

01

eft

Homo Sacer

主编 吴冠军 蓝江

左翼前沿思想译丛01

神圣人

至高权力与赤裸生命

[意]吉奥乔·阿甘本 - 著 吴冠军 - 译



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

阿甘本成名作首度中文译介
“神圣人”生命政治系列开篇之作
无可争议的政治哲学经典名著

在《神圣人》中，阿甘本旨在把关于纯粹可能性、潜在性与权力的问题，同政治与社会伦理的问题在以下语境中连接起来：后者已丧失其早前的宗教、形而上学与文化的立基。阿甘本从福柯关于生命权力的碎片性分析中获得启示，进而以巨大的广度、强度与敏锐度，在传统政治理论史中探查关于一种生命权力理念的隐秘在场。他指出，从政治理论的最早论题（尤其是亚里士多德关于人作为一种政治动物的论述）开始，并且在整个关于主权（无论是国王还是国家）的西方思想史中，主权作为一种针对“生命”的权力的理念，始终隐秘存在。

阿甘本认为，这一理念始终保持纯然隐在的原因，在于神圣之域（或者说神圣性的理念）同主权的理念紧密关联的方式。阿甘本的研究建立在两大基础之上：卡尔·施米特认为，主权者的状态乃是其所守卫的诸种规范的例外；人类学的研究已揭示神圣之域同禁忌之间的紧密交链。在此两者之上，阿甘本将神圣之人定义为那种能被杀死但不能被祭祀的人；在他看来，这个悖论性的人物恰恰仍活跃在现代个体的状态中——现代个体生活在一个对所有个体的集体性“赤裸生命”施加严密控制的系统中。

上架建议：政治哲学



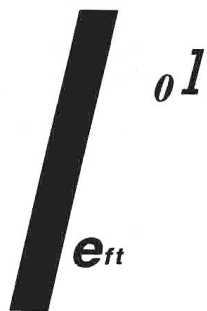
ISBN 978-7-5117-3041-1



9 787511 730411 >



三辉图书



左翼前沿思想译丛01

神圣人

至高权力与赤裸生命

[意] 吉奥乔·阿甘本·著 吴冠军·译

Homo Sacer
Sovereign Power and Bare Life

Giorgio Agamben



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

HOMO SCAER by GIORGIO AGAMBEN
Copyright © 1998, Giulio Einaudi editore S.p.A.
through Big Apple Agency, Inc., Labuan, Malaysia.
Simplified Chinese edition copyright© 2016 Shanghai Sanhui Culture and Press Ltd.
Published by Central Compilation & Translation Press.
ALL RIGHTS RESERVED

图书在版编目 (CIP) 数据

神圣人：至高权力与赤裸生命 / (意) 吉奥乔·阿甘本著；

吴冠军译．— 北京：中央编译出版社，2016.7

书名原文：Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life

ISBN 978-7-5117-3041-1

I . ①神… II . ①吉… ②吴… III . ①西方哲学—研究 IV . ①B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 140067 号

神圣人：至高权力与赤裸生命

出版人：葛海彦

出版统筹：贾宇琰

责任编辑：廖晓莹

特约编辑：杨晓琼

责任印制：尹 珺

出版发行：中央编译出版社

地 址：北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话：(010) 52612345 (总编室) (010) 52612341 (编辑室)
(010) 52612316 (发行部) (010) 52612317 (网络销售)
(010) 52612346 (馆配部) (010) 55626985 (读者服务部)

传 真：(010) 66515838

经 销：全国新华书店

印 刷：山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

开 本：880 毫米 × 1240 毫米 1/32

字 数：229 千字

印 张：10.75

版 次：2016 年 7 月第 1 版第 1 次印刷

定 价：56.00 元

网 址：www.cctphome.com 邮 箱：cctp@cctphome.com

新浪微博：@中央编译出版社 微 信：中央编译出版社 (ID: cctphome)

淘宝店铺：中央编译出版社直销店 (<http://shop108367160.taobao.com>) (010) 52612349

本社常年法律顾问：北京嘉润律师事务所律师 李敬伟 问小牛

凡有印装质量问题，本社负责调换。电话：(010) 55626985

总序

吴冠军、蓝江

一

奉献在读者面前的，是我们经过漫长筹备的一套丛书：《左翼前沿思想译丛》。在汉语学界，“左翼（派）”这个说法长久以来陷于深度混淆：我们触目可见诸种“老左派”“新左派”“极左思潮”标签，但归在这些标签下的种种论述真的可以代表“左翼”吗？

什么是“左翼”？在我们看来，“左翼”有两个定义性的特征。一是态度性的，即对当下既有现状（status quo）持一个批判性的态度。这个“态度”（attitude），亦即福柯所说的“启蒙的态度”：“可以连接我们与启蒙的绳索不是忠实于某些教条，而是一种态度的永恒的复活——这种态度是一种哲学的气质，它可以被描述为对我们历史时代的一个永恒的批判。”以此态度观之，今天汉语学界的许多“左翼”其实是名不副实的。

与此同时，“左翼”还有一个更实质性的特征：它不仅是一种“态度”，而且是一种“诉求”。这个实质性内核，就是争取更充分的平等。“左翼”的政治思想或话语，无论再如何呈现出五光十色的多元性，其最根本层面上的底色不会更改——追求一个更为平等主义的社会

(egalitarian society)。这就是“左翼”的两个定义性特征：批判性的态度与平等性的诉求。通过策划这套丛书，我们旨在在汉语学界重新厘清“左翼”思想的根本轮廓，并带领读者进入到左翼思想的最前沿地带。

以此为旨归，这套丛书将系统性地向汉语学界引入关于当代左翼思想的最前沿成果。自 20 世纪 90 年代开始，欧陆思想界的政治哲学研究出现了新的状况与新的气象：在政治上，90 年代初福山提出的“历史终结论”，宣告了全球资本主义秩序的到来；而在哲学上，“后结构主义”将西方欧陆思想的发展推到了它自身发展的一个逻辑极致，标识了“哲学的终结”。而恰恰是在这个双重“终结”的状况下，自 90 年代后期开始，一批卓越的欧陆思想家开始走到国际学术舞台之一线前台，其中具超凡影响力的就有齐泽克、巴迪欧、奈格里（及其合作者哈特）、阿甘本、拉克劳（及其合作者穆芙）、朗西埃、巴里巴、瓦蒂莫等等。这些思想家在过去的近二十年间的著述，已然开辟出了欧陆思想的全新气象，打开了“后结构主义之后”的（诸种）新的开端。

二

如何在欧陆思想史脉络中定位这批新一代欧陆左翼领军人物？

让我们先回到 20 世纪七八十年代。前面已提到，当时，一股后来被概述为“后结构主义”的思想运动，将欧陆思想的发展推向了它自身发展的一个逻辑极致。为什么这样说？

古希腊的古典形而上学以“理性”（logos）应治多神时代的“神话”（mythos），以“自然”（physis）作为人类共同体的基石。随后基督教神学以“上帝”代替“自然”，作为人的世界最终的根基与根据。欧陆思想史上“哥白尼式革命”的启蒙，则瓦解“上帝”的权威，重新以人的理性作为共同体之维系力量。继之而起的三轮思

想浪潮——历史主义、存在主义、阐释学——完成了从启蒙的普遍主义到后启蒙之视角主义（时代精神、个体意志、视域）的转换。随后兴起的结构主义，则借助语言学与精神分析而彻底瓦解“主体”之范畴（“主体”被构建论）。最后，在后结构主义思想家们这里，“历史化”与“结构化”相结合，“解构主义”“反本质主义”“无基础主义”“新实用主义”，皆指向了欧陆思想自身的逻辑终点——不再有任何形而上学的力量或范畴，可以构成人类共同体的终极支撑。对欧陆思想史深有洞见的利奥·施特劳斯在 20 世纪 50 年代便做出如下宣布：除了“回归”——回归古典形而上学或神学（“雅典或耶路撒冷”）——外，别无新的思想突破口。¹

然而，我们已经能在晚近二十年欧陆政治哲学家的著作中，捕捉到一股新的思想脉动。自 20 世纪 90 年代以降，齐泽克与阿甘本这两位出生于 40 年代的思想家，与比他们略长半辈的奈格里、拉克劳、巴迪欧等人（皆出生于 30 年代）一起，围绕“the Political”（政治）形成了一个充满活力的欧陆思想之前沿地带——一个新兴的“激进左翼”思想阵营。

但我们仍然面对的重要问题是：是什么使得这股“激进左翼”政治哲学在过去十几年内迅猛崛起？这些学者同前代左翼学者（后结构主义者）的根本学理分歧在哪里？他们是否真正打开了全新的思想格局？

三

在我们看来：这一代欧陆思想家的崛起，始于他们不满于后结

1 进一步阐述请参见吴冠军：《现时代的群学：从精神分析到政治哲学》，北京：中国法制出版社，2011 年，第 3—152 页。

构主义者在“政治主体”问题上的立场——即“消解主体”后，拥抱微观政治、“私密的反抗”（intimate revolt）、拟像游戏、小叙事与歧见的繁荣、多元主义的族群认同，等等。在这些当代激进思想家看来，后结构主义的政治方案在今天已经彻底丧失反抗性，因为它们已经被整合到全球资本主义秩序之中；微观政治、“私密的反抗”、拟像游戏、小叙事繁荣、小共同体认同、开放的多元主义宽容等等，都能在被齐泽克称作“后现代数字资本主义”的全球秩序中得到实现。而后结构主义的当代传人，如赛蒙·克里奇利、朱迪丝·巴特勒等人，皆发出如下论调：现状永远会持续下去，我们无法击败整个资本主义系统，我们只能进行日常生活中的“私密的反抗”，进而，努力让各种被排斥、被边缘化的声音被听到……这种左翼姿态，在当代激进左翼学者眼中，正是把左翼事业引向一条绝路：从哈贝马斯到克里斯蒂娃，顶级左翼思想家们明里暗里皆纷纷放弃社会变革的目标（承认资本主义秩序会不断持续下去）、放弃激进解放的理想（玩玩“私密的反抗”、搞搞小范围的游戏）……

是故，把理论进路并不一致的这批当代学者们联合成一个“激进左翼”思想阵营的，正是他们所分享的这样一种立场：对全球资本主义秩序的激进反抗。而在学理上，不论他们的正面主张为何，这批左翼学者旨在处理的一个核心问题，就是政治的主体问题：传统的工人阶级（working class）之后，什么能成为新的变革既有秩序的主体？

今天“激进左翼”阵营中的成名人物，都在政治主体这个问题上深有建树。若对他们进行细致的理论梳理的话，则可分出四个理论路向。有意思的是，前三个路向正好两两出场：第一对，就是因写作《帝国》三部曲而大名鼎鼎的哈特和奈格里；第二对，是在80年代就已成名的拉克劳和穆芙（他们的成名作《领导权和社会主义策略》，是左翼政治哲学的地震式作品）；第三对，就是齐泽克和巴迪欧（他们也有一本合著，即收入本丛书的《当下的哲学》）。而第

四个路向，则是以阿甘本的《神圣人》（亦收入本丛书）三部曲为代表。这四个路向，实则构成了当代欧陆左翼思想之基本框架。

进一步沿着思想史的线索向上追索，我们就能看到以上四个路向各自背后的理论资源：第一对背后站着的是马克思和德勒兹，第二对背后是马克思和葛兰西，第三对背后是马克思和拉康，第四个背后则是海德格尔与本雅明。进而我们想指出的是，这批激进左翼思想家给我们打开的思想视野不仅仅是“回到马克思”，他们更是向上追到了古典德国理念主义（齐泽克），追到了斯宾诺莎（奈格里），追到了古希腊的亚里士多德（阿甘本），追到了柏拉图（巴迪欧）。这就使得我们有必要进一步把激进左翼的政治哲学，去放在一个更大的思想史背景下进行考察——对柏拉图到施特劳斯/巴迪欧、亚里士多德到阿伦特/麦金泰尔/阿甘本、霍布斯到施米特/阿甘本、斯宾诺莎到德勒兹/奈格里、康德到海德格尔/罗尔斯/拉克劳、黑格尔到科耶夫/泰勒/齐泽克等等这些充满“歧路”的思想史线索，去做出一个学理上的内在衡析。¹

四

汉语学界对当代左翼前沿思想的研究，从21世纪初大陆和台湾开始陆续翻译他们的著述以来，已取得了一定的成绩：至少在今天，齐泽克、奈格里、阿甘本、巴迪欧等名字对于中国学者来说已经不再是陌生语词。

然而，其中很多著作之翻译质量，实是不如人意。究其缘由，我们认为问题出在汉语学界的研究者与翻译者们对当代左翼思想尚

1 以上分析的具体展开，请参见吴冠军：《第十一论纲：介入日常生活的学术》，北京：商务印书馆，2015年，第3—19页。

无系统了解与学术认知。因缺乏实质性的学术储备，很多译者是在为翻译而翻译，乃至在粗劣的“硬译”。这便使得左翼思想在学界面目更加晦暗不清，遑论对之进行学理上的深入梳理与衡析。正是有鉴于这一局面，在三辉图书的鼎力支持下，我们便投身筹划这套大型丛书。

本译丛就其规模而言，目前包含两大板块部分：第一部分，我们选取了当代著名的左翼思想家，包括阿甘本、齐泽克、巴迪欧等人（还有一些他们老师辈的，比如加塔利）的代表性著作。我们希望通过翻译的方式——尽力做到优质的翻译——呈现出当代欧陆左翼的思想地貌。第二部分，我们则选取分析欧陆左翼思想跟中国思想互动的研究，包括借助左翼理论视角来研究中国思想的著作。以展现左翼思想与中国语境的诸种相关性。

认真负责的学术翻译，在今天诚然是“高投入、低产出、低报酬、高风险”的高压且高危行业，于职业于健康皆无“益处”，只有“愚公”才会干。很感谢和我们一起投入这项事业的愚公学友们。我们谨希望通过自己的一份微薄努力，为汉语学界的左翼思想研究与学术讨论带来一些不同的景观。若能至此，纵疲累，心愿已足。

译者导论

阿甘本的生命政治

意大利哲人阿甘本（Giorgio Agamben）的《神圣人》（*Homo Saer*）一著（意大利本出版于1995年，英译本出版于1998年）已无可争议地成为一部经典的政治哲学名著。也正是这部著作，使阿氏正式跃升为世界性的顶级学者之一：尽管其著述跨越政治哲学、法理学、神学、本体论、艺术、语言、美学、文学等学科领域，但我同意黑伽蒂（Paul Hegarty）的如下看法：阿甘本“比较不可能因其论文学与美学的著作或其对于科学及科学史的薄弱阅读而被铭记；但他的阅读广度以及伦理驱动，使得他成为任何自我反思性的政治哲学的一个重要部分”¹。阿甘本的博学广识以及他对政治哲学的独特贡献，获得了许多同代思想家的由衷敬佩，包括拉克劳（Ernesto Laclau）、奈格里（Toni Negri）、齐泽克（Slavoj Žižek）等大家。

1 Paul Hegarty, “Giorgio Agamben”, in Jon Simons (ed.), *From Agamben to Žižek: Contemporary Critical Theorists*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010, p.26.

在汉语学界，阿甘本这本名著被普遍译为《牲人》（或者《被献祭的人》）。这恰恰表明，这部著作被真正阅读之少。绕开“神圣人”这一直接译名而硬造“牲人”这个名词，不仅没有必要，而且学理上陷入谬误（参见导论第二、三节）。反过来看，不把该著按其原义译为《神圣人》之行为本身，恰恰表明了这些学者对“神圣”一词所怀有的前阿甘本主义理解（即“神圣”是用在最美事物上的一个顶级词，如自由主义者说“人权神圣不可侵犯”时）。阿甘本最成名的论述技艺，按照拉克劳的看法，就是通过对一个术语或概念的谱系学—词源学考察，进而做出一个令人耳目一新的结构性分析。¹这一独特进路，也每每使阿甘本笔下的术语与概念，同它们在其他语境下的使用差别甚大。其中，“the sacred”（神圣）与“the profane”（亵渎 / 渎神 / 污浊 / 俗世）²，是阿甘本思想中堪称最为关键的一对术语，不精确地理解它们，根本无法打开阿氏的思想内核。

但恰恰这对概念在阿甘本笔下，和它们在日常生活中的“一般理解”迥然不同。可以说：阿甘本在其著述中一方面把这对日常概念上升到一个关键性的位置，强调它们是理解人类共同体“结构”的一把关键钥匙；而另一方面，阿氏对这对概念的独特经营，却是致使它们

1 Ernesto Laclau, “Bare Life or Social Indeterminacy?” in Matthew Calarco and Steven DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford: Stanford University Press, 2007, pp.11–12.

2 “The profane”确实找不到一个唯一的汉语对应词，我列出的这四个词都点出了它的一个关键面向。

相对于其日常使用而呈现出一种离奇的“颠倒”——在阿甘本的学术词典里，“神圣”乃是人类政治问题的罪魁祸首，指向那使政治沦为“生命政治”的根本性操作，而“污浊”则恰恰是应治“生命政治”的政治哲学方案，指向幸福生活的可能性。“神圣生命”，绝不是生命被上升为“神圣不可侵犯”；在“人权（生命权）神圣不可侵犯”这种自由主义话语中阿甘本看到的是，生命本身被政治化（“生命政治”），被捕捉进政治之域中；而纳粹集中营，便是对生命这一捕捉与征用的极端产物。正因此，阿氏给“神圣生命”起了另外一个名字：“赤裸生命”（bare/naked life）。

那么，什么是“生命政治”？为什么“神圣”“神圣人”等论题，在阿甘本的著作中会同“生命政治”密切缠绕？为了帮助读者厘清阿甘本的论述脉络、并切实把握何以《神圣人》能够成为政治哲学的一部经典名著，在讨论阿氏“生命政治”论之前，我们极有必要先返回思想史，对阿甘本之前的“生命政治”做一个深入的学理考察。

一 阿甘本之前的“生命政治”论

尽管“生命政治”（biopolitics）在晚近 20 年的政治学界大放异彩，但这个概念的源头，实则可以上追到 20 世纪 20 年代：从词源学的角度而言，“生命政治”这个词最早由瑞典政治学家科耶伦（Rudolf Kjellén）所创造。是以，要深入地分析“生命政治”论，实有必要从上个世纪该概念之源头处入手。如果从思想史背景来考察的话，科耶伦所身处的年代，正是“生命哲学”（philosophy of life）最为兴盛的时代。

科氏对“生命政治”概念的创造、阐述与经营，实是植根于其时关于“生命哲学”的大讨论。

生命哲学于19世纪末兴起，确如施拿戴巴赫（Herbert Schnädelbach）所论，乃由三股强大思潮交织而成。¹ 第一股是以柏格森（Henri Bergson）为核心代表人物的形而上学的生命哲学。这一生命哲学路向将生命视作为超越体验、知觉与意识的一种普遍的、非历史性的本体实质，唯有通过“直觉”或“直接把握”（direct apprehension）才能抵达。尽管作为一个永恒的形而上学力量，生命在人的体验王国之外，但正是它使这个世界生机勃勃，人（乃至非人）的一切体验都需要诉诸于它才能进行解释。第二股思潮则可以称之为作为一种历史哲学的生命哲学，其代表人物应数当年大名鼎鼎的斯宾格勒（Oswald Spengler）。这一路向将整个历史—文化进程视作为一个生命体，有其生长与衰败。各个社会或文明，也像达尔文笔下的物种与生命形态那样，彼此竞争并随之兴盛或败亡。第三股思潮则可称之为伦理性的生命哲学，其当之无愧的代表便是尼采（Friedrich Nietzsche）。生命成为衡量以及重估所有价值，进而建立所有价值的那个力量。提升还是阻碍生命，是尼采对一切事物

¹ Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831-1933*, trans. E. Matthews, Cambridge: Cambridge University Press, 1984; See also Mark Olssen, "Politics and the Philosophy of Life: Towards a Normative Framework", in Jon Yorke (ed.), *The Right to Life and the Value of Life: Orientations in Law, Politics and Ethics*, Farnham, Surrey: Ashgate, 2010, pp.39-40.

进行考量的唯一准绳。

尤其受到历史哲学的生命哲学之影响，科耶伦将“生命体”之理解方式移植入政治论域，以一种有机主义的视角来考察国家，把它视为一个准生物性的有机体。在科氏笔下，国家作为一个“超个体的生物”，“同个体一样真实，只是大得惊人，并且在其发展进程中远比个体更为强壮有力”。¹科耶伦进而提出：国家的“自然形态”，就是民族国家。仍是同作为有机生物体的个体相类比，科氏把民族国家称作为“族群的个体性”²。可见，科耶伦并不把国家看作因个体群处而形成的一种特殊的政治共同体形态（通过契约缔结抑或历史俗成）；在科氏眼里，国家本身，便是一种生命的有机体形态，它先于个体生命而独立存在，具有自身的“精神”“利益”，以及和所有有机体一样的生、老、病、死等状况。

基于这样的有机主义框架，科耶伦从生物学角度来研究社会群体之间的争斗乃至战争，认为它们的根本肇因，可以从生命之生存、利益等角度得到理解：同趋利避害的个体为了生存而斗争一样，国家或其他社会群体也是在其自身“生命”的持存意义上而斗争。这就是科氏笔下的“生命政治”：

1 Rudolf Kjellén, *Der Staat als Lebensform*, 1924, p.35, quoted from Thomas Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, trans. Eric F. Trumpf, New York; London: NYU Press, 2011, pp. 9-10.

2 Quoted from Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, p.10.

有鉴于内在于生命自身的这种典型的紧张……我倾向于将这一追随生物学之特殊科学的学科命名为生命政治。在社会群体的战争中，我们能很清晰地看到为生存与成长的生命斗争的残酷性。与此同时，我们也能检测到在群体内部为了诸种生存的目的所形成的一种强有力的合作。¹

透过如上文字我们可以看到，科耶伦的“生命政治”论在学理上是相当粗鄙的，因为在他这里，把生命置入到政治之域的方式，仅仅是通过类比——将“国家”以及“社会群体”比作有机体的生命、“超个体的生物”。因此，科耶伦式的“生命政治”，应当被看作是20世纪20年代思想氛围中所形成的一个特殊产物：当时的欧洲，存在着大批政治思想家——科耶伦只是其中之一，同时期著名人物还包括施米特（Carl Schmitt）等——皆或显或隐地采取有机主义视角来看待民族国家，视之作为一种可与个体生命相类比，但超越个体生命之上的庞大的生命有机体。而正是这一思想，催生出了国家社会主义基于种族主义偏见之上的有机主义国家概念、及其关于“人民体”（the people's body）的论述。国家作为一个同个体相类似的生命有机体，最后便模糊地在“种族的同质性”上找到其生物学根据。通过这种“内在的生物性质量”，人民或种族便被“科学地”划分出一个上下等级，历史就是由这些庞大生命体之间为了生存与利益的斗争而形成²一切

1 Quoted from Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, p.10.

2 在这一历史叙述中，具有自身生命的人民或种族（而非个体），被看作是历史的主体。

社会关系与政治问题，最后都被归结到生物学的肇因上。第三帝国卫生部长赖特（Hans Reiter）曾经在其1934年的演讲中谈到“我们的生命政治”，倡议“承认生物性的思维作为每一个有效的政治的基准、方向与底层结构”。¹ 赖特的“生命政治”主张，便是一方面在数量上提升德意志人民的人口，另一方面在质量上推进他们的遗传性物质；落实在具体政治实践上，便是对整个人口进行优生学控制，并严防外来族群血统的入侵。

当代意大利政治哲学家埃斯波西托（Roberto Esposito）将纳粹的这种“国家的活力主义概念”，直接同包括科耶伦在内的在“后浪漫主义思想气氛”中产生的“生命政治”做出了一个思想史上的关联：在这种“生命政治”叙述中，国家成为一个有生命的形态，具有诸种“本能”与“自然驱力”；国家不再是从契约中产生的一个政治形态，而同时在精神与肉体层面是一个单独的个体。² 在纳粹的“生命政治”视线里，“一系列的疾病正威胁着德国肌体的公共安全。很显然，该时代的革命性的创痛皆是疾病，如颠覆性的贸易工会主义、选举性的民主，以及罢工的权利。所有这些都是国家肌体组织里生长出来的肿瘤，造成无政府状态以及最后国家的瓦解”³。在这个意义上，纳粹的统治诚如埃斯波斯托所论，是一种“生物统治”

1 Quoted from Lemke, *Biopolitics: An Advanced Introduction*, p.12.

2 Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trans. Timothy Campbell, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2008, pp.16-17.

3 *Ibid.*, pp.17-18.

(biocracy)：国家元首扮演医生的角色，祛除寄生虫，保证国家的卫生与健康。

我们看到，科耶伦式的“生命政治”在思想史与政治史中，便毫无阻滞地转型成为国家社会主义的“生命政治”，即（1）通过在生物学层面上进行整个人口的优生学控制、改造其“质地”，来增进国家之生命有机体；（2）一切社会—政治问题，皆被转换成国家肌体里的“疾病”，只有消除肿瘤、灭绝寄生虫（如犹太人、吉普赛人、智障与残疾人等），民族国家的生命有机体才能健康成长与繁荣。

当然，也正是因为“生命政治”在20世纪上半叶同纳粹主义意识形态紧密相联，是以，“二战”之后“生命政治”论便从学术舞台上几近彻底消失。相反，由科耶伦同时提出的另一个概念“地缘政治”（geopolitics），尽管也随即为纳粹主义所整合，但随着“二战”之后冷战格局的迅速形成，反而持续成为学界所广泛重视的一个研究领域，至今仍然是政治学研究中的一个关键词。

“生命政治”这个概念真正为学界所深切关注，却已是距离其诞生整整半个世纪之后的事。20世纪70年代后期，已享大名的法国哲学家与思想史家福柯（Michel Foucault）的研究重点从“规训权力”（disciplinary power）转到“生命权力”（bio-power）。正是这一研究视角的转移，重新激活了早已被掩盖在故纸堆下的“生命政治”一词，并赋予了它以全新的激进内涵。埃斯波西托的以下评论，丝毫没有夸大其辞：“自从米歇尔·福柯重新提出并重新定义【生命政治】这个概念（他没有造这个词），政治哲学的整个框架已然深层

次地被改变了。”¹

福柯第一次使用“生命政治”一词，是在1976年3月17日在法兰西学院的授课中（后结集为《必须保卫社会》出版，该日课程为最后的第十一讲）。他将生命政治定义为“一种新的权力技术”²。作为历史学家，福柯强调生命政治绝非自古就有，而是一种全新的、伴随现代性而到来的政治形态，其核心特征就是“生命权力”的使用。这种权力技术对生命及其一举一动进行监视、干预、扶植、优化、评估、调节、矫正。而根据福柯的考察，这种针对生命的全方位权力体系，乃产生于文艺复兴以降的“古典时期知识型”中。生命权力不再像以往那样只能“使你死”（死亡威胁），而是通过干预人的生活形式来致力于如何“使你活”（扶植生命）。这种权力不但具有压迫性与否定性的力量，例如摧毁、剥夺、限制、阻碍等，而且具有生产性、肯定性的力量，行使着规范化和规则性的“生命管理”（life administration）职能。

“生命权力”包括两个层面：一是“人体的解剖政治”，即“以作

1 Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trans. Timothy Campbell, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2008, p.13. 相似的评论很多，此处让我们再引述另一位评论者，“福柯的[生命政治]概念已取得这样一个当代的影响，以至于以下论题经常被提出：政治哲学的整个框架，在这个概念出现后，已经发生了深层次的改变”。参见 Nicholas Heron, “Biopolitics,” in Alex Murray and Jessica Whyte (eds.), *The Agamben Dictionary*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011, p.36。

2 Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-1976*, trans. David Macey, New York: Picador, 2003, p. 242.

为机器的肉体为中心而形成的”规训机制；二是“人口的生命政治”，即“以物种的肉体、渗透着生命力学并且作为生命过程的载体的肉体为中心的”一连串的介入与调整控制。¹ 具而言之，前者包含一系列规训性的技术（disciplinary techniques），施加于个体之身体上：代之以直接压制或掩藏身体，这一层面的生命权力以介入性的方式（比如通过医学话语、卫生控制等），构建起了关于“人体”的生理常规。在福柯看来，比起传统社会中奴隶或仆从来，现代的生命权力不仅仅是大幅度地降低了用以防范反抗的成本，并且其规训技术使得人的身体更具有经济意义上的高生产力。生命权力的第二个层面，则瞄准作为“社会身体”的人口，包括出生率与死亡率、健康状态、人均寿命、社会财富的人口分布等等：通过建立在人口统计学上的各种“安全技术”（techniques of security），生命权力旨在降低人口所面对的各种外在与内在的危机或风险，并用总体平衡（overall equilibrium）来确保整体人口的安全。“安全技术”使得生命权力不同于传统的“使你死”的生杀大权，而成为一定程度上可以与“人权”等现代理念相配套的“使你活”的权力。自由主义意义上的自由，实际上乃建立在生命权力所展布的安全装置之上，并且以其为限度。这就是自由主义的“治理术”。²

1 参见福柯：《性经验史》，余碧平译，上海：上海人民出版社，2000年，第100—101页。

2 在1978—1979年讲座中，福柯甚至提出过“自由主义作为生命政治的一般框架”之论题，追问在自由主义社会中同时作为法律性个人与生命性个人的主体，是如何被治理的。Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979*, trans. Graham Burchell, New York: Picador, 2010, pp.22, 317。

在福柯看来，这两个层面的生命权力彼此紧密交织结合在一起，形成现代国家的生命政治。针对作为个体的人之身体的规训技术，主要通过诸种机构（institutions）——如学校、军队、监狱、医院、疯人所等等——来操作；而针对作为物种的人之身体（人口、种族）的安全技术之运作，则主要是通过国家（在今天，即至高的民族国家）。¹这两种技术，都深层次地倚赖“知识”，因此，生命权力本身是一种“知识—权力”（与作为“暴力—权力”的至高权力全然不同）。于是，在现代国家中，生命在个体与群体这两个层面上都已深层次地受控于生命权力：作为个体的人（人体）与作为物种的人（人类），都被纳入政治之域，被置于诸种“权力装置”隐秘却极其有效的操纵之下。²

福柯生命政治论的关键便是：在现代的“生命权力政权”（regime of biopower）中，“法律”之功能很大程度上为“规范”所取代。两者的区别在于：“laws”仍然是施加于个体的外在律令，而“norms”则直接定义何为“正常”。前者仍然以威胁（对犯法者的惩罚）为后盾，而后者则通过“知识”这一媒介而为主体所“内化”。以前政治背后装备着利剑（至高暴力），现在则是规范：不符合规范意味着“不正常”，于是政治便同医药、救治、矫正相关。在福柯看来，现代政治已经颠

1 英语“sovereign”一词，同时意指“主权的”与“至高的”；换言之，“主权”本身就是指“至高性”。

2 诚然，福柯有时会将“规训权力”与“生命权力”区分为两种权力的形态（尽管彼此交叉但互有区别），但大多数时候他将前者囊括在后者之中，描述为后者运作的两个层面之一。具体的概念分析请参见 Chloë Taylor, “Biopower,” in Dianna Talor (ed.), *Michel Foucault: Key Concepts*, Durham: Acumen, 2011, pp.44–46。

覆了亚里士多德对政治的古典定义——人是政治的动物：在现代，人的动物性（生命）本身变成政治的核心。权力逐渐和暴力（至高权力）脱钩，变成规制、管理人口、扶植生命使之繁荣的“生命权力”。换言之，生命权力不再表现为暴力，而是规范性的规制、生命进程的正常化。通过人体与人类两个层面的操作，生命权力旨在驯服生命中的偶然性（aleatory）因素，“政权直接目标之一就是控制内在于生物性进程中的随机因素”¹。生命政治，就是以生命权力为主导统治模式的政治，它高举着保卫社会、“正常化”社会的金字招牌，不仅着力于对身体的正常化（规范化），并且关注“人作为一个种族的生物性过程”，关注对生命的控制，降低随机性因素的侵袭，确保它们安全与正常。至高暴力以死亡来威胁生命，而生命权力则保护与扶植生命。因此，掌握在主权者手里的至高权力（古典时代）与蔓延在各个社会机构中的生命权力（现时代），在权力施行与操作上正相背反：前者让你活（let live）并使你死（take life），后者则使你活（make live）、让你死（let die）；前者是一种特殊状况（例外状态）下使用的权力，而后者则是一个“常态化的权力”（power of regularization）。²

以“正常化”的名义、以提供“安全”为口号，现代性的生命政治，有效地将整个社会“标准化”。而生命政治的主要产物，便是为数庞大的顺从的、富有生产力的、训练有素的“驯顺的身体”（docile bodies）。在福柯看来，这些数量巨大的“驯顺的身体”，正是启蒙时

1 Foucault, *Society Must Be Defended*, p.246.

2 Ibid., pp.240-241, 247.

期以来西方经济快速成长的基本社会能量之一（东方则由于过长的前现代社会时期而使经济发展滞慢）：“这一生命权力无疑是资本主义发展的一个必不可少的要素。如果不把肉体有控制地纳入生产机器之中，如果不对经济过程中的人口现象进行调整，那么资本主义的发展就得不到保证。”¹在这个意义上，福柯将文艺复兴时期称之为“‘生物现代性’的开端”²。

从思想史角度来看，尽管福柯那以“规范”（知识—权力）为核心的生命政治论同 20 世纪上半叶的生命政治论完全不同，然而两者之间却并非没有一条隐在的线索：福柯的生命政治，实质上恰恰对国家社会主义式的生命政治构成了一个尖锐的批评。第三帝国对德意志人口的一整套生物学—遗传学—优生学操作，恰恰正是福柯所追踪的那对生命进行干预、扶植、优化、监视、评估、调节、矫正的生命权力。实际上，在最初引入“生命政治”话题的 1976 年 3 月 17 日那场讲座上，福柯便专门谈到了种族主义与纳粹主义。福柯指出：历史性地来看，种族主义实是达成了以下生命权力的操作——以想象的“生物性同质”话语建构出了社会群体的基础，并划分出哪些族群是优质的、健康的（值得活下去的）与哪些是低劣的、有病的（不配活下去）。是以，从人口层面而言，生命消灭得越多，恰恰促使整体人口越健康、越优质：“他人死去这个事实并不简单意味着他的死使我活得更安全；而是他人之死、低劣种族之死（或退化者之死、反常者之死），将使

1 福柯：《性经验史》，第 98、101—102 页。

2 同上书，第 103 页。

得生命在一般意义上更为健康。”¹可见,生命权力通过种族主义而重新把死亡拉进来。纳粹即为一种国家种族主义:它决定谁必须活、而谁必须死。²我们可以看到:实质上,纳粹的生命政治,恰恰正是福柯生命政治批判的一个核心对象。从思想史角度出发,我们可以正当地追出从科耶伦式生命政治到福柯式生命政治内在固有的一条隐秘线索。

福柯的生命权力分析让我们看到,即便国家社会主义式治理在20世纪后半叶的欧洲已被自由主义式治理所取代,然而就生命权力的操作而言,我们仍能看到两者的连续性。譬如就人口层面的“安全技术”而言,永远是整体人口的安全而非个体的安全是国家治理的最终落脚点,自由民主制下的几乎所有政客都隐在地分享如下观念,社会危机或灾难所造成的死亡率(如饥荒统计)只要能保持在一定范围之内,那么少数个体死亡,并无关大局。没有人会真正坚持“一个也不能少”的激进启蒙理念(如康德的“每个人都是目的”)。在最彻底的意义上,现代性的国家“治理术”并不在乎每一个个体,它只通过“安全技术”等调节性杠杆对总体的量进行维护。即使是最关涉个体安全的社会治安问题上,“安全技术”也只在于控制“犯罪率”而已。于是,在人口统计学和生命政治的层面上,监狱中正在服刑的个体与监狱外的一个“自由人”没有太大区别。相对于国家社会主义将每个个体生命纳入到民族国家之生命有机体之下,自由主义虽然高举个体自由与人权之大旗,实际上仍然继续将每个个体生命缩减成人口统计

1 Foucault, *Society Must Be Defended*, p.255.

2 Ibid., p.254.

学的数据——代议制民主本身实则就是建立在这样一种数据之上的政治模式。¹

二 人类共同体的“原始结构”

尽管福柯在 70 年代后期那几年的著述与课程里多次谈到了生命政治，然而这个论题在他身后并没有立即得到关注，甚至在相当长一段时间，生命政治论被视为福柯学术生涯中“即便不是异常、至少也是不协调”（anomalous if not aberrant）² 的一章。生命政治真正在学界绽放出异彩，乃至在欧陆政治思想中形成一个“生命政治的转向”（biopolitical turn）³，则是要到比福柯小 16 岁的意大利哲人阿甘本重新接过前者所开启的这个话头之后。诚如堪贝尔（Timothy Campbell）与塞茨（Adam Sitze）所言：1998 年阿甘本《神圣人》的英译出版，“福柯那长年休眠的论生命政治的文本，被以它当下的形态重新激活”⁴。

1 关于福柯“权力论”的前后变迁，请进一步参见吴冠军：《绝望之后走向哪里？——体验“绝境”中的现代性态度》，载《开放时代》2001 年第 9 期，第 47—59 页。

2 引自堪贝尔与塞茨的说法。按照这两位作者，福柯关于生命政治的那些论述“显然同之前的那些篇章毫无关联，也似乎同福柯 1984 年突然去世前计划出版的《性经验史》之后两卷完全脱钩”。Timothy Campbell and Adam Sitze, “Biopolitics: An Encounter,” in Campbell and Sitze (eds.), *Biopolitics: A Reader*, Durham and London: Duke University Press, 2013, p.4.

3 Ibid., pp.4-5.

4 Ibid., p.4.

但是与身为思想史家的福柯从历史角度谈“生命政治的诞生”不同，哲学家阿甘本从结构角度关注人类共同体的“原始结构”（original structure），而生命政治在他看来，最初就已镶嵌在人类共同体之结构当中。换言之，在阿甘本看来，所有人类政治共同体——至少整个西方政治传统——都建立在生命政治之上。因此，不同于福柯把生命政治看作现代性的产物，阿甘本强调我们今天所面对的状况，只是生命政治漫长历程中的一个极端的新阶段。

正是为了揭示生命政治的内在结构，阿甘本深入研究了“神圣”这个古老的“神学论题”，并在这基础上提出人类共同体的“原始结构”问题。“神圣”一词，在阿氏著述中具有核心地位，尤其是1995年《神圣人》一著出版以后。在字意上，“sacred”指属于神的事物，“它们被从人的自由使用和交易中移除了出去”¹。使某事物“神圣”，就是将它从人的世界中移除出去，把它交付给神，或者说，从俗世法律（profane law）——人间法（human law）——之领域中移除出去，而把它交付到神法（divine law）之域。祭祀（sacrifice）——使事物（乃至人）成为“牺牲”的实践——就正是这样一种“神圣化”（sacralization）的操作：通过祭祀的仪式，“牺牲品”就从人的世界被移除了出去，而交付给了神。正是在这个意义上，牺牲品是神圣的，但作为“通向神圣”的通道，祭祀却首先包含着一种暴力——牺牲品必须被暴力性地从人的世界移除。因此，“神圣化”内在地建立在暴力性的排除

1 Giorgio Agamben, *Profanations*, trans. Jeff Fort, New York: Zone Books, 2007, p.73.

(exclusion) 之上。与“神圣化”相反的操作,便是“渎神”或者说“污浊化”(profanation),即把曾经神圣的事物下降回人的世界。渎神(褻渎、污浊化),由是构成了对暴力性排除的一个反动。

对于阿甘本而言,“神圣的”(sacred)和“宗教的”(religious)几乎可以作为同义词使用,唯一区别在于,属于天上诸神的事物,是为“神圣”;而属于冥府诸神的事物,则称之为“宗教”。¹阿氏指出,所谓“宗教”,就是关于祭祀的一套文化实践:“宗教可以以如下方式来定义——它将诸种事物、场所、动物或人民从共通使用中移除、并将它们转移到一个分隔的领域。”阿氏的论点,并不只是宗教总是内在地包含着“分隔”,而是人类共同体中每一种“分隔”,都“在其中包含和保有一个纯然宗教性的内核”²。而祭祀,就是对这种分隔进行维持和管理的一个机制:通过各种仪式、程序,祭祀掌握着所有事物从俗世到神圣、从人间法领域到神法领域的通道。当然,被祭祀仪式“神圣化”了的事物,同样也可以被“污浊化”,使之返回俗世领域。阿甘本从文化人类学角度举出了多个例子,其中最简单的一例,就是通过人的“接触”(contagione)——牺牲品乃至牺牲品的一个部分,一旦在祭祀过程中被人触碰后,就不再具有属神的性质。宗教文化史上人们经常有意使用这种作为“污浊化”的接触,从而将牺牲品的肝脏、心、肺等内脏供奉给神,而使其他部分

1 Giorgio Agamben, *Profanations*, trans. Jeff Fort, New York: Zone Books, 2007, p.73.

2 *Ibid.*, p.74.

“返回俗世”，可以供人食用。¹而在今天江浙地区的清明祭祀习俗中，我们仍同样可发现这种“污浊化”的操作：人们在家里祭拜完去世的先人后，将供奉品（如酒菜、水果等等）拿回厨房转一圈后再端出来，便可供人食用。²这一“到厨房转一圈”，便是最典型的一个“污浊化”操作。这种似乎毫不起眼的“人的一碰”，或者“回厨房转一圈”，在阿甘本看来恰恰值得深究：它们举重若轻地取消了包含一整套复杂仪式的神圣化操作，令遭到“分隔”（从人世间被排除出去）的事物一举“祛魅”、直接拉回俗世。

阿甘本特别指出关于“宗教”的一个词源学错误，就是把“religio”理解成来自于“religare”（指将人与神圣结合在一起的事物）。“宗教”一词实质上是来自于“relegere”，该词暗示了在同诸神之关系上的一种有所顾忌，或者说，一种焦虑性的犹豫。因此，“宗教不是去联合人与神，而恰恰是去确保它们保持有所区分”。于是，宗教的对立面实际上不是对神的不信仰或无动于衷，而是对俗世与神圣之“分隔”的忽视——比如说，在对待事物或使用事物上，忽视“神圣”与“污浊”的属性之别。在这个意义上，“褻渎”或“污浊化”，便正是去打开一种“忽视”的特殊形式之可能性：它故意无视这种“分隔”，或者说，它将这种“分隔”进行一种特殊的使用。³

由于宗教性的祭祀具有这样一种特征性的“排除”功能（将某物

1 Giorgio Agamben, *Profanations*, trans. Jeff Fort, New York: Zone Books, 2007, p.74.

2 笔者家里就仍然保持这种祭拜习俗。

3 Agamben, *Profanations*, pp.74-75.

从人的世界中排除出去)，在阿甘本看来，它实际上表征了人类共同体得以创建的一个根本要素。祭祀使得某物被分隔、被排除、被加持上各种禁令；但与此同时，这种分隔与禁止从来不是纯粹的——那被排除出去的某物“现在根据某些决定性的规则，只对某些人开放”。而在阿氏眼里，人的共同体，则恰恰是以这样的方式被建立：“从共同体中被排斥出去的东西，在现实中，正是整个共同体生活建立其上的基石。”¹ 祭祀通过将俗世与神圣分隔开来的方式，不只是确立了政治权威的神话，并且包含了确立政治权威所必需的暴力。这种被阿甘本称之为“祭祀性的神话因子（sacrificial mythogeme）”，绝非只是宗教社会的特征，而是包括现代社会在内的所有人类共同体的建基性特征。祭祀揭示了人类共同体的一个结构性格局——法律（俗世法律）秩序 + 法律的例外。通过对祭祀的分析，阿甘本得出了与施米特相同的结论：恰恰是例外状态，建立了法律的“普遍”状态。

我们这里已经可以看到：阿甘本对“神圣”与“褻渎”的讨论，本身不是神学的，而是政治神学的。所谓“神圣”，就是共同体内的一个至高的例外（sovereign exception），而不是真的在存在论层面上有这样一个属神的空间。阿氏的着眼点，不是信仰与宗教问题，而是人类共同体的结构问题——他称之为共同体之“原始结构”问题。阿甘本早年出版的《语言与死亡》一著的一个核心论题，就是人类共同体的无根性：人的所有社会行动，都只能是立足于其他行动上，不存

1 Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. Karen Pinkus and Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, p.105.

在一个超验的基石或神圣的王国。从这一后基础主义视角出发，阿甘本提出其政治哲学的一个核心观点：通过祭祀仪式而形成的“神圣”之域，实质上只是通过“排除”的方式，而在共同体内建立起一个只有少数人能进入的特权空间；而这个空间以“神圣”的名义，恰恰为没有根基的俗世法律（人间法）秩序提供了一个绝对“基础”。法律的例外，成为法律的普遍性的基础。这，就是阿甘本所揭示的人类共同体的原始结构。

阿甘本的上述分析，绝非是对神学时代宗教社会所做的历史性研究，在他看来，时至今日人类所有的共同体都是内嵌有这一原始结构，只是在后神学时代法律的例外空间被“主权”所代替——和“神圣”一样，“主权”指向共同体中的例外空间。这一被彻底分隔在法律之外的特权空间，禁止共同体内绝大多数人进入；而恰恰是这个例外领域，给现代共同体提供了一个强硬“根基”：“例外状态实际上就在它自身的分隔性中，构成了整个政治系统赖以安置的隐秘地基。”¹ 作为法律之例外的主权者，恰恰是法律秩序的奠基者。主权者的至高权力“完全不受法律约束，同时自身又是法律正当性的来源”²。法律的根源，不是某种超越的或先验的权威，而是被阿甘本称作拥有“神圣暴力”的主权者。阿氏强调：主权生产国家，而不是相反。

1 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998, p.9.

2 Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Atell, Chicago: University of Chicago Press, 2005, p.70.

主权者在法律之外,但宣称一切都在法律之内。通过其所做出的“至高决断”,主权者既在例外状态中开创法律,也可以随时在其所宣布的例外状态中悬置法律。¹

“神圣”与“主权”具有结构上的同构性:它们既在人类共同体(作为人间法、俗世法的司法秩序)之外,同时又在人类共同体之内,或者说,它们以被排除在外的方式(作为“至高的例外”)而被纳入共同体结构之中。如同祭祀实践将生命转化为供诸神在神圣之域独享的牺牲品一样,在现代国家实践中,普通民众的生命同样可以随时被转化为供主权者在例外状态中“独享之物”。阿甘本将人类的此种共同体实践称作为“生命政治”:**“创造一个生命政治性的身体是至高权力的原初的活动。在这个意义上,生命政治至少同至高的例外一样古老。”**² 构成所有人类共同体的原始结构,便是法律+法律之例外(神圣、至高的主权者)。而归属于“神圣”“主权”名下的这个分隔性的特权空间,被阿氏称之为“至高禁止”(sovereign ban)之域;生命正是在至高禁止中被诸神或主权者所征用(expropriation)。³

1 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.106.

2 Ibid., p.6.

3 阿甘本从让-卢克·南希这继承“禁止”这个词、取其古早的德语术语之双重含义:(1)从共同体中被排除;(2)主权者的权力。阿氏强调:法律的原始结构就是禁止,就是法律自身被弃置(*a-bandoned*),在自身的悬置中保存自身。Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ed. and trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1999, p.162。

三 “神圣”的“双重排除”

既然共同体的原始结构是一种由法律与法律之例外构成的分隔性结构（俗世+神圣、法律+主权），那么，“排除”就始终具有两个方向：一种是将事物从俗世领域排除出去，而另一种则是相反方向，将事物从神圣领域排除出去（即某些事物不适合被纳入神圣）。因此，这个结构便内在具有一种“双重排除”之可能性，即某事物或某人既被排除在俗世法之外，又被排除在神法之外。

阿甘本在人类历史中找到了许多“双重排除”的例子，其中最具有“典范”（或者说“范例”）意义的，就是古代罗马法里的“homo sacer”。从字面而言，“homo sacer”之含义即“神圣人”（sacred man）。在古罗马法中“神圣人”是指这样一种个体：他们允许被杀死，但不能被祭祀。根据阿甘本的考察，这些人因犯了罪或其他缘故，被剥夺了法律秩序所给与的所有保护乃至其不被杀死的权利。是以，杀死他们的人将不受法律的惩罚，但这些“神圣人”却因为他们犯下的罪而不能被用来祭祀。于是，“神圣人”便包含了一种“双重排除”：他们不仅被排除在俗世法律之外（可以被杀死），并且同时被排除在了神法之外（不能被祭祀）。“虽然祭祀仪式通常把一个对象从人间法带入神圣法，从渎神之域带入属神之域，但在神圣人这个例子中，人却是被置于人的司法管辖之外，然而未被带入神圣法的领域。”于是，“神圣人”作为典范，“呈现出一种双重例外的形式，既被排除在人间法之外，又被排除在神圣法之外，既被排除在俗世之领域外，又被排

除在宗教之领域外”¹。这样的“神圣人”，“是以被排除在外的形式而被纳入在司法秩序内”²。是故，汉语学界有学者将“homo sacer”翻译成“牲人”或“被献祭的人”，是完全错误的：“homo sacer”恰恰不能被“献祭”，不能成为“牺牲”！因此，唯一妥切的中文翻译，便是根据其字面内容译为“神圣人”。

对“神圣人”的这一谱系学考察，补充并推进了关于“神圣”的词源学讨论：“神圣人”使我们遭遇到了“双重排除”情况。由此出发，阿甘本提出了“神圣之含混性”这一论题：从共同体中被排除出去神圣之物（或神圣人），实质上总是具有双重含义——既是属神之物（神圣而庄严），又是倒霉之物（成了牺牲品）。³被加上“神圣”属性并不是一件好事，这意味着它们彻底归属于诸神（或现代的主权者）：“神圣”之域的真正主宰是后者，而“神圣人”或其他神圣之物实际上所遭遇的是“双重排除”，它们不但被排除在俗世法律之外，实质上还被同时被排除在神法之外，在神圣之域中没有任何地位可言。“神圣性”，实质上使得生命彻底暴露在暴力之下。阿甘本用“弃置”（abandonment）一词，来形容“神圣人”在一个共同体中的地位——作为至高例外（诸神、主权者）的背面，“神圣人”同样是同时在法律之内和之外，只是它所面对的，则是彻底的被捕获、被征用、被控制。是以，神圣人身上所体现的“神圣之含混性”就在于：一个个体的生命在名义上被

1 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.82.

2 Ibid., p.8.

3 Agamben, *Profanations*, pp.74-75.

转交给了诸神，但实质上（譬如，其身体）却仍是处在俗世之中。在晚近出版的《诸种亵神》一书中，阿甘本对“神圣人”进一步做了一个阐明：

[神圣]是指：[某人或物]通过神圣化的庄严行动……已经把自身交给诸神，并全然属于它们。但仍然，在神圣人这个表述中，这个形容词似乎是指一个已经被排除在共同体之外、能够被不受惩罚地杀死但却不能被祭祀给诸神的个体。这里到底发生了什么？一个属于诸神的神圣的人，已经在那将他从其他人中分隔开来的仪式中幸存了下来、并继续在她们中维持着一个明显是污浊的存在。尽管他生活在污浊的世界里，在他身体里却含有着一种无法被缩减的神圣性之残余。这将他从与其同类的正常社交中移除了出来，并将他暴露在残暴死亡之可能性下，进而，便将他重新返回给他真正属于的诸神那里。而就他在神圣领域中的命运而言，他不能被祭祀，并且被从祭祀仪式中排除了出去，那是因为他的生命已经是诸神的拥有物，并且，就该生命从某种程度上说已幸存下来而言，它在神圣之领域内引入了一种极不协调的污浊性之残留。¹

1 Agamben, *Profanations*, p.78.

这就是为什么“神圣人”受到了双重排除——因为他同时具有神圣性与污浊性的残留物。也正因此，“神圣人”所面对的，是更严峻的“双重暴力”：这种暴力将个体同时从俗世法和神法中彻底抹除。于是，“神圣人”成为了彻底的“赤裸生命”（bare life）。“赤裸生命，就是神圣人（homo sacer / sacred man）的生命，这些人可以被杀死，但不会被祭祀。”¹

阿甘本认为，“‘sacer’这个词的这一古代含义，向我们展示了笼罩在神圣之形象上的谜团：这种神圣之形象，无论在宗教之前还是之外，构成了西方政治领域的第一个范式”²。神圣的至高主权者，和神圣的赤裸生命，同一个结构里的两个极端，都是由“神圣”这个例外空间造就。那个将共同体分隔为两个空间的禁止，“把至高例外的两极连结在一起：赤裸生命与权力、神圣人与主权者”。之所以神圣人（赤裸生命）与主权者（至高权力）构成了例外空间之两级，那是因为它们“代表了两个对称体，它们拥有相同的结构并且相互关联：主权者是这样一个人，对他而言，所有人都是潜在的神圣人；而神圣人是这样一个人，就他而言，所有人都以主权者的方式在行动”³。换言之，至高权力的背面，就是赤裸生命。主权者与“神圣人”在共同体中的悖论性地位乃存在于如下事实中：他们既在司法秩序之外，同时又在司法秩序之内，他们皆是以被排除的方式而被纳入。“通过同时把赤裸

1 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p. 8.

2 Ibid., p. 9.

3 Ibid., pp. 110, 84.

生命排除与纳入在政治秩序的之外和之内，例外状态实际上就在它自身的分隔性中，构成了整个政治系统赖以安置的隐秘地基。”¹这种神圣的、至高的例外状态，在阿甘本看来，须为我们今天许多灾难性政治事件而负责。尽管今天距离古罗马法时代已十分遥远，但“神圣人”作为至高的主权者之背面，却仍然存在于共同体的“例外领域”。

尽管今天“神圣人”这一带有宗教性色彩的名称早已消失，但如阿甘本所写，“定义神圣人之状态的，不在于那被假设的他所具有的神圣性的原始含混性，而是他被带人的那种双重排除状况的特殊品性，以及他发现自己所面对的暴力。……主权领域是这样一个领域：在该领域中，杀戮是被允许的、不会犯杀人罪，但也不颂扬祭祀，而且，神圣生命——可以被杀死但不能被祭祀的生命——便是已被捕获在这个领域中的生命”²。

四 神圣生命、“人权”话语与现代民主

因此，对于阿甘本而言，我们所熟悉的“生命具有神圣性”“人权神圣不可侵犯”这些政治话语，实是极其可怖。“生命的神圣性如今被当作与至高权力相对立的绝对根本性的权利。事实上，生命的神圣性原本恰恰同时表示了：（1）生命对于一个掌控死亡的权力的臣服，

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.9.

2 Ibid., pp.82-83.

以及(2)生命无法挽回地暴露在弃置面前。”¹换言之,“神圣生命”绝非是对生命的美好描述,因为从思想史的分析可知,那“不能被祭祀但可以被杀死的生命,便是神圣生命”²。阿氏在以下这段论述中,清晰地点明“神圣性”与“杀戮”之间的直接关联:

生命之神圣性的原则对我们而言已变得如此熟悉,以至于我们似乎忘记了古希腊(我们大部分伦理—政治概念都来自古希腊)不仅忽略了这个原则,而且甚至没有一个术语来表达我们用“life”一词所指的复杂的语义范围。生命(zōē)与生活(bios)之间、活着(zēn)与政治上有质量的生活(cu zēn)之间的对立(即一般意义上的生命与对于人类适宜的生命的方式之间的对立),对西方政治之根源有决定性作用。这一对立不包含什么东西,能使得人们可以把一种特权或一种神圣性指派到生命之上。荷马时代的希腊人甚至不知道有任何词可以特指活着的身体。在之后时代出现的一个可以很好等同“life”的词——“soma”,最初只意指“尸体”。似乎对希腊人来说,分解为关于诸形式与诸元素的一种多元性的生命本身,只有在死后才表现为一个统一体。进而,就连在像古希腊那样庆祝动物祭祀且有时宰杀人类牺牲品的社会中,生命本身也不被认为是神圣的。只有通过一

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.83.

2 *Ibid.*, p.82.

系列旨在把生命与它的渎神性的语境（*profane context*，俗世性/污浊性的语境）分隔开的仪式，生命才能变为神圣的。用本维尼斯特的话来说，要让牺牲品变得神圣，就必须“把它与活人的世界分隔开，它就必须穿越那划分两个宇宙的界槛：这便是杀戮的目的”¹。

从《神圣人》开篇处阿甘本就指出，古希腊实际上有两个词，可以对应今天英文中的“*life*”一词：“*zoē*”（近汉语“生命”义）表达了一切活着的存在（诸种动物、人、或神）所共通的一个简单事实——“活着”；“*bios*”（近汉语“生活”义）则指一个个体或一个群体的适当的生存形式或方式，不仅仅是“活着”，而且是活得好、活得有质量、活得幸福。²质言之，前者指生物学意义上的自然生命，事关家庭（*oikos*）、繁殖，后者指政治层面上的共同体生活，事关城邦（*polis*）、好生活；前者为人与动物所共有之“实质”，故此没有复数形式，而后者则是人所独有，亚里士多德正是在这个意义上讲“人是政治的动物”。

生活（*bios*）本来就是政治性的，而所谓“生命政治”，便正是将生命（*zoē*）也拉到政治里来（且并非使其与生活相融合，而恰恰使两者彻底分隔）——生命本身被捕获、被征用、被控制（或说得好听些，“被管理”“被治理”）。生命的被政治化，其直接产物就是神圣生命，

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, pp.66-67.

2 *Ibid.*, p.1.

或者说，赤裸生命。所有“神圣化”的操作（如祭祀），便都是最纯粹的生命政治实践。在现代世俗化了的共同体中，“主权”之域则是这一实践展开的场所。主权者在共同体内部分隔出例外状态（根据施米特，主权者就是决断例外状态的那个人）：正是在主权者的至高操作（所谓“至高决断”）中，生命被排除在它本应受到保护的空間外。生命遭到了弃置，被缩减为赤裸生命（神圣生命）。这就是主权的生命政治逻辑。

根据阿甘本的分析，生命政治问题，就出在共同体的原始结构中——共同体被分隔为法律与法律之例外。“神圣”或者“主权”所指向的这个例外空间，是一个实质性场域，它“把赤裸生命和至高权力凝合在一起”¹。“神圣人”，就是至高禁止下的生命之典范，或者说，原始形象。²在这个例外空间里，所谓内部和外部、生命和法律、动物和人、自然（*physis*）和约法（*nomos*）、排除和纳入，都变得无可区分。被禁止的人，很难说他到底在法律之外还是之内。而法律，正是通过悬置/排除的方式——弃置在例外状态中——纳入生命（*zoē*）。阿甘本写道：

如果例外是主权的结构，那么主权便不全然是一个政治概念，亦非全然是一个司法范畴，也不是一个在法律之外

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.109.

2 除了“神圣人”，阿甘本还举了另外一个“范例”，来作为被共同体所禁止的人的形象——狼人。See *Ibid.*, p.105.

的权力（施米特），或者司法秩序的至上统治（汉斯·凯尔森）：它是一个原始结构，在该结构中，法律指涉生命，并且通过悬置生命、而将生命纳入到生命自身之中。……例外的关系就是一种禁止的关系。被禁止的人，事实上并不是简单地被置于法律之外、并对于法律来说成为无关紧要之物；而是，他被法律所**弃置**，换言之，他被暴露在这样一个区域中、并遭受威胁——在这个区域中，生命与法律、外部与内部都变得无法区分。根本不可能去说，被禁止的人是在司法秩序外面还是里面。正是在这个意义上，主权的悖论可以表现为以下形式：“没有什么东西是在法律之外的。”法律之于生命的原初关系不是应用，而是**弃置**。约法（*nomos*）的无与伦比的潜在性、它原初的“法律力量”就是，它通过弃置生命，从而在生命的禁止中维持生命。这就是我们应该在这里努力去理解的禁止的结构，这样我们才能最终去质疑它。¹

在阿甘本看来，人道主义，就是生命政治的一个典型操作。通过确立起植物、动物、人的生命的等级制，人道主义直接对生命进行分隔性操作，从而进行有针对性的控制、征用。人和动物的区分（把动物生命从人类的生活中隔离出来），恰恰是赤裸生命得以产生的沃土：

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, pp.28-29.

由于人仍然具有自然生命（人的动物性），当某些人被从人类的共同体生活中隔离出来——被弃置——后，他们就可以被直接下降为赤裸生命，成为被捕获与征用的对象，换言之，成为“人权”（表征着法律之普遍性）的例外。

是以阿甘本强调，我们恰恰要去拒绝“人权神圣不可侵犯”这类话语，因为它所产生出来的，是一个特权性的空间——换言之，某些“不那么神圣”的人，便可以被侵犯。我们看到，迄今为止，普遍权利总是有它的例外：某些人不那么神圣，譬如污浊的黑人、妇女、移民、难民、农民工，等等。在阿甘本眼里，权利，只是“生命的神圣性与法律的权力之间的一个秘密共谋”¹。人道主义政治与至高权力之间存在着一个“秘密的团结”。根本问题在于：“人权”是在现代主权国家中被“承诺”，而那里又恰恰正是生命被政治化（诞生出赤裸生命）的场所。人权政治提出人是神圣的，它要求道德尊严。然而，当今移民、政治难民这类“无国家的人民”（stateless people）所遭遇的困境，使我们看到“人权的主体”恰恰随时可以转变为赤裸生命。²而“神圣性”的原始含义，便正是指人随时可以被从共同体中排除出去，可以被杀死。将共同体聚合起来的，不是那保证“人权”的虚拟契约，而

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.6.

2 正是在这个意义上阿甘本提出：难民，才是政治哲学家们需要核心面对的人物：我们要“从难民并且只从难民出发，重新建立我们的政治哲学”。Agamben, “Beyond Human Rights,” trans. Cesare Casarino, in Paolo Virno and Michael Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996, p.160.

是可以把所有人都随时变成“神圣人”的至高禁止（即阿氏所说的“弃置”）——国家随时可以被主权者宣布进入紧急状态（例外状态），在该状态下，“人权”被悬置。

阿氏那句石破天惊的断语——集中营是现代政治的典范（paradigm），正是因为现代社会中的每个人，结构性地都可能随时成为“神圣人”。只要这个共同体结构（法律+法律之例外）不打破，集中营就不只是现代政治的一个例外，而是它的典范。作为权利之承担者的公民，系通过出生而进入共同体（主权国家），换言之，通过生命而成为“享有权利的公民”。而生命，则恰恰是主权结构所捕捉与征用的对象。到今天为止，抽象意义上的人权尚未存在过，享有人权的前提是先得具备某主权国家之公民身份。“在民族国家系统中，人的所谓神圣且不可剥夺的权利表明，当它们无法再以属于一国公民之权利的形式出现的那一刻，它们自身就立即丧失所有的保护和现实性。”¹是以，“每一个将政治自由建立在公民之权利上的努力，都是徒劳无功”，因为“个体在他们与中央权力的冲突中赢得诸种空间、自由和权利的同时，总是又准备好默默地但越来越多把个体生命刻写入国家秩序中，从而为那个体想使自己从它手中解放出来的至高权力提供了一个新的且更加可怕的基础”²。换言之，权利话语根本无法将人从至高权力下解放出来，相反，越多地诉诸人权，就越多强化对生命政治的臣服。在阿甘本看来，“如

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.126.

2 *Ibid.*, pp.181, 121.

果说今天不再存在某一种鲜明的神圣人的形象，这或许是因为我们所有人潜在地都是神圣人”¹。接续阿氏的论点，埃斯波西托说得更直接：“权利就是主权者用来强加其支配的工具，除此之外权利什么也不是。与之相应，主权者只有在权利的基础上才能支配，权利使得整个操作正当化。”²将政治建立在“神圣生命”上，便是现代民主制所面临的根本困境。

如果有什么东西构成了现代民主而非古典民主的特点，那就是现代民主从一开始就将它自己表现为对生命（zoē）的一种拥护与解放，而且它一直试图把自己的赤裸生命转变成一种生活方式，并努力找寻那或可称之为生命之生活（the bios of zoē）的东西。因此，这也带来了现代民主的特定难题：它想使人们的自由和幸福在“赤裸生命”这个地方得到展现，然而，这个地方却正是标志着人们的屈从。在通向承认诸种权利和形式自由的长期的、充满斗争的过程背后，神圣人的身体又一次出现在那里，伴随着他那双重的至高状态——（1）他的生命不能被祭祀，（2）但却可能被杀死。意识到这个难题，并非意味着去小看民主的诸种斩获与成就，而是要努力去永久而彻底地理解，为什么民主在似乎已最终战胜其对手并达到其最巅峰的时刻，却证明了它自己无力将生命从史无前例

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.115.

2 Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, p.26.

的毁灭中拯救出来，尽管它将自己所有的努力都献给了向生命提供幸福。¹

现代民主制的根本困境，就是无法解决主权国家结构下的赤裸生命问题。赤裸生命（神圣生命），并不是简单的自然生命，而是被政治化了的自然生命，它以被排除、被弃置的方式而被纳入到共同体中，和法律产生关系。² 赤裸生命，实际上成为了家庭（自然生命之域）与城邦（政治生活之域）之间的一个界限性概念：它所指向的，不是两者的相合，而是它们的分隔。“生命政治”的危险，不是将诸种生活形式（*bios*）暴力性地压缩为自然生命（*zoē*），而是将两者分隔，单独地将生命政治化，从而产生出直接暴露在死亡之前的生命——赤裸的神圣生命。那是没有形式的生命，没有“*bios*”的“*zoē*”。对于阿甘本而言，生命的“神圣性”，绝非是生命本身的特征或属性，而只是共同体结构所产生出的一个后果（生命被“双重排除”），更具体地说，

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, pp. 9-10. 阿甘本反对现代民主制所建其上的政治哲学理论——契约论。他强调：共同体的原始结构并非如契约论思想家所描述的，作为原初政治行动的契约致使自然状态转向国家或社会共同体。原初点不是契约而是“至高例外”，自然和约法、动物和人，在那里皆无可区分。国家和“自然状态”（国家之例外）结合在一起，既是约法，又是例外状态。阿氏指出，正是现代契约论思想家把霍布斯主义理解为社会契约而不是至高禁止，使得现代的民主每每在至高权力面前完全无力。Ibid., p.109。

2 用阿甘本的话说，这种“关系”实质上又是一种“非关系”（*nonrelation*），因为它是“以不发生关系的方式发生关系”。譬如，用“你不是猪”的表达让你和猪发生“关系”。

是例外空间（神圣、主权）之“至高权力”所生成的一个结构性产物。¹至高权力的背面，就是赤裸生命。在现代社会中，主权者通过决断例外状态，而使生命随时可转变成为神圣生命（赤裸生命）。

故此，对于阿甘本而言，纳粹德国的极权主义，正是那诉诸民主、人权的自由主义的一个结构性的双生体（double），或者说，是内嵌于后者结构中的一个“典范”。用派顿（Paul Patton）概括阿甘本的话说，“现代政治政府，不管使用哪种论调，都建立在其公民们的‘赤裸生命’之上，并全神贯注于此中”²。自由主义可以很容易就推展成极权主义，因为在现代社会中，每个人结构性地都可能随时成为“神圣人”。正因为这个原始结构，我们看到，尽管“人权”被扩展到越来越多人身上（黑人、妇女、少数族群），但在越来越多人被纳入的同时，“人权”之例外，却始终不绝（尽管面目不断推陈出新）。只要这个分隔性的原始结构持续存在，“人权”是永远没有力量的，因为主权者眼里的人，就如同人眼里的动物。只要人类共同体的原始结构得不到变化，生命永远随时会被赤裸化（神圣化）、被任意捕获与征用。正是在这个意义上，现代民主“成为它最无法和解的敌人的同谋犯”³。

1 对于阿甘本，例外状态是“一个年代学上的中断，一个非时间性的时刻”。Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.109.

2 Paul Patton, “Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics,” in Matthew Calarco and Steven DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford: Stanford University Press, 2007, p.205.

3 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.10.

五 福柯与阿甘本之间的“生命政治”

通过对人类共同体的结构性分析，阿甘本反对福柯生命政治是现代性产物之论，而强调它从一开始就始终在场，并在 20 世纪纳粹集中营达到其极端。和福柯一样，阿甘本的生命政治，在根本上亦是回应纳粹主义的生命政治——“犹太人不是在一种疯狂的、规模巨大的屠杀中被灭绝，而是像希特勒所宣称的那样‘像虱子般’（即作为赤裸生命）被灭绝”¹。福柯认为自由主义和国家社会主义在生命政治的治理技术上存在着连续性，而阿甘本则更尖锐地指出，后者就是前者的一个“双生体”，甚至是整个西方政治的一个“典范”。政治哲学家的工作，就是要去揭示“民主与极权主义的内在团结”。“神圣性是依旧存在于当代政治中的一条飞行线路，通向那些不断在增大、不断更黑暗的地带，并最终抵达同公民们之生物性的生命相重合的那个地点。”

² 当政治被缩减为生命政治，那么任何人都有结构性的可能，成为主权者或神圣人。思想（尤其是政治哲学），就是去质疑这个分隔性结构，以及这个共同体“原始结构”下由“人类学机器”所制造的各种“区划”。

因此，尽管“生命政治”真正的理论生命发端自福柯、大成于阿甘本，但阿甘本与福柯之间，也并不是简单的思想史上的承继关系。前面的分析已经展示了，福柯的生命政治论是在一个历史性的背景下

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.114.

2 Ibid., pp.10, 114-115.

展开阐述，而阿甘本的生命政治论则建立在一个结构性的分析上。¹ 现下学界追随福柯“生命政治”论的学者，几乎都是从这个角度落笔批评阿甘本，指责后者把福柯的历史—谱系学论述转变成一个超历史的阐述。² 然而，进一步的分析，可以使我们看到：尽管阿甘本本人自认是福柯论题的“校正”与“完成”者，将“隐含在福柯的研究中”的思路予以贯彻到底，揭示出“向其延伸，但始终没有抵达”的盲点。³ 但在某种意义上，阿氏的生命政治非但不是“福柯主义”的，而恰恰是“反—福柯主义”的。

我们已经看到，福柯所提出的“生命权力”，正是为了标识出“至高权力”的没落，赤裸裸展示死亡并以此作为威胁来维系自身统治的政治模式已经终结。福柯的分析线索是：“至高权力对生命的影响，只有当主权者能够杀戮时，才能够施行。”⁴ 正因此，主权者必须公共地展示死刑，以确认其所拥有的至高权力。对死亡的恐惧，是至高权力

1 阿甘本在《神圣人》中的以下论述最清晰地标识了他与福柯的这一区别：“在这里，我们将刻意追随一种逆向性研究思路。我们不通过在集中营中发生的事件来推导出集中营的定义，相反，我们将追问：什么是集中营？它的司法—政治结构是什么，以至于在那里可以发生那样的事件？这将使我们不再把集中营看作一个历史性的事实和一个属于过去的异常事物（即便仍是可被证实的），而是以一定方式把它看作我们仍然生活其内的政治空间的隐秘矩阵和约法。” *Ibid.*, p.166。

2 代表性文本有 Claire Blencowe, *Biopolitical Experience: Foucault, Power and Positive Critique*, London: Palgrave, 2012, pp.107-112; Mika Ojakangas, “Impossible Dialogue on Bio-Power: Agamben and Foucault,” *Foucault Studies*, vol.2, 2005, pp.5-28。

3 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, pp.9, 6.

4 Foucault, *Society Must Be Defended*, p.240.

的力量之所在。相对于至高权力这种赤裸裸的权力展布（主权者拥有能够“决断生死”的“正当性”），现代政治的生命权力通过规范化对生命进行规束，通过控制生命的偶然性因素（偶发事故、随机因素以及生命之诸种缺陷等）来提高生命。因此，生命权力看似完全意在扶植生命、保卫社会。所以在福柯笔下，生命权力不再像至高权力那样，以死亡来威胁生命，而是致力于保护与扶植生命。法律亦和至高暴力相脱钩，而逐渐转变成一套由诸种关于生命的现代话语与技术（医药、救治、矫正等）而确立起来的“规范”。

但到了阿甘本这里，法律重新和至高暴力直接挂钩，生命政治直接同至高权力彼此锁定。在这个意义上可以说阿甘本完全逆反了福柯的论题：阿甘本从福柯所关注的权力的“微观物理学”，重新返回到对主权者之至高权力的批判性聚焦。身体规训、生活的常规化与标准化等，并不占阿甘本考察视野的核心位置，他主要关心的是共同体原始结构中至高权力与生命的赤裸性所占据的“分隔性”位置（“例外”）。阿甘本认为今天的权力并未如福柯所分析的那样，主要化身成为一种规范状态下的权力，而恰恰仍然通过例外状态（紧急状态）而施行：“除了紧急状态，权力在今天不再有任何其他的正当化形态（form of legitimation）”，“任何地方的权力都在不断地指向并诉求紧急状态，并且暗中用尽力道在制造紧急状态”。¹ 阿氏接续施米特对主权者的经典定义“主权者就是决断例外状态的那个人”，并进而强调：主权者

1 Agamben, "Form-of-Life," trans. Cesare Casarino, in Virno and Hardt (eds.), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, p.153.

在共同体内部分隔出例外状态，在该状态下，生命不再具有“公民状态”，不再受到法律（人间法 / 俗世法）的保护。正是在主权者的至高操作（所谓“至高决断”）中，生命被排除在它本应受到保护的空間外。生命遭到了弃置，被缩减为赤裸生命（神圣生命）。这就是主权的生命政治逻辑。也正因此，在阿甘本这里，生命权力实已远离了福柯笔下扶植生命的向度，而重新返回到至高权力的“死亡政治”（thanatopolitics）上。¹

可见，阿甘本之分析对象与批判矛头，重新回归被福柯所废弃的“权力的司法模型”，重新聚焦于关注主权者的至高权力（既是司法秩序的“基础”，又是它的“例外”），而非在日常生活中展布的微观权力（知识—权力）。福柯醉心于权力的去中心化形式，而阿甘本则恰恰关注权力的诸种中心化的形式。福柯生命政治论的着眼点，是现代国家——不只是极权国家，而且尤其是指自由民主国家——常态下的“治理术”（governmentality）；生命政治的产物，便是“驯顺的身体”。而阿甘本生命政治论的着眼点，则是现代国家（亦同时囊括极权国家与自由民主国家）中的主权者之“至高决断”；生命政治之产物则是“赤裸生命”。驯顺的身体是现代国家中常态性的主体状态（包括自由主义宪政下的主体）；而作为被政治化了的自然生命，赤裸生命本身是现代世界中的极端状态。但在阿甘本看来，现代国家里的“公民”（现代主体），恰恰结构性地随时会变成赤裸生命，故此，那远比驯顺的

1 阿甘本自己在行文中有时亦将“生命政治”同“死亡政治”直接相等同。譬如，Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.123。

身体更悲摧的赤裸生命（如动物般随时可以被杀死），才是生命政治的典范性的主体。因此，从福柯到阿甘本，生命政治经历了这样一个转向：从生命政治的治理论（“正常状态”下的生命政治），转到生命政治的主权论（“例外状态”下的生命政治）；批判的焦点从作为“常态化的权力”的生命权力，重新回归在例外状态下决断生死的至高权力。

诚如米尔斯（Catherine Mills）所指出，福柯所发展出的，是对规范状态（正常）的一个谱系学考察，尤其对规范的整合与动员是如何在权力的诸种操作中变型为统治的一个特殊形态，做出了一个精致的批判性分析；而阿甘本则聚焦于当生命与法律直接碰撞时所引致的“规范性的危机”状况（例外），而这个危机本身是可以被一般化的，因为它就结构性地内嵌于规范状态之中。“对于福柯而言，生命与法律的整合是通过‘正常化’的过程而获致，根据福柯，正常化进程正越来越大地影响着法律的操作。而对于阿甘本而言，主权的状态，便是司法秩序的界限。这意味着例外矛盾性地创建了主权，也意味着正常之域的构建本身就是这样的一个装置，通过该装置生命被植入法律之中。”¹ 福柯的规范（正常）与阿甘本的典范（例外），构成了两种在学理层面完全对立的生命政治论述。福柯那以规范为内核的生命政治之统治力量，根本性地植根于“知识”（知识—权力），而阿甘本那建立在例外之上的生命政治，则立基于主权者的“决断”（至高权力）。

1 Catherine Mills, "Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism," in Calarco and DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, p.181.

故此，阿甘本的生命政治，尽管被他自己认为是对福柯论题的校正（correction）与完成（completion），然而其行进轨道恰恰是一种反福柯主义的进路。

虽然如上所论，阿甘本与福柯对生命政治的理论化（theorization）彼此抵牾，但我的进一步论点是：把两者相连接，实际上构成了一幅更为完整的关于现代政治的画面——征用生命的权力与扶植生命的权力恰恰可以毫无抵牾地联合在一起，共同构成生命权力的两个面向。换言之，生命权力既在至高例外的空间内进行操作，同时也无孔不入地展布在日常生活的常规状态中。在现代社会中，生命之开始与延续，都牵涉生物科技、医药介入、医疗保险……生命及其持存与延长，越来越变成生命权力所规制的对象。现代人越想规避生命的风险（在根本意义上，规避死亡），就越受制于生命权力，倚赖于它所提供的诸种安全机制（security mechanisms）。在这个意义上，尽管福柯笔下那保护与扶植生命生命权力同建立在死亡之威胁上的至高权力似乎全然背反，但如米尔斯所指出，死亡仍然是生命权力运作的根基。“恰恰是通过唤起死亡之风险、唤起在生命中死亡之内在性，生命权力才得以操作。因为正是那始终在场的死亡之威胁，正当化与合理化了对人口生命与个体生命的规制性介入。”“死亡不是生命权力的界限，而却是其前提。”¹在这个意义上，福柯的论述还是具备联接阿甘本的“学理接口”。

1 Catherine Mills, “Biopolitics, Liberal Eugenics, and Nihilism,” in Calarco and DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, p.274n.

而根据阿甘本的观点，至高的主权者，同时处在司法秩序的内部与外部。¹但阿甘本自己的论述，实质上全然从处在司法秩序之外部的
主权者角度切入。其实今天那些主权者，当其在司法秩序之内部时，
同样很懂得利用生命权力的常规性展布：主权者在日常状态——对例
外相对的“正常状态”——里，便正是以保卫社会与扶植生命的面貌
出现在公共视野里。因此，现代政治格局下，福柯的生命权力（在根
本上仍建立在死亡风险之上）与阿甘本的至高权力（同样也针对整体
人口进行日常展布），在很大程度上实属你中有我、我中有你，交织
在一起。并且对于阿甘本而言，例外状态本身是正常状态的极端形式
（正常状态随时可以转换成例外状态），在这个意义上，例外对常态具
有着“典范性”的意义。而阿氏对当下社会的诊断是：例外正在越来
越变成为常规，“紧急状态”越来越变成常态（永恒的紧急状态）。在
例外状态本身已转变为常规统治的“后9·11”时代，至高权力与生
命权力实是已然彼此交融（或者说，前者已将后者吸纳其中）。

六 贯穿“生命政治”的思想史线索

况且，阿甘本同福柯的关系尽管呈现出学理性的对立，然而在如下
这个“初始点”上，从福柯到阿甘本的生命政治论始终一以贯之——那
就是，对纳粹式生命政治锲而不舍的批判与深度性的检讨。这两位思想

1 Agamben, *Potentialities*, p.161.

家都固执地、极度不合时宜地强调，尽管 20 世纪上半叶的“二战”距离我们似乎已经很遥远，然而纳粹政治的幽灵却远未消亡。福柯与阿甘本再三提醒读者：在现代国家中，国家社会主义的生命政治始终在场。

福柯认为，生命权力几乎必然是种族主义的。生命权力比至高权力更会导致大屠杀（种族灭绝），因为生命权力旨在调控整体人口的健康与安全。在纳粹政权下，灭绝犹太人（以及吉普赛人、智障者、残疾人等）皆是以“种族卫生”（racial hygiene）的名义进行（犹太人被宣传为威胁生命的瘟疫或鼠灾），以保证真正高贵的人类生命（“雅利安人”）的繁衍。“如果种族灭绝诚然是现代权力之梦想，那并不是因为一种古代的杀戮权利的回归，而是因为权力植根在生命的层面、物种的层面、种族的层面、以及人口大范围现象层面上，并在这些层面上进行操作。”¹生命权力之所以总是内在地与种族主义相联，正是因为它恰恰是关于谁“值得活”的权力。纳粹让人（低劣的犹太人）死，恰恰是保证人（优质的德意志种族与人口）持续活的“安全手段”。越多地灭绝生命，恰恰是为了促使物种意义上的人类更优质。

从这个意义上说，在纳粹德国覆灭半个多世纪我们恰恰离国家社会主义仍并未很远。杀死生命（乃至大屠杀），正是在保护生命的名义下展开。晚近热门美剧《地球百子》（*The 100*）中，作为至高权力掌握者的执政官——在该剧中是一位正面人物，隐指西方民主社会的领袖——多次在维持人类延续的名义下，不得不做出“艰难的决

1 Foucault, *The History of Sexuality*, vol.1, trans. R. Hurley, New York: Vintage, 1990, p.137.

断”，终结一部分无辜者的生命。而福柯研究者克洛伊·泰勒（Chloë Taylor）则更是直接将2003年以美、英为首的多国部队所发起的伊拉克战争解读为生命政治的结果：因为美国发起战争的理据就是对方拥有大规模杀伤性武器，对美国人民（以及西方民主国家的人民）的生命造成急迫的威胁。¹换言之，在今天，战争——所谓“先发制人的战争”（preemptive war）——可以为了保护生命而发动。一如福柯当年所说，“为了在生命必需的名义下进行大规模屠杀之目标，整个人口都被动员起来：大屠杀变得和生命相关/至关重要（vital）”²。我们已经目睹与见证了“在人道主义努力的名义下发动的大屠杀，使成千上万平民致死，乃至上百万人变成难民”³……在种族与人口的整体安全与持续生存这个意义上，今天的“生物统治”，比起纳粹时代有过之而无不及。

在将纳粹时代与现时代紧密关联这一点上，阿甘本比福柯更推进一步：相对于福柯用“监狱”来借喻现代社会，阿甘本则视“集中营”为现代共同体形态的典范。集中营非但没有随着第三帝国一起覆亡，情况恰恰正相反。阿甘本用颇令人瞠目的笔调写道：“我们不得预期，在城市中不仅会出现诸种新的集中营，而且会出现将生命刻写在其中的诸种永远新颖的且更疯狂的规介性界定。”⁴

1 Chloë Taylor, “Biopower,” in Dianna Talor (ed.), *Michel Foucault: Key Concepts*, Durham: Acumen, 2011, p.51.

2 Foucault, *The History of Sexuality*, vol.1, p.137.

3 Taylor, “Biopower,” op.cit., p.51.

4 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.176.

诚如本文第一节所论，纳粹式生命政治，使得政治之域与医学之域相重合、国家元首与医生的角色相同一。对此，阿甘本进一步写道：“事实是，国家社会主义的第三帝国标志着医学和政治的整合——这是现代生命政治的根本性特征之一——开始采取其最终形式。”¹而在今天，生命政治这种“最终形式”非但没有衰亡，相反被我们当作“人道主义常识”而接受。在纳粹集中营中，那些“不配活的生命”被直接用于扶植生命的医学实验，变成“人类豚鼠”(Versuchspersonen)。“在纽伦堡审判中，德国医生和科学家们在集中营所进行的这些实验，被普遍地认为是国家社会主义政权历史上最臭名昭著的篇章之一。”然而阿甘本随即指出“令人不安的事实”：“用囚犯和被判死刑的人来做实验在20世纪已大规模地进行了多次，特别是在美国（而大多数参加纽伦堡审判的法官正是来自这个国家）。”“这些实验的非人性，无论在美国还是在集中营，实质上是等同的”，因为被实验者的生命皆被实质性地缩减成了神圣人的赤裸生命。²而今天在世界各地普遍进行的对所谓“过度昏迷”或“脑死亡”病人所进行的活体器官移除手术，在扶助生命生命政治逻辑（通过器官移植救人）下，恰恰是在毫无手软地灭除这些当代“不配活”之人的赤裸生命。³除了变成“人类豚鼠”外，集中营里更多的“不配活的生命”，则被直接投入纳粹的“安乐死项目”。阿甘本指出，“没有理由怀疑，使希特勒和希姆莱在他们

1 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.143.

2 *Ibid.*, pp.155-157.

3 *Ibid.*, pp.160-165.

上台后立即实行安乐死项目的‘人道主义’考量不是善意的”。然而，正是在生命政治的“善意考量”下，“该项目从一个理论上人道主义的项目转变成为一场大灭绝工程”。¹ 阿甘本要逼迫我们正视的是：今天的人道主义话语（包括“救死扶伤”的医学话语在内）背后的生命政治逻辑，恰恰同纳粹主义工程仍然保持着高度一致，如果不是更加高调、更加明目张胆的话：“现代民主国家中，公开说出纳粹生命政治家们不敢说出的话已成为可能（这也是一个清楚的信号，表明生命政治已经超越了一个新的界槛）。”²

更进一步地，阿甘本强调在现代社会中的每个人，结构性地都可能随时成为赤裸生命，成为集中营里不再有任何“生气”的“穆斯林”（Muselmann）。“营地”（camps）并非始自纳粹德国（最早可以上追到19世纪90年代），并且也远远没有随着其覆灭而绝迹。³ 营地之根本特征，就是它是一个例外状态被常态化的空间。“集中营是一个当例外状态开始变成常规时就会被打开的空间。”⁴ 此处，阿甘本追随本雅明（Walter Benjamin）的分析，后者曾写道，“被压迫者的传统教导我们：我们所生活其内的‘例外状态’，就是常规。”⁵ 人类文明史上被压迫者的历史清晰展示了，对于他们而言，任何美好许诺（人人平等、

1 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.140.

2 Ibid., p.165.

3 Ibid., pp.166-168.

4 Ibid., pp.168-169.

5 Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn, New York: Schocken, 1968, p.257.

自由、普遍人权等等) 都永远不会到来, 而当下这种暂时性的“例外”(法治不够健全、民主不够完全等等), 才是永恒状态。阿甘本把该分析的聚焦点从被压迫者直接转到赤裸生命上, 指出作为主权之隐秘基础的赤裸生命, 在今天已经到处成为一个主导性的生活形式, 例外状态下的生命现在已经变成常规。“例外状态, 本质上是司法—政治秩序的暂时性悬置, 现在变成了一个新的、稳定的空间性安排。”¹ 阿氏指出: 在希特勒上台后用“人民和国家保护法案”悬置魏玛宪法后, 整个第三帝国的 12 年, 实质上就是一整个持久的例外状态; 而“自那之后, 包括所谓的民主国家在内的当代国家的根本性实践之一, 就是有意创造一种永久性的紧急状态(尽管可能没有在技术的意义上做出宣布)”。² 正是在这个意义上, 集中营成为现代政治之典范: “集中营是一个政治空间的典范, 在那里, 政治变成了生命政治, 神圣人实已同公民相混淆。”³ 之所以称其为“典范”, 正是因为每次这样一种政治空间之结构(在其中公民下降为神圣人) 被创建出来时, “我们都发现自己实际上处身于一个集中营的在场之中, 无论在那里面所施行的是哪种罪行, 无论它的命名是什么, 无论它的特殊地貌怎样”⁴。在我们所生活其内的当下世界, 大量经验性事实显示了: 我们恰恰仍牢牢地

1 Agamben, “Form-of-Life,” op.cit., p.153; Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.175.

2 Agamben, *State of Exception*, p.2.

3 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.171.

4 Ibid., p.174.

处身于这一政治典范之中。

今天的西方民主国家，是如此精于去有意制造永久性的紧急状态，在保护生命的名义下干涉与介入生命，甚至随时将公民转化为赤裸生命。“甚至一些大的后工业都市之市郊，以及美国的那些紧守其门户的社群，今天都开始看上去越来越像是集中营，在里面赤裸生命与政治生活（至少某些在具体的时刻）进入了一个绝对无可区分的地带。”¹ 这是阿甘本写于1994年的一个观察。然而，当下生活在“后9·11”时代的我们，几乎更是每一个人都经历过这样的体验：当你过飞机安检时，你的公民状态立即遭到实质性的下降。确如阿甘本所预见，我们越来越像是生活在一个永久性的紧急状态中，主权者通过声称要保卫生命不受恐怖主义袭击之伤害，而在范围广泛的具体社会—政治生活领域宣布了永久性的介入与监察。如若你不幸被怀疑是恐怖主义者，那么你基本上就瞬间从公民下降为赤裸生命。诸如《24小时》（24）、《国土安全》（*Homeland*）等晚近热门美剧都告诉了我们，当一个公民被有关部门怀疑和恐怖主义活动有关时，他/她的公民状态会即刻被取消，被排除到法律范畴之外。“赤裸生命不再受限于一个特殊的地方或一个具体的范畴，它现在居住于每一个活着的生命的生物性身体中。”² 生命的赤裸化，正是在保卫生命的名义下进行。

例外诚然正在越来越变成为常规，“紧急状态”越来越变成常态

1 Agamben, *Means without End: Notes on Politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p.42.

2 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.140.

(永恒的紧急状态)。质言之：典范渐渐变成日常。“今天，任何地方，在欧洲、在亚洲、在工业化了的国家，以及在那些‘第三世界’国家，我们皆生活在一个禁止的传统中，亦即我们永久地生活在一个例外状态中。所有权力，不管是民主的还是极权主义的、是传统的还是革命的，都进入到一个正当化的危机中，在其中那作为系统之隐秘基础的例外状态，已经完全显露无遗。”¹ 例外状态越来越变成常态这一点，阿甘本提醒我们从以下这个状况就可感受到：“立法、行政、司法这三种权力之区分的暂时性废除，原系例外状态的根本特征之一，但在今天已经展示出它将成为政府的一个持久实践的趋势。”² 在这个意义上，阿氏认为例外状态已经成为政府运作的一种典范状态。“集中营是一个隐秘的政治矩阵，而我们仍然生活在里面。我们必须学会识别的正是这一集中营结构，即使它变形成机场的‘等待区’和城市的某些郊区。”³

即使在所谓的自由民主社会中，主权者亦可通过决断“例外状态”，而使生命随时转变成为神圣生命（赤裸生命）。阿甘本认为小布什总统的最大发明，就是“9·11”事件之后以“拘留者”（*detainee*）的方式“激进地抹除一个个体的法律状态，从而制造出一种法律上无法被命名的、无法归类的存在”：历史上唯一可以和关塔那摩里的拘留者相比的，就是纳粹集中营里的犹太人。“9·11”事件之后小

1 Agamben, *Potentialities*, p.170。这是阿甘本写于1992年7月的观察。

2 Agamben, *State of Exception*, p.7.

3 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.175.

布什将例外状态转变成常态，并每每自称“军队总指挥”，在阿甘本看来，这就是总统权力向至高权力转化之话语性标志。¹甚至在阿氏眼里，今天西方社会的自由民主制，比起大半个世纪前的纳粹甚至更恐怖：纳粹还仅仅只把人口中的一部分——某些被指定的人，如犹太人、吉普赛人、智障、残疾人等——变成赤裸生命，而“我们时代所有公民，在一个特定但极度真实的意义上，都潜在地是神圣人”²。今天以美国为首的西方自由民主国家，钳压生命的残忍操作（每个人都有恐怖分子的嫌疑）与扶植生命的“人道主义”，恰恰以一种结构性的变态形式镶嵌在一起。

而且可悲的是，自由民主制下的公民越是依赖政府保护人权，“个体生命在国家秩序内的刻写”就越多，“因此，一切想把政治自由建立在公民的权利之上的努力，都是徒劳”。³在阿氏看来，民主与人权根本不构成纳粹主义的替代道路。几乎是完全接着福柯的论旨，阿甘本指出：在纳粹的行刑者眼里，“灭绝犹太人并不被认为是杀人罪”，因为这些人必须死，才能让值得活的人更好地活。所以当战后的法官们将灭绝犹太人表述为一个“反人类罪”（*crime against humanity*）时，他们同样没有抓住生命政治的线索：在纳粹政治的逻辑里，这才是保证与捍卫人类（作为物种的人）最好的延续的“安全技术”。所以，阿氏尖锐地指出，“二战”之后那些胜利的力量——仍然体现为主权

1 Agamben, *State of Exception*, pp.3-4, 22.

2 Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.111.

3 *Ibid.*, pp.121, 181.

国家的至高权力——恰恰又“自身变成了新的大屠杀的源头”¹。从贫民窟到难民营，今天，“营地”（camps）不是减少而是剧增。“让我们不要忘记，在欧洲建起的第一批营地，就是为了控制难民而用的空间，然后，拘留营—集中营—灭绝营的序列，标识出了一个绝然真实的亲源性。”²今天，我们仍然深陷在作为现代共同体典范的“集中营”之中，在其中，政治变成为生命政治。

可见，生命政治从科耶伦中经福柯到阿甘本的思想史，表面上似乎每个阶段都各有其理论开阖，但在诸多严肃的断裂与抵牾背后，却仍然有一条始终延续着的隐秘线索。福柯与阿甘本恩的生命政治，其根本旨归都在于揭示出一个“令人不安之事实”，即在当代政治中的纳粹主义幽灵。换言之，福柯与阿甘本之不同版本的生命政治论，最终的落脚点，都恰恰是生命政治的“起始点”：纳粹式生命政治。那据说已“终结历史”的自由民主制，实则仍然深深内嵌着国家社会主义的生命政治形态。2014年上映的由罗素兄弟执导的高票房电影《美国队长2：寒冬战士》，亦影射了纳粹时代与现时代的内在联结。电影借反派人物前纳粹科学家之口说道：“二战”时“我们没有意识到，当人们的自由被剥夺时，他们会反抗。战争教会了我们很多，人们需要让他们自愿地去放弃他们的自由”。而70年后的今天，“人类最终已准备好自愿放弃自由来换取安全”。所以，“我们赢了”！电影之外

1 Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p.87.

2 Agamben, “Beyond Human Rights,” *op.cit.*, p.163.

的真实世界并不会出现“美国队长”这样的超级英雄来徒手拯救，因此，当生活在“后9·11”时代下的人们彻底遵循生命政治逻辑而将自己交付给“安全技术”，当典范的集中营全面变成日常常态，那一天，纳粹就真的“赢了”！

是以，即使我们生活在自由、平等、人权保障的公民社会里，我们也不要忘记，我们在权力之眼里看来，仍然只是一个驯顺的身体、乃至一个数字，可以——甚至是必须——被治理、监察、规训、控制，并且，在最根本的意义上，可以随时被瞬间降低为一个赤裸生命。诚然如阿甘本所言，“在权威的眼中——或许也该是这样——没有什么东西比一个普遍的人更像恐怖份子了。”³ 故此，透过生命政治的思想史线索分析我们看到：即使生活在自由民主制下的公民，也仍然远非一个自由的人，而只是一个无名的身体、乃至一个赤裸的生命（神圣人）。正是在这个意义上，未来的政治——或使用阿甘本的术语，“随时到来的政治”（the coming politics）——不管采取何种形态，皆必须以抵抗生命政治作为其出发点。

七 “随时到来的共同体”

我们已经看到，阿甘本生命政治论所处理的一个核心问题，就是共同体的原始结构。而造成共同体这一“分隔性结构”的，便是“神

3 Agamben, *What Is an Apparatus? and Other Essays*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella, Stanford: Stanford University Press, 2009, p.23.

圣化”的操作。是故，阿甘本本人应对此问题的政治哲学方案，就是在对该操作进行批判性分析之基础上，去探索使之无效化的可能性。

在《神圣人》中阿甘本写道：

赤裸生命仍以例外的形式被纳入在政治中，即作为完全经由一个排除而被纳入的东西。将生命的“自然的甜美”予以“政治化”，是如何可能的？进而，首先，生命是否真的需要被政治化？或者说，政治不是已经被包含在生命的最宝贵的核心之中了吗？现代极权主义的生命政治，和大众享乐主义与消费主义的社会生命政治，自是构成了这些问题的答案。然而，在一种彻底全新的政治——一种不再以纳入性地排除赤裸生命为基础的政治——出现以前，每种理论和实践都将继续是受束缚的、与无活力的；而唯有通过下述两种途径，生命的“美好日子”被赋予公民身份：不是通过鲜血和死亡，就是经由景观社会所声讨的那种完美的麻木不仁（perfect senselessness）。¹

对于阿甘本而言，一种不再以“纳入性地排除赤裸生命”为基础的政治，不但是可能的，而且是在“随时到来”的状态中。这，就是阿甘本笔下的弥赛亚主义：和德里达（Jacques Derrida）那“尚待来

¹ Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.11.

临”(yet-to-come)的弥赛亚主义不同,阿甘本的弥赛亚主义恰恰是“随时来临”“正在来临”。在阿甘本笔下的“随时到来的共同体”(coming community)中,“神圣”这个领域被彻底废除,“俗世”与“神圣”——或者,法律与主权——的分隔性结构完全被无效化(deactivated)。阿氏强调:任何的“神圣”与“污浊”的区分,都是专断的,都是依靠暴力而维持,都是意识形态的区划,没有任何存在论的依据或根基。

“随时到来的共同体”,实际上脱胎自科耶夫(Alexandre Kojève)所描绘的“历史终点”状态——不再有战争和革命;人无事可做,其主要活动是嬉戏;人们可以尽情拥抱幸福生活、拥抱“一切让人快乐的东西”,譬如艺术、游戏、爱欲等等;人和动物不再有区别;一切权力装置、一切分隔性结构皆进入“闲滞”(inoperative)状态。¹而两位思想家不同之处在于:科耶夫的黑格尔主义历史辩证的动态进程,被阿甘本改造为亚里士多德主义的潜在性(potentiality)与实在性(actuality)结构。“随时到来的共同体”是始终存在着、但没有转化成现实的潜在性,但反过来说,它随时可能到来。弥赛亚的到来不是“时间的终点”(the end of time),而是“终点的时间”(the time of the end)。代之以等待“历史的终点”降临之日,阿甘本强调,这个“点”在每一刻都可能会到来,“随时到来的共同体”以潜在的形式始终存在着。弥赛亚的到来,不是一个预先建立的历史性展开之序列或程序的最终点,而是一个即时

1 Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, trans. J.H. Nichols, Ithaca: Cornell University Press, 1969, pp.158-162n.

性的打断。弥赛亚不是一个不断推延自身到来的拯救性人物（承诺纠正以前一切错端、开创新的格局），而是一个没有预期的事件，随时可以在此时此地到来。

“随时到来的共同体”事关当下，而不是一种未来的乌托邦。它祛除了一种线性的时间观，以及累积的进步。作为“终点的时间”，“随时到来的共同体”是一种弥赛亚主义的当下，潜在性的当下。它不是我们要去制造的未来，而是一种当下的闲滞性与潜在性。作为潜在性，“随时到来的共同体”已经存在着，就在此刻此地。我们只需要通过和当下现状的一个断裂而让它“到来”——让所有的历史的与当下的社会工程都闲滞起来，进入“一种特殊的休假”（a peculiar sort of sabbatical vacation）。因此，这个取消分隔的共同体永远处在“随时到来”的状况中：既不是关于过去的浪漫化，也不是在对一个乌托邦未来的渴望中消极等待，而是积极地把内嵌在当下之中的改变与转型的可能性去实现化。阿甘本不关心“what is”，而是“can”这个动词的意涵。潜在性不再居于附属的地位，而是在存在论层面上彻底独立出来。在亚里士多德这里，实在性是潜在性的目的，或者说，是它的自我完成，但阿甘本把这个关系颠倒过来，拒绝实在性的原初性（primacy），彻底斩断潜在性对实在性的那种依附性的关联；阿氏不但强调两者的互为独立，并且强调“纯粹潜在性”对于实在性的原初性，人就是“一种纯粹潜在性的存在”（a being of pure potentiality）。¹ 这种存在论结构

1 Agamben, “The Work of Man,” in Matthew Calarco and Steven DeCaroli (eds.), *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, p.2.

上的潜在性，不但跟实在性完全无关，而且比它更原初。而“随时到来的共同体”，便正是建立在这个“新的、连贯的关于潜在性的存在论”¹上。它没有既定的乌托邦蓝图去实现，也没有任何本质、固有内容或者历史性的使命；“coming”意味着并非已有之现实，而是指向纯粹的可能性。

因此，与科耶夫在 20 世纪 50 年代便认为历史已经抵达终点不同，阿甘本认为这个“点”仍未到来，哲学的任务，是要去终结国家之形式，终结主权。²而达成这个任务的方式，就是去探索亚里士多德所说的“幸福生活”之可能性，去探索生命与生活的结合之形式。阿氏用“生命之形式”（form-of-life）一词，来指一种“完全不能同其形式相分隔开来的生命，在这种生命中，隔离出像赤裸生命这样的东西是完全不可能的”³。在《神圣人》一著最后倒数第二句话中，“form-of-life”一词短暂地登场，用它指向一种新的研究：

如果我们用“生命之形式”来命名这种纯然是其自身之赤裸存有（bare existence）的存在，用它来命名这种作为其自身之形式、且因而与其形式无从分隔的生命，那么，我们将见证一个新的研究领域的出现，它越出了被政治与哲

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.44.

2 在阿氏看来，科耶夫的历史终结论题，由于还是保留着“主权”这一形式，是以“终点”当然不会到来。

3 Agamben, *Means Without End*, pp.3-4.

学、诸种医疗—生物性科学与法理学之交叉点所定义的那个地域。¹

在阿甘本随后的论著中我们可以看到：作为“纯然是其自身之赤裸存有的存在”，“生命之形式”完全拒绝诸种捕获、征用与控制自然生命的“生活形式”（forms of life）。阿甘本用“forms of life”来指权力装置定义、控制生命的各种方式，其复数形式是指生命被碎片化，为至高权力所掌控；而与此相对，“form-of-life”（生命之形式）是单数的，当生命之碎片化本身被无效化（deactivated）后，它才可能出现。“生命之形式”的反面，就是生命政治，就是对赤裸生命的捕获。“国家主权唯是通过以下方式确立自身：在每一个场合都将生命从其形式上剥离下来，使之成为赤裸生命。”²可见，阿甘本不是要回到自然生命，而是探索一种“生命之形式”的可能性——这种生命之形式将形式（bios）融合在生命（zoē）里，越出所有控制、捕获生命的分隔性的装置（divisive apparatuses）。

作为一种不能同其形式（bios）相分隔的生命（zoē），生命之形式并没有任何预先给定的实定性内容。和“随时到来的共同体”一样，生命之形式不能被预先给定任何定语或属性。这种单数形态的生命之形式，唯是同生命政治对生命的捕获相对抗，同既有的复数的“生活

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.188.

2 Agamben, "Form-of-Life," op.cit., p.156.

形式”相对抗。¹这种单数的生命之形式，不是简单的事实，而是生命的可能性，作为潜在性始终存在。在阿甘本笔下，幸福生活与生命之形式是等同的，两者可以互换。换言之，幸福生活始终作为潜在性存在于当下，并且随时会到来。

和生命之形式一样，幸福生活，也没有特定的内容。尽管阿甘本对幸福生活言之不详，但它肯定不是一种心理学意义上或情感意义上的幸福，而指向一种潜在性，以及对这种潜在性的保持。“幸福的理念正是显现为这样一样东西：它引领历史性的秩序去抵达其自身的完成。”²并且可确知的是，在幸福生活中，生命的诸种分隔不再存在。正是这种生命的分隔，不但区分神圣与污浊，也区分出植物、动物、人和神的生命等级制，从而产生出内在关系的权力结构和经济结构。如果从人的角度出发，植物、动物的生命可供任意征用，那么从神的角度（主权者的角度），人的生命一样可供任意征用，成为赤裸生命。³因此阿甘本强烈建议废除人道主义话语，停止“人类学的机器”（这一机器通过区分人与动物而操作）；但对于他来说，废除人与动物的分隔或者说区划，并不是走向人和动物的一种简单调和，而是生成一种“新的、更为美好的生活，它既不是动物的，也不是人的”。⁴阿甘

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, p.11.

2 Agamben, *Potentialities*, p.154.

3 和古希腊神话故事中的世界观相似，明代古典文学巨著《封神演义》中的世界观，实际上也反映出从神的角度出发，人的生命是可以其所被征用。

4 Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. Kevin Attell, Stanford: Stanford University Press, 2004, p.87.

本并不是要简单地回到自然生命层面的“平等”，而是主张废除一切形而上学话语所规定的是其所是（譬如你是人，它是猪）。生命之形式没有任何的内容框定，它对于“是”（being）是敞开的，其唯一的特质是美好与幸福。

幸福生活，唯有因以下行动而可能：激进地抵抗在至高例外中对生命的捕获。只有废除生命的“神圣性”，只有让其彻底“污浊”，人的共同体生活才会美好。

八 污浊化、嬉戏与新的使用

正如杜兰特耶（Leland de la Durantaye）所指出，阿甘本关于“神圣”与“亵渎”的论点，本身是“一个去神圣化的论述”。因为在阿甘本的论述里，那些所谓“神圣的事物”自身内在并没有任何神圣的东西，而反过来，那些所谓“污浊的事物”内在也不存在任何受染污的东西。¹对于阿甘本而言，渎神（或者说亵渎、污浊化）绝不是一个负面的行动，绝非使事物降格或降低它们的价值，相反，这是一个正面的行动，因为这一行动将事物从神圣的例外状态中解放出来，使得它们返回到共同体的共通使用中。“返回到人们共通使用的事物，是纯粹的、渎神的，它们从诸种神圣的名称中解放了出来。”²

1 Leland de la Durantaye, “Homo profanus: Giorgio Agamben’s Profane Philosophy”, *Boundary 2*, Fall 2008, p.30.

2 Agamben, *Profanations*, p.73.

对于阿甘本而言，幸福的反面不是痛苦，而是建立在“神圣名称”上的特权，只有少数人能进入的所谓神圣秩序或神圣空间。暴力，是维持“神圣”的特权的根本方式。阿甘本在这里呼应齐泽克的洞见：我们通常把破坏秩序运行的力量称作暴力，然而，让既有秩序（及其内在固有的特权结构）不断持续运转的那个力量，也正是暴力！用本雅明的术语来说，前者系“设置法律的暴力”，而后者则是“维持法律的暴力”。把事物从“神圣的名称”解放出来，从少数人的特权中解放出来，使之返回当下这个始终流动状态中的人间俗世，返回人们的自由的共通使用，这便是阿甘本式的“污浊化”。“污浊化，就是将已经被移到神圣领域的事物，返回到共通使用中。”¹

“随时到来的共同体”，就是一个污浊的秩序，在其中，那些“分隔”的杠杠（barriers）都失效、变得闲滞。污浊化不只是废除、取消各种分隔，并且学会对于事物的新的使用方式。污浊化就是去撤销那维持着“分隔”“区划”的法律，对没有根基的既有秩序进行新的构型。生活在不再有分隔的共同体中，方可言幸福生活。政治哲学应该建立在“幸福生活”之上，它不是赤裸生命，也不是一种无法进入的“神圣”的外部性或超越性。幸福生活是“一个绝对对俗世的‘充裕生活’，它抵达了自身力量和自我可沟通性的完美”。主权（法治之例外）抑或权利（普遍法律），都不再对这个生活有任何控制。²在这样的幸福生活中，所有的光明与美好都是俗世性的（污浊的），没有任何仪式来

1 Agamben, *Profanations*, p.82.

2 Agamben, *Means Without End*, pp.114-115.

区隔出一个“神圣”的领域。人们所庆祝的东西，就在这里、在此时（here and now）庆祝，而不到一个所谓的“神圣王国”里去庆祝。因此“随时到来的共同体”是至大无外的（all-inclusive），不存在任何的排除或分隔。那里没有从“神圣之域”照射来的“光明”，而只有“俗世的大明”（profane illuminations）。

因此，对于阿甘本而言，世俗化（secularization）与污浊化（俗世化）完全不同。在词源学上，“secular”来自拉丁词“saeculum”，指“生命长度”或“这个世纪”，它并不直接和神圣、宗教、诸神相关，只是在古典教会之语言里，把这个世纪（扩展为这个世界）和天上的永恒世界相对。所以“世俗化”在阿甘本看来，无法真正祛除“神圣”的结构。世俗化仅仅是从神圣领域下降到此世，但却并不触碰诸种权力装置：当神学权力被转型为世俗权力，那些权力机制仍然为世俗权力提供运作的结构。世俗化从来没有真正铲除“神圣”之域，它完全保留并维持着内在于那些神学概念中的“分隔”，只是略微改变了权力中心的位置：将天上的君主制换成地上的领土性的君主制，丝毫没有触动权力机制的结构。如施米特所言：“关于国家的现代理论的所有重要概念，全部是世俗化了的神学概念。”¹ 世俗化，并没有改变神学—政治的权力结构，并没有阻止一个社会内部诸种机构与机器的自我永恒化，而只是以世俗的——比如，法律的——方式，取代原来宗教的方式，来确立和正当化人类共同体内的权力结构。

1 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on The Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, Cambridge, MA: MIT Press, 1985, p.36.

由此可见，世俗化仍然是一种压制的形式，它根本不触及权力结构（上帝的超越性作为至高权力的典范，变成了主权者）：“神学概念的政治世俗化什么也没干，只是用地方的君主制取代了天上的君主制，而让其权力完全无损。”¹ 而污浊化则祛除这个权力结构：一旦被污浊、被俗世化，原先普通人们无法触及的、原先被分隔开来的事物或领域，则丧失了它的神圣光环，重新回归共通使用。因此，阿甘本强调，世俗化与污浊化“都是政治操作：前者通过将权力回归一种神圣的模式，而保证它的运作；而后者则使权力的诸种装置无效化，并将权力所掌控的诸种空间重新返回共通使用”²。是故阿甘本认为：只有污浊化（亵渎、渎神），才能应治“神圣”所指向的特权结构。污浊化是一个激进的政治行动，旨在针对人类共同体结构发起一个革命性的改变。人类共同体那种结构性的内在的隔裂——法治状态（污浊）+例外状态（神圣），必须被无效化，被闲滞。阿氏是以声言：区分开世俗化与污浊化，是一个我们所面对的“政治任务”。

那么，如何使得各种神圣仪式与实践“污浊化”？如何对它们进行亵渎？对此，阿甘本提出了一个看似不很严肃的术语（继承自科耶夫）——嬉戏（play）：“从神圣到俗世的通道，事实上也可以通过对神圣的一种全然不恰当的使用（或者说，重新使用）来产生，那就是，嬉戏。”³ 作为污浊化的一种典范形式，嬉戏乃是一种纯粹没有目的

1 Agamben, *Profanations*, p.77.

2 Ibid.

3 Ibid., p.75.

的手段。无目的的嬉戏这一实践，“一方面坚定地保持自己之作为手段的本质，另一方面则从其同一个目的之关系中被解放了出来。它已经快乐地忘记了自身之目标，并能够如其所是地展示自身，即作为没有目的之手段来展示自身。”¹ 嬉戏将事物从预先规定（如说明书）的使用中——从既定的用途、针对的领域——中释放出来，斩断其同一个固定目的的工具性联结。小孩子会把各种被“严肃”规定其使用的事物（不仅是神圣的宗教物事，而且包括经济的、法律的、政治的事物），拿来在嬉戏中重新改造出新的使用。这意味着，嬉戏不但使拿到手边的事物之旧的使用彻底闲滞、无效化，而且还创造性地开启出全新的使用。这种使用并不是更“真”或更“自然”，它不需要任何形而上学的基础作为依据或保障，而是完全“任意的创造”（whatever creation）。阿甘本最得意的一个例子，就是孩子对粪便的全新使用。

嬉戏不仅是对神圣之域的一个具体的污浊化操作，它也是对今天法律、政治、经济领域的一个污浊化：嬉戏使得内在于当下人类共同体（法律、政治、经济）中的神圣残余彻底无效化。“正如不再被观察而是被嬉戏的法律打开了通向使用之门一样，经济、法律和政治的力量，当它们在嬉戏中被无效化后，能够变成通向一种新幸福的门径。”² 嬉戏彻底忽视那内嵌于共同体原始结构中的分隔（神圣、主权）。这种忽视不是不关注，或者缺乏注意力（我们知道，小孩子在嬉戏中是最富有注意力的、最全神贯注的），而是意味着使用的一种新向度，

1 Agamben, *Profanations*, p.86.

2 *Ibid.*, p.76.

这种新向度唯是“孩童和哲人带给人类”¹。经济、法律、政治中的权力装置，在嬉戏中变得无效，而这则变成“通向一种新幸福的门径”。阿甘本写道：

有一天，就像孩子拿诸种不使用的物件来嬉戏那样，人类会以这样方式来嬉戏法律：不是为了把它们恢复到经典意义上的使用，而是永远地把它们从经典使用中解放出来。在法律之后我们找到的不是一种在法律之先的更妥当、更原初的使用价值，而是一种新的使用，而这种新的使用只可能诞生在法律之后。并且使用（使用总是已经被法律所染污），必须也从它自身的价值从解放出来。这个解放就是研究的任务，或者说，嬉戏的任务。²

人的生命、语言、共同体，都从内部被“分隔”。阿甘本的新政治不是要重新打破所有的分隔，而是使它们被投入新的使用。“去亵渎不是简单意味着去废除或抹销分隔，而是学会去把它们放置在一种新的使用中，去和它们嬉戏……把它们转型为纯粹的工具。”³在这种新的使用中，和目的的关联被斩断。自由的使用（嬉戏）之所以是自由的，正因为它不再受制于预先规定的目的（成为“没有目的的工具”）。

1 Agamben, *Profanations*, p.76.

2 Agamben, *State of Exception*, p.64.

3 Agamben, *Profanations*, p.87.

阿甘本同齐泽克与巴迪欧 (Alain Badiou) 的激进革命论不同：与齐泽克用行动 (act)、巴迪欧用事件 (event) 来清空符号性的坐标 (意义、目的) 不同，阿甘本用嬉戏来进行清空。和法律嬉戏 (play with law) 并不是要取消法律或创建一个新法律，而是使得它闲滞、无效。可见，阿甘本的整体政治哲学，就建立在他对于“神圣”与“污浊”的独特分析上。相对于打破—建立的革命模式，阿甘本的污浊化既不彻底摧毁既有法律 (暴力性的动荡)，也不试图代之以更好的法律 (但弄不好却是更糟)，而是去使法律闲滞，使其完成并放在一边 (fulfilled and set aside)。阿甘本对以集中营为典范的现代性困境之应对方案，绝不是增强法律、提升人权的普遍性，而是去改变共同体的原始结构：那随时可以把人变成赤裸生命的现代主权国家，只有那始终处于潜在状态的“随时到来的共同体”才能加以对抗。

目录

- 001 - 总序
- 007 - 译者导论：阿甘本的生命政治
- 003 - 导言

上篇 主权之逻辑

- 021 - 第一章 主权的悖论
- 045 - 第二章 “至高的约法”
- 059 - 第三章 潜在性与法律
- 074 - 第四章 法律之形式
- 093 - 界槛

中篇 神圣人

- 101 - 第一章 神圣人
- 106 - 第二章 神圣之域的含混性

- 115 - 第三章 神圣生命
- 123 - 第四章 “生杀权”
- 129 - 第五章 至高身体与神圣身体
- 146 - 第六章 禁止与狼
- 156 - 界槛

下篇 作为现代生命政治典范的集中营

- 163 - 第一章 生命的政治化
- 172 - 第二章 生命政治与人的权利
- 184 - 第三章 不配活下去的生命
- 194 - 第四章 “政治，或给一个人民的生命赋予形式”
- 208 - 第五章 “人类豚鼠”
- 215 - 第六章 对死亡的政治化
- 223 - 第七章 作为现代之“约法”的集中营
- 242 - 界槛
- 252 - 参考书目
- 260 - 人名对照
- 267 - 译后记

Das Recht hat kein Dasein für sich, sein Wesen vielmehr ist das Leben der Menschen selbst, von einer Seite angesehen.

法律就其自身而言并没有存在性，从某个角度来看，它的本质乃根植于人类的生活。

——萨维尼

Ita in iure civitatis, civiumque officiis investigandis opus est, non quidem ut dissolvatur civitas, sed tamen ut tanquam dissoluta consideretur, id est, ut quails sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inepta sit, et quomodo homines inter se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur.

要对国家的权利与主体的义务去做一个更严谨的探究，那么就必须把它们分解开来思考（我并不是说把两者完全分裂开）。我们必须去正确地理解人性（人类的自然）的品质到底是什么；它到底是由什么样的质料构成；是人性中的什么东西导致人们不能够组成一个公民政府，以及，人们如何来在他们彼此间达成一致，即如何彼此间都形成这样的想法，去发展成为一个具有良好根基的国家。

——霍布斯

Euretē moi hē entolē hē eis zōēn, autē eis thanaton.

本是颁布给生命的律令，我发现其实是颁布给死亡的。

——圣保罗



导言

希腊人没有一个单独的词语，能表达我们所说的“life”（生活、生命）一词之意义。他们用了两个词。尽管这两个词可以追溯到一个共同的词源学根源，但它们在语义学和字形学上截然不同：“zoē”（近汉语“生命”义）表达了一切活着的存在（诸种动物、人、或神）所共通的一个简单事实——“活着”；“bios”（近汉语“生活”义）则指一个个体或一个群体的适当的生存形式或方式。当柏拉图在《斐莱布篇》中提及三种生活时，当亚里士多德在《尼各马可伦理学》中将哲人的沉思生活（bios theōrētikos）同享乐生活（bios apolaustikos）和政治生活（bios politikos）区分开来时，两位哲学家都不曾使用“zoē”一词（它在希腊语中意味深长，不具有复数）。这源于一个简单的事实：两位思想家所讨论的根本不是简单的自然生命，而是一种有质量的生活，生活的一种特殊方式。关于上帝，亚里士多德当然可以谈论一种

更为高贵的、永恒的生命（zoē aristē kai aidios）¹，但这仅止于他想要强调一个重要真理：就连上帝也是一个活着的存在（类似地，亚里士多德在相同的语境中也同样以如此意义深长的方式，用“zoē”这个词来定义思考这个行动）。然而，若谈论雅典公民的“政治生命”（zoē politikē），则是不通的、无意义的。并非古典的世界不存在如下的理念——单单“zoē”这种自然生命，本身可以就是一种善。在《政治学》的一段文章中，在提到城邦的目的就是使生命同善相一致之后，亚里士多德用最清晰的语言表示他已注意到这种理念：

无论是对所有人还是分别对每个人来说，同善相一致的生命都是最伟大的目的。但考虑到简单的生存，人们也会聚集起来，维持政治的共同体，因为单单生存这个事实本身（kata to zēn auto monon），或许就是某种善。如果在生活方式（katon bion）上没有大的困难，那么，显然大多数人会去忍受大量苦难而坚持活着（zoē），好像生命是一种充满美好日子的安详平静（euēmeria）、一种自然的甜美。²

然而，在古典世界中，简单的自然生命在严格的意义上被排除在了城邦之外，作为仅仅繁衍性的生命被限定在“家”（oikos）的范围

1 Aristotle, *Metaphysics*, 1072b, 28.

2 Aristotle, *Politics*, 1278b, 23-31.

内。¹ 在《政治学》开篇,亚里士多德花足功夫将房屋主人(oikonomos)和一家之主(despotēs),同政治家区分开来——前两者均和生命的繁衍与维生相关。他还嘲笑那些认为前两者与政治家之间的差异是量的差异而非类别的差异的人。当亚里士多德在后来成为西方政治传统之经典的一段文字中定义完美共同体之目的时,他正是通过把活着(to zēn)这个简单事实与政治上有质量的生活(to eu zēn)相对立,从而将房屋主人、一家之主同政治家区分开来:“出生,与生命相关;但存在,本质上则与善好的生活相关(ginomenē men oun tou zēn beneken, ousa de tou eu zēn)。”²

确实,在同一著作的一段著名段落中,亚里士多德把人定义为一种政治的动物(politikon zōon)。³ 但除了动词“vionai”在雅典的希腊语中实际上从未用作现在时态这一事实外,在此处,“政治的”并非一个加于活着的存在之上的形容词,而是这样一个特定的差异,它决定了“动物”的种属。(毕竟,不久之后,人类政治与其他活着的存在之政治,就被区分开来了:通过那和语言相捆绑的政治性[policità]之填补,前者建立在共同体的基础上;这个共同体不仅有快乐与痛苦,而且有善与恶,有正义与不正义。)

米歇尔·福柯在《性经验史》第一卷末尾提到了该定义。福柯在那里总述了这样一个过程:在现代时期的肇始处,自然生命已开

1 Aristotle, *Politics*, 1252a, 26-35.

2 Ibid., 1252b, 30. 根据莫比克的威廉的拉丁译文,而非之前的阿奎那和帕多瓦的马西略。

3 Ibid., 1253a, 4.

始被纳入国家权力的诸种机制和算计之中，政治转变成生命政治（biopolitics）。他写道：“几千年来，人一直保持着亚里士多德眼中的那种状态：一种活着的动物，但具有着用来进行政治生存的额外能力。而现代人则是这样一种动物：作为一个活着的存在，其生存反而因其政治而变成了一个问题。”¹

根据福柯的说法，一个社会的“生物现代性的肇始”，是在那作为简单的活着的身体的物种和个体，开始在社会诸种政治策略中承受危险时。1977年后，福柯在法兰西学院开设的课程，开始专注于从“领土国家”到“人口国家”这个转变过程，以及这一转变所导致的如下状况：作为至高权力（sovereign power）²的一个问题，民族的健康和生物性生命的重要性不断提升；至高权力于是逐渐地转型成为“关于人的一种治理”³。“紧接着发生的状况就是，经由诸种最精密的政治技巧，人被动物化了。历史上头一遭，社会科学的诸种可能性变得重要，并且，保护生命与授权发动一起大屠杀，同时变得可能了。”尤其是，如果没有那新的生命权力（bio-power）所实现的规训性的控制，资本主义从这个角度来看，就根本不可能得到发展并高唱凯歌。通过一系列适当的技艺，新的生命权力可以说创造了资本主义所需要的各种“驯顺的身体”。

1 Foucault, *La volonté*, p.188.

2 中译者注：英语“sovereign”一词，同时意指“主权的”与“至高的”；换言之，“主权”本身就是指“至高性”。“sovereign power”则意指“至高权力”“主权（者）的权力”。

3 Foucault, *Dits et écrits*, 3: 719.

大约在《性经验史》问世的 20 年前，汉娜·阿伦特已经分析过使劳动的人（*homo laborans*）——以及，伴随它的那种生物性的生命——逐渐占据现代性的政治场景中核心地位的过程。在《人的状况》中，阿伦特把现代社会中政治领域的转变和衰落归结于这一点：自然生命的首要性超过了政治行动。福柯没参考阿伦特的著作，竟能够开始其关于生命政治的研究（时至今日，阿伦特的研究实际上仍没有得到延续），这一点就见证了我们所面临的困难与阻力：在这个领域，思想还没有彼此遭遇。并且很有可能，恰恰正是这些困难，导致了下述怪事：阿伦特没有把她在《人的状况》中的研究同她先前所致力于的对极权主义权力的穿透性分析（其中同样缺少生命政治的视角）联系起来；而同样引人注意的是，福柯也从未涉足现代生命政治的最典型的场所——集中营和 20 世纪大型极权主义国家的结构。

福柯之死，使他不能再展示，他本会如何发展生命政治之概念和关于它的研究。不过，无论在什么情况下，“*zoē*”进入城邦的领域——赤裸生命的政治化——都构成了现代性的决定性事件，标示着古典思想之诸种政治—哲学范畴的一个激进转变。如果说，政治如今似乎正在持续衰落，那么这很有可能是因为政治没能认真对待现代性的这一根基性事件。被本世纪归作历史原因且一直未解开的诸“谜团”（纳粹主义只是其中最令人不安的一个）¹，只能在它们形成的地方——生命政治之域——被解开。只有在生命政治的视域内，才有可能去裁定，

1 Furet, *L'Allemagne nazi*, p.7.

是否那些范畴将不得被放弃，还是最终将重获它们在那个视域中失去的意义——正是那些范畴所提供的各种二元对立（右翼与左翼、私人与公共、专制主义与民主，等等），建立起了现代政治，而现代政治一直在日渐消解，直到如今陷入一个真正的无区分地带。只有一种反思能使政治之域（the political）摆脱它的遮蔽状态、同时使思想回归其实践性的召唤，那就是：追随福柯和本雅明的建议，对赤裸生命与政治之间的关联进行主题性的拷问。赤裸生命与政治之间的关联，秘密地支配着看似彼此相隔极度遥远的诸种现代意识形态。

福柯之著述最为持续的特点之一，就是它果断地放弃了以诸种司法性—制度性模型（主权的定义、国家的理论）为基础的研究权力问题的传统进路，转而支持对下述问题去进行一种无偏见的分析：权力是如何具体地穿透到主体们的身体中，以及穿透到生命的诸种形式中？正如1982年在佛蒙特大学召开的一个专题研讨会所显示，在他最后几年里，福柯似乎根据两种截然不同的研究指令来对这种分析进行导向：一方面是关于诸种**政治技艺**的研究（比如关管治的科学），国家通过这类政治技术来承担照顾个体们的自然生命，并将此整合到国家自身的核心；另一方面是关于诸种**自我技艺**的审查，通过这些施加于自我上的技艺，主体化的诸种过程使个体将自身绑定在他自己的认同与意识上，并与此同时绑定到一个外部权力上。显然这两条路线（其实在福柯著述的最初始，就已具备这两种趋势）在许多地方都有交叉，并且回到一个共同的中心。在他晚年著述的其中一篇中，福柯论述道：现代西方国家把诸种主体性的个体化技术，同诸种客体性的总体化程序相整合，使这两者合并的程度已臻史无前例之境。他还提

到了一种真正的“政治的‘双重绑定’，由现代权力之诸种结构的个体化、和同时发生的总体化所构成”¹。

但奇怪的是，权力这两个面向的交汇点，在福柯的著述中仍很模糊，以至于甚至有人宣称，福柯将会连贯一致地去拒绝阐述一种统一的权力理论。如果福柯质疑那完全基于司法模型（“什么使权力正当化？”）或制度模型（“什么是国家？”）的处理权力问题的传统进路，如果他呼唤“从主权的理论性特权中解放出来”，以便建构一种不把法律作为其模型和代码的关于权力的分析，那么在权力之身体中，个体化技术和总体化程序相交汇的无区分地带（或至少，两者的交汇点）在哪里呢？更一般地说，是不是存在一个统一的中心，政治的“双重绑定”能在其中找到它存在的理由（raison d'être）？权力的起源有其主体性的一面，这已然隐含在艾蒂妮·德·拉·波埃提的自愿被奴役（servitude volontaire）概念中。但个体们的自愿被奴役与客观性的权力之间的触碰点是什么？在这样一个微妙的领域，人们能否满足于一些心理学解释，诸如外在与内在神经官能症之间一种并行这类建议性的概念？面对景观社会（the society of the spectacle）之权力如今无所不在地改变着政治领域等现象，把诸种主体性技艺和诸种政治性技术划分开来是正当的甚或可能的吗？

尽管从逻辑上来看，这一思路似乎隐含在福柯的研究中，但它仍是这位研究者视野里的一个盲点，或者更确切地说，它就像是一个逐

¹ Foucault, *Dits et écrits*, 4: 229-232.

渐消失的交汇点——福柯的各种不同视角的研究思路（以及更一般地说，整个西方学术界对权力的反思）都向着这一交汇点延伸，但始终没有抵达。

当前的研究恰恰同权力的司法性—制度性模型与权力的生命政治模型之间的这一隐藏的交汇点相关。在其可能的诸种结论中，这项研究必须记录下来的正是：（1）这两种分析不能被分割开来；（2）赤裸生命被纳入到政治领域中，这构成了至高权力的（可能隐藏着的）原始核心。我们甚至可以这样说：创造一个生命政治性的身体是至高权力的原初的活动。在这个意义上，生命政治至少同至高的例外（sovereign exception）一样古老。¹ 因此，通过把生物性的生命作为它的重点算计对象，现代国家实质上显露出了把权力同赤裸生命联结到一起的秘密纽带，从而再次肯定了现代权力与最古老的国家秘密（*arcana imperii*）之间的紧密关系（它源自现代与古之间的持久呼应，这种呼应我们可以在各种各样领域里遭遇到）。

如果这是真的，那就有必要重新考虑关于城邦的亚里士多德主义定义——城邦作为“生命”（*zēn*）与“善好生活”（*eu zēn*）之间的对立——的意义。事实上，这一对立同时暗示着，前者隐含在后者中，赤裸生命隐含在政治上有质量的生活之中。在亚里士多德主义定义中，仍有待探究的不仅仅是——如迄今一直被认定的那样——作为政治之目的“善好生活”的意义、诸种模式和可能的诸种阐述。相反，我

1 中译者注：阿甘本此处关于“至高例外”的论述，同卡尔·施米特一个隐在的呼应——在后者这里，主权者（*the sovereign*）本身构成了法律规范之普遍性的一个例外。

们必须问一问：为什么西方政治首先通过对赤裸生命进行排除（这种排除实质上亦同时是一种纳入）来构建自己？如果生命将自己呈现为一种通过排除而被纳入的东西，那么政治与生命之间的关系又是什么？

从这个视角来看，本书第一部分所描绘的关于例外的结构，似乎与西方政治同构。福柯宣称：在亚里士多德看来，人是一种“活着的动物，但具有着用来进行政治生存的额外能力”，因此，根据这个说法，正是这一“额外能力”的含义，必须被理解为是有问题的。“出生，与生命相关；但生存，本质上则与善好的生活相关”，这句特殊的话不仅可以被读解成在存在（*ousa*）中隐含着出生（*ginomenē*），还可以被读解成在城邦中生命（*zoē*）被纳入性地排除（*exceptio*）。政治几乎像是这样一个地方：在政治中，生命必须自我转变成善好生活；并且，在政治中，必须被政治化的东西，永远总是赤裸生命。在西方政治中，赤裸生命有着特殊的存在之特权：通过排除赤裸生命，人之城就得以建立了。

因此，如下状况诚非偶然：《政治学》中的一段文字，构成了城邦从嗓音（*voice*）到语言之转型的确当地点。赤裸生命与政治之间的关联，正是人作为“拥有语言的活着的存在”这个形而上学定义，在声音（*phonē*）和逻各斯（*logos*）之间的关系中所寻求的那种关联：

在各种活着的存在中，只有人拥有语言。嗓音是痛苦与快乐的符号，这就是它属于其他活着的存在的原因（因为它们的的天性已经发展到拥有痛苦与快乐的感觉并能把两者表示出来的地步）。但语言是为了表明适合与不适合、正义与不

正义。拥有对好与坏以及对正义与不正义的感觉是人所独有的，使人同其他活着的存在相对立。而这类事物〔即，拥有语言的人〕¹的共同体，则构成了聚居地和城邦。²

“活着的存在以何种方式拥有语言”这个问题，与如下问题完全一致：“赤裸生命以何种方式居住在城邦中？”通过在城邦中取得和保留自己的嗓音，活着的存在拥有了逻各斯，甚至是当它通过让自己的赤裸生命被排除在外——作为城邦内部的一种例外——而居住在城邦内时。因此，只要政治占据着活着的存在与逻各斯之间的关系得以实现的那个起点位置，它便是西方形而上学的真正根基性的结构。在赤裸生命的“政治化”——一项卓绝的形而上学任务——中，活着的人的人性，是既定了的。通过承担这项任务，现代性只不过宣告了它自己对这个形而上学传统的根本结构的忠诚。西方政治的根基性的二元对立范畴，不是朋友/敌人，而是赤裸生命/政治生存、生命（*zōē*）/生活（*bios*）、排除/纳入。³之所以存在着政治这样东西，是因为人正是这样一种活着的存在：在语言中，他把他自己同其自身的赤裸生命分隔开来、并对立起来；与此同时又通过一种纳入性的排除，来维持自己与那个赤裸生命的关系。

1 编者注：单独使用方括号处为中译者解释。

2 Aristotle, *Politics*, 1253a, 10-18.

3 中译者注：此处阿甘本是在回应施米特对政治的定义，后者将政治界定为划分朋友和敌人。

本书的主角，就是赤裸生命，即神圣人（homo sacer/sacred man）的生命，这些人可以被杀死，但不会被祭祀。我们要阐述的，就是这些人在现代政治中所起的根本性的作用。在古代的罗马法中，人的生命全然是以被排除在外的形式而被纳入在司法秩序（ordinamento）内。¹于是，神圣人这个在古代罗马法中面目模糊的人物，向我们提供了一把钥匙：通过这把钥匙，关于主权的诸种神圣文本，以及关于政治权力的诸种代码，都将被揭开它们神秘的面纱。但与此同时，“sacer”这个词的这一古代含义，向我们展示了笼罩在神圣之形象上的谜团：这种神圣之形象，无论在宗教之前还是之外，构成了西方政治领域的第一个典范。构成现代政治之根本特征的，并非是将生命纳入到城邦之中（这实际上是完全古代的），也不仅仅是这样一个事实——生命变成国家权力之诸种规划与算计的主要对象。在这个意义上，福柯主义的论题将不得不被修正，或至少被补全。决定性的事实乃是，伴随着使无处不在的例外变成为常规的那个过程，最初处于政治秩序之边缘的赤裸生命的领域，逐渐开始同政治领域相合一；排除与纳入、外部与内部、“bios”与“zoē”、正确（right）与事实（fact），都进入到了一个无可缩减的无区分地带。通过同时把赤裸生命排除与纳入在政治秩序的之外和之内，例外状态实际上就在它自身的分隔性中，构成

1 英译者注：“ordinamento”这个意大利语单词，最恰当的表达就是“秩序”，它不仅有序的含义，还有政治和司法统治、规介和系统的意思。“ordinament”这个词也是卡尔·施米特的“ordnung”的意大利语翻译。在阿甘本用“ordinamento”这个词专指“ordnun”的地方，我沿用施米特之译者所使用的译法，即“制序”（ordering）。

了整个政治系统赖以安置的隐秘地基。当例外状态的边界开始变模糊，居住在那里的赤裸生命就能在城邦中使其自身得到自由，并且同时成为政治秩序的诸种冲突的主体和对象。政治秩序的冲突，既是国家权力组织起来的地方，又是国家权力被摆脱的地方。所有事的发生，就好像伴随着国家权力使作为一个活着的存在的人变成它自己的特定对象的这个规训过程，另一个进程也开始启动——该进程在很大程度上与现代民主的诞生相同步，在此进程中，作为一个活着的存在的人不再将他自身展示为政治权力的一个对象，而是作为政治权力的主体。不过，这些过程——在很多方面相互对立并且相互之间（至少明显地）有剧烈冲突——仍有交汇，只要它们都与公民的赤裸生命有关、与人性的新的生命政治性身体有关。

如果有什么东西构成了现代民主而非古典民主的特点，那就是现代民主从一开始就将它自己表现为对生命（zoē）的一种拥护与解放，而且它一直试图把自己的赤裸生命转变成一种生活方式，并努力找寻那或可称之为生命之生活（the bios of zoē）的东西。因此，这也带来了现代民主的特定难题：它想使人们的自由和幸福在“赤裸生命”这个地方得到展现，然而，这个地方却正是标志着人们的屈从。在通向承认诸种权利和形式自由的长期的、充满斗争的过程背后，神圣人的身体又一次出现在那里，伴随着他那双重的至高状态——（1）他的生命不能被祭祀，（2）但却可以被杀死。意识到这个难题，并非意味着去小看民主的诸种斩获与成就，而是要努力去永久而彻底地理解，为什么民主在似乎已最终战胜其对手并达到其最颠峰的时刻，却证明了它自己无力将生命从史无前例的毁灭中拯救出来，尽管它将自

己所有的努力都献给了向生命提供幸福。现代民主的衰落，以及它同极权主义国家在诸种后民主的景观社会中的逐渐交汇（这在亚历克斯·德·托克维尔的研究中开始变明显，并且在居依·德波的分析中最终被确认），很可能就是源于这个难题。该难题标志着现代民主的开端，并且迫使现代民主成为它最无法和解的敌人的同谋犯。今天，除了生命，政治对其他价值一无所知（并且这也导致，政治对无价值[nonvalue]一无所知）。在这一事实所隐含的诸项矛盾得到消解以前，纳粹主义和法西斯主义将顽强地与我们共存：正是纳粹主义和法西斯主义，把对赤裸生命的决断，转变成为最高的政治原则。根据罗伯特·安特尔梅的证词，事实上，集中营对关在那里的人们的教训恰恰正是：“对人之质地（quality）的质疑，催生出了一中关于是否属于人类的近乎生物学的断言。”¹

有关民主与极权主义之间的内在团结之理念（推进这样的理念，我们不得不保持极度的小心翼翼），显然并非一个历史编纂的主张（就如同利奥·施特劳斯关于自由主义与共产主义的终极目标秘密交汇的论点）——这种历史编纂的主张，将批准对民主与极权主义之间诸种巨大差别的一个全面的清算和测量，这些差别不仅构筑了它们的历史，也构筑了它们的敌对。然而，这个理念必须牢固地维持在历史—哲学的层面上，因为单单这个理念就将使我们能够在千年末的诸种新的现实与无法预见之交汇点的关系中，来定位自己的方向。单单这个理念，

1 Robert Antelme, *L'espèce humaine*, p.II.

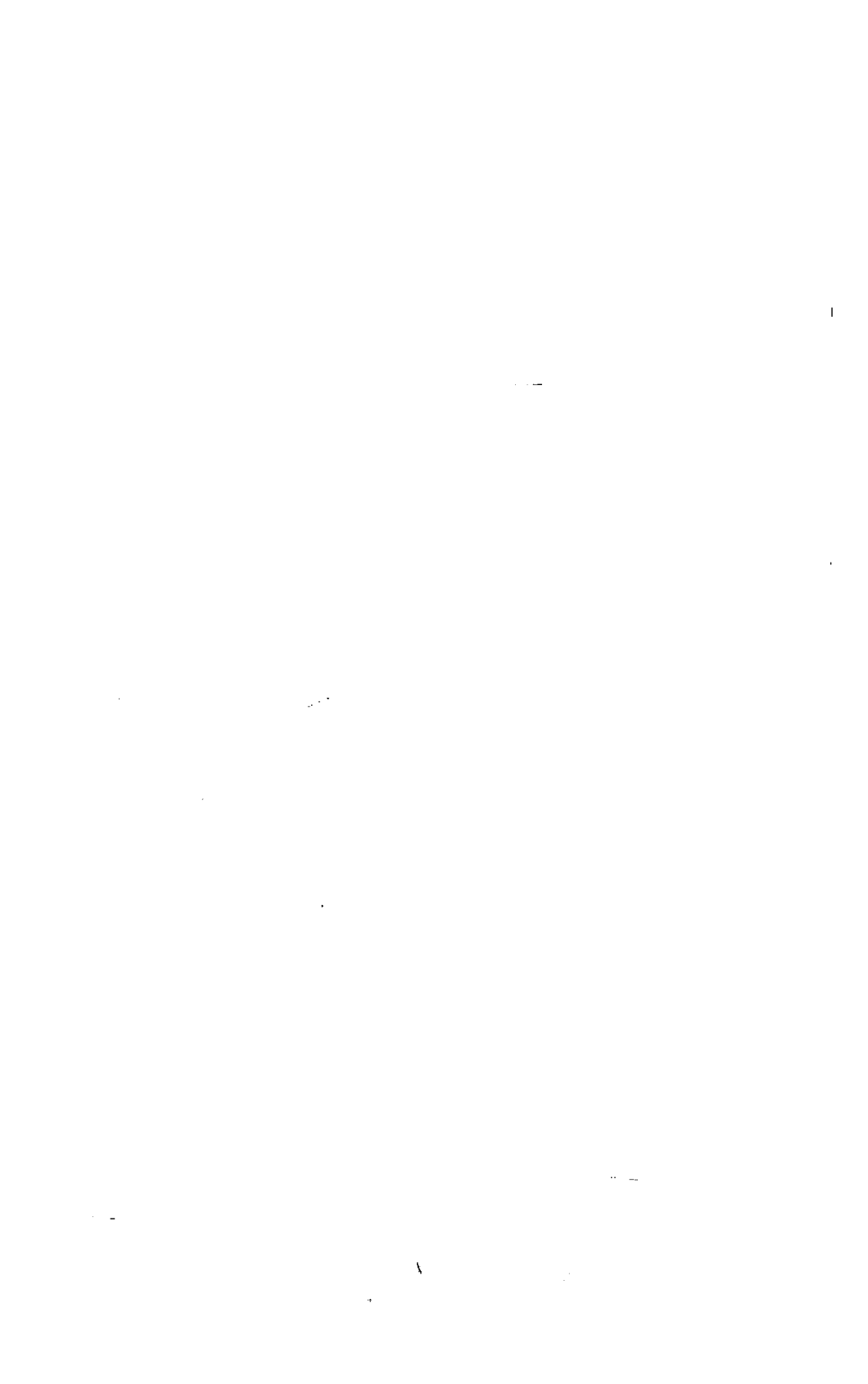
就将使得为新的政治之出现而肃清道路成为一个可能，尽管在很大程度上这些新的政治仍有待创造。

通过把简单生命中的“美好日子”(euēmeria)同政治生活中的“巨大困难”相对照(参见前文所引段落)，亚里士多德可能对西方政治在其根基处所固有的难题，做出了一个最美妙的表述。之后的24个世纪，则只是提供了各种暂时性的与无效的解决方案。在执行使其越来越采取一种生命政治之形态的形而上学任务时，西方政治并没能成功地在生命与生活、嗓音与语言之间构建起关联，而这种关联本可以修复断裂。赤裸生命仍以例外的形式被纳入在政治中，即作为完全经由一个排除而被纳入的东西。将生命的“自然的甜美”予以“政治化”，是如何可能的？进而，首先，生命是否真的需要被政治化？或者说，政治不是已经被包含在生命的最宝贵的核心之中了吗？现代极权主义的生命政治，和大众享乐主义与消费主义的社会的生命政治，自是构成了这些问题的答案。然而，在一种彻底全新的政治——一种不再以纳入性地排除(exceptio)赤裸生命为基础的政治——出现以前，每种理论和实践都将继续是受束缚的、与无活力的；而唯有通过下述两种途径，生命的“美好日子”被赋予公民身份：不是通过鲜血和死亡，就是经由景观社会所声讨的那种完美的麻木不仁(perfect senselessness)。

卡尔·施米特对主权的定义(“主权者就是决断例外状态的人”)已变成了一个老生常谈，即便是人们在对以下状况有任何理解之前：在这个定义中构成问题的，便正是关于法律与国家之学说的一个界限性概念——在该界限性概念中，主权与生命领域相接壤，并且变得与

它无法区分（因为每个界限性概念总是两个概念之间的界桩）。只要国家的形式构成了所有共同体生活的根本性视域，只要维系国家形式的诸种政治的、宗教的、司法的和经济的学说仍很强大，这个“最极端的领域”就无法真正被显露出来。主权的问题被缩减成如下问题：在政治秩序中，谁被赋予了一定的权力？而政治秩序自身的那个界槛，则从来没有受到过质疑。今天，既然大型的国家结构已经进入一个解体的过程，而且正如沃尔特·本雅明所预见的，紧急状况已经变成了常规，那么，从一个全新视角来检视国家形式的原初结构及其诸种界限的问题的时机已经成熟了。无政府主义和马克思主义对国家的批判，其弱点正是没有将这一结构置于自身视野之内，因而很快就把例外状态（*arcanum imperii*）放在一边，好像它除了诸种调用出来以证明其正当性的拟像（*simulacra*）与意识形态之外，就不再有实体了。但人们最后却落到了这样的局面——将自己去和一个他们并不理解其结构的敌人进行同一化。而国家理论（尤其是例外状态理论，也就是说，作为通向无国家之社会的过渡阶段的无产阶级专政理论），则成为了使我们这个世纪各种革命统统翻船的那块暗礁。

本书原来的构想，是作为对一个新的全球秩序的血淋淋的神秘化的一个回应。但出于上述原因，本书不得不考虑作者在开始时没有预见到的一些问题，其中最首要的，就是生命之神圣性的问题。但在写作的过程中变得清晰的是：在这样的领域中，我们不能把任何一个由社会科学（从法理学一直到人类学）已定义或预设为自明的概念，当作是一种担保；其中许许多多的概念，需要被毫无保留地修改，特别是在面临大灾难的紧迫状况下。



上篇

主权之逻辑

第一章

主权的悖论

第一节

主权的悖论存在于如下事实中：主权者既在司法秩序之外，同时又在司法秩序之内。如果主权者真的是被司法秩序赋予宣布例外状态之权力的那个人，如果主权者因而真的拥有悬置秩序本身之有效性的权力，那么“主权者就处于司法秩序之外，但仍属于司法秩序，因为正是由他来决定是否要完全悬置宪法的有效性”¹。主权者“既在司法秩序之外，同时又在司法秩序之内”这个特别说明，并不是无关紧要的：拥有悬置法律之有效性的法定权力，主权者乃合法地将他自己置于法律之外。这意味着该悖论也可以用如下方式来表述：“法律存在于自身之外”，或“我，处于法律之外的主权者，宣布：没有什么东西是

1 Schmitt, *Politische Theologie*, p.13.

在法律之外的（*che non c'è un fuori legge*）”。

这一悖论所隐含的拓扑学是值得反思的，那是因为：一旦把握住悖论的结构，那么，主权在多大程度上标记了司法秩序（在目的和原则的双重意义上）的界限，就将变得清晰起来。施米特将此结构，表述为例外（*Ausnahme*）的结构：

例外是所有无法被包容在内的东西；它违反了一般法典，但它同时又揭示了一个特别具有司法性质的形式要素：绝对纯粹的决断。当创造一个使司法规则能够有效的环境成为问题时，例外就以其绝对的形式出现。每项一般规则都需要一个关于生活的常规的、日常的框架，从而使它可以被实际应用于这个框架，而且所有一般规则都要服从于这个框架的诸种规介。所有的一般规则，需要一个同质性的媒介。这一实际的常规性，并不只是法学家可以忽略的一项“外在预设”；它其实属于规则的内在有效性。没有什么规则，可以被应用于混乱状况上。司法秩序若要有意义，秩序就必须被建立起来。一个常规的状况必须被创造出来，而主权者则是确定性地决断那一状况是否确实生效的那个人。所有的法律都是“情境下的法律”。主权者创造和确保作为一个整体（*a whole*），在其总体性（*totality*）中的情境。他拥有对最终决断的垄断性大权。此处即包含了国家主权的本质。因此，国家主权必须被适当地、司法性地定义，不是作为对制裁或统治的垄断，而是作为对于决断的垄断。就后者而言，“垄断”一词是否

是在一般意义上使用，还仍有待讨论。决断以最清晰的方式，显露出了国家权威的本质。在这里，决断必须同司法权介区分开来，（让我以悖论的方式来表述）权威证明自己并不需要法律来创造法律……例外比常规事例更有趣。后者证明不了任何东西，而例外却证明了一切。例外不只是确认了规则；而且这种规则唯独依靠例外而存在。一位曾论证了神学反思在19世纪仍然可能这一论题之极度重要性的新教神学家尝言：“例外解释了一般情况和它自己。当人们真的想研究一般情况时，他只需要环顾四周，去找寻一个真正的例外。例外比一般情况本身更能清楚地照亮一切。不久后，人们就会开始对无休止地谈论一般情况感到厌恶——各种例外皆存在着。如果它们无法被解释，那一般情况也无法被解释。通常这个困难没有被注意到，因为一般情况不会被充满热情地去思考，而只会在舒适的肤浅性中被思考。但另一方面，例外却以充满高度激情的方式，来思考着一般情况。”¹

施米特在定义例外时，引述一位神学家（毫无疑问他应是索伦·克尔凯郭尔）的著作，这并非偶然。诚然，詹巴蒂斯塔·维柯已经肯定了例外优先于实定法，他把例外称作“事实的终极构造”。维柯以同克尔凯郭尔很相似的方式，确认了例外对于实定法的优先性：“因此，一个受尊

1 Schmitt, *Politische Theologie*, pp.19-22.

重的法官，不是在良好记忆的帮助下掌握实定法（或各种法律的复杂综合）的人，而是具备敏锐判断力的人，他能根据自己的判断力，知道如何看待案子从而看到事实的终极性的境况，这些境况值得予以平衡的考量，并从诸种一般规则之中看到各种例外。”¹然而在法理学领域，我们无法找到一个理论，赋予例外如此之高的地位。因为根据施米特，在至高的例外²中构成问题的，便正是司法性规定的可能性状况，并且与此关联地，国家权威的含义。通过例外状态，主权者“创造和确保了情境”，法律正是需要这一情境来使自己拥有有效性。但这种“情境”是什么，它的结构究竟是怎样的，从而能使它恰恰只存在于规则之悬置中？

第一节 余论

实定法（*ius theticum*）与例外之间的维柯主义对立，很好地表达了例外的特殊地位。例外在法律中是这样—个要素：它以实定法遭受悬置的形式而超越实定法。例外之于法律，就如同否定神学之于实定神学。当实定的神学确认并断定了上帝的诸种确定性的特质，否定的神学（或神秘的神学）则通过其“既非……又非……”的语句，来否定和悬置对上帝的特性下任何断论。³但否定神学并不处在神学之外，

1 Vico, *De antiquissima*, chap.2.

2 中译者注：在施米特这里即意谓“主权者的例外”。

3 中译者注：阿甘本此处并未提及否定神学具体人物名字，新教神学家卡尔·巴特（Karl Barth）的应是阿氏此处所暗指的代表性人物。

而且实际表明，它可以作为奠定任何一门神学之可能性的根本原则。正是因为它以否定性的方式被预设为存在于任何可能的断言之外，神性才能成为一句论断的主语。类似地，正是因为它的有效性在例外状态下被悬置，实定法才能把正常事例定义为它自己的有效性领域。

第二节

例外是一种排除。被排除在一般规则外的是一种个案。但例外的最固有的特征是，从规则内部被排除出去的东西，并不因为被排除而与规则绝对无关。相反，作为例外被排除的个案，仍旧以规则之悬置的形式而保持着它本身与规则之间的关系。规则应用于例外上的方式，便正是不再应用于后者之上、从后者那里撤离出来。于是，例外状态并非先于秩序的混乱状况，而是因秩序之悬置而导致出来的情境。在这个意义上，例外，根据它的词源学源头，确实被置于外面（*ex-capere*），而并非简单地被排除。

人们常常发现，司法—政治秩序拥有一种纳入的结构，将那些同时被推逼在外的东西纳入它的内部。于是，吉尔·德勒兹和费里克斯·伽塔利可以这样写道：“主权仅仅统治那些它有能力将对方内在化到自身之中的事物。”¹关于福柯在其《疯狂与文明》中所描述的“大禁闭”，莫里斯·布朗肖谈到了社会试图“禁闭外部”（*enfermer le dehors*）的

1 Deleuze and Guattari, *Mille plateaux*, p.445.

努力，那就是，通过一种“期望的内在性或例外的内在性”，来构建这种对外部的禁闭。当面对一个溢出所带来的挑战时，系统通过禁令的方式来把溢出的东西内在化，并且通过这种方式，系统“将自己指定为其自身的外部”¹。然而，那定义主权之结构的例外，则更为复杂得多。在这里，外部的一切，不仅通过禁令或幽禁的方式被纳入，而且通过悬置司法秩序之有效性——让司法秩序奠基于例外之上，并彻底放弃司法秩序——的方式被纳入。例外并没有将自己从规则中扣除掉；相反，规则正是通过如下方式首先使自己构建成为一项规则：悬置自身，让例外产生，并保持自己与例外之间的关系。法律的这种保持自己与一个外在性之间的关系的能力，便正是法律的特别“力量”之所在。我们应该把这一关系的极端形式称作为**例外关系**。通过这种极端形式，某物唯独通过被排除而被纳入。

在例外中被制造出来的这种情境，有一个奇怪的特点：它既不能被定义为一种关于事实（fact）的情境、亦不能被定义为一种关于正确（right）的情境，而是创立了两者之间的一种悖论性的无区分地带。它不是一个事实，因为它只有通过规则的悬置才被制造出来。但出于同样原因，它甚至不是一个相关的司法事例，即使它打开了法律力量的可能性。这就是施米特所表述的悖论之终极意义，当他这样写道——至高的决断“证明自身并不需要法律来创造法律”。在至高例外中构成问题的，倒并不全是对于一个溢出的控制或中和（正是通过

1 Blanchot, *L'entretien infini*, p.292.

对溢出的这种控制或中和，司法—政治秩序能在其内获致有效性的那个空间被创造和被界定)。在这个意义上，至高例外是根本性的场所化 (Ortung)¹，这种场所化并不将自身限制于仅仅去区分内部之物与外部之物，而是去追踪两者之间的一个界槛 (例外状态)。在这个界槛之基础上，外部与内部，正常情况与混乱状况，进入了那些复杂的拓扑关系 (topological relations) 中——正是那些拓扑关系，使司法秩序之有效性成为可能。

根据施米特，构成至高约法 (nomos)² 的“空间的制序”，因此不仅仅只是一种“占用土地” (Landesnahme) ——确定一种司法的制序和一种领土的制序 (即确定一个制序与一个场所化)，而且更为首要的是一种“占用外部”、是一个例外 (Ausnahme)。

第二节 余论

由于“并不存在可以被应用于混乱状况的规则”，混乱必须首

1 中译者注：德语“Ortung”意指场所、地方，而本书英译者把它译为“localization”，此处即以“场所化”来译。

2 中译者注：“nomos”相对于“physis”而言。这是古典希腊思想中至为重要的一对概念。“physis”指的是所有自然而然的东、西、一切天行使然的状态；而“nomos”则指一切人为的东西，尤其是各种人为约定的规范，例如法律、风俗习惯、道德规范、契约、条约等等。本书以“约法”一词来译“nomos”，意取《韩诗外传》卷十“制礼约法于四方”。但读者诸君必须意识到“nomos”所指涉之内容，其涵盖范围仍大大越出了“约法”。译事之难，犹在于“跨语际无缝对接”之不可得，此诚不可不使读者明察。

先被纳入司法秩序之内，这种纳入通过创造出在外部与内部、混乱状况与正常情况之间的一个无区分地带——例外状态——而达致。要指涉某物，一项规则必须要去预设，但同时仍要去建立这样一个系——同和自己毫无关系的的东西的一个关系，也就是说，同在该关系之外的东西的一个关系。因此，例外关系只不过表达出了司法关系原初的形式结构。在这个意义上，关于例外的至高决断，是原初的司法—政治结构。在这个原初结构的基础上，被纳入司法秩序内的事物和被排除在司法秩序外的事物，都获得了它们的意义。是以，在其原型形态（archetypal form）中，例外状态是每项司法场所化的原则，因为只有例外状态打开了这样一个空间：在这个空间内，确定某种司法的秩序和一个特殊的领土，首度成为了可能之事。如是，例外状态本身因而在本质意义上，亦是根本无法实现的（即便诸种确定性的空间—时间限制，能够时不时地被归结于例外状态）。

所以，构成“大地的约法”¹的场所化与制序之间的关联，比施米特所说的要远为复杂：在这种关联的核心处，包含着一种根本性的含混，即一个无法实现的无区分地带或例外地带。而这个地带，在最终的分析中，则将必然会同它作为其无限错位的一项原则背道而行。当前研究的主要论题之一便是，在我们这个时代，例外状态作为根本性的政治结构，变得越来越显明，并最终开始变成常规。

1 Schmitt, *Das Nomos*, p.48.

当我们这个时代试图赋予不可实现之物以一个永久的且可见的场所化时，它的结果就是集中营。集中营（而非监狱）是一个同约法的这一原始结构相应合的空间。这一点——和其他许多事情一起——在以下事实中得到了展现：监狱法只构成了刑事法的一个特殊领域，而且并不在正常秩序外；然而规导集中营的司法格局（正如我们在下文要展开讨论的）是军事法，是围剿状态。正因此，对集中营的分析，不可能被刻写在那条由福柯的研究——从《疯狂与文明》到《规训与惩罚》——所开启的轨道中。作为例外的绝对空间，集中营在拓扑学上不同于一个简单的禁闭空间。在这个例外空间中，场所化与制序之间的关联明确断裂了。正是这个例外空间，决定了古老的“大地的约法”之危机。

第三节

一项司法规则的有效性，同它在个案（比如一项审判或一个处决行动）上的应用，并不总是应合。相反，正是由于它的普遍性，无论个案本身如何，规则都必须有效。在这里，法律的领域，在本质上接近于语言的领域，正如在一个实际表述的场合中，一个词要获得它指涉现实之某一片断的能力，只有当它在其自身指涉之外的那个区域也富有意义时。也即是说，正如同言语（parole）对立的意义上语言

(langue)¹，一个规则在法律中的连贯性，就如一个词在词典中具有连贯性一样，同它在话语中的具体使用并没有关系。所以，规则能够关涉个案，只因为它作为纯粹的潜在性，在至高的例外中是具有力量的。这种纯粹潜在性，就在每一个实际关涉之悬置中。而且，语言把非语言的东西预设为它必须与之保持一种虚拟关系（以一门语言的形式，或者更确切地说，一个语法游戏的形式，即一个其实际指涉被保持在无限悬置状态的话语的形式）的东西，从而它此后便可以在实际表述中去指涉非语言的东西；在相同意义上，法律把非司法性的东西（例如，自然状态形式下的纯粹的暴力）预设为它必须在例外状态中与之保持一种潜在关系的东西。至高的例外（作为自然与正确之间的无区分地带），就是在司法关涉之悬置的形式中，预设了司法关涉。纯粹的、无法获得准许的违法状况，就以一个被预设的例外，而被刻写入每一项对某事物做出命令或禁令的规则（如禁止自杀的规定）之中。这样的违法状况，在正常情况下，会造成规则自身被越界（再以禁止自杀之规定作为例子，在这样的规定下，杀戮某人，就不再是作为自然的暴力，而是作为例外状态下的至高的暴力）。

1 中译者注：此处阿甘本调用了索绪尔（Ferdinand de Saussure）的一对概念，“parole”是语言的具体使用，在实际中的各种表述，而“langue”则是指语言的整个系统，它的基本单位是符号。语言先于言语的行动、并使得言语成为可能；而言语则是语言在其自身系统之外的一个展示，它是语言系统的使用，而非系统本身。索绪尔本人更关注于语言而非言语，在他看来，意义产生于语言这个系统，而非它具体的个案使用。阿甘本在这里尤其调用索绪尔的这样一个论点：一个符号所指涉的意义，是在它同整个系统中其他符号之间的差异性关系中确定下来的。

第三节 余论

黑格尔是第一个真正理解这个预设性结构的人。由于这个预设性的结构，语言同时在它自身之外、又在它自身之内；并且，直接而然的东西（非语言的东西）显示了它自己不过是语言的一个预设，而不是其他任何东西。黑格尔在《精神现象学》中写道：“语言是这样一种完美元素，在语言中，内部性（interiority）是在外部，正如外部性（exteriority）是在内部，其程度完全一致。”¹ 我们已经看到，只有关于例外状态的至高决断，才能打开这样一个空间：在这个空间中，追索内部与外部之间的诸种边界成为可能；并且在这个空间中，确定的规则可以被指派到确定的领土中。以完全相同的方式，只有那作为纯粹的潜在性、用来进行符号指向的语言，通过将自己从每一项具体的表述个例中抽离出去，把语言之域同非语言之域划分了开来，并允许去打开诸种具有意义的表述的空间——在这样的空间中，某词与某含义构成对应。语言是这样一个主权者：它在一个永恒的例外状态中宣称，没有任何东西是在语言之外，并宣称语言总是越出自身。法律的特殊结构，在人类语言的这个预设性的结构中，获得自身的基础。它表达了纳入性的排除同以下状况的结合：一个事物因存在于语言中和被命名这个事实，而纳入性地被排除。在这个意义上，言说（dire），永远是“言说法律”（ius dicere）。

¹ See Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, pp.527–529.

第四节

从这个视角来看,例外与范例 (example) 处在一个对称的位置上,并且同范例一起形成了一个系统。例外和范例构成了两种模式,通过这两种模式,一个集合试图去建立并维持它自身的连贯性。但正如我们已经看到,例外是一种纳入性的排除(它因而致力于去纳入所有被排除的东西);而范例却作为一种排除性的纳入而起作用。以语法范例来说¹:这里的悖论是,一句绝对无法同其他同类话区别开来的话,能从它们中被隔离出来,正是因为它属于它们。如果“我爱你”这个语句被作为一个施行性的表述行动(a performative speech act)的一个范例而被说出,那么,这个语句既无法在一个正常语境中被理解,并且它仍必须被当作一句真实的话(real utterance)以使其能够被当作一个范例。范例所能表明的,就是它属于一个类别,但正是出于这个原因,范例在显示它的类别并划定这个类别之界限的时刻,越出了它自己所属的这个类别(因此在一个语言性的语句中,范例显示了它自身的符号指向,并且通过这种方式悬置了它自身的意义)。如果有人现在问,规则是否适用于范例,这并不容易回答,因为只有在把范例当作一个正常事例时,规则才适用于范例,显然如果把范例当作一个范例,那么规则也就不适用了。于是,范例被排除在正常事例之外,不是因为它不属于正常事例,而相反地,是因为它展示出它自己属于

1 Millier, *L'exemple*, p.176.

正常事例。范例在词源学的意义上确实是一个典范 (paradigm)：它是“在旁边被显示”的事物；一个类别可以包含一切东西，但却无法包含它自己的典范。¹

例外的机制则有所不同。范例被排除在集合之外，乃因为它属于集合，然而例外被纳入正常事例中，恰恰因为它不属于正常事例。正如属于一个类别只有通过范例——在类别自身之外——才能被显示出来，因此，不属于 (non-belonging) 一个类别，只有在该类别的核心处，并通过一个例外，才能被显示出来。在所有事例中（正如古代语法学家们中反常推理者与类比推理者之间的争论所显示的），例外和范例是一对在终级意义上无法予以区分的关联性概念；个体的归属感与共同感每一次需被定义的时候，这对概念都会起作用。在每个逻辑系统中，正如在每个社会体系中，外部与内部之间、陌生性与亲密性之间的关系，就是如此之复杂。

第四节 余论

罗马庭院法的“(纳入性的)排除”(exceptio)，很好地显示了例外的这一特殊结构。“exceptio”是被告进行辩护的一项工具，在判决中，它能使原告所提的理由不那么具有结论性，从而使民法 (ius civile) 的正常应用变得不可能。罗马人把它视为针对民法应用的一种排除形

1 中译者注：“para-”这个词根有“在旁边”之意。

式。¹在这个意义上，“*exceptio*”并非绝对处于法律之外，而是显示了两个司法要求之间的一个反差。在罗马法中，这一反差反过来指向民法与荣誉法（*ius honorarium*）之间的反差；换言之，它指向那种地方法官为降低民法规范的过度笼统而引入的法律。

因此，在罗马庭院法内关于“*exceptio*”的技术性表述中，“*exceptio*”采取插在原告陈述与法庭判决之间的一个条件性的否定句作为它的形式，通过这种方式，被告的定罪取决于原告陈述与法庭判决所排除在外的**事实之不存在性**（例如：*si in ea re nihil malo A. Agerii factum sit neque fiat*，即“如果没有发生蓄意犯罪”）。例外的事例于是被排除在民法的应用之外，但不会因而致使该事例属于规介性的条文这一点受到怀疑。至高的例外呈现出一个更深的向度：它把两种司法要求之间的反差，替换成了法律内部的东西与法律外部的东西之间的一个界限性关系。

通过两个平淡乏味的语法范畴，来定义至高权力之结构，以及它的诸种残酷的事实性隐涵，似乎并不适宜。然而，存在着这样一个事例：在这个事例中，语言性的范例之决断性的特点，以及范例与例外之间的最终不可区分性，表明了它确实涉及到生与死的权力。我们这里所说的是《士师记》（*Judges*）第十二章第六节。在

¹ *Digesta*, 44. 1. 2; Ulpianus, 74: *Exceptio dicta est quasi quaedam. exclusio, quae opponi actioni solet ad excludendum id, quod in intentionem condemn ationemve deductum est.* (“它据说是一个例外，因为它几乎是一种排除。这种排除通常用来反对审判，以排除原告陈述与法庭判决所论述的内容。”)

该节中，加拉太人通过让以法莲人读出“Shibboleth”这个词的发音（以法莲人会将它读成“Sibboleth”），而认出了逃跑的以法莲人，这些以法莲人试图渡过约旦河以拯救自己（基列人对他说，“你是以法莲人不是？”他若说“不是”，那么他们就会对他说，“现在说 Shibboleth。”而他说“Sibboleth”，因为他无法发出确切的读音。基列人就将他拿住，杀在约旦河的渡口）。¹就“Shibboleth”而言，范例和例外变得无法区分：“Shibboleth”是一个范例性的例外，或作为一个例外起作用的一个范例。（在这个意义上，如下状况并不令人惊讶：在例外状态下，存在着这样一种偏好，即偏好于诉诸范例性的惩罚。）

第五节

集合理论，在成员资格与纳入之间做出了区分。如果一个项的所有元素都是一个集合的元素，那么在这个意义上，这个项是该集合的一部分。这时可以说，这个项被纳入在集合中（于是，我们可以说， b 是 a 的子集，并且写作 $b \subset a$ ）。但一个项可能是一个集合的成员，却不被纳入在该集合中（毕竟成员资格是集合理论的早期概念，它可以写作 $b \in a$ ）；抑或，相反地，一个项可能被纳入一个集合中，但不是它的成员之一。在一本晚近出版的著作中，阿兰·巴迪欧发展了

1 中译者注：阿甘本在括号里所引用的，是《土师记》第十二章第五节与第六节的部分内容。

这一区分，为的是把它转译成政治术语。巴迪欧把成员资格同呈现（presentation）对应起来，把纳入同表征（重新呈现 [re-presentation]）对应起来。于是我们可以说，一个项是一种情境的一个成员（用政治术语来说，只有当单个的个体们属于一个社会时，他们才是单个的个体）。我们还可以说，一个项被纳入在一种情境中，如果它在元结构（国家）内被表征的话——在元结构中，这种情境的结构就被算作为一个项（当个人被国家重新编入进各个阶级时，或比如说，被重新编入成“选民”时，他们才是个人）。巴迪欧把一个项定义为正常，当它同时被呈现和被表征时（即当它既作为一个成员、又被纳入时）；把一个项定义为多余，当它被表征，但没有被呈现时（即当它不是一种情境的成员但被纳入在该情境中时）；把一个项定义为独异，当它被呈现，但未被表征时（一个项作为一个成员但并未被纳入）。¹

在这一方案中，什么成了例外之位置？乍一看，我们可能会这样想：它可以被归入第三种情况，换句话说，例外体现为一种未被纳入的成员资格。这的确是巴迪欧的立场。但定义至高宣称（sovereign claim）之特征的恰恰是：至高宣称应用于例外的方式，便恰恰是不再应用于它；至高宣称将其自身之外的东西纳入进来。因此，至高的例外，是这样一种状况：在该状况这里，独异性完完整整地被表征；换言之，在至高例外的状况中，独异性以自身无法被表征的方式得到表征。无法通过任何方式被纳入进来的事物，在例外的形式中得到了纳入。在

1 Badiou, *L'être*, pp.95-115.

巴迪欧的方案中,例外引入了第四种状况:在多余性(没有呈现的表征)与独异性(没有表征的呈现)之间的一个无区分地带,有些像成员资格以一种悖论性的方式将自身纳入进来。作为整体的一个成员,例外却正是无法被这个整体纳入的东西;并且,例外无法成为整体的一个成员,尽管这个整体已将它纳入其内。这一界限性状况所引致的,是下述这种激进的危机——在成员资格与纳入、外部的东西与内部的东西、例外与规则之间做出清晰区分的可能性,出现了激进的危机。

第五节 余论

从这个视角来看,巴迪欧的思想是一种严格的例外思想。他的核心范畴——事件(event),同例外的结构相应合。巴迪欧以下述方式把事件定义为一种情境的一个元素——该情境中的这一元素(事件)的成员资格,从这种情境的视角出发,是无法决断的(undecidable)。于是对国家来说,事件必然显现为一个多余。根据巴迪欧的说法,成员资格与纳入之间的关系,亦是以根本性地缺失两者之间的应合作为标志——纳入总是溢出成员资格(是谓溢出点定理)。例外正是说明了,一个系统不可能使纳入与成员资格相一致;换言之,系统不可能将所有的它的部分,缩减成为一个统一体。

从语言的视点出发,或许可以把纳入同含义相比,把成员资格同指涉相比。在相同的意义上,一个词的含义,总比它能实际指涉的多,这是一个事实。这个事实,同溢出点定理相应合。正是这一分裂,使以下两个理论,都多少出了问题:(1)克劳德·列维-施特劳斯关

于能指对于所指的构成性溢出理论（“在两者之间永远缺乏对等，唯有一个神圣的智慧才能解决这个问题；这种缺乏对等，则导致了存在着能指相对于所指的一种过度丰溢的状况，而这种过度丰溢，又是两者缺乏对等所赖以形成的基础”¹），以及（2）在埃米尔·本维尼斯特关于符号与语义之间不可缩减之对立的学说。我们时代的思想，在所有领域都遭遇到例外结构的挑战。因此，语言的至高宣称，就在于努力使含义与指涉形成一致，在两者之间固化出一个无区分地带，在该无区分地带中，通过放弃它所指涉的诸对象（denotata）、并撤退到一种纯粹的语言中（语言性的“例外状态”），语言便能够在同其指涉的诸对象之间的关系中保持它自己。这正是解构所做之事，设置了诸种无法决断之物。这些无法决断之物，无限地溢出符号指向的每一种可能性。

第六节

这就是为什么，主权在施米特这里呈现为以下这种形式——关于例外的一个决断。在这里，决断并不是等级高于所有其他人的那个主体的意志表达，而是表征了关于外部性的约法之身体内的刻记，正是这种刻记，使约法活了起来，并给约法以意义。主权者并不是去决断合法与非法，而是去决断哪些活着的东​​西能够

1 Lévi-Strauss, *Introduction à Mauss*, p.xlix.

最初被纳入进法律领域；或者以施米特的话来说，对法律所需要的“诸种生命关系的正常构筑”去做出决断。这个决断所考虑的，既不是法律性的问题（*quaestio iuris*），也不是事实性的问题（*quaestio facti*），而是法律与事实之间的那个关系。在这里，并非如施米特所似乎建议的那样，问题仅仅关于“有效生命”的刺入（在例外中，“有效生命打破了一个通过重复而僵硬成长的机械系统的外壳”），而且是关于那个同法律最内在的本质息息相关的东西。法律具有一种规介性的特点，它是一项“规定”，并非因为它下命令与禁令，而是因为它必须首先开辟出它自身在真实生活中的关涉领域，并使这种关涉常规化。由于规则既对这一关涉的诸种状况予以稳固化，又预设了那些状况，规则的原初结构就总是这样的：“如果（一个指涉的真实事例，如“对方损伤你的身体” [*si membrum rupsit*]) ……那么（司法结果，如“你也可以相同手段复仇” [*talio esto*]) ……”在这个结构中，一个事实通过它自身遭受排除而被纳入进司法秩序中，并且，违法似乎是先于法律案例，并且决定了法律案例。法律最初就具备着一种以牙还牙（*lex talionis*）的形式（“*talio*”可能就是来自“*talis*”，指“事物本身”）。这意味着，司法秩序在原初意义上，并不是简单地将自己呈现为制裁一件违法的事情，而是通过重复违法的行动（却不进行任何制裁）来构建自己，换言之，将自己呈现为一个例外的事例。这不是对违法行动的惩罚，而是表征该行动被纳入到了司法秩序中，暴力就是一个原始的司法事实（*permittit enim lex*

parem vindictam, 即“因为法律允许衡平性的复仇”。¹在这个意义上, 例外就是法律的原初形式。

这种在法律中对生命的捕获, 其密码不是制裁(制裁决然不是司法规则的一项排它性的特征), 而是负罪(“guilt”这个概念在这里并非是指它在刑事法中的技术性意义而言, 即“有罪”, 而是在其原初意义上指一种处于负债的状态, 即“in culpa esse”); 换句话说, 在法律中对生命的捕获, 正是通过一个排除而被纳入的状况, 通过一个人同某事物的如下关系——他自身是被排除在这种关系之外, 或者, 他无法完全去认定这种关系确实存在。负罪不是指对于法律的越界, 即不是指对合法与非法的确定, 而是指法律的纯粹力量, 指法律对于某事物的简单关涉。这是司法准则的终极地基, 而这个地基对于所有的道德都是陌生的。对于道德而言, 对规则的无知, 并不能消去负罪。由于去断定究竟是负罪为规则立基、还是规则设置了负罪, 实属不可能; 而在这种不可能性中, 能很清晰看到的, 就是外部与内部, 以及生命与法律之间的无区分性。这种无区分性正是关于例外的至高决断的特点。法律的“至高”结构, 它的奇特与原初的“力量”, 具有一个例外状态的形式; 在这种形式下, 事实和法律是无法区分的(然而必须是被决断出来)。那因而是遭到强迫的生命, 在最后的场合下, 只能以下述方式被法律领域所涵涉——只有通过预设它自己被纳入性地排除, 只有在一种“exceptio”中。存在一种生命的界限性状况, 在

¹ Pompeius Festus, *De verborum significations*. 496.15.

这一界槛，生命同时在司法秩序的内部和外部。这个区域就是主权的所在之地。

因此，“规则唯独依靠于例外而存在”这个陈述，必须被字字当真。法律就是通过“*exceptio*”的纳入性排除，从而得以捕获它自身内部的东西而被构成：在这种例外上，法律使自身发展健壮；而没有例外，法律就是一个死去的字眼。在这个意义上，法律确实“没有它自身的存在；正是在人的生命中，法律拥有了它的存在”。至高的决断，在追索着、并不时地更新着这个外部与内部、排除与纳入、约法（*nomos*）与自然（*physis*）之间的无区分区域，在这个区域内，生命最初在法律中作为例外而被排除。至高的决断，是关于一个无法决断之物（*an undecidable*）的位置。

第六节 余论

施米特的第一部著作整个地投入在关于负罪之司法概念的定义上，这并非偶然。在该研究中，直接使人感到震惊的是作者的这样一个决断：反驳关于负罪概念的所有技术—形式的定义，而支持另外一些术语。乍一看，这些术语似乎更加属于道德层面而不是司法层面。事实上，同古代司法谚语“没有规则就不存在负罪”相反，负罪在这里首先是一个“内在生命的过程”（*process of inner life*），即某种本质上“内—主体性的”（*intrasubjective*）东西，它可以被当作一种真正“恶意”。这种“恶意”乃在于，它“故意使目的同司法秩序的那些目的

相违反”¹。

我们不可能知道，本雅明在写《命运与性格》与《对暴力的批判》时，是否熟悉施米特的这一文本。但这并不改变如下状况：本雅明对负罪的定义，同施米特的论点完全一致，即便该定义明确朝着完全相反的方向前进。在本雅明这里，负罪原本是一个司法概念，但却不当地被转移到了道德—宗教领域。对于本雅明而言，邪恶存在的状态（在那种状态下法律只是一个残余），是我们必须要去克服的；人将会从负罪中被解放出来（负罪只是自然生命在法律和命运的秩序中的刻记）。然而，在关于负罪概念之司法性格与中心性的施米特主义断言之核心处，并不是伦理人（ethical man）的自由，而只是一种至高权力（*katechon*）的控制力量。这种控制力量，在最好的情况下也只能延缓敌基督者（the Antichrist）的统治。

关于性格概念，在本雅明与施米特之间，有一个可比拟的共通点：像本雅明一样，施米特在性格和负罪之间做出了清楚区分——他写道：“负罪的概念，与行动（*operari*）而非本质（*esse*）有关。”²但在本雅明这里，正是这个因素——逸出一切有意识之意愿的性格——将自己呈现为这样一项原则：一项能够使人从负罪中解脱出来，并确认其自然的无罪（*natural innocence*）的原则。

1 Schmitt, *Über Schuld*, pp.18-24, 92.

2 *Ibid.*, p.46.

第七节

如果例外是主权的结构，那么主权便不全然是一个政治概念，亦非全然是一个司法范畴，也不是一个在法律之外的权力（施米特），或者司法秩序的至上统治（汉斯·凯尔森）：它是一个原初的结构，在该结构中，法律指涉生命，并且通过悬置生命、而将生命纳入生命自身之中。追随让-卢克·南希的建议，我们应该把法律的这种潜在性（在恰当的亚里士多德主义潜在性 [dynamis]¹ 的意义上，这一潜在性并不会转化为实在性 [dynamis mē energein]），称作为禁止（“ban”取自古老的德语术语，既指被排除在共同体之外，又指主权者的命令和记号）。这个潜在性就是，它能在其自身丧失的情况下保持自己，以不再应用的方式去应用。例外的关系就是一种禁止的关系。被禁止的人，事实上并不是简单地被置于法律之外，并对于法律来说成为无关紧要之物；而是，他被法律所弃置，换言之，他被暴露在这样一个区域中、并遭受威胁——在这个区域中，生命与法律、外部与内部都变得无法区分。根本不可能去说，被禁止的人是在司法秩序外面还是里面。（这就是为什么在罗曼斯语中，“被禁止”原本既意味着“自由地，依据一个人自己的意志”“在其自身意志的支配下”被“排除”，又意味着“自由，向一切开放”。）正是在这个意义上，主权的悖论可以表现为以下形式：“没有什么东西是在法律之外的。”法律之于生命的原

1 中译者注：dynamis 既指一种状态，也指一种力量，所以同时涵有“潜在性”与“潜能”两层意思。

初关系不是应用，而是弃置。约法的无与伦比的潜在性、它原初的“法律力量”就是，它通过弃置生命，从而在生命的禁止中维持生命。这就是我们应该在这里努力去理解的禁止的结构，这样我们才能最终去质疑它。

第七节余论

禁止是关系的一种形式。但当禁止没有实定内容，而且该关系的各方似乎相互排斥（与此同时又相互纳入）时，这里成问题的，到底是哪种关系？什么样的法律形式，在禁止中表达自己？禁止是一般性地关涉某事物的纯粹形式，换言之，对毫无关系之物直接地设置一种关系。在这个意义上，禁止等同于关系的界限形式。因此，对禁止的批判，必须去质疑关系的这种形式，并且问一问：政治事实是否越出关系或许就无法思考，且因而不再以一种关联的形式而存在？

第二章

“至高的约法”

第一节

主权归属于法律的那个原则，如今看来似乎与我们关于民主以及法治国家的观念密不可分。然而该原则完全没有消除主权的悖论。事实上，它甚至把主权之悖论发展到了极点。平德尔¹的《第169残篇》，是对那个原则的有记载的最古老之表述。自此以后，法律的主权就被置于一个黑暗与含混的向度中，以至于它促使学者们正当地将其说成一个“谜题”²。下面是波埃克所重构的那段诗的文本：

Nomos ho panton basileus

1 中译者注：Pindar 是古希腊的著名抒情诗人（约公元前 522—前 443 年），国人亦多有将其译成“品达”者。

2 Ehrenberg, *Rechtsidee*, p.119.

thnatōn te kai athanatōn
agei dikaiōn to Biaiotaton
hypertatai cheiri: tekmaïromai
ergoisin Herakleos.

约法，万物的至高，
高于凡人、高于诸神，
用至强之手引领一切，
证明最暴力的行为是正当的，
我从赫克利斯之作品中判断出这点。

这个谜题不仅仅存在于如下事实中——这段诗有许多可能的阐释。最具决定性的是，诗人——因提及赫克利斯之窃，故而无须〔对诗人的身份〕进行质疑——通过证明暴力为正当，来定义约法的至高性。只有当我们理解，处在这段诗之核心位置的是两个根本上对立的原则——希腊人称之为“Bia”（暴力）与“Dikē”（正义）——的一个卑污的统合，这段诗的含义才会变得清晰起来。约法是这样一种权力：“用至强之手”，来取得这组对立的悖论性的合一（在这个意义上，如果我们在亚里士多德主义意义上来理解一个谜题，即将它理解为“对立事物的一个结合”，那么，这段诗确实包含了一个谜题）。

如果在梭伦的《第24残篇》中，人们应该（像大多数学者所坚持认定的那样）读作“kratei nomou”，那么，法律的特定“力量”在6世纪就已确切地在暴力与正义的一个“关联”中被确认（kratei/nomou

bian te kai dikēn synarmosās, 即“通过约法的力量, 我已把暴力同正义关联在一起”; 但即使人们读成“homou”而非“nomou”, 核心理念仍旧一样, 一旦梭伦将其活动说成是立法者的行为¹⁾。平德尔可能知道的赫西俄德²⁾的《工作与时日》中的一段话, 同样也将暴力与法律的关系, 归置在一个决定性的位置上:

哦, 珀耳修斯, 当你诉诸正义 (Dikē) 时,
想着这些东西, 并忘记暴力 (Biaia)。
对人, 宙斯给予了这个约法:
对鱼、野兽和飞鸟来说,
相互吞食是恰当的, 因为它们之间正义并不存在。
但对人, 宙斯给予了正义, 这要好得多。

在赫西俄德这里, 约法仍是那个把暴力从法律中划分出来——以及通过这一划分, 进而把兽的世界从人的世界中划分出来——的权力; 而在梭伦这里, 暴力与正义的“关联”既不含混也不具讽刺; 但在平德尔这里 (这是他留给西方政治思想的不解之结, 这使他在某种意义上成为首位伟大的主权思想家), 至高的约法是这样一种原则: 通过把法律与暴力连接起来, 这项原则以法律与暴力之间的无区分

1 See De Romilly, *La hi*, p.15.

2 中译者注: Hesiod 一般被认为公元前 750—前 650 年在世。在希罗多德的描述中, 他和荷马被视作最早的有作品留存的古希腊诗人。

性，来对它们构成威胁。在这个意义上，平德尔论至高约法（*nomos basileus*）的诗篇，包含了隐秘的典范，规导着后继的每个关于主权的定义：主权者是暴力与法律之间的无区分点，是暴力一旦越界就进入法律以及法律一旦越界就进入暴力的那个界槛。

第一节余论

在他对平德尔诗篇的注解本中，弗利德里希·荷尔德林——在他面前的极可能是一个根据柏拉图在《高尔吉亚篇》中的引语（*Biaïōn ton dikaiotaton*，即“施加暴力于最正义的事物”¹）作过修改的诗篇文本——就是这样来翻译那段诗的（弗利德里希·白士纳确定此注解本作于1803年）：

Das Höchste
Das Gesetz,
Von allen der König, Sterblichen und
Unsterblichen; das führt eben
Darum gewaltig
Das gerechteste Recht mit allerhöchster Hand.

1 Plato, *Gorgias*, 484b, 1-10.

至高的
法律，
万物的至高，
高于凡人、高于诸神，
正因如此，
它以无上之手，暴力地，
引致最公正的正义。

在施米特的理论中，约法对于法律（Gesetz，在习俗性的设置之意义上）具有一个构成性的优先性（constitutive superiority）。在该理论的名义下，施米特批评了对这段诗的荷尔德林主义阐释。施氏写道：“就连荷尔德林，也在他对这段诗的翻译中犯了错……因为他用‘Gesetz’来翻译约法，并让他自己被这个不幸的词错误地引导了，即使他知道法律所具有的，是严苛的调介性[非直接性]。而在其原初意义上，约法则是一项司法权力（Rechtskraft）的纯粹的直接性，它不受法律之调介。约法是一个构成性的历史事件、一个关于正当性的行动，总体而言，它能单独使得新法律的法律性变得有意义。”¹

施米特在这里完全错误地阐释了诗人的意旨——后者正是反对每一种直接的原则。在其评注中，荷尔德林把约法（他把约法与法律做了区分）定义为严苛的调介（strenge Mittelbarkeit）。他写道：“直接

1 Schmitt, *Das Nomos*, p.42.

而然的东西 [未经调介的东西]，在严苛的意义上来看，对凡人亦如对诸神一样，都是不可能的；神必须根据他的本性来区分不同的世界，因为天国的诸善本身必须是神圣的，毫无混杂的。人，在他所知的范围内，也必须区分不同的世界，因为只有通过对立，知识才成为可能。”¹ 如果荷尔德林（像施米特那样）把至高约法中的一项原则，视作高于简单的法律，那么，他亦是仔细地指明，“至高”这个术语不是指一种“无上的权力”（höchste Macht），而是指“知识的最高地基”。² 由于这些修正是他晚年诸篇翻译之特点，荷尔德林于是把一个司法—政治的问题（作为法律与暴力之无区分性的法律的主权），转移到了知识的理论领域内（作为一种进行区分的权力的调介）。比法律更为原初、也更为强大的，并非如施米特所认为的，是作为至高原则的约法，而是那种为知识提供地基的调介。

第二节

正是有鉴于此，我们必须读一读《高尔吉亚篇》³ 中柏拉图的引文。这段话有意识地改变了平德尔的文本，尽管看上去 [这一改变只是肇因于] 简单的易忘性：

1 Hölderlin, *Sämtliche Werke*, p.309.

2 Ibid., p.309.

3 Plato, *Gorgias*, 484b, 1-10.

在我看来，就连平德尔在诗句中也持我有的观点。他在诗中说道：

约法，万物的至高
高于凡人、高于诸神

然后，柏拉图的文本这样接下去写道：

用至强之手进行领导
施加暴力于最正义的事物。

只有一种敏锐的专业眼光，才能够促使文献学家们（尤其是柏拉图的那如今已算得上年代久远的牛津批判版的编辑）去修正那些更具权威的原稿语句（biaiōn to dikaiotaton），以使其同平德尔的文本字字相应（dikaiōn to biaiotaton）。正如厄尔里奇·冯·威兰莫兹 - 穆伦道夫正确地观察到¹，“biaiōn”在希腊语中太罕见了，以至于无法以记忆的一个消退来进行解释（更不用说笔头的滑脱 [lapsus calami] 了）。柏拉图的字句摆弄，意思非常清楚：此处，“将暴力证明为正当”同时也正是“施加暴力于最正义的事物”，而平德尔所说的约法的“至高性”，对于柏拉图而言，就在此处，也仅仅在此处。

类似的意旨，导引了柏拉图《普罗泰戈拉篇》中的一段含蓄的引

1 Wilamowitz-Möllendorf, *Platon*, pp.95-97.

文——借希庇亚之口，柏拉图写道：“在场的各位，我坚持认为，依据自然而非依据法律，你们都是亲戚、邻居和公民。依据自然，相似的事物同相似的事物形成关联。但约法，人们的暴君（*tyrannos*，而非王者 [*basileus*]），做出了许多违背自然的暴力行动。”¹ 这个意旨，还导引了《法律篇》中的如下这段显白的引文：

正如底比斯的平德尔所说，强者统治弱者这个公理，依据自然，在所有活着的存在中高度普遍。但更重要的公理似乎是第六个公理。该公理这样规定：拥有知识的智者应该统治，无知的人因而当追随他。你无法说智慧的平德尔此言有违自然，因为它不是通过暴力发生的，而是顺应自然发生的，亦即顺应法律的权力——法律对那些接受它的人所具有的权力。²

在这两段话中，让柏拉图感兴趣的不是居于诡辩派们论争之核心的自然（*physis*）与约法（*nomos*）之间的对立³，让他感兴趣的，是那构成主权的暴力与法律之合一。在上面那引自《法律篇》的段落中，法律的权力被定义为同自然相应合（*kata physin*），并且本质上是非暴力的，因为柏拉图最关心的，是去消除法律与自然之间的对立。而这

1 Plato, *Protagoras*, 337c.

2 Plato, *The Laws*, 690b-c.

3 Stier, "Nomos basileus," pp.245-46.

种对立，对于诡辩派与平德尔来说（尽管以不同的方式），证明了暴力与正义的“至高”混合是正当的。

在《法律篇》的第十卷中，关于自然与约法之间关系之问题的整个论说，是为了驳斥诡辩派所构建的这个对立，以及自然先于法律的论题。柏拉图通过肯定灵魂的根源性以及“属于灵魂的一切”（智慧、技术 [technē] 和约法）的根源性，来消除诡辩派的上述两个论题。在柏拉图这里，灵魂与“属于灵魂的一切”，比身体，以及“我们错误地以为符合自然”的诸种元素，来得更为根源。¹ 因而，当柏拉图——以及与柏拉图站在一起的、所有被利奥·施特劳斯称作“古典自然正确”的代表人物们——说“法律必须统治人，人不能在法律之上”这句话时，他想要肯定的，不是法律对于自然的至高性，而是反过来，法律本身的“自然的”性格（亦即非暴力的性格）。在柏拉图这里，“自然法则”生来就是去破坏诡辩派的自然与约法之对立，就是去排除暴力与法律之间的至高混合；而在诡辩派这里，这一对立恰恰服务于去建立主权的原则——暴力与正义的统合。

第三节

此处，这一对立（在西方政治文化中，该对立有着一个持久的谱系）的意义，将被用一种新的方式来考量。诡辩派重自然、轻约法的论点

1 Plato, *The Laws*, 892b.

(伴随不断增长的迫切性，该论点在4世纪时又有大发展)，可以被认为是自然状态与“共和状态”(commonwealth)¹之间的对立的必要前提。霍布斯将这个对立设置为他的主权概念的地基。如果对诡辩派来说，自然的优先性最终证明了最强者的暴力之正当性，那么对霍布斯来说，正是自然状态与暴力状态的这一同一性(homo hominis lupus)，证明了主权者的绝对权力之正当性。在这两种情况下，即便诡辩派与霍布斯处在一种明显的对立样态中，自然/约法这组矛盾，皆构成了将主权原则正当化的那个预设。该预设，亦将法律与暴力的无区分性予以正当化(在诡辩派那里体现为强人、在霍布斯那里体现为主权者)。注意下面这点很重要：在霍布斯这里，自然状态在主权者这个人身上得以留存——主权者是唯一的那个人，保持它那一切人反对一切人的自然法(natural ius contra omnes)。因此，主权以如下方式呈现自身——自然状态被并入到社会之中；或者，如果你愿意这样说的话，主权将自己呈现为自然与文化之间、暴力与法律之间的一种无区分状态。正是这一无区分性，确然构成了至高的暴力。所以，自然状态并不是真的外在于约法，而是包含了它的虚拟性。自然状态——不但在现代时期，而且可能还包括诡辩家们的时代——是法律存在于潜在性(l'essere-in-potenza)的状态：法律将自身预设为“自然法”，自然状态就正是法律的这个自我预设。毕竟，正如施特劳斯所强调的，霍布斯完全意识到自然状态不一定必须被认为是一个真实的时代，而可以

1 英译者注：阿甘本在其原文中即使用了“commonwealth”这个单词。

被理解为内在于国家的一项原则。这项原则，在国家被认为“好似被解散”(ut tanquam dissoluta consideretur)¹之时显露出来。外部性——自然法则和人们自我生命持存的原则——确实处于政治系统最内部之核心的位置。政治系统依赖它而存在，正如规则（根据施米特的说法）依赖例外而存在。

第四节

从这个视角来看，施米特把平德尔诗篇作为其关于“大地约法”之原初性格的理论之地基，却完全不提及他自己的主权定义（主权即对例外状态的决断），并不令人惊讶。施米特首先想确立的是，作为法律的构成性事件的至高约法，相对于所有实证主义法律概念的优先性——在后者这里，法律只是作为简单的位置和习俗（Gesetz）。这就是为什么，施米特必须让约法与例外状态之间那根本性的接近，一直处于含糊状态，即便他谈到了“至高的约法”。然而，一个更细致的阅读显示了，这种接近显然在场。不久后，在“首批全球界线”这个章节中，施米特展示了构成大地约法的场所化与制序之间的那个联结，是如何始终暗示了一个被排除在法律之外的地带；这个地带以一个“自由的、且司法性地空白的空间”的形态显现，在该空间内，至高权力不再知晓作为领土性秩序的约法所固定的诸种限制。在欧洲公法（ius

1 Hobbes, *De cive*, pp.79-80.

publicum Europaeum) 的古典时期，这个地带对应于那被视作自然状态的新世界——在该世界中，一切皆有可能。（洛克：“起初，整个世界就是美国。”）施米特他自己将这个“超越界线”（beyond the line）¹ 的地带，归结为例外状态，“在一个明显相似的样态中，[新世界] 将自己建基于关于如下事物的一个理念之上：被划定界线的、自由的，且空白的空间”，这一空间被理解为一个“时间性与空间性的领域，在其中一切法律均被悬置”：

然而，它的被划定界线，正是相对于常规的法律系统而言：在时间上，首先通过宣布战争状态，最后通过赔偿行为；在空间上，通过准确指出它的有效领域。在这个空间性与时间性的领域之内，任何事都可能发生，只要它根据情形被认为确实有必要。这种情境有一个古老且鲜明的象征物（孟德斯鸠亦曾提及这一象征）：在一个确定的时期内，自由神像或正义神像被蒙上了幕布。²

就它是至高的而言，约法必然地与自然状态和例外状态同时相关联。例外状态（伴随着暴力与正义的必然无区分性）并不外在于约法；相反，即便在其清晰的划界中，它仍被纳入约法之内，作为一个在任何意义上都至为基础的时刻。因此在其核心处，场所化—制序之

1 英译者注：阿甘本在其原文中即使用了“beyond the line”这个英语表述。

2 Schmitt, *Das Nomos*, p.67.

间的那个关联，总是已经以“所有法律的一个悬置”之形式，涵括了其自身的虚拟的断裂。但接着——在社会被认为好似被解散（*tanquam dissoluta*）的那一点上——显现的，实际上不是自然状态（作为人们将倒退回的一个较早阶段），而是例外状态。自然状态和例外状态，其实正是同一个拓扑进程的两面。在这个拓扑进程中，被预设为外在的东西（自然状态），现在重新出现在内部（作为例外状态），正如在一个麦比乌斯带（*Möbius strip*）上，或在一个莱顿瓶（*Leyden jar*）中，并且在该拓扑进程中，至高权力便正是在外部与内部、自然与例外、自然与约法之间进行区分的这种不可能性。因此，例外状态与其说是一个空间—时间的悬置，不如说是一个复杂的拓扑状况——在这种拓扑状况中，不仅例外和规则，而且自然状态和法律、外部和内部，都相互贯穿。我们必须尝试将我们的凝视锁定于这个必须隐藏于正义视野之外的拓扑学的无区分地带。在第一次世界大战中开始变得显明的那个进程，在至高的例外中，拥有其隐藏的地基。施米特对该进程进行过仔细的描述，而且我们仍生活在这个进程中。通过该进程，旧的约法的场所化与制序之间那个构成性的联系被割断了，欧洲公法的诸种交互性的限制与规则的整个系统亦被摧毁了。在我们眼前已经发生和仍在发生的，是例外状态的那个“司法性地空白”的空间，在该空间内，法律在其自身的消解状态中（即词源学上说的在虚构中）发挥效力，而且，在该空间内，主权者认为确实必须要有一切，都能够发生。例外状态，已经越出了它的空间—时间的诸种疆界，在那些疆界之外横溢；并且，现在它正开始与正常秩序相重合——在正常秩序中，所有的一切再次变得皆有可能。

第四节 余论

如果我们想用图表来重新展示自然状态与（以例外状态的形态显现的）法律状态之间的关系，那么我们可以借助两个圆来表示：这两个圆一开始似乎是截然独立的（图1）；但后来，它们在例外状态中显示出，事实上它们自身是互在其内的（图2）；而当例外状态变成规则时，两个圆在绝对的无区分性中，彼此重合（图3）。

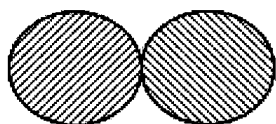


图 1



图 2

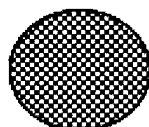


图 3

从这个视角来看，在南斯拉夫发生的事，更普遍地说，在东欧传统国家机体之解体过程中发生的事，不应该被视为那种一切人反对一切人的斗争的自然状态的重新浮现（该自然状态之作用便是作为新的社会契约、新的民族的与国家的场所化的一个序曲），而应该被视为例外状态的显现，即司法—政治层面上的去场所化与错位（dis-location）的那个永恒结构的显现。政治组织并没有在向诸种过时的形式退化，相反，前兆性的事件（比如血腥的群众），正在宣告新的大地约法。这一新的大地约法——倘若它的立基性原则未受质疑的话——很快就会将自身扩展至整个星球。

第三章

潜在性与法律

第一节

主权的悖论,在任何地方或许都不如在“制宪的权力”(constituting power)的问题中,以及它与“宪法的权力”(constituted power)¹之间的关系中那样完整地展示自己。理论也好,实定的立法也好,在对这一区分进行表述与维系上,总是会遭遇诸种困难。一篇晚近的政治科学论文写道:“其原因是”,

1 中译者注:“constituting power”和“constituted power”这对概念晚近进入政治哲学的核心视野,应归功于奈格里(奈格里的英译者一般将前者译为“constituent power”)。在奈氏这里,制宪的权力(构建性的权力),指进行革新、创建新秩序的民主性力量;而宪法的权力(被构建的权力),则是指宪法(或者既有秩序)的被固化的权力。请参见 Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trans. Maurizia Boscagli, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999。

如果我们确实想要给制宪权力与宪法权力之间的区别赋予真正的意义，那就有必要把制宪权力与宪法权力放在两个不同的层面上。宪法权力只存在于国家中：它们需要国家框架，无法同一个预先确立的宪政秩序相分离，它们所显示的，就是国家框架的现实。另一方面，制宪权力则处于国家之外：它对国家没有任何亏欠，它在没有国家的情况下存在，它是源泉，其涌流怎样使用都不会枯竭。¹

因此，和谐建构两种权力之间的关系，实为不可能。尤其是，这一不可能性不仅在当我们试图理解专政的司法本质与例外状态的司法本质时显现，也在当那些宪法的文本本身，一如既往地预见到修宪权时显现。今天，在普遍倾向于通过规则来规介一切的语境下，越来越少会有人愿意声称，制宪权力是原初性的，且无可缩减。很少有人愿意声称，制宪权力无法被一个确定性的法律系统以任何方式调节和限制，并且，它必须将自身维持在每一种宪法权力之外。这一催生了宪法的权力，越来越被作为一种偏见或仅仅一个事实而消解掉；而且，制宪权越来越经常地被缩减为宪法中可预见的修宪权。

早在第一次世界大战之末，本雅明就批评了这种趋势，但他使用的语词，却已丧失了它们的流通性。他把制宪权力与宪法权力之间的关系，说成两种暴力之间的关系——设置法律的暴力，与维持法律的

1 Burdeau, *Traité*, p.173.

暴力：

在法律制度中，暴力以潜藏的方式在场。如果关于该状态的识知消失了，那么，司法制度也就衰退了。今日的议会，就给这个状况提供了一个例子。它们之所以呈现出一个如此众所周知的令人悲哀的景观，就正是因为它们没有一直对诸种革命性的力量保持留意，而它们自身的存在便是靠这些力量……它们没有意识到在它们身上得到表征的法律的那种创造性的暴力。于是我们无须感到惊讶，它们没有达致值得该暴力降临的决断：代之以决断，它们所达致的，仅仅是对诸种政治事件之过程的监察，并通过妥协来避免暴力。¹

然而，另一个立场——民主—革命传统的立场，则想在其相对于所有既定秩序的至高的超越性中，维持制宪权力。民主—革命传统的这一立场，威胁到了如下立场——始终保持禁锢于我们到现在为止所尝试描述的悖论中。因为倘若制宪权力——作为放置法律的暴力——确实比那维持法律的暴力更加高贵，那么制宪权力仍不具有任何资格，可使除维持法律的暴力以外的其他东西正当化，它甚至同宪法权力保持着一个暧昧却牢固的关系。

从这个角度来看，艾曼纽－约瑟夫·西耶斯的著名论断：“宪法

1 Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt," p.144.

首先预设一个制宪的权力”，并非如业已宣称的那样，是一个简单的真理。它其实必须在下述意义上被理解：宪法将其自身预设为制宪权力，并在这个形式中，用最显著的方式表达了主权的悖论。正如至高权力将自身预设为同法律状态维持一种禁止关系的自然状态，它亦把自身划分成制宪的权力与宪法的权力，并且使自己同时保持着和这两种权力的相关性，换言之，把自己部署在它们的无区分点上。对这个隐涵，西耶斯自己意识得很清楚，以至于将制宪权力（在“民族”中得到确认）置放于社会纽带之外，即置放于一种自然状态之中。他写道：“我们必须把大地上的诸民族设想为个人，在社会纽带之外……在自然状态中。”¹

第二节

汉娜·阿伦特在《论革命》中引用了这句话。她描绘了在法国大革命进程中主权是如何被要求——以一种关于建立制宪权的立法行动的绝对原则之形式。她还很有力地展现了，这一要求——该要求也呈现在罗伯斯庇尔关于一个无上存在（Supreme Being）的理念中——最后以一种恶性循环而告终：

他（罗伯斯庇尔）所需要的绝不仅仅是一个“无上存

¹ Sieyès, *Qu'est ce que le Tiers Etat?*, p.83.

在”（这个术语并不是他的），其实他需要的是他自己所说的“不死的立法者”，以及他在不同语境下所说的一个“对正义的持续诉求”。就法国大革命而言，他需要的是一个永远在场的超越性的权威来源，这一来源不能被认同为普遍意志——既不是民族的普遍意志、亦非革命本身的普遍意愿。因此，一个绝对的主权——如布莱克斯东（Blackstone）的“专制权力”——可能把主权赋予民族，而一个绝对的不死性（Immortality）则可以至少保证共和国一定的持久性和稳定性，如果不是不死性的话。¹

此处的基本问题，与其说是如何构想一种制宪权力，这种制宪权力不会在一种宪法权力中耗尽自身（这并非易事，但在理论上仍是可解决的），不如说是如何清楚地将制宪权力与宪法权力区别开来。后者实系一个更加困难的问题。在我们的时代，当然不乏思考保留制宪权力的努力，它们通过托洛茨基主义的“不断革命”观念和毛泽东主义的“继续革命”概念而为我们所熟悉。从这个角度来看，就连立法班子的权力——没有理由不认为立法班子的权力是稳定的，即便宪政框架内的诸种革命性的权力事实上已竭尽所能地去消除它们——也可以被认为是在宪法权力之内的一种幸存下来的制宪权力。但我们时代中的两位对自发的立法委员会的最大的摧毁者——列宁主义政党与纳

1 Arendt, *On Revolution*, p.185.

粹政党——也在某种意义上将它们自身呈现为在宪法权力之外的对一个制宪时刻（*istanza*）的维持者。正是有鉴于此，我们应该考虑 20 世纪大型极权主义国家（苏联和纳粹德国）独特的“双重”结构。对关于公法的历史学家们而言，这种结构使事情变得非常困难。通过这一双重结构，国家政党倾向于显现为国家结构的一个复制。于是，这种结构可以被当作解决如何维持制宪权力这个问题的一个悖论性但有趣的技术—司法方案。然而，可确切肯定的是，在这两种情况下，制宪权力或者显现为一个至高权力的表达，或者让自己同至高权力的分离变得极为困难。而下述的状况，则使得苏联与纳粹帝国之间的类比更有说服力：在这两个事例中，“在哪里？”是根本性的问题，因为制宪权力和主权者皆既无法被完全地放置在既定秩序之内，亦无法全然置于既定秩序之外。

第二节 余论

施米特将制宪权力设想为一种“政治意志”，这种政治意志能够“对人们自身的政治存在的自然和形式，做出具体的、根本性的决断”。这样的话，制宪权力“在所有的宪政立法程序之前和之上”，而且无法缩减到司法规则的层面上；在理论上，制宪权力也不同于至高权力。¹但如果制宪权力被等同为人民或民族的制宪意志，正如——根据施米

1 Schmitt, *Verfassungslehre*, pp.75-76.

特的说法——西耶斯所认定的那样，那么使制宪权力可以被区别于大众主权或民族主权的标准，就会变得模糊，制宪的主体和至高的主体，亦会开始变得不可区分。施米特批评了“通过成文法来囊括与限定国家权力之使用”的自由主义的努力，他肯定了宪法或根本宪章（Charte）的至高性：对宪法的修订具有说服力的那些实例，“无法因为这一能力而变得拥有一种制宪权力的至高性或头衔”¹。从这个角度来看，制宪权力和至高权力都越出了司法规则的层面（即便是根本性的司法规则的层面），但这一越出的对称性，则证实了两种权力之间的一个接近性，已逐渐褪色成无区分性。

在最近一本书中，安东尼奥·奈格里试图表明制宪权力——被定义为“一个制宪行动的实践，在自由中被更新，在一种自由实践的持续性中被组织起来”——的不可缩减性：它不能被缩减为任何一种既定秩序的形式。与此同时，奈格里拒绝如下论断：制宪权力可以被缩减成主权的原則。他写道：“制宪权力的真相”，

绝非能（以任何方式）被归结到主权概念上的权力。这不是关于制宪权力的真相，不仅仅因为制宪权力（显然）不是宪法权力的一个发散，而且因为制宪权力也不是宪法权力的制度：它是选择行动，是打开一个视域的精准确定，是制定之前并不存在的東西——这些東西之存在的诸种状况，规

1 Schmitt, *Verfassungslehre*, pp.107-108.

定了创造性的行动不能够在创造中丧失其特点——的激进行动。当制宪权力启动了制宪进程后，每项决定都是自由的，并且会保持自由。另一方面，主权作为制宪权力的建成（因而，也是制宪权力的终结）而崛起，制宪权力带来了自由，而主权则消费这一自由。¹

制宪权力与至高权力之间的差别问题，当然是一个根本性的问题。制宪权力既非从既定秩序中发源出来，又不将自身限制在既定秩序的制度化（而是自由的实践）。然而，这个事实仍没有言及制宪权力相对于至高权力的那种他异性（alterity）。如果我们对主权的原初的禁止—结构的分析是确切的，那么这些属性确实属于至高权力，而且，奈格里在他对制宪权力的历史现象学的广泛分析中，无法找到任何标准，把制宪权力同至高权力隔离开来。

相反，奈格里该书的力量，在于它所开启的最终视角：它展示了制宪权力是如何停止成为一个严格的政治概念，当它被构想为完全激进之时；在这个时刻，制宪权力必然地将自己呈现为一种本体论的范畴。于是，制宪权力的问题，变成了“潜在性的宪法”的问题。² 制宪权力与宪法权力之间的无法解决的辩证关系，打开了阐述潜在性与实在性之间关系的一个新的道路：这一道路，只需要对以下对象展开一个重新思考——在其总体性中，重新思考模态（modality）的诸种本

1 Negri, *Il potere costituente*, p.31.

2 *Ibid.*, p.383.

体论的范畴。故此,问题从政治哲学转到了第一哲学(如果你喜欢的话,或可以说,政治返回到了它的本体论的位置上)。唯有可能性与现实、偶然性与必然性以及其他的存在之道路 (*pathē tou ontos*) 的一个整全性的全新结合,才有可能快刀斩断把主权与制宪权力捆束在一起的麻绳。只有在有可能以不同方式来思考潜在性与实在性之间的关系(甚至超出该关系来进行思考)时,我们才有可能思考一种完全不受至高禁止之框束的制宪权力。在一种新的、逻辑一致的关于潜在性的本体论(斯宾诺莎、谢林、尼采和海德格尔虽然朝这个方向已经迈出了脚步,但远未至此),替代建立在实在性之首要性——以及它与潜在性的关系——上的本体论之前,一种不受困于主权之难题的政治理论,仍是无法想象的。

第三节

制宪权力与宪法权力之间的复杂关系,不亚于亚里士多德所建立的潜在性与行动、潜在性 (*dynamis*) 与实在性 (*energeia*)¹ 之间的复杂程度。在最终的分析中,制宪权力与宪法权力之间的关系(或许像关于主权问题的每一个本真的理解那样),有赖于我们如何思考潜在性的存在与自主。根据亚里士多德的想法,潜在性先于实在性,并构成了实在性的条件;而且,潜在性似乎根本上一保持着对实在性的

1 中译者注:在亚里士多德那里,“*dynamis*”指事物内在的力量,而“*energeia*”则指该力量的活动、显现、实现。

从属。亚里士多德反对麦加拉学派（Megarians），后者——同现今那些欲图把所有制宪权力缩减为宪法权力的政治家一样——肯定潜在性只存在于行动中（*energē monon dynasthai*），但亚里士多德总是十分谨慎地肯定潜在性的自主存在，基于如下这类事实——基萨拉琴的演奏者们，即使在不演奏时仍保留着他的演奏能力（*potenza*）；建筑师即使在不建造时仍保留着他的建筑能力。换句话说，亚里士多德在《形而上学》一书中所考虑的，不是那仅仅作为一种逻辑可能性的潜在性，而是潜在性之存在的有效模式。正是出于这个原因，如果潜在性要维持自己的连贯性、而不总是立刻消散（转变为实在性），那么潜在性就必须能够不将自己移交给实在性，它必须构成性地成为否定性的潜在性——不做什么或不是什么的潜在性，或者如亚里士多德所说，潜在性必须也是非—潜在性（*adynamia*）。亚里士多德果断地用简雅的表述阐明了这个原则（在某种意义上，这是其整个潜在性理论之转向的轴心点）：“每个潜在性，都是相对于同一性而言，都是同一性的非潜在性（*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamiai*）。”¹ 或者更显白地说：“潜在的事物能够既存在，亦不存在。因为同一性对于存在而言是潜在的，对于不存在而言也是潜在的（*to dynaton endekhetai kai einai kai me einai*）。”²

存在着的潜在性，就正是那种并不转化为实在性的潜在性（正因如此，忠于亚里士多德主义意图的阿维森纳把它称为“完美的潜在性”，

1 Aritotle, *Metaphysics*, 1046a, 32.

2 *Ibid.*, 1050b, 10.

并且选择如下形象作为它的例子——在不写作的时刻的抄写员)。这一潜在性以悬置实在性的形式，来维持自己与它的关系；它以不把某行动付诸实现的方式，保有着做该行动的能力；它保有着其自身之非潜在性（*impotenza*）的至高能力。但从这个角度来看，如何来思考从潜在性到实在性的那个通道？如果所有的做什么或是什么的潜在性，在原初意义上亦是不做什么或不是什么的潜在性，那么一个行动的被实现，是否还有可能？

亚里士多德的回答，包含在一个定义中，该定义构成了亚氏之天才的最锐利的证词之一，并因这个原因而经常被误解：“如果据称是潜在的某物在行动被实现，在这之后没有什么是非—潜在的（即没有事物拥有不是什么的能力），那个时候，某物才能被描述为潜在的。”¹ 该定义的核心三个词（*ouden estai adynaton*）并非如通俗的、十足肤浅的阅读所坚持的那样，是指“没有什么是不可能的”（即不是不可能的东西，就是可能的）。相反，它们指明了那同时能够是什么和不是什么的潜在性，得以实现自己的条件。潜在的东西只有在搁置自身不是什么的潜在性（*its adynamia*）时，才可以将自己转变成实在性。去搁置非潜在性，并不是去摧毁它，而恰恰相反，正是去实现它，让潜在性返回到它自身，从而将其自身给予它自己。在《论灵魂》的一段文字中，亚里士多德可能是最完整地表述了完美潜在性的自然本质，并且，他并不将进入实在性的那个通道（在技艺 [*technai*] 与人之技

1 Aristotle, *Metaphysics*, 1047a, 24–26.

能的事例中，此亦是《形而上学》第八章的核心）描述为在实在性中潜在性的一个改变或毁灭，而是潜在性的一个持存和“将自身给予它自己”：

“受苦”（suffer）不是一个简单的术语，在一个意义上它是通过对立原则而产生的某种毁坏，在另一个意义上它是通过实在性中相似的东西来对潜在性中的东西加以保存（sōtēria，拯救）……因为在潜在性中拥有科学的人，成为在实在性中进行沉思的人：这要么不是一项改变——既然在这里存在着那将自身给予它自己、给予实在性的礼物（epidosis eis eauto）；要么就是一项全然不同类型的改变。¹

故此，在描述潜在性最本真的自然本质时，亚里士多德实际上把主权的典范遗赠给了西方哲学。因为以不再应用的方式应用于例外的至高禁止，与潜在性的结构相应合：潜在性正是通过它不是什么的能力，来维持自己与实在性的关系。潜在性——在它那双重面目中：去〔做什么或是什么〕的潜在性和不去〔做什么或是什么〕的潜在性——是这样的：通过它，存在（是）²以至高的方式创建了自身，亦

1 Aristotle, *De anima*, 417b, 2-16.

2 中译者注：“Being”一词此处系首字母大写，具有“存在”与“是”两层含义（且主要是后一层含义）。汉语学界几乎一概将“Being”翻译成前者，此处提醒读者时时记住该词的双重含义。

即是说，除了它自己那不是什么的能力外，没有什么东西先于它或决定它（*superiorem non recognoscens*）。并且，一个行动是至高的，当它通过以下方式实现它自身时：直接拿去其自身那不是什么的潜在性，让它自己是，把它自身给予它自己。

故而，亚里士多德关于潜在性 / 实在性的理论，具有如下构成性的含混：如果对于一个未受传统之诸种偏见影响的读者而言，《形而上学》第八章在以下这点上始终不清楚的话——该篇事实上将首要性究竟给予了实在性还是潜在性，那么，这并非肇因于某种优柔寡断，或更糟糕地，肇因于哲人思想中的矛盾，而是因为潜在性和实在性便正是存在的至高的自我立基（*sovereign self-grounding*）的两张面孔。主权永远是双重的，因为作为潜在性的存在，将自身予以悬置，并在同禁止（或弃置）的一个关系——对自己的禁止（或弃置）——中来维持自己，从而将自身实现为绝对的实在性（绝对的实在性不预设任何东西，除了预设它自身的潜在性）。在界限处，纯粹的潜在性与纯粹的实在性是无从区分的，而主权则正是这个无区分地带。（在亚里士多德的《形而上学》中，这同对“关于思考的思考”的描述相应合，即同在实在性中的一种思考 [思考它自身去思考的潜能] 相应合。）

这就是为什么去同时思考一种“潜在性的宪法”（完全不受主权原则之约束）与一种制宪权力（明确违反了将它同宪法权力关联在一起的那个禁止），会是如此之难。制宪权力永不会在宪法权力中穷尽自身；但仅仅这样还不够：至高权力亦能以不确定性的方式来维持自身，不用转到实在性中。（麻烦制造者正是试图迫使至高权力将自身转变成实在性的那个人。）相反，我们必须思考：在实在性的形式中，

潜在性之存在同存在没有任何关系（甚至并非在极端形式中，即既不采取禁止与不是什么的潜在性这种极端形式，也不采取作为潜在性之实现与显现的实在性这种极端形式）。并且，我们必须思考：甚至在自我的礼物与让自己去是的形式中，潜在性之存在同存在没有任何关系。然而，这不亚于暗示以如下方式来思考本体论和政治：超越所有的关系形态，甚至超越作为至高禁止的那种界限关系。但在今天，许多人不计任何代价去拒绝承担的，正是这项任务。

第三节 余论

已被指出的是，一项潜在性的原则内在于每一个主权的定义中。在这个意义上，杰拉德·迈瑞特观察到，主权国家建立在一种“潜在性的意识形态”上，这种意识形态在于“引致每种权力的两个要素返回成一个统一体……潜在性的原则，及其操作之形式”¹。这里的中心思想是，“潜在性在它被操作之前就已存在；并且，那种服从，先于使其成为可能的诸种制度”²。这个意识形态，确实具有一种由同一作者所指出的神话学的特质：“这是一个真实神话的问题，我们仍不知道这个神话的秘密，但它或许构成了每种权力的秘密。”我们以弃置和“不[做什么或是什么]的潜在性”的例子所要阐明的，便正是这个神秘之物（*arcano*）的结构。但在这里，我们所遭逢到的，并不是一种严

1 Gérard Mairet, *Histoire*, p.289.

2 *Ibid.*, p.311.

格意义上的常见的神话主题，而是每一政治权力的本体论根源。（对于亚里士多德而言，潜在性与实在性首先是关于存在的范畴，是“存在〔是〕被叙说的”两种方式。）

在现代思想中，在构想越出主权原则上的重要努力，虽然罕见，但依旧是有的。谢林在《启示哲学》中，就思考了一种绝对的实体，该实体预设没有潜在性，且从不存在从潜在性到实在性的转变。在晚年的尼采这里，同一性的永恒回归，使在潜在性与实在性之间进行区分的不可能性，具备了形式，正如爱命运（Amor fati）使在偶然性与必然性之间进行区分的不可能性具备了形态。在海德格尔主义关于弃置与本有（Ereignis）的理念中，存在本身似乎同样被解除和剥夺了所有的至高性。但对主权原则的最强烈反对，乃包含在梅尔维尔（Melville）¹笔下的巴特比身上，这位抄写员用“我宁可不”来抵制在潜在性与不〔做什么或是什么〕的潜在性之间进行决断的每一种可能性。这些例子把主权的难题，推到了界限，但仍没有彻底使它们自身摆脱其禁止。这些例子表明，禁止的解除如同切除戈耳迪绳结（the Gordian knot），与其说类似解决一个逻辑问题或数学问题，不如说类似解开一个谜题。在这里，形而上学的难题，展示出了其政治性的自然本质。

1 中译者注：赫尔曼·梅尔维尔（Herman Melville, 1819—1891）系美国小说家、散文家和诗人；《抄写员巴特比：一个华尔街的故事》系其中篇小说，于1853年首次发表。

第四章

法律之形式

第一节

在《法律之前》的故事中，在一个简例中，表现了至高禁止的结构。

没有什么东西——当然也不是守门人的拒绝——能够阻止那来自乡村的人穿越法律之门；唯一能做到这一点的，只是如下事实：这扇门已经敞开，并且法律什么也没有规定。该故事最晚近的两为阐释者，雅克·德里达和马西莫·卡西亚里，都坚持这点，尽管采用的方式不同。德里达写道：“以不遵守自身的方式遵守自身（*se garde*），由一个不持守任何东西的守门人持守着（*gardée*），门保持着敞开，而且不通向哪里。”¹卡西亚里更加果断地强调如下事实：法律的权力正是位于以下这个不可能性中——不可能进入已经敞开之门，不可能到达我们已然所

1 Derrida, “Préjugés,” p.356.

处的地方：“如果门已然敞开，我们怎么能希望去‘打开’？我们怎么能希望进入一敞开（entrare-l'aperto）？在敞开之处，事物存有，事物在那里；而我们并不进入那里……我们只能进入我们能够打开的地方。‘已经—敞开’（il già-aperto）静止了一切活动。那来自乡村的人无法进入，因为进入已经敞开之处，在本体论上是不可能的。”¹

从这个视角来看，卡夫卡的故事呈现出了法律肯定它自身的那个纯粹形式：正是在不再规定任何东西时，换言之，正是在不再作为纯粹禁止时，法律最有力地肯定了它自己。来自乡村的那个人被移交到法律的潜在性，因为法律不从他这里要求什么，并且，除了法律自身的敞开性之外也不命令什么。根据至高例外的图式，法律以不再应用的方式应用于他，并且在它的禁止中掌握他，通过将他弃置在它自身之外而把握他。那扇只为他敞开的门，通过排除他来纳入他，并且通过纳入他来排除他。这正是每项法律的极至和根源。《审判》²中的牧师，用以下表述概括了法庭的本质：“法庭从你这并不要任何东西。它在你来时接待你，在你走时让你走。”这正是约法的原初结构，被他精准地表述了出来。

第一节 余论

与之相似，语言也在它的禁止中来掌握人，这种掌握是在如下意

1 Cacciari, *Icone*, p.69.

2 中译者注：《The Trial》系卡夫卡的最著名的长篇小说之一（遗作）。

义上：人，作为一个说话的存在，总是已经进入语言之中，尽管自己也不曾意识到这一点。所有为了语言的存在而被预设的东西（表现为某种非语言性的东西、某种无法言表的東西，等等），都只不过是语言的一个预设，它与语言正是保持着如下关系——它被排除在语言之外。斯蒂芬·马拉梅以一种黑格尔主义的表述，描述了语言的这种自我预设性的本质：“逻各斯是一个通过否定所有原则来运作的原则。”作为关系的纯粹形式，语言（正如至高禁止）总是已经预设其自身为某种非关系性的东西，它既不可能同那些属于关系形式本身的东西建立关系，也不可能脱离这种关系。这并不意味着非语言之域对人来说是无法进入的；而是仅仅意味着人永远无法以一种非关系性的、无法言表的预设形式来抵达它，那是因为，非语言之域只能在语言自身中被找到。（用本雅明的话来说，只有“完全消除语言中的不可言说之物”，才能走向“那阻止自己进入言说的东西”。¹⁾

第二节

但对法律结构的这一阐释，真的说尽了卡夫卡的意图了吗？在1934年9月20日写给本雅明的一封信中，格松·斯科伦把卡夫卡在《审讯》中所描述的同法律的关系定义为“关于启示的无”（Nichts der Offenbarung），意在用这种表述来命名“一个阶段，在这个阶段中

1 Benjamin, *Briefe*, p.127.

启示并不进行任何的符号指向 (bedeutet), 但依然通过它具有效力这个事实来认肯其自身。意义的丰富所散失的地方, 在那里显现出的一切仍然并没有消散, 尽管它们可以说皆被缩减到了它自身内容的零点 (启示即显现出的某物)。无, 在那里出现”。¹ 根据斯科伦, 一种在这种状况下发现其自身的法律, 并非缺席, 而是以它的不可实现性之形式显现。他反驳他的朋友道: “那些丧失《圣经》经文的学徒……不正是那些不能够解码经文的学徒?”²

具有效力、但无意义 (Geltung ohne Bedeutung): 对于那我们的时代所无法掌控的禁止, 最好的描述莫过于斯科伦对卡夫卡小说中的法律地位的表述了。毕竟, 至高禁止的结构, 唯是以下这种法律的结构——具有效力, 但并不具有任何意指 (符号指向) 的法律。今天, 地球上任何地方, 人类都生活在关于一种法律与一种传统的禁止中, 这种禁止纯是被以如下方式持存——作为它们自身内容的“零点”, 并且以一种纯粹的弃置关系之形式, 把人类纳入其内。如今, 所有的社会、所有的文化 (无论它们是民主的还是极权的, 保守的还是激进的), 都已陷入一种正当化的危机。在这种危机中, 法律 (我们用这个词来指传统的整个文本, 在其规介性的形式中, 无论犹太律法还是伊斯兰教法, 基督教教条或俗世的约法) 作为纯粹的“启示的无”而具有效力。但这正是至高关系的结构。从这个视角来看, 我们所生活在其内的虚无主义, 只不过是这种关系的显露。

1 Benjamin and Scholem, *Briefwechsel*, p.163.

2 *Ibid.*, p.147.

第三节

作为“具有效力但无意义”的法律的纯粹形式，在康德这里，第一次出现在现代性中。康德在《实践理性批判》中所说的“法律的简单形式”（*die bloße Form des Gesetzes*），实际上是一种其意义被缩减至零点、但仍具有效力的法律。¹他写道：“如果我们现在从一项法律中抽出所有内容，即抽出意志的所有对象（作为确定性的动机），那么，除了一个普遍立法的简单形式外，没有别的什么了。”²因此，一个纯粹的意志，唯是由这样一种法律的形式所确定。这个纯粹的意志，“既不是自由的，也不是不自由的”，正如卡夫卡笔下那个来自乡村的人。

康德主义伦理学的局限，以及力量，就正是在于它已把具有效力的法律形式，保留为一项空白的原则。伦理学领域中的这种具有效力但无意义，同知识领域中的先验对象相应合。先验对象毕竟不是一个真实的对象，而“只是关于关系的理念”（*bloß eine Idee des Verhältnisses*）。这个理念简单地表达了如下事实：思考同一种彻底不确定的思想，具有着关系。³

但是，这样一种“法律形式”，会是什么？并且，最首要的是，一旦意志不由任何特定内容来确定，人们如何在这样一种“法律形式”前去控制自己的行动？与法律形式相应合的生命形式是什么？道德律

1 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p.28.

2 Ibid., p.27.

3 *Kants opuspostuum*, p.671.

法不会变成类似一种“无从了解的天赋”那样的东西吗？康德把下列状况称作“敬重”（Achtung，即充满敬意的关注）：一个人发现自己生活在一个具有效力但无意指的法律之下，这个法律因而既不规定也不禁止任何确定性的目的：“一个人能有的动力（在他被提议某一目的之前），显然只能是法律本身——人的动力通过法律所激发的敬重而产生（通过服从法律，他并不确定什么目标是他可以拥有或达成的）。由于一旦自由意志的内容被抹除，法律是剩下来唯一与自由意志的形式要素具有关系的東西。”¹

差不多两个世纪之前，在崇高的“道德感”的标题下，康德能够描绘出对于我们时代大众社会和大型极权主义国家而言已变得相当熟悉的状况。他如何做到这一点，这确实令人震惊。因为在一种具有效力但无意指的法律下的生命，与例外状态中的生命相似，在这样的状态中，最纯真的姿态或最微不足道的遗忘，都能够有最极端的后果。卡夫卡所描述的，正是这种生命：在这种生命中，法律因其彻底缺乏内容，而更是无所不在；在这种生命中，一个恼人的敲门声，可标识着一系列无法控制的审判的起点。正如对于康德而言，道德律法的纯粹形式的特性，使其在任何情境下都能宣称它在实践上的普遍可应用性，在卡夫卡的村落中，法律的空白的潜在性具有着强大效力，以至于同生命变得无法区分。约瑟夫·K²的存在

1 Kant, “Über den Gemeinspruch,” p.282.

2 中译者注：约瑟夫·K是小说《审判》的主角。他在一个早上被唤醒后，不明原因地被捕，陷入一场难缠的官司之中，却不知道自己的罪名。K最终在一个黑夜里被带走，并秘密处死。

以及他的肉身最终与审判相重合；它们变成了审判。本雅明清楚地看到了这点，当他反对斯科伦关于一种具有效力但无意义的概念，他写道：一个已失去其内容的法律，不再存在，并且变得与生命无法区分——“是否学徒们已丧失了《圣经》经文，抑或是无法解码它，最终归结为同一件事，因为没有钥匙的经文不是经文，而是生命，是在耸立着城堡的山峰脚下村落中生活着的生命”。¹ 这促使斯科伦——斯氏没注意到他的朋友已很好地掌握了这一差异——坚持表示，他对如下说法无法同意：“学徒是丧失了经文还是无法解释它，这是同一件事。并且，在我看来，这甚至是可以犯的最大的错误。当我说到一种‘启示的无’时，我所指的正是这两个阶段之间的差异。”²

让我们把分析继续推展下去。如果在区分法律与生命的不可能性中——生活在城堡脚下村落中生命中——我们看到了例外状态的本质的特性，那么，此处便存在着两种彼此对抗的不同阐释。一方面是斯科伦的阐释，他在这种生命中看到了越出其自身内容的法律之纯粹形式的维护——一种具有效力但无意义的存在。另一方面是本雅明的阐释，即例外状态转变成了常规。这一阐释标示着法律的实现，以及标示着法律变得与生命无法区分，而法律本应对生命进行规治。本雅明所面对的，是不完美的虚无主义，这种虚无主义将使得无（Nothingness）不确定性地持存在一种具有效力但无意义的存在的形

1 Benjamin and Scholem, *Briefwechsel*, p.155.

2 *Ibid.*, p.163.

式中。而本雅明则提出一种弥赛亚式的虚无主义，它甚至使无（the Nothing）都无效，并且使所有法律形式都无法越出其自身内容而保持效力。

无论它们的确切意义是什么，无论它们同卡夫卡文本之阐释的相关性是什么，可以肯定的是，在今天，所有对生命与法律之间的关系的研究，都必须面对这两种立场。

那种具有效力但无意义的体验，位于一种当代思想潮流的根基处。在这里，这种当代潮流并非全然无关。在我们的时代，解构的威望恰恰在于它已经考虑到了作为具有效力但无意义的传统的整个文本：作为一个具有效力的存在，它的力量本质上在于它的无法决断性，以及，在于它已展示了这样一种具有效力的存在（像卡夫卡寓言中的法律之门那样），乃是绝对地不可行。但正是关注这种具有效力的状态（以及它所开辟的例外状态）的意义，使我们的立场有别于解构的立场。我们的时代，的确站在语言面前，就像寓言中来自乡村的人站在法律之门面前那样。在这里，使思考遭受威胁的是如下可能性：思考可能发现自身陷入与守门人的无限谈判中，甚至更糟糕，它最终可能自己担任起守门人的角色：守门人并不真的堵住入口，而是掩蔽门所开向的无。正如奥立根（Origen）所引用的关于经文解释的福音主义警示所云：“为你感到悲哀，法律的人们，因为你已经拿走了通向知识的钥匙：你自己还没有进入，你也没有让其他走过来的人进入。”（该言应重新表述如下：“为你感到悲哀，你不想进入法律之门，但也不允许它被关闭。”）

第四节

人们必须在这个语境下来读（1）独异的“倒置”，本雅明在他论卡夫卡的文章中，将这种独异的“倒置”同法律的具有效力但无意义形式的状态对立起来；和（2）谜般的暗指，在本雅明“论历史哲学”的第八论题中，这一暗指指向一个“真实”的例外状态。对于本雅明而言，一种将自身完全融入写作的生命，同一种丧失钥匙的犹太律法相应合：“我考虑了倒置的意义，正是在这个意义上，卡夫卡的许多寓言都在试图把生命转型成经文。”¹类似地，第八论题把一个“真实的”（wirklich）例外状态（它是我们去促生的任务），同已变成常规的例外状态（我们生活在其中）相对立：“被压迫者的传统教会了我们：我们生活其内的‘例外状态’，就是常规。我们必须得出一个同这一事实相应的历史概念。然后，去产生出真实的例外状态，将会成为我们的一项任务。”²

我们已经看到了如下状况的意义：法律一旦变成纯粹的法律形式、变成是仅仅具有效力但无意义的法律，法律就与生命相重合。但就法律被作为一个虚拟的例外状态中的纯粹形式来维持而言，它让赤裸生命（K的生命，抑或生活在城堡脚下村落中的生命）在它面前持存。在一个真实的例外状态中变得与生命无法区分的法律，面临着生命的挑战：在一个对称但倒置的姿态中，生命被完全地转型成法律。一个完全被融入写作的生命的绝对可理解性（absolute intelligibility），与一个已变得无法解

1 Benjamin and Scholem, *Briefwechsel*, p.155.

2 Benjamin, “Über den Begriff,” p.697. \

码、现下呈现为生命的写作的不可穿透性相应合。只有在这点上，生命与法律这两个术语——它们通过禁止的关系被区分开来并被连结在一起（赤裸生命和法律形式）——才会互相废止，并进入到一个新的向度中。

第五节

重要的是，在最终的分析中，所有的阐释者都把这个传奇解读为这样一个故事：那个来自乡村的人，在法律强加于他身上的不可能的任务面前遭遇了无法挽回的失败或挫败。然而，值得问一问的是，卡夫卡的文本是否对一个不同的阅读不予支持。事实上，诸位阐释者们似乎恰恰忘记了故事结尾处的话：“没有其他人可以进入这里，因为这扇门只对你开放。现在我将去把它关上。”如果正如我们所看到的那样，这扇门的敞开性确实构成了法律的看不见的权力与特定的“力量”，那么，我们可以想象，来自乡村的人的所有行为，都只是为达成以下目的的一个复杂且有耐心的策略——想让门关闭，从而中止法律之具有效力状态。最后，他的努力取得了成功，因为他成功地使法律之门永远关闭（毕竟，它曾“只为他”敞开），即便在此过程中他可能冒上了生命的危险（这个故事并没有说他真的死了，只不过说他“接近终了”）。科特·温博格在他对这个故事的阐释中提出：人们肯定从那个来自乡村的害羞但倔强的人身上，看到了一个“受阻挠的基督教救世主”的形象。¹这个说法，

1 Weinberg, *Kafka's Dichtungen*, pp.130-131.

只有在不忘记下面这点时才能被接受：救世主（弥赛亚）是伟大的一神论宗教试图控制法律问题时所创造的形象，在犹太教中，如同在基督教或什叶派伊斯兰教中那样，弥赛亚的到来，意指法律的实现和功成圆满。因此在一神论中，弥赛亚主义（关于救世主即将降临的信仰）不仅构成了一个宗教体验的范畴，而且构成了关于一般意义上的宗教体验的那个界限性的概念。在这个界限点上，宗教体验越出了它自身，并且因它是法律之故而质疑自身（因而，[我们遭遇到了]弥赛亚主义关于法律的难题，这些难题在保罗的《罗马书》中以及安息日学说[根据该学说，律法之实施就在于它的越界]都有表达）。但如果这是真的，那么一个救世主必须怎样做，倘若他发现自己像来自乡村的人那样，站在一个具有效力但无意指的法律面前？他当然不能够去实现一个已处于一种悬置状态中的法律，也不能够去简单地用另一项法律替代它（法律的实现并非一个新的法律）。

在15世纪的一份包含哈加达的论“来者”（Haggadoth on “He who comes”）的犹太手稿中，一幅小图显示了弥赛亚来到了耶路撒冷。弥赛亚骑着马（在其他图中是骑着驴）出现在神圣之城的敞开的大门前，门后的窗内有一人，可能是守门人。弥赛亚前面有一位年轻人，站在离那敞开之门一步之远的地方，并朝向大门。无论他是谁（可能是先知以利亚 [Elijah]），他与卡夫卡寓言中来自乡村的人相似。他的任务似乎是做好准备以方便弥赛亚入城——一项悖论性的任务，因为大门大大地敞开着。如果把那迫使法律之潜在性将自身转化成实在性的策略称为“挑衅”，那么，他的策略就是一种悖论性的挑衅形式，唯一可充分满足以下事物的形式——一个具有效力但无意指的法律，

与一扇尽管大大敞开着却不允许任何人进入的大门。于是，来自乡村的人（以及画中站在门前的年轻人）的弥赛亚主义任务，可能就正是使虚拟的例外状态成真，迫使守门人关闭法律之门（耶路撒冷的城门）。因为弥赛亚只有在大门关闭后——也就是说，在法律之具有效力但无意义状态终结后——才能入城。这就是卡夫卡在笔记中写下的下面这段谜般之语的含义：“弥赛亚只有在他已不再有必要出现时才会来，他只有在他抵达后才会来，他不会在末日来，而会在那最后的末日来。”因此，这个故事的最终意义，并不像德里达所写的那样，是关于这样一个“事件”——“它的成功，就在它的没有发生中”（或它的发生，在它的没有发生中：“一个事件，它的发生，就是使自己不发生。”¹）；恰好相反，这个故事告诉我们，某事如何会在似乎没有发生中真正已经发生，以及来自乡村的人的诸种弥赛亚主义难题，恰恰表现了在努力控制至高禁止上，我们时代所必须面对的诸种困难。

第五节 余论 1

例外状态之诸种矛盾其中之一，就在于如下事实：在例外状态中，将违反法律与执行法律区分开来是不可能的，以至于违反一项规则的行动和遵守它的行动，彼此无缝地重合（一个在宵禁时外出散步的人，并没有比执行法律杀死这个人的士兵更多地逾越法律）。

1 Derrida, “Préjugés,” p.359.

在犹太教传统中（事实上在所有真正的弥赛亚主义传统中），弥赛亚降临时出现的恰恰正是这种情况。他的降临导致的第一个结果就是法律——根据喀巴拉派（Kabbalist）的说法，这是巴利亚的律法（the law of the Torah of Beriah），即从人被创造之日一直到弥赛亚降临之日始终具有效力的法律——被实现和完成。但这一实现并不表示，旧法律简单地被和它相似、但有不同规定和禁令的新法律所代替（阿奇鲁斯 [Aziluth] 律法——根据喀巴拉派的说法——即弥赛亚将会确立的原初法律，既不包含规定，也不包含禁令，只是一捆无序的书信）。其实这里所暗指的是，现在，律法的实现与对律法的违反恰恰合在一起。这显然已通过最激进弥赛亚主义运动而被确认，譬如沙巴蒂·萨维的运动（他的座右铭是“律法的实现就是去违反它”）。

因此，从司法—政治的视角来看，弥赛亚主义是一个关于例外状态的理论——下列事实除外：在弥赛亚主义中，没有具有力量的权威来宣布例外状态；相反，只有弥赛亚去推翻它的权力。

第五节余论 2

卡夫卡寓言的一个奇特特点是，在最后它们总是提供一个完全颠覆其意义的大逆转的可能性。因此，来自乡村的人的固执，同让尤利塞斯（Ulysses）在《警报》（*The Siren*）之声中活下来的智慧才智有些类似。正如在《法律之前》中的法律是无法战胜的，因为它没有做出任何规定，所以在卡夫卡的《警报》中最可怕的武器不是声音，而

是寂静（“有人可以在警报声中拯救自己，这从没发生过，但可能并不是完全无法想象的；然而有人可以在它们的寂静中拯救自己，这绝对是无法想象的”）。尤利塞斯那几乎超人的智慧，恰恰表现在他注意到《警报》本是寂静的，并且用他的棒子顶它们，“仅作为一个防护”，正如来自乡村的人对法律的守门人所做的那样。像《新律师》（*The New Lawyer*）中的“印度之门”那样，法律之门也可以被看作那些神话力量的一个象征，人必须不计一切代价地掌控这些力量，像布斯法拉斯（Bucephalus）那匹马那样。

第六节

让-卢克·南希是对法律之体验反思最犀利的哲学家——法律之体验，就隐含在这种具有效力、但无意义的存在状态中。在一个极其厚实的文本中，南希把法律的本体论结构确认为法律之弃置的结构，从而尝试把我们的时代，以及整个西方历史构想为“弃置的时代”。然而，他所描述的结构，仍保留在法律形式之内，弃置则被朝向至高禁止的弃置，不存在任何可见的越出禁止的方式：

弃置就是移交、委托或转交给……一个至高权力，并且移交、委托或转交给它的**禁止**，即它的宣布、它的召集和它的判决。

人们总是对于一个法律进行弃置。被弃置的**存在**（abandoned Being）之贫困，通过它所面对的法律的无限严

厉性而被衡量。弃置并不构成一张让自己在这个或那个法院出庭的传票。绝对地处于法律之下、处于法律之总体之下，是一件被迫之事。以同样的方式（这是同样的事），被流放并不等于进到一项法律条款之下，而是进到法律之整体之下。被完全移交给法律之绝对性后，被弃置的人就被完全被弃置到它的司法权之外……弃置是尊重法律的；它不能不尊重法律。¹

我们的时代对于思想所加予的任务，不能只在于承认法律的极端的、不可战胜的形式，即法律具有效力但无意义的状态。任何将自身限制在这上面的思想，都只是重复已被我们定义为主权悖论（或至高禁止之悖论）的本体论结构。毕竟，主权正是这一“超越我们被弃置的法律的法律”，即约法的自我预设性的权力。唯有在有可能超越任何法律的理念（甚至法律的具有效力但无意义这一空白形式）来思考关于弃置的**存在**时，我们才能走出主权的悖论，走向一种不受制于任何禁止的政治。一种纯粹的法律形式唯是空白的关系形式。但空白的关系形式不再是一个法律，而是法律与生命之间无可区分的一个地带，即一个例外状态。

这里的问题与海德格尔在其以“被存在（是）弃置”（*Seinsverlassenheit*）为题的《哲学赞辞》（*Beiträge zur Philosophie*）

¹ Jean-Luc Nancy, *L'impératif catégorique*, pp.149-150.

中所面对的问题是同一个，即**存在（是）**弃置实体。这实际上不亚于形而上学颠峰时代中的**存在** [大写的存在] 与存在 [小写的存在] 之间的统合与差异问题。在这一弃置中构成问题的，并不是某样东西（大写的存在）在解散与卸放着其他的东西（小写的存在）。相反：**在这里，存在** [大写的存在] **正是存在** [小写的存在] **被弃置和被移交给它自己的状态**；在这里，存在恰恰是存在的禁止：

什么东西被弃置了？被谁弃置了？存在被弃置了，被**存在**弃置了，而**存在**也属于、也不属于存在。接着，存在就这样出现了：它作为对象、作为可实现的**存在**而出现，好似**存在**在原本并非……这便表明：**存在**弃置存在意味着，**存在**通过存在的显在状态而掩饰自己。并且，**存在**本身本质上被确定为这种退缩中的自我掩饰……**被存在**弃置意味着：**存在**弃置了存在，**存在**被托付给它自己，并且变成计算的对象。这并不仅仅是一种“堕落”，而且是**存在**自身的第一个历史。²

如果**存在**在这个意义上只是在对存在（*fesserez bandono dell'ente*）之禁止中的**存在**，那么主权的本体论结构于此处便完全显示出了它的悖论。现在，弃置的关系，将被以一种新的方式来思考。

1 中译者注：其后，大写的“Being”，我就以粗体“存在”表示（不再加括号提醒其具有“是”之含义），而小写的“being”则以无粗体的“存在”表示。

2 Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p.115.

把这一关系读作一种具有效力但无意义的状态——读作**存在弃置**到一个什么也不规定（甚至不规定自己）的法律中，以及**被**这个法律所弃置——就是去保持在虚无主义之内，就是去不把弃置的体验逼到极至。只有在弃置的体验不受任何一种法律的理念和命运的理念（包括康德主义法律形式以及法律的具有效力但无意义之形式）所左右的地方，才会体验真正关于弃置的体验。这就是为什么必须去对如下理念保持开放：弃置的关系并不是一种关系，而且，**存在与存在（大写的）的在一起并不具有关系的形式**。这并不意味着**存在与存在**现在分道扬镳了；其实，它们一直没有关系。但这正是隐含着如下一种努力：不再以一种关系的形式来思考政治—社会事实。

第六节 余论

亚历山大·科耶夫的历史终结的理念，以及伴随而来的一种新的同质性国家的构建，同我们阐述为法律的具有效力耽误意义这种时代性的情境，具有着很多类似之处（这解释了为什么当代学者要以一把自由主义—资本主义的钥匙来复苏科耶夫）。毕竟，什么是一个能在历史中存活下来的**国家**，一个在其目的达致后仍保留自身的**国家主权**，如果不是**一种具有效力但无意义的法律的话**？去构想历史的完成，在其中主权的空白形式仍持续，就和构想**国家的消亡**（没有完成它历史性的诸种形式）一样不可能，因为**国家的空白形式**倾向于生成出时代性的诸种内容，这又会转而寻求已变得不可能的一种**国家形式**（这就是苏联和南斯拉夫发生的情况）。

对于这个任务而言，唯一充分的思想是：它既能一起思考国家的终结与历史的终结，亦能动员两者相互对抗。

这就是晚年海德格尔似乎想发展的方向，即使仍不够充分的话：一种关于最终事件或占用（Ereignis，本有）的理念，在该理念中，被占用的是存在本身（存在乃这样一个原则，在本有〔最终事件〕刺出的那一刻前，它决定着各个不同时代与历史状况的存在）。这意味着，通过本有（正如科耶夫解读下的黑格尔主义绝对），“存在的历史结束了”¹，存在与存在之间的关系随之找到自己的“免除”。这就是为什么海德格尔能这样写道：通过本有，他试图思考“与存在无关的存在”，这不亚于试图思考不再作为一种关系的本体论差异、以及超越任何一种关联形式的存在与存在。

我们必须从这个视角出发，来定位科耶夫和乔治·巴塔耶之间的争论。此处关键的，正是在人类历史完成时代的主权状况。各种情况都有可能。在其《黑格尔导读》第二版新增的注释中，科耶夫刻意疏远第一版中的如下宣称：历史的终结直接和人再次变成一个动物、以及在恰当意义上人的消失（即作为否定性行动的主体）同时发生。在1959年去日本时，科耶夫仍坚持一种后历史的文化的可能性。在这种文化中，人虽然在严格意义上弃置了他们的否定性行动，但仍继续把形式与它们的内容区分开来——不是为了积极地转变这些内容，而是为了实践一种“纯粹的势利主义”（比如茶道等）。另一方面，在

1 Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, p.44

给雷蒙德·奎诺的小说写的评论中，他在《生命的星期天》（*Dimanche de vie*）里的诸个人物中，尤其是“懒惰的庸人”（*voyou desauvéré*）的形象中，看到了历史终点处那些心满意足的聪明人之轮廓。¹为了反对“懒惰的庸人”（被轻蔑地定义为“*homo quenellensesis*”）和满足的、有自我意识的黑格尔主义聪明人，巴塔耶提出了一个主权的轮廓——它瞬间整个地耗尽（*la seule innocence possible: celle de l'instant*），伴随着“人把自己给予他自己的诸种形式：……欢笑、情色、挣扎、奢华”。

“闲滞性”（*désocuvrement*）这个主题——闲滞性（*inoperativeness*），像在历史终点的人的完满状态之形象那样——首次出现在科耶夫对奎诺的评论中，而后被布朗肖和南希所发展。南希把它放在其著作《闲滞的共同体》（*The Inoperative Community*）的核心。一切都取决于“闲滞性”一词做何解。它可能既不是简单的劳作之缺席，也不是（如在巴塔耶这里）否定行的一种至高的、且无用的形式。理解“闲滞性”的唯一连贯一致的方式，是把它思考为潜在性的一种通有模式，在一种由潜在性转到实在性的过程（*transitus de potentia ad actum*）中不会（像个人行动或被理解为个人行动之总和的集体行动那样）被穷尽。

1 Kojève, “Les romans,” p.391.

界槛

通过揭露把暴力与法律结合在一起的那个不可缩简的纽带，本雅明的《对暴力的批判》证明了所有研究主权的必要的——甚至在今天不是不少或缺的——前提。在本雅明的分析中，这一纽带将自身展现为在以下两者间的一个辩证的摇摆：设置法律的暴力与维持法律的暴力。因此，有必要由第三者来打破这两种暴力形式之间循环的辩证法：

摇摆于（设置法律的暴力与维持法律的暴力之间）的法律，以如下事实为基础：所有维持法律的暴力，在其持续时期内都通过镇压敌对性的暴力反抗，而间接地削弱它所代表的制定法律的暴力……这将一直持续到新的力量或早先那些受压制的力量胜过那曾设置了一直到现在的法律的暴力，并因此创建了一个新的法律（该法律同样注定走向一轮新的衰败）。通过破坏这个由诸种法律的神秘形式所维持的循环，通过免除法律和它所依赖的所有力量（正如它们依赖它那

样)，以及，最后通过免除国家权力，一个新的历史时代被创建了。¹

对于这个第三者——本雅明称之为“神圣暴力”（divine violence）的定义，构成了关于那篇文章的所有阐释的核心问题。本雅明事实上没有提供鉴别它的实定标准，他甚至否认在具体状况下识别它的可能性。唯一可以确定的是，它既不设置也不维持法律，而是“免除”（entsetzt）法律。因此，它能使自己被最危险的模糊论述所借用。（这已通过德里达在其对该文阐释中的细致审查而得到证实。德氏认为——通过一个奇特的误读——它同纳粹的“最终灭绝方案”很近似，并因此坚决反对它。²）

1920年写作《对暴力的批判》时，本雅明很可能尚未阅读施米特的《政治神学》——该著中关于主权的定义，本雅明五年后在那本论巴洛克式悲剧的书中才引用。因此，至高暴力与例外状态在《对暴力的批判》中没有出现；是故，很不好说，它们在设置法律的暴力与维持法律的暴力之间会站在哪一边。神圣暴力之含混性的根源，或许恰恰在于这一缺席。在例外状态中施行的暴力，显然既不维持也不简单地设置法律，而是通过悬置法律来保存它，通过将自身排除出去而设置它。在这个意义上，至高暴力，同神圣暴力一样，不能完全被缩简为那两种暴力形式中的任何一种（《对暴力的批判》便旨在定义它们

1 Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt," p.202.

2 Derrida, "Force of Law," pp.1044-1045.

的辩证法)。这并不意味着至高暴力可以与神圣暴力相混淆。事实上，对神圣暴力的定义，在同例外状态建立关联后，恰恰变得更容易。至高暴力开启了法律与自然、外部与内部、暴力与法律之间的一个无区分地带。然而，主权者正是这样一个人：他保有如下权力——对两者做出决断的可能性，直至他使它们无法区分彼此的那个程度。只要例外状态可以同正常情况区分开来，设置法律的暴力与维持法律的暴力之间的辩证法，就没有真的断裂，至高决断甚至简单地变成为一个媒介：通过它，从一方到另一方的通道得以出现。（在这个意义上可以这么说：至高暴力一方面设置法律，因为它确认一个没有就会被禁止的行动是被许可的；另一方面它同时维持法律，因为新法律的内容唯是旧法律的持存。）在任何情况下，暴力与法律之间的关联，即便在它们彼此不可区分的那个点上，都被维持着。

被本雅明定义为神圣的那个暴力，实乃处在不再可能区分例外与常规的那个地带。它与至高暴力的关系，同在第八论题中实在例外（actual exception）之状态与虚拟例外（virtual exception）之状态之间关系一样。这就是为什么——只要神圣暴力不是许多暴力中的一种暴力、而唯是暴力与法律间那个关联的瓦解——本雅明能声称，神圣暴力既不设置也不维持法律，而是免除法律。神圣暴力展现出两种暴力——甚至，暴力与法律——之间的那个关联，是法律唯一真实的内容。在文中唯一一次出现类似对至高暴力的一个定义的地方，本雅明写道：“暴力在司法创建中的功能是双重的：法律制定以暴力为手段，追求被确立为法律的东西（这被作为它的目的），但在它创立的那个时刻，它并没有掉免除暴力；相反，在制定法律的那刻、在权力的名

义下，它明确地确立起，法律并非不受暴力影响、独立于暴力的一个目的，而是必然且紧密地与暴力捆绑在一起的一个目的。”¹ 这就是为什么，本雅明会——伴随着一个似乎是突然的发展——专注于被他称为“赤裸生命”（bloßes Leben）的暴力与法律间那个关联的载体，而不是定义神圣的暴力。此诚非偶然。对这一载体（它对于那篇文章之经济学的决定性作用，直到晚近仍未被思考）的分析，建立了赤裸生命与司法暴力之间的一个根本关联。不仅法律对活人的统治，伴随着赤裸生命而存在，以及停止存在，就连司法暴力的消除——某种意义上可谓那篇文章的对象——也“源自……赤裸的自然生命之罪行，它让无罪、不快乐的活人遭受惩罚以‘弥补’赤裸生命的罪行，并且毫无疑问也净化了（entsühnt）罪——但不是罪行之罪，而是法律之罪”²。

在后文中，我们将尝试发展这些提议，并且分析把赤裸生命与至高权力联结在一起的那个关联。根据本雅明，生命的神圣特点之原则（在我们的时代已应用到人的生命，乃至动物的生命上），在阐明这一关联或质疑法律对活人之统治时毫无用处。对于本雅明而言，以下论述很可疑：这里被称为神圣的东西，正是神话思想中的“注定有罪的承受者：赤裸生命”，就好像在生命的神圣性与法律的权力之间有一个隐秘的同谋。他写道：“生命神圣性的教条之根源，很可能值得调查。或许，甚至很可能，它是晚近已变弱的西方传统的下述尝试的最后一

1 Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt,” pp.197-198.

2 Ibid., p.200.

个错误努力：尝试找寻它在宇宙论的不可穿透性中失去的圣徒。”¹

我们正应该从调查这个根源开始。生命之神圣性的原则对我们而言已变得如此熟悉，以至于我们似乎忘记了古希腊（我们大部分伦理—政治概念都来自古希腊），不仅忽略了这个原则，而且甚至没有一个术语来表达我们用“life”一词所指的复杂的语义范围。生命（zoē）与生活（bios）之间、活着（zēn）与政治上有质量的生活（eu zēn）之间的对立（即一般意义上的生命与对于人类适宜的生命的质量的方式之间的对立），对西方政治之根源有决定性作用。这一对立不包含什么东西，能使得人们可以把一种特权或一种神圣性指派到生命之上。荷马时代的希腊人甚至不知道有任何词可以特指活着的身体。在之后时代出现的一个可以很好等同“life”的词——“soma”，最初只意指“尸体”。似乎对希腊人来说。分解为关于诸形式与诸元素的一种多元性的生命本身，只有在死后才表现为一个统一体。进而，就连在像古希腊那样庆祝动物祭祀且有时宰杀人类牺牲品的社会中，生命本身也不被认为是神圣的。只有通过一系列旨在把生命与它的渎神性的语境（profane context，俗世性 / 污浊性的语境）分隔开的仪式，生命才能变为神圣的。用本维尼斯特的话来说，要让牺牲品变得神圣，就必须“把它与活人的世界分隔开，它就必须穿越那划分两个宇宙的界槛：这便是杀戮的目的”。²

如果这是真的，那么人的生命何时且以何种方式第一次被认为本

1 Benjamin, “Zur Kritik der Gewalt,” p.202.

2 Benveniste, *Le vocabulaire*, p.188.

身是神圣的？我们直到今天仍在费神于描绘主权的逻辑结构与本体论结构。但什么在主权中被排除与被捕获？谁是至高禁止的承担者？尽管说法不同，本雅明和施米特都把生命——本雅明笔下的“赤裸生命”和施米特笔下的“打破那个通过重复而僵硬的机械系统的外壳”的“真实生命”——作为在例外中与主权有最亲密关系的那个要素。我们现在必须要去阐明的，就是这个关系。

中篇

神圣人



第一章

神圣人

第一节

在论著《论词语的意义》中，庞匹厄斯·费斯图斯在“sacer mons”的标题下保留了对古罗马法轮廓的记忆。在古罗马法中，神圣性这个特性首次同人的生命捆绑在一起。在定义平民在远离之时向朱庇特主神祭祀的圣台后，费斯图斯补充道：

At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur “si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricidia ne sit.” Ex quo quivis homo malus atque im-probus sacer appellari solet. (De verborum significatione)

神圣人是由于犯罪而被人们审判的人。祭祀这个人是不被允许的，但杀死他的人不会因杀人而遭到谴责；事实上，第一保民法中这样写道：“如果某人根据公民表决杀死神圣人，这将被视为杀人。”这就是为什么习惯上把坏人或不纯洁的人称为神圣人的原因。

这个谜一般的人物形象之意义，已被广为讨论，有人想从它身上看出“最古老的罗马刑法之惩罚”¹。然而关于神圣人的所有阐释，都因必须专注于诸种乍看上去似乎矛盾的特性而变得复杂。在一篇写于1930年的论文中，H. 本内特已经发现，费斯图斯的定义“似乎恰恰否定了隐含在该词中的东西”²，因为虽然它确认了一个人的神圣性，但它也批准了——或更准确地说，不惩罚——他的被杀（无论人们接受“*parriadium*”的词源是什么，它最初指的就是一个自由人的被杀）。当我们考虑到那个可以被任何人不受惩罚地予以杀害的人，却没有按照宗教仪式惯例（“*neque fas est eum immolari*”，即不允许祭祀这个人；“*immolari*”表示在杀死牺牲品之前向他洒上“*mola salsa*”的行动）被杀死时，矛盾就变得更明显了。

那么，神圣人的神圣性在于什么呢？“*sacer esto*”（愿他神圣）这一表达——在皇室法中经常被提到，并且在广场长方形碑石上的古代铭文中已出现——的意义是什么，如果它曾一度暗指“无惩罚地被

1 Bennett, “*Sacer esto*,” p.5.

2 *Ibid.*, p.7.

杀害”（*impune occidi*）与从祭祀者中被排除出去？这一表达对罗马人来说也很模糊，这个状况无可怀疑地被安布罗西斯·西奥德西斯·马克罗比乌斯的《农神节》（*Saturnalia*）中的一段文章（3.7.3—8）所证明。在《农神节》中，作者把“*sacrum*”定义为注定属神的东西，并且补充道：“这时，去认为那些被法律宣称为神圣人们的人们具有着有一定的神圣性（*divinities*），似乎并没有什么不恰当，因为我并非没有意识到，让一些人感到很奇怪（*mirum videri*）的是，虽然违反任何神圣的事物都是被禁止的，但杀死神圣人却是被许可的。”无论马克罗比乌斯在这点上感到有责任提供的解释之价值如何，可以确定的是，神圣性对他来说非常成问题，所以值得去做出一个解释。

第二节

“古代奠基人”（*antiqui auctores*）的复杂性，同现代学者们对它的多种多样的阐释相匹配。在这里，该领域被划分成两个立场。一方面是西奥多·莫森、路德维格·兰格、本内特和詹姆斯·李·斯特拉臣-戴维森等人，他们把“*sacratio*”（神圣性）视为古代阶段的一个变弱且世俗化了的残留部分——在古代阶段，宗教法尚未从刑法中区分出来，死刑体现为对诸神的一个祭品。另一方面是卡罗利·凯伦伊和沃德·弗勒等人，他们认为“*sacratio*”具有着神圣之物——对冥府诸神的祭品——的一种原型形象的诸种印记，类似于禁忌的种族学概念：庄严的和受罚的，值得敬拜并激起恐惧。属于第一类的那些人能够容许“无惩罚地被杀害”（如莫森那样容许大众或牧师执行死刑），

但他们仍不能解释对祭祀的禁止。相反，从第二类学者的视角来看，“不允许祭祀这个人”（*neque fas est eum immolari*）是能够理解的。（凯伦伊写道：“神圣人不能成为祭祀的对象，不能成为一个‘*sacrificium*’的对象，只因为这样一个简单的理由：神圣之物已经被诸神占有，并且原初就以一种特殊方式被冥府诸神所占有，因此它无须通过一个新的行动来变得如此。”）¹但从这个视角来看，为什么任何人都可以杀死神圣人而不因渎神而有污点（随之而来的是马克罗比乌斯的古怪解释——据此解释，由于神圣人 [*homines sacri*] 的灵魂是“有亏欠的” [*dus debitae*]，它们被尽可能快地送入天堂），这仍旧保持着完全无法理解的状态。

这两种立场都不能同时有效地说明以下两个特性：杀死他而不会受到惩罚，以及禁止祭祀他。根据费斯图斯，这两个特性的并置，构成了神圣人的特殊性。鉴于我们所知的罗马的司法秩序和宗教秩序（同时神法 [*ius divinum*] 和人间法 [*ius humanum*]），这两个特性看上去几乎是不相容的：如果神圣人是不纯的（弗勒：《禁忌》），或者神圣人是诸神的所有物（凯伦伊），那么为什么任何人都能杀死他而既不玷污自己又不犯下渎神罪呢？更为甚者，如果神圣人真的是被判死刑的人或一种古代的祭祀品，那么，为什么不说（*fas*）是用指定的处决形式杀死他呢？如果神圣人的生命处于能够被杀死与尚未被祭祀的交叉点上，处于人间法与神法之外，那么，什么是神圣人的生命？

¹ Károly Kerényi, *La religione*, p.76.

我们似乎正面对罗马社会秩序的一个界限性概念，只要我们仍处在神法或人间法内，它就无法得到一个令人满意的解释。然而，神圣人或许能允许我们看清这两个司法领域的诸种相互的限制。代之以（像经常所做的那样）试图诉诸禁忌的种族学概念，使神圣人的特殊性消解到神圣之域的一种假定的原初含混性，我们则是试图把“sacratio”解释为一个自主的人；并且，我们将追问，这个人能否允许我们揭示一种原初的政治结构，该结构处在先于神圣与俗世、宗教与司法之间区分的那个地带中。不过，要切入这一地带，首先必须要消除某种误解。

第二章

神圣之域的含混性

第一节

对社会现象的阐释，尤其是对主权之根源的阐释，仍极大地受制于一种科学的神话主题——它构建于 19 世纪末到 20 世纪最初的几十年里，随后不断地将社会科学误引入一个特别敏感的区域。我们或可暂时把这个神话主题称为“神圣之域的含混性的理论”，它最初在维多利亚时代后期的人类学中成型，并立刻传入法国社会学。但它长期以来的影响、它对其他诸学科的灌输，一直都很大，不止是让巴塔耶将其研究转到主权上，它甚至出现在埃米尔·本维尼斯特《印欧语言与社会》（*Indo-European Language and Society*）这本 20 世纪语言学杰作中。这个神话主题首先出现在威廉·罗伯森·史密斯的《闪族宗教讲演》（*Lectures on the Religion of the Semites*, 1889）——这本书影响了弗洛伊德的《图腾与禁忌》之撰写（“阅读它，”弗洛伊德写道，“就像在一个小舟上渐滑渐远。”）——中，这似乎并不令人惊讶，如果我

们记得这些讲演同以下时刻相对应：在这个时刻中，一个已同其宗教传统失去所有联系的社会，开始表达出它自身的不安。在史密斯的书中，关于禁忌的种族学概念第一次离开了原始文化的领域，并且坚定地贯穿《圣经》宗教的研究，从而不可避免地使关于神圣之域的西方体验，带上了它的含混性。“因此，”他在第四篇讲演中写道，

除了同诸种关于神圣性的规定——保护神像与圣所、牧师与酋长，以及一般而言属于诸神以及它们的礼拜的所有人与物之不可亵渎性的规定——完全对应的禁忌，我们还发现了另一种禁忌。在闪族领域中，这种禁忌与关于不洁的规定并行。产后的妇女、接触死尸后的男人，等等，都是暂时性的禁忌，他们从人类社会中被隔离开，就像那些在闪族宗教中不洁的人一样。在这些例子中，禁忌下的人不再被认为是神圣的，因为他不能进入圣所，也不能同人接触。……在大多数的野蛮社会中，这两种禁忌之间似乎没有鲜明的分界线，即使在比较先进的民族内，关于神圣和不洁的概念常常是相接的。¹

在其《闪族宗教讲演》第二版中添加的以“神圣性、不洁性和禁忌”为题的注解中，史密斯列出了关于含混性的一系列新的例子（其

1 Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, pp.152-153.

中包括禁止猪肉，这个禁止“在最高级的闪族宗教中，似乎是在不纯之域与神圣之域之间的一种无人地域”，并且设定了以下状况的不可能性——“将闪族关于神圣性的教义与禁忌系统的不纯性划分开来”¹。

重要的是，史密斯在他关于神圣之域的这一含混权力（*patens*）的一系列例子中还提到了禁止：

或许在这里值得提及的另一种希伯来用法，便是禁止（*Heb. herem*）。通过禁止，不虔敬的罪人们，或共同体及其神的敌人们，遭受到了彻底的消灭。禁止是一种对神性的虔诚形式，因此去“禁止”这个动词有时意指“祭祀”（*Micah 4:13*）或“奉献”（*Lev. 27: z8ff*）。但在最古老的希伯来时期，它包括彻底的消灭，不仅仅是对所涉及的人的彻底消灭，而且是对他们的财产的彻底消灭……只有经过火炼的金属，才能跻身成为圣所的宝物（*Josh. 6: 24*）。就连牲畜也不是被祭祀的，而只是被宰杀，并且，虔诚的城市必须不得显露（*Deut. 13: 6; Josh. 6: 26*）。这样一种禁止是一个禁忌，因为害怕超自然的惩罚而被执行（*I Kings 16: 34*）。而且同禁忌一样，这种禁止带来的危险是传染性的（*Deut. 7: 26*）；把祭祀品带回自己屋中的人，则遭到同样的禁止。²

1 Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, p.452.

2 *Ibid.*, pp.453-454.

关于禁止的分析——被吸纳关于禁忌的分析中——从一开始就决定了神圣之域的含混性学说的起源：禁止的含混性（在纳入中进行排除），暗示了神圣之域的含混性。

第二节

一旦被表述，神圣之域的含混性的理论，很容易将自身延展到每一个社会科学的领域，好似欧洲文化直到现在才第一次注意到它。《闪族宗教讲演》出版十年后，法国人类学的经典名篇——由马塞尔·毛斯和 H. 赫伯特合著的《论祭祀之本质与功用》（1889 年），以对“神圣事物的含混性格”的一个精准召唤而开篇，对于这个含混性格，“罗伯森·史密斯已令人钦佩地做出清晰阐明”¹。六年之后，在威尔姆·马克斯·温德特²的《民族心理学》第二卷中，禁忌的概念将准确地表达出神圣与不纯之间的原初的无区分性。这一无区分性据说贯穿于人类史中最古老的时期，它构成了崇敬与恐怖的混合，这一混合被温德特描述为“神圣的恐怖”（伴随着一个随后获得巨大成功的论述）的那种崇敬与恐惧的混合。故此，根据温德特，只有在后来的时期（当诸种最古老的权力被诸神所取代时），原初的含混性才让位给神圣之域与不纯之域之间的对立。

1 Marcel Mauss and H. Hubert's "Essay on the Nature and Function of Sacrifice", 1889, p.195.

2 中译者注：国内多将此人译为“威廉·冯特”。

1912年，毛斯的舅舅埃米尔·涂尔干出版了他的《宗教生活的基本形式》，该书中专门有一章讨论“神圣概念的含混性”。他把“宗教力量”分为彼此对立的两类——吉与不吉：

确切地说，两类所引发的情感绝非一致：一类引发厌恶与恐惧，另一类引发尊重。然而，若要两种情况下的行动相同，那么所表达出来的情感，在类别上必须不能是不同的。事实上，在对宗教的尊重中，亦确实存在某种恐惧，尤其是在它很强烈时；而且，诸种恶的力量所引发的恐惧，并非不具有某种令人尊敬的性质……因此，纯与不纯，并不是两个隔离的类别，而是包括诸种神圣事物在内的那个同一类别之下的两个亚种。存在着两种神圣事物：吉与不吉。不但这两个对立种类之间没有清晰的界线，而且同一对象物，可以在不改变其本质的情况下从一类穿越到另一类。不纯洁来自纯洁，反之亦然。神圣之含混性，就在于这一转化的可能性。¹

在这里起作用的，是宗教体验的心理学化（诸如“厌恶”与“恐惧”——通过“厌恶”与“恐惧”，有文化教养的欧洲资产阶级，泄露出了其自身在面对宗教事实时的不安）。这一心理学化的最终形式，则出现在鲁道夫·奥图论神圣的作品中。在这里，神圣的概念，与模

1 Emile Durkheim, *Les formes élémentaires*, pp.446-448.

糊晦涩的概念、无法穿透的概念已完全一致。在这样的神圣概念中，一种已丧失所有启示体验的神学，庆祝着自己与这样一种哲学的并轨合并：这种哲学在情感的面前，已放弃所有的冷静节制。宗教之域，完全归属于心理学情感的领域，它根本上只是和颤栗与鸡皮疙瘩相关联——正是这样的琐屑性，使得新词“numinous”（神的、超自然的）不得不去把自己装扮成科学。

因此，当弗洛伊德多年后开始撰写《图腾与禁忌》时，这个领域早已为他做好了准备。但只有通过这本书，一个真正的关于神圣之含混性的普遍理论，才进入人们的视野——这个理论不仅在人类学和心理学的基础上，而且在语言学的基础上被表述出来。1910年，弗洛伊德已阅读了如今声名不彰的语言学家卡尔·阿贝尔的论文《论诸种古早语词的反题性含义》，并且在给《意像》（*Imago*）杂志撰写的一篇文章中评论了该文。在这篇评论文章中，弗洛伊德把阿贝尔的论文与他自己关于梦中矛盾原则之缺席的理论联系起来。正如弗洛伊德毫不含混所指出的，拉丁语“sacer”——“属神的和遭罪的”——出现在阿贝尔于附录中所列的具有对立含义的词汇表中。十足奇怪的是，首次阐述神圣之含混性理论的人类学家们，却没有提及“sacratio”这个拉丁概念。但1991年，弗勒发表了论文《“Sacer”一词的原初含义》，提出了关于神圣人的一个阐释，对从事宗教研究的学者们产生了直接影响。费斯图斯接受罗伯特·马利特的建议，其定义中所隐含的含混性，使得弗勒把拉丁语“sacer”同禁忌这个范畴相联系起来：“‘愿他神圣’事实上是一个诅咒；受到这个诅咒的神圣人是一个被逐者，一个被禁止的、被禁忌化的、危险的人……这个词最初可能只意味着禁

忌，即从渎神的区域中移除出去。它不特指任何神，而仅仅根据具体情况，指‘神圣的’或被诅咒的。”¹

在一份被完整记录下来的研究中，胡格特·福吉尔已经展示了神圣之含混性的学说，是如何渗透入语言学领域，并在该领域拥有了其坚实据点。² 这个过程的一个决定性角色正是由神圣人扮演的。虽然在 A. 沃尔德的《拉丁词源学研究》（1910 年）第二版中没有神圣之含混性学说的痕迹，但在阿尔弗雷德·厄诺特-梅勒的《拉丁语词源学辞典》（1932 年）中，以“sacer”为题的词条，正是通过将“sacer”与“神圣：人”联系在一起，而肯定了“sacer”这个词的“双重含义”：“‘sacer’指这样一种人或事物：人们只能靠弄脏自己或变脏，才能接触这样的人或物。故而该词具有如下双重含义，‘神圣的’或（近似）‘被诅咒的’。祭祀给冥府诸神的有罪的人是神圣的（“sacer esto”[愿他神圣]可参照希腊语里的“agios”[神圣]用法)。”

第二节 余论

追索在福吉尔的作品中所记录的人类学、语言学与社会学在神圣问题方面的互动交流，是一件非常有趣的事。保利-威尔森的论“Sacer”的文章——该文附有 R. 甘施内兹 1920 年的签名，并明确提到了涂尔干的含混性理论（正如弗勒为史密斯所做的那样）——发表于沃尔德

1 Fowler, *Roman Essays*, pp.17-23.

2 Huguette Fugier, *Recherches*, pp.238-240.

的第二版《拉丁词源学研究》和厄诺特 - 梅勒的第一版《拉丁语词源学辞典》之间。至于厄诺特 - 梅勒，福吉尔注意到语言学同社会学的巴黎学派（尤其是毛斯和涂尔干）有着严密的联系。因此，当罗杰·卡罗伊斯于 1939 年出版《人与神圣》(*Man and the Sacred*) 时，他能够直接从一个在当时被认为确然的词汇给定出发：“我们知道，根据厄诺特 - 梅勒的定义，在罗马，‘sacer’ 一词指这样一种人或事物：人们只能靠弄脏自己或变脏，才能接触这样的人或物。”¹

第三节

这个神秘的、古老的罗马法律概念，便似乎是包含了互为矛盾的特点，所以不得不予以解释。这个概念开始于与有关神圣的宗教范畴之间的呼应，当该范畴无法挽回地失去其重要性并且呈现矛盾含义时。一旦与关于禁忌的种族学概念建立关系，这一含混性就——伴随着完美的循环解释——被用来解释神圣人之概念。在概念们自身的生命中，总会有这样一个时刻：在这个时刻，某概念失去其直接的可理解性，并像所有空白的术语那样，负载着过多矛盾含义。就宗教现象而言，这个时刻就正好是人类学（超自然力量、禁忌、神圣这些含混的术语绝对亦是人类学的核心）的诞生时刻——19 世纪末。就人类学而言，神力、禁忌和 sacer 这些模糊的词绝对处于中心位置。列维 - 施特劳

1 Roger Callois, *L'homme et le sacré*, p.22.

斯已经展示了超自然力量这个术语如何作为一个溢出性的能指在起作用——这样的能指除了以下功能之外没有任何含义：它标识了符号指向功能的一个溢出，该溢出越出所有所指之外。类似的论点也适用于在 1890 年至 1940 年间神圣概念与禁忌概念在诸种社会科学话语中的运用和作用。一个有关神圣的普通宗教范畴的被假设的含混性，无法解释“sacer”这个术语的最古老之意义所指的司法—政治现象。相反，只有细致地、无偏颇地对政治和宗教各自领域进行划界，才有可能理解它们交错的历史和复杂的关系。在任何情况下，重要的是，在神圣人中呈现自己的原初的司法—政治向度，都不能被一种科学的神话学论题所遮蔽，这类神话学论题不但无法解释任何事物，且本身就需要被解释。

第三章

神圣生命

第一节

根据原始的来源与学者们的一致意见，“sacratio”的结构源自两个特性的结合：杀戮的不受惩罚性，以及被排除在祭祀之外。最重要的是，“无惩罚地被杀害”（*impune occide*）采取如下形式——人间法的一个例外。那是因为，“无惩罚地被杀害”悬置法律对于杀人的应用（这一应用归功于因努马·庞皮利乌斯）：“如果有人故意杀死一个自由的人，愿他被认为是一个凶手（*Si quis hominem liberum doct sciens morti duit, parricidas esto*）。”在一定程度上，费斯图斯所给出的论述，在技术意义上甚至构成了一个真正的例外：通过召唤牺牲品的神圣性，凶手可以在一个审讯中来反驳对他的起诉。然而，如果仔细审查的话，我们可以发现，就连“不允许祭祀这个人”（*neque fas est eum immolari*）也表现为一个例外的形式——这次是被排除在神法与所有宗教仪式性杀戮的形式之外。记

录在册的重罚的最古早的诸种形式——可怕的沉入水底之刑（*poena cullei*，受刑人的头上被罩着狼皮，然后被放入装着毒蛇、狗与公鸡的麻袋中，最后被扔进水中），或被从塔匹安岩（the Tarpean rock）掷下¹——实际上是净化的仪式，而不是现代意义上的死刑：“不允许祭祀这个人”正是起到把杀死神圣人从诸种仪式性净化中区分出来的作用，并且在严格的意义上，断然地把“*sacratio*”排除在宗教领域之外。

根据学者的研究，虽然祭祀仪式通常把一个对象从人间法带入神法，从渎神之域带入属神之域²，但在神圣人这个例子中，人却是被置于人的司法管辖之外，然而未被带入神法的领域。不仅是禁止宰杀祭物排除了把神圣人与一个被祭祀的牺牲品等同起来，而且——正如马克罗比乌斯通过引用特里巴蒂斯而指出——杀戮是被允许的这一事实暗示着，对神圣人所施加的暴力不构成亵渎神圣，正如在神用物（*res sacrae*）的例子中那样——“虽然冒犯其他神圣事物是被禁止的，但杀死神圣人是合法的（*Cum cetera sacra violari nefas sit, hominem sacrum ius fuerit occidi*）。”

如果这是真的，那么“*sacratio*”呈现出一种双重例外的形式，既被排除在人间法之外，又被排除在神法之外，既被排除在俗世之领域外，又被排除在宗教之领域外。这一双重例外所构成的拓扑学结构，

1 中译者注：塔匹安岩所在的从卡比投山为罗马建邦之七山之一，罗马主要神庙在此。此处为罗马传统处决犯人之处。

2 Fowler, *Roman Essays*, p.18.

是一个双重排除和双重获取的结构，不单单只是呈现了与至高例外的结构相类似。（因而，古里亚诺·克里弗等学者们的论点，在这里便具有着相关性：他们持续不断地将“sacratio”解释为被从共同体中排除出去。¹⁾正如法律在至高例外中通过不再适用并撤离出来而适用于例外状况一样，神圣人以不可祭祀性的形式而归属于神，并且以能够被杀死的形式而被纳入在共同体中。不能被祭祀但可以被杀死的生命，便是神圣生命。

第二节

因此，定义神圣人之状态的，不是假设他所具有的神圣性的原初含混性，而是他被带人的双重排除状况的特殊品性，以及他发现自己所面对的暴力。这一暴力——任何人可杀死他而不受制裁——既不能被归类为祭祀，又不能被归类为杀人，既不能被归类为一项死刑的执行，又不能被归类为亵渎神圣之行为。通过把自己排除在人间和神圣的法律的制裁形式外，这一暴力打开了一个人的行动的领域，它既不是祭祀（*sacrum facere*）之领域，也不是渎神行动之领域。这个领域，正是我们在此试图理解的。

我们已经遭遇到了关于人的行动的一个界限性的领域，它只在一种例外关系中保持自身。这个领域，就是至高决断的领域，它在例外

1 Crifò, “*Exilica causa*,” pp.460-465.

状态中悬置法律，因而在其之内包含了赤裸生命。所以，我们必须问问自己：至高结构与“sacratio”结构是否可以联系起来？从这个视角来看，它们是否可以互相阐明？我们甚至可以提出一个假设：一旦被放回到他的适当位置——超越刑事法和祭祀的位置，神圣人就呈现了化作至高禁止的生命的原初形象，并保存了原初排除的记忆。通过这一最初排除，政治向度首次被构建起来。因此，主权的政治领域是通过一个双重排除而被构建起来，就像在宗教之域中的渎神的赘生物与在渎神之域中的宗教的赘生物。它采取在祭祀与杀人之间的一个无区分地带的形式。至高领域是这样一个领域：在该领域中，杀戮是被允许的、不会犯杀人罪，但也不颂扬祭祀，而且，神圣生命——可以被杀死但不能被祭祀的生命——便是已被捕获在这个领域中的生命。

因此，对于我们在描述例外之形式结构时给自己提出的问题，给出一个初步的答案是可能的。被至高禁止所捕获的，是可以被杀死但不能被祭祀的受害人——神圣人。如果我们把构成至高权力第一项内容的生命，命名为赤裸生命或神圣生命，那么，我们或许也可以来回答“关于生命的神圣性教义的起源”这个本雅明主义问题。被至高禁止所捕获的生命是这样一种生命，它在原初意义上便为神圣——可以被杀死但不能被祭祀的生命；并且，在这个意义上，生产赤裸生命是至高权力最原始的活动。生命的神圣性如今被当作与至高权力相对立的绝对根本性的权利。事实上，生命的神圣性原本恰恰同时表示了：（1）生命对于一个掌控死亡的权力的臣服，以及（2）生命无法挽回地暴露在弃置面前。

第二节 余论

在罗马，属于平民法庭所拥有之能力的至高的神圣性（*potestas sacrosancta*）也证明了“*sacratio*”与政治权力的构建之间的关系。法庭的不可冒犯性仅仅建立在这样一个事实之上：当平民首次退出时，他们发誓通过把有罪之人当作一个神圣人，来对冒犯他们的代表的行为进行报复。拉丁语“*lex sacrata*”不妥切地指其实只是平民起义者的陪审员之法¹，它原本仅仅指决定一个可以被杀死的生命，而没有任何其他意义。但正是出于这个理由，“*lex sacrata*”建立了一项政治权力，在一定程度上与至高权力相当，对后者构成了抵消与平衡。正因如此，没有什么能像奥古斯图斯假定存在着至高的保民官（*potestas tribunicia*）并因此使其变得神圣时那样清楚地表明，旧的共和国宪政之结束与新的绝对权力之诞生。（《神圣奥古斯图斯之事迹》的文本宣称，“因此，我可能永远是神圣不可侵犯，保民官的权力可能终生属于我。” [*Sacrosanctus in perpetuum ut essem, et quoad viverem tribunicia potestas mihi tribuetur.*]

第三节

在这里，至高例外与“*sacratio*”在结构上的类似说明了它的全部

¹ Magdelain, *La loi*, p.57.

含义。在秩序的两个极端，主权者与神圣人代表了两个对称体，它们拥有相同的结构并且相互关联：主权者是这样一个人，对他而言，所有人都是潜在的神圣人；而神圣人是这样一个人，就他而言，所有人都以主权者的方式在行动。

通过把自己同时排除在人间法与神法之外、同时排除在约法与自然之外，主权者和神圣人在这个行动中合为一体。然而，它们对在某种意义上西方第一个妥切的政治空间划定了界限，这个空间既不同于宗教领域也不同于俗世领域（*profane sphere*），既不同于自然秩序也不同于常规的司法秩序。

“*sacratio*”与主权之间的这一对称，从新的角度说明了神圣的范畴。神圣之含混性不仅强硬地引导了关于宗教现象学的现代研究，而且引导了关于主权的最晚近的研究。主权领域与神圣领域的近似性，常常已是通过多种方式被观察和解释。这一近似性并不仅仅是每种政治权力之原初宗教特征的世俗化的残留，也不仅仅是赋予政治权力以一个神学基础的努力。这一近似性只是“神圣”——令人敬畏的与受诅咒的——性格的微不足道的后果，而这一“神圣”性格，不可解释地属于生命本身。如果我们的假设是正确的，那么神圣性就是司法秩序纳入赤裸生命的原初形式，“神圣人”这个词就代表像原初“政治”关系这样的东西，亦即赤裸生命，因为它根据至高决断而被纳入性地排除。生命仅仅因为被置入至高例外中而变得神圣。把一个司法—政治现象（神圣人可以被杀死但不能被祭祀的能力）转换成一个真正的宗教现象，是造成模棱两可的根源，而这种模棱两可，恰恰既是当代关于神圣的研究的标志性特点，也是当代关于主权的研究的标志性特点。

“愿他神圣”不是制裁离奇者 (the unheimlich) 的一个宗教诅咒的表述，或一个事物同时具备的令人敬畏的和邪恶的性格。“愿他神圣”是强行施加至高债契的原初的政治表述。

因此，根据原始的资料，称得上是“sacratio”的罪行——比如取消边界 (terminum exarare)、儿子对父母施行暴力 (verberatio parentis)，或法律顾问欺诈客户——并不具备去违反一项规定的性格（如若不遵行规定，便会遭到适当的制裁）。相反，它们构成了原初的例外。在这一例外中，通过被暴露在可以被无条件杀害之状况下，人的生命被纳入进了政治秩序中。城邦的构成性行动，不是探索边界的行动，而是取消或否定边界的行动（毕竟，这是罗马的建立之迷所清楚教导我们的）。努马的杀人法 (parricidas esto) 建立了一个神圣人能被杀死 (parricidi non damnatur)，但却无法与之分隔的体系。原初结构就是这么复杂，而至高权力就正是建立其上。

第三节 余论

由于“sacer”一词出现在我们的分析中，所以需要考虑一下它的含义领域。它既不包含阿贝尔意义上的一种反题性的含义，也不具有涂尔干意义上的一种普通的含混性。相反，它表示一种可以被任何人所杀死的生命——一种同时超越法律和祭祀领域的暴力的对象。这一双重溢出开启了一个无区分地带，不但处于我们所试图定义的俗世之域与宗教之域之间，并且超越了这两者。从这个视角来看，“神圣”一词的许多明显的矛盾得到了消除。因此，拉丁人把猪称为纯洁，如

果它们出生十天后被认为能合格地作为祭祀品的话。但瓦罗讲述道：在古代，能合格地作为祭品的猪被称为“sacres”。¹在这里，这个词与神圣人的不可祭祀性完全不抵触，而是标示了一个原初的无区分地带。在这个地带中，“sacer”仅仅意味着一个可以被杀死的生命。（在祭祀之前，小猪在“被献祭给诸神”的意义上还不是“神圣的”，只是能够被杀死。）当拉丁诗人们把情侣定义为神圣的——“伤害神圣的情侣的任何人”（*sacros qui ledat amantes*）²；“愿所有爱中的人安全和神圣”（*Quisque amore teneatur, eat tutusque sacerque*）³，这不是因为他们遭到了谴责，或是被献祭给诸神，而是因为他们在一个超越神法以及人间法的领域中，把自己与其他人分隔了开来。最初，这个领域是由神圣生命被暴露其中的那个双重例外所制造出来的。

1 Varro, *De re rustica*, 2. 4. 16.

2 Propertius, 3. 6. 2.

3 Tibullius, 1. 2. 27.

第四章

“生杀权”

第一节

“长久以来，至高权力的特征性特权之一，就是决定生与死的权利。”福柯在《性经验史》第一卷末尾的这句论述¹，听上去完全无关紧要。但我们在法律史中第一次遇到的“决定生与死的权利”，是以“*vitae necisque potestas*”（生杀权）这一表述来表达的，它不是指至高权力，而是指父亲（*pater*）对他的儿子们的绝对权威（*potestà*）。在罗马法中，“*vita*”不是一个司法概念，而是指活着这一简单事实，或者指一种特殊的生活方式，同在拉丁语中的通常用法一样（仅仅用一个词，拉丁语把“*zoē*”和“*bios*”的含义融合到一起）。“*vita*”这个词只有在“*vitae necisque potestas*”这个表达中，才具有一个特殊的司法意义，

1 Foucault, *La volonté*, p.119.

并且转变成一个真正的技术性术语 (terminus technicus)。在一项代表性的研究中，严·托马斯表明：在这一表述中的“que”不具有转折功能，“vita”只不过是“nex”（杀人的权力）的必然推论，除此之外什么都不是。¹ 因此，在罗马法中，生命最初仅仅是如下事物的对等物：一种威胁死亡的权力——更确切地说，不流血的死亡，因为这正是同屠杀 (mactare) 相对立的杀 (necare) 的恰当含义。这一权力是绝对的，被理解为既不是对一个罪行的制裁，也不是对作为一家之首的父亲之能力的更一般的权力的表达：这一权力直接并且仅仅从父子关系中衍生出来（父亲在从地上抱起儿子并承认他时，他就获得了决定儿子生与死的权力）。这就是为什么父亲的权力不应该与杀人的权力混淆起来的原因，后者属于父亲或丈夫抓获其正在通奸的妻子或女儿时所拥有的能力。父亲的权力更不应同作为一家之主对于其奴仆的权力相混淆。相对于这些权力都关系着一家之首的家庭内部之管辖权，因而以一定的方式维持在居所的领域内，“vitae necisque potestas”是所有自由的男性公民一出生就拥有的，因此似乎定义了一般意义上的政治权力之形态。原初的政治元素不是简单的自然生命，而是暴露在死亡面前的生命（赤裸生命或神圣生命）。

罗马人其实感觉到在父亲的生杀权与执政官的统治权 (imperium) 之间存在这种根本性的类同，以至于有关父亲法 (ius patrium) 和至高权力的记录最终是紧密缠绕在一起的。父亲的权力 (pater

1 Thomas, "Vita," pp.508-509.

imporiosus) 主题里的这个形象自身，既有父亲的特点又有执政官的能力，并且像布鲁图斯或曼留斯·托奎图斯那样，毫不犹豫地处死背叛的儿子，因而这个形象在关于权力的诸种轶事与神话中扮演着一个重要角色。但对其管辖下的儿子行使其生杀权的父亲之反面形象——比如执政官斯普利亚斯·卡西亚斯和护民官卡亚斯·弗雷米尼亚斯——在这些轶事和神话中也同样很关键。在后一例的故事中，当卡亚斯在尝试取代参议院的权威时，被其父亲从演讲台上拉下来。对于这个故事，瓦勒利亚斯·马克西姆斯把父亲的权力定义为剥夺的权力 (*imperium privatum*)。这一定义至关重要。托马斯在分析了这些轶事后写道：在罗马，父亲之权力 (*patria potestas*) 被感受为一种公共义务，并且在一定程度上是一种“残余性的、不可缩简的主权”¹。我们在一份后来的资料中读到，通过处死自己的儿子们，布鲁图斯“收养了罗马人民以代之”。正是这一同样的死亡权力，现在通过“收养”这个画面，而转移到了整个人民身上。于是，“人民的父亲”这个在任何年代都留给有至高权威的领袖们的圣洁称谓，再次获得了它原初的邪恶含义。因此，这一资料向我们展现的是关于至高权力的一个谱系学的神话：执政官的统治权不是什么别的任何东西，而就是那扩展至所有公民的父亲之生杀权。没有其他方式可以更清楚地说明：政治生活的首要基础，就是一个可以被杀死，并且通过被杀死的能力而被政治化的生命。

1 Thomas, "Vita," p.528.

第二节

从这个视角我们有可能看到古罗马习俗的意义。根据古罗马习俗，只有青春期前的儿子可以把自己置于拥有统治权的执政官与走在执政官前面的处刑官之间。处刑官总是陪伴着执政官，佩戴着标示权力的可怖徽章（如“*fascēs formidulosi*”与“*saeve secures*”）。执政官与处刑官之间的身体上的近距离，有力地体现了统治权与一种死亡权力的不可分割性。如果儿子可以把自己置于执政官与处刑官之间，那是因为他已然原初性地、直接地就臣服于父亲对于他的生杀权之下。纯粹的儿子恰恰象征性地肯定了生杀权与至高权力的一体性。

在两者似乎合一的那一点上，出现的是一个单一的事实（今天应该看上去不再那么单一了）：每个男性公民（因此可以参加公共生活的人）立即发现自己处在一个实际上是能被杀死的状态中，并对其父亲而言在一定程度上是神圣的。罗马人完全意识到，这一权力的成问题的性格，即该权力采取了一种无限制的杀戮权力的形式（*lex indemnatorum interficiendum*），从而明目张胆地与《十二铜表法》（*Twelve Tables*）¹原则相抵触。根据《十二铜表法》，一个公民未经审讯不能被处死（*indemnatus*）。此外，定义神圣生命的例外性——不能根据被批准的仪式实践被处死——的另一个特征，也可以在生杀权中被发现。托马斯提到了一个例子——它是作为卡尔普尼亚斯·福拉库

1 中译者注：《十二铜表法》（公元前451—前450年）是罗马人最早的创造一个法典的努力，这也是罗马人留下来的最早的（仍有保存的）的文本。

斯的一个修辞性的操作而被回想起来。在该操作中，一位父亲借助其权力把他的儿子交给刽子手处死。儿子反抗并且正当地要求他的父亲担任杀死他的行刑者（*vult manu patris interfici*）。¹生死权将自身直接同儿子的赤裸生命、以及源自赤裸生命的“无惩罚地被杀害”（*impune occidi*）相挂钩。生死权完全不能被吸收到那种被判死刑后的仪式性处死之中。

第三节

在某一点上，托马斯提出了一个关于生杀权的问题：“这一无可比拟的债契——对于它，除死亡之外，罗马法没能找到任何其他表达——是什么？”²唯一可能的答案是：在“这一无可比拟的债契”中构成问题的是，赤裸生命被纳入司法—政治秩序中。就好像男性公民们为了参与政治生活，而必须付出无条件服从死亡权力的代价；就好像生命只有在能被杀死但不能被祭祀的双重例外中才能进入城邦。因此，父亲之权在居所与城邦之界限处的情况如下：如果古典政治是通过分隔这两个领域而诞生的，那么可以被杀死但不能被祭祀的生命，就正是在其上每个领域都得以被阐明的铰链，也正是这两个领域通过变得无可确定而结合在一起的界槛。神圣生命既不是政治生活（*bios*），也不是自然生命（*zoē*），而是一个无区分地带。在这个地带中，生命

1 Thomas, “Vita,” p.540.

2 Ibid., p.510.

与生活通过纳入与排除彼此而相互构建。

学者们已正确地观察到，国家并不是作为一种社会纽带之表达而被建立，而是作为一种祛除纽带 (*déliaison*)：它旨在禁止 [各种事情]。¹ 我们现在可以给予这个主张一个更深层的含义。祛除纽带不能被理解成祛除一个原先存在的纽带（这种纽带很可能采取一份协定或合同的形式）。这一纽带本身，原初就采取一种祛除纽带的形式、或一种例外的形式。通过该形式，被捕获其内的东西，同时也被排除其外；通过该形式，只有通过将自身弃置于一个无条件的死亡权力下，人的生命才能被政治化。至高纽带比实定规则的纽带或社会协定的纽带更为原初，但至高纽带实质上只是一种祛除纽带。从主权的视点来看，这一祛除纽带所暗示与产生的——居住在家庭与城邦之间的无人之地的赤裸生命——便是原初的政治元素。

1 Badiou, *L'être*, p.125.

第五章

至高身体与神圣身体

第一节

当恩斯特·坎特罗维兹于 20 世纪 50 年代末在美国发表《国王的两个身体：中世纪政治神学研究》时，这本书不仅受到中世纪研究家们的高度赞誉，而且更是受到了研究近现代的历史学家们和研究政治科学与国家理论的学者们的热烈追捧。该作品无疑是同类研究中的一部杰作，它所提出的主权者的一个“神秘身体”或“政治身体”的概念，的确像坎特罗维兹最出色的学生拉尔夫·吉希后来所观察的那样，构成了“现代国家发展史上的一个里程碑”¹。然而，在这么微妙的领域受到如此一致的赞同，却应该要激起一些反思。

在其序言中，坎特罗维兹自己指出，写作这本书是为了研究关于

1 Giesey, *Cérémonial*, p.9.

国王两个身体的司法学说的诸种中世纪先例，但它超出了作者最初的意图，甚至（如副题所指明的那样）将自身转变为关于“中世纪政治神学的一项研究”。坎特罗维兹经历并且密切参与了20世纪20年代一系列的德国政治事件，与在柏林的斯巴达克斯式起义中的民族主义者和慕尼黑的议会共和国并肩作战。他不可能不是有意图地谈到“政治神学”，因为正是以“政治神学”为徽标，施米特在1922年提出了他自己的主权理论。35年后，作为一名被同化的犹太人的坎特罗维兹，其生命已被纳粹主义造成不可挽回的撕裂。在这个时候，坎特罗维兹从一个截然不同的视角重新拷问他年轻时热诚信奉的“国家神话”。通过对其早年论述的一个重要的拒绝，这篇序言警告说：“如果假设作者仅仅根据我们自身时代——在这个时代所有民族，从最大的到最小的，都被诸种最古怪的教条所吞噬；在这个时代，政治神学论说变成了真正的痴迷——的恐怖体验，就觉得要尝试调查现代诸种政治宗教的某些偶像们的出现，这也就实在太离谱了。”¹坎特罗维兹继续以具有同样说服力的审慎笔触表示，他“并不能宣称，已经以完整的幅度阐明了那被称作为‘国家神话’的问题”²。

在这个意义上，我们有理由认为，把这本书视作20世纪关于国家和诸种权力技术的最伟大关键文本之一，是完全可能的。然而，任何一个仔细阅读过该书中从《理查德二世》的骇人反讽，以及布罗顿（Plowden）关于国王两个身体学说在中世纪法学与神学中的构型的一

1 Kantorowicz, *King's Two Bodies*, p.viii.

2 *Ibid.*, p.ix.

个重构所引出的细致的分析工作的人，都一定会感到困惑：这本书真的能仅仅被视作对政治神学的一个去神秘化吗？事实是，虽然施米特所提出的政治神学，根本性地确立了一项关于政治权力之绝对性特征的研究的框架，但《国王的两个身体》完全关注的是政治权力的另外一个特征，一个更为无害的特征：根据让·布丹的看法，该特征定义了主权，定义了主权的永久性本质（*puissance absolue et perpétuelle*）。主权的这一本质让皇室的尊荣（*dignitas*）并不随它的承载者的肉身之死亡而死亡（“国王永生不死” [Le roi ne meurt jamais]）。在这里，通过与基督的神秘身体做类比的方式，“基督教政治神学”单单指向这样一项任务：建立国家的道德身体与政治身体（*corpus morale et politicum*）的持续性。没有这种持续性，就不可能去构想任何稳定的政治组织。正是在这个意义上，“尽管同诸种并无关联的异教概念存在着一些相似之处，国王的两个身体却是基督教神学思想的一个衍生物，且因此是基督教政治神学的一个里程碑”¹。

第二节

在果断地走向这最终论题时，坎特罗维兹引出了（但立刻把它抛到一边）一个元素。这个元素本可以将国王两个身体学说之谱系导引到一个不那么令人安心的方向上。坎特罗维兹把国王两个身体

1 Kantorowicz, *King's Two Bodies*, p.434.

学说与至高权力的另一个更黑暗的谜题——绝对权力（la puissance absolue）——联系在一起。在第七章中，坎特罗维兹描绘了法国国王们的特殊葬礼仪式：在这些葬礼中，一具主权者的蜡像被放在荣誉床上，占据着重要位置并且被完全当作活着的国王来对待。坎特罗维兹提出，这些仪式很可能是源自罗马皇帝们的神化仪式。在主权者死后，他的蜡像“躺在床上，像病人一样被对待；参议员和女官们排队站在两边，医生假装在为蜡像诊脉和提供医疗协助，直到蜡像在七天后‘死亡’”¹。不过，根据坎特罗维兹的看法，虽然异教的先例很相似，但并没有直接影响法国的仪式。坎特罗维兹在任何情况下都非常肯定：再一次地，雕像的在场和皇室尊荣的永久性相关，后者“永生不死”。

坎特罗维兹排除罗马先例，并不是因为忽略或疏忽。这一点，从吉希对这一先例的关注（经他的老师完全认可）就可以看出：在他那本可以被视为《国王的两个身体》的一个恰当的完成篇的书——《法国文艺复兴时期的皇室葬礼》（1960）——中，吉希对罗马先例做了探详细讨。吉希不会忽视的一个事实是：罗马皇室的献祭仪式与法国仪式之间的一种渊源关系，是由艾利亚斯·比克曼和十分杰出的朱利斯·施罗瑟等学者建立起来的。然而奇怪的是，吉希悬置了对此事的判断（“就我而言，”他写道，“我宁愿不选择两种解决方案中的任何一种。”²），而是坚决肯定他老师对蜡像与主权之永久性特征之间关联的解释。做出这个选择有一个明显的理由：如果将蜡像仪式的异教渊

1 Kantorowicz, *King's Two Bodies*, p.427.

2 Giesey, *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*, p.128.

源这个假设纳入考虑，关于“基督教政治神学”的坎特罗维兹主义论点就得靠边停下，或至少不得以更谨慎的方式重新表述。但是，还存在着一个全然不同的——更为隐秘——原因，那就是，在罗马的献祭仪式中，没有什么能让人把皇帝的雕像与主权最明显的特点——它的永久性本质——联系起来。在可怖的、怪诞的仪式中，蜡像首先被当作一个活着的人，然后被庄严地焚化。这个仪式其实指向一个更黑暗、更不确定的地带，在这个地带中，国王的政治身体似乎与能被杀死但不能被祭祀的神圣人的身体十分近似——甚至变得无从区分。我们现在将对这个地带进行调查。

第三节

1929年，研究古典学的年轻学者艾利亚斯·比克曼发表了一篇题为《罗马皇室的神化仪式》的文章，收录在《宗教档案馆》中。该文在其简短但详尽的附录中明确指出，异教的肖像仪式（*funus imaginarium*）与英国和法国主权者们的葬礼有关联。坎特罗维兹和吉希都引用了这份研究；吉希甚至毫不犹豫地宣称，他自己的研究源于对比克曼的文章的一个解读。不过，坎特罗维兹和吉希都对究竟什么是比克曼的分析的中心要点保持缄默。

在从诸多书面资料和传记中仔细地重构帝国献祭仪式时，比克曼已经察觉到在这一“肖像葬礼”中所包含的特殊难点，即使他尚不清楚它的所有后果：

每个正常人只能被埋葬一次，正如他只能死一次。但在安东尼斯时期，被神圣化的国王以火葬的方式被焚烧两次，第一次是遗体，第二次是蜡像……国王的遗体被庄严地但不是正式地焚化，他的骨灰被埋在陵墓中。公众的哀悼期通常到这个时候结束……但在安东尼斯·皮厄斯（Antonius Pius）的葬礼中，一切都与通常的实践相反。公众的哀悼期（Iustitium）在遗骸下葬后才开始，国葬也是当尸体遗骨下葬后才开始！正如我们从迪欧（Dio）和海罗迪（Herodian）关于后来的献祭仪式的报告中所知，这一公共葬礼（funus publicum）与根据死去的主权者之肖像所制成的蜡像有关……作为一位目击者，迪欧报告说：一个奴隶用扇子赶苍蝇，不让它们叮蜡像的脸。然后，塞普蒂莫斯·塞维鲁斯（Septimus Severus）在火葬台前给它一个诀别之吻。海罗迪补充说，塞普蒂莫斯·塞维鲁斯的肖像在宫殿中连续七天被当作一位病人对待，会有医生不断来访、还会有病情诊断报告，以及关于死亡的确诊。所有这些论述都让我们不再有怀疑：那“一切部分”都与死者“完全相像的”、穿着死者的衣服躺在官家床上的蜡像，正是皇帝本身——皇帝的生命通过这一方式、以及其他奇诡的仪式，而已经转到蜡人上。¹

1 Bickermann, "Die römische Kaiserapotheose," pp.4-6.

然而，就理解整个习俗而言，最有决定性的恰恰是肖像的功能与本质。这里，比克曼提议进行一个比较，从而有可能从新的视角来看待该仪式：

类似这种肖像魔法的仪式有很多，在世界各地都可发现。在此从 136 年的意大利引述一个例子就足够了。在安东尼斯·皮厄斯雕像葬礼的 25 年之前，“如果某人的奴隶死了，而不尊敬他的主人不埋葬尸体的话，但愿一个肖像葬礼仪式会被举行。（*Quisquts ex hoc collegio servus defunctus fuerit et corpus eius a domino iniquo sepul-turae datum non,. fuerit..., eifinus imaginarium fiet.*）”我们在这里又发现了肖像仪式（*funus imaginarium*）这一表述。《奥古斯塔史》（*Historia Augusta*）¹用该表述来指代迪欧所见证到的帕蒂纳克斯（*Pertinax*）的蜡像葬礼。不过，就像在其他类似事例中一样，在学院法（*lex collegii*）中，肖像是作为未出现的遗体的一个替代品；而在皇室葬礼中，它出现在遗体身边，而不是替代遗体。于是，遗体就有两具。²

1 中译者注：《奥古斯塔史》系罗马帝国晚期（公元 117—284 年间）皇帝们传记的一本合辑，包含六位不同的作者（集体性地被标识为“奥古斯塔史撰述者”）；其具体写作时间、目的长期以来一直存在争议。

2 Bickermann, “Die römische Kaiserapotheose,” pp.6-7.

在四十多年后的 1972 年，比克曼重新回到这个问题，把想象中的皇室葬礼与一种为战士举行的仪式联系起来——这些战士在战争前庄严地宣誓献身给死神，但并没有在战争中死亡。¹正是在这里，主权者的身体和神圣人的身体，进入了一个不再能把它们划分开来的无区分地带。

第四节

长期以来，学者们都认为，神圣人这个形象同为了拯救危难中的城邦而把自己的生命献祭给冥府诸神的献身者（*devotus*）相似。李维对公元前 340 年维瑟里斯（*Veseris*）战役中的献身行为进行过一个生动而细致的描绘。当与其同事提坦·曼留斯·托奎图斯一起指挥古罗马军团的执政官帕布利斯·迪西亚斯·穆斯要求大祭司帮助他举行仪式时，罗马军团即将被其拉丁敌军击败：

大祭司命令他穿上紫边外袍，蒙着头，一只手伸出袍外放在胸口，站立于放在他脚下的一柄矛上，并且说如下话语：“门神杰纳斯（*Janus*）、保护神朱庇特（*Jupiter*）、战神马斯（*Mars*）、战神奎里纳斯（*Quirinus*）、司战女神贝娄娜（*Bellona*）、家庭守护神们、神圣的诺文西尔（*Novensiles*）、

1 Bickermann, *Consecratio*, p.22.

神圣的因迪吉特 (Indigites)，我和我的敌人都在你们众神的权力掌控之下，还有你，神圣的摩尼 (Manes)。我乞求你们，我崇敬你们，我恳求你们的帮助，恳请你们提升罗马人民的力量使之取得胜利，恳请你们带给罗马人民的敌人恐惧、战栗和死亡。当我说下这些话时，我代表着罗马共和国的人民、军队、军团和罗马人民的附庸们，我把敌方军团及其附庸们、连同我自己一起，交托和献祭给神圣的摩尼和大地……”接着，在用加比尼 (Gabinian) 腰带捆住自己后，他全副武装，骑着战马冲入敌群。无论对哪一方军队来说，他都比一个普通人更令人敬畏，好似是天堂派下来平息诸神的愤怒的使者。¹

此处献身者与神圣人之间的类比似乎没有超出如下事实：两者在一定程度上都同样是以死献祭、使自己归属诸神，即便（尽管李维将两者的平行并置）并非通过祭祀的技术性形态。但李维构思了一个假设。这个假设在很大程度上说明了这一制度，并且使献身者的生命在更严格的意义上收归在神圣人的生命中成为可能：

在这里做出如下补充似乎是恰当的：将敌方军团进行祭祀的执政官、地方行政官或司法官不仅能祭祀他自己，也可

1 Livy, *Ab urbe condita libri*, 8.9.4ff.

以祭祀任何属于罗马军团的公民。如果被祭祀的人死了，那就被认为一切顺利；但如果他没有死，那么一幅他的肖像（*signum*）必须被埋入地下七尺或更下面，而且另一位牺牲者必须作为补偿被作为祭品宰杀。任何的罗马地方官员都不能在下面埋有祭祀者之肖像的地上行走。不过，如果他祭祀了自己，像迪西亚斯那样，但没有死去，那么他就不能举行任何公开的或私人的仪式了。¹

为什么献身者的幸存对共同体来说构成了如此尴尬的局面，以至于它被迫要举行一个意义一个如此含糊不清的复杂仪式？那似乎不再属于活人世界的生命体是处于一个什么样的状态？在一份代表性研究中，罗伯特·席林观察到：如果幸存下来的献身者被同时排除在污浊世界（*profane world*，俗世世界）和神圣世界外的话，“这是因为这个人是神圣的。他不能以任何形式被回归入污浊世界，因为正是他的献祭使得整个共同体得以免于诸神之怒”。²我们必须从这个视角来看我们在皇帝之肖像仪式中已经碰到的那个雕像，那个似乎把主权者的身体与献身者的身体在同一架构中使之合一的雕像。

我们知道，李维所说的七英尺高的肖像正是献身者的“巨像”，即他的分身，以代替在肖像葬礼中（或更确切地说，在一个未完成献祭的替代性执行中）那遗失了的尸身。让-皮埃尔·维南特和埃米尔·本

1 Livy, *Ab urbe condita libri*, 8.9.13.

2 Schilling, "Sacrum et profanum," p.956.

维尼斯特已经说明了巨像的一般功能：通过诸种非常状况中在自身内吸收与建立一个分身，巨像“使在活人的世界与死者的世界之间重建诸种正确关系变得可能”¹。死亡的第一个后果，便是释放出了一个模糊的且有威胁性的存在（即拉丁人所说的“larva”，希腊人所说的“psyche”“eidolon”或“phasma”）。这个存在以死去的那个人的面貌回到其曾经生活的地方，它既不属于活人的世界，也不属于死者的世界。葬礼仪式的目的是确保这一令人不安且不确定的存在，转变成友好且强有力的祖先。祖先显然属于死者之世界，而且通过他维持诸种恰当的仪式关系变成可能。然而，尸身的缺席（或在某些情况下，它的损毁）会阻碍葬礼仪式的有序完成。碰到这些场合时，在确定的状况下一个巨像可以代替尸身，从而使葬礼的替代性执行成为可能。

幸存下来的献身者会怎样？在这里，无法在严格意义上去谈论一具遗失的尸身，因为甚至连死亡也没有发生。在昔兰尼发现的铭文告诉我们，作为替代品的巨像在那个人活着时可能就已制作好。该铭文是前往非洲的定居者和家乡的公民为了确保相互的义务在锡拉（Thera）必须发的誓。当他们宣誓的那一刻，他们把蜡制肖像扔进火里并且说：“让不遵守这个誓言的人以及他所有后代和所有财产都被烧化并消失。”²因此，巨像不是尸身的简单替代品。在古典世界里，在规介活人与死者之关系的复杂系统中，巨像——类似于尸身，但以一种更直接与一般的方式——其实就代表了那以死献祭之人的一部分；

1 Vernant, *Mythe*, p.77.

2 Ibid., p.69.

而且，由于它占据着两个世界之间的界槛处，巨像必须从活人的正常语境中被分隔出来。这一分隔往往在死亡时通过葬礼仪式进行。葬礼仪式重建了因人之去世而受到扰乱的活人与死者之间的恰当关系。但在某些情况下，扰乱这一秩序的不是死亡，而是死亡的缺席。那种情况下，巨像的制作对重建秩序来说则是必须的了。

直到这个仪式（正如 H. S. 维斯内尔已表明，它不是一个替代性葬礼，而是献祭的一个替代性举行¹）得以举行，幸存下来的献身者都是一个悖论性的存在。他虽然看上去过着正常生活，但实际上生活在既不属于活人之世界又不属于死者之世界的界槛处：他是一个活着的死人，或一个实际上是幽魂的活人。巨像代表着在使他成为献身者的仪式举行的那一刻实际上就已经与他分隔开来的那个被献祭的生命。

第五节

如果我们现在从这个视角来研究神圣人的生命，那么把他的状态比作一个幸存下来的献身者之状态是可能的。对幸存下来的献身者来说，以替代性补偿与用巨像来代替都不可能。能被杀死但不能被祭祀的神圣人之身体，是他服从一种死亡权力的一个鲜活保证。然而这一保证是绝对的、无条件的，而不是一个献祭的完成。因此，在一个长期以来一直被阐释者们认为困惑的、遭到篡改的文本²中，马克罗比

1 H.S.Wersnel, "Self-Sacrifice," p.157

2 Macrobius, *Saturnalia*, 3. 7. 6.

乌斯把神圣人比作希腊的雕像（Zanes）。希腊的雕像是被献祭给朱庇特主神的，收益来自对打破誓言的竞技者们所征收的费用。这些雕像事实上只不过是那些曾食言的人的雕像，被替代性地交付神圣正义（*animas...sacrorum hominum, quos zanas Graeci vocant*，“被希腊人称为‘Zanes’的神圣人的灵魂”）。由于他在自身这个人中具化了那诸种通常与死亡相区分的元素，所以说，神圣人是一个活雕像，是他自己的分身或巨像。在幸存下来的献身者的身体里，更绝对地说，在神圣人的身体里，古代世界发现自己首次面对这样的生命：通过自身的一个双重排除——被同时排除在俗世的和宗教的生命形式的真实语境外，该生命仅仅依靠与死亡建立一个亲密的互依关系，但又不属于死者之世界而被定义。在这一“神圣生命”的形象中，赤裸生命这样的东西，在西方世界出现。但具决定性的是，这个神圣生命从一开始就具有一种突出的政治性格，并且展现出同至高权力立基其上的那个地带之间的一个根本性关联。

第六节

我们必须从上述视角来研究罗马皇室神化仪式中的雕像仪式。如果巨像总是在我们已看到的那个意义上代表以死献祭的生命，那么这意味着，皇帝之死（尽管有尸身，其遗体会依据仪式被埋葬）使神圣生命的一个填补得到解放。正如在献祭中存活下来的人，神圣生命必须通过巨像的方式被消除。因此，这就好似皇帝在其之内不是有两个身体，而是在一个身体内有两个生命：一个自然生命和一个神圣生命。

无论通常的葬礼仪式是怎样的，神圣生命总是比自然生命活得长久，而且唯有在肖像仪式后能够升上天堂和被神化。把幸存下来的献身者、神圣人和主权者统一在一个典范中的是，在各个对象中，我们都发现自己遭遇到一个赤裸生命。该赤裸生命已从其语境中被分离出来的，但还没有死，并且由于从死亡中存活下来，赤裸生命同人类世界不相容。在各个对象中，神圣生命皆无法居住在人类城邦中：对幸存下来的献身者来说，想象性葬礼起到了献祭的一个替代性完成之功能，使得个体可以回到其正常生活；对皇帝来说，双重的葬礼使得他攀上那须在神化仪式中被聚集与神圣化的神圣生命成为可能；最后，对神圣人来说，我们遭到一种残余性的、不可缩减的赤裸生命，它必须被排除、并且暴露在死亡之下，没有任何一种仪式或祭品可以解救。

在所有三个对象中，神圣生命都以同样的方式与一种政治功能绑定在一起。这就好似借助于一种引人注目的对称性，至高权力——正如我们所见，它永远是生杀权（*vitae necisque potestas*），并且总是以一个可以被杀死但不能被祭祀的生命为基础——要求拥有至高权威的那个人在其自身之中具备那由其权力所掌控的生命。如果对幸存下来的献身者来说，未死之事实解放了这个神圣生命，那么对主权者而言来说，死亡揭示了似乎是至高权力内在固有的溢出，好像至高权力在最终意义上，就是把自己和其他人构建成可以被杀死但不能被祭祀的生命的能力。

因此，就坎特罗维兹和吉希的阐释而言，国王的两个身体学说看上去就有点不同，较为激烈。如果这个学说同异教的皇家祭祀之联系无法得到支持的话，该理论的意义就会发生彻底变化。在最终意义上，

国王的政治身体（如布罗顿所说，它“无法被看到或接触到”，“没有童年和老年，也没有自然身体所具有的其他任何缺点”，这便提升了它所结合其上的必死之躯）源自皇帝的巨像。但正是出于这个原因，国王的政治身体不能（如坎特罗维兹和吉希所认为的那样）仅代表至高权力的持续。国王的身体还必须首要地去代表皇帝的神圣生命的那个溢出。神圣生命被隔绝在雕像中，在罗马的仪式中被送上天堂，或在法国和英国的仪式中被传给指定的继承者。然而，一旦这被承认，政治身体的隐喻便不再是尊荣的永恒性的象征，而是主权之绝对与非人格的符码。对于“le mort saisit le vif”和“le roi ne meurt jamais”这两个表述，我们必须在比它们所通常被理解的方式更为字面的意义上去解读：在主权者死亡的那一刻，正是神圣生命给予至高权威以基础，使之投射到主权者之继承者的那个人身上。通过同那可被杀死但不能被祭祀的生命的隐秘纽带，这两个表述表达了至高权力的绝对性，并只是在这个意义上，它们标识了至高权力的持续。

出于这个原因，当关于主权的那位最敏锐的现代理论家布丹认为坎特罗维兹所引用的格言是政治权力的永久性的一个表达时，他是通过参照政治权力的绝对性来阐释它。布丹在《共和状态》的第六书¹中写道：“正因如此，据说在这个王国中，国王永不会死。这一古代谚语清楚地表明，该王国不是选举制的，它的王权既非来自罗马教皇，也不是来自兰斯大主教（Archbishop of Rheims），也非来自人民，而

1 中译者注：汉语学界把布丹的 *The Commonwealth* 多翻译为《国家论》或《国家六论》。

是仅仅来自上帝。”¹

第七节

如果我们试图描述的主权者之身体与神圣人的身体之间的对称性是正确的，那么我们应该能在这两个显然相距甚远的身体的司法—政治状态方面找到类似和对应之处。我们可以在因主权者之杀戮所产生的法令中，找到材料来显示出一个最先的、直接的比照。我们知道，杀死神圣人不构成杀人罪（*parricidi non damnatur*）。因此，没有一个司法—政治秩序，会把杀死主权者简单地归为一个杀人行为（即使在那些杀人总是被处以死刑的社会中也是如此）。相反，它构成了一项特殊罪行，被定义为“*crimen lesae maiestatis*”（“*maiestas*”概念，从奥古斯图斯开始，与皇帝这个人越来越密切相连）。从我们的视角来看，杀死神圣人能够被认为不如杀人严重，而杀死主权者则比杀人更严重，这无关紧要；重要的是，在这两种情况下，杀死一个人都不构成杀人罪。当我们在萨伏伊的查尔斯·阿尔伯特国王的法令中读到“主权者这个人是神圣的、不可侵犯的”，我们必须从其所用之形容词中听出来一个回音，即那可被任何人在不犯杀人罪的情况下杀死的神圣人之生命的神圣性。

然而，神圣人之生命的另一个定义性特点——根据法律之仪式所

1 Bodin, *La République*, p.985.

规定的形式，他是不可被祭祀的——也可在主权者那个人身上找到。迈克尔·沃尔泽观察到，在当时人们的眼中，以1793年1月21日路易十四被斩首为标志的破裂之巨大，不是在于一个君主被杀这个事实，而是在于他被送交庭审并在被判死刑后被处死这个事实。¹在现代宪法中，主权者的生命之不可祭祀性的痕迹，仍在以下原则中留存下来：根据该原则，国家元首不能被送交普通的法律庭审。例如在美国宪法中，弹劾总统需要大法官主持的特殊参议院会议，并且这只有在发生“重大犯罪和不端行为”时才可以召开，而且其结果永远不会是一个法律判决，而只会是从权位上下台。当雅各宾党人在1792年的大会讨论时提出，国王不需要经过庭审就可以被处死，那时，他们只不过是把神圣生命的不可祭祀性原则发展到了它的极至点，他们仍旧绝对忠于如下奥义（尽管最有可能的是，他们没有意识到这点）：神圣生命可被任何人杀死而不犯杀人罪，但不能以诸种经批准的形式被处死。

1 Walzer, "King's Trial," pp.184-185.

第六章

禁止与狼

第一节

“神圣人的整个特点显示，它不是诞生在一个已构建的司法秩序之土地上，而是一路回到前社会的生活的那个时期。它是印欧人的原始生活的一个片段。……在强盗和歹徒中（“wargus”“vargr”，即狼；以及“vargr y veum”，宗教意义上的神圣的狼）中，古代日耳曼和斯堪的纳维亚无疑向我们例示了神圣人的一个兄弟。……对古罗马人来说，被认为是不可能的事——在法官和法律外杀死被放逐的人——在古代日耳曼却是一个无可争辩的现实。”¹

鉴于上述话，鲁道夫·杰灵是第一位认为神圣人同狼人（wargus）以及古代日耳曼法律中的“缺乏和平之人”（Friedlos）相近的学者。

¹ Jhering, *L'esprit du droit romain*, p.282.

他把“sacratio”放在威尔姆·爱德华·维尔达于19世纪中叶详细阐述过的“Friedlosigkeit”学说之语境中，根据该学说，古代日耳曼法律恰是建立在和平（Fried）概念——以及相应地，作恶者被排除在共同体外这个概念——之上。于是作恶者便成为了缺乏和平的“friedlos”，任何人都可以杀死他们而不犯杀人罪。中世纪的禁止也表现出与之类似的特点：强盗可以被杀死（*bannire idem est quod dicere quilibet possit eum offendere*，“‘禁止’某人也就是说，任何人都可以伤害他”¹），甚或被视为已死（*exbannitus ad mortem de sua civitate debet haberi pro mortuo*，“任何被他的城邦禁止且违者处死的人必须被认为已经死亡”²）。日耳曼与盎格鲁—撒克逊的资料通过把强盗定义为一个狼人（“*wargus*”“*werewolf*”，拉丁语中的“*garulphus*”，法语词“*loup garou*”衍生自该拉丁语）来强调强盗的界限性状态：因此，撒利族（*Salic*）法律和佛朗克族（*Ripuarian*）法律使用“*wargus sit, hoc est expukus*”这个表述，让人想起批准神圣人被杀死之能力的这一神圣性；忏悔者爱德华（1030—1035）的法律把强盗定义为一个狼头（*wulfeshead*），并且把他归为狼人（*lupinum enim gerit caput a die utlagationis suae, quod ab anglis wulfeshead vacatur*，“他从被放逐的那天开始就顶着狼头，英国人把这称为‘*wulfeshead*’”）。因此，在集体潜意识中被当作一种人与兽——森林与城邦相隔——之杂交怪物的狼人中，不得被保留下来的，便是以下这个形象：原初被城邦禁止在

1 Cavalca, *Il banda*, p.42.

2 *Ibid.*, p.50.

外的人。在此处具有决定性意义的是：这种人被定义为一个狼人而不仅仅是一头狼（“caput lupinum”这个表达具有一个司法条例的形式）。强盗的生命，如同神圣人的生命，不是同法律和城邦完全无关的一个动物性质的东西。它其实是在动物与人之间、自然与约法之间、排除与纳入之间的一个无区分界槛，一个通道性的界槛：强盗的生命是狼人（loup garou）的生命，他恰恰既不是人也不是兽，他悖论性地生活于这两者之中但又不属于这两者。

第二节

只有在以上分析所打开的视野下，关于自然状态的霍布斯主义神话学因子才获致了其真正的意义。我们已经看到，自然状态并不是在年代上早于城邦奠基的一个真实时代，而是城邦内部的一项原则，在城邦被认为“好似被解散了”（*tanquam dissoluta*）的那一刻出现（因此在这个意义上，自然状态有点像例外状态）。相应的，通过参照那个“对人们而言人就是狼”（*homo hominis lupus*）的状态，霍布斯建立了主权，此时，就“狼”（*lupus*）这个词而言，我们应该听到“wargus”与忏悔者爱德华的法律中的“caput lupinem”的一个回音：这里成问题的不单单是纯然野兽（*fera bestia*）和自然生命，而是人与动物之间的一个无区分地带——狼人，转变成狼的人和转变成人的狼，换言之，即强盗、神圣人。霍布斯主义自然状态远不是同城邦与法律完全无关的一个前司法状况，而是例外，以及是那构成例外并居于其内的界槛。与其说它是一场所有人对抗所有人的战争，不如更确切地说它是这样一种状

况：对每个人来说，其他每个人都是赤裸生命和神圣人，因此其他每个人都是狼人（wargus, gerit caput lupinum）。人的这一狼化和狼的这一人化在例外状态所开启的公民性之消解（dissolutio civitatis）中每时每刻都有可能。独独这一既非简单的自然生命、又非社会生活，而是赤裸生命或神圣生命的界槛，总是在场、永远是主权之操作的预设。

从主权之视角来看，只有赤裸生命才本真地是政治的。这与我们用公民权利、自由意志和社会契约来代表政治领域的现代习惯完全相反。正因如此，霍布斯认为，至高权力的基础并不在于臣民自愿放弃他们的自然权利，而在于主权者保留他可以对任何人做任何事的自然权利，即如今的惩罚权利。霍布斯写道：“这是在每个共和国行使的惩罚权利的基础。臣民并未给予主权者那项权利；只不过他们放弃了自己的权利，使得主权者在他认为适当时，为了所有臣民的持存，而更能有力地运用他自己的权利：所以它不是被给予的，而是被留给他的，并且仅仅留给他一个人；而且（除了自然法对他所设的限制外）十分完整，如同在纯自然状况下，即每个人皆对抗其邻人的状况。”¹

“惩罚权利”这个特殊状态，采取如下形式：自然状态在每个国家之心脏处存续。同这个“惩罚权利”状态相对应的则是，臣民虽不违抗、但会抵制加诸在他们自己身上的暴力的能力，“因为……没有人应该被契约束缚而不反抗暴力；因此，没有人会故意把任何权利交给另一个人来把暴力加诸在他自己身上”²。至高暴力事实上不是建立在合约上，而

1 Hobbes, *Leviathan*, p.214, emphasis added

2 Ibid., p.214.

是建立在赤裸生命在国家中的排除性纳入之上。在这个意义上，正如同至高权力的最初的、直接的参照物——那以神圣人为典范、可以被杀死但不能被祭祀的生命，就通过主权者这个人，狼人（人中之狼）永远居住在城邦中。

第二节 余论

在玛利·德·弗朗思最优美的叙事诗之一《狼人》（*Bisclavret*）中，狼人作为自然与政治之间、动物世界与人类世界之间的通道界槛的特定性质，以及狼人与主权者的紧密纽带得到了尤其生动的体现。这首叙事诗讲述了一位男爵与其国王的关系特别亲密（*de sun seinur esteit privez* [第 19 节]），但每星期，在把他的衣服藏在一块石头下之后，他会变成狼人三天，在这段时期，他住在林中，偷取和猎捕其他生物（*al plus espès de la gaudine/s' i vif de prête e de ravine*）。他的妻子产生了怀疑，诱使他坦白自己的秘密生活并说服他说出了他藏衣服的地方，即使他知道，如果他失去衣服或在穿上它们时被抓，他将永远成为一头狼（*kar si jes eusse perduz le de ceo j' eusse aparceuz / bisclavret serei a tuz jours*）。这个女人是一位同谋者的帮助下（该同谋者随后成为了她的情人），把衣服从它们的隐藏地拿走了，而那位男爵永远成为了一头狼。

这里最重要的就是有关变形的临时特点的细节，它与脱下和再次秘密穿上人类衣服的可能性相绑定。普利尼的关于安图斯（*Antus*）的

传奇也见证了这一细节。¹变成狼人的这一转型，与例外状态完全相应，在这个（必是受限的）时候，城邦消失了，人们进入到一个不再与野兽相区分的地带。这个故事还展示了标志着进入（或退出）动物与人之间的那个无区分地带的诸种特定形式的必要性（这与同常规形式上相区分的例外状态的明确宣布相应）。当代的民间传说也证明了这种必要性，将会再次变成人的狼人要被允许进入屋里，就必须敲三下门：

当他们第一次敲门时，妻子必须不做应答。如果她应答了，她就会看到她的丈夫仍然完全是头狼，而他将吃掉她，然后永远逃入树林。当他们第二次敲门时，妻子仍必须不做应答：她将看到他具备人的身体和狼的头。只有当他们第三次敲门时才能开门，因为只有那时他们才完全变形，只有那时狼才完全消失，过去那个人才重现。²

狼人与主权者之间的特殊近似性，也在这则故事里得到了最终体现。有一天（根据叙事诗的讲述），国王到狼人所在的森林打猎，猎狗们一被放出就发现了这个狼人。但狼人一看到这位主权者就奔向他，抓住他的马镫，舔他的腿和脚，好似在哀求国王的怜悯。惊奇于这只兽所具有的人性（“这个动物聪明而有智慧 /……我将和平对待这只兽 /今天，我不再继续狩猎”），国王把狼人带回去一起生活，他们变得

1 Pliny, *Natural History*, bk. 8.

2 Levi, *Crista si è fermato a Eboli*, pp.104-105.

密不可分。接着是不可避免地与他的前妻相遇，以及对这个女人的惩罚。但重要的是，狼人最后是在主权者的床上变回了人。

僭主与狼人的近似性，还体现在柏拉图的《理想国》中，在里面，守卫到一个僭主的转变，同关于理西恩·泽斯的阿卡迪亚神话十分近似：

那么，是什么缘故使得一个护卫转变成了一个僭主？当护卫的诸种行动开始重新复制理西恩·泽斯在阿卡迪亚登基的神话时，难道还不明显吗？……故事是这样的，任何人只要尝一口与其他牺牲品的内脏混在一起的人的内脏，他就会不可避免地变成一头狼……因此，当一位民众首领看着忠于其命令的众人，而不知道如何避免其部族流血时……那么他将要么是被其敌人杀死，要么就是变成一个僭主、从人变形成狼，这难道还不是必然的吗？¹

第三节

因此，是时候再次从头开始读一读从霍布斯到卢梭的关于现代城邦之基础的神话了。自然状态事实上是一种例外状态，在该状态下，城邦在一个瞬间——它同时也是一个年代上的中断，一个非时间性的时刻——显现为好似被解散了（*tanquam dissoluta*）。因此，自然状

1 Plato, *Republic*, 565d-e.

态的基础不是一劳永逸获致的一个事件，而是在公民状态下以至高决断的形式持续地进行着操作。此外，至高决断直接指向公民们的生命（而非自由意志）。于是，公民的生命便显现为原始的政治元素，政治的原初现象（Urphänomen）。然而，这一生命不单单是自然的、生殖性的生命（即希腊人所说的 *zoē*），也不是有质量的生命形式（*bios*）。它其实是神圣人和狼人的赤裸生命，是人与兽之间、自然与文化之间的一个无区分且持续转化的地带。

正因如此，本书上篇结尾处在逻辑—形式层面上所表述的论题——根据该论题，原初的司法—政治关系是禁止——不仅仅是关于主权之形式结构的一个论题，而且具有一个实质性特点，因为禁止所凝合捆系起来的，正是赤裸生命和至高权力。所有将原初的政治行动展现为一个契约或协定的论述（以一种离散的，但确定性的方式从自然走向国家），皆必须被完全抛诸脑后。相反，这里有一个复杂得多的、在约法与自然之间的无区分地带。在这个地带中，具有一个禁止之形式的国家纽带，总是同时是非国家的、伪自然的。在这个地带中，自然总是已经显现为约法和例外状态。倘若用契约而不是禁止的方式来理解霍布斯主义神话学因子，那么每当不得不面对至高权力问题时，这种理解都只得谴责民主的无能，并且使得现代民主显现为一种构成性的无能——无法真正去思考一种从国家形式中解放出来的政治。

弃置的关系是如此含混，以至于没有什么比冲出这种关系更困难了。禁止本质上是把某样东西交付于它自身的权力，亦即保持它自己同被预设为毫无关系的某样东西的关系的权力。已被禁止的东西，被交付到它自身的分隔性上，并同时被交付给那个弃置它的人——这些

东西同时被排除和被纳入，同时被移除和被捕获。在司法的历史编纂中，在以下两种意见之间存在着一个年代久远的讨论：有些学者认为放逐是一种惩罚，另一些学者把放逐理解为一种权利和一种避难（在罗马共和国行将终结时，西塞罗已经将放逐同惩罚相对立：*Exilium enim non supplicium est, sed perjugium portusque suppliai*，“放逐不是一种惩罚，而是逃避惩罚的一个港湾和避难所”¹）。这个讨论之根源，就在于至高禁止的这份含混性上。以希腊和罗马而言，最古老的资料显示，比法律与惩罚之间的对立更古老的是如下这种状态：因犯杀人罪而被放逐的人的状态，抑或失去其公民身份（这一失去是因被放逐并成为蛮族文明的一个公民而导致）的人的状态——这种状态“既不能被当作一项法律的实施，又不能够被当作一种刑罚性的状况”²。

原初的政治关系以这一无区分地带为标志。在这个地带中，被放逐者的生命（*aqua et igni interdictus*）同那可以被杀死但不能被祭祀的神圣人的生命相接壤。这种关系比施米特主义敌友对立、本国公民与外国人之间对立更为原始。被打入至高禁止中的人的“外缘性”，比起外国人的“外来性”来，要更为私密、更为基本（如果有可能通过这种方式来发展费斯图斯所建立的“*extrarius*”，即“家庭、圣礼和法律之外的任何人” [*qui extra focum sacramentum iusque sit*]，与“*extraneus*”——“来自另一片土地且几乎外来的任何人” [*ex altera terra, quasi exterraneus*]——之间的对立的话）。

1 Cicero, *Pro Caec*, 34.

2 Crifò, *L'esclusione dall città*, p.11.

现在，去理解我们已经提出的语义含混性，已经是可能的了。这份语义含混性就在于：在罗马语中，“被禁止”最初既意味着“受……支配”，又意味着“出于自由意志，自由地”，既意味着“被排除、被禁止”，又意味着“向一切开放，自由的”。禁止是吸引且同时排斥的力量，把至高例外的两极连结在一起：赤裸生命与权力、神圣人与主权者。单单因为这点，禁止就既标识了主权之徽章（Bandum, quod postea appellatus fuit Standardum, Guntfanonum, italke Confalone Bandum¹），又标识了从共同体中被驱逐其外。

我们必须学着在诸种我们仍处身其内的政治关系和公共空间中去识别禁止的这一结构。在城邦中，神圣生命的放逐比一切内部性更为内在，比一切外来性更为外在。神圣生命的放逐，是那为每项规则订立先决条件的至高约法，是统治所有场所化和领土化并使它们成为可能的那个原初的空间化。如果在现代性中，生命越来越清晰地被置放在国家政治的中心（以福柯的话来说，国家政治现在已变成了生命政治），如果在我们这个时代——在一个特定但极度真实的意义上——所有公民潜在地都是神圣人，那么，这一切成为可能，纯是因为禁止的关系从一开始就已构建了至高权力的基本结构。

1 Muratori, *Antiq-uitates*, p.442.

界檻

如果原初的政治元素是神圣生命，那就可以理解：把生命都用于体验死亡、性爱、溢出和神圣的极端向度的巴塔耶，如何原本可以在该向度中找到被实现了的主权形象。我们也可以理解，他如何原本也会在思考把生命与至高权力相绑定的那个纽带上遭遇失败。在被视为《被诅咒的份额》之第三部的《我所说的主权》一书中，巴塔耶写道：“我所说的主权，与国家的主权几乎没有关系。”¹ 巴塔耶在这里试图思考的，显然是赤裸生命（或神圣生命）。赤裸生命与禁止相关，构成了主权的直接参照物。我已经指出这一赤裸生命的激进体验，尽管巴塔耶并不成功，但恰恰指出赤裸生命的激进体验使得巴塔耶的努力成为了典型例子。巴塔耶不知不觉地跟随那使生命在诸种现代政治斗争中陷入危机的运动，并尝试提出作为一个至高人物的赤裸生命。但他没有认识

1 Bataille, *La souveraineté*, p.247.

到赤裸生命的突出的政治本性（或生命政治本性），而是把这一生命的体验一方面刻写到神圣领域中（根据当时卡罗伊斯所研究的人类学的主导性主题，巴塔耶把神圣领域理解为原初就是含混的：既纯洁又肮脏，既令人讨厌又使人着迷），另一方面又刻写到主体的内部性中，对主体来说，这一生命的体验总是在特殊的或不可思议的时刻被给予。对于巴塔耶而言，在仪式性的祭祀与个体性的溢出这两个例子中，至高生命皆通过对禁止杀人之命令的瞬间性违反（transgression）而被定义。

经由这种方式，巴塔耶立即把那可被杀死但不能被祭祀，且被刻写于例外之逻辑中的神圣人的政治身体，转换成赫赫有名的祭祀性的身体。后者不是由例外之逻辑所定义，而是由越界（transgression）之逻辑所定义。如果巴塔耶的优点是表明了赤裸生命与主权之间的隐秘关联，尽管他本人并不清楚，在他的思想中，生命仍旧在神圣之域这个含混的圈子中完全被迷惑。巴塔耶的研究仅仅只能提供关于至高禁止的一个真实的或可笑的重申。据皮埃尔·克罗索斯基的说法，本雅明以一句断然的“你在为法西斯主义工作”，来指责阿瑟法尔（Acéphale）小组的研究，这便是可以理解的。

并不是巴塔耶没有认识到以下这点：祭祀还不足够，祭祀在最终的意义上只是一出“喜剧”。（“在祭祀中，被祭祀者就形同于等死的动物。因此，他在目睹自己死亡中死去，甚至出于他自己的意愿，接受那用于祭祀之武器。但这是一出喜剧！”¹）然而，巴塔耶所无法弄明白的，

1 Bataille, “Hegel,” p.336.

恰恰正是关于祭祀和性爱的那套概念性装置所无法把握的神圣人的赤裸生命（正如他对自己在《爱欲的眼泪》中所讨论的画面——年轻中国人作为严刑拷打之牺牲品这一画面——很感兴趣所显示的那样）。

正是让-卢克·南希的研究，成功表明了巴塔耶的祭祀理论的含混性，并且坚决肯定了一个抵制每一种祭祀诱惑的“不可祭祀的存在”之概念。然而，如果我们关于神圣人的分析是正确的，并且，那以越界为参照的巴塔耶主义主权论，关于在至高禁止中的生命可以被杀这一点上是不够有力的，那么，“不可祭祀性”概念也必须被视为不足以把握现代生命政治中最成问题的暴力。神圣人是不可祭祀的¹，但他又可以被任何人杀死。那构成至高暴力之直接参照物的赤裸生命向度，比可祭祀性与不可祭祀性之间的对立更加原始，而且通向了一种神圣性的理念。这种神圣性的理念不再能够通过这样一对概念——它们根据诸种仪式性的形式来判断是否适合祭祀与宰杀，所有熟悉祭祀的社会都非常清楚这对概念——得到绝对的定义。因此在现代性中，生命的神圣性原则完全从祭祀的意识形态中被解放出来。在我们的文化中，“神圣”一词的意义继续了神圣人（而非祭祀）的语义史（这就是为什么今天十分流行的对祭祀意识形态的诸种去神秘化，依旧是不充分的，即便它们是正确的）。我们如今所面对的是这样一种生命，它被暴露在一种史无前例的暴力下——在最为俗世（渎神/污浊）、最为陈腐的方面史无前例。在我们这个时代，周末假期在欧洲高速公路上的

1 中译者注：即不能被用作祭品。

死伤人数比一场战争中更多，但谈论一种“高速公路栅栏的神圣性”显然只是一个不成语词的定义。¹

从这个视角来看，希望通过“大屠杀”（Holocaust）一词给灭绝犹太人的行径罩上一个祭祀性的光环，是一个历史编纂上的不负责任的盲视。生活在纳粹主义下的犹太人，是新的生命政治主权的一个特别有力的否定性参照物，是在一种可被杀死但不能被祭祀之生命的意义上的神圣人的一个骇然事例。因此，正如我们将看到，犹太人被杀死，既不构成死罪，也不算作一个祭品，而只是犹太人与生具有的一种纯然“被杀死之能力”的实现。事实是——尽管对于受害者们而言难以直面，但我们必须有勇气不以祭祀来掩盖——犹太人不是在一种疯狂的、规模巨大的屠杀中被灭绝，而是像希特勒所宣称的那样“像虱子般”，即作为赤裸生命被灭绝。灭绝发生所发生的那个向度，既不是宗教向度也不是法律向度，而是生命政治的向度。

如果我们时代所拿出的人物，确实就是一种不可祭祀但却能以一个史无前例的程度被杀死的生命，那么神圣人的赤裸生命就以一种特殊的方式使我们去关注。神圣性是依旧存在于当代政治中的一条飞行线路，通向那些不断在增大、不断更黑暗的地带，并最终抵达同公民们之生物性的生命相重合的那个地点。如果说今天不再存在有某一种鲜明的神圣人的形象，这或许是因为我们所有人潜在地都是神圣人。

1 La Cecla, *Mente locale*, p.115.



下篇

作为现代生命政治典范的集中营



第一章

生命的政治化

第一节

在其生命的最后几年里，当米歇尔·福柯在研究性态史与揭露贯穿其中的权力之诸种展布时，他的探索开始越来越专注于研究他所定义的生命政治，即人的自然生命越来越被纳入到权力的诸种机制和算计中。正如我们所看到的，在《性经验史》第一卷的末尾，福柯总结了在现代时期的开端处生命在政治中成为问题的过程：“几千年来，人一直保持着亚里士多德眼中的那种状态：一种活着的动物，但具有着用来进行政治生存的额外能力。而现代人则是这样一种动物：作为一个活着的存在，其生存反而因其政治而变成了一个问题。”但直到最后，福柯仍在继续调查“主体化的诸种过程”。在从古代世界到现代世界的通道中，“主体化的诸种过程”使个体把他自己的自我对象化，把自己构建为一个主体，并同时又将他自己与一个外部控制的权力相绑定。不管人们怀有怎样的正当期望，福柯却从未把他的洞见同那似

乎很可能是现代生命政治的典型场地——20世纪诸多大型极权主义国家的政治——相关联。福柯研究起始于对医院与监狱的大禁闭（grand enfermement）的一个重构，但没有结束于对集中营的一个分析。

在另一方面，如果说汉娜·阿伦特所致力于的对战后时期诸种极权主义国家之结构的相关研究存在一个局限，那么，它恰是缺乏任何生命政治的视角。阿伦特非常清楚地看到极权主义统治与集中营这种特定的生命状况之间的关联。在一份可惜没有完成的关于集中营的研究计划中，阿伦特写道：“所有极权主义国家的最高目标都不仅仅是统治全球这个被公开承认的、长远的野心，还有另外一个从未被承认、却直接付诸行动的目标：全盘掌控。集中营是试验全盘掌控的实验室。鉴于人一直存在的本性，这个目标只有在诸种人造地狱的极端境况下才可能被实现。”¹但阿伦特没有注意到的是，这一过程在某种意义上与她所认为的情况正相反。政治向赤裸生命领域（即集中营）的激进转变，恰恰使全盘掌控变得正当和必要。唯是因为我们时代的政治已完全转变为生命政治，政治才有可能在一种迄今未知的程度上被构建为极权主义的政治。

上述两位对我们时代的政治问题做了很可能是最为深入的反思的思想家，没有能够把他们各自的洞见联系起来，这一事实当然表明了该问题的困难性。“赤裸生命”或“神圣生命”的概念是聚焦的透镜——透过它们，我们应该尝试把两位思想家的观点聚集起来。

1 Arendt, *Essays*, p.240.

在赤裸生命的概念中，政治与生命的交织已变得如此紧密，以至于无法容易地进行分析。在我们认识赤裸生命的政治本质和它的现代化身（生物性的生命、性态等）之前，我们将无法成功地阐明它们不透明的中心。反之，一旦现代政治形成与赤裸生命一种私密性的互依，它就失去了自身的可理解性，而我们仍然认为，政治之可理解性构成了古典政治的司法—政治基础。

第二节

卡尔·洛维特是第一个把极权主义国家的基本特性定义为“生命的政治化”的人，与此同时，他也是第一个注意到民主与极权主义的奇特近似性的人：

自从第三等级获得解放、资产阶级民主得以形成并转变为大众工业民主以来，诸种政治关联性的差异的消除，以及延缓对它们做出一个决断，已经发展到变成自己的对立面：所有事物的一个总体的政治化（*totale Politisierung*），甚至包括看似中立的生命领域。因此，在马克思主义俄国出现了一个“比任何绝对君主政体都更以国家为导向”的工人国家；在法西斯主义意大利出现了一个不仅规范性地调控国家工作，还包括“业余活动”（*Dopolavoro*）和所有精神生活的法团国家；在个国家社会主义德国则出现了一个彻底整合化的国家，它通过种族法等手段使直到那时才刚成为私性的生

命变得政治化。¹

尽管如此，大众民主与极权主义国家之间的近似性并不具有一种突然转型的形式（如跟随施米特之足印的洛维特似乎所坚持认为的那样）；赋予神圣人以其生命之生命政治之河流，在它猛然于 20 世纪显现之前，乃是以一股连绵不绝之暗流的形态涌进。这几乎就像从某一点开始，每一决定性的政治事件都具有两面性：个体在他们与中央权力的冲突中赢得诸种空间、自由和权利的同时，总是又准备好默默地但越来越多地把个体生命刻写入国家秩序中，从而为那个体想使自已从它手中解放出来的至高权力提供了一个新的且更加可怕的基础。福柯在解释“性”作为一个政治问题的重要性时写道：“对生命、身体、健康、幸福、需求之满足，以及摆脱一切压迫或‘异化’的‘权利’，重新发现自己是什么且可以是什么的‘权利’，这个古典司法系统所完全无法理解的‘权利’，是对权力的所有这些新程序的政治回应。”² 事实是，同样是对赤裸生命的肯定，在资产阶级民主中，它导致了私人之域对于公共之域的优先性、诸种个人自由对于诸种集体义务的优先性，但在极权主义国家，它却导致了决定性的政治标准和至高决断的典型领域。唯是因为生物性生命及其需求已成为决定性的政治事实，我们才有可能理解——否则就根本无法理解——20 世纪议会民主能够转变成极权主义国家的飞快速度，以及 20 世纪的极权主义国家能够

1 Löwith, *Der okkasionelle Dezionismus* p.33.

2 Foucault, *La volonté*, p.191.

在几乎没有干扰的情况下转变成议会民主的飞快速度。在这两种情形中，转变皆发生于下列语境：政治变成生命政治已有相当时日，唯一要解决的真正问题是哪一种组织形式将最适合于确保照料、控制和利用赤裸生命的任务。一旦它们的基本参照物变成赤裸生命，诸种传统的政治区分（诸如右翼与左翼、自由主义与极权主义、私与公）就失去了它们的确性和可理解性，从而进入一个无区分地带。前共产主义的统治阶级出人意料地堕落成最极端的种族主义（如塞尔维亚的“种族清洗”计划），以及诸种法西斯主义新形态在欧洲再生，其根源皆在于此。

随着生命政治的出现，我们可以从主权所存在其内的例外状态中，发现一种逐渐越出对赤裸生命之决断的诸种界限的移置和扩张。如果在每一个现代国家中都存在着一线，标识出一个对生命之决断变成一个对死亡之决断，以及生命政治可以变成死亡政治（*thanatopolitics*）的那个点，那么这条线在今天就不再显现为一条稳定的、划分两个明显不同的区域的界线。这条界线现在是移动的，并且逐渐移到政治生活领域之外的其他领域。在这些领域里，主权者不仅与法学家，而且也与医生、科学家、专家以及牧师形成一种更为紧密的互依。在以下的篇幅里，我们将试图说明，某些对现代性的政治历史来说是根本性的事件（例如权利宣言），以及其他似乎代表生物—科学原则不可思议地侵入政治秩序的事件（比如国家社会主义优生学及其对“不配让它活的生命”的灭绝，或当代对死亡标准的规范性认定的争论），只有在它们被带回到它们所属的共同的生命政治（或死亡政治）语境中才能获得它们真正的意义。从这个视角来看，作为那纯粹的、绝对的、

不可逾越的生命政治空间的集中营（因为它完全建立在例外状态上），将显现为现代性的政治空间的隐秘典范。我们必须学会识别它的变形和伪装。

第三节

关于作为新的政治主体的赤裸生命的第一份记录，已经隐含在那一般被视为现代民主之基础的文件中：1679年的人身保护状（*habeas corpus*¹）。无论这个论述的起源如何（它早在18世纪即被用来确保一个人面对法庭的身体在场），重要的是，处于其核心的既不是诸种封建性关系与自由下的旧臣民，也不是未来的公民，而是一个纯粹的、简单的身体。当无地王约翰于1215年向其臣民颁布大宪章时，他把自己的注意力转向“大主教、主教、修道士、伯爵、男爵、子爵、教士长、公务员和地方长官”，转向“城市、城镇、村庄”，以及更一般地转向“我们王国的自由人”，从而使他们可以享有“他们古代的诸种自由权利和自由习俗”，以及他现在特定认可的权利与习俗。大宪章第29条的任务是保证臣民的人身自由，它的内容如下：“任何自由人（*homo liber*），皆不得被逮捕、监禁、没收财产，或置于法律之外（*utlagetur*），或加以任何伤害；我们不能加害他，也不能让其他人加害他（*nee super eum ibimis, nee super eum mittimusi*），除非经其他

1 中译者注：该拉丁语直译就是“你可以拥有你的身体”。

自由人根据王国法律做出了一个法律判决。”与此相类似，一份先于人身保护令并被认为是确保被告人在审判时到场的古代文书的标题为“用来（从狱中）领回某人”（*de homine replegiando*）。

让我们考虑一下这份文书的表述（后来1679年的人身保护状把它进行一般化并将它制定成法律）：“我们要求你们必须在威斯敏斯特向我们当面出示那个据说被你们所拘押的身体X——无论他可能叫什么名字，并且你们还要出示逮捕和拘留的原因。（*Praecipimus tibi quod Corpus X, in custodia vestra detentum, ut dicitur, una cum causa captionis et detentionis, quodcumque nomine idem X censeatur in eadem, habeas coram nobis, apud Westminster, ad subjiciendum.*）”没有什么能比这一规定更好地让我们测度古代和中世纪的自由与作为现代民主之基础的自由之间的差异了。成为新的政治主体的不是自由人及其条例与特权，甚至也不单单是人（*homo*），而毋宁说是身体（*corpus*）。民主恰恰是作为对这个“身体”的主张和展现而诞生的：“你将不得不具有一个身体来出示”（*habeas corpus ad subjiciendum*）。

在所有关涉保护个人自由的各种司法规定中，正是人身保护状采取了法律形式，并因此同西方民主的历史不可分割。这个事实无疑是因为无足轻重的东西而产生的。但同样可以肯定的是，新生的欧洲民主因而不是把“*bios*”——公民有质量的生活——放置于它对抗专制主义之战役的核心，而是“*zoē*”，亦即那被带到至高禁止内的赤裸的、无名的生命（正如我们在此文书的一份现代表述中读到，“被带走的身体……无论他可能叫什么名字”）。

再一次地，那显露出来以便使其暴露于威斯敏斯特的，正是神圣

人的身体，亦即赤裸生命。这既是现代民主的力量，同时也是其内在的矛盾：现代民主并不废除神圣生命，而是打碎它、将它播撒到每一个个体的身体中，使它成为政治冲突中至关重要的东西。现代民主的隐秘的生命政治诉求的根源即在于此：那个后来作为权利的载体——并根据一个奇特的矛盾修辞（oxymoron），作为新的至高主体（*subiectus superaneus*，换言之，处于下位但同时又被拔到最高）——的人，只能通过对至高例外进行重复、并从自身中分离出身体（分离出赤裸生命）来构建。如果法律为了具有效力而确实需要一个身体，并且如果人们可以在这个意义上谈论“法律的拥有一个身体的欲望”，那么民主则是通过迫使法律去承担对这个身体的照料来回应这一欲望。民主的这个含混的（或两极对立的）特性在人身保护状中显得更为清楚，如果我们考虑到如下事实的话：最初意在确保被告出席审判并因而防止被告逃避判决的同一法律程序，最终以其新的、确定性的形式，变成了治安官拘押和展示被告之身体的根据。身体是一个双面性的存在：既是向至高权力屈服的载体，又是诸种个人自由的载体。

因此，“身体”在政治—司法术语学领域中的这一新的中心性，同在从笛卡儿到牛顿、从莱布尼茨到斯宾诺莎的巴洛克时期身体在哲学和科学中被赋予一种特权性位置的更一般过程是相应的。但在政治反思中，身体总是保持着与赤裸生命的一个紧密绑定，即使在它成为政治共同体的核心隐喻时也是如此，正如在《利维坦》或《社会契约论》中那样。在这方面，霍布斯对这个词的使用特别有启发性。如果他在《论人》中确实把人的自然身体同他的政治身体区分开来（*homo enim non modo corpus naturale est, sed etiam civitatis, id est, ut*

ita loquar, corporis politici pars¹，“人不仅仅是一个自然身体，也是城邦的身体，即所谓的政治部分的身体”，那么在《论公民》中，恰恰是身体被杀死的能力，同时建立了人们的自然平等与“共和国”的必要性：

如果我们观察成年人并考虑人的身体统一体的脆弱（它的毁灭标志着所有的体力、活力与精力的终结），以及最弱者杀死最强者的容易程度，任何人都没有理由相信他的力量并认为自己与生俱来就优于其他人。那些可以对彼此做同样事的人是平等的。那些可以做至高之事——杀人——的人在本质上是彼此平等的。²

利维坦——其身体由所有个体之身体组成——这一伟大的隐喻必须据此来理解。主体们的身体能够被杀死的绝对能力，构成了西方新的政治身体。

1 Hobbes, *De homine*, p.i.

2 Hobbes, *De cive*, p.93.

第二章

生命政治与人的权利

第一节

汉娜·阿伦特把她论帝国主义的书的第五章命名为“民族国家的衰落与人的权利之终结”，这一章专注于难民问题。通过把人的权利之命运与民族国家的命运联系在一起，阿伦特引人瞩目的表述似乎暗示了如下理念：两者之间存在着一个私密且必然的关联，尽管作者自己并没有给这个问题下定论。阿伦特从如下悖论出发：难民，这个本来最应该是人的权利之具体体现的人物，却是标识了这个概念的激进危机。她写道：“人权的概念以一个人的存在这种假设为基础。当那些声称相信它的人第一次面对这样的人群时，人权概念就崩溃了：这些人确已失去了其他所有品质与特定关系，除了他们仍然是人。”¹ 在民族国

¹ Arendt, *Origins*, p.299.

家系统中，人的所谓神圣且不可剥夺的权利表明，当它们无法再以属于一国公民之权利的形式出现的那一刻，它们自身就立即丧失所有的保护和现实性。如果对此加以考虑，那么事实上这个问题隐含在1789年的《法兰西人与公民的权利宣言》（*French Declaration of the Rights of Man and Citizen*）这个标题的含混性之中。在“*La déclaration des droits de l’homme et du citoyen*”这个措辞中，人（*homme*）和公民（*citoyen*）这两个词到底是指两个自主的存在，还是形成了一个单一的系统，在其中前者总是包含在后者中？这一点是不明确的。如果是后一种情况，那么人和公民之间所存有的那种关系仍旧不清不楚。从这个角度来看，柏克的怪话——他宁愿说“一个英国人的权利”而不愿说人的不可剥夺的权利——便获得了一种无可置疑的深奥性。

阿伦特只不过提供了一些关于人的权利与民族国家之间关联的重要提示，而她的提议也因此并没有被继续探索下去。“二战”后的那一个时期，对人的权利的工具性强调、以及诸多国际组织所迅猛增添的诸种宣言和协议，最终使得对这一现象之历史重要性的真正理解变得几乎不可能。然而，是时候停止把诸多权利宣言当作关于诸种永恒的、元司法的价值的宣告书，指望它们能约束立法者（事实上不太成功）去尊重诸种永恒的伦理原则。现在，是时候开始根据权利宣言在现代民族国家中的真正历史功能来思考它们了。权利宣言代表了自然生命刻写入民族国家的司法—政治秩序中的那个原始形象。在古代政权中赤裸生命是政治中立的，作为生物性生命隶属于上帝，并且在古典世界中作为“*zōē*”清楚地（至少明显地）与政治生活（*bios*）区分开来。现在，同样的赤裸生命完全进入了国家结构，甚至成为了国家的正当

性和主权的世俗基础。

简单地考察一下 1789 年《宣言》的文本就会发现，正是赤裸的自然生命——出生这一纯粹的事实——在这里作为权利的来源和载体出现。《宣言》的第 1 条宣称：“人自出生起就一直是自由的，并在权利上是平等的。”（从这个角度来看，所有此类宣言中的最严格的表述来自拉·斐德在 1789 年 7 月详述的方案：“每个人都生而具有不可剥夺和不能废除的权利。”）但与此同时，那开创现代性的生命政治并且作为该秩序之基础的自然生命，消失在了公民这个形象中。公民的权利是“有保障的”（根据《宣言》第 2 条：“每个政治组织的目标都是去保存人的自然的、不能废除的权利”）。《宣言》之所以能把主权归于“民族”（根据《宣言》第 3 条：“所有主权的原则在本质上存在于民族之中”），恰恰是因为它已经在政治共同体的核心处刻写进了出生这个要素。因此，民族（nation）——这个词在词源学上来自“nascere”（诞生）——使人之出生这一开放性的循环得以闭合。

第二节

因此，权利宣言必须被看作是从神授皇室主权到民族主权的过度完成的场所。这一转变确保了生命在古代政权崩溃之后出现的新的国家秩序中的纳入性的排除（exceptio）。正如已经看到的，“臣民”在这个过程中被转变为“公民”这一事实意味着，出生，即赤裸的自然生命本身，在这里第一次成为（由于一种我们只是到今天才正在开始看出其生命政治后果的转变）主权的直接载体（这要归功于一个转

变，这个转变所带来的生命政治后果，我们今天才刚刚开始察觉到)。出生的原则和主权的原则——这在古代政权中是被分隔开来的（在那里，出生仅仅标志着一个臣民的出现，即一个主体的出现）——现在无可挽回地统一在“至高主体”的身体上，从而使新的民族国家的基础可以被构建。如果我们忘了奠定现代国家之基础的并不是作为一个自由的、有意识的政治主体的人，而首先是人的赤裸生命，即在从臣民到公民的转变中被授予主权原则的纯粹的出生，那么就不可能理解在19世纪和20世纪现代国家的“民族的”和生命政治的发展与使命。这里所隐含的虚构是：出生立刻变成民族，以至于两者之间没有任何分隔之间隙。只有在如下情况下，权利才属于人（或起源于人）：人是公民的那个即刻消失的地基（因此，人必须永不现身）。

只有理解了权利学说这种根本性的历史功能，我们才能把握权利宣言在20世纪的发展和变异。欧洲的地缘政治秩序在第一次世界大战后被摧毁，出生与民族之间的隐秘差异（scarto）紧接着陷入了一个持久的危机，这时登场的便是纳粹主义和法西斯主义这两个真正意义上的生命政治性运动，它们把自然生命作为至高决断的典型场所。我们习惯于把国家社会主义意识形态的本质浓缩为这样一个词组：“血与土”（Blut und Boden）。当阿尔弗雷德·罗森伯格想表达其党派的世界观时，他诉诸的正是这种重名法。¹ 罗氏写道：“国家社会主义的世界观源自如下信念：土地和血统构成了德意志性（Germanness）之本根所在，因此，

1 中译者注：重名法（hendiadys）指用“and”连接两名词以代替一名词及一形容词的修辞法，如用“death and honour”代替“honourable death”。

一个文化的与国家的政治必须以这两个给定之物作为参照来为自己导向。”¹但是，人们常常忘记，这个在政治上非常确定的表述实际有一个平淡的司法起源。该表述只不过是如下两个标准的简明表达：在罗马法中，这两个标准已被用来确认公民身份（生命在国家秩序中的重要刻写）：“*ius soli*”（出生于某一地域）和“*ius sanguinis*”（出生于作为公民的父母）。在古代政权中，这两个传统的司法标准没有实质意义，因为它们只是表达了一种屈从关系。但经由法国大革命，它们获得了一个新的、决定性的重要性。公民身份现在不再是仅仅确认对皇室权威或一个确定的法律系统的一般屈从，也不再仅仅体现新的平等主义原则（如夏里尔在1792年9月23日的国民大会上提出建议时所坚持认为的；在每一条公共法案中，必须用公民的称谓取代传统的先生[*monsieur*]或阁下[*sieur*]的称谓）；公民身份把生命的新的状态指定为主权的源头与基础，从而字字落地地确认了——引让-丹尼斯·兰居奈斯在大会上所说的——“主权者的成员们”（*les membres du souverain*）。因此，“公民身份”概念在现代政治思想中所拥有的中心性（与含混性），使得卢梭不得不说：“法国没有一位作者……已经理解了‘公民’一词的真正含义。”但也因为如此，在法国大革命的进程中，规介性条文的数目迅猛增加。这些条文明确规定了哪种人是一个公民而哪种人不是，阐明并逐渐限定了“*ius soli*”和“*ius sanguinis*”的领域。直到那时，“什么是法国的？什么是德国的”，这样的问题尚未构成一个政治问题，而仅仅构成了在哲学人类

1 Rosenberg, *Blut und Ehre*, p.242.

学中被讨论的主题之一。经由不断地被重新界定后，这些问题现在开始在根本上变成政治性的，以至于以国家社会主义而言，“谁是德国人？什么是德国的”（以及“谁不是德国人？什么不是德国的？”），这类问题的答案，同最高的政治任务直接重合。归根结底，法西斯主义和纳粹主义皆是对人与公民间关系的重新界定，并且只有被置于民族主权和权利宣言所开创的生命政治语境中，才变得完全可以被理解（无论这看上去有多么悖论性）。

那就是，在与生俱来的权利被宣布是不可剥夺、不能废除的那一刻，一般意义上的人的权利就被划分成主动的权利和被动的权利。在《宪法初论》中。西耶斯已经说得很明确：

自然的、公民的权利，是那些建立社会就为保存它们的权利，而政治权利则是那些靠它们社会才得以形成的权利。为明确起见，最好把第一种权利称作为被动的权利，而把第二种权利称作为主动的权利……一个国家的所有居民都必须享有被动的公民的权利……不是所有的居民都是主动的公民。妇女（至少在目前情况下）、儿童、外国人，还有那些根本不会对公共建制有所贡献的人，必须不能对公共事务有主动的影响力。¹

1 Sieyès, *Écrits politiques*, pp.189-206.

前引那段兰居奈斯的话在界定了“主权者的成员们”之后继续这样说道：“因此，儿童、疯子、未成年人、妇女、那些被处以限制个人自由或贴上耻辱标签之惩罚的人（*punition afflictive ou inflammante*）……都将不能成为公民。”¹

我们不应该把这些区分视为对民主的与平等主义的原则的一个简单限制，视为同那些宣言的精神和文字昭然背反。相反，我们首先应该掌握它们的连贯的生命政治意义。现代生命政治的一个根本特点（在我们的世纪还在继续发展）就是，它不断需要重新界定生命中的界槛，正是该界槛，把什么是内部的同什么是外部的相区别与分隔。一旦它跨越了家宅（*oikos*）之墙，越来越深地渗透入城邦，主权——而不是政治生命——的基础就会即刻转变成一条必须不断被重划的线。一旦“*zoē*”被权利宣言政治化了，诸种使分离出一个神圣生命的区分与界槛就必须被重新界定。当自然生命被完全纳入到城邦中（这如今已发生）时，我们下面就会谈到，这些界槛就跨越诸种黑暗的边界：这些边界将生命从死亡中分隔开来，从而确认一种新的活着的死人，即一种新的神圣人。

第三节

如果难民（他们的数量在 20 世纪继续增加，已经达到了成为今

1 Quoted in Sewell, “Le citoyen,” p.195.

日人类中重要部分的程度) 代表着现代民族国家秩序中那样一个令人不安的因素, 那么这首先是因为通过打破人与公民、出生与民族性之间的连续性, 他们使得现代主权的原始虚构陷入危机之中。通过暴露出生与民族之间的差异, 难民使政治领域的隐秘预设——赤裸生命——在该领域内有那么一个片刻的显现。在这个意义上说, 难民是真正的“权利之人”(man of rights), 正像阿伦特所表明的, 难民是那外在于公民虚构(fiction of the citizen) 的权利之首次但唯一真实的显现——那套关于公民的虚构总是在彻底掩盖权利。然而, 恰恰是这点使得难民这个人物很难在政治上被定义。

自从第一次世界大战以来, 出生—民族之间的纽带已不再能够在民族国家内部行使其正当化功能, 而且这两个词已开始显示出他们无可挽回地从对方那里松脱出来。从这个角度来看, 难民和无国家之人在欧洲的大量增加(短短的一个时期内, 有 150 万白俄罗斯人、70 万亚美尼亚人、50 万保加利亚人、100 万希腊人, 以及以数十万计的德国人、匈牙利人和罗马尼亚人被迫离开自己的祖国), 是两个最重要的现象之一。另一个现象是, 许多欧洲国家同时都制定了诸种司法措施之制度, 允许它们自己人口中一大部分人可以被除去国籍和被剥夺国民资格。在司法秩序中引入这种规定首先发生在 1915 年的法国, 用以处理“敌国”裔的本国国籍公民; 比利时于 1922 年步法国的后尘, 剥夺了那些在战争时有“叛国”行为的公民的国籍; 1926 年法西斯政权颁布了一种类似的法律, 来处理那些已显示出他们自己“不配拥有意大利公民身份”的公民; 1933 年轮到了奥地利。这个过程就这样一直持续发展, 直到那关于“第三帝国公民身份”和“保护德意志

血统与荣誉”的纽伦堡法将该过程推到其发展的最极端顶点：纽伦堡法引入了一个原则，根据此原则，公民身份是某种人们必须证明自己配得上拥有的东西，并因而它总是可以被质疑。纳粹在“最终灭绝方案”期间仍始终坚持的少数几条法规之一是，只有在犹太人被完全剥夺了国民资格——纽伦堡法之后还保留给他们的残余性的公民身份也一并剥除——之后，才能把他们送到灭绝营。

这两个现象——毕竟，它们绝对是彼此关联的——表明，1789年《宣言》把民族主权建立其上的那种出生—民族的关联，到第一次世界大战时已丧失了其自我规约的机制性的力量和权力。一方面，民族国家变得极为关注自然生命，在自然生命内部区分出一种所谓的本真的生命和一种没有任何政治价值的生命（纳粹种族主义和优生学只有被带回到这一语境中才可能被理解）。另一方面，那曾经作为公民权利之预设而具有意义的人的权利，现在却逐渐从公民身份的语境中被分隔出去，并在这一语境之外被使用，为的是想当然地代表和保护一种越来越被驱赶到民族国家之边缘、最终被重新编码为一种新的民族身份的赤裸生命。这些进程的矛盾性特点，当然是各种各样委员会与组织的种种努力以失败告终的原因之一，而国家、国际联盟，以及后来的联合国均依靠这些委员会与组织来应对难民问题和人权保护的问题，从1922年的南森署（Bureau Nansen）到当代（1951年）的难民事务高级专员办事处（High Commission for Refugees）。根据法规，这些组织的行动并不具有一种政治的使命，而是“全然人道主义的和社会的”使命。至为重要的是，每次难民代表的不是单个案例，而是一个群体现象（正如今天越来越经常发生的那样）时，这些组织和单

个国家都证明了他们自身绝对没有能力去解决该问题、甚至没有能力去充分地面对它，尽管他们都庄严地宣称要维护人的“神圣的、不可剥夺的”权利。

第四节

我们今天所经历的人道主义与政治之间的分隔，是人的权利与公民的权利之间的分隔的极端阶段。但在最终的意义上，今日诸种国际委员会所越来越支持的诸多人道主义组织，只能在赤裸生命或神圣生命之形象中来把握人的生命，因此，不管它们本身如何，它们都与自己应该对抗的诸种权力保持着一个秘密的团结。只要看一眼最近为卢旺达难民集资的宣传活动就可以认识到：在这里，人的生命完全被视为神圣生命，即可以被杀死但不能被祭祀的生命（这样做当然有够好的理由），而且，只有这样，它才能成为帮助和保护的对象。为了获得资金，那个卢旺达儿童的“哀求的眼神”——他的照片被展示出来以获取资金，而他本人却“现在正变得越来越难以活下去”——很可能是与国家权力保持完美对称的人道主义组织所需要的当代最生动的赤裸生命的符码。一种同政治相分隔的人道主义必须是成功地在主权的根基上再次制造神圣生命的隔离，而集中营，即纯粹的例外空间，则是人道主义所不能掌控的生命政治典范。

难民概念（以及这个概念所代表的生命之形象）必须与人的权利概念坚决分隔开。而且，我们必须认真考虑阿伦特的主张：人权的命运与民族国家的命运是捆绑在一起的，因此，一方的衰落与危机必然

暗示着另一方的终结。我们必须考虑一下难民是什么：它就是一个界限性的概念。这个概念对民族国家的诸种根本性范畴——从出生—民族之关联到人—公民之关联——激进地提出质疑，并因此有可能为一种早该发生的范畴更新（renewal of categories）而扫清道路。这一范畴更新服务于一种政治，在该政治中，赤裸生命不再被分隔和排除在国家秩序或人权形象之外。

第四节 余论

在马奎·德·萨德的《闺房里的哲学》中，浪子多曼斯（Dolmancé）所读的小册子《再努力吧，法国人，如果你想成为共和主义者》是第一本，可能也是最激进的一本现代性的生命政治宣言。在革命使得出生——赤裸生命——成为主权和诸种权利的基础的那一刻，萨德（在他的整个著述作品中，尤其是在《所多玛的 120 天》中）把政治戏剧作为赤裸生命的一个剧场，在其中，诸个身体的生理性生命通过性态，而显现为纯粹的政治元素。但萨德作品的政治意义，在这本小册子中最为明晰：在该小册子中，每一个公民在其中可以公开召唤任何其他公民以迫使他满足自己需求的那个屋室，是作为最纯粹的政治领域而出现的。从闺房里筛选出来的不仅是哲学¹，而且是——首先是——政治。在多曼斯的方案中，确实，在公共之域与私人之域、政治存在与

1 Lefort, *Écrire*, pp.100-101.

赤裸生命皆彼此换位的那个向度中，闺房完全取代了城邦的位置。

施虐—受虐主义 (sadomasochism) 在现代性中日益增长的重要性，就根源于这种互换。施虐—受虐主义正是那种使一个性伙伴的赤裸生命得以显露的性态技术。萨德不仅有意识地调用同至高权力的类比(他写道：“没有一个男人不想在勃起时当一个暴君”)，而且我们在这里也发现神圣人和主权者之间的对称性：神圣人与主权者共同把受虐狂与虐待狂、受害者与行刑者联系在一起。

萨德的现代性并不在于他预见到了性态是我们这个非政治时代首要的非政治元素。正相反，恰恰因为萨德无与伦比地呈现出性态和生理性生命本身的绝对政治(即“生命政治”)的意义，他可以称得上是我们的当代人。像我们这个世纪的集中营一样，西林城堡中的生命组织的极权主义特征——它细致入微的诸种规制，不放过生理性生命的任何方面(甚至不放过消化功能，它被着魔般地加以法令化并加以宣扬)——根源于这一事实：这里首次提出了一种纯以赤裸生命为基础的人类生命的正常的、集体的(因而政治的)组织。

第三章

不配活下去的生命

第一节

德国最卓越的哲学著作出版商之一菲利克斯·迈纳在1920年发行了一本蓝灰色封皮的小册子——《授权消灭不配让它活的生命》(*Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Leben*)。该书作者是卡尔·拜丁和阿尔弗雷德·霍奇。拜丁是一位德高望重的刑法专家(该书出版前在其封面上加入一段话告知读者,由于拜丁博士在该著印刷期间已去世,这个出版物将被视为“他为人类所做的最后的贡献”)。霍奇则是一位医学教授,他的兴趣在于那些与医学之伦理有关的诸种问题。

这本书之所以值得我们关注,有两个原因。第一,为了解释自杀的不可处罚性,拜丁把自杀构思为人对其自身存在拥有主权的表达。他争论说,由于自杀既不能被理解成一项罪行(例如,违背对自身的义务),但也不能被认为是一件对于法律无关紧要的事,所以“法律没有其他选择,只能把活着的人当作对其自身存在的主权者(al-

Souverän über sein Dasein)”。同对于例外状态的至高决断一样，活着的存在对其自身的主权表现为外部性与内部性之间的一个无从辨别的界槛。因此，司法秩序既不能排除它，也不能纳入它，既不能禁止它，也不能允许它。拜丁写道：“司法秩序容忍这种行动，尽管它自己必须因之而承受实际的后果。司法秩序没有宣称自己有权力禁止它。”²

然而，从这一人对自身存在所拥有的特殊的主权出发，拜丁推导出——这是我们对这本书感兴趣的第二个且更紧迫的原因——为“消灭不配让它活的生命”进行授权的必要性。拜丁仅仅用这一令人不安的表达来指出安乐死的合法性问题，但这个事实不应该让我们低估在欧洲司法界首次出现的如下概念的新颖性和至关重要性：不配让它活（或不配自己活下去，如德语“*lebensunwerten Leben*”文字上所表达的）的生命，连同其隐含的、更为人熟悉的关联物——值得让它活（或值得自己活下去）的生命。因此，现代性之根本性的生命政治结构——决断生命本身的价值（或无价值）——在支持安乐死的一本出于好意的书册中首次得到它的司法阐明。

第一节 余论

拜丁的论文引发了施米特的好奇，这并不令人惊讶。在其《游击战理论》中，在批判把价值这个概念引入法律的语境下，施米特引用

1 Bingding and Alfred Hoche, *Die Freigabe*, p.14.

2 *Ibid.*, p.14.

了拜丁的论文。施米特写道：“决定某种价值的人，总是固定了某种无价值。决定无价值，其意义就在于是要消灭无价值。”¹ 施米特认为，拜丁关于不配活的生命理论与海因里奇·里克特的理念相近。里克特认为，“否定是一项标准，通过它可以确立某物是否属于价值领域”，“评价的真正行为是否定”。在这里，施米特似乎没有注意到，他所批判的价值逻辑与他自己的主权理论很相似——根据其主权理论，常规的真正生命是例外。

第二节

“不配让它活的生命”这个概念对拜丁来说是根本性的，因为它使他可以找到他想提出的司法问题的答案：“杀死生命的不可处罚性是否必须仅限于自杀，一如在当代法律中（除了紧急状态这一例外）那样？还是，它必须延伸至杀死第三方？”据拜丁称，解决方案取决于对下面问题的答案：“是否存在这样的人类生命：他们失去了法律性的善的性质，以至于无论是对具有这种生命的人来说，还是对社会而言，他们的存在皆不再具有任何价值？”拜丁继续写道：

凡严肃地提出这个问题的人，都一定会痛苦地注意到，我们常常不负责任地对待那些最有价值的生命（wertvollsten

1 Schmitt, *Theorie des Partisanen*, p.80, n.49.

Leben), 而另一方面我们又以极大的关切、耐心和精力——常常是彻底徒劳地——试图去维持那些不配让它活的生命生存, 直到自然本身以其残忍的迟到性夺去他们苟延残喘的任何可能性。想象一下一个覆盖着成千上万没有生命的年轻身体的战场, 或者一场夺去了数百产业工人生命的矿井事故, 同时再想象一下我们为精神病人 (Idioteninstitut) 建立的那些机构及浪费在他们身上的治疗——那么我们就不会被这样一个不祥的对比所震惊, 一方面是牺牲最宝贵的人类财富, 另一方面却是极力照顾那些不仅被掏空价值 (wertlosen) 而且甚至应对其做否定性评价的存在。¹

“被掏空价值的生命” (或“不配让它活的生命”) 这一概念首先适用于在生病或遭遇事故后必须是被认定“无法治愈的”那些个体, 他们完全意识到自己的情况、渴望“救赎” (拜丁运用了“Erlösung”一词, 这个词属于宗教语言, 主要指救赎) 并已通过某些方式表达过这一渴望。更成问题的是第二类人的情况, 包括“无法治愈的低能者——或是天生的, 或是在其生命最后阶段转变而成的 (比如那些逐渐瘫痪的人)”。拜丁写道: “这些人既没有生存的意愿, 也没有死亡的意愿。一方面, 他们对死亡没有明确表示同意; 另一方面, 杀死他们也并没有违背任何必须被克服的想活的意愿。他们的生命绝对是漫

1 Bingding and Alfred Hoche, *Die Freigabe*, pp.27-29.

无目的，但是他们却并不觉得这不可忍受。”即使是在这种情况下，拜丁仍旧认为没有理由，“不去授权杀死这些人，无论是司法的、社会的还是宗教的理由，他们只不过是真实人类的令人恐惧的颠倒形象（Gegenbild）”¹。至于谁能授权消灭的问题，拜丁提议，由病患自己（当他有能力如此做时）做出最初的提议，或者由医生或近亲做出，而最后的决断则取决于由一个医生、一个精神病医生与一个法官组成的国家委员会。

第三节

我们在此的意图不是要对安乐死这一困难的伦理问题采取一个立场。直到今天，在某些国家，这个问题仍在医学争论中占据着一个重要位置，并且引发歧见。我们也不关心拜丁在宣称自己支持一般允许安乐死时的激进态度。对我们的探究来说更有趣的是如下事实：与活着的人对其自身生命所拥有的主权直接对应的是关于一个界槛的确定。超过这个界槛，生命就不再具有任何司法价值，因此可以被杀死而不犯杀人罪。“被掏空价值的生命”（或“不配让它活的生命”）这个新的司法范畴完全对应——即使在一个显然不同的方向上——神圣人的赤裸生命，并且很容易就能延展到拜丁所想象的界限之外。

这就好像生命的每一次价值稳定化和每一次“政治化”（这最终

¹ Bingding and Alfred Hoche, *Die Freigabe*, pp.31-32.

隐含在个体对其自身存在的主权中)，必然暗示着一个与界槛有关的新决定。一旦超越该界限，生命就不再具有政治相关性，变成仅仅是“神圣生命”，因此可以被灭除而不受惩罚。每个社会都设定了这一界限；每个社会都决定了它的“神圣人”将是谁——就连最现代的社会也如此。甚至有可能，自然生命在国家司法秩序中的政治化和纳入性的排除（*exceptio*）所依赖的这个界限，所做的仅仅只不过是将自身延展到西方历史中，并且现在——在具备民族主权的国家的新的生命政治视域中——已进入到每个人的生命和每个公民之中。赤裸生命不再局限于一个特殊的地方或一个确定的范畴。它现在存在于每个活着的存在的生物性身体内。

第四节

在纽伦堡进行的对医生的审判期间，证人弗里兹·曼内克医生陈述道，他曾听到海弗里曼医生、巴内恩医生和布莱克医生在1940年2月柏林的一次机密会议上通知说，第三帝国刚刚颁布了一些措施，授权“消灭不配让它活的生命”，尤其是无法治愈的精神病患者。这个消息不是十分准确，因为出于种种原因，希特勒不愿意给他的安乐死项目赋予明确的法律形式。但可以肯定的是，拜丁所炮制的那个给所谓的“仁慈之死”或“体面死亡”（根据纳粹政权的卫生官员们常用的一个委婉说法，“*Gnadentod*”）赋予司法依据之规划的重新显现，与国家社会主义生命政治的决定性发展是一致的。

没有理由怀疑，使希特勒和希姆莱在他们上台后立即实行安乐

死项目的“人道主义”考量不是善意的，就像拜丁和霍奇从他们自己的观点出发，善意地提出“不配让它活的生命”这一概念。出于各种原因，包括预料中的来自基督教组织的反对，该项目几乎没有实行。一直到1940年初，希特勒才做出决定：不能再拖延这个项目了。因此，让无法治愈的患者安乐死的项目（Euthanasie-Programm für unheilbaren Kranke）在可能助长滥用和错误的情况（包括战时经济和越来越多用于犹太人和其他不受欢迎的人的集中营）下被付诸实施了。然而，在其所持续的15个月的过程中（由于越来越多的主教和亲属的抗议，希特勒于1941年8月终止了它），该项目从一个理论上人道主义的项目转变成为一场大灭绝工程。这个转变绝对不是仅仅由当时情境所决定。符腾堡州的格雷芬尼克镇曾是最大的安乐死项目中心之一的所在地，它的名字一直可悲地与这件事连在一起。不过在哈德默（黑森州）、哈瑟姆（靠近林茨市），以及第三帝国的其他城镇都存在类似的机构。纽伦堡审判的被告和证人所提供的证言，给了我们充分准确的信息来了解格雷芬尼克项目的组织。医疗中心每天接收大约70人（从6岁到93岁），这些人是从德国各家精神病医院中无法治愈的精神病患者中挑选出来的。负责格雷芬尼克医疗中心的舒曼和鲍姆哈德医生给病人进行一个综合检查，然后决定他们是否满足项目所指定的要求。在大多数情况下，病人会在他们到达格雷芬尼克的24小时内被杀死。他们先是被迫服用两个单位剂量的吗啡东莨菪硷，然后被送进毒气室。在其他机构（例如在哈德默）中，病人被迫服用强剂量的鲁米诺、佛罗拿和吗啡而被杀死。经计算，6万人以这种方式被杀死。

= 第五节

有人曾经提到指导国家社会主义生命政治的优生学原则，以解释希特勒何以要在如此不利的情况下仍固执推进其安乐死项目。不过，从一个严格的优生学视角来看，安乐死却并非完全必要；不仅防止遗传病和保护德国人民遗传性健康的法律已提供了对基因性精神病的一个充分防御，而且那些作为该计划实施对象的无法治愈的病人——主要是儿童和老人——在任何情况下都无法自我繁殖（从优生学观点来看，重要的显然不是消除显型疾病，而恰恰是消除基因组）。此外，绝对没有理由认为这个项目与经济上的考虑有关联。正相反，这个项目在国家机器全力作战的时候，构成一个巨大的组织负担。那么，尽管完全意识到该项目不得人心，为什么希特勒仍然要不惜一切代价将它付诸实施？

剩下的唯一解释是，打着解决一个人道主义问题之幌子的这个项目，其实是至高权力——在新的国家社会主义国家生命政治使命的视域下——决断赤裸生命的一个操作。“不配让它活的生命”这一概念显然不是一个包含着个体诸种期待与正当欲望的伦理概念。相反，它是一个政治概念，在其中有争议的是至高权力立基其上的神圣生命——它可以被杀死但不可以被祭祀——的极度变形。如果安乐死有助于这种交换，这是因为在安乐死中，一个人发现自己能够在另一个人身上去分隔“zoē”和“bios”，并且能够在他身上分离出一种类似于可被杀死的赤裸生命的东西。但从现代生命政治的视角来看，安乐死处于如下两者的交叉点上：（1）至高权力对可被杀死的生命的决断，

和（2）对照料民族之生物性身体的承担。安乐死标志着生命政治必然变为死亡政治的那个转折点。

此处变得很清楚的是，拜丁把安乐死转变成一个司法—政治概念（“不配让它活的生命”）的努力，是如何触及一个关键性的问题的。如果确实是决断例外状态的主权者，有权力决断哪个生命可以被杀死而不犯杀人罪，那么在生命政治时代，这一权力已从例外状态中解放了出来，转变成一种决断生命从哪一点开始不再具有政治相关性的权力。当生命成为最高的政治价值，不仅生命之无价值的问题因此被提出来（像施米特所提议的那样），而且更进一步地，至高权力的终极地基似乎也在这一决断中岌岌可危。在现代生命政治中，主权者（至高者）是这样一个人：他决断生命的价值与无价值。生命——经由权利宣言生命本身已被授予了主权原则——自身现在变成了一种至高决断的场所。在如下意义上，元首代表的正是生命本身：恰恰正是他，决断了生命本身的生命政治连贯性。正因如此——根据一种对纳粹法学家们来说最重要的理论（后面我们将讨论这种理论）——元首的话，直接就是法律。也正因如此，安乐死问题是一个绝对现代的问题——纳粹主义，作为第一个激进生命政治的国家，不能不提出这个问题。而且亦正因如此，安乐死项目的某些明显的困扰与矛盾，只有在它们被置入其内的那个生命政治语境下才能被解释。

因负责该项目而在纽伦堡被判死刑的医生卡尔·布兰德和维克特·布莱克，在被定罪后声称他们不感到有罪，因为安乐死问题将再次出现。他们预言的精准性，是无可否认的。但更有趣的是，当主教们把该项目公之于众时，医疗组织方面竟可能会是没有彻底抗议。安

乐死项目不仅与希波克拉底誓言——“我不会给任何人致死的毒药，即使他请求我给他”——相矛盾，而且进一步地，由于没有任何法律措施保证实施安乐死不会受到惩罚，参与项目的医生们本可能会发现自己处于一个脆弱的法律状态（最后这条状况确实引发出了许多法学家和律师的抗议）。事实是，国家社会主义的第三帝国标志着医学和政治的整合——这是现代生命政治的根本性特征之一——开始采取其最终形式。这暗示着，关于赤裸生命的至高决断从严格政治性的动机与领域而被转移到一个更为含混的地带，在那里医生与主权者似乎互换了角色。

第四章

“政治，或给一个人民的生命赋予形式”

第一节

1942年，巴黎的德国研究所决定出版一本书，旨在使法国的盟友和盟国了解国家社会主义政治在健康和优生问题上的特点与优点。该书是在这些领域最权威的德国专家们（比如尤根·费歇尔和奥特马·冯·维斯切尔）以及负责德国医疗政治的其他人物（比如理贝罗·康蒂和汉斯·瑞特）所做的论述之结集，并有一个意味深长的书名《国家与健康》（*État et santé*）。在国家社会主义政权的所有官方和半官方的出版物中，本书也许是最明确地将生物性生命的政治化（或生物性生命的政治价值）以及整个政治视域随之所发生的转变作为主题的。瑞特写道：“在我们之前的几个世纪中”，

诸种人民之间的巨大冲突或多或少是由保证国家财产的必要性所引起的（对于“财产”，我们所指的并不仅仅是国

家的领土，还包括它的物质性的内容)。因此，邻国可能扩张领土的威胁常常是冲突的肇因。在这类冲突中，为视为实现期望目标之工具的个体们被忽略了。

只有在本世纪初的德国，从诸种明显自由主义的理论出现开始，人的价值才最终被加以考虑和界定，即使是以一种当然是基于那些支配着经济的自由主义形式和原则的方式。……虽然赫尔费里奇 (Helferich) 估计德国的国有资产大约为 3.1 亿马克，但扎恩 (Zahn) 观察到，除了这一物质财富以外，德国还有一个值 10.61 亿马克的“活的财富”。¹

据瑞特称，国家社会主义最大的新颖之处在于如下事实：这种活的财富现在进入了第三帝国诸种利益与算计的前台，创建了一种新的政治。这种政治首先从制定一种“将人民的活的价值考虑在内的预算”²开始，然后提议承担起照管“民族的生物性身体”³的责任：“我们正在迈向生物学和经济学的一个逻辑性的综合。……政治将越来越必须有能够实现这种综合，这种综合在今天也许只处于它的初始阶段，但它仍然使我们认识到生物学力量和经济学力量的相互依存是一个无法避免的事实。”⁴

1 In Verschuer, *État et santé*, p.31.

2 Ibid., p.34.

3 Ibid., p.51.

4 Ibid., p.48.

因此，医学之意义和责任的激进转变越来越被整合入国家的诸种功能和机构之中：“正如经济学家和商人负责诸种物质价值的经济，医生负责诸种人类价值的经济。……医生为一种合理化了的人类经济做出贡献，并且他认识到人民的健康水平是经济收益的前提条件，这是绝对必要的。……生物性的实体和物质性的预算的诸种波动，通常是并行的。”¹

这个新的生命政治的各项原则是由优生学规定的。优生学被理解为关于一个人民之基因遗传的科学。福柯曾记录道：管治科学从18世纪开始这一事实越来越重要。在18世纪，通过尼古拉斯·德·勒梅尔、约翰·彼得·法兰克和J. H. G. 冯·朱斯蒂，管治科学把对人口的整体照料作为它明确的目标。²从19世纪末开始，弗朗西斯·加尔顿的著作为管治科学的运作提供了理论背景。现在，管治科学的运作已经变成了生命政治。与一种普遍的偏见相反，纳粹主义并未将自身限制在仅仅为了自己诸种目的而利用和扭曲科学概念。观察到这点很重要。国家社会主义意识形态与当时的社会科学和生物科学——尤其是优生学——之间的关系，要更为亲密和复杂，同时也更为令人不安。看一下维斯切尔（看上去可能很令人震惊的是，他甚至在第三帝国覆灭后仍继续在法兰克福大学教授遗传学和人类学）和费歇尔（柏林的凯泽·威尔海姆人类学研究所所长）的论述，无疑就会明白：当时的遗传学研究——当时该领域研究刚在染色体中发现了基因的位置序列

1 In Verschuer, *État et santé*, p.40.

2 Foucault, *Dits et écrits*, 4: 150-161.

（费歇尔写道，“那些基因就像一条项链上的珍珠那样排列着”）——给国家社会主义生命政治提供了其基本的概念结构。费歇尔写道：“种族不是由这个或那个可测度的特征之集合所决定的，它不像颜色由诸种色谱集合而成那样。……种族是且仅仅是基因遗传。”¹ 因此，并不令人意外的是，在维斯切尔和费歇尔看来，典型的参照性研究是 T. H. 摩根和 J. B. S. 哈尔登对果蝇的实验，以及——更一般地说——英语世界的遗传学所做的相同研究。这些实验在相同的年份间使得第一张男性 X 染色体图谱得以形成，并且首次对诸种遗传性的病理性体质进行了某种程度的确认。

但新的事实是，这些概念没有被当作一个至高决断的诸种外部标准（有约束性的标准）：相反，它们本身是直接政治性的。因此，同那个时代的诸种基因理论相匹配，种族概念被定义为“一群表现出其他群体所缺乏的某种纯合基因组合的人”²。然而费歇尔和维斯切尔都知道，根据这个定义，一个纯粹的种族几乎是不可能确认的。（尤其是，犹太人和德国人在严格意义上都不构成一个种族——希特勒也清楚地意识到这一点，不管是在写《我的奋斗》时，还是在做出“最终灭绝方案”之决断时）。因此，“种族主义”（如果我们把种族理解为一个严格的生物学概念的话）并不是一个最正确的表示第三帝国的生命政治的术语。相反，国家社会主义生命政治是在某种视域内运作，而该视域中，从 18 世纪的管治科学继承来的，现在妥切地立基在优

1 In Verschuer, *État et santé*, p.84.

2 Ibid., p.88.

生学关切上的“照料生命”被绝对化了。通过区分政治（Politik）和管治（Polizei），冯·朱斯蒂指派给前者一个纯粹否定性的任务，即同国家的外部 and 内的敌人战斗，而指派给后者一个纯粹肯定性的任务，即照料和发展公民的生命。国家社会主义生命政治——以及甚至是第三帝国之外的现代政治的相当一部分——不可能被把握，如果不把它理解为必然意味着管治和政治之间差异的消失：管治现在变成了政治，而照料生命与同敌人战斗变得相重合。我们在《国家与健康》的导言中读到：“国家社会主义革命希望诉诸以下力量：想要排除诸种导致生物性退化之因素的力量，和维持人民之遗传性健康的力量。因此，它的目标是增强作为一个整体的人民的健康，消除诸种损害民族之生物性成长的影响因素。这本书不是讨论只与一国人民有关的问题；它提出了诸种对整个欧洲文明都至关重要的问题。”只有从这个视角才有可能把握灭绝犹太人的全部意义——在对犹太人的灭绝中，管治与政治、优生学动机与意识形态动机、对健康的照料与同敌人的战斗变得绝对无可区分。

第二节

几年之前，维斯切尔曾出版了一本小册子。国家社会主义在该书中找到了很可能是其最严谨的生命政治表述：“‘新的国家知道，唯一的任务就是去实现那些对于保护人民来说必不可少的条件。’元首的这些话意味着，国家社会主义国家的每项政治行动，都是服务于人民的生命……我们如今知道，只有种族性的优点以及人民之身体

(*Volkskörper*) 的遗传性健康得到保存，人民的生命才有保障。”¹

这些话所建立的政治与生命之间的关联，并非（像对种族主义的一种常见但完全不充分的阐释所主张的那样）仅仅是一种工具性的关系，好像种族是一种只需要被保护的简单的自然给定物。现代生命政治新颖之处在于如下事实：生物性的给定物本身是直接政治性的，正如政治之域本身直接是生物性的给定物。维斯切尔写道：“政治，即赋予人民的生命以形式（*Politik, das heißt die Gestaltung des Lebens des Volkes*）。”² 因权利宣言而成为主权之基础的生命，现在变成了国家政治的主体—对象（因此，国家政治越来越多地以“管治”形式出现）。但只有根本上以民族的生命为基础的国家，才能把型构和照料“人民的身体”当作自己的首要使命。

因此就产生了那种表面上的矛盾：根据该矛盾，一种自然给定物倾向于将自身呈现为一项政治任务。维斯切尔继续写道：“生物性的遗传确实是一种命运，相应的，我们证明了自己是这一命运的主人，因为我们把生物性的遗传作为被指派给我们的、而且我们必须完成的任务。”这种把自然的遗传性转变为一种政治任务，可能再好不过地表达了纳粹的生命政治的悖论性，以及它必定会使生命本身服从于一种不停止的政治动员的必然性。本世纪的极权主义是以生命和政治的这一动态的合一性为基础的：如若没有这两者的动态合一性，极权主义将始终不可理解。如果纳粹主义在我们看来仍是一个谜，如果它

1 Verschuer, *Rassenhygiene*, p.5.

2 *Ibid.*, p.8.

与斯大林主义的亲近性（汉娜·阿伦特非常坚持这点）仍是无法解释的，那么，这是因为我们没能把整个极权主义现象放置于生命政治的视域中。当生命和政治——它们原初是被分隔开的，通过只有赤裸生命存在其中的例外状态这个无主之地（no man's land）¹而被关联在一起——开始合为一体时，所有的生命都变成神圣的，所有的政治都变成了例外。

第三节

只有从这个视角来看，我们才能理解为什么关于优生学的法律恰恰是国家社会主义政权第一批颁布的法律之一。1933年7月14日，希特勒上台几周后，“关于遗传性疾病之持续的预防”的法律就颁布了。它规定：“对于那些患有遗传性疾病的人，如果有医学证据表明他们的子女极有可能患上严重的遗传性的身体或精神疾病，他们可能要接受外科绝育手术。”1933年10月18日，经由“保护德国人民的遗传性健康”的法律，优生的立法被扩展到了婚姻。该法律规定：

以下情况不可以结婚：（1）当未婚夫妇的一方患有有可能严重威胁配偶或后代的传染病时；（2）当未婚夫妇的一方被

1 中译者注：“no man's land”指那些尚未被人所占领的土地，或因为多个国家同时主张在政治上的所有权，基于恐惧或不确定而暂时留待日后裁决的争议地带。国内多译成“三不管地带”。

隔离或暂时住院时；(3) 当未婚夫妇的一方虽然没有住院，但患有可能使婚姻显得不符合民族共同体之需求的精神病时；(4) 当未婚夫妇的一方患有 1933 年 7 月 14 日颁布的法律所列的遗传性疾病之一时。

只要这些法律被限制在优生学领域，那么它们的意义以及它们被颁布的迅速程度就无法被把握。此处关键在于：对纳粹来说，这些法律具有一种直接政治性的特点。如此，它们与关于“第三帝国公民身份”和“保护德意志血统和荣誉”的纽伦堡法是不可分割的。这两项纽伦堡法把犹太人变为二等公民，禁止犹太人和正式的公民结婚（以及其他此类禁止）；它们还规定：即使雅利安血统的公民也必须证明自己是配得上德意志荣誉的（这使得每一个人都有被剥夺公民权的可能性）。授权歧视犹太人的这两项法律几乎完全垄断了对于第三帝国之种族政治的学术兴趣。然而，只有当这些关于犹太人的法律被带回到国家社会主义的立法和生命政治实践的一般语境中时，它们才能被充分理解。这一立法与这一实践，并不能简单地缩减等同为纽伦堡法，或是驱逐入集中营的举动，甚或“最终灭绝方案”：20 世纪的这些决定性事件皆根源于对一项在其中生命与政治合而为一的生命政治任务的无条件承担（“政治即赋予人民的生命以形式”）。只有当这些事件被带回到它们的“人道主义的”语境中，它们的非人性才能被测度出来。

当它的生命政治项目展现出其死亡政治面貌时，纳粹帝国下决心把它本身的范围扩展到所有公民。要证明这点，没有什么比希特勒在战争最后几年中所提议的诸种项目里的如下这种更好了：“在全民 X

光检查后,元首将获得一张病患(尤其是那些肺病和心脏病患者)名单。根据新的帝国健康法……这些家庭不再能同公众生活在一起,不再被允许生育。对这些家庭的处置将取决于元首的进一步命令。”¹

第三节 余论

正是政治与生命的这一直接合一性,使得我们有可能看清楚 20 世纪哲学的那桩丑闻:马丁·海德格尔与纳粹主义的关系。只有当这种关系被放置于现代生命政治的视角下,它才可能获得其妥切的重要性(而这正是海德格尔的指控者们和辩护者们皆未能做到的事)。海德格尔思想的伟大创新(这一创新没有躲过达沃斯 [Davos] 最细心的观察家们的眼睛,比如弗朗兹·罗森茨威格和艾曼纽·列维纳斯)在于,它完全以事实性(facticity)为根基。正如已发表的 20 世纪 20 年代早期的课程讲演稿所表明,在海德格尔这里,本体论从一开始就是作为一种关于事实性生命的阐释学而出现。经由一个循环结构,此在(Dasein)在其诸种存在方式中,成为于其自身而言的一个问题。而这个循环结构,仅仅只是对事实性生命的根本体验的一个形式化。在这种体验中,不可能对生命和它的实际情况、存在(是)和它的诸种存在(是)方式做出区分。而且对于这种体验而言,传统人类学的所有区分(诸如精神与身体、感觉与意识、我与世界、主体与财产等区

¹ Quoted in Arendt, *Origins*, p.416.

分) 都被废除了。对海德格尔来说, 事实性的核心范畴不是——对埃德蒙·胡塞尔来说则是——偶然性 (Zufälligkeit), 即某物偶然处于某种方式和处在某个地方, 然而也可能偶然处在别的地方或其他方式, 等等。毋宁说, 事实性的核心范畴是堕人性 (Verfallenheit), 它是这样一个存在的特性: 这个存在以自己的存在方式且必须以自己的存在方式而存在。事实性并不简单地意味着偶然以某种方式和在某种状况中存在, 而是意味着决断性地采用这个方式和采取这个状况: 通过该方式与状况, 给定之物 (Hingabe) 必须被转变成一项任务 (Aufgabe)。于是, 此在——存在于此处 (Being-there), 那个就是他的此处的人——开始被放置到了一个无可区分的地带: 在那里, 关于人的所有传统界定都无法辨识, 并标志了这所有传统界定的确然瓦解。

在一篇写于 1934 年的文章中 (此文甚至在今天很可能仍然是对理解国家社会主义的最有价值的贡献), 列维纳斯证明了自己是最先强调这种新的对人的本体论界定与隐含在希特勒主义中的哲学之某些特点之间存有诸多相似之处的学者。根据列维纳斯的看法, 犹太—基督教思想和自由主义思想皆力求使精神摆脱感官的束缚与历史社会情境的束缚 (精神发现自身被抛入其中), 而获得一个禁欲式的解放, 从而最终在人和他的世界中区分出一个理性的王国和一个身体的王国 (前者与后者之间的对立无可缩减)。列维纳斯提出, 希特勒的哲学相反却是立基于对历史的、生理的和物质的情境的一个绝对无条件的担当 (在这方面相似于马克思主义), 这种情境被看作是精神与身体、自然与文化的一个无可销解的凝合。

身体不仅仅是把我们与动荡的物质世界联系在一起的一个幸福的或不幸的意外。身体与自身（Self）黏附在一起，这一黏附本身是有价值的。这一黏附性是我们无法逃离的；而且，任何隐喻都无法把这一黏附性同一个外在对象的在场混淆起来；它是一种统一，这个统一不会通过任何方式去改变结局¹的悲剧性性格。因此，这种对自身和身体的合一性的感觉……将不会使那些想以此为起点的人，在这种合一性的深处重新发现一个自由的精神的双重性：自由的精神既受缚于身体，又与身体相斗争。相反，对这类人来说，精神的全部本质就在于它受缚于身体这个事实。把精神同它早已涉及的诸种具体形式分隔开来，就是背叛适于由之开始的那种感觉的原初性。对身体的这种感觉——西方精神从未自我满足于这种感觉——的重要性，构成了一种关于人的新的概念的基础。生物性之域，伴随着其所包涵的不可避免性概念，变得不再仅仅是精神生命的一个对象。生物性之域变成了精神生命的核心。血统的神秘推动力、遗传的吸引力，以及身体作为一个谜一般载体的过去，失去了它们作为问题——有待一个至高的自由的自我来提出解决方案的问题——的特点。自我为了解决这些问题不仅引入了这些问题的诸种未知因素；而且，自我亦正是由这些因素所构成。人的本质不再是自由，而是一种束缚……通过受缚于他的身体，人看到他自己拒绝了那逃离他自己的力量。对他来说，真理不再是对一个外部景像的沉思；相反，真理存在于一个戏剧中，而人自己就是

1 中译者注：结局（finality）此处即意指人的死亡、人的必死性。

戏中的演员。正是在他的整个存有（whole existence）——其中包括诸多无法回头的事实——的重压下，人才会说“是”或“不”。¹

尽管列维纳斯的文本写于他的老师仍狂热地支持纳粹主义之时，海德格尔这个名字却通篇没有出现。但此文于1990年在《批判研究》杂志中重新刊登时所增加的注释，使人不再怀疑这个论题。²但留心的读者们必须以言外之意的阅读法才能领会它——作为一种“根本恶”的纳粹主义的可能性状况就存在于西方哲学本身之中，尤其是在海德格尔主义本体论之中：“一种被刻写进关于‘存在之对存在的关照’的本体论中的可能性，存在所关照的是这样一种存在，‘对于它，存在本身在其存在中就是一个问题’（dem es in seinem Sein um dieses Sein selbst geht）”。³

可能没有其他话能更清楚地表明：纳粹主义植根于同样的事实性体验。海德格尔从这一事实性体验出发，并且在《校长致词》中用“意愿或不意愿一个人自己的此在”这一表述作为总结。只有这一根本性的相近性，可以解释海德格尔如何能在其1935年的讲义《形而上学导论》中写出如此露骨的文字：“那些如今被当作国家社会主义的哲学四处兜售的著作与这个运动的内在真理和伟大性（全球技术与现代人之间的遭遇）没有任何一点点的关系；这些著作全部都是由那些

1 Levinas, “Quelques reflexions”, 1934], pp.205–207.

2 中译者注：这个论题就是指，列维纳斯该文的批判矛头指向的实是其老师海德格尔。

3 Levinas, “Reflections on the Philosophy of Hitlerism.” p.62.

在‘价值’和‘总体性’这滩浑水中摸鱼的人写出来的。”¹

从海德格尔的视角来看，国家社会主义的错误以及对其“内部真理”的背叛，在于它把事实性生命的体验变成了一种生物性的“价值”（因此，海德格尔屡次以轻蔑的态度提到罗森伯格）。虽然海德格尔之哲学天赋的最伟大的成就是阐明了令事实性无法将自身呈现为一个事实的诸种概念性范畴，但纳粹主义最终把事实性生命完全禁闭在一种客观的种族界定中，因而弃置了它最初的启发性。

然而，除却这些差异，并且从让我们感兴趣的视角来看，事实性体验的政治意义是什么？对海德格尔和国家社会主义来说，生命无需为了成为政治而去僭取诸种外在于它的“价值”：生命在其事实性中直接就是政治性的。人（man）不是这样一种活的存在——为了成为人（human）而必须废除或超越他自己——人不是一种精神与身体、自然与政治、生命与逻各斯的二元性，而是坚决地被置于它们的无可区分的那个点上。人（man）不再是那种必须超越自己以迈向人类（human being）的“人形”动物；人的事实性的本质已经包含了一种运动：一旦掌握了这种运动，它就将他构建成为此在，并因而构建成为一种政治性存在（“polis 意指场所，即‘此’[Da]，亦即此在——此在是历史性的——在何处和如何存在”²）。但这意味着，事实性体验在一个向度中，就等同于例外状态的一个史无前例的激进化（伴随着例外状态所具有的自然与政治、外部与内部、排除与纳入之间的无可

1 Heidegger, *Einführung*, p.152.

2 Ibid., p.117.

区分性)。在该向度中，例外状态倾向于变成常规。这就好似神圣人的赤裸生命（至高权力就建立在排除神圣人之赤裸生命的基础之上），通过把自己假定为一个任务，现在变成明显地且直接地是政治性的。然而这恰恰是现代性的生命政治转向的特征——我们发现自己仍身处于现代性的生命政治转向的状况之中。而且这也是纳粹主义和海德格尔思想的激进分歧点。纳粹主义从一种生物学与优生学的关键角度来确定神圣人的赤裸生命，把它变成不间断地决断价值和无价值的地点。在该地点上，生命政治不断转变成死亡政治，集中营也随之变成了绝对的政治空间。另一方面，在海德格尔那里，神圣人——它自身的生命总是在其每一个行动中构成问题——相反变成了此在，即，存在与诸种存在方式、主体与诸种品质、生命与世界的不可分隔的统一体，此在“自身的存在在其存在本身中构成问题”。如果在现代生命政治中生命直接就是政治，那么在这里，这种统一体——它自身具有一种不可撤销的决断的形式——从任何外在的决断那里撤回，而显现为一种无可销解的凝合，在其中不可能分离出像赤裸生命一样的东西。在例外变成常规的状态中，与至高权力相关联的神圣人的生命就会转变成一种权力似乎不再能控制的存有（existence）。

第五章

“人类豚鼠”

第一节

1941年5月15日，一段时期以来一直进行高空抢救手术实验的罗切医生写了一封信给希姆莱。他在信中问道：考虑到他的研究对德国飞行员之生命的重要性、他的实验对“人类豚鼠”（Versuchspersonen）构成的致命风险，以及从对动物的实验中得不到任何有用东西这一事实，是否有可能提供给他“两到三名职业罪犯”以供实验之用？当时空战已经进入高空飞行的阶段，在这样的状况下高压舱被破坏或飞行员不得不跳伞逃离飞机，毙命的风险很大。罗切与希姆莱的通信（信被全部保存了下来）的最终结果是，在特别容易找到“人类豚鼠”的达豪（Dachau）安装一个压缩舱，继续进行实验。我们仍留存有对一位37岁健康的犹太“人类豚鼠”进行实验的记录（附有照片），他受到的压力相当于在12000米高空受到的压力。记录上写道：“4分钟后，“人类豚鼠”开始出汗和猛摇她的头；5分钟后，产生痉挛；6至10分

钟时，呼吸加快并失去意识；10至30分钟时，呼吸减缓至每分钟3次，然后完全停止。与此同时，皮肤颜色变成青紫色，嘴边出现涎沫。”后面紧接着的是对尸体进行解剖以确定任何可能的器官损伤的报告。

在纽伦堡审判中，德国医生和科学家们在集中营所进行的这些实验，被普遍地认为是国家社会主义政权历史上最臭名昭著的篇章之一。除了有关高空抢救手术的实验，在达豪还进行了有关在冰水中生存的可能性和盐水的可饮用性的实验（设计这些实验也是意在有助于抢救落入海中的船员和飞行员）。

在冰水实验中，“人类豚鼠”们被强行浸泡在冰水里直到失去意识，而研究者则仔细分析他们的体温变化和复苏的可能性。尤其荒诞的是所谓的动物体温回升实验，在该实验中，“人类豚鼠”被置放在两个赤裸女人——她们也是从关押在集中营的犹太人中选出来的——之间的一张小床上。记录文件描述了一个“人类豚鼠”能够发生性关系，而这促进了恢复的过程。另外，用于盐水之可饮用性实验的“人类豚鼠”则选自那些身有黑色三角标记的囚犯（譬如吉普赛人；这个标记和黄色星星标记一起应被牢记，因为其象征着对一个毫无抵抗力的人群进行种族灭绝）。这些“人类豚鼠”被分成三组：一组必须完全滴水不沾；一组只喝盐水；一组喝混合有“Berkazusatz”的盐水——根据研究者的看法，“Berkazusatz”是一种能减轻盐水的伤害的化学物质。

另一个重要的实验领域涉及接种脑髓膜炎细菌和传染性肝炎病毒，以期制成预防这两种传染病的疫苗。这两种传染病尤其威胁到身处生活最艰难的前线的德国士兵的健康。此外，利用化学物质或射线

进行非手术绝育的实验——这有助于第三帝国的优生政治——对实验对象来说特别严酷和痛苦。有时，肢体移植和细胞炎症等实验也会进行。

第二节

阅读一些幸存的“人类豚鼠”的证词（有些实验对象的证词，在[关于实验的]现存记录中就有直接描述），是一个如此残忍的体验，以至于往往会诱使人把这些实验仅仅看作是与科学研究无关的施虐性犯罪的行为。但不幸的是，我们不能这样做。首先，进行实验的一些（当然不是全部）医生因其研究而受到科学共同体的极大尊崇。例如，负责绝育项目的克劳伯格教授，就是检验孕酮药效的“克劳伯格测试”的发明者，这一测试直到直到几年前还在妇产科被普遍运用。指导盐水可饮用性实验的施罗德教授、贝克-福瑞廷教授和伯格布罗克教授，他们享有如此好的科学名誉，以至于在他们被宣判有罪之后，一批来自不同国家的科学家向1948年的国际医学大会递交了一份请愿书，为的是“不使这些科学家与在纽伦堡被宣判的其他犯罪医生混为一谈”。在审讯中，被认为对纳粹政权并无同情的法兰克福大学化学教授沃拉特教授在法庭上作证说：“从科学观点来看，这些实验的准备是卓越的”——如果考虑到“人类豚鼠”们在实验过程中达到一种完全虚脱的状态，以至于两次试图从地上的破布中吸取淡水，那么，“卓越的”这个形容词就显得相当奇怪了。

以下事实无疑更令人不安（被告方所提供，并为法庭指定的专家

证人所证实的科学文献明确展现了这一点)：用囚犯和被判死刑的人来做实验在 20 世纪已大规模地进行了多次，特别是在美国（而大多数参加纽伦堡审判的法官正是来自这个国家）。在 1920 年，为了找到治疗疟疾的药剂，美国监狱中的 800 多个犯人感染上疟疾。还有戈德伯格在 12 个死囚身上做的实验——这些死囚得到承诺，如果他们经受实验后能活下来，将获得减刑——在有关糙皮病的科学文献中被广泛地视为典范。在美国之外，第一批有关脚气病菌培养的实验是由 R.P. 斯特朗在马尼拉对死囚进行的（有关该实验的记录没有提到那些犯人参加实验是否是自愿的）。此外，被告方还引用了基努（夏威夷）的案例：他为了得到赦免而接受感染麻风病的实验，并在实验后死了。

面对这份文件，法官不得不把冗长的讨论专注在标准的确认上：在什么标准下可以允许对“人类豚鼠”进行科学实验。获得普遍认同的最终标准是：必须得到被实验者本人明确且自愿的同意。美国的一贯做法——正如向法官递交的在伊利诺斯州使用的一份表格所显示——是让囚犯签署一份声明，其中包含内容如下：

我承担这次实验的全部风险，并且声明免除芝加哥大学、所有参与此次实验的技术人员和研究人员、伊利诺斯州政府、州监狱管理会和其他所有官员的任何责任，即使我的继承人和代理人对此反对。因此我宣布，放弃对这次实验可能造成的任何伤害、疾病，甚至死亡提出索赔的权利。

这类文件明显的虚伪性，无法不让人感到困惑。谈论一个被判死

刑的人或一个必须受到严厉惩罚的被拘押的人的自由意志和同意，至少是可以质疑的。可以肯定的是，即使被关押在集中营的人们签署了相似的声明，在那里所进行的诸种实验也不会被认为是在伦理上可允许的。此处，那种对个体自由意志的怀有良好初衷的强调所拒绝承认的是如下状况：“自愿同意”这一概念对一个被拘押在达豪的人来说纯然毫无意义，即便他或她得到了改善生活条件的承诺。因此。从这个观点来看，这些实验的非人性，无论在美国还是在集中营，实质上是等同的。

而且，人们也不可能用目的的不同来评估所议之案例的不同的、特定的责任。亚历山大·米切里奇医生——他与 F. 弥尔克一起发表了首个关于 1947 年纽伦堡医生审判的描述——的观察见证了，要承认集中营里的实验并非没有医疗—科学先例，是有多困难。当罗斯教授因接种那使 392 个“人类豚鼠”中 97 人死亡的脑髓膜炎实验而受到审讯时，他引用斯特朗在马尼拉对死囚进行的类似实验来进行自我辩护。罗斯把死于脑髓膜炎的德国士兵比作那些斯特朗实验意图帮助脚气病人。在这一点上，本可能因其评论之冷静而被认为同情纽伦堡受审医生们的米切里奇反对说：“当斯特朗在尝试与自然秩序的一种天灾所造成的痛苦和死亡作战时，像坐在被告席上的罗斯教授之流的研究者们，却在一个专政政权的诸种非人的方法的困扰中，从事着维护残忍并为其辩护的工作。”¹ 作为一个历史—政治的判断，这个观察是

1 Mitscherlich and Mielke, *Wissenschaft*, pp.11-12.

精准的。不过，显而易见的是，这些实验在伦理—法律上的可允许性，无论如何都不能取决于那些被接种疫苗者的国籍，抑或他们染上疾病的情境。

唯一的一个在伦理上正确的立场就是，承认被告方所引用的先例是具有相关性的，但是它们丝毫减轻不了被告的责任。然而，这会意味着在医学事业的通常实践上投下了一层罪恶的阴影。（自这场审判以来，有大量甚至更为耸人听闻的拿公民来做实验的案子——例如在研究核辐射效果的情况中——被披露了出来。）如果说，对一个在公开的生命政治视域中行进的极权主义政权内部的官员和研究者而言，这些实验不会引起伦理问题在理论上是可以理解的话，那么，在某种意义上相类似的实验为何会在一个民主国家中被施行？

唯一可能的答案是，“人类豚鼠”的特殊身份是决定性的，在两种语境下都是如此；他们是被判死刑的人，或被关押在集中营里的人，进入集中营就意味着明确被排除在政治共同体之外。正是因为他们几乎没有我们通常归于人的存在的所有的权利和期望，但在生物学的意义上仍旧活着，所以他们处在生命与死亡、内部与外部之间的一个界限性地带中——在这个地带中，他们不再是任何东西，而只是赤裸生命。因此，那些被判死刑的人，以及那些住在集中营里的人，在某些方面无意识地便被归于神圣人之列，即一种可被杀死而不犯杀人罪的生命。和集中营的围墙一样，死刑之宣判与执行间的间隔，划定了一个超时间与超空间的界槛——在该界槛处，人的身体被同其正常的政治状态分隔开，并且在例外状态中被弃置于诸种最极端的不幸之中。在这样一个例外空间内，与赎罪仪式一样，接受实验要么能使身体回

复生命（值得记住的是，赦免与减轻刑罚是支配生与死的至高权力之展现），要么确然地将人的身体交付于它本已属于的死亡。然而，我们在这里最关心的是，在界定现代性之特点的生命政治视域里，医生和科学家行进在那一度唯有至高权力才可以进入的无主之地中。

第六章

对死亡的政治化

第一节

1959年，P. 莫拉瑞特和 M. 高伦这两位法国神经生理学家在《神经病学评论》杂志中发表了一篇简短的研究论文。在该文中，他们把他们称为“过度昏迷”（coma dépassé）的新的极端现象补充入已知的昏迷现象学。除了以失去相关生命功能（意识、行动、感觉、本能反应）为特征的典型的昏迷以外，当时的医学文献还区分了半昏迷状态（alert coma）和深度昏迷状态（carus coma）——在半昏迷状态下，相关生命功能并未完全丧失；而在深度昏迷状态下，关于植物人生命之肌体功能的持存亦面临严重威胁。“除了这三种传统的昏迷程度，”莫拉瑞特和高伦挑衅性地写道，“我们还想增加一个第四种程度的昏迷，即过度昏迷……即整体性地丧失相关生命功能与同等整体性地

丧失植物人生命功能，此两者同步发生的昏迷。”¹

这一故意悖论性的表述——一个在所有生命机能停止后的生命阶段——显示：过度昏迷是新的生命维持技术的完善的成果（两位作者称之为“rançon”，这个词被用来表示为某物付出的赎金或过高的代价）。这些技术包括：人工呼吸、通过静脉注射肾上腺素来维持心脏血液循环、体温控制技术。一旦生命支持系统被中断，过度昏迷者的存活就会自动终结：先是出现对刺激完全没有反应这一深度昏迷的特征，接着立刻出现心血管溃败以及所有呼吸运动停止。但如果生命维持系统继续运作，存活可能会延长，直到心肌（到目前为止独立于所有传导神经）再次能够以一个节奏进行收缩，并且有一个充足的能量确保其他心脏动脉的血液循环（正常而言不会超过数天）。但这是不是真正的“存活”？在昏迷后的生命地带是什么？过度昏迷者是谁或是什么？“面对陷入我们以‘过度昏迷’这个词来定义的那种状态的那些不幸的人，”两位作者写道，“当心脏继续日复一日的跳动，但没有一丁点生命功能恢复的迹象，绝望最终会战胜同情，按下那可让人解脱的中止按钮的诱惑会变得越来越强烈。”²

第二节

莫拉瑞特和高伦立刻意识到，过度昏迷的重要性远超过关于苏醒的技术—科学问题：成问题的正是对于死亡的一个重新定义。在那之

1 Mollaret and Goulon, “Le coma dépassé,” p.4.

2 Ibid., p.14.

前，确定死亡这项任务一直被交给医生，医生则沿用几百年来基本不变的传统标准：即心脏停跳和呼吸停止。过度昏迷却恰恰使这两个评估死亡的古老范畴变得过时，并且在昏迷与死亡之间打开一个无主之地，使得确认新标准和建立新定义变得必须。正如两位神经生理学家所写道：这个问题扩展到“这样的一个点，在这点上，生命之最终边界成为了问题，甚至更进一步，（这个问题扩展到）确定一种关于建立法律性死亡时刻的权利”¹。

由于一个或许偶然发生的历史性巧合，这个问题变得更加迫切和复杂：在使过度昏迷变成可能的生命维持技术之进步的同时，移植技术也在发展和精进。陷入过度昏迷之人的状态，是进行器官移除的理想状况，但为了使负责移植的外科医师不必承担杀人罪，对死亡时刻的一个精准界定就势在必行。1968年，哈佛大学的一个特殊的委员会（哈佛医学院特别委员会）的报告确定了死亡的新标准，并且开创了“脑死亡”概念。这个概念对国际科学界的影响越来越大（即便不是没有遭到积极的反对），直到它最终进入了许多美洲和欧洲国家的立法。莫拉瑞特和高伦所提出的在生命与死亡之间不确定地徘徊的这个昏迷后的黑暗地带，现在恰恰提供了死亡的新标准。（“我们首要目标，”哈佛的报告开始就写道，“是把无法复苏的昏迷定义为死亡的一个新标准。”²）一旦充分的医学测试确定整个脑死亡（不只是大脑新皮

1 Mollaret and Goulon, “Le coma dépassé,” p.4.

2 Harvard University Medical School, “A Definition of Irreversible Coma,” p.85. Cited hereafter as Harvard report.

层死亡，脑干也死亡），那么病人就被认为已经死亡，即使借助生命维持技术，他仍持续在呼吸着。

第三节

显然，踏入到关于脑死亡是否构成宣布死亡的一个必要且充分条件或是否必须由传统标准来作为最后定论的这场科学论争，并非我们的意图。但回避如下印象也是不可能的：整个讨论最后在解不开的逻辑矛盾中收尾，“死亡”概念不但没有变得更精准，现在反而带着最大的无法确定性，而从一个极端徘徊到另一极端，描绘了一种诚然典型的恶性循环。一方面，脑死亡被认为是关于死亡的唯一严谨标准，因此替代现在被认为是不充分的系统性死亡或肌体性死亡。但另一方面，系统性死亡或肌体性死亡仍或多或少自觉地被用来作为决定性的标准。换言之，令人惊讶的是，脑死亡的倡议者们可以坦率地写道：脑死亡“不可避免地快速引致死亡”¹，或者如芬兰卫生部的报告所写，“这些病患（被诊断为脑死亡，所以说已经死亡的人）在一天内死亡”。² 大卫·兰博是脑死亡概念的拥护者，但他自己也注意到了这些矛盾。在引述了一系列显示心脏在被诊断脑死亡后几天内停止跳动的研究后，兰博写道：“在这里面大部分的研究中，临床测试会出现诸种微小的不同，然而所有研究皆展示

1 Walton, *Brain Death*, p.51.

2 Quoted in Lamb, *Death*, p.56.

了肌体性死亡会不可避免地会在脑死亡后到来。”¹ 这里便出现一个明显的逻辑不连贯：一方面，心脏停止跳动被拒绝作为一个有效的死亡标准；另一方面，它却再次出现，用来证明那替代它的标准的准确性。

死亡，在昏迷后的一个灰暗地带中徘徊不定。这个状况从在医学与法律之间、医学决断与法律决断之间的一种类似的摇摆中，也得到了反映。1974年，安德鲁·莱昂斯被告上加利福尼亚法院，罪名是枪杀了一个人。他的辩护律师提出如下抗议：造成受害人死亡的，并不是其委托人的枪击，而是外科医生诺曼·舒姆威为了进行移植手术而把这名脑死亡病人的心脏给摘除了。舒姆威医生并没有被起诉，但读到他说服法庭自己无罪的自白陈词时，我们感到的唯是不安。他说：“我认为，任何脑死亡者已经死亡。这是普遍适用的一个界定因素，因为大脑是一个无法被移植的器官。”² 无论根据哪个说得通的逻辑，这都暗示着，正如一旦生命维持技术和移植技术被发明后，心脏停止跳动就不再构成一个有效的死亡标准，因而可以这样假设：在首例脑移植成功完成的那天，脑死亡也不再是死亡。这样一来，死亡就变成了移植技术的一个附带现象。

关于这种徘徊不定的一个最佳事例就是凯伦·昆兰的案例。这个美国女孩陷入了深度昏迷，多年来一直依靠人工呼吸和营养维持生命。应其父母的要求，法院最终允许中止她的人工呼吸系统，理由是这

1 Quoted in Lamb, *Death*, p.63.

2 *Ibid.*, p.75.

女孩被认为已经死亡。那时，凯伦虽然仍旧昏迷，但开始自然呼吸，并依靠人工营养补充“存活”了下来，直到1985年才自然“死亡”。显然，凯伦·昆兰的身体事实上进入了一个无可确定的地带，在该地带中，“生命”和“死亡”这两个词失去了它们的意义。至少在这个意义上，那个地带与赤裸生命所栖居的例外空间并没有不同。

第四节

这意味着，如今，正如彼得·梅达沃的观察：“在生物学中，关于‘生命’和‘死亡’两词的意义讨论，是一个低层次对话的标志。”生命和死亡妥切来说不是科学概念，而是政治概念——该概念本身恰恰只有通过一个决断，才能获得政治意义。莫拉瑞特和高伦所说的诸种“令人恐惧的且不断推延的边界”，是移动中的边界，因为它们的生命政治边界。如今，事实是：一个巨大的进程正在发生。在此进程中，成问题的便正是这些边界的重新界定。这个事实表明，至高权力的操作，现在比以往更多地穿越这些边界，而且再一次地贯穿医疗科学与生物科学。

在一篇出色的文章中，W. 戈林提到了身体的幽灵，他把它们称为“新尸体”（*neomorts*¹），它们具有尸体的法律性状态，但为了将来

1 中译者注：“新尸体”一词，用来指大脑已死亡但其他器官功能还靠呼吸器和其他人工手段维持着的尸体。

可能的移植仍保持着一些生命特点：“它们有体温，有脉动，会排泄。”¹ 在对立的阵营中，通过生命维持系统保持活着的身体，被一位脑死亡的支持者定义为“人工存活者”（*faux vivant*），对这种身体进行毫无保留的干预介入是被许可的。²

那个医院病房——在里面新尸体（过度昏迷者）和人工存活者徘徊在生命与死亡之间——被划定了一个例外空间：在该空间内，一种完全受人及其技术所控制的纯粹的赤裸生命首次出现。由于这恰恰不是一个关于自然生命的问题，而是一个关于神圣人之极端形态的问题（陷入昏迷的人被定义为在人与动物之间的一个无可确定的存在），所以再一次地，成问题的仍旧是对一个可被杀死而不犯杀人罪的生命定义（同神圣人一样，那是“不可祭祀的”，因为在被判死刑后，它显然不能再被杀死）。

正因如此，一些脑死亡和现代生命政治的极度狂热分子会提出如下建议，这并不令人感到惊异：国家应该决断死亡时刻，在对人工存活者的干预介入这件事上排除掉任何障碍。

因此，我们必须定义终结的时刻，不要像一度所做的那样，依赖于尸体的僵化程度，或更糟，依赖于腐烂迹象。我们应该简单地去坚持脑死亡这个标准。……紧接下来的，就是干预介入人工存活者的可能性。只有国家可以做这件事，而且必须做这件事。……有机体属于

1 Gaylin, "Harvesting," p.30.

2 Dagonnet, *La maîtrise*, p.189.

公共权力：身体被国有化（les organismes appartiennent à la puissance publique: on nationalise le corps）。¹

瑞特和维斯切尔都没能沿着赤裸生命的政治化之路走出多远。但在现代民主国家中，公开说出纳粹生命政治家们不敢说出的话已成为可能（这也是一个清楚的信号，表明生命政治已经超越了一个新的界槛）。

¹ Dagognet, *La maîtrise*, p.189.

第七章

作为现代之“约法”的集中营

第一节

在集中营所发生的事情，远远超出了犯罪这一司法概念，以至于作为那些事件发生地的那个特定的司法—政治结构常常被忽略了。集中营仅仅是这样一个地方，在地球上曾经存在过的最绝对的非人状况（*conditio inhumana*），就在彼处被实现：对受害者以及那些日后的受害者，在最根本的意义上这才是重要的。在这里，我们将刻意追随一种逆向性研究思路。我们不通过在集中营中发生的事件来推导出集中营的定义，相反，我们将追问：什么是集中营？它的司法—政治结构是什么，以至于在那里可以发生那样的事件？这将使我们不再把集中营看作一个历史性的事实和一个属于过去的异常事物（即便仍是可被证实的），而是以一定方式把它看作我们仍然生活其内的政治空间的隐秘矩阵和约法。

历史学家们对以下问题还在持续争论：首批出现的营地到底

是 1896 年西班牙人为了镇压殖民地的人民起义而在古巴建立的集中营（campos de concentraciones），还是英国人在 20 世纪初关押布尔人的“集中营”。这里重要的是，无论是其中哪个例子，与一场殖民战争相关联的一种紧急状态均延及一整个公民人口。因此，集中营并非诞生于平常的法律（甚或如人们可能推测的那样，诞生于刑法的一种转型与发展），而是诞生于例外状态和戒严法。这在纳粹地窖中更加明显——对于地窖的源头及其司法政权，我们已经清楚地知晓。我们注意到，拘押的司法基础不是普通法，而是“Schutzhaft”（字面意思是保护性拘留），那是源自普鲁士的一项司法制度，纳粹陪审员有时把它归类为一项预防性的管治措施，因为它允许无视个体是否有任何犯罪行为就将其“收入监禁”，纯然为避免对于国家安全的危险。“保护性拘留”的起源是 1851 年 6 月 4 日颁布的关于紧急状态的普鲁士法，该法在 1871 年延伸到整个德国（巴伐利亚除外）。“保护性拘留”的一个更早的起源可见于 1850 年 2 月 12 日颁布的“保护个人自由”（Schutz der persönlichen Freiheit）的普鲁士法，该法在第一次世界大战期间以及德国在签署和平公约后的动荡期间被广泛采用。重要的是不能忘记，德国的首批集中营不是纳粹政权的杰作，而是社会民主主义政府的杰作。社会民主主义政府于 1923 年根据“保护性拘留”把数以千计的共产主义战士拘押起来，并且在科特布斯—西罗建立了主要收容东欧难民并因此可能会被视为 20 世纪第一个犹太人营地的“Konzentrationslager für Ausländer”（即便它显然不是一个灭绝营）。

“保护性拘留”的司法基础是宣称围剿状态或例外状态，并且相应地悬置保证诸项个人自由的德国宪法条款。魏玛宪法第 48 条写

道：“在公共安全和秩序陷入严重动荡或面临威胁时，德意志帝国的总统可以做出必要的决断以重建公共安全。如有必要，可借助武装力量。为了这个目的，他可以暂时性地悬置（*ausser Kraft setzen*）第 114、115、117、118、123、124 和 153 条所包含的诸项基本权利。”从 1919 年到 1924 年，魏玛政府几度宣布例外状态，有时长达五个月（例如从 1923 年 9 月到 1924 年 2 月）。在这个意义上，当纳粹上台，并且于 1933 年 2 月 28 日颁布“人民和国家保护法案”（*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*），无限期悬置关于个人自由、言论自由、集会自由，以及住宅、邮件和电话隐私的不可侵犯性的宪法条款时，他们只不过是沿袭过去几个政府已巩固下来的一种做法而已。

不过，仍然是有一个重要的创新。尽管从司法角度来看“人民和国家保护法案”隐在地立基于当时具有效力的宪法第 48 条，并且毫无疑问相当于对例外状态的一个宣称（该法案第一段写道：“在有进一步通知前，德意志帝国宪法第 114、115、117、118、123、124 和 153 条被悬置”），但在该法案的文本中完全没有提及“*Ausnahmezustand*”（例外状态）。该法案在德意志第三帝国结束前一直事实性地保持着效力，在这个意义上，它足以被定义为“持续 12 年的圣巴萨罗缪之夜”¹。于是，例外状态不再被认为是一种关于事实性危险的外在的、暂时性的状态，并且变得同司法常规本身混淆了起来。国家社会主义法学家们意识到了这种情况的特殊性，以至于他们用悖论性的表达来定义它——“被

1 Drobisch and Wieland, *System*, p.26.

意愿的例外状态”（einen gewollten Ausnahmezustand）。与该政权关系密切的法学家威尔纳·斯波赫写道：“通过悬置诸项基本权利，该法案使一个被意愿的例外状态得以形成，以建立国家社会主义国家。”¹

第二节

若要正确理解集中营的本质，就不能过度高估例外状态与集中营之间的这一构成性联结的重要性。对自由的“保护”，是在“保护性拘留”中构成问题的部分，但富讽刺性意味的是，对自由的“保护”是去防止那构成紧急状况之特征的对法律的悬置。而创新之处在于，“保护性拘留”现在被同曾作为其基础的例外状态区分开来，并且在正常情况下仍具有效力。集中营是一个当例外状态开始变成常规时就会被打开的空间。在一个事实性危险状态基础上暂时性地悬置法治的例外状态，现在在集中营里被赋予了一个永久的空间性安排，然而它本身仍保持在正常秩序之外。当希姆莱决定在希特勒于1933年3月当选德国总理时在达豪建立一个“针对政治犯的集中营”时，集中营立刻被委托于党卫军，并且——因“保护性拘留”之故——不在刑事法和监狱法之治理范围内，刑事法和监狱法在那时及之后都没有影响过它。尽管有多种多样常常矛盾的公报、命令和电报，而第三帝国和个别国家则通过它们使“保护性拘留”的操作在2月28日的法案颁布后

1 Quoted Drobisch and Wieland, *System*, p.28.

尽可能变得含糊，但有一点是不断被确认的，即集中营绝对不受任何司法控制，而且不遵照正常的司法秩序。此外，国家社会主义法学家们（卡尔·施米特是其中的领军人物）提出诸种新理念，将法律的主要且直接的来源定位于元首的命令。根据这些新理念，“保护性拘留”亦无需在既存的制度和法律中具有一个司法性的基础，它是“国家社会主义革命的一个直接效应”¹。正因为集中营被定位于一个如此奇特的例外空间中，盖世太保的首脑狄尔斯才能宣称：“集中营之源头处既不存在一种秩序，也没有一种指示：它们没有作为制度专门地被创建，而是某一天，它们就直接在那里了（sie waren nicht gegründet, sie waren eines Tages da）。”²

立刻增加到这个行列的达豪和其他集中营（萨克森豪森、布痕瓦尔德、利希滕贝格）几乎一直维持着运作——有变化的只是它们关押人数的多少（在某些时期，尤其是1935年至1937年，在犹太人开始被驱逐之前，关押人数曾缩减至7500人）。但在德国，这种集中营已成为一个永久的现实。

第三节

对于作为一个例外空间的集中营的悖论性状态，必须加以思考。集中营是被放置于正常司法秩序外的一块地方，但它并不仅仅只是一

1 Quoted Drobisch and Wieland, *System*, p.27.

2 Ibid., p.30.

个外部空间。根据“例外”（*ex-capere*）这个词的词源学意义——被放到外面，在集中营里，被排除的事物通过自身的这一被排除而被纳入。但首先被收纳进司法秩序的是例外状态本身。只要例外状态是“被意愿”出来的，它就创立了一种新的司法—政治典范。在这个典范中，规范变得同例外不可区分。所以，集中营是这样一个结构：在这个结构中，例外状态——作为至高权力基础的决断之可能性——被正常地实现。主权者不再如同他在魏玛宪法精神下的做法，把自己限制在承认一个给定的事实性情况（公共安全面临危险）的基础上来决断例外状态：通过赤裸裸地展现构成其权力之特色的禁止的内部结构，他现在事实性地生产出了作为其决断例外之结果的那种情境。正因如此，如果我们仔细观察就能发现，在集中营里法律性问题（*quaestio iuris*）与事实性问题（*quaestio facti*）不再能够被严格区分开来。在这个意义上，每一个关于在那里所发生的一切的合法性与非法性的问题，都是全然没有意义的。集中营是法律与事实的一个杂交产物，这两个词在集中营里已变得无可区分。

汉娜·阿伦特曾观察到：支持极权主义统治且被常识所顽固拒绝承认的那个原则，在集中营里完全显露出来：根据该原则，“一切皆有可能”。正是因为集中营在我们已研究过的意义上——其中不仅法律完全被悬置，而且事实和法律被完全混淆起来——构成了一个例外空间，所以在集中营里，确实一切皆有可能。如果集中营（它的任务恰恰是去创造一个稳定的例外）的这一特殊的司法—政治结构没有被理解，那么在那里发生的令人难以置信的事就会始终是让人完全无法理解。进入集中营的任何人，都进入一个外部与内部、例外与常规、

合法与不合法之间的一个无区分地带，在这个地带，主体性权利和司法保护的概念不再有任何意义。而且，如果进入集中营的人是一个犹太人，他就已经被纽伦堡法剥夺了他作为一个公民的权利，并随后在“最终灭绝方案”中被完全剥除国籍。由于集中营里的人被剥夺了所有政治状态、完全被缩减为赤裸生命，所以，集中营也是迄今为止已实现的最绝对的生命政治空间——在这个空间内，权力面对的只有纯粹的生命，没有任何中介缓冲。正因如此，集中营是一个政治空间的典范，在那里，政治变成了生命政治，神圣人实已同公民相混淆。因此，对于在集中营里所进行的恐怖之事，要提出的正确问题不应该是如下这个十足伪善的问题：怎么能对人施加如此残暴之罪行？它应该更加诚恳，而且首先要更加有助于仔细调查司法程序和权力展布。那些司法程序和权力展布使人可以被如此完整地剥夺掉权利和特征，以至于对他们实施的任何行动都不再显现为一种犯罪。（在这一点上，事实是，确实一切变得皆有可能。）

第四节

然而，集中营里的人被转变成的那种赤裸生命，并不是一种超政治的、法律必须将自身限制于去做出确认或承认的自然事实。相反，它是这样一种界槛，在里面法律常常跨越到事实那边，而事实也会进入到法律这边；在这个界槛内，两者变得无可区分。如果我们忘记，构成新的基本政治主体的生命政治性的身体既不是一个事实性问题（例如某一生物性身体的证明）也不是一个法律性问题（被运用的某

一司法性规定的证明)，而是一种在事实与法律之绝对无区分中进行操作的至高政治决断的所在地点，那么，我们就不可能把握国家社会主义的种族概念的特殊性，以及与之伴随的并构成其特征的奇特的模糊性和不一致性。

没有人比施米特更清楚地说明了新的基本生命政治范畴的这一奇特本质。施米特在其文章《国家·运动·人民》中指出，种族概念——没有种族概念，“国家社会主义国家就无法存在，没有种族概念，它的司法生活就成为不可能”——与 20 世纪深深渗透入德国与欧洲立法的诸个“普通的、无从确定的条款”相近似。施米特观察到：通过大举渗入司法性规定中，一些不指涉一项规定而指涉一个情况的概念，比如“良好的道德”“适当的举措”“重要的动机”“公共安全和秩序”“危险状态”和“必然性的状况”，使下列对法律的虚幻印像变得过时——法律先天地能够规介所有案例和所有情况，法官会不得不将他们自己仅仅限制在应用法律。通过把确定性和可计算性排除在司法性规定之外，这些条款使所有的司法概念变得无从确定。“在这个意义上，”施米特不经意地用卡夫卡式的语调写道，

今天只有诸种“无从确定的”司法概念。……法律的整体应用处于进退两难的境地。前进似乎将使我们掉入一望无际的大海，使我们更加远离司法上确定的、与法律相连的坚实土地，这片土地同时也仍是法官们之独立性的土地。但后退之路也不值得考虑，它会导向那在很久以前就被认为是无

意义的、并加以摒弃的关于法律的形式主义迷信。¹

诸如国家社会主义种族概念——或用施米特的术语说，“血统平等”——那样的概念，作为一个普通条款（类似于“危险状态”或“良好的道德”）起作用，不指涉任何关于外在事实的情况，而是实现事实与法律的一个直接重合。法官、公仆，或任何不得不处理这样一个概念的人，都不再需要导引自己去遵从一项规定或一个事实情况。通过将自己仅仅绑定于他自己的种族共同体，即德意志人民和元首，这种人进入了一个地带，在这个地带里，生命与政治之间的区分、事实性问题与法律性问题之间的区分，真真切切地不再有意义。

第五节

只有从这个视角来看，国家社会主义理论才获致它的全部重要性：该理论将法律的直接的且内在纯然完美的来源放置在元首的言辞上。元首的话不是一个事实情况、接着会转变成一项规定；相反，只要它是一个活着的生命，它本身就是规定。相似的，生命政治性的身体（以其作为犹太身体和德意志身体，作为不配让它活的生命和完整生命的双重外表）不是规定所指涉的一个无活力的生物学预设，相反，它同时是其自身应用的规定和标准，它是一项决断着如下这种事实的司法

1 Schmitt, "Staat," pp.43-44.

性规定：该事实决断着它的应用。

这个观念所隐含的激进创新并没有被研究法律的历史学家们充分注意到。不仅元首所颁布的法律既不能被定义为常规也不能被定义为例外，既不能被定义为法律也不能被定义为事实，而且，在这项法律中，一项规定的构型（normazione）和一项规定的例外——法律的生成及其应用——不再是可以区分开来的时刻。（当本雅明把施米特主义主权理论投射到巴洛克式的君主身上时，他就已理解到这点。在巴洛克式君主身上，“执行的姿态”变成构成性的；由于不得不要决断例外，巴洛克式君主陷入做出一个决断的不可能性中。¹）根据对主权者的毕达哥拉斯主义定义，元首确实是一个活的法律（nomos empsuchon）。²（正因如此，构成自由民主国家特点的权力分隔在此处失去了意义，即使它在形式上仍是有效的。因此，在评判如阿道夫·艾希曼这样的只不过执行了作为法律的元首的话的官员时，根据正常的司法标准很难做出判断。）

这是施米特主义论题的终极意义：领导（Führung）的原则，是“一个关于直接当下的概念，一个关于真实在场的概念”³。也正是出于这个原因，施米特才能毫无矛盾地做出如下认肯：“对于当代德国政治界如下观点是一个普遍的知识：关于一个事实或一种东西是否是非

1 Benjamin, *Ursprung*, pp.249-250.

2 Svenbro, *Phrasikleia*, p.149.

3 Schmitt, "Staat," p.42.

政治性的（apolitical）的决断，恰恰是一个特别政治性的决断。”¹ 现在，政治真正确确是关于无政治性之域（the unpolitical）——关于赤裸生命——的决断。

集中营是这样一个绝对不可能性的空间——在事实与法律、规定与应用、例外与常规之间进行决断的绝对不可能性，但又不断地在它们之间做出决断。集中营的守卫或营地官员所面对的，不是一个他必须把国家社会主义规定之歧视对待应用其上的超司法事实（一个个体在生物学上属于犹太种族）。相反，集中营中的每个姿态、每个事件，从最平常的到最例外的，都是施加于赤裸生命上的决断——正是通过这样的决断，德意志生命政治的身体变得真实。对犹太身体加以分隔，正是那特殊德意志身体的直接产物，正如对犹太身体这一分隔的产物，便是规定的应用。

第六节

如果这是真的，如果集中营的本质就在于例外状态的物质化以及随之产生一种空间，在这个空间内，赤裸生命和司法性规定进入一个无区分界槛，那么，我们必须承认，每次这样一种结构被创建出来时，我们都发现自己实际上处身于一个集中营的在场之中，无论在那里面所施行的是哪种罪行，无论它的命名是什么，无论它的特殊地貌怎

1 Schmitt, "Staat," p.17.

样。于是，意大利警方在把所有非法阿尔巴尼亚移民遣送回国前暂时予以关押的巴里体育场，维希当局在把犹太人送交德国前集结他们的冬季自行车赛赛道，魏玛政府在科特布斯—西罗关押东部犹太人难民的“Konzentrationslager für Ausländer”，抑或，扣押要求难民身份的外国人的法国国际机场里的“等待区”（zones d’attentes），在当时都同等地是集中营。在所有这些例子中，一个显然无关紧要的空间（例如在鲁瓦西的“Hôtel Arcades”）实际上划定了一个空间。在此空间内，正常秩序事实上被悬置，暴行是否被施行并不取决于法律，而是取决于暂时作为主权者而行动的警方的文明性与伦理感（例如，在司法权未干预之前，外国人被扣押在“等待区”的那四天中）。

第七节

有鉴于此，集中营在我们时代的诞生，便看上去是一个决定性地标志着现代性本身之政治空间的事件。它产生在这样一个时点：现代民族国家的政治系统——它建立于在一个确定性的场所化（土地）与一个确定性的秩序（国家）之间的那个功能性联结上，由那刻写生命（出生或民族）的诸种自动规定来调介——陷入了一个持久性的危机中，国家决定直接把照料民族的生物性生命作为它的妥切任务之一。换句话说，如果民族国家之结构由三个要素——土地、秩序、出生——来定义，那么，不会是施米特所说的构成约法的两个方面——场所化（Ortung）和秩序（Ordnung），而会是在这两个方面内标志着赤裸生命的刻写（因而出生变成了民族）的那个点上，产生出旧的约

法的撕裂。一些东西无法在规介这种刻写的诸种传统机制中再起作用，集中营则是将生命刻写在秩序中的那个新的、隐秘的规介者；或者说，它是一个标明系统之无能性的记号——这个系统不转变成一个杀人机器就无法起作用。极为重要的是，集中营是伴随着诸种关于公民身份的新法律与剥夺公民国籍的新法律一同出现的——不仅第三帝国关于公民身份的纽森堡法，并且几乎所有的欧洲国家（包括法国）在1915年至1933年间所颁布的关于剥夺公民国籍的法律。例外状态，本质上是司法—政治秩序的暂时性悬置，现在变成了一个新的、稳定的空间性安排。住在这个空间内的是越来越无法再刻写入那个秩序中的赤裸生命。出生（赤裸生命）与民族国家不断加深的分离，是我们时代一个新的政治事实，我们此处就把它称作**集中营**。现在，在那里一个没有场所化的秩序（法律被悬置的例外状态）同一个没有秩序的场所化（作为永久例外空间的集中营）完全匹配。政治系统不再在一个确定的空间内对诸种生活形式（forms of life）与司法性规定进行排序，而是相反，在它的最核心处包含着一种**错位的场所化**（dislocating localization），这种错位的场所化越出政治系统本身，并将每一种生活形式和每一项规定几乎都纳入其中。作为错位的场所化的集中营是一个隐秘的政治矩阵，而我们仍然生活在里面。我们必须学会识别的正是这一集中营结构，即使它变形成机场的“等待区”和城市的某些郊区。集中营是第四个，且不可分隔的要素，它现在把自己添加入国家、民族（出生）和土地这个旧的三位一体，并因此破坏之。

从这个视角来看，集中营在某种意义上以更极端的形式在原南斯拉夫领土中重新出现。正如感兴趣的观察家们所迅速宣称的那样，在

那里发生的一切绝对不是根据诸种新的族群与领土安排而对旧的政治系统的一个重新定义，换言之，绝不是欧洲民族国家的构建过程的一个简单重复。在原南斯拉夫构成问题的其实是，旧的约法的一个不可愈合的撕裂，以及沿着全新线路起步的人口和人类生命的一个错位。因此，诸个族群性的强奸营具有着决定性的重要性。如果纳粹没有想到通过让犹太妇女怀孕来实行“最终灭绝方案”，那是因为保证生命刻写人民族国家秩序的出生原则——在一个深度变形的意义上——仍旧在起作用。这个原则现在已进入一个衰落和错位的过程。它正变得越来越不可能起作用。我们不得不预期，在城市中不仅会出现诸种新的集中营，而且会出现将生命刻写在其中的诸种永远新颖的且更疯狂的规介性界定。如今已安全地扎根在城市内核的集中营，是这个星球上新的生命政治约法。

第七节余论

对“人民”一词的政治意义的任何阐释都必须从一个事实开始，即在各种现代欧洲语言中，“人民”亦总是指穷人、无权者、被排除者。因此，一个词同时命名了构成性的政治主体和事实上——如果不是法律上——被排除在政治之外的阶级。

在普通言谈和政治用语中，意大利语“popolo”，法语“peuple”，西班牙语“pueblo”（如同对应的形容词“popolare”“populaire”“popolar”，以及作为它们起源的已死去的拉丁语“populus”和“popularis”）既指作为一个统一政治体的全体公民（像在“意大利人民”或“人民的法官”

这些表述中)，又指较低阶级的成员（譬如“*homme du peuple*”“*rione popolare*”“*front populaire*”中）。即使意义分化不太大的英语词“*people*”，仍保留了同富人与贵族相对的“普通人”的含义。因此，在美国宪法中我们读到没有任何区分的“我们美国人”；然而，当林肯在盖茨堡演讲中提出“一个民有、民治、民享的政府”时，这个重复隐然使第一个“人民”与另一个“人民”相对立。即使在法国大革命（人民主权原则的宣称被提出的那个时点）中，上述含混性仍旧存在。它有多重要？这一点，由同情——对那被理解为被排除的阶级的一个人民的同情——所扮演的决定性角色表达了出来。阿伦特注意到，“这个词的定义诞生自同情，而且，这个词变得等同于不幸运和不幸福——如罗伯斯庇尔习惯说的‘*le peuple, les malheureux m’applaudissent*’，大革命中最不多愁善感、最冷静的人物之一西耶斯口中的‘*le peuple toujours malheureux*’”¹。但在布丹的《共和状态》里定义民主或“*état populaire*”的章节中，这个概念已然具有双重含义：作为称号上的主权的握有者的“*peuple en corps*”，便对立于是智慧者建议将其排除在政治权力外的“*menu peuple*”。

这种扩散性的且持续性的语义含混性，不可能是偶然的：它必是反映了在西方政治中“人民”概念的本质与功能所内在固有的一种模棱两可性。这就好似被我们称为“人民”的，在现实中不是一个统一的主体，而是在两个对立的极点之间的一个辩证性的摇摆：一方面是

1 Arendt, *On Revolution*, p.70.

作为一个完整的政治性身体的“人民”（大写的人民）集合，另一方面是作为诸种贫困的、被排除的身体的一个碎片性的多样性的“人民”（小写的人民）子集；或者换种方式说，一方面是宣称自身是总体的一种纳入，另一方面是显然陷入绝望的一种排除；在一个极端是由被整合在一起的、至高的公民构成的总体性国家，在另一个极端是悲惨的、被压迫的、被击败的人的园区——奇迹之庭（*court of miracles*）或集中营。在这个意义上，对于“人民”一词的一个单一的、简洁的参照物，纯然在任何地方都不存在：同许多基本的政治概念一样（在这方面与阿贝尔和弗洛伊德的“神圣语词”[*Urworte*]，或L. 杜蒙特的等级关系相似），“人民”是一个两级化的概念，指向一个双重运动和两个极端之间的一个复杂关系。但这也意味着，人类物种在一个政治性身体中的构成，经过了一个根本性的划分，而且在“人民”这个概念中，我们可以轻易地识别我们已经看到的那定义原初政治结构的诸种范畴性的二元对子：赤裸生命（小写的人民）与政治存在（大写的人民）、排除与纳入、“*zoē*”（生命）与“*bios*”（生活）。因此，“人民”一直是在它自身之中已经承载了根本性的生命政治撕裂。它无法被纳入到它自身构成其一个部分的整体中，它无法属于一个它总是已被纳入其内的集合。所以，每次在政治场合援引和运用它，都会产生出诸种矛盾和难题。它是那永远已经是的东西，但又必须被实现；它是每种身份的纯粹来源，但仍必须持续地通过排除、语言、血统和土地而被重新定义和净化。或者，在另一个极端，“人民”是它自身本质上所缺乏的那个东西，因此，它的实现与它自身的废除相重合；它必须——同其对立面一起——否定自身以存在（因此会有工人运动的

如下难题：它转向人民，但同时也转向人民的废除)。有时，在血腥的反动旗帜下，在革命的不确定徽记中，在人民的前线，人民总是包含着一种比朋友—敌人之间的划分更原初的划分；它包含着一场持续的内战，这一内战比任何冲突都更为激进地划分人民，同时它又使人民保持统一，并构建人民，使之比其他任何身份更为安全稳固。如果我们仔细观察，即便是马克思所说的、并在其思想中占据如此核心位置的“阶级冲突”——尽管它实质上始终未被定义——也只不过是一场会划分每一个人民的内战。只有当大写的人民和小写的人民¹在无阶级的社会或弥赛亚式王国中重合、并且在严格意义上不再有任何人民时，这场内战才会走向终结。

如果这属实，如果人民在其自身内必然包含根本性的生命政治撕裂，那么以一种新的方式来读解 20 世纪历史的某些决定性的篇章将成为可能。因为，如果两个“人民”之间的斗争肯定是一直在进行着，那么在我们的时代，它已经历了一个最终的、爆发性的加速。在罗马，人民的内部划分通过“populus”与“plebs”的鲜明划分而取得了司法性的批准，各有其自己的诸种制度与官员；正如在中世纪，“popolo minuto”与“popolo grasso”²之间的区分，相应于各种艺术品和贸易品的一个准确分类。但从法国大革命开始，它变成了主权的唯

1 中译者注：其后，大写的“People”以粗体“人民”表示，而小写的“people”则以无粗体的“人民”表示。

2 英译者注：在 13 世纪佛罗伦萨，“popolo minuto”指工匠和交易者的阶级，“popolo grasso”则指商业阶级与资产阶级。

一的保管人。从那时开始，人民转变成一个尴尬的存在，不幸与排除，首次显现为一个完全无法容忍的丑闻。在现时代，不幸与排除不仅是经济或社会概念，而且突出地是政治范畴（所有似乎支配现代政治的经济主义和“社会主义”，实际上都具有一个政治——乃至生命政治的——重要性）。

在这个意义上，我们时代只是在不断地尝试各种方法以克服人民的划分，去激进地消除被排除的人民。这一尝试，根据不同的形态和视域，使右翼和左翼、资本主义国家和社会主义国家团结到一起，在生产一个单一的、无分化的人民这个工程上统一起来——在最终的意义上，该工程只是徒劳，但它已在所有的工业化国家中部分地被实现。在我们的时代对发展的沉迷同样显著，因为它与生产一个无分化的人民这个生命政治工程相重合。

从这个视角来观察，在纳粹德国发生的灭绝犹太人，便具有了一个激进的新意义。作为拒绝被整合入民族的政治性身体的人民（[纳粹]认定，[犹太人的]每次同化实际上都是逢场作戏的模拟），犹太人是人民和赤裸生命的最精确的代表，几乎是活着的象征。现代性在其自身之内必然会创造出赤裸生命，但它不再能以任何方式容忍赤裸生命之在场。我们必须以下状况中看到那在狂暴中划分大写的人民与小写的人民的内部斗争所抵达的极端阶段：德意志“Volk”（人民）——作为一个完整的政治性身体的大写的人民的精准代表——努力去永远地灭绝犹太人。通过“最终灭绝方案”（它并非偶然地也包含了吉普赛人与其他不可被整合进来的人），纳粹秘密地但徒劳地努力将西方的政治图景从这个无法忍受的阴影中解放出来，从而生产出德意志

“Volk”——那个最终克服原初生命政治撕裂的人民。（正是出于这个原因，纳粹领导才会如此固执地反复强调，通过灭除犹太人和吉普赛人，他们实际上也在造福其他欧洲的人民。）

我们可以通过引述关于自我与本我间关系的弗洛伊德主义设准而提出：现代生命政治是由如下原则所支持的——“哪里有赤裸生命，哪里就会有一个大写的人民。”但我们要立刻加以补充，该原则所成立的前提是，该原则反过来的表述也同样成立：“哪里有一个大写的人民，哪里就会有赤裸生命。”因此，那被认为已通过消灭人民（以犹太人为象征）而被克服的撕裂，又重新再生产自身，把整个德意志人民转变成一个被以死献祭的神圣生命，和一个必须（通过灭除精神病人和遗传性疾病患者）被无限净化的生物性身体。以一个不同但相类似的方式，今日那通过发展来灭除贫穷阶级的民主—资本主义工程，不但在其自身之内再生产出那被排除的人民，而且把整个第三世界人口尽皆转变成了赤裸生命。只有一种将不得不学会去思考西方那根本性的生命政治撕裂的政治，才能够停止这种摇摆，并为那划分人民和地球上所有城市的内战画上句号。

界槛

在上述研究过程中，我们得出了三个论题，来作为三个阶段性的结论：

（1）原初的政治关系是禁止（例外状态作为外部与内部、排除与纳入之间的无区分地带）。

（2）至高权力的根本性活动是生产那作为原初政治元素的赤裸生命：赤裸生命是自然与文化、“zoē”与“bios”之间接合的界槛。

（3）今天，西方根本性的生命政治典范不是城市，而是集中营。

第一个论题质疑了所有关于国家权力之契约性起源的理论，以及——与之相伴随地——质疑了所有试图把政治共同体建立在像“归属”这种东西上的努力，无论它是建立在人民的、民族的、宗教的或

任何其他的身分之基础上。第二个论题暗示，西方政治从一开始就是一种生命政治，因此，所有试图把诸种政治自由建立在公民之权利中的努力都是徒劳。最后，第三个论题预示着诸种模型的不祥前景：今天的社会科学、社会学、城市研究以及建筑学正试图用这些模型来构想和组织世界各个城市的公共空间，但都没有清楚地意识到，处在它们最核心处的是赤裸生命（即使它已被转变、看上去明显更人性化）。正是同样的赤裸生命，定义了 20 世纪大型极权主义国家的生命政治。

在“赤裸生命”这个短语中，“赤裸”对应着希腊语“haplōs”，第一哲学就是用它来定义纯粹的存在（是）。¹把纯粹存在之领域隔离出来，这构成了西方形而上学的根本性活动，它同在西方政治中把赤裸生命隔离出来，并非没有类似之处。构成作为一个思想着的动物的东西，与构成作为一个政治性动物的人的东西，恰恰构成了精确的对应。在前一情况下，问题是要把纯粹的存在（on haplōs）从“存在”这个词（据亚里士多德称，它“被以很多方式来说”）的许多意义中隔离出来。在第二种情况下，成问题的是把赤裸生命从具体生命的许多形式中分隔出来。纯粹存在和赤裸生命这两个概念包含什么，以至于西方形而上学和政治的基础和意义都源自且仅仅源自它们？形而上学和政治的构建过程之间有什么关联？在这两个过程中，通过将它们妥切的要素隔离出来，形而上学和政治似乎同时遇到了一个无法思考的界限。由于赤裸生命的确同“haplōs”的存在一样地无从确定、无

1 中译者注：此处须牢记的是“Being”同时具有“存在”与“是”两层含义。

法穿透，我们可以说：在恍惚与惊愕中（用谢林的话说——几至惊愕），理性无法思考赤裸生命，除非它思考纯粹存在。

然而，似乎恰恰是这两个空白又无从确定的概念，掌握着解开西方历史—政治命运的钥匙。或许，只有当我们能够破译纯粹存在的政治意义时，我们才能掌握那表达我们屈从于政治权力的赤裸生命，正如反过来，或许只有当我们理解赤裸生命的诸种理论含意时，我们才能解开本体论之谜。通过被带到纯粹存在的界限处，形而上学（思想）跨入了政治（跨入进现实），正如在赤裸生命的界槛处，政治跨出了它自身而成为理论。

乔治·杜梅泽尔和卡罗利·凯伦伊已描述了古罗马最伟大的神父之一达尔祭司（Flamen Diale）的生平。他的一生非常与众不同，因为每时每刻其生命都要同祭司去达成的宗教仪式功能交织在一起。正因如此，罗马人称，达尔祭司日日庆典（quotidie feriatu）、时时祭祀（assiduus sacerdos），即每一刻都在进行着一个无间断的颂扬仪式。于是，关于他的生活、其穿着方式或其行走方式的任何姿态或细节，无一不具有一个精准的意义，无一不嵌入在诸种功能的序列中，无一不值得仔细研究。种种事例证明了这种“专心致志”：就连在睡觉时，祭司都不允许自己完全取下他的纹章；从他身体上剪下的头发和指甲都必须立刻被埋在一棵丰饶之树（arbor felix，一种对冥府诸神来说并不神圣的树）下；在他的衣服上既没有结，也没有密合的环，而且他不能发誓；如果他在散步时遇到带镣铐的囚犯，囚犯的镣铐必须被解开；他不能进入一个挂着藤蔓的亭子；他必须戒食生肉和各种蓬松面食，他还必须成功地避开蚕豆、狗、母山羊和常春藤……

在祭司的一生中，把像赤裸生命这样的东西隔离出来是不可能的。祭司的整个“zoē”都已变成了“bios”；私人领域和公共作用现在是绝对地同一。正是出于这个原因，普鲁塔奇能够说（这个表述能让我们想起希腊与中世纪时把至高权力定义为“活着的法”[*ex animata*]）：他是一个神圣的活着的雕像（*hō sper empsuchon kai hieron agalma*）。

让我们现在来观察在许多方面皆很相似的神圣人的生命，或强盗、“缺乏和平之人”（*Friedlos*）、被放逐者（*aquae et igni interdictus*）的生命。他被排除在宗教共同体和所有政治生活之外：他不能参加其宗族的诸种仪式，也不能——如果他被宣布为臭名昭著之人（*infamis et intestabilis*）的话——做出任何司法上有效的行动。此外，他的整个存在因如下事实而被缩减成一个被剥除所有权利的赤裸生命——任何人都可以杀死他而不犯杀人罪；他只有永远逃离或在外国土地上，才能拯救自己。然而，恰恰因为他无时无刻不暴露在一个死亡的绝对威胁下，他与流放他的权力之间有着一个持续不断的关系。他是纯粹的“zoē”，但他的“zoē”本身陷入在至高禁止中，并不得不每时每刻应对它，寻找最好的方法来躲避或欺瞒它。在这个意义上，正如流亡者和强盗们知道得很清楚，没有生命比他的生命更“政治”。

现在来对第三帝国的元首做一个思考。他代表着德国人民血统的统一和平等。¹他并非是从外部被强加到臣民们的意志与人身之上的一

1 Schmitt, “Staat,” p.42.

种专制者的或独裁者的权威。¹相反，他的权力更加没有限制，因为他被等同为德意志人民的生物性生命。借助这种同一性，他的每句话直接就是法律（Führerworte haben Gesetzeskraft，正如艾希曼在耶路撒冷接受审判时不厌其烦地重复的这句话），他通过自己的命令直接确认了自己（zu seinem Befehl sich bekenntenden）。²他当然可以有一个私人生活，但把他定义为元首的是，他的存在本身就直接地具有一个政治性格。因此，虽然第三帝国总理办公室是一个公共的尊荣（dignitas），这份荣耀是在魏玛宪法所奠立地基的诸种程序之基础上取得的，但元首的办公室——只要它同德意志人民的生命相重合——不再是传统的公法意义上的办公室，而是某种不再有任何媒介、直接从他这个人中蹦跳出来的东西。元首是这一生命的政治形式；正因如此，他的话就是法律，他对德意志人民没有任何要求，除了在真理中它已经是德意志人民。

在这里，主权者的政治性身体与他的生理性身体（坎特罗维兹耐心地重构了主权者两个身体之谱系）之间的传统区分消失了，两个身体被剧烈地压缩成一个身体。可以说，元首有一个完整的身体——既非私人的也非公共的身体，他的生命本身就是最高地政治性的。换句话说，元首的身体被置于“zoē”与“bios”、生物性身体与政治性身体之间的重合点上。在他这个人身上，“zoē”和“bios”不间断地彼此穿越到对方中。

1 Schmitt, “Staat,” pp.41-42.

2 Schmitt, “Führertum,” p.679.

现在想象一下集中营居民中最极端的人物。普里莫·莱维已描述了用集中营的黑话来说被唤作“穆斯林”(der Muselmann)的人——他是这样一种存在：羞辱、恐怖与惧意是如此彻底地夺走了他所有的意识与人格，以至于使他变为绝对地麻木呆滞（故而他被赋予了“穆斯林”这个反讽性的称号）。他不仅像其同伴那样，被排除在他一度所归属的政治和社会语境之外；他不仅因为作为不配活的犹太生命，而命定面对一个或多或少近似死亡的未来。他不再以任何方式属于人类的世界；他甚至也不属于集中营居民们的那个备受威胁、朝不保夕的世界——集中营里的居民们从一开始就已把他遗忘了。沉默的、绝对寂寞的他跨进入了另外一个世界，一个没有记忆、没有悲痛的世界。荷尔德林尝言：“痛到极至，除了时空依旧，一切皆无。”对“穆斯林”而言，荷尔德林该语字字确然。

“穆斯林”的生命是什么？我们能不能认为它是纯粹的“zoē”？然而，在他身上没有什么是“自然的”或“普通的”；在他的生命中，没有什么仍是动物的或本能的。他的一切本能，都与他的理性一起被抹除了。安特尔梅告诉我们，集中营里的居民不再能区分刺骨寒冷与党卫军暴行。如果我们把这个陈述照字词本意（“寒冷、党卫军”）用在“穆斯林”身上，那么我们可以说：他在事实与法律、生命与司法性规定，以及自然与政治的一个绝对无区分中活动。由于这一点，守卫在他面前似是突然失去了权力，就像被如下这种想法所侵袭——“穆斯林”的行为（它对于一个命令与寒冷之间的差异毫无反应）可能是一种沉默的反抗形式。在这里，一种努力地把自身完全转变成生命的法律，发现它自己面对着一一种与法律绝对无法区分的生命，而正是这

一无法辨别性给集中营的活的法律（*lex animata*）造成了威胁。

保罗·拉比诺提到了威尔森的例子。这位生物学家在发现自己罹患白血病后决定把他自己的身体和生命投入研究和实验室试验中。由于他只对自己负责，伦理与法律之间的屏障便消失了；科学研究可以与生命记录（*biography*）自由地、完全地相重合。他的身体不再是私人的，因为它已被转变为一个实验室；但它也不是公共的，因为只有当它是他本人的身体时，他才能跨越道德和法律对实验所做出的种种限制。拉比诺用“实验性生命”这个词来定义威尔森的生命。显而易见，“实验性生命”是一种“*bios*”，但这种“*bios*”在一个很特殊的意义上，是如此地将自身集中在它自己的“*zoē*”上，以至于变得无法与“*zoē*”相区分。

我们走进医院房间，凯伦·昆兰或者过度昏迷的人躺在里面，抑或，新尸体正在那里等待着被移除器官。在这里，生物性生命——通过人工呼吸、动脉血液注入、血液温度调节而维持着机能——已然完全从以凯伦·昆兰为命名的生命形式中分隔了出来；在这里，生命变成了（或至少看上去变成了）纯粹的“*zoē*”。当生理学于17世纪中叶在医学史上出现时，它通过自身与解剖学之间的关系而被定义，而后者已经主导了现代医学的诞生和发展。如果建基在解剖死去尸体上的解剖学是关于诸种内部器官之描述的话，那么，生理学是一个“活动中的解剖学”，是对器官在活着的身体里的功能的解释。凯伦·昆兰的身体实际上便只是活动中的解剖学，其机能的不再是有机体的生命。她的生命只是借助生命维持技术，并倚赖一个法律决断而被维持着。它不再是生命，而是活动中的死亡。但由于生命与死亡现在

仅仅是生命政治概念，正如我们已经看到，凯伦·昆兰的身体——它根据医学进步和法律决断之变化而徘徊在生与死之间——是一个法律性的存在，它作为法律性存在的分量，同它作为一个生物性存在的分量相当。试图决断生命的法律，在那同死亡相重合的生命中得到了具化。

选择这几个“生命”例子也许显得极端，如果不算是武断的话。但这些例子很可能会不断增加，还有一些也那么极端且更为人所熟悉的事例：譬如，在奥马斯卡的波斯尼亚妇女便是生物学与政治之间一个完美的无区分界槛；抑或——在一个明显对立但仍类似的意义上——基于人道主义理由的诸种军事干预，在这些军事行动里，战争因诸如营养或传染病防治等生物性目的而发起（这同样是政治与生物学之间那种无法决断性的一个清晰例子）。

正是基于这些不确定的无名之地，正是基于这些苦难的无区分地带，我们必须对一种新政治的诸种方式与形式进行思考。在《性经验史》第一卷末尾，福柯已把自己同如下论调疏离了开来：现代性（自身恰恰陷入在权力的一个展布中）相信“性”和“性态”会发现自己的秘密并得到解放。福柯暗示，存在着一种“不同的关于身体与快乐的经济”，以之作为一种不同的政治学的一个可能的地平线。我们研究的诸项结果，逼使我们更加谨慎。就如同“性”和“性态”的概念，“身体”这个概念也总是已然陷入在权力展布中。“身体”永远已然是一个生命政治的身体，永远已然是在赤裸生命，在它里面或关于其快乐的经济学里面，没有任何东西让我们可以视为对抗至高权力之诸种要求的坚实地基。在其极端形式下，西方的生命政治性身体——是为

神圣人的最终化身——显现为法律与事实、司法性规定与生物性生命之间的一个绝对的无区分界槛。通过元首这个人，赤裸生命直接跨入法律那边，正如通过集中营里的居民（或新尸体）这个人，法律变得与生物性生命无法区分。如今，一种试图把自己完全转变成生命的法律，越来越同一种已被僵化与腐化成司法性规定的生命直接地面对面。一切试图重新思考西方政治空间的尝试，都必须从这一清晰的意识开始，即意识到我们不再知道任何“zoē”与“bios”之间、私人生命与政治存在之间、一个在宅室内的简单活在家里的人与人在城邦中的政治存在之间的古典区分。正因如此，利奥·施特劳斯的复兴诸种古典政治范畴的提议，以及汉娜·阿伦特在一个不同的意义上做出的相似提议，只可能具有一种批判性的意义。没有从集中营通到古典政治的回头之路。在集中营里，城邦和宅室变得无可区分；我们生物性的身体与我们政治性的身体之间的差异化——前者是不可沟通的、沉默的，后者是能够沟通的、可说出来的——的可能性，被永远地从我们身上抹除了。用福柯的话来说，我们不但是动物——作为活着的存在，其生命在其政治中构成了问题；而且反过来，我们也是公民——其政治在其自然身体中构成了问题。

正如西方的生命政治性身体不能被简单地回归到它在家宅(oikos)中的自然生命，它也无法通过转变成一个新的身体——一个技术性身体或者一个完全政治性的或荣耀性的身体——而被克服（在这个新身体中，一种不同的关于快乐的经济学和诸种重要功能将一劳永逸地解决那似是定义了西方政治命运的“zoē”与“bios”之间的交错关系）。相反，这个本身就是赤裸生命的生命政治性身体，必须自身被转变成

一种生命形式和一种“bios”的构建和设立之地点——这种生命形式在赤裸生命中被彻底耗尽,这种“bios”本身就纯然是其自身的“zoē”。这里还要注意政治同形而上学之时代性状况间的诸种类似之处。今天,“bios”恰恰作为本质而处于“zoē”之中,处于(liegt)——在关于此在的海德格尔主义定义里——存有(existence)之中。然而,一种“bios”怎么会纯然是其自身的“zoē”?一种生命形式怎么能掌握住构成西方形而上学之任务和谜团的那份纯粹(haplōs)呢?如果我们用“生命之形式”(form-of-life)来命名这种纯然是其自身之赤裸存有的存在,用它来命名这种作为其自身之形式、且因而与其形式无从分隔的生命,那么,我们将见证一个新的研究领域的出现,它越出了被政治与哲学、诸种医疗—生物性科学与法理学之交叉点所定义的那个地域。然而,首先必须去检查的还是以下问题:在这些学科内去构想一种赤裸生命那样的东西是如何成为可能的,这些学科的历史发展是怎么把它们推到了一个界限——一旦越出该界限后,这些学科便不得不冒着一种前所未有的生命政治性灾难的风险而往前迈进。

参考书目

- Abel, K. *Sprachwissenschaftliche Abhandlungen*. Leipzig: W. Friedrich, 1885. (*Linguistic Essays*. London: Trubner, 1882.)
- Antelme, Robert. *L'espèce humaine*. Paris: Gallimard, 1994. (*The Human Race*. Trans. Jeffrey Haight and Annie Mahler. Malboro, Vt.: Malboro Press, 1992.)
- Arendt, Hannah. *Essays in Understanding, 1930–1954*. Ed. Jerome Kohn. New York: Harcourt & Brace, 1994.
- . *On Revolution*. New York: Viking, 1963.
- . *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.
- Badiou, Alain. *L'être et l'événement*. Paris: Seuil, 1988.
- Bataille, Georges. "Hegel, la mort et le sacrifice." In Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, vol. 12. Paris: Gallimard, 1988. ("Hegel, Death, and Sacrifice." *Yale French Studies*, 78, 1990.)
- . *La souveraineté*. In Georges Bataille, *Oeuvres complètes*, vol. 8. Paris: Gallimard, 1976.
- Benjamin, Walter. *Briefe*, Ed. Gerschom Scholem and Theodor W. Adorno. Vol. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966. (*The Correspondence of Walter Benjamin, 1919–1940*. Ed. Gerschom Scholem and Theodor W. Adorno. Trans. Manfred R. Jacobsen and Evelyn M. Jacobsen. Chicago: University of Chicago Press, 1994.)

- . *Gesammelte Schriften*. Ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schwep-penhäuser. 2 vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974–1989.
- . “Über den Begriff der Geschichte.” In Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, 2. (“Theses on the Philosophy of History.” Trans. Harry Zohn. In Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt. New York: Schocken Books, 1968.)
- . *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, In Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, 1. (*The Origin of the German Tragic Drama*. ‘Irans. John Osborne. London: Verso, 1985.)
- . “Zur Kritik der Gewalt.” In Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol.2. x. (“Critique of Violence.” Trans. Edmund Jephcott. In Walter Benjamin, *Reflections*, ed. Peter Demerz. New York: Schocken Books, 1978.)
- Benjamin, Walter, and Gerschom Scholem. *Briefwechsel 1933–1940*. Ed. Gerschom Scholem. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988. (*The Correspondence of Walter Benjamin and Gerschom Scholem, 1932–1940*. Ed. Gerschom Scholem. Trans. Gary Smith and Andre Lefevere. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.)
- Bennett, H. “Sacer esto.” *Transactions of the American Philological Association*, 61, 1930.
- Benveniste, Émile. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Vol. 2. Paris: Minuit, 1969. (*Indo-European Language and Society*. Trans. Elizabeth Palmer. Coral Gables: University of Florida Press, 1973.)
- Bickermann, Elias. *Consecratio, Le culte des souverains dans l’empire romain*. Entretiens Hardt, XIX. Geneva: 1972.
- . “Die römische Kaiserapotheose.” *Archiv für Religionswissenschaft*, 27, 1929.
- Binding, Karl, and Alfred Hoche. *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*. Leipzig: F. Meiner, 1920. (*The Release of the Destruction of Life Devoid of Value: Its Measure and Its Form*. Santa Ana, Calif.: R. L. Sassone, 1975.)
- Blanchot, Maurice. *L’entretien infini*. Paris: Gallimard, 1969. (*The Infinite Conversation*. Trans. Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.)
- Bodin, Jean. *Les six livres de la République*. Paris: n.p., 1583. (*The Six Books of the Commonwealth*. Ed. Kenneth D. McKae. New York: Arno, 1979.)

- Burdeau, G. *Traité de science politique*. Vol. 4. Paris: Librairie generale du droit et de jurisprudence, 1984.
- Cacciari, Massimo. *Icone delta legge*. Milan: Adelphi, 1985.
- Callois, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Presses Universitaires de France, 1939. (*Man and the Sacred*. Trans. Meyer Barash. Westport, Conn.: Greenwood, 1980.)
- Cavalca, Desiderio. 108. *Il bando nellaprassi e nella dottrina médiévale*. Milan: A. Giuffra, 1978.
- Crif ò . Giuliano. *L'eschmone dalla, citta: Altri studi sull'exilium romano*. Perugia: Universit à di Perugia, 1985.
- . "Exilica causa, quae adversus exulem agitur." In *Du châtiment dans la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Rome: L'École française de Rome, 1984.
- Dagogner, François. *La maîtrise du vivant*. Paris: Flacbette, 1988.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980. (*A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.)
- De Romilly, Jacqueline. *La loi dans la pensée greque des origines à Aristote*. Paris: Les belles Lettres, 1971.
- Derrida, Jacques. "Force of Law." *Cardozo Law Review*, 11, 1990.
- . "Préjugés." In *Spiegel und Gleichnis*, ed. N. W. Bolz and W. H ü bener. W ü rzburg: Königshausen und Neumann, 1983. ("Before the Law." Trans. Avital Ronnell and Christine Roulston. In Jacques Derrida, *Acts of Literature*, ed. Derek Attridge. London: Routledge, 1992.)
- Drobisch, Klaus, and G ü nter Wieland. *System der NS-Konzentrations-lager 1935-1939*. Berlin: Akademie Verlag, 1993.
- Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: F. Alcan, 1912. (*The Elementary Forms of Religious Life*. Trans. Karen E.Fields. New York: Free Press, 1995.)
- Ehrenberg, Victor. *Rechtsidee im frühen Griechentum*. Leipzig: S. Hirzel, 1921.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits*. Vols. 3-4. Paris: Gallimard, 1994.
- . *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976. (*History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. Trans. Robert Hurley. New York: Random House, 1978.)

- Fowler, W. Ward. *Roman Essays and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1920.
- Freud, Sigmund. "Über den Gegensinn der Urworte." *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 11, 1910. ("The Antithetical Meaning of Primal Words." Trans. Alan Tyson. In *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. n. London: Hogarth Press, 1957.)
- Fugier, Huguette. *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*. Paris: Les belles Lettres, 1963.
- Furet, François, ed. *L'Allemagne nazi et le génocide juif*. Paris: Seuil, 1985. (*Unanswered Questions: Nazi Germany and the Genocide of the Jews*. New York: Schocken, 1989.)
- Gaylin, W. "Harvesting the Dead." *Harper's*, September 23, 1974.
- Giesey, Ralph E. *Cérémonial et puissance souveraine*. Paris: A. Colin, 1987.
- . *The Royal Funeral Ceremony in Renaissance France*. Geneva: E. Droz, 1960.
- Harvard University Medical School. "A Definition of Irreversible Coma." *JAMA*, 205 (1968). Cited in text as the Harvard Report.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. In G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 3. Frankfurt: Suhrkamp, 1971. (*Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.)
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie*. In Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, vol. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- . *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1962. (*An Introduction to Metaphysics*. Trans. Ralph Manheim. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1959.)
- . *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1976. (*On Time and Being*. Trans. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1972.)
- Hobbes, Thomas. *De cive: The Latin Version*. Ed. Howard Warrender. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- . *De homine*. In Thomas Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus*, ed. William Molesworth, vol. 2. London: Apud J. Bonn, 1983.
- . *Leviathan*. Ed. R. Tuck. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hölderlin, Friedrich. *Sämtliche Werke*. Ed. Friedrich Beißner. Vol. 5. Stuttgart: J. G.

- Cottasche Buchhandlung Nachfolger, 1954.
- Jhering, Rodolphe, *L'esprit du droit romain dans les diverses phases de son développement*. Trans. O. de Meulenaere. Vol. 1. Paris: Marescq, 1886.
- Kant, Immanuel. *Kants opus postuum*. Ed. Adickes. Berlin: Reuther & Reichard, 1920. (*Opus Postuum. Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*. Trans. Eckhard Förster. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1993).
- . *Kritik der praktischen Vernunft*. In *Kants Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, vol. 5. Berlin: G. Reimer, 1913. (*Critique of Practical Reason*. Trans. Lewis White Beck. New York: Macmillan, 1993.)
- . “Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.” In *Kants Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, vol. 8. Berlin: G. Reimer, 1914. (“On the Common Saying: ‘This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice.’” In *Kant, Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. N. B. Nisbet. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1991).
- Kantorowicz, Ernst Hartwig. *The Kings Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, N.J.: 109 Princeton University Press, 1957.
- Kerényi, Károly. *La religione antica neue sue linee fondamentali*. Trans. Delio Cantimori. Bologna: N. Zanichelli, 1940.
- Kojève, Alexandre. “Les romans de la sagesse.” *Critique*, 60 (1952).
- La Cecla, Franco. *Mente locale: Per un'antropologia dell'abitare*. Milan: Eleuthra, 1993.
- Lamb, David. *Death, Brain Death, and Ethics*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Lange, Ludwig. “De consecratione capitis.” In Ludwig Lange, *Kleine Schriften aus dem Gebiete der Classischen*, vol. 2. Göttingen: Van-denhoeck & Ruprecht, 1887.
- Lefort, Claude. *Écrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Levy, 1992.
- Levi, Carlo. *Cristo si è fermato a Eboli*. Turin: Einaudi, 1946. (*Christ Stopped at Eboli: The Story of a Year*. Trans. Frances Frenaye. New York: Terpio, 1982.)
- Levinas, Emmanuel. “Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme.” *Esprit*, 26 (1934).
- . “Reflections on the Philosophy of Hitlerism.” Trans. Séan Hand. *Critical In-*

- quiry*, 17, 1990.
- Lévi-Strauss, Claude. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss." In Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris: Presses Universitaire de France, 1950.
- Livy. *Ab urbe condita libri*. Vol. 4. Trans. B. O. Forster. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1948.
- Löwith, Karl. *Der okkasionelle Dezionismus von Carl Schmitt*. In Karl Löwith, *Sämtliche Schriften*, ed. Klaus Stichweh and Marc B. de Launay, vol. 8. Stuttgart: Metzler, 1984.
- Magdelain, André. *La loi de Rome. Histoire d'un concept*. Paris: Les belies Lettres, 1978.
- Mairet, Gérard. *Histoire des idéologies, sous la direction de François Châtelet and Gérard Mairet*. Vol. 3. Paris: Hachette, 1978.
- Mauss, Marcel, and H. Hubert. "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice." In Marcel Mauss, *OEuvres*, vol. 1. Paris: Gallimard, 1968.
- Milner, J.-C. "L'exemple et la fiction." In *Transparence et opacité: Littérature et sciences cognitives*, ed. Tibor Papp and Pierre Pira. Paris: Cerf, 1988.
- Mitscherlich, Alexander, and F. Mielke. *Wissenschaft ohne Menschlichkeit. Medizinische und Eugenische Irrwege unter Diktatur, Bürokratie und Krieg*. Heidelberg: Schneider, 1949. (*The Death Doctors*. Trans. James Cleugh. London: Elek Books, 1962.)
- Mollaret, P., and M. Goulon. "Le coma dépassé." *Revue neurologique*, 101, 1959.
- Mommsen, Theodor. *Römisches Strafrecht*. Leipzig: Duncker & Humboldt, 1889.
- Muratoro, Lodovico Antonio. *Antiquitates italicæ Medii Aevi*. Vol. 2. Milan: Mediolani, 1739.
- Nancy, Jean-Luc. *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983. ("Abandoned Being." In Jean-Luc Nancy, *The Birth to Presence*, trans. Brian Holmes. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1993.)
- Negri, Antonio. *Ilpotere costituente: Saggio suite alternative del moderno*. Milan: SugarCo, 1992.
- Otto, Rudolph. *Das Heilige: Über das Irrationelle in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau: Trewendt und Granier, 1917. (*The Idea of the*

- Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational.* Trans. John W. Harvey. Oxford: Oxford University Press, 1970.)
- Rosenberg, Alfred. *Blut und Ehre, Ein Kampf für deutsche Wiedergeburt. Reden und Aufsätze 1919–1933.* Munich: F. Eher nachf., 1936.
- Schilling, Robert. "Sacrum et profanum, Essais d'interprétation." *Latomus*, 30, 1971.
- Schmitt, Carl. "Führerrium als Grundbegriff des nationalsozialistischen Rechts." *Europäische Revue*, 9, 1933.
- . *Das Nomos von der Erde.* Berlin: Duncker & C Humbolt, 1974.
- . *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität.* Munich-Leipzig: Duncker & Humbolt, 1922. (*Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty.* Trans. George Schwab. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.)
- . "Staat, Bewegung, Volk." In Carl Schmitt, *Die Dreigliederung der politischen Einheit* Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
- . *Theorie des Partisanen, Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen.* Berlin: Duncker & Humbolt, 1963.
- . *Über Schuld und Schuldarten, Eine terminologische Untersuchung,* Breslau: Schienet, 1910.
- . *Verfassungslehre.* Munich-Leipzig: Duncker & Humbolt, 1928.
- Sewell, W. H. "Le citoyen/La citoyenne: Activity, Passivity, and the Revolutionary Concept of Citizenship." In *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, ed. Lucas Colin. Oxford: Pergamon, 1988.
- Sieyès, Emmanuel-Joseph. *Écrits politiques.* Paris: Éditions des Archives contemporaines, 1985.
- . *Qu'est ce que le Tiers État?* Paris: 1789. (*What Is the Third Estate?* Trans. M. Blondel. London: Pall Mall, 1963.)
- Smith, William Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites.* London: A & C Black, 1894.
- Stier, H. E. "Nomos basileus." *Philologus*, 82, 1928.
- Strachan–Davidson, James Leigh. *Problems of Roman Criminal Law.* Vol. 1. Oxford:

- Clarendon, 191z.
- Svenbro, Jesper. *Phrasikleia, Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Paris: La Dé couverte, 1988. (*Phrasikleia: An Anthropology of Reading in Ancient Greece*. Trans. Janet Lloyd. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1993.)
- Thomas, Yan. "Vita necisque potestas: Le père, la cité, la mort." In *Du châti- ment des la cité: Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Rome: L 'Ecole française de Rome, 1984.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: François Mas-péro, 1965. (*Myth and Thought Among the Greeks*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.)
- Verschuer, Otmar Freiherr von. *Rassenhygiene als Wissenschaft und Staatsaufgabe*. Frankfurt, 1936.
- . ed. *État et santé, Cahiers de l'Institut allemand*. Paris: F. Sorlot, 1942.
- Versnel, H. S. "Self-Sacrifice, Compensation, and the Anonymous God." In *Les sacrifices dans l'antiquité*, Entretiens Hardt, XXVII. Geneva: 1981.
- Walton, Douglas N. *Brain Death: Ethical Considerations*. West Lafayette, Ind.: Pur- due University Press, 1980.
- Walzer, M. "The King 's Trial and the Political Culture of Revolution. " In *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, ed. Lucas Colin, vol. 2. Oxford: Pergamon, 1988.
- Weinberg, Kurt. *Kafkas Dichtungen. Die Travestien des Mythos*. Bern: Francke, 1963.
- Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von. *Piaton*. Berlin: Weidmann, 1919.
- Wilda, Wilhelm Eduard. *Das Strafrecht der Germanen*. Halle: C. A. Schwetschke, 1942.
- Wundt, Wilhelm Max. *Völkerpsychologie*. Leipzig: W. Engelmann, 1905.

人名对照

- Abel, Karl 卡尔·阿贝尔
Antelme, Robert 罗伯特·安特尔梅
Aquinas 阿奎那
Arendt, Hannah 汉娜·阿伦特
Aristotle 亚里士多德
Augustus 奥古斯图斯
Avicenna 阿维森纳
Badiou, Alain 阿兰·巴迪欧
Bahnen, Dr. 巴内恩医生
Bataille, Georges 乔治·巴塔耶
Baumhardt, Dr. 鲍姆哈德医生
Becker-Freyting, Professor 贝克·福瑞廷教授
Beißner Friedrich 弗利德里希·白士纳
Benjamin, Walter 瓦尔特·本雅明
Bennett 本内特
Benveniste, Émile 埃米尔·本维尼斯特
Bergblöck, Professor 伯格布罗克教授
Bickermann, Elias 艾利亚斯·比克曼
Binding, Karl 卡尔·拜丁

Blanchot, Maurice 莫里斯·布朗肖
 Bodin, Jean 让·布丹
 Boeck 波埃克
 Brack, Viktor 维克特·布莱克
 Brand, Karl 卡尔·布兰德
 Brutus 布鲁图斯
 Burke, Edmund 埃德蒙·柏克
 Cacciari, Massimo 马西莫·卡西亚里
 Callois, Roger 罗杰·卡罗伊斯
 Calpurnius Flaccus 卡尔普尼亚斯·福拉库斯
 Chalier 夏里尔
 Charles Albert of Savoy 萨伏伊的查尔斯·阿尔伯特
 Cicero 西塞罗
 Clauberg, Professor 克劳伯格教授
 Conti, Libero 理贝罗·康蒂
 Crifò, Giuliano 古里亚诺·克里弗
 Dagognet, Françoise 弗朗西斯·戴格奈
 De Lemare, Nicolas 尼古拉斯·德·勒梅尔
 Debord, Guy 居依·德波
 Decius Mus, Publius 帕布利斯·迪西亚斯·穆斯
 Deleuze, Gilles 吉尔·德勒兹
 Derrida, Jacques 雅克·德里达
 Descartes, René 雷内·笛卡尔
 Diels 狄尔斯
 Dumézil, Georges 乔治·杜梅泽尔
 Dumont, L. L. 杜蒙特
 Durkheim, Émile 埃米尔·涂尔干
 Edward the Confessor 忏悔者爱德华
 Eichmann, Adolf 阿道夫·艾希曼
 Ernout-Meiller, Alfred 阿尔弗雷德·厄诺特·梅勒
 Festus Pompeius 庞匹厄斯·费斯图斯
 Fischer, Eugen 尤根·费歇尔

- Flaminius, Caius 卡亚斯·弗雷米尼亚斯
Foucault, Michel 米歇尔·福柯
Fowler, W. Ward 沃德·弗勒
Franc, Johan Peter 约翰·彼得·法兰克
Freud, Sigmund 齐格蒙·弗洛伊德
Fugier, Huguette 胡格特·福吉尔
Galton, Francis 弗朗西斯·加尔顿
Ganschinietz, R. R. 甘施内兹
Gaylin, W. W. 戈林
Giesey, Ralph E. E. 拉尔夫·吉希
Goldberg, Dr. 戈德伯格医生
Goulon, M. M. 高伦
Guattari, Félix 费里克斯·加塔利
Haldane, J. B. S. J. B. S. 哈尔登
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich G. W. F. 黑格尔
Heidegger, Martin 马丁·海德格尔
Hercules 赫克利斯
Hesiod 赫西俄德
Hevelemann, Dr. 海弗里曼医生
Himmler, Heinrich 海因里奇·希姆莱
Hippias 希庇亚
Hitler, Adolf 阿道夫·希特勒
Hobbes, Thomas 霍布斯
Hoche, Alfred 阿尔弗雷德·霍奇
Hölderlin, Friedrich 弗利德里希·荷尔德林
Hubert, H. H. 赫伯特
Husserl, Edmund 埃德蒙·胡塞尔
Jhering, Rodolphe 鲁道夫·杰灵
John the Landless 无地王约翰
Justi, J. H. G. von J. H. G. 冯·朱斯蒂
Kafka, Franz 弗朗兹·卡夫卡
Kant, Immanuel 艾曼纽·康德

- Kantorowicz, Ernst 恩斯特·坎特罗维兹
Kelsen, Hans 汉斯·凯尔森
Kerényi, Károly 卡罗利·凯伦伊
Kierkegaard, Søren 索伦·克尔凯郭尔
Klossowski, Pierre 皮埃尔·克罗索斯基
Kojève, Alexandre 亚历山大·科耶夫
La Boétie, Étienne de 艾蒂妮·德·拉·波埃提
La Fayette 拉·斐德
Lamb, David 大卫·兰博
Lange, Ludwig 路德维格·兰格
Lanjuinais, Jean-Denis 让-丹尼斯·兰居奈斯
Leibniz, Gottfried 莱布尼茨
Levi, Primo 普里莫·莱维
Lévi-Strauss, Claude 克劳德列维-施特劳斯
Levinas, Emmanuel 艾曼纽·列维纳斯
Lincoln, Abraham 林肯
Livy 李维
Locke, John 洛克
Löwith, Karl 卡尔·洛维特
Lyons, Andrew D. 安德鲁·D. 莱昂斯
Macrobius, Ambrosius Theodosius 安布罗西斯·西奥德西斯·马克罗比乌斯
Mairet, Gérard 杰拉德·迈瑞特
Mallarmé, Stéphane 斯蒂芬·马拉梅
Manlius Torquatus, Titus 提坦·曼留斯·托奎图斯
Marett, Robert 罗伯特·马利特
Marie de France 玛利·德·弗朗思
Marsilius of Padua 帕多瓦的马西略
Marx, Karl 卡尔·马克思
Mauss, Marcel 马塞尔·毛斯
Medawar, Peter 彼得·梅达沃
Meiner, Felix 菲利克斯·迈纳
Mennecke, Fritz 弗里兹·曼内克

- Mielke, F. F. 弥尔克
Mitscherlich, Alexander 亚历山大·米切里奇
Mollaret, P. P. 莫拉瑞特
Mommsen, Theodor 西奥多·莫森
Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, baron de La Brede et de 孟德斯鸠
Morgan, Thomas Hunt T. H. 摩根
Nancy, Jean-Luc 让-卢克·南希
Negri, Antonio 安东尼奥·奈格里
Newton, Isaac 艾萨克·牛顿
Nietzsche, Friedrich 弗里德里希·尼采
Origen 奥立根
Otto, Rudolph 鲁道夫·奥图
Paul, Saint 圣保罗
Pindar 平德尔
Plato 柏拉图
Pliny the Elder 普利尼
Plowden, E. E. 布罗顿
Plutarch 普鲁塔奇
Pythagoras 毕达哥拉斯
Numa Pompilius 努马·庞皮利乌斯
Queneau, Raymond 雷蒙德·奎诺
Quinlan, Karen 凯伦·昆兰
Rabinow, Paul 保罗·拉比诺
Reiter, Hans 汉斯·瑞特
Rickert, Heinrich 海因里奇·里克特
Robespierre, Maximilien de 马克西米连·罗伯斯庇尔
Roscher, Dr. 罗切医生
Rose, Professor 罗斯教授
Rosenberg, Alfred 阿尔弗雷德·罗森伯格
Rosenzweig, Franz 弗朗兹·罗森茨威格
Rousseau, Jean-Jacques 让-雅克·卢梭
Sade, Marquis de 马奎·德·萨德、

Savigny, Friedrich Carl von 弗里德里希·卡尔·冯·萨维尼
Schelling, Friedrich 弗里德里希·谢林
Schilling, Robert 罗伯特·席林
Schlosser, Julius 朱利斯·施罗瑟
Schmitt, Carl 卡尔·施米特
Scholem, Gershom 格松·斯科伦
Schröder, Professor, 施罗德
Schumann, Dr. 舒曼医生
Shumway, Norman 诺曼·舒姆威
Siyès, Emmanuel-Joseph 艾曼纽 - 约瑟夫·西耶斯
Smith, William Robertson 威廉·罗伯森·史密斯
Solon 梭伦
Spinoza, Baruch 巴鲁赫·斯宾诺莎
Spohr, Werner 威尔纳·斯波赫
Spurius Cassius 斯普利亚斯·卡西阿斯
Strachan-Davidson, James Leigh 詹姆斯·李·斯特拉臣 - 戴维森
Strauss, Leo 利奥·施特劳斯
Strong, R. P. R.P. 斯特朗
Thomas, Yan 严·托马斯
Tocqueville, Alexis de 亚历克斯·德·托克维尔
Trebatius 特里巴蒂斯
Valerius Maximus 瓦勒利阿斯·马克西姆斯
Varro 瓦罗
Vernant, Jean-Pierre 让 - 皮埃尔·维南特
Verschuer, Ottmar von 奥特马·冯·维斯切尔
Versnel, H. S. H.S. 维斯内尔
Vico, Giambattista 詹巴蒂斯塔·维柯
Vollardt 沃拉特
Walde, A. A. 沃尔德
Walzer, Michael 迈克尔·沃尔泽
Weinberg, Kurt 科特·温博格
Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von 厄尔里奇·冯·威兰莫兹 - 穆伦道夫

William of Moerbeke 莫比克的威廉

Wilda, Wilhelm Eduard 威尔姆·爱德华·维尔达

Wilson 威尔森

Wundt, Wilhelm Max 威尔姆·马克斯·温德特

Zeus, Lycean 理西恩·泽斯

Zevi, Sabbatai 沙巴蒂·萨维

译后记

这部著作的翻译，前后倾注的心血之巨是最初所没有预料到的，包括一次因笔记本电脑及备份硬盘一起失窃而使整个初稿彻底消失从头做起。当然，译事艰辛也来自阿甘本的著述方式。诚如我的朋友、英语世界第一阿氏思想研究论著《阿甘本的哲学》之作者米尔斯（Catherine Mills）所言：阿甘本“绝大部分的著作篇幅不长一经常连 150 页都不到，但这并不意味着阅读它们是一件轻松的事。相反，高度压缩的论点与洞见，却是以不做展述的方式来提出”¹。实际上倒不是阿氏部部作品都那么“不友好”，但他著述生涯里最著名的这部代表作《神圣人》却是应了米尔斯的诟病，以“压缩饼干式文风”而“臭名昭著”：阅读它是不轻松的，翻译它则是艰苦卓绝的。现在的译本虽屡经修订，但仍未臻自己能完全满意与放心之境，实是因屡有阿甘

1 Catherine Mills, *The Philosophy of Agamben*, Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2008, p.2.

本研究同道与学友殷勤相催，才决定尽快出版，以助汉语学界阿氏研究之发展。是故，诚恳请方家多提校正意见，以期将来再版时能使它更完善。

这部译稿亦是上海市曙光学者项目“阿甘本政治思想研究”（13SG28）与国家社会科学基金项目“当代激进左翼政治哲学研究”（13CZX059）的阶段成果。另外，我要深深感谢以下前辈与朋友，在不同阶段以不同方式给这部学术名著的翻译提供了温暖的帮助：黄乐嫣、齐泽克、童世骏、严搏非、许纪霖、刘擎、马奥尼、李涵谧、米尔斯、理查·沃林、张异宾、蓝江、胡大平、朱国华、汪行福、罗岗、黄瑛、李琼、陈瑜、孙国东、王嫣婷、谢品巍、李伟为。我的学生刘亚磊这两年为我分担了很多日常教学事务中的琐碎部分，使我能集中精力于翻译上，所以亦想借这个地方对他再次表示个人的感谢。最后，我要感谢我的父母吴莹如与徐丽华，不但给予我“zoē”，并很大程度上铸造了我的“bios”，我把这部译作献给他们。