

第四章 彌賽亞與例外狀態

雖然阿岡本認為當今的政治行動必須是去拆解例外狀態的任何連結，阿岡本也舉了 *iustitium* 來作為真正例外狀態的例子，也以 *auctoritas* 為例來說明佔有例外狀態的權力也不一定必須是主權者。但是阿岡本其實心目中有一個更美好的例外狀態模型（或是範例），那就是以班雅明的彌賽亞主義作為一種「真正的例外狀態」的範型。¹阿岡本認為，彌賽亞主義的結構本來就是一種真正例外狀態的模式，因為作為一種宗教傳統的主題，彌賽亞本來就是要對現有的司法秩序加以徹底懸置與中止的（阿岡本也認為彌賽亞本來是一個政治領域而不是宗教領域）。因此阿岡本認為，假如例外狀態的真正標誌是法律的懸置或廢除，那麼，彌賽亞的到臨就是一種例外狀態，因為**彌賽亞就是要對現有的法律進行廢除的**。

在導言中我們提到，阿岡本在 1992 的演講〈彌賽亞與主權者〉（‘The Messiah and the Sovereign’）中，他就提出了以與史密特的例外狀態理論的關係來詮釋班雅明主義的彌賽亞主義。他認為班雅明試圖以彌賽亞的王國到來的形式來達到廢除國家的司法—政治形式，從而建立了一個與史密特的例外狀態理論平行的理論，認為。而我們在上一章也提過，阿岡本試圖以這種終結式的例外狀態來永久地終止 *nomos* 和 *anomie* 之間的循環辯證。現在在這一章我們將要看到，這種終結式的例外狀態，其最佳的原型正是彌賽亞式的終結。因此本章的主題便是要呈現阿岡本如何構作/重構班雅明意義上的彌賽亞主義，使之成為史密特的主權以外的另一種例外狀態。

最後，不管是主權或是彌賽亞的例外狀態，兩者都具有一種政治神學的意義。在《政治神學》一書中，史密特把例外狀態比喻為奇蹟，認為現代法治國家以及十八世紀的自然神學一起，都是一種打算「從世界中取消奇蹟」的神學與形上學：「這種神學與形上學不但反對直接干預介入的例外狀態，因為它打破了自然律（*Naturgesetze*），而且也反對主權者對有效法律的直接干

¹ 參考阿岡本的訪談：Agamben（2004c），‘I am sure that you are more pessimistic than I am...: An Interview with Giorgio Agamben’，by Vacarme, translated by Jason Smith, in *Rethinking Marxism*, Vol 16, number 2（April 2004）。

預。**啟蒙運動中的理性主義**拒斥任何形式的非常狀態」。² 史密特強調，長期以來他「一直在談論這種基本的系統化和方法論類比的重要性」³，因為在他看來「現代國家理論中的所有重要概念都是一種世俗化了的神學概念」。⁴ 史密特認為十七世紀的上帝仍然保有一種「超越」(transcendence)的地位，正如十七世紀的國家理論中君主所保有的超越國家的角色一樣，只是到了十九世紀，越來越出現一種「內在性」(immanence)的哲學，把超越者的角色拉平，內化為內部的同一性。在《霍布斯的利維坦》(*The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes*)一書中，史密特將這個主要的政治—哲學—神學的轉化，歸咎於“猶太人哲學家”史賓諾莎。⁵ 因此，史密特認為他對主權者與例外狀態的思考，便是一種可回溯到世俗化開始的十七世紀的政治神學傳統。⁶ 而班雅明則在〈歷史的概念〉中呼籲，歷史唯物論必須接受神學家在幕後作指導才能成為百戰百勝的棋手。換句話說，不管是主權者或是彌賽亞的例外狀態形式，都具有一種政治神學的意義。

² *Political Theology*, p.36-37.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ 史賓諾莎自然神學體系將超越的上帝與世界給同一起來，形成一個世界本身就“內在地”具有“神的屬性”。這種內在性的哲學其表現在政治領域上，便是對超越性的主權者進行瓦解，史密特特別強調，就是因為史賓諾莎劃分了個人的「內在信念」(“inner faith”)以及「外在的表白」(“outer confession”)可以不同，其政治後果便是霍布斯所欲建立的宗教與政治的自然同一性的主權者被瓦解了。在史密特看來，史賓諾莎將 public-private 之分予以「擴大」，主權者與國家所具有的 public power 雖然如此之大，如此之完全被敬畏，但也只是作為 public，只是作為一「外在的力量」，因為個體有其「私下的信念」，主權者(利維坦)因此被「從內掏空而死」(it is hollow and already dead from within.)，這個會死的神、此世的神，變成了只有外殼，以及一尊神聖的偶像而已。Carl Schmitt (1996b), *The Leviathan in The State Theory of Thomas Hobbes: meaning and failure of a political symbol*, p.61。

⁶ 關於史密特的政治神學面向是當今討論史密特思想的一大熱門題材，也是近來漢語界(主要以大陸與香港為主)翻譯與引進史密特的一個主要脈絡。僅以三本具有重大學術份量的中文翻譯為例：《施米特與政治法學》，劉小楓編選，馮克利、李秋零等譯，2002，上海：三聯書店。(此書收錄有關史密特與政治神學的中譯文章有：Richard Faber 的〈羅馬人施米特〉、Barbara Nichtweiss 的〈啟示錄的憲法學說〉、Henrich Meier 的〈神學抑或哲學的友愛政治？〉、Hans Blumenberg 的〈近代的正當性〉)；《隱匿的對話：施米特與史特勞斯》(*Dialog unter Abwesenden Carl Schmitt und Leo Strauss*)，Henrich Meier 著，朱雁冰、汪慶華等譯，2002，北京：華夏出版社。此書英譯為 *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue, including Strauss's notes on Schmitt's Concept of the political and three letters from Strauss to Schmitt*, translated by J. Harvey Lomax, 1995, University of Chicago Press.；《古今之爭中的核心問題：史密特的學說與史特勞斯的論題》(*Die Lehre Carl Schmitts und das Thema von Leo Strauss*)，林國基等譯，2004，北京：華夏出版社。史密特本人對於他的主權者與政治神學的關係論述最多、最直接的無疑表現在他於戰後所寫的《政治神學II》中，此部分至今仍無英譯本出現，反而是中譯本已經出現，收錄於《政治的浪漫派》(史密特文集第二卷)，馮克利、劉鋒 譯，2004，上海：人民出版社。

4.1 彌賽亞作為一種法律形式

阿岡本首先要我們知道，彌賽亞並不一定只是屬於「宗教」範疇。彌賽亞的傳統意義在猶太教、基督教以及伊斯蘭教都具有一個共同點，那就是認為彌賽亞的到來與某種司法形式（法律）的轉變有關。⁷因此，所謂的彌賽亞王國的到來並不一定就是一個屬於宗教經驗的範疇，而應當是一個屬於宗教的「界限」（limit concept）的概念，換言之，「**彌賽亞是一個形象，宗教通過這個形象與法律問題面對面對立了起來，並對其進行重大的思考**」（重點字為原阿岡本所加）。⁸而彌賽亞之所以與法律或司法形式有關，那是因為彌賽亞具有「例外狀態以及最後審判（summary judgment/*Standrecht*）」的形式，換句話說，「**彌賽亞就是以例外狀態的方式做出最後審判的時間與形式**」。⁹阿岡本認為這才是原本彌賽亞傳統所具有的主題。

我們在第二章中提到例外狀態是一種法律的原初結構。那麼，主權者與彌賽亞所具有的例外狀態具有什麼樣不同的法律意義呢？如果說主權的例外狀態著重在於主權者的決斷，因而使例外狀態的決斷具有創造法律的開創性的話，那麼，彌賽亞的例外狀態則相反，彌賽亞是一種「最後審判的司法形式」，彌賽亞要帶來的是法律的重大變化。換句話說，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。從猶太教以及基督教的傳統來看，彌賽亞到來的問題最終就是要達成一個任務：法律的**完滿與廢止**。因此，「從司法—政治的面向來看，彌賽亞主義也是一種例外狀態的理論」，不同的只是彌賽亞主義中沒有一個權威來宣佈進入例外狀態，以及以彌賽亞來取代主權權力。¹⁰

如果主權者的例外狀態決斷具有多種弔詭的關係（參見第二章），從而使主權者處於一種拓撲式的例外結構的話；那麼，彌賽亞的例外狀態也具有多種兩難關係（messianic aporia）。彌賽亞在法律關係上具有的主要兩難特色

⁷ *Potentialities*, p.163. 以及在 *Homo Sacer*, p. 56 中阿岡本說到：「不要忘記，在猶太教、基督教、伊斯蘭的傳統中，彌賽亞的形象與其到來，都一直是一種與法律的完滿與廢除有關」。

⁸ *Ibid.*, p.163.

⁹ *Ibid.*, p.160.

¹⁰ *Homo Sacer*, p. 57-58.

表現在，彌賽亞作為一種**最後的**司法審判形式，但其所要解決的終極問題其實卻是：「法律**最原初狀態**的結構問題」。¹¹假如史密特的主權者其例外關係的弔詭性是主權者既是在法律之外，也是在法律之中；那麼，彌賽亞的例外狀態所具有的弔詭性便是在於，如何在讓法律達到其**完滿**（原初未失落的狀態）的時候又同時達到**廢除**所有的法律關係（最後的審判）。換言之，彌賽亞所具有的兩難任務是要同時完成法律的**完滿與廢止**。

其次，假如法律與生命總是一種來回循環辯證，那麼，彌賽亞要回答法律的起源與其目的意義內涵（*telos*）是什麼？法律的最終來源為何？其規範與效力具有什麼意義？我們如何認識到什麼是法律的本質？換句話說，什麼是彌賽亞的救贖？也就是說，彌賽亞作為一種司法形式，它必須同時以法律的形式來完成生命的救贖，**法律與生命**在彌賽亞那裡達到無區別的地帶（*zone of indistinction*）。生命以司法的形式被判決有罪，而彌賽亞則要以完滿與廢除法律的方式來完成生命的救贖。

第三，在彌賽亞到來**之前**，如何看待法律與生命關係；又如何看待在彌賽亞到來**之後**的生命與法律？最重要的是，如何確認彌賽亞的到臨？對阿岡本而言，這就是牽涉到彌賽亞所具有的特殊**歷史時間意識結構**。因為彌賽亞的出現並不是一種線性時間的「終末」狀態，依據班雅明的彌賽亞主義，彌賽亞的到臨是發生在「當下」（*Jetztzeit/now-time*）的一種時間意識。因此，彌賽亞的例外狀態必須與一種歷史時間意識的結構來起作用。在這種歷史時間意識中來達到懸置法律，引發例外狀態。阿岡本因此致力於詮釋新約聖經中，保羅如何在他的福音傳道中呈現這種彌賽亞的歷史時間意識，並以這種歷史時間意識來懸置/破壞現存的任何法律秩序結構。這就是一種「餘留者的時間」（下一章的主題）。

第四個彌賽亞的兩難特質是：彌賽亞的**力量**以**弱者**的方式來成就（“power fulfills itself in weakness”）。阿岡本提醒我們，在傳統的猶太教裡面有兩種彌賽亞形象：「約瑟芬家的彌賽亞」（The Messiah of the house of Joseph）以及「大衛家的彌賽亞」（The Messiah of the house of David）。「約瑟芬家的彌賽亞」在與魔鬼的鬥爭中死亡消失，是失敗者的彌賽亞形象；而「大衛家的

¹¹ *Potentialities*, p.167.

彌賽亞」則是勝利者，是凱旋而歸的彌賽亞。而耶穌之死與復活其實是將他本人與「約瑟芬家的彌賽亞」形象連結起來（失敗者的彌賽亞）。這雖然是一種哀傷的彌賽亞形象，但是這種形象的彌賽亞卻能對歷史進行一種破壞的作用。只是在後來的基督教神學傳統中，彌賽亞的形象卻完全轉變為另外兩種，也就是立法者（legislator）與救贖者（redeemer）。新教傳統如路德只知道救贖者的彌賽亞，但是天主教卻同時知道彌賽亞作為救贖者與立法者。¹²

因此，循著這四個彌賽亞的兩難，我們可以把阿岡本關於彌賽亞的例外狀態與法律（律法）的關係整理如下三個軸線，並以基督教新約的經文來作為証例：

1. 從猶太教以及基督教的傳統來看，彌賽亞到來的問題最終就是要達成一個任務：法律的**完滿與廢止**。這是一個弔詭的（或兩難）的任務，因為彌賽亞的到來是要以**成就**律法的方式來**廢除**舊有的律法。我們如何理解這個同時是**完滿與廢止**的彌賽亞到臨狀態？這是《新約》聖經對於《舊約》所進行的革命，也是一個猶太教與基督教的原始衝突起因。這也是《新約》聖經的福音所要傳遞的最重要內涵：耶穌（彌賽亞）所頒布的新律法。《新約》聖經裡面有許許多多關於這種彌賽亞的到臨所引發的律法處於**完滿與廢止**的兩可性所引起的疑問。例如：當耶穌以彌賽亞（神子）的身分開始講道，耶穌說：「莫想我來是要廢掉律法和先知，我來不是要**廢掉**，而是要**成全**。我實實在在的告訴你們：就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全。……我告訴你們：你們的義若不勝於文士與法利賽人的義，斷不能進天國」（〈馬太福音〉5:17-20）。因此可見，耶穌認為祂（彌賽亞）來是要成全律法的，而且如果不能比專門以傳統律法為生活中心的法利塞人更加遵循律法，則人斷不能進天國。可是，彌賽亞（作為最後審判）與現有法律的緊張，在保羅的福音書中就明白的顯現出來了：「人稱義是因著信，**不在乎遵循律法**……這樣，我們因信廢了律法嗎？斷乎不是！而是**更堅固了律法**」（〈羅馬書〉2:28），以及「人稱義不是因行律法，乃是信耶穌基督……因為凡有血氣的，**沒有一人因行律法稱義**」（〈加拉太書〉2:16）。所以，對阿岡本而言，彌賽亞的根本意義就是要引發這種既在成全完滿律法的同時，又同時廢除律法的網綁。換句話說，這就是彌賽亞以例外狀態的方式做出最後審判的**時間**

¹² *Ibid.*, p.173.

與**形式**：法的完滿與廢止。

阿岡本對於彌賽亞主義的詮釋，其特殊之處在於，他認為過去對彌賽亞的理解——以 Scholem 為主——都把彌賽亞視為是一種“活在耽擱中的生命狀態”；也就是說，彌賽亞主義是在兩種對立力量的張力中形成的，既是追求原初的完整性（**完滿律法**），又是追求未來的烏托邦革命（**廢止律法**），以至於把彌賽亞視為是一種“活在耽擱中的生命狀態”（在完滿律法與廢止律法之間），阿岡本形容這種兩難的方向是彌賽亞主義所固有的「二律背反」現象。也就是說，「彌賽亞的到臨，既不是帶來新的法律，也不是簡單地廢除猶太教的傳統法律」¹³，而是同時完成法律的**完滿與廢止**。除了新約之外，從另一個脈絡亦即在猶太教的傳統中，彌賽亞的到來所帶來的，也不是要以新的法律取代舊的法律，而是要把（舊的）法律以完滿實現（fulfilled）的方式加以廢除（consummated）。¹⁴

2.彌賽亞的第二個與法律有關的特色就是：彌賽亞的到臨就是要廢除**法律與生命**的舊關係。保羅說：「**愛**就成全了律法」（〈羅馬書 13:10〉），「全部的律法都包含在愛人如己這一句話之內了」（〈加拉太書〉5:14）。彌賽亞的來臨**使法律失去其中介的功能存在**。過去與既有的律法將被懸置起來不再產生作用，而生命將復原為一種活命的救贖狀態（用班雅明的話來說就是 happy life 的狀態）。在阿岡本看來，彌賽亞（以《新約》中保羅的彌賽亞為例）是班雅明閱讀卡夫卡的主題，也是「阿岡本閱讀班雅明對卡夫卡的閱讀」主題。法律與生命是什麼關係？阿岡本認為，從班雅明的角度來看，彌賽亞的到臨最終要解決的就是這個兩難，**最終使法律與生命無從分別**。最終通往「正義」的門徑是使律法與生命/生活的無關，法律成爲一種不再起作用、僅供「研習」的遺骸（與史密特的例外狀態不同，史密特認為沒有法律秩序的生命是一種危險的、撒旦式的無政府主義的自然狀態）。

3.彌賽亞是一種**時間形式**。彌賽亞引發的例外狀態之所以具有的最後審判的司法形式，那是因爲彌賽亞的發生（到臨）具有一種異質性的時間形式。這個時間形式不是傳統線性時間意義上的終點（末日、世界的終結、時間的終結或是萬物的終結），因而彌賽亞的時間形式不是「終末論」（*eschaton*）

¹³ *Ibid.*, p.167.

¹⁴ *Homo Sacer*, p. 57.

eschatology) 意義上的時間形式。阿岡本認為不能以二元的方式來思考彌賽亞，不是此世與彼世、未來與現在、原初與現在等等，彌賽亞所具有的悖論特質不是可以從一般紀元與編年的時間方式得以解決的。彌賽亞並不是要去解決二元性的對立張力，而是要去揭示「歷史性時間本身所隱密的結構」。¹⁵ 而這就是阿岡本在 *The Time that Remains* 一書中主要的工作，要分析班雅明意義上的彌賽亞時間結構。

4.最後，對阿岡本而言，彌賽亞的例外狀態更具有一種形上學上的潛能存有論基礎性。彌賽亞對於法律與生命的連結之廢除，其所引發的是使生命回復為一種純粹的「潛能狀態」。因此，彌賽亞與主權者一樣，都具有一種以例外狀態的方式行使其權能，換句話說，以「不實現」的方式來表現其潛能能力。如果主權者的司法構作能力一如在第一章中所說的，具有一種保持自己在一種不必化為實現的能力，使自己保留在純粹潛能的狀態，從而開展主權者與其例外決斷對象形成一種 ban 的關係。那麼，彌賽亞也一樣具有這種純粹潛能的能力形式。保留在潛能狀態不去成為實現，某種程度上也就是彌賽亞意義上的弱者 (weakness) 狀態，因此，阿岡本認為這就是保羅不斷地強調上帝揀選**弱者**來彰顯其**力量**的吊詭方式。他強調保羅的彌賽亞主義的一個重要特質是：「彌賽亞在軟弱者身上發現自己的力量」(messianic power finds its telos in weakness)¹⁶，這就是基督教福音書上強調的弱者得以具有更大的神恩權能的寓意。班雅明也一樣，他認為班雅明的彌賽亞主義具有以失敗者/weak 為其形象的寓意。因此，彌賽亞的發生就是使生命不再受法律的支配，從而恢復生命為純粹潛能的狀態。(這在第六章會進一步討論)

以上的歸納與摘要當然是一個摘要。從阿岡本的文本中，以上的論點並不是如此簡約，而是呈現在他對於班雅明文本錯綜複雜的詮釋與解讀之中。在下一小節中，我們將從阿岡本的詮釋脈絡下，呈現班雅明從早期的〈暴力的批判〉一直到其最後作品〈歷史的概念〉，關於例外狀態以及法律與生命的思想變化大綱，概要地呈現一個班雅明式的彌賽亞主義的思想軌跡。

¹⁵ *Ibid.*, p.172.

¹⁶ *The Time That Remains*, p.136.

4.2 阿岡本對班雅明的閱讀：從純粹暴力一直到世俗的彌賽亞救贖

班雅明最初的例外狀態思想：「純粹暴力」

阿岡本認為最早在 1921 年〈暴力的批判〉一文中，班雅明就開始思考了法律與生命救贖的關係，以及一種與法律無關、外在於法律關係之外的例外狀態。班雅明該文裡將法律與生命的關係深化到人的原初自然生命與原罪”關係。他認為所有法律最終的基礎就是一種暴力，他稱之為「神話暴力」（mythic violence）。這種暴力以立法（law-making）與護法（law-preserving）的方式交替循環，這種暴力以生命為工具，以法律的有效與持續為目的。

為了脫離這種循環的暴力進而救贖生命，班雅明設想了一種「純粹暴力。」他稱之為是一種「神聖暴力」（divine violence）。神話暴力在於維護與開創一種規範秩序體系，相反，神聖暴力則是純粹作為一種生命的「救贖」。在班雅明看來，這種純粹暴力的最大特徵在於它是一種**超脫於立法、護法之外，從而與法律無關的力量**，可以類比於神的直接顯現一樣：「神聖暴力在所有構成神話暴力的對立面。如果說神話暴力是立法的，則神聖暴力就是毀法的：前者豎立邊界，後者破壞邊界。神話暴力帶來了罪與罰，神聖力量則只是贖罪」。¹⁷

然而，儘管將「純粹暴力」比喻為神聖暴力，但是這裡的神聖其實就是「活命」（mere life）本身的一種表現而已，而不是信仰上的神，因為這裡的暴力不是手段（例如作為神的拯救手段），而是目的（是生命為了生命本身）：「暴力的非中介功能在日常生活的經驗中也能得到很好的說明。就拿人來說，憤怒生氣可以表現為一種暴力的形式，但是這種暴力並不是為了什麼目的的手段，這種暴力純粹是一種顯現（manifestation）」。¹⁸正如同神對所有人自行建構的神話迷思感到憤怒生氣進而顯現神的直接暴力一樣，純粹暴力一如神的暴力一樣是一種活命的直接顯現，這兩者都是對神話暴力的破壞。¹⁹這

¹⁷ Walter Benjamin (1996), p.250. 德悉達的詮釋是，班雅明區分了猶太—基督式與希臘式的，而班雅明選擇的神聖暴力是希臘式的。

¹⁸ *Ibid.*, p.248

¹⁹ 「上帝的審判打擊了享有特權的利未人，打擊之前既沒有提醒也沒有恐嚇，毫不留情的徹底打擊消滅利未人。但是在毀滅他們的過程中救贖了他們。這種不見血的暴力打擊和救贖特性具有非常深刻的關聯，這是很確定的，因為血液是活命（mere life）的象徵。對法律暴力

種無關於法律關係而只為生命的救贖性力量，除了神聖的純粹暴力之外，班雅明還舉了「教育的力量」為例子；教育對於學生施加的力量是為了生命本身，從而是獨立於法律之外的一種力量。所以，純粹暴力的顯現形式可以不必是由神的神跡來顯現，而是由以不流血的破壞所展現的救贖時刻所決定。但最重要的是這種救贖力量不是一種「立法的力量」。所以班雅明說不必緊張於這種純粹暴力的表現，因為它是不流血的、救贖性的暴力，它不必是具有那種立法與護法性質的生殺大權的暴力形式。正如神所說的：「你不可殺人！」純粹暴力的目的就是回歸神聖生命本身，這也是判斷純粹暴力與否的一個唯一標準。

問題是這種人的生命本身就可以表現出來的（類似神的）神聖暴力如何可以想見與描繪？我們如何理解這種既不立法也不是護法的暴力（並且是外在於法律關係）、一種非流血的革命性暴力、一種無法加以確定「隱而不顯」的暴力？我們如何想像與理解這種暴力的形式呢？班雅明在〈暴力的批判〉最後寫到：

但如果可以確定有一種**外在於法律**、作為一種**純粹直接的暴力**確實存在。則我們藉此也就證明了，**革命的暴力**是可能的，並且是如何可能的，我們可以把它稱之為：作為**人最高顯現的、最純質的暴力**（die nächste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen）。但是對人而言，對於“什麼時候純粹暴力在某一特定事例中確實存在”的決定，卻是既非可能，也並不急迫；因為只有神話暴力而不是神聖暴力才會使人被明確的認識到，因為對人而言，暴力的救贖力量並不存在，除非它顯現為無與倫比的作用。但這時候純粹的神聖暴力卻又重新可能披上所有神話與法律所雜交出的永恆形式。神聖暴力不只可以表現在**真實的戰爭**中，也可以表現在**群眾**對於一個犯罪進行神聖的制裁中。所有神話式的、立法的暴力，我們可以也可以稱為「執法」（executive）的力量都是有害的，正如所有服務於護法的「行政」（administrative）暴力也是一樣有害的。神聖暴力顯現為**跡象與徵兆**，但不是作為服務於聖諭式的派令工具，這樣的一種暴力我們可以稱

的破壞是源自更為自然的生命，其目的是贖回活生生的、無辜的、不幸福的自然生命；因此，它被理解為一種懲罰，是為了活命的罪行“贖罪”；但這只是更加純化了（所謂的罪不過就是）法律規定的罪性而已，而不是罪行本身有什麼罪性。因而，神話暴力施展在活命之上的完全是一種只為自身理由的一種血腥力量；但是神聖的暴力對活命所展現的卻是一種為了眾多生靈的純粹力量；前一種力量要求獻祭犧牲，後一種力量則是接受犧牲」。Ibid., p.250.

之為一主權暴力（sovereign violence/die Waltende）。²⁰（重點為筆者強調）

所以，儘管純粹暴力可以類比於神聖暴力，但純粹暴力是人自己本身就可以加以實現的一種暴力形式，它可以是一種完美的、非流血的、效果無與倫比的革命力量。但是純粹暴力如何判斷、它應該什麼時候出現？這是無法加以清楚說明的，因為它是一種**隱而不顯**的力量；最後，這種純粹暴力可以稱之為一種至高無上的「主權暴力」。也就是如此，在阿岡本的詮釋下，似乎是班雅明第一個以純粹暴力的方式來思考到真正的例外狀態的人，他認為就是這種外在於法律關係之外的純粹暴力使史密特從《論獨裁》轉而寫作《政治神學》，從獨裁轉而思考主權。

班雅明第二個關於例外狀態的思想：卡夫卡的彌賽亞的形象與寓意

〈論卡夫卡〉（‘Franz Kafka’）²¹一文是班雅明在1934年為了紀念卡夫卡的逝世十週年而寫的。在班雅明看來，卡夫卡的諸多小說世界都圍繞在一個母題上旋轉，這個母題所要表達的就是法律對於人生命的統治所引發的「罪行」問題。一如猶太—基督教所表露的對於人的原罪認定，人的生命具有無可擺脫的「罪行」。問題是為什麼生命必定要背負這種無可擺脫的罪行？這些罪行如何而來？我們要如何擺脫這些罪行？人生命背負著不可卸下的罪行，這突顯的是生命與法律之間亙古長存的關係。在這一篇文章中，班雅明不只論到卡夫卡如何以各種形象（原告、被告以及各式動物）來寓言法律對於生命的統治。並且還論到了在卡夫卡的作品中獨具一格的形象類型，**這些形象類型具有彌賽亞救贖功能，它們不只外在於法律，而且這些形象本身具有廢止法律救贖生命的寓言力量**。因此，比較班雅明在〈卡夫卡〉一文中與〈暴力的批判〉一文可以看到，〈卡夫卡〉一文繼續深化了法律與生命的救贖思考，但是不同的地方在於〈卡夫卡〉提出了**形象與寓言**所具有的救贖力量。

班雅明認為首先就法律與生命的關係而言，卡夫卡思考的不只是歷史時期（historical ages），卡夫卡思考的是亙古以來的寰宇時代（cosmic epochs）。卡夫卡的小說世界中，正是以諸多的形象來凸顯這個法律與生命自洪荒寰宇

²⁰ *Ibid.*, p.252。此句中譯文與英譯文略有差異，感謝張旺山老師提供來自德文的翻譯。

²¹ In *Walter Benjamin: Selected Writings Volume 2, 1927-1934*, trans by R. Livingstone and others, The Belknap Press of Harvard University Press., 1999.

時代以來始終具有的關係：**原告與被告**的關係。在卡夫卡的這種寰宇性時代中，人的生命是年輕兒子的形象來加以代表，而這個年輕的生命面對著法律表現為一種永恆的「被告者」形象。在卡夫卡看來，父親、官吏就是代表一個運用法律來對生命進行統治的力量。官吏的世界與父親的世界就是一個「大寄生蟲」的世界，父親是靠著吸食兒子的生命來維持自己的生命，像一個巨大的寄生蟲附著在兒子的身上。作為執法者的父親，也同時也是作為原告（*accusers*），他責備兒子犯的罪行似乎是某種「原罪」（*original sin*）。法律的存在正如每個人都有父親一樣，是每個生命都「命中注定」的。所以，在法律作為一種必然出現的狀況下，每個生命都注定要犯罪，生來就是一個罪人，生命與法律的關係就是永恆的被告與原告的關係：「這裡正在審理的是一件永循環的訴訟案」²²。人的生命在法律的運行中不只處於永恆的被告者地位。而且，這種生來命定為罪犯的狀態更糟糕的還是一種**無辜**的被告。因為法律的頒布永遠無法確定規則，法律是捉摸不定的：「儘管法庭有命令，但是人們讀不到它們...在史前時期，法令和解釋性的法規都不是成文法。人們可能就不知不覺地違背了它們，從而犯下罪行。從法律的角度來看，犯罪的出現不是偶然的，而是**命中注定的**——命運在這裡是以一種模擬兩可的面目出現的.....促成和引起這種墮落與犯罪的**正是這種制度本身**」(重點為筆者強調)。²³

除了永恆的原告與被告者以外，班雅明發現卡夫卡的小說還有另一群特殊的形象。這些形象**外在於法律世界**，班雅明稱這些形象是助手（*assistants*）或信使（*messengers*）。在大部分的班雅明詮釋文獻中，也可以稱他們是班雅明所說的「天使」。「助手們屬於那個貫穿卡夫卡整個作品中的人物群。例如在《觀察》中被揭發出來的**騙子**；三更半夜出現在陽台上的**大學生**；以及居住在南方的城市中**永不知疲憊的愚人**」。²⁴這些助手的世界代表著一個**不受法律支配的生命世界形象**：「從這些溫和、可愛、無拘無束的信使活動中可以辨識出的東西，就是令人感到壓抑、展示整個受造世界的法律」，「信使們的世界沒有上級與下級，沒有固定的等級地位」。²⁵而且，這些形象的世界是比神話世界還要更為古老的世界。正如在〈暴力的批判〉一文中將神話暴力視為

²² Walter Benjamin (1999), 'Franz Kafka', p.796.

²³ *Ibid.*, p.796.

²⁴ *Ibid.*, p.798.

²⁵ *Ibid.*, p.799.

一種統治者的暴力，神話在卡夫卡的世界裡面也是法律與父親的工具。所以神話無法挽救受法律支配的生命，相反，神話世界是一個體現法律暴力的世界，「神話據說是要用來救贖這個是世界的，但是卡夫卡並沒有接受神話的誘惑」。²⁶所以，在班雅明看來，關於救贖，卡夫卡選擇的不是神話，而是圍繞著這些天使般的助手形象而來的**象徵寓言傳說**：如童話、故事或傳說。

那麼，在面對命中注定、無所逃離於天地的法律關係之中，這些形象的寓言具有什麼破壞與救贖的力量呢？班雅明認為，如果說神話是一個暴力的世界，則童話與傳說卻是可以戰勝神話的暴力：「卡夫卡熱愛傳說...**即使一些微不足道的、甚至是幼稚的手段，也是可作為拯救手段**」。²⁷如果在〈暴力的批判〉一文中班雅明還在思考純粹暴力對於神話暴力的破壞作用。那麼，到了〈論卡夫卡〉一文時，班雅明對於神話的破壞已經轉為一種寓言的力量了。班雅明認為，在卡夫卡的世界中，寓言的力量表現在形象的**姿勢** (*gestus*) 上。而卡夫卡小說世界中的助手或信使形象如何具有戰勝神話暴力的能力，從而具有救贖的功能呢？為什麼童話與傳說等寓言，這些「微不足道的、甚至是幼稚的手段，也是可作為拯救手段」？助手們（大學生、騙子、愚人等等）的形象之所以具有解構神話的力量在於他們的形象所表現出來的姿勢 (*gesture*) 上：「卡夫卡的全部作品構成了一套姿勢的符碼 (*a code of gestures*) ...每個姿勢本身都是一個事件，也可以說是一齣戲劇」，「姿勢在卡夫卡那裡最為關鍵，是事件的中心」，卡夫卡「使人的姿勢剝離了傳統意涵，然後提供一個令人尋思不盡的命題」。²⁸形象姿態具有無限的寓意，提供令人尋思不盡的命題。寓言所賦予的寓意具有展開的力量：而「展開」 (*unfolding*) 具有兩層意義。芭蕾綻開為花朵，或是小孩的摺紙船展開成為一張紙。後一種意義的展開才真正適合於寓言，但是這是建立在讀者的樂趣上。而卡夫卡的展開卻是第一種：如芭蕾展開成一朵花。...它們之於哲理教訓，更近似於猶太法典的傳說」。²⁹在班雅明看來，卡夫卡的寓言故事所展開的是一種具有深刻哲理的智慧之光，主角 K 的姿態和各式動物的舉止是「**關乎人類社會如何組織生活/生命與工作** (*life and work*)」的重要思考，「卡夫

²⁶ *Ibid.*, p.799.

²⁷ *Ibid.*, p.799.

²⁸ *Ibid.*, p.801.

²⁹ *Ibid.*, p.802-803

卡將**社會結構**視為**命運**，此問題對卡夫卡愈是晦暗難解，他越是窮追不捨，因此可以說「**卡夫卡寫寓言，但是他並沒有建立宗教**」。³⁰

卡夫卡以各式形象的寓言喚起了我們對於社會結構的起源之處進行思考。換句話說，我們已經遺忘了法律最初出現之時的暴力形式，而這些形象的姿態則可以提供這些暴力的痕跡並喚起對這些暴力的記憶。「對卡夫卡而言，他所生活的時代並不比原始時期更**進步**。他的長篇小說表現的是一個沼澤時期的世界，他筆下的人物還處於巴霍芬（Bachofen）稱之為原始雜交亂倫的階段。這個階段被遺忘了，**並不表示他們沒有延續到現在階段**。相反；**它正是通過遺忘延伸到現代**」。³¹卡夫卡作品中的形象姿勢因此是要探討從人類原始的史前時期就已經開始的暴力，而這些暴力當然同樣完全可以被看作是當今世界的暴力。法律從古至今一直暴力地將人的生命貶為一種有罪的生命，「這就是他的祖先世界像原始人的圖騰一樣蛻化為**各種動物**。...這樣，人們也就可以理解，為什麼卡夫卡總是不懈地要在動物身上窺探出被遺忘的東西」。³²而**我們的身體刻印著自法律誕生以來所加諸於上的痕跡**：「《在流放地》中，當權者使用了一種舊式機器，在犯人的背上刺上花體字，花樣繁多，一直到犯人的背脊清晰可見。犯人可以辨識出這些字體，從中看到自己犯下的、卻不知道的罪名。這就是承受著罪行的背脊，而卡夫卡的背脊上一直承受著它」。

班雅明最後分析了卡夫卡對於彌賽亞的形象寓言，並以此來結束卡夫卡對於生命的救贖寓言思想。在這裡，彌賽亞的形象與救贖的方式對於理解班雅明的彌賽亞思想顯然非常重要，並且與《歷史的概念》中的思想一脈相承。首先，彌賽亞的救贖不是採取暴力的破壞：「**負重與忘卻**（睡覺的人）是同步進行的。...因為教士說過，**救世主彌賽亞不願用暴力改變世界，只想對它進行微調**（a slight adjustment）」。³³彌賽亞也可以用**遺忘**的方式，進行一種寓言的轉換，**彌賽亞帶來的只是一點點小小的改變**。其次，彌賽亞的形象在卡夫卡的小說中，最典型的形象姿態是包含著「學生」的助手們以及信使。這些天使般的諸多形象中以「學生」最為具有代表性，學生是這個族類的代言人

³⁰ *Ibid.*,p.803.

³¹ *Ibid.*,p.808.

³² *Ibid.*,p.808.

³³ *Ibid.*,p.811.

和領袖。³⁴為什麼學生更具代表性？因為**學生**這個形象具有**外在於法律的姿態**（注意，在〈暴力的批判〉一文上班雅明曾舉教育可作為純粹暴力的一種類型），學生負重學習但又會遺忘，「而**遺忘**是包含了最佳絕妙的東西，因為它意味著**救贖**的可能性」；「學生學習時是醒著的，也許保持警醒是這些研習的最佳方式。絕食藝術家拒食、守門人緘口不語、學生警醒，這是禁慾主義在卡夫卡那裡運行的偉大法則。這些規則的最高成就就是**研習**（study）」。³⁵

因此，對於法律的破壞，以及對於彌賽亞的救贖可能性，就完全體現在學生這個形象的研習姿態上：「卡夫卡雖然沒有用**正義**此一詞彙，但是他批判神話的出發點恰恰是正義。一旦抵達此點而駐足不前，我們就會面臨誤解卡夫卡的危險。……**只被人研習，而不再運行的法律才是通向正義的門徑。通向正義的門徑是研習**。然而，卡夫卡並沒有對這種學習賦予研讀傳統猶太經學的那種許諾。他描寫的助手是沒有教堂的習事拉比，他的學生喪失了聖典，因而在無牽無掛的歡樂旅途上，他無依無靠」。³⁶學生禁慾負重研習，但又能遺忘放下身上的包袱。班雅明的彌賽亞的姿態形象是一種既融合禁慾苦行、遺忘（喪失了聖典）、歡樂、又是無依無靠的**失敗者姿態**。

班雅明從卡夫卡的小說世界中所挖掘出來的彌賽亞救贖，因此可以歸結於如下：彌賽亞帶來的是**非暴力的微調**（a slight adjustment）、彌賽亞的形象是一種學生式的苦行主義者，而且也是一個孤獨的、善忘的、無依無靠的**失敗者**（或是一個弱勢者—weakness）；最後，彌賽亞的微調如何廢除法律與生命的支配關係：「只被人研習，而不再運行的法律才是通向正義的門徑。通向**正義**的門徑是**研習**（study）」。換句話說，彌賽亞以 weakness 的形象，經由非暴力的、小小的微調，最終使法律不再被運用，而僅供研習，從而完成了正義的要求：一種與法律無關的歡樂的活命。

班雅明的獨特彌賽亞思想從他與猶太經學學者 G.Scholem 對於卡夫卡的通信辯論中也可以得到進一步的理解。阿岡本認為身為猶太人以及試圖恢復猶太文化傳統，班雅明與 Scholem 都認為卡夫卡的小說所體現的是猶太式傳統的寓言表現方式，關心的是**律法、生命**以及**彌賽亞的救贖**之間的關係。

³⁴ *Ibid.*, p.813.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

但是 Scholem 並不認為卡夫卡的小說具有任何彌賽亞的意義；相反，班雅明則從卡夫卡的小說中看到了他所認同的彌賽亞的歸來形式，以及引發所謂原初律法的可能救贖意義。

對 Scholem 而言，卡夫卡的文學藝術所表現的意義是一種虛無主義（nihilism）式的彌賽亞主義。Scholem 認為卡夫卡的小說中所體現的法律世界是一種‘Being in force without significance’（*Geltung ohne Bedeutung*）的生命沉淪狀態。Scholem 對卡夫卡的另一個形容詞是‘The Nothing of Revelation’（*Nichts der Offenbarung*）。如果卡夫卡呈現的是一種虛無主義的悲觀，一種「啓示的虛無」，Scholem 認為關鍵之處在於「並不是學生失去了經文，而是學生無法辨識經文」（not students who have lost the scripture...but students who cannot decipher it）。³⁷在阿岡本看來，Scholem 對於卡夫卡小說的這種解讀，也就是處於這種境況下的法律是一種「有效力但是無意義」（‘Being in force without significance’），在班雅明看來這反而是更適用於對**史密特的虛構的例外狀態的理解**。史密特的主權者的例外狀態就是卡夫卡小說中的那些執法者/控告者（父親、官吏、法官...等等）所體現出來的情境：任性、沒有標準、荒謬乖張、讓人無所適從等等。這就是例外狀態成為常態的結果。

但是對於班雅明而言，卡夫卡其實成功地建立了一種克服虛無的「救贖」之道（換言之，克服‘Being in force without significance’的法律結構）。因為，到底是學生失去經文或是無法解釋經文其實都一樣，沒有線索的經文便不再是經文而是**生活/生命（life）**，是「山底有村莊，山上有城堡的生活/生命」。³⁸班雅明認為卡夫卡的各式寓言中，都努力於以一種**逆轉（inversion）**原本意義的方式來把生活/生命**轉化**為律法經文，或是把經文轉化為生活/生命。而這也是處於例外狀態已成為常態的當代我們所要面對的一種彌賽亞主義式的任務。阿岡本認為，面對‘Being in force without significance’，就是面對各式法律的禁制與主權暴力，就是面對無法解碼的經文，也就是面對**恆常的沒有來由的例外狀態**。

換句話說，在班雅明看來，史密特的主權者的例外狀態才是使法律掌握生命，使生命永遠處於被告者的角色，是一種生命的法律化，使生命無從脫

³⁷ *Potentiality*, p.169.

³⁸ *Ibid.*, p.169.

離於法律秩序之中，面向法律關係，生命處於一種‘Being in force without significance’的狀態；而班雅明從卡夫卡的作品上看到卡夫卡試圖找出一種解脫之道，這就是卡夫卡的彌賽亞微調。班雅明認為，彌賽亞帶來的不是新的律法（或是詮釋無法辨識的經文），相反，彌賽亞帶來的只是轉換一個角度來看待律法，換句話說，真正的可以得救的律法不是什麼秘笈式的律法經文，而是把生命/生活當作是經文。法律就是生命，成就法律就是成就生命；反過來說也一樣，成就生命就是成就法律。

因此，對於例外狀態的統治，班雅明訴諸的是一種卡夫卡式的「逆轉」策略。根據阿岡本的詮釋，為了使我們能更認識到班雅明所謂的卡夫卡式的逆轉策略，關鍵之處在於我們必須對卡夫卡的一篇小說插文〈在法的門前〉³⁹ ‘Before the Law’進行與德悉達不同的解讀。阿岡本認為以這個例子能更好地理解卡夫卡所寓意的彌賽亞到來的狀況。

在〈在法的門前〉此一奇異的小說插文中，卡夫卡描述了一個鄉下的農夫來到城裡要進去一扇「名為法律的門」。他想說法律是為人人而開的，所以他要求進去見「法律」。但是他始終受到一個威武高大的守衛的刁難。農夫每天都到門前要求進去，但是始終不得其門而入。一直到他死前最後一天，他向警衛說，「既然法律是為每個人而設，為什麼我從來沒看過有人進去過」？守衛對他說，「這扇門原本只為你而設的，現在我要把它關起來了，不會有人再進去了」，於是便把門給關起來了。有別於德悉達的詮釋，阿岡本認為重點是前來敲門的農夫盡了一生的力氣使那道門「關上」，因為那道門體現了一種毫無意義的法律之力量（the force of law）。農夫使用了耐心的、潛在的策略終於使那道門「關上」，**終止了法律的力量**。這種策略的特殊之處在於，看起來彷彿並未發生什麼事情，但是某事卻**已經發生了**；它以似乎沒有發生的樣子發生。這也是卡夫卡的筆記中所說的：「彌賽亞只有在它不再被需要的時候才會到來，祂只會在祂已經到達的時候降臨，祂並不會在最後一天才到，而是在真正的最後一天到來」。⁴⁰換言之，彌賽亞的國度只在於「一點小小的調整」(a small adjustment)，農夫面對無意義的法律規定，耗盡一生漫長的等待，等待法律意義的真正體現，但是他最後發現了法律的無意義〔那扇門永遠不

³⁹ 參見〈在法的門前〉，《卡夫卡短篇傑作選》，台北：志文出版社，1996，頁94-95。

⁴⁰ “The Messiah will only come when he is no longer necessary, he will only come after his arrival, he will come not on the last day, but on the very last day.”, *Potentiality*, p.172-174.

讓人進去」，因此，他調整了策略，最終使那扇法律之門「關上」。⁴¹

德悉達在“Force of Law: The Myth Foundation of Authority”一文中則認為，法律以一種無法一次認清與決斷、一種**不斷延遲自我現身**的方式來展現其權威效力，而且法律總是受到關於什麼是「正義」(justice)的指導有關，法律總是受到正義的幽靈所籠罩；但是阿岡本則不這麼認為。阿岡本認為班雅明對於卡夫卡的解讀是正確的，也就是，最後彌賽亞還是到來了，無意義的法律之門最終還是「被關上」了，法律與正義不必有任何關係。⁴²問題在於如何引發彌賽亞的到臨，從而使法律的無意義支配達到其**完滿與廢止**（我們後面還會進一步來看這個問題）。換句話說，唯有從例外狀態的角度才能說明法律的「神秘基礎」。

班雅明第三個關於例外狀態的思想：〈歷史的概念〉中的第八題綱

在〈歷史的概念〉中，整個十八個題綱中除了第八題綱以外，其餘的題綱都圍繞在說明歷史與救贖的關聯上。因此可以很簡要地總結了班雅明一生對於救贖的思考。在第一題綱中，班雅明一開始便以一個小故事來比喻說明為什麼「歷史唯物論」的「哲學」需要一個已經**老醜到**不能走到前台見人的「神學」來作幕後指導的牽線人。因為只有在神學這個老人的指導下，歷史唯物論才能成爲一個戰無不勝的機器裝置。在介紹完了「神學」對於歷史唯物論的重要性之後，班雅明開始一個個地說明救贖的主題。救贖與信仰無關而與**幸福** (happiness) 有關（必須注意「幸福」是希臘的倫理學而不是猶太—基督的宗教倫理學）；救贖與過往的**先人歷史**有關，而與超越的神無關：「在過去的每一代人和現代的這代人之間都有一個秘密的約定...如同在我們之前的每一代人一樣，我們也都被賦予些微的彌賽亞的力量。這種力量是**過去賦**

⁴¹ 阿岡本認為德悉達對於卡夫卡這篇小說的解讀是錯的，因為德悉達以「啓示的虛無性」這個方向來詮釋卡夫卡的這篇小說。德悉達認為卡夫卡的小說強調了「守門人守的是一扇空無的門，門總是打開著，面向空無打開著」，所以代表法律的這個門，所寓言的是法律之源的空無性。但是，阿岡本強調，卡夫卡對於猶太傳統的彌賽亞思想是很熟悉的，所以，阿岡本認為卡夫卡在這篇小說中並不是體現啓示的虛無，而是表達了「某事確實發生了」，體現了「彌賽亞以一種未發生的方式使某事發生」、「彌賽亞以尙未來臨的方式到來」的狀態。畢竟，最後農夫還是使「門關上了」，所以阿岡本認為重點是最後門還是被關上（某事發生了），是農夫掌握了法律的虛無性，然後用一生的守候策略來使這扇虛無之門關上。彌賽亞式的微調策略就是農夫的策略。所以，彌賽亞的到來僅需要一點點小小的內心「微調」。

⁴² *Potentialities*, p.172.

予我們的，因而對我們有所要求。歷史唯物論者清楚知道這一點」⁴³，「救贖就是使過去的歷史成為可以接受的過去」，救贖歷史就是捕捉過往者/先人的**意象/形象 (image)**，而且這種形象是「稍縱即逝、不復可見的形象」，因而，歷史唯物論的任務就是在**關鍵時刻**讓這些形象被挑選出來、保留下來，成為記憶。因此，每個時代的都要作出努力，不斷地保存這些先人形象的歷史記憶，也就是這些被奴役的先人形象。因為**歷史是屬於勝利者的歷史書寫**，勝利者的戰利品也包刮了文化財富。所以，歷史唯物論者要逆向扒梳歷史，不斷地從勝利者的歷史中挖掘與保存這些先人的形象。以免歷史成為死人也不得安寧的歷史。

到這裡來看，班雅明的救贖思想是很清晰的救贖歷史記憶的思想。但是班雅明在第八題綱之後，進一步凸顯了歷史救贖的**時間意義**。因為歷史唯物論者在「歷史進步論」的潮流風暴下，過去的歷史被認為就是已經是過去的歷史了，沒有什麼好再說的了。班雅明自認為是歷史唯物論的「新天使」(*Angelus Novus*)⁴⁴，當它要宣傳救贖的福音時，被歷史進步論的風暴給吹走了。因此，必須批判進步論均質式的歷史時間意識，歷史唯物論的救贖必須表現為一種**當下立即 (Jetztzeit/now-time)** 完成的時間中，「**現在**不是某種過度而已，現在意味著時間的**停頓和靜止**，這是歷史唯物論者必備的觀念」。⁴⁵這種當下的完成的時間就是一種「彌賽亞式的時間」，這種彌賽亞式的時間爆破了均質而空洞不斷向前綿延的時間，而是把過往的歷史在「當下立即」的時間中加以呈現爆破出來。這種**彌賽亞式的時間**類似猶太文化中的歷史時間意識：「我們知道，猶太人是被禁止探察未來的。然而，《摩西五經》(*Torah*)和禱告卻教他們**記憶**。...這並不意味著對猶太人來說，未來就成為均質的、空洞的時間。因為**每一秒的時間都是一道彌賽亞可能從中進來的狹窄的門縫**」。⁴⁶

班雅明的〈歷史的概念〉主要在提出一種有別於傳統歷史唯物論的政治實踐觀點。對班雅明而言，引發政治鬥爭的動力除了歷史唯物論的哲學之外，

⁴³ Benjamin (2003), 'The Concept of History', p.389-390.

⁴⁴ 見中譯〈本雅明和他的天使〉，W. Scholem 原著，收於《論瓦爾特·本雅明：現代性、寓言和語言的種子》，郭軍 曹雷雨編譯，吉林人民出版社，2003。

⁴⁵ Benjamin (2003), 'The Concept of History', p.396.

⁴⁶ *Ibid.*, p.397.

還需要一種「政治神學」在背後指導。革命的動力並不是向前看，這樣只是使歷史唯物論淪為啓蒙以來的樂觀的歷史進步論史觀。所以班雅明在與霍克海默的通信中無法同意「過去的就是過去了，失敗的就是失敗了」的看法。這也與馬克思本人在《波拿巴霧月十八》中所謂的「讓死人去埋葬他自己的死人」歷史看法不同。相反，在班雅明看來，挽救過去的歷史才是革命的真正動力，重新書寫歷史與塑造記憶才是引發與培養革命的能量。因此革命需要一種猶太文化中的彌賽亞時間意識，這種時間意識就是建立在重新召喚過去的「失敗者形象」，並把這種形象化為當下立即的爆破能量。就像在《波拿巴霧月十八》中羅馬的歷史形象成為法國大革命中資產階級的革命號召力量一樣。

然而，如何把過去的形象摺疊為當下立即的彌賽亞式的政治—司法革命力量？這個奧秘的政治—神學式的「救贖」，就牽涉到如何解讀在班雅明這篇文章中一直受到模糊解釋的第八題綱。因為從文本的安排結構來看，第八題綱顯然扮演著「救贖」從歷史中的過往形象如何轉化為當前的政治革命力量的起承轉合之轉換關鍵（十八個題綱的中間一個）。但是第八題綱的內容既不提到救贖，也不是說明彌賽亞的革命實踐，第八題綱的內文寫到：「我們從被壓迫者的傳統學到：我們活在其間的這個**例外狀態**（state of exception）其實不是例外而是常規/統治(rule)。我們必須達到具有這種洞察的歷史理解，才能夠清楚的瞭解，我們的任務是引發**一種真正的非常狀態**發生，那將會增進我們與法西斯鬥爭的處境」。⁴⁷

在這篇文章中，阿岡本對於班雅明的彌賽亞詮釋最主要的貢獻在於把班雅明在〈歷史的概念〉中的第八題綱，也就是關於「引發真正的例外狀態」放到關於班雅明論卡夫卡小說中的彌賽亞帶來的是「一點小小的調整」（a small adjustment）上。也就是說，經由一種「彌賽亞的逆轉」，阿岡本認為班雅明解構/懸置/終止了史密特意義上的「例外狀態」，從而具有彌賽亞的救贖意義（亦即引發“真正的例外狀態”）。在阿岡本最新的一本書：*The Time that Remains*（2005）中，阿岡本進一步以新約的聖保羅福音書來詮釋班雅明這種彌賽亞所帶來的例外狀態的討論。聖保羅所宣傳的基督復活與重返的福音就是一種例外狀態，它中止與懸置起既有的法律：「凱撒的歸凱撒」、「法律將不

⁴⁷ *Ibid.*, p.392.

再是法律」、在天國之中合一，「猶太人、羅馬人、異邦人」將不再有區分等等。這種卡夫卡式的逆轉策略也類似班雅明在〈歷史的概念〉中所提的，要以真正的例外狀態來取代常規的例外狀態，從而廢止例外狀態的統治，使其回歸為歷史遺骸，這才是符合班雅明所理解的「終末」(eskhaton)的歷史意義。換句話說，完成它本身的邏輯，使其結束，成為歷史(puts an end to it)。

因此，在純粹暴力/彌賽亞帶來的毀壞後，法律將不再是作為對生命起統治作用法律，而將人的生活**復原為活命**(mere life)本身。在彌賽亞引發的例外狀態之後，法律將不再運行，變成是**遺骸**；正如在卡夫卡的小說中所呈現的，法律對於學生而言，將變成是**僅供研習而不被運行**(a law that is studied but no longer practiced)的狀態。

小 結

本章主要分兩個部份，第一個部份在於詮釋阿岡本對於彌賽亞作為一種例外狀態模式的理論重構；第二個部份則以班雅明的彌賽亞思想，以及阿岡本對於班雅明思想的詮釋為主，進一步說明這種彌賽亞主義式的例外狀態如何具有其特殊的例外狀態模式：如“僅須一點點的微調”、“彌賽亞的到來是以一種尚未到來的方式來臨”、“不是見血式的暴力”、“彌賽亞以一種失敗者或是弱者的形象出現”、以及“彌賽亞的正義是一種廢除法律，使法律不再運行的正義”等等。

然而，阿岡本對於彌賽亞式的例外狀態形式的最重要思想，我認為在於彌賽亞所具有的特殊時間形式。也就是說，彌賽亞的例外狀態是以一種「歷史時間意識」的方式產生。換句話說，彌賽亞並不直接表現為對法律的質疑，而是以一種特殊的時間結構，來對現有的法律結構進行「懸置」，從而引法例外狀態。這就是我們下一章要討論的主題。