

保羅復興：當代基進政治的新圖像？

Saint Paul Renaissance: New Icons for Contemporary Radical Politics?

朱元鴻

Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, translated by Dona Hollander, Stanford, CA: Stanford University Press, 2004, pp.xi+160. ISBN 0-8047-3345-7

Alain Badiou, *Saint Paul: the Foundation of Universalism*, translated by Ray Brassier, Stanford, CA: Stanford University Press, 2003, pp.ix+111. ISBN 0-8047-4471-8.

Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, translated by Patricia Diley, Stanford, CA: Stanford University Press, 2005, pp.ix+193. ISBN 0-8047-4383-5.

I

文化研究的材料是很世俗的。對文化研究的讀者評介幾部關於使徒保羅的新論著，而且要聽來不像是神學的呢喃，需要一點妥協。譬如說，不妨先挑些好萊塢電影談起：《星球大戰》(*Star War*)、《凡夫俗子》(*Ordinary People*)、《暴雨驕陽》(*Dead Poet's Society*)、《春風化雨》(*Mr. Holland's Opus*)、《潮浪王子》(*The Prince Of Tides*)、《阿甘正傳》(*Forrest Gump*)、《芭比的饗宴》(*Babette's Feast*)、《今天暫時停止》(*Groundhog Day*)，或許再挑幾部經典些的，林區的《象人》(David Lynch, *The Elephant Man*)、柏格曼的《哭泣與耳語》(Ingmar Bergman, *Shame*).... 熟悉保羅書信的觀眾或許能夠透過一再出現的母題來認識並領會這些電影：皈依的歷程，向外邦人宣福音的情境，克服罪與恥辱的愛與恩典，種族之間的和解，時機(*kairos*)與時間(*chronos*)之別等等。神學主題與電影的關係，宗教與通俗文化之間，有著等待文化研究參與對話的無數可能，其重要性這裡不克詳論。

在今日方興未艾的所謂文明衝突(911事件,巴黎郊區事件,丹麥漫畫事件...)我們驚惑於伊斯蘭的暴力,卻忽略了受難與殉教神學也是基督教的一部份。我們習於沈浸在好萊塢娛樂片裡不斷出現的超級英雄,帶領著人類對抗邪惡扭轉浩劫,對應於現實中一個自我想像的基督教國家,超級英雄的總統,堅毅地面對邪惡、捍衛世界秩序與全球和平(*Pax Americana!*)¹。經過了基督教世界若干世紀的官方崇拜,不難理解保羅聖徒傳的右翼角色:為基督教的西方或今世帝國提供神權支撐。然而畢竟保羅在羅馬殉道,是被當作危險的異端者而被帝國拘捕處死

¹ 仿用 *Pax Romana*, 羅馬和平,一套強權的修辭,將帝國的成功歸因於力量、運道與德行;另一面則對任何挑戰此和平與繁榮的想像敵人強加道德譴責,運作審判的象徵性暴力來正當化其自身實際的暴力。例如,美國對流氓國家的譴責與制裁,中國威脅論,台灣當局多年覆誦的立場,就是 *Pax Americana* 的修辭。

的，於是基進左翼不忘情兩千年前的保羅，不是官方聖徒的形象，而是那在鬥爭行動與革命中成聖的當代性，他的失敗與殉道宣達了世界的真理；或者，基督教巨大政治勝利的世界革命，對今之左翼仍有難言的魅力？

本文評論的著作裡唯一討論的電影，是帕索里尼(Pier Paolo Pasolini)未實現拍攝卻留下詳細腳本的《聖徒保羅》。這個未實現的電影腳本是個詩意創作，不僅交織了兩千年前的保羅與當代左翼基進分子的形象，也演出了右翼保羅取消左翼保羅的歷史弔詭：革命烈士獻身所奠基創立的體制，教會或黨，最終成爲奉聖徒之名而背叛其理想的威權組織。帕索里尼，巴迪烏(Badiou)稱之爲我們當代最偉大的詩人之一，是這麼轉換保羅的角色時空的（引自Badiou: 36-8）²：

羅馬，是美國帝國首要城市紐約。

在羅馬人佔據之下順服的**耶路撒冷**，是在德國鐵蹄之下的巴黎。

一小股萌芽中的**基督徒**，是法國地下抗戰組織，而**法利賽人**則是貝當偽政權。

保羅，法國人，出身於舒適的資產階級，爲當局搜獵地下抗戰分子的走狗。

途中悟道的**大馬士革**旅程，是法朗哥治下西班牙的巴塞隆納。法西斯的保羅，因任務出差會見法朗哥的支持者，在赴巴塞隆納途中經過法國南部時頓悟，加入了反法西斯的抗戰陣營。

遊歷各邦宣揚福音，保羅在義大利、德國與西班牙爲抗戰宣傳。**雅典**，不聽保羅的**雅典辯士們**，是帕索里尼眼中在今日羅馬嘈雜爭議的義大利小知識分子。

爲**創建教會**而奔走的保羅，是組織第三國際的行動分子。

我們在腳本裡見到了基督教會與共產主義政權的疊影，歷史上不可避免的淪於腐化的內在背叛。教會與黨，抹除了聖性，轉化爲教士統治的教權體制。在帕索里尼眼中，聖路加是個叛徒，因爲他的《使徒行傳》擦拭掉了保羅的聖性，使得保羅的一生僅僅不過是個教士，一個官方形像的保羅頂替了聖徒保羅 (Badiou: 39)。

帕索里尼藉著電影腳本，爲保羅思想的核心價值進行了一場藝術審判，劇情交織了戰爭、法西斯主義、美國資本主義、小知識分子的爭議。這個未實現的電影腳本，與本文評論的三部保羅新論，具有同樣寬闊的大背景：對於世界政治與世界歷史的關注與回應。

II

對於當代歐陸哲學，政治思想以及文化研究的讀者，本文所要介紹的都是個值得注意的際會：先後短短幾年之間，陶卜斯(Taubes)、巴迪烏、阿岡本(Agamben)

² 本文中引述所評的三本著作皆以（作者：頁碼）標示出處。

(還有未列入本文評論的李歐塔與紀傑克³)，三位成熟的思想人物，將他們博學與精細的功力，投入閱讀保羅書信其中一部，《羅馬書》。而且他們沒有興趣通論全書，而是各自挑選了三五章的關鍵節段深入閱讀，思考他們認為迫切的關鍵問題。他們不屬於基督教信仰，閱讀的興趣不是神學的，而是在政治思想上嘗試回應當前的困局。對神學研究領域的學者，這樣的閱讀方式帶來了一種震撼，被認為是一種世俗化的神學政治(secularized theopolitics)，亦即，結合了宗教與政治，卻不是在體制化的層次，而是在奠立政治典範的觀念層次。這不僅撼動了一些根深柢固的神學閱讀，也轉化了被閱讀的文本，保羅書信不再被當作宗教正典(canon)來讀，而成爲思想研究的經典(classics) (Gignac 2002: n.p.)。

那麼，在哲學的領域裡讀宗教典籍，特別嗎？若想到佛教經文在中國哲學傳統裡的位置，想到法國當代哲學所謂「宗教轉向」的列維納斯與德希達，想到讀論宗教人物且有專著的鄂蘭與李歐塔，或許不覺得那麼特別。但畢竟，教授哲學數十年的陶卜斯指出，洪堡以來的人文教育觀念使得當前人文的學生對於宗教典籍普遍地陌生。⁴ 他說，對哲學而言，「今天我瞭解，一門聖經課程比一門黑格爾課程更重要」(Taubes: 5)。神學研究的學者說，這幾部保羅的哲學閱讀令他察覺，「對任何想要瞭解黑格爾、海德格與巴斯噶的人，保羅是必經之途」(Gignac 2002: n.p.)。我附和這種帶著驚喜的「察覺」，相信許多哲學與文化研究的讀者也將透過這幾部保羅閱讀而察覺，保羅如何也是理解史賓諾沙、齊克果、尼采、佛洛伊德、班雅明的豐富線索。

舉個印象深刻的例子：*Aufhebung*，哲學的讀者當然不陌生這個黑格爾辯證法的核心概念，同時具有揚棄與保留意涵的提升或超克。在《精神現象學》裡出現的脈絡是感官確定性及其語言表達透過「此」(*diese, this*)與「當下」(*jetzt, now*)的辯證。感官的確定性在語言表達的時候，立即的「此」與「當下」早已是經過辯證的揚棄與保留。每個捕捉「當下」的企圖都產生一個非存在的過去，一個在語言表達裡被保留的非存在(nonbeing)，也同時是藉語言表達而延遲至未來的感知，因此*Aufhebung*所揚棄的並不歸於消滅，不歸於空無。這個概念，經過阿岡本獨特的系譜考察，發現德文最早出現於路德翻譯保羅《羅馬書》3:31的希臘文動詞“*katargein*”時所用的“*Aufheben*”，兼具廢止(*aufhören lassen*)與保留(*aufbewahren*)兩義。⁵ 阿岡本細心閱讀大膽挑釁：「黑格爾的辯證法不過是基督教神學的世俗化」；「黑格爾用來反對神學的武器是由神學提供的，這武器真正是

³ Jean-Francois Lyotard (1989) “Sur l’ouvrage d’Alain Badiou, L’Etre et l’événement.” *Cahier du Collège International de philosophie* 8: 227-245; Slavoj Zizek (2003) *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge: The MIT Press; 另見紀傑克(2004)，〈真理的政治，或，巴迪烏作為聖保羅的讀者〉，《神經質主體》萬毓澤譯，台北：桂冠。李歐塔與紀傑克兩文都主要是對巴迪烏閱讀保羅的闡析。

⁴ Wilhelm von Humboldt，十九世紀初普魯士教育制度的改革者，陶卜斯是在德國演講。

⁵ 《羅馬書》3:31的中譯：「這樣，我們因信廢了律法麼。斷乎不是，更是堅固律法」(摘自網路基督使團 www.ccim.org)。我不知中文神學評注如何詮釋這句若不辯證理解則看似矛盾的經文。阿岡本將這段譯為：[Is the] law therefore **made inoperative** through faith? Let it not be! Nay [the] law we **uphold** firmly.

彌賽亞的」；「黑格爾思想包藏了一個針對彌賽亞神學而緊密編織的詮釋鬥爭，他所有的關鍵概念或多或少都是刻意將彌賽亞主題作世俗化的詮釋」（Agamben: 99-101）。

III

儘管在時間上與閱讀上的際會，並且巴迪烏與阿岡本之間還有含蓄的交互詰難，三部論著呈現的方式畢竟非常不同，問題意識的脈絡以及作為動力的政治願景也各自獨特。

陶卜斯《保羅的政治神學》是由 1987 年他在海德堡的四場演講轉錄編輯而於 1993 年以德文首版的。接受演講邀請時他已經知道自己處於癌症擴散末期，第二三場演講之間還住院救治，但是他取消演講。很明白，對他這不是個平常的學術活動，而是為他的政治願景作最後的表述。如前述，橋接哲學與神學是目的之一。此外，他企圖拆解基督教傳統裡依托保羅為資源的反猶主義。這個獨特任務的另一面則是為猶太思想傳統恢復保羅，提出一個交感的、直覺洞察的，卻是猶太人的保羅閱讀。他認為，一方面猶太思想必須重新接納異端保羅，一個向非猶太人宣揚福音的猶太信使，另一方面也唯有透過猶太的感受性才能充分理解保羅文本。所指的感受性其中之一即為彌賽亞母題，這也是阿岡本所關注的主題。陶卜斯書中第二部分即以彌賽亞母題遊歷思想史裡的保羅連結，包括了史密特、班雅明、阿多諾、史賓諾沙、尼采與佛洛伊德。

然而，這麼主張與其說是要為猶太神學向基督教神學爭回一個猶太化的保羅，不如說是強調對於保羅的政治詮釋有個前提：必須將使徒身處猶太教-異教-基督教相互競爭的歷史情境納入考慮。保羅的《羅馬書》奠立了一個顛覆的政治神學，其中所批判的律法包括了猶太統治階級法利賽的以及整個羅馬世界的。試想，用諸如福音、主、彌賽亞這般具鮮明政治性詞彙的書信，寄給帝國崇拜與權力核心羅馬城裡的信徒群體，跡近於成立對抗權力的宣戰。《羅馬書》裡所遮疊的，既有其威脅帝國秩序的自覺，也有策略性謹慎避免當局起疑的遮掩。使徒保羅對於價值的革命性翻轉，是個將整個猶太-羅馬-希臘世界統治階級的神學一起顛覆的世界革命，並由信仰而創立了一個新的人民。普世主義的奠立者，也是巴迪烏閱讀保羅的主題。在這個共識之下，兩人對於保羅的位置卻有不同的強調，而其間的差別，令我訝異的，竟是如此根本與古老，重複了耶路撒冷會議（50? 51?）猶太基督徒（Judeo-Christians）與非猶太基督徒（Gentile-Christians）兩派之間的爭議。巴迪烏認為保羅站在後者這一邊，亦即，儘管保羅出身猶太文化而且基督事件發生於猶太社群，但基督事件廢止了傳統的界分，猶太共同體與這個新的普世性之間並沒有特殊或優先的關係。而陶卜斯主張的是，普世主義的奠立並不需要否認特殊的以色列認同，保羅也不會這麼否認過。

IV

巴迪烏《聖保羅：普世主義的奠基》於1998年法文首版。他閱讀保羅的政治動力，以基進左派的鮮明旗幟列陣在第一章「保羅的當代性」。保羅的當代，巴迪烏明示而暗諭：「是個被稱之為『羅馬帝國』的軍事專制正開始以其龐大的身影壓制一切政治的年代」(Badiou: 7)。我們不能忽略「政治」(politics)這個詞彙對於基進左派的正價意涵，相對於所有巴迪烏對於我們當代情境「取消政治」的指控：**金融全球化**，資本的空洞普世性及其絕對主權；**資本主義下的議會政治**，「民主」的幌子也遮不了醜的庸俗政治盲腸；**民族認同政治**，國會政黨也不敢反對「法國人的法國」，「民族」模式之下公共領域的共同體化，受制於「民族」而喪失超然性的法律淪為迫害的儀式，檢查認同實際上成為凌駕法律定義的警察監控；**文化相對主義的認同政治**：以文化獨特的形式要求認可的群體，婦女、同性戀、殘障、阿裔…還可以屬性無限連結，黑人同性戀、天主教戀童癖、生態雅痞、結婚牧師、溫和穆斯林…，多元文化的認同政治不但是碎解「政治」的過程，也是商業資本最容易收編的俘虜，每出現一種「身份」就啟動了新的商品，特殊的雜誌、購物店街、廣告通路、還有「公共論辯」節目的消費…口袋般特殊認同的文化邏輯與普遍計價交換的資本主義邏輯是一個銅板的兩面(Badiou: 10)。

這些指控充分表述了巴迪烏基進左派的激情。在一個革命幻滅的後馬克思主義時代，在一個任何足以動員的烏托邦俱已消逝的時刻，保羅是巴迪烏重新思考「政治」的範型，而讀《羅馬書》則是藉以對當前政治危機提出批判的發聲。

保羅是見證事件(event)的主體(subject)，是事件的創作思考者。在巴迪烏的哲學體系裡，事件與主體是全然相互生成且相互依存的。沒有抽象的主體，事件召引主體出現，主體的詮釋與命名則令事件得以存在。在回顧之下這個創始事件的主體決斷，巴迪烏稱之為「介入」(intervention)。事件在未預期的情境中發生，但從初始情境得以脫胎、賦形、朝向目的，俱賴於主體的介入、堅持、積極與執著，亦即他所謂對事件的「忠實」(fidelity)，否則，事件將不再是事件，將渙散、變態或淪於瑣碎。事件是「奇異現象」(singularities)，這是個當代法國哲學轉借自現代物理數學的概念，與「規則現象」(regularities)相對，也就是無法透過法則、公設或結構來約簡、計算或預測的。「真理」(truth)則是在情境中對於一個事件忠實執著而產生的過程。真理是事件的，而無關於對情境的既有知識。**真理過程與對情境的知識建制**是相互異質的。

巴迪烏例舉了四類真理過程：藝術、科學、政治、愛。他指控當代世界對真理過程是極具敵意的，因此我們看到以「文化」頂替了藝術，以「技術」替代了科學，以「管理」取消了政治，以「性」抹除了愛(Badiou: 12)。他也以「真理」相對於「知識」的區別來比較評論保羅與巴斯噶。儘管數學家與科學家出身的巴斯噶為基督信仰辯護，以宗教真理詰難笛卡兒在內的現代哲學與科學，但他未能企及保羅的基進性，仍然在知識/無知的議論層次糾纏。對保羅而言，沒有什麼能夠證明事件，事件也不能證明什麼(Badiou: 48-9)。基督復活是純事件，關乎信仰，而不是知識的議論或證明。就如革命也是事件的，政治真理的一個自足的過

程。

在他區別「真理」與「知識」的脈絡下，巴迪烏指出「使徒」(apostle)如何區別於猶太的先知(prophet)與希臘的哲人(philosopher)。使徒是什麼意思？使徒是見證了事件的主體，但見證所指的不是實證經驗上的看見了事實，也不是歷史上的保證了記憶，而是事件所開啓的可能性。基督復活的旨趣不在於知識上可見的證明或是歷史上的事實性，而在於勝過死亡的可能性，使徒所宣告的，是恩典。不若希臘哲人求知永恆的真理，也不若猶太先知基於徵兆而預知模稜的將來，使徒其實說來不「知道」什麼。反之，希臘哲學的理性語言(logos)卻無能宣說福音，在他們看來，使徒所認識的事件，既然知識無濟，又令理性語言結舌啞口，只能是愚蠢。而在要求神意徵兆的猶太先知看來，保羅的福音只能當醜聞。使徒，忠實於基督事件的真理過程而在哲人與先知的語言之外創立了新的論述，召喚出了新的主體性(Badiou: 44-5)。

V

讓我們用巴迪烏的概念來問幾個問題：對事件的忠實(fidelity)意思是什麼？忠實有什麼可驗或可知的記號？誰是真理過程的主體？我們如何區辨對事件的真理過程忠實或不忠實？若我們處於同一個情境，我的忠實會不會在你看來不忠實？沒有知識的判準，那麼有沒有政治的解決？我們如何分辨真理過程，謊言過程，擬象過程或意識形態過程？⁶

紀傑克指出：巴迪烏關於真理-事件的觀念，竟然如此詭異地近似阿圖塞的意識形態召喚(ideological interpellation)理論。此外，巴迪烏對於「事件」所援引的最基本例子是宗教，而宗教不正是典型的意識形態嗎？這似乎告訴我們，真理-事件就在於用意識形態將個人召喚為主體（真理的擔綱/追隨者）(Zizek 2004: 196-7)。令人納悶的是：何以巴迪烏這樣一位馬克思主義哲學家需要在宗教領域裡找尋革命的範型與行動份子的形象？難道這不落實了自由派如羅素等久已流傳的話題：馬克思主義不過是世俗化的彌賽亞意識形態？在《聖保羅》序言裡巴迪烏不避諱地確認了這個類比：「若基督與馬克思可以作個雙關比，那麼保羅可以說是個列寧」(Badiou: 2)。紀傑克用「詭異地近似」所形容的，在我聽來點出了一個「不再忠實」於意識形態批判的弔詭。巴迪烏強調真理-事件的內在性，也就是說，只有對受召喚的行動者才是真理，而不是對外在的觀察者。若如此，對真理-事件的忠實投入與受意識形態的召喚將無可分辨。那麼，至少對於從馬克思到阿圖塞所執著的意識形態批判，尤其是對宗教的，到了巴迪烏還能說有忠實投入嗎，或是被放棄而渙散、變態了？

若依巴迪烏所強調真理-事件的內在性，要求他鑑別事件「客觀的」真或偽

⁶ 這些質疑對我而言有個起始事件。2004年春在《事件》讀書會上首次讀Badiou, *Ethics* (2002)時，讀到他說明“event”, “fidelity”, “invent a new way of being”這些概念時用中國的文化大革命為例，我當時立即的旁注是“Shit!”。因此這裡的質疑是我對那個“shit”(一個事件)忠實的過程。

似乎是很為難的。然而巴迪烏自己卻不迴避這樣的真偽裁判，他大方的用「偽」來標籤不符合左派價值的事件。在 *Ethics* 他以相當篇幅來鑑定納粹如何是個「真理的偽象」，而真理的偽象過程亦即他所界定的惡(Evil)。相對的，他拈來當作真事件的例子卻不會受到同樣的鑑定，包括了法國大革命，布爾什維克革命，音樂的無調革命，還有 1966-1977 法國毛派忠實投入的中國文化大革命！(Badiou 2002:72-7; 41-2) 讓我們也考慮柯梅尼、塔里班、賓拉登，他們能如同保羅、列寧、毛，也登上巴迪烏所謂見證真理-事件的範例嗎？ 9/11 事件，同樣具有召喚愛國感染力並且由反恐戰爭執著投入，能依照巴迪烏形上學來裁定什麼條件下那是偽的或真的事件？

巴迪烏以一部書的投入，將保羅奠立普世主義基督信仰的過程幾乎當作真理-事件以及革命-政治的最終典範。然而即便是這個典範也是受到糾纏的，尼采的《敵基督者》(*Anti-Christ*)是個守候著巴迪烏保羅論題的「反論題」(antithesis)，一個他無可迴避而必須祛除的幽靈。的確，巴迪烏這部書裡深入評論的哲學人物只有兩位，巴斯噶之外，份量更重的是尼采。不僅巴迪烏，陶卜斯與阿岡本的保羅新論也都必須回應尼采的《敵基督者》。而他們的回應有個有趣的共通點，他們為保羅辯護，駁斥尼采對保羅的詆毀如何是莫須有的誤解，卻並不著墨反對尼采，倒是世故地指出尼采並非保羅的敵對者(opponent)，而是像個嫉妒兄弟般的競爭者(rival)。嚴格說來，與其說「祛除」尼采這個激烈的反保羅幽靈，不如說他們和解尼采與保羅，協奏他們的磁力。好個奇妙的詮釋策略！我們最後再回到這些回應。

VI

阿岡本《餘留的時間：羅馬書評論》於 2000 年以義文首版，應該是 *Homo Sacer* 三部曲的完結篇。跟巴迪烏的一樣，所探討的問題與概念，必須放置在他們各自數十年發展的思想體系裡來理解。

本文評介的三位思想家一項共同關切的發問是：我們所活在这个時代是什麼？我們處身交涉的現在是什麼？可以說這是個政治神學的根本發問。但是對於陶卜斯與阿岡本，這個問題特別牽涉了猶太-基督教神學的天啓與彌賽亞的概念。阿岡本的書一開始就紀念地引述陶卜斯在海德堡的演講：「保羅是彌賽亞思想的完美代表」，並表示他讀保羅的旨趣即在試圖「將彌賽亞時間詮釋為歷史時間的典範」，因此向陶卜斯致獻(Agamben: 3)。他沒有說明出於什麼迫切的興趣要來詮釋彌賽亞觀念。但是 *Homo Sacer* 三部曲的前兩部，《受譴咒的人》與《例外狀態》，卻已經充分呈現了這個問題。在他眼中，西方政治的特徵在於：決斷例外的主權所對應的是隨時可被剝奪政治存在與社會生活的「裸命」。而傅柯所指出的當代生命政治(biopolitics)的困局，在他看來無非是現代國家(State)，不分極權或民主政體，藉著例外狀態架空法律而遂行統治的暴力已愈來愈成為常規統治的模型。不僅是非法移民（靖廬）、恐怖虞犯（關達那摩）、SARS或愛滋患者，

我們都成為隨時可被矯治、拘留，被剝奪政治存在與社會生活的裸命，我們所身處的當代政治，其模型不是雅典城邦而是集中營。⁷ 如何脫困於這樣的情境，為政治賦予新的基礎，他認為，保羅面對的問題，也是我們必須問的問題：在彌賽亞之下的生命/生活是什麼？彌賽亞時代/時間的結構是什麼？

阿岡本夙享聲譽的博學與精微，在本書充分展現於堪稱三位中最出色的語源學經文詮釋的閱讀，貼近地注意字詞、語源、標點、文法、文本批評與神學詮釋的歷史。書末還附錄了所有他討論到的保羅書信章節的希臘原文與他自己譯文的對照。全書分為六章（每章一天）加上標題為“*Tornada*”的結論。這是個與他詮釋「彌賽亞時間」的主題雙重雙關的結構佈局：一方面雙關於聖經上 6+1 天的創造+餘留時間，另一方面雙關於「六節詩」(sestina)造句結構的六節加一節獨立重敘的 *tornada* (*envoi, return*)。更絕的是各章標題的佈局：六章每一章（每一天）標題分別是：*Poulos doulos christou Iēsou*（第一天）；*Klētōs*（第二天）；*Aphōrismenos*（第三天）；*Apostolos*（第四天）；*Eis euaggelion theous*（第五天，第六天重複）。合起來即是《羅馬書》第一章第一節的希臘文全文，天主教標準拉丁譯文是：*Paulus servus Jesu Christi, vocatus apostolus, segregatus in evangelium Dei*（中文譯為：耶穌基督的僕人保羅，奉召為使徒，特派傳神的福音），阿岡本建議的英譯是：“Paul, called as slave of Jesus the Messiah, separated as apostle for the announcement of God”。全書有系統的探考：「彌賽亞的」(messianic)意思是什麼，並透過彌賽亞的菱鏡來檢視《羅馬書》。然而深廣的背景知識與精微的閱讀，全部展現在完注《羅馬書》1:1 這十個字詞的詮釋。這是個從針孔重現世界的絕活。

Christou，基督，就是彌賽亞 (messiah) 的希臘文表達，語源學上定讞的。陶卜斯與阿岡本將其「正名」為彌賽亞，不能說是猶太化的偏見，而因此卻撇開了許多基督教保羅研究的刻板共識。

Klētōs，奉召。路德將去動詞化了的 *Klēsis* 譯為德文 *Beruf* (vocation, calling)，也是韋伯 (Max Weber) 《基督新教倫理》裡的核心概念「天職」。韋伯曾仔細依據保羅的文本商榷路德的譯詞，指出了 *Beruf* 無法區辨兩個層次的意涵，其一是接近拉丁文 *Status* (德文 *Stand*)，指涉地位、身份、職業等平常的意涵。另一層次卻是宗教的，神的永恆救贖的召喚。博學的韋伯還指出，這個宗教概念在古典希臘拉丁、天主教、日耳曼等語言裡都沒有，只有希伯來語言才有類似的概念。⁸ 阿岡本進一步解析了韋伯未解的困難：*Klēsis* 確實有韋伯所見的兩個層次，但其間不是混淆也沒有矛盾，而是有個彌賽亞轉化。表達這兩個層次之間轉化連結的保羅用詞是 *Hōs mē*，“as not”，我譯為「卻不是」。⁹ 彌賽亞召喚的天職廢止了每一個此世的地位身份 (The messianic vocation is the revocation of every vocation)。彌

⁷ 參閱 Agamben (1998; 2005)，朱元鴻 (2005a)。

⁸ 在三條合計長達八頁的註腳裡，韋伯從許多背景徵引，直接用希伯來文與希臘文討論，見 Max Weber (1958) : 204-211。

⁹ 《哥林多前書》7:29-32，一系列中譯為「要像不」，跟阿岡本的詮釋出入很大。

賽亞天職是「爲用」(*chrēsai*)，「卻不是」任何擁有(物件、妻孥、財產、地位)的權利(right)或身份(identity)。活在彌賽亞，意味著廢除了任何保障或分配財產的法律，且廢除卻並不創立新的身份，而是開啓新的人。此何以班雅明指出馬克思的「無階級社會」概念是個世俗化的彌賽亞時代的觀念。彌賽亞時代拯救的世界，同時亦即一個世界的失落。彌賽亞的到來意味著所有事物，包括主體，都陷於「卻不是」。「活著的不再是我」(《加拉太書》2:20)。彌賽亞的召喚，將整個主體打散，如泡影般取消。於是 *Poulos doulos christou Iēsou klētos* (Paul, called as slave of Jesus the Messiah)：法利賽的自由人Saul被取消，耶穌基督的僕人，保羅，只是個奉彌賽亞召喚的名，不是身份。

交映於廿世紀在「無階級社會」理想之下經歷革命實驗的變態，我們禁不住有個疑問：這個沒有身份的奴僕，取消主體的彌賽亞主體，會不會也成爲生命政治的集中營裡以編號召喚的非主體？打散、取消的主體，與所謂剝除任何政治存在與社會生活形式的裸命，何其詭異的近似！

Aphōrismenos，特派？彌賽亞的「劃分」。法律的原則在於劃分，世俗法律劃分各種身份，其中根本的劃分是族群(*ethnē*)，例如，猶太人/非猶太人。那麼在彌賽亞時間呢？這個問題上，阿岡本與巴迪烏關於普世主義怎麼說，有精采的辯詰。阿岡本認爲稱保羅爲「普世主義的奠基者」一方面不需要什麼創見，因爲教會所自稱的“Catholic”(天主的)，意思就是普世的。然而另一方面，他引述巴迪烏：「一個普世的思想，在世間的他位(*alteritie*)繁增的狀況下(猶太人、希臘人、女人、男人、奴隸、自由人等等)，創造一個同一(*Sameness*)與一個平等(不再有猶太人、希臘人等等)」(Badiou:109)，並反問，這說法對嗎？有可能在保羅讀出所謂普世的即爲「創造同一」嗎？他再引述巴迪烏所說：保羅的普世主義「寬慈對待不同習俗與意見」，「以超然包容差異」，「普世性若要能建立，必須要橫貫這些差異」(Badiou: 98-9)。阿岡本尖刻地指出：對待宗教衝突的「寬慈」與「包容」正是現代「國家」(State)的態度，¹⁰ 然後他括弧了一句對左派巴迪烏的諷刺：「我們看到那些企圖廢除國家的人如何沒辦法將自己從國家的視角下解放出來」(Agamben: 52)。

那麼阿岡本的詮釋呢？他指出保羅用的是除法：以彌賽亞的劃分來劃分現世法律的劃分。例如，世俗法律劃分族群，猶太人/非猶太人(行割禮的/有包皮的)，將世界上所有(男)人劃分爲二，沒有餘項。而保羅在此劃分之上再劃分爲肉體的(*flesh*)/氣息的(*breath*)，亦即肉體上行割禮的未必在行爲精神上有猶太人的氣息，而肉體上有包皮的卻未必沒有猶太人在行爲精神上的氣息。結果在原來的「甲/非甲」對立的世俗法律二分的兩邊都出現了「非-非甲」，亦即不能說是猶太人也不能說非猶太人的餘項。阿岡本以這個除法邏輯來重新界定民主的人民概念。人民既非全體，也非部分，既非多數，也非少數，人民與其自身之間，任何一種認同與其自身之間，是永遠無法自我符合的，不具有可被整除的本質，而在每一

¹⁰ 若瞭解「南特詔令」的歷史，這是很清楚的。

種劃分裡抗拒被劃分的餘數，是真正的政治主體。

我能讚賞阿岡本衍伸的餘數政治觀點。至於保羅的除法：以彌賽亞的劃分來劃分現世法律的劃分。若撇開對彌賽亞一詞的虔敬，我要問：難道這不是以價值顛覆價值體系，最為古老尋常的政治鬥爭手段？

VII

前三章（第一至三天），大體上在探討彌賽亞之下的生活/生命是什麼，身份認同的彌賽亞轉化。這些問題都牽涉著彌賽亞事件，也就是彌賽亞的時間是什麼。

Apostolos，使徒。巴迪烏以相對於希臘哲人與猶太先知的獨特言說類型來界定使徒，阿岡本則在時間問題上區辨先知與使徒的差異，並且提出了一個我認為是全書最關鍵而且勢必引起注意的論點：**必須區隔彌賽亞與末世論**。每一次當先知宣告彌賽亞將要來臨，訊息總是關於一個將要來到的時間，一個還未出現的時間：「還要多久」。這即是先知與使徒的差別。使徒是從彌賽亞的到達開始宣說的。這個時候先知必須閉嘴了，因為預言真的實現了。使徒所宣告的不再是未來，而是現在。此何以保羅稱彌賽亞事件的術語是「現下的時刻」(*ho nyn kairos, the time of now*)，此亦何以保羅堅持自稱是使徒，不是先知。阿岡本認為另個更有誤解的誤解是混淆彌賽亞與天啓(apocalypse)。天啓所觀想的是時間的終結，末日的神譴(*eschaton, the Day of Wrath*)。而彌賽亞時間，使徒活在其間而且有興趣關心的時間，既不是曆書記年的時間也不是天啓的末日，而是餘留的時間。

新約裡有兩個表達時間的希臘詞彙，*Chronos*，曆書記年的延展時間，譯為「時間」；*Kairos*，經驗上重現過去契約未來的收斂時間，(不理想的)譯為「時機」。時間與時機相互包含卻是彼此異質的，不具有可以插補接續的同質性。彌賽亞時間是時機的，因此不是另一段可相接續的或以長短計算的時間。彌賽亞世界不是另個世界，而就是存在於這個世俗世界裡的微小調整與差異。另個重新詮釋的概念是 *Parousia*，基督教末世論稱之為「基督的再次降臨」，但阿岡本還原這個字的原義是：在旁或相隨而來的存在，保羅用 *Parousia* 來表達彌賽亞時間是 *Chronos/Kairos* 相互異質卻相伴隨的結構。一般認為彌賽亞時間是未來取向的，這是錯誤的，彌賽亞有如奏鳴曲的再現部，過去的事件在記憶重現中獲得真切的意義並得以留存。過去的重現帶來了 *Kairos* 的充盈完滿。彌賽亞不是記年時間的終點(那是末日 *eschaton*)，而是時間的完滿實踐(*plērōma, fulfillment*)。

有點意外，阿岡本指出，猶太教的安息日就是一種小型的彌賽亞時間模式。這卻不是隨便的比方，安息日同時具有兩個重疊的意涵，也正是保羅看待彌賽亞與律法之間的關係：其一是解除工作，使安息，*Katargeō*（來自形容詞 *argos, a-ergos*，閒怠的，非工作的）；其二是完滿實踐。阿岡本發現 *Katargein* 是個關鍵的保羅彌賽亞詞彙，在保羅書信中出現了 26 回。前文述及，這詞彙經路德譯為德文，亦即黑格爾發展為辯證法核心概念的 *Aufhebung*，也是在法國的黑格爾詮釋者 Kojève 所譯的 *désœuvrement*，具積極潛力的閒怠無為，這個概念啟發了布朗

肖、儂曦、阿岡本等人在不同脈絡的思考。¹¹

保羅的彌賽亞與世俗律法的關係，不是摧毀或單純的廢除，而是在解除其作用的同時將其完滿實踐。然而，在懸止的同時完滿實現的法律是啥？在這個問題上，有兩種堪稱「巨人戰爭」¹²的詮釋，阿岡本回應假藉「例外狀態」遂行統治的當代政治，以及他自己投射的政治願景，都於此浮現。其一的代表是由史密特(Carl Schmitt)挪用彌賽亞神學而極致發展的法律與國家主權者的理論：由主權者（法外的決斷者）決斷的例外，在懸止法律的同時確認了法律統治的效力。其二則是阿岡本，繼踵班雅明，對於前述理論的彌賽亞回應。阿岡本這場戰爭，完全以對保羅的詮釋來進行。經過阿岡本詮釋後的《帖撒羅尼迦後書》2章3-9節，最能扼要的說明（底線表示作者依據阿岡本詮釋修改過的）。

不要受任何人誘惑，直到使徒前來，那無法的人，毀滅之子，被顯露出來。他是抵擋主，高抬自己，超過一切稱為神的，和一切受人敬拜的，甚至坐在神的殿裏，自稱是神。我還在你們那裏的時候、曾把這些事告訴你們，你們不記得麼。你們也知道那攔阻他的(*ho katechōn*)是甚麼，是叫他到了的時候，才可以顯露。因為那偽裝下的無法狀態(*anomia*)已經發動運作，直到那攔阻他的被除去。那時這無法的人(*anomos*)，將被顯露出來。主耶穌要用口中的氣廢除他，用降臨的榮光令他失去效力不再作用。這無法的人來，是照撒旦的運作，行各樣的異能神蹟和一切奇事。

阿岡本的詮釋牽涉一項詮釋爭議：那攔阻的力是哪一方？他不同意於習見的詮釋將「那攔阻的」視為上帝自身表現神聖計畫的力量，他同意於史密特的詮釋，“*katechōn*”，「攔阻的力」與「無法的人」是同一回事（揭露之前是攔阻的力，揭露之後是無法的人），亦即，羅馬帝國的或世俗的主權者。只不過霍布斯與史密特的國家理論將“*kat-echōn*”視為國家主權攔阻災難的力量。阿岡本的詮釋卻是：世俗的主權是實際上無法狀態的虛掩偽像，玄密被揭開，偽像被撥除，世俗主權者就是個絕對的無法之人。彌賽亞的降臨是雙方顯現的對峙：照撒旦運作異能奇事的無法之人，以及令他失去效力的彌賽亞。換言之，保羅將「例外狀態」基進化：就如世俗的主權者在懸止法律的同時運作法律統治的效力，彌賽亞在解除世俗法律效力的同時帶來法律的完滿實踐。

承接阿岡本《例外狀態》裡重述的史密特與班雅明之間的「巨人戰爭」，《餘留的時間》可以說是繼踵班雅明的另一場彌賽亞詮釋戰役。因此不意外本書最後的 *Tornada*，再現部，回到班雅明，重敘 Gershom Scholem、陶卜斯與他自己如何一步步深入地認識班雅明對於保羅的認同。保羅與班雅明之間將近兩千年的祕

¹¹ Maurice Blanchot 據此觀念創作 *L'arrêt de mort*，參閱Thomas Carl Wall(1999):86-9。Jean-Luc Nancy (1991)則發展「解構共同體」的論題。

¹² 阿岡本在《例外狀態》(Agamben 2005)第四章標題，用「巨人的戰爭」(Gigantomachy) 來形容史密特與班雅明這一系列關於例外狀態的詮釋對奕，不僅牽涉西方形上學，更牽涉著界定西方政治的立場鬥爭。

密連結，阿岡本有點玄奧地引述班雅明作為全書結尾：每個作品，每個文本，都包含了一個歷史索引，指出了它所屬的特定時代，也指出它能夠被充分解讀的特定歷史時刻。

這是不是一場保羅的正典運動？

VIII

對於阿岡本與巴迪烏等左翼政治復興保羅的論題，尼采，尤其是他的《敵基督者》(*Anti-Christ*)，無疑是個守候著的「反論題」，或許正適合當作這場保羅奏鳴曲最後的再現部。

阿岡本聲稱末世論是對保羅彌賽亞的危險誤解，一再抱怨詮釋者（包括了 Blumentberg, Löwith, Koyré, Kojève）將兩者混淆。我們真能為保羅區別這兩者嗎？在保羅的彌賽亞宣揚裡不是處處可見最後審判嗎？保羅的例外政治，能不是末世論的理解嗎？僅舉《哥林多前書》15: 24-5 為例：再後末期到了，那時，基督既將一切執政的、掌權的、有能的都毀滅了，就把國交與父神。因為基督必要作王，等神把一切仇敵都放在他腳下。末世論，不就是指所有權威原則的最終置換嗎？

我將保羅的神學留給神學背景的評者。我要追問的是阿岡本的政治。阿岡本的彌賽亞政治可能清除掉末世論的混淆嗎？果如所他願，大家同意彌賽亞與末世論之間沒有牽扯，彌賽亞真的不需要一個他所界定的末世，一個不再重複的終結 (*eschaton, when repetition is no longer*)，就如他提示安息日是個小型的彌賽亞時間，彌賽亞可以如安息日一般一再重複。那麼，千年基督教會的歷程，七十年布爾什維克革命政權的歷程，保羅，列寧，一切都有如永恆回返 (*eternal recurrence*)：再來一次 (*yet once again*)，而所有都早已是同樣 (*ever already the same*)。這可是阿岡本願想的彌賽亞政治？

班雅明曾經著迷於永恆回返的觀念，他曾說：大自然是彌賽亞的，事物永遠會趨於崩頹並消逝殆盡。陶卜斯指出班雅明與尼采都理解，世界政治背後有著深刻的虛無在運作，如同保羅說的「卻不是」 (*hōs mē, as not*)，世界會頹廢，世界的樣子 (*morphē*) 會消逝，如同羅馬帝國的崩解 (Taubes: 72)。

但是永恆回返是個比彌賽亞更極端的虛無主義。時間的循環，事物的重返，是永恆的迴響：徒然！因為所有事物的永恆重返，這一件不比下一件更有意義，好的與壞的沒有分別，一樣重要或一樣不重要。然而，尼采舉永恆回返是當作考驗：弱者經不住這可怕的虛無，需要一個神為他們保障道德的「意義」（能夠想像任何超然於善與惡的神嗎？）而唯有那些能夠在這最極端的虛無形式下說「再來一次」，才是個無關道德的對生命的肯認 (*The Will to Power* §55)。這種肯認的態度，與保羅充滿政治性的廢止，是很不同的。彌賽亞要廢止或解除的不僅僅是律法，還有權力，還有榮譽，還有肉體慾望....那麼剩下未受廢止的生命餘項會

是什麼？那些遭到廢止的不也是生命本身麼？這難道不是尼采所批評的：反對生命的妒恨？

彌賽亞政治所熱切等待的是什麼？要求預付的是什麼？若說彌賽亞已經到達，而我們身處於無關乎記年的「餘留時間」，那麼，什麼時候（時機）算是彌賽亞政治的完成？

巴迪烏以保羅奠定普世主義信仰的過程當作「真理-事件」以及「革命-政治」的典範，保羅被當作是「忠實」於基督事件的主體。我們曾問過：對於事件的「忠實」是啥，可能分辨嗎？在尼采的《敵基督者》(*Anti-Christ*)，保羅卻被視為謊言事業的大師。在尼采眼中，保羅是以猶太教士的犬儒態度來對待福音記事的，完全漠視其中優雅溫和的故事，是刻意的篡偽，充分流露對生命的恨與對權力的慾。兩段文字可以摘要他的論點：

整個福音書的意義與正直，生命、懿行、教晦、死亡，經過這個由恨盤據的篡偽者之手，就蕩然無存。真實不存，歷史真相不存！…保羅簡直是旋乾轉坤，將存在的重心推置到此世此生之外，推到耶穌「(被)復活」的謊言裡。其實，這位拯救者的生命對他來說沒什麼用，他需要的是十字架上的死亡，還有一些其他加料(*The Anti-Christ*, §42, 作者譯)。

在往大馬士革的旅途中他悟道了：他領悟了要顛覆這個世界的價值，需要對於不朽的信仰，領悟了「地獄」這個概念甚至能夠宰制羅馬，領悟了用「超脫」此世可以扼殺生命…虛無的與基督的，還真合韻，且豈止合韻而已(*The Anti-Christ*, §58, 作者譯)。

「這些全是誤解！」巴迪烏為保羅辯護：「對不朽的信仰不是保羅所關心的，保羅所看待的，肯定勝於否定，生命勝於死亡，新的人(overman?)勝於舊的人....他教誨的特色是從來不出於恐懼，而總是出於勇氣....讀讀《歌林多前書》15:55歡愉地問：『哦，死亡，你的勝利何在』，就知道「扼殺生命」絕非他的意圖，倒還不如說保羅的綱領在於『扼殺死亡』」(Badiou: 71)。尼采說保羅竄改了耶穌，巴迪烏則說尼采竄改了保羅。倒是經這麼一番辯護，我們發現，保羅與尼采在思想風貌上竟變成神似有如兄弟。巴迪烏說，「何以尼采對保羅如此激烈？因為與其說他是位反對者不如說他是位競爭者」(Badiou: 61)。陶卜斯也這麼說，而且更露骨：尼采想要的是什麼？重新轉化一切價值。好，在西方世界，誰又比保羅做到得更徹底？這一點，尼采是十分嫉妒的。「關於保羅，尼采向來是我最好的老師」(Taubes: 79)。這樣的類比反而隱藏了「卻不是」(*hōs mē, as not*)的辨示：以表面的神似遮蔽了深刻的差異。阿岡本倒是承認尼采用「敵基督者」作為對保羅及其基督教宣戰的標題包藏著諧謔的意圖。在基督教傳統裡，「敵基督者」現形之刻正標記著時間的終結，亦即基督克服所有世間權力之刻。尼采當然知道他自己所認同的「敵基督者」是保羅所發明的角色：最終在彌賽亞對峙下現形的「無法之人」。他自己刻意裝扮起保羅劇本裡編寫的敵彌賽亞者，作為對抗基督教的宣戰姿態，反諷的意味很明顯(Agamben: 111-2)。

巴迪烏唯一明白承認尼采與保羅不同之處，關乎他的主題：尼采厭噁普世主義。他引述尼采：關於神，只有兩類：要麼祂們是權力意志，那麼祂們就是國族的神；否則，祂們就是對於權力無能的[，那麼祂們必然成為善] (*The Anti-Christ*, §16; 括弧裡是 Badiou: 62 未完整引出的文字)。他輕薄的用 Lacoue-Labarthe 所謂的「德國神話」來形容尼采的立場。但這裡，尼采卻是在反諷道德化的普世主義。我的問題是：普世主義的政治，難道不跟阿岡本煞有介事的保羅除法一樣尋常嗎？哪個政治鬥爭不用股份有限的普世主義來號召天下？羅馬帝國是以羅馬法殖民的普世主義。現代國家出現之初甚至運用普遍理性來將政治與神學分離。左派更切膚地體驗了國族主義如何以平等博愛、公民同胞的普世主義轉移階級與性別的訴求。即令今世帝國，不也有號令天下的所謂民主、人權的普世主義嗎？我的習慣是，只要聽到普世主義，就尋找那盡頭處的徹底歧視。保羅的基督教會，在哪個階段是個例外？不也同樣是信仰的股份有限的普世主義嗎？在保羅書信裡，神凡有普遍允諾之處不是必有個「在基督裡」(in Christ) 作前提嗎？那個自任正義的餘民共同體又是啥？基督必要作王，等神把一切仇敵都放在他腳下，這裡所謂的「仇敵」享有普世主義的股份嗎？其實，保羅不需要普世主義，因為他信奉神。巴迪烏呢？是他基進左翼的政治綱領需要，還是他形式主義的哲學體系需要？無論政治綱領或哲學體系，普世主義都需要具體的範例，然而使徒保羅的信息真的能夠符合嗎？

IX

1990 年之後，隨著世界政治的轉變，思想界探討的議題也呈現新的局面。有些新動向是令人感到意外的。其中一例是極右政治理論精心詮釋古典文獻，挪占「雅典民主」的傳統，成為辯護本土神話與排外政治的神主牌。¹³ 而另一個例子即是本文評論的，基進左翼投入保羅政治思想的詮釋，試圖標定當前世界政治，並構想走出困局的觀念與典範。後者，且稱之為當代左翼政治思想的保羅復興，本文雖然提出許多質疑，卻讚賞其所表現的思想活力。交錯了雅典、羅馬、耶路撒冷，捲涉了古代希臘羅馬異教世界、猶太教、基督教與當代世界，沒有題目能夠是簡單的。他們以保羅身處羅馬帝國的情境設想自己身處今之帝國的情境。我設想同樣在這個世紀的世界政治裡必將具有重大角色的中國與伊斯蘭，也不乏才智之士埋首於各自的經、子、文、史傳統，就如猶太經學與基督教神學的專家一樣。而我相信，思想的活力，與其說表現在什麼學術中國化或本土化的姿態裡，不如說更能在文明交錯的世界歷史裡參與標定世界政治的對話或爭議中表現。

¹³ 參閱朱元鴻(2005b)。

參考書目

- 朱元鴻 (2005a),〈阿岡本「例外統治」裡的薄暮或晨誨〉,《文化研究》1:197-219。
- (2005b),〈民主之下的本土神話與排外政治〉,《現代性之政治反思》國際學術研討會,南港:中研院人文社會科學研究中心。
- Agamben, Giorgio (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford, CA: Stanford University Press.
- (2005) *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gignac, Alain (2002) “Taubes, Badiou, Agamben: Reception of Paul by Non-Christian Philosophers Today,” Unpublished paper read at *Romans Through History and Cultures Seminar*, SBL Toronto.
- Badiou, Alain (2002) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Translated by Peter Hallward. London: Verso.
- Nancy, Jean-Luc (1991) *The Inoperative Community*. Translated by Peter Connor and Lisa Garbus. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nietzsche, Friedrich (1968) *Twilight of the Idols and The Anti-Christ*. Translated by R. J. Hollingdale. Baltimore, Maryland: Penguin.
- Nietzsche, Friedrich (1968) *The Will to Power*. Translated by W. Kaufman and R. J. Hollingdale. New York: Vintage.
- Wall, Thomas Carl (1999) *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Weber, Max (1958) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcot Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.
- Zizek, Slavoj (2004),《神經質主體》,萬毓澤 譯,台北:桂冠。