

# 「利維坦」隱蔽的生命政治理路

蕭育和

(「政治思想新視界」學術研討會論文)

救主基督還把重生比作釣魚，此即，不以強制與懲罰，而是以勸說，來贏得人的服從。於是救主向他的使徒說，莫成獵戶寧祿，莫成那人的追捕者，而要成為人的釣者。

--霍布斯，《利維坦》

可以合理推測，在弑父之後很長的一段時間裡，手足兄弟之間會相互爭奪繼承權，他們每個人都想獨佔。然後他們會開始意識到這樣的爭鬥既危險又徒勞，這個得來不易的認識，以及他們曾經攜手完成從尊父權威中解放的記憶，還有他們在被放逐期間成長起來的情感聯繫，最終他們彼此結合起來，達致了某種社會的契約。伴隨著拋棄本能性的滿足而到來的，就是前所未有的社會組織形式，他們相互承認彼此的義務，典章制度被奉為神聖不可侵犯，這就是道德與公理的開端。所有人都拋棄了要取得父親地位，以及佔有其母親或姊妹的想法，亂倫與族內通婚的禁忌也就應之而生。

--佛洛伊德，《摩西與一神教》

## 壹、另一種「生命政治」

在《性史》第一卷末章中，傅柯（Michael Foucault）認為，西方社會從十七世紀開始，經歷了一個權力機制運作的深刻轉化。過去，權力機制以壓制、阻礙、使其臣服，甚至將之摧毀的方式來運作，傅柯說這種權力機制本質上是「奪佔、控制或攫取（seizure）的權利」，它奪佔物、控制時間、將人的身體直接牢牢地抓住，而主權權力或至高權力（sovereignty power）作為絕對權力的載體，就意味著決定生死的生殺大權（*Vitae necisque potestas*）。

從十七世紀開始，這種掌握生死的權力機制開始逐漸退位，取而代之的是加諸

於生命的權力（power over life），權力的作用目標轉向「生產各種力量，使其成長，並順理其秩序」，再也不是壓制、阻礙或使其臣服（Foucault, 1980: 139）。傅柯用「加諸於生命」的權力這樣的論述，串連了他此前對於對於規訓的研究，以及往後對於以「人口」為對象的生命政治研究。

傅柯主張在現代政治中，政治與生命之間，是一個彼此增長的關係，權力加諸於生命之上，加乘（multiply）出生命各種可資運用的形式，而這些生命形式的評估、衡量與斷定，同時又是透過現代社會方方面面的權力部署技術來完成：

西方人開始漸漸明白：作為一個活生生的物種，存活在一個活生生的世界裡，擁有一具身體，掌握生存的條件，有著各種可能的生命，個別的或集體的福祉，各種可以調節的力量，以及一個他們可以以最佳方法配置的空間，這些究竟意味著什麼？（Foucault, 1980: 142）。

對傅柯來說，這樣一個歷史上首次政治的權力機制穿透人的生物性存在時刻，無疑具有巨大的後果，儘管「千年來，人依然還是亞里斯多德說的那個身負額外被賦予政治能力的存有」，不過，現代人卻成了「其政治將他作為活生生的存有這件事納入考慮的動物」（1980: 143）。人，依然天生是政治的動物，但現代人的政治，卻是一個反覆關注人的「天生」動物性的政治。

傅柯卓具洞見，在方法上要「摒棄利維坦模式」（Foucault, 2003: 34）的「生命政治」論題，在當代引發各種迴響與討論。一個最根本的問題是，對於「主權式權力」，傅柯是否過度強調其作為生殺大權的「使之死」與「使之活」面相？而對於據說是主宰現代政治世界，關照集體人口與個體規訓的「治理式權力」，傅柯是否又太過強調其「使之不死」面相？畢竟，人類歷史上最系統化製造殺戮的政權，遠遠不是來自古代以家父長身分而擁有的生殺大權，而是規訓最嚴密的治理式權力<sup>1</sup>。

簡單地說，如果誠如傅柯所說，現代政治的權力運作機制出現了一個重要的「典範轉移」，那麼，傅柯沒有說明的恐怕是這兩種權力之間是如何連結的？本文意欲著力討論的兩個當代思想家，都對傅柯有類似批評。阿岡本（Giorgio Agamben）

---

<sup>1</sup> 這樣的說法對傅柯來說自然是不太公允，傅柯對於 20 世紀政治種族主義的診斷，即在強調兩種權力相互疊合加乘後所造成的悲劇，它是在主權政治架構之下，將治理式權力的邏輯往外延伸，並重新收編「歷史-政治論述」中的種族質素，造成的後果。

認為「權力這兩個面向的匯合在傅柯的作品仍是異常地不清晰」(1998: 5)，當傅柯將生命政治理解為一種作用於身體，「個體化的技術與整體化的程序匯合」，阿岡本的質疑是，是否真的就不需要「再把律法視為其模式與規範」(1998: 5-6)，是否不再需要考慮法與生命之間的問題？對阿岡本來說，生命政治並不是治理式權力取代主權式權力的後果，生命與政治之間存在一個最為原初的連結關係，他稱之為「裸命」(bare life)，而將「赤裸生命收納進政治領域，構成主權權力最原初的核心...可以說一個生命政治之身體的生產即是主權權力的原初行動」(1998: 6)。

Roberto Esposito 則認為需要新的理論工具，來「迫使構成生命政治的兩個要素接在一起」(2008: 45)。而在兩人接手傅柯重新論述生命政治命題的過程中，現代政治思想的奠基者霍布斯(Thomas Hobbes)經常是重要的參照對象，本文初步希望藉由阿岡本與 Esposito 對於霍布斯的討論，來重新思考傅柯所提出的生命政治論題：那個被傅柯摒棄的「利維坦模式」，也許存在著隱微的生命政治線索。

## 貳、自然狀態與「主權之法」

霍布斯政治理論的起點無疑是作為生命本質的「自然權利」，對霍布斯來說，這是「所有人都擁有，為了保全自身，也就是保全生命，以其意願去運用自身力量的自由」，因此，也就是「以其判斷與理性，認為最合適的手段去做一切事情的自由」(1996: 91)。而在人與人「身體機能與心智」事實上都相當平等，導致欲求目的的希望也同樣平等的情況下，就不免產生為了自我保全的衝突。這樣的衝突某種程度上並不是來自於人的「侵略本性」，在霍布斯看來，沒有人單純天生就是侵略性的，即便有的話，也是因為自我有強過他人力量的自信(Tuck, 1999: 131)。「人在根本上都是自我保全的，其次才是好鬥的，從嚴格意義上講，導致我們對他人進行先發制人打擊的，正是對被可能的敵人襲擊的恐懼，而非摧毀他人的欲望」(Tuck, 1999: 130)。

對霍布斯來說，無論動機是認定自己強過他人，或者單純為了自保，總之無論如何，「在沒有權力可以懾服所有人」的情況下，「人無法單純只靠防衛而支撐下去」，最後的結果即是霍布斯政治理論中最廣為人知的，「所有人對抗所有人」，「人處於暴死(violent death)的恐懼與威脅」，從而人生活在其中注定「孤獨、

可憐、卑賤、野蠻、短壽」的自然狀態（1996: 88-89）。正是自然狀態中「暴死」的極端可能，才讓合眾成國變得必要。暴死的威脅既是個人在自然狀態中痛苦的根源，同時也是必要的解方，「反社會的個人主義越是自我肯定，越是危險的狀況就讓達致一個普遍和平的理性需求越加強烈」（Schmitt, 2008: 36）。對霍布斯來說，離開自然狀態是人類組織政治生活必由之路，「在沒有權力可以懾服所有人的情況下，人的相處不會有快樂」（Hobbes, 1996: 88），如 Wolin 所說，離開自然狀態意味著克服人在自然狀態中，生命的「純粹自然」（mere nature）（1970: 25），以達致「人類的最高成就：文明化社會中的生命」（2004: 235, 237）。對霍布斯來說，離開自然狀態，所打造出來的合眾之國，是「人類用以補償自然缺陷所打造出來的機制，是人運用精巧智慧，來取代有所缺陷的產物」（Bobbio, 1993: 36）

但是，霍布斯也一再暗示自然狀態也許不會在合眾成國之後就消聲匿跡，他用各種鮮明的意象，諸如外出旅行時要帶上武器結伴同行的旅人、睡覺時不忘門上門鎖的人、美洲許多地方的野蠻民族、最高主權者之間維持著鬥劍等待一戰的姿態，乃至於從承平時代落入內戰的具體經驗等等，反覆提醒讀者重回自然狀態的可能與危險<sup>2</sup>。由是，霍布斯政治理論中的一個重要理論問題即是，在合眾成國之後，那個作為所有人對抗所有人準戰爭，據說要在合眾國創建之時，通過所有人讓渡自然權利而消失的自然狀態，其理論地位為何？

對於這個問題，史特勞斯（Leo Strauss）提出了一個頗具洞見的看法。史特勞斯強調，對霍布斯來說，自然狀態並不是一個歷史事實，而是一個必要的建構（necessary construction），霍布斯自己也表明這樣的自然狀態「舉世望去也從未普遍如此」（1996: 89），但是「儘管如此，如果認為他的自然狀態理論，似乎具備某種歷史意涵，卻也不是毫無根據的憑空立論」。對史特勞斯來說，自然狀態不是真實經歷的歷史，而是一個「典型的歷史」（a typical history）（1963: 104），它並非真實，但卻具有重新界定真實歷史的能力，「按照霍布斯的假設，我們不能滿足於一個典型的歷史：我們必須回到真實的歷史...在最初的意圖中，自然狀態僅僅只是典型的，現在卻重新獲得一個歷史的意涵」（1963: 106），作為「典型」歷史卻非真實的歷史的自然狀態，其效用是讓一種進步論的歷史觀

---

<sup>2</sup> 另一個相關但篇幅有限無法處理的問題涉及「利維坦」此一政治圖騰額外的迷思性力量，如 Abizadeh 所說，「霍布斯反覆指出塵世主權部分的幻見性基礎，以提醒讀者主權的不穩定狀態，這個提醒意在提高讀者的恐懼」（2013: 113）；Bredenkamp 則強調霍布斯反覆運用的「視覺策略」，及其與公共性符號的關係（2007）。

支配了觀看真實歷史的角度：

（自然狀態）不復是個完全缺乏秩序的狀態，而是一個極端有缺陷的秩序狀態。那麼，我們就可以在真正的歷史中，追溯從原始野蠻時代（*prisca barbaries*），一直到此時此刻（*hodiernum tempus*），我們在征服自然方面所取得的進步。這個進步見證了我們可能在支配安排人類世界方面，持續取得進步。所以，藉由感知到業已取得的進步，真正的歷史就具有保證持續進步可能的作用（1963: 107）。

史特勞斯看待霍布斯自然狀態的洞見，有兩個重要的理論啟發：第一，必須關注作為「非真實歷史」的自然狀態；第二，如何看待此一具特殊知識論地位的自然狀態，往往決定了如何看待肇建主權合眾成國後，臣民的生命樣態。對史特勞斯來說，「非真實歷史」的自然狀態所扮演的是一個進步論史觀的角色，而在這個史觀所呈現的，是一個臣民藉由個體的精神教養達致集體文明的歷史。

阿岡本追問的同樣是自然狀態與合眾之國之間的複雜關係，與史特勞斯思路類似但結論不同，一方面，阿岡本強調自然狀態的「非真實歷史」，自然狀態的虛擬再現可能構成了主權的基礎，主權與自然狀態兩者之間，以一種特殊的方式的相生共存；另一方面，阿岡本關注的是，在霍布斯主權論述中，藉由主權與自然狀態的「無所分別」（*indistinction*），所創造的遠遠不是個體文明化的生命形式，而是一種「裸命」。

阿岡本指出，霍布斯的自然狀態並不只是肇建主權的前提，然後在合眾國創建之後，立即消失無蹤。對霍布斯來說，自然狀態會在「作為唯一一個保留其那對抗所有人的自然法（*natural ius contra omnes*）」（1998: 35）的主權者身上存活下來。如霍布斯所說，臣民並沒有將懲罰的權利賦予主權者，而「只是放棄他們自己的權利」，懲罰的權利是「像是仍在自然狀態一樣，完整地保留給主權者，而且只留給他」（1996: 214）。這樣的自然狀態，並不是「一個年代上先於政治體構建的實存時期」，而是「內在政治體的一個原則，它在政治體被視為『彷彿解體』（*as if it dissolved; tanquam dissoluta*）時出現」（Agamben, 1998: 105）<sup>3</sup>。

---

<sup>3</sup> 必須注意的是，阿岡本所反覆引用，霍布斯在《論公民》（*On the Citizen*）中的這句話，其實是霍布斯對方法問題的討論，霍布斯主張要從組成要素開始，比如要研究鐘錶如何運作就要把它拆解掉，研究每個零件。國家問題也是一樣，要從國家的組成要素開始討論，「像是把國家拆解開來」（Hobbes, 1998: 10）。雖然並不影響阿岡本的論述，但霍布斯這段話，確實並沒有阿岡本所要說的，國家「彷彿解體一般」的意思。

在阿岡本看來，霍布斯延續西方政治思想中對於「主權之法」或「至高之法」（the sovereign nomos; *Nomos Basileus*）的基本論述線索<sup>4</sup>：在法的常態秩序當中，存在一個與法秩序處於弔詭關係的非常態暴力要素，一方面，它不受法秩序的約束，但一方面，它又並非與法秩序全無關係的暴力。所謂「主權之法」即是指這一個「通過將法律與暴力結合起來」，讓兩者「無所分別」的原則（Agamben, 1998: 31）。霍布斯筆下那個「像是仍在自然狀態一樣」的主權者，正是主權之法所在：

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

## 參、「狼性之人」

「結合自然狀態」的主權者不能單純視為「最強力者」<sup>5</sup>，更重要的是，主權對於自然狀態，特殊的「棄置」（abandonment）關係。阿岡本延伸了施密特（Carl Schmitt）「主權決斷例外」（Schmitt, 2005: 5）的經典定義，著重討論了「棄置於外」的概念。他強調，例外是一種排除，但被棄置於外，其確切特徵是「從法則中排除出去的例外」，因此「並不完全就與法則沒有關係」，它以一種「懸置（suspension）法則的形式與法則維持關係」，於是，法則之為法則，是它能「懸置自身，讓例外產生，並維持自己與例外之間的關係」。這種通過排除，而被包含進法秩序的特殊關係，阿岡本稱之為「例外關係」。「主權決斷例外」所指的就是主權的律法這種「維持自身與一個外在性之間的關係的能力」，這正是主權的律法「特殊的力量」所在（1998: 17-18）。

對阿岡本來說，霍布斯的自然狀態，正是這麼一個被棄置於外，「生命與法律，

---

<sup>4</sup> 阿岡本「主權之法」思想傳統這樣的說法（特別是霍布斯的地位），並非全無可議之處，參見 Benjamin, 2005: 161-63.

<sup>5</sup> 儘管確實有這樣的意涵，正如霍布斯所說，「在人的自然狀態中，非常確定且勢不可擋的力量賦予了宰制與管轄無法抵底者的權利，於是一切的事情都可以做的權利，就是掌握最高權力者一個基本與直接的特徵」（1998: 31）。

外部與內部都變得無法區別」的例外（1998: 28），主權的法秩序是通過與自然狀態維持住這個例外的關係，才得以運作，因此，對阿岡本來說，在霍布斯的政治理論中，自然狀態有一個既處於外在，但又是最內在核心的特殊地位（1998: 36），霍布斯的自然狀態與施密特的例外狀態，就以這種方式連結起來：

在（主權）核心的定制劃界連接紐帶中，總是已經含括了其自身以懸置一切法律形式的虛擬性斷裂，但所出現的，事實上不是自然的狀態...而是例外狀態。自然狀態與例外狀態不過是一個拓撲過程的兩面，被預設為外在的東西，現在重新作為例外狀態在內在中出現（Agamben, 1998: 37）。

於是，自然狀態並不會在合眾成國之後立即消失，而是以棄置的方式被含括進政治體中，並以懸置常規秩序的方式，由主權決斷例外而生，「國家與革命，利維坦與弼襲摩（Behemoth），事實上一直都存在著，也始終潛在地起作用」（Schmitt, 2008: 35）。霍布斯認為他解決的自然狀態問題，實際上是主權藉由棄置創造出例外的政治空間（Rasch, 2007: 102）。

阿岡本從這個角度，重新詮釋了霍布斯對自然狀態的另一個知名描述：「人之於人，有如豺狼」（*homo hominis lupus*）<sup>6</sup>（1998: 3）。阿岡本認為，要確切理解霍布斯這個說法，就必須參照 19 世紀法學家 Rodolphe Jhering 對於古日耳曼法中對於「狼性之人」（*werewolf*; *wargus*）的討論，他將狼性之人解作一種既內在於，又同時外在於法律的生命樣態。Jhering 認為，古日耳曼法是建立在「和平友好」（*Friede*）的基礎上，為惡者就被排除在共同體之外，是「破壞和平者」（*without peace*; *friedlos*），他被共同體驅逐，從此他的法律地位就在人與獸之間，任何人都可將之殺死而不犯殺人死罪。

這樣一種狼性之人的生命狀態並不表示他完全在人間法律之外，狼性之人並非真正的禽獸，他不是真正的狼，法律依然適用在他身上，但卻是以一種「不再適用」的方式適用，這是一種被排除出法律，再含括進來的生命樣態。當霍布斯說自然狀態中「人之於人，有如豺狼」時，阿岡本的解釋是，這意思並不是說人的本性就像狼一樣，而是指在自然狀態這個人與狼，人與獸之間，兩者再無區別法律的閾限（*threshold*）中，法律秩序會被懸置，被排除出法律適用的

---

<sup>6</sup> 「狼」是顯然是西方國家社會理論中一個特別偏好的意象，如德希達（Jacques Derrida）所說，「在國家，城邦，共和，社會體與一般意義上的法律的脈絡下，無法在不認知到偏好『狼』這個形象的情況下，觀照獸與政治的問題，人與野獸的問題，」（2009: 9）。

狼性之人，會以不適用法律的方式重新含括進來「人人得以誅之而無罪<sup>7</sup>」(Agamben, 1998: 105-6)。

對霍布斯來說，掌握生殺的主權，具有這種將臣民的公民身分懸置，驅逐出共同體的權力，與臣民在離開自然狀態並在法律沉默之處的自由兩者之間，並無矛盾，他說，即使有被雅典城邦中被人民放逐十年，自認沒有做不義之事的最有權勢之人，也不能說「掌握雅典主權的人民沒有權利放逐他們，或者雅典人沒有自由」(1996: 148)。對阿岡本而言，離開自然狀態肇建主權，從而通過法律重新得到自由的公民，與重新被棄置到自然狀態，讓主權以不適用法律的方式適用之的狼性之人與裸命，是霍布斯主權論述的一體兩面，臣民或公民是規範，而裸命是例外狀態，相較於公民身分，恐怕是作為例外的裸命界定了主權，當施密特說，讓霍布斯感興趣的生命只是「個人現下活生生地存有的此時此刻的肉身性存在」(2008: 35)時，不妨將之視為主權與裸命之間某種特殊關係的表述。

阿岡本強調，也只有在這個主權與裸命的交集之上，「霍布斯神話般的自然狀態，才得到其真正的意義」(1998: 105)。阿岡本這樣的說法，表明了霍布斯的政治理論最終所創造的是一種極為特殊的生命樣態，它「不單純只是自然的生物性生命」，也不是「具備某種資格的生命形式」，而是「在人與獸之間，自然與文化之間，無以分別又反覆轉化的地帶」(1998: 109)，也就是「裸命」，「從主權的觀點來說只有裸命才是真正的政治」(1998: 106)。

因此，在霍布斯的政治理論中，臣民與主權的關係恐怕並非自願性的契約關係，阿岡本強調，「把原初政治行動當成從自然過渡到國家之契約或信約的一切象徵，都必須完全拋諸腦後」(1998: 109)，政治結社並不是透過理性個人之間的信約所達致，而是透過主權對於自然狀態的棄置，將之維繫在例外的關係所達致：

在霍布斯式的主權肇建中，處於自然狀態中的生命，純粹只是由其完全被曝現在出自於人之於人的無限權利的死亡威脅中，以及在利維坦的庇護之下所開展

---

<sup>7</sup> 德希達也特別關注了霍布斯這個說法，而且其解釋也許更接近霍布斯原意。援引羅馬劇作家 Plautus 的說法，這個說法的完整表述應該是「人之於人，有如豺狼，而非人，彼時人不識彼此」，德希達認為，霍布斯這個說法所要表述的是「最為未知之人」(2009: 61)。可以說，因為在認知與判斷上的無法共量，導致了自然狀態中的人，對彼此都互相是「最為未知之人」，正如 Tuck 所強調，在霍布斯式自然狀態中，衝突的首要根源來自於此一認識上的無法共量(1999: 131)。Grégoire Chamayou 在《獵捕：一段哲學史》(*Manhunts: A Philosophical History*)一書的〈致病的羊群與狼性之人〉一章，對狼性之人概念有細緻的分析，參見 Chamayou, 2012: 24-28.



的政治生命來界定的，但這同樣還是一個始終在死亡威脅下的生命，只是現在完全掌握在主權的手中。界定國家權力的絕對永恆權力（*puissance absolue et perpétuelle*），歸根究柢並不是奠定在政治意志，而是奠定在赤裸的生命（*naked life*），赤裸生命只有在它臣服於主權（或法律的）生殺大權範圍內時，才是安全與受到庇護的（Agamben, 2000: 5）。

對阿岡本來說，自然狀態與主權政治有一個透過裸命中介的相互指涉，「正是身體能被殺戮的能力，同時鑄造了人的自然平等以及合眾國的必要」，同時，這個絕對能被殺戮的身體「形構了西方世界的新政治身體」（1998: 125）。霍布斯這個用主權將我們挽救出來的自然狀態，同時也是「阿岡本的主權將我們踹入的狀態」（Rasch, 2007: 101）。

## 肆、利維坦之謎

阿岡本將霍布斯的自然狀態理解為一種特殊的例外，它在合眾成國之後被棄置在外，阿岡本強調這是西方政治思想中主權論述的一個基本線索，例外以排除的方式，透過懸置法秩序，而被含括進法秩序中。因此作為例外狀態的自然狀態，與主權的肇建相互指涉，主權是一個「界際性概念」（*borderline concept*）（Schmitt, 2005: 5），它位於法秩序與法外的界際之間，既內於法秩序又外於法秩序，並通過決斷例外狀態來展現自身的存在。阿岡本以這樣的解釋重新理解了自然狀態中的生命樣態，它並不是一個純粹的自然生命，自然也不是離開自然狀態後被賦予公民身分的生命形式，而是阿岡本視為在人與獸之間，自然與文化之間，無所分別的「狼性之人」生命樣態，此即他所說的裸命。主權與裸命之間，利維坦與自然狀態之間的相生共存，是阿岡本理解霍布斯政治理論的基本命題。

在近年出版的《內戰》<sup>8</sup>（*Stasis: Civil War as a Political Paradigm*）一書中，阿岡本持續著力討論了霍布斯主權建構的政治理論問題<sup>9</sup>。阿岡本在此關注的是霍

---

<sup>8</sup> “stasis”是一個殊難翻譯的字，它同時具有穩定與現狀，以及動亂與革命兩個互相矛盾的意思。它是英文與德文中「國家」（state; Staat）的字根，而霍布斯在翻譯修昔底德時又將這個字譯作「暴動」（sedition），這是一個同時指涉主權權力與動亂力量的字眼（Vardoulakis, 2013: 52）。阿岡本選用該字，顯然是用以表述主權與自然狀態、利維坦與弼襲摩相互共存的狀態。

<sup>9</sup> 此為阿岡本於2013年獲德國杜賓根大學「盧卡斯獎」（Lucas-Preis）的講座內容，原題為「利維坦之謎」（Leviathans Rätsel），後以「利維坦與弼襲摩」為題收錄於《內戰》一書中。

布斯「巨人利維坦」這個象徵與形象，他認為，儘管關注此一政治象徵的學者眾多，但都沒有回應「關於利維坦巨人的位置」問題，也就是「相對於組成這個形象的其他要素，利維坦被置於什麼樣的位置？」（2015: 27）。



阿岡本注意到的是，這禎封面的兩個特殊意象。第一，在這個封面圖像中主權巨人的位置，巨人這個形象並不在城鎮之中，而是外於城鎮，「這個現世之神，這個被稱之為合眾之國或國家的人造之人，並沒有寓居在城鎮之中，而在城鎮之外」（2015: 27）。也就是說，合眾而成的巨人「政治體」與，政治結社物理上的「身體」（城鎮）彼此之間是不重合的。而眾所週知，在利維坦這幀圖像中，巨人政治體是由臣民所合眾而成，如果「居於無人之地」的巨人，得要在城鎮之外，那麼，整個城鎮無疑自然是空空如也，「（城鎮）完全沒有居民，整個街道都是完全淨空，城鎮裡一個人都沒有：沒有人居住在這裡」（2015: 29）。

阿岡本認為，要解決這個「城鎮當中沒有居民而國家立身於城鎮的地理邊界之外」（2015: 33）的謎題，必須重新看待霍布斯知名的「人民」（people）與「雜眾」（multitude）區分，霍布斯認為，人民與雜眾的根本區別在於人民「具有單一意志，可以把行動歸之於它的單一實體」（1998: 137），霍布斯據此認為，無

論合眾國採取什麼樣的政體形式，都是「人民」在統治：

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

阿岡本認為，在霍布斯這個「君王成了人民」的弔詭中，存在著一個作為烏合之眾的雜眾（disunited multitude），合眾成人民，又消解成「解離的雜眾」（dispersed multitude; *dissolute multitudo*）的過程，如霍布斯所說，「從議會形構而成的那一刻起，人民就消解了...人民作為一個單一人身位格的基礎既逝，則它就不復存在」（1998: 96）。阿岡本指出，在霍布斯的主權理論中，人民這個具有單一意志的政治體，會在主權形構而成，任命一個人或議會承擔其人身位格的同時，就解消成「解離雜眾」，因此作為政治體的人民是一個「不可能的概念，它只存在於雜眾與主權的張立中，也就是說，它一直都處於在主權建構中的解離過程<sup>10</sup>」（2015: 35）。這是為什麼霍布斯在《法律要義》（*The Elements of Law*）中，要強調「人民不會有自己的身體」，「說人民從擁有主權而支配他們的他（或他們）那邊，而成為一個獨特的身體，這是錯的」（Hobbes, 轉引自 Agamben, 2005: 35）。

人民會在主權構建過程中解消成解離的雜眾，回到那禎利維坦的封面，這個意象不妨將之想像成一個個單一的個人，透過光的投影，將自己的身影「合眾」到利維坦這個巨人身上，「主權只是一個人造之人，其一致性就像是一種視覺光學上的巧思<sup>11</sup>（optical contraption）或者一副面具的效果」（2015: 35）。霍布斯

---

<sup>10</sup> 這裡涉及一個霍布斯是否思想轉向的問題，如蕭高彥所說，霍布斯這個「在政治共同體中，有一個永續存在、獨立於個別政體之上的『人民』，作為主權的承載者」早期理論中相當特別的「基源民主論」，「在《利維坦》中卻完全消失」（2009: 81）。Matheron 則指出這個「民主與絕對主權」之間的關係存在三種可能：（1）作為絕對主權的民主是所有政體的原生型態，因而所有政體必然都具有絕對的性格；（2）存在著其他建構絕對主權的方式，民主並非唯一的方式；（3）只有民主是唯一的絕對主權，故其他所有其他派生出來主權形式都不可能是絕對的。而霍布斯的立場轉向，則是從（1）轉向到（2）。參見 Matheron, 1997。

<sup>11</sup> 霍布斯在《利維坦》不再使用「基源民主」的說法，而改用複雜的授權理論解釋主權的權位（the seat of power）及主權與主權者的關係。依據 Skinner 相當特別的解釋，人造之人不只是被授權代表之人，霍布斯授權理論的機巧之處在於授權者自身也會成了人造之人，又主權者的作為不能像是建築物或橋梁般擬制地（by fiction）歸之於主權（國家），而必須真切地（truly）歸之於主權（國家），這種不透過代表自身無法作為，而主權的作為又同時能夠被真切地歸之於國家的特殊人身位格，Skinner 稱之為一種「更接近於像是天上諸神那樣」的「純粹的人造人」（purely artificial man）。的純粹人造人（2002: 202）。如果阿岡本強調利維坦的地位是一個「視覺光學上的巧思」，那麼霍布斯在《利維坦》對授權理論的複雜闡述，不妨視為對這個視覺光學巧思的理性論證。

強調，「解離的雜眾」不是「烏合之眾」，因此：

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

阿岡本對於霍布斯雜眾不同樣態的區分，無疑與其對自然狀態的討論相當類似，原初自然狀態中的烏合之眾「沒有政治意義，它是被排除後政治體才得以立基的非政治性要素」，但自然狀態與雜眾，「也以解離的雜眾的形式，在主權之後而持續存在著」（Agamben, 2015: 37），他強調「合眾國的構成是一個始於雜眾終於雜眾的過程」，但合眾成國之前與之後的自然狀態與雜眾，但必須注意的是，卻遠遠不會是一樣的東西，「人民被消解而成的解離雜眾，無法與先於它，並期待能推出新主權的烏合之眾重合」（2015: 36）。在這個過程中，「消失的是人民，它被轉移到主權的人身位格中...人民已經消失在主權的人身位格中」，這是為什麼在那禰利維坦的封面中，整個城鎮會空空如也的原因，因為烏合之眾合眾成人民，「從而支配著城鎮，但不再能居住於其中」，不過，儘管如此，又因為人民已經消失在主權的人身位格中了，居住在城鎮中的，就只能是解離的雜眾，不過，現在這個解離的雜眾，再也無法「無法如實表徵的，只能間接地表徵」（Agamben, 2015: 37）。

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

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

對阿岡本來說，人民在解消之後而成，無法被如實表徵的解離雜眾，同時也就



是「致病之人」。阿岡本指出，對霍布斯來說，上帝之國是一個臣民「不會再生病」的國度，所對比的似乎正是「必然暴露在瘟疫傳播」的塵世之國（2015: 39）。利維坦必須透過各種權力機制治理與控制作為致病之人的解離雜眾，阿岡本用「內戰」來表述這個雜眾與主權，自然狀態與合眾國共存的複雜關係：

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

## 伍、一部治安機器與免疫

在阿岡本對霍布斯的詮釋中，合眾成國所創造的，是一個同時在法秩序內與外的界際性主權，而與相生共存的是裸命的生命樣態：法秩序之內的臣民，其一體兩面同時也是被棄置在法秩序之外，無法自行表徵，只能透過與主權之間的例外關係顯現的狼性之人、解離的雜眾與致病之人。主權所象徵的政治體一致性想像就其本身來說是一個「虛構擬制」（*by fiction*）的產物，它與主權藉由與自然狀態的例外關係而治理的裸命雜眾之間，是不可能重合的。人民這個概念於是包含了某種「內在的分裂」，主權所預設的一致性人民會在主權肇建之後消解成解離的雜眾，它與虛構出來的人民一致性，永遠不可能相合。於是，阿岡本因此將從古希臘「人民統治」（*demos*）而來的「眾生」（*ademia*）解作「人民的缺席」：霍布斯式的合眾國，「處於永恆的人民缺席狀態」（Agamben, 2015: 39, 40）。

阿岡本對霍布斯的詮釋，顯然在於強調主權政治最原初的政治行動（裸命的創造），但在「解離且致病的雜眾」這個意象，卻存在著阿岡本所沒有特別著意討論的，涉及主權運用各種權力機制進行「治理」的面相，但他對此是相當清楚，如他自己所說，「將來會被傅柯當作現代生命政治起源的人口與人民之區分，霍布斯早就已經了然於胸」（2015: 40）。阿岡本這樣的「選擇性忽略」顯然有其特定的理論意圖，他對傅柯生命政治論述的最大批評即是認為傅柯將將加諸在生命的權力，與主權權力切割開來，而阿岡本所著意表明的是，加諸於生命的權力，那個後來被傅柯稱之為治理式權力，要能夠施展運作，首先存在一個主權權力的裸命化效應。

阿岡本的選擇性忽略固然可以諒解，但這也指出霍布斯主權政治理論中，另一個無法忽視的面向：除了涉及利維坦地位的人身位格問題之外，利維坦本身還是一個「治安機器」，一部以實現保全臣民承諾的機器。施密特強調，霍布斯所打造的國家是一個「被主權代表具現的人身位格，所啟動活化的機器」（2008: 32），人造國家的內在邏輯並非以某個人身位格而告終，而是以一台機器告終：

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

施密特認為，主權的人身位格與實現保全的治理機器，是利維坦的一體兩面，「現代國家與現代治安同時誕生」（2008: 31），甚至，利維坦的機器化傾向甚至壓倒其人身位格要素，利維坦「機器化的過程並沒有被這個人身位格化給抑制，反而因此完成」，而「此一人身位格要素也被捲入這個機器化過程並完全為之吸納」，這樣的利維坦「不是別的，就是一個大型機器，一個用以保證對被治理者保全肉身的巨大機器」（2008: 34-35）。

施密特的觀點為利維坦的生命政治問題提出一個重要的理論洞見：在肇建利維坦的過程中，生命可能遠遠不是被裸命化，而是被保全起來。Frankenberg 強調，霍布斯在西方政治思想中的典範地位，在於他為主權權威的掌握者綁定一個重要的政治目標：保全生命以保證和平共存，他是第一個「賦予政治技術一個安全算計的根本面向...安全算計本身就與絕對權力的證成連結...」（2014: 14）。

義大利哲學家 Roberto Esposito 正是從這個「被保全起來的生命」角度，切入霍布斯的政治理論。他認為傅柯對於生命政治的論述過於強調「加諸於」生命的面相。對傅柯來說，將現代性視為治理性權力的勃興，政治與生命之間的關係也伴隨此一現象而轉化，一方面，政治的治理對象轉向了生命及其各種過程；另一方面，生命並不只是作為病態性的現象，才進入權力關係，治理性權力的勃興意味著權力關係全面且綿密的延伸，其結果是法的規範化與常態化「法的場域逐漸從基本上關乎意志的超驗層次典則與禁令，轉移到處理身體，內在層次的規範與法則」（Esposito, 2008: 28）。

對 Esposito 來說，傅柯之所以強調主權式權力與治理式權力的斷裂，最根本的原因在於，治理式權力所瞄準的是透過規範而規訓並將之常態化的生命，這樣

生命政治化的生命，不再是本質性範疇，或者本體基礎，而是被治理式權力與生命之間交會的「移動性邊緣」所界定 (Esposito, 2008: 30)。這與過去那個被傅柯認為是掌握生殺大權的主權式權力，所針對的純粹肉身性生命，不管是在本質上，還是權力作用邏輯上，都有著本質上的根本不同。

Esposito 的理論工作是重新論述生命與政治的關係，對他來說，傅柯過於切割兩者的做法導致生命政治的效應似乎就只有主權式權力所決定的死亡，以及治理式權力所生產的主體化，「根據這個似乎不允許任何中介的分歧...要麼生產主體性的生命政治，要麼創造死亡」(2008: 32)。為了修正傅柯過於偏頗的觀點，他提出了兩個主張：第一，反對傅柯將生命與政治對置起來的做法，要探討一種將兩者視為「一個單一不可分割整體」，生命與政治同時是「在相互關係中得到意義的構成性要素」(Esposito, 2008: 45)；第二，無庸置疑，現代政治的一個重要特徵是生命成了「最終的參照點」，它推翻了各種人之條件與能力，成為現代社會最高的善 (Arendt, 1998: 313)，但 Esposito 強調，不只是要關注這個政治對象的轉變，更要關注生命作為政治對象是如何被權力所「抓捕」的方式，這個方式，同時也是 Esposito 重新論述生命與政治關係的重要概念即是「免疫<sup>12</sup>」(immunity)。

免疫就其生物學意義上來說，是對有機體植入一個就其本身有害的元素，透過暫時性地弱化有機體的既有能力，來達到最終強化有機體的效果，也就是說，為了保全自身，生命必須放棄某些構成其力量，內在的東西，透過這個局部性的自我否定，來免於更致命的威脅 (Esposito, 2008: 59)。因此，Esposito 強調，免疫本身不是力量，它預設病體 (ill) 的存在，運用病體所造成的「反彈」(repercussion) 或反作用力，來抑制有機體自身的某些力量 (2011: 7)。

對 Esposito 來說，霍布斯對於現代性政治的典範地位在於，他是第一個將保全生命當作政治理論首要問題的思想家，霍布斯與古典思想的斷裂之處，在於他讓「保全生命」完全進入到政治場域，變成「完全是其最為偏重的面向」(2008:

---

<sup>12</sup> 德希達早在 2003 年，就已經使用「自體免疫」(autoimmunity) 的說法，來闡述主權概念的內在自我矛盾與民主理念的倫理潛力，首先他用這個概念來說明美國在受到 911 恐怖攻擊後的兩難處境，在遭受恐怖攻擊之後，當美國在全世界面前宣稱其「主權」，宣稱其主權「受到攻擊」時，這樣的宣稱不僅僅只是訴求某種主權的「奠基性或基礎性這些字面上的形象」，更是宣稱這樣的形象「已經顯露在攻擊之下」，對德希達來說，這就表述了一種自我解體的傾向：當美國越是透過這種姿態宣稱其主權(受攻擊)，它就顯露在可能的攻擊之下 (Derrida, 2003: 95)。德國哲學家 Peter Sloterdijk 更是「免疫性」是描述當前世界重大政治傾向的核心概念。關於免疫概念與政治哲學的介紹性作品，可參見 Mutsaers, 2016。

57)。霍布斯強調，人民的安全是「最高法則」，而這裡的「人民」，指的「並不是統治的合眾國自身，而是被統治的公民雜眾」，安全也「不應當理解成單單只是在任何狀況下的存活，而是盡可能過上愉悅幸福的生活」，對他來說，公民雜眾的安全「指出了君王得要了解其職責的法律，它也教導人民關照自身利益的技藝。畢竟，公民雜眾的力量，就是合眾國的力量」(1998: 143)。對霍布斯來說，為了保全和平，不僅僅只是作為人造之人的主權，必須採取一些手段，也必須另外採取一些手段，來確保「生命的人造性永恆」，不能每逢統治者死亡就重新陷入戰爭(1996: 135)，公民雜眾的安全、主權的治理與主權自身的永久存續，三件事情對霍布斯來說，無疑是同一件事，如 Esposito 所說：

霍布斯所用的機器性詞彙，並沒有與其身體性詞彙對立起來，而是將之增補上去。機器性隱喻旨在強化生命與身體之間的脆弱聯繫，就像一副堅固的金屬骨架，用來讓身體超越其自然力量，從而延續生命...這樣的想法是，由主權不間斷的延續性力量，在個體無可避免的死亡，與國家的人造身體之間，確保建造一個功能性的關係...身體並未被取代，而是受到了免疫：人造的生命不僅比其構成部分存活得更久，還定期從其構成部分那裡得到再生產的能量(2011: 115)。

在 Esposito 看來，在霍布斯理論中，這個「被保全起來」的生命與主權之間，是「一個單一不可分割整體」的關係，掌握生殺大權的主權權力，其特徵並非如傅柯所說，以扣除式「攫取」為務，其作用也非如阿岡本所說，創造出位在法秩序界際的裸命。當他說霍布斯「絕口不提裸命」時，儘管沒有指名道姓，顯然是反對阿岡本(「某些把霍布斯用成霍布斯自己並不苟同語彙的人」)對霍布斯的詮釋(2008: 59)。也就是說，主權這個生命的人造性永恆與自我保全，跟臣民生命的保全以及治安，主權式權力跟治理式權力，是無法切割開來的一體兩面。

## 陸、「無所共」的免疫性生命

如果霍布斯的生命政治被重新理解成生命的持續保全，就意味著主權就其本身存在一個治理性的面向，而也就如施密特所暗示，一旦關注的是作為治安機器的利維坦，那麼(阿岡本所關注的)利維坦人身位格與位置問題，就不得不退位。而對 Esposito 來說，更為重要的是霍布斯如何理解這個需要持續保全的生



命，這正是霍布斯思想的典範地位。

對 Esposito 而言，霍布斯所有的政治論述範疇，無論是主權、代表乃至於個人也好，其實都是將「保全生命免於暴力性滅絕的威脅」這個生命政治的問題，轉化成政治哲學的語彙(2013: 69-70)。Esposito 強調，並不是說在霍布斯之前，在現代性之前，沒有人提過免疫問題，而是說，霍布斯是第一個把「自我保全的要求不單單當成既定的東西，而是成為一個需要解決的問題，需要策略去應對的選項」(2008: 54-55)。Esposito 特別關注的是，在霍布斯自然狀態論述中，將生命與政治連結在一起的免疫邏輯：藉由植入一個局部消解個體自然權利的元素，來達致擺脫自然狀態，謀求集體和平與個體保全的未來。

在 Esposito 看來，霍布斯的自然狀態，是一個非常弔詭的情境。個體在自然狀態中的暴死恐懼，事實上正來自於個體意欲自我保全的本能。但這個本能又同時招致暴死的恐懼(2010: 21)。這變成一個致命的迴圈：因為恐懼暴死，所以無限擴張自然權利，而無限擴張自然權利，又導致了暴死致命威脅的恐懼。自然狀態意味著，自我保全的衝動本能，因此也就無法與相互敵對的征服，以及隨之而來的相互毀滅區分開來。

Esposito 強調，在霍布斯的理論中，「恐懼永遠不會退場」，對比自然狀態與公民狀態，其實是恐懼樣態的轉變，「它從『相互的』(reciprocal)，無政府的恐懼，這決定了自然狀態，轉化成『共同的』，制度性的恐懼，這是公民狀態的定義。恐懼並未消失，它得以消解但無以消退」(2010: 23)。也就是說，為了逃離自然狀態那種原初又無以確定的恐懼，自然狀態下的人們，以信約的方式，接受了來自主權，得以確認的恐懼(2010: 24)。從自然狀態下相互的恐懼，到公民狀態中共同的恐懼，Esposito 所強調的並不是契約的作用，如果自然狀態是一個自然權利各自無限擴張，導致所有人擁有所有東西，包括擁有所有人的身體，一個極端的相互共有(*munus*)狀態，那麼，從自然狀態到公民狀態，就是將這個共同關係取消掉：

假如人與人的關係本身就是毀滅性的，逃離這個難受困境的唯一出路就是摧毀這個關係本身...將所有社會連帶劇烈地抹消掉...只有把自己從任何一種關係中消解出來，個體才能避免致命的契約...現在人們在相互消解的樣態中，重新結合起來(2010: 27)。

這個對共同關係的解消，在 Esposito 看來，正是免疫的原意：豁免。「在法政語言中，它所指的是，在正常，彼此相互束縛的具體義務與責任情況下，主體自身的某種暫時性或決定性的豁免」(2008: 45)。免疫所揭露的是共在關係 (*communitas*) 否定性的奪佔形式，共在關係就其本身來說是將其成員綁定在相互贈與的義務之中，而免疫就是「免除這樣的義務，對抗共在所具有的奪佔 (*expropriating*) 特色」(2008: 50)。對 Esposito 來說，生命與政治之間並不是如傅柯所說的，是個彼此對抗，臣服與征服的關係，在這個用免疫機制串連起來的，是生命與政治之間的複雜關係，政治通過局部地否定生命而保全生命，生命通過局部地肯定政治而創造往後的治安：

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

霍布斯的自然狀態是一種極端的互相共有關係，導致任何關係本身都可能帶來殺身之禍，「唯一的出路就是通過建構一個第三方來壓制這個關係，所有人都不需要進一步與彼此連結」(2010: 29)，把個體從這個共同關係中豁免出來。而離開自然狀態的根本解決之道，在於直接地面對主權權威，用垂直的保護服從關係，取代危險致命的共有關係，取代人與人之間的平行關係。

Esposito 強調，主權的免疫豁免，是通過主權機制形成的人造個體化，將自然狀態中，那個把人們束縛在共有，導致人人都受到致命危險的水平關係廢除 (2008: 61)。因此，這個主權式免疫豁免的邏輯「本質上是交換與替代的邏輯」(Santner, 2011: 17)，用相互的恐懼交換共同的恐懼，用垂直的保護服從關係，替代水平的共有關係。從這個共有關係及其免疫豁免的角度來看，自然狀態與公民狀態，可以看作一個對比，自然狀態是極端的互相共有關係，而公民狀態則是：

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

在 Esposito 看來，主權的生命政治作用，首先並不在於創造一個公民與裸命並存的雙生，而是創造最典型的「個體」：主權通過免疫與豁免，將一個個單一的個體，從被暴露在共有關係的狀況中，一個個剝除分割區別出來，「每個人都被一條垂直線束縛在主權的宰制之上，而這條垂直線的所有外部關係，都要連根切斷」。對 Esposito 來說，「個人主義」並不是霍布斯政治理論的前提，而是「現代主權為了貫徹對生命的保全，藉由免疫機制」所創造的產物，個體就其字面上的意思是「無法再被分割，在其自身中一致化...又與其他個體界限分明」，主權著實就是「在每個個體週身，創造一種人造的真空」（2008: 60-61）。

Esposito 認為傅柯無法解釋「使之不死」或「使之生」的生命政治，為何在 20 世紀反倒創造出大規模生產死亡的政治？對他而言，生與死，保全與獻祭，肯定與否定的矛盾並存，打從一開始就在霍布斯的免疫式主權論述中，可見端倪。保全與獻祭通過恐懼而共存，「為了保全而獻祭生命是唯一一種收納要脅生命威脅的方式」（2010: 33）。離開自然狀態無法逃脫恐懼，個體將生命獻祭給主權，其結果並不是消除恐懼，而是讓恐懼確定下來，透過主權的免疫作用，讓個體生命之間「無所共」以保全生命自身。Esposito 認為，霍布斯可說是現代性免疫生命政治的起源，只有把生命政治這個論述，「概念性地連結到（霍布斯所說的）對生命的否定性保全」，從此「個體的自我保全成為其他政治概念的預設前提」時，才會看到生命政治這個論述「其獨特的現代性起源」（2008: 9）。這個從霍布斯而來的現代性起源，即是「在保全生命與能被獻祭的能力之間的匯合」（Esposito, 2010: 14），現代性的免疫政治，就已經種下毀棄自身的死亡政治（thanatopolitics）種子。

## 柒、餘論：那打開窗戶又隨即關上的霍布斯

霍布斯無疑是個思想極為細膩複雜的思想家，正如歐克秀（Michael Oakeshott）所說，「霍布斯的寫作留給後代的不是在其持久的，令人信服的論證能力，而是在它不斷喚起提醒人們容易忘記，屬於政治的某個面向」（2008: 38）。無疑，對於何謂「屬於政治的某個面向」？對於這個歐克秀稱為「關於生命迷思（myth）傑作」，喚起「永恆且無可抒解的巨大恐懼，死亡的恐懼」，恐怕「一切人類辛苦取得的知識都無能驅散」的《利維坦》迷夢（2000: 162），其本質究竟為何？不同的時代，不同的思想家，有著完全不同的解讀。

上一代思想精闢的霍布斯詮釋者，關注霍布斯思想對於自由主義政治生活的啟示。史特勞斯認為霍布斯以一種精神教養史的方式處理了自然狀態中的困境，他將自然狀態視之為個體精神教養史的起點，霍布斯以此重新梳理了古典時代的知識與政治之間的關係，這是自然狀態作為一種知識，揉合歷史與哲學複雜性格的主因。一旦政治秩序的問題必要在一種典型史的脈絡下得到證成時，則一種具有進步論色彩的意志教養史就成為霍布斯的理論核心。

但對歐克秀來說，自然狀態作為人類困境的認知一旦內化到個體，就避免了驕傲退化成「想像上帝一般」的虛榮情感，定義個體的驕傲與對自然狀態的恐懼就能得到某種平衡，最終「道德化的驕傲」會以意志的方式表現出對於利維坦的承認，這使得避免羞愧而死的行為，透過意志的中介轉變為一種道德義務（2000: 96）歐克秀試圖淡化在史特勞斯精神教養史中，理性與意志之間的合致，理性或許觸發了自然狀態作為困境的理解，但抒解困境的實現仍在於個體意志的承認，個體意志的主動性格表現為一種驕傲的情感。

而對當代的霍布斯詮釋者來說，面對霍布斯，重新面對自然狀態，同時也不得不面對當前全球的生命政治格局（無論是解為例外狀態的常態化傾向或者免疫性部署的全面延伸），「只有一種將不得不去學會思考西方世界那根本生命政治斷層的政治，才能終止這種震盪，並為那劃分人民與大地所有政治體的內戰畫下句點」（Agamben, 1998: 180）。作為某種政治運作機制的自然狀態，如何可能從主權政治中解脫出來，成為某種新政治的契機，是當代思想重新面對霍布斯時，無法迴避的問題。無論是阿岡本所說的單子政治（politics of singularity），或者 Esposito 受益於尼采與海德格所說的不適切的政治（politics of improper）。

本文是個起點，透過阿岡本與 Esposito 這兩位當代義大利思想家對於霍布斯的詮釋，探討在利維坦中（其實也許沒有那麼）隱蔽的生命政治理路。對於傅柯所提出的生命政治這個論題來說，阿岡本與 Esposito 運用新的範疇以重新論述的理論企圖非常明顯。他們都反對傅柯將主權與治理切割開來的做法，阿岡本強調主權政治的裸命化效應是一切治理式權力的施展前提，Esposito 則強調主權與治理在一個原初的政治化生命（「被保全免疫的生命」）中，就已經是密不可分。

對於霍布斯詮釋來說，阿岡本相信霍布斯式的自然狀態，指涉了內在於主權政治的例外關係。如果霍布斯說救主基督的國度是以釣者釣魚意象的勸說而治理，

那麼他顯然暗示塵世的國度，「塵世的神靈」(mortal God) 利維坦無可避免需要依賴強制與懲罰，必須像是獵戶寧祿一樣追捕著臣民的生命，主權與例外，利維坦與弼襲摩之間，既相互逃離又相互指涉，彼此懸置又各自互為前提的關係，難道不很接近霍布斯所暗示的，作為追捕者的利維坦意象嗎<sup>13</sup>？

而在 Esposito 看來，自然狀態作為一種有所共的極端樣態，表明了主權政治藉由免疫性的政治部署，區隔出相互無所欠，無所共的個體，事實上正是主權與臣民的保護服從關係的側面。霍布斯從來沒有相信恐懼的激情會在合眾之國中消失，恐懼會以新的形式「復歸」回到共同體：弑父後的手足兄弟們，必須以禁忌的方式讓尊父的形象「復歸」回到共同體中，才能解除相互恐懼激情，解除對尊父矛盾情緒帶來的債負，社會的契約才有締結的可能。佛洛伊德或許是霍布斯最知心的共鳴者。

施密特曾說霍布斯「深諳隱微手法，生性偏好遮掩」，霍布斯「他自己說他時來會寫一些『序曲』，讓思想顯露端倪，但像是畏懼暴風雨將至的人，僅僅只把窗戶打開片刻，便隨即關上」(2008: 26)。施密特關注「那乍開即關的窗戶」建議，對於霍布斯的當代詮釋者來說，無疑遠遠不夠，緊緊盯著那讓霍布斯畏懼，不期然將至的暴風雨，不得不說是重新看待霍布斯的新視界。

## 參考書目

- 蕭高彥，2009，〈霍布斯論基源民主〉，政治與社會哲學評論，29：頁 49-63。
- Abizadeh, Arash. 2013. "The representation of Hobbesian sovereignty: Leviathan as mythology," in *Hobbes Today: Insights for the 21st Century*, ed., S.A. Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press, pp.113-54.
- Agamben, Giorgio. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, Calif. : Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2000. *Means without Ends: Notes on Politics*. Minneapolis : University of Minnesota Press.

---

<sup>13</sup> 也許這也暗示了霍布斯自己對君主制的偏好，布丹 (Jean Bodin) 在界定「專制君主制」時，就運用了獵戶追捕者（及其作為盜賊的另外一個意思）的意象，參見 Chamayou, 2012: 13.

- Agamben, Giorgio. 2015. *Stasis: Civil War as a Political Paradigm*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Benjamin, Andrew. 2005. "Spacing as the shared: Heraclitus, Pindar, Agamben," in *Politics, Metaphysics, and Death: Essays on Giorgio Agamben's Homo Sacer*, ed., Andrew Norris. Durham: Duke University Press, pp.145-72.
- Bobbio, Norberto. 1993. *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bredenkamp, Horst. 2007. "Thomas Hobbes's visual strategies," in *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed., Patricia Springborg. New York: Cambridge University Press, pp.29-60.
- Chamayou, Grégoire. 2012. *Manhunts: A Philosophical History*. Princeton: Princeton University Press.
- Derrida, Jacques. 2003. "Autoimmunity: real and symbolic suicides: A dialogue with Jacques Derrida," in *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: University of Chicago Press, pp.85-136.
- Derrida, Jacques. 2009. *The Beast and the Sovereign, vol. I*. Chicago: University of Chicago Press.
- Esposito, Roberto. 2008. *Bíos: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, Roberto. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Esposito, Roberto. 2011. *Immunitas: The Protection and Negations of Life*. Cambridge, U.K. ; Malden, Mass.: Polity Press.
- Esposito, Roberto. 2013. *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*. New York: Fordham University Press.
- Foucault, Michael. 1980. *History of Sexuality, Vol. I*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, Michel. 2003. *Society must be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975-76*. New York: Palgrave Macmillan.
- Frankenberg, Günter. 2014. *Political Technology and the Erosion of the Rule of Law*. Cheltenham, UK: Edward Elgar.
- Hobbes, Thomas. 1996. *Leviathan*, ed., Richard Tuck. Cambridge: Cambridge

- University Press.
- Hobbes, Thomas. 1998. *On the Citizen*, ed., Richard Tuck. Cambridge: Cambridge University Press.
- Matheron, Alexandre. 1997. "The theoretical function of democracy in Spinoza and Hobbes." in *The New Spinoza*, ed., Warren Montag and Ted Stoze. Minneapolis : University of Minnesota Press, pp.207-17.
- Mutsaers, Inge. 2016. *Immunological Discourse in Political Philosophy: Immunisation and its Discontents*. New York: Routledge.
- Oakeshott, Michael. 2000. *Hobbes on Civil Association*. Indianapolis: Liberty Fund.
- Oakeshott, Michael. 2008. "A reminder from Leviathan," in *Vocabulary of a Modern European State: Essays and Reviews 1953-1988*, ed., Luke O'Sullivan. Exeter, U.K.; Charlottesville, Va.: Imprint Academic, pp.38-40.
- Rasch, William. 2007. "From sovereign ban to banning Sovereignty," in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed., Matthew Calarco and Steven DeCaroli. Stanford, Calif.: Stanford University Press, pp.92-108
- Santner, Eric L. 2011. *The Royal Remains: The People's Two Bodies and the Endgames of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl. 2005. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schmitt, Carl. 2008. *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*. Chicago: University of Chicago Press.
- Skinner, Quentin. 2002. "Hobbes and the purely artificial person of the state," in *Visions of Politics: Hobbes and Civil Science*. New York: Cambridge University Press, pp.177-208.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, Leo. 1963. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tuck, Richard. 1999. *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*. New York: Oxford University Press.
- Vardoulakis, Dimitris. 2013. "The end of stasis: Spinoza as a reader of Agamben," in *The Politics of Nothing: On Sovereignty*, ed., Clare Monagle and Dimitris Vardoulakis. New York: Routledge, pp.51-62.
- Wolin, Sheldon. 1970. *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*. Los

Angeles: Clark Memorial Library.

Wolin, Sheldon. 2004. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Princeton: Princeton University Press.