

编者絮语：

阿甘本与“神学”

曾庆豹 杨慧林

拉丁词Dispositio（设备）——法语词dispositif（装置、部署）以及英语词apparatus（装置）——最终承担了神学意义上的oikonomia一词所具备的复杂语义。福柯所谈论的dispositifs以某种方式与这种神学遗产联系在一起。从某种程度上说，这些“部署”可以追溯到一种断裂，这种断裂即区分又连接上帝的存在与现实，即一方面是本性（或本质），另一方面是上帝借以管理和治理被造世界的活动。

——阿甘本^①

^① Giorgio Agamben, “*What is an Apparatus?*” and *Other Essays*, trans. David Kishik and Stefan Pedatella (Stanford: Stanford University Press, 2009), 11. 中译另见阿甘本：《什么是装置？》，载阿甘本：《论友爱》，刘耀辉、尉光吉译，北京：北京大学出版社，2017年，第14页。[Giorgio Agamben, “Shen me shi zhuang zhi? (What is an Apparatus?)” in Giorgio Agamben, *L'amico*, trans. LIU Yaohui and WEI Guangji (Beijing: Peking University Press, 2017), 14.]

阿甘本的思想表现为一种特殊的神学关注，被安东尼奥·奈格里（Antonio Nergi）视为一种“神学—政治”（Theological-political）。这种关注与他积极地响应施米特（Carl Schmitt）的政治神学（例外状态）有关；而且，更是因为他对于本雅明（弥赛亚）有一种思想上的认同，使他与神学之间保持着一种创新性的清晰又模糊之关系。^①当然，阿甘本的思想论述一方面紧扣福柯（Michel Foucault）的论题也同时深化晚期福柯生命政治和治理术的未竟之功，然而两者皆回到古典（神）学之中找寻论述的起点。^②

我们可以从阿甘本最具代表性的著作《神圣人》（*Homo Sacer*, 1995）开始，厘清他的“神学”问题究竟是什么，为何之后的著作不断地要回到古典（神）学之中——《王国与荣耀》（*The Kingdom and the Glory*, 2007）、《语言的圣礼》（*The Sacrament of Language*, 2008）、《裸体》（*Nudities*, 2009）、《至高的贫穷》（*The Higher Poverty*, 2013）、《侍奉上主：责任的考古》（*Opus Dei: An Archeology of Duty*, 2013）？这对问题的厘清有何意义（*What is an Apparatus?*）？以及在他对保罗及相关神学的探讨中——《剩余的时间》（*The Time that Remains*, 2000），他针对问题究竟提出了什么样的见解，可以作为对当代政治的响应——《奥斯维辛的残余》（*Remnants of Auschwitz*, 1998）、《例外状态》（*State of Exception*, 2003）？上述的问题即构成了阿甘本与“神学”思想的问题论域。^③

^① 关于阿甘本特殊的“神学语言”运用，参见Colby Dickinson, *Agamben and Theology* (London: T. & T. Clark, 2011), 11.

^② 关于阿甘本与福柯的思想关系，参见Jeffrey Bussolini, “Critical Encounter between Giorgio Agamben and Michel Foucault,” *Foucault Studies*, no. 10 (2010): 108.

^③ 参见Colby Dickinson, *Agamben and Theology* (New York: T&T Clark International, 2011); Alex Murray and Jessica Whyte, eds., *The Agamben Dictionary* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011).

二

阿甘本在《政治的观念》（“The Idea of Politics”）一文中如此开场：

根据神学，一个被造物可能遭遇到最大的惩罚，无药可救的惩罚，不是上帝的愤怒，而是他的遗忘。上帝的愤怒，事实上，与他的仁慈一样，是由同样的材料组成的：但如果我们的邪恶超出了限度的话，那么，甚至连上帝的愤怒也会抛弃我们。“看，那可怕的一刻”，奥利金（Origen）写道：“那极端的情况是我们不再因罪恶而遭受惩罚：当我们超过了邪恶的限度，忌邪的上帝也就收回他的热忱：‘我的责备’，他会说，‘我将抛弃你，我将不会再为你而愤怒’。”^①

文章接下来开始分析阿奎那（Thomas Aquinas）的作品《语录注疏》（*Scriptum super Sententiis*, 1252-1257）。读者可以清楚地发现，阿甘本在文中分析罗马法之下的 *homo sacer*，其含义为“你可以被杀，而不是被牺牲”，与上文中具有神学意味的“抛弃”（abandonment）想法不无关系，*homo sacer*的中文翻译是“神圣的人”，亦是“被诅咒的人”，说明此人作为一个“例外”处于宗教与世俗法之外，亦被这两种法律所抛弃。^② 在《神圣

^① Giorgio Agamben, “The Idea of Politics,” in *Idea of Prose*, trans. Michael Sullivan and Sam Whitsitt (New York: State University of New York Press, 1995), 77. 中译另见阿甘本：《散文的理念》，王立秋译，南京：南京大学出版社，2020年，第40页。[For Chinese version please see Giorgio Agamben, *Idea of Prose*, trans. WANG Liqiu (Nanjing: Nanjing University Press, 2020), 40.]

^② Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 2009), 13. 中译另见阿甘本：《神圣人》，吴冠军译，北京：中央编译出版社，2016年，第8页。[For Chinese version please see Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. WU Guanjun (Beijing: Central Compilation & Translation Press, 2016), 8.]

人》中，阿甘本试图揭开现代民主政治的骗局，他认为现代政治典范不是城邦，而是集中营；前者以法律和讨论为基础，后者以特例和法律的悬置为基础。因此，民主和极权都是有缺憾的。奥斯维辛集中营向我们揭露了一个自二战以后变得日趋完善的制度逻辑。权利不再由公民主体操纵，其作用的对象是一个客体。“裸命”（Bare life）被迫变成难民、被遣送者、被放逐者的沉寂，变成“神圣的/被诅咒的人”的沉寂；其生物学意义上的身体毫无阻拦地受到教管、监禁或者死亡的强力控制。于是，阿甘本问道：

同样是对裸命的肯定，在资产阶级民主国家中，导致私对公、个人解放对集体责任的优先性，而在极权主义国家中，则成为决定性的政治标准和最高决断的典型领域。只是因为生物性生命及其需要已成为决定性的政治事实，我们才有可能理解如下不然就无法理解的情形：即二十世纪的议会民主国家何以能够迅速地转变为极权主义国家，而这个世纪的极权主义国家何以能够迅速地、几乎是毫无障碍地转变为议会民主国家。在这两种情形中，转变是在这样的语境中产生的：政治变成生命政治已有相当时日，而唯一要决定的真正问题只是哪一种组织形式将最适合于确保对裸命的关注、控制和利用。^①

*Homo Sacer*的含义是“神圣的/被诅咒的人”，因此也就指向了现代反政治的客体，阿甘本给予这种现代反政治一个新的表述——“生命政治”（biopolitics）。在罗马律法中，有罪之人变成“神圣的/被诅咒的人”，被宣布为非法并被放逐。他没有任何身份：既没有宗教身份（因为他不配参与献祭），也没有公民身份（因为别人可以随意处死他，并且免受责罚）。现代国家和集中营一样，时常并且随意地把每个

^① Agamben, *Homo Sacer*, 121-122. 中译另见阿甘本：《神圣人》，第166-167页。

“公民”进行“去主体化”，通过“再主体化”（resubjectivization）来激起个体的主体意识。在这个时候，个体已经不再是人，而是赤裸裸的生命和数字。

阿甘本论述道：“现代生命政治（它在本世纪将会继续发展）的本质特征之一，即是它不断需要重新界定生命中区别和分离内在和外东的东西之阈限。……当生命被全部地推进了polis之中，这些阈限，正如我们将看到，就会超越分隔生命与死亡的黑暗界线以确认一个新的活死人，即一个新的神圣人。”^①

议会民主制和极权主义的共同政治地基是生命政治的治理术，寻找政治的*homo sacer*或者说活死人。在议会民主制的维度上，阿甘本通过回溯“人权宣言”的前身“人身保护法”的生命政治，揭示了自然生命的出生和政治公民身份的直接关系，“人权宣言”所保护的是被政治化的生命、与国家边界相关的生命。

自然生命和民族政治的连接也正是纳粹的理论基础，阿甘本从医学、法学和哲学等学科交叉的方式研究奥斯维辛中犹太人的生命，提出了“裸命”的概念。阿甘本寻找到了裸命的思想谱系，从古罗马的献祭刑罚中的*homo sacer*，到“人身保护令”中被处死的罪犯，再到班丁的安乐死主张和奥斯维辛集中营里的犹太人，他们的生命由于过度的政治化最终越过了政治的门坎，以至于成为被政治所遗弃的人、不值得活的人、可以随意处置的人。现代政治正是建立在对这一*homo sacer*的规定之上，以便为政治自身划定生和死的边界，正是*homo sacer*的生命规定使得现代政治的治理成为可能。在这样的生命政治中，裸命处于例外状态，在这里丧失了人和动物、法内和法外、有法和无法等等的区分。也正是由于现代政治的生命政治特点，现代性以来避难所的丧失标志着世界进入普遍的例外状态。阿甘本结合福柯的生命政治以及阿伦特（Hannah Arendt）对极权主义的论述，提出了现代政治是“例外作为常态”的论断。

^① Agamben, *Homo Sacer*, 131. 中译另见阿甘本：《神圣人》，第178页。

在《神圣人》一书中，阿甘本已做出了最为基本的问题说明：政治压迫的结构能够剥夺个人在政治竞技场上成功表演的能力，他称这种能力为“生命政治”，或称为**bios**，其结果即是使个人只能沦为仅仅具备“生物学生命”的实体。^① 要重新找到生命和主权的连接方式，就必须反对生命政治中虚构的例外状态，其首要针对的就是施米特。^② 在《剩余的时间》的“第五天：对上帝的宣示”（The Fifth Day “Eis Euaggelion theou”）部分，阿甘本就已将施米特视为主要的思想对手，从而引发了例外状态的论述，接着之后在《例外状态》一书中，阿甘本区分了两种例外状态，即虚构的例外状态和真正的例外状态，直接通过了施米特对当代政治展开批判，到《王国与荣耀》一书一开始，仍然是紧捉着施米特不放。我们知道，施米特在《政治神学》（*Political Theology*, 1922）中认为例外比规范更加重要，因为规范来自例外状态，阿甘本认为这种在主权逻辑支配下的例外状态是一种纳入的例外（inclusive exclusion），^③ 其装置（apparatus）是由主权者规定例外状态，然后将例外状态再次纳入到规范中来。正是这种主权逻辑，使得施米特的例外状态是虚构的，因为在他那里例外状态是和独裁的主权者关联在一起的。^④

三

根据阿甘本的看法，真正的政治行动不是施米特的敌友区分，而是拆毁法律与生命的连接，由此阿甘本提出了一种抵抗现代性生命政治的根本策略，关于这一点，他在论述保罗的政治神学时已有了极为重要的文本梳理。阿甘本认为：“展示与生命没有关联的法律和与法律

^① Agamben, *Homo Sacer*, 183.

^② “Political Theology”已名副其实地成了当代“显学”，施米特成了所有（不论是左派还是右派）处理政治哲学的思想家不能回避的对手。

^③ Agamben, *Homo Sacer*, 18.

^④ *Ibid.*, 15.

没有关联的生命意味着在它们之间为人类行动打开一个空间，它曾声明自己的名字为政治。”^①

因此，在真正的例外状态中，真正的政治行动就是使得生命和法律的连接脱节，从而使得主权者也无法介入进来。于是生命与其自身的主权相连接，生命不再受到主权者的支配，也就超越了裸命的逻辑。所有这一切的重点就在于例外状态拆毁了法律，使得法律陷入不操作。^②这个观点在《剩余的时间》对保罗的论述中得到了最为清楚的分析。

在《剩余的时间》一书中有三方面是值得注意的：第一，律法、恩典、弥赛亚时间和犹太基督徒，这些传统的神学概念在诸当代思想家中经过了哲学和政治的转化，这种转化的实质和这种转化对哲学和神学的影响是值得关注的。第二，对《罗马书》的注疏是响应了时代政治状况和现代性问题，指向裸命和生命政治，阿甘本视保罗为“当代人”或“同时代人”。第三，由于神学概念的转化和诠释立场的转换，使得诠释在神学、哲学和政治之间形成了巨大的张力，阿甘本这本书就已有“神学谱系学”（Theological Genealogy）的做法。

而阿甘本对保罗的读法即是一种政治神学的读法。自本雅明始经陶伯斯（Jacob Taubes），都认为保罗是弥赛亚主义的完美代表。阿甘本则一方面承接陶伯斯的理解提出了剩余时间的主旨：弥赛亚时间是历史时间的典范；一方面他正是在弥赛亚时间的视野中考虑本雅明对例外状态和律法的深入理解，试图唤起保罗时代原始基督徒的生命经验，以此来对抗现代性以来的时代征兆。^③

不同于施米特，阿甘本所指出真正的例外状态中“法”的三个特

^① Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: The University of Chicago Press, 2003), 88. 中译另见阿甘本《例外状态》，薛熙平译，台北：麦田出版社，2010年，第240页。[Chinese version please see Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. XUE Xiping (Taipei: Rye Field Publishing Co., 2010), 240.]

^② Ibid., 39.

^③ 参见Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, trans. Dana Hollander (Stanford: Stanford University Press, 2003).

征：绝对的不可确定性、遵守或者僭越的无法区分、不可形式化。阿甘本突出的是“信心之法”（the law of faith），并以信心之法回应例外状态中的无区分地带。什么是信心之法？阿甘本指出，保罗将应许（“epaggelia”，promise）和信（“pistis”，faith）并置一方，且与另一方即律法（“nomos”，law）相对。^① 由此阿甘本介入了极为复杂的恩典与律法之争。

律法是一种区分，它做的第一次区分是犹太人和非犹太人，保罗称之为受割礼的和未受割礼的（circumcision/foreskin）。但是耶稣弥赛亚作为律法的总结，带来了另一种区分，即属肉的与属灵的（“sarx/pneuma”，flesh/breath）。如果只是按律法的区分，则在犹太人和非犹太人之间并没有无法囊括的部分。但是在已被区分的犹太人和非犹太人之中，再一次进行区分，则会有属肉的犹太人和属灵的犹太人以及属肉的非犹太人和属灵的非犹太人。在这一双重区分中，会出现无法被归类的剩余者（the remnant）：“非—非—犹太人”（the non-non-Jew）。正如阿甘本所指出的：

对犹太人/非—犹太人、在律法中/没有律法，这种律法的区分，现在在每一边都留下了一个剩余，这个剩余既不是犹太人，也不是非犹太人。他居住在弥赛亚的律法中，是非—非—犹太人。^②

保罗一方面在基督教信仰的内部进行了区分，另一方面在律法的内部进行了区分。这两个方面的区分最后归结为epaggelia-pistis和nomos的相对。保罗将耶稣弥赛亚（Jesus Messiah）的信和律法中关涉

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005), 90, 94, 117-119.

^② Agamben, *The Time that Remains*, 51. 中译另见阿甘本：《剩余的时间》，庄振华译，新北：台湾基督教文艺出版社，2010年，第90页。[For Chinese version please see Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, trans. ZHUANG Zhenhua (Taipei: Chinese Christian Literature Council, (Taiwan) LTD., 2010), 90.]

epaggelia-pistis的部分结合起来，从而与历史弥赛亚的信和律法中的规范部分相对。保罗在《加拉太书》和《罗马书》中多次将之表述为亚伯拉罕与摩西的相对。^①

在阿甘本的分析中，保罗的弥赛亚主义是这一思想资源的典范，保罗的政治神学提供了一种弥赛亚时间，^② 弥赛亚时间激发了弥赛亚式的例外状态，^③ 在这一例外状态中产生了生活在弥赛亚时间中的剩余者即“非—非—犹太人”，他们以悬置律法的方式使得律法不操作，从而以律法的例外状态使得律法得以完成，即全面的响应了施米特的政治神学。

除此之外，阿甘本更将他对施米特政治神学的批判延伸到《王国与荣耀》一书中。此书在论述方法上一贯地师从了福柯的考古谱系学，并更进一步加深延用福柯的“治理”谱系（Genealogy of governmentality），从而将福柯的学说带入佩特森（Erik Peterson）和施米特有关政治神学终结这个议题的辩论中。^④ 施米特在这场辩论（即《政治神学续集》的内容）中，重提他在1933年再版《政治神学》序时所提及的问题：传统的上帝是“有主权却不统治”（qui regne et ne gouverne pas），可是现代国家则“只治理不统治”（qui administer et ne gouverne pas）；换言之，现代主权是即是将权威（auctoritas）与职

^① Agamben, *The Time that Remains*, 51. 中译另见阿甘本：《剩余的时间》，庄振华译，新北：台湾基督教文艺出版社，2010年，第93-95页。[Chinese please see Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, trans. ZHUANG Zhenhua (Taipei: Chinese Christian Literature Council, (Taiwan) LTD., 2010), 93-95.]

^② Ibid., 62.

^③ 参见Lorenzo Chiesa, “Giorgio Agamben’s Franciscan Ontology,” *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy* 5, no. 1 (2009): 111.

^④ 施米特与彼得森的辩论是围绕着西方政权对于主权和治理的隐喻“君王统治但不治理”（le roi règne, mais il ne gouverne pas）而展开的。这个隐喻亦为施氏政治神学思想的中心论题。见施米特的《宪法学说》[Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, trans. Jeffrey Seitzer (Durham: Duke University Press, 2008)]以及两本《政治神学》[Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schweb (Chicago: Chicago Press, 2005); Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, trans. M. Hoelzl and Graham Ward (Cambridge: Polity Press, 2008)]。

能 (potestas) 区分开来, 成了分裂的和无能的权威, 这即是自由民主分权学说的来源。^① 为了回应施米特, 阿甘本重新梳理福柯的“治理”概念, 追溯其神学谱系, 回答为何权力是没有主体的, 这与把统治和治理分开来理解一样, 这种处理的方式恰恰是政治神学的精髓所在, 却与施米特的理解有所不同。^② 在此意义上《王国与荣耀》为《例外状态》的续集。

按施米特上述的说法, 实际上也就引出了两种不同的权力: 一种是绝对在上的统治权, 这是最高的裁决权力; 另一种是治理权, 因为真正的统治者并不会事无大小地全部关心, 他会让他自己的臣僚去处理这一类问题, 即上帝委派他在人间的代表来治理世俗世界。这是两种不同的权力, 虽然最终的权柄, 最高的权威归之于最高的统治者 (上帝, 或者对于世俗王国来说, 最高的权柄归于国王、皇帝等等), 但是真正对于俗世起作用的因素不是统治, 而是治理。^③ 阿甘本把这个问题追溯到基督教三位一体神学中本体与行动、超越与内在、存在与实践、沉思与臣僚等区分之原理, 这即是《王国与荣耀》精彩之处。

本雅明认为他的思想和神学的关系, 就如同吸墨纸和墨水的关系, 其思想饱蘸神学, 倘若抽掉墨水, 吸墨纸上将荡然无存; 阿甘本说, 在多年的神学研究之后, 这句话对他也是适用的。^④ 阿甘本觉得他自己的作品都是溯源学 (Archaeology), 他在《王国与荣耀》中以追本溯源的方式讨论了眷顾 (providential)、恩宠 (grace)、天使、颂歌、欢呼、仪式等神学意向的动作或表现, 它说明了权力在于治理而非统治, “上帝不统治, 天使才是治理”, 因此从天使学到等级制, 天使有双重的本

^① 关于这两种权力在法学上的定义, 参见Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, 315。

^② 参见German Eduardo Primera, *The Political Ontology of Giorgio Agamben: Signatures of Life and Power* (London: Bloomsbury Publishing, 2019), 51。

^③ 蓝江: 《从赤裸生命到荣耀政治——浅论阿甘本homo sacer思想的发展谱系》, 载《黑龙江社会科学》, 2014年第4期, 第8页。[LAN Jiang, “From the Bare Life to the Glory Politics: On the Development Pedigree of Giorgio Agamben's Thoughts of *Homo Sacer*,” *Social Sciences in Heilongjiang*, no. 4(2014): 8.]

^④ 详参Leland De la Durantaye, *Giorgio Agamben: a Critical Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 2009). 369-370。

质，包括沉思和幕僚。^① 这本书讨论荣耀，实际上是讨论权力，尤其是其表现的形式；换言之，是什么使权力得以可能，包括它如何构成了法学和统治的意义。之后的《语言的圣礼》基本是再深化此主题之作。

在《王国与荣耀》中，阿甘本介入了施米特与佩特森的争论，且藉由佩特森对中世纪——特别是教父——神学如何推进希腊形上学并告别犹太弥赛亚主义，即是关于“三位一体与政治神学的终结”之问题提出自己的见解。他想从基督教神学提出经世—治理的范式，它是非政治—国家（politico-statuale）的范式，这即是最初作为反对施米特的论题。^②

阿甘本指出，当代民主制的经世—治理使命决非偶然产生的东西，而是一种经过积淀而承袭下来的神学遗产的一个构成部分。当代民主政治是一种“赞同下的治理”，其本质回溯到欢呼和荣耀（doxa），针对通过欢呼和荣耀的权力所表现的形式：经世（oikonomia），阿甘本提出来的问题是：

为何权力需要荣耀？如果荣耀是行动和治理的根本力量与能力，为什么治理需要典礼、欢呼和礼仪的严肃、烦琐和“荣耀的”形式？究竟经世和荣耀的关系是什么？^③

他所要解决的问题是：“是否可能从bios和zoē之间的脱节变得无效开始——超越经世和超越荣耀——来思考政治”，并认为这将是未来研究的任务。^④ 这个问题在《神圣人》一书结尾处就已宣布了。

阿甘本指出，现代治理是一种分离却又联系的关系，即将主权同其上帝之根源分离出来，但却又维系了对世俗世界治理的神学范式。^⑤ 所

^① Giorgio Agamben, *The Kingdom and the Glory*, trans. Lorenzo Chiesa and Matteo Mandarini (Stanford: Stanford University Press, 2011), 149-158. 中译参考蓝江译《王国与荣耀》，译文有调整。

^② Ibid., 66.

^③ Ibid., xii.

^④ Ibid., 259.

^⑤ Ibid., 285.

以其真正的问题即在于，“政治的核心秘密不是主权而是治理、不是上帝而是天使、不是国王而是幕僚、不是法律而是治安——也就是说，是它们形成和支撑起治理机制”^①。

令人感到玩味的是，这就像是：“上帝创造了世界，宛如那里没有上帝一样；上帝统治世界，却像是世界自己统治自己那样。”^② 通过对三位一体学说的讨论，阿甘本给我们指出了：政治模拟了神学，生命在神学意义上被赋予了政治形式，政治在自然生命之上实施主权的现象，其根源在于存在与行动之间一种不可调和的分裂；就如上帝的存在（ousia）和活动（energeia）之间分裂，一方面是上帝的本质，另一方面是上帝的行动，即存在与实践的对立，避免混淆，也避免截然分开。

在《王国与荣耀》这本书之中，我们看到了两种谱系学的成果，它们对于政治理论来说都是非常重要的。第一个成果是：一切权利的根基都在于例外，而这种例外应从“执行”的意义上来理解。第二个重要成果是：古典经济学，即自由主义使用的是绝对眷顾或神佑（providential）的模型。由此，阿甘本得出结论：

在这一伟大形象之下，上帝所创造的世界被等同于没有上帝的世界。偶然性与必然性、自由和奴役之间的界限变得模糊，国家机器那荣耀的中心在光芒中赫然出现。现代性将上帝从世间驱逐出去了，但它不仅无法从神学中抽身出来，而且还在某种意义上实现着上帝之眷顾经世的事业。^③

这个结论正如说明了阿甘本的“神学”论的意涵：这个世界把上帝推开，但又将自己打造为相等于上帝，因此，认识这个世界必须从它所推开的上帝（神学）来认识它，正是认识上帝（神学），我们才能认

^① Agamben, *The Kingdom and the Glory*, 276.

^② Ibid., 286.

^③ Ibid., 286-287.

识这个世界。显然，当代种种治理术都以一种救赎的姿态在进行着，这正是阿甘本对“裸命”的批判。

四

上述分析清楚表明，从《神圣人》一书开始提及“主权”的问题，到*Homo Sacer*系列第二部之一的《例外状态》一书全面回应施米特的政治神学，前后十余年，阿甘本一手做他专长的古典美学和诗学，一手则着力于古典神学，他对政治的思考一直与神学纠结在一起，思考这个问题的起源恐怕与他投入编辑意大利版本雅明全集的工作不无关系。^① 1992年在耶路撒冷希伯来大学所发表的演讲《弥赛亚与主权者》（“The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin”）已经说明了他是如何经本雅明回到犹太—基督宗教神学传统的弥赛亚思想。^②

作为*Homo Sacer*系列第二部之二的作品，《王国与荣耀》虽是《例外状态》的续篇，然其分量和篇幅却是后者的三至四倍之多，之后的《语言的圣礼》^③又是《王国与荣耀》续作。上述三部作品的“神学”意味都很突出，加上*Homo Sacer*系列第三部《奥斯维辛的残余》则有明显的犹太学取向。综观整个*Homo Sacer*系列业已完成的九本论著，阿甘本的“神学”已然清晰成型，总之，将弥赛亚主题携入当代政治，或者将对当代政治伦理的思考延伸到神学论域，可以说就是阿甘本思想的旨趣。

^① Durantaye, *Giorgio Agamben: a Critical Introduction*, 53.

^② 参见Giorgio Agamben, “The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin,” in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, ed. & trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford UP, 1999), 160-174。中译另见阿甘本：《潜能》，王立秋等译，桂林：漓江出版社，2014年，第266页及以下。[Giorgio Agamben, *Potentialities*, trans. WANG Liqiu and YAN Helai (Guilin: Lijiang Publishing Limited, 2014), 266ff.]

^③ 《语言的圣礼》这本书谈的是誓言，它指的是一种与礼仪相关的“圣事”，所以译作“神圣性”是不太理想的，事实上阿甘本在讨论保罗时已涉略此一问题，参见Agamben, *The Time that Remains*, 113。