

生命之用益

——阿甘本“宗教”概念蠡酌

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

赵 惊

ZHAO Jing

作者简介

赵惊，中国人民大学文学院讲师。

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、神圣与世间

“哲学家是概念之友……更严格地说，哲学是一门系于创造概念的学问”^①。阿甘本（Giorgio Agamben）素来钦佩德勒兹（Gilles Deleuze），晚年竟也写了一本《什么是哲学？》，似乎是在向德勒兹与迦塔利（Félix Guattari）的同名著作致意。而阿氏以其全部思想生涯作证，在“神圣人”“例外状态”“形式-生命”等概念的创制与游弋中，服膺德勒兹的哲学定义。其中，“神圣人”无疑最受瞩目，也成为了阿甘本最为重要的系列学术作品的名称。

以拉丁成语“*homo sacer*”冠名的“神圣人”系列洋洋九部，历时廿载（1995-2014），构成了当代思想实践中的“政治—经济—神学批判”。其用心则贯穿古今：“如果说今天不再有神圣之人的鲜明形象，这或许是因为我们所有人都潜在地是神圣人”^②。汉语译文无法清晰呈现出原句抉择术语的微小差错：“神圣之人”（*uomo sacro*）与“神圣人”（*homines sacri*），一用现代意大利语，一用拉丁语。经历“世俗化”的现代社会，传统意义上的“神圣”（用俗语 *sacro* 表达）自然黯淡；但保存于拉丁语 *sacer* 中的一种更为古朴“神圣”概念，却在现代社会中凸显出来，这便是阿甘本所塑造的 *homo sacer* 概念：“可杀却不可用于牺牲的生命”^③。这也是“*homo sacer*”翻译为汉语“神圣人”的疑点所在。与目前所见的其他汉语译法相比，“神圣人”无疑最优（本文也采用这一译法），但仍难以全然传达出意大利语与拉丁语之间充满历史感的张力与暧昧。译事之艰，可

^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.

鉴于此。在一次通信中，我曾向阿甘本询问这一术语翻译问题，哲人于2014年2月28日的答复十分简洁：“我相信*homo sacer*并不是不可译的（这一成语可以保留其拉丁语写法）。”

熟悉“神圣人”的读者不难发现该系列的后几部作品中一个不可谓不重要的转向：《王国与荣耀》（*Il regno e la gloria*, 2, 4）、《侍奉上帝》（*Opus Dei*, 2, 5）、《至高的贫穷》（*Altissima Povertà*, 4, 1）等作品，回归了神学与宗教研究^①。如果说围绕“神圣人”的概念创作是对人类共同体之政法逻辑的全面诊断，那么，诊断的过程本身和诊断后开出的药方，都不可避免地“与宗教”相关。

系列最后一部书《身体之用》（*L'uso dei corpi*）提示我们，任何系统中都存在着“破”（*pars destruens*）与“立”（*pars construens*）两个部分、两股力量。^②有破必有立：如果阿甘本整个计划的“破”论（即分析诊断部分）可用“神圣人”概括，其“立”论（拯救对治部分），依照学者的总结，则可以标识为“世间人”（*homo profanus*^③）。

“世间人”的说法提炼自《入世间》（*Profanazioni*, 2005）一书，尤其是其中《化入世间颂》（*Elogio della profanazione*）一文。该书正好刊布于“神圣人”系列陆续写作、出版的中间阶段，可视为整个计划的一份中期纲领性文件。它预告了后续研究重心向宗教、神学的偏转，也大体勾勒出阿甘本解决问题的蓝图——以“世间”对治“神圣”。

目前汉语读书界多将“profano”“profanare”“profanazione”等词

^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. 亦参考赵惊：《阿甘本的神人之际》，载《中国比较文学》，2015年第4期，第64-65页。[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.

语译为“褻渎”“渎神”或“污浊化”等，窃以为有过当之嫌^①。按拉丁语形容词profanus原意为“庙前”（pro-“前”；fanum“庙”），即庙门之前（或之外）不属于神圣领域的事物。古代文献转述法学家特雷巴提乌的释义为：“所谓世间之物，原本是指出自宗教或神圣领域，却转归为人们所用、所有的东西”^②。在阿甘本的术语系统中，动词“化入世间”（profanare），则指一种对宗教生产“神圣”的分隔力量的中和与消解。他自己这样说：

罗马法学家们清楚地知道“化入世间”（profanare）是什么意思。神圣或宗教的事物，是指那些以某种方式属于诸神的事物。它们本身脱离了人们的自由使用和相互交流，不可售卖，也不可用于典质，不可将使用权转让于人，也不可担负沉重的奴役。……如果说“分别为圣”（consacrare; sacrare）这个词是指事物出离了人间法的领域的话，反过来，“化入世间”就是指将事物归还于人们的自由运用之中。^③

“世间人”也是游戏之人，因为“游戏让人性从神圣领域中得以释然解脱，而不废神圣”^④；甚至自然中也存在着“化入世间”，阿甘本举出绝好一例：“猫玩弄线团，仿佛它是只老鼠”^⑤。线团游戏

^① 吴冠军在解释“化入世间”（他称为“污浊化”）时，提出过一个实例：“江浙清明习俗：人们在家中祭拜完去世的先人后，将供奉品（如酒菜、水果等等）拿回厨房转一圈后再端出来，供人食用。”显然，用“褻渎”或“污浊化”这样的术语来形容这种习俗，并不完全恰当。参见：吴冠军，《阿甘本论神圣与褻渎》，《国外理论动态》，2014年第3期，第45页。[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.

将猫从神圣的捕猎经济活动中解放出来，使其超然于一切目的性，享用纯粹的手段。因此，阿甘本所谓的“世间”（il profano），实际上与他对“神圣”的处理有相似之处，悉皆从概念的古代根源中寻求一种可贯通古今的、既出时而又入时的可解释性。哲学中的此种概念作业，恰似自然中猫的戏弄线球。

二、资本主义宗教

无论“神圣”还是“世间”，皆与“宗教”相系，后者值得玩味。20世纪欧洲学术至少开辟了两条研究宗教的思路，一为奥托（Rudolf Otto）对于宗教心理学的探索：宗教被还原为“灵异”（numen）、“令人畏惧的神秘”（mysterium tremendum）等心理形式^①；一为涂尔干（Émile Durkheim）的宗教社会学分析，宗教源于区别神俗的分隔作用，以此产生了原初的社会性：“只因为社会是宗教的起源”；“如果说宗教产生了社会所有最本质的方面，那是因为社会的观念正是宗教的灵魂”^②。在阿甘本的“宗教”言说中，社会性线索似乎占据了主导地位，整个“神圣人”系列中，神学名相与社会批判互为表里；而细心的读者也会发现宗教之于个体心灵的关键意义，两条线索错织成文。

《化入世间颂》在敷陈“世间”之义后，立即对“宗教”下了批判性的定义：“人们可以将宗教定义为一种作用，它将事物、地点、动物或人从公共使用中抽离出来，并将它们转换到一个分别的领域中。”^③ 这一定义顺承“神圣”“世间”之义而来，实为宗教社

^① 奥托：《论“神圣”》，成穷、周邦宪译，成都：四川人民出版社，2003年，第14页。[Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. CHENG Qiong and ZHOU Bangxian (Chengdu: People's Publishing House, 2003), 14.]

^② 涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠敬东、汲喆译，上海：上海人民出版社，2006年，第552页。[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.

会学的定义。而德勒兹曾说，哲学中“有些概念溯及古语，有些则炮制新词，无不浸染着词源学的训练，如痴似狂：词源学是为哲学所特有的一门竞技”^①。所谓词源学（*ἐτυμολογία*），自然要说出词语（*λόγος*）真正（*ἔτυμος*）的意义与效力（*vis*）。如塞维利亚的依西多尔（Isidore of Seville）所说：“词源学研讨词语之本原，动词或名词如何凭借解释而获致意义。”^②欲照见宗教的本来面目，须重启词源学。故阿甘本写道：

一种既寡淡无味而又不尽确切的词源学认为，*religio*源于*religare*（即将人与神联结在一起），相反，*religio*这个词源于*relegere*，即指在与诸神相处时所应采取的一种仔细而专注的态度，在各种仪轨节文前惴惴不安、小心翼翼，以持守圣俗之分。*religio*并非人与神的联系，而是一种使人警醒以保持与诸神之间距的力量。因此，宗教的反义词不是疑神藐圣，而是“轻易”，即指待物用世、直面分隔、抉取意义时的一种自由的、“心不在焉”的态度——从宗教规范中得解脱。化入世间的意思是：打开某种别样的轻易的可能性，无视分隔，或者说，对分隔予以具体的化用。^③

凭着词源学的竞技（或游戏），阿甘本绕开了信仰、仪轨、神话、宇宙观等诸多面向，将杂而多端的“宗教”（拉丁语*religio*）归结为一种心态：小心翼翼，与诸神保持间距。此处的释义虽侧重心理学，却与其对“神圣”与“世间”的社会学分析相匹配：前者的核心意义在于“分隔”“隔离”“分别”；后者在于“流通”“共同”

^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, *Profanazioni*, 85.

“共享”；故如同“神圣”与“世间”相对，宗教中的“审辨”也与“轻易”（*negligenza*）相对。这里的“轻易”，似指一种举重若轻的游戏姿态，况且唯有在游戏中，人们才最能感受到真正的专注。

这里所说的词源出自何处？日后在《事奉上帝》一书中，阿甘本似乎透露出，*religio*的两种解释皆来自托马斯·阿奎那的《神学大全》（II-II, Q. 81, A.1）^①。在这一条中，“天使博士”论证了*religio*何以成为一种“德性”（*virtus*），实质上也将这一概念作心理化的处理，而这一思路一直贯彻到现代伦理学的“敬畏”概念，此为基督教世俗化之一例。实际上阿甘本已经发挥了他所谓的“轻易从容”。从其将“*religiosus*”解释为“保留给下界诸神”这一点可知^②，阿甘本显然注意到奥卢斯·格利乌（Aulus Gellius）在《阿提卡之夜》中对该词负面意义的解释。^③因此，在“轻易”背后，其实有更为审辨的抉择。

阿甘本在宗教概念中实际上构造了两重辩证：1）“审慎”与“轻易”（个体心理层次）；2）“分别为圣”与“化入世间”（社会性层次）。如果“*religio*”被理解为与诸神保持间距的“审慎”，而“*negligenza*”被定义为面对宗教分隔时的“轻易”，则这两个层次已经交织在一起。我们看到，哲人在批判实践中非常从容地使用宗教譬喻：他在一则札记中认为现代媒体中大量的语言交流反而妨害了语言的交流性本身，造成人与其类本质（*Gattungswesen*）相异化，故新闻记者和媒体从业者被他比喻为新的教士阶层^④；而几大一神教中的弥赛亚形象，则被解释为“应对法律问题而创造出来的……极限概念”^⑤。

^① Agamben, *Opus Dei*, 118-124. 阿奎那说，西塞罗将*religio*理解为*re-legere*；而奥古斯丁将*religio*理解为*re-ligare*。

^② Agamben, *Profanazioni*, 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.

如上的观点在《化入世间颂》中结集为一座旨在批判“资本主义宗教”的理论小高峰。此处阿甘本大量引述本雅明（Walter Benjamin）的一篇短札《作为宗教的资本主义》（Kapitalismus als Religion）^①，称赞其“见地深彻”^②。本雅明以为，韦伯所论新教信仰的世俗化不足以形容资本主义，后者本身已形成为一种现代性的宗教现象，其特征有三：其一，资本主义是一种“纯粹的崇拜性宗教”，达致前所未有的极端程度；其二，这种崇拜长期持存：“资本主义举行着一种既无梦想，又无慈悯的崇拜仪式”^③，在无休止的劳动中消泯了工作日与节日的区分；其三，资本主义宗教崇拜并不指向罪的拯救或赎解，而指向罪本身，“这种崇拜是罪化崇拜”^④。本雅明笔不自休地追加了资本主义宗教的第四点特征：

对于这种宗教，上帝必须隐匿起来，只有在其罪化的穹顶，方可与其交谈。这种崇拜将在一种尚不成熟的神性面前举行，任何表象、任何想法，都有损于这种正在成熟的秘密。^⑤

从犹太—基督教继承而来的“罪”或“罪化”，被提升到秘密教的高度。德语“Schuld”兼涵“负疚”与“负债”之义，即本雅明所说的“魔性歧义”（die dämonische Zweideutigkeit）^⑥，因此“罪”（或“欠”）足以构成资本主义宗教中经济与心理的枢纽。在这种“由纯

^① Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band 6, hrgb. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (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. 阿甘本引用后半句法语时，作“sans trêve et sans merci”（无间歇、无慈悯）。Agamben, *Profanazioni*, 91-92.

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

^⑤ Ibid., 101.

^⑥ Ibid., 102.

粹崇拜构成而无教义”（aus bloßem Kult, ohne Dogma）的资本主义宗教中，救赎变成“罪”本身，绝望则变成唯一的希望。上帝没有死去，而是在“超人”中认出了罪与绝望；罪的观念被压抑为无意识，其在心灵深处的汩动，如同在为资本偿付利息；单利与复利的积卷，则在政治经济学领域中实践着罪的功能。这样，尼采、弗洛伊德、马克思，都被本雅明看作资本主义宗教的先见者。而在下文所摘录的一条散记中，不仅可读出宗教的心灵化机制，甚或能隐约听到《存在与时间》的先声：

烦忧（Sorgen）：一种资本主义时代所特有的精神疾病。精神上（而非物质上）处于困顿、云游-行乞-出家修行之中的失路无望之情。其失路无望至此，竟引发罪化。“烦忧”是这种由无望所导致的负罪意识的指征。“烦忧”源于更为公共的畏惧（Angst），而非个人的、物质的无望。^①

资本主义宗教论无疑折射出深刻的文化直觉，后世读者重访此文，往往有更为切近的体会，至今亦然。此处的话头“云游一行乞-出家修行”被有心的读者阿甘本接过。这一思想根芽在《至高的贫穷》一书中得到了成长，阿甘本着力研究了基督教的修院传统及方济会传统对于生命形式可能的贡献。而本雅明的论断“资本主义寄生于基督教中而在西方得到发展”^②，则是“神圣人”系列后几部回归基督教神学的系谱学分析难以超逾的地平线。

而《化入世间颂》则在新时代语境中引申了本雅明的论断：“作为宗教的资本主义，其意不在于改变世界，而在于毁灭世界”^③。阿氏认

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

^② Ibid.

^③ Agamben, *Profanazioni*, 92.

为，资本主义将某些已经在基督教中初见端倪的倾向极端化，因而破坏了传统社会中圣俗之分、人神之判，而代之以一种单一而全面的分隔作用，事物甚至与其自身相分离。在商品消费中，物分隔为使用价值与价值，而成为“物恋”；在景观中，事物与其形象相分隔。资本主义宗教仍有其“分别为圣”：一切人都成为“神圣人”，即她或他必须直面神学政治机器的判决，所余的只是一条生命。“资本主义宗教以其极端的形式，实现了纯粹形式的分隔，直至无可资分隔之物。”^①

至此，阿甘本关于“宗教”问题的两条经常交织的论说线索已经厘清。其一关注社会中人与人的关系，由神圣与世间、分隔与运用等概念所表达，这也是“神圣人”政治经济神学批判的主干；另一线索则关注宗教性之于人心的作用及其在个体生命中激起的反响，如上文提出的审辨（*religio*）与轻易（*negligenza*）之间的对立。而值得注意的是，整个系统中，作为“神圣人”问题或资本主义宗教的对治之法，“形式—生命”（*forma-di-vita*）、化入世间、游戏、运用、轻易等概念，大多源于个体生命一方。

三、宗教与“形式—生命”

整个阿甘本哲学中，赎解体现在各种具体的生命形象中。对此哲人有过多种描述，如“任意”（*quodlibet*）的生命、“别样”（*speciale*）的生命等。凡此种种，可归结为“形式—生命”这一概念：“其存在即纯粹生存，其生命即形式，生命与形式不可分”^②；“一种从来不与其形式相分离的生命，从中绝不可能分离出某种与赤裸生命相似的东西”^③。很明显，“生命—形式”这一概念的要点在于中间的连字符，它表示生命与形式的密合不可分，而这正是对治现

^① Agamben, *Profanazioni*, 92.

^② Agamben, *Homo sacer*, 211.

^③ Agamben, *Mezzi senza fine*, 13.

代西方生命政治（“资本主义宗教”）的分隔作用的关键。

《神圣人》结尾的“楔子”（Soglia）曾提到古罗马宗教中至为神圣的“天神祭司”（flamen dialis，即优维[Jove]或优庇特[Jupiter]的祭司）：

其生命的特殊之处在于，在每一个瞬间，他作为祭司所履行的祭拜功能都与他的生命不可分辨。所以，拉丁作家说优维祭司“天天都过节”（quotidie feriatu），还说他是“忙碌的祭司”（assiduus sacerdos），也就是说，他在每一个瞬间，都处于不间断的节庆行为之中。其结果是，他生命中的每一个姿势或细节，他穿衣或行走的方式，都具有一种严格的意义，都具有一系列关联和效果，处于详细记载的条例之中。下述的事可以证明其祭司职能的“忙碌”：优维祭司即便在睡觉时也不能摘下身上的徽章；从他身上剪下来的头发、指甲，必须立即埋葬在一棵幸运树（arbor felix）下（也就是说，这棵树不是献给下界而分别为圣的）；他的衣服上不能打结，也不能有封闭的环，并且他不能起誓；如果他路遇囚徒，就必须解开他的枷锁；他不能进入垂着葡萄枝的凉棚，还必须戒食生肉和任何形式的发酵面粉，他必须躲开豆、犬、母羊、葛藤……^①

这部分材料既参详了杜梅齐尔（Georges Dumézil）和凯连尼（Karl Kérenyi）的现代论说，亦追溯了普鲁塔克及格利乌等古代证辞，去取之间颇能反映一种博学的从容^②。作为“宙斯的形象，有如活生生的圣

^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，祭司身上无法分离出赤裸生命，私人性的自然生命则无所遗余地转化为社会性的公共生命。故优维祭司的形象可能是“形式—生命”的第一个（或许尚不成熟）的例证^②。每一棵树都可以是幸运树，最神圣的与最世间的随时相互转化。可这种对极的反转思路，也让这一形象的意义陷入了不确定。多年后，阿甘本回顾了“优维祭司”的形象，这一次却将祭司与“神圣人、第三帝国的元首、奥斯维辛的穆斯林”等相提并论，认为这些形象的共同之处在于它们的自然生命与形式生命皆“似乎悲剧地变得不确定起来”^③（*sembrano tragicamente indeterminarsi*）。这样看来，优维祭司固非“形式—生命”。

然而这种忙碌于宗教的人物形象，在传统中似乎还可以“喜劇地变得不确定起来”，见诸忒奥弗拉斯托（Theophrastus）《性格素描》（*Ἠθικοὶ χαρακτῆρες*）中的“迷信者”（*Δεισιδαίμων*，或译“畏惧鬼神者”）一则：

迷信者是指这样的人：他三次用泉水洗手沾身，将神庙的月桂叶含于口中，以备一日出行之用。如果道路上有只猫鼬窜过，他不会继续前行，要么等候有人来临此地，要么向路上扔三颗石头。在家看到蛇，如果是条赭色的，他就呼告萨巴宙斯神；如果是条圣洁之蛇，他当即就会设下祭供英雄的神龛……^④

天神祭司与迷信者似乎都体现着个体生命与宗教形式的合一。迷信与

^① εἰκὸς [...] τοῦ Διὸς ὡς περ ἐμψυχον καὶ ἱερὸν ἄγαλμα. Plutarchus, *Moralia*, 290c.

^② 这一观点可见于：Durantaye, “Homo Profanus,” 56.

^③ 阿甘本：《普尔奇内拉——或献给孩童的嬉游曲》，尉光吉译，重庆：西南师范大学出版社，2018年，第155页。[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.]

宗教之间素来难辨。保罗称雅典人“敬畏鬼神”（ δ εἰσιδαίμονεστέροις），并试图启发他们从那“未识之神”（ Ἀγνώστῳ θεῷ ）的祭坛下寻找基督教的义理（徒 17: 22-3），已是宗教史上的常谈。西塞罗在《论诸神的本质》（*De Natura Deorum*）中亦探讨过迷信与宗教之辨：

有人终日祝祷行祭，求其身后子孙长命（*superstitēs*），可称为“惜命者”（*superstitiosi*），此后该词的意义有所扩展（即“迷信”）；有人则在一切关乎敬拜神祇的事情上慎重小心、再三审视，或者说“反复审读”（*relegerent*），那就称其为“精审者”（*religiosi*）好了，因为他们总是反复审读；同样，“雅致”（*elegantēs*）源于“拣选”（*eligendo*），“重视”（*diligentes*）源于“偏爱”（*diligendo*），“精明”（*intellegentes*）源于“深入细读”（*intellegendo*）；这些词语，同“奉教唯谨”（*religioso*）这个词一样，都包含“拾、选、读”（*legendi*）这一层意思。这样，“迷信”与“宗教”这两个词，一为贬义，一为褒义。^①

宗教不是畏神者的战兢，而在迷信之上加了一层审思——即罗马人所称的“*legere*”（因而也与希腊语的λόγος“逻辑”相应）。如奥古斯丁所言，除圣礼外，人们可在内心中（*sive in nobis ipsis*）事奉上帝：“应重新选择那因我们的轻易而失掉的上帝”（*Deum reeligere debemus, quem amiseramus negligentes*）^②。其中也包含着言辞游戏：轻

^① Cicero, *De Natura Deorum*, 2.72. 这里的观点由对话人物斯多亚哲学的信奉者巴尔布斯说出。在《论诸神的本质》这篇对话作品的末尾，西塞罗说：“在我看来巴尔布斯的观点似乎更接近真实”（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，源于nec-legere：不选择、不审读、不慎思）。如此看来，阿甘本欲以“轻易”对治“宗教”，也藏着一层“以不选择为选择”的诡谲。

过犹不及。忒奥弗拉斯托和西塞罗笔下的“迷信者”，谨慎太过反而逾闲荡检；奥古斯丁所言的轻易者，仍须悉心奉教才不至于错失神性。可阿甘本笔下的天神祭司，意义却飘忽不定。再者，阿甘本主张“轻易从容”（negligenza），却又在别处提倡“语文学的仔细”（attenzione filologica）和“考古学的审慎”（cautela archeologica）^①，又该从何索解？从神学政治机器中赎解性灵的“形式—生命”，又有怎样的面貌？

仔细总归有益。“神圣人”系列最后一部《身体之用》结尾处举出的案例，似有定谏之意。阿甘本这里重读了柏拉图《理想国》末卷的最后一个故事——“艾尔的神话”（614b2-621d3），从中或可粗识“形式—生命”的大略。

故事如下：英雄艾尔在战斗中阵亡，随其他灵魂“来到一处神异之地”（εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον，614c1）。看到天上地下各有两个洞口，灵魂受审判后，正义者上天、不义者入地，经历千年旅程后返回。在草原暂住七天后，准备转生的灵魂前往另一地，历时四天，可见一巨大光柱。再走一天抵达柱体。这光实为“天枢”（σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ，616c2），又称“必然的纱锭”（Ἀνάγκης ἄτρακτον，616c4），由钢铁制成（ἐξ ἀδάμαντος，616c6），上有挂钩，连接八层盘。整个锭子在“必然”膝上运转，每一层站着一位歌唱的塞壬，八音和谐。命运三女神以相等间距围坐一周，歌唱过去、现在、未来。此时，命运女神拉凯西的传令使出现，向与艾尔同行的灵魂宣布拈阄转世的规则：

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

必然的女儿，少女拉凯西说：“朝生暮死的灵魂们，新一轮有死者必死的出生（θνητοῦ γένους θανατηφόρου）开始了。不是命运挑选你们，而是你们选择命运。第一个拈阄的，第一个选择自己与必然相系的生命形式（βίον ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης）。德能是无主的，敬重者多得，不敬者少得，取决于各人。选择者自负其责，神明不受问责（αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος）。”^①

在“看起来可悯、可笑又可惊”（620a1-2）的场景下，灵魂对生活形式作出选择：僭主、鹰、夜莺、狮子、运动员、普通公民等。拉凯西为灵魂派出命运神，灵魂穿行“勒忒平原”，饮“阿梅勒斯”（Ἀμέλης）河水，尔后四散投生。艾尔在人间苏醒。

阿甘本注意到，象征必然性的天极由机械、链锁构成，这说明“必然让位于机遇，一切都只是偶然、机缘、签运”^②。复杂的宇宙机器看似肃穆和谐，实际上隐含罪孽：歌唱的塞壬不必多说；荷马常常将“强大的命运女神”（Μοῖρα κραταίη）与死神对举；天极的材料为钢铁，让人想到赫西俄德神话中横暴的青铜种族^③；至于灵魂的选择，实为在酷烈的必然面前随机地拈阄。故阿甘本认为，将转世场景解读为“自由选择”甚至“自由意志”，实际上未得要领——“与盲目的选择相对应的，只能是盲目的必然，反之亦然”^④。

《理想国》借苏格拉底之口讲述神话时，还插入了一小段道德教训（618b2-619b1）。可供挑选的各种生活方式杂糅多端，无法确定

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

^② Agamben, *L'uso dei corpi*, 318.

^③ 赫西俄德说青铜种族“铁石心肠”（ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν. Hesiodus, *Opera et dies*, 147）。亦参：Agamben, *L'uso dei corpi*, 323.

^④ Agamben, *L'uso dei corpi*, 326.

“灵魂的安排”（*ψυχῆς ... τάξιν*），因为灵魂会随生命形式改变而改变。人生“全部的风险”（*ὁ πᾶς κίνδυνος*）就在于此，因而“亟需关注”（*μάλιστα ἐπιμελητέον*）。灵魂须对生活展开精密算计，明辨善恶，举直错枉，认清“灵魂的本来面目”（*τὴν τῆς ψυχῆς φύσιν*），最终“选择中道的生活”（*τὸν μέσον ... βίον αἰρεῖσθαι*），获取最大幸福。

阿甘本解释的最关键部分在于对这段插话的关注。苏格拉底说“最好的选择”和“选择中道生活”时，两次用到相似的时间限定语：“无论今生还是死后”（618e3-4），“尽可能在今生也在全部来世”（619a6-7）。其中的暗示为：神话讲的未必是来世，而是今生。而后者才是苏格拉底真正想让格劳孔（和一切读者）去关心的。德能无主，灵魂无定，选择让人生时刻面临危机与变数，因此须付出极大的专注——用拉丁语讲或许就是 *religio*，而苏格拉底所说的“*ἐπιμελητέον*”（应该关注，618c1），与艾尔未曾饮过的“*Ἀμέλης*”（无忧）河水形成了对照。神话中的灵魂“坚毅地”（*ἀδαμαντίνως*，617e4）走入冥府，直面钢铁（*ἐξ ἀδάμαντος*）的必然；此生的灵魂则须将生活不断地中间化，使之成为“纯粹的手段”（*il puro mezzo*，借阿甘本别处的来说）：“中道的生活将一切生活从中切开，用益生命（*ne fa uso*），将其构建为形式—生命”^①。

阿甘本在其解释中以生活形式（*forma di vita*）对译“*βίος*”（*bios*，形式化生命），以“生命”（*vita*）对译“*ζωή*”（*zoē*，自然生命）。可在艾尔神话列出的可供选择的生活形式中，却包含“鹰”“狮子”等动物的“*βίος*”。因此，选择 *βίος* 亦包含了对 *ζωή* 的选择。不离于生命亦不离于生活的灵魂，在选择时只能同时选择二者。这样就出现了生命（*ζωή*）、灵魂（*ψυχή*）、生活形式（*βίος*）的三重结构。在阿甘本术语中，能与此处灵魂相匹配的，只能是“形式—生

^① Agamben, *L'uso dei corpi*, 327.

命”（*forma-di-vita*）：“形式—生命，或灵魂，是生命与生活形式之间的无限补全”^①。阿甘本回到了柏拉图的立场。一直以来莫测难解的“形式—生命”，原来只是“灵魂”。而真正的灵魂只应是审思“中道生活”的灵魂，艾尔神话的宗教道理，不外乎此。

四、生命之得益

阿甘本近年的一段自白让人印象深刻：

躺在贾尼科洛山脚的草地上，我注视头顶飘过的云彩。它们忍耐，它们变形，它们消散。我生命的形式并不这样演化。事实上，我曾长久地渴望自己倾尽全力，上天入地寻找一样东西：一旦得到它，我就可以永远享受一种适当且持续的幸福。而我必须以某种方式忠实于这样的欲望因为我有时好像可以瞥见我的那一小片天宇（就像法比奥说的），哪怕在人们惯于寻找的地方我的确无所获。我的性格，其实，陌异于一切禁欲，无法拒斥快乐，尤其是各种品味所趋往的欢愉，就像一粒原子，在其无尽的下坠中，无法逃避那种使之突然变向的偏斜（*clinamen*）。纵然我坚信，最好在枕头下保留滑稽模拟剧而非悲剧，但我所经历的时代之黑暗迫使我进行了一些探究，对此，某些人可能认为它们吐露了一颗未免忧郁的灵魂——而我所有的朋友都知道，那明显不合事实。这就是为什么今天，几乎达到疲劳的极限，我仍渴望我的探究毫不繁重，而是充满欢闹和玩笑。我想要无可置疑地表明，喜剧不仅比悲剧更古老、更深刻——对

^① Agamben, *L'uso dei corpi*, 331.

此，已有不少人表示赞同——而且更接近哲学——以至于，最终，它似乎和哲学融为了一体。^①

此际，阿甘本少有地书写着自己的身体与自然生命：“躺着”（*sdraiato*），瞥见“一小片天空”（*un pezzetto di cielo*），以原子之偏斜或斜倚（*clinamen*）自况，他疲劳已极。云的舒卷万变，象征机缘与偶然，这并不是生命的形式。哲人“上天入地”（*in cielo o sulla terra*）所欲寻求的那种可在幸福中享受的东西，只合是前文所说的“形式—生命”或“灵魂”。传言柏拉图临终前枕下放着一卷索福隆的摹拟剧，此条逸闻暗示喜剧与哲学的内在亲密，如同“艾尔神话”中可能的可笑景观一样，这是倾注毕生精神、将“喜剧”当作意大利文化基本特征而假以研究的阿甘本所不容错过的^②。然而这段独白中，暗藏另一位诗哲的影迹。“*clinamen*”一词指示出罗马人卢克莱修及其长诗《物性论》（*De rerum natura*）。在阿甘本仰瞻云迹的天空，两千余年前的卢克莱修看到了“宗教”（*religio*）与人性（*huamana ... vita*）的争斗：

其状历历在目：人的性命
倒伏于地，惨遭宗教重压，
宗教的额颞从天际崭露，
以可怖的面貌监临世人。

.....

^① 阿甘本：《普尔奇内拉》，7-8页。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）期间，同友人一道设想过一项研究计划：“通过研究一系列极性对立的概念，确定意大利文化的范畴结构”，其中包括“悲剧/喜剧”一组范畴。这一范畴集中体现在后来《喜剧》一文中。这篇殚精竭虑之作，以但丁《神曲》的题目为切入点，集中讨论了意大利文化为何“本质上切合于喜剧领域，并因此拒斥悲剧”。[Giorgio Agamben, *Categorie italiane. Studi di poetica e di letteratura* (Bari, Laterza, 2010), vii & 3-26.]

如今轮到宗教被打倒，俯身足下
这胜利让我们凌霄而起，与苍天齐。^①

卢克莱修无意区别“宗教”与“迷信”（似乎在他看来宗教无外乎迷信），这也让其思想愈发具有叛逆的启蒙味道。而让宗教与人性玄黄翻覆的，是一位“希腊人”（指伊壁鸠鲁）和他的原子论哲学。诗中也提到有基于宗教的兵燹之象（belli simulacra）：

或许当你看见沙场上你的军团
汹涌恣肆，仿佛在激起一场战争，
军团阵势浩大，兵强马壮，
武备充足，亦或战舰纵横，士气高扬，
此时宗教惊惧不已，颤栗着
逃出你的心思，连对死亡的畏惧
也在此刻远逝，胸怀坦荡无有挂虑。^②

惧神与畏死之情，在更大的恐惧——战争——面前退散。可为什么战争会比死亡更恐惧？死亡难道不是最坏的？《物性论》对战争的残酷与生灵的痛苦深有体察（5, 1281ff.; 6, 1136ff.）；更值得注意的是，原子的碰撞被比喻为无休止的争战（2, 118-9; 2, 573-4等处），战争标识出无论形上形下皆不可逾越的极则。卢克莱修明言，能驱散至高恐惧、使战争景象喜剧化为“荒唐儿戏”（*ridicula [···] ludibriaque*, 2, 47）的，则只能是“知识的权能”（*rationis potestas*, 2, 53）和“自然的形相和道理”（*naturae species ratioque*, 2, 61），一言以蔽之：哲学。德勒兹与卢克莱修的看法及辞象皆如有冥契：

^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.

[艺术、科学与哲学]这三大学科不同于宗教，后者诉求于诸神的天庭或诉单一神的显灵，以期在保护伞上画出一片天穹，绘出某一原始信念的诸般形象，并自此衍生出我们的种种观点。哲学、科学和艺术则想让我们撕破天穹，钻进混沌。我曾三度成功渡过阿刻戎河。哲学家、科学家和艺术家似乎是从冥土归来的。^①

内瓦尔（Gérard de Nerval）诗云：“我曾两次成功渡过阿刻戎河”（j'ai deux fois vainqueur traversé l'Achéron）。德勒兹多余出来的那第三次过渡，意趣似深，费人思量。至于阿刻戎河及冥土的意象，《物性论》第三卷（978行以下）亦曾予以巨细描摹。卢克莱修改造古代诗歌旧题，意在指出地狱（Acherunsia）不过是宗教敬畏加诸世人的颠倒妄想；他直言并没有坦塔罗斯这类神话人物在地狱中受苦。

倒不如说，对神明空虚的畏惧迫压着世人，
他们害怕命运带给每个人的偶然。^②

哲人们从冥土归来，皆可以参评“阿刻戎河学者”。柏拉图、卢克莱修、德勒兹如此，阿甘本亦应如此。且不说*homo sacer*本来就是指献给下界神的生命，而“religiosus”一词真正让阿甘本的念念不忘，也是其“凶煞”“不详”“献给下界”的那一重含义。与其说哲学家们参悟了生死大义，不如说他们触碰了不可超越的极限，转而将目光投向此生，卢克莱修的总结可谓精当：“于是愚蠢人的生命成了此世的地狱”。（3, 10）“他们害怕偶然”（*casumque timent*），返回人间的哲学家在此世的地狱中，也只得思索生命的必然与偶然，此时这两个词的意义趋于一致。万物皆出于机，皆入于机。柏拉图在

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

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

艾尔神话中不吝笔墨，用近乎科幻的手法描述那根象征“必然”的铁杖，蒂迈欧篇也说“这世界是由必然与理智的结合而产生的”^①；卢克莱修穷尽可能的意象，描述原子（称为原始、种子、形体等）的运动，其中极富偶然意味的“斜倚”为世人留下了最深的印象。

其实，“生命”（*vita*）是《物性论》全诗中出现频次极高的一词。卢克莱修的一句诗，几乎可视为阿甘本后期研究的座右铭：“无人掌握生命的所有权，众人被赋予的，只是生命之受益”（*Vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu.* 3,971）。阿甘本早在《化入世间颂》中就曾提出“受益”（*usus*）或“受益权”（*usufructus*）的概念，在系统层次抵抗寄生于基督教的资本主义宗教^②；而在个体层次，“生命的受益”，无疑涉及必然与偶然之间的世间命运，这也是古今诗哲渡越冥河后的共同见地。

倦卧于贾尼科洛山^③脚下的阿甘本，有此见地。其实在完成“神圣人”系列后不久，阿甘本已凭借《奇遇》（2015）一书中转向了命运与偶然问题。专擅于哲学的古希腊人留下了丰富的词汇描述这种生命经验：*δαίμων*（命运）、*ἔρως*（爱情）、*ἀνάγκη*（必然）、*ἐλπίς*（希望）、*τύχη*（运气），阿甘本略施“偏斜”，从中世纪文学中拈出“奇遇”（*avventura*）一词，以此形容在必然与偶然交加之中的生命：

每个人都身陷于一场奇遇，每个人都因此不得不和
代蒙、厄洛斯、阿南刻、厄尔庇斯打交道。它们正是奇
遇——捉瞎——每每向他呈现的面孔——或面具。^④

^① οὐν ἡ 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，这位双面神或许也有必然和偶然两面。

^④ 阿甘本：《奇遇》，尉光吉译，重庆：西南师范大学出版社，2018年，第107页。

[Giorgio Agamben, *L'avventura*, trans. WEI Guangji (Chongqing: Southwest Normal University Press, 2018), 107.]; Giorgio Agamben, *L'avventura* (Roma: Nottetempo, 2016), 69.

五、重返资本主义宗教

在阿甘本2018年出版的小书《创造与无序——资本主义宗教时代的作品》（*Creazione e anarchia*）中，收录了一篇文章题作《作为宗教的资本主义》（*Il capitalismo come religione*）^①。全文的理论视界，与本雅明的同名札记和当年的《化入世间颂》相近，甚至有数个段落重申了本雅明的“资本主义宗教”分析。不同的是，这篇文章是契合“时代的征兆”（σημεία τῶν καιρῶν，太 16：3）而谈的。福音书中“征兆”与“神迹”为同一词语。而我们这个时代最大的神迹和征兆，自然是金融资本主义的统治及其象征物：金钱。1971年8月15日，美国政府宣布美元与黄金脱钩。在哲人看来，这标志着几百年来货币非实体化的一个高峰：“1971年8月15日之后……货币就只是一种只基于自身的信用了，除自身外，它不与任何事物相对应。”^②

如同本雅明提出“罪”与“欠”的歧义，阿甘本也就“信仰”与“信贷”的亲密关系作了一番探讨：西方古语中的πίστις，fides或credium多少都隐约意味着一种以典质、亏欠或恩惠为基础的人之于他人的忠诚信赖关系。他讲了一件趣事：一位以“信仰”（πίστις）为研究课题的学者弗鲁瑟（David Flusser）来到希腊，发现大街上某处赫然写着“商业信仰之桌”（Τράπεζα Εμπορικής Πίστεως），心下惊讶的他幡然醒悟：原来这是一家银行。^③掌管信贷的银行替代了昔日掌管信仰的教会，金钱、信贷则代替了上帝本身。可这是一种空转的信仰：“它只相信纯粹相信的行为本身，只相信信贷，也就是钱。”^④资本主义之

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

^④ Ibid., 121.

“信”，无论信仰、信誉、信用、信贷……本质上都是无实体、无根基的，因而对新约的“信仰”定义构成了完美的嘲讽：“信就是所望之事的实底”（Ἐστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων υπόστασις，来 11:1）。而作为时代的征兆，布雷顿森林体系的瓦解又被阿甘本譬喻为资本主义宗教对“某种神学内容的宣示，堪比摩西摧毁金牛犊”^①。

文章最后，阿甘本提出了他对资本主义宗教的“简要考古”。本雅明说资本主义寄生于基督教，这个观点奠定了阿甘本后期基督教神学研究的基础。这些研究在此处集中为一个问题：资本主义的“无政府状态”（anarchia）与基督论的关系如何？这一问题追溯至4-6世纪基督教世界中的阿利乌主义争论。阿甘本认为，在这场围绕圣子地位的论争中，阿利乌派与其反对者争执的焦点不在于基督是否在一切时代之前诞生或圣子是否低于圣父，而在于圣子到底是以上帝为根据，还是和上帝一样，无本原、无根据的？文本的分析聚焦于一个词语：anarchos（即无ἀρχή、无本原、无根据）。阿利乌认为，虽然上帝是无本原的，但圣子在“太初”（ἐν ἀρχή）就有了，所以并非“anarchos”，而以上帝为始基；而其反对者在343年的塞尔迪卡会议中提出，圣子如果有其本原（ἀρχή），就不可能是绝对的，因此圣子也无本原，“他永久地、无本原地、无限地与父共同统治”（πάντοτε, ἀνάρχως, ἀτελευτήτως τοῦτον μετὰ πατρὸς βασιλεύειν）^②。

此种无本原论日后与三一论神学一道成为基督教神学的主流。其重要性在于：如果代表上帝救世之经济的圣子并无本原，那么上帝对这个世界的语言、行动、治理，本质上也无根据，或者说，处于“无政府状态”。因此，按照阿甘本的分析，“资本主义继承了基督论的这种无本原[或无政府]特点，将其世俗化并推向极致。……基督是无

^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; 亦参 Agamben, *Il regno e la gloria*, 73-4.

本原[或无政府]的，归根结底，这意味着现代西方的语言、实践与经济于存在中并无根据”^①。正是因为这种神学中的无根据状态和治理中的无政府状态，西方思想不断强调意志与自由，这只不过说明曾经紧密联系在一起的存在与实践，如今已分道扬镳：

人的行动不再以存在为根据：因此它是自由的，也
就是说，被判定为偶然与随机。^②

古人的命运和必然，今人的机缘与偶然，与阿甘本所言的“无政府状态”，殊途同归。在社会性层次，基督教、资本主义连同在最近的全球健康危机中也被阿甘本称为宗教的“医学”（为“科学”教一支派）^③，已触到新宗教“安那其”的实底；而在个体心灵一层，阿甘本连同柏拉图、卢克拉修、德勒兹等渡冥河者，又如何直面必然的僭政与偶然的恐惧？“的确，偶然在人间万事中自有其地位，但以偶然解释人类历史没有任何意义”^④，阿甘本这样说。云的幻变虽美，却并非灵魂所要选择的生活。“轻易从容”，或许能化解权力的分隔作用；但对于令人战栗的偶然（*casus tremendus*），只能报以明辨审思——真正的“*religio*”。

《理想国》第一词为“我下去”（*κατέβην*, 327a1），苏格拉底像一颗原子，在偶然的偏斜中坠入了对话。如若宗教的反义词果真是勒忒或阿梅勒斯河所象征的“轻易、疏忽”，则艾尔神话尾声

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

^② *Ibid.*, 132.

^③ 2020年5月2日，阿甘本设于Quodlibet的专栏刊出了《作为宗教的医学》一文，回应当前的新型冠状病毒病全球大流行。这篇“应景之作”其实仍是对《作为宗教的资本主义》一文的仿写。参见：<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-la-medicina-come-religione>, 2020年9月30日访问。

^④ 出自阿甘本2020年7月10日在Quodlibet所设专栏上发表的《两个不名誉的词语》（*Due vocaboli infami*）一文。<https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-due-vocaboli-infami>, 2020年9月30日访问。

（也是整篇对话的最后）所云“平安渡过勒忒河而灵魂不受染污”（621c1），仿佛也提示出一种宗教性的形式-生命。对话行将终结时，苏格拉底告诫格劳孔，也像在告诫每一位读者：“永远走向上的路”（621c4-5），并祝愿“我们在此际、也在上述的千年旅程中交好运”（621d2-3）。在偶然生活的宗教实践中，灵魂用益着生命。

“祝我们好运”（εὖ πράττωμεν），不失为一句恰到好处的告别语（farewell）。

参考文献[Bibliography]

西文文献[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 capitalistica*. 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 Divertimeto 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 Schweppenhauser. 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 Kovacs 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 teologiche 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.

中文文献[Works in Chinese]

埃米尔·涂尔干：《宗教生活的基本形式》，渠敬东、汲喆译，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.]

吉奥乔·阿甘本：《普尔奇内拉——或献给孩童的嬉游曲》，尉光吉译，重庆：西南师范大学出版社，2018年。[Agamben, Giorgio. *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*. Translated by WEI Guangji. Chongqing: Southwest Normal University Press, 2018.]

鲁道夫·奥托：《论“神圣”》，成穷、周邦宪译，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.]

吴冠军：《阿甘本论神圣与亵渎》，《国外理论动态》，2014年第3期，第44-53页。[WU Guanjun. "Giorgio Agamben on the Sacred and the Profane." *Foreign Theoretical Trends*, no.3(2014):44-53.]

赵惊：《阿甘本的神人之际》，《中国比较文学》，2015年第4期，第52-69页。[ZHAO Jing. "On the Limits of the Human and the Divine in Giorgio Agamben." *Chinese Comparative Literature*, no.4(2015):52-69.]