西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

施米特文集

刘小枫◉主编



[德]卡尔·施米特 Carl Schmitt◉著

政治的神学

Politische Theologie

刘小枫◉编

刘宗坤、吴增定 等◉译

文景

Horizon

世纪出版集团 上海人民出版社

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii
HERMES
施米特文集
刘小枫◉主编



政治的神学

Politische Theologie

[德]卡尔·施米特◉著
刘小枫◉编
刘宗坤、吴增定 等◉译

世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

政治的神学／（德）施米特（Schmitt，C.）著；刘宗坤等译．—上海：上海人民出版社，2014

（施米特文集）

书名原文：Politische theologie

ISBN 978-7-208-12520-9

Ⅰ.①政… Ⅱ.①施… ②刘… Ⅲ.①政治学－文集

Ⅳ.①D0-53

中国版本图书馆CIP数据核字（2014）第195501号

责任编辑　李　頔

美术编辑　高　熹



政治的神学

［德］卡尔·施米特 著

刘宗坤、吴增定等 译

出　　版　世纪出版集团 上海人民出版社

（200001 上海福建中路193号 www.ewen.co）

出　　品　世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限责任公司

（100013 北京朝阳区东土城路8号林达大厦A座4A）

发　　行　世纪出版股份有限公司发行中心

印　　刷　北京中科印刷有限公司

制　　版　北京百川东汇文化传播有限公司

开　　本　890×1240毫米　1/32

印　　张　8.25

插　　页　4

字　　数　180,000

版　　次　2015年1月第1版

印　　次　2015年1月第1次印刷

I S B N　978-7-208-12520-9/D·2550

定　　价　39.00元

出版说明

1985年，卡尔·施米特以96岁高龄逝于慕尼黑，盖棺被定论为“20世纪最重要的政治思想家”，“最后一位欧洲公法学家”。施米特的写作生涯长达60余年（第一篇文章发表于1912年，最后一篇文章发表于1978年），在20世纪诸多重大政治思想事件中扮演了重要角色。虽然主要以公法学家身份闻名学界，有“20世纪的霍布斯”之称，据说施米特还代表了欧洲精神中的一种重要传统。无论赞同还是反对其思想立场，政治思想家无不承认，施米特乃“宪法和公法领域最重要的人”（阿伦特语），其论著“最具学识且最富洞见力”（哈耶克语），“如今甚至开始盖过韦伯的光芒”（《法兰克福汇报》，1997年7月11日）。

“施米特文集”以编译施米特的主要论著为主，也选译有代表性的研究文献。

古典文明研究工作坊

西方典籍编译部甲组

2013年5月

目 录

编者说明（刘小枫） 1

教会的可见性——经院学思考［1918］（刘锋 译） 5

政治的神学——主权学说四论［1922］（刘宗坤等 译） 19

第 2 版序［1933］ 21
一、主权的定义 24
二、主权问题作为法律形式和决断问题 33
三、政治的神学 49
四、论反对革命的国家哲学（德·迈斯特、波纳德、柯特） 63

罗马天主教与政治形式［1923］（刘锋 译） 75

政治的神学续篇——关于终结所有政治神学的传说［1970］
（吴增定 译）…… 119

给读者阅读方向的提示 …… 121
引言 …… 124
一、关于彻底终结神学的传说 …… 127
二、已成传说的文献 …… 152
三、传说的结论命题 …… 192
跋：问题的当前状况——现代的正当性…… 204

价值的僭政——一个法学家对价值哲学的思考［1959—1975］
（朱雁冰 译）…… 221

引言 …… 223
1959 年自印文本 …… 240

人名译名对照表 …… 254

编者说明

本书收入的施米特三篇论著和两篇短论（按初版年代先后排序），都围绕一个共同的主题：法学与基督教神学的关系。施米特有“最后一位欧洲法学家”之称，这意味着，欧洲的法学传统与基督教神学有内在的关联。西方现代法学的主流是“实定主义法学”，即施米特所谓的技术性法学。借助“政治的神学”这个提法，施米特并非要谈论基督教神学问题，而是力图在现代语境中守护欧洲法学的传统品质。

短文《教会的可见性——经院学思考》（*Die Sichtbarkeit der Kirche: Eine scholastische Erwagung*）初次发表于布莱（Franz Blei）与黑格纳（Jacob Hegner）主编的天主教学刊 *Summa* 第 1 期（1917—1918），这篇文章是施米特后来一系列政治法学论著的滥觞。从标题来看，该文谈论的似乎是一个教会学的论题。但作为法学家，施米特关注的是基督教教会建制的政治形式意义，该文通常被视为《罗马天主教与政治形式》（*Römischer Katholizismus und politische Form*）的前奏。

《政治的神学》（*Politische Theologie Vier. Kapitel zur Lehre von der Souveränität*）发表于 1922 年，1933 年再版后多次重印，从未有改动（中译本依据 1993 年第 6 版）。书名虽然带有“神学”二字，

实际并非通常意义上的神学论著。——如施米特本人所言，该书讨论的是政治法学意义上的公法问题，矛头主要指向实定法学代表人物凯尔森的规范法制论和无政府主义者巴枯宁的国家消亡论。由于在现代语境中进一步阐发了博丹的“主权论”，这篇论著已经成为20世纪最重要的政治哲学和法学经典文献之一。

《罗马天主教与政治形式》初版于1923年（1925年再版，1984年第3版），1931年被译成英文，*The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*（《政治的必然性：论教会和现代欧洲的代表观念》，trans. by E. M. Codd, London: Sheed & Ward）。从英译书名来看，该书的主题是讨论政治制度建构中的“代表”问题。韦伯的《新教伦理与资本主义精神》一书对自由民主现代性的形成及其问题作了经典表述，其思路支配了20世纪学术的诸多重大问题意识。与此不同，施米特从新教伦理的对立面——天主教政治法理来看待自由民主现代性的形成及其问题，在解释继承罗马法传统的天主教政治形式的同时，带出截然不同的现代性问题景观和问题意识。当初翻译这篇论著的译者是天主教界的学者，换言之，英语学界的政治理论家们并未注意到这篇论著。半个多世纪以后（20世纪80年代），施米特论著开始受到英美政治学界和法学界的普遍关注，这个英译本也适时地经修订后再版，更名为*The Idea of Representation*（《代表的观念》，Washington, D. C., 1988）。若干年后，政治学业内人士又推出了新译本（*Roman Catholicism and Political Form*, trans. by G. L. Ulmen Westport, CT: Greenwood Press, 1996）。

新教神学家、教会史学家佩特森（Eric Peterson）早年曾与施米特同在波恩大学任教，对施米特的“政治的神学”这一提法颇为认同，两人一时成为过从甚密的朋友。后来（1935年），佩特森

改变立场，转而批评施米特的“政治的神学”提法，引发了学界对“政治的神学”或神学的法理学—政治学的大批判。1960 年代末，已经八十高龄的施米特写下了《政治的神学续篇》(*Politische Theologie Ⅱ. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 1970)，对这场大批判展开反批判。尽管该书相当神学化，施米特讨论的仍然是其一生关切的根本问题——现代性政治的正当性。书中一再提到的“宗教改革法权”和法国革命以来的“革命法权”的正当性问题，充分证实了这一点——用施米特自己的话说，如果要科学地研究民主政制，就“必须从一个我称之为政治的神学的特殊方面入手”(《当今议会制的思想史状况》[*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*]，第一章结尾)。

这部论著相当难译，迄今尚未见英译——参与翻译过三部施米特论著（包括这篇论著）的东京大学法学部教授长尾龙一对笔者说，施米特的论著数这篇最难译。张志扬教授通校全稿，王前博士据日译本《政治神学的再论》(福村株式会社版，1980) 复校全稿，并参照日译本编写了部分注释（注明 [王校注]）；熊林教授审定和翻译了部分拉丁语词和引文，谨此一并致谢。

《价值的僭政 —— 一个法学家对价值哲学的思考》(*Die Tyrannei der Werte. Überlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*) 是一篇从法学家的立场检讨现代启蒙主义价值哲学的论文，展露了施米特政治法学的哲学立场，对于了解施米特对议会民主制的思想史批判的理论出发点具有重要意义。在施米特看来，“价值”这个词本来是经济学中的术语，如今成了哲学、法学、神学乃至各种社会科学的术语，因此，“价值”论不是某种学科的名称，而是整个西方现代文化和学术思想的经济—技术品质的表征。法国大革命确

立的“政治正确”基于人的价值的宣称，随后欧洲各国订立自由民主宪法时，无不以人的价值为基本的政治正当性原则。从这种价值哲学的逻辑中，施米特看到了非人道的野蛮性质——希特勒的政治理念恰恰来自这种野蛮性。德国的新马克思主义者（法兰克福）同样认为，纳粹理念是启蒙主义的最终结果，与施米特的看法足以相互印证。换言之，施米特在魏玛时期对自由主义纯粹法学的批判具有深远的历史根据：康德的形式法学在哲学上不仅短视，而且幼稚。

这篇论文是施米特在一次德国的公法学研讨会上的学术报告，由施米特自印分送友人。1960 年，当时还很年轻、后来在神学界声名远扬的新教神学家云格尔（Eberhard Jüngel）和一位颇有学识的出版家（Sepp Schelz）受这篇论文激发，写了评论文章，与施米特的论文合在一起，由德国的一家新教出版社（Kohlhammer）印行（Stuttgart，1979，尚未有英译本），施米特为自己的论文写了长篇引言。

魏玛民国初期的文化名人巴尔（Hugo Ball）在评论《政治的神学》时说：“罗马失火时，弹琴固然要不得；然而，这个时候研究水力学理论却完全正当。施米特属于那种‘研究水力学理论’的人，他是具有罕见信念的思想家……”从《教会的可见性》（1918）始到《政治的神学续篇》（1970）终，我们可以看到施米特法学思想的基本信念之所在。

这五篇文稿的中译初版于 2004 年，2006 年重印，这次再版检核并订正了译文的误植字。

刘小枫

2013 年 5 月于沐猴而冠斋

教会的可见性
——经院学思考
［1918］

刘锋 译

关于教会的可见性，一切可说的话都基于两个信条："人在世上并非离群索居"；"世界具有善的品质，世上的一切邪恶都产生于人的罪孽。"这两个信条从如下事实中获得其宗教意义：上帝变成了人。如果有人谈论这两个信条，他不应以劝说异教徒或超验论者为目的，而应仿佛是在与一个基督徒谈话，因为关键的问题不是要发现无可辩驳的证据，而是要发现真理。

研究早期基督教的历史学家认为，最早的基督徒，甚至基督本人，都对现世事务漠不关心，因为他们期盼着世界末日在明天或后天降临。这些历史学家的结论乃基于对这种行为的陈腐的精神病理学分析。他们的心理学有无道理，这对笃信宗教的人来说是无所谓的。在笃信宗教的人看来，主要问题在于，是否应当让世俗事务听其自然，因为世界末日可能在明天或几百万年以后降临。从宗教的观点来看，这种心理学的缺陷是显而易见的，任何一个对自己的必死命运感到恐惧的人都能看出这一点。真正的信徒毫不怀疑，世界将在明天或不远的将来终结。

我必须在可预见的未来，甚或在不可预见的现在，面对死亡。我可以想想自己的死亡，而非历史或我的生涯，这样也能体验到冷淡和无动于衷所造成的心理效应。尽管信仰坚定的基督徒期待着世

界末日的降临，但世界还没有终结。不过，这一事实并不足以证明他们的宗教是虚妄的。相反，成千上万希望活过100岁的人都死了，这同样是事实。今天，自主的属灵主义者只对自己感兴趣，并且相信，每个人都是自己的审判者（因而也是自己的刽子手）。有鉴于此，基督徒为什么还应关注世界末日呢？

当一个人站在上帝面前时，世界和所有居住在世界上的人仿佛都不复存在了。他的身边既没有朋友，也没有爱人。在上帝之国里，没有伴侣，没有婚配，没有契约。任何人都不可能写关于上帝之国的书，有关上帝之国的一切动人词句都是由从未去过那里的人写下的。没有哪个人下了最后断语，就连天才也做不到这一点。上帝之言只能对人说，没有谁的耳朵听到过它。

一个人只要开口说话，他在世上就不再离群索居。但是，如果以为人在世上离群索居，上帝没有和他在一起，那就大谬不然了。因为，果真如此的话，就不是二者只居其一的问题了，相反却变成了二者的结合。人要么离群索居，要么就在世上。只要他确实离群索居，他就不在世上，也就是说，他甚至已经不再是人。反过来说，只要他是人，只要他在世上，他就不可能离群索居。

惟有上帝才离群索居。诚然，一切有价值的人都无法摆脱无可名状、难以克服的孤独感，一个人在最重要的事情上肯定不能指望从别人那里获得帮助。我们也知道，任何人都不可能安慰别人，任何以他人的认可或与他人的接触为出发点的安慰都只能让身体稍稍舒服一点，这是一种危险的幻觉。然而，所有这些事实都不足以证明人在世上确实是离群索居的。它们表明了罪性的世界和对离群索居的上帝的渴望。上帝确实是离群索居的，但我们不能由此得出结论说，人在经受最痛苦的身体孤独和精神孤独时最接近于上帝（就

好像伟大的泰摩兰[1]自比为全能上帝似的），人与上帝的关系只是一桩个人事务，向“我的父”祈祷比向“我们的父”祈祷更恰当。如果有人居然得出这样的结论，他就是在诡辩，要么暴露出最粗陋的物质主义，要么就把人与上帝混为一谈。

尽管上帝离群索居，但他在世上却无所不在。当一个人寻求上帝的庇护时，这并不意味着，他逃离甚或遗弃了世界，而遁入一种纯粹的灵性境界，就好像世界与宗教不相容似的。这也并不意味着，应该让世界自行其是（于是，世界上最优秀的人实际上就组成了一个统帅部），而不应让它的法律出自上帝之口。人企盼着在上帝那里达到离群索居的境界，但是，只有少数蒙上帝拣选的人才体验到此种渴求已在今生实现的那些片刻，这是对其长时间的积极服事的报偿和安慰。但是，任何人都无权把自己的主观经验变成衡量真正的基督徒生活的标准。如同在一切基本事情上一样，一个人在追求成功时永远不应把它当作自己努力的结果；相反，他永远都必须仅仅依靠上帝的恩典而力求成功。

宗教经验不应从心理现象中获得。一个喜欢教训人的政治体制致力于塑造人的行为，从而确保这种经验（并防止某种空幻的私人感觉）。这个政治体制完全可能做一切必要的事情，以创造某个极度隐秘的东西，从而确保它永远不受凡俗的干扰。因为，如果说真正的孤独在上帝身上，人通往上帝的道路就绝不在于否定与其他人的共处，正如自杀不能看成是基督教意义上的禁欲行为一样。一个人能否称得上真正的基督徒，并不在于他何等迫不及待地把自己与上帝结合在一起，而在于他所走的道路。这条道路是由上帝律法规定的。当试探者要基督把石头变成食物时，基督用 pan rema 来警告

[1] 【中译者注】即帖木儿。

试探者，这种 pan rema 就是上帝的律法。[1] 这意味着，必须拒斥直接性。基督中保及其手段（教会）力图克服这种直接性，从而止息对上帝的渴望。

在这个世界上，一切合法事物都会摧毁一切个体性事物。每个人在法律面前都是平等的，这种说法具有分析判断的精确性。因此，如果把这句话颠倒过来，就可以这样界定法律：对法律来说，存在着平等。自然法如同其原型——调节人与人之间关系的法律——一样，也尊重人与人之间的差别。一旦出现契约，哪怕是最初的、最原始的契约，签约的个体就变成了契约双方，变成了对手。他们再也不能说自己改变了主意，再也不能说他们“实际上”要的是另外一个东西。如果强迫他们履行契约之类的责任，就会违背他们“内心深处的自我”。人在世上不是孤立的；由此可以得出一个结论：这不再是一个关于人的个体性的问题。

如果人与人之间关系的合法性按其内存的、纯世俗的逻辑发展，就再也不会尊重历史中的个体。尽管世上存在着形形色色的制度，确保人能够在其小居室中，或在法律的框架内，或在别的地方，充分发挥自己的个性，但是，人却无法逃避这样一种可能性——在一个风和日丽的日子，有人把他从居室拽出来，让他明白，在被上帝遗弃的尘世上与人共处究竟意味着什么。

人在上帝面前什么也不是。但是，惟独在尘世，人才真正感到无望。立法者不会那么英明和仁慈，使人摆脱世俗合法性的种种

---

[1] 【中译者注】参见《马太福音》第 4 章：当时，耶稣被圣灵引到旷野，受魔鬼的试探。他禁食四十昼夜，后来就饿了。那试探人的进前来，对他说：“你若是神的儿子，可以吩咐这些石头变成食物。”耶稣却回答说：“经上记着说：‘人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。’”

后果。但是，上帝在尘世上利用神奇般的突变拯救了人，因为上帝把全部合法性的根据推溯到从他口里说出的一切话。基督徒服从权威，因为权威要以上帝为根据，并受上帝约束。在这种情况下，基督徒实际服从的是上帝，而非权威。这不仅是世界历史上一场堪称伟大的革命——事实上，基督教为世俗权威奠定了新的基础。在历史学家眼里，这里有一个很大的“但书”（proviso）：基督教是“激进主义与保守主义的奇妙混合体”。[1] 只有牢记这个“但书”，对基督教功绩的承认才不会流于虚伪，而是有条件的。对一种将贫困、收入甚至教育视为其组成要素的政治方案而言，这个混合体是荒谬的。然而，这个混合体的大量矛盾还有众多对应形式（例如，在“蒙神的恩”这个虔敬套语中，自豪与谦卑混为一体），它们仅仅表达了自基督教兴起以来一直支配着世界的基本二元论。

那种能被正确地视为人类个体性的东西仅仅存在于上帝与俗世之间的中介领域。一个全心侍奉上帝的人与一个完全没入尘世的人一样，不能称为个体。个体性的共存仅仅是由于上帝使人待在世上。个人在世上是独一无二的，从而在社团中也是独一无二的。离开了 ad alterum（与他人）的关系，个人 ad se ipsum（与自己）的关系根本不可能存在。身处世上意味着与他人共处。从属灵的观点来看，一切可见性都是按社团的构造来理解的。社团成员依靠上帝获得其尊严，因而不可能被社团完全吞没。但是，只有通过社团，他们才能回到上帝身边。这样便出现了可见的教会。

人在世上不是孤立的，上帝与他站在一起。因此，尘世不可能

---

[1] 【中译者注】参见特洛尔奇（Ernst Tröltsch），“基督教与政治伦理”，中译见《基督教理论与现代》（刘小枫编，朱雁冰等译，香港：汉语基督教文化研究所，1999）。

把人完全吞没。但是，如果说人在世上不是孤立的，这也是就原初意义——与他人为伍——而言。通过社团及其中介，人始终与上帝保持关系。

教会的可见性乃基于某种不可见的东西，可见教会的概念本身具有不可见的性质。如同一切实在一样，可见教会在与上帝的关系中失去了现实性，因为上帝才是惟一真正的实在。教会的真正可见性是不可见的。一切不可见的教会均为可见的，一切可见的教会均为不可见的。因此，教会可以在尘世上，但不能属于尘世。

一种使不可见性变得可见的安排必须植根于不可见的事物，同时又在可见的事物中呈现出来。中保降临到尘世，因为这种中介只能自上而下，而不能自下而上。拯救在于上帝变成了人（而非人变成了上帝）。基督有一个血肉之躯；同样，教会也必须有一个实实在在的身体。这个经常被人重复的比喻假定了一种关于最高尊严的论点，因为它揭示了两个过程在逻辑结构上的同一性，具体显明了同一个“中介”的神奇结构。正是这一中介构成了教会的本质。

如果我们相信上帝变成了人，我们就必须同时相信，只要世界存在，就会有一个可见的教会。一切把教会概念从可见的基督教信徒社团变成 corpus mere mysticum（具有奥秘品质的身体）的教派基本上都怀疑上帝之子的人性，它们歪曲了基督道成肉身的历史现实，使之沦为一个奥秘、想像的过程。在这种情况下，人们当然会得出一个关于直接性的假设，认为基督不仅于公元元年降生于巴勒斯坦的伯利恒，而且还在一切地方、一切时代为一切人降生。但是，这不再是可见的道成肉身。克尔凯郭尔（Søren Kierkegaard）是一切基督徒中最偏重精神性的一位，可是，他却满腔热情地宣称，基督的降生是可见的道成肉身。

没有任何时代、任何人、任何个体胆敢要求基督在现实中再降

生一次。每个人都清楚地知道，谁若心存这样的想法，那简直是肆无忌惮。这种心绪的正当性在于，任何人都不能不注意到，基督道成肉身的具体历史过程与具体的现在——支承连续链的可见机构——联系在一起。

尽管上帝变成了人，人又在人言中听到了神言，但是，通过人之罪而进入世界的二元论也影响了神言。这种二元论从神思的天体中创造了实现世俗目标的手段，公正蜕变成物质实力的手段，善与有用的等同转变为自律与他律的虚假对立。这样就造成了可怕的混乱，丧生了生活的透明性，丧失了思想和语言的透明性。这种混乱是罪的最有效手段，因为它完全没有一致性，掩盖功利中的罪恶，夹裹着既得利益的不可抗拒的逻辑。通过公正与实力的可怕对置，这种混乱终于把教会的可见性变成了物质意义上的不可见之物。因此，有必要区分真正的可见性与事实的具体性。

教会的可见性源于其作为中介的本质。但是，中介是一项需要不断更新的任务。因此，一切历史实体都有可能采取政治的行动方式，教会亦不例外。也就是说，教会变成了一般意义上的“官方”（“正式”）教会，尽管后者不能等同于可见的教会。然而，通行的观点已经是一种歪曲。可见的教会从来都是官方教会。这意味着，就其本身而言，从属灵工作和职能向公职的转变、公职与碰巧占据公职的人的分离，具有本质意义。如果教会竟取消了本质与偶然的区分，按世俗政治的方式发布官方公告，使非本质的东西变成本质的东西，甚至使虚假的东西变成真实的东西，那就有可能区分官方教会与可见教会。

在一个特定时刻有权代表教会的个人和政策不能等同于可见的教会。否则，实力——纯粹事实性的东西——就会再度变成公正，有人就会提出一个邪恶的主张，声称罪及其全部后果将与教会一道

消失。基督不允许的事情——使人性与神性相冲突，使具体的一事实性的现实与理念相对立——有可能发生在下一个中介层次上，发生在教会中，因为教会很容易受到它本想干预的手段的影响。

新教的宗教可能性乃基于可见教会与具体教会的区分。只要世上还有罪，只要人还是罪人，这个区分就将继续存在，直至末日审判。但是，新教的可能性的正当理由不在于教会的两分法。可见的教会内部也包含着抗议因素，其目标直指邪恶的具体现实和单纯的历史现实。可见的教会并不需要一个新的、属于自己的教会来进行这种抗议。

教会的可见性绝不能用可见的教会来加以否定，因此一切教会本质上都是可见的。否定仅仅针对着具体、偶然的事物。每个人都与他所否定的东西一样重要。属人的具体教会遭到了反对，而这类反对意见同样被指向神性的可见教会。有人根据遭到曲解的可见性得出结论说，可见性使合理改革失去了可能性；如同一切世俗事物一样，改革也是魔鬼的勾当。但是，教会的可见性如同创世一样，并非魔鬼的勾当。教会的可见性从来都是一项任务，它的实现使具体的教会变得可见。不过，这种实现永远都是不充分的。

个人的批评从未丧失其基础。一旦与上帝有了接触——哪怕要通过许多层次的中介，信仰的革命力量就再也消灭不了。而且，教会内部也有一个座右铭：服从上帝必须远甚于服从人。不过，这属于每个人自己决定的范围。这个附带条件异常有力而崇高，甚至在教皇永无谬误的问题上也是有效的。当然，耶稣会士总是提出反对意见，他们坚持教皇永无谬误的立场。但是，某个教皇是不是合法教皇，这不能根据他的永无谬误来断定。在几个互相竞争的教皇中，只能有一位合法教皇。

如果把这一点推至其逻辑结论，甚至会出现这样一种可能性：

在天下大乱的年代，如蒙上帝许可，敌基督者也能当上教皇。然而，他却不是合法教皇，因而也不是基督的在世代表。这样的教皇不过徒有“合法教皇”的实际外表而已。在这种情况下，具体教会与可见教会的不一致就会成为一个明显的矛盾——这是对人的邪恶的最严厉惩罚，比教会的分裂更可怕，而教会的分裂对双方来说依然是一种严厉惩罚。不过，即便在这种混乱局面下，少数真正的信徒仍然维持着可见的教会。基督在司祭、教育和教牧职务中受到模仿，这些职务具有可见的亦即法的连续性。真正的信徒坚守着这种模仿的连续链。既然如此，他们就不应抛弃世界，让世界自行其是。他们等待着世界末日，这种等待使他们坚定不移。世界末日不是涅槃境界，而是一个崭新的、净化的世界，但又仍是同一个世界。

一个在罪孽中执迷不悟的人当然不会看到可见的教会，他不会注意到任何事情，也不会让任何事情打扰每天的例行公事。可以说，他从来没有注意到任何事情。这种人在教会漫长的尘世之夜里什么也看不见。其实，即便在漫漫长夜中，也可以通过其尘世荣耀辨认出可见的教会。教会如同其每个成员一样，永远都是身处俗世而又把手伸向上帝之城的陌生人（peregrina in saeculo er pertinens ad civitatem Dei）。

谁认识到人的罪孽有多深，谁就会因上帝的道成肉身而心悦诚服地相信，人和世界拥有“善的本性”，因为邪恶不可能出自上帝的意旨；谁对相同性有眼光，谁就会看出，天国的教义，人拥有善的“本性”的教义（这种教义转变成了自然哲学）[1] 实际上就是生命压倒死亡的教义。有机自然并非从无机自然中发展出来，生命也

[1] 【中译者注】在这里，本性和自然是一个词（Natur）。

并非从死亡中发展出来。生命不是从死亡中生长出来的蘑菇，死亡意味着没有生命。上帝不是魔鬼的自然选择的产物。正如一切邪恶都是善的缺席，魔鬼也是上帝缺席的不幸产物。

因此，按照基督教观念，可见世界的合法性具有善的本性。用法来调节人类关系的做法先于罪恶的出现，而不是罪恶的结果。婚配是最重要的人类关系，它被提升到圣事和法律制度的层面上。从这种关系出发，圣奥古斯丁认为有必要强调，上帝从一开始，在人犯罪之前（ante peccatum hominis ab initio）就已经设立了婚配，因为在犯罪之前（ante peccatum），女人就已经被从男人身上创造出来了。但是，婚配已成为一个寓言的基础，这个寓言的最深刻意义在于，其全部要素都被圣化了——女人对男人的行为态度与男人对教会、教会对基督中保的行为态度完全相同。这样就形成了完整的中介等级系统，其根据不是别的，正是上帝之言。这些关系变成了法律关系，从而得到巩固；它们转移到宗教狂热在教会框架内所获得的更坚实的基础，例如爱在婚姻中变得更为牢固；精神性的东西在法的框架内受到限制——所有这一切都遵循一个基本节律，即可见之物源于不可见的上帝。但是，这里始终存在着统一性，因为上帝只有一个。

观念在上帝之言中取得了可见性，正如我们用芦笛使劲一吹，一股气息就立刻变成了声音。尽管存在着限制，但表述（向另外一种合法性的转移，如同在言说和语言中一样）——上帝之言，就是上帝本身。惟有上帝之言才能化为血肉，因为上帝之言的体现已经具备了可见性，其化为人身更是这个实体化过程的进一步发展。一个人可能接受异族强国的统治，不敢稍稍违犯其法律；同样，神性也可以进入人性，然后进入庞大的中介机构。这个机构就是教会，一个法人实体。如果这是邪恶的，就根本不可能有什么上帝之言。

上帝的统一性采取了合法传承的形式，其中介是凡人，具有历史性，因为只有这样，这种统一性才能在时间中变得可见。只有一个上帝；只有一个教会。

时至今日，一神论者认为这样说就够了：他们觉得根本不可能对上帝之言怀有如此崇高的敬意，一神论者自命不凡，竟然宣称他们对上帝的独立感情与教会没有瓜葛，无需受这种关系的约束。这就像一个人去逛窑子，因为他觉得自己的婚姻牢不可破，无需受一夫一妻关系的约束。甚至还有一些基督徒把自己的信仰遮盖得严严实实，以致我们在世上只能看到异教信仰和偶像崇拜。

上帝已实际化为可见的人。既然如此，一切可见的人都不应让可见的世界自行其是。这样做无异于从中间切断了连接上帝与世界的红线，即可见的人。在这种情况下，一个人就不会有两个灵魂，而是什么灵魂也没有。然后，他就可以扮演两种角色：一方面，他是一个在最极端的不可见性中侍奉上帝的“纯粹”基督徒；另一方面，与这种角色相分离，他又是一个在最昭彰的可见性中侍奉财神的基督徒，并且自豪地宣称，他已经使精神性摆脱了与尘世事务的关系，而这种关系必定是肮脏的。

没有权威就什么也没有。有鉴于此，对上帝的模仿在世界上就从对基督的模仿中发展出来——这是对神性秩序的傲慢的滑稽模仿。现在，仁慈的上帝必须逃遁了。上帝仍然留在罪人和罪犯身边，甚至留在一个因绝望而亵渎上帝的人身边。但是，有些人却胆大妄为，竟然把自己的职能分派给上帝，限制上帝在事关对自己的模仿问题上的控制权和管辖权。在这样的人中间，不可能找到上帝。

魔鬼有自己的合法性。他并非什么也不是，而是一个东西，即便是个可悲的东西。如果他真的什么也不是，世界就不会是邪恶

的；在这种情况下，世界就什么也不是。魔鬼不是上帝的对立面；他只是上帝的卑劣、恶毒的模仿品。这种模仿行为按其自身的可怕的发展准则而受到了惩罚。无行为的信仰导致无信仰的行为。一个人也许非常苛严，对他来说，关于上帝无限性的一切表述看上去都是矛盾的，不真诚的；他可能出于真诚的原因保持沉默，因为如果他不同时作出严肃努力消灭自己的具体的可见性，那么，每个字都是谎言。这个人也许明天会处于同等的真诚状态中，因为惟有谎言才是对不真实的本质的真实表达。可见的教会被可见之物的教会所取代，出现了一种具有物证的宗教。一个人或许会拒绝一切正式的东西，因为正式的东西可能不真实。但是，他却达到了比一切正式的东西更不真实的结果，即对正式的东西的正式拒绝。

政治的神学
——主权学说四论
［1922］

刘宗坤等 译

第2版序

［1933］

《政治的神学》第2版没有作多少修改。这本小册子初版于1922年3月，12年之后，人们可以评价它在多大程度上经受住了时间考验。涉及与自由主义规范论（mit dem liberalen Normativsmus）及其“法治国家”学说的论争，只字未动，几处删节只涉及某些无关紧要的段落。

最近几年，无数可以适用“政治的神学”的事件变得越来越清楚。不妨这样来“描述”一番15—19世纪的历史：17世纪的君主国家被看作类似于巴洛克哲学的上帝（Gott der Barockphilosophie），19世纪则存在一种君临却不统治（qui regne et ne gouverne pas）的中立力量，直至出现了只具有调节和行政功能的国家观，只管理而不统治（qui administre et ne gouverne pas），这些例证都是政治的神学思想发展的成果。至于世俗化过程中每个阶段——从神学阶段经形而上学阶段而至道德—人文阶段（Moralisch-Humanen）和经济阶段——这一大问题，我曾在题为《中立化与非政治化的时代》（Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen）的演讲（1929年10月在巴塞罗那）中作了讨论。在新教神学家中间，尤其是弗斯特霍夫（Heinrich Forsthoff）和戈加藤（Friedrich Gogarten）已经证实，若不运用世俗化这一概念，我们根本就无从了解过去几

个世纪的历史。当然，新教神学提出了一种不同的，或许是非政治性的上帝学说，它把上帝看作“完全的他者”，就像政治自由主义把国家和政治看作“完全的他者”一样。我们已经认识到，政治是一个整体（Totale），由此我们知道了任何关乎某件事情是否具有非政治性的决断始终是一个政治决断，这与由谁作出决断或出于什么原因作出决断无关。这一点也适用于某种特定的神学是政治的神学还是非政治的神学这个问题。

我希望在第二章结尾补充两个关于霍布斯涉及两种法学思想的注释。这一点至关重要，因为它与我作为法学学者的职业相关。现在，我不只是区分两种法学思想，而是三种；在规范论和决断论（dezisionistischen）两种类型之外，又加上制度论类型（den institutionellen Typus）。我之所以得出这一结论，是德国法学界讨论我的“制度性保障”观念的结果，同时也是我研究欧里乌（Maurice Hauriou）深刻而富有意义的制度理论的成果。

如果说纯粹的规范论借助不涉人身的规则来思考，决断论贯彻借助切身的决断（in einer persönlichen Entscheidung）审时度势地制定优良法律，那么，制度论法学思想则是在超越了个人领域的制度和形态中展开。如果说规范论者经过曲解把法律完全变成国家官僚制度的运作方式，决断论因强调契机而总是冒着丧失每一场伟大的政治运动中固有的稳定内涵的危险，那么，独立的制度论思想则导致多元论，这就是那种缺乏主权的封建性扩张所具有的特征。因此，政治机体的三个领域或三种成分——国家、运动和人民——或许能够以正常或歪曲的方式纳入法学思想的三种类型中去。威廉时期和魏玛时期的德国公法理论，既不是建立在自己的权利上面，也不是建立在理性权利（Vernunftrecht）上面，而是完全依据事实上“有效的”（geltende）规范，这种所谓的实定论或规范论只是一种

退化了的因而自相矛盾的规范论。它与某种特定的实定论掺和在一起，就完全变成退化了的决断论，对法律盲目无知，不是依赖真正的决断，而是依附于“事实的规范力量”。这种无形的混杂不适合任何建构，无法与任何涉及国家和宪政的严肃问题相匹配。从一个事实就可以看到这个时期德国公法的特点：它只对惟一一个关键事件的解决始终相当出色，也就是解决普鲁士与俾斯麦（Bismarck）的宪法冲突（Verfassungskonflikt），而对其他所有关键事件却束手无策。为了逃避必要的决断，德国公法便在这种情况下制造出一句格言，以免引火烧身，时至今日它仍然奉之为自己的座右铭——“公法在此力不能及。”

卡尔·施米特

1933 年 11 月　柏林

一、主权的定义

主权就是决定非常状态。

只有如此定义才适合这个际缘性概念（Grenzbegriff）。与一般文献中那种不严密的用法相反，一个概念具有际缘性并不等于似是而非，而是具有最广泛的适应性。所以，主权的定义必须结合于际缘状态（Grenzfall），而非常规。非常状态（Ausnahmezustand）被理解为国家理论中的一个普通概念，而不仅仅是指一个用于紧急法令或危机状态的概念，这一点下面就会看得十分清楚。

非常状态真正适合主权的法理学定义，这种主张具有系统的法理学基础。对非常状态作出决断乃真正意义上的决断。因为常规所代表的一般规范永远无法包含一种彻底的非常状态，所以，在真正的非常状态下所作的决断完全不能从常规中引导出来。当莫尔（Robert von Mohl）说对是否存在紧急状态（Notstand）的验证不能成为法理学验证时（Monographien，S.626），他是在假定法律意义上的决断完全是从规范内容中衍生出来的。但是，问题就出在这里。莫尔在一般意义上阐发他的论证时，他的思想无非是法治国家的自由主义（rechtsstaatlichem Liberalismus）的表现，并没有抓住决断的独特含义。

无论从实践上讲还是从理论上讲，是否接受提出一种抽象的图

式来定义主权（即主权是最高的权力，而不是衍生的统治权力）的确无关紧要。一般来说，抽象概念用不着争论，在主权的历史上尤其如此。值得争论的是如何具体运用，即在涉及公众利益或国家利益以及公共安全和公共秩序（le salut public）等情况下，由谁来作出决断。非常状态并没有被纳入现有的法律制度中，它最好被描述为一种极端危险的情况，威胁到国家的存亡，或诸如此类的情况。但是，这个概念无法得到实实在在的界定，也无法使其符合某种已经实行的法律。

只有“紧急”这类状态才切合主权这个题目，也就是切合整个的主权问题。人们无法预知一种紧急状态的确切细节，也无法说明在这种情况下会发生什么事情，尤其是在遇到极端紧急的情况并寻求如何消除这种情况时，更是如此。在这种情况下，司法权（Kompetenz）的前提和内容必然不受限制。从自由主义法治国家论的观点看，根本就没有什么司法权。宪法的指导作用顶多只能指出在这种情况下谁能够采取行动。如果这种行为没有受到种种控制，或没有像在法治国家宪法中那样受到种种监督和平衡的制约，那么谁是统治者将不言而喻。统治者决定是否出现了极端的紧急情况，以及采取何种措施消除这种情况。他置身于正式生效的法律秩序之外，他绝不属于这种秩序，因为正是由他来决定是否完全搁置宪法。现代宪政发展的所有趋势均倾向于限制这个意义上的统治者。在下面章节中将要讨论的克拉贝（Hugo Krabbe）和凯尔森（Hans Kelsen）的思想均与这种发展相一致。但是，这种极端的非常状态能否从世界上根除，则不是一个法理学问题。至于某人是否相信或希望这种极端情况能够被消除，则取决于哲学，尤其是哲学—历史学信念或形而上学信念。

尽管有许多论述主权观念发展的历史学论著，但是，它们无不

像编教科书那样列出一些抽象的公式，再从中抽演出主权的定义。似乎谁都不愿费心细究这个人们熟视无睹却完全空洞的术语，历来论述主权概念的著名思想家均用它表示最高权力。主权概念与生死攸关的情况，即非常状态有关，这一点早已为博丹（Jean Bodin）认识到了。他之所以成为现代国家理论之父，主要因为他的论著“论主权的真正标志”[1]，而不是因为他那个经常为人们所引用的定义（“主权乃国家绝对的和永恒的权力”）。他把主权概念放到许多实例中来讨论，而且总是回到这样一个问题：统治者在多大程度上受到法律约束，又在多大程度上对各个阶层负责？对于这个既是最终也是首要的问题，他回答说，各种约束应当有效，因为它们建立在自然法（Naturrecht）上面。但是，在紧急状态下，一般自然基本法（natürlichen Grundsätzen）的约束应当终止。在他看来，一般而言，君王只有在实现为了人民利益的诺言时，才对各阶层和人民具有义不容辞的义务；在紧急需要的情况下，他则不受这些条件的制约。这些都不是什么新创见。博丹的主权学说的关键之处在于，他通过诉诸紧急状态将自己对国王与各阶层关系的分析化约成简单的非此即彼关系。

这正是他的主权定义真正令人印象深刻之处；通过认定主权不可分割，他最终把权力问题引入国家领域。因而，他的学术成就和成功的基础就在于，把决断（Dezision）纳入主权概念之中。今天，几乎没有人在讲主权概念时不引用博丹的那句名言。但是，迄今为止，却没有发现曾有人引用过《论共和国》那一章中的关键论句。博丹问道，君王受到各阶层或人民的约束是否等于取消了他的主权。在回答这个问题时，博丹讨论了那种必须打破这类约束、按

[1]　博丹，《论共和国》，第 1 卷，第 10 章。

照 selon l'exigence des cas, des temps et des personnes（天时、地利、人和等）各种条件改变法律或完全终止法律的情况。在这种情况下，如果君王在采取行动之前必须与议会或人民协商，那么，他就必须作好让自己的计划付诸东流的准备。博丹认为这是一个悖论，因为在他看来，阶级并不是法律的主人，它们随之会不得不允许君王与它们一起消失。所以，主权将变成政党之间的竞争：有时是人民统治，有时则是君主统治，而这将违反一切理性和法律。因为废止某项有效法律的权威——不论是在一般情况下，还是在特殊情况下——实际上都标志着主权，博丹想从这种权威之中推演出主权的所有其他特性（宣战、谋和、任命公务员、赦免和最终上诉的权利等等）。

与传统说法不同，我在对专政的研究中（1921）已经说明，即使是 17 世纪的自然法理论家已经意识到，主权问题就是对非常状态作出决断。普芬道夫（Samuel von Pufendorff）尤其持这种观点。人人都会赞同，一旦国内产生对抗，每个政党都想得到普遍的善——不过，在普遍的善中毕竟存在着“一切人反对一切人的战争”（bellum omnium contra omnes）。但是，主权（因而还有国家本身）却存在于对这种冲突的决断，即存在于明确决定由什么构成公共秩序和安定，以及决定何时打乱这种秩序和安定。公共秩序和安定在现实中有极其不同的表现，这取决于一个军国主义（militaristische）的官僚机构或受商业主义精神支配的自立组织，抑或一个激进的政党组织，决定何时需要秩序和安定，何时需要威胁或打乱这种秩序和安定。总之，任何法律秩序均建立在决断之上，而且人们在实际运用当中似乎认为，具有自明性的法律秩序的概念本身包含着两种不同的法学因素——规范（Norm）与决断。就像其他秩序一样，法律秩序也是建立在决断之上，而非规范之上。

是否只有上帝才拥有主权，换言之，是否只有那些公认的上帝在人间的代表，或者说皇帝、帝王、人民，即那些把自己直接等同于人民的人才拥有主权？这个问题始终指向主权问题，以及如何在具体情况下运用主权概念。自16世纪以来，讨论主权问题的法学家均从一系列主权不受限制的必要性和决断性特征中演绎出他们的观点，而主权的这类特点在本质上可以追溯到博丹的观点。拥有不受限制的权力（Befugnisse）即意味着拥有主权。在破败的日耳曼帝国含混的法律状况下，人们这样讨论公法问题：由于主权的诸多标志之一已经确凿无疑地存在，其他令人怀疑的标志也必然会存在。争论总是集中在这样一个问题上，即谁有权威来填补那些没有具体规定的条款，比如一项条约的空白。换言之，由谁来为那些尚无法预料的权力负责？

一种更常见的提问方式是：谁能够拥有不受限制的权力？由此便产生了围绕非常状态即extremus necessitatis casus的讨论。这种讨论在法理（rechtslogischen）结构上与围绕所谓的君主制原则（das monarchische Prinzip）的讨论如出一辙。这里也总是提出同样的问题，即谁有资格决定采取那些宪法中没有规定的行动；也就是说，当法律秩序无法解决权力问题时，谁有权采取行动？围绕各个独立的日耳曼邦根据1871年的宪法是否拥有主权问题展开的争论，没有太大的政治意义。不过，这次争论的冲击却容易再度被人们所认可。塞德尔（Max Seydel）的核心观点在于试图证明独立的各邦拥有主权，但这与每个邦的其他权利是否包含在内关系不大，反倒与帝国权力必须受到宪法的制约这种主张关系密切，因为这意味着帝国权力原则上是受限制的，而每个邦的权力原则上却是不受限制的。

根据1919年德国宪法第48条，非常状态由民国总统来宣布，

但是却在议会即民国国会的控制之下，后者能够随时要求取消非常状态。这项条款符合法治国家的发展实践，它试图通过分权和权力的相互制衡来压制主权问题。但是，只有支配着非常状态之权力的前提规定，而非第 48 条的内容本身，才符合法治国家的宪政趋势。第 48 条提供了不受限制的权力。如果在不受监督的情况下运用这项条款，它就会像 1825 年法国宪章第 14 条那样提供非常权力，后者使得国王拥有主权。如果独立的各邦不再拥有宣布非常状态的权力，像在第 48 条问题上的主流意见所主张的那样，它们就不再享有国家的地位。在回答独立的日耳曼各邦是否是国家的问题时，第 48 条可以作为实际的参照标准。

如果在非常状态下所采取的措施要受制于相互间的制衡和时间限制，或最终像在法治国家宪政程序的统治遭受攻击的国家里那样，受制于各种特定的权力，那么主权问题就没有太大意义，当然也不能完全取消。那种关注普通日常生活问题的法学实际上并不关心主权概念。它正式关注的是那些得到认可的东西，其余均被打入“动乱”（Störung）之列。这种法学在遇到极端状态时便惊惶失措，因为并不是任何特别措施、任何紧急治安措施或紧急法令都必然属于非常状态。非常状态的首要特征就是不受限制的权威，它意味着终止整个现有秩序。显然，在这种状态下，国家仍然存在，而法律则黯然隐退。因为非常状态不同于无政府状态或混乱状态，所以法学意义上的秩序仍然占据主导，尽管这已经不再是那种平常的秩序。

国家的存在确凿无疑地证明了国家高于法律规范的有效性。决断不受任何规范的束缚，并变成真正意义上的绝对的东西。人们可以说，在非常状态下国家是根据自我保存的权利终止法律。从而，法律秩序这个概念中的两种因素分解成两个独立的观念，并由此证

明了它们在概念上的独立性。与在规范状态下不同的是，当自主决断的机会降至最低时，非常状态就会摧毁规范。不过，非常状态仍然可以进入法学，因为，规范和决断两种因素均处于法学的框架之内。

如果认为非常状态没有法学意义，因而属于“社会学”，这就歪曲了社会学和法学之间的学科分化。非常状态即是那种无法以概念规定的状态；它打破了一般的法律条文，但同时揭示了一种特殊的法理因素——绝对纯粹的决断。如果必须首先引发某种状态，以使各种法规能够在其中生效，那么非常状态便处于绝对形态之中。所有一般性规范都要求一种正常的日常生活框架，以使自己能够在实际上运用于这种生活框架，并使日常生活服从各种规则。规范要求同质的中介（ein homogenes Medium）。这种有效的正常状态不纯粹是一种法学家可以忽略的“肤浅假定”；这种状态完全属于自身固有的有效性。根本不存在运用于混乱状态的规范。要使一种法律秩序生效，就必须存在一种正常状态，而且那个明确决定是否真正存在这种正常状态的人就是统治者。

一切法律均是“具体处境中的法”（Situationsrecht）。统治者创造并保护整个处境，他垄断了最终决定权。国家主权的本质正在于此，它必须在法理上正确地界定为对决定权的垄断，而不是对强制和统治的垄断。非常状态最为清楚地揭示了国家权威的本质。决断在这里与法律规范分道扬镳，若用一个悖论来表示就是，权威证明了无需在法律的基础上制定法律。

非常状态不能与洛克的法治国家学说以及18世纪的理性主义相提并论。到了18世纪，当相对长久的秩序得以建立起来后，17世纪自然法学说中那种对非常状态的清醒认识却荡然无存。对康德而言，紧急法令根本就不是法律。当代国家理论揭示了两种相对趋

势的有趣景象，即忽视紧急状态的理性主义趋势，以及源自在本质上完全不同的理念并关注紧急状态的自然法趋势。显然，像凯尔森这样的新康德主义者并不知道如何处理非常状态。但是，理性主义者却强调，法律秩序本身能够预见到非常状态，而且能够“自己终止”。某种规范、秩序或标准能够“自己建立起来”，这一点对于理性主义法学家来说似乎是合理的。但是，只要非常状态不同于法学上的混乱，不同于任何无政府状态，这种制度的统一和秩序如何在某种具体情况下自己终止，就是一个难于辨清的问题。法治国家的宪政理论尽量准确地规定非常状态，这毕竟意味着它试图详细说明这种法律自己终止的情况。然而，法律从何处得到这种能力？一种法规在某种实际上无法确切规定的状态下会失去效力，这在逻辑上如何成立？

如果说非常状态证明不了什么，只有正常状态才能成为科学研究的对象，那么，这也就是一种理性主义。非常状态打乱了理性方案的统一和秩序。我们经常会遇到实证主义国家理论的那种老生常谈的论证。如果没有法律，人们如何起诉呢？安许茨（Gerhard Anschütz）回答说，这根本就不是一个法学问题。“不仅在法律中，即在宪法的文本中存在着空白，而且在整个法律中都存在着空白，法理学的概念推导绝无法填补这些空白。这里就是公法的界限。”（《国家法》[*Staatsrecht*]，第 906 页）

确切地说，一种关注现实生活的哲学不能逃避非常状态和极端处境，而是必须在最大程度上关注它们。对这种哲学而言，非常状态比规范更重要，之所以如此，不是因为对这个悖论的夸张反讽，而是因为这种观点的严肃性比那种从人云亦云中得到的清晰概括更加深刻。非常状态比规范更令人感兴趣。规范证明不了什么，而非常状态却能证明一切：它不仅确认规范，而且确认规范的存在，因

为，规范只能来自非常状态。在非常状态下，现实生活的力量打破了那种经过无数次重复而变得麻木的机械硬壳。

一位19世纪的新教神学家（［中译者按］指克尔凯郭尔）曾经表明神学思想所能具有的活力和热情，他宣布：

> 特殊解释一般及其自身。如果人们想正确地研究一般，就只好先找到真正的特殊。特殊比一般更清楚地揭示一切。无休止地谈论一般已经令人厌倦，世界上存在着特殊。如果它们无法得到解释，那么一般也无法得到解释。这个难题常常没有引起重视，因为一般不是以情感去思考，而是以令人舒适的浅薄去思考。但是，特殊却是以强烈的情感来思考一般。

二、主权问题作为法律形式和决断问题

当公法的理论和概念在政治事件的影响下发生变化时，围绕主权的讨论也一度受到当时某些现实思想的影响。人们改变传统观念以服务于直接的目的。新的现实带来了一种新的社会学兴趣，以及对公法问题研究中的“形式主义”方法的反抗。但是，也可能出现另一种努力，把法学研究与政治状况的变迁区别开来，通过严格的形式研究方法以达到科学的客观性。所以，这种政治状况可能会产生不同的科学趋势和潮流。

在所有法学概念中，主权概念最受现实功利左右。一般认为，主权概念的历史始于博丹。但是，我们不能说，这个概念自16世纪以来得到了理论上的发展。这个概念的各个发展阶段均充满了无数的政治权力斗争，而不是从它自身固有的特征中获得辩证的发展。在16世纪，博丹的主权概念来源于欧洲的现实，即民族国家的最终分化以及专制统治者与不同阶层的斗争。新生国家的自我意识在18世纪反映在瓦特勒（Vattel）的主权概念中，他根据国际法来阐明这个概念。刚刚建立的德意志帝国在1871年以后必须提出一项原则，以划分各邦以及联邦国家的权力。在这一原则的基础上，德国的国家理论在主权概念和国家概念之间作出了区别。这种区别的结果就是，每个州仍然保留国家的地位，但是，却没有被赋

予主权。不过，那个古老的定义始终被人们不断重复，只是措辞有所不同：主权乃最高的、法律上独立的、非衍生性权力。

这种定义可以适用于千差万别的政治学和社会学形态，也可以用来服务于截然不同的政治利益。它不是对现实的恰当表现，而是一个公式、标志和信号。它具有无穷的伸缩性，所以，在实践中，这种定义极其有用，还是根本无用，均视具体情况而定。这种定义用至高无上的“最高权力”来表示其真正的程度，尽管从由因果律所统治的现实角度看，根本找不到一种东西能符合这种至高无上的要求。在政治现实中，并不存在一种无法阻挡的至上权力或最高权力完全按照自然法的必然性运作。权力在法律中证明不了什么，原因极其平常，与时代精神保持一致的卢梭曾将其归结如下：暴力是一种实质权力；强盗手中的手枪也是一种权力的象征。[1] 实际权力与法律上的最高权力的关系是主权概念中的一个基本问题。所有的难题都在于此。所以，必须提出一种能够包含这个法学基本概念的定义。这样一个定义不能包含一般的同义反复的谓词，而是必须阐明那些实质的法理因素。

在过去几年中，我们能够看到的对主权概念最为细致的研究，亦不免流于简单化。它提出一种割裂的方法，即割裂社会学与法学，并以一种简单化的非此即彼的方式获得纯粹社会学和纯粹法理学的内容。凯尔森在其著作《主权问题与国际法理论》[2] 和《社会学与法学的国家概念》[3] 中也步这种方法的后尘。要获得一种毫无瑕疵的纯粹的法规或前后一致的基本法规体系，所有的社会学因

---

[1] 《社会契约论》，第 1 卷，第 3 章。

[2] *Das Problem der Souverränität und die Theorie des Völkerrechts*, Tübingen, 1920.

[3] *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922.

素都必须排除于法学概念之外。实然和应然之间、因果性与规范性之间的传统对比转化成了社会学与法学之间的对比，人们比耶利内克（Georg Jellinek）和基斯嘉科夫斯基（Kistiakowski）更严格地强调这一点，尽管他们言之凿凿，却未经证实。这种分割法的运用来源于另一个学科，或者说来源于认识论，这似乎已经成为法学的命运。凯尔森运用这种方法得出下面的结论并不令人吃惊，他认为，若从法学的角度看，国家必须成为纯粹法学的、在规范上合法的存在。国家不是一种与法律秩序并列或处于法律秩序之外的实在或想像出来的实体。国家就是法律秩序本身，它必须被视为一个整体。（人们不难发现，问题恰恰出在这样一个概念中。）所以，国家既不是法律秩序的创造者，也不是法律秩序的来源。在凯尔森看来，所有与此相反的理解均是具有一致性和同一性的法律秩序在不同主体中的人格化、实体化和翻版。国家即法律秩序之意，它是人们能够归结出来的最基本的法规体系。国内等级秩序在法律上的有效性取决于这样一个前提，即各种合法的权力和权限从一个统一的核心流溢出来，一直达到最低的阶层。最高权力不能源出于某个人或某个社会学—心理学的权力联合体，而是只能源出于规范体系之统一性中的统治秩序。对于法学思想而言，人不分真伪，只有归属的层次。国家是归属的终点，即在国家这个点上，构成法学思想本质的等级归属“可以停止了”。这个“点”同时也就是一种“无法进一步推演出来的秩序”。一个连续的秩序体系能够以这种方式构想出来：从原初、最终和最高的层次出发直到最低的层次，这是一种委派的规范。在这里，不断被重复、不断被提出来反对其他论敌的关键论点依然如旧：规范之合法性的基础只能是规范；用法学的术语讲就是，国家等同于宪法，即等同于统一的基本规范。

这种推论的口号是“统一性”（Einheit）。“认识角度的统一性

绝对要求一元论的观点。”社会学与法学方法的二元论便以一元论的形而上学告终。但是，法律秩序的统一体，即国家，在法学的框架中仍然将所有社会学因素“清除”在外。同样的法学统一体是否构成了整个体系的普遍统一呢？如果所指的统一不是自然法体系的统一或一般法学理论的统一，而是实在的合法性秩序的统一，那么，怎么能够把大量实在属性追溯到某种抽象归属的统一呢？秩序、制度和统一体等词只是对同一种假说的限制，这种假说必须证明如何在保持纯粹性的情况下实现自身。它必须说明一种制度如何能够在“宪法”（它要么是对统一体再度进行同义反复的界定，要么则是野蛮的社会—政治现实）的基础上产生。在凯尔森看来，制度的统一是“法学思想的中立活动（freie Tat）”。

至于在何处才必然成为一种秩序和制度，才必然等同于一种法规，现在我们先把这个有趣的数学神话学放在一边，提出另一个问题：如果理智的必然性和包括各种归属层次的不同属性的客观性不是建立在实在的决断和命令之上，它又是建立在什么上面呢？似乎反复强调这种连续的统一体和秩序就会使它们成为世界上最显眼的东西；似乎在中立的法理学结论和那种只能在政治现实中形成统一的联合体之间存在着某种稳定和谐的状态。我们所讨论的是一种由高到低的等级秩序，人们大概能在所有以实在规范的形式隶属于法学的对象上看到这种等级秩序。

凯尔森试图把纯粹的法学发展为规范性科学，但是，法官可以根据自己的自由意志作出价值判断，就此而言，法学无法具有规范性。不过，法官只能利用那些现有（实际存在的）价值。所以，客观性似乎能够成立，只是它与实定性（Positivtät）没有必然联系。尽管法官所利用的价值均已经存在，但是他却能够对它们作相对性的处理。如果他仍然保持“纯粹”的话，则可以利用自己在法学上

感兴趣的任何因素来建立统一体。如果根本的困难被故意忽略，如果出于形式的原因而把任何与这个体系相矛盾的不纯粹因素排除在外，那么统一和纯粹就容易兼得。如果一个人坚持强调方法论，却没有冒险举出一个具体的例证来说明他的法学与迄今为止一直运用的法学相比有何不同，他自然容易吹毛求疵。方法论把戏、概念的精确化和机智的批评只是作为准备工作才有用。如果他们还在证明法学是一门形式科学，他们就仍然没有抓住要点，不论已经作出了多少努力，他们仍然没有进入法学的门槛。

凯尔森通过否定主权概念来解决这个问题。他得出的结论就是："主权概念必须从根本上加以抑制。"[1] 事实上，这与传统自由主义以法律否定国家如出一辙，它忽略了法律如何实施这个独立的问题。克拉贝曾对这种观念作出重要阐述。他的法律主权理论就是建立在这样的论题上，即不是国家，而是法律拥有主权。[2] 凯尔森似乎只把他看作自己将国家与法律秩序相等同学说的先驱。事实上，克拉贝的理论的确与凯尔森的结论有着共同的思想根源。但是，恰恰在凯尔森具有独创性的地方，即在方法论领域，这位荷兰法学家的阐述却与这位德国新康德主义者的认识论和方法论划分没有任何关系。正如克拉贝所言："不论人们想用何种方法解决这个问题，法律主权学说要么是对业已成为现实的东西的记录，要么则是对应该成为现实的东西的设想。"[3] 在克拉贝看来，现代国家观念以精神性力量取代了〔国王或权威的〕人格性力量。"我们不再

---

[1] 《论主权问题》（*Das Problem der Souveränität*），第 320 页。

[2] 他论述这个问题的著作最早出版于 1906 年；扩增版以《现代国家观念》（*Die moderne Staatsidee*）为书名出版于 1919 年。

[3] 《现代国家观念》（第 2 版，Haag，1919），第 39 页。

生活于人格性权威之下，不论他们是自然人格还是人为的（法律上的）人格，而是生活在法律和〔精神〕力量的统治之下。这就是现代国家观念的本质所在。”他接着讲道：“这些力量实施最为名副其实的统治。正是由于这些力量源自人的精神本性，所以他们能够得到自觉自愿的遵守。”法律秩序的基础和源泉“只能在人们对权利的感受或感觉中找到”。他由此得出结论：“不能再对这个基础作进一步的描述：它就是惟一现实的基础。”

尽管克拉贝讲他没有将社会学研究用于统治形态[1]，但是在论述现代国家的组织形态时，他的确运用了某些实质的社会学解释。在现代国家中，专业化的行政事务作为独立的权威等同于国家，而且从法律地位上讲，行政事务明确属于公法，这与日常事务的法律地位形成对比。如果说公法与私法的区别必须建立在不同的现实主体上面，那么，克拉贝则从根本上否定了公法与私法的区别。[2] 可想而知，所有领域的分权和自治的发展，均容许现代国家观念越来越明确地浮现出来。人们认为，不是国家而是法律才拥有权力。“权力是国家的属性，人们再三提到的这种传统观点以及国家作为权力之体现的定义，只有在一个条件下才能得到认可，这个条件就是，承认权力只体现在法律之中，而且权力只有在实施法治时才能生效。必须同时指出的是，国家只体现在法律的制定中，它既可以借助立法，也可以借助修改法律来体现自身。国家并不体现在实施各种法律或维护任何公共利益当中。”[3] 国家的惟一使命就

[1] 《现代国家观念》（第 2 版），第 75 页。

[2] 同上书，第 138 页。

[3] 同上书，第 255 页。

在于“制定法律”，即为各种利益建立法权价值（Rechtswerte）。[1]“国家概念绝不能借助于考虑任何特殊的利益来界定，而是必须借助于法律惟一的和最初的源泉来界定，因为所有这些利益以及其他利益都是从这个源泉中获得其法权价值的。”[2]

人们专门把国家界定为法律的制定者。但是，这并不意味着它制定法律的内容。它只是对发自人们正义感的各种利益的法定价值进行认证。这里存在着双重的限制：首先是对法律的限制，以区别于利益或福利，简言之，即区别于康德法学中的“质料”；其次是对授权的限制，但绝不是一种任命性的认证活动。下面我会证明，法律问题作为一种实质形式恰恰存在于这种认证活动之中。必须注意的是，在克拉贝看来，法律与利益的区别不同于形式与质料的区别。当他坚持一切公共利益均服从法律时，他是指在现代国家中法定利益是最高利益，法定价值则是最高价值。

克拉贝反对中央集权化的威权国家（Obrigkeitsstaat），这使他的主张接近社团理论（Genoβenschaftstheorie）。他与集权国家的斗争让人回忆起普鲁斯（Hugo Preuβ）的著名著作。社团理论的奠基者基尔克（Otto von Gierke）这样阐述他的国家观：“国家或统治者的意志不是法律的最终源泉，而是把人民召集起来表达其法律意识的组织，这种法律意识是在人民的生活中形成的。”[3] 统治者的意志纳入国家之内，就像纳入一个有机整体之中。不过，基尔克仍然

---

[1] 《现代国家观念》（第 2 版），第 261 页。

[2] 同上书，第 260 页。

[3] “国家法的基本观念与晚近的国家法学说”（Die Grundbegriffe des Staatsrechts und die neuesten Staatsrechtstheorien），第 1 节，见《政治学杂志》（*Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*），第 30 卷（1914），第 31 页。

认为，法律与国家是两种“平等的权力”，在二者之间的关系这个基本问题上，他主张法律与国家都是人类公共生活中的独立因素，但是，二者相互依存，不可或缺。在革命性的立宪变革中存在着一种法律的断裂，这种法律连续性的断裂从伦理学上讲可以说是必需的，从历史学上讲则可以说是合理的；不过，从法律上讲，它仍然是一种断裂。但是，“通过某种能满足人民法律意识的法定程度”，比如通过立宪协商、公民表决或公认的传统力量，这种断裂可以得到修复并随之获得一种法定的合理性。[1] 法律和权力之间具有某种调和的趋势，通过这种趋势，其他那些令人难以容忍的“紧张状态”就能得以消除。但是，基尔克却要掩盖国家与法律之间的平等，因为在他看来，国家制定法律只是为法律盖上“最终的正式印章”；这种“国家留下的烙印”只有“外在的形式价值”。这也就是克拉贝所讲的对法律价值的纯粹认证，它不属于法律的性质。正是出于这个缘故，基尔克坚持，国际法即使缺乏国家的性质也是法。如果一个国家被迫纯粹充当一个传令官的角色，那么它就不再拥有主权。在基尔克社团理论的基础上，普鲁斯把主权概念作为威权国家的残余加以拒绝，他发现，以社团为基础自下而上建立起来的社会组织不需要垄断权力，而且不必拥有主权也可以进行管理。

社团理论晚近的代表人物之一，沃岑道夫（Kurt Wolzendorff）试图利用这种理论解决“新时代的国家问题”。在他为数众多的著

---

[1] “国家法的基本观念与晚近的国家法学说”，第 1 节，见《政治学杂志》，第 30 卷（1914），第 35 页。

作中[1]，最后一本尤其发人深省。[2] 这部著作的出发点就是，国家需要法律，法律也需要国家；不过，“从根本上讲，法律作为更深层的原则将国家置于监督之下”。尽管国家是最初的统治权力，但是只是作为秩序的权力和全民生活的形式，而不是作为某个权威的独裁势力，才成为这样一种权力。只是在自由个体或自由结社的活动已经证明远远不够时，才要求这种权力予以干预；它应当作为“终极的理”（ultima ratio）待在幕后。对秩序的服从不能与经济、社会或文化利益联系起来；因为这些领域必须得到自治。但是，属于自治的某种“完备性”使得沃岑道夫的构想十分危险，因为在历史现实中，这个充满学究气的历史问题常常始料不及地由协商变成专政。沃岑道夫的纯粹国家观把国家限制在维持秩序的范围内。法律建构也属于这种国家，因为所有法律同时构成了维护国家秩序的问题。国家应当保护法律；国家是“守护人，而不是主人”，守护人不只是“盲目的仆从”，而是“责无旁贷的最终保证人”。沃岑道夫看到，议会的观念表现了走向结社式自治的趋势，以及把国家限制在它所具有的“纯粹”功能之中的趋势。

我不相信沃岑道夫已经意识到，他的“最终保证人”学说已经多么接近威权国家理论，后者与社团论和民主论的国家观完全对立。正因为如此，他的最后一部著作与克拉贝以及前面提到的其他社团理论之代表人物的著作相比，才显得尤其重要。此著集中论述

---

[1] 《德国的国际法思想》（*Deutsches Völkerrechtsdenken*, München, 1919）；《国际法的谎言》（*Die Lüge des Völkerrechts*, Leipzig, 1919）；《国际法的精神》（*Geist des Staatsrechts*, Leipzig, 1920）。

[2] “纯粹的国家”（Der reine Staat），见《政治学杂志》，第 75 卷（1920），第 199—229 页。

了一个关键的概念，即实体意义上的形式概念。秩序的权威被给予高度评价，保证人的作用如此独立，以至于国家不再只是认证者或法律观念“外在形式上的”转化者。这里出现的问题就是，根据法律和逻辑的必然性，认证和决断在多大程度上包含着构成性要素和固有的形式价值。沃岑道夫把形式看作一种“社会心理学现象”和历史—政治生活中的积极因素，其意义就在于，为各种对立的政治势力提供在国家宪法的概念体制中进行深思谋划的固定时机。[1] 由此，国家成为一种具有天然架构的形式。沃岑道夫在运用形式一词时没有像黑弗勒（Hermann Hefele）那样，在服务于谋划功能目的的形式和审美意义上的形式之间作出明确区别。

在哲学中围绕形式概念产生的混淆又在社会学和法学中重演，并产生了严重的灾难性后果。法律形式、技术形式、审美形式，最后还有先验哲学中的形式概念，指的是完全不同的东西。

我们可以在韦伯的法律社会学中区分出三种不同的形式概念。在某种情况下，形式是指法律内容的概念规范，即法律内容的形式。用韦伯的话说就是标准规则，但是它只是相当于“相互自愿行为中的成分”。另外，当他谈到法律思想范畴的区别时，他把形式的等同于理性化的、经过专业训练的以及可计算的。因此，他认为，一种在形式上成熟的法律就是各种决断之公理有意义的集合，在社会学上，法律包括经过专业训练的律师和具有公务员身份的法官等阶层的参与。专业训练，即理性化训练，随着专业知识要求的不断增长而变得必不可少。因此便产生了现代法律在法理上日趋细致的理性化趋势，以及“形式化性质”的

---

[1] “政治思想中的国家理论形态”（Staatstheoretische Formen für politische Ideen），见《公法文库》（*Archiv des öffentlichen Rechts*），34（1915），第477页。

发展。[1]

所以，形式首先可以指法理认识的先验“条件”；其次可以指从反复实践和专业论证中得出的规律性或平均化。由于它的平均化（Gleichmäβigkeit）和可计算性（Berechenbarkeit），规律性就转化成第三种形式，“理性化”形式，亦即技术上的精密化，这种精密化或者产生于专业知识的要求，或者产生于受过法学教育的官僚的兴趣，它朝着可计算性发展并受顺畅运转的理想所左右。

在这里，我们不能局限于新康德主义的形式概念。在讲到技术形式时，形式指的是某种受实用控制的规则。尽管它可以用于有组织性的国家机构，但是它并没有触及“司法形式”（Justizförmige）。比如说，军事命令在规则上与技术观念一致，而不是与法律观念一致。尽管它能够在美学上进行评价，甚或能够借用到某些仪式上面，但是，这并不能改变它的技术性（Technizität）。亚里士多德讲的审慎与行动之间的古老对立始于两种不同的形式；审慎可以通过法律形式达到，行动则只能通过技术形式达到。法律形式受制于法律观念以及将法律思想应用于具体情况的必要性，换言之，在最宽泛的意义上，它受制于自我发展的法律。由于法律观念不能自我实现，所以它在转化成现实之前就需要某种特定的组织和形式。在从一般的法律规范中形成实定法以及在司法或行政机构对一般性质实定法律规范的运用中，均是如此。我们讨论法律形式的特性必须由此出发。

在当代国家理论中，新康德派的形式主义已经被抛弃，同时人们正在从完全不同的角度设定一种形式，我们应当赋予这一现象何种意义呢？这是不是那些造成哲学史乏味无比的永远杂乱无章的概

[1] 《法律社会学》（*Rechtssoziologie*），第 2 卷，第 1 章。

念的另一种表现呢？在现代国家理论中有一点的确得到了公认，即形式应当由主观性转为客观性。在拉斯克（Emil Lask）的范畴理论中，形式概念仍然是主观的，其实，任何认识论上的批判方法必然具有这种主观性。凯尔森则自相矛盾，一方面，他将形式这个由批判推导出的主观概念作为出发点，而且把法律秩序的统一作为法理认识的中立活动；但是，另一方面，在他表现自己的世界观时，却要求客观性，甚至指责黑格尔主观主义国家理论的集体主义性质。他所主张的客观性顶多只是达到了避免人格主义的程度，并且把法律秩序追溯到非人格性规范所具有的非人格的合理性。

关于主权概念的各种理论——无论是克拉贝的、普鲁斯的，还是凯尔森的——均要求这样一种客观性。他们一致认为，一切人格性因素都必须从国家概念中消除。对他们而言，人格性因素和支配性因素均属同类。在凯尔森看来，个人支配权概念是国家主权理论中的本质性错误，因为这种理论的前提是支配的主观性，而非客观有效的规范，他把国家法律秩序至上论归结为一种“主观主义”观点，认为这种观点是对法律观念的否定。在克拉贝的理论中，人格性与非人格性的差别关系到具体与抽象以及个别与一般的差别，后者能够扩展到权威与法规以及权威与本质的差别，在一般的哲学框架中又可扩展到人格与理念的差别。这种人格性支配与抽象规范非人格的合理性之间的对立符合 19 世纪法治国家的宪政论传统，阿伦斯（Ahrens）曾对此作过清楚明白而又妙趣横生的阐述。在普鲁斯和克拉贝看来，一切人格性概念均属独裁式君主政体的产物。

所有这些反对观点都没有认识到，人格性观念及其与形式权威的联系产生于某种具体的法理关怀，即产生于对法律决断在本质上必需的东西特别明确的意识。从最宽泛的意义上讲，这种决断属于

任何一种法律认识。每一种法律思想均把一种法律观念带入另一个集合中，并把一种既无法从法律观念的内容也无法从实用的一般性实定法规的内容中产生的因素补充进去，而纯粹的法律观念自身永远无法变成现实。从内容上看，每一种具体的法律决断均有其所忽略的因素，因为从根本上讲，法理推论无法回溯到自己的前提，又因为那种需要决断的情况始终是一种中立的规定性因素。尽管抽象的决断本身也具有重要意义，但是它与这种决断的因果性起因和心理起因无关，而是与法律价值的规定有关。从社会学的角度看，在一个商业活动繁多的时代，决断的确定性具有特殊价值，因为在无数情况下，商业更加关注计算的确定性，而较少关注具体的内容。（这样一来，我就可以自己作出调整，我往往不太关心时间表上如何规定出发和到达的具体时间，而是更关心时间表运行的可靠性。）合法交换在交易法所谓的形式严密性中为这种关心提供了一个例证。不应把这种决断本身的法律价值与这种可计算性混为一谈。因为它植根于规范化的特性，而且产生于具体断定特定事实真相的需要，尽管用来判别的标准只是某种具有普遍性的一般法律原则。所以，每一次都会发生转化。显然，法律观念自身并不能独立地转化，因为法律观念本身无法决定由谁来利用。在每次转化中，都存在着一种“介入权威”（Auctoritatis interpositio）。即使个体人格或具体个人可以承担某种权威，这种独特的规定也不能从某项公理的纯粹法律性质中推导出来。这个难题却被克拉贝忽略了。

正是这种作出决断的权力状况使决断变得相对化，而在某些情况下，它又使决断变得绝对化并独立于其内容的正确性。这结束了对于是否仍然存在疑问进行进一步讨论的可能性。这种决断直接独立于论辩式的证明，并且获得了独立的价值，其整个的理论意义和实践意义在国家有错行为的理论中暴露无遗。法律的有效性被归因

于一种错误的和有缺陷的决断。错误决断恰恰由于其错误而包含着一种建构性因素。但是，决断观念固有的特点就是，根本不存在绝对命令式的决断。从根本的规范内容来看，一个决断所具有的具体的建构性因素是一种新的外来的东西。若以规范性的眼光看，决断没有任何来由。一个决断的法律效力不同于证明的结果。归属并不是借助于某种规范来达到的，而是另有其他途径。归属的层次首先决定着什么是规范，以及什么是规范的正确性。归属的层次只能从内容的性质中而不能从规范中推导出来。特定法律意义上的形式对立于这种内容的性质，而不是对立于因果关系的量化内容。我们必须认识到，这种最终的对立对于法学而言没有什么意义。

法律形式的特性必须在其纯粹的法理本质中加以认识。在这里，我们不应像默克尔（Adolf Merkl）那样推测，决断具有法律有效性或在法律上不因时空而改变的不变性或“永恒性”的哲学意义。默克尔讲“法律形式的发展是不可能的，因为它取消了同一性”[1]，这暴露出他在根本上坚持一种粗陋的量化形式概念。但是，从这种形式出发，根本无法解释，在法律和国家学说中如何能出现人格性因素。这种观念符合古老的立宪传统及其出发点，即只有一般性的法律规定才具有权威性。洛克说，法律提供权威，他有意利用法律一词作为委托（commissio）的对立面，后者是指君主的个人要求。但是，他没有认识到，法律并不能指明自己赋予谁权威。不能随便哪个能够执行并实现任何他想得到的法律规定的人就能被赋予权威。法律规定以及决断规范所指明的只是如何作出决断，而不是应当由谁作出决断。在核心权威缺席的情况下，任何人都能够诉诸内容的正确性。但是，核心权威并不是从决断规范中来

[1] 《公法文库》，1917，第19页。

的。所以，这个问题就成为一个权限问题，从某个公理的法律性质的内容出发，既不能提出这个问题，更无法回答这个问题。如果谁要诉诸质料来回答权限的问题，则无异于假定听众都是白痴。或许我们可以根据是否意识到法律决断的规范性质，把法理学思想分为两类。决断论（请允许我创造这样一个词）类型的经典代表人物是霍布斯。这一类法理思想的特性说明了为什么恰恰是它，而不是其他类型，揭示出经典形态的对立面：Autoritas，non veritas facit legem（权威，而非真理制定法律）。[1] 权威与真理的对立比施达尔（Friedrich Julius Stahl）要权威不要多数的对立更根本、更准确。霍布斯还提出一种关键性的论证，使这种决断论与人格主义联系起来，并反对任何用具有抽象合理性的秩序替代具体国家主权的企图。他讨论了那种借口神权属于更高的等级而要求国家权力必须服从神权的学说。对于这种推论，他回答说，一种“权力”（potestas）要服从另一种权力，无非指一个拥有权力的人服从另一个拥有权力的人：“拥有这种权力的人服从拥有另一种权力的人。”在他看来，在谈论高低尊卑的同时又要保持抽象，完全不可思议（“我们无法理解”）。“因为征服、命令、权利和权势都是人的偶然属性，而不是权力的偶然属性。”[2] 他借助一个出自常识的比喻来说明这个问题，而他对那种清醒冷静而又健康的常识的运用不禁令人侧目：一种权力或秩序可以服从另一种权力或秩序，就像制造马具的人的技艺要服从于骑手的技艺；但是，重要的是，尽管存在这样一种抽象的秩序阶梯，没有人会认为每个马具制造者都要单独服从每个骑手并强迫他去服从。

---

[1] 《利维坦》，第 26 章。

[2] 《利维坦》，第 42 章。

引人注目的是，17 世纪这种抽象科学方法最重要的代表人物竟然变得如此人格主义。原因在于，作为法理思想家，他希望尽量把握社会生活的真实，同样，作为哲学家和自然科学家，他又希望尽量把握自然的真实。他尚未发现那种不需要自然科学意义上的真实性的法理真实和法理生活。数学上的相对论和唯名论也能够并行不悖。霍布斯似乎经常能够从任何一个现有的武断观点出发建立国家的统一。但是，当时的法学思想尚未被自然科学压倒，所以他在大量运用科学方法的同时，的确忽略了法律形式中固有的法律生活的特定真实。他所寻找的形式存在于具体的决断之中，并且出自特定的权威。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。在法律生活的现实中，至关重要的是由谁来决断。权限问题总是与实质的正确性问题并驾齐驱。法律形式问题就存在于决断主体与决断内容的对比中，以及主体的正确含义之中。法律形式没有先验形式所具有的先天性空洞，因为它完全产生于法律的具体性。法律形式也不是技术性的精确形式，因为后者具有要达到某种目的的功利性，它在本质上是物质性的和非人格性的。最后，法律形式也不是审美产品的形式，因为，后者对决断一无所知。

三、政治的神学

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似于神学中的奇迹。只有在意识到这种类似的情况下，我们才能辨清上个世纪国家哲学理论的发展轨迹。

现代的法治国家观与自然神论一起获得胜利，自然神论（Deisums）乃一种从世界上取消了奇迹的神学和形而上学。这种神学与形而上学不但反对通过直接干预所造成的非常状态而打破自然律（Naturgesetze）（比如在奇迹观念中），而且也反对主权者对有效法律秩序的直接干预。启蒙运动中的理性主义拒斥任何形式的非常状态。借助于来自一神论神学的类比，那些反对革命的保守的一神论思想家则试图从意识形态上支持君主的人格化主权。

长期以来，我一直在谈论这种基本的系统化和方法论类比的重

要性。[1] 对这种语境中奇迹概念的含义，我们不得不留待以后详加阐述。这里的相关问题只是，这种类比关系在多大程度上适合法理学概念的社会学。至于这种类比在政治学上的运用，最引人注目的当属那些反对革命的天主教哲学家，比如波纳德（Bonald）、德·迈斯特（Joseph de Maistre）和柯特（Donoso Cortés）。在他们身上，我们直接看到一种理论上明晰而系统的类比，而不仅仅是玩弄那些神秘的、自然哲学的，甚或浪漫主义的概念，当此类概念与国家和社会结合起来，就像与其他任何东西结合时一样，会产生出形形色色的象征和图景。

莱布尼兹最明确地在哲学上表现了这种类比。[2] 在强调法学与神学的系统关系时，他反对拿法学与机器或数学相比："我们理所当然地把自己的分类模式从神学搬到法学中，因为这两个学科有着惊人的相似性。"它们都具有双重法则，即理性（所以既有自然神学，也有自然法学）和经典，后者指的是那种包含实在启示和教导的著作。

门策尔（Adolf Menzel）曾经在一部论著中指出[3]，当代社会学承担了那些在17、18世纪由自然法发挥的功能，即要求公正并阐明某些哲学—历史构想或理想。他似乎相信，社会学低于法学，因为在他看来，法学已经成为一门实证科学。他试图证明，此前的所有社会学体系均以使"政治倾向变得似乎具有科学性"而告终。

---

[1] 《国家的价值》（*Der Wert des Staates*，Tübingen，1914）；《政治的浪漫派》（*Politische Romantik*，München & Leipzig，1919）；《论专政：从现代主权学说的肇兴到无产者的阶级斗争》（*Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*，München & Leipzig，1921）。

[2] 《新方法》（*Nova Methodus*），paras. 4，5。

[3] 《自然法与社会学》（*Naturrecht und Soziologie*，Vienna & Leipzig，1912）。

但是，只要人们认真研究一下实证法学的公法文献中那些基本概念和证明，就会看到国家的干预无处不在。有时它像解围之神（deus ex machina）一样发挥作用，当独立的法理认识活动无法对一种争端提出令人普遍接受的解决方案时，它便根据实定法规来判定这种争端；有时它则以慈悲宽容的上帝的面目出现，并借宽恕和赦罪来证明它超越了自己的律法。这里始终存在着同一种难以说清的身份：立法者、执法力量、警察、赦罪者和福利机构。所以，如果认真审视当代法理学的全貌，就会发现这似乎是一场表现间谍活动的戏剧，在这场戏中，尽管国家装扮成各种角色，但却始终是同一个隐身人。我们在任何讲述公法的著作中均能看到的那个词，即现代立法者的“全能”并不仅仅是在术语上来自神学。

许多神学痕迹也出现于具体的论证中，当然大多具有论战意图。在这个实定主义时代，人们很容易指责自己的思想论敌沉湎于神学或形而上学，并以此来谴责他们。如果这种指责不纯粹是为了污蔑，那么至少应当提出下面这个问题，即这种神学和形而上学的偏颇源自何处。我们不得不考察，是否能从历史的角度把它们解释成君主政体中公法的残余，后者把一神论的上帝认同于国王，或者是否它们受到系统化或方法论必然性的支持。我愿意承认，由于某些法学家无力从学理上把握那些对立的论证或反驳意见，他们就借助于走不通的精神捷径把国家引入自己的著作中，就像某些形而上学家滥用上帝的名字一样。但是，这并不能解决实质性问题。

迄今为止，人们一般而言尚对那些随意性暗示感到满意。有人曾经认为，正是“形而上学”出于国家意志的一致性和可靠性，要求把国家的所有功能集中于一个机构中。哈奈勒（Albert Hänel）

在其关于法律形式与内容的论著中曾对此提出异议[1]，尽管他并不否认国家意志的一致性和可靠性。普鲁斯也试图通过把他的论敌归入神学和形而上学来为自己的国家组织概念辩护。[2] 拉班（Laband）和耶利内克的国家理论中的主权概念以及“惟独国家至上”论均把国家变成一种抽象人格，即 unicum sui generis，它垄断了“神秘地产生”的权力。在普鲁斯看来，这是对君权神授论的一种法理学伪装，也是对莫伦布莱谢（Maurenbrecher）学说的重复，惟一的变化是以法理学的虚构取代了宗教的虚构。因此，作为有机体国家理论的代表，普鲁斯指责他的论敌搞神学化。但是，伯纳茨克（Bernatzik）在其对法人概念的批判性研究中却指出，恰恰有机体国家学说才是一种神学。[3] 伯纳茨克轻蔑地指出，如果集体的法人组织仍然是法人，那么，任何一个行政当局，任何一家法院，都将是一个法人；而且从整体上讲，国家也将成为这种惟一的法人，他试图以此为借口推翻施泰因（Lorenz von Stein）、舒尔泽（Schulze）、基尔克和普鲁斯的有机体概念。“相比之下，理解三位一体教义则更加容易一些。”同样，他也摒弃了施托贝斯（Stobbes）那种把全体的人格性作为一个法人的观点，他称自己不理解这个“令人想起三位一体教义的螺旋”。不过，他还讲道：“法人概念已经存在于法权概念中，它的根源，即国家的法律秩序必须假定自己是一切法律的主体，并因此而是一个法人。”在伯纳茨克看来，这

---

[1] 《法律的形式与质料观念》（*Das Gesetz im Formellen und Materiellen. Sinne*，Leipzig，1888），第 150 页。

[2] 《拉班纪念文集》（*Festgabe für Laband*，1908），第 2 卷，第 236 页。

[3] “关于法人概念以及行政机关法人性质的批判性研究”（Kritische Studien über den Begriff der juristischen Person und über die juristische Personlichkeit der Behrden insbesondere），见《公法文库》，第 5 卷（1890），第 210、225、244 页。

个自我假定的过程过于简单和似是而非，他认为这种离谱的观点无非表现了“一种好奇心”。但是，他没有自问，为什么与施达尔的格言——即只有人格能成为另一个人格的基础——相比，法权的本源，即法律秩序，或者说国家的法律秩序假定自己是一个产物，具有更大的逻辑必然性？

凯尔森的贡献在于，他自 1920 年以来便强调神学与法理学在方法上的联系。他的上一部论述社会学和法理学的国家概念的著作《社会学与法学的国家概念》，曾经引入了许多类比。尽管有许多含混冗长之处，这些类比仍然能使那些对思想史具有较深了解的人看清，他的新康德主义的认识论出发点与思想上的民主结论之间有内在差异。他把国家等同于法律秩序，在此基础上则是把自然的合规律性（Naturgesetzlichkeit）等同于规范的规律性的形而上学。这种思维方式是自然科学的特点。它建立在否定任何“随意性”的基础上，并试图在人类精神领域清除一切特例。在神学与法理学并行的历史上，这种信念或许在密尔（J. S. Mill）那里找到了最合适的位置。为了追求客观性，也由于害怕随意性，所以他也强调法律的有效性，而且任何法律都不例外。但是，他或许没有像凯尔森那样假定，中立的法律认识活动能够把一大堆实定法套入自己的体系中，因为，这会使业已达到的客观性失效。对于一种突然堕入客观性病痛的形而上学来说，一种绝对的实证主义是否直接附属于自我呈现的法律，抑或它是否应首先建立起一个体系，这二者不应有什么区别。

一旦凯尔森越出自己的方法论批判一步，他便运用完全属于自然科学的因果概念。他相信休谟和康德对实体概念的批判能够转移到国家理论中来，这最清楚地证明了上面一点。[1] 但是，他没

[1] 《社会学与法学的国家概念》，第 208 页。

有看到，经院思想中的实体概念与数学和自然科学思想中的实体概念完全不同。实体与法律实践的区别不能通过植根于自然科学的概念来把握，它在主权概念的历史上具有根本意义[1]，因而是法学讨论的本质性因素。当凯尔森提出选择民主的理由时，他公开地暴露出自己思维的自然科学性质。[2] 民主表现了一种政治相对主义（politischen Relativismus）以及摆脱了奇迹和教义并建立在人类理智和批判性怀疑上面的科学倾向。

对于主权概念的社会学来说，弄清这些法理概念的社会学至关重要。我们在这里之所以强调上述神学概念和法理学概念之间的系统化类比，完全是因为法理概念的社会学预设了某种一贯的激进意识形态。然而，如果以为这里存在着一种唯心主义历史哲学与唯物主义历史哲学的对抗，那也大错特错。

复辟时期的政治神学为韦伯在对施塔姆勒（Rudolf Stammler）的权利哲学的批判中所阐述的观点提供了佐证，后者认为，能够使激进的唯物主义历史哲学无可辩驳地面对同样激进的唯心主义历史哲学。那些反革命的理论家则把政治变迁解释为历史观变化带来的后果，并将法国大革命追溯到启蒙哲学。反之，当激进的革命者把思想领域的变化归结为政治和社会状况的变迁时，它无非是提出了一个截然相反的对立面。宗教、哲学、艺术和文学的变迁与政治和社会状况密切相关，在19世纪20年代的西欧，尤其是法国，这种看法已经成为一种广为流传的教条。

---

[1] 《论专政》，第44、105、194页。

[2] “论民主的本质与价值”（Vom Wesen und Wert der Demokratie），见《社会科学与社会政策文库》（*Archiv für Sozialwissenschatf und Sozialpolitik*），47（1920—1921），第84页。

在马克思的历史哲学中，这种相互依存性日趋激进，变成对经济的依赖。通过进一步为政治和社会变迁寻求最终原因，并在经济领域找到这种原因，马克思赋予这种相互依赖性一种系统化的根据。这种唯物主义解释使人们再也不可能孤立地思考意识形态，因为它处处只看到经济关系的“反映”、“映象”和“伪装”。所以，它以怀疑的眼光看待各种心理学的说明和解释，至少是那些庸俗的心理学解释。正是由于这种哲学具有集体理性主义性质，它能很容易演变成非理性的历史观，因为它把一切思想均视为生命进程的功能和流溢。因此，索雷尔（Georges Sorel）那种无政府—工团主义的社会主义能够以这种形式把柏格森（Henri Bergson）的生命哲学与马克思的经济学历史观结合起来。

对物质进程的唯心主义解释和对精神现象的唯物主义解释都寻求因果联系。它们首先把这两个领域对立起来，然后便通过把其中一个归结为另一个而消除这种对立。这种方法必然以歪曲而告终。正如恩格斯把加尔文派的预定论教义看作冷酷无情、难以预料的资本主义竞争的反映一样，人们很容易将现代的相对论及其成功归结为当今全球市场的流通关系，由此为这种理论寻找经济基础。有人会称这种做法为概念或理论的社会学。但是，它与我们毫不相干。

另外，也有人运用那种着眼于具体观念和精神建设的社会学方法，并通过这种方法寻找那个由自身独特的社会学状态达到具体精神成果的典型群体。他们在这个意义上谈论法理概念的社会学，就像韦伯那样，他把各个法律领域的区别追溯到受过专业训练的法学家、掌管司法的公务员或法官阶层的发展。[1] 这个“以法律建设为职业的群体”的社会学特性，必然要求特定的法理思维方法和观

[1] 《法律社会学》，第 2 卷，第 1 页。

点。但是，这仍然不是法律概念的社会学。

把概念性结论追溯到某种社会学载体，这是一种心理学；它涉及如何决定某个特定的人类行为动机。尽管这是一个社会学问题，却不是一个概念社会学问题。如果把这种方法运用到精神成果上面，就会导致一种环境论的解释，甚至导致一种事无巨细的“心理学”，也就是那种广为人知的具体门类的社会学，比如官僚社会学、律师社会学，甚或受国家雇用的教授社会学。兹以黑格尔的体系为例，若以这种方法详加考察，则可以将其归结为一种职业讲师的哲学，他们根据自己的经济和社会状况并借助思想优势就能够达到绝对意识，即从事哲学讲师的职业；也可以此把凯尔森的法理学看作处于变幻不定的政治局势下律师—官僚阶层的实践意识形态，在变化多端的权力形态和对暂时政治权力的相对优势之下，他们力图系统地整理那些传到他们手中的具体法令和法规。这种社会学的结果最好被称作纯文学；它提供了一幅社会—心理学“肖像”，这是那种与圣伯夫（Sainte Beuve）才华横溢的文学批评毫无区别的方法产生的结果。

概念的社会学与此截然不同，它在此独具优势，而且只有它能够达到类似主权这样的概念的科学结论。这种概念的社会学超越了那种以直接实践为导向的法理学的概念化。它的目标在于揭示那种基础性的根本系统化结构，并将这种概念结构与由概念表达的特定时期的社会结构相比较。至于那种彻底概念化所产生的理想是否是社会现实的反映，抑或社会现实是否被看作某种特定思维并由此也是某种行为的结果，在这里则根本不成其为问题。毋宁说，这种概念社会学所关注的是建立两种精神性但同时又是实体性的概念的证明。比如说，若有人认为笛卡尔的上帝概念的特点就在于它“反映”了17世纪君主政体这一现实，这根本就不是主权概念的社会

学。但是，如果有人证明那一时期君主政体的历史—政治状况符合当时西欧人的一般精神状态的特征，或者历史—政治现实的法理学建构能够找到一个其结构符合形而上学概念结构的概念，这才是主权概念的社会学。所以，君主政体在那个时期的意识中就像民主政体在以后那个时代的意识中那样具有了自明性。

所以，这种法理概念社会学的前提便是彻底的概念化，即一种被逼入形而上学和神学的一以贯之的思维。某一特定时期所造就的世界的形而上学形象与世界所直接理解的政治组织的适当形式具有相同的结构。确立这种同一性便是主权概念的社会学。事实上，这证明了，正如开尔德（Edward Caird）在他论述孔德（Auguste Comte）的著作中所言，形而上学乃一个时代最透彻、最清晰的表达。

“效仿万古不变的神圣法则。”对于 18 世纪的理性主义者来说，如此说法显然是国家法律生活的理想。这种说法见于卢梭的论文“政治经济学”。神学概念的政治化，尤其是在主权概念方面，如此显著，以致它无法逃过任何一位在卢梭著作方面的真正行家的眼睛。布特米（Emile Boutmy）曾经说：“卢梭把哲学家用于上帝的观念用在主权上；他能够做他想做的任何事情，不过他并不想要邪恶。”[1] 在 17 世纪的国家理论中，君王被等同于上帝，并在国家中享有类似于属于上帝在笛卡尔的宇宙体系中的那种地位。在阿特热（Atger）看来：“君王通过不断创造发展了国家的所有固有特征。

---

[1] “人权与公民权宣言”（La declaration des droits de l'homme et du citoyen），见《政治学分析》（*Annales des sciences politiques*），4（1902），第 418 页。

君王就是被搬到政治领域的笛卡尔的上帝。”[1]

从心理学上讲（同时，从现象学家的观点看，即从现象学上讲），存在着一种彻底的同一性。一种持续不断的威胁始终贯穿形而上学、政治学和社会学概念，正是这些概念构成了主权作为一种人格统一性（eine persönliche Einheit）和原初起动者（letzten Urheber）的前提。《方法谈》（*Discours de la méthode*）的美好描绘提供了一个极为有益的例证。它是一部新理性主义精神的文献。在深深的怀疑之中，它坚定不移地运用理性来寻求安慰：J’étais assuré d’user en tout de ma raison（我确信凡事运用我的理性）。然而，是什么使那些在头脑中自明的东西断然归于理性呢？由多位工匠制造的作品赶不上由一位工匠制造的作品完美。必须由“那位独一的建筑师”建造一座房子和一座城市；最好的宪法都是独一聪明的立法者的作品，它们“只由一个人设计”；最终，独一的上帝统治着世界。正如笛卡尔在致默桑（Mersenne）的一封信中所写：“上帝在自然中建立起这些法则，就像国王在自己的王国中制定法律一样。”

为何霍布斯的思想充满决断论色彩，且仍然保持着人格主义性质，并设定了一种最终能具体决断的终审法庭（eine letzte konkrete entscheidende Instanz）？为何他又将国家——利维坦——提升为一个巨大人格，最后干脆将其变成神话学的？原因之一就在于，这种独一统治者的观念主导着 17 与 18 世纪。尽管他具有唯名论倾向，运用自然科学方法并将个人化约成原子，这一切都没有妨碍他的政治观。对霍布斯而言，这根本就不是一种神人同质论——事实上他与

---

[1] 《论社会契约论的历史》（*Essai sur l’histoire des doctrines du contrat social*，1906），第 136 页。

此根本无关——而是其法理思想的方法论和系统化假定。但是，世界的建筑师和建造者的形象恰恰反映出因果概念所具有的混乱。世界的建筑师同时是创造者和立法者，这意味着某种合法化权威。自启蒙运动至法国大革命期间，这种世界和国家的建筑师一直被称为“立法者”（Législateur）。

自那时起，惟我独尊的科学思维的一贯性原则也渗透到政治观念中，压制了曾经主导着整个启蒙时代的固有的法理学—伦理学思维。法令的一般有效性（die generelle Geltung）被等同于自然的合规律性，而其运用却无任何例外。从自然神论的世界观看，即使那位处于世界之外一直作为这架巨大机器的工程师的统治者，也已被断然弃置一旁。现在，这架机器靠自己运行。上帝只阐发一般的意志而不是个别的意志，这种形而上学命题支配着莱布尼兹和马勒伯朗士的形而上学。卢梭的公意（Volonte générale）变得等同于统治者的意志；但同时，一般这个概念也包含着与其主体有关的数量上的决断，这意味着人民成为统治者。由此，主权概念的决断论和人格性因素则丧失了。人民的意志永远是美好的：“人民永远是好的”。西哀士（Emmanuel Sieyès）说：“一个国家不论以何种方式表达其愿望，只要它是自己的愿望就足够了；一切方式都是对的，因为国家的意志永远是最高的法律。”

但是，人民总是要寻求正当（das Richtige）的必然要求不同于发自个人主权者命令的正当。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（Nationalbewusstsein）而成为一个有机整体。因此，一神论和自然神论的上帝概念对于政治形而上学来说就变得难以理解。

然而，事实上，有时仍然可以看到上帝观念的作用。在美国，这表现在一种合理的实用主义信念中，即人民的声音（die Stimme des Volks）就是上帝的声音——1801 年杰弗逊的胜利奠定了这一信念的基石。托克维尔在描述美国民主时说道，在民主思想中，人民居于整个国家的政治生活之上，就像上帝居于世界之上一样，成为万物的原因和目的，万物生于兹又归于兹。今天却恰恰相反，像凯尔森这样知名的法哲学家和政治哲学家能够把民主看作相对化和非人格化的科学主义的表现。这种观点与政治神学和形而上学在 19 世纪的发展是一致的。

上帝超越世界的观念属于 17 和 18 世纪的上帝观，正如君主超越国家的观念属于那个时期的国家哲学一样。19 世纪的一切愈加受普遍内在的观念支配。19 世纪政治观念和国家学说中所有重新出现的同一性均依赖这种普遍内在的观念：有关统治者与被统治者之同一性的民主理论，有机体国家理论与国家和主权的同一性，克拉贝的法治国家理论与主权和法律秩序的同一性，最后尚有凯尔森国家与法律秩序的同一性理论。

在复辟时代的理论家提出一种政治神学后，那些反对一切现存秩序的激进分子转而在意识形态领域变本加厉地彻底反对上帝信仰，他们与上帝信仰作斗争，似乎它是对任何权威和统一体之信仰最根本的表现。蒲鲁东（Proudhon）从事了这场反对上帝的战斗，他显然受到孔德的影响。巴枯宁（Bakunin）则以斯堪特人的（skythischen）狂暴继续这场战斗。反对传统宗教性的战斗自然可以归因于许多不同的政治和社会动机：教会化基督教的保守姿态，王权与神权的结盟，大量属于“下等阶级”的卓越理论家，还有 19 世纪涌现的文学艺术，它们那些和蔼可亲的代表人物，至少在其生命的关键时期遭到资产阶级的无情拒斥——在很大程度上，所有这

一切尚未得到社会学上的具体承认和评价。

这一发展进程的主要线索无疑可以描述如下：对于大多数受过教育的人来说，超越观念不再可信，他们要么满足于一种明确程度不同的内在（Immanenz）的泛神论，要么则满足于实证主义对一切形而上学的漠视。保留了上帝概念的内在论哲学在黑格尔身上找到了最伟大的系统化建筑师，它把上帝拉进世界，并允许法律和国家从客观性的内在论中产生。但是，在最极端的激进分子当中，无神论却随之占据上风。德国的左派黑格尔主义者最清楚这种趋势。他们狂热地宣称人类必须取代上帝，比之蒲鲁东毫不逊色。马克思和恩格斯始终认为，这种不断展现自我意识的人类理想必将以无政府的自由而告终。早年的恩格斯正是凭着青春的直觉，在1842—1844年之间发表了最重要的观点："正像宗教的本质一样，国家的本质在于人类对自身的恐惧。"[1]

若从思想史的角度看，19世纪国家理论的发展呈现出两个典型的契机：一切有神论观念和超越性观念的破除，以及新的正当性概念（Legitimitätsbegriff）的形成。传统的正当性原则显然已经失去了一切有效性。无论是复辟时代那种以私法和世袭制为基础的正当性原则，还是那种建立在感情和虔诚的依附性上面的正当性原则，都无法抗拒这种发展。自1848年起，公法理论成为"实定性的"，这个词背后通常隐藏着一种两难选择。或者说，这种理论通过不同的表述提出了一切权力均在于人民的立宪权（pouvoir constituant）的观点，这意味着民主制的正当性观念已经取代了君主制的正当性观念。由此，柯特在评论1848年革命时作出君主制时代已经终结

[1] 《恩格斯早期著作选》（*Schriften aus der Frühzeit*，G. Mayer, ed., Berlin，1920），第281页。

的论断，便成为一个意义极其重大的事件。作为决断论思想最重要的代表人物之一和天主教的国家哲学家，柯特强烈意识到一切政治学的形而上学内核。君主制已成明日黄花，因为已经没有国王存在，所以，正当性不再以传统的意义存在。在他看来，只有一种解决办法——专政（die Diktatur）。这也是霍布斯借助同样的决断论思想所得到的解决办法，只不过他在其中糅合了数学的相对主义。Autoritas，non veritas facit legem（权威，而不是真理制定法律）。

至今尚没有对这种决断论的详细描述，也没有对柯特的全面评价。在此，我们只能指出，这位西班牙人提出的神学模式与具有法理学结构的中世纪思想完全一致。他的所有认识、所有论证，从骨子里讲都具有法理学性质；他对19世纪的数学和自然科学思维缺少了解，恰恰反映出自然科学思维面对决断论以及在个人决断中达到顶点的法理学思维之特定逻辑的那番景象。

四、论反对革命的国家哲学

（德·迈斯特、波纳德、柯特）

德国浪漫派拥有一个原创的观念：永恒的对话（das ewige Gespräch）。诺瓦利斯（Novalis）和缪勒（Adam Müller）均精于此道；对他们而言，这构成了他们精神的真正实现。天主教的政治哲学家，诸如德·迈斯特、波纳德和柯特——在德国，由于他们保守，反动，并把中世纪的状况理想化，而被称为浪漫派——本应把永恒的对话看作令人厌恶的滑稽幻想的产物，因为他们的反革命政治哲学的典型特征就在于认识到自己的时代需要一种决断。他们的势力在1789年和1848年的两场革命之间达到高潮，他们借此把决断观念推到自己思想的中心。每当19世纪的天主教哲学受到攻击，它便以不同的方式表现这种观点：现在面临着非此即彼的伟大抉择，没有综合的余地。纽曼（Newman）红衣主教曾经说，在天主教和无神论之间不存在中间立场（No medium）。人人都表明一个巨大的非此即彼，这种严格性听起来更像是专政，而不像永恒的对话。

复辟时代曾经以传统和习俗等观念以及历史渐进的信念反击法国大革命的行动主义精神（der aktivistische Geist）。这类观念本应导致对自然理性的彻底否定以及绝对的道德被动性，把主动性看作完全邪恶的。传统主义在神学上一直遭到鲁普斯（J. Lupus）和夏斯特（P. Chastel）的驳斥，后者顺带利用了被认为是这种错误根源

的 sentimentalisme allemand（日耳曼感伤主义）。归根到底，极端的传统主义者事实上意味着对一切理智的自觉决断的非理性拒斥，尽管传统主义的奠基者波纳德与自发的永恒进化观念无关。但是，他的理智有着与德·迈斯特甚至柯特截然不同的结构。波纳德常常表现出令人吃惊的德意志特点。但是，他对传统的信仰从未变成类似于谢林的自然哲学或黑格尔的历史信仰那样的东西，也没有像米勒那样把对立面调合起来。在波纳德看来，传统为人能够在形而上学上接受的内容提供了惟一的可能性，因为个体的理智过于软弱拙劣，不能靠自己认识真理。这三位德国人在描绘人类历史进程的令人惊骇的图书中形成了多么强烈的对比：一群盲人正受一位用手杖探路的盲人引导！波纳德所热衷的并且为他赢得经院学者之名的那些对立和差别，事实上包含着某些道德裂痕——不是谢林自然哲学意义上那些揭示“被忽视的度”的对立两极，也不是历史进程的纯粹辩证否定。“我发现自己始终处于两个深渊之间，我总是踯躅于存在与虚无之间。”这种道德裂痕呈现为善与恶、上帝与魔鬼的对立；二者之间存在着一种生死较量的非此即彼的抉择，它无法认识到综合与“更高的第三者”。

德·迈斯特尤其热衷谈论主权，他所谓的主权实际上指决断。在他看来，国家的价值端在其提供了一种决断，教会的价值则在于其提供了那种无法上诉的最终决断。对他而言，永无谬误乃这种无法上诉之决断的本质，神权秩序之永无谬误与国家秩序之主权具有相同的本质。“永无谬误”和“主权”这两个词是“百分之百的同义词”。[1] 在他看来，每个主权均如同永无谬误般地行使，每个政府都是绝对的——无政府主义者可能会完全照字面宣判这句话，尽

[1] 《论教皇》（*Du Pape*），第 1 章。

管他的意图与之截然不同。在这句话中，存在着整个政治思想史上最明确的对立面。从巴贝夫（Babeuf）一直到巴枯宁、克鲁泡特金（Kropotkin）和格罗斯（Otto Groβ）的一切无政府主义理论均围绕着同一个公理转："人民是好的，而官员却是腐败的。"德·迈斯特的主张恰好相反，即权威本身一旦存在便是好的，"任何政府一旦建立起来便是好的"，因为决断本来已经包含在政府权威的存在中，而且决断本身是有价值的，原因完全在于，若就最本质的问题而论，作出决断本身比如何作出决断更加重要。"我们的兴趣根本不在于以何种方式对某个问题作出决断，而在于毫不耽搁，不用上诉就作出决断。"在他看来，在实践中，不受错误影响与不被指控犯错误是一回事。关键在于没有一个更高的权威能够对决断作出审查。

正如革命行动主义在1848年的无产阶级革命中远比在1789年的第三等级革命中更加深远和强烈，决断的强度在反对革命的政治哲学中同样得到提高。只有看到这一趋势，才能理解从德·迈斯特到柯特——从正当性到专政的发展。激进程度的加强表现在日益强调人性观的公理性论题中。每一种政治观均以不同方式对人的"本性"采取某种立场，不是假定"人性善"，就是假定"人性恶"。各种教育学或经济学的解释顶多模糊这个问题，却不能逃避这个问题。对于启蒙运动的理性主义者来说，人虽然天性愚昧野蛮，却是可以教化的。所以，正是以教育学为根据，"法律专制主义"理想被正当化：混沌未开的人类要受立法者的教化（按照卢梭的《社会契约论》，立法者能够"改变人的天性"）；或者说，桀骜不驯的天性可以为费希特的"暴君"所征服，像费希特天真蛮横地讲的那样，国家成为一座"教化工厂"（Bildungsfabrik）。马克思的社会主义则认为，人性是一个偶然且浮浅的问题，因为它相信经

济和社会状况的变化会改变人性。对于那些信奉无神论的无政府主义者来说，人绝对是善的，一切邪恶都是神学思想及其派生物——包括一切有关权威、国家和政府的观念——的产物。德·迈斯特和波纳德最为关注《社会契约论》框架中的国家理论，在这部著作中，人绝对没有被看作天性善良；正如赛利尔（Ernest Seillière）精彩地证明的那样，只有卢梭晚期的小说才阐明了著名的人性本善的卢梭式论题。相反，柯特则反对蒲鲁东，后者的反神学的无政府主义的最终根源在于人性本善的公理，而这位西班牙天主教徒的出发点却是原罪教义。不过，柯特在论战时走向极端，将其变成一种人性绝对有罪和堕落的学说。天特大公会议所颁布的原罪教义并不是一味地激进。与路德宗的理解不同，它并没有断言人性绝对没有价值，而只是讲人性的扭曲、晦暗和损害，并且为可能的天性之善留下了余地。所以，伽多尔（Gaduel）神父从教义出发批评柯特是正确的，他对后者过分夸大人的天性邪恶与毫无价值表示疑虑。但是，对于柯特来说，这不单纯是对教义的阐述，而是一个巨大的现实性的宗教和政治决断，如果没有看到这一事实，当然也是错误的。当他讲人天性邪恶时，他是在抨击无神论的无政府主义及其人性本善的公理；他的含义是论战性的（ἀγωνικῶς），而非教义性的（δογματικῶς）。尽管他在此处似乎赞同路德宗的教义，但他的立场实与要求顺服所有权威的路德宗不同；因此，他仍然保持着宗教大法官之精神后裔的那种自信的庄重。

事实上，柯特对人性堕落和卑劣的可怕描述，与任何一种将威权统治正当化的绝对主义国家哲学的论断相比，均有过之而无不及。德·迈斯特同样对人的邪恶感到震惊。他对道德不抱什么幻想，又拥有孤独的心理经验，这使他对人性的描述充满力量。波纳德在认识人的邪恶本能方面毫不逊色，而且他还像现代心理学家那

样认识到不可摧毁的“权力意志”。但是，与柯特的剧烈爆发相比，波纳德的人性观显得苍白无力，柯特对人的蔑视没有丝毫界限：在他看来，人盲目的理性、软弱的意志以及肉体欲望的荒唐生命力是如此低劣，以致任何人类语言中的言辞均不足以表现这种生物彻头彻尾的卑劣。假若上帝没有成人的话，甚至人们脚下踩的爬虫也远不及人卑劣（El reptil que piso con mis piés，seria á mis ojos menos despreciable que el hombre）。在他看来，群众的愚蠢就像群众领袖愚妄的自负一样显而易见。他对罪的认识具有普遍性；他甚至比清教徒还要惊恐。没有哪位断言“人性本善”的俄国无政府主义者比这位西班牙天主教徒表现得更加令人信服，他说：“既然上帝没有对他说过这话，他怎么知道自己是善的？（De donde sabe que es noble si Dios no se lo ha dicho？）”从他致拉辛斯基（Raczynski）伯爵的信中可以看到，这个人的绝望常常接近精神错乱的边缘。按照他的历史哲学，邪恶的胜利是不言而喻和理所当然的，只有上帝的神迹方能力挽狂澜。他把对人类历史的印象塑造成一幅幅充满惊惧和恐怖的图景：人类盲目地穿行在我们称为历史的迷宫之中，没有人知道这座迷宫的入口、出口和形状。[1] 人类好似一只在海上漫无目标地颠簸的船，它被操纵在一群狂暴、粗俗、强行征募来的船员手中，他们嚎叫狂舞，直到上帝的愤怒将这群暴乱的乌合之众抛入大海，以使世界重归安宁。[2] 但是，今天的典型画面却是另一番不同的景象：天主教与无神论的社会主义爆发殊死搏斗。

在柯特看来，资产阶级自由主义的特征不是在这场战斗中作

---

[1] 《柯特著作集》（*Obras de Don Juan Donoso Cortés*，Madrid，1855），第 5 卷，第 192 页。

[2] 同上书（Madrid，1854），第 4 卷，第 102 页。

出决断，而是商讨（Diskussion）。他干脆把资产阶级界定为 una clasa discutidora（商讨阶级）。他以此宣判资产阶级。这个定义包含着试图逃避决断的阶级特性。一个把所有政治活动都变成在媒体和议会中进行对话的阶级，无法对抗社会冲突。七月王朝中，资产阶级的危险和幼稚处处可见。自由主义宪政论（liberaler Konstitutionalismus）试图通过议会使国王瘫痪，却又允许他保持王位，正如自然神论造成的矛盾一样，它把上帝排除在世界之外，却又坚持他的存在（在此，柯特采纳了波纳德在形而上学和国家理论之间富有成效的类比）。尽管自由主义的资产阶级希望有一个上帝，这个上帝却不能是主动的；尽管他们希望有一个国王，但他却必须没有任何权力；尽管他们要求自由平等，却把选举权局限于有产阶级，以便保证教育和财富对立法的影响力，似乎教育和财产赋予了这个阶级压迫穷人和未受过教育之人的权利。他们废除血缘和家庭的贵族制，却允许金钱贵族厚颜无耻的统治，这是一种最无知、最平淡的贵族制形式；他们既不想要国王的主权，也不想要人民的主权。他们究竟想要什么？

此类自由主义的荒唐矛盾不仅冲击着像柯特和施达尔这样的反动思想家，也冲击着马克思和恩格斯这样的革命者。不但如此，还出现了罕见的情形，在特定具体的政治状况下出现了这样的景象，一位黑格尔思想孕育出来的德国资产阶级学者与一位西班牙天主教学者并驾齐驱。在没有相互影响的情况下，他们发现了同样的矛盾，却作出了不同的评价。由此，他们为类型学最高的明晰性提供了对比。斯泰因在其著作《法兰西社会运动史》（*Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*）中曾经详细评价过自由主义：他们希望有一位国王，换言之，有一位拥有独立意志和独立活动的最高个人权威。但是，他们把国王变成一个纯粹的执行机构，其每一

项活动均取决于内阁的赞同，这样便又一次排除了个人的因素。他们希望有一个超越各党派，从而必然超越国民议会之上的国王；同时，他们又坚持国王不能为所欲为，只能执行国民议会的意志。他们声称，国王的身位神圣不可侵犯，却又让国王对宪法宣誓，这样一来，尽管仍可违宪，却不能从事违宪。斯泰因说道："任何人类的聪明才智都不足以在理论上解决这个矛盾。"尽管自由主义对自己的理性主义洋洋得意，这种政党能否解决此一矛盾尤其值得怀疑。施达尔这位普鲁士保守思想家在其讲演"论当今国家和教会中的党派"中曾探讨过宪政自由主义的许多矛盾，对此他提出了一个十分简单的解释：对王权和贵族制的痛恨促使自由派资产阶级向左转；而害怕在激进民主派和社会主义的威胁下失去财产又促使他们向右转，倒向一个强有力的王权，以期其军事力量能保护他们。于是，自由派资产阶级便摇摆于两类敌人之间，并试图欺骗他们。斯泰因的解释截然不同，他借助"生命"来解决这个问题，把诸如此类的矛盾统统归因于生命的复杂性。"各种对立面相互矛盾地结合在一起"，这"恰恰是一切生命存在的真正本性"。任何存在的事物均包含对立面："流动的生命在于对立力量不断的相互渗透，事实上，它们只有在相互分离的时候才真正对立。"然后，他把对立面的相互渗透与有机自然界和个体生命的进程相比较，并认为国家也有人格生命。生命的本质就在于从自己内部缓慢不断地促生新的对立与新的和谐，等等。

德·迈斯特与柯特不具备这种"有机"思维。从德·迈斯特对谢林的生命哲学完全缺少理解，可以看到这一点；1849 年，当德·迈斯特在柏林遇到黑格尔主义时，他便被恐惧攫住了。这两位都是富有实践经验的外交家和政治家，而且曾经达成过相当明智的妥协。但是，那种体系和形而上学的妥协对他们来说简直不可

思议。在他们看来，通过否认有任何东西需要决断而在关键的时候逃避决断，是一种罕见的泛神论式的迷误。在柯特看来，充满矛盾与妥协的自由主义只存在于一个短暂的时期，在此一时期它能回答“要耶稣还是要巴拉巴”这个问题，并建议中止或指定一种研究。这种立场并不是偶然的，而是建立在自由主义的形而上学之上。资产阶级是一个相信言论自由和出版自由的阶级，它并不是从任何武断的心理和经济条件出发达到这些自由，也不是从诸如贸易思维的东西出发达到这些自由。众所周知，人的自由权利观念发源于北美国家。尽管耶利内克最近已经证明这类自由起源于北美，但是这种论点难以令天主教的国家哲学家感到吃惊（顺便提一句，也不会令马克思感到吃惊，他著有犹太人问题的论文）。而且，通过观念史领域的考察可知，贸易自由和商业自由等经济条件，不过是从一个形而上学内核中派生出来的。柯特的激进头脑只看到了敌对的神学，他丝毫没有搞“神学化”；其中没有任何模棱两可的神秘结合和类比，也没有神秘的预言。他谈论现实政治问题的信件表明，他的态度冷静得时常令人惊讶，没有任何不切实际的幻想和臆测；在他系统化的思想训练中，包含着追求简练的优秀神学教义学传统。因此，他对知识对象的直觉往往令人叫绝。他之将资产阶级界定为“商讨阶级”（Clasa discutidora）并认为资产阶级的宗教就在于言论自由和出版自由，就是例证。虽然我并不认为这就是对整个大陆自由主义的定论，但这无疑是最精当的看法。比如说，根据孔多塞（Condorcet）的体系（大概出于理论上的相近，沃岑道夫曾对其典型意义大加赞赏和描述），事实上，人们必然相信政治生活的理想就在于协商，不仅要在立法机构协商，而且要在全民中间协商，似乎人类社会能够变成一个庞大的俱乐部，似乎真理能够通过选举自动出现。柯特把不断协商看作一种逃避责任的方法，他尤其强调言

论和出版自由乃最终允许逃避决断的方法。自由主义就任何政治细节均要协商和谈判，同样，它也试图把形而上学真理消融在这种协商当中。自由主义的本质就是谈判，这是一种谨小慎微的半吊子手段，它期望那种生死攸关的纷争和决定性的殊死搏斗能够转化成议会辩论，并允许在永无休止的协商中把决断永远搁置起来。

专政就是没有商量。它属于柯特所称的决断论，它假定极端状态并预期末日审判。这种极端精神说明，他何以对自由主义轻蔑有加，却把无神论和无政府主义的社会主义奉为自己的死敌，并赋予它一副恶魔的形象。他称在蒲鲁东身上看到了魔鬼。蒲鲁东对此反唇相讥，称之为宗教裁判所，似乎他已经站在了火刑的柴堆上，冲柯特大叫：点火吧![1] 恶魔崇拜在那一时期并不是偶然发生的悖论，而是一项强大的理论原则。它在文学上的表现就是抬高撒旦的王权——“那些在愤怒中把天父逐出人间乐园的人的继父”——抬高弑弟者该隐的王权，而亚伯这位资产阶级则“躺在家长制的炉边暖和自己的肚皮”。

> 该隐的子孙升入天堂
> 把上帝抛到地上！（波德莱尔）

但是，这种立场站不住脚，主要原因在于，它只是把上帝和魔鬼的角色互换了位置。而且，与后来的无政府主义者相比，蒲鲁东是一个始终坚持父权和一夫一妻制家庭原则的道德化的小资产阶级。巴枯宁则是第一个以彻底一致的绝对自然主义反对神学的人。事实上，他也期望“传播撒旦”，并认为这是惟一真正的革命；与

---

[1] 参见《革命忏悔录》（*Les confessions d'un Révolutionnaire*）后面几版的附录。

之不同的是，马克思蔑视所有宗教。然而，巴枯宁的理论意义在于他的生活观念，这种建立在自然权力上面的生活观念无需借助外力就能从自身产生出各种正确的生活方式。在他看来，除了上帝和原罪的神学教义之外，没有什么东西是消极、邪恶的，正是这种神学教义给人烙上了恶印，以便为统治和追逐权力提供借口。一切道德评价都导致神学和权威，这种权威则人为地把某种异己或外在的“应当”强加给自然固有的真理和人类生活之美。这种权威的根源就是对权力的贪婪和渴望，这导致了无论掌握权力的人还是受权力控制的人都堕入普遍的腐败。当今天的无政府主义者在父权制家庭和一夫一妻制当中看到现实的罪性状态，并鼓吹回到女权制，即他们想像中的乐园般的原始状态时，他们强烈地意识到了某种异常深刻的联系，这一点远远超过了蒲鲁东的嘲笑中所反映出来的意识。柯特始终牢记着以父权为基础的家庭解体所带来的最终后果，因为他看到，道德随神学消亡，政治理念随道德消亡。在一种直接的、自然的生命与毫无疑问的身体之此岸天堂中，一切道德和政治决断终将瘫痪。

当今最为时髦的，莫非对政治的冲击。美国的金融家、工业技师、信奉马克思主义的社会主义者，还有信奉无政府主义和工团主义的革命者，联合起来要求废除政治对毫无偏狭的经济进行的偏狭统治。政治问题必将不复存在，只有组织—技术性和经济—社会性的任务。当今流行的那种经济—技术性思维已经无力认识政治理念。现代国家似乎已经像韦伯所预言的那样，变成了一个巨大的工业车间。只有在寻求各自的利益即具有似是而非的经济利益的各个群体得到认同时，人们才普遍认识到政治观念的存在。但是，一方面，政治溶解为经济或技术性—组织性的东西；另一方面，政治则化约成永无休止的文化和历史哲学的家常议论，依审美的特征可以

将这类交谈划分为诸如古典、浪漫或巴洛克时期。在这两种情况下，政治观念的内核，即严格的道德的决断则被避开了。那些反革命的国家哲学家的意义，正在于他们以之作出决断的一致性。他们把决断的时刻提到如此之高的程度，以致正当性观念，也就是他们的出发点最终被扬弃了。柯特认识到王权时代已经终结，因为已经不再有国王，而且除非借助人民的意志，没有任何人有勇气做国王，一旦认识到这一点，他的决断论就得出了自己的逻辑结论。他要求政治专政。在前面引用的德·迈斯特的注释中，我们也可以看到把国家化约成决断的时刻，化约成纯粹的决断，而且这种决断不是依据理性和协商，不需要辩白，也就是说，化约成从无到有的绝对决断。

但是，从本质上讲，这种决断就是专政，而不是正当性。柯特相信，决战的时刻已经到来，面对极端的邪恶，惟一的解决办法就是专政，否则，在此关键时刻，正当性思想就变成了空洞的喋喋不休的依法论（Leere Rechthaberei）。由此，权威和无政府状态便在绝对的决断中相互遭遇，形成明确的对立：德·迈斯特说，任何政府都必然是专政政府，而无政府主义者也作如是说。但是，根据所谓人性善良而政府腐败的公式，后者得出了与前者相反的实际结论，即出于任何政府都是专政政府的缘故，必须反对一切政府。在无政府主义者看来，任何决断的要求必然都是恶，因为，如果本然之生活没有受到这种要求的搅扰，公义自会体现出来。这种极端的对立自然迫使他毅然反对决断论；这种结果在巴枯宁那里便形成了一个奇怪的悖论：这位19世纪最伟大的无政府主义者必然在理论上成为一个反神学的神学家，在实践上则必然成为一个反专政的专政者。

罗马天主教与政治形式

[1923]

刘锋 译

有一种反罗马的情绪，从中滋生出反对教皇制度、耶稣会主义（Jesuitismus）和教权主义的斗争。这场斗争集结了众多的宗教和政治势力，几个世纪以来一直推动着欧洲历史的行进。不仅狂热的宗派分子在罗马发现了敌基督者（Antichrist）和《启示录》中的巴比伦淫妇（babylonische Weib）[1]，历代新教徒和希腊正教徒亦莫不如此。这幅图景的神话力量要比一切经济计算都更加深刻和强大，其后效持久地绵延下来。不妨想想格拉德斯通（Gladstone）[2]，或者俾斯麦的《思考与回忆》（*Gedanken und Erinnerungen*）[3]，每当

---

[1] 【中译者注】敌基督者是《圣经》名词，意指反对基督者，有时指以假冒基督的方式来反对基督、破坏基督之工作者。此词见于《约翰一书》2:18，但教会常将《启示录》中所描绘的迫害基督的怪兽，以及《马太福音》和其他“使徒书信”中所说的“假基督”等，亦统作此称。关于巴比伦淫妇的描述，参见《启示录》第17章。

[2] 【中译者注】格拉德斯通（1809—1898），英国政治家、自由党领袖和四届首相。1874年，针对“教皇永无谬误”的教义，他发表文章抨击梵蒂冈，激起了英国天主教平信徒的抗议。

[3] 【中译者注】俾斯麦的回忆录《思考与回忆》在俾斯麦死后出版于1898年，他的助手、国际法专家布赫尔（Adolf Lothar Bucher）曾参加撰写此书。

具有神秘炫惑力的耶稣会士或高级教士粉墨登场时，都会引起明显的紧张和不安。但是，从文化斗争（Kulturkampf）[1]、反对梵蒂冈公会议（Vaticanum）[2] 的整个斗争以及发生在法国的教会与国家的分离来看，其情绪武库——甚至可以说神话般的武库——与克伦威尔（Cromwell）魔鬼般的狂怒[3] 相比根本就不算什么。自 18 世纪以来，这场辩论日益转入理性主义或人道主义的轨道，变得越来越功利、浅陋。惟独在一位俄罗斯正教徒那里，在刻画了宗教法庭大法官的陀思妥耶夫斯基那里，反罗马的恐怖情绪才再度表现为一种世俗力量[4]。

在所有这些微妙的差异和层次上，罗马天主教不可理喻的政治权力都引起了持久的恐怖。一位盎格鲁－撒克逊新教徒也许会认

---

[1] 【中译者注】俾斯麦为把天主教置于国家管理之下而进行的斗争。俾斯麦于 1871—1872 年间制定了一系列法律，其宗旨是确立国家对教士的否决权。1871 年撤销普鲁士内政部天主教事务局，禁止教士利用讲坛发表政治观点。1872 年 3 月，使全部教会学校接受国家监督；6 月，把所有当教士的教师开除出学校；7 月，将耶稣会士赶出德国；12 月，与梵蒂冈断绝外交关系。1873 年，普鲁士教育大臣法尔克颁布五月法令，宣布国家严格控制教士的训练和教职的任免工作。1875 年，全国一律采用世俗结婚仪式；政府取消违反命令的主教管区的津贴；放逐违抗命令的神职人员；没收全部教会财产。这一系列法律是对 1869—1870 年举行的梵蒂冈第一届大公会议的回应。但是，俾斯麦是一个实用主义者，他打算利用代表天主教会的中央党去打击社会党，因而决定作出让步。1887 年废除或放宽了大部分反天主教立法。

[2] 【中译者注】指 1869 年和 1870 年间由教皇庇护九世主持召开梵蒂冈第一届大公会议。会上提出了教皇在信仰和伦理问题上“永无谬误”的信条。

[3] 【中译者注】在这里，施米特是指克伦威尔于 1656 年 9 月 11 日发表的一篇演说。在这篇演说中，克伦威尔对信奉天主教的西班牙展开了抨击，把它列为英国的头号敌人。在施米特那里，克伦威尔成为政治仇恨的原型。仇恨是施米特敌友图式中的一个从属概念，参见他的《游击队理论》（*Theorie des Partisanen*）。

[4] 【中译者注】参见陀思妥耶夫斯基，《卡拉马佐夫兄弟》，第 5 卷，第 5 章。

为，“教皇机器”是极其可怕的等级结构，它一门心思要控制人的宗教生活，并且操纵在一帮原则上排斥家庭生活的人手中。换句话说，“教皇机器”是一种独身制的官僚机构（Bürokratie）。我完全可以想像，如果盎格鲁－撒克逊新教徒持这样的见解，他就难免对“教皇机器”充满厌恶之情。由于盎格鲁－撒克逊新教徒对家庭生活有着敏感而细致的感受，厌恶一切形式的官僚控制，因此，“教皇机器”的这些特征必定令他惊骇不已。无论如何，这多半是一种未曾明言的情愫。

19世纪是议会和民主的时代。在这整个时期，人们经常听到一个指责，说罗马天主教政治不过是彻头彻尾的机会主义。它的弹性（Elastizität）实在惊人得很，可以同各种截然对立的运动和群体结盟。它因与不同国家的许多政府和政党合作而受到千百次指责。批评者指出，罗马天主教历来都在谋求政治联盟，不管是与专制君主结盟，还是与君主政体的反对者结盟。在1815年以后的神圣同盟时期，罗马天主教成为反动势力的中心，成为一切自由权利的敌人；但在其他国家，它又摇身一变，俨然是这些自由权利——尤其是新闻自由和教育自由——的倡导者。在欧洲君主制国家，罗马天主教大肆鼓吹王权与神权的结盟；但在瑞士各州的农民民主政府中，在北美，它又完全站在坚定的民主政府一边。像蒙塔朗贝尔（Montalembert）[1]、托克维尔和拉科代尔（Lacordaire）[2]之类的名流，则代表着自由派天主教（liberalen Katholizismus）；与此同

[1] 【中译者注】蒙塔朗贝尔（1714—1800），法国将领、军事工程师和作家，著有《垂直防御工事》等书。

[2] 【中译者注】拉科代尔（1802—1861），法国天主教教士。他拥护法国共和政体，会在讲道中公开攻击拿破仑三世，1860年当选为法兰西学院院士。

时，其他许多天主教徒却依旧在自由主义中发现了敌基督者或至少是敌基督者的前驱。在天主教徒中间，既有保皇主义者和君主政体拥护者，又有共和政体的捍卫者，这两派人似乎同心协力，携手并肩。有些天主教徒默默地与社会主义搅在一起，另一些天主教徒则相信，社会主义与魔鬼沆瀣一气。有些天主教徒甚至不惜把全部赌注押在布尔什维克身上；与此同时，在鼓吹私有财产神圣性的资产阶级眼里，布尔什维克简直是一帮搞阴谋诡计的无法无天的罪犯。

随着政治形势的每一次变化，一切原则似乎都发生了相应的变化，只有一项原则除外，这就是天主教的权力。“人们以对手原则的名义利用对手的一切自由权利，却又以天主教原则的名义剥夺对手的自由权利。”资产阶级、社会主义和无政府主义的和平分子描绘了一幅屡见不鲜的图景。高教会派的显贵们（hohe kirchliche Prälaten）为交战各国的枪炮祝福；“新天主教”的文人们一则赞同君主主义，一则赞同共产主义。最后，再举一个社会学方面的例子：法国的神父颇受宫廷贵妇人的垂青，但又与鼓励罢工工人坚持下去的爱尔兰方济各会修士站在一起。类似的矛盾人物和联盟不胜枚举。

这种多样性的暧昧性——两副面孔、两面神[1]、雌雄同体（拜伦曾用这个词来描述罗马）——在一定程度上可按单纯的政治或社会学类比来加以解释。从政治斗争的策略来看，大凡确立了牢固世界观的党派都会与形形色色迥然有异的群体结盟。不独天主教为然，坚持激进原则的正统社会主义亦复如此。根据不同国家的具体情况，民族运动有时与世袭君主制结盟，有时又与民主共和国联

[1] 【中译者注】雅努斯（Janus），罗马神话中的门神，被描绘为有分别朝向相反方向的两个面孔。

手；从世界观的立场来看，一切政治形式和可能性都不过是实现某种观念的工具，某些看上去前后矛盾的现象亦不外是政治普遍主义的后果或伴随现象。

各方的立场透露出惊人的一致：罗马天主教会作为一个历史复合体和行政机构，长期保持着罗马帝国的普遍主义。法国民族主义者如莫拉（Charles Maurras）、德国种族理论家如张伯伦（H. Stewart Chamberlain）、自由主义出身的德国教授如韦伯、泛斯拉夫诗人和先知陀思妥耶夫斯基——他们无不根据天主教会与罗马帝国的这种连续性来提出自己的解释。一切世俗帝国（Weltreich）都表现出一定程度的相对主义。这种相对主义涉及五花八门的观点，有时冷酷无情地漠视地方特性[1]，有时又对无关宏旨的事情采取机会主义的宽容态度。在这方面，罗马帝国与大英帝国何其相似！一切帝国主义只要不一味地穷兵黩武，都会对正反两方面的观点持兼收并蓄的态度：保守主义与自由主义、传统与进步，乃至军国主义与和平主义。在英国政治史上（从柏克［Edmund Burke］与黑斯廷斯［Warren Hastings］的对立，到劳合·乔治［Lloyd George］与丘吉尔［Winston Churchill］或寇松勋爵［Lord Curzon］的对立），这种对立几乎贯穿于每一代人。

这里提到了普遍主义的独特品质，但天主教的政治观念尚未获得界定。对此只需稍稍提及，因为围绕普世行政机构形成的焦虑感经常是从民族运动或地方运动的正当抗议中滋生出来的。众多的民

[1] 【中译者注】原文为 rücksichtslose überlegenheit über lokale Eigenarten，科德（Codd）译作 uncompromisingly above local idiosyncrasies（不妥协地超越于地方特质之上），乌尔门（Ulmen）译作 ruthless disregard of local peculiarities（无情地漠视地方特性）。乌尔门译文的意思较显豁。

族爱国人士必定感到，在高度集权的罗马体制下受到了忽略和欺骗。有一位爱尔兰人寻思着他那盖尔人的（gälische）民族意识日趋恶化的情况，认为爱尔兰不过是“罗马鼻烟盒里的一撮鼻烟”[1]（或许他还可以说，爱尔兰不过是罗马教士扔进锅里的一只小鸡，煮熟后可充四海一家餐厅的一道菜肴）。但是，许多人，尤其是天主教徒（蒂罗尔人［Tiroler］、西班牙人、波兰人、爱尔兰人）又要感谢天主教，因为他们的很大一部分民族抵抗力量都来源于天主教。无疑，这并不限于压迫者是教会的敌人的情形。梅希林的梅西耶红衣主教（Kardinal Mercier von Mechlin）[2] 和特里尔的科鲁姆主教（Bishop Korum von Trier）[3] 代表着民族尊严和自信，其堂皇气势，凛然威风，远非区区贸易和工业可以比拟。在这个例子中，他们的对手绝非教会的敌人，相反却在谋求与教会结盟。我们不能仅仅根据普遍主义的性质来对这些现象作出政治或社会学解释，正如我们不能把反罗马的情绪解释成对普遍主义和中央集权的民族性抗议或地方性抗议一样，因为无可否认的是，世界史上的所有世俗帝国都激起了类似的抗议。

天主教会是一个对立复合体（complexio oppositorum）。[4]

---

[1] 【中译者注】这位爱尔兰人作者的话直接引自英语：a pinch of snuff in the Roman snuffbox。但施米特没有指明作者是谁。

[2] 【中译者注】梅西耶（1851—1926），比利时教育家、枢机主教和 19 世纪复兴圣托马斯·阿奎那哲学的领袖。第一次世界大战期间，他的反德立场（因为德国人烧毁了鲁汶图书馆并流放工人）使他成了为比利时讲话的国际发言人。

[3] 【中译者注】科鲁姆（1840—1921）在解决文化斗争的过程中起了一定的作用。

[4] 【中译者注】施米特的德文原本直接用拉丁文来表示这个概念，乌尔门的英译本附有一个译名，a complex of opposites（对立因素的复合体）。

无论如何，我相信，倘若人们对此有充分认识的话，反罗马的情绪就会更加强烈。看来没有任何对立因素不为它所包容。长期以来，天主教会一直自豪地宣称，在其内部结合了一切国家形式和政府形式。天主教会自称是一个贵族君主国，其首脑由一批身为枢机主教的贵族精英选举产生，但它又十分讲究民主，正如杜庞卢（Dupanloup）[1] 所言，就连最卑微的阿布鲁齐牧人（Abruzzenhirt），无论其出身和地位如何，都有可能成为这个贵族君王。天主教会有时表现出惊人的通融能力，有时又顽固而不妥协，既有浴血奋战的大丈夫气概，又有柔顺忍让的女性气质。它把高傲与谦卑奇妙地集于一身。在天主教会的历史上，类似的例子俯拾即是。西班牙外交家柯特是一位严苛的哲学家，鼓吹专政；爱尔兰叛乱分子皮尔斯（Padraic Pearse）则是一位替穷人谋福利的大善人，与工团主义有着千丝万缕的联系。然而，让人匪夷所思的是，他们两人都是坚贞不渝的天主教徒。

但是，这个对立复合体也支配着一切神学层面：《旧约》和《新约》均为圣经正典；马克安派[2] 的“非此即彼”可用“既……

---

[1] 【中译者注】杜庞卢（1802—1878），法国天主教教士、奥尔良主教。他是19世纪中叶法国天主教开明派的代言人。1860年拿破仑三世有侵犯教廷世俗主权之势，他发表公开信为教廷辩护，但1870年以后梯也尔宣布不再讨论这个问题时，他表示拥护。他在“梵一”会议上属于不趋势逢时的一派，反对教皇“永无谬误”论；但在该教义颁布后，又是最早表示接受的人之一。

[2] 【中译者注】马克安派是早期基督教异端教派之一。该派遵从马克安（约110—约160）的学说，始于公元2世纪中叶。它抛弃了全部《旧约》，只承认《新约》中经修改过的《路加福音》和十卷《保罗书信》。它拒斥道成肉身和复活的教义，并且采取二元论立场，认为犹太人的上帝不同于基督徒的上帝，前者是“义神”，后者则是“善神”。耶稣降生后，“义神”的全能告终，开始了“善神”救赎人类的时代。

又……”（Sowohl-Als）来回答。同样，在这里，许许多多的安排都是可能的，因为在三位一体的教义中，上帝内在性的许多要素被认为来自犹太教一神论及其绝对的超越性。在19世纪，法国无神论者和德国形而上学家重新发现了多神论，但这批人又对教会倍加称颂，因为他们相信自己从教会敬拜圣人的实践中发现了一种健全的异教信仰。关于国家与社会的无政府主义哲学若要做到首尾一贯，其全部学说最终就必须回到一个根本论题上，即“人性恶”与“人性善”的对立。这是政治哲学的一个重大问题，但“特伦托信纲”[1]对这个问题却含含糊糊，不置可否。

按照新教教义，自然人是彻底堕落的。与此相反，“特伦托信纲”则认定，人性只是被伤害、削弱、搅乱了。因此，人性可分成不同的层次，并经历相应的调适过程。对立面的结合还进一步延伸到人的动机和感知的最终的社会心理根源。教宗被称为父亲；教会是信徒的母亲和基督的新娘（Braut Christi）。这是父权制与母权制的奇妙结合，涉及两种最原始的情结和本能：尊父爱母。它把这两股溪流同时导入了罗马。谁见过儿子反抗母亲呢？归根结底，最重要的一点是，这种极端的模棱两可与最明确的教条主义和决断意志（Willen zur Dezision）结合起来，最终形成了教皇“永无谬误”的教义。

从天主教的政治观念来看，罗马天主教的对立复合体的本质在于，它具有特殊的、形式的优越性，凌驾于人类生活事务之上。在

---

[1] 【中译者注】特伦托公会议是天主教第19次公会议，由教皇保罗三世的代表于1545年12月13日在奥地利特伦托召开。会议时断时续，至1563年始告结束。会议的中心主旨在于反对宗教改革运动，并提出要在天主教内部进行改革。后来，天主教按照特伦托公会议的决议制定了信仰纲要，称为“特伦托会议信纲”。

这一点上，其他任何帝国都难以望其项背。罗马天主教卓有成效地建立了一个历史和社会现实的持久结构。这个结构虽具有形式的特点，却保持着极具活力同时又极富理性的具体存在形态。罗马天主教的这种形式特点乃基于代表原则（Prinzips der Repräsentation）的完全实现。代表原则的特殊性最明显地体现在，它与今日居于主导地位的经济—技术思维针锋相对。不过，在继续下面的讨论之前，还有必要澄清一个误解。

我们可以发现一种精神杂交现象，它努力寻求与天主教（如同与其他许多观念和个体一样）建立一种浪漫的或黑格尔式的兄弟情谊（hegelianische Brüderschaft）。出于这种动机，一个人或许要把天主教的对立复合体转变为众多的合题之一，然后轻率地得出结论说，自己由此而解释了天主教的本质。在康德以后的思辨哲学中，形而上学家把有机生活和历史生活设想成反题与合题的永恒运动过程，并随心所欲地指定各自的角色。戈勒斯（Joseph Görres）[1]把天主教描绘成阳性原则，把新教描绘成阴性原则。按照这种解释，天主教不外是两极的对立，合题则表现为一个“更高的第三者”。[2] 显然，天主教也可以被看成阴性原则，新教则可以被看成阳性原则。可以想像，思辨体系的创建者有时也把天主教看成是“更高的第三者”。

那些把天主教当儿戏的浪漫主义者很不情愿地克制住自己的行

---

[1] 【中译者注】戈勒斯（1776—1848），德国天主教的天才作家，主张捍卫天主教的权力，其关于基督教神秘主义的著作最为著称。

[2] 【中译者注】施米特在分析政治浪漫主义时指出，浪漫主义从来不打算改变世界，而是通过一个“更高的第三者”解决二元论。关于戈勒斯和“更高的第三者”，可参见施米特的《政治的浪漫派》一书。

动，没有对教会进行规劝，要它摆脱耶稣会主义和经院主义，以便把形式天主教的结构外在性与新教的不可见的内在性结合起来，从中创造出更高的“有机”统一体。尽管如此，对他们来说，把天主教视为“更高的第三者”的想法仍有特殊魅力。这是明显的典型误解的根源所在。不过，这类设想也不纯粹是出人意表的胡思乱想。它们看上去似乎有点想入非非，却与我们时代的精神丝丝入扣，因为它们的思想结构与现实完全一致。事实上，这些设想的出发点是一种实实在在的分裂和对立：一种需由合题来解决的反题，或一种含有“无差别点”的两极对立。这是一种很成问题的分裂状态，一种深刻的未决状态；惟一的出路是自我否定，达到肯定的状态。

当今时代的一切领域均由极端二元论所支配。我们在论述过程中，有必要不断提及它的各种表现形式。其共同根据是一种关于自然的概念，这一概念在一个经过技术和工业改造的世界中得到了实现。时至今日，大自然似乎处在与机械世界对立的一极上。这个机械世界由众多的大城市组成，其石制、铁制和玻璃结构就如同庞大的立体主义构图一样矗立在大地的表面上。这个技术王国（Reich der Technik）的对立面是未经文明染指的大自然，野气，不开化；它是“饱经磨难的人没有踏入的一块保留地”。人的劳动创造了一个理性的—机械的世界，而自然状态则被赋予了浪漫而纯洁的品质。但是，这种两分法却与罗马天主教的自然概念大相径庭。

天主教徒与土地的关系，似乎不同于新教徒与土地的关系，个中原因或许在于，与新教徒相比，各国天主教徒以农业人口居多，他们根本不知道什么大工业。无论如何，大致情况就是如此。为什么天主教徒没有移民群，至少没有像胡格诺派（Hugenotten）或清教徒那样大规模的移民群呢？天主教移民当然很多，例如爱尔兰人、波兰人、意大利人、克罗地亚人。说不定大多数移民都是天主

教徒，因为从总体上看，大多数普通天主教徒都比新教徒穷，他们在贫困、灾难和迫害的压力下流离失所，却从未失去对故乡的眷恋之情。

与这些因贫困而流离失所的民族相比，胡格诺派教徒或清教徒表现出一种与人性相悖的坚毅和豪气。他们可以生活在每一片土地上。不过，如果以为他们在每一片土地上都找到了自己的根，那就大谬不然了。他们可以走遍天涯海角，到处创业，把每一片土地都变成他们的志业劳动（Berufsarbeit）[1] 和“世俗禁欲主义”的用武之地，最后建起一个舒适的家。胡格诺派教徒或清教徒之所以取得这一系列成就，是因为他们让自己成为大自然的主人，按照自己的意愿驾驭大自然。对罗马天主教的自然概念而言，这种类型的统治简直无法理喻。

信奉罗马天主教的各民族热爱土地，热爱孕育了万物的大地，但表现方式却有所不同。他们对土地怀有忠贞不渝的感情。对这些民族来说，大自然既非艺术和工业的对立面，亦非理智和情感的对立面；人的劳动与有机界的发展、自然与理性是统一的。葡萄酿酒成为这种统一性的绝妙象征。但是，产生于这种精神氛围的城市看来也是土地的自然产品，它们是大地景色的一部分，与大地融为一体。这些民族对“城市性”有自己的看法，其基本概念渗透着人性。现代工业城市讲究机械主义的精确性，因而永远不可能具备这种品质。在新教徒眼里，自然与恩宠是分裂的，而特伦托信纲对此几乎一无所知。同样，罗马天主教也很难理解自然与精神、自然与理智、自然与艺术、自然与机器的二元论。这些对立面的综合就如同空洞的形式与无形式的质料的对立一样，完全不符合天主教的精神。

---

[1] 【中译者注】施米特所说的 Beruf 与韦伯新教伦理的天职观可进行对比。

罗马教会绝不同于德国自然哲学和历史哲学中的那个“更高的第三者”（它本来就不存在）。无论是令人绝望的反题，还是虚幻乐观的合题，都与它毫无瓜葛。因此，如果有人把天主教徒看成是机械时代的对立一极，天主教徒肯定会认为这是一种可疑的抬举。新教徒最强烈的感受之一是，罗马天主教贬低和滥用了基督教，因为它把宗教变成了一套没有灵魂的、机械的繁文缛节；与此同时，新教徒又乘着浪漫的翅膀飞回天主教会，以求摆脱缺少灵魂的理性和机械时代，获得拯救。这里存在着一个明显的矛盾，再次展示了那个奇妙的对立复合体。

倘若教会仅仅满足于充当有灵魂的一极，与缺少灵魂的一极相对立，它就忘记了自己的真正本质。在这种情况下，教会就变成了资本主义求之不得的补充因素，变成了一个帮助人们忍受残酷竞争的保健机构，就像城市居民星期天外出郊游、夏天外出小憩一样。诚然，教会确有十分重要的治疗作用。但是，这个机构的本质肯定包含着更多的内容。卢梭主义和浪漫派对许多东西——包括天主教——感到乐趣，正如它们对一幢倾圮的雄伟建筑物或一件真古董感到乐趣一样。“躺在 1789 年成就的安乐椅上”，它们还能够把这些东西变成持相对主义价值观的资产阶级的消费品。

许多天主教徒，尤其是德国天主教徒，似乎都对自己被艺术史家所发现而沾沾自喜。他们的喜悦心情原本并不值得注意，要不是像索雷尔这样一位富于原创性的多产思想家在教会与非理性主义的新联盟中探索天主教思想的危机，根本就没有必要提到这一点。在索雷尔看来，截止 18 世纪，天主教护教学一直致力于论证以理性为根基的信仰。到了 19 世纪，教会则受惠于各种非理性主义思潮。启蒙运动和理性主义遭到了反对。事实上，对它们的一切反对都给天主教注入了新的活力。传统主义的、神秘的和浪漫的情愫吸引

许多人皈依天主教。根据我的判断，时至今日，天主教徒对既有的护教学深感不满，因为在许多人眼里，护教学其实是诡辩，流于空洞的形式。不过，凡此种种都未能切中肯綮，因为这种观点把理性主义与自然科学思维等同起来，从而忽略了一个事实：天主教的论证乃基于一种特殊的思维模式，其证明方法是一种独特的法学逻辑（Juristische Logik），其关注焦点是对人的社会生活进行规范指导。

在几乎所有讨论中，我们都可以看到，自然—技术科学的方法论在很大程度上支配着现代思维。例如，传统神学证明中的上帝——上帝统治世界就如同国王统治国家——被下意识地当成了推动宇宙机器的原动力。现代城市居民如同一头怪兽，满脑子技术和工业概念；这些概念又被投射到宇宙论或形而上学领域。在这种天真的机械论和数学神话中，世界变成了一台庞大的电动机，就连阶级差别也不复存在了。

近代资本家与产业无产者如同孪生兄弟，他们的世界观完全相同。他们为经济思维并肩战斗，此时此刻，他们完全一致。社会主义变成了产业无产者的宗教；就此而言，它提供了一台不同于资本主义世界的奇妙无比的机器。具有阶级意识的无产者自视为这台机器的合法主人——尽管在逻辑上也要受到某种限制。资本家的私有财产则被视为逻辑上的反面，是一个技术落后时代的残余物。大工业家没有别的理想，只有列宁的理想——“电气化的土地”。他们之间也会有不同看法，但基本上仅限于什么是电气化的正确方法。美国金融家和俄国布尔什维克不知不觉地在为经济思维而共同奋斗。也就是说，他们与政治家和法学家展开搏斗。索雷尔也是这个阵营的一员。因此，我们这个时代的经济思维便成为天主教政治观念的根本对立面，因为天主教的政治观念反对经济思维中与事务性、诚实和理性相等同的一切。

罗马教会的理性主义在道德上涵盖了人的心理学和社会学本质；它与工业和技术不同，不关心对物的统治和利用。教会有其自身的理性。勒南（Renan）[1] 有一句广为人知的名言：Toute victoire de Rome est une victoire de la raison（罗马的一切胜利都是理性的胜利）。在与宗派狂热的斗争中，教会从来都站在健全常识一边。正如杜恒（Duhem）[2] 确切指出的，在整个中世纪，教会一直都在压制迷信和巫术。就连韦伯也断定，罗马理性主义在罗马教会中延续了下来，它有意识地、异常成功地压制了酒神崇拜和迷狂，克服了把理性湮没于沉思的危险。这种理性主义寄寓于一系列建制机构，本质上具有法的意义，其最大成就莫过于把司祭变成一种职务（Amte）——一种非常独特的职务。

教宗不是先知，而是基督的在世代表（Stellvertreter Christi）。这种仪式职能排除了毫无节制的先知崇拜的一切过于狂热的因素。教宗职务不依赖于个人的超凡魅力（Charisma）；这意味着，司祭占据着一种似乎与他的具体人身完全无关的职位。然而，他却不是按共和思维来理解的那种官员或代表。与近代官员不同，他的职位并非与个人无关，因为他的职务是绵延不断的链条的一环，这个链条与基督的个人天命和具体人身（Person Christi）[3] 密不可分。这实在是最令人惊异的对立复合体。在这些区别下面隐伏着天主教的理性的创造力和人情味。两者都存在于人的精神之中，并引导着人

---

[1] 【中译者注】勒南（1823—1892），法国哲学家、历史学家和宗教学家。他在政治和信仰上倾向于自由主义和集权主义，在宗教上倾向于怀疑论。

[2] 【中译者注】杜恒（1861—1916），法国物理学家，写过大量宗教论著。

[3] 【中译者注】Person Christi 在乌尔门英译本译作 the concrete person of Christ。在基督教神学中，person 一词亦译作“位格”。

的精神，但却并不揭示人类灵魂的阴暗的非理性主义。与经济—技术的理性主义不同，它们并不提供摆布物质实体的方法。

经济理性主义与天主教的理性主义相去甚远，难免在天主教徒心中引起一种特殊的焦虑。现代技术很容易沦为这种或那种需要和欲求的仆役。在现代经济中，全然非理性的消费方式符合于彻底理性化的生产方式。一种神奇的理性机制永远都以同样的认真和精确满足这种或那种需求，无论是对丝绸衬衣的需求，还是对毒气或其他任何东西的需求。经济理性主义已习惯于仅仅满足某些特定需要，仅仅承认那些它能够“满足”的需要。它在现代大都市建起了一座大厦，一切皆按严格的计划进行，一切皆可计算。虔诚的天主教徒有自己的理性标准，正因为如此，这个不可抗拒的事务系统难免令他毛骨悚然。

时至今日，有人可能会说，敌基督者的形象或许主要体现在天主教徒中间。索雷尔在制造这种“神话”的能力中发现了生命力的证据，他毫无道理地断定，天主教徒已不再相信末世论了，没有人等待着末日审判。在德·迈斯特[1]的《圣彼得堡之夜》（*Les Soirées de Saint-Petersburg*）中，一位俄国议员实际上也说过同样的话，然而，揆诸事实，此种说法谬矣。不仅16世纪和17世纪在罗马发现了敌基督者的新教徒期盼着末日审判，西班牙人柯特、法国天主教

[1] 【中译者注】德·迈斯特（1753—1821），法国论辩作家和外交家。他曾在俄国宫廷住了14年，写下了《政治组织和人类其他制度的基本原则论》和他的主要著作《圣彼得堡之夜》，把公开的刽子手赞扬为社会秩序的保卫者。他坚持基督教的优先地位，坚持君主和教皇的专制统治，反对自由主义信仰。

徒维伊奥（Louis Veuillot）[1] 和布洛瓦（Léon Bloy）[2]、英国归正者本森（Robert Hughes Benson）[3] 也同样期盼着末日审判。但是，最主要的问题是，现代的经济—技术机器在许多天主教徒心中也引起了同样的恐怖和厌恶。天主教徒认识到，理性的概念在这里遭到了荒唐的歪曲，与天主教徒的思想感情截然相悖，因为一种旨在满足随心所欲的物质需求的生产机制被说成“理性的”，最重要的问题却遭到忽略：这种超级理性机制的目的理性（Rationalität des Zweckes）何在？天主教徒的真正焦虑便由此产生。

经济思维完全不能理解天主教徒的这种焦虑，它仅仅满足于凭借其技术手段所能提供的一切。经济思维既不知道什么反罗马情绪，也不知道什么敌基督者或《启示录》。教会被看成一个奇怪现象，与其他“非理性”现象并无二致。有一批希望合理满足自己的宗教需要的人倒也无妨。不过，这却是非理性的，与许多同样要求得到满足的流行的愚蠢怪念头相差无几。天主教堂的所有圣坛前都要点灯，如果这些圣坛用灯都由一家电气公司来供应，而这家公司同时又为城市的剧院和舞厅提供照明设备，那么，经济思维仅凭感觉就能理解天主教了，就会把它当作理所当然的事情来接受。

经济思维有其自身的理性和真确性。这种理性和真确性就在于，经济思维蕴含着绝对的事务性，仅仅关注实实在在的东西。政

---

[1] 【中译者注】维伊奥（1813—1883），天主教平信徒，捍卫教皇至上的原则。

[2] 【中译者注】布洛瓦（1846—1917），天主教平信徒，宣传人可以从痛苦和贫穷中求得圣灵的救赎而领悟宇宙的玄机。

[3] 【中译者注】本森（1817—1914），神职人员和作家，曾做过教皇庇护十世的私人侍从。

治被看成非事务性的[1]，因为它必定要关注经济价值以外的其他问题。天主教的突出特征就是其政治性，与绝对的经济事务性根本不同。不过，说天主教是政治性的，这并不意味着，天主教按马基雅维利的设想去操纵和支配社会和国际的各种固定权力要素。马基雅维利把政治变成了一种单纯的技术，因为他把政治生活的一个单一的外在因素孤立了出来。政治机制有其自身的法则，无论天主教，还是其他卷入政治过程的历史势力，都必得遵循这些法则。自16世纪以来，教会“机器”变得更加僵化了，与中世纪相比，〔尽管有浪漫派，或许正是为了削弱浪漫派的势力〕教会变成了一个更加集权的官僚机构和组织。这与人们从社会学角度概括的“耶稣会主义”的所有特征相一致。在解释这个事实时，不仅要考虑天主教与新教的斗争，而且还要考虑天主教对那个时代的机制所作出的否定性反应。

专制君王及其“重商主义”（Merkantilismus）已开现代经济思维的先河，同时预示着一种特定的政治状态：这种状态处于独裁政治与无政府主义之间的无差别点上。17世纪出现了机械论的自然概念，一切社会关系都经历了一个颇受称道的“事务化”过程（Versachlichung）[2]。与此同时，一种权力政治结构也发展起来。在这种条件下，教会的组织变得日益厚密而僵硬，形同一个保护壳。就其本身而言，这并不能证明政治的衰竭和老化，而仅仅提出

---

[1] 【中译者注】这里的“非事务性的”（或译“非实物性的”），德文原文作unsachlich，乌尔门英译本作immaterial。政治是非事务性的，经济思维则是绝对事务性的（absolut sachlich）。但是，乌尔门用immaterial来翻译unsachlich，还有另外一重含义：对经济思维来说，政治是无关紧要的（immaterial）。

[2] 【中译者注】Versachlichung在乌尔门英译本中作functionalization，意为“功能化”。

了一个问题：在其内部是否还有活的观念？一个政治系统如果仅靠赤裸裸的技术来保住权力，它甚至过不了一代人就会崩溃。这种观念是政治领域的有机组成部分，因为没有权威，就没有政治，没有信念伦理（Ethos der überzeugung），就没有权威。

政治自称超越了经济，既然如此，它就必须建基于生产和消费以外的范畴。在此，不妨重申一遍：资本主义企业家与社会主义无产者完全一致，因为他们都认为，政治所担当的角色表明了它的自不量力；他们从经济思维的立场出发，认为政治家的统治地位“无关紧要”。从严格意义上的政治来看，这只能意味着，某些特定的社会权力群体（财大气粗的私人企业家，特定的工厂或工业部门的有组织的工人）利用他们在生产过程中的地位来攫取国家政权。他们与政治家和政治作对，因为在他们眼里，政治家和政治是阻碍他们夺取政权的实实在在的绊脚石。一旦清除了这些绊脚石，他们就再也没有兴致去阐述经济思维与政治思维的对立了。这样就会形成一种基于经济的崭新的权力形态，一种新型政治亦将随之而产生。不过，他们搞的还是政治，也就是说，他们必须促成一种特殊类型的合法性和权威。他们必须证明自己对社会是不可或缺的。必须证明自己有能力维护公共安全（salut public），并由此而确立自己的合法性。因此，他们实际上已经认可了观念。

一切严重的社会对立都不可能通过经济手段来加以解决。雇主对工人说，“是我养活了你们”；工人则回答说，“是我们养活了你”。这并不是生产和消费方面的斗争，从任何角度来看，都绝不是一桩经济事务。这一对立产生于一种不同的信念，一种关于什么是道德的、什么是合法的信念。它涉及这样一个问题：必须从伦理或法律上确认谁是现代财富的实际生产者、创造者，从而也就是它的拥有者。一旦生产变得完全匿名化了，一旦股份公司和其他

“法”人形成一个网路，从而再也不可能涉及具体个人了，典型资本家的私有财产就会被当作不可理解的赘生物而予以抛弃。这一天终将到来。不过，就目前来说，还有一些资本家宣称自己对社会是不可或缺的，并懂得如何在此基础上取得成功。

只要双方都从经济角度来考虑问题，天主教在这场斗争中基本上就会遭到忽略。教会可能有地产和各种“经济利润”，但天主教的权力并不以经济手段为基础。与大型原材料工业和市场的利润相比，教会的那点利润显得朴实无华，无关痛痒。一旦拥有了地球上的石油储藏，就很可能在争夺世界领导权的斗争中掌握决定权。基督的在世代表在这场斗争中起不了任何作用，教皇只想当教皇国的元首。这在国际贸易和帝国主义的喧嚣声中又有什么意义呢？

天主教的政治权力既不依赖于经济手段，也不依赖于军事手段，而是依赖于权威的绝对实现[1]。教会也是一个“法人”（Juristische Person），尽管不是股份公司意义上的那种“法人”。股份公司是生产时代的典型产物，采取一种会计方法；教会则是一个具体人格的具体人格代表（persönliche Repräsentation）。大凡有见识的证人都承认，教会是法的精神的完美代表，是罗马法体系的真正继承者。这里（在它采取法的形式的能力中）潜藏着它的一个社会学奥秘。但是，教会之所以能够采取这种形式或其他任何形式，仅仅因为它拥有代表的能力。教会代表着 civitas humana（人之

[1] 【中译者注】原文为 Autorität in seiner ganzen Reinheit，科德直译作 authority in its complete purity（具有彻底的纯粹性的权威），乌尔门译作 the absolute realization of authority（权威的绝对实现）。

城）[1]，它每时每刻都代表着与基督的道成肉身和被钉十字架的历史关联，代表着基督的人身[2]：基督是历史现实中成人身的上帝。正因为如此，教会远远高于经济思维的时代。

中世纪创造了一批代表人物：教宗、皇帝、僧侣、骑士、商人。天主教会是这种创造能力的惟一留存至今的实例。有一位学者[3]曾谈及四大残存支柱：英国贵族院、普鲁士总参谋部、法兰西学院和梵蒂冈。天主教会无疑是最后一根支柱。它孤零零地矗立在那里，任何人如果仅仅从中发现了一种外在形式，都会不无揶揄地说，它不过代表着代表观念本身。18 世纪还有一批古典型人物，如“立法者”（législateur）。19 世纪就没有产生出什么东西了，有鉴于此，就连理性女神似乎也变成了一个代表。

时至今日，代表能力（repräsentative Vermögen）在很大程度上已经不复存在了。为了清楚地认识这一点，我们只须考虑到，有人曾展开一项基于现代科学精神的事业，以此与罗马天主教相抗衡。孔德想建立一个“实证主义的”（positivistische）教会，其努力的结果是尴尬的模仿。不过，我们不禁对这个人的高尚意图，甚至对他

---

[1] 【中译者注】暗指奥古斯丁关于“上帝之城”和“地上之城”（“世人之城”）的区分。奥古斯丁将历史解释成发生在两个不同层次上的一系列事件：地上之城包括像巴比伦、耶路撒冷、罗马之类的世俗社会；上帝之城则是指那些信仰基督并获得重生的人居住的天国。这两个王国均由上帝创造并由他亲自统治。上帝建立地上之城是为了拣选得救者并赐他们永生。因此，上帝之城高于地上之城。但在这里，施米特使用 civitas humana 一词并非拿它与上帝之城进行对比，而是与完全漠视人的经济—技术之城进行对比。

[2] 【中译者注】“人身”或译“位格”。

[3] 【中译者注】指法国小说家和文学批评家布尔热（Paul Charles Joseph Bourget，1871—1914）。

的模仿深表钦佩。与其他类似的努力相比，孔德的模仿仍显得出类拔萃。这位最伟大的社会学家发现了中世纪的代表类型——教士和骑士，把他们与现代社会的代表类型——专家和商人[1]——加以比较。不过，把现代专家和商人当作代表类型，却是错误的。专家只在与教会斗争的过渡时期才发挥了代表作用，商人只是作为清教徒个人主义者才成其为代表。一旦现代工业的车轮开始转动，两者都日益沦为大机器的仆役。很难说他们真正代表着什么。

社会等级已成为明日黄花。18 世纪的法国资产阶级——第三等级——宣称自己是“国家”（die Nation）[2]。有一句著名的口号：Le tiers État c'est la Nation（第三等级就是国家）。这句口号产生了深刻的革命性后果，远远超出了任何人的想像。一个单一的社会等级宣称自己就是国家，实际上已经取消了等级概念本身，因为等级概念要求多个社会等级共同组成社会秩序。这样一来，资产阶级社会就再也不能发挥代表作用了。它屈从于那个时代致命的二元论，发展出自己的“两极对立”：一端是资产阶级，另一端是放浪不羁的人（如果说他代表着什么，他仅仅代表自己）。由此而产生的必然后果是无产阶级的阶级概念。这个概念以物质主义的方式——按照一个人在生产过程中所处的地位——把社会分成若干群体，因而完全符合经济思维。由此可见，经济思维必定要弃绝一切代表功能，这是它的内在属性。专家和商人已变成了供货人或监工。商人

---

[1] 【中译者注】原文为 dem Gelehrten und dem industriellen Kaufmann，乌尔门译作 the savant and the merchant，其中 savant 有“专家”、“学者”等义。科德则译作 the Scientist and the Industrialist（科学家和工业家），但在下文又译作 the Scholar and the Businessman（学者和商人）、the Savant and the Merchant（专家和商人）。

[2] 【中译者注】Nation 有“民族”、“全体国民”之义。

坐在办公室里，专家则坐在书房或实验室里。如果说他们真有什么现代品质的话，那就是，他们都为企业服务——他们都是匿名的。如果以为他们代表着什么，那就十分愚蠢。他们要么是些私人个体，要么是些政党人物，但肯定不是代表。

经济思维只知道一种形式，即技术的精确性。还有什么比这离代表观念更远呢？经济与技术的结合（其内在差异仍值得注意）要求事物必须实际地在场。相应的术语如“反射”、“辐射”和“反映”都涉及物质，表示相同物质基础的各种聚合状态。通过这类比喻，人们把作为观念而存在的东西纳入自己的事务化思维，从而使之变得可以理解。例如，众所周知，有人从“经济的”角度来看待历史。按照这种设想，政治和宗教观点是生产关系的意识形态“反射”。从这种理论本身的主张来看，这只能意味着，经济生产者的社会等级高于“知识人”。在心理学讨论中，“投射”之类的词语显得非常合适。投射、反射、反映、辐射、转移——所有这些比喻都旨在表达“内在的”事务性基础。

与此相反，代表观念完全取决于个体权威的概念。因此，无论是代表，还是被代表的个人，都必须保持个体尊严——这不是一个物质主义概念。惟有个体才能引人注目地履行代表功能。也就是说，履行这种功能的不仅是一个“代理人”，而且是一个拥有权威的个人，或者一个如果被代表就具备了人格性的观念。可以想像，上帝、民主意识形态中的“人民”、自由和平等之类的抽象观念，都能够成为代表的内容。但是，生产和消费就不是这样了。

代表作用赋予充当代表的个人以特殊尊严，因为一种崇高价值的代表不可能没有价值。不仅代表和被代表的个人需有一种价值，他们对其说话的第三方也须有一种价值。自动机和机器既不可能代表，也不可能被代表。同样，一个人也不可能对着自动机和机器来

履行自己的代表职能。国家一旦变成了“利维坦”（Leviathan）[1]，就从代表的世界中消失了。这个世界有其自身的价值级系和人性特征。这是天主教政治观念的发源地，并使天主教得以体现形式的三位一体——艺术的审美形式、法的正义形式和世界历史性的权力形式——的辉煌荣耀。

在一个醉心于艺术欣赏的时代，首先引起人们注意的是自然和历史发展中最后出现的东西——最高的实现和最大的恩赐，即形式的艺术美。形式、图案和视觉象征独立地产生于非凡的代表作用。现代企业缺乏代表和隐喻形象，它从另外一个时代获得其象征，因为机器没有传统。现代企业几乎无力创造出形象，就连苏俄共和国也找不到恰当的象征，只能用镰刀斧头来作为其统治的标记。这个象征不足以反映工业无产阶级的世界，相反倒让人想起一千年以前的技术条件。人们可以用讽刺的眼光来看这个徽记，意思好像是说，经济落后的农民战胜了产业工人的共产主义，小规模的农业经济战胜了拥有发达技术和机械的大型企业。尽管如此，这种原始象征仍然具有一种不见于最发达的机器技术的东西，一种人性的东西，即语言。

毫不奇怪，经济时代首先被美的外表所吸引，因为它最缺乏美。即便如此，在审美中，最让它感到怡然自得的通常是些浮泛表面的东西。审美的实质是创造形式，这种能力本质上又在于创造精彩修辞的语言。这才是必须考虑的问题。有些势利眼对红衣主教身上穿的袍子赞不绝口，壮观的游行队伍披上耀眼的盛装。然而，所有这一切，连同其诗意的美，均不在考虑之列。在此，我

---

[1] 【中译者注】出自英国哲学家霍布斯的《利维坦》一书。利维坦国家（Leviathan state）被用来指极权国家。

们所关注的是创造形式的能力。宏伟的建筑、教会的绘画和音乐、意义隽永的诗歌，都不是评判这种能力的标准。

在今天，无可否认的是，教会与创造性艺术的纽带已经破裂。汤普森（Francis Thompson）[1] 是上一代少数几位伟大的天主教诗人之一。他在一篇论雪莱的精彩文章中注意到这一现象：教会一度既是圣徒之母，又是诗人之母；既是圣多明我（St. Dominic）之母，又是但丁之母。然而，时至今日，教会仅仅为自己保留了圣洁的荣耀，至于艺术则被交给了无信仰的人。任何人都不可能把这一点表述得像汤普森那样贴切和正确："这种分离对诗歌不好，对宗教也未见得好。"[2] 确实如此，目前的状况无益于宗教。不过，对教会来说，这并非不可治愈的顽症。相反，言语和演说的力量——最完美意义上的修辞——乃人类生活的标准。

在今天，这也许是一个非常危险的断言。对修辞的意义缺乏理解，这只是我们这个时代两极对立的二元论的表现形式之一。在这里，它一方面表现为欣喜若狂、销魂夺魄的音乐，另一方面又表现为沉默无语的实用态度。它千方百计把"真正的"艺术变成一种浪漫的东西，一种极具音乐性、极端非理性的东西。多亏了丹纳（Taine）[3] 天才般的洞识和描绘，我们现在都知道，修辞与古典精神（esprit classique）之间存在着密切关系。但是，丹纳把古典主义视为浪漫主义的对立面，破坏了活生生的古典主义观念。他

---

[1] 【中译者注】汤普森（1859—1907），英国 19 世纪审美派诗人，最著名的诗篇《天堂猎犬》写上帝追逐人的灵魂。

[2] 【中译者注】这句话出自汤普森的《论雪莱》一文。

[3] 【中译者注】丹纳（1828—1893），19 世纪法国实证主义的代表人物，思想家、文学评论家和历史学家。

力图把古典与修辞等同起来，从而也就把古典与矫揉造作、空洞的对称和虽有光洁表面却无生气的东西[1] 等同起来，尽管他本人实际上并不相信这一点。这里有各式各样的两极对立，真可以大玩一通了！

理性主义与某种“非理性的”东西形成对比：古典被归入理性的范畴，浪漫则被归入非理性的范畴。相应地，修辞被列在古典和理性的标题下。然而，最重要的修辞是我们所说的代表性演说，而不是讨论和辩论。这种修辞在对立中运动，但这些对立不是矛盾，而是各种不同的要素；它们被塑造成复合体，从而给演说注入生命。丹纳的概念能帮助我们理解波舒哀（Jacques Benigne Bossuet）[2] 吗？波舒哀在理智上超过了许多理性主义者，在直觉上超过了所有浪漫主义者。然而，波舒哀的雄辩只有依靠庄严的权威才成为可能。这种雄辩既没有沦为高谈阔论，又没有变成发号施令，而是在言语的结构中得到回响。它那非凡的措辞风格是音乐所无法企及的；它是人的尊严的一种形式，通过理性的言语形式表现出来。所有这一切都预设了一种等级结构，因为伟大的修辞术所产生的精神回响来源于听众对雄辩家的代表作用的信念。他证明了这样一个事实：司祭与战士和政治家并肩而立，在世界历史中同样有其地位。如同战士和政治家一样，司祭也是一个代表人物。他不与商人和工匠为伍，因为后者只给他施舍，并且把他的代表作用与虚

---

[1] 【中译者注】原文为 appretierte Leblosigkeit，科德未译，乌尔门译作 fabricated lifelessness（编造出来的无生气）。德语动词 appretieren 是一个纺织学用语，指给纺织物砑光，相当于英语的 finish。这里的意思是说，古典修辞和演说虽极尽精雕细琢之能事，却枯燥乏味，毫无生气。

[2] 【中译者注】波舒哀（1627—1704），法国神学家和演说家。

浮的装饰混为一谈了。

天主教会不可能与现存的工业资本主义形式结合起来。王权与神权可以结盟，但不会有办公室与神坛的结合，也不会有工厂与神坛的结合。如果欧洲的大部分罗马天主教神职人员不再来源于农业人口，也许会产生意想不到的后果。但是，不管出现什么结果，天主教都不可能与工业资本主义相结合。诚然，天主教将不断适应一切社会和政治秩序，即使它们被资本主义企业家或工会和劳工联席会所操纵。但是，这种适应有一个条件：植根于经济的权力必须具有政治性，也就是说，掌权的资本家或工人必须承担政治的代表职能以及相关的一切责任。这样一来，拥有最高统治权的新权威就被迫认识到一种并非仅仅关注经济和私有财产的格局。这个新秩序并不局限于管理生产和消费的过程，因为它必须形式地构成：一切秩序都是法律秩序，一切国家都是立宪国家。一旦采取了这个步骤，教会就能够与这个新秩序结盟。正如它曾经与一切秩序结盟一样。有些国家的统治阶级也许是拥有土地的贵族或农民，但教会不必只与这样的国家结盟。

教会需要一种政治形式。离开了政治形式，教会的内在代表行为就失去了与之相应的东西。“资本”的幕后统治仍然不是形式，尽管它能够摧毁现有的政治形式，使它变得徒有其表。倘若它取得了成功，它就会把国家彻底地“非政治化”。倘若经济思维成功地实现了它的乌托邦目标，把人类社会变成一种绝对的非政治状态，教会就将成为政治思维和政治形式的惟一代理。在这种情况下，教会将获得惊人的垄断权：与中世纪相比，其教阶结构更接近于对世界的政治领导权。按其自身的理论和假设，教会肯定不愿看到这种局面。教会预设了与政治国家的共存，是一个“完整的社会”

(societas perfecta)[1]。教会并没有预设与一个包含冲突利益的联合体的共存，它希望与国家共存于一个特殊的共同体中。在这个共同体中，两种代表形式面对面地互相合作。

我们能够观察到，对一切代表类型的理解如何随着经济思维的普及而逐渐消失。不过，现代议会制度的假设和理论基础至少包含着代表的观念。不仅如此，它甚至受到一项特定原则的支撑，用一个专门术语来说，这就是“代议原则”(Repräsentativ Prinzip)。这项原则仅仅表示一种代表职能（选民的代表），就此而言，它并没有什么特殊意涵。在上个世纪的宪法文献和政治文献中，这个术语是指代表人民（Volksvertretung)；它与另外一种代表，即国王，形成对比。尽管两者共同代表“国家”（如果制定了共和宪法，就仅仅由议会来代表“国家”)，但他们是有区别的。相应地，我们可以说，教会“没有代表机构”，因为它没有议会，它的代表的权威并非来自人民。因此，教会的代表职能是“自上而下的”。

在19世纪，广大民众与国王争夺代表权。在这个过程中，法学既失去了它的意义，又失去了特殊的代表概念。德国的国家理论尤其发展出一种庞大而混杂的学术神话：议会作为二级政治机关，代表着另外一个一级机关（人民)，但这个一级机关并没有不同于二级机关的独立意志，除非加上“特殊的限制条件”；两个法人实际上是同一的，它们组成两个机构，但却是同一个人，如此等等。耶利内克曾著有《国家通论》(*Allgemeine Staatslehre*)，其中的“论代表和代表机关”一章十分有趣，我们只需读读这一章就足够

[1] 【中译者注】“完整的社会”是中世纪关于教会的观念。

了。[1] 代议原则的简单涵义是，议员是全体人民的代表，因而拥有不受选民支配的独立权威。他们的权威并非来自个别的选民，而是始终来自全体人民。“议员不接受指导和命令，而只对自己的良心负责。”这意味着，人民的人格化和议会——作为人民的代表——的统一性至少隐含着对立复合体的观念；也就是说，它们隐含着众多利益和党派的统一性。这是按代表的思路而非经济的思路来构想的。因此，苏联的无产阶级体制致力于消灭那个非经济思维时代的残余，强调议会代表只是使者和代办，是生产者的代表，拥有强制委托权（mandat impératif），可以随时被召回，是生产过程的行政公仆。所谓的“全体”人民仅仅停留在概念上，整个经济过程也不过是一种实在事务而已。

反理智主义实际上具有理智上的融贯性，这一点无疑给人留下了深刻印象。在社会主义高潮中，年轻的布尔什维克把争取经济—技术思维的斗争变成了反对观念，甚至反对一切观念的斗争。只要观念的幽灵还在，人们就依然抱有这样一种想法：在特定的事务现实形成之前已经存在着某种东西（某种超验的东西）了。这始终意味着，存在着自上而下的权威。对一种从经济—技术领域中获得规范的思维类型而言，这种权威纯粹来自外部干预，是对自动机器的干扰。一个有政治本能而又反对政治家的理智人不管遇到什么样的观念诉求，都会立刻认识到，这实际上是在宣称拥有代表权和权威。真够狂傲的，殊不知无产阶级向来都散漫无形，现实已成为“血肉”，形成密集的一大块。[2] 在这种条件下，人们根本不需要管

---

[1] 【中译者注】施米特在 1930 年 1 月的著名演讲中批评耶利内克把法学与社会学分离开来。

[2] 【中译者注】原文中 Masse 有“群众”之意。

理，“万物自己管理自己”。

政治形式和法的形式对经济思维的融贯性来说同样无关紧要，只会惹人恼怒。但是，只有在这种思维方式被一帮狂热分子采用（这种现象也许只能在俄国见到）的悖谬情况下，它才显示出对观念，对一切非经济、非技术理智的全部敌意。从社会学角度来看，这表明了真正的革命本能。理智和理性主义本身并不具有革命性。但是，技术思维与一切社会传统格格不入：机器没有传统。马克思在社会学方面有一个重大发现：技术是真正的革命原则；与之相比，基于自然权利的一切革命[1]都不过是些老套的游戏，因此，如果把一个社会纯粹建立在不断进步的技术基础之上，它就仅仅具有革命性。然而，过不了多长时间，它就会自我毁灭，同时毁灭自己的技术。

经济思维还不至于这么极端。尽管经济思维在现代与绝对的技术主义结合起来，但它也可能成为后者的敌手。经济领域包含着一些法律概念，例如财产和契约。但是，经济领域尽可能地缩小这些概念，尤其是把它们变成私法概念。在此，我们只能顺便提到一个明显的矛盾：人们一方面想把经济转变成一项社会原则，另一方面又想让私法，尤其是私有财产永久地存在下去。我们感兴趣的是，经济领域想让私法永久存在下去，实际上是对法的形式的限制。公共生活被要求实行自我管理，它应当由公共舆论——私人个体的意见——来调节，而公共舆论又应当由私营的自由报业来调节。在这

[1] 【中译者注】“基于自然权利的一切革命”原文作 alle naturrechtliche Revolution，乌尔门译作 all revolutions based on natural law（基于自然法的一切革命），科德译作 all forms of revolution based on natural rights（基于自然权利的一切革命形式）。Naturrecht 应该指“天赋权利”或“自然权利”。

种体制下，没有任何东西具有代表的功能，一切都变成了私人事务。

从历史角度来看，“私人化”的根源可追溯到宗教。在资产阶级社会秩序中，个人的最初权利是宗教自由。在一系列自由权——信仰和良心自由、结社和集会自由、新闻自由、贸易和商业自由——的历史演变过程中，宗教自由是源头和首要原则。但是，不管人们给宗教什么地位，它在任何时候、任何地方都表现出一种吸纳能力和绝对化能力。如果宗教是一桩私人事务，那么，由此而产生的结果是，私人性受到了尊重，两者是不可分离的。私有财产之所以享有如此神圣的地位，恰恰因为它是一桩私人事务。

迄今为止，很少有人认识到这种关联。现代欧洲社会有其自身的宗教，它所经历的社会学意义上的发展可按这种关联来加以解释。离开了私人性的宗教，这个社会秩序的结构就会崩溃。宗教是一桩私人事务，这一点使私人性获得了宗教上的认可。从真正的意义上说，只有当宗教成为一桩私人事务时，绝对的私有财产才能获得无条件的保障，免遭被侵犯的一切风险[1]。德国社会民主党的《爱尔福特纲领》（*Erfurt Programm*）[2] 中有一段常被引用的话，论及宗教作为一桩私人事务的性质，表现出一种回归自由主义的有趣倾向。考茨基（Karl Kautsky）是这份纲领的神学家，他在 1906 年

---

[1] 【中译者注】这句话原文作 die über jedem Risiko stehende Garantie des absoluten Privateigentums existiert im eigentlichen Sinne nur dort, wo Religion Privatsache ist。乌尔门译作 the unconditional guarantee of absolute private property can exist only where religion is a private matter, where again it is also the governing principle。科德译作 the guarantee of an absolute right to private ownership, secure from all risk of violation, exists in the strict sense only where religion is a private matter。相比之下，科德的译文较贴近施米特原文。

[2] 【中译者注】该纲领于 1891 年在德国社会民主党大会上被采纳。

发表了一本论述天主教会和基督教的小册子[1]，对纲领进行了修正。他认为，宗教与其说是一桩私人事务，还不如说是一个单纯的心灵问题。这番修正表面看来无关痛痒，实际上却透露出某种征兆。

私人领域为自由主义提供了基础；与此相反，公共领域则为天主教会提供了法的基础。这一点亦与天主教会的代表性质相一致，使人们能够按法的概念来设想宗教领域。因此，像索姆（Rudolf Sohm）[2] 这样一位宽宏大量的新教徒认为，天主教会本质上是一个法的结构，而基督徒的宗教虔诚本质上则不具有法的性质。事实上，法的因素已渗透到天主教会的深处。天主教表现出的许多看似矛盾的行为时常受到指责，其实这些行为的很大一部分都可按天主教的形式的、法的性质来加以解释。在社会现实中，世俗法律体系也是一个包含众多冲突利益和倾向的复合体。如同天主教一样，世俗法律体系形成了一个有趣的混合体，其中既包括传统的保守主义，又不乏基于自然权利的革命反抗。[3] 历次革命运动都确证了一个事实：法学家被看成是特殊的敌人，他们是“现存秩序的神学家”。其实，法学家是一些支援革命的人，他们使革命充满了激情，去争取被压迫者和被伤害者的权利。

---

[1] 【中译者注】考茨基的小册子是由一系列发表在《新时代》上的文章组成的。参见考茨基的《社会民主与天主教会》一书。

[2] 【中译者注】索姆（1841—1917），德国法学家，曾写过一部颇受赞誉的讨论罗马私法的著作，并且十分关注罗马教会法的历史。

[3] 【中译者注】“基于自然权利的革命反抗”，原文作 naturrechtlich-revolutionärem Widerstand，乌尔门译作 revolutionary resistance in line with natural law，科德也译作 revolutionary resistance based on natural law。科德把 naturrechtlich 一词译作 based on natural law，与前面译作 based on natural rignts 不同。

鉴于法律体系具有形式的优越性，它对交替更迭的政治形式就能够采取一种类似于天主教的姿态，因为只要有最低限度的充足形式来“建立秩序”，它就能够与各种不同的权力集合体结成联盟。新形势一旦允许承认一种权威，就为法律体系提供了基础——为一种实质形式提供了具体基础。不过，虽然法律体系与天主教有相似的形式，但天主教却更进一层，它代表着一种不同于、不限于世俗法律体系的东西。天主教不仅代表着正义观念，而且代表着基督的位格。正是这一点实现了它对一种独一无二的权力和权威的宣称。教会可以作为平等的伙伴与国家一道商议问题，从而制定新的法律，而法律体系则只能充当已经制定的法律的中介。法官在国家范围内实施的法律要以民族为中介。因此，一种大体上固定的规范便存在于正义观念与具体判例之间。

国际法庭更接近于正义的观念，因为它不受政治指令约束，仅仅服从法律的基本原则。在这个意义上，它是完全独立的。国际法庭脱离了个别国家，从而有别于国家的法庭。在鉴于此，国际法庭就可以宣称代表着一种独立于国家之外的东西，即一种不依赖于个别国家的好恶和判断的正义观念。这样一来，国际法庭的权威根基就在于它直接代表着正义观念，而不在于个别国家的授权，尽管它的存在可能有赖于这些国家之间的协定。因此，国际法庭必须呈现为一个原初的，从而也就是普遍的法庭。这是逻辑融贯性的自然延伸，从心理学角度来看，是立足于原初法律状态的原初权力格局的结果。

强国的政论家对这样一个法庭疑虑重重。这一点可以理解，因为这些国家是从主权概念中产生出来的。决定谁有主权的权力代表着一种新的主权。拥有这种权力的法庭就会成为一个超级国家，构成一种超级主权。光凭这一点就有可能产生一个新秩序，如果它有

权决定是否承认一个新国家的话。要求获得这种权力的很可能不是法庭，而是国际联盟。在实施这种权力时，它将成为一个独立的行为主体。除了执法、行政管理等工作（可能还要涉及独立的财务、预算和其他繁文缛节）之外，它还具有一种自在自为的性质。与作为行政机关的法庭不同，它的活动很可能并不限于实施现有的法律规范。同样，它也不只是一个仲裁者，因为在一切重大冲突中，它都必须维护自己的利益。在这种情况下，它就不再一门心思地维护正义——用政治的术语来说，维护现状。倘若它把不断变化的政治形势当作自己的指导原则，它就必须依凭自己的权力来决定什么样的新秩序和新国家应得到承认或不应得到承认。这一点不可能通过既存的法律秩序来确定，因为大多数新国家的诞生都完全违背了先前的最高统治者的意愿。从自我宣称的基本要素可以推知，与法律的冲突在所难免。这样一个法庭不仅代表着非个人化的正义观念，而且也代表着强有力的人格。

在罗马教会引以为豪的历史中，其自身权力的精神气质与正义的精神气质相互关联。这种精神气质更因教会的声望、荣耀和尊严而得到进一步增强。教会被承认是基督的新娘，它代表着基督的君临天下、统治和征服。教会的声望和尊严有赖于引人注目的代表观念；它导致了正义与誉满世界的荣耀的永恒对立。这种对立是普通人性的内在本质，尽管虔诚的基督徒把它看成是一种特殊的恶。许多人指责天主教会严重背叛了基督和基督教，因为它没有将基督视为一个私人个体，没有将基督教视为一桩私人事务，一桩彻底地、内在地属灵的事务，而是赋予它以一种可见机构的形式。索姆认为，失去神恩的堕落表现在法的方面；另一些人认为它在更宏大、更深刻的层面上表现为一种追逐世界权力的意志。如同一切达到了目标的全球帝国主义一样，教会也力求给世界带来和平。对于敌视

形式的人来说，这重新唤起了凯旋的魔鬼的幽灵。

陀思妥耶夫斯基笔下的宗教大法官坦言，他自觉自愿地听任撒旦的诱惑，因为他知道，人按其本性便是邪恶和卑劣的，是一个需要主人管束的怯懦的反叛者。惟有罗马的司祭才有勇气承担因这种权力而引起的全部诅咒。通过宗教法庭大法官这个形象，陀思妥耶夫斯基把他那潜在的不敬神的本性强烈地投射到罗马教会中。他从根本上具有一种无政府的（这个词经常也意指不敬神的）本能冲动，因此，对他来说，一切权力都是邪恶的、违背人性的。邪恶的诱惑是一切权力的内在本质，它在世间必定是无休无止的。只有在上帝那里，权力与善的冲突才最终获得了解决。但是，如果谁想通过拒斥一切世俗权力来逃避这种冲突，就会导致最糟糕的非人性。

我们可以发现一种广为流布的阴暗情绪：天主教的冷静制度被看成是邪恶的；陀思妥耶夫斯基的无形式的渺远才是真正的基督教。这是一种浅薄之见，与感情用事相差无几。它从来没有认识到下述观点的异教性质：基督曾历史地生存于世，并将于末日审判时荣耀地复临；在此期间，他将试验性地显现一次或多次。一位天才的法国天主教徒曾描绘了一幅图景，其中囊括了对立面的全部张力，同时又〔通过对神的正义提出上诉的设想〕把正义辩证地推至其逻辑结论，因为它用审判和上诉的形式维持了法的范畴。埃罗（Ernest Hello）[1] 凭着勇气为最后审判日描绘了一幅闻所未闻的图景。这幅图景比陀思妥耶夫斯基的描写更为简洁，但其视野却更为广阔。当世界的审判者宣布判决时，一个罪孽深重而被罚入地狱的人毫不退缩，对审判者说了一句令整个宇宙惊恐不已的话：J'en

---

[1] 【中译者注】埃罗（1828—1885），法国天主教徒。他写过大量具有神秘主义倾向的哲学论文，对天主教在19世纪的复兴产生了重要影响。

appelle（我要上诉）！“话音刚落，天上的星星顿时黯然失色。”但是，按照末日审判的观念，审判者的判决永远不可撤回，effroyablement sans appel（可怕地不容上诉）。对于我的判决，你还能向谁上诉呢？审判者耶稣基督问。在一片可怕的寂静中，被罚入地狱的人回答说：J'en appelle de ta justice à ta gloire（对你的正义，我要向你的荣耀上诉）。

在三种重要代表形式的每一种中，充满矛盾的生活的复合体都被形塑成一种个体代表的统一体。因此，三种形式中的每一种都引起了一定程度的焦虑和惶惑，从而使反罗马情绪获得了新的生命力。代表观念所固有的个体品质在很大程度上蕴含着最深刻的人性，但是，一切宗派分子和异端分子都拒绝承认这一点。正因为如此，天主教会在 18 世纪遇到了一个狂热地用人道[1] 观念来反对她的对手，从而开始了一场全新的斗争。这个对手的狂热和激情格外高尚。不过，尽管他有特定的历史意义，但他却同样染上了一种致命的敌对情绪，这种情绪的出现曾激发了众多势力奋起反抗教会。只要人道观念保持着一种自发力量，它的代表就有勇气释放出非人道的力量。18 世纪的人道主义哲学家鼓吹开明专制和理性的专政。他们是一群自信的贵族，宣称自己代表着人道观念，并在此基础上确立自己的权威，创建各种秘密社团（即严格限于少数几个人的协会）。犹如一切仅限于少数几个人的小圈子一样，这类社团也凌驾于未入会者、普通人和大众民主之上，表现出一种非人道的优越感。时至今日，谁还有这种勇气呢？

回顾一下莫扎特的歌剧《魔笛》（*Die Zauberflöte*）的命运也许不无教益。这是德国的一部洋溢着伟大人道主义精神的典范作品。

---

[1] 【中译者注】原文为 Humanität，可译作“博爱”。

在今人眼里，它除了是欢快的德国音乐、牧歌、维也纳轻歌剧的前身以外，还包含一点别的内容吗？每个人都可以自信地说，《魔笛》也是启蒙运动的一曲赞歌，颂扬了太阳战胜黑夜、光明战胜黑暗的斗争。当然，这种解释完全符合民主时代的思想感情。相比之下，如果把夜后——共济会司祭与她展开斗争——说成是特定意义上的母亲，恐怕就很难得到那么多人的赞同了。但是，归根结底，对生活在19世纪和20世纪的人来说，这些司祭所表现的男性的傲慢和权威的自信多么触目惊心啊！通过帕帕杰诺（Papageno）这个人物反映出的对普通人的蔑视多么残忍啊！帕帕杰诺是一个一心满足自己的经济需求的pater familias（家长）；一旦他的愿望和需求得到满足，他就被处理掉了。我们只要花点时间把这部受人喜爱的歌剧放在更广阔的观念背景下来理解，就会发现，没有什么比它更可怕了。我们必须拿它与莎士比亚的《暴风雨》（*Tempest*）来进行比较，看看普洛斯彼罗（Prospero）是如何变成共济会司祭的，凯列班（Caliban）又是如何变成帕帕杰诺的。[1]

18世纪把赌注押在自信心和贵族式的“机密”（Arcana）概念上。在一个不再有这种勇气的社会里，就再也不可能有什么“机密”、等级秩序和秘密外交。事实上，政治已经不复存在。“机密”是一切重大政治的组成要素。一切事情都发生在舞台上（发生在帕帕杰诺们的观众面前）。商业和工业机密还有可能吗？经济—技术思维对这种类型的机密似乎有独特的理解。在这里面很可能再度滋生出一种不受控制的新型权力。就目前来说，它还完全处在经济领域中；可以想像，经济领域几乎不具有代表性质。劳工联席会刚刚才想到要反对这种机密。人们永远只能听到人道二字，因而不会看

[1] 【中译者注】普洛斯彼罗和凯列班是莎士比亚《暴风雨》中的人物。

到，一旦实现了人道的观念，它就会陷入任何这类实现都难以摆脱的辩证法之中。它就必然不再是纯粹的人道。

18 世纪的这种精神把天主教会当成敌人，对它发起公开而充满激情的挑战。时至今日，欧洲的天主教会已经没有这样的对手。人道主义的和平主义不可能采取什么敌对姿态，因为它的理想已完全沉没在正义与和平之中。许多和平主义者（尽管并非最优秀的）仅仅盘算着一个似乎有道理的念头：战争通常会给商业带来不良后果。这是一个不可动摇的理性主义信念；它断定，战争浪费了太多的能量和物资。从国际联盟目前的情况来看，它很可能被证明是一个有用的机构，但它似乎不是普世教会的敌手，更不是人类的精神领袖。

天主教在欧洲的最后一个劲敌是共济会。[1] 我无法判断它是否仍然体现出其英雄时代的那种激情。但是，不管共济会有什么样的精神抱负，这些抱负对融贯的经济思维来说都无关宏旨，如同国际联盟和天主教一样。对经济思维而言，所有这一切都不过是一些幽灵罢了：一个也许是未来的幽灵，另一个也许是过去的幽灵。[2] 如前所述，一个幽灵主动与另一个幽灵握手也罢，两个幽灵大打出手也罢，都无关紧要。人道是一个彻头彻尾的抽象概念，相比之下，就连天主教似乎也变得可以理解了，因为它至少有利于审美消费。我想第三次重申，受经济思维支配的资本家的事务性非常接近于激进共产主义的思想意识。如果听任经济—技术思维按其内在规律性

---

[1] 【中译者注】共济会是世界上最大的秘密社团，旨在传授并执行其秘密互助纲领。共济会的传播是由英帝国的对外扩张引起的。共济会常被误认为基督教组织，带有许多宗教色彩，其纲领强调道德、慈善以及遵守当地法律。会员必须是相信上帝的存在并坚信灵魂不朽的成年男子。

[2] 【中译者注】“过去的幽灵”指天主教。

运行的话，那么，无论人还是物，都不需要“政府”。

如果说一切政治权威都是用这种理性论据来加以拒斥的，那么，巴枯宁[1]——19世纪最负盛名的无政府主义者之一——看上去就像是一个天真的狂暴武士。他与观念和精神展开斗争，在这方面，他比自己的时代超前了好几代人。巴枯宁扫除了一切形而上学和意识形态障碍，他以类似于西徐亚人[2]那样的威猛，对宗教、政治、神学和法律体系发起进攻。巴枯宁与意大利人马志尼(Mazzini)[3]之间的斗争就像一场象征性的远距离小冲突，它的背后才是一场世界历史性的大动荡，其规模远远超过了民族大迁徙(Völkerwanderung)。在巴枯宁看来，如同一切有神论信仰一样，共济会成员马志尼的有神论不过是奴役的明证，是一切罪恶、一切国

---

[1] 【中译者注】施米特在《当今议会制的思想史状况》中指出，对蒲鲁东和巴枯宁来说，无政府主义反对一切形式的系统性和统一性，反对现代国家的中央集权，反对职业的议会政治家，反对官僚制、军队和警察，反对上帝信仰。施米特又在《政治的浪漫派》结尾指出，对无政府主义者来说，一切决断都是有害的，因为真正的社会秩序是自然呈现出来的。巴枯宁陷入了一个奇特的悖论：在理论上，他必须成为反对神学的斗争中的神学家；在实践上，他必须成为反对独裁的斗争中的独裁者。

[2] 【中译者注】古代游牧民族。

[3] 【中译者注】马志尼（1805—1872），政治和社会思想家、现代意大利的主要奠基人之一。他深受法国浪漫主义者和圣·西蒙的影响，反对18世纪思想中的唯理主义因素，但从中吸收了民主的原则。他从孔多塞那里接受了人类无限进步的思想，提出了历史分阶段发展的观点。他把新阶段称为“社会时代”，一种新宗教将取代已经过时的基督教。人类将通过联合的原则重新组织起来。由于这项原则预设了个人自由和政治平等，因此，一切国家都将采纳一种民主的和共和的政府形式。但是，自由和平等并非实质性的，而是个人履行自己职责的手段。马志尼曾与第一国际的成员发生接触，但因他的思想既不能接受马克思主义，也不能接受巴枯宁的无政府主义，双方很快就停止了交往。

家和政治权威的真正根源，是形而上的中央集权主义。

马克思和恩格斯也是无神论者，但在这里，最终的标准是有教养者与无教养者之间的冲突。这两个人都来自德国的西半部，他们对来自德国东半部的拉萨尔（Ferdinand Lasalle）怀有难以释解的反感，而这种反感不光是无心的一时冲动。但是，他们对俄国人[1]的仇恨却出自根深蒂固的本能，表现在第一国际的内部斗争中。反过来说，那位俄国无政府主义者的每一根神经似乎都在反对“德国犹太人”（生于特里尔）[2]和恩格斯。一直让巴枯宁感到愤愤不平的是马克思和恩格斯的理智主义。他们有太多的“观念”、太多的“脑浆”。这位无政府主义者只能带着咝音怒气冲冲地迸出一个词：cervelle（脑浆）。在这个词背后，他正确地猜测到一种对权威、纪律和等级制的要求。对他来说，一切形式的理智至上主义都对生活充满敌意。

巴枯宁透过他那未经驯化的野蛮本能准确无误地发现了一个看似偶然，实则具有决定意义的概念。德国革命者在创造了好斗的“无产阶级”之后，又替“流氓无产阶级”（Lumpenproletariat）命名，并在这个概念上倾注了少见的道德热情。这个名称（既可鄙又生动）实际上可以看成是一个征象，因为它与许多不同的价值内涵难解难分。社会思想的一切表现形式都以某种方式与这个被称为“流氓无产阶级”的不同寻常的混合体发生联系。它是“无产阶级”，但又囊括了资产阶级时代的放荡不羁的人、信基督的乞丐和一切受凌辱受伤害的人。流氓无产阶级在历次革命和叛乱中都发挥了模糊不清但又必不可少的作用。近年来，布尔什维克的著作家们

---

[1] 【中译者注】指巴枯宁。

[2] 【中译者注】指马克思。

不断为它辩护。

马克思和恩格斯煞费苦心地把他们的真正的无产阶级与这群“变质的”乌合之众区别开来。这表明，他们仍然受到关于教育和传统道德概念和西欧概念的强烈影响。马克思和恩格斯想赋予他们的无产阶级以一种社会价值。这只有用道德概念才能办到。然而，在这里，巴枯宁表现出让人难以置信的勇气。他乞灵于乌合之众(canaille)，把流氓无产阶级看成是未来的担纲者。且看这段奔放豪迈的言论：

> 在我看来，无产阶级的优秀分子首先是广大群众——亿万没有教养的、被剥夺了权利的、悲惨的、目不识丁的百姓。恩格斯先生和马克思先生也许会把他们交给一个强有力的政府来实行家长式统治。在我看来，无产阶级的优秀分子恰恰是一切政府的这种无穷无尽的炮灰——广大乌合之众几乎没有受到资产阶级文明的玷污；在他们的体内，在他们的激情和本能中，正孕育着未来社会主义的一切种子。

这段话表达了有教养者与无教养者之间的根本对立[1]，其强烈程度可谓登峰造极。它设置了一个舞台，清晰地呈现出目前形势的根本所在，而天主教则作为一种政治势力矗立在那里。

---

[1] 【中译者注】“有教养者与无教养者之间的对立”原文作 Bildungsgegensatz，科德译作 cultural opposition（文化上的对立），乌尔门译作 educational antagonism（教育方面的对立）。乌尔门在前面把表达同一概念的 Gengensatz der Bildung 译作 the conflict between the educated and the noneducated（有教养者与无教养者之间的冲突，或受过教育者与未受过教育者之间的冲突），意思更显豁。

自 19 世纪以来，欧洲出现了两大反对西欧传统和教育的人群，两大漫溢河岸的川流：进行阶级斗争的大城市无产阶级；与欧洲疏离的俄国群众。从传统西欧文化的观点来看，这两大人群都是野蛮人。当他们感觉到自己的力量时，他们就骄傲地自称为野蛮人。他们会聚在俄国的土地上，会聚在苏俄共和国，这在思想史上是有深刻道理的。尽管这两个群体——俄国人和大城市产业工人——很不相同，甚至截然对立，尽管这整个过程很难按一切先前的意识形态概念和马克思的特殊理论来加以解释，但这种结合并非世界历史中的偶然事件。

我知道，与自由主义和德国马克思主义相比，俄国人对西欧文化的仇视可能包含着更多基督教的成分。我知道，在天主教的许多大思想家眼里，自由主义是比公然的社会主义无神论更凶恶的敌人。我也知道，这种散漫无形也许包含着新形式的潜能，而这种新形式也很可能塑造经济—技术时代。罗马教会经受住了一切，因而没有必要对这些问题作出决断。在这里，它也将是幸存下来的一切东西的复合体。它是继承者。

但是，有一种类型的决断是教会所无法回避的——这是一种必须在今日、在具体情况下、在每一代人中作出的决断。就这类决断而言，教会必得选择这一方或那一方，即便它并不公开声明支援争斗的任何一方。因此，它在 19 世纪上半叶站在反革命的一方。在此基础上，我坚持认为：在与巴枯宁的那场远距离小冲突中，天主教会和天主教的人性概念站在观念和西欧文明一边；它们更接近马志尼，而与那位俄国无政府主义者的无神论社会主义相去甚远。

政治的神学续篇
——关于终结所有政治神学的传说
［1970］

吴增定 译

巴里翁（Hans Barion）七十寿辰（1969 年 12 月 16 日）

给读者阅读方向的提示

《政治的神学续篇》这一标题与我 1922 年在同一出版社刊行的《政治的神学》（1934 年第 2 版）一书密切相关。[1] 现在，我打算研究一篇有人在 1935 年发表的不长的神学论文，自那以来，此文已经成为一种学术传说。传说说的是：这篇 1935 年的短论文一劳永逸地终结（erledigen）了所有政治的神学。该论文的结论的确表达了类似看法。人们不愿意制止，当然也绝对不可能诋毁这个如此美好的传说。既然如此，我的研究就专门针对这篇论文的论证与结论之间的关系。论文作者佩特森教授的全部神学著述，尤其是他的神学思想在 1922—1960 年间的发展，不属于我这个单篇分析的主题。

巴里翁是位伟大的神学家、教会学家、教会法典学家（Kanonist）和法学史家；为了纪念他 1969 年 12 月 16 日的 70 岁生日，我把这篇如此局限的对一篇 1935 年的论文的单篇分析献给他，难免得面对一些几近误解的看法。巴里翁的学术整个来说非常了不起，且涉猎广泛，献上一篇短短的文学，实不足以赞一辞。巴里翁

---

[1] 【中译本编者注】《政治的神学续篇》的书名原文为 *Politische Theologie II*，直译为“政治的神学第二篇”，日译本名为“政治神学再论”。

是索姆那样级别的法学家、学识渊博的学者和法学教师。我暗自问自己，这篇短文是否会给人一种矫揉造作的印象，也许反倒不如不题这私人献词更好。

出于很多确实和个人的原因，我要向巴里翁表达我的尊敬和感谢；这不光因为他发表的专业学术论著堪称典范，其学识令我获益良多，还因为他对我的法学研究特别感兴趣。巴里翁分别在1959、1965和1968年发表了三篇重要文章，批判性地论析了我的想法。[1] 这些论析中的最后一篇是他提供给梵蒂冈第二次公会议的五篇研究之一，也收进了1968年出版的我的八十诞辰纪念文集*Epirrhosis*。[2] 这篇文章涉及政治的神学问题。巴里翁在文中提到

---

[1] 巴里翁，“教会法典的法中的秩序和定位”（Ordnung und Ortung im Kanonischen Recht），见《施米特纪念文集》（*Festschrift für Carl Schmitt*, 巴里翁、福斯特霍夫［E. Forsthoff］和W. 韦伯［W. Weber］编，Berlin，1959），第1—34页；巴里翁，“教会还是政党：罗马天主教与政治形式”（Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politsche Form），见《国家》（*Der Staat*），4（1965），第131—176页；巴里翁，“世界历史的权力形式？——梵蒂冈公会议的政治神学研究”（Weltgeschichtliche Machtform? Eine Studie zur Politischen Theologie des II. Vatikanischen Konzils），见《施米特八十诞辰纪念文集》（*Epirrhosis*，Berlin，1968），第13—59页。

[2] 巴里翁，“第二次梵蒂冈公会议：教会法典报告一”（Das Zweite Vatikanische Konzil. Kanonistischer Bericht Ⅰ），见《国家》，3（1964），第221—226页；《教会法典报告二》，见《国家》，4（1965），第341—359页；《教会法典报告三》，见《国家》，5（1966），第341—352页；《教会法典报告四》考察梵蒂冈公会议的社会思想，曾作为论文发表于福斯特霍夫65岁诞辰纪念文集《世俗化与乌托邦》（*Säkularisation und Utopie*），见*Ebrachter Studien*（Stuttgart，1967），第187—233页。这篇论文的题目是“公会议的乌托邦：第一次梵蒂冈公会议的社会思想研究”（Das konziliare Utopia. Eine Studie zur Soziallehre des I. Vatikanischen Konzils）；《教会法典报告五》考察公会议的国家学说，以“世界历史的权力形式？梵蒂冈公会议的政治神学研究”为题，收在《施米特八十诞辰纪念文集》。

佩特森的论文，认为自己有必要与他论战，并称佩特森的论文是一种 parthische Attacke（帕提亚式攻击）。[1] 这个词给我很深印象，使我不禁想起那场古老的挑战，并从伤口中拔出 Parther-Pfeil（帕提亚箭）。

我的这篇分析就是这样来的。它仅是我的其他论述的前奏，至多是一篇关于某种净化作用（kathartisch Operation）的报告。这篇报告立此存照，是一段漫长而富有理论、实践和亲身经验的四十载共同经历的见证。这种经历以其 jus utrumgue（圣俗两法）的精神把一位法学家和一位教会法典学家紧紧连在一起。我进一步发展 1922 年的《政治的神学》一书中的论题实质，依循了一个总体方向：从政治的神学到政治的基督论（Politischen Christologie）。这个方向肇始于 16 世纪的宗教改革法权（Jus reformandi），在黑格尔那儿达到顶峰，今天已是有目共睹。

施米特

1969 年 12 月

---

[1] 【王校注】Parther（帕提亚）是生活在古代波斯地区的游牧民族，以边退却边放箭战法闻名，公元前 3 世纪在伊朗高原建立阿撒息斯王朝（据《中国大百科全书》，中国古称“安息”王朝），对罗马帝国构成威胁，后被萨珊波斯王朝的阿尔达希尔一世所灭（公元 226 年）。帕提亚式攻击指处于守势一方的反击。

引　言

在无神论者、无政府主义者和实证主义的科学家看来，科学老早就已经终结了所有政治的神学——如同终结了所有政治的形而上学，对他们来说，神学和形而上学作为科学已经完了。在出于论战的需要打击和辱骂时，这些科学家才用这个术语，以示对它的全盘且绝对的否定。不过，否定的快乐是一种创造的快乐；这种快乐能够无中生有地制造出被否定者，并且辩证性地创造出被否定者。当上帝从无中造出了一个世界，他也把无变成了一种简直令人惊异的东西，变成了某种从中创造出世界来的东西。一种自我肯定、自我证实和自我授权，一种许多词语同自我（Selbst）的组合，一种所谓的自我组合（Autokomposit），足以显现众多不可忽视的新世界，这些世界创造出了自身，并且创造出自身可能性的条件——至少是实验条件。

我们现在研究的是对所有政治的神学的终结（Erledigung），这种终结与无神论、无政府主义和实证主义对神学的所谓终结毫不相干。这位激烈否定一切政治理论的作家佩特森，既非孔德之流的实证主义者，也非蒲鲁东或巴枯宁，更非现代风格的科学，而是一位极其虔诚的基督教神学家。在终结所有政治的神学之前，佩特森首

先用前言谈“圣奥古斯丁”的一段献词，还有一段献给伟大教父的祷文。佩特森所说的终结，是从神学上终结所有政治的神学。对任何无神论者和神学之外的旁观者来说，这不可能是最后结论。他们的兴趣仅仅在于把这种终结看成这样的事实：如此终结是神学内部的一种自我批判和自我摧毁，也是对关涉政治的上帝信仰、关涉社会的神学不情愿的放弃。从此之后，人们要么满足，要么恐惧地注意到这样一种事实。

我要讨论的这篇论文，是佩特森 1935 年由莱比锡的黑格纳出版刊印的，流传不广，却富有历史—语文学素养。论文标题是《作为政治问题的一神论：论罗马帝国政治神学史》（[中译本编者按] 以下简称《一神论》）。[1] 标题和副标题都暗示：论文把自己的论题限定在基督教纪元最初几个世纪的一神论（Monotheismus）、君主制（Monarchie）及其史料。旁征博引的注释占一半以上篇幅，都仅仅涉及这段历史时期。论文最后一页以一种彻底精神宣告如下结论：终结所有政治的神学。这个结论通过一个论点而移到最后的注释页上（《一神论》，第 158 页，注 168）；结论非常简要地提到我 1922 年在慕尼黑出版的《政治的神学》，而且把政治的神学概念引入文中。然后，这篇文章径直宣布：

> 这里，我试图用一个具体例子证明，“政治的神学”在神学上不可能。

---

[1] 佩特森，《作为政治问题的一神论：论罗马帝国政治神学史》（*Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, Jakob Hegner, 1935），第 99—100 页。

这就是论文的最后结论：了不起的终结神学。我们必须考察的是，结论（包括与此相关的注释）与作为前提的论证材料有什么关系，结论是否由此显得是合乎逻辑的定论。

一、关于彻底终结神学的传说

1. 传说的内容

今天，人们在引用佩特森的结论（及其附带的最后注释）时，就好像它已是最终的且具有法律效力的被判定了的事情（*res judicata*）。指出这一点就足够了：其他的话都是多余的，不仅解读我1922年的论著《政治的神学》可以免了，甚至进一步研究佩特森1935年颇具特色的论文也可以免了。学术行业已经被劳动分工弄得支离破碎，在这个行业的种种讨论中，笼统了结（Pauschal-Erledigung）的做法司空见惯，简直无可避免。这种做法以一种不可抗拒的方式使学术变得简便而又轻松。像政治的神学这类牵扯面多、错综复杂且又众说不一的论题，当然逃脱不了被笼统了结的下场。

尽管如此，基于学术精确性的理由，与时俱进的批判性审视总还是有必要的。今天，无论神学家还是反神学家，基督徒还是敌基督者（Anti-Christen），都援引这一笼统否定的论点：政治的神学完结了。鉴于这种否定竟然已经到了几乎众口一词的怪事地步，是到了应该抵制这类传说的流布的时候了。一篇学术论文无论多深奥，一旦它以显赫的隆重方式推介其学富五车的研究成果，并成为广受

欢迎的结论，它很快就会变成传说。博学的论文一旦以这种方式变成学术传说，就不再被人阅读，而是仅仅被使用——尽管这与传说一词的词源学含义相违——只管被引证。佩特森那篇论文的情形就是如此。

我们的审察涉及概念史和症结史。在1935年的德国，如果谁发表其中出现了“一个上帝、一个君王”（Ein Gott-Ein Monarch）一类提法的论文，还相机（《一神论》，第52页）把自己所谓的君王也称为领袖（Führer），那他便自陷危险现实的境地。有人觉得，这篇论文实际上是一种批判和抗议，以精心伪装和明智地保持距离的方式影射了领袖迷信、一党制和极权主义。据说这篇论文还具有警言的意义，有如奥古斯丁的名言告诫人们，警惕人们用世俗的权力野心形成对统一的谋求。

所以，这篇论文发表时获得热烈肯定和祝贺，就是可以理解的了。天主教杂志《圣杯》（*Gral*）称赞它为“一篇短小而友善的著作，虽不到100页，却传播了对最重大问题的新知识，不管在什么时候，这些问题都对人类和民族社会起着支配性作用”。《圣杯》杂志继续说，这本书“给予任何政治的神学以致命一击，却不带偏见”。《瑞士年鉴》（*Schweizer Annalen*）更强调指出：“这本书适用于任何政治的神学，它令人惊奇地揭示出这场讨论背后的深远意义。”[1]

---

[1] 我们将（在本章第3节）考察某些表明传说的当下现实性的例子。为了说明传说所具有的那种混乱和像空气般散播的一般症状，可以援引塞东（William Seston）的《Propyläen世界史》第4卷（1963）的一段话。在这里，塞东考察了西罗马帝国的衰落，讨论了君士坦丁大帝时期阿里乌派的教会政治，并把尤塞比乌斯（Eusebius von Nikomedia）看成其神学创立者，这位主教为临死的君士坦丁大帝施洗。然后塞东断定（第504页）：“政治的神学通常只能从阿里乌派中产生出来。”在（转下页）

就我所知，还没有哪部当代史或传记性专著论述到佩特森的生平和著述，虽然从政治的神学和神学的政治（theologischer Politik）角度来看，这其实是一个很值得解释的主题。在佩特森产生公共影响的年代——1925—1960 年间，他皈依天主教意味着一个深刻的转折，但这个转折的日期不应该限定在 1930 年。[1] 1914—1918 年的第一次世界大战期间，佩特森作为哥廷根学派的专业神学家开始了其学术生涯，并且陷入了深刻的危机；对德国新教神学来说，这一危机是第一次世界大战的后果。1967 年，赫普（Robert Hepp）提交给爱尔兰根大学的材料翔实的优秀博士论文提供了 1918—1933 年期间的大量危机文献（Krisen Literatur），以便正当地提出问题——政

（接上页）这里，“政治的神学”一词相当引人注目，虽然历史学家塞东并没有把佩特森创造的模式的原型——该撒利亚的尤塞比乌斯（Eusebius von Caesarea）同尼柯美狄亚的尤塞比乌斯（［王校按］Eusebius von Nikomedia［公元？—341］，阿里乌派神学家，反阿塔纳修派的代表人物）混为一谈。

【中译本编者注】该撒利亚的尤塞比乌斯生平年为公元 260—339，313 年被任命为该撒利亚的主教（Bischof von Caesarea），曾因偏向阿里乌教派被革除教籍，但被 325 年的尼西亚公会议恢复教籍；他与君士坦丁大帝关系亲密，著有 *Panegyrikus*（类似于今天所谓的《君士坦丁传》）一书赞美君士坦丁大帝；这位主教也是著述甚丰的作家，著作包括《圣经》考据和注疏，其中多有自己的见解，比如认为《旧约》才是异教哲学的源泉；他最著名的著作是部头很大的编年史（仅流传下来 Hieronymus 翻译的部分），另有一部关于初代教会的史书。

【中译者注】阿里乌派（Arianismus）为公元 4 世纪亚历山大城长老阿里乌（Arius，又译亚流）创立的基督教派，尼西亚公会议判其为异端。

[1] 【中译本编者注】佩特森原为新教神学家，曾与施米特同在波恩大学执教，后改宗天主教。关于两人的关系，参见尼西黛斯，“启示录的宪法学说”，载《施米特与政治法学（增订本）》（刘小枫编，上海：华东师范大学出版社，2008）。

治的神学和神学的政治。[1]

危机的形成出于以下原因：迄今为止，〔从中世纪和宗教改革流传下来的〕诸制度性保障（die institutionellen Sicherungen）基于奥古斯丁的两个王国或领域学说：上帝之城（Civitas Dei）与世俗之城（Civitas Terrena）——宗教与政治、彼岸与此岸——的区分，才使得两个王国或领域的合作以及相互承认具体地成为可能；对德国新教来说，这些制度性保障在1918年崩塌了，相反，天主教会显得能够在整个魏玛时期（1919—1933）挺住危机，毫不含糊地坚持自己一以贯之的两个完整社会（*societates perfectae*）——教会与国家的官方学说。通过动摇教会和国家这样的裁决机关（Entscheidungsinstanzen），人们才达到了无论旧路德派意义上的还是现代自由派意义上的精神与世俗、宗教与政治的分离，因为，国家与教会的分离，涉及的是法的制度化主体的管辖权（Zuständigkeiten von juristisch institutionalisierten Subjekten），而非诸实体间的一种能够客观证实的可区分性（eine sachlich verifizierbare Unterscheidbarkeit von Substanzen）。诚如赫普所言，事实上再也不存在“纯粹政治意义”的国家，也不存在“纯粹神学意义”的神学（上引博士论文，第148页）。社会团体（Gesellschaft）和社会交往（Sozialen）领域抓住了国家和神学这二者，取消了它们的区别。因此，对德国新教而言，一种处境就这样形成了；在此处境下，新教

---

[1] 这篇博士论文的副标题是“Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik”（世界大战和魏玛民国中的新教世俗化研究）。这篇提交给爱尔兰根—纽伦堡大学哲学系的博士论文（论文导师是舍普斯［H. J. Schoeps］教授）迄今仅刊印了主要部分的头两章及其相关注释（铅印本）；第一章题为“作为宗教战争的世界大战”，第二章题为“革命与教会”。

神学家认识到宗教、教会、文化和国家的危机，而且最终认识到批判本身就是新教的本质；这是一种鲍威尔（[中译本编者按] Bruno Bauer，黑格尔左派著名代表，与佩特森一样本为新教神学家、新约学家）式的认识，自1848年以来，这种认识就一直笼罩在马克思主义的阴影下。1932年，国家法学家斯门德（Rudolf Smend）发表了一篇以“危机”为题的政治宣言，以不言而喻的口吻谈到政治“危机”与宗教“危机”的关系。按赫普的说法，这种关系意味着：

> 假如没有教义的保护墙，就不再能明确区分精神与世俗……早在恺撒帝国时期，已有神学家要求分离国家与教会，并且同从前君士坦丁大帝时期的尤塞比乌斯（Eusebius von Cäsarea）一样，作为老于世故的Abbés（修道院长）从事着打扮皇帝的神学假发的理发师行当，正是这类神学家现在变成了民主制的宫廷神学家。（第161—162页）

佩特森把君士坦丁大帝的宫廷神学家、基督教会的主教尤塞比乌斯置于虚假的政治神学的醒目位置。我们在下文还要不断提到这个人。1919年，巴塞尔神学家欧维贝克（Overbeck，[中译本编者按] 教会史学家，尼采的挚友）把自己对尤塞比乌斯的道德或神学的蔑视说成对“一位打扮皇帝的神学假发的理发师”的蔑视；这种蔑视应该是对柏林大学的名教授、威廉普鲁士宫廷神学家哈纳克（Adolf von Harnack）的毁灭性打击。当然，这仅仅是就“纯洁的”道德和“纯粹的”神学而言，并没有同政治有什么原本“肮脏的”纠葛。佩特森在一篇后记中，发表了他在1928年间同哈纳克的通

信[1]：在这篇已发表的文章的第19个注释中，佩特森说：

> 从这个视角来看，人们可以说：德国的教派之争本来只有在政治的神学领域才具有相当实在的特征。

这个在1932年还被赞许为“相当实在”的特征，在1935年的论文中，佩特森竟然闭口不提，仿佛它根本就不曾存在，尽管对于所有的基督教教派来说，这个特征因希特勒而变得最为急迫。

在波恩——也就是成熟地决断改宗的那些年月（1924—1930），佩特森作了一次题为“什么是神学？”的学术报告（波恩，1925），这篇报告对我们的讨论非常重要。在此，佩特森——当时仍是波恩大学新教神学系的正教授——倡导一种绝对教义的神学。神学是已成肉身之道的进一步展开；这种展开惟有在基督升天和重临期间内才成为可能；其他的一切都不过是写作、幻想和神学的新闻报道：

> 惟有通过教义，神学才能摆脱自己对一切科学中最可疑的所谓人文科学的依赖，从与世界历史、文学史、艺术史、生命哲学等等的纠缠中解脱出来。

基督教神学家属于教会所规定的一个等级（*Stand*），既非先知，也非作家。“犹太人和异教徒中没有神学；神学仅仅存在于基督教，而且前提是，它所言说的是上帝的已成血肉之言（fleischgewordene Wort）。犹太人爱好解经（Exegese），异教徒搞

---

[1] 《高地》（*Hochland*，［中译本编者按］天主教著名学刊），1932年11月刊；《神学论文集》（*Traktate*，1951），第295—321页。

神话学和形而上学；只有在言说了上帝成人之后，才有真正意义上的神学。”使徒和殉教者同样不是神学家，他们宣道、见证；相反，神学则以具体论证的形式贯彻道之启示（Logos-Offenbarung）的延伸。神学仅仅存在于基督第一次和第二次来临之间。

在这种论点看来，任何基督教的“政治的神学”思想，即便不说是渎神的，也是毫无意义的。经过与我的多次交谈，佩特森已经相当熟悉我1922年发表的《政治的神学》一文。[1] 这篇文章并没有涉及神学教义，而是涉及一个学术理论问题和概念史问题：神学与法学论证及其认识概念的结构同一性。关于这一点，我后面（本文第三部分）再来讨论。无论如何，在当时的德国新教危机中，由

---

[1] 只有登普夫（Alois Dempf）教授发表在《高地》1969年5—6月刊上的“进步知识人”（Fortschrittliche Intelligenz）一文在注释中提到这一点；在该文中，佩特森被誉为“政治的神学”这一概念的真正创始人。文章还说：

> 国家法学家施米特急于探究政治的神学概念；在他看来，霍布斯似乎是典范性的绝对王权主义理论家，因为他把精神权力和世俗权力结合起来；因此，施米特靠近了总体主义的惟国家学说（Staatsdoktrin）。然而，他最优秀的学生古里安（Waldermar Gurian）和贝克尔（Werner Becker）都投奔了佩特森。

为此，1969年6月10日贝克尔在罗马写信给我，提醒我注意登普夫的文章：

> 但我还是想提到登普夫发表在《高地》（1969年5—6月刊）上的文章。他恰好描述了我们在波恩的共同岁月，那时候，佩特森作了两场对他来说相当重要的学术报告。登普夫为什么不分析这两篇报告？“纯粹正统派同自由派神学之间越来越危险的教会斗争”（第238页）究竟是什么意思？在这场同后来的教会斗争无关的斗争中，巴尔特（Karl Barth）和佩特森可是一直站在一起！由此看来，值得考虑的是：佩特森和您当时毕竟是朋友。人们不可能由您转而投靠佩特森。提到您的名字的那段话，没有一句是真的。

于新教具有挺住危机的神学—教义学保障，佩特森似乎觉得从中可以引出自己关于基督教神学之本质的论点。但在世界历史的变化无常的敌友阵营中，神学在政治上既能够变成一项革命事业，也能够反过来变成一项反革命（Gegen-Revolution）事业。革命和反革命形成了不断变化的政治—论战的种种张力和阵线，也是一个张力和阵线的紧密度（Intensität）问题。[1] 对此，佩特森本人再清楚不过了。他走得太远，以至于在答复人们对神学争论如今不再感兴趣的抱怨时，他说：

> 人们应该有勇气重新生活在教义得以出现的氛围中，而且人们也能确信：人重新焕发了对神学的兴趣，而且就像君士坦丁堡的市场女贩那样，热衷于争论上帝和基督的本质相似（homoiousios）和本质相同（homoousios）的问题。

这听起来更像是革命的声音，反正无论如何不会是神学的非政治化的声音。佩特森似乎根本没有注意到：在当时，这种政治—神学的抗议关心的是僧侣造反（Mönchsrevolten）。一位像热爱和平与秩序的尤塞比乌斯那样的基督教会主教，没有站在造反者一边，君士坦丁堡和其他东方城市的“市场女贩”也没有获得自己特殊的神学卡里斯玛（Charisma）。

正如前文所言，我们要考察的是佩特森 1935 年发表的关于“政治—神论”的论文。这篇论文已经重新处在一种新的危机处境，这种处境的出现，当然是因为民族社会主义的希特勒在 1933

---

[1] 【中译本编者注】在《政治的概念》中，施米特曾经用对抗的“紧密度”来定义政治的性质。

年掌权后必须对权力提出总体诉求。新的危机牵涉所有基督教教派——新教和天主教，然而方式却有所不同，因为，天主教会在1933年与希特勒缔结了一份帝国协约（Reichskonkordat）。但佩特森1935年的论文并没有公开、ex professo（坦然）地应对危机，而是（人们可以说是）以非常学究的历史—神学—语文学方式，把自己所处理的材料限定在公元最初几个世纪的罗马帝国，以此同现实保持距离。对于政治的神学问题来说，重要的是：佩特森坚持奥古斯丁的两个王国、两个不同的“城”（上帝与此岸世界）的学说，坚持基督教的中世纪和宗教改革流传下来的制度化，而忽视了现代的教会—国家—社会问题的危机。从实体（Substanz）或质料（Materie）上说，两个“王国”不再是可以明确区分的客观领域（Sachbereiche）。精神—世俗、此岸—彼岸、超验—内在、观念—旨趣、上层建筑和下层建筑，都仅仅受相互冲突的主体所规定。在传统的“围墙”（即历史上传下来的教会和国家的制度）遭到一个革命阶级的成功质疑之后，人们才得以从每一个冲突要点和冲突事实那里潜在地获得总体性（Totalität）。

直到第一次世界大战（1914—1918）前，1814—1815年的维也纳会议所复辟的传统制度化结构至少表面上继续有效。人们固然可以追随19世纪的自由主义坚持一种虚构：宗教与政治“纯粹”、“正派”地分离。宗教要么是教会事务，要么是纯粹私人事务，政治却是国家事务。尽管宗教与政治之间存在着无休止的权能之争（Kompetenzstreitigkeiten），只要宗教组织和授权机关仍然能够作为截然有别的、尘世方面可规定的势力（Größen）得到承认，并有效涉足公共领域在其中扮演角色，宗教与政治就仍然是可以区分的。假如这一切都是事实，人们就能从教会的角度界定宗教，从国家的角度界定政治。当国家丧失对政治的垄断，其他具有实际战斗力的

政治势力同国家争夺起对政治的垄断时——尤其重要的是，当工业无产者成为一个革命的阶级并成长为一个有效的新政治主体时，突变的时刻就来了，传统的概念大厦随之倒塌。

我在1921年的《论专政》一书中研究了这一发展过程。但直到1927年的《政治的概念》一文，我才表达了这种概念性提法的结论。这篇论文首次发表在1927年8月份的《社会科学与社会政策文库》上，它以这样一个命题开始：国家的概念以政治的概念为前提。顺理成章，与之相关的系统性论著就成了随后的《宪法学说》（*Verfassungslehre*，1928）而非国家学说。换句话说，人们今天不再从国家的角度界定政治，而是必须反过来，从政治的角度界定和解释今天也还可以称为国家的东西。但是，今天政治的标准不可能是一种新的实体、新的“质料”或新的自主领域。今天，惟一科学的标准、惟一替代性的标准就是一种联合（Assoziation）或分化（Dissoziation）的紧密程度，也就是——划分敌友。

要恳请读者原谅的是，我在这里强求读者快速浏览从教会和国家到政治的转向。考虑到当前讨论的混乱局面，今天几乎不存在其他获得自我理解和反省层次的可能性，以便有可能促成富有成效的讨论。在“教会的政治委托？”（Politisches Mandat der Kirche）一文中，伯肯弗尔德（Ernst-Wolfgang Böckenförde）总结了当前的问题处境[1]：

> 今天的政治左派以及他们所关注的神学所揭示出来的东西，施米特在40年前就已经看到和说过了，例如，政治没有可明确界定的对象，毋宁说，政治标示的是一种特定的联合与

[1] 参见《时代之声》（*Stimmen der Zeit*），148，Dezember 1969，第361—372页。

> 分化的紧密度，这种程度根据社会中的处境和既定关系从一切客观领域中获取其质料。但人们不能通过退回到一种中立的客观性、前政治的自然法（ein vorpolitisches Naturrecht）或纯粹宣讲基督教福音来逃避政治。一旦这些立场陷入政治关系和政治张力领域，就变成政治上至关重大的立场。从经验分析来看，这无疑是正确的；人们也纳闷，为什么一般公共界和教会的公共界一直都不接受这一洞见。

伯肯弗尔德的文章是献给“巴里翁教授七十诞辰”的。我们现在需要回过头来考察巴里翁对政治的神学问题的态度。

2. 巴里翁对政治神学的批判

根据前文研究的线索，我们现在以巴里翁对 1968 年第二次梵蒂冈公会议的进步主义国家学说（progressistischen Staatslehre）的批判为出发点。巴里翁的第五篇公会议研究着重分析了公会议的神职宪章（Pastoralkonstitution des Konzils）——《论世界中的教会》的第 74 条。这位教会法典学家提出了两个问题：公会议的进步主义国家学说是不是政治的神学？是不是神学？

巴里翁明确地回答：进步主义国家学说当然是

> 政治的神学，因为它想符合神职职份地预先规定某种特定的政治模式；但这样一来，它在神学上就不可能是正当的，也就是说，不再是神学，因为启示并没有包含这样的政治模式。承认 1 世纪的罗马国家仅仅是一种单纯事实性的承认，正如承

> 认所有的摩西十诫的框架内可能的其他模式，同样是一种单纯事实性的承认。（第 51 页）.

巴里翁根据奥古斯丁所教导的两个王国的划分（第 17 页）来论证自己关于神学和政治的划分。佩特森要终结政治的神学，依据的也是奥古斯丁的这一学说。在这一方面，两位神学家看起来完全一致。不过，佩特森是否明确同意巴里翁对公会议的进步论纲的批判，是另一问题，不在我们讨论之列。

除了批判梵蒂冈第二次公会议的进步主义社会学说外，巴里翁的公会议研究还包含对我在 1923 年发表的《罗马天主教与政治形式》的透彻分析，当然，我的这篇试论跟神职人士的发言根本不是一码子事。[1] 学识渊博的教会学家和教会法典学家巴里翁说，我

---

[1] 我的这篇论文源于一篇文章“教会的可见性”（刊于 1917 年的 *Summa* 杂志）和多次与当时的各种朋友（黑克尔［Theodor Haecker］、魏斯［Konrad Weiβ］、布莱）的交谈。这篇论文在布莱和黑格纳的催促下付梓，并因其开篇第一句话闻名：“弥漫着一种反罗马情绪”。当时仍健在的有反罗马情绪的人们觉得，这话是挑衅，高级神职人员卡斯（Ludwig Kaas）在德意志民国议会也援引这句话来攻击鲁登道夫（Ludendorff）。我这篇论文并没有谈到教会与特定的政治实体形式（君主制或民主制）的亲和，它捍卫的是罗马教会独特的政治形式，将其视为在历史现实性中成人的基督在世界史意义上的可见代表（Repräsentation），这位基督显现在其启示性的三种形式中：在罗马教会伟大的艺术中显现为审美形式，在罗马教会法权的结构中显现为法的形式和荣耀光辉的世界史的权力形式（als ruhm-und glanzvolle weltgeschichtliche Machtform）

【王校注】施米特强调，他所谓“政治的神学”是西欧传统的国家法学的别名，即便他使用了“政治的基督论”这样的术词，仍然是在国家法学而非神学的意义上来使用的。佩特森等从基督教三一论而非国家法学角度来理解和批判施米特，问题的性质多少被改变了。

的这篇论文是一曲颂歌（Elogium），而他确实说对了。巴里翁很善于修辞。我们往后将会看到，佩特森怎样武断地将君士坦丁大帝这个政治神学的反面典型的赞美者该撒利亚的尤塞比乌斯主教看成修辞家，把他对皇帝的赞美看成一种 Enkomion（颂赋），从而将其排除在神学之外。对我来说，把我划归尤塞比乌斯的追随者之列，这种荣誉我受之有愧；当然，我绝对不会为其中所包含的认可感到耻辱，尽管这只是一种非神学意义的认可。与佩特森不同，巴里翁并没有否定，而是强调了我这篇论文与我于 1919—1927 年间的法学论著在时间、材料和系统性方面的联系。[1]

巴里翁当时坚持认为，我这篇 1923 年发表的对罗马教会的颂歌，将罗马教会看作世界历史的公共性（Öffentlichkeit）[2] 中

---

[1] 这不仅涉及多篇论文，还涉及我的诸多论著，如《政治的浪漫派》（在时间、材料和系统性方面，1919）、《论专政》（1921），涉及《当今议会制的思想史状况》（1923）最后两章。这些论著在时间、材料和系统性方面都与 1922 年的《政治的神学》有关。惟有巴尔在一篇概要性阐述中注意到这个事实，并且没有满足于片段性的研究。巴尔不属于任何“阶层”，既非职业神学家，也非职业法学家；他的“政治的神学”一文发表在天主教刊物《高地》1924 年第 6 期上，今天仍然让挑剔的读者感到惊讶（［中译本编者按］该文中译见刘小枫编，《施米特与政治法学》）。巴尔于 1927 年秋去世，没有见到我的《政治的概念》一文（1927）。

【中译本编者注】巴尔是德意志帝国晚期和魏玛民国初期相当有影响的思想家、文化人，施米特在晚年的访谈中专门说到与巴尔的交往。巴尔对新兴的艺术和思想十分敏感，其著名的《表现主义》一书有中译本（北京：三联书店，1989 年，收入“新知文库”）

[2] 就公共性的当今（1969）实际问题而言，下面这段出自埃施魏勒（Carl Eschweiler）的“政治的神学”一文（见《宗教沉思》［*Religiöse Besinnung*］杂志，Stuttgart，1931—1932 年第 2 期，第 78 页）的引文不可忽视：

耶稣的王国不诉诸武装暴力，而是仅仅基于来自真理并为了真理（转下页）

恒久而弥新的形象，也许人们要到1958年——即教宗庇护十二世（Pius XII）去世那年——才写得出这样的颂歌。当教宗约翰二十三世（Johannes XXIII）引进“天主教适应现代”（Aggiornamento）[1]后，这曲颂歌的真理就一下子消失了。随之，第二次梵蒂冈公会议抽掉了整个颂歌的根基（第19页）。在巴里翁论文的标题中，“政治的权力形式”理所当然地被打上了问号。罗马教会必胜论（des römischkirchlichen Triumphalismus）的时代已一去不复返，我的论文所谈论的世界史的权力形式的光辉荣耀，仅仅是“一种世界史错误发展的荣耀光辉”（第51页）。

这位神学家，而且是教会学家和教会法典学家竟然也会这样说。他的结论与神学家和解经学家佩特森看起来一致。两人都以奥古斯丁的两个王国说为根据，都拒绝基于教会与罗马帝国的连续性的传统，将此传统视为“政治的神学，但不是神学”。巴里翁这位教会法典学家为此作了几行说明，以大师手笔扼要回顾了长达1500年的历史，结论是基督教的政治神学绝对不能成立（第17页）；他这样来描写政治的神学被否定的历史过程：“在古代教会中，最为鲜明地提倡新约关于两个国度的教诲的，要数奥古斯丁，路德则把

（接上页）之见证的Auktorität（权威），这一王国任何时候都不是一种纯粹的私事。在长达250年的时间里，异教帝国一直狂热反对内在的思想和情感。殉教者教会是原则上独立于国家的团契，思想的免税（die Steuerfreiheit der Gedanken）和革命的秘密措施都无法说明这种独立性；在〔早期基督教的〕地下墓穴中，殉教者教会已经是真正的教会，这种公共秩序的独立领域对于一种异教的绝对国家绝对不能忍受。

[1]【王校注】Aggiornamento是教宗约翰二十三世提出的主张，让天主教会适应现代世界的各种状况和趋向。这个词作为天主教教会现代化的象征，后来被第二次梵蒂冈公会议变成天主教的基本立场。

这一教诲推向顶点。”进步论神学（die progressistische Theologie）把非神学化（Enttheologisierung）视为世俗化，借助这种非神学化，启蒙运动和孔德的三阶段规律把这种对政治的神学的否定变成了精神与世俗、神学与政治的彻底分离（参见文集 *Epirrhosis*，第 17 页）。佩特森把君士坦丁大帝的赞美者、教会史家尤塞比乌斯与拉丁教父奥古斯丁相提并论，倒似乎同上述事实若合符节。当然，如果是佩特森的话，就不会在此贸然把路德的名字与奥古斯丁放在一起。

不过，巴里翁在其公会议研究中仅仅提到我的《罗马天主教与政治形式》，而佩特森的那个〔与结论密切相关的〕论证针对的却是我的另一篇性质完全不同的、纯粹的法学论文，也就是说，仅仅针对我在 1922 年发表的《政治的神学》。巴里翁本人大概也意识到这一点；尽管如此，他认为自己有必要论析一下佩特森的论文，虽然正如巴里翁自己当时（1968 年）所认为的那样，佩特森“今天很少为人注意”（第 54 页）。然而不久，政治的神学被终结的传说被证明在今天仍然具有生命力，巴里翁不得不在 1969 年 2 月修正自己 1968 年的见解。

3. 各种终结传说的当前现实性（迈尔、费尔、托匹茨）

在 1969 年 2 月《时代之声》上发表的“政治的神学”一文中，慕尼黑大牌政治学家汉斯·迈尔（Hans Maier）不仅反对“今天广为流传的政治神学口号”，而且反对新教和天主教神学家的各种理论和行动计划，后者在今天仍然宣扬一种“革命神学”。迈尔的批判性论战首先针对天主教神学家默茨（J. B. Metz）公开标举政治神

学。[1] 在1968年的《论此世的神学》（*Zur Theologie der Welt*）一书中，默茨提供了一种宣讲并实现信仰的非私人化的、公共的形态，要求神学具有一种教会性的社会批判，这种制度化的批判基于基督教的终末论立场。默茨使用政治神学这个术语，就是为了强调这一实事。迈尔说，这无异于一种“对在概念上就不可能的事情的挑战”，因为就其自身而言，一种源自三位一体说的基督教—政治神学概念早已不可能。“由此看来，基督教中世纪政治神学的历史是不断自我毁灭的历史”（第76页）。迈尔的神学权威和学术上的王牌见证人就是佩特森，他发表在1969年2月《时代之声》上的文章以援引佩特森的结论作结。引文还有一个提示：在纳粹当权的头一年，佩特森正是针对施米特写下了那些话。迈尔还补充了逐字逐句地引用的佩特森的结论：

> 今天，〔佩特森的〕这些原则仍然没有什么补充——除非提示使它们得以维持的现实性。因为，新的政治神学只是旧的政治神学的一种世俗化辩证式变体。与之相对，参照合法的独立性，参照精神与世俗、教会与社会的不可混淆性，这是天主教信徒的合法使命——尤其天主教平教徒（Laien）的合法使命，在当前的宗教和教会危机中，他们能够保证精神的区分能力。现在，这正是我向他们呼吁的。

与此相反，天主教神学家费尔（Ernst Feil）则为默茨的政治神学辩护，并且在〔他和韦特（Rudolf Weth）于1969年编辑出版的〕

---

[1] 【中译本编者注】默茨，“政治神学”，参见《当代政治神学文选》（刘小枫编，蒋庆等译，长春：吉林人民出版社，2002）。

文集《革命神学讨论集》（*Diskussion zur Theologie der Revolution*）中，撰文考察了从政治神学到革命神学的历程。但费尔对如下尝试也比较谨慎，即在诸如此类的革命（具体指的当然是法国大革命及其马克思主义的推进）中看出上帝在历史中的某种显现。费尔提防一切“遭到误解的两个王国说”，但即便在无论如何都拒绝反革命、复辟和传统的政治神学时，费尔仍然强调：拒绝一切“革命神学”并非意味着，不管在什么情况、什么环境下，都一概拒绝革命。费尔还以已成传说的佩特森对所有政治神学的终结为根据。令人吃惊的是，费尔在其历史综述中提到了霍布斯的名字，却没有一句话触及16、17世纪新教的宗教改革和所有教派的革命和反革命特殊的政治神学本质。费尔根本没有注意到：在什么层次上，法国大革命的革命法权（jus revolutionis）体现了一种对新教改革的改革法权（jus reformandi）合乎逻辑的非神学化发展。在费尔字斟句酌的阐述中，惟一能够确定的就是对反革命政治神学的判决（Verdikt）。他没有注意到，反宗教改革与反革命之间具有危险的平行关系。费尔同样没有意识到，他不可能回避最重要的霍布斯式问题：谁裁决？谁解释？

费尔还援引了已成传说的佩特森对所有政治神学的终结，但将其局限于“复辟的政治神学”（restaurative Politische Theologie）。结论“非常简单”：无论就客观事实还是就术语而言，反革命的政治神学（德·迈斯特、波纳德、柯特）都是古代异教政治神学的重构；“其目的是维持在此期间已经遭到摧毁的政治形式”。换句话说：Vae victis（败者遭殃）！除了所有不走运之外，败者进而也失去了政治神学的可能性。“政治的神学这个概念是施米特〔至少在当初〕给予积极评价的，但好像几乎没有人愿意认同。”

新教神学家莫尔特曼（J. Moltmann）在讨论政治神学时，只涉

及“神学内部的范畴”；费尔的议论则不是如此，它牵扯到对革命和反革命之类的实际政治—历史事件的评价。“评价”（Bewertung）一词特别富有启发意义。革命与反动、将来与过去、新与旧的对立，统统变成了评价，奥古斯丁的两个王国变成了世俗哲学意义上的价值有效性领域。当德·迈斯特、波纳德、柯特等反对限制教宗权力的罗马天主教思想家统统被划入尤塞比乌斯、恺撒—教宗论者（Cäsaro-Papisten）[1] 和阿里乌派（Arianer）阵营时，一切都不再让人感到震惊。含义与意义、价值与价值的本质，就其自身而言是可以转换的。今天的新事物，明天就会变得陈旧。在此，费尔非常可疑地向大卫·施特劳斯（David Friedrich Strauss）等19世纪的进步主义神学家靠拢。在这位神学家施特劳斯看来，与异教多神论相比，基督教当时是革命的新生物；与异教的多神论和多元论相比，基督教的一神论是进步。背教者尤利安（Julian der Apostat）被视为浪漫派和反动派，相反，圣亚塔纳修（Athanasius）则被视为革命派。今天的情形刚好相反。如今，传统教会的基督教是旧事物，而反动分子和进步则是新事物。施特劳斯提供了一种关于全新和新时代的意识形态（Neuheits-und Neuzeit-Ideologie）的经典事实，假如人们愿意，还可以说他提供了一种“关于新事物的政治神学”；与鲍威尔的政治神学截然不同，人们必须把这种政治神学称为“非批判性的”。[2]

---

[1] 【王校注】日译本作“皇帝教宗主义者”，指“王权高于教权的主张，在君士坦丁大帝统治时期极盛”。

[2] 大卫·施特劳斯论叛教者尤利安的文章“戴着皇冠的浪漫派”（Romantiker auf dem Throne der Cäsaren）1847年在曼海姆发表；可参见我在《政治的浪漫派》附录中（第3版，第210—221页）对“戴着皇冠的浪漫派”的概述；有助于弄清楚我们问题的是第221页；（转下页）

三位罗马天主教的反革命思想家对自己时代的政治和社会发展的态度，被费尔称为“非批判性的，可认同的”。这种可认同的态度，就像他们曾有过的真诚投入，因为，三位思想家在生存上依赖于自己所代表和辩护的东西。所谓非批判性，某种意义上是指，在这些思想家眼中，他们所臣服的教会权威才是正当的（legitimen），

（接上页）为了马上看出尤利安同复辟的浪漫派在宗教论证上的差别，人们只需要搞清楚这里作为旧与新对立的诸多派别究竟是什么；这位皇帝以其宗教论证与自己的敌人——一种宗教信仰对峙；而这位神学化的浪漫派人士回避宗教证明中的政治探讨，对他来说，神学的作用是充当浪漫主义的无罪辩护（Alibi）……

进一步可参考我对柯特的论述：1950 年 1 月发表的《论柯特》一书，第 97—98 页；及 1927 年发表的“柯特在柏林”一文。（[中译本编者按] 此文收在施米特的自编文集《论断与概念》中）

在此施特劳斯的思路非常原始，以至于他拥有某种大众信仰（Massenglauben）的一切机遇：旧事物朽亡、新事物生长；基督教是旧事物；我们今天所信仰的一切——进步、学术自由等等，是新事物。实际的结果非常清楚。这些东西简直就是帕累托（Pareto）所说的虚拟逻辑派生物博物馆（Museum der pseudologischen Derivationen）收藏的艺术珍品。勒南——除了施特劳斯之外另一个写耶稣传的神话学家——显得有品味得多，但却更悲观。在此，品味的优劣差异不过是次要的微妙差别。重要的是神话（Mythos），他们俩都相信神话。新事物反抗旧事物的斗争，是所有时代的神话的一大主题：克劳诺斯（Kronos）反抗乌拉诺斯（Uranos）、宙斯反抗克劳诺斯、赫拉克勒斯反抗宙斯，以及 Thurios 巨人族反抗日耳曼的托尔神（Thor）、绿龙反抗红龙。在这两位进步论的《圣经》批判者——施特劳斯和勒南那儿，这些都变成了一种自我满足的时代精神的陈词滥调。当然，施特劳斯在这里显得更大众化些。在他那儿，新事物对自己及其时代感到非常满意。施特劳斯怀着胜利心情惬意地欣赏旧事物死期的到来，而他正好可以以新事物的角色登场。正如前文所言，新事物是原始的，但恰恰因此注定要成为一个实证主义世纪的大众神话。

正如佩特森所表达过的那样。此外，他们是相当勤奋的批评家和卓越的社会学家，甚至被视为现代社会学之父。孔德不仅带有圣西门的印记，也带有德·迈斯特的印记。费尔在文中还引到一本论述波纳德的重要著作（第 124 页，注释 45），书名是《社会学起源于复辟精神考》[1]；再说，柯特的基督教终末论只能被看成对圣西门伯爵的历史哲学的彻底动摇，在这个西班牙人眼里，圣西门不过是个毛头小伙子。同上述三位天主教思想家的批判尖锐性相比，柏克一类的反革命家的那一套让人觉得简直就是修辞而已——何况柏克的议论也没有超出法庭论辩的水平；虽然柯特的文体也相当讲究修辞，但这并不影响刚才的结论。

费尔认为，今天已经可以表明，随着一种传统的政治神学归于失败，信仰与政治行动的关系问题非但没有终结，反而被重新提了出来；因此，默茨正当地寻求“以信仰的终末论倾向为根据，不断以批判和保持距离的态度来反思”基督教信仰同社会的关系。终末论的倾向力求“根据我们当前的[2]社会状态展现终末论的福音”。具体地说，这意味着什么呢？我们当前的社会在一种激发前进的意义上是进步的，这种进步把价值无涉（wertfrei）的科学精神、工业的利用自由和人类自由消费的增长统统纳入自身。除此之外，我

---

[1] 施佩曼（Robert Spaemann），“波纳德与复辟哲学”（De Bonald und die Philosophie der Restauration，博士论文，Münster，1952）；1959 年在慕尼黑正式出版时的书名是：《社会学源于复辟精神考：波纳德研究》（*Der Ursprung der Soziologie aus dem Geiste der Restauration*）。下述命题源自波纳德：现实就在社会之中，并且在历史之中。参见拙著《政治的浪漫派》中的章节：“寻求实在”（第 89 页）。

[2] 【王校注】Anti-Gallikaner，为中世纪末期到 1801 年活跃在法兰西的一个教派，强烈主张法兰西王权和天主教会摆脱罗马教廷支配，被罗马教廷宣判为异端，法国大革命后式微。

们当前的社会还是一个社会群体的多元论，按照这种多元论，一切都具有多元价值；最终如默茨所言，我们的社会变成了一个人化（*hominisierende*）的社会。我认为，只有一种情形与这种“进步—价值多元—人化”的社会相适应，而且在系统上相合，那就是同样“进步—多元”的终末论。默茨那种类型的终末论只能是一种*homo-homini-homo*（人对人是人）的终末论，至多是一个乌托邦，其原则是希望获得一种隐匿的人（homo absconditus）：隐匿的人不仅创造了自己，还创造了自身属己的可能性条件。

对我们的语境有特殊意义的是：在答复迈尔时，费尔接受了佩特森的已成传说的终结，尽管这是为了终结作为御用—教宗的反对限制教宗权力者（Anti-Gallikaner），并且集中了一些被谨慎地分派给革命的政治神学的神学机遇。费尔觉察到了佩特森论文的根本弱点：局限于一种非反思性的“神圣君主制”（*Göttliche Monarchie*）口号，以之取代“政治的统一”，并且悄悄地排除了论题的政治层面的所有其他问题，尤其排除了民主。结果，并非如费尔所希望的那样，被排除的部分可以幸免于终结；这仅仅证明，佩特森的材料并不充分，不足以支撑一般性结论；何况，他的结论无所不包，结果变成一张空头支票透支了自己的活期存款户头。

天主教神学家费尔力求限制对政治神学的终结，他把民主排除在佩特森的总体判决之外。新实证主义者（Neo-Positivist）托匹茨（Ernst Topitsch）则不仅终结了一神论君主制的政治神学，还进一步扩大范围，把所有具体的神学都消融（Auflösung）到某种一般的比较宇宙论中去了。托匹茨在天主教刊物《言与真》（*Wort und Wahrheit*）上发表了一篇题为“宇宙与统治：政治的神学的起源”的论文，坚持认为：在那些以“政治的神学”口号闻名的问

题范围上空，似乎“并没有吉祥的星光”[1]；凯尔森在《逻各斯》（*Logos*）上发表过题为“上帝与国家”的论文，但几乎没有引起注意[2]，再说，“施米特那篇卓有见识的论文只是一个精神性草案”。当时，也就是1955年，托匹茨还不是在今天独树一帜的捉拿萨满的人（Schamanomache）。[3] 和佩特森的结尾注释如出一辙，托匹茨也瞧不起我1922年那篇《政治的神学》，说它“短小，阐述不系统”，这无异于割断了我的文章在时间、材料和系统性方面与我的其他更广泛的论著之间的联系，使它变得孤立起来。托匹茨称赞佩特森，说他不同凡响地澄清了神圣君主制观念同三位一体教义之间的联系，并使天主教与阿里乌派的帝国意识形态（der arianischen Reichsideologie）“划清了界限”。当然，托匹茨同时也批评佩特森局限于仍然保持政治神学“氛围和背景”的异教神学，局限于以异教和异端的方式来终结政治神学。

通过对佩特森要求一劳永逸地终结所有基督教的政治神学提出批评性意见，托匹茨接近了我们的问题的核心。托匹茨指出了佩特森论文的固有弱点——其结构性的缺陷、论证材料与结论不协调，

---

[1] 托匹茨，“宇宙与统治”（Kosmos und Herrschaft, Ursprünge der politischen Theologie），参见《言与真》，1955，第1期，第19—30页。

[2] 【中译本编者注】凯尔森，“上帝与国家”（Gott und Staat），见《逻各斯》，XI，1923。中译见《施米特与政治法学（增订本）》

[3] 【王校注】Schamanomache日译本译作“捉拿萨满的人”，未作注释；从上下文来看，施米特似乎在嘲讽托匹茨活像个捉拿萨满的现代（技术）人，一心想的是驱除“恶魔”，因为萨满被看作神志不清的人。“萨满教一词来源于通古斯语，意为激动、不安和疯狂的人。过去，在萨满教流行的地区，当人们发现这种人，就认为该人快要成为巫师了。”参见《萨满教研究》，秋蒲主编，上海：上海人民出版社，1985，第2页。

拒绝它以纯神学的、教化的理由为这些弱点提供遁词。相反，托匹茨把一位基督教神学家特别关心的事情变得中立化——这里的意思是：非神学化。而且，他还饶有兴味地叙述了在古代中国人、印度人、亚述人（Assyrern）和波斯人（Persern）那里的宇宙与统治的一般关系。结果，托匹茨就得以避开了迫在眉睫的神学—政治问题：

> 最终，三位一体问题使以自己的方式从社会学摧毁上帝观念变得不可能，并且防止自己被错误地用来使恺撒—教宗论的普世国家正当化（Legitimierung eines cäsaropapistischen Universalstaates）。[1] 三位一体问题不允许推衍并建构任何社会规范。

这是一种含混不清的陈述。一方面，托匹茨似乎承认佩特森的正当性；另一方面，他又采取一种保留态度，并且没有低估如下事实：佩特森不同凡响的论述——三位一体教义对阿里安派一神论的胜利，“当然有紧迫的政治考虑”（第 26 页）。最终看来，一切都归结为唯名论，通过将规范（Norm）意外地说成法（Nomos），并且不在思想上把这些教义和概念结构化为历史具体的秩序，为的是能达成合法的决断，解释这一决断本身，并在行动上保持监督的执行。

托匹茨不仅看到了佩特森结论的内在弱点，他还有其他贡献：

---

[1] 【中译本编者注】“恺撒—教宗论”（Caesaropapismus），“基督教神学教育丛书”中的《英汉宗教字典》（1973）译作“皇帝兼教宗的制度”或“国家管理教会说”。

发现了对大范围问题域的混乱现象有说服力的安排。政治现实与宗教表象和图像之间，存在着复杂而互动的垂直和水平的结合。他把这种结合分为三类：象征与寓意、平行与类比及隐喻带来的混乱（Durcheinander），从一个领域向其他领域的推广和排斥带来的混乱，这些混乱都具有社会形态、生物形态或技术形态。由此看来，结合自身的问题并没有解决方案，但是，这里我们关心的是一种隐喻的形态学，尤其是一种在诸多“反射”和“折射”范围内对现象进行整理分类。只要人是一种拟人的存在（anthropomorphes Wesen），或者说一种类似于人的存在，他就能够根据这种图像来理解自身，理解自己同类似的存在的关系。对人类的一切思想而言，不可消除的拟人论（Anthropomorphismus）正是以生物、技术和社会的形态出现的。国王能够显现为一位上帝，上帝也显现为一位国王。但上帝还可以被想像为世界的一台发动机（Elektromotor），发动机被想像为世界的一个催动者；最后，为了理解自身，人可以利用所有这些图像，并在科学上用这些心理—物理装置把自身理解为一座小型太空船。一切都被整合成为多形态的隐喻。庞大的利维坦——霍布斯的国家，就具有了四种形态：不仅是伟大但不会不朽的上帝，而且是巨兽，此外，还是一个庞大的人和庞大的机器。天真的设计、敬畏的想像，反身性地把不熟悉物还原为熟悉物，存在和显现的类比，一种在下层建筑之上的意识形态上层建筑：所有这些都汇集成广阔无边和多形态的政治神学或形而上学领域。这种以社会、生物或技术形态为根据的分类，轻而易举地记录了变动不居的隐喻、变形和相反形态（Meta-，Ana-und Kata-Morphose）的图像和资料材料。一种类似于人的生物，并没有把作为生命存在物的自身同一台机器或者如此类的社会群体混淆起来。三种图像或形态的类型：生物、技术和社会的形态，成为三种管理机器、三种科学

大道的交通标志，它们几乎发挥了电脑化产品（computergerechte Fabrikate）的功能。把汽车司机同汽车区分开来，进而把两者同汽车俱乐部区分开来，这根本不需要任何理论和概念的思考。

这种结构性的错误削弱了佩特森的论文，从而使实证主义者托匹茨轻而易举地把一种从神学上对政治神学的终结变成了一种从科学上对神学自身的终结。从这一点来看，令人遗憾的是：托匹茨并没有注意到佩特森 1931 年（在《神学季刊》[*Theologischen Quartalsschrift*] 上）发表的专业学术论文“神圣君主制”。这篇文章提供了佩特森全部神学—历史的证明—策略，却没有通过将其绝对化为一种普遍结论，从而掩盖这种证明—策略。在作出纯粹神学的论述之前，一位像佩特森这样的神学家无须耐心等待最终答案，并以此回答预先提出来的知识批判、科学理论和方法论问题。不管超过与否，佩特森都意在终结一神论—唯君主论的政治神学；假如人们改变了这种终结的功能，使之简单地变成一种宇宙论图景的总体社会学，并以比较宗教学、普通宗教社会学或实证性规范科学来取消这种总体社会学，人们对佩特森就非常不公正。

就其本性而言，迈尔、费尔和托匹茨的三篇文章对我们的研究都有重要意义。它们都表明，佩特森的终结说沿着哪几个不同甚至对立的方向产生影响。迈尔 *taliter qualiter*（原封不动照搬地）不假思索接受了佩特森的结论和结尾注释；费尔认为，终结说仅仅对反革命的政治神学有效；托匹茨赞扬佩特森对恺撒—教宗论（Cäsaropapismus）的批判，并且使批判本身从一种特殊的神学陈述变成了某种一般性宗教科学的一部分。

现在我们转向传说的起源和真正的文献，转向佩特森 1935 年的论文“作为政治问题的一神论”。

二、已成传说的文献

1. 材料的形成和时限

我们把注意力集中在已成传说的文献，这就是佩特森 1935 年发表的那篇关于一神论的论文，以期了解其结论的主要内容。佩特森的主要学术论著——那篇 1926 年的教职论文，便考察过神的一（Einen Gottes，*Heis Theos*）这一主题，其材料同 1935 年的论文密切相关。这篇教职论文的前身，是佩特森 1922 年在哥廷根大学提交的博士论文，后被接受为哥廷根大学新教神学系的教职论文，1926 年出版成书，收录在布尔特曼（R. Bultmann）和贡凯尔（H. Gunkel）主编的“《旧约》和《新约》宗教与文献研究丛书”中，标题是“神的一：铭文的形式史和宗教史研究”（*Heis Theos, epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen*）。

就一神论的学术问题而言，1926 年出版的这部内容广泛的著作具有重大意义，这一点首先可以如此来证明：无论对一位特定的上帝、一位特定的皇帝，还是对一位特定的国王来说，公开的欢呼、号召或抗议都可以被视为一神的表达式，无须包含着对一神论的承认。这些都还没涉及政治的神学，也没有什么问题是在政治的神学视角下提出

来的。该书没有强调任何教义的视角，只在教义和价值论意义上对自由派神学的科学性保持中立或价值无涉的克制。文献来源和铭文文献中的大量材料，都完全客观地被推广开来。人们根本感觉不到任何赞成或反对某种神学倾向或某种特定教义知识的立场。

1925 年，佩特森发表了〔前文所提到的〕名噪一时的文章，“什么是神学？”。当时，也就是 1925 年，“政治的神学”这一术语还没有出现。无论就客观事实还是就术语而言，佩特森都是在 1931 年的文章中才第一次提到政治的神学。他在《神学季刊》中以“神性君主制”（Göttlichen Monarchie）为标题，逐字逐句预先陈述了 1935 年论文的主体部分（《神学季刊》，1931，第 4 期，第 537—564 页）。正如他后来的著作那样，当时他以“亚里士多德神学”和亚历山大犹太人的“神性君主制”为出发点，还分析了斐洛（Philo）：他把斐洛对犹太的希腊化重新解释描述为政治的（同上，第 543 页）。一神论变成政治问题，对佩特森来说，这不外乎是对犹太教上帝信仰的希腊化式改造。对德尔图良的相关阐释，也符合他后期的一神论论文。尤塞比乌斯主教这位君士坦丁大帝的赞美者，在此已经体现为一种有欠缺的政治神学事实，但还没有体现为对一切时代都具有普遍有效性和典范性的原型。〔佩特森〕有关尤塞比乌斯的说法是：他要把德尔图良法律化的上帝的君主制（Monarchie Gottes）思想政治化[1]，所有这些意图都遭到基督教神学的三位一体上帝教义的抵制。文章结尾援引了纳西亚的格列高利（Gregor von Nazianz），以便把整个反思“提升到自己真正的秩序

[1] “什么是神学”的讲演（发表于 1925 年），包含了一个更长的注释：教义和圣事对《新约》来说是根本性的，并且“并非偶然地成为法学语言的术语”（第 31 页，注释 21）。我们在论述的结尾将返回到这个注释。

之上，这种秩序超越了一切由无政府主义、多头政制（Polyarchie）和君主制的概念所规定的无序”（同上，第 563 页）。相应地，同一位希腊教父纳西亚的格列高利在 1935 年论文的结尾（第 96—97 页）作为伟大的神学家粉墨登场，他那正统的三位一体论已经为阿里乌派政治神学的终结作好了准备。结论明确断定：神性君主制不可能在政治上获得实现。“谁要是企望这种实现，谁就是艾尔维拉的格列高利（Gregor von Elvira）所说的敌基督者：ipse solus toto orbe monarchiam habiturus est（惟有他本人配在全世界实现君主制）”（同上，第 563 页，注释 1）。这段关于敌基督者的引文出现在 1931 年文章的结尾，但在 1935 年的论文中几乎没有出现（第 70 页），尽管如同在 1931 年或 325 年的罗马和平（Pax Romana）时期或今天 1969 年一样，敌基督者和“世俗国家”在 1935 年同样具有不少的现实针对性。

1931 年和 1935 年的两个版本的差异，并不在于学术的论证材料或论证的过程。假如略去文本和注释中的补充材料，略去一些对晚近教会学者的简短概述，略去一些语气上的细微差别，那么，1935 年的论文只是新增了政治—神学的类型，这一点我们在后文还要重点讨论。最重要的是，1935 年新增了该撒利亚的尤塞比乌斯主教同圣奥古斯丁的比较，这种比较成为向带有结尾注释的结论的过渡。借助自己的基督教式“和平”概念，奥古斯丁应该是作出了某种贡献的：使基督教信仰“摆脱了同罗马帝国的纠缠”；这也是希腊教父（尤其纳西亚的格列高利）借助自己的上帝概念和三位一体学说所作的贡献。某些论点鲜明的命题也论述了这些事实。紧接其后，在原先的学术材料中，佩特森又非常唐突地增加了最终命题及其结尾注释。

1931 年的短文的论证材料，把考察对象局限在公元头两个世纪

至君士坦丁大帝时期，假如不从根本上拓展历史或思想材料，这份论证材料如何能够成为对政治神学之总体判决的充分证明？对此，论文本身仅仅做了一些简短提示。论文在副标题中谦虚地自称为一部“罗马帝国政治神学史论述”；但正标题则一般性地阐述了“作为政治问题的一神论”，最后，带结尾注释的结论抛弃了所有政治的神学。论证的意义仅仅在于：罗马帝国时期以及尤塞比乌斯的情况，对整个政治的神学问题应该具有典范意义。

“一种以一神论为取向的政治神学应该通过一个历史例子来揭示其内在的疑难”：该书前言开篇如是说。“我们在此进行了尝试，力图通过一个具体例子证明政治的神学在神学上不可能”：该书结尾如是说。当然，范例既非解释也非论证。难道这仅仅意味着一个示范性的实例？这样一个示例没有能力承担对许多不同表现形式的政治神学的重新安排。例如，君士坦丁大帝的情况就涉及基督教会同某个基督徒君主或同亲基督教的有权威的君主之间的关系，几乎还涉及某种基督教内部的争论，即基督教会同非基督教的、敌基督教的甚或基督教外部要彻底祛除神学的对手之间的问题与回答，它们既不能转换成理论的关系，也不能转换成政治的关系。虽然没有接受基督教的洗礼，君士坦丁大帝仍然自命为主教和第十三使徒（dreizehnten Apostel）的类型，而尤塞比乌斯则承认他是掌权的主教（Bischof *ton ekton*）。这意思是：他要么是身在教外的主教，因此是非基督徒；要么是在外的，亦即政治领域的主教。这种形象以及属于其境遇的一切（包括尤塞比乌斯主教本人）都非常典型，但这种典型特征以及君士坦丁大帝同〔譬如说〕希特勒或斯大林的类比，都有着严格的限定。用源于 325 年的历史类比来处理 1935 年的现实，这在学术上和学术—神学的意义上都不允许。无论如何，解释论证材料具体指称的范例仍然不可轻视。

瓦罗（Terentius Varro）传承的希腊或罗马的古代政治神学或公民神学（*theologia civilis*）即便经圣奥古斯丁《上帝之城》详细解释的第Ⅻ、1章转述，仍然没有引起重视。奥古斯丁怀着一种幽默的优越感把瓦罗称为 *Marce astutissime*（狡猾的马尔克斯），但瓦罗属于佩特森的专业研究范围。在1926年的《神的一》一书中，瓦罗共出现两次（第245页、第306页），尽管非常简略，而且也没有成为我们的主题。古代城邦是一种崇拜共同体。瓦罗区分了诗人的神话（mythisch-fabulos）神学、哲人的自然（physisch）神学和政治神学：神话神学的场所是剧场，自然神学的场所是世界，政治神学的场所则是城邦或城（*Urbs*）。[1] 这样的政治神学的本质是律法（Nomos），并且通过诸神崇拜、祭祀崇拜和仪式来建构公众领域。这样的政治神学属于一个民族的政治同一性和连续性，对这个民族来说，祖先的宗教、法定的节日和 *deum colere kata ta nomina*（遵守国法的拜神）是根本性的，惟此方能确定遗产、合法继承和自身的身份。在此，伯肯弗尔德所提出的问题就凸现出来了[2]：

> 究竟是基督教信仰就其内在结构而言和其他宗教一样都是

---

[1] 只要看一眼拉特（Kurt Latte）的罗马宗教史（《古代文化研究手册》［*Handbuch der Altertumswissenschaft*］第4卷）就足够了，特别是第Ⅻ章“帝国时期的正派宗教”，我们看到的是如此众多的关于“政治神学”的材料和根本观点，即使把瓦罗的看法忽略不计地排除掉。我在这里还不谈阿尔特海姆（Franz Altheim）在其《罗马宗教史》中所突出强调的奥古斯丁对意大利非基督教的虔诚修复，虽然佩特森的朋友和赞美者黑克尔是一个基督教的维吉尔式景仰者。

[2] 伯肯弗尔德，“世俗化与乌托邦”（Säkularisation und Utopie），载 *Ebracher Studien*，*Festschrift für Ernst Forsthoff*，1967，第91页。

> 一种宗教，因此基督教信仰的有效表现形式是公共（城邦）崇拜形式，还是说，基督教信仰超越了迄今的各种宗教，其影响和实现恰恰在于摧毁了宗教的神圣形式和公共的政治崇拜，并且指引人走向世界的理性规定和世俗秩序，走向人对其自由的自我意识？

我认为，这种二择一式的分立所引发的提问过于狭隘，然而问题本身仍然不可避免。基督教会不属于（von）这个世界及其历史，但它在这个世界中（in）。也就是说，基督教占有空间并且给予空间，空间在此意味着：不可渗透、安全和公共性。佩特森把这一切都排除在其材料和论证之外，因此也排除在其结论的陈述之外。在其 1931 年的文章《神性君主制》中，佩特森没有提到瓦罗，但这篇 1931 年的文章还没有要求一般性地终结一切政治的神学。对瓦罗的无知表明：与 1931 年的文章相比，1935 年的文章并非依赖论证的深化，而是径直取决于结论。

政治的神学是极其多形的领域；此外它还有两个不同的方面：一方面是神学的，另一方面是政治的；每个方面都根据自己的特殊概念来定位。这一点已经由术语的构词法显示出来了。存在着许多政治的神学家，因为，一方面存在着许多不同的宗教，另一方面存在着许多不同的政治类型和方法。只有当陈述连贯而问题同答案一样具有明白准确的阐述，在这样一种相互和双向的领域中，一种客观的讨论才成为可能。因此，就其论证材料的限定及其问题的限定而言，我们不仅得注意政治的方面，也得注意神学的方面。但是，佩特森在 1935 年的论文中必须对很早就强调的这一值得重视的政治神学的连接作出反应。

2. 政治的神学的插入句：王者君临而不统治

在佩特森看来，政治的神学已经终结了。他的《一神论》一书的独特研究成果，对韦伯的“卡里斯玛正当性”（charismatischen Legitimität）的社会学具有重大意义（因为人民的欢呼是赋予卡里斯玛型领袖的典型形式[1]），但他并不关心这种意义。说到底，政治的神学仅仅成为〔来自索姆的〕世俗化新教神学的某种衍生物，一种神学范型的变形。因为，使徒保罗的新约卡里斯玛正当性，仍然是某种东西的神学源头。韦伯在社会学上把这种东西称为卡里斯玛主题：使徒保罗这位与十二使徒相对的第十三使徒（*der Triskaidekatos*）[2]，在其具体建立的秩序面前，仅仅以卡里斯玛的方式使自己正当化。

相反，1931 年《神学季刊》上的论文中有一个完全不同和非《圣经》意义的政治神学例子（参见第 540 页）。那儿有一句频繁引用的法语名言：le roi règne，mais il ne gouverne pas（王者君临而不统治）。我认为这段上下文中的插入语恰恰是最有意思的文献，这也是佩特森——可能无意识地——对政治神学的贡献。佩特森涉及亚里士多德的哲学、犹太教或非基督教的古希腊语风，实际上也成为论文思路的核心，尽管就具体阐述而言，这一论述

---

[1] 韦伯，《经济与社会》（*Wirtschaft und Gesellschaft*，4. Aufl.，1956），第 662—673 页。我在“民族决断和民族渴望”（Volksentscheid und Volksbegehren）一文（Berlin，1927）的第 34 页中，强调了佩特森的著作对指导直接民主的重大意义，其他文本可参见佩特森在其 1929 年的慕尼黑讲演中有关教会的论述（《论文集》，第 419 页）：保罗不属于十二使徒，其间的界限不在其作为使徒的影响，而仍然是其使徒的正当性。这也解释了，在教会之中何以使徒保罗与彼得完全不同。

[2] 《加拉太书》第 2 章；《使徒行传》，第 15 章。

似乎仅仅是夹杂的斑晶（Einsprengsel）。因为，一神论“作为政治问题，正是源于对犹太教上帝信仰的希腊化改造”（《一神论》，第 98 页）。

在此，神学家佩特森利用了一种 19 世纪的法语表述，他可能不熟悉古拉丁语表述，因为，这句法语其实是 1600 年间针对波兰国王西格蒙特三世的拉丁语说法——*rex regnat sed non gubernat*（王者君临但不统治）——的现代表达。神学家佩特森想要解释某种一神论—政治神学的异教或犹太—希腊化的特殊表现形式，作为这样一种形式，神学事实上不是神学，而是纯粹的形而上学，或者仅仅是调和不同信仰（synkretistisch）的宗教哲学。这一表述本身原不具有政治的—神学的意涵，倒是一种非神学的 19 世纪自由派资产阶级的党派—政治口号。血腥镇压了 1871 年巴黎公社的梯也尔（Adolphe Thiers）是位典型的资产阶级王权代言人，他在 1829 年和 1846 年声明：这一表述是一种议会制君主政体的口号（Parole einer parlamentarischen Monarchie），而且有利于一种资本主义的中道政制（*juste-milieu-Regimes*）。在佩特森 1931 年的期刊论文中，这一表述在所提到的地方（第 540 页）只是出现了几次，没有进一步评论或介绍，而且都作为一种结论性表述，以说明耶格尔（Werner Jaeger）所谓的“亚里士多德神学”以及亚历山大犹太人斐洛的一神论。假如把这种来自后基督教、自由时代的表述重新复原到公元最初几个世纪的古代，肯定让人瞠目结舌。这也表明，一种有用的政治—神学或政治形而上学表述，需要花费多少反思和思考。

柯特正确地看出了这种表述的政治—神学的基督教特征，并且在其 1851 年那篇地道的拉丁神学论著《大公主义、自由主义与社会主义》（*Katholizismus, Liberalismus und Sozialismus*）中，考察

了这种特征。[1] 1852 年 6 月 19 日，柯特在巴黎给罗马的红衣主教福尔纳里（Fornari）写了封信，从政治—神学角度深入分析了那个法语的表述。它的概念形式符合某种政治—神论的理性主义结构，这种理性主义希望使权力的顶峰（Spitze）摆脱党派斗争，从而把权力斗争本身理性化（参见拙著《宪法学说》，第 287 页）。一种议会政制的君主并不介入议会统治的决定，而是在保持某种特定的超越性的同时，通过某种代议制政府即内阁君临天下，却不直接统治。这种代议政制的君主同某种不介入世界进程的更高领域之存在（Wesen）的观念之间所存在的类比性，非常引人注目。另一方面，假如把路易·菲利普（Louis Philipp）同希腊化时期的掌权者、罗马皇帝或波斯大王相提并论，是非常荒唐的。波斯大王通过首相、总督、宠臣、官员和使节施行统治，他当然和这样一位上帝存在着形而上学和政治上清楚的类比关系：这位上帝并非如廊下派类型的神那样，被设想为一种充溢于整个世界的力量；相反，他从一个更高的至上领域出发，借助低级的神、天使和使节施行统治，所以被设想为一种原型（一种原则）；这种原型不但没有排除，反而需要更广泛的各种原型（*archai*）的杂多性和多样性，因为，这符合原型的那种不可接近的、最神圣的人身化威严。[2] 把一位路易·菲利普这样的国王放在这个领域，恰恰构成了佩特森政治的神学观念的主要特征。

法语的表述显然给佩特森留下了很深印象。如同前文所言，在

---

[1] 【中译本编者注】参见依玛兹，“柯特论大公主义、自由主义与社会主义”，见刘小枫造编，《施米特与政治法学（增订本）》。

[2] 【中译者注】关于这种最高权力的逻辑，参见施米特，《关于权力和通向掌权者之路的谈话》（1954）。这篇访谈的中译，见《施米特：政治的剩余价值》（上海：上海人民出版社，2002）。

1931 年《神学季刊》上的论文中，这个表述仅仅出现过一次，还是附带出现的。相反，在 1935 年的论文中，它却以显著的方式被铺展开来并加以引申。这一表述真正主宰了关于犹太教和异教希腊化之一神论的讨论。作为一种想法，它至少被重点引用了七次（《一神论》，第 19、20、49、62、99、117、133 页）："我们不断地遇到这种想法"，而且"在其特殊的转向中：最高的上帝君临天下，但民族诸神则施行统治"。佩特森甚至提醒我们，"希望仔细思考这一点"（《一神论》，第 133 页）。这个想法在一个重要的地方再次出现了，尽管没有重复那个表述。根据异教的论证，一位神只能君临同类，因此只能君临其他的神，不能君临人或兽。这就好比关于哈德良（Hadrian）皇帝的说法：他只能君临人而不能君临兽（《一神论》，第 52—53 页）。由此看来，这个表述就成为打开一神论异教的钥匙。[1]

对佩特森来说，这些政治的神学的例子可以接受，因为这并不涉及基督教三位一体一神论。考虑到同亚里士多德的政治神学的关系，佩特森甚至强调说，"一种形而上学世界图景之统一性的最终阐述，总要受种种政治统一体的可能性共同决定和预先决定"（《一神论》，第 19 页）。此处的注释提出的问题是，"亚里士多德在形而上学秩序的范围内表述自己的君主制理想，是否涉及他预先决定亚历山大大帝所塑造的希腊化君主制"（《一神论》，第 104 页，注释 14）。这倒符合我在 1922 年发表的《政治的神学》的观点，符

---

[1] 罗马皇帝哈德良热衷于把诸神统一成为一个普世的统一体；对此鲍威尔评论说："廊下派体系所促成的这种对天神术语表的简化，与恺撒把尘世权力集于一身若合符节。在雅典，好几个世纪以来，许多僭主和绝对统治者都要建造一座神庙，供奉作为希腊民族主要神灵的奥林匹亚神（den Olympier）。"参见鲍威尔，《基督恺撒》（*Christus und die Caesaren*，1877），第 283 页。

合在那儿所展开的主权概念的社会学。《政治的神学》援引了开尔德的一句话（出自他那本论孔德的著作）："形而上学乃一个时代最透彻、最清晰的表达"（拙著，《政治的神学》，第2版，第60页）。结论的判决显然并没有涉及这些情况，也就是一种非三位一体一神论的神学、政治的神学或形而上学。

3. 从政治方面对材料和提问的限定：君主制

从政治层面来看，限定似乎非常清楚：只有在惟一之人的权力和统治这一意义上的君主制，才能成为讨论的题目和论证的材料。这似乎是一种通过限定一神论而自设的界限，并且符合这一表述：一个上帝——一个王（Ein Gott-Ein König）。对罗马帝国来说，*君主*就是帝王、皇帝、元首和奥古斯都（Augustus）。从政治神学的政治层面来看，这个一者（der Eine）由此便是一种作为单个人身的*原型*（arche），但不是作为"法人"（juristische Person）的*原型*，毋宁说是人之个体。一旦进入一个第二人身（eine zweite Person），就像在罗马皇帝之共同元首制（Doppelprinzipat）的情况下那样，那么，这种表述就丧失了证明力。从政治层面来看，还没有出现一种三重性（Dreiheit）的可能性。君主制概念自身并没有被简单地转换到三位一体，而*原型*和*权力*（potestas）正是在三位一体的范围内"获得自己真正的意义"（《神圣君主制》，第557页）。

佩特森的论证中还出现了具有行动能力的政治统一体，这是由多样性的人或群体组成的政治统一体。尤为特别的是，异教徒总是作为复数形式之政治统一体的民族（die Völker）。在异教的世界中，与多神论相应的是一种政治统一体（不仅是社会群体）意义上的

多民族的政治多元论。整个异教世界被看成不同民族的政治多元复合物，这些民族只有通过世界的一个主人（Einen Herrn）才能成为一个政治的共同世界（Universum）。“上帝的民族”——犹太民族是一个政治统一体，正如教堂会众（Ecclesia）、基督教会是新的上帝的民族一样。亚历山大犹太教徒的君主制概念“最终是一个政治的神学的概念，其使命是确立犹太民族的宗教优越性”（《一神论》，第 63 页）。犹太史的撰写者约瑟夫（Flavius Josephus）并没有提到“神性君主制”。接替犹太人的新型“上帝民族”——基督徒，接受并发展了这种代表其教堂会众的政治统一体观念。在佩特森看来，基督徒对君主制概念的使用，首先仅仅成为犹太教或犹太—基督教式的“宣传”（Propaganda）。就基督徒的情况而言，佩特森正是从“基督教同犹太教的教化活动之间的密切联系”来解释这种宣传。同犹太教一样，基督教的宣传文献也利用了君主制的政治的神学概念，以此论证聚集在教堂中的上帝民族相对于多神教民族（异教）之信仰的优越性（《一神论》，第 37 页）。

这里可以看出，对佩特森所提出来的政治的神学问题来说，主要的系统性具体概念肯定不是定位于君主制，而是定位于政治统一体及其临在（Präsenz）或代表（Repräsentation）。霍布斯在《利维坦》（1651）中系统解释了这个政治统一体：至高者、主权者可能是一个具体的人，也可能是一个人的集体或有行动能力的多数人。[1] 假如这不再意味着“一个上帝——一个国王”，而是意味

---

[1] 在霍布斯看来，罗马民族对外是“一个人身”（eine Person），当基督在巴勒斯坦时，罗马民族就是一位王；它是主权者，对它来说，基督没有形成任何反抗（参见《利维坦》，II，XIX 章）。假如某个自身包含着一个民主宪法的政治权力占领了一块陌生的领土，在霍布斯看来，被占领土的民族就是一种君主制之下的臣民（Untertan），因为对内民主地组织起来的政治统一体，对外则是一个人身。

着“一个上帝——一个民族”；假如政治神学的政治立场不再定位于一位君主，而是定位于一个民族，它就是民主的。一神论与君主论（Monarchismus）之间令人信服的吻合就失效了，不再相称。这种错误没有逃过佩特森的敏锐眼光。“一个民族和一个上帝，这是犹太教的解决方案”（《一神论》，第 23 页）。在此语境中，亚历山大犹太人斐洛第一次指出了“神性君主制”（《一神论》，第 22 页），并且用世界整体的形而上学—宇宙统一性来反对异教的混合政体、寡头政体和暴民政体（Ochlokratie）。尽管如此，斐洛并没有谈到“神性的民主制”（Göttlichen Demokratie）。不过，斐洛是“民主理想的朋友……当然，非常清楚的是，犹太教的上帝信仰禁止他在这种语境中谈论一种形而上学的民主，谈论一种神性的民主”（《一神论》，第 29 页）。依据基督教神学，自基督显现以来，犹太人就不再拥有什么王和先知。

有关君主制的政治—神学问题之所以变得非常复杂，是因为奥利金（Origenes）和亚历山大的神学家（包括圣亚塔纳修）都没有使用过君主制一词，而是谈到了神性的单一（*Monas*）。独一—统治（Mon-Archie）之中包含了亚里士多德的一的原则（*mia arche*），相反，单一这个词则导向了毕达哥拉斯—柏拉图主义的数之统一。佩特森称赞教宗狄奥尼修斯（Dionysius，259—268），认为他“代表了君主制的神性传言”，克服了灵知派的二元（gnostischen Dual）。并且，佩特森在三位一体之中还看到了三重身位（drei Personen）之中的惟一原型，这一原型不可分割、不可划分，既是一同时又是三（《一神论》，第 56—57 页）。但值得注意的是，尤塞比乌斯这位奥利金所信赖的学生，却使用了君主制一词，不过他把君主制看成阿里乌主义和异端思想，并且将其解释为政治的神学，因为他缺乏教宗狄奥尼修斯的正统三位一体概念。对此，我

们不想进一步深入讨论，因为就君主制而言，从问题的政治层面来看，佩特森所谓的希腊化一神论的君主是一种典型的单一人身（Einzelperson），“一个最终的一的原则的权力，伴随着这种权力的是一个最终占有这个的强力者（dem Mächtig Sein）”。

至于君主制一词，人们不应该忽视，奥古斯都皇帝（Caesar Augustus）的元首制是建立在共和主义的正当化（republikanischen Legitimierung）之上的。罗马元老院（*senat*）和罗马民族，元老院议事官（*patres conscripti*）和全体公民（*populus*），权威（*auctoritas*）和权力（*potestas*），尽管有数个世纪的变化和灾难，这种二元论的连续性仍然为人们所承认。就连罗马教宗格拉修斯（Gelasius）在5世纪末（494年）仍然坚信这种二元论，以此要求权威承认自己是罗马教会的主教，并且指导信仰基督教的恺撒诉诸皇权和权力。[1] 从基督教的教宗权（*Sacerdotium*）与基督教的皇权（*Imperium*）之间的千年冲突之中，人们仅仅通过一个注释就感觉到：《伊利亚特》中有一行诗——王应该是一个（2，204）。这

---

[1] “在通过基督君临来统治的世界这一基督教形象中，古老的罗马权威（auctoritas）观念便获得了自己的全新内容并得以实现。一切权力皆来自上帝，因为，正是在上帝之中，绝对的权威才是永恒和完整的。但是，这种仍然受某种超越意义的统一体所规定的二元论，仍然是一种事实性的二元论，一种共同生活的诸结构的二元论，也就是说，共同生活在恩典与信仰（圣徒团契）之中，共同生活在基督教世界的道德秩序之中，并且在此范围内共同生活在恺撒的秩序中：一方面是教堂会众，另一方面是帝国。这种二元论自身基于罗马的政治概念图式，这种概念图式是由权威和权力（potestas）来规定的。但是，这种二元论被置于整个基督教观念的超越氛围中，并且被注入了新内容。”这是富埃约（J. Fueyo）说的，参见他为我的祝寿文集 *Epirrhosis* 写的专文“权威观念的源流”（Die Idee der auctoritas：Genesis und Entwicklung，*Epirrhosis*，1968），第226—227页。富埃约还提到了瓦罗的《政治的神学》，参见第223页。

句诗“在中世纪国王与教宗之间的争执中，同样发挥着自己的作用”。但丁的《君主制》（*Monarchia*，1，10）一书，也引用了这句诗（《一神论》，第 120 页，注释 63）。[1] 关于基督教—神学中世纪的千年，以上就是我们听到的所有说法。近代的直接民主君主制（plebiszitäre Monarchie）并没有出现，这或许因为它没有在君主制的绝对意义上被正当化，相反，却在民主的直接选举意义上通过人民的意志而非上帝的恩典被正当化。对神学家和非神学家们来说，晚近最触目惊心的政治的神学的例子就是韦伯的“卡里斯玛正当性”，我们在前面已经提到这个例子（参看前文第 2 节）。在佩特森看来，卡里斯玛正当性仅仅是一种变形，一种社会学意义的世俗化神学的情形，在神学上无关紧要，但却属于整体现象的政治层面。大概由于卡里斯玛正当性、领袖气质和拥戴之间存在着联系，卡里斯玛正当性才引起了《神的一》作者的注意。在佩特森的论文中（《一神论》，第 52 页），领袖被视为君主，卡里斯玛正当性与传统动力的正当性（erbdynastische Legitimität）合而为一，最终致使希特勒和艾斯纳（Kurt Eisner）同约瑟夫皇帝和威廉二世一道，被共

---

[1] 在“犹太人和异教徒的教会”（Die Kirche aus Juden und Heiden）这篇演讲（Salzburg，1933）的第 71 页的注释中，这一点被称为“神学上完全正当”，“只要譬如说在敌基督教的日子，敌基督的演出允许出现犹太会众和基督教会众的形象”。敌基督剧（Ludus de Antichristo）是一句来自巴巴洛萨（Friedrich Barbarossa）和十字军东征时期高度政治化的诗歌，参见京特（Gerhard Günther）最新评注、哈森坎普（Gottfried Hasenkamp）德译的《敌基督：霍亨斯陶芬王朝时期的敌基督剧》（*Der Antichrist; der staufische Ludus de Antichristo*，Hamburg，1969）。在 1929 年的慕尼黑学术报告“教会”中，佩特森解释说，“犹太人因其不信而抗拒救主基督的重临。但他们抗拒主的重临，必然阻碍上帝国的到来，这必然有利于教会的继续存在。保罗在《罗马书》第 11 章所宣讲的，不再是一种具体的终末论，而是关于最后之物的学说，正如这种学说必然仅在异教徒的教会中才有”（《论文集》，第 413 页）。

同纳入同一个政治神学的“君主”范畴。在此，与韦伯的价值无涉的科学精神相比，一种严格的神学方法导致了更糟糕的中立化。

形成这种狭隘的眼光，是由于把材料局限于某种类型的“君主”，这种君主说到底只是神性君主制的希腊化式统一建构。乍看起来，人们也可以知道这种狭隘性；但与此相比，这种狭隘眼光所产生的影响则更加根本。狭隘的眼光不仅排除了“民主”的大量材料和材料领域。所有“革命”和“反抗”的问题都消失了。君主的统一体（*die Einheit des Monarchen*）被看成现存秩序的制造、展现和维护，被看成是和平的统一体。在政治神学的政治层面上，存在着某种类似暴动（Aufruhr）的东西，在某些提到巨人（Gigant）和提坦（Titan）反抗宙斯的暴动的段落中，这是一目了然的（《一神论》，第30—31、114—115页）。这一点之所以显而易见，是因为对一位三位一体的基督教神学家来说，异教的神话学毫无意义，尽管基督教神学也考虑天使的反抗以及天使与三位一体中第二身位的成人（［中译本编者按］即圣子基督的成人）的联系。今天，人们或许得将这些当作东方三位一体的灵知论而予以废除。纳西亚的圣格列高利为捍卫三位一体提出了重要的论证：在三位一体之中，大概不可能还有任何stasis（内讧）吧；对于一种正确地理解的政治的神学来说，这个论证绝非如佩特森所说已经终结了（参见“跋”）。

在此期间——自1935年以来，两个被排除的复杂事物——民主和革命——产生了根本性的恶果。同新教神学家一样，天主教神学家今天也发起了一场关于“基督教革命”的激烈讨论，但佩特森的判决似乎根本没有涉及这场讨论。为了得出结论，佩特森跳过了政治—历史层面的1500年；这种跳跃实在太大、太直接。现在，我们不妨从另一层面，即神学层面来检查结论的逻辑性——当然只

能做到我们作为非神学家所允许的程度。我们将完全搁置 *Analogia Entis*（存在类比）以及 *Analogia Fidei*（信仰类比）一类神学问题——顺便说，佩特森也没有理睬这些问题，我们仅仅关注其 1935 年论文的材料和问题。

4. 从神学方面对材料和提问的限定：一神论

在这个两面论题的神学层面上，存在着三个一神论宗教。它们并非莱辛的〔《智者纳旦》里〕著名比喻中三位戴金指环者的三种宗教：犹太人、基督徒和穆斯林。在佩特森看来，关于三枚仿制指环的一神论，是一枚特殊的指环——第四枚戒指，也就是 18 世纪的启蒙一神论。佩特森仅仅〔在前言中〕满怀鄙夷地附带提到这种一神论。但是，1965 年 10 月 28 日第二次梵蒂冈会议宣言《关于基督宗教与非基督宗教的宗教关系》中所涉及的宗教——穆斯林和犹太教，并非意味着两种宗教。这样一来，具有重大的政治相关性以及不容置疑的神学重要性的伊斯兰教整个来说就消失了，尽管以前伊斯兰教的神作为亚里士多德或希腊化形而上学的一（*Eine*）才配得上这个名称。

在佩特森那儿，“作为政治问题的一神论”至多并且仅仅意味着对犹太教上帝信仰的希腊化改造。从政治层面来考察，三种一神论宗教是：犹太教、异教，以及——在同这两个阵营的碰撞中产生的——三位一体上帝的基督教。基督教的三位一体一神论同其他宗教的可比性问题（参见前引伯肯弗尔德那篇讨论作为世俗化事件的国家形成的文章中的引文），在此就以更尖锐的形式重新浮现出来。所有试图让圣父、圣子和圣灵的永恒性为其他一神论观念

所理解的努力都失败了。一种不成功的神学统一性之建构被规定为君主论；这种建构没有得到认真对待，并且正如佩特森在提到哈纳克时（《一神论》，第 123 页，注 75）所言，因为这种规定而遭到嘲讽。不管什么形式的君主论——圣父和圣子动态和模态意义的同一、圣子作为圣父的嗣子以及其他的建构——都被判为异端。佩特森的论文中再次出现可疑的问题："在基督教信仰中仅仅看到一神论"（比如在《一神论》第 94 页，如此提到奥洛修［Orosius］[1]），这种说法正确吗？对佩特森而言，一神的三一论（die Lehre von Dreieinigkeit des Einen Gottes）只不过是用来说明：一切政治的神学都不可能。

当然，误用的可能性总是存在，但在基督教范围内，总有某种东西和其他宗教的情况不同，后者尽管属于一神论宗教，却不是三位一体的宗教。这些宗教特别承认一种政治的神学的可能性。我们并不清楚，非基督教在多大程度上是一种真正的神学；犹太教的《旧约》有先知，但没有神学；异教徒中只有一种哲学性的形而上学，或者很可能是一种所谓"自然"神学。一种非三位一体的宗教，假如并且只要在一般意义上拥有神学，它就会从自身中发展出某种政治神学；在此意义上，佩特森或许只是特别（*ad hoc*）和假定性地承认非三位一体的宗教是神学。远离一切政治的彼岸性、政治上的绝对不可侵犯性、遥不可及和不可触及性：所有这些都遭到非基督教（即非三位一体）的一神论拒绝。〔佩特森〕对启蒙一神论的贬低性判决简短有力、不容置疑；对犹太教—基督教一神论的

---

[1] 【中译本编者注】奥洛修为公元 5 世纪 Bracara 地区（今葡萄牙境内）的拉丁语基督教作家，主要著作为受奥古斯丁《上帝之城》激发的《世界史纲要》（*Historiae adversum paganos*）。

判决则是无条件的：不同的民族从未完全认同过一个惟一的“律法”（Gesetz），“因此，犹太教—基督教一神论对政治生活的影响归根结底只能是摧毁性的”（《一神论》，第 63 页）。

非基督教神学或者人们说的“政治的神学”，与其说是真实的基础，不如说是滋生疑难现象的温床。在基督教作家中间，佩特森注意到公元最初几个世纪，把这些世纪归咎为犹太教和异教的影响。犹太人和异教徒肯定感到满意的是：他们关于“神性君主制”的思辨被标识为政治的神学，尽管如此政治的神学仍然被承认为神学。在最初几个基督教世纪的基督徒中间，同样存在着某种类似于政治的神学的东西，但这恰恰不是基督教的神学。当然，“上帝的君主制”的宣告是“基督教洗礼课教导计划的牢固组成部分”（《一神论》，第 35、117 页）。我们从耶路撒冷的西里尔的教义问答（Katechesen des Cyrill）中得知了这一点；但其意义仅仅在于，古代基督教的讲道者和护教者仍然受犹太教讲道传统束缚，这样一来他们也就获得了谅解。假如是一位克尔苏斯（Celsus，［中译本编者按］古罗马时代著名的反基督教作家，有古代的伏尔泰、尼采之称）之类的异教徒或一位珀斐流斯（Porphyrius）[1] 之类的哲学家推动了政治的神学，那么，从他们的非三位一体一神论来看，这也是他们的正当权利。正如佩特森在其《神的一》一书中指出：还有一些异教徒以调和不同信仰的方式谈论上帝的一的三重性（*Dreiheit*）；这些异教徒在佩特森 1935 年的论文中再也没有出现。他们那种类型的一神论，因为是异教的一神论，所以就没有以其本

[1] 【中译本编者注】原名 Malchos，生平年代约在 3 世纪上半叶，新柏拉图主义哲学家，普罗提诺的学生和著作编辑者，著作存目的有 77 部之多，有的是专为驳斥基督教而写的，多为对柏拉图、亚里士多德、普罗提诺著作的注疏。

义（eo ipso）作为政治的神学而被终结。这无异于说，一种基督教的政治的神学尝试被三位一体教义自动终结了。

在我们准确阐述佩特森所考察过的材料时，我们并没有批判性的指责乃至谴责。相反，应该强调的是：伴随着阐述还出现了一种清楚的划界，因此出现了一个明白无误的问题。同时这也的确暗示：佩特森的推论过程不可能在整体上提供任何关于政治的神学普遍有效的论断。佩特森局限于所谓的三种宗教形式的形而上学一神论，在佩特森论文的序言里基于奥古斯丁发出的庄严呼吁中，这种做法得到明确的强调；在同最终结论（《一神论》，第 97—100 页）的联系中，这种做法也以各种形式显示出来。

我们并不想反驳或仅仅批评这位研究基督教最初几个世纪的资深专家。我们只想弄清楚，佩特森关于所有政治的神学都已经终结的结论究竟有什么适用范围。遗憾的是，他对自己的核心表达术语——*政治的神学*，没有任何肯定性的明确规定。佩特森不仅在该撒利亚的尤塞比乌斯，而且在基督教会的伟大神学家和圣徒那里，在教父们和教会学者——如圣安布罗修斯（Ambrosius）和圣哲罗姆（Hieronymus）那里，都发现了政治的神学的实例。佩特森原谅了这一点，因为基督教神学的最初开端并没有完全克服对犹太教传统的依赖性，一如刚刚所说的西里尔教义问答的情况。在奥利金那里，我们可以清楚看到一种“真正政治的神学思考”的开端和萌芽。佩特森通过对罗马异教徒克尔苏斯的政治神学的阐述说明了这一点；我们或许可以从异教的立场辩证地认为：异教徒迫使基督徒这么做（《一神论》，第 67—71 页）。正是奥利金的学生、该撒利亚的尤塞比乌斯“沿着不同的方向推进了”（《一神论》，第 71—81 页）奥利金所发起的事业，并且“产生了巨大的历史影响”——影响到圣安布罗修斯、圣哲罗姆和奥洛修（《一神论》，第 82—96 页）。

5. 政治神学的肇始者：尤塞比乌斯

被称为基督教会史之父的尤塞比乌斯在教会史上是个有争议的人物。在现代的“无父社会”（vaterlosen Gesellschaft）中，这个父的比喻已经使尤塞比乌斯变得十分可疑；父的比喻将自己的载体置于对权威的怀疑中，载体本身则在神圣的三位一体中获得了第一身位的称呼。尤塞比乌斯是君士坦丁大帝的朋友，卷入尼西亚会议的神学与政治冲突很深。他本人同阿里乌是好朋友，从未失去对阿里乌派异端的敏感。我们不是要为他辩护，也不是打算挽救他的名誉。我们同样用不着谴责他。我们仅仅想知道，佩特森所理解的政治的神学究竟意味着什么，因为他的结论正是宣告这种政治的神学最终在神学上已经终结，而且尤塞比乌斯作为政治的神学遭到否定性判决的典型，似乎到时间的尽头都应该保持不变。

这位该撒利亚的基督教主教尤塞比乌斯所受到的谴责，从道德上说涉及他的性格，从神学—教义上说涉及他的正统性。道德—性格方面的指控非常广泛，直至他作为基督徒、人和历史学家都受到全盘诋毁。有人利用他对君士坦丁大帝的景仰，把他说成恺撒—教宗论者（Cäsaropapisten），最坏词义上的拜占庭人、君王的侍从，或者援引我们曾经提到的巴塞尔神学家欧维贝克的说法，“打扮皇帝的神学假发的理发师”。巴塞尔的希腊学研究之父布克哈特（Jacob Burckhardt）甚至否认尤塞比乌斯有历史责任感。布克哈特的著作《君士坦丁大帝时代》（*Die Zeit Konstantins de Großen*，1853）中有段话非常重要，值得全文引用：

> 尤塞比乌斯不是幻想家；他非常清楚君士坦丁凡俗的灵魂及其冷酷、骇人的统治欲，并且无疑准确地了解战争的真正原

> 因；但他是第一位彻彻底底不诚实的古代历史撰述家。他的策略是，不惜一切代价使实现第一位伟大的教会保护者变成未来君王的理想，这种策略在那个时代以及整个中世纪获得了极大的成功。这样，我们就看不到一位伟大、天才之人的形象，他在政治中不知道道德思虑，仅仅从政治有用性的立场看待宗教问题。

布克哈特拥有很大的权威，我们马上将会看到，他的权威最终对佩特森起了决定性作用。自然科学人类学家、哲学家和社会学家盖伦（Arnold Gehlen）声望颇高，最近，他无条件地认同对尤塞比乌斯主教的这种终结。[1] 不过，即使从特别着眼于批判御用教皇的层面来看，最后一段时期也不乏捍卫尤塞比乌斯的人。在《政治形而上学》（*Politischen Metaphysik*，1959）第 2 卷《基督教的革命》最后一章“君士坦丁与尤塞比乌斯”中，艾厄哈特（Arnold T. Ehrhardt）巧妙地挽回这位基督教主教的名誉，给人们留下深刻印象。需要立刻弄清楚的是，假如政治的神学的原型和一位平庸的拜占庭主义者碰巧是同一个原型，这对政治的神学的问题究意意味着什么？

从神学教义的角度来看，尤塞比乌斯主教受到的指责是：以一种暧昧方式共有了阿里乌异端的三位一体学说。针对阿里乌派，尤塞比乌斯强调：逻各斯（Logos）作为圣子同圣父是本质相似的；但同时他也强调〔由上帝所生的〕圣子同〔由上帝从虚无中产生亦即创造的〕受造物之间的区别，随之强调了造物（*Genitum*）与命

---

[1] 盖伦，《道德与伪道德：一种多元的伦理学》（*Moral und Hypermoral, eine pluralistishe Ethik*，1969），第 35 页。

运（*Faktum*）的差别。他想避免异教君主制式的将圣父与圣子等同起来，并且进一步强调圣父与圣子的不同，使圣子服从于圣父。他对针对自己的神学指责保持沉默。佩特森在1935年讨论政治一神论的论文中也对此置之不理。但他意识到了这个非同寻常的问题，甚至提出了这样的问题：基督教的三位一体一神论同犹太教和异教希腊化的一神论是否有可比性（参见前文）。在此，神圣君主制说一方面是试金石，另一方面也是障碍，不仅对佩特森而且对艾厄哈特都如此。“当时在整个教会里，君主论多得发了臭。”艾厄哈特的这种表述（《政治形而上学》，第2卷，第285页）使人们认识到纠缠不休的政治怨恨；这种怨恨在两个方面——也就是在神学家和政治家中间，都产生了影响。“艾厄哈特在根本上已经把形而上学理解为神学，由此把政治理解为一种处于核心地位的宗教现象。”[1]佩特森想要保留两个领域的绝对分离，然而，假如神性的两个身位显现了完全统一的两个自然（即上帝和人），而玛利亚——从人的方面讲是母亲——在此岸世界历史的一个特定日期生育了具有历史现实性的圣子，那么，正是在三位一体教义中，绝对的分离只有抽象的可能性。与自己的老师奥利金不同，尤塞比乌斯使用了“神圣君主制”的表述。但无可指责的教父们也采取了这种做法。就其三位一体教义的缺陷来看，尤塞比乌斯绝非令人信服的政治的神学之典型。因此，佩特森将重心转移到第二个教义缺陷，转移到尤塞比乌斯在救恩史和终末论上都搞错了的观念，尤其转移到这个事实：尤塞比乌斯把君士坦丁和罗马帝国插入到关于救世主的历史显现和时间终结时的世界同一的学说中。

---

[1] 参见《政治形而上学》，第3卷，1969，第IX页；维亚克尔（Franz Wieacker）撰写的“前言”。

这意味着：佩特森把尤塞比乌斯模式从尼西亚会议的历史具体性中挪了出来（entortet），由此借教会史的证明把他看作属于某种令人信服的典范。尤塞比乌斯主教的真正舞台是尼西亚会议，会议涉及三位一体说，准确地说，涉及圣父同圣子之间的关系。会议并没有涉及终末论的教义问题。当时，这个问题在东方教会中比西方教会更少实际性。但是，皇帝宫廷中的神学—教义热情同阴谋的并置与混杂，僧侣造反和受煽动的大众、各种类型的行动与对立行动的并置与混杂，使这次尼西亚会议成了下述情形的验证：在历史的现实性中，宗教与政治的动机的目的是两个在内容上可规定的领域，要想一丝不连地分离是不可能的。各个时代无数的教父和教会思想家、殉教者和圣徒，都从自己的基督信仰出发，热情参与自己时代的政治斗争。甚至荒野中的道路或苦修者修行的圆柱，按事情本来的状况都能是一种政治标志。从世俗层面来看，政治是潜在地普遍存在的，从精神层面来看，神学是普遍存在的；这两种普遍存在都以不断更新的显现形式而得以实现。

假如为了说明这种境况，在20世纪把一位被怀疑为异端的4世纪主教重点强调为政治的神学的原型，政治与异端之间似乎就有着一种理解上的联系：异端分子尤其体现为政治的神学，正统派则反过来体现为纯粹的、非政治的神学。在这种情况下，政治的神学是否如佩特森的结论所言，“滥用了基督教表示为某种政治处境辩护的宣告”？假如想要以一种异端方式拒斥三位一体教义，并且试图贯彻这种拒斥，结果又会怎样？假如是这样，一种蕴含着异端教义的心性（*häretischer animus dogmatizandi*）就构成了政治的神学的本质。如果佩特森把其否定的尤塞比乌斯模式与非政治的三位一体神学的肯定模式等同起来（这源于君士坦丁和尤塞比乌斯那个特别的时代），并且确证地把一位无可指责的三位一体说的正统派当

成明显的纯粹非政治神学的对立典型，恐怕还更合适一些。这里，我们还想起了尤塞比乌斯的强大对手亚大纳西圣徒，后者已经成为三位一体正统性的象征，甚至在19世纪（1838），大政论家戈勒斯在教会同普鲁士国家发生冲突时，还把亚大纳西的名字当作政治口号来使用。亚大纳西被视为无可指责的基督教三位一体正统神学家。尽管具有正统性，这个有争议的人仍然不是令人信服的非政治神学反例，尤其当佩特森把着眼于和平的尤塞比乌斯看成政治的神学家时。否则必然产生这种印象：在佩特森看来，正统派的宫廷阴谋和街头抗议是纯粹的神学，异端派的类似行动则刚好是纯粹的政治。历史上曾经有过三位伟大的卡巴多夏人（Kappadozier），可以被看作尤塞比乌斯的反例：大巴西留（Basilius der Groβe）[1]、纳西亚的格列高利[2]和尼萨的格列高列（Gregor von Nyssa）[3]。无论在佩特森1931年的论文中，还是在1935年的论文中，纳西亚的格列高利都充当了教义上无可指责的正统三位一体说的主要见证。今天（1969），由于我们还置身在马克思主义—神学讨论（［中译本编者按］当指1960年代德国神学界的“政治神学”和“革命神学”讨论）的印象中，三位伟大的卡巴多夏人当然就不再是合适的见证（*testes idonei*），因为他们可能立刻遭到意识形态的质疑。从马克思主义意识形态来看，他们三位都是富人、财富拥有者和富农；受过马克思主义训练的批评家，可以毫不困难地把他们的神学建构“理解”成为显而易见的阶级意识形态事实，理解成为他们的社会—经

[1] 【中译者注】约330—379，该撒利亚主教，反阿里乌派，提倡苦修。

[2] 【中译者注】约329—390，东方基督教四大神学家之一，反阿里乌派。

[3] 【中译者注】约332—395，大巴西留的弟弟，东方教会四大神学家之一，在君士坦丁堡会议上十分活跃。

济基础之上的上层建筑。

佩特森可能没有想到这些。他更喜欢停留在抽象层面。在其论文的结尾，他马上使伟大的拉丁教父奥古斯丁作为终末论的和平概念的神学家，在希腊三位一体概念的神学家之后粉墨登场。佩特森的这篇论文正是奉献给这一和平概念的，还以祈祷的形式呼吁它。通过这种方式，论文发现了一个令人振奋、当然也十分仓促的推理，这个推理混淆并掩盖了真正的问题：精神与世界、彼岸与此岸、神学与政治都被混淆起来，只有经过准确的制度化才能区分这种混淆。尤塞比乌斯不再因其三位一体教义的错误而是可疑的阿里乌派，毋宁说，由于在救恩史意义上抬高作为一种不可能的政治神学之原型的罗马帝国，他已经成了虚假的终末论者。

在基督教中，灵体（Äon）不是永远前进的，而是一次性的长久盼望，也就是两个相同时间（Gleich-Zeitigkeiten），具体指主在罗马皇帝奥古斯都时代的降临到世界末日时主的重临之间的漫长期间（ein langes Interim）。在这个伟大的期间内，形成了无数不间断的、新的、或大或小的尘世期间（irdische Interims），或者说过渡时代（*Zwischen-Zeiten*），它们引发了争议不休的正确信仰的教义问题，而且一代又一代人都没有解决。对实际事件的基督教终末论解释，不仅没有被简单地禁止，在灾难时代还保持了一种前所未有的质疑力量。佩特森当然意识到其中存在的困难。因为，基督教会延长了对即将到来的末日的临近—期待（Nah-Erwartung），或者说麻痹所有此岸世界之行动的直接期待，终末论则变成了一种“关于最后事物（letzten Dinge）的学说”。在 1929 年的讲演《教会》中，佩特森说：

> 的确，教会难免仍然带有某种特定的暧昧性（Zweideuti-

> gkeit）。教会不是犹太教的弥赛亚王国之类非常明显的宗教政治建构。但教会也不是纯粹心灵上的建构，不允许出现政治和统治之类的概念，毋宁说，这种建构自身也许局限于事俸。教会所附带的暧昧性，可以从王国和教会的相互介入来加以解释；一位尼采之类的道德主义者在所有基督教概念中重新激发的这种暧昧性，正是由犹太人中间的不信者造成的。（佩特森，《论文集》，第 423—424 页）

“教会所附带的暧昧性”是一句后果严重的话，尤其在这样一种语境中：这种语境涉及政治的神学，涉及精神与世界两个领域在尘世意义上的可分离性。可以立刻追问的是，如果这种政治的神学在神学上应该被终结，在基督教会内部，谁又能够成为合适的政治的神学主体？

倘若一位神学上外行的虔诚基督徒在同时代的政治现实中亲眼目睹了上帝的手指（Finger Gottes），并且认识到天意（Vorsehung）的统治，在佩特森看来这并不是政治的神学，因为这在神学—教义的意义上无关紧要。某个信仰基督教的民族从来不搞这种意义上的政治的神学，从来不赞扬基督的开路先锋和自己教会的庇护者，甚至尊他们为圣徒，或者从来没有在自己教会的世俗成败中发现一种天意，甚至某种神学的意义，这样一个信仰基督教的民族在现实中还从来不曾有过。教会不仅仅是由神学家组成的。

> 神学当然不仅仅使自身成论题，而且还反思不可能由自己导致的、预先给定的信仰。同样，作为一种具有明确界限的教会生活领域，教会不仅关系到自身，而且涉及一般基督信仰生活的广阔领域，涉及教会边缘的人，他们仅仅从自己领受的

> 洗礼、坚振、婚礼和临终弥撒来看待教会。这些很容易被教会立场轻蔑地废弃的条件，在基督教福音布讲的实现中拥有其根基。但教会绝对不可以将自己与这些领域的关系视为一种传教式派遣的呼吁，相反，教会是代表这些基督徒的制度。[1]

正是出于这种考虑，天主教会践行了一种宽宏的忍让能力（*tolerari potest*）。天主教会没有让敌人教导自己掌握这种忍让的概念和界限。从佩特森的思想出发，人们认为有可能的是：他也允许政治的神学获得某种平信徒的自由，因为这并非取决于非神学家所设想的一切。假如佩特森承认犹太人和异教徒拥有某种政治的神学，他很可能允许虔诚的基督徒拥有这种政治的神学，普通的天主教徒通常情况下没有什么教义的野心，很少持有某种僵化的教义化的心。一种造反心闯入近代的基督教会的历史，已然是危险的事情。导致这种危险的是宗教改革时期的新教教士，他们具有宣讲圣言的卡里斯玛，这种卡里斯玛最终世俗化，并变得价值无涉，对韦伯来说，甚至干脆变成“历史的革命性力量”（韦伯，《经济与社会》，第666页）。

天主教会的显贵或高级教士发挥影响的政治—神学处境与一个普通天主教徒完全不同，出于职位或天职的原因，显贵或高级教士在政治上积极参与教会的事业，却没有教义—神学色彩。在一个非

---

[1] 博尔曼（Claus v. Bormann）如是说，参见“理性的神学化：新教神学的新潮流‘解神话’”（Die Theologisierung der Vernunft; Neuere Strömungen in der evangelischen Theologie［Entmythisierung］），*Studium Generale*，第22卷，1969年第8期，第768页，选自一份对伦托夫（T. Rendtorff）的回答，《教会与神学》学刊，1966。

神学化和非教会化的世界中，显贵或高级教士的情况同一位尼西亚会议的参与者不可同日而语。鉴于一种类似于反宗教的宗教自由，政治与宗教、政治与神学的秘密“混淆”就有着不同于君士坦丁时代的原因和效果。因为，一位强大的皇帝保证基督教的主教们拥有一个受庇护的和平布道空间，同时，他们谨防神学化的大众所发动的骚乱（Tumulten theologisierender Volksmengen）。对这种通常由僧侣们煽动起来的骚乱，佩特森倒非常欣赏（《什么是神学？》，1925）。这里不妨用一个信手拈来的例子来清楚显示这种政治的神学或神学的政治不那么革命化的表现形式：1929 年 2 月 11 日，罗马教廷同意大利王国——就具体的政治处境而言就是同墨索里尼和法西斯政权——在罗马签订了《拉特兰条约》（Lateran-Verträgen）。

对几百万虔诚的罗马天主教基督徒来说，这份《拉特兰条约》在当时是一个具有天意含义的事件。1929 年 2 月 24 日，后来当上教宗的约翰二十三世在索非亚写信给他姐姐说：“我们赞美主！共济会，也就是魔鬼在意大利 60 年间的所有反对教会和教宗的活动，统统被收拾了。”这的确是一位虔诚的基督徒和后来的教宗的政治宣言；这个宣言在神学上的含义就是教义和绝对无误（Unfehlbarkeit）；因此它没有落入佩特森的判决。这样一来，所有不要求成为教义真理或绝对无误的东西，是否都是非神学—政治性的？作为政治的神学实际保留下来的究竟是什么？高级教士卡斯，当时是德国天主教徒、教宗掌玺书记（Protonotar）和教会法教授，1933 年初在〔由卡斯和柏林的另一位教授布伦斯（Victor Bruns）共同编辑的〕《涉外公法和国际法》杂志第三卷中，发表了一篇论文，“法西斯意大利的条约类型”（Der Konkordatstyp des faschistischen Italien）。他称赞墨索里尼是位“内在天职的政治家”，成就了 donum discretionis（区分天赋）。这样一来，墨索里尼这位

从前的马克思主义者和自由派思想家，导致了那个历史的修正的出现，“对于信徒来说，这个修正是天意，每个人在逻辑上都这么说”。赋予墨索里尼以区分天赋的，与其说是正统与异端的神学区分天赋，不如说是朋友与敌人的政治区分天赋。因为在佩特森看来，这种神学的区分天赋使不忍让具有正当性。卡斯的文章是不是某种支援墨索里尼和法西斯的政治选择（*politische Option*），即便仅仅是墨索里尼政权还在的前提下（*tant que cela dure*）？这篇文章显然没有教义性的意指，因此不干佩特森的判决的事。为了接近事实的原样，人们很可能像倒霉的该撒利亚的尤塞比乌斯主教那样，必然已经是站在错误立场上的会议参与者。

根据某种决定性的教义神学的谴责，尤塞比乌斯是一种对基督教来说根本不可能的政治的神学的肇始者。这种谴责与其说涉及三位一体教义，不如说涉及时间终结和真正和平的救恩史学说。给世界和人类带来真正和平的，不是什么皇帝或尘世帝国，而仅仅是基督的重临。作为君士坦丁的赞美者和罗马帝国的歌颂者，尤塞比乌斯走得太远了。他把君士坦丁大帝同奥古斯都皇帝相提并论，在这位基督教主教眼里，奥古斯都皇帝是异教民族政治多元论的征服者，也是内战的征服者，是令人恐怖的内战之后最终赢得统一的和平世界的缔造者和统治者。根据尤塞比乌斯的陈述，君士坦丁大帝实现了奥古斯都开创的事业：奥古斯都的君主政体意味着“民族国家特性（Nationalstaatlichkeit）的终止”，并且“冥冥之中同基督的显现具有某种相关性”。正是基督教的胜利，实现了一（Einheit）对多（Vielheit）的胜利——惟一真正的上帝信仰对多神教和异教民族之城邦—迷信（Polis Aberglauben）的胜利。罗马帝国是和平，是秩序对内讧和内战的派别之争的胜利：一个上帝、一个世界、一个帝国（*Ein Gott—Eine Welt—Ein Imperium*）。在佩特森看来，这种

类型的神性君主制是一种政治的神学，在基督教—神学—终末论意义上得不到认可，尽管这个惟一的上帝应该是基督，是基督教三位一体的神—人。因为，只有基督在时间尽头的重临，才能为世界带来真正的和平与真实的统一。

尤塞比乌斯主教受过狄奥克勒提亚（Diokletian）[1] 的基督徒迫害（Christenverfolgung），用激情澎湃的言辞赞美君士坦丁大帝结束了迫害，这种行为没有什么不好理解，而且，只要这位主教没有把君士坦丁大帝混淆为上帝或基督，也就不能说他要终结神学。尤塞比乌斯肯定没有混淆。他也不会把君士坦丁大帝看成敌基督者。更准确地了解尤塞比乌斯的观点，也许不无令人感兴趣的地方，尤其是熟悉他的这种看法：罗马帝国是拦阻敌基督的，即保罗书信中的 *Kat-Echon*（拦阻）（《帖撒罗尼迦后书》，2：6）。[2] 但在这里，我们关心的是佩特森结论的准确陈述内容。我们知道，博学的语文学家和解经学家佩特森对 Kat-Echon 是如此评价的：犹太人迄今仍然拒绝成为基督徒，这种不信基督在拦阻基督教的灵体

---

[1] 【中译本编者注】狄奥克勒提亚旧译“戴克里先”，原名 Gajus Aurelius Valerius Diocletianus，生平年为公元 243—313，晚期罗马皇帝，303 年开始迫害基督教。

[2] 【中译者注】这段经文的原文是：

> 现在你们也知道，那拦阻他的是什么，是叫他到了的时候，才可以显露。因为那不法的隐意已经发动，只是现在有一个拦阻的，等到那拦阻的被除去，那时这不法的人必显露出来，主耶稣要用口中的气灭绝他，用降临的荣光废掉他。这不法的人来，是照撒旦的运动，行各种的异能、神迹，和一切虚假的奇事，并且在那沉沦的人身上行各样出于不义的诡诈；因他们不领受爱真理的心，使他们得救。故此，神就给他们一个生发错误的心，叫他们信从虚谎，使一切不信真理，到喜爱不义的人，都被定罪。（据《圣经》合和本，2：6—12）

(Äon) 的到来 (参见前文)。

根据尤塞比乌斯的思辨，奥古斯都皇帝这个人“必然显示为对基督教本身具有重大意义”(《一神论》，第 83 页)。从根本上说，尤塞比乌斯把奥古斯都视为一神论的开创者，从而“在政治上选择了罗马帝国”(《一神论》，第 80 页)。而且，在其神学的历史考察中，“政治动机和修辞动机交叉在一起”。正是这一点使得这位基督教的神学家降格为政治的神学家。只需一些简短的提示就可以看出：虚假的政治神学家在何处终止，具体的绝对非政治性的基督教神学又从何处开始。单就自身而言，罗马皇帝奥古斯都绝对属于基督教的救恩史，而且他在历史政治的事件中看到了上帝之手和神圣天意。在我看来，这并不是非基督教性的。这种行为不可以仅仅导向一种“政治选择”，因为，这样一来，它就不再是神学性的。佩特森的论证集中在纯粹的神学与不纯粹的政治之分离，集中在一种抽象的绝对分化；在此分化的影响下，佩特森很可能错失了每一混合着精神与世俗的具体历史事件的现实。

事实上，佩特森对尤塞比乌斯的尖锐批评并不关心从教义神学上深入批评尤塞比乌斯的观点。这样一种批判几乎连影子都看不到。连尤塞比乌斯这位恺撒之友浅显而明晰的教导——如他对〔尚未受洗的〕君士坦丁大帝的主教职份的理解或者他的使徒诉求 (Apostel Anspruchs) ——一次也没有提到，就可想而知了。在神学的事实追问中，一神论的三位一体和超世—尘世的终末期待等诸多问题，使得〔佩特森〕干脆将问题简化，正是这种简化导致他对所有政治的神学作出明确判决。对尤塞比乌斯的教义神学的终结据说就终结了政治的神学；把尤塞比乌斯说成政治神学的肇始者，无异于终结了尤塞比乌斯这个人，终结了他精神和道德的个性。由此可以解释，佩特森最后实际上接近了布克哈特和欧维贝克的

诅咒式判断，虽然他十分小心地援引这些自由派作家，并且给尤塞比乌斯附加上恺撒—教宗论或拜占庭主义者的修饰语。

这位学识渊博的德国神学家手中攒着一大把歧视的范畴，以便把政治的神学家尤塞比乌斯赶出纯粹神学的大门。这位神学家首先把尤塞比乌斯解释为意识形态家（Ideologen），当然，是一位基督教的意识形态家。“基督教意识形态”的说法虽仅仅出现过一次（《一神论》，第 82 页），却非常重要，甚至都没加引号。毋宁说，这种说法应该在基督教领域内以否定方式涉及政治的神学的真正事实和肇始。通过这种说法，〔佩特森〕把尤塞比乌斯那富有启发的神学思想与异教徒克尔苏斯挂上钩：“克尔苏斯很可能对这种基督教意识形态的加工非常反感”。第二个神学的歧视性归类是宣传（Propaganda）。搞宣传的尤其是那些犹太—基督教作家，他们继续亚历山大的斐洛的事业，继续发展希腊化时期犹太教的教育传统，借助自己的“神性君主制”使多神教的异教徒成为皈依犹太教的异教徒（《一神论》，第 31 页）。异教出身的基督教作家承受了一个三重污点：喜欢以古代思想和说话风格搞修辞，坚持自己的技艺的习传 Topoi（论题），再就是还没有让自己上升到神学“反思”的高度。贴上纯粹修辞家标签的一大堆打击，直指君士坦丁的歌颂者和教会史家尤塞比乌斯。这一标签暗示了罗马帝国的交往安全——便于基督徒传播福音，这种暗示“受对罗马的颂赋中的修辞学主题的规定，根据这个主题，罗马帝国使交往的自由成为可能；尤塞比乌斯以为，在罗马帝国，天下一家，这种想法也是出于某种修辞”。

佩特森认为：需要另文专门来探讨修辞家尤塞比乌斯，佩特森针对希罗克洛斯（Hierokles）的文章也表明，“尤塞比乌斯甚至拥有第二批智术师的语言”（《一神论》，第 145 页，注释 136）。佩特森最终接受布克哈特对历史学家尤塞比乌斯的诋毁——当然没有引

用这位巴塞尔的权威——采用的是这种方式：给尤塞比乌斯的“历史学家”这一称号打了引号（《一神论》，第 140 页）。甚至作为一种犹太—异教神学意义的政治的神学家，尤塞比乌斯在当时也已经过气了（1931 年的著作，第 563 页）。如果说这种基督教的政治神学的原型早在 1500 年前就已经过时，人们几乎无法想像，这种政治的神学今天在神学上是多么陈旧。从个人层面来看，在学术上对这位基督教作家的终结是一种道德—政治的终结。尤塞比乌斯的老师奥利金被证明为具有“思想的诚实”（《一神论》，第 65 页）；因此“奥利金骨子里是非政治的”（《一神论》，第 70 页），他不可避免被政治的异教神学家克尔苏斯的影响击败（《一神论》，第 70 页）。在奥利金真正的学生尤塞比乌斯看来，根本不存在这样一种温和的环境。尽管热爱和平和秩序，他还是明显具有一种政治的本性，这一点注定了他对我们所理解的政治神学具有典范意义。

一位所谓非政治的德国神学家在公元 1935 年对一位公元 325 年尼西亚会议的政治参与者尤塞比乌斯卓有见识的神学—解经学—政治—历史—学术的终结，就是这样完成的。这种采用针对个人（*ad personam*）范型的终结，据说与终结诸如此类的政治的神学是一回事情。对一位基督教会主教的全面诋毁的含义就是如此，尽管这位主教 1500 年来一直被尊崇为教会史之父。我们这里关心的是这样一个政治问题的政治答案，该问题源于 1925—1935 年间新教神学的危机。

佩特森认为，可以通过回溯到一种毫无疑问的唯教义论（Dogmatismus）来避免危机，重新获得纯粹神学的那种能够摆脱危机的纯粹性。但对其论证作细致的考察则清楚地表明，佩特森的教义神学式的证明思路，只有在对尤塞比乌斯这个〔政治的神学的〕肇兴者的终结中才有效力。这恰恰具体涉及 1925—1935 年间

的敌人。佩特森仍然没有超越关于神学同不纯粹的政治的抽象—绝对的分离。为了摆脱新教神学的危机，佩特森退回到对非神学的严格否定，而且对所有诸如此类的东西都极为警惕，哪怕它们能够借助一种新的、处境性的政治概念来科学地认识教会、国家和社会的当下处境。但佩特森并没有因此就站在了世界末日的启示录立场。他并不认为时间的末日已经到来，也不认为希特勒是敌基督的工具；而且，在其1935年的论文中，佩特森无论如何都在神学上谨慎地保持克制。我们在前面提到，他从三位一体教义和两个王国学说中获得自己的纯粹神学论证，这明显有内在困难。〔这些教义和学说〕在佩特森那儿没有显示任何具体的效力。在1931年的文章中，所有这一切都已经出现。借把御用教宗尤塞比乌斯这样一个历史人物搞臭，佩特森同1935年的实际敌人保持距离，这种做法在当时很管用；不仅仅对于所有国家绝对主义、民族或人民全权主义（Totalitarismus）的基督教对手来说管用。一切自由派、反教权者，甚至一切受过古典教育的人文主义者，毫无例外地统统举手表示赞同。

对于1935年的佩特森来说，一场准确切中目标的论战非常正当。问题是，政治的神学和政治的概念的重大问题没有随之取消。可以这么说，佩特森的论文及其论点的真正影响，并没有终结这个大问题，倒是有效利用了某种政治的神话。这个政治神话就是恺撒—教宗论和拜占庭主义，佩特森悄悄领受了这一政治神话，还加以强调。在19世纪中叶散播这个否定尤塞比乌斯的神话的，正是布克哈特，由于其巨大的权威影响，这一神话不可抗拒地流传下来。布克哈特的权威是一种文化和精神科学的产物，神学家佩特森在1925年的讲演《什么是神学？》中轻蔑地抖掉了自己身上的这种精神科学。但是，布克哈特的这种精神科学权威仍然潜在地对神

学家佩特森产生了最强烈的影响，甚至影响到他那篇已经变成传说的所谓纯神学的1935年论文。这位神学家知道如何利用精神科学的效果，以造成一种高度神学的陌生化效果，把它说成具有时代的实际性，和设法以这种方式抬高那篇著名的1935年论文的政治影响。

假如不再从教会的角度明确规定宗教，不再从帝国或国家的角度明确规定政治，两个王国或领域在客观内容层面的分离就丧失了有效性——在教会和政治被承认为两种建制（Institutionen）的时代，这种分离正是通过两个领域来实际运作的。这样一来，壁垒就倒塌了，以前被分开的空间仿佛在一座敞亮建筑的迷宫中被穿透或照亮。随之，信仰就缺乏一种神学的绝对纯粹性的非分要求。佩特森的判决由此变得空洞。假如把他的判决推广至非神学的思想，这种空洞性就更加清楚。在1947年的“实存主义与新教神学”（Existentialismus und protestantische Theologie）一文中，佩特森提到海德格尔的哲学：在这种哲学中，人们“清楚地看到，把神学概念转换为一般概念会导致什么样的后果”；也就是说——

> 导致了这样一种畸变：捍卫在时间中成人的上帝，变成了捍卫作为自己时代道成肉身的领袖。

这样看来，海德格尔有意识地非神学化的哲学也遭受了这种判决，而且还被揭发是世俗化的神学。佩特森的思路同其绝对判决之间的不协调，现在就清楚地显示出来了。佩特森借作为原型的尤塞比乌斯制造了历史的陌生化，由此成功地同当下问题保持距离。即便如此，佩特森仍然不可能挽回自己的绝对空洞的判决。佩特森试图拉圣奥古斯丁来对比，同样不能改变上述论断。

6. 尤塞比乌斯与奥古斯丁对峙

佩特森的神学论证是由几个救恩史命题来支撑的。尤塞比乌斯在提到一位旧约先知（《旧约·弥迦书》，4：4）时说，“然而，当罗马人掌权时，从我们的救世主降临的日子直到当前，一切都应验了”（《一神论》，第 77 页）。解经学家佩特森对此非常愤怒，硬说这位该撒利亚的主教“肆无忌惮地认为民族和平的预言在罗马帝国成功地实现了”，并且用这种话斥责他：“解经学技能贫乏到了令人触目惊心的地步”（《一神论》，第 77 页）。在这里，佩特森把奥古斯丁拉来直接对比：“因为，奥古斯丁在《上帝之城》（第 3 卷，第 30 章）另有不同的说法”。

从君士坦丁大帝的世界到捣毁西罗马帝国的汪达尔人亚拉里克（Vandalenkönig Alarich）[1]，这个跳跃难免太大了，尽管在 1935 年的这位历史旁观者看来，这个跳跃轻而易举。从政治史和教义史方面来说，一位尼西亚会议的希腊教父，同一位汪达尔人统下的拉丁教父实在扯不上什么干系，为什么偏偏诉诸《上帝之城》第 3 卷的第 30 章？这一章是否有可能包含着重要的神学论证？在圣奥古斯丁的这部鸿篇巨制中，有许多章节具有非凡的现实针对性和说服力。比如第 1 卷的第 11 章极大地突出了民族流亡浮尸遍地时人类的哀诉，当马克思说宗教是对一个冷酷世界的悲怜时，他正是把这一章作为经典文献来引用；又比如第 4 卷的第 15 章辛辣嘲讽了帝国主义权力的“正义战争”。

绞尽脑汁地解读《上帝之城》第 3 卷第 30 章的读者，将会感

---

[1] 【王校注】亚拉里克马西哥特国王，曾经数度入侵罗马帝国，死于远征南意大利的途中，在位期间为公元 395—410 年，与奥古斯丁为同时代人。

到有些失望。读者在第 3 卷中发现一段对罗马内战的描述。正是一个古代修辞学的论题造成了这样一种对残酷的描述，而佩特森本人也在尤塞比乌斯、安布罗斯和圣哲罗姆那里印证过这个论题（《一神论》，第 148 页，注释 145）。奥古斯丁利用这一论题来告诫异教徒：他们的诸神软弱无力，因为它们不能阻止〔内战〕暴行。在所引用的第 30 章中，奥古斯丁提到苏拉（Sulla）、恺撒（Caesar）和屋大维（Octavian）的名字。与尤塞比乌斯的颂扬不同，奥古斯丁把屋大维这个人贬为伟大的恺撒收养的孤儿。与此相关，这一章还包含了对不幸的西塞罗（Cicero）在内战中遭遇的极大不幸的抱怨。西塞罗实在令人惋惜，因为他非常愚蠢地同屋大维合谋从安东尼（Antonius）手中拯救共和国的自由，屋大维竟然同安东尼合谋杀死西塞罗和自由。异教徒西塞罗非常“短视并且毫无预见”——usque adeo caecus atque improvidus futurorum——奥古斯丁如是说。在整个 4 世纪期间，西塞罗在西罗马帝国非常流行（艾厄哈特，上引书，第 3 卷，第 39 页），作为一个论题非常适合。

短视并且毫无预见。在提到西塞罗的命运时，佩特森不引人注目但适时地影射了 1935 年的时代处境。倘若这是在论述政治审查和公共领域受到控制的时代表达意见如何可能，那就非常有意思了。可是，如果这一论述据说要证明圣奥古斯丁的神学高超，那么，在尤塞比乌斯—奥古斯丁的对峙中，这就谈不上是一种神学论证，不过仅仅滥用了伟大拉丁教父无与伦比的权威。没有人怀疑圣奥古斯丁的神学高超。第 3 卷的第 30 章仅仅怀着对“短见的”西塞罗的同情，证明了一位后来和旁观的评判者比过去时代的行动者高超。在前人看来无法穿透的黑暗将来，在后人眼里不过是一幅完全透明的历史景象，并且对前人的“毫无远见”感到惊诧。明天的将来，正如弗洛德（Julien Freund）正确所说的，仅仅是后天的过去。想像性的回顾何以是神学

论证的基础。与西塞罗相比，奥古斯丁的情况显得是：一位民族流亡时代的基督教神学家比屋大维内战时期的一位异教哲学家高超。相反，佩特森之所以让尤塞比乌斯与奥古斯丁对峙，不过为了强调这种高超：一位经历了西罗马帝国衰亡的基督教神学家，比一位目睹了狄奥克勒提亚、君士坦丁大帝和尼西亚会议的一个多世纪前的基督教神学家高超。但是，即使奥古斯丁本人面对尤塞比乌斯时，也不认为这种高超有效。1935 年，一位基督教神学家利用这种高超来反对基督教教会史之父，不外乎要证明他的政治的神学有罪。

尤塞比乌斯所赞美的奥古斯都大帝的世界和平，并没有了结战争和内战的残酷。君士坦丁大帝的世界和平也没有维持很长时间，因此，二者都不是真正的和平。佩特森认为，这种和平“非常可疑”，同时，他把奥古斯都的和平与奥古斯丁的和平对立起来，认为后者才真正促使基督在时间终末重临。能够了结战争和内战的，既非恺撒，也非奥古斯都，更不是君士坦丁大帝。

上帝之城的奥古斯丁式和平能够做到这一点？基督教教宗和恺撒以及二者所认可的奥古斯丁式和平神学的一千年，同样是战争和内战的一千年。两把剑——其中之一是精神之剑——的学说仍然没有进入视野。16、17 世纪宗教改革时期的教派战争关心的是基督教会的改革法权（*jus reformandi*）；它们涉及神学内部的冲突，甚至是基督论内部的冲突。霍布斯的《利维坦》是一个以特殊方式表现出来的神学—政治时代的果实。[1] 革命法权（*jus revolutionis*）的时

---

[1] 参见拙文“已完成的改革：对《利维坦》新释的评语和提示”（Die vollendete Reformation Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretationen），见《国家》，4（1965），第 51—59（65）页。（［中译本编者按］参见施米特，《霍布斯国家学说中的利维坦》，应星、朱雁冰译，上海：华东师范大学出版社，2007。）

代和全面世俗化时代也与此息息相关。黑格尔有个说法：认为没有经过宗教改革就完成了革命，或者认为旧宗教及其圣物在完全相反的国家制度下能够安稳、和谐地存在，这些都“应该被视为近来愚不可及的想法”（《哲学全书》，§ 552）。黑格尔的命题肯定得被理解为一种政治的神学陈述[1]，而且弗洛里斯（Joachims von Floris）的历史神学也是一种对三位一体教义的政治的神学解释。[2]

然而，佩特森却没有看出任何新的问题。正如他在 1931 年的“神性君主制”一文中预先提出的那样，他重复了自己对尤塞比乌斯的批判，补充了和基督教最初几个世纪相同时间的专业学术—语文学材料，却没有像 1931 年那样，在结尾时从终末论意义上指出敌基督，而是为自己的材料添了一段奥古斯丁的呼吁，然后便宣告结论：基于希腊教父的基督教三位一体学说以及奥古斯丁的和平神学，所有政治的神学都该寿终正寝。那么，这一结论究竟要说什么呢？

---

[1] 在“对革命神学的评注”（Anmerkungen zu einer Theologie der Revolution）一文中（参见 *Epirrhosis*，1968，第 628 页），罗尔莫泽（Günter Rohrmoser）想起了黑格尔的这一说法，并补充道：黑格尔认识到：基督教，亦即上帝在历史中的显现，与通过信仰的主体性趋向这一事件的宗教改革，对于人类的自由史来说，乃两个基本的革命性事件。

黑格尔的说法还有这样的意思：人们可以说，与福音书中的革命比起来，所有其他的革命都说不上那么革命了。佩特森强烈反对德国唯心主义哲学同传统新教神学和解，无论施莱尔马赫式还是黑格尔式的调停，都要不得。参见前文第二章第 5 节的结尾部分。

[2] 施米特，《论柯特》（1950），第 10—11 页（导言）。

三、传说的结论命题

1. 结论命题的陈述

在其论文的最后，佩特森重申：对三一式上帝的基督教宣道超越了犹太教和异教。因为，三位一体的秘密仅仅是在神性自身而非受造物之中完成的，何况，基督徒追求的和平仅仅是“高于一切理性者”的馈赠，不能由皇帝来保障。

当然，这样一个认信还不能成为一种学术传说。这一认信以有能力变成传说的结论为前提，并且伴随着与结论相应的推论。这个结论由三个命题组成，并逐句宣称：

> （1）三位一体教义必然使得神性君主制归于失败，基督教末世论必然使得奥古斯都式的和平（Pax Augusta）归于失败。
>
> （2）由此，不仅作为政治问题的一神论在神学上终结了，基督教信仰摆脱了罗马帝国的枷锁，基督教也在根本上同所有“政治的神学”决裂，因为，后者滥用基督教宣道为某种政治处境辩护。
>
> （3）只有在犹太教或异教的基础上，一种所谓“政治的神学”才有可能。

命题（1）作为陈述本身很清楚；它关系到前面的论文的历史论证材料和论证，并且阐述了这个材料和论证的结论。这似乎是一个本身值得讨论的论点。命题（2）本身并不清楚，并且综合了四项不同的陈述：首先，它宣称，命题（1）导致“作为政治问题的一神论已经终结”。假如神学家们想要在神学上终结政治问题，他们就得搞清楚，事情究竟是否如此。第二点说，基督教信仰“摆脱了罗马帝国的枷锁”，这是对命题（1）的重复。第三点是在根本性上与所有——因此现在显然指任何非一神论的——政治的神学决裂，假如这种政治的神学滥用基督教的宣道：这似乎是神学层面的决裂，而且是神学家们的事情。第四，一种新的含糊其辞突然通过“滥用”一词插入了陈述，因为，这里引入了一种不太清楚的保留态度：滥用是一个不确定的、需要解释的概念。“在根本上”实行决裂并非具体的决裂，也不是事实上完美的决裂，而是取决于确定事态和法的状况（Rechtslage）的种种前提。这样一来，决裂并非针对所有诸如此类的政治的神学，而是仅仅针对政治的神学的滥用。这种决裂同样不涉及一种纯粹的神学可能很强且直接的政治意涵，这种纯粹的神学并非滥用基督教的宣道来为政治处境辩护，而是自身带有一种辩护（或者甚至评判）。无论如何，只有当命题（2）使人认识到，是谁在这里具体决定有还是没有某种滥用（Vorliegen oder Nicht Vorliegen），插在命题（2）之中的四个陈述才值得讨论。看来，在这里应该作出这一具体决定的，就是佩特森这位神学家。

命题（3）给“政治的神学”这一术语加了引号，以此暗示某种保留态度。既然如此，命题（3）作为一个论点本身就并不自相矛盾，且因而也值得作为一个论点来考虑。

2. 结论命题的说服力

这三个命题说的是什么语言？不太可能是神学语言，至少不是这样一种神学——佩特森1925年的《什么是神学？》一文赋予其充满诉求的意义——的语言。*终结*不是神学术语。要是这个术语想表达某种诅咒或异端宣判，这种宣判的学术论证方式便会危及宣判的权威。学术的思想风格和表达风格把三个命题摆在充满学派争议的领域，对这类争议佩特森曾经说过，在这些领域，错误意见并不构成异端。[1] 同样，确立有罪判决的*判决理由*（*ratione peccati*）大概也不应该是目的所在。

重点是这一表述：*作为政治问题的一神论在神学上被终结了*。这可能意味着：*之所以终结这种一神论，乃因为它是政治问题而非神学问题*，因此同神学家无关。或者说，*之所以终结一神论，乃因为尽管它是政治问题，仍然作为混合物*（als res mixta）服从神学的判决。因此，基于神学视角的理由，一神论〔同样〕可以作为政治问题被终结。在第一种情况下，纯粹的神学家—神学（reine Theologen-Theologie）有点类似于一种神学家的l'art pour l'art（为艺术而艺术），从而把非神学家的意见当作平信徒神学、意识形态、政治出版物、政治修辞或政治宣传意义上的“政治的神学”予以废除。在第二种情况下，这应该意味着某种学术论证，而且必须在两个层面——既在政治层面，也在神学层面——承认一种学术论证是有可能的。反过来说，这一点在两个层面预设了一个相容的学术概念和结构相符的基本概念。没有一些结构相同的概念，就不存在任何学术领地的划分。没有人宣称，三位一体的神学思想能够取消一

[1] 参见《高地》，第33卷，1935年10月，第6页。

个数学的计算问题；反过来，宣称数学能够取消三位一体学说也是无稽之谈，否则，这种宣称不过意味着神学绝对不是科学。就今天通行的科学和学术性的概念而言，假如神学家们抗拒对神学感到陌生的科学进行干涉时，他们已经获得了许多科学的概念，这里就涉及有辩护价值的证据。

倘若佩特森不是在论战和轻蔑的意义上进行否定，不是退守到价值哲学的语言中，正如他自己所言，终结的提法就并不真正符合佩特森的神学语言。被终结的不仅是一个广泛的事实领域以及一个图像和镜像的整体世界，不仅是垂直类比（就其从下往上而行）、象征和比喻世界，而且包括这种不被认可的行动的“典型”代表——不仅是基督教神学家、解经学家、史学家，也是“政治”人物的尤塞比乌斯主教。接下来，很快就轮到我的《政治的神学》被一句结语指名道姓（*nominatim*）予以终结。《政治的神学》是我在1922年发表的一篇法理学的国家法学论文，其副标题是“主权学说四论”。佩特森不仅隐瞒了这个副标题，也隐瞒我在1933年11月为1934年第二版写的序文中对王者君临而不统治（le roi règne et ne gouverne pas）这一说法的暗示。从一种客观的原因来说，这一切非常令人遗憾。因为，这种做法掩盖了一个重要问题，也就是佩特森本人1925年在其《什么是神学？》一文中提出来的问题：神学与法学的关系。作为两种科学，它们在很大程度上是用结构相符的概念进行思考的。

在其他情况下，佩特森知道如何区分神学上的终结和其他科学意义上的终结。因此，在一篇书评中[1]，他终结了萨林（Edgar Salin）1926年发表的《上帝之城》一书。他说：“该书中的任何命

[1] *Schollers Jahrbuch*（《注疏家年鉴》），第50卷，1926，第175页。

题要么会遭到神学家抵制，要么会遭到‘科学家’抵制。”他还强调，这位“也总是兼做律师”的神学家，没有能力赢得“科学家”的公正关注。这里，我们关心的是佩特森关于神学与政治相互对照（Antithese）的概念结构。神学不同于宗教、信仰或敬畏的战栗（numinoses Erbeben）。神学也要成为一门科学，只要一种完全不同的科学概念不能成功地在自己世俗性的基础中排除宗教及其神学，不能成功地用精神分析方法把它们作为时代错误和神经错乱予以清除，神学就仍然是一门科学。针对作为科学的神学的相容性对立概念，是另一种科学，这种科学当然不仅仅是一种纯粹的辅助科学（Hilfswissenschaft）或方法。

哪一种科学？政治学不是科学，社会学或政策学（Politologie）作为“精确”方法也不是同神学相容的科学。神学与形而上学的关系仍然含糊不清。与刚才提到的关于萨林的书评中的说法不同，这里涉及的不可能是基督教最初几个世纪的史学；也不可能是佩特森所说的“一切科学中最值得怀疑的科学，所谓的精神科学”（《什么是神学？》，第 23 页）。因此，只剩下神学的姐妹科学——没有在历史中解体的法学，正如在基督教的中世纪，法学从单纯的决疑术（Kasuistik）发展成为一门系统科学。新教有位教会法学家索姆，他就是这门科学的最后一位伟大代表。教会法典学者、教会学家、法学史家和宪法学家巴里翁，把自己对法学的有效解释献给了索姆的百岁诞辰纪念[1]；在我们看来，巴里翁从罗马天主教方面正当地继承了索姆。这里不需要展现法律史的关联。从天主教会的《圣教法典》（*Codex Iuris Canonici*）之中，巴里翁看到了一种“法制教会（Rechtskirche）的内在秩序，它已经了不起地成功接近了神圣的

[1] 参见《德国法学》（*Deutsche Rechtswissenschaft*，1942），第 47—52 页。

教会法”（巴里翁，《世俗化与乌托邦》，第 190 页）。除此之外，引用一段韦伯的经典论述也就足以说明问题；1923 年，当我在讨论罗马天主教的文章中提到韦伯的名字时，我想到的就是韦伯的这段经典论述。韦伯是遮掩说的：罗马教会的法“不同于其他神法，创造了一种理性的法令（*eine rationale Satzung*）”，正如其他的神法不能创造罗马法；随后他继续说道：

> 正是反宗教改革的忏悔神父、灵修师（directeurs de l'âme）以及旧派新教教会中的牧师，体现了同慕夫提（Muftis，［中译本编者按］伊斯兰教的法律专家）、拉比和格奥宁（Geonim，［中译本编者按］为希伯莱词 ga'on［卓越］的拉丁拼写，通常指塔木德经师）的某种类比。因为，至少在天主教的基础上，他们的牧灵的决疑术（Kasuistik）显示了同塔木德作品的某些相似性。但在这里，一切都由罗马教廷中央机关控制，而且只有通过教廷中央机关，那种高度灵活的法令才能培植有约束力的伦理—社会规范。这样一来，就得以形成只有在神圣和世俗的法律之间才有的那种关系：对世俗法而言，教规法简直就是一位通向合理性道路的引导者。而且，这使得天主教会具有理性“机构”的特征，这种特征在其他任何地方都找不到。（韦伯，《经济与社会》，第 480—481 页）

我必须谨防自己在这里重新陷入赞颂。神学和法学在两个总是相互敌对的科系（Fakultät）中发现了自身的制度化，并且在教会法典学家（Kanonist）与实定法学家（Legist）的对抗中形成了一种具有世俗意义的学术创造，一种圣俗两法（*jus utrumque*）。我在

关于政治的神学的论述中已经提到了这一点。[1] 这两个科系的学术性概念结构，塑造了诸多可类比和可替换的概念，并且塑造了共同的系统性概念领域；在这些概念和概念领域之间，哪怕等音的变换（enharmonische Verwechslung）都是允许的，而且是有意义的。这只是一个正确的乐器调音问题。在此语境下，作为一个属于国家的具体秩序中的阶层，实证法学家是政治性的；作为神职人员处在教会这个具体秩序中的教会法典学家，是神学性的。但是，佩特森所提出来的政治的神学原型——有阿里乌派之嫌的主教尤塞比乌斯，却是一个这样一种处境中的教会—神学人物，在这种处境中，与教会面对面的不是一个国家，而是一个尚属异教、正努力改宗基督教的帝国。

在改宗天主教之前，佩特森在其《什么是神学?》一文里的一个长注中，赋予了法学语言以某种对神学而言非同寻常的意义，因

---

[1] 我就政治的神学这个论题所说的一切，都是一个法学家对神学与法学之间的结构亲缘的论述，而且还是一个在法律理论和法律实践层面上凸现出来的系统性的结构亲缘。所有这些都集中在法学史与社会学的研究领域。在这些领域中，孔德或许会看到，下面这一点不再是其论点的一个证据：实定法学家取代了教会法典学家，正如形而上学家取代了神学家。但是，自孔德以来，我们已经获得了许多新的经验，它们都涉及任何人都不能根除的正当性诉求。我在1922年发表的论文《政治的神学》以“主权学说四论”为副题；前三章的发表是为了纪念韦伯，第二部分以霍布斯为例对决断论（Dezisionismus）有所发展，第三部分则以政治的神学为题。我不敢指望以非神学家的身份同神学家一道共同探讨三位一体的神学问题。作为平信徒神学家（Laientheologe）为此费尽心机，结果会怎么，柯特的悲哀事件给了我们教训。

【中译本编者注】柯特因著《大公主义、自由主义、社会主义》一书受到官方教会神学家猛烈抨击，官司最后打到教宗和罗马教廷教义部。参见依玛兹，“柯特论大公主义、自由主义和社会主义”，见刘小枫编，《施米特与政治法学（增订本）》。

为他把《新约》语言置于一种同法的紧密关系中。他认为，教义和圣事都是法学语言的标志，因为它们二者都是上帝的已成肉身之言的具体践行，因此不仅仅是布道和解经。这一点被规定为“具有《新约》启示特点的根本标志”。教义和神学不仅意味着某种结束，如同道成肉身（Inkarnation）意味着旧约的结束，“同时还是一种具体践行，所有先知的话都并非如此”。教义的“概念明确性”也明确表达了道的启示的终极有效特征。简言之，令人吃惊的是，佩特森在这里多么清楚地认识到并陈述了：决断论和 Präzisionismus（严律论）都属于上帝之言的具体践行；一旦拒绝由此要求的司法管辖（Juridifizierung），人们就会把卡里斯玛的直接性变成一种自我毁灭的非理性。在为与哈纳克的书信往来作的一个注释中[1]，佩特森解释说，德国〔在 1932 年〕的教派纠纷，“只有在政治神学的领域才真正具有某种现实的特征。这特别的崭新事物以及（与‘圣’法相对的）基督教的崭新事物，当然被包含在教会法而非圣法（im heiligen Recht）之中。”（前引 1929 年关于教会的讲演，注释 14）事实上，这种对具体践行的法律特征的认识、对一个有自身规律的中介的公开承认，都让人感到吃惊。更让人吃惊的是，在一篇由此而来的关于政治的神学的论文中，这种解释却不知不觉地遭到忽视。在 1931 年的专业学术论文“神性君主制”中（第 562 页），佩特森提到〔与政治化的尤塞比乌斯截然不同的〕德尔图良时说：他把神性君主制的思想法律化（juridifiziert）了。这听起来或许同时带有对法学（Juristischen）的批评，这种批判当然值得留意——哪怕只是暂时性的。在这种批评看来，同神学的科学性相比，法学本身指向具体践行的严格性的独立性仍然获得了承认。

---

[1] 参见《高地》，1932 年 11 月，第 321 页。

对于思考特殊的法学思想在神学上的可能性来说，德尔图良堪称原型。他的名字在佩特森1935年的论文中倒是出现过，但并非作为与政治的神学家尤塞比乌斯不同的法学化的神学家（der juridifizierende Theologe），而是仅仅作为一个〔教义神学的〕批评对象出现的：据说他在神学上对三位一体学说作出了错误百出的“国家法”解释。然而，就神学与法学之关系的总体形象而言，有一点作为一种验证具有压倒一切的意义：在制度化的决定性时刻，正是法学家德尔图良坚持殉教者的卡里斯玛（*Charismas des Märtyrers*），反对把卡里斯玛完全变成一种教阶卡里斯玛（Amts-Chrismas）。正是在这个救恩史和世界史的时刻，圣西普里安（Cyprian）提出了“教会之外无救恩”（extra eclesiam nulla salus）。艾厄哈特的30卷本巨著以“从梭伦到奥古斯丁的政治形而上学”为总标题，第2卷以“基督教革命”为题（Tübingen，1959）考察了这个时刻。德尔图良所发现的教会的法学理论首先为圣西普里安提供了阐述，这一阐述使教会作为法的组织变得“完善”。[1] 当法学家德尔图良坚持非教阶的殉教者式卡里斯玛，并且以此反对这种法律上的完善时，圣西普里安却通过支援僧侣性的教阶卡里斯玛来否定这种非教阶的卡里斯玛。艾厄哈特注意到，自圣西普里安以来，clerus（教士）一词就包含了区分秩序化的精神性与俗众（laos）的“技术”意义：

> 这个词的发展源于Acta I第17章中的词语用法，描述了严格意义的圣徒继承说如何进入基督教平教徒（Laienschaft）

[1] 参见艾厄哈特，《非洲教会》（*Die Afrikanische Kirche*），第2卷，第134—181页。

> 的意识中。由此，完全法理的教会组织就在西罗马帝国建立起来。（同前注，第 165 页）

值得注意的是，尽管艾厄哈特自己的学术渊源来自法律史，但这里所使用的是“技术”，而非“法律”——或许出于某种误用，这种误用可能与艾厄哈特从法学向神学过渡的连接有关。

惟有从神学—法学的对立关系来看，“政治—神论在神学上已经被终结了”这一命题才具有一种准确的科学意义。一种在根本上脱离了政治的神学，如何会在神学上终结一种政治的值或一种政治的诉求？假如神学与政治是两种内容相互分离的领域——*toto caelo*（有天壤之别的）不同，政治的问题只能在政治层面上被终结。神学家若要表达自己对政治领域中的事务的终结，只能通过这种方式：怀着政治的诉求把自己设立为一种政治的值。如果神学家给政治问题提供了一种神学答案，不外乎要么简单地放弃政治的世界和领域，要么保留了对政治领域的直接或间接的影响或作用。换言之，要么是放弃一切针对政治问题的神学管辖权，神学家纯粹停留在自己的纯粹要素之中；要么开启了一种权能冲突或诉讼争纷（Litiskontestation），这样一来，“政治—神论在神学上已经终结了”这一命题就隐含着神学家在政治领域对决断许可权的诉求，一种对政治权力拥有权威的要求。这种要求在政治上越强烈，神学权威高于政治权力的诉求也就越强烈。在开启了一种权能冲突的情况下，神学的层面就把人的特征当成一种由精神与物质、灵魂与肉体结合起来的双重本质、两种自然的混合。从根本上说，这种看法预设了基督教神学对人的本质的看法，预设了基督教同其他民族及政治之间的理解可能性之不同。“盟约”（Konkordates）的可能性总归是个特别的问题，因为冲突的每一方都指责其他方是神学与政治、政治

与神学的“肮脏”混合。冲突由此加剧了，并且恰恰在政治上加剧了。这样一来，假如神学家仍然坚持自己的神学决断，他就必须对一个政治问题作出神学决断，并且要求为自己赢得某种政治权能。

这个蛮有道理且看似高一筹的判决，假如说有什么说服力，那也至多不过是一种尽管尖锐，但仍然抽象—绝对的管辖权或非管辖权宣称。其余的一切都是同语反复。冲突总是具体秩序意义上的诸组织或制度之间的对抗，是诸最高权威机关（*Instanzen*）之间的冲突，而不是诸实体之间的冲突。实体必须首先找到一种形式，它们在作为有对抗能力的动因、对抗各方（parties belligérantes）相互对峙之前，首先必须以某种方式给自己赋予形式。实体与最高权威机关的区分，听起来似乎是以亚里士多德的质料形式论（Hylomorphismus）为根据，然而，这一区分却有其实践意义及其理论正确性。假如冲突的双方没有就某种相互性的共同—决定“达成协定”，权能的冲突就像16、17世纪的教派内战那样，只能以这种形式结束：要么不含糊地回答谁判决这个重大问题，要么是同样不含糊地各走各的道（*Itio in Partes*），也就是说清晰划定领地或区域的界限——在谁的地盘就有谁的宗教（*Cuius regio eius religio*）。在“肮脏的混合”的过渡时期和过渡状态中，冲突双方不断相互划清限制对方进入的学科界限，并且互相呼吁：*Silete in munere alieno*（自己不懂的事情不要开腔）！一个新的国际法科学的时代就是这样开始的——通过欧洲公法为国家之间的战争提供理性且人性的屏障。

直到最近，奥古斯丁关于两个不同王国的学说仍然再次面对这个有待解决的问题的两个关键：谁判决？谁解释？对于依受造物的秉性来行动的人来说，这意味着是谁具体地对如下问题作出决断：什么是精神？什么是属世（Weltlich）？两者又如何形成某种

混合（*res mixtae*）？——在主的降临与重临之间的期间，正是这种混合构成了人这种精神—属世、属灵—时间性的双重本质的整个世间生存。这是一个重大的霍布斯式问题。在我 1922 年发表的论文《政治的神学》中，这个问题已经成为论述的核心，同时也导向某种关于具体践行的决断论和自我法则性（Eigengesetzlichkeit）。正如人们所见，这是关于改革和革命的正当化问题——关于改革法权问题，因此在随后阶段并且在结构上不同的关于革命法权问题。巴里翁指出：霍布斯的国家主权说与索尔兹伯利（Johannes von Salisbury）的教阶政制说（die hierokratischen Lehre）作为对立的反题清楚地相互对应。[1] 在我那篇论述霍布斯的文章“完成的宗教改革”（Die vollendete Reformation）中，我已经提请注意：巴里翁为解释霍布斯开启了一个新的历史视域（参见“完成的宗教改革”，第 63 页）。

---

[1] Hans Barion, *Savingy-Zeitschrift*, Kan. Abt. 46, 1960, S. 500.

跋：问题的当前状况——现代的正当性

佩特森终结所有政治的神学已经变成了传说；从一种宗教的神学——这种宗教将自身绝对地设定为三位一体性的一神论——来看，这种终结无异于一种神学的否定。我们对其1935年论述政治一神论的论文的分析，主要限定在佩特森的客观论证及其结论命题之间的关系。佩特森的视野仅仅涵盖了希腊化哲学的政治一神论，因此也就仅仅涵盖了一种形而上学或一种宗教哲学。我们对一种学术传说的个案分析，还没有考察重大而切实的论题本身，还没有考察政治的神学和政治的形而上学。我们一直在对佩特森的辨析中盘桓——巴里翁在为文集 *Epirrhosis* 撰写的论文（1968）中认为，这种辨析很有必要。因而，我们还要尝试在眼下这一特别研究的结尾勾勒出几条线索，以便人们在当前状况中看清问题的视野。

对布鲁门伯格（Hans Blumenberg）的《现代的正当性》（*Die Legitimität der Neuzeit*，Suhrkamp Verlag，Frankfurt a. M.，1966）一书来说，这一点体现得最为准确。该书绝对地设置了非绝对性（die Nicht-Absolutheit），并且对任何政治的神学都采取了一种科学的否定。所谓“科学的”，指这种意义上的科学概念：它可以宣称，自命为绝对性的宗教的救赎思想的任何苟延残喘或改头换面

(Umbesetzungen)，都是无效的。在布鲁门伯格看来，救赎思想的改头换面不过来自过去时代的悲剧性遗物（tragische Hypotheken）。非神学化的现代之此世性（Weltlichkeit）乃对这些遗物的彻底清算(restlose Liquidierung)，因而，这种结清遗物的任务对现代的此世性来说，仍然是“长久的批评义务”（第 61 页）。

这样一种提醒不可忽视。这部非同寻常的著作包含了清晰的论点和令人信服的材料，促使我们从法学角度来谈谈问题的当今状况。布鲁门伯格整个混淆了我的观点，以为我极力在宗教的、终末论的和政治的观念之间作出了导致误解的类比（第 18 页）。也许值得提请注意：我致力于政治的神学并没有陷入任何一种混乱的形而上学，而是借助一些特殊概念处理一件改头换面的经典事件。这些特殊概念是在“西方理性主义”的两种历史性高度发展和高度形塑的位置架构（Stellengefüge）的系统思想中形成的，一个位置架构是大公教会及其整个法的理性（mit ihrer ganzen juridischen Rationalität），另一个是欧洲公法的国家——而且在霍布斯的体系中还以基督教为前提。这种国家根据战争的国际法学说成功地实现了至今仍然最伟大的人的理性“进步”，也就是区分了敌人与罪犯，从而为一个国家在其他国家的战争中保持中立的学说提供了惟一可能的基础。现代的时代转变才与我以及我的政治的神学相干。在这一转变的“时代转捩点”上，响起了贞提利斯（Albercius Gentilis）的声音：*Silete Theologi*(神学家闭嘴)。此人是兰茨曼（Landsmann）的一位同时代人，也是布鲁诺（Nolaners Giordano Bruno）的难友，尽管比后者幸运得多。

对布鲁门伯格来说，“世俗化是一个历史的非法（Unrecht）范畴”。为此，他试图揭示出这个范畴，并希望通过现代的某种正当性克服世俗化范畴的种种翻译与改头换面。布鲁门伯格用自己的书

名高举起一面法的旗帜。布鲁门伯格的挑战显得实在了不起，因为，他所用的“正当性”这个词，在这一个世纪一直由王朝正当性所垄断（ein Monopol dynastischer Legitimität）。也就是说，这个词早就在为延续、年龄、出身和传统辩护，为过去的“历史”辩护，并且成了一种“法的历史学派”（eine historische Schule des Rechts）。而这个学派的进步派和革命派对手都指责说，它不过在用昨天的非法为今天的非法辩护。现在看来，这不过是干脆通过以“新”（Neuen，［中译者按］“现代”一词的德文 Neuzeit 是“新”和“时代”的复合）为根据的辩护搞了一次头足倒置。一些急性子的利用者也许会把布鲁门伯格的非凡成就很快变成大卫·施特劳斯的陈词滥调——我们在前文（参见第一章第 3 节）已经提起过这种陈词滥调。

因此，非常明显的是，靠一种强调理性和“合符法则的”（《现代的正当性》，第 313 页）认识来进行的辩护，标明的不是正当性（Legitimität），而是合法性（Legalität）。也就是说，这种辩护具有的严格“法则”（Gesetz）牢不可破，不容例外和违背。遗憾的是，笼罩在这个法则概念（Gesetzesbegriff）之上的，是一种古老的神学和形而上学反题的悲剧性遗物。由于某种现代科学的“自然法则”（Natur-Gesetz），这一遗物似乎变得更难以理解，因为，自由意义上的法权（Recht）与作为强制手段的法则（Gesetz）绝然对立。我想起了《旧约》与《新约》的神学对立，这种对立正是以律法（*Gesetz*）来反对福音（*Evangelium*）；我想起了《旧约》中的律法概念在流亡前后的不同，想到了由此形成的错误：人们习惯用德

语 Gesetz 翻译希腊词 νόμος。[1]

按今天的语言用法，正当性的意思是符合法权的（*rechtmäßig*），合法性的意思是合符法则的（*gesetzmäßig*）。合法性是一种科层制（Bürokratie）——要么是国家科层制，要么是其他具有可预测功能的科层制——的功能模式。从一种程式进程的合符法则性功能来看，合法性只能被看作为现代辩护的相容类型。正当性也许随身携带着旧的概念和种种改头换面的完整走私品，从而掩盖着传统、遗产、父性和古人的招魂术（die Nekromantik des Alten）。当然，这种区分最终可以追溯到韦伯的社会学，但后者并没有出现在布鲁门伯格的著作中。

尽管如此，韦伯仍然是富有启发性的种种世俗化的主要代表，这并非仅仅因为他关于非理性的超凡魅力正当性的学说闻名遐迩，这种正当性是与合法性相对的所有革命性辩护的真正源泉。就 1789 年的法国大革命而言，合法性是一种更高、更有效、合理且全新的正当性类型。这种正当性是一种理性女神的福音、与旧事物相对的新事物。在此期间，政治经验以及民众动员式（由 Bert Brecht 传达）的启蒙带来的是：合法性只能被理解为匪徒黑话（Gangstersparole）。当今谁想强调自己拥有法权（*Recht*），为自己的诉求辩护，他所使用的词语至多是正当的（legitim），而不是合法的（*legal*），即便他靠一项自己颁布的法律来为自己提供法权基础（Rechtsgrundlage），支配着一项法律得以可能的全部条件——共识、公共意见、立法程式因素的操纵，以至于他的授

---

[1] 斐洛主张，荷马时期还没有出现 νόμος 一词（重音在后一音节），博丹和帕斯卡也重复了这种看法。可以参见拙文“法—夺取—命名”（Nomos-Nahme-Name），收在纪念普日瓦拉（P. Erich Przywara）神父的文集《持久性的突破》（*Der beständige Aufbruch*，贝恩［Siegfried Behn］编，Nürnberg［Glock und Lutz］，1957），第92—105页。

权（Ermächtigung）也能够被科学地称为一种实际的自我—授权（Selbst-Ermächtigung）。

假如一切都严格符合法则，假如例外遭到断然拒绝，突变受到质疑，奇迹简直就是搞阴谋破坏，那么问题就来了：就这种合符法则性而言，持续不断的新事物（Neue）究竟应该为谁而来。这个问题也许还没有涉及：拒绝奇迹、例外、唯意志论（Voluntatismus）和决断论的意义何在。从根本上来说，布鲁门伯格关心的是自我授权，关心人的求知欲（Wißbegierde）。关于这一点，他强调指出：这种求知欲“根本不需要辩护”（《现代的正当性》，第 393 页）。“这种认知不需要辩护，它自我辩护；它不需要归功于上帝，不再需要光照（Erleuchtung）、分有恩典，而是以自己的明证性为根据，上帝和人都不能摆脱这种明证性”（《现代的正当性》，第 395 页）。这就是一切。这种论证内在地是一种自生论（Autismus）。如此论证所具有的针对神学超验性的内在性，不外乎是自我—授权。当然，布鲁门伯格说的是价值哲学的语言，这种语言的逻辑不仅导致价值的颠覆（Umwertung），而且导致贬值（Entwertung）、无价值宣称（Wertloserklärung），甚至非价值宣称，由此成为一种具有最尖锐的攻击性的工具。因此，正当性或合法性之类的问题就堕落成为价值的普遍可兑换性（Konvertibilität）。这个实事的方面——“价值的僭政”（Tyranne der Werte）、对消灭无价值物的辩护，在这里仅仅提示一下就行了。[1] 对于一个自我授权的崭新（Neuheit）来

[1] 参见纪念福斯特霍夫的文集 *Ebracher*（Stuttgart，1967），第 37—63 页。纪念文集中还有阿恩特（Hans-Joachim Arndt）写的“计划形象是强制收容的乌托邦”（Die Figur des Plans als Utopie der Bewahrung）一文，讨论了计划与进步的二律背反，非常重要；见该文集第 119 页及以下。

说，拒绝任何辩护需要绝对合情合理。这实际的新事物在阻碍自己的现存旧事物面前为什么需要自我辩护？这个旧事物的确不再是现实的了。规划与崭新的内在矛盾困境确实非常严重，获得解放的新事物的内在攻击性必须逐渐增强，变得更尖锐。在这种问题状况中，拉丁词 *curiositas*（新奇）作为求知欲的表达，干脆变得喜气洋洋。希腊词 *tolma* 或许更准确些（参见《现代的正当性》，第 269 页），因为它表达了勇敢以及对危险感到愉快，从而隐含着不需要辩护。与此相反，肆心（*Hybris*）这个旧词对现代来说似乎不合时宜，只是一种具有神学气质的无力悲欢。

我不希望造成这种印象，似乎我要以这些提示来讨论这样一本著作：它的神学、人类学和宇宙论知识开启了一个令人惊异的全新视阈，其学识令我获益匪浅。我的本意只是完成对某神学论文的个案分析的跋记，在这里开始或试图讨论这部大著根本就不适宜，因为这篇神学论文用尤塞比乌斯—奥古斯丁的对峙取消了政治的神学问题，并且由此获得巨大成功。我根本无暇着手评论布鲁门伯格书中对我来说最重要的段落——关于德尔图良（《现代的正当性》，第 282—283 页）及其特殊的神学决断论[1]，也不可能进入与我们相关联的核心问题，虽然对该问题的阐述在布鲁门伯格的批评中意味着一个独特的高潮：这就是奥古斯丁与灵知派（Gnosis）的关系。我本来还得探讨布鲁门伯格对《上帝之城》第 21 卷第 1—8 章的解释（参见《现代的正当性》，第 309 页），此处还力图正确地诠释《上帝之城》第 12 卷第 21 章中那些难以理解的 *tanta novitas*（如此奇异）的段落，包括它们所隐含的关于人类个体的永恒复返（ewiger Wiederkehr）和永恒至福、堕落前的预定（supralapsarischer

[1] 参见我关于三种法学思想类型的报告，1936，第 25—26 页。

Prädestination）与神圣的全能。[1] 在一篇跋记中容纳所有这些问题，这种奇思怪想是非常荒唐的。

相反，我仍然需要指出政治和政治的神学的标准，也就是朋友与敌人的划分。佩特森根据纳西亚的格列高利的某种立场来捍卫基督教三位一体学说[2]；这种立场的核心是如下表述：

> 一（*to Hen*）总是处在针对自身（*pros heauton*）的骚乱（stasia-tson）中。

在对这一艰深的教义最无可指责的表述中，我们遇到了骚乱（*Aufruhr*）意义的 *stasis* 一词。在此语境下，顺便指出 *stasis* 的词语和概念史还是很有用；这个词始自柏拉图（《智术师》249—254；《理想国》第 5 卷，第 16、470 页），中经新柏拉图主义者尤其普罗提诺（Plotin）流传到希腊教父和经师们那里；从 *stasis* 一词中，发展出一种带有张力的辩证法矛盾。stasis 首先意味着：安定

---

[1] 在那儿还谈到了 *liberatio nova*（新的赦免），谈到了永恒至福；永恒至福被赋予了上帝预定拣选的人，并且不允许在永恒复返的回圈进程中要求任何返回，否则永恒至福就不是真正的、全新的 *liberatio*（赦免）。“如果在不朽的自然中存在着迄今为止在任何轮回中都没有重复过、今后也许也绝不会重复的新事物；如果是这样的话，谁能声称这对要死的人来说没有可能呢？”（［中译者按］原文为拉丁文。）本雅明（Walter Benjamin）把这句话作为自己著作的题词，他想到的是布朗基（Blanqui）的一篇调子悲观的文章；对此可参见提德曼（Rolf Tiedemann），“本雅明哲学研究”（Studien zur Philosophie Walter Benjamins），见《法兰克福社会学丛书》（*Frankfurter Beiträge zur Soziologie*，16，Frankfurt，1965），第 103—104 页及第 151 页；在那里，作者搞错了引用部分的出处：他注明的是第 12 卷及第 20 卷，其实应是第 21 卷。

[2] Gregor von Nazianz，《神学诠解》（*Oratio theol*），Ⅲ，2。

（*Ruhe*）、安定状况（Ruhelage）、立足点、状态（status）；相对的概念则是 *kinesis*（运动）。但 stasis 其次还意味着〔政治上的〕不安定（*Unruhe*）、运动、反叛和内战。大多数希腊语词典把两种对立的含义简单地相互并列，没有尝试加以解释，人们也不应该期望这些词典来解释。[1] 单单列举众多这种对立的例子，已经提供了认识政治

---

[1] 《希腊语大词典》（*Thesaurus Linguae Graecae*）是一个值得注意的例外，参见 1848—1854 年，第 7 卷，第 656—665 栏。这部词典试图以如下方式解释从静止到运动的显著变化过程：它把派系倾轧（Faktion）或党派纷争（Partei）的形成和成型解释为一种地点或立足点的关系，由此，似乎不需要复杂的辩证演进就可以发现从静止到运动的过渡桥梁（第 660 页及以下），并且丝毫没有自以为是地补充说："就请读者您也来想一下这个词的意思，能不能想出更合适的理由"（［中译者按］原文为拉丁文，承蒙王前先生参照日译本迻译）。这里指出了开始登上舞台围着合唱指挥运动的歌队的例子。普罗提诺也在辩证的意义上利用了相同的例子，参见冈迪拉克（Maurice de Gandillac），《普罗提诺的智慧》（*La sagesse de Plotin*，1952），第 185 页，在 Deux en Un 那一章。在《新约》中，stasis 意味着暴动或动乱（只有《希伯来书》9：8 是例外，这儿谈论的是"头一层帐幕"的 *stasis*）。至于耶稣受难史（《马可福音》15：7，《路加福音》23：19—25）中的 stasis，基督教神学家不是把它同耶稣事先进入耶路撒冷联系起来，而是与一场通常不太有名的对抗罗马的和犹太人内部的争执联系起来。新教神学家莫尔特曼在〔1969 年 5 月 15 日 Regenberg 的医生进修班上发表的〕《政治的神学》讲演中，从政治—神学的意义上阐释了基督被罗马人钉死在十字架上的事实，并且说道："耶稣并不是冥冥中生在奥古斯都的和平时期，而是被彼拉多以罗马和平（Pax Romana）的名义钉十字架。这是一种政治的惩罚。"（第 12 页）随后他继续说道："耶稣肯定不像两位一道被钉十字架的奋进党人那样，是犹太人中的自由斗士。但是，在一种更深层的意义上，与其说他们，不如说耶稣导致了罗马政治宗教中的叛乱，这一点是无可否认的。被送往角斗场的基督教殉教者仍然知道这个事实。"（第 12 页；［中译者按］参见莫尔特曼，《被钉十字架的上帝》，阮炜译，北京：三联书店，1996）这是正确的。不过，在我看来，是以罗马和平的名义裁到彼拉多的年代。钉十字架是一项针对奴隶的政治措施，一项 *hors-la-loi*（不受法律保护的）法律；它是 *supplicium sumptum de eo in servilem*（转下页）

和政治—神学现象的丰富宝藏。在此，我们遇到了一种真正政治—神学的 *Stasiologie*（动乱学），它是三位一体学说的核心。因此，不应该隐瞒敌对与敌人的问题。就当今世界的语言用法而言，在英美语言世界中，事实上还补充了一种有意义的语言事实：自莎士比亚以来，Foe（对手）一词就被看成古语，仅仅具有“修辞上”的意义，自第二次世界大战以来才重新获得了生命。在文集 *Epirrhosis*（1968）中，施瓦布（George Schwab）以“敌人抑或对手：现代政治的冲突”（Enemy or Foe，ein Konflikt der modernen Politik）为题撰写的文章，考察了这种典范性的事件。

因此，我们不可避免地需要审视一下敌人概念在某种现实中的命运，这种现实被合乎逻辑地非神学化了，并且成了人类的全新现实。这里当然蕴涵着某种新的危险：即使这一现实不是一种上帝与魔鬼的摩尼教式对立，也是布鲁门伯格所谓的“灵知复发”（gnostischen Recidivs）。布鲁门伯格拒不承认这个指责——他制造了灵知派与现代的密切关系，他的防卫方式是颠倒这种关系：在他看来，第一次克服灵知派，尤其克服奥古斯丁失败之后，现代成为对灵知派的第二次克服——这次却成功了（《现代的正当性》，第78页）。由此看来，基督教的中世纪及其“理性的系统意志的统一体”，就可以理解成灵知派的对立立场的胜利。

鉴于世界不再是“政治的形态”（politomorph），非神学化就包

（接上页）*modum*（干脆罚为奴隶）。我在《从囹圄中获救》（*Ex Captivitate Salus*，1950）这本小书中（第61页）对此有过论述。话说回来，当莫尔特曼突出紧张的政治含义时，他是对的，因为，这种政治含义本身就包含在对这样一位被钉十字架的上帝的崇拜中，没有被“纯粹的神学”升华掉。

含了非政治化。随之，也就取消了作为政治标准的敌友划分。[1] 灵知二元论把一位爱的上帝、一位异在于此世的上帝当成救世上帝，并用来反对公义的上帝这个恶世的主人和造物主。即使这两个上帝并非处于相互积极斗争的敌对关系，也属于一种不可化解的陌生关系、一种危险的冷战状态；与一次公开野战的素朴性中所显示和证实的敌对性相比，这种冷战的敌对性要强烈得多。灵知二元论的顽强和难以反驳，很少以光明与黑暗的古老神话和隐喻形象为根据。毋宁说，灵知二元论的意义在于：对于由一位全能、全知和全善的造物神（Schöpfergott）所创造的世界来说，这样的神不可能是一位救世的上帝（Erlösergott）。上帝创造了人并且赋予人以自由，人这种受造物则因自己被赋予了自由而使上帝的那个不需要救赎的世界变得需要救赎，奥古斯丁掩盖了这种自由中的神性所带来的困难。有这种〔自由〕能力的受造物——人，不是通过行为（Tat），而是通过罪行（Untat）来维护自己的自由。三位一体学说表面上是圣父与圣子的统一，实际上是创世神与救世上帝的同一；这两位上帝虽非绝对同一，但仍然是“一体”（Eins）。由此，两个自然、上帝—人的二元论在第二身位中获得统一。

但创世神与救世上帝的灵知二元论的结构性核心问题，不仅仅支配了一切拯救和救赎型宗教。在一切需要改变和更新的世界中，这一问题都是内在地不可解脱和无法根除的。人与人

---

[1] 弗洛德，《政治的本质》（*L'Essence du Politique*，Paris，Ed. Sirey，1965）。弗洛德不是把敌友划分当作标准来使用，而是当作三个预设之一（三对概念：命令—服从、私人—公共、朋友—敌人），这些都被视为一种系统性地结构化的政治理论的根本前提；这一点可参见拙文“作为政治思想家的克劳塞维茨”（Clausewitz als politischer Denker），见《国家》，6（1967），第500页。

之间的敌对关系，并非是经如下方式从世界中创造出来的：禁止旧式的国家战争，宣扬来一场世界革命，力求把世界政治（Welt-Politik）变成世界治安（Welt-Polizei）。与改良、改革、修正和演进不同，革命是一种敌对性的搏斗（eine feindliche Auseinandersetzung）。一个世界的主人其实并不想顺从，而是要抗拒世界的改变，即便这个世界必须改变——也就是误入了歧途，对于这位世界的主人来说，需要改变是命定了的，因此，他不可能成为一个已经改变了的新世界的解放者和缔造者的朋友。他们是所谓自发（*von Selbst*）的敌人。*En temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi*（在革命时代，凡古人都是敌人——米涅［Mignet］语）。即使16、17世纪基督教会的改革，也从一种关于改革法权的基督论—政治冲突变成了一场政治的神学革命。黑格尔关于宗教改革和革命的著名论断（《哲学全书》，§ 552），就是从政治的神学角度出发坚持其问题提法的正当。

在一篇评论新的利维坦解释[1]的书评文章中，我已经指出：霍布斯让其明澈的国家方案清楚系统地与罗马教会的决断垄断（Entscheidungsmonopol）扯上了关系，从而完成了宗教改革。这其实是一个时代的成就，因为，霍布斯的时代从中世纪以来就一直受一种“改革法权”的观念支配，也就是受基于这种法权靠主权诉求才形成的受时代约束的“国家”支配。对一种相应的考察来说，布鲁门伯格比较了库萨（Nicolaus Cusanus）和布鲁诺，不同凡响地证明了“时代的转折”（《现代的正当性》，第435页及以下）。我对霍布斯的论述以这样一句话作结：他的《利维坦》作为一个时代的成

[1]《国家》，4（1965），第51—69页。（［中译本编者按］中译见施米特，《霍布斯国家学说中的利维坦》。）

就，是“一个特殊方式的神学—政治时代的成就”。在我晚近的一篇论文“作为政治思想家的克劳塞维茨”中[1]，我证明了拿破仑有形形色色的敌人，并区分了费希特的意识形态式的拿破仑之敌与克劳塞维茨的政治之敌，还提到了歌德的一句话。在1939—1945年的上一次战争期间，我同歌德专家的无数次非公开谈话时引用并解释了这句话——《诗与真》（*Dichtung und Wahrheit*）第4卷前面那句著名的拉丁语格言：*nemo contra deumnisi deus ipse*（惟有上帝自己能反对上帝）。[2]

这种思想本身非常古老。假如一种二元性（Zweiheit）和由此而来的反叛可能性、一种 *stasis*（动乱），对于任何一元性（Einheit）来说都是内在的，神学就似乎变成了 Stasiologie（动乱学）。歌德的

---

[1] 《国家》，6（1967），第494页。

[2] 参见拙文“作为政治思想家的克劳塞维茨”，同上，第494页。在1919年6月17日的笔记《逃离时间》（*Die Flucht aus der Zeit*，1931，第253页）中，巴尔没有进一步解释的意图，径直引用歌德的这句格言来证明：在歌德看来，宗教是人类的事务，而非上帝的事情，精灵（*Dämonische*）对歌德来说不是毁灭的力量，而是画叉消除（durchkreuzende）的力量。这样一来，也许就不能将精灵等同于魔鬼。从古代的语义上说，这个词语并没有排除一种英雄主义和自我神化的含义。这句格言的出处和含义问题，首先是由格拉博夫斯基（Adolf Grabowsky）在1945年后提出来的（*Trivium Jahrg.* Ⅲ，Heft 4.），随后，歌德学会的《歌德年鉴》上有一系列讨论文章。斯普兰格（Eduard Spranger）（《歌德年鉴》[*Goethe Jahrbuch*]，XI，1949）推测，不是歌德就是里默尔（Riemer）编造了这种说法，并且冒充古老，也就是来自津克格里夫（Zincgref）的 *Apophtnegmata*（《箴言录》）的格言。《歌德年鉴》还有更多的尝试性解释（比如亚内茨基[Christian Janentzky]、沙伊贝[Siegfried Scheibe]和莫姆森[Momme Mommsen]等人），因考虑到同拿破仑的关系，我们在这里尤其对莫姆森的解释感兴趣（第13卷，第86—104页）。莫姆森也引用了我论克劳塞维茨的上述论文中提到的歌德在1806年8月论及费希特和拿破仑的日记内容（第99页）。

格言——他大概故意用拉丁语来表达——有一种基督论的渊源。正如我所坚持认为的，这句格言源于伦茨（Jakob Michael Lenz）的残篇 *Catharina von Siena*（《西纳的卡特琳娜》）：在残篇中，卡特琳娜逃离他父亲时抱怨：

> 我的父亲威胁地盯着我
> 像一位正在爱的、病态的上帝
> 然而，他好像伸出了双手——
> 上帝反对上帝
> （她从自己胸前摘下小十字架，吻了它）
> 救救我，救救我吧
> 我的耶稣，我跟随你，把我救出上帝的手臂！……
> 救救我，把我从父亲那儿
> 从他的爱、他的暴虐中救出来。

我敢肯定，歌德那句格言的多重之谜，可以在这里找到破解之道。布鲁门伯格列举了许多包含基督论洞见的例子，以至于如下做法很可能没有错：将政治的神学问题置于询问敌人之中，并且以一位诗人的格言来为某些命题定位：这位诗人没有神学狂热分子的嫌疑。但他在一次同缪勒（Friedrich von Müller）首相的谈话中说：对于专制论（Despotismus）来说，基督的神性说非常有利，确切地说是需要。

我们的以下论点并非试图把布鲁门伯格的论点确定下来；它们仅仅勾勒了一个眼下令我茅塞顿开的对立形象（Gegenbild），使我能够更清楚地认识自己的立场。从政治的角度对我而言所产生的核心问题，涉及一个敌人的现实性，我在一种无休止地非神学化的

对立形象中也认识到这位敌人的真实可能性。这个敌人从古老的政治神学改头换面为一种伪装起来的全新的纯粹此世性和人道的人性（reine Weltlichkeit und humane Menschlichkeit），批判性地仔细观察这个敌人的改头换面，事实上仍然是所有学术研究事业的长久使命。

由此看来，以不断非神学化和现代学术的方式来取消所有政治的神学，是依照下列思路进行的：

（一）在一种科学主义地精确的学术认识看来，任何神学都没有资格成为这样的学术，换言之，神学不能用自己特殊的学术范畴进入学术讨论。同样，任何学术性的新政治神学也不能指望靠对以前的神学立场改头换面而继续存在，没有什么民主（取代以前一神论）的和革命（取代以前反革命）的政治神学。所有非神学化的概念都得背负自己在学术上出身不纯的遗产；再也不可能所谓 *ab ovo*（从头开始）地重新建构一种政治的神学；无论旧含义还是新含义的 *ovum*（开始）都不复存在。只有一个 *novum*（新事物）；甚至所有非神学化、非政治化、非法理化（Entjuridifizierungen）、非意识形态化、非历史化以及一系列更多向一张白板（*tabula rasa*）方向展开的“非—化”（Ent-Entungen），统统消失了。所有这些“非—化”非—白板化（ent-tabularisiert）为一张白板本身，连同这块板一起消失。新生物、纯此世的—人本的学术是一种无止境的进程（诉讼）—进步（Prozeβ-Progreβ），由人的无休止的好奇不断推动，拓展和更新的仅仅是此世的—人性的认识。

（二）在这一进程中自行产生出来的新人不是新亚当，也不是新的前亚当米特（Prae-Adamit），更不是一位新的基督—亚当，而是由新人自己虚构的非—前—结构化的当下产品（das nicht-vorstrukturierte Jeweils-Produkt），进程（诉讼）—进步就是在这种

虚构中维持的。

（三）进程（诉讼）—进步不仅生产了自身和新人，还生产了自己的新而又新的可能性的条件。这意味着一种从虚无中创造的对立，换言之，虚无的创造乃一个不断更新的此世性赖以自我创造的可能性条件。

（四）人的自由是一种最高价值；人之自由（Freiheit）的可能性是人类学术和知识的价值自由（*Wertfreiheit*）；学术的价值—自由的运作条件是评价（Verwertung）其自由生产之结果的自由；评价生产之自由的意义赋予，就是自由消费中的估价自由（*Bewertungsfreiheit*）。价值自由、评价自由和估价自由不可逆转，这一症状就是进步的、科学—技术—工业的自由企业。

（五）在三种自由——价值、评价和估价自由——的进程（诉讼）—进步之中自己生产自己的新人，不是新上帝，与新人相配的学术也不是新神学，既非反上帝的自我神化，也非新的“宗教人类学”。

（六）在无休止的进步和不断重新设立的意义上，新人野心勃勃。他弃绝了敌人概念，弃绝了一切古老的敌人观念的世俗化和改头换面。新人靠科学—技术—工业的新事物重复生产过时的东西；旧事物并非新事物的敌人。旧事物在科学—技术—工业的程式中自己取消了自己，这种程式要么根据可重新评价的尺度来评价旧事物，要么将它当作无价值的东西忽略不计，再不然干脆当作干扰性的非价值消灭之。

（七）

> 谁能夺走天空的闪电，谁就能发出新的霹雳。
> 谁能攫取神的荣光，谁就能创造新的世界。

人事变幻如浮云。
惟有人自己能反对自己。[1]

我以这样一个问题作结：这三种自由中，究竟哪一种内在地富有强烈的攻击性——学术的价值自由、技术—工业的生产自由，还是人类自由消费的估价自由？假如不应该在学术上提出这个问题——因为在此期间攻击性的概念也变成了价值无涉（或自由），情形就非常明显：自由先于理性，而新事物先于自由（stat pro ratione Libertas，et Novitas pro Libertate）。

[1] 【中译者注】原文为拉丁文诗句，承蒙熊林先生迻译。

价值的僭政
——一个法学家对价值哲学的思考
[1959—1975]

朱雁冰 译

引　言

这里发表的一个法学家的思考，原是1959年10月23日在埃布拉赫（Ebrach）举办的“国家学说中的道德与价值”学术研讨会上的发言，这次学术研讨会是对福斯特霍夫教授的一个学术报告的回应。福斯特霍夫指出，在专制君主的国家学说中，道德还有一席之地，资产阶级法治国家的合法性体系（Legalität-System）用道德这样的语词和概念，就一筹莫展了。

作为替代，价值（der Wert）这个词出现了。第一次世界大战以前，就有人尝试从价值哲学上“为道德正名”（舍勒，1913）。第一次世界大战以后，价值哲学概念和思路挤进魏玛宪法（1919—1933）的国家与宪法学说，试图重新解释宪法及其基本权利（Grundrechte），将之纳入一种价值体系。当时，法律判决还没有跟上宪法。第二次世界大战以后，德国法院才在很大程度上以价值哲学观点来解释其裁决。

因此，价值哲学实际上是目标明确、对基本权利的重新解释，确立了这些权利的所谓第三效用和直接的司法地位，对如何诠释1949年5月23日波恩基本法第20和28条中的“社会的”（Sozial）这一词有着深远的影响。法治国家对宪法实施问题影响所及，在这里表露无遗。福斯特霍夫教授在许多报告和文章中都表述了他

的意见，如今收入他的《变化中的法治国家：1950—1964年宪法法论集》（*Rechtsstaat im Wandel. Verfassungsrechtliche Abhandlungen 1950—1964*）中。他用一句简洁、明白的话不容争辩地击中论题要害："价值有其自己的逻辑。"

一

德意志联邦共和国的〔宪法〕法院在解释波恩基本法时，未经审慎思考便诉诸价值逻辑。这当然并不是说，价值逻辑在我们这里取得了法理和法律的力量，它经由有约束力的专业技艺（verbindliche Standeskunst），即德意志最高法院的法学，变成了德国法官制定的法律（judge made law）。在这一方面，联邦共和国的立法者至少还持审慎态度。相反，肩负司法责任的法官们却需要为自己的判决和裁定提出客观根据，就此而言，今天有众多价值哲学供他们选择。问题是，这许多东西是否能够提供人们所希望的、普遍令人信服的客观根据。联邦共和国的某些法官也许觉得，自己是某些价值的先驱。然而，要让他们作为带有价值哲学标识出现在他们面前的力量、权力、目标和利益的先驱执行法律，他们似乎还有疑虑。这些法官无论如何都不能将探求自己的价值逻辑的问题贬低为一场口水战。就实际观察的角度而言，这些法学家很快会感到，激烈交锋中最尖锐的对立在关键时刻变成了一场口水战。就理论反思的角度而言，这些法学家懂得法定效力（Rechtskraft）、法定财产（Rechtsgut）和法定价值（Rechtswert）之间的区别，不会将它们看成毫无意义的细微差别。这些法学家受过法学史教育，懂得财产首先是指东西本身

(res mea est [这是我的东西])，继之成为一种具体的“占有东西的权利”，而现在却消解为单纯的价值。

即便立法者拟定的法令一般都应为自由价值逻辑的活动空间划定可以测度的界线，立法者也可能在其官方语言中陷入众多价值哲学中的一种价值哲学的词汇中。例如，“重订民法的人身和名誉保护法”[1] 草案的解释，开场第一句话就是：“在自由的民主制度之下，人的尊严是最高价值。它是不可侵犯的。”“它”——即价值，仍然不确定。

这样一种陈述方式也许表现出某种非常简单和现实的东西：一个多样的，即超多元主义的、由大量异质集团整合而成的社会，必须将与它相当的公众变成展示价值逻辑的演练场。于是，集团利益便以价值的形成出现：基本法律范畴变成了与之相当的某种价值体系的定位值（Stellenwerten）。价值的变化，即“价值化”（Ver-Wertung），使不可计算的变得可以计算。如基督教各教会、各社会主义工会以及农场主、医生、遇难者、受难者、被驱逐者协会、多子女家庭等等完全不相干的财产、目的、理想和利益，由此变得可以比较和达成谅解，以致可以计算出社会产品分配的比率。只要人们始终意识到价值概念独有的特殊性，并在其所从属的地方——即经济领域——寻求其具体内涵，这种做法便有积极意义。

今天，我们社会生存的所有领域正在进行一种向价值转换的变化——一种普遍的价值化，并在最高层的官方语言里留下了印记。教宗约翰二十三世于 1961 年 5 月 15 日发表的“慈母与导师”社会通谕的翻译，就能说明这一点。在这里，拉丁文 Bonum（善）这个词，在意大利文译本中是 valore（价值），在德译本中是 Wert（价

[1] 德国联邦议院，第三任期印件，1234 号。

值）。[1] 对这种语言上的变化，人们往往解释说，拉丁文术语跟不上现代工业技术发展的速度。在 1965 年 10 月 28 日第二次梵蒂冈大公会议关于“教会与非基督宗教的关系”的声明中——与精神和道德的善（bona spiritualia et moralia）相应——提到社会—文化的价值（valores socio-culturales）。据说，即便在非基督宗教的信奉者身上也有社会—文化的价值，理应得到承认、维护和发扬。

二

事实上，在罗曼语系中，拉丁文词 valor 比德语词 Wert（价值）保留着更为强烈的力量、勇气和道德的意义（从 virtus［力量、英勇、人格、美德］的含义上看）。在绘画和音乐中，Valeurs（价值）具有审美含义；在这里，它可能被“解脱出来”，这就是说，变得绝对，作为浓重的、不再依附于一个载体的色彩，或者作为不再与文字相联系的音乐。在德语中，百年来飞速的工业化将价值变成了一个本质上属于经济学的范畴。今天，在普遍的意识中，Wert 被大大经济化、商业化了。这种浸染不可逆转，尤其在一个工业进步、财富增长和不断重新分配的时代。科学的价值学说属于经济学科，价值的逻辑在这里适得其所。赔偿法便表现出这一点。赔偿原则的基础是——如施泰因[2] 所说，“只有通过国民经济学概念，才有可

[1] 参见 1961 年 9 月《赫尔德通讯》（*Herder-Korrespondenz*）所载由德国主教团（deutsches Episkopat）动议重新订正的译文，第 551 页，175—176 号：“较高和最高价值、精神价值、最高生活价值”。

[2] 【中译者注】施泰因，1815—1890，国家法学家、国民经济学家。

能实现财富与价值的分离”[1]。经济、市场和交易所都以这种方式成为所有为人特别称之为一种价值的东西的土地。在这种经济学的土地上，所有——不论多么高的——经济学之外的“价值”，只是土地法则所包容的上层建筑。唯高者倾之（Superficies solo cedit）。这并非“马克思主义”，而是马克思主义得以成功地与之联系起来的现实。

不可抗拒的经济化不仅将一切，包括人的劳动，变成商品、价值和价格的资本主义的产物或者伴生现象，对资本主义而言，金钱是“一切东西普遍的、独自存在的价值”，资本主义剥夺了其他所有事物、人和自然的“固有价值”。一种彻底反资本主义的劳动哲学（Arbeits-Philosophie）沿着同一个方向思考，以资本主义自己的逻辑反唇相讥，并将之贯彻到底。人的劳动不可被当成商品。不错。可是，如果为了提高人的劳动的价格而被当成价值，又怎么办？只有劳动才创造真正的价值。不错。既然如此，价值最初也属于经济领域，那里有它的土地和故乡，如果人们在这里可以说土地和故乡而又未将它们变成价值和商品的话。

还有剩余价值这个词！随着工业—技术的发展，剩余价值达到难以想像的规模。社会总产值年年增长。现在，谁是这种飞速增长的、超常规模的剩余价值的真正创造者？谁可以将创造这种不可估量的财富和真正造成这一连串奇迹的功绩算在自己名下？具体地说，谁是社会总产值的合法分配者，谁具体地估价比率？只要这里探讨的是价值，所有这类问题首先必须作为经济学问题提出来。

---

[1] 《管理学》（*Verwaltungslehre*，卷 7，Stuttgart，1868），第 76 页。

三

可见，经济学价值概念的逻辑有一个交换公平性（justitia commutativa）的理性领域，它可以在这里得到健康发展，前提是有一种稳定的货币。这在法学上是债务和贸易法、财产损失赔偿法、税法和预算法领域，在特殊情况下也包括保险法。从思想史和知识社会学来看，保险业是种种并未被市场经济简单地吸纳的价值观念的一个源泉。对受到损害的名誉、幻想或者感情价值所作的哪怕属于象征性的货币补偿，也是一些在具体制度框架内才能加以评价的个案，只有在这种制度之内，它们才有意义。原始刑法的服役代金估价（Wehrgeld-Taxen）以〔实物而非票据的〕货币评估贵族或自由人的身体和生命的价值。不过，这一切与维护善、真、美，使之免受价值中立的自然科学因果思考浸染的价值哲学毫不相干。

四

今天，在使用“价值”这个词时，人们自觉或不自觉地受到来自两个相互对立的方面驱动，即资本主义和〔论战性的，但同样有效的〕反资本主义的社会主义驱动，从而不可避免地进入经济学范畴。第三个似乎方向完全不同的方面则加速了这个进程，尽管这并非它所要求的。自 1848 年以来，便存在着一种价值哲学和生命哲学（Lebensphilosophie），它们有着既奇怪而又令人注目的同时性、兼容性、相互渗透和共生现象。在这里，我们不仅可以想到学术的和纯哲学—历史性的事件，诸如伟大的狄尔泰（Wilhelm Dilthey）创立生命哲学。我们感兴趣的更是词语和概念史的当今

性（Kontemporaneität）这个事实，它超越学派和见解的论争，造成了相互对立，甚至敌对的理念和倾向的共同目标。

对任何生命哲学而言，生命如果不是最高的，无疑也是较高的价值。生命—价值／价值—生命这对孪生词，一百多年以来便表现出一种紧密交织在一起的同时代性，并从此出现在德文图书中。这些来源相反的书籍的标题五花八门，不经意地流露出其特征，往往还十分天真。这类书籍从例如杜林（Eugen Dühring）的《生命价值》（*Der Werth des Lebens*，1865）到米泰（Heinrich Mittei）的《法学史的生命价值》（*Der Lebens-wert der Rechtsgeschichte*，1947）。在种族世界观的价值体系和词典中，价值和生命有着内在联系，占据最显赫的位置。希特勒（1938 年 11 月 10 日面对新闻界）将人——即德国人——解释成一种“无与伦比的价值”；德国人民是“这个世界所可能的最高价值”。罗森贝格（Alfred Rosenberg）从“服务于最高价值的劳动”中看到“真正天才的印记”。

各种生命哲学往往自认为是对唯物主义的超越，或者至少以此自诩。这丝毫没有改变他们的评价、价值化和关于非价值的声明汇入普遍的世俗化潮流这种事实，并在其中加剧中立性科学化的倾向。变成某种价值，无非是进入一个具有定位值（Stellen-Werten）的体系。这使持续不断的价值重估成为可能，不仅重估价值体系，而且在一个价值体系之内通过在价值刻度上的移位达到重估价值。另外，还出现了利用无价值者和消除非价值的奇妙可能性。

可见，问题并不在于宗教、精神和道德的价值作为更高的价值被放进了价值刻度。舍勒所称的活力价值（Vital-Werte）只是与物质价值相比较时，才占有更高价值，与精神性的东西相比，则属于低价值之列。关键在于，所有的价值——从最高到最低的价值，都在价值轨道上各居其位。位的确定和占有是次要的；价值逻辑的功

用首先来自价值，其次才来自价位（Wert-Stelle）。即便最高的价值，也是由于被列入一个价值体系而变成一个价值的，其地位是在价值体系中得到的。最高价值从其所是和以前曾是的东西变成一个价值。不论被确定为最高价值的是什么——上帝或人类、人格或自由、绝大多数人的最大幸福或自由——首先和首要的是，最高价值是一个价值，然后才是最高的。倘若最高价值并非价值，就根本不会出现在价值刻度上。一个并非价值的超价值（Überwert），不可能得到任何价值体系的承认。可见，必须从价值体系中排除非价值，因为对非价值的绝对否定，是一个肯定的价值。对于价值思考而言，上帝可能是最高价值，不过也仅此而已。相反，在现在并不缺少的无神论价值体系中，上帝成为一个绝对的非价值。在一个如哈特曼（Eduard von Hartmann）这样的本体论意义上的悲观主义者看来，“在本身”——如舍勒所说——“非价值”。

一些神学家、哲学家和法学家指望着一种价值哲学来挽救他们作为神学家、哲学家和法学家的生存，使之免受以不可阻挡之势进迫的价值中立的自然科学性的威胁。这是徒然的期待。普遍的价值化只会加速普遍中立化的进程，将神学、哲学和法学生存的基础也变成价值。这种期待赖以立足的错误犹如高贵骑士的错误：他们似乎从现代能源技术以马力计算的做法看到对马的承认和骑士生存的保障。

普遍的中立化消除了一切传统的对立，也消除了恩格斯在写作他关于“社会主义从空想到科学的发展”的论著（1882）时曾成功地利用过的科学与乌托邦的对立。今天，科学与乌托邦已经相互适应。乌托邦已具有科学性——诗人是多么好的科学家（quels savants que les poètes）！ 1912 年去世的伟大数学家庞加莱（Henri Poincaré）曾这样感叹；当时，他还无法想像到 1961 年获奖者博尔赫斯（Jorge Luis Borges）笔下的当今现实——而科学带有乌托邦意味，这特别表

现在著名生物学家、生物化学家和进化论者的言论中。

因此，一切形式的价值都效命于一切社会的和生物学的乌托邦。价值和非经济学的价值逻辑甚至成为乌托邦的驱动力。所以，很容易在诸如“世俗化和乌托邦”这样的总体框架内讨论非经济学的价值逻辑对法学的一些具体影响；所以，这里重印的关于价值之僭政的研讨报告，以匆匆草就的文本紧随福斯特霍夫的“国家学说中的道德和价值”一文而生，几乎是很自然的事。

五

第二次世界大战以后，德国法学界表现出对价值哲学奠基活动的兴趣，与自然法的复兴同时。两者都表现了克服法律实定主义的单纯合法性（Legalität）和取得被认可的正当性（Legitimität）基础的普遍努力。在某些法学家看来，与托马斯主义的自然法相比，价值哲学有着科学性和现代性的巨大优势。但只有质料的价值学说（materiale Wertlehre）才有助于克服实定主义和合法性的努力。新康德主义哲学的纯形式价值学说过于相对主义，过于主观主义，不可能提供人们谋求的东西——从科学上取代自然法的东西，因为，自然法不再给予正当性了。提供这一替代物最为有力的是舍勒出于现象学的质料的价值学说，其主要著作（1913—1916）的标题就已经预示着人们寻求的东西：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》（*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*）。在舍勒看来，韦伯是法学家、唯名论者和形式民主主义者；价值无涉的科学这一理想“实际上与现代民主主义联系在一起”，舍勒正是要以其质料的价值伦理学来克服这种形式主义。因为，历史——

舍勒说——并非由民主制，而是由精英、少数人、领袖和个人推动的。[1] 事实上，韦伯从未将“价值”看成终极之言或者智慧的最后决定。韦伯之所以欢迎价值思想，仅仅因为这给予了他科学上的可能性，使他得以继续遵循其历史的和社会学的观念，不必顾忌“纯因果”思考的障碍和疑虑。“价值”对于韦伯，有如其“理想类型”的自由通道的工具。而且，韦伯认为，一旦情况需要，一旦涉及体验的极度具体性（Konkretissimum des Erlebens）时，人们完全有可能“鄙夷价值这个词”。[2]

像有神学家、哲学家和法学家参加的埃布拉赫研讨会这样的研讨，总会一再遇到形式的与质料的价值学说的对立，总会一再唤出两个有代表性的名字来指称这种对立：韦伯和舍勒。在讨论我们的法学主题时——重新解释基本权利和宪法，将之纳入价值体系、基本权利之第三效用和变宪法实施为价值实施——相当重要：宪法实施应从准则和决定的实施变成价值实施。因此，我们必须密切注意到，价值逻辑离开与之相应的经济和公平交换领域，就将不同于经济学意义上的财富、利益、目的和理想的东西变成价值，并得到利用，一旦如此，价值逻辑便立即会被歪曲。于是，更高的价值便对不可捉摸的非份要求和自卑声明作出合理解释；直接的价值实施破坏了只按照固定的章程和清楚的裁决通过具体规定进行的法律上合理的实施。一个灾难性的错误是，认为这里成为问题的财富和利

---

[1] 参见《舍勒全集》（*Gesammelte Werke*，卷 8，2. Aufl.，Bern und München，1960），第 430 页及以下，第 481 页。

[2] 韦伯举例说明：一个男人对一个女人说：“开始时，我们的关系只是一种激情，现在它只是一种价值。”见“论价值中立的含义”（Aufsatz über den Sinn der Wertfreiheit），见《科学论论文集》（*Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre*，1951），第 492 页及以下；普龙（Plon）的法文版，第 426 页及以下。

益、目标和理想可以通过其自身的价值化（Verwertung）避免现代自然科学性的价值中立性。价值和价值学说无法为正当性提供依据；它们始终只能够使正当性价值化。

一方面是事实和法（factum und jus）、一个事态的认定，另一方面是评估、斟酌、判断和裁决这两方之间的区别，报告与决定、事实与裁决根据之间的不同——所有这一切，对于法学家来说，早就习以为常了。千百年来，法律实践和法律学说都凭靠规矩与准则、肯定与否定、认可与拒绝来工作。那么，在今天，为这一切寻求价值哲学上的正当性时，发生了什么呢？增加了什么新东西呢？

发生的事情是，试图走出处于由于欧洲 19 世纪日益推进的自然科学化而向人文科学提出科学诉求这样一种危机情形。换言之，价值哲学是对 19 世纪虚无主义危机作出的反应。新加的是某种否定性的东西，不过这并非指算术上的正或负的意义，并非指被否定者之辩证的“扬弃”，而是对退化、贬低和为一场毁灭所作的辩解的特别补充。人们今天不可再被对 Wert（价值）这个德语词前工业时代的、往往富有感情意义的回忆引入歧途。这里所关涉的是对法律重要性的要求和实施。在这里，在与之相应的经济领域之外完成的任何评价尝试，都是否定性的，即作为对卑劣者的贬低，或者为排除和消灭非价值所作的宣布非价值的声明（Unwert-Erklärung）。与宣布非价值的声明相比，简单的宣布价值阙如的声明（Wertlos-Erklärung）还保留着各种可能性：它可以表示对作出评价者的完全的冷漠，也可保留其他方面的利用机会（“对价值阙如者的利用”）；最后还可以向宣布非价值声明的方向发展。被作为“价值”来对待，所关涉的是假象，即一个相应的价值逻辑所在的经济学领域之内的现实性、客观性和科学性之假象。这不可掩饰下述事实：经济学领域之外的评价尝试仍然是否定性的，经济学之外的更高和最高价值的逻辑始

于非价值。

“与否定的关系是某物之属于价值领域的标准。”李凯尔特（Heinrich Rickert）解释这个命题时指出，没有否定的生存，却有否定的价值。[1] 其中所包含的价值思考的攻击性（“攻击点”），对法学家而言已消失殆尽——如果他倾向严格形式的、新康德主义的价值理论的话。初看起来，明显的纯形式价值学说的主体性和相对性甚至引起无限宽容的假象。突出的法律实定主义和规范至上论（Normativismus）排除了直接的、超越固定章程的价值实施。不过，只要价值逻辑在行其事，其内在的攻击性只是有所转移而已。对此，我们在这里无须深入讨论。同样，也不应在这里讨论“理解”的两个对立的方面，其实际的结果可能是“理解即宽恕”（comprendre c’est pardonner），但也可能是“理解即毁灭”（comprendre c’est détruire），如果理解者自以为对被理解者的理解胜过后者自己对自己的理解。对于我们的价值实现的法学问题，我们在今天的德国法学中所碰到的，大都是克服了形式主义并提供着实在的、客观上适用的价值的价值哲学。因此，舍勒的价值公理系统（Wert-Axiomatik）用来证明价值哲学之否定性和攻击性的原则，便足以纠正这样一种广为流传的看法：价值学说的所有邪恶只在其形式主义。

舍勒说，“一个实证命题的终极含义（例如，世界上理应有正义，作出赔偿是应该的），始终并必然包含着对非价值的考虑，即考虑到一种实证价值之不在（Nichtsein）。”这就是说，只有始终和必须考虑到一种非价值，这种质料的价值学说才会获得其内涵。舍勒接着说，“当然，不应在（Nichtseinsollen）恰恰以一种非价值之

---

[1] 《哲学体系》（*System der Philosophife*，第一部分，Tübingen，1921），第117页。

在的考虑为前提。”

后面一段话也值得全文援引：

> 实质肯定的价值之不存在，是一种非价值。由此得出〔三段论法的〕结论：即便肯定性的应然命题（Sollenssätze）也走向否定性的价值。

按照舍勒的说法，否定性属于（“部分已由布伦塔诺［Franz Brentano］指示的”）每一个质料价值伦理学公理。《舍勒全集》的读者会注意到，Unwert（非价值）在至为详尽的名目索引中，既未作为独立条目，也未出现在 Wert（价值）条下，只是附在 Sollen（应然）条下。[1] 虽然文本非常明确，但原本如此详细的索引却未使人看出非价值的中心地位；因此，我们在这里全文引用几段话，让人记住价值哲学概念主题中最重要的一点。

价值实施问题的类比或者比照，也很重要，舍勒以此来解释质料的和客观的价值独立性。他认为，价值之存在并不仰赖事物、财物、事态；一切价值都具有相互间自上而下秩序确定的、质料的性质（Qualitäten），这与这些性质所采取的存在形式无关。[2] 舍勒用来解释价值的这种自足性的类比或比照，得之于色彩的无依附性（如苹果的红色）。事实上，现代绘画早已利用色彩的自足性和无依附性。但是，在现代大画家——如诺尔德（Emil Nolde）、康定斯基（W. Kandinsky）或内伊（E. W. Nay）的画框内，画布上纵横恣肆、

---

[1] 《舍勒全集》，卷 2，第 4 版（Bern，1954），第 102、233 页（［中译者按］此卷即《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》）。

[2] 《舍勒全集》，卷 2，第 4 版，第 40 页。

挣脱羁绊的色彩，在法庭和行政当局的实践中，作为独立价值可能会失去生命活力。例如，会使法治国家的思想与社会国家两者挣脱了羁绊的价值相互碰撞。据舍勒称，一切应然（sollen）都立足于价值，而非价值立足于应然。应然总是“走向”一个非价值。辩证的否定满足不了质料的价值逻辑，因为它不会导致这种价值逻辑赖以取得其内涵的非价值的绝对毁灭。吞食羊羔的狼较之羊羔“承载”的低于狼的生命价值之更低价（Minderwertigkeit），实现了羊羔为狼“承载”的营养价值的更高配价（Höherwertigkeit）。狼毕竟并不否定羊羔的营养价值，它吞噬羊羔并非单纯为了消灭羊羔。只有将羊羔解释为绝对的非价值，才可能为狼提供价值三段论式的内涵，以便证明本来毫无意义的消灭活动。

作为法学家，我们都记得 1920 年关于“允许消灭无生命价值的生命”的著作。宾丁（Karl Binding）这位刑法学大师，之所以成为其作者之一，乃因为他怀着对国家全然实定主义的信赖，将这种允许应然为立法者、法官和律法者，完全没有想到一种无依附性的和独立的价值实施。

六

参加 1959 年 10 月 23 日埃布拉赫研讨会的有神学家、哲学家和法学家。“价值的僭政”这一提法来自明斯特（Münster）大学的里特尔（Joachim Ritter）教授和弗赖堡大学的胡伯（Konrad Huber）博士的论文。里特尔解释说，价值概念的流行与自然概念受到自然科学破坏同步；价值被引向和加诸变得空虚了的自然。胡伯区分了道德伦理学、价值伦理学和法律伦理学；他提醒人们注意，舍勒是

价值伦理学的真正代表，并认为——暗示福斯特霍夫的学术报告也曾引用雅各宾党人关于恐吓为主的道德的那句名言——舍勒并不害怕使用 Terror（恐怖）这个词。两个学术报告——无论是里特尔的还是胡伯的，都包含丰富的内容，绝不是引向（herangetragen）、加诸（auferlegen）和恐怖这些词能穷尽的。但它们却成为援引“价值的僭政”这一说法和下面我的思考的启动力，细心的读者在下文还将看到这种启动作用。哲学概念的“引向”或“加诸”这类词，必然唤起法学的觉悟，因为，福斯特霍夫的学术报告本身作为法学成就，包含着更多纯正的哲学。从当今分工的科学活动的意义来看，这超过任何一种于方法论上纯粹的哲学在纯正法学方面通常所包含的东西。雅各宾党人关于恐怖的话，必然促成 N. 哈特曼（Nicolai Hartmann）对价值的僭政的表述。

虽然如此，仍然令人担心的是，研讨会被引入一场毫无结果的主观与客观、形式与质料、新康德主义与现象学、认识论与本质观、韦伯与舍勒的往复交锋，具体的法学主题却给错过了。早在 1923 年，加塞特（Ortega y Gasset）就曾用现象学反对新康德主义的认识论，充满激情地将舍勒的质料伦理学奉为新的、严谨的、具有准数学论证的科学，将新康德主义的价值哲学贬为索然无味的东西。舍勒满意地记述了加塞特的“追随”。[1] 这种学院哲学式的烦琐化危险是可以防止的，最有效的办法是借鉴海德格尔对“价值论

---

[1] 《舍勒全集》，卷 2，第 4 版，第 24 页。加塞特曾在马堡攻读哲学，很熟悉马堡的新康德学派，而且知道那里不存在质料的价值伦理学。柯亨（Hermann Cohen）在其《纯粹意志伦理学》（*Ethik des reinen Willens*，1. Aufl.，1904；2. Aufl.，1907，Neudruck，1921 年重印）第十章关于道德的学说中，讨论正义的道德时曾用到价值这个词，但却清醒意识到，“价值属交换范畴”，使用价值将变成交换价值（1921 年版，第 611 页）。

说和价值思考”专门而又绝对的判断。因为，在这类讨论的框架中，海德格尔作为在大学任教的哲学家恰恰来自现象学，而非新康德主义。[1]

七

于是便产生了这里发表的作为研讨会论文的一个法学家对价值的僭政的思考。该文经过修订成 16 页，自印 200 份，分送与会代表和几个朋友。副标题强调，这是“一个法学家对价值哲学的思考”。“献给 1959 年埃布拉赫讨论会代表”的题词证明，这些思考不愿打破研讨会的框架。

在西班牙，《政治研究杂志》（*Revista de Estudios Politicos*）[2] 结合前面提到的加塞特对现象学价值哲学的热情接受，发表了这个自印本的修订稿。这再次表明，对价值哲学问题的国际性讨论遇到了几乎无法克服的语言困难。在法国，斯特拉斯堡的弗洛德教授（《政治的本质》这部伟大作品的作者）在《人文科学研究丛书》第十九辑（*Recherches en Sciences Humaines*, Nr. 19, Paris, 1965）编订出版了韦伯四篇关于科学论的论文，并附有一篇非常富启发性的导言，结尾处提到我的自印稿。他完全克服了在方法论和认识论的论辩中更为严重的语言上的困难，使人更为清楚地理解

---

[1] 参见吕贝（Hermann Lübbe），“新康德主义”（Neukantianismus）辞条，6. Aufl.，《国家百科全书》（*Des Staatslexikons der Gorres-Gesellschaft*, Freiburg, 1960），栏 1005—1012。

[2] 1961 年 1—2 月的第 115 期。

了问题的实质。作为具有启发性的例证，这里应提一下价值中立（Wert-freiheit）的翻译，弗洛德将之译为 neutralité axiologique，阿隆（Raymond Aron）译为 indifférence aux valeurs。

在德国，这个自印稿经历了特殊的遭遇。四年之后，它突然被人捡起来，在一家世界性报章[1]上卷入一场论战。这篇文章本来是对约 40 位听众的圈子宣读的，随后作为自印稿分发给最多 200 位读者，始终没有离开讨论国家学说中的道德与价值的框架。如今，这篇文章发现自己被扩音机当作一个全然不同的、拥有几十万读者的论坛引用，这些读者没有获得哪怕起码的有关讨论的内容和语境的信息。我这部几乎只是古代规格的小车，突然被一架达到音速的巨型飞机超过，音障被冲破了。在这样的情况下，产生的喧嚣不可能对澄清困难的主题——法治国家的宪法实施——有些微助益。这仅仅再次表明，价值确实有自己的逻辑。

下面谨将《价值的僭政》这篇埃布拉赫研讨会论文作为文献发表，根据 1960 年自印稿，未作任何改动。细心的读者不会看不到，继续发展这里所表述的思想的意向清晰可辨，这从下文的一个问题便可以看出来：基于价值自由（Wert-Freiheit）之定位值的问题，一种合乎逻辑的、关于自由的价值哲学不可满足于宣布自由为最高价值。尤其必须理解，对于价值哲学来说，不仅自由是最高价值，价值中立也是最高自由。[2]

价值有其自己的逻辑。从法国的宪法实施可以最清楚地认识到这一点。

---

[1] 1964 年 6 月 27 日，《法兰克福汇报》（*Frankfurter Allgemeine Zeitung*），Nr. 146。

[2] 【中译本编者注】原文中 Freiheit 一语双关，所谓“价值自由”，指脱却价值之羁绊，也可沿用前译“价值中立”。

1959年自印文本

献给1959年埃布拉赫讨论会的与会者

问　题

世上有人类和东西、个人和事物，也有力量和权力、王位和统治。神学家和道德学家熟知美德和恶行，哲学家深谙存在的性质的样式。可是，什么是价值？价值哲学是什么？

诚然，早在价值哲学出现以前，人们已谈到价值，也提到非价值。然而，人们却大都作一区别。人们说：事物有价值，个人有尊严。人们认为，将尊严加以利用有失尊严。今天则相反，尊严变成了一种价值。这是价值地位的明显提高，可以说，价值升值了。

值得注意的是，价值哲学所说的价值并不拥有存在（Sein），而是拥有效用（Geltung）。价值并不存在，而是起着效用。有些人谈论一种理想的价值之存在，不过，我们无须细腻表述，深入讨论，因为价值之为价值，无论如何都并非存在，而是起着效用。正如我们将进一步看到的那样，效用无疑包含着一种更为强烈的追求实现的冲动。价值渴求成为现实，它并不现实地存在着，但却关涉着现实，一直伺机实施和执行。

人们看到，我们在这里所面对的是种种细微的判别，由此可推断情况之复杂。对于马克思主义哲学家和社会学家，这并非难题。

他们从辩证唯物主义的公式得到一把方便的钥匙，可以将任何非马克思主义哲学打入意识形态疑阵，毫不留情地揭露批判。对于一种论说价值或称为价值哲学的哲学，揭露的方法特别简单。按照马克思主义学说，整个资产阶级社会是一个金钱和商品拥有者的社会，在这些人手中，所有一切——人与物、个人与东西，都变成了金钱和商品。所有一切都被推上市场，在这里起作用的只有经济学范畴，即价值、价格、金钱，在生产中则主要是剩余价值。少数人强占其他人通过劳动所创造的剩余价值，其余的多数人被骗走了属于自己的剩余价值。什么都始终围绕着价值。毫不奇怪，人们会说，这种种情况的现实反映在思想家的头脑中，便是一种价值哲学。我们可不可如此简单地对问题作出回答。固然，价值、价格和金钱效用都是经济学要领，并被深深绞进经济学语境。但将它们如此简化并进而贬低整个价值哲学，却大为不当。我们宁愿将价值哲学看成一种哲学—历史现象，探求其来源和状况，设法解释它所取得的无可争议的成就。

价值哲学的来源和状况

解释在于，价值哲学是在一个非常确定的哲学—历史的环境中产生的，作为对以 19 世纪虚无主义危机形式出现的咄咄逼人的问题的回答。不论人们接受还是拒绝某种形式的存在哲学，肯定还是否定存在主义，至少在哲学—历史上，海德格尔就价值哲学的来源所说的仍旧没错。由于其具有详细而又终结性的正确性，我们在这里全文引录如下：

> 在19世纪，关于价值的言论已经常见，以价值进行思考也成为时尚。但只是由于尼采著作的传布，关于价值的言论才普及开来。人们谈论着生活价值、文化价值、永恒价值、价值等级、精神价值——比如人们自认为在希腊、罗马古代发现的那种精神价值。人们在哲学学术研究和改造新康德主义时走向了价值哲学。人们建立价值体系，在伦理学中遵循价值层面。甚至在基督教神学中，人们将上帝这至高之在和至高之善（summum ens qua sum-mum bonum）规定为最高价值。人们将科学看成与价值无涉，并将价值评价抛给世界观一边。价值和有价值的成为形而上的东西之实证主义的替代物。[1]

海德格尔的这段话恰如其分地说明和正确地界定了价值哲学的来源及其哲学—历史状况。一种因果律的，并因此而价值中立的科学，威胁着人的自由及其宗教—伦理—法律的责任感。对这种挑战，价值哲学作出了回应，与一个只由因果限定的存在之国度对抗，提出了一个价值国度，作为一个理想效用的国度（Reich des idealen Geltens）。这虽然不能将作为自由的、有责任感的活生生的人保持在一种存在之中，至少可以尝试将他保持在人们称之为价值的效用之中。人们可以将这一尝试称作形而上的东西的实证主义替代物。

价值的效用立足于规定。谁在这里规定价值？我们在韦伯的著作中找到了对这一问题最清楚也最诚实的回答。按照他的说法，正

---

[1] 海德格尔，《林中路》（*Holzwege*，Frankfurt am Main：Verlag Vittorio Klostermann，1950），第209—210页。见其中“尼采的话‘上帝死了’”（Nietzsches Wort “Gott ist tot”）一文，第193页及以下。

是人的个体以完全的、纯主体的决定自由地规定着价值。韦伯以这种方式避开了科学实证主义绝对的价值中立观，以其自由的，即主体的世界观，与之对立。但价值规定的纯主体性的自由导致价值与世界观之间的一场永恒斗争，一场又是一切人与一切人的战争，一场永恒的所有人反对所有人的战争（bellum omnium contra omne）。与此相比，古代的所有人反对所有人的战争，甚至霍布斯国家哲学提出的残杀性自然状态，都称得上真正和谐宁静的田园了。古代的众神走出墓穴，继续他们古老的战斗，却失去魔法，并且——如我们今天必须补充说明的——操起新的战斗工具。这不再是武器，而是残忍的毁灭手段和灭绝方法，即价值无涉的科学及其所运用的工业和技术的可怕产物。对于这人是恶魔者，对另一个人来说则是上帝。“一切生活秩序莫不如此……永远如此。”韦伯的这类动人言论可以写满许多页。[1] 煽动着斗争和敌对情绪的，始终是价值。古代的众神失去神奇力量，变成了单纯发挥效用的价值，使斗争变得阴森恐怖，参与斗争者顽冥不化到无以复加。这是韦伯的描绘留下的梦魇。

重要的哲学家如舍勒和哈特曼，曾试图绕过价值评价的主观主义，谋求一种客观和质料的价值哲学。舍勒建立了一种自下而上、从实用者到神圣者的价值等级秩序。哈特曼建构了一个现实世界客观联系的层次体系，其最低层是无机体，最高层为精神性的东

---

[1] 马克斯·韦伯，“作为志业的科学”（Wissenschaft als Beruf），见《科学论论文集》（*Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre*，2. Aufl.，Tübingen，1951），第 588 页；《政治文集》（*Gesammelte politische Schriften*，2. Aufl.，温克尔曼［J. Winckelmann］编，Tübingen，1958），第 547—548 页。“作为志业的政治”绪论中的关于“价值制度的斗争”，可参温克尔曼在名目索引中所提到的《全集》中的页码（150、153、490、491、503、587、592）。

西。但是，不论价值的效用多么高，多么神圣，作为价值毕竟总是适用于某物或某人。哈特曼本人曾着重强调过这一点：这“虽不存在于其理想的效用，但却存在于现实的”，即“有价值感的主体内”（《伦理学》，第 142 页）。这对于我们的思考具有决定性意义，因为我们必须牢牢盯住现实的效用，而且现在表明，只要它成为现实，我们便要面对“有价值感的主体”。

价值思考的内在逻辑看来任何人都无法逃避。无论主观的、形式的，抑或质料的，只要出现价值，一种特殊的思考取向便不可避免。价值逻辑是——这里不得不说被迫地——与每一种价值思考一起产生的。因为，价值之特殊性恰恰在于它取代某种存在，只有效用。所以，规定如果未得到实施，便一无所是；如果要使价值不致消解为空泛的表象的话，效用必须不断被实现，即产生效用。凡言说价值，都想产生效用和得到实施。人们实践美德，运用准则，执行命令；但价值是被规定和实施的。谁维护价值的效用，谁就必须使它产生效用。如果有人说，价值在没有人使之产生效用的情况下产生效用，便是在欺骗。

攻击点

某物是否有价值，有多大价值，某物是否是值价的，其程度如何，只从一个——被规定的——立场或者观点出发，便可以确定。价值哲学是一种观点哲学（Punkt-Philosophie），价值伦理学是一种观点伦理学（Punkt-Ethik）。立足点、观点、视点和着眼点是其语汇中反复出现的词。这既非理念，也不是范畴、原则或前提，只是观点。这些观点处在一个纯视角主义（Perspektivismus）的体系内，

处在一个坐标体系（Bezugssystem）内。因此，每一个价值都是一个定位值（Stellenwert）。即便最高价值——无论其处于某种尘世此在中的个别，抑或作为“伟大生命”的人类、自由社会还是无阶级社会、生活本身还是生活水平、圣者还是上帝——其本身作为最高的价值的定位值，也在价值体系内。因此，关于“重估价值”的说法才可能径直流行起来。价值重估在这里不会成为难题，因为它靠单纯的重新取向便可以完成。立场、视角、观点之存在并非为了其本身的缘故被保存下来。恰恰相反，它们的功能和内涵便在于随层面的变换而变化。

在价值思考的观点至上论（Punktualismus）引人注目的地方，韦伯也冲破了理智的诚实。显然，将韦伯归结为几段粗疏的论说、忽视他伟大的社会学认识，是不公正的。没有人再想将他固定在其新康德主义的认识论上。[1] 可是，在价值哲学典型的观点至上论内，韦伯思考的强烈浸润性力量恰恰在下面那一点上得到验证：除了所有观点、立足点和着眼点以外，韦伯还认识到一个属于自己的坚定基点，并公开称之为攻击点（Angriff-spunkt）。韦伯在反驳历史学家迈耶（Eduard Meyer）时说，现在产生着“无限多样的价值立场”；它们的解释意在“向我们揭示价值之各种可能的立场和攻击点”。韦伯用引号——其思考和书写方式特有的一种手法——突出“立场”、“攻击点”、“估价”这三个术语。[2]

“攻击点”这个词揭示了内在于每一价值规定中的潜在攻击性。

---

[1] 见阿隆为弗洛德译韦伯的“作为志业的科学”和“作为志业的政治”法文版合集写的“导言”，见“人文科学研究丛书”（Recherches en Sciences Humaines），卷12，Paris，1959。

[2] 韦伯，《科学论论文集》，温克尔曼编，第 246 页（1906）。

离开了这个方向，立场或观点这类词就唤起一种印象，似乎相对主义、关系主义（Retationismus）和视角主义是没有界限的，让人觉得有一种伟大的宽容，以及与此联系在一起的原则性的善意中立性。然而，一旦意识到攻击点也在其中作祟，中立主义的幻觉便破灭了。人们可以通过重新解释“攻击点”的含义，将它变成尝试点（Ansatzpunkt），进而使之变得无害。可是，这只会减弱令人不快的印象，却并未降低其内在的攻击性本身。攻击性依然是“价值的灾害性的背面”。[1] 攻击性是借助价值的论题—规定性结构而自然产生的，并由于价值之具体的实施不断重新产生出来，不会因价值法与规定法的区别而得以克服，反而会进一步加剧。[2] 只要价值是由

---

[1] 这个词我取自西班牙卡斯特罗（Americo Castro），《远像与现实》（*Vision und Wirklichkeit*, Köln-Berlin, Verlag Kiepenheucr & Witsch, 1957）一书的德译文（第 60 页）：“即便最温和的王国和宗教都立足于不公正之上，立足于他们所体现的价值灾难性的背面。”卡斯特罗的书中有许多关于价值的议论。但拉丁文 valor 与德文的 Wert 之语言内涵不同；关于这一点，参见我在 1960 年为雷加茨教授纪念文集（Legazy Lacambra Santiago de Compostela）所写的文章。

[2] 施佩希特（Rainer Specht）在《论形式—质料的法哲学的结构》（*Zur Struktur formal-material gebauter Rechtsphilosophien*, *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie*, Bd. XLIV/4, Hermann Luchterhand Verlag Neuwied und Berlin, 1958, 第 475—493 页）一文作出了这一区别。很明显，一个命题的规定在概念上与一个〔法律〕条款的规定并不是一回事。但每种规定都要求得到实施。现代革命的历史告诉人们，理性的纤弱在这条道路上多么快地变成了承载着和感受着价值主体的僭政，论题和僭主在古希腊历史上便很接近。施佩希特所作的精细区别并未因此不成立，相反却从我们的思考中得到了补充。他自己解释说：“论题并非简单地摆放在那里，而是在产生效用。”他接着说：“论题性品格在某些方面正在修正着它所关涉的内核，比如他会将一个单纯的意向内容（Noema）变成一个法的内容（Dikailoma）。胡塞尔曾一再指出类似的情况”（第 484 页）。说得很对。可是，这种论题性、规定性的东西不仅“摆放在那里”，不仅参与进来，“入伙”成为价值。这是什么意思？这意思是，不仅出现“在某些（转下页）

具体的人针对其他同样具体的人推行的，攻击性就会因价值的双重性不断重新蔓延。

摧毁价值的价值实现

虽然价值的双重性在出现时最先披着中立的外衣，例如作为数学对象的加和减或物理对象的正极和负极。可是不难看出，这种中立性不是别的，恰是自然科学的实证主义中立性。人们为了克服深重的虚无主义危机而投身于纯主观性价值的自由，并展开由此爆发的一切人与一切人的斗争时，人们恰恰要避开这种实证主义的虚无主义价值中立观。现在，向客观价值学说的过渡是否弥合了将价值中立的科学性与人的决定自由分离开来的深刻分歧呢？新的客观价值是否消除了韦伯对价值斗争的描绘在我们心头留下的梦魇呢？

没有也不可能消除这梦魇。这梦魇丝毫没有增加对不同思想的客观证据，因坚持为其所规定的价值之客观品格而没有完成任何事情，只是为价值斗争引入了自我防护的新因素，即一种只会煽动和激化斗争的刚愎自用的新工具。主观的价值学说并未被克服，也并未因掩饰主体和闭口不谈其旨趣提供着评价立场、观点和攻击点的价值载体而取得客观价值。任何人在价值评价时都不可能没有对某种价值的贬低、抬高和利用。规定价值，便突出了自己与非价值的对立。可任意变换的立场和观点之无限宽容和中立在实施和效用迫在眉睫时，便立即走向反面，变成了敌意。价值要求实现的冲动是

（接上页）方面”——如施佩希特说——在论题—规定性方面，而且规定和实施的逻辑包含在价值的本质内，不可避免地属于价值逻辑。

不可抗拒的，评定价值者以及价值的贬低者、抬高者和利用者的争斗是不可避免的。

在一个客观价值论哲学家看来，还有比当其时活着的人的血肉之躯更高的价值，他准备动用现代科学和技术的毁灭手段实施这更高的价值；而另一类客观价值论哲学家则认为，为了所谓更高的价值而消灭人的生命是一种犯罪。人们在关于使用原子武器的讨论中可以听到这类争论。[1] 人们至感震惊地看到，甚至价值哲学的产生理由和内涵最终也将丧失，克服科学和实证主义的虚无主义的尝试，按照这个逻辑也将消灭其自身。因为，科学的绝对价值中立观也可能被规定为价值，甚至被规定为最高价值，并产生效用，任何经得起推论的价值逻辑学都不可能阻止这一最高价值的规定者和礼物者将整个价值哲学判定为不科学、妨害进步的和虚无主义的东西。于是，肯定价值与贬低价值者间的争论便以双方都敲响可怕的世界灭亡的丧钟而宣告结束。

价值的僭政

主观的或者甚至客观的诸价值之斗争怎样才可能以别的方式告终呢？更高的价值有权利和义务征服较低的价值，而价值本身有理

---

[1] 参见“自然法战争学说的毁灭：伯肯弗尔德和施佩曼答龚特拉赫神父”（Die Zerstörung der naturrechtlichen Kriegslehre: Erwiderung an Pater Gundlach S. J. von Ernst-Wolfgang Böckenförde und Robert Spaemann），见德国天主教讨论会文集：《原子武器与基督宗教伦理学》（*Atomare Kampfmittel und christliche Ethik*, München, Verlag Jos. Kösel, 1960）。

由消灭作为非价值的非价值。这既简单又清楚，并从评定价值的特性中得到解释。恰恰在这里存在着逐渐进入我们的意识的“价值的僭政”。“价值的僭政”一语并非我的发明；它出现在伟大的客观价值论哲学家哈特曼的著作中，它对于我们的语境至关重要，我们一举两得在这里——正如对开始时提到的海德格尔关于价值论之历史定位的言论一样——加以详细引证。N. 哈特曼说：

> 每一种价值一旦取得支配一个人的权力，便倾向于自命为整个人类精神特质独一无二的僭主，代价是牺牲其他价值，包括那些并不与之针锋相对的价值。这种倾向虽然并不在于价值本身之理想的存在域（Seinssphäre）内，却附丽在人的价值感中的价值之决定性（或赐福性［seligierenden］）权力上。这种价值的僭政清楚表现在片面的现行道德类型，表现在人所共知的（哪怕本来富有退让精神的人）对异类道德的不容忍；尤其表现在一种人格从个体上为唯一一种价值所控制的情况。因此，便产生一种对正义的狂热信仰（即使世界沦亡，也应行义［fiat justitia，pereatmundust］），它不仅背逆爱，更背逆博爱，背逆一切更高的价值。[1]

哈特曼这段话证实了我们前面所形成的因实现价值而摧毁价值的观念。对于法学家的、我们所关心的实际结果，价值的僭政究竟

---

[1] N. 哈特曼，《伦理学》（*Ethik*，1926），第 524 页及以下；天主教神学家舍尔根（Werner Schöllgen）的《现实道德问题》（*Aktuelle Moralprobleme*，Dusseldorf，Patmos-Verlag，1955）以热烈赞赏的口吻援引了 N. 哈特曼关于价值僭政的言论，当然从中并没有从原则上得出对价值哲学本身进行批判的结论（第 144 页）。

只是在心理学上还是在其内在本质上不可避免的？究竟是像哈特曼所认为的，在超越人的主观价值感的道路上方才出现？还是如与我们的经验所暗合，存在于价值思考的结构内，并没有什么区别？正确理解价值的僭政一语，为我们提供了达到下述认识的锁钥：整个价值学说只会挑起和加剧古老而持久的信念与利益的斗争。现代价值哲学的产生并没有带来多大裨益，虽然它承认低价值作为高价值的前提可能优先于高价值的“基本情况”。这一切只表明价值论证的紊乱，它不断提出新关系和新观点，又始终处于责难对手的位置，说他没有看见明显的价值；换言之，把他贬为价值盲。在论战中利用“盲”这个词符合价值逻辑，因为这是由观点、视点和着眼点构成的关系体系。[1]

价值逻辑上始终运用的必然是为最高价值付出最高代价，不为过分，而且必须付出。这一逻辑十分强大、明确，不大可能会在斗争中受到限制或者制约。人们只须将旧式的目的与手段的关系跟现代最高和最低价值的关系，甚至跟价值与非价值的关系相互比较，便可认识到，种种障碍和顾忌因特有的价值逻辑而消失。以往，当尊严并非价值而是本质上不同的东西时，目的不可能不择手段。让目的为手段辩解，被认为是应谴责的准则。与此相反，在价值的等级中适用的是其他一些关系，基于这些关系，价值消灭非价值，高价值贬低低价值，都是合理的。客观价值论大师舍勒曾说——黑克尔出于更多论战性而非思考的激情附和他的话——对负面价值的否定便是正面的价值。这在数学上一目了然，因为负乘负等于正。由此可见，价值对其原有的无价值观的对手的依附不易解除。舍勒这

[1]　希尔德布兰德（Dietrich von Hildebrand）在载于胡塞尔《哲学和现象学研究年鉴》的一篇成为名著的文章中，讨论正面和负面的价值盲现象。

句话容许人以怨报怨，并以这方式将尘世变成地狱，又将地狱变成价值的天堂。

直接的和法律上间接的价值实施

正如我们看到的，价值学说在讨论正义战争问题时取得了根本性胜利。这在事物的本性之中。对敌手的任何顾惜都消失了，他变成了非价值，如果反对这一敌手的斗争是一场维护最高价值的斗争的话。非价值面对价值是没有权利的，为贯彻最高价值，任何代价都不为过。因此，在这里只有消灭者和被消灭者。欧洲公法（Jus Publicum Europaeum）——古典战争法的一切范畴、手段的适度性、有序的行事、应有的方式（debitus modus）——都因这种价值的丧失而绝望地成为牺牲品。贯彻价值的强烈要求在这里成为直接价值实施的强制性。

1920 年在德国出现了一本其标题预示不祥的书《允许消灭无生存价值的生命》（*Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens*）。作者是两位备受敬重的、有着最好的德国教育传统的德国学者——医学家霍赫（Alfred Hoche）和法学家宾丁。两人都是当时的自由派人士，都推动最善良的人道意念。两人都用至为动人的方式思考了人们怎样才能通过种种保留和限制防止滥用他们关于消灭无生命的建议。固然，对于二十年后成为现实、消灭无生存价值的生命的可怕实践，要这两位学者承担某种罪责或者追究他们所负的责任，不仅有欠公允，而且也颇为卑劣。不过，这个经验却恰恰促使人们仔细斟酌这个书名的每一个字，思考价值僭政的问题。措辞万万不可轻率（Ne simus faciles in verbis）。我们用词时得慎而又慎。

当时，在1920年，可以怀着高度人道情感和信赖要求消灭无生存价值的生命。今天看来更加无害、更加没有危险的做法可能是，压制发表没有发表价值的著作和表达没有表达价值的见解，在印刷所便禁止付印没有印刷价值的书籍和文章，在车站或者机场便取消运送没有运送价值的人或物。所有这一切，都可能是在允许消灭无价值者的口号下所要求做的，而所有这一切，只是对低价值甚至非价值直接贯彻价值而已。

将成问题的价值效用与柏拉图理念成问题的存在作一比较，本身便是一个有趣的哲学题目。可是，不论专业哲学家会就此说些什么，可以肯定，在更高的程度上切中价值内涵的是歌德就理念说过的话：它总以陌生来客的形象出现。价值也不可能以别的方式变成现实。理念需要中介，如果它完全直接地或者通过自动的自我实施出现，那便是一场恐怖，灾难是严重的。对于今天人们称之为价值的，相应的道理不言而喻。如果要坚持“价值”这个范畴，这是需要细加思考的。理念需要中介，价值则更加需要中介。

在一个其宪法规定有一个立法者和法律的国家里，立法和为其所立的法律的职责是，决定经由可预计和可操作的规定的中介方式，防止直接和自动的价值实施所产生的恐怖。这是一项棘手的使命，人们由此可能不难理解，世界历史上的伟大立法者——从吕库戈（Lykurg）、梭伦（Solon）[1] 到拿破仑，何以变成神话人物。在工业高度发展、有着组织完备的群众生存预防措施的现代国家里，中介成为一个新问题。假若这里的立法者不起作用，就没有替代者，最多只有临时补空的人，这类人迟早会成为他们所扮演的吃力

[1] 【中译者注】吕库戈为传说中的古斯巴达的立法者；梭伦（约前630—约前560），雅典政治家和诗人，他消除贫困，为雅典城邦制定了宪法和法典。

不讨好的角色的牺牲品。

一个想成为直接的价值实施者的法学家应当明白自己所做的事，应该思考价值的来源和结构，不可轻率地对待价值的僭政和直接的价值实施问题。他必须在决定充当价值评定者、重估者、抬高价值者或低贬低价值者之前，在决定作为承载价值和感觉价值的主体、以具有法律效力的法官判决的形式宣布一种主观或客观的价值等级秩序的珍宝以前，先弄清楚现代的价值哲学。

人名译名对照表

Ahrens	阿伦斯
Alarich	阿拉里克
Altheim, Franz	阿尔特海姆
Ambrosius	圣安布罗斯
Anschütz, Gerhard	安许茨
Arndt, Hans-Joachim	阿恩特
Aron, Raymond	阿隆
Atger	阿特热
Athanasius	圣亚塔纳修
Babeuf	巴贝夫
Bakunin	巴枯宁
Ball, Hugo	巴尔
Barbarossa, Friedrich	巴巴洛萨
Barion, Hans	巴里翁
Barth, Karl	巴尔特
Basilius der Große	大巴西留
Bauer, Bruno	鲍威尔
Becker, Werner	贝克尔
Behn, Siegfried	贝恩
Benjamin, Walter	本雅明
Benson, Robert Hughes	本森
Bergson, Henri	柏格森
Bernatzik	伯纳茨克
Binding, Karl	宾丁
Bismarck	俾斯麦
Blanqui	布朗基
Blei, Franz	布莱
Bloy, Léon	布洛瓦
Blumenberg, Hans	布鲁门伯格
Böckenförde, Ernst-Wolfgang	伯肯弗尔德
Bodin, Jean	博丹
Bonald	波纳德
Borges, Jorge Luis	博尔赫斯
Bormann, Claus von	博尔曼
Bossuet, Jacques Benigne	波舒哀
Boutmy, Emile	布特米
Brentano, Franz	布伦塔诺
Bruno, Nolanders Giordano	布鲁诺
Bruns, Victor	布伦斯
Bultmann, R.	布尔特曼
Burckhardt, Jacob	布克哈特
Burke, Edmund	柏克
Caird, Edward	开尔德
Castro, Americo	卡斯特罗
Celsus	克尔苏斯
Chamberlain, H. Stewart	张伯伦
Chastel, P.	夏斯特
Churchill, Winston	丘吉尔
Codd, E. M.	科德
Cohen, Hermann	柯亨
Comte, Auguste	孔德

Condorcet	孔多塞
Cortés, Donoso	柯特
Cromwell	克伦威尔
Cusanus, Nicolaus	库萨
De Maistre, Joseph	德·迈斯特
Dempf, Alois	登普夫
Dilthey, Wilhelm	狄尔泰
Diokletian	狄奥克勒提亚
Dionysius	狄奥尼修斯
Duhem	杜恒
Dühring, Eugen	杜林
Dupanloup	杜庞卢
Ehrhardt, Arnold T.	艾厄哈特
Eisner, Kurt	艾斯纳
Eschweiler, Carl	埃施魏勒
Eusebius von Caesarea	该撒利亚的尤塞比乌斯
Eusebius von Nikomedia	尼柯美狄亚的尤塞比乌斯
Feil, Ernst	费尔
Floris, Joachims von	弗洛里斯
Fornari	福尔纳里
Forsthoff, Ernst	福斯特霍夫
Forsthoff, Heinrich	弗斯特霍夫
Freund, Julien	弗洛德
Fueyo, J.	富埃约
Gaduel	伽多尔
Gandillac, Maurice de	冈迪拉克
Gasset, Ortega y	加塞特
Gehlen, Arnold	盖伦
Gelasius	格拉修斯
Gentilis, Albercius	贞提利斯
George, Lloyd	劳合·乔治
Gierke, Otto von	基尔克
Gladstone	格拉德斯通
Gogarten, Friedrich	戈加藤
Görres, Joseph	戈勒斯
Grabowsky, Adolf	格拉博夫斯基
Gregor von Elvira	艾尔维拉的格列高利
Gregor von Nazianz	纳西亚的格列高利
Gregor von Nyssa	尼萨的格列高利
Große, Otto	格罗斯
Gunkel, H.	贡凯尔
Günther, Gerhard	京特
Gurian, Waldermar	古里安
Haecker, Theodor	黑克尔
Hänel, Albert	哈奈勒
Harnack, Adolf von	哈纳克
Hartmann, Eduard von	哈特曼
Hartmann, Nicolai	N. 哈特曼
Hasenkamp, Gottfried	哈森坎普
Hastings, Warren	黑斯廷斯
Hauriou, Maurice	欧里乌
Hefele, Hermann	黑弗勒
Hegner, Jacob	黑格纳
Hello, Ernest	埃罗
Hepp, Robert	赫普
Hierokles	希罗克洛斯
Hieronymus	圣哲罗姆
Hildebrand, Dietrich von	希尔德布兰德
Hoche, Alfred	霍赫
Huber, Konrad	胡伯
Jäger, Werner	耶格尔
Janentzky, Christian	亚内茨基
Jellinek, Georg	耶利内克
Josephus, Flavius	约瑟夫
Julian der Apostat	背教者尤利安
Jüngel, Eberhard	云格尔
Kaas, Ludwig	卡斯
Kandinsky, W.	康定斯基
Kautsky, Karl	考茨基

Kelsen, Hans	凯尔森
Kierkegaard, Søren	克尔凯郭尔
Kistiakowski	基斯嘉科夫斯基
Korum	科鲁姆
Krabbe, Hugo	克拉贝
Kropotkin	克鲁泡特金
Laband	拉班
Lacordaire	拉科代尔
Landsmann	兰茨曼
Lasalle, Ferdinand	拉萨尔
Lask, Emil	拉斯克
Latte, Kurt	拉特
Lenz, Jakob Michael	伦茨
Lord Curzon	寇松勋爵
Lübbe, Hermann	吕贝
Ludendorff	鲁登道夫
Lupus, J.	鲁普斯
Lykurg	吕库
Maier, Hans	汉斯·迈尔
Maurenbrecher	莫伦布莱谢
Maurras, Charles	莫拉
Mazzini	马志尼
Menzel, Adolf	门策尔
Mercier	梅西耶
Merkl, Adolf	默克尔
Mersenne	默桑
Metz, J. B.	默茨
Meyer, Eduard	迈耶
Mignet	米涅
Mill, J. S.	密尔
Mittei, Heinrich	米泰
Mohl, Robert von	罗伯特·冯·莫尔
Moltmann, Jürgen	莫尔特曼
Mommsen, Momme	莫姆森
Montalembert	蒙塔朗贝尔
Müller, Adam	缪勒
Müller, Friedrich von	缪勒首相
Nay, E. W.	内伊
Newman	纽曼
Nolde, Emil	诺尔德
Novalis	诺瓦利斯
Origenes	奥利金
Orosius	奥洛修
Overbeck	欧维贝克
Pareto	帕累托
Pearse, Padraic	皮尔斯
Peterson, Eric	佩特森
Philipp, Louis	路易·菲利普
Philo	斐洛
Plotin	普罗提诺
Poincaré, Henri	庞加莱
Porphyrius	珀斐流斯
Preuβ, Hugo	普鲁斯
Proudhon	蒲鲁东
Przywara, P. Erich	普日瓦拉
Pufendorff, Samuel von	普芬道夫
Raczynski	拉辛斯基
Rendtorff, T.	伦托夫
Renen	勒南
Rickert, Heinrich	李凯尔特
Riemer	里默尔
Ritter, Joachim	里特尔
Rohrmoser, Günter	罗尔莫泽
Rosenberg, Alfred	罗森贝格
Saint Dominic	圣多明我
Sainte Beuve	圣伯夫
Salin, Edgar	萨林
Salisbury, Johannes von	索尔兹伯利
Scheibe, Siegfried	沙伊贝
Schöllgen, Werner	舍尔根
Schopes, H. J.	舍普斯
Schulze	舒尔泽
Schwab, George	施瓦布

Seillière	赛利尔
Seston, William	塞东
Seydel, Max	塞德尔
Sieyès, Emmanuel	西哀士
Smend, Rudolf	斯门德
Sohm, Rudolf	索姆
Solon	梭伦
Sorel, Georges	索雷尔
Spaemann, Robert	施佩曼
Specht, Rainer	施佩希特
Spranger, Eduard	斯普兰格
Stahl, Friedrich Julius	施达尔
Stammler, Rudolf	施塔姆勒
Stein, Lorenz von	施泰因
Stobbes	施托贝斯
Strauss, David Friedrich	大卫·施特劳斯
Taine, H.	丹纳
Thiers, Adolphe	梯也尔
Thompson, Francis	汤普森
Tiedemann, Rolf	提德曼
Topitsch, Ernst	托匹茨
Tröltsch, Ernst	特洛尔奇
Ulmen, G. L.	乌尔门
Varro, Terentius	瓦罗
Vattel	瓦特勒
Veuillot, Louis	维伊奥
Weber, W.	W. 韦伯
Weiß, Konrad	魏斯
Weth, Rudolf	韦特
Wieacker, Franz	维亚克尔
Winckelmann, J.	温克尔曼
Wolzendorff, Kurt	沃岑道夫
Zincgref	津克格里夫

世纪出版

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES
施米特文集

在现代语境中阐发“主权决断论”，守护欧洲法学的传统品质
为施米特思想的基本信念追根溯源之作

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……
对民主的科学研究，必须从一个我称之为政治的神学的特殊方面入手。

——卡尔·施米特

上架建议：政治哲学

ISBN 978-7-208-12520-9

9 787208 125209 >

定价：39.00元

[General Information]
书名=政治的神学
作者=（德）卡尔·施米特著
页数=257
SS号=13661282
DX号=
出版日期=2015.01
出版社=上海上海人民出版社

封面
书名
版权
前言
目录
编者说明&刘小枫
教会的可见性——经院学思考［1918］&刘锋　译
政治的神学——主权学说四论［1922］&刘宗坤等　译
　第2版序［1933］
　一、主权的定义
　二、主权问题作为法律形式和决断问题
　三、政治的神学
　四、论反对革命的国家哲学&德·迈斯特、波纳德、柯特
罗马天主教与政治形式［1923］&刘锋　译
政治的神学续篇——关于终结所有政治神学的传说［1970］
&吴增定　译
　给读者阅读方向的提示
　引言
　一、关于彻底终结神学的传说
　二、已成传说的文献
　三、传说的结论命题
　跋：问题的当前状况——现代的正当性
价值的僭政——一个法学家对价值哲学的思考［1959—1975
］&朱雁冰　译
　引言
　1959年自印文本
人名译名对照表
封底