

西方政治思想译丛  
*Western Political Thought*



李强 主编


# 政治神学

新主权概念四论

[美国]保罗·卡恩 著

Paul Kahn

郑琪 译

 译林出版社

西方政治思想译丛

# 政治神学

新主权概念四论

[美国]保罗·卡恩 著

郑琪 译

 译林出版社

图书在版编目(CIP)数据

政治神学: 新主权概念四论 / (美) 保罗·卡恩 (Kahn, P.) 著; 郑琪译.

—南京: 译林出版社, 2015.10

(西方政治思想译丛)

书名原文: Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty

ISBN 978-7-5447-5790-4

I. ①美… II. ①卡… ②郑… III. ①政治学-理论-研究 IV. ①D0

中国版本图书馆CIP数据核字(2015)第230711号

---

Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty by Paul Kahn

Copyright © 2011 by Columbia University Press

Published by arrangement with Columbia University Press

through Bardón-Chinese Media Agency

Chinese Simplified translation copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd.

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字: 10-2015-451号

---

书 名	政治神学: 新主权概念四论
作 者	[美国] 保罗·卡恩
译 者	郑 琪
责任编辑	王 蕾
原文出版	Columbia University Press, 2011
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷	江苏苏中印刷有限公司
开 本	718毫米×1000毫米 1/16
印 张	13.25
插 页	2
字 数	183千
版 次	2015年10月第1版 2015年10月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-5790-4
定 价	39.00元

---

图书如有印装质量问题, 可随时向我社出版科调换。

丛书主编 李 强

丛书编委 (按汉语拼音排序)

贝淡宁 (Daniel Bell) 曹卫东

丛日云 冯克利 高全喜 霍伟岸

刘 擎 秋 风 任剑涛 王 焱

## 丛书序言

自东汉末年佛教东传，梵客华僧，络绎于途，翻梵为秦，流布天下，极大地促进了华夏文明的发展。前贤移译异域经典的努力，不仅令后人敬仰，也为我们留下不灭的典型。

近世海通以降，特别是晚近二三十年来，译介西方政治理论的著作已经蔚成风气，但近来学界翻译的选目，却多偏重于当代作品。此中似乎隐含着这样一些理据：其一，当代理论关注现实问题，往往有较高知名度，读者会更加认同。其二，自进化论在近代传入中国后，国人对“进步”的观念坚信不移，认定新学问必然代表知识进化的更高阶段，包含更高、更全面的真理。但是，这种厚今薄古、贵近贱远的倾向，往往会忽略政治理论中一些最深层的问题。

所谓政治理论，在本质上就是关于秩序的理论。人类秩序之构建至少必须处理三方面的问题。第一，认同问题，涉及个体与群体、群体之间、人类与超越价值之间的关系等；第二，政治制度问题，涵盖诸如国家与社会的关系、统治权威与被统治者的关系、政府内部之结构功能与运作等；第三，公共政策问题，涉及政府在具体问题上的政策原则、目标及实施程序等。若如此理解政治理论，当代西方政治理论的视界便显得颇为狭窄。当代西方社会由于基本完成了制度构建的历史使命，认同问题似乎也不构成困扰他们的主要问题，故而其政治理论关注的焦点集中在公共政策

方面,即探讨“谁应该得到什么”的问题。假如这样一种狭窄的理论视角构成汉语学界心目中西方政治理论的景象,恐怕无法真正理解西方现代政治的构建原则,无法理解现代政治秩序形成的复杂性与多样性,对我们思考中国问题难以提供有意义的启迪。

为了弥补国内政治理论翻译中的这些缺憾,使读者对西方政治理论的历史演进与复杂内涵有更全面的理解,这套丛书希望从理论、历史、制度相结合的视角,选择译介西方政治理论中的重要著作。丛书关注的重点是政治思想,但在考察思想时,更加注重历史与制度的视角。它强调将政治理论放在历史的情境中理解,考察理论由以产生的背景及试图解决的问题;它关注历史的多样性与理论的复杂性,而不试图仅仅以理性为基础抽象出亘古不变的政治原则。它在历史考察中强调理论与制度的结合,既关注一个时代政治制度的结构,又力图展示重要思想家对当时制度的理论思考,从制度与理论结合的视角探索西方现代政治的历史演化轨迹以及隐含的原则。

我国中古时代,人们对于移译佛教经典,曾经有经、律、论三藏何者为先的讨论。晚近提倡阅读西方经典原著也成为一时潮流。然而,对于这些来自异域殊方的原典,如果缺乏历史语境的背景知识,难免望文生义,难解真义。有鉴于此,我们这套丛书,也将精选一些重要的二手研究著作,以促进读书界对于原典的真正理解。

译丛之设,已有很多。这里略述编辑旨趣,求其友声。究极而言,是为了假自他之耀,更全面地展示西方政治发展与思考的全貌,为国人思考政治问题尽绵薄之力。

# 作为阐释学的政治神学

王钦

任教于美国耶鲁大学法学院的保罗·卡恩教授在几年前出版的《政治神学》，堪称是一本向二十世纪极具争议的德国思想家卡尔·施米特“致敬”的书：在编排上，它不仅与施米特出版于1922年的《政治的神学》有着相同的标题（副标题也只是在施米特著作的副标题“主权概念四论”前面加了个“新”字），甚至章节划分和章节标题都与后者一致。用作者自己的话来说，他的目的不是通过“像作者那样理解作者”来解读施米特的著作，而是与后者“对话”，“以作为解释我们自己的政治经验的一个支点”（本书第11页；强调为引者所加）。那么，什么是“我们的政治经验”？首先，这本书的预设读者自然是美国的读者。“9·11”事件以降，美国对伊拉克采取的单边军事主义、针对全球范围恐怖主义的反恐部署，以及如《爱国者法案》等法令的颁布，都让人不免疑惑：这些行为与所谓自由、民主、宽容等理想如何调和？在全球化浪潮下逐渐退居后台的“主权”概念，突然重新现身到国际政治的前台，让人猝不及防。如何理解“主权”概念的回潮，如何理解美国这样的国家？这些问题显得直接而急迫，也正是催生卡恩这本《政治神学》的重要背景。进一步说，既然这些事件联系着全球的政治环境，那么这本书的读者就更包括处于现代性政治条件下的所有公民。因此，卡恩的这部著作，对于我们当代中国读者理解正在发生巨大变化的全球政治环境、理解全球化语境下出现的各种政治难题、理解同样处于变化中的中国，对于我们理解自身的政治生活，也有重要意义。

具体而言,《政治神学》这个在普通中国读者看来或许非常陌生的书名,与我们的日常生活有什么关系吗?要回答这个问题,时下各种或明或暗的关于国家性质的讨论,或许可以提供一个方便的切入点。国家是“社会契约”的产物,是市场的守夜者,还是有其自身的目的?时至今日,我们已经不需要霍布斯来提醒我们,所谓政治共同体诞生于个体出于自我保全的需要而达成的人造之物而别无其他;然而,在一些重要时刻,我们还是感到,霍布斯式的政治理论无法充分说明我们的感觉。这里便是卡恩的关切之一:以“社会契约论”为基础的政治理论,终究无法解释我们切身的政治感觉,无法解释我们的经验现实。如果我们将自己限制在“服从与保护”的政治关系中,限制在利益交换的关系中来理解国家和政治事务,那么我们将永远无法调和理论和经验之间的差距。借用施米特的术语,卡恩将这些无法被“自由主义政治理论”所解释的政治时刻称作“例外时刻”:“在例外的时刻里,尤其是在革命和战争中,法律和商业的联系让位于一种替代性的观念,在其中政治身份和牺牲联系在一起。在这样的时刻,政治成了目的本身,而政治推理则由修辞而非逻辑所塑造。政治成了一种关乎生死而非多少的事务。”(第 23 页)

如果政治自身变成了目的,而不仅仅是关乎物质利益的手段,那么国家也就绝不只是市场的守夜者。将视野进一步扩大到战争或革命的时刻,可以更清楚地看到,法律无法要求公民作出牺牲,但是在“例外”时刻中“为国牺牲”,却是现代国家最重要的体现“政治性”的时刻之一:“如果我们把国家暴力理解为与法律一样的政治身份的表达,我们就必须采取一种不同于自由主义的政治理论所提供的视角来看待自己。”(第 10 页)政治的根基如果是利益盘算、是“人性自私”,那么面对那些为国捐躯或为了革命理想而献出生命的逝者,人们就只能哑口无言。不错,确实可以说他们是“非理性”的,但这一“非理性”的部分,同样构成了政治生活的重要内容,甚至在某种意义上直接关系到国家的正当性依据,因为恰恰是这一“非理性”的部分,代表着政治生活中的“神圣性”所在。同样,“9·11”事件以来美国的爱国主义意味着,“任何一种忽略例外的法律理论都将无法理解美国权力的现实和美国政治想象的性质”(第 14 页)。卡恩在书中引用“美国例外论”的说法,将美国和欧盟的不同追溯到“政治神学”:“欧盟在追求一种没有主权的政治:没有例外的



法律。然而,美国从来没有经历过任何一种对于我们的政治制度或我们的政治想象的战后重构。我们依然是一个‘例外的’国家,因为我们从未放弃我们对自己主权的信仰。”(第17页)按照这种说法,欧盟相信一切政治事务都可以通过法律得到“理性”的解决,而美国则始终坚持国家有其自身“神圣空间和历史”(第20页)。放弃了与革命历史的纽带,也就放弃了政治的神圣性。

无论卡恩对于欧盟和美国的判断是否正确,他对于国家性质的观察至少值得我们重视:在讨论“法治社会”和它暗含的与所谓“人治”的对立时,我们是否默认了法律和政治的完全等同?公民的牺牲精神、爱国主义等等,是否另一个重要的、无法被法律理论收编的维度?我相信,只要我们还承认爱国主义是一种积极的政治品质,只要我们还承认为共同体作出牺牲是可能的,我们就需要看到,任何从“社会契约论”传统出发的政治讨论,都无法充分对待政治生活中的神圣性,无法解释那些例外的时刻。这不是说,人们将不得不在“法治”和“人治”之间作出非此即彼的选择,更不是国家对于公民的任何要求都是合理的;毋宁说,要看到常规状态下的法治和例外时刻中的牺牲,是“人民共和国”的一纸两面:“确实,在人民主权者的概念中,我们发现了法律和暴力之间的想象性联系:在两者中至关重要的都是‘我们人民’的创造和维持。”(第17页)就此而言,任何严肃对待自己的“公民”身份的人,任何不借助一些方便的语词来为自身的利己生活找到漂亮修辞和借口的人,都有理由接受卡恩这本书的邀请,积极地介入关于“政治神学”的讨论。

为使读者更直接地把握卡恩此书的要旨,下文将从其问题意识和论证方式等角度进行简单的介绍。

正如施米特在1922年出版《政治的神学》时采取了与以汉斯·凯尔森为代表的实证主义法学的论战姿态,卡恩在《政治神学》中贯穿始终的论战对象或许可以被概括为“契约论”政治理论——可以设想,其代表人物显然是当代政治哲学家约翰·罗尔斯。卡恩全书承袭了施米特《政治的神学》的章节安排,但论述始终围绕着“政治神学”和“契约论”政治理论的对峙和相互关系展开。那么,卡恩为什么要重写施米特意义上的“政治神学”?归根结底,什么是“政治神学”?

卡恩没有在书中就“政治神学”这个概念给出系统的定义,只是就政治神学的关切写道:“今天,政治神学的严肃主张不是说世俗的应服从于教会——不管可能是什么样的教会——而是国家并不是它所声称的那样是世俗化的安排。不管我们可能对教会和国家的合法分离持什么样的看法,政治生活并不是一种被剥离了信仰和神圣性体验的生活。”(第19页)在概念界定的层面上,“政治神学”作为(或已经成为)一个可以在不同话语中流通分享的语词,其边界往往是在与譬如“政治哲学”或政治科学的区分中相对地明确下来的。据说,在一种意义上,政治神学代表着一种与政治哲学相对的思考方式乃至生活方式,它意味着政治生活中的所有价值的根本正当性源泉,归根结底诉诸的是神启而不是人的理性。<sup>①</sup>与这种理解相应的是,马克·里拉在其引起颇多热议的《夭折的上帝》一书中指出,政治神学和政治哲学的区分(即便这一区分最终证明是不彻底的),标志着现代政治的分水岭:自近代以霍布斯和洛克等启蒙思想家革新政治科学之后,政治哲学作为一种新的思考政治事务和人的生活的方式,试图或已经替代原先以基督教政治神学为思考原则的理路,从而构成了一个历史性的“大分离”:“如今,我们确实生活在彼岸,相对于所有那些曾经根据神启来组织政治生活和引导政治辩论的文明,无论是过去的还是现在的。当代西方的基本政治制度是知性分离之技艺的产物,这种知性分离是由像霍布斯、洛克和休谟这样的思想家逐渐阐明的。”<sup>②</sup>在这个意义上,哪怕自霍布斯的“黑暗王国”论述出现以后,仍然可以见到诉诸神启或“彼岸知识”来探讨政治问题的著述,但放在“大分离”的思想史视野中来看,这些似乎都不过是旧有认识范式的残余而已。

针对上述“大分离”的看法,施米特的《政治的神学》提出了截然相反的观点——例如,施米特写道:“现代国家理论中的所有重要概念都是世俗化了的神学概念,这不仅由于它们在历史发展中从神学转移到国家理论,比如,全能的上帝变成了全能的立法者,而且也是因为它们的系统结构,若对这些概念进行社会学考察,就必须对这种结构有所认识。法理学中的非常状态类

---

① 从理性和启示的对峙的角度剖析“政治神学”的尝试,可参见迈尔:《隐匿的对话》,尤其是第四章“什么是政治神学?”,朱雁冰等译,华夏出版社2002年版。

② 马克·里拉:《夭折的上帝》,萧易译,新星出版社2010年版,第67页。

似于神学中的神迹。只有在意识到这种类似的情况下,我们才能理清上个世纪国家哲学理论的发展轨迹。”<sup>①</sup>施米特同时强调在“历史”和“结构性相似”的双重意义上,现代国家理论,都是神学论述的世俗化产物。在现代民主政治的语境下谈论政治神学,并不是出于一种怀旧的立场批判现代政治,更不是顽固不化地挪用旧的法律和政治思考方式来解释甚或应对新的问题;毋宁说,如果认为“大分离”一举将政治的正当性根源从“神启”转移到了“人的理性”,从而撇清了政治和神学的关系,这在施米特看来是严重的误认。卡恩在这一问题上同意施米特的看法:他旗帜鲜明地指出,问题不在于我们是否要在今天思考如何修补马克·里拉所谓的“大分离”,而是要认识到这一所谓的断裂根本就“从来没有发生过”(第19页)。卡恩甚至在这一基础上更进一步认为“政治神学把政治理解为一种基于神圣性的想象的对于日常生活的组织”(第23页)。如果政治根本上根据一种“神圣想象”来为共同体的组织方式奠定基础,那么政治神学就不是一个考古学式的历史问题,而是政治在日常实践层面上时刻都要面临的问题;换句话说,在卡恩这里,探讨政治神学不是政治学家或法学家才需要关心的、涉及政治正当性根源的学理问题,而是每个公民在确证自己的政治同一性的意义上都必须考虑的问题。政治神学关涉的不是一蹴而就的共同体创建,甚至也不是“例外状态”如何在法律规范状态下得到命名和安放,而更关系到共同体如何不断自我更新、自我维持同一性,如何在政治和法律层面不断地进行再生产正当性。

不过,施米特本人在《政治的神学》中并没有为现代(人)民主(权)政治语境下的“政治神学”思考作出多少明确的论述。虽然他关于主权者和例外状态的讨论已经为学界所熟知,而他对于“现代共和国”的宪政问题(譬如魏玛共和国的宪政危机)的探讨,对于思考民主政治也具有相当重要的意义,但施米特对待现代民主的态度实在有些暧昧,例如他强调说,主权决断的特性在于其本身就具有自律性而无关于具体的决断内容,也不依赖于任何具体论辩:“就决断的独立含义而言,决断的主体具有脱离具体内容的独立意义。

---

<sup>①</sup> 卡尔·施米特:《政治的神学》,参见施米特:《政治的概念》,刘小枫编,刘宗坤等译,上海人民出版社2004年版,第24页。

在法律生活的现实中,至关重要的是由谁来决断。”<sup>①</sup>重要的只是主权者的人格性存在和决断的能力。但施米特同时认为,自十九世纪以降,一种内在的神学视野取代了之前具有超验位格的上帝,原先神启意义上的正当性根源如今变成了一种自然神论式的诉求,后者乃是“世界上取消了神迹的神学和形而上学”。<sup>②</sup>现代人民主权的 sovereign, 缺乏传统主权观念那种因统一于一个君主身上而具备的直接的决断性格和人格性因素。“在各种相互对立的利益和联盟的斗争中,绝对的君主作出决断并因而创造了国家的统一。一个民族所表现的统一体则不具备这种决断的性质;它是一个有机的统一体,国家观念通过民族意识而成为一个有机整体。”<sup>③</sup>这是施米特为以人民主权为正当性根源的现代民主制提出的问题:要么这样的共同体容易将民主变成自由主义商谈,从而丧失“人民主权”的原初含义,丧失主权的决断性;要么它就容易走向以人民主权为旗号的“专政”。虽然施米特本人再三强调“专政”与民主并不相悖,但从结果来看,他对于自由主义的反对使得他最终只能诉诸类似“欢呼表达民意”这样的方式来设想民主——这当然是不能令人满意的方案。

这个问题也可以通过西耶士提出的“创建性力量”(constituting power)和“制度性权力”(constituted power)的著名区分来表达。一旦“创建性力量”在法律上实现了向“制度性权力”的转化,作为主权者的“人民”从此只能通过“代表”的制度设计而使主权者重新变得“可见”。人民代表并不在物质利益上代表人民,并不是出于便利的考虑而在政治层面代表其他人的经济利益——施米特尖锐地指出,按照一般政治事务的观念来理解“代表”制度的施行,其结果就是某一个人也可以声称代表所有人,因而在民主的名义下施行凯撒主义而使“代表”沦为纯粹的形式。在这个意义上实行的代议制,与其说遵循了民主原则,不如说更接近于精英统治。那么,归根结底如何通过“代表”这个政治中介来让主权者变得“可见”,变得具有决断能力?对于以人民主权为根本原则和正当性基础的现代宪政国家而言,“代表”自始至

① 施米特:《政治的神学》,前揭,第21—23页。

② 同上,第24页。

③ 同上,第32页。

终都是一个难题。

对此,施米特找到了“宪法”作为两者的政治中介(卡恩基本也延续了这一思路)。譬如,他在《宪法学说》中指出,宪法就其“绝对”形式而言并不是一组抽象的法律规定或原则的集合,也不是如凯尔森等法学家所设想的内在自我证成的中立性法律体系,而是一份体现政治共同体的核心价值、奠定政治共同体的人民决断的文本:可以说,是一个“事件性”的文本。因此,宪法具有双重性格:一方面它是一部可见的成文法,另一方面它也中介了不可见的、民主的创建性力量。这后一方面的性格,在卡恩这里便是“政治神学”的体现。因而,卡恩《政治神学》的问题意识便是:如何在“人民主权”和现代民主制的政治情境下、在一个世俗化的政治语境下,正视和摆放“政治神学”?他写道:“对于植根于人民主权者的神圣特质的美国司法审查的实践来说,任何一种逃避神学的理论都是不充分的。”(第15页)在这里,“人民主权”的“神圣性”是被当作前提而接受下来的。与其说卡恩希望通过这本书来论证人民主权的神圣性,毋宁说他试图以此为出发点来展现一种与“契约论”传统的视野完全不同的政治生活图景。

就区别于“政治神学”的其他思考方式而言,卡恩首先反对的是当代美国政治科学界中将“人民”变成选举政治研究中的“人口”的倾向:“人民”作为政治概念绝不等同于可以量化的人口数量,人民主权也无法被一种量化的经验研究方式所限制。这不仅是由于政治科学研究方式本身的局限使之无法看到非量化的“人民”,更是由于“人民主权”诉诸“意志”而非“理性”:卡恩指出,同样作为自由行为的“契约”和“牺牲”,分别构成了法治和人民主权的根源,因而在政治神学的视野看来,自由主义者将“契约”奠定为政治共同体的组织原则和论辩背景无疑是偏颇的。他们没有考虑到,“契约”原则无法完整吸纳或解释主权的正当性。如果现代民主社会的政治正当性基础是且仅仅是契约,那么譬如美国各州为什么无法自由独立就成了一个棘手难题。

与“契约论”相对,政治神学认为,政治共同体的建立基础不是为了保全个人,以防止堕入所谓“一切人对一切人的战争”的自然状态,而在于“牺牲”和意志的原则;也就是说,唯有在主权从意志中得到普遍认识之后,“社会契

约”才是可能的：“主权不是理性的产物。它与同意毫无关系。构想社会契约是一种只能发生在承认了主权之后的理论计划。主权使得社会契约成为可能。社会契约并不产生主权者。”（第20页）“牺牲”和“意志”如何体现在具体的政治行动中？卡恩的典范性答案是：革命。他认为，在革命这种例外状态中，不是法律意义上的“正义”，而是作为“存在”与“意义”的结合的“本真性”，成为人民主权的正当性根源。不仅“革命的美德就是革命的现实，也就是经验”（第121页），而且“本真性”可以独立于“正义”而提供正当性（第122页）。物质利益的考量和自我保全的设计都无法适用于自我牺牲的革命者：正是在这里，革命与契约论的逻辑彻底分离了。

我们或许可以借用恩斯特·布洛赫这位带有神学色彩的马克思主义者的一组区分——“填补情感”（filled affects）和“期望情感”（expectation affects）——来说明“契约”理性与“牺牲”意志的原则性差异：就“填补情感”的方面来说，契约原则所设想的“前社会状态”或“自然状态”的人，实际上已经具有了社会状态下的人的情感、欲望、算计、能力等等，他们缺乏的只是一纸保障其个人利益的契约以结合成为政治共同体；换句话说，政治共同体的创制只是在一个静止不动的世界中放入一纸形式上的契约，从而“填补”人们自我保全的要求，除此之外毫无新意可言；而“期望情感”则意味着设想一个与现状完全不同的世界，一个质变的、乌托邦式的世界，正是这种未来的“期望”视野，反过来使革命者确信自己的行为具有无可置疑的正当性。革命者的自我证成，依靠的是以乌托邦式的期待打破既成的对于政治主体性的规定和想象，拒绝承认共同体的创制只不过是一种将原先已经确定下来的政治主体撮到一起算计利益的结果。从这个角度出发，倘若在契约论者眼里，革命场景不啻是一场灾难和混乱（与内战无异），是一次意识形态对个体意志的绑架，那么在政治神学的视野中，契约论设想的“前社会状态”何尝不是对于政治共同体创制“起源”的遗忘，何尝不是在回溯性地投射一种既定政治主体的意识形态——根本上，这何尝不是一种视相幻觉（optical illusion）？看不到政治正当性的“本真性”维度，认为可以内在地依据契约论逻辑探讨特定历史条件下的政治事务，可能会令人陷入一种将任何程序性错误都归结为正当性危机的危险。这实在不比革命者的自我牺牲来得更为明智或审慎。

既然提出了革命,卡恩的目的当然不完全是为了与契约论自由主义者进行论辩,他同时需要面对所谓“革命之后”的问题,也就是从革命到建国的过渡。因而卡恩接着指出,在革命将自身转化为法律制度之后,要看到的是,“正义”原则代替了“本真性”原则,成为政治正当性的依据,这也就是由“例外”通向法律的常规状态的过渡;为此,如前文所说,他特别强调了宪法体现“创建性力量”的一面,以防止“人民”在“代表”中销声匿迹:“宪法向我们提出要求,这不是因为它是正义的——尽管我们希望它是正义的——而是因为它是一种**本真性政治**(我们依然想象它是我们自己的政治)的遗留物。”(第124页;强调为引者所加)卡恩不仅突出了“创建性力量”向“制度性权力”的转化,更突出了常规时期的法律与自治的差别,突出了“意志”的重要性:“法律或许是理性的产物,因此很容易从一种国家话语发展为超国家的话语——理性的话语总是宣称自身的普遍性——但自我统治却是个意志问题,它总是特殊的。把理性和意志放到一起仍是宪政理论家的任务。这一任务将要求法理学与神学接触,这一交叉的产物就是政治神学。”(第18页)政治神学作为法学和神学相互交叉的产物也就意味着,政治神学的视域不仅是与契约论对峙的另一种理解政治事务的角度,更是一种比后者更具整全性的视域。

卡恩提醒我们,如果缺失了政治神学的维度,我们甚至无法恰当地理解日常的政治实践。用他的话来说就是:“当我们把非暴力和通过投票箱的‘和平’演变混为一谈时,我们就遗忘了革命的意义。差别在于我们是出于利益而行动,还是出于爱而行动。”(第121页)以一个有名的“搭便车者”难题为例:如果一个人所支持的总统候选人在最终角逐中,因他这一票而胜出的概率比这个人走去投票站投票时被车撞倒的概率还低,那他为什么还要去投票?一个答案是:投票是个人表达政治意见和实践自己作为共同体公民的政治积极性和主体性的方式,这个过程与最终谁胜出的结果同样重要。卡恩或许会说,这体现了政治共同体在日常生活中是如何构建自身的“神圣性”的,而政治神学的使命正是对此给出理论解释:

一个政治理论的“真理”必须这样被衡量,即它如何有效地解释了

那种自明的事务。我们自己的《独立宣言》始于被认为是“自明的”真理，这决非偶然。

因此，给那些已经贯穿于共同体的自我理解中的理解以理论化的表达，政治神学的真实工作就完成了。……我们必须考查政治概念在共同体的生活中被实际运用的方式。（第 105 页）

通过这一解释，卡恩向读者表明，我们需要做的是在日常政治实践的过程中，不把视野仅仅局限于政治科学甚至是统计学的框架内，而是将其放在一个名为“政治神学”的宏大背景中进行观照和理解。政治本体论的问题于是变成了一个阐释学问题：“一旦革命开始被看作是主权者的决断，它就成了反对此种混乱状态威胁的秩序的渊藪。”（第 45 页；强调为引者所加）可以说，卡恩所提出的“政治神学”并不是对于“政治哲学”的一种替代甚或驳斥，而是通过阐释学的进路，为趋于枯竭的大众的政治参与意识和日渐程式化、僵硬化的民主制度实践，重新拉开一个富有张力和弹性的维度，使人们意识到，那已经远去的革命并不是一个古老的、念之令人振奋或难过的神话，意识到革命的精神时刻可以从常规的政治行为中得到阐发。

也许施米特会认为卡恩将“政治神学”从历史和结构的层面转化为阐释学层面是一种降格，但换个角度看，这也恰恰是卡恩这本书对于施米特的政治神学论题最为重要、最具有创造性的改写。正如威廉·舒尔曼所说，施米特对于以凯尔森为代表的规范论法学的批判尽管非常激进而彻底，但恰恰因为施米特希望全盘否认实证主义法学，他本人的主张也走向了另一个极端，即试图用“意志”来彻底取代“规范”。因此，施米特其实是用一种“纯粹”的意志决断论来否定凯尔森等人的“纯粹法学”，而这种颠倒并没有改变对立结构本身。<sup>①</sup>舒尔曼对于施米特的这番批评在卡恩这里却可以被避免，因为虽然卡恩在很多时候像施米特那样强调意志对于规范的优先地位，但他没有就此否认规范主义的重要性；与其说卡恩回避了书中最后涉及的所谓“正

---

<sup>①</sup> William E. Scheuerman, "Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism," in *The Review of Politics*, Vol. 58, No. 2 (Spring 1996), 315.



义”与“本真性”的结合方式的问题,毋宁说这一问题并不对于卡恩的整个论述构成多大困难:“意志”和“规范”在卡恩这里不是互相排斥、非此即彼的,而只是解释上的差异。

从结论上说,一旦将政治机制的运作纳入到政治神学的视野中,那么“牺牲”、“意志”、“存在先于本质”、“本真性”等等在政治神学中占据主导的观念,将会在“起源的再生产”的意义上,重新将所有原本稀松平常的政治事务,都翻译为与“人民主权”相关的表述。因此,无论人们选择将卡恩的立场归于保守派或自由派,在他的论述中,“革命”作为“例外状态”最终都不必以同样的(暴力)面目反复出现;捍卫国家的法律秩序就是捍卫革命遗产,就是体现主权者的意志。从施米特的政治神学论题出发,经由阐释学方向的转化,卡恩的论述最终向我们呈现出一个在施米特的政治本体论看来或许不可思议的结论:政治神学作为一种补充性的视野改写或重新阐释了政治科学的全部问题,却丝毫没有将日常政治和法律的实践带离出其原先的轨道。无论是对于施米特研究者、政治理论家,还是对于普通民众而言,卡恩的这一阐释学式的政治神学论,都具有极大的挑战性;如何直面卡恩给出的关于国家、关于宪法、关于政治的解释,而不是视而不见,更关乎当下的中国读者如何理解政治事务在自身生活中扮演的角色。