

生产

第7辑

PRODUCING

专题 生命政治:福柯与阿甘本

人物 罗伯托·埃斯波西托

评论 瓦尔特·本雅明:历史断片与文学批评

艺术 新世纪中国艺术的八个关键形象

文献 欲望及对《哈姆雷特》中欲望的阐释

生命政治:

福柯、阿甘本与埃斯波西托

主编 汪民安 郭晓彦

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

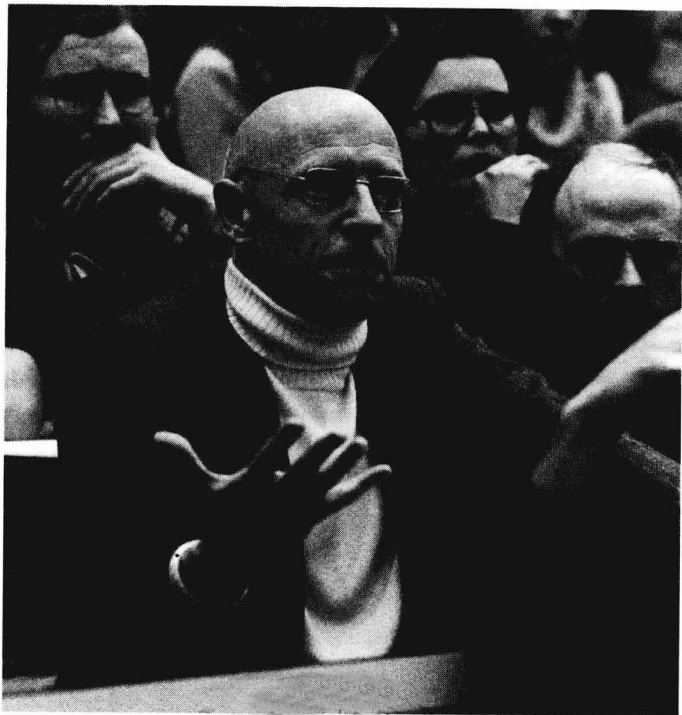
THE INSTITUTE
民生当代艺术研究中心

民生现代美术馆
MINSHENG ART MUSEUM

生产

第7辑

PRODUCING



生命政治：
福柯、阿甘本与埃斯波西托

主编 汪民安 郭晓彦

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

THE INSTITUTE
民生当代艺术研究中心

民生现代美术馆
MINSHENG ART MUSEUM

图书在版编目(CIP)数据

生产. 第7辑/汪民安,郭晓彦主编. —南京:江苏人民出版社,2011.5

ISBN 978-7-214-06982-5

I. ①生… II. ①汪…②郭… III. ①社会科学—文集 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 055698 号

生产 第7辑

主 编 汪民安 郭晓彦

责任编辑 朱晓莹

责任监制 王列丹

出版发行 江苏人民出版社(南京湖南路1号A楼 邮编:210009)

网 址 <http://www.book-wind.com>

<http://jsrmcbs.tmall.com>

集团地址 凤凰出版传媒集团(南京湖南路1号A楼 邮编:210009)

集团网址 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>

经 销 江苏省新华发行集团有限公司

照 排 江苏凤凰制版有限公司

印 刷 江苏凤凰通达印刷有限公司

开 本 718×1 000 毫米 1/16

印 张 20.5

字 数 370 千字

版 次 2011年6月第1版

印 次 2011年6月第1次印刷

标准书号 ISBN 978-7-214-06982-5

定 价 39.00 元

(江苏人民出版社图书如有印装质量问题,可随时向本社调换。)

目录

专题：生命政治：福柯与阿甘本

- 3 生命政治的诞生 [法]米歇尔·福柯
- 8 “全体与单一”：走向政治理性批判 [法]米歇尔·福柯
- 26 紧急状态 [意]吉奥乔·阿甘本
- 33 生命政治与主体性：阿甘本访谈 [意]吉奥乔·阿甘本
- 41 在人权之外 [意]吉奥乔·阿甘本
- 46 形式生命 [意]吉奥乔·阿甘本
- 51 阿甘本访谈录 [意]吉奥乔·阿甘本 [德]乌利希·豪夫
- 56 生命政治及其他：论福柯的一个重要理论之流布 [美]托马斯·拉姆克
- 66 生命权力：福柯与阿甘本 [美]凯特·吉拉尔
- 78 对当前生命权力概念的思考 [美]保罗·拉比诺 [美]尼克拉斯·罗斯
- 97 法与生命的神圣性：阿甘本生命政治简介 [美]米格尔·法特
- 115 从生命政治角度看尼采的犯罪哲学 [德]弗里德里希·巴尔克
- 128 吉奥乔·阿甘本和卡尔·施密特的政治浪漫主义和生命
政治 [英]弗德里克·卢赛蒂
- 134 保护政治学 [美]萨缪尔·韦伯

155 纯粹的内在性:一种生命 [法]吉尔·德勒兹

人物: 罗伯托·埃斯波西托(Roberto Esposito)

185 免疫范式 [意]罗伯托·埃斯波西托

209 免疫与暴力 [意]罗伯托·埃斯波西托

216 免疫式民主 [意]罗伯托·埃斯波西托

225 尼采、生命政治与动物性生存问题 [美]瓦内萨·列姆

234 罗伯托·埃斯波西托访谈录 [美]提摩太·坎贝尔 [意]罗伯托·埃斯波西托

评论

245 瓦尔特·本雅明:历史断片与文学批评 曹雷雨

艺术

275 中坚:新世纪中国艺术的八个关键形象 郭晓彦

文献

289 欲望及对《哈姆雷特》中欲望的阐释 [法]雅克·拉康

专 题：生命政治：福柯与阿甘本

- ◇ 生命政治的诞生
- ◇ “全体与单一”：走向政治理性批判
- ◇ 紧急状态
- ◇ 生命政治与主体性：阿甘本访谈
- ◇ 在人权之外
- ◇ 形式生命
- ◇ 阿甘本访谈录
- ◇ 生命政治及其他：论福柯的一个重要理论之流布
- ◇ 生命权力：福柯与阿甘本
- ◇ 对当前生命权力概念的思考
- ◇ 法与生命的神圣性：阿甘本生命政治简介
- ◇ 从生命政治角度看尼采的犯罪哲学
- ◇ 吉奥乔·阿甘本和卡尔·施密特的政治浪漫主义和生命政治
- ◇ 保护政治学
- ◇ 纯粹的内在性：一种生命

生命政治的诞生

[法]米歇尔·福柯/文 汪民安/译

今年的课程已经确定：全力以赴地形成一个导论。其主题是“生命政治”。我用这个词，意在表明一种始于 18 世纪的行为，它力图将健康、出生率、卫生、寿命、种族等问题合理化。一群活着的人组构成人口，这一特定现象，使得治理实践必需面对这些问题。我们意识到，自 19 世纪以来，这些问题占据的地盘已经扩张，到今天，它们已经构成了诸多政治和经济问题。

在我看来，这些问题不能摆脱政治合理性的框架，在这个框架内，它们显现和酝酿了其迫切性。在此，“自由主义”进入了这个画面。因为正是和自由主义相关，这些问题才开始具备一种挑战的面貌。在一个急切地要求尊重法律主体和确保个人自由进取的体制中，“人口”这一现象，连同它的一些特定效应和问题；当如何解释？人口，将以何种名义，根据哪些规则来对待？19 世纪中期在英国发生的关于公共健康立法的辩论能给我们提供一个范例。

我们该如何理解“自由主义”？我依据的是保罗·维尼对历史普遍性的反思，以及尝试一种历史唯名主义方法论的需要。尽管有大量的可供选择的方法，我还是打算将“自由主义”作为一种理论或是意识形态来分析，当然，更不会将它看做“社会”的“自我表述”方式。相反，我将它看做一种实践，也就是说，一种“行事方式”，它针对客观对象，通过不间断的反思来调整自己。这样，自由主义就被看做使治理实践变得合理化的一种原则和方法。这种合理化遵从——这是它的特性——经济最大化的内在规律。合理化的治理实践，旨在取得最大的效果，同时又尽可能地缩减成本（无论是经济还是政治意义上的成本）。尽管如此，自由主义的合理化还是以这样一个假定为起点：治理（治理 government 在此指的并不是政府机构，而是在国家机构的框架内，并借助这种框架，来对人的行为进行管理的活动）的目的并非治理本身。它没有理由为自己而存在。它的最大化，即便在最可能的条件下，都不应该是它的调节原则。就这点而言，自由主义同“国家理性”（reason of state）发生了决裂，后者自 19 世纪末以来

为了国家的生存和强化寻求一种意图：既能为不断增长的治理术进行辩护，也能为其发展进行调整。德国人在 18 世纪之所以发展出治安科学(Polizeiwissenschaft)，既是因为他们缺乏一个大的政府形式，也因为狭隘的领土分割使他们能够进入极其方便观察到的局部地带——如果考虑到那个时代的技术和观念工具的话。这种治安科学总是服从这种原则：关注不够；太多的东西失去了控制；太多的地方没有调节和监督；没有充分的秩序和管理。总之，管得太少。治安科学是国家理性原则所主导的治理技术形式，它是以一种“完全自然的方式”来讨论人口问题。要使国家强盛，人口问题或许是最为重大、最为活跃的要素。就此，健康，出生率，卫生，理所当然地在其中找到了重要的位置。

而自由主义则和这一原则相呼应：“管得太多。”或者，至少，人们总是担心管得太多。治理术不受批判就不应该实施。这种批判较之最优化尝试要激进得多。它应该置疑的不仅仅是取得其效果的最佳手段，也包括要取得这些效果所要实施的计划的可能性，甚至是合法性。对管得太多的危险的怀疑寄寓在这个问题中：实际上，人们为何要管理？这就解释了，为什么自由主义的批判很难同那个时代出现的新的“社会”问题区分开来。正是以社会的名义，人们才试图确定，为什么要有一个政府？在什么范围内可以不要政府？在什么情况下政府的干预有害无益？一旦国家生存(the existence of the state)直接采用了治理实践，那么，从国家理性的角度来说，治理实践的理性化暗示着最佳环境的最大化。自由主义思想的出发点不是国家生存，而是社会。前者在治理中预见要达到那个自为目的的手段，而后者同国家处于一种复杂的内外关系中。社会，既作为一个前提，也作为一个结局，促使人们不再这样问：“人们如何以最少的成本进行最多的管理？”而是这样问：“为什么要治理？换句话说，政府存在的必要性何在？就社会而言，治理想要获得存在的合法性，其目的何在？”社会，这一观念的出现，使治理技术的发展奠定在这一原则之上：治理“过多了”，“过量了”，至少，它是一个额外的多余物：它的必要性和有用性总应该受到置疑。

人们通常将国家和市民社会的区分视为一种历史普遍性，进而使得他们考察全部的具体制度。与此相反，我们只是将它看做一种具有特定治理技术的图式。

这样，我们不能说，自由主义是个从未实现的乌托邦——除非自由主义的内核被当成一系列的规划，而这个内核又是从对它的分析和批评中提出来的。它也不是遭受现实挫折，在现实中找不到位置，进而产生的梦想。相反，它成为对治理现实进行批判的工具，因此，它既是多义的，也是复现的。它批判的现实包括：一、人们试图摆脱的先前的治理术；二、人们试图先将其解散，然后进行重组和合理化的当前的治理术。三、遭到反对的，并限制其滥用的治理术。就此，我们会发现自由主义同时具备

不同的形式。它是治理实践的一个管理图式,它的主题,间或是激进对抗的。18世纪末期到19世纪上半期的英国政治思想的明显特征,就是在多种意义上使用自由主义概念。更为明显的,它也是对边沁及边沁主义者的发展和曲解。

无疑,在自由主义批判中,作为现实的市场,作为理论的政治经济学,扮演了一个重要的角色。但是,正如罗桑瓦隆^①在他的重要著作中所证实的,自由主义既非它们的结果,也非对它们的发展。相反,市场,在自由主义批判中,扮演的角色是“尝试”,是一个特殊经验,在此,人们可以确定过度治理会引发什么效果,甚至能掂量它们的意义:对“饥荒”体制的分析,或者更普遍地,对18世纪中期谷物贸易的分析,都意在表明,在哪个环节治理表现得过分了。不论是重农学派的经济表,还是斯密的“看不见的手”,进而,无论是对价值构成和财富流通所作的揭露性分析(以“证据”的形式),还是相反,对个体追逐利润和集体财富的增长这两者内在的隐匿关系所作的预示性分析,面对所有这些问题,经济学都表明,在经济活动的优化发展和治理程序的最大化之间,并不存在着基本的可比性。正是因为这一点,而不是观念游戏,法国和英国的经济学家才脱离了财政主义和重商主义。他们对经济实践的思考,摆脱了国家理性的霸权和治理干预的渗透。经济学家将它作为“管得太多”的尺度来对待,因此,也将它置放在治理行为的“极限处”。

自由主义也不是来自于法律思想,正如它不是来自经济分析一样。不是从契约性纽带产生并奠定了一个政治社会的观点出发,而是在寻求一种自由主义的治理技术的过程中,人们发现,以法律形式构成的管理工具,较之一个温和的或者英明的统治者,要有效得多。(相反,出于对法律和司法机构的不信任,重农学派要使经济上的“自然”法得到承认,往往倾向于寻找一个权力受到制度限制的君主的管理。)自由主义寻求法律的管理,但不是借助于对它来说自然而然的条文主义,而是因为法律界定了普遍干预的形式,它排除了个体的、特定的、例外的尺度;也因为被治理者参与了法律和议会体制的形成,这种参与构成了最有效的治理经济的体制。因此,“法治国”(Rechtsstaat),法律规则,“真正的代理性”议会体制组织,在19世纪的整个开端,都和自由主义紧密相关,但是,正如政治经济学(开始是作为对过度治理术的一个测试而被运用的)无论是在性质上还是功能上都不是自由主义一样,它们也很快导向了反自由主义态度(无论是在19世纪的国民经济中还是在20世纪的计划经济中)。所以,法治国的民主并不一定是自由主义的;而自由主义也不一定是民主的,或者,并不一定致力于法律形式。

自由主义,诱使我在其中看到的,既不是一个相对统一的教义,也不是去寻求一

^① 罗桑瓦隆(Rosanvallon),《乌托邦资本主义:市场观念史》,巴黎:瑟伊出版社,1979年。

些或多或少被清晰地界定目标的政治学,而是对治理实践进行批判反思的形式。批判既来自内部,也来自外部,它凭借这样那样的经济理论,或涉及这样那样的没有必然的面对面联系的司法体制。自由主义的问题,就被理解为“管得太多”的问题,它最初出现在英国,是近期的欧洲现象,即“政治生活”的一个持久特征。治理实践的“好和坏”,“管得过多或过少”,一旦这些成为公众辩论的对象,那么,它的过度运用,就可能受到限制,此时,如果政治生活真的存在的话,那么,自由主义确实是政治生活的构成性要素之一。

当然,上述反思并不是对自由主义的所谓透彻“解释”,毋宁说,它是对“治理理性”可能性分析的一个计划。治理理性即某些合理性,它们在方法的层面上运作,国家行政通过这种方法来指导人的行为。我尝试着作一个这样的分析,涉及两个当代的例子:1948—1962间的德国自由主义;芝加哥学派的美国自由主义。这两种自由主义,在一个明确的语境中,都把自己表述为对“过度治理”所特有的非理性进行的批判,对富兰克林所说的“俭省治理”技术的回归。

在德国,过度治理属于纳粹主义和战争体制,除此之外,它还是一种指导性的计划经济,形成于1914到1918年这段时期对资源和人的广泛调配。它也是“国家社会主义”。事实上,弗莱堡学派的那些人(或至少受他们影响的那些人),后来在杂志*Ordo*上撰稿的那些人,他们早在1928到1930年,就开始界定、规划甚至在一定程度上实施“二战”后的德国自由主义。瓦尔特·欧根(Walter Eucken)、弗兰茨·波姆(Franz Böhm)、罗普克(W. Röpke)和冯·罗斯托(Von Rustow)等人站在新康德主义哲学、胡塞尔现象学和韦伯社会学的交汇点,他们在某些方面和维也纳经济学家非常接近,关注经济结构和法律过程的历史关系,进而对三条不同的政治阵线展开批判:苏联社会主义,国家社会主义,以及凯恩斯鼓吹的干预主义政策。但是,他们针对的敌人在他们看来只有一个:完全漠视市场机制的经济治理。而市场机制只能通过价格波动来调节。秩序自由主义(Ordo-liberalism),就是在自由主义治理技术的基本主题上运转。它试图对在体制和法律框架内组织起来的(而非计划和引导的)市场经济作出明确的界定。而这个框架,一方面提供了法律的保证和限制,另一方面,又相信自由的经济过程不会导致任何的社会扭曲。本课程的第一部分就是研究秩序自由主义,它启发了阿登纳和艾哈德时期联邦德国总政策的经济选择。

第二部分要讨论的是所谓“美国新自由主义”的几个问题。它主要和芝加哥学派相关。这种自由主义也是针对它眼中的“过度治理”而酝酿出来的。新政,战争计划,以及战后民主党政府支持的重大的经济和社会规划,在西蒙斯(Simons)看来,都导致了过度治理。同德国的秩序自由派一样,美国的新自由主义批判也是以经济自由主

义的名义发起的。他们列举了过度治理不可避免的危险结果：经济干预主义，治理机制的膨胀，过度行政，官僚制，所有权力机制的僵化，等等；如影随行的，还有新的扭曲的经济生产又导致新一轮的干预。不过，美国新自由主义最显著的特征，即，它是同德国的社会经济市场完全相反的一场运动。对于后者而言，市场是合理经济的唯一基础；但市场的价格调节本身如此脆弱，以至于充满警觉的社会干预的内部政策应对其支撑，管理和“组织”。（这些干预包括对失业者的援助、健康保险、居住政策等。）而美国新自由主义则相反地将市场的合理性，它提议的分析图式，它表明的决策标准，扩充到独一无二的基本的经济领域之外：比如，家庭和出生政策，违法和处罚政策，等等。

因此，我们现在需要研究的，就是特定的人口和生命问题在治理技术的框架内是如何被提出来的。这个治理技术，并不总是自由主义的，甚至远离自由主义，但是，从18世纪末开始，它就被自由主义问题所缠绕。

“全体与单一”

——走向政治理性批判

[法]米歇尔·福柯/文 张凯/译

我知道，这个题目听起来有些自大。但这种自大其实是它自身的缘故。19世纪以来，西方思想始终沉溺于一种对政治结构中理性的作用——或理性的匮乏——的批判工作。因此，再次启动这样一个宏大的工程，确实有些不合时宜。然而，之前那么多的努力都给出了一个保证：每一次新的探索差不多都会和以前一样成功——而且不管怎样，可能也会同样幸运。

在这样的旗号之下，我就有些难堪了，我只能提出一个纲要和一个不完善的草案。哲学在很早以前就已经放弃了弥补科学理性无能的努力；它不再试图完成它的宏大体系。

启蒙的任务之一就是拓展理性的政治权力。但是，19世纪的人们却开始怀疑理性在我们的社会中是否过于强大了。他们开始担忧，渐趋理性化的社会是否对个体及其自由，对物种及其生存造成威胁？对此，他们困惑不已。

也就是说，康德之后，哲学的任务就是要将理性限定在经验给定的范围之内；但也就是从这个时刻——就是从现代国家和社会政治管理发展之日起——哲学的任务就是对政治理性所导致的权力泛滥进行监视，这是未来生活的一个重要期待。

每个人都对这种平凡的事实有所感觉。但是，平凡并不意味着它们就不存在。针对这样的平凡事实，我们所要做的，就是去发现的，或尽力去发现，哪些独立的或可能是原初的问题同它们相关。

理性化与政治权力的泛滥之间有一种非常明显的联系。我们也无需等待科层制或集中营出现才来辨识这种关系的存在。不过，问题在于：我们如何处理这些显而易见的事实。

我们要“审判”理性吗？在我看来，没有比这更徒劳的了。首先，这一领域与有罪或无罪毫无瓜葛；其次，将“理性”与非理性截然对立起来，这是毫无意义的；最后，因为这样的审判诱使我们扮演一个无聊而武断的角色：要么是理性主义者，要么是非理

性主义者。

这种理性主义是我们现代文化所特有的,起源于启蒙运动,我们要对其进行考察吗?我认为这是法兰克福学派中的某些成员的方法。我并不是要开始讨论他们的著作——这些作品很重要,也很宝贵。我建议用另一种方法来探讨理性化与权力之间的联系:

1. 明智的做法可能并不是将社会或文化的理性化当做一个整体,而是分析其在不同领域内的进展,这些进展每一个都基于一种基本经验:疯癫、疾病、死亡、犯罪、性,等等。

2. 我认为“理性化”是一个很危险的词语。主要问题在于,当人们试图将某些事物理性化时,并不是要去探究它们是否符合理性的标准,而是去发掘他们正在运用哪种理性。

3. 尽管在我们的历史上,在政治技术的发展过程中,启蒙运动已经成为一个非常重要的阶段,但是我认为,如果我们想去解释我们是如何被我们自己的历所捕获的,就不得不去追溯那些更为遥远的过程。

这就是我以往工作中的做法(modus operandi)——分析诸如疯癫经验、死亡经验、犯罪经验、性经验与多种权力技术之间的关系。我现在正致力于研究个体化的问题——或者,应该说是与“个体化权力”问题相关的自我认同。

大家都知道,在欧洲社会中,政治权力总是趋于越来越集中的形式。数十年来,历史学家们一直在研究国家及其管理和科层制的组织形式。

在这两次演讲中,我想表明,分析这样的权力关系中的另一种转变方式存在的可行性。这种转变方式可能并不明显,但我认为,它仍然是很重要的,尤其是对现代社会而言。表面上看,这种演进过程同趋向集权国家的演进过程针锋相对。实际上,我指的是这样一种权力技术的发展:它指向个体,旨在以一种连续、持久的方式统治个体。如果国家是一种权力集中化和中心化的政治形式,那么我们姑且把“牧职”(pastorship)称为个体化权力。

今晚,我想概述这种牧师权力形态的起源,或至少其古代历史中的某些方面。下次演讲中,我会尝试着说明这种牧人是怎样碰巧和其对立面“国家”结合到一起的。

神、国王、领导者是引导羊群的牧人,希腊人和罗马人对这种观念并不是十分熟悉。但也有例外——我知道——早期是在荷马时代的文学作品中,晚期的则是在东罗马帝国的某些作品中。过会儿我再讨论它们。大致说来,在希腊和罗马的重要的政治文献中并没有出现羊群的隐喻。

在古代东方社会——埃及、亚述、犹太社会中,情况却不是这样。法老是埃及人

的牧人。实际上,在其加冕之日,他就在仪式上接受了牧人的权杖;而且“人的牧人”也曾是巴比伦统治者的称号之一。但是,上帝也是一位牧人,他引导人们走向草地、确保他们拥有食物。一首埃及的赞美诗这样乞求太阳神:“啊,太阳神,在众人入睡之时,你还在照看着他们,你正是在为你的牛群谋福。”上帝和国王之间的联系很容易就建立了起来,因为他们的职责是一样的:他们照看的是一样的畜群;伟大神圣的牧人的造物被托付给了牧人—国王。一首亚述人致献给国王的祈祷文这样写道:“牧场卓越的伙伴,你,呵护着、滋养着你的土地,你是使一切变得丰裕的牧人。”

但是,我们都知道,是希伯来人以一种高度的特殊性发展并强化了牧师主题:上帝,只有上帝,才是人民的牧人。只有一个肯定性的例外:大卫,作为帝国的创立者,只有他才能被当做牧人。上帝赋予了他召集羊群的任务。

也有否定性的例外。邪恶的国王一直以来都被比做坏牧人;他们解散了羊群,让其饥渴而死,剪羊毛也纯粹是为了牟利。耶和華才是唯一的、真正的牧人。他亲自引导着自己的人民,他的先知们仅是提供帮助。正如《诗篇》中所说:“你曾借摩西和亚伦的手,引导你的百姓,好像羊群一般。”当然,我既无法探讨与这种比较的起源相关联的历史问题,也无法研究这种比较在犹太思想中的演化。我只是想展示牧师权力的几个典型主题。我想指出,它与希腊政治思想的不同之处,以及这些主题后来是如何在基督教思想和制度中变得重要的。

1. 牧人的权力是施加于一个羊群,而非一块土地。可能还要复杂得多,但大体说来,神、土地和人之间的关系与希腊完全不同。希腊的神拥有土地,这种基本的占有决定了人和诸神之间的关系。这里则恰恰相反,牧人—上帝与他的羊群之间的关系才是首要的、基本的。上帝给予,或允诺给他的羊群以土地。

2. 牧人集合、引导、带领他的羊群。希腊思想中无疑存在着这样的观点:政治领袖要在城邦中平息所有的敌对行为,要使和睦压制住冲突。然而,牧人所要集合起来的正是离散的个体。它们听到他的声音就集合在一起:“我会吹起口哨,使它们聚集起来。”反之,羊群解散,牧人就不得不消失。换句话说,牧人的直接在场和引导行为是羊群聚集的原因。希腊优秀的立法者,比如梭伦,一旦解决了所有的冲突,他所留下的就是一个强大的城邦,没有他,法律也能使城邦永续。

3. 牧人的作用就是要保证他的羊群得到拯救。希腊人也说神拯救了城邦;他们一直宣称:合格的领袖就是一名舵手,能使船避免触礁。但是牧人拯救羊群的方式却与此截然不同。这种拯救并不仅仅是在危险来临之时拯救所有的羊,同时,它还是一种始终如一的、个体化的、终极的仁慈。始终如一的仁慈,对于牧人来说,就是保证羊群的食物;每天关注它们的饥渴。希腊的神同样也被祈求赐予肥沃的土地和充裕的谷物。但人们并没有祈求他日复一日地来抚养他的羊群。对牧人而言,个体化的仁

慈,就是要注意,所有的羊,每一只羊,都得到了喂养和救护。后来的希伯来文献特别强调这种个体化的仁慈权力:一条《出埃及记》的犹太教注释中解释了,为什么耶和華选择摩西作为他人民的牧人:他曾离开他的牧群去寻找一只走丢的羊。

最后但并非最不重要的,就是终极仁慈。对他的羊群,牧人有一个目标。他要么将其带到一个肥沃的草场,要么将其带回到羊圈之中。

4. 另一个不同之处在于这种观念:行使权力是一种“义务”。希腊领导者的决定自然是要照顾到所有人的利益;假如他只注重个人利益,那么他就成了一个坏领袖。然而他的义务却是一种荣耀:即使他要在战争中献出自己的生命,这种牺牲也会以一些极为宝贵的东西进行补偿——不朽。他永垂不朽。相形之下,牧人式的仁慈更接近于“献身”。牧人所做的每一件事都是为了他的羊群的福祉。这是他始终如一的关怀。当羊群入睡了,他依然在照看着。

照看的主题非常重要。它引出了牧人献身的两个方面。首先,为了那些他所喂养的、正在沉睡的羊群,他忙忙碌碌,不辞辛劳。其次,他照看着它们。对所有羊都备加注意,仔细观察它们每一个。他对羊群整体也了如指掌。他不但要知道哪里有好的草场、季节的规律、万物的秩序;他同样也要清楚每一只羊的特殊需要。另外一个《出埃及记》的犹太教注释中是这样描述摩西作为一个牧人的品质的:他会让每只羊按照次序去吃草——首先是羊羔,让它们在最嫩的草地上吃草;其次是成熟的羊;最后是最老的羊,后者可以把最粗劣的草吃下去。牧人的权力意味着对羊群中的每一只羊都给予个别的关注。这就是希伯来文本涉及牧人一上帝及其人民羊群隐喻时出现的主题。我无意宣称,在耶路撒冷陷落之前的希伯来社会中,政治权力就是这样有效运作的。我甚至都不认为这样的政治权力概念具有任何的连贯性。

它们只是一些主题。一些吊诡的、甚至是自相矛盾的主题。不管是在中世纪,还是在现代,基督教都非常重视它们。历史上所有的社会中,我们的社会——我指的是古代结束之后在欧洲大陆西部形成的社会——可能是最好斗、最具侵略性的;他们能制造最让人目瞪口呆的暴行,不管是针对他人,还是针对他们自己。他们发明了许多不同的政治形式。他们多次深刻改变了他们的法律结构。要知道,只有他们才发展出了一种奇怪的权力技术,这种技术将多数的人视为羊群,而将少数的人视为牧人。由此,他们在羊群和牧人之间建立了一系列复杂、连续、吊诡的关系。

这在历史进程中毫无疑问是很独特的现象。显而易见,在对人的管理中,“牧师技术”(pastoral technology)的发展深刻瓦解了古代社会的结构。

为了更好地解释这一瓦解的重要性,我想简短地回到我曾经谈到古希腊人时所说的东西。我明白,反对我的意见很容易就出现了。

一种反对意见是,荷马史诗使用了牧人的隐喻来指称国王。在《伊利亚特》和《奥

德赛》中, *poimēn laon*(牧羊人)这样的说法出现了很多次。它对领袖加以限定, 突出其权力的庄严。而且, 这是一个惯用的称号, 在更晚的印欧文学中非常普遍。在《贝奥武甫》中, 国王仍被视为一个牧人。古代的史诗中也出现了同样的称号, 和亚述人文本中的一样。但是, 对这样的事实, 没有什么值得惊讶的。

希腊思想中更是有这样的问题; 至少有一类文本中涉及了牧人模式——毕达哥拉斯学派的文献。阿基塔斯(Archytas)的《残篇》(*Fragments*)中也出现了牧人的隐喻, 斯德贝斯(Stobeus)曾引用过。*Nomos*(法律)一词与 *nomeus*(牧人)一词联系在了一起: 牧人分发, 法律分配。宙斯被称为 *Nomios* 和 *Nemeios*, 因为他将食物赐予羊群。另外, 最后, 执政官必须是 *philanthrōpos*, 即无私。他必须满腔热忱, 思虑周全, 如同一个牧人。

阿基塔斯的《残篇》的德语版编辑格吕贝(B. Grube)认为这证明了希伯来对希腊文学的独特影响。其他的评论者, 例如阿芒·德拉特(Armand Delatte)认为, 在希腊, 对上帝、执政官和牧人的比拟很普遍; 因此, 不必细究。

我应把自己限定在政治文献中。这种探究的结果很清楚: 牧人的政治隐喻并没有在伊索克拉底(Isocrates)、狄摩西尼(Demosthenes)或亚里士多德那里出现。令人惊讶的是, 在《阿瑞奥帕吉提库》(*Areopagiticus*)中, 伊索克拉底强调了执政官的责任; 他强调说他们应该奉献, 要关心年轻人。但没有任何与牧人有关的只言片语。

相反, 柏拉图经常谈到牧人一执政官。他在《克里底亚》(*Critias*)、《理想国》(*The Republic*)和《法律篇》(*Laws*)中提到了这一观念。在《政治家篇》(*The Statesman*)中进行了探讨。在前三篇对话录中, 牧人主题是很次要的。有时, 这些幸福的时光会被唤起: 人类直接由上帝统治, 在丰裕的牧场上进食(《克里底亚》)。有时, 会强调一下执政官必备的美德——与特拉西马库斯(Thrasymachos)的罪恶相对(《理想国》)。有时, 问题又成了界定下级执政官的职责: 实际上, 他们就像看门狗一样, 必须遵从“上级”的命令(《法律篇》)。然而, 在《政治家篇》中, 牧师权力成了一个中心问题, 并被详细地讨论。城邦的决策者、领导者可以被界定为一种牧人吗?

大家非常清楚柏拉图的分析。他用分类法来解决这一问题。他是这样划分的: 对无生命的事物发出指令的人(如建筑师)和对动物发出命令的人; 对单个动物(如共轭的两头牛)发出命令的人和对一群动物发出命令的人; 对牧群发出命令的人和对人群发出命令的人。最后的这个, 就是我们的政治领袖——人的牧人。

但首次的分类并不令人满意。还需要继续推进。将人与所有其他的动物对立起来并不是一个好办法。这样, 对话又重新开始。一系列的区分又确立起来: 野生的动物和驯化的动物; 水生和陆生的; 有角的和无角的; 蹄子裂开的和平足的; 杂交的和不能杂交的。分类永无止境, 对话随之也偏离了正题。