

生命之用益

——阿甘本“宗教”概念蠡酌

Usus Vitae: A Glimpse at the Concept of “Religion” in Giorgio Agamben

趙 儂

ZHAO Jing

作者簡介

趙儂，中國人民大學文學院講師。

Introduction to the author

ZHAO Jing, Assistant Professor, School of Liberal Arts, Renmin University of China.

Email: zhao.jing@ruc.edu.cn

Abstract

This essay explores on the concept of “religion” in Giorgio Agamben. The Latin term *religio* (whence our “religion”) can be understood as “to bind again” (*re-ligare*) or “to read again” (*re-legere*). Based upon the meaning “to bind again”, that is, from a religion-sociological perspective, we can deduce Walter Benjamin’s influence on Agamben, in that the former offers a trenchant analysis of the religiousness of capitalism that is continued by the latter. Based upon the meaning “to read again,” that is, from a psychological perspective, we find that religious-related figures abound in Agamben’s works, which may shed hermeneutical light on the concept “form-of-life.” Among such works, Agamben’s re-interpretation of Plato’s “Myth of Er” is exemplary. Religion, if put into question, inevitably causes another question: how to live a life, what is the *usus vitae*? Religious attitudes, in their extremity, also touch upon the question of contingency. On this point, philosophers like Plato, Lucretius, Gilles Deleuze and Agamben converge. The essay concludes with a return to the topic of “capitalist religion,” in which Agamben fuses these two questions.

Keywords: religion; capitalism; form-of-life; contingency

一、神聖與世間

“哲學家是概念之友……更嚴格地說，哲學是一門繫於創造概念的學問”^①。阿甘本（Giorgio Agamben）素來欽佩德勒茲（Gilles Deleuze），晚年竟也寫了一本《甚麼是哲學？》，似乎是在向德勒茲與迦塔利（Félix Guattari）的同名著作致意。而阿氏以其全部思想生涯作證，在“神聖人”“例外狀態”“形式-生命”等概念的創制與遊弋中，服膺德勒茲的哲學定義。其中，“神聖人”無疑最受矚目，也成為了阿甘本最為重要的系列學術作品的名稱。

以拉丁成語“*homo sacer*”冠名的“神聖人”系列洋洋九部，歷時廿載（1995-2014），構成了當代思想實踐中的“政治—經濟—神學批判”。其用心則貫穿古今：“如果說今天不再有神聖之人的鮮明形象，這或許是因為我們所有人都潛在地是神聖人”^②。漢語譯文無法清晰呈現出原句抉擇術語的微小差錯：“神聖之人”（*uomo sacro*）與“神聖人”（*homines sacri*），一用現代意大利語，一用拉丁語。經歷“世俗化”的現代社會，傳統意義上的“神聖”（用俗語 *sacro* 表達）自然黯淡；但保存於拉丁語 *sacer* 中的一種更為古樸“神聖”概念，卻在現代社會中凸顯出來，這便是阿甘本所塑造的 *homo sacer* 概念：“可殺卻不可用於犧牲的生命”^③。這也是“*homo sacer*”翻譯為漢語“神聖人”的疑點所在。與目前所見的其他漢語譯法相比，“神聖人”無疑最優（本文也採用這一譯法），但仍難以全然傳達出意大利語與拉丁語之間充滿歷史感的張力與曖昧。譯事之艱，可鑒於此。在一次通信中，我曾向阿甘本詢問這一術語翻譯問題，哲人

^① Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* (Paris: Minuit, 2005), 10.

^② Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995), 127.

^③ Agamben, *Homo Sacer*, 8, 92.

於2014年2月28日的答覆十分簡潔：“我相信*homo sacer*並不是不可譯的（這一成語可以保留其拉丁語寫法）。”

熟悉“神聖人”的讀者不難發現該系列的後幾部作品中一個不可謂不重要的轉向：《王國與榮耀》（*Il regno e la gloria*, 2, 4）、《侍奉上帝》（*Opus Dei*, 2, 5）、《至高的貧窮》（*Altissima Povertà*, 4, 1）等作品，回歸了神學與宗教研究^①。如果說圍繞“神聖人”的概念創作是對人類共同體之政法邏輯的全面診斷，那麼，診斷的過程本身和診斷後開出的藥方，都不可避免地與“宗教”相關。

系列最後一部書《身體之用》（*L'uso dei corpi*）提示我們，任何系統中都存在著“破”（*pars destruens*）與“立”（*pars construens*）兩個部分、兩股力量。^②有破必有立：如果阿甘本整個計劃的“破”論（即分析診斷部分）可用“神聖人”概括，其“立”論（拯救對治部分），依照學者的總結，則可以標識為“世間人”（*homo profanus*^③）。“世間人”的說法提煉自《入世間》（*Profanazioni*, 2005）一書，尤其是其中《化入世間頌》（*Elogio della profanazione*）一文。該書正好刊佈於“神聖人”系列陸續寫作、出版的中間階段，可視為整個計劃的一份中期綱領性文件。它預告了後續研究重心向宗教、神學的偏轉，也大體勾勒出阿甘本解決問題的藍圖——以“世間”對治“神聖”。

目前漢語讀書界多將“*profano*”“*profanare*”“*profanazione*”等詞語譯為“褻瀆”“瀆神”或“污濁化”等，竊以為有過當

^① Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (Vicenza: Neri Pozza, 2007); Giorgio Agamben, *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio* (Torino: Bollati Boringhieri, 2012); Giorgio Agamben, *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Vicenza: Neri Pozza, 2011).

^② Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi* (Bari: Neri Pozza, 2014), 9. 亦參考趙偉：《阿甘本的神人之際》，載《中國比較文學》，2015年第4期，第64-65頁。[ZHAO Jing, "On the Limits of the Human and the Divine in Giorgio Agamben," in *Chinese Comparative literature*, no.4(2015): 64-65.]

^③ Leland de la Durantaye, "Homo Profanus: Giorgio Agamben's Profane Philosophy," in *Boundary 2*, Vol. 35, no. 3(2008): 27-62.

之嫌^①。按拉丁語形容詞profanus原意為“廟前”（pro-“前”；fanum“廟”），即廟門之前（或之外）不屬於神聖領域的事物。古代文獻轉述法學家特雷巴提烏的釋義為：“所謂世間之物，原本是指出自宗教或神聖領域，卻轉歸為人們所用、所有的東西”^②。在阿甘本的術語系統中，動詞“化入世間”（profanare），則指一種對宗教生產“神聖”的分隔力量的中和與消解。他自己這樣說：

羅馬法學家們清楚地知道“化入世間”（profanare）是甚麼意思。神聖或宗教的事物，是指那些以某種方式屬於諸神的事物。它們本身脫離了人們的自由使用和相互交流，不可售賣，也不可用於典質，不可將使用權轉讓於人，也不可擔負沉重的奴役。……如果說“分別為聖”（consacrare; sacrare）這個詞是指事物出離了人間法的領域的話，反過來，“化入世間”就是指將事物歸還於人們的自由運用之中。^③

“世間人”也是遊戲之人，因為“遊戲讓人性從神聖領域中得以釋然解脫，而不廢神聖”^④；甚至自然中也存在著“化入世間”，阿甘本舉出絕好一例：“貓玩弄綫團，彷彿它是只老鼠”^⑤。綫團遊戲

^① 吳冠軍在解釋“化入世間”（他稱為“污濁化”）時，提出過一個實例：“江浙清明習俗：人們在家中祭拜完去世的先人後，將供奉品（如酒菜、水果等等）拿回廚房轉一圈後再端出來，供人食用。”顯然，用“褻瀆”或“污濁化”這樣的術語來形容這種習俗，並不完全恰當。參見：吳冠軍，《阿甘本論神聖與褻瀆》，《國外理論動態》，2014年第3期，第45頁。[WU Guanjun, “Giorgio Agamben on the Sacred and the Profane,” *Foreign Theoretical Trends*, no.3(2014):45.]

^② Trebatius profanum id proprie dici ait, quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatem conversum est. Macrobius, *Saturnalia*, 3, 3, 2. [Macrobio Teodosio, *I Saturnali*, a cura di Nino Marinone (Turin: UTET, 1967), 372.]

^③ Giorgio Agamben, *Profanazioni* (Roma: Nottetempo, 2005), 83.

^④ Ibid., 86.

^⑤ Ibid., 98.

將貓從神聖的捕獵經濟活動中解放出來，使其超然於一切目的性，享用純粹的手段。因此，阿甘本所謂的“世間”（il profano），實際上與他對“神聖”的處理有相似之處，悉皆從概念的古代根源中尋求一種可貫通古今的、既出時而又入時的解釋性。哲學中的此種概念作業，恰似自然中貓的戲弄線球。

二、資本主義宗教

無論“神聖”還是“世間”，皆與“宗教”相繫，後者值得玩味。20世紀歐洲學術至少開辟了兩條研究宗教的思路，一為奧托（Rudolf Otto）對於宗教心理學的探索：宗教被還原為“靈異”（numen）、“令人畏懼的神秘”（mysterium tremendum）等心理形式^①；一為涂爾干（Émile Durkheim）的宗教社會學分析，宗教源於區別神俗的分隔作用，以此產生了原初的社會性：“只因為社會是宗教的起源”；“如果說宗教產生了社會所有最本質的方面，那是因為社會的觀念正是宗教的靈魂”^②。在阿甘本的“宗教”言說中，社會性線索似乎佔據了主導地位，整個“神聖人”系列中，神學名相與社會批判互為表裏；而細心的讀者也會發現宗教之於個體心靈的關鍵意義，兩條線索錯織成文。

《化入世間頌》在敷陳“世間”之義後，立即對“宗教”下了批判性的定義：“人們可以將宗教定義為一種作用，它將事物、地點、動物或人從公共使用中抽離出來，並將它們轉換到一個分別的領域中。”^③這一定義順承“神聖”“世間”之義而來，實為宗教社

^① 奧托：《論“神聖”》，成窮、周邦憲譯，成都：四川人民出版社，2003年，第14頁。[Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. CHENG Qiong and ZHOU Bangxian (Chengdu: People's Publishing House, 2003), 14.]

^② 涂爾干：《宗教生活的基本形式》，渠敬東、汲喆譯，上海：上海人民出版社，2006年，第552頁。[Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, trans. QU Jingdong and JI Zhe (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2006), 552.]

^③ Agamben, *Profanazioni*, 84.

會學的定義。而德勒茲曾說，哲學中“有些概念溯及古語，有些則炮製新詞，無不浸染著詞源學的訓練，如痴似狂：詞源學是為哲學所特有的一門競技”^①。所謂詞源學（*ἐτυμολογία*），自然要說出詞語（*λόγος*）真正（*ἔτυμος*）的意義與效力（*vis*）。如塞維利亞的依西多爾（Isidore of Seville）所說：“詞源學研討詞語之本原，動詞或名詞如何憑藉解釋而獲致意義。”^② 欲照見宗教的本來面目，須重啟詞源學。故阿甘本寫道：

一種既寡淡無味而又不盡確切的詞源學認為，*religio*源於*religare*（即將人與神聯結在一起），相反，*religio*這個詞源於*relegere*，即指在與諸神相處時所應採取的一種仔細而專注的態度，在各種儀軌節文前惴惴不安、小心翼翼，以持守聖俗之分。*religio*並非人與神的聯繫，而是一種使人警醒以保持與諸神之間距的力量。因此，宗教的反義詞不是疑神藐聖，而是“輕易”，即指待物用世、直面分隔、抉取意義時的一種自由的、“心不在焉”的態度——從宗教規範中得解脫。化入世間的意思是：打開某種別樣的輕易的可能性，無視分隔，或者說，對分隔予以具體的化用。^③

憑著詞源學的競技（或遊戲），阿甘本繞開了信仰、儀軌、神話、宇宙觀等諸多面向，將雜而多端的“宗教”（拉丁語*religio*）歸結為一種心態：小心翼翼，與諸神保持間距。此處的釋義雖側重心理學，卻與其對“神聖”與“世間”的社會學分析相匹配：前者的核心意義在於“分隔”“隔離”“分別”；後者在於“流通”“共

^① Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 13.

^② Etymologia est origo vocabulorum, cum vis verbi vel nominis per interpretationem colligitur. Isidorus, *Etymologiae*, 1, 29. [Isidore of Seville, *The Etymologies*, trans. Stephen A. Barney, W. J. Lewis et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 54.]

^③ Agamben, *Profánazioni*, 85.

同”“共享”；故如同“神聖”與“世間”相對，宗教中的“審辨”也與“輕易”（*negligenza*）相對。這裡的“輕易”，似指一種舉重若輕的遊戲姿態，況且唯有在遊戲中，人們才最能感受到真正的專注。

這裡所說的詞源出自何處？日後在《事奉上帝》一書中，阿甘本似乎透露出，*religio*的兩種解釋皆來自托馬斯·阿奎那的《神學大全》（II-II, Q. 81, A.1）^①。在這一條中，“天使博士”論證了*religio*何以成為一種“德性”（*virtus*），實質上也將這一概念作心理化的處理，而這一思路一直貫徹到現代倫理學的“敬畏”概念，此為基督教世俗化之一例。實際上阿甘本已經發揮了他所謂的“輕易從容”。從其將“*religiosus*”解釋為“保留給下界諸神”這一點可知^②，阿甘本顯然注意到奧盧斯·格利烏（Aulus Gellius）在《阿提卡之夜》中對該詞負面意義的解釋。^③因此，在“輕易”背後，其實有更為審辨的抉擇。

阿甘本在宗教概念中實際上構造了兩重辯證：1）“審慎”與“輕易”（個體心理層次）；2）“分別為聖”與“化入世間”（社會性層次）。如果“*religio*”被理解為與諸神保持間距的“審慎”，而“*negligenza*”被定義為面對宗教分隔時的“輕易”，則這兩個層次已經交織在一起。我們看到，哲人在批判實踐中非常從容地使用宗教譬喻：他在一則札記中認為現代媒體中大量的語言交流反而妨害了語言的交流性本身，造成人與其類本質（*Gattungswesen*）相異化，故新聞記者和媒體從業者被他比喻為新的教士階層^④；而幾大一神教中的彌賽亞形象，則被解釋為“應對法律問題而創造出來的……極限概念”^⑤。

^① Agamben, *Opus Dei*, 118-124. 阿奎那說，西塞羅將*religio*理解為*re-legere*；而奧古斯丁將*religio*理解為*re-ligare*。

^② Agamben, *Profânazioni*, 83.

^③ Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 4.9. [Aulo Gellio, *Le notti attiche*, traduzione e note di Luigi Rusca (Milan: Rizzoli, 1968), 156-158.]

^④ Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica* (Torino: Bollati Boringhieri, 1996), 69.

^⑤ Agamben, *Homo Sacer*, 65.

如上的觀點在《化入世間頌》中結集為一座旨在批判“資本主義宗教”的理論小高峰。此處阿甘本大量引述本雅明（Walter Benjamin）的一篇短札《作為宗教的資本主義》（Kapitalismus als Religion）^①，稱讚其“見地深徹”^②。本雅明以為，韋伯所論新教信仰的世俗化不足以形容資本主義，後者本身已形成為一種現代性的宗教現象，其特徵有三：其一，資本主義是一種“純粹的崇拜性宗教”，達致前所未有的極端程度；其二，這種崇拜長期持存：“資本主義舉行著一種既無夢想，又無慈憫的崇拜儀式”^③，在無休止的勞動中消泯了工作日與節日的區分；其三，資本主義宗教崇拜並不指向罪的拯救或贖解，而指向罪本身，“這種崇拜是罪化崇拜”^④。本雅明筆不自休地追加了資本主義宗教的第四點特徵：

對於這種宗教，上帝必須隱匿起來，只有在其罪化的穹頂，方可與其交談。這種崇拜將在一種尚不成熟的神性面前舉行，任何表象、任何想法，都有損於這種正在成熟的秘密。^⑤

從猶太—基督教繼承而來的“罪”或“罪化”，被提升到秘密教的高度。德語“Schuld”兼涵“負疚”與“負債”之義，即本雅明所說的“魔性歧義”（die dämonische Zweideutigkeit）^⑥，因此“罪”（或“欠”）足以構成資本主義宗教中經濟與心理的樞紐。在這種“由純

^① Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band 6, hrsg. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhauser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991), 100-103.

^② Agamben, *Profanazioni*, 91.

^③ Der Kapitalismus ist die Zelebrierung eines Kultes sans rêve et sans merci. S. 100. 阿甘本引用後半句法語時，作“sans trêve et sans merci”（無間歇、無慈憫）。Agamben, *Profanazioni*, 91-92.

^④ Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band 6, Teil 1, 100.

^⑤ Ibid., 101.

^⑥ Ibid., 102.

粹崇拜構成而無教義”（aus bloßem Kult, ohne Dogma）的資本主義宗教中，救贖變成“罪”本身，絕望則變成唯一的希望。上帝沒有死去，而是在“超人”中認出了罪與絕望；罪的觀念被壓抑為無意識，其在心靈深處的汨動，如同在為資本償付利息；單利與複利的積卷，則在政治經濟學領域中實踐著罪的功能。這樣，尼采、弗洛伊德、馬克思，都被本雅明看作資本主義宗教的先見者。而在下文所遙錄的一條散記中，不僅可讀出宗教的心靈化機制，甚或能隱約聽到《存在與時間》的先聲：

煩憂（Sorgen）：一種資本主義時代所特有的精神疾病。精神上（而非物質上）處於困頓、雲遊-行乞-出家修行之中的失路無望之情。其失路無望至此，竟引發罪化。“煩憂”是這種由無望所導致的負罪意識的指徵。

“煩憂”源於更為公共的畏懼（Angst），而非個人的、物質的無望。^①

資本主義宗教論無疑折射出深刻的文化直覺，後世讀者重訪此文，往往有更為切近的體會，至今亦然。此處的話頭“雲遊一行乞一出家修行”被有心的讀者阿甘本接過。這一思想根芽在《至高的貧窮》一書中得到了成長，阿甘本著力研究了基督教的修院傳統及方濟會傳統對於生命形式可能的貢獻。而本雅明的論斷“資本主義寄生於基督教中而在西方得到發展”^②，則是“神聖人”系列後幾部回歸基督教神學的系譜學分析難以超逾的地平綫。

而《化入世間頌》則在新時代語境中引申了本雅明的論斷：“作為宗教的資本主義，其意不在於改變世界，而在於毀滅世界”^③。阿氏認

^① Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band 6, Teil 1, 102.

^② Ibid.

^③ Agamben, *Profanazioni*, 92.

為，資本主義將某些已經在基督教中初見端倪的傾向極端化，因而破壞了傳統社會中聖俗之分、人神之判，而代之以一種單一而全面的分隔作用，事物甚至與其自身相分離。在商品消費中，物分隔為使用價值與價值，而成為“物戀”；在景觀中，事物與其形象相分隔。資本主義宗教仍有其“分別為聖”：一切人都成為“神聖人”，即她或他必須直面神學政治機器的判決，所餘的只是一條生命。“資本主義宗教以其極端的形式，實現了純粹形式的分隔，直至無可資分隔之物。”^①

至此，阿甘本關於“宗教”問題的兩條經常交織的論說線索已經釐清。其一關注社會中人與人的關係，由神聖與世間、分隔與運用等概念所表達，這也是“神聖人”政治經濟神學批判的主幹；另一線索則關注宗教性之於人心的作用及其在個體生命中激起的反響，如上文提出的審辦（*religio*）與輕易（*negligenza*）之間的對立。而值得注意的是，整個系統中，作為“神聖人”問題或資本主義宗教的對治之法，“形式—生命”（*forma-di-vita*）、化入世間、遊戲、運用、輕易等概念，大多源於個體生命一方。

三、宗教與“形式—生命”

整個阿甘本哲學中，贖解體現在各種具體的生命形象中。對此哲人有過多種描述，如“任意”（*quodlibet*）的生命、“別樣”（*speciale*）的生命等。凡此種種，可歸結為“形式—生命”這一概念：“其存在即純粹生存，其生命即形式，生命與形式不可分”^②；“一種從來不與其形式相分離的生命，從中絕不可能分離出某種與赤裸生命相似的東西”^③。很明顯，“生命—形式”這一概念的要點在於中間的連字符，它表示生命與形式的密合不可分，而這正是對治現

^① Agamben, *Profanazioni*, 92.

^② Agamben, *Homo sacer*, 211.

^③ Agamben, *Mezzi senza fine*, 13.

代西方生命政治（“資本主義宗教”）的分隔作用的關鍵。

《神聖人》結尾的“楔子”（Soglia）曾提到古羅馬宗教中至為神聖的“天神祭司”（*flamen dialis*，即優維[Jove]或優庇特[Jupiter]的祭司）：

其生命的特殊之處在於，在每一個瞬間，他作為祭司所履行的祭拜功能都與他的生命不可分辨。所以，拉丁作家說優維祭司“天天都過節”（*quotidie feriat*），還說他是“忙碌的祭司”（*assiduus sacerdos*），也就是說，他在每一個瞬間，都處於不間斷的節慶行為之中。其結果是，他生命中的每一個姿勢或細節，他穿衣或行走的方式，都具有一種嚴格的意義，都具有一系列關聯和效果，處於詳細記載的條例之中。下述的事可以證明其祭司職能的“忙碌”：優維祭司即便在睡覺時也不能摘下身上的徽章；從他身上剪下來的頭髮、指甲，必須立即埋葬在一棵幸運樹（*arbor felix*）下（也就是說，這棵樹不是獻給下界而分別為聖的）；他的衣服上不能打結，也不能有封閉的環，並且他不能起誓；如果他路遇囚徒，就必須解開他的枷鎖；他不能進入垂著葡萄枝的涼棚，還必須戒食生肉和任何形式的發酵面粉，他必須躲開豆、犬、母羊、葛藤……^①

這部分材料既參詳了杜梅齊爾（Georges Dumézil）和凱連尼（Karl Kérenyi）的現代論說，亦追溯了普魯塔克及格利烏等古代證辭，去取之間頗能反映一種博學的從容^②。作為“宙斯的形象，有如活生生的聖

^① Agamben, *Homo Sacer*, 204.

^② Georges Dumézil, *Mitra-Varuna: An Essay on Two Representations of Indo-European Sovereignty* (New York: Zone Books, 1988), 22-6, 36-44, 95-7; Karl Kérenyi, *La religión antigua*, trans. Adan Kovacs and Mario León (Barcelona: Herder, 2012), 109-120; Plutarchus, *Moralia*, 4.109-113, 289e-291c. [Plutarch, *Moralia*, Vol. IV, trans. Frank Cole Babbitt (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962), 160-171.]; Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, 4.9.]

象”^①，祭司身上無法分離出赤裸生命，私人性的自然生命則無所遺餘地轉化為社會性的公共生命。故優維祭司的形象可能是“形式—生命”的第一個（或許尚不成熟）的例證^②。每一棵樹都可以是幸運樹，最神聖的與最世間的隨時相互轉化。可這種對極的反轉思路，也讓這一形象的意義陷入了不確定。多年後，阿甘本回顧了“優維祭司”的形象，這一次卻將祭司與“神聖人、第三帝國的元首、奧斯維辛的穆斯林”等相提並論，認為這些形象的共同之處在於它們的自然生命與形式生命皆“似乎悲劇地變得不確定起來”^③（*sembrano tragicamente indeterminarsi*）。這樣看來，優維祭司固非“形式—生命”。

然而這種忙碌於宗教的人物形象，在傳統中似乎還可以“喜劇地變得不確定起來”，見諸忒奧弗拉斯托（Theophrastus）《性格素描》（*Ἡθικοὶ χαρακτήρες*）中的“迷信者”（*Δεισιδαίμων*，或譯“懼畏鬼神者”）一則：

迷信者是指這樣的人：他三次用泉水洗手沾身，將神廟的月桂葉含於口中，以備一日出行之用。如果道路上有只貓鼬竄過，他不會繼續前行，要麼等侯有人來臨此地，要麼向路上扔三顆石頭。在家看到蛇，如果是條赭色的，他就呼告薩巴宙斯神；如果是條聖潔之蛇，他當即就會設下祭供英雄的神龕……^④

天神祭司與迷信者似乎都體現著個體生命與宗教形式的合一。迷信與

^① εἰκὸς [...] τοῦ Διὸς ὡσπερ ἔμψυχον καὶ ἱερὸν ἄγαλμα. Plutarchus, *Moralia*, 290c.

^② 這一觀點可見於：Durantaye, “Homo Profanus,” 56.

^③ 阿甘本：《普爾奇內拉——或獻給孩童的嬉遊曲》，尉光吉譯，重慶：西南師範大學出版社，2018年，第155頁。[Giorgio Agamben, *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, trans. WEI Guangji (Chongqing: Southwest Normal University Press, 2018), 155.]

^④ Theophrastus, *Characteres*, 16.1-9. [Theophrastus, *Characters*, ed. & trans. James Diggle (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 110-111.]

宗教之間素來難辨。保羅稱雅典人“敬畏鬼神”（ δ εἰσιδαίμονεστέρους），並試圖啟發他們從那“未識之神”（ Ἀγνώστῳ θεῷ ）的祭壇下尋找基督教的義理（徒 17: 22-3），已是宗教史上的常談。西塞羅在《論諸神的本質》（*De Natura Deorum*）中亦探討過迷信與宗教之辨：

有人終日祝禱行祭，求其身後子孫長命（*superstitēs*），可稱為“惜命者”（*superstitiosi*），此後該詞的意義有所擴展（即“迷信”）；有人則在一切關乎敬拜神祇的事情上慎重小心、再三審視，或者說“反覆審讀”（*relegerent*），那就稱其為“精審者”（*religiosi*）好了，因為他們總是反覆審讀；同樣，“雅致”（*elegantēs*）源於“揀選”（*eligendo*），“重視”（*diligentes*）源於“偏愛”（*diligendo*），“精明”（*intellegentes*）源於“深入細讀”（*intellegendo*）；這些詞語，同“奉教唯謹”（*religioso*）這個詞一樣，都包含“拾、選、讀”（*legendi*）這一層意思。這樣，“迷信”與“宗教”這兩個詞，一為貶義，一為褒義。^①

宗教不是畏神者的戰兢，而在迷信之上加了一層審思——即羅馬人所稱的“*legere*”（因而也與希臘語的λόγος“邏輯”相應）。如奧古斯丁所言，除聖禮外，人們可在內心中（*sive in nobis ipsis*）事奉上帝：“應重新選擇那因我們的輕易而失掉的上帝”（*Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes*）^②。其中也包含著言辭遊戲：輕

^① Cicero, *De Natura Deorum*, 2.72.這裡的觀點由對話人物斯多亞哲學的信奉者巴爾布斯說出。在《論諸神的本質》這篇對話作品的末尾，西塞羅說：“在我看來巴爾布斯的觀點似乎更接近真實”（3.95）。[M. Tullio Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, Vol. 3, a cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco (Turin: UTET, 2007), 260-263 & 426-427.]

^② Augustinus, *De Civitate Dei*, 10.3. [Augustine of Hippo, *The City of God*, Books 8-16, trans. Gerald G. Walsh and Grace Monahan (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2008), 121.]

易者（neglegentes，源於nec-legere：不選擇、不審讀、不慎思）。如此看來，阿甘本欲以“輕易”對治“宗教”，也藏著一層“以不選擇為選擇”的詭譎。

過猶不及。忒奧弗拉斯託和西塞羅筆下的“迷信者”，謹慎太過反而逾閑蕩檢；奧古斯丁所言的輕易者，仍須悉心奉教才不至於錯失神性。可阿甘本筆下的天神祭司，意義卻飄忽不定。再者，阿甘本主張“輕易從容”（negligenza），卻又在別處提倡“語文學的仔細”（attenzione filologica）和“考古學的審慎”（cautela archeologica）^①，又該從何索解？從神學政治機器中贖解聖靈的“形式—生命”，又有怎樣的面貌？

仔細總歸有益。“神聖人”系列最後一部《身體之用》結尾處舉出的案例，似有定讞之意。阿甘本這裡重讀了柏拉圖《理想國》末卷的最後一個故事——“艾爾的神話”（614b2-621d3），從中或可粗識“形式—生命”的大略。

故事如下：英雄艾爾在戰鬥中陣亡，隨其他靈魂“來到一處神異之地”（εις τόπον τινα δαιμόνιον, 614c1）。看到天上地下各有兩個洞口，靈魂受審判後，正義者上天、不義者入地，經歷千年旅程後返回。在草原暫住七天後，準備轉生的靈魂前往另一地，歷時四天，可見一巨大光柱。再走一天抵達柱體。這光實為“天樞”（σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, 616c2），又稱“必然的紗錠”（Ἀνάγκης ἄτρακτον, 616c4），由鋼鐵製成（ἐξ ἀδάμαντος, 616c6），上有掛鉤，連接八層盤。整個錠子在“必然”膝上運轉，每一層站著一位歌唱的塞壬，八音和諧。命運三女神以相等間距圍坐一周，歌唱過去、現在、未來。此時，命運女神拉凱西的傳令使出現，向與艾爾同行的靈魂宣佈拮鬪轉世的規則：

^① Agamben, *La potenza del pensiero. Saggi e conferenza* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), 14; Agamben, *Signatura rerum. Sul Metodo* (Torino: Bollati Boringhieri, 2008), 8.

必然的女兒，少女拉凱西說：“朝生暮死的靈魂們，新一輪有死者必死的出生（θνητοῦ γένους θανατηφόρου）開始了。不是命運挑選你們，而是你們選擇命運。第一個拈鬮的，第一個選擇自己與必然相繫的生命形式（βίον ὃ συνέσται ἐξ ἀνάγκης）。德能是無主的，敬重者多得，不敬者少得，取決於各人。選擇者自負其責，神明不受問責（αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος）。”^①

在“看起來可憫、可笑又可驚”（620a1-2）的場景下，靈魂對生活形式作出選擇：僭主、鷹、夜鶯、獅子、運動員、普通公民等。拉凱西為靈魂派出命運神，靈魂穿行“勒忒平原”，飲“阿梅勒斯”（Ἀμέλης）河水，爾後四散投生。艾爾在人間甦醒。

阿甘本注意到，象徵必然性的天極由機械、鏈鎖構成，這說明“必然讓位於機遇，一切都只是偶然、機緣、籤運”^②。複雜的宇宙機器看似肅穆和諧，實際上隱含罪孽：歌唱的塞壬不必多說；荷馬常常將“強大的命運女神”（Μοῖρα κραταίη）與死神對舉；天極的材料為鋼鐵，讓人想到赫西俄德神話中橫暴的青銅種族^③；至於靈魂的選擇，實為在酷烈的必然面前隨機地拈鬮。故阿甘本認為，將轉世場景解讀為“自由選擇”甚至“自由意志”，實際上未得要領——“與盲目的選擇相對應的，只能是盲目的必然，反之亦然”^④。

《理想國》借蘇格拉底之口講述神話時，還插入了一小段道德教訓（618b2-619b1）。可供挑選的各種生活方式雜糅多端，無法確定

^① Plato, *Respublica*, 10.617d6-e5. [John Burnet, *Platonis opera*, Vol. 4 (Oxford: Clarendon Press, 1962).]

^② Agamben, *L'uso dei corpi*, 318.

^③ 赫西俄德說青銅種族“鐵石心腸”（ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν. Hesiodus, *Opera et dies*, 147）。亦參：Agamben, *L'uso dei corpi*, 323.

^④ Agamben, *L'uso dei corpi*, 326.

“靈魂的安排”（*ψυχῆς ... τάξιν*），因為靈魂會隨生命形式改變而改變。人生“全部的風險”（*ὁ πᾶς κίνδυνος*）就在於此，因而“亟需關注”（*μάλιστα ἐπιμελητέον*）。靈魂須對生活展開精密算計，明辨善惡，舉直錯枉，認清“靈魂的本來面目”（*τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν*），最終“選擇中道的生活”（*τὸν μέσον ... βίον αἰρεῖσθαι*），獲取最大幸福。

阿甘本解釋的最關鍵部分在於對這段插話的關注。蘇格拉底說“最好的選擇”和“選擇中道生活”時，兩次用到相似的時間限定語：“無論今生還是死後”（618e3-4），“儘可能在今生也在全部來世”（619a6-7）。其中的暗示為：神話講的未必是來世，而是今生。而後者才是蘇格拉底真正想讓格勞孔（和一切讀者）去關心的。德能無主，靈魂無定，選擇讓人生時刻面臨危機與變數，因此須付出極大的專注——用拉丁語講或許就是*religio*，而蘇格拉底所說的“*ἐπιμελητέον*”（應該關注，618c1），與艾爾未曾飲過的“*Ἀμέλης*”（無憂）河水形成了對照。神話中的靈魂“堅毅地”（*ἀδαμαντίνως*，617e4）走入冥府，直面鋼鐵（*ἐξ ἀδάμαντος*）的必然；此生的靈魂則須將生活不斷地中間化，使之成為“純粹的手段”（*il puro mezzo*，借阿甘本別處的來說）：“中道的生活將一切生活從中切開，用益生命（*ne fa uso*），將其構建為形式—生命”^①。

阿甘本在其解釋中以生活形式（*forma di vita*）對譯“*βίος*”（*bios*，形式化生命），以“生命”（*vita*）對譯“*ζωή*”（*zoē*，自然生命）。可在艾爾神話列出的可供選擇的生活形式中，卻包含“鷹”“獅子”等動物的“*βίος*”。因此，選擇*βίος*亦包含了對*ζωή*的選擇。不離於生命亦不離於生活的靈魂，在選擇時只能同時選擇二者。這樣就出現了生命（*ζωή*）、靈魂（*ψυχή*）、生活形式（*βίος*）的三重結構。在阿甘本術語中，能與此處靈魂相匹配的，只能是“形

^① Agamben, *L'uso dei corpi*, 327.

式—生命”（*forma-di-vita*）：“形式—生命，或靈魂，是生命與生活形式之間的無限補全”^①。阿甘本回到了柏拉圖的立場。一直以來莫測難解的“形式—生命”，原來只是“靈魂”。而真正的靈魂只應是審思“中道生活”的靈魂，艾爾神話的宗教道理，不外乎此。

四、生命之得益

阿甘本近年的一段自白讓人印象深刻：

躺在賈尼科洛山脚的草地上，我注視頭頂飄過的雲彩。它們忍耐，它們變形，它們消散。我生命的形式並不這樣演化。事實上，我曾長久地渴望自己傾盡全力，上天入地尋找一樣東西：一旦得到它，我就可以永遠享受一種適當且持續的幸福。而我必須以某種方式忠實於這樣的欲望因為我有時好像可以瞥見我的那一小片天宇（就像法比奧說的），哪怕在人們慣於尋找的地方我的確無所獲。我的性格，其實，陌異於一切禁欲，無法拒斥快樂，尤其是各種品味所趨往的歡愉，就像一粒原子，在其無盡的下墜中，無法逃避那種使之突然變向的偏斜（*clinamen*）。縱然我堅信，最好在枕頭下保留滑稽模擬劇而非悲劇，但我所經歷的時代之黑暗迫使我進行了一些探究，對此，某些人可能認為它們吐露了一顆未免憂鬱的靈魂——而我所有的朋友都知道，那明顯不合事實。這就是為甚麼今天，幾乎達到疲勞的極限，我仍渴望我的探究毫不繁重，而是充滿歡鬧和玩笑。我想要無可置疑地表明，喜劇不僅比悲劇更古老、更深刻——對

^① Agamben, *L'uso dei corpi*, 331.

此，已有不少人表示贊同——而且更接近哲學——以至
於，最終，它似乎和哲學融為了一體。^①

此際，阿甘本少有地書寫著自己的身體與自然生命：“躺著”（sdraiato），瞥見“一小片天空”（un pezzetto di cielo），以原子之偏斜或斜倚（clinamen）自況，他疲勞已極。雲的舒卷萬變，象徵機緣與偶然，這並不是生命的形式。哲人“上天入地”（in cielo o sulla terra）所欲尋求的那種可在幸福中享受的東西，只合是前文所說的“形式—生命”或“靈魂”。傳言柏拉圖臨終前枕下放著索福隆的摹擬劇，此條逸聞暗示喜劇與哲學的內在親密，如同“艾爾神話”中可能的可笑景觀一樣，這是傾注畢生精神、將“喜劇”當作意大利文化基本特徵而假以研究的阿甘本所不容錯失的^②。然而這段獨白中，暗藏另一位詩哲的影迹。“clinamen”一詞指示出羅馬人盧克萊修及其長詩《物性論》（*De rerum natura*）。在阿甘本仰瞻雲跡的天空，兩千餘年前的盧克萊修看到了“宗教”（religio）與人性（huamana … vita）的爭鬥：

其狀歷歷在目：人的性命
倒伏於地，慘遭宗教重壓，
宗教的額額從天際嶄露，
以可怖的面貌監臨世人。

……

^① 阿甘本：《普爾奇內拉》，7-8頁。Giorgio Agamben, *Pulcinella ovvero il Divertimento per li ragazzi* (Roma: Nottetempo, 2016), 9-10.

^② 阿甘本在旅居巴黎（1974-6）期間，同友人一道設想過一項研究計劃：“通過研究一系列極性對立的概念，確定意大利文化的範疇結構”，其中包括“悲劇/喜劇”一組範疇。這一範疇集中體現在後來《喜劇》一文中。這篇殫精竭慮之作，以但丁《神曲》的題目為切入點，集中討論了意大利文化為何“本質上切合於喜劇領域，並因此拒斥悲劇”。[Giorgio Agamben, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura* (Bari, Laterza, 2010), vii & 3-26.]

如今輪到宗教被打倒，俯身足下
這勝利讓我們凌霄而起，與蒼天齊。^①

盧克萊修無意區別“宗教”與“迷信”（似乎在他看來宗教無外乎迷信），這也讓其思想愈發具有叛逆的啟蒙味道。而讓宗教與人性玄黃翻覆的，是一位“希臘人”（指伊壁鳩魯）和他的原子論哲學。詩中也提到有甚於宗教的兵燹之象（belli simulacra）：

或許當你看見沙場上你的軍團
洶湧恣肆，彷彿在激起一場戰爭，
軍團陣勢浩大，兵強馬壯，
武備充足，抑或戰艦縱橫，士氣高揚，
此時宗教驚懼不已，顫慄著
逃出你的心思，連對死亡的畏懼
也在此刻遠逝，胸懷坦蕩無有掛慮。^②

懼神與畏死之情，在更大的恐懼——戰爭——面前退散。可為甚麼戰爭會比死亡更恐懼？死亡難道不是最壞的？《物性論》對戰爭的殘酷與生靈的痛苦深有體察（5, 1281ff.; 6, 1136ff.）；更值得注意的是，原子的碰撞被比喻為無休止的爭戰（2, 118-9; 2, 573-4等處），戰爭標識出無論形上形下皆不可逾越的極則。盧克萊修明言，能驅散至高恐懼、使戰爭景象喜劇化為“荒唐兒戲”（*ridicula [...] ludibriaque*, 2, 47）的，則只能是“知識的權能”（*rationis potestas*, 2, 53）和“自然的形相和道理”（*naturae species ratioque*, 2, 61），一言以蔽之：哲學。德勒茲與盧克萊修的看法及辭象皆如有冥契：

^① Lucretius, *De rerum natura*, 1.62-65 & 78-79. [Tito Lucrezio Caro, *De rerum natura*, a cura di Armando Fellin, (Turin: UTET, 2013).]

^② Ibid., *De rerum natura*, 2.40-46.

[藝術、科學與哲學]這三大學科不同於宗教，後者訴求於諸神的天庭或訴單一神的顯靈，以期在保護傘上畫出一片天穹，繪出某一原始信念的諸般形象，並自此衍生出我們的種種觀點。哲學、科學和藝術則想讓我們撕破天穹，鑽進混沌。我曾三度成功渡過阿刻戎河。哲學家、科學家和藝術家似乎是從冥土歸來的。^①

內瓦爾（Gérard de Nerval）詩云：“我曾兩次成功渡過阿刻戎河”（j'ai deux fois vainqueur traversé l'Achéron）。德勒茲多餘出來的那第三次過渡，意趣似深，費人思量。至於阿刻戎河及冥土的意象，《物性論》第三卷（978行以下）亦曾予以鉅細描摹。盧克萊修改造古代詩歌舊題，意在指出地獄（Acherunsia）不過是宗教敬畏加諸世人的顛倒妄想；他直言並沒有坦塔羅斯這類神話人物在地獄中受苦。

倒不如說，對神明空虛的畏懼迫壓著世人，
他們害怕命運帶給每個人的偶然。^②

哲人們從冥土歸來，皆可以參評“阿刻戎河學者”。柏拉圖、盧克萊修、德勒茲如此，阿甘本亦應如此。且不說*homo sacer*本來就是指獻給下界神的生命，而“religiosus”一詞真正讓阿甘本的念念不忘，也是其“凶煞”“不詳”“獻給下界”的那一重含義。與其說哲學家們參悟了生死大義，不如說他們觸碰了不可超越的極限，轉而將目光投向此生，盧克萊修的總結可謂精當：“於是愚蠢人的生命成了此世的地獄”。（3, 10）“他們害怕偶然”（*casumque timent*），返回人間的哲學家在此世的地獄中，也只得思索生命的必然與偶然，此時這兩個詞的意義趨於一致。萬物皆出於機，皆入於機。柏拉圖在

^① Deleuze et Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 190.

^② Lucretius, *De rerum natura*, 3.981-982.

艾爾神話中不吝筆墨，用近乎科幻的手法描述那根象徵“必然”的鐵杖，蒂邁歐篇也說“這世界是由必然與理智的結合而產生的”^①；盧克萊修窮盡可能的意象，描述原子（稱為原始、種子、形體等）的運動，其中極富偶然意味的“斜倚”為世人留下了最深的印象。

其實，“生命”（vita）是《物性論》全詩中出現頻次極高的一詞。盧克萊修的一句詩，幾乎可視為阿甘本後期研究的座右銘：“無人掌握生命的所有權，眾人被賦予的，只是生命之得益”（Vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu. 3,971）。阿甘本早在《化入世間頌》中就曾提出“得益”（usus）或“得益權”（usufructus）的概念，在系統層次抵抗寄生於基督教的資本主義宗教^②；而在個體層次，“生命的得益”，無疑涉及必然與偶然之間的世間命運，這也是古今詩哲渡越冥河後的共同見地。

倦臥於賈尼科洛山^③腳下的阿甘本，有此見地。其實在完成“神聖人”系列後不久，阿甘本已憑藉《奇遇》（2015）一書中轉向了命運與偶然問題。專擅於哲學的古希臘人留下了豐富的詞彙描述這種生命經驗：δαίμων（命運）、ἔρωσ（愛情）、ἀνάγκη（必然）、ἐλπς（希望）、τύχη（運氣），阿甘本略施“偏斜”，從中世紀文學中拈出“奇遇”（avventura）一詞，以此形容在必然與偶然交加之中的生命：

每個人都身陷於一場奇遇，每個人都因此不得不和
代蒙、厄洛斯、阿南刻、厄爾庇斯打交道。它們正是奇
遇——提喀——每每向他呈現的面孔——或面具。^④

^① οὐδ' ἢ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη. Plato, *Timaeus*, 48a1-2. [John Burnet, *Platonis opera*, Vol. 4 (Oxford: Clarendon Press, 1962).]

^② Agamben, *Profanazioni*, 94-96; Agamben, *Altissima povertà*, 113-178.

^③ Gianicolo或Janiculum，即雅努斯山丘，這位雙面神或許也有必然和偶然兩面。

^④ 阿甘本：《奇遇》，尉光吉譯，重慶：西南師範大學出版社，2018年，第107頁。
[Giorgio Agamben, *L'avventura*, trans. WEI Guangji (Chongqing: Southwest Normal University Press, 2018), 107.]; Giorgio Agamben, *L'avventura* (Roma: Nottetempo, 2016), 69.

五、重返資本主義宗教

在阿甘本2018年出版的小書《創造與無序——資本主義宗教時代的作品》（*Creazione e anarchia*）中，收錄了一篇文章題作《作為宗教的資本主義》（*Il capitalismo come religione*）^①。全文的理論視界，與本雅明的同名札記和當年的《化入世間頌》相近，甚至有數個段落重申了本雅明的“資本主義宗教”分析。不同的是，這篇文章是契合“時代的徵兆”（*σημεῖα τῶν καιρῶν*，太 16：3）而談的。福音書中“徵兆”與“神蹟”為同一詞語。而我們這個時代最大的神蹟和徵兆，自然是金融資本主義的統治及其象徵物：金錢。1971年8月15日，美國政府宣佈美元與黃金脫鈎。在哲人看來，這標誌著幾百年來貨幣非實體化的一個高峰：“1971年8月15日之後……貨幣就只是一種只基於自身的信用了，除自身外，它不與任何事物相對應。”^②

如同本雅明提出“罪”與“欠”的歧義，阿甘本也就“信仰”與“信貸”的親密關係作了一番探討：西方古語中的πίστις, fides或credium多少都隱約意味著一種以典質、虧欠或恩惠為基礎的人之於他人的忠誠信賴關係。他講了一件趣事：一位以“信仰”（πίστις）為研究課題的學者弗魯瑟（David Flusser）來到希臘，發現大街上某處赫然寫著“商業信仰之桌”（*Τράπεζα Εμπορικής Πίστεως*），心下驚訝的他幡然醒悟：原來這是一家銀行。^③掌管信貸的銀行替代了昔日掌管信仰的教會，金錢、信貸則代替了上帝本身。可這是一種空轉的信仰：“它只相信純粹相信的行為本身，只相信信貸，也就是錢。”^④資本主義之

^① Giorgio Agamben, *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalistica*, (Bari: Neri Pozza, 2018), 115-132.

^② Agamben, *Creazione e anarchia*, 117.

^③ Ibid., 119; 亦參 Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* (Torino: Bollati Boringhieri, 2000), 106.

^④ Ibid., 121.

“信”，無論信仰、信譽、信用、信貸……本質上都是無實體、無根基的，因而對新約的“信仰”定義構成了完美的嘲諷：“信就是所望之事的實底”（Ἐστιν δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις，來 11:1）。而作為時代的徵兆，布雷頓森林體系的瓦解又被阿甘本譬喻為資本主義宗教對“某種神學內容的宣示，堪比摩西摧毀金牛犢”^①。

文章最後，阿甘本提出了他對資本主義宗教的“簡要考古”。本雅明說資本主義寄生於基督教，這個觀點奠定了阿甘本後期基督教神學研究的基礎。這些研究在此處集中為一個問題：資本主義的“無政府狀態”（anarchia）與基督論的關係如何？這一問題追溯至4-6世紀基督教世界中的阿利烏主義爭論。阿甘本認為，在這場圍繞聖子地位的論爭中，阿利烏派與其反對者爭執的焦點不在於基督是否在一切時代之前誕生或聖子是否低於聖父，而在於聖子到底是以上帝為根據，還是和上帝一樣，無本原、無根據的？文本的分析聚焦於一個詞語：anarchos（即無ἀρχή、無本原、無根據）。阿利烏認為，雖然上帝是無本原的，但聖子在“太初”（ἐν ἀρχῇ）就有了，所以並非“anarchos”，而以上帝為始基；而其反對者在343年的塞爾迪卡會議中提出，聖子如果有其本原（ἀρχή），就不可能是絕對的，因此聖子也無本原，“他永久地、無本原地、無限地與父共同統治”（πάντοτε, ἀνάρχως, ἀτελευτήτως τοῦτον μετὰ πατρός βασιλεύειν）^②。

此種無本原論日後與三一論神學一道成為基督教神學的主流。其重要性在於：如果代表上帝救世之經濟的聖子並無本原，那麼上帝對這個世界的語言、行動、治理，本質上也無根據，或者說，處於“無政府狀態”。因此，按照阿甘本的分析，“資本主義繼承了基督論的這種無本原[或無政府]特點，將其世俗化並推向極致。……基督是無

^① Agamben, *Creazione e anarchia*, 121.

^② Manlio Simonetti, a cura di, *Il Cristo. Tesi teologiche e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, volume 2 (Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 2003, V edizione), 136; Agamben, *Creazione e anarchia*, 131; 亦參Agamben, *Il regno e la gloria*, 73-4.

本原[或無政府]的，歸根結底，這意味著現代西方的語言、實踐與經濟於存在中並無根據”^①。正是因為這種神學中的無根據狀態和治理中的無政府狀態，西方思想不斷強調意志與自由，這只不過說明曾經緊密聯繫在一起的存在與實踐，如今已分道揚鑣：

人的行動不再以存在為根據：因此它是自由的，也
就是說，被判定為偶然與隨機。^②

古人的命運和必然，今人的機緣與偶然，與阿甘本所言的“無政府狀態”，殊途同歸。在社會性層次，基督教、資本主義連同在最近的全球健康危機中也被阿甘本稱為宗教的“醫學”（為“科學”教一支派）^③，已觸到新宗教“安那其”的實底；而在個體心靈一層，阿甘本連同柏拉圖、盧克拉修、德勒茲等渡冥河者，又如何直面必然的僭政與偶然的恐懼？“的確，偶然在人間萬事中自有其地位，但以偶然解釋人類歷史沒有任何意義”^④，阿甘本這樣說。雲的幻變雖美，卻並非靈魂所要選擇的生活。“輕易從容”，或許能化解權力的分隔作用；但對於令人戰慄的偶然（*casus tremendus*），只能報以明辨審思——真正的“*religio*”。

《理想國》第一詞為“我下去”（*κατέβην*, 327a1），蘇格拉底像一顆原子，在偶然的偏斜中墜入了對話。如若宗教的反義詞果真是勒忒或阿梅勒斯河所象徵的“輕易、疏忽”，則艾爾神話尾聲

^① Agamben, *Creazione e anarchia*, 131.

^② Ibid., 132.

^③ 2020年5月2日，阿甘本設於Quodlibet的專欄刊出了《作為宗教的醫學》一文，回應當前的新型冠狀病毒病全球大流行。這篇“應景之作”其實仍是對《作為宗教的資本主義》一文的仿寫。參見：<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>, 2020年9月30日訪問。

^④ 出自阿甘本2020年7月10日在Quodlibet所設專欄上發表的《兩個不名譽的詞語》（*Due vocaboli infami*）一文。<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-due-vocaboli-infami>, 2020年9月30日訪問。

（也是整篇對話的最後）所云“平安渡過勒忒河而靈魂不受染污”（621c1），彷彿也提示出一種宗教性的形式—生命。對話行將終結時，蘇格拉底告誡格勞孔，也像在告誡每一位讀者：“永遠走向上的路”（621c4-5），並祝願“我們在此際、也在上述的千年旅程中交好運”（621d2-3）。在偶然生活的宗教實踐中，靈魂用益著生命。

“祝我們好運”（εὖ πράττωμεν），不失為一句恰到好處的告別語（farewell）。

參考文獻[Bibliography]

西文文獻[Works in Western Languages]

- Agamben, Giorgio. *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- _____. *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura*. Bari: Laterza, 2010.
- _____. *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*. Bari: Neri Pozza, 2018.
- _____. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- _____. *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza: Neri Pozza, 2007.
- _____. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- _____. *La potenza del pensiero*. Saggi e conferenza. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- _____. *L'avventura*. Roma: Nottetempo, 2016.
- _____. *L'uso dei corpi*. Bari: Neri Pozza, 2014.
- _____. *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996.
- _____. *Opus Dei. Archeologia dell'ufficio*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.
- _____. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005.
- _____. *Pulcinella ovvero il Divertimento per li ragazzi*. Roma: Nottetempo, 2016.
- _____. *Signatura rerum. Sul Metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.
- Augustine of Hippo. *The City of God*, Books 8-16. Translated by Gerald G. Walsh and Grace Monahan. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2008.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*, Band 6, hrsgb. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Burnet, John. *Platonis opera*, Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1962.
- Caro, Tito Lucrezio. *De rerum natura*. A cura di Armando Fellin. Turin: UTET, 2013.
- Cicerone, M. Tullio. *Opere politiche e filosofiche*, Vol. 3. A cura di Domenico Lassandro e Giuseppe Micunco. Turin: UTET, 2007.
- Deleuze, Gilles & Félix Guattari. *Qu'est-ce que la philosophie?*. Paris: Minuit, 2005.
- Dumézil, Georges. *Mitra-Varuna: An Essay on Two Representations of In-do-European Sovereignty*. New York: Zone Books, 1988.
- Gellio, Aulo. *Le notti attiche*. Traduzione e note di Luigi Rusca. Milan: Rizzoli, 1968.
- Isidore of Seville. *The Etymologies*. Translated by Stephen A. Barney, W. J. Lewis, et al.

Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Kérenyi, Karl. *La religión Antigua*. Translated by Adan Kovacsis Mario León. Barcelona: Herder, 2012.

Plutarch. *Moralia*, Vol. IV. Translated by Frank Cole Babbitt. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.

Simonetti, Manlio, a cura di. *Il Cristo. Tesi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, volume 2. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 2003.

Teodosio, Macrobio. *I Saturnali*. A cura di Nino Marinone. Turin: UTET, 1967.

Theophrastus. *Characters*. Edited and translated by James Diggle. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

中文文獻[Works in Chinese]

埃米爾·涂爾干：《宗教生活的基本形式》，渠敬東、汲喆譯，上海：上海人民出版社，2006年。[Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Translated by QU Jingdong and JI Zhe. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2006.]

吉奧喬·阿甘本：《普爾奇內拉——或獻給孩童的嬉遊曲》，尉光吉譯，重慶：西南師範大學出版社，2018年。[Agamben, Giorgio. *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*. Translated by WEI Guangji. Chongqing: Southwest Normal University Press, 2018.]

魯道夫·奧托：《論“神聖”》，成窮、周邦憲譯，成都：四川人民出版社，2003年。[Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy*. Translated by CHENG Qiong and ZHOU Bangxian. Chengdu: People's Publishing House, 2003.]

吳冠軍：《阿甘本論神聖與褻瀆》，《國外理論動態》，2014年第3期，第44-53頁。[WU Guanjun. "Giorgio Agamben on the Sacred and the Profane." *Foreign Theoretical Trends*, no.3(2014):44-53.]

趙倞：《阿甘本的神人之際》，《中國比較文學》，2015年第4期，第52-69頁。[ZHAO Jing. "On the Limits of the Human and the Divine in Giorgio Agamben." *Chinese Comparative Literature*, no.4(2015):52-69.]