

中原大學
宗教研究所
碩士學位論文

聶格里的革命政治思想中的
「唯物論救贖」

Materialist Salvation in Negri's Revolutionary Political Thought

指導教授：曾慶豹、潘秋郎

研究生：林奕慧

中華民國 104 年 7 月

中原大學碩士班研究生
論文口試委員審定書

第 103 學年度第 2 學期

學系 宗教 研究所 林奕慧 君所提之論文

題目：(中文) 聶格里的革命政治思想中的「唯物論救贖」

(英文) Materialist Salvation in Negri's
Revolutionary Political Thought

經本委員會審議，認為符合碩士資格標準。

學位考試委員會 召集人 萬銘澤
委員 周明永
委員 陳弘明
委員 陳弘明
指導教授 陳弘明
系(所)主任 歐力紅

中華民國 104 年 7 月 11 日

宗教碩二 10259008

20P029-053

摘要

關於聶格里 (Antonio Negri, 1933-) 政治思想的既有研究，主要聚焦於《帝國》系列的著作，或是聶格里早期在義大利自主主義 (*autonomia*) 運動中的參與，較少注意到他入獄之後的思想轉向，特別是關於他從神學所汲取的資源以及他對神學的評論。本文探討了聶格里著作中的「唯物論救贖」的問題，從聶格里對斯賓諾莎思想的重新詮釋，經約伯記的哲學解讀，再到依據契機-時間發展的諸眾概念。本文致力於梳理聶格里思想中革命政治、神學與時間的關聯，剖析他所盼望的「新天新地」，並凸顯其觀點與神學之間相容與互斥的問題。

關鍵字：聶格里，唯物論，神學，權力，諸眾，斯賓諾莎，約伯，契機

中原大學

Abstract

Existing research on the political theory of Antonio Negri mainly focuses on Empire and its sequels, or his involvement in *autonomia* movement in the late 1970 in Italy. However, Negri's other works composed during his imprisonment and later - especially those philosophical writings concerned with theology - are often overlooked. This thesis deals with "materialist salvation" in Negri's works, from his reinterpretation on Spinoza's philosophy and the book of Job, to the concept of multitude which grounded in *kairòs*. This thesis examines the relation between revolutionary politics, theology and temporality in Negri's writings, as well as the motif of *time-to-come*, while investigating the compatibility and contradiction between his perspective and Christian theology.

Key-words: Negri, materialism, theology, power, multitude, Spinoza, Job, *kairòs*

中 原 大 學

致謝辭

光陰荏苒，我在中原大學的宗教研究所度過了兩個寒暑。為了在期限內完成碩士課程，我在整個過程中幾乎沒有喘息的時刻。此刻回顧，感慨萬千。猶記得我從大學時期就立志要唸神學，盡可能地為此作預備，但畢業後卻無法直接升學，因為需要替父母減輕經濟負擔。工作的那四年，讀神學的理想彷彿離我越來越遙遠，但我仍然在忙碌中把握每一個學習的機會。所以，當我終於能夠來到宗研所時，就格外地珍惜唸書和上課的時光，但這也意味著我必須割捨許多事情。對於家鄉親人的思念、兼職工作和帶領學生會的壓力，有時候令我很想放棄。不過，在面對種種挫折和阻撓時，我牢記在心的是當初的召喚，知道自己必須咬緊牙關堅持下去。

我十分感謝在遠方的家人對我無條件的愛與支持，並容許我專心致志地完成學業。我特別感激我的論文指導教授：曾慶豹老師和潘秋郎老師，他們非常用心地栽培我，並且樂意讓我自由地從事哲思與研究。曾老師和淑怡師母經常在各方面幫助並關懷著我，有時接待我到家中做客，讓我在求學生涯中倍感溫馨。潘老師和秋雲師母常常分享他們在信仰和生活方面的知識與心得，對外地學生更是照顧有加。我也感謝其他曾經教導我的老師，包括周學信老師、謝娜敏老師、李麗娟老師、曾念粵老師、陸敬忠老師、李信毅老師等等，他們的身教與言教使我獲益良多。我也不忘余德林博士的啟蒙，是他激發我對權力和資本主義作出神學思考。

我慶幸在宗研所能夠遇到許多愛護我、給我協助和鼓勵的同學，特別是曉玲、登詳、振宇、柔顏、瑞卿、麗玲和佩潔等等。此外，我在讀書會裡跟錫靈、王昉、道文、沐祈和海樹一同真誠地分享、坦率地討論並認真地思考，對我而言是非常難能可貴的學習。雖然這兩年我也曾遭受到一些惡意中傷，但想到其他朋友和師長的關愛，尤其是他們在所學會的繁重事務上施予援手，就使我一一地熬過來了。我更要感謝我的知己兼伯樂——君霞。若沒有她，我就沒有勇氣飄洋過海來實現理想；若沒有她，我就無法堅持到底。

我堅信，流淚播種耕耘的，必然歡呼著迎來收成。蒙召到異鄉讀書的這條道路，要經得起孤單與重重考驗，一步一腳印地往前走，不畏懼、不停歇。靜水流深的思想言行也是如此，必須經過不斷的淬煉，才能臻至爐火純青的地步。離別在即，縈繞我心頭的，是課堂上的學習、研究室的苦讀、茶水間的咖啡香、走廊上的每一幅畫……這點點滴滴的回憶，激勵著我繼續孜孜不倦。我在宗研所深刻體會到，最艱難也最寶貴的功課，就是「仗義執言」(*parrhesia*)。那是在險峻之中，仍然能為真理言說的勇氣。由此，我們才能理解，為何「見證」(*martyrium*)的終極實踐即是「殉道」(*martyrdom*)。最後，這本論文所研究的對象——聶格里先生的思想，給我帶來許多重要的啟發。雖然他是一位「無神論」和「唯物論」者，但在研究過程中，他那充滿活力的思想每每迫使我對信仰和神學作出深入的反省，從而思考基督教的當代使命。我由衷地感激！



中原大學

目錄

摘要	I
Abstract	II
致謝辭	III
目錄	V
緒論	1
第一章 斯賓諾莎與其時代的通與裂	6
一、斯賓諾莎的思想淵源及其早期思想歷程	6
二、斯賓諾莎與資本主義、契約論和神學的思想競爭	13
三、在絕對與自由之間：斯賓諾莎的民主	19
四、回到斯賓諾莎的當代意義	28
第二章 約伯的抵抗與創造	34
一、解構神義論：（不可）度量的宰制	34
二、彌賽亞的救贖	40
三、重構倫理世界：從個人到普世	45
四、為何是約伯？	49
第三章 唯物論救贖或/與革命的神學	57
一、唯物論契機	57
二、貧窮和愛——諸眾的「共」	65
三、諸眾-民主與神學	71
結論	81
參考文獻	83

緒論

關於聶格里 (Antonio Negri, 1933-) 思想的研究，在他與哈特 (Michael Hardt) 合著的《帝國》 (*Empire*, 2000)¹一書問世之後，逐漸受到國際學界的重視。學界對聶格里思想的探討主要集中在《帝國》以及他之後出版的著作，針對《帝國》的爭議性內容進行分析，或是將其中的觀點應用在不同領域的研究。圍繞《帝國》的論辯相當地分歧，但不論是對其論點進行高度評價或是強烈批判，大部分的學者往往只關注此書對全球化政治秩序與資本主義等主題的分析。另一方面，也有一些論著嘗試追溯聶格里的思想淵源，例如義大利的自主主義 (*autonomia*) 運動、法國後結構理論的影響等等。

這些研究對於聶格里的思想定位都作出了重要的貢獻，但是較少注意到聶格里的思想與神學之間的關聯，尤其是他於首次入獄之後所書寫的著作，可明顯地看到他從神學所汲取的資源以及他對神學的評論。例如，《約伯之工》 (*The Labour of Job*, 1990)²就是一本為大多數研究者所忽略的著作。也許是因為此書與《帝國》系列的著作³看起來分屬「兩個領域」：對於一本古老的聖經經卷之解讀，與他們所聚焦的當代政治相距甚遠。然而，若說《約伯之工》屬

¹ 聶格里與哈特以 *Empire* 指稱後殖民與後冷戰時期的全球政治主體。中文學界普遍翻譯為「帝國」。這一翻譯容易與帝國主義 (imperialism) 混淆，聶格里與哈特所定義的是與現代國家有別的、不具權力中心且沒有疆界的統治。然而，由於帝國也不只是一種超國家的 (supranational) 概念，而它在某種程度上與古代的帝國相似且具有主權，在中文沒有更恰當的詞彙可對應之下，「帝國」仍是較理想的翻譯。

² 聶格里於 1982-83 年間開始寫作《約伯之工》 (*Il lavoro di Giobbe*)，1990 年於義大利首次出版。

³ 《帝國》的續集包括了《諸眾》 (*Multitude*, 2004) 和《共有》 (*Commonwealth*, 2009)。

於聖經詮釋領域，神學界卻也鮮少探討這本書。這或許是因為聶格里公開表白自己的唯物論和無神論立場，也或許是因為作者不是一位「正統」的經學家。聶格里在該書的2002版的序言中提及了「唯物論救贖」⁴的概念，並強調約伯對於他後來的思想歷程之重要性。他在該書裡頻頻展示了唯物論與神學之間的交鋒，卻又屢次論述了神學與唯物論的重合。

聶格里既自詡為無神論和唯物論者，他為何不與神學作徹頭徹尾的切割，反而還使用「唯物論救贖」這一悖論式的術語，甚至主張救贖的問題對於曾是馬克思主義者而言至關重要？⁵《約伯之工》以及對救贖的強調是否純粹是聶格里一時興起的書寫，而我們只需將之束之高閣？反過來說，若我們不將聶格里《約伯之工》和救贖的概念孤立看待（如數篇書評的做法），那我們要如何將之與聶格里的思想關聯起來？

比《約伯之工》稍早且也是在獄中寫作的是《野蠻的異常》（*The Savage Anomaly*, 1981）。對於斯賓諾莎（Baruch Spinoza）的重新解讀可說是奠定了聶格里的「第二基礎」。雖然聶格里的思想並沒有壁壘分明的斷裂，但他在入獄之後的關注確實與先前的焦點有顯著的差異。聶格里早期的著述都專注於現代資本主義國家的歷史，尤其是其形上學與法學的合法化。作為聶格里思想的「第一基礎」，這些著述主要是否定性的，即對於意識形態的霸權形式提出批判。聶格里認為這些分析雖然有助於釐清現代思想與歷史的起源，但不足以構成一種革命性的替代方案，因而展開了肯定性的「第二基礎」，從對於過去的回顧轉變為展望一種「將臨」（*avvenire, time-to-come*）的可能性，這顯示了聶

⁴ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), xxiv.

⁵ *Ibid.*, 9.

格里思想的時間向度之轉變。⁶此外，聶格里對於斯賓諾莎的詮釋，其實也與神學有著千絲萬縷的關係：神學作為斯賓諾莎的思想淵源之一，既是構成其思想的重要元素，卻又是他所致力批判的對象。

儘管聶格里對斯賓諾莎的思想推崇備至，但他在《約伯之工》中比較了約伯與斯賓諾莎的異同，並認為約伯超越了斯賓諾莎，或者說，約伯是「更徹底的」斯賓諾莎，其中的關鍵之一就在於約伯記的時間觀。時間也是聶格里在獄中所開始深入探究的主題，他相信若要熬過受困於牢獄的日子，唯有在空洞的時間性裡滿懷熱忱地創造強大的想像才有可能。⁷這或許是為什麼他晚近的著作充分展現了對時間概念的重視。《革命的時間》（*Time for Revolution*, 2003）就彙整了他關於時間的著述，即《時間的構成》（*The Constitution of Time*, 1997）與《契機、金星、諸眾》（*Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, 2000）。革命政治、神學與時間在聶格里的思想中究竟如何連結在一起？他期盼著怎樣的一個「新天新地」⁸？這些問題都是有待梳理的。

⁶ Timothy S. Murphy, "Editor's Preface," *Subversive Spinoza* (New York: Manchester University Press, 2004), viii. 聶格里將斯賓諾莎的思想轉折前後稱為「第一基礎」與「第二基礎」，詳見本文第二章。在聶格里的一些晚近著作中，區分了 *futuro* 和 *avvenire*，前者指涉作為現在的一種空洞的同質延續，而後者則是一種激進的、革命性的嶄新出現。英譯本以 *future* 和 *time-to-come* 區別兩者，本文以「未來」和「將臨」進行對應，並於第三章有更詳細的討論。參見 *Subversive Spinoza*, xin5 以及 Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 285n4。

⁷ Antonio Negri & Anne Dufourmantelle, *Negri on Negri*, trans. Malcolm DeBevoise (New York: Routledge, 2004), 156-157.

⁸ *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* 的首個引論：「接著，我看見一個新天新地，因為先前的天和先前的地都已經過去了，海也不再存在了。」（啟 21:1）。

上述問題將在本文中逐一進行研究。第一章探討聶格里對斯賓諾莎與其身處的脈絡之見解，尤其是斯賓諾莎如何突破了以資本主義、契約論和神學為主流的政治思想，並提出了在聶格里看來是超越時代限制的民主方案。第二章則聚焦於聶格里對約伯記的哲學解讀，從約伯對於度量的抵抗到他在苦難中得到救贖，都緊緊著創造性的唯物論。第三章則深入理解前兩章所浮現的時間與存有論的問題，以及依據契機-時間所發展的諸眾概念。聶格里始終對抗著超然權力⁹是毋庸置疑的，但這超然權力與神學之間存在什麼樣的關係，這一問題面向會在本文中逐漸突顯，進而剖析聶格里的革命政治思想與神學相容的（不）可能性。在進入論文主體之前，相關背景的概述或可幫助我們理解聶格里的革命政治思想之過渡。

聶格里的早期理論與義大利自主主義運動對於馬克思（Karl Marx）的重新詮釋密切相關，他們非常重視《政治經濟學批判大綱》（*Grundrisse*），以及《資本論》（*Capital*）未出版手稿當中的〈直接生產過程的結果〉一文。自主主義是自 1960 年代開始，由一群非體制內的、不屬於義大利共產黨的左翼知識分子，從工人主義（*operaismo*）運動中所發展出的特殊馬克思主義流派，並積極介入勞工的抗爭。這場運動內部派別龐雜，逐漸擴及廣大的群眾，並於 1970 年代發展至極盛。然而，當左派於 1976 年的選舉中獲得空前戰績之後，義大利共產黨卻選擇與右翼政黨合作，使得蓬勃發展的工人運動面對了嚴重的打擊。義大利政府在赤軍連（*Brigate Rosse*）綁架並殺害總理莫羅（Aldo Moro）之後，

⁹ 關於「超然權力」的概念，參見本文第一章的陳述。

藉著肅清恐怖主義之名鎮壓左翼運動，自主主義的相關成員皆被捕或流亡，聶格里就是在此情勢下身陷囹圄。¹⁰

作為自主主義運動中的重要理論家之一，聶格里對馬克思的解讀如何有別於正統馬克思主義？歷史唯物論將階級鬥爭看作是經濟結構發展的自然結果，資本主義的發展使勞動階級產生了革命意識，最終據有了國家的權力。歷史唯物論也認為勞動階級與鬥爭必定是在資本主義增殖（valorization）的界限內形成。聶格里卻認為，這兩種觀點都沒有掌握到馬克思思想中真正激進的部分。聶格里認為馬克思的重要性在於其概念幫助我們理解社會世界的構成，以便發現自由和解放的潛能。但由於馬克思是在早先的資本主義框架中進行理論化，有時也受到辯證的目的論所限，而當代的社會條件已經與馬克思所身處的截然不同了，因此聶格里認為我們當今的任務就是要闡釋新的政治構成。他認為《資本論》裡的客觀主義邏輯其實是能夠由《政治經濟學批判大綱》中的革命性所超克的。在《超越馬克思的馬克思》（*Marx Beyond Marx*, 1984）中，聶格里發掘了馬克思的《大綱》裡有助於理解勞動階級運動的政治概念。資本主義是由勞資雙方的對抗所驅動的，勞動階級在資本主義的歷史中扮演著決定性的角色。¹¹

在革命運動遭遇到義共的背叛與猛烈的挫敗之後，聶格里被迫與政治運動隔絕。他在獄中唯一能做的就是思考與寫作，因而轉向了靜水流深的哲學工作，試圖為聲名狼藉的馬克思主義尋找出路。聶格里的思想在這過渡的期間經歷了

¹⁰ 萬毓澤，〈義大利自主主義運動與政治馬克思主義：對《帝國》的脈絡化解讀與批判〉，《政治與社會哲學評論》18 (2006): 98, 101-104。

¹¹ Bradley J. Macdonald, "Thinking through Marx: An Introduction to the Political Theory of Antonio Negri," *Strategies* 16 (2003): 85-89.

「存有論轉向」(ontological turn)。一般而言，存有論與馬克思主義是無法相容的，或至少是互不相干的，絕大多數的馬克思主義者也持有這樣的觀點，唯有盧卡奇 (Georg Lukács) 於晚年建構了特殊的馬克思主義存有論。有別於其他的馬克思主義者，聶格里對盧卡奇的唯物論存有論卻表示高度讚賞，儘管盧卡奇的存有論並沒有直接影響聶格里的著作。聶格里認為，當代世界已經發生了馬克思所預期的實質吸納 (real subsumption)，代表著資本主義對於先前生產形式的存有論戰勝。換言之，資本主義已經成為了存在的視域，支配著一切其他的權力。革命思想與實踐，若要越過其資產階級的與傳統馬克思主義的困境，存有論的轉向是必須的。¹²在這樣的背景下，我們便可理解聶格里如何開展其思想的「第二基礎」以及往後的論述。



¹² Timothy S. Murphy, “The Ontological Turn in the Marxism of Georg Lukács and Antonio Negri,” *Strategies* 16 (2003): 163-168.

第一章

斯賓諾莎與其時代的通與裂

一、斯賓諾莎的思想淵源及其早期思想歷程

在歷史上，對於斯賓諾莎的詮釋呈現出各種不同的，甚至是矛盾的面貌。在聶格里看來，費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）的詮釋最能掌握到斯賓諾莎思想中所蘊含的雙重性：一方面是絕對的唯物論，另一方面卻是作為從對上帝的否定昇華到對上帝的肯定之斯賓諾莎式自然主義。這種絕對而極端的對立，使斯賓諾莎的哲學在歷史中顯得極為不尋常。¹³為了處理關於斯賓諾莎詮釋的問題，聶格里首先梳理了斯賓諾莎思想的文化淵源，包括猶太的（Judaic）、文藝復興-人文主義的（Renaissance-humanistic）、士林的（Scholastic）與笛卡爾學派的（Cartesian）。

聶格里認為，許多研究對於斯賓諾莎與其身處的猶太脈絡之緊密關係作了重要的分析，但仍然沒有碰觸到問題的核心。斯賓諾莎所面對的是十七世紀文化的問題，即猶太傳統的目的論（finalistic）存有學與人文主義革命之間的衝突。當時的整體文化，包括猶太教在內，都受到人文主義、市場（market）的哲學以及初始的資本主義精神之影響。聶格里認為由此可以更適切地理解斯賓諾莎被逐出猶太社群的緣由。¹⁴「斯賓諾莎的存有觀，從一開始就與猶太形上學的

¹³ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 4.

¹⁴ *Ibid.*, 10.

傳統理解分道揚鑣，即脫離了分別以內在性（immanence）的形式和以新柏拉圖主義（Neoplatonism）的形式所表達的神學目的論。」¹⁵前者即神聖性內在於存有的概念，以邁蒙尼德（Maimonides）的哲學為代表，而後者則是猶太神秘哲學（cabalistic）傳統以人文主義的方式與柏拉圖傳統所啟發的創造與降級（degradation）之概念連結。斯賓諾莎的思想掌握了猶太傳統的這兩個形上學分支，但他一心要使自己與之脫離，以達致一種實在論的（realistic）、創造性的存有觀。他早期的哲學對存有的創造性定義可能源自於班革順（Levi ben Gershon）著作中人文主義與希伯來哲學的交匯。雖然斯賓諾莎也從布魯諾（Giordano Bruno）那裡汲取許多思想，但布魯諾所定義的存有局限於工藝生產的類比，而斯賓諾莎的存有觀則超越所有可能的類比，其思想中的存有是沒有階級且充滿構成性力量的。¹⁶

斯賓諾莎哲學中重要的第二組元素，即反宗教改革（Counter-Reformation）與笛卡爾主義的士林哲學。這兩大學說分別透過對存有論的超越性（transcendence）之重新闡述，以及知識論的超越性之理論，使存有的完整性出現斷裂。斯賓諾莎自年少就受反宗教改革思想的熏陶，但他早期就急於擺脫反動的士林哲學所主張的井然有序的存有與其階級，其理論架構也嘗試突破笛卡爾的理性的意識形態。¹⁷斯賓諾莎在許多方面受到當時文化的影響，但卻轉化了其中的存有論，以下的討論將會較深入地探討斯賓諾莎的思想如何逐漸突破當時的主流思想。

¹⁵ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 11.

¹⁶ *Ibid.*, 11.

¹⁷ *Ibid.*, 12-13.

聶格里指出，作為斯賓諾莎思想的動力核心之文藝復興思想，將自然主義（naturalistic）內在論推到極致，既是絕對存有論的，亦是絕對理性主義的。然而，這綜合當中有個絕不能被忽略的元素，即宗教的元素。斯賓諾莎被逐出阿姆斯特丹（Amsterdam）的猶太公會後，與他的朋友們逐漸形成具有重要哲學意義的圈子。但這個群體的嶄新重要性在於，將嚴謹理性應用於宗教實踐上的嘗試。聶格里認為，幾乎所有關於斯賓諾莎的研究，未能掌握到從一開始就存在於這種綜合裡的劇烈元素。¹⁸作為斯賓諾莎的早期著作，《神、人及其幸福簡論》¹⁹（*Short Treatise on God, Man, and His Well-Being*）充分展現了斯賓諾莎圈子（Spinoza's circle）的烏托邦。有別於笛卡爾主義的數學式定義，《簡論》對於存有的質性定義是不能以數學特徵化約的。²⁰《簡論》的存有論具有救贖的、群體的、生生不息的創造力。聶格里認為，以泛神論為基調的《簡論》之顯著性在於：儘管十七世紀的泛神論哲學已經失去了文藝復興所賦予的烏托邦意義，但這在斯賓諾莎圈子的精神中依然保存著，雖然是一個不完善的基礎，卻提供了前進的可能。斯賓諾莎辨識出過去的革命性及其烏托邦，使自己能夠超越文藝復興所遭受的挫敗。²¹《簡論》雖然延續了泛神論的特性，而且在論證上未臻成熟，但卻以不同凡響的力量展示了一種創新的道路。

聶格里認為《知性改進論》（*Tractatus de Intellectus Emendatione*）是超越原先的泛神論視域之初步嘗試，但仍然充滿了含混性。其宗旨在於「發掘存有論

¹⁸ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 14-15.

¹⁹ 以下簡稱為《簡論》。

²⁰ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, 24.

²¹ *Ibid.*, 27-28.

領域以產生出新的真理視域……深化斯賓諾莎圈子的烏托邦」。²²斯比諾莎在《知性改進論》中涉入十七世紀關於知識與方法理論的辯論，主要是為了豐富原先的泛神論觀點。《知性改進論》的第一部分所呈現的，是「根植於存有的完滿性，關於實在（reality）的構成之策略」，第二部分則擴展了「構成的策略與泛神論烏托邦之間無法解決的矛盾」。²³斯賓諾莎完全意識到《知性改進論》裡所闡述的方法學步驟的矛盾，這一未完成著作在唯心論（idealism）之中打住了，因此他在此並未成功顛覆笛卡爾主義。經過數年的反思之後，斯賓諾莎的存有論基礎才清楚地發生轉變。²⁴

這重要的轉化顯示在《笛卡爾哲學原理》（*Renati des Cartes Principia Philosophiae*）一書中，其附錄《形上學思想》（*Cogitata Metaphysica*）尤其具有代表性。聶格里認為，《形上學思想》重新發掘哲學的存有論之重要性，標誌著從第一個斯賓諾莎過渡到第二個斯賓諾莎的預備。²⁵書中大量使用了懷疑論（Skepticism）的思想工具，但卻是為了「確定存有的完滿性與直接性（immediacy）」²⁶。《形上學思想》表達了對於權力（*potentia*）²⁷的首個充分

²² Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 28-29.

²³ *Ibid.*, 35.

²⁴ *Ibid.*, 39.

²⁵ 聶格里認為《神學政治論》最清楚地顯示出斯賓諾莎的思想轉折，因此有「兩個斯賓諾莎」的說法，但他也堅持若沒有前一個斯賓諾莎，就不會有後一個斯賓諾莎。

²⁶ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, 42.

²⁷ 關於 *potentia* 與 *potestas* 的翻譯問題：這是貫穿聶格里革命政治思想的兩大概念，英文版一向遵循哈特（Michael Hardt）的翻譯傳統，將 *potentia* 譯為 power（具有內在性的、構成性的、革命的、民主的意涵），將 *potestas* 譯為 Power（為前者所構成，往往具有超越性的、結構的、反動的、支配的意涵）。然而，這兩大概念未有統一的中文翻譯。在中文版《約伯之工》中，*potentia* 譯為「權力」，*potestas* 譯為「強力」，並不甚

界定，深化了對於認識論超驗（transcendental）之批判，否定了對具體存有的超驗幻想。²⁸此處再次展現了斯賓諾莎圈子的張力，但終於「消除了任何新柏拉圖主義的元素，脫離了存有的流溢（emanation）和降級之理論……存有自身就是在其內在而必要的張力之中，沒有抽象和超驗的支配。」²⁹《形上學思想》處於新士林哲學（Neoscholasticism）的文化氛圍，後者認為存有的連續性由類比的存有觀所調節，存有的秩序透過超然權力（potestas）所支配的階層來呈現。斯賓諾莎清楚地否定了這個觀點，因為存有是不能被轉譯為類比存有的：

繼《簡論》的不確定性進路與《知性改進論》的唯心論逃逸之後，斯賓諾莎圈子的烏托邦在《形上學思想》中以其最明確而成熟的形式展現……以反笛卡爾主義的方式恢復笛卡爾，其懷疑的機制不是用以確立

理想，無法反映出聶格里思想中兩者的對抗性意涵。而在中文學界對聶格里的研究中，通常將聶格里著作中的 *potentia*（power 或 constituent power）譯為「制憲力」或「制憲權」，將 *potestas*（Power 或 constituted power）譯為「憲制權」或「憲定權」，主要是遵循西耶斯（Emmanuel-Joseph Sieyès）、施密特（Carl Schmitt）等思想家以至法學和憲政學的傳統翻譯，同時反映出這兩個概念之間的對立，但這類翻譯在一些情況中會面對閱讀上的困難：「制憲力/制憲權」與「憲制權/憲定權」適用於聶格里的部分著作，尤其是探討關於民主與國家（政權）的層面，但進入哲學討論以及《約伯之工》等著作時，這類翻譯就不太符合文本的脈絡。另一項考量在於概念的實質內涵問題：這類翻譯可能會使這兩個概念被框定在法學或憲政學的範圍內，但它們又正好是聶格里所欲批判的對象之一，而且究竟聶格里的 *potentia* 是不是要建構一套「憲法」，亦是有待商榷的。基於上述種種原因，筆者目前能夠構思的翻譯如下：

- 當文本明確指涉民主與國家或政權的關係時，尤其是前面加上 constituent 與 constituted 時，將依循現有的中文學界翻譯，即「制憲力」與「憲制權」。
- 當文本使用哲學意義上的或是一般意義上的 power 與 Power，將譯為「權力」與「超然權力」。

²⁸ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 42.

²⁹ *Ibid.*, 43.

知識的唯心論基礎，而是為了朝向理解存有而前進……理性主義的方法由唯物論的方法所統攝。³⁰

若要理解從早期過渡到成熟的斯賓諾莎，聶格里認為，我們首先要理解到《倫理學》是斯賓諾莎於不同時期所寫成的著作，具有數個不同層次的複雜結構，並且在歷經斯賓諾莎的人生之同時，也歷經其存有觀發展成熟的演變過程。³¹而《神學政治論》尤其使得《倫理學》寫作期間出現明顯的斷裂，干擾了《倫理學》的發展，但這干預其實是一種重建（refoundation）。當斯賓諾莎再次動筆寫《倫理學》時，不但擴大了其視域，並在形上學論述中闡發政治題材。因此，《倫理學》不能被當作一成不變的著作，《神學政治論》也不能被當作是單純的插曲。³²從《神學政治論》開始，斯賓諾莎的系統就發展出有別於早期著作中的流溢論元素、新柏拉圖主義與文藝復興式的演繹。原先建構在泛神論前提上的倫理，逐漸發展並轉化成一種積極的、政治的倫理。³³《神學政治論》和《倫理學》都局部地，卻也直接地涉及了政治議題，而《政治論》儘管是斯賓諾莎的未完成遺作，卻被聶格里視為斯賓諾莎的政治思想發展得最成熟的著作。聶格里對於這三部著作都作了非常精細的文本解讀，但接下來討論將只聚焦於斯賓諾莎的思想與資本主義、契約論和神學之間的論辯。

³⁰ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 43-44.

³¹ *Ibid.*, 48.

³² *Ibid.*, 91.

³³ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 12.

二、斯賓諾莎與資本主義、契約論和神學的思想競爭

在現代政治思想史中，斯賓諾莎往往被視為有份於為資產階級 (bourgeois) 意識形態的奠基。聶格里認為這問題應從人文主義與文藝復興開始剖析。資本主義起初的意識形態，是一種修正後的新柏拉圖主義 (Neoplatonism)。市場的概念是生產力的自發性、其直接的社會化以及這過程對價值的決定，而據有 (appropriation) 的哲學從而展開：市場是個體的據有之正當巧合，以及生產力的社會化。³⁴《倫理學》 (*Ethics*) 的第一階段與斯賓諾莎圈子的計劃皆再現了這種資產階級的革命性烏托邦，而荷蘭的特殊發展使該烏托邦能夠依循著人文主義與文藝復興思想的軌跡與力道。³⁵但是，文藝復興時期對於世界的這種新柏拉圖主義描述，逐漸失去了原先的柏羅丁 (Plotinian) 傳統之存有論內涵。如同德勒茲 (Gilles Deleuze) 所指出的：「新柏拉圖主義呈現了將存有轉化為『表現』 (expression) 的哲學與『表層』 (surfaces) 的哲學之傾向，以去除任何超越性、階級、流溢與降級的元素。」³⁶聶格里認為市場的早期意識形態就

³⁴ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 17.

³⁵ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, 68. 宋曉傑認為聶格里雖然沒有指出 appropriation 與海德格 (Martin Heidegger) 的 *Ereignis* 有關，但阿岡本帶來的海德格復興對聶格里產生巨大影響，因此將 appropriation 譯為「本有」。參見宋曉傑，《政治主體性、絕對內在性和革命政治學：奈格里政治存有論研究》(北京：人民出版社，2014)，122。然而，從聶格里在其著作中對海德格的批判看來，其中的 appropriation 是否來自海德格的 *Ereignis*，這是存在疑問的。聶格里在詮釋斯賓諾莎時所使用的 appropriation，較傾向於指涉源自文藝復興-人文主義對於人在創造和生產時「據為己有」的概念，因此本文譯作「據有」。聶格里欲突顯的是「據有」在十七世紀的政治哲學當中的爭論，即「據有」在資產階級崛起之後所出現的分歧，特別是斯賓諾莎的「據有」和個體主義 (以笛卡爾與霍布斯為代表) 的「據有」之衝突。參見 Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, 130-136。

³⁶ *Ibid.*, 18.

與該傾向有關，但這意識形態嘗試摧毀作為自身基礎的矛盾與對抗性。十七世紀，經濟衰頹席捲了幾乎整個歐洲，荷蘭也不能倖免。資本主義革命顯示出自身的界限：「發生危機的，是資本主義發展的線性社會化的夢想，以及階級衝突可以平衡遏制的擴張模式。」³⁷

面對資產階級革命進程的界限與危機，有兩種解決路徑：一條是以霍布斯（Thomas Hobbes）為代表的資產階級烏托邦之主線，即藉由命令（command）所提供的中介（mediation）來恢復構成性過程的線性；另一條是斯賓諾莎的路徑，那越過危機的、延續革命進程的道路。聶格里認為後者很可能是現代與當代革命性唯物論的濫觴。³⁸在霍布斯的思想中，據有「被呈現為危機……由超然權力的支配所合理化……價值創造的視域是在市場中運作的命令」³⁹；在斯賓諾莎的思想中，「危機否定了該系統的新柏拉圖式的源頭之意義，他拆除並轉化了所有預先構建的形上學之對應……反而倡議自由的構成」⁴⁰。前者主張超然權力支配自由；後者主張自由支配超然權力。斯賓諾莎的思想顯示出了巨大的特異性，它被資產階級的意識形態之歷史發展所排除，它將危機轉向解放之路，堅持著人文主義計劃的革命性內涵。⁴¹

既然如此，為何斯賓諾莎仍被當作資產階級意識形態的主要推手？聶格里認為，這是擷取斯賓諾莎思想並將它進行意識形態化約的結果。資產階級的據有，要求一種可以鞏固自身發展的支配關係，其意識形態「不僅涉及組織它的

³⁷ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 18.

³⁸ *Ibid.*, 19-20.

³⁹ *Ibid.*, 20.

⁴⁰ *Ibid.*, 20-21.

⁴¹ *Ibid.*, 21.

各種政治形式，也包括了市場的概念基礎與結構，以及生產的社會組織之神秘化（mystification）」⁴²。市場的概念「將生產力轉化為確定的生產關係，將組織的連結轉化為命令的關係，將個殊性（singularity）與自由轉化為全面性與必然性，將物質轉化為價值。」⁴³ 聶格里認為，這種價值、階層、命令的交換是斯賓諾莎主義（Spinozism）的，而非斯賓諾莎的。斯賓諾莎主義的泛神論意識形態，將自由視為市場中的個體決定，而又在政治的超然權力基礎中將它神秘化。⁴⁴斯賓諾莎主義是用以合理化資產階級意識形態的基礎。

資本主義意識形態的另一重要元素，是以霍布斯為代表的英國哲學。霍布斯將資本主義據有的政治形式，完美地轉譯到契約論（contractualism）傳統中。這是為建構國家（State）超然權力的資本主義形象而辯護所立定的科學基礎。真實而非意識形態版本的斯賓諾莎猛烈地抨擊了這些對於超然權力的霍布斯式定義。盧梭（Jean-Jacques Rousseau）則是將霍布斯的意識形態與斯賓諾莎主義意識形態結合的始作俑者。若沒有斯賓諾莎式存有作為其形上學架構，的確無法想像以盧梭式的公共意志（general will）為基礎的現代主權（sovereignty）、法律的正當性、國家的民主-自由的概念如何發展。資產階級原先需要不斷努力調解自身與國家的關係，但如今以公共意志為代表的形上學，使作為政治中介的勞動之轉化終於完成了，使資產階級的統治成為理所當然的。市場的奧秘被呈現為法律與倫理的黃金律。在斯賓諾莎主義、市場的意識形態以及科學的全能統治當中，斯賓諾莎的思想，尤其是構成其烏托邦的權力概念被拋棄了。對斯賓諾莎而言，實在是無法被操縱的，它不能由任何理論手段所塑造，它的多

⁴² Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 68.

⁴³ *Ibid.*, 69.

⁴⁴ *Ibid.*

變性不是辯證的。若要從斯賓諾莎的烏托邦提煉出符合資產階級思想的意識形態，就必須把斯賓諾莎的存有觀給稀釋掉，或是將實在複製為幻影。⁴⁵

契約論在十七世紀廣泛被接受，幾乎是不證自明的。因此，我們必須了解：契約論究竟意味著什麼，而誰又拒絕了契約論？契約論本質上並非社會學的，而是法律的（juridical）；換言之，它偽裝成解釋人類聯結與政治社會的構成，實際上是為了「合法化政治社會的構成，以及超然權力從公民社會到國家的轉移」⁴⁶。契約論具有超驗的性質，可應用於所有的國家類型，只不過在形式上受限。也就是說，國家必須有君主政體（monarchy）的概念，即超然權力的名義之統一、絕對性與超越性。在此，君主政體的概念是關於國家本質而非政府形式的概念。因為，在這基礎上可以有不同的形式，如君主制的君主政體，貴族制的君主政體，甚至是民主制的君主政體，但其本質都是對立於共和主義（republican）的。當時忽視或反對社會契約論的思潮有兩個源流：一是人文主義與文藝復興的共和主義傳統，以馬基雅維利（Niccolò Machiavelli）的思想為主，二是源自新教，尤其是加爾文主義（Calvinism）的民主激進主義，以阿爾色修斯（Johannes Althusius）為代表。兩者在平等主義者（Levellers）與哈林頓（James Harrington）那裡交匯，展示了一種純粹的共和主義唯物論，而這也正是斯賓諾莎的思想所展示的。共和主義傳統反對君主政體，也反對代議政府的意識形態與國家主義（statist）的異化（alienation）實踐。⁴⁷

⁴⁵ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 70-73.

⁴⁶ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 30.

⁴⁷ *Ibid.*, 30-32.

政治是斯賓諾莎系統當中的主要元素，但聶格里提醒我們謹記，政治本身就是形上學。作為斯賓諾莎形上學轉化的重要著述，《神學政治論》也轉化了政治的概念：「它不再是狡詐和支配，而是想像與構成。政治是想像的形上學，是人類建構現實的形上學。」⁴⁸《神學政治論》分析了先知式想像的世界，以及由想像所引導的社會世界：先知式的想像導向社會秩序的構成。為此，

斯賓諾莎採納並融合了至少三個重要的革命性批判作為釋經的基礎：嚴格的聖經批判（biblical critique），對於啟示的哲學批判與自然之光的重建，以及維護個體的思想與批判之自由……自然之光不只是作為分析和詮釋的功能，而是構成性力量。⁴⁹

斯賓諾莎確立了自然之光（即理性）在釋經工作中的重要性，並區分了兩種想像：消極的想像成為迷信，導致戰爭與不穩定；積極的想像成為順服，構成和平與社會性。他肯定了積極的想像之和平內涵，使人們建立共識成為可能，而若要避免想像墮入謬誤和幻覺，就必須將人類的連結建立在理性的基礎上。⁵⁰由此可見，《神學政治論》在在顯示了理性的重要性，是一個導向啟蒙的理論發展。但是，斯賓諾莎為何要冒著被控告為無神論的風險駁斥宗教異化，並從事神學的去神秘化（demystification）？

聶格里認為，《神學政治論》是對抗君主專制以及維護共和國自由的奮鬥過程。奧蘭治家族（Orangist）的反動所嘗試恢復的舊世界，以加爾文主義的士林主義作為合法化自身的神學基礎，對於君主政體的企圖組織了大眾的狂熱與其神學形象。用斯賓諾莎的話來說，這就是由腐敗的想像和迷信（*superstitio*）

⁴⁸ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 95.

⁴⁹ *Ibid.*, 100.

⁵⁰ *Ibid.*, 105-106.

所組成的合法化基礎。迷信是一種直接的政治情況，由恐懼（*metus*）所造成、保存並繼承，使人向君主政體的超然權力屈服。對斯賓諾莎而言，「哲學-積極的想像-共和國」與「神學-腐敗的想像-君主政體」是對立的。⁵¹《神學政治論》「重構了對上帝的畏懼之外的世界，脫離了（支撐著宗教經驗和思想的）神聖超越性與人類偶然性的規則」⁵²。更重要的是，它的形上學是無神論的，也就是存有論地構成性的，而「倫理的慾望（*cupiditas*）與存有論的權力連結，一同形成了據有的概念，但這不是霍布斯式的據有」⁵³。此據有將會成為人與自然、人與上帝之間的關係之革命性基礎。聶格里認為斯賓諾莎思想轉變的關鍵在於他對宗教鬥爭以及宗教與政權的同質性之反思。在《神學政治論》中，正如魔鬼與上帝形成對比一樣，宗教與宗派的暴政也與民主形成對比。當整個歐洲政治普遍趨向維持舊制度（*ancien régime*）的穩定時，斯賓諾莎的哲學卻反對這種壓制性的平定，這種介於原始積累和重商主義（*mercantilism*）之間的平衡。⁵⁴

在聶格里看來，目的論、中介和超越的復甦使十七世紀的反人文主義和保守意識死灰復燃，為命令與秩序進行辯護。這發源自天主教和新教的護教哲學支脈，在神學的笛卡爾主義與政治的霍布斯主義中獲得了適切的證成基礎。⁵⁵而在主流思想之外，「斯賓諾莎的思想前提是徹底單義的（*univocal*）存有觀，其論證是徹底的無神論，其結論是唯物論的人觀。」⁵⁶斯賓諾莎的在存有論上

⁵¹ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 120-121.

⁵² *Ibid.*, 123.

⁵³ *Ibid.*, 124.

⁵⁴ *Ibid.*, 124-127.

⁵⁵ *Ibid.*, 132.

⁵⁶ *Ibid.*, 132-133.

反對柏拉圖主義，在神學上反基督教。從這一點上發展出他的唯物論人觀，即作為據有的權力。其形上學觀點肯定了人與自然具有不可分割的關係，但卻顛倒了這關係的方向和定位，人不是自然的表現（*expression*），而是世界的生產者。⁵⁷綜上所述，資產階級原初的意識形態，尤其是關於據有的概念，作為中世紀晚期所爆發的現代革命，確立了征服自然和轉化世界的人文主義觀點。早期的斯賓諾莎分享著這種據有的烏托邦。然而，當危機出現，據有就被化約為自我中心的利益，資本主義革命遂轉換為政治宰制的結構，與契約論和神學聯合，一同捍衛超然權力，而這正是斯賓諾莎所嘗試對抗的。斯賓諾莎跨越了烏托邦，摧毀了起先的架構，但完全沒有放棄由那理想所滋養的革命初衷。早期的烏托邦雖然是成熟的斯賓諾莎所要克服的，但卻也是他思想轉化的必要基礎。不過，在強調據有和權力不可受超然權力支配時，斯賓諾莎要提出什麼方案，以避免據有和權力在保持其生命力的同時，卻不陷入於資本主義和個體主義的泥沼？

中原大學

三、在絕對與自由之間：斯賓諾莎的民主

不受任何超然權力支配的集體權力，這是否會陷入一種混亂狀態？若不是，那它會是怎樣的一種政體？聶格里認為，斯賓諾莎的《政治論》是奠定現代歐洲民主政治思想的論著。這是建基於諸眾（*multitudo*）的民主概念，其直接的基礎是人類普世性。這有別於將現代的民主概念化約為古代（尤其是希臘-拉丁）的民主概念。對後者而言，自由只屬於城邦的公民，民主的概念以主權的抽象

⁵⁷ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 133.

轉換和自然權利 (natural right) 的異化進行定義。一般認為，現代民主思想發軔於歐洲人文主義、資產社群與封建權力的對抗、大公傳統和宗教改革等等。它們的確產生了民主理論的元素，但斯賓諾莎的思想超越了這些變遷，在未成熟的大眾資本主義社會中闡述整全的民主，而不只是民主的元素。因此，《政治論》是一部「將臨」的著作。⁵⁸

《政治論》的形上學批判了對於構成性原理的神秘化，因而是唯物論的，其政治則拒絕異化每一個體與生俱來的自然權利（以及此權利的自由表達），因而是反辯證的（ anti-dialectical ），並且被排除在資本主義的政治思想之外。⁵⁹ 斯賓諾莎的民主「既不掩蓋或神秘化生產關係，也不合法化現存的政治關係，而是在個體權力的發展中尋求集體的民主，在此基礎上構築政治關係，並直接地將它們從生產關係的奴役中解放出來」⁶⁰。在《倫理學》的初稿中，由於斯賓諾莎早期形上學對流溢論的堅持，超然權力與權力是不同的，前者是產生事物的能力，後者則是真實地產生事物的力量。而在《政治論》中，斯賓諾莎的唯物論思想發展成熟，瓦解了這二元論的從屬關係，翻轉了超然權力與權力的關係：

權力透過建構自身，即多（ the many ）的力量，透過使自己成為集體建制，而能夠奠定超然權力。超然權力不再被視為一個實體（ substance ），而是朝向集體建制過程的產物，這過程不斷由諸眾的力量所重啟。存有在此

⁵⁸ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 9-10.

⁵⁹ *Ibid.*, 14.

⁶⁰ *Ibid.*

呈現為源源不絕的基礎與完全的開始。因此，《倫理學》可說是由《政治論》所完成。⁶¹

聶格里藉著斯賓諾莎的解讀，指出權力才是真正的基礎，顛倒了在亞里斯多德式（Aristotelian）與多瑪斯式（Thomistic）的哲學和神學傳統下的權力與超然權力之間的關係。⁶²

這樣的形上學直接反映在斯賓諾莎對於憲政構成的觀點上。個體的自然權利藉由跨越社會的對抗力量——不是以超驗的（transcendental）方式否定之，而是透過建構集體性置換——將自身構組成公共法（public law）。當代的公共法律學預設了自然權利的異化與超然政權的超越性所賦予的合法性，而斯賓諾莎並不藉著法律或憲政系統預設國家和主權的重要性，因為國家和主權並不獨立於合法化的過程。超然權力的限制不是基於某種外在於權力的價值，或是某個宣稱為「神聖」的正當權利，而是根植於諸眾集體的、持續的合法化過程。斯賓諾莎將憲政附屬於民主原則，並批判了自然權利理論和絕對主義的現代思想之重要假設，即自然權利的超驗轉移，以及超然權力統治的無限制性。⁶³

「斯賓諾莎不斷警惕我們從這些產生專制主義（despotism）的幻象中解放的必要性……公民只臣服於被重組至一個理性國家的自由，沒有任何人以理性之名判斷和詮釋法律的能力可被剝奪。」⁶⁴國家的正當性、主權與超然權力受到有機的限制，由構成性動力的存有論性質所決定。⁶⁵由此可見，儘管《神學政治

⁶¹ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 14-15.

⁶² Clayton Crockett, *Radical Political Theology* (New York: Columbia University Press, 2011), 69.

⁶³ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, 16-17.

⁶⁴ *Ibid.*, 17.

⁶⁵ *Ibid.*, 16-17.

論》當中出現了「自然權利」概念，但它與接下來的政治理論所持有的主張其實是南轅北轍，但前者往往為後者所誤用並廣泛流傳，尤其是斯賓諾莎主義以及盧梭式的斯賓諾莎主義綜合體。事實上，斯賓諾莎從未涉入自然權利的教條。若堅持以自然權利的傳統去解讀，則會發現其主張與斯賓諾莎整體思想產生衝突。⁶⁶

從上述關於憲政和主權的討論看來，斯賓諾莎明顯地拒絕了自然權利理論的主要特質，他以諸眾的集體性和權力批判了個體主義與契約轉移之合法性。

權力透過連續置換而成為具體的（incarnated），直到它在諸眾裡揭示自身。在這些運動的基礎以及慾望朝集體組織的持續發展上，國家能夠建構自身並將權力形塑成超然權力。因此，最好的國家就是能夠表現此自由的運動的最大擴展的國家。⁶⁷

也就是說，《政治論》主張國家的概念不應以超然權力為基礎，憲政必須附屬於諸眾的社會力量，而政治的自主唯有藉由集體主體的自主方能建構。

然而，斯賓諾莎在《政治論》中否定了契約論題旨，卻主張民主作為國家與政府的絕對形式，似乎讓他陷入困境：「在不訴諸於契約論的情況下，自由的哲學如何在政府的絕對形式中再次被接受？或者說，超然權力的絕對形式如何與自由的哲學或共和主義民主相容？」⁶⁸契約論者主張自然權利唯有被相對化，並經過法律重新界定後才能被保存，否則將導致混亂與戰爭狀態。斯賓諾

⁶⁶ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 107-109.

⁶⁷ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 18.

⁶⁸ *Ibid.*, 33.

莎則拒絕契約論所要求的自由的異化。這種異化透過轉移的媒介構成主權，將自由與一系列的權利交還給主體，儘管它們其實已經從自然權利被轉化成法律權利。若沒有這種過渡，自由如何不經轉移就能被提升至絕對性？民主若是由絕對性構成的秩序系統，它如何同時是自由的制度？自由如何在不棄絕自己的本質下成為政治體系？⁶⁹

要回答這些問題，首先要澄清絕對性的概念：「全然絕對」（*omnino absolutum*）就「民主國家」（*democraticum imperium*）的屬性而言意味著什麼？

「絕對國家」預設了權力的統一作為諸主體的權力之投射，並將其總體定義為有機整體一直開放的、內在的、動態的構連。絕對性是那統一而創造性地發展並維繫自身的權力，而民主是自然社會被表現為政治社會的最高形式。斯賓諾莎認為，若真有絕對主權的存在，它必定是為諸眾所完整擁有的。至此，我們仍未回答絕對性與自由之間的相容性問題。在呈現出絕對性的特徵以及異化的不可能性之後，斯賓諾莎的論述跨越到第二個過程，提出建構民主絕對性的集體行動之主體——諸眾的問題。自由與絕對性之間的關係問題正是圍繞諸眾的議題而展開。⁷⁰

聶格里將斯賓諾莎的「絕對國家」概念與黑格爾的「絕對政府」概念作一比較。黑格爾在《倫理體系》（*System der Sittlichkeit*）中以權力的內在統一之提升發展出「絕對政府」的概念。然而，這不是斯賓諾莎的路徑。「對斯賓諾莎而言，對異化的拒絕是絕對的；對黑格爾而言，對於個殊性之每一認可，藉

⁶⁹ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 33-34.

⁷⁰ *Ibid.*, 35-37.

著辯證的運動被吸收進絕對 (the absolute) 之形上學。」⁷¹黑格爾主張，絕對政府是超越並拒絕個殊性的，否則絕對國家就會解消成大眾的粗鄙和無知，而一群「堆疊」的個體將會反對諸主體的超驗統一。因此，絕對政府是超越一切個殊權力，成為絕對靜止、絕對統一、絕對權力的絕對運動之概念。斯賓諾莎卻認為，若絕對性沒有面對真正權力的個殊性之挑戰，它將封閉自身，導致社會主體不再是公民，而只是受到超然權力所支配的個體。若以權利轉移與異化作為主權的基礎，儘管藉著辯證過渡的精緻化來呈現，則仍然與契約論沒有太大分別，因為都預設了轉移的神秘性，因為人無法透過它溝通，而是在理念上轉化了聯結的事實，將它呈現為一個規範性源頭與階層秩序的基礎。⁷²大部分的現代思想依循著霍布斯-盧梭-黑格爾的路線，權力是為超然權力服務的，後者以政治的與神學的主權形式出現。權力需要經過中介才能過渡到主權的超然權力。⁷³

「全然絕對」是與諸眾的權力相稱的超然權力。絕對性與諸眾的關係是弔詭的，卻也是決定性的：它是一個開放的關係，是關於希望和愛的關係。它們之間的關係不是封閉的：一個朝向政治體的統一集中，另一個朝向諸主體的多樣性發散，它就像心臟的收縮和舒張一樣。諸眾的權力建立國家，而整體公民權是由諸眾所產生並合法化的。對於理智的樂觀主導著這個架構，但與之平行的，是對於意志會一直改變這一現實的悲觀。因此，這是個開放的循環：理智所要求的絕對性，與經驗所要求思考的、懸而未決的多樣性，這兩者之間持續

⁷¹ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 37-38.

⁷² *Ibid.*, 38-39.

⁷³ Crockett, Clayton, *Radical Political Theology* (New York: Columbia University Press, 2011), 70.

的對峙。⁷⁴斯賓諾莎堅持「所有人的意志」(will of all)不能成為盧梭式的「普遍意志」(general will)，但這不表示諸眾的概念不具有理性，因為諸眾不是無教養的群氓。實現民主的絕對性必須允許個殊性、相互容忍與團結的權力之並存，這是一個重要的過程。⁷⁵「這呈現了絕對性與自由之關係的無解(non-solution)……作為容忍、對良知的尊重，哲思的自由之基礎……若容忍是在《神學政治論》中最高的智性自由，在這裡它則成為了普世權利。」⁷⁶《神學政治論》的「哲思的自由」(*libertas philosophandi*)在《倫理學》這裡溶入了「諸眾」的概念中。雖然諸眾的概念是矛盾而複雜的，但正是在這樣的擺盪變化中，民主政體才是最有創造力的。⁷⁷

聶格里認為斯賓諾莎的民主——全然絕對的民主國家(*omnino absolutum democraticum imperium*)——必須被理解為在一個聚集過程中交匯的個殊性之社會實踐，更準確地說，一種在構成諸眾的主體之多樣性之間延展、形成並建構相互個體關係的敬虔(*pietas*)。在《倫理學》中，主體藉著追求自己的德性(*virtue*)，以及藉著了解到它越是渴望他人也享有，自己就越能享有這德性，從而體現出民主政治的客觀以及建構性傾向。在此，主體預設了敬虔作為倫理理性的工具。因此，個人藉著愛普世的主體而行動，並因此變得充滿力量。若個人只是為著利己而行動，則他將會是全然無力的。民主即是敬虔成為社會實踐的運作視域。起初被排除的社會契約可說是復原了，一種社會契約的建構在

⁷⁴ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 40-41.

⁷⁵ *Ibid.*, 43-44.

⁷⁶ *Ibid.*, 44.

⁷⁷ *Ibid.*

原創的、動態的與開放的情況中進行著。⁷⁸「這不是作為神話的社會契約，而是倫理的社會構成、聯結與集體自我創造。」⁷⁹敬虔能夠消除迷信和恐懼。敬虔介入了權力藉著理性的慾望之表現，藉著友誼和愛使慾望轉化成德性，這是實現集體決定的存有論豐盈之路徑。敬虔是諸眾的靈魂：若諸眾是一種集體的名稱，需要透過組成它的個殊性來重構自身以成為絕對的，那麼敬虔就是個殊的概念，朝向諸眾的存有論建構之途開放。⁸⁰

這政治過程的絕對性是無法蓋棺論定的。諸眾的客觀意向與敬虔的主觀決定之間的關係是不平衡的，其不確定性是唯信論（antinomian）的。然而，正是在斯賓諾莎系統裡的理論衝突、持續的邏輯掙扎，構成了其思想的主要題旨與動力，因為這些概念的極端張力是「從天上撕下來並被迫在世間實現的」。⁸¹從《神學政治論》中延伸出來的超然權力之世俗化（secularization）在此達成了質的跳躍，又或者說，它被置換了。在《政治論》中，

絕對（the absolute）並沒有重複傳統概念的超然權力之神學意涵，遑論其最高程度的世俗化之形式……權力非但不是從它的神學形象與形式中流溢出來，反而是從它們當中解放出來……一方面是極致的客體性，透過龐大的運動與其不平衡、穿梭在物理（physics）與倫理之間、個體性與社會性之間的劇烈關係去建構自身……簡而言之，絕對。另一方面是主體性，它不止於保存並完善自身存有的慾望，即不扁平化為個體主義的身影，而是藉著在世界的權力中延伸自己，呈現了在構成和重新構成裡的善（good）與救贖之問題，簡而言之，自由。諸眾的概念是不完美的

⁷⁸ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 45-48.

⁷⁹ *Ibid.*, 48.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, 49-50.

範例，我們會持續不斷地嘗試落實它。那可能的民主是那絕對關係的無烏托邦（disutopia）之最完整形象。⁸²

聶格里認為我們必須堅持諸眾的方案，儘管這是一條漫漫長路。

《政治論》的寫作由於斯賓諾莎的離世而中斷，恰好在民主的段落打住。但在聶格里看來，其思想結構並未因此而有所減損，反而完成了斯賓諾莎政治思想的基石，即權力所產生的存有，並將此存有觀推向諸眾的絕對政體及其自由。民主章節之闕如，並不影響貫穿於《政治論》中的民主思想啟發。而「絕對超然權力」理論被呈現為民主，首見於《神學政治論》中。這民主預設了對所有形式的迷信與神秘化的批判，這民主是從每一個體的自然權利發展而來的，是她或他自身的權力之表現，絕不能被異化。⁸³《神學政治論》因此能夠為《政治論》「缺失的一章」，即民主的部分，補上結論：

國家的終極目標不是施行支配，也不是藉由害怕限制人們或剝奪他們的獨立性，反而是要將每一個體從害怕中解放出來，使之盡可能活在保障之中，也就是說，他能夠最大地保存其存在及行動的自然權利，不對自己和他人造成傷害。我重複，國家的目的不是使人們從理性存有變成牲畜或傀儡，而是使他們在安穩中發展他們的身心，不受約束地運用自己的理性，以及避免由憎恨、憤怒或欺瞞所導致的爭執和殘忍的互相暴力。因此，國家真正的目的是自由。（《神學政治論》第二十章，自譯）

因著其進路的激進性以及概括整個形上學思想的能力，從啟蒙到早期浪漫時期，《政治論》被視為是詛咒之書。斯賓諾莎徹底否定了透過超驗元素協調市場的可能性，將無神論引介到政治當中。對於一個自由的社會可藉由共同而平等的

⁸² Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 50.

⁸³ *Ibid.*, 21-22.

勞動所建構、組織並保存的肯定，這是西方的主流政治思想傳統的永恆醜聞。

84

聶格里對斯賓諾莎的重讀，揭示了斯賓諾莎的真正的政治即是他的形上學。⁸⁵由此可見，斯賓諾莎所建立的倫理視域的唯物論，否定了資本主義、契約論與神學的超然權力之合法性，以及鞏固支配關係的超驗意識形態。他唯一承認的超然權力必須是建立在諸眾的基礎之上，但其發展是動態的、構成性的而不是目的論的。斯賓諾莎的民主是一種在絕對和自由之間的拉扯。這樣的張力是無可避免的，但卻是一種對於異化和宰制的徹底拒絕。諸眾是個殊性和集體性的共存，任何的個殊性都不能被否定，但其慾望和據有因著德性而不會無限擴張以至侵犯其他的存有。作為個體權力形成集體權力的倫理以及意志的規範性架構，敬虔和容忍使諸眾有別於暴民。斯賓諾莎所開啟的集體性實踐之存有論，克服了十七世紀哲學的個體主義，以建立真正的集體自由。斯賓諾莎的形上學正是由他的政治抉擇所形構的。他延續並更新了人文主義的革命傳統：以盼望對抗懼怕，以自由對抗迷信，以共和對抗專制，是斯賓諾莎與眾不同的哲學。

四、回到斯賓諾莎的當代意義

在聶格里看來，斯賓諾莎從來都沒有進入現代性（modernity），這究竟意味著什麼呢？難道是說斯賓諾莎停留在前現代性嗎？顯然不是。聶格里認為，斯賓諾莎是反現代性（anti-modernity）的，因為「現代是個體主義的，也因此

⁸⁴ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 23-24.

⁸⁵ Antonio Negri, *The Savage Anomaly*, trans. Michael Hardt (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), 114.

必須尋求可以在超驗裡中介的部署 (*dispositivo*) 與重組，斯賓諾莎因而徹底地否決了任何外在於人類社群的構成性與絕對內在性的面向。」⁸⁶《倫理學》建構了創造力的集體面向，以及對於神聖的愛之集體形象。智性之愛 (*intellectual Love*) 描繪了引導諸眾的權力邁向民主的超然權力之真實機制。相反地，現代一直將民主轉換成超驗的觀點，使民主的概念僅僅成為了一種形式，導致創造力由生產關係所宰制。斯賓諾莎拒絕了這種典範，因為個殊性以至諸眾的自我構成的過程，既是完整的，也是開放的：愛使此在 (*presence*) 成為永恆的，集體性使個殊性成為絕對的。斯賓諾莎的反現代性因而是現在的歷史之概念，是「歷史事件」 (*res gestae*)，理論的歷史實踐。⁸⁷「歷史事件」也就是作為倫理的力量之創造性想像，在存有的界限上、於展開至未來的景象之中，集體地建構和發展自由，並且支撐著解放的歷史。斯賓諾莎的哲學排除了作為度量的時間 (*time-as-measure*)，時間只作為解放而存在。解放的時間成為了根植於倫理之中的創造性想像。「歷史事件」不是「歷史書寫」 (*historia rerum gestarum*)，對於前者的抉擇意味著除去所有的辯證、歷史主義與決定論。⁸⁸

「歷史事實」是不具目的論的，而是藉著創造性想像所進行的存有論實踐。

⁸⁶ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 88.

⁸⁷ *Ibid.*, 88-91.

⁸⁸ *Ibid.*, 5-6. 本文第三章將進一步探討時間與創造性想像的關係。「歷史事件」與「歷史書寫」在《帝國》的論述中是相當重要的概念。前者是指涉在歷史脈絡中作用的主體性力量，後者則是展現資本主義勝利的客觀歷史。聶格里與哈特認為我們需要對「歷史書寫」進行結構，以揭開「歷史事件」作為諸眾推進歷史的權力，才能發展出帝國的替代方案。Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 47-48.

聶格里將斯賓諾莎的復興歸功於德勒茲和馬瑟榮 (Alexandre Matheron) 在 1968 年前後所出版的著作對斯賓諾莎的解讀，他們的詮釋重構了斯賓諾莎那超越了現代性的存有論，即那顛覆了現代的數個世紀中各種超然權力的哲學，將對於世界的倫理與認知責任連結到人類的作為之存有論。聶格里認為圍繞斯賓諾莎的是從馬基雅維利到馬克思的另一哲學傳統，對抗著霍布斯-盧梭-黑格爾的主權系譜。然而，對斯賓諾莎的存有論詮釋不只在現代顯得是異常的，如今在後現代的「柔弱」氛圍中竟也是如此地重要。雖然後現代哲學和斯賓諾莎一樣，抗拒超越性和目的論，但與斯賓諾莎不同的是，它們僅以粗糙的方式宣稱一切意識形態的終結，並以對一切真理的拒絕取而代之，又或者以懷疑論的自由放任的姿態批駁超驗權威的絕對主義。儘管這些哲學掌握了當代現象的特質，但都無助於共同的解放與民主的建構，反而除掉了存有論，呈現五光十色並充滿奇觀的、卻也空洞無意義的現實。它們辯護著犬儒主義的消極退縮和逃避，甚至以新的方式遮掩了超然權力。⁸⁹

「回到斯賓諾莎」對聶格里而言是與馬克思主義的危機相關的，特別是不與正統馬克思主義一道退縮，而是藉著對於理性與人類集體實踐的最大信心，發掘一種存有論基礎，以提出關於未來的哲學以及共產主義 (communism) 的想像。存有和知識是能夠由集體倫理所形構的，這一發現可說是拯救了那些歷經馬克思主義危機的革命者，因為馬克思主義與其他現代性的意識形態一樣，已經不曉得如何區別或定位自身，也因此資本主義生產與後現代的麻木不仁

⁸⁹ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, 113-117. 在聶格里裡的著作中，經常可見到他對 1968 年的重視。對他而言，1968 年標誌著重要且影響深遠的範式改變，是對於生命的生產之革新。Antonio Negri & Anne Dufourmantelle, *Negri on Negri*, trans. Malcolm DeBevoise (New York: Routledge, 2004), 22.

中被扁平化為無關緊要的。斯賓諾莎的存有論是革命性的，其存有觀與古代的唯物論有類似之處，尤其是伊壁鳩魯學派（Epicureanism），但他在自己所身處的時代裡重塑了這唯物論，在資本主義發展初期就為將來的意識形態和政治發展提供一種替代選項。在資本主義最近也最可怕的毀滅性發展之下，在社會主義的烏托邦潰敗之後，我們的世代似乎面臨著無法痊癒的政治、倫理與公民系統，一種非人的（inhuman）命運。但存有無法被壓抑的權力肯定了普世覺醒的盼望：革命是必然的，是我們實際的任務。權力對抗超然權力——斯賓諾莎的存有論既是意識，也是武器。⁹⁰斯賓諾莎式的真理是關乎存有的，是革命性的。與斯賓諾莎式真理對立的，是以辯證的意識形態為核心的、神學的超越與異化之傳統。在斯賓諾莎之後的三個世紀，神義論的問題主宰著哲學思想，只不過反覆記錄人類的剝削和不幸。斯賓諾莎所面對的危機，與我們當前的歷史悖論一樣，是對於超然權力的捍衛，企圖摧毀存有、壓制真理並消滅革命。⁹¹聶格里認為，斯賓諾莎的哲學所要實現的，正正是共產主義。

回到本章開端關於斯賓諾莎思想內部的兩極化問題。聶格里在他的第一部以斯賓諾莎為主的著作《野蠻的異常》裡，特別是針對《倫理學》第五部分的解讀，認為其中存在兩條矛盾且不可相容的理論進路：其一是神秘的進路，即斯賓諾莎的第一個基礎，其二是克己的（ascetic）⁹²，關於實在的構成與諸眾的

⁹⁰ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 94-97.

⁹¹ *Ibid.*, 1-2.

⁹² 「克己」對聶格里而言是建構集體視域的要素。值得注意的是，「克己」這一充滿宗教特質的概念，在聶格里的著作中不只一次將它與唯物論關聯，甚至與斯賓諾莎的唯物論等同。聶格里指出，正如斯賓諾莎所言，基督的道成肉身是一種克己的引導，或是通往德性生命的道路。「克己主義」（asceticism）是一種創構性的狀態，是感官和想像、身體和理想的轉化，它之於「共」（the common）的建構是必要的。Antonio Negri & Anne

民主之思想，即斯賓諾莎的第二個基礎。前者不像後者那樣具有強烈的唯物論導向。聶格里在他的第二部以斯賓諾莎為主的著作《顛覆性的斯賓諾莎》(*Subversive Spinoza*) 中，修正了他早先的詮釋立場。他依然堅持這兩種不同結構的並存，也還是認為這與斯賓諾莎思想發展的斷裂以及《倫理學》的不同時期寫作有關，但他的重讀使他不再認為這兩條進路是正面對抗的，反而是相輔相成的，而《神學政治論》就顯示出了二者的交匯。這兩個基礎的交織意味著民主和永恆 (eternity) 的接觸。⁹³「唯物論必須在一個看似不相容的議題上測試自身，即「成為永恆」(becoming-eternal) 。」⁹⁴

自由即「成為永恆」，人藉著一種蛻變 (metamorphosis) 而變得自由。在這種蛻變中，權力藉著心智與愛的聯合表現自身。永恆的神秘面向因著克己的構成性實踐而消解了，換言之，這是唯物論而非唯心論的永恆。永恆體現在構成性實踐中，而構成性實踐使我們變成永恆。永恆是對立於死亡作為絕對的否定性界限而言。在永恆的視角中，權力、德性和慾望逾越了的死亡所代表的重重難關。這永恆之光反映在諸眾的民主上，對抗著隔離、戰爭和超然權力擋在社群面前的攔阻和障礙。因此，斯賓諾莎的民主是屬於永恆的，持續地肯定絕對的集體權力，否定懼怕、恐懼、死亡。「全然絕對的民主國家」不是一種政

Dufourmantelle, *Negri on Negri*, trans. Malcolm DeBevoise (New York: Routledge, 2004), 158.

⁹³ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 101.

⁹⁴ *Ibid.*, 102. 洪漢鼎反對聶格里對於斯賓諾莎的思想具有前後期分別的論點，但他似乎只是閱讀了聶格里的《野蠻的異常》，並未閱讀《顛覆性的斯賓諾莎》，因此沒有論及聶格里對於早先立場的修正。另一方面，洪漢鼎指聶格里主張斯賓諾莎的形上學和政治學是不同的，但實際上，聶格里即便在第一本著作中也數度強調斯賓諾莎的形上學即是政治，並且在論述斯賓諾莎的思想轉折時，指出斯賓諾莎的形上學與政治思想是一同發展的。參見洪漢鼎，《斯賓諾莎哲學研究》（北京：中國人民大學出版社，2013），628-633。

府的形式，而是積極轉化的、「成為永恆」的制憲力-憲制權（constituent Power）。⁹⁵

正如斯賓諾莎的哲學等同於共產主義一樣，永恆與民主也是一種異乎尋常的連結。本文在此大膽提出：斯賓諾莎所啟發的永恆-民主，就是聶格里眼中的救贖。對於當代馬克思主義以及帝國的危機，促使他找尋一條跨越危機的出路，以走向真正的共產主義，也就是徹底的民主。儘管在他對斯賓諾莎的詮釋中，不時批判神學和迷信，並堅持自己（和斯賓諾莎）都是無神論兼唯物論者，但他依然指出，斯賓諾莎對民主的設想中遍佈著

一種無神論宗教性（atheist religiosity）……其設想存在於絕對性與自由之間的關係中，於構成它的衝突中，於民主所要求的建構性掙扎中……如同那不平衡、那形上學的深淵、那沒有神學的神學一樣，但最重要的是它被理解為一種真正的盼望之張力。若這裡有聖經的精神，它肯定不是《神學政治論》的世俗化版本，而是約伯記中意味深長的唯物論敬虔。⁹⁶

因此，要充分理解聶格里的「第二基礎」，我們不能忽略他對約伯記的解讀。或者說，斯賓諾莎必須要面對約伯的挑戰。

⁹⁵ Antonio Negri, *Subversive Spinoza*, trans. Timothy S. Murphy et al. (Manchester & New York: Manchester University Press, 2004), 105-111. 這裡的組合有別於聶格里的一貫用法，通常出現的詞組是「制憲力」（constituent power）與「憲制權」（constituted Power），而這兩者被呈現為現代思想與歷史的發展中，兩股相互對抗的力量。這裡的 constituent Power 意味着一種動態的憲制權，由諸眾作為制憲力持續地形塑與重構。

⁹⁶ *Ibid.*, 51.

第二章

約伯的抵抗與創造

一、解構神義論：（不可）度量的宰制

約伯記以兩個場景開始：一個描繪了約伯與其家人和財富，另一個是雅威（Yahweh）的殿宇和神的眾子。聶格里指出，這兩個世界——凡人的與神聖的——由撒旦（即敵對者）所聯繫。撒旦暗示了約伯對上帝的敬畏只不過是出於上帝對他的祝福，一旦上帝毀滅約伯的勞作成果，約伯就必犯罪。對罪的懷疑因而進入了上帝與約伯的關係之中。不過，撒旦雖然被允許奪走約伯的一切，但牠的行動是受到限制的，即不能殺死約伯。約伯的孩子、僕人和財富一夕盡滅，但約伯的生命卻必須保存，因為這是試探的條件。沒有了生命作為基礎，辯證是無法實現的。因此，即便禍從天降，約伯與上帝依然緊緊相連，他們的關係不能被破壞。⁹⁷「神聖的全能（omnipotence）只能是相對於人的存在（existence）而言。」⁹⁸約伯記的散文體開頭與結尾表達了世界的單一實體。但對於這二元結構的單一存有論界定，正是《約伯記》真正的問題所在。撒旦與約伯的妻子嘗試破壞上帝與約伯的關係卻未成功。後來出現的其他角色，則嘗試不去破壞而是肯定這關係的統一性。上帝與約伯是彼此需要的，因為命令有

⁹⁷ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 18-20.

⁹⁸ *Ibid.*, 20.

賴於勞動的供應，勞動則在規訓中組織自身，兩者如主奴般由同一個命運所聯繫，但正是這關係醞釀了緊接著的斷裂。⁹⁹

約伯是純潔無罪的，甚至連像普羅米修斯（Prometheus）盜火這樣高貴的罪也沒有，所以他所承受的是絕對的不公義。對約伯而言，存在包含其對立面——非存在（nonexistence）。換言之，存在的偶然性意味著其毀滅的可能性。約伯從痛苦之中反抗命令的武斷。¹⁰⁰

他在絕境中沒有活下去的慾望，只有抗議、吶喊以及對抗毀滅的存有論堅持——即便這偶然是絕對的。」這是一齣存有論戲劇，一種不經中介投射到形上學向度的倫理經驗，以及一個處於存在與非存在深淵之邊緣的主體……在此沒有辯證的可能。¹⁰¹

一方面，「上帝不能允許自己賭上在存有的運動裡的偶然性」，約伯記第六章與第七章充滿了虛無與求死的獨白，但「自殺被系統地拒絕」。因此，第十六章與第十七章「將詛咒轉化為挑戰，激發天上對苦難的見證，並褻瀆一位將人當作獵物的上帝」。¹⁰²另一方面，辯證的不可能性在於，儘管上帝與約伯的關係被置於單一實體中，但

承認（recognition）不代表存在於他者（the other）之中，即為另一位（another）而存在——承認只不過使他者隨同而已。約伯記的倫理試探，

⁹⁹ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 21.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 22.

¹⁰¹ *Ibid.*, 23-24.

¹⁰² *Ibid.*, 24.

並未將奴僕提升到主人的層次，而是令主人下降到奴僕的層次，這構成了承認。¹⁰³

約伯的抗議與咒罵使存在的戲劇無法以辯證的邏輯解決。約伯不具斯多亞主義（stoicism）的特徵，「他不將倫理與存有論進行區分，不相信倫理在存有的變遷之外發生……對約伯而言，倫理是存有，人與存有的關係是神聖的……因此，約伯沒有自殺，因為苦難會在地獄中繼續。」¹⁰⁴他從未逆來順受，他的受苦即是抵抗。

當兩個絕對主體彼此對立時，即是戰爭，但上帝與約伯這一共同體拒絕將自身當作是分離的主體。因此，上帝與約伯的關係是審判（trial），「一個法律的、正式的審判」。¹⁰⁵但這審判並非簡單明瞭的：上帝是兩造的一方，同時又是審判官。這場審判因而是一場騙局。約伯尋求上帝的公義、裁決和參與在審判中，但他卻發現自己面對著漠然無謂（indifference），淹沒在行動的絕對不決斷（indecision）的汪洋大海之中。在其中一切皆為神聖的，但又無一物是神聖的。這場傾斜的審判沒有解決之道以至無法達成公義。上帝是審判的兩造之一，但約伯卻將祂視為審判官，在沒有任何證據下進行判決的不公義審判官。

¹⁰³ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 25.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 22-26. 聶格里再三強調約伯與上帝之間的對抗無法由辯證解決，這與黑格爾的旨趣南轅北轍。黑格爾對約伯記的解讀指出，約伯儘管是無辜的且對不合理的苦難感到不滿，卻也蘊含著相反面（antithesis），即約伯仍相信絕對的公義，所以他最終降伏於上帝並獲得福報。這意味著約伯對於那必定有其旨意的上帝表達了純粹的信心，把約伯的激情變成了苦難-降伏-恢復的信仰操練。Ted Stolze, “Marxist Wisdom: Antonio Negri on The Book of Job,” in Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha eds., *The Philosophy of Antonio Negri, Vol. 2* (London, Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2007), 135.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 26. 中文版《約伯之工》將此處的 trial 譯為「試探」，不符合上下文的脈絡，曲解了原來的意涵（參見中文版《約伯之工》第 46-48 頁）。

上帝是不可度量的 (immeasurable)，再次展現了所有辯證的不可能性。這場審判不是也不能是辯證的，因為它無法被克服，又或者，唯有否定其中一方才有可能，但這不是辯證，而是毀滅。有沒有可能恢復一種度量 (measure) 以允許辯證運作？¹⁰⁶為了合理化荒唐的神聖作為，神義論必須展開。這一高尚卻又卑鄙的任務由約伯的朋友們來執行。

身為律師，約伯的友人要審判進行，以滿足公義的要求。荒謬的是，約伯在審訊之先已經遭受了恐怖的刑罰，如今那審判官才被要求參與在審判當中。律師們必須為之前的判決尋找理據，以證成上帝的公義。第一位對話者以利法首先設立了報復性公義 (retributive justice) 的教條，即人因著自己的所作所為而得到獎懲，但只有上帝知道哪些作為應得怎樣的報復。神聖公義依據辯證的神義論存在，上帝熱衷於利用惡來重建善。約伯與所有人一樣生性敗壞，只是他不記得自己的罪過，這些都要被一一揭開。以利法強迫約伯接受上帝的決定之奧秘與合理性，但數次嘗試不果之後，改用殘暴的刑罰來恐嚇約伯。其他的友人也跟著闡述了報復論的主題，尤其是惡人必受懲罰、義人保證蒙福、人在上帝面前不可能是純潔無罪的等等。其中一位對話者瑣法提醒約伯：他的罪導致了他的不幸，而宇宙與其實行道德制裁的工具在在彰顯了創造主的公義。在朋友們輪番撻伐之下，約伯還是堅決抗議：報償論是完全不成立的！¹⁰⁷我們的經驗顯示了律師們所嘗試捍衛的公義度量是虛幻和詭詐的。「世界越是以單一的價值度量構成……這共同性就越是顯示出自己的無意義。」¹⁰⁸若價值、勞動

¹⁰⁶ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 27-29.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 31-35.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 31-36.

和公義被迫導向報復原則，那反抗就是必須的。約伯所經歷的苦難是不可度量的。

「生命與價值、勞動與公義的理性關係是由價值的度量所賦予的。」¹⁰⁹而當度量消失了，理性的解決方案再也無法將它還原，就只能藉由其他途徑，即超越的、神學的系統，使度量恢復有效。正如特里昂（Samuel Terrien）所言，約伯的友人比勒達的救贖論是人類中心的（anthropocentric），人的救贖不僅在於上帝的恩典，亦有賴於人自願地祈求以將恩典據為己有。人類中心的理性和世界的度量分別由神聖恩典和全能所保障。這是神學的多重決定（overdetermination）手段。約伯的頑固被視為對公認秩序的威脅，因而受律師們譴責為過度地狂妄自大。瑣法進一步將多重決定的論證轉化為神秘的論述以使它臻於完美，使公義的問題不復存在，人只需降伏和崇拜上帝。由此，人藉著神秘的路徑回到報復論的客觀性，如同宗教思想向來為了中介上帝與世界、公義與勞動所作的循環論證。宗教成為了超然權力的工具，富人的辯護者。¹¹⁰

隨著律師們的敵意和論證的暴力逐步升級，約伯反抗了。為何約伯如此冥頑不靈，執意尋求不能授予他的公義，而即便他得到了這樣的公義，人與上帝之間共同連結也不可能修復？真正的問題逐漸浮現了：若約伯志不在公義，因為那是不可能的，那他究竟要什麼？¹¹¹「神聖全能在約伯看來是非道德的（amoral），上帝對於普世國度的權力是專制的。」¹¹²約伯控告上帝嘲諷人的不幸，使上帝從審判官的位子上被拉下來了。上帝使罪犯免責，使禱告成為無用

¹⁰⁹ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 37.

¹¹⁰ *Ibid.*, 37-40.

¹¹¹ *Ibid.*, 42.

¹¹² *Ibid.*, 43.

的，二者是無差別的。上帝准許了最嚴峻苛刻的不公義，令人類從憤怒和絕望中吶喊，這是上帝的醜聞。約伯除去了上帝同時是審判官與敵對者這一含混性：審判官不復存在了，報復原則的功能也跟著失效了。兩造的關係由此成為了戰爭：約伯的權力崛起成為與神聖權力分庭抗禮的主體。約伯是無辜的，也是坦誠無欺的。他冒著死亡的危險向上帝提出了正式挑戰。¹¹³至此，上帝與約伯的關係從相互依存變成了彼此對立的兩個絕對主體。綜上所述，聶格里分析了約伯記裡關於度量的辯護是如何層層遞進的：從確立上帝的公義度量，到神學的多重決定以至神秘論述。但由於約伯頑強的抵抗，連帶度量與報復原則的瓦解，神義論接下來以另一種面貌呈現，即新角色以利戶的登場。

幾乎所有的約伯記註釋者都同意，以利戶的出現旨在緩和對話的張力以及人與上帝的劇烈對比，甚至是逐漸增加神顯（theophany）的強度。但聶格里認為以利戶的出現不只是具有作為文本內在連結的功用，更是代表了一種新的關鍵立場。以利戶的論述表達了一種神佑（Providence）哲學，這種神學的意志論（voluntarism）主導了整個架構。神聖作為的結果是人所不能明白的，上帝的沉默並不表示祂是不公義的。這是因為人的知識與上帝的智慧是不成比例的，人的能力與上帝的能力亦是如此。上帝是完全不能擬人化或進行類比的，這是最高級的神學概念。以利戶指出上帝是生命之源，高舉上帝的良善並斷言祂的護佑，但神聖的超越性仍然有效地彰顯愛和生命。不過，約伯一點都聽不進關於上帝的愛和權能這些論調。因此，約伯的罪不是肉慾或道德的罪，而是傲慢的罪，他越界攻擊了信仰和盼望。像一位新的亞當，約伯這個罪人已經沒有能力去盼望了，唯有愛可以突然赦免他，但他的愚妄使他不配得到——這是以利

¹¹³ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 43-44.

戶的立場。諷刺的是，就在以利戶以純粹的神秘化論證上帝的公義時，他就已否定了理性化最後殘存的可能性。¹¹⁴換言之，以利戶雖然屬於神義論的陣營，他卻把前面三位律師所極力證成的報復原則給推翻了。

二、彌賽亞的救贖

從上述爭辯中可看出，無論是內在的規則（物質報復的標準）或是超越的規則（多重決定的規範），都無法被合理地解釋，也不能解決與平息衝突。辯證唯有在剝奪存有的權力時才是可能的。但是，當主體的權力面對神聖的超然權力時，若主體是不能摧毀的，而主體也無法在辯證的過程中成為相對的，那麼其權力就不只是抵抗了，而會轉向存有的擴張。約伯遂成為了創造性的主體，他的權力對抗上帝的超然權力。¹¹⁵於約伯記開端出現的上帝，似乎因著撒旦的譏諷而悄悄地退到舞台之後，無論約伯怎麼呼喊都默不作聲，不管約伯如何質問都避而不答。然而，在神義論的辯護律師們接二連三地碰壁之後，上帝終於從旋風中向約伯說話，揭開了創造的存有論面紗。只是，在度量瓦解後，上帝要如何顯明自己「夠格」？

上帝與約伯的對話使焦點轉移到宇宙生成論（cosmogony）的浩瀚層面之上，以最極端的神聖傲慢嗤笑約伯的渺小。巨獸（Behemoth）與海獸（Leviathan）的出現，使宇宙之惡的問題在宇宙的神秘性與極度暴力中揭露。巨獸與海獸作為原始的力量與混沌，是不具任何度量或法則的戰場，分離的

¹¹⁴ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 63-68.

¹¹⁵ *Ibid.*, 28-29.

(因為不是井然有序的)不同主體在其中碰撞。但這些主體參與在一個共同體之中：各種生產力和命令錯綜複雜地連結在一起。這個世界是龐大的混沌、龐大的不可度量性。上帝以自己能勝過張牙舞爪的龐然大物來證明自己的全能。在純粹的惡、自然的狂妄自大面前，上帝代表著絕對的自由。那麼，人該做什麼？上帝的勸告是不要挑戰這些龐大的怪獸，它們的存在是神聖全能的非理性證明。自然力量與怪獸之間的混戰若僅僅以奧秘作結，對約伯而言是不被接受的。在神秘被揭開前，約伯非但沒有止步，反而堅持挑戰上帝。¹¹⁶這有別於大部分對於約伯的旋風之旅的註解，因為這些註解要么覺得這是提醒人類在如此巨大的力量和奇觀前居於劣勢，要么認為人唯一的反應就只能是感恩和敬畏。¹¹⁷在可怕的巨獸和海獸面前，約伯非但沒有為創造的宏偉所震懾或驚嘆，更沒有因而變得乖乖聽話。

約伯對於上帝的嘲諷和挖苦，是讓他對於審判的要求得以實現的途徑。不僅如此，存有的嘲笑，對於自身不幸的嘲笑，指向了對權力進行存有論探索的道路：上帝不再有任何意義了，惡是絕對的，也是無法忍受的。聶格里指出，《約伯記》在柏克 (Edmund Burke) 與康德 (Immanuel Kant) 的著作中出現並非偶然。約伯的嘲笑與啟蒙主義和浪漫主義之際關於「崇高」(sublime) 的經驗，看起來是相似的。實際上，約伯的論述不是認識論的，而是存有論的。康德和柏克將「崇高」與革命的再現連結，但戲劇性的經驗透過理性被撫平了。這正是約伯所拒絕的：革命不是在思維當中實現的，它首先是在存有中實現的，而思想會在這基礎上被形塑。面對著致命的風險，革命和存有論的崇高如何能

¹¹⁶ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 52-55.

¹¹⁷ Roland Boer, "Negri, Job, and the Bible," in *The Labor of Job*, 123.

在理性的遊戲中假裝被平息？¹¹⁸因此，對受苦的約伯而言，理性是徹底無用的。另一方面，先前以利戶的神義論否定了任何理性化的可能性，竟也幫助了我們跨出重建價值的第一步。在否定了理性化的可能性之後，我們唯有將問題轉移到創造性的層次上。我們必須跨越對於痛苦的合理化，進而理解痛苦如何實際轉化。¹¹⁹

約伯的哀歌轉變為一種新的訴求、一種盼望的宣稱：公義以全新的方式建立起來：「我知道我的救贖主活著，末了必站立在地上。」（伯 19:25）這裡的「救贖者」有別於但以理書 12:13 中關於雅威上帝在終末的作為，即那報復的上帝，也排除了目前所涉及的敵對者上帝。對於基督徒而言，這裡的救贖者也容易被聯想為關於基督的預言。然而，聶格里認為更準確的解讀應該是指涉埃及和迦南傳說中的復仇君主。其主題是關於另一種價值秩序的建立，對抗並取代不公義與痛苦的這世界，重建世界與其價值。約伯以唯物論的姿態，從極度虛脫的深淵中呼喊：「我這皮肉滅絕之後，我必在我的肉體之中得見神。」（伯 19:26）這意味著從受剝削的勞動到肉身的救贖。¹²⁰

約伯的痛苦使他跨越了，那跨越即是彌賽亞（Messiah）。彌賽亞的意識遍布在整本約伯記之中，由微弱的跡象逐漸增強，直到最後爆發。作為新的亞當，

¹¹⁸ Antonio Negri, *The Labor of Job*, 60-62.

¹¹⁹ *Ibid.*, 68.

¹²⁰ *Ibid.*, 46-47. 約伯記 19 章 26 節下，思高聖經譯為：「但我仍要看見天主」；和合本與新譯本分別譯為：「我必在肉體之外得見神」與「我必在肉體以外得見神」（底線為筆者所加）。但聶格里所採用的武加大（Vulgata）譯本卻呈現截然不同的意思：「我必在我的肉體之中得見神」（英譯為「in my flesh I shall see God」，大多數的英譯聖經版本也採相似語句）。這一翻譯對於聶格里發展約伯記裡「身體救贖」的思想非常重要，可惜中文版《約伯之工》在該經文首次出現時忽略了這一點，第二次則有所修正，參見《約伯之工》第 71 與 101 頁。

約伯知道唯有救贖可以更新他的盼望。剛開始，救贖的主題只是要求能幫助人討回公道的某些事物，在呼籲上帝不要撇棄人類時卻暗示了一位他者。但對上帝之愛的呼求逐步醞釀，直到關於一位神聖調停者的概念完全形成：約伯的見證者（Witness）是一位第三者，即上述的救贖者，在上帝面前為受到不公義刑罰的約伯辯護，是個充滿愛的存有。至此，人被提升至神聖，正如上帝屈尊為人一樣。愛包涵了這關係的兩方。中保的概念表達了權力唯有不重複超然權力的宿命才能擺脫混沌。彌賽亞的概念是一種在所有目的論（teleology）之外經歷人與上帝的關係之嘗試。價值藉著彌賽亞重新帶回到勞動。勞動曾經是度量，而且是只有藉著超然權力才能測量的度量，是剝削的度量。如今勞動和權力一樣，藉著反抗剝削、排除所有超然權力，能不藉度量成為價值，直接地以平等的方式創造世界。勞動的形上學證成終結了神義論。勞動曾經是宇宙的邪惡形式之一，為了物種的繁衍而承受苦難的命運，如今勞動成為了自由的擴張。唯有彌賽亞可以引導我們從這邪惡的大地和痛苦的命運中解放。這救贖是藉著身體完成的，即那已被勞動折磨並改變的身體。許多個世紀以來，所謂憐憫企圖將自然物質與肉身從宗教經驗中抹除。當它無法強迫這種可怖的失憶時，它將肉身視為犧牲。約伯記正是受到這種污穢的護教所操控。相反地，在約伯記中，彌賽亞是肉身復活的記號，正如在共產主義中，彌賽亞是勞動復活的記號。這彌賽亞不是辯證的，不是黑格爾和謝林（Friedrich von Schelling）的，「肉身」和「自然」在他們的思想中是微不足道的，而它們很快地就被揚棄了。在這裡，彌賽亞不是統一主與奴，而是分離兩者且站在後者那一方。如同約伯記 28 章的

智慧之歌所啟發的：人唯有藉著勞動的復活才能像上帝一樣認識智慧，因為他創造並重新創造自然與自身。¹²¹

聶格里指出，身體復活 (resurrection) 的主題在當代的宗教實踐中幾乎消失了，可能與世界的世俗意義以及資產階級的世界觀有關，或與「希臘」的靈魂不死在西方重新出現有關。基督教弔詭之處在於，從未強調肉身復活這一偉大的教義是與靈魂不死 (對應身體會死) 的哲學完全相反。而十九世紀基督教神學重新著手於身體復活的主題，顯示了它與基督的教導和原初基督教神學的終末論 (eschatological) 面向有關。回返到身體復活的主題是非常重要的，尤其是從基督教教導的倫理與政治後果的角度而言。聶格里認同庫爾曼 (Oscar Cullmann) 所提出的，新約傳統中存在一條唯物論路線，不同於唯心論的、二元論的希臘化支脈。這條唯物論路線認為物質、身體與具體存在並非生命的殘餘，而是生命的首要實體。希臘傳統中的物質存有論與理念存有論的對立，其實也存在於基督教之中，但基督教因為遺忘了其源頭的終末論和唯物論，而失去了其革命性力量。聶格里完全贊同基督教神學 (從創造到救贖與復活) 的世

¹²¹ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 69-73. 關於聶格里從約伯記中所導出的「彌賽亞」，哈定 (James E. Harding) 認為是解讀上的失誤，那些經文不是指涉一位彌賽亞，而只是在指涉一些可以抵消人與神聖者之間裂縫的角色，但並未進一步說明。參見 James E. Harding, "Review of Antonio Negri, *The Labor of Job*," *The Bible and Critical Theory* 8 (2012): 108。科茨科 (Adam Kotsko) 則認為，在聶格里筆下，約伯因著其救贖的、神聖的與創造的權力，最終成為了他自己的彌賽亞，約伯的「看見」代表著人類成為自己的救贖者。參見 Adam Kotsko, "Gutiérrez and Negri on Job: Between Theology and Materialism," *The Bible and Critical Theory* 8 (2012): 112。而關於聶格里對於約伯記中的「肉身復活」主題的解讀，博爾 (Roland Boer) 認為有待商榷，因為這一主題在約伯記形成的數個世紀後才出現，儘管肉身復活的確是一種重要的唯物論肯定。見 Roland Boer, *Criticism of Theology* (Leiden: Brill, 2011), 295.

俗化，但條件是不能失去宗教真理的實際、倫理與熱忱的內涵，因為重要的不是神秘，而是恩典與慈愛。透過約伯記再思保羅在哥林多前書十五章關於肉身復活的題旨，就會再次發現勞動與其救贖以及革命勝利的確鑿性。聶格里認為，肉身復活是一種唯物論宗教的重新發現。¹²²由此可見，聶格里認為基督教神學中存在著可與唯物論交集的革命路徑，而身體復活與愛正是其中的關鍵。

三、重構倫理世界：從個人到普世

聶格里認為，許多對約伯記的詮釋，都無可避免地為約伯的「悲觀主義」之「積極性」感到忐忑而猶豫，因為他們意識到約伯的這種悲觀不是消極的，不能回溯到虛無主義（nihilism）。聶格里批判了吉拉爾（René Girard）的誤導性詮釋：約伯記的敘事被化約為「代罪羔羊」的圖式，約伯的存有論被去除了。當吉拉爾稱頌約伯的犧牲能夠產生社會秩序時，他就被迫承認這並不存在於約伯記之中；社會秩序和道德反而是從一個對立的角度重生了，由活著的上帝——彌賽亞——而非兇殘和復仇的上帝之解放過程所出。¹²³但這裡的問題是，若社會秩序不是藉著約伯——既有秩序的擾亂者——的犧牲而產生，而是透過彌賽亞所帶來的價值重建，即藉著勞動與其痛苦重建價值，那這個殊的救贖如何擴大，使社會秩序重生？換言之，約伯記裡的約伯與人類社會甚至是普世，究竟有什麼關聯？

¹²² Antonio Negri, *The Labor of Job*, 76-77. Antonio Negri & Anne Dufourmantelle, *Negri on Negri*, trans. Malcolm DeBevoise (New York: Routledge, 2004), 180.

¹²³ *Ibid.*, 29-30.

約伯是孤單的，但他卻界定了新的人類普世性：約伯是等待救贖的、普世的、社會的、人類的亞當。聶格里借用阿奎那（St. Thomas Aquinas）在《神學大全》（*Summa Theologica*）裡對於「慈愛」（charity）的討論以幫助我們理解超越度量的價值重建。慈愛的德性表達了我們像上帝愛祂自己那樣愛上帝的超凡能力，這愛是超越度量的，不是因為它是混亂的而無法被測量，而單單是因為它是那測量的（measuring）而非被測量的（measured）。慈愛允許我們參與在創造的權力中。當權力對抗超然權力，它就成為了神聖的，即生命之源、慈愛的滿溢。世界可在此基礎上重建，也唯有因此而不需度量才有價值，因為創造的權力沒有度量。那測量的與被測量的如今銘刻在同一主體內，剝削已被摧毀，再也沒有「主人」了。¹²⁴

從約伯記 29-31 章約伯的獨白中也可看到約伯記所關涉的集體面向。聶格里指出，約伯在這裡將他的關注擴大並社會化，先是正面地呈現，然後又負面地呈現。首先是對過去的回憶，個體和宇宙的關係曾是積極且快樂的，但危機發生了：兩者的關係去神秘化了，其平靜與線性被打破了。自然成為殘酷、窮凶極惡並草菅人命的，危機使道德在宇宙的架構中敗壞了。與上帝的關係危機破壞了社會條件，並使迫害和恐怖藉著社會化而實現，而救贖意在解放約伯-亞當

¹²⁴ Antonio Negri, *The Labor of Job*, 76-77. Antonio Negri & Anne Dufourmantelle, *Negri on Negri*, trans. Malcolm DeBevoise (New York: Routledge, 2004), 73-76. 聶格里認為這一點顯示了馬克思的學說完全符合神學思想的直覺，但沒有多加說明。這裡的論述或與聶格里對於資本主義實質吸納的時間理解有關。他認為在實質吸納階段時，作為度量的時間再也不必在生產循環之外建立基礎，而是處於勞動與時間之間的流動當中，成為一種同義反複（tautological）的時間。這種非辯證的同義反複取代了原先的辯證，因此如今的階級鬥爭唯有拒絕時間的度量作為等價的、可逆的與命令的概念才是可能的。時間曾被理解為剝削的量化度量，如今它可被視作是替代方案與改變的質化度量。Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 21, 26-28.

(Job-Adam)，這一人類中的個殊成員。約伯的對話者主張價值以超驗和神秘的方式重建價值，約伯卻提出了新基礎的唯物論特性。正是在痛苦之中，約伯的存在是普世化的。¹²⁵然而，聶格里認為，對約伯的主流解讀卻將這一社會的與普世的向度給抹殺了。

最典型的一種解讀就是：約伯是個忍耐的人——這是在這位悖逆者身上所建構的多麼神奇的傳說！事實上，在約伯的對話者的論證當中，沒有一處不是在譴責約伯缺乏耐性的。約伯對於所謂中庸、鎮定等德性皆嗤之以鼻，以最惡劣的方式拒絕任何妥協。他肆意痛罵，一點也不逆來順受，他是強而有力的。權力在痛苦中形成，但卻在與存有的關係中展開。然而，以第 31 章為例，約伯的狂妄自大卻被視為敬虔，這是作為新的構成之推動力。為了預備對上帝直接提出挑戰，約伯為權力的表達集合了各種倫理理據。這些理據具有一個存有論基礎，包括了誓約、憐憫、信、慈愛與律法及對律法的順從等等，亦即約伯與上帝建立的聯盟。在這聯盟之內，約伯的權力就是人從原始混沌中建構世界與社會的權力，而上帝必須保障這勞苦的果實，即保障存有的構成。上帝的不公義因著祂沒有履行義務而變得更加嚴重。此外，傳統對約伯不公平的另一個常見詮釋，就是依據約伯斥責妻子的經節，將他呈現為厭惡女性者。為何在這一點上有必要為約伯平反？因為這一曲解避免了正統所害怕的詮釋。約伯是地上之人的權力，他象徵著可成為價值的生產、集體勞動。但深一層去想，人的普世性是由女性生產而來，這是反對生命無法繁衍的權力，使上帝與人、男人與

¹²⁵ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 48-51.

女人維繫在一起的聯盟。將約伯詮釋為反女性主義者，將會遮蔽了權力的集體面向。¹²⁶

但是，我們如何保證受苦能藉著集體引向救贖？正如維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）所言，痛苦是無法溝通的。的確，一個人無法感覺到另一個人的痛苦，這在約伯記中也是顯而易見的。但即便我們永遠感覺不到其他人的痛苦，但藉著同情（compassion），我們不必親身經歷也能夠感同身受。痛苦淹沒邏輯、理性和語言。痛苦是打開共同體之門的鑰匙。所有偉大的集體主體都是由痛苦形成的，他們掙扎著對抗超然權力對生命時間的剝削，重新發現以權力表達的時間，拒絕剝削的勞動以及立定剝削的命令。痛苦是政治社會的民主基礎，相反地，恐懼是政治社會的獨裁專制基礎。痛苦已經是不堪忍受了，但霍布斯等政治哲學的實在論者還將恐懼加諸在痛苦之上，聶格里認為這是邪惡的。約伯讓我們看見，權力建立在痛苦之上，兩者是生命相輔相成的面向。不是從天而降的神聖性，而是從地上而來的苦難，建構了世界的存有，使悲傷化為與他人交融的喜悅。共同體的存有論就在共同受苦中被揭開。這就是為什麼權力和痛苦能夠向著共同體和救贖開放。¹²⁷

在聶格里看來，約伯記革命的核心即上帝向約伯的顯現：「我從前風聞有你，現在親眼看見你。」（伯 42:5）。聶格里不認為這裡的意思是指約伯藉著反思而非藉著對於神聖性的直接經驗理解自己。實際上，約伯所說的是預見彌賽亞的預言。「看見上帝」意味著上帝從構成祂的概念之絕對超越性被撕下來了！當上帝開始證成自身時，上帝也就死了。約伯看見上帝，因此就能談論祂，

¹²⁶ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 79-83.

¹²⁷ *Ibid.*, 89-94.

也就是參與在神聖性之中，即人從生命裡建構的救贖。這一對於「看見上帝」的唯物論解讀，指向了人類權力與神聖者權力的存有論聯結。約伯記中所宣布的神顯是超越性的終結。聶格里認為，約伯是最偉大的存有論思想家，因為他將存有論展現為介於宇宙生成和救贖之間的連結。宇宙依然由毀滅性力量所操控，但人的救贖——這一「看見」——在於重組自身以抵抗並超越死亡，生命的意義在於創造。世界藉著對抗邪惡而不斷形塑。「愛」這個字眼從未出現在約伯記裡，但聶格里認為愛的力量一直臨在其中。唯有愛才能穿越戰爭而不侵犯權力，並且重建世界。¹²⁸從對於「看見」的闡述到對於「愛」的斷言，聶格里的論述在這裡似乎存在著一種奇怪的跳躍。但我們若回顧上一節聶格里對約伯記裡關於彌賽亞的論證，就會了解到箇中關聯。約伯的「親眼看見」可說是「我這皮肉滅絕之後，我必在我的肉體之中得見神。」（伯 19:26）的實現。因此，這「看見」是與肉身復活並行的，是彌賽亞救贖的結果。而按照聶格里對於約伯的救贖者的解讀，這是以愛包涵著人與上帝的關係之中保，而愛正是超越度量的價值重建之基礎。

四、為何是約伯？

為什麼聶格里要寫《約伯之工》？這是他繼《野蠻的異常》之後，另一本在監獄裡書寫的著作。要知道，在監獄裡要獲得書寫的資源是非常有限的，因此《約伯之工》的書寫肯定不是偶然的。若約伯記之於聶格里只是某種精神寄

¹²⁸ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 約伯的「看見」與希伯來傳統概念形成鮮明對照，在後者當中，人對上帝的「看見」是致命的。

託，大可不必費心撰寫《約伯之工》這本書。在此並非要去否定這本書包含了聶格里自身遭遇的投射，因為從義大利左翼運動的挫敗以至馬克思主義的危機，到他身陷囹圄以及期間其母驟然過世所導致的痛苦，都與約伯所面對的度量、公義、苦難的問題有相通之處（這也間接顯示了約伯的集體性）。哈特（Michael Hardt）在《野蠻的異常》譯者前言裡寫道：「聶格里的詮釋只不過是一種將斯賓諾莎強行固定在傳統馬克思主義的對立架構之中的嘗試嗎？」¹²⁹在此要提出的問題是相似的，即：《約伯之工》是否只是聶格里將馬克思主義的思想強行「讀入」約伯記的結果，而此書在研究聶格里的思想上並不具重要意義？我們甚至可以問：在聶格里筆下，約伯是不是變身成斯賓諾莎了？

首先要探究的是，聶格里如何看約伯記和斯賓諾莎的思想的異同。聶格里指出，斯賓諾莎思想所蘊含的對理性、知識和倫理的推崇，都是約伯所挑釁的對象。再者，約伯的世界不具有與斯賓諾莎相同的形上學外殼。此外，對約伯而言，理性和想像處於極端的對立，但在斯賓諾莎那裡二者是相互內在於彼此的。然而，這些只不過是存有的運動形式之差異，兩者其實具有相似的存有觀，換言之，他們分享著共同的存有論基礎與趨向，只是路徑不同而已。約伯與斯賓諾莎的世界都是無度量的（measureless），兩者都朝向一種彌賽亞的存有論：《約伯記》描述了在對上帝的公義之信仰被解構之後，一個倫理世界的重構；斯賓諾莎的《倫理學》在所有神學幻象被除去之後，建立人性的救贖。¹³⁰這樣看來，約伯與斯賓諾莎的存有論似乎並無二致。

¹²⁹ Michael Hardt, "Translator's Foreword," *The Savage Anomaly* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991), xiii.

¹³⁰ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 5-6.

約伯記和斯賓諾莎的問題視域雖然具有大量的同質性，但聶格里指出，當我們再度檢視時，就會發現兩者在存有論上的精細差異。約伯的問題之劇烈程度是一種質的形上學飛躍，比起斯賓諾莎的更為凸顯了倫理情境，並徹底地滲透於其闡述之中。約伯記是對於工具理性所引向的災難之現象學發現與形上學宣告。苦難包圍存有，痛苦影響著最深處的神經。這是會令理性發瘋的、無法數算的深淵。在一個所有辯證都失效的世界，當殺戮和價值毀滅達到無法測量的地步，而對於任何存有的絕對毀滅——核武——首次任由超然權力役使，那麼救贖是什麼？我們若擁抱斯賓諾莎的理性信仰，則必須接受約伯的挑戰。若存有是無意義的，約伯能如何引導我們？若理性無法照耀我們，若我們的痛苦譴責其黯淡無光，存有如何能不是無意義的？¹³¹這些問題的發出，透露了聶格里在思考當代不可度量的災難時，約伯所能夠提供的救贖亮光。但首先要解決的問題是，約伯既然否定了度量的可能，那他要的不就是不可度量嗎？

我們需要仔細地思考從度量到不可度量的過渡是如何發生的。的確，西方歷史一直由空洞的報復論主導著，從亞里斯多德，經過基督教的反動解釋，到資本主義更高端的版本，就連社會主義也是報復性公義的辯護者。但聶格里指出，約伯一開始的挖苦就已經超越了它們。¹³²這些為神義論辯護的觀點，至今仍然以奧秘來合理化超然權力。但是，約伯對於報復原則和度量的否定，是否意味著他接受不可度量呢？其實不然。因為他所承受的，正是不可度量的苦難！尤其是當我們回顧約伯記裡兩幕宇宙場景時就會瞭然。無論是在約伯的獨白中，或是上帝終於向約伯顯現並證成自身時，其中所彰顯的都是宇宙的無序，惡在

¹³¹ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 7-9.

¹³² *Ibid.*, 36.

混亂和不可度量中反映出來，上帝顯現為純粹的支配力量，且不必再以公義的度量進行合理化。因此在推翻報復原則所捍衛的度量後，約伯要面對的是更加深層的宰制。超然權力從先前以或神秘或理性的度量來鞏固自身，到當代轉化為一種新型的、不可度量的剝削。不管是對資本或是對勞動階級而言，價值度量都已經成為無用的。資本如今是真正的巨獸和海獸、廣島和奧斯維辛（Auschwitz）。¹³³在廣島和奧斯維辛之後，上帝已經不復存在，但人類建構新世界卻成為了空前的必要。¹³⁴

正如博爾（Roland Boer）指出的，聶格里對約伯記的詮釋一開始所呈現的度量是消極的，而不可度量是積極的，但在遭遇了消極的不可度量之後，一種新的、創造性的度量逐漸浮現了。儘管博爾認為自己政治傾向更願意選擇那作為不可度量的，因為創造新度量難免再次陷入先前的宰制秩序之中，¹³⁵但聶格里的立場似乎並未在度量和不可度量之間作出明確的抉擇，正如約伯在不可度量的深淵中掙扎時，卻也深受不可度量所吸引。¹³⁶或許，聶格里在回顧歷史所看到的是度量如何深刻地宰制著社會的秩序，因而不願重蹈覆轍去恢復度量，但在當代的資本主義全球化中，即聶格里所稱的帝國時代，勞動卻陷入了更可怕的不可度量之中。因此，當聶格里說約伯的個人戲劇從一開始就在宇宙戲劇中展開，如今要再次從中尋找新基礎時，他更在乎的是：陷入不可度量深淵的勞動，如何從中抵抗並創造新世界？

¹³³ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 75.

¹³⁴ *Ibid.*, 59.

¹³⁵ Roland Boer, *Criticism of Theology: On Marxism and Theology III* (Leiden: Brill, 2011), 289-290.

¹³⁶ Antonio Negri, *The Labor of Job*, 17.

聶格里主張：救贖的問題對於曾是馬克思主義者而言至關重要。對那些相信真理根植於勞動的權力者而言，約伯比起任何唯物論者或革命思想家是更重要的參照。今天的問題在於馬克思價值理論已經失效：勞動已不再是一種價值，生產再也無法被量化，工作的生產力已經取代了價值的時間規則。當所有度量破產時，價值已成為不可度量的。然而，度量雖然消失了，但勞動者的痛苦與悲慘並沒有跟著消失，痛苦反而成為巨大無比的，而其度量變得無法理解。一旦勞動不再受到度量的理性所支配，它便成為實實在在的惡。當勞動不再是社會中的其中一種活動，而是生命本身時，這更加是赤裸裸的現實。原先的力量關係或許殘暴，但不失為有助於辨認出剝削的有效元素，如今在貨幣——作為唯一能凝固無意義生命循環的角色——漫無邊際的漠然無謂法則裡消失了。一旦度量被移除，勞動便無止盡地工作。勞動與產物的關係是完全無法界定的，一切以科技中性與超越的姿態運作著。約伯記的當代性在於它完全展現了行動的無意義。勞動是由絕對他律（heteronomy）所支配的，沒有任何經驗能讓人用以合理化這世界。然而，與如斯痛苦並駕齊驅的存有論抵抗依然是可能的。約伯就是彌賽亞的記號。¹³⁷今日的唯物論哲學之議題就是價值視域的重構。勞動的產物再也不單單是剩餘勞動與剩餘價值，而是對於新世界的集體創造。¹³⁸

除了藉著約伯記對當代馬克思主義和資本主義進行反省，聶格里對約伯記的解讀也同時批判了基督教與其神學如何服務了超然權力，甚至是成為超然權力的一份子。有趣的是，這位唯物論者竟是藉著基督教的經典去批判基督教的神學。在他看來，基督教歷世歷代的神學家與約伯的對話者的論述幾乎是一致

¹³⁷ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 9-12.

¹³⁸ 14.

的，但這是否意味著他眼中的基督教和神學是無藥可救的？乍看之下，聶格里在詮釋約伯時對神學毫不留情地大肆撻伐，但他其實並不將所有的神學傳統都是超然權力的同謀或共犯。其一是先前在討論身體復活的段落中，聶格里認為基督教源頭的終末論和唯物論其實具有革命性力量。其二就是他對於解放神學（theology of liberation）的肯定，包括解放神學如何突破了基督教對約伯記的主流詮釋，甚至是解放神學與馬克思主義的交集。

聶格里分析了教父們對於約伯記解讀的影響：一方面，約伯記訴說著人類的命運與其混亂。正如在拉比解讀中，約伯被理解為超越度的主體，是絕望的、瀆神的。這種詮釋傾向將這野蠻的英雄化約為秩序，使約伯記裡表現著反抗的最高潛能的詩，由散文體中逆來順受的聖人所去除；另一方面，救贖的經驗藉著信仰被釋放了，約伯成為世界的混沌裡的自由人。保羅關於救贖的信息以及基督受難的奧秘，藉著對約伯的解讀而重新呈現。這種詮釋的雙重特性不斷被重複，唯有到解放神學發展時才擴大了對約伯記的理解。它指出人與神的關係之問題，並顯示出上帝與撒旦的聯盟以及上帝在人的苦難面前沉默的醜聞。在解放神學中，神聖恩慈的行動之絕對抽象化，被連結至人的愛、奮鬥與盼望的行動之全然具體性與個殊性。¹³⁹聶格里認為，1930年代的馬克思主義者與1970年代的基督教思想家，都意識到經歷痛苦與價值危機的個殊主體需要重建新形式的價值，這是為什麼布洛赫（Ernst Bloch）與「解放神學」的約伯有著

¹³⁹ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 12-14. 聶格里依循了歷史批判研究對於約伯記成書時期的區分，即散文體是文本的最古老層次，而詩體的部分則是稍後加入的層次。更重要的是，他與特里昂的觀點一致，認為散文和詩的內容形成了強烈的對比，前者具有濃烈的民間傳說色彩，反映了一種神力干預、賞善罰惡的世界，後者則是充滿激情地對抗散文體所呈現的道德教訓。參見 Antonio Negri, *The Labor of Job*, 3, 39, 98.

一致頻率的緣故。聶格里指出，這種唯物論與神學思想藉著革命的交匯是非常重要的。¹⁴⁰

既然聶格里從斯賓諾莎那裡已經發掘了對抗超然權力的權力，那約伯記在什麼意義上比斯賓諾莎更勝一籌？聶格里認為，在約伯那裡，權力即時間。約伯在這一點上超越了斯賓諾莎，抑或是突顯了斯賓諾莎的時間觀所隱含的面向。約伯記呈現了時間概念的雙重形象：一個是朝向死亡的存有，另一個是存有論基石。前者是一種對於意志的悲觀，使人的存在對抗一種荒誕的命運。後者則是作為一種完滿和幸福，正如為生命所據有的時間，對抗死亡的異化時間。但兩者都是實在的，時間的概念既是死亡，也是復活。一方面，它使時間的存有論——即「契機」(kairòs)¹⁴¹，那具體的時間性(temporality)，活著的時間——昇華；另一方面，它使時間從神聖的位置——即神顯(divine epiphany)的持續的、線性的時刻——下降到存在的層次上。聶格里認為，在舊約和新約中，具有生命律動的時間，對抗著度量的空洞時間，亦即，包容創造性流動的神顯時間，對抗著永恆輪迴的僵化時間。這種時間的存有論概念也受到希臘的古典哲學(包括柏拉圖和亞里斯多德在內)之肯定。然而，不管是神學或哲學，都在新柏拉圖主義的時代中發生了時間的去本體化。而同一個時期，基督教在西方成為了支配的宗教，並非巧合。神學的和法律的超越性之意識形態合法地位逐漸形成。時間從運動中被分離出來，成為了運動的抽象形象。藉著這一分離，運動和勞動被異化了，因為度量不是在運動和勞動裡發生的，而是外在於它們的。神顯再也不是一種克己的先知之聲，卻成為了超越性與宰制。但是，約伯

¹⁴⁰ Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 75.

¹⁴¹ 本文第三章將對於聶格里的「契機」有較詳細的討論。

記持續地對抗這種反轉。痛苦宣告著時間的具體性，由於死亡和苦難是如此深刻地內在於存有之中，其普世性使我們能夠認知到時間是關於我們生存的共同實在性，因而產生克服死亡和苦難的堅決意志。在痛苦中的存有渴望著生命的復活。¹⁴²

價值與勞動的危機迫使我們必須在兩個選項中作出抉擇：或是在世界的慣性中、在一切選擇的混亂中、在超然權力的非理性界定中擴張的致命疾病；或是替代方案——權力——的系統，其中的創造性、理性的盼望與風險，聶格里稱之為約伯。我們承受著與約伯的一樣的苦難和絕望，我們和約伯一樣褻瀆且咒罵著。我們能否使我們的苦難穿越存有與痛苦的分析，從那存有論的深處重新上升到重建世界的實踐上？我們什麼時候才能說出：「我從前風聞有你，現在親眼看見你」（約 42:5）？¹⁴³約伯記是那除去一切苦難的、「將臨」的革命之寓言。¹⁴⁴在《帝國》以及接續的著作中，聶格里將諸眾視為帝國的替代方案，而這裡表達了約伯正是諸眾的雛形。這一諸眾與斯賓諾莎的諸眾有何分別？除了上述的時間觀的面向，或許就在於，斯賓諾莎的諸眾是存有的完滿之倫理展現，以及智性之愛所構成的政治共同體，而在約伯記中，存有的倫理擴張在經歷徹底的剝奪之中展現，而從未以文字形式出現的「愛」，是在深入骨髓的痛苦轉化為創造的存有論權力之後，在彌賽亞的救贖中充盈著存有。

¹⁴² Antonio Negri, *The Labor of Job*, trans. Matteo Mandarini (Durham: Duke University Press, 2009), 83-86.

¹⁴³ *Ibid.*, 16.

¹⁴⁴ Antonio Negri, 〈中譯本序言〉，王永忠譯，收入於《約伯之工》（新北：台灣基督教文藝出版社；中壢：中原大學宗教研究所，2013），xiii。

第三章

唯物論救贖或/與革命的神學

一、唯物論契機

在聶格里對斯賓諾莎的詮釋中，時間觀是不可忽略的要素。他除了視《政治論》為一部「將臨」（有別於一般意義下的未來）之著作，並主張歷史不是以辯證的與目的論方式進行發展，更進一步提出了解放的時間觀以及民主與永恆之間的連結。而在解讀約伯記時，時間的概念顯得更加重要，緊扣著存有及其權力、勞動、痛苦、創造、救贖等主題。由此可見，在聶格里的革命思想當中，時間是不可迴避的問題，因而我們需要了解聶格里如何看待時間與知識、存在以至革新等之間的關聯。

我們藉著「名」（name）認識。名字標示空間裡的某物，然而這標示必須與事物的發生同時出現，才能賦予該名以真理。正是「同時」（at the same time）置名與物「恰好於此」。但在古典哲學和現代的超驗哲學中並非如此，名與物的相適（adequation）附屬於空間，使時間成為「超越的、外在的模態，呈現為幻想或度量，而無法作為『這在此』（this here）。」¹⁴⁵那「這在此」究竟是什麼？它是一個事件（event），在命名與被命名事物同時產生時，兩者成為存在的。更確切地來說，我們的時間性（temporality, *kairòs*）與事物的時間性會合使

¹⁴⁵ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 147-148.

具體存有形成。¹⁴⁶因此，聶格里認為，名與物唯有同時地相適才會存在，而存在的事件是個殊的，意即不會重複的。

進一步地說，名與物的事件之存在條件是時間的。換言之，知識與存有的關係是在時間的脈絡下建立的。時間因而被帶入了知識的存有論中。時間不是知識的外在模態，而是參與在名的構成之中。時間是川流不息的，但這存有論的無歇止性（restlessness）要如何轉化為真理的產生？在時間的古典觀念中，契機（*kairòs*）是瞬息，即現在，但卻是個殊而開放的，那弩箭離弦的瞬息。契機為時間的界限之空無（void）所吸引，因而決定充實那空無。那我們必須進一步追問名與物的「同時」是否為契機，即命名與被命名事物是否在契機中獲得了存在。當名呼喚、物以具體性和個殊性應答時，就在時間的無歇止性將自身揭示為權力之際，真實知識的事件就產生了。契機是名的證成之瞬息，在命名與被命名的物之間擺盪。契機朝空無曝露自己，但為何它沒有沉降在空無裡？因為它表現了新存有，而名是表現的產物。當契機的「表現」決定了新存有的產生時，它就成為了離弦之箭。名因而充滿了生命。¹⁴⁷聶格里在此提出了契機和名與物的事件之聯繫，知識唯有在動態的、構成性的、開放性的時間中才是可能的。契機在朝空無過渡之際，命名就產生了新的存有。

這一路徑與先前所提及的古典與現代觀點分道揚鑣，堅持空間附屬於時間。這並非要否定名的空間連貫性，而是這空間的連貫性必須是在時間的構成性特質之內。名的真理在時間的存有論構成中界定，而不是在靜止不動的位置裡。

¹⁴⁶ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 149-150. 聶格里在此以「名」取代「概念」（concept）一詞，因他認為「概念」被太多的戰爭和不同的詮釋傳統所扭曲。

¹⁴⁷ *Ibid.*, 151-154.

不過，名雖然不在某個地點，它卻「寓居」在語言之中，即以另一種「空間」的形式存在。但這「寓居」之處一直都是共同的，語言是許多的名聚集的整體。契機意味著個殊性，但個殊性是多的。每一個契機都向其他的契機開放，所有的命名事件在互相對話或碰撞中構成共同名（common name），存有因而將自身揭示為「同在」（mit-Sein）。這一存有論預設允許了從名到共同名的過渡。

148

在契機之中，名是事件，因此共同名的建構必須參與在諸事件的共同體之中。契機藉由定義擴展至「將臨」，共同名因而在存有的延伸中進行。契機向著「將臨」開放的事件，即想像，也就是契機成就其最完滿的表現的權力。這權力的表現是新存有的創造者。想像不是幻想，也不是康德和海德格等的超驗想像，而是斯賓諾莎的存有論想像，能夠組成存有並發掘「將臨」，因為存有是契機。共同名因此被界定為事物的共同特質，同時也是存有朝向「將臨」的建構性投射。這種由契機所賦予生命的共同名之觀念，可見於馬克思的哲學之中。另一方面，契機與目的（telos）之間的關係是自動地目的論的（auto-teleological），因為契機無可避免地受制於它的目的。而參照德勒茲的觀點，共同名是將在共同體建構當中的事件聯合起來的目的，因而是將自身表現為權力，並想像為「將臨」的實在之事件的存有論構成。¹⁴⁹由此可見，共同名與共同體是息息相關的：存有藉著想像擴展至「將臨」，契機的目的攸關真理的實踐，進而在共同體之中建構了共同名。想像以預言（prophetical）的方式發展，但這是一個不斷受到形塑的過程，其目的從來不是被把握的，而是一直在進行中的。預言並沒有預先注定的命運，是充滿風險而艱難的，卻也是發現那共同

¹⁴⁸ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 154-155.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 156-158.

建構的慾望之嘗試，因而存在於一種構成性的張力之中。預言分享著慾望的動力，預示並證成那投身於創造實在的慾望之實踐。¹⁵⁰

聶格里認為，共同名是從完滿到空無的過渡（即契機），是生產的共同與想像之行動。在這產生存有的權力之中，共同名也是目的的建構，而這產生則被稱為實踐（*praxis*）。在詮釋世界的同時轉化世界是可能的。在此，知識（*episteme*）和倫理再次被重構，正如亞里斯多德所言：契機是時間的德性。¹⁵¹離弦之箭的軌跡是不可逆轉的，共同名亦然，但超驗哲學否認了這一點。如果共同名不能顯示為時間的箭端，那麼共同名的個殊性就無法界定了，而且時間也不再是存有論權力，而會被理解為流量（*flux*）。也就是說，時間會被重組為外在於權力之箭的機運。因此，若我們要為共同名賦予時間之箭的方向，既不可逆轉又不失去其個殊性，就必須將共同名理解為時間性的實踐。契機是存有論的不可逆轉性之唯一真實指向，真理的實踐即是這前進的力量之發展，共同名是存有（建構新存有）的力量。¹⁵²為何聶格里前面已經論證了名與契機的關係，過後依然要大費周章地闡述共同名與契機的關係？因為，名與共同名之間並不具有必然的關係，二者無法被直接預設為等同的，從名到共同名的過渡之間存在著需要構連的裂縫，聶格里因而得論述共同名的形塑方式。

¹⁵⁰ Antonio Negri and Gabriele Fadini, "Materialism and Theology: A Conversation," trans.

Creston Davis & Gabriele Fadini, *Rethinking Marxism* 20 (2008): 668.

¹⁵¹ Antonio Negri, *Time for Revolution*, 158. 「在詮釋世界的同時轉化世界是可能的」與馬克思的觀點形成了一種對照。馬克思認為哲學家們只是在詮釋世界，但我們要做的應該是要去改變世界。見 Timothy S. Murphy, "The Ontological Turn in the Marxism of Georg Lukács and Antonio Negri," *Strategies: Journal of Theory, Culture & Politics* 16 (2003): 163。

¹⁵² Antonio Negri, *Time for Revolution*, 159-160.

在談論時間時，最常見的就是將它區分為過去、現在和未來。這種定義若沒有契機和其力量的光照，那過去只會呈現為已經完成的（*finito*），未來則只會呈現為尚未完成的（*in-finito*）。這是在同質平面上的定義，時間因而失去其不可逆轉性，契機也失去了其創造性力量。這種錯誤的觀點將時間化約為單一的延展（*extension*），它是可以從任何方向穿越的。在以這樣的延展形成的時間中沒有創造性的事件，契機不復存在，一切遂仰賴某個超越性存有的超然權力，後者將所有存有論的連貫性從時間中根除。¹⁵³ 聶格里遂否定了常見的同質性時間觀，因為這樣的時間與契機前進的律動相反，因此是沒有創造力的。更深一層的問題其實在於，這樣的觀點把時間都看作是均等的，故抹殺了契機的特殊性，進而否定了存有論權力，使事物受到外在於契機的超然權力所支配。為此，聶格里從契機的角度重新定義了「已經是」的存有和「還未是」的存有。

首先，無論是將「未來」（*future*）視為已發生事物的相同重複，或是起先的狀態改變成後來的狀態之進程，都是將未來當作其自身的連續複製。時間的無止歇性因而被空間的連續性所支配。有別於此，聶格里將那來臨的時間定義為「將臨」，而「將臨」（*to-come*）被定義為進行中的存有論構成，至於「將臨」的共同名則定義為契機的力量之表現。生命之所以為生命，正是因為其根基在於「將臨」的創構性經驗。同樣的，「過去」往往也被當作延展，是有限的時間在一段時間內擴張的形象，因而過去對許多人而言只不過是毀滅與死亡之名。在契機-時間的理解下，一切在現在的直接性裡被創造，而無一物被摧毀。另一方面，若主張人的過去構成了他的歷史，這也會形成錯誤的概念，即過去只不過是現在的延續。從事歷史編撰的人們自稱是在詮釋過去，其實他們將之

¹⁵³ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 161-162.

前的時間錯誤地當作像公墓的次序那般累積下來的。如果沒有藉著現在去光照、重構和感覺，人不可能使自己浸沒在先前之中。換言之，歷史實踐的共同名只能是「現在的系譜」（genealogy of the present），也就是和構成「將臨」一樣去賦予過去存在的想像。因此，之前的時間可名之為「永恆」。永恆是先前來到的時間，是不可逆轉也不可摧毀的。每一個契機都置於永恆之中，契機的「在此」（here）與永恆的「在此」不是分離的，但這不是契機與永恆「同時」的概念：永恆是在契機之中的構成。¹⁵⁴

永恆不是先於我們的不可毀滅的存有，永恆與契機-存有沒有差異。在永恆之中就意味著在生產之中，而契機是那創造的永恆。若之前是永恆，而之後是「將臨」，那麼時間就是介於兩者之間的生產之不可度量性。所謂不可度量，並非指涉不確定的。如上所述，因為名與物的相適由「同時」和「在此」所固定，所以共同名的建構不能是不確定的，契機的表現之產物是個殊的。¹⁵⁵在永恆與革新（innovation）之間的裂縫當中是事件的聚集，即契機的物質範圍。這是存有將自身呈現為創造性的唯一「（時間性的）地點」，在其中形成存有的謂詞（predicate）就是在革新存有。為了在不可度量中確立共同名，我們必須掌握——能夠物質地（materially）說出「這是在此」（this is here）的——存有的謂詞之力量的常新浮現。身體被定義為任何在時間中的主體（subject）之謂

¹⁵⁴ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 162-165. 在第 151 頁論到時間的無歇止性時，聶格里提及這一點和奧古斯丁（Augustine）對時間的定義是一致的。對照聶格里在這裡關於過去和未來的討論，與奧古斯丁《懺悔錄》（*Confessions*）第十一章的論述是相似的，即「過去」和「未來」都必須藉由「現在」才能得到正確的理解。但不同的是，奧古斯丁認為永恆是屬神的，永恆超脫受造的時間，兩者因而是不可通約的。

¹⁵⁵ *Ibid.*, 166-167.

詞。身體的聚集就是世界，即存有的生產之物質場域，與契機一樣是不歇止的，且不使知識停止擺盪。唯物論克己（materialist ascesis）使得主詞和謂詞能夠在不可度量世界的身體裡聯合。物質場域的生產貫穿著肉身、慾望和契機所表現的共同名。我們都在這生產的裡面，因為我們無法處在身體以外的某處。¹⁵⁶

主體性哲學將「在此」的定義置於感知與返照（reflect）的認識行動，但聶格里認為這一將主體視為在知識論上具有優先地位的主張，是與契機的存有論經驗相違的超驗幻想，因為主體性是由契機所生產的，後於而非先於契機。返照必須置於契機的唯物論場域中，即那構成介於永恆和「將臨」之間的不可度量的身體之過程。當身體返照時，它一邊沉浸在唯物論場域（即「之前」）裡，一邊向著革新（即「之後」）開放，因而同時是表現和想像。這關係同時即是生產。身體因而是契機化成肉身（incarnation）。若依循斯賓諾莎的觀點，返照則被賦予了熱忱，而理性和情感在其中連結。軀體的契機因而是透過愛去生產，這愛就是那藉著共同名生產的理性自身，返照因此是充滿愛的。返照的行動是實踐，即身體的生產。在唯物論場域中，存有論的探究（enquiry）完全處在生產的動力之中，沒有名不是與事件相適的，也沒有事件不是在時間之箭裡具有創造性的。進行存有論探究者因而表現了活勞動（living labour），即透過實踐創造真理的身體之契機。¹⁵⁷由此可見，返照的先決條件是唯物論場域，使主體能藉著理性和愛在契機中進行生產。

契機既然是真實（vero）的實踐，那唯物論場域中的返照則是徹底地務實的，但這不意味著思想被扁平化為某種功利原則，像在實用主義（pragmatism）

¹⁵⁶ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 170-171.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 172-176.

裡常發生的那樣。唯物論場域反而使思想能夠在對真理的探尋中前進。當代哲學的語言轉向 (linguistic turn) 的重要性在於展示了其唯物論基礎，因為語言不是純粹的工具，而是真理的實踐，是契機的單子 (monads) 聯結的平面，是存有的共同謂詞的力量之唯物論交織結構。在永恆和「將臨」之間的生產之不可度量性裡創造的共同真理的場域，就是唯物論場域，而我們是參與其中的行動者。¹⁵⁸

物質的永恆性是唯物論的嚮導，它將自身揭示為革新的現在。而永恆的即是個殊的：已經發生的是永恆的，它在此時此地是永恆的。永恆是時間的唯物論經驗之共同名，而唯物論的倫理經驗是為現在負責。人和其周遭世界 (*Umwelt*) 的生產使得構成個殊性的元素益發共同，因此「共」 (the common) 的經驗是具有目的論的。「共」不能化約為本質 (*essence*) 或任何預設的觀念，因為「共」是由不可度量的「將臨」所創造的。而若革新是共同的，則唯物論的倫理經驗也要為「共」負責。目的論只要是符合「共」的，那也就符合唯物論。唯物論目的論 (*materialist teleology*) 並沒有終極因作為其起點或目標，它依循時間之箭的進程構成自身。這和形上學傳統所主張的南轅北轍，後者預設了一個在目的論中運作的原理 (*arché*)，將行動中的存有置於由原理所預先構成的階層裡，其發展與生產受到命令的預先支配。相反地，唯物論的目的 (*telos*) 不在「共」的構成之外，而是物質的行動之共同名。由於時間是物質的存有之必要向度，目的才會出現。¹⁵⁹ 聶格里一向反對目的論，但在這裡似乎

¹⁵⁸ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 179-180.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 181-184, 191. 為了與作為形容詞的 *common* (共同的) 有所區別，作為名詞的 *the common* 在本文中皆譯為「共」。

自相矛盾地肯定了另一種目的論。但他清楚地區分了這兩者，並指出唯物論目的論不是由原理所開始或命令的，因為那是在諸眾之外並加諸其上的，其目的是存有論的。

二、貧窮和愛——諸眾的「共」

「共」的唯物論目的論由窮人所賦予意義。每一個人生來就是赤裸而貧窮的存有。人類的共同名是由貧窮而非財富所代表，因為貧窮曝露在不可度量之下並產生出永恆的存有，而財富只不過是量化的記號（*quantitate signata*）。身體的匱乏、窮困的生命政治（*biopolitical*）境況和靈魂的渴望都加劇了箭在弦上的力量。唯物論目的論和倫理一直都是與這名為「貧窮」者——赤裸而強大的共同體——密切相關。但貧窮卻被超驗的價值論（*axiology*）所排除，遭禁足於政治的歷史之外。無論是在古典時期或是現代，度量都強加在窮人永恆的實踐的不可度量性之上，層級和財富的邏輯宰制著「共」與創造性。然而，為了生存，窮人已經將死亡置之度外。窮人生產越多的「共」，他們在「共」裡所遭受的超驗排除則更加地暴力。這種暴力是對永恆的妒忌，是對窮人所擁有的權力之否定。¹⁶⁰在當代，貧窮的經驗在沒有「外面」的「共」裡出現，這稠密的「共」沒有空間的縫隙，也沒有時間的懸置。在後現代中，窮人是被排除的，而這排除卻又是在世界的生產「裡面」進行的，因為由現代性的規訓技術（*disciplinary technologies*）所切開的生命與政治，如今已經無法區分了。我們浸沒在超然權力之中，因而沒有外在於它或者邊緣上的幻象。若生命權力

¹⁶⁰ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 195-197.

(biopower) 是對生命的侵犯，則超然權力的施行即是剝削。窮人因而顯露出來。唯有窮人才要求對政治的概念作出解釋。¹⁶¹

對阿岡本而言，由於政治的超然權力是以單向度的方式界定的，而唯一可能的反應，即作為超然權力的替代方案，就是「裸命」(bare life)，生命的邊緣。但聶格里指出，這還是落入了現代性之中，尤其是以施密特的方式對超然權力的界定。相反地，我們應該以生命政治來理解超然權力。他肯定了阿岡本的解決方案是橫向的，因而不是存有的縱向操作，即不是建立在超越性與神學之中的價值。然而，因為阿岡本將生命政治視為非生產性的(nonproductive)，因而不是不具權力的(powerless)。這一點與阿岡本受到海德格的影響有關。但聶格里主張與之大相徑庭的斯賓諾莎式進路，即顛覆了將此有(*Dasein*)描述為非生產性的存有論立場。¹⁶²若要建構新政治主體，我們不是藉著逾越邊緣，而是選擇站在生命政治的交織結構中，從貧窮出發。¹⁶³

一個人越是被深入整合到共同之中，他就成為最貧窮的。窮人在生命政治之中被排除，意味著在同一個生命政治中，他既是生產的，卻也是受支配地生產的，貧窮因而是「在裡面」。窮人為他們所生產的世界所排除，但那權力成為抵抗，而抵抗有滋養新的權力。因此，貧窮不是「裸命」，而是創造世界的權力。這權力受到宰制與排除，所以必須重現為抵抗。由於排除是無法廢除權

¹⁶¹ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 190. See also Antonio Negri, "The Political Subject and Absolute Immanence," in Creston Davis et al. eds., *Theology and the Political* (Durham, Duke University Press, 2005), 237.

¹⁶² Antonio Negri, "The Political Subject and Absolute Immanence," in Creston Davis et al. eds., *Theology and the Political*, 235-237.

¹⁶³ *Ibid.*, 231.

力的，抵抗因此將自身表現為滿溢而不可度量的。¹⁶⁴儘管抵抗會招致新的度量之管制與操控，使更多的機制企圖剝削生產，但是貧窮所導致的改變是不可逆轉的。所有的界限為一種目的論的必要性所克服，即去除超然權力和苦難，並使貧窮——作為對生命的慾望之表達——得勝。窮人作為抵抗的形式，對個殊性的肯定，朝賦予「共」以意義的權力開放自身。¹⁶⁵

但是，這還不是完全足夠的，因為貧窮要求愛。貧窮和愛是唇齒相依的。若沒有貧窮，就沒有愛。愛是「共」的構成性實踐，是「共」的慾望。若「共」是愛化成肉身，那貧窮則提供了身體的基礎。貧窮和愛的創造性連結建構了「共」。聶格里強調，窮人是愛的主體，而基督教哲學的其中一種罪惡就是把窮人當作愛的客體（object）。雖然基督（Christ）的神秘主義和神學將這個立場反轉了，即在每一個窮人身上都有基督的形象。但在基督教的得勝史以及傳統的主導性想法中，作為憐憫的對象，窮人是毫無用處的。¹⁶⁶由此可見，聶格里認為基督與基督教之間存在著一種不連續性，基督教的歷史並沒有持守著基督視窮人為愛的主體這一重要立場。

愛作為生命政治權力即是絕對內在性，是諸眾的構成性實踐。這在生命政治中的愛，其構成性力量提供了解決古代和現代（包括斯賓諾莎）的唯物論疑難。因為在斯賓諾莎那裡，雖然愛在存有論過程中的內在性，的確是以構成和

¹⁶⁴ Antonio Negri, "The Political Subject and Absolute Immanence," in Creston Davis et al. eds., *Theology and the Political* (Durham, Duke University Press, 2005), 238. 權力無法被廢除，與約伯不可被殺死有異曲同工之妙。聶格里認為，唯有受剝削者是具有生產力的，支配和宰制因為需要其供應，無論如何都不能將之「趕盡殺絕」。

¹⁶⁵ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 201-204.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 209-210.

生產來進行設想，但是其構成性實踐未能藉著與生命政治連結以揭開其創構性潛能。愛將政治揭示為現在的生產性權力之日常任務。¹⁶⁷在傳統上，政治是愛的對立。今天的政治則是生產著貧窮與愛的共同名之活動。¹⁶⁸聶格里看來似乎對他所推崇的斯賓諾莎思想有所不滿，但他其實依然肯定了斯賓諾莎對於愛的內在性和構成性設想，只是斯賓諾莎所身處的脈絡畢竟不是後現代的生命政治。而如何在當代構想作為政治概念的愛，正是聶格里所認為的當務之急。

後現代的諸眾是個殊性藉著智性和協作——即生命政治——所構成。但群眾何以治理自身？在革命政治思想的發展過程中，革命的概念往往恢復並整合了主權（sovereignty）思想。相反地，聶格里主張，在「共」的目的論裡面，革命作為存有論的轉化使我們從主權中得到解放。「共」的目的論不能受到主權中介的支配，因為後者是度量的基礎，而存有論轉化是不可度量的。「共」的目的論也不是「直接民主」，因為後者依然沒有擺脫現代主權的形式，而是藉著對於共同體的超驗幻想稱頌它。後現代性的政治秩序曝露在時間的不可度量性之中，諸眾藉著抉擇「將臨」而產生了生命。是諸眾的構成性權力，而不是超然權力，創造了世界的共同存在。¹⁶⁹和「共」的目的論發展一樣，生產性權力是自由的交匯，因為它無始無終，它是永恆。它並沒有在自身的自由目的（telos）之外的命令，依循每一瞬息所放射的時間之箭去創造新存有。後現代的構成性力量不再是現代的「進行建制的-業已建制的」（instituting-instituted）之對立。¹⁷⁰

¹⁶⁷ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 213-214.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 222-223.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 225-227.

¹⁷⁰ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003),

這種政治哲學改變了決斷 (decision) 的意義。要除去決斷的矛盾和衝突，唯有使它擺脫理性-非理性的二分法，而以「抉擇」作為身體的構連和運動的決定性元素。決斷因而涉入了行動的存有論條件。若身體是在時間的邊緣上的自由生產，那決斷的自主性則是一種幻想。在諸眾的運動中，身體在革新著存有，身體是那決斷的，因為沒有比身體更加自主的事物了。最深入地參與決斷的是窮人而非統治者。決斷因而是身體和諸眾交集的產物，是驅動諸眾每一革新生產的因素。換言之，在生命政治中，決斷藉由轉向存有的共同邊緣，表現了自身的活動。¹⁷¹

愛是生命政治的活勞動。勞動透過向著不可度量開發自身而得到生命，並由愛在存有的建構之共同作為中維持。活勞動是直接地關乎智性與情感的，在生產世界的同時革新世界。由愛所驅動的「共」的目的論，是個殊性的多樣性 (multiplicity) 之活勞動。但是，在這個不斷變遷的過程中的兩極——個殊的身體和語言的共同體——如何連結在一起？兩者的交織即「語言的身體」，由個殊的身體向著革新開放自身時的語言協作所形成，在將個殊性呈現為更強而有力的共同性的情況下，創造新的價值。越個殊的身體也是越共同的。¹⁷²個殊性與共同性看似互不相容，但消滅個殊性的共同，其實只是天下太平的假象，而不具共同性的個殊性，只會淪為個體的自我中心。這就是為何聶格里堅持諸眾同時是個殊的與共同的，而這一複雜而艱難的政治唯有藉著愛才能實現。

233-234. 對照聶格里對於現代的「制憲力」與「憲制權」對抗之論述，參見 Antonio Negri, *Insurgencies*, trans. Maurizio Boscagli (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1999)。

¹⁷¹ Antonio Negri, *Time for Revolution*, 239.

¹⁷² *Ibid.*, 241-244.

決斷因而在共同的過程中成為具體的，但決斷的個殊性不能在創造價值的過程中失去。決斷並非可能性的蓋棺論定，而是共同權力的新視域之開啟。當決斷的事件構成可產生主體性的新存有論權力時，它就是倫理的。決斷是將「共」延伸到「將臨」的權力。聶格里指出，辯證哲學的問題就在於，決斷的事件參與在辯證的揚棄（*Aufhebung*）之中，決斷因此隨著個殊性的消失而消失。辯證否定了決斷從無造有（*generate ex nihilo*）的權力，否定決斷能在空無中生產出豐盈的存有。作為超然權力思想的資本主義形式之辯證，無法掌握在決斷中的貧窮與愛的關係之權力。¹⁷³

回顧十九和二十世紀共產主義革命的戰鬥經驗，實際的勞動階級反抗，其實與意識形態模型並沒有太大的關係，反而是與諸眾的慾望、愛和活勞動有關，這預示了存有論決斷的生命政治結構。¹⁷⁴投身於建構共同目的的個殊性的諸眾，藉著摧毀度量的活勞動，成為新的政治主體。他們是那些由貧窮的權力所產生的人們，藉著充滿愛的實踐形成「共」的目的，在存有的邊緣上向著不可度量開放。¹⁷⁵聶格里所尋求的諸眾是外在於所有目的論，卻內在於後現代條件中的政治主體，諸眾因而是具有與本質（*essence*）或身份（*identity*）相關的神學基礎之政治主體。¹⁷⁶諸眾的政治是符應「共」的目的論之政治。

聶格里清楚地表達了其立場與神學的斷裂，並強調諸眾與其目的皆為創造性唯物論的。在思想史上，唯物論總是由其敵對者——超越性和超驗論——所

¹⁷³ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 248-251.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 252.

¹⁷⁵ *Ibid.*, 259.

¹⁷⁶ Antonio Negri, "The Political Subject and Absolute Immanence," in Creston Davis et al. eds., *Theology and the Political* (Durham, Duke University Press, 2005), 231.

界定的，後者在超然權力的歷史上一直都是勝利者，因此唯物論的歷史彷彿是不存在的。但唯物論卻又總是無法根除的麻煩，持續地與超然權力及其思想決裂，且不斷地捲土重來。聶格里認為，以馬基雅維利、斯賓諾莎和馬克思為代表的創造性唯物論，是朝向「將臨」開放的契機，是抵抗和反叛的歷史。¹⁷⁷諸眾的抵抗與革新必須是緊扣契機的，但問題來了，契機是否真的與神學完全無關？

三、諸眾-民主與神學

契機是那倒空自己以產生新存有的基督¹⁷⁸——為何聶格里要對契機進行這一「神學式」的定義？這是否意味著契機無可避免地與神學概念交疊？答案是肯定的。因為聶格里本身就認為這個定義是唯物論和神學的悖論式融合，就和閔茨爾（Thomas Müntzer）的革命一樣，肯定了一種現在（*Jetzt*），不可被化約成那吞噬所有時間者，而是向著永恆的構成性實踐而開放。這永恆的核心是愛的實踐，即為著「共」的據有而奮鬥，並對抗那對於工作和生產的剝奪。這是一個倒空（*kenosis*）事件的重複，以及與此同時構成性實踐的上升。契機似乎無法在這悖論——驅動著契機卻又無法解決的張力——之外找到解決方案。

¹⁷⁷ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 177-178.

¹⁷⁸ *Ibid.*, 158.

但這悖論必須在愛的構成性實踐中被越過。在愛背後，不是作為個體的主體，而是已經構連為「共」、作為集體的一部分的個體。¹⁷⁹

聶格里認為，某些特定類型的神學有時候會與革命事件交織，但也有一些神學剛好相反，甚至是帝國的意識形態再生產。當愛被預設為不可抑制的權力時，神學對革命思想而言就很重要。愛具有知識論以及救贖論的重要性。愛使「共」得以發展，而藉著「共」，更多的愛得以實現。愛的知識論權力連接至解放的權力。解放在此以徹底的唯物論呈現，從對於救贖論的聚焦轉移到竭盡全力的革命。在這種意義上，愛與貧窮的關係，即神學與歷史、神學與政治的關係必須得到理解。這裡有兩條進路：第一是將貧窮等同於權力，以致神學和政治的關係是可能的，因為貧窮是表現不同形式的愛以及慾望展開之能力；第二是將貧窮視為扁平而絕望的境界，唯有超驗可以救贖。在聶格里看來，第一種對貧窮的概念方能使愛成為可行的，只有對貧窮的非神秘界定才可以使愛參與在政治之中。¹⁸⁰神秘主義將貧窮的內涵給縮減了，並化約為苦難。在與神聖性關聯之下，並藉著靈性的語言界定貧窮，神秘主義中和了貧窮的權力和其內在的慾望。這即是宗教所扮演的角色。與此形成對比的是解放神學，後者嘗試以貧窮作為創造革命能量的歷史概念，對抗宗教那靈性的、溫和中庸的概念。貧窮被理解為替代的生命動力，而非以靈性的方式所表達的封閉概念。聶格里認為神學唯一的可能性是那預設超越性俯首於內在性的神學。唯有如此，神學才能承載那強而有力且積極的選項！然而，這選項是有風險的，同時有成功和

¹⁷⁹ Antonio Negri and Gabriele Fadini, "Materialism and Theology: A Conversation," trans. Creston Davis & Gabriele Fadini, *Rethinking Marxism* 20 (2008): 668-669. 關於基督的倒空，請參考聖經腓立比書2:7。

¹⁸⁰ *Ibid.*, 666.

失敗的可能性，這風險不是非此即彼（*aut-aut*）的，而是既此又彼（*et-et*）的。

181

顯然地，聶格里再次肯定了解放神學之於革命的意義，尤其是解放神學對於貧窮的觀點打破了以靈性定義貧窮的基督教傳統，因而與聶格里將貧窮等同於權力的革命思想交集。聶格里認為，拒絕資本主義的命令與法則的「出走」（*exodus*），是構成性的權力，在某種程度上與解放神學有許多共通之處，例如需要一種「信仰」以構築將人們連結起來的「共」，以及那鑄造將來的、愛的世界之新面向。但是他拒絕辯證、超驗的條件、三一（*Trinity*）以及尼西亞（*Nicea*）的觀念（因為尼西亞發明了現代的辯證）。「出走」是從物質界定的條件開始的、充滿風險的構成性策略，生產、表達需要與實現慾望的能力在其中皆是完全自主的。¹⁸²聶格里認為，在生命政治的後現代裡，從事政治即離開支配，離開國家的超然權力與一切超驗的幻想，同時建構共同的與協作的新時間性，以及藉著一種世界主義的方式混雜不同的文化和種族，以去除那些阻止個殊成為共同的超驗屏障。¹⁸³

而在《帝國》系列的著作中，聶格里與哈特所批判的政治超越性（無論是宗教的或世俗的），指涉所有超然於社會並強加其控制的權威。他們堅持，社會能夠在不受到超然權力的統治之下組織自身。內在性的政治是民主唯一正當的定義，諸眾的概念就是這樣一種內在與自主的聯結形式，儘管由無數的差異和矛盾所交錯構成，卻仍然能夠作為社會組織自身。因此，雖然許多基督徒能

¹⁸¹ Antonio Negri and Gabriele Fadini, "Materialism and Theology: A Conversation," trans. Creston Davis & Gabriele Fadini, *Rethinking Marxism* 20 (2008): 666-667.

¹⁸² *Ibid.*, 670.

¹⁸³ Antonio Negri, *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini (New York: Continuum, 2003), 259-261.

夠分享他們的政治願景，但這種絕對內在性的政治與特定的基督教神學之間的矛盾將會是絆腳石。儘管對於基督徒的超越性信仰懷著深刻的同理心，但他們依然堅持諸眾是可以在不受超然權力的引導下自我管理，雖然這不意味著諸眾的權力是天然和直接的，諸眾需要共同的努力去組織和形成。¹⁸⁴由此可見，諸眾的內在性政治這一觀點，與超越性神學是互不相容的，但仍有一些來自神學界的反省，努力使神學成為諸眾民主的同路人，或至少不成為壓迫諸眾民主的共謀或幫兇。

泰勒（Mark Lewis Taylor）指出，《帝國》與《諸眾》當中描述一個「活的未來」可能從現今世代的死胡同裡誕生，這一舊世界與新世界的對比描述，對許多宗教救贖的主題而言是不陌生的。但獨特的是，聶格里與哈特對於新世代的徹底內在化：這渴望的未來是一個不具超越性的拯救。然而，泰勒認為這一諸眾的解放政治的驅動力其實具有某種形態的超越性，但這不意味著聶格里與哈特是隱匿的超驗論者。這種超越性有別於另外兩種超越性，即專制政權之命令的超越性（transcendence of command），以及西方資本主義與殖民的現代性之定序功能的超越性（transcendence of ordering function）。¹⁸⁵前者為早期現代大眾與資產階級於中世紀與封建時代所嘗試推翻的，後者為勝利的資本家於殖民時期藉著意識形態與生產機制所奉為圭臬的。¹⁸⁶基督教論述長久以來確實強化了這兩者，而且仍然需要面對與之劃清界限的挑戰。

¹⁸⁴ Michael Hardt & Antonio Negri, "Afterword," Bruce Ellis Benson & Peter Goodwin Heltzel eds., *Evangelicals and Empire* (Grand Rapids: Brazos, 2008), 310-311.

¹⁸⁵ Mark Lewis Taylor, "Empire and Transcendence: Hardt and Negri's Challenge to Theology and Ethics," *Evangelicals and Empire*, 201-202.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 211.

聶格里與哈特數次以「古老的神秘主義」、「神助」、「唯物論宗教」和「理性的神話」等等術語描繪諸眾的特質，顯示了他們從超越性的傳統中開採了一部分的神話學資源。他們所對抗的超越性，其實只是上述命令的超越性與定序功能的超越性。而他們對於「不可度量」的呼求，其實就是另一種超越性的形式，但這是內在的超越性、解放的超越性。此外，關於聶格里的不可度量和契機之論述，泰勒稱之為超驗唯物論（transcendental materialism），或是物質超越性（material transcendence），並認為其解放的意識挑戰著神學家與倫理學家去鑄造一個在帝國中的思想與實踐之新同盟。¹⁸⁷

聶格里與哈特認為泰勒的觀點很重要：首先是對於兩種超越性權力的區分，再來是指出了諸眾的民主計劃裡某些部分是可被視為超越性的。泰勒所稱的第一種超越性，即命令的超越性，主要關涉了從霍布斯到施密特的主權概念。聶格里與哈特認為近年來學界過於熱衷地探討主權的概念，這種聚焦容易導致對於權力關係的天啟（apocalyptic）想法，把所有現代的強權形式都當作法西斯主義（fascism），並且會遮蔽了資本和財產的強權以及作為其後盾的法律系統。而這些被遮蔽的就是泰勒所稱的第二種超越性，即定序功能的超越性，但聶格里與哈特傾向以不同的名稱表達，即法律的與資本主義的超驗主義。這種定序功能主要由法律和財產的超驗規則所執行。這種聚焦則提供了較不戲劇化或末日的視野，但卻更清楚地強調了從該結構裡出現的抵抗形式。對於第一種超越性的重視應該轉移到第二種超越性之上。¹⁸⁸

¹⁸⁷ Mark Lewis Taylor, "Empire and Transcendence: Hardt and Negri's Challenge to Theology and Ethics," Bruce Ellis Benson & Peter Goodwin Heltzel eds., *Evangelicals and Empire*, 214-217.

¹⁸⁸ Michael Hardt & Antonio Negri, "Afterword," *Evangelicals and Empire*, 312-313.

而關於諸眾含有某些超越性元素的說法，聶格里與哈特認為無可厚非，因為諸眾的確具有自身的目標和慾望，並且由組織的形式所形塑。關於這一點，他們使用了悖論式的名稱，即諸眾的唯物論目的論。但這種目的論是從現在所延伸的矢量（vector），並沒有某個目的在末端拉扯著過程的前進。因此，若將諸眾裡的某些元素稱為超越性的並無助益，反而有可能混淆了抵抗和強權之間的區別。而且，這一做法容易使人聯想到要呼籲某位先鋒出來領導，或是號召特定的群體在諸眾之上進行統治。¹⁸⁹

由此可理解，為什麼聶格里在思考出走作為重建世界的過渡階段中「誰將實現？」的問題與「誰，以及在全球化中的哪裡，能夠成就共產主義的鬥爭？」的問題時，指出這一實現不是由一位彌賽亞解決問題來完成。對聶格里而言，彌賽亞主義（messianism）是在展開的諸眾中，一種集體的與內在的邏輯。¹⁹⁰這似乎與他在《約伯之工》當中對彌賽亞的強調前後矛盾。但實際上，聶格里所堅持的是，我們不應依賴一位從天而降的彌賽亞以天啟的方式來拯救我們擺脫現況，而是如同約伯中那由創造性權力所形塑的彌賽亞。約伯在貧窮與肉身的痛苦之中，於時間的豐盈裡，想像新的神聖性並賦予「將臨」內容。¹⁹¹

「上帝對人類的愛與人類對上帝的愛，在諸眾的共同物質計劃中化成肉身。我們今天必須重新恢復這物質與政治意義的愛，一種如死之堅強的愛。」¹⁹²歌

¹⁸⁹ Michael Hardt & Antonio Negri, "Afterword," Bruce Ellis Benson & Peter Goodwin Heltzel eds., *Evangelicals and Empire* (Grand Rapids: Brazos, 2008), 313-314.

¹⁹⁰ Antonio Negri and Gabriele Fadini, "Materialism and Theology: A Conversation," transl. Creston Davis & Gabriele Fadini, *Rethinking Marxism* 20 (2008): 671.

¹⁹¹ Daniel C. Barber & Anthony P. Smith, "Too Poor for Measure: Working with Negri on Poverty and Fabulation," *Journal for Cultural and Religious Theory* 10 (2010): 13.

¹⁹² Michael Hardt & Antonio Negri, *Multitude* (New York: Penguin Press, 2004), 351-352.

詩達 (Mario Costa)、凱勒 (Catherine Keller) 和 梅西蒂絲 (Anna Mercedes) 認為《諸眾》一書的尾聲暗示著一種愛的神學政治 (theopolitics)，即神聖之愛堅定不渝地灌注著人類的愛。這種愛與馬太福音中耶穌所論的律法上「最大的誡命」之內涵一致，但基督教卻經常扭曲了上帝的愛，主張上帝的恩慈只給「義人」，而公義只在「惡人」身上執行。這種扭曲後的主張若作為政治行動是危險的，允許並合理化以上帝和基督之名向他人施暴。因此，愛的終末論向度是必要的，但不是以天啟的方式詮釋，而是福音。「最大的誡命」是「離上帝的國不遠的」(太 12: 28-34)，顯然不是在說超越此世的彼岸，而是在這個世界中實現並轉化世界的「將臨」。這種期盼和諸眾一樣，並不是對於未來的預先封閉，而是對未來保持開放性。雖然充滿了不確定性，但政治行動因而能夠持續地被檢視並修正，使所有分享生命的完滿的人共同努力實踐愛的政治。¹⁹³ 聶格里與哈特認為，歌詩達等學者所探索的愛，確實緊緊於想像的唯物論權力。這種愛正是讓諸眾能夠在不受超越性約束之下自治的權力。愛的最佳理解是一種內在性的相遇，既不是某位超然的創造主俯視受造物的愛，也不是受造物對超越性創造主的愛。愛的政治概念之重要性，在於它是創造的權力所在之處，並在我們之間的相遇中不斷地誕生。¹⁹⁴

有別於施密特從一位主權的與超越的上帝概念所導出的政治神學 (political theology)，羅賓斯 (Jeffrey W. Robbins) 認為，聶格里與哈特的徹底民主理論提供了一種以新方式理解政治神學的可能性，即一種基於諸眾的制憲力之內在

¹⁹³ Mario Costa, Catherine Keller, and Anna Mercedes, "Love in Times of Empire: Theopolitics Today," Bruce Ellis Benson & Peter Goodwin Heltzel eds., *Evangelicals and Empire* (Grand Rapids: Brazos, 2008), 298-300, 304-305.

¹⁹⁴ Michael Hardt & Antonio Negri, "Afterword," *Evangelicals and Empire* (Grand Rapids: Brazos, 2008), 313-314.

性政治神學。¹⁹⁵對聶格里而言，政治權力取決於諸眾的制憲力，而不是主權的例外權力（exceptional power）。諸眾藉著協作而擁有的生產力，既非由國家所強加的，亦非資本所管控的。它並不屬於任何形式的主權中介，而是內在於社會體並作為其自身的政治潛能。面對現今的政治危機，與其站在原地等待「一位上帝拯救我們」，我們應該重新建立一種徹底的民主。¹⁹⁶抵抗所有形式的霸權之徹底民主，不是訴諸於外在於我們的超越性權威，而是從我們裡面發散的、作為創造性事件的出走。堅持共同生活的內在性以及由協作而來的創構性力量之徹底民主，也是一種神學政治。¹⁹⁷克拉克（Clayton Crockett）也認為，聶格里等歐陸思想家對於政治與宗教之間的關係的理解，關鍵並不在於特定思想家有信仰者或是無神論者，而是他們的理論對於實際轉化作出了重要的貢獻。認同激進神學傳統的學者應嘗試梳理今日世界的宗教與政治的關聯，這並非要擁抱或排除超越性，而是一種超越自由主義、避免保守主義以及不停留於過去的自由派和傳統主義的神學與政治理論之嘗試。¹⁹⁸

不過，科茨科（Adam Kotsko）以對約伯記的解讀為例，指出聶格里太快地以無神論的姿態堅持上帝之死，但我們又不應立即跳到護教的陣營裡堅持基督教正統的教義。他因而提出一種折中的方案，並稱之為「唯物論神學」，即以一種中立的上帝概念進行神學理解，像德希達（Jacques Derrida）和阿岡本所從事的那樣，以及在不拒絕神學的情況下從事一種更廣泛的政治理論，如一些解

¹⁹⁵ Jeffrey W. Robbins, *Radical Democracy and Political Theology* (New York: Columbia University Press, 2011), 84.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 73-74.

¹⁹⁷ *Ibid.*, 191.

¹⁹⁸ Clayton Crockett, *Radical Political Theology* (New York: Columbia University Press, 2011), 163-164.

放神學家的處理方式。這對於以神學為主要背景者而言，的確是較難接受的，而在神學編制的邊緣者，尤其是處於種族和性別劣勢脈絡中，或是受到主流神學論述排擠者，較傾向於實踐這種唯物論神學。¹⁹⁹

科茨科所主張的唯物論神學對於神學界內部而言或許是一個值得參考的建議，但聶格里本身所從事的，在博爾看來其實是一種神學的相對化（relativising of theology），既不屈服於世俗化的神學，也不受神學所宣稱的絕對真理所困。儘管聶格里堅持馬基雅維利-斯賓諾莎-馬克思的無神論路線，是一種與西方政治思想中所依附的超越性之決裂，但聶格里在質疑世俗化裡神學的連續性時，其實就已經否定了那些宣稱神學作為所有（政治）思想源頭的主張。而且，無論是在解讀斯賓諾莎或是約伯記時，神學都是作為聶格里對政治、文化、社會等等進行思考的方式之一，神學與唯物論在其中成為了趨近相同問題的兩條道路，雖然常常是涇渭分明的，但有時候卻是相交的道路。²⁰⁰

在義大利這一天主教國家生長、受教育並參與政治運動，聶格里對於天主教的回憶是五味雜陳的。他的切身經歷使他對天主教國家的偽善深感不屑。²⁰¹然而，他最早接受的政治陶冶卻是於 1950 年代與公教進行會（*Azione Cattolica*, Catholic Action）的接觸。當時，他在帕多瓦大學（University of Padua）就讀哲學，與一群左翼神父一同談論神學。他們直接地將神學與政治關聯起來，甚至在 1960 年代的解放神學之先就已探討了階級鬥爭對於神學的影響。雖然這個充

¹⁹⁹ Adam Kotsko, “Gutiérrez and Negri on Job: Between Theology and Materialism,” *The Bible and Critical Theory* 8 (2012): 113-114.

²⁰⁰ Roland Boer, *Criticism of Theology: On Marxism and Theology III* (Leiden: Brill, 2011), 308-310.

²⁰¹ Antonio Negri & Anne Dufourmantelle, *Negri on Negri*, trans. Malcolm DeBevoise (New York: Routledge, 2004), 20.

滿熱忱的圈子很快就被有關當局解散了，相關的神父們也遭到對付，但他們豐富的討論卻讓聶格里留下了深刻的印象。與他們的交往使聶格里認為思想與行動之間的連結是可能的，也是這個圈子使他首次產生了關於共同名的疑問，包括什麼是共同體？人們如何互相幫助？慈愛是什麼？對應這些問題的行動是什麼？這些問題使他致力於探討能夠讓我們走出危機的共同體。²⁰²

在《帝國》當中，聶格里與哈特不僅以聖方濟（Saint Francis of Assisi）作為未來的共產主義鬥爭的典範，²⁰³而且還論述了這一類比：在羅馬帝國趨向衰頹與基督教逐漸擴張的過程中，主體性的巨大潛能建構起來，由對於「將臨」世界的預言所強化，並以一種完全不同的倫理與存有論軸心，挑戰帝國且成為新的替代基礎。今天，帝國內部也會再次出現新的存有論基礎，能夠對抗並超越帝國。²⁰⁴綜上所述，縱使基督教在歷史上曾經默許了超然權力，甚至是直接地與超然權力結合，但她倘若能夠重新檢視自身的傳統，或許她依然可以擺脫作為帝國的傀儡之命運，轉而與貧窮的諸眾站在一起，藉著愛創造並分享「將臨」的「共」。

²⁰² Antonio Negri & Cesare Casarino, *In Praise of the Common* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008), 41, 44.

²⁰³ Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 413. 聶格里認為聖方濟對於歐洲後來的抵抗運動有著莫大的影響，他想要書寫包括政治的方濟主義（Franciscanism）在內的另一種歐洲文明進程，只可惜他認為自己年事已高無法勝任。Antonio Negri & Cesare Casarino, *In Praise of the Common* (Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008), 81.

²⁰⁴ Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire*, 21.

結論

聶格里在經歷左翼運動的挫敗後，仍然不放棄對於當代世界的革命理想，在人類集體的危機之中尋找「共」的出路。他在對斯賓諾莎的重新解讀中（斯賓諾莎曾經是他「年少」的讀物），發現了不一樣的亮光。斯賓諾莎以權力對抗超然權力，以開放性的集體構成反對辯證與目的論，以唯物論的諸眾-民主取代超越性的資本主義、契約論與神學的宰制。將超然權力從權力中區分出來並加以神秘化，導致了主動的力量被反動的力量所取代，合理化了歷史上的各種壓迫。不過，斯賓諾莎的諸眾以智性之愛維繫並發展自身，在聶格里看來，又不足以在當代形成充分的革命主體。因為，斯賓諾莎所面對的現代資本主義和國家，如今已經發展為帝國。在實質吸納的階段，政治成為了生命政治，因而度量已經不敷使用，生命承受著不可計算的剝削，如同約伯所承受的不可度量的苦難一樣。斯賓諾莎的據有在約伯那裡成為了創造性勞動，在肉身的痛苦中對抗神義論，對抗純粹而巨大無比的惡，藉著彌賽亞重構了倫理世界。聶格里認為，約伯的唯物論救贖是人類所迫切需要的解放。

斯賓諾莎的諸眾-民主與約伯的唯物論救贖，我們逐漸看到個殊的集體權力是藉著貧窮與愛而創造「共」的。度量的時間是不允許這種自由的創造的，唯有在動態的、構成性的、向著「將臨」開放的契機-時間之內，我們才有可能思考革命。歷史不是辯證式地發展，而是唯物論目的論的，亦即存有論的、身體的、內在的進程，依循契機之箭革新存有。諸眾透過貧窮的權力與愛的實踐，在抵抗超然權力的同時，投身於共同的解放與民主的建構。

綜觀聶格里的主要立場，他認為神學對於超然權力的鞏固是責無旁貸的。但是，在許多的論述之中，卻也呈現了看來是模稜兩可的觀點，即神學有時候以唯物論面貌和革命的姿態出現。他真正拒絕的其實是從上而來並指涉超越性的觀念，因為這種觀點否定了存有的構成性權力，進而否定了革命與「將臨」的可能。但是，和思想與政治的歷史一樣，神學其實也存在著唯物論支脈，但卻被中介的、超越的與資產階級的主流意識形態所掩蓋了。正如他從馬基雅維利-斯賓諾莎-馬克思的思想中發掘了西方思想史中隱藏的唯物論路徑，聶格里也嘗試從宗教與神學中汲取革命的資源，作為顛覆帝國的盼望。

本文是梳理聶格里思想中的革命政治、神學與時間的交錯關係的一個初步嘗試，未來可以探討的範圍甚廣，例如聶格里的時間觀與本雅明（Walter Benjamin）、阿岡本的時間觀有何異同，以及「唯物論救贖」與布洛赫的「基督教裡的無神論」、齊澤克（Slavoj Žižek）的「唯物論基督教」有何差異等等。這些都是有待探索並可進行豐富對話的問題。

中原大學

參考文獻

一、著作

Boer, Roland. *Criticism of Theology: On Marxism and Theology III*. Leiden: Brill, 2011.

Crockett, Clayton. *Radical Political Theology: Religion and Politics After Liberalism*. New York: Columbia University Press, 2011.

Hardt, Michael, and Antonio Negri. *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

———. *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin Press, 2004.

Negri, Antonio. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, translated by Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

———. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Translated by Maurizia Boscagli. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1999.

———. *Time for Revolution*. Translated by Matteo Mandarini. New York: Continuum, 2003.

———. *Subversive Spinoza: (Un)Contemporary Variations*. Edited by Timothy S. Murphy, translated by Timothy S. Murphy, Michael Hardt, Ted Stolze and Charles T. Wolfe. Manchester & New York: Manchester University Press, 2004.

———. *The Labor of Job: The Biblical Text as a Parable of Human Labor*. Translated by Matteo Mandarini. Durham: Duke University Press, 2009.

Robbins, Jeffrey. *Radical Democracy and Political Theology*. New York: Columbia University Press, 2011.

安東尼奧·奈格里 (Antonio Negri)。《約伯之工：人類勞動的聖經寓言》。郭大維譯。新北：台灣基督教文藝出版社；中壢：中原大學宗教研究所，2013。

宋曉傑。《政治主體性、絕對內在性和革命政治學：奈格里政治存有論研究》。
北京：人民出版社，2014。

洪漢鼎。《斯賓諾莎哲學研究》。北京：中國人民大學出版社，2013。

二、論文

Barber, Daniel C., and Anthony P. Smith. "Too Poor for Measure: Working with Negri on Poverty and Fabulation." *Journal for Cultural and Religious Theory* 10 (2010): 1-15.

Boer, Roland. "Negri, Job, and the Bible." In *The Labor of Job: The Biblical Text as a Parable of Human Labor*. Durham: Duke University Press, 2009.

Costa, Mario, Catherine Keller, and Anna Mercedes. "Love in Times of Empire: Theopolitics Today." In *Evangelicals and Empire*. Edited by Bruce Ellis Benson & Peter Goodwin Heltzel. Grand Rapids: Brazos, 2008.

Harding, James. "Review of Antonio Negri, *The Labor of Job*." *The Bible and Critical Theory* 8 (2012): 106-109.

Hardt, Michael, and Antonio Negri. "Afterword." In *Evangelicals and Empire*. Edited by Bruce Ellis Benson & Peter Goodwin Heltzel. Grand Rapids: Brazos, 2008.

Kotsko, Adam. "Gutiérrez and Negri on Job: Between Theology and Materialism." *The Bible and Critical Theory* 8 (2012): 110-114.

Macdonald, Bradley. "Thinking through Marx: An Introduction to the Political Theory of Antonio Negri." *Strategies: Journal of Theory, Culture & Politics* 16 (2003): 85-85.

Murphy, Timothy. "The Ontological Turn in the Marxism of Georg Lukács and Antonio Negri." *Strategies: Journal of Theory, Culture & Politics* 16 (2003): 163-184.

Negri, Antonio. "The Political Subject and Absolute Immanence." In *Theology and the Political: The New Debate*. Edited by Creston Davis, John Milbank and Slavoj Žižek. Translated by Matteo Mandarini. Durham: Duke University Press, 2005.

Negri, Antonio, and Gabriele Fadini. "Materialism and Theology: A Conversation."
Translated by Creston Davis and Gabriele Fadini. *Rethinking Marxism* 20
(2008): 665-672.

Stolze, Ted. "Marxist Wisdom: Antonio Negri on The Book of Job." In *The Philosophy of Antonio Negri, Vol. 2*. Edited by Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha. London, Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2007.

Taylor, Mark Lewis. "Empire and Transcendence: Hardt and Negri's Challenge to Theology and Ethics." In *Evangelicals and Empire*. Edited by Bruce Ellis Benson & Peter Goodwin Heltzel. Grand Rapids: Brazos, 2008.

萬毓澤。〈義大利自主主義運動與政治馬克思主義：對《帝國》的脈絡化解讀與批判〉。《政治與社會哲學評論》18 (2006): 93-149。

三、訪談

Negri, Antonio, and Anne Dufourmantelle. *Negri on Negri*. Translated by Malcolm DeBevoise. New York: Routledge, 2004.

Negri, Antonio, and Cesare Casarino. *In Praise of the Common*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.