

# 彌賽亞或主權者

——論阿甘本的彌賽亞法律思想\*

## The Messiah or the Sovereign? On Giorgio Agamben's Messianic Legal Thought

薛熙平

Hsi-Ping SCHIVE

### 作者簡介

薛熙平，東吳大學法學院博士後研究員。

### Introduction to the author

Hsi-Ping SCHIVE, Post-Doctoral Research Fellow, School of Law, Soochow University.

Email: schive0201@gmail.com

## Abstract

While the concept of the messianic has been crucial to Giorgio Agamben's philosophy, a systematic investigation into the relationship between the Messiah and the Law is still lacking. This essay is an attempt to fill the gap by addressing the key question of the way in which the Messiah fulfills the law, and pointing out that the uniqueness of Agamben's thought lies in his understanding of the law before and after this fulfillment both as a kind of "state of exception," so that a messianic state of exception is anticipated to overcome the sovereign one in which we still live. This essay is divided into two parts. The first part illuminates the relationship between the original form of Torah and the state of exception conceived by Agamben, followed by a discussion of how Agamben's reading of Kafka's parable has demonstrated a messianic "inversion" that transforms human life under the Law into an emancipated form-of-life. The second part elaborates on how Agamben, through the "inner dialectics" between faith and law, construes the Pauline *katargein* (deactivation) of law not as its abrogation, but as its preservation and fulfillment. It further explicates how the announcement of the word of faith becomes a speech act beyond any judgement and decision, and how this "weak" potentiality of faith is also the potentiality "to love one's neighbor," the motif of law according to Paul's preaching.

**Keywords:** messianism, state of exception, sovereignty, law, faith, Giorgio Agamben, Walter Benjamin, Paul

完成了律法的因此是，愛。

《羅馬書》13:10<sup>①</sup>

## 前言：彌賽亞與主權者

千禧年前後，以巴迪歐（Alain Badiou）、阿甘本、齊澤克（Slavoj Žižek）為代表，歐陸激進政治思想掀起了一波保羅熱。<sup>②</sup> 以《羅馬書》為核心，保羅的文本被視為革命思想的新經典，而保羅則成為鼓舞普遍解放的革命先驅。他們的閱讀目的因此並非神學的，而是試圖從保羅的佈道中挖掘出具有當代性的政治思想元素。如朱元鴻引用阿蘭·吉格納克（Alain Gignac）所言，“保羅書信不再是被當作宗教正典

---

\* 本文改寫發展自筆者的博士論文《例外狀態之戰：施米特與阿甘本的法哲學對話》（新竹交通大學，2016）的第8章〈彌賽亞與法律〉。感謝林淑芬教授在最後階段對於研究成果的提點。亦感謝臺灣“科技部”延攬人文及社會科學博士後研究人員的經費補助（MOST 109-2811-H-031-500），和項目主持人張嘉尹老師的支持。[This article is revised and expanded from my doctoral dissertation, *Polemics on the State of Exception between Carl Schmitt and Giorgio Agamben* (Chiao Tung University, Hsinchu, 2016), and is part of my postdoctoral research project financed by the “Ministry of Science and Technology” (MOST 109-2811-H-031-500). I would also like to thank Chia-Yin Chang for his supervision of my research and Shu-Fen Lin for her advice on the final version of this article.]

<sup>①</sup> 文中引用經文皆出自阿甘本作品，係阿甘本根據希臘文翻譯為意大利文。阿甘本參考的聖經希臘文版本是 *Novum Testamentum graece et latine*, eds. Erwin Nestle and Kurt Aland (London: United Bible Societies, 1963)。此外他也參考了意大利文《聖經》（A. Bigarelli, *Nuovo Testamento, greco, latino, italiano* [Ciniselo Balsamo: San Paolo, 1998]）和法文《聖經》（M. Carrez, *Nouveau Testament interlinéaire Grec/Français* [Paris: Alliance Biblique universelle, 1993]）。作者的翻譯除了參考阿甘本的原文外，也參考了英譯本（譯者 Patricia Dailey 與 Morgan Meis）和《聖經》和合本（網站：<https://cut.bibles.net/>，瀏覽日期：10.18-22.2020）。

<sup>②</sup> 相關介紹可參考朱元鴻：《保羅復興：當代激進政治的新聖像？》，載《文化研究》，2006年第3期，第205-229頁。[CHU Yuan-Hong, “Saint Paul Renaissance: New Icons for Contemporary Radical Politics?” *Router: A Journal of Cultural Studies*, no. 3(2006): 205-229.] Douglas Harink ed., *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek, and Others* (Eugen, OR: Cascade Books, 2010). Peter Frick ed., *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy* (Minneapolis: Fortress Press, 2013).

(canon)來讀，而是成為思想研究的經典(classics)”。<sup>①</sup>但進一步而言，啟蒙以降的近代西方哲學，從笛卡爾、康德、黑格爾到海德格爾，其思想又怎能不蘊含某些“世俗化”的神學元素？<sup>②</sup>就此而言，神學與哲學始終相互干涉、相互啟發。因此本文的旨趣固然在於探討阿甘本的法律思想，但是其中所蘊含的彌賽亞主義的神學元素卻構成了理解上不可或缺的重要環節。

當代歐陸激進思想對於彌賽亞主義的重新詮釋首推德里達(Jacques Derrida)在《馬克思的幽靈》(*Spectres de Marx*, 1993)中所提出的“沒有宗教的彌賽亞主義”，而將保羅的福音重新理解為一種政治神學的彌賽亞主義則始於陶伯斯(Jacob Taubes)的臨終演說《保羅的政治神學》(*Die Politische Theologie des Paulus*, 1993)。對於這些思想家而言，如薇薇安·利斯卡(Vivian Liska)所說，“彌賽亞主義成為了對抗壓迫與不正義的一種無政府反抗的激進形式”。<sup>③</sup>而在這個彌賽亞思想的政治轉化中，本雅明(Walter Benjamin)成為了最重要的理論泉源之一。無獨有偶，本雅明正是阿甘本最重要的思想導師。本文對於阿甘本彌賽亞法律思想的研究因此正將從他1992年在耶路撒冷希伯來大學的一篇演講《彌賽亞與主權者：本雅明的法律問題》(“Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin”)中展開。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 朱元鴻：《保羅復興：當代激進政治的新聖像？》，第209頁。另可參考Alain Gignac, “Agamben’s Paul: Thinker of the Messianic,” in *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, ed. Peter Frick (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 166。

<sup>②</sup> 如阿甘本在《剩餘的時間》中將黑格爾辯證法的關鍵概念“揚棄”(Aufhebung)透過路德的翻譯連結到保羅《羅馬書》中的“停止運作”(katargein)。Giorgio Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005), 99; *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani* (Torino: Bollati Boringhieri, 2000), 94-95. 朱元鴻：《保羅復興：當代激進政治的新聖像？》，第210頁。

<sup>③</sup> Vivian Liska, “Messianism and the Law,” in *Benjamin – Agamben: Politics, Messianism, Kabbalah*, ed. Vittoria Borsò et al., (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010), 12.

<sup>④</sup> 這篇演講後來先出版於《心靈與恐懼》(*Anima e paura: Studi in onore di Michele Ranchetti* (Macerata: Quodlibet, 1998), 11-22)，再於來年收錄在阿甘本的英譯論文集《潛能》(*Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford:



阿甘本在其成名作《聖／牲人：主權與裸命》（1995）的第一部分創造性地重新詮釋了施米特（Carl Schmitt）的主權理論，將主權與例外狀態的概念建構為法律運作的原初形式。<sup>①</sup>而最後他則透過重新演繹本雅明的“真實的例外狀態”與“純粹暴力”的概念來試圖超克前者。這兩位作者作為阿甘本開創其政治思想最重要的理論資源，其作品皆具有濃厚的神學色彩：不僅施米特的主權理論乃是其《政治神學》（*Politische Theologie*, 1922）的主題，本雅明所構想的純粹暴力（*reine Gewalt*）的革命行動亦與其彌賽亞思想密切相關（純粹暴力乃是一種救贖性的神的力量）。<sup>②</sup>如我們接下來將會仔細探討的，阿甘本在《聖／牲人》中對於“主權之法”的批判實根源於他先前關於本雅明彌賽亞法律思想的演講。也就是說，阿甘本法律思想的根源並非施米特的主權理論（儘管他在這篇演講中已經展開），而是本雅明的彌賽亞主義。而其中的關鍵正在於辨別主權者與彌賽亞的差異。本文因此將以如何理解兩者的區分作為探討阿甘本彌賽亞法律思想的關鍵線索。

---

Stanford University, 1999), 160-174)。後來才收錄在其較晚出版的意大利文論文集《思想的潛能》（*La potenza del pensiero. Saggi e conferenze* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), 257-277)。

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 15-29, 54-65; *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi, 1995), 19-35, 63-75. *Homo sacer*的翻譯是個難題。本文選擇譯為“聖／牲人”，希望能夠傳達這個詞在一般所理解的“神聖”的正面意涵背後所同時具有的“被犧牲”的陰暗面。然而必須特別說明的是，在阿甘本的定義中 *homo sacer* 乃是“可以被殺但不得獻祭”的人。但這個“不得獻祭／犧牲”的特徵卻正來自於成為 *homo sacer* 便意味著其生命已經被獻給神明，因此不得再作為祭品（*ibid.*, 73; 81）。因此筆者認為 *homo sacer* 實質上仍是某種犧牲，而“成聖”與“犧牲”乃是一體兩面。本書的中文譯者吳冠軍教授直譯為“神聖人”亦為另一種可以採取的選擇，並可參考其在《譯者導論》中所提供的縝密考量（吳冠軍：《譯者導論：阿甘本的生命政治》，載《神聖人》，吉奧喬·阿甘本著，吳冠軍譯，北京：中央編譯出版社，2016年，第8-9，28-32頁）[WU Guanjun, “Translator’s Introduction,” in Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. WU Guanjun (Beijing: Central Compilation & Translation Press, 2016), 8-9, 28-32]。

<sup>②</sup> Walter Benjamin, “Critique of Violence,” in *Selected Writings, vol. 1, 1913-1926*, eds. Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 252; “Zur Kritik der Gewalt,” in *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pt. 1, eds. Tiedemann and Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1989), 202-203.

在既有的相關文獻中，深入探討阿甘本彌賽亞法律思想的並不多。研究者或是較為整體性地論述他的彌賽亞思想，<sup>①</sup>或是將他的保羅詮釋與其他思想家進行比較，<sup>②</sup>或是從神學的角度進行反思與批判。<sup>③</sup>而在對於他的彌賽亞法律思想有較多討論的文獻中，柯朝欽的博士論文《例外狀態的統治與救贖》（2006），張憲麗由博論改寫的專書《阿甘本法律思想研究》（2016），以及西米諾（Antonio Cimino）的博士後研究專書《宣示、政治與真理：阿甘本、巴迪歐與海德格爾的保羅論題》（2018）是三本最具份量的著作。<sup>④</sup>柯朝欽的論文已經對於主權性的例外狀態與彌賽亞的例外狀態進行了完整的對照，本文因此將在其基礎上進行更深入融貫的思考，並提出筆者自身的詮釋觀點。張憲麗的著作亦有專章處理阿甘本思想中法律與宗教的關係，特別是《剩餘的時間》中關於律法與信仰之關係的討論。西米諾則針對阿甘本的保羅詮釋中“信仰述行”（*performativum fidei*）的法律—政治意涵進行了深刻的思辨。這兩本專書的相關討論也將是本文重要的參照對象。<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> 如Catherine Mills, *The Philosophy of Agamben* (Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2008), 107-132; Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: a Critical Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 2009), 366-382.

<sup>②</sup> 如朱元鴻：《保羅復興：當代激進政治的新聖像？》；John Roberts, “The ‘Returns to Religion’: Messianism, Christianity, and the Revolutionary Tradition. Part II: The Pauline Tradition,” *Historical Materialism*, vol. 16 (2008): 77-103; Mika Ojakangas, “Apostle Paul and the Profanation of the Law,” *Distinktion*, vol.18 (2009): 47-68.

<sup>③</sup> 如Colby Dickinson, *Agamben and Theology* (London: T&T Clark International, 2011) 和前述Douglas Harink及Peter Frick主編之論文集集中的相關論文。

<sup>④</sup> 柯朝欽：《例外狀態的統治與救贖：論阿甘本的兩種例外狀態模式》，臺中東海大學社會學研究所博士論文，2006年。[KO Chaoching, *The Government and Salvation of the State of Exception: Two Modes of State of Exception of Giorgio Agamben* (PhD Diss., Tunghai University, 2006).] 張憲麗：《阿甘本法律思想研究》，北京：法律出版社，2016年。[ZHANG Xianli, *A gan ben fa lu si xiang yan jiu* (Beijing: Law Press, 2016)] Antonio Cimino, *Enactment, Politics, and Truth: Pauline Themes in Agamben, Badiou, and Heidegger* (New York: Bloomsbury Academic, 2018).

<sup>⑤</sup> 此外，塔諾斯·查塔盧蒂斯（Thanos Zartaloudis）具有自身分析觀點的阿甘本法律思想研究專書亦值得參考，可惜其中彌賽亞的部分篇幅較短：Thanos Zartaloudis, *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism* (Abingdon: Routledge, 2010),

在探討阿甘本的彌賽亞法律思想如何超克“主權之法”的問題意識下，本文將分成兩條軸綫進行：首先探討他所詮釋的本雅明的猶太彌賽亞主義，接著探討他對於保羅基督教彌賽亞主義的詮釋。相對於傳統上將猶太教與基督教進行對立的神學立場，阿甘本則更加強調兩者的共通性。<sup>①</sup> 因此我們在接下來的第二節將先探討阿甘本的本雅明詮釋，以《彌賽亞與主權者》（1992）作為主要文本，進一步延伸到後續的《聖／牲人》（1995）與《例外狀態》（*Stato di eccezione*, 2003）中的相關討論。我們將先指出彌賽亞的法律轉化與例外狀態的基本關係，接著在第一小節先扼要闡述施米特的主權理論作為阿甘本例外狀態理論的基礎模型。第二小節則進一步探討阿甘本如何透過本雅明的彌賽亞思想試圖超克前者。我們將先闡示彌賽亞所將回復的律法原初狀態與例外狀態之間的親近性，並分析如納粹政權和卡夫卡小說所呈現的，這個原初律法如何既是主權決斷的基礎，亦是彌賽亞轉化的對象與結果。接著藉由探討肖勒姆（Gershom Scholem）與本雅明之間關於卡夫卡小說的論辯，我將闡釋阿甘本如何思考一種彌賽亞式的“逆轉”，將受主權之法所支配的赤裸生命（bare life）翻轉成為一種“生命形式”（form-of-life），亦即一種不再受法拘束的新的律法與生命之間的關係（或“非關係”）。

接著在第三節中我們將進入阿甘本的保羅詮釋，而以《剩餘的時間：羅馬書註疏》（*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, 2000）為主要文本。我們將探討阿甘本如何詮釋保羅所說的

---

289-302。詹寧斯（Theodore W. Jennings, Jr., 簡稱Ted Jennings）的《法外正義：保羅的彌賽亞政治》是一本從激進政治思想的角度重新詮釋羅馬書的專著，其中亦詳細探討了關於律法的章節，可惜對於阿甘本的討論較為簡略：Theodore W. Jennings, Jr., *Outlaw Justice: The Messianic Politics of Paul* (Stanford: Stanford University Press, 2013)。薇薇安·利斯卡是少數深入比較阿甘本與本雅明對於猶太彌賽亞主義中律法問題之不同詮釋的作者，但她對於阿甘本的理解似乎仍有商榷的餘地：Vivian Liska, “Benjamin and Agamben on Kafka, Judaism and the Law,” in *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*, eds. Brendan Moran and Carlo Salzani (London: Bloomsbury, 2015), 201-214。

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 2-3; *Il tempo che resta*, 10-11。

“法的目的是彌賽亞”的意義，亦即彌賽亞如何帶來法的終結與完成。首先我們將釐清阿甘本所挖掘的保羅術語katargein（使之停止運作）的完整意涵：其所關聯到的不僅是法的懸置（例外狀態），更涉及到法的保存與完成，而這便進一步涉及如何理解律法與信仰之間的“內在辯證”關係。接著在第二小節中我們將進一步探討信仰本身的運作模式，其作為一種潛能（potentiality）與言說行動的獨特關係。在這裡我將提出自身的詮釋觀點，將保羅總結律法誡命的“愛鄰如己”理解為法的“精神”，進而探討信仰與愛的相關性，以及何謂信仰的“新法”。我將指出信仰與愛皆是一種感動／受召的潛能，從而對立於主權的決斷潛能。以此為基礎，我將進一步探討阿甘本所分析的“名詞句”（nominal sentence）如何作為信仰與愛共同的話語模式，以此重新理解福音宣告作為信仰述行的意義。

## 1. 本雅明的彌賽亞法律思想：真實的例外狀態

阿甘本在《彌賽亞與主權者》（1992）的一開始就透過本雅明的文本片段提出了他的核心觀點：所謂的彌賽亞時間具有“例外狀態”（Ausnahmезustand）與“即決審判”（Standrecht）的形式。<sup>①</sup>換言之，彌賽亞思想中的歷史—時間性與其法律—政治性具有密切的關係。<sup>②</sup>他進一步指出，彌賽亞並非一個一般性的宗教概念，而是其“界限概念”。這意味著彌賽亞乃是猶太教、基督教或是什葉派伊斯蘭教等一神宗教面對其律法問題的終極範疇或形象。<sup>③</sup>同樣地，當哲學身處於這些已然成文／經典化的傳統之中時，哲學也就構成性地與其“律法”產生關聯，而“每一部哲學作品總是關於這個關係的、字面意義上

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *Potentialities*, 160; *La potenza del pensiero*, 258.

<sup>②</sup> 關於彌賽亞時間較為完整的討論要等到他2000年出版的《剩餘的時間》。但因非本文主題，故在此僅聚焦於其法律—政治的意涵。

<sup>③</sup> Ibid., 162-163; 260.

的決斷 (decisione)”。<sup>①</sup>就此而言，彌賽亞思想可說是構成了神學與哲學的一個重要交會點，而“或許彌賽亞主義的核心特質正在於它與律法的獨特關係”。<sup>②</sup>這個關係便是本文所試圖分析闡釋的對象。

如阿甘本所揭示的，這個關係的形式乃是“例外狀態”與“即決審判”，而所謂的即決審判即是例外狀態中的裁判形式。<sup>③</sup>因此首先必須釐清的問題便是：甚麼是例外狀態？例外狀態與法律的關係為何？讓我們從他所引用的本雅明的文本段落著手，首先是《論歷史的概念》(Über den Begriff der Geschichte, 1940)的第八節：

受壓迫者的傳統教導我們，我們所生存其中的“例外狀態”其實乃是常規。我們必須達到一個與此洞見相符的歷史概念。如此我們就會清楚地看到，我們的任務是帶來一個真實的例外狀態，而這將會提升我們在對抗法西斯之鬥爭中的位置。<sup>④</sup>

另一個相關的片段則是本雅明對於卡夫卡筆記的引用，“最終審判乃是某種**即決審判**”，而阿甘本認為本雅明在此將彌賽亞時間連結到審判日的概念。<sup>⑤</sup>因此“即決審判”的意義或許並不僅止於例外狀態

---

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *Potentialities*, 161; *La potenza del pensiero*, 258. 粗體為原文所有。

<sup>②</sup> Ibid., 162; 260. 粗體為本文所加。

<sup>③</sup> Ibid., 160; 258. 德文Standrecht的原意即為緊急狀態法。

<sup>④</sup> Walter Benjamin, “On the Concept of History,” in *Selected Writings*, vol. 4, trans. Harry Zohn, eds. Howard Eiland and Michael W. Jennings, (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 392; “Über den Begriff der Geschichte,” in *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pt. 2., eds. Tiedemann and Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1989), 679. 粗體為筆者所加。

<sup>⑤</sup> Walter Benjamin, “Paralipomena to ‘On the Concept of History’,” in *Selected Writings*, vol. 4, trans. Harry Zohn, eds. Howard Eiland and Michael W. Jennings, (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 407. 粗體為筆者所加。Giorgio Agamben, *Potentialities*, 160; *La potenza del pensiero*, 257.

中無須透過正常司法程序的審判，而同時也具有“總結”與“最終”審判的意思（如意文譯語*giudizio sommario*所示）。換句話說，這個不受法律拘束的即決審判卻將弔詭地帶來法的完成與終結。並且，這個有待被終結與完成的法律狀態乃是一種已然成為常規的例外狀態。

在這樣的解讀下，本雅明與施米特、彌賽亞與主權者的關係或許將比阿甘本所明示的更為親近。如阿甘本所言，本雅明所特別打上引號的“我們所生存其中的‘例外狀態’”，正是施米特用以建構其主權理論的例外狀態概念。而他所呼籲的“我們的任務乃是帶來一個真實的例外狀態”，則是用來超克施米特之主權例外狀態的彌賽亞例外狀態。<sup>①</sup>然而，施米特關於主權與例外狀態之關係的經典定義——主權者即決定例外狀態者——實在很難不讓人聯想到前述上帝的最終審判。亦即，那能夠透過宣告例外狀態懸置法律、從而做出毋須依據法律之決斷的主權者，難道不正是上帝之即決、最終審判的人間翻版？<sup>②</sup>彌賽亞如何不會化身為主權者，如果“例外狀態”與“即決審判”這兩個彌賽亞範疇正是主權者的專屬權能？<sup>③</sup>要釐清這個疑難，我們就必須先理解施米特的主權與例外狀態概念。

### 1.1 主權性的例外狀態

如阿甘本所言，施米特的主權概念乃奠基於例外狀態的概念，而非反之。<sup>④</sup>《政治神學》（1922）的第一句話“主權者即決定例外狀態者”因此乃是從決定的對象，即“例外狀態”，來界定主權的本質。亦

<sup>①</sup> Ibid., 161, 174; 258, 275-276.

<sup>②</sup> Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Cambridge, MA: MIT Press, 1985), 5; *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 7. Aufl. (Berlin: Duncker & Humblot, 1996), 13. 如施米特引用阿特格（Frédéric Atger）所言，“君王乃是笛卡爾的上帝被搬移到政治世界中”（Ibid., 47; 51）。

<sup>③</sup> 柯朝欽言簡意賅地指出，“主權的例外狀態是與開創法律有關係的話，那麼，彌賽亞的例外狀態就是與終結法律有關係”。柯朝欽：《例外狀態的治理與救贖》，第71頁。

<sup>④</sup> Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell, (Chicago: University of Chicago Press, 2005), 35; *Stato di Eccezione* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003), 48.

即，主權作為一種權力或權威與其他權力或權威的關鍵差異在於，它是對於“例外狀態”的決定權：只有主權者才能夠決定何時出現了例外狀態，以及應該採取何種手段加以排除。主權者“壟斷”了這個決定的權力，並因此成為某種最終的至高權力。<sup>①</sup>這是因為，例外狀態乃是法律所無法預見、因此無法事先加以規範的異常狀態，因此面對處理例外狀態的權力必然超出原本法律體系的規範授權，而成為一種不受法律限制的權力。然而這樣的權力卻又是法秩序的建立與維持所必須，因為“沒有一個規範可以適用於渾沌。秩序必須要先被建立，法秩序才有意義。一個正常的情境必須先被創造出來，而那明確決定這個正常情境是否真實存在的人就是主權者”。<sup>②</sup>就此而言，主權與例外狀態乃是一個法學上的“界限概念”（Grenzbegriff），因為其所指涉的乃是法秩序能夠具體存在的可能性條件，也就是必須存在一種能夠透過決定例外狀態而確保法秩序之存在條件的政治權威。這樣的權威即處於法秩序的界限上，或如施米特看似弔詭的表述：“他[主權者]站在正常時有效的法秩序之外，卻仍屬於它，因為他有權決定是否整部憲法都可以加以懸置。”<sup>③</sup>主權對於法秩序而言因此成為了一種弔詭的權力，一種法秩序的存在所必須預設的可以懸置法秩序本身的權力。<sup>④</sup>便是在這個意義上，主權成為了一種終極的至高法權，一種可以凌駕於法律之上的法律權力，而它甚至不需要法律的明文授權。

施米特上述從例外狀態的不可預期性與不可規範性所推導出的主權決斷的必要性是一個純粹的法學論證，而無須藉助於任何神學的預設。因此當他說“所有現代國家學的重要概念都是世俗化的神學概念”時，這個“政治神學”的定義並非意指現代國家的政治概念必須建立在特定的宗教信仰之上，而是同一時代中的政治概念與神學概

---

<sup>①</sup> Carl Schmitt, *Political Theology*, 7, 13; *Politische Theologie*, 14, 19.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 6-7, 13; 13-14, 19.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 5, 7; 13-14.

<sup>④</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 15; *Homo sacer*, 19.



念之間所具有的某種結構性的對應關係。<sup>①</sup>亦即，在一個特定的歷史時期中，具有主導性的政治概念將可在當時盛行的神學或形上學信念中得到明確的呼應與支持。全能的立法者因此對應於全能的上帝，而“例外狀態對於法學而言具有奇蹟（Wunder）對於神學而言的類似意義”。<sup>②</sup>信仰天主教有神論（Theismus）的國家主義哲學家因此得以一貫地支持君主制，反對自由民主的法國大革命，強調國家秩序的維持只有透過國王的人格性權威對於例外狀態的決斷才能達成。相對於此，啟蒙的理性主義者則傾向於自然神論（Deismus），認為當上帝完成造物之後，世界便將完全依據祂所制定的普遍法則運作下去，而不再需要祂的介入。亦即，萬物的秩序不再需要奇蹟。相應於此的便是法治國（Rechtsstaat）的法律—政治思想，試圖排除任何不受法律規範的政治概念，從而將君王的主權轉化為憲法的主權，將例外狀態轉化為戒嚴法。<sup>③</sup>透過這種“政治神學”的洞察，施米特因此得以從天主教的神學思想中汲取對抗自由主義和社會主義的概念元素，例如全能（Omnipotenz）、無謬性（Infallibilität）等等。<sup>④</sup>

而他曾經提到，對於多諾索·科特斯（Donoso Cortés）這樣的決斷論者而言，他所期待的乃是在“極端情況”中與無神論的社會主義／無政府主義者普魯東（Proudhon）進行一場“最終審判”。<sup>⑤</sup>亦即，一場例外狀態中的即決裁判，主權性的最終決斷。而本雅明所承繼的正是這一條無政府主義的革命路線。<sup>⑥</sup>並且如他在《論歷史的概念》第一節便指出的，歷史唯物論的勝利將有賴於重新接受神學的指導，<sup>⑦</sup>而這

<sup>①</sup> Carl Schmitt, *Political Theology*, 36; *Politische Theologie*, 43.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 36, 46; 43, 50. 粗體為筆者所加。

<sup>③</sup> *Ibid.*, 7, 21, 36-37; 14, 29, 43.

<sup>④</sup> *Ibid.*, 38, 55; 44, 60.

<sup>⑤</sup> *Ibid.*, 63; 67.

<sup>⑥</sup> 如他在《暴力的批判》中以索雷爾（Georges Sorel）所提出的“無產階級總罷工”作為“純粹手段”的範例，亦即一種非暴力的無政府主義革命行動。Walter Benjamin, “Critique of Violence,” 245-246; “Zur Kritik der Gewalt,” 193-194.

<sup>⑦</sup> Walter Benjamin, “On the Concept of History,” 389; “Über den Begriff der Geschichte,” 693.



裡的神學即是其深受熏陶的猶太教的彌賽亞主義。因此在初步理解本雅明在第八節所引用的施米特的主權性例外狀態概念及其政治神學之後，我們現在將得以正式展開關於前者的彌賽亞性的“真實例外狀態”的詮釋探討。在阿甘本的詮釋中，彌賽亞與主權者真的能夠清楚辨別嗎？還是如施米特所預示的，像巴枯寧（Bakunin）這樣偉大的無政府主義與無神論者，最終仍然必須做出反決斷的決斷，從而陷入自我矛盾的吊詭之中？<sup>①</sup>

## 1.2 彌賽亞的例外狀態

讓我們再次回到本雅明的關鍵文本，《論歷史的概念》第八節：

受壓迫者的傳統教導我們，我們所生存其中的“例外狀態”其實乃是常規。我們必須達到一個與此洞見相符的歷史概念。如此我們就會清楚地看到，我們的任務是帶來一個真實的例外狀態（wirklichen Ausnahmezustand），而這將會提升我們在對抗法西斯之鬥爭中的位置。<sup>②</sup>

根據阿甘本的詮釋，這個“真實的例外狀態”正是彌賽亞時間中的法律形式，亦即彌賽亞所將帶來的律法的“完成”模式。<sup>③</sup> 相對於此，“我們所生存其中的例外狀態”則是本雅明當時所身處的例外狀態，也就是納粹政府在1933年2月28日於國會大火後透過頒布《人民與國家保護令》（*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*）所進入的無限期的、從而成為“常規”的例外狀態。<sup>④</sup> 儘管阿甘本在這裡主張例外與規則的無可區分將導致施米特的主權性的例外狀態無法運作，但他也同時指出，在其之上仍然重迭著某種極端的法律形式，亦即一部

<sup>①</sup> Carl Schmitt, *Political Theology*, 66; *Politische Theologie*, 70.

<sup>②</sup> Walter Benjamin, “On the Concept of History,” 392; “*Über den Begriff der Geschichte*,” 679.

<sup>③</sup> Giorgio Agamben, *Potentialities*, 174; *La potenza del pensiero*, 275-276.

<sup>④</sup> Giorgio Agamben, *State of Exception*, 2, 58; *Stato di Eccezione*, 10-11, 75.

無法適用的法律（被懸置的威瑪憲法），與一股毋須遵守法律的統治暴力（阿甘本將其標示為“法的力量”，*forza-di-legge*）。<sup>①</sup>而這個在“法”之上所標示的×或刪除號所意味的並非法律的單純廢除，而是其“懸置”。因此由此而生的並非一種完全與法無關的暴力，而是一種“合法的無法暴力”，也就是主權性的暴力。因此與其說例外的常規化將導致主權無法運作，不如說這只是使得主權的運作常態化，因此其作為一種“無法法力”的特質將毫無保留地呈現出來。清楚地認識這個主權例外狀態的本質因此乃是本雅明所說的“洞見”，而與此相應的歷史概念則將導向關於一種“真實的例外狀態”的思考與實踐，以此來對抗運用主權性例外狀態的法西斯主義。阿甘本更進一步將這個“真實的例外狀態”與本雅明的彌賽亞思想進行連結，指出“從政治—法律的觀點而言，彌賽亞主義因此是一個關於例外狀態的理論；只不過並沒有一個現行的權威來宣告它，而是由彌賽亞來顛覆其權力”。<sup>②</sup>亦即，主權性的例外狀態預設了有權決斷例外狀態的主權者，而彌賽亞的例外狀態則是顛覆此一權力的革命行動。然而更重要的是，後者並非藉由設立一個新的主權者來進行革命（亦即訴諸制憲權的革命政府的主權獨裁）。彌賽亞的例外狀態因此是一種無政府主義的革命行動，其與主權決斷之例外狀態間的決定性差異便是我們接下來所要探討的主題。

在《彌賽亞與主權者》一文中，兩者的區分環繞在將例外狀態視為“法的原初形式”的不同理解上。阿甘本引述20世紀最重要的猶太教神秘主義研究者肖勒姆的觀點指出，彌賽亞主義與律法的關係可以被歸結為以下兩個問題：（1）甚麼是人類墮落前的律法形式與內容？（2）甚麼將會是救贖時的妥拉（Torah）的結構，當人將會返回其原初狀態？<sup>③</sup>也就是說，彌賽亞所將帶來的律法形式的轉變將使得律法得以

<sup>①</sup> Ibid., 58-60; 75-78. 原文的標示方式是在*legge*上打叉。

<sup>②</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 57-58; *Homo sacer*, 67.

<sup>③</sup> Giorgio Agamben, *Potentialities*, 163; *La potenza del pensiero*, 261. 阿甘本在這裡所引用的是肖勒姆的論文《律法在猶太神秘主義中的意義》（“*La signification de la Loi*”）

重新回復其原初的形式。問題因此可以被總結為：“我們應該要如何設想妥拉的原初結構，一旦彌賽亞回復了其完滿之後”？<sup>①</sup>

透過肖勒姆的引介，阿甘本引述幾位重要的猶太律法學者（Moses Cordovero、Rabbi Eliahu Cohen Itamary與Baal Shem）的觀點指出，原初的律法只是“一群雜亂無章的字母”，唯有當後續的某些事件發生時（例如當亞當犯下了罪），這些神聖的字母才在神的意旨下形成了相應的文句（例如死亡與收繼婚[levirate marriage]）。而這也便是為何拉比在抄錄妥拉時不得加上元音與標點符號的原因。<sup>②</sup>換言之，原初的律法並未命令或禁止任何事情，其並不具有任何“意義”。或是如當代最重要的卡巴拉（Cabala）學者之一摩西·伊德爾（Moshe Idel）向阿甘本指出的，原初的妥拉包含了“所有可能的意義”。<sup>③</sup>無論如何，我們可以說律法的原初結構乃是某種尚未具有任何內容的誡命、空白的法。而**這正相應於例外狀態中的法律形式，也就是透過各種抽象、不確定的法律概念所構成的空泛的授權條款。**而卡夫卡的小說正精準而生動地描繪著這樣的法律形象。

接下來阿甘本的討論便環繞著肖勒姆與本雅明之間關於卡夫卡小說的通信展開。針對本雅明剛完成的論卡夫卡的文章初稿（1934年夏），肖勒姆表示他的詮釋過於極端。<sup>④</sup>對於肖勒姆而言，卡夫卡小說中的法律所呈現的乃是某種“無的啟示”（Nichts der Offenbarung），亦即儘管意義的內容近乎全然喪失，但律法本身卻不因此失去效力。相反地，在此所揭示出的乃是關於“無”的啟示。因此，意義的喪失並

---

*dans la mystique juive*”)，由瓦嘉達（Georges Vajda）翻譯，收錄在《猶太神秘主義中的上帝之名與符號》（*Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* [Paris: Cerf, 1983]）中。

<sup>①</sup> Ibid., 164; 262.

<sup>②</sup> Ibid., 164-165; 262-264. 阿甘本在這裡的論述引自《猶太神秘主義中的上帝之名與符號》，第132、135-137頁。

<sup>③</sup> Ibid., 165-166; 264.

<sup>④</sup> 這篇紀念卡夫卡逝世十周年的文章“Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”後來於1934年12月出版於*Jüdische Rundschau*。

不意味著律法的消失，而只是其“無法遵行”（ineseguibile）。本雅明所說的研習經典的學生因此並非遺失了經典，而只是無法解讀它。<sup>①</sup>

阿甘本認為，肖勒姆的這個“有效但無意義”（Geltung ohne Bedeutung）的說法不僅相應於原初狀態的妥拉，同時也精準地捕捉到了例外狀態的法律結構。<sup>②</sup>亦即，在例外狀態中法律雖然被懸置，卻仍然保有形式上的效力。甚至這個被懸置的“法律效力”將流轉授權給例外狀態中的統治機關，使得其任何必要措施皆具有“法律效力”，也就是一種弔詭地不受法律拘束的法律效力。阿甘本後來在《例外狀態》中因此說道，就此而言肖勒姆與施米特其實分享了類似的觀點。<sup>③</sup>

相對於此，本雅明對其好友的解讀提出了反駁。他將卡夫卡所幻想的稱之為一種“微小、荒謬的希望”：

因為妥拉的運作，如果我們遵循卡夫卡的看法的話，已經被阻斷了。正是在這個脈絡中浮現了關於經典的問題。無論學生們是遺失了經典，還是無法解讀它，到頭來都是同一回事，因為**如果沒有屬於它的鑰匙，經典就不再是經典，而是生命**。就像那位於城堡所在的山丘下的村落中生活著的生命。正是在將生命轉化為經典的嘗試中，我覺察到了“逆轉”（Umkehr）的意義，而許多卡夫卡的寓言故事都努力地帶來這樣的逆轉……<sup>④</sup>

阿甘本指出，相對於肖勒姆所提出的“無的啟示”，本雅明認為卡

<sup>①</sup> Ibid., 169; 269.

<sup>②</sup> Ibid., 169-170; 269-270.

<sup>③</sup> Giorgio Agamben, *State of Exception*, 63; *Stato di Eccezione*, 81.

<sup>④</sup> Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin*, eds. Gershom Scholem and Theodor W. Adorno (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 453; Breife, 2 vols., eds. Gershom Scholem and Theodor W. Adorno. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966), 617. 粗體為筆者所加。

夫卡“成功地找到了克服虛無的救贖”。亦即，對於本雅明而言，彌賽亞的任務更為艱巨複雜：祂不僅必須克服具有特定內容的一般律法，還必須面對那例外狀態中“無內容但仍有效力”的原初律法結構。<sup>①</sup>亦即，主權性的例外狀態作為法律的原初形式。

阿甘本在《聖／牲人》中的一章《法的形式》（“Forma di legge”）中繼續探討了兩人的辯論。他指出，肖勒姆“無意義但仍有效力”的“無的啟示”意味著某種純粹的“法的形式”，亦即將內容縮減至零度的某種空白的法。即便如此，法仍然存在，而其無可理解與無可遵循反而形成了某種絕對的權威，亦即法的原初效力。<sup>②</sup>面對這樣空洞的法律條文，如同卡夫卡的極短篇《法律之前》（*Vor dem Gesetz*, 1915）中敞開的法律之門一般，人們只能像小說中的鄉下人一樣徘徊留滯於法律之前，**不得其門而入**。<sup>③</sup>尤有甚者，鄉下人只能任由站在法律之門旁的守門人擺佈，既無法進入，亦無法離開。阿甘本雖未明言，但我們實可將守門人視為主權者，其藉由“守護”著空無一物的法律之門，亦即藉由緊急狀態條款之空白授權，獲得了某種無限的法律權力、法的力量。換言之，“無意義但仍有效力”的純粹“法律形式”所對應的正是主權的權威。阿甘本將這樣的例外狀態稱之為虛擬的（virtuale）或是擬制的（fittizio）例外狀態。<sup>④</sup>

相對於此，在本雅明的詮釋中，卡夫卡小說中無可理解與遵循的律法將不再具有任何“效力”，亦即其運作將完全被阻斷。阿甘本將之連結到《法律之前》的結局：鄉下人在耗盡一生與守門人的周旋之後，在臨終前終於讓守門人關上了法律之門，轉身離開。相對於大部分詮

---

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *Potentialities*, 171; *La potenza del pensiero*, 272.

<sup>②</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 51; *Homo sacer*, 59. *State of Exception*, 63; *Stato di Eccezione*, 81.

<sup>③</sup> Giorgio Agamben, *Potentialities*, 172; *La potenza del pensiero*, 273. *Homo Sacer*, 49-50; *Homo sacer*, 57-58.

<sup>④</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 55; *Homo sacer*, 64. *State of Exception*, 59; *Stato di Eccezione*, 76.

釋者對此結局的悲觀詮釋（鄉下人終其一生都無法進入法律之門、不得救贖），阿甘本極富創意地指出在這裡其實出現了某種“逆轉”，亦即看似一切如常、但其實已然發生了某種細微、卻具有決定性的彌賽亞事件。也就是說，倘若我們並非將鄉下人當作是“受挫的基督教彌賽亞”，而是將其視為引領彌賽亞進入聖城的猶太先知，那麼按照阿甘本的詮釋，他的任務並非將城門打開（法律之門已然敞開），而是將其關上，“完成律法”。<sup>①</sup> 因為按照阿甘本所引述的卡夫卡筆記中的謎樣表述，“彌賽亞只有當我們不再需要祂的時候才會到來，祂只會在祂抵達之後的那天抵達，祂不會在末日到來，而是在最末日（l'ultimissimo）到來”。<sup>②</sup> 這個“末日之後”的說法不僅呼應了阿甘本將彌賽亞時間界定為“剩餘的時間”，也扭轉了人與彌賽亞的關係。換言之，人無法只是單純地“等待”彌賽亞到來，等待其帶來律法的完成與罪的救贖。人必須設法“引領”彌賽亞到來，如同鄉下人一般窮盡畢生的努力與守門人周旋，設法“進入”法律之門。而真正進入的可能性則如阿甘本所揭示的，唯有將門闔上，中斷律法的運作，驅離守門人／主權者。換言之，設法解除法與權威的關係（無論是宗教的還是世俗的），使得人得以直接面對律法，而彌賽亞只有在主權者被驅離之後才會到來。因此相對於阿甘本對於彌賽亞例外狀態的界定（“只不過並沒有一個現行的權威來宣告它，而是由彌賽亞來顛覆其權力”）<sup>③</sup>，我認為在這裡應該更激進地改寫為：顛覆主權乃是人的而非彌賽亞的任務；彌賽亞只有在人的革命成功之後才會到來。<sup>④</sup>

進一步而言，這個決定性的彌賽亞事件也將改變律法與人的生命／生活的關係。對於肖勒姆而言，無法解讀的經典仍是經典。雖然無法遵

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *Potentialities*, 172-174; *La potenza del pensiero*, 273-276. *Homo Sacer*, 55-57; *Homo sacer*, 64-66.

<sup>②</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 56-57; *Homo sacer*, 65-66.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 57-58; 67.

<sup>④</sup> 至此我們十分同意薇薇安·利斯卡所指出的，卡夫卡或許刻意保留其小說中的“法”究竟指的是猶太律法還是國家法律的開放性，並且按照施米特的政治神學，兩

行，卻仍然有效，因此學生所必須面對的乃是空白的法所彰顯的“無的啟示”。相對於此，本雅明則認為“如果沒有屬於它的鑰匙，經典就不再是經典，而是生命”。亦即，倘若那權威的注經者或是其所詮釋的權威教義已不存在，那麼學生們就只能回到自身的存在、自身的生活經驗本身來體會和實踐經典所蘊含的真理。<sup>①</sup>換言之，經典／律法真正的作用，如同語言，僅只是真理與正義的媒介，而非其本身。然而這並非如本雅明表面上所說的，經典的遺失，而是如他在關於卡夫卡的論文中所說的，“研讀而不再實作的法乃是通往正義之門”。<sup>②</sup>這裡的“研讀而不實作”正意味著法律的停止適用；然而這個“研讀”的姿態（也就是“學生”而非“官員”的姿態），同時也中斷了法律的“效力”，使其無法透過法的懸置而產生主權性的“法的力量”。這種純粹的“研讀”因此乃是另一種法律之“用”，亦即將法與權威／暴力的連結解開，還原為某種純粹的語言溝通和使用。<sup>③</sup>因此阿甘本才得以寫道：“相應於一個在變得不可解之後，如今呈現為生命的經典之不可參透性的，乃是一個全然投入書寫之生命的絕對可理解性。”<sup>④</sup>也就是說，不可解的經典所導向的既非主權者的無法法力，亦非無法言說的自然生命，而是能夠以其生命自由述說的語言生命。而這樣的述說或書寫並非要將自身的生命經驗重新經典化或法典化，而是，這種無拘束力與無待適用的言說行動本身就已經是其

---

者背後共同特徵便是一個具有絕對權力的主權者作為立法者（Vivian Liska, “Benjamin and Agamben on Kafka, Judaism and the Law,” 201）。然而接下來的關鍵便在於，相對於國家的主權總是必須由某個特定機關的代表所體現，上帝的主權能否被任何個人或團體所代表？或許只有堅持上帝或彌賽亞的不可代表性才能夠將猶太律法與國家法律區分開來，而強調這個區分則是Liska認為本雅明與阿甘本的不同之處（*ibid.*, 202）。然而她對阿甘本的詮釋卻似乎有些誤解：阿甘本在這裡的詮釋並未仰賴保羅的基督信仰，而其立場也並非透過單純地廢除律法來完成律法（*ibid.*, 203-205）。因此她所強調的本雅明與阿甘本的差異似乎仍有再思考的空間。

<sup>①</sup> 其世俗—政治的對應即為憲法的權威解釋機關，例如憲法法院或大法官會議。

<sup>②</sup> Giorgio Agamben, *State of Exception*, 63; *Stato di Eccezione*, 81.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 64, 88; 84, 112-113.

<sup>④</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 55; *Homo sacer*, 64. “Una vita tutta risolta in scrittura”可同時理解為“全然投入書寫的生命”與“完全轉化為經典的生命”，蓋*scrittura*同時具有書寫與經典二義。

生活方式的表達，其“活法”（living law）。因此，本雅明在經典遺失或其不可解之中所體悟到的某種法與生命之關係的“逆轉”，並非意味著律法的消失，而是生命與律法之間相互轉化的可能性。亦即，人的生命本身可以成為“活的律法”，而經典則被“去神聖化”（profanation）、去經典化成為可以自由研讀、詮釋與溝通的媒介。換言之，純粹的語用。

## 2. 保羅的彌賽亞法律思想：信仰的新法

如前言所述，阿甘本的彌賽亞思想大致可以分為兩個脈絡：一個是本雅明所承繼的猶太教傳統，另一個則是保羅所獻身創建的原初基督教。我們在上一節中探討了前者的可能意涵，而在這一節中將展開對於後者的思辨。這兩個傳統之間固然存有許多重大的差異與對立，由耶穌的受難和保羅對於猶太律法的批判所展開。然而在阿甘本的詮釋中，承繼著陶伯斯的《保羅的政治神學》（1993），側重的反而是保羅思想中的彌賽亞主義與猶太教思想的關聯性。<sup>①</sup> 這樣的詮釋並不令人意外，如果本雅明始終是阿甘本彌賽亞思想的泉源。事實上，阿甘本透過對於本雅明打字手稿的細膩考證，宣稱他發現了本雅明對於保羅書信的“無引號的引用”：在《論歷史的概念》第二節中的“我們被賦予了微弱的彌賽亞力量”，正來自於《哥林多後書》的“力量完成於柔弱”（林後12:9）。<sup>②</sup> 不僅如此，他也再次透過施米特的例外狀態概念來理解保羅思想中彌賽亞與律法的關係。因此，透過從本雅明到保羅、猶太教到基督教的彌賽亞詮釋，我們將可拉出一條阿甘本如何思考彌賽亞與律法之關係的思想軸綫，而貫穿其中的核心問題意識始終是：彌賽亞如何“完成”（*compire*）律法？這個“完成”對於人與律法之間的關係產生了甚麼樣的轉化？

阿甘本的這本以彌賽亞時間為主題的作品《剩餘的時間：羅馬書

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 2-3; *Il tempo che resta*, 10-11.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 139-140; 129-130.



註疏》(2000)有著獨特的結構。整本書立基於對保羅《羅馬書》的第一句話的評註進行(“保羅，彌賽亞耶穌的僕人，受召為使徒，分派傳神的福音”<sup>①</sup>)，並仿造上帝創造世界的過程分為七天(章)，前六天(章)為評註，最後一天(章)則是“界闕”(soglia)或“再現部”(tornada)，也就是“安息日”、剩餘的時間。而關於律法問題的討論主要集中在五、六兩章，也就是對於“傳神的福音”(eis euaggelion theou)這個句段的詮釋。由於阿甘本的《羅馬書》(以及其他相關的保羅文本)研究是直接依據其希臘原文版本進行的，因此他所引用的經文也或多或少自己進行了翻譯。

曾慶豹教授在其為《剩餘的時間》繁體中文本所寫的導讀中一開始便指出，自路德以降的神學家多將《羅馬書》中律法與福音的區分對應於猶太人與基督徒的對立，並得出後者超越前者的主張。然而在阿甘本的詮釋中，問題並非如此簡單。不僅保羅並未否定猶太律法的神聖性(“法是神聖的而誡命也是神聖與正義與良善的”[羅7:12])，他也並未主張因著對於耶穌基督的信仰便可不再遵行律法，甚至廢棄律法(“那麼我們藉著信便讓律法不再運作了麼？斷非如此！相反地，我們堅持律法”[羅3:31])。阿甘本因此指出，律法與信仰之間並非某種對立或從屬的關係。<sup>②</sup>真正的問題應該是如何理解彌賽亞作為“法的目的”(telos)的意義(“律法的目的正是彌賽亞，為了讓每個信的人皆得正義”[羅10:4])，而在此“目的”同時意味著“終結”與“完成”。<sup>③</sup>因此問題並非單純地基於對彌賽亞的信仰而否定律法，而是去探討法的“目的”究竟為何，以及如何透過對於彌賽亞的信仰而實現此一目的、完成律法。

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 147; *Il tempo che resta*, 137. 希臘原文為：Paulos doulou Christou Iesou, kletos apostolos, aphorismenos eis euaggelion theou. 聖經和合本的譯文則為：“耶穌基督的僕人保羅、奉召為使徒、特派傳神的福音。”

<sup>②</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 94; *Il tempo che resta*, 90.

<sup>③</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 98, 159; 94, 147. 《聖經》和合本：“律法的總結就是基督、使凡信他的都得著義。”

在進入關於律法問題的探討之前，我們必須先釐清一個基本問題，那就是阿甘本直接將“基督”（Christou）這個字翻譯為“彌賽亞”（messia）（也因此他所註疏的羅馬書第一句中的Christou Iēsou便被譯為“彌賽亞耶穌”[il messia Gesù]）。阿甘本指出，自從武加大《聖經》譯本以來，由於Christos被直譯為Christi，因此千年以來的傳統使得耶穌基督（Gesù Cristo）變成了一個專名，從而使得“彌賽亞”這個詞消失在保羅的文本之中。然而，希臘文christos本身並非專名，而是希伯來文mašiah（受膏者）的翻譯，也就是“彌賽亞”。因此在《約翰福音》20:31與《使徒行傳》9:22中的“Iēsous estin ho christos”只能夠被理解為“耶穌是彌賽亞”（而非“耶穌是基督”）才有意義。<sup>①</sup> 因此保羅所相信的並非“耶穌基督”這個人，而是作為彌賽亞的耶穌。<sup>②</sup> “耶穌彌賽亞”（Gesù messia）因此構成了保羅的信仰核心，其“基督”信仰因此乃是對於耶穌的彌賽亞信仰。阿甘本因此將其研討課的目標開宗明義地設定為：“重新恢復保羅書信作為西方彌賽亞主義基礎文本的地位”。<sup>③</sup>

### 2.1 法的內在辯證：使不運作（katargein）

現在讓我們正式進入阿甘本關於《羅馬書》的律法問題的討論。如前所述，一般的解讀基本上認為保羅在福音（euaggelion）與律法（nomos）之間進行了對立，而這進一步反映在應許（epaggelia）和信仰（pistis）與律法的對立關係上。例如《羅馬書》第4章第13節：“亞伯拉罕和他的子孫並非透過律法而得到成為世界之繼承人的應許，而是透過信仰的義。”然而，亦如我們先前所引述的，保羅並未否定律法的神聖與正義，亦未叫人們不要遵行律法。應許—信仰和律法的關係因此並非純粹的二元對立，而具有更為複雜的關係。我們以下便將嘗試透過對於《羅馬書》第3章最後一節的詮釋來面對這個問題，而這句話基本上總結了阿甘本的保羅法律思想菁華：“那麼我們藉著信便讓律法不再運作

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 15-16; 22.

<sup>②</sup> Ibid., 128; 119.

<sup>③</sup> Ibid., 94; *Il tempo che resta*, 1; 9.

了麼？斷非如此！相反地，我們堅持律法。”（羅3:31）<sup>①</sup>

在這段第3章的結語中，信仰與律法之間並非對立否定的關係。然而在此之前保羅不是才剛說道：“因此我們認為人乃是因信稱義，無需法的事工”（羅3:28）。<sup>②</sup> 因此連第一代的注經者奧利金（Origen）都立刻指出，保羅在這裡似乎自相矛盾。<sup>③</sup> 究竟要如何解開這個信仰與律法之間的弔詭關係呢？

首先，在此之前保羅又寫道：“那麼哪裡還能夠吹噓呢？不再有了！那是藉由甚麼法呢？事工的嗎？不，是藉信仰的法。”（羅3:27）<sup>④</sup> 在這裡，相對立的不再是律法與信仰，而是兩種不同的律法：事工之法（*nomos tōn ergon, legge delle opere*）與信仰之法（*nomos pisteōs, legge della fede*）。<sup>⑤</sup> 阿甘本因此指出，信仰本身其實並沒有一個獨立的領域，相反地，它其實內在於律法之中、作用於律法之上。信仰與律法的表面張力因此其實是“法”的兩種異質元素之間的張力：“事工之法”所意味的是律法的規範面向，也就是對於“誠命之法”（*nomos tōn entolōn*）的遵行（亦即摩西的猶太律法）。相對於此，“信仰之法”則對應於那作為摩西律法之本源的、上帝對於亞伯拉罕的原初應許，亦即那永遠先於並盈溢於誠命之上的法的精神面向。信仰與應許因此並不與律法本身對立，而是涉及律法本身的某種“內在辯證”（*dialettica interna*），亦即兩個法元素之間的辯證關係。<sup>⑥</sup>

現在，正是從這個律法內在的辯證關係出發，我們得以繼續探討那句謎樣經文中的關鍵動詞：使不運作（*katargein, rendere inoperante*）。“那麼我們藉著信便讓律法不再運作了麼

<sup>①</sup> 《聖經》和合本：“這樣，我們因信廢了律法麼？斷乎不是，更是堅固律法。”

<sup>②</sup> *Ibid.*, 93; 89. 《聖經》和合本：“所以〔有古卷作因為〕我們看定了，人稱義是因著信，不在乎遵行律法。”

<sup>③</sup> *Ibid.*, 98; 94.

<sup>④</sup> *Ibid.*, 151; 140.

<sup>⑤</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 94; *Il tempo che resta*, 95; 91.

<sup>⑥</sup> *Ibid.*, 94-95; 90-91.

(katargoumen)？斷非如此！相反地，我們堅持律法”（羅3:31）。在這裡，保羅強調信仰並不會讓律法停止運作，也就是並不會使得其失去效力而不再被適用與遵行。然而這似乎與另一段話相矛盾，在第7章的5-6節他說：“當我們還在肉體中的時候，罪的激情便藉由律法在我們的肢體中被啟動，以帶來死亡的果實；但如今我們被解除了對於律法的行動 (katargēthēmen)，便是在我們從前受拘束處死了；那麼我們就該以精神的新方式來服事，而非以文字的舊方式。”（羅7:5-6）<sup>①</sup>在這裡，“精神的新方式”正對應於“信仰的法”，因此或許也可以被理解為“精神的新法”。而“文字的舊方式”顯然就是事工／誠命的法，也就是“文字的舊法”。但如此一來，精神（信仰）之法的作用難道不正在於使文字（事工）之法停止運作，也就是解除人們依法行動的義務。如何理解這兩段看似矛盾的表述？

關鍵就在於我們如何理解那個關鍵動詞：katargein。阿甘本指出，katargeō是一個複合詞，其字根argeō來自於形容詞argos，亦即a-ergos：不運作／行動。Katargeō因此意味著：我使之停止運作、解除行動、懸置其效力（rendo inoperante, disattivo, sospendo dall'efficacia）。<sup>②</sup>而這正是我們已經非常熟悉的例外狀態的法律效應。問題因此在於，透過彌賽亞的信仰所產生的使法失效，與透過主權者的決斷所產生的有何不同？進而，究竟律法中的信仰元素是否真的會使得律法失去效力而無法運作呢？

面對這個疑難，我們必須回到阿甘本的潛能理論重新思考潛能（dynamis, potenza）與行動（energeia, atto）之間的複雜關係。根據阿甘本的亞里士多德詮釋，擁有某項潛能同時意味著可以實現它（行動），也可以不實現它（不行動），而唯有這個“不實現”的能力才保存了潛能的自

---

<sup>①</sup> Ibid., 96; 92. 此段阿甘本的翻譯只到“但如今我們被解除了對於律法的行動”，因此後半段的翻譯乃是參考英王欽定譯本（King James Version）（數據源：<https://www.o-bible.com/b5/>，瀏覽日期：10/22/2020）。中文和合本的翻譯為：“但我們既然在捆我們的律法上死了，現今就脫離了律法。叫我們服事主，要按著心靈的新樣，不按著儀文的舊樣。〔心靈或作聖靈〕”

<sup>②</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 94; *Il tempo che resta*, 97; 93.

由，使其真正作為潛能而存在。<sup>①</sup> 在《聖／牲人》中，阿甘本指出主權的本質就在於它可以不實現／適用法律，從而保存了自由行動的潛能。<sup>②</sup> 而在這裡我們首先可以發現，所謂“事工的法”正是行動的法，也就是要求人們按照明文規定的戒律而行為的法。然而，僅憑遵行事工的法是無法得到救贖的，還必須透過信仰的法（羅3:26-27）。但“信仰”本身正好不是任何特定的行動，而是一種“潛能”。並且正是透過信仰的潛能才使得人的行動能夠真正稱義（羅3:28），亦即，真正“實現”律法。因此，“信仰的法”的存在首先必須要能夠懸置“事工的法”的效力，亦即解除人們依法行動的義務。<sup>③</sup> 唯有如此才能夠使得律法脫離其外在的強制，而這個強制正是以戒律的規範與權力的制裁為基礎。唯有如此才能夠打開信仰的空間、回復信仰的潛能，因為真正的信仰是無法強制的，而任何的強制都在取消信仰的發生。另一方面，信仰作為一種“受召的潛能”亦是不可決斷的。一個人可以決定是否遵行律法，卻無法決定相信或不相信神。因為真正的信仰只能夠來自於內心的感召與信服。主權者決斷法律的潛能與每一個人因信稱義的潛能因此處於對立的兩極。主權者可以決斷法的懸置，卻無法決定一個人內心的真正信仰（即使其可以決定國教的內容）。而一個人則可能因其內心的信仰而不服從律法（國家的或宗教的），或是權威的決定（國家的或宗教的）。<sup>④</sup> 然而“信仰的新法”並不與戒律的舊法相對立，亦不具有另一套獨立的內容。<sup>⑤</sup> 信仰的新法只是透過戒律的懸置而回復信仰的潛能，從而使得法的“精神”能夠在其文字規定與權威強制之外或“之餘”真正得到彰顯，從而真正使人信服。

---

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 44-47; *Homo sacer*, 51-55.

<sup>②</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 15; *Il tempo che resta*, 91.

<sup>③</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 97-98; *Il tempo che resta*, 93-94.

<sup>④</sup> 相對於此，Brian Britt卻主張阿甘本對於保羅與本雅明的彌賽亞主義詮釋都是施米特式的，強調的是主權決斷的弔詭與政治作為世俗化的神學：Brian Britt, “The Schmittian Messiah in Agamben’s *The Time That Remains*,” *Critical Inquiry*, vol. 36, no. 2 (2020): 272-278. 他的詮釋只指出阿甘本對於施米特的引用，卻幾乎完全忽視阿甘本透過保羅與本雅明對於施米特的批判。

<sup>⑤</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 95; *Il tempo che resta*, 91.

在這樣的理解下，我們所要詮釋的核心段落——“那麼我們藉著信便讓律法不再運作了麼？斷非如此！相反地，我們堅持律法”（羅3:31）——便未必與其他段落相矛盾了。關鍵正在於律法的兩種元素之間的辯證關係。無論是“因此我們認為人乃是因信稱義，無需法的事工”（羅3:28），或是“但如今我們被解除了對於律法的行動，便是在我們從前受拘束處死了；那麼我們就該以精神的新方式來服事，而非以文字的舊方式”（羅7:6），其中所涉及的皆非律法與信仰本身的對立，而是律法中的文字一事工元素與精神—信仰元素之間的辯證。藉由信仰而暫時停止運作的並非律法本身，而是法的事工、戒律的強制執行。亦即，並非藉由信仰便不再遵行律法，而是透過信仰“不運作的潛能”來回復一種因受感召而真正自發的運作。至於那真正必須堅持的也並非法的誡命，而是法的“精神”、信仰的潛能。

如阿甘本所言，律法的停止運作並非其廢除，而是其保存與完成，這也正是“堅持”律法的真正意涵。<sup>①</sup>最後值得一提的是，阿甘本發現路德用來翻譯katargein的動詞正是Aufheben這個哲學史上最重要的詞彙之一。而他認為正是因為Aufheben被路德用來翻譯保羅的katargein，才使得這個德文字中“廢棄”與“保存”的雙重意涵得到了彰顯，進而得以成為黑格爾用來建構其辯證法的關鍵概念。<sup>②</sup>反過來說，也正是借助於黑格爾的辯證法，阿甘本才得以提出這個重新詮釋保羅律法概念的“內在辯證”。最後，更是透過Aufheben的三重含意（廢除、保存與提升），我們才得以理解羅馬書中katargein的“不運作的運作”：透過信仰解除事工之法的運作，保存法的潛能與精神，從而真正地實現並完成律法。

## 2.2 信仰的話語：福音宣告（euaggelion）

上一節中，透過對於保羅彌賽亞信仰的關鍵動詞katargein（使不運

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 98; *Il tempo che resta*, 94。相對於本文嘗試化解《羅馬書》3:31之疑難的完整詮釋，阿甘本在此對這個問題的討論則簡化許多。

<sup>②</sup> *Ibid.*, 99; 94-95.

作)的辯證式理解,我們大致釐清了“彌賽亞是法的目的”的意義(羅10:4),也就是如何透過對於彌賽亞的信仰而完成律法的“運作”過程。然而我們目前的理解仍然僅是形式性的;我們尚未探討信仰的本質與內容究竟為何,也就是甚麼是對於“耶穌彌賽亞”的信仰,甚麼又是法的“精神”?而除了使法停止運作之外,信仰本身又是如何運作的呢?這些便是我們接下來所要探討的問題。

讓我們從之前討論過的一個段落繼續展開:“但如今我們被解除了對於律法的行動,便是在我們從前受拘束處死了;那麼我們就該以精神的新方式來服事,而非以文字的舊方式。”(羅7:6)保羅接著說道:“那麼我們要怎麼說呢?律法是罪嗎?絕不是!但若非透過律法,我本不知甚麼是罪;若不是律法說‘不可欲望!’,我其實不知何謂欲望。但一旦衝動透過誠命而成了罪,所有的欲望就在我身上發動了;因為沒有律法的話罪是死的。”(羅7:7-8)<sup>①</sup>在這裡保羅再次突顯出了事工之法的雙面性:一方面,律法本身並非罪惡;另一方面,律法的誠命卻又成為罪惡發動的契機。律法的誠命本身反而激發了其所欲禁止的欲望。因此僅憑事工之法並無法去除人的貪念與罪惡,因此才需要信仰/精神的新法使人“在律法中死去”,以真正活在“神的律法”之中(羅7:6, 22-25)。以此為基礎,保羅在第13章第9節中再次提到了摩西律法中的諸般戒律。然而,以某種彌賽亞式的翻轉,他做出了如下總結:“因為:不可通姦、不可殺人、不可偷竊、不可欲望,以及如果還有其他誠命的話,都總結在這句話之中了:愛你的鄰人如同你自己。對鄰人的愛終止了惡的運作;完成了律法的因此是,愛。”(羅13:9-10)<sup>②</sup>

在這裡,律法的禁令被翻轉成為正面的行動,而產生罪惡的欲望則被轉化為愛。這無疑正是透過耶穌彌賽亞的信仰所產生的對於人與

---

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 108, 154-155; *Il tempo che resta*, 102, 143.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 108, 163; 102, 150, 粗體為筆者所加。《聖經》和合本:“像那不可姦淫、不可殺人、不可偷盜、不可貪婪,或有別的誠命,都包在愛人如己這一句話之內了。愛是不加害與人的,所以愛就完全了律法。”

法之關係最根本的翻轉。透過愛，我們因此得以重新思考那環繞著“彌賽亞是法的目的”的所有概念。

首先，愛是一種感動（*affection*）的潛能，而這正是信仰的本質。保羅並非被命令為使徒，而是“受召”（*kletos*）為使徒。<sup>①</sup> 對於神的信仰因此絕非來自於律法的規範，更非主權者的命令，而只能夠來自於神的“感召”（*klēsis, calling*），在內心深處所感受到而被打動的神的愛與恩典。<sup>②</sup> 信仰的潛能便是愛的潛能，而其首先是一種感動的潛能，並因此是柔弱的。如保羅所言，“潛能完成於柔弱（*astheneia*）”（林後12:9）。<sup>③</sup> 信仰的潛能因此是一種柔弱的潛能、愛的潛能，如那《哥林多前書》中的“愛的真諦”：“愛是寬宏大度，知曉如何去愛、不嫉妒，愛不自誇，不自滿，不乖張，不自利，不惱怒，不記恨，不以不義為喜，而以真理為樂；涵蓋一切，相信一切，盼望一切，承擔一切。”（林前13:4-7）<sup>④</sup> 保羅對於律法的總結“愛你的鄰人如同你自己”因此並非另一道誡命，而只能夠是一種感召，亦即，**福音宣告**。在這個意義上，“愛鄰如己”並非事工之法，而是信仰之法；並非法的誡命，而是法的精神。當然這並不是說不須付諸行動，而是並非以遵守誡命的方式行動。“愛鄰如己”既非義務亦非交換，而只能夠是一種不求回報的寬厚與款待（*gratuità*），亦即，**恩典的分**

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 6; 14.

<sup>②</sup> 阿甘本關於“受召”的獨特詮釋：透過“似非”（*hōs mē, come non*）的召喚而撤銷任何召喚（*revocazione*），使得任何召命／天職（*vocazione*）皆失去效力（*Ibid.*, 19-229; 25-33）。這其實是另一種使法停止運作的重要彌賽亞轉化，亦即使人事實上所歸屬的法律身份被懸置，從而得以從事不同的“使用”。進一步的討論可參考 Antonio Cimino, *Enactment, Politics, and Truth*, 80-85。此外，限於篇幅本文也無法進一步討論阿甘本所提出的另一個彌賽亞的運作機制“切分的切分”，也就是透過對於既有律法區分（如猶太人／非猶太人）的再區分（屬靈的／屬肉的）來懸置前者的運作：Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 44-53; *Il tempo che resta*, 47-55。相關的討論可參考張憲麗：《阿甘本法律思想研究》，第247-251頁。

<sup>③</sup> *Ibid.*, 97; 93。《聖經》和合本：“因為我的能力是在人的軟弱上顯得完全，所以我更喜歡誇自己的軟弱，好叫基督的能力覆庇我。”

<sup>④</sup> *Ibid.*, 128-129; 120。



享。<sup>①</sup>“愛鄰如己”因此賦予了信仰之法正面、實質的內容，成為了法的“精神”。而它也構成了信仰之法的“力量”，亦即有別於主權之“無法法力”的另一種“柔弱的潛能”。<sup>②</sup>

由神對世人的愛和人與人之間的鄰人之愛出發，我們現在可以開始思考信仰本身的運作模式。在基督教的傳統中，這主要展現為一種專屬於信仰的言語行動模式，阿甘本將其稱之為“信仰的述行式”（*performativum fidei*）。<sup>③</sup>這便是他在探討律法問題時所評註的《羅馬書》第一句中的“傳神的福音”（*eis euaggelion theou*）所意涵的：**相對於律法，福音才是信仰的話語**。Euaggelion既是福音本身，也是其宣告與傳達的語言行動。<sup>④</sup>它既非律法的誡命，也沒有任何儀式或權力可以確保其實現。信仰的話語首先便是說話的潛能本身，是感受與表達、心與口之間最短的距離，那最“親近的話”（*la parola vicina*）。<sup>⑤</sup>然而究竟是一種甚麼樣的話語模式，可以透過說話本身就實現其所說的內容，也就是對於神的信仰呢？

這個“說”無疑先來自於“聽”，亦即聽聞神的福音。而神的福音正是其應許。因此保羅在一開頭先聲稱自己“受召為使徒，分派傳神

<sup>①</sup> 阿甘本關於恩典（*charis, grazia*）的討論可參考Ibid., 119-124; 111-115。Roland Boer在他對於阿甘本的批判性評註中認為阿甘本過於低估了恩典的重要性。他認為唯一一種完全外在於律法的恩典，作為一種不應得與不可預期的事件，才能夠真正超克律法。Roland Boer, “The Conundrums of Giorgio Agamben: A Commentary on A Commentary on the Letters to the Romans,” *Sino-Christian Studies*, vol. 3 (2007): 7-36。然而我認為阿甘本透過考掘出信仰、恩典等概念的法律系譜與關係，反而才能夠真正產生一種解離、超克法律的可能性。此外，Boer對於使律法停止運作從而完成律法的理解也十分簡單：他比喻這就好像運動員在最後衝刺前的暫停休息、補充能量（Ibid., 14, 16）。

<sup>②</sup> 詹寧斯（Ted Jennings）在他關於阿甘本思想中的保羅系譜的短文中亦精闢地指出，使法停止運作本身只有切斷法與暴力之間的關係，而未賦予其所朝向的正義任何正面的意涵。唯有對鄰人的愛才能夠真正完成律法而實現正義，並且進一步終止“審判”的力量。Ted Jennings, “Paul the Apostle,” in *Agamben's Philosophical Lineage*, ed. Adam Kotsko and Carlo Salzani (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 79-80。

<sup>③</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 134; *Il tempo che resta*, 125。

<sup>④</sup> Ibid., 88-89; 85-86。

<sup>⑤</sup> Ibid., 136; 126。

的福音”之後便緊接著說：“這福音正是祂先前透過祂的先知們在神聖的經文中所應許的。”（羅1:2）<sup>①</sup> 阿甘本指出，保羅在這裡突顯出了福音（euaggelion）與應許（epaggelia）在字源上的親近性：“那已經先宣告過的福音宣告”（euaggelion ho proepēggeilato），亦即，被應許的。<sup>②</sup> 而這無非意味著，上帝的應許乃是最原初的福音宣告，而信仰祂便是相信祂的話語必然能夠實現。因此信仰的原初經驗便來自於聽見了神的福音，打從心底相信祂的應許。神的應許因此是最原初的福音宣告，而“傳”福音，亦即人的福音宣告，無疑便只是一種公開宣示（homologein, professare），而其字面意義正是“說出同樣的事”。<sup>③</sup> 這個“同樣的事”便是人在心中所聽見並相信的神的應許——福音。正是這個心與口之間最親近的距離，使得福音宣告成為信仰的話語，而得以在宣告的同時便實現了信仰，亦即表達出心中對於神的應許的信任。保羅因此說道：“但究竟說了甚麼呢？話語就在很靠近你的地方，在你的口中和在你的心裏，這就是我們所宣告的信仰的話語。因為你若在你的口中宣示主耶穌，並在你的心中相信神使祂死而復生，你便將得救。”（羅10:8-9）<sup>④</sup>

如果神的應許乃是最原初的福音宣告，那麼每一次的傳福音便是對於神的應許的應答，再一次地宣告。然而保羅在羅馬書中所宣告的第一個福音其實並非神的應許，而是“彌賽亞耶穌”（Christou Iēsou）。這無疑是他最原初的信仰，而阿甘本則透過對於這個語段的分析提出了“信仰述行式”的專屬句型：名詞句（frase nominale）。<sup>⑤</sup>

名詞句是一個缺乏動詞謂語的句子。阿甘本舉古希臘詩人品達（Pindar）的詩句為例：ariton hydōr（ottima l’acqua，最好了水）通常會被翻譯為l’acquaèla cosa migliore（水是最好東西）。亦即，補上一個

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 147; 137.

<sup>②</sup> Ibid., 91; 88.

<sup>③</sup> Ibid., 130; 121.

<sup>④</sup> Ibid., 130, 160; *Il tempo che resta*, 121, 147.

<sup>⑤</sup> Ibid., 127; 118.

原本欠缺的繫動詞“是”。然而現代的語言學家已經指出，名詞句和補上繫動詞的句子不僅型態不同，語意也不同。而正是這個差異構成了信仰話語的獨特性。<sup>①</sup>

保羅傳達其信仰的用語是“彌賽亞耶穌”或“耶穌彌賽亞”，而不是“耶穌是彌賽亞”；這兩者之間有何不同？阿甘本指出，保羅所相信的並非具有彌賽亞之屬性的耶穌，而就是“耶穌彌賽亞”。<sup>②</sup>亦即，保羅並不是在做一個經驗事實的描述（耶穌具有彌賽亞的屬性），也不是在做一個真理判斷（耶穌就是彌賽亞）。無論是前者還是後者，這樣的表述都預設了說話者已經事先掌握了獨立於耶穌這個個體的有關於“彌賽亞”的知識或概念，因此可以將“彌賽亞”透過繫動詞“有”或者“是”連結到“耶穌”這個主詞（主體）之上作為其謂語（屬性或本質）。相對於此，保羅並不知道有任何獨立於耶穌的“彌賽亞性”，正如他也不認識不是作為彌賽亞的耶穌。“耶穌彌賽亞”就是他所認識並相信的，“唯一的”彌賽亞。

而這難道不也正是愛的句型？阿甘本寫道，“我愛瑪麗亞美麗棕髮又溫柔”（Io amo Maria-bella-bruna-tenera），而非“我愛瑪麗亞因為她美麗、棕發和溫柔”。<sup>③</sup>在愛之中並不存在著獨立於瑪麗亞的美麗、棕發與溫柔——任何其他的棕色頭髮都和瑪麗亞的絕然不同。反之，我所愛的也不只是瑪麗亞的棕色頭髮，而是有著棕色頭髮的瑪麗亞。瑪麗亞就是美麗溫柔棕色頭髮的瑪麗亞，獨一無二。信仰與愛因此具有相同的結構，無論是語言或是存在本身。那是存在一本質一語言三者之間無法切分的整體。<sup>④</sup>“信仰透過愛而運作”（加5:6），<sup>⑤</sup>因其本質都是那感動的潛能。對於神的信仰因此正來自於神的愛，而信仰的宣告也正是愛的告白。信仰的話語因此既非描述（外在世界或內在感

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 127-128; 119.

<sup>②</sup> Ibid., 128; 119.

<sup>③</sup> Ibid., 128; *Il tempo che resta*, 119-120.

<sup>④</sup> Ibid., 128; 119.

<sup>⑤</sup> Ibid., 90; 87.

受），亦非判斷（法則或規範的具體適用），而是一種純粹的表達與宣示。不只是我看見了白色的雪、感受到了溫暖的陽光，而是我被帶到了雪的白和陽光的溫暖之中，切身體驗到了其存在的樣態。<sup>①</sup>換言之，信仰與愛的體驗將進一步取消主體／主詞的優位性，以及其與世界之間透過繫動詞所建立的運作關係，亦即，去主體化。

至此我們應該可以初步體認到信仰話語本身的“運作”方式，而不僅僅是讓律法“停止運作”。<sup>②</sup>完成律法的因此是彌賽亞耶穌的福音宣告，也是關於祂的福音宣告。而在這裡彌賽亞的福音宣告與主權者的決斷之間的差異也將清楚浮現。同樣地“使律法停止運作”，但信仰本身卻是絕對不可決斷的。正如一個人不可能“決定”愛上一個人（也不可能“決定”不愛一個人），人也不可能“決定”相信或不相信上帝與耶穌彌賽亞。信仰無法來自於決斷，而祇能來自於感召。信仰的主體因此並不擁有任何“主權”，而只有感動—受召的“柔弱的潛能”。信仰的發生在某個意義上甚至可以說是主權的喪失、自我決定的不可能。信仰的體驗因此首先是一種去主體化的體驗，然而這同時也是一種再主體化的體驗——正如阿甘本引用《加拉太書》2：20所說的，“我沒有活，而是彌賽亞活在我之中”。<sup>③</sup>

## 結論：安息日與審判日

阿甘本《剩餘的時間》的第七天，也就是最後一章的標題為“闕界或再現部”（*Soglia o tornada*）。在他仿造《創世記》的章節安排中，這

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 129; 120.

<sup>②</sup> 關於從語言的述行性或宣成性（performativity）的角度對於信仰與律法之辯證關係的深入討論另可參考Antonio Cimino, *Enactment, Politics, and Truth*, 26-39.

<sup>③</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 129; *Il tempo che resta*, 120. 限於篇幅，本文無法進一步討論《剩餘的時間》中的另一個相關重要子題，也就是《帖撒羅尼迦後書》中的“無法者”（*anomos*）、“攔阻者”（*katechōn*）與彌賽亞的三角關係（*ibid.*, 108-112; 102-105）。相關討論可參考柯朝欽：《例外狀態的治理與救贖》，第104-107頁。

一章既是結論也是回顧，既是末日也是安息日，而其主題正是彌賽亞時間的“此刻”（Jetztzeit）。如其引用本雅明所言：“每個現在都是關於某個特定之可理解性（Erkennbarkeit）的現在。”<sup>①</sup>所謂的“現在”因此便是那使得過去成為可理解的現在，也是使得現在成為可理解的對於過去的回顧。而這種理解並非按照時間排序的編年式理解，而是辯證性的“影像式”理解。亦即，所有與現在相關的過去在當下瞬間浮現而與現在在交織成一聚合（costellazione）。影像因此乃是“辯證的暫停”。<sup>②</sup>阿甘本後來在短文《審判日》（*Il Giorno del Giudizio*）中繼續發展了這個主題，將攝影視為一種“最終審判”的形式，也就是將一個人的一生凝縮於一個影像、一個姿態之中。<sup>③</sup>但如此一來，攝影師是否又將扮演著上帝的角色，成為了在例外狀態中進行即決審判（summary judgment）的主權者呢？未必如此。在阿甘本的論述中，毋寧說是攝影師所遭遇的人的形象或姿態本身引發了某種留影／記憶的追求（esigenza）。<sup>④</sup>換言之，**攝影師並非審判者，而是見證者。**而其所留下的影像本身也將成為另一個歷史的索引，留待另一個觀者在其所處的另一個彌賽亞的“此刻”加以“完成”。

或許每一個結論都是一小段彌賽亞時間中的最終審判，一個匯聚與凝縮的綜整再現（recapitulation）、一段見證的時間。現在就讓我們重新回顧這段探索阿甘本彌賽亞法律思想的旅程，重新回到原點：**所謂的彌賽亞時間具有“例外狀態”與“即決審判”的形式。彌賽亞所將完成的律法形式與主權決斷的例外狀態因此具有某種“親近的對立”，而本文的核心便在於兩者的辨別，探索前者如何能夠超克後者的方式。**

首先，在阿甘本所詮釋的本雅明的彌賽亞思想中，例外狀態所對

---

<sup>①</sup> Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 145; 135.

<sup>②</sup> Ibid., 145; 135.

<sup>③</sup> Giorgio Agamben, *Profanations*, trans. Jeff Fort (New York: Zone Books, 2010), 23-24; Profanazioni (Milano: Nottetempo, 2005), 25-26.

<sup>④</sup> Giorgio Agamben, *Profanations*, 26; 28.

應的乃是律法（妥拉）的原初狀態，也就是尚未形成任何文句的散亂字母（一如尚未被描繪成諸星座[constellations]的星空）。然而這個律法的潛在狀態卻同時產生了兩種潛能：一種是施米特的主權，另一種則是本雅明的“微弱的彌賽亞力量”。在本文的對照詮釋中，前者便相應於卡夫卡小說中敞開的法律之門，以及守在門旁的警衛。守門人便是主權者，透過守護著空白的法，行使著某種實質上不受法律拘束的法律權力，將嘗試進入法律之門的鄉下人無限期地拘留於法律之前。然而，在本雅明的啟發下，阿甘本對於小說的結局進行了某種彌賽亞式的“逆轉”詮釋，指出鄉下人在其臨死前成功地讓守門人關門離開，終結了主權例外狀態的運作。本文更進一步指出，鄉下人並非彌賽亞，而是引領彌賽亞到來的革命行動者。阿甘本的彌賽亞姿態因此並非“無限延遲的等待”，而是各種創造性的政治行動，嘗試逆轉與終結主權之法的支配。換句話說，阿甘本所要求的並非彌賽亞本身，而是彌賽亞完成律法的形式。在這樣的理解下，卡夫卡筆下的學生對於律典的“研讀”因此可以被視為另一種政治行動的隱喻。“無法解讀的經典”（= 例外狀態中的法律）同樣指向兩種“研讀”的可能性：肖勒姆“無意義但仍有效力”的“無的啟示”，和本雅明的律法與生命之間的相互轉化。在本文進一步的詮釋中，這個轉化乃是以學生自身的生命經驗作為解經之鑰，丟棄／遺忘律法的權威解釋，從而將自身的生活方式轉化為“活的法律”，成為一種不再能夠被懸置一棄置於“法的門前”的“生命形式”（form-of-life）。

接著，在阿甘本所詮釋的保羅的彌賽亞思想中，核心的問題則是如何理解“法的目的是彌賽亞”的意義，亦即對於“耶穌彌賽亞”的信仰如何能夠“完成”律法。本文深入探討了阿甘本如何透過信仰與律法之間的“內在辯證”來詮釋保羅的彌賽亞術語“使不運作”（katargein），並且提供了比阿甘本更加完整的對於《羅馬書》3: 31之疑難的解釋（“那麼我們藉著信便讓律法不再運作了麼？斷非如此！相反地，我們堅持律法”）。本文指出，彌賽亞的信仰只是使得律法中的

誠命元素停止運作，而非其精神元素；後者才是必須“堅持”的對象。換言之，信仰辯證式的“不運作的運作”乃是透過誠命的懸置而回復信仰的潛能，而唯有後者才能夠真正實現法的“精神”，因為對於精神的信仰本身是不可強制的。本文進而將信仰的潛能理解為“受召”的潛能與“愛”的潛能，以此詮釋阿甘本所說的信仰作為一種“柔弱的潛能”的意義。這個連結使得我們可以將信仰理解為一種感動的潛能，亦即對於上帝之愛的感受與回應，並進一步將其轉化為鄰人之愛。然而“愛鄰如己”並不能被理解為保羅字面上說的“誠命的總結”，而只能夠是法的“精神”，也就是信仰的感召。在這個新的詮釋基礎上，本文因此得以更深入地探討阿甘本所提出的信仰的話語模式，也就是作為“信仰述行式”的福音宣告和其專屬句型“名詞句”的意義。相對於實現法律的判決將話語本身擬制為一個“法律事實”而賦予其強制執行的“法律效力”，福音的宣告既非描述亦非判斷，而只是相信“耶穌彌賽亞”的表達與證言——那心與口、靈魂與話語之間最親密的連結。最後，從這樣的理解出發，本文因此得以再次證立主權決斷與彌賽亞信仰之間的對立性：**相對於主權決斷作為法律實現的潛能，信仰的潛能則如同愛，乃是一種絕對不可決斷與不可強制的感動——受召的潛能。**

唯有如此，審判日才能夠成為安息日，亦即，讓過去完成的此刻。

## 參考文獻 [Bibliography]

## 西文文獻 [Works in Western Languages]

- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Translated and edited by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Stato di Eccezione*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- \_\_\_\_\_. *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Translated by Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. *La potenza del pensiero*. Saggi e conferenze. Vicenza: Neri Pozza, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Profanazioni*. Milano: Nottetempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Profanations*. Translated by Jeff Fort. New York: Zone Books, 2010.
- Benjamin, Walter. *Briefe*, 2 vols. Edited by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966.
- \_\_\_\_\_. "Zür Kritik der Gewalt." In *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pt. 1. Edited by Tiedemann and Schweppenhäuser, 179-203. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1989.
- \_\_\_\_\_. "Über den Begriff der Geschichte." In *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pt. 2. Edited by Tiedemann and Schweppenhäuser, 691-704. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1972-1989.
- \_\_\_\_\_. "Critique of Violence." In *Selected Writings, vol. 1, 1913-1926*. Edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings, 236-252. Cambridge: Harvard University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. *The Correspondence of Walter Benjamin*. Edited by Gershom Scholem and Theodor W. Adorno. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. "On the Concept of History." In *Selected Writings, vol. 4*. Translated by Harry Zohn. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings, 389-400. Cambridge: Harvard University Press, 2003.



- \_\_\_\_\_. "Paralipomena to 'On the Concept of History'." In *Selected Writings*, vol. 4. Translated by Harry Zohn. Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings, 401-411. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Boer, Roland. "The Conundrums of Giorgio Agamben: A Commentary on A Commentary on the Letters to the Romans." *Sino-Christian Studies* 3 (2007): 7-36.
- Britt, Brian. "The Schmittian Messiah in Agamben's *The Time That Remains*." *Critical Inquiry* 36, no. 2 (2020): 262-287.
- Cimino, Antonio. *Enactment, Politics, and Truth: Pauline Themes in Agamben, Badiou, and Heidegger*. New York: Bloomsbury Academic, 2018.
- de la Durantaye, Leland. *Giorgio Agamben: a Critical Introduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009.
- Dickinson, Colby. *Agamben and Theology*. London: T&T Clark International, 2011.
- Frick, Peter, ed. *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and contemporary Continental Philosophy*. Minneapolis: Fortress Press, 2013.
- Gignac, Alain. "Agamben's Paul: Thinker of the Messianic." In *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*. Edited by Peter Frick, 165-192. Minneapolis: Fortress Press, 2013).
- Alain Gignac, "Agamben's Paul: Thinker of the Messianic," in *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, ed. Peter Frick (Minneapolis: Fortress Press, 2013), 166.
- Harink, Douglas, ed. *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek, and Others*. Eugen, OR: Cascade Books, 2010.
- Jennings, Theodore W. Jr. *Outlaw Justice: The Messianic Politics of Paul*. Stanford: Stanford University Press, 2013.
- \_\_\_\_\_. "Paul the Apostle." In *Agamben's Philosophical Lineage*. Edited by Adam Kotsko and Carlo Salzani, 76-86. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Liska, Vivian. "Messianism and the Law." In *Benjamin – Agambe: Politics, Messianism, Kabbalah*. Edited by Vittoria Borsò et al., 11-12. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Benjamin and Agamben on Kafka, Judaism and the Law." In *Towards the Critique of Violence: Walter Benjamin and Giorgio Agamben*. Edited by Brendan Moran and Carlo Salzani, 201-214. London: Bloomsbury, 2015.
- Mills, Catherine. *The Philosophy of Agamben*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2008.

- Ojakangas, Mika. "Apostle Paul and the Profanation of the Law." *Distinktion* 18 (2009): 47-68.
- Roberts, John. "The 'Returns to Religion': Messianism, Christianity, and the Revolutionary Tradition. Part II: The Pauline Tradition." *Historical Materialism* 16 (2008): 77-103.
- Schmitt, Carl. *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 7. Aufl. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Cambridge, MA: MIT Press, 2005.
- Zartaloudis, Thanos. *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism*. Abingdon: Routledge, 2010.

### 中文文獻 [Works in Chinese]

- 曾慶豹：《中譯本導言》，載《剩餘的時間：羅馬書註疏》，喬治·阿甘本著，莊振華譯，新北：臺灣基督教文藝出版社，2010年，第13-16頁。[CHIN Ken-Pa. "Introduction to the Chinese Edition." In Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Translated by ZHUANG Zhenhua, 13-16. New Taipei City: Chinese Christian Literature Council., (Taiwan) LTD., 2010].
- 朱元鴻：《保羅復興：當代激進政治的新聖像？》，載《文化研究》，2006年第3期，第205-229頁。[CHU Yuan-Horng. "Saint Paul Renaissance: New Icons for Contemporary Radical Politics?" *Router: A Journal of Cultural Studies*, no. 3(2006): 205-229]
- 柯朝欽：《例外狀態的統治與救贖：論阿甘本的兩種例外狀態模式》，臺中東海大學社會學研究所博士論文，2006年。[KO Chaoching. *The Government and Salvation of the State of Exception: Two Modes of State of Exception of Giorgio Agamben*. PhD Diss., Tunghai University, 2006].
- 吳冠軍：《譯者導論：阿甘本的生命政治》，載《神聖人》，吉奧喬·阿甘本著，吳冠軍譯，北京：中央編譯出版社，2016年，第7-71頁。[WU Guanjun. "Translator's Introduction." In Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by WU Guanjun, 7-71. Beijing: Central Compilation & Translation Press, 2016]
- 張憲麗：《阿甘本法律思想研究》，北京：法律出版社，2016年。[ZHANG Xianli. *A gan ben fa lu si xiang yan jiu* (A Study on Agamben's Legal Thought). Beijing: Law Press, 2016].