

法的精神：啟示神學與政治神學

◎ 陳家琪

最近一個時期一直在讀西方中世紀時期的書，深感在傳統的西方哲學史的教學與研究中，這真是一個不該被忽視也事實上忽視不了的領域。可惜我們就這樣睜著眼繞道而行，究其原因，無非是因為這一時期的一切文化活動及其結果都離不了宗教的也就是基督教的影響與制約。

因為重讀這一時期的書，就免不了會想到在國內學界正愈來愈引起注意的斯特勞斯（Leo Strauss）和施密特（Carl Schmitt）。這兩個人的浮現自然免不了許多偶然因素，但最重要的是投合了國內學人的某種情緒，某種對現實生活的強烈感受性（如某種被有意推動著的價值論上的相對主義化、太過理性化了的經濟主義化、市場主義化、功利主義化、工具主義化等等）。其次就是一下子給了我們一種重新理解西方哲學的眼界，視野無形中開闊了許多。至於他們對現代性、對自由主義的批判及其學說與小布什所奉行的所謂「新保守主義」的關係尚在其次，因為後面這些問題還局限在「認識或理論」的領域，而某種情緒性的感受與視野的開闊則直接涉及到人在日常生活中的態度或方式。某位西方哲學家重要或不重要，是曇花一現還是有著持久的影響力，看來並無確定的標準，至少不可能由「西方哲學家」來決定。

但這裏還不想對這些問題展開討論。斯特勞斯和施密特的思想確實很豐富，幾乎涉及到對整個西方哲學史也就是近代以來的啟蒙哲學、哲學的形而上學體系的解體與政治哲學、法哲學、道德哲學的關係，特別是對中世紀以來猶太教與基督教（包括天主教與新教的關係）在歷史演進中獨特命運的重新闡釋。但我這裏只能從「法的精神」的角度整理一下斯特勞斯（可視為一個現代的猶太化了的古希臘人）的「啟示神學」與施密特（可視為一個現代的德意志化了的古羅馬人）的「政治神學」，並希望通過這兩個概念，大體上能勾勒出他們如何在學術上引導我們重新認識中世紀以來的思想線索。

全部問題皆起因於施密特在《政治的概念》一書中的這樣一段話：「決定性的問題……涉及到……國家與政治的關係。16世紀和17世紀開始形成一種學說，其始作俑者是馬基雅維利、博丹和霍布斯。這種學說賦予國家一種重要的壟斷性：歐洲國家成為政治的唯一主體。國家與政治如同亞里斯多德的城邦和政治一樣，乃是不可分割地聯繫在一起的。」「無疑，天主教會不是世俗意義上的國家，但它作為一個普世行政機構卻是法的精神的完美代表。」這後一段話是作者（劉鋒）加上去的，同時在注解中說明「德國社會學家盧曼也指出，基督教運動的成功『取決於對羅馬的業經高度發達的政治和法律普遍主義的利用』。」¹

然而我們又都知道孟德斯鳩的《論法的精神》並沒有把天主教會視為「法的精神的完美代表」，也沒有援引羅馬「高度發達的政治和法律普遍主義」。

這說明孟德斯鳩一定有自己另所依賴的東西。這東西就是「自然」或曰「自然狀態」、「自然本性」。

在一個沒有上帝的世界裏，人們只有求助於自然作為價值立論的依據（這使我想到了中國人心目中的「天」，特別是孔老夫子有關「畏天命」的說法：比較中西文化中的「自然」觀，特別是有無一個人格化了的自然「神」，當是一個最意味的哲學話題，因為它直接涉及到自然有無「精神性」的問題；精神性的問題，說到底又是一個在人與人的關係特別是政治關係中是否關注於生死、復活、生命力、愛恨之類的問題）。

孟德斯鳩在《論法的精神》的一開始，就說「法是由事物的性質產生出來的必然關係」，它表現為「存在物彼此之間的關係」，這關係是自然的，「在人為法建立了公道關係之先，就已經有了公道關係的存在」。

孟德斯鳩把存在於「人為法」之前的公道關係稱之為「自然法」；自然法包括四個方面的內容，一曰和平，並非如霍布斯所說的那樣處於人與人的戰爭狀態；二曰必須為衣食操勞；三曰有異性間的相互愛慕；四曰有相互結合、過社會生活的願望。

然後，孟德斯鳩就在「非基督教」的意義上結合著不同的政體談到了人的「政治品德」，如「愛祖國、愛平等」，這是共和國的品德；榮譽感則是君主國的品德等等。接著，他又結合著所有權關係談到了商業貿易活動，認為「貿易的精神自然地帶著儉樸、節約、節制、勤勞、謹慎、安分、信用、秩序和紀律的精神」，它貫穿於人為法和各種事物的種種關係之中，儘管其根據存在於原本就可理解為「公道」的「自然秩序」之中。

全部問題可以概括為原本「公道」的「自然法」所給予人的天賦的權利；然後，在一個有了「人為法」的社會裏，「我們應該記住甚麼是『獨立』，甚麼是『自由』。自由就是做法律所許可的一切事情的權利」。²

但這裏完全還可以有另外一條思路：哲學為了從神學的「婢女」的地位中擺脫出來，就與世俗的主權聯盟；世俗的主權恰好也想從教權的控制中掙脫出來，於是二者一拍即合，共同開始了一個哲學（哲學被理解為是一種關於最抽象、最整全的事物的知識）與權力一起世俗化的過程。

「文藝復興運動」從本質上說也就是一個借助於古代希臘人世俗的生活態度來推進「世俗化」的運動。

「世俗化」（secularize）是一個與「神聖化」（divinization）相對立的概念，指的是那種令人敬畏的神秘感、那種使個人在壓倒一切的神聖力量（如命運）面前所感受到的渺小感的消失。泰勒（Charles Taylor）在他的《黑格爾》一書中曾表達了這樣一個觀點：自我確定的、實體性的精神一旦歸屬於人，「便創造了比以往任何一個觀念都要激進得多的自我創造的自由觀」，於是人所面對的就只剩下了「未被征服的（正在退縮的）難於駕馭的自然界限的限制。」³

那麼，如果說哲學是一種關於最抽象、最整全的事物的知識，在這種「知識」中，是不是應該包含著那種敬畏的、神秘的感受？如果包含著，那哲學就同時是一種生活態度；如果不包含，而且要努力從「知識」中剔除各種各樣的個人感受，那就真的使哲學便成了「科學」（science）。「科學」當然也是一種生活態度，一種最冷冰冰的理性化（功利化、工具化）了的生活態度。事實上並沒有誰真能做到這一點。問題只在於：當哲學要為一種生活態度提

供「自我確證」的根據時，就不能不涉及到某種宗教或「準宗教」的原則。

「世俗化」就是要把這種「非人為」的原則從知識與生活中剔除出去。

於是在近代的「世俗化」進程中，「權力」不再來自神授，「法律」也失去了神啟（誠命）的依據；自然界與人的日常生活的方方面面（無論是生理的還是心理的，如孟德斯鳩所說的自然法的四個方面）也就不再與對「神聖」的感受性有關。（說到這裏，又使我想到了中國人對自然境遇與人生感悟的審美體驗，這種體驗以及儒家或馬克思主義的意識形態教育都具有一種介乎「神聖」與「世俗」之間的價值，或可稱之為某種「准宗教」的原則）

所以斯特勞斯才在《現代性的三次浪潮》中說「現代性是一種世俗化了的聖經信仰；彼岸的聖經信仰已經徹底此岸化了。簡單不過地說：不再希望天堂生活，而是純粹憑藉人類的手段在塵世上建立天堂。」⁴

因為相信可以在塵世上建立「天堂」，所以才說現代性依舊是一種「去聖化」（descarealized，無畏化）了的「聖經信仰」。

人們一旦把這個世界認作一個完全世俗化了的世界，那麼那種對神聖的感受與敬畏也就一去而不再復返。在這個意義上我們可以說任何想重新建立或恢復宗教感情的努力都是徒勞的。

這本身也就說明了，為甚麼對於本身就沒有多少宗教情感的中國人來說，我們的現代化（世俗化）步伐會比其他任何民族都來得更快、更徹底。

一旦把自立、自強、追趕、超過、小康、富足的「大國夢」確立為國策，而且哪怕在自欺中也自得於它的實現，那麼盡可能的世俗化就只會是一個唯一的萬劫不復的去向。

對我們的下一代人來說，他們幾乎不再可能有對宗教的任何感受的能力了。

當世界範圍內的「反恐怖主義戰爭」多少又都具有宗教衝突的文化背景時，我們一般來說也體會不到在從神聖轉向世俗的「全球化」浪潮中，那種真正有著宗教情懷的「信徒們」的心理感受與內心衝突。

問題在於，小布什在「反恐怖戰爭」中又確實祭起了五面與基督教傳統相關的價值大旗（life, freedom, opportunity, peace, justice，見小布什在「911事件」後的演講），並空前堅定地把它們普世化了，以便不僅把全球理解為一種經濟行為，而且要理解為一種政治行為，一種經濟行為本身就要求著的類似於「自然法」一樣的秩序。

美國是全球（現代）化（世俗化）的領頭羊，同時又以如此虔誠的宗教面目推行「反恐怖戰爭」，這就至少在理論的徹底性要求上，使所有的人都不不得面臨著這樣一種兩難的處境：或義無反顧地繼續前行，或不斷回頭，以求在心理上回復那種再無可能的神聖與虔誠。

但誰又能說這種「回復」就一定「好」呢？

一位朋友對我說，憑甚麼說懷疑主義、相對主義、虛無主義就一定不好？沒有宗教衝突，內心也感受不到這種衝突，我們不就生活得更安穩、更平和嗎？問題在於還有沒有對一種美好的制度或生活狀態的理想。

福山（Francis Fukuyama）在《歷史的終結與最後的人》的「代序」中就說，「假使人們只

有欲望和理性，就會滿足於生活在弗朗哥當政的西班牙、軍人統治下的韓國或巴西等市場導向的專制主義國家。」他所說的那種在人的靈魂中除過欲望與理性（算計）之外，還應該包含著的涉及到「獲得認可的要求」、「理想」與「自尊」的東西，說到底，不是人定的就是神給的；人定的就是相對的、可變的，神給的就是絕對的、普世的。

關於斯德勞斯的「啟示神學」，我也只能把話題局限在格林（Kenneth Hart Green）的一篇題為《現代猶太思想流變中的斯特勞斯》⁵之中。這篇文章中有一個小標題，叫「斯特勞斯的邁蒙尼德主義」，裏面專門談到了「啟示神學」的問題。

邁蒙尼德（Moses Maimonides，1135–1204）是中世紀的一位西班牙猶太人，代表作就是大名鼎鼎的《迷途指津》（*The Guide For The Perplexed*，傅有德、郭鵬、張志平譯，山東大學出版社2000年8月版）。斯特勞斯很推崇邁蒙尼德，認為自己的政治哲學的思想和方法都源自於他有關「啟示」的學說。在斯特勞斯看來，現代哲學整個被自己的野心誤導了，因為

「它對事物的知識僅僅依據斷定，而這是超乎其能力之外的」⁶對於超乎人的理性能力之外的事，人只有信賴啟示。在理性與啟示的對立中，「難道理性就配為勝者，也就是說，能證明神的啟示不可能？更不用說證明它可被拒斥。如果現代理性做不到這一點，難道從過去繼承而來的智慧，也就是中世紀或者正統猶太思想的遺產都該被拒斥為愚昧？」⁷

斯特勞斯之所以要「復歸邁蒙尼德」，就是因為在邁蒙尼德那裏，「信仰不是啟示宗教的關鍵概念，而現代人卻認為信仰是啟示宗教的關鍵，從而生硬地將信仰與法律或誠命剝離開來，而後者實際上才是根本。換句話說，啟示之所以對作為哲學家的邁蒙尼德有意義，乃是就其以神的啟示法律（a divinely revealed law）的形式出現而言的，而且啟示這種形式（如斯特勞斯的斯賓諾莎研究所示）從未被理性拒斥過。」⁸

信仰，告訴我們的是教義，啟示，給予我們的是律法；對信仰，你可以信，也可以不信，而律法，卻命令你必須遵守，否則就是懲罰。而且，更為重要的，在於律法與現代政制、現代法律的終極根據有關。如果一種政制不是從上帝所給予我們的啟示為其權力依據，那就一定會陷入一種形而上學的思辨迷霧；換言之，法律的正當性如果與最早的神聖律法無關，那就一定是人的理性建構起來的。而人的理性總是有限的，這從現代社會各種各樣的「理性的爭執」就能看出來。信從理性，也就是信從無休無止的爭論、辯駁、改進和永無止境的完善；信從啟示，則必須始終忠誠於律法的命令。「這就是關於甚麼才能構成一個善好的、真正有約束力的法律社會的爭論。」⁹作為哲學家，是相信自己的理性可以建構一個完美的「法律社會」，還是以理性的方式為啟示所給予我們的「神聖法律」作論證，深化從哲學上遵從律法的理由，這就是中古時期的哲學家們所理解的理性與現代哲學家們所理解的理性的不同。相應的，被認為「合於理性」的「自然」指的是一種「共同體」的「自然秩序」還是「單個人」的「自然本性」，也就成為有關何謂「自然法」與「自然狀態」的另一爭論要點。斯特勞斯再從這種不同退後一步，回到古代希臘，就發現蘇格拉底在《克里同篇》中就一再告誡哲學家，不要因自己承諾要達到自由和能建構法律而敗壞哲學的聲譽。柏拉圖也在他最後的著作《法律篇》中說，正因為「自然」體現著神意並為人意所覺知，所以哲學才認定神超乎「自然」而又不否定「自然」，而「自然」（*physis*）這個概念，也只有有神意的基礎上，才可能使「自然的道德法則」成為可能。「換言之，理性在生成一種真正令人信服的、人皆認可的道德方面是有局限的，出於神法的道德可能是歷史上為人所知的唯一『真的』道德法則。只有用自己絕對的大全意志從虛無中創造出世界的全能上帝，才能把『十誡』啟示給人類，使他們在道德上成為至高法則。哲學家只能建議或勸告，不能命令，因為，就特定行為

而言，哲學家在理性上不知道、也沒有能力知道絕對命令。」¹⁰律法是一個向真理攀登的有很多層次的階梯，大體上可分為三層：第一層是一般的人追求宗教虔誠和道德上的善，律法通過引導一種高尚的生活來做到這一點；第二層指的是那些道德-宗教人（moral-religious man），他們通過獻身於教化人們去追求關於上帝的最高的善而達其可能的信仰；第三層是哲人（philosophic man）或潛在的先知，因為律法允許人們自由地尋找智慧，並許諾最終將獲得永恆的真理。這樣，第二層的「道德-宗教人」就會與第三層的「哲人」發生爭執，這種爭執，也就是追求道德虔誠的生活與追求智慧的生活的爭執。斯特勞斯說，在追求智慧的生活，哲人必須懷疑一切道德和宗教所要維護的觀點，但是，大多數人不能在對宇宙、生命的意義和價值的折磨人的懷疑中生活，而如此懷疑又是哲人生活中最有意思和最重要的部分，無論他們得出的結論多麼荒謬；所以，哲學思考只能是一小批人的事，他們需要懷疑的生活，如果要表達，也只能隱晦地說，把自己真正懷疑的東西隱藏在文字的後面，同時接受一種最大的先知也就是摩西的律法的指導。只有這樣，哲學才既能在懷疑中繁榮發展，社會的道德生活又能「在哲人們必然發動的懷疑攻擊下得到妥善保護」。¹¹這裏面又涉及到哲人與民眾、顯白的坦露與隱諱的表達之間的關係，所以很能引起當代善於思考的人們的興趣。其實黑格爾在反駁康得的道德「絕對命令」時也表達過大體相似的觀點：絕對命令意在使個人具有道德上的自主權，希望把道德個體展示為一種優於和外在於任何實際社會秩序的立場和標準，但一個這樣的人到底在哪裏才能發現這樣的標準？答案是只能在一個「秩序井然的社會所已經確立的社會實踐中」；所以「唯有在一定類型的社會裏才能過道德生活」，才有康得所謂的道德的「絕對命令」；而且就絕大多數人而言，他們所有的標準也不是通過選擇而來（其實支配我們選擇的標準本身就是不能選擇的），而是作為某種「權威性的東西而強加在個人身上的」；這種強加的東西就是黑格爾在《精神現象學》中講到「倫理」時所說的糅合著「神啟」與「血緣」的「神律」。

施密特的思想的核心是政治神學。

「政治」是甚麼意思？

我們都知道，西方的社會契約論都事先假定了人最早生活在「自然狀態」中。

「自然狀態」按霍布斯的說法，是一種人對人如狼似虎的狀態，也就是說，由於沒有秩序，沒有法則，所以誰也沒有安全感；出於「自我保存」的需要，人與人之間就通過契約交出了彼此的自由，於是有了國家，有了統治者，大家的生命財產也才得到了保護。這套說法的核心是把社會理解為單個人（生物個體）的集合。施密特對此「假定」進行了批駁。他說，「自然狀態」中如狼似虎的並不是個人與個人，而是群體與群體；也就是說，人是只能生活在群體之中的，沒有群體，也就沒有個人。這裏面其實有對作為個體的人的兩種完全不同的看法，一種是把個體的人就看成是經驗論意義上的個體，另一種則把個體的人視為某種社會價值的載體或體現者。施密特眼中的個體其實就是生活於整體中的個體（注意：從中也可引伸出民族主義的起源）。於是，「群體生活」也就從一開始就使任何個人生活在政治之中，比如，人從一開始就擺脫不了有關群體的正義、群體與個人在利益上的關係、個人憑甚麼服從群體首領的命令之類的問題。而這一切問題也就是我們所說的政治問題。

「政治神學」又是甚麼意思？施密特說，能使群體成其為群體並使群體對正義的追求獲得民眾認可的，就只可能來自「對神聖啟示的確信」和「在信仰的順從中行動」這樣兩條規則。

為甚麼是「政治神學」而不是「政治宗教」或「政治神話學」？

施密特說，「政治宗教」總難免以複數的形式表達，也就是說，有多少種宗教也就有多少種政治，那麼當一種宗教從歷史中消失或改變了形態（這種情況在各個民族的歷史演進中都有很多例子）了以後，政治是不是也會消失或改變形態呢？顯然不能這樣說。至於「政治神學」，施密特說，「神話」總是多元的；任何神話與任何形態的多神論一樣都與某種形態的相對主義、虛無主義結合在一起。「政治神學」告訴我們的既不是一種宗教，一種神話，也不是某種觀念，它講的是一種人的生存性的前提，即我們在前面所說的那種人只能生活於群體之中、而且人必須要給自己的自由、臣服和堅持自我確證以說明的前提；如果把這種「前提」作為一個「歷史事件」來看，那它就講的是上帝之子的肉身化。¹²

為甚麼說「上帝之子的肉身化」是人的生存性前提？它又與「法的精神」有甚麼關係？最為著名的「人為法」的法學家凱爾森（Hans Kelsen）在《上帝與國家》中提供了一種解釋：上帝本來高於世界，現在，上帝之子肉身化，使自己服從于自己所創造、所設定的秩序，這種放棄全能的自我規約、自我限制，也就是國家法學理論中的自我規約、自我限制的起源，因為作為權力的國家也正是由此而變為了一個作為法律的國家，國家自身在法律中自我規約、自我限制。¹³

不管我們是否同意「上帝之子的肉身化」是一個「歷史事件」，但這套說法至少在「人為法」之外，給法的起源、國家與法的關係、權力怎麼可能自我規約提供了一種「非人為」的解釋。

我們過去對「道成肉身」一說一直不太當真；其實如果按黑格爾的說法：猶太教的上帝高高在上，人無法與上帝合一，只能在「非和解狀態」中戰戰兢兢服從，那就會導致在痛苦中對拯救者的呼喚，這也就等於為另一個宗教（也就是基督教）的誕生（道成肉身）作好了準備。上帝的「道成肉身」使個體自身具有了「普遍的主體性」意識，這既徹底瓦解了古代希臘人對命運的畏懼（因為特殊城邦的特殊個體只能與特殊的神相結合，不可能具有普遍的全體性意識），也為現代人的失落（有了普遍性的全體意識，但古代希臘的個人與共同體的共用結構卻從此一去無返）給出了一種現實生活中的衝突，也許歐盟的出現與所謂的全球化的背後就有著某種宗教上的衝動，這種衝動集中體現為對共同的「價值標準」（道德律令）的信守。

從這種論述中也可以看出施密特的「政治神學」具有一種「強硬的不妥協性」。可惜這種「不妥協性」並未落實在「法的精神」上，而是落實在不再需要理由的「創造」與「決斷」上。如果說自由主義的「社會契約論」需要一種「自然狀態」（人與人的戰爭狀態）作為前提的話，施密特的「政治神學」卻需要為「自然狀態」中的這種「戰爭狀態」提供一種「政治的」說明；這就涉及到人的政治性的生存前提。這個前提，就是「國家的本質使其必然傾向於作出絕對的決斷」，這種「決斷」，就如「上帝是從虛無中造出萬有」、而且不需要理由一樣，也是一種不需要理由的「決斷」。¹⁴斯特勞斯曾說過，一個不相信創世論，尤其不相信「從虛無中造出萬有」的人也能信仰上帝（《斯特勞斯與古典政治哲學》第132頁），但施密特卻要說，一個不知道「決斷是從虛無中創造出來的」、而且也無須辯護的人則完全不懂得人的政治生活。能夠使自己有「決斷力」，而且能擔保自己的「決斷」「永遠正確」的，當然只能來自於教宗、誠命和自己「正統的信仰」。¹⁵

這是一種在20世紀初為德國人所特有的「積極的虛無主義」，即當現代人不再知道為甚麼活著和怎樣才能應對渴望時的那種只有從虛無中才可獲救的「神學意志」。它既可能與希特勒

的上台有關，也可能會促使我們更深入地從人的生存論上理解政治與神學的關係。

這使我想到了有關我們中國的第三個問題：無論是斯特勞斯還是施密特，他們之所以引導我們往回看，挑起「古今之爭」，無非是因為在中古時代，法、道德、教義是不分的，而且都統攝在神聖啟示的光環下。那麼在我們中國古代，我們的准宗教（儒學）、政治、倫理不也是不分的嗎？李澤厚說，這就是中國的「倫理秩序和政治體制具有宗教神聖性的根本原因。但也由於巫傳統，巫通天（神）人，人的地位相對高昂，使中國文明對人的有限性、過失性缺少深刻認識」¹⁶中國的儒學，加上「巫傳統」，到底能不能算宗教，本身還大可質疑；但李澤厚強調我們「從文藝到哲學缺乏對極端畏懼、極端神聖和罪惡感的深度探索」，則無疑也是在試圖揭示我們文化傳統中「宗教缺失」的一面及其後果。我在武漢大學讀研究生時的一位老朋友鍾國發不久前出了一本書：《神聖的突破：從世界文明視野看儒佛道三元一體格局的由來》（四川人民出版社2003年10月版）也是想為中國文化傳統提供一種宗教的參數。至於所有這些是否有助於解救國人當下的精神危機則另當別論。

然而，這二十多年來，在「改革開放」中，我們在學術上所要做的，不就是這樣相關的兩件事：使法的觀念從古老傳統的道德制約與後來的政治制約中解放出來嗎？怎麼現在又想到了政治、倫理與法在「啟示神學」與「政治神學」名義下的合一？

到底在哪里探究「法的精神」的起源或根據？

所以斯特勞斯和施密特之所以引起人們如此大的興趣，是一定與我們對自身的生存處境（我更願意把這種處境理解為一種學術處境）的感受有關的。從大的方面來說，它也是一個如何評價現代性、如何區別理解古代希臘、中世紀神學和啟蒙運動時期的「理性特徵」的問題（希臘化時期的苦惱意識與古羅馬的共和制的重要性自不待言）。在解釋施特勞斯與施密特的學說中已具有了某種權威性的邁爾（Henrich Meier）1998年在為其所著《施密特、斯特勞斯與「政治的概念」》所寫的「跋」中，曾大致勾勒出施密特的「政治神學」之所以會在世界範圍內引起人們日益強烈的興趣的四個方面的原因，我把它們簡述于此，作為本文的結束：第一，「蘇聯帝國的崩潰以及此前馬克思主義希望的落空，在許多地方激起了對一種真正信仰確定性的追求」；第二，啟示神學與政治神學提供了一種「任何蒼白的意識形態都無力實現的保障，而且還有效地反對自由主義與資本主義在全球範圍內的勝利聯手，從整體上開啟了一種替代現代世俗主義的方案」；第三，「在帶有反西方色彩的政治-宗教激進主義中」，伊斯蘭教、猶太教和基督教都在重新得到強化，而且都在「建立一個與上帝國密切相關的拯救期待中」，「賦予了政治與宗教的關係問題」以空前的緊迫性；第四，如果說前三個問題可以概括為對絕對義務的渴望、回歸正統性、對共同體的神學-政治基礎的重新思索的話，最後一點則說的是人們在「荒漠之旅」中忽然有了一種對「大事件」的「混亂企盼」；著名的「後現代」的思想家列奧塔（Jean Francois Lyotard）就在這種情況下記起了亞伯拉罕的信仰順從，「這種順從是『大事件』的範例—無法預見的召喚的範例，也是在其中亞伯拉罕得到應答的那種舉動的範例。……他們以錯綜複雜的方式—或隱秘或抑鬱地—轉向權威、啟示和順從這樣一些涉及『大事件』的關鍵使命。」¹⁷

註釋

1 參見劉小楓選編的《施密特與政治法學》一書中劉鋒所寫的〈政治與神學的平行性〉一文，上海三聯書店2002年版，第377-378頁及當頁註釋。

- 2 孟德斯鳩：《論法的精神》（上冊），張雁深譯，商務印書館1961年11月版，第154頁。
- 3 泰勒：《黑格爾》，張國清、朱進東譯，譯林出版社2002年5月版，第852頁。
- 4 賀照田主編：《學術思想評論第六輯·西方現代性的曲折與展開》中施特勞斯所著的〈現代性的三次浪潮〉（丁耘譯），吉林人民出版社2002年版，第87頁；
- 5、6、7、8、9、10、11 劉小楓主編的《施特勞斯與古典政治哲學》中格林（Green）所寫的〈現代猶太思想流變中的施特勞斯〉（游斌譯，程志敏校），上海三聯書店2002年7月版，第29、123、123、124、125、129-130、136頁。
- 12、13、14、15 劉小楓選編的《施密特與政治法學》中的邁爾的〈神學抑或哲學的友愛政治〉（吳增定、張憲譯）與洛維特（Karl Lowith）的〈施密特的政治決斷論〉（馮克利譯），上海三聯書店2002年1月版，第275頁的注釋，第275、40、40頁。
- 16 李澤厚：〈課虛無以責有〉，《讀書》雜誌2003年第7期，第58頁。
- 17 《施密特與政治哲學》中邁爾所寫的〈神學抑或哲學的友愛政治〉，第278-279頁。

陳家琪 同濟大學文法學院哲學與社會學系教授

《二十一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二十一世紀》網絡版第三十二期 2004年11月30日

© 香港中文大學

本文於《二十一世紀》網絡版第三十二期（2004年11月30日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。