

臺北市立建國高級中學
第十七屆人文及社會科學專題研究報告

指導老師：招承維

人生得疫須禁歡？
探討例外狀態於我國新冠肺炎防疫措施之適用

學生：陳寬昕 撰
中華民國一一一年

謝辭

我們澆在主身上的，不是枉費，乃是馨香的見證，見證祂的甘甜。

—《一件美事》

隻身縱入論文汪洋，在近要窒息之際豁然開朗，衝出海面抓住曙光的那一剎那，發現自己終於可以大口呼吸。何嘗不是一件美事？這篇拙作中的一字一句都是血淚澆灌，方能在貧瘠的土中迸發新芽，這些都不是徒勞，而是馨香的見證。由衷感銘一路上貴人的甘露滋潤，願我能同你們抱一筐竹籃，採擷這些日子所植鮮美甘甜的碩果。

首先要感謝的，是我的專題指導老師一招承維老師。從題材選定、研究取徑、內容撰寫，您都用獨特的招式幽默，在山已窮、水已盡之時，為我們糝落溫柔月光，指路引向下一村。做論文的期間，您總是給我們最大的自由，週三下午的專題課，我陸續解鎖了在莊三辦公室、原班教室、弟兄之家補眠的成就。您也總是不厭其煩地為我爬梳論文的邏輯脈絡，指導我寫作的架構，本篇研究才不會淪於一堆碎片的胡亂拼湊，滿是我浮濫自負的語言技巧。

接著還要感謝的是黃玉容老師，總是給我們極大的溫柔與包容，也為我研究所需給我許多資源、聯絡管道；黃文斐老師，雖然不是我的指導老師，卻總是關注我的表現，私下給予我最懇切的指點，您總是不吝給我鼓勵與信心；朱沛文老師，在我高一迷茫時陪我討論研究方向，您最真摯的笑容與標誌性的口頭禪是我高一不可或缺的快樂源泉；鄭曉如老師，您時不時的問候、關心、提醒，讓我深刻體會研究路上有亦師亦友的存在有多幸福；何蔚慈學長，在工作繁忙之餘撥冗為我分析各個研究主題的優劣勢，讓我在決定題目時有更踏實的心；劉立婷老師，國中時在我心裡栽下對於公共議題關注的苗，多年後的突如關心與後續對我研究的討論，都是這條艱難路上的無比激勵。

還有同組的新洋、沅宸、千善、奕呈，雖然在招招走進辦公室的時候，你們總是沒有叫我起床，但每周三與你們的嘻笑與相互安慰，是我為論文深感焦躁、煩憂時的美好調劑。我的總召亮丞，謝謝你的認真與永不枯竭的愛，雖然當你的副召彷彿是對你的負累，你從來沒有抱怨過我。204的大家，你們給我的自在與歡愉無可取代，永遠都在的無止盡吹捧與支持是我失去重心時還能夠支撐自己的藉口。謝謝 L，雖然你已經不再是 L 了，妳給我的美好我都珍惜，妳是我努力的標竿。謝謝 H，敬我們的每個挑燈夜戰，還有因為默契而搭上的同一艘船，現在還要一起渡至未知遠方，不知道能不能靠岸。

最後，要感謝我的評論人，Cory，私下總是與同學們以「老爹」稱呼您，因為給我的印象就如慈父般，溫暖、優雅又不失力量。我永遠記得戰戰兢兢寄出第

一封信時，您慷慨、大方的鼎力相助給我多少的能量能夠繼續前行，也永遠的記得第一次在哲學星期五謀面時的親切招呼，第一次相約時您請我的星巴克美式。承蒙這段日子的厚愛與協助，我會繼續步履這迢迢研究長路。

謝謝父親，在你旁邊，我永遠能夠當個成熟的大人，也永遠能做得寵的小孩。成為你的驕傲，是我一直孜孜矻矻的動力。希望你也能由衷認為，你澆在我身上的不是枉費，而是馨香的見證。你告訴我，石頭裡能長出頑強的草，肥皂泡裡開不出自信的花，我明白堅強與忍耐是成功的唯一路徑，並且力行。

感謝主，願一切榮耀歸與祢。

摘要

自 2020 年，全球遭遇新冠肺炎，在政治、經濟、社會等方面對全人類的生活帶來前所未有的顛覆。各國祭出的防疫規範在合理性、必要性與民主價值的守護上受到質疑與挑戰。在 2020 年 2 月，阿岡本率先發難，也掀起了一波生命政治的哲學論戰。阿岡本主要認為義大利政府對疫情反應過度，如同他在他龐大的研究當中的重要概念「例外狀態常態化」，質疑政府的防疫措施如同軍事行動，民主無疑透過這波疫情過渡到了威權的治理。而人民也受到政府所刻意渲染的恐懼影響而更深的依賴政府的治理，彼此相互加深而進入惡性循環。

本研究奠基於阿岡本對於例外狀態與牲人的考究，試圖透過阿岡本的理論來一探新冠肺炎下生活的究竟。藉由與阿岡本的理論的對話，能夠進一步的自疫情下的情狀回過頭來討論阿岡本在疫情爆發之初發出的挑戰。究竟阿岡本所言與其過去的研究有沒有實際上的連結，又或者只是藉機強調他長久以來的主張？本文便針對阿岡本的〈The invention of an Epidemic〉一文，對照疫情的真實情狀並進一步討論。

首先，就著整體情狀與例外狀態理論之間的連結討論。透過回顧阿岡本的研究，我們能夠理解阿岡本如何認為新冠肺炎所造成對於全球的影響而使全球陷入例外狀態，並且使民主國家進入了彷彿集中營的治理模式。但台灣的施政方針的轉變讓我們看見「清零」與「共存」兩種治理模式之間的弔詭，爰此討論例外狀態是否常態化就變得不再重要，更重要的是在兩種治理模式當中的個體生命應該如何生活。

因此，接續著上述的討論，本研究將視角聚焦在例外狀態之中的個體生命，究竟該如何的來理解這個疫情，又該如何做出回應。即使面對嚴格的管制或者日常與例外的混淆，在自由被限制的時刻，個體生命唯一能夠做的就是掌握思想上的自由，透過對於疫情、政策、自我的反思與後設認知，能夠跳脫這些制度與框架，在疫情之中保有自主的生活節奏與生命的自主性，避免淪為集中營當中被剝奪作為人的特性的牲人。

新冠肺炎讓我們身處於例外狀態之中，並經歷了民主過渡至威權之必然，彷彿被迫成為一個裸命赤裸地面對國家決策與疫情本身。然而，透過哲學式的反思例外狀態與自我的關係，能夠幫助我們最大地擺脫例外狀態的宰制。

關鍵字：新冠肺炎、例外狀態、生命政治、裸命、清零政策、主體性

目錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究問題	3
第二章 文獻回顧與探討	4
第一節 阿岡本與《神聖之人》(<i>Homo Sacer</i>)	4
第二節 例外狀態	7
第三節 主權與決斷	12
第四節 法底生命	16
第三章 例外狀態於新冠肺炎之適用	22
第一節 新冠肺炎哲學論戰	22
第二節 新冠肺炎與例外狀態分析比較	24
第三節 新冠肺炎下的個體生命	30
第四章 結論	33
參考文獻	36

第一章 緒論

本研究旨在探討例外狀態於我國新冠肺炎防疫措施之適用，試圖解決相關法政疑慮與爭議。茲將研究動機與目的、研究問題分述如下。

第一節 研究動機與目的

自 2020 年，全球遭遇嚴重特殊傳染性肺炎（2019 年新型冠狀病毒肺炎，COVID-19，本文以下稱新冠肺炎），各國政府緊急執行因應措施。我國因應新冠肺炎而有之防疫措施，其相關法政疑慮在國內引起很大的爭議。我國自 2021 年 5 月 19 日宣布全國進入三級警戒，中央流行疫情指揮中心也祭出相關防疫規範，包含外出時須全程配戴口罩，停止室內 5 人以上、室外 10 人以上之聚會，除維生及秩序維持之必要性服務場所，其餘營業與公共場域關閉等，全國中小學也不到校上課。

然而許多防疫規範之法源根據、明確性、違憲疑慮及比例原則都遭到法律界挑戰。如《嚴重特殊傳染性肺炎防治及紓困振興特別條例》（本文以下稱肺炎特別條例）第七條：「...得實施必要之應變處置或措施。¹」，其「必要之應變處置或措施」缺乏法律的明確性，違反授權明確原則。其中，政府 24 小時嚴密監控列管者的行蹤，「電子圍籬智慧追蹤系統」、「電子防疫服務平台系統」之個人資料（如細胞簡訊）的蒐集、調取、運用機制、健保卡串聯史，是否符合所謂的「必要措施」，其法律「明確性」與「法源依據」都有所疑慮，甚至可能違反《憲法》居住遷徙自由、比例原則或侵害隱私權，而未來可能的擴充監控也產生疑慮。

還有《傳染病防治法》授權得以行政命令 14 天隔離或居家檢疫²，對比《憲法》第八條有關「拘禁」之人身自由應以「法官保留原則」來確定人權的保障而言，其衡平性與期限之必要性有待商榷。另外，內政部警政署要求各警察機關嚴密查察違反《傳染病防治法》第 61³、62⁴、63⁵條、《肺炎特別條例》第 14 條⁶及

¹ 嚴重特殊傳染性肺炎防治及紓困振興特別條例第七條：「中央流行疫情指揮中心指揮官為防治控制疫情需要，得實施必要之應變處置或措施。」

² 傳染病防治法第 58 條第四款：「對自感染區入境、接觸或疑似接觸之人員、傳染病或疑似傳染病人，採行居家檢疫、集中檢疫、隔離治療或其他必要措施。」

³ 傳染病防治法第 61 條：「中央流行疫情指揮中心成立期間，對主管機關已開始徵用之防疫物資，有囤積居奇或哄抬物價之行為且情節重大者，處一年以上七年以下有期徒刑，得併科新臺幣五百萬元以下罰金。」

⁴ 傳染病防治法第 62 條：「明知自己罹患第一類傳染病、第五類傳染病或第二類多重抗藥性傳染病，不遵行各級主管機關指示，致傳染於人者，處三年以下有期徒刑、拘役或新臺幣五十萬元以下罰金。」

⁵ 傳染病防治法第 63 條：「散播有關傳染病流行疫情之謠言或不實訊息，足生損害於公眾或他人者，科新臺幣三百萬元以下罰金。」

⁶ 嚴重特殊傳染性肺炎防治及紓困振興特別條例第十四條：「散播有關嚴重特殊傳染性肺炎流行

《社會秩序維護法》第 63 條⁷規定案件，警察機關對於 COVID-19 之相關網路假訊息之認定若過於寬鬆，易侵犯民眾憲法上之言論自由、新聞自由權利，政府查假訊息手段也應符合《憲法》第 23 條比例原則，否則會形成另外一類「強制沉默」的寒蟬效應（柯雨瑞、鍾太宏、黃翠紋，2020）。

政治方面則不斷爭辯「國家是否有權在面臨重大威脅時要求公民讓渡應享有之公民權利」，以及防疫成果是否能在個人權利與國家安全之間達到平衡。前述因應新冠肺炎的相關防疫規定中，許多政策都一定程度的對公民的人格權造成損害，然而，當國家面對如新冠肺炎般的重大威脅時，究竟能不能有限度的犧牲公民權利來追求以「國民健康與國家安全」為由的公共利益？當國家要求國民施打疫苗時，國家是否有權能夠要求國民活成國家所認為且希望的一個「健康、美好的樣子」？而今為達成效率⁸，COVID-19 的危機可能增加公民對強大領導人的需求，這樣又是否意味著必然損害公民長期捍衛的民主價值？

在遭遇新冠肺炎的今日，面對嚴格的防疫措施控管與無處不在的病毒感染威脅，在未知的恐慌與對生命安全的焦慮促使下，人們更加容易臣服於前者。行政命令職權範圍究竟在哪，行政權擴張程度是否能夠無限上綱，當國家為抵禦病毒擴散和防衛共同體生命的同時，我們是否又可以想像自己應該活成什麼樣子？不論自法律或政治層面來看，這波疫情無非對我們所捍衛的自由、民主都是一場挑戰。

然而，根據楊婉瑩教授及蔡佳宏主任的研究結果，在集體主義較強的台灣，公民確實自願有限度的讓渡公民權利與自由，具有較高社會信任度的人們傾向於重視「公共利益」而非公民自由。筆者由此認為，在集體意識強烈且重視公共利益的台灣，公民在面對新冠肺炎疫情期間政府的施政與措施的訂定，其批判可能停留在對防疫成果的檢驗與日常生活的影響等，卻缺乏對政府施政背後目的與措施訂定合理性的反思，如此前述提及的法政疑慮與對疫情期間政府施政的反思就顯得極其重要。

這樣的疑慮不只侷限於台灣，在全球也都掀起了爭議的浪潮。大多哲學家在對新冠肺炎情境反思的論戰當中，都共有當代生命政治情境的預設。而在 2020 年 2 月，新冠肺炎於歐洲蔓延之際，阿岡本就發表了〈The Invention of an Epidemic〉（英譯，原義大利文）一文，指出義大利政府的反應過度，以防疫為由執行大規模的緊急措施，嚴重侵害人民自由，試圖回應其長期著作，證成例外狀態常態化的事實（黃涵榆，2021a）。此文為新冠肺炎下的生命政治思想論戰開了第一槍，世界各地的哲學家都紛紛對其做出回應、批判與討論。然而，阿岡本所要回應其

疫情之謠言或不實訊息，足生損害於公眾或他人者，處三年以下有期徒刑、拘役或科或併科新臺幣三百萬元以下罰金。」

⁷ 社會秩序維護法第 63 條第五款：「散佈謠言，足以影響公共之安寧者，處三日以下拘留或新臺幣三萬元以下罰鍰。」

⁸ 此指透過快速的政治決策以達成防疫成果

長期著作的「例外狀態」本身就極具爭議，甚至「例外狀態是什麼？」在法學、政治理論甚至實際應用上都還值得討論。

因此，筆者想藉由實際應用層面的疫情情境與防疫政策來和阿岡本生命政治理論中的「例外狀態」進行對話。透過對話，試圖探討新冠肺炎究竟是不是阿岡本哲學思想中的例外狀態，而例外狀態是否能完全適用以消解上述法政疑慮。相較於大多國家選擇「與病毒共存」的治理模式，我國「力求清零」的防疫方針也更貼近例外狀態的生命政治治理範式。丹麥等國選擇與病毒共存卻仍有良好防疫成果，台灣追求清零究竟是否是施政者的迷思？背後究竟是因施政者的某種政治考量因素，或是單純因台灣人民的集體意識較高而體貼醫療體系？在「清零」的防疫方針底下，生命是否被交付與更大的威脅之中？筆者認為，在生命政治已然成為學術界顯學的當今，我們又彷彿陷入了看不見疫情終點的生命情境，透過實際與理論的對話對兩者進行批判與反思有其意義。

第二節 研究問題

- 一、 例外狀態理論如何適用於新冠肺炎疫情？
- 二、 新冠肺炎底下的個體生命該如何保有其主體性？

第二章 文獻回顧與探討

其欲望展演人的自由與幸福之處—「赤裸的生命」—正標示出了其臣屬。

—阿岡本《神聖之人》

從前一章我們可以清楚的看見，在新冠肺炎中我們正面臨一個困境（*aporia*）：一面，個人「身體生命」的保護成為法律上的基本權利與政治上的首要目標；另一面，此基本權利的實現與政治目標的達成又要求個人讓渡其身體生命交付國家治理，而陷入更大的威脅之中（薛熙平，2006）。本章則在這層基礎以及當代生命政治情境的預設下，進一步藉由爬梳阿岡本的例外狀態理論，理解生命與法律間的關係。

第一節 阿岡本與《神聖之人》（*Homo Sacer*）

1995年，「神聖之人」（*homo sacer*）系列第一部《神聖之人：主權權利與赤裸生命》（*Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*）問世，阿岡本也因此掀起歐美法政思想界討論熱潮而躋身政治哲學新星（阿岡本，2005）。阿岡本《神聖之人》（*Homo Sacer*）系列的巨大知識計畫：《神聖之人：主權權利赤裸生命》、《例外狀態》、《奧許維茨的殘餘：證人與檔案》，首部阿岡本處理了「主權的邏輯與拓樸結構」，也就是與主權相關在實質上或概念上的空間的（內外）劃分（黃涵榆，2021a）；第二部則對法律與例外（生命）的關係進行更細緻的剖析；第三部以奧許維茨集中營為素材，試圖探討其自殘餘中誕生的倫理問題（薛熙平，2006）。此書原創性的奠基於施密特的主權概念並延續傅柯的生命政治（*bio-politics*），試圖闡釋人的生命／生活如何透過主權邏輯的運作形成政治秩序，其中關鍵正是例外狀態（阿岡本，2005）。

阿岡本 *Homo Sacer* 系列的研究主要坐落於四位當代思想家的基礎之上：班雅明、施密特、傅柯與鄂蘭。傅柯提出生命政治（*biopolitics*），自18世紀出現了相對於傳統主權的生殺大權（*right of life and death*）新的對生命的權力（*power over life*）。傅柯定義的生命權力或者生命政治，係指對人口的集體調節，透過人口統計學、公共衛生學、福利制度、社會救濟、都市計畫、醫療衛生體系等新興技術與知識，生命權力掌握了人類整個生物學歷程，而將人類納入政治權力的場域之中，也就是自然生命（*zoē*）被納入國家權力機制與計算（傅柯，2003）。傅柯認為傳統的主權與法律乃是以死亡權力（「使人死」與「讓人活」）為其核心，而主權與法律自生命政治發展新興的生命權力（「讓人死」與「使人活」）（傅柯，1991）。自此始，政治權力發展出一種新型態的權力：「生物權力」（*biopower*），對生命的作用不再止於對死亡的威脅，而是全面的進入整個生命歷程當中（阿岡本，2005；黃涵榆，2020）。

相較於傅柯聚焦於生命進入政治技術與策略的過程，鄂蘭則考察傳統政治場域的衰退使其在自身中將人的政治存有轉化為純粹的人類物種。她指出民族國家的原則無法解決因戰爭或革命而形成的難民潮，甚至透過撤銷國籍或歸化等手段主動產生難民。當難民被拋棄於任何一個民族國家的歸屬之外，便在失去國家保護的同時喪失人權，即使作為純粹／赤裸的「人類」本身應是人權的基本預設。而極權主義則藉由剝奪人的法律人格、道德人格，乃至於個體性本身以達到完全支配，集中營則作為這種支配的實驗室，鄂蘭警告，人類的文明正自自身創造出失去公民資格、人權和一切身分，僅僅作為人類物種的動物（薛熙平，2006）。

傅柯並未將視角延伸至極權主義與集中營等當代重大政治現象，而鄂蘭的分析卻忽略了生命政治向度。兩人的擦身而過彰顯了這個研究計畫的困難性，也作為阿岡本在生命政治領域開創新的思路的空間（薛熙平，2006）。除了奠基於傅柯與鄂蘭兩人研究的相互增補之外，阿岡本重新界定了傅柯主權與生命政治的區分，並自施密特「例外狀態」的研究獲得啟發。

阿岡本並不認為現代生命政治的關鍵如傅柯所言，是 *zoē*⁹ 被納入 *polis* 之中，而是政治範疇不斷地製造裸命，使裸命與政治範疇逐漸失去區分（黃涵榆，2021a）。阿岡本透過羅馬法中 *homo sacer* 的雙重例外—不得獻祭作為神法的例外，殺之不罰作為人法的例外—建構起主權與生命政治最初期的例外關係。相對於傅柯的「生物生命走入政治」，神聖之人被驅逐人類社群與法秩序之外，被完全的排除而棄置（*ban, abandon*）成為裸命（*bare life*）¹⁰。神聖之人，正式地被排除於法秩序之外卻完全適用於法律，在此意義上，政治場域透過將生命以排除的方式納入以構成¹¹，此一納入性排除（*inclusive exclusion*）的關係正是阿岡本所定義的例外關係（*exceptio*）。

也就是說，主權（*sovereign power*）將任何形式的卑賤生命拋棄到常態社會之外，但這些生命卻沒有因此而受政治與法律權力的治理（黃涵榆，2021a）。像是難民或無國籍者，喪失公民身分，即不受國家法律保護，也沒有可辨識或區隔的身分，卻沒有因此而獲得解放。他們被排除於原本隸屬的政治共同體，也就被切斷了與人類的關係，他們被剝奪了「擁有權力的權力」，也失去了人類生命的本質。這些人只剩下自然存有的生命可依靠（，即裸命），被排除於共同體之外卻繼續受迫於自然生物存在的必然，於是凸顯其存在的脆弱與無助，也就是缺

⁹ 阿岡本在書中指出，古希臘脈絡中並無單一詞彙表達現代所稱的「生命」（*life*），而是以一組對照字彙表達不同層次的生命。*zoē* 所指為共通於所有活的存有（*living being*）的自然與生理事實，歸屬於私人領域；而 *bios* 則為一個個人或群體特有的生活方式，本質上是公眾的、政治的。（薛熙平，2006）

¹⁰ 在法治國家某些時候人民會進入跟利維坦面對面的時候，這個「像是赤裸面對面」的意涵，例如死刑犯「赤裸」面對國家的處決，阿岡本稱之為裸命（*bare life*）。

¹¹ 在古希臘政治中，家（*oikos*）被排除於城邦（*polis*）之外，但同時構成城邦的基礎。而家正是生命的出生、維持與繁衍的所在。家與城邦的區分正是生命與善的生活的區分，而後者（政治場域）正式透過將前者（生命）以排除的方式包含進來所構成。（薛熙平：2006）

乏任一政治共同體的肯認，他們無法運用「基本人權」於任何體制或國家之中（黃涵榆，2021a）。在這層意義上，政治自始便是「生命政治」，而現代生命政治更是納入／排除機制的更新。隨著例外狀態常態化，排除與包含逐漸愈難區分，被棄置於政治之外的裸命也進入政治中心，在這樣的生命政治權力架構下，不斷將人們推入以裸命作為核心的生命政治機器（薛熙平，2006；黃涵榆，2021a）。

至於生命政治權力模式與法律體制權力模式之間的交會，阿岡本認為對任何二元區分都是一種彼此建構的緊張關係，焦點在於其相互交會的「無區分地帶」（*zone of indistinction*）。阿岡本指出法律模型中一直包含著「無法」（*absent of law*）地域，例外狀態就是一個法治與生命政治相互過渡的地帶（阿岡本，2005）。例外狀態意謂著透過懸置法律而統治，在其中「主權者就是決斷例外狀態之人」（施密特，1985）。而牲人—似人非人、既非人亦非動物、被法律拋棄又並非真的脫離法律治理的「無區分地帶」—便充分顯示當代人權訴求的生命價值與國家主權治理的暴力實為一體兩面，生命臣服於決斷死亡的主權，卻又會因為被棄置而處於暴露狀態。阿岡本說，這種關係可以理解為「邊界」（*threshold*），這也是納入／排除、內／外、*zoē*／*bios*的無區分地帶，因此做為行使主權的場域，透過這種吊詭，法律體系才得以正常運行（薛熙平，2006）。

經過前述的爬梳與整理，我們初步理解了阿岡本《神聖之人》（*Homo Sacer*）的研究計畫，在傅柯、鄂蘭、施密特、班雅明的研究架構的座標上，阿岡本切割出另一水平的思考軸線，並更細緻的討論法與生命之間的關係與互動。阿岡本認為，我們活在一個法治與法外治理張力皆極大化的場域之中，一方面「依法行政」、「保留法律追訴權」等彰顯了權力運作的機制，實際運作卻遠超過法律所規範。阿岡本在《例外狀態》一書中討論的法，其企圖碰觸共同構建全人類生活的所有法（規範），包含宗教、文化習俗、道德等廣義的法。而法如何自死的規條、符號形成一個具有效力、得以實際限制規範人類行為的活生生的法，就在於法與生命的關係建立在法與無法的某種關係之間。也就是說，法律是透過無法的方式來懸置本身，建構成正常法秩序，將生命納入管理，這個懸置的設定、納入與排除便是例外，也就是非常法秩序，共同建構整個法秩序（阿岡本，2004）。

在現接著，我們便自施密特的「例外狀態」理論開始，思考阿岡本如何將「例外」作為法的根本形式，亦即法規範能夠適用於現實的基礎（薛熙平，2006）。

第二節 例外狀態

它（例外）不僅確認了規則，亦確認了其存在，其（規則）僅自例外而生。

—施密特《政治神學》

法律規範經過解釋後適用於某一個案將作出判決，倘若出現無法以現有的法規範完整適用之個案時便出現例外。而出現既有規範未規範之情形，主權（裁判）者需要透過宣告「例外」的出現，自現有法律規範外尋求處理例外之判決。而施密特自此引入決斷論思維，「從既存法規範的角度而言，對於例外的決斷是一個『無中生有』的純粹決斷」（施密特，1985），對施密特而言此決斷不在法秩序之外，而是與現有之法律規範共同地建構法秩序，甚至認為是決斷、而非規範，奠定法秩序的基礎（薛熙平，2006）。

例外狀態則是一政治實體面對重大威脅（如天災、戰爭）時所採取的行動，不同於司法判決僅處理法律規範對於一個個案事實的適用困難，而是面臨該危機時，整體法規範都產生適用困難。然而就施密特所描述，「例外不同於無政府或混亂...所有的一般規範都需要一個正常、日常的生活框架使其可以事實上地適用並將其納入管制」，反而例外狀態的決斷涉及的是如何在危機之中透過不受限的權力來建立或回復正常的法秩序，而這樣一個「正常狀態」的建立來自於「例外狀態」的排除。國家誕生前或存續中的一切重大危機，都需要藉由宣布與實施例外狀態將其排除，才可能創造或回復「正常、日常的生活框架」，使得法規範得以適用，正常法秩序能被確立（薛熙平，2006）。在這樣的決斷裡，主權者並未棄置規則，也無另外創建規範，而是懸置法律，以擴大、不受限制的權力採取重建秩序的任何措施。

透過例外狀態的建構，施密特將主權界定為決斷例外狀態的壟斷權，主權者即決斷之人。決斷在此便脫離了法規範，例外顯示了國家權威的本質，證明了創建法律並毋須基於法律（薛熙平，2006）。於是主權者成為了法的化身、具有法律人格的生命典範（阿岡本，2005）。而主權的弔詭就在於，主權者同時外在與內在法秩序；例外則位於規則與混亂、秩序與失序、法與無法之間的邊界。

這個弔詭（paradox）便構成了阿岡本切入施密特例外狀態理論的角度¹²。對施密特而言，主權者雖站在「正常有效的法秩序」之外，卻身處於例外狀態此一「非日常樣態的法秩序」而仍站在法秩序之中。也就是說，法規範得以適用的情境即正常／日常的法秩序，而無法適用之例外狀態，即「非常」法秩序。而該弔詭所涉及的是「實證法規範如何透過主權的概念形構出一個外於自身卻內含一切

¹² 雖然施密特透過實證法與法秩序的區分化解了弔詭，但阿岡本所質疑的卻是做為法秩序的根本大法，其所欲揭露的乃是這個「法」的弔詭本身。（薛熙平，2006）

的整體法秩序」(薛熙平, 2006)。就著施密特所說,「主權是一個界限概念(borderline concept)」,透過決斷例外狀態,主權者能夠明確決定何以構成秩序及秩序的被擾亂,也就是說,主權是整體法秩序的界限,是秩序與非序的交會處。

在這層對於兩種「法」的區分的討論上,必須釐清的是,主權者的決斷權力是否來自於實證法?也可以說,例外狀態是否應事先規定於法規範之中?然而,例外就其而言,來自於法規範無從預測所有可能事態而事先規範於其中,因此是否能將其先納入法規範之中變成弔詭的難題。

阿岡本認為,施密特對是否應將例外狀態明文規定於法中的態度是肯定的。然而施密特一面主張主權涉及的是「誰有權決斷沒有明文規定之事(如投降)」,一面也承認「法最多只能指出誰得以在該處境中作為」(薛熙平, 2006)。對此,即便例外狀態的「內容」必然無法事先在法中明訂,但法秩序必然賦予特定的人決斷例外的權力,(否則,每個人將成為主權者而使法秩序陷入混沌或自然狀態),因此「主權者」如何產生的規範至關重要。

在《論獨裁》中,施密特區分了任務獨裁(commissarial dictatorship)與主權獨裁(sovvereign dictatorship)兩種不同的獨裁型態,讓我們能進一步理解主權與例外狀態的關係。前者係指為保護國家,即保衛既存法秩序所宣告的例外狀態,時機發生於國家生存受到威脅時,獨裁者由主權者(憲制權力)任命而完成特定任務,也由其結束任命,此時獨裁者懸置法律以解除危機使其得以在危機解除後適用。而後者係指為建立新國家,即建立新法秩序所宣告的例外狀態,獨裁由人民委託(制憲權力)將法律廢除,並創建新法使之成為可能。無論是任務獨裁或主權獨裁,獨裁者都必須與主權者區別開來。獨裁者的權力基本上都來自主權的委託,因此必須受到主權的任免、任務的目的與期限的限制。相對於此,主權則是一種自主獨立的權力,是絕對與永恆的。

施密特對於獨裁到主權的概念轉換來自於其對兩者獨裁從區分的嚴格到混淆的轉變。在《政治神學》中,「他(主權者)決斷是否出現了極端的緊急狀態,並且決斷應該如何將其消除」(施密特, 1985),我們可以看見主權者不但能決斷例外狀態,並自行擔任獨裁者決定其中作為。獨裁在此被吸收進主權而形成新的主權概念,伴隨著不再區分宣告例外與採取例外措施的新的例外狀態概念(薛熙平, 2006)。

在《憲法學說》裡,施密特指出(威瑪)憲法的基礎為人民制憲權,而憲法的誕生並未消除人民基於制憲權而處於憲法之前及之上的地位,其仍以「民意」的方式立於憲法之側。到了《憲法的守護者》,更明確地點出威瑪總統守護憲法的例外權力來自於其誕生於選舉,並必要時得解散眾議院及提起公民複決。至此,任務獨裁可說已由建構秩序的主權獨裁所穿透,爰此任務獨裁得以過渡為主權獨裁,而再過渡為主權(薛熙平, 2006)。

在此我們看見，主權獨裁所涉及的已非來自實證法所授權的例外權力，甚至任務獨裁也可能藉「民意」過渡至主權獨裁而不必然受實證法規範的限制。然而，獨裁權縱不在實證法內，卻仍在整體法秩序當中，這也是阿岡本認為，施密特自《論獨裁》到《政治神學》的論述都在確保將例外狀態包含進法秩序的關係建構（薛熙平，2006）。

在《論獨裁》中，施密特對任務獨裁概念的區分是法規範（*norms of law*）與法實現的規範（*norms of the realization of law*）；對「主權獨裁」則是制憲權力與憲制權力；到《政治神學》則是規範與決斷，爰此，阿岡本論道，「施密特主權概念的弔詭性質來自於其例外狀態的概念，而非反之」（薛熙平，2006）。

阿岡本則與施密特一樣，上溯至古羅馬以提出其認為現代例外狀態之原型的羅馬法制度：*iustitium*¹³（中止一般執法活動）。根據阿岡本，共和國之元老院在認知到國家遭遇危機時會發佈終極命令，要求執政官，乃至於裁判官、護民官，甚至所有公民採取任何必要行動以保衛國家。此終極命令的基礎是 *tumultus*（動亂）的宣告，而通常隨之會進一步宣布 *iustitium*，*tumultus* 是 *iustitium* 的唯一原因。而 *iustitium* 所涉及的是「法律的停擺與懸置」，因此在其中，不僅是官員，甚至是所有公民的任何行動都不再受到法律拘束而具有不確定性與流動性。

基於對 *iustitium* 的描繪，阿岡本強調其作為例外狀態的原型乃與獨裁為不同典範。古羅馬的獨裁官是一種被授予大權的特殊官員，但在 *iustitium* 中並無任何職位被創建，既存官員事實上所享有的不受限的權利並非被賦予大權而是來自法律的懸置移除了所有行動的拘束。獨裁意謂著具有完滿權力的法的狀態；然而例外狀態意謂著法律被懸置的無法狀態，因此，阿岡本認為試圖將例外狀態直接與法秩序扣連的論述都是錯的，以獨裁的典範加以詮釋例外狀態則是一種誤導。透過對於以上對例外狀態理論的討論，得以發現這一個源於法的懸置的無法／非常狀態，反而成為法秩序必須與之關聯的確保。基此，阿岡本例外狀態理論的基本任務不只是釐清例外狀態是否具法律性質，而是定義其與法律間的意義、位置與模式（薛熙平，2006）。

試圖給予例外狀態在法秩序中定位的理論勢必面臨其在法內又在法外，而位於一個內與外無法區分的界限地帶的弔詭。阿岡本將法學者的看法分為相對立的兩類，分別認為其在法律之內¹⁴及法律之外¹⁵，又指出兩種見解各自內部的矛盾

¹³ 格羅索指出，Giuseppe Grosso 在《羅馬法史》中將 *iustitium* 譯為「中止一般執法行動」，「即一般地中止其他執政官（*magistratus*）的正常活動，首先（但不僅限於）針對的是行使司法權的活動。」（薛熙平，2006）

¹⁴ 其又可分為兩種論述。一則認為例外狀態中所涉及的「必然性」因素（事理之必然）是一種獨立的法源，因此在其中的「必要措施」也具有法律的性質；一則認為例外狀態乃國家的主觀性權力—自保權—的一環，因此具有法律的性格。就此，只要「客觀上」符合必要性原則或「主觀上」出自保衛國家的正當意圖，便是合法。（薛熙平，2006）

¹⁵ 基本將其視為一種法外的、事實性的行為，因此至少在理論上其仍可能與法律抵觸而違法。（薛熙平，2006）

16。而這個矛盾導因於例外狀態是法律的懸置的弔詭特性。懸法構成一個「無法地帶」—並非法律，也非（與法律無關的）事實—使得例外狀態中的必要措施於其中運行，基此特徵，例外狀態構成了既在不在法內、又不在法外的無區分（indistinction）的門檻（threshold）。例外狀態的決斷與措施既非法律亦非事實，（正常狀態中的）法律行為與（非常狀態中的）事實行為藉著其作為一種界限行為才得以被區分開來（薛熙平，2006）。

倘若施密特認為主權者透過決斷例外狀態而作為法秩序的界限，便是因為其所決斷的例外狀態—包含例外狀態的宣告與解除、例外狀態中的必要措施—都是在畫出法秩序的界限的行為。在這層意義上，我們唯有理解當秩序與失序能被區分開來，法律才能在前者中適用。就此來看，作為規範而適用的法律能夠運行的前提基於事實上存在的法秩序，爰此法律與事實的區分不但是法秩序中法律能夠適用的前提（將規範適用於事實），更是法律適用之可能性的條件（法律適用之可能立基於事實上先存在的法秩序）（薛熙平，2006）。

對施密特而言，法規範的適用需要一個「正常的生活框架」，主權者的對於例外狀態的決斷—是否出現例外狀態與如何加以排除—則創造並維持這個「正常」的法秩序，例外因此優先於常態與規範。而阿岡本反問：為何法秩序在面對異常事態時只能自我懸置、宣告例外狀態？由其，當我們看見例外狀態並非客觀必然性的產物而始終來自於主權者的決斷，我們甚至能言，法秩序本身內含著例外狀態與對自身的懸置而蘊藏一個無區分地帶在自身之中。對阿岡本而言，正式法律與事實無可區分的例外狀態，建構了法秩序的原型：法的生成來自法的懸置（不適用），而構成了法適用的前提（薛熙平，2006）。

阿岡本自其法律思想的基底—語言哲學—提出法律與語言的「本質親近性」，提出語言之存在的關鍵在於命名：名與實的關係建立。語言存在的關鍵既非名亦非實，而是語言預設的名與實之間的關係¹⁷：名與實的事先分離與相互事先存在的預設作為事後連結的可能條件。此關係的維持，涉及「不指稱」作為指稱的前提（能力／潛力）¹⁸。語言透過懸置的能力，設定了該關係：作為語言與事物（非語言）間的純粹關係，預設了語言與事物事先存在及其分離而連結的關係。阿岡

¹⁶ 阿岡本自一通說指出這兩種見解內部的矛盾：例外狀態中所採取的措施應該要事後經國會立法追認，而若被國會否決則失去效力，另一方面，這個追認可以使例外狀態溯及過往的生效。若例外狀態於法之內，例外措施也已是法律，則為何還需由立法機關追認？若例外狀態僅作為事實而在於法外，則立法批准的生效時機應自其認始，何以溯及過往地使立法之前地事實也變成法律？（薛熙平，2006）

¹⁷ 阿岡本指出，語言之可能在於命名之可能。命名意謂著用一個符號去代表另一個事物，因此在命名時，名字與事物必須事先存在而在場，才得以在命名（建立關係）過後在事物不在場時以名字代表。（薛熙平，2006）

¹⁸ 所謂的「不指稱」，即「指稱」之懸置，藉由不指稱事物而將名字與事物區分開來，使名字形成純粹的自我指涉，一個「空的」名字。基於不指稱而誕生的空的名字在其內容上沒有意義，卻因此而產生特殊意義：形式—純粹的關係。空的名字所代表的是名字與事物的關係本身，在空的名字當中，可以代入任何特定事物，而語言就是這個關係的預設。（薛熙平，2006）

本更進一步強調，**ban**（例外）¹⁹正是透過不指涉而指涉、排除而包含、撇離而棄置所建立的語言與事物最原初的關係（薛熙平，2006）。

阿岡本在這層意義上重新理解法律。就著法規範之極簡形式（法律事實+法律指令），一面，若是沒有法律指令，規範就只是對於事實的描述；另一面，若是沒有法律事實，規範就只是空的命令而沒有內容。阿岡本透過語言的命名與棄置進一步說明，法律的適用預設了事先分別存在的規範與事實，而將兩者關聯起來作出判決；然而在立法（命名）的層次，事實與規範同樣發生分離而出現自我懸置的空的規範與因此被棄置的單純事實。例外狀態正是透過懸置排除出規範之外而與其保持著排除關係，因此而作為法規範能夠獲取內容、規制現實（立法得以適用）的首要條件。

被預設為法秩序之外的自然狀態與單純暴力²⁰，其實是法秩序透過懸置自身而在其之內製造的例外狀態與主權暴力，在這層意義上，例外狀態作為法內與法外、法治與自然狀態、單純規範與事實的預設場所，只是該場所本身既非在法內亦非在法外，而是在無可區分內與外的「無所」，因為例外狀態的出現純粹來自法的懸置。

對此，主權決斷的意義在於其將規範與事實在例外狀態中區分開來，得以一面顧及法規範的效力不受一般事實影響，一面不受規範限制的處置個別事實，也藉此開啟了立法與裁判的空間。然而，就阿岡本所言，例外狀態與主權決斷本身是一個無可區分的「無所」而構成各種區分相互過度的門檻（薛熙平，2006）。

經過上述的爬梳與整理，我們對於阿岡本如何自施密特的例外狀態概念上另尋理解例外狀態概念的典範，也對兩者的理解與詮釋有了初步的看見，並進一步討論法的界限、懸置與適用。認識例外乃是法的根本形式，我們可以藉該形式所啟發的力量進一步探討例外狀態中的兩個重要角色：主權者與其治理對象—裸命。

¹⁹ 阿岡本說，例外狀態乃追溯界限之所在，即語言之內與之外、語言與事實的界限。然而，語言的懸置，即語言將事物排除於語言之外，是將其至於例外狀態之中，並非使之與語言無關，而是置於外邊而予其一個等待命名的位置。這就是阿岡本所說的「例外關係」。基此，例外乃是包含地排除（**inclusive exclusion**）：透過排除的方式包含進來—這個包含不僅是事後的命名（建立關係），更在於排除本身，即放在外面、放在例外狀態之中。排除因此作為一種關係—與非關係（**the nonrelational**）的關係—的形式、將某物包含近關係之中的形式，阿岡本建議我們應接受 **Jean-Luc Nancy** 的建議，將其稱之為 **ban**（棄置）。（薛熙平，2006）

²⁰ 法的適用預設著事先分離的規範與事實，而預設就是宣告例外：懸置法律，分離出不適用的單純規範與單純事實（如自然狀態中的單純暴力）。然而真正事先存在的並非自然狀態，而是「預設」了自然狀態的法秩序。自然狀態因此總是已經出現在法秩序當中，其出現／預設的方式就是例外狀態。（薛熙平，2006）

第三節 主權與決斷

例外並非是將自己從規則中扣除；而是，規則，懸置了自身，產生了例外，並透過維持自身與例外之間的關係，才首度將自己建立為一個規則。

—阿岡本《神聖之人》

前一節阿岡本透過語言與法律的關係讓我們得以認識法的生成來自於其懸置／不適用，而構成了法適用的前提。在這層意義上，例外即法的根本形式。藉由這個形式所開啟的法又該如何適用，阿岡本透過法的效力來說明實踐規範的問題。

阿岡本首先對法的效力（*force of law*）與實效（*efficacy*）做出區分，前者所指涉的為國會制定之法律所特有的效力（*validity*），在進而指涉廣義的法律時相對於狹義法律所具有之效力位階；而後者則指涉所有有效法令能夠產生法律效果的能力。然而阿岡本指出，*force of law* 所指為具有法的效力的行政命令，由其透過例外狀態的宣告，行政命令得以獲得法的效力，甚至得以牴觸、進而懸置或廢除法律。在例外狀態當中，我們看見有效（*valid*）卻沒有實效（不適用）的法律，以及不具法律形式卻宣稱有效（*in force*）並發揮實效（適用）的行政命令²¹。藉此，阿岡本指出法的效力意謂著「法」與「效力」的分離，並將事實上適用並宣稱具有法的效力而無須受任何法律限制的政治力量，無法的法的效力（*a force of law without law*），稱為 *force-of-law*。因此 *force-of-law* 構成了流動的不確定概念，乃是一個法律的虛構（*fictio*），法律得以藉其維持與例外狀態之非法暴力的關係，一面保持自身的有效（*in force*），一面藉不受法限制的暴力建立事實上的法秩序（薛熙平，2006）。

阿岡本透過 *force-of-law* 所要指出的，即其做為一種將規範與事實連結的試圖的力量，這個連結就是「適用性」的問題。法不自行，是具權威的決斷將其適用於事實才得以運行於現實世界，阿岡本指出施密特的法理論正建立於法與法適用的分離與連結上。在例外狀態當中，我們看見法與法適用之間的極大張力，最嚴格的形式效力對應最少的實效（任務獨裁），最低限度的形式效力卻實際發揮最大作用（主權獨裁）。因此，例外狀態不但呈現法與法適用之間最大的張力，卻也是兩者最終連結的確保（薛熙平，2006）。

我們更可以說，例外狀態與 *force-of-law* 作為法與事實無可區分的虛構²²，

²¹ 例外狀態中並無規範，而是事實性的法實現規範。然而，儘管例外狀態中並非只有純粹的暴力，阿岡本指出對於這些非正式、事實性的規範的適用仍須進一步憑藉懸置與適用的機制。（薛熙平，2006）

²² 阿岡本指出：「正如語言與世界之間一樣，因此在規範與其適用之間並沒有任何內在的連結可以讓一方直接地從另一方導出。」由此，例外狀態所呈現的是法與事實的分離，以及一個無法的法的效力，其實行在於不適用其所宣稱要適用的法。（薛熙平，2006）

建構了法與事實間既分離又最終連結的關係，形成了法適用的正常空間，因此也更是法秩序對這個關係所預設的虛構。在這層意義上，法的適用建立在例外狀態中，**force-of-law**—無法的法的效力—對規範與事實之間關係的預設。

阿岡本進一步言及，法律能與一外部維持關係的特殊力量乃是主權。在施密特的理論當中，主權可以說是法透過懸置自身—例外狀態—而直接創造法秩序的至高力量，一面不受法的拘束，一面又非與法毫無關係的純粹暴力，於是如例外一般與法陷入弔詭。然而我們看見，主權透過對於法秩序與實證法的區分而確立，在不受法的拘束下，主權被預設為創建法律、奠定法秩序的終極力量²³。

然而阿岡本指出，法的主權／至高性在於其「正當化最暴力的」。阿岡本自法與暴力之間的區分與無可區分²⁴，提出了法秩序的主權邏輯（薛熙平，2006）。主權作為暴力正當化²⁵的場所，其中暴力與正義相互過渡而無法區分。因為主權者有權決斷例外狀態，自然狀態做為法的預設而透過主權包含在法之中，基於此決斷的權力上，法便總是具有轉變為自然的「潛力」。於是，當主權者宣告例外狀態而行使其自保的自然權利時，自然狀態之暴力一面是法所預設排除的，一面也做為其自身基礎而潛在地包含的，因此陷入自然與法、自然狀態與例外狀態、自然暴力與主權暴力的無可區分（薛熙平，2006）。

自語言與法律的相近性來看，我們也能看見，法規範的適用前提在於在其不適用時也具有效力，意即適用的潛力，也就是透過懸置／不適用而建立起法與非法（事實暴力）之間包含地排除的關係的能力。阿岡本將潛在性²⁶的概念用來理解主權：作為的潛在性透過不作為（的潛在性的實現）而將自身處於潛在的存在，進而與現實性區分。而法的潛在性—規範透過不適用維持了自身的效力，從而與事實區分—（在其作為為的潛在性與不為的潛在性的兩個側面上）乃構成了法的主權性的存在：行動是主權的，當它僅是透過移除自身的不為的潛在性、任其而為。基此，法的適用與否都來自主權的決斷，而適用的建立源於不適用與其移除，也就是例外狀態的宣告與終止（薛熙平，2006）。

更進一步言之，主權的所在乃法的適用與不適用、現實性與潛在性相互過渡、

²³ 這裡我們可以看出在施密特那裏「主權作為法的力量」的界說。

²⁴ 阿岡本提出了兩個法與暴力無可區分的所在。詭辯學派認為自然先於法而存在，因此人類在社會中作為最強的暴力而獲得政治的正當性。霍布斯則出發於免於暴力威脅的恐懼，藉理性社會契約正當化主權者的治理。兩者所扮演的都是自自然過渡到法的連結，也顯示出作為法秩序的核心，其實蘊藏著自然狀態，即人與人之間暴力的威脅與自保的需求。（薛熙平，2006）

²⁵ 班雅明指出，在自然法的思想中，正義是目的，暴力是手段，而正義得以正當化暴力。然而，就柏拉圖而言，法的非暴力來自於被人們的知性所接受。（薛熙平，2006）

²⁶ 阿岡本指出，潛在性的存在方式在於其能夠不轉化為現實行動，而使其在不行動時仍保有其自主地存在。基此，潛在為（potential to be or do）必須同時也是潛在不為（potential not to be or do）。而透過不作為的潛力的實現，也就是現實上的不作為，得以作為潛在性的自主性存在，反之，不作為的潛在性的移除即潛在性行動而轉化為現實性，亦即讓不作為的潛在性不實現、任其而為。（薛熙平，2006）

無可區分的場域。潛在性的實現—現實性—並非潛在性的消失，反而是潛在性的存在。同時作為為的潛在性與不為的潛在性，潛在性必然與現實性共存，因為為的潛在性的現實化正對應著不為的潛在性的潛在化。

就上述的討論，我們認識規範的實踐來自主權的決斷—即使基於其潛在性的前提與例外狀態的預設。倘若我們回到前一節對於獨裁與主權的討論，可以看見，獨裁被吸收進主權而形成新的主權概念，理論上應區分的主權與獨裁往往被混淆（，甚至主權者的意志有時僅出自獨裁者的承認²⁷），原先宣告例外狀態與處置的區分也被結合於主權者的決斷之中。「決斷在此與規範分離」，由此看來，主權之所在正是制憲權力與憲制權力的無可區分與融合（薛熙平，2006）。

在例外狀態之中，主權力量混合了制憲與憲制權力的區分²⁸：透過憲法的懸置，其使得原本違法的措施成為合法（因此具有制憲的權力），亦使得原先的憲法得以持續（因此具有行憲／護憲的憲制權力，即使這個持續是有效卻無實效的狀態）。阿岡本論道，例外狀態—其作為法內與法外無可區分的界限—正是對法外純粹暴力的捕捉，而決斷例外狀態的主權也正是透過排除而將純粹暴力包含進來的力量。主權的決斷因此既非制憲也非行憲，而是懸置憲法，懸置並非廢除，反而是奠定憲法的基礎—國家秩序。

然而法秩序的整體性建立於主權者對一個規範無可事先決定的具體情境之決斷的獨佔上。例外狀態的無可決定性成為了決斷獨立於法規範的自主性所在，但這個獨佔所涉及的是決斷的資格，也就是誰是主權者。決斷的資格無法自規範中被導出，只能確定這個決斷者具有權威的獨一性，基此，主權者的決斷資格只要存在，透過對於例外狀態的決斷，主權者的存在便代表著法秩序的存在。也就是阿岡本所說，主權者宣告沒有任何事物在法律之外（薛熙平，2006）。

根據阿岡本的解讀，班雅明透過對於巴洛克時期悲劇作品中的主權者來回應施密特在《論獨裁》中所使用的法規範與法實現的規範的區分。班雅明引用施密特的主權論，卻指出主權者作為決斷例外狀態之人，在第一時間卻無可決斷，即使被賦予對其決斷並排除的任務與權力。對此，班雅明提出了一個懸置了法與決斷、如「幽靈」般的現代機構—警察。沒有如警察般龐大而有效的軍隊／組織，主權者的決斷只是空洞的宣示，但警察卻是制法暴力與護法暴力如幽靈般的混合體：具有執法的力量，也能以「安全」由介入任何法規範不明之處而作為立法的力量。倘若主權者乃透過宣告例外狀態的決斷明確的宣示了一個例外情境，警察無法宣告例外狀態卻在正常狀態中進行例外的介入。警察機構所代表的是一個更廣泛而細密地滲透到正常狀態的日常生活的暴力—變成常規／統治的例外狀態，

²⁷ 革命情勢的動亂與人民的無定型往往混淆該區分。（薛熙平，2006）

²⁸ 在此，制法／治理的暴力與護法／被治理的暴力，與制憲權力與憲制權力行程最相近的相似性，班雅明的神聖暴力與施密特的主權力量亦然。相對於既非制憲亦非行憲，乃是透過懸置憲法而開創新憲法可能性的主權力量，神聖／純粹暴力乃廢除憲法，甚至國家權力的力量，也就是革命暴力。（薛熙平，2006）

得以安全與秩序之名僭越訂定各種特別的行政法規。誠如主權的潛在性存在於正常狀態中卻隱而不顯，警察更是無所不在地潛在於正常秩序的日常生活中。

另一方面，普遍徵兵制也作為主權者其決斷的實踐的法律暴力，其所涉及的是將公民隸屬於國家權力的支配之中，國家作為一個政治統一體而具有戰爭權，包含「毫不猶豫消滅敵人」的權利，也包含「要求國民隨時為國家赴死」的權利，而徵兵權即其體現。而透過軍事訓練與教育，軍隊創造了大量能夠服從命令而統一行為的人。基此，例外狀態不再是由主權者所決斷的政治時刻，而是由警察、軍隊等日常與工具性地使用法律介入正常秩序中的日常生活。阿岡本指出，班雅明所重新定義的主權導出了不同的例外狀態，相對於施密特定義例外狀態誕生於特定時期與地域而與正常狀態有所區分，班雅明則指向秩序與非序兩者無可區分的情境—我們身處的例外狀態已不是例外而是常規／統治（薛熙平，2006）。

綜合本節透過法的效力、潛力與暴力，更深入的理解、甚至重新建構了法與例外狀態間的關係、主權與決斷。在節末引入現代情狀的討論，我們看見例外狀態透過這些現代機器轉化為常規、乃至於統治，而陷入秩序與非序的無可區分。在班雅明對警察與軍隊等現代國家機器的描述中，我們不禁想見今日在疫情底下的情狀。「防疫視同作戰」已不只是作為政府宣傳施政方針與追求防疫成果的標語，更像是對於今日情狀的預示與警告。極端地來說，在遭遇疫情的今日，政府的宣傳標語意味著我們進入了全民皆兵的日常生活，國家作為一個最高的政治統一體而對「病毒」有絕對的、出於自然權利的戰爭權，得以要求其所有隸屬的公民隨時為國家安全赴死。生命作為主權之法的載體，赤裸而單純地為法的力量所攫取。因此，我們進一步藉阿岡本對於 *homo sacer* 的挖掘，探討法底生命的處境。

第四節 法底生命

彷彿最高的權力，最終而言，正是將自己與他人建構
為可以被殺但不得獻祭之生命的能力。

—阿岡本《神聖之人》

從前一節的討論中，阿岡本透過對班雅明概念的重構，指出裸命被主權之法所擄獲而為其載體，正赤裸地被暴露於其中。阿岡本透過對 *homo sacer* 的考據，將生命的赤裸與神聖性連結。

Homo sacer 最大的兩個特徵就在於其「可被殺而不觸法」及「不可獻祭」。阿岡本指出，*homo sacer* 的處境來自於同時被人法與神法所排除，作為兩種法秩序的例外。作為人法的例外，*homo sacer* 的宣告並非死刑，乃是將其排除於刑罰之外，不進一步適用於任何刑罰，但 *sacer esto*（願其成聖）的宣告本身就作為一種刑罰，因為任何人對他的任何行為都不再適用於法律；作為神法的例外，*homo sacer* 本身的「不可獻祭」就作為一種獻祭，將其歸屬於神。基此，*homo sacer* 的宣告並非「令其死」而是「讓其死」：在法律上的死亡使其在生理上的死亡不再構成第二次的法律上的死亡而成為受害者進一步得到保護。

Homo sacer 正透過人法與神法的雙重例外而同時被排除地包含於人法與神法之中。在此我們看見，*homo sacer* 所被產生的是一個與生物性死亡脫節的政治性死亡。正是 *homo sacer* 的「生理上活著」但「政治上已死」構成生命政治的原型—政治上殺死一個人而使其體現一個赤裸地活著的生命。

一般而言，政治的生命構築在人的自然誕生與死亡上，生物生命與政治生命看似「自始至終」地重疊，但阿岡本透過 *homo sacer* 向我們揭示了兩者的區分。裸命在被剝除一切之後所剩下的差異就是生與死，我們看見主權作為生殺大權與死亡機器的意義正是一個純粹的否定的力量。在否定生命的一切意義後，其生命本身的否定—死亡—的實現意味著否定的完全。因此，「可被殺死」也作為主權邏輯下生命最後的意義所在。神聖的生命正是赤裸的生命—*sacer* 一詞本身便指一個被雙重棄置的赤裸生命—也是生命政治所不斷操弄的受體，而生命本身的意義卻只剩下死亡（薛熙平，2006）。

作為主權之原始標記的生殺大權基本就是一個死亡的權力，因此被擄獲的生命只剩下一個意義：可被殺死，也是被否定一切之後的裸命的最終否定性意義。阿岡本藉由這個生殺大權（*vitae necisque potestas*；right over life and death）來考察一般性政體運作。相對於 *homo sacer* 的「可被殺死」來自於其政治上的死亡，以及政治生命與生物生命的分離，羅馬男性公民在 *vitae necisque potestas* 下的可殺卻在於其政治生命完全地依附於生物生命之上—其政治生命的誕生源自於生物生命的可殺的潛力。在此我們看見，生殺大權作為否定生物生命的權力／潛力，

乃將生物生命過渡至政治生命的力量。然而，羅馬法的生殺大權僅僅存於父親與兒子之間，因此阿岡本指出，*homo sacer* 作為雙重例外的特徵也同樣體現在 *vitae necisque potestas* 下的兒子／公民身上，*homo sacer* 的雙重例外建構了世俗與神聖領域的區分，而 *vitae necisque potestas* 的兒子／公民也作為家與城市的區分門檻（薛熙平，2006）。

阿岡本接著透過對主權者更細緻的考察來指出其與 *homo sacer* 的親近性。在阿岡本將 *iustitium* 視作例外狀態之原型時，並無指出 *iustitium* 必然由元老院宣告，只是強調無論是誰宣告 *iustitium*，都必定透過元老的權威。接續前一段將主權與家父的 *vitae necisque potestas* 的初步分析，我們進一步探討 *iustitium* 與羅馬的國父們—元老—之 *auctoritas*（權威）的關係。

Patres（元老）是 *auctoritas* 的擁護者，但本身卻無法行動，*auctoritas partum*（其權能）之展現必須透過行政官員的 *potestas* 協力。*Auctoritas* 本身並不充分，必須存在一個使其生效的外部行動。*Iustitium* 的宣告通常由元老院的 *consultum*（諮議）發動，作為其基礎的是 *tumultus* 的宣告。而 *iustitium* 並非必然由元老院宣告，由元老院宣告 *tumultus* 並行政官員宣告 *iustitium* 是存在的，阿岡本甚至指出存在獨裁者宣告 *iustitium* 的情形。在此我們認知到 *iustitium* 並非由元老院所獨佔，而元老院之 *auctoritas* 與行政官員之 *potestas* 間的協力與制衡，可由前者僅作為 *consultum* 而後者具有 *intercessio*（否決權）所清楚表現（薛熙平，2006）。

基此，嚴格意義上規範性、法律性的 *potestas* 與混亂的、超法律的 *auctoritas*，前者需要後者奠定其合法性，使其得以適用，而後者僅能夠透過前者的生效與失效而作用。阿岡本提出，當 *auctoritas* 被 *potestas* 否決的時候，*auctoritas* 呈現出其最純粹清楚的形式。作為能夠賦予合法性的超法律的權能，*auctoritas* 本身在被否決時會喪失其效力，立刻轉化為一則具文（*mere writing*）而呈現出當法律完全被懸置時所剩下的法律。在此，奠定合法性基礎的 *auctoritas* 在其本身被剝奪效力後呈現與 *sacer* 類似的性質，*actor* 的崇高生命也轉化為一赤裸生命（薛熙平，2006）。

然而，阿岡本指出在羅馬共和轉向帝國時，*auctoritas partum*（元老權威）過渡到 *auctoritas principis*（君王權威），羅馬皇帝不只取得了元老的 *auctoritas*，更取得了幾乎所有的 *potestas*，由其是面對戰亂時的例外權力。在其身上，例外權力被常態性地集中，元老院的 *auctoritas* 與行政官員的 *potestas* 的結合使得起初透過兩者與 *tumultus* 和 *iustitium* 的區分而被限定於某時期與地域的例外狀態變成了常態。這個轉變使得 *Augustus* 彷彿一個活的法律（*living law*），而常態性地擺脫法的束縛。阿岡本分析道，其不受法律束縛的特徵使其本身無異於一個無法的生命，卻透過活的法律而被設定為法的正當性的起源。在主權者是活的法律的架構中，法律的至高位置意味著其下的官員與人民必須守法，然而主權者又高於成文法律，其話語甚至得轉化為成文法律，主權者作為一個無法的生命進入法秩

序中卻無損於「法的最高性」之法秩序的虛構（薛熙平，2006）。

當 *Augustus* 集 *auctoritas* 和 *potestas* 於一身，作為終止一切法律活動的 *iustitium* 也因其成為一個活的法律而在其身上成為常規，因此不再可能。*Augustus* 的 *auctoritas* 奠定了帝國的正當性基礎，新的 *iustitium* 不再來自外敵侵入或內部動亂，而僅自於皇帝本身崩殞所帶來的動亂—*iustitium* 的意涵在此轉為主權者的喪禮，國喪／殤。阿岡本指出，誠如共和時期 *iustitium* 的宣告基礎來自 *tumultus* 的宣告，帝國時期的主權者死亡本身便造成 *tumultus*，進而將相應的法律中止（*iustitium* 的第一義）整合進其喪禮（*iustitium* 的第二義）之中²⁹（薛熙平，2006）。

阿岡本進一步指出，在羅馬皇帝喪禮中的蠟像³⁰—在喪禮中製作一個國王的蠟像並將其如活著的國王般對待地下葬—意謂著主權的永恆性，更意謂著主權與 *homo sacer* 的連結。阿岡本指出，主權者同時具有兩個生命：生命與神聖生命（*sacred life*；權威生命，*august life*），後者意即其 *auctoritas*。前述在羅馬皇帝身上所結合的 *auctoritas* 與 *potestas* 在其死亡時才得以分離，而離開自然生命的 *auctoritas* 轉化為 *tumultus*，於此 *iustitium* 中的形象的喪禮將其加以捕捉以超渡，藉其的「被活化」與「賜死」回復世界的秩序。阿岡本在此指出了主權者與 *homo sacer*³¹的共同特徵：都在其生命脈絡中被分割出一個赤裸的生命，該死³²的生命。

然而，我們認識主權者在法律之外卻仍屬於它，並對其有決斷的權力；*homo sacer* 卻基於其被排除於社群之外而被完全包含於其中。在主權者身上我們看見法與生命的合而為一，則在 *homo sacer* 之上體現的則是法與生命的完全分離，兩者都是透過主權的棄置將生命排除／包含於法律之中的裸命。阿岡本所欲揭露的是，倘若我們每個人都已被宣告為神聖不可犧牲的，我們是否也成為現代生命政治中的 *homo sacer*？

阿岡本指出，同樣的生命（裸命）現在已同時成為國家權力的規制對象與正當性的基礎，*homo sacer* 與主權者，此雙元體由現代生命政治與民主所構成。對阿岡本而言，現代生命政治的「現代性門檻」並非如傅柯所界定的生命政治的誕生，而是民主革命所帶來的生命政治的基進化：伴隨個人生命透過規訓與調節技

²⁹ 隨君王的呼吸終止，*auctoritas* 失去其「威嚴的生命」作為依附，轉變為 *tumultus*，相應而生的是再度將其捕捉的 *iustitium*—在中止一切法律活動下進行的主權者喪禮。（薛熙平，2006）

³⁰ Ernst Kantorowicz 指出，國王會死的生物性身體上尚有一個不會死的政治性身體，得以透過象徵儀式，使其連結於第二個國王的身體上代代相傳，以凸顯現代主權特性—恆久性—藉其區分得到確保。阿岡本相對於此，自蠟像的作用連結於王權的永恆不滅來進行探討（薛熙平，2006）

³¹ Eilas Bickerman 將對主權者的形象的喪禮連結於 *devotus* 的形象的喪禮（獻身者）。在戰爭中，*devotus* 自願獻祭於諸神後衝入敵方陣營，然而倘若其沒有死亡（尋無屍體），則其形象必須被下葬於七呎深，並再犧牲一人作為獻祭。*Devotus* 因此陷入一個詭異的狀態，應死未死而已經成聖，因為其以作為獻祭而不得再回到人世，卻也並未進入陰間，成為一個活死人（*living dead man*）。阿岡本亦將其連結於主權者和 *homo sacer* 的共同特徵（薛熙平，2006）。

³² 意即，應死未死的。

術而成為國家權力的客體，個人生命本身透過民主革命而成為政治權力的主體。同步於例外狀態的常態化，裸命也逐漸自生命政治的邊陲走入中心，而將每個人的生命本身同時排除／包含於主權的客體與主體。阿岡本指出，現代主權無可避免地持續由其自身之中割離出主權的載體與可被棄置的裸命。

在民主革命當中，例外狀態與主權—革命所創建的民族主權—作為將生命排除／包含地納入法秩序當中的力量，一面位於例外之中，一面將臣民轉變為公民。然而在那些不是「公民」的「人」身上，是否存在的著生命政治的殘留物—裸命？阿岡本指出，人民具有雙重性結構：構成性的政治主體（**People**）與被政治所排除的階層（**people**）。同樣透過語言的命名作為詮釋，**people** 以其裸命的屬性—可以被殺—在戰爭當中區分敵我，以獲得 **People** 的屬性。在 **People** 當中的 **people** 的共同屬性就來自於被共同命名的 **People**。但是，在 **People** 當中未能獲得代表性的 **people** 無法在政治上發聲，便隨時面臨著人權無法被實現的危險，在這層意義上，我們看見 **people** 除了 **People** 這個純粹的歸屬之外別無其他，於是發現其純粹的屬性—裸命（薛熙平，2006）。我們今日自民族國家的區別可以看見，**people** 有時不但被排除於某個民族國家的 **People** 之外，更可能被排除於整體的 **People** 之外而呈現其純粹的屬性，裸命。在此，人權與主權被完全的結合，人權的承認與實現來自於主權的決斷。

在鄂蘭那裡，我們看見在兩次大戰的爆發，大規模的難民潮見證了—一旦失去了民族國家歸屬的公民資格，相當於被排除於整體的 **People** 之外而沒有一個主權能夠保障其人權。「人生而保持於權利之中」的神話也被見證為只是神話，出生即為民族的想像並未說出人之所以擁有人權乃因為它是主權的成員。然而，難民見證了出生與民族、人權與主權間並沒有絕對關係。

難民喪失了公民權，理應更應訴諸人權的保障，但事實上其在被排除於民族／國家之外後，被剝奪的是「獲得各種權利的權利」。鄂蘭在此凸顯，當人成為自己的尺度時，「人權」的決定與保障便成問題。難民所遭遇的困境並非法律上的不平等，因為對其而言已再無任何事實上的法規範得以適用，因此暴露出了在法律保障之下公民身分的潛藏預設—單純的出生事實（裸命）（薛熙平，2006）。阿岡本基此提出了「營」作為填補民族國家斷裂的絕對主權空間，也標示了其作為民主與極權過渡—例外狀態常態化—的地帶。

阿岡本藉由納粹政體來考察該生命政治的法政結構。種族序列被對應為公民地位的序列，在納粹政體裡，其〈人民與國家保護令〉懸置了威瑪憲法對個人權力的所有保障，使其生命政治權力得以直接部署於裸命，也作為常規化的例外狀態。而集中營被視為此極致生命政治操作的實驗室，在其中，政治與生命、法與暴力、常規與例外陷入混亂與無可區分。而阿岡本認為，在納粹政體中除武裝暴力與合法性操作外，傑出的群眾活動也成為從民主到極權間的跨越（薛熙平，2006）。

鄂蘭以「群眾」一詞指對政治漠不關心而無法進入任何利益團體的人民，我們也可以將其視作在代議政治與工業社會中被潛在地排除的 *people*。除非在國家遭遇緊急危難的例外狀態，群眾才不依賴政黨與階級而直接作為國民參與政治：在運動中群眾重新政治化，成為 *People*。其中，領袖將自身定位為群眾的職員，使得無形體的群眾意志得以被體現，群眾則使其獲得實體。縱使領袖不斷強調自己隨時可被取代，但基於其功能性的存在，在運動被成功建立後便弔詭地不可取代。因為運動組織的權力建立「在領袖的意志即黨的法律」這動態的權力來源，沒有任何事實上的規範適用於權力繼承的事態，基此，整個運動的存在繫於領袖一人的存在，其消失意謂著所有群眾的地位也隨之消失。而領袖依此要為所有成員的行為負責，當他要否認一人的行為時，只能透過將其排除—視作冒名者—而取消責任，在納粹政體當中，排除意謂著走向死亡（薛熙平，2006）。因此，*people* 與 *People* 的同一性建立於其與領袖的同一性。在領袖的身上，完整的體現了民主過渡到極權的過程。

阿岡本言及，運動首先預設人民作為非政治人口，藉此構成運動作為一個將其政治化的過程。運動不斷地將 *people* 轉化為 *People*、將裸命轉化為政治生命。在這層意義上，運動的存在便預設了有待政治化的非政治人口，依此邏輯不斷地在人口當中做出區分（薛熙平，2006）。因此我們可以理解，納粹的優生學並非在純粹的生物學意義上做出種族的區分，而是不斷地執行「種族選擇」以區分出淘汰者與生存者。在此，生命權利被引入死亡權力。

在這層意義上，關照生命便意謂著對劣等種族的區分與宣戰，如此主權的傳統範疇與新興的生命權力疊合而成為更強大的職能。自納粹的種族主義中我們得以認識，現代生命政治場域中生命與政治已難以區分，生命的生成與變化是政治的目的，政治即賦予人民生命以形式（薛熙平，2006）。生命作為政治的基礎、主權之所在³³，進入現代生命政治，我們面臨的便是生命不斷被政治化的過程。而這個政治化過程必須不斷地做出區分，決定其價值，在此，人口—經濟—政治之間的連結被建立：生命作為政治的基礎，不斷在政治化的過程中被決斷其價值，價值的決定被因此而建立起的經濟場域作為商品與勞動力的設定，然而在決斷之外生命不再具有價值。

依此我們看見，現代生命政治的主權不再侷限於例外狀態當中殺人；在新的現代生命政治裡，主權決斷每一個生命的區分。相對於例外狀態的暫時性，阿岡本指出，「營」³⁴代表了在正常秩序中例外狀態的空間化，也意謂著常態化與場所

³³ 阿岡本指出在納粹安樂死的計畫當中，自殺的不可罰性在於生命對其自身的主權，即意志是主權，身體是裸命，而意志必須對其自身的價值決斷體現出無從決斷被決斷為毫無價值。基此，無從決斷自身價值的生命就是不值得活的生命，然而這裡的決斷有時卻不由主權所獨佔，在某些情況當中過渡由國家、醫生等角色。個體生命的主權透過生命政治的意涵過渡予醫生與法官，使其在現代生命政治當中成為新的主權者（薛熙平，2006）。

³⁴ 在「營」裡，預防性的警察措施—為維護國家安全，只要個人被認定為可疑，縱使沒有犯下任何罪行仍可受到拘禁—使得例外狀態成為常態。這意謂著本質上為特定事態所宣告的暫時

化。正常與例外的區分因為營的誕生而逐漸消解，原本僅在例外狀態當中出現的主權決斷透過營而常態化的實現。而常態化的主權者—領袖—以營作為真正居所，以其為原則的納粹生命政治將營作為權力操弄的實驗室。在其中，領袖成為「活的法律」，其生命本身即法律與事實上的適用，持續不斷地做出「種族選擇」的決斷，因此阿岡本認為，在營中從最細微到最大的、最日常到最例外的動作與事件都是對裸命³⁵的決斷。而領袖被設定為決斷的主權者，在種族主義的邏輯中是概念的定義者亦是邏輯執行者：「種族」的概念必須由領袖的決斷與執行不斷地定義（薛熙平，2006）。領袖乃活的法律，在此生命與法律匯流。

綜合上述的討論，我們看見在法底下的生命其與法、主權者、例外狀態之間的細緻的關係。而阿岡本將「營」視作現代生命政治的範式，甚至在今日無處不在，我們又該如何看待蘊藏於常規治理之中的例外？在現代的民主國家裡，為了因應重大威脅，以疫情、防疫等理由，走向了所謂「威權式」的治理情形，然而這樣的威權式的治理情形長遠來看彷彿卻是一種沒有終點的將威權治理合理化³⁶。我們不禁想問，在全球遭遇新冠肺炎的當今，我們是否正作為一個赤裸的生命而身處在「營」—作為例外狀態常態化的實現—的生命政治場域之中？

基此，本文將奠基於本章對於阿岡本例外狀態理論的初步認識及其與其他哲學家的互動與對話，針對面對新冠肺炎疫情的今日，探討生命在疫情之中的處境。

的例外狀態脫離了事實的前提而透過決斷本身產生事實上危機，在此例外與常態的區分愈漸模糊，例外措施變成正常法規（薛熙平，2006）。

³⁵ 阿岡本在納粹的生命政治中挖掘出一個極端形象：穆斯林—在奧許維茨集中營中的一群活死人（living dead）。阿岡本指出，穆斯林徘徊於生與死、人與非人之間，與領袖標示出了主體性的界線，前者是極權主義生命政治中的裸命，後者為主權者（薛熙平，2006）。

³⁶ 如同 911 恐攻後美國修了一系列法案維護國安，也某程度上的限制了公民自由，但經歷反恐多年後，對於個人主體的限制仍停留在 911 的時間點（吳坤墉，2021）。

第三章 例外狀態於新冠肺炎之適用

新冠肺炎堪稱戰後對全球最具衝擊性的事件。自 2019 年末於武漢爆發疫情始，至全球不得不遭遇 COVID-19 所帶來的各種經濟、社會、文化、政治等重大改變，全球陷入焦慮與恐慌，故有的生活節奏被打亂，人們的生活習慣被迫改變，乃至於宗教習俗、教育模式等都在疫情期間被迫進入新的發展階段。全球的供應鏈也歷經重組，經濟受到重創，這對於我們生活基礎徹底的改變，顯示全球市場與國家主權都正面臨著前所未有根本性的衝擊。

然而邁進 2021 年後，疫情並無趨緩的意願。不斷在各地掀起的疫情高峰，變異的病毒種株也不斷地突破人類的防疫陣線。自武漢爆發疫情傳播至世界各地，各主權國家都先後祭出緊急的防疫措施：包含大規模的關閉學校、公共場所、封城、限制出入境、居家隔離、檢疫、實名制登記、強制配戴口罩、電子圍籬智慧追蹤系統的建立等。這一系列大規模的防疫政策勢必也掀起論戰與反思浪潮。本章將由阿岡本對於新冠肺炎政府干預措施所提出的看法以及其他哲學家對其的回應出發，比對前一章對於例外狀態理論的簡述，分別對照全球在新冠肺炎疫情的防疫期間所呈現的情狀，討論新冠肺炎如何影響全球政治治理模式以及新冠肺炎疫情與例外狀態之間的關係。

第一節 新冠肺炎哲學論戰

2020 年 2 月，阿岡本首先在疫情於歐陸快速擴張之際開了第一槍。其在《Quodlibet》上發表評論³⁷，引發全球廣泛討論。阿岡本自官方的聲明出發，說明新冠肺炎的病例大多為輕症，將其視為流感。他基此質疑政府與媒體為何透過恐懼的散播以造就真實的異常狀態，使得整體地區的生活正常運作暫停。他試圖藉此回應其長期著作的重要概念「例外狀態常態化」，認為政府將例外狀態當作正常範式的趨勢不斷增長，透過「流行病的發明」獲得理想的藉口造就了形同軍事化的、瘋狂的、非理性且毫無動機的大規模防疫政策，使恐怖主義得以擴張於毫無限制之外。另外也指出，當恐懼不斷地蔓延至個人將轉化形成集體恐慌的需要，使深陷恐慌中的個體自願地受到政府不必要的干預與限制，而這個恐懼便是政府所製造（阿岡本，2020）。

也許我們看見阿岡本於當時對於客觀事實與疫情後續發展的掌握並不精確，基本上他認為義大利政府對於此波疫情反應過度證實了他所言集中營即現代政治的普遍治理模式，民主與極權之間的祕密連結。政府以衛生與安全為由，使緊急措施成為日常生活的情境，嚴重侵犯人民自由，也藉恐慌的散播與誘導使得大眾對疫情的惶恐與大規模措施之間彼此強化（黃涵榆，2020）。

³⁷ 〈L'invenzione di un'epidemia〉，後被譯為〈The invention of an Epidemic〉一文。

隔日，讓－呂克·南希以〈*Eccezione virale*〉(病毒的例外狀態)一文做出回應。他指出阿岡本對於病毒客觀事實的掌握不精，反對阿岡本將新冠肺炎與一般流行性感冒同等視之，除了相對於新冠肺炎流感疫苗的有效可靠外，新冠肺炎對身體造成的不可逆負面影響與遠遠高於流感的死亡率都並非小差異。他認為例外早已因各種的技術互連達到新的巔峰而成為世界的規則，病毒的流行牽涉的是科學、生物、文化等層面，而非如阿岡本將其視為單一層面的政治技術，乃政府藉口建立持續的例外狀態，相反地，政府只是可悲的執行者(南希，2020)。

艾斯波西多緊鄰於其後加入論戰，他認為南希對生命政治範式的厭惡使其蒙蔽了生命政治已成現代政治問題核心的事實，但也同時認為阿岡本誇大了眼前的情勢。他強調對於當然合理的關切必不能失去分寸，應該注意的是眼前的例外狀態是短期政策性的例外狀態，還是長期面臨的民主危機(艾斯波西多，2020)。艾斯波西多最後指出，義大利的疫情所反映的並非極權主義的緊縮，而是公共權力的崩解，無疑透過如此釐清提醒我們不應過度誇大阿岡本「例外常態化」與「民主和極權體制的秘密連結」，而該區分集中營中永恆的例外狀態和暫時性、策略性且可協商的例外狀態(黃涵榆，2020)。

透過上述的整理，假設我們先忽略阿岡本對於疫情的掌握並不確實，我們主要可以從兩個部份來看待其對於這次疫情與政府措施的發難。首先是其試圖回應其長期著作的「例外狀態常態化」，認為政府利用了疫情達成了行政權的無限制擴張，憑藉著「公共衛生與安全」的冠冕堂皇理由，使例外狀態成為了日常生活情境，而南希與艾斯波西多兩人多也針對其對於政府措施的質疑與「例外狀態常態化」與疫情的連結做出回應。其次，是指出生命在這次疫情當中與例外狀態的互動，包含面對政府所刻意散佈的恐慌而對限制失去反思、自願地接受控制，甚至對其產生依賴。我們便在這層討論上，接續著往下透過對疫情情狀的分析，更進一步探討現今情勢中，是否「營」已成為普遍的治理模式，並試圖找到日常生活情境與例外狀態的區分(，或者其不可區分)。也分析個體生命究竟如何與例外狀態之間互動，並探討作為一個個體生命在例外狀態中該如何保有其主體性，才不會被政府所刻意散佈的恐慌所操弄—倘若這是真的—而身處於無法自我認知的更巨大的危險之中。

第二節 新冠肺炎與例外狀態分析比較

如同前一章中施密特對於例外狀態的描述—而阿岡本後續對例外狀態的討論也基本不離此描繪—例外狀態是一政治實體面對重大威脅時所採取的行動，且面臨該危機時，整體法規都產生適用困難。從新冠肺炎爆發之後對於全球的衝擊與對世界各地政府、人民所造成的恐慌，應該不難證成新冠肺炎確實能夠做為一個主權國家所正面遭遇的重大威脅，除了對於人命的威脅外，其在經濟、社會上都對國家造成重創。

2019 年 12 月底，中國武漢爆發病毒性肺炎疫情，並迅速擴散，在隔年 1 月我國也出現首例確診武漢肺炎案件，同年 3 月 WHO 正式宣布新冠肺炎病毒疫情進入「全球大流行」。新冠肺炎病毒又被稱為 Sars-Cov-2，是 2003 年 Sars 病毒的變種。自 2019 爆發疫情，2020 年英國發現 Alpha 變異植株，又後續於 7 月與 11 月分別在印度與南非發現的 Delta、Omicron 變種，一代代的變異卻帶來戲劇性攀升的傳染力，2022 年 4 月，英國又發現了新的變種 XE，每一代的變異都像是對於前一個王朝的完全顛覆，當新的變異種 開始席捲，就再難看到前一種植株的病毒的蹤影。新冠肺炎病毒的「善變」遠遠超過科學家所預期，疫苗研發與注射的速度遠遠不及，這使得新冠肺炎疫情彷彿看不見終局的悲劇，而疫苗也只能有效地降低重症率，對於避免感染的保護期極為有限，施打完三劑疫苗後確診新冠肺炎的患者不在少數。新冠肺炎不同於一般流行性病毒的其中一個原因在於患者的症狀跨度極大—從沒有症狀到致命—以及無症狀傳播和潛伏期傳播程度極高。新冠肺炎對患者的影響也不如流感般不留痕跡，不但難以痊癒，還更可能傷害肺部而使之喪失自癒功能（林以璿，2020），導致極度疲倦、氣短、胸痛、精神渙散、味覺喪失、腦霧等症狀，許多症狀更是對人不可逆的永久性傷害。新冠肺炎在生物學、醫學上對人類帶來的威脅與挑戰堪稱空前。

經濟方面，從中國爆發武漢肺炎而進行封城封省，到新冠肺炎疫情蔓延至歐美先進經濟體，自起初對供應鏈影響的擔憂到全球需求急凍，加上各國為防止疫情蔓延而採行的各項隔離、封鎖措施，人流、物流、金流都受到限縮，全球經濟、貿易、金融開始受到重大衝擊。隨著疫情升溫，各研究預測機構持續下修 2020 年全球與各國經濟成長率，其中 IHS Markit 下修到-5.5%，認為全球最大經濟體的美國會大幅衰退 7.3%，WTO 也在 2020 年 4 月 8 日警告全球貿易量在最差情況下可能因新冠肺炎而萎縮 32%，由此可知疫情對全球經濟的重創程度（張建一，2020）。隨著感染與死亡人數不斷攀升，全球經濟將面臨多樣困

境。如全球股市跌宕³⁸、經濟衰退³⁹、嚴峻就業形勢⁴⁰、工廠停工緩產⁴¹、消費能力與意願下降⁴²、各國債務赤字⁴³等問題，造成經濟體的結構性變化與生產資源重組，無疑給了全球經濟狠狠一記。

在社會上，各防疫措施都基於保持肢體距離原則，然而要達到僅保持肢體距離而非社交距離，建立在住房、網際網路等基礎設施基本使用的不加區分的社會條件上。疫情期間，這些社會基本需求的被剝奪充分表現在社會不平等與經濟邊緣化的問題當中，甚至伴隨著制度性種族主義、汙名化、排他性的問題出現。而肢體距離的挑戰與正常服務供應系統的失調顯示在疫情期間，不論於地方或國際間團結都是集體應對疫情的重要一環。事實上，在疫情爆發之際，往往國際間的團結卻成為各國防疫作戰中的犧牲品，各樣的鎖國政策、邊境管制，打擊了全球化以來各國之間的相互依賴關係（Fethi Mansouri，2020）。這即顯示出全球化在疫情期間所展現的矛盾與弔詭。國際間的緊密關係造成了疫情的高度擴散，昔日在政治與經濟上促進發展的國際合作卻使得國際間的相互依賴關係暴露於疫情之中變得危脆。但在集體抗疫的過程中，使疫情趨緩的可能性又建立在國際間的合作與援助之上，如疫苗、口罩等防疫物資的運送、贈與、交易，科學研究成果、實際確診人數、疫情發展情況等資訊的流通等。

綜上所述，新冠肺炎確實對於全球在經濟、社會，乃至於個人生命與生活上都成為重大威脅。透過前一章對於法適用的討論我們明白，法律的適用預設著事先分別存在的事實與規範，並透過於例外狀態中的懸置將事實排除於規範之外而與其保持關係，使規範得以獲取內容、規制現實。然而，新冠肺炎對全球帶來的空前威脅必不能被事先預料，面對此事實而後產生的其他因應作為也並非起初正常法秩序當中的法規範，相應而生的相關措施如實聯制、電子圍籬、細胞簡訊、疫苗護照、邊境管制與隔離措施等，也因新冠肺炎的不可預知而必不能被事先的規範。若要在「正常法秩序」內因應此疫情，便須自現有法規範來處理所有防疫需求；但各國多以特別法來強制規範人民平時不必遵守的相關規定，且這些規定多半都是在某種程度上要求公民讓渡在特別時期之前本享有的權利。在這裡，我

³⁸ 疫情爆發以來，全球各大股市崩塌，富時（FTSE）、道瓊斯工業平均指數（DJIA）和日經指數（Nikkei）均大幅暴跌。（Lora Jones, David Brown, Daniele Palumbo，2021）

³⁹ 國際貨幣基金組織（IMF）表示，2021 年全球經濟將萎縮 3%，是自 1930 年代大蕭條以來最嚴重的一次經濟衰退。（Lora Jones, David Brown, Daniele Palumbo，2021）

⁴⁰ 隨疫情蔓延，世界各大經濟體失業率迅速攀升，國際貨幣基金組織（IMF）的數據顯示美國失業人口的比例已達到 10.4%，歐洲工薪階層陷入困境。（Lora Jones, David Brown, Daniele Palumbo，2021）世界各地失業人口也大幅增加，企業多採留職停薪，此波疫情亦造成多年營業的店家不堪負荷而倒閉。

⁴¹ 作為世界工廠的中國因封鎖政策造成全球供應鏈斷鏈危機，旅遊出行限制也影響移工出入境而波及許多大企業的供應鏈。（Lora Jones, David Brown, Daniele Palumbo，2020）

⁴² 除了失業率上升所造成的購買力下降外，許多人也為避免暴露於感染的風險之中而減少休閒娛樂的花費如健身、逛街、餐廳等。（Lora Jones, David Brown, Daniele Palumbo，2020）

⁴³ 國際貨幣基金（IMF）的數據顯示，已開發經濟體（G20）所舉公債處於第二次世界大戰以來的最高水準。（Keith Wade，2021）

們可以從這些防疫措施的實施看見政府正從法規範之外尋求其他規範來處置此例外的事態，例外狀態的威脅相當於施密特所說的「重大危機」或阿岡本所述之 *tumultus*，各國政府對於新冠肺炎資訊的正式宣布或 WHO 對新冠肺炎正式進入「全球大流行」的宣布即對 *tumultus* 的宣告，各國政府與 WHO 的專業與肯認（前者來自於民意，後者來自於聯合國會員國的承認構成其代表性）使其事實上的具有 *auctoritas*，而後成立的緊急小組⁴⁴或執行的相關防疫措施則相當於例外狀態中作為的 *potestas*。

然而整體法秩序遭遇此威脅而產生的適用困難，多彰顯於對人民基本權利的無法保障，面對威脅而不得不要求全民讓渡其應有之公民權利。政府藉由宣告新冠肺炎之於國家已成重大威脅使得國家陷入緊急狀態，可能需要有限度地⁴⁵犧牲公民基本權利的強制的特別法來排除新冠肺炎所造成的威脅—如政府必須透過削弱對人民基本權利的保障以獲得追求防疫成果所需的控管效力與資訊掌握—以回復正常狀態、正常法秩序，使得法規範得以適用並保障公民基本權利。如此，這些特別法的合理性便須由「重大威脅勢必造成某程度的侵害公民基本權利」得證。

從新冠肺炎爆發截至 2021 年止，全球確診人數已逼近 3 億，死亡人數達 5 百多萬人，不論是從感染新冠肺炎後對肺部造成不可逆的傷害，甚至有死亡風險，或是從新冠肺炎造成大流行以至於醫療體系的崩壞，甚至是前述對新冠肺炎疫情勢的描述中非政府防疫措施造成的負面影響來看，都直接或間接地威脅到了人類的生存權，也說明特別法規範以有限度的權利犧牲排除新冠肺炎的威脅有其合理性。

然而我們又該如何理解阿岡本所說的「營」作為普遍的治理模式，也就是在我們遭遇新冠肺炎的當今，我們正處在一個「營」之中？當然，這並不意指今天大多數人有生活在如納粹集中營般的實境體驗，而是營作為一個—將例外狀態實體化—政治空間結構，在這個空間裡人被完全的剝奪了權利及特性，而因此轉變為 *homo sacer*，以至於受到任何的侵犯都不算是犯罪。

在集中營的典範裡，我們清楚看見在種族主義與生命政治的結合下，為了保護我族族群的生命安全而消滅另一個族群的極端，在營中，主權者不斷地執行「種族選擇」以區分出淘汰者與生存者。那麼，在新冠肺炎底下，我們是否可以說明，政府為了保護人民的生命安全而致力於消滅病毒（與被病毒感染的個體），在營中，我們不斷地被受到「健康」與「不健康」的區分⁴⁶。而這樣的區分充分的地

⁴⁴ 如我國於民國 109 年 1 月 20 日成立之「嚴重特殊傳染性肺炎中央流行疫情指揮中心」。

⁴⁵ 縱使特別法造成的公民權利損害看似並非無限上綱，然而沒有預示與承諾的行政命令實質上形同懸法之中不受限的行政權力。

⁴⁶ 甚至，在阿岡本不斷強調的「吸納與排除」的邏輯上，相對於傅柯強調對於「健康」與「不健康」的區分，我們處在吸納和排除的結構中，連「不健康」的權力都沒有，因此不得以「不健康」去對抗「健康」，也就是說，我們被排除在一個作為人與政治身分的資格都沒有的

體現於我國自新冠肺炎爆發以來至 2021 年都維持的防疫方針—清零計畫⁴⁷。在清零的防疫方針下，確診的人被迫住進隔離旅館，在人身自由上受到限制，與其相關的「有確診疑慮」的人也受到「居家隔離」、「自主健康管理」等規範的限制，違反規定或有違反規定之虞的人，甚至必須承受「錄音、錄影、公布個資」等人格權剝奪的懲罰⁴⁸。而「入境檢疫系統」也結合「電子圍籬智慧監控系統」，透過手機定位掌握行蹤，這更是科技所帶來遠比現代政治的警察機構對人民日常生活更細緻的部署，乃至政府透過科技來精確地對個體的資訊有完整掌握。除此之外，「疫苗護照」、「數位新冠病毒健康證明」⁴⁹的發行，也不難讓人聯想到在納粹集中營中的「猶太星星」，同樣作為一個標示人的身分的識別證明，一面強化了主權對於個體生命的決斷與區分，一面也剝奪了個體生命的權利與特性。就此看來，清零的防疫方針彷彿遺忘了人作為政治受體的一面而過度強調其生物性。

在清零方針底下的嚴格措施讓我們看見了類似「集中營」的治理模式，而在前一章的討論當中我們認識「營」是例外狀態的空間化，而例外狀態常態化的主權者—領袖—則以其為居所。在集中營中，法律應該由領袖活成，也就是法律與事實上的適用建立在其生命本身。那麼在這次疫情底下的台灣，我們又能否看到有類似於領袖的角色正在對營中的所有生命做出決斷，如同一個活的法律呢？除了指揮中心對於疫情政策的調整意味著「健康」的概念由其執行與區分來定義，前一章我們對於「群眾」與「領袖」的討論，在我國也能有很好的看見。我國疫情指揮中心指揮官陳時中部長作為群眾的職員，使得群眾對抗病毒的願望得以被體現，即使其作為職員而應然上具可替代性，但基於其功能性，在疫情爆發以來指揮官一職始終由陳時中部長擔任，甚至在台灣被民眾以「順時中」為口號，稱讚其防疫作為良好而步上神壇。不論這樣的「造神運動」是否是其政治手段，抑或單純民眾的肯認與支持，我們都可以看到在防疫的運動當中群眾對於領袖的高度依賴與同一性，在領袖身上，完整地體現了民主到威權的過渡。

然若我們回想前一章對於主權者的討論，其中提及國家作為一個政治統一體而具有戰爭權—包含毫不猶豫地消滅敵人與要求全民隨時為國家赴死—，將公民隸屬於國家權利的支配之中，透過軍事訓練與教育，創造大量具單一性、願意服

狀態底下我們無從反抗，無從抵銷主權者對我們的操控。

⁴⁷ 在清零計畫的執行下，我國憑藉著過去的經驗、強大的領導人與公民的配合，多次在疫情期間登上國際舞台，成為榜上有名的防疫資優生。然而，究竟清零方針是考量本國國情與疫情之需要，抑或是在國際上彰顯防疫成果的政治目標？

⁴⁸ 《肺炎特別條例》第 8 條：「於防疫期間，受隔離或檢疫而有違反隔離或檢疫命令或有違反之虞者，中央流行疫情指揮中心指揮官得指示對其實施錄影、攝影、公布其個人資料或為其他必要之防治控制措施或處置。為避免疫情擴散，對確診罹患嚴重特殊傳染性肺炎病人，亦同。前二項個人資料，於疫情結束應依個人資料保護相關法規處理。」

⁴⁹ 我國有「前往部分休閒娛樂場所應配合出示完整接種 COVID-19 疫苗紀錄」等防疫規定，要求人民必須要完整施打疫苗才能進入某些場所，在此便做出了「健康」與「有健康疑慮」的人的區分，對於不願意施打疫苗的人更是一定程度上的權利剝奪與自由限制。而疫苗注射證明作為一種通行證或者標籤，否則付出的代價可能是犧牲自己的工作權，這也是一種生命政治的體現，表現國家希望人民活成一個健康的樣子。

從命令的人。在現今，政府其實也透過「防疫視同作戰」的標語與各式文宣、廣告宣傳來訓練與教育人民作好隨時為國家與病毒抗戰的準備。

基此，筆者透過對於阿岡本生命政治理論的爬梳以及對疫情的觀察，能夠理解在疫情爆發之初阿岡本所發表的文章的觀點。但我們仍然要問的是，究竟這個「營」是否已經普遍至日常生活情境與例外狀態難以區分？

至目前我國的疫情發展史，以最粗略的區分可被分為五個階段：從 2020 年 1 月 21 日發現我國確診首例至 2020 年 2、3 月的社區感染危機，人民在防疫政策上的配合度高；2020 年中旬，有連續好幾日的零確診與好幾周的無本土案例，政府也不斷的放寬相關防疫規定與推動「防疫新生活」；2020 年末推行「秋冬防疫專案」，到 2021 年 2 月部桃院內感染，5 月華航機師案與後續爆發的社區感染，是我國面對新冠肺炎以來最重大的挑戰，全國在 2021 年 5 月 19 日進入三級警戒直至 2021 年 7 月 26 日，才逐漸鬆綁部分防疫措施；我國接續幾個月都維持第二級警戒，甚至在我國疫情高峰後創下連續 108 天零確診的成績，在防疫措施上也多有鬆綁；時至 2022 年，我國逐漸不再以清零為目標，轉為「與病毒共存」的防疫模式，在 2022 年 3 月也宣布不再實施三級警戒制度，即使至 2020 年 4 月本土案例不斷創下新高，指揮中心也沒有回復如 2021 年的大規模嚴格防疫控管模式。

隨著我國疫情與國際疫情的起伏，指揮中心也不斷地對於邊境管制、醫療院所探病禁制、休閒娛樂場所等限制有所更動。基此，我們看見在我國所進入的例外狀態彷彿是一個政策性的例外狀態，隨著疫情的趨緩而有管制上的適度鬆綁，意謂著回歸常態在台灣是全民的願望，主權者所宣告的例外狀態也並非永恆。新冠肺炎可能延伸出的慢性病與對身體不可逆的傷害，宣告我們進入了慢性病的時代：原先「治癒」的邏輯逐漸由「管理」與「控制」取代。在疫情尚未趨緩，更別說結束的當今，「後疫情」的論述或想像卻在社交媒體、學術論壇乃至於我們的日常生活中急遽擴散（黃涵榆，2020）。我們可以看見人類對於後疫情形勢與「回歸常態」的著迷。面對流感化的新冠肺炎，多數國家也都開啟了「與病毒共存」的新的治理模式。

然而，我們在此看到另一個在疫情底下所呈現的弔詭：「清零政策」對於個體生命的權利與特性的剝奪以及對健康與否的決斷與區分相比於「與病毒共存」的模式更加的顯著與嚴格，因此更如同集中營式的治理模式，然而，「清零」在病毒的善變下變地窒礙，迫使台灣進入了「與病毒共存」的防疫模式，卻更見證了我們正活在一個看不見盡頭的例外狀態之中，使得例外狀態與日常生活情境變得更加難以區分。而例外狀態與日常生活情境又該如何得到區分？在與病毒共存的模式下，疫情的未見終局說明例外狀態的存在事實，但在例外狀態底下的個體生命若能夠得到與日常生活情境相同或相似的權利保障與生活品質，新冠肺炎作為動亂—宣告例外狀態的基礎—或許便不再成立，而使得新冠肺炎之於人民已不

再是例外。

因此，筆者認為在此討論例外狀態是否常態化已經不再重要，更重要的是個體生命如何在例外狀態底下保持其主體性，藉此不受到更大的影響與傷害，活成一個值得活的生命—而非裸命。

第三節 新冠肺炎下的個體生命

面對嚴峻的疫情、嚴格的生命政治控管和無所不在的病毒感染威脅，我們其實都是「倖存者」，不僅必須做好防疫措施和自我防護與照料以「活下來」，也試圖敘述我們所經歷的憂慮、恐慌和磨難，想像我們活下來要成為什麼樣的人。

—黃涵榆《閱讀生命政治》

就著前一節的討論，新冠肺炎延燒至今，影響全球甚巨，我們知道新冠肺炎對人類的重創不只在經濟、社會，更深刻地對每一個個體生命造成相當大的影響，顯現了疫情時代下的種種危機。

危機一詞在希臘原文即有斷裂之意，而我們在新冠肺炎的危機當中首先最直接最能深刻感受到的便是在時間感與空間感上的斷裂與矛盾。由新冠肺炎造就予人類的一種怪異的病毒時間，使原先人類所習慣的生活模式轉變為以病毒為核心的生活型態，然而病毒的時間又是破碎、斷裂、突然的，原先正常、習慣、穩定的狀態與節奏被打破，我們被迫陷入了在快與慢之間的怪異之中（黃涵榆，2021b）。這樣的怪異並非快和慢的簡單相對時間緊湊程度的感知分別，而是指對於時間正在消失的感知強度。越來越混亂、沒有界線、弔詭的時間消失感知強度差異，是造成快慢矛盾的原因。如同時間的交錯、混亂，空間上裡外概念的模糊、互換與矛盾亦然，原先家作為「裡」的概念，相對於家以外的「外」的概念，但當科技發達、行動裝置出現，便打破了空間上既有的秩序。疫情過後的線上教學便是打破原先裡外概念而使「在裡面」像是「在外面」一般，這種科技的發展造就了線上上課的可能也同時破壞了原先穩定的裡外概念秩序（何仲誼，2021）。

除了能夠實際地感知到時間與空間上的弔詭，疫情期間所見證的矛盾也能體現於生命個體之上。除了肢體距離的擴大與網際網路的應用所造成的在社交距離上面實質一本應因防疫措施如隔離政策、配戴口罩強制令等造成的人與人的距離擴張，卻因網際網路的應用與需求增加造成人與人社交距離的明顯緊縮—與意義上—疫情所造成人與人之間的猜忌恐慌，卻同時造成在焦慮害怕底下人對社交生活的強烈需求—空間的矛盾。網路社交世界的過度應用使得人作為具有其獨特生理特徵的個體生命的特殊性被有程度的消弭，口罩的配戴也使得人得以減少不必要的社交心力，卻同時失去了表情、眼神、溝通等能表達個體生命之獨特性的管道。這樣的矛盾存在於人們為了活成一個健康的人的樣子卻在過程中逐漸喪失活成一個獨特的個體生命的能力。我們在疫情期間被剝去了我們所特有的一切屬性，理應被滿足的需求被拒絕保障，原先享有的權利也不再受到承諾，我們活成了一個由主權者決斷的「人」，卻一切意義被取消而只是單

純地活著。

我們在疫情之中彷彿面臨著民主到極權的必然過渡，被迫成為一個裸命赤裸地面對國家決策與疫情本身。在國家的重大威脅面前，諸多「依據公共利益」、「維護國家安全」等針對具體情境的裁量標準被納入主權者的決斷與法律之中，然而這樣的裁量標準在隨著福利國家的發展就不斷被納入法律之中，我們看見作為例外的決斷逐漸變成被納入正常化的治理當中，而主權的決斷與作為其治理對象的生命也更緊密的與法律糾結一起。

在我們所經歷的疫情期間，政府的對於邊境管制的嚴禁與鬆綁、隔離天數、資格等規定的滾動式修正，其實都說明了「健康」的概念在疫情之中由領袖的決斷與執行不斷地定義與區分。對於沒有打疫苗的人，更像是暴露在疫情之中的裸命：一方面作為生理上赤裸的生命面對病毒的威脅（，也因此每個人對其都像是主權者）；一方面被政府更多的剝奪了其應具有的權利，如進出某些特殊場所、申請補助的資格，甚至是被提出討論的「剝奪其享有醫療資源的優先性」等，卻沒有因此被排除於法律的管轄（或者主權者的治理範疇）之外，相反地必須遵守其他相關防疫規範。被排除於主權者決斷與區分的「健康的人」之外，卻隸屬於整個主權者治理對象的人民之中，而在人民之中，每個人相對於其更像是主權者，一面對其做出決斷與區分，一面對其生命造威脅（可能挾帶病毒）。在這裡，我們可以看到集中營裡的猶太人的影子再次浮現。

但施打疫苗與否的決定應該作為個體生命表達主體性的最後一條防線，對於應該怎麼活、什麼樣子才是健康的樣子、想要活成什麼樣子都不應該由國家來決定。否則，國家可能會將民眾訓練成單一的物種，如同集中營，人民的權利與特性被剝奪，政治性生命死亡，唯一剩下的價值只餘「生理上活著」，或者根據本文前章所討論，其價值存在於其生理上生命的否定性的潛力，也就是「還能夠死亡」。從起初對於疫苗普施的冀望到近期已施打三劑仍然確診的案例出現，我們彷彿每個人都變成了裸命，永遠被排除於「健康」之外而作為一個有確診之虞的人在政府的規制與身旁人們的提防之下。因此我們想問的是，究竟作為一個個體生命，該如何面對或者理解這樣子的例外狀態？面對新冠肺炎，整個社會乃至於每一個個人應該如何做出回應，才能夠避免自己成為裸命而純粹的活在主權的宰制之下？

可能有人認為對於疫情大多數人都反應過度，如單就死亡人數、比例比不過黑死病、西班牙流感等，以此批評防疫措施，事實上這種想法與其所欲批判的站在同一邊—將統計數字提升到崇高的位置。然而跳脫冰冷的運算邏輯，不論是統計或者政治決斷，思考如何回應那些不可被計算的是必要的起點。施打並不意味著能夠回歸常態，就如同並非全球暖化無法被精準計算就不需做出任何改變。

這裡所指的並非不能用冰冷的計算去衡量整個國家面對的危難，或者不應

該將實際的數字納入裁量，而是不能將統計數字崇高化卻避而不談如何回應這個問題本身。由其當新冠肺炎彷彿變成一種「社會或者個人」的慢性病，在社會上變成一種「看不見未來的」、時間上斷裂、難以捉摸的危機，我們有可能一輩子都必須活在以防疫為由而未經反思的政治決斷宰制之下。爰此我們才更應該思考面對這突如其來的危機我們應當做出什麼回應、解釋或者理解。

相較於傅柯從前所談的規訓，是種減法式的綑綁，透過各種自由與權利的限制來進行統治；反觀現代的治理，是種加法式的要求，作為國家期待人民活成一個什麼樣的政治受體。我們可以看見現今政府在治理上是種「唯一合法的暴力機器」，包括創制法律和維護體制本身的凌駕於一切之上的暴力，而公民一向過分地依賴政府，卻忽略了人與體制之間的關係。因此筆者認為，要透過思考來釐清個人與體制間的關係，以不被宰制，保留在危機或在國家面前僅存的尊嚴，或者說維持政治生命的一面的自主性，想做什麼樣的一個防疫主體。

在我們面對例外狀態的當下，唯有透過思考例外狀態本身與我們自己的關係才能夠真正的透過排除與吸納的關係將自身從例外狀態中切割出來以保持自身的完整與主體性。即使在疫情之下，我們還是不斷的被國家在生物性生命上做出區分「健康的生命才是值得活的生命」，但透過對於自我的認知與反思，並在衝擊之下保有自主的節奏，便能夠在例外與日常生活情境（的區分或無可區分）之間將主權的操控與動亂的衝擊降到最低，活成一個值得活的生命。

這是一個隔離的時代，不只在新冠肺炎的陰影底下我們被迫得從歷史上被隔離出來，在事實上我們的許多行動與作為的可能都因疫情而受到許多限制，但唯一不能被隔離的便是我們的思考。縱使在疫情期間，我們的理應擁有的自由權不能被完整的保障，但思想上的自由不能被綑綁。透過隔離隔離⁵⁰將自身隔離於隔離政策或這個隔離的社會氛圍之外——我們才能夠真正的在當前的生命政治情境當中，主動地透過自我治術跳脫既有之框架、弔詭、危脆等享受作為一個個體生命——倘若在例外狀態當中人的政治性生命與權利被完全地剝奪——最後一項至少擁有的權利——選擇活成一個值得活的樣子。

⁵⁰ 凱薩琳·馬拉布（Catherine Malabou）在她的〈隔離隔離：盧梭、魯賓遜和「我」〉透過盧梭的軼聞引出人生選擇的思考。她認為在一個隔離的時代中比較好的個人選擇是能夠隔離於隔離措施，也就是既在隔離措施中又與之保持距離，從集體的隔離狀態中創造出一個如同盧梭／魯賓遜的孤島（黃涵榆，2021a）。

第四章 結論

正如尼采所言，「哲學家是文明的醫生」，在〈疫情與社會：是不是要快點慢下來？〉專題演講中，何重誼言及哲學家關注疫情與政治治理乃至於生命政治的原因在於哲學家做為文明的醫生，所治療的生機體是社會、文化，而 COVID-19 作為一種病症 (disease)，似乎也能夠作為文化 (文明) 的病徵 (symptom)。也就是說，在深層的結構裡我們處在一個已經生病的社會生機體裡，而 COVID-19 所造成的一系列問題與混爛都做為文明的病徵顯現出來。而哲學家正是透過這種後設的思考來想像社會或文明的生機體已經有什麼病才會得這種病 (何重誼，2021)。

正是這樣子後設的思考，一面去挖掘、理解、甚至想像我們身處的社會或時代的病症，能夠讓我們看見 COVID-19 僅僅只是作為一個病徵的展現，降低對 COVID-19 所帶來的焦慮與恐慌之外，一面去想像一個處在已經生病的社會生機體裡，個體生命既獨立於又包含於其中，我們應該如何去看待自己的定位以及與社會的關係。

新冠肺炎無疑對你、我，對這個社會、這個時代都是一項極為重大的改變。自 2019 年武漢爆發新冠肺炎開始，直至今日我們彷彿都被迫進入了一種全新的生活模式。新冠肺炎之所以如此風聲鶴唳，在於其在人類的病毒大流行史上硬生生地以初生之犢不畏虎的姿態畫上鮮紅的一記。先是全球化造成了病毒傳播的效率極高，病毒的變異能力彷彿隨著科技的進步也不斷進化，而感染新冠肺炎對人體所造成的傷害又是永久而不可逆，不難怪新冠肺炎對人類而言是空前的威脅。

除了對於生物性生命的傷害，新冠肺炎對人類帶來的重創更包含政治、經濟、社會等層面。為因應新冠肺炎，各國政府祭出相關防疫措施，在這些措施—如隔離、封鎖等—中，連帶影響著全球供應鏈的斷鏈、世界各大經濟體的萎縮，人流、物流受到限制，於全球相互依存的今日是對經濟、金融的重創。這樣的措施也反映到社會當中，除了國與國之間的依賴關係在疫情中陷入了矛盾，對於人與人之間的關係也形成弔詭。在疫情最人心惶惶的時刻，理應大幅增加的社交的需求在防疫的前提下卻受到圍限；社會中的不平等與經濟邊緣化等問題浮現，對特殊群體的標籤與污名化、排他問題日益嚴重，在人類對病毒的未知與恐慌之中，新冠肺炎成功地為人類社會蒙上陰影。

這些問題的出現，追根究柢，究竟是病毒所帶來的必然的結果，還是在政府面對疫情時所實施的防疫措施本身出了問題，才導致人類陷入更大的危機？阿岡本在病毒於歐洲蔓延之際就發文抨擊義大利政府對疫情的反應過度，試圖對話他龐大研究計畫當中相當重要的概念「例外狀態常態化」。即使這樣的說法掀起各國的哲學家紛紛議論，但阿岡本所提出的質疑確實有助於我們對於疫情期間的政府施政有所反思。

究竟疫情所帶來的恐慌是不是政府的邪惡手段，為了擴增其行政權力，藉著疫情的出現使得國家進入例外狀態，再透過對於恐懼的渲染與法律的操弄讓例外狀態得以常態化，與日常生活情境線如無可區分？台灣在這次的疫情當中躋身國際舞台，成為防疫模範生，但我們在台灣的防疫措施當中看見了阿岡本所說的類似於「營」的治理模式，在其中，主權對於個體生命的決斷與區分被強化，所有的概念都由領袖不斷地區分與執行來定義，但群眾對於領袖的依賴卻不斷地隨著恐懼的根深而更深。

隨著病毒的變異越來越頻繁，疫情彷彿完全看不見未來。即使疫情日趨嚴重，我國政府卻不再實施若防疫初期嚴格的控管，更宣布進入「與病毒共存」的生活模式。清零與共存的兩種模式也爰此陷入弔詭，究竟是前者的嚴謹、細密的限制與管理讓民主的臺灣因此有了威權式治理的質疑，抑或是後者將疫情期間的生活活成日常，使得例外狀態與日常生活情境無可區分才是民主過渡到長久的威權的手段？

在這樣的弔詭當中，筆者認為，回到個體生命對於例外狀態的回應或許才是最值得問的問題。當我們面對各種「合理的」權利的讓渡要求、各種隔離、封鎖等限制生活的防疫措施，或者被迫進入一種全新的生活模式又必須稱之為「日常」，我們該如何在其中保持個體生命最重要的主體性，避免在這些治理當中失去作為一個人該有的樣子？

在凱薩琳的〈隔離隔離：盧梭、魯賓遜和「我」〉當中或許我們能找到解答。當我們透過隔離自己於這些隔離的政策時，我們才能夠真正的獨立而不被影響。筆者認為，透過對於這些政策以及自我的反思和後設認知，是我們隔離隔離的最好辦法。唯有透過思考，來對於我們身處的社會與處境有更深刻的認識，我們才能夠生活的自如。作為人，選擇應該活成什麼樣子是在政府的治理下的最後底線，我們不能被「營」剝奪我們所應該保有的特性，淪為單一的、沒有價值的裸命。而本研究選擇在疫情尚未盼得見終局的今日，仍與阿岡本的理論對話，便是跳脫單純在例外之中苟延殘喘的囿限，而在與之對話中重新理解我們身處的例外狀態與自己對於美好生命的想像，以不至於在心理狀態與思想上受到疫情措施的箝制，流於壓抑與無謂苦痛，尚能夠自若活著，侃侃而談。

本研究中提及台灣自「清零」的防疫模式轉變為「與病毒共存」後陷入的弔詭，卻沒有進一步探討究竟這兩者之間本質的差異為何？台灣一路以來堅守的清零成績單，究竟是為了什麼？是純粹的生命政治決斷？還是在外交方面爭取優異表現的政治考量？其背後究竟蘊藏著什麼「治理」在本研究中我們無從得知。又是什麼改變了台灣執行已久的防疫模式？真如本研究中所描述，因為疫情的走向使得清零不再可能，抑或是其背後的治理的考量有了轉變呢？另外，本研究所著重討論的是例外狀態當中的情境，然而，又是什麼使得例外狀態的產生？是病毒所帶來的必然，抑或又是生命政治的決斷使然？這些問題在本研究中尚未討論，

值得未來進一步探究。

參考文獻

書籍

- 黃涵榆 (2021)。閱讀生命政治。台北市：春天出版有限公司。
- Agamben, Giorgio (2010)。例外狀態 (薛熙平譯)。麥田出版。(原著出版於 2005 年)
- Foucault, Michel (2020)。必須保衛社會 (錢翰譯)。上海人民出版社。(原著出版於 2003 年)
- Schmitt, Carl (2015)。政治神學 (劉宗坤、吳增定等譯)。上海人民出版社。(原著出版於 1985 年)

論文

- 薛熙平 (2006)。例外狀態：阿岡本 (Giorgio Agamben) 思想中的法與生命。國立政治大學法律學研究所碩士論文，台北市。取自 <https://hdl.handle.net/11296/8qkf8x>
- 薛熙平 (2016)。例外狀態之戰：施密特與阿岡本的法哲學對話 (Polemics on the State of Exception between.)。國立交通大學社會與文化研究所博士論文，新竹市。

期刊論文

- 張建一 (2020)。新冠肺炎疫情對全球經濟的影響與因應。兩岸經貿月刊，342，8-11。
- 楊婉瑩*；蔡佳泓, 2020.08, 'Democratic Values, Collective Security, and Privacy : Taiwan People's Response to COVID-19., ' Asian Journal for Public Opinion Research, Vol.8, No.3, pp.222-245. (SCOPUS) (*為通訊作者)

網路資源

- 吳豐維、黃涵榆、吳坤墉、馬朱麗 (Marie-Julie Maître)、何重誼 (Jean-Yves Heurtebise) (2021 年 11 月 12 日)。疫情與社會：是不是要快點慢下來？〔專題演講〕。哲學星期五，台北市，台灣。
- 林以璿 (2020 年 2 月 20 日)。武漢肺炎比 SARS、MERS 都嚴重！權威專家

張南驥：冠狀病毒越來越聰明。Heho 健康電子報。

<https://heho.com.tw/archives/69414>

柯雨瑞、鍾太宏、黃翠紋（2020年12月1日）。因應新型冠狀肺炎（COVID-19）疫情影響下之法律應變體系規劃及執法作為之問題與對策〔專題簡報〕。2020年台灣災害管理研討會，新北市，台灣。

政經八百（2020）。個案軌跡公開與否？個人自由和集體安全能否兩全？。

Instagram。

<https://www.instagram.com/p/CJYoh2SsZvi/>

陳家富（2020）。阿甘本：餘民。香港01。

<https://www.hk01.com/%E5%93%B2%E5%AD%B8/59136/>

<https://www.hk01.com/%E9%98%BF%E7%94%98%E6%9C%AC-%E9%A4%98%E6%B0%91-ep97>

黃涵榆（2020）。病毒、例外狀態、危脆性：當前生命政治情境的一些反思。

CLABO 實驗波。

<https://mag.clabo.org.tw/clabo-article/biopolitics-of-covid-19/>

蕭育和（2020）。免疫、例外狀態與海夫納：新冠病毒的死生政治哲學。思想坦克。

<https://voicetank.org/single-post/2020/06/10/061002/>

Agamben, Giorgio（2020, February, 26）。*L'invenzione di un'epidemia*。

Quodlibet。 <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-l-invenzione-di-un-epidemia>

Fethi Mansouri（2020）。*The socio-cultural implications of COVID-19*。UNESCO Stories& Ideas。

<https://en.unesco.org/news/socio-cultural-implications-covid-19>

Human Rights Watch。Covid-19 Triggers Wave of Free Speech Abuse。 *Human Rights Watch*。

<https://www.hrw.org/news/2021/02/11/covid-19-triggers-wave-free-speech-abuse>

Isabelle LE PAGE（2020）。Berlin halts 'anti-corona' rally as European cities protest masks。 *AFP*。

<https://www.thelocal.de/20200829/berlin-halts-anti-corona-rally-as-european-cities-protest-masks/>

Jean-Luc, Nancy（2020, February, 27）。*Eccezione virale*。Antinomie。 [https://](https://antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/)

antinomie.it/index.php/2020/02/27/eccezione-virale/

Kayla Tarnowski, Carlos Osorio (2022) 。 Canada police in standoff with protesters blocking bridge to U.S. 。 *Reuters* 。

<https://www.reuters.com/world/americas/canada-braces-action-us-border-bridge-blocked-by-protesters-despite-court-order-2022-02-12/>

Kayla Tarnowski, Trevor Hunnicutt (2022) 。 Protesters defy injunction order, continue to occupy key U.S.-Canada bridge 。 *Reuters* 。

<https://www.reuters.com/world/americas/canada-protests-enter-third-week-sophisticated-demonstrators-dig-2022-02-11/>

Keith Wade (2021) 。 新冠疫情會帶給世界經濟什麼烙印？ 。 施德羅投資 。

<https://www.schroders.com/zh-tw/tw/asset-management/insights/market-insights-index/will-covid-leave-scars-on-the-world-economy/>

Lora Jones, David Brown, Daniele Palumbo (2020) 。 肺炎疫情：八張圖表說明新型冠狀病毒如何衝擊全球經濟 。 *BBC News* 中文 。

<https://www.bbc.com/zhongwen/trad/business-51731992>

Lora Jones, David Brown, Daniele Palumbo (2021) 。 Coronavirus : How the pandemic has changed the world economy 。 *BBC News* 。

<https://www.bbc.com/news/business-51706225>

Roberto, Esposito (2020, February, 28) 。 *Curati a oltranza* 。 Antinomie 。 <https://antinomie.it/index.php/2020/02/28/curati-a-oltranza/>