

未來時態下的覺醒想像

文/余振雄

2012年反國民教育運動，打出了「全民覺醒，栽種未來」的大會標題。在這次運動中，彷彿，一下子地，全民又覺醒了！在運動進入沸騰之時，專欄作家安裕亦以〈覺醒〉為題撰文。這篇文章從倫敦奧運與北京奧運相比較開始，說到一國兩制，說到英美的公民教育，說到覺醒，最後以魯迅先生的《吶喊》寄語作結。其中在論及香港市民對中央政府落實一國兩制時，如是寫道：

「信任到了2003年出現根本變化。一場SARS疫潮和經濟低迷，董建華治港欠善帶來五十萬人上街，之後便是中共老實不客氣把手伸過深圳河。區議會立法會選舉都有中共的影子，人們開始驚覺『一國兩制，港人治港，五十年不變』的承諾到底貶了幾分。原來，承諾真是會變的，那是陳夢吉對荒唐鏡式的咬文嚼字捉字虱——說一國先於兩制；港人治港的是身份證上的身份確認，只要住滿七年就是港人，就可以治港。」¹

安裕的〈覺醒〉除了說明了國民教育情理皆欠奉外，更重要的是，它也為到主權移交後十五年做了一次簡單的歷史回顧；而為反國教運動的「覺醒」追本溯源，便又回到了2003年的7月1日的大遊行。這整整的十年，與主流官方以「回歸」年作為分水嶺式的經濟發展論調很不一樣。恰好將時針撥回至零三·七一那次遊行的發生，才能讓我們看見接著發生的一場場社會運動，與那「繼續繁榮穩定」是如何背道而馳，並重新打開對未來想像的可能。本文嘗試將焦點放到由零三·七一至今十年，綜合地分析這段日子對治理的邏輯如何，以及我們可以想像的未來又如何。

在過去十年裏頭，香港發生過好幾場大型的社會運動。其間，我們都會像安裕一樣，以「覺醒」來形容參與其中的香港市民以至香港社會整體。「覺醒」遂變成用來解釋激情、激動和人多的形容詞或註腳。但有趣的現象是，何以每次群眾在街頭出現，我們還會繼續重覆說著「市民覺醒」？當我們說「覺醒」時，所提問的其實是一個關於覺醒的程度問題？今次「覺醒」是否暗示我們以往的覺醒其實是假的？我們根本從未

¹ 安裕：〈覺醒〉，《為下一代覺醒》。頁30。

醒來？還是我們是半睡半醒？又或是醒了又沉睡？早兩年，有學者曾慨嘆主權移交「廿多年來，看著潮起潮落。曾經多少次我們以為人民覺醒了，像零三·七一，倏忽他們又沉睡了。」²我想，這裏無不充滿了抑鬱：過份一廂情願地希望民眾運動往某種應然的政治藍圖方向走，但卻未能如願。

但就算多少失望都不能否定香港市民確曾覺醒的事實。所以真正的問題大概是，我們究竟應該怎樣理解那一次又一次的「覺醒」，以及，覺醒之後，人潮從運動空間退卻回到日常生活後將要如何。

無以名狀的群眾覺醒運動：

意大利哲學家佐治奧·阿甘本（Giorgio Agamben）曾就當下對群眾運動的理解感到過納悶，因而做過一次很有意思的思考。³他借助德意志法學家施密特（Carl Schmitt）於1933年的著作 *Staat, Bewegung, Volk (State, Movement, People)*，該書的副題為 *The Tripartition of Political Unity* 作為討論這個問題的基礎。在該書中，施密特嘗試清楚地定義，「運動」這概念在政治憲制中的功能如何。當然，我們都可以猜到，施密特研究國家、運動及人民之間的關係，是為要建立一套理論為當時的納粹政權服務。而阿甘本的做法，就是要指出這個極致的理論系統的局限，與其普遍性。

施密特認為，國家是處於靜態的政治一邊（static political side）；而人民則在另一邊，意指從幽暗之處受運動保護而滋生的非政治元素（the unpolitical element that grows in the shadow and under the protection of the movement）；最後，運動則是與國家社會主義黨及其方向一致的動態、實在的政治元素（political element）。這裏，國家元首則只是運動的個人化呈現而已。

對於這三者相互的關係，阿甘本首先留意到的是，運動的發生是在成為非政治的人民的機能之內。換言之，運動一旦成為決定性的政治概念的時候，人民作為非政治性的成份便同時不復存在。職是之故，若我們以傳統的觀念去想，認為民主就是人民作為一個政治體（political body）所構成的話，那麼當運動興起的時候，民主便終結，因（非政治化的）人民已不復再。所以阿甘本認為，「民主運動」本身其實是一個內部

² 馬嶽：〈寫於五一七〉，《明報》。2010年5月17日。

³ Giorgio Agamben. 'Movement'. *Uni.Nomade*. Seminar War and Democracy. March 8, 2005, English, Translation by Arianna Bove. 引自 <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/movement/>。下載日期：2013年5月10日。

矛盾的說法，運動的概念其實已預設了人民作為組成政治體這概念中的虧損（eclipse）。

此外，阿甘本亦指出，自十九世紀以後，我們便進入了生命政治（biopolitics）的年代。人／人民被理解為人口或生物而徹底地被視為非政治性的大業已然完成。在這樣生命政治的環境下，人人都是傅柯（Michel Foucault）所說的生命政治實體，而運動也就自然不過地發生且是必然的事，因為衣食住行無一不是政治。在這樣的情況下，我們究竟可以怎樣繼續思考運動行將變成一個難題？因為施密特對運動的功能（也是我們一般所想像的功能），是要將非政治化的人民／群眾變得政治化，所以運動在生命政治的泛政治環境下，還有甚麼意義與作用？若有，那將會是怎樣的呢？⁴

最後，在施密特的議程內，要使非政治的人民透過運動轉變為政治的人民，其中必要有一種決斷的終止（caesura），而這終止的發生就是透過族群矛盾來製造出來的一一即不斷界定敵人。即是，運動的政治元素究竟從何而來，以令非政治的人民終止其非政治性？歷史上我們看到，透過排他的終止以成就運動的做法，也成就了納粹與法西斯的發生。或許我們會說這是一個極端的結果，也並非必然地在運動中發生這些人類的災難。然而，阿甘本想要點出並不是運動帶來甚麼結果，而是在運動中，存在著政治決定非政治，政治的運動決定非政治的人民。在今天，政治這種凌駕性想像，可以是族群，也可以生命政治中對人的治理。

以阿甘本對施密特就國家、運動、人民的分析中，我們或者可以意識到，發生在香港過去十年的社會運動，其實大都是在施密特就人民、運動、政治和非政治的分析中打轉。例如我們都會認為，一場場讓我們（市民本身）感到「市民覺醒」的運動中，像2003、2004的七一大遊行、2010年的反高鐵包圍立法會、2012的反國民教育運動，都是市民自發的，甚至始料不及地現於眼前的。對此，我們都有一種無法理解，不知從何談起的困惑；而至今我們亦未有一種令人滿意的說法，來解釋為何有十二萬、四十萬、五十萬人走出來，而不是更多或更少或其他。再者，我們所謂的「覺醒」，其實也是對非政治性的人民投入運動中然後成為政治的人民的理解，⁵而其中，我們仍是抱持著以政治或政治運動來定義及決定（非政治的）人民的做法。這樣的想法，不單說明了我們對運動的興衰成敗十分在意，而且骨子裏也絕對化了繼續運動的必要性，認為我們要努力繼續去喚醒沉睡中或再睡著中的群眾。阿甘本對此的提醒及他所感興

⁴ 在文章內，阿甘本認為這些問題是 Toni Negri 等大講特講 multitude 的學者需要回答的。

⁵ 以香港的脈絡來說，我們會說非政治性的人民為政治冷感，平日不關心政治，甚至討厭政治的市民。

趣的是，要重新將焦點置放於如何思考運動本身，而非不斷地去想如何達成運動的目的，然後埋單收場；更重要的是，沉睡的非政治群眾，其實並非一無是處，等候政治覺醒的人來拯救的。

因此，阿甘本借亞里士多德對運動的解釋，試著提出一直被忽略及排拒於政治以外對運動的重新理解。在亞里士多德那裏，動力（kinesis）是與潛能（potenza）和行動（act）有關的。他更定義運動就是潛能作為潛能的行動（the act of a potenza as potenza），重於行動的路徑（passage of act）。此外，運動是沒有終結的未完滿的行動（imperfect act without an end）。阿甘本如是理解運動，便與連繫於目的論及搞運動（Toni Negri 在談論運動中常說「生產力」）的想像截然不同、恰恰倒置。因此，運動本身便不再是主體／主位、組織、面向人群、或將人政治化的事情。

從有形無實到有實有形的覺醒：

香港在密集的「覺醒」同時，強烈的失敗和失望也共生。在判斷導致我們不斷覺醒又不斷抑鬱的原因，除了是我們對運動的想像過份地也過快地要一戰定生死，以政治決定非政治外，我認為分析自零三·七一以後的管治理性，亦有助我們理解當下這種特殊的社會精神反應。

眾所周知，自零三·七一以後，中央對港政策出現了明顯變化。香港前中央政策組首席顧問劉兆佳在新近出版的《回歸十五年以來香港特區管治及新政權建設》中，提到「二零零三年香港發生大規模的反對《基本法》第二十三條立法的示威遊行後，中央開始調整對港的不干預政策，爭取在基本不干預的前提下能夠「有所作為」，在必要時清晰闡述中央的立場，並在香港動員愛國力量反制反對派。」⁶在這「有所作為」的治港方針下，同時發生的是一連串經濟「救港」的政策出台。接著下去的歷史發展，便有兩年之後（2005年）董建華因腳痛而下台，換上了民望頗高的港英時代官僚曾蔭權；接著是07/08普選由中央釋法後繼續「循序漸進」；再到最近兩年，曾蔭權在民望燃燒殆盡後，中央換上了一位要在施政過程中加入考慮大陸感受的新特首；中港矛盾的戲碼愈演愈烈，懷舊和封閉的本土意識獲得滋長的土壤。

⁶劉兆佳：《回歸十五年以來香港特區管治及新政權建設》（香港：商務印書館，2012），頁49。另參張炳良：〈香港身份：本土性、國族性與全球性的交織〉，載自呂大樂、吳俊雄、馬傑偉編：《香港·生活·文化》（香港：牛津大學出版社，2011），頁11。

若說零三·七一是香港市民覺醒的起始點，那麼，與這起始點同時發生的，是中央政府對香港事務在「必要時」進行干預的權利。我們從此亦活在一種一國兩制正在受到嚴重損害的危機陰霾中。然而，這種事情卻不一定要像依照編好了的劇本發展下去，我們也可以有其他可選擇的思考進路，⁷以對抗與日俱增的恐共意識，及集體性地跌入積極犬儒的循環狀態。⁸這樣說不是要否定零三·七一後中央對香港的管治方針確有轉變的事實，甚者，我想提出，我們其實都忽略了這種干預的轉變及發生，早於零三·七一前（主權移交時或更早）已隱含在法律之中，伺機待發。

歷史之於我們，從來都不是光著身子的客觀存在讓人欣賞，而沒有我們主體置身其中的因素。我們或會愈是投入便愈感困憊。政改之途屢屢觸礁，佔領中環爭取 2017 普選特首運動舉步為艱；民主派力有不逮，遠遠落後於民眾運動之後；在這種強烈的社會集體抑鬱下，在已然發生的生命政治滲透中，我們都活在全面政治化的思想擠壓內，耐性殆盡，急就章的你死我亡由網絡擴散到日常生活去。面對如此局面，我們是否就只能在懷舊—自戀，又或是犬儒—現實的兩極裏回應必然失敗的處境？阿甘本對亞里士多德關於運動之說，可以怎樣再深入思考作為我們想像覺醒的出路？

例外狀態：

其實，「覺醒」一詞本身就是帶著一種姍姍來遲之意，而它的到來，就好像班雅明所說的彌賽亞時間橫刀進入歷史之中一樣，是一種時間的殘留物（*resto*），終止了種種不證自明的發展主義因果定理的同時，也開啟了一種均質和空洞的時間想像（*Empty and homogeneous time*）。⁹我們若只視「覺醒」為深深依附在人數之上有形無實的感

⁷這裏，我認為陳冠中嘗試提出了一種與這種因果關係不同的論述。他有別於從純粹約化了的中央與港的管治關係角度出發，來理解一國兩制實施的可能性。他認為一國兩制在中港雙方的現實條件下，都有著眾多足夠且穩定的力量去維持、互補地推進著。而縱有一些對中央的不信任發生，這種本於全球大局穩定而成的眾多力量，最終也成為朝向完善兩制目標發生的助力。參陳冠中：《中國天朝主義與香港》（香港：牛津大學出版社，2012）。

⁸安徒：〈政治的鬧劇與民主運動的災難〉。《明報》。2005年。安徒在該文指出，「事實上，不單只泛民領導對群眾運動抱犬儒態度，群眾對泛民主派其實也抱犬儒態度。他們一方面既不相信他們這些偶發的行動可以動搖建制，另一方面也不相信或者寄望民主派政客可以有效地為他們爭取到些甚麼。零三年之後群眾的積極主義和犬儒主義並生並存，形成一種極之吊詭的犬儒積極主義(cynical activism)[即以犬儒的態度投入政治行動]或積極的犬儒主義(activist cynicism)[即以有限零星的政治活躍行動來體現對整體政治處境的犬儒無奈狀態]。就如在普選大遊行時候擠在維園的人群，可以靜候而不發怒，無甚焦灼之情，當主持人喊叫重重重複的口號，甚至因無話可說而歸於沉悶尷尬之時，群眾會自行讀報或與伴閒談，仿佛遊行策劃者要說些甚麼話，根本也不理會。但他們仍然是堅定、積極的，因為他們決心要出發、並走畢全程。」

⁹參「猶太人是被禁止探索未來的。然而，摩西五經和禱告卻教他們記憶。這就剝去了未來的魔力——所有到卜卦人那裏去尋求啟示的人全都是屈從於這樣的魔力。然而，這並不意味著對猶太人來說，未來就成

官刺激，或是一勞永逸的革命之後的新天新地，而忽略了覺醒之後其實要叫我們看清這個世界的真相是一道不能修補的裂縫，認識到它運動的過程（means）是沒有終結（end）的事實；如是去思想新生命，便不會認為明日或運動之後便是一個世界終結時（eschaton, the end of time），反之，我們透過彌賽亞永恆時間的介入與開展（the time of end），完好的保留了事物的潛能，保守了對未來的想像可能。

阿甘本清楚不過地指出，「例外狀態」¹⁰（或「緊急狀態」）是現代生命政治的管治範式（paradigm）。他所說的「例外狀態」並非指到日常生活中的例外；恰恰相反，我們的日常本身正處於「例外狀態」之中，正如班雅明在《歷史哲學總綱》中第八段所說的：

「被壓迫者歷來的遭遇告訴我們，我們目前所處的『緊急狀態』不是非常情況，倒是慣常情況。我們必須形成一種與這樣的認識相致的歷史觀。那樣，我們就會清楚地意識到，我們的任務就是要促成一種真正的緊急狀態，這將改進我們在反法西斯鬥爭中的形勢。法西斯主義之所以有機會得逞，原因之一就是，在進步的名義下，反對者把它看做一種歷史的常態。時下人們對我們正在經歷的事在二十世紀『竟然』還能夠發生，感到不可思議。這種態度不是哲學的態度，這種態度不是覺悟的開始——除非是這樣一種覺悟，即導致這種態度的歷史觀是站不住腳的。」

香港背著零三·七一後中央政府要「必要時要有所作為」的無形重壓，不斷猜測中央意旨，不斷自我調整配合。我們或會說這是現實考慮、務實作風，但現實和務實都不過是失實的同義詞，因它必然是活活將事物本真的潛能一下子轉化為政治的實現，令事物變成二元對立的政治關係，也排拒了非政治化狀態的其餘潛能的行動（act of

了均質的、空洞的時間（empty and homogenous time）。因為每一秒的時間都是一道彌賽亞可能從中進來的狹窄的門。」（班雅明：《歷史哲學總綱》，第十八節乙）

¹⁰阿甘本對「例外狀態」的思考，本身是沿於施密特在《政治神學》中，提出主權（sovereignty）最強而有力的呈現及體現，就是在決定“例外”這事情上。而他在解釋「例外狀態」時，亦特別重新講述了一場施密特與班雅明就暴力的論爭。「班雅明的思想，一般人會認為是深受施密特的影響並帶有強烈的施密特色彩。但阿甘本提醒我們，這種扣於班雅明身上的醜聞，其實並非如此。因為兩人的辯論雖然發生在1928至1940年間，但班雅明閱讀施密特的《政治神學》卻早在1921年。而其中我們可以從《德國悲劇的源起》一書中，看到班雅明對施密特關於主權理論的徵引。阿甘本指出，其實是不是班雅明深受施密特的影響，恰恰相反，施密特其實一直在回應班雅明的《暴力的批判》。究竟《暴力的批判》出現了甚麼問題，令施密特非要作出回應不可呢？爭論的地方是，班雅明提出要將未來的暴力（future violence）與法律分開，並視法外的暴力看為純粹的暴力，以「神聖」、「革命」來命名。但施密特卻認為沒有純粹的暴力，沒有絕對地置於法外之暴力。因為一旦例外狀態建立起來，革命的暴力就必定會在法律之內。故此，施密特發明了「例外狀態」來回應班雅明所提出的純粹暴力。」

potenza)。由於中央政府的“有所作為”並非權宜援兵之安排，而是成為了常規（rule），這樣，「例外狀態」便不再是也不能是單一事件偶一為之，而是每時每刻都影響著香港整個城市的客觀現實。再次，我們看見了我們的思想在只有發展、目的論的行動上來決定一切，包括我們對未來已失去繼續想像的時間—空間。

在此，我們稍為借用法語中兩個用作說明「未來」的字，來解釋阿甘本提出對「例外狀態」成為常規的世界下的生命形式。法語的「未來」可作 *futur*，或是 *avenir*。*futur* 是指由現在延續下去的未來，是一個可將既存的寄望全面實現的未來；而 *avenir* 較多指一種基進的斷裂（radical break），是與現在的斷裂——即未來不會像我們想像中地發生，或不在我們當下的預計內發生。¹¹ 面對著香港政治重壓及對現在感到失望與抑鬱下，我們大概都應從「覺醒」中找尋真箇的「覺醒」，不要老是想著明天或是次運動後便可收工，便是大團圓結局。阿甘本所提出彌賽亞的時間，正是像法語的 *avenir* 一樣，是要為期望未來的偶爾來臨而跟現在分手的一種時間想像。若我們以為阿甘本所提出的 *means without end* 這種對沒有結局的未來想像是一種消極意識的話，我們大概要倒過來看，這其實才是一種對未來承擔負責任的想像，因為他從封閉的時間中解放了未來，讓生命得以活著，為未來奮進。而這樣的開放未來，正是對常規化了的「例外狀態」的倒置。

小結：

全篇文章試著透過阿甘本對「運動」及「例外狀態」的剖析，作為香港社會自零三·七一至今十年就不斷「覺醒」、但卻愈來愈抑鬱與絕望的精神反應進行再思，期望打破藉「覺醒」只為刺激我們行將或已然絕望的官能，重新開啟對未來的開放性。

我們看到，零三·七一之後，中央政府對治港方針的轉變，「必要時要有所作為」猶如常規化了的「例外狀態」終日影響著香港這個城市，更甚者，它使整個社會高度政治化，產生許許多多二元的對立關係。然而，阿甘本並非要和稀泥地去走中間路線，他的哲學工程是要重新說明，政治行為若擁著某種目的論及發展主義式生命政治的理性運作，其運作的基礎與參照，正是那被扼殺了的事物的潛能（potentiality）。對政治的想像若能看到對立並非像二元（di-chotomies）而像二極（di-polarities）；並非實質（substantial），而是張力（tensional）；這樣我們所能看到的，將會是一個潛能場

¹¹ Slavoj Žižek, *The Year of Dreaming Dangerously*. London: Verso, 2012. p.134.

域，像物理學一樣，在那裏是沒有可能畫上一條清晰的線以明確地分隔事物的。唯有透過這對潛能的再思考與投入，我們便能一下子進入未被封閉或不被說死的界域（zones）裏，其中，「例外狀態」只不過是諸界域中其中之一而已。

最後，我想引用阿甘本在 *The Coming Community* 中，記載班雅明的一個故事作結。大抵，這也是一個對未來的開端，彌賽亞時間的介入。

“The *Hassidim* tell a story about the world to come that says everything there will be just as it is here. Just as our room is now, so it will be in the world to come; where our baby sleeps now, there too it will sleep in the other world. And the clothes we wear in this world, those too we will wear there. Everything will be as it is now, just a little different.”¹²

¹²Giorgio Agamben, *The Coming Community*. London: Minneapolis, 2009. p. 52.