

03

*eft*

左翼前沿思想译丛03

# 剩余的时间

解读《罗马书》

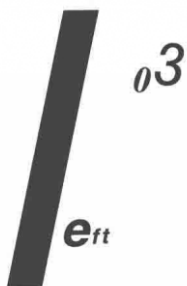
[意]吉奥乔·阿甘本-著 钱立卿-译



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



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

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

Giorgio Agamben



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](http://www.cctphome.com)

邮 箱：[cctp@cctphome.com](mailto: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。<sup>1</sup>

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。<sup>1</sup>

#### 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。<sup>1</sup>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”。<sup>1</sup> 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。<sup>2</sup> 阿甘本同时反对这两种解读。<sup>3</sup> 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<sup>4</sup>，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”。<sup>5</sup>

---

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)。<sup>1</sup>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。”<sup>1</sup>

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”<sup>2</sup>。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]。<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup>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。<sup>3</sup>

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。<sup>1</sup>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。<sup>2</sup>

## 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。”<sup>1</sup> 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”<sup>2</sup>。

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。<sup>3</sup> 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”。<sup>1</sup> 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)。<sup>2</sup> 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。<sup>1</sup>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”<sup>2</sup>。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。”<sup>3</sup>

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.