

在宗教世俗化与启蒙理性之间

——现代性之争的隐喻学维度

□ 李贯峰

(华东师范大学 哲学系,上海 200241)

[摘要] 近代的正当性是否来自基督教神学的世俗化是西方现代性之争的焦点之一。德国哲学家布鲁门贝格既不认可施米特的政治哲学把现代国家学说的一切重要观念都转换为世俗化神学概念的著名论断,也未采取启蒙主义的历史进步论立场。他运用“隐喻学”方法将施米特的政治神学解构为隐喻神学,在此基础上把现代性的根源诠释为人的“自我主张”通过重新占据上帝的身位来对抗“灵知主义”的过程。由此,他在政治神学和启蒙哲学之间重构了古今之争的思想脉络。

[关键词] 布鲁门贝格;现代性;世俗化;自我主张;灵知主义

[DOI编号] 10.14180/j.cnki.1004-0544.2018.12.010

[中图分类号] B505

[文献标识码] A

[文章编号] 1004-0544(2018)12-0069-06

基金项目: 国家社科基金青年项目“陆九渊道德直觉主义思想研究”(18CZX026);留学基金委公派研究生项目“汉斯·布鲁门贝格隐喻学研究”(201406140012)阶段性成果。

作者简介: 李贯峰(1985—),男,吉林长春人,华东师范大学哲学系与德国美因茨大学哲学系联合培养博士生。

将现代性(modernity)及其根源视为在根本上不同于中世纪的崭新事物,是西方启蒙哲学历史进步论的经典叙事。基于对现代性本质的不同理解,人的自主性、理性的地位以及宗教和神学在现代观念形成过程中的作用等问题也随之显现。德国哲学家汉斯·布鲁门贝格(Hans Blumenberg)在巨著《近代的正当性》(Die Legitimität der Neuzeit)中对这些复杂的争论做出了颇具原创性的解读。该书以迥异于传统理论的视角介入现代性之争后引发了广泛讨论,至今仍然是德语哲学界引用率最高的学术著作之一。尽管布鲁门贝格在书中所论及的理论主题多样,但现代性之争是当代政治哲学、意识形态和方法论反思的交汇点。本文从基督教世俗化(Säkularisierung)的论争语境出发,通过回溯“隐喻学”(Metaphorologie)对政治神学和启蒙哲学

的解构,批判性考察布鲁门贝格如何通过诉诸灵知主义(Gnosticismus)重构现代性的演化路径。

一、施米特与世俗化之争

针对近代世界是否是完全独立于中世纪的崭新时代,卡尔·施米特(Karl Schmitt)在《政治的神学》(Politische Theologie)中曾提出过一个著名的命题,即现代国家学说的一切重要概念都是世俗化的神学概念,现代无法不借助神学而经由自身获得正当性。施米特将现代的精神世界视为中世纪宗教之延续的经典论断,在20世纪四五十年代至今,于施特劳斯(Leo Strauss)、沃格林(Erich Vögelin)、布尔特曼(Rudolf Blummann)和魏茨克(Carl von Weizsäcker),特别是洛维特(Karl Löwith)等思想家的著述中得到了广泛的继承和发扬。布鲁门贝格在《近代的正当性》中对这个命题也做出了三点判

断:首先,他认为施米特的意图是“把政治概念的神学显现性解释为政治现实的绝对特征所导致的结果,由此建立一种相反的奠基关系”;其次,这一命题“隐含了一种关于处境的二元类型学”;最后,施米特的政治神学在根本上是一种隐喻的神学,在其论证中显示出了政治绝对主义与神学绝对主义(theologisch Absolutismus)之间的镜像式对应关系^{[1](p131)}。实际上,这三个判断不但和隐喻有着极为密切的关联,而且,布鲁门贝格还直接将他所创建的隐喻学方法运用到了分析施米特的论断上。

在理论中运用隐喻修辞,能够更为清晰地诠释和说明目标对象,但不恰当地使用隐喻也会引发理论错误。布鲁门贝格在《隐喻学范式》中所构造的“隐喻学”正是指涉一种对哲学史中的核心隐喻(如柏拉图的“洞穴隐喻”、弗洛伊德的“冰山隐喻”等喻象)的内涵进行历史性范式分析的方法论学说。他认为,通过追溯这些与想象的整体性和绝对性理念相关联的隐喻范式在历史中被不断使用、误用和变形的过程,就能够揭示隐喻在概念形成之前和思想的底层结构中的变动性和稳定性。从基本的词源内涵来说,按照亚里士多德的经典定义,“借用别的词,来转义另一个词”的语言方式即为隐喻,“转义”的古希腊语 μεταφέρω 由 μετα-meta(转移)和 φέρω-phérō(承载)组成,也就是现在西方语言中的 metaphor。使用隐喻的最基本目的是以相似性为基础,借用范畴 A 的意涵和结构进行比拟或类比,以期更明确地理解范畴 B。

布鲁门贝格依此援引和分析了施米特在《政治的神学》及其续篇中作为论据使用的诸个核心隐喻范例。施米特认为,之所以说近代是神学时代的世俗化,在于从神学过渡到现代国家学说的过程中,全能的上帝变成了现代的全能立法者。“启蒙失败之后,反革命的保守派作家试图借助源于某种一神论神学的类比(Analogie),从意识形态上奠定人身性的君主主权。”^{[1](p132)}但是,在中世纪的上帝权威与现代政权的合法性问题上,施米特借助于类比的隐喻关系并不能合理解释从中世纪到近代之时代“转型”(Transformation)的实际状况。原因在于,按照康德在《判断力批判》中的阐释,类比、隐喻或象征的事物之间不是基于内容上的相似,所论及的二者之所以能够做出类比,在于反思规则上的相似性。康德认为,象征(隐喻)借助类比以对概念间接的演示(exhibitiones)为先天概念配备直观。以国家为

例,按照内部公民立法而统治的国家如同一个赋予了灵魂的身体;而如果由单一的绝对意志统治就如同一个机械的手推磨。但是,这两个隐喻都只是间接或象征性的表现,因为专制国家和手推磨之间在内容上并没有类似之处,而是在“对二者及其原因性作反思的规则之间却的确有类似之处”^{[2](p199)}。在康德看来,哲学史中的许多经典概念,如根据(Grund)、依赖(abhängen)、流动(fließen)、实体(Substanz)等,都不是图型和借助于直接的直观,而是以象征的方式按照和直观的类比,即“按照对一个直观对象的反思向一个完全另外的、也许根本没有一个直观能与之对应的概念的转换,而对概念所作的表达”^{[2](p200)}。正因为如此,康德声称,我们不能借助于知性、意志等等尘世存在者身上的客观实在性来把关于上帝的知识看作图型式的,在这个意义上,我们一切关于上帝的知识都只是象征的。正是在此意义上,布鲁门贝格认为施米特的命题所依赖的类比关系,只是一种形式上和方法论意义上的比拟,中世纪和现代之间并不具有神学层面的连续性。

此外,在《政治的神学》中,施米特还用隐喻的方式诠释“革命”,将“从虚无中创造”(creatio ex nihilo)的神学命题,类比革命陷入低潮后的形势。他认为:在创造自己的历史时,革命者能够虚构地利用从虚无中创造的姿态,宣称用暴力手段推翻自身和旧有的事物,从而创造某种从未存在过的东西,以此确立历史的连续性。这种类比的分析策略,以及施米特由此所论及的世俗化理解的一系列一致性和变动性问题,在布鲁门贝格看来,都是虚假的问题——“关于一种结构起源自另一种结构,或者二者起源自一个共同的现在形势的任何断定”^{[3](p155-156)},都不包含在这个结构类比当中。

然而,施米特自始至终都不准备讨论隐喻问题。1970年,他在《政治的神学续篇》(Politische Theologie II)中回应了布鲁门贝格的批评。施米特直接质疑了布鲁门贝格《近代的正当性》全书的基本主题,即认为后者虽然宣称近代是不同于中世纪的崭新时代,具有正当性(Legitimität),但实际上他仅仅考察了近代的合法性(Legalität),而忽略了正当性。“对于施米特来说,正当性是一个历时性、历史视阈的奠基关系,似乎是从时间的深度中创造秩序的神圣不可侵犯性;反之,合法性则是一个共时性、可以垂直审视的结构,这个结构通过一个规范、

一个与更高规范相关的规范来验证某个发展的结果。根据这一逻辑,假如近代仍然是中世纪的延续,尽管确实‘借用了其他手段’,近代就是不正当的。”^{[1](p136-137)}归根结底,施米特确信,至少在布鲁门贝格的阐释中,现代性无法经由其自身获得拯救和正当性。许伯纳(Wolfgang Hubener)也认为,虽然布鲁门贝格提出了一个重要问题(即隐喻),但是却误解了施米特的企图:“施米特一开始就绝对没有想把世俗化仅仅理解为概念转译的历史过程,而是同样理解为结构分析的结果。”^{[3](p156-157)}

即便如此,布鲁门贝格仍然捕捉到施米特论证中对隐喻的必然依赖:对施米特而言,世俗化是一个涉及正当性的范畴,世俗化之物的总和构成了“政治的神学”。他所诉诸的“决断论”(Dezisionismus)是通过否定唯意志论(Voluntarismus)来获取与正当性的关联。问题在于,启蒙哲学的理性主义具有一种把自己的运作方式建立在非人身机制上的优势,无须依赖某个特定的理性主体;但唯意志论却必然需要某个主体,即便是虚构或悬设的主体。因此,由唯意志论世俗化而来的决断论必然拥有一个“主权”,即便它是隐喻性的。换言之,如果施米特的命题能够成立,那么他需要在神学绝对主义的压制下聚焦于主权的合法性问题。但主权的合法性只有在设想基督教神学的术语和现代国家术语之间带有历史连续性的基础上才能实现,由此便陷入了一种循环当中。施米特的国家理论立场迫切需要一种隐喻,这个隐喻通过宣称基督教理念的世俗化而把自己与正当性问题结合起来。基于这种考察,布鲁门贝格在《近代的正当性》第二版为这一问题做出了颇为激进的结论:“‘政治的神学’是一种隐喻的神学:主权的准神性身位(die quasi-gottlich Person des Souverans)拥有正当性,且必须拥有正当性,因为,考虑到他首先建构或重构了合法性,已经没有或再也没有任何合法性能够适用于他。通过自己所宣称的世俗化,这位‘政治的神学家’占据了一个令人羡慕的位置:他发现了一个储存自己形象的宝库,由此避免了一种露骨的‘神学政治’的犬儒主义。”^{[1](p142)}

施米特的著名论断及其后续对布鲁门贝格解读的近代正当性的质疑,试图把近代刻画成在本质上是非正当的。他认为,布鲁门贝格所描述的历史概念意涵,由于缺少连续性,因而不是从虚无中创造,而是虚无的创造(无中生有)。但对布氏来说,

神学的唯意志论和人本的理性主义是历史的对应物。他借用“充足理由”(zureichend Grund)的概念将这种理性称为“充足理性”(zureichend Vernunft),这种理性足以实现中世纪之后的人的自我主张(Selbstbehauptung)。建基于此,近代(Neuzeit)的正当性并非源自于它的“新”(neu),它产生的绝非一个绝对的全新开始,因为它的中世纪晚期唯名论前提始终无法被消减掉;内容和时代的新无法证明近代的正当性。因而,布鲁门贝格对正当性一词的使用,不是为了表明它与一切现在的规则相反,即“并非纯粹从新而非持久、古老、渊源和传统的角度提供辩护,把正当性的古典用法简单地颠倒过来”^{[1](p139-140)}。

二、洛维特与末世论

洛维特在《世界历史与救赎历史:历史哲学的哲学前提》(Weltgeschichte und Heilsgeschehen)中,完整继承了施米特的命题,即现代性本身是基督教理念世俗化的结果,它与中世纪并无显著的不同,我们如今所言的现代的自我理解是基督教千禧年主义的世俗化。洛维特将近代历史哲学解释成“一种由犹太教和基督教建立起来的末世论(Eschatologie)模式的‘世俗化’,解释成通过‘最终’事件(弥赛亚的降临、末日审判等等)来完成世界历史这一信仰的世俗化,他把这一信仰的本质说成是‘希望’‘凭靠期待而活’或者就是‘未来主义’”^{[4](p314)}。

洛维特对施米特的世俗化命题的发扬揭示出,对现代性本质的认知背后潜藏着古典循环论历史观(时间观)与新康德主义启蒙哲学线性历史进步论(时间观)的内在分歧。但与他们不同,布鲁门贝格既没有把历史视为线性宇宙时间的某种显现,也不认为它是上帝的神圣谋划,而是将历史看作存放其意义于自身,并进而将这些意义应用到或施加于其他地方的一种方式。对洛维特来说,问题在于如何衔接末世论的宗教信仰与现代历史意识之间的缝隙。为此,他将历史意识视为末世论信念的再度具身化。洛维特在《世界历史与救赎历史》中的核心论证大纲即是“现代的历史哲学发源于《圣经》中对某种践履的信仰,终结于末世论典范的世俗化。”^{[5](p5)}原因在于,一切事物的意义都首先是通过目的(Zweck)的规定而确定其内涵的,历史事件只有在指示现实事件彼岸的一个目的时,才具有意义。在时间中运动的历史,必然朝向一个未来的目标。只有当历史世界的这个终极目的变

得清晰可见,历史哲学的叙述意义才成为可能。因此,当我们谈及“整个的历史”,指的就是一个具有确定的出发点和一个末世论终点的终极意义设定的历史。洛维特的末世论方案为历史的发展过程设置了弥赛亚、末日审判和终结等某种“超验性”事件的介入;同时,他往返于哲学和神学的史料之间,搜寻着世俗化的世界历史和神学的救赎历史的相似性。

简而言之,随着宗教信仰在现代世界从公共生活的中心转向私人领域,施米特、洛维特和布鲁门贝格三者的分歧主要集中在宗教本身的价值和对历史连续性的理解上:如果宗教是一种积极的价值,那么世俗化要么表现为始源性内容和主体意义的丧失,要么是一种将其限定在世俗结构中的一次成功的历史修复行为;如果宗教所携带的是消极价值,世俗化或者是一次挣脱了最初目的论限制的解放和自由行动,或者它尚有余地,仍然是一项进行中的使命。

三、奥古斯丁对灵知主义的第一次克服

在建构现代性理论过程中,布鲁门贝格的立场显然是认可现代人的精神世界相比于中世纪作为某种崭新和独特的东西,但他没有采取传统的启蒙主义立场,即把现代性视为理性发展的成果,而是将现代性的创生归之于人的自我主张对灵知主义(或称“诺斯替主义”)的两次克服。自我主张绝非指在狭义的生物学上人力求幸存的倾向性,而是在一种存在论意义上,人在无限可能性的稀有配置中的某种自我安置(self-positing)^{[6]([187])}。灵知主义尽管是一个神学概念,但自始至终都与哲学有着必然的关联。灵知(Gnosis)在词源上与“知识”属于同根,但它所牵涉的是与宗教有关的灵魂和拯救的属神、属灵的知识,因此在汉语学界被译为“灵知”。无论从希腊语词源,抑或这个词语在柏拉图和亚里士多德的使用中来看,Gnosis概念本身就包含着某种知识学(gnoseologisch)的含义。“灵知”显示出古老哲学/神学传统的一个非常明确的结果,“这个传统有意识地把通过哲学知识获得的理智认识同对拯救的虔诚追求联系起来”^{[7]([194])}。

灵知主义折射出古代所遗留的尚未解决的问题,即对世间恶(Übel)的根源的追问。在古典宇宙论中,以柏拉图—亚里士多德—斯多葛学派传统为主导的宇宙观念,确信世间万物是对理念世界的摹仿。一方面,理念的神学化伴随着将物质妖魔化;

另一方面,恶之根源的问题成为古代主流形而上学体系的从属问题。灵知主义则恰恰构造出一种反宇宙论的二元论。希腊传统的精神与物质之间的二元对立,在灵知主义中变成了善与恶之间的二律背反式的对立,不同于柏拉图宇宙论的创世说,这种对立表现是:“创世被回溯到从属性的、不完善的、甚至心怀恶意的造物神,因此这个世界在起源上就被打上恶的烙印。”^{[7]([196])}或许正因为如此,德国哲学家约纳斯(Hans Jonas)才将灵知主义称为人类有史以来最激进的二元论。这种二元的分裂不仅体现在精神与物质、善与恶之间,而且也体现在灵知主义所欲描绘的不同于柏拉图—新柏拉图主义—基督教的体系中,造物主神(Schopfergott)和拯救神(Heilsgott),神圣世界与世俗世界,神与人之间都是分离的。由此所引发的主要问题显然是:基督教的上帝概念同时呈现为世界的创造者和拯救者,如果上帝是世界的全能创造者,而世界又是善的,那么为何上帝又介入到历史当中,作为面对所谓善的世界的威胁的人类拯救者?约纳斯通过《诺斯替宗教:异乡神的信息与基督教的开端》(The Gnostic Religion)一书直接将这种对立性视为现代虚无主义的根源;沃格林则首次运用灵知主义来解释现代性的起源问题,他认为现代实际上也就是灵知主义的时代,包括现代西方的思想、各种政治上的主义和运动等等在内的一切精神内涵都属于灵知主义。因此,无论从施米特、洛维特、约纳斯、沃格林还是布鲁门贝格对现代性的理解上看,正如吉莱斯皮(Michael Allen Gillespie)在《现代性的神学起源》(The Theological Origins of Modernity)中所言,现代性就其起源和核心而言,并非是无神论、反宗教或不可知论的:“现代性从一开始就不是要消灭宗教,而是试图支持和发展一种关于宗教及其在人类生活中的地位的新的看法……现代性更应被理解成一种努力,试图为神、人和自然的本性和关系问题找到一种新的形而上学/神学回答。”^{[8]([194])}

在此基础上,布鲁门贝格并未把现代性简单地等同于启蒙理性的胜利,而是将根源诉诸人的自我主张,其中最主要的原因在于,即便我们不采用施米特或洛维特的视角,也无法直接宣称中世纪崩溃后所遗留的问题都随着理性的胜利一扫而光。同时,虽然科学理性成为现如今人类自我理解的主导模式,但这并不代表宗教意识与现代性之间是完全不相容的。在中世纪的语境中,奥古斯丁曾经试图

运用语言的事态(sprachliche-Sachverhalt)解决灵知主义引发的恶的起源问题,因为古典哲学并未从语言上区分人的恶行(Bösen)和所遭遇的恶事(Übel)。如此一来,问题便在于恶事本身是否来自世界固有的恶行反映到人身上。“如果人可以从根本上被弄成要对其行为负责,那么宇宙的恶事就只能是惩罚。上帝的正义(deus iustus)作为前提得以维护,而不是作为结果得以证明。”^{[10](p.50)}布鲁门贝格意识到奥古斯丁论证的漏洞:“如果自由这样来为世间的恶事作了担保,它自己不就成了恶事吗?”同样,能够导致某种恶行的东西,必然是自由的,否则它也就完全不可能是善的。换言之,奥古斯丁将恶的重担从上帝的肩膀卸下,将其放置到了人的身上,通过从灵知主义合乎逻辑地转向人的自由,从而拯救基督教的宇宙秩序。与其说奥古斯丁第一次克服了灵知主义,倒不如说他仅仅“改写”了灵知主义的遗产,因为灵知主义又再次返回到了隐匿的上帝背后。

四、现代性对灵知主义的第二次克服

灵知主义在古典时代暗自生长,虽然奥古斯丁极力清除,但它仍然以唯名论的形式在中世纪晚期浮出水面,不但摧毁了经院哲学,而且产生了一种延续到施米特的非理性的唯意志论宗教观。唯名论通过否定上帝与自然世界的关系来保存救世上帝,将上帝视为某种在根本上超验的神圣性,人只能通过信仰和启示,而非自然世界,才能切近上帝。布鲁门贝格认为,在中世纪之后,现代性借助人的自我主张确立了一种对抗新的灵知主义的东西。这些要素虽然在“内容”上表现为施米特所言的基督教概念和世界观的世俗化,但实际只是在“功能”上对于现在“空出来”的原来基督教所占据的位置的一次隐喻式的“重新占据”(Umbesetzung)。

功能性的重新占据思想来自卡西尔的新康德主义哲学,对卡西尔来说,“批判思维的基本原则便是将功能的首要性置于对象之上”^{[9](p.79)}，“经验之特定功能的意义在原则上并不因为它们具体内容的改变而受到影响”^{[9](p.269)}。作为新康德主义者,卡西尔对功能的定义与他对传统形而上学的重构密切相关。康德完成从传统形而上学向先验哲学的转变,其中一个重要方面是引入了一种新的逻辑。相比于亚里士多德将实体作为形而上学根基的逻辑学不同,康德的先验逻辑将实体概念视为十二个范

畴之一,它只是与现象相关或相比较的诸多可能性中的一个,既无本体论上,也无逻辑上的优先性。卡西尔认为,逻辑关系的优先性要高于概念。这些逻辑关系在他看来正如数学术语之涵义的“功能”。例如,普遍的排列规则Y与一系列变量 X_1, X_2 等等关联。这种单纯的关系仅指示出对象所指涉的具体方向,但关系本身并没有固定的意义。同样,“功能”概念相比于“实体”之类的抽象概念更适用于展现经验世界,因为数学功能不过是特殊性本身关联的一个普遍法则。

功能性的重新占据暗示出一种“语言学的世俗化论证”^{[10](p.160)}。一方面,每一个新纪元都面临着将所感受到的新的事态用当下语言表达出来的问题;另一方面,作为一种功能上的需要,人类倾向于带有历史连贯性的语言表达。这成为驱动施米特和洛维特用世俗化的语汇解决基督教视阈中的历史连续性的隐含要素。在布鲁门贝格的理论中,功能性的重新占据意味着原有的位置被新的内容所填充,成为一个全新的概念替代之前的位置,但在功能上,这个概念与此前的概念是一致的。在施米特和洛维特的解读中,论证和概念自身作为一个整体在时代纪元中完成了“转换”(Übertragung),并始终占据着原有位置。而且“这个世俗化的过程并非现代主义者通过对抗性的解放行为取得的成就,而是神学为了保存其上帝作为超自然、神圣救世主和救赎者的信仰而放弃自然世界的一个间接的结果”^{[11](p.182)}。同时,作为现代性根基的科学革命,也并非一个刺破中世纪传统的颠覆性断裂,而是由中世纪的基督教,特别是唯名论所塑造,进而发展出的基本姿态。以词源学的视角来看,隐喻之德文表达 Übertragung 在意涵结构上即是“转移”。因此,不但施米特的“政治的神学”被布鲁门贝格解读为“隐喻的神学”,而且现代性在功能上的重新占据,作为一种从中世纪到近代的“转换”模式,被认为既是隐喻结构的体现,也是填补空缺和匮乏身位的方式。功能性重新占据填补空位的过程,就是一个隐喻的显现过程。

但是,笔者认为,布鲁门贝格对现代性的诠释也并非无懈可击。引入功能性的“重新占据”这个隐喻性的术语是颇为危险的操作,其词源德语动词 besetzen 原本是军事术语,意为“占领”“占据”等。仅仅形式和功能上的重新占据能够有效说明世俗化过程中的全部问题吗?施米特早在魏玛时期就

曾强调,道德和政治概念不仅作为战争中的武器,而且也是战斗时的战场和土壤。“重新占据”作为一个抽离了具体内容的超验性的形式概念,如果不诉诸形而上学论证,其合法性由谁来指认?相比之下,抛开末世论的功过不谈,洛维特从黑格尔哲学中吸纳的“扬弃”(Aufhebung)概念似乎更有助于获得一种形式和内容上的统一性。对布鲁门贝格而言,现代性之争表现出我们对于“进步”概念本身和历史之整体性意义的探寻:我们无法否定科学革命和现代性的进步成就;同时,鉴于漫长的中世纪和基督教创世与救世的历史意义维度的根本性影响,单纯诉诸启蒙理性也无法回答人对于整体性世界观和基本期望的诉求。但是,一方面,“重新占据”并未能够论证与现代性牵涉的这个宏大历史背景中的具体经验内容;另一方面,如果神话、宗教与理性和逻各斯,乃至与科学语汇并非完全不相容,这也就意味着此种解读模式能够揭示出二者的边界和区别的可能性,却无法展示出它们的必然性。概言之,既然重新占据是抽离了内容的功能性操作,那么我们就没有必要需要接受布鲁门贝格所设置的“克服灵知主义”这个关键性内容。

参考文献:

- [1][德]布鲁门贝格.施米特与近代的正当性[M].吴增定,等译//施米特与政治法学.上海:上海三联书店,2002.
- [2][德]康德.判断力批判[M].邓晓芒,译.北京:人民出版社,2002.
- [3]许伯纳.现代性历史纹理中的经与纬:施米特与布鲁门贝格[M].李秋零,译//施米特与政治法

学.上海:上海三联书店,2002.

[4]瓦莱士·布鲁门贝格的《近代的正当性》[M].张卜天,译//马基雅维利的喜剧.北京:华夏出版社,2006.[M].

[5][德]卡尔·洛维特.世界历史与救赎历史[M].李秋零,译.上海:上海人民出版社,2006.

[6]Peter J. Albano.The cogito, human self-assertion, and the modern world[J].Philosophy Today, Summer 2000.

[7][德]鲁多夫.知识与拯救:灵知[M].吴增定,译//灵知主义与现代性.上海:华东师范大学出版社,2005.

[8][美]吉莱斯皮.现代性的神学起源[M].张卜天,译.长沙:湖南科学技术出版社,2011.

[9]Ernst Cassirer, Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity[M].Translated by William Curtis Swabey and Marie Collins Swabey.Chicago, 1953.

[10]Laurence Dickey.Blumenberg and Secularization: Self-Assertion and the Problem of Self-Realizing Teleology in History[J].New German Critique, 1987.

[11]Stephen A McKnight.The Legitimacy of the Modern Age:The Löwith-Blumenberg Debate in Light of Recent Scholarship[J].The Political Science Reviewer, 1990.

[12]Hans Blumenberg.Paradigmen zu einer Metaphorologie[M].Suhrkamp Verlag, 2013.

责任编辑 罗雨泽