

03

eft

左翼前沿思想译丛03

剩余的时间

解读《罗马书》

[意]吉奥乔·阿甘本-著 钱立卿-译



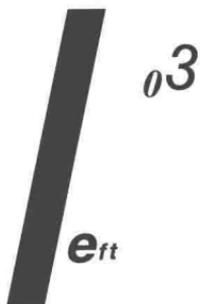
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

The Time That Remains
A Commentary on the Letter to the Romans

Giorgio Agamben

The Time That Remains
A Commentary on the Letter to the Romans

Giorgio Agamben



左翼前沿思想译丛03

剩余的时间

解读《罗马书》

[意]吉奥乔·阿甘本·著 钱立卿·译



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

Il Tempo Che Resta: Un commento alla Lettera Romani by Giorgio Agamben
Copyright © 2000 by Giorgio Agamben
Originally published by Bollati Boringhieri editore, Torino
Simplified Chinese translation copyright © 2007 by Shanghai Sanhui Culture and Press Ltd.
Published by Central Compilation & Translation Press.
All rights reserved.

图书在版编目 (CIP) 数据

剩余的时间：解读《罗马书》/ (意) 阿甘本著；

钱立卿译。— 北京：中央编译出版社，2016.7

ISBN 978-7-5117-2973-6

I. ①剩… II. ①阿… ②钱… III. ①《圣经》—研究 IV. ①B971

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 053637 号

剩余的时间：解读《罗马书》

出版人：葛海彦

出版统筹：贾宇球

责任编辑：贾宇球 朱瑞雪

特约编辑：李伟为 田 奥

责任印制：尹 珺

出版发行：中央编译出版社

地 址：北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话：(010) 52612345 (总编室) (010) 52612341 (编辑室)
(010) 52612316 (发行部) (010) 52612317 (网络销售)
(010) 52612346 (馆配部) (010) 55626985 (读者服务部)

传 真：(010) 66515838

经 销：全国新华书店

印 刷：山东临沂新华印刷物流集团有限责任公司

开 本：880 毫米 × 1240 毫米 1/32

字 数：159 千字

印 张：7.75

版 次：2016 年 7 月第 1 版第 1 次印刷

定 价：42.00 元

网 址：www.cctphome.com

邮 箱：cctp@cctphome.com

新浪微博：@中央编译出版社

微 信：中央编译出版社 (ID: cctphome)

淘宝店铺：中央编译出版社直销店 (<http://shop108367160.taobao.com>) (010) 52612349

本社常年法律顾问：北京嘉润律师事务所律师 李敬伟 问小牛

凡有印装质量问题，本社负责调换。电话：(010) 55626985

总序

吴冠军、蓝江

奉献在读者面前的，是我们经过漫长筹备的一套丛书：《左翼前沿思想译丛》。在汉语学界，“左翼（派）”这个说法长久以来陷于深度混淆：我们触目可见诸种“老左派”“新左派”“极左思潮”标签，但归在这些标签下的种种论述真的可以代表“左翼”吗？

什么是“左翼”？在我们看来，“左翼”有两个定义性的特征。一是态度性的，即对当下既有现状（status quo）持一个批判性的态度。这个“态度”（attitude），亦即福柯所说的“启蒙的态度”：“可以连接我们与启蒙的绳索不是忠实于某些教条，而是一种态度的永恒的复活——这种态度是一种哲学的气质，它可以被描述为对我们历史时代的一个永恒的批判。”以此态度观之，今天汉语学界的许多“左翼”其实是名不副实的。

与此同时，“左翼”还有一个更实质性的特征：它不仅是一种“态度”，而且是一种“诉求”。这个实质性内核，就是争取更充分的平等。“左翼”的政治思想或话语，无论再如何呈现出五光十色的多元性，其最根本层面的底色不会更改——追求一个更为平等主义的社会（egalitarian society）。这就是“左翼”的两个定义性特征：批判性的态度与平等性的诉求。通过策划这套丛书，我们旨在在汉语学界重新厘清“左翼”思想的根本轮廓，并带领读者进入到左翼思想的最前沿地带。

以此为旨归，这套丛书将系统性地向汉语学界引入关于当代左翼思想的最前沿成果。自20世纪90年代开始，欧陆思想界的政治哲学研究出现了新的状况与新的气象：在政治上，90年代初福山提出的“历史终结论”，宣告了全球资本主义秩序的到来；而在哲学上，“后结构主义”将西方欧陆思想的发展推到了它自身发展的一个逻辑极致，标识了“哲学的终结”。而恰恰是在这个双重“终结”的状况下，自90年代后期开始，一批卓越的欧陆思想家开始走到国际学术舞台之一线前台，其中具超凡影响力的就有齐泽克、巴迪欧、奈格里（及其合作者哈特）、阿甘本、拉克劳（及其合作者穆芙）、朗西埃、巴里巴、瓦蒂莫等等。这些思想家在过去近二十年间的著述，已然开辟出了欧陆思想的全新气象，打开了“后结构主义之后”的（诸种）新的开端。

二

如何在欧陆思想史脉络中定位这批新一代欧陆左翼领军人物？

让我们先回到20世纪七八十年代。前面已提到，当时，一股后来被概述为“后结构主义”的思想运动，将欧陆思想的发展推向了它自身发展的一个逻辑极致。为什么这样说？

古希腊的古典形而上学以“理性”（logos）应治多神时代的“神话”（mythos），以“自然”（physis）作为人类共同体的基石。随后基督教神学以“上帝”代替“自然”，作为人的世界最终的根基与根据。欧陆思想史上“哥白尼式革命”的启蒙，则瓦解“上帝”的权威，重新以人的理性作为共同体之维系力量。继之而起的三轮思想浪潮——历史主义、存在主义、阐释学——完成了从启蒙的普遍主义到后启蒙之视角主义（时代精神、个体意志、视域）的转换。随后兴起的结构主义，则借助语言学与精神分析而彻底瓦解“主体”之范畴（“主体”被构建论）。最后，在后结构主义思想家们这里，“历史化”与“结构化”相结合，“解构主义”“反本质主义”“无基础主义”“新实用主义”，皆指向了欧陆思想自身的逻辑终点——不再有任何形而上学的力量或范畴，可以构成人类共同体的终极支撑。对欧陆思想史深有洞见的利奥·施特劳斯在20世纪50年代便做出如下宣布：除了“回归”——回归古典形而上

学或神学（“雅典或耶路撒冷”）——外，别无新的思想突破口。¹

然而，我们已经能在晚近二十年欧陆政治哲学家的著作中，捕捉到一股新的思想脉动。自 20 世纪 90 年代以降，齐泽克与阿甘本这两位出生于 40 年代的思想家，与比他们略长半辈的奈格里、拉克劳、巴迪欧等人（皆出生于 30 年代）一起，围绕“the Political”（政治）形成了一个充满活力的欧陆思想之前沿地带——一个新兴的“激进左翼”思想阵营。

但我们仍然面对的重要问题是：是什么使得这股“激进左翼”政治哲学在过去十几年内迅猛崛起？这些学者同前代左翼学者（后结构主义者）的根本学理分歧在哪里？他们是否真正打开了全新的思想格局？

三

在我们看来：这一代欧陆思想家的崛起，始于他们不满于后结构主义者在“政治主体”问题上的立场——即“消解主体”后，拥抱微观政治、“私密的反抗”（intimate revolt）、拟像游戏、小叙事与歧见的繁荣、多元主义的族群认同，等等。在这些当代激进思想家看来，后结构主义的政治方案在今天已经彻底丧失反抗性，因为它们已经被整合到全球资本主义秩序之中：微观政治、“私密的反抗”、拟像游戏、小叙事繁荣、小共同体认同、开放的多元主义宽容等等，都能在被齐泽克称作“后现代数字资本主义”的全球秩序中得到实现。而后结构主义的当代传人，如赛蒙·克里奇利、朱迪丝·巴特勒等人，皆发出如下论调：现状永远会持续下去，我们无法击败整个资本主义系统，我们只能进行日常生活中的“私密的反抗”，进而，努力让各种被排斥、被边缘化的声音被听到……这种左翼姿态，在当代激进左翼学者眼中，正是把左翼事业引向一条绝路：从哈贝马斯到克里斯蒂娃，顶级左翼思想家们明里暗里皆纷纷放弃社会变革的目标（承认资本主义秩序会不断持续下去）、放弃激进解放的理想（玩玩“私密的反抗”、搞搞小范围的游戏）……

是故，把理论进路并不一致的这批当代学者们联合成一个“激进左翼”思想阵营的，正是他们所分享的这样一种立场：对全球资本主义秩序的激进

1 进一步阐述请参见吴冠军：《现时代的群学：从精神分析到政治哲学》，北京：中国法制出版社，2011年，第3—152页。

反抗。而在学理上，不论他们的正面主张为何，这批左翼学者旨在处理的一个核心问题，就是政治的主体问题：传统的工人阶级（working class）之后，什么能成为新的变革既有秩序的主体？

今天“激进左翼”阵营中的成名人物，都在政治主体这个问题上深有建树。若对他们进行细致的理论梳理的话，则可分出四个理论路向。有意思的是，前三个路向正好两两出场：第一对，就是因写作《帝国》三部曲而大名鼎鼎的哈特和奈格里；第二对，是在80年代就已成名的拉克劳和穆芙（他们的成名作《领导权和社会主义策略》，是左翼政治哲学的地震式作品）；第三对，就是齐泽克和巴迪欧（他们也有了一本合著，即收入本丛书的《当下的哲学》）。而第四个路向，则是以阿甘本的《神圣人》（亦收入本丛书）三部曲为代表。这四个路向，实则构成了当代欧陆左翼思想之基本框架。

进一步沿着思想史的线索向上追索，我们就能看到以上四个路向各自背后的理论资源：第一对背后站着的是马克思和德勒兹，第二对背后是马克思和葛兰西，第三对背后是马克思和拉康，第四个背后则是海德格尔与本雅明。进而我们想指出的是，这批激进左翼思想家给我们打开的思想视野不仅仅是“回到马克思”，他们更是向上追到了古典德国理念主义（齐泽克），追到了斯宾诺莎（奈格里），追到了古希腊的亚里士多德（阿甘本），追到了柏拉图（巴迪欧）。这就使得我们有必要进一步把激进左翼的政治哲学，去放在一个更大的思想史背景下进行考察——对柏拉图到施特劳斯/巴迪欧、亚里士多德到阿伦特/麦金泰尔/阿甘本、霍布斯到施米特/阿甘本、斯宾诺莎到德勒兹/奈格里、康德到海德格尔/罗尔斯/拉克劳、黑格尔到科耶夫/泰勒/齐泽克等等这些充满“歧路”的思想史线索，去做出一个学理上的内在衡析。¹

四

汉语学界对当代左翼前沿思想的研究，从21世纪初大陆和台湾开始陆续翻译他们的著述以来，已取得了一定的成绩；至少在今天，齐泽克、奈格里、阿甘本、巴迪欧等名字对于中国学者来说已经不再是陌生语词。

1 以上分析的具体展开，请参见吴冠军：《第十一论纲：介入日常生活的学术》，北京：商务印书馆，2015年，第3—19页。

然而，其中很多著作之翻译质量，实是不如人意。究其缘由，我们认为问题出在汉语学界的研究者与翻译者们对当代左翼思想尚无系统了解与学术认知。因缺乏实质性的学术储备，很多译者是在为翻译而翻译，乃至在粗劣的“硬译”。这便使得左翼思想在学界面目更加晦暗不清，遑论对之进行学理上的深入梳理与衡析。正是有鉴于这一局面，在三辉图书的鼎力支持下，我们便投身筹划这套大型丛书。

本译丛就其规模而言，目前包含两大板块部分：第一部分，我们选取了当代著名的左翼思想家，包括阿甘本、齐泽克、巴迪欧等人（还有一些他们老师辈的，比如加塔利）的代表性著作。我们希望通过翻译的方式——尽力做到优质的翻译——呈现出当代欧陆左翼的思想地貌。第二部分，我们则选取分析欧陆左翼思想跟中国思想互动的研究，包括借助左翼理论视角来研究中国思想的著作。以展现左翼思想与中国语境的诸种相关性。

认真负责的学术翻译，在今天诚然是“高投入、低产出、低报酬、高风险”的高压且高危行业，于职业于健康皆无“益处”，只有“愚公”才会干。很感谢和我们一起投入这项事业的愚公学友们。我们谨希望通过自己的一份微薄努力，为汉语学界的左翼思想研究与学术讨论带来一些不同的景观。若能至此，纵疲累，心愿已足。

导读

重构弥赛亚主义

吴冠军

吉奥乔·阿甘本的《剩余的时间》出版于2000年，英译本出版于2005年，汉译本初版于2011年。之所以在“左翼前沿思想译丛”推出之际将它再版收入，盖因它出版后并没有在汉语学界受到应有的认真对待。当然，这本书并不好读可能确是一个主因：尽管《剩余的时间》一著是由阿甘本在其讨论班讲稿上发展而来的，但这不代表此书轻松易读（作者心目中的读者群本来也只是很小一群人），甚至许多阿甘本思想的研究者，也没有把此书放在核心的位置上给予特别重视。¹这是至为可惜的，故趁此著再版之机，特地为读者增加一个导读。

阿甘本撰写此书的目的十分清晰，就是要把保罗书信恢复为西方传统中一部根源性的弥赛亚主义文本，尽管“弥赛亚”一词已在字面上

1 甚至在那本题为“阿甘本与神学”的专著中，对《剩余的时间》的讨论仍然十分边缘。参见 Colby Dickinson, *Agamben and Theology*, London: Continuum, 2011。

被彻底抹除踪迹——被替换成了“基督”。¹ 圣保罗长期被理解为一种崭新的宗教形态——作为普遍主义宗教的基督教——之真正创立者。基督教原本只是犹太教的一个神秘教派，而犹太教中的上帝，是一个有私心和偏见的上帝，其关爱只落在一小撮犹太民族和以色列这块地上。保罗强调拿撒勒人耶稣就是弥赛亚（救世主），他为了人类的救赎而被钉死在十字架上，这件善事（“福音”）不该只有犹太人知道，全世界人类都应了解。正是这个想法使那作为“本地一神教”的犹太教之边缘一支的基督教，通过世界范围内的传福音活动成为一个普遍主义宗教。在神学传统中，这是对圣保罗的经典解读。而在晚近巴迪欧（Alain Badiou）对圣保罗所做的非神学解读中，他则被理解为一种“宽容诸种差异的无差异”的普遍主义共同体之创立者。² 阿甘本同时反对这两种解读。³ 在阿氏看来，圣保罗至为根本的思想遗产并不在于创立普遍主义宗教/思想/共同体⁴，而是勾画了一种独特的弥赛亚主义时间。并且，阿氏坚称：保罗这种弥赛亚主义，离奇地同近世思想家本雅明（Walter Benjamin）所主张的弥赛亚主义具有“相近性”。⁵

1 Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey, Stanford: Stanford University Press, 2005, pp. 1, 15-18.

2 Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundations of Universalism*, trans. Ray Brassier, Stanford: Stanford University Press, 2003.

3 Agamben, *The Time That Remains*, pp. 2, 51-52.

4 阿甘本强调，超越性对于保罗而言恰恰不是宽容、吸纳诸种差异以生产出普遍的同质性，而是针对法律的诸种符号性区划的一个切割性操作（切割出一个弥赛亚向度、切割出一个余留者），这个操作并没有任何最终地基，但恰恰使弥赛亚时间成为可能。Ibid., pp. 52-53.

5 Ibid., p. 144.

弥赛亚主义（关于救世主即将降临的信仰），是犹太—基督教传统中的一个重要面向——弥赛亚的到来，既被理解为一个救赎性（redemptive）到来，也被理解为一个灭世性（apocalyptic）到来。而弥赛亚这个人物，能够纠正过去一切的错误，并在他到来的那一刻终结时间。然而就救赎而言，基督教与犹太教具有一个根本性不同：基督教救赎是一个个体内在精神性事件，而犹太教救赎则在历史舞台上发生，是一个必须被看到的公共事件；换言之，前者指向被救赎的个体，而后者则指向被救赎的民族（被救赎的世界）。¹正是在世界之救赎这个意义上，本雅明以及布洛赫（Ernst Bloch）等 20 世纪思想家把马克思主义阐释为一种世俗的弥赛亚主义：作为一个坚持无神论的犹太人，马克思勾画中的那到来中的“无阶级社会”，不仅具有“普遍救赎”性格和“摧毁灭世”性格（针对资本主义秩序），而且时间被认为将在那一刻彻底终结（被称作“前历史”），人类其后将会真正进入“历史”。阿甘本正是在这个本雅明所开创的诠释传统中做出一个进一步激进“回溯”——从勾画共产社会的马克思回溯到勾画基督教的圣保罗。阿氏的创见便在于，他彻底摆脱在基督教传统内部谈论圣保罗，而是将其阐释为弥赛亚主义之独特一支，并经由重构保罗式弥赛亚主义而达至对 20 世纪弥赛亚主义讨论（从本雅明到德里达）的一个激进翻新。

1 这个差别同佛教中的小乘与大乘之“救赎理想”（自度 vs. 普度）构成一个有趣的辉映。

弥赛亚与法律

弥赛亚主义论述的核心，自然就是弥赛亚这个人物，而阿甘本的原创性阐释，也正是建立在对这个人物的独特分析上——在阿氏看来，弥赛亚是一个界域性人物，他构筑了一个独特地带，在该地带中内在性（世界）与超越性（上帝）无可区分，过去、当下与未来亦无可区分。阿甘本写道：“弥赛亚式召唤是一个内在性的运动，或者说，是内在性与超越性之间、当下世界与未来之间的一个绝对不可区分的地带。”¹

内在性与超越性之无可区分意味着，在弥赛亚这个人物身上，上帝（超越性）遭遇俗世秩序（内在性）的法律问题。在《没有目的的手段》一书中，阿甘本已经提到，“在弥赛亚这个人物中，宗教直面法律之问题”²。而在随后出版的名著《神圣人》中，阿甘本更是具体地写道：

弥赛亚是伟大的一神论宗教试图控制法律问题时所创造的形象，在犹太教中，如同在基督教或什叶派伊斯兰教中那样，弥赛亚的到来，意指法律的实现和功成圆满。因此在一神论中，弥赛亚主义不仅构成了一个宗教体验的范畴，而且构成了关于一般意义上的宗教体验的那个界限性的概念。在这个界限点上，宗教体验越出了它自身，并且因它是法律之

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 25.

2 Agamben, *Means without End: Notes on Politics*, trans. Vincenzo Binetti and Cesare Casarino, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000, p. 135.

故而质疑自身[因而,(我们遭遇到了)弥赛亚主义关于法律的难题,这些难题在保罗的《罗马书》中以及安息日学说中,根据该学说,律法之实施就在于它的越界]。¹

弥赛亚构成了宗教与法律各自溢出自身的越界性地点。圣保罗的重要性,恰恰就在于他以一种独特的方式来悬置犹太律法:不是直接取消,而是使之闲滞(inoperative)。弥赛亚的到来,同时意味着法律的废止与完成。

弥赛亚式召唤(messianic vocation),是废止现实生活中所有具体召唤(如工作、欲望等)的召唤。它不是在几种召唤中去选一个,而是在当下状况中刺入一个紧迫性,悬置所有召唤,把它挖空,使之闲滞。在这个意义上,弥赛亚式召唤首先就是对法律的一个废止。众所周知,包皮割除对于犹太律法极为重要——那是区分犹太人与非犹太人、奴隶与自由人的标识,而使徒保罗强调包皮割不割除无关紧要,通过召唤的名义予以废止。²换言之,弥赛亚召唤使法律所制定的各种分隔变得无关紧要,召唤使法律无效化。这被阿甘本看作圣保罗的一个关键遗产:他通过弥赛亚主义召唤而使法律与非法、犹太人与非犹太人的区分不再有效,使犹太律法及其分隔性与排除性操作无效化。³

另一方面,保罗指出法律本身有一个内在弥赛亚元素(信仰),这

1 Agamben, *Homer Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Stanford: Stanford University Press, 1998, p. 56.

2 Agamben, *The Time That Remains*, p. 23.

3 *Ibid.*, p. 46.

个承诺性的元素（而非规范性元素）本身是内在于法律的“构成性例外”。这个例外，不是取消法律，而恰恰标识法律之终极完善，自身进入无可执行的闲滞状态。“从司法—政治的视角来看，弥赛亚主义是一个关于例外状态的理论——下列事实除外：在弥赛亚主义中，没有具有力量的权威来宣布例外状态；相反，只有弥赛亚去推翻它的权力。”法律被弥赛亚“推翻”，不意味着它的被摧毁，而意味着它在“例外状态”（终点完成状态）中进入闲滞与无可执行。¹换言之，法律的完成恰恰意味着自身不需要时刻在场，而是转入潜在状态。正是在废止与完成双重意义上，弥赛亚使法律闲滞，使其力量无效，使其不再工作，法律及其例外的分隔性结构亦由此被打破了。²

架空未来的弥赛亚时间

进一步的，弥赛亚这个界域性例外，不但使内在性与超越性无可区分，亦使得过去、当下与未来变得无可区分。弥赛亚时间是一种收缩自身的时间。阿甘本批评布鲁门伯格（Hans Blumenberg）和洛维特（Karl Löwith）将弥赛亚时间与末世性时间（eschatological time）混为一谈——后者指向“时间的终点”，而前者则是“关于终点的时间”。阿甘本写道：“使徒所感兴趣的不是末日，不是时间终结的那一刻，而是时间收缩自身，并且开始进入终结，或者换种说法，是余留在时间同其

1 Agamben, *Homer Sacer*, pp. 57–58; Agamben, *The Time That Remains*, p. 98.

2 Agamben, *The Time That Remains*, p. 98.

自身终点之间的那个时间。”¹ 故此，弥赛亚时间不是终点时间也不是未来时间，而是剩余时间。在圣保罗这里，弥赛亚的到来发生两次——耶稣复活（已经发生）与他的第二次到来（尚未发生），而两者之间的那段时间，就是剩余时间。在这一时间中，弥赛亚随时都可能会到来，时间随时可能会终结。于是，在弥赛亚时间中，每一个当下（“现在”）都潜在地是弥赛亚事件发生点，经由它时间抵达其终点，“弥赛亚时间是时间用以走到一个终点的时间”²。

通过作为剩余时间的弥赛亚时间，阿甘本旨在打破我们对时间的预设性理解，即线性的编年性时间（chronological time）。弥赛亚时间并不是外在于编年时间的另一种时间，而是内在于它，把它“收缩”，带它到终点。³ 时间的收缩，很像动物跳跃前的肌肉收缩——弥赛亚时间的力量，不在于“跳跃”（弥赛亚事件之发生）本身，而是那使得跳跃可能的“收缩”。在这种收缩中，过去、当下和未来被“短路”，彼此碰撞在一起，它们都不再是连续性时间（过去—现在—未来叙事）中各自独立的一刻，而是在当下冲撞爆发成一个同时在世界之内（内在性）与之外（超越性）的弥赛亚事件。故此，用保罗的语辞来表述，弥赛亚时间就是“关于现在的时间”（ho nyn kairos/the time of the now）。未来与过去，都被现在取消其独立地位——前者被现在所“架空”，后者则被现在所“收摄”。

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 62.

2 Ibid., p. 67.

3 Ibid., p. 69.

让我们分别来进行讨论。首先，弥赛亚主义绝非面向未来。这是阿甘本的弥赛亚主义与德里达 (Jacques Derrida) 的弥赛亚主义最根本的不同，后者将弥赛亚主义之核心遗产界定为一个始终延迟自身的“仍在到来”(yet-to-come)。而阿甘本则彻底拒绝这个界定。阿甘本提醒我们注意以下这点：保罗拒绝将自己界定为“先知”，而强调自己是“使徒”。这两者的区分，根据阿氏，就在于强调的重点不同：“先知”强调未来这个时刻，他以预言的方式宣告弥赛亚将在某个未来到来；而“使徒”强调弥赛亚之到来，其时刻不在未来而在现在，这使时间(剩余时间)变成“关于现在的时间”。在这个意义上，保罗将弥赛亚主义从“先知模式”转换为“使徒模式”。¹ 弥赛亚不是“仍在到来”，而是“随时到来”。故此弥赛亚事件不是关于终点的时间，而是关于现在的时间。

对于阿甘本，弥赛亚不是一个被预设的时间终点会到来、但其到来始终被推迟的救赎性(或灭世性)行动者。弥赛亚的到来不是一个自身会生产“规划”(譬如，纠正过去一切的错误)的承诺，而是一个未可预期的事件。阿甘本拒绝把弥赛亚事件同时间终点关联在一起：弥赛亚的到来不是此前预先规制好的历史性规划序列的展开的最后终点，而恰恰是对该序列(亦即一般意义上的编年时间)的一个打断。弥赛亚改变世界不是通过一个宏大整体性的方式，而是通过打断使之产生一个小调整(没有预先规制好的实定性内容)。² 所以，阿甘本的弥赛亚主义不是一个弥赛亚式的乌托邦、一个进步序列展开的最终站；在阿氏

1 Agamben, *The Time That Remains*, pp. 59-61.

2 阿甘本尤其强调，“弥赛亚式召唤并没有任何特定的内容”。Ibid., pp. 22-23.

这里，弥赛亚事件是“没有目的的工具”，使既有结构 / 序列无效化、进入闲滞，但不另做新的“建构”。阿甘本在本雅明之后接着强调，弥赛亚主义具有一种独特的“恢复”性格，它把世界“恢复”到一个从来不曾有的状态——它所带来的一种全新的栖居（对事物全新的自由使用），既是全新又绝非陌生。

故此，弥赛亚时间不是末世时间（时间终点的永世），不是编年时间，而是剩余时间，在其中每个瞬间都潜在地是终点。在弥赛亚时间中，人必须去捕捉飞逝的时刻 / 机会，否则它就永远流逝：这个现在，不是编年时间框架里的现在，而是每个被捕捉到了的现在，每个充满力量的现在。每一个现在，都是对编年时间的打断，人在那个时刻中的决断，就可能成为弥赛亚事件。时间在每一个现在的点上“内爆”——内爆入另一个世代，甚或，内爆入永恒。¹ 所以阿甘本写道：“弥赛亚已经到来，弥赛亚事件已经发生，但是它的在场却在其自身中包含另一个时间”²。这个时间不是使弥赛亚延迟到来（德里达式弥赛亚主义），而是使其触手可及。阿甘本引用本雅明的话：“每一个瞬间都是时间中的小入口，通过它弥赛亚有可能进入。”³

正是在这里，我们可以定位到阿甘本的救赎政治与德里达的解构政治之对立。阿甘本与德里达一致拒绝把弥赛亚式生活定义为生活在

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 63.

2 Ibid., p. 71.

3 Walter Benjamin, "On the Concept of History," in Ed. Howard Eiland and Michael W. Jennings (eds.), *Selected Writings, Volume 4, 1938-1940*, trans. Harry Zohn, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2003, p. 397.

弥赛亚降临后的“永世”(eschaton)状态中。而两人的分歧则在于：在激进拒绝“终点论”、强调“永世”之不可进入的同时，德里达通过无限延迟的弥赛亚式承诺(始终尚未到来)，未来对当下施加压力，但不打断时间；阿甘本则拒绝无限延迟，坚持救赎之可能性(一种非神学的救赎)，并且强调这个可能性存在于当下每个瞬间——每一个现在都可以成为对时间的一个激进打断。

在这个意义上阿甘本声称：“解构是受挫的弥赛亚主义，是弥赛亚向度的一个悬置。”¹一种弥赛亚主义政治不是“yet to come”而是“come”！弥赛亚式生活，不是生活在弥赛亚降临后的永世状态中，也不是弥赛亚始终延迟到来的无穷等待状态中，而是生活在弥赛亚式召唤中——弥赛亚随时到来。弥赛亚式召唤并不要求具备任何东西或是必须在某个地点；在任何状况下都可以发生“召唤”，并随之激进地打断、改变这个状况本身。²通过这种方式，弥赛亚时间架空了未来——未来被植入到每一个当下，以一种潜在性的方式内嵌于“现在”中。

收摄过去的弥赛亚时间

弥赛亚时间一方面架空未来，另一方面收摄过去。根据阿甘本继承自本雅明的激进洞见，过去从来不是编年时间框架中那已经不在的部分。在本雅明这里，过去并不是进步主义叙事中的一种低级阶段，

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 103.

2 Ibid., p. 23.

它从来都是和当下相关：过去是一个飞逝性的画面，而当下的危险使过去闪耀，使它重新刺回当下，以此冲破历史的序列，使之处于开放状态。换言之，那作为刺回当下的、作为“历史性时刻”的过去，对于线性的“同质性时间”的编年序列，是一个激进打断。而通过对保罗书信的解读，阿甘本进一步提出，过去与现在能够构成一个“预示性关系”，“弥赛亚向度”便正是过去与当下之间的这种预示性关系，它形成一种独特的张力，把过去与当下以不可分割的方式扣合在一起。¹

过去和当下通过收缩而扣合到一起，这就是弥赛亚时间，它并不是编年时间外的另一种时间，而是把过去和当下这两个点再做了一个横向切割（由此构成弥赛亚向度），切割下来的部分通过收缩而冲撞在一起，构成一个外在于编年时间的余留物/者（remnant）。这个余留物/者，就是弥赛亚事件的产物（是故又可以将之理解为幸存者）。在传统神学里，余留者就是末世灾难幸存下来的人，少数真正的选民。而阿甘本拒绝这种灭世式弥赛亚主义，因为后者预设了时间终点之后的时间。余留者就是活在剩余时间中的人，是进入那收缩后的弥赛亚时间的主体。所以余留者不是那活在末世之后（“未来”）的人，而是活在弥赛亚时间（“现在”）中，“余留者在现在的时间中被产生”²。不同于生活在编年时间中的人，余留者充满爆发力（潜力），并满怀一种迫在眉睫的紧迫感。在阿甘本这里，人正是通过进入弥赛亚时间而成为主

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 74.

2 Ibid., p. 55.

体；而余留者，就是“唯一真实的政治主体”¹。

经由弥赛亚事件，过去脱节被甩到当下，当下亦延伸到过去，构建出一个无可区分的地带。对弥赛亚事件的另一种妥当表述是，它把从创世到当下的所有时间“收摄”(recapitulate)在“现在”这个点上。弥赛亚时间是“对过去的一个摘要式收摄”，“过去”作为整体收缩在里面。在这个意义上，“收摄”实则就是过去与当下的弥赛亚式“预示”，在收缩冲撞中形成扣合。²故此，弥赛亚时间作为过去与当下的一个收缩，在这个既内在又超越的向度中，过去作为整体被收摄在现在。弥赛亚向度中的主体对于过去不是去怀旧，而是重新捕捉过去。

在很多文学作品中，人在死亡之前能飞快地看到自己的一生，在阿甘本看来，这可以被视为“收摄”的一种描述。编年时间将过去界定为一种客观事实，而弥赛亚时间通过收摄过去于现在，把过去变为一种“拯救性记忆”。记忆之所以具有刺破编年时间的能力，正是在于它能使过去被重新召唤到当下，并使没有被实现的内容“实现”(抑或相反)。和记忆相似，通过弥赛亚时间的收摄，过去重新被捕捉，并通过弥赛亚事件而被注入永恒中。

余留者，恰恰通过拥有“拯救性记忆”，而成为不需要被拯救的主体。救赎对于阿甘本而言，就是无可拯救者的自我行动，随时让弥赛亚到来，并打断时间。余留者不是拯救的对象，而是拯救的工具，使拯救变得可能：余留者无可救赎(已经幸存余留了)，正是不可救赎使拯

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 57.

2 *Ibid.*, pp. 74, 76-77.

救变得可能。¹对于阿甘本而言，剩余时间之所以有意思，恰恰是在这段时间中弥赛亚随时都可能会到来，但与此同时，这段时间又是无可拯救的，因为它的存在就标识着救赎之缺席。希望就在没有救药之域（潜在性状态）中。²

三维时间结构与弥赛亚伦理学

所以，弥赛亚时间纯然是“关于现在的时间”，过去与未来都被取消其独立性。究其根本，它是编年时间“收缩”出来的，用横向切割的方式使时间进入一种“余留”状态。在传统神学里，时间（*chronos*）——世俗编年时间——是从创世到弥赛亚事件之间的时间，其后是进入永恒的时间（*eschaton*）。而阿甘本通过强调弥赛亚时间（*kairos*），彻底改变了这个时间结构叙事。弥赛亚时间并不在编年时间之外，而是经“变形性的收缩”而形成一种既内在又超越的向度——它既是编年时间的一部分，也是永恒的一部分。通过不断发起收缩运动，弥赛亚时间捕捉着编年时间里每一个瞬间，并把它带入其“完成”（抵达每一个瞬间自身的内在终点，即弥赛亚事件之降临）：“弥赛亚向度不是时间的编年性终点，而是作为完成之紧迫性的当下，那把其自身‘作为一个终点’的东西。”³在这个意义上，每一个时刻都潜在地是弥赛

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 56.

2 Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993, p. 101.

3 Agamben, *The Time That Remains*, p. 76.

亚主义的现在，通过生成余留者以及插入剩余物 (remainder) 而使编年时间造成停顿、断裂。¹

在这个意义上，弥赛亚时间是“三维的”而非线性的，它包括 (a) “其构型的过程”，(b) “已被建构的状态”，(c) “纯粹的潜在性状态”。² 作为思考与说话的存在，人们在建构线性时间 (编年时间) 时，也在生产另一种时间，而这种时间使他们不至于完全陷入编年时间中，并因此有能力驾驭和掌控编年时间 (通过打断它)。所以弥赛亚时间不只是编年时间的一个补充，而是恰恰内在于把时间理解为编年时间这个过程本身，并把它阻断。换言之，弥赛亚时间在编年时间之内进行操作，从内部使它塑形与变形。³ 在这个意义上，阿甘本把弥赛亚时间称作“操作性时间” (operational time)，以区别于“表征性时间” (即线性呈现的时间)。

是故，阿甘本实质上提出了一个全新的时间结构：该结构并非是在时间终点与此前编年时间之间的一种结构，而是在被程序化—组织化的编年时间与一种被清除目的、程序、规划的弥赛亚时间 (收缩了的时间) 之间的一种结构。换言之，时间 (编年时间) 被切割出一个幽灵性的弥赛亚向度——在该向度里，过去、未来与当下随时发生收缩性“短路” (弥赛亚随时到来)，击碎控制时间的编年性装置。弥赛亚时间“是时间内部最内在的脱节性，人只有通过它——细如发丝的一

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 64.

2 Ibid., p. 66.

3 Ibid., pp. 67-68.

瞬——才能抓握住时间并实现它”¹。

根据传统意义上的理解，圣保罗把弥赛亚事件分解成复活与基督再临 (parousia)，即分解成已发生和尚未到来。阿甘本颠覆了此种理解，指出“parousia”本义是“在旁边”，所以它不是始终被延迟的完成，而是弥赛亚事件的“统一—二元结构”(uni-dual structure)——它包含两种异质性的时间(作为表征性时间的编年时间与作为操作性时间的剩余时间)。在这个结构中，弥赛亚时间就在“时间”旁边：它不直接就是一个编年的瞬间，也不把自己加到编年时间里，它捕捉到一个瞬间，并把它带入其完成/完善——“弥赛亚式的在场……抓住每个编年时间的瞬间，并把它带到其完成”²。

操作性时间，使时间充满可能性与潜在性。在编年时间中，我们作为一个对自己熟视无睹的旁观者(无能的旁观者)，眼睁睁地看着时间秒秒飞逝。而在弥赛亚时间中，时间真正留给了我们：**在这种操作性时间中，我们捕捉每一瞬间。**所以弥赛亚时间(剩余时间)才是“唯一真实的时间，我们所拥有的唯一时间”³。这就是为什么我们常常在日常生活中看到这样的状况：昔日同学们在花甲之年再聚首(编年时间上岁数一样大)，然而感觉每个人真实意义上活过了的时间却非常不一样……这就是阿甘本所强调的编年时间与剩余时间之别，更精准地说，活在编年时间中的人与活在剩余时间中的主体(余留者)之别：前者任

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 72.

2 Ibid., p. 71.

3 Ibid., p. 68.

由时间流逝，满足于过着周而复始的机械生活；而后者则是积极地、“弥赛亚式”地捕捉时间（让弥赛亚就在现在到来）。

阿甘本告诉我们，余留者并不是另一群人（具有非凡能力的“超人”），他们就是我们，就是我们每个人身上的一个潜在面向。弥赛亚向度，实际上在任何时刻都存在着，在任何状况下都存在着——它以潜在性的方式存在着，并旨在激进地打断当下状况，以及我们对该状况的黏附。¹正是在这里，阿甘本提出弥赛亚伦理学，即“要像不那样”（as not）的伦理学——通过实践“as not”，我们让自己成为余留者。

这种弥赛亚伦理学基于阿甘本所提出的“潜在论”（potentiology）的本体论——“不是”比“是”更根本。²阿氏指出，弥赛亚式生活的精核就在于“as not”——“像是不那样”地去生活，不被“现实生活”规定好地那样去生活。当下现实状况再牢不可破，生产分隔性结构的法律再有力量，主体也可以用“像是不那样”的方式对其进行悬置。弥赛亚式召唤，使人从其在当下现实状况之事实性以及法律性身份中抽离出来，使人意识到可以以“as not”的方式进行生活（人开始成为主体）。故此，“as not”不仅有否定性的向度，它还使人成为主体，展开弥赛亚式生活。

“as not”，就是针对法律的保罗主义策略之核心部分。³对于圣保罗而言，世间一切律法都可以被“像是不那样”地去对待。在阿甘本看

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 23.

2 Ibid., p. 41. 关于阿甘本的“潜在论”的分析，请参见吴冠军著，《生命权力的两张面孔》，载《哲学研究》，2014年第8期。

3 Agamben, *The Time That Remains*, p. 27.

来，圣保罗的重要性就在于他悬置了犹太律法，使之闲滞。弥赛亚式召唤使整个主体“脱位”，并把他“清空”。¹“不再是我活着，而是基督在我里面活着。”²这个论述意味着，“我”（受犹太律法宰制的个体）被弥赛亚清空。保罗主义新人不是一个新身份，而是意味着进行弥赛亚式生活——“若有人在基督里，他就是新人：旧的一切已经过去；看，一切都变成新的。”³人，通过在基督（弥赛亚）里，变成了主体（新人），进入到弥赛亚时间中。在该向度中，弥赛亚废止了所有世间状况，使之能够被自由使用。⁴“弥赛亚的到来意味着所有事物，甚至在沉思它的主体们，被捕获在 *as not* 中，同时蒙召与被废止。”⁵弥赛亚式召唤，就是对世间法律以及其规制下的一切身份（割过包皮 / 未割包皮、自由人 / 奴隶、男人 / 女人等）的废止。

人，通过“*as not*”的伦理实践，使自身成为了政治主体：余留者（保罗主义新人），内在地将过去收摄于当下（拯救性记忆）、超越地将永恒带到当下（信望爱）。⁶阿甘本把我们身边进行着弥赛亚式生活、不断收缩时间、捕捉当下的人，称作真正的“当代人”——当代人，恰恰就是和时间构成脱节、倒错关系的人（正如尼采自称“不合时宜之人”）。

1 Agamben, *The Time That Remains*, p. 41.

2 *Galatians* 2: 20.

3 *2 Corinthians* 5: 17.

4 *Ibid.*, p. 43.

5 *Ibid.*, p. 41.

6 阿甘本写道：“余留者余留下的三件东西（信望爱）不是三种心智状态，而是三座拱桥，用以支撑和实现关于时间的弥赛亚体验。” *Ibid.*, p. 77. 可见，阿甘本的弥赛亚主义已经被掏空宗教性的附着物，成了一个俗世的救赎：余留者通过捕捉每一个瞬间而打开编年时间，使之充满救赎的可能性。

这些“当代人”通过跟时代脱节、疏离，而能够更清晰有力地捕捉当下：他/她所看到的当下，是一个还没有过的当下。借用一句被各种当代真人秀节目用到唾沫横飞、无比廉价的表述——“现在”（当下这个时刻），就是“见证奇迹的时刻”（弥赛亚到来）！

论度玛的默示。

有人声从西珥呼问我说：

“守望的啊，夜里如何？

守望的啊，夜里如何？”

——以赛亚书 21:11

目录

- 001 - 总序
- 007 - 导读：重构弥赛亚主义

- 001 - 作者前言
- 003 - 英译者言

第一天 耶稣基督的仆人保罗

- 007 - 纪念雅各布·陶伯斯
- 007 - 保罗的语言
- 010 - 方法
- 011 - 十个词
- 013 - 保罗
- 014 - 对“闲谈”的正确利用
- 020 - 仆人

022 - 《塔木德》与《民法大全》

025 - 耶稣基督的

026 - 专名

第二天 奉召

032 - 职业

037 - 天职与废止

041 - 使用

045 - 天职与阶级

053 - 好像

056 - 不可能

057 - 迫切性

058 - 不可遗忘的事物

061 - 比喻和天国

第三天 分开

067 - 法利赛人

069 - 被划分的人

072 - 阿佩利斯分割

076 - 剩余

079 - 全体和部分

第四天 使徒

084 - 先知

087 - 天启

090 - 运作时间

095 - 时机与时间

096 - 临在

099 - 千禧年王国

101 - 预兆

104 - 统摄

106 - 记忆与拯救

108 - 诗与韵

第五天 传神的福音

121 - 去往某处

122 - 福音

124 - 信心

- 125 - 律法
- 127 - 亚伯拉罕和摩西
- 130 - 废止
- 132 - 软弱
- 135 - 扬弃
- 138 - 零度
- 141 - 例外状态
- 146 - 不法的隐意
- 150 - 反基督

第六天 传神的福音

- 154- 誓言
- 156 - 屈服在信仰下
- 157 - 誓约
- 160 - 无偿性
- 163 - 两约
- 166 - 礼物与恩典
- 167 - 二分的信仰
- 170 - 信仰

- 171 - 名词句
- 173 - 信仰之道
- 175 - 述行式
- 179 - 信仰的述行式
- 180 - 话语的切近性

开端，抑或尾声

- 183 - 引用
- 186 - 意象
- 188 - 现时

- 193 - 参考文献
- 201 - 译名对照表
- 209 - 译后记

作者前言

本书的主线是从一系列讨论班课程中发展而来的：1998年10月在巴黎国际哲学学院的短期课程，然后是1998—1999年在维罗纳大学的冬季课程，最后是1999年4月在西北大学和同年10月在加州大学伯克利分校的课程。本书就是这些讨论班的成果，同时也受惠于参加讨论的师生。贯穿于上述课程中的主导思想始终如一：这种思想总是在于对文本（*ad litteram*）的诠解当中，在于对《罗马书》第一句话里的十个词的逐一解读当中。

我对希腊词语的拉丁转写简化了其发音符号标记，仅仅用长音符号标出希腊文中相应的元音。¹ 不过读者可以在书后的附录当中找到我们讨论班课程上精梳细理的段落的希腊文原文。² 希腊文使用的是

1 中译本为避免希腊字母拉丁化所造成的混淆，一律直接使用希腊字母，但在不造成歧义的情况下也只简单标出送气符而不标注其他表音记号。本书中未加特殊说明的注释均为中译注。

2 因为排版方面的原因，中译本不收录隔行对照的附录，望读者见谅。——编者注

埃伯哈德·内斯特尔的本子 (Erwin Nestle 和 Kurt Aland 编, *Novum Testamentum graece et latine*, London : United Bible Societies, 1963)。
隔行对照的英译是由摩根·梅斯 (Morgan Meis) 完成的。

英译者言

为了符合作者的意愿，保罗书信的全部英译文都尽可能和作者个人的翻译贴近。翻译的过程中参照、使用了各种各样的《新约》英译本，并按需要做了些改动，包括詹姆斯钦定本(KJV)、新国际版(NIV)、美国标准版(ASV)、希腊文新约隔行对照本(IGNT)。¹ 特别感谢摩根·梅斯在附录里一丝不苟的隔行逐字英译，同时感谢 Arne de Boever, Alessia Ricciardi, Dana Hollander, Gil Anidjar, Stathis Gourgouris 和 Neslihan Senocak。

帕特丽夏·戴利 (Patricia Dailey)

1 中译本使用的《圣经》文字均出于和合本，如有必要改动文字，会做出相应的说明。

第一天

耶稣基督的仆人保罗

(Παυλος δουλος χριστου Ιησου)

首先，这个讨论班课程意在恢复保罗书信在西方传统中作为奠基性质的弥赛亚主义文本的地位。这听起来似乎是老一套的陈词滥调了，因为没有人会真的否认书信中的弥赛亚性质。然而，这点并非不言而喻，因为两千年来的译注传统与基督教会史彼此交融，已经从字面上彻底抹消了弥赛亚主义，包括把保罗文本里的“弥赛亚”一词本身也清理出去了。倒不是说我们应该由此推断出存在着某种预谋压制弥赛亚主义的计划，但毫无疑问的是，反弥赛亚主义的倾向在各个时期以不同方式运作于基督教会和犹太教会之中。不过现在这里冒出的问题触及了一些更为根本的事情。我们在这期讨论班的课程中会把个中缘由逐渐显明，由此将会看出，创立弥赛亚主义制度——或者说试图把自身变为一种社会制度的弥赛亚主义共同体——是一项悖谬的任务。正如雅各布·伯尼斯曾经颇为讽刺地评述道：“如果有一位救世主在你身后，并不会让你很舒服”（Bernays, 257），可要是救世主永远在你前方，到头来也同样让人不好受。

在两种情况下，我们都面临着一个难题，这关涉到弥赛亚降临时刻的特定结构，以及这种结构所蕴指的回忆与希望之间、过去与当下之间、充盈与匮乏之间、起源与终结之间的特殊关联。理解保罗的讯息之可能性必须完全符合于对这个时刻的经验，舍此，则有错失书信意义之险。因而，把保罗复置回其弥赛亚主义的语境中，也就首先意味着，我们要试图理解这个时刻的意义及其内在形式。这个时刻被他定义为 ο νυν καιρος，意为“今时”。只有在这之后我们才能提出如下问题：一个像弥赛亚主义共同体那样的群体，如何是事实上可能的？

在这一点上人们也许会说，基督教会和犹太教会私下达成共识，把保罗当作一个新宗教的创立者。但所有的证据表明保罗从没有想过要得到这个地位，假如他始终期待着末日临近的话。两大教会间的共谋之因显而易见：它们的目标都是要消除或至少削弱保罗的犹太教成分，也即是说，从它源初的弥赛亚主义语境中抹去。

由于这个原因，长久以来希伯来文学中以耶稣为题材的作品总是用一些仁善的词语来描写他——雅各布·陶伯斯打趣地称之为“一个好人形象”¹，或是像本·科林 1967 年出版的书的名字那样，是“耶稣兄弟”(Bruder Jesus)。直到最近才有一些犹太学者严肃认真地重新探究了保罗的犹太语境。在 20 世纪 50 年代，W.D. 戴维斯的著作《保罗和拉比的犹太教》已经强调指出，应当关注保罗信仰中极其重要的犹太弥赛亚主义特征，可当时的犹太研究仍旧被布伯的著作《两种信仰》所主导。关于那本书的论题我们后面会讲到，陶伯斯认为这些论题“尽管很

1 在陶伯斯的著作中，这一措辞是用英语写的。——英译注

成问题但仍使我受益良多”(Taubes, 6)。布伯认为两种信仰是相互对抗的：一种是犹太人的 *emunah*（神的信实，对神有信心），它是一个属于共同体内的人所持有的直接而客观的信赖；另一种是希腊文里的 *πιστις*（信任），它是一个人的一种被断定为真并皈依于它的信仰的主观确认。对布伯来讲，前者是**耶稣的信仰**（*Glauben Jesu*），后者是**对耶稣的信仰**（*Glauben an Jesus*），这自然就是保罗的信仰。但从那时开始，事情就发生了明显的变化。在耶路撒冷、柏林和美国等地，犹太学者开始联系他们自己的语境阅读保罗书信，尽管此时他们还并未把那些书信真正看作是犹太传统中最古老也最艰深难懂的弥赛亚主义文本。

纪念雅各布·陶伯斯（In Memoriam: Jacob Taubes）

从这个视角出发，陶伯斯的遗著《保罗的政治神学》（2004）标志着一个重要的转折点，尽管它只是个开了一周的讨论班的记录。陶伯斯生于一个德裔犹太学者的家庭，曾在耶路撒冷与肖勒姆共事（肖勒姆与保罗的联系同他和本雅明的联系一样复杂）。陶伯斯发现，保罗是弥赛亚主义完美的代表人物。由于我们也同样主张把弥赛亚降临的时刻解释为历史时刻的一种范式，所以在距陶伯斯海德堡讨论班十一年后的今天，在开始我们的讨论班前，也必须要提及他的贡献以纪念他。

保罗的语言（Paul's Language）

保罗的书信是用希腊文写的，但我们到底是在谈论哪种希腊文？

尼采说，上帝选用希腊文这样一种贫乏苍白的语言来书写他的智慧证明。我们是在谈论这种希腊文吗？哲学词典、《新约》希腊文字典和语法似乎都把整部《新约》正典里的希腊文看作是完全同质的。当然，从思想和语言的角度来看并非如此。保罗的希腊文不同于马太和马可，它并不来自一种转译，像马塞尔·儒斯那样注意侧耳倾听的人会觉察到在那种转译的背后有亚兰语的味道。维拉莫威茨的反尼采主义最终正确地把保罗的希腊语描述为一种作者本人的语言。“事实上，他的希腊文完全无关于某种流派或模式，而是以一种完全不讲究文采的方式，不可抑制地从他内心喷涌而出。同时，他的希腊文并非是转译自亚兰语（正如耶稣的话那样）的事实，使他成了希腊文化里的经典作家。”（Wilamowitz-Möllendorf, 159）

然而把他描绘成“希腊文化里的经典作家”是特别不合适的。关于这个问题，陶伯斯有段轶事颇发人深省。“二战”期间在苏黎士，有一天陶伯斯和瑞士著名的德国文化理论家，同时也是杰出的希腊文化学者埃米尔·施塔格尔一起散步（施塔格尔曾和海德格尔有过书信来往，讨论如何翻译默里克诗歌中的一句话）。他写道：“某天我们一起沿着拉米斯特拉斯大街从学校走向湖边。施塔格尔在一个拐角处转弯，而我要继续前行去恩格的犹太区。这时他对我说：‘陶伯斯，我昨天在读使徒保罗的书信。’接着又讽刺地补充了一句：‘但那不是希腊语，那是意第绪语！’对此我回答说：‘没错，教授，那也正是我读懂了它的原因！’”（Taubes, 4）。保罗来自一个犹太人的散居地，那里的人思想和说话都用希腊语（犹太—希腊语），其方式恰如西班牙籍犹太人说拉地诺语（犹太—西班牙语）和意第绪语。这个散居地的人阅

读和引用七十子译本上的经文，保罗也一样（尽管他似乎偶尔也会使用修正过的版本，这个版本是基于原始的典籍，我们今天称之为“个人化”的版本）。不幸的是，由于论题所限，我们此刻无法详细描述这个犹太—希腊语地区及其深埋在犹太教历史阴影下的事——一个中的原因毫无疑问在最核心处与保罗紧密相关。雅典和耶路撒冷的对立、希腊文化和犹太教之间的对立已是妇孺皆知。这种观点至少始于舍斯托夫 1938 年的著作，本雅明对此书的评论是“令人赞赏，却毫无用处”（Benjamin 1966, 803）。但舍斯托夫的观点在那些对希腊和犹太都知之不深的人群中尤为风行。根据这种众所周知的假想，保罗所属的这个群体（这个地方也产出了斐洛和弗拉维乌斯·约瑟弗斯，以及无数值得进一步研究的作品）倾向于怀疑，因为它被希腊文化所浸染，因为那里的人都在用柏拉图和亚里士多德的语言阅读《圣经》。这就等于是在说“不要相信西班牙地区的犹太人，因为他们读贡戈拉的诗，把圣经翻成拉地诺语；不要相信东方的犹太人，因为他们说着一种日耳曼语”。可是，事实上最有犹太意味的恰恰是栖存于一种流亡人的语言里，并在历史长河中努力争取混淆该语言的出身，使它成为比纯粹语法意义上的语言更多的东西：把它变成一种行话（卡夫卡就是这么看待意第绪语的），或者变成一种诗的语言（比如耶胡达·哈勒维和摩西·伊本·埃兹拉的犹太—安达卢西亚语抒情诗歌，这些诗歌集在开罗藏经阁里被找到了）。然而即便如此，在上述每个情况里面它也都同时是一种母语，诚如罗森茨威格说的那样，它承载着对事实的见证，“只要一个犹太人的语言受到关注，他就必然会感到自己身处异乡，并意识到他家乡的语言是一种神圣的语言，这种神圣语言是不会受到普

通话语侵染的”(Rosenzweig, 302)。(见肖勒姆于1926年12月寄给罗森茨威格的信——某些段落里肖勒姆用先知式的口气描述了一种语言内部的宗教力量,这力量本身会抗拒使用它的人。我们发现,其中最强烈的抗拒之一即是反对把希伯来语当作日常语言。)从这个角度出发,我们要说明,保罗的语言以及他的犹太—希腊群体,和18世纪的西班牙籍犹太人文化以及19、20世纪的德裔犹太人文化,作为构建着犹太散居地的一支来说,都是具有同等重要意义的。由此我们就能理解施塔格尔的评论和诺登的慎言。诺登在他的杰作《古典时期散文》(*Die antike Kunstprosa*)中写道:“总的来看,保罗的文风不是希腊式的。”(Norden, 509)不过,保罗的文风也同样没有什么独特的闪语色彩。他的语言既不是真正的希腊语,也不是希伯来语,同样不是所谓的“神圣语言”(lashon ha-qodesh)或世俗方言,而这就使他的语言极其引人注目(尽管我们现在还未触及《罗马书》在弥赛亚主义中的地位问题)。

方法 (Μεθοδος)

今天我本想和你们大家逐字逐句地通读这篇非希腊文风的《罗马书》,也即是保罗智慧的、真理的、卓绝的信仰纲领。可由于时间不够以及一些此刻无法详述的理由,我们无法逐字通读全文,因此现在不得不在有限的时间里面把主要精力放在这个对时间具有根本意义的缩写上——那就是“剩余的时间”。对保罗来说,时间的减缩,“剩余”的时间(林前7:29:“时候减少了”)表征着弥赛亚的超越地位,他是唯一

真正的时间。于是我决定，我们只读《罗马书》的第一句话，翻译并诠释这句话中的每一个词。如果我们最后在讨论班结束的时候能够从字面和其他任何方面理解了这句话，那我将会非常高兴。这是严肃谨慎的尝试，但这种尝试依赖于一个源初的假定：我们把第一句话中的十个词看成是对整篇文本的意思做出的统摄。

保罗按照那个时候写书信的方式，通常在信的一开始就介绍了自己的身份，并指明了谁是收信人。我们注意到如下事实：罗马书的致词在长度和教义内容方面不同于其他信件。我们的前提假设由此再向前推进一步，假定此信的开头部分的每个词都以一种令人目眩的统摄方式在自身中浓缩了整个文本（“统摄”是弥赛亚主义词汇里的一个基本术语，我们后面将会看到）。因而理解开头这句话将使我们最终理解整个文本。

十个词 (The Ten Words)

ΠΑΥΛΟΣ ΔΟΥΛΟΣ ΧΡΙΣΤΟΥ ΙΗΣΟΥ ΚΛΗΤΟΣ ΑΠΟΣΤΟΛΟΣ
ΑΦΩΡΙΣΜΕΝΟΣ ΕΙΣ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΘΕΟΥ. 哲罗姆的拉丁文译文被天主教会沿用了很多个世纪，他译作：Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei。现在英文多译为：Paul, a servant of Jesus Christ, called to be an apostle, seperated to the gospel of God。¹

1 这就是《罗马书》的开篇：耶稣基督的仆人保罗，奉召为使徒，特派传神的福音。

在此先给出一个简要的语文学评述。我们读的保罗书信是现代的版本。（我们课上用的是内斯特尔-阿兰德鉴别版，这是个在1962年出版的修订本，修订的是埃伯哈德·内斯特尔的1898年版，后者弃用了伊拉斯谟的《公认经文》，是通过对替申多夫的1869年版和魏斯科-霍尔特的1881年版的比较考订来编纂的。）与手抄本传统相比，上述版本显然把现代的书写方式带入了文本里，比方说标点符号。而在做这事的时候编者偶尔会从语义学角度做出预设。这也就是为什么在我们要读的这句话里面，Ιησου 后面的逗号是按照句法做的停顿，把 δουλος 和 κλητος 分开，把 κλητος 这个词归给 αποστολος (servant of Jesus Christ, called to be an apostle)。¹ 然而没有什么东西能禁止我们选择另一种诵读法，读成 “Παυλος δουλος χριστου Ιησου κλητος, αποστολος αφωρισμενος εις ευαγγελιον θεου” 也即 “Paul, called as slave of Jesus the Messiah, seperated as apostle for the announcement of God”。² 相比之下后一种读法能更好地符合保罗直截了当的陈述（林前 15:9: ουκ ειμι ικανος καλεισθαι αποστολος, 即“我不配称作使徒”）。我们不必把一种解读凌驾于另一种之上，但要记住一点，从句法观点来看，句子事先就把自己设置成如同一个绝对并列的名词结构，可以一口气说出来，语气逐渐增强：奴役、召唤、使徒、特派。

1 意即把“奉召”和“使徒”放在一起，可译为：耶稣基督的仆人，奉召为使徒。

2 意即把“奉召”一词提到逗号前，修饰“仆人”，也就是：保罗被称（奉召）为耶稣基督的仆人，作为使徒被特派来传神的福音。

保罗 (Παυλος)

我不想让诸位无止境地探讨保罗名字的问题，比如关注作为一个罗马人名的“保罗”，实际上是他姓名的第一个字还是最后一个字，甚或是一个记号或者别名。也不想大家关注如下这段话里的原因：“年轻的犹太人有着一个令他自豪的希伯来名字 Sha'ul¹，这名字同时也告诉了人们他的家族世系可以追溯到便雅悯的部落。这年轻人被冠以一个拉丁文姓氏 Paulus。”(Hengel, 9) 根据一个完全没有任何根据的推测，保罗的全名叫凯乌斯·尤里乌斯·保罗 (Caius Julius Paulus)，如果真是这样的话，那为什么保罗不把他的全名公之于众呢？他的罗马名字 Paulus 和希伯来名字 Sha'ul (后者在七十子译本里面写作 Σαουλ 或 Σαουλος，而不是 Σαυλος) 之间有什么关联呢？上述问题和其他一些疑问都来自使徒行传 13:9，里面写道 Σαυλος ὁ καὶ Παυλος (扫罗又名保罗)，中间的希腊文 ὁ καὶ 相当于拉丁文里的 qui et (又名)，往往是引介一个人的别称，亦即“又叫作……”。

我的方法论选择和对语文学基本的谨慎态度在于：通常在译解保罗文本的时候，不考虑后来的那些一手资料，哪怕是其他《新约》经文。保罗本人在书信中从来都只称呼自己为 Παυλος。只有这些，仅此而已。想对此了解更多的人，请允许我推荐一下赫尔曼·德绍 (1910) 的研究和稍晚近的——尽管并不更为精当——古斯塔夫·阿道夫斯·哈勒尔 (1940) 的工作。然而你们在那些研究里能看到的，大部分仅仅是闲谈，

1 希伯来文，即“扫罗”，意为“请求的、乞求的”。

同时也是推测关于诸如保罗的路线，他跟随迦玛列学习等事情。这倒不是说闲谈就无甚意义了；恰恰相反，它和真相之间存有一种特别的关系，它回避了证实和作假的问题，而且声称自己比记录事实更接近真相。在此意义上，闲谈显然是一种艺术。它在认识论地位上的特性取决于如下事实：它在自身内可以解释清楚为什么即使存在发生错误的可能性，也并不会完全破坏真理的定义。因此睿智的闲谈吸引我们的地方并不在于它的可证实性，也就是说，把闲谈当作一种知识信息是不可原谅的无知行为（*απαδευσια*）。

对“闲谈”的正确利用（On the Good Use of Gossip）

某些文本据说源于传记作者或其中人物的真实性，只凭这些文本信息做出演绎推论，尽管可能不太合逻辑，但这些信息还是可以被用作使人们更好地理解文本的出发点，或是了解作者、文内人物或他们各自姓名的内在作用的出发点。换言之，我们并没有放弃正确利用闲谈的可能。在此情况下，当我们发现《使徒行传》里的那个人物名字变成“保罗”前一直叫“扫罗”时，就能看出这突变中体现出的重要意义。在文学作品中，我们偶尔会发现作者在叙述过程中改变了身份。比如说，《玫瑰罗曼司》的作者据说是纪尧姆·德·洛瑞，但在途中却变成了同样不知名的让·德·梅恩。又如，米盖尔·德·塞万提斯曾声明《堂吉河德》的真正作者不是他，而是一个叫锡德·哈迈德·本安赫利的阿拉伯人。（在这个事例中，“本安赫利”实际上是一个阿拉伯文单词的转写，意为“鹿的儿子”。这可能是一个对塞万提斯本人模糊的出生问

题的略带讽刺意味的暗指。考虑到这些转写规则事关血统的纯洁性，这可能是对那些希伯来人或摩尔人的血统的歧视。)¹

在希伯来语境中，“改名”(μετανομασια)的原型就在创世记 17:5 里。上帝介入并给亚伯拉罕和撒拉改了名，给每个名字里加了一个字母。斐洛的《论改名》(*De mutatione nominum*)全都在精研亚伯拉罕和撒拉的改名事件 [他的《创世记中的问题和解答》(*Quaestiones et solutiones in Genesin*)中有两篇也研究这个]。和那些嘲笑上帝毫无意义地千里迢迢跑来送给亚伯拉罕一个小小字母的人相反，斐洛注意到这个小小的变动实际上改变了整个名字的意义——进而，整个地改变了亚伯拉罕这个人。关于给撒拉名字里加上一个希腊字母 ρ 的事情²，斐洛写道：“看起来似乎只是增加了一个字母，却实际上创造了一种

1 塞万提斯在小说中写到，他在托莱多的市场上无意之中买到了一堆旧抄本手稿，手稿的文字是阿拉伯文，手稿的作者即《堂吉珂德》一书的真正作者，是一个阿拉伯史学家锡德·哈迈德·本安赫利(Cid Hamete Benengeli)。后来一些熟悉阿拉伯姓名在西班牙语中变异方式的学者认为，这个名字可以还原为 Sidi Ahmed Ben Engeli，即安赫利(Engeli)的儿子(Ben)艾哈迈德(Ahmed)先生(Sidi)，可译之为“艾哈迈德·本·安赫利先生”——这是个标准的阿拉伯人姓名。关于艾哈迈德·本·安赫利先生其名的考证很多，西班牙东方学家何塞·安东尼奥·孔德认为，这个阿拉伯名字与塞万提斯本人的名字有隐秘的联系：安赫利(Engeli)，其读音近似阿拉伯语的“鹿”，而“鹿”“鹿的”在西班牙语中的发音分别为 ciervo、cerval，这些词与 Cervantes 极为类似。塞万提斯名为米盖尔(Miguel)，父姓为塞万提斯(Cervantes)。若这种分析成立，塞万提斯作为“鹿的儿子”在西班牙语(de Cervantes)和阿拉伯语(Ben Engeli)中就达成了一致。当然，语言学家的这一分析在无法证实前只能算是他们个人观点，在此仅供参考。

2 参见创世记 17:5;17:15。在希腊文《旧约》中，亚伯拉罕(Αβρααμ/Abraham)原叫亚伯兰(Αβραμ/Abram)，撒拉(Σαρα/Sarah)原叫撒莱(Σαρα/Sarai)。此处所说的加一个字母就是指希腊文中的写法。(可参见七十子译本)

与神和好的新境地。它以伟大取代了渺小，以普遍取代了特殊¹，以不朽取代了有死。”(Philo, 124—125)

《论改名》在晚近研究使徒名字的文献当中甚至根本没有被人提起过(俄利根和伊拉斯谟的评注中倒是多次引证过它)，这个事实就是乔治·帕斯夸利常说的“职业习惯导致的视而不见”(coniuictivitis professoria)，在这个事例当中可称之为“神学研究行当(theologico-professoria)里的习惯性视而不见”。²通过仅仅改变一个字母，把 Σ 改成 Π，扫罗(Σαυλος)可能会在内心——根据使徒行传的那位精通于希腊化犹太教的作者³——确认自己重新与神和好。事实上扫罗是个皇族的名字，有这个名字的人，在相貌方面，而且在精神气质上，都要胜过所有以色列人(参见撒上 9:2；这就是为什么在古兰经里面，扫罗叫作 Talut，意即“最高大的人”)。用 Π 替换了 Σ 以后无异于把一个皇室名字降到了最微不足道的地步，从最高贵变为最卑微——在拉丁文

-
- 1 一般来说闪族名字都是有意思的，通常包含着一个表达父母愿望或感恩的词组或句子。考虑到人们对名字所赋予的重要意义，上帝更改某个人的名字是要使之与他们过去或将来的经历相称。Abram 的意思是“被高举的父亲”。而从 Abram 变为 Abraham 的缘由，至今较好的解释依然是依据阿拉伯文的“鲁罕”(Ruham)，正如历代的解经家们所做的那样。Ruham 的意思就是“繁多”。尽管该词在现有的希伯来文献中从未出现过，但可能存在于古希伯来文中。因此，亚伯拉罕翻译出来的意思是“多国的父”。这符合上帝在为他改名之后所做的解释：“我已立你作多国的父。”(创世记 17:5) Sarai 和 Sarah 这两个名字之间差别比较小。Sarai 意思是“我的公主”，Sarah 则是“一位公主”。从前，她是亚伯拉罕的公主，从此她要作为整个民族的公主和祖先，将既属于亚伯拉罕又属于她的后代，也属于所有人。所以斐洛说这是“以伟大取代了渺小，以普遍取代了特殊”。
 - 2 参见 Giorgio Pasquali 的 *stravaganti di un philologo* (Florence: Editrice Le Lettere, 1994)。——英译注
 - 3 《使徒行传》和《路加福音》一般被认为都是路加本人所写。

中，保罗（Paulus）意为“小，没什么重要性”，在哥林多前书 15:9 里面保罗把自己解释成“使徒中最小的（ελαχιστος）”。

因此“保罗”是个别名，是个弥赛亚的记号（记号和别名是一样的），是使徒保罗在完全担当了传播弥赛亚讯息的使命后授予自己的名字。因此 ‘ο και（又名）这个用法必定是在引出别名而不是什么姓，况且很难相信，在兰贝茨对罗马帝国时期的别名进行研究之后还有人会持相反的看法。根据一个从埃及传到小亚细亚地区的惯例，‘ο και 的用法通常都是引介出一个人的别名。在兰贝茨编目的一些例子当中，我们看到一个例子“‘ο και Παυλος”，作者认为是取自使徒，但很可能仅仅是在复现自己绝对的谦卑姿态（Lambertz 1914, 152）。研究专有名词的学者很早就注意到，当人们逐渐不用罗马的三名法而改用现代的单名法时，很多新名字事实上只是别名，且往往是昵称。这些别名被后人误用作专名以遵循基督教的主张，保持受造物特有的谦卑。我们有这些别称的名单，这些名单清清楚楚地表明了（document in flagranti）从高贵的拉丁人名到基督教里类似的名字的演变过程：

雅努阿利乌斯，又名阿塞卢斯

路西乌斯，又名波塞卢斯

伊尔德布兰都斯，又名佩克拉

马恩利乌斯，又名龙古斯

阿美莉亚·莫拉，又名米妮玛……

因此“扫罗，又名保罗”的说法就带有一种预示，预示这个名字承载着厚重的传统。改名实现了由使徒清晰而坚决地表明过的、绝不妥协的弥赛亚法则，根据这条法则，在弥赛亚降临之时，软弱和卑微的事物会战胜世俗界以为强大和重要的东西（林前 1:27—28：“神却拣选了……世上软弱的，叫那强壮的羞愧……以及那无有的，为要废掉那有的”）。弥赛亚把专有名字从人身上拿走，从那时起，人就只能有个非正式的名字——一个昵称了。自保罗以后，我们所有人的名字都只是记号（*signa*），只是别名了。

我们甚至会在《罗马书》的第一句话中证实改名的弥赛亚意义。在这句话里，“保罗”一词直接连着后面的“仆人”（*δουλος*）。由于奴仆在古典时期没有法律上的地位，他们实际上没有真正的名字，只是由主人凭一时的兴致给他们起名。奴仆常常在获得奖赏的时候也得到了个名字（Lambertz 1906—1908, 19）。柏拉图（《克拉底鲁篇》384d）间接提到过这个习俗，他写道：“我们常常改变我们奴隶的名字，而且新起的名字和旧的一样好。”斐洛斯脱拉德回忆起希律王阿提克斯曾把希腊字母表里的二十四个字母作为他奴隶的名字，这样他的儿子就可以靠叫奴隶名字来学习字母了。在这些仅仅用来指称奴隶的记号中，除了表示奴隶产地的名字外，我们常可发现有些别名是用来描述身体特质的，比如 *micos*, *micros*, *micrine*（小的）或者 *longus*, *longinus*, *megellos*（高大的）。在弥赛亚的召唤使一个自由人变为“主的奴仆”的时刻，使徒必须像一个奴仆一样，失去他的姓名，不管是罗马名字还是犹太名字。从那一刻起，他必须以一个简单的别名来称呼自己。这点并未逃过奥古斯丁敏锐的洞察。哲罗姆误以为，“保罗”这个名

字大概是来自于一个改了信仰的地方总督的名字。这个谬论被奥古斯丁的同时代人一再重申，但为奥古斯丁所反对。他认为，“保罗”不过意指“渺小”（“保罗……是最小的”；《诗篇的注释》（*Enarrationes in Psalmos*, 72:4）。这就是我们正确利用闲谈的方法。

* * *

在此，不可能在方法论上谨慎地排除一切由特定文本而来的解释。有修养的读者之记忆力也许比得上一部历史字典，能记住一个词语从古至今的所有用法。一种历史存在者（就比如语言）会在自身内包含着它的整个历史传统（或者如本雅明所说，它的整个前史与后史）。但人们可以在某个时期之后试图忽略掉一个词语的既定含义——这就是我们在此以尽可能谨小慎微的态度来做的事情。搞清楚一个词在历史上每个时期的语义并不简单，特别是像保罗书信这类文本中的词语，它们本身的语义史与整个西方文化的历史完全交融在了一起，与西方文化决定性的中断和延续交融在了一起。如果说对《新约》的解释离不开它的历史与翻译传统，那么，由于这个缘故，解读时就更需要小心谨慎了。一个后来出现的意思，一个经由历代神学探讨后的产物，往往会写到词典里面，而且未经批判地强加给了原来的文本。因此就要给保罗文本中的特定用语专门编一部词典（不要和整部《新约》的词典混淆起来）。我们的讨论班试图为这个任务做些奠基和部分的工作。

这种小心谨慎意味着不对一部文本历史价值做出评价，比如像被人们讨论过无数遍的《使徒行传》。正如我们所见，这种谨小慎微的做法只有在作一般语文学的和概念的使用时才是合法的。要在路加的文

本中分辨出什么是具有真实历史价值的，什么是属于使徒传记建构的（比方说，要区别使徒行传 2:3 里讲的“舌头如火焰显现出来”是不是属于某个历史事件），用我们现在所说的方法毫无疑问是做不到的。

仆人 (δουλος)

看看保罗频繁使用 δουλος (仆人、奴隶) 一词，就可以知道它在其文本中的重要性了。在保罗的文本中该词出现了 47 次，超过整部《新约》中出现次数 (127 次) 的三分之一。甚至在他告称自己为使徒之前，他就告诉罗马人说自己是个仆人 (腓 1:1 和多 1:1)。但说自己是“弥赛亚的仆人”是什么意思呢？《新约词典》在追溯 δουλος 一词的语义史时，通常是对比古典时期最为突出的法律意义和闪语里的相应词语 (希伯来文 'ebed 和阿拉伯文 'abd) 所带有的明显的宗教内涵——前者专指“奴隶”，因为他屈从于主人 (dominus-δεσποτης) 的关系。[如果希腊人要强调一个奴隶对于主人之家 (οικος) 的隶属关系，他们会用“家主” (οικετης) 一词来形容主人。] 但上述比较分析没有为我们理解保罗对 δουλος 一词的专门用法带来多少助益。因为对保罗来讲，δουλος 不仅意指世俗法律下的一种状态，同时也是指这种状态在和弥赛亚降临事件的关系中所发生的转变。

一些章节把“奴隶” (δουλος) 和“自由的” (ελευθελος) 相对照，遵循犹太人 / 希腊人的对立。从这些章节中我们就可以清楚看到 δουλος 在法律上的用法 (比如林前 12:13：“我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体”；另外可参见

加 3:28 和西 3:11)。这里保罗同时唤醒了最重要的两大民族：唤醒犹太人的方式是根据希伯来律法 [在加 2:7 中，外邦人再次被呼作“未受割礼的人”(circumcision-foreskin)¹]，对罗马人传道则根据罗马法。在《民法大全》里面“论人的地位”(de statu hominum)的标题下，有这么一段话：“summa...de iure personarum division haec est, quod omnes aut liberi sunt aut servi (当然，在人的规定里有这样一条重要的划分：所有的人，不是自由民就是奴隶)”(Justinian, 15)。

在保罗那里，“奴仆”得到了一个特定的含义（正如在“基督的仆人”中，或是相当于门 1:16 说的“高过奴仆”）。“奴仆”一词表达了这样的意思，即作为弥赛亚降临的结果，一切由法律法规和社会环境造成的对自由和奴役间的区分，届时都将荡然无存。对理解这个词用法最具决定性意义的段落在哥林多前书 7:20—23 里：“各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。你是作奴仆蒙召的吗？不要因此忧虑。若能以自由，就求自由更好。因为作奴仆蒙召于主的，就是主所释放的人；作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆。”由于这段话涉及“奉召”(κλητος)和“使命”(κλησεις)两个词，需要一段很长的说明，所以我想放到后面再讲。然而我们还是可以预期一件事情：“基督的仆人”这个结构显示了保罗正处于全新的弥赛亚境遇中，阐明了

1 阿甘本在此处使用了意大利文 *prepuzio*，这个词指“包皮”，而不是“未受割礼的”，所以英译者也按同样的方式译成英文，以便能清晰地呈现出保罗语言中的肉身性意味。——英译注（这里的 *circumcision-foreskin* 意为“割礼—包皮”，和“未受割礼的人”有些不同。加拉太书 2:7 中，这句话的希腊原文是 *πεπιστευματο ευαγγελιοντης ακροβυστιας*，直译为“我已受委托，给未割包皮的人传福音”。——中译补注）

所有律法情形正在发生特殊变化的原则（因而这不等于说简单地废除律法地位）。此外可以注意到，通过对比哥林多前书 7:22 中的词语间关系——这段话在动词“召唤”（καλεω）的几个变位和“奴仆”这个词之间建立起了强有力的关联——我们可以用我们自己的韵律方式做不同的读法：“Paul, called (as) a servant of Jesus Christ, an apostle seperated unto the announcement of God”¹。“召唤”（κλητος）一词正位于组成该句的十个词的中心位置，构成了一个概念枢纽，既可以转向前半句（曾经自由的人如今成了弥赛亚的奴仆）也可以同样转向后半句（不配被称为使徒的现在却被如此特派了）。在任何一种情况下，弥赛亚的召唤都是保罗个人历史的核心事件，也是整个人类历史的核心事件。

《塔木德》与《民法大全》(*Talmud and Corpus iuris*)

尽管对罗马法和希伯来律法间的关系以及保罗与两者之关联的研究仍然很不充分，但这项研究很有前景。（阿兰·瓦特森的书给了我们一个极富吸引力的出发点，他研究了耶稣与两种律法的关联，尤其可参见他的《耶稣与律法》(*Jesus and the Law*) 和《古代法律与现代理解》(*Ancient Law and Modern Understanding*)，不过波兹·科恩的《犹太法与罗马法》(*Jewish and Roman Law*) 却无甚助益。关于保罗和希伯来律法的关系，参见彼得·汤姆逊的《保罗与犹太律法》(*Paul and*

1 可译为：保罗，奉召为耶稣基督的仆人，特派来传神的福音的使徒。

the Jewish Law)，这本书很好地表明了现代研究中出现的一种很有说服力的逆转，因为现代学者突然发现长久以来保罗文本中 Halacha¹ 的重要性被忽略了。然而在希腊文化和犹太教之间树立起的一种脆弱的对立很快就出了问题。初看起来，《米希纳》和《塔木德》在它们形式结构中，似乎完全看不到和西方文化有什么相似的地方。不过就算读者完全没有任何法律史的知识，也会很快注意到，在西方文化中有一部极其重要的巨著，它非常像犹太教的文集，形式上几乎相同。我说的就是查士丁尼一世的《学说汇纂》(*The Digest*)，也即指《民法大全》(*Corpus Iuris Civilis*)。在这部著作里，查士丁尼把历史上伟大的法学家的意见汇总到了一起。在书中所涉及的每个问题下面，都依次罗列了不同时期的法学家对此事的看法，有时甚至是些完全相反的观点。这种编写方式恰恰是和《米希纳》《塔木德》中列举煞买派和希列派观点的做法如出一辙。以下段落选自《民法大全》，读者只要把其中的罗马人名换成希伯来名字即可确凿无疑地证实两者间存在的形式相似性：

1 Halacha 一般可译作“犹太律法”，是希伯来文的拉丁字母转写，亦可转写作 Halakhah, Halakhot, Halachah, Halakha. Halacha 是犹太宗律俗法的汇总（这点有些像查士丁尼的《民法大全》），包括《旧约》经律和后来的塔木德与拉比阐述的律法，以及习俗传统。事实上犹太教并不严格区分宗教和非宗教的律法，因此 Halacha 不仅指导着宗教实践，而且也直接规定着日常生活的诸多方面。所以“犹太律法”并不是个最好的翻译，因为它包括一切为人处世之道，比起单纯地注重方法或法则有更深更广的内涵。Halacha 是从动词 halakh 来的，而 halakh 的意思是“行走”，英语中一般也认为 Halacha 更适合译成 the path or the way to go，即“道路”。

乌尔庇安，萨宾，第二十二卷：

当有人要把贮藏品作为遗产让与继承人时，我们看看哪些东西可算在这种遗产里。昆图斯·穆西乌斯在他的《民法》第二卷中写道，可供吃喝之物要算在这种遗产里面。萨宾在关于维特里乌斯皇帝的一本书也表达了同样的意思。他说，不管这些是什么东西，都是供一家之长，或者他的妻儿，甚或他身边的家属吃喝的；同样，也可以给家禽宠物享用。但是阿里斯托还写道，那些不是直接吃喝的东西也属于遗产，比如说，那些平时用来当佐料的东西，像油、鱼酱、盐卤、蜂蜜等。拉贝奥在他的《遗著》第九卷里说，如果可食用的贮藏品算是遗产，那么佐料就不是，因为我们通常不是吃佐料而是用佐料来做东西吃的。而在蜂蜜的问题上，特雷巴提乌斯很正确地反对前者说，我们平时就是吃惯了蜂蜜的。但普洛克鲁斯准确地写道，所有上述这些东西都算遗产，除非立遗嘱的人改变了意思。那么他的意思是立遗嘱的时候应该只把我们平时吃的东西叫作“食物”呢，还是说把那些佐料也算作“食物”呢？后者应该也算在遗产里面，除非一家之长的意向有变。当然了，蜂蜜总是算作可食用贮藏品的，拉贝奥也绝不否认鱼和盐卤亦可算在里面（Justinia, 33, 9）。

上述类比更加显明了《民法大全》和《塔木德》之间的相似性，因为这两部著作是同时代的（都可以追溯到公元6世纪中叶）。

耶稣基督的 (Χριστου Ιησου)

如果看看《罗马书》第一句现代翻译，就必定会注意到，自从武加大译本以来，有好几个希腊词语从没有翻译过，而只是用直译法换种拼写方式来替代掉原词：apostle 替代了 αποστολος, evangel 替代了 ευαγγελιον, 特别是用 Christ 替代了 Χριστος。要全新地译解这些词和保罗的文本，就必须先谨记这样一个事实：“基督”(Χριστος)不是一个专名，而是一个被七十子用希腊语翻译了的希伯来词 mashiah (受膏者)，也就是 Messiah (弥赛亚)。¹ 保罗和耶稣基督完全没有亲密的关系，只是写了“耶稣弥赛亚”或“弥赛亚耶稣”。同样，保罗从不讲“基督徒”(χριστιανος)，即便他知道这个词(似乎徒 11:26 暗示了这一点)，也总是意指“弥赛亚的(东西)”，尤其是指弥赛亚的追随者，他的信徒。这个假想看起来很显然，任何人都不会反对，可实际上这一点绝非无关紧要。两千年来的译经传统一直把 χριστος 这个词搁置不译，却把保罗文本中“弥赛亚”一词的意思消抹殆尽。罗马书 15:19 中的“基督的福音”(ευαγγελιον του χριστου)是在宣告弥赛亚已然降临。假如“耶稣即是基督”(Ιησους εστιν ο χριστος)这句话有意义——约翰福音 20:31 和使徒行传 9:22 都表明了，在保罗所布道的地方，人们都相信弥赛亚——那么这里的“基督”绝对不可以是一个专名。谈论耶稣或者他的

1 希腊文的 χριστος 原意即是“涂抹的、外用的”，和 πιστος (内服的) 相对，也指“身上抹油的人”。它的动词 χρω 就是“涂油”的意思。

使徒有什么“弥赛亚的良知”是极其荒谬的（正如某些现代神学家所做的那样），他们一上来就先假定使徒都把“基督”当作一个专名了。即使可以谈论保罗的“基督论”，那也不过是说他的教义完全只是关乎弥赛亚降临的教义。由于上述原因，我们后面就把 *χριστος* 全都翻译为“弥赛亚”，“基督”这个词不再作为术语出现于本书中。¹ 但不作为术语出现并不就因此带有什么论战意味或是要对保罗文本做出犹太式解读。毋宁说，这是一切译者所应遵循的、基本的语文学上的谨慎态度，不管他们的作品是否得到官方的出版许可。

专名 (Proper Names)

现代的注释家往往会断言，“基督耶稣”（或“耶稣基督”）这个结构并不由两个专名组成，而应该是仅仅表示一个专名。这样的断言显然缺乏任何语文学根据。区分首字母大写的 *Χριστος* 和小写的 *χριστος*，把前者解释为专名，后者解释为通称，这些全都是现代的编者搞出来的花样。最古老的抄本不仅不区分大写和小写的词，而且那些作者往往使用 *χριστος* 一词的缩写形式——正如其他一些圣名（*nomina sacra*）如 *θεος*, *κυριος*, *πνευμα*², *Ιησους* 等（根据路德维希·特

1 这里说的是英译的情况。从汉译传统的角度来看，考虑到各种原因，中译本里仍然会经常使用“基督”一词来翻译 *κριστος*，尤其是在引用经文的时候。

2 *Θεος* 是“神”；*κυριος* 是主宰者，基督教中指上帝；*πνευμα* 是“灵魂”“灵气”的意思，基督教里指圣灵。

劳贝,这种做法来源于希伯来传统中对神圣四字¹的发音禁令)。但是在内斯特尔-阿兰德版圣经的前言,我们可以看到“*χριστος* 在表示弥赛亚的‘官方头衔’(Amtsbezeichnung)时是小写的(比如太 16:16),在明确表示一个专名时是大写的(比如加 3:24—29)”。这或多或少有些故意违背最基本的语文学原则,但它真正出问题的地方,在于要人为限定这个自明的词 *when* (在……时)的用法。其实,如何使用这个词对于《福音书》作者来说,当然不是什么问题,他们完全知道 *χριστος* 指什么(约 1:41:“我们遇见弥赛亚了,‘弥赛亚’翻出来就是‘基督’”)。对基督教会的教父来说,这也不成问题。从俄利根[“耶稣的名号”(την *χριστος* προσεγοριαν),见《约翰福音注释》(*Commentary on the Gospel According to John*), 72 页]²到查士丁都是如此理解 *χριστος* 的(否则他就不会对犹太人特利弗说:“我们都在等待基督”)。

考虑到保罗写 *νομος* (法律、律法)的时候,有时加冠词,有时不加,但这从不意味着对他来说 *νομος* 成了个专名。所以同样的道理,硬要

1 所谓“神圣四字”(tetragrammaton)就是 YHWH,亦即上帝之名。在出埃及记 3:14 中,上帝启示摩西他的名字是希伯来文中的 YHWH,据说最早的经文上就是这四个字母而已。在经文传递的过程中,被掳以后由于犹太人不敢直呼上帝的名字而以 Adonai (我主)来代替,每次一看到 YHWH 这四个字母,他们就读成 Adonai,因此标注音的时候他们是将 Adonai 的母音 (a,o,a) 标在经文出现的 YHWH 之下而形成:后来英文里的 Jehovah, 德文里的 Jehova 和中文里的“耶和華”等,就是从这种辅音和元音组合中得来的。没有人知道 YHWH 原本的读音究竟为何,不过大部分语言学家认为其读音应是 Yahweh (雅威)。本书中神之名都写作 Yahweh, 中译一般作“雅威”,而在引用到经文词句时改作“耶和華”。

2 希腊文请参阅阿甘本使用的希腊文/法文双语本: *Commentaire sur saint Jean*, 1:Books 1—5, ed. Cecile Blanc (Paris: Editions du Cerf, 1996)。这个段落在第一卷 191 节, 154—155 页。

在保罗的文本中区分带冠词的 ‘ο χριστος 和不带冠词的 χριστος, 说其中一个指专名, 显然是毫无意义的。相反, 对保罗书信的形式分析表明, “基督”只能是个通称。使徒从来不会把两个不同含义的通称合在一起, 写成“主基督”(κυριος χριστος), 而是只写“主耶稣基督”(κυριος Ιησους χριστος)、“主耶稣”(κυριος Ιησους)、“我主耶稣基督”(χριστος Ιησους κυριος εμων)等(Coppens, 133)。一般来说, 作者并没有权力把一个普通名词从他日常生活的语境里的、当下的用法中抽出来, 把它变成一个专名, 特别是当该词事关一个基本概念, 比如犹太人心中的救世主概念时, 就更不能如此。如何辨识出“基督”一词在某些《新约》章节中的“旧约”意味? 这从一开始就是个伪问题。保罗不仅不可能像我们今天的人那样, 把新旧约当作两个文本整体加以区分, 而且他所说的《新约》(καινη διαθηκη)也只是对《旧约》的援引(耶 31:31), 特指弥赛亚实现了“摩西五经”中所言的事。[旧约(παλαια διαθηκη)“在基督里已经废去了”; 林后 3:14。]

在对《罗马书》的一个现代注释中, 我们看到:“这里我们看到了‘基督耶稣’, 然后是‘耶稣基督’。这两种形式构成了一个完整的专名, 而其中弥赛亚的意味已经逐渐消失了。”(Huby, 38—39)我们可以完全无视这种断言, 因为它宣称, 我们忘记了“基督”一词的原初含义要归咎于保罗, 因为是保罗把“弥赛亚”变成了专名。忘记“基督”的真正意思而把它当作专名, 这并非事出偶然, 而是在基督教神学——今人也称其为“基督论”——创立以后, 随之而来的次生效应。我们这门课不打算处理基督学的问题, 而是试图更审慎、更哲学地理解“基督”一词的含义, 也即是说, 理解“弥赛亚”。活在弥赛亚中是什么意思呢?

什么是弥赛亚生活呢？弥赛亚降临时刻的结构又是什么呢？这些问题是保罗的问题，也必然是我们的问题。

第二天

奉召 (Κλητος)

Κλητος 这个用语来自于动词 καλεω (召唤), 意思是“被召唤”(哲罗姆把它译作 vocatus)。此语出现在《哥林多前书》的问候语中, 而在其他书信里我们也常常发现如下惯用语: “奉神旨意的使徒。”我们应该暂且细察一下这个词, 因为保罗那里与 καλεω 在语言学上相关的一些词都有种专门的意思, 而这对保罗关于弥赛亚生活的定义至关重要: 尤其是从 καλεω 派生出来的 κλησις¹ 一词, 意味着“天职、使命”, 明确提到它的段落是哥林多前书 7:17—22:

只要照主所分给各人的, 和神所召各人的而行。我吩咐

1 此处以下, 原文作 κλησις 的地方均保留不译。中文里的“天职”“使命”“召唤”等词尽管互相之间也算有些联系, 但毕竟有一定差异, 更不用说以一词代之, 故殊难周全; 而在西语里, 无论是 κλησις, 还是英语里的 calling, 拉丁文 vocatus 等, 都首先带有“召唤”一义, 继后才派生出“天职”以及普通“职业”的意思, 尤其本书往往在双关意义上使用此类语词, 望读者注意。

各教会（εκκλησιας，也是与 καλεω 同源的词）的都是这样。有人已受割礼蒙召呢，就不要废割礼；有人未受割礼蒙召呢，就不要受割礼。受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么……各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份。你是作奴仆蒙召的吗？不要因此忧虑。若能以自由，就求自由更好。因为作奴仆蒙召于主的，就是主所释放的人；作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆。

职业 (Beruf)

Κλησις 在这里是什么意思呢？下面这句话：“各人蒙召的时候是什么身份 (εντη κλησει‘η εκληθη) ¹，仍要守住这身份”又有何意思呢？在回答这个问题之前，我们必须先来研究一下从 κλησις——或者说，从它的德译词 Beruf——这个专门用语的基本用法中产生的问题。我们可以看看 Beruf 这个词在马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》中的用法，后者是我们这个时代社会科学中最有地位的著作之一。大家自然都很熟悉韦伯的论题，它涉及所谓的“资本主义精神”，即一种让利益超然独立于享乐主义和功利主义动机之上的心智，它源自从宗教基础中解放出来的加尔文宗和清教禁欲主义。这意味着资本主义精神是清教职业伦理的世俗化。而令我们尤感兴趣的是，这种现代的职业概念正好反过来建构自我们刚才读过的那段保罗论 κλησις 的话，

1 意为“（仍停留）在他受到召唤 (εκληθη) 时正背负的使命 (κλησει) 中”。

它把我们当前讨论的弥赛亚感召同时在使命和世俗职业的双重意义上转变成了 Beruf 这个现代概念。

路德在书信里的好几个地方，特别是在与我们相关的哥林多前书 7:17—22 处，都把 κλησις 译作 Beruf。我们看到，这是弥赛亚的 κλησις 在世俗化过程中的转折点。“使命”原本只意味着从上帝或弥赛亚那里指派来的任务，而通过路德的版本，它开始有了现代的“职业”之意。在路德之后不久，加尔文教徒与清教徒使这个词有了全新的伦理意味。根据韦伯的观点，保罗的文本并没有传达任何世俗职业的肯定性价值，而只对此表达了一种“末世论下的无差异性”态度。这是等待第一个基督教共同体临近终点的结果：“既然每个人都在等待主的到来，那就让大家都留在各自的阶层 (Stand) 与世俗行当 (Hantierung) 里继续一如既往地劳作，主的召唤 (Ruf) 就在那里找到每个人”(Weber, 31)。路德起初赞同保罗的末世论无差异性，但在某个时候，特别是经历了农民起义后，逐渐倾向于对个人的具体职业之重要性做出新的理解。在路德看来，世俗职业正是上帝寄予人的命令，使其完成相应于世俗地位所加诸其身的种种义务。“个人应当坚守其岗位和职业，这是上帝安排的，而且应当把他的世俗活动抑制在安居乐业的限度内。”(Weber, 85)

韦伯在保罗的文本中，尤其在这个特定的语境下，构建了 Beruf 这个用语确切含义究竟为何的问题，而且给了一个很长的注解。他写道：

路德把两个明显截然不同的概念都翻译成了 Beruf。第

一个是保罗的 κλησις，它意指着终极救赎的神之召唤，在这个范畴下的有：哥林多前书 1:26；以弗所书 1:18、4:1 和 4:4；帖撒罗尼迦后书 1:11；希伯来书 3:1；彼得后书 1:10。所有这些实例都和作为纯粹宗教概念的“使命”（Beruf）相关，它通过使徒传播的福音，从上帝那里到来。术语 κλησις 从任何方面来看都和今天所谓的世俗“天职”毫不相干。（Weber, 55）

按照韦伯的观点，“使命”一词“纯粹”的宗教用法和现代所讲的 Beruf 的联系恰恰是通过眼下这段《哥林多前书》第 7 章建立起来的。因此引用韦伯对这段文字的研究就很有用，因为这些研究表明了韦伯无法解决的一个困难：

路德通过翻译《哥林多前书》中的一段话，在两个看似截然不同的“Beruf”的用法之间构建了联系。在路德的译本（通行的现代版本）里，这段话所处的语境如下，哥林多前书 7:17：“只要照主所分给各人的，和神所召各人的而行……有人已受割礼蒙召呢，就不要废割礼；有人未受割礼蒙召呢，就不要受割礼。受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么，只要守神的戒命就是了。各人蒙召的时候是什么身份，仍要守住这身份（εν τη κλησει ἡ εκκληθη……正如梅克斯教授告诉我的那样，这毫无疑问是种希伯来用语——武加大本译作 in qua vocatione vocatus est）。你是作奴仆蒙召的吗？不要因

此忧虑。”……即便是在 1523 年，路德对本章的注解也遵循了之前的德文版，将 20 节的 κλησις 翻成 Ruf……而且在那个时候把它解释为“Stand”（地位或身份）。事实上在这里——也只有在这里——κλησις 一词才很明显地至少近似地符合于拉丁文里的“status”和我们德文里的“Stand”，也就是状态、地位或身份，如在婚姻状态下，仆人的身份等。即便是在 1523 年，路德对本章的注解也遵循了之前的德文版，将 20 节的 κλησις 翻译为 Beruf，把它解释为 Stand（社会阶层）……但自然不像布伦塔诺假定的那样，把 Beruf 看作现代意义上的“职业”。（Weber, 56—57）

说 κλησις 可能具有和可能不具有相当于现代职业的含义，这是什么意思呢？像韦伯那样，把保罗的感召概念理解成面向世俗状况的“末世论无差异性”的表达方式，是正确的做法吗？此外，我们现在讲的这段话到底有多么明确地把使命的宗教意义转换成职业的含义？决定性的地方显然就在第 20 节里，在“要守住这身份”里，韦伯在此接受了梅克斯的建议，把它当作一种希伯来用语。真正说来，这个前提完全不基于语文学上的关联而只反映了一种纯粹语义上的理解困难。从语形—语法的观点看，此短语其实非常清楚易解，哲罗姆毫不费力地将其译作 *in qua vocatione vocatus est*。如果要再文绉绉一些，他本可以写成 *in vocatione qua vocatus est*（“在他蒙召时所负的使命中”）。希腊语中的回指性代词 ἡ（拉丁文中的 *qua*）完美呈现了此种表述的意义，表现了从感召那里到来又复回其身的颇为奇特的同义反复。按照

每个指代词的正确含义，‘η 实际上意味着对前面提到的那个词（这里就是 κλησις）的继续。这种指代性的运动是保罗的 κλησις 含义的本质成分，因此就使 κλησις 成为他弥赛亚词汇表中的一个专门的术语。Κλησις 显示了这种特定的转型，意即每一种律法特征和世俗地位都由于也仅仅由于和弥赛亚事件相关而经受了一种转型。因此这并非事关末世论无差异性，而是关于转变，每一个个别的世俗情形都由于受到“感召”而差不多产生了一种内在的偏移。对保罗来讲，εκκλησιας¹，即弥赛亚共同体，在字面上都是 κλησεις，也就是与弥赛亚有关的事业。然而这种弥赛亚事业并不带有任何特定的内容；它仅仅是那些同于以往的、人们在其中蒙召的实事（factual）或律法状况的重复循环。因为 κλησις 描绘了这种静止的辩证法、静止的运动，所以它可以用来理解实事状况和律法特征，而这些世间俗物表明了“职业”和 Beruf 的意思。

按照使徒保罗的看法，这运动首先是一种无效化：“受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么。”根据律法，割礼是区分犹太人和非犹太人、奴隶和自由人的标准，而现在却被神召废除了。那为什么还要停留在这虚无中呢？再一次地，μενετω（停留）并不传达任何无差异性，而是表明与弥赛亚相关的天职的静止的指代性姿态，它本质上且首要的是一种神召的天职（a calling of the calling）。因此之故，它可以用于一切状况下；但也因此它宣告了一切状况的无效，且通过依附于这种状况而使其彻底变成问题。

1 教会。

天职与废止 (Vocation and Revocation)

保罗在一个值得注意的段落中——此处可能是他对与弥赛亚相联系的生活所给出的最严格的定义了——进一步指出(林前 7:29—32):“弟兄们,我对你们说,时候减少了。从此以后,那有妻子的,要像没(ὡςμη)有妻子;哀哭的,要像不哀哭;快乐的,要像不快乐;置买的,要像无有所得;用世物的,要像不用世物;因为这世界的样子将要过去了。我愿你们无所挂虑。”ὡςμη,即“要像不”:这是关于弥赛亚生活的一种表述法,也是 κλησις 的终极意义。天职不要求任何事物、任何地点,因此它可能与人们在其中蒙召的实事状况相符合,但也由此原因,它从头到尾整个废止了这种状况。弥塞亚的神召天职宣告了一切事业的无效(The Messianic vocation is the revocation of every vocation)。它以这种方式定义了对我来说似乎唯一可以接受的职业。一个废除了每一项具体实事的职业究竟是什么呢?这显然并不蕴含着用一种更正当的事业取代一个不太本真的职业。按照什么样的标准,这个人而不是那个人得蒙拣选呢?事实上使命召唤这个事业自身,仿佛一种紧急状态从它内部推动并将之掏空,恰好以坚持并驻留在其内部的姿态把它无效化。正是这而非别的什么,才是拥有一项天职的意义,才是所谓生活在弥赛亚的 κλησις 中的意义。

在这点上,ὡςμη 表明了它自己是保罗词汇表中基本的术语,必须同时从语形—语法和语义的两种层次上理解。我们应该注意,在对福音书中,小品词 ὡς 作为一个引导弥赛亚式比较的术语起着重要

的作用 [比方在太 18:3：“你们这些人若不回转，变成小孩子的样式（ὡς τὰ παιδία）¹”；或者以否定的方式，见太 6:5：“你们不可像那假冒为善的人”]。这种比较是什么意思，或者一般地说，比较是什么意思呢？中世纪语法学家并没有把比较级理解为同一性或单纯相似性的表达方式，而是在内包量（intensive magnitude）的理论背景下将之解释为（较强或较弱的）张力（tension），后者用一个概念去反对另一个。用我们之前的例子来讲，人的概念因此就反对小孩的概念，这并不是在两者间作同一化。保罗的 ὡςμη 似乎是种特殊的张量，因为它没有把一个概念的语义场推向另一个概念的语义场，而是以要像不的方式反对自身：哀哭的，要像不哀哭。弥赛亚式的张力因此并不趋向任何别的地方，也不在一物与其对立面之间的无差异性中耗尽自身。使徒保罗没有说“哀哭的，要像高兴的”，也没有说“哀哭的，就等于不哀哭”，而是“哀哭的，要像不哀哭。”按照弥赛亚的 κλησις 的原则，一种规定性的实事状况被设定为关联于自身——哀哭的被推向哀哭的，高兴的被推向高兴的。以此方式，它废止了实事状况，而且在不改变其形式的前提下暗中破坏它。保罗关于 ὡςμη 的段落因此可以短语“παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου οὗτου（因为世界的样子将要过去了）（林前 7:31）”作为总结。通过要像不把每样东西推向其自身，对弥赛亚的期盼并没有简单地取消了这种样子，而是让它消逝，准备好了它的终结。这不是另一个样子或另一个世界：它是世界样子的消逝。

1 意为“像孩子一样”。

* * *

一个与保罗 ‘ $\omega\varsigma\mu\eta$ ’ 平行的启示录段落可见于以斯拉四书（或埃斯德拉二书）¹16:42—46：

Qui vendit, quasi qui fugiet;
 Et qui emit, quasi qui perditurus;
 Qui mercatur, quasi fructum non capiat;
 Et qui aedificat, quasi non habitaturus;
 Qui seminat, quasi qui non metet;
 Et qui vineam putat, quasi non vindemiaturus;
 Qui nubunt, sic quasi filios non facturi;
 Et qui non nubunt, sic quasi vidui.

[卖东西的，要像逃命的；
 买东西的，要像失东西的；

1 新教和天主教《圣经》里通常都只有两部《以斯拉记》（即 1 和 2 Ezra），其中第二部（2 Ezra）就是《尼希米记》。之后的两部《以斯拉记》被一些新教教派认为属于次经，天主教则大多不予承认。而在拉丁文的武加大本里，四部《以斯拉记》被完整译出，均叫作《埃斯德拉记》（1—4 Esdras），但如果按通常的叫法，把武加大本的前两部 Esdras 称为 1 和 2 Ezra，那么后两部即 3 和 4 Esdras 就可以称为 1 和 2 Esdras 了——阿甘本所指即为此。但更细致地讲，正文所标示的 4 Ezra 和 2 Esdras 其实并不完全相等，因为学界通常所称的 4 Ezra 只是 2 Esdras（即武加大本的 4 Esdras）的中间一部分（3—14 章），而 2 Esdras 的前两章往往被叫作《以斯拉五书》（5 Ezra），后两章则称作《以斯拉六书》（6 Ezra）。

做生意的，要像赚不到利润的；
造房子的，要像住不进去的；
播种的，要像收获不了；
剪葡萄树的，要像采不了葡萄的；
结婚的，要像生不了孩子的；
没结婚的，要像变成寡妇一样。]

然而通过更仔细的分析，可以论证这种表面的相似性（‘ὡςμη, quasi non）掩盖了深刻的差异性。保罗在拒斥同一个动词的时候，以斯拉比照了不同的动词，而且正如沃尔伯特所发现的那样（Wolbert, 122），保罗把动词的不同时态（现在时与将来时）都一并用作现在时，而以斯拉则在两种时态间做了区分。在保罗那里，弥赛亚通过“要像不”实行的无效化完全是 κλησις 所固有的，并非在第二时间才发生（正如以斯拉所写的一样），也没有为 κλησις 增加任何东西。弥赛亚的神召天职以此方式变成一种内在性的运动，或者说也可以在内在性和超越性之间、此世与来世之间，构建了一个绝对不可辨认性的区域。这对理解弥赛亚时代来说会很重。重要。

从这个角度看，哥林多前书 7:29—32 这段话可以被解读为仿佛暗中——甚至可能是有意地——反对《传道书》(3:4—8)中的讲法，在《传道书》中，传道者 (Qoheleth) 明确地区分了保罗混为一谈的两种时间：“哭有时，笑有时；哀恸有时，跳舞有时……寻找有时，失落有时；保守有时，舍弃有时……争战有时，和好有时。”保罗通过“要像不”把传道者区分的了的两种时间简单地叠加在一起，并以此定义了弥赛亚生

活的状态。

使用 (Χρησις)

为了翻译每一个 κλησις 里的要像不所包含的弥赛亚事件——紧急状态废止了附着在这种弥赛亚事件上的一切世俗职业——保罗使用了一个奇特的表达方式，使我们必须对此深思熟虑：χρησαι，“使用”。我们现在重新读一下哥林多前书 7:21：“你是作奴仆蒙召的吗？不要因此忧虑。若能以自由，就求自由更好。”¹ 路德把使用与自由联系，而不是如 εικαι（但如果）和 μαλλον（更好）等用法所暗示的那样与奴役相关联；不过与他相反，我们可以像大多数译者做的那样，从这段话中很好地理解出这层意思：“若能以自由，就把你的 κλησις 当作奴隶一样使用。”使用：这是保罗对于弥赛亚生活所做的定义，这种生活在要像不的形式中展开。弥赛亚式地活着就意味着“使用”κλησις；反之，弥赛亚的 κλησις 是拿来用的，而不是占有的。

我们现在或许可以更好地理解 30—31 节的反题是什么意思了：“置买的，要像无有所得；用(χρωμενοι)世物的，要像不用(καταχρωμενοι)世物。”这些词与罗马法中的财产(dominium)直接相关：ius utendi er abutendi.²（对 L 手稿的解读证实了它的意

1 这段话和合本没有给出“使用”之意，照字面翻译，当为“……就比以前都更好地使用它吧”。

2 使用与不使用的法。

思：παραχρωμενοι，在律法的意义上即利用某物。）保罗对比了对财产的弥赛亚式的使用（usus）；因此以要像不的方式驻留在事业中，就意味着不要把事业变成一种所有权的客体，只要能用它就行了。因此对保罗来讲要像不不只有否定的内容，恰恰相反，这正是世俗职业的唯一可能的用途。弥赛亚事业不是一项权利，也不提供某种身份，而是一类可用但不可占有的潜在性。和弥赛亚联系起来，生活在弥赛亚中，意思是通过要像不的方式让渡每一种律法—实事的所有权（受割礼的 / 未受割礼的、自由人 / 奴隶、男人 / 女人）。然而这种让渡不导致人们获得一个新身份，“新造的人”无非就是对以前身份的使用，让它接受弥赛亚的感召 [林后 5:17：“若有人在基督里，他就是新造的人（καινη κτισις），旧事已过，都变成新的了”]。

* * *

芳济会的修道士反对保罗构想的弥赛亚事业的背景，他们声称 usus 的意思是反对财产所有权。芳济会的一些派别信仰“崇高的贫穷”（altissima paupertas）的原则，反对罗马教廷的规定，无限度地拒绝任何所有权形式。按照巴托鲁斯（Bartolus of Sazoferrato）在谈到生活的新状况（novitas vitae）时——在这种状况下民法不再适用——所展示出的法学上的敏锐洞见，芳济会暗中提出的“活的形式”（forma vivendi）的观念完全是从法律范围内减除出去的。“贫穷的使用”（usus pauper）是他们给这种与世间俗物相联系的生活形式起的名字。通过最终的分析，有些人相信，“使用”可以回过头指称一种“使用的权利”（ius in usu, usum habere），因此等价于一种“允许某人用他自己的东

西的权利”(potestas licita utendi erm ad utilitatem suam), 比如在这种情况下就是使用权。但奥利维反对这种说法, 他确信“使用和权利不是一回事: 我们可以用某个东西, 但没有所有权或使用权, 正如奴隶用他主人的东西, 却没有任何所有权和用益权一样”(Lambertini, 159)。¹ 即便芳济会修道士最常读的保罗文字是提摩太前书的 6:8 (“只要有衣食, 就当知足”), 但在奥利维的《论崇高的贫穷的问题》(*quaestio di altissima paupertate*) 中, 有许多段落都区分了使用 (usus) 和所有权 (dominium), 这些段落可以理解成对哥林多前书 7:30—31 的正确适当的注解。他写道: “dicendum quod dare et emere et ceteri contractus, in apostolos errant solo nomine et solo ritu exteriori non autem in rei veritate”(可以说对使徒来讲, 买卖东西以及其他契约形式只不过是一种有名无实、外在的例行公事, 而不涉及事物的真理)(Lambertini, 161)。对奥利维和安格洛·克拉雷诺来讲, 在详细阐述此类已在芳济会文献中表现出的倾向时, 为了把教阶秩序想象一个弥赛亚共同体, 让《福音书》中构想的作为生活形式的规则融解入生命(第一条规则开启了“这是耶稣基督福音的生命”), 最要紧的是创造一个脱离权力和法律掌控的空间, 不和它们冲突, 却能使它们停止运作。正如我们所见, 《哥林多前书》第 7 章中的要像不构成保罗针对律法的总体策略的一个不可或缺的部分, 这种策略也同样可以从类似的角度解读。

这样的理解可以帮助我们拿保罗的要像不同律法制定作比

1 彼埃尔·让·奥利维 (Pierre Jean Olivi, 1248—1298) 是中世纪的哲学家, 是芳济会内部灵修改革运动的早期领导人。——英译注

较，因为这之间可以进行某种类比。我指的是关于“法律上的虚构”（*fictio legis*）的制定，它被正确地解释为罗马民法上史无前例的首创（Thomas, 20）。“虚构”（不能和“假定”混淆，因为“假定”涉及一个不确定的事实）存在于如下情况：将一个事实用相反的附加情形取代，从而可以推导出一些律法上的后果（*fictio est in re certa contrariae veritatis pro veritate assumptio*）。¹ 根据这种附加情形的否定性或肯定性，它通过诸如 *ac si non/ac si, perinde ac si non/perinde si*（好像不/好像，就如同不/就如同）的方式表达出来。法律虚构的一个案例就是科尔奈里亚法（公元前 81 年），关于在囚禁状态下死去的罗马公民的证词之合法性问题。根据罗马法，囚禁意味着自由公民身份的丧失，因此也就意味着作证词能力的丧失。为了医治此项原则长久以来的缺陷，科尔奈里亚法规定，对于那些作证时已经在服苦役的人，他必须以“仿佛他不是在一个囚犯那样”行动（或者，以相同的肯定形式表述为 *atque se in civitate decessit*，即“仿佛他以一个自由公民的身份死去”）。虚构就在于让奴隶如同自由公民般的行动中，在于从这种虚构中演绎出司法行为的合法性，没有虚构这一切都是空话。这种对非存在的虚构有时可以推广，用来废止一个法条（*ac si lata non esset*）或特定的司法行为，所以在尚未探讨那些行为的真实性（*pro infecto*）的情况下，可以认为它就像是从未发生过一样。

在要像不的情况下，在一种特有的姿态下，保罗把一条几乎排斥一切的法规推向了它的极端，进而反对律法本身。以要像不的形式

1 虚构是在确定的事情里将反面的事实置于事实的假定之前。

继续做一个奴隶，这究竟是什么意思？这里，被弥赛亚神召充满的律法—实事的状况并不否定它自己的律法后果，这点不同于法律虚构，因为后者会反过来产生一种不同的甚至完全相反的法律效果。在**要像**不那里，律法—实事状况被接受下来，在不做律法上更改的情况下，被换位到一个既无关事实又无关律法的领域，这是从律法中拿出去的、纯粹实践和仅供使用（“就用它更好！”）的区域。实事的 κλησις 通过弥赛亚的召唤被设定了与自身的关系，它不被任何别的东西替代，而仅仅失去运作力。（我们会进一步看到保罗用了个特定的术语来表示这种去活化、无效化。）按此方式，κλησις 向它真正的使用完全开放了。这就是为什么保罗定义下的奴隶通过只出现过一次的奇特说法“‘υπερ δουλος”被弥赛亚召唤所充满。‘Υπερ δουλος 的意思是“高过奴仆”“奴仆的奴仆”。

天职与阶级 (Κλησις and Class)

在对保罗的 κλησις 一词所做的脚注中，韦伯被迫考虑哈利卡那苏斯的狄俄尼索斯的一段话，这段话在韦伯看来是希腊文学中唯一可以让 κλησις “至少大致上符合拉丁文里的 status 和德文里的 Stand (阶层) 的意思” (Weber, 57) 的地方。在这段话里，狄俄尼索斯从希腊语的 κλησις 导出了拉丁词 classis (阶级)，该词意指一部分武装起来的平民 (κλασειςκατατας ‘Ηελληνικας κλησεις παρανομασαντος)。¹ 即使

1 阶级是希腊公民的非法组织。

现代语文学家怀疑这种词源学，但令我们感兴趣的是它允许我们把弥赛亚的 κλησις 和马克思思想中的一个核心概念联系起来。人们常常注意到马克思第一个拿有法语血统的 Klasse 一词代替常用的 Stand（这个词黑格尔仍习惯性地用于他的政治哲学）。马克思的替换之战略意义可以由一个事实证明，那就是马克思在他的《黑格尔国家概念批判》（1841—1842）中仔细分析了黑格尔关于阶级的学说。虽然马克思对阶级一词的使用并非总是一致的，但确定无疑的是马克思把一种新的意义注入了“阶级”概念里，这种意义超越了他的黑格尔哲学批判，而指出了一种由资产阶级统治的政治结构中发生的巨大转变。事实上，资产阶级代表了一切阶层的解体，这是彻底的阶级（Klasse）而不再是等级（Stand）：“资产阶级革命破坏了一切等级及其特权”；“仅仅由于这个事实，即资产阶级是一个阶级而不再是一个等级”（Marx and Engels, 5:90）。只要阶层体系完好无损，那么每个个体的一般生活与私人生活之间由劳动分工导致的分裂就不能凸显出来，因为这种分裂包含在某种劳动和职业的状况之中：

在阶层（甚至更多地宗族里）这种情况依然被掩盖了：比如说，贵族永远是贵族，平民永远是平民，这是一个从无关于其他关系的个体性那里无法分离的质。私人的个体和阶级的个体之间的差别，个体生活状况的偶然性质，仅仅在阶级的产生中出现，它自身就是资产阶级的产物。（Marx and Engels, 5:78）

因此阶级表象了个体和他社会角色之间的分裂，因为他的社会角色被剥夺了由等级所给予的外壳，于是现在仅仅显现为一个单纯的偶然性（Zufälligkeit）。而无产阶级将此分裂体现在它自身中，暴露出每个个体和社会身份的这种偶然性，然而仅靠阶级自身就能够废除这种分化，继而把自己连同社会一起，作为一个整体解放出来。重新读一下《〈黑格尔法哲学批判〉导言》会很有帮助，马克思在这里阐述了无产阶级的救赎作用：

那么，德国解放的实际可能性到底在哪里呢？

答：就在于形成一个被戴上彻底的锁链的阶级，一个并非市民社会阶级的市民社会阶级，形成一个表明一切等级（Stände）解体的等级，形成一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域，这个领域不要求享有任何**特殊的正当性**，因为威胁着这个领域的不是特殊的不正当性，而是一般的**不正当性（das Unrecht schlechthin）**，它不能再求助于历史正当性别，而只能求助于人的正当性¹，它不是同德国国家制度的后果处于片面的对立，而是同这种制度的前提处于全面的对立，最后，在于形成一个若不从其他一切社会领域解放出来从而解放其他一切社会领域就不能解放自己的领域，总之，

1 中文版的《马克思恩格斯选集》（人民出版社，2002年，第三卷，第213页）把 right（Recht）和 wrong（Unrecht）分别译为“权利”和“不正当”，译者在此改作“正当性”和“非正当性”。

形成这样一个领域，它表明人的完全丧失（der völlige Verlust des Menschen），并因而只有通过人的完全回复才能回复自己本身。社会解体的这个结果，就是无产阶级这个特殊等级（Stand）。（Marx and Engels, 3:186）

在此，本雅明的论题，即马克思的“无阶级社会”概念是弥赛亚时代这个观念的世俗化，显然与我们的讨论相关。因此我们试图先把保罗的弥赛亚 κλησις 的作用和马克思的阶级功用联系起来，认真地研究一下狄俄尼索斯的词源学。正如阶级表象了一切等级的解体，表象了个体与其社会身份之间裂痕的出现，弥赛亚的 κλησις 也同样标志着所有律法—事实状况通过要像不的方式被掏空和无效化。从这个角度看，在 κλησις——天职和 κλησις——职业（这令韦伯非常着迷）之间语义上的不确定性可以被解读为通过任意的方式给弥赛亚事业和马克思的无产阶级的社会角色做出标记。由于教会（εκκλησια）是肩负弥赛亚使命（κλησεις）的共同体——也就是说由于它已经意识到在要像不和“使用”的方式之下的这种任意性与生活形式——因此我们可以把它和马克思的无产阶级做更多的类比。正像蒙召的人同弥赛亚一起被钉上十字架，让身体归于旧世界（罗 6:6），以便让自己获得新生（罗 8:11），无产阶级也同样必须通过自我消灭才能让自身获得自由。人的“完全丧失”和人的完全得救正相符合。（从这个角度来看，随着时间流逝，无产阶级将终结于一个确定的社会阶级——要求自身享有特权和权利的工人阶级——的情形是对马克思思想最糟糕的误解。对马克思而言，充当战略性身份识别的东西——作为 κλησις 和作为视无产阶级为历史

形象的工人阶级——反而变成了一种真确无疑的本质的社会身份，而这身份必将以丧失它的革命事业而告终。）

在我看来，马克思的弥赛亚事业世俗化到此为止都像是非常准确的。但我们能不能以和马克思谈论“无阶级社会”一样的方式，谈论在保罗那里也真的有一种“无使命（without κλησεις）的社会”？这是个合理的问题，因为如果实事的 κλησις 是这样的一种坚守岗位（“各人仍要守住这身份”），那么它们只不过是空洞无物（“受割礼算不得什么，不受割礼也算不得什么”“作自由之人蒙召的，就是基督的奴仆”）。对此问题自然可能会有好几个答复。其中两个可以在施蒂纳关于起义（Empörung）和革命之间的对立，以及马克思在《德意志意识形态》中对施蒂纳的各种批判中见到。根据施蒂纳的观点（或至少是马克思对施蒂纳思想的表述），革命在于“国家或社会的现存状况（Zustand）或状态的一种转变，因此是政治或社会的行动”，它以新制度的建立为其目标。然而起义则是“许多个体的暴动……而不考虑从暴乱中能发展出什么制度……暴动并不是对现存事物的抗争，因为假如它成功了，现存事物将会自动崩溃；暴动仅仅是把自我从现存事物中解救出来而已”（Marx and Engels, 5:377）。马克思在评论这些断言时，引用了乔治·库尔曼书里的一段话——这本书的题目显然是弥赛亚式的，叫作“新世界，或地上属灵的王国”——“你们不可诋毁或破坏在你们道路上发现的东西，宁可离开道路避开它，或从旁经过。当你们避开或绕过它的时候，它会自动停止存在，因为它除此之外没有别的给养。”（Marx and Engels, 5:539）当马克思在奚落施蒂纳的论题时，这些论题仍旧还可得到一种可能的解释，我们称之

为保罗的**要像不**的伦理学—无政府主义解释。马克思的解释并不区分起义和革命，也不区分政治行为和个人利己主义的需求，这就遇到了一个由政党表现出来的两难，也就是说，党既要与阶级同一，又要同时和阶级区别开。（这意味着无法区分共产党和工人阶级，除非是在这样的意义上，即试图把握工人阶级历史方针的总体性。）如果政治行动（革命）完全和个体的利己主义行为（起义）相符，那么为何像党这样的东西有必要存在？对此，卢卡奇在《历史和阶级意识》中的回应广为人知：组织的问题是“阶级意识”的问题，对阶级意识来讲，党同时也是普遍的载体和催化剂。但这最终等于是通过所有悖论所暗示的那样，肯定了党和阶级是可区分的，就像意识和人的关系一样。（如同阿维罗伊式的悖论，党变成了一种类似于中世纪哲学家讲的“理智的中介”，必须把人的理智的潜在性变为现实性。又如同黑格尔式的悖论，它通过如下问题表达：什么是意识？是否它被施加了魔力以便在自身内转换实在性？）卢卡奇通过使“权利理论”成为共产党定义的决定性标准而做出总结，这再一次证明了该问题与弥赛亚的 κλησις 有相似的要害。同理，当教会即肩负弥赛亚使命的共同体希望使自己意识到，它既是一个与共同体相区分的组织，同时又假装与它符合一致的时候，正确的教义与不可错性的问题（亦即信条的问题）就变得重要了。

还可能**有**第三种解释。这是陶伯斯在本雅明的基础上尝试的无政府主义—虚无主义的解释，它的前提是起义与革命，世俗的 κλησις 和弥赛亚的 κλησις 之间的绝对不可区分性。它的一个后果便是不可能从这种运动和以**要像不**的方式取消它的结果之中辨认出某种对使命

的意识。保罗有明确的断言支持这个解释，他说他不是要求人们凭自己去得着主，而是要人被主得着，并从这种被得着向 κλησις 转变（腓 3:12—13）。在此情况下，使命同召唤向其自身的运动符合一致。可以看到，许多解释都是可能的，也可能没有一个是准确的。唯一一个不可能的解释是教会给出的，基于罗马书 13:1，它宣称没有权柄不是出于神的，因此叫你们劳动、顺从，不要多考虑自己的社会地位。所有这些情形中的要像不究竟是怎么回事呢？难道弥赛亚的神召天职没有降格成一种内心的矜持吗？或者说在最好的情况下也不过是一种字面意义上（ante litteram）的马拉诺主义吗？

* * *

海德格尔在 20 世纪 20 年代早期的“宗教现象学导论”课程里阅读并简要评述了一下哥林多前书 7:20—31，后者关系到 κλησις 和 ὥσμη 的概念。按照海德格尔的讲法，对保罗来说至关重要的不是任何教义或理论，而是实事经验，世俗的各种关系以此方式实现（Vollzug，生活方式的实现）。对保罗来讲，此种生活方式通过 ὥσμη 得到规定：

现在最要紧的事情是关于 ὥσμη 表达出的一个全新的基本姿态。这种姿态必须根据它是如何被实现（vollzugsmässig）的结构予以说明。尽管真实生活意味着现实地生活着，但不论它的意思到底是什么，它都以要像不（als ob nicht）的方式实现……哥林多前书 7:20 很值得注意。一个人应当持留在他的事业中，这变化（γενεσθαι）是一种停

留 (μεινεν) ……这里给出了含义的特定语境：与周围环境的关联并不是从它们所被指向的内容意义中获得其含义的，恰恰相反，从这种源初的实现 (Vollzug) 中，这种关系和活生生的意义的含义得到了规定。粗略地讲：有些东西表面上没有变但却在根本上永远地改变了……改变了的并不是此关系的含义，甚至也不是其内容。因此基督徒并没有离开世界。如果有人蒙召作仆人，他就不能误以为更多的自由会给他的存在带来任何东西。仆人当永远是仆人。他可以拥有何种世俗意义都无所谓。作为基督徒的奴隶摆脱了一切绳索，因为作为基督徒的自由人会变成上帝面前的奴仆……而这些含义指向周围世界，指向个人的事业，指向一个人之所是，它们绝没有规定基督徒的真实性。然而，这些关系都在那里，它们维持着，因此首先被一种本真的方式占有 (zugeeignet)。(Heidegger 1995, 117—119)

这段话很重要，因为我们在其中发现的不单单是对《存在与时间》中本真性与非本真性的辩证法的预见。对这种辩证法来说，本真性本质上不是“任何飘浮在沉沦着的日常生活上空的东西，它在生存论上只是通过式变来对沉沦着的日常生活的掌握”(Heidegger 1962, 224)。这意味着本真性并不比非本真性包含更多的内容。海德格尔通过阅读保罗的 ὥσμη，似乎第一次提出了把对非本真性的居有的观念看作是人类生存的规定性特征。事实上，基督徒的生活方式并不被世俗关系或其内容所规定，而是被且仅被他们生活于其中同时又让他们被自己

的非本真性占有的方式所规定。

尽管如此，对保罗来说存亡攸关的却不是占有，而是使用，一个弥赛亚主体不仅不能被日常规范限制，而且他也不能将自己把握为一个整体，不论是以本真决断的方式还是以向死存在的方式都不能。

好像 (As If)

阿多诺的《最低限度的道德》(*Minima Moralia*) 以一个警句结尾，它以带有弥赛亚标语 *Zum Ende*¹ 的印记形式出现。其中对哲学的阐释如下：“唯一能带着绝望的表情负责任地付诸实践的哲学就是试图沉思一切事物，仿佛它们会从救赎的立场呈现自身”(Adorno, 247)。陶伯斯注意到，当这部“绝妙但终归空洞无物”(Taubes, 74) 的著作去和本雅明与卡尔·巴特的作品比较时，它表明自己不过是在好像 (as if) 的形式下把弥赛亚事业审美化。这就是为什么陶伯斯补充说，警句和论题相辅相成：“救赎的现实性或非现实性几乎无差别地合而为一了。”我常在疑虑，假如说我们已看到《美学理论》的作者把他对美丽现象的不信任推向极端，以至于把“美”定义为 *der Bann über den Bann*，即“魔法之上的魔法”，那么这种“对弥赛亚事业进行美学化”的指责——该指责暗示了阿多诺以救赎的现象取代了救赎的放弃——还是否公正。但不论结果如何，这点吸引我们的地方在于，它让我们能看到在保罗的**要像**不和每一种**好像**及某些特定的**好像** (als ob) 之间有一段距离。从康德开始直到

1 (走) 向终末。

现代伦理学，好像都所向披靡地获得成功。大家都熟悉汉斯·法欣格勒的著作《“好像”的哲学》。即便新康德主义的一切缺陷都可以在那本书里找到，然而它的主要论题，即关于现代文化中虚构的集中性——他不仅借此意指科学和哲学，而且还指法学和神学——毕竟切中了要害。法欣格勒把虚构（或思想的“虚构活动”）定义为“逻辑方法的使用及其产物，借助辅助概念——其中明显找不到与此相符的目标——试图获得思想的客体”（Vaihinger, 17）。当然，和我们有关的问题是这种“虚构”的存在状态，对它来讲语言便是其自身，或者说是其原型。不过期望法欣格勒会提出这个问题是要求过高了。他对现代科学中虚构——不能把虚构和假设混为一谈！——之重要性的重构也同样很有趣。但真正失败的是，他试图用一种法利赛式的美化将好像与实践理性融为一体，将康德的实践理性概念与想象的焦点（focus imaginarius）融为一体。法欣格勒在此显然失去了敏锐的眼光，他把康德降到了弗里德里希·卡尔·福伯格那种档次。法欣格勒认为福伯格这个三流神学家创立了一种“好像的宗教”，据说此宗教的优点在于“至少通过它的基本原则”可以清晰地表达出“康德好像的学说”（Vaihinger, 321）。不幸的是，福伯格只不过在字面意义上“发明”了作为无限进步的理想的社会民主理论。这个理论恰恰是本雅明在《历史哲学论纲》里的靶子。我们看看个中原因：

真理的王国几乎肯定不会降临，由学术界为它自己设立的终极目标无论如何也不可能达到。然而，每个思考着的人都永远渴望真理，为此他要全力与谬误搏斗并四处传播真理，比如表现得**要像**谬误总有一天会被彻底消除，期盼真理在某

一时刻会理所当然地君临天下。这的确是本性的特征，正如人受造成永远在逼近不可能达到的理想一样……没错，所有这些当然不能科学地论证它必然如此，但只要你的内心命你要像那样行动就足够了。(Vaihinger, 322)

今天仍然有人——尽管只是一小撮，他们看上去似乎都已颇受崇敬了——相信，人们可以把伦理和宗教降格成好像神、天国、真理等都存在一样。与此同时，好像已成为高度受欢迎的疾病分类学了，近乎一种常规情形。所有那些病例无法明确归档为精神类或神经类疾病的人都被叫作“好像人格”或“边缘人格”，因为他们的“问题”仅在于他们事实上没问题。他们生活得好像他们是正常人，好像存在着常态的主导地位，好像“没问题”（这句很白痴的话他们会随时随地念叨），但仅仅这点就足以构成他们心身不适、特有的空虚感的根源了。事实上，好像的问题的严重性远非法欣格尔所能想象。在法欣格尔那本书出来之前八年，一位有趣得多的作者儒勒·德·戈吉耶出版了他的大作《包法利主义》，在此书中，虚构的问题在本体论层次上得到重构。戈吉耶认为，“相信自己不同于自己所是的那种才能”——这构成了人的本质，构成了没有本质的动物的本质——以病理学的方式在福楼拜的这个角色中展现出来。因为人自在地不是任何东西，人只有在表现得好像他是与其所是（或与其所不是）不同的时候才能存在。戈吉耶是尼采的忠实读者，并且他知道所有的虚无主义都暗示了一种好像，它使问题展现在人们以好像的方式生活着的情形中。尼采对虚无主义的克服不得不面对这种基本的包法利主义，而且要懂得如何掌握住它（所以在尼采那里这

是艺术家的问题)。

我们现在转向阿多诺，以及陶伯斯抱怨他犯了把弥赛亚事业审美化的毛病。假使我是被指责的一方，那么我会继续把《最低限度的道德》的最后那个警句和《否定辩证法》的开头结合起来解读，那本书的开头是说：“哲学继续存在是因为实现它的一刻已经错过了。”实现哲学的时刻错失了，就迫使哲学在不确定中沉思救赎的现象。可以说，美学意义上的美是对哲学错过了它的时机而给予的惩罚。只有在这个脉络里才真正可以讲阿多诺那里有一种**好像**。这就是为什么美学中的美只不过是魔法之上的魔法而已。**好像**里面没有任何让人满足的东西，因为它只不过宣告哲学家本人已让自己受尽了折磨。

不可能 (Impotential)

语言学家本雅明·沃尔夫敏锐地意识到语言结构决定思维结构的方式，他在自己著作的某个地方谈到了霍皮语 (Hopi) 里有一类特殊的词，他定义其为“不可能”词类。这类模态词很难翻译成沃尔夫所谓的 SAE¹ (均质印欧语) 语言，而且有一种“目的论的无效性” (Whorf, 121)。“如果一个霍皮人要报告一连串事件——某个人想逃脱一群人的追赶，但最终还是被他们抓住了——他会用不可能模态词，说 ‘ta’. qa as wa.’ ya ’，即‘这人曾在逃跑’ (意思是‘曾在逃’不能用来指‘逃掉了’)。如果他在逃而且最终逃掉了，那么这句话会简单说成 ta’. qa

1 Standard Average European languages.

wa.' ya。”(Whorf, 122)

阿多诺的全部哲学都是按照不可能的含义写的，也就是说，好像只能被看作是他思想中的这种隐秘模态的核心部位的警示信号。哲学曾经实现过自身，但它实现的时刻已被错过了。与此同时，忽略掉的东西是绝对偶然和绝对无可挽回的，因此是不可能的。从而救赎仅仅是“一种观点”。阿多诺甚至可能都没想过过去恢复已经陷落掉的事物，他和保罗不同，对后者来讲“能力 (potenza) 是在人软弱上显得完全” (林后 12:9)。除去这些现象不论，否定辩证法是一种绝对无弥赛亚意味的思想形式，它更接近让·阿梅利的而不是本雅明的感情色彩。

大家都熟悉邓斯·斯各脱借自阿维森那的关于偶然性的戏谑笑话：“否认偶然性的家伙应该被一直折磨到他们承认本可以不被如此折磨。”让·阿梅利经受了这个可怕的考验，被迫承认偶然性那无意义的残忍。从那时起，发生过的事就已绝对无可挽回，愤怒就成了感情上唯一合适的反应。在阿梅利非凡的宣言《超越罪恶与和解》(*Au-delà de la faute et de l'expiation*) 中——这个标题表明了一种愤怒的伦理正当性，它和《最低限度的道德》的副标题“对破碎生活 (beschädigten Leben) 的反思”相互平行——他解释了记忆中的荷尔德林的诗歌如何失去它们拯救和超越世界的能力。“魔法之上的魔法”或许可以适当地形容诗歌，对阿梅利和阿多诺来讲，一切主张高举魔法的姿态全都是空洞的。

迫切性 (Exigency)

有没有类似弥赛亚模态之类的东西可以让我们联系阿多诺的不

可能和阿梅利的愤怒来给这种东西的特征下定义？这种模态就是迫切性，它几乎从未像在历史哲学中那样被课题化。对哲学来说，迫切性非常重要，甚至可以说它是与哲学自身可能性相符的东西。我们想把这个概念和模态范畴表中的可能性、不可能性、必然性、偶然性放在一起。本雅明在年轻时写的一篇论陀思妥耶夫斯基《白痴》的文章里说道，米希金王子的生活必须始终不可遗忘掉，即便已没有人记得他。这就是迫切性。迫切性不遗忘也不驱除偶然性。相反，即便这种生活被全然遗忘，仍然会有种迫切性始终不可遗忘。

在莱布尼茨的《论第一真理》(*De veritatibus primis*)中，他把可能性与现实性的关系做如下定义：*omne possibile exigit existere*，每种可能性都要求存在，以便成为现实。尽管莱布尼茨表述中有它无条件的一面，但我觉得这个讲法是正确的。为了定义什么是真正的迫切性，我们应当把这个表述颠倒过来，写成：*omne existens exigit possibilitatem suam*，每一个存在者都要求它固有的可能性，它需要让自己成为可能的。迫切性在于现存者与其可能性之间的关系当中。它并不先于现实性，而是紧随其后。

不可遗忘的事物 (The Unforgettable)

我想象，当本雅明在讲到白痴的生活，在谈及不可遗忘的迫切性时，他心里也有类似的某种东西。这不只是意味着被遗忘的东西现在应该重现在我们记忆里，重新被记住。迫切性不完全是关于没被记住的事物的，它关涉的是始终不可遗忘的东西。它指的是所有在个体或

集体生活中被遗忘的瞬间，指的是个体和集体都会忘却的无限的大众。尽管历史学家、抄写员和各种档案管理员做出了努力，但社会历史和个体历史中无可挽回的损失量仍然无限地超过可以在记忆存档中保留的数量。在每一瞬间，忘却和损毁的测度，我们自身的本体论上的浪费，都远远超越了我们记忆与良知的虔敬。但被遗忘事物的无形混沌既没失去活力亦非无效。相反，它在我们里面活动，其力量等同于有知觉记忆的大众的力量，只是它做工的方式不同。遗忘有一种特殊的运作力和运作方式，不能以知觉记忆的运作方式度量之，也无法像知识那样积累。它的持续规定了一切知识和理解的地位。失落的事物之迫切性并不蕴含着需要什么纪念的意思；反之，它蕴含的意思是，那些东西持留在我们之中并以被遗忘的方式和我们待在一起，并且仅以此方式，成为始终不可遗忘的事物。

由是观之，为了试图恢复失去的记忆而用档案辑录、建历史遗址的办法，或是用为受压迫和失败了的事物重塑历史传统的方式，都是不够的。尽管失落者的历史可能以不同于统治阶级的手段记录下来，但两者本质上无差异。为了对抗这种混淆，人们应当记住，不可遗忘的事物的传统并不是真正的传统。它以声名狼藉或辉煌荣耀甚至两者兼有的印记，在传统中刻下烙印。使每个历史具有历史性，每个传统具有传递性的东西，是两者在它们中心处的不可遗忘的内核。因此在此接合处的抉择就不是遗忘掉或记起来的二选一，也不是无意识或意识到的二选一，而是说，这里的决定性因素是对被永久遗忘掉的事物始终保持忠诚的能力本身必须始终不可遗忘掉。这种能力要求和我们一起，通过某种方式对我们成为可能。回应这种迫切性是我感到

可以完全设想的唯一的历史责任。然而倘若我们拒绝回应，倘若在集体和个人的层面上我们都放弃所有同像无声的勾勒姆一样伴随着我们的、被遗忘的群体之间的关联，那么这种迫切性就会在我们里面以一种毁灭性的、倒错的方式重现，弗洛伊德把这种回归叫作“被潜抑事物的回归”，也就是这种不可能性的回归。

所有这些都与保罗又有何相干呢？对保罗来讲，已存在的事物之救赎正是为弥赛亚事件准备的迫切性的领域。这个领域不涉及如下观点，即我们可以看到一个救赎发生于其中的世界。弥赛亚的来临意味着一切事物，甚至是沉思着它的主体，都在好像中被抓住了并在同一个时刻蒙召和废止世俗身份。这就是加拉太书 2:20 的含义：“现在活着的不再是我（ζω ουκητι εγω），乃是基督在我里面活着。”弥赛亚在保罗中正是作为“不再是我”而活着，我们自己因罪而死的身体借着弥赛亚的圣灵活过来（罗 8:11）。受造之物全体都臣服在虚妄（ματαιοτης）之下，万物在其中失掉、败坏，但这就是为何全体受造物在等待救赎中叹息（罗 8:20—22）。圣灵中与人们不断迷失的叹息相符合的东西，并不是可用来计算和记录迷失的完美话语形式，而是“说不出的叹息”（στεναγμοις αλαλητοις）（罗 8:26）。所以面对迷失的东西高举信仰旗帜的人无法相信任何身份或世俗的 κλησις。要像不绝不是法欣格尔或福伯格意义上的虚构。它与交易毫不相干。对失落和遗忘掉的东西的同化是绝对的：“人还把我们看作世界上的污秽，万物中的渣滓”（林前 4:13）。保罗的 κλησις 是弥赛亚事业与主体之间交互关系的理论，是全然不同于任何假想身份或有保障财产的理论。在此意义上，非存在者（τα μη οντα）是比存在者更强大

的东西。

卡尔·巴特的论题，即“除了对好像的扬弃之外”，在弥赛亚事业中没有好像的位置，以及“我们现在真正看到的……是我们仍然看不到的东西”（Barth, 298），实质上是正确的，即便此论题没跟上保罗的迫切性。正如卡夫卡在他关于寓言（Von den Gleichnissen）的特殊寓言里直觉到的那样，弥赛亚事业是好像的废除同时也是实现，主体希望不确定地在此相似性中（在好像中）坚持自己，沉思自己的毁灭，而这只是输掉了全部赌注。靠弥赛亚事业支撑自己的人再也知道好像，他在支配事物时再也不考虑什么相似性。他知道，在弥赛亚时代得救了的世界和无可挽回的、失去了的世界在同一个地方，或者用朋霍费尔的说法，他现在必须真正生活在一个没有上帝的世界里了。这就是说，他也许不会以任何方式假装这个世界是无神的。救人的上帝就是把人遗弃的上帝，表象的事实（好像的事实）不能假装用来挽回救赎的现象。弥赛亚式的主体并不把世界思考为好像已得救那般。按本雅明的话来讲，这种主体仅在如下程度上思考救赎：他在无法得救的事物中失掉了自己。可见居于弥赛亚的神召天职中有多么难。

比喻和天国（Parable and Kingdom）

Parable 一词来自希腊文 παραβολη（路德译作 Gleichnis）。¹ 这个词在有关耶稣话语的福音中起着重要作用，因为他“用比喻讲话”（太

1 这两个词都是“比喻、寓言”的意思。

13:10), 拉丁文的 *parabolare* 引出了罗曼语(普罗旺斯语、法语、意大利语; 西班牙语的 *hablar* 来自 *fabulari*) 里的动词“说话”。希伯来语里这个词叫 *mashal*, 意为“比喻、格言”。在比喻的结构和弥赛亚王国之间的隐秘联系已经出现在马太福音 13:18—19 里, “天国道理”(λογος της βασιλειας) 使耶稣有必要用比喻讲话。在此得到解释的“撒种”的比喻涉及了 λογος (道), 所以种子代表了语言本身(见于马可福音 4:13 的解释:“撒种之人所撒的, 就是道”¹)。随后的一系列比喻里, 把弥赛亚的王国比作好种与稗子撒在一起的田地; 比作芥菜粒、面酵、藏在地里的宝贝、寻找珠子的买卖人、撒在海里的网。埃伯哈特·云格尔在这个主题下看到了“上帝的国以作为比喻的比喻之方式降临到语言中”(Jüngel, 295), 所以上帝的国和这个尘世的差异性和相似性都同时显露无遗。在比喻里, 能指 (*signum*) 和所指 (*res significa*) 之间的差异就这样在并未全然消失的情况下被取消掉了。在这个意义上我们可以说, 像《马太福音》里的那些播种者的比喻一样, 弥赛亚的比喻总是关于语言的比喻, 也就是关于天国表象的比喻, 其中, 不仅天国与比喻中的词语彼此相互邻近 (*παρα-βαλλω*)², 而且关于天国和天国自身的话语也同样并肩而立, 因此对比喻的理解就相当于天国的道理。在弥赛亚的比喻里, 能指和所指相互接近, 因为语言自身就是所指。这就是卡夫卡的寓言以及一切比喻所确凿无疑地——同时也无可避免的模棱

1 应为马可福音 4:14。——编者注

2 这里用了个词源学手法, 强调和 *παραβολη* 的关系。 *παρα* 意思很多, 比如“平行于……”“朝向”“在……旁边”等, *βαλλω* 意思是“投、抛”或“冲向”等。

两可地——表达的意思。如果必须发生在比喻中的东西是通向语言之外的道路，而且如果按照卡夫卡的讲法，这只好通过变为语言才得以可能（“如果你只是跟随寓言，你自己就会变成寓言”）的话，那一切东西都会在废除掉**好像**（as）的一刻，按同样的方式中止了。

以此观之，决定性的一点是保罗很少在理论意义上使用比喻，而且如我们已经看到的那样，定义了保罗的弥赛亚 κλησις 的**要像不**并未把两个截然不同的词放在一起，而是把每个存在者和每个词都置于与其自身的张力下。弥赛亚事件对保罗来讲已经随救赎而来了，但这事件不是把自身表述成比喻中的一个比喻，而是呈现于现在的时刻中（εν τω νυν καιρω），因为每个世俗状况的废止都从自身中解放，让自己能够为人所用。

第三天

分开 (Αφωρισμενος)

Αφωρισμενος 是 Αφωριζω 过去分词，意为“分开”，哲罗姆将其译为 *segregatus*¹。保罗已在《加拉太书》里使用了这个动词的一个形式以说明他的使命特点：“那把我从母腹里分别出来、又施恩召我的神”(加 1:15)，因此，这个词显然对保罗是很重要的。然而这个词也指向一个不可避免的问题：保罗这个宣告普遍主义²、宣布犹太人与异教徒之间的一切分离都被弥赛亚终结了的人，如何可能说自己是“被隔离”掉的人呢？在以弗所书 2:14—15 里，保罗一字一顿地说，弥赛亚“将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙”(το μεσοτουχον του φραγμου)。这个

-
- 1 和合本在罗马书首节中把这个词意译成“特派”(separate 或 set apart)，但无论是原文还是其他译文，字面上都只有“分散开去”的含义，因为基督是有意将他的门徒分散到各处传道的。因此除了经文内容援引和合本外，其他地方都均译成“分开”“分别”“隔离”。
 - 2 基督教的 Universalism 常译为“普救说”，不过考虑到本书的哲学向度和涉及普遍与特殊的关系，权按通常用法将其译作“普遍主义”。

短语简洁有力，因为它对犹太教的一个基本点提出质询。亚里斯提亚斯书信的作者显然不是个狂热信徒，他把犹太教定义如下：“我们的立法者……用无法拆掉的栅栏和铁墙把我们围起来，最后我们根本没办法与任何其他民族（εθνη）交往。”（Aristeas, 157）弥赛亚的福音意味着这些围墙已经倒塌了，人和人、人和神的间离再也没有了。那为什么保罗仍旧说自己是“被隔离”的呢？他在安提阿面见彼得的时候严厉地责备了后者，难道不正因为彼得和外邦人“隔开”（αφωριζεν‘εαυτον）吗（加 2:12）？自我隔离意味着追问“基督福音的真理”（την αληθειαν του ευαγγελιου），在这点上保罗无法避免不涉足其间：“你既是犹太人，若随外邦人行事，不随犹太人行事（εθνικος και ουχι Ιουδαιος）¹，怎么还勉强外邦人随犹太人（Ιουδαιζεν）呢？”（加 2:14）不过他在别处又引用了《旧约》中以赛亚书 52:11 的话：“你们务要从他们中间出来，与他们分别（αφωρισθετε）”。（林后 6:17）

要理解 αφωρισμενος 的确切含义，这就要让我们准确对待一个基本问题，即普遍主义的问题，或者说是保罗设定的普遍主义和弥赛亚共同体的“大公”使命。但首先要注意的是保罗的自传。保罗的自传出现在各封书信中，除了像在《加拉太书》里那样以一个长篇大论的直接方式表达以外，还有间接的表达方式，人们必须从种种影射暗示中辨别出来。Αφωρισμενος 就是这些暗语中的一个。保罗在把自己定义为“被隔离”时，用“那时”（ποτε）来讲自己的过去，过去一定在他记忆中留下了烙印：“你们听见……我极力逼迫、残害神的教会。”（加 1:13）

1 意为“非犹太人”。

Αφωρισμενος 只不过是希伯来文 parush 或亚兰文 perish 的希腊译名，意思是法利赛人（希腊文的直译词 pharisaïos 从亚兰文来）。在《腓立比书》里，当保罗因他受过割礼而称自己是犹太人时，说他曾在“第八天受割礼，我是以色列族、便雅悯支派的人，是希伯来人所生的希伯来人。就律法说，我是法利赛人（κατα νομον Φαρισαιος）”（腓 3:5）。

法利赛人 (Pharisee)

因此保罗是个法利赛人，是个被隔离的人。无论这个宗派或者说这种犹太教运动的来源是什么——历史学家把它追溯到马加比时代的哈西德派——法利赛人都自然是被隔离的人，他们自认为与大众不同，实际上又非常外行，总是对保持僧侣制度纯粹性的法则小心翼翼。这就是他们如何把自己“隔开”的——不仅仅和异教徒隔开，而且首先是和‘am-ha’arets 即“土地上的人们”隔开，也就是和那些不守律法的无知农民隔开。（在此意义上，卡夫卡的寓言《在法的门前》里的“农民”可以被看作土地上的人，“守门人”则是个 parush，一个法利赛人。）公元1世纪末，法利赛人成为巴勒斯坦的统治阶级，而保罗讲“就律法说，我是法利赛人”，是因为法利赛人的理想在信徒生活中构成了一个必不可少的组成部分。法利赛派和其他犹太教派的区别在于，法利赛人的律法并不在严格意义上完全基于“摩西五经”，亦即作为书面的律法，而且他们还有口传的律法，也就是传统上认为是围绕着律法的“分界的墙”或“栅栏”，它们使律法免受任何不洁之物的接触。

保罗在把自己定义为 αφωρισμενος，即一个被“隔离”的人时，他

以一种尽管有些残酷的反讽口气，暗示和自己身为一个法利赛人的过去已经一刀两断了。他说到这件事，而且用另一种隔离的方式否定它，这种隔离已不再是按照律法来讲的隔离，而是按照弥赛亚的福音（εις ευαγγλιον θεου）¹来讲的隔离。人们当以此方式解读这个引自以弗所书 2:14 的短语 το μεσοιτουχον του φραγμου，这个短语译为“隔断的墙”，但字面上的意思是“分界用的栅栏”。这明显是在暗示“分界物”和围绕着建立起法利赛理想的律法的那个栅栏。被弥赛亚的福音所推倒的墙，在 αφωρισμενος 里预示的那座墙，正是法利赛人曾经围在律法周围以保护它不受土地上的人、异教徒和异邦人玷污的墙。

如果说弥赛亚的箴言真的重新界定了法利赛人的隔离，那么 αφωρισμενος 就意味着某种像隔离的二次幂似的东西，一种在它的隔离性中分开并穿越法利赛律法之分界的隔离。但这也意味着弥赛亚的箴言在一个复杂结构中分享了某种东西，如果我们要正确理解保罗书信里讲的这种隔离，那我们必须把握它。保罗全部用来抓住律法的东西不仅仅出现在《罗马书》里，实际上这些东西通过一系列区分表现出来，其中“肉/灵”（σαρξ/πνευμα）的区分占据中心位置。保罗主动用这个区分来反对律法的区分，其战略意义究竟何在呢？

实际上保罗一开始就声明，律法根本上就是在设置划分和隔离。他这么说似乎是认真考虑了希腊文 νομος² 的词源学含义，因为他用这个词表明希伯来律法和一般法律的原意：νομος 衍生自动词 νεμω，

1 根据神的福音。

2 这个词既有“法律、法规”的意思，也有“习俗”的含义。

意思是“分割、分配”。大家可能会想起哥林多前书 7:17 开头一段讲职业身份的话，在保罗提到将人各归其类的不同身份时，保罗说 ‘ως εμερισον ‘ο κυριος, 即“照主所分给各人的”。另外，在以弗所书 2:14 里，被弥赛亚毁坏的“隔断的墙”和那把人分成“受割礼”和“不受割礼”的“诫律”(νομος των εντολων)是一回事。

被划分的人 (The Divided People)

律法的原则就是划分。犹太律法的基本划分在犹太人和异邦人之间，或者用保罗的话来讲，在 Ιουδαιοι 和 εθνη 之间。圣经里面“人民”的概念事实上总是已经在 am 和 goy (复数 goyim) 之间划分了。Am 是以色列人，是选民，雅威和他们订立了契约 (berit)。而 goyim 是外邦人。七十子译本把 am 翻译成 λαος¹，把 goyim 译作 εθνη。[“人民”这个词在语义学史上的重要一章就在这里开始了，它可以追溯至当今人们在“种族冲突”(ethnic conflict) 中使用的形容词 ethnic。同样有意思的是研究为何七十子译本不用另一个希腊词来翻译它，这个词在我们的哲学—政治学传统中有着特殊地位，它就是 δημοσ²。在两种情形下都容易看到“人民”一词早已被作了划分，其中贯穿着一个源始的神学—政治学错误。]

即便选民 (am) 的全体叫作以色列，不同的命名也还是可能的。

1 意为“人民、平民、民众”。

2 人民。

单词 yehudi¹ (希腊文里的 Ιουδαίος)一开始就指明了他们是犹太王国的居民,还进一步引申为全体选民(尤其是在非犹太人讲到这个词的时候)。还有个词 ivri (希腊文叫 ‘εβραϊος²),也一开始就有了法律的意蕴,在拉比文学里它特指 lashon ha-qodesh,即作为“神圣语言”的希伯来文,而后来也延伸到指称整个以色列。这三个词在保罗那里全都有:Ισραηλ, ‘εβραϊος, Ιουδαίος。可以说名字本身就已经有了划分,把以色列作为选民(am)的国家建立起来的律法是一种不断做着划分的原则。

然而律法的基本划分是在犹太人和非犹太人之间的,保罗直言不讳地用割包皮/包皮的对偶来形容它。先知当然可以把他们的讯息指示给所有人,但即使在以赛亚书 49:6 里,先知向“主的仆人”宣告时也把他们定义为 berit’am,即以以色列的“约定”,定义为 or goyim,即为非犹太人的“光”。对于律法,εθνη一词的这种反对意味出现在保罗那里多达二十三次。在书信里,同样的反对意思还通过 Ιουδαίος / ‘ελλην 表达出来(保罗打交道的非犹太人是希腊人或讲希腊语的人)。这就是为什么在罗马书 11:13 里保罗把自己定义为“外邦人的使徒”(εθνων αποστολος),在以弗所书 3:1 他又说“我保罗为你们外邦人(εθνη)作了基督耶稣被囚的”。此外在安提阿和彼得争论的时候——这件事和哲罗姆认为的相反,完全不是一场闹剧——保罗说:“怎么你还勉强外邦人随犹太人(Ιουδαϊζειν)呢?”我们应该以此来解读这些话。

1 犹太的、犹太人。

2 希伯来的、希伯来人。

于是问题又成了这样：面对这种基本的区分，保罗的策略是什么呢？从弥赛亚的角度来说，他该如何消除律法的划分？这个问题显然不能离开保罗对律法的批判来看，这种批判是《罗马书》的核心。保罗对律法批判的悖论达到顶峰的地方出现在罗马书 3:31，也就是关于弥赛亚的神学论述 (theologoumena) (“这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法”)，还出现在 10:4[“律法的总结 (τελος) 就是基督”]。我们试图稍后通过评讲 εὐαγγέλιον¹ 来阐明这些两难，它们和弥赛亚事件一样具有本质性。实际上弥赛亚是与律法冲突的最好例证。喀巴拉主义者解决这种冲突的方式会是区分律法 (Torah) 的两个方面：创世的律法 (Torah of Beriah) 是尚未得到救赎的世界的律法，而先于创世的律法 (Torah of Atzilut) 则是弥赛亚必须恢复的。现在我们要注意到，在《罗马书》里，律法 (νομος) 的划分甚至贯穿了人的内部，它在经受了律法的效应时将人做了内在划分。（“我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作”；罗 7:19) 但是，被律法划分的人在他的肢体中看见了“另一种律”和“心中的律”在交战 (罗 7:23)，因此，律法甚至还要划分它自身。

保罗如何面对这些划分呢？又该如何理解弥赛亚的“心中的律”呢？人们是不是该用一种律法去反对另一种与早先的法则相似但却更为普遍的律法呢？在弥赛亚事业中，律法的基本划分发生了什么变化？

面对这些区分，保罗又启用了另一种划分，这一种和前面那些不

1 福音。

同，但也并不外在于它们。弥赛亚的箴言作用于律法划分本身，给它们又加了一道划分。这就是 σαρξ/πνευμα 的分割，即灵肉之分。

我们把律法的基本划分看作是犹太人 / 非犹太人的区分。这种划分如何生效的标准既清楚（受割 / 未受割）又彻底，因为它把人分归入两个子集，没有余数（resto）或遗漏。保罗凭借灵肉之分，把律法的划分再切成两半。这种新的划分和犹太人 / 异邦人之别不是一回事，但它也不外在于后者；相反，它是划分本身的划分。

阿佩利斯分割（The Cut of Apelles）

在本雅明的《拱廊街研究》的 N 卷 7a, I 条，我们读到“按照阿波罗分割而划出的线（nach dem apollnischen Schnitt）”使其“感知到超越自身的自我分割”。这句话没什么意义，因为不管是希腊神话还是别的地方，从来就没有所谓的“阿波罗分割”。这个问题显然是因为本雅明把阿佩利斯看成了阿波罗，实际上应该是“阿佩利斯分割（apellnischen Schnitt）”。可能有些人会想起普林尼讲的那个关于阿佩利斯和普洛托革涅斯之间竞赛的故事。古典传统里到处都是这类艺术比赛里反败为胜的故事（X 想要骗鸟来吃他自己画在布上的假葡萄，而 Y 却糊弄了 X，因为他画了块布，让 X 以为布后面还有什么画，跑过来掀布。¹ 诸如此类）。然而这里的比赛却是关于一根线的。普洛托革涅斯画了根

1 其实这个例子就是宙克西斯和帕尔哈西奥斯较量画技的著名故事（这里的 X 是宙克西斯，Y 是帕尔哈西奥斯）。

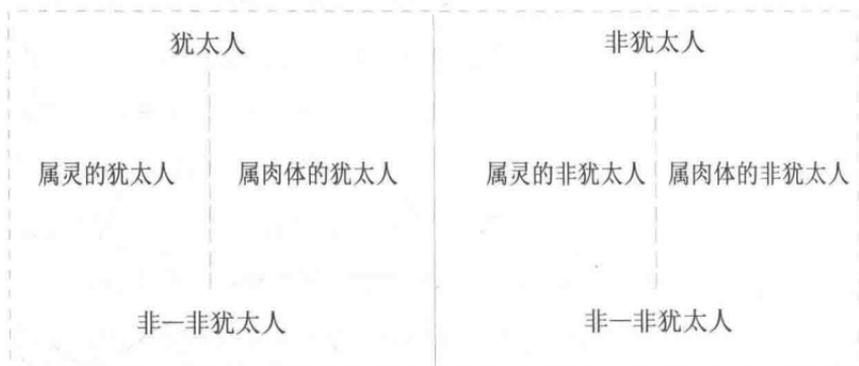
极细的线，看起来巧夺天工，简直不是任何人类能够做到的。但阿佩利斯用他自己的画笔，在他对手的线当中竖着画了根更细的线，把原来那根纵向切成两半。

在这个意义上，弥赛亚的箴言也可以看作是阿佩利斯分割，自己无任何固有的客体，但却把律法的划分再分为二。于是“犹太人”这个子集就被拆成两个，一个是“显犹太人”，或者说是肉身上的犹太人（*Ιουδαιος...εν τω φανερω εν σαρκι*），另一个是“隐犹太人”，或者说是属灵意义上的犹太人（*εν τω κρυπτω Ιουδαιος...εν πνευματι*；罗 2:28—29）。在阿佩利斯分割的效果下，律法的划分（犹太人 / 非犹太人）就再也不清楚不彻底了，因为会有一些犹太人不算犹太人，而某些外邦人又不算非犹太人。保罗讲得很清楚：“从以色列生的，不都是以色列人”（罗 9:6），而且还进一步引用了《何西阿书》：“那本来不是我子民的，我要称为我的子民”（罗 9:25）。这意味着弥赛亚的划分为律法对人民的总体划分引入了一个剩余部分（*resto*），犹太人和非犹太人本质上是“非全体”。

这个“余数”不指任何一种数量上的部分或本质上明确的剩余量，它不给之前的划分带来纯粹的均质性，仿佛这余数自身就提供了在不明所以的情况下即可克服差异的能力。恰恰相反，从认识论的角度来看，剩余存在于分割两极化的犹太人 / 非犹太人的划分中，由此人们可以进至一种直觉主义逻辑，或者更好的说法是像库萨的尼古拉的《论非它》（*De non aliud*）那样，其中 A / 非 A 的对立允许有双重否定的第三项：非非 A。保罗的文本中有废除这种逻辑范式的根据，特别是在哥林多前书 9:20—23 里，他根据犹太人（在律法下） / 非犹太人（无律

法)的划分定位自己,通过这个不同寻常的表述可以看出来:“我在神面前,不是没有律法;在基督面前,正在律法之下(‘ὡς ἀνομος, μὴ ὡν ἀνομος θεοῦ ἀλλ’ ἐννομος χριστοῦ)”。在弥赛亚律法之下的人并非不是 not-not 在律法下的。

律法对犹太人 / 非犹太人、法 / 非法的划分,如今在每一边都留下了余地,它既不能定义为犹太的,也不能定义为非犹太的。居于弥赛亚律法中的人是非—非犹太人。这或多或少可以按照下表说明:



这种“对划分的划分”的重大意义在何处?为什么我觉得保罗的箴言如此重要?首先,它迫使我们以全新的方式去思考普遍与特殊的问题,不仅要逻辑地思考,而且还要在存在论和政治学的范围内研究。大家都知道,保罗往往被认为是普遍主义的使者,教会为了建基于他的教义上,声称自己是“大公”的,也就是普遍的。因此最近有本关于保罗的书的副标题就叫“普遍主义的建立”,该书在试图精密论证“在世俗的多样性(犹太人、希腊人、女人、男人、奴隶、自由人等等)扩散的基础上发展出了一种普遍的思想,产生了一种同一性和平等性(再

也没有犹太人或希腊人等)”(Badiou, 109)。但这真的准确吗？是否真的可以认为保罗那里有作为“同一性的产物”的共相？

弥赛亚的阿佩利斯分割显然没有达到一种共相。“属灵的”犹太人不是共相，因为他不能做全体犹太人的谓词。同理，“属肉身的”非犹太人也不是共相。但这不是说非—非犹太人只能是犹太人或非犹太人的一部分。相反，他们代表了犹太人与外邦人与自身一致的不可能性。他们像是每个人与其自身、每个身份与其自身之间的剩余。在这点上，可以衡量保罗事业与现代普遍主义之间的距离——比方像人的人性之类的东西，被当作消除一切差别的原则或是终极的差异性，在这之外不会有进一步划分了。在前面提到的那本书里，巴迪欧就是用这种方式将保罗的普遍主义当成“基于风俗和习惯的善行”，这东西随后就变成“必须被穿越的东西，以便普遍性自身能够建立起来”（Badiou, 98—99）。

像“宽容”或“仁慈”这样的概念最终属于国家对宗教冲突的态度（人们可以在此看到，那些号称要抛弃国家立场的人如何总会陷于国家立场难以自拔），尽管这些概念有合法性，但它们肯定不是弥赛亚的。对保罗来讲，这不是什么“宽容”或超越分歧以便看到在分歧背后有某种一致性或共相的事情。共相并不是一种超验原则，好像差异性可以通过它被感知到似的——保罗没有这样一种超越性视角。相反，这种“先验之物”涉及一种运作，它分割了律法的划分，让它们失效，而不触及任何最终的根基。在犹太人或希腊人的深处，没有普遍的人，也没有基督徒，也没有原则或终点，留下的只有剩余以及犹太人或希腊人与自身一致的不可能性。弥赛亚的使命召唤把每一个 κλησις 和它自

身分开，在它自身内产生了张力，而不是给它提供另外的身份。所以，犹太人就像不是犹太人，希腊人就像不是希腊人。布朗肖有次谈到罗贝尔·安泰尔姆的书时写道：“可以被无限毁坏的人是不可摧毁的。”（Blanchot, 30）想想这种表述的悖论结构。如果不可摧毁的人是可以被无限毁坏的，这就意味着没有什么人类本质可以毁坏或恢复，意味着人是一种无限度失去自身的存在者，而且已经对自己做了划分。但如果人是可以被无限制毁坏的，这也同样是说，某种不同于毁坏的东西在此毁坏中留存下来了，而人恰恰就是这样一种存余。

大家已经看到了，为什么说谈论保罗的普遍主义毫无意义，至少当我们把共相当作一种分割和划分的原则，把个体当作这种划分的底线的时候，谈论这种普遍主义没什么意思。在此意义下，保罗那里既没有开端也没有终结，只有阿佩利斯分割，即对于划分的划分以及一种剩余。

剩余 (Remnant)

保罗在罗马书 11:1—26 中提出的剩余理论应当按此方式解读，尤其是当他用这种表述法把选民 / 外邦人、犹太人 / 非犹太人的问题推向极端的时候。他一开头就问：“神弃绝了他的百姓吗？”接着立即回答：“断乎没有！”他又宣称自己是肉身上的犹太人：“我自己也是以色列人，亚伯拉罕的后裔，属便雅悯支派的。”上帝没有弃绝他的选民，而是像在以利亚时代一样，面对先知控告以色列的情形，他仍为自己留下了七千人。“如今也是这样（*εν τω νυν καιρω*，对弥赛亚时代的特定

称谓),照着拣选的恩典,还有所留的余数。”(罗 11:5)

“剩余”用保罗的话来讲叫 λειμμα。保罗没有发明这个词,而是以他特有的方式,从先知传统里将其复活。这个词是先知语言里专有的,在以赛亚、阿摩司特别是弥迦那里起着重要作用。希伯来语中相应的词是 she 'ar 和 she 'erit (在七十子译本里作 καταλειμμα 和 'υπολειμμα)¹。在这些先知书里都有着悖论似的东西,因为先知对选民说话,对以色列说话,仿佛人民是个整体,但与此同时又宣布只有一部分剩余之民能得救。保罗引用的解释性段落是作出弥赛亚式预言的以赛亚书 10:20—22:“到那日,以色列所剩下的和雅各家所逃脱的,不再倚靠那击打他们的……所剩下的,就是雅各家所剩下的,必归全能的神。以色列啊,你的百姓虽多如海沙,惟有剩下的归回。”弥赛亚的剩余者的概念已经包含在雅威告知以赛亚的子之名中了: Shear Yashuv, 字面意思是“剩下的将归回”(归回和得救在犹太教里非常接近,以至于七十子译本直接把 yashuv 翻译成 σωθησεται,“将要得救”)。弥赛亚的救赎也就是神做的工,把它的剩余之民作为主体:“必有余剩的民从耶路撒冷而出;必有逃脱的人从锡安山而来”(赛 37:32)。但一种剩余甚至还描绘了同召唤与拣选有关的事,以赛亚说:“雅各家、以色列家一切余剩的,要听我言:你们自从生下,就蒙我保抱;自从出胎,便蒙我怀搆”(赛 46:3),这些话回响在保罗文本的深处。同样,在弥迦书 4:7²,弥赛亚的福音涉及一种剩余:“耶和華说:‘到那日,我必聚集瘸

1 意思都是“残留下来的东西”。

2 此处应为弥迦书 4:6—7。——编者注

腿的，招聚被赶出的和我所惩治的。我必使瘸腿的为余剩之民，使赶到远方的为强盛之民。”甚至阿摩司在宣告神的子民将尽数灭亡时，也提到了一种剩余：“要恶恶好善，在城门口秉公行义，或者耶和华万军之神向约瑟的余民施恩。”（摩 5:15）

我们该如何思考这种“以色列的余剩之民”呢？如果把剩余看作一种数量上的余数或部分，那一开始就搞错了这个问题。好几个神学家都把先知的话理解成宣告犹太人里有一部分会在末日灾难中活下来，或理解成这是指一种在毁灭和救赎之间的过渡。更为误人的是把剩余之民理解为全部的以色列人，因为以色列人是在所有人的末日中被拣选拯救的一族。仔细阅读《先知书》就会发现，剩余之民更像指一种一致性或身份，表明以色列应当和拣选或弥赛亚事件有关。因此，剩余之民并不是全体以色列人，也不是其中一部分，而是意味着对部分和全体来说都不可能与自身或对方一致。在决定性时刻到来之际，选民，每个民族，都必然要使自己处于一个剩余的状态，一个非—整体的状态。

这是弥赛亚—先知的剩余概念，保罗继承并发展了它，这也同样是他的箴言和对划分的划分所具有的终极意义。对他来讲，剩余不再存在于转向未来的概念中，不再像先知时代那样了；剩余关系到当下的经验，后者定义了弥赛亚的“今时”。“在现今这个时刻，剩余之民产生了（γεγονεν）。”¹

1 这句话实际上是对罗马书 11:5 的字面直译，为了突出其内在关联。

全体和部分 (The All and the Part)

这里有个不寻常的辩证法，它把三个成分无中介地放到了一起。首先是全体 (πας, παντα)。陶伯斯已经注意到整部《哥林多前书》都是以围绕着 πας 的赋格形式建构的 (在希腊文《圣经》里, πας 毫无疑问是跟在 κυριος (主) 后面出现最多的词, 大约有七千次之多)。在保罗书信里, πας, “全体”, 是对末世之 τελος¹ 的专门表述。在时日终了之际, 上帝会“在万物之上, 为万物之主”(παντα εν πασιν²; 林前 15:28——这个用语把总体性与个别性的含义统一在自身中, 后又为泛神论者所用)。同样, 保罗明确表示, 在最后关头“以色列全家都要得救”(罗 11:26)。

第二个成分是部分 (μερος), 它定义了世俗世界和律法下的时日。这里, 一切都被划分, 一切都是 εκ μερους, 即“部分地”。回忆一下《哥林多前书》中的著名段落 13:9—13:“我们现在所知道的有限 (εκ μερους), 先知所讲的也有限, 等那完全的来到 (το τελειον), 这有限的必归于无有了……我们如今仿佛对着镜子观看, 如同猜谜, 到那时, 就要面对面了。我如今所知道的有限, 到那时就全知道, 如同主知道我一样。如今常存 (μενει) 的有信, 有望, 有爱; 这三样, 其中最大的是爱。”

1 目标、终结、完成。

2 直译成英文就是 all in all, 意为在万物之中的全在。

最后一个成分是弥赛亚的剩余，它没有越过部分，而是正如我们已看到的那样，来源于部分的划分，本质上关联于这种划分。按此意义，弥赛亚的世界正是世俗世界的事实，表明了它仍然在某个方面是不完全的。在哥林多前书 12:27 里，保罗明确提醒教众：“你们就是基督的身子，并且各自（εκ μερους）作肢体。”然而，剩余正好防止了划分变得详尽无遗，并让部分和全体都无法与自身一致。剩余并不是把拯救的对象作为它的工具，专门让拯救得以可能的东西。在罗马书 11:11—26 里，保罗清晰地讲解了剩余之民救世学的辩证法。“减少”¹（ἡττημα）使以色列成为一个“部分”和剩余，这是因自对 εθνη 即非犹太人的拯救，它预示了 πληρωμα²，即它作为全体的完整性，因为最终当人的完成（πληρωμα）到来时，“以色列全家都要得救”。所以剩余这个成分对部分来说是全体的盈余，对全体来说又是部分的盈余。它像一个很奇特的救世机器一样。同样，它只关系到弥赛亚时代，也只在那里存在。在终末之际（τελος），当神将“在万物之上，为万物之主”时，弥赛亚的剩余之民不会有任何特权，而是会在丰满中消失，丧失其意义（帖前 4:15：“我们这活着还存留到主降临的人，断不能在那已经睡了的人之先”）。但在今时，这唯一真实的时刻，剩余之外别无其他。剩余之民不专属毁灭或拯救的末世，相反，用本雅明的话来讲，它属于一种无可挽回的情形，对这种情形的感知使我们可以达到救赎。卡夫卡在警言中说，拯救有是有，但不是“给我们的”，其唯一可能的含义即在于此。

1 和合本作“缺乏”。

2 丰满。

作为剩余之民，生活在今时(εν τω νυν καιρω)并使救赎得以可能的我们，是拯救的“前提”¹(απαρχη; 罗 11:16)。可以说，我们已经得救了，但正因此我们不是作为一种剩余而得救的。弥赛亚的剩余之民已经超过了末世论的全体，而且是无可挽回的；正是这种无可挽回才反而让救赎得以可能。

如果我必须要在保罗书信里指出其直接的政治遗产，我相信剩余的概念会是其中之一。具体说来，它提供了一个理解民族和民主概念的新视角，尽管我们对那些概念的陈旧观念根深蒂固，很难完全消除。民族既不是全体也不是部分，同样也不是多数和少数的问题。相反，它作为全体或部分都是永远无法和自身一致的事物，它在每一种划分中都无限剩余或抵制这种划分，它和统治我们的人有关，从不让我们还原到仅仅是多数少数的程度。剩余之民是一个形象，或者说是一个民族在决定性的时刻所设想的一种本质性，同样也是唯一真实的政治主体。

* * *

毫无疑问，关于“剩余之民”这一弥赛亚概念可在不止一个方面与马克思的无产阶级作类比——后者也与作为阶级的自身的不一致，也必然超越了国家和社会的阶级辩证法——无产阶级遭受的“不是特殊的不正当性而是全然的不正当性(das Unrecht schlechthin)”。这个概念同样使我们能更好地理解德勒兹所谓的“少数民族”(minor

1 此处按字面译，和合本和原文字面意义差异较大。

people), 一个被本质性地设定为少数群体的民族。[这个概念很自然地有其渊源, 因为我记得经历过西班牙内战的何塞·贝尔加明常常慢条斯理地说道, *el pueblo es siempre minoria* (民族总归是少数民族)。] 有些类似的是, 1977年福柯和雅克·朗西埃接受了一次访谈, 其中福柯认为, 作为不可划分的平民概念绝对不可还原到各种权力关系中去, 平民并不外在于权力关系, 但却以某种方式标出了权力的限度: “在任何可能情形下都不存在平民, 然而却存在属于平民的事物 (*il y a de la plèbe*)。属平民的事物在身体里、在精神里、在个体内、在无产阶级的, 可是这种东西在任何一种情形下都与诸如维度、形式、能量与不可还原性的东西不同。这种平民的部分不表象任何有关权力关系的某种外在性, 而只是表象了它们的限度、崩溃和后果。”(Foucault, 421)

多年后, 朗西埃自己也回到了这种福柯式的概念, 以至于把它用到民族的概念上, 理解为“那些没有部分者的部分”, 意思是指一个额外剩余的群体, 不正当性的承担者, 这种不正当性建立了作为一个“有争议的共同体”内的民主。但这里的一切都取决于如何理解“不正当性”和“争议”。如果把民主的争议理解为它真正所是, 亦即 *στάσις*¹ 或内战的可能性, 那么这个定义还算中肯。然而若像朗西埃似乎认为的那样, 那种把人民当作无关紧要的东西的非正当性并不是“全然的”(如马克思所说), 而是按照定义来说算作可“拥有的”(Rancière, 39), 那么在民主本身和与它共存的(或者叫作后民主时代的)那种假民主(朗西埃竟对此公然提出批判)之间或许都没什么界线了。

1 分裂、内讧。

第四天

使徒 (Αποστολος)

按照我们的解读，语法上基于 αφωρισμενος 的 αποστολος¹ 对保罗来说有特殊意义。Αποστολος 不仅在问候语中，而且在其余各处也都定义了“分派”(αφωρισμενος)一词的特殊作用。这个词来自希腊文动词 αποστελλω，即“派遣”，意思很清楚。使徒是一位使者，而在这个情形里，不是人的使者而是耶稣弥赛亚和神意的使者，他的任务是传播弥赛亚的福音。(在《哥林多前后书》《加拉太书》《以弗所书》和《歌罗西书》中都是这样。)字典里引用的希伯来文“使徒”写作 shaliah，这个词基本上是个法律概念。Shaliah 是个受托管理者，一个被特派的人。不论这种委派性质是什么(一个契约或一场婚姻等)，拉比的格言“一个人的使者如同这个人自己”都适用于 shaliah 一词。(而在罗

1 罗马书首句的原文是 ...κλητος αποστολος, αφωρισμενος εις... 语法上是分词短语“αφωρισμενος...”解释性地修饰名词 αποστολος; 意思上则因为他是被分派任命(αφωρισμενος)的, 所以才称为使徒(αποστολος)。

马法中，受托者的行为后果算在受托者身上。)犹太教里，这种原始的律法形式需要一种宗教含义(就人们能够在犹太教里区分宗教和律法两方面而言)；巴勒斯坦的教区就这样向犹太人散居地派遣他们的使者(sheluhim)。但是就算这种委派具有宗教性质，也往往是一种特定的指派，特征鲜明而不带任何矫饰，因此后来流传的关于萨巴太·塞维(Sabbatai Sevi)的一个笑话的笑点就与此相关：“他离开的时候是一个shaliah(使者)，回来的时候成了一个mashiah(弥赛亚)。”¹

为何保罗称自己为使徒，而不是叫作先知什么的呢？使徒和先知的区别在哪里？在加拉太书1:15—16里，保罗自己就在这个区别上做文章，他引用了耶利米的话并立刻做了改动。原先耶利米的话是“你未出母胎我已派你作先知”，而刚把自己称作“使徒，不是由于人也不是籍着儿女，乃是籍着耶稣基督和父神”²的保罗去掉了“先知”，仅仅写成“将我从母腹里分别出来”。

先知 (Nabi)

大家必定都清楚先知在犹太教和古代历史中的重要性。但这个形象在西方文化中的传承相对而言不太知名，实际上它一直延续到现代的开端，到那时仍未完全消失。阿比·瓦尔堡(Aby Warburg)把尼采

1 17世纪，奥斯曼帝国犹太人生活中发生了一件重要事件，即出现了犹太史上影响最大的假弥赛亚运动，其开创者就是萨巴太·塞维(1626—1676)。

2 参见耶利米书1:5，加拉太书1:1。

和雅各布·布克哈特看作两种相反的先知，前者朝向未来，后者面对过去。我还记得米歇尔·福柯在1984年2月1日的法兰西学院演讲中描绘了古时候宣告真理的四种人物形象：先知、圣人、行家与直言不讳者（*parrhesiast*）¹，并讲述了他们在现代哲学史中的影响。（这是个有趣的课题，我建议大家可以研究一下。）

什么是先知？他首先是一个与 *ruah Yahweh*（雅威的灵）处于一种直接关系中的人，他从神那里听得道，而这道也并非他所专有。先知总以“耶和华说”的句式发语，而作为一个迷狂出神中的上帝代言人，先知显然与使徒不同，后者是有特定目标的使者。使徒必须清晰果决地贯彻他的任务，要独立探寻表达讯息言辞的方式，因此他可能会把这些话叫作“我的福音”（罗 2:16;16:25）。然而在犹太教里，预言不是一种可以清晰描绘其作用与形象的东西，相反，它像是一种力量或张力，不停地和其他力量抗争并在自身的形式中（主要是在其时间中）限制自己。因此拉比传统往往把预言的合法性限制在一个理想的过去中，它于公元前587年² 圣殿被毁事件中告结。于是就有了下述这些断言：“第二个时期与第一个相比有五件重要性较小的事：大火、方舟、涂油、乌陵与土明³，以及圣灵（即先知精神）”，还有“自从哈该、

1 *parrhesiast* 来自于 *παρρησια*，意思是“直言无隐”“言论自由”。对这个词更多的探讨，参见福柯的讲座，福柯也同样以讲座形式在1983年秋天于加州大学伯克利分校讲过这些，并以《无畏的言论》出版发行。——英译注

2 应为公元前586年。——编者注

3 *Urim and Tummim*，原意为“光”和“完全”，引申为“启示和真理”，见出埃及记28:30。

撒迦利亚和玛拉基等最后一批先知死去后，圣灵就离开了以色列，天国的讯息传到了 bat kol（字面意思是‘声音的女儿’，指的是先知预言的回响或残存）”。但奇怪的是，可以说与世隔绝了的预言在犹太教内部也起不了多少作用，仿佛它在自身内宣告了自己的封闭与失败。因此，比方说在撒迦利亚书 13:2¹ 里就有一句：“那日……必使这地不再有（假）先知与污秽的灵。若再有人说预言，生他的父母必对他说：‘你不得存活，因为你托耶和華的名说假预言。’生他的父母在他说预言的时候，要将他刺透。那日，凡作先知说预言的，必因他所论的异象羞愧。”（波德莱尔《恶之花》开头诗人下诅咒的原型在此显而易见；保罗的断言“我不为自己的福音羞愧”时也应该按照类似的话来理解。）

不论人们如何理解这种封闭，先知本质上都通过与未来的关联得到定义。在诗篇 74:9 里写道：“我们不见我们的标帜，不再有先知，我们内中也没有人知道（这灾祸）要到几时呢。”“到几时”：每当先知宣布弥赛亚即将来临时，这讯息总是指一个时刻的来临，一个尚未到来的时刻。这就是先知与使徒的区别所在。使徒说的是弥赛亚的到来。在这点上预言必须保持沉默，因为预言现在已经实现了。（人们应当这样理解朝向封闭的内在张力。）道传到了使徒也就是弥赛亚的使者那里，弥赛亚的时代不再是未来而是现在。这就是为何保罗用一个专门的用语来描述弥赛亚事件 ‘ο νυν καιρος（今时），这也就是为何保罗是个使徒而非先知。

1 应为撒迦利亚书 13:2—4。——编者注

天启 (Apocalyptic)

但是使徒必须和其他身份区别开来，因为他总被人和别的身份混起来，就像弥赛亚时代总会和末世论时代混起来一样。对弥赛亚的福音最容易犯的误会不是把它当成一种面向未来的预言，而是把它看作宣告时间终结的启示。天启属于最后一日，属于愤怒之日，它见证了一切的完成，描绘了它所见的异象。然而，使徒所生活的时代不是 εσχατον¹，不是时间的终点。如果要表达弥赛亚主义和天启的区别以及使徒和预言家的差异，可以用吉安尼·卡尔奇亚的说法，亦即弥赛亚讲的不是时间的终末，而是终末的时间 (Carchia, 144)。吸引使徒的不是末日，不是时间终结的那一刻，而是时间自己减少，从而开始消亡 (‘ο καιρος συνεσταλμενος εστιν²；林前 7:29)，或者换种说法，是时日和它自身终结之间的那段时间。

犹太天启传统和拉比传统都发现在两种时间和两个世界 (‘olamim³) 之间有区别：‘olam hazzeh 是说世界从创生到终结之间的持存，而 ‘olam habba 是指将来的世界，指世界终结之后超越时间的永恒性。在讲希腊语的犹太共同体当中，有两种世代 (αιων) 或两个世界 (κοσμος)：‘ο αιων τουτο, ‘ο κοσμος ουτος (这个时代，这个世界) 以

1 终末、末世。

2 时候减少了。

3 ‘olam 是“世界”，复数为 ‘olamim。

及 ‘ο αιων μελλων (将来的时代)。这些词在保罗文本中都出现过，但弥赛亚时代，使徒生活在其中的这个时代，这个唯一和他有关的时代，既不是 ‘olam hazzeh 也不是 ‘olam habba，既不是年代学性质的时间也不是天启意义上的终末。它再一次意味着剩余，当时间自身被划分的时候——不论这是弥赛亚式的停顿还是阿佩利斯分割——它就是停留在那两种时间当中的时间。

所以最重要的事情就是要纠正这种常见的、把弥赛亚时间简单等同于末世论时间的误读，这种误读把构成弥赛亚时间的特征变得不可思议。20世纪60年代后期——在汉斯·布鲁门伯格的《现时代的合法性》(1966)和之前的卡尔·洛维特的《意义与历史：历史哲学的神学意味》(1948)出版以后——德国人在世俗化和现代性的问题上展开了激烈的论辩。即使这些作者的立场彼此不同，在某种程度上甚至相反，但他们对于现代性与末世论之间不可调和的对立还是有共同的前提假设。在此问题上，基督教的时间概念定位在末世救赎上，因此是指向终结的；对现代性处理它自身的历史和时间时所用的概念而言，基督教的观念既显过时又极为对立。我不涉及个中争论，只想在此简单指出，布鲁门伯格和洛维特两人都错把弥赛亚主义看成了末世论，把终末的时间当成了时间的终末。在保罗那里具有本质性的弥赛亚时间就被他们这么忽略掉了，因为正是弥赛亚时间才质问了对两个世界 (‘olamim) 做明确区分的可能性。

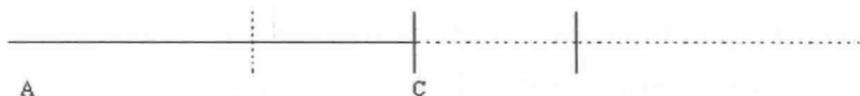
那么这种时间该如何表象呢？初看起来似乎挺简单。首先是世俗时间，保罗常把它称为 χρονος，它从创世开始一直延续到弥赛亚事件（在保罗那里，这并非指耶稣降生而是指他的复活）。这时，时候减少了，

开始结束了。但这种减少了的时间，即保罗称之为 ‘ο νυν καιρος (今时) 的时间，一直要持续到 παρουσία 为止，也就是要到弥赛亚的完全临在为止。后者与愤怒之日及时间终结相一致（但仍是不确定的，即便弥赛亚即将来临）。时间在这里爆开了，或者说，它向内爆破入其他世代中，进入永恒中。

如果我们要用一根线来表象这种图式，也许就要这么画：



A 代表创世，B 是弥赛亚事件——耶稣的复活，而 C 就是末世 (εσχατον)，时间进入永恒。这种表象方式的优点在于，可以清楚显明弥赛亚时间 (‘ο νυν καιρος) 既不和时间终结或未来世代一样，也不与世俗年代学的时间相同。弥赛亚时间是世俗时间的一个部分，经历了一个完整形变的减缩过程（在我们的概述中，这种异质性不太合适地用了虚线表示）。或许更精确的做法是求助于阿佩利斯分割，把弥赛亚时间看作一种停顿，这种分割通过对两种时间之间的划分再作划分，把一个余数 (resto) 加了进来，超越了对时间的划分。



这个图里面，弥赛亚时间呈现为世俗世代的一个部分，后者本质性地超越了 χρονος (流俗时间)；弥赛亚时间也作为永恒的一部分，

后者超越了未来的世代。与此同时，它处于一个余数 (resto) 的位置，与两个世代间的划分相关联。

但我们可以说已经以此方式真正理解了弥赛亚时间吗？我们对时间的表象是按空间规则来的，而这里关于此表象有个更一般的问题。人们常常发现这类空间表象——点、线、线段——会产生一种歪曲，使有生命的时间经验变得不可思议。混淆末世 (εσχατον) 和弥赛亚时间是下述做法的典型后果：如果你把时间表象为一条直线，并在一个确定的节点上结束，那你的做法就完全是可表象的，但绝对不可思议。反之亦然，如果你细究一种真实的时间经验，你就以某种可思议的方式告终，而它绝对不可表象。同样，即使位于两个世代之间的弥赛亚时间的图像是条线段这点很清楚，它关于剩余时间的经验，关于一种开始终结的时间，也都没讲出什么东西来。表象与思想、图像与经验之间的鸿沟究竟在哪里？是否可能有另外一种能避免这类误解的时间表象？

运作时间 (Operational Time)

为了试图回答这个问题，我要用一种并不来自科学或哲学，而是来自或许是 20 世纪最具哲学味的语言学家居斯塔夫·纪尧姆 (Gustave Guillaume) 的时间概念。尽管他和梅利耶 (Meillet) 与邦旺尼斯特 (Benveniste) 一起工作，但他对语言的反思在 20 世纪语言学界里仍居边缘地位，也仅仅是到最近人们才发现他思想的深度。纪尧姆从亚里士多德区分潜能与实现的角度看待语言 (lingua)，于是他获得了一种源初的视角，这种视角在索绪尔区分语言 (langue) 和言语 (parole)

的时候已有所暗示，但纪尧姆的思想要复杂得多。纪尧姆的著作《时间与动词》最令我们感兴趣，它把分别出版于 1929 年和 1945 年的两部研究著作重新整合在了一起。我现在讲的这个“运作时间”(temps opératif)的概念，在他两部著作里都有。按照纪尧姆的思想，人类的心智经验到时间，但它并不拥有时间的表象，为了表象时间就必须求助于空间规则。随之而来的是，语法表象动词时间的方式是把它画作一条无限长的线，由过去和未来两个片段构成，两者中间被当下分为二：

过去
现在
未来

这种表象甚至被纪尧姆称为时间—图像，它的不足恰恰在于它太完美了。它把时间表象为仿佛总是已经被建构好了，但它没有在思想中表现出建构的实现过程。纪尧姆说，为了真正理解某样东西，仅在其完成形态中思考它是不够的，还必须要表象出它建构状态中经历的各种相(phase)。每一种心理运作活动，不论多快，总要在一定时间内实现，就算时间再短也同样真实。纪尧姆把“运作时间”定义为心智用来实现时间—图像所需要的时间。对语言现象的一个颇为精当的研究表明，语言并非按照前面那种线性图式来组织起它自己的动词体系(那种图式的毛病就是太完整了)，而是让建构好的图像依附于它在其中建构起来的运作时间。以此方式，纪尧姆能够将年代学的表象复杂化，给它增加一种投射，在此投射中，时间—表象的形成过程又回溯到时间—图像自身。纪尧姆通过这种方式获得了一种新的时间表象，时

序生成 (chronogenetic) 的时间表象, 此表象不再是线性的而是三维的。时序生成的图式让我们可以在时间—图像的潜在的 (in posse) 纯粹状态中把握它, 在它的形成进程中 (in fieri) 把握它, 以及最终在它被构成的现存状态中 (in esse) 把握它, 按照一种整体模型来思考一种语言中的全部动词形式 (态¹、时态、模态)。

* * *

怪不得有人会把运作时间的概念引入语言科学当中。这种概念让纪尧姆得以在一种完全取消掉了时间的空间表象中恢复时间, 就像一切图像一样; 此外, 语言可以让自己依附于它自身生成的运作时间上, 这样一种观念已经为 20 世纪语言学中最具创造力的理论之一, 即邦旺尼斯特的发声源理论 (theory of enunciation) 提供了基础——而且还增加了一种额外的复杂性。通过一些转换机制——邦旺尼斯特称为“发声源指针”(indicateurs de l'énonciation)——语言指涉其自身的发生, 指涉一种纯粹的、活的话语情形。按照邦旺尼斯特的说法, 这种具有指涉发声源的纯粹呈现的能力和定位 (chronothèse) 联合起来, 成为我们的时间表象之源。轴向的参照点就以这种方式根据我们的时间表象建立起来。但如果每一个心理活动、每一种纪尧姆所谓的“通过语言活动的思想”, 都蕴含了一种运作时间, 那么甚至于对

1 Aspect 指动词的“态”, 也就是动作与时间之间的关系, 特别是完成、延续或重复等状态。尽管 tense 通常译为“时态”, 但真正说来它只涉及时间, 完整的动词“时—态”应当是 tense-aspect。

活动中的话语情形的指涉也都蕴含了一定的时间，而时间定位就会在自身内包含另一种时间，后者给发声源的“纯粹呈现”引入了一种脱节和延迟。由于邦旺尼斯特将发声作为主体性和意识的绝对基础，因此这种中断和延迟就成了主体结构的一部分。在某种程度上思想总是“在语言的活动中”，所以这必然会在思想自身内蕴含一种运作时间，于是——不论思维事物的速度多快、能力多强——思想总是无法完全和自身一致，从而意识的自我呈现总是要采用时间的形式。在其他情况下，这可以解释为什么对时间的思考和时间表象总是无法一致。为了要把表达思想的词语组织起来——某种时间—图像在其中实现了——思想就不得不依赖一种运作时间，而后者在它蕴含于其中的那种表象里被表象出来。

* * *

我们现在可以试图把运作时间的范式推广到语言学的限度之外，用它来处理我们的弥赛亚时间问题。在我们的每一个时间表象和每一种用话语定义和表象的时间当中，总蕴含着另一种没有被表象勾勒尽的时间。就好像人作为一个思考与说话的存在者制造了另一种与流俗时间（chronological time）相关的时间，它让人无法完全和那种他可以置身其外的图绘与表象的时间相一致。然而这种隐秘的时间不是别的时间，不是从流俗时间以外加进来的增补性时间。恰恰相反，它就像一种在时间内的时间——不在域外而在其内——只衡量我与它的断裂，测定我不同步的、与我时间表象不一致的存在，但正因为此，这种时间可能让我获得并把握住它。我们现在可以提出弥赛亚时间的第一

个定义了：弥赛亚时间是时间凭借它开始走向终结的时间，或更准确地说，是我们凭借它走向终点、获得我们的时间表象的一种时间。这不是流俗的时间线（可以表象却不可思议），也不是流俗时间终结的那一瞬间（其实也还是不可思议的），亦非从流俗时间上切下来的一段；相反，它是在流俗时间内运作，用力促逼它并将之变形的运作时间；它是我们要用来让时间终结的时间：留给我们的时间（il tempo che ci resta）。尽管我们对身在其中的流俗时间的表象将我们同自己分开，把我们变为自己的无能的旁观者——看着时光飞逝无所剩余，不断地错失自己——然而，弥赛亚时间却是我们可以在其中把握住并获得时间表象的时间，是我们自己所是的时间，正因此，它是唯一真实的时间，是我们所拥有的唯一时间。

由于弥赛亚的 κλησις 在这种运作时间中得到把握，所以它才可以采取要像不的形式，即废除一切事业的形式。在《哥林多前书》第7章里，我们详细解读过的那段关于‘ωςμη（要像不）’的段落，开头就是：“弟兄们，我对你们说，时候减少了”（‘ο καιρος συνεσταλμενος εστιν：这里的 συστελλω 是指卷帆的动作，就像动物把身体蜷曲起来的样子’¹）。接着说：“从此以后（正如大家所见，το λοιπον² 不仅指‘最后’或‘此外’，还把弥赛亚的时间记为剩余的时间），那有妻子的，要像没有妻子；哀哭的，要像不哀哭。”然而正是因为这个原因，弥赛亚时间

1 动词 συστελλω 是其过去分词 συνεσταλμενος 的原形，最初意思是船上的人卷帆的动作和动物卷体的行为，同时也表示蜷缩、缩短、减缩的意思，还可以引申作比喻，意为使人遭受挫折、气馁。

2 剩下的东西。

是我们的最纯正的时间[“所以,有了机会(‘ως καιρον εχομεν),就当向众人行善”;加 6:10]。保罗两次用了 τον καιρον εξαγοραζομενοι¹ 这个表达方式(弗 5:16 和西 4:5),表达了弥赛亚时间的的时间状态。

时机与时间 (Καιρος and Χρονος)

Καιρος 和 Χρονος² 两个词常常相互对立,仿佛它们是异质的,不过或多或少也的确如此。但现在对我们来说最重要的不是这种——或者说不仅是这种——两者间的对立,还有它们之间的关联。当我们拥有 καιρος 的时候,我们拥有什么?据我所知,对这个概念最优美的定义是在《希波克拉底文集》(*Corpus Hippocraticum*)中给出的,它对此概念的刻画与 χρονος 联系在一起。上面说: χρονος εστι εν ‘ο καιρος και καιρος εστι εν ‘ω ον πολλος χρονος, 即“在 χρονος 中有 καιρος, 而在 καιρος 中没有多少 χρονος”。看一下这两个概念之间奇特的交织,从字面上看它们彼此都在对方之中。Καιρος (字面上或可庸俗地译作“时机”)里面没有别的时间可以支配,换言之,当我们抓住 καιρος 的时候,我们所把握的并非是另一种时间,而是一种自身缩短和削减了的 χρονος。希波克拉底的文本接下来又提到:“治疗有时通过 χρονος 实现,有时则通过 καιρος。”很明显,弥赛亚的“治疗”是在 καιρος 中的,那这

1 爱惜光阴。动词 εξαγοραζω 意思是“从……买回”,中动态则意为“爱惜”。

2 考虑到这两个词的基本性、深刻性(尤其是 καιρος)与对立性,本章中译者大多时候直接保留原词不译,望读者理解。

个 καιρος 不过就是被把握住的 χρονος 而已。机遇指环下的珍珠仅仅是 χρονος 的一小部分，一段剩余 (restante) 的时间。(因此这就是拉比寓言的针对性所在，对它来说弥赛亚的世界不是另一个世界，而是世俗世界本身，只是做了些微调整，只有很小的差异。但这些微不足道的差异是因为自我把握到了自身与流俗时间的断裂脱节，因而是一种彻头彻尾的決定性的差异。)

临在 (Παρουσία)

我们现在仔细看看保罗那里的弥赛亚时间结构。正如我们所见到的那样，弥赛亚事件被分解成两种时间：复活与临在，后者是耶稣在时间终结的时候再度到来。从中产生的已经和尚未之间的悖论式张力规定了保罗的救赎概念。弥赛亚事件已经发生，对信徒来说已经得到救赎，然而，为了真正完成这一切，就意味着需要一种额外的时间。这种断裂似乎把一种本质性的推迟或延缓引入了弥赛亚事件中，那我们该如何理解这种不寻常的断裂呢？这个问题很重要，因为我们时代对弥赛亚主义的理解出现了二律背反，而这里就蕴藏着正确处理这种背反情形的答案。按照肖勒姆的说法——他的观点在犹太人里面广为流传——弥赛亚式的二律背反可以叫做“延迟下的生活”(Leben im Aufschub)，在这里面无法得到任何东西。他写到：“所谓的犹太式存在，就是拥有一种永远无法释放掉的张力。”(Scholem 1971, 35) 同样悖论式的立场是把弥赛亚时间看作一种边界地带，甚至于“一种在两个时期之间的过渡时间，也就是说它是两种当下 (parusie)，第一种规定了

新世代的开始,第二种规定了古世代的终结”。它以此同属于两个世代。在这里比较冒险的是“过度时间”中隐含的一种延迟,因为每一种过渡都趋向于无限延伸,使预计会紧随其后出现的终点变得遥遥无期、不可及。

保罗对当下的分解只有从运作时间的角度来看才有真正的意义。和运作时间一样,和用来终结时间表象的时间量一样,弥赛亚的“今时”永远无法和它所表象的内部的时间性(chronological)的瞬间相一致。时间的终结实际上是在与时间顺序同质的线上标出的终点所表象的时间—图像。可是作为一种没有时间的图像,它本身不可能去把握住时间,因而趋向于无限推迟自身。康德很可能考虑过像这样的时间,在《万物的终结》里,他谈到了一种时间终结的观念,它“违反自然”“倒错”而且“来自于我们自己,倘若我们误解了终结的话”(Kant, 200)。乔治·曼加涅利似乎也同样暗示过类似的有缺陷的对终结的表象,他书里面伟大的异端领袖说道,我们不知道世界已经终结了,因为终结“产生了一种时间,我们居于其中,却无法去经验它”(Manganelli, 19)。把运作时间变为一种加在流俗时间上的增补时间,以便无限推迟终结,这种看法是错的。所以正确理解“临在”一词的含义就变得非常重要。它其实并不意味着耶稣的二度来临,或是跟随并包含第一次弥赛亚事件的二次事件。希腊文里的 παρουσία 仅仅表示现在(παρ-ουσια 字面上指“存在于……一旁”;这样,当下的存在者就在它自身一边)。Παρουσια 并不指加在某物上以补全它的一种补物,也不是后来才加上去的、永远也达不到完全的一种增补物。保罗用这个词突出了弥赛亚事件最深处的一元—二元结构,这是因为它由

两种异质的时间组成，一个是 *καιρος*，一个是 *χρονος*，前者是运作时间，后者是表象时间，两者有相同的范围但不能加在一起。弥赛亚的现时就在自身一边，由于它从未与通常意义上的瞬间相一致，也从未把自身加到这种瞬间上去，所以它把握住了这种瞬间并将之实现。保罗对弥赛亚之现时的分解类似于卡夫卡那不同寻常的神学论述，即是说弥赛亚并没有在他（预定的）到达之日到来，而是在第二天才来，不是在最后一天来而是在最最后的那天到来（“Er wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten”；Kafka, 90）。我找到了一个完全平行的伊斯兰文本，里面说“我的到来和弥赛亚时间彼此极为接近，以至于我到来的时刻甚至赶在了我前面”（Casanova, 69）。弥赛亚已经来了，弥赛亚事件已经发生了，但它的临在在其自身中包含了另一种时间，这种时间延长了临在，并不是真的为了要延迟它，而是为了使之可被把握。由于这个道理，用本雅明的话来讲，每个瞬间都可能是“让弥赛亚走进来的小门”。弥赛亚总是已经拥有他的时间了，也就是说他同时让时间成为他自己的，并将之实现。¹

今天很常见的谬误是把运作时间（时间本身用以终结的时间）当作增补时间（不确定地被加到时间上面），而一部叫《大创世记》（*Genesis Rabbah*）的拉比评注给这种谬误提供了一个有益的批评。这

1 意大利语的表述是 *fare suo tempo*，意思是某个事物“有它的时间”。意大利语作：“Il messia fa già sempre il suo tempo——cioè, insieme, fa suo il tempo e lo compie”。——英译注

些批评涉及星期六。对犹太教徒和教会神父来说，这一天可算是弥赛亚时间的小模型，它特别关系到对创世记 2:2 的理解：“到第七日，神造物的工已经完毕，就在第七日歇了他一切的工，安息了。”为了避免完成与中断之间的悖论性一致，七十子译本修改了第一个从句，把“第七天”写成了“第六天”（εν τη ‘ημερα τη ‘εκτη），这样整个创世之工的结尾就成了另外的一天（τη ‘ημερα τη ‘εβδομη）。¹可是《大创世记》的作者反而这么讲：“人并不知道时间、时刻和钟点，他拿一些世俗污秽的时间放到神圣时间上去；而神知晓时间、时刻与钟点，这神圣时间受 的名所赐，到星期六那天只在细如发丝的一瞬间降临”（Genesis Rabbah, Vol. 1, chap. 10, sec. 9）。星期六——弥赛亚时间——不是和其他日子相同的另一天，而是时间最内在的断裂脱节，人只有通过它——细如发丝的瞬间——才能把握住时间并实现它。

千禧年王国（Millenary Kingdom）

现在我们讨论千禧年王国，或者说保罗那里的弥赛亚之“中间王国”（Zwischenreich）问题。根据一个必然有犹太渊源然而又植根于基督教传统的概念，弥赛亚的王国会在临在之后、时间终结之前建立在

1 所谓的第一个从句就是指“到第七日，神造物的工已经完毕”，因为经文原文的意思是在这一天“完成他的工”，因此这一天既完工（说明还是做工的），又停下来安息，这像是个悖论。所以七十子本索性就把工作全放到前六天，在第六天就完了工，于是第七天作为整个创世之工的结尾部分完全交付给安息。这里的 τη ‘ημερα τη ‘εβδομη 意思是“第七天”。

地上，并持续一千年（这就是“千禧年说”）。但即便优西比乌和后来的哲罗姆都指责帕皮亚斯传播这个“犹太故事”，这个观念还是在启示录与《伪巴拿巴书》里出现，同时在犹斯丁、特尔图良、爱任纽那里也有，至少在一定程度上奥古斯丁也有。到了12世纪，这种观念又通过佛罗拉的约阿基姆完全重现。

对保罗来讲，这个问题终究还是涉及对哥林多前书 15:23—27 和帖撒罗尼迦前书 4:13—18 的理解。威尔克不同意对此作千禧年论的理解，他注意到，“对保罗而言，基督的国（*βασιλεια χριστι*）相当于一个新的世代，因而等同于某种临在，而并非神圣的末世论王国”（Wilcke, 99）。他又说，“在保罗的末世论里……没有弥赛亚在地上的中间王国的位置，相反，在时间终结之际，后者直接导向神的永恒国度，没有任何中间阶段”（Wilcke, 156）。布尔特曼说：“最初的基督共同体意识到自己处于‘两个时代之间’，也就是说，它发现自己在旧世代终结之处，同时处在或至少先于一个新世代。结果这个共同体把它的当下理解为一种极为特殊的‘之间’。在林前 15:23—27 里这点表现得非常彻底。拉比的理论把握到了弥赛亚王国是建立在复活与临在之间的当下之上。”（Bultmann, 691）

正确理解王国的问题（以及与它平行的世俗化等价者，即马克思关于前历史与历史之间过渡态的问题）要取决于这个“之间”的含义，这意味着千禧年解释既对也错。这种解释错在试图从字面上定位弥赛亚王国，把它理解为流俗时间的某种跨度，处于临在和时间终结之间。而由于在保罗那里，作为运作时间的弥赛亚时间蕴含了一种时间经验的实际转换，它甚至可以在此时此刻打断世俗时间，所以这种解

释也有其正确性。弥赛亚王国不与任何通常意义上的时刻相同，而是在它们之间，把它们延伸至自身一边（*παρα-ουσια*）。这就是它特殊的“切近性”（nearness）所在，它与保罗那里的信仰话语的切近性相一致，这在后面会看到。因此，重要的是不把路加福音 17:21 里讲的 *εντος υμων* [“神的国就在你们中间（*εντος υμων*）”] 像通常的翻译那样解作“你们中间”，而是理解为“就在眼前，在可能行动的范围”，也就是说“近旁”（Rüstow, 214—217）。

预兆（*Τυπος*）

保罗通过两个基本的概念定义了弥赛亚时间与流俗时间——也就是从创世到复活之间的时间跨度——的最内在关联。第一个概念就是 *τυπος*，意思是形象、预示或先兆。¹ 最关键的地方在哥林多前书 1:10—11 里，保罗回想起了以色列历史当中的一系列事迹：“弟兄们，我不愿意你们不晓得，我们的祖宗从前都在云下，都从海中经过，都在云里、海里受洗归了摩西，并且都吃了一样的灵食，也都喝了一样的灵水；所喝的，是出于随着他们的灵磐石，那磐石就是基督。但他们中间，多半是神不喜欢的人，所以在旷野倒毙。”保罗在此又补充道：“这些事都是我们的鉴戒（*τυποι*），叫我们不要贪恋恶事，像他们那样贪恋

¹ 在古希腊语里面，*τυπος* 的意思有很多，可以指印记、雕刻的肖像、原型或草图，甚至抽象的形式、风格、体系等。但一般说来 *τυπος* 并没有《圣经》里使用的那种意思（和合本里译为“鉴戒”和“预像”）。诸如“预兆、警戒”的意思可能是希腊化时期特定情形下的产物。本书中当然都在《圣经》意义上理解这个词。

的。”几行以后他又用了同样的意象：“他们遭遇这些事都要作为鉴戒（τυπιχως），并且写在经上，正是警戒我们这（正面遭遇）末世的人”（τα τελη των αιωνων κατηνητηκεν; ανταω——来自 αντι——意思是“面对面，相互遭遇”¹）。

埃里希·奥尔巴赫（Erich Auerbach）表明这种“预示”的世界概念（哲罗姆把 τυποι 翻译成 in figura）在基督教中世纪时期非常重要，它成为了寓意解经的一般理论之基础。保罗通过 τυπος 概念，在過去时间内的每个事件与“今时”即弥赛亚时间之间建立起了一种关系，我们以后就称之为预示论关系（typological relation）。遵循罗马书 5:14 中所言，罪恶通过亚当来到了世界，而亚当被称作 τυπος του μελλοντος，即“以后要来之人的预像”，这是指恩典将会通过其充满人间的弥赛亚之形象。[希伯来书 9:24 里，人手所造的圣所被称为真圣所的影像（αντιτυπος），暗含着与 τυπος 的一种对称关系。²] 这里和我们有关的东西并不是每个过去事件——当它成为预示的时候——都昭示了一个未来时间并在其中实现，而是这种预示论关系所蕴含的时间形变。这里的问题不是简单地将影像和预兆在一种完整的解释学关系中绑在一起的对应关系，就像中世纪盛行的范式一样；恰恰相反，它涉及一种张力，它将过去与未来、预兆和影像在一种不可分割的格局中紧紧扣在一起并使之形变。弥赛亚事件不只是指这种预示论关系里的一两

1 这里的 κατηνητηκεν 是由前缀 κατα（向下）加上 ηνητηκεν（来自 ανταω 的过去式 ηνητησα，遇见）。和合本中未将此词（“正面遭遇”）译出。

2 因为 αντιτυπος 字面上意味着“反—预兆”。

个词，它是这种关系本身。这就是保罗讲的“我们这些正面遭遇末世（*αιωνων*, *olamim*, 世界）的人”的意思。过去世代（*olam hazzeh*）与将来世代（*olam habba*）的两个终结彼此缩减到对方之中，但并不重合，这种面对面遭遇，这种缩减，就是弥赛亚时间，此外什么也不是。再次重申，对保罗来讲，弥赛亚事件不是在两个时代之间的第三个世代，而是一个停顿，它划分了两个时代之间的划分，引入了一种剩余，一个不可判定的区域，在这里面过去错位到现在，现在延伸入过去。

肖勒姆想在本雅明 1918 年二十岁生日那天给他的题献之一（总共是八十三个）是“弥赛亚时间就是反转性 *waw*¹ 的时间”（Scholem 1971, 295）。希伯来文里区分动词的形式主要不是看时态（过去和将来）而是看动词的态（*aspect*）：完成式（常用过去时翻译）与未完成式（常用将来时翻译）。然而假如你把一个 *waw* 放在一个完成式前面，它就变成未完成式了，反之亦然（所以叫它是反转性的 *waw*）。根据肖勒姆的敏锐洞见（本雅明几年后想到了这事），弥赛亚时间既不是完成式也不是未完成式，也不是过去式或将来式，而是所有这些的倒转。这种反转运动在保罗的预示论关系里表现得很完整，它作为一个张力地带使两种时间都进入此种保罗称为“今时”的格局中。这里，过去（完成式）重新发现了现实性并成为有待实现的东西，而现在（未完成时）获得了一种实现。

1 希伯来文的第六个字母。

统摄 (Recapitulation)

保罗用来表达弥赛亚时间的第二个概念是统摄，它补充了前一个概念。保罗并没使用实质性的 *ανακεφαλαιωσις*，而是与此相应的动词形式 *ανακεφαλαιομαι*，字面意思是“总结概括”。¹ 规定此概念的段落是以弗所书 1:10。保罗先展示了弥赛亚救赎 (*απολυτρωσις*) 的神圣计划，然后写道：“要照所安排的，在日期满足的时候，使天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一 (*εις οικονομιαν του πληρωματος των καιρων, ανακεφαλαιωσασθαι τα παντα εν τω Χριστω, τα επι τοις ουρανοις και τα επι της γης εν αυτω*)。”这一节所承担的意义极其深远，可以说西方文化里有好几个很重要的文本——比如俄利根和莱布尼茨的复原说 (*apocastasis*)，克尔凯郭尔讲的恢复或拯救 (*Gjentagelse*)，尼采的永恒轮回以及海德格尔的重复 (*Wiederholung*) ——都是这种意义的展开结果。

保罗在这里讲的是，只要弥赛亚时间定位在时机的完成 (*πληρωματων καιρων*) 上——注意这里的原文是诸时刻 (*καιροι*) 而不是诸时间 (*χρονοι*)！对比加 4:4：*πληρωμα τον χρονου* (时间的完成)，那么它就实现了一种统摄，一种将天地间一切事物——从创世之初散发到弥赛亚之“今时”的全部事物，意味着过去是一个整体——都

1 尽管 *ανακεφαλαιομαι* (to recapitulate) 的基本含义是对观点或思想进行的一种语言意义上的总结概括，但在保罗那里这显然远不止是一种文字功夫。不论末世剧变是传统意义上的观念与实在的同时转变还是阿甘本理解下的人的存在论意义上的改变，都意味着 *ανακεφαλαιομαι* 是一种“统摄”而非简单的“概括”。

囊括在一起的东西。弥赛亚时间是对过去的即时统摄 (summary recapitulation), 其意思甚至可以参照一下法律术语“即决判决” (summary judgment) 里的“即决”一词¹。

这种对过去的统摄产生了一种丰满 (πληρωμα), 一种时刻的饱和与实现 [所以弥赛亚的诸时刻就在字面意义上充满了时间 (χρονος), 然而这是一种简缩的统摄的时间], 它预期了末世论的丰满状态, 神会“在万物之中, 作万物之主”。因此, 弥赛亚的丰满是在末世完全实现的一种缩略和预期。统摄和丰满彼此邻近并非偶然: 这种相互并列在罗马书 13:9—10 里也有, 那里面保罗说每一条诫命 (εντολη) “都包 (ανακεφαλαιουται) 在‘爱人如己’这一句话之内了,” 然后又立即补充道, “爱就完全了律法。”有个异邦人请希列尔教他整部律法, 希列尔就说了一句: “己所不欲, 勿施于人。”如果说保罗对律法的统摄包含了某种比希列尔的格言更多的东西——据说保罗的话就源自后者, 那是因为保罗不仅仅把这话当作实践准则, 而且还作为一种弥赛亚的统摄, 是无法与弥赛亚对诸时代的完成区分开来的。

这里具有决定性意义的是, 诸时刻 (καιροι) 的丰满要理解为每一个时刻与弥赛亚的关系——每一个时刻对神来说都是直接的 (unmittelbar zu Gott), 而不只是一个过程的最后结果 (好像马克思主义从黑格尔那里弄来的模型一样)。正如提科纽 (Ticonius) 在他的著

1 即决判决 (summary judgment), 又常意译为“简易判决”, 是英美法系国家民事诉讼简易程序的一种重要形式。关于其概念, 布莱克法律词典的解释是: 即决判决是对于重要的事实不存在真正的争点, 而且申请人有权获得作为法律问题的判决的诉讼请求作出的判决。这一程序设计允许不经过审理而对争议快速处理。

作《规则》(Regulae)¹里的一章“论统摄”(de recapitulatione)里所写的那样,每个时代都是弥赛亚的今时(totum illud tempus diem vel horam esse),弥赛亚事业不是通常意义下的时间终结,而是当下,它作为实现的迫切性,给出了“作为终结”的自身(licet non in eo tempore finis, in eo tamen titulo futurum est)。(Ticonius, 110)

在这个意义上,统摄无非就是弥赛亚时刻(καιρος)在当下与过去之间建立的预示论关系的另一面。可以说,整个过去总体上都包含在当下中,这表明我们不是仅仅在处理一种预像,而是在讨论两个时代之间的格局和一种准统一性;这是我们主张一种作为全体的剩余的深层基础。三个“剩余”在哥林多前书 13:13 里的东西(“如今常存的有信,有望,有爱”)并不是心灵的状态,而是三座弯起来支撑和实现弥赛亚时间经验的拱桥。只有即时统摄才毫无疑问是攸关存亡的事情,因为上帝还没有像在末世(εσχατον)(此时再无反复)那样“君临万物”。然而这种统摄甚至变得更加重要,因为正是通过它,过去的事件才获得了它们真正的意义,进而可以得救[以弗所书 1:13—14 里,13 节是整句话的一部分,它全部重心在于宣布“得救的福音”(ευαγγελιον της σωτηριας)]。

记忆与拯救 (Memory and Salvation)

这里发生的事情类似于电影里面临死之人眼前一闪而过他们人

1 即《释经的七条规则》。

生中所经历的一切的一个全景场面——这是一种令人目眩的缩略。在弥赛亚的统摄里，像记忆之类的东西也同样危在旦夕，但这种特殊的记忆只涉及救赎的安排（任何记忆不都是如此么？）。这里，记忆相当于一种准备工作，是对拯救的预期。正如过去只在记忆里从我所经历过的遥远的奇异性中解放出来——因此一开始就成了我的过去——同样，“在日期满足的时候”，人们占有了自己的历史，曾经发生在犹太人身上的东西成了弥赛亚共同体的一种象征和现实。而就像过去凭借记忆以某种方式再次成为可能的一样——完全的东西变得不完全，不完全的倒成了完全的——在弥赛亚的统摄里，人们也同样准备好了在永恒中永远告别过去，在永恒中既没有过去也不再重复。

所以通常把弥赛亚时间完全定位在未来的做法是错的。我们常常听人讲，在拯救的那一刻，必须面向未来与永恒。与此相反，保罗的统摄意味着“今时”是过去与当下的减缩，我们决定性的时刻，首先必须要偿还过去的债务。这显然不是什么依恋或思乡情绪，恰恰相反，因为统摄过去也就是对它做了即决判决。

* * *

这种弥赛亚时间的双重定向让我们理解了保罗对弥赛亚式张力的独特表述方式，他称之为：*επεκτεινομενος*¹。在表明他以前按肉体来说是法利赛人和犹太人以后，他又说：“弟兄们，我不是以为自己已经得

1 延伸、延展。

着了，我只有的一件事，就是忘记背后，努力（επεκτεινομενος）面前的。”（腓 3:13）两个介词 επι（在……上面）和 εκ（从……来）形成了反差，这两个词后面的那个动词意思是“与某物处于张力下”¹，这清楚地表现了保罗姿态中的双重运动。朝向面前事物的张力对背后的东西也起作用，同时亦从后者那里产生。“忘记背后，仅仅努力于并出自于这种朝向面前事物的张力。”这就是为何保罗陷于这种双重张力下，既不能把握自己也不能完全实现，他只能把握住自身的被把握情形：“这不是说我已经得着了，已经完全了，我乃是竭力追求，或者可以得着基督耶稣所要我得的。”（腓 3:12）

诗与韵（The Poem and Rhyme）

我现在给大家看一个具体的例子，一种小模型，是我们一直试图在保罗文本中把握的弥赛亚时间结构的模型。这个模型可能会令大家吃惊，但我觉得这个例子提供的结构性类比恰到好处。它是关于现代诗歌的——更准确地说是关于它所表象的诗歌结构的——尤其关系到它在有押韵传统的罗曼语抒情诗中的起源。

押韵在古诗里很少出现，它始于公元4世纪，在拉丁文的基督教诗歌当中发展起来，最终成为罗曼抒情诗体系中的基本要素。在各

1 分词 επεκτεινομενος 的原形 επεκτεινω 是由连续两个介词前缀 επι 和 εκ 再接上动词 τεινω（拉长、展开）构成的。

种诗体形式中,我选择讲的是六节诗¹(*sestina*)里最著名的作品之一,阿尔诺·达尼埃尔(Arnaut Daniel)的《进入我心中的坚定意志》(*Lo ferm voler qu'el cor m'intra*)。在我们开始阅读之前,我想先大体上讲抒情诗当中时间结构,尤其是讲一下出现在十四行诗、坎佐尼和六节诗等诗体中的韵律体系。以此观之,一首诗就是某种必然会达到既定目标的东西:十四行诗会止于十四行,当然如果有尾节的话还会再多三行。

因此诗歌是一个有机体或一部时间机器,从一开始就努力达到终点。一种末世论出现在诗歌自身内部。但对诗歌持续的时间来讲——这种时间多少有些短——它有一种特定的和明确无误的暂时性,有它自身的时间。六节诗中的韵律表现在它重复押韵的尾词上,而这就是它开始盛行的原因。²

剩余的时间对六节诗来说比较特别的是,重复的尾词位置一直在变,意思是说它像典型的押韵诗那样,同音状态会重现,最后的音节被六个诗节里的六个尾词的再现所取代,以一种复杂但同样规则的规则反复出现。到最后,收尾诗节(*tornada*³)概括了全部尾词,把它们分散在这三行里。

1 由阿尔诺·达尼埃尔创立的抒情诗体,由六个六行诗节和一个三行收尾诗节组成。第一诗节的尾词在其他诗节(包括收尾诗节)中以不同顺序重复。

2 关于暂时性与六节诗的讨论与阿尔诺·达尼埃尔的论述,参见 Shapiro (1980)。——英译注

3 这个词在欧西坦语里表示“扭转、转向”的意思,在抒情诗里则指收尾的那一节,短小却包含了此诗创作情况和诗人生活等有用信息。

我们来看看达尼埃尔的这首诗¹：

Lo ferm voler qu'el cor m'intra
no'm pot ges becs escoissendre ni ongla
de lauzenigier qui pert per mal dir s'arma;
e pus no l'aus batr'ab ram ni ab verja,
sivals a frau, lai on non aurai oncle,
jauzirai joi, en vergier o dins cambra.

Quan mi sove de la cambra
on a mon dan sai que nulhs om non intra
—ans me son tug plus que fraire ni oncle—
non ai membre nom fremisca, neis l'ongla,
aissi cum fai l'efas devant la verja:
tal paor ai no'l sia prop de l'arma.

Del cors li fors, non de l'arma,
e cossentis m'a celat dins sa cambra,

1 英译本给出了这首诗的英译，但诗的中译此处略去，原因有三：首先是中译者完全不懂普罗旺斯语，即使从英译，把握上也打了折扣；其次像英语这样的西方语言能够留住原诗的尾词结构特点，但翻成中文恐怕很难，且诗歌原味几乎尽失；最重要的是，此诗的具体意思与本书的论述毫不相干，读者需要做的仅仅是观察每行诗的尾词，知道它们会有规律地在后面反复出现。详细论述见下文。

que plus mi nafra 'l cor que colp de verja
 qu' ar lo sieus sers lai ont ilh es non intra:
 de lieis serai aisi cum carn e on gla
 e non creirai castic d' amic ni d' oncle.

Anc la seror de mon oncle
 mon amei plu ni tan, per aquest' arma,
 qu' aitan vezis cum es lo detz de l' on gla,
 s' a lieis plagues, volgr' esser de sa cambra;
 de me pot far l' amors qu' ins el cor m' intra
 miels a son vol c' om fortz de fravol verja.

Pus floric la seca verja
 ni de n' Adam foron nebot e oncle
 tan fin' amors cum selha qu' el cor m' intra
 mon cug fos anc en cors no neis en arma:
 on qu' eu estei for en plan o dins cambra;
 Mos cors no.s part de lieis tan cum ten l' on gla.

Aissi s' empren e s' enongla
 mos cors en lieis cum l' escors' en la verja,
 qu' ilh m' es de joi tors e palais e cambra;
 e non am tan paren, fraire ni oncle,

qu'en Paradis n'aura doble joi m'arma,
si ja nulhs hom per ben amar lai intra.

Arnaut tramet son cantar d'ongl'e et d'oncle
a Gran Desiei, qui de sa verj'a l'arma,
son cledisat qu'apres dins cambra intra.

可以看到，支配押韵尾词的规则叫作“交叉退行”(retrogradatio cruciata)，是一种倒转和前进之间轮流交替的规则，其中每一节的最后一个押韵尾词成为下一节的第一个尾词，而第一行的尾词又成了下一节第二行的尾词，第五行尾词是下一节的第三行尾词，第二行尾词又跑到下一节第四行末尾，如此等等，这种运动以此形式贯穿六个诗节。要是这种诗还有第七节的话，它又会重复第一节的尾词序了。这里令我们感兴趣的并不是数字命理学的那种玄奥性——至少不是现在——而是在六节诗中运作的时间结构。三十九行诗(36+3)的序列本来可以按照完全相应于线性的流俗时间的顺序理想地展开自身，然而这三十九行文字通过交互押韵的尾词被从头到底扫了一遍，变得栩栩如生，每一行都以此方式使用并呼应了前一节里的那个词(或者说，它呼应了作为他者的自身)；与此同时，它又宣告了自己即将在后面几行中再度显现。通过这种既向前也向后的复杂的来回往复，线性同质时间的序列完全形变为运动中的韵律结构自身。并不是说有一种不知道哪来的新时间代替了流俗时间，而是说我们只有这一种时间，但它通过某种隐蔽的内在震动自我组织起来，以便给诗歌的时间留出位

置。到了诗的尾声，交叉退行运动已经完成，诗歌似乎也不想再重复自身，于是收尾诗节出现，把押韵尾词统摄在一个新的序列下，同时显露出这些词的独特性和它们之间隐秘的关联性。到这里大家可以完全明白为什么我要把六节诗看作弥赛亚时间的缩影了。六节诗——以及在此意义下的一切诗歌——都是一部救世装置，通过复杂的福音机器（μηχανή）和押韵尾词的回复（与过去和现在的预示论关系相应），把流俗时间变成了弥赛亚时间。这种时间不是流俗时间或永恒之外的东西，而是当它被当作一种剩余时所经历的形变；类似的，六节诗的时间也是时间所经历的变形，只要它是终结的时间，是诗歌用来走向终结的时间。

最令人惊讶的是，这种结构类比并不是偶然的，至少在六节诗中并非偶然。当代学者已经再度发现了中世纪诗歌当中的数字命理学关系的重要性。自此，六节诗与数字六之间的明显关联和《创世记》里的“六”的含义联系起来（Durling and Martinez, 270）。欧坦的霍诺里乌斯（Honorius of Autun）在一首对句中早已突出了第六天的重大意义，这一天里人受造并堕落，同样，在世界的第六个时代里，人得到了救赎：sexta namque die Deus hominem condidit sexta aetate, sexta feria, sexta hora eum redimit（神在第六天毁坏了人，又在第六个时代、第六个节日、第六个时分拯救了人）。在但丁那里，“第六时”显然关涉到亚当在天堂里的六个小时[《神曲·天堂篇》26:141—142：de la prim'ora a quella che seconda/ come 'l sol muta quadro, l'ora sesta（从第一时待到紧随第六时的那个时辰，恰好是太阳把四分之一圆变更）]。但丁在《石中的结晶》（*rime petrose*）里用的六节诗也和救世论含义有共鸣（亚

当是弥赛亚的标志)。贯穿六个诗节的运动复现了创世六天的运动，还表达了它们和星期六(尾声)的关系——星期六是弥赛亚结束时间的暗号。可以说，就像《大创世记》的作者所写的那样，星期六不是和其他日子同质的一天；相反，它是统摄，是弥赛亚对创世经历的缩写(收尾诗节在三行里面统摄了诗歌的内在结构)。这就是六节诗无法真正结束的原因：它的结尾失踪了，就像第七节也失踪了一样。

这些想法可能会对欧洲诗歌中的押韵之起源问题有所启发，这个问题学者们从来就没获得过哪怕一点点共识。我们一开始提到过的爱德华·诺登的那本讲到过保罗文风的《古典时期散文》里就有关于韵律史的饶有趣味的长篇附录。那种认为人们在近代西方诗歌里“发明”了或者引入了押韵的旧见(按照威廉·迈耶的说法，韵律的源头在闪语里)，诺登一概无视，他认为产生自古代的修辞法或是同韵脚的做法勾画出了我们所说的对句的轮廓。诺登对所谓的“小亚细亚”修辞法做了长篇分析，这种修辞法把复合句分成一些短句子(commata 或 cola)，于是这些短句就通过相同句法结构的重复来表达并彼此联结起来。¹正是在这种短句的并列反复的语境下，我们看到了类似于押韵的东西第一次出现，其中短句的相应部分同样通过尾词最后音节的辅音连起来(同韵脚)。

这是个很有意思的理论，尽管也有些讽刺，因为它使散文产生自一种和诗歌有独特关联的建构方式。然而它一点也没能告诉我们，为

1 在爱德华·诺登的音韵研究中，他在各种希腊文体之间作了区分。以马加比四书为例，把它叫做“小亚细亚”体是因为它不同于来自亚历山大里亚的各种文体。——英译注

什么一种在散文里完全是次要的修辞形式换位到了诗里就被绝对化为一种基本的诗歌结构。我已经说过，押韵出现在帝国时期末的拉丁文基督教诗歌里，并逐渐发展，直到近代的开端，那时它已具有像今天这样的重要性了。在乔治·洛特 (George Lote) 的名著《法语诗歌史》 (*Histoire du vers français*) 里，收录的第一流押韵诗里面有一首是奥古斯丁写的，众所周知，这位作者往往让人联想到时间的问题。在奥古斯丁这首反多纳图派的诗里，当他重写福音里关于天国和渔网的比喻时，真正的押韵就在此出现了。(Lote, 38) 当洛特要引用一篇已将押韵作为公认的形式组织原则的诗作时，他用的例子是关于弥赛亚事件的《最后的时分》 (*hora novissima*) (Lote, 98) :

Hora sub hac novissima
mundi petivit infima,
promissus ante plurimis
propheticis oraculis.

[在这世界的最后时分，
他触及了最低微的事物，
这些事物是以前许多先知圣贤所允诺的。]

此外，学者们还注意到基督教的拉丁诗歌里按照预示论结构与圣经建立起了关系。有时候就像塞都琉斯 (Sedulius) 和拉巴努斯·毛鲁斯 (Rabanus Maurus) 的间隔反复的对句一样，这种预示论结构也被一

同翻译进诗体结构中，其中 τυπος（预兆）和 αντιτυπος（影像）通过平行的半行诗彼此联系起来（A 行的前半与 B 行的后半相应）。

现在大家应该完全理解我准备提出的假设了，这个假设更应该被看作一种认识论范式而非历史—谱系学假定：从基督教诗歌中诞生的押韵是对弥赛亚时间所做的一种格律—语言学的代码转换，是根据预示论关系的运作和保罗所主张的统摄为基础建构起来的。但甚至是保罗自己的文本——尤其是如果它像在某些版本里那样分散在各诗行（στίχοι）中，也就是说以语段为单位，这在古典修辞学当中和短句的区别不大——也表明它自身随着里面的头韵和尾词节律的全新运作，完全被激发出了活力。诺登注意到保罗使用了希腊艺术中的对应法则的形式用法，以及闪语诗歌散文中的对句法。奥古斯丁阅读的是翻成拉丁文的保罗书信，但也早已注意到保罗的用法是“由希腊词 κλιμαξ 标示的形象，虽然有些人爱用拉丁词 gradatio¹……其中词语或观念彼此一一关联”（Augustine, 107）。对奥古斯丁来说，哲罗姆是个糟糕的、靠不住的释经者，然而这个译者却懂得同韵脚押韵的价值，不惜一切代价保留下来。保罗将古典修辞法与希伯来散文中的对应法、对偶法和同音异义的使用统统推向了极端。可是，正是通过把一个长句拆成几个短的不连贯句子（στίχοι），并用押韵的方式来表达和强调的做法，保罗达到了一个希腊文甚至希伯来散文中都前所未见的高度，仿佛他在响应一种内在的迫切性和划时代的动机。

我给大家看一些例子。第一个是关于 ‘ως μη（要像不）的，这个

1 这里的两个词都表示修辞中的“层进法”，其中 κλιμαξ 的原意是“梯子、阶梯”。

概念我们已经详细讲解过了。即便是再忠实原文的翻译都无法完全处理好原文的诗体结构：

και οι κλαιοντες
‘ως μη κλαιοντες,
και οι χαιροντες
‘ως μη χαιροντες,
και οι αγοραζοντες
‘ως μη αγοραζοντες,
και οι χρωμενοι τον κοσμον
‘ως μη καταχρωμενοι

[哀哭的
要像不哀哭，
快乐的
要像不快乐，
置买的
要像无有所得，
用世物的
要像不用世物]

此外，同一部“哥林多前书”里（15:42—44），我们还看到¹：

σπειρεται εν φθορα
εγειρεται εν απητ αρσια,
σπειρεται εν ατιμιαι
εγειρεται εν δοξη,
σπειρεται εν ασθενεια
εγειρεται εν δυναμει,
σπειρεται εν σωμα ψυχικον
εγειρεται εν σωμα πνευματικον

[所种的是必朽坏的
复活的是不朽坏的，
所种的是羞辱的
复活的是荣耀的，
所种的是软弱的
复活的是强壮的，
所种的是血气的身体
复活的是灵性的身体]

在提摩太后书 4:7—8 里，保罗的生命到尽头的时候，似乎和自

1 这里英译本给出的拉丁字母转写有较大讹误，兹正之。

身押韵了（哲罗姆似乎注意到了这件事，因为他的译文甚至加倍押韵了：bonum certamen certavi/ cursum consummavi/ fidem servavi，“那美好的仗我已经打过了，当跑的路我已经跑尽了，所信的道我已经守住了”），我们读到：

τον καλον αγωνα ηγωνισμαι,
τον δρομον τετελεκα
την πιστιν τετηρηκα
λοιπον αποκειτ αι μοι
‘ο ης δικαιοσυνης στεφανος.

[那美好的仗我已经打过了
当跑的路我已经跑尽了
所信的道我已经守住了
从此以后有公义的冠冕为我存留]

我想以下述假设来结束我们对弥赛亚时间的解释：我们在广义上把押韵理解为对指号列和语义列之间差异的表达，它是保罗留给现代诗歌的、来自弥赛亚的遗产，而在诗歌中，押韵的历史命运与弥赛亚福音的历史命运重合在了一起。用一个例子就足可确证我们能在字面上理解这个假定，也可以表明这不是世俗化的问题，而是由诗歌所无条件继承的真正的神学遗产。荷尔德林在 19 世纪之初详细阐述了他关于诸神之弃取的学说——特别是最后一位神，也就是基督——就

在他宣讲这种新版无神论的那一刻，他抒情诗的韵律形式突然成了碎片，他最后一首赞美诗失掉了一切可辨认的同一性。诸神不在场的同时，闭合的韵律形式也消失了；无神论（atheology）直接变成了无韵律（a-prosody）。

第五天

传神的福音 (Ειςευαγγελιον θεου)

去往某处 (Εις)

一个作者选用术语的时候，词的语法性质层面并不重要，而一个小品词、副词，有时甚至一个标点符号倒可以具有专门术语 (terminus technicus) 的地位，就好比实词也有这作用。马丁·普德 (Martin Puder) 已强调了康德那里的副词 *gleichwohl* (仍然) 的重大意义。按此理路，同样可以说海德格尔的副词 *schon* (已经) 也有决定性作用，还有他的连字号，比如像在 *Inder-Welt-sein* (世—内—存在) 和 *Da-sein* (此—在) 里的那样，连字号在标点中最具辩证性，它仅在分离的意义上才将词语统一起来。

毫不奇怪，希腊文介词 *εις* 表示一种趋向某物的一般运动，而在保罗那里它可以具有一种术语品质。实际上保罗用它来表达信仰的性质，

通过诸如 πιστευειν εις——或 πιστις εις——χριστον Ιησουν¹，后来通过哲罗姆的翻译变成了“在……中的信仰”。但由于我们会在后面再仔细分析保罗对这个词的用法，现在先要把精力集中在紧随其后的词语 ευαγγελιον（福音）上，因此对 εις 的分析会放在 ευαγγελιον 之后。

福音 (Ευαγγελιον)

Ευαγγελιον（这个词的希伯来文是 berosa——berosa 的动词形式是 bsr，在七十子译本里作 ευαγγελιζεσθαι）意思是“宣告”和“好消息”，是由带来欢悦的使者 ευαγγελος² 宣告的。这个词同时表示宣告的动作和宣告的内容。这就是为什么在《罗马书》里，保罗两次（2:16; 16:25）使用了这个表述语（κατα τον ευαγγελιον εμου³），在两种意思间造成一种完全的不确定性。只有到后来《圣经》正典开始形成的时候，ευαγγελιον 一词才被人用书面形式写下来。这就是为何俄利根（3 世纪上半叶）觉得必须要注明保罗的“照着我的福音”和书面形式的区别。他写道，“在保罗的著述里面，并没有通常意义下的‘福音书’（ευαγγελιον）这种东西，他所说和所传播的一切都是 ευαγγελιον，是福音”（Origen 1989, 38）。拉比梅伊尔（Rabbi Meir）在希腊文和希伯来文两种语言间玩了个双关语，他把基督教的 ευαγγελιον 叫作“avon

1 字面上意为“对（朝向、趋向）耶稣基督的信仰”。

2 带来好消息的人。

3 按照我的福音。

gillayion”，意思是“罪恶之书”。这事也发生在同一时期，而且这话只有在“福音”一词还能指一本书的时候才可理解。

正如使徒保罗和先知不一样，他所讲的福音蕴含的时间结构和先知预言里的也不同。福音不是在讲一件未来的事情，而是在陈述当下的事实。俄利根说：“福音要么是一种包含着信徒所认为的好消息的当下(παρουσια)的话语(λογος)，要么是一种宣布人们等待着的好消息就是‘当下化’(παρειναι)的话语”(Origen 1989, 39)。福音—信仰—当下(ευαγγελιον-πιστις-παρουσια)之间的潜在关联完全表达在这种定义里了，而且这正是我们必须试图去理解的。考虑“福音”之含义的问题不能离开探讨“信仰”和隐含的“当下”意义的问题。能够为所有听众和信徒充当“当下”的话语是什么呢？

用这种观点来看的话，整部《罗马书》无非就是对“福音”一语的解释，这个词出现在抄本的开头，同时它自己也就等同于宣告的内容。因此，书信就是这种宣告行为和宣告内容之间的不可区分性。现代的神学词典里写道，在保罗那里“被当作救赎之应许的福音统一了两个神学概念，一个是应许之言辞，另一个是作为应许内容的好消息”，而这时我们必须彻底思考一下这种重合的意义是什么。去把握福音也就必然意味着进入一种语言经验，在这里面，书信文本无法和宣告行为区别开来，宣告行为也无法和所宣告的好消息区别开来。

“信仰”(πιστις)是保罗给这种不可区分的领域起的名字。《罗马书》里紧随问候语而来的就是保罗对福音和信仰的本质关系的阐释，他说了下面的话：“这福音本是神的大能(δυναμις)，要救一切相信的(παντιτο πιστευοντι)”(罗 1:16)。这似乎意味着，由于福音伴随着

δυναμις, 即“潜能”——δυναμις 表示力量与可能性——它就需要信仰的补充(“一切相信的”)来起效。保罗充分意识到了这种典型的希腊式对立——既属于语言范畴也属于思想范畴——也就是潜能(δυναμις)和实现(ενεργεια)的对立。他甚至数次提到这事[弗 3:7:“照他运行(ενεργεια)的大能(δυναμις)”；腓 3:21:“按着那能(ενεργεια)叫万有归服自己的大能(δυνασθαι)”。保罗常把信仰和实现放在一起,所以考虑到潜能的话,信仰就是最狂热的东西(energumen),是现实性和运作性的原则[加 5:6:“πιστις δι’αγαπης ενεργουμενη”(信心才有功效);西 1:29:“照着他在我里面运用(ενεργουμενη)的大能(ενεργεια)尽心竭力”。可是对保罗来讲,这种原则不是外在于宣告行为的;相反,它恰恰是在行为内部让其潜能实现出来(ne mette in atto la potenza)[加 3:5:“在你们中间行异能(ενεργων δυναμις)……是因你们听信福音”¹。而与此同时,信仰也同样呈现为所宣告的内容本身[加 1:23:“现在传扬真道(ευαγγελιζεται την πιστιν)”。刚刚宣告的内容正是实现福音宣告之能的同一个信仰。信仰就是福音的实现,是它的 ενεργεια。

信心 (Πληροφορια)

所以说,福音不仅仅是一种话语,仿佛说出的东西独立于说话者

1 原文误作加拉太书 3:4,且在“听信福音”后加了希腊原文“ευαγγελιζεται την πιστιν”,但这句是断章自加 1:23。也许是英译本误把下一句引文中的希腊文放到这里来了,兹改之。

的位置，也独立于听话的主体。事实恰恰相反，因为“我们的福音传到你们那里，不独在乎言语（εν λογω），也在乎权能和圣灵，并充足的信心（πληροφορια）”（帖前 1:5）。Πληροφορια 不仅限于表示一种作为心灵内在状态的“信心”，也不是像某个学者说的那样“充满了神圣的活动”。从词源学上讲，它的意思是自明的：πλερος 意思是“丰富的、充实的”，φορεω 是 φερω（携带）的反复动词，意思是“常常带着”，被动的意思是“被猛地带到”。言下之意，这个复合词 πληροφορια 的含义就“使之充实”，或者表示被动的“被带入完全中”，完全紧附着某物，没有任何间隙。按此理解，这就表示信服（不是在生理学意义下，而是具有存在论含义，米歇尔斯塔特用坚信不移来描述）。福音并不是一种尽管自在空洞但仍会被相信和证实的话语（λογος）；它产生自——εγεννηθη（出生）——人的信仰，人表达这种信仰而且倾听并完全生活在其中。福音、信仰和信心的相互交织在罗马书 4:22 里再一次表现出来，在那里，使徒保罗似乎意识到了应许（επαγγελια）中暗含的一种独特的述行力。[从而保罗就在问候语里边突出了应许（επαγγελια）和福音（ευαγγελιον）的词源学关联：ευαγγελιον ‘ο προεπηγγελατο，即“预先宣告的福音”，也就是“应许的”福音；罗 1:2。]信仰存在于坚信应许与现实的统一中：“亚伯拉罕坚信，应许的神也同样能实现。”福音是应许所承担的弥赛亚时间的誓约之形式。

律法（Νομος）

也就是说，理解“福音”一词的含义就意味着同样理解“信仰”和

“应许”的意思。可是不得不考虑到，保罗对信仰和应许的处理如此紧密地与对律法的批判交织在一起，以至于这些词所包含的困难和悖论完全和保罗对 νόμος 的批判中引出的难题重合在了一起，而我们只有通过解决后面一个问题才能进入前一个问题。很多古代评注家都注意到保罗处理律法时的悖论态度，特别是第一个系统地评论《罗马书》的人俄利根。在他之前两个世纪里，没有多少材料注意到这个问题，即使有，也和他的观点不同。在俄利根之后，对保罗的各种评注一发而不可收了：写希腊文的有约翰·克里索斯托、盲者狄迪莫斯 (Didymus the Blind)、西勒尼的特奥多鲁斯 (Theodorus of Cyrene)、摩普绥提亚的西奥多 (Theodore of Mopsuastia)、亚历山大里亚的西利尔 (Cyril of Alexandria) 等；而写拉丁文的人里面，第一个是维克托里努斯 (Marius Victorinus)，尽管他是个极其枯燥乏味的作者 (哈道特一辈子都后悔在这人身上浪费了二十年光阴)，但也是希腊文化和基督教文化之间最重要的调停者。俄利根是无与伦比的释经理论家，他告诉我们他曾受教于一个拉比，拉比教他把圣经里的作品比作一幢房子里过多的房间，每间都锁上了，一把钥匙一个孔。但因为有人想糊弄他，把钥匙搞乱了，每把钥匙不再对应面前的门了。俄利根面对《罗马书》处理律法时所表现出的晦涩特点，觉得必须要去把拉比的寓言变得更复杂，要把此书比作宫殿，到处布满了金碧辉煌的房间，每个房间还附有一道暗门。当保罗写作的时候，他进了一扇门，又从另一扇门走了出去，从未被人发现 (鲁菲努斯将其糟糕地译作 *per unum aditum ingressus per alium*

egerdi¹，原文遗失；Origen 2001, 308)。这就是为什么俄利根说我们无法理解文本，而且会有一种印象，好像保罗在谈到律法时会自相矛盾。一个世纪以后，提科纽——这是个极为有趣的人，其《规则书》(*Liber regularum*)²远不止是第一次给出了释经的条规——说要用“钥匙和灯光”(Ticonius, 3)来打开及照亮传统的秘藏，他在整本《规则》里花了最长的篇幅探讨保罗的律法处理过程中的悖论，以及应许与律法表面上的矛盾。

同此问题有关的几个词语都很有名。在《罗马书》和《加拉太书》里，保罗把 *επαγγελια* (应许)和 *πιστις* (信仰)放在一起，反对 *νομος* (律法)。对他来讲，要紧的是把信仰、应许和律法与有关救赎标准的决定性问题联系起来。保罗在罗马书 3:20 里断言：“凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义”，以及 3:28：“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵循律法”。保罗把他这里的表达方式推进到几乎听起来来自相矛盾的程度了，他声称“律法上的话……都是为塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下”，而且律法之被给予并非是为了拯救而是为了“叫人知 (*επιγνωσις*，即‘后天知识’)罪”(罗 3:19—20)。

亚伯拉罕和摩西 (Abraham and Moses)

在下述章节中，应许就是以这种方式反对律法的，而且在《加拉太

1 从一扇门进去，从另一扇门出来。

2 即《释经的七条规则》。

书》里更变本加厉，甚至可以说保罗是拿亚伯拉罕来反对摩西了。“因为神应许亚伯拉罕和他后裔必得承受世界，不是因律法，乃是因信而得的义”（罗 4:13）。按着犹太人的年表，给亚伯拉罕的应许从系谱上来说要早于摩西律法四百年，因此律法是无法废掉此许诺的。“神预先立约，不能被那四百三十年以后的律法废掉，叫应许归于虚空。因为承受产业，若本乎律法，就不本乎应许；但神是凭着应许，把产业赐给亚伯拉罕。这样说来，律法是为有什么有的呢？原是为过犯添上的，等候那蒙应许的子孙来到。”（加 3:17—19）

应许—信仰同律法之间的对抗似乎在两种完全异质的原则的对立中找到了立足点，然而这个问题并非如此直截了当。首先，保罗多次试图重新肯定律法中的神圣和良善，而且这种意图里没有任何诡计的成分（“这样看来，律法是圣洁的，诫命也是圣洁、公义、良善的”；罗 7:12）。此外，在大部分情况下保罗似乎都把这些背反中立化了，以便阐述一种在应许、信仰和律法之间的远为复杂的关系。这就是为何在罗马书 3:31 里他软化了一贯的对立姿态，即便这表现为一个修辞问题的形式：“这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法。”在加拉太书 3:11—12，保罗似乎成问题地排除了一切信仰与律法间的等级关系：“没有一个人靠着律法在神面前称义，这是明显的，因为经上说：‘义人必因信得生。’律法原不本乎信，只说：‘行这些事的，就必因此活着’。”保罗用这段引文熔接了哈巴谷书 2:4（“惟义人因信得生”）和利未记 18:5（耶和华对摩西说“你晓谕以色列人说……你们要遵我的典章，守我的律例。人若遵行，就必因此活着”），但这并不意味着对立或律法在等级上从属于信仰，而是反倒在这两者之间建立了更紧密

的相互关系。正如提科纽所说，仿佛每一方都以交互的形式 (*invicem firmant*) 蕴含并证实了另一方。

这种二律背反前面已经讨论得不少了，而我们现在试着通过进一步仔细阅读保罗的文本来梳解此悖论中的几个术语。众所周知，在七十子译本和保罗用的希腊语里面，*νομος* 可以理解为一个具有各种各样意思的很普泛的词语。然而保罗不止一次不厌其烦地阐述了 *νομος* 与应许和信仰的对立方式。最紧张的对立来自律法的规定性和规范性方面，保罗称之为 *νομοςτων εντολων*，即“立约的法”（弗 2:15）——在七十子译本里，*εντολη* 是希伯来文 *miswa* 的翻译，意为合法的戒律；想想每个犹太人必须遵守的 613 条戒律吧！——或者甚至叫作 *νομος των εργαων*，“立功之法”（罗 3:27—28），意思是通过戒律的实行而实现的律法。因此，这种对立一方面涉及应许和信仰，另一方面不仅关涉到律法本身，还包括它的规范层面。这就是为什么在一段很重要的话里（罗 3:27），保罗能够让 *νομος πιστις*（信仰之法）对抗 *νομος των εργαων*（立功之法）。这并不是两个不相关的、完全异质的原则之间的二律背反，而是在律法自身内的对立，是在它的规范性和应许性两个要素间的对立。律法中存在着本质上超越规范的东西，而且不可还原到规范层面，保罗的双重命名 *επαγγελια/νομος*（应许 / 律法，前者与信仰重合，后者则相应于做工）指的正是这种过多的剩余和内在辩证法。在哥林多前书 9:21 里，保罗说自己对于那些没有律法的人（也就是外邦人），就是 ‘*ως ανομος*，即“作（像）没有律法的人”，而他立刻就纠正了自己这种讲法，解释说他不是 *ανομος θεου*（在神面前没有律法），而是 *εννομος χριστου*（在弥赛亚的律法中）。这种弥赛亚的律

法是信仰之法，并且不是对律法的否定。然而这不意味着用新的戒律去代替旧的戒条 (miswoth)，而是说用非规范性的律法形式对抗规范性的律法形式。

废止 (Καταργειν)

如果这是事实，律法的这种非规范性层面该如何理解呢？律法的两种形式之间的关系又是什么呢？我们先来回答第二个问题，做一个词汇分析。为了表示应许—信仰和律法之间的关系——更一般的，弥赛亚事业和律法之间的关系——保罗始终用了一个动词，这给了我们思考的基础——因为我也碰巧发现了这事，这对哲学家来说太令人意外了。这个发现就是关于动词 *καταργεω* 的，它在保罗的弥赛亚词汇表里是真正举足轻重的核心术语（《新约》里一共用到二十七次，其中二十六次出现在保罗的书信中！）。*Καταργεω* 是基于 *αργεω*（不做事）的一个复合词，而 *αργεω* 来自形容词 *αργος*，意思是“不起作用的、不在做事的（*α-εργος*）、不活动的”。因此这个复合词的意思就是“我使其不运作，我使其失去活力，我中断了其效力”¹ [或者像昂利·埃斯蒂昂的《希腊语词典》(*Thesaurus graecae linguae*)里说的那样，恢复停止、无效的状态，使中断运作，摆脱掉，破坏掉]。就像埃斯蒂昂已经注意到的那样，这个动词本质上是《新约》词汇，而且如我们所见，完全是保罗式的。直到保罗之前，这个词都还很少有人用过 [欧

1 希腊文里面动词基本形式也是第一人称现在时主动态，在句子中就表示“我如何如何”。

里庇德斯在“游手好闲”的语境下用过，波吕布斯在《苏达词典》(*Suda Lexicon*)里把它解释为 *ανενεργητον ειναι*，即“不起作用的”]。自保罗以降，希腊教父的著作里常常出现这个词（仅约翰·克里索斯托一人就用了一百四十六次），这显然来自于保罗，正因此它是唯一能够间接帮助人们理解保罗用法的途径。在保罗之前，七十子译本对动词 *αργεω*（不做事）引人注目的用法必定让他很熟悉，它译自希伯来文里表示在星期六安息的词（如马加比传下 5:25）。保罗用这个词来表现弥赛亚事业在立功之法上的影响，而这种含义与表示安息日不劳作的词相呼应，绝非偶然。

大家可以在《新约词典》里列出的保罗文本中找到这二十六处 *καταργεω*，而我将限于探讨其中一个相关之处。但首先要考虑这个词的一般含义。我们看到，这个词（哲罗姆颇为审慎地将之译为 *evacuari*，即“撤空”）的意思不是指“消灭、毁灭”——或者像最近一本词典里写的“使灭亡”：这本书里讲，“创世主在强有力地说出了‘要有它！’的话之外，还说了同样具有威力的话‘要让它灭亡！’（*καταργεω* 是对等于 *ποιεω*¹ 的反义词）。”其实即便只具有最基本的希腊文知识，也知道 *καταργεω* 对应的反义词不是 *ποιεω* 而是 *ενεργεω*，意思是“我使其运作，我开动”。这点非常明显，因为保罗自己就在一个重要的段落基于这种字面联系做文章，它反过来又给我们提供了第一个例证：“因为我们属肉体的时候，那因律法而生的恶欲就在我们肢体中发动，以致结成死亡的果子。但我们现今就脱离了（*καταργηθημεν*，

1 做、制造。

使无效)……律法。”(罗 7:5—6)与 ενεργεω (使起效)词源学上的对立完全证明了 κα ταργεω 意味的是对 ενεργεια (实现)的取消,对行动的取消。(被动态的意思则是不再活动,处于中断状态。)正如我们所见,保罗显然熟知 δυναμις (潜能) / ενεργεια (实现)这一典型的希腊式对立,借用了不止一次。在此对立下,弥赛亚事业充当了一个反转物,完全类似于肖勒姆讲的那个反转性的 waw。这个 waw 把未完成式变成完成式,把完成式变成未完成式,同样,这里潜在性转变成现实性并遭遇到它的 τελος (完成),不是通过力或 εργον (做工)的形式,而是通过软弱 (ασθενεια)的形式。保罗在一个著名段落里通过潜能—实现的关系表达了这种弥赛亚式的反转原则。当他要求主把加在身上的刺拔掉时,他听到主说:“我的能力是在人的软弱上显得完全 (δυναμις εν ασθενεια τελειται)。”(林后 12:9)在下一节又说:“我什么时候软弱,什么时候就刚强了”。

软弱 (Ασθενεια)

我们该如何理解实现在软弱中的大能之 τελος (完全)呢? 希腊哲学精通那种原则,即丧失 (στερησις) 和无能 (αδυναμια) 支撑着一种“能”(“一切事物都既可通过有某物而有所能,亦可通过失去此物而有所能”;“每一种能都是这种能的无能,且是关联于此能的”;《形而上学》1019b9—10, 1046a32)。根据保罗,弥赛亚的大能不是在它的 εργον (工)里面消耗掉自身的;相反,它自身在软弱的形式中始终强有力。也就是说,弥赛亚的“能”(δυναμις)本质上是“软弱的”——但

正是通过它的软弱才能发挥作用——“神拣选了世上软弱的，叫那强壮的羞愧”(林前 1:27)。

在此潜能—实现关系的弥赛亚式反转中还有另一个方面。正如弥赛亚的大能在软弱的形式里实现出来一样，大能也同样在律法的领域中起作用。它不是简单地否定或消灭律法，而是让它们停下来，起不了作用，再也无法运作 (*non-piu-in-opera*)。这就是动词 *καταργεω* 的意思：就像应许的大能在律法里变成了做工和强制性戒律，弥赛亚事业现在又让这些运作失去了效力；它通过失效化和无效性的形式，把潜能又返还给了这些工。弥赛亚事业不是毁灭而是对律法去活化，让律法不可行 (*l'ineseguibilita' della legge*)。

保罗断言，一方面弥赛亚“既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了 (*καταργηση*)¹”(林前 15:24)，而另一方面弥赛亚又是“律法的总结 (*τελος*)”(罗 10:4)，这种断言只有按我们现在讲的情形才可完全理解。关于 *τελος* 是否意味着“终结”或“完成”的问题已经提过了——对此几乎没有多加思考。只有把弥赛亚事业理解为让律法不起作用，让它再也无法运作，使之回到一种潜能的状态，只有在这种程度上，保罗才会把 *τελος* 同时看作终结与完成。律法只有先变回无法运作的力量，才能得以实现。哥林多后书 3:12—13 这一极具原创性的段落指出了，弥赛亚是 *τελος του καταργουμενου*，即“将废者的结局”²，是被解除活力之物的最终完成——也就是说，在去活化的同时也是实现。

1 和合本与某些译本都作“毁灭”解，当然按阿甘本的说法这是种误译。

2 按其本意应当是“已被废除效力者的结局”。

这导致了罗马书 3:31 里的不明确姿态，因为这段话使一切对保罗的律法批判的解读都变得层层受阻：“这样，我们因信废了（καταργουμεν）律法吗？断乎不是！更是坚固（‘ιστανομεν）律法。”保罗的第一个注释家很快就指出了这位使徒似乎在这段话里自相矛盾（*contraria sibi scribere*，即“他和自己矛盾”；Origen 2001, 233）。之前保罗多次宣称弥赛亚事业使律法失效，现在看来他似乎又坚持了相反立场。事实上，保罗只不过是在阐明这个专门术语（*terminus technicus*）的含义，把它带回到词源学的根基上。被去活化的东西，取消了实现能力的东西，不是被废除了，而是被保存起来，维持到它完成的时候。

约翰·克里索斯托分析了保罗的 *καταργειν* 在一个非同寻常的段落中的双重含义。当保罗用这个词的时候（比如在哥林多前书 13:8 里讲到 *γνωσις καταργησθηται*¹），他实际上考虑的不是“存在的毁灭”（*αφανισις τεσ ουσιας*），而是朝向更好状态的前进：

这就是 *κατεργειται*（废止）的意思，保罗通过后续的词清楚地解释了这一点。他在对人们讲了 *κατεργειται* 以后，并不希望他们理解成完全的分崩离析，而是要看作向更美好的事物发展进取。所以他在 *κατεργειται* 后面补充道：“我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限，等那完全的来到，这

1 字面意思是“知识也将被无效化”，和合本作“知识也终必归于无有”。

有限的必归于无有了 (καταργησθηται)”¹。所以有限的不完全者再也不存在了，而完全者存在……这是因为使其无效 (καταργησις) 就是一种完成 (πληρωσις) 和向更好事物的进取 (προστο μειζον επιδοσις)。(Chrysostom, 55)

扬弃 (Aufhebung)

弥赛亚的废止不只是彻底破坏，它保留并使之完全实现。

在这点上，我必须回到之前提到过的发现，亦即关于动词 καταργειν 在哲学传统里的后效。这个出现在罗马书 3:31 及其他书信各处的词，路德是怎么翻译的呢？他译成了“扬弃” (Aufheben) ——这个词在黑格尔那里有着废除与保留的双重含义 (aufbewahren 与 aufhören lassen)，黑格尔把它作为其辩证法的基石！仔细看一下路德的词汇可以发现他意识到了这个词的双重意蕴，而这种双重意蕴在他之前则很少出现。这意味着 aufheben 很可能通过路德对保罗的翻译才获得其独特的意义层面，让黑格尔发现并发展了它。因为这个词被路德用来表达罗马书 3:31 (heben wir das Getz auff/ durch den glauben? Das sey ferne/ sondern wir richten das Getz auff) 里的二律背反姿态，因此这个德文词也就有了双重意思——这是“对思辨来说很愉快的”(Hegel, 107)。它表达了受信仰

1 哥林多前书 13:9—10。

和福音影响的律法之形变，而这个真正的弥赛亚语汇也就以此方式变成了辩证法的核心术语。黑格尔的辩证法无非就是基督教神学的世俗化，这点没什么奇怪的；然而更重要的是如下事实（有点讽刺），即黑格尔把神学教给自己的辩证法当作武器反过来去攻击神学，而这又是真正的弥赛亚式武器。

* * *

如果我现在讲的关于扬弃的谱系学是正确的，那么不仅黑格尔的思想与弥赛亚事业紧紧纠缠在一种解释学努力中——意思是说，其思想中所有的规定性概念或多或少都是对弥赛亚式主题有意识的诠释与世俗化——而且这种情况一直延续到了现代，我把其开端定位在辩证性的“扬弃”概念上。

在《精神现象学》里，扬弃出现在感性确定性的辩证法的背景下，通过“这”（diese）和“现在”（jetzt）表达。通过扬弃的过程，黑格尔简单地描述了在自身中拥有一种“神圣性质”的语言运动，其神圣性质将感性确定性转变为一种否定物和“无”，并保留了这种“无”，把否定物转变为存在。在“这”与“现在”中，直接的东西便总是已经被扬弃了，被撤消且保存了。因为“现在”只要一说出来（或写下来）就立刻不存在了，试图抓住“现在”就总会产生一个过去（gewesen），它同样是非存在（kein Wesen）。这种在语言里保存下来的非存在，被设定为只有到了最后才真正是其所是。感性确定性的“爱留西式的神秘”——《精神现象学》就从对此神秘的解释开始——表明了它们自身无非就是一种一般语言意义结构的展现。使用现代语言学的话来讲，由于语言关

涉到自身通过转换语（“这”和“现在”）而来的占位，语言就产生了表述成过去的可感物，同时把这种可感物推迟到将来。语言通过这种方式总是已经在历史和时间中被把握了。在扬弃所预先设定的每一种情形下，被撤消的东西并没有完全消灭掉，而是以某种方式坚持下来而被保存了 [Was sich aufhebt, wird dadurch nicht zu Nichts (扬弃自身的东西，并不因这种扬弃而成为无)；Hegel, 107]。

这里要表明的是扬弃问题和弥赛亚时间问题的关联与差异。虽然弥赛亚时间（作为运作时间）也在表象时间里引入了一种断裂和延迟，但不能把它当作一种增补或无限延迟拼凑到时间上去。相反，弥赛亚时间——“今时”的不可把握性——恰恰是种开放，通过它我们才可把握住时间，获得我们的时间表象，使其终结。当律法在弥赛亚的废止中失去效力时，它并没有被把握为一种推延或无限的取代；相反，律法在那里得到了丰富（πληρωμα）。我们在黑格尔那里重新发现了一种真正的弥赛亚式的迫切性，这是关于时间的圆满和历史终结的问题。然而黑格尔认为这种圆满不是每个与弥赛亚相关的时刻，而是一种全球进程的最终结果。他的法国解释者——科瓦雷以及实际上是俄国人的科耶夫，后者的出现毫不奇怪，因为 20 世纪俄国文化受天启思想影响很大——从一开始就确信“在黑格尔的哲学里，‘体系’只有在历史终结、不再有未来且时间停止的时候才得以可能”（koyré, 458）。但这里发生的事情和在科耶夫那里是一样的，他们的解释都把弥赛亚事业降低到末世论的程度，于是把弥赛亚时间混同于后历史的问题。事实上，deoeuvrement 的概念——它很好地翻译了保罗的 καταργειν——在 20 世纪的哲学里首次出现的地方

正是于科耶夫的书，在他对人类后历史境况的定义中。他的“人的安息”(vous désœuvré; Kojève, 458)足以证明这里与弥赛亚事业的关联还没有被完全消除掉。

零度 (Degree Zero)

类似的结论也可以用于否定对立¹和零度的概念，20世纪人文学科中能指的过剩，以及现代思想里的痕迹与本源的增补。在特鲁别兹科伊那里，否定对立的观念定义了一种敌对，其中一个词语被一个标记的存在所刻划，另一个则被标记的缺失所刻划。预先设定的是，无标记的词并非简单地对立标记过的词，仿佛缺席与在场的对立那样，而是不在场以某种方式等价于一种零度在场（意思是在场缺失于它的缺席中）。按照特鲁别兹科伊的讲法，当对立抵消掉以后，标记过的词语就失去了它的价值，而未标记的词则成了唯一相关者。这样，未标记的词就具有了原音位的地位，代表了两个词所具有的一切可辨别性。（当特鲁别兹科伊讲到“抵消”时，他用了“扬弃”一词，这并非偶然，因为黑格尔的《逻辑学》里就包含了对立统一。）在扬弃里，未标记的词——是一个缺失标记 (lacking-a-sign) 的标记——相当于一个原音位，一个零度意义。[追随巴里思想的雅各布森第一次系统使用了术

1 “否定对立” (privative opposition) 也作“缺值对立”，是和“等值对立” (equipollent opposition) 相对的概念，如果两个音位的对立是一个具有某特征而另一个不具有此特征，就是“缺值”的（如 /p/ 和 /b/）；如果两者逻辑上等价，则称为“等值”的（如 /p/ 和 /t/）。

语“零指号”和“零音位”取代了“未标记度”和“原音位”。对雅各布森来讲，即便零音位不蕴含任何不同因素，但在这种情况下它仍然通过把自己对立于音位单纯的不在场而起作用。这个概念的哲学基础建立在亚里士多德关于剥夺的存在论上。在《形而上学》(1004a16)里，亚里士多德强调了区分剥夺(στερησις)和单纯的不在场(απουσια)。因为剥夺还是意味着它关系到被剥夺了的存在或形式，而这种存在或形式通过自身缺失而显现。这就是为什么亚里士多德把剥夺看作是一种形式(ειδος)。]

1957年，列维-斯特劳斯在他关于能指在与所指关系中的本质性剩余的理论中发展了这些概念。按照这种理论，能指的意义总是多于与之相应的所指。两者间的鸿沟接下来转到了自由或漂浮的能指自身中，这些能指自身是没有意义的，其全部功能就在于转达这种能指和所指的断裂。因此我们有的只是非一指号，或是在废止或扬弃状态下的指号，它具有“一种零符号价值，也就是说，标记了一种增补性符号内容的必要性”(Lévi-Strauss, 64)。它们与意义的缺失相对立，但本身并不表示什么特定的意义。

从《声音与现象》和《论文字学》(1967)开始，德里达恢复了这些概念的哲学地位，证明它们与黑格尔之扬弃的关联，将其发展为一种关于痕迹与起源的增补的现实的在场论。在对胡塞尔现象学谨慎的解构中，德里达批判了形而上学传统里在场的优先性，表明了形而上学如何总是已经预设了不在场和意义。在这种背景下他引入了一个概念叫“本源的增补”，它不是简单地加到某物上去，而是补充了一种缺失和非本源的在场，两者都总是已经包含在意义中了。“我们最终想关注的是，

自我呈现的自为——传统上它在与格维度上被规定为现象的自身给予，不论是反思的还是前反思的——以作为起源的替补的增补形式出现，以‘为某物’的形式出现，也即如我们所见，在一般意义的运作中出现”（Derrida 1973, 88—89）。“痕迹”的概念命名了一个指号在一种当下和绝对的在场中被消除掉的不可能性。这就是讲，痕迹必须被看作是“前存在”的，是事物自身，它总已作为一个指号和能指（repraesentamen），而所指总已在能指的位置上了。没有对本源的怀旧之情，因为没有什么本源。本源是作为非本源和痕迹的回溯结果而生的，因此这种痕迹就成了本源之本源。这些概念（或者更应该说成非概念，或像德里达所称谓的“不可判定物”）质疑了哲学传统中在场和意义的优先性，但这并非真正在质疑一般意义。在把 στερησις（剥夺）和零度概念推向极端的时候，它们同时预设了在场的排除和消除指号的不可能性。因此它们就预设了在场和缺席之外仍然还有意义，意味着不在场仍然指称着某些事物。它把自身设定为一种“原始痕迹”（arche-trace），一种在场和缺席之间的原音位。如果这里没有对本源的怀念，那只是因为它的记忆作为扬弃和零度包含在了意义形式自身中。为了让解构起作用，必须排除掉的事实不是在场和本源的缺乏，而是它们的全然无意义。“因此，关于一切可能的在场—缺席，一切可能的一般存在者的产生和消失的这种过度的符号，必须是绝对过度的，然而它必须仍以某种方式带有意义……在形而上学文本中对这种痕迹的刻画方式如此不可思议，以至于它必须被描述为一种对痕迹本身的涂抹。痕迹作为它自身的涂抹而出现”（Derrida 1982, 65）。在这种情况下，原始痕迹同时就表明了自己在弥赛亚问题上关联于——且不同于——黑格尔的扬弃。此背景中的扬弃运动在废

除了所指的同时支撑并获得了意义，从而变成了一种无限延迟的原则。一种仅仅表示自身的意义是无法把握自己的，不可能抓住表象中的空洞，也不能让任何东西成为一种非一意义；相反，它被同一个姿态转移并推迟了。痕迹以此方式成为一种悬置了的扬弃，永远不知道它自身的完满（πληρωμα）。解构是一种受阻的弥赛亚主义，是对弥赛亚事业的悬置。

在我们的传统里，一个把建基和起源的时刻作为自己首要关注点的形而上学概念，与一个全神贯注于完成时刻的弥赛亚式概念同时并存。本质上属于弥赛亚式和历史性的是那种观念，即通过重获与废除基础，通过与这种基础的妥协来达到完满。当这两种要素分裂开来的时候，留给我们的处境就像在胡塞尔的《欧洲科学的危机》里写的那样，是一个无限的任务的一小部分了。如果我们抛弃弥赛亚的主题，只关注建基和起源的时刻——或是它们的缺失（这是一回事）——就只会剩下空无、零度、意义和作为无限推迟的历史。

例外状态（State of Exception）

我们该如何思考在弥赛亚的废止影响下的律法状态呢？一种同时被中断和实现的律法是什么呢？为了回答这个问题，我发现最有用的东西就是在一个法学家著作中占中心地位的认识论范式，这位法学家按照一种明显反弥赛亚的思想架构发展了他的法律和主权国家的概念。但正是因为他是这样的人——陶伯斯称之为“一位反革命的末日预言家”——他不得不把一些真正的弥赛亚式的神学论述引入其学说

中。不用我说，大家肯定都已经知道这人就是施米特了，他的范式定义了法律特有的功能和结构，而这却不是规范，反倒是例外¹。

例外状态最为清楚地揭示了国家权威的本质。决断在这里与法律规范分道扬镳，若用一个悖论来表示就是，权威证明了无需在法律的基础上制定法律（*die Autorität beweist, dass sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht*）……例外状态比规范状态（Normalfall）更令人感兴趣。规范（das Normale）证明不了什么，而例外状态却能证明一切：它不仅确认规则（Regel），而且规则存在于单独的例外之外。（Schmitt 1985, 13—15）

重要的是要记住，在例外中，排除在规范之外的东西不是对法律没有影响的；恰恰相反，法律就是靠着与例外的关系，通过在例外中自我悬置的方式来支撑自身。可以说，规范正是在解除（dis-apply）自身的情况下，从例外中抽身而退的情况下，才被运用到例外上。由此，例外就不只是单纯的排斥，而是一种包涵性排斥（inclusive exclusion），是一种字面意义上的 *ex-ceptio*：外部的把握。在定义例外的时候，法律同时创造并定义了一个空间，其中法律—政治秩序被赋予价值。这就是说，对施米特来讲，例外状态代表了纯粹和源初的法律实行形式，

1 “例外状态”也可译作“非常状态”或“紧急状态”。原文是 *Ausnahmezustand*，字面意思是“例外的状态”（*Ausnahme-zustand*），但它通常专指需要紧急动员应急的状态。

也仅仅由于这点，法律才可能定义它规范的应用领域。

我们现在来仔细看看例外状态的法的基本特质：

1. 首先，在法的内部与外部之间有一种绝对的不确定性。这就是施米特在主权悖论中表达的东西。就主权具有悬置法律有效性的正当权力而言，它本身也同时既在法内又在法外。如果在例外状态中，法律在悬置状态下通过解除自身而有效运用起来的话，那就可以说这种法包含了自身排斥掉的东西。或者也可以说，这意味着没有法“外”情形。在主权自动悬置的状态下，法律就遭遇到自身执行力的最大极限，而通过例外形式把外部情况也包括进来，它就与现实一致了。

2. 如果是这样，那么在例外状态中就不可能区分对法律的遵守和违越。当法律仅在自身悬置状态下才生效时，无论何种在规范状态下属于合法的行为方式——比如好好地走在街上——也都可能意味着一种违越——比如宵禁。反之亦然，违越甚至也可能被看作是对法律的贯彻落实。这就是说，在例外状态下，由于法律单纯地与现实一致，所以它就绝对不可遵守，而那种不可遵守性是规范的本源形式。

3. 这种规范的不可遵守性的一个推论就是，在例外状态下，法律绝对不可形式化。它再也不会会有或者说尚未有过法条或禁令的形式。这种不可形式化要按照字面意思理解。我们考虑一下例外状态的极端情况：德国在1933年2月28日颁布了《保护人民和国家法令》，紧随其后的便是纳粹党的掌权。这条法令只是说：“帝国宪法第114、115、117、118、123、124和153条暂时无效，直到有新的指示”（这条法令在纳粹整个执政过程中一直生效着）。这条简要声明既没命令也没禁止任何东西，但仅仅通过悬置宪法中有关个人自由的法条，就已经不

可能知道或者讲清楚什么是合法的、什么是非法的了。集中营那里什么事情都有可能发生，它们就源自法律的不可形式化所敞开的空间中。这意味着在例外状态下，法律不是被制定为一个新的规范整体，带来新的禁令和责任，而是仅仅通过它的不可形式化来制定自身。

我们现在来比较一下例外状态与弥赛亚废止范围中的律法状态的三个层面的关联。

考虑第一点（法内与法外的不可区分性）：正如我们所见，犹太人和非犹太人，一个在律法内，一个在律法外，他们之间的区分在弥赛亚的神召中不再有效。这不是说保罗只是把律法的适用面推广到非犹太人那里；相反，他通过引入一种剩余，让两者，即法内与法外的事物，都不再可区分。这种剩余——即非—非犹太人——并不局限在内部或外部，也不是 *ενομος*（合法）或 *ανομος*（非法）（按照保罗在林前 9:21 中对自己的定义）；它是弥赛亚对律法去活化的讯息，是废止的讯息。此剩余是推向极端的例外，推向了它的悖论式表达。保罗宣称信徒正处于弥赛亚状况下，极端化了例外状态的情形，由此律法就以解除自身的方式运用起来了，再也没有内部或外部的方面了。按照这种作特殊运用的律法，相应的信仰姿态随之而来，也通过解除自身而起效，让律法失效的同时使之实现。

保罗把这种弥赛亚式例外状态下的律法的悖论情形称作 *νομος πιστεως*，即“信主之法”（罗 3:27），因为它不能再通过立功，也就是 *miswoth*（戒律）的执行来定义，而是一种“无法的正义”（*δικαιοσυνη χωρις νομου*；罗 3:21）现象。这或多或少可算是“无律法的守法”，特别是考虑到在犹太教里面，最纯粹的正义就是遵守律法，这种信仰之

法的特点就更能被看出来了。这就是为什么保罗说信仰之法就是悬置(εξεκλεισθη, 罗 3:27)——字面意思是“排斥”——立功之法。保罗对这种辩证式悖论的表达方式,即断言信仰是对律法的废止和保留(‘ιστανειν),只不过是对其悖论的融贯表述而已。无法的正义不是对律法的否定,而是对它的实现和完成(πληρωμα)。

至于例外状态的后两个方面,关于法的不可遵守性和不可形式化,在保罗那里就是由信仰之法导致的拒斥立功的必然结果了。罗马书 3:9—20 对律法的整个批判无非就是轮廓鲜明地宣布了律法之不可遵守性的真正的弥赛亚式原则:“没有行善的,连一个都没有……我们晓得律法上的话,都是对律法以下之人说的,好塞住各人的口,叫普世的人都伏在神审判之下。所以凡是有血气的,没有一个因行律法能在神面前称义”。保罗在第 12 节独特的措辞,ηχρεωθησαν(变为无用),在哲罗姆那里译作 inutiles facti sunt,它的字面意思是 αχρειωω,即“它们被变得无法使用”,这完全表达了使用的不可能性以及刻画了弥赛亚时间中的律法之不可遵守性,只有信仰才能恢复其使用(χρησις)。罗马书 7:15—19 里那段对主体分裂的著名描写(“我所作的,我自己不明白。我所愿意的,我并不作。我所恨恶的,我倒去作。”)极为清晰地洞见到,一个人在面对律法时处于万分痛苦的境况中,这时的律法已变得完全不可遵守,而且仅仅是一种普遍的归罪原则。

在这段话前面一些的地方,保罗对摩西诫命做了极端的缩略——摩西不是简单地说了句“不可贪求”,而是说“不可贪求你邻居的妇女、房子、奴隶、骡子等等”——从而使诫命不可遵守而且同样不可形式化:“这样,我们可说什么呢?律法是罪吗?断乎不是!只是非

因律法，我就不知何为罪。非律法说，‘不可起贪心’，我就不知何为贪心。”（罗 7:7）这里的律法不再是诫命（εντολη），不再是一种规定或禁止某些事物的规范；相反，它只是一种罪的知识，一种卡夫卡意义上的审判，没有原则的永恒自责。

与摩西律法之约相对应的信仰则是对“十诫”的弥赛亚式统摄，保罗在罗马书 13:8—9 里提及此事：“因为爱人的就完全了律法。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。”当保罗把律法分为立功之法 and 信仰之法、罪的律和神的律（罗 7:22—23）的时候——也因此使之无法运作、不可遵守——他才能在爱的形式中完全和统摄律法。对律法的弥赛亚式完成（πληρωμα）是对例外状态的扬弃，是对废止的绝对化。

不法的隐意（The Mystery of Ανομια）

我们现在应该转向一段谜一般的文字了，这就是帖撒罗尼迦后书 2:3—9 中论 κατεχων（拦阻）的部分。谈到弥赛亚之临在（παρουσια）的时候，保罗告诫了帖撒罗尼迦教会，宣告弥赛亚的临近可能会带来焦虑：

人不拘用什么法子，你们总不要被他诱惑。因为那日子以前，必有离道反教的事，并有那大罪人，就是沉沦之子，显露出来。他是抵挡主，高抬自己，超过一切称为神的和一切受人敬拜的，甚至坐在神的殿里自称是神。我还在你们那

里的时候，曾把这些事告诉你们，你们不记得吗？现在你们也知道，那拦阻（ὁ κατεχων）他的是什么，是叫他到了的时候，才可以显露。因为那不法（ανομία）的隐意已经发动，只是现在有一个拦阻（ὁ κατεχων）的，等到那拦阻的被除去，那时这不法（ανομος）的人必显露出来，主耶稣要用口中的气灭绝他，用降临（παρουσια）的荣光废掉他。这不法的人来（παρουσια），是照撒但的运动，行各样的异能、神迹和虚假的奇事。

如果像约翰一书里那样把“不法的人”和反基督等同起来的看法被普遍接受的话——即便这种等同仍然有些问题——那还是有个问题：这个拦阻者（κατεχων）究竟是何方神圣（第6节中是非人格形式，第7节里是人格形式）。在特尔图良那里已经树立起来的古老传统认为，维持着或推迟着世界末日的力量是罗马帝国，在此意义下它有着积极的历史作用。[所以特尔图良说：“我们祈求世界永恒（pro statu saeculi），祈求歌舞升平，末日延后（pro mora finis）”。]这个传统在施米特的理论里达到了顶峰，后者把《帖撒罗尼迦后书》第二章作为基督教国家权力理论的唯一可能基础：

对这个基督教帝国来说最重要的是，它从不存在于永恒的统治中，它始终记住自己的终结和现世代的终结，而且尽管如此，它仍然发挥着历史性的力量。具有决定性和历史性强力的，奠定了它连贯性基础的概念，就是“制止的力量”，

也就是 *κατ-εχων*。这里的“帝国”意味着历史性力量，它能够制止反基督的到来和避免现世代的终结。按照使徒保罗在《帖撒罗尼迦后书》中的说法，就是一种拦阻的力量（a force qui tenet）……我不相信有别的历史概念会比 *κατ-εχων* 更能适合一种源初的基督教信仰。对遏制力的信仰能阻止世界末日，它是从一切人类行动的末世瘫痪通向一种伟大的历史性力量（Geschichtsmächtigkeit）的唯一纽带，就像日耳曼王时期的基督教帝国一样。（Schmitt 1997, 29）

而那些现代解经人的思路也没有多大变化。他们把拦阻者和上帝本身联系起来，把临在的推迟看作是一种神圣救赎计划的表达方式（“拦阻者，准确来说就是上帝自己……这件事无关乎将会推迟反基督到来的世俗力量，而是关于神圣时间计划所蕴含的对临在的推迟”；Strobel, 106—107）。

可以看到，这里有件重要的事正危在旦夕。某种意义上，每一套国家理论，包括霍布斯的——他认为这种事像一种命中注定的力量一样能避免或推迟大灾难——都可以看作是对《帖撒罗尼迦后书》第二章的上述解释的世俗化版本。然而事实上尽管保罗那段话如此隐晦，但它丝毫没有任何肯定拦阻者价值的意义。相反，拦阻者必须受到压制，以便“不法的隐意”能够完全暴露出来。因此，7到9节的解释是决定性的：

因为那不法的隐意已经发动（*ενεργειται*），只是现在有一

个拦阻（ὁ κατεχων）的，等到那拦阻的被除去，那时这不法（ανομος）的人必显露出来，主耶稣要用口中的气灭绝他，用降临（παρουσια）的荣光废掉（καταργησει）他。这不法的人来（παρουσια），是照撒但的运动，行各样的异能（κατ' ενεργειαν του σατανα εν παση δυναμει）……

这里的 ανομια（不法）不应该像哲罗姆那样翻译成一般的“不道德”，更不能翻译成“罪恶”。这个 ανομια 的意思只能是“法的缺失”，而 ανομος 是指在律法之外 {记得保罗在外邦人面前说自己是个 ὡσανομος[(仿佛)法外之人]}。保罗就这样指称弥赛亚时间下的律法状态，νομος（律法）无法运作，处于废止状态下。所以保罗关于实现和潜能的术语，“处于活动中”（ενεργειν）和“处于停顿中”（καταργησις）在这种情况下再次出现。因此拦阻者是一种力——罗马帝国和一切建构起来的权威——它与“废止”不可调和，并掩盖了后者这一有倾向的、刻画了弥赛亚时间的不法状态，因此推迟了揭露“不法的隐意”的时刻。揭露这种隐意之后就会发现律法无效，也会发现在弥赛亚时间里每一种权力本质上都是非法的。

因此可以不把拦阻者和法外之人看作两种分开的形象（保罗和约翰不同，他从不提到什么反基督），而是看成同一种力量，只是分别出现在最终揭示的前后。尽管罗马帝国或其他任何世俗权力都也像是掩盖了弥赛亚时间下的本质性的不法（ανομια），但在解开这个“隐意之谜”的时候，这种相似性都被驱散了，权力采取了法外的形式，也就是绝对的非法形式。弥赛亚时间就是在两种临在（παρουσιαι）的碰

撞中实现出来的：一种是非法的，以撒旦¹之力所立的功为标志；另一种是弥赛亚的，他让立功变得无效。（这里明显关联到哥林多前书 15:24：“再后，末期到了，那时基督既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了，就把国交与父神”。）《帖撒罗尼迦后书》第二章无论如何都不能用来奠定权力的“基督教理论”之基础。

反基督 (Antichrist)

记住这点有助于研究尼采和保罗这段话的关系。很少有人问为何尼采把自己向基督教和保罗开战的宣言命名为《反基督》。可是在基督教传统里，反基督正是标志着时间终结和基督战胜一切权能的形象——包括“这个在一切艺术巨作中最为耀眼的作品”（Nietzsche, 85），这句话是尼采用来形容罗马帝国的。不能真的以为尼采没有意识到，“不法的人”——他通过此形象把自己看作一个反基督——其实是保罗的说法。尼采的姿态——以一个完全属于基督教传统中的，具有特定意义的形象的名义来向基督教宣战——必定有某种模仿的意图在里面。所以《反基督》可以被解读为一种弥赛亚式的模仿，其中尼采把自己掩藏在反基督的外表下，实际上只是在重复保罗写下的东西。于是我们可以理解为何书的副标题把自己叫作“诅咒”，而且它还总结说律法以弥赛亚为借口所释放的东西其实正是“神圣历史的诅咒”。这种把律法和诅咒等而视之的做法不仅是真正保罗式的 [加 3:13：“基

1 和合本《圣经》（即本书引文中）写作“撒但”。——编者注

督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅（εκτης καταραστου νομου）”，而且认为“不法之人”所做的只是充当这种律法—诅咒的观念本身，亦是对帖撒罗尼迦后书 2:7 中的“拦阻者”显而易见的反讽式解读。

第六天

传神的福音 (Εἰς εὐαγγέλιον θεοῦ)

在讨论班刚开始的时候我讲到过布伯的《两种信仰》，他在书里把作为共同体直接信仰的 *emunah* 和保罗那里作为认之为真的行动的 *πιστις* 对立起来。1987年，耶路撒冷的希伯来大学教授大卫·弗鲁塞在为《两种信仰》的德文新版准备编后记时，有次在雅典大街上散步，看到一扇门上写着：Τραπεζα εμπορικῆς πιστεῶς。他奇怪这段带有 *πιστις* 字样的东西是哪儿来的，于是停下来一看才发现这是上面徽章的一部分，原来这个地方是“商业信贷银行”。因此，弗鲁塞确信了他一直以来就知道的事：从语言学的角度来看，布伯讲的这种 *emunah* 和 *πιστις* 的对立没有任何根据。弗鲁塞写道：“希腊文的 *πιστις* 和希伯来文的 *emunah* 完全是一个意思。”(Buber, 211) 像布伯那样的书，其意义就不得不在别的地方，我们会看到，弗鲁塞对此做了很巧妙的论述。

誓言 (Oath)

如果信仰的意思不是“认之为真”，如果谈不上有两种信仰，那么我们该如何理解保罗那里的信仰呢？最重要的是，希腊文中和 πιστις 有亲缘关系的词都是什么意思呢？Πιστις 和形容词 πιστος——或者作为定语的 πιστος (可信赖的)——的最古老含义与 ὄρκος (誓言) 相近，比如在短语 πιστιν και ὄρκα ποιεισθαι (立下誓约) 或 πιστα δουναι και λαμβανειν (交换誓约) 中。在荷马那里，誓言 (ὄρκια) 是极其可信的 (πιστα)。古希腊时期，ὄρκος 既指誓言也指誓言所系的对象。这个对象有权力把违背誓约的人 (επιορκος) 杀掉，从而最大程度地保证践行誓约。甚至是在冥河上发誓的诸神，也要受这种誓约可怕的力量所制。不朽的神如果违背了誓言，就要在地上死去一年，并在接下来的九年里失去神力。因此誓言属于最古老的法律范围之一，法国学者把它叫作 *predroit*，字面意思是“前法律”，在这里面魔法、宗教和法律彼此之间绝对不可区别。(甚至可以把“魔法”定义为宗教与法律之间的模糊地带。) 但这就意味着既然信仰和誓言紧系于其本源上，只是到后来才有了专用的一法律的“保证”“信用”等含义，那么它就来自于这同一种隐晦的前历史背景。更重要的是，这表明当保罗用信仰对抗律法时，他并不打算弄出一个新的光明元素去对抗“律法的旧制”。相反，他用一种前法律的东西去反对另一种，或至少试图把这两个一开始就紧紧纠缠在一起的要素分开来。

西班牙裔犹太语言学家——或许也是 20 世纪最伟大的语言学家——埃米利·邦旺尼斯特的成就之一就是纯粹的语言学材料去重

建这种最古老的印欧语用语的源初特质，希腊文里叫 πιστις，拉丁文里叫 fides，邦旺尼斯特定义成 *fidélité personnelle*，即“个人的忠诚”。“信仰”（或信任）是一个人对他者享有的信用，是对他者信任的结果，是把自己像抵押给他那样托付于他，让这种抵押把我们连结在忠贞不二的关系内。因此信仰就像信任一样，是把我们让渡给某人，是对某人的信任，因为我们代表他人享有的信任就是我们拥有的信仰或信用。这样一来就可以毫无困难地解释那个由来已久的问题了，即“信仰”的两种对称意义的问题：主动与被动、客体与主体、“一个预先的保证”与“受到感动的信心”——这是爱德华·弗兰克尔（Eduard Fränkel）在一篇著名的文章里强调过的。我们现在来看一下邦旺尼斯特的解释：

持有对某人信仰（fides）的人，会受到对方的摆布。所以这个词几乎相当于支配（*dicio*）和权威（*potestas*）的意思。在这些词的源初形式里，这些关系涉及某种交互性，把信仰寄予某人，回过头来会得到他担保和支持。但正是这个事实表明了此情形中的不对等性。施加的权威同时也是对臣服于其中的人的保护，而这在某种程度上就是用权威交换了他者的屈服。（Benveniste 1973, 97—98）

按同样的思路，在 fides（信仰）和 credere（相信）两个拉丁词之间的紧密联结在基督教语境里有重要意义，这也是很容易理解的：根据

邦旺尼斯特的说法, *credo*¹ 字面意思是“给予, *kred”, 也就是把魔力放在某人身上, 希望从他那里得到庇护, 于是就等于“相信”他。因为古老的词根 *kred 在拉丁文里已经消失, 所以表示非常相似意义的概念 *fides* 就成为与 *credo* 相应的实词了。

屈服在信仰下 (*Deditio in Fidem*)

在重构个人忠诚的概念时, 邦旺尼斯特几乎没有提到这种关系里所谓的政治层面, 相反, 萨尔瓦多·卡尔德隆强调了城池和人民的一面, 却不考虑个人。战争期间, 一方面, 敌人的城可能被武力 (*κατακρατος*) 攻破和摧毁, 城民会被杀或奴役。另一方面, 同样可能发生的是弱小的城会采取“屈服于信仰”的方式, 就是说他们会无条件地向敌人投降, 让胜者保持一种更仁慈的操作 (*Calderone, 38—41*)。这时, 城池可能得救, 人民会得到个人自由, 尽管不是完全的自由。他们组成了一个特殊群体, 叫“投降者阶层” (*dediticii*), 他们“放弃了自己”, 今人可能会称其为无国籍人士。或许我们应当记住这种非奴隶的、不完全自由的特殊群体, 因为保罗说的弥赛亚共同体成员的地位与此相关。这种放弃自身的行为被希腊人叫作 *πιστις* (*δουναί εις πιστιν, πειθεσθαι*)², 被罗马人叫作 *fides* (*in fidem populi Romani venire* 或 *se tradere*, 即“把自己交付给罗马人的信仰”)。我先指出这个问题的两

1 动词不定式 *credere* 的第一人称单数现在时, 也是动词原型。

2 服从于、投身于信仰。

个重点。我们再一次看到了起初就注意到的信仰和誓言之间的直接关联和两者几乎相同的性质。这种同义性存在的原因十有八九来自这个背景。一方面，城与人通过“屈服于信仰”互相关联到了一起，用这种屈服来交换庄重的誓言以认同此结合。另一方面，正如 *fides* 和 *foedus* (合约) 的词源学关联所表明的那样——罗马人都知道——这种关系可以无限类比于人和人之间的盟约协定，尽管现代学者更喜欢在“屈服于信仰”的背景下谈到“伪合约”，以突出各自地位的不平等。

于是在希腊罗马世界，信仰就有一种复杂的性质，既有法律—政治性也有宗教性，它起源于最古老的前法律范围。但信仰与法律范围的关系从来没有断掉：罗马时代的法学家阐述了“善的信仰”(*bona fides*) 概念，这个概念对于近代法律史很重要；希腊人也一样，*πιστις* 和 *πιστος* (可信赖的) 表明信用和信任来自于一般契约保证。

如果我们要理解保罗文本中构成信仰和律法之对立的基础是什么，就应该谨记这种法律范围中的——或者说是法律、政治和宗教还紧密交织在一起前法律范围中的——信仰之根源。保罗的信仰仍然保留了一些屈服 (*deditio*) 的东西，即无条件地自我屈服于他者权力之下，同时也对他者构成某种强制。

誓约 (Berit)

对希伯来文的 *emunah* (信仰) 亦可作类似考察。大家知道，《圣经》里面雅威和以色列立了约 (*Berit*)，也就是有一个协定，如申命记 26:17—19 所写：

你今日认耶和華為你的神，应许遵行他的道，谨守他的律例、诫命、典章，听从他的话。耶和華今日照他所应许你的，也认你为他的子民，使你遵守他的一切诫命，又使你得称赞、美名、尊荣，超乎他所造的万民之上，并照他所应许的，使你归耶和華你神为圣洁的民。

有些神学家喜欢谈论法律术语中体现出来的神学意向，而 Berit 一词大概会让他们感到很窘困，因为这个词离不开一种法律合约的含义，就像雅各和拉班之间的誓约一样（创 31:44 及以下）。在两种情形下，誓约都指向一个宣过誓的契约，双方通过这种交互信任联系到了一起。这样，誓约似乎就在本源上属于同一种法律范围，邦旺尼斯特把这种本源重构为个人忠诚的关系。摩西把“立约的血”（出 24:8，在太 26:28 中再次引用）一半洒在坛上（代表雅威），一半洒在百姓身上，但这与其说是奉献牺牲，不如说是一种认同契约双方根本结合的行为。所以希伯来人说“立誓”的方式和希腊人讲的 *ὀρκιατεμνειν* 以及拉丁文里的 *foedus ferire* 一模一样。¹ 雅威和以色列立的约到底是个神学意义上的还是法律意义上的盟约，这个问题拿到个人忠诚和前法律的范围里来看，就显得无关紧要了。正如我们所见，在这个范围里搞划分是没有根据的。（一个对犹太教不算太糟的定义是对一种悖论情形的不可调和的反思，这种悖论就源自想建立同上帝的法律关系的企图。）

1 在字面上都可理解为“敲定”或“切下”某物作为立约的标记。

这样，希伯来文的“信仰”(emunah)就指称了一种应当出自誓约的行为，同时以这种方式全然符合于希腊文的“信仰”(πιστις)之义。另外，按照定义了忠诚关系的对称结构，“信仰”归在人这方面的意义差不多相当于在神这方面的。申命记 7:9 里面(根据希腊文的七十子译本)讲到，信实(πιστις)是神最卓绝的品质：“所以你要知道耶和华你的神，他是神，是信实(πιστις = ne eman)的神，向爱他、守他诫命的人守约(διαθηκη = berit)，施恩典(ελεος = hesed)，直到千代。”这段话突出的不仅仅是信仰和约定，以及涉及雅威和以色列之间个人忠诚的信实与约定，而且还有保罗的另一个概念 χαρις¹，这个词反对律法和立功之法，而它在旧约中的代表就是 hesed，即神为他的信实保留的善与恩典(尽管七十子译本里把 hesed 用 ελεος² 翻译，而用 χαρις 去翻译了 hen)。

我认为到这里已经很清楚，为何我们可以说保罗在让信仰和律法相互反对的时候不是仅仅在两个异质概念之间寻找对立。相反，他可以说是把在律法内部——或前法律范围内——呈现出的两种形象、两个层次或要素放在了显要位置，是为了让它们互相对立。这两个层次是什么呢？我们看到，保罗把第一个叫作 επαγγελια(应许)或 διαθηκη(誓约)，把第二个称为 εντολη(诫命)或 νομοστων εντολων(律—法)。在创世记 15:18 里，雅威和亚伯拉罕立约——这对保罗的方针是很要紧的——这个约被单纯看作誓言，也是雅威和亚伯拉罕子孙后代的本

1 恩典、荣耀。

2 意为“恩典、怜悯”。英译本误作 ηλεος(发狂)，兹改之。

源之约。这个约定在一切方面都先于摩西律法 [因此以弗所书 2:12 里保罗把它们叫作“应许的诸约”(διαθηκαι τηςεπαγγελιας)]。如果要把保罗的对立用现代法律用语来翻译,也许可以说保罗是用宪法反对实定法。或者更准确地说,他是在用建构性的权力层面对抗制定法(*diritto costituito*)的层面。这种做法让施米特的政治神学论题(“现代国家学说中最有意义的概念就是世俗化的神学概念”)得到了进一步证实。建构性的权力和已建构的权力之间的断裂,在我们这个时代显而易见的划分,其根源就在保罗对信仰层面和律法层面的分离中,在个人忠诚和出自前者的积极义务的分离中。所以说,弥赛亚主义表现为一种同法律的斗争,借此,神圣约定和选民权力的力量就被用来对抗诫命的力量——也就是严格意义上的规范——并使自身从中解放出来。因此弥赛亚事业就是一种历史进程,通过这进程,律法和宗教的古老联系(在誓言中得到了它神秘的样式)就发生了危机;而约定中的信仰成分悖论式地趋向于将自身从强制性行为和实定法(通过践行约定而立功)中解放出来。

无偿性 (*Gratuitousness*)¹

所以我们看到,在保罗那里恩典(*χαρις*)的问题和信仰的问题

1 这个词的基本意思除了“无偿性”之外,还有“无缘由、不必要”的意思,而后者即是“自由行动”的意愿特质。本文中尽管都以“无偿性”译之,但读者需注意到它始终意味着自发性与自由。

极其紧密地结合在一起。就像邦旺尼斯特论证过的 (Benveniste 1973, 160), 恩典本质上指一种无偿的服侍 (service), 不受反向服侍 (counterservice) 与诫命的合同义务所制约。律法 (legge) 与恩典的对立意义 (见于罗马书 6:24) 在脱离特定语境的时候就已经被误解了, 这个语境就是应许和律法、法 (diritto) 和宗教在前法律 (prediritto) 范围内的源初统一性已经破裂。¹ 这并不是把两个异质的原则对立起来, 赞同信仰而排斥立功, 而是为这种破裂导致的困难找到合适的词。随着宗教同法断绝联系, 服侍与反向服侍、实行与诫命的联系也断了。在此意义下, 一边是律法, 是“神圣、公义、良善”的——但已经变得不可遵守, 也不能带来拯救, 也就成为严格意义上的法的空间——另一边则是信仰, 尽管最初来自约定, 但可以在“不法”的情形下实现救赎。曾在前法律的不可思议的无差异性中完全统一的信仰和律法, 如今分离开了, 让位于无偿性 (gratuita) 的空间。在个人忠诚范围里信仰有其根基, 而且显然意味着去完成誓言约定好的忠诚行为。但现在出现了约定的一个条件, 它本质上超越了任何试图满足它迫切性的服侍, 由此在律法范围内引入了一种不对称性和断裂。应许超越了一切试图把自身奠基于其上的要求, 就像信

1 除非特别注明, 否则这里所有翻译为 law (法律、律法) 的词对应的意大利原文都是 legge。大多数欧洲语言里面, 都有两个不同的词来区分抽象的和具体的“法”: 比如意大利语里的 legge 和 diritto, 拉丁语里的 lex 和 ius, 德语里的 Gesetz 和 Recht, 以及法语里的 loi 和 droit 等。每一对词的前者都是指特定的法律和所谓的实定法, 也就是实际上已经通过和起效的法规。每一对词的后者则是在一切情况下的“法权”之基础, 关系到正义、公平、权利、义务等概念。而在英语里面, 这种区分已经没有了。——英译注

仰胜过所有服侍的义务。恩典是这样一种超越，它总是划分了前法律的两个部分，不让它们合而为一，但也不让它们完全断绝关系。恩典来自于信仰和义务、宗教和法的分裂，不能反过来看作一种本质的、分离的空间，因为它只能通过一种信仰和义务的对抗关系维持自身。换言之，恩典只能作为在两者之中的弥赛亚式迫切性而存在，没有它，法和宗教就会最终陷于萎缩。

因此在保罗那里，恩典领域和律法领域的复杂关联——并不试图完全分裂，而是反过来坚持在信仰中见证律法之义的成就（罗 8:4），并让律法成为引领我们到弥赛亚那里的“师傅”（加 3:24）——所承担的任务就是以一种夸张的方式（καθ’ ὑπερβολην）表明实行律法的不可能性，使罪如此显现（罗 7:13）。然而在保罗那里，恩典和罪的关系，无偿性和服务的关系，通过一种本质性的过剩（περισσεια）来定义：“只是过犯不如恩赐。若因一人的过犯，众人都死了，何况神的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不更加倍地临到众人吗？……律法本是外添的，叫过犯显多；只是罪在哪里显多，恩典就更显多了（ὑπερπερισσευσεν）。”（罗 5:15—21）在一个可能还没强调过的重要段落里，恩典似乎甚至定义了一种和立功之法相关的真正的弥赛亚式“独立自主”（αυταρκεια）：“捐得乐意的人是神所喜爱的。神能将各样的恩惠多多地加给你们，使你们凡事常常充足（εν παντι παντολε πασαν αυταρκειαν），能多行各样善事”（林后 9:7—8）。显然，“独立自主”（αυταρκεια）不是像有些译本里暗示的那样，意味着有足够多的财物可供支配，而是一种独立于律法的、无缘由地乐善好施的

独立自主能力。¹ 在保罗那里，真正说来并没有各种权力的冲突，有的只是它们之间的分离，从中独立地产生了恩典。

两约 (The Two Covenants)

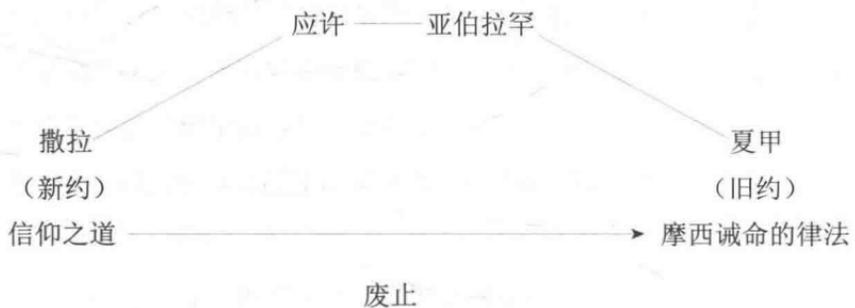
信仰概念的法律或前法律的起源，以及位于信仰与义务之断裂中的信仰，为我们提供了准确理解保罗关于“新约”和“两约”(διαθηκαι)的学说。摩西律法亦即规范的约，时间上晚于上帝对亚伯拉罕的应许。这个应许级别更高，因为摩西律法无力废除(καταργειν)它(加3:17：“神预先所立的约，不能被那四百三十年以后的律法废掉，叫应许归于虚空”)。关于义务和做工的摩西律法在哥林多后书3:14叫作“旧约”(παλαι διαθηκη)，却被弥赛亚废掉了。保罗对哥林多教会(林前11:25：“这杯是用我的血所立的新约”)；林后3:6：“他叫我们能承当这新约的执事。不是凭着字句，乃是凭着精意”)讲到的“新约”(καινη διαθηκη, καινη是指一切方面的“新”，而不仅仅指时间上的“最近”)代表了耶利米书31:31(“日子将到，我要与以色列家和犹大家另立新约”)所预言之事的实现，并返回到当初神与亚伯拉罕立的约，从中获得其合法性。

在加拉太书4:22—26里，保罗描绘了两约的寓意谱系：

1 显然，和合本等一些译本就属于阿甘本这里所批评的误导性翻译。不过要注意的是，英文对 αυταρκετα 的翻译是 sovereignty，而 sovereignty 兼有“独立”与“主权”的含义，在此语境下自然也有所指。

因为律法上记着，亚伯拉罕有两个儿子：一个是使女生的，一个是自主之妇人生的。然而那使女所生的，是按着血气生的。那自主之妇人生的，是凭着应许生的。这都是比方，那两个妇女就是两约。一约是出于西奈山，生子为奴，乃是夏甲。这夏甲二字是指着阿拉伯的西奈山，与现在的耶路撒冷同类，因耶路撒冷和她的儿女都是为奴的。但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母。

两约都回溯到亚伯拉罕，但代表了两条截然不同的谱系线。从夏甲那里来的摩西律法相应于诫命和义务的束缚，而来自撒拉的新约则对应于律法的自由：



弥赛亚事件发生在历史时间中，它废除了摩西律法，而其谱系可以上溯至先于律法的神之应许。在两约之间敞开的空间是恩典的空间。

所以《新约》不能像书面文本一样记录不同于旧律的新诫命（旧律就是因此告终的）。在紧挨宣告《新约》之前的那段很特别的话里，保罗告诫说这新约不是在石板上用墨写成的，而是用神的灵写在心板上的。换言之，这不是一个文本，而正是弥赛亚共同体的生活，不是什么著述，而是一种生活形式：‘η επιστολη ‘εμων ‘υμεις εστ ε（“你们就是我的荐信！”）（林后 3:2）

* * *

在信仰和律法的断裂中，恩典处于悖论境地，它使我们得以理解在整个教会史上怎么会有一些重大争端的。它第一次出现在帕拉纠的争辩中，奥古斯丁的《论救恩的性质》（*De natura e gratia*）详细记载了此事。帕拉纠说，恩典通过救赎就一劳永逸地赋予了人性。人性之拥有恩典就好像拥有一件不可收回的物品，永远不会失掉，所以基督教里的救恩总是已经超越了罪的可能性与现实性。然而教会却鼓吹恩典的性质是可朽的，需要神进一步的介入以便弥补由罪而丧失的恩典。这就如同再次公然提出一个与恩典相关的法律问题，一种在恩典和律法之间找平衡的折中方案。通过违法和罪行，人不断地失去恩典，而这是人唯一能表明自己是约定一方，凭借效忠得来的东西。更一般地讲，把律法概念再次引入基督教神学，就让恩典无法像犹太教中的律法那样处于悖论境地下。一种卡夫卡式的救恩领域清晰地呈现在基督教信条里，正如一个卡夫卡式的律法空间出现在犹太教中一样。

礼物与恩典 (Gift and Grace)

这里我们要更为深入地考察一下保罗的恩典和莫斯所谓的“全面给予”(prestations totales), 这个说法出现在莫斯的《礼物：古式社会中的交换形式和理由》(*The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*)里。我们也要质疑莫斯为什么对我们文化里最精华的无偿性方面保持异乎寻常的缄默(他在使用人种学材料以外, 还引用了希腊罗马甚至伊斯兰的文本)。莫斯显然认为, 礼物是先于一切的实用的给予, 但他理论中决定性的——同时也是悖论性的——地方在于无法区分神赐和义务。不仅奉献者的义务对夸富宴 (potlatch) 来说是关键的, 而且礼物也为接受者无条件的反向给予提供了根据。此外, 就像莫斯在书的最后写的那样, 全面给予理论需要把通常对立起来的概念 (如自由 / 束缚、慷慨 / 节俭、崇高 / 利益、奢侈 / 实用) 混杂中和掉。尽管他的结论最终归于社会—民主和激进, 但他明显注意到, 在《礼物》中阐释的不是一种无偿性理论, 而是无偿性和义务之间的悖论式结合。(甚至今天还在把礼物当作一种基本的社会范式, 想用契约来替代它的人, 心里想的也无非就是这些。)

如我们所见, 即便在保罗那里, 信仰和恩典也没有单纯地脱离律法范围, 两者反倒与律法处于一种复杂的关系之网中。然而与莫斯所讲的不同, 无偿性并没有给强制性的给予提供任何根据。相反, 无偿性表明自身是对一切强制性给予来说都不可削减掉的过剩。恩典并未给交换和社会义务提供基础, 反倒致使它们中断。弥赛亚的姿态并不是建立, 而是完成。

乔治·巴塔耶试图在他的非生产性消耗 (*dépense improductive*) 的主权理论中发展恩典的这种本质性过剩。(很奇怪,他居然没能注意到保罗早就说过这些东西!)然而他企图把无偿性转变为一类行为(发笑、奢侈、色情等)特权的范畴,它们反对那些实用的行为。显然对保罗来讲恩典不能建构一个与义务和律法靠近却又分离的领域。相反,随恩典而来的只不过是总体上使用社会定势和给予的能力。

二分的信仰 (Faith Divided)

综上所述,布伯所谓的犹太式信仰 (*emunah*) 和保罗式信仰 (*πιστις*) 之间的对立没有任何语言学根据。正如“立下约定”所表达的情形一样,两种信仰本质上相互等价,没有办法区分“相信某事物”和“认之为真”。不过在《两种信仰》的德文新版编后记里,弗鲁塞看到了布伯的另一层用意是要把这种区分理解为基督教内部的信仰分裂。弗鲁塞认为两种信仰共同存在于基督教内,但却很难调和,它们引起了一个“很可悲的问题,而基督徒才刚开始意识到”(Buber, 241)。第一种信仰是**耶稣的信仰**,是历史上的耶稣的宗教,是他通过语言和行动来表现的信仰;而第二种信仰是**对耶稣基督的信仰**,一种在他受难之后才在基督教共同体内完全成熟起来的信仰,它和基督论的构架相符,把耶稣认作唯一受生的神子,道成肉身并为我们赎罪而死。

第一个明确把握这种区分的人是莱辛,他在1780年一篇题为“基督的宗教”的断片中写道:

基督的宗教和基督宗教完全是两码事。基督的宗教是耶稣作为一个人自己所认可并付诸实践的宗教……而基督宗教则认为耶稣不只是人，他使自己成为基督，成为一个敬拜的对象。这两种宗教，基督的宗教和基督宗教，怎么会同时存在于基督一个人的身上，实在令人费解……使徒所传播的基督的宗教与基督宗教大相径庭，前者所用的语言至为清晰明了，后者却模棱两可、暧昧不明，整个世界历史上没有两个人会对同一段经文作出相同解释。（Lessing, 334—335）

如果遵循弗鲁塞的建议，莱辛的敏锐洞见就会更加显明。一方面是组成《新约》的《福音书》和《使徒行传》，另一方面是保罗、约翰、雅各等人的书信。如果只有后面那些书信保留下来的话，我们对耶稣生平的了解会变得极不完整（保罗几乎没有说到过历史上的耶稣）。而如果只有前面的《福音书》和《使徒行传》流传下来，我们对基督教神学和基督论的戏剧性又所知甚少。也就是说，只有《福音书》是关于耶稣本人的信仰，而对像布伯说的那种对基督的信仰则都是从其他文本中来的。

弗鲁塞在融合莱辛的思想和布伯的理论时，把握到了一种二律背反，它毫无疑问有助于我们理解弥赛亚问题，甚至还能有助于理解基督教神学史。实际上，所有关于耶稣的“弥赛亚良知”的伪问题都出自掩盖两种信仰间出现断裂的企图。耶稣到底信什么？这个问题很奇怪，特别是把它表述成：什么叫耶稣信耶稣基督？《福音书》里面对此没有答案，即使有人言之凿凿声称马可福音 8:29—30 是后人插进去的句

子，但这也差不多没有给出解答。“（耶稣）又问他的门徒：‘你们说我是谁？’彼得回答说：‘你是基督（σου ει ‘ο χριστος）。’耶稣就警戒他们，不要告诉人。”同样的话可以拿来说发生在3世纪的那次引起教会不安的基督论争端。这次争端最终以君士坦丁在尼西亚会议上的介入达到顶峰。这次公会是由凯撒里亚的优西比乌鼓动起来的，按欧维贝克的说法，此人堪称君士坦丁的私人发型师。对信条的仲裁就从这次大会开始，发展成了后来很多天主教徒都反复重申的“尼西亚信经”（πιστις τευομεν εις ‘ενα θεον，“我们信同一位神，全能的父……信同一个主，耶稣基督，他是唯一由父神所生的子”），这多少也算成功调和了布伯的两种信仰和莱辛的两种宗教。

但在保罗那里事情真是如此吗？我们是否也能同样认为他有两种分裂的信仰，并用类似的词来描述？我不这么看。保罗的信仰从拯救开始，他并不认识属肉体的耶稣，只知道耶稣弥赛亚。这种区别在前面长篇大论解释书信问候语的时候已经看得很清楚了。“论到他儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。”（罗 1:3—4）在哥林多后书 5:16 里我们又看到：“虽然凭外貌认过基督，如今却不再这样认他了。”正如在犹太传统里像“弥赛亚的生活”这样的东西是不存在的（弥赛亚——或至少他的名字——在创世之前就已经有了），保罗信仰里的本质内容也不是耶稣的生活而是受难并复活的耶稣弥赛亚。但信仰耶稣弥赛亚又意味着什么呢？在这种情形下，耶稣的信仰和对耶稣的信仰之间的分裂如何总是已经被克服了昵？

信仰 (Belief In)

为了回答这些问题，我们应该开始用一些语言学材料。在《福音书》里最常见的表述是：“耶稣对门徒说”“耶稣上耶路撒冷去”“耶稣进了殿”。除了哥林多前书 11:23 一处明显的特例之外，保罗从未用过这类表述，反倒总是用他的招牌式称谓：κύριος Ἰησοῦς χριστός（主耶稣基督）。路加在使徒行传 9:22 里写道，保罗在犹太会堂断言“ὅτι οὗτος ἐστὶν ὁ χριστός”（耶稣是基督）。但这个用语在保罗自己的文本里几乎从未出现过，只有罗马书 10:9 的一处特例，这我们放到后面再讲。相反，在保罗表达自己信仰的时候，用的短语是 πιστεῦειν εἰς Ἰησοῦν χριστόν（信耶稣基督）。这个短语在拉丁译文里就成了对信仰的规范表达，但这在希腊文里却很反常。Πιστεύω（信仰）这个动词后面跟的往往是与格或宾格，甚至是 ὅτι 再加个动词¹，以表达信仰内容。由于这种表述形式从未在《福音书》里出现过，因此更显重要，它以一种本质的方式定义了保罗的信仰概念。对保罗来说，仿佛在耶稣和弥赛亚之间没有系词是的位置。哥林多前书 2:2 就是个典型：“因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督。”他不知道耶稣是弥赛亚，他只知道**耶稣弥赛亚**（所以后来产生了一种误解，认为耶稣基督是个专名）。

1 ὅτι 相当于英文里面引导从句的 that，后面接从句表达具体内容，也就是“...believe that...”。

名词句 (Nominal Sentence)

从语言学的角度看，“耶稣基督”是个名词性语段。名词句的理论是语言学相当有趣的部分之一。希腊语和拉丁语里面——希伯来文和亚兰文也是——常会看到一种命题，语义学上叫作从句，因为它表达了一个完整的断言，但却没有一个动词做谓语。品达的诗里面有两个著名的例子：σκιας οναρ ανθρωπος，“人生如梦”；αριστον ‘υδωρ，“夫水至善也”。¹但现代语言学家——特别是梅利耶和邦旺尼斯特——在他们的著作中指出，认为名词句带有一个隐含或显明（零度）的系词是完全错误的。名词句和带有显明系词的句子不仅形态上相异，而且语义上也不同。“名词句和带有 εστι（是）的句子并不以同样的方式下判断，也不在同一平面上。前者来自话语，后者来自叙述。前者建构了一种绝对，后者描述了一种状况”（Benveniste 1971, 142）。我们应该思考一下邦旺尼斯特的区分中的哲学意味。在印欧语言里，我们常区分动词 to be 的两种基本含义，存在含义（一种存在的境况，如 the world is，“世界存在”）和述谓含义（一种属性或本质的谓述，比如 the world is eternal，“世界是永恒的”）。存在论上的基本划分，即存在的存在论和本质的存在论，就源于这双重含义 [两种存在论的关系是预

1 前句通常也按字面意思翻译成“人（ανθρωπο）是阴影之梦（σκια ζουαρ）”。不过 σκια ζουαρ 意即“幻梦一场”，故亦可译为“人生如梦”。后句字面意思是“水（‘υδωρ）是最好的东西（αριστου）”。当然要注意的是这两句中均没有系词 εστι，在阿甘本看来，这是个关键问题，如果翻译的时候为了通顺加上了“是”，实际上改变了句子的语义学结构。

想的关系：所说的一切都基于存在的基质（‘υποκειμενον’）；比较亚里士多德的《范畴篇》2a35]。但是，名词句就脱离了这种划分，表现了不可还原到前两种类型里的第三种类型：需要思考的正是这种类型。

保罗的信仰用名词性语段“耶稣弥赛亚”而非动词性语段“耶稣是弥赛亚”表达，这到底是什么意思呢？保罗不相信耶稣拥有一种属性去成为弥赛亚，他相信的只是“耶稣弥赛亚”，仅此而已。弥赛亚不是一个加到主词**耶稣**上的谓词，而是某种与他不可分的东西，然而却不是个专名。对保罗来讲，这就是信仰，是超越存在和本质的一种经验，同样超越主词与谓词。但这不是和发生在爱当中的情况一模一样么？爱不允许系词谓语，它从没有一种属性或本质可作为对象。“我爱美丽温柔的黑发女孩玛丽”不等于“我爱玛丽，因为她美丽温柔，有一头黑发”，也就是说不等于她拥有这样那样的属性。当我意识到我的爱人有这样那样的属性或缺点时，我就无可挽回地脱离了爱，尽管通常情况下我继续相信我爱她，特别是有了很好的理由继续这么做的时候。爱没有任何理由，所以在保罗那里，爱和信仰紧密交织在一起。所以哥林多前书 13:4—7 是对爱的赞美：“爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。”

可信仰的世界又是什么呢？这不是一个本质和属性的世界，不是一个有着绿色的草、温暖的太阳、白色的雪的世界。它不是一个述谓的世界，不属于存在和本质，而是充满着不可再分的事件。我在里面不做判断，也不相信雪是白的，太阳是温暖的，而是说我被转送并安置

于这阳春白雪之中。最终，这个世界里的我不相信有着这样那样属性的耶稣是弥赛亚，是唯一受生于神的子，是受生而非受造，与父本质同一。我只是信耶稣弥赛亚，我无法自控，被他深深吸引，通过这种方式，“现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着”（加 2:20）。

信仰之道（The Word of Faith）

对保罗来说，这种经验首先是一种语词的经验，这也应当成为我们的出发点。在罗马书 10:17 里的两个晦涩的名词性语段明确断言“信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”。从信仰的角度来看，听见道并不能衍推出任何语义内容的真值断定，甚至也不表示放弃理解，就像《哥林多前书》14 章里保罗对唯方言论（glossolalia）¹ 的批判。那么与信仰之道的正确关系是什么呢？信仰如何说话，听道又意味着什么呢？

保罗在一段重要的话里细释了信仰之道（το ῥημα της πιστεως）的经验。我们来细读一下（罗 10:6—10）：

惟有出于信心的义如此说：“你不要心里说，谁要升到天上去呢（就是要领基督下来）？谁要下到阴间去呢（就是要领基督从死里上来）？”他到底怎么说呢？他说：“这道离你不远，正在你口里，在你心里。”这就是我们所传信主的道（το

1 一味追求讲方言和 glossolalia（说胡话）之间的关系，详见《哥林多前书》第 14 章。

‘ρημα της πιστεως)。你若口里认(‘ομολογειν, 字面意思是“说同一件事”) 耶稣为主, 心里信神叫他从死里复活, 就必得救。因为人心里相信, 就可以称义; 口里承认, 就可以得救。

保罗既解释又修正了申命记 30:11—14 里关于上帝给犹太人律法的论述:

我今日所吩咐你的诫命, 不是你难行的, 也不是离你远的。不是在天上, 使你说: “谁替我们上天取下来, 使我们听见可以遵行呢?” 也不是在海外, 使你说: “谁替我们过海取来了, 使我们听见可以遵行呢?” 这话却离你甚近, 就在你口中, 在你心里, 使你可以遵行。

保罗在断言了弥赛亚是律法的完全(τελος)之后, 以一种典型的解释学式曲解姿态, 转向了信仰和弥赛亚, 后者相应于《申命记》里的摩西律法。摩西用海替代了阴间(sheol), 那阴间是弥赛亚要降到的, 他取来诫命“使你可以遵行”——这句话指的是律法之工, 实际上是七十子译本附加的。邻近的话语是一种诫命话语, 现在变成了“信仰之道”。这是保罗试图在 9 和 10 两节追加阐释的。“你若口里认(‘ομολογειν) 耶稣为主……”单词 ‘ομολογειν 被哲罗姆译为 confiteri (承认), 从此就成了表白信仰的专门用语。它是指讲同一件事, 使一个词与另一个相适合(也就是契约式的一致), 或者指让一个词与给定的现实相应[比如在“道”(λογιοι)和“工”(εργα)之间的应和]。但在保罗那里, 这种吻

合不是发生在两个不同的词之间，也不是在词与物之间，而是内在于词本身，是心口如一。由此，εγγυς，即“靠近”，就是个特别有意思的词。一方面，它不仅指空间上的邻近，而且首先是指时间上的相近（比如罗马书 13:11）。在信仰中，心口如一是种切近的一致，几乎是时间中的一致。另一方面，εγγυς 在词源学上原来的意思是指由于手中空空如也，于是就可以放些东西到手里的那个动作。按照这个意思，εγγυης（担保）就指放在某人手中的硬币。希腊人毫无疑问会发现 εγγυς 和 εγγυης 两个词的共鸣，特别是在希伯来书 7:22 里，这个中保（εγγυος）就是耶稣：“耶稣就作了更美之约的中保”。邻近性也是一种象征记号和效力的保证。于是伴随信仰之道的经验而来的不是对一个词外延性质和指称事物的经验，而是对它邻近的经验，在心口之间达到和谐，凭借这种“认”（ὁμολογεῖν），话语便把救赎传达给人们。保罗有且只有一次在 πιστευειν（信）后面跟了引导从句的 ὅτι，这个事实并不与信仰之道的自指属性相悖。他随后立即澄清，这是通过两个时刻对话语的救赎效力的纯逻辑表述。心中的信念既不是持有的真，也不是一种内部状态的描述，而是一个辩护；只有口里承认才能实现救赎。信仰之道既不是无意义的胡话，也不只是指表性（denotative）话语，它通过自身的表达而确立其含义。当我们思考心口之间的邻近性时，必须在信仰之道的宣告中大胆主张某种类似述行力的东西。

述行式 (Performative)

自从约翰·奥斯丁在《如何用话语做事》中定义了述行式范畴以

来，它的受众度就日益增长，不仅仅是语言学家，而且哲学家和法学家也颇为重视。述行式是一种语言学上的声明，它不描述事实状态，而是立即实施一种真实的行为。悖论的地方（分析哲学把它叫作“言语行为”）在于，一条声明的意义（比如说“我发誓”“我宣布”“我保证”）就等于通过自身的表达而产生的实在（所以述行式无所谓真假）。邦旺尼斯特在评论奥斯丁的论题时，很仔细地把真正的述行式从奥斯丁搞错了的一些语言学范畴当中区分出来（比如命令式“开门！”或在栅栏上的“狗”的标记）。邦旺尼斯特发现言语只能在某种境况下起作用，此时通过允许言语成为行动，从而保证其效力。“谁都可以在广场上大声吼道：‘我发布总动员令’，可这不会成为行动。因为缺乏必要的权威，这样的表达只不过是话语而已，是无意义的喧嚷、幼稚或精神病的表现。”（Benveniste 1971, 236）

照这么讲，邦旺尼斯特强调的东西是在述行领域和法（*diritto*）的领域之间的紧密联系（通过 *ius* 和 *iurare*¹ 在词源学上的密切联系表现出来）。法可以定义成其中所有语言都趋向于承担一种述行价值的领域。甚至可以认为，用话语做事是人类存在的一种魔力—法律状态的语言残留物，这种状态下的词语和行为、语言表达和真实效力之间完全一致。

但述行式如何宣告它的终结呢？是什么让某个特定的语段仅仅通过说出来就能获得行动效力，由此证伪“语词和行动之间存在鸿沟”的古老真理呢？语言学家从不提到这事，仿佛他们遭遇了语言里最不

1 法和宣誓。

可思议的层面，仿佛他们几乎真的相信这事。这里至关重要的显然是每一种言语行为的自指属性。然而这种自指性并没有耗散在邦旺尼斯特讲的那种情况里，也就是述行式把自己当作自己的所指，因为它指涉一种由自身引起的实在。相反，应该强调的是，述行式的自指性总是通过对规范的指表性的语言功能的悬置而建构起来的。述行动词实际上是种宣布自身的声明（*dictum*），有纯粹的断言性质，舍此则会使述行空洞失效。（我发誓和我宣布只有在其前后有一项声明来补充才会有价值。）正是这种声明的断言性质被悬置并质疑的时候，才使自己成为述行语段的对象。如果在断言式“昨天我在罗马”或“全体人民被动员起来了”前面加上述行式“我发誓”或“我宣布”，那它们就不再是断言的了。这样一来，述行式就用一种自指性关系取代了话语和行动之间的规范的指表性关系，在取代掉后者的时候就把自身设定为确定的事实。这里关键的不是词与物之间的真值关系，而是语言与世界的关系的纯粹形式，这形式如今产生了连接以及真实的效果。就像在例外状态下，法律悬置了自身的运用以便为规范情形下的运用奠定基础，在述行式里的情况也一样，语言悬置了自身的指表性，只为与事物建立关联。十二块石板上的古老法规表达了法的述行力量（*uti lingua nuncupassit, ita ius esto*，“当舌头说话时，就有了法”），但这并不是说讲出来的东西是事实上为真的，而是说声明（*dictum*）本身便是行为（*factum*），以此在听者中产生强制力。

这就意味着述行式见证了人类文明的一个时期——和我们通常想的恰好相反——在这个时期里语言不只是在断言或真值关系的基础上指称事物，而且还通过一种非常特别的运作，话语自己保证自己，使自

身变成基本事实。甚至可以说，通过打破词与物源初的魔力—述行关联，产生的东西正好是语言和语词之间的指表性关联。

那么我们该如何根据这种述行方面——它的前法律范式就是誓言——来理解保罗的“认”(ὁμολογεῖν)呢？米歇尔·福柯最后几年里一直在写一本论坦白的书，有些线索可见于他1981年在卢汶天主教大学的讨论班。福柯把坦白算作他称之为“讲真话(veridiction)的形式”里的一种，它较少地(或不仅仅)关注坦白的断言性内容，而更注重讲真话的行为本身。这种行为里有类似于述行式的东西，因为通过坦白，主体和真本身联系到了一起，不仅改变了与主体自身的关系，还改变了与他者的关系。¹在卢汶讨论班上，福柯一开始就把坦白与宣誓对立起来，后者在古代世界里代表审判的早期形式。福柯在继续他对现代审判中的认罪分析之前，首先考虑了基督教的忏悔(εξομολογησις)，也就是对罪错充满后悔之情的坦白，它在12、13世纪正式定型。但在这两种说真话的形式间——在起誓的述行式和忏悔的述行式之间——还有一种福柯没有讨论过的形式。这种形式就是我们一直在解释的、保罗所见证的信仰的坦白。在起誓和悔罪的述行式之间，信仰的述行式才刻画了源初的弥赛亚的——也就是基督教的——话语经验。

1 阿甘本说的是福柯在1981年卢汶的未出版的讲座稿，题为“Mal faire, dire vrai”（“作恶与坦白”）。这些讲座的其他线索可参见“主体解释学”，Foucault 1999, 1993。——英译注

信仰的述行式 (Performativum fidei)

信仰的述行同忏悔与起誓的述行之间有什么关系呢？正如一切语言学行为一样，保罗的信仰之道也超越了语言和世界之间的指表性关系，指向了不同的、更本源的话语情境。同理，对保罗来讲，‘ομολογια (承认) 不在词与物的关系里，而是在语言自身中，在口与心的靠近中。每个启示都总是而且首先是语言自身的启示，是超越一切意指的纯粹话语事件的经验，然而也被两种相反的张力所推动。第一种张力保罗称作 νομος (律法)，它试图通过戒律和语义内容的表达来把那种超越的经验缩略掉。相反，第二种张力和信仰一致，总是避免一切确定的意义，始终保持开放性。因此有两种方法可以超越语言的指表功能，达到对它事件的经验。第一种就是按照起誓的范式，试图把誓言作为契约和义务的根据。然而对另一种方式来讲，纯粹话语经验敞开了无偿性和使用的空间。后者是对主体自由的表达 (“我们在基督耶稣里的自由”；加 2:3¹)；而前者则表达了主体对一种规范的成文法律体系和信条的屈从。[4 世纪初已能看到教会象征的转变，它从承认 (‘ομολογειν) 的行为以及对信仰之道的切近经验转向了关于忏悔的独断的教条式内容。] 正如教会史——还有整个人类社会 (societas humana) 史——所确证的，这两种话语经验之间的辩证法是至关重要的。如果像今天这样不可避免地——而且似乎还会再一次地——把第二种经验废置一边，只让律法的话语占据

1 应为加 2:4。

绝对地位，如果信仰的述行 (*performativum fidei*) 完全被起誓的述行 (*performativum sacramenti*) 所遮蔽，那么法律自身会变得僵直、衰败，人与人的关系也会失去一切恩典与鲜活的意义。对全部人类关系进行法律化，把我们信、望、爱的东西和应不应当做、应不应当知的东西混淆起来，就不仅仅会让宗教陷入危机，而且首先会让法律面临危险。弥赛亚事业是法律和宗教之实现的紧要关头，它通过把起源与终结置于相互间的张力中，将前法律的两个部分重新统一起来，与此同时又表明两者从不可能相互一致。（所以仅基于法律的世俗国家与仅基于宗教的基要主义国家之间的现实的对立，只不过是一个表面的对立，它掩盖了相似的政治堕落。）可是这统一又超越了前法律，指向了一种话语经验——此话语并不与事物发生指表性联系，不把自己当作事物；也不在它的敞开性中无限悬置，不让自身系于教条——它表现为一种纯粹和共同的话语可能性 (*potentiality*)，向着对时间和世界的自由无偿的使用敞开自身。

话语的切近性 (The Nearness of the Word)

早在俄利根那里就已经用作为潜能 (*potentiality*) 的可能性 (*potentiality*) 来解释罗马书 10:9—10 中“信仰之道”了。在《论灵魂》 (*De anima*) (417a21 及以下) 中，亚里士多德区分了两种潜能形式。第一种是关于类的，比如人们说小孩可以变成语言学家、工匠、舵手。第

二种是实际的潜能（或者是‘εξις’¹意义上的潜能），属于已经表现过这种能力的人。对前者来说，通向实现的道路意味着一种对潜能的消耗和破坏。但对后者来讲，可以在实现中找到对潜能的保存（σωτηρια）和某种类似给予自身（επιδοσις εις ‘εαυτω）的可能性的东西。俄利根在把亚里士多德的区分运用到保罗文本中时，在上帝话语的单纯的实际切近性上设定了一种对立，一边是所有的人，另一边是这种话语实际存在（efficacia vel efficientia）于每个口里承认这种信仰之道的人那里的意义。“于是通过这种方式，人们必须相信作为上帝之道的基督的确是潜在地接近我们的，也就是在每一个人身边，就像语言在孩子们的身边一样；但是当我口里承认耶稣是主，心里相信上帝从死里复活他的时候，就应该说他实际上在我里面。”（Origen 2002, 138—139）

信仰之道表现为一种纯粹的话语能力的实际经验，它不是任何指表性命题，也没有一种言语行为的述行价值，反倒是一种话语的绝对切近性。所以能理解为何对保罗来讲弥赛亚的力量在软弱中才能实现（τελος）。话语的纯粹潜能的实现本身，是一种总是与自身切近的话语，不可以是表达真值判断和事物状态的指示性话语，也不能是把自身设定为事实的法律述行式。没有信仰内容这回事，宣称信仰之道也不意味着陈述关于上帝和世界的真命题。信仰耶稣弥赛亚并不等于相信关于他的某些事，λεγειντι κατατινος²，像历次公会那样试图把信仰的内容

1 这个词是亚里士多德的重要术语，后来很多哲学家也用过，大致可以解释为一种“习惯”或“品性”，比如身体或精神上长期受的训练养成的习惯，以及承受和处理情感的一种品质等。可参见《尼各马可伦理学》1105b19行及以下。

2 说有关他的某些事。

制订成条条框框 (συμβολα) 的做法, 只会有种令人敬畏的讽刺效果。因此“弥赛亚与弱者”就是那种话语的可能性, 栖居于话语近旁不只是超越了一切说出来的东西, 而且还超出了话语的实现本身, 超出了语言的述行力量。这是可能性的剩余, 没有在实现中消耗掉, 而是每个时候都得到保留并居于其中。如果这种可能性的剩余很弱, 不能通过知识或信条的形式积累起来, 不能以法律的模样强制实行, 那么这并不意味着它消极无力。恰恰相反, 它在自己的软弱中才实现出来, 废除法律话语的效力, 消解实事或法律状况, 让它们可供自由使用。

废止 (καταργειν) 和使用 (χρησθαι) 是在软弱中完全自身的可能性的实现。这种可能性在软弱中得到完全意味着它不只会无限的推迟中悬置下去, 相反, 通过转向自身, 它完成并废止了一切所指的意义之盈余, 它使语言归于无有 (林前 13:8)。潜能以此方式证明, 没有表达出来的和无关紧要的东西永远都在话语近旁供我们使用。

开端，抑或尾声（Threshold or Tornada）

大家可能都记得本雅明历史哲学的第一条论纲里那个驼背侏儒——侏儒藏在棋盘下面，他操纵穿着土耳其服装的机械木偶，确保木偶战胜你。这个意象来自爱伦·坡，但本雅明把它移植到了历史哲学的地盘上，并补充说这个侏儒就是神学，“只是神学如今已经枯萎，不得不离开视线了”。如果历史唯物主义知道如何利用神学，那么它会赢得这场历史战争，打败可怕的敌人。

本雅明让我们相信，这段历史哲学文本就像棋盘，上面展开了一场至关重要的理论大战，而且我们甚至设想在字里行间会有个隐藏的神学家助着一臂之力。本雅明在论纲里掩藏的这个驼背神学家到底是谁，以至于没人能认出来？有没有可能在文本里找到线索去指称那永远不该被看到的東西呢？

引用（Citation）

在本雅明的索引卡片的 N 部分的一个评注中（里面有關於意識理

论的笔记),他写道:“这项工作会充分发展不加引用标记的引用技术。”(Benjamin 1974—1989, 5:572)大家知道,在本雅明的著作里,引用有一种基本功能。正如通过引用,前代人和我们有了一次秘密的交会,同样,过去和现今的著作之间也表露出类似的交会;在此遭遇中,引用起到一个媒介的作用。所以毫不奇怪,这些作品肯定是分散的,而且知道如何让这种交会不为人知。这项工作主要不在于保存,而在于摧毁某些东西。在本雅明论克劳斯的文里,他写道:“(引用)以它的名义召唤话语,毁灭性地将其从内容中曲解出来,从而恰好把话语召回发源地”;同时它“既拯救也惩罚”。(Benjamin 1999b, 454)在《何为史诗剧》一文中,本雅明说,“引用牵涉到对语境的扰乱”(Benjamin 1968, 151)。他在这里提到的布莱希特的史诗剧就试图确保那种姿态可被引证。本雅明说:“一个演员必须可以像一台排字机疏排空格体那样,摆开自己的姿势”(Benjamin 1968, 151)。

翻译成“疏排”的德文词是 *sperren*。它指的是一种排字法,要强调一个词的时候不用斜体字,而是在这个词的每个字母间放一个空格——这种排字法不为德文所专有。本雅明每次用打字机的时候都要搞疏排法。从古文书学的角度来看,这种做法正好和抄写员的相反,后者用缩写表示手稿里重复出现的、没必要读全名的词[或者像路德维希·特劳贝讲的“圣名”(nomina sacra)一样,缩写是用于那些不允许读的词]。这些带空格的词在某种意义上需要过度阅读:它们要读两次,而且如本雅明所说,这种双重阅读或许就是对引用的重写。

如果我们转向《论纲》的手稿,就会看到本雅明在第二条论纲里用了这种排字法。倒数第四行的话是: Dann ist uns wie jedem

Geschlecht, das vor uns war, eine s c h w a c h e messianische Kraft mitgegeben。意即“同前辈一样，我们也被赋予了一点微弱的弥赛亚的力量”。为什么“微弱的”要用这种空格体呢？哪一种可引证的时间处于危急关头？本雅明把对过去的救赎托付给了这种弥赛亚力量，可它又为何是微弱的呢？

据我所知，只有一处文本论及弥赛亚力量之微弱性。正如大家所想的，这就是我们已经讲过多次的哥林多后书 12:9—10。保罗请求弥赛亚把他肉体上的刺拔掉，然后听到主说：“我的能力是在人的软弱上显得完全（‘η γαρ δυναμις εν ασθενειατελειται’）”。因此保罗说：“我为基督的缘故，就以软弱、凌辱、急难、逼迫、困苦为可喜乐的，因我什么时候软弱，什么时候就刚强了（δυνατος）”。路德的译本证明了这实际上是不带引用标记的引用，本雅明很可能看到过。哲罗姆译作 *virtus in infirmitate perficitur* 的话，路德像大多数现代译者一样翻成 *denn mein Kraft ist in den schwachen Mechtig*¹。这两个词 [能力 (Kraft) 和软弱 (schwache)] 同时出现，而这种过度的易辨认性 (hyperlegibility) 和保罗文本在《论纲》中的隐秘在场，正是这隔空所离散抽象地表达的东西。

可以想象，当我在《论纲》里发现这种对保罗的暗中引用时，（在相当程度上）被感动了。据我所知，陶伯斯是唯一注意到保罗对本雅明可能有影响的学者，但他的假设是基于 20 世纪 20 年代的《神学—政治学残篇》，并将之联系到罗马书 8:19—23。陶伯斯的直觉当然很准，

1 此即“能力是在人的软弱上显得完全”。

然而在那种特殊的情形下，不仅不可能谈什么引用 [或许除了本雅明的术语“消亡”(Vergängnis) 可以对应路德译本的第 21 节，“败坏”(vergänglichliches Wesen)]，而且在这两个文本间还有些本质上的差异。对保罗来讲，受造之物不愿意屈服于败坏和毁灭，因而叹息着、忍受着，一直盼望得救；可是本雅明却创造性地反转了这件事，在他看来，自然是弥赛亚的，正是因为它永恒地完全地消亡着，而这种弥赛亚式的消亡的节奏就是幸福本身。

意象 (Image)

当我们发现本雅明在第二条论纲中引用了保罗的时候——我想提醒大家，《历史哲学论纲》是本雅明最后的作品之一，也是他弥赛亚式历史概念的遗嘱般的纲略——就可以认出那个暗中操纵历史唯物主义木偶的驼背神学家了。本雅明后期思想里扑朔迷离的概念之一就是“意象”(Bild)。它在《论纲》里出现过好几次，最显著的地方是在第五条论纲里，里面写道：“过去的真实图景(das wahrhe Bild)一闪而过，它唯有作为一种稍纵即逝的意象才能被捕获：它在闪现时被我们认出来，然后永远消失不见。……而每一个尚未被此刻视为与自身休戚相关的过去的意象都有永远消失的危险。”(Benjamin 1968, 255) 本雅明想阐明这个真正的历史概念术语(terminus technicus)，能反映这一点的残篇里，最明显的莫过于 MS 474 了：“并不是对过去的认识指引着对现在的认识，也不是反过来；而是说，在意象内，已有的东西一瞬间和现时结合在一起，构成一个整体——意象便是这样的东西。因为尽管现

在对过去的关系是纯粹时间性的（连续的），但过去已有的东西对现时的关系则是辩证的、跳跃的。”（Benjamin 1999a, 463）¹

所以，意象对本雅明来说就囊括了一切事物（意思是一切客体、艺术作品、文本、录音或文献），在意象中过去的一瞬和当下的一瞬构成了一个整体，在它里面，当下能够认识过去的意义，而过去发现了它自身的意义并得到实现。我们已经在保罗那里看到了过去和未来间的一种类似的整体，我们把它叫作“预示论关系”。即便在这里，来自过去的瞬间（亚当、过红海的路、吗哪等）必须被看作是对弥赛亚之今时的预兆（*τυπος*），此外正如我们所见，弥赛亚的时刻（*καιρος*）就是这关系本身。但为什么本雅明又谈到意象（*Bild*），而不是预象（*type*）或形象（*figure*）（后者见于武加大译本）呢？我们有另一个文本根据来支持这一点，它就涉及不加引用标记的实际引用。路德把罗马书 5:14 [以后要来之人的预像（*τυπος του μελλοντος*）] 译成 *welcher ist ein Bilde des der zukünftig war*，“他是将来临者的一个意象”[林前 10:6 里的“鉴戒”（*τυπος*）被解作“前像”（*Furbild*），来 9:24 里的“影像”（*αντιτυπος*）被译为“逆像”（*Gegenbild*）]。本雅明也在第五条论纲里用了疏排法，但只是用在 *Bild* 之后的第三个词，尽管看上去这个词完全没有必要强调。这句话是：*das wahre Bild der Vergangenheit h u s c h t vorbei*（过去的真实图景一闪而过）。它可能也是在暗示哥林多前书 7:31 里的话 [“因为这世界的样子将要过去了”（*παραγει γαρ το σχημα του κοσμου τουτου*）]。本雅明可能从林前 7:31 里得到了一个观念，亦即如果当

1 德文版见 Benjamin 1974—1989, 1:1242 及以下。——英译注

下未能在过去中认识到其自身，那么过去的意象就有彻底消失的危险。

大家毫无疑问会想起来，保罗书信里的 τυπος (预兆) 和 ανακεφαλαιωσις (统摄) 的概念是紧密结合在一起的，共同定义了弥赛亚时间。前者还出现在《论纲》里一个特别重要的地方，就在最后一条论纲的结尾处(在其手稿公开以后，发现这并非是第十八条，而是第十九条)。我们看看这段话：“现代作为弥赛亚时间的典范，以一种高度的省略包容了整个人类历史，它同人类在宇宙中的身量恰好一致。” (Die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheueren Abbeviatur die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfasst, fällt haarscharf mit der Figur zusammen, die Geschichte der Menschheit im Universum macht.) (Benjamin 1974—89, 703)

现时 (Jetztzeit)

考虑一下 Jetztzeit 这个词：在《论纲》的一份手稿中——唯一真正意义上的手稿，所有者是汉娜·阿伦特——当这个词在第十四条论纲里首次写下之时，它是带引号的(本雅明是手写的，所以不可能去疏排这个词)。这就让他的第一个意大利译者雷纳托·索尔米有理由把该词译为“现一时”(tempo-ora)，尽管这种翻法有些武断(因为这个德文词的意思只不过是“现代”¹)，然而却体现了本雅明的某种意图。毕竟我们在这次讨论班上讲的“今时”(ο νυν καιρος)是保罗对弥赛亚时间

1 Jetztzeit 由 Jetzt(现在)和 Zeit(时间,时代)构成,意思是“现代、当今”。

的特指，不能忽略掉“现时”与“今时”的字面联系。尤其因为如今在德语里面这个词只有纯粹否定的、反弥赛亚的内涵，从叔本华（“我们的时代用一个自己给的名字来称呼自己，如委婉语一般有特点：Jetzt-Zeit。是的，就是 Jetztzeit，它意味着得到思考的仅仅是现在，而即将到来的、评判我们的时代则完全不在考虑范围之内”；Schopenhauer, 213—214）到海德格尔 [“我们所谓的现一时（Jetzt-Zeit）是出现在钟表上计数着‘现在’的流俗时间……当这些现一时被遮蔽了，时间状态的绽出和视域结构就被救平了”；Heidegger 1962, 474] 都是这么用的。本雅明消除了这种否定内涵，并赋予了 Jetztzeit 相当于保罗的弥赛亚时间范式里的“今时”的性质。

我们再回到统摄的问题。最后一条论纲的最后一句话——“弥赛亚时间以一种高度的省略包容了整个人类历史”——似乎明显是在重申以弗所书 1:10（“天上地上一切所有的，都在基督里面同归于一”）。但即使在这里，只要我们看下路德的翻译就会立刻发现这种重述实际上就是不带引号的引用：alle ding zusammen verfasst würde in Christo。动词 zusammenfassen 每次都对应着保罗的希腊文 ανακεφαλαιωσασθαι（统摄）。

这些应该足以证明存在一种互文对应了，而且不只是《论纲》和保罗书信在概念上的一致。由此看来，整篇《论纲》的词汇表似乎都真正带有保罗的印记。那么毫不奇怪，“救赎”（Erlösung）一词——本雅明的历史知识概念里一个绝对至关重要的概念——是路德用来翻译保罗的 απολυτρωσις¹ 的，后者显然也是书信里面举足轻重的词。无论保

1 救赎。

罗的“救赎”概念本源上是希腊式的（按照戴斯曼的说法，它原本指对奴仆的神圣的释放行为），还是严格意义上的法律术语，抑或两者兼有（这最有可能）——无论是哪种情况，本雅明的弥赛亚主义中朝向过去的特征倾向，其根源性要素都在保罗那里。

但还有一条线索，一条外在的线索，使我们得以推断肖勒姆自己是知道本雅明思想和保罗之间有这种亲缘性的。肖勒姆很熟悉保罗，他曾说这位作者是“我们所知道的最杰出的革命性的犹太神秘主义者”（Scholem 1965, 14），而他对保罗的态度显然有些暧昧。然而发现保罗启发了本雅明弥赛亚主义思想一定很让肖勒姆困惑，尽管他自己肯定不会去讲一个类似的主题。不过在肖勒姆的某本书里，他似乎以某种神秘的方式谨慎地暗示——就像在另一本讲萨巴太·塞维的书里，他也很谨慎地把保罗和加沙的拿单（Nathan of Gaza）¹ 联系到一起——本雅明和保罗可能说的是同一件事。这点可见于他对本雅明在1933年写于伊比沙岛的一份谜样残篇的解释，这份东西叫“阿格西劳斯·桑坦德”（Agesilaus Santander）。肖勒姆的解释基于一个假设，即这个似乎指本雅明自己的名字“阿格西劳斯·桑坦德”，实际上就是把“天使撒

1 萨巴太·塞维最终由其门徒和“先知”，也就是加沙的拿单宣布为弥赛亚。在拿单的号召与鼓吹下，萨巴太·塞维的影响越来越大，逐渐为各地犹太人所接受，在欧亚大陆拥有众多追随者。1665年，萨巴太·塞维一行人动身出发到君士坦丁堡，欲劝说奥斯曼帝国苏丹信服他那令人难以置信的魅力，苏丹却把他关入监狱。1666年，当世界各地的许多犹太人疯狂地变卖所有家产和企业，准备同这位弥赛亚一道回到故土巴勒斯坦圣地时，萨巴太·塞维被带到苏丹面前，苏丹让他选择：要么改宗伊斯兰教，要么以叛教罪就地处死。这位“弥赛亚”屈从于威胁，选择了前者，改宗了伊斯兰教。弥赛亚的幻想一下子破灭了，这对当时绝大多数犹太人产生了毁灭性的影响。从某种意义上说，保罗之于耶稣正如拿单之于萨巴太·塞维。

旦”(der Angelus Satanas)的字母重新排了一下。¹我相信就是这么回事,如果大家还记得 *αγγελος σατανα* (天使撒旦)就是哥林多后书 12:7 里讲的“肉中刺”,那就很能理解为什么肖勒姆说本雅明的讲法可能出自这里了。虽然此类典故稍纵即逝,以后也没再出现过,但考虑到本雅明和保罗的文本都带有明显的自传性质,这就意味着,肖勒姆想用这件事——亦即本雅明曾表达过自己与天使的隐密关联之事——来暗示两位作者之间的同一性。

不管真相如何,没有任何理由怀疑我们传统中的这两个重要的、相隔近两千年且都作于极端危难之际的弥赛亚主义文本构成了一个整体,能够辨认出这种整体性的时代终于来到了,而其原因是我们需要进一步的反思。“可辨认的当下”(das Jetzt der Lesbarkeit) [或“可知(Erkennbarkeit)的当下”]定义了一种真正本雅明式的解释学原则,它绝对对立于今天的解释原则,后者认为每一部作品在任何给定的时刻都能成为无限解释的对象(这是双重的无限,一方面解释不可能达到完全彻底,另一方面它的运作独立于任何历史—时间条件)。而本雅明却认为,每一部作品,每一个文本,都包含了一种历史指标,它既显示文本对决定性时刻的归属,也表明文本所做的只是达到其在一个决定性的历史时刻中的可辨认性。本雅明在一份笔记里表达了他最极端的弥赛亚主义,这段话也很适合用来结束我们的讨论班:

1 把 der Angelus Satanas 的字母重排一下就可以得到 Agesilaus Santander, 但后面多出来的那个 i 怎么解释就不得而知了。严格意义上的 anagram (换字游戏)当然只能用到原先那些字母。

每个现时都是一种特定的可知的现时 (Jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit), 其中真理和时间一起被推向其极限。[正是在这爆炸点上张力 (intentio) 消亡了, 同时诞生了本真的历史时间, 真理的时间。]并不是对过去的认识指引着对现在的认识, 也不是反过来; 而是说, 在意象内, 已有的东西一瞬间和现时结合在一起, 构成一个整体——意象便是这样的东西。换言之: 意象是停止的辩证法。因为尽管现在对过去的关系是纯粹时间性的, 但过去已有的东西对现时的关系则是辩证的: 其性质并非是时间的, 而是意象的 (bildlich)。只有辩证的意象才是真正历史的——而非过时的——意象。得到解读的意象——也就是在其可辨认的现时中的意象——把充满危机的关键时刻之印记凸显到极致, 一切解读都建立在这个基础上。(Benjamin 1999a, 463)

参考文献

- Adorno, Theodor W. 1974. *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*. Trans. E. F. N. Jephcott. London: Verso, Originally published as *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (Berlin: Suhrkamp, 1951).
- Augustine. 1997. *On Christian Doctrine*. Trans. R. P. H. Green. New York: Oxford University Press.
- Aristeas. 1951. *Letter of Aristeas*. Ed. and trans. Moses Hadas. New York: Harper.
- Badiou, Alain. 1997. *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Translated by Ray Brassier. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. Originally published as *Saint Paul: La Fondation de l'universalisme* (Paris: Presses Universitaires de France).
- Barth, Karl. 1954. *Der Römerbrief*. 9th ed. Zollikon-Zurich: Evangelischer Verlag.
- Bartolo of Sassoferrato. 1555. *Tractatus minoricarum*. In *Opera*. Lugduni: Blasius
- Benjamin, Walter. 1966. *Briefe*. Ed. Gershom Scholem and Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Translated by Manfred R. Jacobson and Evelyn M. Jacobson as *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910—1940* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- . 1974—1989. “Über den Begriff der Geschichte.” In *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pt. 2, ed. Rolf Tiedemann and Herbert Schweppenhäuser. Translated by Harry Zohn as “Theses on the Philosophy of History” , in *Illuminations*, ed. and

- intro. Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1968).
- . 1999a. *The Arcades Project*. Ed. and intro. Hannah Arendt. Trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. German edition, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, pt. 1, *Passagenwerk*, ed. Rolf Tiedemann (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982).
- . 1999b. *Selected Writings*. Vol.2, 1927—1934. Ed. Michael W. Jennings, Howard Eiland, and Gary Smith. Trans. Rodney Livingstone et al. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. German edition, *Gesammelte Schriften*, vol.2, pt. 1, ed. Rolf Tiedemann and Herbert Schweppenhäuser (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974—1989).
- Benveniste,Émile. 1971. *Problems in General Linguistics*. Trans. Mary Elizabeth Meek. Coral Gables: University of Miami Press. Originally published as *Problèmes de linguistique générale* (Paris: Gallimard, 1966).
- . 1973. *Indo-European Language and Society*. Trans. Elizabeth Palmer. Coral Gables: University of Florida Press, 1973. Originally published as *Le Vocabulaire des institutions indo-europ éennes* (Paris: Éditions de Minuit, 1969).
- Bernays, Jacob. 1996. *Jacob Bernays, un philologue juif*. Ed. John Glucker and André Lask. Villeneuve: Presses Universitaires du Septentrion.
- Blanchot, Maurice.1969. *The Infinite Conversation*. Translated by Susan Hanson. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. Originally published as *L'Entretien infini* (Paris: Gallimard).
- Buber, Martin. 1994. *Two Types of Faith*, with a paper by David Flusser. Translated by N.P. Goldhawk. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1973. Originally published as *Zwei Glaubensweisen*. Afterword by David Flusser (GerlingenL Schneider).
- Bultmann, Rudolf. 1960. *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze*. Vol.3. Tübingen: Mohr.
- Calderone, Salvatore. 1964. *Pistis-Fides: Ricerche di storia e diritto internazionale nell'antichità*. Messina : Università degli Studi.
- Canello, Ugo A., ed. 1883. *La vita e le opere del trovatore Arnaldo Daniello*. Halle : Niemeyer. Redited by René Lavaud as *Les Poésies d'Arnaut Daniel* (Toulouse : Privat, 1910 ; rpt. Geneva: Slatkine, 1973).

- Carchia, Gianni. 2000. *L'amore del pensiero*. Macerata : Quodliber.
- Casanova, Paul. 1911. *Mohammed et la fin du monde*. Paris: Geuthner.
- Chrysostom, John. 2002. *On the Incomprehensible Nature of God*. Trans. Paul W. Harkins. Fathers of the Church, vol.72. Washington, D.C.: Catholic University of America Press. French edition, *Sur l'incompréhensibilité de Dieu*, vol.1 of Hom é lies, vols. 1—5, ed. Anne-Marie Malingrey (Paris:Éditions du Cerf, 1970).
- Cohen, Boaz. 1966. *Jewish and Roman Law: A Comparative Study*. New York: Jewish Theological Seminary of America.
- Coppens, Joseph. 1968. *Le Messianisme royal, ses origines, son développement, son accomplissement*, Paris: Éditions du Cerf.
- Davies, William David. 1958. *Paul and Rabbinic Judaism : Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. 2nd ed., with additional notes. London: S.P.C.K.
- Deissmann, Gustav Adolf. 1923. *Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*. 4th ed.. Tübingen: Mohr.
- Derrida, Jacques. 1973. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's theory of Signs*. Trans. David B. Allison. Evanston, Ill.: Northwestern University Press. Originally published as *La Voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967).
- . 1982. *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press. Originally published as *Marges de la philosophie* (Paris: Éditions de Minuit, 1972).
- Dessau, Hermann. 1910. "Der Name des Apostels Paulus." *Hermes* 45.
- Durling, Robert, and Ronald L. Martinez. 1990. *Time and the Crystal: Studies in Dante's "Rime Petrose"*. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, Michel. 1993. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Two Lectures at Dartmouth." *Political Theory* 21, no.2 (May): 198—227.
- . 1994. *Dits et écrits, 1954—1988*. Vol.3, 1976—1979. Ed. Daniel Defert and Francois Ewald. Paris: Gallimard.
- . 1999. *Religion and Culture*. Ed. Jeremy R. Carette. New York: Routledge.
- . 2001. *Fearless Speech*. Sel. and ed. Jeseeph Pearson. Los Angeles:

- Semiotexte.
- Fränkel, Eduard. 1916. "Zur Geschichte des Wortes 'fides' ." *Rheinisches Museum* 71.
- Genesis Rabbah. 1985. *Genesis Rabbah: The Judaic Commentary to the Book of Genesis*. Ed. Jacob Neusner. Atlanta: Scholars Press.
- Guillaume, Gustave. 1970. *Temps et verbe: Théorie des aspects, des modes, et des temps. Suivi de l'architectonique du temps dans les langues classiques*. Paris: Champion.
- Harrer, Gustave Adolphus. 1940. "Saul Who Also Is Called Paul." *Harvard Theological Review* 33.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1969. *Science of Logic*. Trans. A.V. Miller. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press International. Originally published as *Wissenschaft der Logik*, ed. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, vol.5 of *Werke in zwanzig Bänden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971).
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row. Originally published as *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1972)
- . 1995. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Ed. Matthias Jung. Vol.60, pt.1, of Gesamtausgabe. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hengel, Martin. 1991. *The Pre-Christian Paul*. Trans. John Bowden Philadelphia: Trinity Press International. Originally published as "Der vorchristliche Paulus," in *Paulus und das antike Judentum*, ed. Martin Hengel and Ulrich Heckel (Tübingen: Mohr, 1992).
- Huby, Joseph, ed. 1957. *Saint Paul, Épître aux Romains*. Notes by Stanislas Lyonnet. Paris: Beauchesne.
- Jüngel, Eberhard. 1983. *God as the Mystery of the World*. Trans. Darrell L. Guder. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing. Originally published as *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus* (Tübingen: Mohr, 1978).
- Justinian. 1998. *The Digest of Justinian*. Bilingual edition. Ed. and trans. Alan Watson. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kafka, Franz. 1966 (1953) . *Hochzeitsvorbereitung auf dem Lande und andere Prosa*

- aus dem Nachlass. Vol.8 of *Gesammelte Werke*. Ed. Max Brod. Frankfurt am Main: Fischer.
- Kant, Immanuel. 1996. *Religion and Rational Theology*. Trans. and ed. Allen W. Wood. New York: Cambridge University Press. Originally published as *Das Ende aller Dinge*, in *Akademie-Textausgabe*, vol.8, *Abhandlungen nach 1781* (Berlin: de Gruyter, 1968).
- Kojève, Alexandre. 1952. "Les Romains de la sagesse." *Critique* 60.
- Koyré, Alexandre, 1935. "Hegel à Jena." *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse* 26.
- Lambertini, Roberto. 1990. *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255—1279)*. Rome: Istituto Storico del Medio Evo.
- Lambertz, Moritz. 1906—8. "Die griechische Sklavennamen." *Jahresbericht über das Staatsgymnasium im VIII Bezirk Wiens* 57—58.
- . 1914. "Zur Ausbreitung der Supernomen oder Signum." *Glotta* 5.
- Lessing, Gotthold Ephraim. 1991. "*Nathan the Wise*," "*Minna von Barnhelm*," and *Other Plays and Writings*. Ed. Peter Demetz. New York: Continuum. Published as *Theologiekritische Schriften 1 und 2*, ed. Helmut Göbel, vol. 7 of *Werke*, 8 vols., ed. Herbert G. Göpfert (Munich: Carl Hanser, 1976).
- Lévi-Strauss, Claude. 1987. *Introduction to the Works of Marcel Mauss*. Trans. Felicity Baker. London: Routledge. Originally published as "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss," *Sociologie et anthropologie* (Paris : Presses Universitaires de France, 1957)
- Lote, Georges. 1949. *Histoire du vers français*. Vol.1. Paris: Boivin et Companie.
- Manganelli, Giorgio. 1996. *La notte*. Milan: Adelphi.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. 1975—. *Collected Works*. London: Lawrence and Wishart. German edition, vols. 1—4 of *Werke*, 45 vols. (Berlin: Dietz, 1977).
- Mauss, Marcel. 1990. *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Trans. W.D. Halls. London: Routledge. Originally published as "Essai sur le don," *Sociologie et Anthropologie* (1950).
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1990. *The Anti-Christ*. Trans. and intro. H.L. Mencken. Tuscon: See Sharp Press. Published as *Der Antichrist*, vol.2 of *Werke in Drei Bänden*, 3 vols., ed. Karl Schlechta (Munich: Car Hanser, 1955).

- Norden, Eduard. 1898. *Die antike Kunstprosa: vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance*. 2 vols. Leipzig: Teubner.
- Origen. 1989. *Commentary on the Gospel According to John, Books 1—10*. Trans. Ronald E. Heine. Washington, D.C.: Catholic University of America Press. Also edited by Theresia Heither as *Commentaire sur Saint Jean*, vol.1 of 4 (Freiburg: Herder, 1996), and by Cecile Blanc as *Commentaire sur saint Jean*, vol.1 of 4 (Freiburg: Herder, 1996), and by Cécile Blanc as *Commentaire sur saint Jean, I: Livres 1—5* (Paris: Editions du Cerf, 1996).
- . 2001. *Commentary on the Epistle to the Romans, Books 1—5*. Trans. Thomas P. Scheck. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- . 2002. *Commentary on the Epistle to the Romans, Books 6—10*. Trans. Thomas P. Scheck. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Philo of Alexandria. 1984. *Quaestiones et solutions in Genesin*. Vol.3. Ed. Charles Mercier. Paris: Éditions du Cerf.
- Rancière, Jacques. 1999. *Dis-agreement: Politics and Philosophy*. Trans. Julie Rose. Minneapolis: University of Minnesota Press. Originally published as *La Mésentente: Politique et philosophie* (Paris: Galilée, 1995).
- Rosenzweig, Franz. 1970. *The Stars of Redemption*. Trans. William W. Hallo. Chicago: Holt, Rinehart, and Winston. Originally published as *Stern der Erlösung* (The Hague: Nijhoff, 1981).
- Rüstow, Alexander. 1960. "Entos ymon estin: Zur Deutung von Lukas 17:20—21" *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 51.
- Schmitt, Carl. 1974. *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*. Berlin: Duncker and Humblot.
- . 1985. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Cambridge, Mass.: MIT Press. Originally published as *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Munich: Duncker and Humboldt, 1922).
- Scholem, Gershom. 1965. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Trans. Ralph Manheim. New York: Schocken Books. German edition, *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik* (Zurich: Rhein Verlag, 1980).
- . 1971. *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*. New York: Schocken Books. German edition, in *Judaica*, vol.1 (Frankfurt am

- Main: Suhrkamp. 1963)
- . 1995. *Gershom Scholem Zwischen die Disziplinen*. Ed. Peter Schäfer and Gary Smith. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schopenhauer, Arthur, 1963. *Sämtliche Werke*. Vol.4. Ed. Hans Wolfgang Friedrich von Löhneysen. Frankfurt am Main: Cotta-Insel Verlag.
- Shapiro, Marianne. 1980. *Hieroglyph of Time: The Petrarchan Sestina*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Strobel, August. 1961. *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem, auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2.2ff.* Leiden: Brill.
- Taubes, Jacob. 2003. *The Political Theology of Paul*. Trans. Dana Hollander. Stanford, Calif.: Stanford University Press. Originally published as *Die politische Theologies des Paulus*, ed. Aleida Assmann and Jan Assmann (Munich: Fink, 1993).
- Thomas, Yan. 1995. "Fictio legis. L' Empire de la fiction romaine et ses limites médiévales." *Droit* 21.
- Ticonius. 1989. *The Book of Rules*. Bilingual edition. Ed. and trans. William S. Babcock. Atlanta: Scholars Press.
- Tomson, Peter. 1990. *Paul and the Jewish Law*. Minneapolis: Fortress Press.
- Vaihinger, Hans. 1965. *The Philosophy of "As If" : A System of the Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind*. 2nd ed. London: Routledge and Kegan Paul. Originally published as *Die Philosophie der Als Ob: System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang ueber Kant und Nietzsche* (Berlin: Reuther und Reithard, 1911).
- Watson, Alan. 1996. *Jesus and the Law*. Athens: University of Georgia Press.
- . 1998. *Ancient Law and Modern Understanding*. Athens: University of Georgia Press.
- Weber, Max. 2002. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Ed., trans., and intro. Peter Baehr and Gordon C. Wells. New York: Penguin Books. Published as *Die protestantische Ethik: Eine Aufsatzsammlung*, 8th ed., ed. Johannes Winckelmann (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus, 1991).

- Whorf, Benjamin Lee. 1956. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*. Ed. John B. Carroll. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Wilamovitz-Möllendorf, Ulrich von. 1907. "Die griechische Literatur des Altertums." In *Die griechische und lateinische Literatur und Sprache*, 2nd ed., ed. Ulrich von Wilamovitz-Möllendorf et al. Berlin-Leipzig: Teubner.
- Wilcke, Hans-Alwin. 1967. *Das Problem eines messianischen Zwischenreichs bei Paulus*. Zurich: Zwingli Verlag.
- Wilhelm, James J. 1982. *Il Miglior Fabbro: The Cult of the Difficult in Daniel, Dante, and Pound*. Orono: National Poetry Foundation, University of Maine.
- Wolbert, Werner. 1981. *Ethische Argumentation und Paränese in 1 Kor 7*. Düsseldorf: Patmos Verlag.

译名对照表

Abraham 亚伯拉罕

Adorno, Theodor Wiesengrund 西奥多·阿多诺

Aland, Kurt 库尔特·阿兰德

Alighieri, Dante 阿利盖利·但丁

Améry, Jean 让·阿梅利

Amos 阿摩司

Antelme, Robert 罗伯特·安泰尔姆

Arendt, Hannah 汉娜·阿伦特

Aristeas 亚里斯提亚斯

Aristo 阿里斯托

Aristotle 亚里士多德

Auerbach, Erich 埃里希·奥尔巴赫

Augustine 奥古斯丁

Austin, John Langshaw 约翰·奥斯丁

Avicenna 阿维森纳

Badiou, Alain 阿兰·巴迪欧

Bally, Charles 查尔斯·巴里

Barth, Karl 卡尔·巴特

Bartolus of Saxoferrato 萨索费拉脱的巴托鲁斯

Bataille, Georges 乔治·巴塔耶

Baudelaire, Charles 夏尔·波德莱尔

Ben-Engeli, Cid Hamet 艾哈迈德·本·安赫利

Benjamin, Walter 瓦尔特·本雅明

Beveniste, Emile 埃米尔·邦旺尼斯特

Bergamin, José 何塞·贝尔加明

Bernays, Jacob 雅各·伯尼斯

Blanchot, Maurice 莫里斯·布朗肖

Blumenberg, Hans 汉斯·布鲁门伯格

Bonhoeffer, Dietrich 迪特里希·朋霍费尔

Brentano 布伦塔诺

Buber, Martin 马丁·布伯

Bultmann, Rudolf 鲁道夫·布尔特曼

Burckhardt, Jacob 雅各·布克哈特

Calderone, Salvatore 塞尔瓦托·卡尔德隆

Carchia, Gianni 吉安尼·卡尔奇亚

Cassanova, Paul 保罗·卡萨诺瓦

Cervantes Saavedra, Miguel de 塞万提斯·萨维德拉

Chorin, Ben 本·科林

Chrysostom, John 约翰·克里索斯托

Clareno, Angelo 安吉罗·克拉雷诺

Cohen, Boaz 博厄兹·科恩

Constantine 君士坦丁

Coppens, Joseph 约瑟夫·柯本斯

Cyril of Alexandria 亚历山大里亚的西利尔

Daniel, Arnaut 艾诺·达尼埃尔

Davies, William David 威廉·戴维斯

Deissman, Gustav Adolf 居斯塔夫·戴斯曼

Deleuze, Gilles 吉尔·德勒兹

Derrida, Jacques 雅克·德里达
 Dessau, Hermann 赫尔曼·德绍
 Didymus the Blind 盲者狄迪莫斯
 Dionysius of Halicarnassus 哈利卡纳苏斯的狄奥尼修斯
 Dostoevsky, Fyodor 费奥多尔·陀思妥耶夫斯基
 Durling, Robert 罗伯特·杜尔林

Elijah 以利亚
 Erasmus of Rotterdam 鹿特丹的伊拉斯谟
 Estienne, Henri 亨利·埃斯蒂昂
 Euripides 欧里庇德斯
 Eusebius of Caesarea 凯撒利亚的优西比乌
 Ezra 以斯拉

Flaubert, Gustav 居斯塔夫·福楼拜
 Flusser, David 戴维·弗鲁塞
 Forberg, Friedrich Carl 弗里德里希·福伯格
 Foucault, Michel 米歇尔·福柯
 Francis of Assisi 阿西西的芳济各
 Fränkel, Eduard 爱德华·弗兰克尔
 Freud, Sigmund 西格蒙德·弗洛伊德

Gamaliel 伽玛列
 Gaultier, Jules de 儒勒·戈吉耶
 Gongora y Argote, Luis de 路易斯·贡戈拉
 Guillaume, Gustave 居斯塔夫·纪尧姆
 Guillaume de Lorris 纪尧姆·德·洛瑞

Hadot, Pierre 皮埃尔·哈道特
 Hagar 夏甲
 Haggai 哈该
 Harrer, Gustave Adolphus 居斯塔夫·哈勒尔

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 格奥尔格·黑格尔

Heidegger, Martin 马丁·海德格尔

Hengel, Martin 马丁·亨格尔

Herod Atticus 希律·阿提克斯

Hillel the Elder 老希列

Hippocrates 希波克拉底

Hobbes, Thomas 托马斯·霍布斯

Hölderlin, Friedrich 弗里德里希·荷尔德林

Homer 荷马

Honorius of Autun 欧坦的霍诺里乌斯

Hort, Fenton John Anthony 芬顿·霍尔特

Hosea 何西阿

Huby, Joseph 约瑟夫·胡比

Ibn Ezra, Moshe 摩西·伊本·埃兹拉

Isaiah 以赛亚

Jacob 雅各布

James 雅各

Jakobson, Roman 罗曼·雅各布森

Jean de Meun 让·德·梅恩

Jeremiah 耶利米

Jerome 哲罗姆

Joachim of Flora 弗洛拉的约阿基姆

John 约翰

Josephus, Flavius 弗拉维乌斯·约瑟弗斯

Jousse, Marcel 马塞尔·儒斯

Jüngel, Eberhard 埃伯哈德·云格尔

Justinian 查士丁尼

Kafka, Franz 弗兰兹·卡夫卡

Kant, Immanuel 伊曼努尔·康德

Kierkegaard, Soren 索伦·克尔凯郭尔

Kojève, Alexandre 亚历山大·科耶夫

Koyré, Alexandre 亚历山大·科瓦雷

Karus, Karl 卡尔·克劳斯

Kuhlmann, Georg 格奥尔格·库尔曼

Laban 拉班

Labeo 拉贝奥

Lambertini, Roberto 罗伯托·兰贝蒂尼

Lambertz, Moritz 莫里兹·兰贝茨

Leibniz, Gottfried Wilhelm 戈特弗里德·莱布尼茨

Lessing, Gotthold Ephraim 戈特霍尔德·莱辛

Lévi-Strauss, Claude 克劳德·列维-斯特劳斯

Löwith, Karl 卡尔·洛维特

Lote, Georges 乔治·洛特

Lukacs, György 格奥尔格·卢卡奇

Luke 路加

Luther, Martin 马丁·路德

Malachi 玛拉基

Manganelli, Giorgio 吉奥乔·曼加涅利

Mark 马可

Martinez, Ronald L. 罗纳尔多·马丁内斯

Marx, Karl 卡尔·马克思

Matthew 马太

Mauss, Marcel 马塞尔·莫斯

Meillet, Antoine 安托万·梅利耶

Meir, Rabbi 拉比梅尔

Merx, Adalbert 阿德尔伯特·梅克斯

Meyer, Wilhelm 威廉·迈耶

Micah 弥迦

Michelstädter, Carlo 卡洛·米歇尔斯塔特

Mörike, Eduard 爱德华·莫里克

Moses 摩西

Moshe ibn Ezra 摩西·伊本·埃兹拉

Nathan of Gaza 加沙的拿单

Nestle, Eberhard 埃伯哈德·内斯特尔

Nestle, Erwin 爱尔文·内斯特尔

Nicholas of Cusa 库萨的尼古拉

Nietzsche, Friedrich 弗里德里希·尼采

Norden, Eduard 爱德华·诺登

Olivi, Pierre Jean 皮埃尔·奥利维

Origen 俄利根

Overbeck, Johann Friedrich 约翰·欧维贝克

Papias 帕皮亚斯

Pasquali, Giorgio 吉奥乔·帕斯夸利

Pelagius 帕拉纠

Peter 彼得

Philo of Alexandria 亚历山大港的斐洛

Philostratus 斐洛斯脱拉德

Pindar 品达

Plato 柏拉图

Pliny the Elder 老普林尼

Poe, Edgar Allan 埃德加·爱伦·坡

Polybus 波吕布斯

Proculus 普洛克鲁斯

Pseudo-Barnabas 伪巴拿巴

Puder, Martin 马丁·普德

Rabanus Maurus 拉巴努斯·毛鲁斯

Rancière, Jacques 雅克·朗西埃

- Rosenzweig, Franz 弗兰茨·罗森茨威格
 Rufinus 鲁菲努斯
 Rüstow, Alexander 亚历山大·吕斯托夫
- Sabbatai Sevi 萨巴太·塞维
 Sabinus 萨宾
 Sarah 撒拉
 Schmitt, Carl 卡尔·施米特
 Scholem, Gershom 格肖姆·肖勒姆
 Schopenhauer, Arthur 阿图尔·叔本华
 Scotus, John Duns 邓斯·斯各特
 Sedulius 塞都琉斯
 Shammai 煞买
 Shestov, Lev Isakovich 列弗·伊萨科维奇·舍斯托夫
 Solmi, Renato 雷纳托·索尔米
 Staiger, Emil 埃米尔·施塔格尔
 Stirner, Max 麦克斯·施蒂纳
 Strobel, August 奥古斯特·施特洛贝尔
 Suda 苏达
- Taubes, Jacob 雅各·陶伯斯
 Tertullian 特尔图良
 Theodore of Mopsueta 摩普绥提亚的西奥多
 Theodore of Cyrene 西勒尼的特奥多鲁
 Thomas, Yan 扬·托马斯
 Ticonius 提科纽
 Tischendorf, Constantin von 康斯坦丁·冯·替申多夫
 Tomson, Peter J. 彼得·汤姆逊
 Traube, Ludwig 路德维格·特劳贝
 Trebatius 特雷巴提乌斯
 Trubetzkoy, Nikolai Sergueievitch 尼古拉·特鲁别兹科伊
 Trypho 特利弗

Ulpian 乌尔庇安

Vaihinger, Hans 汉斯·法欣格尔

Victorinus, Marius 马里厄斯·维克托里努斯

Vitellius 维特里乌斯

Warburg, Aby 阿比·瓦尔堡

Watson, Alan 阿兰·瓦特森

Weber, Max 马克斯·韦伯

Westcott, Brooke Foss 布鲁克·魏斯科

Whorf, Benjamin 本杰明·沃尔夫

Wilamowitz-Möllendorf, Ulrich von 乌尔里希·维拉莫威茨

Wilcke, Hans-Alwin 汉斯-阿尔温·威尔克

Wolbert, Werner 维尔纳·沃尔伯特

Yehuda Halevi 耶胡达·哈勒维

Zechariah 撒迦利亚

译后记

刚拿到这本书的时候，最令译者印象深刻的就是里面涉及的语言种类之多，也一下子感到了翻译的难度。除了主要的两希和拉丁语，还有不少德文、法文、意文，甚至西班牙文（以及译者未译的普罗旺斯语诗歌，详见正文脚注）。但语言还不是唯一的台阶，因为整本书除以哲学为主调外，还有贯穿全书作为研究线索的语文学（philology），此外，大量的经学、语言学、法学内容也让译者着实费了不少工夫。

除了上述这些“硬翻译”比较吃力以外，思想上的“软理解”亦不轻松。虽说本书出自一系列讨论班，是以讲课稿为基础的，要让在座师生能够听懂就必须使内在理路明澈通透，但事实上，不论是书中的细节部分之推敲还是从某一论点发挥出去的旁征博引、相互对观，其涉猎面之广、论述之精当都令人赞叹，有些地方也未见得一看便懂。因此就阅读而言，除了需要相当的西学功底外，还少不了细密的推敲与疏解。

在注释方面，由于本书译自英译本（转译虽然是应当尽量避免的，但考虑到这本书里的大部分内容也同时在美国授课，所以和通常的二

手译本还是有区别的), 所以书中有少量的英译注, 其余未加说明的注均为中译者自己所作。译者起初还对许多内容加了背景性的注解, 但后来经过反复斟酌, 考虑到这是一本比较专业的著作, 本身必然有一定的门槛, 让普及性内容占太多脚注空间并不合适, 所以又删掉了大部分, 只对某些重要的必须解释的背景内容加注。当然, 未能看到原文原本是比较遗憾的事, 这使译者无法知道英译本中出现的某些引文错误是原本就有的还是在英译出版时弄错的, 不过凡是尽本人所能发现并确定的错误, 一律在正文中直接更正, 但或许还有些未洞悉到的讹误, 因译者力所不逮, 只好见教于读者了。

这本小书的翻译工作本来应当很早就能完成, 只因译者身体原因和其他一些私事缠身, 结果一拖再拖。好在严搏非先生宽宏, 允许译者花那么长时间完成, 在此深表歉意和谢意。此书能得以译介到国内学界, 多亏了严先生独到的学术眼光。同时要万分感谢恩师周昌忠先生和陈克艰先生的嘉惠, 他们多年来的引介、指点、教诲, 让译者受益太多, 在翻译过程中和两位先生的多次交流受教也让译者避免了许多困难。此外, 复旦大学的张巍老师在古典学、希腊文和拉丁文方面的授业解惑是译者有能力译成此书的基本前提, 而译者在翻译过程中还曾多次请教, 解决了很多问题, 感激之情一言难尽。当然, 即便译者尽力致极, 仍因学识所限, 讹谬难免, 而其责全在译者本身, 实望读者不吝赐教。

钱立卿

当代最具挑战性的思想家 解读最有影响力的《圣经》书卷

《罗马书》在《圣经》中的重要地位毋庸置疑，奥古斯丁、加尔文、马丁·路德等人均受其启示。本书由阿甘本一系列的讨论班课程发展而来，其主导思想始终如一：对文本的注解，对《罗马书》第一句话里的十个词的逐一解读。阿甘本试图把保罗书信从基督教会历史中分离出来，并将其文本重置于早期的“犹太—基督教”背景，指出它是“西方最具奠基性质的弥赛亚主义文本”。

通过对《罗马书》首句的逐字解读，阿甘本谨慎地辨明了那些经由历代神学讨论、翻译、注释后被强加到原初文本中的内容。这种哲学式的探究让他讨论了另一位重要思想家——瓦尔特·本雅明。细读、比较保罗书信与本雅明的《历史哲学论纲》之后，阿甘本洞悉到两者间未曾被发现的惊人的相似之处，他认为后者的历史哲学观念是对前者“剩余的时间”概念的复现与挪用。

搞清楚一个词在历史上每个时刻的语义并不简单，特别是像保罗书信这类文本中的词语，它们本身的语义史与整个西方文化的历史交融在了一起，与西方文化决定性的中断和延续交融在了一起。

吉奥乔·阿甘本

上架建议：政治哲学

ISBN 978-7-5117-2973-6



定价：42.00 元



三辉图书

[General Information]

书名=剩余的时间 解读《罗马书》2016.07

作者=

页数=210

SS号=14029263

DX号=

出版日期=

出版社=

封面

书名

版权

前言

目录

作者前言

英译者言

第一天 耶稣基督的仆人保罗

纪念雅各布·陶伯斯

保罗的语言

方法

十个词

保罗

对“闲谈”的正确利用

仆人

《塔木德》与《民法大全》

耶稣基督的

专名

第二天 奉召

职业

天职与废止

使用

天职与阶级

好像

不可能

迫切性

不可遗忘的事物

比喻和天国

第三天 分开

法利赛人

被划分的人
阿佩利斯分割
剩余
全体和部分

第四天 使徒

先知
天启
运作时间
时机与时间
临在
千禧年王国
预兆
统摄
记忆与拯救
诗与韵

第五天 传神的福音

去往某处
福音
信心
律法
伯拉罕和摩西
废止
软弱
扬弃
零度
例外状态
不法的隐意
反基督

第六天 传神的福音

誓言

屈服在信仰下

誓约

无偿性

两约

礼物与恩典

二分的信仰

信仰

名词句

信仰之道

述行式

信仰的述行式

话语的切近性

开端，抑或尾声

引用

意象

现时

参考文献

译名对照表

译后记

封底