

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

惡的秘密——本篤十六與時間的終結 [The Mystery of Evil: Benedict XVI and the End of Time]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	AGAMBEN, Giorgio
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-10 13:07:28
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164835

惡的秘密

——本篤十六與時間的終結*

The Mystery of Evil: Benedict XVI
and the End of Time

【意】阿甘本著 趙偉譯

Giorgio AGAMBEN

作者簡介

阿甘本，意大利當代著名哲學家、學者，現居羅馬及威尼斯

Introduction to the author

Giorgio AGAMBEN, Italian contemporary philosopher and scholar, living in Rome and Venice.

Synopsis

Giorgio Agamben's new book, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi* (2013), re-evaluates the exemplary significance of Benedict XVI's "Gran Rifiuto," and in a theological and ecclesiological context proper to him, calls into question the two principles of our society, namely "legitimacy" and "legality." According to Agamben's analysis, St. Paul's "mystery of evil" is not a dark theological drama that withholds the end of time or paralyzes every action, veiling every action with an enigmatic and ambiguous cover. Rather, it is a historical drama in which the Last Day coincides with the present and everyone is called to do his/her part unreservedly and unambiguously. The author acutely renders legible traces of Tyconius's theory on "the two bodies of the Church" behind the theology of Benedict XVI, which provides a new eschatological light for our time.

Keywords: Benedict XVI, Ecclesiology, Legitimacy, Tyconius, Eschatology



用這幾頁紙的篇幅，我們將試著在神學和教會學這個再恰當不過的語境下來理解教宗本篤十六世的決定。不過，我們須將這一決定看作一種典範（*esemplarità*），方能從中得出一種針對我們生活其中的民主政治情境的分析。

事實上，我們都已相信，本篤十六世的“放棄大位”（*il Gran Rifiuto*），所證明的非但不是怯懦（根據一種遠遠談不上可靠的註解傳統，教宗塞萊斯廷五世^①曾在但丁筆下被斥為怯懦^②），反倒是一種在今日具有典範意義和價值的勇氣。教宗所自道的遜位理由，固然有一部分是真切的，卻無論如何也解釋不了一種在教會史上極為特別的姿態（*gesto*）。這一姿態分量極重，如果我們還記得，2009年4月28日，正是在塞萊斯廷五世葬於拉奎拉的墓前，本篤十六世解下了在他受職之日所領受的教宗肩帶，將其鋪於棺上。這證明辭職的決定是經過熟慮的。而塞萊斯廷五世在自釋其遜職理由時，

* 本文譯自 Giorgio Agamben, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi* (Roma: Laterza, 2013), 3-20.

^① Caelestinus V, 1215-1296, 一譯雷定五世。本名彼得·安傑列裡奧（Pietro Angelerio），又稱莫羅內的彼得（Pietro del Morrone）。1294年7月5日獲選，8月29日於拉奎拉五月山聖母大教堂（Basilica di Santa Maria di Collemaggio）加冕為第192任教宗。同年12月13日去職，為歷史上第6位辭職的教宗。——譯註

^② 此指但丁《神曲·地獄篇》第3歌，58-60行：“我認出了其中的幾個之後，就瞥見了一個鬼魂，認得他是那個由於怯懦而放棄大位的人。”塞萊斯廷五世退位後，繼任者為卜尼法斯八世（Bonifatius VIII）。支持圭爾夫白黨的但丁對後者極為憎惡，視為仇讎，並將他安排在地獄深處，與那些犯了“倒賣聖職”（*simonia*）之罪的死靈同受懲罰。塞萊斯廷五世的怯懦，為卜尼法斯八世的上位鋪平了道路。故歷代許多註釋家認為，故此處被但丁斥為“怯懦”的鬼魂，即是指塞萊斯廷五世。參見但丁：《神曲·地獄篇》，田德望譯，北京：人民文學出版社，1990年，第17頁。[Dante Alighieri, *Shen qu di yu pian*, trans. Tian Dewang (Beijing: People Literature Press, 1990), 17.]——譯註

使用的詞句與本篤十六世幾乎如出一轍，他談到“身體的虛弱（*debilitas corporis*）”（本篤十六世則說是由於“身體精力” [*vigor corporis*] 的衰頹）以及“個人的羸弱”（*infirmitas personae*）；然而，古代文獻已經告訴我們，真正的理由應當在教宗對於“教廷內部賣官鬻權等事”的嫌惡中尋找。

為什麼這個決定對於今天的我們來說是典範性的？因為它有力地喚起了我們對兩種倫理政治原則的注意，而我們的社會似已對它們之間的區別懵然無知。此即：正統性（*legittimità*）與合法性（*legalità*）^①。如果說，煎熬著我們社會的危機是如此之深重，這是因為，它不僅未能質問各種制度的合法性，更未能質問其正統性；如同人們時常重複的那樣，有待質問的，不僅僅在於施行權力的規則與模式，更在於那種為其奠基、賦予其正統性的原則本身。

當今的各種權力、各項制度喪失其正統性，並不是因為它們墮入了非法之地；實際情況恰恰相反，如今非法之事瀰漫天下，正是因為權力已將其正統性遺忘殆盡。所以說，有人相信僅憑法律上（*giuridico*）的運作（這當然是必要的）便能應對我們的社會危機，這種想法是徒勞的：一場已經關係到正統性的危機，不可能在法律（*diritto*）層面上得到解決。妄圖為一切事物立法的權利（*diritto*）已臃腫不堪，形式合法性的枝蔓叢生，反而暴露出它已喪失了一切實質意義的正統性。現代性試圖借助實證法（*diritto positivo*）讓合法性與正統性重合在一起，以確立權力的正統性，這種努力並不充

^① 此即英文中的 *legitimacy* 與 *legality*。在漢語學界中，這兩個詞都可以被翻譯為“合法性”。而二者對舉時，前者又常常被譯為“正當性”。比如卡爾·施米特 1932 年的著作 *Legalität und Legitimität* 即被翻譯為《合法性與正當性》。詞源上，“*legitimacy*”、“*legitimate*”等詞語皆源於“*legitimus*”，即意為“與法最為緊密的”，而“*legality*”、“*legal*”等詞則直接源於“*lex*”（法，尤指法的節文），意思也是“合乎法律的”。仔細辨析這兩種“合法”的差別，前者側重於法統的傳續（比如私生子可稱為 *illegitimate son*，但不能稱為 *illegal son*），後者則側重於法條、法理的符合。如將“*legittimo*”譯為“正當”，不僅不能體現該詞詞法中與法的密切關聯，又易與後文所說的“正義”問題相混淆。故本文權且擇取“正統性”為“*legittimità*”的譯語。——譯註

分，恰如我們的民主制度所示，它已進入一個不可遏止的衰落過程。只有這兩種原則（在我們的傳統中，它們又稱為自然法 [diritto naturale] 和實證法 [diritto positive]，靈性權力 [potere spirituale] 和暫時權力 [potere temporale]，或如古羅馬所稱的權威 [auctoritas] 和權能 [potestas]^①）雙雙得到呈現，各自發揮作用時，社會的體制才可能存活下去。

二

按照某種傳統的說法（這種傳統定義了所謂“反動”思想），正統性乃是一種層級較高的實體原則，相形之下，法律、政治上的合法性，則只能是一種短暫現象或是前者的效果。每當我們呼籲要在合法性與正統性之間做出區分時，就必須明確指出，我們並不認同這種看法。相反，我們所理解的正統性與合法性，乃是一部統一的政治機器的兩個部分，不僅一方不應壓倒另一方，它們更應以某種方式保持各自的運轉，好讓政治機器能夠發揮作用。比方說，教會號稱擁有靈性權力，而帝國的時間權力僅僅是其從屬，如同歐洲曾發生的那樣，又如在 20 世紀威權主義國家中，正統性將合法性甩在一邊，於是政治機器陷入空轉，其後果往往是致命的；另一方

^① 今日西文中的“權威”（*autorità*, *authority*）一詞即源自“*auctoritas*”，而“權能”、“能力”（*potere*, *potenza*, *power*）則被用來翻譯“*potestas*”。然而在古代語境中，這兩個詞卻有著較為不同的含義。本維尼斯特指出，“*auctor*”（權威者）和“*auctoritas*”都源於動詞“*augeo*”（增長）。在私法領域中，“權威者”家長通過宣說“*auctor fío*”（我為權威者）的誓言，即能賦予某事以有效性，如兒子的婚事或財物轉交（*mancipatio*）等，從而行使他的“權威”，而新婚的兒子和新的物主則擁有具體的“權能”；而在古羅馬政治語境中，共和國時期的元老院擁有懸置一切法律、權力，同時卻又為它們奠基的“權威”（*auctoritas*），而各行政官長（*magistrati*）和羅馬人民（*populus romanus*）則擁有具體行事的“權能”（*potestas*）或“令權”（*imperium*）。在《例外狀態》一書中，阿甘本曾闢專章（“*Auctoritas e Potesats*”）討論這兩個概念。其中，“權威”的本質被理解為“能夠授予正統性的潛能”，同時，它又是法律系統中的居於核心的非法（*anomia*）、元法的（*meta-giuridico*）因素，與代表著規範性因素的“權能”相對應。參見 Giorgio Agamben, *Stato di Eccezione. Homo Sacer II, 1.* (Torino: Bollati Boringhieri, 2003), 95-130. ——譯註

面，又如在現代民主國家中，人民主權的正統原則被簡化為只剩選舉的那一刻，進而消解在那些早有預定的法律程序規則之中，正統性有消融在合法性之中的危險，政治機器一樣停擺了。

因此，本篤十六世的姿態，對於我們來說，顯得如此重要。這個人，曾貴為一個自詡為最古老機構的頭領，擁有一個飽含正統性的頭銜，卻以其獨特的姿態，放棄了它，也重新質問了它的意義。在一個已經徹底遺忘了其正統性，頑固地追求經濟理性及暫時權力的教會面前，本篤十六世決定以一種對他而言尚為可能的方式，僅僅行使靈性權力，於是，他辭去了基督的牧職。如此一來，教會本身，從根基上就已成了問題。

三

如想對本篤十六世的姿態有一更深刻的理解，須將其還原到神學語境中，只有這樣，才允許我們徹底評價其意義，尤其重要的，是還原教宗本人對於教會的理解。1956年，年方三旬的神學家約瑟夫·拉琴格（Joseph Ratzinger）在《奧古斯丁研究》（*Revue des Études augustiennes*）雜誌上發表了一篇文章，題為《對提科紐斯〈規則之書〉中教會概念的思考》。

4世紀下半葉在非洲活動的提科紐斯（Ticonio^①）常被歸類為多納圖派異端，實則是一位卓越的神學家，沒有提科紐斯，奧古斯丁可能永遠寫不出他的扛鼎之作《論上帝之城》。而提科紐斯的著作《規則之書》（*Liber regularum*，是他唯一存世的作品，此外就只有《〈啟示錄〉評註》的一些片段流傳）形式上是在講解《聖經》的七條原則，實際上包含了一篇真正的教會學論文。

^① Ticonius 或 Tyc(h)onius，約 370-390，活動於羅馬帝國阿非利加行省，為多納圖教派（Donatismo）中立場較為溫和的神學家。——譯註

青年拉琴格主要關注的是書中第二條規則，題為《論主的二重身體》(*De Domini corpora bipartito*)，與之呼應的是第七條規則，題為《論魔鬼及其身體》(*De diabolo et eius corpore*)。拉琴格寫道，“‘雙重身體’學說的本質內涵在於這樣一個命題，即教會的身體有兩個方面，兩種面貌：一‘左’一‘右’，一個罪惡，一個有福，二者構成的卻是一個統一之身。這種二重性遠遠甚於在亞伯拉罕和雅各的子孫中所表現出的那種二重性，提科紐斯在《聖經》中找出一些段落，認為它們是這一命題的表達。他不僅說明了其中的二重性，更說明了它們如何結合在一個統一的身體中：《雅歌》(1: 4)中的新娘說，‘既黑又白’(*fusca sum et decora*)：這是基督唯一的新娘，她的身體即是教會的身體，既有左邊，又有右邊，在其自身之中，包含著多少罪，就包含著多少恩典。”^①

拉琴格強調了提科紐斯的立論與奧古斯丁的不同，不過後者卻是從前者那裡獲得了啟發，繼而提出了一個雜糅(*permixta*)了善與惡的教會概念。“在提科紐斯那裡，耶路撒冷與巴比倫之間並沒有鮮明的對立，而這個對立在奧古斯丁那裡卻十分顯著。耶路撒冷同時就是巴比倫，巴比倫包含在它自身之內。二者構成了同一座城，有(邪惡的)‘左’邊，也有(正義的)‘右’邊。提科紐斯並沒有像奧古斯丁那樣發展出一種關於兩座城的學說，而是說一座城有兩個方面。”^②

根據拉琴格的看法，這樣激進的命題將惡人的教會與義人的教會區分開來，卻又將二者聯繫在一起，其結果是，直到最後的審判之前，教會既是基督的教會，同時又是敵基督的教會：“由此可以推出，敵基督乃屬於教會，他在教會中、並與教會一道成長，直到

^① Joesph Ratzinger, “*Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius in Liber regularum*,” in *Revue des études augustiniennes*, no.2 (1956): 179-180.

^② *Ibid.*, 180-181.

最後的大決裂（*discessio*/渙散/退卻），敵基督才能決定性地顯露（*revelatio*）出來。”^①

四

以上的這個論點值得再作反思，這有助於我們領會拉琴格對提科紐斯的解讀中所蘊含的隱意，即這位來自弗賴辛的青年神學家、未來的教宗對於教會的本質與命運的思考。如我們已經看到的那樣，提科紐斯區分了由惡人（他們構成了撒旦的身軀）組成的黑暗（*fusca*）的教會，和由基督的信徒所組成的正義[*decora*]的教會。在目前的情形下，教會的兩種身體雜合在一起，難解難分，然而到了時間終結（*fine dei tempi*）之際，它們便會分開：“這發生於基督受難之日，自此以降，直到攔阻的教會被惡的秘密（*mysterium facinoris*/惡者的劇變）所除去，如使徒所說，一旦時候到了，就讓那大不敬之人顯露出來。”^②

提科紐斯所引述的經文（“如使徒所說”）正是拉琴格在談到所謂“大決裂”時所暗指的那段經文：此即保羅《帖撒羅尼迦後書》中那個十分著名卻又晦澀難懂的段落，它包含著對時間終結的預言（*profezia*）。在此，我們呈上盡可能忠實的譯文：

弟兄們，關於我們主耶穌基督的來臨，以及我們與他的團聚，我們請求你們，不要因什麼靈機，因什麼言論，或者因冒我名的書信，好像主的日子已經臨近了似的，而擾亂你們的心神，讓你們驚恐。無論什麼人，用什麼方法，你們都不要受騙：因為，如果沒有離道判教之事在前，那

^① Joesph Ratzinger, “*Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius in Liber regularum*,” 181.

^② Tyconius, *The Book of the Rules of Tyconius*, ed. F. C. Burkitt (Cambridge: University Press, 1984), 74.

無法無天之人 (ho anthropos tes anomias)，毀滅之子，也就不會顯露出來，他與一切被稱為上帝和受人敬拜的作對，高抬自己於其上，乃至於坐在上帝的殿中，自顯為上帝。你們不記得當我還在你們那裡時，曾給你們說過這些事嗎？現在，你們要知道那攔阻者 (to katechon) 是什麼，而到了他的時候，他將會顯露。非常的秘密 (mysterion tes anomias，武加大譯本作 *mysterium iniquitatis*；提科紐斯譯作 *mysterium facinoris*) 已經在行動；只因有一個攔阻者 (ho katechon)，直到他被除去；然後，這大不敬之人 (anomos，字面意思：無法之人) 將會顯露，主耶穌會用嘴邊的氣息滅絕他，且以自己來臨時的那種昭然大白，讓他全無作用——他的來臨，是依照撒旦的作為，一切德能、朕兆，一切虛假的怪奇之事，一切不義的騙術，都是為了蠱惑那些行將喪亡的人，因為他們不曾接受為拯救他們的真理之愛心。(《帖撒羅尼迦後書》，2：1-10)^①

五

經文講到了時間的終結。而其到來又關係到兩個人物，一為“非法之人”(或“外法之人”，*anomos*)，二為“攔阻之人”(或“攔阻者”)，即延緩基督來臨及世界終末的那個人。儘管保羅似乎並不曉得“敵基督”這個詞，然而自愛任紐起(後來的伊波呂特，奧利金，德爾圖良以及奧古斯丁也都如此)，前文所說的“非法之人”便被認定為《約翰一書》所說的“敵基督”。然而在教父那裡，對於“攔

^① 該段經文轉譯自阿甘本的譯文，並參考了中譯《聖經》“思高本”及“和合本”。阿甘本雖稱“呈上盡可能忠實的譯文”，顯然，他的譯文中已包藏著他自認為對保羅書信“盡可能忠實”的理解(和釋讀)。然而經義艱深難解，又經過多重的轉譯，加之譯者水平所限，中、西語言又素來有詞法、句法、邏輯上的層層阻隔，短短的中譯文似只能粗陳大略，至於保羅、阿甘本思想中的款曲，則不大可能歷歷畢見，特請讀者諒解。——譯註

阻者”卻有兩種截然相反的認定：羅馬帝國，或教會本身。前一種看法可追溯至哲羅姆，他認為使徒保羅不願公開指稱羅馬帝國，以免被當作意欲顛覆帝國而受迫害。後一種看法，如我們所見，則可以追溯至提科紐斯，他將教會（或者更確切說是教會中的黑暗部分）等同於敵基督。奧古斯丁在《上帝之城》第十章似對提科紐斯意有所指，卻不曾道出其名氏，他寫到：“另有一些人認為，使徒所說的其實是教會中的那些惡人和偽善者，直至他們的人數多到足以構成敵基督一方的大部人馬時。這或許就是‘罪的秘密’，因為這事是隱秘的，他們還相信，福音書作者約翰在其書信裡談到的也是此事……到約翰所說的‘最後的’時候，那些被約翰稱為‘敵基督’的大批異端，便會從教會中出來，一旦時候已到，一切不屬於基督、而屬於最後的反基督的勢力，便會從教會中出來，並就此顯露。”

因此，提科紐斯認識到，兩種教會、兩種人的分離，會在末世時（*il tempo escatologico*）完成：因此，早在4世紀末，已經有一個學派認為，基督再臨（*parusia*）之所以延遲，其原因實則在於羅馬教會的內部，更準確講，在於教會身體的二重品格。

六

前文第一種假說認定行使攔阻之權力的乃是羅馬帝國，此種看法在20世紀一位重要的天主教法學家那裡重獲提出。這便是卡爾·施米特（*Carl Schmitt*），他在關於“攔阻者”的教義中看到，唯有從基督教的視角著眼，才是理解歷史的唯一可能。他寫道：末世論會讓人間萬事陷於停滯，可日耳曼諸王又創下了基督教帝國的偉業，能在二者間搭起橋樑的，只能是對於一種“攔阻著世界終末的力量的信念。”^①至於前文第二種假說，在我們的時代也得到了一

^① Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaem* (Berlin: Duncker & Humblot 1974, 2), 49.

位不為教會所認可的真正的天才神學家的重提，他便是伊凡·伊里奇（Ivan Illich）^①。按照他的看法，使徒所說 *mysterium iniquitatis*，意思不過是說 *corruptio optima pexima*（最好的如果變壞了，就是最壞的），即指教會的墮落變質。教會之成立，是因為它歷來允諾著一個完美的社會（*societas perfecta*），而這又為號稱承載著人性的完全實現之責的現代國家樹立了樣板。

其實，認為羅馬教會才是攔阻者的學說，早在陀思妥耶夫斯基小說中的“宗教大法官”那裡，就已獲得了淋漓盡致的表達，伊裡奇曾向我們轉述這出奇文。這裡，對於基督的二度來臨，教會不僅僅是一種延緩的力量，更試圖徹底驅逐再臨的基督（宗教大法官對基督說：“走吧，別再回來。”）。

七

在 2009 年 4 月 22 日的公開見面（*generale audienza*）中，即在他公開解下十字肩帶放在塞萊斯廷五世之墓上的兩個月前，本篤十六世在涉及今天我們如何理解“教會的秘密”時，重新搬出了提科紐斯。在說到安布羅修·奧特貝爾托（Ambrogio Autperto）^②時——此人是 8 世紀一位曾為《啟示錄》作註的神學家，受到提科紐斯《啟示錄註》的啟發，本篤十六寫道，“提科紐斯在其為《啟示錄》所作的評註中，將如何反思教會的秘密視為頭等大事。他已確信，教會是一個二重之身；一部分屬於基督，另一部分卻屬於魔鬼。”^③提科紐斯被稱為“大神學家”，其論題得到羅馬主教（*vescovo di Roma*）^④的認可，這自然是不可輕忽的。其重點不僅在於教會的二重身體這個論題本身；問題還在於，甚至首先在於，其末世論思想還牽扯到

^① Ivan Illich, 1926-2002, 奧地利哲學家、天主教神父。——譯註

^② Ambrosius Autpertus, 約 734-780, 法蘭克籍本篤會修士、神學家。——譯註

^③ www.vatican.va/holyfather/benedictxvi/audidences/2009.

^④ “羅馬主教”即為“教宗”，此處即指本篤十六世。——譯註

所謂的“大決裂”，即發生在時間終結時的，惡人與信徒之間、作為敵基督身軀的教會與作為基督身軀的教會之間的大分離。

方才，我們試著將教宗的決定放在神學語境裡來思考，而他是無可爭議地屬於這個語境的。在這一視角下，他的去職，不能不讓人想到某種“決裂”，某種光明教會從黑暗教會中的分離；無論怎樣，本篤十六知道，大決裂能且只能發生於基督再臨之時，而作為攔阻者的一分為二的教會身體，其所注定要延緩的，也正是此事。

八

此時，一切都取決於人們如何解釋末世論的主題，而這又不能脫開基督教歷史哲學（甚或一切歷史哲學都在本質上是基督教性質的），具體來講，不能脫開保羅書信中那個段落的意義。我們都知道，如同特洛爾奇（Troeltsch）^①曾發現的那樣，教會的末世論辦事處早已關門歇業^②；而正是本篤十六的決定表明，在教會歷史的表層之下，終末之事仍在行動。事實上，末世論並不像施米特認為的那樣，意味著歷史事件的停滯，不是說時間的終結讓一切行動都歸於無用。恰恰相反，只有當終末之事能夠調節、指導人們對次於終末之事（le cose penultime）的行動時，其意義才是完整的。

保羅總是將彌賽亞時間稱為“現在的時間”（ho nyn kairos），他不厭其煩地提醒、規勸帖撒羅尼迦人，不要因基督再臨的迫近而心神擾動。使徒真正在意的，不是末日，也不是**時間的終結**（la fine del tempo），而是**終結的時間**（il tempo della fine），即彌賽亞事件所一舉造成的時間的內在轉化，以及與之相應的信徒生命的轉化。《帖撒羅尼迦後書》所謂的“mysterium iniquitatis”（非常的秘密），並不是指某種超乎時間之上的隱奧，其唯一的意義，是為歷史和拯

^① Ernst Troeltsch, 1865-1923, 德國新教神學家，宗教史、哲學史學者。——譯註

^② Ernst Troeltsch, *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912* (München: Duncker & Humblot, 1925), 36.

救的經濟設定一個終結：這是一種歷史劇動（*dramma storico*）（希臘文 *mysterion* 指的是“戲劇行動” [*azione drammatica*]），可以說，它在每一瞬間不歇地運作，人的命運如何，是拯救，還是毀滅，都成為了賭注。而為本篤十六世所熟知的提科紐斯《啟示錄評註》中有一個論題恰恰是說，啟示錄的預言並不是指時間的終結，而是指基督兩次來臨之間教會的狀況，這個中間期，正是我們仍生活其中的歷史時間。

九

在對教會身體兩邊的區分中，青年拉琴格所談的“大決裂”並不是一個與當下相隔絕、被孤立地置於時間終結之際的未來歷史事件：相反，它應當對每個基督徒——首當其衝是教宗——此時此際的行為有所指引。然而，被施米特等同為教會或國家的攔阻者，即那種“遏止的權力”（*il potere che frena*），卻既不能喚起、又不能延阻任何基督徒的歷史行動。

將本篤十六世的“放棄大位”放到恰如其分的語境中來看，這決不是對未來的末世分裂的推延：相反，它提醒我們，撕裂著教會“二重之身”的那種衝突如得不到解決，而被推延到時間的終結，那樣的話，教會就不可能倖存下去。同正統性的問題一樣，何為正義、何為不正義，這一問題亦不能被排除於教會的歷史生命之外，相反，於每時每刻，它都應喚起教會對它在世界上所作每一決定的注意。如果對二重身體的現實熟視無睹，就像教會經常的那樣，那麼黑暗教會終會壓倒光明教會，而末世論的劇動，也將失掉其全部意義。

本篤十六世的決定，憑其全部的顛覆性力量，重新照亮了末世論的秘密；而只有以這種方式，已經在時間中迷失了的教會，才能重新發現其與時間之終結的正確關聯。教會中存在兩種因素，其衝

突無法調解，卻又緊密地糾纏著：一為經濟，一為末世論；前者為塵世、暫時性的因素，後者則與世界與時間的終結保持著關聯。一旦末世論的因素隱蝕不見，塵世的經濟就會變成真正的無限（*propriamente infinita*），漫無邊際、盲無目的。其悖論在於，從末世論的角度來看，教會應當棄絕世界，但它又不能這樣做，因為從經濟的角度來看，教會是屬於世界的，棄絕世界，不可能不先棄絕其自身。而決定性的危機正在於此：這種勇氣——這似乎是本篤十六世所傳達的信息的最後意義——不過是一種保持在與自身終結的關聯之中的能力而已。

十

我們試著在對本篤十六世來說再恰當不過的神學和教會學的語境中，對其姿態的典範意義做出瞭解釋。而這種姿態之所以引人注意，一定不僅僅是因為它涉及到某個教會內部的問題，更大程度上，是因為這將允許我們聚焦於一個真正政治性的主題，即正義的問題，和正統性的問題一樣，它亦不能被排除在我們的社會實踐之外。我們都清楚地知道，我們政治社會的身體，同教會的身體一樣（甚至更為嚴重），已經一分为二，雜糅著惡與善，罪行與誠實，不義與正義。然而，在現代民主的實踐中，這卻並不是一個政治性、實質性的問題，反而是司法和程序的問題。和正統性遇到的問題一樣，此處，正義問題在設立禁令並實施懲罰的法規層面一掃而清，接著，只需明白一件事：社會身體正經歷著日益深刻的二重化。從如今佔支配地位的自由主義意識形態視角來看，自治市場已取代正義成為了範例，憑著一套全然技術性的準則，它便自以為能夠治理一個愈發不可治理的社會。然而，一個社會想要運轉下去，就要求正義（對應於教會中的末世論）不僅僅停留為純粹的理念，而在法律和經濟面前軟弱無力，相反，正義應當尋求一種政治上的表達，

形成足夠強大的力量，以制衡那種將那些彼此協調、卻從根本上完全異質的諸多原則擠壓到單一的技術-經濟層面的扁平化趨勢。這些原則包括正統性與合法性、靈性權力與時間權力、權威與權能、正義與法律，它們構成了歐洲文化最可寶貴的遺產。

譯者簡介

趙涼，中國人民大學文學院博士研究生

Introduction to the translator

ZHAO Jing, Ph.D. Candidate, School of Liberal Arts, Renmin University of China

Email: zhaojingisme@gmail.com

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Agamben, Giorgio. *Stato di Eccezione. Homo Sacer II, 1*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.
- Ratzinger, Joesph. “*Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius in Liber regularum.*” In *Revue des études augustiniennes*, no.2 (1956): 179-180.
- Schmitt, Carl. *Der Nomos der Erdeim Völkerrecht des Jus publicum Europaem*. Berlin: Duncker & Humblot 1974.
- Troeltsch, Ernst. *Glaubenslehre. Nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*. München: Duncker & Humblot, 1925.
- Tyconius. *The Book of the Rules of Tyconius*. Edited by F. C. Burkitt. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.