

葛体标 著

法则

现代性条件下法则的三个危机：第一，有没有作为至高者的法则？这是“有无”危机。第二，有没有一个普遍的法则？同时又尊重个体的多样性？这是普遍性危机。第三，法则在与正义和强力的纠缠中，为何总是陷入暴力？这是正义危机。这三个危机都指向了法则的暴力，如果有一个至高者，但是现代性已经处于消解迅速的情况下，坚持一个至高者的法则只能被视为对至高者的替代，它是暴力的。如果说有至高者，那么仍然有诸神之争的问题，法则反而显得更多，法则之网必有神力和暴力，如果有一个普遍的法则，那么它对于个体则是暴力的。如果没有一个普遍的法则，那么个体的法则之间就会陷入暴力。如果法则还是正义的，那么就必须是暴力的，但如果没有法则，又怎能避免暴力。

现代危机和克服之途



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

杨慧林 主编

人文学科

关键词研究

Anatomy of
Interdisciplinary
Ideas in
Contemporary
Academia



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



国家出版基金项目
NATIONAL PUBLICATION FOUNDATION

林
主
编

研 究
Anatomy
of
Interdisciplinary
Ideas
in
Contemporary
Academia

法则

现代危机和克服之途

葛体标 著

丁

0

m



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

法则:现代危机和克服之途/葛体标著. —北京:北京大学出版社,2013.5

(人文学科关键词研究)

ISBN 978-7-301-21587-6

I. ①法… II. ①葛… III. ①西方哲学—法则—研究
IV. ①B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 273845 号

书 名: 法则——现代危机和克服之途

著作责任者: 葛体标 著

组稿编辑: 张 冰

责任编辑: 初艳红

标准书号: ISBN 978-7-301-21587-6/B·1085

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 新浪官方微博: @北京大学出版社

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62759634

出版部 62754962

电子信箱: alice1979pku@163.com

印 刷 者: 北京汇林印务有限公司

经 销 者: 新华书店

965 毫米×1300 毫米 16 开本 13 印张 273 千字

2013 年 5 月第 1 版 2013 年 5 月第 1 次印刷

定 价: 28.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话: 010-62752024

电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

“十二五”国家重点图书出版规划项目

总序

当代西方思想对传统论题的重构*

杨慧林

莱因霍尔德·尼布尔(Reinhold Niebuhr)有一段著名的祈祷文:“请赐我从容,以接受我不能改变的;请赐我勇气,以改变我所能改变的;请赐我智慧,以理解不同于我的。”^①就西方学术之于中国学人的意义而言,我们所能“接受”、“改变”和“理解”的又当如何呢?个中之关键或许在于对其所以然的追究、对其针对性的剥离、对其话语逻辑的解析,从而思想差异和文化距离才能成全独特的视角、激发独特的问题,使中国语境中的西学真正有所作为,甚至对西方有所回馈,而不仅仅是引介。

与西方学者谈及上述想法,他们大都表示同意;然而最初构思这套“人文学科关键词研究”的时候,有位朋友却留下了一句调侃:“你是想把真理的蛋糕切成小块儿,然后称之为布丁吗?”^②与本研究的其他作者分享这句妙语,于是“蛋糕”与“布丁”或者“布丁”与“蛋糕”的关系亦成为这项研究的写作背景和问题意识。

如果细细品咂“身体”、“虚无”、“语言”等典型的“布丁”,则会

* 本丛书为教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“当代神学—人文学交叉概念与学术对话之研究(项目号 06JJD730006)”结项成果,并得到中国人民大学“211工程”和“985工程”重点建设项目“人文学与神学交叉概念研究”的资助,特此说明。

① Grant me the Serenity to accept the things I cannot change, the Courage to change the things I can, and the Wisdom to know the difference.

② You would divide the cake of truth into small pieces, and call it pudding?

发现它们既可以在密尔班克(John Milbank)那里支撑“激进的正统论”^①,也可以让罗兰·巴特(Roland Barthes)合成“文本的愉悦”^②,还被泰勒(Mark C. Taylor)用来解说“宗教研究”^③。“布丁”之于“蛋糕”的微妙,由此可见一斑。不仅如此,也许只有当“真理的蛋糕”被“切成小块儿”的时候,我们才可能借助“布丁”理解“蛋糕”的成分、品质、关系和奥秘,乃至重构“真理的蛋糕”。当代西方在多个领域共同使用的基本概念,正是这些拆自七宝楼台,却又自成片断的“布丁”^④,即使曾经远离尘嚣的神学的“蛋糕”也不能不从中分一杯羹。

所以“相关互应”(correlation)^⑤早已成为神学家们的普遍关注:保罗·蒂利希(Paul Tillich)主张“属人的概念与属神的概念”相关互应,谢利贝克斯(E. Schillebeeckx)强调“基督教传统与当下经验”相关互应,汉斯昆(Hans Küng)申说“活着的耶稣与现实处境”相关互应,鲁塞尔(Rosemary Radford Ruether)论述“多元群体与先知启示”相关互应等等^⑥;而在特雷西(David Tracy)看来,这根本就是“神学本身的相关互应”(theological correlation)^⑦,因为“我们正迅速走向一个新的时代,在这个时代如果不认真地同其他伟

① John Milbank, Catherine Pickstock and Graham Ward edited, *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London and New York: Routledge, 1999.

② Roland Barthes, *The Pleasure of the Text*, translated by Richard Miller, Farrar, Straus and Giroux, Inc.; 1975.

③ Mark C. Taylor edited, *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

④ 南宋词人张炎在《词源》中评价吴文英:“吴梦窗词如七宝楼台,炫人眼目,拆碎下来,不成片断。”

⑤ 蒂利希:《系统神学》第一卷,龚书森等译,台湾:东南亚神学院协会,1993,第84页。

⑥ 关于“相关互应”的理论以及当代神学的超越,请参阅 Francis Schüssler Fiorenza, *Systematic Theology: Task and Method*, Francis Schussler Fiorenza & John p. Galvin edited, *Systematic Theology*, volume I, Minneapolis: Fortress Press, 1991, pp. 55-61.

⑦ Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, New York: The Crossroad Publishing Company, 1992, p. 5.

大的传统对话,已经不可能建立什么基督教的系统神学”。^①

当然,在一些交叉概念被共同使用,特别是神学与人文学的对话成为常态的过程中,双方的细微差异常常难以得到充分的辨析。因此哈贝马斯(Jürgen Habermas)声称一些神学家误解了他的意思^②,麦考马克(Bruce McCormack)则认为有关德里达(Jacques Derrida)思想的神学理解全部都是牵强附会^③。然而无论如何,这些“交叉概念”终究被切成了“布丁”,从而“相关互应”已经不仅是神学家们的观念,也是一种语言的事实。

随着西方经典的大量译介,尤其是近百年来的思想对话,西方的基本概念实际上也同样被中国学人普遍使用;或者说,可以“切成小块儿”的“布丁”也在我们自己的厨房里烘烤成新的“蛋糕”。乃至逐步打通尘障的不仅是在圣俗之间、学科之间、传统与现实之间,其实也是在一种文化与他种文化之间。较之西方自身,这些“布丁”带着差异和辩难进入中国学人的研究视野时,所导致的混淆更是在所难免,但是它们也包含着更多的启发。因为不同的“蛋糕”之所以能够切出同样的“布丁”,不同领域的概念工具之所以有所“交叉”,恰恰透露出某种当代思想的普遍关注、整体趋向和内在逻辑。其中最突出的问题,也许就是如何在质疑真理秩序的同时重建意义。

真理秩序与既定意义的瓦解,首先在于“建构性主体”(constitutive subject)^④和“投射性他者”(projected others)^⑤的逻辑惯性遭到了动摇。无论以“建构”说明“主体”,还是通过“投射”去界定“他者”,都可以还原为同样一种自我中心的单向话语;简单说,在我们习惯已久的“中心”话语中,实际上除去叙述者之外并没有什么真正的“他者”,一切都成为“我们”所建构的“对象”,一切都

① David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, Leuven: Peeters Press, 1990, Preface: "Dialogue and Solidarity."

② Francis Schüssler Fiorenza, *Introduction: A Critical Reception for a Practical Public Theology*, see Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza edited, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, p. 17.

③ Bruce Lindley McCormack, "Graham Ward's Barth, Derrida and the Language of Theology," see *Scottish Journal of Theology*, vol. 49, No. 1, 1996, pp. 97-109.

④ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2005, p. 139.

⑤ David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, p. 4.

成为“我们欲求的投射”^①。因此单向的“建构”和“投射”不仅是思想的谬误,也是无可排解的现实冲突之根本缘由。

西方文化既然是以基督教为根基,似乎应该更多要求人类的敬畏,而不是僭越。因此,“认知……就是服从”^②本来有着久远的神学依据。比如马丁·路德(Martin Luther)曾故意把《圣经》中的“因信称义”译作“唯独因信(才能)称义”,并且终生不改;^③至卡尔·巴特(Karl Barth)又有所谓“独一《圣经》主义”(sola scriptura)、“对上帝的认知……永远是间接的”等等。^④有趣的是,路德的“唯独”、巴特的“独一”起初都针对着人的限度,最终却无法绕过读经和释经的“主体”,乃至“阅读”和“解释”成为理解的“唯一标准”(exclusive criterion)。^⑤其中“唯一”的直接涵义,正是“排他性”。

以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)曾经将这一问题说到了极处:“坚持自然或道德的唯一性”,本来是要“拯救人们脱离错误和迷惘”,结果却使人被“唯一性”所奴役,正所谓“始于拯救,而终于暴政”。^⑥伯林的警告绝非耸人听闻,可能正是基于这一危险,德勒兹(Gilles Deleuze)才认为萨特(Jean-Paul Sartre)写于1937年的文章《自我的超越性》(The Transcendence of the Ego)是一切当代哲学的起始,因为他“在这篇文章中提出了‘非个人的超越领域(an impersonal transcendental field)——其形式既不是个人的综合意识(a personal synthetic consciousness),也不是主体的身份,而恰好相反:主体永远是被构成的(the subject... always being

① David Tracy, *Dialogue with the Other: the Inter-religious Dialogue*, p. 49.

② Karl Barth, *Church Dogmatics, a Selection with Introduction*, New York: T & T Clark, 1961, p. 49.

③ 罗伦培登:《这是我的立场》,陆中石等译,南京:译林出版社,1993,第304—309页。

④ Karl Barth, *Church Dogmatics, a Selection with Introduction*, p. 40.

⑤ Werner G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, London: Macmillan, 1991, p. 31.

⑥ Isaiah Berlin, *The Roots of Romanticism*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 3.

constituted)”。^①由此,不同学说对单向主体的共同警觉逐渐成为当代西方思想的重要特征,从而我们看到一系列对于“主体”的重新界说,特别是从主格(I)到宾格(me)的转换。

对中国读者而言,潘尼卡(Raimon Panikkar)的“宾格之我”(me-consciousness)可能流传最广^②,但是西方学者通常认为是莱维纳斯(Emmanuel Levinas)更早“以宾格的形式重述主体”(reintroduce the subject in the accusative)。就此,卡普托(John Caputo)有一段必须细读才能得其要领的归纳:“莱维纳斯的重述……可以前溯到基督教的《新约》和克尔凯郭尔(Søren Aabye Kierkegaard),后推至巴丢和齐泽克(Slavoj Žižek),勾连其间的则是《新约》中的圣·保罗。而在莱维纳斯和克尔凯郭尔的主体之间,共同的命名者(the common denominator)就是由回应所构成的责任主体(the subject of responsibility is constituted by a response)。”^③何谓“由回应所构成的责任主体”?为什么圣·保罗可以“勾连其间”?“命名者”又是由何而来?

从时间线索看,卡普托认为“呼唤”与“回应”的结构已经成为一种范式(the paradigm... of the structure of call and response),最初可见于《旧约·创世记》上帝要亚伯拉罕将儿子以撒献为燔祭的试探:“上帝……呼叫他说‘亚伯拉罕!’他说‘我在这里’。”(创22:1)此处的希伯来文 bineni, me voici,被直译为 see me standing here,从而“回应”和“宾格之我”都在其中。据卡普托分析,由“回应”(response)而生的“责任”(responsibility),是“他律的”(heteronomy)而非“自觉的”(autonomy),“无主的”(anarchy)而非“自主的”(autarchy)的,所以“主体”的“责任”是“受制于他者的需要,却不是……满足自身的需要”^④,“责任的主体”也只是在这样的

① Alain Badiou, “The Event in Deleuze,” translated by Jon Roffe, *Parrhesia*, Number 2, 2007, p. 37. 这篇文章摘选自 Alain Badiou, *Logiques des mondes* (2006: Editions du Seuil, Paris), pp. 403—410.

② 潘尼卡:《宗教内对话》,王志成等译,北京:宗教文化出版社,2001,第51页。

③ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, p. 139.

④ Ibid., pp. 137—138.

意义上才成立。正如巴丢的名言：“人并不自发地思想，人被迫思想。”^①

克尔凯郭尔在《恐惧与战栗》一书也特别论及“以撒的牺牲”，而德里达进一步将“以撒的牺牲”与《新约·马太福音》“你的父在暗中察看”并置为“语言的奥秘”，使《新约》与《旧约》在这一问题上得以联系。^②按照德里达的思路，这两段经文同样是“上帝看着我，我却看不见他”，那么“一切决定都不再是我的……我只能去回应那决定”，于是“‘我’的身份在奥秘中战栗”，“我是谁”的问题（who am I）其实是要追问“谁是那个可以说‘谁’的‘我’”（who is this “I” that can say “who”）。^③这样，“‘我’的身份在奥秘中战栗”也就不得不重新审视“我”的“名字”。或可说：究竟“名字”属于“我”还是“我”因“名字”而在，这未必不是个问题。

于是我们可以联想到1980年到1998年间14位风采各异的思想者先后去世，德里达为他们写下哀悼之辞，后来被合编为《追思》一书^④。其中反复提到：一个生命从得到名字的那天起，“名字”就注定会更为长久，注定可以“无他而在”（the name begins during his life to get along without him）；与之相应，“追思”本身也才成全了德里达的文字游戏——“当‘追’而成‘思’的时候”（when mourning works）。^⑤无论“无他而在”还是“‘追’而成‘思’”，“名字”实际上都成为“生成和使用当中才有的一种语义，而不是一个放在那里的、等待我们去解释的名词”^⑥；这可能就是卡普托所谓的“命名”（denomination），也是莱维纳斯将“哀悼”视为“第一确定性”^⑦的原因。

① Slavoj Žižek, “Hallward’s Fidelity to the Badiou Event,” see Peter Hallward, *Badiou: a Subject to Truth*, p. x.

② Jacques Derrida, *The Gift of Death*, translated by David Wills, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 88.

③ Jacques Derrida, *The Gift of Death*, translated by David Wills, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, pp. 90—92.

④ Jacques Derrida, *The Work of Mourning*, edited by Pascale-Anne Brault and Michael Naas, Chicago: The University of Chicago Press, 2001. 这14位思想者包括罗兰·巴特、保罗·德-曼、福柯、阿尔都塞、德勒兹、莱维纳斯、利奥塔等。

⑤ Ibid., pp. 13—14.

⑥ Jacques Derrida, *Acts of Religion*, edited by Gil Anidjar, New York: Routledge, 2002, p. 57.

⑦ Maurice Blanchot, “Notre compagne clandestine,” *Texte pour Emmanuel Levinas*, éd. par François Laruelle, Paris: J.-M. Place, 1980, pp. 86—87.

至于保罗“勾连其间”的作用,则有如巴丢和齐泽克的共同评价:保罗所建立的“基督教正统象征”,实际上是通过“呼唤”与“回应”的转换,“为真理过程(truth-procedure)构置了形式”^①。说到底,其基点仍然是对“主体”的重构,并借助基督教的经验来揭示那个“被中断的主体”(the punctured Subject)^②、揭示普遍的意义结构。用卡普托的话说,这正是巴丢和齐泽克看中《圣经》传统的主要原因:使“不可决定的”得到了“决定”(decision of the undecidable)^③,也使“主体”随之“被构成”(it constitutes existential subjects)^④。

以上种种论说看似云里雾里、不食人间烟火,其实处处踏在红尘,处处显露着直接的现实针对性。有如伊拉克战争之于德里达^⑤,卡拉季奇(Radovan Karadzic)受审之于齐泽克^⑥,当今世界许多并没有多少哲学意味的政治动荡都会引发哲人的玄奥思辨;反而观之,“主体”从“建构性”(constitutive)转换为“被构成”(constituted)的逻辑线索亦复如是。甚至在我们的日常生活中,可供同一类思辨的例子也无处不在。

比如巴丢曾就“非法打工者”进行解析:他们在打工地工作和生活,但是“非法移民”的身份标明了“效价”(valence)的不确定性或者“效价”的无效价性,他们生活在打工地,却并不属于打工地。因此他们的“主体”其实是呈现于“非法移民”这一“命名”。爱情交往也是如此:主体在爱情中的呈现(the subjective present)就在于“我爱你”的宣称,由此,“一种不可决定的选言综合判断便被决定

① Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: the Perverse Core of Christianity*, Cambridge: The MIT Press, 2003, pp. 9, 173.

② Robert Hughes, “Riven: Badiou’s Ethical Subject and the Event of Arts as Trauma,” 2007 *PMC Postmodern Culture*, 17.3, p. 3.

③ Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, Cambridge: Polity Press, 2009, pp. 36—39.

④ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*, p. 318, note 5.

⑤ 德里达关于“伊拉克政权”与“谴责伊拉克政权不尊重法律的国际联盟”之讨论,可参阅 Jacques Derrida: *The Gift of Death*, translated by David Wills, pp. 86—87.

⑥ 齐泽克从卡拉季奇的诗句发掘“历史进程”与“上帝意志”的共同逻辑,即都是将自己视为“实现更高理想的工具”。见2010年5月17日和18日齐泽克在中国人民大学和清华大学的演讲稿,第1—3页。

(an un-decidable disjunctive synthesis is decided),其主体的启始也就维系于一种事件宣称的结果(the inauguration of its subject is tied to the consequences of the eventual statement)。……事件的宣称(the eventual statement)暗含于事件的出现—消失(the event's appearing-disappearing),也表达了‘不可决定的’已经被决定(an un-decidable has been decided)……被构成的主体(the constituted subject)随这一表达而产生,同时也为普遍性打开了可能的空间(opens up a possible space for the universal)”。^①

上述的意义链条中最为独特之处在于:由“回应”而生成的“责任”和“身份”,因“不可决定”的“决定”而被构成的“主体”和“普遍性”,其实无需实体的,而只需逻辑的依托。即使被“宣称”的“事件”,从根本上说也是“不及物的”(the event is intransitive),“出现”亦即“消失”的(disappears in its appearance)^②,可以超越政治、文化、个人或者理论,而仅仅是“思考的事件”^③。这大概就是诗人马拉美(Mallarmé)的启示:“除去发生,什么也没有发生”(Nothing took place but the place)。^④

这一思想线索的针对性不言而喻:在形而上学的传统上,“从黑格尔、加缪,到尼采、海德格尔、德里达,更不要说维特根斯坦和卡尔那普(Rudolf Carnap),我们都可以发现一种或许是哲学之死的哲学观念”;然而用巴丢的话说,“终结”常常是积极的,比如“对于黑格尔,哲学的终结是因为哲学最终可以理解抽象的知识;对于马克思,解释世界的哲学可以被改变这个世界所取代;对于尼采,旧哲学的否定的抽象化必将被摧毁,以唤起一种真正的肯定,对一切存在的肯定;对于分析哲学,形而上学的语句纯粹是胡扯,因此

① Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, pp. 36—38. 巴丢关于这一问题的公式 $E \rightarrow d(\epsilon) \rightarrow \pi$, 详参本研究之《意义:当代神学的公共性问题》第二编第二节“经文辩读”与“诠释的循环”。

② Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, pp. 31, 36—37.

③ 《本体论与政治:阿兰·巴丢访谈》,见陈永国主编《激进哲学:阿兰·巴丢读本》,北京:北京大学出版社,2010,第337页。

④ Alain Badiou and Slavoj Žižek, *Philosophy in the Present*, edited by Peter Engelmann, translated by Peter Thomas and Alberto Toscano, p. 32.

必须被现代逻辑范式下的清晰陈述所消解”。^①

当“真理的蛋糕”被“切成小块儿”的时候，当我们“倾听”由“身体”、“礼物”、“书写”、“行动”、“法则”、“焦虑”甚至“动物”所生成的种种“道说”和“意义”的时候，“布丁”共同凸显的逻辑线索，正是一种积极意义上的“终结”。

如果就这一线索作出最简约的描述，那么也许只能留下另一个有待切割的悖论式“蛋糕”，即名词其实是动词性的，动词其实是交互性的。初读书由简而繁，再读书出繁入简，唯此而已。

① Alain Badiou, *Philosophy as Creative Repetition*, pp. 1-3, see www.novaPDF.com.

目 录

总序 当代西方思想对传统论题的重构	杨慧林 1
导论 法则的危机	1
第一章 法则的暴力	19
第一节 法则的张力	19
第二节 向总体性开战	29
第三节 法律暴力和救赎	40
第二章 法则的诗意	54
第四节 人是万物的尺度	54
第五节 元伦理的居住	65
第六节 世界之美	77
第三章 法则的例外	90
第七节 主权就是决定例外状态	90
第八节 当代保罗复兴	102
第九节 弥赛亚式的例外状态	117
第四章 法则的正义	131
第十节 自然和法则	131
第十一节 在法的前面	143
第十二节 法律、暴力和正义	156
结语 法则:严格的间接性	168
参考文献	184
人名索引	192

导 论

法则的危机

卡夫卡在《审判》中夹进了一个晦涩莫名的小作品,他将其抽出来单独作为一个作品,题目是:《在法的前面》。在 20 世纪,法则问题得到了诸多思想家和小说家的共同关注,总的说来有两拨人:第一拨主要是德语的思想家和小说家,有本雅明、海德格尔、施米特、陶伯斯、施特劳斯以及卡夫卡等,他们在法则问题上形成相互交叉影响的关系。第二拨主要是法语的思想家和小说家,有薇依、利奥塔、布朗肖、德里达、南希,以及意大利的阿甘本、斯洛文尼亚的齐泽克,他们回应了第一拨思想家们的法则问题。这两拨思想家又都极为关注品达与荷尔德林,于是两者亦交叉在品达与荷尔德林中。在法则问题上,汇聚了诸多当代最为重要的思想家和小说家,他们都来到了“法的前面”,他们或论述法的危机,或编织法的故事。法则问题究竟呈现了西方思想中怎样的内在危机呢?无论如何,思想家、小说家对法则的思考和叙述已经成为 20 世纪独特的思想风景。法则,并不是他们所有思想中的只言片语,而是呈现了诸多思想家和小说家对西方思想内在危机的沉思。

—

什么是法则?阿甘本的《剩余的时间:〈罗马书〉评注》的英译者 Patricia Dailey 在该书的一个译注中澄清:

在大部分欧洲语言中都有两个不同的词用来区分抽象意义上的“law”和具体意义上的“law”:在意大利语中是 legge 和 diritto,在拉丁语中是 lex 和 ius,在德语中是 Gesetz 和 Recht,在法语中是 loi 和 droit,等等。这些对子中的前一个都指特殊的法律和所谓的实证法,比如实际上已被立法和实施的法律。这些对子中的第二个词在任何情况下都是“权利”(rights)一词的基础,且与正义、公正、权利和义务这些概念相关。在英

语中,不再保留着这种区分。^①

何以西方语言会出现法律和法权两个意义的分化,又为何到英语中就不再区分呢?无独有偶,康德在《实践理性批判》中,对准则(Maximen)、规则(Regel)和法则(Gesetz)进行了区分。这三个概念是以具有客观普遍性为准绳进行区分的,准则是纯然主观的,规则是客观的、依照原则的,是一种命令,但规则的普遍有效性取决于个人的欲求能力。而法则是无条件的,绝对的,具有普遍必然性和客观有效性,因而是定言命令。从准则到规则,再到法则,这是康德从特殊到普遍的阶梯,从而上升到决定意志的意志本身,即法则。

无论是法律和法权在语言上的分野,还是康德关于准则、规则和法则的区分,都展示了一个问题图景,即是否有一个至高者之法?我们所论的主要是至高者之法,同时也认识到至高者之法是在法律、法权、规则、准则、律法、文学之法等等更为具体的法则中显现出来的。更为关键的是,至高者之法和具体的法之间存在着张力的关系,这一张力的平衡始终是存在的、不可取消的,这一张力的实质便是:如何在大地上寻找、落实、施行既是至高的又是个别的,既是普遍的又是特殊的,既是正义的又是强力的法则。因此,我们将同时论述至高者之法和具体的法则,在论述具体的法则时也意在将至高者之法指引出来。或许真正的至高者之法只能以暗示、隐喻的方式来表达,它本就属于不可能性的领域。我们将反复回到品达与荷尔德林所描述的作为至高者和万物之王的nomos,品达在《残篇 169》中吟诵道:

Nomos ho pantōn basileus
Thnatōn te kai athanatōn
agei dikaiōn to Biaiotaton
hypertatai cheiri: tekmairomai
ergosin Herakleos.

根据英译可以译为:

法则,万物之王,

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains: a Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey, Stanford: Stanford University Press, 2005, p. 119.

必死者和不朽者之王，
以最强之手引导，
使最暴力的正当。
我推知于赫拉克勒斯的行迹。

从西方语言中对法律和法权两个词的区分以及英语对两种意思的不再区分中可以看到，西方语言已经对品达意义上的“法”(nomos)^①丧失了原初的经验。在品达看来，法(nomos)是万物之王。品达所说的 nomos 绝非具体的法律条文，也不是权利意义上的法权。施米特在《大地之法》中试图重新找回 nomos 的原初含义：“这个词(指 nomos)，在其原初的空间意义上，最适宜于描述包含于秩序和方位的关系中的基本进程。尽管在古代，nomos 已经丧失了它的原初含义，并且沦落到丧失任何实质的一般术语的程度，比如在任何意义上指定或者颁布任何规范性的规章或者指令，我想恢复 nomos 一词的活力和威严。”^②施米特批判将 nomos 视为普通的法律、法权等次生性的规范，而是将 nomos 视为原初的土地居有、分配事件，这是主权意义上的 nomos。从秩序和方位角度来看，nomos 首先意味着土地的原初划分。土地的原初划分是一切次生性法律、法权的基础。当 nomos 的空间划分完成之后，才有经过形式化过程产生的法律、法权。

一旦 nomos 丧失了作为空间的秩序和方位的原初度量含义时，次生性的法律和法权就成为法则的主要含义。但是法则更为基始的含义是空间的秩序和方位。现代性正是 nomos 丧失其原初的空间秩序和方位的含义，其含义沦落为次生性的法律和法权的进程。在现代性进程中，任何超越人的主权，尤其是作为品达的至高者意义上的主权被质疑和削弱，从而理性、科学、欲望逐渐成为

① Rémi Brague 在 *The Law of God* 一书中详尽地分析了神法(the law of God)从古代到现代的思想转捩，包括希腊、犹太、基督教和伊斯兰的思想传统。Rémi Brague 提到，law 在拉丁文源于 lex，表达了罗马观念。希腊术语是 nomos，希伯来术语是 hoqq 或者 Torah。法不只是陈述(statement)，也是强迫(imposition)。强迫的意义在拉丁文中是 ferre，在法语中是 légi-férer，正如 setzen 在德语 Gesetz 中，在 Gesetzgebung 或者 legislation 中。法究竟是劝告，还是强迫，这成为法落实为行动的重要问题。见于 Rémi Brague, *The Law of God: the Philosophical History of an Idea*, trans. Lydia G. Cochrane, Chicago: The University of Chicago Press, 2007, pp. 11-12.

② Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth: in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, trans. and annotated by G. L. Ulmen, New York: Telos Press, p. 67.