌的治理性網絡，那麼，奈格理要指出的是，「帝國」正是這個網絡的理想型態：所有的支配與壓迫都像是雲啦霧啦，而著實，在一切看似「自願奴役」，「企業人」風險自擔的生活環節，無處不是帝國這個高端虛擬機器的運作，而一切看似雲啦霧啦的抵抗與「串連」，也著實真的有雜眾確實堅固的連結。當然，帝國的支配從來都不是如雲霧般飄渺，下一章將從這個問題開始。

¹⁰ 當然正如奈格理自己所強調，「帝國」這個說法從來都不是用以描述一個具體的制度形式，而是「一種趨勢」(2008b: 28)

第五章：關於建構（制憲）的巨人之戰



政治的核心之謎不是主權，而是治理，不是上帝，而是天使，不是國王，而是官署，不是法，而是警治：也即，他們所形構且互為支持的治理機器。

-- Giorgio Agamben

壹、帝國的暴力：論戰爭的治安化

「危險之所在，救贖之所生」。對奈格理而言，西方政治思想中，始終存在一支被主流制憲權論述排擠，由史賓諾莎系統表述的另類思想，它主張制憲力量的生成，不由層級權威支配，不由主權一致性代表，而以平等連結關係而持續擴張，一旦從「作為法權概念的制憲權」過渡到「在行動中部署政治的制憲力量」，制憲的力量就「不會是一個一致化的事件，而是從其社會異質性與時間性延續，一種多元反覆與持續伸張的力量」。如果能斷然放棄一致性的法權想像，將讓制憲的力量「在革命的潛能中得到的更多而非失去」(Hardt and Negri., 2017: 33)：所有抗爭與抵抗，無論其形式，不管其訴求，都是雜眾垂直的奮發躍起，都是痛擊帝國核心的行動。奈格理這樣的說法不只令人振奮，也詩意地有些動人¹，對本文的主題來說，雜眾與帝國勢將逆轉的關係，指出了一個重要的理論命題：用以部署生命政治網絡的生命權力，這樣一個帝國的政治部署，最終只能以純粹的暴力回應於其中生成，無以治理的雜眾。生命權力起初是以綿密的

¹ 最深刻的批評來自於拉克勞 (Ernest Laclau)，他認為奈格理抹滅了戰略 (strategy) 與戰術 (tactics)，奈格里「自主的垂直鬥爭」屬於戰術領域，拉克勞相信戰略的概念不可廢棄，其政治性概念即在於從橫面向的政治鏈結重新處理社會主義的戰略問題，但奈格理完全闕如的是對「政治性接合的環節」分析的闕如 (2004: 26-27)，對拉克勞來說，出自異質性的同一所預設的是「等同 (equivalential) 邏輯的建立與空意符的生產」，奈格理的立場將導致對政治過程的過度簡化 (2005: 241)。拉克勞更抨擊奈格理「對抗的意志似乎不需要過多的解釋」是一廂情願的說法，對於壓迫的反抗不是「無論在什麼情況下，將會自動運作某種自然自發的機械論」，而是「有其外在可能性境況，複雜的社會建構」(2004: 28)。



權力機制網絡來界定，但純粹的暴力是帝國最後不得不訴諸的手段（而其效應或許只能暫時性地阻斷雜眾的連結），此即生命權力必然需要配置的另一種樣態：戰爭的治安化，或者，更精確地說，治安與戰爭的無從區隔。

傅柯曾經以市場自由競爭所界定的「帝國主義」來看待自由主義治理理據在國際面向上的對應，但是，如何「讓世界對資本而言變得安全」？Oksala 敏銳地指出，如果要讓「市場機制的經濟理據要能穿透社會而最大地延伸」，那麼就需要「另類的非經濟性理據的做為」，在必要情況下，「必須要以暴力手段來加以限制...對經濟博弈的有效治安」（2012: 141）。傅柯對「以市場自由競爭所界定的帝國主義」沒有多做討論，也沒有提及任何國際層次的暴力問題，而在這個問題上，奈格理可以說不只「推進傅柯」，還「超越傅柯」(beyond Foucault)，在帝國的新政治格局，戰爭的意涵將全面轉變，治安的模式走出國界在國際層次上重新延續下去，其軍事與外交技藝不再主要是主權國家之間的權力平衡，而是「維和」或「維安」的純粹技術，戰爭不再是古典意義上兩個政治實體之間的武力衝突，而是 Galli 稱之為「沒有前線，沒有前進或撤退」，「後現代新型」的「全球戰爭」（2010: 162），戰爭的進行於是有了本質上的轉變，它成為治安的延續，或者更精確地說，戰爭與治安將無從區隔。

奈格理指出，由於此一新的戰爭型態不再是兩個政治實體之間的武力衝突，在這個意義上，新的戰爭型態是「低強度」的戰爭（low intensity war），但它卻是「高強度」的維和（high intensity policing）（Negri, 2008b: 20），舊有的民族國家與國際秩序已經不再能確保免於威脅，現在，「全球社會是一個全球維安的體制」（Hardt and Negri, 2004: 161）。但這並不意味著戰爭變得更人道，完全相反，它的暴力與血腥變得更不受控，如 Münkler 所說，20 世紀以前的戰爭，傷亡者 90%都是國際法所界定的戰鬥人員，但是，在 20 世紀末的新戰爭中，卻




有 80% 的傷亡者都是平民 (2005: 14)，這個現象，只有在戰爭的治安化此一脈絡中才能得到更清楚的理解。首先，就奈格理所說，「干涉權」(right of intervention) 是新型態戰爭的新政治理據：

現在超國家主體能以任何緊急狀態以及更高的倫理原則的名義，藉由共識而非 (戰爭的) 權利正當化其行動。在這類干涉背後... 是訴諸正義核心價值證成的，永久的緊急與例外狀態。(Hardt and Negri, 2000: 18)。

戰爭的作用是「重建社會平衡」，而這「完全就是治安的活動」(Hardt and Negri, 2000: 17)。維安的戰爭沒有敵人，它的目的不是為了打敗對手，或者在民族國家之間重新劃分國際關係的層級，而是，有些諷刺的，「建立民主的國家」(Negri, 2008: 20)。既然沒有敵人，就意味著戰時與平時的界線，乃至於國際與國內的界線消失了。儘管施密特 (Carl Schmitt) 早在戰爭全面維安化之前，就曾經預警，在歐洲公法的體系崩潰後，戰爭失去了其原本界定敵人的作用，導致無從分辨戰爭與和平，交戰者與中立者各種狀態，導致各種諸如「冷戰」「和平佔領」等等的「中間情境」(intermediate situation) (Schmitt, 2011: 42-43)，然而，藉由治安的活動，新型態的戰爭有其新的功能：

戰爭不再是對既有權力結構的威脅，也不是威脅穩定的力量，反之，它是反覆創造與強化既有全球秩序的主動性機制。進一步說，這種安全概念的特徵是內與外，軍事與維安的無以區分。「防衛」所涉及的是對抗外在威脅的保護性屏障，「安全」所證成的是一個在國內與海外都同樣可以持續的軍事行動。(Hardt and Negri, 2004: 21)

戰爭不需要界定敵人，它能以安全的名義隨時發動各種規模或大或小的行動，「等到威脅出現才要回應就太遲了」，只有藉由諸如「先發制人」(preemptive strikes) 或者「預防戰爭」(preventive war)，藉由「主動且反覆地透過軍事與維安行動，來形塑其環境」，世界才會安全 (Hardt and Negri, 2004: 20)。更重要的是，當奈格理強調，在看待國內與國際秩序關係的對應時，重點並不在於



由內而外，為國際體系找出國內性類比，而是必須由外而內關注國內的法律體系的「超國家類比」(Hardt and Negri, 2000: 16)時，一方面，這所涉及的是治安與戰爭的無從區隔，國際層次上的維安戰爭，其所運用的各種技術與方法，現在都能夠重新輸入進入國境之內。治安與戰爭無從區隔，既是戰爭的維安化，也是治安的軍事化²，戰爭會開始「向內收縮」³，「更聚焦在滋長中的微小威脅」；沒有敵人的戰爭，也就是處處都是敵人的戰爭，戰爭已經「不意在全面擊垮敵人」，而更傾向「生產敵人」(Hardt and Negri, 2004: 39)。另一方面，這也提示了維安戰爭新的政治理據，危機 (crisis)；新的治理對象：例外 (exception)：

國內法律新的運作與超國家之法兩者之間得以相對有效對應起來的原因，首先來自於他們都在所謂的危機場域之上運作...在導致危機的環節上，我們應該把注意力放在作用於危機的「例外」。國內與超國家的法都同時由其例外來界定。(Hardt and Negri, 2000: 16)

在維安與戰爭沒有清楚區隔的情況下，「戰爭似乎已經滲透回來，並湧進整個社會場域。例外狀態已經變得永久化與一般化，例外變成了常態」(Hardt and Negri, 2004: 7)。奈格理所說的「例外」，所指的是治安最極致化的效應：當危機的考量，預先處置的需求，壓過一切，導致治安擺脫所有法律與規範束縛的一種狀態。其後果是創造出各種彼此之間高度不對稱 (asymmetry) 的生命樣態：有些生命被極其珍視，反之，有些生命則被極其賤視。對於治安所造成的，不同生命之間高度不對稱的後果，治安部署中存在將生命差別化的傾向，這個傾向在維安與戰爭無從區隔的情況下會極端化，成為一種高度不對稱看待生命的政治格局。冷戰結束後，美國展開了軍事專家稱之為「軍事事務變革」(RMA: Revolution in Military Affairs)，主張戰爭作為可預測性大規模集體鬥爭的時代已經結束，伴隨科技的發展，戰爭也將有新的形態。而這造成的重大後果之一，

² 關於這個問題，可參見 Vitale 的近作《終結治安》(The End of Policing) 一書，對美國近四十年本土治安的軍事化傾向與前所未有擴張的討論 (2017)。

³ 觀其脈絡，原文疑似將 "contracted" 誤植為 "constrained"。



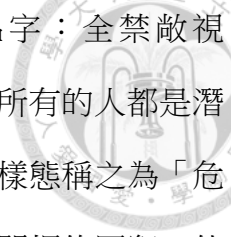
第一，地面部隊的角色改變。地面部隊的任務主要不再是進行戰鬥，一方面，地面部隊被編組成小型的機動部隊，與海空戰力及科技武器協同作戰；另一方面，由於相對長期的占領需求，地面部隊的角色也跟著「治安化」，在佔領期間轉型成地區的維安力量，戰爭逐漸地「去肉身化」(decorporalized) (Hardt and Negri, 2004: 41-44)。高科技的運用讓戰鬥人員的身體逐漸消失在戰場，在這過程中，戰場上也同時出現另一種新的身體樣態：自殺炸彈客。

身體不會出現在戰場上，安全的士兵們，有一個血腥的分靈，黑暗的對立，也就是自殺炸彈客。當士兵的身體因為高科技軍事戰略的「士兵不容有失」方針，而似乎從戰場消失時，自殺炸彈客的身體以一種驚悚的悲劇性姿態回歸。確保生命的RMA與確定死亡的自殺炸彈客，都各自拒絕了傳統上界定戰鬥的東西：承擔風險的身體。(Hardt and Negri, 2004: 45)

Münkler 指出，不對稱的戰鬥是新戰爭的特色之一，不對稱的戰略是全球不對稱武力格局在戰場上的縮影，它的主要形式是游擊隊與恐怖主義，他們透過不同的方式進行不對稱的戰爭：前者透過局部性的衝突與騷擾，延緩戰爭，維持對對手的威脅；後者則以非軍事性的設備、設施與人員作為武器，加速戰爭，讓對手來不及應對，防不勝防 (2005: 25-29)。Galli 相當有創意地將此一不對稱的戰爭型態稱為幽靈之間的戰爭：

全球戰爭無疑不是對一個確定的敵人發動，而是對「雲霧」，對沒有臉孔的對手所發動...有兩種非常不同的幽靈：一邊是輕賤人命，也願意犧牲自己身體與生命，狂熱非正式武力的競逐者；另一邊是迴避拳拳到肉戰鬥，迴避身體直接涉入，發動「後英雄」戰爭的結構化、體制化與正當化的「警察」武力，拜科技所賜，這種後英雄戰爭不再需要向西方人的鮮血致敬了。(2010: 168)

治安的政治邏輯是預先排除威脅，曾經治安在國內有一個至少明確的對象，也就是邊緣的賤民，與明確的目標，也就是國家力量的提升。在危機無從預測，威脅無從確認，例外需要變成常態情況下，治安的部署就不能不進行一種更全面性的監控，以及更靈活機動的排除威脅預處。Bigo 將「全景敞視」與「禁制」

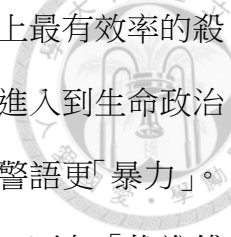


(ban) 兩字結合，給了這個極端化的治安部署一個新名字：全禁敞視 (banopticon)，在其中，不只是社會的邊緣會成為對象，而是所有的人都是潛在的威脅者 (2006: 134)。芭特勒 (Judith Butler) 將這種生命樣態稱之為「危殆的生命」(precarious life)，其典型是關塔那摩灣羈押營中被關押的囚犯，他們的生命脆弱，但不被承認，身為人而不具有公民權利，是〈日內瓦公約〉所保障的塔利班成員，但不被認定是「戰俘」(因為「沒有戰爭」)，所以其羈押不受公約約束 (2004: 56)。對奈格理來說，治安的治理並沒有在治理性政治治理據典範轉移中消失，戰爭的維安化將其延伸到國際的層次，沒有現實疆域圈限的治安，其內在本來所具有的預防性機動處理的傾向，會進一步強化。現代科技的進步，一方面造成不對稱的戰鬥型態，讓治安的部署對一切威脅與危機更加敏感；另一方面則讓治安的部署可以更全面地監控與更機動地排除。如今，結合戰爭技術的治安，以更綿密與更暴力的形式重新回歸，對奈格理來說，這是生命權力必然需要配置的另一種樣態。

貳、帝國不過紙老虎

對傅柯來說，暴力就其作為被封閉一切「自由博弈」可能性，從而出現在權力效應最末端的現象，這樣的「暴力現象本身」並沒有特殊的理論意義⁴。真正的關鍵是，讓這個作為手段的暴力被允許，如何被允許，以什麼方式被允許，各種始終會有自由空間的權力部署，是怎麼被交織起來的？需要探究的是生命與死亡的互兌是藉由什麼樣的樣態與組合出現，正如傅柯所說，殖民拉美奴隸的技術，如何重現在 19 世紀的歐洲？以及英國人發明的集中營，如何成為極權體制的重要元素？權力技術的傳遞有其自身的歷史，傅柯所關注的是對其軌跡的探究 (2000d: 239)，所以，實境虛擬化技術，既可以是裝配在遊戲裝置中的

⁴ 不可能存在「完全」的暴力與宰制關係，如傅柯所說，即便存在全面宰制另一方的權力關係，另一方也「還有自殺，還有跳出窗外，或者殺了對方」的抵抗，「在權力關係中，必然有抵抗的可能」(1997b: 292)。



無害部署，也可以是裝配在無人機武裝裝置中，實現人類歷史上最有效率的殺戮。因此，大規模的屠殺與抽一口雪茄的「死亡效應」，在沒有進入到生命政治部署的流通前，「就其本身」並沒有差別，集中營也不必然比菸害警語更「暴力」。換言之，暴力的使用，單單就其本身來說，沒有任何政治理據。而在「推進傅柯」的生命政治論述及其帝國與雜眾的對立命題當中，奈格理修正了傅柯這個命題。首先，他強調，暴力的使用不再具有任何法理上的正當化功用，不管是作為暴力的壟斷以避免人民內部的自相交戰，還是以戰爭的形式作為國家之間自我保衛，暴力只餘技術性作用，「成為單純的行政與治安運作」，讓所有的戰爭成為「行政與治安權力的專屬場域」(Hardt and Negri, 2000: 345)。如 Wendy Brown 對當前主權權力轉變為一種導引新自由主義經濟運作，並拆解 (detach) 政治的「神學性政治實踐」的觀察，一方面其運用從民族國家場域轉進到資本積累的場域，另一方面則藉由例外與人道理由從而「得到上帝認可」的暴力使用，完全無視國內法與國際法，導致當前對主權的討論都聚焦在「國家自體行動與捍衛的權力」，不再是「人民 (demos) 自體創建律法的能力」(2008: 257; 251; 252-253)。戰爭與暴力依然沒有伴隨曾經聲稱的歷史終結而終結，帝國式主宰與過去的主權差別所在在於，後者無論就其政治法理與具體運作，都在於通過暴力的壟斷，對虛構的全面戰爭狀態，或者現實的內戰可能加以綏靖，帝國式的主宰沒有這類的「核心衝突」，它是透過「一些由微觀衝突構成的彈性網絡組織起來」(Hardt and Negri, 2000: 201)。

再更進一步說，支撐帝國這個新政治格局的雜眾，已經完全無需藉由任何制度的形式與限制來生成「政治體」，那麼，對暴力或戰爭的構思或者實現都不再具有任何「生產性」的作用，它只有打擊雜眾，切斷雜眾的連結，避免雜眾任何一次的抗爭直搗帝國核心，也在這個意義上，傅柯將主權權力視為極不經濟的權力流通形式，將在帝國的政治格局中捲土重來，因為帝國將無從分辨什

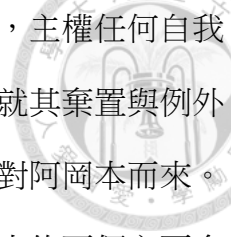


麼樣的抵抗將會直搗帝國核心，帝國的暴力使用內在就具有過度（excessive）的傾向。這是奈格理在當代脈絡下推進傅柯的生命政治論述過程中，對於暴力此一主題第二個重要主張：帝國的生命權力需要配置一種在最後環節介入，透過直接的擊打，以阻卻雜眾生成連結的「例外性」暴力。

暴力使用的純粹技術化，說明了「權力最終的絕對性」的政治理據：在帝國這個虛擬的高端治理機器中，暴力用以控制邊緣的事件，在「最後環節」才會動作，在體系崩潰的時候進行必要的干涉，所以，暴力應該「被看作邊際性與邊緣性的」，而正如戰爭維安化的現代現象所顯示，帝國中的暴力使用程度甚至因為其生命政治的部署而激化，帝國式主宰的特徵即在於在其整體作為虛擬的高端治理機器，與局部性的暴力使用之間的不連續（Hardt and Negri, 2000: 39）。帝國性的「權威」模式沒有任何生成政治共同體的能力，它只有兩個作為絕對暴力的「初始座標」：掌控例外的法權性權力，以及其調用治安力量的能力。（Hardt and Negri, 2000: 17）。在帝國的政治格局中，主權不過是掌握（國內或國外）治安機器以進行擊打，純粹技術化的政治容器，而例外也不外乎字面意義上的意義，並沒有更深刻的政治法理。這是奈格理批判阿岡本生命政治論述的起點，先看奈格理一段話：

就主權這個概念在治理上所宣稱的棄置，以及這樣的棄置在「例外」此一範疇中清楚明確的重新組合，應當批判從而要重新串連這裡所提出來的問題，...對這些問題的解答在於重置問題...假如一方面主權權力的施用，並沒有在訴諸「治理」以重建其效力時而弱化...另一方面如果主權的概念確實沒有在面對規範面向上的土崩瓦解而落入危機，而反倒能用「例外」當作託辭（在這個狀況下實在不得不承認，越是把主權這個概念的危機講得更多，它的源頭就越深刻），這也就是說，主權這個概念之所以陷入危機，是因為相對於其他社會體正當性的根源，相對於其他的建構性過程與力量而言，主權已經不再具有優勢。（2010: 208-209）

重置主權問題的意思，指的是將主權放回其聲稱取得主宰的動態過程，而



不再是任何建構政治與共同體的根本權威或基礎，這也意味著，主權任何自我宣稱的存在，不過都是力量抗衡的結果。而儘管沒有指名，但就其棄置與例外等用詞，奈格理這段話指定「應當批判從而要重新串連」顯然針對阿岡本而來。先簡單總結奈格理藉由推進傅柯，在生命政治這個主題上所提出的兩個主要命題：第一，生命政治的部署藉由流通性與連結性的網絡串連了雜眾，而在資本主義新階段下，帝國只能仰賴雜眾的生成而「倖存」，於是，傅柯語焉不詳的抵抗，得到了具體的血肉；第二，由於雜眾作為制憲力量的主體，內在地具有自體生成共同體的潛力，所以一切的支配關係都失去了正當性，帝國的權力既免不了「經受在地權力動態的波動」，因而只能「以行政程序的例外狀態之名」回復常態，而這個過程從來都不會成功。這是帝國在藉由生命政治部署（必然且不得已）生成雜眾的另一端，所必須要配置的「最終極生命權力」：對生命力量的絕對顛覆（Hardt and Negri, 2000: 20; 346）。在傅柯生命政治論述沒有特別地位的絕對暴力，藉由完全技術化的姿態，通過治安與例外，在帝國的新政治格局中得到了政治理據。帝國阻擋不了雜眾，因此只能施加絕對的暴力以對，雜眾絕對的肯定性力量，把帝國的宰制力量推向一個「完全抽象與完全空無的一致化」，在這個生命政治脈絡下，帝國的支配不過是「紙老虎」(empty machine)，不過是「寄生性的機制」⁵（Hardt and Negri, 2000: 62）。一言以蔽之，在已然可以藉由「語言工具、情感工具與思考工具」等等來「建構共同關係」的帝國新格局中，從生命政治的生產性這個面相來看，「裸命」（再次沒有指名）的批判是遠遠不夠的（Hardt and Negri, 2009: 308）。

奈格理透過傅柯指出雜眾作為生命政治的生產，從而對立並優勢於作為生

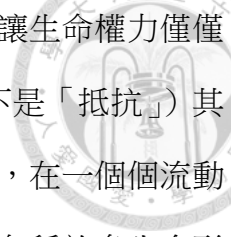
⁵ 甚至於，以肉身作為武器，也同樣具有揭穿絕對暴力不過是紙老虎的作用，「即使是表面上絕對的權力，也完全被拒絕全面控制生命的實踐所置疑，像是自殺性行動，從僧侶的抗爭到恐怖主義的自殺攻擊。當生命自身在挑戰主權的鬥爭中被抹去，主權所行使的生殺大權也就變得毫無作用，肉身的自願性與絕對的否定抵銷了對抗肉身的絕對武器」（Hardt and Negri, 2004: 332）。這也可說是傅柯「自殺也是一種抵抗」說法的某種推進。



命權力之施加的帝國。對他來說，阿岡本的生命政治論述完全沒有此一抵抗性面向，他批評阿岡本「將生產性界定（productive determination）從生命政治的概念中排除」，阿岡本否認了「（生命政治）這個概念可以從生命權力之外獨立乃至於超越」，在其生命政治論述中，無從把整個生命政治能夠構思成「對立性（dichotomous）場域」（也就是雜眾對抗帝國）的可能，在奈格理看來，阿岡本從裸命入手這個主題，使其「生命政治邏輯最多只是一個各種力量雙極化不斷遞移（bipolar and transitive）的場域」，也就是困在裸命與生命形式的雙生之中，導致所有生命生產的生成，在「從來可逆的流動」（ever reversible flow）中，被倒推回主權對裸命的棄置，從而所有「生產性力量」，都只能歸之於裸命，歸之於生命權力，在奈格理看來，阿岡本如是就讓生命政治（顯然是奈格理式的生命政治生產）的動態潛能完全被抵消掉（2007a: 122; 121），如奈格理所說：

例外狀態以一種晦暗的舞台背景登場，抵消了所有的前景（horizon），使其黯然失色，一切的前景都被重新連結到一個除了毀棄以外無從創造感知（produce sense）的本體論（ontology）。這樣一個為法（或說為法的缺席）所完全兼併的存有，全然無從生產（unproductive），然則唯有號召出基進的革新與革命性的活動，才能賦予現實意義。但（對阿岡本來說）全無此一徵兆。（2007a: 118）

在奈格理看來，抵抗如果只在邊緣的「極端的赤裸性」，那是不會有任何意義上的出路（Negri, 2017: 122），奈格理據此認定，由於對（後）現代勞動與社會關係及其動態的分析闕如，讓阿岡本只能閉鎖在作為「死亡政治」（thanatopolitics）之中，阿岡本的思想「沒有顧及任何政治的建構，不管那是什麼」（Casarino and Negri, 2008: 158）。由於舊有的主權形式在帝國的新政治格局中已經不具任何生產性效應，也由於在雜眾的生成與建構在生命政治的部署具有至高的本體地位，對奈格理來說，在生命權力的時代構思生命政治式的抵抗可能，事實上已經可以完全拋開主權及其例外性棄置的問題意識。生命政治式的抵抗如何可能？如果在雜眾的新格局中，生命已然透過生命權力的部署，

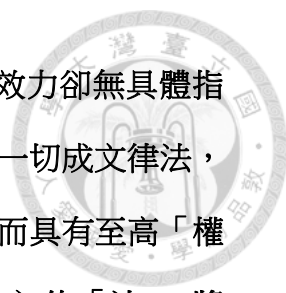


藉由雜多的主體化生成，得到持續建構（制憲）的力量，甚至讓生命權力僅僅只能透過絕對暴力加以擊打，從而實際上已經「重奪」（甚至不是「抵抗」）其優勢地位，那麼，奈格理對於阿岡本的批評或許是可以成立的，在一個個流動起來的例外性懸置閾界上，裸命將完全被拋棄，取而代之的是各種雜多生命形式之間無以測度，從而讓帝國驚恐的雜眾連結。儘管阿岡本沒有直接明確回應過奈格理的指控，但是，「生命政治式的抵抗如何可能？」這個問題始終貫穿阿岡本的思考，阿岡本與奈格理之間，「關於制憲（建構）的巨人之戰」⁶是以下幾個章節所要處理主題，也在本文脈絡中，作為探究當代生命政治論述的一個暫時性的終點。

參、生活在城堡聳立著的山腳下的生命...

在嘗試重構阿岡本的回應之前，不妨先看阿岡本對班雅明與 Gershom Scholem 之間，對於卡夫卡《審判》中的「法」的不同詮釋與爭辯，儘管奈格理絕對不會認同這樣的提法，但簡短回顧阿岡本對這場小小爭辯的討論，有助於繼續處理「關於制憲（建構）的巨人之戰」。Scholem 將卡夫卡在《審判》中與法的關係描述成「啟示的無化」(the Nothing of Revelation)，用以表述並不具體指涉什麼 (signify)，然而卻就其有所效力 (in force) 這個事實，而得以肯定自身，在啟示的具體指涉內涵完全無化，完全化約到零時，「這樣一種法，發現自己處於一個並沒有缺席，但卻以其無從完全實現 (unrealizable) 的形式出現」，Scholem 所表述的，這樣一種「有其效力卻無具體指涉」(being in force without significance; *Geltung ohne Bedeutung*) 之「法」，這樣的法理形式，固然是探究例外狀態法哲學的引子，不過，正如阿岡本所說，它同時也是某種形式的虛無主義，「在解消一切成文法律同時，依然維持若無 (Nothing) 既永久且無限被

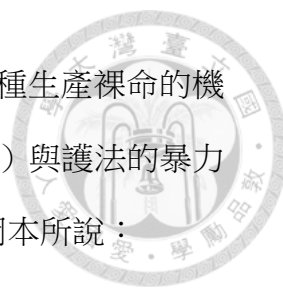
⁶ 借用阿岡本在《例外狀態》一書中對施密特與班雅明的例外狀態之辯作為「關於空缺的巨人之戰」標題。同時也是本章的主旨：阿岡本真正的對手與其說是施密特，不如說是奈格理（及其背後的傅柯）。



推遲的有效性」。在這個意義上，啟示的無化，其作為「有其效力卻無具體指涉」之「法」，不妨可以用來轉譯奈格理的雜眾之「法」：在解消一切成文律法，一切帝國的支配時，一種有其效力（就其實現雜眾的連結，從而具有至高「權威」），卻無任何具體指涉（雜眾無從具體界定的無限連結可能）的「法」，將以一種去目的式的姿態，重新奪回為帝國奪佔的一切。因此，當 Scholem 批評班雅明「對神學的排除過了頭」，導致「將嬰兒與洗澡水都一起倒掉」時，箇中味道，就接近奈格理對阿岡本的批評：對生命政治動態的排除過了頭，導致生命政治的生產，跟著裸命一起陪葬。奈格理筆下的阿岡本，對應了 Scholem 筆下對班雅明的回應，生命政治式抵抗主體「不是忘失經典（Scripture）的生徒（student），而是無從譯解經文的生徒」（Agamben, 1999b: 169; 171）那麼，顯然被阿岡本視為「盟友」的班雅明，又是如何回應這個問題呢？班雅明這麼說：

無論生徒是忘失了經典，還是經文無從譯解，總歸來說是同一件事。畢竟沒有解經之鑰的經典並不是經文，而是生命，生活在城堡聳立著的山腳下的生命。在將生命轉化成經典的嘗試中，我看到了在卡夫卡許多寓言中，似乎都會有的某種「翻轉」（inversion; *Umkehr*）意味。（轉引自 Agamben, 1999b: 171）。

阿岡本所援引的班雅明這段話有著豐富的意象，值得以此切入阿岡本對奈格理的（可能）回應。首先，涉及阿岡本（可謂直搗核心地）對奈格理「制憲（建構）力量」的評論。與奈格理同樣，阿岡本質疑了「制憲權力（力量）」與「憲制權」這組概念對子內在的矛盾。如此前在第四章所述，對奈格理來說，這組對子表面上是相生相抗，實際上其政治效應是企圖以各種制度體制或者政治形式來對制憲力量加以限定，所以應該另闢出路，藉由（主要是史賓諾莎）「另類現代性」所構思的制憲力量，以雜眾的自體生成，來徹底讓這組概念對子停擺。阿岡本則借用班雅明對制法暴力（law-making）與護法暴力（law-preserving）的說法，來重新看待這組概念對子，阿岡本認為，這組概念對子「就像主權權力將自身預設為自然狀態，護持住與法的狀態之間的禁置關



係」(1998: 41)，制憲權力表面上的自體設置，無法不通過各種生產裸命的機制，來護持其至高地位，在這個意義上，制法的暴力（制憲權）與護法的暴力（憲制權）兩者之間自始就具有某種難分難解的關係⁷，如阿岡本所說：

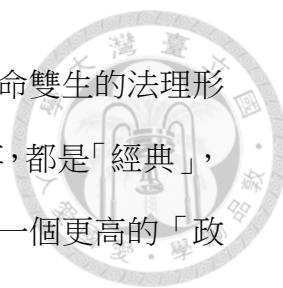
如果制憲的權力，就像設置法律的暴力那樣，要確然地比護持法律的暴力更為高貴，但制憲權依然沒有憑藉，得以正當化任何有異於護法暴力的東西，甚至，它與憲制的權力，維持某種曖昧不明，斬不斷的關係。(1998: 40)

第一章曾經指出，對阿岡本而言，主權的至高性在於其生產裸命的生命政治過渡，而當借用班雅明的範疇重新看待制憲權與憲制權這組概念對子時，阿岡本所質疑的是，奈格理「另類」制憲力量的構思，得以擺脫主權的弔詭嗎？這個即便是訴諸制憲權力無以化約的至高性質，「想要維持制憲力量相對於一切憲制秩序的至高超越性」的「民主-革命」傳統，都無法有效處理的「主權的弔詭」，奈格理的解方有更高明嗎？阿岡本顯然相當質疑，因為，另類的制憲力量，並沒有提出任何能將其從主權權力獨立出來的標準：

制憲的力量與主權權力之間的差別肯定是根本的問題。然而說制憲的力量既不來自於憲制的秩序，也無從自限於將秩序起造，制憲力量如是的存在，從而是一種自由的動態。這樣的說法，對於制憲力量之異於主權權力到底何在，卻幾乎沒說什麼。(1998: 43)

對阿岡本來說，制憲權力「所何在」(where)是這組概念對子最內在的深刻矛盾，阿岡本之所以主張必須處理制憲力量「之異於」主權權力的原因是，無論制憲權力（乃至於奈格理的制憲力量說法），無論其根本理據何在，都僅僅只是之於憲制權與既有政治部署的「至高」，如果它無可避免既在憲制權之中又

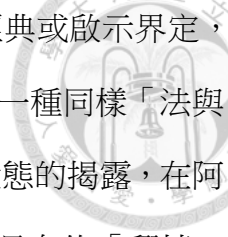
⁷ 制法暴力與護法暴力的無從分別特別表現在現代社會中的兩種裸命形象：死刑犯，以及班雅明所說，作為「更不自然的結合形式」，無須任何正當性內涵僅需宣稱正當（從而既是制法也不是制法），不能以有別於制法目的的目的來擴張自身，但同時從制法目的得到近乎空白授權（從而既是護法也不是護法）的警治-治安暴力（1996a: 242; 243）。阿岡本對此有簡短但精闢的總結，「警治或許是暴力與法之間最為切近，幾乎是建構性互兌的地方，而這正是主權這個形象的特徵」(2000: 104)。治安的部署不是另一種有別於主權權力的權力策略，而是主權權力必然脫離主權者法理地位問題意識，從而滲透進政治體內部，創造一個個小小例外狀態的結果，這或可說是阿岡本對傅柯生命權力論題的一種回應。



必須外於制憲權，那麼，這組概念對子，恐怕不過是主權與裸命雙生的法理形式。經典無論是被忘失了還是無從譯解，總歸來說都是同一件事，都是「經典」，可是，對阿岡本而言，生命政治的抵抗或許不應該藉由構思另一個更高的「政治性建構」，或者藉由與經典跟真切的關係（讓經文得以譯解），來確定抵抗之所在，沒有解經之鑰的經典並不是經文，而是生命，不是生命與經典（法）的另一種連結，即便「啟示之無化」所象徵的也是另一種「有其效力卻無具體指涉」之法，正如阿岡本所強調：

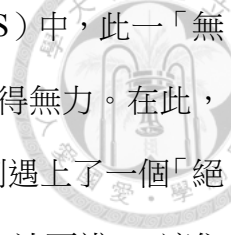
若是法變成法的純粹形式，在法有其效力卻無具體指涉，在法單單如此這個意義上，法開始與生命完全重合。而just法以一種純粹的形式，在一種虛擬的例外狀態中而得到護持時，它就讓裸命在其面前苟活（subsist）下去。（1998: 55）

對阿岡本而言，「在城堡聳立著的山腳下生活著的生命」此一意象的深意在於，它表述了法與生命另一種關係的可能，不再是法對生命，虛擬的例外性擄獲，而是一種「真正的例外狀態」，其中法與生命同樣無從區隔，但兩者的關係卻是生命「以一種對稱但翻轉的姿態，全然轉化進法」（1998: 55）。對阿岡本來說，探索一種「之異於」主權權力的「力量」，「之異於」主權權力所生產的裸命的起點，其實在於「將棄置的經驗逼至極端」，「只有在棄置的經驗從一切法與天職的理念中解放出來，才有真正如是體驗的棄置」，當阿岡本繼續強調「棄置的關係並不是一種關係」（1998: 60），他所指的是，將主權用以切割生命，用以過渡不同生命形態的人形化機制，其實不過在生命之中畫下休止，再加以接合的空洞機制。一旦這樣一個生產裸命的例外狀態，「不再是確保內與外得以接合」的閾界，不再是將所被棄置者以禁置的方式排除性地重新含括進法秩序，也就是說，不再是「以一種在其自身的懸置中依然有效力的法，接合異例（*anomie*）與法理脈絡」的閾界，而是「無法狀態（*anomie*）與法之間完全未定的地帶」，那麼「造物的場域與法理秩序都會被捲入特有的劇變（*catastrophe*）之中」（2005: 57）。說這是一種真正例外狀態的生命，是因為它就是生命如是（*thus*）的存在，



一種拿掉所有述語 (predicate)，既非此亦非彼，無從為任何經典或啟示界定，「無論那是什麼」(whatever) 的生命。而說真實例外狀態是另一種同樣「法與生命的無從區隔」，所指的即是對於一切虛擬，生產裸命例外狀態的揭露，在阿岡本看來，這樣的揭露，具有班雅明所說的卡夫卡許多寓言所具有的「翻轉」效應。

對阿岡本來說，主權式政治是「穿透『自然生命』(zoe) 根本肉身的割割區分，對生命的某種特殊限定 (qualification)」，而如果「沒有讓這個生命政治機制停止運作 (deactivated)」，那麼，「將無法真切地思索生命的概念」(2015a: 203)，也就是說，要「從割裂 (scission) 中解放出來開始，才能夠思考一種真正的政治生命 (2015a: 210)。也就是說，要透徹政治是什麼這個問題，就了解一個「自我俱足的生命」(self-sufficient life) 的生命是什麼，以及這樣一個「同時是生物性的，也是政治性的概念，所暗指的歧義」(2015a: 200)。而一種再無法從中切割割裂出裸命的形象會是什麼？在《神聖之人》末章，阿岡本說到了兩個例子。第一個例子，阿岡本援引 Paul Rabinow 所提到「實驗性生命」，說的是生化學家 Wilson，他在罹患白血病後決定將自己的肉身投入實驗室的實驗中，由於肉身轉變成了實驗室，因此不能說這是個人私有的肉身，也由於正是自己的肉身，它也就跨越了法律與道德對於實驗的各種公共性限制，他的生命於是成了一種非常特殊的，其 zoe 再無法區分的生 bios (1998: 186)。第二個例子，則是在集中營中被黑話稱作「穆斯林」(der Muselmann; the Muslims)，意為「活死人」或「拖行的肉身」(staggering corpse) (Agamben, 1999: 45)，指的是在集中營因為各種因素成為最底層的人，這樣的人不僅僅是因為被褫奪公民身份而成為不配活下去的猶太人，甚至他也不屬於集中營這個人間地獄，因為其他集中營裡的人恐怕早已忘記了他，這是最為極端的裸命形象，甚至於再無法區別自身的痛苦是來自於外在天氣的寒冷還是黨衛軍，但也正是阿岡本



所援引，Robert Antelme 這個短語「寒冷，黨衛軍」(the cold, SS) 中，此一「無以區隔天氣還是命令」的狀態中，集中營的衛戍們突然也就變得無力。在此，造就裸命極端形式，「想要把自身完全轉化進生命的法律」，立刻遇上了一個「絕對無法從法律區隔出來的生命」，確切地說，而也正是這個「無法區辨」，讓集中營恐怖絕對無法挑戰的「生靈之法」(*lex animata*) 受到了威脅(Agamben, 1998: 185)。阿岡本對於 Robert Antelme 來自於 Maurice Blanchot 《無盡的談話》(*The Infinite Conversation*) 一書，Blanchot 自己的說法，更確切表達出這個黨衛軍與穆斯林，強力與無力之間瞬間的翻轉：

受盡折磨痛苦之人已然外於於世界，再無處可容身……無處可依，外邊是寒冷的天氣，內裡是飢餓的感覺，隨處都是不確定的暴力。「寒冷，黨衛軍。」Antelman 意味深長地說。但是，正好用這樣的方式，挫敗了敵人一切的努力。(黨衛軍的努力要成為) 超出力量界限之外的力量：把自己拉拔到諸神的檔次上，沒有面孔的諸神，要能像人一樣統治，但像命運一般說話……(1993: 131)。

阿岡本強調，在這個布朗肖稱之「能無窮盡地被摧毀」的「無以摧毀者」(the indestructible) 形象中，重點並不是人存在著什麼即使經受無窮摧毀，也無以摧毀的本質，「無以摧毀者」是在生命政治暴力擊打之處，同時對生命政治式例外性切割關係的揭露，揭露了生命政治的閾界或界限除了「停頓休止的純粹事實以外，別無內容」(2015a: 203)。從而挫敗了其所有切割出裸命的努力，在集中營衛戍無法辨識穆斯林是因為寒冷還是因為黨衛軍而顫抖之處，主權的生命政治部署也就隨之無以運作。

肆、在天堂容光煥發的臉

讓被棄置的生命成為「如是」的異例，「無論那是什麼」的生命，自然是被推到極致的棄置，一種「完全赤裸」的生命，但不是作為更高等生命形式之過渡這個意義上的裸命，而是表明無以修補(irreparable)的如是，對例外關係的

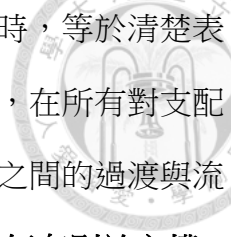


揭露，以及對人形化機制所造成的停擺作用。在所被棄置之處的如是存有的生命之處，正有真正的政治⁸，此即阿岡本所說的，懸置人形化機制的懸置：

在我們的文化中，人始終都是區隔人與動物並同時將之接合的結果...要讓這個掌管我們對人之構思的機器停擺 (inoperative)，將不會是找出更有效，更本真的接合，而是讓其核心的空洞顯露出來：對懸置的懸置，人與動物的安息 (Shabbat)。(2004: 92)

「安息」意味著這樣的人形化過渡不再運作起來，從被棄置的如是生命到生命政治部署的停擺，是阿岡本探索「之異於」主權權力的「力量」的根本進路。在生命政治式的抵抗如何可能這個問題上，這樣的提法能夠「超越」奈格理的制憲力量論述嗎？僅就從被棄置的生命作為如是「無論那是什麼」的存有這點來說，恐怕是不夠的。對於阿岡本「制憲力量何在」的質疑，奈格理的「回應」則相當乾脆，他說，從制憲權的立場來說，制憲力量自然無立足之地，但「制憲力量毋須追問自己是否存在，它確實存在，它確實存在而且相對於憲制權相應而生」(Casarino and Negri, 2004: 177)。對奈格理來說，「相應而生」一方面指涉雜眾的自體建構力量在本體層次上毋須參照任何制度性的肇建，這些支配性體制都是對雜眾建構性力量的限制；另一方面，更重要的是，作為一種本體論上的構思，雜眾從來都不是任何阿岡本所要懸置其人形化機制與倫理使命，實體的共同體，雜眾的自體建構力量相應帝國各種局部性支配機制的打擊中，這麼說來，裸命以其如是存有對人形化懸置機制的懸置，與雜眾對帝國的抵抗性生成兩者之間，或許只是換句話說。

⁸ 「政治」是什麼？在〈政治的理念〉這篇短文中，阿岡本沒有對政治做出任何界定，他討論的是造物所能遇上最無從可救的懲罰：不是上帝的憤怒，而是祂的遺忘，「這樣的棄置，這樣一種神聖的遺忘，甚於一切的懲罰」，可是，正是這樣一種「既不是被祝禱的所揀選者，也不是絕望的受咒者」，「無有天職 (without destiny) 的造物」，其作為「無從遞送沒有地址的信」的如是存在 (1995: 77; 78)，他們所受的最大懲罰，得以轉化成「純然的喜悅」(natural joy)，從逼至極端的棄置當中，生發出翻轉的效應，「他們在神聖的棄置中不知好歹 (without pain) 地勉力活著，上帝沒有忘卻他們，然而他們卻始終已經忘卻上帝了，而正在他們的忘卻中，上帝是否忘卻從而變得無力」(1993: 6)。



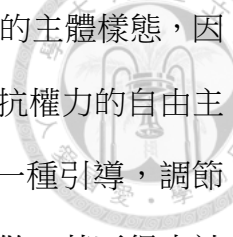
因此，當奈格理說制憲的力量「毋須追問自己是否存在」時，等於清楚表明，因為在一次次揭露帝國的擊打全無理據的純粹安全手段中，在所有對支配機制的抵抗中，雜眾就完成了本體論上的虛擬與其實在的抵抗之間的過渡與流通，因此，阿岡本追問制憲力量（權力）何在？其「至高」如何有別於主權，對奈格理來說，某種程度上完全是假問題。並非至高主權關係的確定，而是透過具體的抵抗動態，實現雜眾從虛擬到實在的本體論過渡，所以，制憲力量根本毋須追問自己是否存在。對奈格理而言，既然雜眾的動態已經戳破了帝國不過是紙老虎的真相，那麼，何須堅持主權式例外關係的棄置是不是空洞的機制？如果面對奈格理如是「回應」，阿岡本會如何「反擊」呢？

在阿岡本討論傅柯後期的自我技藝論題時，他頗別具心裁地引入了建構（制憲）的主題，阿岡本先是認為，傅柯討論自我技藝的問題意識，並不是在制憲權與憲制權這組概念對子下思考，真正的建構性力量不是「造出一個與之有所區隔，而以之為無以達致之奠基（*foundation*），被建構出來的力量」，在阿岡本看來，傅柯式的建構性力量並不是展現在「已然打造一個被建構的力量」的正當性中⁹，而在於：

實際上，建構就只是這樣一種力量，主體能得以自身之建構為建構（*constituting itself as constituent*），自我的踐行（*practice*）即是主體與其自身建構性關係，持續維持著內之於其中並照應著自身的動態（*operation*）...這樣一個主體的攸關緊要之處在於自我的看照，而這樣的看照不過是主體藉以建構自身的過程。因而倫理不是什麼在其自身生命之後、之上或之下的經驗，而是主體藉其生命的生活所建構者，並在對其生命無以將之解消的內在性關係中的自體轉化。（2015a: 104）

對阿岡本來說，（在其重建的）傅柯主體建構論述中，是規範與主體之間永遠不會關閉的建構過程，就作為「與自我之關係」的自我，既不能被認定是規

⁹ 這個提法，完全可以轉換成熟悉的制憲權說法：制憲權的正當性來自於對憲制權的造就，並作為後者無以達致的奠基。



範所生產的「關係的主體」，也不是「在其中建構起來的」特定的主體樣態，因此，任何權力的關係，各種「導引」的治理中，必然引致出抵抗權力的自由主體（2015a: 105; 106）。如傅柯所說，如果「政治多多少少是一種引導，調節（co-ordinating）這些關係的全面性策略」，那麼一個「尚未去做，甚至很少被提及的任務」，即是在無所不在的權力關係中，去「拆解那個還不甚明確的結」（1980c: 189）。在阿岡本對傅柯的重建中，所著重的正是這個在傅柯的著作中還不甚明確的，自由主體與權力關係彼此相生相抗的「結」，這同時也是奈格理在構思生命政治式抵抗時的重要導引線索：

自我與主體在一個建構性的關係中反覆往返連結，正是因此他們發現彼此絕對不可能完全重合，必須在某種生命的形式中治理與導引其行動的主體，在這個不過就是其建構與此一生命形式的自我踐行中所建構出來。（2015a: 106）

正如第四章所討論，雜眾抵抗帝國的命題，是奈格理在傅柯此一自由與權力相生相抗的框架中，通過對制憲力量的重新表述，以及對資本主義新階段的討論，將傅柯理論中（特別是其對新自由主義的論述）不甚明確「抵抗」而加以具體化。阿岡本所直指的，正是這個框架，他質疑，藉由雜多的主體化機制與生命政治部署生成「自由」的雜眾，是否真的具有顛覆權力關係的潛力？阿岡本說傅柯「拆解那個還不甚明確的結」的構思是，鬆解為權力策略所僵固化的關係，成效如何？阿岡本頗為保留：

得以作用（act on）在這些關係之上，無論是為了使之流動起來，或者顛倒其角色，或者將之從社會層次換轉到性欲或肉身層次，將之用以創造新的歡愉（pleasure）。不過，權力關係總之還在，即便以這樣的方式開啟出一個不同於傅柯過去所界定的權力與對抗結構，開啟出新的辯證。權力關係與治理性的視域原封不動，不只無以超克，還以某種方式無法與倫理切割。（2015a: 108）

阿岡本強調，如果對傅柯（同樣也是對奈格理）來說，假如權力關係必然指涉一種主體，那麼傅柯沒能看到的是一種：

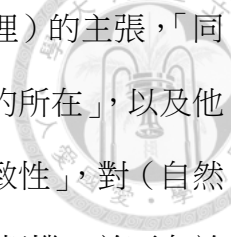


從來毋須擔當自由主體形象的生命形式，這樣一種與自我的關係之可能，也即是一種全然從策略性關係中扣減出來的倫理地帶，位居於宰制狀態與權力關係之外，無以治理（an Ungovernable）的地帶。（2015a: 108）

「無以治理者」不得不讓人敏銳地意識到傅柯對新自由主義主體作為「極其可被治理者」（eminently governable）（2008: 270）的說法，阿岡本（藉由傅柯）對奈格理的「反擊」的進路在此出現了：不是在生命政治的治理網絡中，探索極其可被治理者之間的連結及其具體抵抗，對奈格理來說，生命政治的生產具有孕育有別於生命權力所部署的網絡，此一通過制憲力量的論述而確保極其可被治理者作為雜眾優越本體地位的「建構」歷程，最終，生命權力的支配網絡與生命政治的生產性網絡將無以分別，這個阿岡本借用傅柯所指稱的「主體能得以自身之建構為建構」歷程，同時也是雜眾對帝國的逆轉契機。而在阿岡本看來，此一自體建構（既可以指自我的技藝，也是雜眾的建構）歷程，即便生成了新的「歡愉」，也並沒有真正挑戰生命政治的部署，不只「無以超克」，甚至「無法切割」。對阿岡本來說，另類關係的建構，並沒有真正挑戰生命權力的部署：

所謂的「身體」這個概念也始終已經為權力的部署所擄獲，所謂的「身體」從來都已經是生命政治化的身體與裸命，於其中，或者其歡愉的流通（economy）中似乎無從讓我們發現對抗主權權力的種種需索。（1998: 187）

在〈部署為何？〉（*What is an apparatus?*）這篇明顯延續「補完傅柯」生命政治論題的短文中，阿岡本更進一步直指奈格理雜眾論述中的核心：生命政治的治理性部署，究竟「建構」出什麼？首先，阿岡本簡短重建了傅柯與奈格理的基本思路，他接受了奈格理對資本主義社會的理解，將其視為「部署的大量積累與增生」，一個「個體的生命無時無刻為部署所形塑、沾汙或者控制」的新階段，而在活生生的存有（living beings）與部署之間「永無止境的（relentless）



交戰」的主體化場域中，阿岡本也接受了傅柯（同樣也是奈格理）的主張，「同樣一個個體，同樣的這個實體，將可以會是主體化的雜多過程的所在」，以及他們的立場，毋須在意「飽受震盪」的主體性範疇「正失去其一致性」，對（自然是阿岡本所重建的）傅柯與奈格理來說，抵抗生命政治部署的契機，並不在於將其雜多的主體化機制「抹去或克服」，而是，在此一部署「被推到極致的播散（dissemination）」的當代情境中，在此一「每每伴隨著種種個人認同的各種假面偽裝（masquerade）」的治理網絡（2009: 17-19）中，鬆解僵固化的權力策略，在活生生的存有與部署之間，構思另類主體化的逃逸路線。

而在簡短重建傅柯與奈格理所共享，部署的全面性滲透與播散論題後，阿岡本並沒有接著進入對此一論題的批判，反之，回到他自己的一個重要概念，他稱之為「反部署」的「戲用」（profanation）。在宗教脈絡下，它的原意是指將被特別分隔出來，作為獻祭使用之物，從其專供神聖性使用的場域中移出，「一旦被加以戲用，那曾經不可企及與區隔者，就失去了其光暈，並被返回到使用」，從民族誌的角度來看，各種遊戲經常都是神聖儀式的「戲用」，球類運動是對諸神爭奪太陽的戲仿，憑運氣取勝的遊戲則衍生自神諭的儀式等等，「戲玩（play）將人從神聖獻祭（the sacred）的場域解放出來，不過沒有將之廢除」，阿岡本指出，「從神聖獻祭之用所返還的用（use）」，是一種不與效益性消耗等同的「特別之用」，在這個意義上，戲用是「反部署」的，因為它讓製造分隔與專用的權力部署失效（deactivate），也由於戲用「將權力曾經牢牢攫住的空間返還到共同的使用（common use）」（2007a: 75-77），表現在遊戲的形式上，就具有某種「共同」的意涵。

阿岡本對戲用的討論其實存在兩個面向，一個是在其原初的宗教性意涵上，遊戲作為對儀式的戲用，以慶典、狂歡或嘉年華，實現人與人之間無分彼此的



共契，但阿岡本對此一面向的戲用，頗表懷疑，「現代人已經證明他們不再知道如何遊戲」，與之吊詭伴生的現象是現代社會各種大型盛會乃至於一切都可成為微型遊戲的綜藝化現象，在這個「新舊遊戲令人暈眩的迅速增長」(2007a: 76)的境況中，出現了現代的部署所特有的現象：「任何將部署戲用的嘗試，都格外地有問題」，阿岡本指出，生命部署的綿密化與其相伴的雜多化主體，導致特定生命形式的主體化與全無意義的去主體化之間的無所分別，所以「對一個部署的主體來說，不太可能會有正確使用它的方法」，在部署的主體化與去主體化效應變得無所分別的當代資本主義社會，很難界定什麼是「正確的用」(in the right way)(2009: 19; 20-21)，早在《神聖之人》最後，阿岡本就已經表明對傅柯-奈格理式抵抗的質疑：

...正如西方生命政治化的身體，再無從退回到家計單元中的自然生活，因此它也無法在過渡到一個新的身體而得到超克，無法藉由過渡到一個技藝化的身體，或者全然政治化與容光煥發的身體，用歡愉與生機官能不同的流通，一勞永逸解決這個似乎註定西方政治運途，*zoe* 與 *bios* 之間的彼此交錯。(1998: 188)

部署被推到極致，出現了雜多的主體化形式及生命形式，與此一阿岡本稱之為滿滿是「假面偽裝」(masquerade)的治理網絡相比，「臉」(face)是阿岡本思想中一個頗具深意的意象，臉既非假面偽裝，也不是應對社交，從而得以表演並為人解譯的「面孔」(visage)，「臉」這個意象所指的不是某種「可以用表意命題闡述的東西」，也不是「注定永遠無從交流的謎般之物」，而「就只是敞開」及「就只是可交流性(communicability)¹⁰」，某種如是地顯露¹¹(2000: 92)，

¹⁰ Samuel Weber 指出，這個阿岡本從班雅明身上借用的詞(德文作 *Mittelbarkeit*)，其另一意涵為「不可分」(impartibility)，或者「相偕」(part with)，指涉語言作為媒介(mediality)的純粹性在於它與其所言說者，也就是其「分離者」(de-parts)，相偕從而不可分的關係，「作為一種媒介」，語言「只有毋須界定關係」，毋須界定任何排除或否定的關係，而只是純粹的相偕「關係」時，才可以是「沒有目的的工具」(2006: 67)。

¹¹ 阿岡本很清楚地意識到「臉」同樣也是「無以摧毀者」(the indestructible)，臉與角色(character)之間存在某種翻轉的諧劇(comedy)關係，「當死亡匆忙地從角色手上搶走他們緊握不放的東西時，它抓到的只是面具」，「角色所刻劃的皺紋被抹平了，死亡被愚弄了」(1995: 93)。阿岡本此一「皺紋被抹平」的意象，無疑來自班雅明在〈普魯斯特的形象〉一文中的「面相學」比喻，如何救贖「內在地表現為記憶，外在地表現為生命的衰老」，折磨著普魯斯特的時間性體



臉的意象是部署無從擺佈，生命如是存有，「無論那是什麼」的對應，在當代無止盡生命政治部署的境況下，這樣的如是存有的臉如何可能？是最後兩節所要處理的，即是阿岡本在這場「關於制憲（建構）的巨人之戰」最終回合所探究的主題。

伍、王國與治理的雙元機制

先簡短總結阿岡本對於奈格理（再次強調，也是對於其身後的傅柯）的「反擊」：第一，被傅柯與奈格理視為有別於主權權力的生命政治部署，對阿岡本而言，其實也不過是主權通過例外性懸置而運作，微型的人形化機制，「在每一個部署根處，都有著欲求幸福，太過人性的欲望」，而「在一個分隔出來的場域中，將這樣的欲望擄獲與主體化，構成了部署特有的力量」（2009: 17），因此，即便奈格理得以從生命權力的治理網絡中，生成出生命政治生產的力量與雜眾，對阿岡本來說，這還是沒有處理「制憲力量如何之異於主權權力」這個問題；第二，在生命政治部署綿密開展的當代社會中，所謂主體化，乃至於另類主體化的可能，都有可能化約成全然虛無，全無意義的「去主體化」，兩者的無以分別，事實上正是當代資本主義社會，乃至於「景觀社會」的重要特徵；第三，由於主體化與去主體化的無以分別，使得任何對另類關係的建構以生成另類主體，以及藉由反部署的「實質性」戲用，來重新「另用」部署的策略，都顯得可疑，因為對阿岡本來說，這並沒有動搖部署對生命的擄獲，「權力關係與治理性的視域」依然原封不動。簡言之，阿岡本質疑奈格理的是，無能從活生生的存與部署之間永無止境的交戰中，生成出具有抵抗潛能的主體，更不用說是集

驗？班雅明的解答是「在回憶與生命衰老的相互作用中，突入一個繁複交錯的宇宙」，一個夢中的純粹符號世界，「一個處於相似狀態的世界」，這樣一個只有形象的世界，能突入時間的洪流，把這個生命過程「表現為一個瞬間。那些本來會消退、停滯的事物...化為一道耀眼的閃光，這個瞬間使人重新變得年輕」，阿岡本所援引的諧劇結構在於，不只時間對生命的斷傷將得到救贖，而其對生命的擄獲也不過是對空白的擄獲，「我們臉上的皺紋紀錄著激情、罪惡與真知灼見的一次次造訪，然而我們這些主人卻不在家」（Benjamin, 2007: 211-212）。



體性政治主體（恐怕即便是在本體論上虛擬的雜眾）：

從而當代社會自身所呈現的是經受大規模去主體化過程，任何真切的主體化都無從得到肯認，從而無從行動的惰性身體（inert bodies）。因此，政治過去所慣常預設的主體的存在以及真切的一致及認同（工人運動或布爾喬亞等等），現在已經黯然退場，某種目的不過在自體複製，治理純粹的活動，取得了勝利，安治（*oikonomia*）取得了勝利。（2009: 22）

奈格理認為傅柯的抵抗「語焉不詳」或許是對的，但對阿岡本來說，更重要的理論問題或許是重新構思傅柯所說的，作為「不被治理，不被如此那樣地治理」的批判（2007b: 45），或許更需要探究的不是奈格理「推進傅柯」的理路，而是一種不再陷入與部署無止境交戰，不再是對各種權力關係的可能倒置，以生成「更本真」的主體形式，來重新接合裸命與生命形式，而只是單單使部署失效，從而停擺不再運作，以揭示出「所有政治的起點，也是其隱匿點」的「無以治理」（the Ungovernable）（Agamben, 2009: 24）。這如何可能？

經過這一連串阿岡本對奈格理的「反擊」之後，再回頭看阿岡本對於奈格理制憲力量的評論：第一，對其如何「之異於」主權權力未置一詞，第二，從而與「與憲制的權力，維持某種曖昧不明，斬不斷的關係」。這兩點必須倒回去看，如果制憲力量與雜眾的生成，來自於同樣一個生命權力的部署網絡，那麼，奈格理自己也無從否認，制憲的建構力量，始終與既有建制的「憲制權力」，維持著某種「關係」，對阿岡本來說，正是這樣一個「必然需要維持某種關係」，才讓制憲力量的論述，才無從自辯如何「之異於」主權權力，確實，制憲力量無從化約為制憲權力，但是，制憲力量的具體展現，從其本體論上的虛擬到實踐面向上的具體動態，最終再回到本體論上虛擬的集體性主體，這樣一個「以自身之建構為建構」的過程，終究需要借道於制憲權力，也即，既有的權力關係或者說生命權力的部署，如阿岡本後來更細緻的表述：

制憲建構力量的弔詭是...其異質性 (heterogeneity)，它依然與憲制權力不可分割，制憲的建構力量以之形構出一個體系。於是，一方面，可以肯定制憲的建構力量位居於國家之外，毋需國家的建制也存在著，並在國家建構之後依然外於國家，從而由之托生的憲制權力，就只能存在於國家的建制中；但另一方面，這樣一個原初且無從限制，於是得能威脅體制穩定的力量，卻必然得要**以被扣押在憲制權力中，為憲制權力所擄獲告終** (2015b: 266)

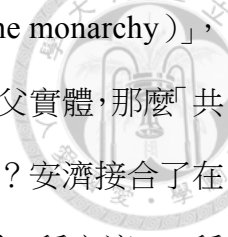
暫時按下制憲力量這個必然被「扣押與擄獲」的「結局」究竟是什麼意思這個問題，先看這個阿岡本所認定，制憲建構力量與憲制權力所「必然需要維持」的關係，制憲力量必須自體設置一個在憲制權力被建構起來之後，「互不相關」(unrelated)的關係，才能確定其得以托生出憲制權力的「至高」地位，兩者之間也藉由「其對立關係而彼此界定與建構」，對阿岡本來說，這個「將之連結，又將他們設定為互不相關」的關係，即是以「禁」的形式將之接合的關係(2015b: 272)，也就是說，通過制憲力量的不作為，來使其權力得以實現(憲制權)，當阿岡本說奈格理無法闡述制憲力量如何之異於主權權力時，所指的即是奈格理對於界定制憲力量與憲制權力關係的「禁令結構」(ban-structure)關注不足(1998: 43; 47)，在阿岡本看來，這個關係與主權通過例外性棄置而自體設置其權威地位的結構，並無二致，在這個意義上，阿岡本才主張制憲建構力量的論述，並沒有「之異於」主權權力。

對阿岡本來說，藉由《王國與榮光》(*The Kingdom and the Glory*) 整本著作的篇幅，所要探究的即是此一制憲建構力量的「弔詭」的異質性：憲制權力的運作，必須在本體論層次上設置一個原初且無從限制的制憲建構力量，一言以蔽之：制憲的力量主宰，但不主導，阿岡本將之稱為西方政治的「雙元機制」(bipolar machine)的探究，這可以說是他在這場關於建構(制憲)巨人之戰可以說是最後一個回合的回應，在這個回應當中，阿岡本補完了他自承「起初沒



有考慮到」的理論問題：安治（*oikonomia*）¹²與榮光（Glory）之間，也就是作為治理與有效的經營照管的權力，以及作為儀式性與儀禮性（liturgical）王權的權力之間的關係（2011a: xii）。誠如第二章所指出，早在傅柯對於治理性的探究中，傅柯就已經指出從 18 世紀討論治安的文獻中，治理作為「多過主權，對主權的增補（supplementary）」（2007a: 237）「燦爛輝煌」（splendor）意象，對傅柯來說，這個意象所表述的是治理的良好運作對國家整體力量的提升，而對阿岡本而言，首先，治理與國家（「王國」或整體的秩序）之間的關係，遠比傅柯這個意象來的複雜。阿岡本指出，王國與治理此一西方構思政治秩序的雙元機制，其根源在於基督教神學對三一律典範（Trinitarian paradigm）的反思，原先在古希臘思想中，特別是在亞里斯多德政治著作中，*oikonomia* 用以表述對妻孥與奴隸特有治理形式，「只侷限於家計單位有序運作規則」（2011a: 18）的「家計管理」，在早期的基督教神學，特別是 Hippolytus 與 Tertullian 兩位神父的詮釋中，成為了一個表述「神聖生命之三一性接合」的「技術性的構思」（technical notion）的安濟概念，以在本體論層次上確保聖父或上帝存在的超越性實體，如 Tertullian 所說，「聖父聖子是二，但這不是分割實質的結果，而是安濟性處置（economic disposition）的結果」，如阿岡本所詮釋，三一論「不是在本體論上對神聖存有的詮釋，而是對其神聖踐行（*praxis*）的表述」，因此，三一律透過分離本體論（聖父作為神聖的唯一存在）與具體實踐（聖子在塵世的救贖性行動），賦予安濟重新將之接合的作用，當 Tertullian 說「必信那唯一的主，必信那與之相隨的安濟」，他強調三一律的多重樣態與授令機處（plurality and ordinance）並不是像某些「天真又想的不夠透徹」的人所說，是對一致性的分割，Tertullian 說「安濟的奧義（mystery of the economy）在於將一部署為三，然而這不是地位（*status*）、實體與權能之別，而是層次（*gradu*）、形式與

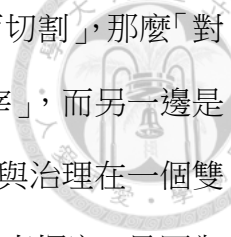
¹² 在本章的討論中，“economy”（*oikonomia*）依據不同的脈絡，在作中性的概念表述時譯作「安治」，在神學脈絡下則譯作「安濟」、強調其動態時則作「流通」，在亞里斯多德的特定用法下則作「家計」。



類屬之別」，他並反問，「借助無數天使大軍而管治的天國 (divine monarchy)」，難道就不再是單一的王國了嗎？而若是天使大軍並非有別於聖父實體，那麼「共參聖父實體的聖子與聖靈」，又如何會是對神聖性一致的切割呢？安濟接合了在三一律典範中被分割的神聖存在與動態，「天國的組成於是需要一種安濟，一種治理的部署，既將其奧義接合，也將之顯露」(2011a: 35; 41; 40; 42; 43) 此即「安濟的奧義」：

現在成為奧義的是上帝藉以安置神聖生命的做為，也就是安濟本身，安濟被接合到一種三位一體 (Trinity) 以及造物的世界中，並賦予所有事件隱而不顯的意義...其不只是得以編改以創造歷史的其他所有寓言與預言，也對應於「奧義般的安濟」(mysterious economy)，神聖生命的授予以及其對塵世的神恩式 (providential) 治理...在諾斯特派與伊比鳩魯派不涉足塵世的上帝，與斯多葛派照看世界的靈現活動之主 (*deus actuosus*) 之間，安濟讓這樣的調合得為可能，超越性上帝既是一也是三位一體，在維持其超越性同時，又能看照塵世，並建立一種超越塵世的奧義與人的歷史彼此合致，治理的內在性實踐。(2011a: 50; 51)

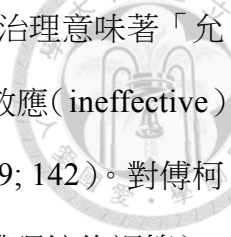
如 Zartaloudis 所評論，「神聖的奧義在成為管理、委任 (delegation) 與治理的奧義中顯露出自身」，為了維持上帝的超越性，安濟的神學「承擔了安濟性實踐 (oikonomic praxiology)，並為一種作為實踐的治理內在性奠下根基」，「主權之謎就與人的歷史重合」(2010: 65)，也就是說，阿岡本過去所關注的人何以為人的人形化機制問題，與某種雙元政治結構的問題意識，就結合起來。而透過對安濟神學的考究，阿岡本重新詮釋了傅柯用以表述治理性網絡既深入個體，又延伸到社會所有層面雙重動態的一個重要意象：「全體與單一」(*Omnes et singulatim*)，阿岡本強調，治理性的安治理念，是來自於分離本體性存有與動態性實踐，再將以他稱之為「神恩機制」(providential machine) 加以接合與協調作為「無以實際執行的」權威 (*auctoritas*)，以及「能被操作的權力」糾合世界神聖治理 (*gubernatio dei; the divine government of the world*)，糾合本體與實踐、超越與內在、神學與安濟的雙元結構 (2011a: 103; 140)。如果沒有此一



神恩機制，如果「在上帝之中王國與治理是以毫不含混的對立而切割」，那麼「對世界的治理是絕無可能的」，因為一邊是「完全無從著力的主宰」，而另一邊是「神恩個殊（且暴力）行動既無限又混亂的序列」，「只有王國與治理在一個雙元機制中被結合起來」，治理才得以可能，治理之所以是得以思索探究，是因為在神恩這個安治的場域中「存在凌駕於實做之上的優位，開始出現裂縫，無所事事的主（*deus otiosus*）開始讓位給靈現活動之主（*deus actuosus*）」（2011a: 114; 113）。如此前所說，在傅柯看來，西方現代社會中以個別與集體生命為標的的「治理性」生命權力，是完全有別主權權力的權力形式，但在阿岡本看來，現代政治的治理理性其實只是「精確重造了神恩的雙重結構」，在借用神恩機制來探究治理佈署的政治理據時，阿岡本對傅柯治理性論述的呼應與「增補」，首先在於：關鍵不在於「主權」（王國）與「治理」不同的權力形式與邏輯，而是此一王國與治理的雙元機制，如何使得讓安治（濟）的場域得以被構思與表述，治理就其本身，當然是各種治理理據能否彼此調節進而共存的問題，對阿岡本來說，治理行動的典範是「附帶性」（collateral）效應：

治理的每個動態都針對一個原初的目標，然而，出於這個原因，它會導致在個別層次上或可預期或無法預期的附帶的（collateral）傷害，不過這總之是理所當然的結果。對附帶性效應的估算，甚至得要對之深思熟慮，是治理邏輯的內在部分。（2011a: 119-120）

也就是說，個別的治理部署固然涉及特定的目標，但神恩機制的整體性部署更為關注的是「從普遍一般性律法與安治中所衍生出來的伴生（concomitant）效應」，安治的場域是一個「在普遍與特殊之間，算計與不可得之間」，容許不同治理部署彼此協調，彈性的「無以決斷」地帶，神恩所表述的安濟理念，並不「假手僭主（tyranny）施加一個外在的意志」，也不是全憑偶然，而是關注造物之間的互動因果效應網絡，它「總之需要穿透事物的根本本質，並遵循其內在性『流通』（economy）」，通過由事物的本質之所出的「以其個殊性維持絕




對偶然之附帶性效應」的默會性預料 (knowing anticipation)，治理意味著「允許某種總體安治的附帶性效應產生，一種或許就其自身完全無效應 (ineffective) 的安治，但沒有它，就沒有治理是可能的」(2011a: 141; 118-119; 142)。對傅柯來說，「治理與自由的雙生」是因應新的治理對象 (人口及整體環境的調節)，伴隨治理理據從國家理性到自由主義的典範轉移而生的問題意識，而在阿岡本看來，在 18 世紀左右浮現的政治經濟學論述，著實可以說是「是天命安濟的社會性理據化」，安治並非現代性的根源 (或者任何解釋)，而是如何處理雙元政治機制中「建構性斷裂」的典範 (2011a: 282; 39)。如阿岡本所說：

自由主義代表一種將「內在性的秩序-治理-胃」一極推到至高，到幾乎抹去「超越性的上帝-王國-腦」這一極的傾向。但這麼做只是把神學機器中的一極，倒頭去抗衡另一極。而當現代性取消了神聖的一極時，曾經由其托生而出的安治，並不會就此從其神恩性典範中解脫出來。(2011a: 284-285)

現代思想以「內生效應之偶然博奕所生的秩序」，也就是阿奎那所說的「第二因」因果效應序列，對論證上帝存在的終極因果序列的「第一因」，其實不過神恩機制構思的世俗化形式，治理與自由的雙生自始就內在於這個機制中，神恩的機制「保證了治理不是一個獨斷性權力，並不暴力對待造物的自由。相反，它預設了被治理者的自由，這是通過第二因的作用而展現的」(2011a: 122; 141)。本節所著重討論的是阿岡本對於治理 (安治或安濟) 的場域，在形式上是如何從王國與治理的雙元結構托生而出，在以下最後一個小節所要繼續探究的是，接合權威與權力，王國與治理的實質性關係：榮光。

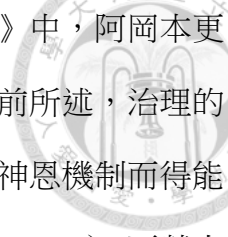
陸、榮光與那上上下下的天使

在《例外狀態》一書中，阿岡本將例外性關係界定為對「法理秩序而言如此重要」，所要「得要用盡一切方式」，來確保自身與此一「全無法律的 (devoid



of law) 空間」得有某種關係，法理秩序必須「不惜一切代價」，透過與某種「無法狀態」(anomie) 保持關係，「不讓它逃脫」，才得以護持自身 (2005: 51)。誠如第一章所反覆指出，對阿岡本來說，主權的生命政治法理正在於此一例外性關係，在這個含括性排除的關係中，法秩序切割出一個將法懸置的「無法狀態」，再藉由各種諸如「例外狀態」、緊急狀態或專政 (dictatorship) 手段將兩者接合的「懸法」(iustitium)，西方對政治的構思，從亞里斯多德開始，就難以擺脫此一設定出停頓休止再將之接合的例外性結構，在《王國與榮光》一書中所探究的王國與治理雙元結構，可以說是對《例外狀態》所提出的這兩個問題的解答：「懸法期間所進行的所作所為本質為何？」以及「人的某種全然被遞送 (delivered over to) 至某個法理性空無 (void) 的實踐是什麼？」(2005: 49)，阿岡本的解答是：榮光。為何權力需要榮光？假如權力本質上是行動與治理的力量與能力，為何需要承擔僵化冗長，諸如儀典、喝采與禮儀等等榮耀的形式？安治與榮光之間的關係是什麼？(2011a: xii)。

對傅柯來說，諸如儀典、喝采與禮儀等榮光儀式，不過是主權不甚經濟的權力形式，但在阿岡本看來，榮光所表述的是對雙元的政治結構，對權威與權力，王國與治理的實質接合。在《例外狀態》中，阿岡本藉由探討懸法的不同形式指出，榮光 (儘管彼時阿岡本尚未引進這個概念)，可以視為在常態性的法或治理被暫時性懸置時的懸法時期，重新緊密接合權威與權力、王國與治理以及「無法狀態」與法理秩序的政治部署。諸如，國殤 (public mourning) 儀式是在主權者去世，導致「將之糾合於法的連結被切斷」而生的「無政府狀態」出現時，透過將國王之死儀式化，將此一例外狀態轉化成國殤，以重新接合王國與治理的榮光部署，而表面上與國殤儀式完全不同的慶典儀式，同樣也是藉由有限度的狂歡，局部性地控制「無法狀態」，在狂歡的慶典中，「生命對法最大的臣服被翻轉成放縱不居」，但也同時「最為不羈的無法狀態顯露出其與律法



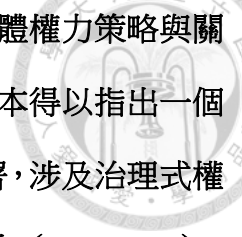
(*nomos*) 之間的諧擬連結」(2005: 70; 72)。在《王國與榮光》中，阿岡本更細緻地探究了榮光作為雙元結構之接合的政治意涵，首先，如前所述，治理的關係秩序 (*ordo ad invicem*)，對此世的護持，藉由三一學說與神恩機制而得能從神聖秩序 (*ordo ad deum*)，從本體性的創世中分割出來 (2011a: 93)，而榮光所表述的是對兩者的重新接合，也就是說，此世燦爛輝煌的良善治理，在見證神恩的同時，也成為創世之主的榮耀表現，如阿岡本所說：

治理性機器就像一個永不停歇的神義論，神恩的王國正當化天命的治理 (the Government of fate)，並為之奠基，而後者則確保了前者所打造的秩序，並使之得以運作。(2011a: 129)

阿岡本強調，榮光有一個字義上的轉化，「原本用以表述上帝之存在，外於上帝的要素」，在安濟神學的脈絡中，現在成為「三一式安濟內在關係的表述」，而這意味著「安治與榮光 (*doxa*) 之間存在著建構性的連結」，在這個意義上，榮光不是特定的結構或關係，而是一種動態性的流通，「唯有榮光的流通 (*economy*) 完美對稱與相互交流時，榮光的安治才得以順暢運作。所有的流通必須皆成榮光，而一切的榮光都化作安治」，被分割成在本體上與上帝的超越性關係 (*ordo ad Deum*)，以及造物自生特性 (*ordo ad invicem*) 的內在性關係的秩序，藉由「既是上帝的性質，也是造物歸之於主，表現其與主的關係」的榮光重新接合 (2011a: 201; 210; 214)，上帝本體上的榮光與此世治理的榮耀 (*glorification*) 彼此相互映照：

一方面，榮光與榮耀的連結現在被切斷開來，此世的榮耀事功有賴於上帝的榮光...另一方面，它也意味著榮耀開始作用於榮光...人的行動開始能影響神聖的榮光並增添它。(2011a: 216-17)

阿岡本接受了傅柯治理性論題的洞見：現代政治的權力運作，或許不是從一個權力的中心點，從「主權式」的權力而出，而是在一個個存在附帶性效應

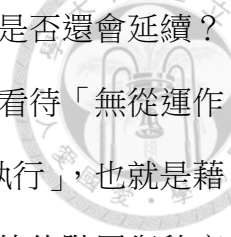


的網絡節點上而生的局部性治理。但是，治理的部署或許在具體權力策略與關係的面向上有別於主權權力，一旦引入安濟神學的構思，阿岡本得以指出一個往後或許比傅柯-奈格理的論述理路更能提供抵抗生命政治部署，涉及治理式權力「本質」的主張：所有的治理部署權力，充其量不過是「替代性的」(vicarious)，「權力具有一種替代效應(*gerere vices*)的結構」，其「本質上就是替代性的(*vices; vicariousness*)」治理權力「即為非實質性與『安濟性』的特徵」，即是對「主宰性權力原初的替代性」，治理網絡中各種要素之間的互兌性，或許並不是(新)自由主義治理理據的最終產物，而是自始內在於王國與治理的雙元機制中：

替代性使得一種以「安濟」典範取代古典本體論...成為必要，沒有這樣一種處於源始(*arche*)地位的存有形象，因為三一論關係才是原初性的，因此一切(存有)的形象都是代理替代(*gerit vices*)，都是對其他的代理。存在與聖靈之謎就完全與「安濟」的奧義完全重合。沒有權力的實體，只有某種「安濟」，只有某種「治理」。(2011a: 139)

在阿岡本對榮光部署的探究中，部署之間完美的替代或說互兌，具有另一個更重要的理論意涵：在安濟神學中被嚴格區分的安濟與榮光，在現代政治的情境中，同樣也會實現完全的互兌，易言之，治理與榮光將無以分別。在安濟神學的構思中，扮演接合上帝與塵世任務的天使，有著兩種不同的角色，分別是直接與塵世聯繫，具「經管美德」(*virtus administrandi*)的天使，以及與塵世沒有連結，專事奉侍天主威儀，具「侍從美德」(*virtus assitendi Deo*)的「沉思性」天使，阿岡本借用 Bonaventure 對「雅各的階梯」的詮釋，來說明「天使靈性及其運作」的區分，「沉思一方在於上升到至高，經管一方則在盪落到人間」，在雅各連接天地的階梯中，「上上下下(*climb and descend*)的兩種天使相遇了」(2011a: 149)。

阿岡本指出，在編號 108 的問題中，阿奎納突然離題問了一個問題：審判



日之後，天使的階層與秩序在審判日（Day of Judgement）之後是否還會延續？這個問題並非全無來由，如若歷史來到終結，那麼，應該如何看待「無從運作的天使」（inoperative angel）？阿奎納藉由區分「榮光」與「執行」，也就是藉由區分導引的天使與執行的天使來解答這個問題，阿奎那說天使的階層與秩序就其「榮光的顯赫」（eminence of glory; *ad eminentiam gloriae*）面向來說，依然會延續下來，不再有任何效力與作用的是塵世的階層與秩序（「公國，權力與美德」），在天階秩序中，等級的劃分（distinction of ranks）與事工的施作（carrying out of ministries），就前者來說，依據自然本性的區別只能以自然來消解，而依據恩典而「在榮光上的差異」將會延續下去，就後者來說，目的是引領他人走向終結的事工施作將會終結，也就是說，安濟將走向終結，「對此世的神恩式治理機制將會功德圓滿（exhausted）」（2011a: 159, 160-161）：

在最後審判之後留存下來的天使事工，僅僅只是作為禮讚化的（hymnological）階層，僅僅只作為對神聖榮光的沉思與讚頌而存在，伴隨著一切神恩性運作的功德圓滿，以及所有救贖的經管都來到終點，就只剩下讚歌，儀禮（liturgy）僅僅只做為頌讚（doxology）而延續。（2011a: 162）

也就是說，在塵世的治理完結之後，榮光的學說作為「人的終末之點與神聖形象」，是神學家們對安濟之終結的解答。安濟神學對兩種天職不同天使的區分，涉及榮光的第二層意涵：不是燦爛備至的安濟對上帝的榮耀，而是一種有別於治理，而完成雙元機制接合的部署，更確切地說，榮光不是藉由各種浮誇儀式對權力運作的護持，榮光是在俗世的治理完結中止運作之後，用以替代治理之完結的政治部署：

在榮光之中，安濟性的三一與內在性的三一，上帝的救贖性實踐及其存有，彼此結合並相互穿透。由此而出將嚴格意義上的頌讚性（doxological）要素，與我們可以在儀禮中發現的聖體模仿（Eucharistic mimesis），兩者結合在一起，牢不可解的結。禮讚與崇敬指向預設救贖之安濟的內在性三一，正如在約翰福音中，聖父榮耀聖子，聖子榮耀聖父一樣。安濟榮耀存有，而存有榮耀安濟。

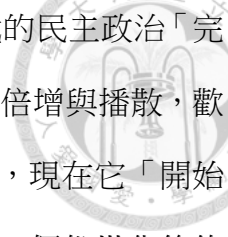
也只有**在榮耀的對映中，兩種三一才似乎彼此映照著。只有在其燦爛輝煌中，存有與安濟，王國與榮光也才似乎一瞬間重合起來。**(2011a: 209)

對奈格理來說，一種有別於支配關係的「制憲」或「建構」關係，在於藉由生命政治部署的雜多主體化機制所生成的，作為連結關係的無限可能，「主體能得以自身之建構為建構」，自體建構的「雜眾」。此前曾經提及，阿岡本將部署的主體化與去主體化效應兩者無所分別，視為當前資本主義社會的特徵。在《王國與榮光》此書中，透過「榮光」部署的探究，在這場關於建構（制憲）巨人之戰中，阿岡本對奈格理做出了最後一回合的「反擊」：**安濟神學中被嚴格區分，俗世的治理與終末的榮光，在現代政治的情境中，將伴隨部署的無限開展，而變得無以分別。**此節開頭暫時被放下的問題在此可以得到解答，榮光的可以說是憲制權力「扣押與擄獲」制憲力量的政治部署，在具體形式上，榮光表現為現代（特別是民主）政治中各種「集體性」的機制：媒體操作、民意調查、政治宣傳、輿論塑造、形象經營乃至於造勢動員。這是結合榮光前兩個意涵，對現代民主政治來說恐怕更為重要的第三個意涵：一種全然「去主體化」，以純粹的集體乃至於群眾形式出現的榮光部署。阿岡本援引施密特對「歡呼」（acclamation）與民主的評論：

個體式秘密投票，若沒有任何程序上公民論辯來推進，就破壞了一致化人民的特殊可能性。事實上，所有民粹性表述的核心，人民的真正行動、能力與機能，原初的民主現象，盧梭甚至指稱為真正民主的東西，就是歡呼。群眾一致性地呼喊贊同或拒斥。人民歡呼一個領導者，軍隊歡呼一個將領或元帥，公民或村民歡呼一個提議...這樣的人民擁有制憲的權力，是制憲權的主體。(Schmitt, 轉引自 2011a: 171)。

對阿岡本來說，「**立基在人民歡呼當下存在的全權式國家（holistic state）**」以及「**將自身消解在沒有主體的溝通形式的中立化國**」，不過是「榮光部署的一體兩面」(2011a: 258)¹³。這呼應了此前所討論，阿岡本對於以集體慶典、狂

¹³ 阿岡本早在青年時期獻給鄂蘭的〈論暴力的界限〉(On the limits of violence) 的一文中，就

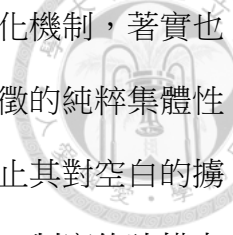


歡乃至於遊戲形式之類「戲用」的懷疑態度，阿岡本認為，當代的民主政治「完全建基在榮光之上」，建基在「超越一切想像，藉由傳播媒介所倍增與播散，歡呼的效力」，榮光的部署過去「被限定在儀禮性與儀式性場域」，現在它「開始集聚在傳播媒介場域」並「播散與穿透社會的方方面面」，這樣一個俗世化後的榮光部署，其「作為政治體系核心」，「全新且前所未聞地集聚、倍增與播散的作用」，榮光的場域「並沒有在現代民主中消失，而只是轉進到另一個場域，公共輿論（public opinion）的場域」（2011a: 256; 255）。此一藉由榮光部署所構造，完全去主體化的「集體」政治形式，是奈格理的雜眾生成論述中，幾乎沒有考慮的面向。在神學意義上，榮光起先是對治理機器停擺後所遺留下空白的擄獲與佔據，「榮光佔據了後律法性停擺（postjudicial inoperativity）的地位，它是永恆的讚頌（amen），其中所有的事功，所有的神與人詞語都得到解決」（2011a: 239），而在全無靈性意義的世俗化現代政治中，沒有末日之時的榮光，只有時時刻刻擄獲空白的榮光部署：

榮光，既在神學意義也在政治意義上，確切而言是對難以想像之空無（emptiness）的佔據，而此一空無歸根究柢就是權力的停擺...正是這個無法言說的真空（vacuity）滋養了權力...這意味著治理部署的核心，王國與治理既無止盡交流也區分彼此的閹界，實際上是空的（2011a: 242）。

正如作為主權生命政治法理的例外性關係，不會只停留在政治體的邊界，不再擔負建構政治體任務的例外性關係，讓「狼性之人」與「高速公路上的裸命」將無所分別。更確切地說，如果治理的部署是例外性關係擺脫一切倫理與

指出廣告與宣傳是「在某些情況下，以某些形式變成暴力性」，「超越了兩個人類之間自由言說關係的言說說服」，而這是現代人與希臘人政治經驗最大的分別（2015c: 233）。法西斯式的群眾「歡呼」儀式或許已經消失在當代民主政體中，但其去主體化的集體形式，其「榮光」部署卻依舊以高強度的媒體造勢以及選舉動員，完全保留下來，以致於現實民主國家的政治事業，在很大程度上是努力成為「網紅」（social media influencer）。阿岡本的「榮光式民主」的洞見之一是，高度為單方面接收資訊體驗所浸透的現代民主政治，在某種意義上或許已經不再是相互言說論理審議的民主，Jeffrey Green的《人民之眼：觀看者時代的民主》（*The Eyes of the People: Democracy in an Age of Spectatorship*）一書，討論了此一從言說到視覺，「目視」（ocular）體驗取代「發聲」（vocal）體驗的現代民主政治趨勢（2011）。



政治使命，在生命當中做出切割出某種閾界再將之接合的人形化機制，著實也正是榮光部署的作用：對空白的擄獲。曾經以歡呼與禮讚為特徵的純粹集體性榮光部署，不會因為不再需要擔負末日到來之時的使命，而終止其對空白的擄獲。如果當代資本主義的生命政治情境確實不是如奈格理所說，制憲的建構力量隱而不現，那是因為它在無從分別榮光與治理的部署中，與憲制的權力全然的重疊。榮光與治理的無從分別也並不意味著更溫和的政治情境，殺戮與絕對的暴力或許遠遠不是帝國的終極武器，更為可怖的狀況是，暴力會在每一個看似無關緊要的環節，從純粹的榮光部署中翻轉出絕對的殺戮，制憲與憲制的辯證：

儘管立基於某種虛擬之上，卻依然能以某種方式運作。而要是它們朝向一個單一的人身會合，當把它們相互綁定使之無以區分的例外狀態成為常規時，那麼，整個法理政治體系自身就會轉化成一部殺戮機器。(2005: 86)

這正是彼得森 (Eric Peterson) 所遺留的政治難題：何以猶太人的不皈依最終與對猶太人的滅絕畫上等號？

結論：純粹潛能的政治...



像是卡夫卡〈在流放地〉中，因為行刑機器的毀壞而倖存重獲自由的囚犯，這樣的存有將罪與義的世界拋諸腦後，降臨在他們身上的光，是無以可救的晨曦之光，它在臨終之死（*novissima dies*）的審判後出現。末日之後，在大地始開的生命，是人單純的生命。

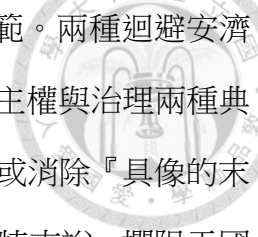
-- Giorgio Agamben

壹、施密特與彼得森心照不宣的秘密攜手

在現代政治中無以分別的榮光與治理，藉由對某種「空無空間」(empty space)的擄獲，來確保並實現權威與權力、制憲權力與憲制權力、絕對權能(absolute power; *de potential absoluta*)與授命全能(ordained power; *de potential ordinata*) (2015a: 267) 雙元機制之間的接合。這是阿岡本藉由對安濟神學的探究，所發現足以拿來參透現代政治中被隱蔽起來，雙元機制之間如何藉由治理與榮光而接合的立論，對生命政治的論題，此一對安濟神學的援引，並非只是概念範疇的移植，反之，對阿岡本而言，安濟神學對「何謂政治」的構思，就已經呼應了當前生命政治的根本基調：人作為政治動物，自始便是極其可被治理之人，如阿岡本所說：

從一開始，神學就將神聖的生命與人(humanity)的歷史視為某種安濟，也就是說，神學本身即是安治性的，而不是後來因為世俗化才變得如此。從這個角度來看，在上帝的形象中所造的活生生存有，最終只得是安治性而非政治性存有，也就是說，歷史最終不是政治的歷史，而是經營管理與治理的問題，這個事實不過是安濟神學的邏輯後果...位於福音核心的是永恆的生命(*zoe aionios*)，而非某種生命形式(*bios*)...基督教所宣告的永恆生命，最終在於安濟的典範，而非城邦共同體的典範。據 Taubes 的反諷的趣言，神學化的生命一直都是在將自身轉化成某種神化動物論(theozoology)。(2011a: 3)

可以在這個基礎上，重新評估阿岡本在《王國與榮光》一書開頭所提出的兩

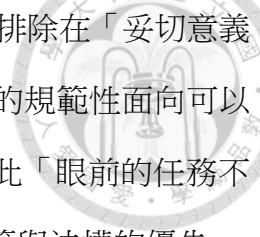


種政治典範：施密特的政治神學典範以及彼得森的安濟神學典範。兩種迴避安濟問題的神學政治典範。何解？首先，「兩種」典範之說不能解為主權與治理兩種典範，它涉及兩人對於「攔阻者」(*katechon*)，也就是對於「延遲或消除『具像的末世論』(*concrete eschatology*)的力量」為何的不同構思，對施密特來說，攔阻天國降臨與塵世終結的延遲力量，是塵世的主權，也就是「帝國」，「政治的神學」作為世俗化的神學，其思想使命在於為一種「妥切意義上」的政治，以及基督教帝國的世俗化權力奠定基礎。對此，彼得森則直接斷言，(施密特式的)政治神學，「在神學上是不可能的」，因為，即便能以施密特式政治奠定基督帝國的俗世權柄，真正至關重要的「政治性」行動，從來不在塵世的治理與俗世的王國，而在純粹的榮光，也就是儀禮 (*liturgy*) (其字源意義正是「公共性」的實踐)，如阿岡本所指出，對彼得森來說：

讚頌與榮耀的頌歌不只是天使的一個特徵而已，還界定了其本質，從而也界定了其『政治性』...若是教眾共同體 (*ekklesia*) 的政治性與真理是由其對天使的參受 (*participation*)，那麼，只有藉由模仿天使，在讚頌與榮耀的頌歌中，參受天使之中，才得完全成為天國子民。人的政治性天職 (*vocation*) 是一種天使般的天職，而天使般的天職即是榮光的頌歌。(2011a: 147)

真正的基督政治是儀禮，「參受對天使與聖徒榮光的禮拜」，在這個意義上，彼得森才會認定，任何「世俗化」的政治神學，都是「神學上不可能的」，也據此，攔阻終末的推遲性要素不在於俗世的統治，而在於猶太人的不願皈依，而真正妥切意義上的政治是「一種排除與塵世城邦一致的儀禮性 (*liturgical*) 行動」(2011a: 7; 15)。對阿岡本來說，比起因為出於攔阻者為何的不同理解，而衍生的「兩種」典範，要特別留意的是，阿岡本暗示，施密特與彼得森都是某種意義上的「隱微」論者，他們彼此「心照不宣地讓某些東西不被說出來」(2011a: 7)，而這個彼此心照不宣不被說出來的東西，即是榮光與治理的無以分別。

施密特的隱微手法是藉由將例外性關係侷限在政治共同體的邊界，使之成為



「界際性概念」，讓例外的決斷侷限在共同體的建構，來將治理排除在「妥切意義上的」政治之外。而正如阿岡本所表明，當前的政治格局是法的規範性面向可以在完全不受制裁的情況下，「為治理的暴力所抹去與駁斥」，因此「眼前的任務不是把例外狀態帶回其空間上與時間上界定的邊界以重新確認規範與法權的優先」，正因例外狀態的滲透與常態化，其從原本作為擄獲無法空間的法理機制，最終過渡到擄獲不知道那是什麼的空無的治理機器，讓阿岡本斷言施密特「試圖藉由將例外狀態奠基在法的規範與實現法的規範之間的切割，制憲權與憲制權的切割，規範與決斷的切割，以間接將例外狀態鑲嵌進法理秩序的理論」，同樣是「有所謬誤的」（2005: 87; 50）。對阿岡本而言，施密特是個「跟自己對著幹」（confronting himself）的法學家，在〈國家、運動與人民〉一文中，施密特已經承認是妥切意義上的政治，對敵我的決斷，終究是「某種運動的純粹表現，政治與非政治永無止境決斷的純粹表現」，這不只呼應了傅柯在《必須保衛社會》中的論題，甚至，施密特恐怕還讓「或許從來沒有如此清楚過的西方生命政治機器」曝了光（2016: 465），也即，阿岡本反覆指出的命題：治理的部署是例外性關係向政治體內部的滲透。這點也在施密特對「領導」（*Führung*）政治理念的討論中可見一斑，作為某種權威與權力無以分別的結合，為了將領導「從治理模式中扣除出來」，施密特「就只能賦予種族這個概念憲法上的地位」，於是「藉由種族，人民這個非政治性的要素就被政治化」（2011a: 76-77）。「政治」與「非政治」的切割將離開政治共同體邊界而滲透進其中。

在「對三一學說原初的『安濟』表述保持沉默」的彼得森這邊，他以「王主宰，但不統治」（*le roi regne, mais il ne gouverne pas*），既將末世王國與塵世治理切割開來，同時也將「政治性」行動完全限定在純粹的榮光之中，造物主的全能略過此世的安濟，直接與對主的讚頌接合起來，天主的主宰直接表現在萬物的運動

中，此即「以賽亞書以無匹識見所描述的，鷹翼的拍打¹」，世俗的權柄與治理對神學來說無關緊要，唯一重要的是對造物主大能的純粹讚頌，「相應於鷹翼的拍打……是在字詞中，在呼喊，在歌頌中，聖哉、聖哉、聖哉的奔湧而出」（Peterson, 2011: 137-138），這才是真正的神學政治行動，「作為儀禮性行動的政治不過是對末世榮光的文化性參與」，（2011a: 16）。

對阿岡本來說，彼得森的曖昧在於，其一，儘管彼得森拒斥了施密特「政治神學」之於基督信仰的正當性，但是，可疑的是，彼得森似乎難免藉由俗世政治中的榮光部署，來對比教會作為儀禮性場域的地位，如阿岡本所引述的這段話：「帝王由其侍衛所扈隨，展現了其政治支配的公共性，同樣的，基督在大眾面前現身時，亦有天使作為扈隨相伴，展現其政治-宗教尊駕的公共性」（轉引自 2011a: 146）。俗世的榮光部署在保留其讚頌與儀禮的同時，是否還具有移去攔阻者的神學「政治」意義？面對此一無從分別此世與終末的榮光部署中，嚴格區別王國與治理的意圖如何自處？彼得森顯然曖昧。其二，更迫切的曖昧模糊是，如果基督徒對主的讚頌與儀禮性行動界定了真正的政治，而猶太人的拒絕皈依成為對終末降臨的攔阻，彼得森恐怕將無以分別「滅絕猶太人」與「猶太人的皈依」，這正是彼得森與施密特彼此心照不宣不說的東西：榮光與治理的無以分別，猶太人的皈依作為對主最極致的榮光，將與作為最極致的治理，也就是全面的滅絕猶太人，兩者無以分別：

1943年十月16日，在教宗庇護十二世默許下，上千羅馬的猶太人被移送到滅絕營，彼時彼得森很可能人就在羅馬。我們完全有理由自問：在那個時刻，彼得森是否意識到將教會的存在與實現，連結到猶太人的存亡，這個神學命題驚人的含糊曖昧。（2011a: 16）

誠如阿岡本所說，在施密特與彼得森之間「顯而易見的分歧」，其實「隱藏著

¹ 「但那等候耶和華的，必重新得力。他們必如鷹展翅上騰，他們奔跑卻不困倦，行走卻不疲乏。」（以賽亞書 40:31）

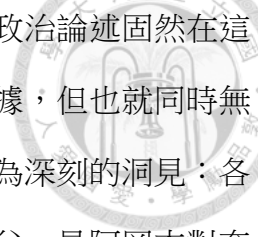


一個更本質上的攜手」，「兩種典範」不是關注主權的政治神學，與關注治理的安濟神學兩種典範，而是兩種典範彼此心照不宣地將治理排除在政治之外，這是彼得森與「施密特意見一致的時刻」：必須「不惜一切代價避免神學-安濟典範的取而代之」（2011a: 73），更確切地說，「兩種典範」是掩蓋王國與治理之間必須接合的兩種隱微手法，施密特與彼得森對攔阻終末及相應「政治性」行動的詮釋，都可以視為對榮光與治理無以分別的掩蓋，而彼得森對猶太人問題的沉默，以及施密特對納粹「領導」的闡述，都揭露了他們彼此心照不宣的策略所要掩蓋的東西，也意外圖窮匕現了王國與治理的曖昧模糊之處：

只有把推遲歷史終結，開啟世俗政治空間的力量，也即攔阻者，帶回到其與神聖安濟及其榮光之間的原初關係時，才有可能克服這樣的曖昧模糊。（2011a: 16）

施密特與彼得森的兩種神學政治典範，秘密攜手所掩蓋的是「安濟與榮光之間的原初關係」。在具體的制度上，榮光的部署包含了一切涉及集體現象的打造，且別無個殊性主體化（在這個意義上它是「去主體化」的）的政治性機制。此前曾經提及，阿岡本探索「之異於」主權權力的「力量」的根本進路，是讓造成裸命的人形化過渡不再運作，就其作為對「抵抗」的概念構思，如何與雜眾對帝國的抵抗性生成有所不同？僅就裸命以其如是存有，以懸置人形化的懸置機制這點來說是不夠的。阿岡本此後對王國與治理雙元政治機制的關注，相當程度上可以說是對這個主題更深入的探究。

藉由對榮光機制的探究，在這場與奈格理對於制憲（建構）的巨人之戰中，阿岡本揭露了他的最後底牌：所有伴隨既定生命權力關係網絡而生的集體（生命政治）形式，都有被重新挪用作為帝國宰制工具的可能。在這個意義上，奈格理恐怕錯解了「例外性關係」在現代生命政治格局中的關鍵地位，在最抽象的理論意義上，讓治理與榮光無從分別的例外性關係，是對某個特定元素的孤立，使之只能為特定之用所用（治理）或不用（榮光），所以不僅僅只是如奈格理所說的，



因為無以抵抗雜眾，而完全技術化的絕對暴力，奈格理的生命政治論述固然在這個面向賦予暴力一個在傅柯的生命政治體系中所沒有的政治理據，但也就同時無從深化傅柯（特別在新自由主義的討論中）生命政治論題中最为深刻的洞見：各種權力部署之間的互兌。榮光與治理之間的無以分別，或說互兌，是阿岡本對奈格理最後一回合的回應，依附著既定生命權力網絡所生成的集體政治形式，都有重新為雙元機制挪用，以全然去主體，以阿岡本所說的暴力化的言說形式，通過當代社會各種已然空洞化的傳媒、官方說法與輿論操作²，互兌成重新接合權威與權力，鞏固帝國宰制網絡的榮光部署，此即阿岡本所說制憲力量這個必然被「扣押與擄獲」的結局。

貳、廢黜性的潛能

可以簡短為阿岡本對榮光的探究做出幾個總結：第一，在最初始的神學意義上，榮光的部署是俗世的政治機制停擺，其治理完結中止運作之後，用以替代治理的政治部署，在這個意義上，它接合了在三一學說中被切割開來，權威性的本體以及治理性的動態；第二，因此，榮光的部署就與治理的「神恩」機制，可以說共同接合了王國與治理此一雙元機制。治理的機制透過對權威的種種替代性關係，藉由「含括性排除」權威性本體，護持住其「主宰但不治理」的權威，而榮光的部署則是在治理停擺時，對「無法狀態」的重新擄獲。綜合以上兩點，榮光的部署可以說是對停擺的擄獲，如阿岡本所說：

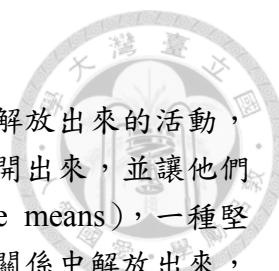
榮光這樣的部署，所瞄準的是在安治-治理性機制中，擄獲人與神聖生命的停擺性（inoperativity），我們的文化似乎還沒準備好深切思考此一停擺性，從而它反覆地被援引做神聖性與權力的終極奧義。這樣的停擺性，對整個機制來說是如此重要，所以必須不惜一切代價將之擄獲，並以榮光與歡呼的形式，把它護持在中心，而

² 正如鄂蘭反覆指出，極權主義與彼時的美國政治之間有著驚人的相似，極權主義政治的「恐怖」與現代美國政治的「形象兜售」兩者的共同之處在於：它們都需要依照規定說謊，形象兜售不過是極權主義的溫和版本，政客兜售一種安全與保家衛國的形象，要求公民付出自身的權力來交換這個「利維坦」（Young-Bruehl, 2006: 154-55）。

這些通過傳媒，開展其頌讚性 (doxological) 功能，及至今日都還尚未停止運作。
(2015a: 265)

第三，也因此，治理與榮光固然是接合雙元政治機制的雙向流通，但在同樣作為對某種空白的擄獲，製造停頓休止並重新接合之作用這個意義上，兩者將無以分別。治理作為例外性關係對內部的延伸，「禁置」出一個人形化機制的空白過渡，這樣一種不再有確切規範目的而完全技術化的例外性關係，與一個將停擺性「切割進到一個特殊的場域」，讓原本「只是一個賦予新用(new use)入口的門檻」，現在被「轉化進某種永恆狀態」(2011b: 101-102)，「沒有末世」的榮光部署，本質上並無分別，正如彼得森所遇上的曖昧：猶太人的皈依作為對主最極致的榮光，與全面滅絕猶太人作為最極致的治理，兩者將無以分別。因此，對阿岡本而言，榮光這個概念的重要性在於它表述了對某種空白，某種停擺性的單純擄獲，這樣的擄獲無論是在例外性關係或者人形化機制中，都曾經具有倫理性的使命，無論是政治體的建構或者人的生成，如果阿岡本更為關注的是在失去一切倫理使命後的末人政治，那麼榮光的部署無疑更貼切地表述了從狼性之人到高速公路上的裸命更為險峻的例外狀態常態化境況：榮光擄獲了某種空白，卻無從過渡。治理與榮光再次無以分別，因為現代綿密的治理性部署終將都是擄獲這樣一個不知要過渡到什麼的空白。

此前曾經提及，阿岡本對作為「反部署」戲用的討論，其實存在兩個面向，而從他對當前資本主義境況的解析與榮光部署的探究，可以認定他對作為以集體性形式的戲用，抱持懷疑的立場，對他來說，對生命政治部署的抵抗不在於藉由與既定部署之間相抗相生的建構性關係，形成另類的甚至是集體性的主體，不管是懸置裸命的人形化機制，還是瓦解榮光與治理的無以分別的契機都在於將被擄獲的空白，如是顯露出來，使之不再成為例外性關係所必要的過渡，使之不再被榮光的部署單純地擄獲，因此，戲用的關鍵之處不在於「特定之用」，而在於通過把舊有的專用性區隔失效，從而重新返還到「新用」之間的「無以所用」：



(從專用性區隔)釋放出來的行為，依然再現與模仿它所從其解放出來的活動，但是，在清空其意義與一切目的論式的義務關係後，它將之敞開出來，並讓他們得以為新用...自此而出的活動從而就成了一種純粹的手段 (pure means)，一種堅定地將其本性護持在手段的實踐 (praxis)，又從與某個目的的關係中解放出來，它已然快樂地忘記了自己的目標，現在能作為沒有目的的手段 (a means without an end)，如是地顯露自身。只有在讓舊用失效，使之停擺，某種新用的創造，才有可能。(2007a: 86)

原則上，阿岡本並沒有刻意區別戲用的兩個面向，在本文脈絡中，這樣的區別是為了凸顯阿岡本與奈格理對抵抗與「反部署」的不同構思。在引入阿岡本對榮光部署的討論之後，可以回頭重新看待他在《例外狀態》中所提出來的這個問題：「收納在權力「約櫃」(ark) 核心的例外狀態，實質上是一個空白空間，其中人與法別無關係 (with no relation to law) 的行動，立身於一個與生命別無關係 (with no relation to life) 的規範之前」(2005: 86)。在這個頗具修辭深意的段落中，「與法別無關係」及「與生命別無關係」之間的並置，所表述的是完全不同於傅柯-奈格理式的「主體形式」，不再是主體與部署之間透過建構性關係而生成另類主體的問題意識，而是解除將法與生命連結起來的關係，將生命從人形化機制的擄獲中解放出來，將為(特別是榮光的)部署所擄獲的「空白」或「停擺性」暴露出來，這樣一個阻斷法與生命，部署與主體之間關係，以「非關係」所暴露出來的停擺性，以其「無以為用」，從而就具有各種不同「新用」的潛能 (potentiality)，如阿岡本所說：

只有從此一切割中奪回停擺的作用，身體的新用才得為可能，也即，成功地在一個位置，一種姿態中，將運作與停擺，安治的身體與榮光的身體，機能運作與其懸置結合起來。生理的機能、無從運作的停擺與新用，得以在身體這個單一，無從再被切割的張力場域中，一起維持下來。這是因為無以運作的停擺不是惰態 (inert)，相反，它讓已經在行動中所展現的根本潛能出現，不是在停擺中被停止運作的潛能，而只是將其過去的運作，所銘刻並切割的目標與樣態 (modalities) 停止運作的潛能。(2011b: 102)

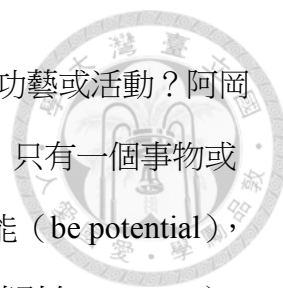
早在《神聖之人》評論奈格理的制憲力量概念時，阿岡本就提出或許能以亞



里斯多德對潛能 (*dynamis*) 與實在 (*actuality; energeia*) 此一本體論上的對立項，來將制憲力量重新思考為「潛能的建構」(*constitution of potentiality*)，「只有思考潛能與實在之間不同的關係，甚至是超越這個關係，才有可能思考一種完全從主權的禁置解放出來的建構性(制憲)力量」，而阿岡本認定，只有將「立基於實在性的優先，立基於其與潛能的關係」的本體論替代掉，代之以「一種全新與融貫的潛能本體論」，才得以思考一種「從主權的困境中解脫出來的政治理論」(1998: 44)，無疑是針對奈格理而來。需要更進一步討論此一「潛能的本體論」與前述的作為擄獲空白的榮光部署之間的關係。在〈人的功藝〉(*The work of man*) 一文中，阿岡本指出，亞里斯多德提出了一個幾乎界定西方政治理論框架的根本問題：如果一個吹笛手、一個雕刻師或者任何藝匠，都具備某種「功藝 (*work; ergon*) 與實踐活動」，他們之所以可以說善好 (*tagathon*) 或出色 (*to eu*)，正在他們具備這樣的功藝，那麼，對於「人」來說，是否也有著這樣一種，得以界定人的善好與出色的功藝 (2007b: 1-2)？如果人無從以這個或那個功藝來加以界定，那麼「政治」也就將相應於人此一「本質上的停擺 (*inoperativity*)」與無所功藝，這樣一種無法用任何適切的運作來界定的功藝性存有 (*argos-beings*)，沒有什麼一致性或天職可以窮盡的純粹潛能存有如何可能？這樣的政治如何可能 (2000: 141)。

在這個提問中，首先涉及的是潛能與實在 (或者說活動) 之間的關係，一個吹笛手，一個雕刻師，或者任何藝匠，即便在他們沒有著手實踐其功藝時，也依然保有實踐特定功藝的能力，因此，潛能的第一個意涵即在於它「不實現」的可能，如阿岡本所說，「假如潛能要得有其自身的融貫性，且不總是立即地消失於實在性之中，潛能就必得要能夠不傳遞到實在」，潛能同時也必須「建構性地」是「不如是的潛能」(*potentiality not to*)，也就是亞里斯多德所說的「非潛能」

(*im-potentiality; adynamia*) (1998: 45)。然而，對阿岡本來說，亞里斯多德可能並不是以本質性的方式來界定潛能，「不如是的潛能」這個問題，遠比單純只作為潛能(不)實現於實在，(不)實現在特定的功藝或活動中，來得複雜，這涉及如



何界定一種「不以潛能之實現」，據此可以說是「純粹潛能」的功藝或活動？阿岡本引入了亞里斯多德在《形而上學》中，一段頗耐人尋味的話：只有一個事物或將是別無潛能（nothing im-potential）時，它才可以說是具有潛能（be potential），此時才能說具有潛能的活動被實現了（Aristotle, 1047a: 24-26; 轉引自 1998: 45）。這段話之所以耐人尋味，是因為潛能與實在活動之間，並不是相互排除，彼此消耗的關係，潛能與實在活動之間關係的另一種構思，如阿岡本所說：

（其所說明的是）既能如是也能不如是的潛能得能實現自身的條件。所潛在的一切只有在其擱置（set aside）自身不如是的潛能（其非潛能），才能進入到實在。將非潛能擱置，並不是將之摧毀，反之，是完成（fulfill）它，讓潛能轉回（back upon）自身，以讓它將自身賦予自身。（1998: 46）

不是藉由「摧毀非潛能」來實現潛能的彼此消耗關係，而是通過「擱置非潛能」，在「完成」非潛能的擱置同時，讓潛能轉回自身，成為純粹的潛能。阿岡本對「反部署」的構思，與奈格理乃至於傅柯不同之處在於，不是藉由對部署另類的「實現」或戲用，來設定出一個本體上的抵抗主體，然而，非潛能的「擱置」表述了潛能與實在活動之間，不再是過渡關係，而是：不再有關係。早在〈神聖之人〉中，阿岡本就已經指出對「以無有關係對關係的單純設定」（simple positing of relation with the nonrelational），對此一作為過渡之「禁」的批判，是重要的思想任務：「對禁的批判從必然將會質疑關係的根本形式，而追問是否在關係之外，不在以某種連結的形式，各種政治性事實是否或許就無從思考」（1998: 29）。只有取消潛能與實在活動之間的一切關係，藉由部署之「用」，以「完成」實在活動，才得以是讓潛能自身轉回自身，成為賦予自身的純粹潛能。更精簡地說，純粹的潛能也就是讓始終總是擄獲某種空白的（榮光，或者例外性關係）的部署無從運作（inoperative）（不是將之摧毀），阿岡本稱之為「廢黜性潛能」（destituent potential）：

我們之所以稱這樣一種潛能是廢黜性，是因其能夠將本體政治關係作廢（depose），在其要素當中，讓某種接觸（contact）出現。接觸不是一個兩個要素之間得以交流的切點，也不是交換點（quid）或任何實體，其只能以表徵的烏有（absence），

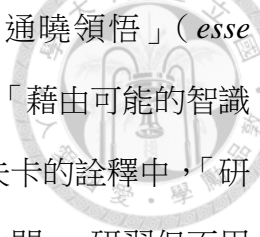
只能以一種停頓休止來界定。當一個關係被廢黜或者中斷時，其要素在這個意義上就是接觸，因為一切關係的烏有，就展示出來。(2015a: 272)

誠如此前所指出，對阿岡本來說，傅柯-奈格理式的另類主體建構關係，並沒有實質動搖部署所形構的權力關係，以制憲與憲制，建構與被建構相互界定的建構（制憲）關係，是這樣一種權力形象：「廢黜性的潛能被擄獲並抵銷，以這樣的方式確保它無從掉頭對付所謂的權力或法理秩序」(2015a: 267)。而真正的「政治」與反部署，並不是對部署做特定的用，對部署設定特定目的的用，而是使之停擺，將之「構思為某種潛能的通用（generic）形式」，從而「不會以潛能與實在之間的過渡，在諸如個別或被理解為個別行動總和之集體行動中，完全耗盡」(1998: 62)。也就是，揭露生命與法、主體與部署、實在活動與潛能之間的「非關係」(nonrelation) (2005: 88)。廢黜性潛能與停擺，「並非單純將之摧毀，而是藉由釋放過去被護持不動的潛能，來開展出不同的使用」(2015a: 273) 在阿岡本看來，例外性關係或榮光部署，在擄獲作為過渡的空白同時，也是取消此一「既能如是也能不如是」潛能的可能，對阿岡本而言，將此一空白展示揭露出來，讓不再能為部署所用，所擄獲的空白，也就將成為通達一切「戲用」的潛能，構成了當下更基進的政治探問：

今天，根本的本體-政治問題不再是功藝，而是停擺，不再是對新的功效(operativity) 狂亂不斷的研究，而是展示西方文化機制牢牢看守在核心，無盡無休的空無(void)。(2015a: 266)

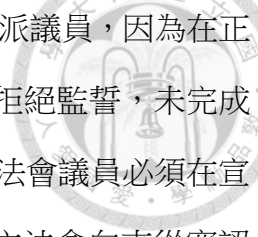
參、至高的宣誓

阿岡本在但丁的《論世界帝國》一書中，看到了對另一種「雜眾」的構思，雜眾作為「妥善運作的人類整體」(*operatio humane universitatis*)，是無從為個別個人的功藝，個別王國，以及各種結社形式，諸如家計單元、村落或城邦，易言之，無從為各種部署所承擔並加以實現，其實現只在於，這樣的雜眾是純粹的潛



能性造物，只在於人是一種獨一無二，「藉由可能的智識而通曉領悟」(*esse apprehensivum per intellectum possibilem*)的造物(2007b: 7-8)。「藉由可能的智識而通曉領悟」的意象，呼應了阿岡本曾經援引的，班雅明對卡夫卡的詮釋中，「研習」的意象，班雅明說「研習但不再能運用的法是通往正義的大門」，研習但不用運用，同樣的，也並不是將法「摧毀」，而是將法自身從法的運用中展示出來，取消法的潛能與法的活動之間的關係，使之成為單純的「接觸」，這樣的「法」，像是新手律師翻閱著古老的卷宗，埋首習讀，也就孕育了法另行用之的可能，阿岡本對班雅明這個研習但不運用的解釋是：「這樣的解放正是習(study)的任務，或者說玩的任務，這樣一種習玩(studious play)讓我們得以抵達正義的通達(passage)」(2005: 63; 64)。

如果奈格理反覆指出，當前帝國無以分別戰爭與治安的暴力，是帝國對雜眾最後的暴力手段，奈格理恐怕無法解釋的是，通過帝國生命權力部署所建構生成，而並沒有動搖權力關係的雜眾，為何會遭遇帝國暴力的擊打？對阿岡本來說，「雜眾」真正讓帝國畏懼與棘手的，並不在於它依附著生命政治網絡生成的具體的樣態，而在於它讓帝國無從辨識，無從辨識其是被摧毀了非潛能，而被帝國所部署，還是在「習玩」完成的過程中，擱置了部署而潛能化？如阿岡本所說，「部署越是在生活方方面面滲透與彌散其權力，治理就越會發現自己面對一個難以捉摸的要素(elusive element)：越是柔順地服從它就越是看來要逃離其掌握」(2009: 23)。此即阿岡本所說，將臨的政治(the coming politics)的新意，「不再是對征服或控制國家的鬥爭」，而是在讓曾經將生命反覆切割，在現代政治中散播穿透到每個個體的生命政治部署停擺失效，無以運作的過程中，使得國家與國家的生命政治機制再無從辨識，從而每個裸命都被翻轉成新生(natality)的潛能，成為獨一無二的個殊者(singularity)(Agamben, 1993: 85)，無以界定得無論那是什麼東西(whatever being)才遭遇了最暴力的擊打。



2016年10月，第六屆香港立法會爆發宣誓風波。多位民主派議員，因為在正式就職宣誓時，特意修改誓詞或增添內容，而被立法會秘書長拒絕監誓，未完成就職程序。根據香港高等法院法官夏正民在2004年的裁定，立法會議員必須在宣誓時，「完整」讀完誓詞。不過，對於何謂「完整讀完誓詞」，立法會向來從寬認定。例如，泛民主派議員梁國雄在2004年宣讀誓詞前，加上「效忠中國人民和香港居民，以及爭取民主、公義和捍衛人權、自由」等字句，依然被認定誓詞有效，2016年他一邊宣誓，一邊以「道具」輔助，撐開一把寫滿政治標語的黃傘，最後更當場撕毀誓詞，也依然被認定有效。2012年，黃毓民在第一次宣誓時，拒絕讀出「中華人民共和國香港特別行政區」全部字句，而被裁決宣誓無效，到了第二次宣誓，他以「一邊咳嗽」一邊宣讀，取巧迴避敏感字眼的方式「完整」讀完誓詞，也依然被認定而就任。從這些爭議個案看來，香港立法會對於「完整宣讀誓詞」的認定，可謂相當寬鬆，只要宣讀完整誓詞，不論是否在誓詞前後加上其他語句。即便在政治氣氛緊張的2016年，曾為雨傘運動學生領袖，本屆立法會最年輕的議員羅冠聰，在宣誓前後，分別高呼「我絕不會效忠於殘殺人民政權」與「權力歸於人民，暴政必亡」，最後也被認定宣誓有效。若非因「青年新政」兩位年輕議員梁頌恆與游蕙禎修改後的誓詞，涉及辱華與港獨等敏感議題，而引發後續爭議，導致最後的人大釋法。否則，本屆議員劉小麗以「隔五秒讀一字」的方式，耗時12多分鐘讀完誓詞，循往例恐怕依然會被從寬認定完成宣讀。

這個關於「宣誓」(oath)的個案，具現了權威、權力、榮光與治理之間隱微複雜的關係。不妨以此作為論文探究阿岡本的結語。首先，在傳統意義上，宣誓連結了權威的存在與權力的行使，宣誓是一個將政治身份與官職將來的權力行使，與共同體的權威接合在一起的榮光儀式。在現代政治的實踐，宣誓往往已經流於聊備一格的儀式，正如Paolo Prodi經典的《權力的聖禮：西方憲政史中的政治宣誓》研究所認定，在現代的政治體制，宣誓已經失去了過去與政治體維持神聖與莊嚴關係的作用。然而，宣誓儀式的「聊備一格」，凸顯了一個關鍵的政治難題，



這個難題，正如鄂蘭頗為生動的比喻所說，「我們得到了遺產，但卻沒有遺囑」，先看鄂蘭一段智識密度頗高的文字：

權力不需要證成 (justification)，其內在於政治共同體的根本存在之中，它需要的是某種正當性 (legitimacy)。把這兩個字眼當作同義詞，不無誤導而且讓人困惑...**當人們集聚 (get together) 在一起，並偕同行動 (act in concert) 時，就會產生權力，但權力從最初的集聚中得到正當性，而不是從一切之後的行動中得到正當性。要是正當性被挑戰，就會訴諸過去來為自己紮根，然而，證成所關乎的，是一個遠在未來的目的。暴力可以被證成，但將永遠不會是正當的。**(1970: 52)

權威作為正當性的確認，在共同體無法通過任何目的性的「功藝」得到「證成」，它來自於「集聚」自身以及涉及集聚的一切活動(「訴諸過去來為自己紮根」)。權威的特點是「被要求服從者不容置疑的承認，既不需要強制，也不需要說服」(1970: 45; 1993: 93)，例如，用鄂蘭自己的例子來說，即是父子或師生關係。但是，如果我們嚴格遵照鄂蘭上述文字的界定，權威並不是指父子或師生關係中具體明確的規範準則，而是「關係本身」，一種無從為任何具體明確規範加以指涉的關係本身，在這個意義上，鄂蘭才會強調，權威是一種「增添」(augment)，父子或師生起初都是某種集聚，這樣的集聚透過父子或師生，這樣一個關係本身的「增添」，而得到正當性，從而可以說具有某種權威。鄂蘭關切的問題，表面上或許是現代政治恐怕再無從追問權威問題，但如果不是單純哀悼，這個問題實際上可以做一個更基進的表述：一種毋須由未來的目的，由實在的功藝，而僅僅由關係的潛能所保證的「權威」，如何可能？

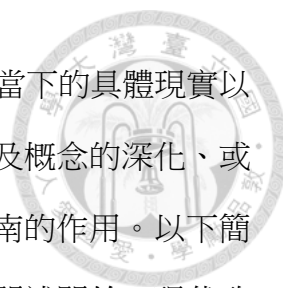
宣誓在現代政治中或許確實是「聊備一格」的榮光性儀式，但其意涵卻並非無關緊要，因為聊備一格的宣誓，透露了現代生命政治的根本境況。對阿岡本來說，宣誓是通過誓詞對言說的獻祭，作為語言的聖禮 (sacrament of language)，伴隨宣誓者政治身份生效的是其「若是偽誓必遭詛咒」的裸命，宣誓的裸命性過渡不僅質疑了人作為言說的存有與政治動物這個西方政治學的基本假設(2011c: 11)，



呼應阿岡本「神聖之人」的研究。同時，宣誓是一種榮光的部署，它藉由空洞的誓詞而擄獲某種空白，某種言說的特定形式，使之轉化成對權威與權力的接合。宣誓透露了在例外關係向內部滲透而常態化後，所有用以證成分子化的生命形式與裸命之間過渡的「論述」與「理據」，其實不過就像誓詞一般，空洞無比，人依然是政治動物，但卻是被各種「照本宣科」的「誓詞」，被當代社會各種傳播媒體中無意義的「語言聖禮」所擄獲，而生成的「言說性存有」。榮光掩蓋住藉由例外性關係而實現的裸命性過渡，而在當前的生命政治情境中，遮掩與被遮掩者將無以分別。然而，看似聊備一格的榮光儀式，在某些條件下，將迅速轉換成擊打生命的暴力機器，要記住這場在香港發生的宣誓風波，最後的結局是相關人等皆因被褫奪議員身份，榮光與治理同樣也將無以分別。對阿岡本而言，只有拆解權威與權力的接合，將那個為例外性關係或榮光部署所擄獲的空白空間敞開出來，一種不為主權所「扣押與擄獲」的「制憲（建構）力量」（或許在此稱為「廢黜性潛能」更為妥當）的可能，才得以開展出來，宣誓的「至高」將不在於其作為任何意義上的過渡或無以分別，而在於它揭露了言說者與語言之間，藉由無論說了什麼的個殊關係，所具現的「無論那是什麼」（whatever），在這個關係中，誓言所意欲的擄獲將被停擺，再無從運作。宣誓的「至高」在於它透露了一種「打破與詛咒原初關係的政治」，讓「言說與法律的另類使用得為可能」（2011c: 66）的契機，宣誓者與誓詞之間除了「接觸」的關係外，別無其他關係，既不再需要過渡，就無從為任何未來的目的或實在的功藝所擺佈，而既然只是接觸的關係，就意味著一切能為新用的潛能。阿岡本這麼說：

賦予人類語言特殊品格的重要要素，不在其工具性本身，而在於它留給言說者的地帶，在它於自身中備妥了一個，言說者為了言說，始終得要承擔的，被挖空（hollowed-out）形式，也即，在於言說者與其語言之間所建立起來的倫理關係之中。（2011c: 71）

從全面爬梳當代生命政治論述系譜的觀點來看，這份論文研究顯然不足，而對具體理論問題的探究，它可能也稍嫌薄弱。誠如緒論所說，這份研究是一個輸



贏其次的「下注」，它以對高智識密度理論概念的闡釋、過去與當下的具體現實以及思想家彼此之間尖銳的提問來開展，或許能為將來，或者涉及概念的深化、或者回應現實現象、思想家之間的交鋒等等理論性探究，提供指南的作用。以下簡短回顧這份論文的研究成果。它由傅柯對「生命權力」的經典闡述開始，現代政治之所以如鄂蘭所說，越來越以生命為政治場域的主要參照，緣由是其漸漸捨棄了「以力量對抗力量」，在各種浮誇儀式中作用，以生殺大權為終極手段的主權權力模式。取而代之的生命權力模式，著重的是：權力在不同局部機制之間的流通而具有的生產性效應；從局部機制到全面性策略之間的具體化過程；以及整體權力部署中各種權力技術之間的流通與轉化。以傅柯這三個高度理論性的系譜學方法為引，論文重構了傅柯的戰爭論述：作為社會組織原則的戰爭、在論述上各種戰爭型態之間的相互解碼，以及最後，從戰爭到治理的轉進。從方法論的提示到理論環節的釐清，在現實的對應是一個契約論思想家嘗試以主權與法律緊緊捆綁住，在 18 世紀稱之為治安，往後可以概括表述稱為「治理」的新政治空間，在這個空間中有雜多的治理對象，「人口」是其總稱；沒有一個單一的原則，只能泛稱為「治理性」；「安全部署」則是為了確保各種不同治理機制不致於相互衝突與消耗，這三個理論工具，所說明的是在自由主義治理取代國家理性的過程，新的治理對象、新的治理原則與新的政治理據的出現。在傅柯極富實驗性質，探索生命政治論題的過程中，物理性的身體逐漸退場，或者，它在生命與死亡得以實現互兌的部署網絡中，重新以不同元素的樣貌重新登場，「新自由主義」在這個意義上才可以稱之為「生命政治的誕生」。這也回應了 Esposito 質疑以截然二分的生命與死亡效應來區分生命政治與主權，是否在概念上足夠精確的提問。但真正尖銳的提問，必然得到迴響，即便不是以可預期的形式。在傅柯成熟的生命政治論述中沒有特殊地位的「絕對死亡」，也就是暴力，在奈格理藉由推進傅柯，而闡述的帝國與雜眾相抗政治格局，以純粹的技術手段與毫無意義的殺戮重新登場。這個以不再需要肉身相搏卻能製造更有效率殺戮的戰爭，對應的是同樣是傅柯從來沒有系統性（或者說從來沒有）構思過的政治可能：雜眾作為一個集體性，具有顛

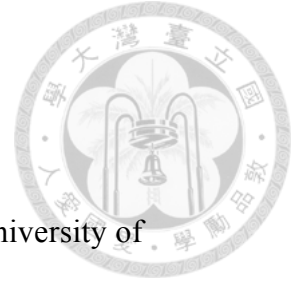
覆潛能的政治主體。後現代的無產階級將在新的資本主義階段中，由於資本更需
要以連結性關係來進行對社會的吸納，變得更壯大。



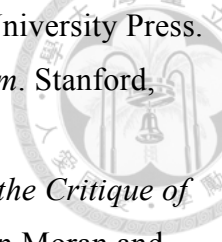
新的社會形態既孕育出更健壯的抵抗力量，也是失落政治傳統重新復興的現實契機：一種不依據既有建制而自由生成連結的制憲力量論述傳統。在此，主權的問題在新一輪的生命政治戰場中重新登場。Esposito 與阿岡本著力將主權對個體的個別化效應，而不只僅僅是其揮霍但無效的權力使用，視為其特有的生命政治法理，而對阿岡本來說，可以視為對 Esposito 的回應，此一個別化效應並不在於其具體的生命形式，裸命更深刻的意涵在於它是在人形化機制中，通過例外性關係實現特定生命形式的過渡時的雙生。無窮盡的人形化部署貫穿社會的方方面面，可以說是當代資本主義社會的重要特徵，當代生命政治的核心論題是例外性關係向政治體內部的滲透與常態化，這是阿岡本對傅柯的增補：不是另一種有別於主權權力的權力流通方式，而是主權生命政治邏輯的分子化。以主權的禁令結構作為權威與權力之間的接合，對阿岡本來說，基本上也是西方政治「王國與治理」雙元機制的得以運作的邏輯。藉由安濟神學的概念範疇，阿岡本一方面重新處理了治理作為主權自我設置邏輯之延伸的論題；另一方面也在引入榮光此一概念的同時，指出了貫穿其論著的線索：政治是對一種例外性關係的設置，以為對空白的擄獲。在當前這個一切倫理與政治使命都不再有意義的末人政治時代，去除神學意象的榮光部署有了新的樣貌：各種傳播媒體對空洞言說的生產。暴力並沒有就此絕跡，其當代理據恐怕不一定是帝國生命權力的最終手段，而是，在榮光與治理的無以分別中，在每一個可能的環節中，從榮光的部署，從無意義的輿論言說中，都有可能翻轉出暴力，論文的研究，就以這場阿岡本與奈格理的「巨人之戰」，暫時畫下句點。

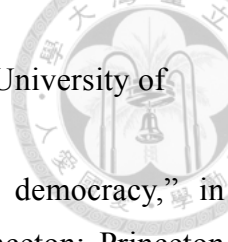


參考書目

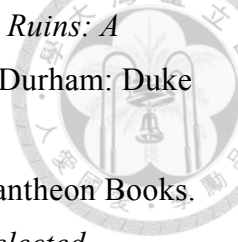


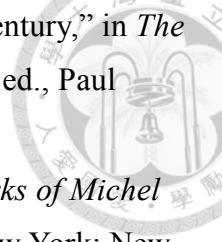
- Agamben, Giorgio.1993. *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio.1995. *Idea of Prose*. Albany: State University of New York Press.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, Calif. : Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 1999a. *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. New York : Zone Books.
- Agamben, Giorgio. 1999b.”The messiah and the sovereign: The problem of law in Walter Benjamin,” in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ed., Daniel Heller-Roazen. Stanford California: Stanford University Press, pp.160-174.
- Agamben, Giorgio. 1999c.”On potentiality,” in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ed., Daniel Heller-Roazen. Stanford California: Stanford University Press, pp.177-84.
- Agamben, Giorgio. 2000. *Means without Ends: Notes on Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio. 2004. *The Open: Man and Animal*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2005. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Agamben, Giorgio. 2007a. *Profanations*. New York: Zone Books.
- Agamben, Giorgio. 2007b. “The work of man,” in in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed., Matthew Calarco and Steven DeCaroli, Stanford: Stanford University Press, pp.1-10.
- Agamben, Giorgio.2009. *What is an Apparatus? And Other Essays*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2011a. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2011b. *Nudities*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2011c. *The Sacrament of Language: An Archaeology of the Oath*. Stanford: Stanford University Press.

- 
- Agamben, Giorgio. 2015a. *The Use of Bodies*. Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2015b. *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2015c. "On the limits of violence," in *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, ed., Brendan Moran and Carlo Salzani. London : Bloomsbury Academic, pp.231-38.
- Agamben, Giorgio. 2016. "A jurist confronting himself," in *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, ed., Jens Meierhenrich and Oliver Simons. New York: Oxford University Press, pp.457-470.
- Alliez, Éric and Maurizio Lazzarato. 2018. *Wars and Capital*. New York: Semiotext(e).
- Arendt, Hannah. 1970. *On Violence*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Arendt, Hannah. 1993. *Between Past and Future*. New York: Viking Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, Hannah. 2007. "We refugees," in *The Jewish Writings*, ed., Jerome Kohn and Ron H. Feldman. New York: Schocken Books, pp.264-74.
- Behrent, Michael C. 2009. "A seventies thing: On the limits of Foucault's neoliberalism course for understanding the present," in *A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*, ed., Sam Binkley and Jorge Capetillo. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Pub., pp.16-29.
- Benjamin, Walter. 1996a. "Critique of power," in *Selected Writings I*, ed., Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary SmithCambridge: Belknap Press of Harvard University Press, pp.236-52.
- Benjamin, Walter. 1996b. "Goethe's Elective Affinities," in *Selected Writings I*, ed., Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary SmithCambridge: Belknap Press of Harvard University Press, pp.297-360.
- Benjamin, Walter. 2007. *Illuminations*. New York: Schocken Books.
- Bidet, Jacques. 2016. *Foucault with Marx*. London: Zed Books.
- Bigo, Didier. 2006. "Globalized (in)security: The Field and the Ban-opticon," in *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*, ed., Naoki Sakai and Jon Solomon. Hong Kong: Hong Kong University Press, pp.5-49.
- Binkley, Sam. 2014. *Happiness as Enterprise: An Essay on Neoliberal Life*. Albany:

- 
- State University of New York Press.
- Blanchot, Maurice. 1993. *The Infinite Conversation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Brown, Wendy. 2005. "Neoliberalism and the end of liberal democracy," in *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton: Princeton University Press, pp.37-59.
- Brown, Wendy. 2008. "Sovereignty and the return of the repressed," in *The New Pluralism: William Connolly and the Contemporary Global Condition*, ed., David Campbell and Morton Schoolman. Durham: Duke University Press, pp.250-272.
- Brown, Wendy. 2015. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books.
- Bröckling, Ulrich. 2011. "Human economy, human capital : a critique of biopolitical economy," in *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*, ed., Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann and Thomas Lemke. New York : Routledge, pp.247-268.
- Bröckling, Ulrich. 2016. *The Entrepreneurial Self*. Los Angeles: SAGE.
- Butler, Judith. 2004. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. New York: Verso.
- Campbell, Timothy and Adam Sitze (ed.). 2013. *Biopolitics: A Reader*. Durham: Duke University Press.
- Campesi, Giuseppe. 2017. *A Genealogy of Public Security: The Theory and History of Modern Police Powers*. New York: Routledge.
- Casarino, Cesare and Antonio Negri. 2008. *In Praise of the Common*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chamayou, Grégoire. 2012. *Manhunts: A Philosophical History*. Princeton: Princeton University Press.
- Chandler, David and Julian Reid. 2016. *The Neoliberal Subject: Resilience, Adaptation and Vulnerability*. New York: Rowman & Littlefield International.
- Cleaver, Harry. 1992. "The inversion of class perspective in Marxian Theory: From Valorization to Self-valorization," in *Open Marxism: v. 2. Theory and Practice*, ed., Werner Bonefeld, Richard Gunn, and Kosmas Psychopedis. London: Pluto Press, pp.106-144.
- Crary, Jonathan. 2013. *24/7: Late Capitalism and the Ends of Sleep*. New York:

- Verso.
- De la Durantaye, Leland. 2009. *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press.
- Dean, Mitchell. 2017. "Diagrams, dispositifs and the signature of power in the study of the international," in *International Political Sociology: Transversal Lines*, ed., Tugba Basaran, Didier Bigo, Emmanuel-Pierre Guittet and R.B.J Walkerpp. New York : Routledge, pp.83-105
- Dean, Mitchell and Kaspar Villadsen. 2016. *State Phobia and Civil Society: The Political Legacy of Michel Foucault*. Stanford: Stanford University Press.
- Deleuze, Gilles. 1995a. "Control and becoming: Interview with Negri," in *Negotiations, 1972-1990*. New York: Columbia University Press, pp.169-176.
- Deleuze, Gilles. 1995b. "Postscript on control societies," in *Negotiations, 1972-1990*. New York: Columbia University Press, pp.177-182.
- Deleuze, Gilles. 1996. "Intellectuals and power: A conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze," in *Foucault live : (interviews, 1961-1984)*, ed., Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e), 74-82.
- Deleuze, Gilles. 2016. "Desire and pleasure," in *Between Deleuze and Foucault*, ed., Nicolae Morar, Thomas Nail and Daniel W. Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.223-231.
- Didier, Bigo. 2008. "Security: A field left fallow," in *Foucault on Politics, Security and War*, ed., Michael Dillon and Andrew W. Neal. New York: Palgrave Macmillan, pp.93-114.
- Dillon, Michael and Julian Reid. 2009. *The Liberal Way of War: Killing to Make Life Live*. New York: Routledge.
- Derrida, Jacques. 2009. *The Beast and the Sovereign, vol.1*. Chicago: University of Chicago Press.
- Esposito, Roberto. 2008. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Esposito, Roberto. 2011. *Immunitas: The Protection and Negations of Life*. Cambridge, U.K. ; Malden, Mass.: Polity Press.
- Esposito, Roberto. 2013. *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*. New York: Fordham University Press.

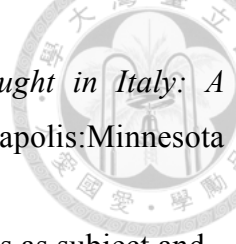
- 
- Esposito, Roberto. 2017. "Politics in the present," in *Sovereignty in Ruins: A Politics of Crisis*, ed., George Edmondson and Klaus Mladek. Durham: Duke University Press, pp.100-124.
- Foucault, Michael. 1980a. *History of Sexuality, Vol.1*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michael. 1980b. "Two lectures," in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed., Colin Gordon. New York: Pantheon Books, pp.78-108.
- Foucault, Michael. 1980c. "The history of sexuality," in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed., Colin Gordon. New York: Pantheon Books, pp.183-193.
- Foucault, Michael. 1980d. "The confession of the flesh," in *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed., Colin Gordon. New York: Pantheon Books, pp.194-228.
- Foucault, Michael. 1984. "Politics and ethics: An Interview," in *The Foucault Reader*, ed., Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, pp.373-80.
- Foucault Michel. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage Books.
- Foucault, Michael. 1996a. "The eye of power," in *Foucault live : (interviews, 1961-1984)*, ed., Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e), 226-240.
- Foucault Michel. 1996b. "Clarifications on the question of power," in *Foucault Live : (interviews, 1961-1984)*, ed., Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e), pp.255-263.
- Foucault Michel. 1997a. "Sex, power, and the politics of identity," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.1 Ethics: Subjectivity and Truth*, ed., Paul Rabinow. New York: New Press, pp.163-174.
- Foucault Michel. 1997b. "The ethics of the concern for the self as a practice of freedom," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.1 Ethics: Subjectivity and Truth*, ed., Paul Rabinow. New York: New Press, pp.281-302.
- Foucault Michel. 1998. "Nietzsche, genealogy and history," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.2 Aesthetics, method, and epistemology*, ed., James D. Faubion. New York: New Press, pp.269-293.
- Foucault Michel. 2000a. "Truth and juridical forms," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., Paul Rabinow. New York: New Press, pp.1-89.

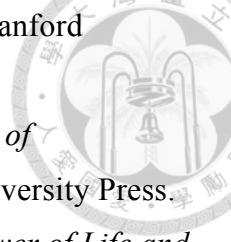
- 
- Foucault Michel. 2000b. "The politics of health in the eighteenth century," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., Paul Rabinow. New York: New Press, pp. 90-105.
- Foucault, Michael. 2000c. "Truth and power," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., James D. Faubion. New York: New Press, pp.111-133.
- Foucault, Michael. 2000d. "Interview with Foucault," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., James D. Faubion. New York: New Press, pp.239-297.
- Foucault Michel. 2000e. "'*Omnes et singulatim*': Toward a critique of political reason," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., Paul Rabinow. New York: New Press, pp. 298-325.
- Foucault, Michael. 2000f. "The Subject and power," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., James D. Faubion. New York: New Press, pp.326-48.
- Foucault Michel. 2000g. "Space, knowledge and power," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., Paul Rabinow. New York: New Press, pp.349-364.
- Foucault, Michael. 2000h. "The risks of security," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., James D. Faubion. New York: New Press, pp.365-381.
- Foucault Michel. 2000i. "The political technology of individuals," in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., Paul Rabinow. New York: New Press, pp.403-417.
- Foucault Michel. 2000j. "Useless to revolt?" in *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984: Vol.3 Power*, ed., Paul Rabinow. New York: New Press, pp.449-453.
- Foucault, Michel. 2003a. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. London : Routledge.
- Foucault, Michel. 2003b. *Society must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault Michel. 2005a. "Tehran: Faith against the Shah," in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.198-202.
- Foucault Michel. 2005b. "What are the Iranians dreaming about?" in *Foucault and*

- the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.203-208.
- Foucault Michel. 2005c. "A revolt with bare hands," in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.216-219.
- Foucault Michel. 2005d. "The mythical leader of the Iranian revolt," in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.220-222.
- Foucault Michel. 2005e. "Iran: The Spirit of a world without spirit," in *Foucault and the Iranian Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, pp.250-259.
- Foucault, Michel. 2006a. *History of Madness*. New York: Routledge.
- Foucault, Michel. 2006b. *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-74*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 2007a. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault Michel. 2007b. "What is critique?" in *The Politics of Truth*, ed., Sylvère Lotringer. Los Angeles, CA: Semiotext(e), pp.41-82.
- Foucault, Michel. 2008. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-79*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 2014. *On the Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979-80*. New York: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel. 2015. *The Punitive Society: Lectures at the Collège de France 1972-1973*. New York: Palgrave Macmillan.
- Frankenberg, Günter. 2014. *Political Technology and the Erosion of the Rule of Law*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Galli, Carlo. 2010. *Political Spaces and Global War*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gehring, Petra. 2017. "The inverted eye. panopticon and panopticism, revisited," *Foucault Studies* 23: 46-62.
- Green, Jeffrey E.. *The Eyes of the People: Democracy in an Age of Spectatorship*. Oxford: Oxford University Press.
- Gros, Frédéric. 2014. "The forth age of security," in *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, ed., Vanessa Lemm and Miguel Vatter. New York: Fordham University Press, pp.17-28.
- Gros, Frédéric. 2016. "Is there a biopolitical subject? Foucault and the birth of biopolitics," in *Biopower: Foucault and Beyond*, ed., Vernon W. Cisney and Nicolae Morar. Chicago: The University of Chicago Press, pp.259-73.

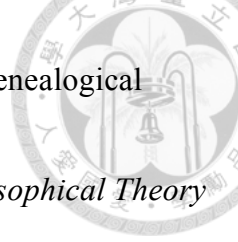
- 
- Gros, Frédéric. 2017. "On liberalism: limits, the market and the subject," in *Foucault and the Modern International: Silences and Legacies for the Study of World Politics*, ed., Philippe Bonditti, Didier Bigo and Frederic Gros. New York: Palgrave Macmillan, pp.191-201.
- Han, Byung-Chul. 2015. *The Burnout Society*. Stanford: Stanford University Press.
- Han, Byung-Chul. 2017. *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*. London: Verso.
- Hardt, Michael. 1998. "The withering of civil society," in *Deleuze And Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, ed., Eleanor Kaufman and Kevin Jon Heller. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp.23-39.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. 2004. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: The Penguin Press.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. 2009. *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. 2012. *Declaration*. [S.l.] : Argo-Navis.
- Hardt, Michael and Antonio Negri. 2017. *Assembly*. New York: Oxford University Press.
- Hayek, Friedrich A. von 2007. *The Road to Serfdom: Text and Documents*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*, ed., Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas. 1998. *On the Citizen*, ed., Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoffman, Marcelo. 2014. *Foucault and Power: The Influence of Political Engagement on Theories of Power*. New York: Bloomsbury.
- Kalyvas, Andreas. 2005. "The sovereign weaver: Beyond the camp," in *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, ed., Andrew Norris. Durham: Duke University Press, pp.107-134.
- Kishik, David. 2012. *The Power of Life: Agamben and the Coming Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- Laclau, Ernest. 2004. "Can immanence explain social struggles?" in *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*, ed., Paul A. Passavant and Jodi Dean, New

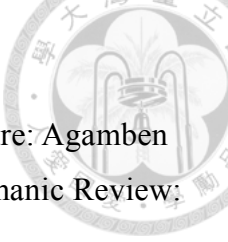
- 
- York: Routledge, pp.21-30.
- Laclau, Ernest. 2005. *On Populist Reason*. New York: Verso.
- Lazzarato, Maurizio. 2002. "From biopower to biopolitics," *Pli* (13): 99-113.
- Lazzarato, Maurizio. 2006. "Immaterial labor," in *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, ed., Paolo Virno and Michael Hardt. Minneapolis:Minnesota University Press, pp.133-147.
- Lemke, Thomas. 2011a. *Biopolitics: An Advanced Introduction*. New York: New York University Press.
- Lemke, Thomas. 2011b. *Foucault, Governmentality, and Critique*. Boulder, Colo.: Paradigm Publishers.
- Lemke, Thomas. 2014. "The risks of security: liberalism, biopolitics, and fear," in *The Government of Life: Foucault, Biopolitics, and Neoliberalism*, ed., Vanessa Lemm and Miguel Vatter. New York: Fordham University Press, pp.59-74.
- Levinas, Emmanuel. 2004. *Unforeseen History*. Urbana: University of Illinois Press.
- Lorey, Isabell. 2015. *State of Insecurity: Government of the Precarious*. New York: Verso.
- Mbembe, Achille. 2008. "Necropolitics," in *Foucault in an Age of Terror: Essays on Biopolitics and the Defence of Society*, ed., Stephen Morton and Stephen Bygrave. New York: Palgrave Macmillan, pp.152-182.
- Mills, Catherine. 2005. "Linguistic survival and ethicality: Biopolitics, Subjectification and Testimony in *Remnants of Auschwitz*," in *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, ed., Andrew Norris. Durham: Duke University Press, pp.198-221.
- Mills, Catherine. 2008. *The Philosophy of Agamben*. Ithaca: McGill-Queen's University Press.
- Mills, Catherine. 2018. *Biopolitics*. New York: Routledge.
- McNeill, William. 2006. *The Time of Life: Heidegger and ēthos*. Albany: State University of New York Press.
- Münkler, Herfried. 2005. *The New Wars*. Cambridge: Polity.
- Nail, Thomas. 2016. "Biopower and control," in *Between Deleuze and Foucault*, ed., Nicolae Morar, Thomas Nail and Daniel W. Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.247-263.
- Negri, Antonio. 2004a. *Subversive Spinoza: (un)Contemporary Variations*. New York: Manchester University Press.

- 
- Negri, Antonio. 2004b. *Negri on Negri*. New York: Routledge.
- Negri, Antonio. 2006. "Constituent Republic," in *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, ed., Paolo Virno and Michael Hardt. Minneapolis: Minnesota University Press, pp.213-222.
- Negri, Antonio. 2007a. "Logic and theory of inquiry: Militant praxis as subject and episteme," in *Constituent Imagination: Militant Investigations, Collective Theorization*, ed., Stevphen Shukaitis and David Graeber. Oakland, CA : AK Press, pp.62-72.
- Negri, Antonio. 2007b. "The discreet taste of the dialectic," in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed., Matthew Calarco and Steven DeCaroli, Stanford: Stanford University Press, pp.109-25.
- Negri, Antonio. 2008a. *Reflections on Empire*. Cambridge: Polity Press.
- Negri, Antonio. 2008b. *Empire and Beyond*. Cambridge: Polity Press.
- Negri, Antonio. 2009. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio. 2010. "Sovereignty bet. Government, exception and governance," in *Sovereignty in Fragments: The Past, Present and Future of a Contested Concept*, ed., Hent Kalmo and Quentin Skinner. New York: Cambridge University Press, pp.205-221.
- Negri, Antonio. 2012. *Declaration*. [S.l.]: Argo-Navis.
- Negri, Antonio. 2013. *Spinoza for Our Time: Politics and Postmodernity*. New York: Columbia University Press.
- Negri, Antonio. 2016a. "When and how I read Foucault," in *Between Deleuze and Foucault*, ed., Nicolae Morar, Thomas Nail and Daniel W. Smith. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp.72-83.
- Negri, Antonio. 2016b. "At the origins of biopolitics," in *Biopower: Foucault and Beyond*, ed., Vernon W. Cisney and Nicolae Morar. Chicago: The University of Chicago Press, pp.48-64.
- Negri, Antonio. 2017. *Marx and Foucault: Essays. Volume 1*. Cambridge: Polity Press.
- Neocleous, Mark. 2000. *The Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power*. Sterling, VA: Pluto Press.
- Neocleous, Mark. 2006. "Theoretical foundations of the 'new police science', " in *The New Police Science: The Police Power in Domestic and International*

- 
- governance*, ed., Markus D. Dubber and Mariana. Stanford: Stanford University Press, pp.17-41.
- Noys, Benjamin. 2010. *The Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nyquist, Mary. 2013. *Arbitrary Rule: Slavery, Tyranny, and the Power of Life and Death*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Oakeshott, Michael. 1991. "The voice of poetry in the conversation of mankind," in *Rationalism in Politics and Other Essays*. Indianapolis: Liberty Fund, pp.488-541.
- Oakeshott, Michael. 1993. *Morality and Politics in Modern Europe: the Harvard Lectures*. New Haven: Yale University Press.
- Ojakangas, Mika. 2004. "Impossible dialogue on bio-power: Agamben and Foucault," *Foucault Studies* 2: 5-28.
- Oksala, Johanna. 2012. *Foucault, Politics, and Violence*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Paras, Eric. 2006. *Foucault 2.0: Beyond Power and Knowledge*. New York: Other Press.
- Passavant, Paul. A. 2003. "Introduction: Postmodern Republicanism," in *Empire's New Clothes: Reading Hardt and Negri*, ed., Paul A. Passavant and Jodi Dean, New York: Routledge, pp.1-20.
- Peterson, Erik. 2011. "The book of angels: Their place and meaning in the liturgy," in *Theological Tractates*, ed., Michael J. Hollerich. Stanford: Stanford University Press, pp.106-142.
- Pitts, Frederick H. 2017. *Critiquing Capitalism Today: New Ways to Read Marx*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rabinow, Paul and Nikolas Rose. 2016. "Biopower today," in *Biopower: Foucault and Beyond*, ed., Vernon W. Cisney and Nicolae Morar. Chicago: The University of Chicago Press, pp.297-325.
- Rasche, William. 2007. "From sovereign ban to banning sovereignty," in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed., Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Stanford: Stanford University Press, pp.92-108.
- Read, Jason. 1999. "The antagonistic ground of constitutive power: An essay on the thought of Antonio Negri," *Rethinking Marxism* 11 (2) : 1-17.
- Read, Jason. 2001. "The hidden abode of biopolitical production: Empire and the

- ontology of production,” *Rethinking Marxism* 13 (3/4) : 24-30.
- Read, Jason. 2009. “A genealogy of homo-economicus: Foucault, neoliberalism and the production of subjectivity” in *A Foucault for the 21st Century: Governmentality, Biopolitics and Discipline in the New Millennium*, ed. Sam Binkley and Jorge Capetillo, Newcastle upon Tyne : Cambridge Scholars Pub., pp.2-15.
- Rehmann, Jan. 2016. “The unfulfilled promises of the late Foucault and Foucauldian 'Governmentality-Studies',” in *Foucault and Neoliberalism*, ed., Daniel Zamora and Michael C. Behrent. Cambridge; Malden, MA: Polity Press, pp.134-58.
- Reid, Julian. 2008. “Life struggle: War, discipline and biopolitics in the thought of Michel Foucault,” in *Foucault in an Age of Terror: Essays on Biopolitics and the Defence of Society*, ed., Stephen Morton and Stephen Bygrave. New York: Palgrave Macmillan, pp.14-42.
- Rose, Nikolas. 2007. *The Politics of Life itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century*. Princeton: Princeton University Press.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1992. *Discourse on the Origins of Inequality (second discourse) ; Polemics ; and, Political Economy, Collected Writings, Vol.3*. Hanover: Published for Dartmouth College by University Press of New England.
- Salzani, Carlo. 2015. “From Benjamin’s *blossen Leben* to Agamben’s *Nuda Vita*: A genealogy,” in *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, ed., Brendan Moran and Carlo Salzani. London: Bloomsbury Academic, pp.109-124.
- Santner, Eric L. 2011. *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl. 2003. *The Nomos of the Earth*. New York: Telos Press.
- Schmitt, Carl.2005. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl.2008a. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl. 2008b. *Constitutional Theory*. Durham: Duke University Press.
- Schmitt, Carl. 2011. “Forms of modern imperialism in international law,” in *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt*, ed., Stephen Legg. New York:

- 
- Routledge, pp.29-45.
- Sinnerbrink, Robert. 2005. "From Machenschaft to biopolitics: A genealogical critique of biopower," *Critical Horizons* 6(1): 239-265.
- Sloterdij, Peter. 2013. *In the World Interior of Capital: For a Philosophical Theory of Globalization*. Cambridge: Polity Press.
- Spinoza, Benedictus. 2002. *Complete Works*, trans., Samuel Shirley. Indianapolis, IN: Hackett Pub.
- Tellmann, Ute. 2011. "The economic beyond governmentality: The limits of conduct," in *Governmentality: Current Issues and Future Challenges*, ed., Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann and Thomas Lemke. New York : Routledge, pp.285-303.
- Tilly, Charles. 2003. "A nebulous empire," in *Debating Empire*, ed., Gopal Balakrishnan. New York: Verso, pp.26-28.
- Toscano, Alberto. 2007. "Always already only now: Negri and the biopolitical," in *The Philosophy of Antonio Negri, Vol.II: Revolution in Theory*. ed., Timothy Murphy. London: Pluto Press, pp.109-128.
- Tuck, Richard. 1999. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. New York: Oxford University Press.
- Turchetto, Maria. 2007. "From 'mass worker' to 'empire': the disconcerting trajectory of Italian Operaismo," in *Critical Companion to Contemporary Marxism*, ed., Jacques Bidet and Stathis Kouvelakis. Chicag: Haymarket Books, pp.285-308.
- Vardoulakis, Dimitris. 2013. "The end of stasis: Spinoza as a reader of Agamben," in *The Politics of Nothing: On Sovereignty*, ed., Clare Monagle and Dimitris Vardoulakis. New York: Routledge, pp.51-62.
- Vatter, Miguel. 2007. "Legality and resistance: Arendt and Negri on constituent power." in *The Philosophy of Antonio Negri, Vol.II: Revolution in Theory*. ed., Timothy Murphy. London: Pluto Press, pp.52-83.
- Vatter, Miguel. 2014. "Free markets and republican constitutions in Hayek and Foucault," in *The Republic of the Living: Biopolitics and the Critique of Civil Society*. New York : Fordham University Press, pp.195-220.
- Virno, Paolo. 2004. *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*. Cambridge: Semiotext (e).
- Vine, David. 2015. *Base Nation: How U.S. Military Bases abroad harm America*

- 
- and the World*. New York: Metropolitan Books.
- Vitale, Alex S.. 2017. *The End of Policing*. New York: Verso.
- Weber, Samuel. 2006. "Going along for the ride: Violence and gesture: Agamben reading Benjamin reading Kafka reading Cervantes," *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 81(1): 65-83.
- Whyte, Jessica. 2013. *Catastrophe and Redemption: The Political Thought of Giorgio Agamben*. Albany: State University of New York Press.
- Wilson, Woodrow. 1981. "Address to the world's salesmanship congress in Detroit," in *The Papers of Woodrow Wilson v.37*, ed., Arthur S. Link. Princeton: Princeton University Press, p.387.
- Young-Bruehl, Elisabeth. 2006. *Why Arendt Matters*. New Haven: Yale University Press.
- Zamora, Daniel. 2016. "Foucault, the excluded, and the neoliberal erosion of the state," in *Foucault and Neoliberalism*, ed., Daniel Zamora and Michael C. Behrent. Cambridge; Malden, MA: Polity Press, pp.63-84.
- Zartaloudis, Thanos. 2010. *Giorgio Agamben: Power, Law and The Uses of Criticism*. New York: Routledge.
- Ziarek, Krzysztof. 2008. "After humanism: Agamben and Heidegger," *South Atlantic Quarterly* 107 (1): 187-209.