

第五章 將來的法與生命：彌賽亞的門檻

透過以上的耙梳，我們初步釐清了阿岡本關於法與生命的思想架構。經由例外狀態的極端形式、主權的暴力與主權者和裸命間的絕對關係，這個法與生命的圖象似乎是黑暗而悲觀的。然而，阿岡本思想的基進性便在於一種翻轉（inverse）的想法。例外狀態似乎既是危機也是轉機。這個法與生命之關係的劇變思想相當程度受到猶太—基督神學中彌賽亞主義的啟發。根據一般的理解，彌賽亞的降臨便意謂著對世俗律法的完成，而將生命帶入一個新的境界。在接下來的這一章中，我們便試圖澄清阿岡本對於例外狀態之翻轉的層層探索。

第一節 例外成為常規

受壓迫的傳統教導我們：我們所身處的「例外狀態」不是例外而是常規/統治（rule）。我們必須要達到一個符合這個洞識的歷史概念。然後我們將會清楚地看到，我們的任務是帶來（bring about）一個真實的例外狀態，而這將會提升我們與法西斯鬥爭中的位置。法西斯能夠擁有機會的理由之一是，以進步之名，其反對者將其視為一個歷史規範（historical norm）。

— Benjamin (2003: 392)

1. 虛構的/真實的例外狀態

真實的例外狀態（état de siège effectif; real state of exception）與虛構的例外狀態（état de siège fictif; fictitious state of exception）的區分可以追溯至法國公法學界對於 1811 年 12 月 24 日拿破崙命令的詮釋。其中皇帝可以在不限於直接受外敵威脅的情況下，對特定地區採取如同戒嚴（state of siege）般的措施。這使得自 1791 年法國制憲會議所創造的針對戰時軍事要塞所實施的真實的、軍事的戒嚴狀態，逐漸轉變為可以適用於內亂的城市的虛構的、政治的例外狀態（SE：4-5）。

史密特與班雅明最後的對奕便著落於這一個虛構/真實的例外狀態之上。阿岡本指出，史密特早在《論獨裁》中就曾援用過這個區分。但史密特對其進行重構，而以虛構的例外狀態指稱可以用法律加以規範的例外狀態（例如透過一部戒嚴法），使其有別於威瑪憲法第 48 條所賦予總統在（真實的）例外狀態採取不受法律規範之事實行動的權力（SE：58-59）。因此，史密特自然認為其所提出的例外狀態理論乃是真實的例外狀態。然而，如果班雅明在前引《論歷史的概念》（*On the Concept of History; Über den Begriff der Geschichte*）第八點所提出的「真實的例外狀態」乃是其對史密特的最終回應（班雅明

在數月後便自殺身亡)，那麼他所構思的究竟是一個什麼樣的例外狀態？而在什麼意義上，帶來真實的例外狀態將會有助於對法西斯的鬥爭？

阿岡本提醒我們注意這個論戰的歷史脈絡：當時的德國如班雅明所言，例外狀態已經成為常態。1933年透過〈保護人民與國家命令〉懸置的威瑪憲法從未重新生效，也沒有一部新的憲法被制訂。如果在史密特的理論中，例外狀態乃是確立正常法秩序的界限概念，那麼當例外成為常規，而與其無法區分的時候，將會發生什麼情況？

阿岡本認為史密特無法回應這個問題，因而其透過「領袖原則」建構納粹之憲政體制的嘗試終歸失敗（SE：58）。究竟班雅明對史密特的這個回擊之焦點何在？在此我們終於可以試圖在抽象形式上對史密特的例外與主權理論進行思考。史密特關注的是法秩序/國家的整體性/統一性如何可能的問題，而其思考的模式乃是區分如何被做出。一方面，法秩序如何和混沌/無政府區分開來（政治神學）；一方面，國家/政治統一體如何和另一個國家/政治統一體區分開來（政治的概念：敵友區分）。對此，例外狀態與主權正是決斷區分的位置與力量。也正因如此，史密特清楚地意識到例外與主權處在區分的界限上：如果區分賴其決斷，則其本身便處於一個無法區分的弔詭位置。因此，「[主權者]站在正常有效的法律系統之外，但仍屬於它」，或是「法律意義的秩序仍然存在，儘管已非通常的那種」（Schmitt, 1985: 7, 12）。如果主權者決斷例外狀態，同時藉此決定正常狀態的範圍，那麼在這個例外/正常的區分之上，主權者彷彿便超越了這個區分。作為具有決斷這個區分的超越性位置，主權者正是例外/正常的無可區分所在：在他身上，例外狀態始終潛在於正常狀態之中，因為正是由他來決斷何時進入例外狀態。

班雅明在《德意志悲劇的起源》中的工作正在於暴露出主權者之超越性位置乃是內在於區分之中。並非如史密特所預設的，事先存在一個主權者的超越性位置決斷正常/例外、敵/友之區分。毋寧是，正常/例外等區分必然涉及一個無可區分地帶—區分本身—而主權正是懸置與適用區分的運作本身。質言之，透過懸置區分而得以重新適用區分；也因此阿岡本認為懸置（不適用）乃是最原初的適用，懸置乃是適用的前提。因此，主權或主權者並非先於區分而存在，而是內在於區分的建構力量與載體。

相對於史密特所強調的，主權者的決斷作為區分的建制（posit）力量，班雅明則指向一種相反的力量：無可決斷與罷黜（depose）。在《德意志悲劇的起源》中，主權者之所在首先乃是面對例外的無可決斷，進而將整個人世帶向末日的毀滅與劇變。換言之，班雅明所做的乃是暴露出內在於區分的無可區分，進而在此解開區分。亦即，不是在無可區分處決斷區分，而是透過無可區分的無可決斷，中斷區分的運作（所謂的「辯證的停頓」（dialectic at a standstill）（O：83））。

因此，在史密特那裡，例外狀態作為正常法秩序中一切區分—合法與非法、公與私、權力分立等—之懸置，其本身卻必須與正常法秩序區分開來。正是由於兩者得以區分，

正常法秩序中的區分之無可區分處才得以透過被決斷為例外而加以懸置、「放在外面」(taken outside; *ex-capere*)，以維持既有區分的效力，或在懸置之後重新適用。例外狀態在這個意義上乃是其他正常區分的安全閥，建構並確保其適用的效力。然而，例外狀態之所以能發揮這個功能，在於其與常態能區分開來，而確保著這個最終區分的力量即是主權：因為「主權者就是決斷例外狀態之人」。

然而納粹政體將例外與常規的區分推至極端：現在例外狀態成為常態，而兩者間已然無可區分。史密特的理論因此在這裡受到了最徹底的檢視：主權者現在不再潛伏於正常法秩序之中，而徹底地呈現出在其身上，例外與常規絕對地無可區分。根據阿岡本的引用，史密特在《國家、運動、人民》中某種程度意識到了這件事，因此他指出領袖原則乃是「一個立即的當下與真實的臨在 (of the immediate present and of real presence) 的概念」(轉引自 HS: 173)。當例外成為常態，主權決斷也從例外中脫出，而直接常態性地決斷一切區分(而這首先就是主權者與裸命的區分)。

班雅明在《論歷史的概念》中要求我們達到的洞識正是當例外成為常態時所暴露出的例外狀態與主權的本質。例外狀態現在不再是為了重建常態所必需的情境，而主權亦非為了實踐法而懸置法的力量。相反地，例外成為常態所導致的**真實的例外狀態**乃是一個與法秩序無關的無法/反常狀態 (*anomie*)，而在其中作用的乃是與法無關的人類行動。史密特的主權因此被班雅明揭露為一個宣稱要實踐法而懸置法的**無法法力** (force-of ~~law~~)，而其例外狀態則是一個極致的法律擬制 (*fictio iuris*)。相對於此，在班雅明所欲「帶來」的真實例外狀態中，主權被卸除了規範的假面，而呈現出其暴力的本質。「取而代之的將是內戰與革命暴力，亦即，一個蛻除 (*shed; deposto*) 一切與法律之關係的人類行動。」(SE: 59)

2. 純粹暴力

因此，在真實的例外狀態—例外成為常態—中，虛構的例外狀態被暴露為法的擬制，而決斷之主權被揭露為一個無法法力。接下來的問題是：這樣的洞識與揭露的工作是否便足以拆除主權的引信？如果我們認為，主權乃是法與暴力的連結，那麼暴露出這個連結的虛構性之後，主權會變成什麼？其所連結的法與暴力會變成什麼？

在這裡我們要再度回到班雅明的《暴力的批判》。如德希達在《法的力量》中所言，「批判」在這裡意謂著評價、判斷，甚至是決斷，也因此自始便隸屬於法的範疇。沒有一個自然的或物理的暴力可供批判 (Derrida, 1992: 31)。班雅明亦在文章的一開始便說：「一個對暴力進行批判的任務可以被概述為闡述其與法律及正義的關係」(Benjamin, 1979: 132)。於是，在這個意義上，對班雅明而言，一方面對暴力的批判必然涉及其與法律的關係 (正義在此亦來自與法律的關係)，因此沒有什麼是「自然的」暴力。另一

方面，班雅明透過這個批判工作所欲達到的，卻似乎又是一種廢除（*depose*）了與法律之一切關係的**純粹暴力**（*pure violence*），無論其是上帝的神聖暴力或是人的革命暴力。現在，正是這個「純粹暴力」的概念成為問題的核心：一方面它似乎是拆解主權—亦即，拆解法與暴力的連結—的暴力；一方面它似乎又是拆解之後所剩下的與法無關的暴力。然而，也正是這一個純粹暴力，班雅明在文章的最後說道，其或許可以被稱之為 *die waltende*。¹ 這個罕見的字，英譯者將其譯為「主權暴力」（*sovereign violence*），德希達則在這個基礎上提出了對班雅明最後的質疑。他認為這個透過廢除與法之一切關係而贖罪的神聖（純粹）暴力與對猶太人的大屠殺（*holocaust*）²—「最終解決」（*final solution*）—具有過度的親近性。亦即，對德希達的解構思想而言，完全脫離與法之關係的暴力概念乃是一個過於彌賽亞主義與末世論的想法（*Derrida, 1992: 30, 57, 62*）。然而，也正是在這一點上，阿岡本提出其對於德希達之解構的批評。阿岡本將 *die waltende* 理解為純粹行動與顯現（*manifest*）的暴力（*SE: 62*）。³ 他並認為德希達一方面誤解而混淆了純粹暴力與主權暴力（*HS: 64*），一方面其解構終究未能將暴力與法徹底分離，而「在保持法於一個幽靈生命（*spectral life*）之中，未能窮究徹底」（*SE: 64*）。於是，顯然主權與純粹暴力間的關係亟待釐清，甚至兩者的意義正蘊含於兩者的辨異之中。

這個史密特與班雅明關於虛構的與真實的例外狀態、主權與純粹暴力的對奕，被阿岡本連接於西方形上學之「關涉存有的巨人戰爭」（*gigantomachia peri tēs ousias; battle of giants concerning being*）（*SE: 59*）。一邊是形上學試圖透過邏格斯（*logos*）來掌握存有，一邊則是政治透過法律試圖掌握其終極對象——暴力作為人類行動的密碼（*cipher*）。而這個戰場便是例外狀態，法秩序中央的無法地帶（*zone of anomie*）。與法連結而構成法的虛構例外狀態，還是與法分離而廢除法的真實例外狀態？連結法與暴力而構成主權/無法法力，還是解開法與暴力而成為純粹暴力？在法與暴力之間，沒有一個實質的連結與關係。也正因如此，這個空間與關係本身—例外狀態—才能成為對戰的所在。於是主權與純粹暴力同時作為對戰的力量與結果（被法污染（*contaminate*）的人類行動或與法無關的人類行動），而例外狀態則同時作為對戰的場所與結果（虛構的或真實的例外狀態）（*SE: 59-60, 88*）。如班雅明所言，對於暴力的批判僅能透過釐清其與法律的關係，因此所謂的「純粹暴力」並非對戰之前的自然暴力，而僅是在與法的糾纏中所解開的暴力。或者，僅在於這個意義上，純粹暴力作為對戰之勝利，被認為是先於法律而存在的對戰之賭注（*SE: 60*）。

因此，阿岡本指出，在這個法中央的無法地帶與在其中實踐的無關法律之人類行動之上，同時並存著一個極致的法律擬制：法律分裂為有效而不適用的法（法的形式（*form*

¹ 有字典將其英譯為 *eschatology*（末世論），參考 <http://dict.tu-chemnitz.de/dings.cgi?lang=en&noframes=1&service=&query=waltende&optword=1&optcase=1&opterrors=0&optpro=0&style=&dlink=self>。

²（焚燒全獸祭神的）燔祭。阿岡本曾對此進行考察（*RA: 28-31*）。

³ 然而需要注意與進一步釐清的是，阿岡本在這裡將純粹暴力理解為純粹顯現的暴力，並將其連結於班雅明稍早所舉的例子：憤怒（*SE: 62*）。然而在班雅明的脈絡中，關於憤怒的例子—*Niobe* 的傳說—卻似乎遊走於神話暴力與神聖暴力之間（*Benjamin, 1979: 148-149*）。

of law))⁴，與適用但懸置法的力（無法法力（force-of-law））⁵（SE：60）。這兩個虛擬共構了虛構的例外狀態作為法秩序將無法狀態包含進來的機制。對此，班雅明所要達到的洞識為：有效而不適用的法根本不是法；適用卻懸置法的力則根本與法無關。因此，純粹暴力所要帶來的真實的例外狀態，乃是切斷法與暴力間透過一切法之擬制所建立的連結，而將法與暴力一同帶向劇變。暴露出其本身之殘餘：被廢止而失效的法，與被罷黜而無權的力。

對於班雅明之「純粹」概念的理解有助於我們更清楚地認識「純粹暴力」的性質。阿岡本指出，班雅明的純粹概念並非一個實質性（substantial），而是一個關係性（relational）的概念。亦即，純粹並不是某物內在的本質，而是其與外在條件的關係。因此，一個暴力是否純粹，並不在其本身，而如《暴力的批判》一開始所言，來自其與法律（與正義）的關係（SE：61）。因此，暴力的純粹化（purification）或混雜化（bastardization）（主權化），僅取決於與法律的接合或分離。

3. *anomie*（無法）

如前所述，史密特與班雅明，或是「巨人間的戰爭」，所關涉的都是一個空位（void），或是，一個無法地帶（zone of anomie）。一邊力圖透過各種法的擬制將其包含進法秩序之中成為虛構的例外狀態；一邊則力圖確保其外於法秩序而存在的真實例外狀態。究竟這個無法/反常狀態與法秩序具有何種關係，以致於其似乎乃是法秩序存亡的最終賭注。我們現在便進一步思考這個問題。

阿岡本在《例外狀態》中的〈節慶、喪禮、失序〉（*Feast, Mourning, Anomie*）一章中，考察了兩個無法狀態與法秩序之關係的例子。一個是我們已經分析過的 *iustitium* 之第二意涵：主權者的喪禮。如前所述，主權者作為法秩序中的無法狀態（不受法律拘束），其死亡彷彿將此混亂散佈於整個國家。因此需要蠟像喪禮與國殤，以將此無法狀態重新動員、捕捉並鑲嵌入法秩序之中。現在我們所要看的是另一個似乎相反的例子：狂歡節（carnival）。相對於國喪對於一「活的法律」的哀悼，狂歡節則似乎慶祝著權威的暫時懸置。

如何解釋人類社會自古以來的狂歡節慶一直是民族學家的論戰重點。為何在正常秩序之中需要一個暫時的失序/反常狀態？根據阿岡本的分析，除了節令曆法與淨化儀式（purification）的解釋之外，Karl Meuli 提供了另一種與我們的主題直接相關的解釋：與古老懸置法律之刑罰—如日耳曼的 *Friedlosigkeit* 或英格蘭的 *wargus*—的隱密關連。在這裡我們可以直接聯想到古羅馬的 *homo sacer* 與古日耳曼的 *ban*。阿岡本所引述的一

⁴ 或空白的法，例如威瑪憲法。

⁵ 或主權，例如領袖原則。

個關於 *Roman de Fauvel* 之 *chivali* 的描述如下：「一個人迎著風露出屁股/另一個砸爛了屋頂/一個打破了窗和門/另一個在井裡頭灑鹽/而另一個將穢物丟到臉上/他們真是恐怖與野蠻」(SE：71-72)。他指出，這些行為並不是天真的群魔亂舞 (*pandemonium*)，而可以在 *Lex Baiuvariorum* 或是中世紀城市的刑法中找到其翻版。在這個意義上，狂歡節諧擬地 (*parodically*) 複製了懸置法律的古老刑罰與人民審判 (*popular justice*) (同前)。

阿岡本指出，這些無法/失序的節慶因此諧擬地將生命對法律的最大臣屬翻轉為自由與許可，而指向法與無法沒有區分的真實例外狀態 (SE：72-73)。然而，若如阿岡本所言，在狂歡節中「純粹暴力如其所是地被呈現與享受」(Agamben, 2005b: 296)，那麼一些論點便需要被釐清。首先，如果狂歡節中的行為 (或甚至是「儀式」) 乃是對原始懸置法律一剝奪犯罪人法律身份、放逐一之刑罰的諧擬，那麼這似乎正說明了純粹暴力或主權暴力的區分並不在行為本身 (例如毀損住處)，而在於其指向與法律的連結 (作為一種刑罰)，還是與法律的分離 (作為一種節慶)。然而進一步思考的疑問是：節慶便是與法律分離嗎？即使不論其中的儀式所具有的規定性，節慶的開始與結束是否也如例外狀態般由政府所宣告？而諧擬法律暴力究竟是對法秩序的顛覆還是強化？⁶ 總之，國喪與狂歡節的例子指出了一個無法/失序狀態與法秩序之間的親密關係，而究竟是朝向主權或純粹暴力、虛構或真實的例外狀態，必須仰賴於對於兩者間的連結或分離更為細緻的區辨。⁷

另一方面，在這兩個例子中，法秩序與無法/失序間亦呈現出兩個對反的張力：一邊是由無法連向法，一邊是由法連向無法。阿岡本指出，前者是嚴格意義的規範化傾向，試圖明確結構 (*crystallize*) 一個嚴密的規範系統，也就是一切人類行動都由法律規範的完美法律狀態/法治國 (*state of law*)。然而，這樣的法律對生命的適用，若非不可能，也是極有問題的。後者則是無法的傾向，透過例外狀態或「活的法律」的主權概念，懸置規範的無法法力試圖直接將生命包含進法秩序之中 (SE：73)。

這兩種既衝突又合作的張力我們同樣可以在前述 *auctoritas* 與 *potestas* 的關係中發現。阿岡本認為，*potestas* 所代表的即是嚴格意義的規範與法律元素，而 *auctoritas* 則代表著無法與超法律 (*anomic and metajudicial*) 的元素。一方面，法規範元素需要無法元素才能夠適用；另一方面，無法元素 (*auctoritas*) 卻只能透過認可或懸置法規範元素

⁶ 如果節慶一方面提供了人們發洩的管道，一方面復甦了人民審判的記憶，那麼是否其也具有強化正常法秩序的作用？

⁷ 朱元鴻認為阿岡本將 *nomos* 過度限縮於官方的法律，因此過度提高了主權者或狂歡節的 *anomie* 性質。因為除了法律之外，*nomos* 尚有傳統道德或習俗的意思，而正是這些流傳已久、廣為接受的傳統道德或民間風俗為主權者或狂歡節提出了規範，使其不是全然的「無法」(朱元鴻，2005：213-215)。這個看法毋寧更豐富了這些例子的啟發。或許值得進一步思考的是，官方的法律與民間的道德與習俗的關係是什麼？以及兩者規範結構的共通處與差異處。尤其，傳統社會中的主要規範似乎是習慣與法律無法清楚區分的「習慣法」。某些民間習慣的強制性與暴力性未必低於官方法律。而究竟在什麼意義與樣態上，我們可以將狂歡節慶帶向「真正的例外狀態」，需要進一步的思考。

(*potestas*) 而肯認自身。於是，兩者間的張力共同構成了法秩序的場域 (SE: 85-86)。

進一步而言，當兩者能夠在概念上、時間上或主體上區分開來 (例如羅馬共和的元老與人民，或是中世紀歐洲的精神與世俗權力)，則由兩者所構築的法秩序仍能順利運作。但一旦兩者被合而為一，而例外狀態成為常規時，阿岡本認為，整個法政秩序便會被轉化為一部殺人機器 (SE: 86)。⁸ 然而，即使我們已經生活在這樣一個例外成為常規的真實例外狀態之中，虛構的例外狀態仍然與我們共在，甚至達到前所未有的統治。阿岡本指出，現在一個治理性暴力 (*governmental violence*) 能夠刪除或抵觸法的規範而不受制裁—對外忽視國際法、對內宣告持續的例外狀態—卻仍然宣稱在適用法律 (同前: 87)。⁹ 如何面對這個極端的無法法力？

阿岡本認為，生存之道並非回復在時空上對正常與例外的古典區分，亦即，法治國 (*state of law*) 的理想。因為「法律」與「國家」正是從例外狀態而生，因此其不可能終止常規與例外間的辯證運動。如果有可能中斷這部機器的運作，其契機僅在於在例外與常規、無法與法治、生命與規範間並沒有一個實質的接合，而存在著一個例外空間。因此，在建構與設置生命與法律之關係的運動之側，便存在著一個同時從生命與法律出發，解除 (*deactivate*) 與罷免 (*depose*) 兩者之關係的反對運動。阿岡本認為：「在例外狀態中生存意謂著同時經驗這兩種可能性，而藉著持續分離這兩種力量，仍然不斷地嘗試中止這個將世界導向全球內戰 (*global civil war*) 的機器的運作」(SE: 87)。

⁸ 在這裡所浮現的例子就是納粹的極權主義政體，其中領袖如主權者般集合了 *potestas* 與 *auctoritas*，並且脫離了例外狀態，而成為「一個立即的當下與真實的臨在」。

⁹ 這裡的例子是美國的反恐戰爭。

第二節 證言

然而他們是穆斯林，沈沒者，完全的證人…我們代他說話，透過代理。

— Primo Levi (1989: 84)

阿岡本在《神聖之人》的導論曾指出，傅柯在 1982 年 Vermont 大學的研討課曾提到，其對於權力的研究可以分為兩條軸線：一為政治技術（political techniques），考察國家如何將個體自然生命的照顧納入其範疇；一為自我的技藝（technologies of the self），考察主體化過程如何將個體連結於其身份（identity）與意識，同時連結於外在權力。¹⁰ 阿岡本的問題是，這兩條軸線的關係為何，是否有一個交會點、或是無可區分之處？若如論者所言，傅柯拒絕提供一個權力的一元性理論（unitary theory of power），阿岡本仍然認為兩者不應被分離，而必須致力於探究其交互作用的關係（HS：5-6）。於是，阿岡本似乎認為這個隱密的交會點就是「裸命」，既然同一個赤裸的生命同時構成了現代生命政治的主體與客體（HS：9）。然而，在《神聖之人》中，他所考察的「主體」乃是放在集體層次的政治主體形構過程之中（人權與主權的主體），而尚未如傅柯晚期在個體倫理層次所考察的主體化的自我技藝。關於對應於後者的工作，我認為阿岡本是在《神聖之人》系列的第三部《奧許維茨的殘餘：證人與檔案》中進行。由一個個奧許維茨生還者的證言為素材，本書如阿岡本在前言所言，可謂是「對於證言恆久不斷的評註」（perpetual commentary on testimony）（RA：13）。在這個意義上，本書乃是對於個體如何成為一個倫理主體的過程所做之最基進的考察。因為奧許維茨所意謂的是極端情境（例外狀態）的日常化，並基進地將所有現代的倫理原則—自由意志、主體、人性等—放入試驗，因此所謂的後奧許維茨之倫理便成為了包括阿岡本在內的當代思想家所面臨的考驗。

在本書的第三章〈羞愧，或論主體〉（*Shame, or On the Subject*）中，阿岡本透過奧許維茨集中營內穆斯林（*der Muselmann*）與生還者（survivor）的對應，企圖考察一個基進的主體化過程。對阿岡本而言，對生還者之證言的評註，只能意謂著試圖聆聽其證言中所蘊含的空白（lacuna），這同時也構成了奧許維茨對於任何倫理原則的試煉所在（RA：13）。誠然我們可以認為，即便由個別而獨一無二的證言出發，阿岡本所試圖達到的仍然是一個一般性的理論建構，也因此似乎仍然可能產生一種去歷史與去個人的效果。然而其在最後以八段生還的穆斯林之證言作為結尾，似乎仍然提供了某種契機。畢竟如其所稱：證人作為奧許維茨的殘餘正位於整體與部分之間（RA：163-164），而這也正是其試圖回應源自傅柯之集體化與個體化、「政治技術」與「自我的技藝」之交會的問題。

然而，放在本文的主軸—法律與生命的關係—的探討上，對於阿岡本的思考架構便需要做一些調整。他的核心在於從語言與生命的關係思考倫理主體的存在模式，而本文

¹⁰ 關於傅柯的這個研究計畫另可參考（Foucault, 1982: 208-216）。

的焦點仍然在於法律與生命的關係，以及法律主體的問題。儘管如此，他的思考仍然提供了充分的資源。這一方面在於，阿岡本的倫理思想某種程度正發自於其法律思想。精確地說，真正的倫理（如政治一般）僅誕生自與法律的分離。他指出像是罪（*guilt*）、責任（*responsibility*）等倫理概念都已然奠基於傳統的司法制度而與已法律混淆。這個混淆可見於耶路撒冷審判（*Jerusalem trial*）中 *Eichmann* 的律師 *Robert Serviatius* 所一再重申的抗辯：「*Eichmann* 感到他在上帝面前有罪，但不是法律」（轉引自 RA：23）。這個混淆與污染在於，一方面法律被認為是純粹形式的，是法實證主義下的惡法亦法，也因此僅僅在於做出判決。然而法律判決卻往往具有壟斷性的權威而成為事件的最終定讞，進而阻斷了對於真理與正義其他的探究與反省。另一方面，從倫理的觀點而言，道德上的罪應該重於法律上的罪，那麼如何可能承認了一個較重的罪卻不承認較輕的罪，甚至反而試圖透過承認道德上的罪來免除法律上的罪（RA：23）？因此，阿岡本強調倫理的場域應該自罪或責任的概念中解脫，而如史賓諾莎（*Spinoza*）所言，其所關乎的乃是「快樂的生命」（*happy life*）（RA：24）。然而，也正是在這個將倫理與法律的分離工作上，阿岡本的研究有助於我們思考法律主體及其出路的問題。

另一方面，阿岡本所試圖考察的倫理主體場域—證言（*testimony*）—正是法律主體的實踐所在。若如我們在〈法的效力〉一節所論，將法律適用於生命的不是邏輯、而是實踐，因此總是涉及審判，則真正的法律主體不是權利的主體，而是證言的主體。¹¹ 透過阿岡本關於奧許維茨之證言的考察，或許能夠在此一極端情境中（集中營與例外狀態），思考審判（判決/決斷）與證言的關係與差異。本節因此試圖以一扼要的方式，轉向於個體—實踐的層次上探討法律主體的形構過程，及其可能產生的倫理轉向。

1. 證人

阿岡本首先指出，拉丁文有兩個對應於 *witness*（證人）的字。一個是 *testis*，也就是 *testimony*（證言）的字源，指的是在一個審判或訴訟中對立的兩造間，作為一個第三者（**tersits; a third party*）。另一個是 *superstes*，也許是 *survivor*（生還者；義大利文為 *superstite*）的字源，指的是一個經歷了整個事件，因此能夠對其作證（*bear witness*）的人（RA：17）。顯然，法庭上的證人一般而言必須要同時具備這兩種屬性。然而，阿岡本在此乃特別強調後者。在其所主要引述的奧許維茨生還者 *Primo Levi* 的證言中，阿岡本指出他並非一個中立的第三者，而是一個生還者。也因此其證言所關注的並非判決的證據，而是事件的真相。*Levi* 說道：「我從來不作為法官」；「我沒有赦免的權威…我沒有權威」（轉引自 RA：17）。然而這並不是說審判與判決沒有意義或不應該舉行。「如果 *Eichmann* 出現在我面前，我將會判他死」；「如果他們犯下了罪，則他們必須要償還」（轉引自 RA：17）。而是事件的真相無法也不應為法律與審判所壟斷。如阿岡本所言，法律

¹¹ 因此相對於實體法與權利，法的進化更進一步在於訴訟/程序法與訴訟/程序權利。也因此對於法律主體的探討更關鍵的毋寧在於程序主體的問題上。

僅在於審判與產生判決，而非真理或正義。這可以由虛假的事實或不正義的理由未必能推翻一個定讞的判決得知（同前：18-19）。

因此在這裡，證人的位置有別與法官，特別當其緊密涉及系爭案件之時。法官被預設為中立的第三者，具有做出判決（決斷）的權威。在這裡法官所代表的其實就是客觀一超越之法的權威。然而證人往往僅是不完全的第三者，因為其或多或少總已牽連進該案之中，經歷了部分或整個事件。證人的證詞也不具有完全的拘束力，而在一定程度上繫於法官的心證。如果史密特的主權概念（最高規範與最高權力在極端情境中的結合）乃脫胎自其判決概念（法與事實在個案情境中的結合）（張旺山，2003：202），那麼主權者作為法律主體（君主或人民），或法官作為法律主體（審判者），顯然與證人作為法律主體具有不同的意涵。法官的判決結合了法與事實而試圖同時拘束法與事實。相對於此，證人的證言則總是包含著意外，那些在法庭之外所發生的，無法被法庭與判決所收編的事實。

這特別是針對發生在集中營的事，因為那正是一個被設置於法秩序之外的「無法地帶」，其中的行為正挑戰與質疑著法的存在本身。「我們中的每一個人都可以被審判、定罪與懲罰而不知道原因」（轉引自 RA：17-18）。集中營是一個法外之庭，一個沒有法的法庭，並且在這個意義上構成了卡夫卡式的、阿岡本所認為的法的核心——「審判」的根本形式。因此，Levi 的證言所關乎的，並非將事件帶回一般正常法庭以補上遲來的判決，而是基進地思考法律、審判與法庭的可能性條件。如何可能設立像集中營這樣一個無法的法庭？這才是 Levi 所欲「作證」的對象。

然而，Levi 清楚地意識到對奧許維茨作證的困境。顯然，只有生還者能夠作證。然而生還者卻是集中營中的例外，大多數的人並無此幸運。他們是「倖存者」，沒有經歷到集中營最「正常」的處境：死亡。死亡因此無疑標示出了每個證言中的空白（lacuna）（RA：33）。然而，在生與死之間，有一種存在模式或許更極端地置疑著這塊證言中的餘白。Levi 的這段話構成了阿岡本本書的主軸：

我必須重申：我們，生還者，並非真正的證人…我們是那些因為推諉搪塞、能力或好運而未觸碰到底層（touch the bottem）的人。那些碰到了的人，那些看到了蛇髮女妖（Gorgon）的人，已經未能回來訴說，或是回來但已說不出話來。然而他們是**穆斯林**（the Muslims），沈沒者（the submerged），**完全的證人**，其證言（deposition）¹²將具有一種普遍的重要意義。他們是常規，我們是例外…我們代他說話，透過代理（by proxy）。（Levi, 1989: 83-84；粗體為筆者所加）

¹² “Deposition”另外亦有我們之前所論之「罷黜」（depose）的涵義。而這裡所隱含的似乎就是本本章的主題：證言如何罷黜法律？

於是，在這裡，「真正的證人」或「完全的證人」，那些觸碰到奧許維茨的底線的人——穆斯林——正是不可能作證的人。根據 Levi 的看法，穆斯林在其身體死亡之前，已經無法觀察、記憶與表達 (Levi, 1989: 84)。¹³ 正因如此，所謂的替他作證、「代理」他作證並非一般意義的代理，既然穆斯林已經失去能夠被傳達的言語、記憶或思想。於是在這裡，「證人」的資格與意義成爲了問題：「真正的證人」無法作證，而「爲其作證」的生還者則是某個意義上的偽證人 (pseudo-witnesses) (同前)。因此，對於奧許維茨的穆斯林而言，凡是「爲其作證」者都必須明白，其所要作證的對象正背負著作證的不可能性。然而，也正因如此，作證/作爲證人的意義勢必進入一個新的領域 (同前)。

在奧許維茨的證言中，我們於是發現了兩個證人：穆斯林與生還者。任何一個真正的證言似乎都必須同時涉及兩者。因爲一方面，生還者雖然能夠說話，但其並未經歷到底線；另一方面，穆斯林經歷到了底線，但卻不能說話。真正的證言因而不僅是生還者對穆斯林作證 (bear witness to)，還必須是生還者爲穆斯林作證 (bear witness for)。依據法律上「代理」的原則，生還者將證言的效力歸屬於穆斯林。然而，如果如 Levi 所言，穆斯林已經無法表示其自身的意思，那麼這裡的代理便僅能是法律上的擬制，亦即某種「法定代理」。但是證言所關乎的若是事實的真相，而非特定的目的，那麼法定代理的基礎——爲被代理人之利益——亦將無法適用。這裡的代理因此只能具有一種有別於法律擬制效力的不同意義。

阿岡本由此指出，這將意謂著沒有任何一方有權宣稱自己是完全證人。「證言發生於，無言者驅使有言者說話，而有言者承受著說自己話的不可能，在此沈默者與說話者……進入了一個無區分的地帶，在其中不可能建立起……一個真正的證人。」(RA: 120) 因此，無論是穆斯林或生還者，無言者或有言者，沒有一方是「完全的證人」。然而也正因如此，證人所指涉的便非一個完整的法律主體。在這裡證人所涉及的第三個拉丁文、我們已經討論過的 *auctor* 再度出現。阿岡本指出，在財產交易中出賣人作爲 *auctor* 具有「見證」的資格，以賦予此一交易法律上的效力 (RA: 148)。如我們之前關於 *auctoritas* 的討論，*auctor* 因此預設了另一個行爲/行爲人的存在，而法律行爲的完成需要兩者的協力。因此，生還者無法獨立作證，穆斯林亦然。證言僅能發自於兩者之間，所謂的「代理」(proxy) 僅能來自於兩者間這種親近性 (proximity)。因此，所謂的證人不是一個獨立自足的法律主體。毋寧是，證人正標示出任何證言乃出自分裂的法律主體：穆斯林與生還者、沈沒/沈默者與說話者之間不可能縫合之親密的距離 (intimate distance) (RA: 125)。

2. 證言

¹³ 然而必須保持警覺的是，將某種人認定爲無法言語、作證、甚至「視爲」已經死亡，幾乎總是伴隨著某種形式的排除。因此在這裡，Levi 或阿岡本在什麼意義上將穆斯林視爲「無法作證者」，以及「完全的證人」，正是我們所必須仔細思索的問題。

對於證人與法律主體的進一步思考因此必須涉及到證言 (testimony) 的問題。在此阿岡本進入了對於語言的一般性思考，並再次與傅柯進行對話。在現代語言學中，語言 (language) 與現實話語 (actual discourse) 被認為是兩道分離的秩序。索緒爾 (Saussure) 指出，如果語言 (langue) 是由一系列的符號 (sign) (例如「泥巴」、「天空」等) 所構成，其將如何被用以構成現實話語仍然無法被預見與理解 (RA: 115)。Emile Benveniste 在這個基礎上將研究的重點轉向現實話語，提出關於陳述 (enunciation) 的理論。「陳述」所指的並非話語的內容，而是話語的發生本身。在其研究生涯的最後階段，Benveniste 提出了關於陳述之語義學 (semantics of enunciation) 的研究計畫。在這個未完成的計畫中，阿岡本指出，存在著一個重大的困境：如果陳述指的不是話語的內容而是其發生，如何可能對其進行語義學分析 (RA: 137-138)？

阿岡本認為，一個隱密的連結牽繫著 Benveniste 的遺願與傅柯的《知識考古學》(The Archaeology of Knowledge)。因為《知識考古學》的對象不是句子或命題，而正是陳述 (statement; énoncés)。亦即，不是話語的內容，而是其發生。因此，相對於研究特定語言內容的語言分析，與透過語言來研究事物的其他學科/科學，傅柯的考古學標示出了一個新的研究領域：語言發生的歷史事件。在這個意義上，他所試圖挖掘的乃是語言的外在 (the outside of language)，其存在的無理事實 (the brute fact of its existence) (RA: 138-139)。¹⁴

阿岡本認為傅柯考古學的突出之處之一在於拒絕將主體視為知識與語言的起源，無論是一個超驗意識或是神話式的身心之「我」(mythological psychosomatic "I")。相反地，傅柯所挖掘的乃是在陳述的場域中，一個主體的位置如何被決定。「將一個表述 (formulation) 描述為陳述 (statement) 並不在於分析作者與他所說的話之間的關係...；而是在決定什麼位置能夠且必須被任何一個個體所佔據，若他將成為其主體」(Foucault, 1994: 95-96)。

在陳述的場域上，傅柯進一步提出了檔案 (archive) 的概念。檔案乃是規制陳述能夠在歷史中發生的規則。「在傳統與遺忘間，它[檔案]顯示了使陳述能夠存續與進行規律地修正的實踐規則。它是陳述之形成與變遷的一般系統」(同前: 130)。

如果放在法律陳述的場域來看，「檔案」的作用無疑最為清楚明顯。每一個法律系統幾乎都或多或少具有明文規定法律陳述—證言與判決—之效力的規則，以及陳述之主體位置與資格 (兩造、證人、法官) 的規則。只有符合這些規則，法律陳述才具有效力，才能形成判決而被記入司法檔案之中。法律「檔案」的考古學因此可以被認為是揭露歷史上形成有效法律陳述的規則系統。

¹⁴ 當然，這個試圖挖掘語言之發生的「後設語義學」本身仍然是一種語言，因此其試圖挖掘「語言之外」的宣稱便受到許多方法論上的質疑。亦即，如何在語言之內暴露語言之外？

當傅柯創新地挖掘出歷史話語發生之實證性檔案，並成功地擺脫了主體的預設，因而得以進行其知識考古學時，阿岡本認為在這裡傅柯似乎勢必得忽略另一個其研究計畫的重要面向：倫理。這個倫理的面向是：「什麼發生在活著的個體身上，當其佔據了主體的『空位』(vacant place)」(RA：141-142)？當傅柯成功地瓦解了傳統主體所肩負的超驗預設與實質內含，而將其轉化為作為陳述之作用的主體位置，並得以建立其檔案學時，佔據著發言(陳述)位置的活著的個體是否註定要沈沒於歷史的無名呢喃之中(RA：142-143)？¹⁵

對於這個活的存有(living being)與言說存有(speaking being)間的關係，也就是生命與語言的關係，阿岡本乃透過對於「我」(“I”)這個字的發生/發聲進行探討。他指出，在前述語言與現實話語的斷裂之間，所有的語言都含有一種特殊的符號，讓個體能夠獲取語言而加以使用。這類的符號被稱為 shifters(轉換詞)或是 indicators of enunciation(陳述的指示詞)，像是「我」、「你」、「這個」、「這裡」、「現在」等等。它們的特徵在於，其所指涉的並非一個現實事物，而是現實話語的發生本身。例如「我」的涵義既非一個客觀之物，亦非一個抽象概念，而僅僅來自於正說著「我」的人。因此，「我」只能以 locution(文法、片語)的方式加以定義。例如 Emile Benveniste 所說的，「我」所意指的是「正說出包含著我的當下話語情況的人(the person who is uttering the present instance of the discourse containing I)」(轉引自 RA：116)。

因此，如果「我」僅僅連繫於每一個包含著「我」的話語發生，如果「我」所指涉的並非一個事先存在的個體，亦非話語的內容，而僅僅是說這話的人，那麼個體便僅僅在將自身認同於「我」這個 shifter 的時候才成為(言說)主體。如 Benveniste 所言：「是在我指稱著說話者的話語情況(instance of discourse)中，說話者宣告其自身為『主體』。因此真可謂(literally true)主體性的基礎在於語言的使用」(轉引自 RA：121)。亦即，透過「我」這個 shifter，個體似乎才能在多重的感官經驗與豐富的語言辭海間找到一個穩固的立足點，建立起主體的所在。然而，當個體因為說出了「我」而成為主體的那一刻，究竟發生了什麼？

阿岡本在此提出其獨特的見解。他認為，因為「我」作為一個 shifter 僅僅意指著話語的發生(者)，因此其既不連繫於其他任何的話語內容，亦不指涉任何語言之外的實體。一方面，說出了「我」的主體不再是語言之外的活的個體，其摒棄了一切實體特性而進入語言；另一方面，說出了「我」的主體本身並不具有任何話語內容，而僅僅連結於話語的發生本身。因此在這裡產生了一個奇特的現象：「血肉之軀的個體與陳述的主體皆徹底地沈默」(RA：117)。當個體透過說出「我」而開始說話時，他將發現在此同時其陷入了無話可說的困境。或是，沒有任何其他話語在其掌握之中。在這個意義上，

¹⁵ 阿岡本指出，在其《不名譽者的生活》(*The Life of Infamous Men*)中，傅柯才突顯出了這個倫理的面向(RA：143)。

「我」既不具有確切的實體內容，亦不具有特定的詞語意涵，而僅僅是語言現實發生的所在。這個所在便是語言的空白（lacuna）。然而這不是語言中的匱乏（lack），其不確定性導致意指作用永久地展延（infinite deferral）。相對地，這乃是活的存有與言說存有間的空•間/非場所（non place），兩者間沒有確定的接合（articulation），而「我」正位於這個交錯處。「我」所見證的乃是感官與語言間無所交集的匯流，從而「我」所發出的語言（或是非語言）便正是對這個無法接合的證言。證言因此是「那不能被分派給一個主體的東西，然而卻構成了主體唯一的居所，其唯一可能的一致性（consistency）」（RA：130）。

藉由這個語言與主體之關係的一般性思考，阿岡本將其運用於分析生還者與穆斯林的關係，亦即，證言的結構。如前所述，關於奧許維茨的證言，兩者間乃相互依賴，沒有一方是完全的證人。這個關係正對應於言說主體，或是，法律言說（證言）主體的發生/發聲。「說話、作證，因此就像是進入了一道旋風運動之中，某物沈到了底部，完全地去主體化（desubjectified）與沈默，而某物主體化（subjectified）並說著，然而卻沒有任何真正自己的話可說」（RA:120）。在此，活的存有的沈默與言說存有的囁語同時並存於證言之中。透過「我」的話語，證言得以發生，然而這卻是意謂著：「沈默者與說話者，非人與人進入了一個無區分的地帶，在其中不可能建立起一個主體的位置，辨識出『我』的『想像實體』，以及伴隨地，一個真正的證人。」（RA：120）在這個意義上，阿岡本提出了其對於證人的定義：「證言的主體乃是對去主體化作證者」，並強調這僅意謂著「沒有證言的主體」（RA：120-121）。

從這裡阿岡本試圖將證言與傅柯的檔案對照起來，並藉此突顯出主體的倫理意涵。他認為，傅柯的「檔案」乃是從已經說出的話語中試圖挖掘其發生的可能性條件，找出賦予其效力的陳述規則系統。但「證言」的焦點則是語言作為言說之可能性的存在本身。亦即，同樣以現實話語的發生為對象，傅柯從已說出的話語中考察其發生的可能性條件，阿岡本則從語言（言說的純粹可能性）的角度轉而強調其不可能性。阿岡本認為，從已說出的話語出發，傅柯的檔案學因此能夠將主體放入括弧（bracket），成為陳述的純粹功能或一個空位。然而對證言而言，正是這個主體的空位成為了關鍵所在。因為證言僅存在於：在言說中對言說的不可能性作證，而主體亦僅誕生於言說的可能性與不可能性之間。換句話說，主體性意謂著言說可能發生，也可能不發生；或是，其發生僅在於見證著其不發生的可能性。在這個意義上，阿岡本指出：「這就是為什麼主體性顯現為證人/作證（witness）；這就是為什麼其可以為那些不能說話者說話」（RA：144-146）。

16

從這個角度—證言的主體位於證言的可能性與不可能性之間—我們可以對台灣當

¹⁶ 然而在此我們必須留意，能夠為自己說話的不可能性說話、作證，與為另一個人說話的不可能性作證似乎仍應被認為是兩件事，即便在此自我與他者的界限亦非沒有問題。阿岡本到最後因此不再將穆斯林與生還者視為兩個個別的個體，詳見後述。

前的刑事訴訟制度進行一種理解。證言基本上可分為被告的自白與證人的證言兩類。首先，刑事訴訟的人道化與科學化的一個重要指標無疑是被告的緘默權（刑事訴訟法第 95 條第 2 款；以下僅標明條號）、刑求逼供之禁止（第 98 條）與自白不得作為有罪判決的唯一證據（第 156 條第 2 項）所共同構成的自白制度。位居此制度之核心的乃是自白任意性的確保，亦即自白應該出自被告的自由意志。也正是在對此自由意志的肯認與確保上，被告被認為具有訴訟程序上的主體地位。誠然，從傳統以被告之自白為中心，以及相伴隨的刑求取供，到保障自白之任意性，乃是刑事訴訟程序的一大進步。然而以自白的任意性作為被告自由意志的擔保，並以此確立的訴訟主體地位卻仍然是受限的。國家追訴審判的權威仍然高於被告的主體性。因此儘管賦予被告最後陳述的權利（第 290 條），判決仍然不以被告自白認罪為必要條件，甚至在一定條件下不以被告陳述與到場為必要條件（第 305、306 條）。換句話說，被告自白的任意性，並不影響法院判決的強制性。這或許是貫徹有罪必罰不得不然的要求，然而也正是在這個正義觀下，我們無法承認被告具有完全的主體性，即便是傳統以自由意志為根基的主體觀。

猶有甚者，與被告之人權保障同時並進的乃是刑事訴訟的科學技術化與法律技術化。新興的鑑定科技（指紋與 DNA）與監視科技（監聽、監視器與電腦記錄的讀取）使得「證據會說話」的效力越來越高。而訴訟程序的法律技術化亦使得法律專家所扮演的角色越來越重，所謂的言詞辯論逐漸成為法官、檢察官和律師之間的法律辯論技巧的攻防。¹⁷ 在此科技化與法技化的趨勢下，訴訟被告逐漸被分離為純粹的身體（指紋、聲音、影像等資料的綜合）與純粹的語言（訴訟代理人的語言），而在兩者之間原本作為其主體性的存在模式——自白的任意性——則逐漸被淘空。這或許是阿岡本所引述的 Guy Debord「景觀社會」（society of the spectacle）的另一寫照。

至於一般證人之證言的法律制度建構，不知是否由於與當事人的利益較無衝突，國家強制力似乎具有更強的要求。除了基於保密義務、「親屬相容隱」與不自證己罪的理由得拒絕證言外（第 179-182 條），刑事訴訟法課以人民包含到場、證言與具結的義務（第 178、186、193 條），並設有強制拘提及相關的罰則規定（第 178、193 條）。此外，為了保證證言的真實性，刑法並規定了七年以下有期徒刑的偽證罪（刑法第 168 條）。因此，為了確保刑事訴訟的順利進行，基本上並沒有「證言的任意性」可言，並且在這個意義上，證人並不被法律承認是一個訴訟上的法律主體。

3. 殘存

在上面關於證言與主體之關係的討論中，我們提到主體的發生/發聲——「我」——乃

¹⁷ 關於法律專業化的明文規定之一，如第三審（法律審）之言詞辯論僅得由律師為之（第 389 條第 2 項）。這裡的預設是，由於第三審的訴訟要件為判決違背法令，因此一般人對於法令並沒有足夠的專業知識能夠進行辯論。然而至少就判決當然違背法令的理由之一——「判決不載理由或所載理由矛盾者」（第 379 條第 14 款）——而言，一般人並非毫無辯論的能力。

是感官與語言、活的存有與言說存有的交錯處。然而這並非意謂著感官之流與語言之流乃是平行的兩道運動。在語言的純粹發聲/發生之所，在語言的餘白 (lacuna) 中，兩者的交錯並非單純的分離 (disjunction) 與錯位 (dislocation)，而是在證言中互相成爲彼此的**殘存** (remnant)，相互作證 (RA: 151、159)。正是這一個「殘存」，構成了阿岡本本書對於生還者之證言的評註基礎，也構成了下一節關於彌賽亞之討論的主題。

殘存直接連繫著**生還** (survival)，而生還者的證言乃是這個討論的基礎。在我們先前的討論中，穆斯林與生還者、沈沒者與獲救者、沈默者與言說者被區分開來，其關係構成了證人/證言的弔詭。現在我們可以進一步討論「生還」的意義，以及其與語言的關係。在穆斯林與生還者的對比中，如果說生還者能爲穆斯林作證，則在某個意義上，穆斯林乃透過生還者的證言生還下來。生還者生還自穆斯林。然而另一方面，由此所證實之穆斯林的存在，卻首先意謂著穆斯林生還自生還者。或者用某種人文主義的說法，人能夠在喪失一切人性的情況下存活下來。穆斯林的存在證明了「人能夠生還於人」(the human being is the one who can survive the human being)，人是其人性能夠被完全毀滅的存在 (RA: 133)。如鄂蘭在〈極權主義〉編首引自 David Rousset 的話：「正常的人並不知道，一切事物都是可能的」(鄂蘭，1999: 439)。或是如阿岡本對於 Grete Salus 的引述：「人永遠不應該必須承受他所能承受的一切，也永遠不應該必須見到這個來自最極端權力的苦難是如何地不具有一絲人性可言」(RA: 134)。正是在這裡，傳統以人之某種本性的預設爲基礎的倫理學破產了。人沒有本性。或者說，人唯一的本性就是其具有完全的可能性。奧許維茨的實驗引發了兩種反應：一種是主流重建並強化「人性尊嚴」的國內與國際立法，另一種則是從奧許維茨的殘存中試圖理解並回應其對人性的可能性的疑問。

於是，兩種生還相互構成，生還者生還自穆斯林爲穆斯林生還自「正常人」作證。便是在這裡，阿岡本將主體定義爲對去主體化作證者，而這意謂著主體化與去主體化的交錯，主體僅僅是其殘存。「這意謂著人與非人的同一性永遠不可能完滿，並且不可能真正地摧毀人，某個什麼總是會**殘存**下來。**證人就是這個殘存**」(RA: 133-134; 粗體爲原文之斜體)。

然而阿岡本也同時認爲，現代生命政治正是建立在對於生還 (survival) 的操控之上。相對於傅柯「使其死或讓其生」與「使其生或讓其死」的主權與生命權力的區分，阿岡本認爲現代生命政治的特徵是「使其生還」(make survive) (RA: 155)。也就是說，阿岡本理論中生命政治的主權邏輯所突顯的既不是純粹的生命權力，也不是純粹的死亡權力，而是操控生與死之門檻的生還的權力。就像是重度昏迷的腦死病患，穆斯林便位於這個生與死、人與非人、活的存有與言說存有間的門檻。在現代生命政治中，這個門檻隨著科技的發展與主權的決斷而浮動。透過對於門檻的決斷，門檻兩邊的區分——生與死、人與非人、活的存有與言說存有一得以成立，以此區分所建構之正常秩序得以維持。然而，正因爲門檻位於區分「之間」，因此其既是區分成立的基礎，卻又不屬於區分的

任何一邊。便是在這個意義上，門檻乃是無區分地帶（zone of indistinction）。雖然在此基本上不存在任何實質的接合（substantial articulation），然而也正是這一點構成了主權決斷的基礎，與門檻根本上的浮動性。主權的作用在於維持區分所建構的正常秩序，而維持的關鍵在於掌握無區分地帶，亦即決斷例外狀態，將例外/無區分自正常區分中區分開來。這個正常/例外、區分/無區分的區分正是阿岡本界定主權暴力與神聖/純粹暴力、虛構的例外狀態與真實的例外狀態的差異所在（HS：64-65）。因此主權的力量的確建構自這個根本區分—區分與無區分的區分—之上，而是一種區分的力量。這個區分力量的實質作用便是透過對正常區分的懸置，將裸命自多元的生活形式中區分出來。裸命—穆斯林—因此乃是被棄置於門檻之上的「絕對生命政治實體」（absolute biopolitical substance）。在其身上一切正常既存的區分被懸置。也因此，一方面其分離確保了正常區分之秩序的維持；另一方面，更重要地，其構成了決斷而賦予新的人口、族群、國族、政治身份的空心實體（RA：156）。

穆斯林生還於生死之間，而成為主權的基礎產物。相對於此，如果如我們先前所述，穆斯林的生還同時構成了生還者的生還，那麼後者的證言正就抵抗著對裸命/生還的孤立（RA：157）。Levi 的證言，在其《滅頂與生還》（*I sommersi e i salvati*）的序首，似乎便正對抗著 Simon Wiesenthal 所記錄的納粹黑衫軍的譏諷：「不論這場戰爭如何結束，我們都已經打贏了對你們的戰爭。你們當中沒有人會活下來成為證人，就算有人僥倖存活，也不會被世人相信…即使某些證據存留下來，即使你們當中有人生還，世人也會說你們描寫的事件太恐怖，不可能是真的…納粹集中營的歷史將由我們來撰述。」（李維，2001：17-18）

證言的意義，正在於穆斯林透過生還者之證言而生還，不至於全然被淹沒於無言的沈默或是官方的判決與檔案之中。證言的成立總是來自於穆斯林與倖存者的相互生還，其中沒有一方能夠被完全孤立。現代生命政治的威脅正在於試圖將兩者分離，以致於裸命成為徹底無言的生命，而政治淪為大眾媒體的噤語，兩者間的媒介—語言本身—被徹底地壟斷。因此阿岡本認為將奧許維茨定性為無以名之、不可言喻（unsayability）的觀點必須要格外小心。如果這意謂著，對奧許維茨的證言必須通過言說的不可能性，那麼這是對的。但如果將奧許維茨的特異性與不可言說性相結合，而將其視為一種絕對無言的狀態，那麼就很可能重蹈納粹對於奧許維茨的沈默與否認。換言之，言說的可能性與不可能性之間不能被切斷，唯有兩者間親近的共存才構成了證言的存在（RA：157）。

李維曾經描述過一個叫做 Hurbinek 的小孩，阿岡本則引述以評註語言之可能性與不可能性之關係。Hurbinek 是在解放後的幾天被俄國人從 Buna 送到奧許維茨的生還者之一。約莫三歲大的他骨瘦如材，不會說話，前臂卻仍刺著集中營中的編號。有一天晚上，從他棲身的角落反覆傳來了一串聲音：mass-klo 或 matisklo。儘管集中營內流通著幾乎歐洲所有的語言，但沒有人確切地知道他在說什麼。Hurbinek 在 1945 年 3 月的第一天死去，「自由但不得救贖（free but not redeemed）。他什麼也沒有留下：他透過我的

這些文字作出見證。」(轉引自 RA : 38)

阿岡本在此提出了語言的可能性與不可能性，或是語言與非語言 (non-language) 的關係。Hurbinek 無法作證，因為他沒有語言。然而，「他透過我的這些文字作出見證」。這意謂著，作證，必須透過語言；但是證言的對象並非已經是語言，而是語言的前身、語言所不在、非語言。證言僅來自對非語言作證，亦即，對無法作證者作證。因此，證言必然在其之中包含著證言的不可能性。透過證言中的餘白，在其不意指之中 (in not signifying)，通向另一種無意義 (insignificance)：語言的不在、非語言。而 mass-klo 或 matisklo 所意謂的，並不是純粹字母間的無可決定性，而是另一種聲音，語言之不可能性、語言之不在的現實存在。只有對此作證，只有對此證言之不可能性作證，證言才成為證言。語言之存在因此在於對非語言的回應，為非語言作證。因此，語言與非語言，語言的可能性與不可能性不能被分離，其中的一方僅能透過另一方而存在。證言因此乃是兩者之間的相互生還、相互殘存而相互作證。如果穆斯林是「完全的證人」，是真正經歷了語言的不可能性的人，卻也正因如此他沒有語言、無法作證。而如果生還者能為穆斯林作證、能為他說話，則其必須要在語言之中讓位給非語言，在語言的可能性中讓位給語言的不可能性 (RA : 38-39)。這就是證言中的餘白，證人—證言主體—的所在。

在李維過世一年後，Zdzislaw Ryn 與 Stanslaw Klodzinski 出版了《在生與死的邊界上：對集中營內穆斯林現象之研究》¹⁸。其中的一章似乎顛覆了李維對於穆斯林與生還者之關係的論述基礎。該章的章名為〈我曾是一個穆斯林〉(Ich war ein Muselmann)。其中記載了十則自穆斯林狀態生還者的證言。然而阿岡本認為，這不但沒有產生矛盾，反而極致地印證了李維的說法：穆斯林無法說話 (RA : 164-165)。確實，在「我曾是一個穆斯林」這句話當中，穆斯林與生還者不再是兩個不同的個體。但這並非意謂著穆斯林與生還者合而為一，成為一個「完全的證人」。相反地，這意謂著穆斯林能夠生還，而生還者能夠對其曾成為的穆斯林作證。這意謂著，每一個真正的證言、真正的證人，都是生還的穆斯林。

¹⁸ 原書名為 *An der Grenze zwischen Leben und Tod. Eine Studie über die Erscheinung des "Muselmanns" im Konzentrationslager*；英譯為 "At the Border Between Life and Death: A Study of the Phenomenon of the Muselmann in the Concentration Camp"。

第三節 彌賽亞

對鄰人的愛，邪惡不再運作：因此完成了法律的一愛。

Rom. 13:10 (TR: 163)

以對班雅明思想的重構為基底，彌賽亞的主題也不斷地出現在阿岡本的作品當中，作為對於將來出路的思想資源。在這個主題的探索上，原著 2000 年、英譯 2005 年出版的《殘存的時間：對給羅馬人的信之評註》（*The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*）可說是其彌賽亞思想的專輯。本書主要在將保羅（St. Paul）放置於猶太教與基督教尚未完全分離的時刻，而認為保羅所稱的基督便是猶太的彌賽亞（TR：15-16）。藉此，以保羅所著「給羅馬人的信」前十個字為評註對象，阿岡本試圖解開這個「西方的基本彌賽亞文本」。本書所關注的主題為何謂「彌賽亞時間」，亦即，歷史的完成（fulfillment）問題。然而其相關的引伸卻不僅於此。放在本文的脈絡中，我們所關心的乃是另一個重要的彌賽亞主題：法律的完成。如其在另一篇關於彌賽亞的文章〈彌賽亞與主權者：瓦特·班雅明的法律問題〉（*The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin*）所言，「彌賽亞主義的基本特徵乃正是其與法律的特殊關係。在猶太教、基督教與什葉派伊斯蘭教中，彌賽亞事件正意指著整個法律秩序的危機與根本轉變。」（P：162）不僅如此，班雅明在其最後論述彌賽亞歷史觀的遺稿——《論歷史的概念》（*On the Concept of History*）——的第八題綱中，更進一步將彌賽亞時間與例外狀態連結起來（P：160）。以下我們便將焦點集中於阿岡本所詮釋之彌賽亞思想中的法律問題，試圖思考其作為將來之法與生命的可能出路。

1. 彌賽亞與法律

阿岡本在對 Gershom Scholem〈猶太神秘主義中摩西五書的意義〉（"The Meaning of the Torah in Jewish Mysticism"）一文的引述中指出，彌賽亞主義與法律的關係可以總結為兩個問題：第一，在墮落（the Fall）之前法的形式與內容是什麼？第二，在救贖（redemption）的時刻，摩西五書的結構會是什麼，當人類將會被帶回其原初狀態（P：163）？因此，我們似乎應該區分出三個不同的時間及其對應的摩西五書（律法）。一個是當前的，一個是救贖的時刻（也就是彌賽亞時間），一個是墮落之前或是救贖之後的「原初狀態」（或許是「永恆」（eternity））。然而阿岡本接下來所引述的討論卻只區分為兩種時間/法律。摩西五書被區分為兩個面向：一個是 Torah of Beriah，指的是救贖前人世的律法；一個是 Torah of Aziluth，原初完滿的律法（同前）。因此，相對於現下的摩西五書，關鍵的問題乃是「我們要如何設想摩西五書的原初結構，一旦當彌賽亞回復了其完滿？」（P：164）對於這個問題的回答，也許也有助於我們思考什麼是「救贖的時刻」的法律結構。

許多學者都指出，原初的摩西五書乃是一群神聖但無組織的字母，只有在墮落之後，其才組織為文字，形成現在的摩西五書。因此，一方面可以說，原初的律法乃是一群沒有意義的字母；另一方面也可以說，其包含了所有「可能」的意義。正是在這裡，我們重新回到了之前「法的潛力」的主題。阿岡本指出，彌賽亞主義的一個重要癥結便在於，原初的法律形式並不是一個意指命題（signifying proposition），而是一個沒有內容的命令（P：166）。

我們於是在這裡來到了 Scholem 與班雅明的重要論辯。在對於卡夫卡的小說《審判》（*The Trial*）的解讀上，Scholem 指出其中的法律乃是無意義但仍有效力（being in force without significance）（HS：51）。「一個天啟（revelation）並未意指、卻仍透過其具有效力的事實而自我確認的階段。在那裡意義的富有已經消逝且繼而出現的，降低到，可說是，其自身內容的零度，卻仍未消失（而天啟乃繼而出現），在那裡出現了無（the Nothing）。」（轉引自 HS：50-51）

在這裡我們回到了在第二章第四節曾經討論過的「空白的法」，而根據阿岡本的看法，這正對應著班雅明與史密特所辯論的「例外狀態」。對史密特而言，正是在例外狀態中，法懸置但仍有效，並且達到其最強的力量。而對班雅明而言，懸置但仍有效乃是極致的法的虛構/擬制，我們需要達到一個「真實的例外狀態」。因此，如阿岡本所建議的，如果我們將彌賽亞時間的法律形式對應於例外狀態，則 Scholem 所提出的「有效但無意義」的法正對應於史密特的「虛構的例外狀態」。相應於此，當班雅明以真實的例外狀態回應後者之前，其亦已在關於卡夫卡的解讀中回應過前者，而這便是我們接下來所要探討的。

阿岡本曾經整理出幾個關於彌賽亞時間之法的詮釋，其中有兩個特別值得進一步討論。一個是在猶太法典論文 *Sanhedrin* 中的「法將回到其學生」（“the Law will return to its students”）；另一個是基進猶太團體，例如 Shabbatai Zevi 所宣稱的「對於摩西五書的違反乃是其完成」（P：167）。第一個說法涉及到 Scholem 與班雅明的辯論，但是我們在此先討論第二個說法。

2. 逾越與研讀

如何理解對於律法的違反/逾越（transgression）乃是其完成（fulfillment）？首先，這裡的律法（要被逾越的律法）乃是 Torah of Beriah、目前人間的律法。這是因為如果 Torah of Aziluth、原初神聖的律法乃是一群沒有組織的字母；或是如阿岡本所說的「沒有內容的命令」，那麼如何可能被違反？這裡牽涉到了阿岡本對於例外狀態的一個特殊命題：遵守與逾越的無可區分。或者換句話說，無可逾越亦無可遵守（HS：57；TR：105）。

傅柯早期曾經做過類似的思考。在其《外邊思維》中，他曾經思考過以逾越法律讓法律現實化的可能性。「這也是越渡¹⁹的空間。假如人們不向律法挑釁…人們如何能夠認識律法並真正體驗它，如何能夠迫使它令自己變成可見，清楚地行使它的權能，迫使它說話？人們如何見到它的不可見，除非這不可見已轉回懲罰這律法的反面——懲罰說到底只是衝破了、被激怒、不能自己 (hors de soi)²⁰的律法？但假如懲罰可以被那些違法者的任意行為挑釁，律法就會在他們的支配之下；他們就可以觸摸到它並隨意令它出現；他們就是它的陰影和明光的主人。因此越渡可以在試圖將律法吸引向自己時企圖衝破禁制；事實上，它總是讓自己被律法的本質退隱所吸引。」(傅柯，2003：114；粗體為筆者所加)

顯然關鍵之處在律法的正面與反面、明光與陰影，亦即律法與懲罰的關係上。甚至進一步說，在法與暴力的關係之上。如果可以違反律法，如果可以藉此將律法轉向其反面—懲罰(合法的暴力)—似乎便意謂著可以窮盡律法的潛在性，可以讓其完全現實化為護法暴力而進行對抗。而接著傅柯亦反省到對護法暴力的抵抗可能轉化為制法暴力的問題。²¹ 在這裡我們可以回到關於虛構的與真實的例外狀態的論辨。在例外狀態中所呈現的乃是法與暴力相互構成的根本關係。簡言之，法與暴力不能被分離。一方面，有效但無意義(內容)的法似乎是那無法觸及卻又令生命臣服的潛在的法。但是也許我們可以初步設想，這個法的效力(force of law)之所以能夠存在並非與暴力無關。相反地，另一方面，正是在法律懸置其內容之適用的同時，這個「法力」得以移轉到暴力身上：不受法律限制卻仍然宣稱具有法效的無法法力(force-of-law)。如阿岡本所言，虛構的例外狀態正是一個有效但不適用的法與一個不受法律限制卻宣稱具有法效的暴力間相互構成的場域(SE：38-39、60)。這正是為什麼例外狀態乃是法的極限。一方面，法的退隱與暴力的合法化將法力推到極致；另一方面，極致總是同時意謂著界限：超越極致便意味著渡越界限，通往一個新的境界。這便是班雅明所試圖通達的真實例外狀態。

此外，值得補充的是，法的潛在性—沒有內容的命令—與罪(guilt, sin)的關係。潛在的法固然無可依循亦無可違反，但這似乎正確立了一種特殊的罪的存在。不是對於特定罪條的逾越，而是處在一種總是已經逾越，或是逾越而不自知的狀態。這便是阿岡本所提的「有所虧欠」(being-in-debt)(HS：26-27)，或是某種原罪(sin)的概念。保羅在〈給羅馬人的信〉中曾提到，「若非透過法律，我不知道罪(sin)；因為若非法律說：

¹⁹ 譯者將 transgression 翻譯為越渡。相較於「逾越」亦包含的「違反」意涵，越渡更為強調本書的主題：如何可能通往外邊。這也呼應了這裡的彌賽亞主題：違反同時乃是通往、過渡到救贖世界的方式。

²⁰ 原文字面上的意思是「在自己之外」。

²¹ 「陰謀確可以形成，破壞的謠言確可以擴散，縱火和謀殺確可以取代最隆重的秩序；律法的秩序從未像這樣至高無上，因為它現在包覆的正是那要擾亂它的。那相對於它想要奠立一個新的秩序，組織一隊第二警察，建立一個另一國家的人，永遠只會遇到律法沈默和沒了地殷勤的迎接。」(傅柯，2003：117)

你不應慾望！我不知道慾望。」(TR:154-155)²² 阿岡本指出，在這裡法律的原形乃是沒有特定內容的、卡夫卡之《審判》式的、永恆的自我質疑的罪 (TR:108)。也正是這樣的法律與罪的關係，似乎是彌賽亞的救贖所要解消的 (P:165)。

因此，「律法的逾越乃是其完成」所必須面對的不僅是 Torah of Beriah、現存內容的法，還必須是 Torah of Aziluth、例外狀態中沒有內容的法。如果在後者中逾越成為不可能，那麼逾越作為迎接彌賽亞到來的方法便必須在逾越前者的同時避免後者的出現。這首先意謂著避免逾越的行動轉化為制法暴力或制憲權力，亦即，避免開啓一個新的法與暴力的接合。其次，逾越必須作為一種挑釁 (provocation)，試圖讓潛在的法現實化，亦即，轉化為懲罰 (HS:56)。進一步，這意謂著必須防止讓法的力量超出其內容，亦即，避免空白的法或無法法力的出現。在這裡我們因此必須假設，彌賽亞的到來並非劃去既存法律的內容。也許我們必須在這一點上開始思考阿岡本的保羅詮釋所不斷強調的：彌賽亞並非廢除法律，而是完成法律，完成意謂著同時使其失效 (deactivation) 與保存 (preservation) (TR:107)。為何不是將法律根本的廢除，而僅是使其失效？又為何尚要保存，在什麼意義上保存？這些將是我們接下來要繼續思考的問題。

現在讓我們回到「法將回到其學生」這一個關於彌賽亞時間之法律狀態的說法。不僅 Scholem 與班雅明對此具有不同的解讀，甚至阿岡本對於保存/殘存的法律的詮釋亦與其有關。現在讓我們先討論 Scholem 與班雅明的對話。針對 Scholem 「啓示的虛無」(nothingness of revelation)，班雅明認為：「學生是否遺失了它[聖經 (Scripture)]，或是否無法解讀它，到頭來是同一回事，因為，失去了屬於它的鑰匙，聖經不再是聖經，而是生命。在建築著城堡的山腳下的村落裡生活著的生命。在將生命變形 (metamorphize) 為聖經的企圖中我體會到了『翻轉』(reversal)²³的意義，很多卡夫卡的寓言都努力將其帶出…卡夫卡的彌賽亞範疇是「翻轉」或是「研讀」(studying)。(Benjamin, 1994: 453) 對此 Scholem 表示無法苟同：「你所說的學生不是遺失了聖經的學生…而是無法解讀它的學生。」(轉引自 P:169)

對於 Scholem 而言，聖經的存在仍然是必要的，因此學生的無法解讀並不等於遺失。面對著無法解讀的聖經的學生，就像是面對著無內容但仍有效的法的村民。但是對班雅明而言，遺失與無法解讀是同一回事，因為他認為這時候將產生「翻轉」。無法解讀的聖經將成為生命，而生命亦將「變形」為聖經。這意謂著，在彌賽亞時間，如同在例外狀態中一樣，生命與法律將相互過渡、無可區分。Joseph K. 的生命將與審判重疊 (HS:53; SE:80)。

阿岡本進一步將 Scholem 與班雅明的論辨對應於史密特與班雅明的虛構與真實的例

²² 這裡引述的出處乃是阿岡本在其《殘存的時間》附錄中所提供的保羅希臘文本，選自 Eberhard Nestle 的版本，由本書英譯者翻成英文。

²³ Reversal 同時在法律上有「撤銷」的意思。

外狀態的論辨。他認為，Scholem 視降低到「內容的零度」的法仍然具有效力，「並非不存在，而是無法實現」，正如同虛構的例外狀態。而班雅明則認為此時法已經翻轉為生命，和其所要規範的生命變得無法區分。因此，Scholem 與班雅明所代表的是兩種不同的彌賽亞主義或虛無主義。Scholem 的是不完全的虛無主義（imperfect nihilism），其讓「無」在沒有內容中仍然存在而有效。班雅明的則是完全的虛無主義（perfect nihilism），其不讓法的效力超出其內容，而「在對無的推翻中成功找到救贖」（P：169-171；HS：53-55）。

然而班雅明所謂的「翻轉」究竟意謂著什麼？又如何可能？在我們前面已經探討過的案例中，只是法與生命的相互過渡並未脫離虛構的例外狀態，因為一方面我們在主權者身上看到「活的法律」—法律成為生命—同時也在穆斯林身上看到生命成為死的法律。村落裡的生命難道不正是城堡（法律，甚至是主權者）賴以建立的裸命嗎？如何在其中找到「微小、無意義的希望」？

3. *nomos*（法）

若如阿岡本所言，班雅明對於卡夫卡法律觀的彌賽亞詮釋在於法與生命的無可區分（indistinction），也就是例外狀態（HS：59），那麼理解的關鍵無疑便必須從什麼是區分（distinction）開始。法與生命的區分/無可區分乃是阿岡本法理論的核心，也是本文的題目所內含的指向。希臘文的法（*nomos*），源自於 *nēmo*，其本意便是分割、分配部分（TR：47）。而作為法之實踐的決斷（*Dezision*），拉丁字源則為 *decidere*，具有斬斷、割開之意（張旺山，2003：188）。因此，區分實可說是法的本質。

如果法就是區分，而決斷就是做出區分，那麼什麼是法與生命的區分？首先，因為法就是區分的能力/潛力，因此這個法/生命的區分已是法的效果，亦即，法做出法/生命的區分。其次，這是一個特殊的區分，因為法自身也在這個區分中。其將自身指涉為「法」，而和「生命」區分開來，因此形成了所謂的自我指涉。然而，如果法所意謂的乃是區分本身，亦即區分的能力/潛力，那麼這個法/生命區分是否真的完成了法的自我指涉？其實不然。因為作為區分本身，法不在法/生命之區分的任何一邊。作為區分本身，它是「/」，而不是其所區分出的對象。同樣的道理，如果法能夠和生命區分開來，那麼生命也不是法/生命中的生命。如果法是「/」、區分本身，那麼生命便在「法/生命」之外，亦即，無可區分者。

阿岡本曾經一再指出，所謂的「法外」（the nonjuridical）、「非語言」（the nonlinguistic）或非關係（the nonrelational）都已經是法/語言/關係的預設。亦即，後者透過自我懸置、不適用/指涉的方式，將前者排除，而保持著這個虛擬/例外關係（HS：20，29，50）。在法與生命的關係上，這意謂著法（區分）總是先將生命預設為法外的無可區分者。透

過這個預設，法才進一步在生命身上做出區分。²⁴

因此，法與生命的區分不是法/生命，而是「/」與「≠」、區分本身與無可區分者的「區分」。這個「區分」因此不能採取「法/生命」的形式，亦即不能透過「/」的方式，而只能透過區分的自我否定、懸置（「≠」）而體現。亦即，在「法/生命」中我們看不到的「/」，只能透過自我懸置，化身為無可區分者（「≠」）而體現。也就是，法透過自我懸置，化身為生命而體現、自我指涉。

在這裡我們因此可以了解 Scholem 與班雅明的辯論所在。Scholem 認為「≠」仍然是法，即便是純粹否定性的法，無內容的法。亦即，在學生（無可區分的生命）身上，作為「內容的零度」的區分本身仍然存在，以懸置/不適用的方式和生命（學生）區分開來。也就是區分本身仍然與無可區分者「區分」開來。相應於此，班雅明認為「≠」就是生命，法已經完全轉化為生命。法透過自我懸置所拋棄的赤裸、無法的生命並不是法的化身，如果我們將化身理解為一個被灌注了無形的法的生命，「活的法律」。相對於此，這個無法的生命乃是真正的法的化一身，亦即法完全轉化為人身。這個轉化必須不讓法律仍然保持在懸置狀態，而必須讓其徹底完成，亦即，失效、無法運作（inoperative）。便是在這個意義上，阿岡本要我們設想空的形式之法律（「/」）不再是法律，而是法與生命的絕對無可區分，真實的例外狀態。而徹底的棄置關係（relation of abandonment）已不再是一個關係（HS：59-60）。相對於 Scholem 的立場，區分本身（法）仍然和無可區分（學生的生命）「區分」開來，班雅明所抱持的是區分本身與無可區分的「無可區分」。這個「無可區分」因此乃是一種非關係（nonrelation）。而這也是阿岡本所探索的、暴露生命政治機器之法的虛構的所在，進而在法與生命的非關係之間開展出真正政治行動的空間（SE：87-88）。

對應到史密特的例外狀態理論，這個法與生命的區分便顯現為法秩序與混沌/無政府的區分。史密特指出，法無法直接適用於混沌，其必須透過例外狀態創造出一個「同質的媒介」（a homogeneous medium）。而例外不是法的混沌（juristic chaos），而是奠定法秩序的基礎。這正意謂著，例外狀態乃是一個界限概念（borderline concept），其關係著能否將法秩序與混沌區分開來，亦即奠定法秩序本身（Schmitt, 1985: 5, 12-14）。從我們前述的討論來看，所謂的混沌正是被法（區分）預設為法外或法前的無可區分者，即自然狀態。而例外狀態正扮演著將其將其轉化為「正常、日常生活框架」的「同質的媒介」。法無法適用於混沌意謂著區分無法直接適用於無可區分，而必須要先透過例外狀態將兩者「區分」開來。這個「區分」不是「法秩序/混沌」，而是區分本身「/」與無可區分「≠」的「區分」，亦即，例外狀態。這個區分乃是法的預設，亦即史密特所認定的例外狀態仍然是一種法秩序。於是，例外狀態作為將法秩序與混沌區分開來的界限、區分本身，其僅能透過區分自身的懸置而體現。但這回以一種看似相反的姿態，區分本身「/」仍

²⁴ 在這個意義上，「預設」（presupposition）的實踐、操作方式便是「例外」（*ex-capere*）：將某物設置於自身之外（做為自身的前提條件）。因此，預設一例外乃是最根本的區分。

然試圖虛擬地化身於透過其懸置所被棄置的無可區分者（生命）。只是這回此命不再是法外的裸命，而被豎立為法的化身與起源：主權者。²⁵²⁶

史密特的名言「主權者就是決斷例外狀態的人」因此獲得了進一步的意義，如果決斷意謂的就是作出區分。在此，作區分的行動與作區分的人透過將自身排除於區分之外，化身為區分的起源：區分之綜合或無可區分。然而，如果法（區分）的存在仰賴於對區分者（主權者）與作區分之行動（決斷）的預設，那麼對於後兩者之間的關係便有進一步探討的必要。史密特的另一句話「他[領袖]在其自己的命令中直接肯認自身」（轉引自 HS：184）成為了這個探討的出發點。什麼是實現法律的話語，其與法律主體的關係為何？進一步，什麼是與其相對的信仰的話語，其對生命的救贖具有什麼意義？

4. 信仰的話語（the word of faith）

John Austin 關於**宣成性言說**（the performative）²⁷或言說行動（speech act）的語言理論對於法學具有很大的啟發。所謂的宣成性言說指的是一種陳述（enunciation）態樣，其不在描述某個事實狀態，而是其發話本身就產生了事實上的效果（TR：131-132）。例如「我願意」在婚禮上就產生了結婚的事實，或是「我發誓」在法庭上就產生了具結之證言的效果。由此亦可見，宣成性言說所產生的事實效力並非無條件的，其依賴於特定的場合（如婚禮）與身份（如新人）。

宣成性言說與法律具有密切的關係，阿岡本甚至認為，基本上法便意謂著在其場域中，所有的話語都具有宣成性的價值（TR：132），亦即，法的效力（force of law）。例如，法官說：「被告殺人，犯殺人罪，應處死刑」。這個陳述作為判決之宣成性在於，無論被告是否真的殺了人，在法律的適用上他都因此必須被當作真的殺了人。²⁸ 進而，基於這個法律事實（法律所擬制的事實），「犯殺人罪，應處死刑」的宣告本身就構成了審判中最重要的事實。基於這個事實，後續刑罰的執行才獲得法的基礎。阿岡本因此認為，法的目的並非正義、真相或是刑罰，而是審判/判決（judgment）。法因此具有自我指涉的特性（RA：19）。法的實現就在於判決（法）的宣告本身。判決因此就是「說法」（speak the law），宣成性言說本身被當作事實而產生效力。

²⁵ 在此盧曼（Niklas Luhmann）的系統論與阿岡本的理論具有豐富的對話空間，值得進一步的研究。William Rasch 即從相關之邏輯學的角度指出，法面對其自身弔詭的方式乃是成為弔詭本身。而主權者僅僅是這個邏輯效果的擬人化（Rasch, 2004: 90）。

²⁶ 同樣地班雅明與史密特關於主權者能否決斷的辯論亦意謂著將主權者視為「活的法律」或「僅僅是個生命」的差異。

²⁷ 亦有翻譯為「行事性話語」或「施為句」。

²⁸ 這種法的擬制特性最明顯地表現在「視為」的法律術語上（TR：28）。相對於「推定」能夠透過反證推翻，「視為」則強制賦予某一事實相反的法律效果。例如民法第七條的規定：「胎兒以將來非死產者為限，關於其個人利益之保護，視為既已出生。」因此，法的宣成性在於其能夠反事實，而將自身建構為一事實的特性。

然而這個宣成性言說的事實效力究竟從何而來？其僅僅是來自參與者都「信以為真」嗎？對此阿岡本從語言學提供解釋。Benveniste 已指出，宣成性言說具有自我指涉的特性：其所指涉的事實就是陳述本身的發生。阿岡本進一步補充：這個自我指涉性來自於其對語言之一般指稱功能（denotative function）的懸置（TR：132）。例如在法官判決「被告殺人」的宣成句中，其宣成性的效力同步於這個語句不再被當作對一外在事實的描述，而其本身被當作一個事實。因此在宣成效力的層次上，「被告殺人」這個陳述的內容不再適用真假判斷，而透過陳述本身的發生將其視為真實。在將自身排除於真假判斷的操作上，判決的宣告本身成爲其唯一自我肯認的事實。

因此在宣成性言說中語言進行了特殊的指涉。其不再指涉一個外在事物，亦非將文字本身當作一個外在事物而指涉（不是說文解字），而是透過懸置、撤回對外在事物的指涉，指涉自身。亦即，指涉言說的發聲/生事實本身。²⁹

這個特殊的語言運作方式可以追溯到一個「法前」（prelaw）的古老語言行動：發誓（oath）。在討論保羅所謂的 *pistis*（faith：信仰）的意義時，阿岡本指出了其在古希臘文中相關連的字 *horkos*（發誓）。有意思的是，*horkos* 不僅指涉誓言本身，還指涉發誓時的誓物、信物。這個東西具有殺死發假誓者（perjurer）的力量，乃是誓言的保證。³⁰ 阿岡本因此指出，發誓所具有的神秘力量突顯出了法律與魔法（magic）的古老連結（TR：113-114）。³¹

從這裡我們試圖進一步釐清宣成性言說的「法力」來源。宣成性言說也許不僅是自我指涉，同時構成性地指涉著一個同時在場的暴力之物，才獲得了其拘束的效力。在我們關於主權暴力的討論中，這個誓言與誓物的連結就是法與暴力的連結。由此我們可以理解「宣成性」（the performative）的意義：透過懸置話語的指稱性，其試圖將話語的發生/聲本身與一外在事物相連結。亦即，透過此一外在事物來「指稱」話語的發生本身。因此我們可以了解爲何主權者是活的法律。擁有宣成性言說的權威，如阿岡本所說，意謂著其生命本身被當作法之效力的來源。如史密特所言，「他[領袖]在其自己的命令中直接肯認自身」（轉引自 HS：184）。在這裡，領袖的生命本身被當作誓言的誓物，法律以領袖的生命（代表著國族的生命）作擔保。命令（宣成性言說）因此將自身的發聲指涉爲領袖的生命與聲音本身，領袖的話因此就是法律（HS：172-173）。³²

從這裡我們可以看到，所謂的宣成性因此就是語言透過懸置其指稱、透過不指稱的

²⁹ 如前所述，法的適用與例外狀態具有類似的結構。

³⁰ 例如民間傳統的斬雞頭立誓或歃血爲盟。

³¹ 中文中的「法」似乎更清楚地追溯了這個法律與法術的古老淵源。

³² 這個現象可以從 oath 的另一個涵義「詛咒」中最爲清楚地看到。詛咒被賦予的神秘法力正在於當其被說出時，其所指涉的事實就會發生。這個法力在世俗國家轉而以警察支撐。因此，宣成句藉由對其發話之事實的指涉，將此事實連結於一強制性暴力。這是法律的話語。

方式，將自身的發生「指稱」於一外在事物（暴力或是發聲的生命）。嚴格而言，後面的這個「指稱」，亦即不指稱作為另一種「指稱」，並非指稱，而是指稱的預設，或曰意指作用（signification）的預設。當不指稱僅被視為指稱的懸置而非完成，亦即儘管懸置對此一外在事物的指稱，卻仍然認為指稱作用/意指作用仍然存在，這個指稱話語的發生本身就仍然和這個外在事物連結起來。所謂的宣成性或法的效力就是這個語言之意指作用的預設。

因此，標示彌賽亞與法律之關係的兩個關鍵字 *katargeō* (I make inoperative: 我使(之)無法運作，或 I deactivate: 我使(之)停止活動，或 I suspend the efficacy: 我懸置(其)效力) 與 *plērophoria* (bring into fulfillment: 完成) (TR: 91, 95) 便須從此理解。一方面，彌賽亞「『將讓所有的規則、權威與權力無法運作』(1 Cor. 15:24)」；另一方面彌賽亞建立「『法的目的 (*telos*)』(Rom. 10:4)」。阿岡本指出，關鍵在於 *telos* 究竟意謂著終結/目的 (end) 還是完成 (fulfillment) (TR: 98)。在此，中文完•成的兩種意義正好呼應英文 end 的兩種意義。彌賽亞建立了法的 *telos* 意謂著法的目的乃是「完」(終結) 與「成」(成功)。而這必須透過讓法失去效力、無法運作。因此，彌賽亞是 *telos tou katargoumenou* (『源於某物已被中止活動 (de-activated) 而完成』(2 Cor. 3:12-13)) 意謂著失效與完成同時發生，而進入一個更好的境界 (TR: 98-99)。

從我們前面關於宣成性的討論，我們現在可以了解，彌賽亞對法律的完成意謂著取消法的效力，亦即言說的宣成性。阿岡本認為，面對法的原形—誓言—保羅的作法並非以一個新的元素對抗這個法的原形，而是使法之中的兩個元素彼此相抗衡，或者至少將這兩個元素解開 (TR: 114)。在這裡，這兩個元素就是誓言本身與誓物。將其解開便意謂著將語言的純粹發生與其所伴隨之物的關係解開。也就是說，取消語言之意指作用的預設，避免語言將其發生本身以其伴生之物為擔保而客觀化為一事實。相對於由此而生的，誓言的義務性與拘束力的一面（亦即法的一面），保羅藉由誓言與誓物（亦即法與暴力）的分離試圖還原誓言本身的自發性（信仰的一面）（同前）。

於是，相對於宣成性言說，如何體察這種信仰的話語的存在形式？阿岡本提出了另一種特殊的言說形式：名詞句 (nominal sentence)。名詞句是沒有動詞述語 (verbal predicate) 的句子。名詞句常常被補上一個動詞述語來翻譯，例如 best the water (水最好) 被翻譯為 water is the best (水是最佳的)。但是語言學家指出這兩者是不同的。Benveniste 指出，動詞 to be (在、是) 具有兩種意義：存在性的，例如 the world is (世界在)，與本質性的，例如 the world is eternal (世界是永恆的)。這兩者的關係構成了存有學。然而，名詞句脫逸出了這個關係 (TR: 127-128)。

因此，阿岡本認為，信仰的話語 "Jesus Messiah" (「耶穌彌賽亞」，亦即 "Jesus Christ": 「耶穌基督」) 並不同於 "Jesus is the Messiah" (「耶穌是彌賽亞」)。「Jesus Messiah」所說的並不是有一個人叫耶穌，而他是彌賽亞。並不是耶穌作為一個主體/主詞 (subject) 存

在，而彌賽亞是他的本質或屬性的述語 (predicate)。”Jesus Messiah”超越了存在與本質、主詞與述語。Messiah 和 Jesus 無法分離，也不是另一個專有名詞 (proper name)。因此，並不是因為耶穌是彌賽亞而相信，而是相信「耶穌彌賽亞」。阿岡本認為，這就是愛 (love)。³³ 愛「美麗的瑪麗」並不是因為「瑪麗是美麗的」。因此，在信仰的世界裡，並不是我判斷或相信雪是白的或陽光是溫暖的，不是存在與本質之述語關係的世界；而是，我被帶到雪的白 (snow's-being-white) 與陽光的溫暖 (sun's-being-warm) 之中。「『我沒有活，而是彌賽亞活在我之中』 (I do not live, but the Messiah lives in me) (Gal. 2:20)」 (TR: 128-129)。

名詞句因此和宣成句一樣，不在於對外事物的指稱。然而，其亦非如後者一樣，將發話本身當作事實而指涉。名詞句作為信仰的話語，在於對語言與世界的開展。阿岡本指出，同樣經驗著溢出意指作用的話語，法 (nomos) 將此盈餘封印於戒律之中，信仰 (pistis) 則維持其開放。法將發話本身僵化為一事實，信仰卻超越了發話事實，而將其與說話的潛在性相連 (TR: 134-136)。在我們前面的討論中，彌賽亞對於法的完成在於對宣成性的取消，使法失效。名詞句正誕生於宣成句的完成。其解開了宣成性，亦即語言意指作用的預設。語言的發生現在與其外在之物 (生命的發聲) 之間不再有任何連結的預設。在名詞句中，意指作用被窮盡、完成，轉向另一種非意指性或無意義性 (in-significance)。語言因此不再透過意指作用的預設將自身的發生連結於一外在事物而保證為事實。透過這個鬆綁，語言的發生不再與外在事物建立關係。然而這亦非意謂著其轉而指稱所謂的內在世界，就像對神父的告解那樣。語言的發生同樣不再與內在在世界建立關係。然而，這個無關或非關係並非一種疏離、忽略或中立 (indifference)。相對地，阿岡本將其設想為一種親近 (nearness)。對於信仰的話語而言，這是口與心之間的親近。亦即，話語的發生/發聲與其發生之潛在性間的親近。信仰的話語經驗因此呈現為話的親近 (the nearness of the word)。一方面，這是語言 (word) 的親近；另一方面，這是某物 (the nearness) 在語言之旁的親近。透過對意指作用之預設的鬆綁，語言與事物因此同時獲得自由，而能夠轉為無償的使用 (gratuitous use) (TR: 130-131, 136-137)。

藉此我們終於可以回來理解阿岡本對法與生命之彌賽亞狀態的想法。班雅明說：「研讀而不再實作的法律是通往正義之門 (gate)」 (轉引自 SE: 63)。在卡夫卡的寓言《法律之前》 (Before the Law) 中，法律之門總是對外敞開。這意謂著法律總是以一種懸置的姿態將生命以排除的方式棄置於門前。這個原初的例外/棄置關係引誘著卑微的生命試圖進入法律之門，受到法律的庇護，甚至主宰法律，卻總不可得。在寓言的最後，守門人說，「沒有任何其他人能夠進來這兒，因為這扇門只註定為你一人。現在我要走了並關上它。」 (HS: 55) 阿岡本認為，此刻似乎無事發生，其實卻發生了關鍵的事件：彌賽亞的到來。卡夫卡預言中的角色可被視為試圖以各種方式使法律失效，以迎接彌賽亞的降臨。因此，通向正義之門確實是法律之門，但通過的方式並非將其打開：因為其

³³ 在保羅那裡，愛完成了法律 (TR: 108)。

總已打開！通過的方式唯有將其闔上，這是唯一通過法門的法門（HS：56-57）。正是這另一種通過法律的法門（use），能夠通向彌賽亞所帶來的正義。只能研讀而不再提供實務操作的法律因此乃是無法運作、失效的法律。這是彌賽亞降臨後所殘存的法律，而研讀正是法律的一種新的「用法」，「就像小孩玩著不要的東西」（SE：63-64）。這種無用之用乃是彌賽亞共通體（messianic community）中的生活形式。失去效力的法律成爲「純粹的法律」，不再禁止或命令，而成爲純粹說著自身之存在的話語。相應與此的是一個作爲純粹手段（pure means）的行動（純粹暴力），只展現自身，而與任何目的無關（SE：88）。在無用的法與語言之側浮現的，因此乃是那鬆綁的信物：生命。信，因此意味著人與言間最親近的分離。