

貧困政治和生命規範

——阿甘本對中世紀“生命治理術”的譜系學重構

The Politics of Poverty and Norms of Life: On Giorgio Agamben's Genealogical Reconstruction of Medieval “Governmentality of Life”

姚雲帆

YAO Yunfan

作者簡介

姚雲帆，華東師範大學中文系副教授。

Introduction to the author

YAO Yunfan, Associate Professor, Department of Chinese Language and Literature,
Eastern China Normal University.

Email: yaoyunfan1234@163.com

Abstract

Drawing on Michel Foucault's bio-political paradigm, Giorgio Agamben used the concept of "bare life" to present the dilemma between the operation of modern sovereign power and individual life. With it he attempts to understand the double bind of life and political power through a form-material relationship. In *The Highest Poverty: The Monastic Rules and Form-of-Life*, Agamben seeks to overcome the dilemma by criticizing Michel Foucault's understanding of the "medieval discipline" of monastic ascetic practices. Foucault regards the monastic religious practices as a typical example of the exercise of priestly power, which led to the control of body through apathetic control of the monks' souls. By a detailed analysis of the concepts of habitus, meditatio and form-of-life in *The Highest Poverty*, the author argues that Agamben did not regard monastic rules as a regulative form shaped by leading priests, rather, that these rules were the means of substituting a common life for private or individual life. Unlike Foucault's critical posture of "de-formalization" of the medieval monastic disciplinary apparatus, Agamben reveals the positive dimensions of monastic life by finding in its operations a "de-materialization" of private life. This paper concludes that Agamben's operations opened a way to a possible "medieval communism" which would be a critical source for overcoming aporia in the bio-political paradigm.

Keywords: Bio-politics; Bare Life; Poverty; Regula; Common Life; Form-of-Life

一、擺脫赤裸生命概念的困局

意大利思想家阿甘本（Giorgio Agamben）的政治哲學思想引起了國內外思想界的較大反響。這些反響中值得重視的一種意見是：阿甘本很好地揭示了西方現代政治秩序的內在悖論，卻未提出有效的解決方案。這一悖論集中體現在“赤裸生命（Bare Life）”這一概念的內在困境之中。一方面，赤裸生命及其表徵者“神聖人”（*homo sacer*）成為現代國家主權權力排斥和消滅的對象；另一方面，被剝離了一切外在形式規定性的赤裸生命是現代國家治理體系的最高目標和正當性基礎。在這一情形下，一切基於生命權利的反抗必然有可能成為主權權力強化其暴力的目標。在“神聖人”系列尚未完成時，學界通常認為，阿甘本藉助本雅明的經典政治神學文獻《暴力批判》（*Zur Kritik der Gewalt*）中的“神聖暴力”（*der Heilige Gewalt*）來解決這一困局，即通過現代主權權力懸置反抗過程中對任何特定權利的訴求，使得訴諸例外狀態對赤裸生命進行摧毀的機制也被懸置和破壞。^①但這一方案具有強烈的不可操作性，相當於“神學式”的烏託邦訴求。在《至高的貧困》（*The Highest Poverty*）出版後，這一看法似乎有改變。雖然《至高的貧困》沒有“神聖人”系列著作那麼深受關注，但也引起了關注資本主義批判和未來共同體可能性的學者的重視，如希利（Stephen Healy）在《氣候變化時代的聖方濟各》^②中談及此書對當代資本主義批判的價值，威爾基（Rob Wilkie）則將阿甘本的這部著作命名為“修院共產主義”，認為這一傾向批判了當代“後人類主義”的去人類中心論規範。^③但是，上述研究多直接重新評價阿甘本討論的

^① 參見Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* II, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 200; 202。

^② Stephen Healy, “Saint Francis in Climate-Changing Times: Form of Life, the Highest Poverty, and Postcapitalist Politics,” *Rethinking Marxism*, no.3(2016): 367-384.

^③ Rob Wilkie, “Giorgio Agamben’s ‘Cenobitic Communism’ and the Limits of Posthumanism,” *International Critical Thought*, no.1(2015): 42-51.

中世紀修院制度的當下意義，忽略了阿甘本論述此書時潛在的對話對象。阿甘本寫作《至高的貧困》意在重構福柯對現代權力機制的譜系學研究，因此，他的批判目標實際上是福柯的《規訓與懲罰》及其關於中世紀治理譜系的論述。只有理解了這一批判性的繼承關係，阿甘本《至高的貧困》的當下意義才能夠呈現得更為深入。

《至高的貧困》的首要目標就是反思福柯“規訓權力”。福柯認為，規訓產生於對懲罰權的替代。這一權力機制轉化的根本原因在於，以公開處刑為代表的現代懲罰權力往往激發了民眾暴力對抗律法的激進行為。為了避免這一激進行為，以規範化個體肉身和塑造“馴順的肉體”為目標的規訓權力逐步替代了以暴力刑法確立律法絕對權威的主權權力，塑造了現代社會的基本形態。由於《規訓與懲罰》特別成功，福柯論述“規訓”概念的另一面相被學界所忽視。福柯法蘭西學院系列講演錄出版後人們才發現，福柯的規訓權力並非消解主權權力，而是這一權力的增殖（multiplier），通過這種增殖，主權者所指定的規範轉化為每一個體所必須遵循的規範。通過矯正每個個體的身體行為，以規訓機制面目出現的權力運作方式將主權者指定的規範貫徹到全體成員的身體之中，以達到“全體和單一”同時規範化的結果。^① 因此，在以《安全、領土和人口》為代表的講演錄中，主權權力和規訓權力之間不再僅僅是相互對立的關係，而是一種互相促進的關係，主權權力所制定的規範成為規訓權力運作時所試圖實現的目標，而規訓權力則促進主權者控制效力的強化，並導致它主宰下的所有個體從身體到意識完全尊奉它制定的規範。福柯將這一主權權力和規訓權力的交互作用稱為“規範化”（la normation）過程。^②

這一規範化過程隱含了福柯對政治權力和政治主體關係的理解。在這一關係中，政治權力——無論是主權權力還是規訓權力，都是一

^① 參見Michel Foucault, *Dits et Ecrits, IV* (Paris: Galimard, 1994), 134-163。

^② Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-78)* (Paris: Galimard, 2004), 59。

種具有塑造能力的規範性形式，而政治主體則是這一形式加以鑄造和改變的質料。在進入政治領域之前，這些質料處於一種自由而未加局限的“質料”狀態。只有進入其中，這一狀態才得到了改變。但是，個體生活方式和行為邏輯的“質料”狀態既被動地成為政治權力加以運作和實施的前提，又成為溢出和反抗這一權力形式的重要力量。就規訓機制而言，個體既是規訓權力形式得以施加作用的質料前提，又是溢出這一形式的多餘“質料”。具體來說，規訓權力必須通過塑造每一個人馴順的肉體而發揮作用，但是，這一作用也激發了個體反抗這一權力的正當理由：“個性”“做自己”“捍衛個人的自由”等等。換句話說，在福柯的規訓學說中，“質料”狀態並不意味著個體（或群體）生命狀態的無形式性：並不存在某種阿甘本所謂的“赤裸生命”狀態，個人或群體的生活總有其形式，否則，權力就無需對這些生命進行改造和壓抑。

因此，在論述阿甘本對福柯的繼承關係中。我們並沒有意識到，至少在論述規訓權力這個層面，兩者對權力和生命的關係有著不同的理解。在《神聖人：主權權力與赤裸生命》（*Homo Sacer: Sovereignty Power and Bare Life*）中，阿甘本對“神聖人”概念的理解暗自形成了對福柯的挑戰。他試圖暗示，存在一種徹底無形式、具有完全被動性的生命狀態，而政治權力對它的利用不再是通過改造其形式、將其整合於自身的運作機制之中，而是剝離其身上的所有政治規範形式，將之轉化為一種去除了一切政治形式的生存狀態。這就是阿甘本所謂的“赤裸生命”。^①

值得分析的地方在於，阿甘本對赤裸生命的界定並未突破福柯在論述生命與政治關係時的基本立場，即阿甘本同樣把生命與政治規範的關係解釋為一種質料—形式關係。不同之處在於，阿甘本認為存在著一種被徹底剝奪了政治規範形式的“純粹質料”。這一質料本身就

^① 參見 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereignty Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University, 2001), 104。

是“赤裸生命”。面對赤裸生命的存在，政治權力不再試圖對其進行積極的規範化實踐，而是通過剝奪其生存條件來彰顯自己對所管轄成員的規制性力量。阿甘本在《神聖人：主權權力和赤裸生命》中對這一點做了詳細分析。但是，我們在此要強調的是，阿甘本對“赤裸生命”的設定與福柯對規訓權力和主權權力關係的論述有潛在的批判關係。在福柯那裡，政治權力對個體和集體權力的規範化過程同時也是一個主體化過程。^①在這一過程中，沒有被排除在政治規範之外的、作為“純粹質料”的生命存在，而且，只要成為規訓權力的對象就有可能轉化為反對規訓權力，乃至與之相輔相成的主權權力的主體。而在阿甘本那裡，存在一種外在於規訓權力、無法通過被動的形式改造而進行規範化的生命狀態。這些生命個體或群體被看作是任何社會組織的“廢物”，因而被一切政治共同體所排斥。

這一看法修正了福柯對規訓權力和主權權力關係的論述。福柯認為，規訓權力是主權權力在微觀層面的增殖和蔓延，兩者有著一種連續性。阿甘本並不否認福柯的論述，但他指出，由於福柯所描述的現代規訓權力無法把所有個體的生存特質規範化為社會規範的對象和主體（同時也是反抗這一社會規範的主體），主權權力在排斥那些無法被“主體化”的人類存在時，呈現出一種超越規訓權力限度的能力：一種徹底剝除人類個體或群體一切政治規範形式的的能力。這一能力就是製造“神聖人”並毀滅之的權力。《神聖人》中對集中營律法的描述淋漓盡致地展示了主權權力這一消解政治形式並屠殺之的能力。

接下來我們要分析的問題是，既然阿甘本認為主權權力具有剝奪個體和群體一切政治規範性形式的的能力，那麼，重新恢復這些被剝奪形式的的能力是否存在呢？阿甘本在《至高的貧困》中給出了自己的答案。他認為，從譜系學源頭上重新梳理規訓權力的起源和演化方式並重新發現規訓權力形式的積極性將有助於人們從積極方面思考政治形

^① 參見Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-78)*, 187-188.

式和個體生命之間的關係。這一譜系學集中體現在他對中世紀規訓權力的重新解釋之中。

二、修院中的牧者權力：福柯對“中世紀規訓”的闡釋

福柯早已經發現了中世紀社會中蘊含著現代規訓權力的起源，並把這一源頭定位在修院制度之中。在《安全、領土與人口》中，他指出：

如果我們把修院生活看作一種徹底規訓的典範，而修院主義由此成為規訓的典範性開端，那麼，修士從早到晚所做的事情完全被人所規制，唯一未被規定的事情，就是甚麼不能說，甚麼不能做。^①

從這段例證中我們至少能發現如下信息：首先，福柯將修院生活看作典範性的規訓形式；其次，他把修院中的生活（la vie/life）看作一種被規訓了的生命。換言之，在福柯看來，中世紀的修會體系不僅是現代規訓權力的先驅，而且其個體或群體的生活狀態與之有著密切的關係。福柯隨後指出，這種以修院制度為中心的規訓權力呈現為一種牧者權力。從觀念史的角度看，“牧者”（Pastor）本意為牧羊人，這一概念的政治—管理學用法來自於東方宗教和社會，後來輾轉進入希羅思想之中，最終成為基督教教會權力的主要組成部分。在古希臘社會中，作為政治技術的“牧者”技術與以“織布”為象徵的立法技術相對立。立法技術強調通過制定普遍法律規範來規制所有共同體成員的行為方式和生活方式。而“牧者”技術則從關心共同體中每一個個體的行為和生活方式出發，將任何一個成員的生活福利都統攝在共同體管理者的視野之中，達到有效管理政治組織的結果。具體而言，

^① Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France(1977-78)*, 48.

福柯認為，以“牧者”為隱喻的權力機制和相伴的管理權力在一開始包含了一種“善意”，這一善意體現在如下方面：首先，“牧者”必須同時關心共同體全體成員的生命福利和每一個成員的福利，因為，前者在理論上是後者的總和；其次，為了保障每個成員的生活幸福，作為“牧者”的管理者就必須針對每個成員的行為和生活方式制定符合其生命幸福和利益的行為規範，而不是用單一的規範對每個成員進行“一刀切”式的管理。最後，如果有外來力量威脅到整個共同體，作為領導者的“牧者”必須犧牲共同體部分成員的生命來保障全體成員的生命福利，其中首當其衝的就是領導者自身的生命。

表面上看，牧者權力是一個很有誘惑力的“好”權力，它的目標就是保護共同體全體成員的生命安全和幸福。實際上，按照福柯的論述，這一權力結合了現代主權權力和規訓權力的基本關切：即同時關心共同體中單一個體和全體成員是否能被權力的規範化形式所轉化。福柯認為，在中世紀修院制度臻於完善之後，牧者權力逐步成為修院的主導權力。在實施過程中，這一權力又產生了一系列全新的變化：首先，牧者權力轉化為一種由單一的領導者主導、深入修院每一個個體的權力；其次，通過引導個體“不動心”（*apatheia*）狀態並控制個體的精神狀態來控制他們的身體；最後，權力的作用過程沒有終點和完結，導致牧者權力對每一個修士的無限應用。^①

福柯還進一步解釋了三點：首先，在公元四世紀修會制度興起開始，修道院就形成了一人統領和規制修院所有修士的制度，但是，修院領導者並不以特定的律法來規範所有修士的行為，而是以自身為榜樣引導每一個修士的行為。修道院院長能夠以這種方式管理修院是因為基督教牧者權力的來源並非特定的律法和規範，而是來源於上帝的意志。福柯指出，在基督教牧者權力模式中：“服從被看作一種被高

^① 參見Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France(1977-78)*, 178-182.

度評價，並具有完整一貫性的行為，它自身具有根本性的存在理由。就此而言，我可以認為……基督教不是一種律法宗教；這是一種來源於上帝意志的宗教，一種上帝根據針對每一個人施加各種不同意志的宗教。”^① 正因為基督教不再以法律規範作為規制信徒的普遍標準，而是以上帝對每一個信徒的特殊意志來顯現自己的獨特效能，修院中的牧者權力就體現為院長對基督教上帝意志的一種模仿和傳達。作為基督教修會的領導者，修院長老在實施牧者權力時也必須以自己的獨特方式，針對每一個修士的修行問題，將上帝的意志傳導到每個人身上。因此，只有當每一個修士在任何特定處境中絕對服從修院院長個人的意志時，牧者權力的效能才能在嚴格意義上體現出來。福柯特別強調，這種服從並非因為院長是上帝律法的人格化形式，而是因為院長是上帝意志在具體處境中的傳遞中介。他指出，修士與院長的權力關係是“個體對個體的服從關係。是一種嚴格的個體間關係，這一關係體現了作為引導者的個體和被引導者的個體之間的相互關聯，它並不僅僅是一種前提條件，而是基督教式服從的要義本身”。^②

福柯還指出，在修院中的牧師權力主宰下，修士對院長這一領導者的服從不僅體現在服從宗教教義和教規上，而且體現為日常生活方方面面的服從。這是因為，既然修院領導者是上帝意志的代表，他對全體成員的規制和管理就是模仿了上帝對全體臣民方方面面的管制，而不僅僅是對他們是否遵守基督教教規的約定。而且，通過對修士生活各種細節的管制和規約，院長在貫徹上帝意志的同時，也實現了上帝的善意——按照可以被救贖的標準，改變每一個修士的生命狀態，從而讓他們獲得死後上天堂的至高幸福。為此，每位修士首先在精神上必須做到“不動心（*apathe*）”。“不動心”原來是古代斯多

^① 參見Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France(1977-78)*, 178。

^② *Ibid.*, 178。

葛哲學的一個重要概念，是偉大的哲學家通過精神修煉能達到的最高狀態，即哲學家們在面對外在環境變化和精神與肉體痛苦時可以依靠“不動心”和自己的意志選擇善好的生活方式。但是，福柯認為，“不動心”的含義在基督教興起之後發生了變化。首先，基督教的“不動心”不再指一種自由意志所激發的主動狀態，而是體現為一種絕對的被動性。基督徒不再通過自由意志主動決定自己的生活方式，而是徹底放棄自由意志，放棄自己的情緒變化和好惡傾向，讓上帝的意志通過他人主宰自己的行為。不僅如此，由於上帝的意志無所不在、貫徹始終，基督教的不動心是一個不斷持續、貫徹基督徒一生的狀態；而斯多葛派的不動心狀態只有在受到外部因緣的激發後才會顯現出來，當外部因緣結束之後，這種不動心狀態也就結束。^①

在中世紀修院中，修士的不動心狀態成為修院領導者實施牧者權力所依賴的心態結構。作為上帝意志在修院中的代表，院長可以無限干預修士日常生活的方方面面，而這些干預最終確保了每一個修士能得到上帝的眷顧，獲得靈魂的救贖。與此同時，這種無限干預導致修院領導者以“靈魂拯救”為借口不斷干預每一個修士個體，最終將全體修士納入到修院整齊劃一的規範中來。從福柯中世紀修院中牧者權力的描述中，我們看到了現代主權權力和規訓權力的整合形態。一方面，牧者權力以規訓權力的面目出現，不斷干預每一個修士的日常行為規範，這顯然是現代規訓權力的中世紀先驅；另一方面，修院領導彷彿是修院中的主權者，每一個修士的行為規範如何矯正、需要何等強度的矯正完全依賴他的裁斷，這種裁斷讓生活狀態並不不同的修士成為一個整體。

因此，福柯認為，中世紀修院的牧者權力整合了現代主權權力和規訓權力的特點，成為兩者在譜系學上的“先驅”。但是，牧者權力和後兩種現代權利機制也有著非常大的差異。首先，這種牧者權力並

^① Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France(1977-78)*, 178.

不通過某種固定的法則表徵出來，也不以這種法則作為自身成功實施與否的標準；而在規訓權力和主權權力中，規範的制定是判斷權力實施效能的前提。牧者權力以實施上帝對一切人生命的拯救為目標，在這種“良善”目標的指引下，權力的實施必須根據特定對象的處境而改變，無法以某種整齊劃一的規範為標準。其次，與現代權力機制不同，牧者權力以改變特定對象的“靈魂”或“精神”狀態為起點，最終止於控制和引導對象的行為；而現代主權權力和牧者權力則以肉體的規制和改造為基礎，最終導致人“意識”和“精神”的改變。因此，某種程度上，現代權力機制是牧者權力的一種倒置，但是，這種倒置並不影響兩者在結果上的一致性：它們把個體的生命整合到一個共同體之中。

在這一整合過程中，牧者權力和現代規訓權力在作用領域和方式上的關聯性值得關注。上述兩種權力都以個體的生命作為其基礎的作用領域。個體生命是中世紀修院中的牧者權力作用的基本對象，其最終的效力也必須通過塑造來改變每一個個體的生命狀態。同樣，規訓權力也以塑造和規訓個體為基礎，最終通過肉體的順服轉化其生命形式和生存狀態。儘管存在著出發點是精神還是肉體的區別，這兩種權力都試圖利用特定的共同體機制來整合單一的生命，而且，這些共同體不僅作為一種整體而存在，還賦予被動的個體生命以單一的形式。某種程度上，我們可以說，牧者權力和規訓權力與其中每一個個體的關係是一種形式—質料關係。

當然，如果細加分析，在福柯的論述中，修院中的牧者權力在微觀層面上並未賦予單個修士的生命以特定的規範性形式，這與規訓機制用於塑造個人的規範化（Normalization）形式有所不同。但是，牧者權力以“上帝的絕對意志”為名義，將來世得救轉化為每一個修士必須服從的絕對目標和命令，從而讓共修形式（Cenobite Form）變成整合處於不動心狀態的修士共享的形式。由此可見，無論是中世紀修院中的牧者權力還是現代規訓權力都包含了類似的形式—內容關係，

而且共同體形式所渴望整合的生命內容（無論是完全服從的不動心的靈魂，還是被嚴格規訓的馴順肉體）都處於絕對的被動狀態，並沒有真正的主動性。

如此分析，我們似乎能把握福柯學說中中世紀牧者權力和現代規訓權力的某種關係。福柯既把修院中的牧者權力看作一種規訓權力，又呈現出它和現代規訓權力在形式和效能上的相似性。我們有理由得出這樣謹慎的推斷：福柯將牧者權力的規訓特質看作現代規訓權力在譜系學上的某種先行存在，而在經歷了現代世俗化運動之後，牧者權力部分地被規訓權力所替代。這也就是福柯對“中世紀規訓”問題的某種闡釋。

福柯的闡釋激發了阿甘本《論至高的貧困》的寫作，因為阿甘本看到了其中的不足：“儘管福柯提及了修院體制的先驅作用，人們卻從未意識到，十五個世紀前，出於宗教和道德目標，修院體制已經通過共修制度，對僧人的生存進行時段分割。”^①阿甘本的這段含蓄批評不僅指出福柯對“中世紀規訓問題”的忽視，而且暗示了他和福柯思考方向的分歧。他似乎認為，“宗教和道德目標”，或者說含有“宗教和道德目標的”權力，而不是福柯所謂的牧者權力，才是中世紀規訓體制真正的主宰者。

三、“中世紀規訓”與共同生活：阿甘本的福柯批判

阿甘本對福柯的批評始於他對文藝復興人文主義者拉伯雷的著作《巨人傳》的一次引述。^②在《巨人傳》中，巨人國王高康大的謀士，教士巴汝奇倡議國王建立一座全新的修道院。而這一修道院的第一條規定就是：所有人都按照自己的“良知”（Bon Sens）和“理智”（Entendement）來安排自己一天的工作，而不是按照傳統修道

^① Giorgio Agamben, *The Highest Poverty: Rules and Form-of-Life*, 19.

^② *Ibid.*, 6.

院的方式，依靠太陽的自然起落和鐘聲所劃定的時刻來規劃自己的時間。

這一場景從反面揭示了中世紀修院制度的特點：首先，在修院生活的修士所做的是“工作”（work），而非隨便的行動；其次，這一工作通過時間的切分被規劃。由此可見，中世紀修士彷彿是現代工人的翻版，他們日出而作、日落而息，為完成某種產品而奔忙，唯一與現代工人不同之處在於他們並不生產某種物質產品，而是通過這種專心的工作，鋪就升上天國的道路。

乍看起來，現代工廠的規訓機制似乎是中世紀修道院體制的某種“世俗化”形式。但是，阿甘本指出，兩種體制之間並不能直接建立這一傳承關係。表面上，拉伯雷的“新修道院”想像全面背離了中世紀修院體制的一切清規戒律；實際上這一新修道院從反面上符合了中世紀修道院設立的根本主旨，而中世紀修院設立的根本目標恰恰又與巴汝奇締造新修道院的主旨相同：

（新修道院的）這一簡化的規則形式卻並非拉伯雷的發明，而可以回溯到第一位設立修院清規的作者，甚至可以追溯到奧古斯丁，後者在《約翰一書評註》（7.4.8）中將基督徒生命的要義總結為一個真正的高康大式表達：
“因愛而做你想做之事”（*dilige et quod vis fac*）。^①

顯然，在阿甘本看來，儘管現實中的修道院和拉伯雷虛構的“新修道院”在規範形式上完全對立，但是，它們都遵循了同一個原則而設立，即必須做每一個修士願意做的事情，而做這件事情的動力在於修士的愛。顯然，在一心侍奉上帝的中世紀修士心目中，這一愛在本質上就是“上帝之愛”（*Thélème*）：一種上帝為了全人類幸福而拯救人的

^① Giogio Agamben, *The Highest Poverty: Rules and Form-of-Life* (Stanford: Stanford University Press, 2013), 7.

愛，卻又通過修行人士對上帝的敬愛體現出來。很巧的是，拉伯雷虛構的新修道院名字恰恰是“上帝之愛”修道院。

因此，這一虛構的反諷形式揭示了中世紀修院制度不同於福柯描述的某種面向。在阿甘本看來，如果“上帝之愛”必須化身為修行者主動對上帝的敬愛，即內化為“你想做之事”；那麼，這種敬愛就不可能是一種以“不動心”為主導的精神狀態，而應該是一種修行者主動的投入。在這一原則的主導下，修院體系和後世規訓機制在表面上的相似就必須通過另一種方式得到理解。阿甘本指出，這另一種方式體現為修行者和修院清規（Regula）的制定者直接把修士的生命看作規範本身：“通過將自身毫無遺漏的等同於規範，公共生命（Common Life）拋棄和褪卻了自身”。^①

這說明中世紀修院體制有著既不同於福柯所謂的牧者權力，又不同於現代規訓權力的一面。首先，修院體制為每一個修行者制定規範，但是，和規訓權力不同，這一規範並不依靠權力對個人身體的不斷規制和壓抑獲得，而是依靠修士個人主動選擇和修行實踐才能產生效果。其次，修院體制將規範等同於公共生命，意味著修會首腦或修院領袖並不能單獨代表上帝的意志，只有讓所有修士願行之事相一致，單獨個體的生命才能整合為公共的生命。最後，也是最重要的一點在於，當公共生命將修院清規看作自身生命本身時，每一個修士的生命不再作為被形式規範所整合的質料，而成為了這一整合過程中的障礙，從而被修院體制所剔除和拋棄。^②

這一點充分體現在阿甘本對修士修行過程的分析上。阿甘本認為，中世紀修會用“習性”（Habitus）一詞來描述修士的修行過程。按照阿甘本的考證，“Habitus”在拉丁語的本意中特指人的衣服和裝飾，不僅可以裝扮，還遮掩和消抹人赤裸的肉身狀態，進而改造人的整個生命形

^① Girogio Agamben, *The Highest Poverty: Rules and Form-of-Life* (Stanford: Stanford University Press, 2013), 7.

^② Ibid. 7.

式。^① 正如古代中國人特別強調“正衣冠”對個人和團體生活狀態的作用一樣，古羅馬人同樣認為，選擇甚麼樣的慣常穿戴，即是選擇甚麼樣的“習性”。為此阿甘本引用了西塞羅和昆體良（Quintilian）來證明在古羅馬人的觀念中，習性具有一種形式規範的特質，而且，這種形式規範已經具有排斥和抹殺作為質料的肉身生命的影響。^②

但中世紀的修會制度中的習性概念出現了變化，如中世紀修會制度的奠基人卡西安（Cassian, 360-435）認為，習性是生命的道德形式，不以改造肉身為目標，而是直接以替代肉身為目標。在卡西安的描述中，習性仍然特指一種特定的衣著，即修士的道服。但是，道服上的一切標誌指向了某種整齊劃一並完全否定了個人自然生命差異的共同生命。以修士服上的束帶為例。束帶是軍人服裝的標準配置，且修士亦非戰士，但是當所有修士佩上規格一致的束帶之後，其個人的肉身狀態和行為特徵就被這衣服所遮掩和抹殺；不僅如此，同樣規格的束帶還把修士的生命狀態指向了同一個精神領域：他們的生活都處於整齊劃一的精神狀態——都已成為消除了個性和面目的上帝的士兵。^③

因此，在修院制度中，習性似乎不再成為規範生命質料的外在形式，而是具有排斥任何特殊生命質料的特色。隨著天主教的發展，這種排斥傾向也愈加明顯。在天主教領導階層的眼中，如果修道院對修士習性的培養越接近清規本身的形態，那麼，這些習性便不再是對修士生命的約束，而是對修士所擁有的公共生命本身。阿甘本引用了公元428年教宗致羅馬—高盧教會的信件來證明這一點。教宗塞列斯汀一世（Celestine I）在信中指出，主教和信眾的差別“不在於修服，而在於教義；不在於習性，而在於皈依；不在於莊嚴，而在於心之純淨”^④。阿甘本認為，這封信體現了依靠垂直管理和教宗極權的羅馬

^① Giorgio Agamben, *The Highest Poverty: Rules and Form-of-Life*, 13.

^② Ibid., 14.

^③ Ibid.

^④ Ibid., 17.

天主教領導層對修院制度的恐懼和反抗，通過突出主教不通過整一服飾和習性規制，而依靠單一的至上權力凸顯自身優越性，抵抗日益佔據優勢的修院主義思潮的努力。顯然，這一解讀暗示，修院清規主導下的習性規訓不再是如福柯所認為的那樣，是從宗教領袖出發，自上而下，通過靈魂限制肉身的權力機制，而是由修士群體通過自下而上的方式，依靠衣裝和行為等外在媒介將個體生命徹底轉化為形式規範的主動行為。

此時，“習性”概念的實體性維度逐步消失，它不再指掩蓋和消抹修士肉身生命的具體衣物和裝飾，而是轉化為對其生命全面塑造的某種“中世紀規訓機制”。換句話說，習性不再是修士身上具體的修服，而成為籠罩其日常生活中每一行為和每一時刻的抽象“修服”。通過對習性的修煉，祛除個人生命中的個性和肉身性，將自身每一刻的行為等同於修院清規，最終走向規範和公共生命的合一。

在阿甘本看來，修院通過兩種方式修煉習性。第一是修院按照日出日落將時間分成細緻和均等的部分，並對每一部分的行為和任務做出規定，要求每個修士遵守。修士通過遵守作息不斷放棄自身身體的特殊欲求和思想個性，被轉化為整齊劃一、面目相似的上帝臣僕。表面上看，這種名為“日課清規”（Horloge）的修行軌儀似乎很像現代的規訓體制。實際上，相對於現代規訓體制，這一時間規制並不以生產馴順的肉體為目標，而是以消抹生命個性、全面皈依上帝的“公共生命”為目標。為了達到這一目標，修士清規雖然也給修士安排一定體力勞動，但是，大多數時間修士們的工作都是祈禱和讀經。即便在從事體力勞動和其它日常事務中，修院也要求修士按時祈禱。修士自身的生命在祈禱中消退了，伴隨著對時間的規制，基督自身的生命通過祈禱成為所有修士所共同分享的生命。^① 第二種方式為“默讀”（Lectio）和“沉思”（Meditatio），即修士們在按時進行整齊劃一

^① Giogio Agamben, *The Highest Poverty: Rules and Form-of-Life*, 22.

的勞作和祈禱之餘要時刻閱讀修會文獻、祈禱文和《聖經》。在西方古代社會中，閱讀是一種公開的儀式，是對口傳記憶的某種補充，幾乎不存在“默讀”行為。但默讀是基督教修院中重要的修行和學習方式，而且這一行為並非一種單純的閱讀和記憶，而是內化修院清規和基督教教義並進而全面替代個人日常生活方式的過程。這種內化過程首先始於自我內化日常生活時間的分割。^①

因此，阿甘本認為，中世紀修院修士的自我規訓與福柯對現代規訓過程的描繪不同，修士們並不主要依靠他人的監督和凝視和對這種凝視的自我內化來完成自我規訓。此外，這種規訓通過一種聽覺機制（鐘聲），而不是一種視覺機制來把握自己日常行為的條規和次序。在陰雨天或沒有鐘聲時，修士們可憑藉對過去時間條塊分配的記憶來安排自己的祈禱和生活。這時，本來外在於修士的生命，依靠衣服、聲音和規範條框等可見標誌安排的規範，已被轉化為人依靠自身精神和意識進行記憶和算計的思想活動，而這一思想活動又直接改造了人的生命形式。這時，修士們的日常生活就進入了“規範同於生命”（*Vita Vel Regula*）的狀態，他們個人肉身和靈魂組成的生命被祛除，一種“形式—生命”（*Forma Vivendi*）代替這一生命狀態，成為公共生命的組成部分。阿甘本指出，這種生命不再是“與特定行為或事件相關的規範，而是與個體完整的生存，即與他的‘形式-生命’相關的規範，它不能被輕易地被認定為律法，正如整個以一種規則形式為基礎的生命也不再是真正的生命”^②。

因此，通過默記和內化自然時間規劃，修士的自然生命被形式—生命所替代；而時時默讀修院清規及基督教經典加劇和深入了這種內化。換言之，通過在踐行修院清規的過程中同時默讀這些規則，修士不再僅僅在行為上遵循這些規範，而且將這些規範看作自己的精神生活本身。如此，實踐清規和閱讀清規的過程變成了同一過程。在這一

^① Giorgio Agamben, *The Highest Poverty: Rules and Form-of-Life*, 24.

^② *Ibid.*, 26.

過程中，作為修士日常生活規範的修院清規，不再僅僅起到規範修士私人生活方式的作用，而是直接替代了修士的日常生活，等同於修士的內在生命本身。修院的規範不再具有單純的提醒和規制功能，而是具有刻錄和改造功能。通過將規則“寫進”修道者的精神生命之中，修院清規不再只是公共生命的形式，而成為公共生命本身。阿甘本指出，修士日常生活中的個性正是通過內化時間和清規而被消抹。他們的外在生命不僅被時間的條塊分割所規訓，而內在生命——即所謂的“靈魂”或“精神”，已被轉化為對規範的記憶和沉思。

為此，阿甘本認為外在習性和內在生命的形式化是現代西方哲學基本觀念的先驅。他認為，修院制度中條塊化的時空經驗先於康德哲學中的先驗感性形式，成為了人們感知世界的形式框架：

在康德之前，按時刻衡量生活（*perpensatio horarum*）和沉思（*meditatio*）已經成為內感官的形式：這一形式與按照時間順序對每一外在行動進行規制相呼應，並成為點狀化的內在話語。^①

如果與福柯對現代規訓權力的描述對勘，這種形式框架雖然也是一種對外在規範的內化，卻喪失了以全景監獄為代表的“他者監視”這一導致規訓權力得以有效內外的形式要素。修士們主動將規則內化為自身的感知形式本身，最終導致自身對自然世界感知方式的改變。^②

總而言之，阿甘本對中世紀修院制度的論述對福柯的相關論點形成了如下挑戰：首先，促進中世紀規訓體制的權力並非來自單一中心並針對每一個個體的牧者權力，而是來自針對這一牧者權力並以塑造全體修士整齊劃一的習性為基礎的修院清規；其次，修院清規並不是一種規制修士日常生命質料的外在形式，而是直接替代這一質料、將

^① Giorgio Agamben, *The Highest Poverty: Rules and Form-of-Life*, 20.

^② *Ibid.*, 22.

每一個修士生命質料中的一切個性抹殺並將其轉化為“形式—生命”的規範；最後，這一規範的落實不需要牧者權力或現代規訓機制所包含的外在強制，而是依賴修行者主動的內化和自我改造。

因此，阿甘本認為，“中世紀規訓”並非如福柯所言是牧者權力在修院體系中的消極後果，而是包含著一種積極價值。這一“規訓”不再是現代規訓權力和主權權力在譜系學上的源頭，而是包含了反抗西方現代權力機制的某種可能性。

四、反牧者權力和中世紀共產主義： 阿甘本論去質料的公共生命

阿甘本提及的這種反抗主要體現在對“公共生命”（common life）概念的重新解釋上。顯然，“公共生命”這一概念對應“赤裸生命”而來。阿甘本指出在《神聖人》一書中，政治共同體以一種“排斥性的包含”（exclusive inclusion）的方式，剝奪個體或群體的生命權利，使之成為赤裸生命。^① 而人們的生命權利，體現為加諸其生物性存在之上的生命形式。阿甘本將政治規範和生命的關係看作一種質料—形式關係，並由此認為“赤裸生命”是一種去質料的形式，主權權力是通過褫奪生命形式才能將絕對的暴力加諸於生命質料之上。

顯然，福柯對中世紀牧者權力和現代規訓權力的論述也包含著一種以“質料—形式”關係為主要原則的生命觀。牧者權力施加於普通修士的作用被理解為權力形式對個體生命質料的改造，而規訓權力對馴順肉體的塑造同樣也遵循這一邏輯，被理解為權力形式對肉身生命質料的改造。在這一關係的透視下，權力形式，或者說，形式化的權力機制是外在宰制關係的源頭。而肉身對權力關係的反抗，就體現為質料對形式的反抗。福柯對西方宗教改革時期反對牧者權力“引導”

^① Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereignty Power and Bare Life*, 21.

(conduite)關係的論述中，描述了“自鞭派”等“反引導”行為通過肉身改造來反對牧者權力規訓的努力。^①而他在《規訓與懲罰》中強調肉身對規訓權力的抵制也包含了類似的邏輯。但是，阿甘本則進一步指出，擺脫了規訓形式的生命質料反而進一步以否定的方式成為主權形式宰制下的質料。

因此，阿甘本的“赤裸生命”概念揭示了福柯權力學說的困境。依靠形式—質料關係把握權力和生命的關係必然導致生命質料對權力形式的反抗，讓權力進一步成為生命質料的形式。在《例外狀態》中，阿甘本依靠“赤裸生命”懸置主權權力，仍然在試圖通過“去形式”的方式進一步擺脫權力形式加諸生命質料的桎梏。但是，正如阿甘本對亞里士多德“潛能”學說的評述所論，質料在否定形式桎梏的同時，必然會引發自身潛能在另一種形式中的實現，最終會導致潛能和實現、內容和形式變得不可區分。^②這讓他從另一角度重思福柯的權力批判。

為此，阿甘本追溯了福柯現代權力機制批評的譜系學源頭——中世紀規訓權力，提出了與“去形式”批判完全不同的思想策略。通過消解個體生命質料把那個讓生命轉化為整齊劃一的“形式—生命”，中世紀修院中的“規訓體制”顯示出完全不同於牧者權力的特質：它不再趨向於修院領袖的單一權威，而轉化為某種只有形式、沒有質料的“公共生命”，從而批判性地超越了現代西方權力體制和其中世紀源頭。

這種公共生命體現在中世紀修會制度的兩個方面。首先，中世紀修會的規範體制表面上像極了現代規訓機制，但是，中世紀修院和現代規訓權力對於違規者的懲罰以及對這一懲罰的解釋機制完全不同。在中世紀修院的管理者們看來，對違規者的嚴重懲罰是隔絕他和公共

^① Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-78)*, 204-205.

^② 參見Giorgio Agamben, *Potentiality* (Stanford: Stanford University Press, 1999), 177-178.

生命的聯繫，這種隔絕體現為絕罰出會和禁閉。上述兩種懲罰都導致違規者喪失了通過習性修煉獲得上帝滿意的善好生命形式的機會，並讓修士重新淪為自我隔絕的個體。其中，禁閉這一懲罰尤其耐人尋味，表面上看，這一懲罰和現代規訓體系中的典型空間監獄十分相似。但是，禁閉讓修行者進入不被任何人看到的幽暗空間來象徵其被上帝之光隔絕；與此同時，其餘修士也不再幫助和管理被幽閉者的修行，任其在幽暗中墮落。而現代規訓體系中，理想的監獄系統既是將每一個個體整合到規訓體制的有力手段，又是通過個體化過程有效規訓其日常生活一切行動的手段。在這一情形下，監禁不再意味著停止規訓，而意味著更有效、更完善的規訓。^①

阿甘本試圖通過比較懲罰手段揭示中世紀修會制度反牧者權力和規訓權力的一面，而他對中世紀修會（尤其是方濟各會）財產制度的分析則深入展示了中世紀修會體系更為“共產主義”的一面。方濟各會自創始人聖方濟各開始就開始讚揚“貧困”（Poverty）的積極價值：“貧困”並不是生活資料的匱乏狀態，而是主動選擇放棄佔有生活和生產資料。聖方濟各認為，按照基督教教義，只有上帝才擁有對世界萬物的絕對支配權，無論是世俗君主還是教會長老只能使用和管理財物，無權支配。此外，耶穌基督是聖子，是上帝在塵世的化身，應該具有世界萬物的主宰權（Dominum），但為了彰顯上帝擁有萬物的自然法則，耶穌基督不僅放棄佔有一切財富，最後把自己的生命也獻給了上帝拯救所有子民的事業。耶穌基督是放棄財產佔有、保持貧困的典範，所有修士必須像耶穌基督那樣，完全放棄佔有財產，減少對利益和物質產出的享受，只能為了生存和修行的需要而使用財物。^②

但是，對放棄財產佔有權，並不意味著修會成員放棄一切財產使用權。因為如果沒有對物的使用，所有的修會成員將無法實施修會要

^① Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereignty Power and Bare Life*, 10.

^② *Ibid.*, 123.

求他們遵守的規範，從而無法按照上帝的旨意和基督的榜樣，將自然的肉身生命轉化為作為規範的公共生命。在“使用”（Usu）和“佔有”（Propium）的張力下，方濟各修會形成了一種獨特的“共產主義”。^① 修士們為了遵守修會清規，獲得“形式—生命”並共享修會財物的使用權；與此同時，為了將這種“形式—生命”轉化為所有修士共有的“公共生命”，財產必須為修會和教會共有。^②

按照阿甘本的看法，這樣的“修會共產主義”既否定了特定個人或組織對生活資料和生產資料的壟斷和佔有，在根源上消除了個人特殊生命質料的存在基礎，又為“公共生命”存在的正當性提供了物質基礎和理論辯護。更重要的是，宣揚主動選擇“貧困”和財產公有的規範形式，不僅符合上帝擁有萬物所有權這一神聖法則，又以一種巧妙的方式懸置了基於自然權利概念的羅馬法學說。^③ 這種懸置讓現代個體生命權利和財產權利的關聯被切斷，直到現代法學體系中這一關聯才被重新恢復。這使得主權權力不能取消公共生命對修士肉身生命的形式化，後者內在於作為上帝塵世表徵的主權者內部，卻因為自身“去質料”的貧困化進程，獲得了某種超越世俗政治的力量。

阿甘本所設想的“中世紀共產主義”不符合（即便是廣義上的）馬克思主義對共產主義的設想。後者將生產力對生產關係的溢出看作生產關係經歷相應的辯證重組後達到共產主義的前提條件。因此，在共產主義社會，政治形式不再能限制生命質料的自由展開。這一點充分體現著《1844年經濟學哲學手稿》對“人本質力量的對象”化這一命題的論述中。從形式—質料角度看，這仍然是通過消解異化的形式桎梏，達到人的生命形式和質料的辯證統一，即實現自身的“類本質”這一目標。^④ 福

^① Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereignty Power and Bare Life*, 110.

^② Ibid., 130-131.

^③ Ibid., 135.

^④ 馬克思：《1844年經濟學哲學手稿》，劉丕坤譯，北京：人民出版社，2014，第207-215頁。[Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, trans. LIU Pikun (Beijing: People's Publishing House, 2014), 207-215.]

柯對現代權力中世紀源頭的考察雖然放棄了這種辯證關係，卻仍然潛在地具有“去形式化”的趨勢。阿甘本對福柯的批判，開拓出一條全新的邏輯：通過“去質料化”、對自身形式化和倫理化的衝動，能否讓人們主動選擇共產主義？這種“共產主義”能否重新激發人們對甚麼是生命本質、甚麼是生產資料佔有形式等問題的全新理解？如果進一步深思熟慮，我們仍然可以進一步追問：1) 如果拋開阿甘本論證的神學因素，歷史—宗教語境作為規範化形式，對“共產主義”概念的複數可能性（有沒有非西方語境的“共產主義”可能）能否產生促進作用？2) 共產主義社會是否沒有規訓？生命能動性的自我實現是一種形式化衝動還是去形式衝動？這些都是當代神學思想、批判理論和政治哲學仍然繞不開的問題。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

Agamben, Giorgio. *Potentiality*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

_____. *Homo Sacer: Sovereignty Power and Bare Life*. Stanford: Stanford University, 2001.

_____. *The Highest Poverty: Rules and Form-of-Life*. Stanford: Stanford University Press, 2013.

Foucault, Michel. *Dits et Ecrits, IV*. Paris: Galimard, 1994.

_____. *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France (1977-78)*. Paris: Galimard, 2004.

Healy, Stephen, "Saint Francis in Climate-Changing Times: Form of Life, the Highest Poverty, and Postcapitalist Politics." *Rethinking Marxism*, no.3, (2016): 367-384.

Wilkie, Rob. "Giorgio Agamben's 'Cenobitic Communism' and the Limits of Posthumanism." *International Critical Thought*, no.1(2015):42-51.

中文文獻 [Works in Chinese]

馬克思：《1844年經濟學哲學手稿》，劉丕坤譯，北京：人民出版社，2014。

[Marx, Karl. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Translated by LIU Pikun. Beijing: People's Publishing House, 2014.]