三种“政治神学”的对话

发布时间: 2019/2/21日 【字体: 大 中 小】

作者：徐震宇

关键词： 政治神学 基督教 施米特 康托洛维茨

“政治神学”研究日益受到关注，但这个概念具有相当的含混性，需要在“对话”的语境中加以观察。虽然有交叉和重叠，但仍有必要区分三种“政治神学”：基督教传统下的政治神学，施米特意义上的政治神学，以及具有更广阔历史视野的政治神学。在第三种“政治神学”的视角下更有希望将相关研究与中国现实结合。

近年来，中国学术界以“政治神学”为主题的文献及研究显著增多。从学术发展角度来看，这个现象并非发源于中国，在很大程度上是由西方学界相关研究热度上升而引起的。同样显著的一点是，“政治神学”这一概念相当模糊，甚至无法定义，也难以形成一个边界明确的学科或研究领域。有学者将之与政治生活领域的“宗教回归”现象相联系，有的研究者则明确表示政治神学并不等于宗教问题。不少学者表示，有必要采用“复数的政治神学”这样的描述作为开展研究和讨论的前提。不过，与此同时，这种模糊性却也能够促进不同学科的冲撞、交叉、对话、融合，可能引向更具意义的研究成果。因此，在西方学术界，关于“政治神学”的研究表现出极强的跨学科面貌，从神学、哲学、政治学、法学到历史学、文学、文化批评，等等。研究者们指出，政治神学“既不是一系列主题，也不是某种特定的政府形式，而是一幅不断发生冲突的景象”；“不是一个单一的概念，而是相遇的记录（the record of an encounter）”，“令人想起某种对话”。

在中国学界，就目前所见文献，以“政治神学”为题的研究在很大程度上倚重卡尔·施米特的学术遗产。这一点当然与施米特的影响力有关，但是，如果把“政治神学”局限于某一特定领域，则可能失去这一研究主题本应有的丰富性。进一步，也会影响将这一重要论题应用于中国问题。

因此，本文尝试指出以“政治神学”为名的三个“对话领域”：基督教传统下以神学为基础的政治神学，施米特开辟的政治学-法学路径下的政治神学，以及以康托洛维茨为代表的史学路径下的政治神学。这三种政治神学并非决然清晰的分类，彼此之前存在或多或少的联系、重叠，但指出这样的分类将有助于厘清“政治神学”研究的不同语境、问题和方法，以及，在此基础上进一步探讨“政治神学”研究与中国问题的结合。

基督教传统下的政治神学

第一种类型的“政治神学”，或者说，第一类“对话”发生的领域，是基督教神-哲学传统，尤其是在教会的视角下。

“政治神学”一词，最早出自古罗马作家瓦罗（Marcus Terentius Varro）。他的作品基本佚失，但常常被奥古斯丁引用，尤其在《上帝之城》中，奥古斯丁在多处提到瓦罗对罗马宗教观的论述，并以批判的态度与之展开对话。在《上帝之城》卷六（51以下），奥古斯丁转述瓦罗的说法，论到“三种神学”：神秘的（mythicon）、自然的（physicon）以及城邦的（civile）。所谓“城邦神学”，在希腊语中的表达也就是“政治神学”（theologia politike，见卷六12）。瓦罗将三种神学对应于三种人群或空间：诗人/剧场、哲学家/世界、民众/城邦。奥古斯丁力证这种近似“公民宗教”、专注于尘世生活的城邦/政治的“神学”虚假而无意义，不能与基督教神学相提并论。

基督教自发展之初，就与“政治神学”产生了挥之不去的联系。奥古斯丁作《上帝之城》是为了回应异教信仰者，尤其是罗马公民宗教的信仰者对基督教的质疑。而在奥古斯丁提出的上帝之城与魔鬼之城的关系中，一方面，尘世之城与魔鬼之城并不完全等同，尘世之城（政治）自有一套秩序，另一方面，上帝之城与魔鬼之城（包含了尘世之城）并不构成二元对等的对立状态，上帝之城的至高地位提示了属灵事务的绝对优先性，令世上的一切政治丧失价值。由此，基督教形成了一种以神学（属灵事务）统摄政治（属世事务）的传统，世俗国家的政治并不能在一个独立领域中享有至高地位。

中世纪欧洲形成了政教之争的局面，教宗与皇帝、教会与帝国对峙。在此过程中，教会多少离开了奥古斯丁高举神学的决然立场。早期，皇帝对教会人事享有很大的权利，后在克吕尼运动影响下，教会不断发起斗争，试图收回授职权，教会的神学家也产出了许多证明教宗在世上权力的神学性论述。当地上的教会抬高自己、把自己等同于上帝之城时，事实上产生了一种将上帝之城略微降格、在地上构成二元对立的效果。一边，教会发展出了一种相当有效率的组织形态，尤其通过法律施行统治，以至于伯尔曼称之为一种“近代国家形态”。另一边，世俗权力亦针锋相对地极力主张自己具有某种本质上的神圣性。在这种“神圣-世俗”或者说“神学-政治”的对峙中，蕴含了两个领域间的交融，同时也隐藏了断裂的种子。

当现代国家经由宗教改革和启蒙运动在西欧逐步确立，整个过程被理解或呈现为一个不断“世俗化”的进程，即以理性代替宗教、以国家代替教会的过程。世俗国家最终成为独立、自足的领域，教会被降格为（至多是）其中的一个部门。韦伯用“祛魅”描述这个理性化过程。在现代世界中，教会处于弱势，神学不能再对政治产生影响，政治形成了属于自己的专有领域，也拥有了属于自己的理论家。如马克·里拉这样的政治哲学家对“政治神学”持完全负面的评价，认为“进入任何形式的政治神学的逻辑都不可避免地走向一个死胡同，它那些

推荐文章

> 《教士公民组织法》的立法及其影响 \张露
摘要：18世纪末，伴随着大革命的爆发，法国宗教也开始了一场“大革命”。马迪厄指出：“...

> 北非新伊斯兰主义兴起的原因与特点 \刘云
摘要：新伊斯兰主义是21世纪以来特别是“阿拉伯之春”以来北非政治伊斯兰演进的新阶段...

> 宗教、法律和社会想象——1772—1864年英属印度盎格鲁-印度教法建构中的文本翻译 \杨清筠 王立新
摘要：前殖民地时代的印度并不存在现代意义上的成文法典。殖民统治时期，为了对英属印...

> 19世纪移民前后爱尔兰天主教与新教关系研究 \李晓鸣
摘要：19世纪对于爱尔兰的天主教徒来说，是一个不平凡的时期。在爱尔兰本土，新教统治...

> 李光耀如何促进新加坡宗教和谐 \圣凯
摘要：李光耀深刻地理解宗教安顿人心的社会功能，试图让国民用自己的宗教信仰去接受和...

近期文章

new 梵蒂冈圣座宗教交谈部：“基督宗教与儒家对话”国际研讨会在台北举行 \据梵蒂冈新闻网
new 后世礼仪体系的源头 \贾笑冰
new 黄帝“郊雍上帝”神话与西安杨官寨遗址即黄帝都邑考说 \胡义成
- 中华文化输出与欧亚文化认同——从东亚世界论到欧亚东部世界论 \王素
- 刘纯建、日珠错误执行赔偿行政赔偿赔偿裁定书 \中华人民共和国最高人民法院
- 评列奥•施特劳斯《迫害与写作的艺术》 \乔治•霍兰•萨拜因
- H牧师等涉嫌诈骗罪一案的法律分析 \曹志
- 各地神长教友继续响应参与2024赈灾捐献活动 \信德网
- 咽喉神与乐户层级行业制度的形成 \姚春敏
- 仁、义、礼的道德框架及其实践限制——知识社会学的考察 \翟学伟
- “民变其俗”：乡村清明节集体墓祭传统的当代变革——基于黔中鱼陇寨的田野考察 \蒙锦贤
- 北朝时期关中地区高句丽移民宗教信仰与族群融合研究——以佛教造像记为中心 \王连龙
- 试论“人间佛教”的三个层面：社会适应、社会关怀、社会批判 \王雷泉
- 论保证宪法全面实施的制度体系及其构成 \刘茂林
- 迦南的负担，“古希伯来法史中的游牧与定居”开题 \阿提卡特稿

曲折的途径没有哪一条能让人过上一种像样的政治生活”。并认为近代早期发生了一场“大分离”，决定性地切断了政治与神学之间的联系。他反对的“政治神学”仍然是基督教传统下的政治神学。不过，持严格理性主义立场的学者在21世纪仍然需要为否定基督教传统下的政治神学提出论辩，本身也意味着这场对话从未中断，即便基督教看起来已是陈年旧事。

进入现代，尽管教会饱受攻击，基督教神学也或自愿或被迫地遭到理性主义的侵入，面对种种复杂的社会现实难以维持奥古斯丁式的坚定，但基督教传统下的政治神学并未销声匿迹，而是沿着新的路线演化展开。尤其是以一种对“现代性”进行反思的面貌出现，试图保存或将基督教传统重新建立为社会生活的基础。作出这类努力的学者如查尔斯·泰勒，以及德国“新政治神学”的代表人物莫茨和莫尔特曼。他们一方面指出现代社会的矛盾和缺陷，表示基督宗教仍然可以作为补救世俗政治生活的宗教基础；另一方面则规划新的神学路线，主张基督宗教可以承担对世俗政治的批判功能，以超验的维度补充公共领域的缺乏，增进社会的公义，也不断反思对政治的偶像崇拜。

9·11事件之后，宗教因素以一种暴烈的方式回到现实的政治舞台，“宗教回归”成为不同领域的学者常常提起的论题。随着伊斯兰教在欧洲的快速发展，以世俗化和多元主义政治为基础的社会表现出种种应对失调。于是，有学者提出，由于民族国家的弱化削弱了政治认同，基督教的衰落带来灵性力量的丧失，故有必要通过复兴民族国家和基督教来应对伊斯兰带来的文明挑战。这样的观点显然接续了基督教传统的政治神学观，认为世俗化的政治无力应对宗教挑战，试图将基督教信仰重新引入政治实践。

如前所述，这类“恢复”传统基督教政治神学的建议并非表面的技术性修补，而是涉及现代国家根本架构的大变动。秉持理性主义和世俗化立场的学者自然会提出反对。尤其是在现代国家已经牢固建立起排除宗教因素的法律制度之后，恢复基督教会在公共生活中的地位具有多大的现实可行性，依然值得怀疑。

9·11之后，哈贝马斯也在一次对谈性质的会议后发表文章强烈地质疑“政治神学”的价值，反对以宗教定义“政治性”，反对使基督教重新成为与政治有特殊关系、占据支配地位的力量的提议，认为现代政治中的多元主义不可逆转，信徒和非信徒公民仍然应当在公共领域中通过协商促成并保护现代国家的民主。

这是第一类的“政治神学”。无论是早期教父、中世纪教宗权力的支持者、主张“新政治神学”的神学家，还是建议恢复教会的地位以应对其他宗教带来的政治和社会挑战的论者，都持有这种可辨识的立场。总之，基督教传统下的“政治神学”，无论是以奥古斯丁为代表的古典形式，还是在现代社会遭遇种种冲击和挑战后的应激形式，基本立场是建立和维持基督教的主导地位，世俗国家的政治将服从基督教神学的管治或引导。而这种“政治神学”的对手或对话的对象，都坚持教会和神学不能拥有首要的地位，尤其在现代，政治已经形成独立的领域，正是以去除宗教的理性主义和不预设唯一权威的多元主义为其总体规划和力量的源泉。

施米特的政治神学

第二种类型的“政治神学”与卡尔·施米特紧密地联系在一起，他对这个术语的运用以及由此产生的文献，属于一个相当不同的“对话”。虽然也有些联系，但施米特的“政治神学”所引起的对话与基督教传统下的神学/教会-政治/政府的对话很不相同。也正是施米特的学术遗产，令“政治神学”在现代引起了人们的注意。

施米特在1922年发表了《政治的神学》一文，断言“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，……而且也是因为它们的系统结构”。施米特在这个论断的基础上展开他的国家学说，表示现代国家中“全能的立法者（主权者）”类似于“全能的上帝”，“例外状态下的决断”类似于“神迹”，并断言“主权就是决定例外状态”。进一步，在《政治的概念》中，施米特继续断言“国家的概念以政治的概念为前提”，而政治性的标准就是“区分敌友”。

施米特关于“政治的神学”的论述，从属于一个有明确对手和论题的对话。一战以后德国建立起的民主制度难以应对错综复杂的政治局势，常常表现出软弱、无效率、频繁变动的面貌。施米特对这种自由主义宪政及与之相联系的法学学说（凯尔森）提出严厉的批评，指责议会中的商讨无助于达成共识或作出决断，反而陷入无休止的拖延和混乱，在法学上则表现为消解主权者决断的规范主义，这类学说掩盖了国家政治的现实，无助于秩序的恢复和国家的保存。

这套“政治的神学”当然不会没有人批评。1935年，神学家佩特森就以一篇《作为政治问题的一神论》提出了尖锐的反对，声称“彻底终结一切政治的神学”。佩特森考察古代历史后提出的主要论点是：运用神学为政权背书的这类“政治神学”，将倒向一神论的神学、向君主赋予神圣性，而基督教的三位一体教义必定使这类政治神学瓦解，基督教的早期历史证明了教会就是如此脱离罗马帝国，也意味着与一切“政治神学”决裂。佩特森将热烈歌颂君士坦丁的尤西比乌与奥古斯丁对立，认为前者多少代表了一神论政治神学的倾向，后者则以基督教教义胜过了政治神学。施米特迟至1969年才作了《政治的神学续篇》，以相当坚决的态度回应佩特森，指出奥古斯丁的两国论并不能避开“谁来决断”这个关键问题，因此佩特森绝没有“终结政治的神学”。

在《续篇》的最后，施米特顺便回应了另一位论辩者布鲁门伯格。布鲁门伯格称施米特在《政治的神学》中提出的观点为“世俗化原则最极端的表达式”。他认为施米特的论辩无非是把世俗化原理还原为一种结构类比，但神学和政治这两个结构，即便有相似，也不能得出政治来源于或依赖于神学。施米特则仍旧以他的“敌我区分”作为最有力的回应，指出布鲁门伯格以科学主义、非神学化排斥和取消政治神学，这种理性主义的进路和进步观只是从虚无中创造对立，不断复制自身，抛弃了敌人的概念。这样一种自由主义的设计将令世界不断走向虚无主义，远不如以区分敌友为前提的政治景观。

哈贝马斯在9·11之后所作的批评中，也把矛头指向施米特。他专门提出“政治性”的概念加以批判，认为政治神学是古代或前现代的遗留因素，通过宗教赋予统治者合法性，而现代的转型则在于去除宗教的影响，转向规则之治。哈贝马斯进一步将施米特与纳粹统治联系，认为后者的理论指向一种卡里斯玛领袖领导、适用于均质化大众的威权主义庸众民主，其结果构成了“对所有试图复辟政治神学的人的一种警告”。

批评者们对《政治的神学》的质疑并未令施米特信服，他甚至在隐忍几十年后以嘲讽回应，这并非出于施米特的偏执，而是批评者们的火力确实可能有所偏差。他们多少把施米特的“政治神学”放在了一个接近于前文所述第一类政治神学，亦即基督教传统下的政治神学序列的位置上，随后，又将基督教政治神学视为现代的理性主义必须排斥的对象，以此否定施米特。佩特森指责尤西比乌式的政治神学，布鲁门伯格指责施米特把神学发展成政治意识形态，哈贝马斯视政治神学为多元主义的敌人，其论述虽然各有不同，但都接受了一个“世俗化的现代世界”作为前提，再把“神学”定在前现代的位置上，尤其警惕前现代的“神学”涉足现代的“政治”领域。甚至，施米特的支持者也认同其学说最终的根基建立在某种神学之上。

施米特针对批评者的回应，最终总是落在他在《政治的概念》中阐发的“政治的根本在于区分敌友”上。他提出的“政治的神学”并不以神学，而是以政治为出发点和归宿。施米特并未设想运用前现代的基督教政治神学资源补正现代的自由主义政治之疲弱，他试图做的工作只是厘清政治运行的前提。在这一点上，利奥·施特劳斯显得更能理解施米特，他将施米特放在马基雅维利和霍布斯所在的序列中。施米特的《政治的神学》乃是讨论现代国家的主权问题，指出自由主义宪政对国家主权的理解有内在的瑕疵，并对政治生活构成威胁。或者，换句话说，施米特的“政治神学”，其首要的性质是政治学和法学，特别偏向法学。尤其是，他的“区分敌友”是建立在对政治现实的分辨基础之上，并非按照某种宗教教义进行绝对的区别，也不对“敌人”作绝对的讨伐，反而是通过区分敌友建立起实际的政治生活。

总之，“政治神学”在近几十年引起的注意，很大程度上要归功于施米特。但是，施米特所说的“政治的神学”本质上是政治学和法学，他从未设想以基督教神学作为政治生活的基础，因此与基督教传统下的政治神学有很大的差异。尽管他的学说不可避免地与现代性、世俗化等议题交织在一起，但并不从属于基督教传统。施米特的“政治神学”有明确的对手，就是自由主义宪政，尤其是魏玛时期的议会政治。

康托洛维茨的政治神学

第三种类型“政治神学”的研究者，最好的范例是二战时从德国去美国的中世纪史学家恩斯特·康托洛维茨。康托洛维茨于1957年发表《国王的两个身体：中世纪政治神学研究》一书，呈现了一幅别样的“政治神学”景观。在该书中，作者运用极为丰富多样的史料，包括中世纪的罗马法、教会法、哲学观念、政治理论、教会神学和礼仪、文学、图像、葬礼仪式等各种材料，深入地探索了16世纪英格兰法学家创制的“国王两个身体”概念背后的各种神学和法学观念互相缠绕的发展演变。虽然康托洛维茨在书中极少提到“政治神学”一词，但书名副标题仍然显示了这是他的研究重点。

在“前言”中，这位经历过纳粹统治的犹太裔学者这样说明自己的研究目的：“尽管我们的时代发生了恐怖的事情，就是从大到小所有的国家，统统拜服于最诡异的教义，将政治神学发挥成真正的妄想症，在许多情况下直接挑战人类和政治理性的基本原则，但是，以此推断作者仅仅因此而试图考察某些现代政治性宗教的偶像如何生成，未免臆测过度。”在此，康托洛维茨一方面并未将“政治神学”与“政治理性”对立起来，褒贬任何一边，但同时也指明，“政治神学”有可能遭到滥用，被“发挥成妄想症”，以至于成为某种“政治性宗教”。这样，康托洛维茨就将自己的研究与上文所说的两种类型区分开，他显然倾向于认为现代政治需要以理性而非宗教为基础，尤其要警惕落入“意识形态的蜘蛛网”。因此，他的研究就与基督教传统下的政治神学完全不同。同时，他也无意把研究重点落在对现代政治及其理论的思考，因为“历史材料本身惯常散发出的魅力，可以胜过一切实践或道德应用的渴望，也胜过一切嗣后的思考”。这样，他也避开了施米特开创的政治神学路径。

康托洛维茨解释此项研究的缘起，是接触到英国法律史专家梅特兰晚年从伊丽莎白一世时期的判例报告中发掘出的“国王构成合众体/法人（corporation）”的拟制。梅特兰认为法官们制造的这种拟制显得笨拙可笑，但康托洛维茨并不这样看。在《国王的两个身体》中，他提供了一个以法学和政治理论为对象的历史学研究，通过细致入微的分析，证明从中世纪晚期到近代早期，原先与国王人身密切联系的王权逐渐转变为一种去除人身性的法律-政治安排。而在此过程中，国家的政治理论与教会的神学之间存在异常丰富的碰撞、交融、转换、借用，最终形成了一种不仅表现为规范和制度，同时也蕴含大量符号、心态、观念资源的统治样式，现代国家则正建立在这个基础之上。

与施米特在论著中常常先抛出一个箴言般的论断不同，康托洛维茨甚至极少提供结论。他自己很清楚地意识到这一点，虽然向专业的法学家表示道歉，但并不为此修改自己的作品。实际上，康托洛维茨的研究表现出一种“拒绝进入特定对话”的面貌。他对运用基督教神学论证或设想一种政治理论或现代世界的世俗化问题并无兴趣，也无意探讨自由主义宪政在现代世界的困难，而只是不断追索政治观念背后复杂的历史发展。尤其是，康托洛维茨对文学作品和图像的研究，揭示了符号在政治观念运行中的重要地位和作用。对中世纪晚期时间观的研究，则表明现代人习以为常的诸多政治观念背后，有着更宽广和深刻的群体意识。于是，这种万花筒式、极少作断言的史学研究，反而开启了在更宽广的范围和更深入的层面上展开进一步对话的可能，或许可以说，在康托洛维茨那里，“政治神学”呈现出了一种圆桌论坛的场面。“政治神学”不必囿于基督教传统，也不限于政治理论和法学，尽管这些因素仍然占据重要的位置。

施特劳斯在评论《政治的概念》时，认为施米特对自由主义的反对并非最终目的，他的最终命题是“人类事物的秩序”。施米特的意图是否如此可以探讨，但至少，施特劳斯看待“政治神学”的目光显然更宽广。这样的关心在沃格林那里也可以看到。而康托洛维茨的史学研究，为施特劳斯和沃格林这样的政治哲学家提供了对政治观念的历史阐释和理解。他以历史呈现和解释、而非政治理论论战的方式开启了发生更多对话的可能。

康托洛维茨的作品发表后，虽然受到学界好评，但并没有获得进一步的关注。直到20世纪80年代，福柯在《规训与惩罚》中引用了《国王的两个身体》，用以引向他对罪犯身体和社会权力关系的研究。由此，康托洛维茨对中世纪政治神学的研究再次受到关注，催生了更多的探讨，尤其是从历史、文学、艺术等诸多角度出发的进一步研究。这可能是后来的学者们提出“复数的政治神学”的重要源头。

中国问题与政治神学研究

我们需要注意一点，西方学界“政治神学”研究的逐渐增多，与西方国家自身遭遇的问题有

密切关联。西方国家本身的历史与基督教关系密切，再加上宗教因素在政治和外交领域的“回归”，西方民主政治的内在矛盾，都构成了非常现实的问题，由此引发学者的关注不足为奇。中国学者尝试理解、引介、参与这些学术研究，并非不当。但是，我们需要先有一些对问题域的分辨和思考。

如前所述，“政治神学”本身并不是一个确定的概念或学科，被用于指称相当宽泛的学术领域，所涉及的研究对象、研究方法和关心的问题各有不同。从“对话”的角度注意相关文献发生的理论和实践背景很有必要，尤其对中国学者而言。

第一种类型的“政治神学”依赖基督教传统，表现为教会/神学对世俗政府影响力，进入现代以后则大略呈现为一个由反对者主导的对话，即以“世俗化/理性化”理解“现代性”、从政治事务中去除基督教神学的过程，21世纪以来又发生某种回潮，争论的焦点是基督教是否构成政治的基础。要把这样一种对话引入中国实践存在相当的困难。毕竟，中国历史上不存在教会与国家并立的格局，没有以神学统摄政治的状况，当下也没有任何以恢复宗教的力量应对政治困境的提议。基督教很晚才传入中国，对公共事务的影响至多停留在一种外来文化的层面。

第二种类型的“政治神学”，即施米特意义上的政治神学，首先表现为对西方自由主义宪政的批判。我们当然同意施米特的学说具有普遍的意义，但考虑到其作品强烈的论战性质，就仍然需要在语境中加以理解。尽管中国学界对“政治神学”的关注主要由施米特的引介而来，但施米特所从属的对话未必符合中国政治的实际。在西方国家，自由主义民主宪政占据主导地位，施米特是以一种批判的态度进入这个对话的；而在实行社会主义民主法治的中国，自由主义带来的政治疲弱并非现实问题。若过于追随施米特的政治神学阐释，难免有脱离实际之嫌。

中国学者对以上两种类型的政治神学进行研究并非没有意义，对于理解西方国家的政治问题当然有所帮助。但是，如果要使“政治神学”研究真正有益于中国问题，确有必要更多注意第三种类型的政治神学，即一种视野更广阔、探索法观念历史演变的研究。这样一种研究有更大的可能退开半步观察西方法政传统，进入更具普遍性的考察，进而适用于中国现实。如《国王的两个身体》这样的政治神学研究，揭示了西方法律和政治思想背后不只是现代的理性观念，同时也有宗教观念的支撑，并且，这种支撑并不依赖于特定的教义，而是以符号、文化的方式在暗中起作用。这样，就产生了一种提醒：在政治理论和实践中，有意义的不仅是制度、规范和文本，同时也需要注意文化和心态。从这一点出发，就有可能在不照搬西方法政概念的前提下，对中国法政传统进行深入研究，又不必使二者截然对立。

第三类“政治神学”也提示我们从“政治秩序”的角度进行观察，这样就有可能摆脱一种“中西-古今”的尴尬错位，即对中国古代法政的研究似乎现实性不足，对西方法政的研究似乎与中国现实更相关，但来自于西方的理论进入中国实践之后又会发生种种不适。第三类政治神学研究也更有可能令我们的注意力转向理解和塑造政治秩序，而非简单地引入西方理论，至多停留在中西比较，或“向西方学习”，或“批判西方、强调中国特殊性”的境地。在这方面，西方学者也意识到，唯有视野更宽广、“复数的政治神学”才能消除“古今中外”的隔阂。

这样一种“政治神学”研究并不容易，它要求对现实问题的敏感、跨学科的视野、不同专业的交流合作以及不断反思的精神。如此，才有可能避免简单地生搬硬套、标签化、程式化造成的“浅薄的政治神学”。然而，今日中国对一种总体的“政治秩序”的寻求确是一项重要的任务，值得不同专业的学者不断思考和探索，这大概是更宽广的“政治神学”最具价值的研究前景。

转自探索与争鸣杂志

【把文章分享到 推荐到抽屉推荐到抽屉 网易微博 腾讯微博 新浪微博 搜狐微博 微信 】

上一篇文章：古代埃及与轴心时代
下一篇文章：改革宗（加尔文主义）信仰的传播

友情链接

凤凰评论
中国民族宗教网
中国宗教网
沧海云帆
中国法律文化网
中国宪政网
清华法学
中国学术论坛
中国法学网
宪行天下
中国公法网
北大法律信息网
法律思想网
社科院世界宗教研究所
公法评论

版权所有 Copyright© 2013-2014 普世社会科学研究网Pu Shi Institute For Social Science
声明：本网站不登载有悖于党的政策和国家法律、法规以及公共道德的内容。