

阿甘本與政治神學

Agamben and Political Theology

陳家富

Keith Ka-fu CHAN

作者簡介

陳家富，山東大學猶太教與跨宗教研究中心教授。

Introduction to the author

Keith Ka-fu CHAN, Professor, Center for Judaic and Inter-religious Studies,
Shandong University, China.

Email: keithchan@sdu.edu.cn

Abstract

This paper aims to show how the basic character of Agamben's analysis of western politics, begun in his "*Homo Sacer*" series, is fundamentally a kind of political theology in which his analysis of biopolitics is based on the appropriation and the critique of Carl Schmitt's conception of sovereign exception and Foucault's conception of governmentality. Political theology, in Giorgio Agamben's understanding, is not regarded as the politics of the theological, but rather is closely related to the theology of the political. Furthermore, Agamben, follows the path of Foucault's method of genealogy, expanding the genealogy of political power into the concept of theological economy, which was regarded as the main political apparatus of western politics. He concludes with the double structure of western governmental machine. Lastly, Agamben's main concern is to return to the political "inoperative" modality in which the sacred and politics are dislocated and disconnected.

Keywords: Sovereign exception, *Homo Sacer*, Economic Apparatus, Inoperative, Giorgio Agamben

政治神學並非探討基督教神學資源中的政治內核，或基督教世界觀應該推導出哪些政治論述、政治組織和理念。這觀念假設了神學與政治分屬兩個相異的領域，彼此相隔並且可以作出推導與引伸的關係；繼而遺忘了神學本身就建構著政治論述，政治論述又往往依傍神學。倘若，這種政治神學是企圖基於基督宗教的神學立場來面對政治，本文將以相反的方向來思考，即政治神學是一種追問政治權力結構和操作中的神聖內核的學問，這觀點假設神學與政治相互捆綁和互惠內在。這意味著政治神學並不關心神學之於政治領域的合法性，反倒要不斷檢視政治權力內部的神學論述，並試圖思考如何終斷政治和神聖之間的連結。依此，政治神學並不為神學是否能為某些政治理念提供參考資源而辯護，反倒是要破壞神學不斷為政治提供合法性的舉動，切割神學與政治之間的隱秘勾結，推進一種將政治“解神聖性”的思考策略。

本文試圖以當前意大利政治思想家阿甘本 (Georgio Agamben, 或譯阿岡本) 的思想作為切入政治神學思考的演示。阿甘本透過追蹤和分析主權例外，展示西方治理雙重結構的神學裝置，並嘗試以彌賽亞所具備的懸置性格來拆卸政治神學的雙重結構。

一、主權例外的死亡政治

倘若施米特 (Carl Schmitt) 的政治神學是為要建立一種超越的神聖主權者，他以例外決斷的姿態突顯權力之單一並垂直貫穿的權力關係；福柯的權力譜系學則試圖展示權力以生命政治的管治術方式進行水平層面的散佈、滲透和捕獲。這兩種對權力的分析正好展示出權力的兩種迥異的操作方式。阿甘本在1995年開展《神聖人》(Homo Sacer) 系列的寫作研究計劃後，^① 他的學術焦點明顯就轉移到梳理和揭示西方政治問

題的隱秘基礎上，在這套系列的首卷《神聖人：主權與裸命》，阿甘本就已經清晰地將整個問題域置放在施米特與福柯身上。首先，阿甘本嘗試修正和延伸福柯關於生命政治的討論。就福柯而言，生命政治的問題是他所關心的有關於管治術的更為龐大的分析的一部分，福柯認為管治術的技術操作就是施展生命的權力，它將生命鑲嵌在權力機器的運作和治理下。福柯在法蘭西學院的講演中，聚焦於那些滲透生命各領域的社會規訓和正常化（規範化）機器。^② 但阿甘本所要推進的，除了他明言的要結合和修補阿倫特 (Hannah Arendt) 的極權分析和福柯的生命政治外，^③ 就是生命政治與規訓機器如何在主體技術 (technologies of self) 中連接於主權的問題。

因此，阿甘本在《神聖人》的首卷還是一再回到施米特的主權例外的分析，因為阿甘本認為福柯對於生命政治的權力分析，放棄了尋找一個跟法律—國家有關的根源性問題的嘗試，換之以一種更內在的方式來描述權力在多重和離散的規訓中的作用。阿甘本將矛頭直指向最高主權權力的例外結構當中，並試圖為當代政治面貌尋找一條通古往今的隱秘線索。由於觸及主權的問題，自然就會碰觸到施米特的《政治神學》。^④ 然而，就阿甘本以言，他援引施米特的原因，並非要重複關於神聖與政治權力的秘密結連的問題，而是指向一種他認為貫穿古今的西方政治權力結構：例外。

^① 出版系列的結構如下：I.1 《神聖人：主權與裸命》(1995)；II.1 《例外狀態》(2003)；II.2 《內戰：作為政治典範的內戰》(2015)；II.3 《語言之聖禮：誓言的考古學》(2008)；II.4 《王國與榮耀》(2007)；II.5 《上帝之工：責任的考古學》(2012)；III 《奧斯維辛的餘民》(1998)；IV.1 《最高貧窮》(2011)；IV.2 《身體之用》(2014)。年份是意大利文原著的出版年份。本文阿甘本著作引文均為作者自譯。

^② 參見Michel Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978–1979* (New York: Palgrave Macmillan, 2010)。

^③ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University Press, 1998), 4.

^④ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

施米特在《政治神學》中提出主權者乃決斷例外狀態者，此乃主權透過對法的懸置而重新將法自身納入其中，意指在法的全面覆蓋中完全不留“無法”的空間。^①就阿甘本而言，主權者所決斷的例外狀態具備一種例外的結構，這也是一種弔詭性結構，主權例外並非僅將法排除，而是一再將法納入。^②這造成一種既在法外又在法內的結構。例外並非僅僅是一種排除，被排除的在法的懸置中被關聯於法，所以“例外並無從規則中對自身加以削弱，反而規則在懸置當中被上升為例外，並與例外保持著關係，首先建構自身作為規則，依此法的獨特‘力量’包括這種法將自身與一種外在性保持著關係”^③。可見，主權的例外結構是“透過排除來包納”，它造成一種相當令人迷惑的狀態，就是一處無法界定的區域，這區域是一處無須以法來創造的法。

阿甘本關注的是施米特主權理論中主權者與法之間讓人迷惑的關係，即主權者既在法內又在法外，其獨特悖論性在於：主權在“法”以外，卻有能力聲稱一切事物在“法”以內。換言之，對施米特而言，主權在法律系統中的原初結構（original structure）就是一種“例外狀態”。施米特在《政治神學》中也說主權可證實自身，無須透過“法律”來產生“法律”，而且主權是整體性的：如果主權並非同時並存於司法系統之內/之外，主權就不能成其為一個整體。因此，例外狀態的根本性並不在於一種基於特定原因所施展的臨時措施（例如：戒嚴），它的本質是一種“排除/納入狀態”的功能性結構。^④“例外狀態”是一種“排除狀態”，它像“個別事例”一樣從“普遍規例”中被排除出來。但“排除”最常見的情況是：被排除者並非如它被排除一般，與普遍規例毫無關係。那麼，被排除出規例

^① Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 14.

^② Ibid., 15.

^③ Ibid., 16.

^④ Ibid., 22.

者與普遍規例有甚麼關係？就是透過懸置規例的形式，與這些規例保持關係。

每個“政治—司法”系統（politico-judicial system）都在“排除/納入”，簡單地看，“被（法律）納入者”是常態/正常人，“被（法律）排除者”是例外者/非正常人；但阿甘本認為並沒有這樣簡單，他認為排除和納入兩者是彼此滲透的。所謂“排除式納入”，是要以排除的方式來納入，而“納入式排除”則是以納入的方式來排除。納粹德國必須將在德國境內的猶太人納入納粹法令的有效範疇底下（納入），才能把猶太人排除於其法律以外（即對其施行種族滅絕）；而美國亦需假定伊斯蘭恐怖分子為美國反恐法令有效的處理對象（納入），才能把他們排除於正常人的範疇以外。其實正常社會公民之所以受到法律約束，亦基於同樣的假定：即主權根據法律界定個體為其公民（納入），才能於“例外狀態”時將其排除於法律範疇以外（即不在法律以下）。主權者在共同體內部分隔出例外狀態，在該狀態下，生命不再具有“公民狀態”，不再受到法律（人間法/俗世法）的保護。正是在主權者的至高操作（所謂“至高決斷”）中，生命被排除在它本應受到保護的空間外，被縮減為赤裸生命（神聖生命），以致生命完全暴露在死亡的權力下，無處可逃。這就是主權的生命政治邏輯。也正因此，在阿甘本這裡，生命權力實已遠離了福柯筆下扶植生命的向度，而重新返回到至高權力的“死亡政治”（thanatopolitics）上。^①

二、神聖人

處於上述這種主權例外權力下的生命，必然遭受權力的穿透與捕獲，生命在徹底缺乏抵擋權力滲透的屏障下，只能在赤裸的權力下

^① 參見Timothy C. Campbell, *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben* (Minnesota: University of Minnesota Press, 2011), 38-39.

被不斷排除/納入，阿甘本從古羅馬法的例子中找到一個相對應的演示：神聖人 (*homo sacer*)。“*homo sacer*”是拉丁語詞彙，最早出現在羅馬法體系中。這個詞有兩個含義：一個是被詛咒之人 (a *accused man*)，另一個是神聖之人 (the *sacred man*)。在法理意義上，被詛咒之人可以被任何人殺死而不受法律制裁；在宗教意義上，神聖之人不能作為犧牲獻祭於諸神。^①從詞源學來說，“*sacer*”的本義是分隔和分離，那麼“*homo sacer*”實際上應當理解為“被區分開來”，或者“被排斥在外的人”。這樣，我們便可以在古羅馬語境中進一步來理解這個詞的含義，在羅馬共和國時期，存在著平民 (*plebs*) 和公民 (*citizens*) 之分。既不屬於公民，也不屬於平民的，就是這種被區隔的人。在羅馬城邦法律中，只有公民和平民才適用於法律，對於這種被隔離的人，實際上，既不適用於法律，更不會受到保護，也正因為如此，殺死他們才不會被法律所制裁。

為何神聖人不被法所保護？這就回到阿甘本在《神聖人》首卷開始所談的 *zoē* (動物式生命) 與 *bios* (有價值的生活) 的區別。法律框架所面對的對象顯然不是前者，而是生活在具體城邦中並被城邦的律法所規定的 *bios*。只有受到城邦法律的規定，並適用於城邦法律的人，才是 *bios*。這種情況下，城邦的法律是一種面對 *bios*，而不是面對 *zoē* 的法律。只有當我們觸犯了具有 *bios* 架構的人的權益時，才會受到法律的追究和制裁，而法律也只會保護那些作為 *bios* 架構下的人的權益。在古羅馬時期，平民和公民雖然等級不同，但是都屬於法律架構下的對象，因此，他們都擁有 *bios* 的生活。相反，*homo sacer* 則不同，他們既不屬於平民，也不屬於公民，甚至不屬於外邦人 (羅馬法中對於外邦人仍然有相關的法律規定)，這種人 (神聖人) 絕對是一個法律上的例外之物。在這一層次上，殺掉神聖人而不被治罪，意味著神聖人被排斥在人法 (*ius humanum*) 之外。殺人無罪 (*impune*

^① Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 73.

oocidi) 採取的是人法的例外形式，因為其懸置了關於殺人的法律適用；這樣，神聖人構成了一個外在於自由民、在根本上也外在於人法的範疇。實際上，即便法律規定得再符合公義，那種普世之光也無法照耀到神聖人的頭上。^①

同時，神聖人不僅僅是人法的例外，更重要的是，它們也不能被獻祭。在嚴格的宗教法律上來說，人對諸神的獻祭，在根源上源於人類與諸神的誓約，這種誓約的成立，便構成神與人之間的神法（*ius divinum*）。這種神聖法涉及神對人的恩澤，以及人對神的讚美與獻祭。顯然，我們獻祭於神的人或物，必須是純潔的，任何不潔的東西都會被排斥在神聖儀式之外。那麼，神聖人在這裡遭到了第二重排斥，人法上的例外意味著它們無法享受到世俗法律的保護；神法上的例外則意味著它們永遠得不到神恩的眷顧。正如阿甘本所說：“同時將其排除於人法和神法的裁決之外，這種強制性暴力開啟了一種人類行為的既非神聖行為亦非世俗行為的領域。而這個領域恰恰是我們試圖在這裡要理解的領域。”^②的確，這是一個從未被開啟過的領域，與之前談論受壓迫階級和階層的理论不同，阿甘本關注的既不是統治階級，也不是被統治階級，而是在這二者之外，被絕對排斥在這種劃分之外的殘餘物。在這個被雙重排斥的領域，生命變成了純粹赤裸的生命，他們沒有法律和政治架構的保護和懲罰，也沒有神的恩澤與天譴，他們唯一留下的就是如草芥一般的性命。不僅如此，這個唯一留下的赤裸的性命，仍然面臨著朝不保夕的危險。隨時可以在主權權力的淫威下，被濫用或被剝奪。

所以，主權結構與神聖人結構是重合的，主權的政治域通過一個雙重的排除而被建構，跟神聖人一樣被雙重排除。主權例外中所捕獲的生命就是一種有著神聖人生命特質的人，而製造生產神聖人就是主

^① Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 82-84.

^② *Ibid.*, 84.

權例外的首要活動。對主權者而言，所有生命皆是潛在的神聖人；對神聖人而言，所有人皆是可以以主權者的身份來行動的人。^① 在納粹集中營內，所有對猶太人施暴的德國人就是主權者，所有面對著集中營內的德國人的猶太人就是神聖人。因此，阿甘本認為倘若我們還以“瘋癲”或“難以理解”等理由來描述納粹德國在集中營的行為，非但是不恰當，甚至是進一步掩蓋這種政治暴力結構，讓它進一步難以被思考。故此，我們面對這種暴力時要問的問題就不應該是人類如何可能做出這些行為，而是應該問：在集中營裏，人的權利如此被徹底剝奪，人的暴行如此野蠻而可以不被視為犯罪，究竟是拜何種政治—法律程序和結構所賜？！^②

三、權力的雙重裝置

倘若例外表示了將法懸置後出現了一種法既在內又在外的悖謬性狀態，就必然會引出規範與法之間關係的問題。主權例外的結構打開了一處讓人非常迷惑的空間，“法”在這空間內被懸置而成為“無法”，但“無法”卻永遠關聯於“法”，形成一處“法”與“無法”無法區分的領域。阿甘本繼而在《神聖人》系列的另一本書《例外狀態》中指出：

權威似乎是作為一個在權力發生之處將它懸置，而在它不再有效之處將它重新活化的力量而行動。這是一

^① Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 181-183.

^② Agamben, “What is a Camp?” in *Means without End: Notes on Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 41. 阿甘本認為“集中營”並非僅指一種歷史和地理意義下的物件，集中營就是例外狀態的一個政治典範的空間，正如阿甘本所指：“倘若主權權力是建立在對例外狀態加以決斷的能力之上，那麼集中營就是例外狀態在其中得到永恆實現的結構。”（同上）故此，阿甘本指出，集中營已經全球化。

個懸置或重新活化法的權力，但並不像法一樣在形式上有效。^①

阿甘本在此提出西方政治—法律結構中一種雙重裝置：權威 (auctoritas) 與權力 (potestas)。^② 兩者構成一個雙重結構，彼此異質卻又相互協調，一個是嚴格意義下的規範和法的元素 (權力)，另一個是無法與後設法律的元素 (權威)。前者須要依賴後者，即規範元素須要依賴無法才能適用；反過來說，權威只有在權力的生效或懸置中才能確認自身。所以，主權例外的結構背後，隱藏著一個在“無法與法”“生命與法律”“權威與權力”之間的、無法區分的空間。這部不斷生產神聖人的政治機器必須在他們兩者的門檻上不斷進行銜接與結連。阿甘本在此觀察到一個極其重要的問題：如何終止這部殺人機器的運作。倘若，西方政治權力的核心地帶是例外結構，而該結構實質是將兩個相異元素不斷進行連結和捆綁，這意味著它的核心並沒有任何實質內容，也是一處空無之地 (empty space)，^③ 依此，我們的策略將會是“揭示它核心的擬制 (central fiction)，因為在暴力與法之間、生命與規範之間，並沒有實質的銜接”^④。所以，一方面阿甘本探索西方政治的這種隱秘的雙重裝置，並將觸角伸到基督教神學內部；其次，他持續地思考一種透過懸置而回歸到潛能的政治生命，即一種徹底並激進的生命形式，在其中，法與生命徹底分離。上述第一項工程最終在《神聖人》系列的《王國與榮耀》一書中，通過“王國與管治” (kingdom and government) 這種雙重裝置來揭示。

^① Giorgio Agamben, *State of Exception* (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 79.

^② Ibid., 78.

^③ Ibid., 86.

^④ Ibid., 87.

四、經世神學

阿甘本在《甚麼是裝置？》（“What is an Apparatus?”）一文中透露，他將把生命政治的討論帶到另一個問題域並做了一個字源的譜系分析，指出“裝置”的法文（dispositif）來自拉丁文“disposition”，而這個拉丁字卻又與被漢語譯成“經世”（economic）的希臘文“*oikonomia*”有密切關聯；阿甘本還指出，這個譜系分析不僅與黑格爾的“實證”（positivity）觀念有關，更重要的是，它與海德格爾分析科技/技術的德文“座架”（Gestell）也有聯繫。^①因此，阿甘本重新以一種非常福柯式的譜系追溯方式來分析這一擺放在世界的政治管治詞彙，跟福柯不同的是，這次阿甘本的目標是基督教神學中的“三一經世”（the Economic Trinity）概念。

倘若阿甘本從施米特開始，用其“主權例外”這把鎖匙打開了一種西方政治的隱秘結構，那麼他在討論西方政治的雙重管治裝置時，又再次回到了福柯的譜系學中。在專著《王國與榮耀》中，阿甘本開門見山指出此書是將《神聖人》系列的探討帶到一個決定性和關鍵性階段，^②其中，最具標誌性的關鍵是對西方政治權力的分析將從主權問題轉移到有關“經世”（economy）和榮耀（glory）的機器操作的探討。他認為，西方管治術的核心問題在於“經世”，這是在福柯打開的譜系學中已經隱含卻並未被觸及的領域，因此，阿甘本在《王國與榮耀》的第一部分對主權（政治神學）與管治（經世神學）的相互勾結進行了一種神學譜系學的分析。

^① Giorgio Agamben, *What Is an Apparatus?* and *Other Essays*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella (Stanford: Stanford University Press, 2009), 4-8.

^② Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory* (Stanford: Stanford University Press, 2011), xi.

在過去三年裏，我發現自己越來越涉足於一項直到現在才開始接近終點的探究，這項研究，我只能粗略地定義為一種經世的神學譜系（a theological genealogy of economy）研究。在教會史的前幾個世紀——讓我們說，從公元二世紀到公元六世紀——希臘術語把“經世”發展出一種決定性的神學功能。在希臘，*oikonomia* 這個詞指的是住所/棲息地（*oikos*，家）的行政以及更普遍地，管理。這裡，就像亞里士多德說的那樣（《政治學》1255b21），我們處理的不是某種認識論的範式，而是一種伴隨著某種實踐活動——每次，這種實踐活動必須面對一個問題和一個特殊的境遇——的實踐（*praxis*）。那麼，為甚麼早期教父們感到有必要在神學話語中引進這個術語呢？他們何以開始談論某種“神聖的經世”（*divine economy*）呢？^①

阿甘本出人意料地把政治權力的核心問題帶到“經世”這個基督教神學的關鍵概念中，並且揚言西方政治的管治問題的終極關鍵仍在於“經世”與“榮耀”這兩點。

更確切地說，這裡的問題，是一個極度微妙且至關重要的問題，也許是基督教神學史上決定性的問題：三位一體……以及許多其他的神學家除希臘語*oikonomia*外，再找不到更好的術語來滿足他們的需要。他們的論證類似於此：“上帝，就其存在與實質而言，當然是單一的；但就其經世（*oikonomia*）——也就是說，上帝管理祂的家/居所，

^① Agamben, “What is an Apparatus?” and Other Essays, 8-9.

祂的生命/生活以及祂創造的世界——而言，祂是三位的。就像好的父親會把某些功能和義務的執行委託給自己的兒子，與此同時又不會喪失自己的權力與統一那樣，上帝託付基督這項‘經世’，即，人類歷史的行政與治理。”經世因此成為一個特別化的術語，專指聖子的道成肉身，以及救贖和拯救的經世……從此，經世也就成了一個裝置，通過這個裝置，三位一體的教義和世界的神恩治理的觀念被引進了基督信仰。^①

阿甘本在《王國與榮耀》的開篇部分就有意識地周旋並超越施米特（Carl Schmitt）與佩特森（Erik Peterson）有關政治神學的爭論。^②施米特的框架曾一度幫助阿甘本建構神聖主權與例外的關係，就阿甘本而言，施米特的政治神學關心的是獨一最高上帝所體現的超越性最高主權，這種以最高權力為討論核心的政治神學關聯於現代政治哲學與主權理論；但阿甘本要開拓的是另一種與之區別但又不分離的經世神學，這種神學關聯於內在的家政政治、秩序的安排和穩定序列的根基性奠基，^③這無疑與福柯的管治術問題遙相呼應，因為經世的問題本身就是一個治理的問題，經世神學本身就是一個探討上帝如何治理世界的問題。

表面看來，政治神學與經世神學是兩種截然不同的神學典範，就其與政治問題的關係而言，前者討論主權，後者討論管治。但實際上，兩者進入了一種相互依存的結構中，主權必然要以管治來呈現，管治也必然預設著主權的基礎，這好比《例外狀態》中探及的權威與權力間的關係。因此，一如阿甘本的慣常思想模式，主權與管治、王國與政府、神學與經世、存有與行動，成為一處無法切割但又相互區別的領域，王國的最高主權進入到行政管治的權力當中。倘若阿甘本

^① Agamben, "What is an Apparatus?" and Other Essays, 9-10.

^② Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 6-8.

^③ Ibid., 1.

這種雙重的神學/政治典範正確，施米特的經典性命題“所有重要的國家現代理論皆是世俗化的神學概念”則須加以修正（同時韋伯的世俗化論題也被批判）。^① 神學的這種古典“經世”操作早就經已（無須通過世俗化）為現代國家的管治術立下根基，神學從未也不會在現代政治權力分析中讓路，現代國家的最高主權與管治術一直在神學的古典裝置中找到類比；同時，回到施米特與佩特森的爭論，阿甘本一方面同意佩特森企圖終結一神論式政治神學的嘗試，因為佩特森堅稱基督教並不可能有政治神學，所有政治神學都是異教的，因為基督教的上帝不是最高的單一而是三一。^② 但阿甘本同時指出，佩特森未能注意到基督教的三一經世神學已成為現代權力管治的根基，因此，政治神學並沒有如佩特森所預期的終結，反而以“經世”的管治模式找到落腳處。同時，福柯對生命政治的管治術分析也未能追溯到這種經世的神聖操作機器當中。

為甚麼阿甘本會對“經世”感興趣？為甚麼在延伸政治權力的分析時要進入早期及中世紀的神學研究中？阿甘本並非嘗試針對現代國家的政治管治結構尋找一個（神學）歷史的發源性源頭（儘管阿甘本的整個分析都帶有濃厚的歷史味道），任何粗糙而簡化的因果歷史解釋機制皆非阿甘本的神學譜系學要運用的方法論，將阿甘本的企圖理解為透過世俗化基督教的三一教義導引出政治治理模式也是一種誤讀。阿甘本認為“世俗化”並非一個將神學概念變得俗世的歷史進程，它是一個能將神學原則與世俗觀念帶進一處能相互變得更具有智性關係的“銘刻”（signature）：^③ 世俗化所揭示的並不是神學與現代性氛圍

^① 施米特和韋伯的觀點是相反的，前者認為現代政治觀念有著深刻的神學原素；後者認為現代性本身就是基督教神學的解除。

^② Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 68-80. 值得注意的是，佩特森雖然反對施米特的政治神學，但並非將所有政治神學排除在基督教之外，他有關教會崇拜禮儀及天使學的分析正指向另外一種政治神學，阿甘本亦由此展開其關於榮耀的有趣的分析。

^③ *Ibid.*, 4. 另參William Watkin, *Agamben and Indifference: A Critical Overview* (London: Rowan & Littlefield International, 2014), 211-212。

有著一種本質意義的同一性，而是兩者進入到一種策略性關係中，政治的管治觀念被回溯到神學的語義場域中，神學的經世（管治）性格也並沒有經過世俗化的洗禮而存在，反而經世本身（對世界的管治）就是神學本身的操作。^①可見阿甘本並非對三一經世神學的教會教義命題本身感興趣，他更不關心三一神學的正統性問題，而是在權力的譜系分析中強調，權力如今並非以主權而是以經世的姿態出現，經世所涉及的管治、治理和安排又在基督教的神聖三一經世神學中找到了結構性的典範。

“經世”並非來自於基督教傳統的術語，而是亞里士多德在“家政”（administration of the oikos）中表達的意思，家政有別於城邦的政治。阿甘本強調這種區分呈現出亞里士多德主義中政治（城邦）與經世（家）的重要語義區別。這種區別繼而又被基督教神學挪用，家政的意義再度被納入神學語義域中，被注入新的重要內容。據阿甘本陳述，“經世”成為一種連結上帝的一與三的裝置，更重要的是，上帝是以三一的經世來治理世界。早期基督教神學家為了處理延續猶太一神論傳統與聖子神性的問題，需要某種神學邏輯來解決神性的聯合與差異難題。與此同時，為了批判神格唯一論者，需要處理神聖的“一”與“三”中的平衡，神學家引入這個希臘用語，其含義是：就神的本質（存有，being）而言，祂是一（不可能三，否則就是多神論），但就神的經世行動而言，祂是三（神在世界的行動——創造和救贖，也就是神家的治理），這就產生了一種三一經世的神學。^②再次，阿甘本不關心三一經世神學的正統性，甚至他指出經世三一並不是一開始以一種形而上學的方式來被討論，而是作為一種管理的操作裝置（managerial device）被引入基督教神學的語境。依此，“經世”就成為一個連接神聖聯合的“一”與神聖差異的“三”的一個神聖裝置；更重要的是，神聖的最高治權與維持世界秩序的治權透過這個裝

^① Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 3-6.

^② *Ibid.*, 56-59.

置得以進入一處無法區分之處，從此，雙重的兩極結構就成為神學的核心：神的存有（being）與行動（action）、神的王國（kingdom）與管治（government）、神學（theology）與經世（economic）、普遍護佑與特殊護佑。^①當然，阿甘本不是神學家，但他關心神學；因為透過神學，他可以更好地理解管治術的西方隱秘結構。

經世神學揭示神聖治理的無政府結構，這種無政府特質並非指一種混亂和隨意的狀態，而是表明現代民主政體的管治完全進化成一種“無根基”（groundless）的操作結構，阿甘本曾提到本雅明對資本—民主社會的精闢診斷：資產階級秩序（bourgeois order）本身就是一種無秩序的無政府結構。^②這種無秩序的秩序就是“無根基”的政治權力特質，它與基督教的經世神學一脈相承。古典神學家為要維持一神論及聖子的神聖，引入經世的操作，並最後將神聖割裂成存有與行動、存有論與經世。更重要的是，上帝的經世行動本身缺乏一種植根在神聖本質內的根基，致使經世活動成為一種“無政府”式的神聖奧秘（anarchical mystery）。簡而言之，上帝的經世行動是一種脫離上帝存有，沒有起始（arché, foundation）的治理世界操作。阿甘本認為，圍繞著亞流主義（Arianism，又譯阿里烏主義）的神學爭論讓基督教教會在三一問題上取得神學共識，並引出這種“無根基”的神聖經世觀。^③阿甘本並不關心三一神學的正統性問題，他要指出的是，西方大公教會為了反對亞流主義神學，竟然將一種沒有起始的聖子經世神學引入神學邏輯，因而強行將神聖的存有和行動割裂。亞流指出，倘若只有聖父才是無起始無根基的獨一上帝，聖子的神聖經世行動就只能建基並起始於聖父的存有當中，也就是說：聖子必然需要是有起頭（始）的（因此，亞流認為“子有一刻不存在”）。阿甘本也沒有興趣探究這種神學陳述有多麼離經背道，而是要指出，教會

^① Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 99.

^② Ibid., 64.

^③ Ibid., 58-60.

反對亞流時強調聖子與聖父同質，等於指出聖子並非建基於聖父，與聖父一樣無起始並脫離聖父而獨立。這種經世神學的框架無疑在存有論與經世、存有與行動、存有與邏各斯之間挖出一道深深的鴻溝，如此，基督教神學徹底割斷了上帝的存有自身與祂管治世界的行動，即上帝的生命不是上帝的行動，只有一種不涉及神聖生命本身的神聖行動才不會損害神聖。阿甘本指出，神聖經世行動之所以可能純粹就是因為這種獨立於神聖生命之外並得以獨立經營的結構，因此，經世這一裝置讓一度在管治與無政府之間的隱秘聯繫得以呈現。^①

此外，神聖的經世行動必然牽涉上帝對世界的治理，這是神學上的護佑問題 (problem of providence)。對世界的護佑就是一種神聖的管治 (divine government) 問題。上帝維繫和保守世界的存在和正常運作，就算面對邪惡，世界仍然不會陷於虛無之境，此乃神聖護佑要處理的問題。阿甘本關心的問題是：護佑本身如何操作？神聖管治如何運作？在神學史上，普遍護佑與特殊護佑的對揚就成為最經典和重要的理論框架。從普遍護佑來看，上帝通過設定普遍法則和規律來治理，這被稱為 *ordinatio*；同時，上帝又以特別專屬的執行者 (天使等) 來應對個別特殊的情態，這種特殊個別的護佑被稱為 *executio*。阿甘本認為神聖護佑的這種雙重結構對政治哲學尤為重要，普遍法則是恆久的，特殊個別的介入是獨特的；上帝以這種雙重治理的機器來管治世界，這對應了西方政治思想中一句經典格言：國王統治但不治理 (The king reigns, but he doesn't govern)。這又進入了阿甘本的另一個重要思想——王國 (kingdom) 和政府 (government) 的雙重管治結構。對應上述第一點，聖子獨立地執行治理經世的工作，經世與主權分開；*executio* 又與 *ordinatio* 分開，這些現代政治管治及公共行政的基本理念全都在神學和西方基督宗教中找到了更古老的陳述。同時，在護佑的神學理論中，指出上帝以不干預來干預世界，意思是，神聖治理的模

^① Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 58-59.

式是被治理的世界能自行治理，被治理與自行無政府地治理馬上變得無法區分。阿甘本認為，西方管治術的高潮正在於被治理者自我治理，也就是主權與治理的區分變得難以捉摸，民主政治的自主性正是這種神學經世理論的權力版本。^①

最後，管治術的替代特質具備神學三一的辯證性。阿甘本認為任何權力的操作必然會有替代性，正如聖子經世活動的權力是從父而來，也會歸還給父；彌賽亞的權力是一種替代性權力。阿甘本更指出，三一經世中聖子的獨立性更製造出內在三一各神聖位格間相互的替代治理權力的典範。三一經世也就成為一種遊走於各神聖位格間的無政府式的權力操作，意指內在三一本身共同性指向沒有絕對根基的權力的特質，倘若權力最終是三一的形式，它在這生命形式中替代性地往返循環。^②

阿甘本發現西方政治的歷史發展是一個在兩種無法區分卻又相互分離的典範中遊走和穿梭的歷史：王國與政府、聖父與聖子、主權與經世、法與秩序。因此，阿甘本要強調的是，西方政治的秘密內核其實並非主權或法，而是治理；是在實際執行操作的管治，而這種管治的裝置將政治的兩極組裝起來又加以區分。

五、懸置、褻瀆與彌賽亞

在《甚麼是裝置？》中，阿甘本將“褻瀆”視為一種政治策略。^③阿甘本指出，宗教一字所指的並非慣常所理解的與神聖聯合，或從世俗回轉到神聖的一邊；正好相反，神聖化是指將物品從一種“公用”（common use）帶到一處被區別出來之領域，意指宗教就其最恰當的意義而言，是指透過一種操作把事物區別出來，並建立自身之域。從一種

^① Agamben, *The Kingdom and the Glory*, chapter, 5.

^② Ibid., 58-60.

^③ Agamben, “*What Is an Apparatus?*” *And Other Essays*, 17.

日常慣性的使用中，被孤立和切割出來，被帶到一處無法通達之域（神聖域）。阿甘本繼而指出，神聖只是一種區別抽出的機器運作的結果，並不意指任何超越或形而上的內容。由於神聖與俗世只是一種操作的往返，阿甘本就嘗試思考一種把神聖之物帶回日常公用中的機器。

在我們與裝置的肉搏戰中，我們必須採納的策略不可能是某個單一的策略。這是因為，我們在這裡處理的，是對那種依然在裝置的作用下被捕捉和分離的東西的解放，而這麼做的目的，是把它帶回某種可能的共通的用法。從這個角度出發，現在，我想談談我最近恰好在研究的一個概念。我指的是那個源自羅馬法律與宗教（法律與宗教緊密關聯，而不僅僅在古代羅馬）領域的術語：褻瀆。^①

褻瀆 (profanation) 並非對神聖的冒犯或侮辱。倘若從世俗到神聖的過度並非一條單程路，而所謂的神聖或世俗又並非指涉某種本質化的內容，以致思考從神聖回返到世俗就變得完全可能，褻瀆的目的就是要把物品從神聖之域中的獻祭帶回到人間的使用。

人們可以把宗教定義為把事物、場所、動物或人移除在通常的使用之外並把它們轉移到一個分離領域的東西。這意味著不僅沒有分離就沒有宗教，而且一切分離本身都包含或保有某種本真的宗教內核。啟動和調制分離的裝置就是獻祭。通過一系列因文化而異的極其詳細的儀式，獻祭總是批准/認可 (sanctions) 某一事物從褻瀆到神聖、從人類領域到神域的過渡。但被儀式性地分離的東西，也可能向褻瀆的領域回歸。褻瀆是恢復獻祭分離和區分的通常用法的反裝置。^②

褻瀆實際上就是一種讓一切生產出區分和割裂而進行神聖化的裝置失效的操作，它並不會破壞和攻擊權力機器，或嘗試把物件帶

^① Agamben, "What Is an Apparatus?" *And Other Essays*, 17.

^② *Ibid.*, 18-19.

回到未被分離時的狀態並摧毀之。在此，阿甘本最關心的是“失效”（inoperative），即讓某物進入一種無法運作的姿態並繼而打開一個能被重新使用的可能或潛能。因此，褻瀆的目的並非取消和銷毀區分，而是將區分帶到一種極致後被重新使用。可見，“神聖—褻瀆”的思考並非單純在宗教領域內的問題，它要表達的實際上涵蓋人類實踐活動的各個領域，例如，人與動物的切割斷裂、資本主義下的勞動的區分、交換價值與使用價值的區分以及阿甘本的 *bios* 和 *zoē* 的區分。所以，阿甘本將動用一切可能的資源來進行褻瀆（反裝置）的操作。在他看來，倘若神聖化與現代管治裝置合謀，將分離與區分普遍化和激進化，抵禦的策略就不可能是試圖尋找一種能更好使用它們的渠道，或消極而簡單地摧毀它們（革命），相反，最好的策略應該是使其失效。^①

阿甘本在聖保羅的彌賽亞文本中找到了“使其失效操作”的精確範例。阿甘本認為，聖保羅所信仰的福音要解決律法的問題，法本身的功能就是進行劃分的操作機器，保羅的辦法是將法自身帶到其極限點後將之進行再劃分，從而讓它消耗/失效。將劃分進行再劃分（divides the divisions）就是保羅的策略，也是阿甘本的褻瀆。如果律法區分猶太人和非猶太人、割禮和不割禮，保羅則指出猶太人仍可以界分為“屬靈”和“屬肉體”，因此，律法在此顯得無能，因為所謂“猶太人/非猶太人”的劃分再無法界定，在彌賽亞的律法下的都成了“非一非一猶太人”。這個被阿甘本稱為“阿佩利斯的切割”（Apelles' cut）並不會在任何狀態/身份上有任何新的添加，反而使每個社會身份/狀態無法識別，這種無法識別的狀態正是阿甘本進行反裝置的結果。^② 這種內在的不可能性正是阿甘本對付法的結果。“非一非一猶太人”並不是猶太人和非猶太人的一個部分，或是猶太人和非猶太人以外的第三個類別，而是現存兩者中被撕裂開一處的不

^① Agamben, "What Is an Apparatus?" *And Other Essays*, 19.

^② Agamben, *The Time that Remains* (Stanford: Stanford University Press, 2005), 36.

可能性/無法識別之域。因此，彌賽亞身份並非一個潛伏在各差異中的共同特質/本質，也非某種超越各差異而包容一切的超越指涉；它只是一種操作，讓律法的原本劃分功能進入“失效”的狀態。

同時，彌賽亞時間和彌賽亞生命也是懸置時序時間和個人生命以致到達失效的狀態。彌賽亞時間並非一種線性向前的同質時間觀，依此，“將來/終末”只被理解為終末論上的時間；彌賽亞時間是一種把時間折疊起來的時間，一種從未來突入當下的時間，從而使未來與現在當下的時間皆被“懸置”成為“剩餘時間”的一種異質化的時間意識。換言之，彌賽亞在當下使未來的時間成為一種剩餘的時間。阿甘本指出，在《哥林多前書》7:29-31彌賽亞時間結構就發生在“時候減少了……這世界的樣子將要過去了”的當下意識中。在此後，人們所處的時間就是“餘留”的時間。在餘留中，一切事物以一種“像不”（as not）的狀態來“對反”既存狀態（有妻子的，要像沒有妻子；哀哭的，要像不哀哭），依此，保羅指出，身處彌賽亞就是身處剩餘時間的狀態，在此人要以對反的狀態來生活，既有的一切區分和秩序雖然表面上似乎沒有變化，但其意義已經在內部被改變、被懸置了。所以，彌賽亞事件的發生就是使世界現有秩序結構處於一種“被懸置”的狀態，也就是剩餘的狀態。就阿甘本而言，被懸置了的時間就是一種被干預的時間，其運轉的機器被停頓並無法運作。^①

彌賽亞的生命形式被阿甘本視為一種失效的範例，這種被彌賽亞呼召的存在並非是一種有特定內涵的呼召，而不過是對現在身份的單純的再次重複/廢棄（re-vocation），從而產生接受蒙召的“新”意義。這個意義相當於一種“無化”（nullification），所以，在保羅眼中（阿甘本認為），重點不再是割禮與不割禮、奴隸與自由人、有嫁娶與沒嫁娶的“無差別”（indifference），而是所有這些在被彌賽亞奉召後都被“無化/懸置”（nullification / suspended），使其出現“停頓”而

^① Agamben, *The Time that Remains* (Stanford: Stanford University Press, 2005), 61.

不僅僅是無差別。因此，教會就是重複引發這種狀態的生活群體 (ekklēsias)——在原始的意義上，教會不斷引發奉召的服侍功能，不斷引發例外狀態的奉召狀態，進而產生現世身份“像不”(as not)的狀態。彌賽亞對身份構成的張力並不是一種與別不同，也不是對其他事物的冷漠/無差別(indifference)的心態，而是以一種“像不”(as not)的生命方式將既有的一切“對反”(哀哭的，要像不哀哭；快樂的，要像不快樂)。只有這樣，彌賽亞的奉召所召喚的就不僅僅是取消現在的身份，而是要把這種身份推到極致(終點)，使之成為過渡並最終取消它。

彌賽亞狀態並不為現存狀態加添/增補甚麼，也不幫助現存狀態實現其本質；而是對之進行一種褫奪/廢止/取消，也就是失效，並且回歸到一種潛能/潛存的原初狀態(a generic potentiality / Potenza)。阿甘本曾透過一個生動的詞“pasearse”來切入這種潛能狀態的理解，簡單而言，是指一種施動者(agent)與受動者(patient)進入一種絕對無法區分之域的行動，“一種作為使自己走的走”(a walk as walking-itself)。^①阿甘本想指出，存有論/政治的/法律式的區別在此皆終止了其生產和操作，維持著一種潛存之用的狀態。阿甘本用一幅圖來解釋這種對法的“懸置”和“用”：有一天，人類將會玩法(play with law)，就像小孩玩著用不著的東西，不是為了還原它們的經典之用，而是為了將它們一勞永逸地自行解放……^②

阿甘本這個對法的“懸置”和“用”的經典性裁決可說是受益於卡夫卡的對法的態度。在提出彌賽亞的生命觀時，阿甘本已經指出生命被呈現為一種“失效一用”的辯證法，而“用”(chrēsis)只能在“失效”中被理解。在阿甘本的思想脈絡中，“用”佔有非常重要

^① Agamben, “Absolute Immanence,” *Potentialities* (Stanford: Stanford University Press, 1999), 234-235.

^② 本文無法展開阿甘本關於“玩法”(play with law)的討論，請參見 Hollis Phelps, “Child’s Play: Reflections on Childhood, Profanation, and the Messianic in the Thought of Giorgio Agamben,” *The Heythrop Journal* LV, (2014): 635-649.

的位置。他根據《哥林多前書》7:21和 30-31節指出，保羅在此是羅馬法的財產使用觀念，並非指使用的權利或挪用，在彌賽亞生命中，現世之物是以潛存的方式被“用”，透過消解事物而將事物失效，同時取消對生命從屬的狀態，保持生命與現世之物處在“用”的關係中。阿甘本在此預示了後來的兩本書——《最高貧窮》（*The Highest Poverty*, 2011）和《身體之用》（*The Uses of Bodies*, 2016）中要討論的問題：方濟會修士的生命形式中的“像不”狀態及其生命形式的失效結構。^①

雖然阿甘本從來沒有以政治神學來描述他對西方政治結構的整體分析，但政治與神學相互連結的裝置一直是阿甘本關注的重點，此外，他在西方神學的經世裝置中找到了與西方政治治理/管治權力相對應的神學機器，並且嘗試以“失效”這種帶有彌賽亞意義的政治操作來終止神聖與政治的結連。

^① Giorgio Agamben, *The Highest Poverty* (Stanford: Stanford University Press, 2013); *The Uses of Bodies* (Stanford: Stanford University Press, 2016).

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- _____. "Absolute Immanence." *Potentialities*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- _____. "What Is a Camp?" In *Means without End: Notes on Politics*, 37-48. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000.
- _____. *State of Exception*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- _____. *The Time that Remains*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- _____. *What Is an Apparatus?* Stanford: Stanford University Press, 2009.
- _____. *The Kingdom and the Glory*. Stanford: Stanford University Press, 2011.
- Campbell, Timothy C. *Improper Life: Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minnesota: University of Minnesota Press, 2011.
- Foucault, Michel. *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Phelps, Hollis. "Child's Play: Reflections on Childhood, Profanation, and the Messianic in the Thought of Giorgio Agamben." *The Heythrop Journal LV*, (2014): 635-649.
- Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Watkin, William. *Agamben and Indifference: A Critical Overview*. London: Rowan & Littlefield International, 2014.