

第五章 作為救贖的例外狀態：餘民和餘留的時間

阿岡本認為彌賽亞到臨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（或背反）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？或者說彌賽亞的這種例外狀態形式？他認為不能以二元的方式來思考彌賽亞的這個既完滿又廢止的狀態，這不是此世與彼世、未來與現在、原初與現在等等歷史性的解決方式，彌賽亞的任務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。因此，要理解彌賽亞的發生並不能從二元性的對立張力去建構一種歷史意識，而是要去揭示「歷史性時間本身所隱密的結構」。¹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，要「將彌賽亞時間詮釋為一種歷史時間的範例」。²這就是本章要呈現阿岡本關於這方面的思想。換句話說，對阿岡本而言，彌賽亞所引發的例外狀態，從保羅—班雅明的角度來看，具有一種特別的時間意識，只有理解這種時間結構，我們才得以理解彌賽亞的例外狀態所具有的**終結**意義。³

另一方面，也正是由於這種特殊的時間意識，使得彌賽亞的例外狀態能懸置其與既有任何的法律—機構—組織（彌賽亞式的共同體）的聯帶。阿岡本認為就是這個緣故兩千年來的基督教會以及猶太教會堂傳統都不約而同地刻意將使徒保羅的書信中所用的「彌賽亞」（*Messiah*）以及「彌賽亞式」

¹ Giorgio Agamben (2005b), *The Time That Remains*, p.3.

² *Ibid.*

³ 班雅明在〈歷史的概念〉中把這個引起“震驚效果”、使“觀念停止”的“當下時間意識”比喻為“彌賽亞式革命”的珍貴的“果實種子”：「唯物論者的歷史寫作建立在一種構造原則上。思想不僅包含著觀念的流動，也包含著**觀念的停止**。當思想在一個充滿張力和衝突的構造中忽然**停止**（注意此字與阿岡本所強調的例外狀態對法律的懸置與停止的思想關聯），它就會對這個構造製造一次**震驚效果**（shock），思想由此結晶為一個單子（monad）。歷史唯物主義只有在作為單子的歷史主體中來把握歷史對象。在這種結構中，他認出了**彌賽亞已然到來的徵兆**，或者換句話說，他認出了為了被壓迫的過去而戰鬥的一次**革命契機**出現了。歷史唯物論者審視這個機會，以便把一個特別的時代從均質的歷史進程中剝離出來，把某一種生活從那個時代剝離出來，...這種歷史性的理解是具有豐碩的**果實**，它把時間則視為是它內部珍貴卻食之無味的**種子**」。Benjamin (2003), p.396。（粗體字為筆者所強調）我認為班雅明這句話非常能總結阿岡本所詮釋的彌賽亞例外狀態所具有的革命精神。

(messianic) 的用詞從聖經中剔除。這不僅是基督教會以及猶太教會堂試圖要將彌賽亞主義予以中立化 (neutralizing) 而已，並且甚至還具有「反彌賽亞」(anti-messianic) 的策略運用在內。為什麼教會要反彌賽亞？這是因為彌賽亞的結構中本身就具有背反邏輯：過去與未來、現在與未來、此世與彼世、希望與記憶、完滿與匱乏...等等的對立。在這種種背反的邏輯下，「教會」(基督教會與猶太會堂都一樣) 作為一個彌賽亞式的共同體 (a messianic community)，或者任何具有彌賽亞式的機構團體，其本身就必然會具有這種推遲與遮掩真正彌賽亞到來的策略。因為背負彌賽亞任務，以及真正彌賽亞的實現，這兩者也是背反的 (或者等待，或者真正得救；這只能取其一)。

因此，顯然詮釋彌賽亞的時間意識結構顯然非常重要，因為對阿岡本而言，只有真正理解 (保羅的) 彌賽亞時間意識結構，也就是保羅所謂的「當下的時間」(the time of the now/ *ho nyn kairos*)，我們才能去提問一個真正意義上的彌賽亞共同體在事實上是如何成為可能的。⁴否則，彌賽亞的發生與彌賽亞式的機構團體，只會永遠處於彌賽亞的背反對立之中。這個問題當然不只是宗教團體與教會問題而已，對阿岡本而言，這更是一個政治 (共同體) 的問題；換言之，如何以班雅明意義上的彌賽亞主義來看待無產階級的政黨與馬克思主義的歷史—政治問題，當然也在這個彌賽亞的歷史時間意識的反省之內。

釐清彌賽亞的歷史時間結構，另一個重點也在於釐清「末世論/終末論」(eschatology) 與「彌賽亞主義」的不同。在阿岡本看來，「末世/終結」(eschaton) 所表現的時間結構是一種「線性的時間結構」，而彌賽亞的到來所表現的則是另一種特有的時間結構；阿岡本因此把班雅明意義上的歷史唯物論 (彌賽亞主義式的) 區別於傳統的馬克思主義的傳統 (一種接近終末論的線性時間意義)，從而恢復馬克思本人那裡對於「階級」一詞所賦予的彌賽亞思想傳統。

最後，彌賽亞的例外狀態之所以與彌賽亞的歷史時間意識有關，阿岡本要表達的是，彌賽亞的「例外狀態的發生」之後，使人對既有的生活結構起了一種懸置/中止的無差別/陌視 (indifference) 的破壞作用，其結果就是產生

⁴ *The Time That Remains*, p.2.

一種「餘留的時間意識」(the time that remains)，以及具有這種意識（從而被救贖）的「餘民」(remnants)。而這種例外狀態的懸置在阿岡本的詮釋下，保羅所說的彌賽亞所帶來的救贖與對既有司法秩序體制的懸置，其實是一種純粹以信、望、愛為實現動力的神恩狀態，是一種「安息日」意義上的「不作爲」(argor) 狀態。這種安息（不作爲）的狀態，既是達成了彌賽亞所要完成的現有法律之完滿與廢止，同時也達成了福音所說的「神挑選**弱者**作為**最有力者**的得救」狀態。換言之，對阿岡本而言，這種彌賽亞到臨所引發的「不作爲」與「弱者」的形象，也就是恢復到亞里斯多德意義上的「純粹潛能」的狀態；換言之，彌賽亞的生命救贖就是恢復生命為純粹潛能的狀態。

因此，我們這一章將主要呈現阿岡本如何詮釋聖保羅的彌賽亞，並以之作爲其例外狀態的完美典型。

5.1 餘民

在阿岡本看來，「彌賽亞的時間」並不是一個線性的、「未來/將要來」的時間，這是一種末世學的時間；相反，彌賽亞的時間比末世的時間更複雜，它是個折疊起來的時間，也就是一種以未來的時間進入當下時間，從而使未來的時間以及現有當下的時間，皆被「懸置」成爲「餘留的時間」(the times that remains) 的一種發生異質化的時間意識。換言之，彌賽亞的時間使整個時間意識改變，彌賽亞在**當下使未來的時間成爲一種剩餘/餘留的時間**。所以，保羅真正意義上的彌賽亞，指的就是這種當下發生的狀態。阿岡本以保羅在〈哥林多前書〉中說的一段話來說明這種「餘留的時間」：

兄弟們，我對你們說，**時候要減少了**（時間不多了）。從此以後，那有妻子的，**要像**沒有妻子；那哀哭的，**要像**不哀哭的；快樂的，**要像**不快樂的；置買的，**要像**無有所得；用世物的，**要像**不用世物的；因為**這個世界的樣子將要過去了**。〈哥林多前書：7:29〉

What I means, brothers, is *that time is short*. From *now* on those who have wives should live *as if* they had none; those who mourn, *as if* they did not; those who are happy, *as if* they were not; those who buy something, *as if* they were not theirs to keep; those who use the things of the world, as if not

engrossed in them. For this *world in its present form is passing away*.⁵

彌賽亞的時間結構就是發生在「時候要減少了...這個世界的樣子將要過去了」(*that time is short.....For this world in its present form is passing away.*) 的「當下」時間意識中，在這發生之後，人們以後所處的時間(將來的時間)變成是一種等待與「餘留」的時間(時候不多了)。在這個餘留時間中，事情以一種**要像是**(as if)的樣子來**對反**於既存的狀態(有妻子的**要像**沒有妻子、哭泣的**要像**是不哭泣...)，因為「這個世界的樣子將要過去了」。因此，就保羅而言，處於彌賽亞的處境就是在餘留時間中的處境。在這種彌賽亞的處境中，人要以**對反的狀態**來活著，既有的一切區分與秩序雖然表面上沒有什麼變化，但是其意義已經變化了，已經被「懸置」起來了(那哀哭的，**要像**不哀哭的；快樂的，**要像**不快樂的；置買的，**要像**無有所得；用世物的，**要像**不用世物的)。換言之，彌賽亞事件的發生就是使世界現有的秩序結構都處於一種「被懸置起來」的狀態，處於餘留的狀態，而對阿岡本而言，這種懸置擱止的狀態就是一種徹底的、**真正的例外狀態**。

這種狀態(例外狀態)表現在保羅〈羅馬書〉一開始的問候用語中對自己「身份」的描述上：

(中譯文) 耶穌基督的僕人保羅，奉召為使徒，特派傳神的福音。

(希臘文原文) *Paulos doulos christou iesou, kletos apostolos aphorismenos eis euaggelion theou*

(拉丁譯文) *Paulus servus JesuChristi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei*

(英譯文) Paul, a servant of Christ Jesus, called to be an apostle and set apart for the gospel of God—

接下來，阿岡本這本 *The Time that Remains* 就從這保羅一開始的七個問候字辭進行解析，作為開書的章節結構，開展他對於「帶來真正例外狀態的彌賽亞時間意識」的詮釋。⁶

⁵ 這裡採用的中文聖經為 2004 年的和合本聖經中英譯版本。

⁶ 這七個問候語不只巧妙地組成這本書的七個章節安排，七個章節也以七天的講課內容來對比星期一到星期日的彌賽亞時間結構，因為星期六的意義在阿岡本的注經下，原是一個小小的彌賽亞日(安息日)。各章的標題是：*Poulos doulos christou Iēsou*(第一天/第一章)；*Klētōs*(第二天/第二章)；*Aphōrismenos*(第三天/第三章)；*Apostolos*(第四天/第四章)；*Eis euaggelion*

第一天（第一章），阿岡本講解了 *Poulos doulos christou Iēsou*（耶穌基督的僕人保羅）。第一個字「保羅」（*poulos*）。「保羅」是個別名，他原本的名字是「掃羅」，屬於以色列十二支族之一的便雅憫（Benjamin）族的後裔。他的希伯來名是 *Sha'ul*、*Saoul* 或是 *Saoulos*，而不是一般拉丁文中稱的 *Saulos*，他的羅馬拉丁名字是 *Caius Julius Paulus*，所以保羅經常在信中自稱為 *Paulos*。但是重點是為什麼保羅在成為基督徒後為什麼要改名？為什麼要從 *Saulos* 改變為 *Paulos*？在以色列的舊約傳統中改名意味著「身分狀態」的改變。在〈創世紀〉中，上帝就曾經對亞伯拉罕和以撒改名；而掃羅（*Saulos*）在舊約中是一個至高尊嚴的君王的名字。因為 *poulos* 在拉丁文中的意義就是沒沒無聞者的意思（一如英文中的 *nobody*），因此，從 S 改為 P，把 *Saulos* 改為 *Paulos*，意味著身份更為**卑微**、更為**低下**，從君王名字轉變為卑微不重要者的名字，從**剛強的**轉變成**微弱的**，因為「上帝總是要從**軟弱**的人身上體現祂的**力量**」。⁷另一方面，阿岡本也認為保羅這個字與拉丁文中的「僕人」有關，*doulos* 在拉丁文中的意義就是「僕人」⁸，保羅因此是一個帶有使徒任務的名字，帶有服侍彌賽亞使命的僕人身份之名；彌賽亞的狀態因此使一個人的專有姓名改變，使一個「自由人」（保羅具有羅馬公民的身份）轉變為彌賽亞的「僕人」；因此，彌賽亞的處境使一個人**對反**於原本的樣子（“要像” *as if...*），自由人變成是僕人，僕人則變成是自由人（「在主裡面得自由」）。「從保羅以後，所有使徒的名字都只是一個別名、暱稱」⁹，使徒的意義就是當彌賽亞的僕人，必須像僕人一樣，失去其專有的名字。

第二個字「僕人」*doulos*。據阿岡本的統計，僕人這個字在保羅的書信中出現了 47 次，在整個新約聖經中則出現至少 127 次以上。僕人在羅馬時代具有**司法上**的意義，在希臘字裡面僕人也一樣，但在希伯來與閃語系統中，「僕人」的意義則與希臘—羅馬的意義不同（比較不具有司法上的意義）。在保羅的時代，保羅在什麼意義上使用「僕人」這個字呢？身為彌賽亞的僕人是什麼意義呢？阿岡本認為保羅使用僕人這個字時，顯然同時保有日常的司法用語意義以及彌賽亞狀態的意義。在新約的保羅書信中，自由人與僕人的對立，

theous（第五天，第六天重複）。見 *The Time that Remains* 的目錄。

⁷ *The Time That Remains*, p.9.

⁸ *Ibid.*, p.11.

⁹ *Ibid.*, p.10.

一如猶太人與希臘人的對立，顯然保羅知道司法上意義上的僕人與自由人的差別。但是，保羅使用僕人這字時，作為彌賽亞的僕人超越了一般世俗意義的僕人，因為每個人被彌賽亞所奉召的人都是彌賽亞的僕人。因此，「彌賽亞的僕人」的新身份顯示了「彌賽亞事件的後果便是**懸置**了既有的法律、司法和社會關係」¹⁰：希臘人與猶太人從此沒有區別，正如僕人與自由人也都不再有區別一樣。換句話說，彌賽亞式的時間意識，是一種例外狀態的處境，懸置與中止了既有的司法與社會規範關係；因此，保羅使用僕人一詞，表現了他全然只以彌賽亞事件為思想中心來對人的屬性作劃分。也就是說，處於彌賽亞的狀態就是對於原有的法律劃分進行懸置，引發一種與法律無關、或外在於法律的例外狀態；彌賽亞的奉召全然轉化了一個個人，使他以現有身份狀態（不管是法律上的自由人或僕人、或是社會上的猶太人或羅馬人）全部都轉為奉召（calling）為彌賽亞的僕人狀態。¹¹

因此，從保羅的自我稱呼上，阿岡本要我們注意的是，在彌賽亞之中的生活是什麼意義上的生活呢？什麼意義上是彌賽亞狀態中的生命？彌賽亞的時間結構是什麼呢？這就是保羅所宣揚的在彌賽亞到來的餘留時間中的福音生活。正是這整個彌賽亞發生的狀態，使保羅對自己過去的身份以及稱呼，都起了一種懸置的做法。所有這些都顯示了，處於彌賽亞的狀態使保羅成為一個**新人**。

第二天（第二章）的主題便是：「奉召」*Klētos*。希臘文的 *Klētos* 在拉丁文譯為 *vocatus*，英文譯為 *calling*，路德的德文翻譯譯為 *Beruf*，中文聖經譯為「奉召」。中文在社會學的翻譯上也把這個字譯為「志業」、「召喚」、「感召」、「天職」或「職業」等等，這也是詮釋韋伯思想的一個關鍵重要用詞。韋伯在《新教倫理與資本主義精神》（*The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*）的第三章專門探討路德對 *Beruf* 這個字的使用與翻譯，以及這個字如何表現了新教徒對現世的職業/身份所賦予的宗教上的救贖意義。¹²但是阿岡本在這裡強調的是「奉召」（*Klētos*）這個字在新約的保羅用語中特別是與**教會**（*ekklēsias*）這個字有關（作為一種彌賽亞共同體的機構）。教會的拉丁原字

¹⁰ *Ibid.*, p.13.

¹¹ *Ibid.*, p.13-14.

¹² 韋伯關於 *Beruf* 這個字的注釋討論見《新教倫理與資本主義的精神》，于曉 等譯，顧忠華 審定，2001，左岸：台北，頁 144-153。

根是 *ecclesia*，而 *ecclesia* 就是來自希臘語裡面的 *klēsis*（奉召）的重複動詞化 *ek-klēsias* 而來，所以，從保羅的用字來看，教會（作為一個彌賽亞的共同体）最原初的意義就是不斷地引起奉召的服侍功能；換言之，按原初意義，教會的功能就是要從事於不斷地引發例外狀態的奉召狀態。而與韋伯的詮釋不同，阿岡本特別強調 *klēsis*（奉召）是在以現有的身份上接受奉召：

只要照主所分給個人的，和神所召（*klēsias*）個人的而行。我吩咐各教會（*ekklēsias*）都是這樣。有人已受割禮蒙召的呢，就不要廢割禮；有人未受割禮蒙召呢，就不要受割禮。受割禮算不得什麼，不受割禮也算不得什麼，只要守神的誠命就是了。個人**蒙召的時候**是什麼**身份**（*en tē klēsei he eklēthē*），仍要守住這身份。你是做奴隸蒙召的嗎？不要因此憂慮。若能以自由，就求自由更好。因為作奴隸蒙召於主的，就是主所釋放的人；作自由之人蒙召的，就是作基督的奴僕...兄弟們，你們各人**蒙召的時候是什麼身份，仍要在神面前守住這個身份**。〔〈歌林多前書〉 7:17-24〕（重點為筆者所強調）

因此，保羅的「奉召」*Kletos* 具有彌賽亞狀態的身份的救贖轉化作用。阿岡本不同意韋伯以「終末的無差別」(eschatological indifference)來詮釋「奉召」這個字的現世意義（從而將其轉化為與職業身份有關的志業召喚）。阿岡本認為，彌賽亞的召喚/奉召並不是一種有特定內涵的召喚，而不過是對現有的職業/身份的單純**再次重複**而已，它只是單純直接以現有的身份/職業/狀態來面對彌賽亞事件，從而產生以此接受蒙召的「新意義」。這個新的意義就是虛無化，**使原有身份/職業/狀態的司法與社會意義虛無化**。因此，重點並不是割禮與沒有割禮、奴隸與自由人、有妻子與無妻子的**無差別/漠視**；重點在於接受彌賽亞的奉召（*klēsis*）是「虛無化/懸置起」（nullification/suspended）既有的身份狀態，使其處於辯證上的「停頓」，而不僅只是「無差別/漠視」（inference）而已。¹³而教會作為一個彌賽亞共同体，「教會」（*ek-klēsias*）原本的字義就是在於重覆引發這種奉召狀態的生活 *ek-klēsias*。進而對於所有現世的身份狀態產生“as if not”的作用（快樂的，**要像**不快樂的...奴隸的要像是自由的，自由的要像是奴僕的...）。在阿岡本的詮釋下，奉召因此必須被放到與彌賽亞事件的關係上

¹³ *The Time That Remains*, p.22-23.

來看，而不是終末論上時間終點來看，「彌賽亞式的張力並不是一種與別處，或是與其他事物的無差別/漠視(*indifference*)」，而是以一種“as if not”的方式來**對反**既有的身份處境（哭泣的要像是不哭泣的、娶妻的要像是不娶妻的...）。以這樣的方式，彌賽亞式的奉召召喚不僅僅是取消了現有的身份形象，而且還把這種身份/職業/形象給推到**終點**，使其成爲一種過渡，從而終止了它；它並不會再有第二次的出現（例如在彼時/彼岸以“律師”的身份得救），它單純就是要**廢掉**各種身份職業的形象。

阿岡本因此不只把這種彌賽亞的奉召狀態與韋伯的新教倫理劃分出來，使奉召脫離了新教選民志業倫理的終末詮釋方向，而且還把它進一步與馬克思本人的「階級」意義接連起來。在阿岡本看來，馬克思對於「階級」所賦予的新意義反而才比較接近保羅的彌賽亞奉召意義。在馬克思那裡，無產階級的出現不只是要使國家、封建等級（*estate/Stand*）等等的意義成爲過去或虛無化，而且馬克思的無產階級本身的意義還在於對所有階級、等級劃分的「完全取消」（虛無化/懸置），無產階級所要帶來的解放就是所有階級的解放，以及取消所有的階級，也就是**對階級劃分本身的廢除**。無產階級的「奉召」，就像彌賽亞的奉召一樣，其主要的意義並不是一種社會階級結構的事實分析定義，而是一種「懸置」起既有階級結構的彌賽亞式的奉召。並且，阿岡本也認爲任何以目的論或終末論的線性時間來理解馬克思的無產階級革命理論，都將無法理解無產階級的彌賽亞奉召狀態，因爲無產階級的彌賽亞任務並不是一種具體的以一個政權取代另一個政權線性時間的革命過程，而是經由一次「彌賽亞式的逆轉」，使現有的階級處境劃分得以被懸置/虛無/廢止的狀態。¹⁴而這也就是班雅明說的，「馬克思主義的無階級社會」是一個世俗的彌賽亞時間的理念。

阿岡本要我們注意，保羅與馬克思的彌賽亞主義，其相同之處便是在於這種對現有的虛無化而來的新力量的轉化（從弱者轉化爲力量）。之所以可以如此，阿岡本認爲是因爲這種彌賽亞式的召喚所真正引發的不是一種認同（生活在彌賽亞的狀態就是對「所有司法與社會秩序的劃分的一種褫奪廢止」¹⁵），而是一種潛能的原初狀態（*a generic potentiality/ potenza*）的回歸：「從

¹⁴ *Ibid.*, p.29-32.

¹⁵ *Ibid.*, p.26.

這樣看來，彌賽亞式的召喚是一種內在性的運動（a movement of immanence），或者，也可以這樣說，它是一個內在性與超越性之間全然不可區分的地帶（a zone of indiscernability between immanence and transcendence），一個現在與未來世界之間的一個全然不可區分的地帶。¹⁶

因此，人的「全然喪失」（the ‘complete lose’ of man 一個馬克思的用語）也就同時是人的全然得救。換句話說，人的得救在於它在失去的同時，獲得了全然的潛能（用馬克思的話來說，就是人可以脫離異化勞動狀態，進而獲得人作為「勞動類存有」的本質回歸）。阿岡本認為海德格也是受到保羅的影響，進而在他的《存有與時間》中，以這種虛無化了的無屬性（improperity）的方式來開展他對人的存在特質的分析。¹⁷

最後，阿岡本強調，這個逆轉的發生是以一種看來**似乎沒有事情發生**，但是某事卻**已經發生**了的方式來進行的。就像卡夫卡說的：「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」。這種經由一個**逆轉與微調**的策略，是彌賽亞狀態的發生與到來的奉召狀態，也是班雅明所要說的無產階級的歷史任務是要「引發真正的例外狀態」的奉召任務。而且，召喚的是一個**名**，不是**身份**（一個純然的 being-called 的名）。

因此，阿岡本對無產階級的彌賽亞奉召的新約式的詮釋，使得他必須進一步將共產黨的政治任務類比於保羅時代的「教會」（*ek-klēsias*）的任務（不斷地重新引發奉召狀態，因為它們都是屬於一種彌賽亞共同體）。共產黨的組織問題不是一個政治鬥爭的組織問題，而是一個「彌賽亞共同體」的組織問題；前面說過，因為任何一個彌賽亞的組織都會產生一個弔詭性的後果，就像基督教後來的教會組織一樣，都會導致「現有的組織」遮掩、延遲或取消了「彌賽亞到來」的問題。因此，阿岡本認為這也就是為什麼盧卡奇（G. Lukács）對共產黨組織的反省會從作為革命政黨的合法性與正當性的問題開始分析，到最後卻只以階級「意識」的存在問題作為共黨組織的最終判准。¹⁸

第三天（第三章）：「特派為」*aphōrismenos*。*Aphōrismenos* 的原初意思

¹⁶ *Ibid.*, p.25.

¹⁷ *Ibid.*, p.33-34.

¹⁸ *Ibid.*, p.29-32.

是隔離出來，也就說具有分開、劃分的意思（包含在法律、社會意義上的）。這個字對於猶太人中的法利賽人而言又特別重要，因為法利賽人特別是標榜與一般群眾自我區隔、堅守律法生活的人。因此，這個字也就牽涉到保羅彌賽亞主義中的普世主義與法利賽人對傳統律法堅持所產生的對立問題；因此，歸根究底，這個字也就關乎到保羅如何看待律法所進行各種劃分問題（如何看待男人與女人、奴僕與自由人、猶太人與非猶太人...等等律法與生活的救贖問題）。¹⁹所以，保羅與法利賽人對於律法的爭議，以及關於劃分人群的不同，在於保羅與法利賽人對於彌賽亞與法律的不同理解。對於保羅而言，彌賽亞帶來的是另一種不同的對人的劃分方式。

一般的詮釋是認為保羅是一種普世主義的做法²⁰，但是阿岡本認為保羅的做法並不是一種普世主義，而是一種更細緻的做法。面對猶太律法以及羅馬法律所具有的劃分，保羅的方式並不是直接挑戰與反抗這些法律規則，而是對劃分的再劃分（*divides the divisions traced out by the law*）。²¹如果律法區分了猶太人與非猶太人、割禮的與沒有行割禮的，那麼，聖保羅說猶太人裡面也還可以再劃分為屬靈的（*breath*）猶太人與屬肉體（*fresh*）的猶太人。這種劃分方式使得猶太律法對人的劃分**失去了意義與作用**。所以，保羅真正做的並不是普世主義，而是一種產生“餘民”（*remnant*）的彌賽亞主義者。彌賽亞的狀態就是對切割的切割，**使法律的切割停擺不再產生作用**（*inoperative*）；而唯一的切割基礎便是彌賽亞奉召（*klēsis*）的有無。²²這種在法律劃分之外、及法律停擺之後的“餘民”，它們是一種彌賽亞式的**政治主體**，因為他們不斷地拒絕了現有法律在自身身上的應用，並被這種法律所區分。阿岡本認為這很類似德勒茲（G. Deleuze）所謂的「少數群人」（*minoritaire/ minor people*），他們是一種新的、但是又不可定義的主體（換言之，一種不斷逃脫與區隔於被劃分、被分類的人）。²³就聖經上的彌賽亞以及先知的意義上來說：「只有餘民才是會被救贖的」，因此，我們每個人都應該隨時設法使自己進入一個餘民者的狀態之中。

¹⁹ *Ibid.*, p.45-48.

²⁰ *Ibid.*, p.52.

²¹ *Ibid.*, p.50.

²² *Ibid.*, p.51-53.

²³ *Ibid.*, p.57.

問題是怎樣理解「餘民」的定義？阿岡本認為「以色列的餘民」²⁴指的既不是預先選定的選民、也不是指活到彌賽亞到來的那時刻的人、也不是末日審判的終末所於留下來的人。他們不是**數量上**的問題，而是在**關鍵性時刻**被選擇去面對彌賽亞到來的人。面對彌賽亞，從現在起，在一決定性的時刻，被選擇出來的人將要以「餘民」的身份來定位自己。他們既不能被視為是人類的全體，也不能被認為是全體的一部份，他們是在數量上不可被表達出來的「餘民」。最重要的是，他們是在**當下的一瞬間**被決定出來的，是在面對彌賽亞到來的當下時間時得到確認的。所以，「特派為」(*aphōrismenos*) 這個字本來是指「區隔出來」(*segregatus*)；在面對彌賽亞事件上，是在當下的時間中就被區隔了出來的人，而不是預先選定的選民、不是指活到彌賽亞到來的那時刻的人、也不是末日審判的終末所於留下來的人。阿岡本把保羅意義上的餘民，類比為當代無產階級的承載者，也就是說，他是一種作為具備**政治性的主體**（在數量上是一個不可表達出來的數目）²⁵，而只能從意識的奉召之有無（換言之，是否有無引發彌賽亞的例外狀態、是否有餘留者的時間的終結狀態）來加以判別。

第四天（第四章）：「使徒」*apostolos*。為什麼保羅把自己定位為一個**使徒**，而不是猶太傳統的**先知**（*prophet*）？阿岡本強調，使徒與先知的差別最重要的就是彌賽亞時間結構與世界終末時間結構的差別。先知的時間是一種終末論的時間，是過去——現在——未來的線性時間；但是作為彌賽亞的使徒，彌賽亞的時間是一種特殊的時間，它不是相對於現在的未來時間，而是一種**當下**（*present*）的時間（*ho nyn kairos, the time of the now*）。²⁶所以，保羅不以先知來自稱，因為當先知宣告彌賽亞將要來臨，而訊息總是關於一個將要來到的**未來時間**，但是保羅作為使徒，他是從彌賽亞的到臨後開始宣說福音的，所以**使徒所宣告的不是未來，而是現在**。另外，彌賽亞的福音與先知的啓示(*apocalypse*)也是不同的，啓示所想的是終結意義上的時間，是末日的神譴(*eschaton, the Day of Wrath*)，而彌賽亞的時間是讓使徒活在「餘留的時

²⁴ 「我且說，神棄絕了他的百姓嗎？斷乎沒有！……神並沒有棄絕他預先所知道的百姓。……如今也是這樣，照著揀選的恩典，還有所**餘留的人數**（at the present time there is a remnant chosen by grace）…」〈羅馬書 11:1-6〉。

²⁵ *The Time That Remains*, p.55-57.

²⁶ *Ibid.*, p.61.

間」之中。²⁷

阿岡本在這本書的第五章花了許多篇幅解釋什麼是這種彌賽亞的時間。一般歷時時間/曆書記年時間 (*chronos*) 是一種過去來—現在—未來的編年時間，而彌賽亞的時間是 *kairos*，它並不是作為現在以後的未來時間，它是一種把未來的時間摺疊在每個當下的時間中，進而起著一種「另外時間」 (*ulterior time*) 的作用，從而懸置起整個既存的世俗時間。阿岡本如此定義彌賽亞的時間：*messianic time is the time that take to come to an end, or, more precisely, the time we take to bring to an end, to achieve our representation of time.*²⁸ 彌賽亞時間也是一種「操作性的時間」 (*operational time*)，在這種「操作性的時間」中以“as if not”的方式來廢止世俗的時間。最後，彌賽亞的時間也是一種「附加的時間」 (*additional time*)，因為彌賽亞的時間處於耶穌的「復活」 (*resurrection*) 以及「歸來」 (*parousia*) 之中的時間，作為一種耽擱的時間。但是 *parousia* 並不是單純相對於第一次復活的第二次出現，它不是一種完成、補充、追加等等的時間，它表達的是彌賽亞時間中的兩個兩個異質性時間，以及其與 *chronos* 的共存現象。這個時間就是〈創世紀〉中所說的「星期六」這個日子的意義。星期六既是屬於世俗時間 *chronos* (星期一到星期五的勞動歷時序列的歷時時間/曆書記年)，但是它又是復活/歸來 (星期日) 之前的一個「關鍵時間」 *kairos*；因此，**星期六整個表達了這兩個異質性時間的重疊摺疊狀態**。²⁹ 星期六因此真正來說，既不是一般的世俗歷時時間/曆書記年 (星期一到星期五)，也不是一個安息日的復活時間，它處於這兩種異質時間之中，扮演一種過渡的角色 (進入星期六表示終結了一般時間，引發了未到來的復活時間)，而這正是彌賽亞的角色。因此，**每個星期六都是一個小小的彌賽亞時間**。因此，處於這種差異又重複的摺疊性時間中，彌賽亞的時間就像是卡夫卡所說的：「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」。用班雅明的話來說：「彌賽亞的到來是穿過一窄門而到來」。

30

²⁷ *Ibid.*, p.62.

²⁸ *Ibid.*, p.67.

²⁹ *Ibid.*, p.71-72.

³⁰ *Ibid.*, p.71.

第五、六天（第五章與第六章，摺疊重複的時間）：「神的福音」（*eis euaggeloin theou*）。*Euaggeloin* 在希伯來文中同時保有「宣示喜悅」的意義，以「愉悅的行動」表達這個訊息本身的意義。例如，天使以吹號角的快樂動作帶來令人快樂的消息。其重點是以「當下的行動本身」來表現訊息的內容。只是到後來的教父時期，這個字才固定為文字意義上的喜悅訊息，也就是文字意義的「福音」。正如使徒不同於先知，**福音**也不同於**預言**（*prophesy*）；福音表達的不是未來時間的內容，而是一種「當下的狀態」，一種當下的確認（以愉悅的行動表達這個訊息本身的意義）。因而福音傳達的是一種「信念」（*pistis/faith*），一種自我証成、自我完成的**信念**而不是先知意義上的**預言論述**（*logos*）。這種信念表達的是彌賽亞作為一種例外狀態所帶來的「無差別地帶」（*zone of in distinction*），因而福音的宣達是有力量的，**其力量只在於任何相信者的內心信念上**，而不需要有任何「外在」的改變與轉化。

阿岡本認為保羅非常知道亞里斯多德的哲學中對於「實現」（*act/energeia*）與「潛能」（*potentiality/dynamis*）的分別。³¹保羅經常將「信」與「實現」（*energeia*）一起相提並論，「信」就是一種 *energumun*，一種實現。律法（*nomos*）屬於「知識」，屬於 *logos*，而不是屬於「信念」範圍，是束縛人的、關於人的罪行的知識。這就是〈羅馬書〉中保羅不斷地來回討論到新的福音如何看待現有的各式法律（不管是羅馬人的法律還是猶太傳統的律法規定）。另一方面，福音所帶來的信心/信念會對於現有的律法/法律起一種懸置的破壞作用。保羅將屬於信念/信心的法律以及屬於現世的各種法律加以對立起來。福音帶來的新律法就是「因信稱義」式的得救，就是信、望、愛的（新）律法，就是把現有的各種法律以一種“as if not”的方式加以懸置起來，而這些都只發生在內心的當下轉化（信），只需要彌賽亞福音的小小微調。亞伯拉罕「因信稱義」而得救顯示神的拯救神恩並無猶太人與非猶太人的區別，而只在於信，而也只要因著信，摩西的割禮律法就被**懸置與廢止**了。³²這種基於內心的懸置與信念的破壞力量也這就是**福音的力量**。換句話說，（內心的）「信念」與「實現」（*energeia*）一起相提並論，「信」就是一種 *energumun*，一種實現。因此，「彌賽亞的律法不只是對一般法律的廢除，而且還是一種信

³¹ *Ibid.*, p.90.阿岡本舉了〈腓立比書〉以及〈以弗所書〉中保羅所使用的希臘字為例。

³² *Ibid.*, p.93-94.

心/信念 (faith) 的律法」。³³

然而，這種基於內心的信念/信仰的新律法，並不能說是一種與潛能相對意義上的實現。這是一種弔詭式的實現，阿岡本認為，保羅強調的因信稱義的新律法所帶來的是一種以**保持在潛能來作為其實現**的狀態。³⁴而這種弔詭性的狀態就是彌賽亞到臨時的兩難背反狀態。這種弔詭狀態就是「安息日」的意義所在，也就是顯現彌賽亞如何以**廢止**的方式來**完滿/成就**律法的狀態。

阿岡本指出，猶太教的安息日就是一種小型的彌賽亞時間模式。因此，福音中對於彌賽亞意義上的安息日，便產生了與潛能一實現有關的另一個字：*Katargēō* (安息)。安息日同時具有兩個意涵：一是解除工作，使安息；二是完滿實踐。阿岡本認為他對於保羅的彌賽亞用語中，最大的發現便是 *katargein* 這個字。*katargein* 這個字是 *katargēō* 的變化用法，而 *katargēō* 這個字又是希臘語中的 *argēō* 這個字的複合字 *kata+argēō*。*argēō* 的意義就是「不作為」、「閑怠」(inoperative/inactive, not-at-work/a-ergos)。³⁵*Kata-argēō* 作為 *argēō* 的複合字其意義就是「我不再有所作為」。阿岡本發現 *katargēō* 是保羅福音中的一個重要關鍵字，《新約》中出現達 27 次以上，並且在保羅之前很少被使用，而自從保羅的時代以後這個字開始被頻繁的使用。在保羅之前，*argēō* 在舊約中是被用來翻譯「星期六休息」的意義；從保羅以後，*argēō* 的意義開始用來表達福音中「對於現有法律與日常生活規範的中止與懸置狀態」，彌賽亞的福音帶來的是使人處於「無作為、不再有所作為」的 *katargein* 狀態³⁶，也可以用來表達福音讓使徒對於此世不再有所積極作為。因此，對於保羅而言，福音的力量在於一種使人處於「弱化」的力量中，一如保羅在〈哥林多前書 1:27〉中寫到的：「神卻揀選了世上愚笨的，叫有智慧的羞愧；又揀選軟弱的，叫那強壯的羞愧」。³⁷換言之，這也是阿岡本的純粹潛能的另一個例子（以不作為的潛能狀態來作為一種實現）。

³³ *Ibid.*, p.95.

³⁴ *Ibid.*, p.90.

³⁵ *Ibid.*, p.95. 相關討論見朱元鴻(2005)，以及 Thomas Carl Wall, *Radical Passivity* (Albany, NY: State University of New York Press, 1999); Stefano Franchi, "Passive Politics," *Contretemps*, number 5 (December 2004): 30-41.

³⁶ *Ibid.*, p.96.

³⁷ *Ibid.*, p.97.

katargein（使安息）這個字也用來指彌賽亞的福音對於現有法律的破壞與懸置作用，讓使徒對其（法律）產生「無作為」的廢止懸置狀態。典型的一個例子是在〈羅馬書 7:5-6〉中保羅寫到：「因為我們屬肉體的時候，那因律法而生的惡慾就在我們肢體中發動，以致結成死亡的果子。但我們既然在**捆**（*enērgēito*）我們的律法上死了，現今就**脫離**了（*katargēthēmen/ made inoperative*）律法，叫我們服侍主，要按著心靈的新樣，不按著儀式的舊樣」。³⁸以及在〈哥林多前書 15:24〉中：「再後，末期到了，那時，基督將一切執政的、掌權的、有能力的都**毀滅**（*katargēsē*）了，就把國交與父神」。所以，阿岡本認為，保羅所認為的彌賽亞到來的最大「目的」（*telos*）並不是要「終結」（*end*）或「完成」（*fulfilled*）什麼，而是對現有的一切律法（*nomos*）全部徹底的懸置/廢止起來。彌賽亞的到來就是〈哥林多後書 3:12-13〉所說的：「以色列人將不能定眼睛看到那**將廢者的結局**（*telos tou katargoumenou*）」。

阿岡本認為，正是路德對保羅《羅馬書》3:31 的希臘文動詞 “*katargein*” 這個重要字的翻譯影響了整個德國的哲學發展。路德用 “*Aufheben*” 來翻譯 *katargein* 這個字，同時保留了 “*katargein*” 這個字具有的廢止 (*aufhören lassen*) 與保留 (*aufbewahren*) 兩義。而其後 *Aufhebung* 也是黑格爾哲學的最重要的一個字「揚棄」。黑格爾的哲學因此是一種新教福音神學的世俗化版本顯而易見（阿岡本似乎暗示黑格爾也深黯彌賽亞模式具有的哲學旨意）。從這個脈絡來看，黑格爾的 *Aufhebung* 所揚棄的並不歸於消滅，不歸於空無，而同時也是世界歷史的完滿/終結。因為彌賽亞不是記年時間的終點（那是末日 *eschaton*），而是時間的完滿實踐 (*plērōma, fulfillment*)。這也表現在詮釋黑格爾的 Kojève 以 *désœuvrement* 來翻譯黑格爾的歷史終結後的閒怠無為狀態，他以 *désœuvrement/ inoperative* 來翻譯 “*katargein*” 這個字。³⁹

不只如此，一直到星期五（彌賽亞日星期六之前的最後時間），阿岡本終於將保羅的彌賽亞主義與史密特的例外狀態這個 *the mystery of Anomia* 結合起來討論。阿岡本認為，沒有比史密特的例外狀態思想能夠更好地提供一種理解彌賽亞的認識論典範了（*epistemological paradigm*），儘管史密特的例

³⁸ *Ibid.*, p.96.

³⁹ *Ibid.*, p.101.

例外狀態法學思想以及其主權理論是一種反彌賽亞主義的架構⁴⁰。然而，什麼是彌賽亞所引發的對現有法律的“*katargein*”（完滿、安息、不作為、廢止、懸置）；或者說，什麼是在對法律進行廢止、懸置的同時成就其完滿實現？這只有在史密特的例外狀態思想能提供這種弔詭的說明與示範。我們前面所說的彌賽亞的背反困局（*aporias*）：「這樣，我們因信廢了（*abolish*）律法了嗎。斷乎不是，更是**堅固**（*uphold*）律法」（〈羅馬書〉3:31），這也可以從史密特對於例外狀態的弔詭性詮釋上得到闡明。

不同的是，阿岡本認為保羅的彌賽亞是建立的是一種「彌賽亞例外狀態」（*the state of messianic exception*）的「信念律法」（*the law of faith/nomos pisteōs*）（信、望、愛）⁴¹，而不是史密特的主權者的決斷。一旦保羅成功地引發了這種彌賽亞式的例外狀態，便能成功地以愛的形象來完成/廢止法律。「彌賽亞對法律的完滿實現（*plērōma, fulfillment*），也就是一種（對法律所進行的）例外狀態式的揚棄（*Aufhebung*），一種全然絕對的安息（*katargein*）」（括號內的字為筆者所自加）。⁴²而且，對於阿岡本而言，班雅明所指的「真正例外狀態」的作用才正是保羅的彌賽亞所產生的廢除/安息的作用（*katargein*）⁴³，使法律與生命不再有關。

5.2 攔阻者與彌賽亞

史密特與班雅明對於例外狀態所持有的不同政治神學立場，最清楚地表現在新約聖經的〈帖撒羅尼迦後書〉（2 Thessalonians）中所描述的彌賽亞到來與未到來之前，那個反基督者（*Anti-Christ*）的「不法之人」（*the man of lawlessness*）與「攔阻者」（*restrainer/Katechon*）的一個景象：

……在那日子以前，必有離道反教的事，並有那大罪人，就是沉淪之子，顯露出來。他是抵擋主，高抬自己，超過一切稱為神的和一切受人敬拜的……現在你們也知道那**攔阻**他的是什麼，是叫他到了的時候，才可以

⁴⁰ *Ibid.*, p.104.

⁴¹ *Ibid.*, p.107.

⁴² *Ibid.*, p.108.

⁴³ 見 *The Time That Remains*, 第七章的討論。

顯露。因為那不法的隱意已經發動，只是現在有一個**攔阻的**，等到那個攔阻的被去除，那時這不法的人必顯露出來，主耶穌（或彌賽亞耶穌）要用口中的氣滅絕他，用降臨的榮光廢掉他。（和合本〈帖撒羅尼迦後書〉2:3-8）（**重點為筆者強調**）

史密特在 *The Nomos of the Earth* 的第三章中討論了基督教長期以來如何解釋這個的「攔阻者」的意義。他並且認為沒有什麼概念會比這個攔阻者的形象在原初基督徒的信念中會更具有歷史意義。⁴⁴這是一個在神所帶來的末世到來之前唯一可以提供中介的人類事務概念。在中世紀基督教會的聖經詮釋傳統上都以“帝國”（*empire*）來詮釋這一節聖經中所說的阻止、攔阻反基督之人出現的力量。因此，*empire* 一直以來就具有「攔阻者」的「正面」（*positive*）形象，也就是護衛基督教的「正義之戰」（*just war*）的政治神學意義。因此，“皇帝”（*emperor*）身為反基督的攔阻者，一直負有解救與保衛基督徒的聖戰與正義之戰的任務與使命。這種守護基督徒的土地的任務與義務，一直到地理大發現之後、對於海洋的佔有之後，以及宗教戰爭之後才隨著新空間（海洋）的佔有而漸漸失去其在教會法上的歷史意義。⁴⁵因此，史密特站在主權者與國家主義者的立場上，認為十六世紀以後的「主權國家」依然保有中世紀的「帝國」的傳統，扮演著一種延續著攔阻者任務，在主基督再次到來之前，對抗那不法之人的正義之戰的護衛立場。

然而，根據阿岡本的考據，攔阻者的積極形象是從羅馬時期的教父德爾圖良（*Tertullian*）以後才開始的，他們開始把羅馬帝國視為一種延後與阻擋末世與撒旦現身之意義上的「攔阻者」。因為約翰曾提過「敵基督」，但保羅不曾提過反基督，如果要這樣延續這樣的傳統來解釋保羅，則賭注太多。阿岡本認為，這段經文應該是這樣翻譯：

不要受任何人誘惑，直到使徒前來，那無法的人，毀滅之子，被顯露出來。他是抵擋主，高抬自己，超過一切稱為神的，和一切受人敬拜的，甚至坐在神的殿裏，自稱是神。我還在你們那裏的時候、曾把這些事告訴你們，你們不記得麼。你們也知道那**攔阻**他的(*ho katechōn*)是甚麼，是叫他到了

⁴⁴ Carl Schmitt (2003), *The Nomos of the Earth: in the international law of the jus publicum Europaeum*, P.60: "I do not believe that any historical concept other than *Katechon* would have been possible for the original Christian faith."

⁴⁵ *Ibid.*, p.60-61.

的時候，才可以顯露。因為那偽裝下的**無法狀態**(*anomia*)已經發動運作，直到那攔阻他的被除去。那時這**無法的人**(*anomos*)，將被**顯露**出來。主耶穌要用口中的氣廢除他，用降臨的榮光令他失去效力不再作用 (*inoperative*)。這無法的人來，是照撒旦的運作 (*dynamis*)，行各樣的異能神蹟和一切奇事。⁴⁶ (重點為筆者強調)

阿岡本認為，從保羅的用詞來看，**攔阻者** (*katechōn*) 並沒有什麼積極正面的形象，相反，為了能讓那**無法狀態**(*anomia*)顯現出來，它反而才是應該被阻止的。而且，也不能像聖傑若姆 (Jerome) 那樣，以「罪惡」來翻譯**無法狀態**(*anomia*)，而應該單純譯為“absence of law”以及“outside the law”。最重要的，阿岡本認為**攔阻者** (*katechōn*) 與**無法之人**(*anomos*)應該是不可分開的**同一個人物形象**⁴⁷。因為彌賽亞所帶來的救贖必須在這兩者的顯現之中來完成安息/廢除 (*katargein*)：也就是在無法狀態的顯露之時，以及彌賽亞出現對他進行廢除 (*inoperative*) 之後。因此，重點在於**無法狀態**(*anomia*)的顯現與被揭露出來，換言之，在彌賽亞到來之前必須先揭發/認識這個「無法狀態的神秘性」(the mystery of *Anomia*)，**什麼是這個無法狀態**(*anomia*)⁴⁸？

阿岡本認為，史密特與班雅明的差別就是在關於如何定義「無法狀態」(*anomia*)這個字。史密特堅持必須以攔阻者的角度來扮演阻止無法之人與無法狀態的顯露，因此攔阻者具有一定的正面形象；而班雅明則認為為了認識到彌賽亞的到來與救贖，這個攔阻者則必須儘快過去，所以必須讓**無法狀態**(*anomia*)顯露出來，在這意義上，彌賽亞的救贖與「無法狀態的神秘性」(the mystery of *Anomia*)是息息相關的。這也就是為什麼班雅明要在〈歷史的概念〉中呼籲歷史唯物論者必須接受「神學家」的指導，以及去引發「真正的例外狀態」。

也正是在這個問題上，阿岡本認為尼采的《敵基督》(*Anti-Christ*)，以一種**無法狀態**(*anomia*)的姿態，強調自己是一個 *Anomia*，其實反而只是一種照著保羅的彌賽亞復活的腳本的援用。

⁴⁶ 本文的中譯與相關討論轉引自朱元鴻 (2006) 對 *The Times that Remain* 的書評—〈保羅復興：當代基進政治的新圖像？〉，頁 222，《文化研究》，2006，第三期。

⁴⁷ *The Time That Remains*, p.111.

⁴⁸ *Ibid.*, p.110-111.

最後，該書的第六章（第六天）與第七章（第七天），阿岡本集中力量詮釋保羅所說“power fulfills itself in weakness”的彌賽亞式例外狀態的這種新的「信之律法」（the law of faith）。阿岡本也正是在此認為，班雅明的彌賽亞之所以也以「弱者」的形象出現，顯示了班雅明的彌賽亞其實就是保羅意義上的彌賽亞（班雅明在〈歷史的概念〉的打字稿特別以空格的強調方式打出 weak 這個字）。因此，為了能更充份地說明這種弱者所具有的巨大成就力量。就有必要進入阿岡本對於亞里斯多德的潛能所進行的形上學轉化。

5.3 純粹世俗的彌賽亞：彌賽亞作為一種政治

在一篇訪談中⁴⁹，阿岡本說到聖保羅式的彌賽亞主義之所以使他感興趣，其原因並不是宗教，而是政治：「彌賽亞，是一個非常接近於政治的領域... 班雅明就是一個把彌賽亞視為是一個政治的範型（the messianic as paradigm of the political），或是一種歷史時間」的思想家。⁵⁰他認為班雅明在〈歷史的概念〉中所說的必須由神學來指導歷史唯物論的鬥爭才能獲得勝利的說法至今仍是有效的。阿岡本堅持，「彌賽亞總是世俗的，從來就不是宗教的」⁵¹，彌賽亞甚至是一種宗教的危機。一般都認為因為聖保羅試圖打破猶太人與非猶太人的劃分，所以聖保羅是第一個革命性的普世主義者（例如天主教 Catholic 的意義就是普世的教會）。但是對阿岡本而言，聖保羅的做法並不是一種普世主義，而是一種更細緻的做法。面對猶太律法以及羅馬法律，聖保羅的方式並不是直接挑戰與反抗這些法律規則，而是對劃分的再劃分。如果律法區分了猶太人與非猶太人、割禮的與沒有行割禮的，那麼，聖保羅說，猶太人裡面也還可以再劃分為屬靈的（breath）猶太人與屬肉體（fresh）的猶太人。這種劃分方式使的猶太律法對人的劃分失去了意義與作用。所以，**聖保羅真正做的並不是普世主義，而是一種產生“餘民”（remnants）的彌賽亞主義者**。彌賽亞的狀態就是對切割的切割（the cut of the cut），它使法律的區分不再產生作用，從而使法律停擺（inoperative）。這種在法律劃分之外、

⁴⁹ Giorgio 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).

⁵⁰ Giorgio Agamben (2004c), p.119.

⁵¹ *Ibid.*, p.120.

及法律停擺之後的“餘民”，它們是一種彌賽亞式的政治主體，因為他們不斷地拒絕了現有法律在自身身上的應用，並被這種法律所區分。阿岡本認為這很類似德勒茲所謂的「少數群體」(*minoritaire*)一樣，他們是一種新的、但是又不可定義的主體（脫離被外在分類的主體）。⁵²就聖經上的彌賽亞以及先知的意義上來說：「只有餘民才是會被救贖的」，因此，我們每個人都應該隨時設法使自己進入一個餘民者的狀態之中。換句話說，如果要談自我生活的救贖，也就談生活的技藝 (*the art of living*)，應該要思考的是如何把一個外在於自己的力量給引入自己內部，從而使自己產生了處於餘民者的狀態。阿岡本把這個範疇視為是一個詩學/創作的問題 (*the problem of poetics*)，也就是羅馬人稱之為 *genius* 的東西。這既不是一個具有完滿、清醒的自我意識主體所能成就的，也不全然是一個非個人的外力的穿透，而是一個 *in between* 的狀態。⁵³換言之，這是一個如何引發例外狀態的問題。

⁵² *Ibid.*, p.122.

⁵³ *Ibid.*, p.124.
