

國立臺灣大學法律學院法律研究所

碩士論文

Graduate Institute of Law

College of Law

National Taiwan University

Master Thesis



攔阻終末者—政治神學家 Carl Schmitt 與 Katechon  
學說

The Restrainer of Eschaton: Political Theologian Carl  
Schmitt and the Teaching of Katechon

潘佑達

You-Da Pan

指導教授：顏厥安 博士

Advisor: Chueh-An Yen, Dr.iur.

中華民國 102 年 8 月

August, 2013



## 摘要

國內對於 Schmitt 著作的引介大多基於其在法學上(集中於公法)或是政治思想上的貢獻，惟若依照 Heinrich Meier 對 Schmitt 的研究所指出，Schmitt 思想中神學的部分亦為相當重要，甚至是最重要的環。本文從 Schmitt 在書中時常使用的概念”Katechon”出發—保羅書信中攔阻不法之人，推遲世界終末來到的人/力量。首先從傳統經文釋義學上剖析 Katechon 各種不同的解釋，以此了解 Schmitt 在著作中引用的概念是基於何種解釋傳統而來。Schmitt 認為 Katechon 這個概念可以在歷史論與終末論不可調和的矛盾中搭起一座橋樑，因而使世界歷史對基督宗教是有意義的。雖然 Schmitt 在不同著作段落中 Katechon 各有其所指，但可簡單歸納為 Katechon 是對中立化技術時代的反動力量，也因此對 Karl Löwith 的神學—歷史觀作出了回應。Schmitt 想要以 Katechon 來阻止世界的管理技術化，而自由主義者想要以管理技術化來減弱政治的敵我區分，但如 Agamben 所指出管理與政治同為源自於基督宗教三一論的裝置(apparatus)之兩極，因此雙方的努力註定失敗。攔阻者、不法者皆為 apparatus，那麼能使其停止運作的方法就是讓君主降臨缺席的統治。政治神學引入終末論的難處在於對現狀維持的渴望超過對於終末的盼望，真正的終末無法被阻止或是加速。

關鍵字：攔阻者、Carl Schmitt、終末論、政治神學、治理裝置、基督教的 Epimetheus、降臨、王國與榮耀、起源學、Agamben、價值的僭政、三一論、制度性保障、基本權第三人效力

## Abstract

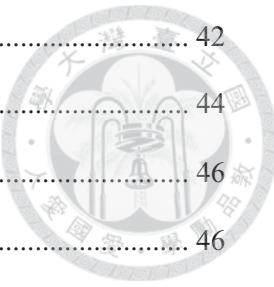
The Secondary Literatures of Carl Schmitt focus mainly on the contribution of law (on public law) or political thought in our country. Although according to the research of Heinrich Meier on Schmitt, the theology part of the Schmittian thought is also very important, even the most crucial part. In this thesis I will start from the concept of "Katechon"- the man/force who restrains the Lawless man in Pauline Letters, delays the Eschaton of the World, which Schmitt used often in his writings. First, starting from the traditional biblical exegesis examining the different explanations of Katechon, thus we may understand on which traditions Schmitt refers to, on the conception of Katechon. Schmitt thought that the concept of Katechon may make a bridge between the history and the eschaton, therefore the world history is meaningful for Christianity. Although Schmitt indicates different kinds of Katechon in different writings, but we can simply conclude that Katechon is the anti-force against the Neutralizing technical time, so it replies the theological-historical view of Karl Löwith. Schmitt wanted to stop the world being management and technical by Katechon, and the Liberals want to decrease the political enemy-friend distinction by being management and technical, but as Agamben points out, the management and the political are both the two polar of one Apparatus, which originated from the Trinitarian Doctrine of Christianity. So both their effort doomed to fail. The restrainer and the lawless both are the apparatus, so the way to stop the function of it is to let the king "parousia", i.e. sitting in the throne. The problem of political theology which includes Eschatology is that it lets the desire of status-quo compass the hope of Eschaton. After all, the real Eschaton will never be restrained nor be accelerated.

Key Words : Katechon、Carl Schmitt、Eschatology、Political Theology、Apparatus、the Christian Epimetheus、Parousia、the Kingdom and the Glory、Archaeology、Agamben、the Tyranny of Value、Trinity、Institutional Guarantee、the third personal effect of basic right



## 論文大綱

1. 前言 .....	1
1.1 問題的背景 .....	1
1.2 問題意識與基本論題的提出 .....	7
1.3 論文架構 .....	9
2. 聖經中攔阻者(Katechon)的不同解釋 .....	10
2.1 經文出處與基本問題 .....	10
2.2 上帝為 Katechon 的解釋 .....	14
2.3 撒旦等邪惡勢力為 Katechon 的解釋 .....	15
2.4 掌權的天使為 Katechon 的解釋 .....	17
2.5 羅馬帝國為 Katechon 的解釋 .....	17
2.6 福音工作之未完成為 Katechon 的解釋 .....	19
2.7 穩定人間秩序之力量為 Katechon 的解釋 .....	20
2.8 不法者與 Katechon .....	21
2.9 小結 .....	22
3. Carl Schmitt 著作中的運用 .....	23
3.1 Schmitt 引用 Katechon 之著作概觀 .....	23
3.2 《不情願的加速者》 Beschleuniger wider Willen .....	23
3.3 《陸地與海洋》 Land und Meer .....	26
3.3 《歐洲法學之基礎》 Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft .....	28
3.4 《語匯》 Glossarium .....	29
3.5 《被擄中獲救》 Ex captivitate salus .....	37
3.6 《歷史解釋的三階段》 Drei Stufen historischer Sinngebung .....	37
3.7 《歐洲公法之國際法中的大地之法》 Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum .....	38
3.8 《另外一條黑格爾路線》 Die andere Hegel-Linie .....	40
3.9 小結：Schmitt 著作中不同的 Katechonten .....	41



3.10 Karl Löwith 的歷史意義與 Schmitt 的回應 .....	42
3.11 基督教的 Epimetheus .....	44
4. Katechon 與不法者的真面目—雙極裝置 .....	46
4.1 Katechon 在 Schmitt 思想中的定位與運用 .....	46
4.1.1 技術或神學？ .....	50
4.1.2 價值的僭政與戰後法學的困境 .....	51
4.1.3 兼論基本權第三人效力與制度性保障 .....	54
4.1.4 小結：自由主義人造天堂 .....	55
4.2 自由主義者與 Schmitt 的落空—雙極裝置 .....	56
4.2.1 三一論：經世三一與內在三一 .....	57
4.2.2 經世三一：從家政到經濟 .....	58
4.2.3 內在三一：從頌讚到意見 .....	59
4.2.4 政治與管理的兩極裝置 .....	63
4.2.5 君主缺席的統治 .....	64
4.3. 不法者與攔阻者 .....	67
4.3.1 文法上的解釋 .....	67
4.3.2 Agamben 的詮釋 .....	68
4.3.3 本文的詮釋 .....	68
4.4 反前千禧年主義者 Schmitt .....	69
4.5 停止運作之後—不同的彌賽亞時間 .....	70
5 結論 .....	71
參考文獻 .....	79

## Schmitt 著作縮寫表

- ECS Ex captivitate salus 《被擄中獲救》
- LuM Land und Meer 《陸地與海洋》
- NdE Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum 《歐洲公法  
國際法的大地之法》
- GL Glossarium 《語匯》
- PT Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität 《政治神學：  
主權學說四論》
- PTII Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen  
Theologie 《政治神學 II：終結所有政治神學的傳說》
- TW Die Tyrannie Der Werte 《價值的僭政》
- VA Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924–1954 《1924-1954 年憲法  
文集》
- VL Verfassungslehre 《憲法學說》





## 1. 前言

### 1.1 問題的背景

從大學時代開始，對於 Carl Schmitt 思想定位一直是本文作者想要探討的問題。一般在台灣對於 Schmitt 的討論不外乎出於二種討論方式—有種基於公法學出發，而另外一種則是基於政治思想而出發，兩個路線所呈現出來的 Schmitt 相當不一樣，舉例來說，下述兩篇不同的文獻中的 Schmitt 看起來相當不同，甚至讓人懷疑是否為同一人：

由此可知，史密特對於基本權利所持立場，比較偏向美國權利法案的自然權利。（李建良，2004：253）

史密特刻意將制度性保障與基本權利予以區辨，除當時的法制因素外，其實還有更深層的基本權理論問題，亦即，史密特對於基本權利所抱持的立場是，為有先於國家存在的格人基本權利，才是純正的基本權利。（李建良，2004：264）

在公法學者的眼中，Carl Schmitt 有如 17,18 世紀的洛克、孟德斯鳩等人，主張人有先於國家的自然權利，儼然為現代自由人權理論的守護者；而 Schmitt 對於公法學最為人所熟知的貢獻莫過於「制度性保障」，透過憲法層級的保護使特定社會制度免於立法者的專斷恣意立法而改變，而為何有制度性保障，正是因為 Schmitt 為了要避免以上危險產生的基本權方針條款化。因此，在這樣的脈絡下，Schmitt 的憲法學說寓有保障人權之意。然而，在其他領域的學者，Schmitt 不但不保障人權，他卻做完完全全相反的事情：

但另一方面，史密特亦批判霍布斯之主權國家內蘊之「自由主義」的成分，如實證法、國家之中立性、「私人權利」(private rights)的保障…等成分，繼而詮釋霍布斯之「利維坦」也因這些自由主義的毒素而終歸死亡。（蔡英文，2004：53）

在政治學者的眼中，Schmitt 又變成了一個對自由主義心懷憤恨的極權主義支持者，痛斥利維坦的死亡，就是由於這些私人權利的保障。同一個人，如何可能一方面支持先於國家的自然權利，另一方面卻又將私人權利斥之為利維坦的「毒素」？在同一本論文集裡面，我們就可以看到兩個完全不同的觀點，這就引起了本文作者的好奇：這究竟是否為政治學者、公法學者之中有一方誤解 Schmitt 思想之緣故？還是兩者都只看到 Schmitt 本身的部分面貌？抑或是 Schmitt 本人的思想就是如此含混互相矛盾？對於上述的問題引領本文作者尋找國內學界如何討論 Carl Schmitt 。

由吳庚所著，1981 年出版的專書《政治的新浪漫主義—卡爾・史密特政治哲學之研究》是本文作者所知最早的中文文獻。值得注意的是該書出版於英美學界開始對 Carl Schmitt 產生濃厚興趣之前，相當程度地重現了之前德國學界對 Carl Schmitt 討論的情形。吳庚參照 A.v. Martin 以及 Heinrich Wohlgemuth 二人對 Schmitt 研究後，指出 Schmitt 思想中有兩個要素—Schmitt 對於浪漫主義有強烈的

偏好，證據主要來自於《政治的浪漫主義》一書；而他又符合政治浪漫主義的兩項特質—浪漫主義的主觀機緣論(*subjektivierter Occasionalismus*)：以現存、活生生的實在做為哲學上的最高層級，並且隨機緣而定。秩序思想(*Ordnungsdenken*)：強調國家是為了實現法秩序，而他又在希特勒上台主張空間秩序；此外，保守主義的傾向以及兩極對立的觀點也是次要特徵之一，因此他是一位政治的新浪漫主義者(吳庚，1981: 1-21)。吳庚老師為政治學界、法學界頗負聲望的學者，吳老師的該篇著作從政治性的概念—敵我區分出發，討論 Schmitt 的政治概念，但他也處理了 Carl Schmitt 本人對於法學的看法，特別是憲法學的部分。該書的出版可說是基本上定調了台灣學界對 Carl Schmitt 的討論—不是討論「敵我區分」，就是法學上 Schmitt 對公法學，特別是憲法學上的貢獻。

在法學界的討論中則是集中於討論 Carl Schmitt 的憲法概念，特別是絕對憲法、相對憲法之區分以及制度性保障。法學者對於 Schmitt 的典型觀點，可參照蔡宗珍於 92 年第五期政治與社會哲學評論的文章《卡爾・史密特的憲法概念析論》。該文仔細分析了 Schmitt 憲法概念的不同層面：絕對憲法與相對憲法、實證憲法與憲律，市民法治國與政治性憲法，指出 Schmitt 的特殊憲法概念，對於我國憲法學的發展具有啟發性的意義；而李建良《「制度性理論」探源》則是仔細在 Schmitt《憲法學說》與其他憲法學文章中，找出在當時的時空背景下 Schmitt 制度性保障的微言大義，並進一步比照今昔，指出制度性保障之於我國當代憲法學的意義。李建良認為制度性保障作為不能更動的規範之這層意義，已不復有存在，因為制度本質內涵的探求幾乎都使用利益衡量，而 Schmitt 提出制度性保障是由於當時基本權有淪為方針條款的危險，但今日已不復存在，故不如直接強化基本權的保障更為適切(李建良，2004: 262-265)。對於法學研究者而言，Schmitt 本人的中心思想並不是一個最重要的議題，更重要的是，Schmitt 如何使用他的法學概念面對當時實際存在的法學問題，而他的法學概念，對現在的法學所面對的法學問題上能有什麼樣的啟發。

在中文文獻中不乏有人對 Schmitt 的多面貌現象提出解釋。張旺山在發表於人文與社會科學集刊的文章《史密特的決斷論》中引用許多不同學者對 Schmitt 本人的評價，認為 Schmitt 本人將自己認知為一「知性的冒險家」，以及其理論資源頭複雜，並且有許多部分對國人來說屬陌生，因此對 Schmitt 的解釋是相當艱深且困難的工作(張旺山，2003: 185-187)。

在台灣學界較少人定位為 Carl Schmitt 政治神學家，曾慶豹在中原學報的文章《史密特的「政治神學」：現代性語境中的爭論》採取 Heinrich Meier 將 Schmitt 定位為政治神學家的立場，並以 Schmitt 名言「我的敵人決定了我是誰」開始先找出 Schmitt 一生思想的對手：Hans Kelsen、Erik Peterson、Leo Strauss、Hans Blumenberg、Alexandre Kojéve、Jacob Taubes，以此來定位何謂 Schmitt 的政治神學—反對 Kelsen 去國家化的純粹法學、反對 Erik Peterson 認為基督宗教神學無法作為政治理論基礎的主張、反對 Strauss 的政治哲學等等…，並指出其思想與 Hobbes 的密切關連(曾慶豹，2005: 667-680)。

對 Schmitt 思想定位的問題引領本文作者走向外文文獻。在參閱了不同的外國文獻後，本文作者發現 Schmitt 本人定位的問題在國外並沒有取得相對的一致性，而是更顯百家爭鳴。也因此要歸納整理國外對於 Schmitt 的二手文獻，所需的工作遠遠比整理國內文獻要來的大。所幸的是，2005 年由一位歷史學者 Caldwell 所撰寫的文章「Carl Schmitt 爭議：近年文獻回顧」(Controversies over Carl Schmitt: A Review of Recent Literature)前半部可說相當詳盡又不失簡潔地介紹了近年來對 Schmitt 解釋的幾個重要不同立場。本文就擬先追隨該文的腳步逐一介紹之，並在簡介幾位在 2005 年之後重要的二手文獻。

由 Joseph Bendersky 所撰寫，於 1983 年出版全世界最早的 Schmitt 學術傳記《Carl Schmitt：帝國理論家》(Carl Schmitt: Theorist of the Reich)可說是點燃了美國學界對於 Schmitt 看法的爭論。不同於大部分的美國學者，對 Bendersky 而言，Schmitt 是一個試圖挽救共和國的思想家，但他在嘗試失敗後就轉向納粹，因此該書是辯護性的(Caldwell, 2005: 358)。Bendersky 對於 Schmitt 的研究限定在 1947 年之前，以紐倫堡大審作為結束，主要以戰前威瑪共和時代以及與納粹的合作之時期為重點。Bendersky 認為，Schmitt 並沒有如同許多人所指控的與納粹分享意識型態，並為納粹國家提供法學基礎(1983: 282)。他與納粹的合作，在一開始時部分是想要將納粹時期的憲政導向一個更為保守，更少基進的方向，當然也不乏其個人利益考量，但最後卻陷入了權力鬥爭漩渦而慢慢變調(Bendersky, 1983: 281)。值得注意的是，Bendersky 在 80 年代就已經指出了 Schmitt 思想上的分裂(dissociation)，特別是納粹時代的著作，成為許多人攻擊的焦點，而戰後的 Schmitt 本人著作只讓這樣的爭議持續不斷地圍繞著他(1983: 276-280)。

而思想上的分裂，可說剛好是另外一個重要 Schmitt 學術傳記的主張。Gopal Balakrishnan 的學術傳記《敵人：Carl Schmitt 學術傳記》(The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt)則是認為 Schmitt 是自由漂浮的思想家(free - floating intellectual)，他的許多戰前著作是並沒有以一種統一性理論來批評當時的威瑪共和，而是當作一種干預的方法試圖影響當時的政治(Caldwell, 2005: 359-360)。Gopal 的傳記從年輕 Schmitt 開始到戰後 50 年代的重要著作，處理的時間範圍比 Bendersky 而言又往後擴展。Gopal 認為，Schmitt 作品中有一個持續不斷的政治立場流動(there is a perpetual flux of political positions across Schmitt's work)，他不是一個像 Kant 或是 Rawls 等系統性思想者，他恰恰是其相反(2000: 5)；《政治神學》(Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität)與《羅馬天主教與政治形式》(Römischer Katholizismus und politische Form)這兩本相差僅一年的書，之中矛盾到難以讓人相信這兩本書都是同一人寫的(2000: 51)；而《論獨裁》(Die Diktatur)、《政治神學》將人民主權形容成一種必需要被規制(had to be brought to heel)的權力，《羅馬天主教與政治形式》也認為無形式的普羅大眾需要一種由上而下的政府，但《當代議會思想史的精神歷史現況》卻反而稱讚群眾運動的英雄精神，與上面三本書又互相矛盾(2000: 67)。Schmitt 的思想似乎是不斷的在兩極中擺盪。套句 Schmitt 形容羅馬天主教會的形容詞，Gopal 認為 Schmitt

本人—從 1917 年到 1945 年，他就是一個不穩定、具有爆發性的「對立綜合體」(Complexio Oppsitorum)—古典學者與知性冒險家、天主教徒與法西斯、攔阻者(Aufhalter)與破壞者(Aufbrecher)、狐狸與獅子的對立綜合體(2000: 259)。Caldwell 認為 Gopal 的研究方法是實證的，將 Schmitt 的作品與當時的政治議題分離，並找出對現今的啟發之處(Caldwell, 2005:359)；(Balakrishnan, 2000: 8)。

Renato Cristi 的著作《Carl Schmitt 與權威自由主義》(Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism )則是將 Schmitt 看做是一個權威自由主義者，而他的目標是保守主義的，這點基本上沒有爭議，爭議的是針對當時政治環境的策略運用(Cristi, 1998: 4-5)。而他最重要的著作則是《憲法學說》(Verfassungslehre) (Cristi, 1998: 2)。Cristi 的著作由 Schmitt 的法政思想為主軸，以 Schmitt 對於威瑪憲法中，民主(democracy)與自由(liberal)兩大原則的對立開始，鋪陳 Schmitt 國家學、憲法學的哲學輪廓。如果以自由民主的觀點看待 Schmitt，那麼他的所有作品都具有連續性；然而如果以保守主義觀點看待 Schmitt，那麼在他與納粹合作的時期將會有個斷裂—譬如《憲法學說》與《國家、運動與人民》(Staat, Bewegung, und Volk)：一個討論自由民主威瑪憲法，一個卻為法西斯辯護(Cristi, 1998: 142)；但 Cristi 認為縱然如此，從 Schmitt 拒絕法實證主義的主要理由可以看出，Schmitt 相信，憲法統一性與系統性的條件是在一個超法律的基礎、本體論或實質的核心上，而這個基礎可以將威瑪共和的憲法混合狀態(status mixtus)與納粹政權的國家和人民的對立綁在一起(Cristi, 1998: 144-145)。Cristi 認為，正如同 Strauss 所指出，Schmitt 的政治性概念，是在自由主義立場框架下批判反對自由主義，也因此他的立場與 Hobbes 相去不遠(Cristi, 1998: 23)，他仍然是一個 19 世紀的自由主義者，反對的是個人自由主義的純粹融貫概念(Cristi, 1998: 172-178)。Schmitt 主張強而有力的國家，不同於其他人的想法，並不取消於市民社會的獨立性，而是相反地可以確保市民社會的自由與自治(Cristi, 1998: 5)，而佐證 Cristi 對 Schmitt 解讀的關鍵文獻就是 Schmitt 戰前對德國企業界的演講稿《強大國家與健全經濟》(Strong State and Sound Economy)。在該篇講稿中，Schmitt 區分了兩種總體國家(total state)，一種是質性(quality)、能量的(in the sense of quality of energy)，保有無國家的領域(state-free sphere)；而另外一種則是量性(quantitative)的，滲入所有人類存在的領域(Cristi, 1998: 217-218)。後者正是當時威瑪德國的寫照，因為無能而試圖掌控一切，反而更暴露了它的缺點。更確切的說，因國家被各路政黨組織把持，其實威瑪德國不是總體國家，而是總體政黨的多樣性(plurality of total parties) (Cristi, 1998: 218-219)。真正的強大國家保留國家權力行使的特定工具—軍隊、官僚，而放任經濟自由領域自主，使得國家有足夠的政治力量進行去政治化的政治程序，從而使得政治與經濟的領域完全斷然的分開(Cristi, 1998: 221-227)<sup>1</sup>。我們看得出來，Cristi 的研究，將 Schmitt 認定為一位對自由主義的發展趨勢心懷不滿，但骨子裡仍是一個老派自由主義者，而聚焦的著作上與我國法學界所關注的

<sup>1</sup> .如果有什麼國家最接近這篇講稿的理想，莫過於改革開放後的中國了，只是中國用總體政黨取代了總體國家。



焦點頗為相近，而觀點也頗為類似。

MacCormick 則是將 Schmitt 定為成反對技術的思想家。 MacCormick 認為大部分集中於「敵我區分」、「例外狀態」等想法忽略了 Schmitt 對技術否定的想法。 Schmitt 最重要的著作為《政治的浪漫主義》、《羅馬天主教與政治形式》、《中立化與去政治化的時代》、對 Däubler《北極光》的評論，其他著作如《政治神學》、《政治性的概念》、《憲法學說》等都是延伸性的作品。他反的是自由主義背後的技術(MacCormick, 1997: 3-5)。 Schmitt 反對技術性的思想，可說是承繼於 Max Weber 對於現代性的反思。 Weber 將現代性奠基於新教倫理，而基督新教，特別是加爾文改革宗的教義提供了現代世界作為不斷運轉經濟工業動力機械的機制。在這個機制之下世界仍然存有許多不同的信念，諸神的戰爭仍然持續，人們必須選擇自己的立場，但 Weber 却對於這件事上並不明確(MacCormick, 1997: 37-41)， Schmitt 與 Lukacs 兩人同為 Weber 的學生，一個右一個左，在 Weber 方法學—政治的框架( the methodological-political framework of Weberian)下嘗試發展自己的政治思想。現代性似乎有兩個對立的思想極(two opposite intellectual poles)，一個是經濟—技術的，另外一個為浪漫主義與美學的(MacCormick, 1997: 31-32)。 Schmitt 與 Heidegger 等人站在後者這一端。

Raphael Gross 則是認為，Carl Schmitt 的中心思想是反猶。 Gross 將他的焦點集中於 1933 年至 1945 年納粹時代的 Schmitt 著作，Gross 認為對抗猶太教與猶太人是 Schmitt 著作中的中心主題，因此他不是一個機會主義者，為了與當局合作而反對猶太人；而他也不是基於羅馬天主教的立場而反對猶太人；《語匯》(Glossarium)中的部分段落與而新近出版的 1912-1915 年日記字裡行間中， Schmitt 毫不掩飾地表現出他對猶太人的仇恨(Gross, 2005:392-400; 2007:231-237)；無論是現代性、實證主義、或是政治神學、敵我區分，這些屬於 Schmitt 的關鍵字的背後都有一個核心主題—反閃族主義。而對於 Gross 來說，Schmitt 的反猶仇恨是承繼於他那個時代的德國學識氛圍，也含有部分羅馬天主教的因素在。

認為 Schmitt 思想前後一致，具有內在深度一致性的學者，最有名的莫過於 Heinrich Meier。於 1988 年初版，第一本書討論 Carl Schmitt 的書《隱匿的對話》(Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen" : zu einem Dialog unter Abwesenden)將內容圍繞在 Carl Schmitt—「政治神學家」，與 Leo Strauss—「政治哲學家」對於《政治性的概念》(Der Begriff des Politischen)1932 年的評注以及兩者對政治性的書信討論開始，認為兩者的立場深刻差異，超過了 Hobbes 奠基的自由主義視界，對於自由主義的爭論只是兩者論戰的起手式或預備。 Meier 的想法接續著在 1994 年出版的第二本書《Carl Schmitt 學說四論》(Die Lehre Carl Schmitts : vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie)進一步加以說明。 Meier 指出，Schmitt 是一個政治神學家。對 Meier 來說 Schmitt 的核心文獻是《政治性的概念》，所有 Schmitt 政治思想的雛形可說是由與 Leo Strauss 的討論而逐步建立起來的( Caldwell, 2005: 361)。所有的政治理論最後都可以主張人性善亦或是性惡來分類，而 Schmitt 的政治性則正是根基

於原罪的教義上，「因為政治在原罪中有他最深的根基」(weil das Politische in der Erbsünde seine tiefste Begründung hat)( Meier, 1988: 62)。佐證 Meier 看法的，如《政治性的概念》中 Schmitt 的一段話：「在善良人類所治理的良善世界中自然只有自由、安全與萬有萬物的和諧；牧師與神學家在此會同樣地同政治人物、政治家一樣令人不安。」(In einer guten Welt unter guten Menschen herrscht natürlich nur Friede, Sicherheit und Harmonie Aller mit Allen; die Priester und Theologen sind hier ebenso überflüssig wie die Politiker und Staatsmänner.) ( Meier, 1988: 64)。

而政治與神學的關聯，許多人會以為 Schmitt 關心的是結構上的同一性或是方法上的同一性。例如《政治神學》(Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität)中的有句名言：「所有確切簡潔的現代國家學概念都是世俗化的神學概念」(Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe)(Schmitt, 2004: 43)。乍看之下人們會真的以為 Schmitt 的確是如此主張。但相反地，Meier 認為 Schmitt 與其說主張如此，更貼近 Schmitt 的說法倒不如主張「神學就是政治」，Meier 寫道：

在各種情況中，Schmitt 最終不是要關心政治與神學構成的親緣性、平行性或是結構類比，而僅僅是構成神學與政治之間一致性的東西是什麼。本體存在的思考方式符合神學與政治的思路，因為政治的本質具備神學基礎，因為政治性在本質有其神學的使命(1988: 64)。

因此，政治需要神學(Die Politik bedarf Theologie)，不在於目標的實現，而是在於其必要性的基礎，信仰是政治性的無法攻克的稜堡(Die Politik bedarf der Theologie am Ende nicht zur Verwirklichung eines Zweckes, sondern zur Begründung ihrer Notwendigkeit. Der Glaube ist die uneinnehmbare Bastion des Politischen.) (1988: 64)。政治的敵我區分，就是信仰的敵我區分。「耶穌是基督」的核心信條，要從反面來理解—「誰是說謊話的呢？不是那不認耶穌為基督的嗎？」<sup>2</sup>。自由主義者其實並非 Schmitt 真正的對手，他的對手是現代自由主義者背後的技術性精神信仰。因此，Schmitt 以「政治神學」的方法，將他的對手全部打成不同信仰的人，他們之間的對決成為正統與異端的對決，人們在選擇 Schmitt、巴枯寧、馬克思、或是其他 Schmitt 的對手時，他們是在選擇信仰正統或是信仰異端，人們必須要在正統與異端間作出決斷(Meier, 1988: 64)。

在《隱匿的對話》出版後，一開始許多人如 Mark Lila 都認為 Meier 的解釋是過度解讀了 Schmitt。但是在 1991 年出版的《語匯》(Glossarium)，卻不經意地證實了 Meier 的解讀，之中充滿了許多指向神學的線索(Lila, 2001: 67-68)。在 Glossarium 出版後，Meier 在該書之書評中更進一步明確的主張：

政治神學家 Schmitt 之意義，與將敵我區分作為主導圖像的存在主義者 Schmitt 或虛無主義者 Schmitt 基本上是相反的。  
在這種解釋(存在主義或虛無主義 Schmitt)中忽略了啟示與

<sup>2</sup> 約翰一書 2:22。



基督教宗教。這種解釋可溯源到 Karl Löwith 1935 年以假名發表的文章《政治決斷論》。從此之後這種解釋就在數不盡的文章與論文中變形，而總是在新文章中重複他的原初版本。在這種解釋中 Carl Schmitt、Ernst Jünger、Martin Heidegger 在共同平台上同一個鼻孔出氣，把他們當作同一件事對待 (1988: 149)。<sup>3</sup>

因此 Meier 認為將敵我區分作為 Schmitt 最核心想法的人其實並未完全掌握 Schmitt。真正的核心想法是出自於信仰的原罪教義，而原罪教義是 Schmitt 人論<sup>4</sup>(Anthropology)的基礎，有了原罪人們才會有政治性而互相敵對。也因為人的原罪，人們沒有能力自救，只能夠服膺在啟示的信仰下，為了正統信仰與其他人而戰。所以照 Meier 看來，真正 Schmitt 的對手就是 Leo Strauss。Schmitt 要的是對啟示信仰完全順服，而 Strauss 要的則是質問一切的智慧(sophia)，哲學是不斷追尋答案的愛慾<sup>5</sup>(eros)，因此他必須要與其他不同的答案交鋒，而哲學會對政治產生興趣，則是因為哲學的政治轉向是為哲學生活辯護的必要，要向城邦公民證明哲學並非瘋癲且對城邦生活毫無用處的自然學，而是慎明的，有助於回答在城邦中，何謂良好生活之學，政治對 Strauss 因而很重要，但卻不以敵我區分作為核心(n1988: 92-96; Strauss, 1974:120-124)。至於 Schmitt 的反猶立場，Meier 認為則是根基於他的啟示信仰(1988: 151)。

## 1.2 問題意識與基本論題的提出

在參照許多不同的二手文獻後，我們發現不但在國內，在國外 Schmitt 的解釋也是充滿了矛盾與衝突。究竟這個現象是證明了 Schmitt 本人就是如此矛盾、還是 Schmitt 本人著作可以容許如此多的解釋、還是有些二手文獻的作者並沒有真正地讀對 Schmitt？針對以上的問題，在認為 Schmitt 本人有一以貫之的立場為前提下，我們可以有不同的方法可資使用，例如集中於某些我們認為可能有錯的二手解釋，從原典中找出不支持他解釋的段落；或是在 Schmitt 著作中尋找各種有利、不有利對於此說的解釋，凸顯有利的解釋，而化解不有利著作段落的潛在矛盾，將 Schmitt 的著作當作聖經或是民法典一樣，預設其基本的邏輯內在一致性，並證明之中的一致性與系統性的確存在。如果我們認為上述的前提持否定的態度，意即 Schmitt 本人思想並無融貫之處，那麼上述的問題就不復存在。

本文作者在參照了許多不同的解釋後認為：Meier 政治神學家的解釋力最

<sup>3</sup> 簡中翻譯與原文意思上略有差距。„Die Deutung des politischen Theologen Schmitt steht in einem grundsätzlichen Gegensatz zu dem bei Freund und Feind vorherrschenden Bild vom Existentialisten oder Nihilisten Schmitt. In dieser Interpretation ist von Offerbarung und Christentum keine Rede. Sie geht auf einen Essay zurück, den Karl Löwith 1935 pseudonym unter dem Titel *Politischer Desisionismus* veröffentlichte. Seitdem wurde sie in ungezählten Aufsätzen und Dissertation variiert und in kruder Versionen immer aufs neue wiederholt. Inzwischen ist es zu einem Gemeinplatz geworden, Carl Schmitt, Ernst Jünger und Martin Heidegger in einem Atemzug zu nennen, als handele es sich um ein und dieselbe Sache.“

<sup>4</sup> 以神學的語境翻譯之。

<sup>5</sup> 可參考柏拉圖《會飲篇》蘇格拉底的發言。

強，最能夠整全地解釋 Schmitt 的法政思想—這是本文的第一個基本論題。但本文所欲證明這一想法的方式，與上述的作法皆不同，本文擬先以 Meier 的政治神學立場出發，集中研究 Schmitt 一個神學色彩濃厚的概念—Katechon 欄阻者，在保羅書信中欄阻終末來到的人物/力量，以此作為解讀 Schmitt 本人思想的試金石。Schmitt 的思想如有一貫性，則他思想的二大部分、政治思想與法學概念都必須要有一個共通的立場，因此透過 Katechon 的概念，我們必須在上述兩者中得出 Schmitt 具有一致立場的結論。除了以政治神學家的立場解讀 Katechon 的概念，本文也擬討論由其他立場討論 Katechon 概念的說法，以互相比較比對。本文認為，Schmitt 透過 Katechon 要表達的並非帝國神學—證立某個霸權正當性的手法，其焦點毋寧說是調和歷史論與終末論的矛盾，使其政治神學與啟示信仰取得一致性。而這個矛盾由 Karl Löwith 首先提出—他認為基督教對歷史的關懷與猶太教不同，是外在於其教義核心的人工產品。Schmitt 基本上同意 Löwith 的說法—基督教的終末論與歷史觀衝突矛盾，但認為上述的矛盾是可以被解決或是被調和的，調和兩者之間的橋梁就是 Katechon。而對於終末論的關注，關聯到 Schmitt 對人論的看法，而人論的看法則是他政治思想的基礎，而政治思想更進一步延伸到他的法學思考中。本文將指出，從 Katechon 的概念我們的確可以找出在神學、政治、法學中一條一以貫之的線索。

除了處理 Schmitt 本人融貫性的問題外，我們也要問 Schmitt 的想法—政治與神學同一性之主張，是否真的是可以有效說明法政現象的主張？如果僅處理 Schmitt 本人思想的定位問題並不足夠，我們要問：是基於何種原因讓 Schmitt 作如此主張？現實世界有無任何可資支持他的說法，或是至少存在某些可以他的觀點解釋的現象？Schmitt 說「所有確切簡潔的國家學概念都是世俗化的神學概念」，這句名言成為本文作者求學生涯中追尋何謂法律、政治的起點，這也是為何本文作者對 Carl Schmitt 感到興趣的最大原因。這就帶來了本文的第二個基本論題：除非以神學來解釋，否則我們不能夠完整正確地了解當代法律、政治領域中諸現象的來龍去脈。針對第二個命題，並不僅僅只有 Schmitt 的著作是可以佐證的來源，當代思想家 Agamben(同樣地也受 Schmitt 影響頗深)也對於當代政治與基督教神學教義的關係產生極為濃厚的興趣。在參照了 Agamben 較為新近的著作後，本文作者發現 Agamben 的著作不但強化了 Schmitt 政治與神學同一性的主張，他甚至更往前一步，以汲取當代思想家如 Foucault，以及古典文獻、基督教神學著作為資源，更加深化了 Schmitt 的想法。他主張基督教的三一論為當代治理裝置運作邏輯的起源，並主要以字源考據的方法來佐證他的觀點，拉出一條神學的線索。本文將指出，以 Schmitt, Agamben 二人的想法我們可以解釋許多法政現象，不但說明力強，也簡明扼要。

最後，我們也要問：在一個由基督教神學為基本架構的當代政治運作邏輯下，我們可以做什麼？這個問題引領本文作者來到第三個思想家—Jürgen Moltmann。以「盼望神學」為名的神學家 Moltmann 指出，如果僅以起源學考察過去如何使現在成為我們所處的這個現在並不足夠，我們必須要問過去的當下有

什麼樣的可能性，並思考我們現在這個當下未來的可能性為何。這就帶來了本文最後一個基本論題：對於彌賽亞時間的盼望，讓我們得以脫離當代法政運作邏輯，將人從中解放出來。如同上述所說，Katechon 與終末論的概念密切關聯，因而終末論也會是本文所要討論的對象。除了概念上的關聯性，終末論的議題也將會帶到我們可以做什麼的問題。對於 Agamben 而言，彌賽亞的來臨可以為我們達到完全潛能性的無為(inoperative)。而無為是 Agamben 思想的核心，也是 Agamben 面對當代政治運作邏輯的解決方案。完全潛能性意味著當下面對未來時有最大的可能性，而若要結合 Moltmann 對未來可能的盼望，以及 Agamben 對脫離當代政治運作邏輯的解決方案的說法，終末的時間會是一個必須處理的問題。本文將指出，Agamben 對於彌賽亞時間的說法有助於補充 Moltmann 對在時間下的盼望如何得以面向永恆，且 Moltmann 向著未來盼望應許實現的說法，也有助於補充 Agamben 對於完全潛能性的想法，完全潛能性是超乎當下所能想像卻又信實的。對於思想的討論有助於讓我們回顧與反思法學的發展。我們可以透過以上的考察，提供對當下台灣法學發展不同的思維方式。Carl Schmitt 雖然以政治神學家自居，但他的職業始終都是法學家，就算被禁止教書，Schmitt 對戰後西德憲法學的影響仍然無遠弗屆，而法學也始終不脫離他的關切範圍之內。正如同 Schmitt 對戰後西德的影響力，不僅僅只是在憲法法院的釋義學，而更是超越釋義學的。Schmitt 對於當時戰後西德憲法釋義學的觀察在現今的台灣也同樣適用。價值的僭政是 Schmitt 對當時法學發展的批評，同樣地也適用現在 2013 年的德國法律繼受後進國台灣。在三一論的現代政治運作邏輯架構下，我們可以檢驗以價值判斷作為討論中心的法學釋義學的真實面貌到底是如何。

### 1.3 論文架構

本文的第一部分如上所述，是先搭建起本文的背景，以及問題意識的來源，和所欲提出的主張。

如果要了解作為本文試金石的關鍵概念 Katechon，以及 Schmitt 在著作如何使用他，我們必須要先從聖經釋義學出發，而這也有助於我們瞭解 Agamben 如何使用他最強大的工具一字源考據。因此本文的第二部分為聖經釋義學，從聖經的原文古希臘文以及當時的時空背景，以即在各個時代中不同神學家與初代教父的解釋，我們可以在其中發現，Schmitt 是在什麼樣的環境下，什麼樣的時空脈絡下承受這一概念。

接下來本文的第三部分，則是分析 Schmitt 不同的 Katechon 使用方法，在此部分本文很大程度的在架構與內容上參考了 Felix Grossheutschi 所著《Carl Schmitt 與攔阻者學說》( Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon)一書，該書作者將 Schmitt 使用 Katechon 的著作部分作了相當詳細的整理與介紹。本文受惠極大。除了 Katechon 外，基督教的 Epimetheus 也是 Carl Schmitt 時常一併使用的詞，為助理解也會一併討論說明。

本文第四部分，則是討論：Schmitt 所欲透過 Katechon 要表達的，是要攔阻

自由主義者心目中的人造天堂，這個天堂是信仰技術主義者的天堂，Schmitt 所批評的戰後法學—主導法學的價值系統思維是偽技術，也會放在這一部分一同探討。然而，Schmitt 在現實中失敗了，而自由主義者卻也沒有成功，技術與神學雙方沒有戰勝誰。透過引入 Agamben 的想法，我們可以發現，技術與神學與其說是死敵，不如說是在舞台中，同時操弄正反兩派布袋戲偶的雙手。而技術與神學同是治理裝置(Apparatus—Agamben 用以形容現代政治運作邏輯的字眼)的兩極，而這個治理裝置，其雛形正是來自於基督宗教的核心教義—三一論。而對於 Agamben 思想的引用引領我們回到本文第二部分聖經釋義學的討論中，我們可以發現 Agamben 對治理裝置的解答恰恰就隱藏在聖經原文的字裡行句之中—彌賽亞的降臨使治理裝置的中心改變而得以停止運作。

最後第五部分結論，則是以停止運作時，彌賽亞時間的討論開始往回回答本文所欲探討的所有問題，並以此作結。

由於在本文中，文本的詮釋與理解解釋是最重要的部分，因此所有重要的引文，為求理解上的完全，許多文獻因為沒有中文或是中文翻譯本有需要修改之處，除了本文作者皆會自行翻譯成中文或修正之，也會附上原文可供參照，讓讀者可供比照。惟本文作者力有未逮，Agamben 的著作因不諳義大利文，故皆使用英譯本；教父著作則是原則上使用英文翻譯；而 Schmitt 有段法文的著作段落，因本文作者不諳法文則使用簡中翻譯。

最後，本文雖然運用許多神學概念與理論資源，但本文所關切的是政治思想，而非神學。真正的神學核心為耶穌基督與十字架事件，以及人類的靈魂救贖。若沒有上述其一，任何的神學都不能成立，或至少在基督宗教上沒有立足的空間，而上述三者皆非本文旨趣所在。本文所意圖指出的是，在基督宗教神學內部的討論，與當代政治理論的討論有相當程度的類似性，甚至相同性—無論是結構、方法、甚至是本體上的同一與類似，而這才是本文所欲關心的議題。一言以蔽之，Schmitt 的名言可作為本文的核心理念：「所有確切簡潔的現代國家學概念都是世俗化的神學概念」。透過神學—這部分為國人較少熟悉的西方學術領域，我們能夠非常精確地掌握當代政治的現象，而免於落入不斷分析與實證的迷宮中。就如同 Benjamin 在《歷史哲學論綱》所認為的，神學就像是躲在自動下棋人偶中的侏儒，沒有神學的服務，歷史唯物主義不會獲勝；而我們可以說，整個近代以來西方主導的世界政治歷史，就像是 Benjamin 的寫作一樣，神學的墨水滲透了每一張紙而隱而不見。

## 2. 聖經中攔阻者(Katechon)的不同解釋

### 2.1 經文出處與基本問題

在耶穌升天後，耶穌到底何時再臨成為初代教會最重要的議題。由各個新約書信來看，當時的教會普遍認為耶穌再臨將會在不遠的將來，保羅就認為在他有生之年便可看到耶穌的再臨。因此帖撒羅尼迦前書記載：

論到睡了的人，我們不願意弟兄們不知道，恐怕你們憂傷，



像那些沒有指望的人一樣。我們若信耶穌死而復活了，那已經在耶穌裡睡了的人，神也必將他與耶穌一同帶來。我們現在照主的話告訴你們一件事：我們這活著還存留到主降臨的人，斷不能在那已經睡了的人之先。因為主必親自從天降臨，有呼叫的聲音和天使長的聲音，又有神的號吹響；那在基督裡死了的人必先復活。以後我們這活著還存留的人必和他們一同被提到雲裡，在空中與主相遇。這樣，我們就要和主永遠同在。所以，你們當用這些話彼此勸慰。弟兄們，論到時候、日期，不用寫信給你們；因為你們自己明明曉得，主的日子來到，好像夜間的賊一樣。人正說平安穩妥的時候，災禍忽然臨到他們，如同產難臨到懷胎的婦人一樣。他們絕不能逃脫。弟兄們，你們卻不在黑暗裡，叫那日子臨到你們像賊一樣。你們都是光明之子，都是白晝之子。我們不是屬黑夜的，也不是屬幽暗的。所以我們不要睡覺像別人一樣，總要警醒謹守。因為睡了的人是在夜間睡，醉了的人是在夜間醉。但我們既然屬乎白晝，就應當謹守，把信和愛當作護心鏡遮胸，把得救的盼望當作頭盔戴上。因為神不是預定我們受刑，乃是預定我們藉著我們主耶穌基督得救。他替我們死，叫我們無論醒著、睡著，都與他同活。所以，你們該彼此勸慰，互相建立，正如你們素常所行的<sup>6</sup>。

然而，這段文字卻明顯地與帖撒羅尼迦後書第二章有重大的差異：

「弟兄們，論到我們主耶穌基督降臨和我們到他那裡聚集，我勸你們：無論有靈、有言語、有冒我名的書信，說主的日子現在（或作：就）到了，不要輕易動心，也不要驚慌。人不拘用什麼法子，你們總不要被他誘惑；因為那日子以前，必有離道反教的事，並有那大罪人，就是沉淪之子，顯露出來。他是抵擋主，高擡自己，超過一切稱為神的和一切受人敬拜的，甚至坐在神的殿裡，自稱是神。我還在你們那裡的時候，曾把這些事告訴你們，你們不記得嗎？現在你們也知道，那攔阻他的什麼，是叫他到了的時候才可以顯露。因為那不法的隱意已經發動，只是現在有一個攔阻的，等到那攔阻的被除去，那時這不法的人必顯露出來。主耶穌要用口中的氣滅絕他，用降臨的榮光廢掉他。這不法的人來，是照撒但的運動，行各樣的異能、神蹟，和一切虛假的奇事，並且在那沉淪的人身上行各樣出於不義的詭詐；因他們不領受愛真理的心，使他們得救。故此，神就給他們一個生發錯誤的心，叫他們信從虛謬，使一切不信真理、倒喜愛不義的人

<sup>6</sup> 帖撒羅尼迦前書 4:13-18,5:1-11。

都被定罪。」<sup>7</sup>

這兩段經文引起了許多人的好奇：乍看之下前書的這段文字被後書所否定了，或至少有相當重大的差異。因此出現了一個問題：到底前後書是否皆為同一個人—保羅所寫？認為後書作者不是保羅的想法，部分是出自想要圓滿地解決前後書的經文差異。本文不擬仔細討論新約神學上的作者與經文鑑別學爭議<sup>8</sup>。無論如何，帖撒羅尼迦前後書經文的差異，也正好反映自初代教會以來，基督宗教所要面臨的處境—彌賽亞的來臨總是迫在眉睫，但他也總是尚未來臨。依照傳統的想法，保羅是為了澄清前書彌賽亞即將馬上來臨，而寫作後書，因此在後書中，特別指明了有個力量/人物存在，因而使得末日沒有來臨，而他就是攔阻者(katechon)，如果攔阻者被除去，末日才會真正的開始。我們首先將原文經文摘錄如下，並與其他不同的翻譯版本並列之<sup>9</sup>：

<sup>6</sup>καὶ νῦν **τὸ κατέχον** οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἔαυτοῦ καιρῷ.

<sup>7</sup>τὸ γὰρ μυστήριον ἡδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας: μόνον **ὁ κατέχων** ἄρτι ἔως ἐκ μέσου γένηται.

<sup>8</sup>καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἀνομος, δν ὁ κύριος[Ιησοῦς] ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ,  
(UBS 4)

6 現在你們也知道，那攔阻他的是甚麼，是叫他到了的時候才可以顯露。

7 因為那不法的隱意已經發動，只是現在有一個攔阻的，等到那攔阻的被除去，

8 那時這不法的人必顯露出來。主耶穌要用口中的氣滅絕他，用降臨的榮光廢掉他。(和合本)

6 Und **was es noch aufhält**, wisset ihr, daß er offenbart werde zu seiner Zeit.

7 Denn es regt sich bereits das Geheimnis der Bosheit, nur daß, der **es jetzt aufhält**, muß hinweggetan werden;

8 und alsdann wird der Boshafté offenbart werden, welchen der HERR umbringen wird mit dem Geist seines Mundes und durch die Erscheinung seiner Zukunft ihm ein Ende machen

<sup>7</sup> 喬撒羅尼迦後書 2:1-12。

<sup>8</sup> 對作者爭議有興趣者可參：Schnelle,2005: 363-365; DeSiva,2004: 539-543; Pokorný & Heckel , 2007: 649; Best, 1972 : 50-58; Bruce, 1982: xxxii-xxxiv; Thiselton, 2011: 11-15; 馮蔭坤, 1990: 12-35; Röcker, 2009: 223-233.

<sup>9</sup> 不同翻譯版本的對照是因引用資料的必要而列出。

(Martin Luther 1912)



6 And you know what is now restraining him, so that he may be revealed when his time comes.

7 For the mystery of lawlessness is already at work, but only until the one who now restrains it is removed.

8 And then the lawless one will be revealed, whom the Lord Jesus\* will destroy\* with the breath of his mouth, annihilating him by the manifestation of his coming.

(New Revised Standard Version,NRSV)

以上經文可將架構分析如下：

ο κύριος — ο κατέχων / τὸ κατέχον — ο ἄνομος / ἀνομία

主 — 擋阻者 — 不法者

在主來臨並且消滅不法者之前，擋阻者擋在路上，因而世界的末了尚未來到。

字源上來看，κατέχον 由兩個字所組成—κατα-與 ἔχω。ἔχω 原意為握住，意思有擁有、持有、保持；而 κατα 作為前綴字(Prefix)有英文上 Down 或是 Against 的意思。加起來的動詞 κατέχω，英文可譯為 hold back, restrains 等意思。根據蒲草紙文獻來看，κατέχω 有「使用」(in Anspruch nehmen)、「掌控」(in Verwahrung nehmen)、占有(besitzen)、「逮捕」(gefangen nehmen)、抑制(zurückhalten)等義(Kreinecker, 2010: 167)。而根據英文古希臘文字典 Liddell-Scott Greek Lexicon，動詞 κατέχω 主要有緊握(hold fast)、擁有或占據(possess,occupy)這兩個意思，後者特別與統治者有關<sup>10</sup>。

從文法上來看，τὸ κατέχον 或是 ο κατέχων 都是該動詞的分詞作名詞用，時態為現在式。動詞分詞作名詞用除了可表示進行中的動作本身，也可以表示行動者，後者的翻譯方法，從譯本可看出一般以關係代詞+現在分詞/動詞的方式翻譯(如NRSV的第六節“what is ... restraining”與第七節“who ... restrains”)。從以上經文可以看出，保羅在第六節用了現在中性單數分詞(to katechon, τὸ κατέχον)，但在第七節使用現在陽性單數分詞(ho katechon, ο κατέχων)，這就產生了一個問題：究竟這兩個 Katechon 是指擋阻本身，像是石頭一樣擋在路上的障礙？抑或是擋阻的人，像是擋路盜匪阻止旅人前進？一個好的解釋，並須要能夠皆顧文法上使用不同性別產生的意義。

根據 Ernst Best 的看法，我們可以從以上的經文得出幾個訊息，並應該以幾

<sup>10</sup> 可至 Perseus 網站上查閱網路版：

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0057%3Aentry%3Dkate%2Fwx> (最後瀏覽日：2013年7月20日)。



個原則來處理他：

1. Katechon 是以現在分詞的形式出現，在第六節是陽性，第七節是中性，由於欠缺相反的證據我們先假定他指涉同一個現實(reality)，但以不同角度指涉。
2. 該詞以被保羅的書信讀者所知悉。
3. 除了這個出處外，該詞沒有出現在任何猶太教或是希臘基督徒的末世教導中。
4. 除非有強烈的證據支持，否則我們應該用 Katechon 一般的動詞意義去解釋他。
5. 該詞雖然是分詞，但缺少補語
6. 他已經運作 (第七節)，而以信徒知道的方式運作(六節、七節)。
7. 他的活動有時間上的限制(第七節、第八節)。
8. 他與不法者有某些關連(六、七、八節)
9. 「不法的隱意」活動的期間至少有部分與 Katechon 重疊。
10. 帖撒羅尼迦後 Katechon 的教導消失了。
11. 指涉某個人(第八節的現在陽性分詞)，因此有些人想要嘗試將 Katechon 解釋成一群人的整體，以解決保羅到現在之間距離的釋義學難題。但他們必須承認保羅期待終末即將來到，而且如果 Katechon 這個位子可以被許多個人所繼承，那麼他就不是真正逼近主來臨的信號(1972: 50-58)。

有了以上的幾個基本訊息與概念後，我們就可以開始來考察，在淵遠流長的基督宗教二千年的歷史，對於這段神祕難解，僅出現一次的經文出現了哪些解釋。

## 2.2 上帝為 Katechon 的解釋

有些人認為 Katechon 是上帝。或者認為 Katechon 是聖靈、上帝的意志、上帝等都可歸到此類。Strobel, Ernest,D.J.Stephens 都贊成此說(Best, 1972: 300)。在此觀點下，陽性的 Katechon 就是上帝(Best, 1972: 300)，有些人將 Katechon 解釋成「延遲」(delay，如哈巴谷 2:3) (Best, 1972: 300)；有些人則把 Katechon 解釋成「抑制」(restrain) (Best, 1972: 300)，上帝一直攔阻不法的隱意(七節)，而不法者將會在上帝的時間中被揭露(六節)。

Strobel 認為，對於基督再來延遲的考察，不能忽略晚期猶太教彌賽亞天啟問題，因此 Strobel 比照了希伯來聖經中與 katecho 單字相關的希伯來原文，以及參照七十士譯本翻譯的同義字，指出在哈巴古、以西結、創世紀等處，與該字相關連的主詞大多為上帝，因而得出陽性 Katechon 是上帝，中性 Katechon 是上帝神聖計畫的結論( Röcker, 2009: 429-430)。

R.D Aus 則認為，對照以賽亞書 66 章與詩篇 88(89)篇的希伯來原文與希臘文翻譯，以及比對之中的文體結構，在加上但以理書 11 章的希臘文翻譯指出，Katechon 可說是主要引用以賽亞書的經文，而在該處的與動詞 katecho 相似的希

伯來原文主詞也是上帝，因此得出同 Strobel 的結論(D. Aus, 1977: 538-549)。然而如果以上成立，那麼第七節中被除去的陽性 Katechon，豈不是上帝？對此 R.D Aus 指出，第七節「被除去」的主詞應該為不法的隱意，引用啟示錄 17:5,7 的經文指出邪惡被除去是較為合理的解釋，而在這邊作者對文法的使用有所忽略(1977: 551)。然而 Röcker 指出這種文法解釋稍嫌牽強附會，文法上無論如何都不可能將「不法的隱意」解釋成「被除去」的主詞(Röcker, 2009: 430-431)。

Stephens 舉出土師記 16:20 的七十士譯本(LXX)文字以及撒母耳記上 16:14、使徒行傳 7:42 以及啟示錄 11:2,13:5 等處加以佐證(Best, 1972: 300)。他進一步指出，保羅必須要使用 Katechon 而非上帝，因為反之那上帝就會不存在了；上帝在功用上等於不法的攔阻者。然而 Stephens 的解釋沒有指出「不法者」到底是什麼，而且上帝以什麼方式攔阻不法者(Röcker, 2009: 432)。Udo Schnelle 也贊成此說。他認為，雖然經文 2:7 後半無法將 Katechon 與上帝直接等同，但毋寧說論證上合乎邏輯的結果(Schnelle, 2005: 371)。畢竟，只有上帝才能夠阻止他自己。初代教父 Theodoret of Cyrus(c.393-c.460)懷疑攔阻者是否指的是羅馬帝國或是聖靈的恩典。他認為羅馬看起來像是但以理書中的第四頭獸，但只有上帝能夠決定什麼事情將會發生，因此攔阻者可說是上帝的命令(God's decree)。另外 Theodor v. Mopuestia 也是贊成攔阻者是上帝的解釋(Röcker, 2009: 427)。

此說的難處在於：那中性的 katechon 指的是誰？通常此說學者都會將其解釋為上帝的旨意和計畫，但是如此那為何保羅不直接使用計畫或旨意就好了(Best, 1972: 300；馮蔭坤，1990: 209)？如果指的是上帝，那保羅就沒有必要如此隱晦(Best, 1972: 300)；延遲不是一個 katechein 的一般用法(Best, 1972: 301)；延遲是指上帝救贖的延遲，但是這裡指的卻是不法者出現的延遲(Best, 1972: 300)。

### 2.3 撒旦等邪惡勢力為 Katechon 的解釋

任何敵對上帝的力量都可歸到此類中。如同基督是被高舉的主，撒但是這世界的神(哥林多後書 4:4)、空中掌權者的首領(以弗所書 2:2)、天界的邪靈(以弗所書 6:12)，照此解釋 katechein 這個動詞應該被翻譯作「掌權」、「稱霸」、「統治」。

Giblin 認為攔阻者是敵擋上帝的力量或是人物(Thiselton, 2011: 232; Best, 1972: 298)，同樣地他也認為 Katechon 這個字應該翻譯為“seize”，而該詞在保羅書信中通常是貶義的(Best, 1972: 298)；他將該詞與先知的狂喜與狂亂連結，認為有先知誤導了帖撒羅尼迦教會，而掌握之力(seizing force)對他們來說是某位特定的先知(陽性的 katechon)(Best, 1972: 298)。他的驅除是不法者被顯露的條件，而不法者將會在主日子來到的時候被主耶穌摧毀(Best, 1972: 299)。這個解釋的優點在於，由於這是帖撒羅尼迦教會特殊處境的問題，可以解釋為何保羅書信其他部分沒有提到 Katechon(Best, 1972: 299)。

但此說的困難處在於：如果 Katechon 是一個敵對角色，那為何不使用比「被除去」更強烈的措詞(Best, 1972: 299)？Katechein 這個字在被動中的確有 seize 的意思，但是在主動式中卻屬罕見(Best, 1972: 299；馮蔭坤，1990: 207)；的確在

帖撒羅尼迦前書 5:2 中保羅使用 *katechein* 這個字形容先知的出神活動(ecstatic activity of prophets)，但卻是有正面含意，保羅難道會期待後書的讀者在接到前書後知道這個字馬上轉變為負面的含意(Best, 1972: 299)？如果 *katechon* 只是一個特殊處境下的教導，那麼他如何跟普世的基督宗教終末論接上(Best, 1972: 299)？如果掌控者(Seizer)是個邪惡勢力，那為什麼他必須要被除去然後另外一個邪惡勢力—不法者才會顯露出來？如此一來不法者與 *katechon* 到底有什麼差別(Best, 1972: 299)？如果撒旦是攔阻者，他被除去後他的傀儡不法者才會出現顯得不合理( 馮蔭坤，1990: 207)。

的確，*Katechon* 可能被稱作邪惡人物或是勢力，但解釋上最難以把 *Katechon* 當作撒旦，頂多是另外一種邪惡的力量或是人物 (如啟示錄中的獸) (Best, 1972: 299-300)，被撒旦受予權柄而將在不法者出現時被除去(帖後 2:7)，意即我們可以把它看作不法隱意的現時發動，雖然不法者還未出現(Best, 1972: 300)。此說沒有說明兩種詞性 *katechon* 為何要被使用(Best, 1972: 300)。

Ernest Best 認為，如果要把 *Katechon* 解釋成敵對的意義，則需要更多的說明 (Best, 1972: 301)。我們可以把 *Katechon* 解釋成占據者(occupier)或是持有者 (possesser)，*Katechon* 是在掌握中(in possession)的某人(Best, 1972: 301)。邪惡勢力掌握或占據了現世這種說法符合天啟思想，因此 *Katechon* 與不法的隱意有某種關聯，而可能就是不法者力量的運作(Best, 1972: 301)；如此一來我們可以解釋為何不法的隱意已經發動，但是不法者還沒有出現；保羅的確想像 *Katechon* 被特定人物、人或是超自然力量承載，雖然我們不能把他指出來，但是天啟思想允許該角色有多數存在(Best, 1972: 301)。Best 解釋該段經文認為：

不法的現時力量在不法者上台，而次要角色 *Katechon* 消失時達到高潮。*Katechon* 因此協助不法者，因此可作如此的詮釋的翻譯：

「現在你們知道那敵對的掌權力量，使不法者在他適當的時候被顯露的是什麼。因那不法的隱意已經發動，只有那現時的掌權力量被除去，然後不法者才被顯露出來。」

(And now you are aware of the hostile occupying power so that the man of rebellion will be revealed at his proper time. For the mystery which is rebellion is already at work; only until the hostile power at present in occupation is out of the way. And then the Rebel will be revealed.) (Best, 1972: 301-302)

Best 上述的解釋提醒了一個重點：由於 *Katechon* 的來源動詞 *κατέχω*，本身字幹就有「擁有」(*ἔχω*)的意義，因此無論在主動、被動中都有這個含意，差別只是使用上的常見頻率大小而已<sup>11</sup>。

<sup>11</sup> 感謝台大外文系范吉歐教授的寶貴意見。



## 2.4 掌權的天使為 **Katechon** 的解釋

19世紀後解經家傾向於以神話學而非歷史的方式解釋<sup>12</sup>，Dibelius 等人認為這邊指的可能是撒但在末日來臨時從綑綁中被釋放，並殺害聖徒，最後被基督的降臨所擊敗(Best, 1972: 296)，而看守撒但的角色通常由天使所充任。如此一來，保羅可能指的是有一位超然的人物(天使)施展超然的力量阻止不法者的出現，直到神為後者定的時間來到；這個解釋可以與「上帝」說與「福音遍傳」說連結起來，意即上帝命令天使阻止不法者的出現，直到福音的工作完成，那時阻止者要被除去或是撤離現場，不法者方出現( 馮蔭坤，1990: 210 )。

此說最主要的證據在希伯來聖經如撒迦利亞書<sup>13</sup>等處中天使將撒但綑綁的場景(Röcker, 2009: 435)。也有同樣的手法的確不法者的角色充滿了神話的論調，而且撒但的綑綁與釋放的確是眾所皆知的終末主題之一( 托比書 8:3; 以諾一書 10:4,11;18:12-19;21:1-6; 54:4;啟示錄 20:2 等) (Best, 1972: 296; Thiselton, 2011: 232;)。在一基督教天啟文學著作「彼拉多行傳」22:2 中使用了 *katechein* 這個單字表示撒但的綑綁(Best, 1972: 296)。在此神話學觀點下我們必須假定是不法者而非撒但被攔阻者所綑綁(Best, 1972: 296-297)。此說的優點在於承認了保羅用了基本上天啟文學的講法( 馮蔭坤，1990: 210 )；能與其他的末日教訓連結起來( 馮蔭坤，1990: 210 )；避去了神或聖靈或是保羅本身需要被除去的困擾( 馮蔭坤，1990: 210-211 )；在以前後書皆是保羅所寫的前提下，與前書的論調相符合( 馮蔭坤，1990: 211)；仍然可以適用於現今( 馮蔭坤，1990: 211)。

然而此說要面臨幾個難題：難以解釋「被除去」是針對天堂的力量(Best, 1972: 297)；沒有提供中性與陽性的 *katechon* 解釋(Best, 1972: 297)；如果不法者被捆綁的話那他應該是缺席的，但經文卻說「不法的隱意已經發動」(Best, 1972: 297)；*katechon* 的一般意義並非監禁(Best, 1972: 297)；攔阻或監禁在神話中與對邪惡力量的懲罰有關，但這邊找不到足跡(Best, 1972: 297)。

## 2.5 羅馬帝國為 **Katechon** 的解釋

此說認為 *Katechon* 指的是羅馬帝國，或其他指涉在西羅馬帝國滅亡後任何與羅馬相關的國家，或指涉任何歷史中實際存在之組織/人物的說法都可歸到此類。此說主張，第六節的中性 *Katechon* 是指羅馬帝國，而第七節的陽性 *Katechon* 則是指羅馬皇帝(Best, 1972: 296; Röcker, 2009: 423；馮蔭坤，1990: 206 )，有些人認為是尼祿(Bruce, 1982: 171-172; Röcker, 2009: 423；馮蔭坤，1990: 206 )，有些人認為是革老丟(Claudius)，因為 *Claudius* 與 *Claudens* 諧音(拉丁文「攔阻」的現在主動分詞) (Best, 1972: 296)<sup>14</sup>。

此說的優點在於簡潔的解釋為何分別使用中性與陽性分詞(Best, 1972: 296) ，

<sup>12</sup> 神話與歷史間的衝突可參照：Thiselton,2011: 232.

<sup>13</sup> 參希伯來聖經撒迦利亞書三章一節：天使（原文是他）又指給我看：大祭司約書亞站在耶和華的使者面前；撒但也站在約書亞的右邊，與他作對。

<sup>14</sup> 反對意見請參照：Bruce, 1982: 172

而且也與保羅本人對羅馬帝國的友善態度(參羅馬書 13 章 1-7 節)相契合(Best, 1972: 296)，而指涉的空泛性是天啟文學常見的手法，為了不讓當局知道他們所指為何，但以理書與啟示錄都可看到有類似的手法(Best, 1972: 296)。

此說需要面臨幾個難題：該段落的論調並不是指涉特定歷史事件、權勢與人物(Best, 1972: 296)；羅馬帝國在其他天啟文學中並不被指為攔阻之力，雖然帝國的滅亡被認為是末日來臨的徵兆，帝國反而總是被認為是與上帝子民對立的(參考啟示錄 17 章)(Best, 1972: 296)；難以得知到底羅馬皇帝「被除去」到底是什麼意思(Best, 1972: 296)；皇帝與帝國與不法者與基督的來到在這裡看似沒有真正的關聯性(Best, 1972: 296)；從經文本身來看，攔阻者不像是一個政治人物，而是迷惑與欺騙人的宗教人物，羅馬政府並無維護基督信仰的意思；最常見的批評為羅馬帝國早已滅亡，但是末日尚未來臨(Hawthorne, 2009: 859; 馮蔭坤, 1990: 206)，必須要解決羅馬帝國已經滅亡，但終末仍未來臨的難題。因此有人認為羅馬帝國透過某種方式仍然持續著，因此有人從政治上著眼，指出西羅馬帝國滅亡後由拜占庭繼承，拜占庭後由法蘭克王國繼承，再由神聖羅馬帝國、第二帝國以至第三帝國一路相承(或是拜占庭後由稍後成為俄羅斯的莫斯科公國繼承)；或是指出羅馬作為世界性霸權的意義，英國、美國都是攔阻者。由 Schmitt 在著作中使用 Katechon 的脈絡來看，多為評論當時的政治情勢，並且指涉對象不是國家就是人物，由此可知 Schmitt 應為以此說為前提使用 Katechon 這個概念<sup>15</sup>。

觀諸早期教會史，該說最早可上溯自 Tertullian(約 220 年後)和 Hippolyt(約 235 年)(Röcker, 2009: 424)。並且受到不少初代教會教父的支持(Best, 1972: 296)，中世紀時 Haimo of Auxere(c.810-c.875)也認為攔阻者是指羅馬帝國的統治(Thiselton, 2011: 236)。Tertullian 是第一個提到這個說法的人，他在護教篇(Apology)中提到：

我們有另外一個，甚至是更大的必要去為羅馬皇帝祈禱；是的，為了帝國的完全穩定，與為了整體羅馬的利益。因為我們了解到，一個即將在全世界發生的強大衝擊—事實上是所有事物的終結…，只能被羅馬帝國的持續存在而阻撓。我們沒有欲望想要被這些狂暴的事件占據。為了祈禱他們的來到可被延後，我們提供我們的援助給羅馬的延續。更甚者，所以我們拒絕以凱薩的靈宣誓，但我們為了他們的安全而宣誓，這是比你們所有的靈更有價值…我們尊重皇帝是神所按立，神在萬國中設立他們。我們知道在他們當中有神所意願的(Tertullian, Apology, Ch32)<sup>16</sup>

Tertullian 所關注的毋寧是基督徒在羅馬帝國中的政教關係，雖然基督徒不反對羅馬政權，但對羅馬政教合一的態度是消極抵抗。他認為羅馬帝國對於秩序的維護也是基督徒所樂見的，但是就算如此，羅馬皇帝仍然不是上帝，因此基督徒不向羅馬皇帝禱告，而是為羅馬帝國的永續長存而禱告。至於另外一個初代教父

<sup>15</sup> 詳後述第三章。

<sup>16</sup> 全文可至 <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf03.pdf> 瀏覽。最後瀏覽日期：2013 年 7 月 20 日。



Chrysostom 在他的註釋書中提到：

有人或許會自然地去探究到底是什麼攔阻了(他)，而在之後了解到保羅為何如此隱晦地表達。什麼是攔阻他的一攔阻他被顯露的？有些人會說是聖靈的恩典，但另外有人說是羅馬帝國，我比較偏好後者。為何？因為如果他表明是聖靈，他不會如此隱晦的說明，而會明白的說「現在聖靈的恩典—也就是恩賜，攔阻了他…」。但是他說的是羅馬帝國，他自然地警見它且隱藏和暗中地談論它。因為他(保羅)不想要招惹過多的敵人以及沒必要的危險。假如他明說了而稍後羅馬帝國瓦解了，他們將會把他當作害群之馬圍攻他及所有的信徒，而爭戰直到末了(Chrysostom, Homilies on 2 Thessalonians, 388–389)<sup>17</sup>。

Chrysostom 的說法點出了羅馬帝國說最有力的理由—聖經上的隱晦寫作多半是為了避免被當權者迫害，既然保羅故意不提，那麼相當可能就是暗指當權者羅馬帝國。近代學者 Darby 試圖進一步調和 Chrysostom 提出的兩種解釋，他認為經文寫作時的攔阻者是羅馬帝國，但現在的攔阻者是被神所建立在世上的政府；而只要這些政府一直在上帝教會的聚集(gathering of His church)之下，祂將會繼續維持他們，因此攔阻者就是教會的存在與聖靈在地上工作的下層(Bruce, 1982: 171)；不過 Bruce 指出，這樣的解釋將羅馬帝國的角色解成最後被聖靈所接手相當怪異(Bruce, 1982: 171)。

## 2.6 福音工作之未完成為 **Katechon** 的解釋

O.Cullman 認為，早期基督教相信終末會延遲到福音遍傳各邦後才會來到(馬可福音 13:10, 馬太福音 24:14)，因此攔阻者指的是此(Best, 1972: 297; Bruce, 1982: 171)。這是一種猶太教想法的變形版—末日會延遲到以色列悔改那日(Best, 1972: 297)。此說認為保羅將自己當作外邦人的使徒，因此他把自己看做陽性的攔阻者(Best, 1972: 297)。但這卻無法解釋為何保羅會允許他死後(「被除去」)不法者被釋放出來(Best, 1972: 297)。J.Munck 同意 Cullman 的觀點並加以補充認為，保羅將自己視為外邦人帶來上帝之人(羅馬書 11:13-16, 25-32, 15:15-29) (Bruce, 1982: 171)，而他的死亡將會是終末的來臨(Best, 1972: 297-298)。但此說卻無法解釋說保羅在帖撒羅尼迦前書 4:13-18 認为自己會親眼看見主的降臨(Best, 1972: 298)；如果這個解釋成立那為何保羅需要如此隱晦？因為如此一來就沒有必要避免被當局知悉(Best, 1972: 298; Hawthorne, 2009: 859)。也難以想像帖撒羅尼迦教會的人真的認為保羅很快就要完成遍傳福音的工作(Best, 1972: 298)。此說認為唯有福音遍傳各地，終末才會真正的來到，因此阻礙是福音工作尚未完成，世界上仍有人沒有聽到福音。此說基於保羅號稱「外邦人使徒」的身份，以及帖撒羅尼

<sup>17</sup>全文可至 <http://www.ccel.org/cCEL/schaff/nPNF113.iv.vi.iv.html> 瀏覽。最後瀏覽日期：2013 年 7 月 20 日。



迦前後書的主旨而立論。此說為宗教改革家 Jean Calvin 所採。

Calvin 認為，基於保羅身為外邦人使徒的身份，福音工作的完成應該比羅馬帝國的攔阻更具說服力，在他的帖撒羅尼迦後書註釋提到：

讓我的讀者們考慮以下二者比較可信—保羅宣稱福音必須遍傳至地上的每個部分，之後上帝才會因此放鬆撒旦的疆繩；或是羅馬帝國的力量立於敵基督興起之路前，牠必須先突破(break through)以占據其真空。照我的看法，依照保羅所說過的，對外邦人普世的呼召，意即上帝的恩典必須提供所有人，也就是基督必須透過祂的福音照亮全世界，以使人們的不虔敬得以完全地被證明與展示。所以這才是延遲(delay)，直到福音的事業完成，救贖慷慨的邀請是首先的(first in order)。因此他補充，在他的時代，應報的收割是在恩典被拒絕之後(1996: 333)

這是 Calvin 對  $\tau\circ\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\circ\nu$  所採取的解釋，Calvin 認為末日審判的來臨，必須要世界上所有人的都聽聞了福音之後才會來到，那時候世界上的人就不能以不知福音為由推託，應報的收割就是指終末的時候；而恩典被拒絕，指的就是在世上所有人都聽聞福音後，各人已做好相信或不相信福音之決定的時候。另外第七節的  $\circ\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\circ\nu$  Calvin 則是認為是指敵基督本人，而這個分詞並須要以未來時態來加以解釋，亦即牠將要阻擋耶穌的來臨( he will withhold)，而敵基督的統治將會暫時的持續—在上帝的允許範圍之內(1996: 334)<sup>18</sup>。

由於  $\tau\circ\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\circ\nu$  在性別上與「工作」一字相同(to ergon,  $\tau\circ\epsilon\rho\gamma\circ\nu$ )，中性的攔阻者  $\tau\circ\kappa\alpha\tau\epsilon\chi\circ\nu$  部分的解釋具有一定的說服力。而且此說特點在於「去政治化」，雖然認為攔阻者是在這世界上的事務而非天使撒旦等超自然力量，卻也不馬上將世界上的事務等同於政治的力量甚至是羅馬帝國，提出上帝的終末只有上帝的福音事工才能真正的影響它，所以在此說下攔阻者與政治脫鉤，卻沒有與世界脫鉤。然而，此說的困難點在於，難以想像保羅會把自己比做攔阻者，且對保羅以及帖撒羅尼迦教會而言都不認為福音遍傳是他們還活著時就可以預見的事件；而且就算可以預見，保羅也不必如此地隱晦，畢竟耶穌升天前命令門徒將福音傳遍天下的大使命可是直接了當的記載於福音書中。

## 2.7 穩定人間秩序之力量為 **Katechon** 的解釋

此說認為是指穩定世界秩序的抽象力量，而陽性名詞則是擬人化的修辭，羅馬和平帶來的法律秩序體現於羅馬皇帝本人身上。宗教改革時期馬丁路德認為攔阻者是由神聖王子(godly princes)所統治的世俗國度(Thiselton, 2011: 239)。學者 Sauffer 支持這樣的看法，認為政府的權柄的設立，有如一道防坡堤，可以防範混亂的勢力，但只有抑制的果效，沒有辦法抑制邪惡勢力，政府與惡勢力的對抗將沒完沒了，最終必在一輪猛攻之後屈服(Hawthorne, 2009: 860)。此說解

<sup>18</sup> 但未來陽性單數分詞應為  $\circ\kappa\alpha\tau\epsilon\zeta\omega\nu$  (*ho katezon*)，這部分文法上並不能令人信服。



決了政權更替產生的問題。近代德國新教神學家 Bonhoeffer 支持這樣的看法，在他的著作《倫理學》當中提到：

只有兩樣事可以防止(人們)最後墮入深淵—信心上的新奮興奇蹟以及聖經稱之為攔阻者的權勢(*κατέχων*，帖後 2:7)。以強大物理上力量為後盾的秩序權勢，可成功地將那些墮入深淵之人擋在路上。…攔阻的權勢是上帝限制邪惡，在上帝統治的歷史中產生效用的一股力量。攔阻者(*der Aufhaltende*)本身不是上帝且非無罪孽，但上帝使用它來保護世界免於解體。…攔阻的權勢就是國家的秩序權勢。實質上他們(指攔阻者權勢與信心上的奮興)雖然不同，但他們因面對混沌而靠著緊密，並且對於毀滅性的權勢都同樣仇視，將之視為死敵(2005: 131-132)。

雖然 Bonhoeffer 在書中將 *τὸ κατέχον* 解釋為國家維護秩序的權勢(*ordering power of the state*)，而沒明確指出 *ὁ κατέχων* 是何者，但不難推出其意指存在於人間歷史的國家。對於 Bonhoeffer 來說，混沌本身就是一種惡，上帝基於善而厭惡他，而國家基於對秩序的偏好而厭惡他，國家所奠基的秩序本身就是一種善。然而，此說除了帝國更替的問題外，所有其他羅馬帝國說所遇到的問題，也都同樣適用在此說上。值得注意的是，Bonhoeffer 在書中的攔阻者使用的是陽性而非中性，與 Schmitt 相同。

## 2.8 不法者與 Katechon

不法者在經文當中也有兩個性別—陰性與中性，為何使用不同性別分詞如同攔阻者一樣也成為解釋不法者所要面臨的問題。而從以上的註釋與許多教父、神學家等看法我們可以知道，不法者與攔阻者的關係密切，當解釋到 Katechon 時也會牽涉到如何解釋不法者，因此在此簡單羅列一下在註釋書及教會歷史上較常看到的說法以供參考：

與攔阻者相同，在教會歷史不乏有人將不法者用來指涉發生的特定歷史事件、存在過的特定歷史人物與勢力。初代教父 Origen(c.185-c.214)認為，Celsus 的錯誤教導就像是帖撒羅尼迦後書 2:6-12 經文中所警告的一樣，將 Celsus 當作是不法者<sup>19</sup>。Athanasius(c.296-373)<sup>20</sup>將君士坦丁大帝將做是不法者，因為他作為亞流主義<sup>21</sup>的保護者且對教會施行暴政，是「不法者之子」(帖後 2:8) (Thiselton, 2011: 234)。初代教父 Ambrosiaster(d.c.380)將「不法的隱意」(帖後 2:7)解釋成羅馬帝國對教會的迫害，他說這是「由對偶像崇拜狂熱的尼祿發動，和他的父魔鬼所煽動而殺害使徒們，一直持續到 Diocletian 在位而到最近的 Julian，以眾神的宗教為偽裝(Thiselton, 2011: 234)」。對 Ambrosiaster 而言偶像崇拜就是敵基督

<sup>19</sup> THISELTON,*supra* note 48,at 233-234.

<sup>20</sup> 對確立基督教正統三一論具有重大影響的初代教父，四大信經之一的亞他拿修信經即以他為名。

<sup>21</sup> 主張聖子不具有神位格的嗣子論，反對正統三一論教導。

(Thiselton, 2011: 235)。Cyril of Jerusalem(315-87)將帖撒羅尼迦後書 2:4-10 的章節與但以理書 7:21 與馬太福音 24:16,21 相比，認為罪惡之人(man of sin)將會坐在耶路撒冷重建的聖殿中行假神蹟迷惑猶太人(Thiselton, 2011: 235)。Theodoret of Cyrus (c.393-c.460)認為不法的隱意不是指尼祿，而是指異端的興起，使許多人離開真理，撒旦激發了不法的隱意(Thiselton, 2011: 236)。宗教改革時期胡斯、馬丁路德都認為不法者指的就是羅馬教廷(Thiselton, 2011: 238-239)，而詹姆士欽定版英文聖經的前言也是如此。

總結以上意見，將不法者等同於敵基督，而且是指敵對上帝的力量，可說是大致上共通的看法。

## 2.9 小結

我們可以發現，如何是何說都會有困難處，原因在於：如果攔阻者不是指涉現存政府，那麼保羅就沒有隱晦的必要；如果攔阻者不是指涉宗教上的不法，那就會與其他啟示文學不相契合；而如果指涉現存政府又指涉宗教上的不法，那為什麼還要再有一個不法者，在攔阻者被除去後才出現？同樣地，如果將攔阻者解釋成負面的力量，那麼就要解釋為何他要攔阻同樣屬於負面力量的不法者，因為他們站在同一陣線；如果將攔阻者解釋成正面力量，那麼就要解釋為什麼不能明講。造成如此的原因是在於，保羅將彌賽亞的再臨延遲，轉化成敵基督來臨延遲的問題，而敵基督的來臨延遲，到底是好？是壞？因而就使攔阻者的形象不清了。

許多解經家承認，我們無法知道保羅到底指的是什麼，因為我們欠缺了保羅在第五節當初說的教導—「我還在你們那裡的時候，曾把這些事告訴你們，你們不記得嗎？」(Bruce, 1982,170; Thiselton, 2011: 231)。很遺憾，在現今的我們就是不記得也不知道他到底說了什麼。或許承認不知道保羅指的是什麼是最好的辦法。Augustine 就坦白承認他不知道保羅所說的是什麼，他在《上帝之城》(De Civitate Dei)中提到：

至於經上所說「你們現在知道那攔阻他的是什麼，意即你們  
知道障礙或是延遲的原因是什麼，他將會在他的時候顯露出  
來。看得出來他不願意作出明白的表示，因為他[保羅]覺得  
他們[帖撒羅尼迦教會]知道。而因此我們沒有他們的知識且  
無法努力嘗試去了解這位使徒所指為何，尤其是他的意思仍  
然比他所補充的還要晦澀。到底他所說的「因為那不法的隱  
意已經發動·只是現在有一個攔阻的、等到那攔阻的被除去。」  
到底是什麼意思？我坦白承認，我不知道他在說什麼  
(CivDei, XX19)<sup>22</sup>

在整理了以上不同的看法後，我們現在可以思考：Schmitt 如何在他的著作

<sup>22</sup>全文可至以下網址觀看：

<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf102.iv.XX.19.html>。最後瀏覽日期：2013 年 7 月 23 日。

中看待使用 Katechon 這個概念？

### 3. Carl Schmitt 著作中的運用

#### 3.1 Schmitt 引用 Katechon 之著作概觀

Schmitt 著作中自稱自己是在 1932 年開始使用這一個概念<sup>23</sup>，Grossheutschi 的研究中，最早的 Katechon 是出自 1942 年在黨報上的一篇文章《不情願的加速者》(Beschleuniger wider Willen)，但 Grossheutschi 認為可能最早來自於當時(1996 年)尚未出版的日記(1996: 57, Fn. 2)。然而，本文作者翻遍 Schmitt 1932 年的日記，並未找到與 Katechon 相關的任何文字段落<sup>24</sup>，而 Meier 也是最多溯及到 1942 年 (Meier, 2004: 244, Fn.106)。因此本文的起點仍然從 1942 年的文章開始。而 Schmitt 最晚提到 Katechon 的著作，則是他生前最後出版的著作《政治神學 II》，但該書中是引用 Erik Peterson 的觀點—認為 Katechon 指的是猶太人的不信(PTII, 64)。因此，若要找出最後一個在寫作年份上，最後提到 Schmitt 本人的 Katechon 概念，則是一篇投在報紙上的文章—《另外一條黑格爾路線》。

因此本文仍然依循 Grossheutschi 的路線，使用大致相同的文獻資料，並依時間的前後順序排列之。然而在結論與評注上，除非有引用，否則原則上與 Grossheutschi 有所不同。同樣地，如果看 Schmitt 的觀點不同，對 Katechon 如何使用的詮釋也有所不同，因此本文也會在稍後參照不同的詮釋一同比較之。

#### 3.2 《不情願的加速者》Beschleuniger wider Willen

在 1942 年，二次大戰方興未艾之際，Schmitt 針對了世界局勢在納粹黨報“Das Reich”上投稿了一篇文章《不情願的加速者：或西半球的問題》( Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre)，文章內容認為英美代表普世主義(Universalismus)的力量，而納粹德國代表大空間秩序(Großraumordnung)的力量，英美的力量是海洋的，而海洋不屬於任何人，因而是普世的；而德國的力量則是陸上的，因此是以空間秩序作為基礎。在文章最尾端 Schmitt 提到：

史學家與歷史哲學家應該再考察與闡述世界歷史上的攔阻者與延緩者的各種不同角色與型態。在古代晚期與中世紀時人們相信一個祕密的攔阻力量，希臘文稱之為 katechon，而他攔阻了現在早就應該來臨的世界末日。Tertullian 與其他人認為延緩者就是古羅馬帝國，而他單單的存在就抑制了永恆和招致末了的延遲。歐洲中世紀承接了這信仰，只有透過他中世紀歷史的真正進程才可理解。另一方面在

<sup>23</sup> 詳見後述《語匯》部分的說明。

<sup>24</sup> 有興趣者可參考：C. Schmitt, „Carl Schmitt Tagebücher: 1930-1934 ,Aufl.,2010。值得注意的是，雖然目前為止最早的文獻都是在 1942 年，但 Gross 引用 Günter Meuter 的研究《攔阻者：對 Carl Schmitt 的時代基要批評》(Der Katechon : zu Carl Schmitts fundamentalischer Kritik der Zeit)指出，在 1933 年前的著作如《政治神學》中，Katechon 的概念早已成形。可參：Gross,2005:285;2007:301.





類比的意義上，黑格爾—最後一個偉大的德國系統哲學家，在尼采眼中無非只是個阻擋在通往真正無神論者路上的大延緩者/攔阻者。而在一些政治歷史的角色與人物上，也可以真正形式/象徵的方法，將他們看作攔阻/延緩的力量。老皇帝 Franz Joseph 似乎透過自身單單的存在，就攔阻了已過時效的哈布斯堡帝國末日。只要當這個意見廣為流傳，奧地利就不會崩潰，只要他活著，這意見就不只是一個愚蠢的迷信。1918 年世界大戰後，捷克總統 Masaryk 在相對較小的範圍上接近攔阻者的功能。對波蘭人而言，Pilsudski 元帥則變成 Katechon 的一種。這些例子或許已足夠表示在歷史與政治的意義上，誰可以被稱作延緩者。

(Schmitt, 1995: 436)<sup>25</sup>

這幾乎包含了所有 Katechon 在 Schmitt 著作中使用的意義：羅馬帝國、黑格爾、個別歷史人物。在稍後的著作中我們可以繼續發現這三種意義不斷的重複出現。值得注意的是，Schmitt 在文章中總是並用 Aufhalter 與 Verzögerer—攔阻者與延緩者，Schmitt 可能認為，由於世界末日還未來臨，因此攔阻者目前為止仍然成功的攔阻。但有些國家已不復存在，他們並沒有成功的攔阻，但他們卻至少延遲了結局的發生，因此這些人/物至少是延緩者，無論如何他所做的就是阻止終末的到來。

這篇最早提到 Katechon 的文章中，我們可以分析出 Schmitt 認為有幾種意義下可使用 Katechon:1)原初的意義，也就是攔阻基督教世界末日的來臨 2)類比的意義，也就是理念上的攔阻(黑格爾攔阻無神論) 3)歷史與政治上的意義，這邊意指延緩早該滅亡國家的人物，例如 Franz Joseph 攔阻了哈布斯堡王朝的滅亡，而由於一戰後的捷克開國總統 Masaryk 與復國後的波蘭元帥 Pilsudski，雖然最後此二國仍然滅亡(Schmitt 寫作的當時 1942 年是如此)，但因為二人的關係，捷

<sup>25</sup> „...Die Historiker und Geschichtsphilosophen sollten einmal die verschiedenen Figuren und Typen der weltgeschichtlichen Aufhalter und Verzögerer untersuchen und darstellen. In der Spätantike und im Mittelalter glaubten die Menschen an eine geheimnisvoll aufhaltende Macht, die mit dem griechischen Wort „kat-echon“ (Niderhalten) bezeichnet wurde und die es verhinderte, daß das längst fällige apokalyptische Ende der Zeiten jetzt schon eintrat. Tertullian und andere sahen in dem damaligen, alten Imperium Romanum den Verzögerer, der durch seine bloße Existenz den Äon „hielt“ und eine Vertagung des Endes bewirkte. Das europäische Mittelalter hat diesen Glauben übernommen, und wesentliche Vorgänge mittelalterlicher Geschichte sind nur von ihm aus verständlich. In einem anderen, aber doch wieder analogen Sinne war Hegel, der letzte große systematische Philosoph Deutschlands, in den Augen Nietzsches nichts als der große Verzögerer und Aufhalter auf dem Wege zum wahren Atheismus. Aber auch in einzelnen Figuren und Personalkeiten der politischen Geschichte können aufhaltende und verzögernde Kräfte in eigentümlicher, symbolischer Weise Gestalt annehmen. Der alte Kaiser Franz Joseph schien durch sein bloßes Dasein das Ende des überalterten habsburgischen Reiches immer wieder aufzuhalten, und wenn damals die Meinung verbreitet war, Österreich werde nicht zusammenbrechen, solange er lebte, so war das mehr als ein törichter Aberglaube. Nach dem Weltkrieg 1918 kam dem tschenchischen Präsidenten Masaryk die Funktion eines Aufhalters in entsprachend kleinerem Maßstab zu. Für Polen wurde der Marschall Pilsudski zu einer Art von „kat-echon“. Vielleicht genügen diese Beispiele, um den politischen und geschichtlichen Sinn anzudeuten, der in der Rolle des Verzögerers enthalten sein kann.“



克與波蘭在他們死後才被德國吞併。在這段文字中，國家攔阻世界末日來臨的力量，而人物攔阻國家末日的來臨。值得注意的是，Schmitt 在第三個意義上所舉的例子，剛好都是在二戰前夕至二戰前期納粹德國所吞併的國家—奧地利、捷克、波蘭，Schmitt 似乎認為，這三國被德國吞併的命運是早已預定好的結局，這三個例子似乎意有所指。

那麼，在二次世界大戰方興未艾的 1942 年，攔阻者又是誰呢？在文章的最後一段 Schmitt 寫到：

當羅斯福總統拋棄了孤立與中立的立場，無論他是否願意，  
他都已經屈服於老不列顛帝國的攔阻 / 延緩存在方向  
(Daseinsrichtung)。同樣地雖然他宣稱「美國世紀」，保留  
了全新與未來已定向的美國路線，在其中美國 19 世紀中驚人  
的繁榮已經動搖。同樣地，如同新美國政治的所有重要進展，  
由於深層的自我矛盾，一個半球的步伐搖擺不定，他已經迷  
失了他的立場。羅斯福有可能透過戰爭介入而成為世界歷史  
上偉大的攔阻者/延緩者，然而內在的無決定性阻止了如同在  
任何方面上真正的效用。取而代之的是：沒有內在意義的定  
在，他們的命運將會是他們與他們的船在歷史漩渦上漂浮。  
他們不是偉大的行動者也不是偉大的延緩者，而只能最後成  
為不情願的加速者(Schmitt, 1995: 436)<sup>26</sup>。

謎底揭曉，沒有攔阻者，也沒有延緩者，只有嘗試要接替不列顛帝國成為攔阻者的羅斯福總統。而由於美國內在的搖擺不定，美國不但無法成為攔阻者/延緩者，反而會成為「加速者」。加速什麼？觀諸上述三國的命運—捷克、波蘭、奧地利，Schmitt 指的便是「加速美國的滅亡」，也難怪 Schmitt 會把這篇文章投在黨報上了。在投稿帝國報後，Schmitt 私下也在書信中再次提到 Katechon。根據較新的研究，在 1942 年六月有兩封信提到了 Katechon：

我對於 Katechon 仍然有時掛念在心。決定 Katechon 是誰，  
取決於找到歷史發展的建構性主軸。這個決定在過去比現在  
更簡單。誰創造了大合題、深刻的對立團塊，且引導他走向  
勝利，他就延緩了歷史發展的節奏且成為延遲者。當 Hegel

<sup>26</sup> „Als der Präsident Roosevelt den Boden der Isolation und Neutralität verließ, unterwarf er sich- ob er wollte oder nicht- der aufhaltenden und verzögernden Daseinsrichtung des alten britischen Weltreichs. Gleichzeitig aber proklamierte er ein „amerikanisches Jahrhundert“, um die auf das Neue und die Zukunft gerichtete amerikanische Linie beizubehalten, in der sich derstaunliche Aufstieg der Vereinigten Statten im 19. Jahrhundert bewegt hatte. Auch hier, wie in allen wichtigen Vorgängen der neueren amerikanischen Politik, schwankt der Schritt in den tiefen Selbstwidersprüchen einer Hemisphäre, die ihren Halt in sich selbst verloren hat. Es wäre schon viel, wenn Roosevelt durch seinen Kriegseintritt zu einem der großen Aufhalter und Verzögerer der Weltgeschichte geworden wäre. Doch die innere Entscheidunglosigkeit des Vorganges verhindert diese wie jede andere echte Wirkung. Statt dessen vollzieht sich hier das Schicksal derer, die ohne Bestimmtheit des inneren Sinnes mit ihrem Schiff in den Mahlstrom der Geschichte gleiten. Sie sind weder große Bewegungen noch große Verzögerer, sondern können nur als Beschleuniger wider Willen enden.“

合題與青年黑格爾革命同時瓦解時，這個發展崩潰了...<sup>27</sup>

在這封信中 Schmitt 認為找到 Katechon，取決於找出「歷史發展」的主軸，而 Hegel 哲學的歷史性眾所皆知，Schmitt 在這邊似乎透露出了第一個重要的線索，他對 Katechon 的思考與如何看待歷史發展密切相關。在另外一封信提到：

可敬的同事！感謝您送來您的學術演講初稿—西元一世紀的  
羅馬與基督徒，您已向我證明您傑出的工作。我在 4 月 19  
日帝國報上提過 Katechon，意即我從事這個神學問題的研究  
也有一段時間了。您的意見讓我頗感興趣。簡單來說，改革  
宗牧師 Adolf Zahn 的文獻(關於評估的概念前言，1899 年  
於 Amsterdam)說服了我。再次感謝與最誠摯的問候。<sup>28</sup>

Schmitt 在這封信中提及 Adolf Zahn 的想法對他影響很大，但是 Adolf Zahn 却是採加爾文「福音遍傳說」，與我們稍後看到的 Schmitt 想法相去甚遠。Gross 認為從以上兩封信看來，到底哪個帝國等同於 Katechon 似乎不那麼重要，重點是這個位子不能空缺，因此新教徒 Hegel 同樣地也是 Katechon (Gross, 2005:299)。從以上的著作中，我們可以至少得到兩點：1)Schmitt 使用 Katechon 是針對歷史的。2)Schmitt 使用 Katechon，是有政治意涵的。而從他引用 Tertullian 的說法來看，看起來他似乎是承接於羅馬帝國說的想法而來。我們看得出來，私人的信件與公開的報紙投書關注的焦點頗為不同：在報紙上很明顯就是為「美國是注定敗亡的加速者」鋪路，因此重點聚焦在特定的歷史人物或是國家；但是在兩封信中，Schmitt 則是對深藏在歷史發展之後的哲學、神學問題表達了濃厚的興趣。

### 3.3 《陸地與海洋》 Land und Meer

在投稿帝國報後不久，同樣在 1942 年 Schmitt 出版了著作《陸地與海洋》。Schmitt 在兩處地方提到了 Katechon，這兩處都是提及歷史上真實存在的國家或是人物：

東羅馬的、由君士坦丁堡統治的拜占庭帝國是一個濱海帝國。

<sup>27</sup> Hans Körniken an Carl Schmitt, 25.6.1942 (RW 265-249, Brief Nr.1)。轉引自：Gross, 2005: 298; 2007: 172. „Über den Katechon hab ich noch macherlei auf dem Herzen. Die Entscheidung darüber, wer ein Katechon ist, setzt voraus, daß eine konstruktive Leitlinie für die geschichtliche Entwicklung gefunden ist. Für die Vergangenheit ist da die Entscheidung leichter als für die Gegenwart. Wer eine große synthese, eine eindrucksvolle Zusammenballung der Gegensätze geschaffen und zum Sieg geführt hat, der verlangsamt das Tempo der geschichtlichen Entwicklung und wird zum Verzögerer. Als Hegels Synthese und damit die junghegelsche Revolution auseinanderfällt, da überstürzt sich die Entwicklung.“

<sup>28</sup> Carl Schmitt an Martin Dibelius, 4.6.1942 (RW 265-193, Brief Konv.Nr.I,Brief Nr.5)。轉引自：Gross, 2005:298; 2007: 172 . „Hochverehrter Herr Kollege! Mit der freundlichen Zusendung der Korrekturfahnen Ihres Akademie-Vortrages, Rom und die Christen im I. Jahrhundert haben Sie mir einen außerordentlich großen Dienst erwiesen. Ich danke Ihnen aufrichtig. In einem Aufsatz der bekannten Wochenzeitung Das Reich vom 19. April d.Js. hatte ich den Katechon erwähnt, und zwar aus einer längeren Beschäftigung auch mit dem theologischenn Problem hieraus. Ihre Stellungnahme interessiert mich daher besonders. Ich darf kurz sagen, daß mich die Schrift des reformierten Pfarrers Adolf Zahn (über den Begriff der Anrechnung,Amsterdam 1899,Vorwort) überzeugt hat. Mit nochmaligen Dank und ergebenstem Gruß.“



它仍然支配著一個強大的艦隊，並擁有一種充滿神祕的戰爭手段，即所謂的希臘火。儘管如此，它還是完全被迫陷於防守地位。不過，作為海權力量，它還是做了一些事情，而這些事情是卡爾大帝的帝國——一個典型的陸權力量——所無法作到的；它是真正的”攔阻者”(Aufhalter)，一個 Katechon，正如同人們用希臘文所稱的；儘管羸弱，它還是持續數百年抵禦了伊斯蘭的入侵，並阻止了阿拉伯人奪取整個義大利的計畫。否則，就會像當時在北非所發生的事情一樣，古代—基督教的文化被連根拔除，義大利被伊斯蘭世界吞併<sup>29</sup>。

(LuM, 19)

拜占庭因為阻擋了伊斯蘭宗教往歐洲發展的趨勢，雖然最後仍然滅亡，但卻延緩了時間，在這個意義上他攔阻了東歐伊斯蘭化的趨勢。值得注意的是，在這邊 Schmitt 認為與法蘭克王國相比，拜占庭才是真正的攔阻者，這邊與他稍後著作的想法看似不太一致，之後 Schmitt 認為中世紀基督教王國——主要指的就是日耳曼人為主的神聖羅馬帝國、以至於 20 世紀的歐洲都懷有 Katechon 的歷史使命。而在該書的稍後段落，Schmitt 把眼光轉移到三十年戰爭前夕的德意志諸邦。他提到：

在此期間，德國沒有出現過這種值得搬上舞台的英雄人物。在這個對於德國而言如此缺乏行動的時代，即 1550 年至 1618 年間，只有一個德國人成了一個著名悲劇中的英雄人物。他就是魯道夫二世皇帝。關於這個人，你可能幾乎沒有聽說過，人們也不敢肯定，他能夠存留在德意志民族的歷史記憶。然而，他的名字卻屬於這個時代，一個偉大的劇作家，Franz Grillparzer 有理由使魯道夫二世成為他的一部悲劇《哈布斯堡的兄弟之爭》的核心人物。這部戲劇及其英雄人物的問題和偉大之處在於，魯道夫二世並非是一個擅長行動的英雄，而是一個攔阻者(Aufhalter)，一個延遲者(Verzoegerer)。他身上有一種 Katechon 的因素，關於這個詞我們在另外一個地方已經提到過。在當時德國所處的情境中，魯道夫又能做些什麼呢？當他認識到，德國以外的那些對抗與德國毫無關係，這已經足夠了，當他將三十年戰爭的爆發往後推遲了幾十年，這已經是一個功績了(LuM, 80)<sup>30</sup>。

<sup>29</sup> “Das oströmische, von Konstantinopel aus regierte byzantinische Reich war ein Küstenreich. Es verfügte noch über eine starke Flotte und besaß ein geheimnisvolles Kampfmittel, das sogenannte griechische Feuer. Doch war es ganz in die Verteidigung gedrängt. Immerhin vermochte es als Seemacht etwas zu vollbringen, was das Reich Karls des Großen — nicht vermochte; es war ein wahrer „Aufhalter“, ein „Katechon“, wie man das auf griechisch nennt; es hat trotz seiner Schwäche viele Jahrhunderte lang gegen den Islam „gehalten“ und da druch verhindert, daß die Araber ganz Italien eroberten. Sonst wäre, wie das damals mit Nordafrika geschehen ist, unter Ausrottung der antik-christlichen Kultur, Italien der islamischen Welt einverleibt worden. ...“

<sup>30</sup> „In Deutschland gibt es für die gleiche Zeit keine so bühnenfähigen Heldenfiguren. Nur ein einziger

如同我們稍後所展示的，這邊 Schmitt 使用 Katechon 描寫 Rudolf 二世，是在於他的功蹟是延緩了 30 年戰爭的這一歷史事件，而他本身的個性也具有攔阻、消極被動的特質。綜合以上兩處段落，在《陸地與海洋》中，一個攔阻者攔阻了東歐伊斯蘭化，另外一個則是延緩了 30 年戰爭。他們延緩或攔阻的，是歷史事件，在這邊 Schmitt 使用 Katechon 的概念，目前僅只於描寫歷史事件，而還沒有與基督宗教的終末論扯上關係，而且也與陸地與海洋之間、空間秩序與普遍主義之間的對立也沒有明顯的關連。

### 3.3 《歐洲法學之基礎》Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft

《歐洲法學之基礎》( Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft )原本為 Schmitt 於 1943/1944 年間，在歐洲各國大學法律學院演講的演講稿。Schmitt 在這篇文章中認為，在法實證主義的影響下，因為只有各國的實證法律，因此在現在只有各國的個別法學，而沒有一個整體「歐洲法學」。但在 19 世紀之前，歐洲法學的共同基礎是羅馬法，Schmitt 認為，一般人所說的歐洲各國「繼受」羅馬法，不是指查士丁尼法典作為一個生效的法律適用在歐洲各國，而是指歐洲的法律人使用羅馬法的法學來處理法律問題。易言之，是繼受法學而不是法律。然而在法實證主義影響後，法律實證實定化，歐洲法學產生了兩個現象，都是由實定國家法合法性危機(Die Krisis der gesetzsstattlichen Legalität)產生而來：一個是機動的立法者(Der motorisierte Gesetzgeber)：立法者可以任意制定任何法律；以及法律與立法者的區分，以使法律免於黨派與派系恣意的制定，而能由法律人保持法學的發展。Savigny 的法學可說是遠離實定國家法合法性的典範，Schmitt 認為在 Savigny 的想法中，法學本身等同於實質的法源(Die Rechtswissenschaft ist eben selbst die eigentliche Rechtsquelle.)(VA, 412)。Savigny 所努力的，無非是使法學站在神學/哲學以及單單的工藝/法律知識兩者中間，而不被二者之一所吸收。Schmitt 認為法學是現代歐洲精神的第一個小孩—新時代的「機緣理性主義」(VA, 421)。這篇文章在 1957 年被收錄於《憲法學論文集》( Verfassungrechtliche Aufsätze )一書，而在收錄的版本，Schmitt 又在原稿後面加了以下的補充：

更深層的方面在於，Savigny 與 Hegel 一樣，就如同尼采在  
憤怒中所指出，二者都有歷史意識、那些第六感，因為他們  
攔阻了德國人通往公開無神論的道路。兩者的精神是愛培美

---

Deutscher dieser für Deutschland so taternamen Jahre von 1550 bis 1618 ist zum Helden eines bedeutenden Trauerspiels geworden: der Kaiser Rudolf II. Du wirst wenig von ihm gehört haben, und man kann wirklich nicht sagen, daß er in der geschichtlichen Erinnerung des deutschen Volks weiterlebe. Dennoch gehört sein Name in diesen Zusammenhang, und ein großer deutscher Dramatiker, Franz Grillparzer, stellt ihn mit Recht in den Mittelpunkt einer Tragödie: „Ein Bruderzwist in Habsburg“. Problematik und Größe des Grillparzerschen Stücks wie seines Helden liegen aber gerade darin, daß Rudolf II. kein aktiver Held, sondern ein Aufhalter, ein Verzögerer war. Er hatte etwas von einem „Katechon“, ein Begriff, den wir, in anderem Zusammenhang(S.19) schon einmal erwähnt haben. Was konnte Rudolf in der damaligen Lage Deutschlands auch tun? Es war schon sehr viel, wenn er erkannte, daß die außerdeutschen Fronten Deutschland nichts angingen, und es war schon eine Leistung, wenn er wirklich den Aufbruch des Dreißigjährigen Krieges um Jahrzehnte aufgehalten und verzögert hat.“



修斯式的，但是黑格爾的愛培美修斯精神足以認識、承認、掌握到他們當代的普羅米修斯精神。兩者都是真正的攔阻者、文字實質意義下的 Katechon、或是自願的攔阻者，以及不自願—在無休止運作道路上的加速者。〔我們〕最多可以猜測，二者何人是較強的 Katechon。這取決於人們認為自願或不自願的加速者哪個是危險的加速者。在這個觀點下，尼采在盛怒中方向正確地反對黑格爾，因為 Savigny 只能看作一個自願的加速者，而他可以輕易被不自願的加速者所收買(VA, 428-430)<sup>31</sup>。

在這篇文章中的重點明顯的放在 1942 年那篇文章中「黑格爾」的意義上，而與《陸地與海洋》不同。Schmitt 將黑格爾與薩維尼放在一起看，我們就看得更清楚 Schmitt 透過 Katechon 想要表達什麼了。薩維尼反對制訂德國民法典，而黑格爾的哲學以精神在歷史的不斷地辯證中展開，兩者的共通點都是強調歷史的持續發展，而反對忽略時間進展的封閉系統，誤以為哲學或是法律單單只是可以不斷改進的理性產物。而封閉系統性，在 Schmitt 看來就是無神論以及技術主義的特色。稍後的著作中我們更會發現 Schmitt 時常凸顯出這點。

### 3.4 《語匯》 Glossarium

在 Schmitt 死後出版的《語匯》Glossarium 彙集了 1947 年到 1951 年 Schmitt 的一些雜記日記，對於研究 Schmitt 者而言該書補充了不少 Schmitt 生前著作隱晦不清的意思。《語匯》除了如 Meier 所說對許多哲學家進行毫不留情的攻擊外，我們更可以看到許多指向神學的線索。在本書其中有十個日期提到 Katechon，而最著名的段落莫過於如下：

1947 年 12 月 19 日

…關於 Katechon：我相信 Katechon，他對我來說是唯一能夠以基督的方式來了解歷史和在其中找到意義的可能性。保羅的隱晦教導不再是與基督的存在般同樣奧秘。不實在了解 Katechon 的人，這段落就沒有意義。關於 Katechon 請參考 Haimo von Halberstadt，他就是 Katechon 的來源且更清楚。今日的神學家們已經不再知道也不想要根本地了解他。

我想問您們：誰是今日的 Katechon？Churchill 與 Dulles

<sup>31</sup> „Die tiefere Beziehung liegt darin, daß beide, Savigny wie Hegel, den geschichtlichen Sinn hatten, jenen sechsten Sinn, wie Nietzsche ihn voller Wut gennat hat, weil er die Deutschen auf dem Wege zum offenen Atheismus *aufhält*. Beider geistiger war epimetheisch, aber der epimetheische Geist Hegels vermochte auch die prometheische Richtung seiner Gegenwart zu erkennen, anzuerkennen und zu begreifen. Beide waren echte Aufhalter, Katechonten im konkreten Sinnes des Wortes, Aufhalter der freiwilligen und der unfreiwilligen Beschleuniger auf dem Wege zur restlosen Funktionalisierung. Es fragt sich höchstens, wer von beiden der stärkere Katechon war. Das hängt davon ab, ob man die freiwilligen oder die unfreiwilligen Beschleuniger für die gefährlicheren hält. Unter dem Gesichtspunkt könnte es sein, daß Nietzsches Wutanfall gegen Hegel an die richtige Adresse ging, weil Savigny nur die freiwilligen Beschleuniger sah und von den unfreiwilligen mühelos vereinnahmt werden konnte.“



都不能認為是 Katechon。這個問題比 Jünger 林區管理員的問題更重要。人們必須要找出這 1948 年來每個時代的 Katechon，如果這個位子有空缺，那麼我們就不會存在了。每個基督教的君王都全心全意抱持 Katechon 的信念，而他(基督教君王)就是他(Katechon)。沒有理解或看見這一中心事實，不可能寫下中世紀歷史。是有暫時、過客又細碎的使命承受者。我確信我們只要把這概念給一次弄清楚，我們甚至可以將(從以前)直到今日許多具體的名字給指認出來。Donoso Cortes 神學上的失敗，是由於他仍然不認識這個概念。(GL, 63)<sup>32</sup>

這段話可說是對讀者而言，Schmitt 如何看待 Katechon 最重要的段落之一。我們從以上可以知道幾點：首先，Schmitt 認為 Katechon 是以基督宗教的觀點來了解歷史的關鍵，他是屬於歷史論的，也是屬於基督宗教終末論的關鍵概念。其次，Schmitt 認為 Katechon 是可以傳承的，由於 Katechon 的持續存在，這個世界才沒有走入末日，而這當中不乏有幾個比較小、微不足道且短暫的 Katechon，因此 Katechon 可以具體指涉出來。Schmitt 也認為，中世紀的歷史如果沒有了解這個概念是無法了解的，而所有基督教的中世紀君王都了解到勇於承接自己的作為 Katechon 的使命。在他八天後，他又寫到：

1947 年 12 月 27 日

…我讀了 Troeltsch 的社會教導(1912)，特別是這一句(173 頁)：『基督宗教的自然法理論—在之中原初狀態的純粹自然法、完全相反的原罪狀態相對自然法、時常包含最大暴行的實證法、和(雖然所有自然法的真正善都由此傳出的)神權官長制都碰撞在一起，這理論就像是科學理論一樣可悲與混亂。但作為最高文化社會歷史意義的實踐教導，真正的教會文化教義至少跟三一教義與其他主要教義一樣重要。』這段 Troeltsch 了解我就像是我了解他一樣。我多麼的孤單！沒

<sup>32</sup> „zu κατέχον : ich glaube an den Katechon; er ist für mich die einzige Möglichkeit, als Christ Geschichte zu verstehen und sinnvoll zu finden. Die Paulinische Geheimlehre ist nicht mehr und ebenso viel geheim wie jede christliche Existenz. Wer nicht selber in concreto etwas vom κατέχον weiß, kann die Stelle nicht deuten. Zu κατέχον kommt Haimo von Halberstadt, als die Quelle von κατέχον und viel deutlicher als diese (Migne + 117,col.779). Die Theologen von heute wissen es nicht mehr und wollen es im Grunde auch nicht wissen. Ich wollte eigentlich von Ihnen wissen: Wer ist heute der κατέχον? Man kann doch nicht Churchill oder John Foster Dulles dafür halten. Die Frage ist wichtiger als die nach dem Jüngerschen Oberförster. Man muß für jede Epoche der letzten 1948 Jahre den κατέχον nennen können. Der Platz war niemals unbesetzt, sonst wären wir nicht mehr vorhanden. Jeder große Kaiser des christlichen Mittelalters hat sich mit vollem Glauben und Bewußtsein für den Katechon gehalten, und er war es auch. Es ist gar nicht möglich, eine Geschichte des Mittelalters zu schreiben, ohne dieses zentrale Faktum zu sehen und zu verstehen. Es gibt zeitweise, vorübergehende, splitterhaft fragmentarische Inhaber dieser Aufgabe. Ich bin sicher, daß wir uns sogar über viele konkrete Namen bis auf den heutigen Tag verständigen können, sobald nur einmal der Begriff klar genug ist. Donoso Cortes ist theologisch daran gescheitert, daß ihm dieser Begriff unbekannt geblieben ist.“



有人了解我。可憐的 Donoso，就差 Katechon 他的政治理論就與神學概念相符了。而他卻處於絕對自然法與相對自然法的迷宮中。對 Charles Peguy 控訴的毫無希望性有一個非常簡單的社會學解釋，因為天主教徒不會有成功<sup>33</sup>。可能耶穌會就是 Katechon，但從 1814 年？復僻的 Katechon(GL, 69–70)<sup>34</sup>？

對於 Schmitt 來說，到底他從 Troeltsch 讀出了什麼東西？Troeltsch 認為基督宗教的自然法理論是相對自然法、絕對/純粹自然法與實證法是甚至是神權政治的來源，Schmitt 就如同我們所說的，他也同意這一點，法學的理論都是源自於基督宗教。也因此，政治理論必須要契合基督宗教的神學才能真正的完全掌握，否則就會像 Donoso 一樣迷失在絕對/相對自然法的迷宮裡，而 Katechon 就是一個相當重要需要被掌握的概念。在日記的尾端，Schmitt 猜想或許耶穌會是 Katechon，Schmitt 也提到了 1814 年耶穌會被教宗恢復的事件，但到底是基於何種脈絡下談，這段看起來似乎與前後文無關，文中的線索極少，我們無法單從這裡知道到底 Schmitt 的思路為何，假若 Schmitt 是指耶穌會遍及全球的活動，以及許多新教徒指稱其暗中操控世界政局的形象，那 Schmitt 可能是說耶穌會是具有普世性的攔阻者。而在接著下來的段落中，Schmitt 第一次提到了他如何想到 Katechon 這個概念：

#### 11. 1. 48

您知道我關於 Katechon 的理論，這個理論是 1932 年提出的。  
我相信這個世紀都有這種力量的具體承擔者，關鍵是要把他找出來。我以後會避免跟神學家們談起這一點，因為我知道偉大而又可憐的 Cortes 的悲慘命運。這是隱藏在歷史的帷幕下的一個總體存在(GL, 80)<sup>35</sup>。

雖然 Schmitt 如此聲稱，但就如本文稍早所提，根據許多學者的研究該詞在 Schmitt 著作中最早是出自於 1942 年。值得一提的是 Schmitt 說「避免與神學家們談起這一點」，Schmitt 雖然自稱是法學家中的神學家，但觀諸他對神學家

<sup>33</sup> 或許暗諷新教倫理與資本主義精神。

<sup>34</sup> „Ich lese Troeltsch, Soziallehre(1912), insbesondere den Satz (S.173): „Die christliche Theorie des Naturrechts, in der sich das reine Naturrecht des Urstandes, das ganz entgegengesetzte relative Naturrecht des Sündestandes, das oft die größten Greuel einschließend positive Recht, und die (trotz allem Naturrecht wahre Güte erst von sich aus mitteilende) theokratische Obergewalt beständig stoßen, ist als wissenschaftliche Theorie kläglich und konfus, aber als praktische Lehre von der höchsten kultur- und sozialgeschichtlichen Bedeutung, das eigentliche Kulturdogma der Kirche, und als solches mindestens (!) so wichtig wie das Trinitätsdogma oder andere Hauptdogmen.“ Dieser Troeltsch hätte mich verstanden, wie ich ihn verstehre. Wie einsam bin ich also! Non intelligor ulli. Armer Donoso, der seiner politischen Theorie adäquate theologische Begriff wäre nur der Katechon gewesen; statt dessen gerät er in dieses Labyrinth der Lehre von absolutem und relativem Naturrecht. Es gibt eine sehr einfache soziologische Erklärung für die Aussichtlosigkeit der Klage des Charles Peguy, daß er bei Katholiken keinen Erfolg habe. Vielleicht war der Jesuitenorden der κατέχων. Aber seit 1814? Restaurierter Katechon?“

<sup>35</sup>.中文翻譯引用自：Heinrich Meier 著，林國基譯，古今之爭中的核心問題：施米特的學說與施特勞斯的論題，頁 177 註 2。.



的態度並不太友善，也有文獻認為他對神學家存有某種恐懼<sup>36</sup>；而 Schmitt 也常常說「神學家收聲」(silete theologi)這句銘言，認為在法學擺脫了神學家的影響後的結果是歐洲法學的誕生(GL, 106, 281; NdE, 96, 131)。因此，到底 Schmitt 的政治神學與真正神學之間的關係如何，似乎是不是表面所看的那麼簡單，只要將所有基督宗教的神學名詞轉化成政治思想即可全然套用。在下一個段落中，我們看到 Schmitt 在 1942 年那篇投稿的相同意義又再次出現：

1948 年 3 月 13 日

…爸爸 Masarzk 是一個真正的歐洲 Katechon，西方自由民主的 Katechon。爸爸 Masarzk 在驚人的歷史意識中—以比那些德國政治家、哲學家、以及史學家所能增加的意識還無盡多的意識，以全方面深思熟慮的來為西方活動(GL, 113)<sup>37</sup>。

這邊 Schmitt 的爸爸 Masaryk 應該就是 Tomáš Garrigue Masaryk，也就是 1942 年報紙投稿提到的攔阻者，而前文 Schmitt 提到的兒子 Masaryk，是評論在當時捷克外交部長 Jan Masaryk 在 1948 年 3 月 10 日(日誌三天前)離奇死亡事件，Jan Masaryk 為當時共產政府唯一的非共產黨人閣人士。與 1942 年的文章相比，Schmitt 似乎認為，在阻止共產主義擴散上，Tomáš Garrigue Masaryk 作的比他兒子好多了，因為 Tomáš Garrigue Masaryk 是一個真正的 Katechon，他的理念是西方的自由民主，而他攔阻了共產主義的魔掌不伸入捷克境內。這邊的用法看起來比較像是攔阻理念的擴張，就上下文看起來，Schmitt 除了時事評論外，似無沒有其他的意思如攔阻終末或是反對技術進步主義在。在下一個段落中，Schmitt 也提到了另外一個當時的政治人物，但其意義卻完全不同：

1948 年 4 月 9 日

Aronld Toynbee 追求一種第三立場、第三力量、第三條路的特技〔介於資本主義美國與共產主義俄國的替代方案〕而不成為法西斯，使西歐成為第三種、真正意義的因素，而德國不再強大。歐洲不能再強大，因為德國沒有再次強大。寧可崩潰，也比德國再次茁壯好。全部都是非常清楚的 Erasmus、和平、不明確。如此一個高教養的敗壞靈魂！在一個性質如此敗壞的職務上！他所稱呼的西歐(而排除德國在外)是立基於 1919 年德國中產階級的社會基礎上的中產階級；在資本主義繁榮與貧困窘迫時期之間的亞洲國家。這是二戰後的 Spengler；就如同 Churchill 已成為二戰的 Clemenceau；沒有 Katechon(GL, 124–125)<sup>38</sup>。

<sup>36</sup> 詳後述不同二手文獻對 Katechon 的討論部分。

<sup>37</sup> „Der Vater Masarzk war ein echter europäischer Katechon gewesen; der Katechon der westlichen Liberaldemokratie. Der Vater Masaryk hat in erstaunlicher historischer Bewußtheit — mit unendlich mehr Bewußtheit als die damaligen deutschen Politiker Philosophen oder Historiker aufzubringen vermochten — mit allergründlichster Überlegung für den Westen optiert.“Schmitt.

<sup>38</sup> „Aronld Toynbee (Int. Affairs November 1947) versucht das Kunststück einer 3. Position, 3.Kraft, eines 3.Weges ( zwischen der Alternative des kapitalistischen Amerika und des kommunistischen

在這個段落中 Schmitt 對戰後德國大抱不平，Schmitt 認為沒有德國的參與歐洲統合從而在戰後復興是不可能的，因此 Toynbee 這位英國外長基於二戰的舊帳，想要將德國排出在歐洲共同體外，是絕對行不通的。也因此，歐洲沒有辦法在 Toynbee 的想法中真正成為外於美國資本主義以及蘇聯共產主義的第三勢力，從而他無法成為一方之霸，因此他不是 Katechon。除了時事評論外，在這邊 Schmitt 隱隱約約提到了 Katechon 與歐洲一統概念上的相關之處，也就呼應了之前 Schmitt 認為歐洲的中心理念是出自於中世紀基督教王國的君主們皆知的 Katechon。這個部份的線索在後面會更為清楚。事實上，在下一個段落 Schmitt 又將中世紀基督王國作為 Katechon，而且更加明顯：

1948 年 5 月 23 日

…與 Joachim Schoeps 相遇；首先透過 Cramer von Laue，而現在透過〔一開始對我來說只是周日早上的問安〕關於 1933 年以色列的激烈爭論(50 頁)：這〔猶太的揀選性是中世紀帝國的樣本〕也是一個虔敬的猶太人支持帝國制(而非王國制)的基礎。非也，Joachim Schoeps，這不是基礎！基礎是在於約翰福音 19 章 15 節(除了凱薩，我們沒有別的王)，而中世紀帝王的基督教國度作為帖後 2:6/7 的 Katechon 而擁有正當性(GL, 153)<sup>39</sup>。

在這邊 Schmitt 再次重申基督教王國的正當性在於 katechon；而猶太人將自己視為揀選民族，Schmitt 認為這與中世紀基督教王國無關，中世紀基督教王國並不是因為將自己視為神所揀選的的國度，而擁有正當性，而是中世紀基督教王國認為自己是在承接攔阻終末者這一角色。然而許多觀諸世界歷史，許多世界性的帝國都自認自己是神所揀選的國度，最顯著的例子莫過於美國的昭昭天命 (manifest destiny)。從這邊 Schmitt 反對 Joachim Schoeps 的說法，我們可以看得出來，有些人將 Schmitt 解釋成帝國神學家，以神學來證立帝國的正當性，但是 Schmitt 在這裡似乎並不贊成帝國具有某種上帝認可的揀選性在，意即帝國不是上帝所揀選的民族，上帝揀選了以色列人絕對不是為了讓這個民族阻止終末的到

Rußland ) ohne faschistisch zu werden; Westeuropa zu einem Faktor von eigener ,dritter Bedeutung zu machen, ohne Deutschland wieder zu Kräften kommen zu lassen. Europa darf nicht versuchen,wieder stark zu werden,damit Deutschland nicht wieder stark wird. Lieber zugrunde gehen, als Deutschland wieder hochkommen lassen. Das alles ist erasmistisch – friedlich - unausgesprochen in aller Deutlichkeit gesagt.Welch ein hochgebildet verbogener Geist! Im Dienst eines verbogenen Gemüts!Was er Westeuropa nennt ( und wovon Deutschland ausgeschlossen ist), das ist ein Bürgertum in der sozialen Lage des deutschen Bürgertums von 1919; Zwischenstadium zwischen kapitalistischer Prosperität und der Verelendung der underprivileged der asiatischen Völker. Deutschland gehört völlig zu den underprivileged. Es bleibt ihm also nach Tonybee nur die Option für den russischen Kommunismus. Das ist der Spengler der Nachkriegszeit des 2. Weltkriegs; analog wie Churchill zum Clemenceau des 2. Weltkriegs geworden ist; kein κατέχων。“

<sup>39</sup> „Begegnung mit Joachim Schoeps; Erst durch Cramer von Laue, dann jetzt durch den ( mir als erster Sonntagsmorgengruß entgegenspringenden) Satz aus dem Blücherschen Streitgespräch um Israel 1933 (S.50) : „Und dies (daß die jüdische Auserwähltheit das Vorbild des mittelalterlichen Reiches war ) ist auch der Grund, warum ein gläubiges Judentum kaiserlich (nicht königlich) gestimmt ist!“ Nein, Joachim Schoeps, das ist nicht der Grund! Der Grund liegt in Joh.19,15, und das christliche Reich der Kaiser des Mittelalters hatte eine Legitimation als ein κατέχων nach 2. Tess. 6/7. “

來。而在這邊 Schmitt 引用新約聖經的段落，也隱隱約約透露出他反猶的情緒<sup>40</sup>。而在下一個段落中，Schmitt 又提到了帝國制：

1948 年 6 月 16 日

…由 Konrad Weiß 所創造，一個字句的創造物大大的強化：

中立化語言統一性的巴別塔。『即使語言的混淆現在也比巴別塔的統一還好』，也就是說：無政府的混亂比虛無的中央集權與法令還好。Katechon 對此知道，他不摧毀世界統一，而是拆毀凱薩王位。凱薩王位的繼承是多天真；然而假如凱撒王位可透過與家主權實踐的聯繫而變得可繼承，那家不也能成為 Katechon 了嗎(GL, 165)<sup>41</sup>？

在這段落的上半部 Schmitt 表現出了他對中立化技術時代的厭惡，而在這邊 Schmitt 將巴別塔賦予了新的意義—中立化技術時代。在後半部中，如果以帝國神學的方式來理解 Katechon 會非常難以理解 Schmitt 的意思，Katechon 不就是帝國嗎？Grossheuschi 認為 Schmitt 這邊說的凱薩，應該是指前面說的虛無主義的中立化的國度，而他也是敵基督的國度，Katechon 透過中斷凱撒王位而得以阻止他，根據 Grossheuschi，這個想法的源頭是來自於一個「最後國王的傳說」：一位希臘與羅馬的國王將會來到耶路撒冷作王，而在敵基督出現後國王將會在各各他找到十字架，他因此將自己的王座拆毀，並打算把基督王國交託給上帝。然而緊接著國王卻交出他的靈魂，從而敵基督的國度開始了(1996: 83)。照這樣來看，Schmitt 似乎認為帝國雖然一方面攔阻了終末，但他自身卻也使得敵基督的國度—中立化的虛無主義世界性國家俱備可以成型的條件。在另外一處段落，Schmitt 再次提到了羅馬教會：

1949 年 7 月 4 月

…羅馬教會是歷史的真實；理念上來看他自己就是罪行。他就是 Katechon，也許他就是最壞的罪犯。理念上來看每個歷史行為都是罪行。理念上來看法=不法=制定法=恣意。因此他被稱做悲劇！Sohm 的命題並不只適用於教會法(GL, 253)<sup>42</sup>。

Sohm 的命題是：教會法站在教會本質的反面(Grossheuschi, 1996:84)。Grossheuschi 的解讀是不只教會法，任何的法律都站在教會本質的反面(1996:84-85)；但是否有另外一種可能，意即 Schmitt 主張的其實是，將基督教宗教

<sup>40</sup> 該處經文是關於猶太人高呼釘死耶穌的描述。

<sup>41</sup> „Große Stärkung wieder durch Konrad Weiß, Kreatur des Wortes : der babylonische Turm der neutralisierenden Spracheinheit. „Selbst die Sprachverwirrung ist heute besser als diese babylonische Einheit“, d.h. doch: anarchisches Chaos besser als nihilistische Zentralisierung und Satzung. Der Katechon ist daran zu erkennen, daß er diese Welteinheit nicht erstrebt, sondern die Kaiserkrone niederlegt. Naiv die Vererblichung der Kaiserkrone; diese wird aber durch die Verbindung mit der Hausmacht - Praxis erblich, und kann das Haus nicht auch ein Katechon sein?“

<sup>42</sup> „Die römische Kirche ist historische Wirklichkeit; idealistisch gesehen eo ipso Untat. Sie ist der κατέχον; das ist dann wohl der schlimmste Verbrecher. Idealistisch gesehen ist jede geschichtliche Tat eine Untat: Idealistisch gesehen ist Recht = Unrecht = Setzung = Willkür. Das nennen sie dann Tragik! Sohm's These gilt nicht nur für das Kirchenrecht.“

制度化的教會本身就是基督宗教本質的反面？本文作者認為，就第一種解讀是相當安全的解釋，畢竟基督宗教的核心就是「愛成全律法」，人無法靠律法主義得到救贖，基督宗教關注的是人內心對上帝堅定的愛，以當代法理學的語彙來說，法律制定後，一個人遵守法律要求的行為，其背後被法律阻斷的理由，才是真正基督教所關心的，而非法律所要求的行為。至於第二種解讀，本文作者認為就脈絡而言是合理的，基督教制度化後，勢必要建立起法規範以維繫社群的同一性，譬如如何認證教會成員的禮儀洗禮，天主教的手續比起許多新教宗派而言是相當繁複的，然而在教義上，真正能確證自己與耶穌基督的連結，只有自己與上帝之間的關係，而非透過教會，繁複的禮儀法規可能造成了一批在行為上可圈可點被信徒群體接納，可是內心上卻不信主，而無法察覺其被阻斷理由的信徒，實踐上反而違背了耶穌教導，但為了維繫可見的組織，這是不得不然的<sup>43</sup>；而組織越悠久龐大，法規就越繁複；基督教最龐大且悠久的宗派就是羅馬天主教，就如同 Schmitt 在《羅馬天主教與政治形式》所指出的，真正普世、包含如此眾多彼此立場相對之人的塵世上組織，就是羅馬天主教會。因此，就攔阻者的角色而言，天主教會說不定才是這二千年來真正唯一的人選，如果天主教會是攔阻者，那也就沒有繼承問題了。在下一個段落中，這次 Schmitt 提到 Katechon 是與法學相關：

1949 年 9 月 25 日

對我們而言，現在要擔心法學沒有隨死亡的立法者神話死亡。

Katechon，他就是貧困、飢餓、困境與無力。他是那不統治的，他就是人民；其他的是群眾和計畫的客體。不反對的否定、社會法治國、歷史的神奇力量。若掌權者打你的左臉，就連你的右臉也給他打。但是你不需要因此再為他舔靴子。

合法性的猜想與所有的服從前提(GL, 272)<sup>44</sup>。

這邊很明顯的與《歐洲法學之基礎》那篇文章密切相關，第一句話在《歐洲法學之基礎》也有非常類似的句子：「歐洲法學不需要隨著立法者與法律共同死亡的神話一起死亡」(Die europäische Rechtswissenschaft braucht nicht mit den Mythen vom Gesetz und Gesetzgeber eines gemeinsamen Todes zu sterben.)(VA, 426)。對 Schmitt 而言，歐洲法學之所以可以繼續在法實證主義主導的法律思潮中繼續存在，很大的原因是在於區分立法與立法者，使得法律人得以「客觀法律意思」為名解釋法律，而保有註釋法學的空間。Schmitt 認為，在現在自然科學幫助掌

<sup>43</sup> 這種只有上帝與自己關係中才能獲得絕對解答，而到了終末才能確認真正是否得救的教義，可能也是基督宗教與其他宗教相比教派特別多的原因之一。

<sup>44</sup> „An uns ist es jetzt,dafür zu sorgen, daß die Rechtswissenschaft nicht mit dem Mythos vom Legislateur eines gemeinen Todes stirbt. Der κατέχων, das ist der Mangel, das ist Hunger, Not und Ohnmacht. Das sind diejenigen, die nicht regieren, das ist Volk; alles andere ist Masse und Objekt der Planung. Wunderbare Kraft der nicht-oppositionellen Negation, Sozialer Rechtsstaat, Historie.Schlägt der Machthaber Dich auf die linke Wange, so reiche ihm auch die rechte dar; aber die Stiefel brauchst Du ihm deshalb noch nicht zu lecken,trotz allem.Vermutung der Legalität und aller obeissance prealable.“

權者的情況下，法學要逃離到神祕的洞穴中，避免科學精神的病菌(VA, 426)<sup>45</sup>。對照起來看，自然科學幫助掌權者，而法學的任務是要反對掌權者的干預，至少是對傳統的歐洲法學而言；然而 Schmitt 對戰後的法學頗有微詞，他似乎認為戰後的法學已經不再反對掌權者了，像是「社會法治國」的概念，Schmitt 在這邊認為法治國就是要限制國家權力，豈有以法律要求國家更深地把手伸入人民之理。因此 Schmitt 才語帶諷刺的說，現代法學是「被打左臉，右臉也給他打」，讓掌權者為所欲為。

然而這邊的 Katechon，看起來像是中間插進來的，意即第一段和從 Wunderbare Kraft ...開始的這段看起來像是同樣是討論歐洲法學，但 Katechon 這段則是說只有人民才是 Katechon，而他是貧困、飢餓、困境與無力，由其是後段特別隱晦不明。不過我們可以從人民就是 Katechon 這段看的出來，這邊與 Schmitt 的國家學、憲法學以及政治理論的一貫想法有相關，Schmitt 認為主權者是人民，而非群眾或是計畫的客體，群眾是彼此無關的一群人，而計畫的客體則是指技術主義進行治理的對象。這樣看來 Katechon 與主權者有某種程度的連繫，從而 Katechon 不該是技術主義的，而也不是分割成小群體的黨派總和。在最後一篇在《語匯》提到 Katechon 的段落，Schmitt 寫道：

1949 年 10 月 1 日

對 Hobbes 與 Cromwell 時代而言很重要：Katechon 蓄意的拋棄—羅馬帝國的傳統〔順帶一提不再引用自 Vitoria<sup>46</sup>！〕。  
沒有第三羅馬〔如同在莫斯科！〕！不再有繼承了；然而在法國一直到拿破崙一世。帝國，凱薩制。至少對 Hobbes 來說羅馬教會的幽靈坐在羅馬帝國的墳墓上。Bacon 與 Hobbes 對羅馬帝國的批評：他不是普世，也不是全球的(GL, 273)<sup>47</sup>。

這邊很明顯 Schmitt 將羅馬帝國傳承與 Katechon 相等起來，並且指出在 Cromwell 時代後這個傳統被拋棄了，不再有帝國傳承了，而「有的只是羅馬天主教會的幽靈坐在羅馬帝國的墳墓上」這句話出自於 Hobbes 在《利維坦》中對羅馬教皇的評語。由 Schmitt 對 Hobbes 的關注來看，這邊可能說得是從 Cromwell 時代後，Katechon 的概念被拋棄了，但是卻有一個新的概念產生—Leviathan，兩者可能有某種程度的關聯性。這邊講的學者都是英國人，而後面 Schmitt 又說「歐洲沒有放棄 Katechon 的理念」，因此這邊可能是針對英國來說，意指英國

<sup>45</sup> „Auch im Terror der Vernichtungsmittel, die eine moderne Naturwissenschaft jedem Machthaber an die Hand gibt, wird eines restlos auf sich selbst zurückworfene Rechtswissenschaft die geheimnisvolle Krypta zu finden wissen, in der die Keime ihres Geistes vor jedem Verfolger geschützt sind.“

<sup>46</sup> 指的是 16 世紀的天主教道德神學與國際法學者 Fransisco de Vitoria。參考 Grossheutschi, 1996:

86.

<sup>47</sup> „Wichtig für Hobbes und die Zeit Cromwells: die bewußte Preisgabe der κατέχον – Tradition des römischen Reiches (übrigens auch bei Vitoria nichts mehr davon!). Kein drittes Rom (wie in Moskau)! Keine Succession mehr: doch, in Frankreich bis Napoleon I. Kaiserstum, Cäsarismus. Jedenfalls ist für Hobbes die römische Kirche das Gespenst, das auf dem Grabe des Imperium Romanum sitzt. Kritik des Imperium Romanus bei Bacon und Hobbes: Es war gar nicht universal, war kein Orbis.“

人自英國內戰時代後，不再同歐洲人一樣擁抱 Katechon 的概念。

### 3.5 《被擄中獲救》 Ex captivitate salus

Schmitt 在此書中提到 Tocqueville，他在書中提到：

因此他還沒有成為，如同其他人所命定的一樣——一個基督教的 Epimetheus。他失去神聖歷史的堅定性，保護歐洲的歷史理念免於絕望。歐洲沒有失去 Katechon 的理念，Tocqueville 不知道 Katechon，取而代之的他尋求一個精明的妥協。如同他的反對者一樣，他自己感受到妥協的軟弱，而因此被所嘲笑。(ECS, 31)<sup>48</sup>

除了他自己以及 Hegel 外，Tocqueville 是第三個被稱為基督教的 Epimetheus——就差那麼一點。Tocqueville 生為一個貴族、自由派以及基督徒，因而他反對絕對的民主化——在美國；反對中央集權化——在俄國；以及反對中立化的虛無主義——實證主義時代。然而，Tocqueville 認為歐洲就像是他所象徵的一樣，已成為世界局勢的大輸家(ECS, 27-31; Grossheuschi, 1996: 86-88)。在這裡我們至少可以知道一件事情，就如同在稍早的《語匯》段落所說，歐洲共同的歷史理念是 Katechon——神聖歷史的堅定性，這個精神不同於美國以及俄國的精神。

### 3.6 《歷史解釋的三階段》 Drei Stufen historischer Sinngebung

在這篇投在 Univesitas 第五期的文章 “Drei Stufen historischer Sinngebung” 《歷史解釋的三階段》<sup>49</sup>，Schmitt 評論了 Karl Löwith 的書《歷史的意義》( The Meaning of History )。Schmitt 認為歷史的意義必須要透過 Katechon 來理解才得以完全。他寫道：

另外一個提示涉及一個問題，終末論的信仰是否可能跟歷史意識共存。這問題幾乎總是否定。兩者看起來比陳腔濫調和歷史思維還不相互協調。即將來臨的結局的活生生盼望將所有的歷史納入他的意義下並且使終末的癱瘓生效，這裡有幾個歷史上的例子可以說明。雖然橋樑有可能存在。對此我們有幾個中世紀帝國歷史中驚奇的例子。這在橋樑位於攔阻終末、抑制邪惡力量的想法上。這就是保羅在帖後 2:6/7 的隱晦教導。德意志統治的中世紀帝國將自己理解為歷史上的 Katechon。Luther 也這樣理解，而 Calvin 則持不同的看法，他認為是上帝話語的宣揚而非帝國才是 Katechon。這個保持

<sup>48</sup> „Darum ist er nicht das geworden, wozu er mehr als jeder Andere prädestiniert schien: ein christlicher Epimetheus. Ihm fehlte der heilsgeschichtliche Halt, der seine geschichtliche Idee von Europa vor der Verzweiflung bewahrte. Europa war ohne die Idee eines Kat-echon verloren.Tocqueville kannte keinen Kat-echon. Statt dessen suchte er kluge Kompromisse. Er selbst fühlte die Schwäche dieser Kompromisse ebenso wie seine Gegner, die ihn deshalb verlachten.“

<sup>49</sup> 根據 Meier 指出，Schmitt 本人不喜歡這個編輯所改的標題，而偏好原本的標題：《基督教歷史圖像的三種可能》(Drei Möglichkeiten eines Christlichen Geschichtsbildes)。請參考 Meier ,2004: 39.





與攔阻的力量和權勢的想法或許需要在各種形式上被大史學家所證實。Nietzsche 以第六感、歷史的意識，在盛怒中發現黑格爾是攔阻德國人通往公開無神論路上的偉大延遲者。不久前 Hans Freyer 在剛出的《歐洲世界史》將阻擋力量視為 Katechon。的確我們必須要慎防使這個字成為單單保守派或是反動傾向的一般化名詞，我們也不能以狄爾泰式的歷史主義類型蒐羅，把保護者與延遲者當成其中一增加的樣本來使用。Katechon 角色的原初歷史力量保持存在，並可以消除往常進行中的終末癱瘓(Schmitt, 1950: 929-930)<sup>50</sup>

這個段落 Schmitt 又回到其著作提到 Katechon 稍早的時期，將其重心擺在 Katechon 的歷史意義上。對於 Schmitt 來說，Katechon 是終末論與有意義的歷史能夠同時存在的橋梁，為什麼這兩者幾乎不能並存？這與 Karl Löwith 的書《歷史的意義》有密切關聯，在稍後段落了解 Karl Löwith 核心主張後，我們就可以回來討論這部分 Schmitt 到底回應了什麼。

### 3.7 《歐洲公法之國際法中的大地之法》Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum

Schmitt 在許多段落都認為，歐洲中世紀基督教王國就是 Katechon，他攔阻了世界末日的來到，而且必須要以 Katechon 這個意義上思考，我們才能了解整個歷史的脈絡，而這也是歐洲歷史理念。在《大地之法》中他完整地表達他這樣的想法。他寫道：

他們延續的決定性歷史力量概念就是攔阻者、Katechon 的概念，國度在這裡意指一種歷史性的力量，能夠攔阻敵基督到來與現時永恆的結局，一種攔阻的力量，符合使徒保羅在帖

<sup>50</sup> „Der andere Hinweis berührt die Frage, ob eschatologischer Glaube und Geschichtsbewußtsein miteinander möglich sind. Die Frage wird fast immer verneint. Beides scheint noch weniger miteinander vereinbar als kyklisches mit geschichtlichem Denken. Die lebendige Erwartung des unmittelbar bevorstehenden Endes scheint aller Geschichte ihren Sinn zu nehmen und bewirkt eine eschatologische Lähmung, für die es viele geschichtliche Beispiele gibt. Trotzdem besteht auch die Möglichkeit einer Brücke. Wir haben dafür erstaunliche Beispiele in der Geschichte des mittelalterlichen Kaisertums. Die Brücke liegt in der Vorstellung einer Kraft, die das Ende aufhält und den Bösen niederhält. Das ist der Kat-echon der geheimnisvollen Paulus-Stelle des 2. Thessalonicher-Briefes. Das mittelalterliche Kaisertum der deutschen Herrscher verstand sich selbst geschichtlich als Kat-echon. Noch Luther hat es so verstanden, während Calvin eine entscheidende Wendung nimmt, indem er nicht mehr das Reich, sondern die Predigt des Wortes Gottes für den Kat-echon hält. Die Vorstellung haltender und aufhaltender Kräfte und Mächte lässt sich in irgendeiner Form wohl bei jedem großen Historiker nachweisen. Nietzsche hat voller Wut gerade in Hegel und in dem sechsten, das ist in dem historischen Sinn der Deutschen, den großen Verzögerer auf dem Weg zum offenen Atheismus erblickt. In Hans Freyers vor kurzem erschienener“Weltgeschichte Europas(II,616,915) treten haltende Kräfte als Katechonten auf. Freilich müssen wir uns hüten, das Wort zu einer generalisierenden Bezeichnung bloß konservativer oder reaktionärer Tendenzen zu machen. Wir dürfen es nicht benutzen, um durch Erhalter und Verzögerer die Diltheyeschen Typensammlungen des Historismus um einige Exemplare zu vermehren. Die ursprüngliche Geschichtskraft der Figur eines Kat-echon bleibt trotzdem bestehen und vermag die sonst eintretende eschatologische Lähmung zu überwinden.“



撒羅尼迦後書第二章的話語。這種國度思維透過教父的眾多引用、透過法蘭克與奧圖時代日爾曼君王的格言、特別是透過 Haimo von Halberstadt 對帖撒羅尼迦後書的註釋、透過 Adso 寫給女王 Gerberga 的信、透過 Ottos von Freising 的公告以及一直到中世紀結束的其他證據所記錄下來。人們甚至可以在此發現一個歷史時代的特徵。只要 Katechon 的想法還存活，基督教中世紀的國度就會存在(NdE, 29)<sup>51</sup>。

這邊 Schmitt 如同之前《語匯》的段落一樣，指出初代教會教父 Haimo von Halberstadt 是 Schmitt 取得 Katechon 靈感的泉源，然而我們如果把 Haimo 的註釋翻出來看，其實其所主張的不甚新奇：

對我們來說，這僅僅指的是 Nero，現在掌控全球帝國的人，他以羅馬帝國的權勢，在中心攔阻了世界免於毀滅。在他帝國權杖之後掌握羅馬帝國的皇帝也是如此(轉引自 Grossheuschi, 1996:54)<sup>52</sup>。

這邊看起來就像是 Tertullian 的版本，只是多了一個帝國傳承的概念，或許 Schmitt 所要說明的，可能是 Katechon 可以透過傳承而不斷繼續攔阻終末下去。在同本書的稍後部分，Schmitt 繼續提到：

我不相信對原初的基督信仰來說，一個與 Katechon 相同的其他歷史圖像是完全地可能的。對於抑制世界終局攔阻者的信仰，搭起了從所有人類事件的終末癱瘓，到宏大歷史強權的獨特橋梁，就如同基督王國的日耳曼國王們所遵循的(一般)(NdE, 29)<sup>53</sup>。

…他是一個實質的王國，或是一個王位—意即對特定基督較王國與人民的統治，外加 Katechon 的功能—有特定的任務與使命(NdE, 31)<sup>54</sup>。

<sup>51</sup> „...Der entscheidende geschichtsmächtige Begriff seiner Kontinuität ist der des Aufhalters, des Kat-echon. „Reich“ bedeutet hier die geschichtliche Macht, die das Erscheinen des Antichrist und das Ende des gegenwärtigen Aön aufzuhalten vermag, eine Kraft, qui tenet, gemäß den Worten des Apostels Paulus im 2. Thessalonicherbrief, Kapitel 2. Dieser Reichsgedanke lässt sich durch viele Zitate aus den Kirchenvätern, durch Aussprüche germanischer Könige aus der fränkischen und ottonischen Zeit – vor allem aus dem Kommentar des Haimo von Halberstadt zum 2. Thessalonicherbrief und aus dem Brief des Adso an die Königin Gerberga –, durch Äußerungen Ottos von Freising und andere Belege bis zum Ende des Mittelalters dokumentieren. Man darf hier sogar das Kennzeichen einer geschichtlichen Periode erblicken. Das Reich des christlichen Mittelalters dauert solange, wie der Gedanke des Kat- echon lebendig ist.“

<sup>52</sup> „Id est hoc solummodo restat, ut Nero, qui nunc tenet imperium totius orbis, tandiu teneat illud donec de medio mundi tollatur potestas Romanorum. In Neorone comprehendit omnes imperatores Romanos qui post illum imperii sceptrum tenuerunt.“

<sup>53</sup> „Ich glaube nicht, daß für einen ursprünglich christlichen Glauben ein anderes Geschichtsbild als das des Kat-echon überhaupt möglich ist. Der Glaube, daß ein Aufhalter das Ende der Welt zurückhält, schlägt die einzige Brücke, die von der eschatologischen Lähmung alles menschlichen Geschehens zu einer so großartigen Geschichtsmächtigkeit wie der des christlichen Kaisertums der germanischen Könige führt.“

<sup>54</sup> „...Es ist eine zu einem konkreten Königtum oder einer Krone, d.h. zu der Herrschaft über ein bestimmtes christliches Land und sein Volk hinzutretende Leistung des Kat-echon, mit konkreten

在這邊 Schmitt 又再次重申歷史論與終末論的衝突可用 Katechon 化解，而基督教王國的歷史使命就是 Katechon，中世紀基督教王國的君主們都了解到這樣的使命。

### 3.8 《另外一條黑格爾路線》 Die andere Hegel-Linie

在一篇投在 1957 年 7 月 25 日 Christ und Welt 報紙上的 Hans Freyer 七十大壽祝壽文上，Schmitt 寫到：

一個站在如此無掩蔽的路線上，從黑格爾開始的思想家，必須要去了解增強的敵意。另外一條也是由黑格爾開始，由列寧史達林終止的路線，與這條宣稱壟斷黑格爾意義的路線—對他而言(只是)一塊他的精神遺產，固然一部分已成為他歷史上的正當性。在此關於黑格爾的鬥爭成為歷史力量性的，而不再是學運。就如同 Arthur Rumbaum 所說的，精神的鬥爭就如同血腥的戰鬥一樣暴力。尼采在暴怒下宣稱：黑格爾是德國往無神論上的偉大延遲者。所有在這條路上的加速者團結起來對抗像 Hans Freyer 這樣的人，他在書中說帖撒羅尼迦後書的 Katechon，是一個在一段時間中壓制邪惡權勢的力量，和對抗往深谷路上最糟的加速(的力量)。所有從 19 世紀以來被稱為保守派—他們也如此自稱的人，透過攔阻者的概念—我們在 Freyers 世界歷史所找到的(概念)，(不但)過時也過火(Schmitt:1957)<sup>55</sup>

對於 Schmitt 對黑格爾的解釋是與一般人不同的。從《精神現象學》、《法哲學原理》等著作來看，人類歷史經過一連串的辯證，理性在歷史終結之時，將獲得完全的實現與理解，因而凡是理性的，就是現實的，現實就是理性的運動。一般人都傾向於將黑格爾與歷史主義畫上等號，甚至與歷史進步論連結。而列寧—史達林這支便是一種體現，繼承了青年黑格爾主義對歷史採持續不變運動的想法，馬克思主義者也相信在無產階級專政實現之時。照以上的理解，黑格爾理應是一個時代的推動者，至少他指出了時代推行的方向，而非延遲者。但 Schmitt 却相反的認為，黑格爾的哲學延遲或攔阻德國人往無神論的道路上邁

---

Aufgaben und Missionen.“

<sup>55</sup> „Ein Denker, der so exponiert in einer Linie steht, die mit Hegel beginnt, hat sich intensivster Feindschaft zu versehen. Denn eine andere Linie, die ebenfalls mit Hegel beginnt, endet mit Lenin und Stalin, und diese Linie beansprucht für sich ein Monopol der Hegel-Deutung, das für sie zu einem Stück ihres geistigen Prestiges, ja ein Teil ihrer geschichtlichen Legitimation geworden ist. Hier wird der Kampf um Hegel geschichtsmächtig und ist kein Schulstreit mehr. Hier gilt das Wort von Arthur Rumbaum: Der Kampf der Geister ist so brutal wie die blütigste Schlacht. Nietzsche hat mit einem Wutanfall erklärt: Hegel ist der große Verzögerer auf dem Wege Deutschlands zum Atheismus. Alle Beschleuner aber auf diesem Wege werden sich einig sein gegen einen Mann wie Hans Freyer, der in seinen Büchern vom Katechon des 2. Thessalonicher-Briefes spricht, das ist die Kraft, die die Macht des Bösen für eine Zeitlang niederhält und den schlimmsten Beschleunigern auf dem Wege zum Abgrund entgegentritt. Alles, was seit dem 19. Jahrhundert konservativ heißt und auch sich selber so nennt, ist durch diesen Begriff des Aufhalters, den wir in Freyers Weltgeschichte finden, überholt und überspielt.“



進。Schmitt 不但認為黑格爾是個延遲者/攔阻者，又認為他是了解當代 Prometheus 精神的 Epimetheus，因此若要了解 Schmitt 基於何種語意下稱呼黑格爾，我們也必須要對 Epimetheus 進行更進一步的了解<sup>56</sup>。

### 3.9 小結：Schmitt 著作中不同的 Katechonten

根據 Grossheutschi 的整理，Katechon 分成三種：地域的(lokalen)、普世的(universellen)的，而後者又分為內在歷史的(geschichtsimmanente)、外在歷史的(geschichtstranszendenten)。若以表格表示 Grossheutschi 的分類方式，可製表如下：

地域	普世內在歷史	普世外在歷史
Masaryk	大英帝國	Donoso Cortes
Pilsudski	Savingy	耶穌會
Franz Joseph	Hegel	羅馬教會
拜占庭	Tocqueville	中世紀基督教王國
Toynbee		
Rudof II		

圖表一：整理自 Grossheutschi, 1996:103-105

不過經由以上著作的考察，我們可以用另外一種分類方式來檢視 Schmitt 的用法。對 Schmitt 而言，Katechon 是具有終末意義的概念，因此可將他與要攔阻的結局來看。如此一來我們可以發現 Schmitt 將 Katechon 大致用在三方面——一種是羅馬/中世紀基督教王國，此種意義可說是 Schmitt 對於 Katechon 運用最核心的意義，攔阻世界終末到來的力量；一種是政治上的具體人物組織，主要是阻止該國的滅亡；此部分例子相當分歧，例如匈牙利國父與波蘭元帥、奧地利老皇帝、美國總統等；另外根據 Beschleuniger wider Willen 的說法，還有一種是類推、理念上的，這部分有黑格爾和薩維尼，而 Schmitt 也稱黑格爾為 Epimetheus。如此多樣的指涉，乍看之下 Schmitt 似乎違背了自己說的避免使 Katechon「成為單單保守派或是反動傾向的一般化名詞」。除了 Schmitt 本人指涉對象的多樣性外，我們也應該將各指涉對象的次數加以統計，或許更能清楚的看出 Schmitt 本人使用的脈絡。因此我們可將以上提到 Katechon 的著作，以文章名、時間、指涉對象製表整理如下<sup>57</sup>：

<sup>56</sup> 請參考本文 3.12 基督教的 Epimetheus。

<sup>57</sup> 有些 Schmitt Katechon 去討論但結論不是 Katechon 的對象也列入此表供參照。



羅馬/基督教王國	具體指涉	理念	沒有指涉/指涉不明 <sup>58</sup>
LuM,1942,拜占庭	Beschleuniger wider Willen , 1942, Franz Joseph, Masaryk (Vater), Pilsudski,Roosvelt	Beschleuniger wider Willen , 1942 , 黑格爾	GL,16.6.1948
GL,19.12.1947, 中世紀基督教王國	LuM, 1942,Rudof II	Die Lage der europäischen Rechtswissenschaft ,1943/44(57),黑格爾、薩維尼	GL,25.9.1949
GL,23.5.1948. 中世紀基督教王國	GL,27.12.1947,耶穌會	Die andere Hegel - Linie,1957,黑格爾 <sup>59</sup>	GL,1.10.1949
Drei Stufen historischer Sinngebung,1950, 中世紀基督教王國	GL,13.3.1948,Masaryk (Vater)		ECS,1950(45/47).
NdE,1950, 中世紀基督教王國	GL,9.4.1948.Aronld Toynbee		
	GL,4.7.1949,羅馬教會		

圖表二

我們看得出來，年份上有個分水嶺存在。所有對於 Katechon 政治上的指涉，似乎到了 1948 年以後的寫作中都不見蹤影(唯一例外是 1949 年評論羅馬天主教的 Glossarium，但羅馬天主教也可以算成羅馬/基督教王國類)，而恰好 Karl Löwith 的著作 Meaning in History 便是在 1949 年出版，或許該書的出版對 Schmitt 產生了一些影響。而 Löwith 對於黑格爾的看法可以作為 Schmitt 對黑格爾想法的一些補充，兩人思想上有其相似之處也有不同之處。

### 3.10 Karl Löwith 的歷史意義與 Schmitt 的回應

Karl Löwith 在 1949 年出版的“Meaning in History”中，往前回溯 18、19 世紀以來的歷史哲學發展—從 Marx 開始，Hegel,Proudhon,Comte,Condorcet& Turgot,Voltaire, Vico, Bossuet, Joachim, Augustine, Orosius 最後回到聖經。Löwith 認為，就猶太人而言，他們的政治與他們的宗教是緊緊的聯合在一起的，因此世界的歷史與自身息息相關：

只有一個非常特別的歷史—屬於猶太人的歷史，政治歷史可以被完全地解成宗教的歷史。在聖經傳統之中，猶太先知單單是基進的歷史哲學家，因為他們不是擁有哲學，取而代之的是擁有對上帝不可動搖的信心—祂對其選民的神聖攝理目

<sup>58</sup> 只有提及說明 Katechon 概念本身，以及引用他人的看法，和依文本本身難以判斷的都列入此欄。

<sup>59</sup> 雖然文中是延遲者，但基於 Beschleuniger wider Willen 的用法也算入。



的，為了他們的服從與不服從懲罰和獎賞。猶太存在的例外事實確保了政治歷史得以完全地以宗教理解，因為猶太人是一個歷史民族，而他們僅由宗教所建構，透過西奈上啟示之約。因此猶太民族作為宗教政治統一體，可宗教地理解他們的國族歷史以及命運。對希臘人來說永恆法體現於可見天堂的規律運動，對猶太人來說則是展示於他們歷史的興衰上(1949:194)<sup>60</sup>

相對於猶太教，基督宗教的歷史觀是外在的，因為教會不是一個政治整體，教會的信徒遍及全球，每一位信徒的靈魂都單單的面對上帝，因此歷史上的事件對他們來說是無關緊要的。猶太人對彌賽亞的期望朝向未來，是未來式(futurum)，但是對基督徒而言救贖歷史的分水嶺—耶穌基督的到來不只是未來式，也是現在完成式(perfectum prasens)，因此考慮到這個中心事件，時間不但是向前的也是往回的(forward as well as backward)(1949:182)。Löwith 提到：

基督徒不是歷史民族。他們單單只透過信仰在全世界團結起來。在基督教的觀點中，救贖歷史不再是屬於特定國度，由於個人化，所以他也國際化。在基督宗教中救贖歷史與每一個單獨的靈魂連結，而不論其種族、社會、政治地位，而萬國之於上帝國的貢獻在於選民的數量，而不是在於其與神的合作的成功或是失敗…因此，我們可以如此總結，一個關於世俗歷史的猶太神學不但是可能而且是必要的，但基督教的歷史哲學則是人工產物(1949: 182)<sup>61</sup>。

因此我們可以說 Löwith 的觀點基本上認為，基督宗教對於歷史是漠不關心的，因為所有有關救贖的事情都直接地與個人相關，而非直接地與一個國家或是民族相關。所以整個世界政治歷史，國家興衰，在 Löwith 的觀點下，對於基督宗教是毫無意義的，唯一有意義的只在於在一個國家內，改信基督宗教的人們有多少，歸屬於上帝選民的數目到底有多少，而與國家本身沒有什麼關聯。因此基

<sup>60</sup> “There is only one very particular history - that of the Jews – which as a political history can be interpreted strictly religiously. Within the biblical tradition, the Jewish prophets alone were radical “philosophers of history” because they had, instead of a philosophy, an unshakable faith in God’s providential purpose for his chosen people, punishing and rewarding them for disobedience and obedience. The exceptional fact of the Jewish existence could warrant a strictly religious understanding of political history, because only the Jews are a really historical people, constituted *as such* by religion, by the act of the Sinaitic revelation. Hence the Jewish people could and can indeed understand their national history and destiny religiously, as a religious-political unity. The eternal law which the Greeks saw embodied in the regular movement of the visible heavens was manifested to the Jews in the vicissitudes of their history...”

<sup>61</sup> “Christians are not a historical people. Their solidarity all over the world is merely one of faith. In Christian view the history of salvation is no longer bound up with a particular nation but is internationalized because it is individualized. In Christianity the history of salvation is related to the salvation of each single soul, regardless of racial, social, and political status, and the contribution of nations to the Kingdom of God is measured by the number of the elect, not by any corporate achievement or failure....Hence one has to conclude that a Jewish theology of secular history is indeed a possibility and even a necessity, while a Christian philosophy of history is an artificial compound.”



督教觀點的歷史哲學，Löwith 看來只能是人工添加的產物。

Schmitt 的觀點與 Löwith 基本上是相同的，基督徒原則上不會對歷史事件有任何關心。然而有 Katechon 的存在，這個 Katechon 可阻擋終末的來臨，從而末日的審判不會來到，救贖的歷史因而尚未走到終點，從而塵世的生活可以不斷持續下去。因此在基督教的神學上，一個國家的歷史事件有了意義。

我們在這裡可以得知，Schmitt 確實是以「羅馬帝國說」來當作他理解 Katechon 的基礎，否則這邊他就不會把 Katechon 當作歷史論與終末論的橋梁了。更甚者，Schmitt 認為這是所有中世紀基督教王國的史觀，基督教君主們都以這個觀點來了解歷史，甚至到了今日，這個理念還尚未被除去。

故 Schmitt 才會寫下：我相信 *Katechon*，他對我來說是唯一能夠以基督的方式來了解歷史和在其中找到意義的可能性。但歷史的意義，是什麼樣的意義？或許我們可以從 Schmitt 稱呼 Hegel 的另外一種方式—Epimetheus 來了解。

### 3.11 基督教的 Epimetheus

「他給了一些(生物)力量但沒有迅速，他用迅速裝備弱者；有些給他武裝，有些沒有；而給後者其他生存的方式，使有些變大，使體型成為他的保護，而使其他變小，使他們的天性可以飛天或是鑽洞，成為他們逃走的方法。因此他以避免任一物種滅絕的觀點補償他們...—Plato, *Protagoras*, 320-321」

Schmitt 在著作中自稱其為基督教的 Epimetheus(Der christliche Epimetheus)一天主教詩人 Konrad Weiss 一首詩的標題，但 Schmitt 本人沒有明確的說明其意義為何。根據 Schmitt 的引用，該詩詩句如下：

So wird der Sinn, je mehr er sich selber sucht,  
Aus dunkler Haft die Seele geführt zur Welt.  
Vollbringe, was du mußt es ist schon  
Immer vollbracht und du tust(bist) nur Antwort  
(轉引自 ECS, 53)

在傳統解釋中，Epimetheus 與 Prometheus 的名字，一個為後見(epi=後)，一個為前見(prom=前)，Prometheus 的形象是看得遠，有宏大的計畫，與之相較 Epimetheus 則相反，不但在對生物天賦的分配上出了差錯，也被 Pandora 迷惑因此為人類帶來無盡的苦難。如果對照以上的 Katechon 概念，Schmitt 並不贊成進步歷史觀，甚至是認為歷史是往壞的方向發展，因此要傾全力延緩攔阻他，因此他以 Epimetheus 的形象來解釋他自己(GL, 101)<sup>62</sup>。Schmitt 在《語匯》提到：

事實上兩兄弟就像該隱與亞伯。這個亞伯在動物上揮霍天賦，因此沒有留下給人類，他導致了「生物學上人類的劣質」。在禁止的愛中他打開了 Pandora 的盒子。他被從 Hermes 送來的

<sup>62</sup> „was für mich, als einen christlichen Epimetheus, besonders aufschlußreich ist.”



騙子欺騙(GL, 238)<sup>63</sup>。

該隱最後殺了亞伯，而承受永恆遭到放逐的命運<sup>64</sup>，Schmitt 將該隱與亞伯視作政治性的概念/敵我區分的起源。Meier 認為，Schmitt 提到 Cromwell 引用創世紀中上帝對蛇說的話「我又要叫你和女人彼此為仇、你的後裔和女人的後裔、也彼此為仇」，借此類比英國人與西班牙人的敵意，將這個敵意視為是上帝神聖護理(providence)的一部分(Meier, 2004: 97-99)<sup>65</sup>。而該隱與亞伯的故事是人類歷史上第一樁的兇殺案，在這個兇殺案中，哥哥殺了弟弟，也暗示了人類以後的歷史—我的敵人，就是我的兄弟<sup>66</sup>，整個人類的歷史就是骨肉相殘。而在這裡 Schmitt 把 Epimetheus 與 Prometheus 與該隱亞伯聯結起來，該隱亞伯作為敵我區分/政治性的起源，或許暗示了歷史上的 Prometheus 們注定要和 Epimetheus 們對抗。

的確，當我們接受虛無主義的概念而不願從屬他時，我們就活在神譜中。Däublers 的作品屬於一個神譜。實證科學：一種特別的第三神譜「我們自己來」。這涉及到改變世界，再一次的神譜家。這些新的神譜最後總是與新的菁英在一起。我們最好幫助我們早就熟悉的老精英們。的確這些優雅的先生們需要自我保護(GL, 66 )<sup>67</sup>。

在引用 Weiss 詩句後 Schmitt 又寫下以上的字句，或許這代表了另外一層意義：Epimetheus 與 Prometheus 是屬於先於奧林帕斯諸神的泰坦族，而不同於 Prometheus 對人類—新生代的主角做出的種種貢獻，Epimetheus 似乎就只是一個舊時代的人物而已。或許這也是 Schmitt 對自身處境的反思，他知道實證科學與技術、管理終將在未來勝出，中立技術化的虛無主義終將來到，因此他就像是僅存的泰坦族一樣—一個「前朝遺老」，默默的看著這個世界走向他將走向的地方。

我們可以用 Leo Strauss 的看法來為 Epimetheus 進行更進一步考察。Strauss 認為，Epimetheus 與 Prometheus 恰好可以對應到古希臘智者(Sophist)對於 Physis(自然、本性)與 Nomos(法律、習俗)的區分。Strauss 認為，Epimetheus 的名字意謂著創造 Physis 的活動不是一個經過緻密計畫的產物，相反的，是先於

<sup>63</sup> „In Wahrheit sind die beiden Brüder wie Kain und Abel. Dieser Abel verschwendet die Gaben an die Tiere, so daß für die Menschen nichts mehr übrig bleibt, womit er die „biologische Minderwertigkeit des Menschen“ verschuldet hat. Er öffnet in seiner vorbietenden Liebe die Büchse der Pandora; er fällt auf die von Hermes geschickte Betrügerin herein.“

<sup>64</sup> 創世紀四章第一節到第十五節。

<sup>65</sup> Providence 或可譯為攝理。

<sup>66</sup> 可參考 ECS,S.89-90: „Der Andere ist mein Bruder, und der Bruder erweist sich als mein Bruder, und der Bruder erweist sich als mein Feind.Adam und Eva hatten zwei Söhne,Kain und Abel.So beginnt die Geschichte der Menschheit. So sieht der Vater aller Dinge aus. Das ist die dialektische Spannung,die die Weltgeschichte in Bewegung hält,und die Weltgeschichte ist noch nicht zu Ende.“; GL,S.217 ;另可參 Meier, 2004: 79-80。由此看得出來 Schmitt 名言「人性沒有敵人」的神學基礎。

<sup>67</sup> „Wirklich,wir leben in der Theogonie, wenn wir den Begriff des Nihilismus akzeptieren und nicht bei ihm stehenbleiben wollen.Däublers Werk gleichfalls eine Theogonie.Die positivistische Wissenschaft: eine besonders dreiste Theogonie des „Machen wir selbst“.Es kommt darauf an, die Welt zu verändern, wiederum Theogniker.Immer eben endet diese neue Theogonie mit einer neuen Elite. Bleiben wir besser bei den alten Eliten, die wir schon kennen! Freilich,diese geschmackvollen Herren bedürfen selber des Schutzes.“



思考的行動。

自然被呈現為特定神明的地下工作以及Epimetheus的工作。

Epimetheus…代表了物質主義的自然，思考是在無思考的身體以及行動之後。諸神的地下工作是沒有光明的工作，沒有理解，而因此基本上與Epimetheus的工作意義相同(Strauss, 1974: 117)。

基督教的創造卻不作如是觀。上帝創造的每一日、每一活物都是經過縝密計畫的，在基督教中，沒有 Epimetheus，只有 Prometheus，神學中對於上帝創造與管理世界使用的字為 Providentia，亦即前視，與 Prometheus 同。Epimetheus 的分配使得萬物可以永遠平衡地持續生存下去。但是 Prometheus 所盜來的工藝之火，卻因為缺乏了宙斯的正義使得人類雖然不至於被其他物種消滅，卻也因此使得人類面臨自相殘殺而至滅亡結局之危險<sup>68</sup>。因此 Prometheus 的禮物是有終末的，Epimetheus 則是循環不斷生生不息的，Schmitt 想要的是這世界的不斷繼續存在。如果 Prometheus 的特質是前見的，經過縝密計畫的，而 Epimetheus 則非如此。如果以上成立，那麼基督教的 Epimetheus 其實是矛盾的概念。

兩者矛盾的衝突可以用 Katechon 的概念來獲得紓解。不同於沒有計畫的 Epimetheus/Physis，Katechon 有個目標—要阻止世界終末的來到，他因此是被動的，想要阻撓 Prometheus 的計畫。

#### 4. Katechon 與不法者的真面目—雙極裝置

##### 4.1 Katechon 在 Schmitt 思想中的定位與運用

在列出 Schmitt 著作中有關 Katechon 的段落後，我們現在可以開始討論：Schmitt 使用 Katechon 這一概念的真正用意為何？為何他對 Katechon 如此的著迷？我們將考察許多不同學者的看法。Jacob Taubes 認為，這是基於他對秩序的迷戀：

保護國家以對抗黨派的混亂力量是有益處的，我能夠理解這是法律人、國家法學者的旨趣—將混亂控制在特定型態內，雖然混亂不能被戰勝。所以他將這稱作攔阻之力，攔阻者。

我在一篇文章中將 Schmitt 稱作反革命的天啟主義者(Taubes, 2003: 96)<sup>69</sup>

Taubes 在這邊認為，Schmitt 是基於法學者的旨趣，想要將混亂控制住，至少將它控制在某種特定型態內；而混亂本身，卻無法被秩序或是法律所征服，法律只能使他的勢力不致於過度龐大。因此，他只是攔阻之力。在另外一處，Taubes 又寫到：

他是一個公務職員，他了解他的任務不是制定法律，而是解

<sup>68</sup> 可參考 Plato 的 Protagoras 篇 Protagoras 的發言。

<sup>69</sup> „Es gibt ein Interesse, den Staat zu retten gegenüber den chaotischen Mächten der Partei. Ich kann verstehen, daß es ein Interesse eines Juristen, eines Staatsrechtlers gibt, das Chaos in Formen einzufangen, auf daß es nicht überwältigt. Und das nennt er den katechontischen Impuls. Der Aufhalter. Ich habe Schmitt in einem Aufsatz einmal den „Apokalyptiker der Gegenrevolution“ genannt.“



釋法律。Schmitt的興趣只是如此：黨、混沌不向上發展、國家存留。總是以任何代價去做。這對神學家與哲學家是難以理解的，但對法學家卻有意義。而且只要能發現法學的形式，他們總是吹毛求疵地、無條件的去做，否則混沌就會掌權。因此他稍晚稱之為Kat-echon：攔阻者—抑制了從底部滲透的混沌(Taubes, 2003: 139)<sup>70</sup>。

Taubes 認為，法學者的任務是解釋法律，而非制定法律，Schmitt 就如同一般的法學者一樣，孜孜不倦地將混亂轉化成法律形式以便掌控他，而這樣做，是為了阻擋從底部往上升的混亂。如果 Taubes 的說法正確，那他反對的是無秩序混亂，因此無論如何都要使國家維持在正常的秩序軌道上。若我們以政治學者觀察 Schmitt 的觀點來看 Taubes 的想法—Schmitt 的中心概念在於敵我區分，Schmitt 於威瑪共和的著作如《政治神學》、《政治性的概念》、《當代議會精神史危機》等，都是在混亂無所作為的威瑪政府時代極力呼籲決斷的重要性，反對國家被黨派的爭吵—無秩序的狀態所癱瘓，而自由主義者更是無法解決問題，助長此一趨勢的幫兇。如此看來 Taubes 的想法似乎頗為貼近 Schmitt 本人。

同樣地，也有許多學者的說法支持這樣的論點：Felix Blindow 認為 Schmitt 對這概念的神學內容，與對政治的影響力相比而言沒有很有興趣，因此他必須遠離 Katechon 瞭測預言的意義，而偏好實質制度上的意義，毋寧說他關心的是這個概念的政治上的意義(1999:156)；Bernrd Wacker 認為，無論 Schmitt 怎麼想，教會終末論在 Schmitt 使用 Katechon 脈絡中只能是配角，因為他對真正神學的釋義學或是教義沒有好好真正了解，他最多就是一個虔誠的俗人(frommen Laien)(1994: 292)。Barbara Nichtweiss 基本上贊成 Taubes 的看法，認為 Schmitt 目的可能是要尋找政治的超驗層面，而從一些 Peterson 與友人的信件指出，Schmitt 實恐懼神學家成為外在權威、反羅馬情緒、國家與教會的同一性等，他其實關心的仍然是國家與法學，而非教會與神學(1994: 60-62)；Michael Hoelzl 也贊成 Taubes 的看法，也認為 Schmitt 透過 Katechon 也要為自己過去的政治參與辯護，特別是擁護納粹政權的過去，因為納粹政權至少維護了秩序不致國家陷入無序(2010: 103)<sup>71</sup>。

但我們發現在某些段落中會出現較難以解釋的問題。首先，Schmitt 自稱為「法學家中的神學家」，他的精神是神學的，Taubes 却認為維護秩序是「哲學家與神學家難以理解，但對法學家卻有意義」的事，那麼是否 Schmitt 本人是真正他所想的神學家？而且，正如之前所示，Schmitt 在《語匯》中說到「『即使語言

<sup>70</sup> „Er ist ein Clerk, und er versteht seine Aufgabe nicht darin, Recht zu setzen, sondern Recht zu interpretieren. Das Interesse von Schmitt war nur eines: daß die Partei, daß das Chaos nicht nach oben kommt, daß Staat bleibt. Um welchen Preis auch immer. Das ist für Theologen und Philosophen schwer nachzuvollziehen; für den Juristen aber gilt: solange auch nur eine juristische Form gefunden werden kann, mit welcher Spitzfindigkeit auch immer, ist es unbedingt zu tun, denn sonst regiert das Chaos. Das ist das, was er später das Kat-echon nennt: Der Aufhalter, der das Chaos, das von unten drängt, niederhält.“

<sup>71</sup> 不過 Hoelzl 也認為 Schmitt 後期著作顯現出他對 Katechon 說明基督教如何理解歷史的面向更為關注。

的混淆現在也比巴別塔的統一還好』，也就是說：無政府的混亂比虛無的中央集權與法令還好。」(„Selbst die Sprachverwirrung ist heute besser als diese babylonische Einheit“, d.h. doch: anarchisches Chaos besser als nihilistische Zentralisierung und Satzung.)<sup>72</sup>。如果 Taubes 的說法正確，那麼 Schmitt 是否在此這邊又如同 Gopal 所說的出爾反爾？況且，Taubes 覺得法學家的任務在於解釋法律而非制定法律，這樣的想法與法實證主義的立場頗為相近，而法實證主義可說是 Schmitt 在法學思想上最痛恨的敵人。Taubes 的說法，在某些段落中似乎不能夠融貫地說明。

Julia Hell 在他的文章中，認為 Katechon 是帝國神學家 Carl Schmitt 用以說明帝國存在時間的概念，Schmitt 的神學基礎都是為政治而服務。Hell 認為 Schmitt 主要得力於 Tertullian 將羅馬帝國視之為攔阻者的說法。但 Katechon 不僅僅只是理論化帝國(Reich)，他有更深一層的涵義，他擁有歐洲帝國思想更深一層的脈絡，Katechon 是帝國圖像的基進重構，與其說 Katechon 具有終末論的意涵，不如說他用來說明帝國興盛、衰落，而另一帝國又復而興衰，然而帝國仍然常存的概念(Hell, 2009: 283-326)。在這樣的理中，就如同特土良為羅馬帝國的存在祈禱一樣，基督徒不再祈禱終末的來臨，取而代之的是祈禱世界末日不要再來，基督教王國永續長存。

照這樣的看，似乎頗能夠解釋 Schmitt 在指涉 Katechon 時常常與羅馬相關—拜占庭、羅馬天主教、基督教王國。依照這種想法，羅馬和平(Pax Romana)被染上了一層基督終末論的色彩，不是爭論誰真正擁有的羅馬遺產，方能自稱傳承的帝國，而是有意識的攔阻敵基督，以免末世混亂的基督教王國才是真正帝國，歐洲大一統說穿了也是攔阻者的實現過程。在這樣的想法中，當基督教帝國擴張時，基督宗教的福音也跟著帝國的領土而擴張，因此在之前我們在經文釋義學中的「羅馬帝國說」與「福音遍傳說」在現實中合而為一<sup>73</sup>。簡而言之，以普世性的基督宗教，來為目標疆域是全世界的帝國證立其正當性。

Gross 則是認為，Schmitt 使用 Katechon 這一概念是建構在利維坦的脈絡下發展的，而它鑲嵌在歷史圖像中，染上基督宗教教義的色彩。Gross 認為，原先 Schmitt 在詮釋了 Hobbes 思想中的利維坦概念後，將利維坦與彼西莫斯(Behemoth)對立起來，一個象徵海洋，一個象徵陸地，它們之間的鬥爭是陸地與海洋的鬥爭。這也是 Schmitt 政治神話學(polynomial mythology)的一部分。而 Schmitt 為了避免 Hobbes 本人在利維坦上的失敗，轉向在新約聖經中尋找類似概念，而他的成果就是 Katechon—與出自舊約聖經的利維坦不同，他出自於新約聖經。走向終末的時間，意即敵基督來臨的時間是固定的，但是 Katechon 可以攔阻或是至少延遲他，而加速者，Schmitt 受到 Erik Peterson 的影響，他認為猶太人的不信就是 Katechon，換言之，猶太人本身就是攔阻者的反面—加速者(Gross, 2005: 284-297; 2007: 165-172)。對 Schmitt 來說，敵基督的來臨就是技術中立化時代，也就是去

<sup>72</sup> 參本文 3.5《語匯》部分的討論。

<sup>73</sup> 可參照 Moltmann 於《來臨中的上帝》(Das Kommen Gottes)第三章的討論。

政治化的時代。而 Schmitt 立基於敵我區分的政治性，其更是立基於人類的原罪教義上，這點可說是猶太教與基督宗教最大的差異(Gross, 2005: 175-189)。如果沒有原罪教義，那麼也就沒有政治性，沒有政治性，也就是中立化技術時代來臨的時候。對於 Schmitt 來說，雖然第三帝國是承接 Katechon 這個位子，但更重要的是這個位子不能空缺。Gross 將 Katechon 與 Leviathan 放在一起談論，這個說法與《語匯》中評論 Cromwell 時代的段落有某些相契合之處。

同樣地也有一些學者認為 Katechon 是阻擋中立技術化時代的來臨。MacCormick 認為敵基督在 Schmitt 思想指的就是去政治化的技術時代，Katechon 用以形容他以及傳統歐洲法學的角色，也就是對抗技術時代的化身—實證法學 (McCormick, 1997: 112, 295)。William Hooker 認為，Schmitt 之所以使用帖撒羅尼迦後書中敵基督的圖像，他並沒有是為了要一個末世神學的文義解釋，毋寧說是要求我們對沒有政治性的世界提高警覺。對 Schmitt 來說敵基督不但口號是平安穩妥，而且當國家消失時，由於信仰也被國家吸收，信仰也會跟著消失不見。敵基督某程度是對國家的否定，而因此 Katechon 是 Schmitt 的解決方案，透過對攔阻者(也就是現代國家，Hobbes 的利維坦)的無條件服從而保有這個世界的 politicality (2009: 49-54)。Martin Leutzsch 則是認為 Schmitt 運用攔阻者與敵基督這兩個概念，可說是聖經的效力歷史(Wirkungsgeschichte)，而他將敵基督等同於資本化、機械化、技術的現代精神，而攔阻者則是要攔阻他(1994: 190-191)。

Meier 也是從 Schmitt 回應 Löwith《歷史的意義》的角度出發，認為 Schmitt 是基於終末論的旨趣而使用 Katechon 這一概念，而它有助於 Schmitt 的政治神學與啟示真理保有一致。他解釋了再臨的延遲，使歷史行動免於絕望與懷疑的危險，反對對政治和歷史的輕蔑(2004: 245-246)，也就是調和歷史與終末的衝突，而政治神學也不可避免地不能不討論神學中的終末論。Meier 認為，歷史延長為何對於 Schmitt 有如此重要的意義，可能有幾個原因：因為只有在這個世界仍然存在，嚴酷的道德決斷才有可能存在；而受考驗的狀態對於道德秩序的確定是必不可少的；或者是說無論如何，歷史的終結是可怕的(2004: 246-247)。Schmitt 的攔阻者要阻止的是通往巴比倫一統路上的加速階段(2004: 250)。Meier 認為，處於 Schmitt 歷史信仰的核心可用一句話表達：

遙控的神權制。上帝主宰著我們的歷史，透過祂允許與不允許的，歷史的深層意義得以不斷湧現，凡是發生的事情都值得崇拜(Tout ce qui arrive est adorable)(2004: 257)。

依照 Meier 的解讀有幾個重點：Schmitt 的政治神學仍然必須要與基督宗教的神學有某種程度的一致性—因此它需要有關終末論的事物，而 Katechon 就是。Katechon 的概念解決終末與歷史的衝突，但 Meier 的解讀卻也透露出一點：歷史的終結在攔阻者的概念下，有可能是不被欲求的。這樣一來，基督宗教的終末論在啟示信仰中的地位起了某種轉變，就如同我們在特土良上看到的：我們為現狀祈禱、為羅馬帝國的永遠存續祈禱。這樣一來 Schmitt 調和了終末論與歷史論的衝突，卻使得攔阻者與期盼終末的信仰產生了某種縫隙，這樣一來政治神學雖然

在俗世中有存在的空間，但是卻有可能是反對終末來臨的政治神學。

本文則是認為，Katechon 可以說是 Schmitt 在終末論下找到政治性得以存在的時間空隙，若無 Katechon，則政治性不會存在，因為終末馬上就來了；而如果沒有原罪，則也不會有政治性，人們不會散布在世界各地成為不同的政治團體互相敵對，兩者可以是說政治性得以存在的兩個條件，一個是時間的，一個是空間上的。由於人意念的罪惡以及上帝審判的遲延，使得這個註定要過去的世界得以延續下去，而政治也得以存在；如果 Schmitt 要以政治神學將作自己的政治思想的源頭立場，則他不得不處理終末論的問題，因為終末論是基督教的核心：為何一個基督徒為現狀禱告，而非為主再來的終末禱告？Katechon 的出現技巧性地解釋了這個弔詭。

綜觀以上不同意見的討論，無論是何者的意見，我們都可以發現，對於圍繞在 Katechon 這個概念如何定位的討論，可以簡單歸結於三個問題，而前兩個問題是聖經釋義學的，而最後一個則是屬於 Schmitt 本人的：**不法者 (anomos)** 如何解釋與詮釋？Katechon 是正面的力量或是負面的力量？Schmitt 使用 Katechon 所欲關注的，到底是基督教終末論亦或是帝國神學？

針對第一個問題：不法者(anomos)可能指涉混沌、邪惡，甚至有其它的含義；針對第二個問題：如果他是正面力量，則他阻擋的是敵基督—不法者，如果他是負面力量，則他真正阻擋的則是彌賽亞的來臨；而最後一個問題，換句話說就是 Schmitt 的政治神學，是政治服務神學，還是神學服務政治？在處理以上三個問題之前，我們可以先看看法學在 Schmitt 思想中的定位如何。

#### 4.1.1 技術或神學？

對 Schmitt 而言，法學是在兩個完全領域之間的學門：

1950 年 10 月 4 日

神學與技術之間，意味著在兩個完全領域之間。神學在實體、成果上是必然全體的；技術則是在方法、運作上。結果總是全體性。

在兩者之中的是機緣理性主義的法學：他不是全體的，而是互相關聯的；他的制度是國家，區分公法上權利與私法上權利；他保護權利，權利是互相關聯的。應聽取兩造意見。不是神學就是技術(GL, 311)<sup>74</sup>。

《語匯》的這個段落，Schmitt 不但補充了技術與神學的對立，與法學的關係，甚至更進一步為自己的機緣主義辯護—法學本身就不是完全領域，而是機緣理性主義的。Schmitt 認為法學是互相關聯的(ad alterum)，就如同法諺所云：應

<sup>74</sup> „Zwischen Theologie und Technik, das bedeutet zwischen zwei totalitären Bereichen. Die Theologie ist notwendig totalitär von der Substanz, vom Resultat, die Technik ist totalitär von der Methode, Funktion her. Das Ergebnis ist immer Totalität. Dazwischen steht die Rechtswissenschaft des occidental Rationalismus; sie ist nicht totalitär, sondern ad alterum; ihre Institution ist der Staat, der öffentliches und privates Recht unterscheidet; sie wahrt das Recht, das Recht ist ad alterum. Audiatur et altera pars. Das kennt weder die Theologie noch die Technik.“

聽取兩造雙方(Audiatur et altera pars，直譯：另外一方應被聽取)，而這邊的兩造就是技術與神學，法學時而聽取技術，時而聽取神學，透過理性說理下決定，因此是機緣理性主義的。在這個段落 Schmitt 似乎回應了 Gopal 的解讀。

#### 4.1.2 價值的僭政與戰後法學的困境

「我的法學在流亡當中。」—Carl Schmitt, *Glossarium*, 30.9.50



如果我們從 Schmitt 厭惡技術中立化的時代更甚於無秩序混亂的觀點著手，那我們就可以看得出來 Schmitt 對戰後法學批評著力最深之點。在法學中從來不會有混亂無序的問題，縱然政治現實有如威瑪共和般混亂的可能，但如此混亂產生的不是自然狀態的互相殘殺，而是拖延決斷的無作為性。本文認為，Carl Schmitt 最能表現出他法學思想，而且至少是對現代台灣法學者而言最重要的著作為「價值的僭政」<sup>75</sup>(Die Tyrannie der Werte)。

價值到底是什麼？Schmitt 指出價值哲學的價值並不存在，而是起效用(價值哲學所說的價值沒有存有，而是擁有效用。他不存在，但他生效。( der Wert, von dem die Wert- Philosophie spricht, kein Sein haben soll, sondern eine Geltung. Der Wert ist nicht, sondern er gilt. )(TW, 35-36)。而所謂的價值哲學，是 19 世紀實證科學興起後，面對科學的威脅，人文學者們(哲學家、神學家、法學家們)以為透過價值哲學，人文學門就可以獲得某種實證性，殊不知價值哲學本身就是要消滅自身的存在基礎，價值哲學就是全面技術化時代來臨的催化劑。Schmitt 語帶諷刺的說，價值哲學就像是騎士看到工業革命後出力的單位為「馬力」，便以為這是現代技術尊重中世紀騎士精神的表現(TW, 20)。

而價值的邏輯為何？Schmitt 認為可從點(Punkt)開始著手：

價值哲學是點的哲學。價值倫理是點的倫理。立足點、觀點、視點、著眼點是其語匯反覆出現的詞。這既非理念、也不是範疇、原則或前提。他只是點。這些點存在於一個純角度主義的系統內，在一個座標體系中。每個價值因此是一個定位價值。同樣地最高價值—它是單單個人在於塵世中個別的存在、它是人性作為偉大存在、它是自由或是無階級社會、它是生活自身或是生活水平、它是神聖或是上帝—作為如此的最高價值，只擁有在價值系統中的定位價值(TW, 39-40)<sup>76</sup>。

<sup>75</sup> 也有可能翻譯為價值的專政，但是 *Tyrannie* 的原本意義為欠缺正當性的統治者篡奪國家後掌權，而 Schmitt 文中也認為價值哲學在 19 世紀後成為法學的中心思想，對法學造成不可逆的後果，因此取其篡奪之義的僭政較為妥當。

<sup>76</sup> 參考朱雁冰的翻譯。„Die Wert-Philosophie ist eine Punkt-Philosophie, die Wert- Ethik eine Punkt-Ethik. Standpunkt, Geschitspunkt, Blickpunkt, Augenpunkt sind immer wiederkehrende Stichworte ihres Sprachschatzes. Es sind weder Ideen noch Kategorien, noch Prinzipien, noch Prämissen. Es sind eben Punkte. Sie stehen in dem System eines reinen Perspektivismus, in einem Bezugssystem. Jeder Wert ist demnach ein Stellenwert. Auch der höchste Wert- sei es der einzelne Mensch in seinem jeweiligen irdischen Dasein, sei es die Menschheit als ein „großes Wesen“; sei es die Freiheit oder die klassenlose Gesellschaft; sei es das Leben selbst oder der Lebensstandard; sei es das Heilige oder auch

對 Schmitt 來說，不是我們說什麼是價值—無論是自由、生活水平、神聖或是上帝等等，重點是所有人認為重要的東西都被放進同一個體系了。因此 Schmitt 說所有進入價值體系的東西就只是一個「點」，在一個二維或三維的空間中以點的方式存在，而在空間中所有的點都有其相對的位置，因此他不是理念、範疇、原則、前提—理念就是理念、範疇就是範疇、原則就是原則、前提就是前提，是某種絕對的東西，但這些絕對的東西，透過進入價值系統重新「定位」，現在我們可以全部放在同一平台上討論了。

更甚者，價值雖然有高低，但高低在這個系統中是「相對」的，因而最高性從而有接觸較低價值的可能—取得了某種流動性。以往人們認為最崇高的東西，也必須紓尊降貴與各個價值坐在一起(雖然不一定是平起平坐)，最崇高之物雖是最崇高的價值，但他必須先是一個價值。Schmitt 寫道：

關鍵在於，所有價值—從最高到最低，都排在價值軌道上。

位置的確定與占有是次要的，價值邏輯的功用首先來自價值，然後才是價值位置。最高價值也被列入一個價值系統而成為一個價值，其位置是在價值系統所導出。從此他是或曾經是什麼，他都成為價值。不論被確定為最高價值得是什麼—上帝或人性，人格或是自由，最多數人的幸福或是科學研究的自由—首先和首要的是，最高價值是一個價值，然後才是最高的。倘若最高價值不是價值，就根本不會出現在價值刻度上。一個並非價值的超價值，不可能得到任何價值體系的承認(TW, 18–19)<sup>77</sup>。

如果我們說有個東西是超越價值系統的，那他就是一個非價值體系的東西，而非價值體系的東西因為是無價值，因而是無效用的，無論他有多麼重要或是崇高、偉大，他因為不可供價值哲學所操作，因此不再是被價值哲學滲透的法學所要研究的課題了，法學開始對這些根本性的議題產生無所謂的態度。

而說穿了，價值衝突歸根到底其實是信仰的衝突，Schmitt 認為，十日談中三個戒指的故事<sup>78</sup>恰恰好說明了現代「價值」之所以走向浮濶的內在邏輯：

---

Gott – hat gerade als solcher, als höchster Wert, nur seinen Stellenwert im Wertesystem.“

<sup>77</sup> „Entscheidend ist, daß alle Werte, vom höchsten bis zum niedrigsten, auf dem Wert- Geleise rangieren. Die Stellen- Setzung und Besetzung ist von sekundäre Bedeutung; die Logik des Wertes funktioniert primär vom Wert und erst sekundär von der Wert – Stelle her. Auch der höchste Wert verwandelt sich mit der Einreihung in ein Wertesystem in einen Wert, dem seine Stelle im Wert-System zugeteilt wird. Aus dem, was er ist oder bisher war, wird er zu seinem Wert. Was auch immer als höchster Wert angesetzt werden mag – Gott oder die Menschheit, Person oder Freiheit, das größte Glück der größten Zahl oder die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung- zunächst und vor allem andern ist es erst einmal ein Wert und erst dann der höchste Wert. Wäre es kein Wert, so dürfte es in der Skala der Werte überhaupt nicht erscheinen. Einen Überwert, der kein Wert ist, kann kein Wert-System anerkennen.“

<sup>78</sup> 故事大意為一個富有的家族擁有一個傳家之寶戒指，按照傳統家族中有人從上一代家長繼承到這個戒指，那他就是這個家族下一代的家長，擁有合法的繼承權。之後戒指傳到某一代家長，他非常疼愛三個兒子，都不希望三個兒子之一沒有傳承家族的權利，因此他命人打造二個幾可亂真的戒指，每個兒子都有一個真偽難辨的戒指，因此這位家長過世後沒有人知道誰才是真正繼承人。故事原為比喻猶太教、基督教、伊斯蘭教三者的關係。



這種中立化過程的邏輯顯而易見。每推進一步，它便使其不可抗拒性高一層，一直升高到無所羈絆技術貌似絕對的中立性。既然人們仿製的三個戒指能夠達到亂真的程度，以至於真戒指成為多餘並從流通中消失，那麼，人們無論如何也不會明白，為什麼只仿製三只，而不是逐漸地仿造三十只或是三百只並使它們流通起來。最終只剩下了一點價值哲學作為認信的內容(Schmitt, 1982: 164)<sup>79</sup>。

人們談價值與技術，但 Schmitt 談技術與神學。何謂也？從以上我們可以得知，Schmitt 認為價值就是偽技術(**pseudo-technik**)，用技術的角度來談根本無法以技術方式來討論的問題，結果就是四不像—他表現得好像是技術，卻沒有真正技術的實證性；他以技術的方法來討論神學的問題，因此神學的完全性一本體問題完全沒有解決，真正的問題仍然是以敵我區分的方式進行：

更高的價值有權利和義務征服較低的價值，而價值本身有理由消滅作為非價值的非價值。…

正確理解價值的僭政一詞，為我們提供了達到下面認識的鎖鑰：整個價值學說只會挑起和加劇古老而久的信念與利益的鬥爭。現代價值哲學的產生並沒有帶來多大裨益，雖然他承認低價值作為高價值的前提可能優先於高價值的基本情況。這一切指表明價值論證的紋亂，他不斷提出新關係和新觀點，又始終處於責難對手的位置，說他沒有看見明顯的價值。換言之，把它貶為價值盲。在論戰中利用盲這個字符合價值邏輯，因為這是由觀點、視點和著眼點構成的關係體系。價值邏輯上始終運用的必然是為最高價值付出最高代價，不為過分，而且必須付出(TW, 51-52)<sup>80</sup>。

Schmitt 的文章是針對 60 年代聯邦德國憲法法院的運作而發(TW, 10-13)，但觀諸 2013 年的台灣，價值哲學在法學中的運用隨著負笈德國的學者們帶回台灣

<sup>79</sup> 參考朱雁冰的翻譯。„Die innere Logik eines solchen Neutralisierungsprozesses ist evident. Sie steigert ihre Unwiderstehlichkeit mit jeder weiteren Stufe, bis sie bei der scheinbar absoluten Neutralität der entfesselten Technik angelangt ist. Wenn man schon drei Ringe so überflüssig wird und aus dem Verkehr Verschwindet, dann ist beim besten Willen nicht einzusehen, warum man nur drei und nicht allmählich auch dreißig oder dreihundert Ringe imitieren und in Kurs bringen soll. Als Inhalt des Bekenntnisses bleibt dann schließlich nur ein Häufchen Wertphilosophie übrig.“

<sup>80</sup> „Der höhere Wert hat das Recht und die Pflicht, den niederen Wert sich zu unterwerfen, und der Wert als solcher vernichtet mit Recht den Unwert als solchen....Richtig verstanden Schlüssel zu der Erkenntnis liefern, daß die ganze Wertlehre den alten, andauernden Kampf der Überzeugungen und der Interessen nur schürt und steigert. Es ist nicht viel damit gewonnen, daß es moderne Wertphilosophie gibt, die „Fundierungsverhältnisse“ anerkennen, kraft deren der niedere Wert dem höheren gelegentlich sogar vorgezogen werden kann, weil er die Vorbedingung des höheren ist. Das alles zeigt nur die Verwirrung der ganzen Wertargumentation, die fortwährend neue Relationen und Gesichtspunkte aufwirft, dabei jedoch immer in der Lage bleibt, dem Gegner den Vorwurf zu machen, daß er offensichtliche wertblind zu disqualifizieren. Die polemische Verwertung des Wortes blind ist der Logik des Wertes adäquat, weil es sich um Bezugssysteme handelt, die aus Gesichtspunkten, Blickpunkten und Augenpunkten konstruiert werden. Wertlogisch muß immer gelten: daß für den höchsten Wert der höchste Preis nicht zu hoch ist und gezahlt werden muß.“

後在台灣法學界的發展，與 60 年代的聯邦德國相比毫不遜色，我國憲法學上所謂「違憲審查密度」就是台灣版價值座標體系，所有的基本權與任何保障人權的條文都可以拿來放在秤子上衡量—就連號稱我國憲政精神的人性尊嚴也是如此！正如 Schmitt 所觀察到的，如果上帝首先成為一個價值，才是一個最高價值，因此上帝的至高性從進入座標體系的那一時刻就開始逐漸崩毀；而同樣地人性尊嚴一進入價值座標體系，因而他必須與諸價值—自由、平等、財產權等等一起在座標中衡量彼此之間的相對位置。如果人性尊嚴不可供操作，那在現今法學中他就沒有憲法釋義學上的意義；而如果他可供操作，而唯一的操作邏輯就是在座標體系中衡量—那麼在龐大的體系當中，人性尊嚴就只是一張很大的鈔票而已—用千元鈔票買科學麵有何不可？更不堪的是他有可能只是如基本國策般掛在其他基本權上增加「價值」重量的橫片而已。在憲法釋義學中如此，在刑法釋義學中更是如此。刑法釋義學被所謂「法益」思考所壟罩，表面上透過法益來思考刑法各法條的競合、構成要件解釋甚至是刑罰可罰性的問題是基於目的取向，事實上是認為刑法典本身表達了其系統的一致性與精緻度，這個系統的一致性與精緻度是由給定的價值判斷所建立起來，如果在這些價值仍然維持在同樣的價值系統座標內，那他應該就依照相同的邏輯操作，最後表現出來的態度是將刑法典當作一部精密運轉的機器，不容非專業人士任意扭曲。

從以上我們可以知道，當法學者在談價值時，他們談的其實是技術。法學者對到底為什麼這個是價值、那個是價值並不那麼關切，因為他們已經被放入價值系統實證化了，他們關心的是諸價值在定位後，是否是照正確的方式來操作。如果自由高於財產權，那麼兩者衝突時違憲審查密度就要放寬；但如果本案中除自由權外還加上平等權，那密度可能要再調高一點；如果竊盜罪罰的是對財產法益的侵害，那麼我們就要進一步討論到底持有或是所有是這邊所說的法益；如果竊盜、搶奪、強盜都是財產法益的侵害，那為何不通通規定成一條？價值有其內在邏輯。

#### 4.1.3 兼論基本權第三人效力與制度性保障

如果以上的觀點都成立，我們就可以進一步以政治神學的角度來討論 Schmitt 最有名的法學理論—制度性保障之於 Schmitt 本人思想的位置如何。

基本權第三效力認為，基本權有其客觀面向，有其彰顯的價值，因此在人民與人民之間的紛爭，雖然不一定適用到憲法，而憲法的本意為保護人民不受到國家侵害，但由於基本權彰顯的價值體系使得基本權理論得以透過客觀面向滲透到私領域當中；而制度性保障主要是保障客觀存在的制度—公務員、地方自治、大學自治等，乍看之下兩者有頗多類似之處，因此有認為兩者為一體之兩面之可能性。

在此不論兩者在法學的運用是否有其差異，我們僅以 Schmitt 本人的思想來驗證這個說法是否正確。對 Schmitt 而言，「價值」二字與戰後德國法學的結合是他最深不以為然的一件事，在 Schmitt 眼中，權利就是可以主觀上可以行使的

權利，沒有多什麼也沒有少什麼。但若說權利本身有其客觀價值面向，甚至有其階層順位，這樣的思路可說是完全與 Schmitt 本人的意思背道而馳，正是《價值的僭政》Schmitt 所要批判的對象。

如果制度性保障與客觀價值體系無關，那他跟什麼有關？本文認為制度性保障就是 *Katechon* 在法學中的具體化概念。大學自治、婚姻制度與地方自治雖然與學術自由、人格權等基本權相關，但是大學內有可能有大學侵害學術自由的案例一如放置人獸交圖片在網絡的教授被學校開除；婚姻制度本身也可能侵害人格權一如民法不准許同性婚姻；如果按照價值哲學掌控的釋義學，那麼大法官只要想要，他可以更改任何現存的制度—以價值為名。以學術自由乃是憲法所保障的價值，由 11 條言論自由所導出為名，伸手干預大學自治；以人格權為人性尊嚴所導出不可侵犯，乃我們憲法的最高價值，因此宣告一夫一妻的婚姻傷害同性伴侶的人格發展，因而得以宣告擁有淵遠流長的一夫一妻婚姻「違憲」<sup>81</sup>。換句話說，在以前無法想像可以被操作的東西，現在全部都可以被操作了—在以價值為名的法學下，法學可以改變社會既存的許多制度性事情，隨著我們可以像用更換火車軌道般任意操弄許多人類生活的既存制度習慣，技術就更深入我們的生活當中，我們的生活也就更技術化了。無論改變的是什麼，這些改變都是通往「無技術中立化時代」的過程，而這個現象的遠因，就是機動立法者。

然而以價值為名的改變其內在卻是虛無的，掩蓋真正潛藏的諸神鬥爭。結果就是人類的生活以人性為名作了翻天覆地的大改變，但卻仍然停留在原點。因此，制度性保障就是以攔阻的功用防止走向技術中立化時代的利器。在威瑪憲法時期立法者的任意更動，Schmitt 批評其是立法者的機動化，而到了有違憲審查機制的現在，大法官會議做的事情其實是跟威瑪當時的立法者是一樣的，透過法學技術的操作，國家深入更改許多先於國家存在的東西，在立院中至少政治性還強過大法官會議。

#### 4.1.4 小結：自由主義人造天堂

豺狼必與綿羊羔同居，豹子與山羊羔同臥；少壯獅子與牛犢並肥畜同群；小孩子要牽引牠們。—以賽亞書 11:6

MacCormick 認為 Schmitt 是反對技術，Meier 則是認為他是政治神學家，而 Schmitt 濟烈反對自由主義的論調人人皆知，以上三點是否有其共通之處？

說穿了，在 Schmitt 的眼中，自由主義者所想要的，無非就是取消敵對性，在一個國度內，人們可以和平共處，就算是政治問題，也可以用理性、中道的方式溝通，無論是 John Rawls 所要倡導的政治自由主義，主張在交疊共識之下，使用公共理性對政治問題做出決策，而所有人都在無知之幕下，為了自己的利益，經過理性思考後做出合乎社會正義的決定；而 Habermas 的溝通行動理論，則是

<sup>81</sup> 以 Schmitt 思路來思考的話，Schmitt 要質問的是為何現在種種抗爭最後都會化成法律問題，而為什麼最後所有的法學問題都要以技術問題來呈現。我們可以不必採取保守主義反對同性婚姻的立場。但透過 Schmitt 所發現的問題是：在現代社會中，任何對現狀的抗爭，為何最後都需要被轉化為法律，而法律將其化為價值系統內的價值，從而使神學問題技術化？

透過理性思考，找出在符合何種條件或前提下的言說或行動，是可以服膺於公領域，有助於公領域事物的討論與推動；在 Schmitt 眼中，上述二者的想法雖然大相逕庭，但是無非都是要規制在現實社會中層出不窮的「不理性」，控制因為激情狂熱而生的敵意。換言之，對自由主義者而言，政治是心平氣和的坐在圓桌上，彼此理性溝通達成共識，而不是在選舉場合中狂按造勢喇叭、坐在計程車的駕駛座上聽綠色和平或新黨之聲一邊罵政客給客人聽。

然而，正如 Schmitt 所說，這樣的政治理想如果真的實現，那會是一個怎麼樣的世界？一個所有人都認真聽完政見發表會，仔細分析各類政治社會經濟數據，依據理性選出最適合國家公職的候選人，到底是什麼樣的國家社會？一個所有人不受國族激情、階級矛盾、族群衝突、省籍情結所左右，只看政策正確與否，只看端出來的牛肉來決定政治的國家社會，是怎麼樣的國家社會？對 Schmitt 來說，在這個社會中，沒有要鬥爭的敵人，所有人都可以和平相處了。在這個社會中，眾生相永遠都是如此：猶太人與穆斯林把酒言歡；毛主義游擊隊分子與新自由主義經濟學家坐在星巴克暢談；女權主義者、同性戀、福音派基督徒、天主教徒坐在同一桌上吃飯，他們不討論墮胎、婚姻、馬利亞無罪成孕論，而是討論「我是歌手」與「媽媽嘴」；所有人都把自己的信念拋在一旁以避免爭端與激情，這是最可怕的社會。只有一個地方不會有人世間的鬥爭、敵對與狂熱，那個地方就是天堂。因此，自由主義者所想的，無非是在塵世間，依照人類的理想，建造一個自由主義式的人造天堂。在這個天堂，所有彼此衝突異質的信念不再衝突，就像是以賽亞書所說：「豺狼必與綿羊羔同居，豹子與山羊羔同臥；少壯獅子與牛犢並肥畜同群；小孩子要牽引牠們。」為了和平換來的後果，是所有信念都不再被認真看待，信念也不再重要了。

## 4.2 自由主義者與 Schmitt 的落空—雙極裝置

從後續的發展來看，法政哲學/理論的發展仍然以自由主義為大宗，Schmitt 敵我區分的概念僅能負隅抵抗，Schmitt 對自由主義者的訕笑並沒有使自由主義者的壯大造成任何影響。

然而，我們可以說，自由主義者的努力成真了嗎？在學院內自由主義者是顯學，可是出了校園後，卻完全不是那麼一回事了：觀諸現在世界的政治事件，諸如東亞領土爭議、歐洲穆斯林、美國階級對立、更別提戰後從沒停止紛亂的西亞/北非，我們沒有看到自由主義者的理想實現，我們只看到隨處可見的現實政治，而在這現實政治中，到處都充滿了 Schmittian，他們聲嘶力竭地呼喊：做出決斷！對抗你的敵人！而自由主義者的理想：溝通言說、公共理性似乎只能在學院中實現。

因此，自由主義者的理念與 Schmitt 的理念似乎都雙雙落空了：一個在現實，一個在學院中。而如上所述他們雖然一個擁抱政治性、一個擁抱管理、但卻仍然無法跳脫在其中。如果根據 Agamben 的想法，是因為他們在治理裝置的邏輯中行動，而恰恰好分處治理裝置的二極。治理裝置(apparatus)起源於 Foucault 的 1977

年法蘭西學院演講，雖然他本人並未加以定義 *apparatus* 的意義為何(Agamben, 2009:1)；不過根據 Agamben 的看法，Foucault 在 1977 年的法蘭西學院演講中，我們可以將 *apparatus* 歸結成以下幾點：

1. 它是一個異質而實際上包含所有一切—語言、非語言的一套措施：討論、制度、建築、法律、警政措施、哲學命題等等。裝置本身就是在這些元素中被建制起來的網絡。
2. 裝置永遠有實質的策略運作，而總是位於權力關係中。
3. 它同樣地出現在權力關係以及知識關係的交集中。(Agamben, 2009: 2-3)

我們可以如同 Agamben 總結 Foucault 般總結 Agamben。*Apparatus* 是一套用盡所有方式全面深入人類生活的治理機制。我們看得出來，這與前文 Schmitt 所描寫的技術(Technik)與神學(Theologie)的對立有某種程度的類似性。Schmitt 的 Technik 也是一個完全、持續不斷運轉的領域機制。Agamben 認為，雖然治理裝置(apparatus)是當代思想家 Foucault 的用語用以描繪治理性(governmentality)與人的治理(government of men)，但我們可以以更寬廣的歷史脈絡(historical context)下去理解他：在黑格爾那，他被稱作實證性(positivity)(Agamben, 2009: 5-6)<sup>82</sup>；而他的起源可從字的起源看出來—翻譯自法文 *dispositif*，德文為 *Gerät*，而該字的起源為拉丁文 *dispositio*，至於 *dispositio*，則是拉丁教父們翻譯希臘文 *oikonomia* 的字詞(Agamben, 2009: 11-12)。*Oikonomia* 為經濟 *economy* 的字源，最初雖與基督教無關，但歷史上卻被運用在神學上相當長的一段時間。因此要說明 *oikonomia* 之於現代意義的起源，我們必須先從基督教的核心教義—三一論(trinity)<sup>83</sup>開始談起。

#### 4.2.1 三一論：經世三一與內在三一

基督教的神論不是獨一神論的，也不是多神論的，而是三一神論。三一指的是雖然只有一位神，但是有父、子、靈三個位格。依照正統教會的教導，耶穌基督必須是完全的人、也必須是完全的神，救恩才有可能；若祂不是完全的人，則他無法承擔人類的罪惡，也無法真正體會人類的痛苦；若祂不是完全的神，則人類的罪惡無法被洗清，因為唯有上帝才能赦罪。

除了上述的基督論與人論的問題之外，原來三一論的出現是為了解決三個神還是一個神的問題。而如何處理三神、一神的方法又牽涉到了下一個問題：基督教的神是超越於宇宙萬物的神？還是充塞宇宙萬物間的神？如果神只創造了世界後不在管他，則會走入自然神論；而如果神即是世界，神不在世界外，則會走入泛神論。因此初代教父與神學家們提出了經世三一與內在三一的觀點，調和兩者的矛盾。

<sup>82</sup> 值得注意的是，早期 Foucault 的著作也使用同樣的字，參 Agamben, 2009: 3.

<sup>83</sup> 除神學界以外，中文著作常譯作「三位一體」，但原文 *Trinitas* 的意義即為三一，沒有位、體，因為該詞的出現即是初代教父有意讓何謂三、何謂一有開放討論可能的結果，再加添其他字皆屬不必要而限制討論的可能。而且中文的位、體，並不完全對應西方語言世界的 *person* 與 *substance* 二字，容易混淆。可參考林鴻信：2002。

經世三一是神在世界的救贖工作，內在三一是神內部的關係，Moltmann 認為內在三一的核心是頌讚。而這內在三一的核心—頌讚，正是 Agamben 認為，現代政治的起源並非中世紀的政治學的重要關鍵—經世三一與內在三一恰好成為治理裝置的二極。

#### 4.2.2 經世三一：從家政到經濟

Oikonomia 原意為家庭的管理，若要直譯應該是「家政」—操持家務。在亞里斯多德的思想中，家政之於家庭，就如同政治之於城邦一樣，是屬於質上完全不同的領域(Agamben,2011: 17)。但是這裡的家政，並非只是一個家庭的家務或是一個大家族的家務事，在亞里斯多德「政治學」中將 Oikonomia 分成三類：一種是主奴 (despotic) 的—主人與奴隸間的關係；一種是父子的(parental)—雙親與小孩的關係；一種是夫婦(gamic) 的—丈夫與妻子間的關係(Agamben,2011: 17)<sup>84</sup>。對亞里斯多德而言，這些家政(economic)上關係不是知識論(epitemic)的，而是管理(administrative)上的，也就是他只是一種無關規則系統，也不是足以構成科學的活動(Agamben,2011: 17)。

在保羅書信當中有兩處經文使用 oikonomia 的方法值得注意。一處是提摩太前書 3:15，基督教的社群被稱做「上帝之家」而非「上帝之城」(Agamben,2011: 25)；另外一處是「陶冶地建立社群」(edifying sense of constructing a community)，有以弗所書 4:16, 羅馬書 14:19, 哥林多前書 14:3, 哥林多後書 12:19(Agamben,2011: 25)。我們可以看得出來，從基督宗教的誕生之初，保羅有意將基督宗教保留在私人而非政治/公共的領域。

通常認為從 Hippolytus 與 Tertullian 開始，oikonomia 這個字成為一個技術觀念，用來表達神聖生命中的三一論(Agamben,2011: 35)。Hippolytus 在他的著作《駁 Noetum》(Contra Noetum)中，反駁 Noetum 認為基督並非父神的觀點，認為 Noetum 是因為他不知道上帝的 oikonomia 才會導致如此的結論—雖然父子靈位格不同，但我們不能說有三位神，因為父下令、子執行工作、靈施恩惠，父子靈三個位格在經世和諧(harmonious economy)中取得了統一(Agamben,2011: 37-39)；而 Tertullian 同樣地在他著作中認為父與子不是實體上的區分，而是經世安排的結果(non ex separatione substantiae sed ex dispositione)，只有一個實體—ousia，三一的異質性(heterogeneity)並非存有(being)或本體(ontology)上的，而是實踐(praxis)與行動(action)上(Agamben,2011: 41)。

而在 Origen 開始，oikonomia 被用來以基督宗教的觀點來解釋歷史事件。在他的著作《論原則》(De Principiis)中，認為在聖經中提到猶太人歷史中的幾個難以解釋的事件—例如羅德與他的女兒與雅各的兩個妻子，是奧秘的經世(mysterious economy)；而透過征服與戰爭的故事，隱藏的奧秘將會被揭開，基督教學者的任務就是解釋歷史(Agamben, 2011:45)，而經世與歷史開始掛鉤可以說

<sup>84</sup> 另參班固白虎通義·三綱六紀：「三綱者、何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故 [《含文嘉》曰]：“君為臣綱，[父為子綱]，夫為妻綱。”」

是了解西方歷史哲學的關鍵(Agamben, 2011: 46)。從 Clement of Alexandria 開始 oikonomia 與 providence(護理、攝理)的觀念連結起來(Agamben, 2011: 46-48)。Providence 意指上帝對於世界的看管與照顧，如果上帝停止了他對世界的看管，那麼世界就會毀滅。

從以上看來，oikonomia 在初代教父的著作中產生了兩種含意——一種是指涉神聖生命中的內在組織(Hippolytus 與 Tertullian)；另外一種是指涉救贖歷史(Origen 與 Clement of Alexandria)。Agamben 認為這恰好構成了單一神聖 oikonomia 的兩面——一個是本體(ontology)的，另外一個是實踐(pragmatics)的(Agamben, 2011:50-52)。自此開始 Being 與 Acting 連結在一起，但卻由於三一的本體是同一的，三一的內在關係只能夠過上帝自我啟示我們才能知悉，而上帝的啟示是作用在人類的歷史上。因此我們只能透過三位格在救贖歷史的工作得知區分三者，以哲學的語彙來說，基督教的三一論是由 Acting 來得知 Being<sup>85</sup>。

Foucault 在他的法蘭西學院演講《安全、領土、人口》中認為現代政治的治理技術(governmental techniques)是源自於基督教「靈魂的治理」(regimen animarum)，這個技術中的技術(technique of techniques)定義了教會的活動，直到 18 世紀開始變成了政治政府的模範與母體(Agamben, 2011:109-110)。因此 Foucault 認為經世(economy,oikonomia)的理念是從教會治理開始的，並且他援引中世紀 Aquinas 的著作《論治理》(De regno)指出中世紀的經院主義時，主權與治理仍然有實質連續性存在，但卻在 16 世紀後產生了斷裂(Agamben, 2011: 109-111)。Agamben 認為 Foucault 的想法頗有見地，但卻認為 Foucault 的系譜學做的不夠徹底，真正的治理典範可以從神學的三一論找到答案，而不只從 16 世紀開始。王國與治理的關係是從經世三一開始，而且他也令人驚訝 Foucault 對 providence 隻字不提，因此 Agamben 指出，Foucalut 所嘗試解釋從教會牧養(ecclesiastical pastorate)到政治治理(political government)的來龍去脈，雖然是正確的但是不夠令人信服，如果從神學家嘗試以攝理的角度解釋神在世界上的神聖治理，那麼之中的來龍去脈更能讓人理解(Agamben, 2011: 109-111)。

從以上的考察，我們可以發現，現代治理的概念不是延續自中世紀的政體——是某種西方中世紀思想的死胡同；相反地而是延續更深遠且確切的來自關於護理的論著一起源於經世三一(The modern concept of government does not continue the history of the medieval regimen, which represents a kind of dead end, so to speak, of Western medieval thought, but that, far wider and more articulated, of the treatises on providence, which,in turn, originates from the Trinitarian oikonomia.)(Agamben, 2011:113)。

#### 4.2.3 內在三一：從頌讚到意見

如果經世三一是上帝在這個世界救贖計畫與工作的展現，那麼內在三一就是上帝內在三個位格彼此團契的關係，傳統上教父加以區分，是因為人們喜歡將世

<sup>85</sup> 參照 Agamben 2011 第三章的說明，這也成為現代思想的源頭——你是誰取決於你做了什麼。

界與上帝分開，因此才能說世界依靠上帝，而上帝不依靠世界。如果只有經世三一，沒有內在三一，那麼我們又如何知道有三個位格互相交通，而不是上帝的三種形象交替出現呢？內在三一的出現似乎是一個保有三位格區分的必要結果。依照之前所言，經世三一是指上帝在這個世界的救贖計畫，而內在三一則是上帝內在三位格的關係，那麼十架事件—為了世人救贖而發生的事件，也會被歸屬於經世三一而不屬於內在三一了。Moltmann 認為，十架事件既是人類救贖計畫的核心，但被釘十架的耶穌也是上帝不可見的形象，被釘的上帝也是他本身。因此，他原則上同意 Rahner 說法—經世三一就是內在三一，反之亦然。然而 Moltmann 仍然認為縱然我們可以透過上帝啟示給我們的來了解祂(經世三一)，但我們不應該以我們知道的來限制上帝自身，在這層意義上，為了使上帝的三一保有奧秘，經世三一與內在三一的區分仍然是有必要的(Moltmann, 1980: 166-168)。

如果經世三一與內在三一有必要加以區分，而經世三一的核心是攝理，那內在三一的核心呢？Moltmann 認為在於頌讚：

區分經世三一與內在三一的另一個別具一格的起點，就在頌讚裡。對永恆內在和三一上帝內部的永恆關係的頌揚，就在教會的生活、讚美與崇拜裡：  
榮耀歸於父、子、聖靈。

真正的神學，即上帝的知識，在感激、讚美和崇敬裡得到表達。而且，在頌讚裡得到表達的才是真正的神學。若是沒有用到感恩、讚美和喜樂表達那經驗，也就沒有拯救的經驗了。一種不能這樣地表達出來的經驗，算不上解放的經驗。唯有頌讚為了完全地體驗那種拯救而表達了這種拯救的經驗。在感激、驚歎和崇拜的情感哩，三一上帝並未成為人的對象；他並不是被人擁有了。倒不如說，感知著的人受〔或參與〕了他所感知的，藉著他那驚嘆的感知，而轉變成了被感知之物。此時我們的知也就是愛。此時我們知是為了分受。如此，認知上帝意味著分受神聖生命的豐富。這就是為何在早期教會裡，由頌讚而透顯出來的上帝的知識，被稱做真正意義上的神學(theologia)，而與拯救教義及上帝的經世(oeconomia Dei)不同。「經世三一」乃是佈道與實踐神學的對象，「**內在三一**」乃是頌讚神學的內含。(Moltmann, 1980: 169)<sup>86</sup>

<sup>86</sup> „Der andere, der konkrete Ansatzpunkt für die Unterscheidung von ökonomische und immanenter Trinität liegt in der Doxologie. Die Aussagen der immanenten Trinität über das ewige Leben und die ewigen Beziehung des dreieinigen Gottes in sich selbst haben ihren Sitz im Leben im gottesdienstlichen Lobpreis der Kirche:Ehre sei dem Vater und dem Sohn und dem Heiligen Geist!Die eigentliche Theologie,d.h. die Gotteserkenntnis, wird in Dank, Lobpreis und Anbetung zum Ausdruck dieser Erfahrung in Dank, Lob und Freude. Eine Erfahrung, die keinen entsprechenden Ausdruck findet, ist keine befreiende Erfahrung.Erst die Doxologie erlöst die Heilserfahrung zur vollen Erfahrung des Heils.In der dankbaren, bewundernden und anbetenden Erkenntnis wird der dreieinige Gott nicht zum Gegenstand des Menschen gemacht, angeeignet, und in Besitz genommen. In ihr nimmt der Erkennende viel mehr teil am Erkannten und wird durch seine staunende Erkenntnis in das Erkannte

如果內在三一的核心在於頌讚，那 apparatus 治理裝置與頌讚又有何相關？令人驚訝的是，我們可以在 Schmitt 的著作找出一點線索：

公眾意見是現代的頌讚方式。或許這是一種鬆散方式，它的問題不是社會學的也不是國家法學可解答的。然而在它的實質與他的政治意義中他可以被稱作頌讚。不存在沒有公眾意見的民主和國家，正如不存在不喝采的國家一樣。民意產生並存在於「無組織的」狀態下；如同喝采一樣，倘若民意變成了一種公務職能，他就失去了自己的本質(VL, 246–247)<sup>87</sup>。

Schmitt 這段耐人尋味的文字一般人都以為是他支持極權國家的證據，以反對代議民主秘密投票制的角度來解讀 Schmitt 的想法，還有些人認為這就是他自我矛盾的證據，和《羅馬天主教與政治形式》的態度相反。但 Agamben 却看出更深一層的東西。正如 Schmitt 所說，這個問題「不僅僅是國家法學或是社會學」可以解決的。希臘文 Doxa 這個字原來的意義為頌讚，但在現代世界卻成為公眾意見，隱約呼應了 Schmitt 的看法。Agamben 認為這樣的結果不只是巧合而已(That the Greek term for glory – doxa is the same term that today designates public opinion is ...something more than a coincidence.) (Agamben, 2011: 256)，要研究 doxa 這個字的「巧合」，我們必須溯及至 doxa 的起源開始談起。

根據猶太教的傳統，希伯來文的榮耀一字 Kabhod<sup>88</sup>的解釋與上帝的一個稱呼 Shekinah<sup>89</sup>(שכינה)密切相關。Moses Maimonides 在他的著作《迷途指津》就認為，Kabhod 有三種意義——一種是只有摩西才能穿越的煉淨之火(consuming fire)；一種是稱呼上帝本質；最後一種是活物的敬拜(Agamben, 2011: 199)。而其中第二種意義與上帝的 Shekinah(舍金納)密切相關：

在這個意義上被運用在指涉上帝，也就是說表示祂的神聖臨在(Shechinah)；或是祂在某地持續展現神聖臨在的攝理；或是某些事物持續被攝理所保護。…這個詞被用在全能者上，它必須被看作指涉在某地祂舍金納的臨在，或是祂的攝理持續保護某特定事物(Maimonides, 1904: 35)。

---

verwandelt. Hier erkennen wir nur, soweit wir lieben. Hier erkennen wir, uns teilzunehmen. Gott erkennen heißt dann, an der Lebensfülle Gottes teilzunehmen. Darum wurde in der Alten Kirche die doxologische Gotteserkenntnis theologia im eigentlichen Sinne genannt und von der Heilsruhe, der oeconomia Die, unterscheiden. Die ökonomische Trinität ist Gegenstand der kerymatischen und praktischen Theologie, die immanente Trinität Inhalt der doxologischen Theologie. “

<sup>87</sup> 參考中譯本略有修改。„Die öffentliche Meinung ist die moderne Art der Akklamation. Es ist vielleicht eine diffuse Art und ihr Problem ist weder soziologisch noch staatstechnisch gelöst. Aber darin, daß sie als Akklamation gedeutet werden kann, liegt ihr Wesen und ihre politische Bedeutung. Es gibt keine Demokratie und keinen Staat ohne öffentliche Meinung entsteht und besteht „unorganisiert“; sie wäre, ebenso wie die Akklamation, ihre Natur beraubt, wenn sie eine Art amtlicher Funktion würde. “

<sup>88</sup> 意義為「重量」(weight)。

<sup>89</sup> 分詞，動詞字根י-כ-ע的意義為坐、居住。根據猶太教傳統上帝有許多名字，部分是出自猶太人避免直呼上帝本名(YHVH, 念 Adonai 或 ha-Shem)的原因。

在 Maimonides 的解經中，關乎上帝本質的 Kabhod 有兩種意義，一種是純粹指上帝的臨在，另外一種則是指上帝的攝理—也就是上帝的作為在某事物上的顯現。我們看得出來，在 Maimonides 中 Kabhod 不但指涉上帝本身也指涉上帝的作為，這暗示了基督教後的發展道路，Kabhod—本來只是「重量」，現在因為可以指涉上帝的行為而擁有某種操作性。而 Kabhod 被翻譯成 doxa 後從新約聖經開始成為了技術詞彙(technical term)(Agamben, 2011: 201)。

在約翰福音中我們可以看到一個技術性的榮耀操作：耶穌說了這話，就舉目望天，說：「父啊，時候到了，願你榮耀(δόξασόν)你的兒子，使兒子也榮耀你(δοξάσῃ)；正如你曾賜給他權柄管理凡有血氣的，叫他將永生賜給你所賜給他的人。認識你—獨一的真神，並且認識你所差來的耶穌基督，這就是永生。我在地上已經榮耀你(εδόξασα)，你所託付我的事，我已成全了。啊，現在求你使我同你享榮耀(δόξασόν)，就是未有世界以先，我同你所有的榮耀(δόξη)<sup>90</sup>。」

與 Maimonides 不同的是，在 Maimonides—猶太教的討論中，指涉上帝攝理的 Kabhod 只能作用在世界上，而在基督教中的 doxa，神卻可以在三一中互相榮耀祂自身！Agamben 認為，這段經文可以指出，子的計畫便是為了榮耀父神，而十架計畫亦為經世三一的一部分，也就是榮耀的經世。而稍後耶穌提到「你所賜給我的榮耀(δόξαν)，我已賜給他們，使他們合而為一，像我們合而為一。(17:22)」，更是使三一的榮耀經世對應到了神人之間的相互榮耀(Thus to the glorious economy of the Trinity corresponds the reciprocal glorification of men and God) (Agamben, 2011: 202)。

在保羅那邊更進一步提到：「不像摩西將帕子蒙在臉上，叫以色列人不能定睛看到那將廢者的結局。但他們的心地剛硬，直到今日誦讀舊約的時候，這帕子還沒有揭去。這帕子在基督裡已經廢去了。然而直到今日，每逢誦讀摩西書的時候，帕子還在他們心上。但他們的心幾時歸向主，帕子就幾時除去了。主就是那靈；主的靈在哪裡，那裡就得以自由。我們眾人既然敞著臉得以看見主的榮光，好像從鏡子裡返照，就變成主的形狀，榮上加榮，如同從主的靈變成的。」(歌林多後書 3:13-18)。父神將祂的榮耀照在基督上，而基督則將祂的榮耀反射在彌賽亞社群的成員上，這也是經世的榮耀(Agamben, 2011: 203-204)，我們可以說從內在三一(父與子)到經世三一(子與信徒)之間，兩者加起來有如一個榮耀的分配系統。

內在三一的核心榮耀—透過三一間的榮耀關係，以及基督傳給人類，也成為經世三一的一部分。經世三一不可獨立於內在三一，反之亦然，Moltmann 指出「關於內在三一的說法不能與經世三一的說法相矛盾。關於經世三一的說法必須對應於頌讚裡關於內在三一的說法」(Moltmann, 1980: 170)。Agamben 進一步指出，經世三一與內在三一不是有兩個三一，而是只有一個三一、一個救贖的神聖故事以及一個經世(a single trinity ,a single divine story of salvation , a single economy)，也因此治理機器的運作是關乎一個治理機器的兩極—經世(economy)

<sup>90</sup> 約翰福音 17 章 1 到 5 節。

與神學(theology)之間的關係—being(內在三一)與 praxis(經世三一)(Agamben, 2011: 208)。

值得注意的是，榮耀並不是因為上帝需要榮耀，與古代異教的想法認為神明必須接受人類的牲祭才能一直存在不同，上帝本身就是完滿，他不需要任何人類獻上的榮耀。然而，是當人類頌讚上帝的榮耀時，人所做的就如同三一上帝的父與子的內在三一關係一樣—互相榮耀對方，同樣地父與子的榮耀沒有誰大誰小的問題，也沒有誰需要誰榮耀誰的問題；而是當人頌讚上帝榮耀時，他也被納入了上帝的內在三一之中，意即上帝的內在三一團契當中，就如同上述經文所指示的。Moltmann 也特別指出，這就是所謂的彌賽亞呼召的意義—與上帝同享榮耀：

與彌賽亞耶穌等同，而屬於人的彌賽亞呼召，引領人們走向  
了新創造的終末歷史、走向稱義的呼召、走向聖化的稱義、  
走向頌讚的聖化(Moltman, 1985: 234)<sup>91</sup>。

如果沒有三一論，沒有內在三一，人與神之間的榮耀分配系統意義就會大不相同：上帝的本質不是團契，人對神的頌讚就沒有效法在神團契中所作所為的意義，換言之，人神之間的行為更會是對向的而非一起向著同一方向的，這樣的神人關係的意象比較貼近契約當事人之間，而離團體成員的意象較遠—也因此猶太教相當強調「約」(Covenant)的觀念。三一論與榮耀的內在三一，兩者都是相當重要不可或缺的治理裝置部分。Moltmann 更進一步指出，上帝的內在三一是大到可以讓我們加入他的團契的：

在交互得榮耀的過程中，基督與上帝間的團契是如此的開闊，  
以至於我們可以在其中找到位置(Moltmann, 1995: 363)<sup>92</sup>。

在這個榮耀系統當中就像是永動裝置一樣，可以不斷的生生不息循環流動下去，而只要當有人成為信徒，也就意味著他加入了這個永動的榮耀系統，與這個系統合而為一，成為其一部分。因此，若以榮耀的內在三一來思考治理裝置，我們可以得知：與其說政治的存在由於是一群人為求自保而生，而不如說是有個機制不斷的將人納入這個系統當中，成為這個系統的部分零件。在神學的系統中，每個人信仰三一上帝是發自內心的相信，而成為系統的一部分；但是同樣的邏輯，如果我們轉換到政治上，似乎就不是如此了。

#### 4.2.4 政治與管理的兩極裝置

經世分配榮耀，在這個意義上經世與頌讚兩者連結了起來，那在現代政治中，頌讚的這極是什麼？Schmitt 主張的是人民主權，認為同質性、公開出現在一個廣場聚集的人民是真正人民主權民主的展現，而 Habermas 則是拒絕人民主權的想法，取而代之的是一種規範公領域溝通形式的理論(Agamben, 2011: 254-257)，兩者看似完全衝突對立，但 Agamben 却指出：

<sup>91</sup> „Die messianische Berufung der Menschen zur Gleichgestaltung mit dem Messias Jesus führt sie in die eschatologische Geschichte der Neuschöpfung hinein: von der Berufung zur Rechtsfertigung, von der Rechtsfertigung zur Heiligung, von der Heiligung zur Verherrlichung.“

<sup>92</sup> 參考中文翻譯略作修改。



我們的研究已指出，所謂的整體國家(holistic state)建立於人民直接地在場頌讚，而中立國家(neutralized state)則使自己轉入沒有主題的溝通形式，這兩者只有外表上的對立。他們其實只是同一個榮耀裝置的兩面，在他的兩種形式中：頌讚人民的直接與主觀性的榮耀，以及社會溝通的中間與客觀性的榮耀，除了行為與主體上的差別，他們是頌讚的雙重面貌，而他們不停地互相交織，也分開他們自己與頌讚的保守思想家如 Schmitt 或 Peterson 站在一起；如果理論的展演沒有注意到起源學，這會是每次都需要付出的代價(Agamben, 2011: 258)。

由神學的起源學來看，兩者都出自榮耀經世的治理機制，其實是一體的兩面，統治與治理，內在神聖三一與經世三一，「大腦」與「胃」都是同一治理裝置的兩面，同一個經世(oikonomia)，兩極輪流交替互相支配另一極(Just as with the Kingdom and the Government, the intradivine trinity and the economic trinity, so the “brain” and the “stomach” are nothing but two sides of the same apparatus, of the same oikonomia, within which one of the two poles can, at each turn, dominate the other.) (Agamben, 2011: 284)。自由主義者傾向於極化治理裝置內在一秩序—治理—胃的這一面，而幾乎取消了超越—上帝—統治—腦，但這只是使這個神學機器一極去對抗另外一極，並未使機器能夠停止運作(Agamben, 2011: 285)。幾乎這也印證了 Agamben 在前言所說的：對頌讚學等神學概念的分析比許多偽哲學分析還來的有用(The analysis of doxologies and liturgical acclamations, of ministries and angelical hymns turned out to be more useful for the understanding of the structures and functioning of power than many pseudo- philosophical analyses of popular sovereignty, the rule of law, or the communicative procedures that regulate the formation of public opinion and political will)(Agamben, 2011: xii)。

我們可以看得出來，Agamben 將內在三一、經世三一稱為治理裝置典範的兩極——一極是神學—頌讚，另外一極是經世—管理，而透過榮耀兩者有相互(reciprocal)的關係。這樣的說法與 Schmitt 稱之為完全領域的二領域：神學與技術有類似之處。

#### 4.2.5 君主缺席的統治

我們現在要問：如果雙極治理裝置存在，那他如何可能運作？他的核心是什麼呢？Agamben 認為，這可以以一個概念—*hetoimasia*(預備的王位)來說明，首先來看一張圖：



圖一：Roma, San Paolo fuori le Mura - The Empty Throne.

引用自網站 <http://www.flickr.com/photos/28433765@N07/5869352159/>

在這張圖中，被兩位天使以及眾聖徒所圍繞，基督的王位背後有十字架—彰顯耶穌基督的受難；在座位上放著一本福音書，後面則是有四樣物品—荊棘王冠<sup>93</sup>、羅馬人刺耶穌的矛<sup>94</sup>、三個十字架的釘子、一個沾醋喝的海綿<sup>95</sup>。Hetoimasia—空著等待主再來的王位為西元四五世紀至拜占庭時期聖像藝術、基督教藝術極為重要的主題，一般的說法是認為空王位象徵聖(divine)與俗(profane)的統治(regality)，就如同 Kantorowicz 的著作《國王的兩個身體》(The king's two bodies)所指出的，王位象徵主權的尊嚴(Agamben, 2011: 244)。但 Agamben 認為，這種解釋並不能解釋基督教的 Hetoimasia。首先要先回到終末論的脈絡下討論，無論是啟示錄、以賽亞書、以西結書都有描繪主坐在王位上眾先知活物頌讚的場景，而 Hetoimasia 的動詞 *hetoimazo*，更是七十士譯本中，詩篇中指涉主王位的技術詞彙—102:19 因為，他在至高預備(ήτοιμασε)他的聖所；耶和華從天向地觀察；89:14 公義和公平是你寶座的預備(έτοιμασία)；慈愛和誠實行在你前面。；93:2 你的寶座從太初預備(έτοιμος)；你從瓦古就有。重點不是在於空王位總是等待著，而是他總是預備好的，虛空正是榮耀的至上角色(figure)。因此 Agamben 認為空王位象徵的不是統治，而是榮耀(Agamben, 2011: 244-245)。

<sup>93</sup> 約翰福音 19:2 兵丁用荊棘編做冠冕戴在他頭上，給他穿上紫袍

<sup>94</sup> 約翰福音 19:34 惟有一個兵拿槍扎他的肋旁，隨即有血和水流出來。

<sup>95</sup> 約翰福音 19:29 有一個器皿盛滿了醋，放在那裡；他們就拿海絨蘸滿了醋，綁在牛膝草上，送到他口。

Agamben 認為，治理裝置的核心是空缺的王位，而上帝本身就是安息日/主日的意義—無為(inoperativity)，神學上安息日/主日的意義經常與終末論相連結。如宗教改革家 John Calvin 就認為，主日是預表主二次再來的日子，以及來生的預嘗；猶太教的傳統認為上帝創造七日，前面六日都是一對，而安息日則是許配給以色列的女王；守安息日是十誡之一；初代教父著作中也不乏有將上帝定義為安息日與無為(Agamben, 2011: 240)。Agamben 認為，人類的生活是無為的、沒有目標的，但這因為如此，治理裝置才可以不斷運行下去：

處於危險的是在分開領域中無為的捕獲與轉錄(capture and inscription in a separate sphere of the inoperativity)，而這是人類生活的中心。權力的經世(oikonomia of power)以節慶與榮耀的形式，安穩地放在它的核心中，對它來說核心展現為人類與上帝的無為—而是不能瞧一眼的。人類的生活是無為且無目的，但這種工作以及目標的缺乏正是使人類無與倫比的能動性得以可能。人們為生產以及勞動付出，因為他實質上完全欠缺工作，因為他實質上是安息日的動物。正如同只有在神學經世的機械在它的核心中寫下一個頌讚的定限開關(doxological threshold)，其中經世三一與內在三一不停地且儀式地(liturgically)、也就是政治地在活動，一個輪著一個，神學經世的機械才可以運作，而治理裝置可以運作是因為它抓住了人類實質無為的空缺中心(empty center the inoperativity of the human essence)。無為是機緣(Occident)的政治實體，所有權力的榮耀滋養(This inoperativity is the political substance of the Occident, the glorious nutrient of all power.)。因此節慶與空閒，在機緣的夢中與政治烏托邦中不斷地返回，而同樣不停地在那沉沒。他們是經濟—政治機械在文明岸邊拋棄的工程遺跡，每個人們嶄新地、鄉愁地、徒勞地詢問的東西。鄉愁地是由於他抓住了某個人類本質包含的東西，但徒勞地是由於他們其實是由非物質與榮耀作為燃料的機械運作後產生的廢棄物，而這機械無法被停止(2011:246)。

由於空缺的核心，治理裝置抓到了某些屬於人類本質的東西—人類是安息日的動物，而正由於人類內在不是工作，人類才會拼命努力的去工作，因為那不是屬於它。而內在三一與經世三一透過頌讚得以不斷運作下去，裝置抓到了某些屬於人類本質的東西，但卻其實只是機器產生的廢料而已，而治理裝置將會不斷的運作下去。哥林多前書四章十節提到：身上常帶著耶穌的死，使耶穌的生也顯明在我們身上。這邊的「生」是  $\zeta\omega\eta$ (zoe)而不是  $\beta\iota\sigma$ (bios)，聖經中我們可以不斷的看到我們要拋棄 bios，進入耶穌生命的新 zoe。我們可以說是例外狀態下的裸命(bare life)—bios 與 zoe 的全然分離始於基督教神學，因此在這

裡的經文我們可以將之解釋成：Bios 之死，Zoe 之生，治理裝置就是如此地不斷將人納入例外狀態之中，這也正是現代生命政治的典範<sup>96</sup>。

現代性取消了神後，整個治理裝置的典範毫不受任何影響—因為裝置的核心就是缺席的王位，上帝使這個世界像是沒有神和使世界看起來像是世界管理自己的方式管理他(God has made the world just as if it were without God and governs it as though it governed itself)(Agamben, 2011: 286)<sup>97</sup>。如此一來，是否有可能停止治理裝置的運作呢？Agamben 認為只能透過一個起源學的行動才能停止運作：“what is needed is,rather, an archaeological operation like the one that we have attempted here, one that, by moving upstreams to a time before the separation that took place and that turned the two poles into rival but inseparable operation, undoes the entire economic- theological apparatus and renders it inoperative”(Agamben, 2011: 285)。不過如果我們再回頭來看 Katechon 的出處經文，或許有別種可能性。

### 4.3. 不法者與攔阻者

#### 4.3.1 文法上的解釋

我們現在可以繼續回到帖撒羅尼迦後書二章六到八節的解釋：

<sup>6</sup>καὶ νῦν τὸ κατέγον οἴδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ  
ἐαυτοῦ(αὐτοῦ)<sup>98</sup> καιρῷ.

<sup>7</sup>τὸ γὰρ μυστήριον ἥδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας: μόνον ὁ κατέγω  
ν ἄρτι ἔως ἐκ μέσου γένηται.

<sup>8</sup>καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, δὸν ὁ κύριος[Ιησοῦς] ἀνελ  
εῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανεί  
ατῆς παρονσίας αὐτοῦ

6 現在你們也知道那攔阻他的是甚麼、是叫他到了的時候、  
纔可以顯露。

7 因為那不法的隱意已經發動·只是現在有一個攔阻的、等到那攔阻的被除去。

8 那時這不法的人必顯露出來·主[耶穌]要用口中的氣滅絕他，  
用降臨的榮光廢掉他。(中文和合本)

我們可以看到，除了 Katechon 有中性、陽性之外，Anomos(不法者)也有陰性(τῆς ἀνομίας)與陽性(ὁ ἄνομος)，這兩個不同詞性的 anomos 如何詮釋請參照第二章的部分。除此之外，有幾個很關鍵的字—καταργήσει 與 παρονσίας，中文和合本分別翻譯為「廢掉」與「降臨」；然後是第六節的代名詞 αὐτὸν(他)。

<sup>96</sup> 參 Agamben,2011: 247-249。不全然是 Agamben 書中的想法。

<sup>97</sup> 另參老子道德經：太上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。

<sup>98</sup> His own，有抄本作 αὐτοῦ(his)。

到底第六節中顯露的人是指何者？牽涉到 αὐτὸν 的解釋。αὐτὸν 有三種可能指涉對象：要不要指涉基督(第二節)、指涉不法者(第三節)，或是攔阻者(第六節)。第一種可能性太遠，而第三種可能性則是因為 αὐτὸν 是陽性指示代名詞，但第六節的攔阻者是中性而不太符合(Best, 1972: 291)，但仍是有可能的解釋，因為攔阻者第七節就變成陽性分詞，詞性的變化有可能是為此準備而來(Best, 1972: 291)，但第二種解釋應是最有可能性的解釋(Best, 1972: 292)。至於是在何種時間，則是牽涉到第六節的 ἐαυτοῦ(his own)，那就是 Katechon 的時間；但有些抄本作 αὐτοῦ(his)，這樣的話就可能是指 Katechon 的時間或是不法的隱意的時間，因為兩者都是中性文法上是有可能的。如果是不法的隱意的時間，那就是現時，因為不法的隱意已經發動；如果是陽性 Katechon 的時間，

#### 4.3.2 Agamben 的詮釋

Agamben 認為，anomia 直譯是「無法」(Lawlessness)，因此 anomia 指的是律法的缺席(absence of law)；而 anomo 則是指律法之外的人；而所謂 anomia 並非是不法或是罪惡，Paul 指的其實是法律在彌賽亞時間的狀態—法律停止運作(inoperative,katargesis)(Agamben, 2005: 110)。攔阻者指的是攔阻「不法的隱意被顯露」的時候，而因此 Katechon 是一種隱藏停止運作—無法狀態的力量(Agamben, 2005: 111)。Agamben 更進一步認為，Katechon 實際上是掩蓋了彌賽亞時間中實質的無法，Katechon 與 anomos 實際上是同一權力(“It is therefore possible to conceive of katechon and anomos not as two separate figures(...), but as one single power before and after the final unveiling. Profane power – albeit of the Roman Empire or any other power – is the semblance that covers up the substantial lawlessness of messianic time.)。當不法者的偽裝被拋棄，權力將會採取真正外於律法的形式出現(Agamben, 2005: 111)。

傳統解釋上的難題—如果不是指涉現存政府就沒有隱晦的必要、如果不是指涉宗教上的不法就會與其他啟示文學不相契合，如果指涉現存政府又指涉宗教上的不法，那就難以解釋不法者的角色定位。但如果抽離神學信仰的脈絡，我們可以發現這段經文是相當符合(fit in)治理裝置的想法。以下我們甚至可以再更進一步發揚 Agamben 的解釋。

#### 4.3.3 本文的詮釋

簡單來說，如果我們將 Agamben 雙極治理裝置的想法帶入帖後二章六到八節，我們可以得出以下結果：

**τὸ κατέχον = the work of ὁ κατέχων = τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας**

**τῆς ἀνομίας = the state of lawless**

**μόνον ὁ κατέχων = ὁ ἀνομος = who εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν = bi-polar machine**

**καταργήσει = the dysfunction of bi-polar machine**



παρουσίας = sit in throne

αὐτοῦ = ὁ κατέχων

中性的攔阻者( $\tauὸ\ \kappa\alpha\tau\epsilon\chi\omega\nu$ )與不法的隱意( $\tauὸ\ \mu\nu\sigma\tau\eta\rho\iota\o\nu\ \tauῆ\ \dot{\alpha}\nu\mu\iota\alpha\c\iota\z$ , 也是中性)暗示了攔阻者的功用就是不法的隱意，掩護真正的治理裝置運作的邏輯。兩個皆是陽性的攔阻者( $\overset{\circ}{\kappa}\alpha\tau\epsilon\chi\omega\nu$ )與不法者( $\overset{\circ}{\alpha}\nu\mu\mu\o\c\iota\z$ )，暗示了他們就是雙極治理裝置的兩極，而恰恰好陽性的 *katechon* 前面有個  $\mu\o\nu\nu\o$ ，意指只有「一個」apparatus；而透過 *παρουσίας* (降臨)來 *καταργήσει* (dysfunction, 停止運作)這個治理裝置，由於雙極治理裝置的前提就是君主缺席的王位，那如果使那空王位不再空缺，這樣一來治理裝置就停止效用了。這樣的解釋，甚至解決了到底「不法隱意」還是「陽性攔阻者」被除去的問題。*Parousias* 原意為 *par+ousia*，在一起，英文可以直接確切的翻為 *being with*，這邊的降臨，我們可以說是指 *hetoimasia* 的空缺獲得解決。*Katargo* 的字源為 *kata+argo*，*argo* 則是 *ergon*(工作)加上 *a*，意思為無工作，因此 *Katargo* 我們可以直接把它翻譯為「使無工作」—停止運作。而這邊經文使用的是第三人稱未來式。

#### 4.4 反前千禧年主義者 Schmitt

我們可以回到終末論的討論上。在系統神學的討論中，終末論要討論一個屋出自啟示錄 20:6 中的釋義學難題—「並要與基督一同作王一千年」。如果基督二次降臨是在這一千年后，則就是後千禧年主義(Postmillennialism)；如果基督二次降臨是在這一千年前，那就是前千禧年主義(Premillennialism)；如果認為這邊只是寓意式的敘述，那就是無千禧年主義(Amilenarianism)(Berkhof, 1996: 708)；前千禧年主義者在 19 世紀盛極一時，可說是與歷史進步主義有某種關聯性—相信靠著人類的自我努力，我們就可以達到千年王國般的美好境界，之後耶穌再來。

如果我們拿這個神學上的老問題去問 Schmitt：他到底是以上千禧年主義者？我們可以發現，Schmitt 反對以人類自己的努力促進終末的來臨，因此他不是前千禧年主義者沒有疑問；但 Schmitt 對是否真正有千禧年並沒有表示意見，我們可以說，在這個議題上，Schmitt 的立場是直接對立於前千禧年主義者，我們可以將之稱為反前千禧年主義者，也就是反對歷史進步主義的終末觀。

而至於 Schmitt 是持何種彌賽亞主義的立場？弱彌賽亞主義相信人類的努力可以加快彌賽亞的降臨，而我們應當如此做，這種看法很明顯牴觸 Schmitt 的想法；但是 Schmitt 却不是認為彌賽亞的降臨不是人類努力所能改變，相反地他主張要攔阻終末的來臨，他相信攔阻者的努力是可以造成彌賽亞降臨的延遲。因此他也非強彌賽亞主義者—相信人類的作為對彌賽亞的降臨沒有實際的幫助，彌賽亞在祂要降臨的時候就會降臨。因此 Schmitt 的立場顯得有點奇怪：在信念上相信弱彌賽亞主義，但是在實踐上卻是反其道而行。

#### 4.5 停止運作之後—不同的彌賽亞時間



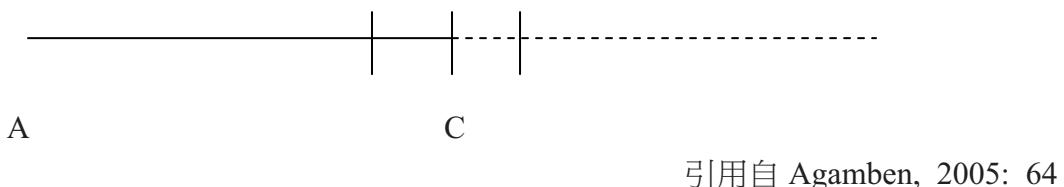
彌賽亞降臨後的停止運作，是什麼樣的光景？對於這個看法我們可以借助 Agamben 在《剩餘的時間》(The Times That Remains)的說法來加以解釋。Agamben 認為 chronos：編年史時間跟 kairos：剎那(occasion)雖然是異質的，但是這兩者互相交織——「chronos 是之中有 kairos 的時間，kairos 是在之中有一點點的 chronos」(Agamben, 2005: 68-69)。有了以上兩個不同的時間概念後，我們可以問：彌賽亞的時間到底是 kairos 或是 chronos？

首先是最一般的想法：



A 為創世，B 為彌賽亞事件，C 為終末(eschaton)。在 B 時間點後，時間改變了，但是卻仍然不斷的進行，直到 C 點—移入永恆當中(Agamben, 2005: 63)。在永恆當中也不再有 *chronos* 的進行。

或者有另外一種想法。在這種想法當中，C 為終末，但是彌賽亞時間是切入 chronos 的 kairos，而又超出 kairos。在這個想法當中，終末是這兩種時間的交集的剎那(Agamben, 2005: 63-65)。這種想法簡單來說是「剎那的永恆」，例如齊克果認為，永恆就是當下，當下就是完滿(„Das Ewige ist das Gegenwärtige, und das Gegenwärtige ist die Fülle.“)(Moltmann, 1995: 321)。有些神學家如 Bultmann 主張他發現了一種現在的終末、而 Karl Barth 也在他的著作中依循齊克果的觀點(Moltmann, 1995: 321-322)。我們可用下圖表示這種想法：



上面的想法是否是 Agamben 本人的想法呢？Agamben 首先引入操作性時間 (operational time)的概念：



Agamben 認為，所有以點和線表現的終末與彌賽亞時間的難處在於要嘛是可以表現，但不可想象的；不然就是不可以表現，但可以想像的(if you represent time as a straight line and its end as a punctual instant, you end up with something perfectly representable, but absolutely unthinkable.Vice versa, if you reflect on a real experience of time, you end up with something thinkable, but absolutely

unrepresentable.) (Agamben, 2005: 64)。但 Agamben 引用語言學家 Guillaume 的說法指出，人類可以經驗時間，但如果要讓他表現出來，則必須還要建構出一個空間秩序的(spatial order) (Agamben, 2005: 65)。而當人們說出時間時，是根據時間圖像(time image)而建構，而上圖的作法—將時間軸分為過去與未來兩段，而被現在的切割所分離(Agamben, 2005: 65-66)。我們在當下感受經驗到時間，而我們也建構時間圖像以使時間可以再現，但建構時間圖像也需要時間—這就是所謂的操作性時間—心靈理解時間圖像所需要的時間(the time that takes to realize a time-image) (Agamben, 2005: 66)，引入這個概念的話時間既可以想像也可以再現。

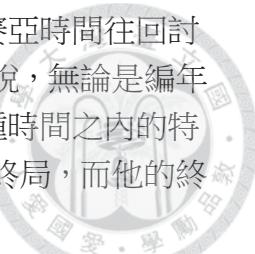
Agamben 進一步將語言學上的操作性時間延伸運用在對彌賽亞時間的理解上。操作性時間雖然是建構時間圖像所需要的時間，但他卻不在上圖的圖示中—上圖的圖示是已經建構好的時間圖像。而彌賽亞時間也是如此—他是在時間之內的時間(time within time)，而不是外在的(ulterior)，就跟操作性時間一樣，彌賽亞時間是時間來到終點所需要的時間(Agamben, 2005: 67) (the time that time takes to come to an end)。因此他不但不是編年史時間線上的時間，也不是編年史時間的結束，也不是編年史時間的片段切割；而他是在編年史時間中轉化、運作、擠壓(press)編年史時間的時間。Agamben 引用拉比文學的文獻指出，安息日—彌賽亞時間不是與其他六天是同質的一天，他是時間之中最內在的脫位，而透過他得以把握和完成時間(Agamben, 2005: 72)。

因此對於 Agamben 而言，彌賽亞時間相對於編年史時間而言，它是一個剩餘的時間(the time that remains)，他處在編年史時間—建構的時間圖像中，但就功用言卻跟編年史時間是不同質的，就像是一個產生時間的「特殊裝置」，而這個裝置本身就是時間，在時間之中，卻又不像其他時間。Agamben 進一步認為，其實彌賽亞已經到達了，彌賽亞事件已經發生了，而每一個剎那都可能是一扇供彌賽亞穿過的小門(Agamben, 2005: 71)。

因此，彌賽亞的時間在這個現世的時間之中，但功能上卻又不同；這個世界(olam hazzeh)其實就是來世(olam habba)，但有些許的不同。彌賽亞時間就像是反轉性 vav(inversive vav) (Agamben, 2005: 74-75)，使完成成為未完成、未完成成為完成。當彌賽亞的降臨使得治理裝置停止運作之後，我們的生活就如同歌林多前書 7:29 所說的「從此以後，那有妻子的，要像沒有(ώς μὴ, hos me, as not，像沒有)妻子」。這邊的斷句不是「有妻子，像，沒有妻子」，而是「有妻子，像沒有妻子」，彌賽亞事物(messianic)不是另外一個世界的另外一個形象(figure)，而是這個世界形象的過去(Agamben, 2005: 24-25)。Agamben 紿我們的終末圖像是一活在治理裝置中「像沒有」在治理裝置中。

## 5 結論

「坐寶座的說：看哪，我將一切都更新了！又說：你要寫上：因這些話是可信的，是真實的。」—啟示錄 21:5



我們現在開始從承上所述，神學色彩最濃厚的終末論與彌賽亞時間往回討論回顧本文。探討彌賽亞時間對本文有重大的意義。正如以上所說，無論是編年史時間 *chronos*、剎那 *kairos* 都是時間，也都在時間之內，但有種時間之內的特別時間—彌賽亞時間，經過這段操作性時間，時間將會達到他的終局，而他的終局就是沒有時間，意即永恆。

我們可以用以上的概念來進一步詮釋 Moltmann 神學。其重點之一—應許與盼望，都是超越時空上帝顯現在時空之下的表現。上帝對未來的事情做出應許，人們據之盼望，從而該事的實現，對 Moltmann 來說應許是超乎人的想像的，而非對過去的延伸(林鴻信，2002: 98-102)，應許是從未來而來的。然而難處在於我們如何擁有對永恆的盼望？因為永恆是非時間的，他具有共時性，而應許與盼望卻非如此，若應許具有共時性，那人在應許時就已經知道最後的結果如何，這就不是應許了，「只是所見的盼望不是盼望」。但如果我們說—**盼望與應許的對象在於未來的彌賽亞時間**，就說得通了，因為彌賽亞時間雖然不在時間圖像之內，但他卻也不是永恆，他是時間軸躍入永恆所需要的那一小段時間。終末並不是早已既定、在時間軸內的某個我們不知道的時間點，當我們如此認為時，其實與一般對終末的想像毫無不同—2012 年是世界末日，1999 年恐怖大王降臨等...。相反地，他來的那個時間點就是時間的終結，也因此 Agamben 引用說彌賽亞不是在最後一天(*last day*)，而是在真正的最後一天(*very last day*)。彌賽亞的臨在並非延遲，而是使其可被掌握(Agamben, 2005: 71)。

我們可以將以上的想法表示成以下圖示：

---

Past	Present	Future	Messianic Time
無論是過去、現在、未來都是屬於 <i>chronos</i> 編年史時間的時間軸下，而連彌賽亞時間—終末到來的時間也是如此。在原先操作性時間的想法中，是由現在往前、向後延伸過去與未來的時間圖像；但在這裡時間圖像不是基於延伸而建構，而是基於盼望所建構，意即是由未來為起點建構時間圖像。假若我們將編年史時間比喻為在窯中燒製的陶器，陶器在入窯之前都還可以繼續塑造改變他的形貌，然而進去窯中燒製後，就不可逆轉了。那不可逆轉的完成狀態我們可以比之為過去，那未來呢？Moltmann 指出，「如果時間是不可逆轉的，那麼他的源頭應該位於未來」(Wenn Zeit irreversibel ist, muß die Quelle der Zeit in der Zukunft liegt.)(Moltmann, 1995: 316)，未來相反地反而是尚未燒製前的陶器。然而這個未來，Moltmann 指出並不是作為時態( <i>Zeitmodus</i> )的未來，因為他隨時會成為過去，而應當是時間超驗的可能性(Moltmann, 1995: 316)。所有即將成為過去的未來，只有一個例外—彌賽亞時間，他的過去也同時會是時間的過去。如果我們將時間圖像的建構點放在仍然在編年史時間內任何的某個點，那麼編年史時間仍然會是一種暴力，使所有出現的事物徒勞無功，他吞吃一切他所生的小孩(Moltmann, 1995: 312)；時間的洪流淹沒人的盼望。將時間圖像的起始點，立基雖位於編年史時間之內，但卻使編年史時間終結的彌賽亞時間上，則能使「盼望永不止息」。			

Karl Löwith 認為，古典思想與基督教思想很大的不同之處在於，前者將盼望視為惡，而後者將之視為美德。當 Hesiod 描寫 Pandora 打開盒子時，唯有盼望被留在盒子中，可見盼望也是屬於諸神有意散播到世間的惡之一，但他是很特別的(1949: 204-205)。而基督教的盼望，不是立基於此世的盼望，他不會被事實所否定，與信仰連結在一起(1949: 206)；Karl Löwith 指出，盼望只能被證立自身的信心證立，也許二者只能生長於一切太人性的信仰與期待的廢墟中，只能生長於臣服於幻象與欺騙的絕望的肥沃土壤中(Hope is justified only by faith which justifies itself. Perhaps both grow only on the ruins of all-too-human beliefs and expectations, on the fruitful soil of despair of what is subject to illusions and deceptions.) (1949: 206)。我們可說，從 Chronos 的暴力產生的廢墟中，才得以生出盼望。

這就帶到了對管理、政治的雙極裝置的討論。應許與盼望是神學的討論主題，但一個對彌賽亞時間的盼望對於法政思想有何關聯？當終末來到，現存意義的時間不見了，現存意義的空間也沒有了，這個世界不再具有時空上的流動性，這也是管理需要存在的最基本條件。也因此管理沒有可依附之物，它將失去效用/停止運作。當管理這一極停止運作時，法律也因此無法再與管理連結，法律就不再是只擁有效力，而沒有意義的東西，相反地，他可以與任何事物連結。與任何事物連結，意指我們可以用非雙極裝置的邏輯去使用法律，像是小孩子去玩著不要的東西一樣，我們可以認真的研讀法律，但不是僅僅只是把它當作一個主張自己權利的工具(技術性詞彙！)，而也可為了好玩而研讀他。

管理是需要時空才得以存在的，而法律擁有效力，但本身是沒有意義的，法律在現代社會中幾乎都要透過書寫而確定，由於不存在一個對話者，使得意義得以馬上確定，相反地透過書寫造成的意義延遲，對於法律來說是必然發生的現象<sup>99</sup>。因此法律在這有時空的世界中與管理一拍即合—管理無所不管，法律的意義無所不包，除非時空沒有了，否則法律與管理的連結是必然的趨勢，也是不可擋的潮流。

也因此管理之於法律是不可避免的，所以無論如何法律都會管理，管理就會涉及技術，我們不必害怕法律的無技術性，而將價值哲學將諸於法律體系上，做為控制不可化約性的各種信念的手法，以此做為法律體系正當性的基礎。這種做法是以管理這極去對抗神學—政治這極，是徒勞無功的。**我們應該揚棄根基於價值系統所思考的法學**，價值思考的不同指是將不同的信念化約為技術，而他本身就不抱持任何的信念，其結果就是內在的虛無主義。法實證主義要求我們讚賞在法院中依照法律而不個人喜好做出判決的法官。當法律要求我們僅依照法律作出判決時，那維持法律—自身只有效力沒有意義(Geltung ohne Bedeutung)就會成為我們的信念。我們可以在任何爭議性的案件看到法律人一貫的回應態度可知，法律人對於法律系統維持純粹的喜好已經躍為法律人對這個政治社會關心的最優位議題，甚至當它拋棄了對法律系統維持的偏好時，內在的虛無主義將會抓住

<sup>99</sup> 感謝台大外文所張詩敏同學的意見，以書寫與差異的想法切入對法律意義的思考。

他，如果最後結果一個法律人完全不相信什麼，淪於追求物質享樂也就不足為奇了。法律必定有其技術性，因此不需要有價值法學提供假技術框架再來為他取得某種偽技術性，價值法學的後果是我們只知道價值的衡量與權重的「市場公定價」：生命大於自由，自由大於財產…但我們不知道被價值系統吸收時，這些價值的信念原型是什麼，這些價值從何而來，而我們也不關心。從價值系統解放後的法學不會帶來技術性的毀滅，也不會帶來諸神鬥爭的混亂，而是取代內在的虛無主義，帶來各種不同，但是真正真實的信念對抗。

以上仍然是在雙極裝置的邏輯內運作，如果是 Agamben，他會如何說呢？透過治理裝置的無為人得以擁有完全的潛在性，我們不需要以治理裝置的邏輯來使用法律，當法律之用(use of law)有別種可能性一如上所述去玩他時，法律—法學將可以向無限的可能敞開，他可以是文學的、哲學的、藝術的，也可能是其他的，我們除了不必將法學必然當作是一個技術縝密的價值(偽)科學，我們也可以以外於管理的方式去使用他。意即，我們可以以各種的方法去「使用」法律，而不僅僅是在釋義學上發展照著治理裝置的邏輯運作。

卡夫卡的短篇故事《法律門前》描述了一個鄉下人在敞開的法律門前被門衛阻擋而不得而入的故事。法律看似敞開通往正義之門，但我們要進去時卻被百般阻撓，法律就是攔阻者，而他攔阻的效力無所不包。有詩為證：

“νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς  
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων:  
ἄγει δικαιῶν τὸ βιαιότατον  
ὑπερτάτα χειρί:”<sup>100</sup>

這首以 nomos basileus 聞名的 Pindar 殘篇，英文翻譯如下：

“Law the king of all,  
Both mortals and immortals,  
Carries all with highest hand,  
Justifying the most violent:

法律同樣是人與神的王，而在他之中統一了傳統希臘哲學中衝突對立的兩極—正義(dike)與暴力(bia)(Agamben, 1998: 31)。而同一的方式，就是將暴力服務於正義，而將政義轉化成技術性詞彙。「法律」與「所有人的王」兩者構成名詞性句子。而動詞 ἄγω 除了領導、帶等義外，他也含有管理的意義<sup>101</sup>。δικαιόω 有幾個意思—證立、審判、使正確(set right)，簡單來說就是正義化(justitiae)。從當代法學的發展，我們看得出來法律已經照著將正義技術化的邏輯在運作—把所有不可調和的互相衝突信念全部以納入價值系統的方式判斷而席捲一切，方法就是

<sup>100</sup> Pindar frg.169，全文與英文翻譯對照可至

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DGorg.%3Asection%3D484b> 觀看。最後瀏覽日期：2013年7月22日。

最後瀏覽日期：2013年7月20日。

<sup>101</sup> 可參照網路版字典 The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon：

<http://www.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1151&context=lsj&action=hw-list-click>

最後瀏覽日期：2013年7月23日。

將正義轉化為技術性詞彙—價值判斷。因此正義僅供操作，而人們永遠無法透過操作正義進入法律之門。只有在法律之門緊閉時，法律有效力無意義才會停止運作(Geltung ohne Bedeutung)，此時彌賽亞才會降臨(Agamben, 1998: 52-53)。

本文認為，透過 Agamben 所展示的，唯有透過基督教的三一神學，我們才能確切完整地理解現代政治的運作邏輯。政治的激情是轉移焦點的最大助力，2013 上半年的波士頓爆炸案一發生，當全美國陷入國族激情與對伊斯蘭的仇恨同時，一個由孟山都公司支持的法案在眾議院悄然通過；而菲律賓公務船槍擊台灣漁船事件，也讓台菲二國陷入舉國的瘋狂當中，而核電、林益世、賴素如這些事件也就悄悄從新聞台上消蹤匿跡。當我們在「頌讚」政治—神學這極時，管理這一極仍然持續的發揮作用，而每一件事情都在佐證攔阻者就是那不法的隱意，而那「不法的隱意已經發動」。

我們可以從當代的政治發展來看治理裝置的邏輯。對於自由派(liberal)而言，他們也不一定完全如 Schmitt 所說的，高呼多元主義、透過規範言論的公共性，解消諸信念的互相衝突，進而擁抱管理這極。他們在特定議題上，例如墮胎、同性婚姻等議題，他們就不吝於發聲、運動甚至抗爭—擁抱政治性。而就算擁抱政治性的左派在俄羅斯成功了，最後的結果也是不得不建立龐大的國家機器，而官僚也開始興起；而毛澤東在紅色中國後發動文化大革命鬥爭官僚代表的劉少奇等人；而新自由主義在 80 年代逐漸取得勝利後，我們可以發現社會較具優勢者的一群人就會強調市場化、去管制的優越技術性，而居弱勢者則開始發動抗爭。如果 Schmitt 的想法真的在德國取得勝利，他是否仍然會擁抱政治性？或許重點不是在於誰是自由主義者、誰是左派、誰是保守派，而是在什麼樣的情況下人會去主張政治性，而在什麼狀況下人會去擁抱管理/技術<sup>102</sup>。無論如何，不是政治—神學這極，就是管理—經濟這極。

甚至有些事件同時具有二極的運作邏輯，特別是社會上矚目的司法事件。2013 上半年發生的林益世貪瀆案件，對於社會大眾而言又是另一個「黨證無敵」，再次證明台灣司法僵化又腐化的事例，社會大眾以政治—神學的邏輯來反映這個事件。而對於法律人而言，卻又是一個「社會大眾法治素養不足」的事例，幾乎所有的法律人發言都可歸結於一句話：法律解釋的技術沒有問題，但立法的技術很有問題。換言之，法律人以管理—經濟的邏輯來反映此一事件。而當兩者互相碰撞，互相指責時，治理裝置的政治—神學這一極就開始運作；技術幾乎必定戰勝政治，就算社會大眾成功的改變法律，也必須要將其技術化—要嘛立法院通過法律或修法、不然就是最高法院作成判決、判力、決議，例如因應性侵幼女事件的 99 年 7 月最高法院刑事庭總會決議。此時，我們可以看出治理裝置的真正核心邏輯，其實仍然是管理。

<sup>102</sup> 感謝台大心理所王敏衡同學的意見。王敏衡更指出 Agamben 雙極裝置的想法有實證化的可能，我們可以作如下的假設—H0: 現狀處於劣勢者，擁抱政治性程度愈高 H0: 現狀處於滿意者，擁抱技術性，管理性程度愈高。

當我們透過起源學展示了現代如何從過去而來時，我們可以進一步詢問：為何不是另外一種現在？因此 Moltmann 提到：

人們不能只是將過去以起源學的方式解讀。人們必須要問過去他自己的未來…人們也要了解過去時間的盼望。過去的時間不只是現實過去的背景，也是他自己現時未來的前線  
(Moltmann, 1966: 247)<sup>103</sup>。

於 1964 年出版的《盼望神學》彷彿在跟 2007 年 Agamben《王國與榮耀》對話。我們現在可以合併兩人的想法來為本文作最後的結論。在每個當下我們尋求最大的可能性，也意即追求最完整的潛能，而無為(inoperative)即是達成的方法；而我們可以盼望的不是未來那永恆的終末，永恆的共時性使盼望沒有由未來而來的驚喜；相反地，我們應當是期待「時間終止所需要的那一小段時間」。彌賽亞降臨帶來的是治理裝置停止運作，我們也可以說是期待「停止運作所需要的一小段時間」。Schmitt 也說「...Konrad Weiß 認為單純的攔阻之力並不足夠，歷史的條件應該比維持還再要去獲得什麼...」(Konrad Weiß genügen die bloß haltenden Kräfte nicht....die geschichtlichen Bedingnisse stets mehr zu gewinnen als zu halten sind)(Schmitt, 1950: 930)。對於 Katechon 而言，他不能單單只是攔阻技術化中立時代的來臨(而也被證明只是雙極裝置的之一)。我們可以問：如果三一論而來的不是雙極裝置，在那過去當下未來的可能性會是什麼？我們也可以進一步問：在雙極裝置持續運轉的現在，在那現在當下未來的可能性會是什麼？起源學不只可以告訴我們現在如何成為現在，也可以透過期待那未來將要進入、尚未實現的彌賽亞時間，對無限的可能性開放。對於法學而言，這意味著不只僅僅鑽研為管理裝置服務的釋義學，而有其他的 possibility，不同的法律之「用」，法學也因此而「更新」。

而透過以上考察，我們可以回到本文的起點：Schmitt 的定位到底是如何？本文以為我們可從 Schmitt 根本的政治神學立場來開始鋪展。人類的原罪是造成政治性的起源，政治性的概念是敵我區分，而由於人類的原罪使得人類無法靠自己的能力認識真理、真神，因此在人類社會中有多元互相衝突的信念，但是真理只有一個。在這多元互相衝突的人類社會中，自由主義者想要透過管理—技術的方式統一不同的信念，在法學上的表現即為價值座標體系，而這樣的做法，就是將信念的真摯性減弱，進而消除所有的信念對立，真理不再重要，重要的是可供管理運用的可操作性價值。Schmitt 反對以上的作法，認為以上作法表面上是要將信念置而不論，但其實是將技術—管理本身當作一種新的信念，而透過技術的操作性以及將技術管理的起點置於所有人都無法反駁的起點—人性，其實產生的是一種絕對無法被駁倒而內在又虛無的信念，而技術管理這一信念有席捲統一所有不同信念的強大潛力，若這一天發生了，那麼人類不再有信念對立，從而不再

<sup>103</sup> “Man wird die Vergangenheit nicht mehr allein arche-ologisch lesen können. Man wird die Vergangenheit auf ihre eigene Zukunft hin befragen müssen... Man wird also vergangene Zeiten von ihren Hoffnungen her verstehen müssen. Sie waren nicht der Hintergrund der Jetzigen Gegenwart, sondern waren selber Gegenwart und Frontline zur Zukunft.”

有敵我區分，人類將取得永遠的和平。這樣的結果，以政治神學的觀點來看，就是人類雖然仍有原罪，但是人類透過自身的努力使世界達到了天國般的和平，這樣一來彌賽亞的救贖也沒必要了，人類自身就可救贖自己，這對 Schmitt 來說是不能忍受的。如果這樣的趨勢不可抵擋，那麼 Schmitt 能做什麼呢？Schmitt 在聖經找到了 Katechon 這個概念：由於帝國的存在，終末得以延遲尚未發生。因此所有 Schmitt 的努力都在於阻止自由主義者所期待的終末發生：因此他主張敵我區分的重要性，反對自由主義的非決斷性；他強調神學、信念、政治，貶抑技術、管理、經世。我們可以說，在這樣的技術化潮流下，Schmittt 自命為 Katechon，主張要攔阻這種人類希冀透過自身達到的人造天堂，換言之，Schmitt 想要攔阻自由主義者期盼的「終末」。

透過以上的解析，我們可以看得出來，Schmitt 的思想，不但是不同於其他法學者強調管理、技術這極，而是強調政治—神學這極，他可以說是一個以政治神學作為其立場的法學家。在 Schmitt 著作中威瑪憲法中民主與自由的對立—其實是政治—神學與管理—經濟雙極的對立，而他一貫的立場皆是傾向政治—神學，反對管理—經濟，這個立場可說是超越法律、使憲法學可以成為可能的基礎。而 MacCormick 所說的存在一本體論觀點，更確切的說是「神學」。然而，就如同 Agamben 所指出的，Schmitt 強調的神學—政治本身也是管理的邏輯之一。

Schmitt 想要以政治—神學反對管理—經濟，但這本身仍然在治理裝置邏輯之內，如果我們要達到 Schmitt 反對的目標，我們必須對終末本身重新進行思考。管理的思維是延伸的，然而終末卻不在延伸的時間軸內；時間的來源在於未來而非過去，然而我們只能以自身過去延伸的經驗去管理未來而有所不足。因此，真正破除管理—技術的治理裝置邏輯，不但要如 Agamben 所說的「停止運作/無為」，也要以真正的終末來看待人類歷史發展的進程。

因此，在真正的終末論下，Katechon 又何意義呢？在原初基督宗教的脈絡之下，Katechon 是攔阻終末到來的力量/人物，而正如以上所述，這樣的作為是無勞無功的；而對於 Carl Schmitt 來說，Katechon 所攔阻的終末，從原初基督宗教的意義，轉變為技術中立化時代來臨—技術中立化時代是自由主義者想要達成的人造天堂，在這之中沒有任何的對立—沒有政治性，這樣的作為對於 Agamben 來說，Katechon 只是治理裝置的兩極之一的作用—政治—神學的這一極，他只能攔阻抑制另外一極—管理—經濟這一極，但其邏輯仍然持續運作沒有任何影響，因此也是徒勞無功的。在法學上，可將 Katechon 當作一種「攔阻管理技術中立化的法學不斷將生活的各個部分納入管理邏輯」的力量，就如同制度性保障所作的，不僅僅是要免於立法者的專斷干涉，而是要想辦法透過某種方式將生活的某些部分保留在管理之外領域。然而，法律必然與技術和管理連結，以技術反技術，其後果就是如同制度性保障在我國大法官的運用一般，透過制度性保障引進了地方自治、大學自治等毋寧說是屬於德國的傳統制度，本該是阻止立法者專斷更改社會上存在已久的制度，但移到台灣卻反而成了為司法權更改社會制度開路的利器。Schmitt 沒有想到的是，本該是靜態地保護法學的法學者，也有意要透過法

律來管理社會，這樣一來，Katechon 在法律的層面上，也沒有達到他想要攔阻的結果。

或許這指出了阻止終末的不可能，但或許也指出了 Schmitt 真正的不足之處：無論是阻止終末、加速終末，都是試圖以現在的經驗去管理、控制終末，然而真正的終末無論如何都不會被人類的行為所影響，Prometheus 與 Epimetheus、加速者與攔阻者/延遲者，一個以己之力促成終末，一個以己之力阻撓終末，他們同樣地徒勞而功，真正相信終末論的人，是知道終末的來臨不但無法阻撓，甚至也无法察覺，可以查覺有末日的跡象，但真正的終末卻是轉瞬間而無法被查覺。因此，Schmitt 認為「中立化技術時代」的終末，也非真正的終末。基督宗教的神學以終末論為基礎，而加入終末論的政治神學因此發現了一個難處：現實世界的任何事物事實上無法影響終末，而且終末應該是被信徒們欲求的；也因此如果終末的政治神學可能，他不會擁護現狀或是要求改革政治，而是欲求一個非政治、非由人們努力就可達成的永久和平世界，這個世界的實際情形與現實的政治世界大異其趣，因而不是透過人在現世的經驗可以去體會甚至嘗試去模仿複製的。其依靠的僅僅是單純的、被古典世界認為是幻覺的盼望，而盼望源自於對上帝應許的全然信心—上帝在過去所說的話，祂在未來一定說到做到，這在現代世俗化時代也同樣地被認為是不需要存在的幻覺。然而，要破解現代政治社會的運作邏輯，卻需要這樣的「幻覺」。

## 參考文獻

### 西文文獻

Aland,Kurt et al eds.(1983), Greek New Testament Fourth Revised Edition,with  
Greek English Dictionary , United Bible Societies.

Agamben, Giorgio (1998), *Homo Sacer : Sovereign Power and Bare Life*, California:  
Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2005), *The Time That Remains : A Commentary on the Letter to  
the Romans*, California: Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2009), *What Is an Apparatus? : And Other Essays*, California:  
Stanford University Press.

Agamben, Giorgio (2011), *The Kingdom and the Glory : For a Theological  
Genealogy of Economy and Government*, Translated by Lorenzo Chiesa and  
Matteo Mandarini, California: Stanford University Press.

Augustinus, De Civitate Dei, in: Philip Schaff eds., St. Augustine's City of God and  
Christian Doctrine, Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans. Available at  
<http://www.ccel.org/cCEL/schaff/npnf102.pdf>

Aus, Roger D (1977), God's Plan and God's Power: Isaiah 66 and the Restraining  
Factors of 2 Thess 2:6-7, *Journal of Biblical Literature* 96, no. 4, S. 537-553.

Balakrishnan, Gopal (2000), "The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt,  
London ; New York : Verso.

Bendersky, Joseph W (1983), *Carl Schmitt, Theorist for the Reich*, Princeton, N.J.:  
Princeton University Press.

Berkhof, Louis (1996), *Systematic Theology*, Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans  
Pub. Co., 1996.

Best, Ernest (1972), *A Commentary on the First and Second Epistles to the  
Thessalonians*. New York: Harper & Row, 1972.



Blindow, Felix (1999), Carl Schmitts Reichsordnung : Strategie Für Einen Europäischen Grossraum, Berlin: Akademie Verlag.



Bonhoeffer, Dietrich (2005), Dietrich Bonhoeffer Works Vol.6 : Ethics, Translated by Charles C. West Reinhard Krauss, and Douglas W. Stott, Minneapolis: Fortress Press.

Bruce, F.F (1982), One and Two Thessalonians: NELSON/WORD Publishing Group.

Calvin, John (1996), Commentaries on the Epistles of Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonian,. Translated by William Pringle. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House.

Chrysostom , John, Homilies on 2 Thessalonians, in: Philip Schaff eds., Nicene and Post-Nicene Fathers series1 vol.13,Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans, Available at <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf113.iv.vi.iv.html>

Cristi, Renato (1998), Carl Schmitt and Authoritarian Liberalism : Strong State, Free Economy Political Philosophy Now, Cardiff: University of Wales Press.

DeSilva, David Arthur (2004), An Introduction to the New Testament : Contexts, Methods & Ministry Formation, Leicester, England: Apollos.

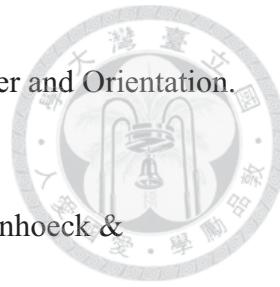
Fletcher, P. and A. Bradley eds.(2010), The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic: Bloomsbury.

Gross, Raphael (2005), Carl Schmitt Und Die Juden: Eine Deutsche Rechtslehre: Frankfurt am Main : Suhrkamp.

Gross, Raphael (2007), Carl Schmitt and the Jews: The "Jewish Question," the Holocaust, and German Legal Theory: University of Wisconsin Press.

Grossheutschi, Felix (1996), Carl Schmitt Und Die Lehre Vom Katechon, Berlin: Duncker & Humblot.

Hell, Julia (2009), "Katechon: Carl Schmitt's Imperial Theology and the Ruins of the Future." The Germanic Review: Literature, Culture, Theory 84, no. 4, 283-326.



Hooker, William (2009), Carl Schmitt's International Thought : Order and Orientation.  
New York: Cambridge University Press.

Kreinecker, Christina M (2010), 2. Thessaloniker. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.

Leutzsch, Martin (1994), Der Bezug auf die Bibel und ihre Wirkungsgeschichte, in:  
Bernd Wacker (Hrsg.), Die Eigentlich Katholische Verschärfung ... :  
Konfession, Theologie Und Politik Im Werk Carl Schmitts, S.175-202,  
München: W. Fink.

Löwith, Karl (1949), Meaning in History, Chicago: University of Chicago Press.

Lilla, Mark (2001), The Reckless Mind: Intellectuals in Politics: New York : New  
York Review Books.

Maimonides, Moses (1904). The Guide for the Perplexed, Translated by M.  
Friedländer, London; New York: George Routledge & Sons ; E.P. Dutton &  
Co.

McCormick, J.P (1997), Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as  
Technology: Cambridge University Press.

Meier, Heinrich (1998), Carl Schmitt, Leo Strauss Und "Der Begriff Des Politischen" :  
Zu Einem Dialog Unter Abwesenden. Stuttgart: J.B. Metzler.

Meier, Heinrich (2004), Die Lehre Carl Schmitts : Vier Kapitel Zur Unterscheidung  
Politischer Theologie Und Politischer Philosophie, Stuttgart: Metzler.

Hoelzl, Michael (2010), On the Katechontic Structure of Messianic Time, in: P.  
Fletcher and A. Bradley eds., The Politics to Come: Power, Modernity and the  
Messianic, 98-110.

Moltmann, Jürgen (1966), Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung  
Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie, München: Chr.  
Kaiser Verlag.

Moltmann, Jürgen (1980), Trinität Und Reich Gottes : Zur Gotteslehre, München: C. Kaiser.



Moltmann ,Jürgen (1985), Gott in Der Schöpfung : Ökologische Schöpfungslehre, München: C. Kaiser.

Moltmann, Jürgen (1995), Das Kommen Gottes : Christliche Eschatologie. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.

Nichtweiß, Barbara (1994), Apokalyptische Verfassungslehre,in: Bernd Wacker (Hrsg.), Die Eigentlich Katholische Verschärfung ... : Konfession, Theologie Und Politik Im Werk Carl Schmitts, S.37-64, München: W. Fink.

Peter C. Caldwell (2005). "Controversies over Carl Schmitt: A Review of Recent Literature." *The Journal of Modern History* 77, no. 2, 357-387.

Pokorný, Petr and Ulrich Heckel (2007), Einleitung in Das Neue Testament : Seine Literatur Und Theologie Im Überblick Uni-Taschenbücher, Tübingen: Mohr Siebeck.

Röcker, F.W.(2009), Belial Und Katechon: Eine Untersuchung Zu 2 Thess 2,1-12 Und 1 Thess 4,13-5,11, Tübingen : Mohr Siebeck.

Schmitt, Carl (1950), Drei Stufen historischer Sinngebung. In: *Universitas* 5.S. 927-931.

Schmitt, Carl (1957),Die Andere Hegel-Linie – Hans Feyer zum 70. Geburtstag. In : Christ und Welt, vom 25.7.1957.

Schmitt, Carl (1982), Verfassungslehre, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1982), Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen (1965), in: Der Leviathan in Der Staatslehre Des Thomas Hobbes : Sinn Und Fehlschlag Eines Politischen Symbols, Köln: Hohenheim Verlag.

Schmitt, Carl (1991), Glossarium : Aufzeichnungen Der Jahre 1947-1951, Berlin: Duncker & Humblot.



Schmitt, Carl (1995), Beschleuniger wider Willen (1942), in: Staat, Grossraum, Nomos : Arbeiten Aus Den Jahren 1916-1969, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (1996), Politische Theologie II: Die Legende Von Der Erledigung Jeder Politischen Theologie: Duncker und Humblot.

Schmitt, Carl (1997), Der Nomos Der Erde Im Völkerrecht Des Jus Publicum Europaeum. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2002), Der Begriff Des Politischen : Text Von 1932 Mit Einem Vorwort Und Drei Corollarien. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2002). Ex Captivitate Salus : Erfahrungen Der Zeit 1945/47. Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2003), Die Lager der Europäischer Rechtswissenschaft (1943/44). In: Verfassungsrechtliche Aufsätze Aus Den Jahren 1924-1954 : Materialien Zu Einer Verfassungslehre. Berlin: Duncker & Humbolt.

Schmitt, Carl (2004), Politische Theologie : Vier Kapitel Zur Lehre Von Der Souveränität, Berlin: Duncker & Humblot.

Schmitt, Carl (2008), Land Und Meer : Eine Weltgeschichtliche Betrachtung. Stuttgart: Klett-Cotta.

Schmitt, Carl (2010), Carl Schmitt Tagebücher: 1930-1934: Berlin : Akademie Verlag.

Schmitt, Carl (2011) , Die Tyrannie Der Werte, Berlin: Duncker & Humblot.

Schnelle, Udo (2005), Einleitung in Das Neue Testament Utb ;. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Strauss, Leo (1974), Natural Right and History, Chicago: Univ. of Chicago Press.

Taubes, Jacob (2003), Die Politische Theologie Des Paulus : Vorträge, Gehalten an Der Forschungsstätte Der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.-27. Februar 1987, München: Fink.



Tertullian, Apology, in: Philip Schaff eds., in : Latin Christianity Its Founder, Tertullian : Three Parts, I. Apologetic ; II. Anti-Marcion ; III. Ethical, Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans, Available at <http://www.ccel.org/cCEL/schaff/anf03.pdf>

Thiselton, A.C (2011), 1 & 2 Thessalonians through the Centuries: Wiley.

Wacker, Bernd (1994), Die Zweideutigkeit der katholischen Verschärfung. Carl Schmitt und Hugo Ball, in: Die Eigentlich Katholische Verschärfung ... : Konfession, Theologie Und Politik Im Werk Carl Schmitts, München: W. Fink.

### 中文文獻

吳庚〔1981〕，政治的新浪漫主義：卡爾.史密特政治哲學之研究，台北：五南圖書。

林鴻信〔2002〕，莫特曼神學，台北：禮記出版社。

張旺山〔2003〕，史密特的決斷論，人文及社會科學集刊，15卷2期，頁185-219。

曾慶豹〔2005〕，史密特的“政治神學”：現代性語境中的爭論，中原學報(人文及社會科學系列)，33卷4期，頁667-680。

馮蔭坤〔1990〕，天道聖經註釋—帖撒羅尼迦後書，香港：天道書樓。

蔡英文〔2004年〕，霍布斯主權理論的當代詮釋，收於：公法學與政治理論—吳庚大法官榮退論文集，頁39-79。台北：元照。

李建良〔2004年〕，「制度性理論」探源，收於：公法學與政治理論—吳庚大法官榮退論文集，頁219-265。台北：元照。

### 中文翻譯文獻

Carl Schmitt 著，林國基、周敏譯〔2006〕，陸地與海洋—古今之“法”變，上海：華東師範大學出版社。〔Schmitt, Carl (2008), Land Und Meer : Eine



Carl Schmitt 著，朱雁冰譯〔2008〕，價值的僭政——一個法學家對價值哲學的思考，收於：施米特與政治法學，頁 23-52，上海：華東師範大學出版社。〔Schmitt, Carl (2011), Die Tyrannie Der Werte, Berlin: Duncker & Humblot.〕

Carl Schmitt 著，劉鋒譯〔2004〕，憲法學說〔1993〕，台北：聯經。〔Schmitt, Carl (1982), Verfassungslehre, Berlin: Duncker & Humblot.〕

Carl Schmitt 著，應星、朱雁冰譯〔2008〕，完成了的宗教改革——《利維坦》，晚近疏解疏議，收於：霍布斯國家學說中的利維坦，頁 141-170，上海：華東師範大學出版社。〔Schmitt, Carl (1982), Die vollendete Reformation: Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen (1965), in: Der Leviathan in Der Staatslehre Des Thomas Hobbes : Sinn Und Fehlschlag Eines Politischen Symbols, Köln: Hohenheim Verlag.〕

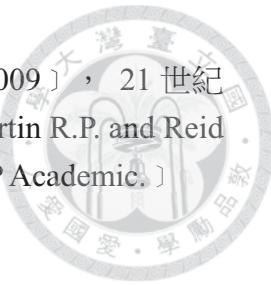
Jürgen Moltmann 著，曾念粵譯〔2006〕，來臨中的上帝〔1997〕，上海：上海三聯書店。〔Moltmann, Jürgen (1995), Das Kommen Gottes : Christliche Eschatologie. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.〕

Jürgen Moltmann 著，周偉馳譯〔2004〕，三一與上帝國——論上帝的教義，香港：道風書社。〔Moltmann, Jürgen (1980), Trinität Und Reich Gottes : Zur Gotteslehre, München: C. Kaiser.〕

Jürgen Moltmann 著，曾念粵譯〔2007〕，盼望神學，香港：道風書社。〔Moltmann, Jürgen (1997), Theologie Der Hoffnung. Untersuchungen Zur Begründung Und Zu Den Konsequenzen Einer Christlichen Eschatologie, München: Chr. Kaiser Verlag.〕

Heinrich Meier 著，林國基等譯〔2004〕，古今之爭中的核心問題——施米特的學說與施特勞斯的論題，北京：華夏出版社。〔Meier, Heinrich (2004), Die Lehre Carl Schmitts : Vier Kapitel Zur Unterscheidung Politischer Theologie Und Politischer Philosophie, Stuttgart: Metzler.〕

Heinrich Meier 著，朱雁冰等譯〔2008〕，隱匿的對話——施米特與施特勞斯，北京：華夏出版社。〔Meier, Heinrich (1998), Carl Schmitt, Leo Strauss Und "Der Begriff Des Politischen" : Zu Einem Dialog Unter Abwesenden. Stuttgart: J.B. Metzler.〕



Hawthorne, G.F. , Martin R.P. and Reid Daniel G.編，楊長慧譯〔2009〕，21世紀  
保羅書信辭典，台北：校園書房。〔Hawthorne, G.F. , Martin R.P. and Reid  
Daniel G. eds.(1995), Dictionary of Paul and His Letters, IVP Academic.〕

### 網路資源

Christian Classics Ethereal Library, Available at <http://www.ccel.org/>

The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon, Available at  
<http://www.tlg.uci.edu/lsj/#eid=1&context=lsj>  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true>

Perseus Digital Library, Available at <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>