

弥赛亚或主权者

——论阿甘本的弥赛亚法律思想*

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

薛熙平

Hsi-Ping SCHIVE

作者简介

薛熙平，东吴大学法学院博士后研究员。

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，爱。

《罗马书》13:10^①

前言：弥赛亚与主权者

千禧年前后，以巴迪欧（Alain Badiou）、阿甘本、齐泽克（Slavoj Žižek）为代表，欧陆激进政治思想掀起了一波保罗热。^② 以《罗马书》为核心，保罗的文本被视为革命思想的新经典，而保罗则成为鼓吹普遍解放的革命先驱。他们的阅读目的因此并非神学的，而是试图从保罗的布道中挖掘出具有当代性的政治思想元素。如朱元鸿引用阿兰·吉格纳克（Alain Gignac）所言，“保罗书信不再是被当作宗教正

* 本文改写发展自作者的博士论文《例外状态之战：施米特与阿甘本的法哲学对话》（新竹交通大学，2016）的第8章〈弥赛亚与法律〉。感谢林淑芬教授在最后阶段对于研究成果的提点。亦感谢台湾“科技部”延揽人文及社会科学博士后研究人员的经费补助（MOST 109-2811-H-031-500），和项目主持人张嘉尹老师的支持。[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.]

^① 文中引用经文皆出自阿甘本作品，系阿甘本根据希腊文翻译为意大利文。阿甘本参考的圣经希腊文版本是 *Novum Testamentum graece et latine*, eds. Erwin Nestle and Kurt Aland (London: United Bible Societies, 1963)。此外他也参考了意大利文《圣经》（A. Bigarelli, *Nuovo Testamento, greco, latino, italiano* [Ciniselo Balsamo: San Paolo, 1998]）和法文《圣经》（M. Carrez, *Nouveau Testament interlinéaire Grec/Français* [Paris: Alliance Biblique universelle, 1993]）。作者的翻译除了参考阿甘本的原外文外，也参考了英译本（译者 Patricia Dailey 与 Morgan Meis）和《圣经》和合本（网站：<https://cut.ibibles.net/>，浏览日期：10.18-22.2020）。

^② 相关介绍可参考朱元鸿：《保罗复兴：当代激进政治的新圣像？》，载《文化研究》，2006年第3期，第205-229页。[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).

典 (canon) 来读, 而是成为思想研究的经典 (classics)”。^① 但进一步而言, 启蒙以降的近代西方哲学, 从笛卡尔、康德、黑格尔到海德格尔, 其思想又怎能不蕴含某些“世俗化”的神学元素?^② 就此而言, 神学与哲学始终相互引涉、相互启发。因此本文的旨趣固然在于探讨阿甘本的法律思想, 但是其中所蕴含的弥赛亚主义的神学元素却构成了理解上不可或缺的重要环节。

当代欧陆激进思想对于弥赛亚主义的重新诠释首推德里达 (Jacques Derrida) 在《马克思的幽灵》(Spectres de Marx, 1993) 中所提出的“没有宗教的弥赛亚主义”, 而将保罗的福音重新理解为一种政治神学的弥赛亚主义则始于陶伯斯 (Jacob Taubes) 的临终演说《保罗的政治神学》(Die Politische Theologie des Paulus, 1993)。对于这些思想家而言, 如薇薇安·利斯卡 (Vivian Liska) 所说, “弥赛亚主义成为了对抗压迫与不正义的一种无政府反抗的激进形式”。^③ 而在这个弥赛亚思想的政治转化中, 本雅明 (Walter Benjamin) 成为了最重要的理论泉源之一。无独有偶, 本雅明正是阿甘本最重要的思想导师。本文对于阿甘本弥赛亚法律思想的研究因此正将从他1992年在耶路撒冷希伯来大学的一篇演讲《弥赛亚与主权者: 本雅明的法律问题》(“Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin”) 中展开。^④

^① 朱元鸿:《保罗复兴: 当代激进政治的新圣像?》, 第209页。另可参考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。

^② 如阿甘本在《剩余的时间》中将黑格尔辩证法的关键概念“扬弃”(Aufhebung) 透过路德的翻译连结到保罗《罗马书》中的“停止运作”(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。朱元鸿:《保罗复兴: 当代激进政治的新圣像?》, 第210页。

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

^④ 这篇演讲后来先出版于《心灵与恐惧》(Anima e paura: Studi in onore di Michele Ranchetti (Macerata: Quodlibet, 1998), 11-22), 再于来年收录在阿甘本的英译论文集《潜能》(Potentialities: Collected Essays in Philosophy, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford:

阿甘本在其成名作《圣/牲人：主权与裸命》（1995）的第一部分创造性地重新诠释了施米特（Carl Schmitt）的主权理论，将主权与例外状态的概念建构为法律运作的原初形式。^①而最后他则透过重新演绎本雅明的“真实的例外状态”与“纯粹暴力”的概念来试图超克前者。这两位作者作为阿甘本开创其政治思想最重要的理论资源，其作品皆具有浓厚的神学色彩：不仅施米特的主权理论乃是其《政治神学》（*Politische Theologie*, 1922）的主题，本雅明所构想的纯粹暴力（*reine Gewalt*）的革命行动亦与其弥赛亚思想密切相关（纯粹暴力乃是一种救赎性的神的力量）。^②如我们接下来将会仔细探讨的，阿甘本在《圣/牲人》中对于“主权之法”的批判实根源于他先前关于本雅明弥赛亚法律思想的演讲。也就是说，阿甘本法律思想的根源并非施米特的主权理论（尽管他在这篇演讲中已经展开），而是本雅明的弥赛亚主义。而其中的关键正在于辨别主权者与弥赛亚的差异。本文因此将以如何理解两者的区分作为探讨阿甘本弥赛亚法律思想的关键线索。

Stanford University, 1999), 160-174)。后来才收录在其较晚出版的意大利文论文集《思想的潜能》（*La potenza del pensiero. Saggi e conferenze* (Vicenza: Neri Pozza, 2005), 257-277)。

^① 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*的翻译是个难题。本文选择译为“圣/牲人”，希望能够传达这个词在一般所理解的“神圣”的正面意涵背后所同时具有的“被牺牲”的阴暗面。然而必须特别说明的是，在阿甘本的定义中 *homo sacer* 乃是“可以被杀但不得献祭”的人。但这个“不得献祭/牺牲”的特征却正来自于成为 *homo sacer* 便意味着其生命已经被献给神明，因此不得再作为祭品（*ibid.*, 73; 81）。因此笔者认为 *homo sacer* 实质上仍是某种牺牲，而“成圣”与“牺牲”乃是一体两面。本书的中文译者吴冠军教授直译为“神圣人”亦为另一种可以采取的选择，并可参考其在《译者导论》中所提供的缜密考量（吴冠军：《译者导论：阿甘本的生命政治》，载《神圣人》，吉奥乔·阿甘本著，吴冠军译，北京：中央编译出版社，2016年，第8-9，28-32页）[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]。

^② 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.

在既有的相关文献中，深入探讨阿甘本弥赛亚法律思想的并不多。研究者或是较为整体性地论述他的弥赛亚思想，^①或是将他的保罗诠释与其他思想家进行比较，^②或是从神学的角度进行反思与批判。^③而在对于他的弥赛亚法律思想有较多讨论的文献中，柯朝钦的博士论文《例外状态的统治与救赎》（2006），张宪丽由博论改写的专书《阿甘本法律思想研究》（2016），以及西米诺（Antonio Cimino）的博士后研究专书《宣示、政治与真理：阿甘本、巴迪欧与海德格尔的保罗论题》（2018）是三本最具份量的著作。^④柯朝钦的论文已经对于主权性的例外状态与弥赛亚的例外状态进行了完整的对照，本文因此将在其基础上进行更深入融贯的思考，并提出笔者自身的诠释观点。张宪丽的著作亦有专章处理阿甘本思想中法律与宗教的关系，特别是《剩余的时间》中关于律法与信仰之关系的讨论。西米诺则针对阿甘本的保罗诠释中“信仰述行”（*performativum fidei*）的法律—政治意涵进行了深刻的思辨。这两本专书的相关讨论也将是本文重要的参照对象。^⑤

^① 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.

^② 如朱元鸿：《保罗复兴：当代激进政治的新圣像？》；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.

^③ 如Colby Dickinson, *Agamben and Theology* (London: T&T Clark International, 2011) 和前述Douglas Harink及Peter Frick主编之论文集中的相关论文。

^④ 柯朝钦：《例外状态的统治与救赎：论阿甘本的两例外状态模式》，台中东海大学社会学研究所博士论文，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).] 张宪丽：《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).

^⑤ 此外，塔诺斯·查塔卢蒂斯（Thanos Zartaloudis）具有自身分析观点的阿甘本法律思想研究专书亦值得参考，可惜其中弥赛亚的部分篇幅较短：Thanos Zartaloudis, *Giorgio Agamben: Power, Law and the Uses of Criticism* (Abingdon: Routledge, 2010),

在探讨阿甘本的弥赛亚法律思想如何超克“主权之法”的问题意识下，本文将分成两条轴线进行：首先探讨他所诠释的本雅明的犹太弥赛亚主义，接着探讨他对于保罗基督教弥赛亚主义的诠释。相对于传统上将犹太教与基督教进行对立的神学立场，阿甘本则更加强调两者的共通性。^① 因此我们在接下来的第二节将先探讨阿甘本的本雅明诠释，以《弥赛亚与主权者》（1992）作为主要文本，进一步延伸到后续的《圣/牲人》（1995）与《例外状态》（*Stato di eccezione*, 2003）中的相关讨论。我们将先指出弥赛亚的法律转化与例外状态的基本关系，接着在第一小节先扼要阐述施米特的主权理论作为阿甘本例外状态理论的基础模型。第二小节则进一步探讨阿甘本如何透过本雅明的弥赛亚思想试图超克前者。我们将先阐释弥赛亚所将回复的律法原初状态与例外状态之间的亲近性，并分析如纳粹政权和卡夫卡小说所呈现的，这个原初律法如何既是主权决断的基础，亦是弥赛亚转化的对象与结果。接着藉由探讨肖勒姆（Gershom Scholem）与本雅明之间关于卡夫卡小说的论辩，我将阐释阿甘本如何思考一种弥赛亚式的“逆转”，将受主权之法所支配的赤裸生命（bare life）翻转成为一种“生命形式”（form-of-life），亦即一种不再受法拘束的新的律法与生命之间的关系（或“非关系”）。

接着在第三节中我们将进入阿甘本的保罗诠释，而以《剩余的时间：罗马书注疏》（*Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, 2000）为主要文本。我们将探讨阿甘本如何诠释保罗所说的

289-302。詹宁斯（Theodore W. Jennings, Jr., 简称Ted Jennings）的《法外正义：保罗的弥赛亚政治》是一本从激进政治思想的角度重新诠释罗马书的专著，其中亦详细探讨了关于律法的章节，可惜对于阿甘本的讨论较为简略：Theodore W. Jennings, Jr., *Outlaw Justice: The Messianic Politics of Paul* (Stanford: Stanford University Press, 2013)。薇薇安·利斯卡是少数深入比较阿甘本与本雅明对于犹太弥赛亚主义中律法问题之不同诠释的作者，但她对于阿甘本的理解似乎仍有商榷的余地：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。

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

“法的目的是弥赛亚”的意义，亦即弥赛亚如何带来法的终结与完成。首先我们将厘清阿甘本所挖掘的保罗术语 *katargein*（使之停止运作）的完整意涵：其所关连到的不仅是法的悬置（例外状态），更涉及到法的保存与完成，而这便进一步涉及如何理解律法与信仰之间的“内在辩证”关系。接着在第二小节中我们将进一步探讨信仰本身的运作模式，其作为一种潜能（*potentiality*）与言说行动的独特关系。在这里我将提出自身的诠释观点，将保罗总结律法诫命的“爱邻如己”理解为法的“精神”，进而探讨信仰与爱的相关性，以及何谓信仰的“新法”。我将指出信仰与爱皆是一种感动/受召的潜能，从而对立主权的决断潜能。以此为基础，我将进一步探讨阿甘本所分析的“名句句”（*nominal sentence*）如何作为信仰与爱共同的话语模式，以此重新理解福音宣告作为信仰述行的意义。

1. 本雅明的弥赛亚法律思想：真实的例外状态

阿甘本在《弥赛亚与主权者》（1992）的一开始就透过本雅明的文本片段提出了他的核心观点：所谓的弥赛亚时间具有“例外状态”（*Ausnahmestand*）与“即决审判”（*Standrecht*）的形式。^① 换言之，弥赛亚思想中的历史一时间性与其法律—政治性具有密切的关系。^② 他进一步指出，弥赛亚并非一个一般性的宗教概念，而是其“界限概念”。这意味着弥赛亚乃是犹太教、基督教或是什叶派伊斯兰教等一神宗教面对其律法问题的终极范畴或形象。^③ 同样地，当哲学身处于这些已然成文/经典化的传统之中时，哲学也就构成性地与其“律法”产生关连，而“每一部哲学作品总是关于这个关系的、字面意

^① Giorgio Agamben, *Potentialities*, 160; *La potenza del pensiero*, 258.

^② 关于弥赛亚时间较为完整的讨论要等到他2000年出版的《剩余的时间》。但因非本文主题，故在此仅聚焦于其法律—政治的意涵。

^③ *Ibid.*, 162-163; 260.

义上的**决断** (decisione)”。^①就此而言，弥赛亚思想可说是构成了神学与哲学的一个重要交会点，而“或许弥赛亚主义的核心特质正在于它与律法的独特关系”。^②这个关系便是本文所试图分析阐释的对象。

如阿甘本所揭示的，这个关系的形式乃是“例外状态”与“即决审判”，而所谓的即决审判即是例外状态中的裁判形式。^③因此首先必须厘清的问题便是：什么是例外状态？例外状态与法律的关系为何？让我们从他所引用的本雅明的文本段落着手，首先是《论历史的概念》(Über den Begriff der Geschichte, 1940)的第八节：

受压迫者的传统教导我们，我们所生存其中的“例外状态”其实乃是常规。我们必须达到一个与此洞见相符的历史概念。如此我们就会清楚地看到，我们的任务是带来一个真实的例外状态，而这将会提升我们在对抗法西斯之斗争中的位置。^④

另一个相关的片段则是本雅明对于卡夫卡笔记的引用，“最终审判乃是某种**即决审判**”，而阿甘本认为本雅明在此将弥赛亚时间连接到审判日的概念。^⑤因此“即决审判”的意义或许并不仅止于例外状态

^① Giorgio Agamben, *Potentialities*, 161; *La potenza del pensiero*, 258. 粗体为原文所有。

^② Ibid., 162; 260. 粗体为本文所加。

^③ Ibid., 160; 258. 德文Standrecht的原意即为紧急状态法。

^④ 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. 粗体为笔者所加。

^⑤ 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. 粗体为笔者所加。Giorgio Agamben, *Potentialities*, 160; *La potenza del pensiero*, 257.

中无须透过正常司法程序的审判，而同时也具有“总结”与“最终”审判的意思（如意文译语*giudizio sommario*所示）。换句话说，这个不受法律拘束的即决审判却将吊诡地带来法的完成与终结。并且，这个有待被终结与完成的法律状态乃是一种已然成为常规的例外状态。

在这样的解读下，本雅明与施米特、弥赛亚与主权者的关系或许将比阿甘本所明示的更为亲近。如阿甘本所言，本雅明所特别打上引号的“我们所生存其中的‘例外状态’”，正是施米特用以建构其主权理论的例外状态概念。而他所呼吁的“我们的任务乃是带来一个真实的例外状态”，则是用来超克施米特之主权例外状态的弥赛亚例外状态。^①然而，施米特关于主权与例外状态之关系的经典定义——主权者即决定例外状态者——实在很难不让人联想到前述上帝的最终审判。亦即，那能够透过宣告例外状态悬置法律、从而做出毋须依据法律之决断的主权者，难道不正是上帝之即决、最终审判的人间翻版？^②弥赛亚如何不会化身为主权者，如果“例外状态”与“即决审判”这两个弥赛亚范畴正是主权者的专属权能？^③要厘清这个疑难，我们就必须先理解施米特的主权与例外状态概念。

1.1 主权性的例外状态

如阿甘本所言，施米特的主权概念乃奠基于例外状态的概念，而非反之。^④《政治神学》（1922）的第一句话“主权者即决定例外状态者”因此乃是从决定的对象，即“例外状态”，来界定主权的本质。亦

^① Ibid., 161, 174; 258, 275-276.

^② 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，“君王乃是笛卡尔的上帝被搬移到政治世界中”（Ibid., 47; 51）。

^③ 柯朝钦言简意赅地指出，“主权的例外状态是与开创法律有关系的话，那么，弥赛亚的例外状态就是与终结法律有关系”。柯朝钦：《例外状态的治理与救赎》，第71页。

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

即，主权作为一种权力或权威与其他权力或权威的关键差异在于，它是对于“例外状态”的决定权：只有主权者才能够决定何时出现了例外状态，以及应该采取何种手段加以排除。主权者“垄断”了这个决定的权力，并因此成为某种最终的至高权力。^①这是因为，例外状态乃是法律所无法预见、因此无法事先加以规范的异常状态，因此面对处理例外状态的权力必然超出原本法律体系的规范授权，而成为一种不受法律限制的权力。然而这样的权力却又是法秩序的建立与维持所必须，因为“没有一个规范可以适用于浑沌。秩序必须要先被建立，法秩序才有意义。一个正常的情境必须先被创造出来，而那明确决定这个正常情境是否真实存在的人就是主权者”。^②就此而言，主权与例外状态乃是一个法学上的“界限概念”（Grenzbegriff），因为其所指涉的乃是法秩序能够具体存在的可能性条件，也就是必须存在一种能够透过决定例外状态而确保法秩序之存在条件的政治权威。这样的权威即处于法秩序的界限上，或如施米特看似吊诡的表述：“他[主权者]站在正常时有有效的法秩序之外，却仍属于它，因为他有权决定是否整部宪法都可以加以悬置。”^③主权对于法秩序而言因此成为了一种吊诡的权力，一种法秩序的存在所必须预设的可以悬置法秩序本身的权力。^④便是在这个意义上，主权成为了一种终极的至高压权，一种可以凌驾于法律之上的法律权力，而它甚至不须要法律的明文授权。

施米特上述从例外状态的不可预期性与不可规范性所推导出的主权决断的必要性是一个纯粹的法学论证，而无须借助于任何神学的预设。因此当他说“所有现代国家学的重要概念都是世俗化的神学概念”时，这个“政治神学”的定义并非意指现代国家的政治概念必须建立在特定的宗教信仰之上，而是同一时代中的政治概念与神学概

^① Carl Schmitt, *Political Theology*, 7, 13; *Politische Theologie*, 14, 19.

^② *Ibid.*, 6-7, 13; 13-14, 19.

^③ *Ibid.*, 5, 7; 13-14.

^④ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 15; *Homo sacer*, 19.

念之间所具有的某种结构性的对应关系。^①亦即，在一个特定的历史时期中，具有主导性的政治概念将可在当时盛行的神学或形上学信念中得到明确的呼应与支持。全能的立法者因此对应于全能的上帝，而“例外状态对于法学而言具有**奇迹**（Wunder）对于神学而言的类似意义”。^②信仰天主教有神论（Theismus）的国家主义哲学家因此得以一贯地支持君主制，反对自由民主的法国大革命，强调国家秩序的维持只有透过国王的人格性权威对于例外状态的决断才能达成。相对于此，启蒙的理性主义者则倾向于自然神论（Deismus），认为当上帝完成造物之后，世界便将完全依据祂所制定的普遍法则运作下去，而不再需要祂的介入。亦即，万物的秩序不再需要奇迹。相应于此的便是法治国（Rechtsstaat）的法律一政治思想，试图排除任何不受法律规范的政治概念，从而将君王的主权转化为宪法的主权，将例外状态转化为戒严法。^③透过这种“政治神学”的洞察，施米特因此得以从天主教的神学思想中汲取对抗自由主义和社会主义的概念元素，例如全能（Omnipotenz）、无谬性（Infallibilität）等等。^④

而他曾经提到，对于多诺索·科特斯（Donoso Cortés）这样的决断论者而言，他所期待的乃是在“极端情况”中与无神论的社会主义／无政府主义者普鲁东（Proudhon）进行一场“最终审判”。^⑤亦即，一场例外状态中的即决裁判，主权性的最终决断。而本雅明所承继的正是这一条无政府主义的革命路线。^⑥并且如他在《论历史的概念》第一节便指出的，历史唯物论的胜利将有赖于重新接受神学的指导，^⑦而

^① Carl Schmitt, *Political Theology*, 36; *Politische Theologie*, 43.

^② *Ibid.*, 36, 46; 43, 50. 粗体为笔者所加。

^③ *Ibid.*, 7, 21, 36-37; 14, 29, 43.

^④ *Ibid.*, 38, 55; 44, 60.

^⑤ *Ibid.*, 63; 67.

^⑥ 如他在《暴力的批判》中以索雷尔（Georges Sorel）所提出的“无产阶级总罢工”作为“纯粹手段”的范例，亦即一种非暴力的无政府主义革命行动。Walter Benjamin, “Critique of Violence,” 245-246; “Zur Kritik der Gewalt,” 193-194.

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

这里的神学即是其深受熏陶的犹太教的弥赛亚主义。因此在初步理解本雅明在第八节所引用的施米特的主权性例外状态概念及其政治神学之后，我们现在将得以正式展开关于前者的弥赛亚性的“真实例外状态”的诠释探讨。在阿甘本的诠释中，弥赛亚与主权者真的能够清楚辨别吗？还是如施米特所预示的，像巴枯宁（Bakunin）这样伟大的无政府主义与无神论者，最终仍然必须做出反决断的决断，从而陷入自我矛盾的吊诡之中？^①

1.2 弥赛亚的例外状态

让我们再次回到本雅明的关键文本，《论历史的概念》第八节：

受压迫者的传统教导我们，我们所生存其中的“例外状态”其实乃是常规。我们必须达到一个与此洞见相符的历史概念。如此我们就会清楚地看到，我们的任务是带来一个真实的例外状态（wirklichen Ausnahmezustand），而这将会提升我们在对抗法西斯之斗争中的位置。^②

根据阿甘本的诠释，这个“真实的例外状态”正是弥赛亚时间中的法律形式，亦即弥赛亚所将带来的律法的“完成”模式。^③相对于此，“我们所生存其中的例外状态”则是本雅明当时所身处的例外状态，也就是纳粹政府在1933年2月28日于国会大火后透过颁布《人民与国家保护令》（*Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*）所进入的无限期的、从而成为“常规”的例外状态。^④尽管阿甘本在这里主张例外与规则的无可区分将导致施米特的主权性的例外状态无法运作，但他也同时指出，在其之上仍然重迭着某种极端的法律形式，亦即一部无法适用

^① Carl Schmitt, *Political Theology*, 66; *Politische Theologie*, 70.

^② Walter Benjamin, “On the Concept of History,” 392; “Über den Begriff der Geschichte,” 679.

^③ Giorgio Agamben, *Potentialities*, 174; *La potenza del pensiero*, 275-276.

^④ Giorgio Agamben, *State of Exception*, 2, 58; *Stato di Eccezione*, 10-11, 75.

的法律（被悬置的威玛宪法），与一股毋须遵守法律的统治暴力（阿甘本将其标示为“法的力量”，forza-di-legge）。^①而这个在“法”之上所标示的×或删除号所意味的并非法律的单纯废除，而是其“悬置”。因此由此而生的并非一种完全与法无关的暴力，而是一种“合法的无法暴力”，也就是主权性的暴力。因此与其说例外的常规化将导致主权无法运作，不如说这只是使得主权的运作常态化，因此其作为一种“无法法力”的特质将毫无保留地呈现出来。清楚地认识这个主权例外状态的本质因此乃是本雅明所说的“洞见”，而与此相应的历史概念则将导向关于一种“真实的例外状态”的思考与实践，以此来对抗运用主权性例外状态的法西斯主义。阿甘本更进一步将这个“真实的例外状态”与本雅明的弥赛亚思想进行连结，指出“从政治—法律的观点而言，弥赛亚主义因此是一个关于例外状态的理论；只不过并没有一个现行的权威来宣告它，而是由弥赛亚来颠覆其权力”。^②亦即，主权性的例外状态预设了有权决断例外状态的主权者，而弥赛亚的例外状态则是颠覆此一权力的革命行动。然而更重要的是，后者并非藉由设立一个新的主权者来进行革命（亦即诉诸制宪权的革命政府的主权独裁）。弥赛亚的例外状态因此是一种无政府主义的革命行动，其与主权决断之例外状态间的决定性差异便是我们接下来所要探讨的主题。

在《弥赛亚与主权者》一文中，两者的区分环绕在将例外状态视为“法的原初形式”的不同理解上。阿甘本引述20世纪最重要的犹太教神秘主义研究者肖勒姆的观点指出，弥赛亚主义与律法的关系可以被归结为以下两个问题：（1）什么是人类堕落前的律法形式与内容？（2）什么将会是救赎时的妥拉（Torah）的结构，当人将会返回其原初状态？^③也就是说，弥赛亚所将带来的律法形式的转变将使得律法得

^① Ibid., 58-60; 75-78. 原文的标示方式是在legge上打叉。

^② Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 57-58; *Homo sacer*, 67.

^③ Giorgio Agamben, *Potentialities*, 163; *La potenza del pensiero*, 261. 阿甘本在这里所引用的是肖勒姆的论文《律法在犹太神秘主义中的意义》（“*La signification de la Loi*”

以重新回复其原初的形式。问题因此可以被总结为：“我们应该要如何设想妥拉的原初结构，一旦弥赛亚回复了其完满之后”？^①

透过肖勒姆的引介，阿甘本引述几位重要的犹太律法学者（Moses Cordovero、Rabbi Eliahu Cohen Itamary与Baal Shem）的观点指出，原初的律法只是“一群杂乱无章的字母”，唯有当后续的某些事件发生时（例如当亚当犯下了罪），这些神圣的字母才在神的意旨下形成了相应的文句（例如死亡与收继婚[levirate marriage]）。而这也便是为何拉比在抄录妥拉时不得加上元音与标点符号的原因。^②换言之，原初的律法并未命令或禁止任何事情，其并不具有任何“意义”。或是如当代最重要的卡巴拉（Cabala）学者之一摩西·伊德尔（Moshe Idel）向阿甘本指出的，原初的妥拉包含了“所有可能的意义”。^③无论如何，我们可以说律法的原初结构乃是某种尚未具有任何内容的诫命、空白的法。而这正相应于例外状态中的法律形式，也就是**透过各种抽象、不确定的法律概念所构成的空泛的授权条款**。而卡夫卡的小说正精准而生动地描绘着这样的法律形象。

接下来阿甘本的讨论便环绕着肖勒姆与本雅明之间关于卡夫卡小说的通信展开。针对本雅明刚完成的论卡夫卡的文章初稿（1934年夏），肖勒姆表示他的诠释过于极端。^④对于肖勒姆而言，卡夫卡小说中的法律所呈现的乃是某种“无的启示”（Nichts der Offenbarung），亦即尽管意义的内容近乎全然丧失，但律法本身却不因此失去效力。相反地，在此所揭示出的乃是关于“无”的启示。因此，意义的丧失并

dans la mystique juive”），由瓦嘉达（Georges Vajda）翻译，收录在《犹太神秘主义中的上帝之名与符号》（*Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive* [Paris: Cerf, 1983]）中。

^① Ibid., 164; 262.

^② Ibid., 164-165; 262-264. 阿甘本在这里的论述引自《犹太神秘主义中的上帝之名与符号》，第132、135-137页。

^③ Ibid., 165-166; 264.

^④ 这篇纪念卡夫卡逝世十周年的文章“Franz Kafka: Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”后来于1934年12月出版于*Jüdische Rundschau*。

不意味着律法的消失，而只是其“无法遵行”（inseguibile）。本雅明所说的研习经典的学生因此并非遗失了经典，而只是无法解读它。^①

阿甘本认为，肖勒姆的这个“有效但无意义”（Geltung ohne Bedeutung）的说法不仅相应于原初状态的妥拉，同时也精准地捕捉到了例外状态的法律结构。^②亦即，在例外状态中法律虽然被悬置，却仍然保有形式上的效力。甚至这个被悬置的“法律效力”将流转授权给例外状态中的统治机关，使得其任何必要措施皆具有“法律效力”，也就是一种吊诡地不受法律拘束的法律效力。阿甘本后来在《例外状态》中因此说道，就此而言肖勒姆与施米特其实分享了类似的观点。^③

相对于此，本雅明对其好友的解读提出了反驳。他将卡夫卡所幻想的称之为一种“微小、荒谬的希望”：

因为妥拉的运作，如果我们遵循卡夫卡的看法的话，已经被阻断了。正是在这个脉络中浮现了关于经典的问题。无论学生们是遗失了经典，还是无法解读它，到头来都是同一回事，**因为如果没有属于它的钥匙，经典就不再是经典，而是生命**。就像那位于城堡所在的山丘下的村落中生活着的生命。正是在将生命转化为经典的尝试中，我觉察到了“逆转”（Umkehr）的意义，而许多卡夫卡的寓言故事都努力地带来这样的逆转……^④

^① Ibid., 169; 269.

^② Ibid., 169-170; 269-270.

^③ Giorgio Agamben, *State of Exception*, 63; *Stato di Eccezione*, 81.

^④ Walter Benjamin, *The Correspondence of Walter Benjamin*, eds. Gershom Scholem and Theodor W. Adorno (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 453; Briefe, 2 vols., eds. Gershom Scholem and Theodor W. Adorno. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966), 617. 粗体为笔者所加。

阿甘本指出，相对于肖勒姆所提出的“无的启示”，本雅明认为卡夫卡“成功地找到了克服虚无的救赎”。亦即，对于本雅明而言，弥赛亚的任务更为艰巨复杂：祂不仅必须克服具有特定内容的一般律法，还必须面对那例外状态中“无内容但仍有效力”的原初律法结构。^①亦即，主权性的例外状态作为法律的原初形式。

阿甘本在《圣/牲人》中的一章《法的形式》（“Forma di legge”）中继续探讨了两人的辩论。他指出，肖勒姆“无意义但仍有效力”的“无的启示”意味着某种纯粹的“法的形式”，亦即将内容缩减至零度的某种空白的法。即便如此，法仍然存在，而其无可理解与无可遵循反而形成了某种绝对的权威，亦即法的原初效力。^②面对这样空洞的法律条文，如同卡夫卡的极短篇《法律之前》（*Vor dem Gesetz*, 1915）中敞开的法律之门一般，人们只能像小说中的乡下人一样徘徊留滞于法律之前，**不得其门而入**。^③尤有甚者，乡下人只能任由站在法律之门旁的守门人摆布，既无法进入，亦无法离开。阿甘本虽未明言，但我们实可将守门人视为主权者，其藉由“守护”着空无一物的法律之门，亦即藉由紧急状态条款的空白授权，获得了某种无限的法律权力、法的力量。换言之，“无意义但仍有效力”的纯粹“法律形式”所对应的正是主权的权威。阿甘本将这样的例外状态称之为虚拟的（*virtuale*）或是拟制的（*fittizio*）例外状态。^④

相对于此，在本雅明的诠释中，卡夫卡小说中无可理解与遵循的律法将不再具有任何“效力”，亦即其运作将完全被阻断。阿甘本将之连结到《法律之前》的结局：乡下人在耗尽一生与守门人的周旋之

^① Giorgio Agamben, *Potentialities*, 171; *La potenza del pensiero*, 272.

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

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

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

后，在临终前终于让守门人关上了法律之门，转身离开。相对于大部分诠释者对此结局的悲观诠释（乡下人终其一生都无法进入法律之门、不得救赎），阿甘本极富创意地指出在这里其实出现了某种“逆转”，亦即看似一切如常、但其实已然发生了某种细微、却具有决定性的弥赛亚事件。也就是说，倘若我们并非将乡下人当作是“受挫的基督教弥赛亚”，而是将其视为引领弥赛亚进入圣城的犹太先知，那么按照阿甘本的诠释，他的任务并非将城门打开（法律之门已然敞开），而是将其关上，“完成律法”。^① 因为按照阿甘本所引述的卡夫卡笔记中的谜样表述，“弥赛亚只有当我们不再需要祂的时候才会到来，祂只会在祂抵达之后的那天抵达，祂不会在末日到来，而是在最末日（l'ultimissimo）到来”。^② 这个“末日之后”的说法不仅呼应了阿甘本将弥赛亚时间界定为“剩余的时间”，也扭转了人与弥赛亚的关系。换言之，人无法只是单纯地“等待”弥赛亚到来，等待其带来律法的完成与罪的救赎。人必须设法“引领”弥赛亚到来，如同乡下人一般穷尽毕生的努力与守门人周旋，设法“进入”法律之门。而真正进入的可能性则如阿甘本所揭示的，唯有将门阖上，中断律法的运作，驱离守门人/主权者。换言之，设法解除法与权威的关系（无论是宗教的还是世俗的），使得人得以直接面对律法，而弥赛亚只有在主权者被驱离之后才会到来。因此相对于阿甘本对于弥赛亚例外状态的界定（“只不过并没有一个现行的权威来宣告它，而是由弥赛亚来颠覆其权力”）^③，我认为在这里应该更激进地改写为：颠覆主权乃是人的而非弥赛亚的任务；弥赛亚只有在人的革命成功之后才会到来。^④

进一步而言，这个决定性的弥赛亚事件也将改变律法与人的生命/

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

^② Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 56-57; *Homo sacer*, 65-66.

^③ *Ibid.*, 57-58; 67.

^④ 至此我们十分同意薇薇安·利斯卡所指出的，卡夫卡或许刻意保留其小说中的“法”究竟指的是犹太律法还是国家法律的开放性，并且按照施米特的政治神学，两

生活的关系。对于肖勒姆而言，无法解读的经典仍是经典。虽然无法遵行，却仍然有效，因此学生所必须面对的乃是空白的法所彰显的“无的启示”。相对于此，本雅明则认为“如果没有属于它的钥匙，经典就不再是经典，而是生命”。亦即，倘若那权威的注经者或是其所诠释的权威教义已不存在，那么学生们就只能回到自身的存在、自身的生活经验本身来体会和实践经典所蕴含的真理。^①换言之，经典/律法真正的作用，如同语言，仅只是真理与正义的媒介，而非其本身。然而这并非如本雅明表面上所说的，经典的遗失，而是如他在关于卡夫卡的论文中所说的，“研读而不再实作的法乃是通往正义之门”。^②这里的“研读而不实作”正意味着法律的停止适用；然而这个“研读”的姿态（也就是“学生”而非“官员”的姿态），同时也中断了法律的“效力”，使其无法透过法的悬置而产生主权性的“法的力量”。这种纯粹的“研读”因此乃是另一种法律之“用”，亦即将法与权威/暴力的连结解开，还原为某种纯粹的语言沟通和使用。^③因此阿甘本才得以写道：“相应于一个在变得不可解之后，如今呈现为生命的经典之不可参透性的，乃是一个全然投入书写之生命的绝对可理解性。”^④也就是说，不可解的经典所导向的既非主权者的无法法力，亦非无法言说的自然生命，而是能够以其生命自由述说的语言生命。而这样的述说或书写并非要将自身的

者背后的共同特征便是一个具有绝对权力的主权者作为立法者（Vivian Liska, “Benjamin and Agamben on Kafka, Judaism and the Law,” 201）。然而接下来的关键便在于，相对于国家的主权总是必须由某个特定机关的代表所体现，上帝的主权能否被任何个人或团体所代表？或许只有坚持上帝或弥赛亚的不可代表性才能够将犹太律法与国家法律区分开来，而强调这个区分则是Liska认为本雅明与阿甘本的不同之处（ibid., 202）。然而她对阿甘本的诠释却似乎有些误解：阿甘本在这里的诠释并未仰赖保罗的基督信仰，而其立场也并非透过单纯地废除律法来完成律法（ibid., 203-205）。因此她所强调的本雅明与阿甘本的差异似乎仍有再思考的空间。

^① 其世俗—政治的对应即为宪法的权威解释机关，例如宪法法院或大法官会议。

^② Giorgio Agamben, *State of Exception*, 63; *Stato di Eccezione*, 81.

^③ Ibid., 64, 88; 84, 112-113.

^④ Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 55; *Homo sacer*, 64. “Una vita tutta risolta in scrittura”可同时理解为“全然投入书写的生命”与“完全转化为经典的生命”，盖*scrittura*同时具有书写与经典二义。

生命经验重新经典化或法典化，而是，这种无拘束力与无待适用的言说行动本身就已经是其生活方式的表达，其“活法”（living law）。因此，本雅明在经典遗失或其不可解之中所体悟到的某种法与生命之关系的“逆转”，并非意味着律法的消失，而是生命与律法之间相互转化的可能性。亦即，人的生命本身可以成为“活的律法”，而经典则被“去神圣化”（profanation）、去经典化成为可以自由研读、诠释与沟通的媒介。换言之，纯粹的语用。

2. 保罗的弥赛亚法律思想：信仰的新法

如前言所述，阿甘本的弥赛亚思想大致可以分为两个脉络：一个是本雅明所承继的犹太教传统，另一个则是保罗所献身创建的原初基督教。我们在上一节中探讨了前者的可能意涵，而在这一节中将展开对于后者的思辨。这两个传统之间固然存有许多重大的差异与对立，由耶稣的受难和保罗对于犹太律法的批判所展开。然而在阿甘本的诠释中，承继着陶伯斯的《保罗的政治神学》（1993），侧重的反而是保罗思想中的弥赛亚主义与犹太教思想的关连性。^① 这样的诠释并不令人意外，如果本雅明始终是阿甘本弥赛亚思想的泉源。事实上，阿甘本透过对于本雅明打字手稿的细腻考证，宣称他发现了本雅明对于保罗书信的“无引号的引用”：在《论历史的概念》第二节中的“我们被赋予了微弱的弥赛亚力量”，正来自于《哥林多后书》的“力量完成于柔弱”（林后12:9）。^② 不仅如此，他也再次透过施米特的例外状态概念来理解保罗思想中弥赛亚与律法的关系。因此，透过从本雅明到保罗、犹太教到基督教的弥赛亚诠释，我们将可拉出一条阿甘本如何思考弥赛亚与律法之关系的思想轴线，而贯穿其中的核心问题意识始终是：**弥赛亚如何“完成”（compire）律法？这个“完成”对于人与律法之间的关系产生了**

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

^② *Ibid.*, 139-140; 129-130.

什么样的转化？

阿甘本的这本以弥赛亚时间为主题的作品《剩余的时间：罗马书注疏》（2000）有着独特的结构。整本书立基于对保罗《罗马书》的第一句话的评注进行（“保罗，弥赛亚耶稣的仆人，受召为使徒，分派传神的福音”^①），并仿造上帝创造世界的过程分为七天（章），前六天（章）为评注，最后一天（章）则是“界阈”（*soglia*）或“再现部”（*tornada*），也就是“安息日”、剩余的时间。而关于律法问题的讨论主要集中在五、六两章，也就是对于“传神的福音”（*eis euaggelion theou*）这个句段的诠释。由于阿甘本的《罗马书》（以及其他相关的保罗文本）研究是直接依据其希腊原文版本进行的，因此他所引用的经文也或多或少自己进行了翻译。

曾庆豹教授在其为《剩余的时间》繁体中文本所写的导读中一开始便指出，自路德以降的神学家多将《罗马书》中律法与福音的区分对应于犹太人与基督徒的对立，并得出后者超越前者的主张。然而在阿甘本的诠释中，问题并非如此简单。不仅保罗并未否定犹太律法的神圣性（“法是神圣的而诫命也是神圣与正义与良善的”[罗7：12]），他也并未主张因着对于耶稣基督的信仰便可不再遵行律法，甚至废弃律法（“那么我们借着信便让律法不再运作了么？断非如此！相反地，我们坚持律法”[罗3：31]）。阿甘本因此指出，律法与信仰之间并非某种对立或从属的关系。^② 真正的问题应该是如何理解弥赛亚作为“法的目的”（*telos*）的意义（“律法的目的正是弥赛亚，为了让每个信的人皆得正义”[罗10：4]），而在此“目的”同时意味着“终结”与“完成”。^③ 因此问题并非单纯地基于对弥赛亚的信仰而否

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 147; *Il tempo che resta*, 137. 希腊原文为：Paulos doulos Christou Iesou, kletos apostolos, aphorismenos eis euaggelion theou。圣经和合本的译文则为：“耶稣基督的仆人保罗、奉召为使徒、特派传神的福音。”

^② Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 94; *Il tempo che resta*, 90.

^③ Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 98, 159; 94, 147. 《圣经》和合本：“律法的总结就是基督、使凡信他的都得着义。”

定律法，而是去探讨法的“目的”究竟为何，以及如何透过对于弥赛亚的信仰而实现此一目的、完成律法。

在进入关于律法问题的探讨之前，我们必须先厘清一个基本问题，那就是阿甘本直接将“基督”（Christou）这个字翻译为“弥赛亚”（messia）（也因此他所注疏的罗马书第一句中的Christou Iēsou便被译为“弥赛亚耶稣”[il messia Gesù]）。阿甘本指出，自从武加大《圣经》译本以来，由于Christos被直译为Christi，因此千年以来的传统使得耶稣基督（Gesù Cristo）变成了一个专名，从而使得“弥赛亚”这个词消失在保罗的文本之中。然而，希腊文christos本身并非专名，而是希伯来文mašiah（受膏者）的翻译，也就是“弥赛亚”。因此在《约翰福音》20:31与《使徒行传》9:22中的“Iēsous estin ho christos”只能够被理解为“耶稣是弥赛亚”（而非“耶稣是基督”）才有意义。^① 因此保罗所相信的并非“耶稣基督”这个人，而是作为弥赛亚的耶稣。^② “耶稣弥赛亚”（Gesù messia）因此构成了保罗的信仰核心，其“基督”信仰因此乃是对于耶稣的弥赛亚信仰。阿甘本因此将其研讨课的目标开宗明义地设定为：“重新恢复保罗书信作为西方弥赛亚主义基础文本的地位”。^③

2.1 法的内在辩证：使不运作（katargein）

现在让我们正式进入阿甘本关于《罗马书》的律法问题的讨论。如前所述，一般的解读基本上认为保罗在福音（euaggelion）与律法（nomos）之间进行了对立，而这进一步反映在应许（epaggelia）和信仰（pistis）与律法的对立关系上。例如《罗马书》第4章第13节：“亚伯拉罕和他的子孙并非透过律法而得到成为世界之继承人的应许，而是透过信仰的义。”然而，亦如我们先前所引述的，保罗并未否定律法的神圣与正义，亦未叫人们不要遵行律法。应许—信仰和律法的关系因此并非纯粹的二元对立，而具有更为复杂的关系。我们以下便将尝试透过对

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 15-16; 22.

^② Ibid., 128; 119.

^③ Ibid., 94; *Il tempo che resta*, 1; 9.

于《罗马书》第3章最后一节的诠释来面对这个问题，而这句话基本上总结了阿甘本的保罗法律思想菁华：“那么我们借着信便让律法不再运作了么？断非如此！相反地，我们坚持律法。”（罗3:31）^①

在这段第3章的结语中，信仰与律法之间并非对立否定的关系。然而在此之前保罗不是才刚说道：“因此我们认为人乃是因信称义，无需法的事工”（罗3:28）。^② 因此连第一代的注经者奥利金（Origen）都立刻指出，保罗在这里似乎自相矛盾。^③ 究竟要如何解开这个信仰与律法之间的吊诡关系呢？

首先，在此之前保罗又写道：“那么哪里还能够吹嘘呢？不再有了！那是藉由什么法呢？事工的吗？不，是藉信仰的法。”（罗3:27）^④ 在这里，相对立的不再是律法与信仰，而是两种不同的律法：事工之法（*nomos tōn ergon, legge delle opere*）与信仰之法（*nomos pisteōs, legge della fede*）。^⑤ 阿甘本因此指出，信仰本身其实并没有一个独立的领域，相反地，它其实内在于律法之中、作用于律法之上。信仰与律法的表面张力因此其实是“法”的两种异质元素之间的张力：“事工之法”所意味的是律法的规范面向，也就是对于“诫命之法”（*nomos tōn entolōn*）的遵行（亦即摩西的犹太律法）。相对于此，“信仰之法”则对应于那作为摩西律法之本源的、上帝对于亚伯拉罕的原初应许，亦即那永远先于并盈溢于诫命之上的法的精神面向。信仰与应许因此并不与律法本身对立，而是涉及律法本身的某种“内在辩证”（*dialettica interna*），亦即两个法元素之间的辩证关系。^⑥

现在，正是从这个律法内在的辩证关系出发，我们得以继续探讨那

^① 《圣经》和合本：“这样，我们因信废了律法么？断乎不是，更是坚固律法。”

^② *Ibid.*, 93; 89. 《圣经》和合本：“所以〔有古卷作因为〕我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。”

^③ *Ibid.*, 98; 94.

^④ *Ibid.*, 151; 140.

^⑤ Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 94; *Il tempo che resta*, 95; 91.

^⑥ *Ibid.*, 94-95; 90-91.

句谜样经文中的关键词：使不运作（*katargein, rendere inoperante*）。“那么我们借着信便让律法不再运作了么（*katargoumen*）？断非如此！相反地，我们坚持律法”（罗3:31）。在这里，保罗强调信仰并不会让律法停止运作，也就是并不会使得其失去效力而不再被适用与遵行。然而这似乎与另一段话相矛盾，在第7章的5-6节他说：“当我们还在肉体中的时候，罪的激情便藉由律法在我们的肢体中被启动，以带来死亡的果实；但如今我们被解除了对于律法的行动（*katargēthēmen*），便是在我们从前受拘束处死了；那么我们就该以精神的新方式来服事，而非以文字的旧方式。”（罗7:5-6）^①在这里，“精神的新方式”正对应于“信仰的法”，因此或许也可以被理解为“精神的新法”。而“文字的旧方式”显然就是事工/诫命的法，也就是“文字的旧法”。但如此一来，精神（信仰）之法的作用难道不正在于使文字（事工）之法停止运作，也就是解除人们依法行动的义务。如何理解这两段看似矛盾的表述？

关键就在于我们如何理解那个关键词：*katargein*。阿甘本指出，*katargeō*是一个复合词，其字根*argeō*来自于形容词*argos*，亦即*a-ergos*：不运作/行动。*Katargeō*因此意味着：我使之停止运作、解除行动、悬置其效力（*rendo inoperante, disattivo, sospendo dall'efficacia*）。^②而这正是我们已经非常熟悉的例外状态的法律效应。问题因此在于，透过弥赛亚的信仰所产生的使法失效，与透过主权者的决断所产生的有何不同？进而，究竟律法中的信仰元素是否真的会使得律法失去效力而无法运作呢？

面对这个疑难，我们必须回到阿甘本的潜能理论重新思考潜能（*dynamis, potenza*）与行动（*energeia, atto*）之间的复杂关系。根据阿甘本的亚里士多德诠释，拥有某项潜能同时意味着可以实现它（行动），也可

^① *Ibid.*, 96; 92. 此段阿甘本的翻译只到“但如今我们被解除了对于律法的行动”，因此后半段的翻译乃是参考英王钦定译本（King James Version）（数据源：<https://www.o-bible.com/b5/>，浏览日期：10/22/2020）。中文和合本的翻译为：“但我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离了律法。叫我们服事主，要按着心灵的新样，不按着仪文的旧样。〔心灵或作圣灵〕”

^② Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 94; *Il tempo che resta*, 97; 93.

以不实现它（不行动），而唯有这个“不实现”的能力才保存了潜能的自由，使其真正作为潜能而存在。^①在《圣／牲人》中，阿甘本指出主权的本质就在于它可以不实现／适用法律，从而保存了自由行动的潜能。^②而在这里我们首先可以发现，所谓“事工的法”正是行动的法，也就是要求人们按照明文规定的戒律而行为的法。然而，仅凭遵行事工的法是无法得到救赎的，还必须透过信仰的法（罗3:26-27）。但“信仰”本身正好不是任何特定的行动，而是一种“潜能”。并且正是透过信仰的潜能才使得人的行动能够真正称义（罗3:28），亦即，真正“实现”律法。因此，“信仰的法”的存在首先必须要能够悬置“事工的法”的效力，亦即解除人们依法行动的义务。^③唯有如此才能够使得律法脱离其外在的强制，而这个强制正是以戒律的规范与权力的制裁为基础。唯有如此才能够打开信仰的空间、回复信仰的潜能，因为真正的信仰是无法强制的，而任何的强制都在取消信仰的发生。另一方面，信仰作为一种“受召的潜能”亦是不可决断的。一个人可以决定是否遵行律法，却无法决定相信或不相信神。因为真正的信仰只能来自于内心的感召与信服。主权者决断法律的潜能与每一个人因信称义的潜能因此处于对立的两极。主权者可以决断法的悬置，却无法决定一个人内心的真正信仰（即使其可以决定国教的内容）。而一个人则可能因其内心的信仰而不服从律法（国家的或宗教的），或是权威的决定（国家的或宗教的）。^④然而“信仰的新法”并不与戒律的旧法相对立，亦不具有另一套独立的内容。^⑤信仰的新法只是透过戒律的悬置而回复信仰的潜能，从而使得法的“精神”能够

^① Giorgio Agamben, *Homo Sacer*, 44-47; *Homo sacer*, 51-55.

^② Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 15; *Il tempo che resta*, 91.

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

^④ 相对于此，Brian Britt却主张阿甘本对于保罗与本雅明的弥赛亚主义诠释都是施米特式的，强调的是主权决断的吊诡与政治作为世俗化的神学：Brian Britt, “The Schmittian Messiah in Agamben’s *The Time That Remains*,” *Critical Inquiry*, vol. 36, no. 2 (2020): 272-278. 他的诠释只指出阿甘本对于施米特的引用，却几乎完全忽视阿甘本透过保罗与本雅明对于施米特的批判。

^⑤ Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 95; *Il tempo che resta*, 91.

在其文字规定与权威强制之外或“之余”真正得到彰显，从而真正使人信服。

在这样的理解下，我们所要诠释的核心段落——“那么我们借着信便让律法不再运作了么？断非如此！相反地，我们坚持律法”（罗3:31）——便未必与其他段落相矛盾了。关键正在于律法的两种元素之间的辩证关系。无论是“因此我们认为人乃是因信称义，无需法的事工”（罗3:28），或是“但如今我们被解除了对于律法的行动，便是在我们从前受拘束处死了；那么我们就该以精神的新方式来服事，而非以文字的旧方式”（罗7:6），其中所涉及的皆非律法与信仰本身的对立，而是律法中的文字一事工元素与精神—信仰元素之间的辩证。藉由信仰而暂时停止运作的并非律法本身，而是法的事工、戒律的强制执行。亦即，并非藉由信仰便不再遵行律法，而是透过信仰“不运作的潜能”来回复一种因受感召而真正自发的运作。至于那真正必须坚持的也并非法的诫命，而是法的“精神”、信仰的潜能。

如阿甘本所言，律法的停止运作并非其废除，而是其保存与完成，这也正是“坚持”律法的真正意涵。^①最后值得一提的是，阿甘本发现路德用来翻译katargein的动词正是Aufheben这个哲学史上最重要的词汇之一。而他认为正是因为Aufheben被路德用来翻译保罗的katargein，才使得这个德文字中“废弃”与“保存”的双重意涵得到了彰显，进而得以成为黑格尔用来建构其辩证法的关键概念。^②反过来说，也正是藉助于黑格尔的辩证法，阿甘本才得以提出这个重新诠释保罗律法概念的“内在辩证”。最后，更是透过Aufheben的三重含意（废除、保存与提升），我们才得以理解罗马书中katargein的“不运作的运作”：**透过信仰解除事工之法的运作，保存法的潜能与精神，从而真正地实现并完成律法。**

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 98; *Il tempo che resta*, 94。相对于本文尝试化解《罗马书》3:31之疑难的完整诠释，阿甘本在此对这个问题的讨论则简化许多。

^② *Ibid.*, 99; 94-95.

2.2 信仰的话语：福音宣告 (euaggelion)

上一节中，透过对于保罗弥赛亚信仰的关键动词 *katargein*（使不运作）的辩证式理解，我们大致厘清了“弥赛亚是法的目的”的意义（罗 10:4），也就是如何透过对于弥赛亚的信仰而完成律法的“运作”过程。然而我们目前的理解仍然仅是形式性的；我们尚未探讨信仰的本质与内容究竟为何，也就是什么是对于“耶稣弥赛亚”的信仰，什么又是法的“精神”？而除了使法停止运作之外，信仰本身又是如何运作的呢？这些便是我们接下来所要探讨的问题。

让我们从之前讨论过的一个段落继续展开：“但如今我们被解除了对于律法的行动，便是在我们从前受拘束处死了；那么我们就该以精神的新方式来服事，而非以文字的旧方式。”（罗 7:6）保罗接着说道：“那么我们要怎么说呢？律法是罪吗？绝不是！但若非透过律法，我本不知什么是罪；若不是律法说‘不可欲望！’，我其实不知何谓欲望。但一旦冲动透过诫命而成了罪，所有的欲望就在我身上发动了；因为没有律法的话罪是死的。”（罗 7:7-8）^① 在这里保罗再次突显出了事工之法的双面性：一方面，律法本身并非罪恶；另一方面，律法的诫命却也成为罪恶发动的契机。律法的诫命本身反而激发了其所欲禁止的欲望。因此仅凭事工之法并无法去除人的贪念与罪恶，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（罗 7:6, 22-25）。以此为基础，保罗在第 13 章第 9 节中再次提到了摩西律法中的诸般戒律。然而，以某种弥赛亚式的翻转，他做出了如下总结：“因为：不可通奸、不可杀人、不可偷窃、不可欲望，以及如果还有其他诫命的话，都总结在这句话之中了：**爱你的邻人如同你自己。对邻人的爱终止了恶的运作；完成了律法的因此是，爱。**”（罗 13:9-10）^②

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

^② *Ibid.*, 108, 163; 102, 150, 粗体为笔者所加。《圣经》和合本：“像那不可奸淫、不可杀人、不可偷盗、不可贪婪，或有别的诫命，都包在爱人如己这一句话之内了。爱是不加害与人的，所以爱就完全了律法。”

在这里，律法的禁令被翻转成为正面的行动，而产生罪恶的欲望则被转化为爱。这无疑正是透过耶稣弥赛亚的信仰所产生的对于人与法之关系最根本的翻转。透过爱，我们因此得以重新思考那环绕着“弥赛亚是法的目的”的所有概念。

首先，爱是一种感动 (affection) 的潜能，而这正是信仰的本质。

保罗并非被命令为使徒，而是“受召” (kletos) 为使徒。^① 对于神的信仰因此绝非来自于律法的规范，更非主权者的命令，而只能够来自于神的“感召” (klēsis, calling)，在内心深处所感受到而被打动的神的爱与恩典。^② 信仰的潜能便是爱的潜能，而其首先是一种感动的潜能，并因此是柔弱的。如保罗所言，“潜能完成于柔弱 (astheneia)” (林后12:9)。^③ 信仰的潜能因此是一种柔弱的潜能、爱的潜能，如那《哥林多前书》中的“爱的真谛”：“爱是宽宏大度，知晓如何去爱、不嫉妒，爱不自夸，不自满，不乖张，不自利，不恼怒，不记恨，不以不义为喜，而以真理为乐；涵盖一切，相信一切，盼望一切，承担一切。” (林前13:4-7)^④ 保罗对于律法的总结“爱你的邻人如同你自己”因此并非另一道诫命，而只能够是一种感召，亦即，福音宣告。在这个意义上，“爱邻如己”并非事工之法，而是信仰之法；并非法的诫命，而是法的精神。当然这并不是说不须付诸行动，而是并非以遵守诫命的方式行动。“爱邻如己”既非义务亦非交换，而只能够是一种不求回报的宽

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 6; 14.

^② 阿甘本关于“受召”的独特诠释：透过“似非” (hōs mē, come non) 的召唤而撤销任何召唤 (revocazione)，使得任何召命 / 天职 (vocazione) 皆失去效力 (Ibid., 19-229; 25-33)。这其实是另一种使法停止运作的重要弥赛亚转化，亦即使人事实上所归属的法律身份被悬置，从而得以从事不同的“使用”。进一步的讨论可参考 Antonio Cimino, *Enactment, Politics, and Truth*, 80-85。此外，限于篇幅本文也无法进一步讨论阿甘本所提出的另一个弥赛亚的运作机制“切分的切分”，也就是透过对于既有律法区分（如犹太人 / 非犹太人）的再区分（属灵的 / 属肉的）来悬置前者的运作：Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 44-53; *Il tempo che resta*, 47-55。相关的讨论可参考张宪丽：《阿甘本法律思想研究》，第247-251页。

^③ Ibid., 97; 93。《圣经》和合本：“因为我的能力是在人的软弱上显得完全，所以我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。”

^④ Ibid., 128-129; 120.

厚与款待 (gratuità), 亦即, **恩典的分享**。^①“爱邻如己”因此赋予了信仰之法正面、实质的内容, 成为了法的“精神”。而它也构成了信仰之法的“力量”, 亦即有别于主权之“无法法力”的另一种“柔弱的潜能”。^②

由神对世人的爱和人與人之间的邻人之爱出发, 我们现在可以开始思考信仰本身的运作模式。在基督教的传统中, 这主要展现为一种专属于信仰的言语行动模式, 阿甘本将其称之为“信仰的述行式” (performativum fidei)。^③这便是他在探讨律法问题时所评注的《罗马书》第一句中的“传神的福音” (eis euaggelion theou) 所意涵的: **相对于律法, 福音才是信仰的话语**。Euaggelion既是福音本身, 也是其宣告与传达的语言行动。^④它既非律法的诫命, 也没有任何仪式或权力可以确保其实现。信仰的话语首先便是说话的潜能本身, 是感受与表达、心与口之间最短的距离, 那最“亲近的话” (la parola vicina)。^⑤然而究竟是一种什么样的话语模式, 可以透过说话本身就实现其所说的内容, 也就是对于神的信仰呢?

这个“说”无疑先来自于“听”, 亦即听闻神的福音。而神的福音

^① 阿甘本关于恩典 (charis, grazia) 的讨论可参考Ibid., 119-124; 111-115。Roland Boer在他对于阿甘本的批判性评注中认为阿甘本过于低估了恩典的重要性。他认为唯有一种完全外在于律法的恩典, 作为一种不应得与不可预期的事件, 才能够真正超克律法。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。然而我认为阿甘本透过考掘出信仰、恩典等概念的法律系谱与关系, 反而才能够真正产生一种解离、超克法律的可能性。此外, Boer对于使律法停止运作从而完成律法的理解也十分简单: 他比喻这就好像运动员在最后冲刺前的暂停休息、补充能量 (Ibid., 14, 16)。

^② 詹宁斯 (Ted Jennings) 在他关于阿甘本思想中的保罗系谱的短文中亦精辟地指出, 使法停止运作本身只有切断法与暴力之间的关系, 而未赋予其所朝向的正义任何正面的意涵。唯有对邻人的爱才能够真正完成律法而实现正义, 并且进一步终止“审判”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。

^③ Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 134; *Il tempo che resta*, 125。

^④ Ibid., 88-89; 85-86。

^⑤ Ibid., 136; 126。

正是其应许。因此保罗在一开头先声称自己“受召为使徒，分派传神的福音”之后便紧接着说：“这福音正是祂先前透过祂的先知们在神圣的经文中所应许的。”（罗1:2）^①阿甘本指出，保罗在这里突显出了福音（euaggelion）与应许（epaggelia）在字源上的亲近性：“那已经先宣告过的福音宣告”（euaggelion ho proepēggeilato），亦即，被应许的。^②而这无非意味着，上帝的应许乃是最原初的福音宣告，而信仰祂便是相信祂的话语必然能够实现。因此信仰的原初经验便来自于听见了神的福音，打从心底相信祂的应许。神的应许因此是最原初的福音宣告，而“传”福音，亦即人的福音宣告，无疑便只是一种公开宣示（homologeîn, professare），而其字面意义正是“说出同样的事”。^③这个“同样的事”便是人在心中所听见并相信的神的应许——福音。正是这个心与口之间最亲近的距离，使得福音宣告成为信仰的话语，而得以在宣告的同时便实现了信仰，亦即表达出心中对于神的应许的信任。保罗因此说道：“但究竟说了什么呢？话语就在很靠近你的地方，在你的口中和在你的心里，这就是我们所宣告的信仰的话语。因为你若在你的口中宣示主耶稣，并在你的心中相信神使祂死而复生，你便将得救。”（罗10:8-9）^④

如果神的应许乃是最原初的福音宣告，那么每一次的传福音便是对于神的应许的应答，再一次地宣告。然而保罗在罗马书中所宣告的第一个福音其实并非神的应许，而是“弥赛亚耶稣”（Christou Iēsou）。这无疑是他最原初的信仰，而阿甘本则透过对于这个语段的分析提出了“信仰述行式”的专属句型：名词句（frase nominale）。^⑤

名词句是一个缺乏动词谓语句子的。阿甘本举古希腊诗人品达（Pindar）的诗句为例：ariton hydōr（ottima l'acqua, 最好了水）通常会

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 147; 137.

^② Ibid., 91; 88.

^③ Ibid., 130; 121.

^④ Ibid., 130, 160; *Il tempo che resta*, 121, 147.

^⑤ Ibid., 127; 118.

被翻译为l'acquaèla cosa migliore（水是最好的东西）。亦即，补上一个原本欠缺的系动词“是”。然而现代的语言学家已经指出，名词句和补上系动词的句子不仅形态不同，语意也不同。而正是这个差异构成了信仰话语的独特性。^①

保罗传达其信仰的用语是“弥赛亚耶稣”或“耶稣弥赛亚”，而不是“耶稣是弥赛亚”；这两者之间有何不同？阿甘本指出，保罗所相信的并非具有弥赛亚之属性的耶稣，而就是“耶稣弥赛亚”。^②亦即，保罗并不是在做一个经验事实的描述（耶稣具有弥赛亚的属性），也不是在做一个真理判断（耶稣就是弥赛亚）。无论是前者还是后者，这样的表述都预设了说话者已经事先掌握了独立于耶稣这个个体的有关于“弥赛亚”的知识或概念，因此可以将“弥赛亚”透过系动词“有”或者“是”连结到“耶稣”这个主词（主体）之上作为其谓语（属性或本质）。相对于此，保罗并不知道有任何独立于耶稣的“弥赛亚性”，正如他也不认识不是作为弥赛亚的耶稣。“耶稣弥赛亚”就是他所认识并相信的，“唯一的”弥赛亚。

而这难道不也正是爱的句型？阿甘本写道，“我爱玛丽亚美丽棕发又温柔”（Io amo Maria-bella-bruna-tenera），而非“我爱玛丽亚因为她美丽、棕发和温柔”。^③在爱之中并不存在着独立于玛丽亚的美丽、棕发与温柔——任何其他的棕色头发都和玛丽亚的绝然不同。反之，我所爱的也不只是玛丽亚的棕色头发，而是有着棕色头发的玛丽亚。玛丽亚就是美丽温柔棕色头发的玛丽亚，独一无二。信仰与爱因此具有相同的结构，无论是语言或是存在本身。那是存在一本质一语言三者之间无法切分的整体。^④“信仰透过爱而运作”（加5:6），^⑤因其本质都是那感动的潜能。对于神的信仰因此正来自于神的爱，而信

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 127-128; 119.

^② Ibid., 128; 119.

^③ Ibid., 128; *Il tempo che resta*, 119-120.

^④ Ibid., 128; 119.

^⑤ Ibid., 90; 87.

仰的宣告也正是爱的告白。信仰的话语因此既非描述（外在世界或内在感受），亦非判断（法则或规范的具体适用），而是一种纯粹的表达与宣示。不只是我看见了白色的雪、感受到了温暖的阳光，而是我被带到了雪的白和阳光的温暖之中，切身体验到了其存在的样态。^①换言之，信仰与爱的体验将进一步取消主体/主词的优位性，以及其与世界之间透过系动词所建立的运作关系，亦即，**去主体化**。

至此我们应该可以初步体认到信仰话语本身的“运作”方式，而不仅仅是让律法“停止运作”。^②**完成律法的因此是弥赛亚耶稣的福音宣告，也是关于祂的福音宣告**。而在这里弥赛亚的福音宣告与主权者的决断之间的差异也将清楚浮现。同样地“使律法停止运作”，但信仰本身却是绝对不可决断的。正如一个人不可能“决定”爱上一个人（也不可能“决定”不爱一个人），人也不可能“决定”相信或不相信上帝与耶稣弥赛亚。**信仰无法来自于决断，而只能来自于感召**。信仰的主体因此并不拥有任何“主权”，而只有感动—受召的“柔弱的潜能”。信仰的发生在某个意义上甚至可以说是主权的丧失、自我决定的不可能。信仰的体验因此首先是一种去主体化的体验，然而这同时也是一种再主体化的体验——正如阿甘本引用《加拉太书》2：20所说的，“**我没有活，而是弥赛亚活在我之中**”。^③

结论：安息日与审判日

阿甘本《剩余的时间》的第七天，也就是最后一章的标题为“阈界

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 129; 120.

^② 关于从语言的述行性或宣成性（performativity）的角度对于信仰与律法之辩证关系的深入讨论另可参考Antonio Cimino, *Enactment, Politics, and Truth*, 26-39。

^③ Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 129; *Il tempo che resta*, 120. 限于篇幅，本文无法进一步讨论《剩余的时间》中的另一个相关重要子题，也就是《帖撒罗尼迦后书》中的“无法者”（*anomos*）、“拦阻者”（*katechōn*）与弥赛亚的三角关系（*ibid.*, 108-112; 102-105）。相关讨论可参考柯朝钦：《例外状态的治理与救赎》，第104-107页。

或再现部”（*Soglia o tornada*）。在他仿造《创世记》的章节安排中，这一章既是结论也是回顾，既是末日也是安息日，而其主题正是弥赛亚时间的“此刻”（*Jetztzeit*）。如其引用本雅明所言：“每个现在都是关于某个特定之可理解性（*Erkennbarkeit*）的现在。”^①所谓的“现在”因此便是那使得过去成为可理解的现在，也是使得现在成为可理解的对于过去的回顾。而这种理解并非按照时间排序的编年式理解，而是辩证性的“影像式”理解。亦即，所有与现在相关的过去在当下瞬间浮现而与现在交织成一聚合（*costellazione*）。影像因此乃是“辩证的暂停”。^②阿甘本后来在短文《审判日》（*Il Giorno del Giudizio*）中继续发展了这个主题，将摄影视为一种“最终审判”的形式，也就是将一个人的一生凝缩于一个影像、一个姿态之中。^③但如此一来，摄影师是否又将扮演着上帝的角色，成为了在例外状态中进行即决审判（*summary judgment*）的主权者呢？未必如此。在阿甘本的论述中，毋宁说是摄影师所遭遇的人的形象或姿态本身引发了某种留影/记忆的追求（*esigenza*）。^④换言之，**摄影师并非审判者，而是见证者**。而其所留下的影像本身也将成为另一个历史的索引，留待另一个观者在其所处的另一个弥赛亚的“此刻”加以“完成”。

或许每一个结论都是一小段弥赛亚时间中的最终审判，一个汇聚与凝缩的综整再现（*recapitulation*）、一段见证的时间。现在就让我们重新回顾这段探索阿甘本弥赛亚法律思想的旅程，重新回到原点：**所谓的弥赛亚时间具有“例外状态”与“即决审判”的形式。弥赛亚**所**将完成的律法形式与主权决断的例外状态因此具有某种“亲近的对立”，而本文的核心便在于两者的辨别，探索前者如何能够超克后者的方式。**

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains*, 145; 135.

^② *Ibid.*, 145; 135.

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

^④ Giorgio Agamben, *Profanations*, 26; 28.

首先，在阿甘本所诠释的本雅明的弥赛亚思想中，例外状态所对应的乃是律法（妥拉）的原初状态，也就是尚未形成任何文句的散乱字母（一如尚未被描绘成诸星座[constellations]的星空）。然而这个律法的潜在状态却同时产生了两种潜能：一种是施米特的主权，另一种则是本雅明的“微弱的弥赛亚力量”。在本文的对照诠释中，前者便相应于卡夫卡小说中敞开的法律之门，以及守在门旁的警卫。守门人便是主权者，透过守护着空白的法，行使着某种实质上不受法律拘束的法律权力，将尝试进入法律之门的乡下人无限期地拘留于法律之前。然而，在本雅明的启发下，阿甘本对于小说的结局进行了某种弥赛亚式的“逆转”诠释，指出乡下人在其临死前成功地让守门人关门离开，终结了主权例外状态的运作。本文更进一步指出，乡下人并非弥赛亚，而是引领弥赛亚到来的革命行动者。阿甘本的弥赛亚姿态因此并非“无限延迟的等待”，而是各种创造性的政治行动，尝试逆转与终结主权之法的支配。换句话说，阿甘本所要求的并非弥赛亚本身，而是弥赛亚完成律法的形式。在这样的理解下，卡夫卡笔下的学生对于律典的“研读”因此可以被视为另一种政治行动的隐喻。“无法解读的经典”（=例外状态中的法律）同样指向两种“研读”的可能性：肖勒姆“无意义但仍有效力”的“无的启示”，和本雅明的律法与生命之间的相互转化。在本文进一步的诠释中，这个转化乃是以学生自身的生命经验作为解经之钥，丢弃/遗忘律法的权威解释，从而将自身的生活方式转化为“活的法律”，成为一种不再能够被悬置一弃置于“法的门前”的“生命形式”（form-of-life）。

接着，在阿甘本所诠释的保罗的弥赛亚思想中，核心的问题则是如何理解“法的目的是弥赛亚”的意义，亦即对于“耶稣弥赛亚”的信仰如何能够“完成”律法。本文深入探讨了阿甘本如何透过信仰与律法之间的“内在辩证”来诠释保罗的弥赛亚术语“使不运作”（katargein），并且提供了比阿甘本更加完整的对于《罗马书》3：31之疑难的解释（“那么我们借着信便让律法不再运作了么？断非如

此！相反地，我们坚持律法”）。本文指出，弥赛亚的信仰只是使得律法中的诫命元素停止运作，而非其精神元素；后者才是必须“坚持”的对象。换言之，信仰辩证式的“不运作的运作”乃是透过诫命的悬置而回复信仰的潜能，而唯有后者才能够真正实现法的“精神”，因为对于精神的信仰本身是不可强制的。本文进而将信仰的潜能理解为“受召”的潜能与“爱”的潜能，以此诠释阿甘本所说的信仰作为一种“柔弱的潜能”的意义。这个连结使得我们可以将信仰理解为一种感动的潜能，亦即对于上帝之爱的感受与响应，并进一步将其转化为邻人之爱。然而“爱邻如己”并不能被理解为保罗字面上说的“诫命的总结”，而只能够是法的“精神”，也就是信仰的感召。在这个新的诠释基础上，本文因此得以更深入地探讨阿甘本所提出的信仰的话语模式，也就是作为“信仰述行式”的福音宣告和其专属句型“名词句”的意义。相对于实现法律的判决将话语本身拟制为一个“法律事实”而赋予其强制执行的“法律效力”，福音的宣告既非描述亦非判断，而只是相信“耶稣弥赛亚”的表达与证言——那心与口、灵魂与话语之间最亲密的连结。最后，从这样的理解出发，本文因此得以再次证立主权决断与弥赛亚信仰之间的对立性：**相对于主权决断作为法律实现的潜能，信仰的潜能则如同爱，乃是一种绝对不可决断与不可强制的感动——受召的潜能。**

唯有如此，审判日才能够成为安息日，亦即，让过去完成的此刻。

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [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.

中文文献 [Works in Chinese]

- 曾庆豹：《中译本导言》，载《剩余的时间：罗马书注疏》，乔治·阿甘本著，庄振华译，新北：台湾基督教文艺出版社，2010年，第13-16页。[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].
- 朱元鸿：《保罗复兴：当代激进政治的新圣像？》，载《文化研究》，2006年第3期，第205-229页。[CHU Yuan-Horng. "Saint Paul Renaissance: New Icons for Contemporary Radical Politics?" *Router: A Journal of Cultural Studies*, no. 3(2006): 205-229]
- 柯朝钦：《例外状态的统治与救赎：论阿甘本的两例外状态模式》，台中东海大学社会学研究所博士论文，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].
- 吴冠军：《译者导论：阿甘本的生命政治》，载《神圣人》，吉奥乔·阿甘本著，吴冠军译，北京：中央编译出版社，2016年，第7-71页。[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]
- 张宪丽：《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].