

裸體與動物生命

——從德里達到阿甘本

Nudity and Animal Life: From Derrida to Agamben

龐紅蕊

PANG Hongrui

作者簡介

龐紅蕊，河北師範大學文學院副教授。

Introduction to the author

PANG Hongrui, Associate Professor, Literature Department, Hebei Normal University.

Email: panghongrui@126.com

Abstract

While Derrida and Agamben's philosophical perspectives may differ significantly, they converge on the themes of nudity and animal life, while also critiquing the tendency of Western discourse to separate humans from animals. This paper conducts a comparative analysis of their respective ideas, aiming to uncover both the commonalities and distinctions in their thought. In each, "naked consciousness" emerges as a violent construct that perpetuates the division between humans and animals. The question then arises: How can we reshape the relationship between these two realms? Derrida delves into theological origins, interpreting God's "in order to see" as a means to uncover its ethical potential. In contrast, Agamben presents "Messianic life" as a potent form of resistance, representing a Sabbath-like existence where all distinctions are suspended, and life takes on new purpose. While Derrida's exploration primarily emphasizes the ethical dimension, Agamben's inquiry is centered on the political dimension. By connecting these seemingly disparate modes of thinking, we may deepen our understanding of the shared concerns within contemporary continental philosophy.

Keywords: Nudity, Animal Life, Carno-phallogocentrisme, Dispositif, Messiah

1996年，吉奧喬·阿甘本（Giorgio Agamben）發表了《絕對的內在性》（*L'immanenza assoluta*）一文。在該文結尾，他指出，關於“生命”這一概念，西方現代哲學史大體可呈現為兩大脈絡譜系：一種是超越性的脈絡譜系，從康德到胡塞爾到海德格爾再到列維納斯和德里達；一種是內在性的脈絡譜系，從斯賓諾莎到尼采到海德格爾再到德勒茲和福柯。^①阿甘本推崇內在性的脈絡譜系，在他看來，內在性的“生命”概念“必將構成來臨中的哲學的主題（the subject of the coming philosophy）”。^②他將德里達歸於“超越性的脈絡譜系”，由此可見二者之間的巨大思想差異。其實，在較早期的文本《語言與死亡：否定之地》（*Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività*, 1982）中，阿甘本便與德里達針鋒相對。他指出，儘管德里達是一個“極有思想穿透力的哲學家”，但他並未真正認識到形而上學的否定性根基。^③在德里達看來，西方傳統哲學是一種帶有語音中心主義傾向的在場形而上學，它預設了在場之於缺席的優先性，也由此預設了語音之於書寫的優先性——因為語音是在場的載體。阿甘本顛倒了德里達的觀點，在他看來，“形而上學早已並且一直就是文字學”，語音是被揚棄的對象。^④

* 本文為河北省教育廳人文社會科學研究項目“德里達與庫切的動物思想之比較研究”（項目號：SQ201152）的成果。[This paper is supported by Hebei Provincial Department of Education Academic Project “The Comparative Study of Animal Thought between Derrida and Coetzee” (Project No.: SQ201152)]

^①【意】吉奧喬·阿甘本：《絕對的內在性》，載吉奧喬·阿甘本《潛能》，王立秋、嚴和來等譯，桂林：灕江出版社，2014年版，第434頁。[Giorgio Agamben, “The Absolute Immanence,” in *Potentialities*, trans. WANG Liqiu & YAN Helai (Guilin: Lijiang Publishing House, 2014), 434.]

^②同上，第433頁。

^③【意】吉奧喬·阿甘本：《語言與死亡：否定之地》，張羽佳譯，南京：南京大學出版社，2019年版，第80頁。[Giorgio Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. ZHANG Yujia (Nanjing: Nanjing UP, 2019), 80.]

^④同上，第80頁。

2002年1月16日，德里達在“野獸與主權者”（“La bête et le souverain”）課程的第三講對阿甘本的文風展開了批判。他指出，阿甘本偏愛用“第一個”“第一次”等措辭，譬如，“黑格爾第一個最終理解……”“品達是第一個……”等。^①在德里達看來，阿甘本的吊詭之處在於，他一方面致力於批判主權權力，另一方面卻不斷強調自己是“第一個指出誰會是第一人的人”。^②他在文字中堅守自身的主權者地位：他搶先一步，爭當第一，絲毫沒有呈現出“after you”（您先請）的倫理姿態。^③在第十二講，德里達又對阿甘本的《神聖人：主權權力與赤裸生命》的核心觀點展開了批判，大體可歸納為如下兩點：第一，阿甘本“修正和完善”福柯生命政治思想的出發點是古希臘時代的zoē與bios之區分（這是他的原創性發現）：zoē指的是人、動物、神都共享的生命形式，bios則指的是個體或群體所特有的生命形式。^④他指出，將zoē引入polis的領域，將赤裸生命政治化，構成了“現代性的關鍵事件”，當今的政治話語正在“經歷一個漫長的衰落期”，原因在於，它沒有考慮到這一現代性的關鍵事件。^⑤在德里達看來，zoē與bios之間的區分並不是一個“可靠而有效的工具”，它並不足夠深刻，不足以深入這一現代性的關鍵事件。^⑥在《形而上學》中，亞里士多德提及神的“高貴而永恆的生命”（zoē

^①【法】雅克·德里達：《野獸與主權者》（第一卷），王欽譯，西安：西北大學出版社，2021年版，第147-148頁。[Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, trans. WANG qin (Xi'an: Xibei UP, 2021), 147-148.]

^②同上，第146頁。

^③同上，第151頁。

^④中文參見【意】吉奧喬·阿甘本：《神聖人：至高權力與赤裸生命》，吳冠軍譯，北京：中央編譯出版社，2016年版，第3頁。[Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. WU Guanjun (Beijing: Central Compilation & Translation Press, 2016), 3.] 英文參見Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 1.]

^⑤ Ibid., 4. 中文參見【意】吉奧喬·阿甘本：《神聖人：至高權力與赤裸生命》，第7頁。[Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 7.]

^⑥【法】雅克·德里達：《野獸與主權者》（第一卷），第519頁。[Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, 519.]

aristē kai aidios)。“高貴而永恆”是神特殊的生活方式，因此，在這裏，“zoē”指的是神所特有的生命形式，而非赤裸生命。^① 在《尼各馬可倫理學》中，亞里士多德區分了三種生活方式，即：沉思生活 (bios theōrētikos)、享樂生活 (bios apolaustikos) 以及政治生活 (bios politikos)。此處，“bios”指的是人類特殊的生命形式，即：“沉思”“享樂”“政治”是人類專有的生活方式。在《政治學》中，亞里士多德將人定義為“政治的動物” (politikon zōon)。阿甘本強調，在這裏，“政治的” (politikon) 不是生物本身的屬性 (attribute)，而是決定“zōon”之種屬的特定差異 (specific difference)。^② 德里達指出，阿甘本試圖區分“生物本身的屬性”和“決定‘zōon’之種屬的特定差異”，然而這兩者之間並沒有“清晰而必然的差異”。^③ 第二，阿甘本試圖令政治話語意識到這一“現代性的關鍵事件”，然而與此同時，他又強調，生命政治是一種原初古老的東西。德里達質疑道：“如果承認這一點（生命政治古已有之），那麼為甚麼要費力地裝作在喚醒政治，讓它意識到所謂的‘現代性的關鍵事件’？”^④ 儘管德里達對阿甘本的思想持批判立場，但他仍對在座聽眾說“我強烈建議你們讀一下”《神聖人：主權權力與赤裸生命》，因為“在這本書裏能找到很多要點”。^⑤

儘管這兩位哲學家之間存在很多爭執，但他們的思想也有很多交疊。1997年，德里達在第三屆個人著作研討會上宣讀了長篇文章《動物，故我是/故我追隨》 (*L'animal que donc je suis*)。在該文本中，他深入剖析了自己的一次裸體體驗，並在此基礎上探討了人與動物之關係重塑的可能性。從這一視域出發，他對《聖經·創世紀》中的相關

^① 同上，第520頁。

^② Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 2.

^③ 【法】雅克·德里達：《野獸與主權者》（第一卷），第523頁。[Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, 523.]

^④ 同上，第524頁。

^⑤ 同上，第145頁。

表述進行了考察：一方面是為了探究“食肉—陽具邏各斯中心主義”（carno-phallogocentrisme）的神學源頭；另一方面是為了挖掘神學原初場景的倫理潛能。2009年，阿甘本出版了論文集《裸體》（*Nudità*）。在該書中的同名文章《裸體》中，他也剖析了《聖經·創世紀》中的相關細節，其目的是考察神學裝置在人類個體生命內部製造bios與zoē之區分的運作機制。這兩位哲學家都從裸體出發對《聖經·創世紀》的相關細節進行了考察，儘管他們的研究視域和考察方式並不相同，但有一些觀點具有內在的相通之處。我們可以將這兩種彼此陌異的思考勾連在一起，組成一個思想的“異質聯盟”，創造事件，開啟另類啟蒙。

一、羞恥和命名——德里達的解構

在《動物，故我是/故我追隨》的開頭，德里達講述了他的一次裸體經驗：他在浴室裏赤身裸體，羞愧地站在家貓面前。他寫道：“我很難抑制這種羞恥的本能反應（a reflex of shame），…在一只貓面前一絲不掛，它一動不動地盯着我，只是為了看看（just to see）。”^①他為自己的不得體行為感到羞恥，然而在自己的母語中，並沒有恰當的詞彙來形容這一行為。法語詞“malséance”是“失禮”“不得體”的意思，它指的是人在他人面前的失禮行為。德里達自創了“animalséance”一詞來形容“一種動物在另一種動物面前赤身裸體的失禮行為”。^②他指出，這是一種“不可比較的、原初的失禮體驗”，它揭示了真理的原初面貌。^③眼前的這只貓目不轉睛地看着他，它的眼神裏有沒有愛意呢？它這麼注視着他，是因為驚訝嗎？對

^① Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Luise Mallet, trans. David Wills (New York: Fordham University Press, 2008), 4.

^② Ibid., 4.

^③ Ibid., 4.

此，德里達並不清楚，在這一刻，貓的眼神是難以捉摸的。貓不再是他的寵物，而彷彿是一個先知，是一個有着超凡遠見的盲者。^①德里達所描述的這一場景是對《聖經·創世紀》中“人類墮落”事件的戲仿。亞當和夏娃違背了耶和華的戒律，偷吃了知識樹上的果子，於是，“兩人的心眼打開了，他們看出自己赤身露體”（3:7）。當耶和華來到園中，他們便藏到了樹林裏，“躲避耶和華神的面”：一方面是因為他們違背了戒律，對神有虧欠感；另一方面則是因為自己赤身裸體，羞於見神（3:8-3:10）。在德里達所描述的“animalséance”（“動物的失禮”）場景中，亞當和夏娃被置換為哲學家本人，上帝被置換為貓。赤身裸體的哲學家被貓目不轉睛地盯着看，一種出自本能的羞恥之感油然而生。這是哲學家的第一情緒反應，是一種原初的失禮體驗，它到底意味着甚麼呢？

在回答這一問題之前，德里達講述了他的情緒轉變：停駐片刻以後，他又為“心生羞恥”而感到羞恥。這是一種“經過反射的間接羞恥”，是“為自身感到羞恥而產生的羞恥鏡像”。^②我們可以看到，此處有兩種“羞恥”情緒：第一種是直接的羞恥感，是哲學家的本能反應，是第一情緒；第二種是間接的羞恥感，是哲學家恢復理智之後的派生性反應，是非原初的情緒。我們先看這種“間接的羞恥感”的緣由。德里達指出，人在一只貓面前赤身裸體，似乎不應感到羞恥，他為自己在一只貓面前心生羞恥而感到羞恥。^③這是因為，在西方文化中，裸體意識是人類的專有特徵。“動物渾身赤裸而不自知，正是這一點，最終使人類區別於動物。因為它們沒有裸體的知識，所以無所謂‘赤裸’，也沒有善惡的觀念。”^④在萬物眾生中，只有人類有裸體的知識，也只有他們想用衣物來遮蔽自己的裸體。

^① Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Luise Mallet, trans. David Wills (New York: Fordham University Press, 2008), 4.

^② Ibid., 4.

^③ Ibid.

^④ Ibid., 4-5.

穿衣是人類的獨特屬性之一，儘管人們較少談論它，但它與人類的其他專有屬性(如言語、理性、邏各斯、歷史、笑、哀悼、埋葬、禮物等)密不可分。這一“人類專有屬性”的清單從一開始就形成了一種構造(configuration)。正因如此，它是永遠敞開的，不會局限於一個屬性。從結構上來講，它可以產生不計其數的概念，從一個概念的概念開始。^①

此處，德里達羅列了“人類專有屬性”的概念清單，這一清單“從一開始就形成了一種構造”(forme toujours une configuration)。^②“configuration”的詞根是“fig”，意思是“製造”“塑造”。從這個意義上來說，這一概念清單是一台製造機：西方主流文化藉助它將人類與動物區分開來，從而製造人類，捍衛人性。德里達認為，在西方文化史上，大體有兩種動物話語：一種話語刻意忽視了動物的能動性，將動物看作是機器；一種話語則捍衛動物的能動性，將動物看作是倫理意義上的他者。^③第一種往往是哲學、科學和理論話語，第二種則往往是詩歌話語。顯然，第一種話語佔據絕對優勢。在《動物，故我是/故我追隨》中，德里達批判了笛卡爾以來的動物話語。^④他指出，笛卡爾的“動物機器說”奠定了現代形而上學思考動物生命的整體基調。之後的康德、海德格爾、列維納斯和拉康等都在笛卡爾的思想框架中來描述動物，刻意忽視動物的主動性，將動物定義為“只可被看，卻無法主動看”(something seen and not seeing)的存在。^⑤這些哲學家都在“邏各斯

^① Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, ed. Marie-Luise Mallet, trans. David Wills (New York: Fordham University Press, 2008), 5.

^② Jacques Derrida, *L'animal que donc je suis* (Paris: Galilée, 2006), 19.

^③ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 13.

^④ 除了《動物，故我是/故我追隨》外，德里達也在《明天會怎樣？》《野獸與主權者》等文本中批判了笛卡爾以來的動物話語。

^⑤ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 14.

（包括語言、理性、死亡、技術等能力）中心主義”的框架中探討動物問題，從能力入手探討生命，通過製造動物之無能來凸顯人類之能。動物被剝奪了擁有“邏各斯”的能力，人類的優越性由此確立，這便是製造人類的機制。形而上學暴力體現為從否定性角度思考動物，這已經形成了一種思維定式，滲透於西方政治、法律、倫理乃至日常生活的各個面向。在《“健康飲食”，或主體的算計》（*“Eating Well”, or the Calculation of the Subject*）《法律的力量》（*Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”*）以及《野獸與主權者》（第一卷）中，德里達都談到了“食肉—菲勒斯邏各斯中心主義”（carno-phallogocentrisme）這一自創性概念。“carno”對應於“meat”，“phallo”對應於“masculine”，“carno-phallogocentrisme”一詞揭示了一個巨大的吞食機器的運作過程，揭示了西方文化中各種對立性邊界（文明與自然、男性與女性、人與動物等）之建構的內在機制。^①

在我們的文化中，食肉犧牲是基本的、佔主導地位的，它受到了高度發達的工業技術的調節，正如在動物身上進行的生物實驗一樣，這對我們的現代性是最為根本的。我在別的地方試圖證明，食肉的獻祭犧牲對於主體性結構是本質的，也可以說，對意圖主體的建立、對法律主體的建立、至少是對法權主體的建立是最為根本的。^②

在德里達看來，任何主體或主權的建構都需依賴“食肉的獻祭犧牲”，這裏的“食肉”既指字面意義上的借吞食他者來獲取營養，也指

^① 【法】雅克·德里達：《野獸與主權者》（第一卷），第33頁。[Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, 33.]

^② 【法】雅克·德里達：《法律的力量》，載《〈友愛的政治學〉及其他》，胡繼華譯，長春：吉林人民出版社，2006年版，第430頁。[Jacques Derrida, “The Force of Law,” in *The Politics of Friendship and Other Articles*, trans. HU Jihua (Changchun: Jilin People’s., 2006), 430.]

象徵性的吞食。範式意義上的主體往往是成人男性（父親、丈夫、兄弟），這便是“兄弟之愛”圖式（the fraternal schema）的特權。^①這裏面蘊含着一種排他性暴力，暴力的受害者是動物、女人、孩子等。有鑒於此，德里達指出，我們需認清“食肉—菲勒斯邏各斯中心主義”的運作機制，並借此“重新思考統治着西方正義和非正義思想的全部公理，而這些公理是屬於形而上學—人類中心論的”。^②

讓我們再回到德里達所講述的“羞恥”情緒：一種是直接的羞恥感，一種是間接的羞恥感。後者很快遮掩了前者，但敏銳的哲學家捕捉到了這一“羞恥”情緒的流變，並對它們進行了考察。間接的羞恥感是後天的知識和教育的結果，它透露出哲學家的思維慣性：裸體意識是人的專屬特徵，動物沒有裸體意識，人類優越於動物。德里達致力於打破這種思維慣性，為此，他對“直接的羞恥感”進行了剖析。赤身裸體的他為何會在一只貓面前心生羞恥？這一本能反應意味着甚麼？首先，它意味着人的“缺陷”，而非“優越”。德里達指出，

衣服源自於技術，因此，我們必須將羞恥感和技術放在一起思考，將之看作是同一“主題”——它還涉及罪惡、歷史、工作等其他相關要素。人類是唯一一種發明衣物來遮羞的動物。^③

德里達分別從普羅米修斯神話和《聖經·創世紀》來探討該話題。在普羅米修斯神話中，眾神委託普羅米修斯和愛比米修斯為動物們分配能力，愛比米修斯獨攬差事，給不同種類的動物分配了毛皮、鋒利的牙齒和

^① Derrida & Nancy, “‘Eating Well’, or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida,” in *Who comes after the Subject*, ed. Eduardo Cadava & Peter Connor & Jean-Luc Nancy (New York & London: Routledge, 1991), 114.

^② 【法】雅克·德里達：《法律的力量》，載《〈友愛的政治學〉及其他》，第430-431頁。[Jacques Derrida, “The Force of Law,” in *The Politics of Friendship and Other Articles*, 430-431.]

^③ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 5.

瓜子等，卻唯獨遺忘了人類。為了彌補愛比米修斯的過失，普羅米修斯從諸神那裏盜來火種，使人類掌握了技術。德里達說道：“悖謬的是，基於人的缺陷或弱點，人後來卻憑此一躍成為自然和動物的主人。基於這一缺失，這一顯而易見的缺失，人類輕而易舉地建立或確定了自身的特性，建立了自己相對於動物生命的優越性。而這種優越性、無限性以及傲視眾生的姿態既具有絕對性，又具有獻祭色彩。”^①在《聖經·創世紀》中，生活在伊甸園裏的亞當和夏娃渾身赤裸但並不以此為恥，然而，“在某條蛇經過之後，他們開始察覺到自己的赤裸狀態，並開始以此為恥”。^②在蛇的誘惑下，夏娃和亞當違背了上帝的律令，分食了知識樹上的果子，也便有了裸體意識和羞恥之心。由此看來，裸體意識和羞恥體驗並不表明人類優越於動物，反而揭示了人類的原初罪惡。人是穿衣（使用技藝）的動物，“穿衣”原本是為了遮掩自身的原初缺陷和原初罪惡，人類卻將之變成一種價值評判標準：穿衣是好的，是得體的，是文明的；裸體則是壞的，是不得體的，是野蠻的。他們將自己與動物對立起來，在兩者之間製造矛盾，樹立“異己者”，通過壓制它們來建構自我。人性建立的這一邏輯帶有尼采筆下的“奴隸道德”的意味。

其次，赤身裸體的哲學家在貓的注視下心生羞恥，這種羞恥之心源自於一種虧欠感。羞恥心和虧欠感是哲學家的第一情緒反應，它發生在理性的認知之前，發生在哲學家被知識體系所籠罩之前。此刻，人尚未成為“人”，貓也尚未成為“貓”。這是兩個純粹的鮮活生命，沒有等級，沒有統治。德里達強調，眼前這只真實的小貓是觀看的主體，拒絕被認知，與“我”保持絕對差異。它無法破譯（uninterpretable）、難以解讀（unreadable）、無法確定（undecidable）、深不可測（abyssal）。^③它獨立於“我”的意識之外，未被“我”佔有和把握，呈現出絕對的外在性和陌異性。它“身上沒有承載我們的文化賦予貓

^① Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 20.

^② *Ibid.*, 16.

^③ *Ibid.*, 12.

科動物的象徵性責任”，它尚未被歸類，尚未被概念化和種屬化，人類的知識在它面前失效了。^① 在人和貓以赤裸之身相見的那一瞬間，兩者都是“貧乏”之身，都尚未擔負人類歷史加載在它們身上的文化所指。德里達自言，他的第一情緒反應是“羞恥”，這是一種帶有倫理色彩的“虧欠感”：在這裏，貓是倫理意義上的他者，它脆弱的面容抵抗“我”的施暴，懸置了我之“所能”，它召喚“我”為它負責，與“它”建立一種新型的關係。

在德里達看來，他和貓的這一次邂逅具有原初性和事件性。它在哲學家毫無防備的情況下發生，打破了他的生活節奏和認知框架。這是一次眩暈體驗，是一次思想的斷裂，同時也是一次駐足思考的機會，一次重整乾坤的契機。為了闡明“食肉—非勒斯邏各斯中心主義”的神學源頭，為了挖掘神學原初場景所蘊含的倫理潛能，德里達對《聖經·創世紀》中的兩種敘事進行了考察。在第一種敘事中，上帝按照自己的形象創造了人，“使他們管理海裏的魚、空中的鳥、地上的牲畜，以及全地，和地上所有爬行的生物”（1:26）。在這裏，我們可以看到，人擁有神賜的權威來管理動物。動物比人類更早來到這個世界，人類緊隨其後（après），是後來者。然而，人類不僅絲毫沒有作為“後來者”的謙卑之心，反而“後來而居上”，一躍成為“先來者”動物的主人。此處的“après”（在……之後）原本指的是受造時間上的先後順序，經由人類的轉換，卻變成了一個暗含等級關係的方位詞：人類在動物的後面，像獵人一樣監督它、窺視它。德里達提出一連串的疑問：“在有名字之前，誰先誕生的呢？很久以前，誰先看到對方來到這裏呢？誰會是第一位居民？誰是主人？誰是主體？誰長期以來一直是暴君？”^② 動物是先“我”而來者，“我”應對它們說一句“您先請”（Après vous），從而將暴君姿態置換為他者中心主義的倫理姿態。

在第二種敘事中，上帝用地上的塵土創造了亞當，並在東方為他

^① Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 9.

^② Ibid., 18.

造了一個園子。爾後，上帝將各樣的野獸和飛鳥帶到亞當面前，“看（in order to see）他給它們叫甚麼名字；那人怎樣叫各樣有生命的活物，那就是它的名字。”（2:19）德里達指出，“in order to see”這一表述意味深長：一方面，上帝要看看亞當如何為動物命名，他是這場演出的觀看者，這表明他擁有“無限的監察權力”（the infinite right of inspection）；另一方面，“in order to see”又標識着上帝的限度，他不知道接下來會發生甚麼，無法預知亞當如何為動物命名。^①也就是說，亞當可以按照自己的意願為動物命名，上帝不加干涉。然而，亞當通過為動物命名的方式將它們納入到自己的絕對權威之下，並將其視為神賜的權力。在德里達看來，這是一種暴力的命名，它蘊含着動物“深深的悲傷”（deep sadness）。^②對動物們來說，亞當的命名是一個災難性事件：當亞當和動物們面對面遭遇的時候，他忽視了動物的注視和面容，而這正是“食肉—菲勒斯邏各斯中心主義”的神學源頭。

德里達寫道：“它（這只貓）一動不動地盯着我，只是為了看看（just to see）。”^③在這裏，貓的“just to see”和上帝的“in order to see”相互重疊，它們都向未來敞開，都指向不可決斷的將臨之未來。

“我彷彿聽見貓或上帝在問自己，或問我：他會呼喚我嗎？他會向我致意嗎？這個赤身裸體的男人，會怎樣為我命名呢？”^④德里達強調，他和貓的這次邂逅具有原初性，彷彿回到了時間的本源。他要用詩性命名來取代亞當的暴力命名，前者是對動物的虧欠、致意和責任，而後者則是對動物的管理、馴化和殺戮。為此，他自創了“animot”一詞來取代“animal”。可以說，“animal”是一種暴力命名，而“animot”則是一種詩性命名。他指出，“animal”是單數總稱，指涉一切非人類的生物，“完全不顧蜥蜴與狗、原蟲與海豚、鯊魚與綿羊、鸚鵡與猩猩，駱駝與

^① Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 18.

^② Ibid., 19.

^③ Ibid., 4.

^④ Ibid., 18.

老鷹、鬆鼠與老虎、大象與貓、螞蟻與蠶、刺猬與針鼯之間的差異”。^① “animot”一詞有“批判”和“建構”雙重意味：一方面，法語“mot”的意思是“詞”“句”，相當於英文中的“word”，對應於“logos”，德里達用“ani”+“mot”組詞意在揭示“食肉—菲勒斯邏各斯中心主義”的運作機制；另一方面，在法語中，“animot”的發音與“animaux”（“animal”的複數形式）近似，這是複數的“動物”，是無數陌異的生命所組成的多元體。^②

二、穿衣神學與赤裸生命——阿甘本

“裸體”是阿甘本的關鍵概念，正如威廉·羅伯特（William Robert）所言，阿甘本通過寫作“Homo Sacer”系列著作將自己呈現為思考“裸體”的哲學家（a thinker of nudity），於他而言，“裸體是一種範式，與識別標誌（signature）密切相關，其實，這就是一種裝置（apparatus），其目的在於生產”。^③ 在這一點上，德里達與阿甘本有共通之處，因為在前者看來，“裸體意識”是一種區分人與動物的裝置，其目的也是生產人性。這兩位哲學家都關注裸體和動物生命，都對西方知識話語體系區分人與動物的標準展開了批判。然而，在這些主題方面，他們也存在不同之處。首先，德里達推崇“原初的貧乏狀態”，即：人和動物都卸去了文化的承載，將自身還原為脆弱的有死生命。在他看來，對文化之外衣的主動剝除，可有助於重塑人與動物之關係。阿甘本也關注“原初的貧乏狀態”，但卻為之賦予了截然不同的含義。在他看來，政治裝置通過剝除人的“外衣”來製造動物性生命，原初的貧乏狀態其實是政治暴力的產物。其次，德里達關注的是動物生命，而阿甘本則關注的是人類共同體內部被動物化的人類生

^① Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, 34.

^② *Ibid.*, 47-48.

^③ William Robert, “Nude, Glorious, Living”, in *Political Theology*, 14.1(2013), 117.

命，他稱這類生命為“赤裸生命”。

在“Homo Sacer”系列著作中，阿甘本探討的一個核心主題是權力裝置生產赤裸生命的內在機制。“nuda vita”對應於英文的“bare life”或“naked life”。在《語言與死亡》（1982）的結尾，阿甘本分析了語言結構與人類共同體結構之間的內在一致性。他指出，只有語音喪失了位置，成為“空”位，人類的語言才能發生。同理，人類共同體建立在一種原初排除機制的基礎上，它通過製造和排除赤裸生命來維持共同體的合法性。他寫道：“事實上，生命的神聖化也源於獻祭：從這一點來看，它只是把赤裸的自然生命（the naked natural life）丟給它自身的暴力及其不可言說性，從而將一切文化規則和語言根植於其中。”^①也就是說，西方的文化和語言根植於對“赤裸的自然生命”的暴力性生產。在《神聖人：主權權力與赤裸生命》中，阿甘本將“赤裸生命”一詞追溯至本雅明。^②在《暴力批判》（*Zur Kritik der Gewalt*, 1921）一文中，本雅明使用了“bloßes Leben”（“純粹的生命”）一詞。在德語中，“Bloß”的意思是“僅僅”“純粹”“赤裸”。在該文中，本雅明將“純粹的生命”與司法暴力相關聯。^③正如杜蘭塔耶（Leland de la Durantaye）所言，在本雅明這裏，“純粹的生命並不是一種原初狀態，而是通過被剝奪了‘依據’和‘屬性’而變得可見的東西”。^④在本雅明的啟發下，阿甘本將這一概念挪移到生命政治的語境中。在《神聖人：主權權力與赤裸生命》的結尾，阿甘本指出，主權權力的根本活動是生產赤裸生命，赤裸生命是原初的政治元

^① Giorgio Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. Karen E. Pinkus with Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006), 106.

^② 【意】吉奧喬·阿甘本：《神聖人：至高權力與赤裸生命》，第96頁。[Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 96.] 參見Carlo Salzani, “The Notion of Life in the Work of Agamben”, in *Comparative Literature and Culture*, 14.1(2012), 3.

^③ 【意】吉奧喬·阿甘本：《神聖人：至高權力與赤裸生命》，第96頁。[Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 96.]

^④ 轉引自Carlo Salzani, “The Notion of Life in the Work of Agamben,” in *Comparative Literature and Culture*, 14.1(2012), 3. 原文參見Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 203.

素，是自然與文化、zoē和bios之間的連接門檻。^①“赤裸生命”中的“赤裸”對應的是希臘語“haplōs”。在形而上學領域，該詞指的是純粹的存在。西方形而上學將人規定為“有理智的動物”（thinking animal），其根本活動是將“純粹存在”（pure being）從“存在”這個詞的諸多意義中分離出來。^②這一點與西方政治的根本活動相類似：西方政治將人定義為“政治的動物”（political animal），其運作機制是將赤裸生命從具體生命（concrete life）的諸多形式中分離出來。^③阿甘本指出，對於形而上學和西方政治來說，“純粹存在”與“赤裸生命”這兩個概念“含混不清、無法透視”，然而，正是這兩個概念，“成為西方歷史—政治命運的關鍵”。^④

何謂“赤裸生命”？阿甘本回歸西方形而上學和政治的源頭，探索古希臘人的“生命”概念。他指出，古希臘人用“zoē”來指涉一切生物（包括動物、人類、神）所共有的生存方式，用“bios”來指涉某個體或群體所專有的生活方式。^⑤也就是說，“zoē”指的是單純活着的生命，而“bios”則指的是一種生存風格，“它意味着生命應該有一種質量，應該為自己建造一種特殊的形式，即超出單純活着之外的具有某種特殊風格的生命形式”。^⑥赤裸生命與政治相關，與共同體相關，它是被共同體所“納入—排除”的生命。它與“zoē”都是沒有品質的生命狀態，然而兩者有所不同。因為赤裸生命在政治領域被剝奪了品質，它不再是zoē，但又尚未成為bios，這一居間狀態恰恰是赤裸生命的本質。

2002年，阿甘本出版了專著《敞開：人與動物》（*L'aperto: L'uomo e l'animale*）。在該書中，他以“人類學機器”（the anthropological

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

^② Ibid., 182.

^③ Ibid., 182.

^④ Ibid., 182.

^⑤ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 9.

^⑥ 汪民安：《何謂赤裸生命》，載《馬克思主義與現實》，2018年第6期，第88頁。[WANG Min'an: "What is Bare Life?" in *Marxism and Reality*, no.6(2018), 88.]

machine) 為線索, 以“人與動物之區分”為主題, 揭示了神學、哲學、生物學領域製造非人生命的機制。“人類學機器”預設了“人/人性”的存在, 並通過製造人與動物的二元對立來生產“人”與“非人”。2006年, 阿甘本出版了文集《甚麼是裝置?》(*Che cos'è un dispositivo?*)。在同名文章《甚麼是裝置?》中, 他指出, 早期神學中的“oikonomia”概念、黑格爾的“實證性”(positivité)概念、海德格爾的“集置”(Gestell)概念以及福柯的“裝置”(dispositif)概念有共通之處, 它們都指向的是引導和管束人類的思維習慣和行為方式的“一套實踐活動、知識體系、措施和制度”。^① 阿甘本在此基礎上對“dispositif”的意義進行了拓展。在他看來, “dispositif”從來不是“人類偶爾深陷其中的偶然事件”, 而是植根於“使‘人類’脫離動物的‘人類化’進程中”。^②

對於活生生的存在來說, 創造了人類的那個事件, 構成了某種區分, 後者又以某種方式複製了oikonomia引入了上帝的那種存在與運動之間的區分……通過這些裝置, 人試圖廢棄那些早已與自己分離的動物性行為, 並且享受開放性本身以及存在(就開放性即存在而言)。在每個裝置的根部, 都存在一種太過人性的幸福欲求。在一個獨立的領域, 捕獲這種欲望並且使之主體化, 是裝置明白無誤的能力。^③

“創造了人類的那個事件, 構成了某種區分”的意思是說, 人類和動物同是上帝的受造物, 然而上帝按照自己的形象創造了人, 這意味着人類自其誕生的那一刻便優於動物。爾後, 上帝賦予了人類管理伊甸園動物的權力。上帝是動物的創造者, 人類則是動物的管理者。

^①【意】吉奧喬·阿甘本:《甚麼是裝置?》, 載阿甘本:《論友愛》, 劉耀輝、尉光吉譯, 北京:北京大學出版社, 2017年版, 第15頁。[Giorgio Agamben, “What is an Apparatus?” in *Friendship*, trans. LIU Yaohui & WEI Guangji (Beijing: Beijing UP, 2017), 15.]

^② 同上, 第20頁。

^③ 同上。

這種區分又被複製，成就了上帝的存在和上帝的管理的區分。在這裏，阿甘本意義上的“dispositif”不僅指涉人的“主體化”過程，還指涉“人類化”的整個進程。人性化和主體化的過程是同一過程。我們可以看到，在阿甘本這裏，“人類學機器”和“裝置”這兩個概念其實表達的是同一內涵。這兩個概念又和德里達的“食肉—菲勒斯邏各斯中心主義”概念有着共通之處：它們都意在揭示主體或主權在建構過程中的排他性暴力。

2009年，阿甘本寫下了《裸體》一文，從裸體角度深入考察了神學“裝置”的運作機制。他指出，在西方文化語境中，赤裸總是與“一種神學印記”相關。^①為此，他援引了神學家埃里克·彼特森（Erik Peterson）在《穿衣的神學》（*Theology of Clothing*）一文中的觀點。在《聖經·創世紀》中，亞當和夏娃在偷吃禁果之後有了裸體意識，“於是兩人的心眼打開了，他們看出自己赤身露體”（3:7）。人“是不穿衣服被創造出來的”，他“擁有與神聖本性完全不同的自然本性”，他之所以渾身赤裸，是為了穿上神的恩典之衣。^②在偷食禁果之前，人類沒有穿衣服，但呈現出“非赤裸”的狀態，這是因為上帝的恩典像衣服一樣包裹着人的身體。偷食禁果以後，人類失去了上帝的榮耀，身體失去了高貴性，呈現出純粹肉體的赤裸狀態。^③也就是說，受造時的亞當和夏娃是純粹的赤裸狀態，這是他們的本性，同時也預設了罪的可能性。這種本性必須在上帝的榮耀中獲得圓滿。上帝的恩典是一件外套，是隨時可以被剝奪的外在之物。“它也意味着額外的恩典一開始就把人類的身體建構為‘赤裸的’，而恩典的喪失總是重新回到裸體的展現中去”。^④這便是阿甘本所說的“神學裝置”：它預設了本性與恩典、裸體和穿衣的二元對

^①【意】吉奧喬·阿甘本：《裸體》，載吉奧喬·阿甘本：《裸體》，黃曉武譯，北京：北京大學出版社，2017年版，第105頁。[Giorgio Agamben, “Nudities,” in *Nudities*, trans. HUANG Xiaowu (Beijing: Beijing UP, 2017), 105.]

^② 同上，第111頁。

^③ 同上，第109頁。

^④ 同上，第116頁。

立。“赤裸的肉體，就像赤裸的生命一樣，只是罪行晦暗而無形的承擔者。實際上，存在的只是赤裸，只是不斷從人身上除去衣物和恩典的行為。”^① 值得注意的是，這裏存在兩種赤裸：第一種是原初的赤裸，這意味着先在本性；第二種是被剝奪了恩典之衣的赤裸，這意味着墮落的本性。在本性方面，原初赤裸的人類與動物生命並無二致，只不過前者在受造之後穿上了上帝的恩典之衣。

吃下禁果之後，亞當和夏娃的心眼開了，並擁有了裸體意識。阿甘本指出，“他們關於善惡的知識的唯一內容只是裸體”。^② 裸體意味着動物本性，意味着罪惡，意味着墮落；恩典之衣則意味着神性，意味着恩典，意味着救贖。這便是神學裝置所生產的二元對立知識，我們從中清晰可見本性/恩典、墮落/救贖、zoē/bios之區分。在《敞開：人與動物》中，阿甘本對托馬斯·阿奎那《神學大全》中的一段話進行了批判性的考察：

純真狀態下，人在身體方面不需要動物。他們雖全身赤裸但不感到羞恥，因此不需要衣服，也沒有色欲之妄想；他們不需要以動物為食，因為天堂之樹的果子足以果腹；他們的身體強健，不需要動物為其負重行遠。然而，人還是需要動物，是為了對動物的天性有實驗性的認知（an experimental knowledge）。正因如此，上帝將動物領到人的面前，讓人給動物命名，因為名字是用來標明動物天性的。^③

在阿甘本看來，這段表述呈現了神學裝置生產人性的運作機制。

^① 【意】吉奧喬·阿甘本：《裸體》，載吉奧喬·阿甘本：《裸體》，黃曉武譯，北京：北京大學出版社，2017年版，第141頁。

^② 同上，第145頁。

^③ Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, trans. Kevin Attell (Stanford: Stanford University Press, 2004), 22.

伊甸園中的人不需要以獸皮為衣，也不需要以肉為食，更不需要動物為其負重行遠。然而，他們仍然需要動物，是為了對它們有一種實驗性的認知。亞當通過命名的方式表明了動物之天性，從而劃清了人與動物之間的界線，也由此在自身內部區分了動物本性和人性。這種實驗性認知的目的是通過製造人與動物之對立來生產人（性）。

三、“裝置”的終結和彌賽亞

儘管德里達與阿甘本的思想有着巨大的差異，但在某些主題方面，他們的思想彼此呼應、相互補充。他們都關注排他性的暴力問題，都將這種暴力歸於人與動物的二元區分。德里達將這種暴力機制命名為“食肉—菲勒斯邏各斯中心主義”，阿甘本則將其命名為“裝置”或“人類學機器”。不同的是，德里達關注的是人類對動物的暴力，阿甘本則更關注的是人類共同體內部製造動物性生命的運作機制。儘管如此，這兩位哲學家都主張去除“人（性）/動物（性）”的二元對立，使“人（性）”走向終結。“食肉—菲勒斯邏各斯中心主義”或“裝置”的文化根基是甚麼？為了尋根溯源，德里達和阿甘本都不約而同地對《聖經·創世紀》的一些細節進行了考察，都對“裸體”進行了探討。在德里達看來，“裸體意識”歸屬於“人類專有屬性”的概念清單，它致力於將人和動物區分開來，從而劃定生命的等級。在阿甘本看來，“裸體意識”是一種神學裝置，它製造了本性/恩典、zoē/bios的二元對立。

如何瓦解“食肉—菲勒斯邏各斯中心主義”或“裝置”呢？德里達嘗試挖掘《聖經·創世紀》中所蘊含的倫理潛能。他尤其關注上帝授權亞當命名動物的場景。上帝授權亞當，是為了看看他如何為動物命名。“為了看看”這一短語表明，即便是有着無限權能的上帝也要服從不確定的將來，也無法免於有限性的規束。^①德里達通

^① Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, (California: Stanford University Press, 2008), 142.

過解讀這一細節意在強調存在的有限性和敞開性。他有一個非常重要的概念，即：“無彌賽亞主義的彌賽亞性”（the messianic without messianism）。^① 如果說“彌賽亞主義”許諾着救世主的到來，許諾着永恆和平和絕對正義的到來，那麼德里達的“無彌賽亞主義”則破除了這種終極信仰，向不確定的將來敞開。永恆和平和絕對正義等同於死寂，每一個承諾都會被將臨的另一承諾所取代，每一個真理都會被將臨的另一真理所遮掩，世界其實是蹤跡結構，此外無他。在不可決斷的未來，並沒有至善至美的終極價值。同樣，眾生萬物被時間之大法所規束，生命是有限的，同時也是無限敞開的。生命應破除自身的閉環，直面機遇和風險，向無可辨識的“全然他者”敞開。這裏的“全然他者”既包括有生命之物，也包括無生命之物（“他們不存活於當下，不是當下在場的生物，不是同時代的生物，也就是說，他們已經死去或尚未出生，他們是非在場生物或並不在當下的生物”）。^② 換言之，人們不僅應對在場的一切生命負有倫理責任，還應對不在場的生命負有倫理責任，這包含對死者的債務以及對尚未出生者的義務。德里達強調人與“全然他者”之間的原初相遇：在這種相遇中，彼此都剝去了文化的承載（外套），將自身呈現為貧乏的赤裸之身，呈現為脆弱的有限生命。他們彼此注視，相互致意，用一次詩意的命名來創造事件，重塑倫理關係。

如果說在德里達那裏，“貧乏的原初赤裸”呈現出一種倫理潛能，那麼在阿甘本這裏，它則呈現為一種政治暴力。在《聖經·創世紀》中，亞當和夏娃被創造出來的時候是赤身裸體的，和動物一樣，他們的本性被設定為“不完美”。他們之所以赤裸是為了穿上上帝的榮耀之衣。他們的生命被分裂為兩個範疇：不完美的裸體（本性）以

^① Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*, (California: Stanford University Press, 2008), 132.

^② 【法】雅克·德里達：《野獸與主權者》，第174頁。[Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, 174.]

及上帝的榮耀之衣（恩典），前者對應於zoē，後者對應於bios。如何終止裝置的運作呢？阿甘本也呼喚“彌賽亞”的到來，只不過他所說的“彌賽亞”與德里達的“彌賽亞”在內涵上有所不同。在他這裏，“彌賽亞”指向的是無用和安息（inoperosità）。2000年，阿甘本出版了探討彌賽亞生活的專著《剩餘的時間》（*Il Tempo che resta*）。何謂“彌賽亞”生活呢？《哥林多前書》中有這麼一段話：“有人已受割禮蒙召呢，就不要廢割禮；有人未受割禮蒙召呢，就不要受割禮。受割禮算不得甚麼，不受割禮也算不得甚麼……各人蒙召的時候是甚麼身份，仍要守住這身份（εν τη κλησει'η εκληθη）。”（7:17-22）^①在這裏，“εν τη κλησει'η εκληθη”直譯為“停留在他受到召喚時正負的使命（κλησει）中”。阿甘本指出，這句話體現了彌賽亞的事業。每個人的“使命”是甚麼？是停留在當下的狀態中，保持不動。割禮原本很重要，因為它是區分猶太人和非猶太人的標準，是區分奴隸和自由人的標準，然而在這裏，這種區分無效化了。^②受割禮不算甚麼，不受割禮也不算甚麼，“使命”（κλησει）描繪了一種律法的無用狀態。在接下來的段落中，保羅對彌賽亞生活進行了嚴格的規定：“從此以後，那有妻子的，要像沒有（hōs mē; as not）妻子；哀哭的，要像不哀哭；快樂的，要像不快樂；置買的，要像無有所得；用世物的，要像不用世物；因為這世界的樣子將要過去了。我願你們無所挂慮。”（7:29-32）^③阿甘本指出，“要像不”是一種彌賽亞生活的表述，這意味着讓所有的社會身份和屬性變得無用，然而又並未確立新的身份。彌賽亞之“能”體現在“柔弱”之中，它旨在懸置律法，取消行動，令其安息。

2009年，阿甘本發表了《公牛的飢餓：對安息日、慶典和無用的

^① 轉引自【意】吉奧喬·阿甘本：《剩餘的時間》，錢立卿譯，長春：吉林出版集團，2011年版，第24-25頁。[Giorgio Agamben, *The Time That Remains*, trans. QIAN Liqing (Changchun: Jilin Publishing Group, 2011), 24-25.]

^② 同上，第29頁。

^③ 轉引自【意】吉奧喬·阿甘本：《剩餘的時間》，第29頁。

思考》一文。如文章標題所示，他將“無用”與“安息日”關聯在一起。《聖經·創世紀》中寫道：“上帝賜福給第七日，定為聖日，因為上帝在這一日安歇，放下了創造萬物的一切工作。”（2:2-3）安息日是慶典日，信徒們需放下日常工作，敬奉上帝。阿甘本指出，慶典日是對人類活動的重新界定。如果說工作日關涉的是人類能做甚麼，那麼慶典日則關涉的是人類能不做甚麼，前者關涉潛能的實現，後者則關涉潛能的保存。在慶典日裏，“吃，不是為了果腹；穿，不是為了蔽體或防寒；醒來，不是為了工作；走路，不是為了去某個地方；說話，不是為了交流信息；交換物品，不是為了買賣”。^① 在阿甘本這裏，“無用”是一種帶有安息日色彩的懸置，它使生命的特定功能無效化，使其轉化為可能性。^② “無用”嘗試為生命開啟新的用途，使之無法被歸類和界定，最終成為無法被裝置所捕獲的存在。

^① 【意】吉奧喬·阿甘本：《公牛般的飢餓：關於安息日、慶典和安歇的思考》，載阿甘本：《裸體》，第201頁。[Giorgio Agamben, “Hunger of an Ox: Considerations on the Sabbath, the Feast, and Inoperativity,” in *Nudities*, 201.]

^② Carlo Salzani, “Inoperative/Deactivation,” in *The Agamben Dictionary*, ed. Alex Murray & Jessica Whyte (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011), 107-108.

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- _____. *Language and Death: The Place of Negativity*. Translated by Karen E. Pinkus with Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
- _____. *The Open: Man and Animal*. Translated by Kevin Attell. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Derrida, Jacques, and Jean-Luc Nancy. *Who Comes After the Subject*. Edited by Eduardo Cadava, Peter Connor, and Jean-Luc Nancy. New York & London: Routledge, 1991.
- Derrida, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.
- _____. *The Animal That Therefore I Am*. Translated by David Wills. New York: Fordham University Press, 2008.
- Hägglund, Martin & Radical Atheism. *Derrida and the Time of Life*. California: Stanford University Press, 2008.
- Salzani, Carlo. *The Agamben Dictionary*, edited by Alex Murray & Jeessica Whyte. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Salzani, Carlo. "The Notion of Life in the Work of Agamben." in *Comparative Literature and Culture*, 14.1(2012), 1-9.
- Robert, William. "Nude, Glorious, Living." in *Political Theology*, 14.1(2013), 115-130.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 【意】吉奧喬·阿甘本：《論友愛》，劉耀輝、尉光吉譯，北京：北京大學出版社，2017年版。[Agamben, Giorgio. *Friendship*. Translated by LIU Yaohui & WEI Guangji. Beijing: Beijing UP, 2017.]
- 【意】吉奧喬·阿甘本：《裸體》，黃曉武譯，北京：北京大學出版社，2017年版。[Agamben, Giorgio. *Nudities*. Translated by HUANG Xiaowu. Beijing: Beijing UP, 2017.]
- 【意】吉奧喬·阿甘本：《潛能》，王立秋、嚴和來等譯，桂林：灕江出版社，2014年版。[Agamben, Giorgio. *Potentialities*, Translated by WANG Liqiu & YAN Helai. Guilin: Lijiang Publishing House, 2014.]

- 【意】吉奧喬·阿甘本：《神聖人：至高權力與赤裸生命》，吳冠軍譯，北京：中央編譯出版社，2016年版。[Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by WU Guanjun. Beijing: Central Compilation & Translation Press, 2016.]
- 【意】吉奧喬·阿甘本：《剩餘的時間》，錢立卿譯，長春：吉林出版集團，2011年版。[Agamben, Giorgio. *The Time That Remains*. Translated by QIAN Liqing. Changchun: Jilin Publishing Group, 2011.]
- 【意】吉奧喬·阿甘本：《語言與死亡：否定之地》，張羽佳譯，南京：南京大學出版社，2019年版。[Agamben, Giorgio. *Language and Death: The Place of Negativity*. Translated by ZHANG Yujia. Nanjing: Nanjing UP, 2019.]
- 汪民安：《何謂赤裸生命》，載《馬克思主義與現實》，2018年第6期，第88-96頁。[WANG Min'an. "What is Bare Life?", in *Marxism and Reality*, no.6(2018), 88-96.]
- 【法】雅克·德里達：《野獸與主權者》（第一卷），王欽譯，西安：西北大學出版社，2021年版。[Derrida, Jacques. *The Beast and the Sovereign*, Volume I. Translated by WANG qin. Xi'an: Xibei UP, 2021.]
- 【法】雅克·德里達：《〈友愛的政治學〉及其他》，胡繼華譯，長春：吉林人民出版社，2006年版。[Derrida, Jacques. *The Politics of Friendship and Other Articles*. Translated by HU Jihua. Changchun: Jilin People's., 2006.]