

比较文学与世界文学

第六期



总主编 乐黛云 杨慧林

Comparative Literature &
World Literature



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

比较文学与世界文学. 第6期 / 陈跃红, 张辉主编. —北京: 北京大学出版社, 2014. 12

ISBN 978-7-301-25227-7

I. ①比… II. ①陈… ②张… III. ①比较文学—文学研究—中国②世界文学—文学研究
IV. ① I206 ② I106

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 286732 号

书 名	比较文学与世界文学 (第六期)
著作责任者	陈跃红 张 辉 主编
责任编辑	黄瑞明
标准书号	ISBN 978-7-301-25227-7
出版发行	北京大学出版社
地 址	北京市海淀区成府路 205 号 100871
网 址	http://www.pup.cn 新浪微博: @北京大学出版社
电子信箱	zbing@pup.pku.edu.cn
电 话	邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62754382
印 刷 者	三河市博文印刷有限公司
经 销 者	新华书店
	787 毫米 × 1092 毫米 16 开本 11 印张 280 千字
	2014 年 12 月第 1 版 2014 年 12 月第 1 次印刷
定 价	32.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究

举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题, 请与出版部联系, 电话: 010-62756370

目 录

编者的话 陈跃红 张 辉(1)

学术焦点

不可抗拒的命运之旅

——郑超麟译《冈果旅行》研究 吴晓东(1)

作为“历史存在”与“翻译主体”的译者

——从译者曾朴说开去 马晓冬(14)

试论严复的“名教”观念

——以译本《群己权界论》中的“名教”一词为个案 成桂明(25)

译介背后的意识形态、时代潮流与文化场域

——中国当代文学在两德译介的迥异状况 谢 森(39)

批评空间

[本刊特稿]Poetry and the Possibility of Gifts Steven P. Sondrup (47)

穿越时空,仰望伟人

——纪念莱蒙托夫 200 周年诞辰 顾蕴璞(52)

理性的诗学

——试论戈特舍德的诗学理论 王 建(59)

“秘索斯”与“逻各斯”的共生之环

——古希腊哲学的一个考辨 胡继华(71)

异邦新声

萧军的小说《八月的乡村》和“普罗文学”传统 鲁道夫·瓦格纳(89)

当代批评理论和西方神学:以 Kairós 为例 罗兰·博尔(99)

青年园地

文学史书写中意识形态的对垒

——评晚期浪漫派诗人艾兴多夫的《德意志文学史》(1857) 陈 曦(114)

Contents

Preface	Chen Yuehong & Zhang Hui (1)
The Destined Journey: A Study on <i>Voyage au Congo</i> Translated by Zheng Chaolin	Wu Xiaodong (1)
Translator both as “Translation Subject” and “Historical Existence”: Zeng Pu	Ma Xiaodong (14)
On Yan Fu’s Concept of “Mingjiao”	Cheng Guiming (25)
Ideology, Times Trend and Culture Field Behind Translation: Different Conditions of Translation of Contemporary Chinese Literature in East and West Germany	Xie Miao (39)
Poetry and the Possibility of Gifts	Steven P. Sondrup (47)
Looking up to the Great Man Through Time and Space: In Celebration of the 200 th Anniversary of Lermontov’s Birth	Gu Yunpu (52)
Poetics of Reason: On the Poetic Theory of Gottsched	Wang Jian (59)
Co-existence of <i>Mythos</i> and <i>Logos</i> : A Critical Inquiry into a Topic in Ancient Greek Philosophy	Hu Jihua (71)
Xiao Jun’s Novel <i>Countryside in August</i> and the Tradition of “Proletarian Literature”	Rudolf G. Wagner (89)
Contemporary Critical Theory and Western Theology: Taking “Kairós” as an Example	Roland Boer (99)
Ideological Confrontation Beneath the Interpretation of Literary History: Eichendorff’s <i>History of German Literature</i>	Chen Xi (114)
From Nothingness to Emptiness: The Taoism-Zen Aesthetics in the Poetics of Paul Claudel	Huang Guanqiao (124)
Information	(137)
Book Reviews	
Bildungsroman in the Historical Narrative and Its Poetic Interpretation: Gu Yu’s <i>Deutscher Bildungsroman</i>	Lin Jia (158)

当代批评理论和西方神学:以 Kairós 为例

罗兰·博尔(Roland Boer)

秦兰珺 译

似乎近年来有这样一个新现象:“西方”批评理论家们(大部分都属于马克思主义阵营)对神学发生了浓厚的兴趣。其实马克思主义者对神学的兴趣不仅由来已久,并且二者的互动丰富多样。只要回溯一下这段历史,我们会发现所谓的新现象不过是这一复杂历史最近出现的一个小高潮而已。为了把近些年的神学讨论放回这一历史传统中去,我将对我刚完成的一项工程《天和地的批判》(*The Criticism of Heaven and Earth*)做一番简要概述。该工程细致入微地探讨了主要的西方马克思主义者对神学问题的浓厚兴趣,其实这个传统从马·恩他们自己就已经开始了。接着,我要借助探讨三个议题来重新思考革命的问题,它们分别是政治神话、世俗主义和反世俗主义之间的张力以及我们如何使用 kairós 这一希腊观念。其中 kairós 是我的主要议题,我会对它谈得比较详细。具体来说,我认为瓦尔特·本雅明、乔治·阿甘本、安东尼·奈格里、斯拉沃热·齐泽克、弗雷德里克·詹姆逊、阿兰·巴丢、恩斯特·布洛赫,这些马克思主义者的一系列努力都可以放在 kairós 这个标题下来考量。kairós 在《新约》中指必须要抓住的关键时刻和有利时机,这些理论家在更深的层面多少都受到了《新约》的影响。但当我们考察 kairós 在古希腊文献中的用法时,尤其是当它表示正确的地点和正确的时间时,我们发现原来这样的 kairós 很明显携带着统治阶级的意识形态。因此我提出 akairós 这个表达错误地点和错误时间的概念,我认为它更能帮助我们理解革命的问题。

一、《天和地的批判》

把近年来批评理论家们对神学问题的探讨置于悠久的历史中,就让我们从这里开始。当我们思考这样的历史时,有两个事实非常吸引眼球:一方面,从马恩开始,马克思主义和神学就纠葛不断;另一方面,人们对这个问题缺乏关注。因此,几年前我开始了一项写作工程,这就是今天五卷本的《天和地的批判》。

在字面义上,该工程在我的写作中“成长”。随着我的写作和阅读,我发现越来越多的马克思主义者都曾介入神学问题的探讨,虽然这些思考经常出现在那些被人忽视已久的著作

中。一开始,我只准备研究恩斯特·布洛赫、瓦尔特·本雅明和西奥多·阿多诺这三个人^①,可是这一写作计划迅速扩充到24名西方马克思主义者^②,这就是这个工程的前三卷。第四卷主要讲马克思和恩格斯与神学的互动。而我自己对这个丰富传统的回应则最终构成了第五卷《在泪谷》(*In the Vale of Tears*)。

我写此书有以下目的:

1. 在20世纪和21世纪最重要的马克思主义思想家那里寻找唯物主义和宗教的互动,并对此做出全面的批判性解读;
2. 把近年来马克思主义批评家(诸如斯拉沃热·齐泽克、阿兰·巴丢、乔治·阿甘本)对宗教——尤其是圣经和神学——发生的兴趣置于这样的历史视野中来理解;
3. 探讨这些批评家们未知的或被忽视的神学文本;
4. 评估这些思想家对神学问题的思考对其整体思想究竟意味着什么;
5. 比较他们对神学问题的介入有何异同;
6. 为什么马克思主义者对宗教如此青睐?以这个为题为主线,在对以上问题的回应中建立我自己的思想体系。

以上六点具体展开来说就是:首先,我们除了缺乏对这一传统——马克思主义和宗教——的全面审视,我们在历史视野上的匮乏更让人感到好奇。近年来,阿兰·巴丢、乔治·阿甘本、斯拉沃热·齐泽克、特里·伊格尔顿、安东尼·奈格里等人对宗教的兴趣虽然开始走上前台,但由于人们没有意识到宗教一直以来其实都是马克思主义和政治学的伴侣,以至于这样的兴趣看上去没有前兆,好像从真空中发生一样。我要做的就是将唯物主义和宗教的互动放在一个更悠久的历史传统中来理解。

接着我发现我研究的众多批评家们在宗教问题上都有论述,可这部分著作往往遭到冷遇,这一直让我感到很吃惊。他们的论述有的是专著(阿多诺、布洛赫、戈德曼、伊格尔顿、考茨基和卢森堡),有的甚至是奇特的小说(威廉斯)。马恩对此同样适用:虽然对二老的研究著作已经堆积如山,可人们对他们对宗教问题的介入明显存在着严重的研究滞后。

同时我很感兴趣如果把每个人的思想当做一个整体,这些宗教著述究竟在这个整体中担任了什么样的角色。例如,禁止圣像(*Bilderverbot*)来源于《出埃及记》第20章和《申命记》第5章中的图像禁令,阿多诺把禁止圣像当做论述的主题;教会在阿尔都塞早期著作中是个核心问题,但是宗教在他的晚期著作中消失了,这不啻为一种不在场的写作动因。巴丢试图借助“事件”这个概念重新思考革命,这种做法受到《新约》中 *kairós* 这个概念的影响。

^① Bloch 1972, 1995; 1985, vols 14 and 5; Benjamin 1998, 1999; 1996: 62—74; 1974—89, vols 1, 5, 2: 62—74; Adorno 1989, 1973; Adorno 1986, vols 2, 3, 6; Horkheimer and Adorno 2004 [1947].

^② 这些人分别是路易斯·阿尔杜塞(Louis Althusser)、亨利·勒菲弗尔(Henri Lefebvre)、安东尼·葛兰西(Antonio Gramsci)、特里·伊格尔顿(Terry Eagleton)、斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Žižek)、吕西安·戈德曼(Lucien Goldmann)、弗雷德里克·詹姆斯(Fredric Jameson)、罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)、卡尔·考茨基(Karl Kautsky)、茱丽娅·克里斯特娃(Julia Kristeva)、阿兰·巴丢(Alain Badiou)、乔治·阿甘本(Giorgio Agamben)、格奥尔格·卢卡奇(Georg Lukács)、雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)、马克思·霍克海默(Max Horkheimer)、E. P. 汤普森(E. P. Thompson)、G. E. M. 德圣克鲁瓦(G. E. M. de Ste. Croix)、迈克尔·罗伊(Michael Löwy)、罗兰·巴尔特(Roland Barthes)、吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze)和菲利克斯·迦塔力(Félix Guattari)以及安东尼·奈格里(Antonio Negri)。

另外还有两个领域完全是处女地，一个是比较研究不同思想家对神学问题的不同介入，另一个是建设性地对这些介入做出回应。这一方向的基础是整个传统，它让我们在与其它批评家的参照中去考量每一位批评家的著作。我于是思考了这样一系列问题：一位批评家是否在批评另一位，他们的观点是倒退还是前进，为何宗教让唯物主义批评家如此着迷等等。例如，阿多诺对世俗神学的批评其实对支持世俗化的观点更具有深刻意义。而神学具有政治上的含混性这一洞见则质疑了以下观点：镇压性政体的支持是对基督教激进内核的背叛。

或许这个工程最重要的使命是提出个人对这一传统的回应。在工程的进展中，我遇到了很多激发我进一步反思的重要观点。其中包括无神论的作用、神学怀疑、激进宗教和政治的可转化性、宗教的政治含混性、对伦理学的怀疑、宗教和无神论之间的辩证关系、政治神话、世俗和反世俗的辩证法以及 kairós 的问题。在这些问题中，本文会简单谈一谈政治和反世俗的议题，接着我会深入 kairós 的话题。

总而言之，《天与地的批评》的方法是亲密的、内在的、比较的、历史的和建设性的。换言之，我做的是耐心仔细的阅读，拒绝草率浏览；我问的是如果把每一批评家的思想作为一个整体，这些神学和宗教论述意味着什么；我在与其他人的参照中比较、考量和评估每个人的贡献；我发展出了这一传统独特的历史意义；最终，我在对这些思想的回应中提出了自己具有创造性的系统思考。

二、政治神话

马克思主义和宗教的关系是什么？一般的观点认为马克思主义从宗教那里借来一些深层预设，尤其是它对当今世界秩序（资本主义）的先知式批评，以及对那个脱胎换骨的未来（社会主义和共产主义）的末世论式投射。但这是一种把马克思主义揭露为世俗宗教或“共产主义教会”的标准套路，充其量不过是一个思辨性的思想泡沫，因为重复得多了才被人们接受。

相反，我认为马克思主义和宗教既不完全相同，又不互相衍生。它们之所以总是相互干涉，是因为他们占据着同样的空间，也就是所谓的政治神话。我用政治神话指一种充满图像和隐喻的另类语言或另类叙事。神话是书写和思考的一种形式，狡猾多变又精微奇妙，它让我们说出日常用语说不出的那些东西——尤其当我们要谈论未来时。在这个意义上，神话是一种无比强大的政治手段。^①

以基督教共产主义(Christian communism)为例，基督教共产主义的历史可以追溯到早期基督教。神话对历史的发展具有一种授权的权能和虚拟的力量。换言之，基督教共产主义的神话可能先开始只是一副图景，它使用形象化和隐喻性的语言表达了关于社群生活的美好愿望，但一旦成为权威和经典，它就获得了自己的历史权力。它促使人们向着基督教共

^① 参见 Boer 2008；2014：69—124。

产主义前进,这样的努力在现实中不断重复。在这个意义上,或许我们可以说在未来的某一刻基督教共产主义的神话终将成真。

套用马克思主义者的话来说,共产主义这个政治神话可能一开始也不过是幅图景,它经常使用形象化的语言来表达一种对公社生活的美好希望。但它一旦成为鲜活的真实经验,无论这段经验多么短暂又多么有问题,它就获得了自己的历史权力。于是从这段经验中产生了众多立志实现它的规划和项目,促发了一次又一次奔向共产主义的真实努力。因此共产主义的政治神话也将在未来的某一刻美梦成真。

三、世俗和反世俗

不断的辩论和争吵往往标志着亲密持久的关系。争吵在社会主义诞生的那一刻就已经发生了。很少有人知道,马克思和恩格斯是在一个组织的要求下才写下了《共产主义者宣言》,这个组织就是近年来为人所知的“正义者同盟”。^①这个组织由德国工人在1836年的巴黎建立,是一个颇具宗教意味的组织,该组织宣传空想社会主义和共产主义思想,并以《圣经》为基础实践共产主义信念。马克思和恩格斯曾经在1847年被邀请加入该组织,那时正义者同盟在不同国家的分设机构已经超过千所。但正义者同盟和马、恩的关系迅速恶化。原来,该组织先前的口号圣经味太浓:他们要“以爱你的邻居、平等和正义作为思想纲领,在地上建立神的国度”。马、恩没让这个口号存在太长时间,新的口号是“全世界的工人们,联合起来!”他们还在几个月内,把该组织的名字改为“共产主义者联盟”。他们一边这样改旗易帜,一边对正义者同盟的老领导发起责难,其中包括威廉·魏特林(Wilhelm Weitling)、赫尔曼·克里盖(Hermann Kriege)、卡尔·格律恩(Karl Grün)和歌特弗里德·金克尔(Gottfried Kinkel)。例如,魏特林曾经写过一部精彩绝伦的著作《一个贫苦罪人的福音》(*The Poor Sinner's Gospel*)^②。他提出要进行共产主义暴力革命,不仅把耶稣当做共产主义运动的先驱,也把共产主义当做基督教的顶峰。尽管魏特林在早期享有声望,马克思立即与他先知式的立场划清了界限。其实,马克思和恩格斯在通信中多次提到要限制魏特林的影响。

为什么马克思主义和宗教总是吵来吵去?前文部分回答了这个问题。什么是更美好的未来,正因为在这个核心问题上两者观点不同,争吵才会发生。来自保守宗教的答案会把 you 从天上国度带到未来国度,并且是天上国度开启了未来国度;而马克思主义者则会从将来的世界说起,接着他才会去探讨其他领域会有什么东西发生。如果使用那个我们屡试不爽的空间隐喻,宗教自上而下运作,而马克思主义自下而上作用。

但这样说又把问题简单化了,所以让我从另一个角度从头说起。在我看来,马克思主义和宗教都是一整套反世俗的规划。每次我表达这个观点,遇到的回应几乎都是:马克思主义

^① 可参见 Dirk Struik (1986) 和 David Riazonov (1996) 的经典著作,尤其是第 4 章。

^② Weitling 1843 [1969].

是世俗的，它站在宗教的对立面。但这一立场的问题在于认为只要是世俗主义就一定具有反宗教性。既然如此，还是让我们先退回来看一看究竟如何理解世俗主义吧：如果世俗主义算不上一种生活方式，那也是一套思维和行动体系，该体系从这个时代和这个世界 (*saeculum*)——而非天上王国和未来世界——的角度来锤炼术语。我们对世俗主义的通俗理解就来自这个基础义项，尤其当我们认为世俗主义是一种反宗教的项目、当我们主张政教分离、当我们宣称必须与科学划清界限以保持宗教的完整和纯洁时。但世俗主义也有来自其基础义的衍生义（因此不是必须的义项）。

在这个意义上，我们可以说马克思主义和宗教都彻底的世俗和彻底的反世俗。但还是让我们来从世俗主义的基础义开始谈起：作为一种行动和思维的方式，世俗主义从这个世界出发思考问题，这就意味着一个项目如果彻底世俗，它就不会到这个世界之外的什么地方去寻求帮助，不管这是一位神或一群神，还是未来的美好社会和经济体系。如果说世俗主义不求神，那么宗教不是世俗主义；如果说世俗主义不诉诸未来的美好世界，那么马克思主义也算不上世俗主义了。于是我们就有了这样一个有趣的悖论：在某种意义上，马克思主义是彻底世俗的（难道马克思不是把自己泡在对资本主义的研究中才有了那些最深刻的洞见吗？），但从另一个角度来看它又一点都不世俗（它总是要诉诸一个和资本主义不同的美丽新世界）。同理对于宗教：宗教一方面热衷于这个时代和这个世界的各项事物，它关心人类学（这最早是个神学术语），关心历史和作为群体的人类的塑造；另一方面，宗教又从世俗世界之外的角度提炼出了其分析术语。

二者反世俗的一面更让我感兴趣，马克思主义和宗教就在这片相似的土地上摆开阵势。无论共产主义长什么样，马克思主义都要为实现共产主义发动革命推翻资本主义；而神学则自始至终怀抱着它们的耶路撒冷——这个崭新的圣城将是旧历史的终结和新时代的开始。无怪乎两者争执不休，这里的赌注太大了：这关乎的可是新社会的样子和新社会—经济体系的形态！它会来自天上（从天而降的崭新的耶路撒冷）还是会来自共产主义的新时代（我在其他文章中称其为暂时的超验性）？

四、Kairós

今天马克思主义和宗教争执不休，上面提到的政治神话和世俗—反世俗间的张力只是这个议题的两个小例子。我们的第三个议题是 *kairós*，这个概念对今天处理宗教问题的众多批评性神学家至关重要，因此我对它花费的时间会比较多。在今天的用法中，*Kairós* 几乎只能表示时间，它可以指某个时刻，也可以指某个时段。为此《新约》要负责：^①在《新约》中，*Kairós* 可以指一个时间段，此时瓜果成熟，丰收降至；^②可以指诸如春天和秋天的一个季

① Kittel, Friedrich, and Bromiley 1985: 389-90; Barr 1969.

② Mark 11: 13; 12:2; Luke 20:10.

节；^①可以表达当下阶段；^②表达一个被指定的时段（此时多用其复数形式 Kairoi）；^③但它也可以用来指一个特定的时刻（经常以名词的与格的形式出现“在正确的时刻”这样的断语中，这可以是恰逢时机、让人喜欢的时刻，也可以是可怕而危险的时刻）。^④渐渐的，Kairós 也出现在 Kairós 这个形式中，这里的 Kairós 指的是一个被实现的时刻、一个危机时刻或那个最终时刻。其实 Kairós 是《新约》最重要的末世论术语之一，具体来说它可以指基督出现^⑤和死去^⑥的时刻、他的话被兑现的时刻^⑦、死后永生的时刻^⑧、救赎的时刻^⑨、虽然混乱但被期待许久的最终冲突的时刻、历史终结的时刻、邪恶统治的时刻、基督降临宽恕因信称义者的时刻^⑩。以上所有用法，向我们展示了 Kairós 在《圣经》文本内部的一种重要区分：一个是意外的 Kairós，另一个是在人们意料中的 Kairós。《新约》多次强调，在人看来 Kairós 发生的时刻我们预料不到，但如果对于神，时间就是彻底安排好的，因此，神早已规定好了那个让 Kairós 发生的正确的时刻。但不管如何使用，Kairós 似乎只是个关乎时间的术语而已。

在 Kairós 的这个意义上，我们可以团结一群重要的马克思主义革命理论家，尤其是本雅明、阿甘本、奈格里、齐泽克、詹姆逊、巴迪欧和布洛赫。我们有理由称他们为 Kairological 思想家。^⑪就让我们从本雅明开始。本雅明给我们留下的是 Kairós 的变体 Jetztzeit，他更愿意称其为“现时（present-time）”。^⑫虽然本雅明试图从可怕的神话和资本主义的梦魇中——尤其是从二战前无休止的法西斯主义中——找到一条特立独行且出乎意料的出路，但这样的努力却取决于本雅明从圣经中继承的遗产。这笔遗产不仅有关 Kairós 也有关 Kairós（那个时刻），不仅有关某个时刻也有关即将来临的最终危机阶段。出于对这个概念自身的考虑，本雅明并没有选择使用“革命”这个更传统的马克思主义概念，相反他更愿意在一张又一张图像中寻求答案：这可能是受到超现实主义辩证性影响的梦中醒来^⑬，可能是静物的辩证

① Galatians 4:10.

② Luke 12:56; 18:30; Romans 3:26; 8:18; 2 Corinthians 8:14.

③ Matthew 16:3; 21:41; Acts 1:7.

④ Luke 4:13; 12:42; John 5:4; Romans 5:6; 9:9; Galatians 6:9.

⑤ Mark 1:16.

⑥ Matthew 26:18; John 7:6, 8.

⑦ Luke 1:20.

⑧ Mark 10:30.

⑨ 2 Corinthians 6:2.

⑩ Matthew 8:29; 13:30; Mark 13:33; Luke 19:44; 21:8, 24; Romans 13:11; 1 Corinthians 4:5; 7:29; Revelation 1:3; 11:18; 12:12, 14; 22:10.

⑪ kairós 排他性的时间内涵也影响了最近 Marramao 的著作（2007）。

⑫ Benjamin 2003; 395.

⑬ “因此，我们提出做历史的崭新的辩证方法：为了把当下经历为梦中出现的醒来的世界，要携带梦的强度去经历曾经发生的事情”（Benjamin 1999; 838; also 845, 854-5, 863, 883; 1982a, pp. 1006, 1012, 1023, 1033, 157-8）。正如 Margaret Cohen 和 Max Pensky 指出的那样，超现实主义的影响在《拱廊计划》的早期手稿中更加明显。本雅明和超现实主义的不同表现在他不仅仅把梦自身当做梦中醒来。如果梦是 19 世纪资本主义神秘世界的一种特征，那么断裂就是醒来的那个眩晕时刻。（Cohen 1993; Pensky 1996; Benjamin 1999; 831 and 261-4; 1982a: 998 and 577-80.）

法^①或者照相机闪光灯下的“当下一闪(flash with the now)”^②,可能是一种克服了过去和现在仅有的时间关联的“死后震惊(posthumous shock)”^③。另一个用来重新思考历史的隐喻源于“出生”这个爆炸性术语(explosive term)。那个著名的单子被简化压缩在历史的容器中,接着它必须经历一次剧烈的爆炸才能从历史进程的连续统中脱身而出。^④这是爆炸的画面,这里的单子(历史的对象)爆炸了,但它炸开了新时期的可能,所有的惊颤、抑制、风暴和爆破都是为了掀起那张让历史无法开启新局面的厚重帷幕。^⑤

神学遗产在这里还比较隐晦,但在本雅明那个获得更多关注的弥赛亚时间或实现的时间中,这笔神学遗产就显而易见了。弥赛亚时间与时间的机械版本不同:“完成的时间是《圣经》的主导历史观念:这就是弥赛亚的时间观念。”^⑥这样明显带有《圣经》意味的时间被阿甘本那个“剩余的时间(time that is left us)”发扬光大。^⑦“剩余的时间”发展并系统化了本雅明的零散洞见。在阿甘本手中,是使徒保罗让我们重新把弥赛亚定义为一种之间的时间(an in-between time)。^⑧很明显,我们位于“这个时间(the time)”(Kairós)的区域,位于编年时间和被完成的时间之间,位于那个被悬置起来的时刻。对于保罗,这是在弥赛亚的初次显现——阿甘本将其翻译为耶稣弥赛亚——和弥赛亚的回归之间的延伸。如果说 Kronos 这个编年时间的常规脚步让我们弱小无助,弥赛亚的时间——或者说“运作”的时间——如果被我们在抓住,我们就能把它带到我们自己创造的完结中。^⑨

虽然最初的印象是与神学没有多大关系,奈格里处理 Kairós 的方式与阿甘本类似。奈格里将 Kairós 定义为“存在之箭射出来的时刻”,定义为“在永恒和将来之间的创造的不可度量性”。^⑩在《圣经》中,Kairós 既可以指时段又可以指时刻,《圣经》的这一区分和对时间

① Benjamin 1999: 431; 1982a: 575-6.

② Benjamin 1999: 432; 1982a: 576.

③ Benjamin 1973: 132.

④ “如果历史的对象将从历史的连续统中迸发出来,这是因为它的单子性结构让它必须这么做。这个结构首先通过历史冲突彰显在浓缩的对象自身上。历史冲突补充了历史对象的内部(历史对象在这里就像一个容器),而历史力量和利益则以微缩版本的形式进入历史冲突。正是因为这样一种单子性的结构,历史对象在其内部留下来其前史和续篇的表征”(Benjamin 1999: 475; 1982a: 594)。这个文本显然是后来《论历史概念》中那个关于单子的著名论述的先驱。“On the Concept of History”, Benjamin 2003: 396; 1982b, Volume 1: 703.

⑤ 也可参见 Benjamin 1999: 857, 862, 863; 1982a: 1026-7, 1032, 1033.

⑥ Benjamin 1996: 55-6; 1982b, Volume 2: 134. 关于本雅明如何使用“弥赛亚”这个问题,细节讨论、批评以及全部注释可参见 Boer 2007: 96-103.

⑦ Agamben 2005: 68.

⑧ 阿甘本试图把保罗对本雅明著述的影响分解出来(2005: 138-45)。在本雅明的手稿中,一些关键词中间出现了空格,这被看做是在征引保罗,更详细的讨论可参见 Boer 即将出版的著作。

⑨ 也可参见 Agamben, 1999: 168. 更有甚者,其尖峰时刻反而发生在法律被悬置的时候。当法律(阿甘本诠释保罗的另一个主题)被叫停的时候,法律的潜力就能够被发挥出来,伺机实现。正如当述而不作的时候,作者的潜能才能展现出来,不再行动(energeia)的时候,潜能(dynamis)也才能发挥出来,就此可参见 Boer (2009: 181-204)。同时需要留心的还有阿甘本对 kairós 的定义:kairós 是这样一个时刻,在这个时刻“人们主动抓住有利时机,对自己的自由做出选择”,这样的选择方式“是一种完全不同的时间模式,这个模式自身就足以抵抗复辟的招安”(Agamben 1993: 104-5)。对阿甘本和巴丢的犀利批判,可参见 Ojakangas (2009); 想了解保罗在政治哲学这个问题上更进一步的探讨,可参见 Blanton and DeVries (2013)。

⑩ Negri and Defourmantelle 2004: 104; Negri 2003: 154, 180; 2008: 97; Hardt and Negri 2004: 357.

性 Kairós 的绝对强调,在奈格里的著作中表现得非常明显。首先,Kairós 是示范性的时间点,是时间中的出口,饱蕴生机,充满创造力。其次,奈格里试图重塑我们对时间自身的看法:传统理解中的“之前”被永恒的符号替代,“之后”则被将来取代。这样一来,奈格里就彻底让 Kairós 站在了可测时间的对立面。可测时间由过去、现在和未来的前后接续构成,当下在这里不过是个动点,位于静止的过去和静止的未来之间。过去的校勘、测算和研究由历史传记学承担,历史中的胜利被人们庆祝,历史中的灾难为人所哀悼;未来在这里充其量不过是过去的重复。但即便奈格里对时间的理解如此激进,他还是会强调一种非常传统的区分,这就是 Kairós 和 Kronos 的对立。^① 在奈格里的采访^②和《约伯记》研究中^③,他和 Kairós 这个神学概念的纠葛就变得更加明显了。猛地一看,奈格里选《约伯记》作为研究对象好像很奇怪,但他描述的却是一位被后《新约》教会(post New Testament church)改头换面的约伯。在《约伯记》研究中,奈格里的论述重点是抽象和具体、痛苦和压迫、内在性和超验性之间的对比。他特别强调在 Kaiology 的意义上,时间就是个接触点,当约伯把神拉到地上、让超验性转向内在性、逼着神回答他的问题的时刻,^④鲜活的、实实在在的时间和圣灵显现的线性运动相遇了,于是天地相接。这样的时间本体性就是“Kairós 那不可测的开放(immeasurable opening of *kairós*)”。

同样受惠于《圣经》——或许更受惠于本雅明——的还有齐泽克,令齐泽克激动万分的不仅有保罗,还有福音书和希伯来《圣经》(尤其是其中的律法)为我们开启的各种可能性。^⑤ 齐泽克寻求那个真正的决裂和真正的 Kairós,这一探索的《圣经》和神学面向让他与本雅明愈发接近。我们发现齐泽克对各种可能性的探索:性行为的女性程式;不需幻象支撑的犹太律法(一般法律可不这样)^⑥;人类不理解也不般配的世俗化的保罗的恩典(这是超越人类的爆发);基督教借十字架完成的和犹太人创伤性内核的决裂(神是无力的);列宁主张的真实而非形式上的自由。齐泽克对本雅明式断裂的诠释有其独树一帜之处,他始终警惕那些陷入泥淖的革命,那些背离其初衷的革命。^⑦ 如何避免 Kaiology 的低迷不振? 方法之一是走上对真正、彻底的 Kairós 的恒久寻求,这样的 Kairós 不会复辟相同的坐标,而其他的 Kairós

① 对这一传统——尽管是有问题的——区分的尖锐批评,可参见 Marramao (2007: 40)。

② 在奈格里和 Anne Defourmantelle 的对话中,他把 kairós 形容为每天“人们创造神”的时刻;我们做的每一件事都创造了神,因为“创造新的大写的存在就是创造那些和我们会死的生命不同的不死者”(Negri and Defourmantelle 2004: 146-7)。而命名这一活动则进一步标志了创造的过程:“我命名的任何东西都存在”(Negri 2003: 147),这句话在采访中被解释为“同时是《圣经》和那些让认识论可能的东西”(Negri and Defourmantelle 2004: 119)。

③ Negri 2009。

④ 就此也可参见 Negri and Fadini 2008: 666-8。

⑤ Žižek 2000, 2001, 2003; 2006: 69-123; Žižek and Milbank 2009; Kotsko 2008。

⑥ 在齐泽克对犹太律法的挑战这个问题上,可以参见 Kotsko (2008: 88-93)。

⑦ 正如齐泽克所言“悬置大写的它者,在某个短暂的时刻经历‘大写它者的不存在’不是件难事,但当我们经历过这样的幻觉之后,我们又该做什么呢?”(Žižek 1996: 133)我们忍不住好奇齐泽克之所以不断重复这个张力,是否意味着他在南斯拉夫解体这个事件中遭受了某种创伤性经验。

充其量不过是反对主义(refusism)的一个选项。^①

受本雅明启发的还有詹姆逊,他把 Kaiology 意义上的断裂当做通往乌托邦的一把钥匙,只不过对此他保持相对低调温和。^② 他的例子包括充分就业和金钱的废除,这“标志着断裂,开启了能够让乌托邦进入的空间,正如本雅明那个从不宣告和准备的、从边路突破的弥赛亚,它似乎冲进了一个随即选择的当下,可它却最终用新鲜元素改变了这样的当下”^③。在西方经济体系的短暂故障后,詹姆逊希望以上相对简单的需求能够逐渐升级为经济体系的彻底重塑,从而开启 Kairós 的新时代。因为金钱的废除,劳资关系将由劳动力欠条(labour chit)、工作证书和市场交换和消费的其他替代物取代。全面就业则带来劳动力的重塑,对其他一系列问题都产生了影响,例如“犯罪、战争、趣味低级的大众文化、毒品、无聊,对权力、娱乐、涅槃、性和种族主义的渴求”^④。这些全部都是未就业和被异化的劳动力的病态征兆。此时太多东西都变了,整个体系经历了质上的飞跃,变成另一个完全不同的系统。

相比之下,巴丢重新诠释的 Kairós 更加壮观,其《圣经》味儿也更加浓厚(和阿甘本与齐泽克更近)。^⑤在巴丢看来,使徒保罗为我们提供了事件及其真理过程(procedures of truth)的范例。与我们至今了解的各种 Kairós 不同,巴丢在此做出了两个新发展。首先,我们永远不可能直接领悟事件,因为只有当我们把它命名为真理时,它才可能成为真理(尽管这两者密不可分)。因此,在耶稣复活的“事实”之后^⑥,保罗才开始意识到有什么独特的事情发生了,真理—事件这才建立起来。在政治、科学、艺术和情爱这四个领域中发生的任何事件,都在我们的语言中留下了痕迹,或者我们用巴丢的话说,这就是一个真理过程。换言之,这个事件本身可能就是 Kairós 的一个特殊时刻,但是接下来的过程会成为一个崭新的、加强版的 Kaiological 阶段。巴丢的第二个发展在于认为事件自身出乎意料,难以预测,它撞击日常现实,重组现实坐标,因此事件不是努力得来的,不是规划得出的,多么细致的算计也预测不了它,没人能肯定它必然发生,没人能断言历史就会站在事件这一边。按照巴丢的诠释,事件的不可预测性与《圣经》中的格言前呼后应,《圣经》教导我们当弥赛亚降临时要保持清醒,因为没人能知道它什么时候降临。^⑦

① “这就是我们如何从抵抗和反抗的政治走向一种新的政治,前者寄生于它反对的东西,而后者则在集权及其反抗者的二元对立之外开辟了一片新空间。我们可以想象,这样的立场在今日的公共空间可以有多种表现形式,不仅是这样一种显而易见的形式:‘这里有很多工作机会!加入我们吧!’—‘我选择不’;还有以下多种不那么明显的表现:‘发现自己的真正深度,发现内在的平静!’—‘我选择不’,‘你意识到环境污染已经多么严重了吗?为我们的生态环境做一些事情吧!’—‘我选择不’。这是一种最纯粹的简化立场,它把所有性质上的差别都简化为纯粹形式上的最小差异。”(Žižek 2006: 382-3; 强调是原文中的强调。)

② 虽然低调,但这个想法的说法很多:作为“激进的和系统性决裂(radical and systematic break)”的未来(Jameson 2005: 228);作为“新的分散性策略的名字(the name for a new discursive strategy)”的瓦解(Jameson 2005: 231)。

③ Jameson 2005: 231.

④ Ibid., 147-8.

⑤ Badiou 2003, 1997, 2006, 1988. 除了爱、艺术、科学和政治,我们可以在巴丢的思想中看到幽灵般出现的第五个真理过程,神学的真理过程。(Boer 2009: 155-204)

⑥ 我之所以在“事实”上加引号,是因为巴丢对保罗问题的探讨不无问题,因为在他看来,复活这个关键的事件其实不过是一种寓言。(Badiou 2003: 4-6; 1997: 5-7)

⑦ Matthew 25:13.

我把布洛赫放在最后,因为在 Kairós 的问题上他的反思得最久,并且他试图让 Kairós 超越神学传统的束缚。与过去那些未来导向的 Kairós 不同,布洛赫认为,这个时间(kairós)已经随着拿撒勒的耶稣降临了。因此“耶稣”的布道内容就是 Kairós,是那个被完成的时间,那个借助历史、通过历史中介的时间。^①但是,布洛赫也在两个方向上发展 Kairós。首先,他用他喜爱的术语 Novum 和 Ultimum (新生和最终)给 Kairós 打下了完整的哲学基础。新生是可能性和最后的结合,或者我们用布洛赫的话说是“尚未生成的整体的目标—内容(Noch ungewordenen totalen Zielinhalts)”^②。但如果没有最终,新生就可能变成没有用的重复(就如资本主义的创新)。同样,如果只有最终,最终就会变成本体论上的超验性,成为这样一个教条:大写的最终者在相反方向上能够变回大写的最初者。因此两者彼此需要,才能克服自身的单一趋向,只有走到一起,最终里的新生才能做出前无古人的一跃,这才能有真正的胜利。^③布洛赫的第二个发展是把这个被实现的 Kairós 和耶稣的奥迹联系起来,这些奥迹在它们出现的每个刻都成为那个断裂性 Kairós 的化身。作为“我们熟悉的那个现状中的爆裂性部分”^④,奥迹引入了一些浓烈的东西,超乎预测,不能解释。

总结一下,每个人的 Kairós 都不同,但都要依靠这个概念的神学和圣经遗产。爆炸、闪光、剩余的时间、时间之矢的创造性箭头、超验性超内在性回转的时刻、实现、启示、断裂、作为世俗化的恩典的事件、新生和最终、奥迹——这些都是一个永恒主题的不同变体。以上所有提案都包含三个关键因素:Kairós 是绝对时间性的,Kairós 既可以指一个断裂的特定危机时刻,也可以指一个恰逢时机的革命阶段。有些人还用 Kronos 和 Kairós 这组术语的对立强调(本雅明、阿甘本和奈格里)它与抽象的、机械性的时间的对比。

五、Ákairós

但他们并没有说出所有的事情,现在我要做的是重新反思 Kairós。目前为止我已经收集了一系列借助 Kairós 思考革命问题的不同观点,似乎现在已经是搁笔收工的时候了。但我并不满足收集资料,为了把这项研究推进下去,为了制约《新约》对这个概念的影响,现在还是让我们回到古希腊。

刚开始探索 Kairós 的深层含义时,我觉得这是再简单不过的事情。我从一本希腊文《圣经》字典开始找,我们前文提到的那些时间性含义在字典中纷纷列出,后面跟着很多案例。接着我就开始查我那本用旧了的希腊文字典。草草浏览,看到的似乎是我前面提到的那些熟悉用法:Kairós 一开始是个时间性术语,指的是正确的、关键的和合适的时间或季节。接着这个词的引申义和联想义开始出现了,原来 Kairós 也有些微经济学意味,虽然很难被人发现——在大规模农业经济中,Kairós 指的是播种和收获的正确时间,尤其指果实成熟的

① Bloch 1995: 1264; 1985: 1492.

② ‘Noch ungewordenen totalen Zielinhalts’. Bloch 1995: 202; 1985: 233.

③ Bloch 1995: 203; 1985: 233.

④ Bloch 1995: 1306-7; 1985: 1544-5.

时间。于是 Kairós 这就带上了硕果累累和利益的意思了。

但我们似乎还没跳出熟悉的领域，Kairós 处理的还是时间。哲学评论、释经学、神学阐发、外加我们深入古希腊的发现似乎都在证明，Kairós 指的是正确的时间、危机时间。但现在，我的研究开始跳出一个又一个惊喜了。首先，Kairós 这个概念不仅关于时间也关于空间，Kairós 指那些处在正确位置上的东西，尤其指身体。它同时可以指我们的身体要害。例如，在荷马的《伊利亚特》中，Kairós 的形容词形式被用来标记身上被箭瞄准的某一处。在其他一些作者（品达、埃斯库罗斯、欧里庇得斯）笔下，这个词还能指目标，尤其是战场中的身体：那个武器能造成最大伤害的地方。^①

现在我们知道了 Kairós 远远超出时间领域的更多含义。更重要的，无论是时间还是空间，Kairós 的意思都建立在测量、比例和恰当之上。对于时间，Kairós 是合适的时间，是被测度的时间，是那个确切的、关键的、占据了天时的时间。对于空间，Kairós 变成了被测度的空间，当它用来指处处合乎比例的身体时，还变成了空间被更好地比例化的方式。虽然 Kairós 有一系列含义：方便、端庄、合适的比例、恰当、成果、实际、利益、比例、适度、对称、老熟、缓和，还有机会、平衡、和谐、正确的和/或合适的时间、开口、时宜，但所有的意思都强调什么是合适的度和比例，简言之，就是什么是正确的时间和地点。早在古希腊就有赫西俄德在《工作与时日》中写道：“你要把握好尺度，在诸事中适当是最佳原则”^②，但这样理解的 Kairós，在赫西俄德过世很久后依旧适用，因为妥当安排是希腊生活的根本特征，覆盖医学、治理、航海、性生活等各个领域。例如柏拉图在《法律篇》中这样写道：

痛苦与快乐确实是自然的一对孪生子，是许多事情的源泉，在适当的时候从正确的泉眼中适度取水的城邦、个人，或任何生灵，是幸福的；而缺乏知识、不按规定季节取水的，其命运完全相反。^③

这里的 Kairós 指测度和比例，这并不是我们一开始就熟悉的意思。现在我们知道了 Kairós 的全部意义，一个问题藏身在这个古典 Kairós 的阴影中：Kairós 的反面是什么？不是大部分时间哲学的标准立场，不是编年时间 chronos，与 Kairós 对立的不是 Chronos。在

^① 参见：Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought* (New York: Arno Press, 1973), pp. 343—347; Thomas Rickert, “Invention in the Wild: Locating Kairós in Space-Time,” in *The Locations of Composition*, ed. Christopher J. Keller and Christian R. Weisser (Albany: State University Press of New York, 2007), p. 72.

^② Hesiod, *Hesiod and Theognis*, trans. Dorothea Wender (Harmondsworth: Penguin, 1973), p. 81; cited in Rickert, “Invention in the Wild,” p. 72. 中文版译文引自《工作与时日》，张竹平、蒋明译，北京：商务印书馆，1991年，第21页。关于 kairós，可进一步参考：Michael Carter, “Stasis and Kairós: Principles of Social Construction in Classical Rhetoric,” *Rhetoric Review* 7, no. 1 (1988): 97—112; Mario Untersteiner, *The Sophists*, trans. Kathleen Freeman (Oxford: Basil Blackwell, 1954); James Kinneavy, “Kairós: A Neglected Concept in Classical Rhetoric,” in *Rhetoric and Praxis: The Contribution of Classical Rhetoric to Practical Reasoning*, ed. Jean Dietz Moss (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1983); Phillip Sipiora and James S. Baumlín, eds, *Rhetoric and Kairós: Essays in History, Theory, and Praxis* (Albany: State University Press of New York, 2002).

^③ Plato, *The Laws*, trans. Trevor J. Saunders, Harmondsworth: Penguin, 1970 (c. 360 BCE), p. 62; *Laws I*: 636d—e. See also Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume 2: The Uses of Pleasure*, New York: Vintage, 1985 [1984], pp. 57—59. 中文版《法律篇》译文引自《柏拉图全集（第3卷）》，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年，第380页。

古希腊, *chronos* 与克罗诺斯混在一起, 主要用来形容愚蠢的老家伙, 尤其体现在阿里斯托芬的戏剧中。作为一个专有名词, 克罗诺斯是宙斯之父, 指比当前更早的遥远的过去, 它既可以是黄金时期, 也可以是黑暗世纪, 这得看人们怎么看。

Kairós 的对立不是 *chronos*, 在希腊语中这表现为一系列前置词: 无 *Kairós* 或明显错误 (*ektos tōn kairōn*)、远非 *Kairós* (*apó kairoū*)、擦边于 *Kairós* (*parà kairōn*) 或相反于 *Kairós*、先于 *Kairós* 或早熟 (*pró kairoū*)、测量不了、不合比例, 不合适 (*kairoū péra*)。所有这一切都携带着这样一种意思: 在 *Kairós* 之外, 不合时宜, 地点之外。它们都可以用另一个术语表达: *Ákairós*。如果 *Kairós* 指的是恰逢其时和恰在其位, 那么 *Ákairós* 就是不合时宜和不在其位; 适时和不适时对立 (生逢其时和生不逢时对立), 在正确的地点和在错误的地点对立。Ákairós 的人是那些在错误的地方和错误的时间的人。

批评家经常会忽视 *Kairós* 不可避免的经济面向, 尤其是它携带的农业经济意味。就如赫西俄德的《工作与时日》中讲到的那样, *Kairós* 是每年播种、耕种和收获粮食瓜果的正确季节。但它同时也指的是适合耕作的土地, 这就要看这土地是否有适合小麦和橄榄生长的土壤、地形和降水量了。但其经济学含义远远指向了农业之外的地方。我认为它与一系列希腊语词汇联系在一起, 这些词同时具有伦理、阶级和经济面向。

Kairós 和 *Ákairós* 与好坏联系在一起, 与一系列与好坏相关的术语联系在一起。在这些词汇中, 伦理、阶级地位和生理外貌紧密相连: 好与坏, 财富与贫穷, 尊贵与卑下, 勇敢与怯懦, 好出身与坏出身, 被祝福的和受诅咒的, 幸运的和不幸的, 正直的和猥琐的, 精英和大众, 社会支柱和社会渣滓, 美丽的和丑陋的, 高富帅和矮穷挫。^① *Kairós* 强调比例协调的身体, 每个部位都恰到好处, *Kairós* 的空间含义所带有的这种阶级意味, 在这里就变得愈发清晰了。比例失调的身体、丑陋的和不合比例的身体也是穷人的身体, 是社会被剥削的大多数。在 *Kairós* 与其他一组术语的联系中, *Kairós* 也指测度和秩序。有 *Kairós* 的社会万物各归其位: 贵族精英、被剥削的贫农、筋疲力尽的奴隶、女人, 等等。不用说, 这样一个比例协调、和谐顺眼的社会保证的是统治精英的地位。失序和无度、与 *Kairós* 对立的——因而是 *Ákairós* 的——社会指的是不合度的社会、混乱的社会, 在那里时间脱节了 (“这是个颠倒混乱的时代”), 事件在不合适的时间和季节发生。

六、结论

Kairós 是多义的, 在这里我们尤其强调它在农业空间和身体空间、测度及其阶级属性上的含义。我先前讲到一系列借助 *Kairós* 思考革命的理论, 但这笔遗产的一个重要维度是 *Kairós* 和 *Chronos* 的对立, 在这里 *Kairós* 的最大问题是与其伦理、经济和阶级联想义的纠

^① 参见 Ste. Croix 2006: 338—339. 它提供了一系列相关术语: *hoi tas ousias echontes, plousioi, pacheis, eudaimones, gnōrimoi, eugeneis, dunatoi, dunatōtatoi, kaloi kagathoi, chrēstoi, esthloi, aristoi, beltistoi, dexiōtatoi, charientes, epieikeis*—all for the ‘good’ propertied classes; for the ‘bad’ unpropertied classes we have *hoi penētes, aporoi, ptōchoi, hoi polloi, to plēthos, o ochlos, o dēmos, hoi dēmotikoi, mochthēroi, ponēroi, deiloi, to kakiston*. 也可参见 Ste. Croix 1972: 371—376.

葛，它主张秩序好于混沌，功能有序的社会好于失调的社会，正确的时间地点好于错误的时间地点。

因此，我在论证第一部分讲到的那些马克思主义者存在着与这些联想义发生无意识勾连的危险，他们虽然致力于反抗和推翻现状，到头来不过是在巩固和保障这个现状：福山说东欧的共产主义完蛋了，历史终结了，本雅明那个完成了的弥赛亚时间在这个时候说出来难道不刺耳吗？阿甘本那个从编年时间中抓出来以兑现其价值的时间，不是很容易导向那些狡猾的商业实践吗？马克思在《哥达纲领批判》中指出资产阶级给劳动力加上超自然的创造力^①，奈格里所谓存在之矢的箭头上那个包蕴无限创造力的时刻，难道和资产阶级的想法不一致吗？商业执行官的困扰是再创业绩辉煌还是抛弃一切回归田园，与其呼应的难道不是齐泽克的张力：反抗主义还是寻求存在坐标系的真正变化？与资本主义相安无事的社会民主改革纲领，难道不像詹姆逊那个越来越响亮的温和的断裂吗？有人在股市意外崩盘时以最低价收购破产公司，难道巴丢的事件不堪比这场意外吗？还有施密特的反改革概念^②，那个作为构成性例外的奥迹在神的目光下继续维持现状，难道布洛赫那个朝最高新生的奇迹一跃，不会有转向施密特的奥迹的危险吗？

难道这些借助 Kairós 思考革命政治的努力就没有值得我们学习的地方吗？它们确实为我们提供了与 Kairós 的遗产决裂的可能，它们的确强调 Kairós 的不相称、未宣布和意外，尤其是布洛赫的那个结合了新生和最终的奥迹——在激进政治的领域，奥迹就是革命的神学代码。如果说 Kairós 的空间、社会和经济面向可上溯至古希腊和《圣经》传统，那么今天我们就需要的是这样一种力量，它能够把奥迹带出从这个传统中继承下来的空间、社会和经济学纠葛，它能够把 Kairós 带出与比例协调的统治精英们的勾连，它能够把 Kairós 带给那些比例失调和不合时宜的人群，换言之，它能够把 Kairós 还给 Ákairós。我的观察是，今天所谓的对立其实是由统治阶级自己规定的，这是一种保障其自身权利与地位、边缘化其反对者的策略。如果我们转向 Ákairós 的视野，我们的术语就会跟着变化，而这些被规定出来的对立就不再能那么容易就遮挡住我们的视线。

参考文献

- Agamben, Giorgio. *Infancy and History: Essays on the Destruction of Experience*. London: Verso.
- . (1999) *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Translated by D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
- . (2005) *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Translated by P. Dailcy. Stanford: Stanford University Press.
- Aristotle. (1955) *The Ethics of Aristotle*. Translated by J. A. K. Thomson. Harmondsworth: Penguin.
- Badiou, Alain. (1988) *L'être et l'événement*. Paris: Éditions du Seuil.
- . (1997) *Saint-Paul; la fondation de l'universalisme* Paris: Presses universitaires de France.

① “资产者有很充分的理由给劳动者加上一种超自然的创造力，因为正是从劳动所受的自然制约性中才产生如下情况：一个除自己的劳动力外没有任何其他财产的人，在任何的社会和文化的状态中，都不得不为占有劳动的物质条件的他人做奴隶。他只有得到他人的允许才能劳动，因而只有得到他人的允许才能生存。”(Marx 1891a: 81; 1891b: 17. 中文版《哥达纲领批判》，中央编译局译，北京：人民出版社，1965年，第7页。)

② Schmitt 1985: 36.

- . (2003) *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Translated by R. Brassier. Stanford, CA: Stanford University Press.
- . (2006) *Being and Event*. Translated by O. Feltham. London: Continuum Press.
- Barr, James. (1969) *Biblical Words for Time*. 2 ed. London: SCM.
- Benjamin, Walter. (1973) *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*. London: NLB.
- . (1982a) *Das Passagen-Werk*. In *Gesammelte Schriften*, Vol. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1982b) *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . (1996) *Selected Writings. Volume 1: 1912–1926*. Edited by M. Bullock and M. W. Jennings. Cambridge, MA: Belknap.
- . (1999) *The Arcades Project*. Translated by H. Eiland and K. McLaughlin. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- . (2003) *Selected Writings. Volume 4: 1938–1940*. Translated by E. Jephcott and others. Edited by H. Eiland and M. W. Jennings. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Blanton, Ward, and Hent De Vries. (eds.) (2013) *Paul and the Philosophers*. New York: Fordham University Press.
- Bloch, Ernst. (1985) *Das Prinzip Hoffnung*. In *Ernst Bloch Werkausgabe*, Vol. 5. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- . (1995) *Principle of Hope*. Translated by N. Plaice, S. Plaice and P. Knight. Cambridge, MA: MIT Press.
- Boer, Roland. (2007) *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*. Historical Materialism Book Series. Leiden: E. J. Brill.
- . (2009) *Criticism of Religion: On Marxism and Theology II*. Historical Materialism Book Series. Leiden: Brill.
- . (forthcoming) 'Paul of the Gaps: Agamben, Benjamin and the Puppet Player', in P. Frick (ed.), *Paul and Continental Philosophy*. New York: Fordham University Press.
- Carter, Michael. (1988) 'Stasis and Kairós: Principles of Social Construction in Classical Rhetoric'. *Rhetoric Review* 7 (1): 97–112.
- Cohen, Margaret. (1993) *Profane Illumination: Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Enos, Richard Leo. (1976) 'The Epistemology of Gorgias' Rhetoric: A Re-examination'. *The Southern Speech Journal* 42: 35–51.
- Eskin, Catherine R. (2002) 'Hippocrates, Kairós, and Writing in the Sciences', pp. 97–113 in P. Sipiora and J. S. Baumlin (eds.) *Rhetoric and Kairós: Essays in History, Theory, and Praxis*. Albany: State University Press of New York.
- Foucault, Michel. (1985) *The History of Sexuality, Volume 2: The Uses of Pleasure*. New York: Vintage.
- Fukuyama, Francis. (1992) *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Gorman, Peter. (1979) *Pythagoras: A Life*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. (2004) *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. New York: Penguin.
- Hesiod. (1973) *Hesiod and Theognis*. Translated by D. Wender. Harmondsworth: Penguin.
- Jameson, Fredric. (2005) *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London: Verso.
- Kinneavy, James. (1983) 'Kairós: a Neglected Concept in Classical Rhetoric', pp. 79–105 in J. D. Moss (ed.), *Rhetoric and Praxis: The Contribution of Classical Rhetoric to Practical Reasoning*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Kittel, Gerhard, Gerhard Friedrich, and Geoffrey William Bromiley. (eds.) (1985) *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kotsko, Adam. (2008) *Žižek and Theology*. London: T. & T. Clark.
- Marramao, Giacomo. (2007) *Kairós: Towards an Ontology of "Due Time"*. Aurora: The Davies Group.
- Marx, Karl (1891a) *Critique of the Gotha Programme*, pp. 75–99 in *Marx Engels Collected Works*, vol. 24. Moscow: Progress Publishers.
- . (1891b) *Kritik des Gothaer Programms*, pp. 11–32 in *Marx Engels Werke*, vol. 19. Berlin: Dietz.
- Negri, Antonio. (2003) *Time for Revolution*. Translated by M. Mandarini. London: Continuum.
- . (2008) *The Porcelain Workshop: For a New Grammar of Politics*. Los Angeles: Semiotext(e).

- . (2009) *The Labor of Job: The Biblical Text as a Parable of Human Labor*. Translated by M. Mandarini. Durham: Duke University Press.
- Negri, Antonio, and Cesare Casarino. (2008) *In Praise of the Common: A Conversation on Philosophy and Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Negri, Antonio, and Anne Defourmantelle. (2004) *Negri on Negri*. Translated by M. B. DeBevoise. New York: Routledge.
- Negri, Antonio, and Gabriele Fadini. (2008) 'Materialism and Theology: A Conversation', *Rethinking Marxism* 20(4): 665—672.
- Ojakangas, Mika. (2009) 'Apostle Paul and the Profanation of the Law', *Distinktion* 18: 47—68.
- Onians, Richard Broxton. (1973) *The Origins of European Thought*. New York: Arno Press.
- Pensky, Max. (1996) 'Tactics of Remembrance: Proust, Surrealism, and the Origin of the Passagenwerk', pp. 164—189 in M. P. Sternberg (ed.) *Walter Benjamin and the Demands of History*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Plato. (1970) *The Laws*. Translated by T. J. Saunders. Harmondsworth: Penguin.
- Rancière, Jacques (2010) 'Communists Without Communists?', pp. 167—178 in C. Douzinas and S. Žižek (eds.) *The Idea of Communism*. London, Verso.
- Rickert, Thomas. (2007) 'Invention in the Wild: Locating Kairós in Space-Time', pp. 71—89 in C. J. Keller and C. R. Weisser (eds.) *The Locations of Composition*. Albany: State University Press of New York.
- Schmitt, Carl. (1985) *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Cambridge: MIT.
- Sipiora, Phillip. (2002) 'Introduction: The Ancient Concept of Kairós', pp. 1—22 in P. Sipiora and J. S. Baumlin (eds.) *Rhetoric and Kairós: Essays in History, Theory, and Praxis*. Albany: State University Press of New York.
- Sorel, Georges. (1961) *Reflections on Violence*. Translated by T. Hulme and J. Roth. New York: Collier.
- Ste. Croix, G. E. M. de. (1972) *The Origins of the Peloponnesian War*. London: Duckworth.
- . (2006) *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*. Oxford: Oxford University Press.
- Thompson, Roger. (2000). 'Kairós Revisited: An Interview with James Kinneavy', *RhetoricReview* 19(1/2): 73—88.
- Untersteiner, Mario. (1954) *The Sophists*. Translated by K. Freeman. Oxford: Basil Blackwell.
- Wood, Ellen Meiksins. (1997) *Peasant-Citizen & Slave: The Foundations of Athenian Democracy*. London: Verso.
- . (2008) *Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Middle Ages*. London: Verso.
- Žižek, Slavoj. (1996) *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. London: Verso.
- . (2000) *The Fragile Absolute, or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso.
- . (2001) *On Belief*. London: Routledge.
- . (2003) *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MA: MIT.
- . (2006) *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT.
- Žižek, Slavoj, and John Milbank. (2009) *The Monstrosity of Christ: Paradox or Dialectic?* Cambridge, MA: MIT.

作者简介:秦兰瑀,中国文联工作人员。