

新舊政治神學

——莫爾特曼與施米特

On the New and Old Political Theology:
Jürgen Moltmann and Carl Schmitt

張 旭

ZHANG Xu

作者簡介

張旭，中國人民大學哲學院教授。

Introduction to the author

ZHANG Xu, Professor, School of Philosophy, Renmin University of China.

Email: xzhang@ruc.edu.cn

Abstract

2022 marks the 50th anniversary of the publication of Jürgen Moltmann's *The Crucified God* (1972). The theme of the last chapter of this book is new political theology. The essence of this new political theology is the messianic theology of the Cross, and a critique of Christian political religion and Schmitt's political theology. Nearly three decades later, there have been a third wave of political theology and the so-called Messianic Turn in the contemporary philosophy. Among them, Giorgio Agamben's critique of Schmitt appropriated Walter Benjamin's messianic thought, showing the close relationship between Moltmann's messianic theology and the messianic turn in political philosophy today. The three waves of political theology in the 20th century involved many famous philosophers and theologians, such as Carl Schmitt, Erik Peterson, Walter Benjamin, Karl Löwith, Jacob Taubes, Ernst Kantorowicz, J.B. Metz, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle, Jacques Derrida, Giorgio Agamben, Jan Assmann, etc. This paper attempts to reveal the permanence of the Theological-Political in the contemporary thought through a comparative study of Moltmann and Schmitt.

Keywords: Political Theology, the New Political Theology, Jürgen Moltmann, Carl Schmitt, Giorgio Agamben

2022年是當代最偉大的新教神學家莫爾特曼（Jürgen Moltmann, 1926-）的《被釘十字架的上帝》（*Der gekreuzigte Gott*, 1972）發表五十周年。這本書是他在46歲任圖賓根大學新教神學教授時所作，也是他本人最喜歡的著作（Miroslav Volf語）。2022年也是它的中譯本出版二十五周年，1997年該書收入在劉小楓主編的“基督教學術研究文庫”由上海三聯書店出版，這是中國大陸學界翻譯的第一本莫爾特曼的著作。^① 1997年三月底莫爾特曼受邀來北京大學外國哲學所講座，那是我第一次認識莫爾特曼。十年後我終於得償所願前往圖賓根大學在他的名下訪學，並多次前往他在Biesingerstrasse的家中拜訪求教。他在我訪學期間悉心指導我研究巴特和朋霍費爾的神學，他是我最為尊敬的老師。莫爾特曼的《被釘十字架的上帝》是我最早讀到、讀得最熟也最喜歡的著作，其中的十字架神學（*theologia crucis*）、受難的上帝、救贖的三一論以及盼望神學與十字架神學之間的關係是被人探討最多的主題。^② 但在這裏，我卻要討論這本書第一章和最後一章的主題以及相關的政治神學大討論，以此紀念這部二十世紀的神學經典問世逾五十周年。

一、莫爾特曼的新政治神學

《被釘十字架的上帝》（1972）的最後一章的主題是“新政治神學”。早在《政治神學》（1969）一文中莫爾特曼就提出，當代基督教神學必須要有一種政治意識，儘管政治並非神學全部的或首要的境

^① Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1972).

^② Michael Welker, *Diskussion über Jürgen Moltmanns Buch "Der gekreuzigte Gott"* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1979).

域，但卻是神學不可或缺的現實性條件，因為教會自由依賴於社會的政治自由。^① 基督教神學缺乏政治意識會引發自身的信仰認同危機與自身生存的現實性危機。正如卡爾·巴特（Karl Barth）所說的那樣，教會與社會處於一個同心圓中，教會並不生存在一個脫離政治和社會的孤島之上。^② 也正如朋霍費爾（Dietrich Bonhoeffer）所說，在通達“終極之事”之路上必須經過“次終極之事”，“愛上帝”的垂直之維必須有“愛鄰人”的水平之維，如此才構成生存空間，教會的生存不是單單為了自身存活而生存，而是“為了世人、為了他人而生存”。^③ 為此，基督教神學必須從十字架神學中發展出一種“十字架的政治神學”（這是《被釘十字架的上帝》第八章第三節的標題）。^④ 莫爾特曼說：“十字架神學是一種關於上帝和人的批判和解放的理論。基督徒的生命其實質在於追隨被釘十字架的基督的實際形式，它既改變人本身，也改變人所生活於其中的環境。在這個意義上，十字架神學也是一種實踐理論。”^⑤

莫爾特曼的基督教批判神學堅持教會批判與社會批判並重，這一方法與同時代法蘭克福學派的“批判理論”相呼應。^⑥ 莫爾特曼的基督教批判神學的基石在《盼望神學》（1964）中是建立在對上帝的應許的盼望之上，在《被釘十字架的上帝》（1972）中則是建立在對被

^① Jürgen Moltmann, “Politische Theologie,” (1969) in *Umkehr zur Zukunft* (München und Hamburg: Siebenstern - Taschenbuch, 1970), 168-187.

^② 【德】莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，阮煒等譯，上海：三聯書店，1997年，第25頁。[Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, trans. RUAN Wei, (Shanghai: Joint Publishing, 1997), 25.]

^③ 同上，第394、7、13頁。

^④ 關於莫爾特曼的政治神學，參見 Scott Paeth, “Jürgen Moltmann and the New Political Theology,” in *T&T Clark Handbook of Political Theology*, ed. Rubén Rosario Rodríguez (London: T&T Clark, 2020), 211-224; Nicholas Adams, “Jürgen Moltmann,” in *The Wiley Blackwell Companion to Political Theology*, eds. William T. Cavanaugh and Peter Manley Scott (London: Wiley-Blackwell, 2019), 222-235.

^⑤ 【德】莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，第24頁。

^⑥ 同上，第9頁。

釘十字架的上帝和受難的基督的追憶之上。莫爾特曼說：“在《盼望神學》中，我追憶在基督未來的盼望中顯現的基督；現在我關注在對基督之死的追憶中出現的希望。……在深化盼望神學的這一努力中，我意識到自己與默茨（Johann Baptist Metz）取得了一致，數年來，他一直在把他那批判的政治末世論同對基督受難和死的危險追憶越來越緊密地聯繫起來。”^① 莫爾特曼深刻認同默茨在《此世的神學》（*Zur Theologie der Welt*, 1969）中提出的新政治神學（*neue Politischen Theologie*）的綱領，他稱自己的“新政治神學”為“解放的政治解釋學”。^②

《被釘十字架的上帝》最後一章的新政治神學，一方面是以被釘十字架的受難的基督所開啟的上帝之國推進巴特的“上帝之國與宗教社會主義”的類比以及朋霍費爾的“終極之事與次終極之事”的辯證的“十字架的政治神學”的綱領，^③ 另一方面他將其與同時代的解放神學的革命反抗運動緊密聯繫在一起。^④ 在這一章的第一個腳註中莫爾特曼說：“本章再次討論政治神學，並把它與一種解放神學的思想聯繫起來考察，這種解放神學在拉丁美洲尤為發達。”^⑤ 然而，要想讓十字架的悲情和受難神學產生出解放神學，首先就必須讓十字架神

^① 【德】莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，“對主題的說明”，第6頁。莫爾特曼與默茨的聯盟在他的回憶錄中有詳細的記載，參見Jürgen Moltmann, *Weiter Raum: Eine Lebensgeschichte* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 157-158。

^② 【德】莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，第6頁。

^③ 【德】莫爾特曼：《二十世紀神學的歷程》，載《基督教文化評論》（四），阮煒譯，貴州人民出版社，1994年，第52-86頁。[Jürgen Moltmann, “Progresses of 20th Century Theology,” trans. RUAN Wei, in *Christian Culture Review*, ed. LIU Xiaofeng (Guiyang: Guizhou People's Publishing House, 1994), 52-86.]

^④ 同上，第396頁。

^⑤ 【德】莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，第418頁。莫爾特曼的新政治神學將左翼巴特派的戈爾維策（Helmut Gollwitzer）、默茨（Johann Baptist Metz）、瑟勒（Dorothee Sölle）和洛赫曼（Jan Milič Lochman）等引為同道，參見Johann Baptist Metz, *Theologie der Welt* (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1968); *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967-1997* (Mainz: Matthias-Grünwald Verlag, 1997); *Dorothee Sölle, Politische Theologie. Auseinandersetzung mit Rudolf Bultmann* (Stuttgart: Kreuz, 1971); Hans Maier, *Kritik der Politischen Theologie* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1970)。他又與拉

學成為批判政治宗教及其政治神學的批判神學。^① 如果基督教神學、教會和宗教不能徹底批判並擺脫政治宗教及其政治神學，那它就無法讓自身成為解放的神學。莫爾特曼寫道：“從理論上看，十字架神學產生於對政治宗教的偶像、禁忌、惡意中傷與自我確證的批判；從實踐上看，十字架神學產生於對淪為在所有時代都佔支配地位的政治宗教的受害者的支持。”^②

莫爾特曼指出，政治宗教並不限於最早形態的羅馬國家宗教，它還有現代形態的自由主義的私人化的資產階級的宗教或市民宗教（這是默茨和瑟勒的宗教批判的重心）、民族國家的公民宗教、帝國主義或殖民主義的政治宗教、西方中心主義的政治宗教以及社會主義政治宗教等等，但首當其衝的政治宗教是羅馬帝國的國家宗教。羅馬帝國的國家宗教得到了號稱“教會史之父”的優西比烏（Eusebius of Caesarea, 265-339）的帝國政治神學的支持。優西比烏的帝國政治神學的基本要義是：“一位上帝——一個皇帝——一個教會——一個帝國”；上帝的神意（*providentia Dei*）已將基督的和平（*Pax Christi*）和羅馬的和平（*Pax Romana*）密不可分地結合在一起；基督教乃是大一統的羅馬帝國的大一統的宗教。^③ 優西比烏按照羅馬帝國皇帝的形象來設定上帝概念，儘管教會宣稱上帝的權威高於凱撒的權威，但上帝的形象已經無可挽回地被羅馬帝國皇帝的形象偶像化了，羅馬帝國藉此將基督教馴化成了一種政治宗教。^④

正是在批判政治宗教及其政治神學這裏（第八章第3節），莫爾特曼提到了二十世紀三十年代著名的佩特森（Erik Peterson）與施米

丁美洲解放神學結為同盟，在此他提到了阿爾維斯（Rubem Alves）的《人類希望的神學》（*A Theology of Human Hope*, 1969）、阿斯曼（Hugo Assmann）的《壓迫與解放》（*Opresión-Liberación. Desafío a los Christianos*, 1971）、古鐵雷斯（Gustavo Gutierrez）的《解放神學》（*Theology of Liberation*, 1974）等解放神學著作。

^① 【德】莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，第397頁。

^② 同上，第401頁。

^③ 同上，第402頁。

^④ 同上，第307頁。

特（Carl Schmitt）關於三位一體學說與政治一神論的政治神學之爭。莫爾特曼沒有去深入分析施米特的政治神學，只是將他作為批判的靶子附帶提及了一下。他着重提到了佩特森批判施米特的著名“定論”，施米特在他的《政治神學續篇》（*Politische Theologie II: Die Legende Von Der Erledigung Jeder Politischen Theologie*, 1970）中將其稱為“終結任何一種政治神學的傳說”。由於當時《被釘十字架的上帝》尚未出版，因此在《政治神學續篇》中施米特也只附帶提及了莫爾特曼，而把主要的攻擊火力都集中在天主教神學家默茨的新政治神學。不過，雖然錯過了彼此正面交鋒的機會，莫爾特曼對施米特的態度還是通過他毫無保留地接受佩特森批判施米特的“定論”而被完全呈現出來。首先，基督教的上帝概念中的三位一體學說已經克服了政治與宗教的一神論（Monotheismus）；其次，沒有任何羅馬皇帝統治下的“羅馬的和平”能保障上帝的和平，只有基督的和平才能保證上帝的和平；最後，只有從羅馬帝國的控制下擺脫出來，教會才有可能獲得自由。基於上述三點，可以說，基督教神學與政治宗教的政治神學在本質上互不相容。早期基督教的三一論、末世論和教會論的教義都拒斥帝國政治神學，批判對政治偶像的迷信，抵制羅馬皇帝的權威和權力，拒絕被挪用為羅馬帝國的政治權威做論證辯護，而羅馬帝國時期的基督教教會實際上也沒有狂熱地崇拜或神化羅馬皇帝。^①

從三一論、末世論和教會論批判政治神學的路數在莫爾特曼這裏也得到了充分的發揮。從《盼望神學》的末世論和《被釘十字架的上帝》的救贖三一論出發，在《聖靈大能中的教會：論彌賽亞式教會論》（1974）中，莫爾特曼充分闡明了一種“彌賽亞的教會論”。^② 這種“彌賽亞的政治神學”與默茨的“新政治神學”以及拉丁美洲的解

^① 【德】莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，第402-403頁。

^② 【德】莫爾特曼：《聖靈大能中的教會：論彌賽亞式教會論》，曾念粵、杜海龍譯，香港：漢語基督教文化研究所，2019年，第23-26頁。[Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, trans. TSENG Nieh-Yueh and DU Hailong (Xianggang: Institute of Sino-Christian Studies, 2019), 23-26.]

放神學一起展開了一場十分徹底的教會自我批判，對基督教的各種政治宗教及其政治神學的謬誤進行了全面的剖析和檢討。在二十年後的《來臨中的上帝：基督教的終末論》（1994）中，莫爾特曼再次批判了優西比烏的《教會史》（第十卷第四章）中支持羅馬帝國政治宗教的千禧年主義。當時基督教的“凱撒式的上帝”、“掌權的基督”以及與基督一同掌權的“千年王國”的帝國教會觀念，不僅讓基督教失去了它的彌賽亞屬性以及與受難者同在的立場，而且對後世的啟蒙運動、法國大革命、納粹的民族主義革命等世俗意識形態產生了難以估量的災難性的影響。^①莫爾特曼晚年的《三位一體和上帝之國》（1980）、《創造中的上帝》（1985）、《耶穌基督之路》（1989）、《生命的聖靈》（1991）、《來臨中的上帝》（1995）、《神學思想的經驗》（1999）等“彌賽亞神學六部曲”，就是要重建一個面向當代歷史、生態、生命、政治、思想等各方面處境的“基督教彌賽亞神學體系”，全面清理基督教的政治宗教及其政治神學的負面遺產。可以說，莫爾特曼八十年代以來的“彌賽亞神學”轉向，不但承接了“上帝之死”和“奧斯維辛之後”的時代政治意識，而且也走在了歐美思想界近三十年的“政治神學復興”與“彌賽亞轉向”的前面，體現出這位當代最偉大的基督教神學家敏銳而深刻的問題意識。

二、政治神學第三波

近三十年來歐美學界興起一股“政治神學復興”和“彌賽亞轉向”的潮流，可以說是繼施米特的政治神學以及莫爾特曼、默茨、瑟勒（Dorothee Sölle）等人的“新政治神學”之後的“政治神學第三

^① 【德】莫爾特曼：《來臨中的上帝：基督教的終末論》，曾念粵譯，上海：三聯書店，2006年，第209-217頁。[Jürgen Moltmann, *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*, trans. TSENG Nieh-Yueh (Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2006), 209-217.]

波”。在這第三波政治神學思潮中，“政治神學復興”無疑深受施米特的影響，而“彌賽亞轉向”則受到法蘭克福學派猶太思想家本雅明（Walter Benjamin）的深刻影響。莫爾特曼在《被釘十字架的上帝》中與本雅明以及其他猶太神學家進行了深入的思想對話，而對施米特則持毫不留情的批判的立場，因此，他的“彌賽亞的政治神學”可以作為當代神學的經典範式介入當今政治神學第三波的論爭之中。在2014年10月15日紀念《盼望神學》（1964）出版五十周年的“莫爾特曼北京高級專家對談會”上我談道，《盼望神學》已經面世五十年，盼望神學在今天的思想活力或許可以湧現於兩個新的領域，一個是對抗施米特的政治神學，另一個是與近三十年來由德里達（Jacques Derrida）、阿甘本（Giorgio Agamben）等人開啟的“彌賽亞轉向”進行對話。^① 作為政治神學第二波的重要代表，莫爾特曼的彌賽亞神學可以為批判施米特的政治神學和全面闡發猶太—基督教的彌賽亞思想提供定位參照和思想資源。至於很多人不願意承擔神學信仰預設的過多負擔而採取哲學上的彌賽亞思想，則是另外一回事了。

莫爾特曼早在《政治神學》（1969）中就曾指出，政治神學是一個異教發明的學說，而不是基督教神學的基本教義。儘管它看起來特別像是基督教神學的一個古老分支，實際上基督教神學從來就沒有這個分支學科。^② 從基督教思想的歷史形態來看，優西比烏的政治神學不能被徹底排除在基督教思想傳統之外，因為教會史也是其重要的組成部分。只有純粹按照基督教神學教義，這種政治神學才與基督教的

^① 楊熙楠等：《盼望神學與中國未來——莫爾特曼北京高級專家對談會實錄（下）》，《基督教文化學刊》，第34期（2015年秋），第60-87頁。[YANG Xinan et al., "Theology of Hope and the Future of China: In Dialogue with Jürgen Moltmann (II)," *Journal for the Study of Christian Culture*, no.34(2015): 60-87.]

^② Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1985); *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, trans. Michael Hoelzl and Graham Ward (Cambridge: Polity, 2008). 關於政治神學簡史，參見Armin Adam, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte* (Zürich: Pano, 2006)。

三位一體、十字架受難和末世論等核心教義互不相容。因此，基督教神學只有靠重申基本要義才能排除這種寄生在體內的“異端邪說”，實現自我批判和自我更新。施米特在二十世紀二十年代獨創了政治神學，最早向施米特的政治神學發起挑戰的是一位教會史學家。針對施米特在《政治神學：主權學說四論》（1922，1934年第二版）中提出的政治神學和主權學說，施米特曾經的好友佩特森在《作為政治問題的一神教：論羅馬帝國中的政治神學史》（1935）中提出了“基督教三位一體學說使得任何政治神學在神學上都站不住腳”的命題。顯然，基督教的三位一體的上帝不是一神論的君主式的上帝，信仰耶穌基督與崇拜羅馬皇帝（以及納粹德國的領袖崇拜）沒有任何可類比之處。佩特森與施米特關於教會史上的政治一神論的論爭構成了政治神學第一波的基本內核。

佩特森的批判立場與巴特的神學政治的立場很相近，他們都堅持基督教會及其神學要捍衛上帝的主權、教會的自主性和信仰的自由，反抗政治主權與政治權威對教會的高壓統治。與巴特和佩特森相比，莫爾特曼在這方面具有更積極的社會介入的政治意識，他認為僅僅將教會與國家分離是不夠的，在與國家的政治宗教和政治神學做鬥爭之外，教會還需要積極介入社會並從事法蘭克福學派式的社會批判。在經歷了納粹德國時期“德意志基督徒”的墮落、認信教會與納粹殘酷的教會鬥爭之後，莫爾特曼、默茨、瑟勒等人的“新政治神學”堅決抵制施米特那種建立在國家神話和君主制傳統之上的主權學說，批判政治一神論和政治千禧年主義，抵制對國家權力和政治鬥爭的迷戀，拒絕成為政治迫害和社會壓迫的幫凶。“新政治神學”不再固戀教會與國家之間歷史悠久的庇護性關係，而是抵抗“國家的主權”的要挾和政治宗教的訴求，捍衛“教會的自由”。“新政治神學”甚至不再堅持基督教神學對政治共同體的生活方式和公共領域的觀念、道德與信仰所具有的權威性，也不再熱衷於國家政治層面上的教派鬥爭、宗教戰爭或文明衝突，而是接受政教分離的歷史現狀，主張教會融入社會

並成為社會批判和社會反抗的重要力量，以此抵制私人化的市民宗教的傾向。“新政治神學”以批判神學（Kritische Theologie）、社會神學（Soziale Theologie）或公共神學（Öffentliche Theologie）為綱領，與二戰前施米特的政治神學可以說是勢不兩立。^① 新政治神學對政治宗教以及施米特的政治神學的批判是政治神學第二波的重要議題。

繼施米特的政治神學與莫爾特曼、默茨、瑟勒等人的新政治神學之後的政治神學第三波，很大程度上是後現代的激進哲學家與保守主義者針對施米特的政治神學在不同領域進行的論戰。在政治神學第三波中，施米特的政治神學復興是總體上“施米特復興”的一部分。^② 施米特復興分為幾點：首先，他的游擊隊理論在恐怖主義時代的解釋力力壓五花八門的左派右派理論而獨樹一幟；其次，地緣政治對抗加劇的時代主權政治和政治現實主義的回歸讓他的政治思想暗中流行起來；再次，邁爾（Heinrich Meier）將施米特的政治神學與施特勞斯的政治哲學置於一種對抗性對話的態勢，施米特與施特勞斯之間的保守主義思想的內部紛爭讓當今的保守主義充滿了足以與自由主義和激進左翼競爭的思想活力。^③ 最後，施米特的政治神學也激發了早期現代的所謂“世俗化問題”，圍繞這一主題的論戰廣泛牽涉到施特勞斯、洛維特（Karl Löwith）、布魯門伯格（Hans Blumenberg）、康托洛維

^① Jürgen Moltmann, “Theologische Kritik der Politischen Religion,” in *Kirche im Prozess der Aufklärung*, eds. J. B. Metz, J. Moltmann and W. Oelmüller (München/Mainz: Kaiser Grünewald, 1970), 11-51; “European Political Theology,” in *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, eds. Graig Hovey and Elizabeth Phillips (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 3-22.

^② Chantal Mouffe, ed., *The Challenge of Carl Schmitt* (London: Verso, 1999); Reinhard Mehring, *Carl Schmitt: A Biography*, trans. Daniel Steuer (Cambridge: Polity, 2014); Jens Meierhenrich and Oliver Simons, eds., *The Oxford Handbook of Carl Schmitt* (Oxford: Oxford University Press, 2017).

^③ Meier, Heinrich, *What is Political Theology?* trans. Marcus Brainard (München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2006); *Carl Schmitt & Leo Strauss, The Hidden Dialogue*, trans. J. Harvey Lomax (Chicago: University of Chicago Press, 1995); *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trans. M. Brainard (Chicago: University of Chicago Press, 1998).

茨（Ernst Kantorowicz）以及科澤勒克（Reinhart Koselleck）等各種領域不同立場的人物，論戰的實質關涉在我們的時代中如何評價現代性的起源與地位的問題。

簡而言之，現代西方世俗化的基本意識形態是自由主義，在政治上是自由民主，在經濟上是自由資本主義，在宗教上是政教分離，在文化上是多元主義。自上個世紀六七十年代以來，右派質疑世俗化進程，試圖挑戰自由主義的宗教與文化的意識形態，迎接一個“後世俗化時代”；而左派則挑戰其政治和經濟的意識形態，左翼的後現代主義者甚至通盤質疑整個西方現代性本身。在自由民主暴露的弊端越來越多時，激進派和保守派都轉向政治神學並充分開發了它的思想批判與話語論戰的價值。在後現代的激進主義趨向中，德里達、南希（Jean-Luc Nancy）、巴迪歐（Alain Badiou）、朗西埃（Jacques Rancière）、齊澤克（Slavoj Žižek）、阿甘本、瓦蒂莫（Gianni Vattimo）和卡普托（John D. Caputo）等人紛紛提出了帶有激進民主內涵的後現代神學和後現代政治神學。他們既不像施米特有強大的政治現實主義色彩，也不像莫爾特曼有濃厚的基督教信仰背景。

在後現代政治神學的新思潮中影響最大的無疑是德里達和阿甘本，他們以不同的方式闡發了本雅明的彌賽亞思想並用它明確地對抗施米特的“敵友之分”的政治哲學與“主權者決斷例外狀態”的政治神學。^① 阿甘本在《剩餘的時間》（2000）中從本雅明的彌賽亞思想去闡發保羅的彌賽亞思想，並將例外狀態和懸法的概念引入到保羅闡釋之中。他把基督重臨將所有剩餘的時間彌賽亞化解釋為消除排

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005); Jacques Derrida, *Force de loi: Le fondement mystique de l'autorité* (Paris: Galilée, 1994); idem, *Politiques de l'amitié* (Paris: Galilée, 1994); John D. Caputo, "The Messianic: Waiting for the Future," in *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* (New York: Fordham University Press, 1997), 156-180. 阿甘本對彌賽亞的思考顯然要比巴迪歐對保羅的普世主義解釋更為深刻，參見Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme* (Paris: PUF, 1997)。

斥性階級或身份差異的生活形式，而德里達的“沒有彌賽亞的彌賽亞性”（messianicité sans messianisme）概念作為“無宗教的信仰”的準普遍性結構，指向了不可能的正義的到來以及對無限他者的友愛與好客。除了開啟本雅明與施米特關於例外狀態概念的“彌賽亞還是主權者”之爭，阿甘本還闡發了陶伯斯的猶太政治神學如何站在本雅明的立場上逆向使用施米特思想。^①阿甘本指出，教會如果沒有被彌賽亞化並失去自己的彌賽亞使命意識，就會被羅馬帝國的政治力量和經濟力量同化，它就沒有再存在的必要而將被從世界中抹去；而施米特的政治神學及其主權學說在最大程度上銷蝕了彌賽亞力量，其結果就是讓基督教會成為臣服於羅馬帝國或任何世俗政權的同謀與附庸。無疑，莫爾特曼會十分欣賞阿甘本的這些論述，也肯定會贊同阿甘本訴諸本雅明的彌賽亞思想批判施米特的思想取向。政治神學的第二波與第三波，也就是莫爾特曼的彌賽亞的政治神學與德里達和阿甘本的“彌賽亞轉向”之間，在批判施米特的政治神學上有很大的親合性。

三、施米特的政治神學批判

施米特的《政治神學》（1922）與《政治神學續篇》（1970）儘管相隔了近半個世紀，但其政治神學的思想內核卻保持了頑固的穩定性，施米特大半個世紀的學術生涯不懈地從各個不同的層面捍衛自己的政治神學學說。佩特森和莫爾特曼等人的新政治神學批判了施米特的政治神學的神學基礎，即政治一神論、政治宗教和政治千禧年主義，而德里達的《友愛的政治》（1994）和阿甘本的《例外狀態》

^① Giorgio Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. Patricia Dailey (Stanford: Stanford University Press, 2005). 阿甘本還指出康托洛維茨的《國王的兩個身體》（1957）隱含着對施米特迷戀國家神話的那種政治神學的批判，儘管看起來這本書旨在論證神聖權力與世俗權力之間的連續性以及政治象徵的必要性等與施米特思想相通的主題，參見Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel HellerRoazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), 91-94。

(2005)則是對施米特的政治神學的哲學基礎——敵友之分的政治概念與主權者決斷例外狀態——展開了嚴厲的批判。的確，要想徹底清除其政治神學的魅惑力，就必須對其政治神學在神學上以及在政治哲學上的限度進行深入的分析。

在他生前最後一部著作《政治神學續篇》中，施米特着手清算半個世紀前佩特森對自己的攻擊，此外對新興的默茨和莫爾特曼等人的“新政治神學”也進行了猛烈的回擊。施米特一直對佩特森在《作為政治問題的一神論：論羅馬帝國政治神學史》中宣稱“一勞永逸地終結了所有政治神學”耿耿於懷。佩特森認為，三位一體的上帝概念不支持君主制，基督教的末世論不支持羅馬帝國的統治，作為政治問題的一神論在神學上已經被終結了。基督教信仰在根本上與濫用基督教宣道為羅馬進行辯護的政治神學相決裂，只有在猶太教或異教的基礎上才會有所謂的“政治神學”。^①施米特首先認為，佩特森基於基督教神學的立場批判和抗議恰恰由於其影射領袖迷信、極權主義和權力野心而具有鮮明的時代特徵和政治意義。其次，佩特森的批判有個未曾明言的前提，即他主張的神學與政治的分離實際上已經是十九世紀自由主義的政教分離的思想產物了，也就是說，國家不再是政治的總體性領域，教會也不再是宗教和倫理生活的核心領域，國家與教會在社會系統中實現了政教分離。

政教分離原則在最近一兩百年的世俗化進程導致了社會化的政治和私人化的宗教取代了教會與國家在歷史上曾有的地位。默茨的新政治神學比佩特森更為深刻地意識到了信仰私人化和宗教市民階級化問題的嚴重性，他對私人化宗教的宗教批判走了一條不同於施米特的政治神學的道路，即主張教會介入社會性的政治以反對教會被國家

^① 【德】莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，第402-403頁。另參見Erik Peterson, “Monotheismus als politisches Problem (1935),” in *Theologische Traktate* (München: Kösel, 1951), 49-105; Alfred Schindler, ed., *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1978)。

主導的政治所同化（比如納粹時期的德國教會）。施米特認為，像默茨那樣僅僅批判自由神學而不批判自由主義世俗化進程的做法是不徹底的。現代社會去政治化的四百年進程，是君主主權的民主化轉型進程，是自由主義推動政教分離、中立化以及信仰私人化的過程。總體性的國家政治被社會分化的各個子系統所取代，公民的宗教自由和信仰訴求受到憲法原則和社會正義的規範性約束，在公共領域內必須接受程序正義、重疊共識、審議民主的檢驗，宗教僅僅作為世俗社會公共領域的一個參與性或輔助性的角色而存在。^① 在施米特看來，新政治神學的批判神學、社會神學或公共神學的綱領都是針對教會這種次要性的社會角色所做的調適。施米特的政治神學拒絕接受“多元社會中的教會”的角色，堅決捍衛“國家與教會”在政治上不可或缺的重要性，捍衛神學與政治、宗教象徵與政治現實之間不可化約的關係以及二者均不可化簡為私人之事的意義。

誠然，“政治”已不再是社會生活的總體性領域，但韋伯（Max Weber）、盧曼（Niklas Luhmann）、哈貝馬斯（Jürgen Habermas）和羅爾斯（John Rawls）等人所主張的社會的系統整合也深陷全球化資本經濟的桎梏之中，自由民主機制同樣衰弱無力，危機重重。左翼希望以激進民主更新民主政治，而保守主義則訴諸政治與宗教的強化。當年施米特的政治神學支持政治與宗教的聯盟，支持霍布斯式的超社會的國家主權和總統專政，不幸被納粹利用為其統治的正當性進行神聖性、象徵性與合法性的辯護。但在二戰後施米特並沒有撤回自己的政治神學的姿態，在《大地的法》中他甚至認為以基督教帝國形

^① Jürgen Habermas, “Religion in the Public Sphere,” in *Between Naturalism and Religions*, trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity, 2008), 114-147; “The Political: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology,” in *The Power of Religion in the Public Sphere*, eds. Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen (New York: Columbia University Press, 2011), 15-33; “The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English,” in *The New Conservatism Cultural Criticism and the Historian’s Debate*, trans. Shierry Nicholsen (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989), 128-139.

式出現的國家與教會的聯合體是抵擋出現在人類歷史中的“敵基督”的最大的“阻擋者”（*Katechon*）；在一個自由主義的世俗化的社會中，教會與國家更應該聯手成為“阻擋者”。^①

從純粹神學的教義來說，宣講上帝之道的基督教神學是教會的知識，它以教會的制度性存在為其存在的前提，而教會的生死存亡只依賴於面向上帝之國的彌賽亞使命。但從政治神學來看，教會與其說要在與國家的抗爭中獲得自由，不如說在國家的保護下才能得到自我保存。挪用一句深受施米特影響的博肯佛爾德（*Ernst-Wolfgang Böckenförde*）的名言來說，教會的生存依賴於它所批判和反對的國家提供的保護。因此，政治神學對於基督教神學和基督教教會的自我定位和自我反思來說至關重要。從政治神學來看，儘管三位一體學說是基督教神學與政治神學交鋒的陣線，但國家與教會的關係才是基督教神學能否獲得“真正的”政治意識的關鍵點。這裏所說的“真正的”政治意識，指的是施米特的政治神學背後的“政治的概念”。施米特認為，基督教神學與政治神學之爭以及新舊政治神學之爭，只有在政治而非神學的層面上才能得到實際解決。

那麼，施米特畢生的“政治的概念”到底是甚麼呢？^② 簡而言之，它首先堅持在國家性的終結（*Ende der Staatlichkeit*）的時代，政治只能在形式上以最高強度的敵友之分（*die Unterscheidung von Freund und Feind*）來界定。由於政治涉及到政治共同體的生存和人

^① 施米特說：“最能體現基督教帝國之歷史延續性的重要概念就是‘阻擋者’（*Katechon*）。”“帝國”在這裏意味着能夠‘阻擋’敵基督和現世之終結的‘歷史性力量’，這正是使徒保羅在《帖撒羅尼迦後書》第二章中的表述。……我難以想像，對於一個原始的基督教信仰，除了‘阻擋者’這樣的歷史意象，還有甚麼其他歷史意象能作為其標誌。”參見【德】施米特：《大地的法》，劉毅等譯，上海：上海人民出版社，2017年，第24-27頁。[See Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde*, trans. LIU Yi, et al. (Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2017), 24-27.]

^② Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* [1932] (Berlin: Duncker und Humblot, 1963). 參見張旭：《施米特的〈政治的概念〉十論》，載洪濤主編，《復旦政治哲學評論》（2017）第9輯，上海：上海人民出版社，2018年，第141-165頁。[ZHANG Xu,

類肉體的保存與消滅，因此，政治是人類生活具有總體性、權威性、命運性的領域，而宗教並不是。^① 其次，政治與神學之間具有歷史連續性和結構類比性，即“現代國家理論的所有重要的概念都是世俗化的神學概念”。這一命題最重要的例證就是主權概念。再次，施米特堅持任何觀念、概念、術語和學說都必須在敵對性、衝突性和鬥爭性的政治情勢之中才能確定其針對的對象和具體的含義。看似超然的基督教神學也不免於政治情勢的約束，甚至可以說，非政治的信仰和神學同樣是一種鮮明的政治立場。^② 最後，“政治性”和“神學性”都是任何社會不能擺脫的人類學常數。^③ 這裏所謂的“政治性”指的是決斷政治體最高強度的敵友之分以及戰爭的現實的可能性；這裏所謂的“神學性”則指的是“人是一種危險的動物”以及“人與人之間的競爭、衝突與敵對不可消除”以及主權權威的必要性的思想。因此，

“10 Questions on Carl Schmitt’s The Concept of the Political,” in *Fudan Political Philosophy Review*, ed. HONG Tao (Shanghai: Shanghai People’s Publishing House, 2018), 141-165.]

① 對此，莫爾特曼在《歐洲政治神學》（2015）一文中回擊道：“一種面向此世的神學不會在那個世界看到只有政治，它所看到的政治也不再是它曾經看起來的全能的力量。”參見Jürgen Moltmann, “European Political Theology,” in *The Cambridge Companion to Christian Political Theology*, eds. Graig Hovey and Elizabeth Phillips (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 17。

② 基於這一思想，陶伯斯（Jacob Taubes）闡發了“保羅的政治神學”捍衛猶太教的政治性，阿斯曼（Jan Assmann）闡發了埃及和以色列的一神論的政治性含義，而這也就意味着政治宗教的發端並非始於羅馬帝國，而是埃及和以色列，發端於君主式的耶和華概念。這在一定程度上衝擊了莫爾特曼批判羅馬帝國的政治宗教的路線和目標。參見Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus* (München: Wilhelm Fink, 1993); Charlotte Fonrobert and Amir Engel, eds., *From Cult to Culture: Fragments Towards a Critique of Historical Reason* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010); Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel* (München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 1995); idem, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa* (München: Carl Hanser Verlag, 2000); Simon Bellmann, *Politische Theologie im frühen Judentum. Eine Analyse der fünf Versionen des Estherbuches* (Berlin: De Gruyter, 2020)。

③ Claude Lefort, “The Permanence of the Theological-Political,” in *Democracy and Political Theory*, trans. David Macey (Cambridge: Policy, 1988), 213-255.

政治神學是評判任何政治學說、政治理論和政治哲學的尺度，反過來，某一種政治哲學或哲學卻不能成為評判政治神學的標準。

施米特之所以堅持政治神學之於政治哲學的優越性，首先在於他在《政治神學》（1922）中提出的“主權者決斷例外狀態”的命題。具體而特殊的例外狀態優先於常態的法律秩序、規範性與合法性，因為常態常規的民主程序和法律規範性對它無能為力，必須要有主權者出來進行一個決斷，無論這個主權者是傳統的君主，還是現代的總統專政。其次，在《羅馬天主教與政治形式》（1923）中，政治神學的要義落實在與韋伯所說的新教的經濟與技術思維相對立的天主教的“政治形式”，即對立複合體（*complexio oppositorum*）及其人格性的代表原則（即教會既代表了基督的肉身，也代表了世俗之城）。施米特以繼承羅馬帝國政治形式的羅馬天主教教會的政治神學，輔助論證了《政治神學》的主權學說。再次，在《政治的概念》（1927、1932）中，政治繫於主權者區分敵友的能力及其決斷為自身的生活方式而戰的戰爭權（*ius ad bellum*）。施米特認為，這種政治生存論上的決斷意志論基於主張人性惡的基督教神學人類學。再次，在《憲法學說》（1927）中通過區分憲法中的制憲權和憲制權，施米特引入了政治共同體的普遍意志的一次性集體決斷的概念，而這種民族國家的集體意志的代表者又是主權者。總之，在政治上決斷例外狀態、制憲權和戰爭權的主權者與天主教教會的代表制的權威相互支持，是施米特的政治神學的一整套強有力的論證。而阿甘本在《Homo sacer：主權權力與赤裸生命》（1995）和《例外狀態》（2003）中對施米特的主權者決斷法律常態之外的例外狀態的主權學說所做的批判，並未觸及到施米特的政治神學一整套論證的方方面面。

阿甘本並沒有像哈貝馬斯主義者或羅爾斯主義者那樣訴諸法律秩序和公共理性來拒斥施米特的主權者決斷例外狀態的主張，而是以本雅明的“微弱的彌賽亞的力量”（*eine schwache messianische Kraft*）和“赤裸生命”的概念來化解施米特的例外狀態論和主權權力

論。^① 為了解構施米特的“反革命的彌賽亞主義”的政治神學，阿甘本重構了本雅明的彌賽亞的政治神學，在本雅明與施米特之間展開了“彌賽亞與主權者之爭”。^② 施米特的反革命的政治神學特別推崇德邁斯特（Joseph de Maistre, 1753-1821）、波納德（Louis de Bonald, 1754-1840）、柯特斯（Donoso Cortés, 1809-1853）等反革命思想家，他們一直在與所謂的“敵基督”的啟蒙運動、法國大革命、無政府主義、個人主義、進步論等做殊死的鬥爭。施米特的反革命的政治神學顯然不是真正的彌賽亞主義，而是一種被延遲、被阻隔了的彌賽亞主義，也就是他所說的“阻擋者”（Katechon）學說。於是，對施米特的政治神學的批判最終收斂到“彌賽亞還是阻擋者”之爭。^③

儘管“阻擋者”看起來是一個悲劇性的失敗者的角色，但施米特這種反烏托邦的阻擋者卻持有一種主權者的榮耀的千禧年主義的政治末世論。莫爾特曼將基督教的批判、反抗、革命、解放的神學建基於十字架上受難的彌賽亞而非“榮耀的君王”和“得勝的基督”之上，

^① Giorgio Agamben, “The Messiah and the Sovereign: The Problem of Law in Walter Benjamin [1992],” in *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1999), 160-174; *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998); *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2005). 參見張旭：《阿甘本論例外狀態》，《馬克思主義與現實》2018年第1期，第119-127頁；《甚麼是 Homo Sacer?》，《基督教文化學刊》第45輯（2021年春），第2-20頁。[ZHANG Xu, “Agamben on State of Exception,” *Marxism & Reality*, no.1(2018): 119-127; ZHANG Xu, “What is Homo Sacer?” *Journal for the Study of Christian Culture*, no.45(2021): 2-20.]

^② 在施米特看來，出於不同的政治和神學的立場，就會有各種各樣的政治神學：既有革命的彌賽亞主義的政治神學，也有反革命的彌賽亞主義的政治神學。參見William Rasch, “Messias oder Katechon? Carl Schmitts Stellung zur politischen Theologie,” in *Politische Theologie. Formen und Funktionen im 20. Jahrhundert*, eds. Jürgen Brokoff and Jürgen Fohrmann (Paderborn: Schöningh, 2003), 39-54. 另參見Jacob Taubes, ed., *Religionstheorie und Politische Theologie, 3 Bände* (München, Paderborn, Wien, Zürich: Schöningh-Fink Verlag, 1983-1987)。

^③ 在《大地的法》中施米特賦予羅馬帝國與基督教會的聯盟以“阻擋者”的角色，並認為這種阻擋者概念是解釋世界歷史的意義之所在。洛維特在《世界歷史與救贖歷史》（*Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, 1953）中認為賦予給歷史以意義的基督教救贖史觀是盼望彌賽亞與上帝之國降臨的末世論，而非阻擋終末降臨的阻擋者。關於施米特的Katechon學

這同樣是一種對施米特的政治神學的解構。上帝被釘在十字架上自我放棄、自我受難的三一論，基督作為受難的羊羔的概念，都是對基督教會所主張的羅馬皇帝式的上帝概念與猶太教的彌賽亞形象的拒斥。莫爾特曼的十字架神學徹底摒棄了政治宗教的教會權威和統治欲，堅定地與那些軟弱者和苦難者同在。被釘十字架的耶穌，不是猶太律法下自封為神的瀆神者，也不是羅馬帝國統治下的政治叛亂者，而是被父親般的上帝所遺棄的人（參見第六章“被釘十字架的上帝”）。^① 聖經中“上帝在耶穌受難中之死”這種三位一體式的“上帝之死”表明，“受難的上帝”不是一個對不義和苦難者漠然的上帝，而是一個“悲情的上帝”。“受難的上帝”既在耶穌身上，也在先知的身上，他也是奧斯維辛後猶太人的上帝。^② 正如朋霍費爾所說，上帝並沒有成為宗教，而是在他的苦難和軟弱中，在他的卑微、遺棄乃至死亡中，與我們同在。被釘十字架的上帝放棄了羅馬皇帝式的至高主權及其榮耀，而進入到耶穌的赤裸生命之中，因此，他必與列維納斯和德里達所說的“他者”、阿甘本所說的“被排斥的人”（homo sacer）、齊澤克所說的“鄰人”同在。與施米特的政治神學相抗衡，與德里達和阿甘本的彌賽亞思想相聯通，我想，這就是莫爾特曼的《被釘十字架的上帝》在問世五十年後仍然值得紀念的意義之所在吧。

說，參見Felix Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon* (Berlin: Duncker & Humblot, 1996); Günter Meute, *Der Katechon, Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit* (Berlin: Duncker & Humblot, 1994); Massimo Maraviglia, *La Penultima Guerra Il concetto di katéchon nella Dottrina dell'Ordine Politico di Carl Schmitt* (Milan: LED Edizioni Universitarie, 2006); Massimo Cacciari, *The Withholding Power: An Essay on Political Theology* (London: Bloomsbury Academic, 2018)。

^① 【德】莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，第243-359頁。

^② 同上，第332-337頁。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- . *State of Exception*. Translated by Kevin Attell, Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften. Bde. I-VII*. Hg. von Rolf Tiedemann & Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972-1999.
- Manemann, Jürgen. *Carl Schmitt und die politische Theologie: politischer Anti-Monothismus*. Münster: Aschendorff, 2002.
- Meier, Heinrich. *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*. Stuttgart: Metzler, 1994.
- Meier, Henrich, Jens and Simons, Oliver. eds. *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*. New York: Oxford University Press, 2016.
- Moltmann, Jürgen. *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. München: Chr. Kaiser Verlag. 1972.
- . *Politische Theologie - Politische Ethik*. Mainz: Matthias Grunewald/ München: Chr. Kaiser Verlag, 1984.
- Taubes, Jacob. ed. *Der Fuerst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*. München: Fink, 1983.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 【意】阿甘本：《例外狀態》，薛熙平譯，西安：西北大學出版社，2015年。
[Agamben, Giorgio. *State of Exception*. Translated by XUE Xiping. Xi'an: Northwest Univesity Press, 2015.]
- 【意】阿甘本：《剩餘的時間》，錢立卿譯，長春：吉林出版集團，2011年。
[Agamben, Giorgio. *The Time that Remains*. Translated by QIAN Liqing. Changchun: Jilin Publishing Co. 2011.]
- 【德】莫爾特曼：《被釘十字架的上帝》，阮焯等譯，上海：上海三聯書店，1997年。
[Moltmann, Jürgen. *The crucified God*. Translated by RUAN Wei, et al. Shanghai: Shanghai Sanlian Bookstore Co.,Ltd. 1997.]

- 【德】莫爾特曼：《來臨中的上帝：基督教的終末論》，曾念粵譯，上海：上海三聯書店，2006年。[Moltmann, Jürgen. *Das Kommen Gottes: Christliche Eschatologie*. Translated by TSENG Nieh-Yueh. Shanghai: Shanghai Joint Publishing Company, 2006.]
- 【德】施米特：《政治的神學》，劉宗坤等譯，上海：上海人民出版社，2015年。[Schmitt, Carl. *Political Theology*. Translated by LIU Zongkun, et al. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2015.]
- 【德】施米特：《大地的法》，劉毅，張陳果譯，上海：上海人民出版社，2017年。[Schmitt, Carl. *The Nomos of the Earth*. Translated by LIU Yi and ZHANG Chenguo. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2017.]