

裸体与动物生命

——从德里达到阿甘本

Nudity and Animal Life: From Derrida to Agamben

庞红蕊

PANG Hongrui

作者简介

庞红蕊，河北师范大学文学院副教授。

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, 吉奥乔·阿甘本(Giorgio Agamben)发表了《绝对的内在性》(*L'immanenza assoluta*)一文。在该文结尾, 他指出, 关于“生命”这一概念, 西方现代哲学史大体可呈现为两大脉络谱系: 一种是超越性的脉络谱系, 从康德到胡塞尔到海德格尔再到列维纳斯和德里达; 另一种是内在性的脉络谱系, 从斯宾诺莎到尼采到海德格尔再到德勒兹和福柯。^①阿甘本推崇内在性的脉络谱系, 在他看来, 内在性的“生命”概念“必将构成来临中的哲学的主题(the subject of the coming philosophy)”。^②他将德里达归于“超越性的脉络谱系”, 由此可见二者之间的巨大思想差异。其实, 在较早期的文本《语言与死亡: 否定之地》(*Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività*, 1982)中, 阿甘本便与德里达针锋相对。他指出, 尽管德里达是一个“极有思想穿透力的哲学家”, 但他并未真正认识到形而上学的否定性根基。^③在德里达看来, 西方传统哲学是一种带有语音中心主义倾向的在场形而上学, 它预设了在场之于缺席的优先性, 也由此预设了语音之于书写的优先性——因为语音是在场的载体。阿甘本颠倒了德里达的观点, 在他看来, “形而上学早已并且一直就是文字学”, 语音是被扬弃的对象。^④

* 本文为河北省教育厅人文社会科学研究项目“德里达与库切的动物思想之比较研究”(项目编号: 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]吉奥乔·阿甘本:《绝对的内在性》, 载吉奥乔·阿甘本《潜能》, 王立秋、严和来等译, 桂林: 漓江出版社, 2014年版, 第434页。[Giorgio Agamben, “The Absolute Immanence,” in *Potentialities*, trans. WANG Liqiu and YAN Helai et al.(Guilin: Lijiang Publishing House, 2014), 434.]

^② 同上, 第433页。

^③ [意]吉奥乔·阿甘本:《语言与死亡: 否定之地》, 张羽佳译, 南京: 南京大学出版社, 2019年版, 第80页。[Giorgio Agamben, *Language and Death: The Place of Negativity*, trans. ZHANG Yujia (Nanjing: Nanjing UP, 2019), 80.]

^④ 同上, 第80页。

2002年1月16日，德里达在“野兽与主权者”（*La bête et le souverain*）课程的第三讲对阿甘本的文风展开了批判。他指出，阿甘本偏爱用“第一个”“第一次”等措辞，譬如，“黑格尔第一个最终理解……”“品达是第一个……”等。^①在德里达看来，阿甘本的吊诡之处在于，他一方面致力于批判主权权力，另一方面却不断强调自己是“第一个指出谁会是第一人的人”。^②他在文字中坚守自身的主权者地位：他抢先一步，争当第一，丝毫没有呈现出“after you”（您先请）的伦理姿态。^③在第十二讲，德里达又对阿甘本的《神圣人：至高权力与赤裸生命》的核心观点展开了批判，大体可归纳为如下两点：第一，阿甘本“修正和完善”福柯生命政治思想的出发点是古希腊时代的zoē与bios之区分（这是他的原创性发现）：zoē指的是人、动物、神都共享的生命形式，bios则指的是个体或群体所特有的生命形式。^④他指出，将zoē引入polis的领域，将赤裸生命政治化，构成了“现代性的关键事件”，当今的政治话语正在“经历一个漫长的衰落期”，原因在于，它没有考虑到这一现代性的关键事件。^⑤在德里达看来，zoē与bios之间的区分并不是一个“可靠而有效的工具”，它并不足够深刻，不足以深入这一现代性的关键事件。^⑥在《形而上学》中，亚里士多德提及神的“高贵而永恒的生命”

^① [法]雅克·德里达：《野兽与主权者》（第一卷），王钦译，西安：西北大学出版社，2021年版，第147-148页。[Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, trans. WANG qin (Xi'an: Xibei UP, 2021), 147-148.]

^② 同上，第146页。

^③ 同上，第151页。

^④ 中文参见[意]吉奥乔·阿甘本：《神圣人：至高权力与赤裸生命》，吴冠军译，北京：中央编译出版社，2016年版，第3页。[Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. WU Guanjun (Beijing: Central Compilation & Translation Press, 2016), 3.] 英文参见[Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 1.]

^⑤ *Ibid.*, 4. 中文参见[意]吉奥乔·阿甘本：《神圣人：至高权力与赤裸生命》，第7页。[Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 7.]

^⑥ [法]雅克·德里达：《野兽与主权者》（第一卷），第519页。[Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, 519.]

(zoē aristē kai aidios)。“高贵而永恒”是神特殊的生活方式，因此，在这里，“zoē”指的是神所特有的生命形式，而非赤裸生命。^① 在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德区分了三种生活方式，即：沉思生活 (bios theōrētikos)、享乐生活 (bios apolaustikos) 以及政治生活 (bios politikos)。此处，“bios”指的是人类特殊的生命形式，即“沉思”“享乐”“政治”是人类专有的生活方式。在《政治学》中，亚里士多德将人定义为“政治的动物” (politikon zōon)。阿甘本强调，在这里，“政治的” (politikon) 不是生物本身的属性 (attribute)，而是决定“zōon”之种属的特定差异 (specific difference)。^② 德里达指出，阿甘本试图区分“生物本身的属性”和“决定‘zōon’之种属的特定差异”，然而这两者之间并没有“清晰而必然的差异”。^③ 第二，阿甘本试图令政治话语意识到这一“现代性的关键事件”，然而与此同时，他又强调，生命政治是一种原初古老的东西。德里达质问道：“如果承认这一点（生命政治古已有之），那么为什么要费力地假装在唤醒政治，让它意识到所谓的‘现代性的关键事件’？”^④ 尽管德里达对阿甘本的思想持批判立场，但他仍对在座听众说“我强烈建议你们读一下”《神圣人：至高权力与赤裸生命》，因为“在这本书里能找到很多要点”。^⑤

尽管这两位哲学家之间存在很多争执，但他们的思想也有很多交叠。1997年，德里达在第三届个人著作研讨会上宣读了长篇文章《动物，故我是/故我追随》 (*L'animal que donc je suis*)。在该文本中，他深入剖析了自己的一次裸体体验，并在此基础上探讨了人与动物之关系重塑的可能性。从这一视域出发，他对《圣经·创世纪》中的相

^① [法]雅克·德里达：《野兽与主权者》（第一卷），第520页。

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

^③ [法]雅克·德里达：《野兽与主权者》（第一卷），第523页。[Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, 523.]

^④ 同上，第524页。

^⑤ 同上，第145页。

关表述进行了考察：一方面是为了探究“食肉—菲勒斯逻各斯中心主义”（carno-phallogocentrisme）的神学源头；另一方面是为了挖掘神学原初场景的伦理潜能。2009年，阿甘本出版了论文集《裸体》（*Nudità*）。在该书中的同名文章《裸体》中，他也剖析了《圣经·创世纪》中的相关细节，其目的是考察神学装置在人类个体生命内部制造bios与zoē之区分的运作机制。这两位哲学家都从裸体出发对《圣经·创世纪》的相关细节进行了考察，尽管他们的研究视域和考察方式并不相同，但有一些观点具有内在的相通之处。我们可以将这两种彼此陌异的思考勾连在一起，组成一个思想的“异质联盟”，创造事件，开启另类启蒙。

一、羞耻和命名——德里达的解构

在《动物，故我是/故我追随》的开头，德里达讲述了他的一次裸体经历：他在浴室里赤身裸体，羞愧地站在家猫面前。他写道：“我很难抑制这种羞耻的本能反应（a reflex of shame）……在一只猫面前一丝不挂，它一动不动地盯着我，只是为了看看（just to see）。”^① 他为自己的不得体行为感到羞耻，然而在自己的母语中，并没有恰当的词汇来形容这一行为。法语词“malséance”是“失礼”“不得体”的意思，它指的是人在他人面前的失礼行为。德里达自创了“animalséance”一词来形容“一种动物在另一种动物面前赤身裸体的失礼行为”。^② 他指出，这是一种“不可比较的、原初的失礼体验”，它揭示了真理的原初面貌。^③ 眼前的这只猫目不转睛地看着他，它的眼神里有没有爱意呢？它这么注视着他，是因为惊讶吗？

^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.

对此，德里达并不清楚，在这一刻，猫的眼神是难以捉摸的。猫不再是他的宠物，而仿佛是一个先知，是一个有着超凡远见的盲者。^①德里达所描述的这一场景是对《圣经·创世记》中“人类堕落”事件的戏仿。亚当和夏娃违背了耶和华的戒律，偷吃了知识树上的果子，于是，“两人的心眼打开了，他们看出自己赤身露体”（3:7）。当耶和华来到园中，他们便藏到了树林里，“躲避耶和华神的面”：一方面是因为他们违背了戒律，对神有亏欠感；另一方面则是因为自己赤身裸体，羞于见神（3:8-3:10）。在德里达所描述的“animalséance”（动物的失礼）场景中，亚当和夏娃被置换为哲学家本人，上帝被置换为猫。赤身裸体的哲学家被猫目不转睛地盯着看，一种出自本能的羞耻之感油然而生。这是哲学家的第一情绪反应，是一种原初的失礼体验，它到底意味着什么呢？

在回答这一问题之前，德里达讲述了他的情绪转变：停驻片刻以后，他又为“心生羞耻”而感到羞耻。这是一种“经过反射的间接羞耻”，是“为自身感到羞耻而产生的羞耻镜像”。^②我们可以看到，此处有两种“羞耻”情绪：第一种是直接的羞耻感，是哲学家的本能反应，是第一情绪；第二种是间接的羞耻感，是哲学家恢复理智之后的派生性反应，是非原初的情绪。我们先看这种“间接的羞耻感”的缘由。德里达指出，人在一只猫面前赤身裸体，似乎不应感到羞耻，他为自己在一只猫面前心生羞耻而感到羞耻。^③这是因为，在西方文化中，裸体意识是人类的专有特征。“动物浑身赤裸而不自知，正是这一点，最终使人类区别于动物。因为它们没有裸体的知识，所以无所谓‘赤裸’，也没有善恶的观念。”^④在万物众生中，只有人类有裸体的知识，也只有他们想用衣物来遮蔽自己的裸体。

^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.

穿衣是人类的独特属性之一，尽管人们较少谈论它，但它与人类的其他专有属性(如言语、理性、逻各斯、历史、笑、哀悼、埋葬、礼物等)密不可分。这一“人类专有属性”的清单从一开始就形成了一种构造(configuration)。正因如此，它是永远敞开的，不会局限于一个属性。从结构上来讲，它可以产生不计其数的概念，从一个概念的概念开始。^①

此处，德里达罗列了“人类专有属性”的概念清单，这一清单“从一开始就形成了一种构造”(forme toujours une configuration)。^②“configuration”的词根是“fig”，意思是“制造”“塑造”。从这个意义上来说，这一概念清单是一台制造机：西方主流文化借助它将人类与动物区分开来，从而制造人类，捍卫人性。德里达认为，在西方文化史上，大体有两种动物话语：一种话语刻意忽视了动物的能动性，将动物看作是机器；一种话语则捍卫动物的能动性，将动物看作是伦理意义上的他者。^③第一种往往是哲学、科学和理论话语，第二种则往往是诗歌话语。显然，第一种话语占据绝对优势。在《动物，故我是/故我追随》中，德里达批判了笛卡尔以来的动物话语。^④他指出，笛卡尔的“动物机器说”奠定了现代形而上学思考动物生命的整体基调。之后的康德、海德格尔、列维纳斯和拉康等都在笛卡尔的思想框架中来描述动物，刻意忽视动物的主动性，将动物定义为“只可被看，却无法主动看”(something seen and not seeing)的存在。^⑤这些哲学家都在“逻各斯(包

^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《动物，故我是/故我追随》外，德里达也在《明天会怎样?》《野兽与主权者》等文本中批判了笛卡尔以来的动物话语。

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

括语言、理性、死亡、技术等能力)中心主义”的框架中探讨动物问题,从能力入手探讨生命,通过制造动物之无能来凸显人类之能。动物被剥夺了拥有“逻各斯”的能力,人类的优越性由此确立,这便是制造人类的机制。形而上学暴力体现为从否定性角度思考动物,这已经形成了一种思维定式,渗透于西方政治、法律、伦理乃至日常生活的各个面向。在《“健康饮食”,或主体的算计》(“*Eating Well*”, or *the Calculation of the Subject*)《法律的力量》(*Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”*)以及《野兽与主权者》(第一卷)中,德里达都谈到了“食肉—菲勒斯逻各斯中心主义”(carno-phallogocentrisme)这一自创性概念。“carno”对应于“meat”,“phallo”对应于“masculine”,“carno-phallogocentrisme”一词揭示了一个巨大的吞食机器的运作过程,揭示了西方文化中各种对立性边界(文明与自然、男性与女性、人与动物等)之建构的内在机制。^①

在我们的文化中,食肉牺牲是基本的、占主导地位的,它受到了高度发达的工业技术的调节,正如在动物身上进行的生物实验一样,这对我们的现代性是最为根本的。我在别的地方试图证明,食肉的献祭牺牲对于主体性结构是本质的,也可以说,对意图主体的建立、对法律主体的建立,至少是对法权主体的建立是最为根本的。^②

在德里达看来,任何主体或主权的建构都需依赖“食肉的献祭牺牲”,这里的“食肉”既指字面意义上的借吞食他者来获取营养,也指

^① [法]雅克·德里达:《野兽与主权者》(第一卷),第33页。[Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. 1, 33.]

^② [法]雅克·德里达:《法律的力量》,载《〈友爱的政治学〉及其他》,胡继华译,长春:吉林人民出版社,2006年版,第430页。[Jacques Derrida, “The Force of Law,” in *The Politics of Friendship and Other Articles*, trans. HU Jihua (Changchun: Jilin People’s, 2006), 430.]

象征性的吞食。范式意义上的主体往往是成人男性（父亲、丈夫、兄弟），这便是“兄弟之爱”图式（the fraternal schema）的特权。^① 这里面蕴含着一种排他性暴力，暴力的受害者是动物、女人、孩子等。有鉴于此，德里达指出，我们需认清“食肉—菲勒斯逻各斯中心主义”的运作机制，并借此“重新思考统治着西方正义和非正义思想的全部公理，而这些公理是属于形而上学—人类中心论的”。^②

让我们再回到德里达所讲述的“羞耻”情绪：一种是直接的羞耻感，一种是间接的羞耻感。后者很快遮掩了前者，但敏锐的哲学家捕捉到了这一“羞耻”情绪的流变，并对它们进行了考察。间接的羞耻感是后天的知识和教育的结果，它透露出哲学家的思维惯性：裸体意识是人的专属特征，动物没有裸体意识，人类优越于动物。德里达致力于打破这种思维惯性，为此，他对“直接的羞耻感”进行了剖析。赤身裸体的他为何会在一只猫面前心生羞耻？这一本能反应意味着什么？首先，它意味着人的“缺陷”，而非“优越”。德里达指出，

衣服源自于技术，因此，我们必须将羞耻感和技术放在一起思考，将之看作是同一“主题”——它还涉及罪恶、历史、工作等其他相关要素。人类是唯一一种发明衣物来遮羞的动物。^③

德里达分别从普罗米修斯神话和《圣经·创世纪》来探讨该话题。在普罗米修斯神话中，众神委托普罗米修斯和爱比米修斯为动物们分配能力，爱比米修斯独揽差事，给不同种类的动物分配了毛皮、锋利的牙齿

^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·德里达：《法律的力量》，载《〈友爱的政治学〉及其他》，第430-431页。[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.

和瓜子等，却唯独遗忘了人类。为了弥补爱比米修斯的过失，普罗米修斯从诸神那里盗来火种，使人类掌握了技术。德里达说道：“悖谬的是，基于人的缺陷或弱点，人后来却凭此一跃成为自然和动物的主人。基于这一缺失，这一显而易见的缺失，人类轻而易举地建立或确定了自身的特性，建立了自己相对于动物生命的优越性。而这种优越性、无限性以及傲视众生的姿态既具有绝对性，又具有献祭色彩。”^①在《圣经·创世纪》中，生活在伊甸园里的亚当和夏娃浑身赤裸但并不以此为耻，然而，“在某条蛇经过之后，他们开始察觉到自己的赤裸状态，并开始以此为耻”。^②在蛇的诱惑下，夏娃和亚当违背了上帝的律令，分食了知识树上的果子，也便有了裸体意识和羞耻之心。由此看来，裸体意识和羞耻体验并不表明人类优越于动物，反而揭示了人类的原初罪恶。人是穿衣（使用技艺）的动物，“穿衣”原本是为了遮掩自身的原初缺陷和原初罪恶，人类却将之变成一种价值评判标准：穿衣是好的，是得体的，是文明的；裸体则是坏的，是不得体的，是野蛮的。他们将自己与动物对立起来，在两者之间制造矛盾，树立“异己者”，通过压制它们来建构自我。人性建立的这一逻辑带有尼采笔下的“奴隶道德”的意味。

其次，赤身裸体的哲学家在猫的注视下心生羞耻，这种羞耻之心源自于一种亏欠感。羞耻心和亏欠感是哲学家的第一情绪反应，它发生在理性的认知之前，发生在哲学家被知识体系所笼罩之前。此刻，人尚未成为“人”，猫也尚未成为“猫”。这是两个纯粹的鲜活生命，没有等级，没有统治。德里达强调，眼前这只真实的小猫是观看的主体，拒绝被认知，与“我”保持绝对差异。它无法破译（uninterpretable）、难以解读（unreadable）、无法确定（undecidable）、深不可测（abyssal）。^③它独立于“我”的意识之外，未被“我”占有和把握，呈现出绝对的外在性和陌异性。它“身上没有承载我们的文化赋予猫

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

^② Ibid., 16.

^③ Ibid., 12.

科动物的象征性责任”，它尚未被归类，尚未被概念化和种属化，人类的知识在它面前失效了。^①在人和猫以赤裸之身相见的那一瞬间，两者都是“贫乏”之身，都尚未担负人类历史加载在它们身上的文化所指。德里达自言，他的第一情绪反应是“羞耻”，这是一种带有伦理色彩的“亏欠感”：在这里，猫是伦理意义上的他者，它脆弱的面容抵抗“我”的施暴，悬置了我之“所能”，它召唤“我”为它负责，与“它”建立一种新型的关系。

在德里达看来，他和猫的这一次邂逅具有原初性和事件性。它在哲学家毫无防备的情况下发生，打破了他的生活节奏和认知框架。这是一次眩晕体验，是一次思想的断裂，同时也是一次驻足思考的机会，一次重整乾坤的契机。为了阐明“食肉—菲勒斯逻各斯中心主义”的神学源头，为了挖掘神学原初场景所蕴含的伦理潜能，德里达对《圣经·创世纪》中的两种叙事进行了考察。在德里达的第一种叙事中，上帝按照自己的形象创造了人，“使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜，以及全地和地上所有爬行的生物”（1:26）。在这里，我们可以看到，人拥有神赐的权威来管理动物。动物比人类更早来到这个世界，人类紧随其后（après），是后来者。然而，人类不仅丝毫没有作为“后来者”的谦卑之心，反而“后来而居上”，一跃成为“先来者”动物的主人。此处的“après”（在……之后）原本指的是受造时间上的先后顺序，经由人类的转换，却变成了一个暗含等级关系的方位词：人类在动物的后面，像猎人一样监督它、窥视它。德里达提出一连串的疑问：“在有名字之前，谁先诞生的呢？很久以前，谁先看到对方来到这里呢？谁会是第一位居民？谁是主人？谁是主体？谁长期以来一直是暴君？”^②动物是先“我”而来者，“我”应对它们说一句“您先请”（Après vous），从而将暴君姿态置换为他者中心主义的伦理姿态。

在第二种叙事中，德里达认为上帝用地上的尘土创造了亚当，并

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

^② *Ibid.*, 18.

在东方为他造了一个园子。尔后，上帝将各样的野兽和飞鸟带到亚当面前，“看（in order to see）他给它们叫什么名字；那人怎样叫各样有生命的活物，那就是它的名字”。（2:19）德里达指出，“in order to see”这一表述意味深长：一方面，上帝要看看亚当如何为动物命名，他是这场演出的观看者，这表明他拥有“无限的监察权力”（the infinite right of inspection）；另一方面，“in order to see”又标识着上帝的限度，他不知道接下来会发生什么，无法预知亚当如何为动物命名。^①也就是说，亚当可以按照自己的意愿为动物命名，上帝不加干涉。然而，亚当通过为动物命名的方式将它们纳入到自己的绝对权威之下，并将其视为神赐的权力。在德里达看来，这是一种暴力的命名，它蕴含着动物“深深的悲伤”（deep sadness）。^②对动物们来说，亚当的命名是一个灾难性事件：当亚当和动物们面对面遭遇的时候，他忽视了动物的注视和面容，而这正是“食肉—菲勒斯逻各斯中心主义”的神学源头。

德里达写道：“它（这只猫）一动不动地盯着我，只是为了看看（just to see）。”^③在这里，德里达将猫的“just to see”和上帝的“in order to see”相互重叠，它们都向未来敞开，都指向不可决断的将临之未来。“我仿佛听见猫或上帝在问自己，或问我：他会呼唤我吗？他会向我致意吗？这个赤身裸体的男人，会怎样为我命名呢？”^④德里达强调，他和猫的这次邂逅具有原初性，仿佛回到了时间的本源。他要用诗性命名来取代亚当的暴力命名，前者是对动物的亏欠、致意和责任，而后者则是对动物的管理、驯化和杀戮。为此，他自创了“animot”一词来取代“animal”。可以说，“animal”是一种暴力命名，而“animot”则是一种诗性命名。他指出，“animal”是单数总称，指涉一切非人类

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

^② Ibid., 19.

^③ Ibid., 4.

^④ Ibid., 18.

的生物，“完全不顾蜥蜴与狗、原虫与海豚、鲨鱼与绵羊、鸚鵡与猩猩、骆驼与老鹰、松鼠与老虎、大象与猫、蚂蚁与蚕、刺猬与针鼹之间的差异”。^①“animot”一词有“批判”和“建构”双重意味：一方面，法语“mot”的意思是“词”“句”，相当于英文中的“word”，对应于“logos”，德里达用“ani”+“mot”组词意在揭示“食肉—非勒斯逻各斯中心主义”的运作机制；另一方面，在法语中，“animot”的发音与“animaux”（“animal”的复数形式）近似，这是复数的“动物”，是无数陌异的生命所组成的多元体。^②

二、穿衣神学与赤裸生命——阿甘本

“裸体”是阿甘本的关键概念，正如威廉·罗伯特（William Robert）所言，阿甘本通过写作“Homo Sacer”系列著作将自己呈现为思考“裸体”的哲学家（a thinker of nudity），于他而言，“裸体是一种范式，与识别标志（signature）密切相关，其实，这就是一种装置（apparatus），其目的在于生产”。^③在这一点上，德里达与阿甘本有共通之处，因为在前者看来，“裸体意识”是一种区分人与动物的装置，其目的也是生产人性。这两位哲学家都关注裸体和动物生命，都对西方知识话语体系区分人与动物的标准展开了批判。然而，在这些主题方面，他们也存在不同之处。首先，德里达推崇“原初的贫乏状态”，即人和动物都卸去了文化的承载，将自身还原为脆弱的有死生命。在他看来，对文化之外衣的主动剥除，可有助于重塑人与动物之关系。阿甘本也关注“原初的贫乏状态”，但却为之赋予了截然不同的含义。在他看来，政治装置通过剥除人的“外衣”来制造动物性生命，原初的贫乏状态其实是政治暴力的产物。其次，德里达关注的

^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.

是动物生命，而阿甘本则关注的是人类共同体内部被动物化的人类生命，他称这类生命为“赤裸生命”。

在“Homo Sacer”系列著作中，阿甘本探讨的一个核心主题是权力装置生产赤裸生命的内在机制。“nuda vita”对应于英文的“bare life”或“naked life”。在《语言与死亡》（1982）的结尾，阿甘本分析了语言结构与人类共同体结构之间的内在一致性。他指出，只有语音丧失了位置，成为“空”位，人类的语言才能发生。同理，人类共同体建立在一种原初排除机制的基础上，它通过制造和排除赤裸生命来维持共同体的合法性。他写道：“事实上，生命的神圣化也源于献祭：从这一点来看，它只是把赤裸的自然生命（the naked natural life）丢给它自身的暴力及其不可言说性，从而将一切文化规则和语言根植于其中。”^①也就是说，西方的文化和语言根植于对“赤裸的自然生命”的暴力性生产。在《神圣人：至高权力与赤裸生命》中，阿甘本将“赤裸生命”一词追溯至本雅明。^②在《暴力批判》（*Zur Kritik der Gewalt*, 1921）一文中，本雅明使用了“bloßes Leben”（纯粹的生命）一词。在德语中，“Bloß”的意思是“仅仅”“纯粹”“赤裸”。在该文中，本雅明将“纯粹的生命”与司法暴力相关联。^③正如杜兰特耶（Leland de la Durantaye）所言，在本雅明这里，“纯粹的生命并不是一种原初状态，而是通过被剥夺了‘依据’和‘属性’而变得可见的东西”^④。在本雅明的启发下，阿甘本将这一概念挪移到生命政治的语境中。在《神圣人：至高权力与赤裸生命》的结尾，阿甘本指

^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]吉奥乔·阿甘本：《神圣人：至高权力与赤裸生命》，第96页。[Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 96.] 参见Carlo Salzani, “The Notion of Life in the Work of Agamben”, in *Comparative Literature and Culture*, 14.1(2012), 3.

^③ [意]吉奥乔·阿甘本：《神圣人：至高权力与赤裸生命》，第96页。[Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, 96.]

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

出，主权利力的根本活动是生产赤裸生命，赤裸生命是原初的政治元素，是自然与文化、zoē和bios之间的连接门槛。^①“赤裸生命”中的“赤裸”对应的是希腊语“haplōs”。在形而上学领域，该词指的是纯粹的存在。西方形而上学将人规定为“有理智的动物”（thinking animal），其根本活动是将“纯粹存在”（pure being）从“存在”这个词的诸多意义中分离出来。^②这一点与西方政治的根本活动相类似：西方政治将人定义为“政治的动物”（political animal），其运作机制是将赤裸生命从具体生命（concrete life）的诸多形式中分离出来。^③阿甘本指出，对于形而上学和西方政治来说，“纯粹存在”与“赤裸生命”这两个概念“含混不清、无法透视”，然而，正是这两个概念，“成为西方历史一政治命运的关键”^④。

何谓“赤裸生命”？阿甘本回归西方形而上学和政治的源头，探索古希腊人的“生命”概念。他指出，古希腊人用“zoē”来指涉一切生物（包括动物、人类、神）所共有的生存方式，用“bios”来指涉某个体或群体所专有的生活方式。^⑤也就是说，“zoē”指的是单纯活着的生命，而“bios”则指的是一种生存风格，“它意味着生命应该有一种质量，应该为自己建造一种特殊的形式，即超出单纯活着之外的具有某种特殊风格的生命形式”^⑥。赤裸生命与政治相关，与共同体相关，它是被共同体所“纳入—排除”的生命。它与“zoē”都是没有品质的生命状态，然而两者有所不同。因为赤裸生命在政治领域被剥夺了品质，它不再是“zoē”，但又尚未成为“bios”，这一居间状态恰恰是赤裸生命的本质。

2002年，阿甘本出版了专著《敞开：人与动物》（*L'aperto: L'uomo*

^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：《何谓赤裸生命》，载《马克思主义与现实》，2018年第6期，第88页。[WANG Min'an: "What is Bare Life?" in *Marxism and Reality*, no.6(2018), 88.]

e l'animale)。在该书中,他以“人类学机器”(the anthropological machine)为线索,以“人与动物之区分”为主题,揭示了神学、哲学、生物学领域制造非人生命的机制。“人类学机器”预设了“人/人性”的存在,并通过制造人与动物的二元对立来生产“人”与“非人”。2006年,阿甘本出版了文集《什么是装置?》(*Che cos'è un dispositivo?*)。在同名文章《什么是装置?》中,他指出,早期神学中的“oikonomia”概念、黑格尔的“实证性”(positivité)概念、海德格尔的“集置”(Ge-stell)概念以及福柯的“装置”(dispositif)概念有共通之处,它们都指向的是引导和管束人类的思维习惯和行为方式的“一套实践活动、知识体系、措施和制度”。^①阿甘本在此基础上对“dispositif”的意义进行了拓展。在他看来,“dispositif”从来不是“人类偶尔深陷其中的偶然事件”,而是植根于“使‘人类’脱离动物的‘人类化’进程中”。^②

对于活生生的存在来说,创造了人类的那个事件,构成了某种区分,后者又以某种方式复制了oikonomia引入了上帝的那种存在与运动之间的区分……通过这些装置,人试图废弃那些早已与自己分离的动物性行为,并且享受开放性本身以及存在(就开放性即存在而言)。在每个装置的根部,都存在一种太过人性的幸福欲求。在一个独立的领域,捕获这种欲望并且使之主体化,是装置明白无误的能力。^③

阿甘本“创造了人类的那个事件,构成了某种区分”的意思是说,人类和动物同是上帝的受造物,然而上帝按照自己的形象创造了人,这意味着人类自其诞生的那一刻便优于动物。尔后,上帝赋予

^① [意]吉奥乔·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年版,第15页。[Giorgio Agamben, “What is an Apparatus?” in *Friendship*, trans. LIU Yaohui & WEI Guangji (Beijing: Beijing UP, 2017), 15.]

^② 同上,第20页。

^③ 同上。

了人类管理伊甸园动物的权力。上帝是动物的创造者，人类则是动物的管理者。这种区分又被复制，成就了上帝的存在和上帝的管理的区分。在这里，阿甘本意义上的“dispositif”不仅指涉人的“主体化”过程，还指涉“人类化”的整个进程。人性化和主体化的过程是同一过程。我们可以看到，在阿甘本这里，“人类学机器”和“装置”这两个概念其实表达的是同一内涵。这两个概念又和德里达的“食肉—菲勒斯逻各斯中心主义”概念有着共通之处：它们都意在揭示主体或主权在建构过程中的排他性暴力。

2009年，阿甘本写下了《裸体》一文，他从裸体角度深入考察了神学“装置”的运作机制。他指出，在西方文化语境中，赤裸总是与“一种神学印记”相关。^①为此，他援引了神学家埃里克·彼特森（Erik Peterson）在《穿衣的神学》（*Theology of Clothing*）一文中的观点。在《圣经·创世纪》中，亚当和夏娃在偷吃禁果之后有了裸体意识，“于是两人的心眼打开了，他们看出自己赤身露体”（3:7）。人“是不穿衣服被创造出来的”，他“拥有与神圣本性完全不同的自然本性”，他之所以浑身赤裸，是为了穿上神的恩典之衣。^②在偷食禁果之前，人类没有穿衣服，但呈现出“非赤裸”的状态，这是因为上帝的恩典像衣服一样包裹着人的身体。偷食禁果以后，人类失去了上帝的荣耀，身体失去了高贵性，呈现出纯粹肉体的赤裸状态。^③也就是说，受造时的亚当和夏娃是纯粹的赤裸状态，这是他们的本性，同时也预设了罪的可能性。这种本性必须在上帝的荣耀中获得圆满。上帝的恩典是一件外套，是随时可以被剥夺的外在之物。“它也意味着额外的恩典一开始就把人类的身体建构为‘赤裸的’，而恩典的丧失总是重新回到裸体的展现中去”。

^① [意]吉奥乔·阿甘本：《裸体》，载吉奥乔·阿甘本：《裸体》，黄晓武译，北京：北京大学出版社，2017年版，第105页。[Giorgio Agamben, “Nudities,” in *Nudities*, trans. HUANG Xiaowu (Beijing: Beijing UP, 2017), 105.]

^② 同上，第111页。

^③ 同上，第109页。

^④ 同上，第116页。

④ 这便是阿甘本所说的“神学装置”：它预设了本性与恩典、裸体和穿衣的二元对立。“赤裸的肉体，就像赤裸的生命一样，只是罪行晦暗而无形的承担者。实际上，存在的只是赤裸，只是不断从人身上除去衣物和恩典的行为。”^① 值得注意的是，阿甘本这里存在两种赤裸：第一种是原初的赤裸，这意味着先在本性；第二种是被剥夺了恩典之衣的赤裸，这意味着堕落的本性。在本性方面，原初赤裸的人类与动物生命并无二致，只不过前者在受造之后穿上了上帝的恩典之衣。

吃下禁果之后，亚当和夏娃的心眼开了，并拥有了裸体意识。阿甘本指出，“他们关于善恶的知识的唯一内容只是裸体”。^② 裸体意味着动物本性，意味着罪恶，意味着堕落；恩典之衣则意味着神性，意味着恩典，意味着救赎。这便是神学装置所生产的二元对立知识，我们从中清晰可见本性/恩典、堕落/救赎、zoē/bios之区分。在《敞开：人与动物》中，阿甘本对托马斯·阿奎那《神学大全》中的一段话进行了批判性的考察：

纯真状态下，人在身体方面不需要动物。他们虽全身赤裸但不感到羞耻，因此不需要衣服，也没有色欲之妄想；他们不需要以动物为食，因为天堂之树的果子足以果腹；他们的身体强健，不需要动物为其负重行远。然而，人还是需要动物，是为了对动物的天性有实验性的认知（an experimental knowledge）。正因如此，上帝将动物领到人的面前，让人给动物命名，因为名字是用来标明动物天性的。^③

^① [意]吉奥乔·阿甘本：《裸体》，载吉奥乔·阿甘本：《裸体》，黄晓武译，北京：北京大学出版社，2017年版，第141页。

^② 同上，第145页。

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

在阿甘本看来，这段表述呈现了神学装置生产人性的运作机制。伊甸园中的人不需要以兽皮为衣，也不需要以肉为食，更不需要动物为其负重行远。然而，他们仍然需要动物，是为了对它们有一种实验性的认知。亚当通过命名的方式表明了动物之天性，从而划清了人与动物之间的界限，也由此在自身内部区分了动物本性和人性。这种实验性认知的目的是通过制造人与动物之对立来生产人（性）。

三、“装置”的终结和弥赛亚

尽管德里达与阿甘本的思想有着巨大的差异，但在某些主题方面，他们的思想彼此呼应、相互补充。他们都关注排他性的暴力问题，都将这种暴力归于人与动物的二元区分。德里达将这种暴力机制命名为“食肉—菲勒斯逻各斯中心主义”，阿甘本则将其命名为“装置”或“人类学机器”。不同的是，德里达关注的是人类对动物的暴力，阿甘本则更关注的是人类共同体内部制造动物性生命的运作机制。尽管如此，这两位哲学家都主张去除“人（性）/动物（性）”的二元对立，使“人（性）”走向终结。“食肉—菲勒斯逻各斯中心主义”或“装置”的文化根基是什么？为了寻根溯源，德里达和阿甘本都不约而同地对《圣经·创世纪》的一些细节进行了考察，都对“裸体”进行了探讨。在德里达看来，“裸体意识”归属于“人类专有属性”的概念清单，它致力于将人和动物区分开来，从而划定生命的等级。在阿甘本看来，“裸体意识”是一种神学装置，它制造了本性/恩典、zoē/bios的二元对立。

如何瓦解“食肉—菲勒斯逻各斯中心主义”或“装置”呢？德里达尝试挖掘《圣经·创世纪》中所蕴含的伦理潜能。他尤其关注上帝授权亚当命名动物的场景。上帝授权亚当，是为了看看他如何为动物命名。“为了看看”这一短语表明，即便是有着无限权能的上帝也要

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

服从不确定的将来，也无法免于有限性的规束。^①德里达通过解读这一细节意在强调存在的有限性和敞开性。他有一个非常重要的概念，即“无弥赛亚主义的弥赛亚性”（the messianic without messianism）。

^①如果说“弥赛亚主义”许诺着救世主的到来，许诺着永恒和平和绝对正义的到来，那么德里达的“无弥赛亚主义”则破除了这种终极信仰，向不确定的将来敞开。永恒和平和绝对正义等同于死寂，每一个承诺都会被将临的另一承诺所取代，每一个真理都会被将临的另一真理所遮掩，世界其实是踪迹结构，此外无他。在不可决断的未来，并没有至善至美的终极价值。同样，众生万物被时间之大法所规束，生命是有限的，同时也是无限敞开的。生命应破除自身的闭环，直面机遇和风险，向无可辨识的“全然他者”敞开。这里的“全然他者”既包括有生命之物，也包括无生命之物（他们不存活于当下，不是当下在场的生物，不是同时代的生物，也就是说，他们已经死去或尚未出生，他们是非在场生物或并不在当下的生物）。^②换言之，人们不仅应对在场的一切生命负有伦理责任，还应对不在场的生命负有伦理责任，这包含对死者的债务以及对尚未出生者的义务。德里达强调人与“全然他者”之间的原初相遇：在这种相遇中，彼此都剥去了文化的承载（外套），将自身呈现为贫乏的赤裸之身，呈现为脆弱的有限生命。他们彼此注视，相互致意，用一次诗意的命名来创造事件，重塑伦理关系。

如果说在德里达那里，“贫乏的原初赤裸”呈现出一种伦理潜能，那么在阿甘本这里，它则呈现为一种政治暴力。从他们的视角来看，在《圣经·创世纪》中，亚当和夏娃被创造出来的时候是赤身裸体的，和动物一样，他们的本性被设定为“不完美”。他们之所以赤

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

^② [法]雅克·德里达:《野兽与主权者》，第174页。[Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, 174.]

裸是为了穿上上帝的荣耀之衣。他们的生命被分裂为两个范畴：不完美的裸体（本性）以及上帝的荣耀之衣（恩典），前者对应于 $zōē$ ，后者对应于 $bios$ 。如何终止装置的运作呢？阿甘本也呼唤“弥赛亚”的到来，只不过他所说的“弥赛亚”与德里达的“弥赛亚”在内涵上有所不同。在他这里，“弥赛亚”指向的是无用和安息（ $inoperosità$ ）。2000年，阿甘本出版了探讨“弥赛亚”生活的专著《剩余的时间》（*Il Tempo che resta*）。何谓“弥赛亚”生活呢？《哥林多前书》中有这么一段话：“有人已受割礼蒙召呢，就不要废割礼；有人未受割礼蒙召呢，就不要受割礼。受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么……各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份（ $εν\ τη\ κλησει\ η\ εκληθη$ ）。”（7:17-22）^①在这里，“ $εν\ τη\ κλησει\ η\ εκληθη$ ”直译为“停留在他受到召唤时正负的使命（ $κλησει$ ）中”。阿甘本指出，这句话体现了弥赛亚的事业。每个人的“使命”是什么？是停留在当下的状态中，保持不动。割礼原本很重要，因为它是区分犹太人和非犹太人的标准，是区分奴隶和自由人的标准，然而在这里，这种区分无效化了。^② 受割礼不算什么，不受割礼也不算什么，“使命”（ $κλησει$ ）描绘了一种律法的无用状态。在接下来的段落中，保罗对弥赛亚生活进行了严格的规定：“从此以后，那有妻子的，要像没有（ $hōs\ mē;\ as\ not$ ）妻子；哀哭的，要像不哀哭；快乐的，要像不快乐；置买的，要像无有所得；用世物的，要像不用世物。因为这世界的样子将要过去了。我愿你们无所挂虑。”（7:29-32）^③ 阿甘本指出，“要像不”是一种弥赛亚生活的表述，这意味着让所有的社会身份和属性变得无用，然而又并未确立新的身份。弥赛亚之“能”体现在“柔弱”之中，它旨在悬置律法，取消行动，令其安息。

^① 转引自[意]吉奥乔·阿甘本：《剩余的时间》，钱立卿译，长春：吉林出版集团，2011年版，第24-25页。[Giorgio Agamben, *The Time That Remains*, trans. QIAN Liqing (Changchun: Jilin Publishing Group, 2011), 24-25.]

^② 同上，第29页。

^③ 转引自[意]吉奥乔·阿甘本：《剩余的时间》，第29页。

2009年，阿甘本发表了《公牛的饥饿：对安息日、庆典和安歇的思考》一文。如文章标题所示，他将“无用”与“安息日”关联在一起。如《圣经·创世纪》中写道：“上帝赐福给第七日，定为圣日，因为上帝在这一日安歇，放下了创造万物的一切工作。”（2:2-3）据此，安息日是庆典日，信徒们需放下日常工作，敬奉上帝。阿甘本指出，庆典日是对人类活动的重新界定。如果说工作日关涉的是人类能做什么，那么庆典日则关涉的是人类能不做什么，前者关涉潜能的实现，后者则关涉潜能的保存。在阿甘本看来，在庆典日里，“吃，不是为了果腹；穿，不是为了蔽体或防寒；醒来，不是为了工作；走路，不是为了去某个地方；说话，不是为了交流信息；交换物品，不是为了买卖”^①。在阿甘本这里，“无用”是一种带有安息日色彩的悬置，它使生命的特定功能无效化，使其转化为可能性。^②“无用”尝试为生命开启新的用途，使之无法被归类和界定，最终成为无法被装置所捕获的存在。

^① [意]吉奥乔·阿甘本：《公牛般的饥饿：关于安息日、庆典和安歇的思考》，载阿甘本：《裸体》，第201页。[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.

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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.
- Häggglund, 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.

中文文献 [Works in Chinese]

- [意]吉奥乔·阿甘本：《论友爱》，刘耀辉、尉光吉译，北京：北京大学出版社，2017年版。[Agamben, Giorgio. *Friendship*. Translated by LIU Yaohui & WEI Guangji. Beijing: Beijing UP, 2017.]
- [意]吉奥乔·阿甘本：《裸体》，黄晓武译，北京：北京大学出版社，2017年版。[Agamben, Giorgio. *Nudities*. Translated by HUANG Xiaowu. Beijing: Beijing UP, 2017.]
- [意]吉奥乔·阿甘本：《潜能》，王立秋、严和来等译，桂林：漓江出版社，2014年版。[Agamben, Giorgio. *Potentialities*, Translated by WANG Liqiu & YAN Helai. Guilin: Lijiang Publishing House, 2014.]

- [意]吉奥乔·阿甘本：《神圣人：至高权力与赤裸生命》，吴冠军译，北京：中央编译出版社，2016年版。[Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by WU Guanjun. Beijing: Central Compilation & Translation Press, 2016.]
- [意]吉奥乔·阿甘本：《剩余的时间》，钱立卿译，长春：吉林出版集团，2011年版。[Agamben, Giorgio. *The Time That Remains*. Translated by QIAN Liqing. Changchun: Jilin Publishing Group, 2011.]
- [意]吉奥乔·阿甘本：《语言与死亡：否定之地》，张羽佳译，南京：南京大学出版社，2019年版。[Agamben, Giorgio. *Language and Death: The Place of Negativity*. Translated by ZHANG Yujia. Nanjing: Nanjing UP, 2019.]
- 汪民安：《何谓赤裸生命》，载《马克思主义与现实》，2018年第6期，第88-96页。[WANG Min'an. "What is Bare Life?", in *Marxism and Reality*, no.6(2018), 88-96.]
- [法]雅克·德里达：《野兽与主权者》（第一卷），王钦译，西安：西北大学出版社，2021年版。[Derrida, Jacques. *The Beast and the Sovereign*, Volume I. Translated by WANG qin. Xi'an: Xibei UP, 2021.]
- [法]雅克·德里达：《〈友爱的政治学〉及其他》，胡继华译，长春：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.]