

# Globethics Repository

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

## 論現代性之歷史紋理中的經與緯——施密特與布盧門貝格

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

Item Type	Article
Authors	Hubener, W.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-06-23 14:09:11
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167166">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167166</a>

## 論現代性之歷史紋理中的經與緯\*

——施米特與布盧門貝格

許伯納(Wolfgang Hübener)

李秋零教授 譯

布盧門貝格(Blumenberg)在《世俗化與自我宣稱》中懷疑，施米特(Carl Schmitt)只是在《政治神學II》中才把他的原理還原為「神學概念和法學概念在體系上的結構親和性」，<sup>1</sup>此時，布盧門貝格確實是弄錯了。這種向結構類比的還原，不再包含「關於一種結構起源自另一種結構或者二者起源自一個共同的先在形式的任何斷定」，<sup>2</sup>它已經是施米特以前思考法學概念的社會學問題的分析性結論。早在一九二二年的《政治神學》中，對施米特來說，問題就涉及到「神學概念和法學在體系上的類比」以及在法學上刻畫歷史-政治現實的概念之結構「與形而上學概念之結構」的一致。<sup>3</sup>由此，對於布盧門貝格來說是在施米特一九二二年的文章之比較中所提出的最重要的問題，

---

\* 本文譯自 Jacob Taubes 編，*Religionstheorie und Politische Theologie* 《宗教理論與政治神學》，Band I: Der Fürst dieser Welt, München, 1983。

1. 參見 H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung* 《世俗化與自我宣稱》，*Die Legitimität der Neuzeit* 《近代的合法性》的擴大修訂版，第一和第二部分，stw 79, Frankfurt /M, 1974, 頁 109。

2. 同上。

3. 參見 C. Schmitt, *Politische Theologie* 《政治神學》，München 與 Leipzig, 1934, 第二版，頁 55、59。

即關於世俗化之理解的「一致性與變動性」的問題，就是一個虛假問題。

對於施米特而言，就他恰恰把尋覓原因方面的聯繫視為傳統的概念社會學方法的原始錯誤(πρώτον ψεῦδος)來說，在他那個時代就更不可能涉及到起源的分析了。在對精神現象的唯物主義解釋或者對物質過程的唯靈主義解釋的決定圖式彼岸，他要一直突進到極端的概念性層面，在這個層面上，可以證明法學－政治學概念和形而上學－神學概念在實質上的一致性。由於施米特相信可以把形而上學視為一個時代最集中、最清晰的表達，<sup>4</sup>對於他來說，問題就在於使最初依據法律生活之實踐旨趣取向的法學的概念性極端化到這樣一個點上，在這裏，它與按照其本質更為極端的形而上學－神學的概念性在結構上的一致性必須完全從自身得到證實。對於他來說，在法學論證中出現神學上的類似物，<sup>5</sup>與其說是一種政治神學的方法程序的正式對象，倒不如說是歷史依賴性的一種標誌。

假如不是一九二二年那篇文章第一個命題的號角過早地吸引了布盧門貝格的注意力，他早就能夠從第二個命題的第二部分得出施米特的本真意圖的可靠證明了。相反，布盧門貝格到一九四七年還在開篇的命題中就像根據推論那樣描述了「世俗化原理的最強形式」，<sup>6</sup>並且繼續忽視這種情況，即施米特一開始就絕對沒有想把世俗化僅僅理解為概念轉譯的歷史過程，而是同樣理解為結構分析的結果。從這後一種解說意向的術語庫中，布盧門貝格僅僅檢出了「類比」這個關鍵詞，並且立刻在變態性回溯的意義

---

4. 參見同上，頁 60。

5. 參見頁 51。

6. 參見 Blumenberg，同上，頁 106。

上去理解它。從這種前理解出發來看，當布盧門貝格說「類比恰恰不是轉換」<sup>7</sup>時，他是完全有道理的。但是，施米特既不想討論隱喻學家關於類比所思考的東西，也不想討論轉譯。這意味着，如果我們在施米特對類比概念的使用中猜測出一種對古典的關係性類比(analogia proportionalitatis)的回憶，也許不致對他的文章解釋過度。

當然，布盧門貝格的誤解並不是完全無益的。由於被一種猜測所折磨，即世俗化原理涉及到一個起源命題，這個命題包含着一種因果聯繫和一種轉譯方向，所以，他比施米特更為迫切地問道：世俗化原理的意向是否顯而易見地是「確立相反的論證聯繫」，<sup>8</sup>從而把「政治神學」理解為一種隱喻方法的總和，這種方法的選擇是「在對背景和激情的現實需求的選擇性觀點之下」<sup>9</sup>進行的。在把法國大革命的合法性論辯堅決地回溯到一個異教的術語庫之後，對於反革命的理論家們來說，恰恰出現了一種借助於回溯到自然神論神學的詞彙「對革命的原點之後的狀態作出的隱喻詮釋」。<sup>10</sup>然而，事情並不是如此簡單。在對起源作出反革命倒置之前，已經發生了一種革命的和前革命的倒置。作為以自己的方式進行的平衡性抑制的嘗試，它為波拿巴主義的準則（「人們只是毀壞要替換的東西」）提供了一種歷史的解釋。

啟蒙運動的替代物屬於不流血地驅逐那種溫存的肘碰肘(coude-à-coude)類型嗎？狄德羅(Diderot)以這種景觀讓拉摩的侄兒看到了耶穌會的傳教，黑格爾則大膽地把它轉

7. 同上，頁 107。

8. 同上，頁 106。

9. 同上，頁 108。

10. 同上，頁 107。

用到純粹識見與絕對本質的無偏見意識的鬥爭上。

這個外邦的上帝謙虛地坐在祭壇上本地神像的旁邊。它越來越佔有了地位，而在一個晴朗的早晨它用肘臂把自己的同伴輕輕一推，於是唏哩嘩啦！神像垮在地上了。<sup>11</sup>

……「在一個晴朗的早晨，它用肘臂把自己的同伴輕輕一推，於是唏哩嘩啦！神像垮在地上了」。——在一個晴朗的早晨，連當天中午都不見血跡了，因為病的感染都已滲透精神生活的一切器官；到那個時候，只有記憶還保留着以前的精神狀態的死去了的樣式，成了一段過去的歷史，而誰也不知道是怎麼過去了的……。<sup>12</sup>

一段過去了的歷史，而誰也不知道是怎麼過去了的？替換也有它的計謀。感染的過程——不見血跡的中午的條件——顯然不僅僅在一個方向上進行。「理性的神殿」(Temples de la raison)取代了「永恆上帝的神殿」<sup>13</sup>，「理性的節日」(fêtes de la raison)取代了基督教日曆的節日，「理性的女神」<sup>14</sup>取代了舊的上帝；「毫無疑問，人們能夠改變名稱，但卻不能改變事物」<sup>15</sup>。阿爾普(Jean François de La Harpe)一七九六年在〈革命語言中的狂熱〉一文中認為，人們如果假定，在「被稱之為革命的反語言」中，

---

11. J. Assézat 編，*Oeuvres complètes de Diderot*《狄德羅全集》，Paris，1875；卷五，Nendeln，1966，頁462。

12. G.W.F. Hegel，*Phänomenologie des Geistes (Gesammelte Werke)*《精神現象學》(全集)，卷九，Hamburg，1980，頁295-296。

13. 參見 *Oeuvres de La Harpe*《阿爾普全集》，卷五，de l'Académie Française，Repr. Genf，1968，頁539。

14. 同上，頁540。

15. 同上，頁538。

所有的一切都馬上與「常識的語言中」的不同了<sup>16</sup>。日曆的節日就其本質而言是一種「宗教的紀念」，只有宗教才能給予它們一種既是私人的也是公共的約束力。<sup>17</sup>革命者們必須多年忙於在「十日節」(fêtes décadaires)之上確立他們的十日節，這並非偶然，他們能夠這樣做，只是由於他們致力於從新的日曆中創造出一種新宗教創造一種「十」這個數字的宗教。<sup>18</sup>

阿爾普對此說明道：「……光照派(Illuminaten)的每個宗派都有自己的主教服」。<sup>19</sup>施塔爾克(Johann August von Starck)補充說：「包括德國的光照派」。對偽宗教儀式的需求在啟蒙運動晚期的秘密社團中顯然是異常劇烈的。魏斯豪普特(Adam Weishaupt)——根據自己的見證不如說是不情願的信仰創始人——據說還曾致力於使自己修會的奧秘部防止他輕蔑地稱之為「玩宗教」(jouer la religion)的偽神聖。然而，兩個「光照派的創造者」中的另一位，即克尼格男爵(Freiherr von Knigge)，卻很快與他對立而貫徹了自己的主張。<sup>20</sup>當然，共濟會的奧秘並不馬上被外人感受為假晶體。鑒於「德國所陷入的諾斯替主義和神智主義騷動」，它們甚至表現為「也許最對宗教保持着敏感，不讓其最後的光熄滅」<sup>21</sup>的社會團體。畢興(Büsching)在一七八七年擔憂地問道：「在這個時代，我們似乎使如此

16. 同上，頁 485。

17. 同上，頁 538。

18. 同上，頁 537。

19. 同上。

20. 參見 J.A. von Starck, *Der Triumph der Philosophie im Achtzehnten Jahrhundert* 《哲學在十八世紀的凱旋》，第二部分，Germantown, 1803, 頁 269。

21. J.G. Zimmermann, *Über Friedrich den Großen und meine Unterredungen mit Ihm Kurz vor seinem Tode* 《論弗里德里希大帝和在我在他逝世之前不久與他的談話》，Wien und Ofen, 1788, 頁 85-86。

之多的關於施催眠術、使人精神紊亂、人使昏昏欲睡、使人神秘莫測等等大大小小的文章成為必要的和有益的，人們在百年之後將會對這個時代作出什麼樣的判斷？]即便他，此時也不是首先針對共濟會的。施塔爾克甚至參與了共濟會的聖殿神職人員後衛部隊(arrière-Garde)的組建，他評論道：

假如他能夠對如此之多着眼於秘密科學的共濟會體系瞥上一眼，並且看一看人們如何時而復活了久已忘卻的諾斯替主義和卡巴拉神秘主義(Kabbalistischen)的荒唐說法，把它們說成是偉大的智慧；時而偽稱持有佚失了的《聖經》各卷，被授予煉治黃金登峰造極的神奇香料的秘方；看一看人們如何要同精靈世界交往，驅除精靈、讓精靈顯現等等，他會說什麼啊！當然，這同新的哲學啟蒙的燦爛陽光構成了極大的反差；但是，這也正是這種新啟蒙的後果。人們早就發現，最愚蠢的輕信是不信的近親……<sup>22</sup>

這是在雖然如此全面的延遲卻終於開始了的啟蒙自身之中的一種諾斯替主義的復發，由於這種復發，啟蒙在光明之子與黑暗之子的鬥爭中喪失了自己的勝利嗎？自己蒙蔽自己的光芒是取消對自己來說根本性的二元論，從而是其自我妨礙的最有效形式嗎？啟蒙的流行辯證法——其未被滿足的滿足的黑格爾式辯證法和其通過整體性關聯而不間斷地自我毀滅的阿多爾諾(Adorno)式辯證法——不理解事情的這一面。布盧門貝格由於一貫的反面刺激而免疫於所有自我宣稱的隱秘諾斯替主義的經驗，甚至連對整個問

---

22. J.A. von Starck, 上引書, 頁 247-248。

題的前提也不具備理解力。費格林(Voegelin)最接近這種事情，但卻不以再儀式化的手腕對諾斯替主義的自我強化的影響為主題。它們的作用首先是作為一種被承認為必要的、因而故意採用的強化手段的善意詭計，還是作為因暫時沒有正式的補償物而造成的空缺的臨時將就的掩飾？「使理性成為人類的宗教」，這是光照派的格言。但是，為什麼要使理性成為一種獨特的宗教？阿爾普感到驚訝的是，恰恰是舊政府的那個人們必須最先拋棄的術語即「宗教」，被保留在新政府中了。如今，人們令人吃驚地談論起「政府的宗教、內閣的宗教、議會的宗教」。施塔爾克的驚訝一點也不少，甚至「沒有上帝的人」也認為必須「在崇拜這個對於無神論來說極其離奇的題目下」頒佈他們的章程。<sup>23</sup>對於孔德(Auguste Comte)的《實證主義教程》來說，他又能夠說什麼呢？

這是對掩飾、傳播和自我證實的隱喻的一種至今尚未得到合乎邏輯的說明的、但顯然不可化簡的需求嗎？揭露的隱喻的方式和作用都截然不同，借助於它，年輕的馬克思試圖揭示黑格爾國家法的神秘性質。能夠運用這種隱喻的策略性位置在布盧門貝格關於世俗化的思考範圍之外。布盧門貝格雖然「把對來源於宗教的語言元素的有意識挑戰性的、有意識尋找同儀式之關係的接受，因而也就是世俗化，視為文體意志」，世俗化本身「為了取得成果而需要宗教的原初領域在很大程度上繼續起作用」，<sup>24</sup>但並不把對假定來源於宗教的結構元素的同樣有意識挑戰性的破譯，因而也就是諷刺性再儀式化，視為揭露的手段。這

23. 同上，頁448-449。

24. H. Blumenberg, 《近代的合法性》，上引書，頁62、64。參見他的《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁119-120。

樣，長子繼承權就是「自己成為宗教的、沉醉於自身的、因自己的獨立性和崇高性而陶醉的私有制」，<sup>25</sup>而「作為同市民社會分離開來的存在的政治國家的表象」，根本就是一個神學的表象。<sup>26</sup>單個的人民成員和基督徒一樣「如同在其政治世界的天國」，<sup>27</sup>而社會則「通過作為其祭司的階層與君王打交道」，就像君王也「通過作為其基督的政府暴力」與社會打交道一樣。<sup>28</sup>最後，「官僚精神」是一種「徹頭徹尾耶穌會的、神學的精神。官僚們是國家耶穌會士和國家神學家。官僚體制是祭司共和國(*la république prêtre*)」。<sup>29</sup>官員們的國家考試是「對知識的官僚體制的洗禮，是對世俗知識轉換為神聖知識的官方承認」，為這種承認還要加上君王恩典的主觀因素，「以便信仰結出果實」，<sup>30</sup>等等。隱喻的運用變幻不定，但意圖卻是毫不含混的。解釋學的全套裝備是由一種獨一無二的「否定的」政治神學的元素構成的，借助於它們，解釋者對我來說就意味着國家按照其自己的觀點所不是的東西，或者它因此而最好不應被看作和稱作的東西。

讓·保羅(Jean Paul)早在一八〇〇年就以自己的方式在原則上沒有區別地對待費希特的知識學了。「我覺得奇怪」，把費希特式的衆我關係(*Viel-Icherei*)提高為唯我論的自我神化的賦予軀體者(*Leibgeber*)，並說，「……(當我在一次洗腳時粗略地瀏覽我的體系的時候，我盯着自己的腳趾，有人在給我剪腳趾甲)我就是萬有和宇宙；在世界

---

25. MEGA《馬克思恩格斯全集》，1，1，1，頁521。

26. 參見同上，頁542。

27. 同上，頁497。

28. 參見同上，頁505。

29. 同上，頁456。

30. 參見同上，頁461。

上，除了世界自身(第8節)、上帝(第3節)和精靈世界之外，人們不可能成為更多的東西」。<sup>31</sup>當然，他和客西馬尼園的基督一樣知道唱一首受難歌，當一個神是多麼的費力。「經院學者提出了一個批判性的問題，上帝是不願意還是願意(彼得·倫巴德[Lombard]: Dist. 6.v.c.)作一個神。我可以從經驗出發講話，並且說：不管願意還是不願意。誰是一個神，就會和我一樣承認，甚至寧可僅僅是一個君王」。<sup>32</sup>充分利用基督教傳統的語言，「直到玩弄濟神的雙關語」，這是「在神學實體衰減之後依然未得到實現、變得能夠勝任，並且需要與新的內容保持一致」的形而上學要求的標誌嗎？<sup>33</sup>情況非常複雜。讓·保羅部分地已經在《費希特主義或者賦予軀體者主義的鑰匙》中檢驗了唯有布盧門貝格才指出的他的《美學預科》的世俗化了的語言手段，但它在這裏起着諷刺性的作用，因而也許更有點嚴肅。當自存性作為一種通奏低音(basso continuo)幫助揭露自我的自己設定的同義反覆時，比它進入對小說作家提出的好建議要更多地停留在議論和風險中。

第3節，絕對的、純粹的自我。參見自存性。——第4節，內在的本體。參見自存性。——第5節，自因，絕對的自由，無條件的現實性。參見自存在。——第6節，自存性。自存性、絕對的或者純粹的自我(第3節)、無條件的現實性(第5節)和內在的本體(第4節)都是神性的同義詞。天——我就是天——使我成為可理解的。……鄉下牧師完全有理由

31. Jean Paul, *Clavis Fichtiana Seu Leibgeberiana, Sämtliche werke*《費希特主義或者賦予軀體者主義的鑰匙》，《全集》，卷三十，Berlin，1827，頁41。

32. 同上，頁57-58。

33. Blumenberg, 《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁124-125。

稱這個現實的存在者(ens reale)為天父……。<sup>34</sup>

如果就連一部小說的第一章也叫做「全能章或者自存性章」，最終斬開死結的劍必然在其中得到磨礪，那麼，這說明了什麼？<sup>35</sup>然而對於布盧門貝格來說，只有這最後一種運用才具有隱喻學的旨趣，因為它向他表明了「作為文體意志的世俗化」。

但是，這並不是全部。讓·保羅甚至以他關於直率的嚴肅是直率的戲謔的條件和無神的世界進入黑暗的命題來指稱先驗歷史的不完備性，他要根據這些不完備性來衡量自己的時代。儘管不無悲傷，但同時又不容誤解地暗示法國革命的政治理想宣佈得不合時宜，他呼喚着中世紀愚人節和蠢驢節的生活幽默：「這些節日以一種自由的顛三倒四，以一種內在精神上的化裝舞會，沒有任何骯髒意圖地在非常的平等和自由愉悅中顛倒着世俗的東西和宗教的東西、等級和風俗」，當然，對於這些東西來說，他那個時代的心靈「太糟糕了」。<sup>36</sup>為此就需要更為虔誠的時代，就像畢竟嚴肅的教會階層也有最偉大的滑稽大師一樣。在嚴肅開始變得模稜兩可的地方，它就不再容忍「接近戲謔」了，因為只有親屬和朋友才「相互把對方帶到滑稽的哈哈鏡前」。有一些時代，其中令人崇敬的東西維護自己不受嘲弄的傷害。<sup>37</sup>然而，在當今時代精神的無規律的任性中，萬有和現實的自私的蔑視者居於支配地位，並借助

---

34. Jean Paul, 上引書, 頁 35-36。

35. 參見 Jean Paul, *Vorschule der Ästhetik* 《美學預科》, 第七十四節, München, 1974, 頁 263。

36. 參見同上, 第三十三節, 頁 132。

37. 參見同上, 第二十九節, 頁 117。

世界的毀滅為自己創造「虛無中的自由活動空間」。讓·保羅堅信認識了這種令人不安的現象的根據：「當一個時間的上帝像太陽一樣落下的時候，世界也就緊隨其後陷入黑暗……」。<sup>38</sup>作為「對時代以及無神論者所陷入的陰影」的指示，雷姆(Walter Rehm)理解了讓·保羅那同奧古斯丁一樣被解釋為「他的中心地位的經驗」的，「關於從世界大廈走下來的死基督的說法，即沒有上帝」。<sup>39</sup>在此，一些平衡清晰可見，它們不允許草率地使讓·保羅那絕望的幽默成為一種「世俗化的隱喻」的示例，這種隱喻隨意地使用着舊神學詞彙破產後遺下的財產，並且僅僅就此而言才與基督教傳統有關係。

但是，讓·保羅的政治神學又怎麼樣呢？君王們勝似上帝，上帝對賦予軀體者說過。直到他抱怨自己苦難的莊嚴曲的第四部，君王們才又與他拉平；二者在費希特式的賦予軀體者主義中都過着一種懶散、無目的、離群索居的生活，並且不同任何東西打交道。

難道我不是永恆地坐在這裏，盡我所能地遷就，為了擁有某些東西而使自己成為有限的，但像較小的君王們一樣，在自己周圍除了仿效的造物之外什麼也沒有嗎？<sup>40</sup>

異教的神靈還尋求與人的交往。「以前，作為朱庇特，我接受了人的漂亮形象，以便享有和傾聽我的造物；

38. 參見同上，第二節，頁31。

39. 參見W. Rehm, *Experimentum medietatis*《中心地位的經驗》，München, 1947, 頁12。

40. Jean Paul, 《費希特主義或者賦予軀體者主義的論點》，上引書，頁65。

但現在，這對我再也沒用了」。<sup>41</sup>費希特式設定的可惡的公設法(Postulatorik)敗壞了一切。

如果還可以藉助公設來獲得一種神性的話，那麼，每一種神性都像我一樣處在自己密封的冰國裏，也許夢幻着第三十個世紀和天空，就像我夢幻着大地和第十八個世紀一樣，並且存在着，傾聽着自己的單弦定音器，永恆的天體樂聲的唯一音弦。<sup>42</sup>

在無數伴隨着它們的暗示的對立中確定這些詞句的攻擊方向是不容易的。它同時是對神學專制主義和政治專制主義的拒絕嗎？也許，但卻是出自無法交換的態度。在這裏，就像在沉船時一樣，旁觀者處在更強大的地位上。無所謂對一個通常人道上無法容忍的上帝的人道意義的需求，毋寧說是對人的神性意義的需求，因為上帝通常也幾乎不能容忍自己。「一個存在者，無論它會是什麼樣的，並且無論如何是最高存在者，都期望愛並且崇敬某種東西」。<sup>43</sup>寧可要最可憐的二元論，也勝似一個存在者的寂寞，它的周圍除了一種沒有愛、沒有讚賞、沒有祈禱的「寬廣、僵化的人性」之外，別的什麼也沒有。「我孑然一身，哪裏都沒有脈搏的跳動，沒有生命，在我周圍什麼也沒有，沒有我就什麼也沒有，除了虛無還是虛無」。<sup>44</sup>——「我真的希望有一些人存在，而我則是來自人群的！」<sup>45</sup>

---

41. 同上，頁 66。

42. 同上。

43. 同上，頁 65。

44. 同上，頁 67。

45. 同上，頁 66。

這是把每一種超驗都還原為人道的宗教嗎？並不必然如此。賦予軀體者上帝在整個永恆的前半個部分對自己只能說「主」<sup>46</sup>或者「我 = 我」，而後半個部分也不會有更好的開端，這個上帝和被絕對化的類人性之間，是可以讓基督教的傳統特色活動的回旋餘地。

塵世化修辭學的主要證人是「虛無主義興起」的先知嗎？當培根(Bacon)在兩個世紀之前鑒於古代雕像在阿倫德爾伯爵(Earls of Arundel)的花園裏宣佈「復活」時，他已經和讓·保羅一樣遠遠地從基督教的觀念危機中解脫了出來，甚至比後者更遠嗎？凱塞(Gerhard Kaiser)告誡，不要從一種在神學概念和觀念的軍械庫中任意地、無拘無束地進行處置的風格慾的統治出發解釋宗教領域之繼續發揮作用。<sup>47</sup>鑒於特尼森博士(Dr. Tenison)一六七九年在其《培根主義者》裏面所講的軼事，他說道：

也許這裏顯示出來的根本不是，或者不僅像布盧門貝格所猜測的那樣是修辭學上的大膽……，而且還是任意的震驚……。最後，即便在譏諷起作用的地方，基督教仍可以受到嚴肅的對待。<sup>48</sup>

對於這種解釋的嘗試，布盧門貝格只剩下了嘲笑和倉促的申明：

這真是妙得令人不敢相信。培根的重獲天堂不與任何復

46. 參見同上，頁65。

47. 參見 G. Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*《德國文學中的虔敬主義和愛國主義——論世俗化問題》，Frankfurt / M, 1973, 頁 XVI, XXIX。

48. 同上，頁 XVI-XVII。

活相連結。……培根的天堂觀念並不是末世論的，因為它是異教的。……培根把天堂想像為聖言的執政，他使這種想像完全擺脫了作為……蒙福形象(visio beatifica)……的理論理想的傳統。<sup>49</sup>

所有這一切又都是妙得令人不敢相信。只要培根的「信仰告白」沒有被證明為可疑的，我們就必須從這個和類似的文本中獲取他的復活觀念和天堂觀念。就我們幾乎在每一頁都必須刪改在無數段落中力圖面對新科學的要求而確保神學保留財富的《論科學的進展》(De augmentis scientiarum)的文本，以便能夠把它改造成對布盧門貝格的總宣稱來說十足的異教背景而言，我們在這方面就更負有義務了。他真的相信，由特尼森不加注解地傳遞的格言，能夠被十七世紀的英國讀者馬上理解為語言上的世俗化嗎？或者，當特尼森意識到其雙重含義時，而讓它不經注解嗎？

凱塞由於內爾松(Benjamin Nelson)致力於文化經驗的多音調深層歷史而得到了支持。內爾松堅信，十六和十七世紀現代科學和哲學的開路先鋒們「與持不同意見的懷疑論者大相徑庭，後者致力於摧毀無教養者的迷信；而他們則是熱切的尋求「真理」者，追求建立在客觀確定性之中的主觀確定性」。他們的目的「不是摧毀無教養者的宗教情感，他們也不是隱蔽的自由思想家或者懷疑主義者」。<sup>50</sup>他們最重要的攻擊目標毋寧說是天主教神學上層社會負有

49. Blumenberg, 《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁122-123。

50. B. Nelson, *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozeß* 《現代性的起源——文明過程的比較研究》，Frankfurt / M., 1977, 頁165, 102。

責任的靈活的精英們或然性的猜測和杜撰。<sup>51</sup>內爾松把這種尋求確定性的嚴肅性視為今日科學和哲學的決定性突破和起飛不可缺少的前提條件，<sup>52</sup>在他的闡述中，這種嚴肅性在與假說和拯救現象的傳統理論以及與良知與意見的流行詭辯的尖銳對比中，幾乎呈現出一種反啟蒙主義傾向的色彩。對於作為努力培植的修辭手段的一種世俗化修辭學來說，事物在這方面自然沒有位置。

就連布盧門貝格也察覺到了新的嚴肅性的現象，但卻僅僅是在他的「近代之中尚無近代性的事物的持久性」及其「未被啟蒙」的殘留物的解釋模式的哈哈鏡中。<sup>53</sup>

近代的前幾個世紀持一種費力的、常常是拚命式的態度，有時純粹在現象上把中世紀的一切置入陰影，這種態度是「屬靈的」或者至少是厭惡塵世的。神聖的語言世界比神聖的現實世界生命更久長，被小心翼翼地保存了下來，並且在涉及到哲學、科學和政治上的新東西的地方，簡直是受偏愛的。在精美和內在的無把握之間，人們很難具體地作出區分。<sup>54</sup>

但是，人們從哪裏能夠區分某種態度是拚命式的還是並非拚命式的，是純粹現象上的還是並非僅僅現象上的，是受偏愛的還是未受偏愛的呢？大量出現的貶義詞顯露出，布盧門貝格使人覺得，他那不完整的承認是多麼不情願。儘管這一切，他從自己的解釋模式出發，也不能承認

51. 參見同上，頁 102、118-119 等等。

52. 參見同上，頁 97、122。

53. 參見 Blumenberg，〈近代的合法性〉，上引書，頁 60-61。

54. 同上，頁 51。參見 Blumenberg，〈世俗化與自我宣稱〉，上引書，頁 90。

無疑在神學事物上比文藝復興更樂於保守，並在這種意義上更為虔誠的十七世紀科學進步的開路先鋒們具有一種真正的神學認識旨趣。從近代闡釋者的偏愛主題出發，同樣也規定了它們所鍾愛的主導世紀，這幾個世紀的輻射力吸引了他們，使他們目不轉睛，不顧及相鄰的區域。這樣，近代對自己本身就成為可透視的。這種透視的片斷把自己至少充實成為尚可接受的現代的多樣性了嗎？或者，現代性就像尼古拉(Friedrich Nicolai)關於解釋學資本的原始積累所講的寓言中的鯡魚一樣多義化了嗎？

在荷蘭的德爾伏特市，一天早上一個水手站在一座房子的門前，那裏，有一條繁忙的過道通向市場，每天有數百人走過這道門。水手左手拿着一條鯡魚，右手拿着一個密封的存錢罐。他把這些東西遞到每一個過往行人面前，同時說：先生，請你告訴我鯡魚身上哪個部分最好，或者你往存錢罐裏投一枚銅幣。

人們大笑，這涉及到一枚銅幣；於是，每一個人都參與此事，說：頭，或者中部，或者想到的任一部分。水手對每一回答都搖搖頭，於是就有一枚銅幣進入存錢罐。當他一直站到傍晚，而存錢罐也將滿時，終於有人說：「你總是說我們不知道哪個部分最好，那麼你到底告訴我們，也好讓我們知道」。——「哦，先生」，水手回答說，「我也不知道，我也應該往存錢罐投一枚銅幣」。他把銅幣投入，然後就拿着存錢罐走了。<sup>55</sup>

---

55. F. Nicolai, *Über meine gelehrte Bildung, über meine Kenntnis der Kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J.B. Erhard, und Fichte* 《論我的學術教育、論我的批判哲學知識以及與此相關的著作、論康德、J.B. 艾爾哈德與費希特》，Berlin 與 Stettin，1799，頁 261。

結果，這種指示性強調的自由轉換與納夫塔(Leo Naphta)昔日在「魔山」(Zauberberg)的稀薄空氣中，在文明文學家賽特布里尼(Settembrini)和生活上「嚴重迷途的」<sup>56</sup>而令人擔憂的孩子卡斯托普(Hans Castorp)的頭腦中所造成的「巨大混亂」<sup>57</sup>完全一致。但另一方面，作為可疑的水手的天然機智的有趣結果，耶穌會兄弟與共濟會成員關於現代的非近代性的史無前例的持久爭執，不僅為施米特和布盧門貝格可能有某種分歧的一切提供了更廣闊的語境，而且它自身的微妙性也足以允許把爭論問題尖銳化為其歷史主要對象自身的紋理問題。最後，直到「哲學在十八世紀的凱旋」以及更晚一些，近代如此之少地建立在一種「無中生有的自我建立」<sup>58</sup>的時代觀念之上，以致於就連這種凱旋也僅僅是一種舊起源的織物的經和緯嗎？要在這種其複雜的織物上用魔杖尋找線索，<sup>59</sup>需要極端的謹慎。解釋學禁忌徵象——要說的是，對某些解釋方法的可用性來說不可輕率地反駁的反面跡象——的大師納夫塔的對手，即「自由和主體的代表」，<sup>60</sup>越是無聊地吹奏「理性的喇叭」，<sup>61</sup>納夫塔的論證優勢就越是令人信服。而如今，就連布盧門貝格也「合情合理地吹噓近代的權利」<sup>62</sup>——「當然布盧門貝格就有道理了」？<sup>63</sup> 這樣倔強的剛愎自

56. Th. Mann, *Der Zauberberg* 《魔山》，Berlin, 1929, 頁778。參見同上，頁505, 716, 910等。

57. 同上，頁649。

58. H. Blumenberg, 《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁113。

59. 參見Th. Mann, 《魔山》，上引書，頁664。

60. 同上，頁609。

61. 同上，頁647。

62. O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* 《歷史哲學的困難》，Frankfurt / M, 1973, 頁16。

63. O. Marquard, *Vernunft als Grenzreaktion. Zur Verwandlung der Vernunft durch die Theodizee* (作為臨界反應的理性——由神義論造成的理性轉變), *Wandel des*

用，就連賽特布里尼的弟子卡斯托普也在短暫的魔術化之後無能為力了。然而，甚至布盧門貝格自己的哲學能力也不足以針對納夫塔為賽特布里尼令人信服地提供幫助。把罪惡一體化入創造的目的，是萊布尼茨(Leibniz)的神義論本質上屬於近代的特徵，它「把其他一切都視為神學作品，甚至連這樣一種作品可能的世俗化都不是？」<sup>64</sup>納夫塔也許察覺了「純粹的中世紀！惡增進了宇宙中的痛苦——經院哲學盛期的一個中心思想」。甚至充足理由的原則作為哲學自治的最極端原則也是「可以思議的嗎？」<sup>65</sup>「不可超越的和諧！」納夫塔嘲笑說。「這個世界的……理由隱匿在某個彼岸世界，它不同於一連串事態或者一系列事物，後者的從屬世界是它所建立的」。<sup>66</sup>按照萊布尼茨的觀點，在有限原因的系列中是找不到一個充足理由的。唯一充足的理由在「系列的彼岸」(extra seriem)，屬於一切事物的創造者上帝。<sup>67</sup>之後是不可超越性的樂觀主義靜力學，其中所有的一切都旨在「實現理性的無所不管和獨立性」，以及把所有可能世界中最好的世界的實現作為「允許為每一個可思議的問題都推導出答案」的前提嗎？<sup>68</sup>我們不知道，在這個地方納夫塔是否並沒有為布盧門貝格規定一個很少有哲學史意義的初級討論班，因為對於在問題史上錯誤的東西，即便是最嚴重的禁忌徵象也無能為力。所有可能的世界中最好的世界是已經實現了的世界，其中

---

*Vernunftbegriffs*, H. Poser 編, Freiburg, München, 1981, 頁 116。

64. 參見《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁 66-67。

65. 同上，頁 67。

66. G.W. Leibniz, GP VII, 頁 303。

67. 參見 G.W. Leibniz, GP I, 頁 138; VI, 頁 497, 602; VII, 頁 200, 302, 310 等等。

68. Blumenberg, 上引書，頁 66-67。

世界對萊布尼茨來說是包含着尚付闕如的未來的整個世界過程嗎？不能通過任何解式證明的，但對於有限的心靈來說可以理解的偶然真理是可以無所不管的理性的手段輕鬆地推導出來的嗎？在一個完全動力學化了的體系中，停滯——不能停留！——甚至被排除在永福之外；那麼它裏面的靜力學呢？

但是，布盧門貝格的論斷還在另一種意義上情況不妙。

人們很早就察覺到，在他那強迫走向人性的自我宣稱的模式中，並沒有出現非常本質性的東西，因為對最善良的意志來說，這二者顯然是無法統一的。近代是基督教傳統最徹底的行動形而上學的時代。加爾文主義關於事先預定生死和財富的雙重預定學說，使一部分人類被創造是為了讓上帝能夠通過他們造成惡，並證實他那懲罰的正義，而按照寂靜派關於人的自我湮滅和自我暴棄的學說，人的每一種「積極工作的意志」都是對上帝的冒犯，「因為上帝要不通過我們而在我們裏面工作」，<sup>69</sup>這兩種學說都處在教會教導部數世紀以來所容許的神學緒論(Theologumena)和哲學緒論(Philosophumena)的活動餘地之外。在布盧門貝格那裏，它們不能表現為近代景觀中的特徵，因為它們不是自我宣稱的模式。韋伯(Max Weber)關於新教倫理和資本主義精神之間聯繫的命題——在《近代的合法性》之中尚未提及——對於他來說，單是由於它尤其是在神學家們那裏獲得了一種積極的反響，而這又——他在存在上顯然不能有另一種元光學——「在對基督教的末世論同謀的自我否定的認罪之中」<sup>70</sup>而言，就已經是可疑的了。當

69. 參見 *Errores Michaelis de Molinos* 《Michaelis de Molinos 的失誤》(Damnati in Decreto S. Officii, 28. Aug., et in Constit. "Coelestis Pastor," 1687.11.20), 1-5號(Denzinger 1221-1225號)。

70. Blumenberg, 《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁 138。

他認為超驗的轉向要求說世界必然是可支配的質料，因為這雖然不是人的道德自律的條件，但卻是人的技術自律的條件時，<sup>71</sup>他也就誤解了費希特的超驗行動說。其實恰恰相反：只有對實現道德性的理性目的之超驗觀點而言，在自然科學的觀點看來作為感性世界按照其永恆的法則平靜地繼續其進程的世界，才變化為按照概念的理性法則被感知的「我們自己內在行動的景觀」，並從而變化為被感知的「我們義務的質料」。<sup>72</sup>此外，艾伯林(Hans Ebeling)曾指出，布盧門貝格的算計對於德國唯心主義變得明確了的主體性理論來說，也並不完全轉化為另一種顧慮。因此，用不及物的自然規律的宣稱過程取代神的外在宣稱，這對於康德實踐哲學中「人的自我宣稱的實證綱要」來說，是不值得說明的，對於它來說，感性世界中不及物的宣稱前提條件根據道德對「本性」的獨立性而成為非本質的。<sup>73</sup>

圖夫松(Ernest Lee Tuveson)一九四九年在《千禧年與烏托邦》中闡述了一個命題：千禧年觀念在十七世紀中葉的復興，對於在培根那裏尚有着循環解釋的直線進步理念在科學史上得到貫徹來說，作出了決定性的貢獻。在簡要地複述一九六三年火炬叢書版前言的時候，他寫道：「新哲學與對文獻中千禧年主義的歷史末日的信仰的復興同時出現，造就了進步的理念……。現代信仰的先知是聖約翰

---

71. 參見同上，頁 252。

72. 參見 Immanuel Hermann Fichte 編，*Fichtes Werke*《費希特著作集》，卷五，Berlin，1971，頁 184-185。

73. 參見 H. Ebeling，Einleitung: Das neuere Prinzip der Selbsterhaltung und seine Bedeutung für die Theorie der Subjektivität〈導言：作為宣稱及其對主體性理論的意義的新原則〉，載 *Subjektivität und Selbsterhaltung, Beiträge zur Diagnose der Moderne*，Frankfurt / M，1976，頁 27。

牧師和維魯拉姆助爵]。74如果布盧門貝格被問及這一命題的有效性，他必然會對它作出駁斥。「不，不可以這樣想……」，他對紹勒姆喊道：後者還想在近代的進步信仰中發覺彌賽亞主義不間斷地繼續發揮作用的力量。75當然，他並未擁有建立在可靠材料基礎之上的禁忌徵象。與此相反，他是從純粹的理念出發來論證的。在他看來，進步理念是「當代藉助它為自己提供的未來，並面對它與自己進行比較的過去而作出的不斷的自我辯護」，76而末世論是對外來終極事件的神學期待，從進步理念出發來看，這些事件表現為對能夠保證人實現自己的可能性和需求的那些能動性的阻礙，由於形式上的巨大差異，進步理念與末世論的理念被分離開來，以致於一個向另一個的任何轉化都必然行不通。77此外，末世論——他毫無憑據地宣稱道——「就其促進了進步理念而言，……寧可說是恐嚇和畏懼的總和」。78他利用這種背景，目的是能夠假定並且在根本上更為有效地確立這樣一個命題：進步的希望只有在它作為此岸的可能性的一個新的和原創性的總和被用來反對彼岸的可能性時，才能夠產生。至於十七世紀和十八世紀初的科學進步主義者在許多場合都作為神學家是堅定的千禧年主義者，他不能也不願予以認識，類似的一身多任，他從來都沒有想過，哪怕是僅僅作為思維的可能性。

儘管如此，施密特(Martin Schmidt)的虔敬主義研究也

74. E.L. Tuveson, *Millenium and Utopia. A Study in the Background of the Idea of Progress* 《千禧年與烏托邦——進步思想的背景研究》，Gloucester, Mass., 1972, 頁VI。

75. Blumenberg, 《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁44。

76. 同上，頁41。

77. 參見同上，頁39-40。

78. 同上，頁40。

為德語世界證實了對圖夫松的接受。很可能直線式的時間觀念最早的明確版本甚至要歸功於施瓦本地區的虔敬主義。本格爾(Johann Albrecht Bengel)一七四七年的啟示錄注釋寫道：

除了那些拆毀信仰和救贖之基礎的學說之外，再也沒有比反千禧年主義更與整部《聖經》的目的相悖的學說了。憑藉從創世到世界末日的時間線索，《聖經》的《舊約》和《新約》被整合為一個統一的整體，就像人的身體憑藉脊椎被整合為一個統一的整體一樣。但是，這樣的時間線索被反千禧年主義破壞了，由於反千禧年主義，如此有助於上帝的讚美、有助於信仰的牧養和聖徒的喜悅的上帝經世計劃被搞得面目全非。<sup>79</sup>

當然，施密特清楚地知道，就虔敬主義的「革新」為現代性的確立所作出的貢獻與完全忽視虔敬主義的布盧門貝格進行爭論是不值的。<sup>80</sup>

布盧門貝格的近代被構思成所有的力量都綜合為堅定的向前戰鬥，對於內部的差異幾乎無法接受。他把自發的原始見證運用於早期基督教，把長期有效的調配運用於時代的轉折。但在他看來，近代就其要求而言是歷史的那個在人道上終極有效的、不可超越的時代。<sup>81</sup>鑒於此，這個時代的微觀結構，近代內部的重大轉折、突變和「原始見

---

79. 與 M. Schmidt 合著，*Der Pietismus und das moderne Denken* (虔敬主義與現代思維)，載 K. Aland 編，*Pietismus und moderne Welt*，Witten，1974，頁 69 注 138。

80. 參見同上，頁 74 注 143。

81. 參見 Blumenberg，《近代的合法性》，上引書，頁 51；《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁 90。

證]都失去了重要性和意義。特別屬於近代的宗教性形式的現象學，清教和後清教的革命者的政治諾斯替主義，大約最先由圖夫松所察覺的打斷了粗俗的、目光短淺的早期新教實用主義勢頭，並由此為現代自然科學及其數學化和經驗主義的變種的發展創造了根本前提條件之一的十七世紀「傾向於沉思的新觀念」，由考瑟萊克(Koselleck)所分析的歷史經驗在我們近代的單一集體主義(kollektivsingularisch)的整體概念的起源方面的時態轉換，以及其他許多東西，顯然都沒有為他的核心命題增添根本上新穎的因素。除了不能夠出現在他的概觀中的東西之外，還有一個超驗歷史的中性物的廣大領域。但是，由於那個並未憑藉自我宣稱的命題而一道成為主題的特殊命題，當然也降低了它的解釋價值。

如果它對於布盧門貝格及其純潔的讀者們來說還具有某種說服力，那麼，這是因為他堅持不懈地以一個人們根本不想棲身其中的外殼向我們展示基督教的意識。當然，人們很快就發現，這始終只是布盧門貝格自己的外殼，他把基督教的意識置於這種外殼之中，為的是使它蒙受各種苛求，而這些苛求只有對他來說才是苛求。「……什麼是不可苛求的？」凱塞正確地質問他道，「歷史真正激動人心的東西在於，今日常常是不可苛求的東西曾經根本不被感受為苛求，既不被作者也不被其讀者感受為苛求」。<sup>82</sup>布盧門貝格完全沒有注意到，即便是神學專制主義最令人憤慨的苛求，在某種意義上也是人的作品。當布拉德瓦爾蒂尼(Thomas Bradwardine)說下面的話時，這也許就是為人道旨趣作辯護的一種反常形式：

---

82. 參見 G. Kaiser, 上引書, 頁 XXI。

我不願把這樣一位視為我們的上帝，他在行動上不是萬能的，他並不在我那軟弱的意志之上擁有最萬能的統治權，他不能最萬能地創造我所希望的，也不能最萬能地創造他所希望的任何東西，……恰恰相反，他的意志對我來說並不是必然性。<sup>83</sup>

加爾文認為，不接納他的預定學說的那些人，對人們所行的不義一點也不亞於對上帝所行的不義，因為除了認為上帝並不向所有的「凡人」(promiscue)許諾救贖，而是「以其真實的善意」給予一些人，拒絕另一些人的那種學說之外，再也沒有任何東西足以「使我們一如所需的那樣謙恭起來」。<sup>84</sup>對我們來說，這也許成為人道意義上無法領會的東西。然而，對這樣的神學言論的自我剝奪效力的強調，並不是強迫人作出可疑的對抗的外來的、外在於人的和超人的力量，而是被深思熟慮地選擇為對人與上帝之關係的唯一適宜的規定，從而在它這方面是人的自治的一個見證。雖然神學的唯一意志主義和人道的理性主義是「歷史上的相關概念」，<sup>85</sup>但它們卻並不是作為同一關聯主體方面的黨派立場。這樣，在由布盧門貝格通常所希望的質的意義上，為形式上的人道旨趣辯護的那種形式就是人道的，它並不像神學上的唯意志主義那樣值得從這種辯護出發被鑒定為非人道的。作為被絕對化為時代理念的黨派立場——也可以說作為西方的賽特布里尼主義統一黨——，近

---

83. 與 J. Verwey 合著，*Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*《經院哲學中的意志自由問題》，Heidelberg，1909，頁 207 注 3。

84. 參見 J. Calvin，*Institutio Christiana*《基督教原理》，III，1，1，CR 30，卷六百七十九，Braunschweig，1864。

85. Blumenberg，《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁 114。

代成為極權主義的，就像很久以前霍克海默爾(Horkheimer)和阿多爾諾關於啟蒙運動所猜測的那樣。

凱塞早就察覺到，布盧門貝格用「被置換的總主體」的行動或者放棄來取代散亂的、由許多承載者以行動、思維和感知的形式展開的歷史過程，這些總主體在其自己那方面是以置換的方式根據其心理學動機來分析的。<sup>86</sup>事實上，每一次現實的歷史行動主體被布盧門貝格令人驚異地忽略了。與觀念上的文字爭論相對應的是現實的、集體的意識衝突嗎？如果唯名論真的是「使人面對世界極度不安的體系」，<sup>87</sup>人的意識事實上被它持續不斷地「搞得忐忑不安」呢？<sup>88</sup>並不是唯名論神學家的意識。也難說是審查唯名論神學家的神學正統的代表，應當為一種由奧卡姆(Ockham)的學說所導致的集體的意識動搖提供歷史的見證。

此處缺少分析的東西，並不由於訴諸於外部的誘因就能夠重新提出。把一個時代的總觀念前後相繼地回溯到其被置換的歷史背景的解釋學手法，沒有說明的價值。這是以早期基督教的末世論失望在整個後來的發展中的投影為開端的。「在基督教傳統中，天堂從未具有吸引力；它是被容忍的……」。為什麼？「過去了的東西，只能是令人失望的東西」。<sup>89</sup>彌賽亞已經成為過去。「未來與希望的維度……就其蒼白無力而言敵不過過去的救贖行動的現實主義畫廊」。<sup>90</sup>——「在這種基本情調中也許能夠形成的歷史概念，是一種寬限日期的歷史概念，而不是一種確立

86. 參見 G. Kaiser，上引書，頁 XIX，XXXI。

87. Blumenberg，《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁 175。

88. 同上，頁 190。

89. 同上，頁 57。

90. 同上，頁 56。

在未來之中，並且在那裏尋求實現的期望的歷史概念」。<sup>91</sup> 期望臨近實現的提前解除，在歷史上得到了可靠的證實。剩下的就是自由的外推了。至於對諾斯替派最初失敗、後來又成功的克服的基本命題，情形也一樣。按照這一命題，整個中世紀作為在「其體系慾的統一」之中的「跨越數世紀之久的意義結構」，可以被理解為「戰勝諾斯替派的對立立場」的獨一無二的嘗試。<sup>92</sup> 更為簡潔的是：對諾斯替派的克服是「中世紀哲學的工作定額」。<sup>93</sup> 當然，活動家們對這種對立一無所知，因而對一種工作定額及其失敗也一無所知。他們尤其不知道，他們在對我們誤以為知道他們能夠做的事情一無所知的情况下——這是一個丹托(Dante)意義上的陳述命題的經典例證——代表了「(失敗了的)最初的近代」。<sup>94</sup> 對於他們來說，對諾斯替派的克服已經由古代教會完成，就像對柏拉圖的克服已經由亞里士多德完成一樣。中世紀哲理神學在此之外複雜的現實主題不能僅僅從諾斯替派的命題派生出來，也不能藉助它得到令人滿意的澄清。

但是，對近代作出說明的自我宣稱強制的情況好一些嗎？為了給他的序列命題提供一個可信的前近代的背景，布盧門貝格以人道上無法容忍的唯名論的任性上帝的形式，以一種新的外衣——即消極地縫上的並且不是首先針對司各特(Scotus)，而是僅僅針對奧卡姆——利用了一種非常陳舊的黑格爾化的解釋，<sup>95</sup> 對於這種解釋的無法度量，

---

91. 同上，頁 54。

92. 同上，頁 144-145。

93. O. Marquard 在 *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 《哲學歷史辭典》中是這樣說的，卷五，Stuttgart，1980，行 654。

94. O. Marquard，〈作為臨界反應的理性〉，上引書，頁 117 注 10。

95. 人們長期以來就知道，這種任性上帝是鮑爾(Ferdinand Christian Baur)的一個發明。

無論是在新教方面還是在天主教方面，在現代的晚期中世紀研究的前幾十年，人們就已經了解了。<sup>96</sup>這種顯而易見的陳詞濫調立刻使嚴肅認真的奧卡姆研究的成果黯然失色。如果這種研究對唯名論的天主教屬性提出了質疑，那是由於其稱義說早已被發現的佩拉鳩主義(pelagianisch)特點。「不以神人協作論的方式解釋奧卡姆那神人協作論的預定說是不可能的」。<sup>97</sup>與保羅主義－奧古斯丁主義傳統相悖，奧卡姆和畢爾(Biel)講授的是一種在預見到的賞罰之後的預定。<sup>98</sup>按照正規的說法，上帝保證拯救，並不是沒有個人的賞罰(meritum personale)。為了人能夠獲得這樣一種獎賞，他提供了必要的神恩援助供人們利用：

上帝幫助所有不設置障礙的人，為他們帶來神恩。他並不奪去任何一個(在運用理性實現自身固有的東西方面)成熟的人為幸福所必需的東西；因為他希望所有的人都成為幸福的。<sup>99</sup>

十四世紀奧古斯丁修會的神學家對此提出異議，並不是偶然的。唯名論預定說的輕微異端性是一種完全非奧古

它產生自這樣一種努力，即借助於一種著名的黑格爾式的區分，使司各特(Duns Scotus)的只能被思考為絕對的任性和絕對自由的主體的上帝與阿奎那的只是實體，不是主體的上帝形成鮮明對比。參見F.C. Baur, *Das Dogma des Mittelalters* (中世紀的教義), *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 第二部分, Tübingen, 1842, 頁634-661。

96. 參見R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*《司各特的神學》, Leipzig, 1900, 頁163。P. Minges, *Theologia Specialis*《特殊的神學》, *Ioannes Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita*, 第二部分, Quaracchi, 1930, 頁50以下, 頁101。E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*《奧卡姆的形而上學和認識論研究》, Berlin und Leipzig, 1927, 頁12注1。

97. H.A. Oberman, *Spätscholastik und Reformation*《晚期經院哲學與宗教改革》, 卷一, Zürich, 1065, 頁182注17(針對潘能伯格[Pannenberg])。

98. 同上, 頁198。

99. 同上, 頁181注13。

斯丁主義的過分溫和的異端性，而加爾文主義預定說的公開異端性則是遠遠超出奧古斯丁的嚴厲的異端性。如果布盧門貝格是有道理的，那麼前者並不在於上帝對於他來說開始成為人道上最終無法容忍的，而後者也不在於近代正要達到自己的真實性。為了能夠造就出所期望的狀況，他把前者顛倒為其反面，而對後者則視若無睹。

他甚至把霍布斯(Hobbes)的必然論的苛求如此中性化，以致於這些苛求在某一點上可以與伏爾泰(Voltaire)的綱要媲美。據此，霍布斯以他那「無論在政治上還是在神學上都什麼也沒說的標準信條」<sup>100</sup>，即「耶穌是基督」，把世俗可以容忍的東西從神學統一到一種官方宗教的最小公分母之上。

這種類型的神學在功能上……出自伏爾泰為寬容作宣傳的技術，並且勸人不要過於認真對待神學本身，從而也不要認真對待其差異，要以收回對上帝全能的宣稱來捍衛上帝的善。<sup>101</sup>

霍布斯與伏爾泰的「意思一樣」，「只是說得不一樣」。在這一還原形式中，政治神學是這樣一種東西的等價物，「雖然它自身沒有成為現實，但現實卻在自己的持存中蘊藏着它」，就此而言，政治神學也就是「自我宣稱的前提的總和」。<sup>102</sup>人們也許會漏過《利維坦》討論了「一個教會國和一個公民國的質料、形式與能力」，但人們不能忽略，闡明「耶穌是基督」這一「唯一必要條件」

---

100. Blumenberg, 《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁110。

101. 同上，頁109-110。

102. 同上，頁110-111。

的那一章，使用的標題是「論被接受進入天國的必要條件」，並且構成了第三部分「論基督教的國家」的結尾，霍布斯清楚地把這一部分與第二部分「論國家」中「僅僅從自然的原則」派生出專制政權的權力區分開來。對於他來說，這個救贖必需的信條具有極大的關聯甚廣的「簡明性」。

……相信「耶穌是基督」這一基本信條的人會明確地相信他自己認為可以直接從這一信條中推論出的一切，並在隱含的意義下也相信由此得出的一切邏輯結論……。還有其他一些信條也是救贖所必需的，其中就有「上帝無所不能，是世界的創造者，基督已經昇天」等等，但它們都是包含在那個唯一的必要條件(Unum necessarium)之中的。<sup>103</sup>

對霍布斯來說，根據上帝的實存，全能在神的屬性中擁有最高的地位。在無法規定的意義上所說的人的意志自由的傳統概念與它是無法統一的。

……人們雖然可以做出許多上帝沒有指令……的事情，但他們對任何事物的激情或慾望卻沒有一種不是以上帝的意志為原因的。要是上帝的意志不保證人們的意志具有必然性，因而保證了依存於人類意志的一切都具有必然性的話，那麼人類的自由便會跟上帝的全能與自由相衝突、相妨害了。<sup>104</sup>

103. 參見 Th. Hobbes, *Leviathan*《利維坦》，C.B. Macpherson 編，第 III 部分，第 43 章，Harmondsworth, 1968，頁 621 以下。

104. 同上書，第二部分，第 21 章，頁 263。

霍布斯是一個神學上的必然論者，並且是全能最堅定的使徒嗎？每一個內行都知道這一點，但布盧門貝格卻不能承認它，除非他如此增多近代中尚未具有近代性的東西，以致於他幾乎不再保留真實的近代，用尚未這個早熟性範疇，他本來並不能正確評價現象。我們寧可說，霍布斯把本來在近代內部並不可能存在的一種立場極端化為在前近代的基督教傳統的範圍內從它出發恰恰不能得出的結論。但是，布盧門貝格長久以來就決心把霍布斯作為近代早期的自我宣稱和自我維持的信號來利用，如果不在這裏順便提及施米特關於神學－政治基本詞彙的結構親和性的命題獲得了自明性的那個點，那麼，在這個地方針對他提出不一致，將會是白費力氣。施米特準確無誤地察覺到，霍布斯是以一種迄今聞所未聞的一貫性，從神的全權和世俗的全權不可抗拒的貫徹力量出發來思考的。對於霍布斯來說，神對人的統治權利恰恰不是從他創造了人們出發得出的。「上帝用於統治人類……的自然權利不能溯源於他創造人類這一點，那樣就好像是說上帝要求人們服從以報答他的恩德似的；這一權利我們只能溯源於他的不可抗拒的力量」。<sup>105</sup> 本來，每一個人都藉助他對一切東西的自然權利而擁有對一切東西的統治權利，只不過由於無法克服的相互對抗而無法貫徹。但如果在他們之中有某人具有無法抗拒的貫徹能力，那麼，他獨自一人就可以藉助這一點要求一種自然的統治權利。

如果有任何一個人具有無以抵抗的力量，那他就沒有理由不根據自己的意思用這種力量來統治和保衛自己和這些

---

105. 同上書，第二部分，第31章，頁397。

人。所以對一切人的統治權便自然而然地由於權力無以抵抗的人的力量的優越而歸屬於他們。這樣說來，正是由於這一權力，統治人類的王國和任意使人類遭受苦難的權利便自然而然地屬於無所不能的上帝，——這不是作為仁慈的造物主而屬於他，乃是作為全能的主而屬於他。<sup>106</sup>

施米特可以高枕無憂了。他關於虛無——虛無在近代的過程—進步的不停重新設定中，從創世的「何所出」變成為「一種始終更新的世俗性自我創造的可能性之條件」，從而自身變成了造物——的變遷了的功能的命題，<sup>107</sup>與由此出發闡明的關於自我複合物的煉金術的觀察一樣，布盧門貝格並沒有予以理會。施米特以溫和的嘲弄聲稱，今天為了把虛無轉化為「某種完全令人驚訝的東西，即轉化為某物」，根本不再需要一個上帝——我們可以補充說，根本不再需要一個賦予軀體者。

一種自我宣稱、自我確認、自我授權、自我的眾多組合詞中的某一個，一種所謂的自我複合物，就足以使難以估量的眾多新世界出現，它們生產出自己，甚至生產出它們自己的可能性本身的條件，至少是生產出實驗室的條件。<sup>108</sup>

事實上，布盧門貝格很樂意把近代內部的原點思維形式當作結果發生之可能性的條件來使用。對於他來說，有「基督教的原點事件」、一七八九年的「革命原點」和作為

106. 同上。

107. 參見C. Schmitt, *Politische Theologie II* 《政治神學II》，Berlin，1970，頁125。

108. 同上，頁12。

「一種從虛無開始的自我確立」的近代的理念。<sup>109</sup>雖然他不願再承認在與合法性命題的聯繫中已經談到過自我授權，<sup>110</sup>但施米特卻正確地讀出了這一點。過去和現在都一直是這樣說的，即在自由問題上發生了中世紀的瓦解，「一方面是徹底的自我剝奪權利，另一方面是同樣堅定的自我授權，其總和就在於所謂的『文藝復興』的範圍內」。<sup>111</sup>就這段話一下子——在《近代的合法性》所包含的唯一一次提示路德的《論不自由的意志》(*De servo arbitrio*)的時候——表現出極端不自由的對立可能性而言，它具有無與倫比的重要性。由此，近代的紋理在其某個連結點上就一下子成為「有破綻的」了(就像一位著名的古典語言文字學家在「透明的」這個詞由於濫用而變得無法使用時開始翻譯它那樣)。

布盧門貝格是一位十足的賽特布里尼主義者，不願沿着自我剝奪權利的路線繼續思考。叔本華(Schopenhauer)自身是一個堅定的必然論者，他堅信，「所有時代的所有真正深刻的思想家」[在動機出現的時候都宣稱意志行為的必然性，並且擯棄意志自由]。<sup>112</sup>他在一八三九年搜集了豐富的資料來支持自己的觀點，其中包括伏爾泰晚年向意志行為的必然性以及向塞涅卡(Seneca)的「情願的，命運領着走；不情願的，命運牽着走」的轉變。<sup>113</sup>就連

---

109. Blumenberg, 《世俗化與自我宣稱》，上引書，頁 88、107、113。

110. 參見同上，頁 112-113。

111. Blumenberg, 《近代的合法性》，上引書，頁 515-516；參見 *Aspekte der Epochenchwelle: Cusaner und Nolaner* 《時代轉折的各種角度——庫斯人與諾拉人》，Frankfurt / M, 1976，頁 101。(按：指文藝復興時期哲學家尼古拉·庫薩和喬爾丹諾·布魯諾。——譯注)

112. 參見 A. Schopenhauer, *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (倫理學的兩個問題)，J. Frauenstädt 編，*Sämtliche Werke*，卷四，II，Leipzig, 1922，第二版，頁 58。

113. 參見同上，頁 80。

埃德曼(Johann Eduard Erdmann)在一八三四年也把後者作為哲學史的前提予以接受。據此，黑格爾意義上的世界歷史個人無非是「一種更高的力量的工具」，「強有力的容器」、無個性的「普遍精神的僕人，他們要實現普遍精神的活動」，並且迫使其他人「臣服於」他們。<sup>114</sup> 自我剝奪權利是法國啟蒙運動的中心形象的結束語，除此之外是近代哲學史所有傑出人物的人道信仰嗎？甚至是歷史性本身的總和嗎？憑藉「慷慨大度」，<sup>115</sup> 就像憑藉明確代表人類利益的要求一樣，幾乎無法對付這種邏輯。賽特布里尼的鞋子對於「擯棄這些範疇」<sup>116</sup>的方式來說太小了。但是，即便我們接受布盧門貝格對施米特的答辯，它們從現在起也肯定不會變得更大。

在自我復合物中間，「自我宣稱」是一個新進者。如果沒有對第一次世界大戰經驗的直接和間接處理，它不會成為專業術語。也許，只是自克呂格(Gerhard Krüger)一九三三年在《邏各斯》(Logos)上的文章以來，才存在像一個佔優先地位的哲學上的「自我宣稱問題」<sup>117</sup>這樣的東西。借助海德格爾(Heidegger)同年的校長就職演說，它以災難性的方式成為時代的意識形態要求。阿多爾諾和霍克海默爾從它以及它的史前樣本即流浪的奧德賽(Odysseus)引申出市民階級的個人概念。<sup>118</sup> 它的概念已經足夠確定，以

114. J.E. Erdmann, *Versuch einer Wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie* 《近代哲學史之科學闡述嘗試》，卷一，Stuttgart, 1932，新版，頁24以下，30。

115. Th. Mann, 《魔山》，上引書，頁522。

116. 同上，頁913-914。

117. G. Krüger, *Die Herkunft des Philosophischen Selbstbewußtseins* 《哲學自我意識的起源》，載 *Logos* 22, 1933, 頁228。

118. 參見 M. Horkheimer 與 Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* 《啟蒙辯證法》，Amsterdam, 1947, 頁58。

致於現在已經把它提高為一個時代的整體理念，甚至提高為現代性織機上的經線了嗎？我們覺得，似乎始終如一地尋覓適應徵象和禁忌徵象，頂多能夠導致各種立場的等同。我們非常樂意許諾自我宣稱的「射擊」與「彈着點」。但是，對於周圍所有得到討論的東西來說，解釋學的境遇顯然不允許做得更多。

附加說明：「但這需要岩石的刺戮……」。我以輕鬆的手法使思維習慣和解釋習慣——在這一場合就是常規的近代景觀——變得生動活潑的嘗試引起了贊同和反對。誰習慣了我的一種更為嚴肅的風格，就會把它作為一種偏離而感受為隨筆。但作為中性的回答，我將以「期待博學的文集」(參見S. Breuer, *Arch. f. Rechts-u. Sozialphilosophie* 《法哲學與社會哲學檔案》，71/1, 1985, 頁141)的尺度來評價他的分類。畏懼歷史的人們的拒絕有其自己的邏輯。文集——誰在探討非現今的東西之前不讀書，或者他只要讀從未寫出的東西——表面上僅僅涉及第一讀者，這裏也就是作者，而稱某種東西是博學的，也僅僅是表示並不認為沿着這條道路經歷的東西特別值得知道的客氣形式之一。我感謝施塔芙(Ilse Staff)果斷的行動(參見*Christentum und modernes Recht* 《基督教與現代法》，stw 421, Frankfurt a.M., 1984, 頁184)，它指出了我的文章的一個片斷有可能引起誤解。她認為，當我說施米特以其關於神學和猶太教概念的類比的表述「並不打算進行轉換」，因為他對類比概念的運用無非是對古典的關係類比(*analogia proportionalitatis*)的回憶而已時，這並不合適。在這一簡化中，我的考慮的意向再也無法認清了。關於施米特自己「進行」的轉換，我並沒有作出討論。必須證實的是，他為近代性所做的東西，是布盧門貝格意義上的

「轉換」。我從兩個理由出發致力於關係的類比。首先，按照傳統的觀點，只有在某種東西對於類比者們來說「不用隱喻」而以形式原因的內在性的形式是共同的時，它才存在着，從而是一種僅僅被理解為隱喻的類比的相反類型。其次，它是這樣一種思維形態，人們自亞里士多德以來就用它來描述結構的親和性，並且作為背景適宜於我之前同施米特一樣稱之為一種結構分析斷定的東西。這是我在能夠開始一種有益的討論之前必須承認問題的狀況。施塔美夫人的「不外是」表明，她對類比評價不高。然而，親和性的假定在前現代的思維中具有很高的地位。誰要是希望它輕鬆有趣，就請讀一讀福科(Foucault)的《詞與物》(*Les mots et les choses*)的第二章。但即便是在卡耶坦(Cajetan)看來，結構性的類比也不僅僅是一種邏輯的造型。毋寧說，它解釋了事物的謂詞(事物內在的存在，善、真等等)，從而是一切形而上學努力的基礎。即便是在這一點上，施米特的思考也適合他將這種思考運用於其上的時代。

**Blank Page**

此頁為空白頁