



Carl Schmitt

施米特文集 第一卷

刘小枫 编

政治的概念

[德] 卡尔·施米特 著 刘宗坤 等 译



世纪出版集团 上海 人民出版社



Carl Schmitt
施米特文集

ISBN 7-208-05264-6



9 787208 052642 >

定价：38.00元

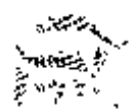
易文网：www.ewen.cc

施米特文集 第一卷

刘枫 编

政治的概念

[德] 卡尔·施米特 著 刘宗坤 等 译



世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

政治的概念/(德)施米特(Schmitt, C)著;刘小枫
编;刘宗坤等译. —上海:上海人民出版社,2004
(施米特文集)

书名原文:Der Begriff des Politischen

ISBN 7-208-05264-6

I. 政... II. ①施... ②刘... ③刘... III. 政治
哲学—文集 IV. D0-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2004)第069475号

出品人 施宏俊

责任编辑 马健荣 周运

封面装帧 王小阳



世纪文景

政治的概念

[德]卡尔·施米特 著

刘宗坤等 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.cc)

出品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司

(100027 北京朝阳区幸福一村甲55号4层)

发行 世纪出版集团发行中心

印刷 北京华联印刷有限公司

开本 635×965毫米 1/16

印张 26.5

插页 5

字数 434,000

版次 2004年8月第1版

印次 2004年8月第1次印刷

ISBN 7-208-05264-6/D·913

定价 38.00元



卡尔·施米特 (Carl Schmitt, 1888-1985)

编选说明

本书是中文版《施米特文集》的第一卷，共收入六篇施米特的篇幅较短、但影响相当广泛、深远的论著，另有三篇附录，实际上共九篇论著。其中，《政治的概念》至1997年被译成了十五种语文（2000年又有了俄译本）；《政治的神学》被译成了十三种语文，《罗马天主教与政治形式》甚至有两个英译本。

六篇论著按初版年代先后顺序排列，但译本依据的都是最近的版本，其中有作者在初版以后加写的序言或重印附言之类。

《政治的神学》发表于1922年，1933年再版后多次重印，从未有改动。这里依据的是1993年第六版，由刘宗坤博士译。书名虽然带有“神学”二字，实际并非通常意义上的神学论著；如施米特自己所言，该书讨论的是其政治法学意义上的公法问题，带有强烈针对自由主义纯粹法学的论战意图。然而，施米特给这部公法学论著冠以“神学”的篇名，显然有其用意，颇值得思索。

《罗马天主教与政治形式》初版于1923年，1931年被译成英文（*The Necessity of Politics: An Essay on the Representative Idea in the Church and Modern Europe*, trans.E.M.Codd, London: Sheed & Ward），是施米特论著中最早译成英文的。译者是天主教界的学者，可见，当时重视这篇别出心裁的论著的，并非英美的政治理论界。80年代，英美政治学界出现研究施米特的热烈兴趣，这个英译本也适时地经重新修订，更名为*The Idea of*

Representation 出版 (Washington, dc.1988)。这个意译的书名彰显出该篇论著与《政治的神学》一样，虽然书名看起来讲的是宗教，其实讨论的是重大的公法问题，或者说现代政治哲学的基要问题——政治的代表性。不过，政治学界的学者仍然以为这个译本不牢靠，若干年后，政治学业内人士弄了个新的译本 (*Roman Catholicism and Political Form*, trans.G.L.Ulmen Westport, CT: Greenwood Press1996)。中译本由刘锋教授据1963年德文版并参照两个英译本逐译。

这本小册子看起来好读，其实不然。韦伯的《新教伦理与资本主义》一书对自由民主现代性的形成及其问题作了经典研究，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。在此之前，施米特还写过一篇短文“教会的可见性：经院学思考”（初次发表于 Franz Blei/Jacob Hegner 编 *Summa*, 1, 1917-1918），施米特自己以及后来的论者通常将它与《罗马天主教与政治形式》合观，亦被看作一篇政治法学的重要文献，这里一并由刘锋教授译出。

在施米特的论著中，《政治的概念》最富盛名，版本也最复杂。

1927年，施米特应邀到柏林政治学院讲演。此前不久，舍勒在这一学院作了题为“协调时代中的人”的著名讲演（中译见拙编《舍勒选集》，下卷，上海：上海三联书店，1998），施米特似乎有意识地针对舍勒的主张提出尖锐的反对意见。随后，讲演刊于《社会科学与社会政策文库》第58卷（1927）；1928年未作改动重刊于名为 *Probleme der Demokratie*（民主问题）的“政治学”丛刊第5卷（Berlin-Grundwald）。1932年，施米特修订、扩充文稿，出版了单行本（Munchen/Leipzig），附有一篇发表于1929年的重要论文“中立化和非政治化时代”，共82页。一年后，（其时纳粹已经上台执政），施米特再作修订，出版了第二个单行本，取消了32年版的附文（Hamburg1933版）。1963年，施米特撰写新序重印了32年的修订版（而不是33年的修订版，原因显然是因为其中有纳粹意识形态语言），增加了上万字的补充注释，还附加了三篇短小的“增补附论”。除非涉及具体细节，论者通常引用1932年或1963年的版本（至1996年重印四版）。中译依据的是1963年的版本，由刘宗坤博士译正文，吴增定博士译1963年版序言和补充注释，并校译了部分正文；“中立化和非政治化时代”亦

由刘宗坤博士逐译，“增补附论”则由李秋零教授逐译，笔者编整了全书注释。

施米特多次通过增加注释补充正文内容，1963年版没有重新排版，以至有三种注释形式——脚注、夹在文中的注（原书用小一号字排印）和放在书末的1963年版补充注释。大部分夹在文中的注释是文献注，这些注释现在按当今的学究规范统统移为脚注，个别夹在文中的注不是文献注，而是对论题的旁衍发皇，而且篇幅不小，因此仍留在原处（用仿宋体排印），但其中的文献注则改为脚注。1963年版的补充注释原来都放在书末，阅读起来很不方便，现全部移为脚注，个别长段阐述性补注按施米特自己提示的页码插入正文中的相关位置。经过整编，各种注释统一编码，与正文融贯一体。

《合法性与正当性》与《政治的概念》单行本同年出版（1932），以后多次重印，乃施米特在魏玛民国的宪政危机关头针对危机而写的法学名作（迄今尚未有英译），“正当性对抗合法性”后来也成了不少学者用来描述施米特政治法学的标签。50年代初，施米特在编选自己的《宪法法文集》时收入了这篇论著，并加写了相当重要的“重印附言”。本编中的译本依据的就是《宪法法文集》，而非一再重印的《单行本》（缺“重印附言”）的文本，由李秋零教授逐译。书中的文献注原为文中夹注，本编者亦按如今学界的通则习惯改为脚注。

1963年，施米特写了从国际法方面探讨合法性与正当性问题的《游击队理论》，其时出版社正打算重版《政治的概念》，施米特便为《游击队理论》加了一个副题：“政治的概念附识”，以显明《游击队理论》与《政治的概念》有论题上的延伸关系。该书从19世纪源于西班牙的游击战讲到列宁、毛泽东对游击战理论的天才发展，尖锐提出了现代性问题中国际法的正当性问题，并以“恐怖与反恐怖的怪圈”这一论题准确预示了2001年的国际政治环境。虽然有意承接克劳塞维茨的《战争论》，该书（迄今尚未有英译）史论结合的写法令人读起来饶有兴味——由朱雁冰教授逐译。

1922年的《政治的神学》虽然是政治法学论著，又并非与神学完全没有干系。严格说来，施米特的所有政治论著和法学论著都带有神学痕迹，所以他自称“法学的神学家”。早年与施米特关系密切的新教神学家佩特森起初与施米特一起坚持神学对现代政治—法学的有效性，后来，（1935）改变立场，转而攻击“政治的神学”，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。《政治的神学续篇》(1970)乃是对这种大批判的反批判。尽管该书相当神学化——在施米特的论著中也实属罕见，施米特在这里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。

这篇迄今尚未有英译的论著相当难译(参与翻译过三部施米特论著[包括这一部]的东京大学法学部教授长尾龙一对笔者说，这是施米特最难译的论著)，由吴增定博士译，墨哲兰教授校订——译、校者都付出了艰苦的辛劳；熊林先生帮忙审定和翻译了部分拉丁语词和引文；难得的是，笔者在东京大学的友人王前先生虽完成政治哲学博士学业在即，仍在百忙中据日译本《政治神学再论》(神村株式会社版，1980)通校了全部译稿，订正了诸多疑难处，还参照日译本编写了一些注释(注明【王校按】)，为译本增色不少。

《罗马天主教与政治形式》、《政治的神学续篇》与《政治的神学》构成了施米特思想的一个基本论著群；《合法性与正当性》、《游击队理论》与《政治的概念》构成了施米特思想的另一基本论著群；两个论著群突出显明了施米特政治法学思想的基本关怀——何为人类的政治及其现代性问题，其间的内在关联即《政治的神学》与《政治的概念》。施米特对政治概念的理解，支配了他对现代民主国家的宪法法的理解(《合法性与正当性》)和对现代国际秩序中的国际法的理解(《游击队理论》)；而施米特的政治理解又基于他对政治含义的“神学”理解，这一理解既是历史的(《罗马天主教与政治形式》)，也是神学—政治论的(《政治的神学续篇》)。

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”。这本文集从《政治的神学》(1922)始到《政治的神学续篇》(1970)终，刚好可以概括反映施米特一生思想的基本立场和终极关注之所在。

对各位译者的合作，谨此一并致谢！译文虽经反复校订，大小失误肯定还有，盼大方之家不吝指教，以便来日订正。

刘小枫

2001年10月于深圳沐猴而冠斋

目 录

- 1 政治的神学：主权学说四论 [1922] (刘宗坤译)
- 3 第二版序 [1933]
- 5 一、主权的定义
- 12 二、主权问题作为法律形式和决断问题
- 24 三、政治的神学
- 35 四、论反对革命的国家哲学(迈斯特、波纳德、柯特)
- 45 罗马天主教与政治形式 [1923] (刘锋译)
- 78 附录 教会的可见性：经院学思考 [1918] (刘锋译)
- 87 政治的概念 [1932] (刘宗坤等译)
- 89 重版序 [1963]
- 99 一、国家的和政治的
- 106 二、划分敌友是政治的标准
- 109 三、战争是敌对性的显现形式
- 117 四、国家是政治的统一体，因多元论而出问题
- 125 五、决断战争和敌人
- 133 六、世界并非政治的统一体，而是政治的多样体
- 138 七、政治理论的人类学始基
- 150 八、伦理与经济的两极导致的非政治化

- 159 1932年版跋
- 161 增补附论(李秋零译)
- 161 一、国家的内政中立化概念的各种意义和功能概观 [1931]
- 165 二、论战争概念与敌人概念的关系 [1938]
- 173 三、国际法的不牵涉国家的各种可能性和要素的概观
- 176 中立化与非政治化的时代 [1929] (刘宗坤译)
- 177 一、嬗变的中心领域的阶段后果
- 183 二、中立化和非政治化阶段
- 189 合法性与正当性 [1932] (李秋零译)
- 191 引言：与其他国家类型(司法型国家、政府型国家和管理型国家)相对的立法型国家的合法性制度
- 201 一、议会制立法型国家的合法性制度
- 216 二、魏玛宪法的三种特别立法者
- 249 结语
- 257 重印附言 [1957]
- 265 游击队理论 (朱雁冰译)
- “政治的概念”附识 [1963]
- 267 前言
- 268 引论
- 268 1808—1813年【游击队】的起点状况一瞥
- 273 我们的观察视域
- 276 游击队员的字义
- 282 国际法地位一瞥
- 289 理论的发展
- 289 普鲁士对游击队品质的错误态度
- 294 1813年普鲁士观念的游击队及其向理论的转化
- 300 从克劳塞维茨到列宁
- 304 从列宁到毛泽东

309	从毛泽东到萨兰
314	晚近阶段的视角和概念
314	空间视角
317	社会结构的崩溃
318	国际政治环境
320	技术视角
323	合法性与正当性
326	实际的敌人
328	从实际的敌人到绝对的敌人
333	政治的神学续篇 (吴增定译、墨哲兰、王前校)
	——关于终结所有政治神学的传说 [1970]
335	给读者阅读方向的提示
338	引言
340	一、关于彻底终结神学的传说
340	1. 传说的内容
348	2. 巴里恩对政治神学的批判
351	3. 各种终结传说的当前现实性(迈尔、费尔、托匹茨)
360	二、已成传说的文献
360	1. 材料的形成和时限
364	2. 政治的神学的插入句：王者君临而不统治
368	3. 从政治方面对材料和提问的限定：君主制
372	4. 从神学方面对材料和提问的限定：一神论
375	5. 政治神学的肇始者：尤塞比乌斯
387	6. 尤塞比乌斯与奥古斯丁对峙
391	三、传说的结论命题
391	1. 结论命题的陈述
392	2. 结论命题的说服力
400	跋：问题的当前状况——近代的正当性

政治的神学： 主权学说四论 [1922]

刘宗坤等 译



第二版序 [1933]

《政治的神学》第二版没有做多少修改。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 Normativismus）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 世纪至 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 世纪则存在一种拥有主权却不统治（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伦理—人文阶段（Moralisch-Humanen）和经济阶段——这一大问题，我曾在题为“中立化与非政治化时代”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）和戈嘉敦（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，这与由谁做出决断或出于什么原因做出决断无关。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（*deziisionistischen*）两种类型之外，又加上制度论（*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，同时也是我研究哈利欧（*Maurice Haurious*）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，这种所谓的实证论或规范论只是一种退化了的、因而自相矛盾的规范论。它与某种特定的实证论掺和在一起，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。对非常状态做出决断乃是真正意义上的决断。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做的决断完全不能从常规中引导出来。当莫勒（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。莫勒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，由谁来做出决断。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) 的思想均是与此种发展相一致的。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 (“主权乃是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

[1] Jean Bodin, 《论共和国》，第1卷，第10章。

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的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，那么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？安舒兹(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，法理学的概念推导决无法填补这些空白。这里就是公法的界限(Staatsrecht, S.906)。”

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（此指基尔克果——中译者注）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所左右。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的辩证发展。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独裁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。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做出了区别。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：主权乃是最高的、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，在实践中它是极其有用，还是根本无用，均视具体情况而定。它用至高无上的“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：暴力是一种物质权力，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）和基斯蒂亚柯夫斯基（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

〔1〕 《社会契约论》，第1卷，第3章。

〔2〕 *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*, Tübingen, 1920.

〔3〕 *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922.

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，只是它与实在性（*Positivität*）没有必然联系。尽管法官所利用的价值均已存在，但是他却能够对它们做相对性的处理。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，不论已经做出了多少努力，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。”〔4〕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做出重要阐述。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。〔5〕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。”〔6〕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

〔4〕《论主权问题》（*Das Problem der Souveränität*），第320页。

〔5〕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。

〔6〕《现代国家观念》（第二版，Haag, 1919），第39页。

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：“不能再对这个基础做进一步的描述：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，^{〔7〕}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。^{〔8〕}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”。^{〔9〕}国家的惟一使命就在于“制定法律”，即为各种利益建立法律价值（Rechtswerte）。^{〔10〕}“国家概念决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律价值的。”^{〔11〕}

人们专门把国家界定为法律的制定者。但是，这并不是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，但决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

〔7〕 《现代国家观念》（第二版，Haag, 1919），第75页。

〔8〕 同上，第138页。

〔9〕 同上，第255页。

〔10〕 同上，第261页。

〔11〕 同上，第260页。

用这种理论解决“新时代的国家问题”。在他为数众多的著作中，^[14]最后一本尤其发人深省。^[15]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“终极理性”（*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。它集中论述了一个关键的概念，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”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

[14] 《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）。

[15] “纯粹的国家”（*Der reine Staat*），《政治学杂志》（*Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*），第75卷（1920），第199—229页。

的固定时机。^[16] 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赫费勒（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做出明确区别。

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，它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，它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”的发展。^[17]

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（*Gleichmäßigkeit*）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，它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，而行动则只能通过技术形式达到。

[16] “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。

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

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，认为它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）曾对此做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，我们不应像默尔考（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。默尔考讲“法律形式的发展是不可能的，因为它取消了同一性”，^[18]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做出决断，而不是应当由谁做出决断。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）。^[19]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

[18] 《公法文库》（*Archiv des öffentlichen Rechts*, 1917），第19页。

[19] 《利维坦》，第26章。

偶然属性。”^[20]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。

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。它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，它也不是审美产品的形式，因为后者对决断一无所知。

[20] 《利维坦》，第42章。

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，我们才能弄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 (Deismus) 乃是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。

[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)。

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)、迈斯特 (Joseph de Maistre) 和柯特 (Donoso Cortes)。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 (Leibniz) 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。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于神学。

许多神学痕迹也出现于具体的论证中，当然大多具有论战的意图。在这个实证主义时代，人们很容易指责自己的思想论敌沉湎于神学或形而上

[2] 《新方法》(Nova Methodus), paras.4, 5。

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

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。哈内尔（Albert Hänel）在其关于法律形式与内容的论著中曾对此提出异议，〔4〕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。〔5〕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。〔6〕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茵（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，他也摒弃了施多贝斯（Stobbes）那种把

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

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

〔6〕“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 Persönlichkeit der Behörden insbesondere*），见《公法文库》（*Archiv des öffentlichen Rechts*），第5卷（1890），第210、225、244页。

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：“它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，^[7]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新康德主义的认识论出发点和思想上的民主结论之间的内在差异。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。这和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式上学来说，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。^[8]但是，他没有看到，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

[7] 《社会学与法理学的国家概念》（*Der Soziologische und der juristische Staatsbegriff*, Tübingen, 1922）。

[8] 同上，第 208 页。

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。^[11] 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”，这是那种与圣佩韦 (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

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

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观念，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，即一种被逼人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，正如卡尔特（Edward Caird）在他论述孔德（Auguste Comte）的著作中所言，形而上学乃是一个时代最透彻、最明确的表现。

“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。”^[12]在17世纪的匡家理论中，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。在阿格尔（Atger）看来：“君王通过不断创造发展了国家的所有固有特征。君王就是被搬到政治领域的笛卡尔的上帝。”^[13]

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

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

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

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”。希耶斯（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，绝对的君主做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（Tocqueville）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统一性，最后尚有凯尔森国家与法律秩序的统一性理论。

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）则以斯基台人的（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，比之普鲁东毫不逊色。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。”^[14]

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力（*pouvoir constituant*）中的观点，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）。

[14] Friedrich Engels, 《早期著作选》（*Schriften aus der Frühzeit*, G.Mayer ed., Berlin, 1920），第281页。

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是与具有法理学结构的中世纪思想完全一致的。他的所有认识、所有论证，从骨子里讲都具有法理学性质；他之对 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（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庸之道（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独裁，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激进精神（den aktivistischen 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，把主动性看作是完全邪恶的。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，我总是踟躕于存在与虚无之间。”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”。

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，永无谬误乃是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 Groß）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。”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做出决断更加重要。“我们的兴趣根本不在于以何种方式对某个问题做出决断，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

[1] 《论教皇》（*Du Pape*），第一章。

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做出审查。

正如革命激进主义在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。我们只有看到这一趋势，才能理解从迈斯特到柯特——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性浮浅问题，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、国家和政府观念的产物。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；正如塞利尔（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，柯特则反对普鲁东，后者的反神学的无政府主义是始终根源于人性本善的公理，而这位西班牙天主教徒的出发点却是原罪的教义。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，但是他的立场实与要求顺服所有权威的路德宗不同；因

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，但是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，但是这个上帝却不能是主动的；尽管他们希望有一个国王，但是他却必须没有任何权力；尽管他们要求自由平等，但是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；他们既不要国王的主权，也不要人民的主权。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，而且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，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的景象。在没有相互影响的情况下，他们发现了同样的矛盾，却做出了不同的评价；由此，他们为类型学最高的明晰性提供了对比。斯泰茵在其著作《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，国王的位格神圣不可侵犯，却又让国王冲宪法宣誓，这样一来，尽管仍可违宪，却不能从事违宪。斯泰茵说道：“任何人类的聪明才智都不足以在理论上解决这个矛盾。”尽管自由主义洋洋得意于自己的理性主义，但是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。斯泰茵的解释截然不同，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是真正对立的。”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。

迈斯特与柯特不具备这种“有机”思维。从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了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是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。这种极端精神说明了，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，并赋予它一幅恶魔的形象。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！^{〔4〕} 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

〔4〕 参见《革命忏悔录》（*Les confessions d'un Révolutionnaire*）后面几版的附录。

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，这一点远远超过了普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。

当今最为时髦的非对政治的冲击莫属。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一个巨大的工业车间。只有在寻求各自的利益时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理念的存在。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，政治理念的内核，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做出决断的一致性。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。柯特一旦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，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，唯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，并形成明确的对立：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。





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。这幅图景的神活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。不妨想想格莱斯顿 (Gladstone)〔2〕，或者俾斯麦 (Bismarck) 的《思考与回忆》(Gedanken und Erinnerungen)〔3〕。每当具有神秘炫感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)〔4〕、反对梵蒂冈公会议 (Vaticanum)〔5〕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

〔1〕 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》17。——中译者注

〔2〕 格莱斯顿 (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。——中译者注

〔3〕 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。——中译者注

〔4〕 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。——中译者注

〔5〕 指1869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。——中译者注

库——与克伦威尔 (Cromwell) 魔鬼般的狂怒^[6]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^[7]。

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)^[8]托克维尔 (Tocqueville) 和拉科代尔 (Lacor-

[6] 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》。——中译者注

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

[8] 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。——中译者注

taire)^[9]之类的名流代表着自由派天主教 (liberalen Katholizismus); 与此同时, 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^[10]、雌雄同体 (拜伦 [Byron] 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

[9] 拉克代尔 (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。——中译者注

[10] 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。——中译者注

(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 (Max Weber)、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^[11]，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乃尔！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] 与邱吉尔 [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^[12]”（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)^[13] 和特里尔的科鲁姆主教 (Bishop

[11] 原文为 “rücksichtlose Überlegenheit über lokale Eigenarten”，Godd 译作 “uncompromisingly above local idiosyncrasies”（不妥协地超越于地方特质之上），Ulmen 译作 “ruthless disregard of local peculiarities”（无情地漠视地方特性）。Ulmen 译文的意思较显豁。——中译者注

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

[13] 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（因为德国人烧毁了卢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。——中译者注

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一机械的世界，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（Berufarbeit）^[22]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

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

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。

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，要不是像索莱尔(Georges Sorel) 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。在索莱尔看来，截止到 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家的逻辑（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一样——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。索莱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）^[23]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）^[24]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

[23] 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。——中译者注

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

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格完全无关的职位。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) [25] 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。索莱尔在制造这种“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。在迈斯特 (Joseph de Maistre) [26] 的《圣彼得堡之夜》(Les Soirées de

[25] “Person Christi”在Ulmen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”。——中译者注

[26] 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。——中译者注

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、法国天主教徒维伊奥 (Louis Veuillot)^[27] 和布洛瓦 (léon Bloy)^[28] 英国归正者本森 (Robert Hughes Benson)^[29] 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了忽略: 这种超级理性机制的目标理性 (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》。教会被看成是一个奇怪现象, 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。政治被看成是非事务性的^[30], 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

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

[28] 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。——中译者注

[29] 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。——中译者注

[30] 这里的“非事务性的”(或译“非实物性的”), 德文原文作“unsachlich”, Ulmen 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, Ulmen 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)。——中译者注

教是政治性的，这并不意味着，它按马基雅维利（Machiavelli）的设想去操纵和支配社会和国家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）^[31]。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，而仅仅提出了一个问题：在其内部是否还有活的概念？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

[31] “Versachlichung”在Ulmen英译本中作“functionalization”，意为“功能化”。——中译者注

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，“是我们养活了您”。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^[32]。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（在它采取法的形式能

[32] 原文为“*Autorität in seiner ganzen Reinheit*”，Codd 直译作“*authority in its complete purity*”（具有彻底的纯粹性的权威），Ulmen 译作“*the absolute realization of authority*”（权威的绝对实现），——中译者注

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* (人之城)^[33],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^[34]: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^[35]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(Auguste Comte)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

[33] 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,而是拿它与完全漠视人的经济—技术之城进行对比。——中译者注

[34] “人身”或译“位格”。——中译者注

[35] 指法国小说家和文学批评家布林热(Paul Charles Joseph Bourget, 1871—1914)。——中译者注

的代表类型——专家和商人^[36]——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）^[37]。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，那是十分愚蠢的。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

[36] 原文为“dem Gelehrten und dem industriellen Kaufmann”，Ulmen译作“thesavant and the merchant”，其中savant有“专家”、“学者”等义。Codd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）。——中译者注

[37] Nation有“民族”、“全体国民”之义。——中译者注

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)^[38]，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

[38] 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。——中译者注

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)^[39] 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 (Shelley) 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。”^[40] 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——乃是人类生活的标准。

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)^[41] 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

[39] 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。——中译者注

[40] 这句话出自汤普森的《论雪莱》一文。——中译者注

[41] 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。——中译者注

主义观念。他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^[42]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）^[43]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

[42] 原文为“appretierte Lebloigkeit”，Codd 未译，Ulmen 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，指给纺织物研光，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。——中译者注

[43] 波舒哀（1627—1704），法国神学家和演说家。——中译者注

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*）^[44]。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

[44] “完整的社会”是中世纪关于教会的观念。——中译者注

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（Georg Jellinek）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了^[45]。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^[46]。在这种条件下，人们根本不需要管理，“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带狂热分子采用（这种现象也许

[45] 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。——中译者注

[46] 原文中“Masse”有“群众”之意。——中译者注

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^[47]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

[47] “基于自然权利的一切革命”原文作“alle naturrechtliche Revolution”, Ulmen 译作“all revolutions based on natural law”(基于自然法的一切革命), Godd 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”。——中译者注

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。要求获得这种权利的很可能不是法庭，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，这重新唤起了凯旋得胜的魔鬼的幽灵。

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）^[53]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 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，审判者的判决是永远不可撤回的，*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^[54]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

[53] 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。——中译者注

[54] 原文为“Humanität”，可译作“博爱”。——中译者注

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了。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。^[56] 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。^[57] 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，都是无关紧要的。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运行的话，那么，无论是人还是物都不需要“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（Bakunin）^[58]——19 世纪最负盛名的无政府主义者之一——看上去就

[56] 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。——中译者注

[57] “过去的幽灵”指天主教。——中译者注

[58] 施米特在《当今议会制的思想史处境》（又译《议会民主制的危机》）中指出，对普鲁东和巴枯宁来说，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。——中译者注

像是一个天真的狂暴武士。他与观念和神展开斗争，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^[59]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）^[60]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^[61]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）^[62]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。他们有更多的“观念”、太多的“脑浆”。这位无政府主义者只能带着啞音怒气冲冲地迸出一个词：cerville（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

[59] 古代游牧民族。——中译者注

[60] 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。——中译者注

[61] 指巴枯宁。——中译者注

[62] 指马克思——中译者注

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判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，^[63]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。

[63] “有教养者与无教养者之间的对立”原文作“Bildungsgegensatz”，Godd译作“cultural opposition”（文化上的对立），Ulmen译作“educational antagonism”（教育方面的对立）。Ulmen在前面把表达同一概念的“Gegensatz 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。——中译者注

附录 教会的可见性： 经院学思考 [1918]

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，

成千上万希望活过一百岁的人都死了，这同样也是事实。在今天，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，他在世上就不再是离群索居的。但是，如果以为人在世上是离群索居的，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了。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。如果有人居然得出了这样的结论，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了。

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

(1) 即帖木儿。——中译者注

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系统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）。这个政治系统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* 来警告试探者，这种 *pan rema* 就是上帝的律法^[2]。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。一旦出现了契约，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了。

[2] 参见《马太福音》第四章：当时，耶稣被圣灵引到旷野，受魔鬼的试探。他禁食40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。’”——中译者注

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了。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，惟独在尘世上，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追溯到从他嘴里说出的一切话。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”。〔3〕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呆在世上。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

〔3〕 参见 Ernst Troeltsch, “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）。——中译者注

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一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。基尔克果（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，而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了。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，按世俗政治的方式上发布官方公告，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了。

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，而这类反对意见也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

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——所有这一切都遵循着一个基本节律：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，而是有什么灵魂也没有。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了出来——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，即便是一个可悲的东西。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。

(刘锋 译)

政治的概念 [1932]

纪念我的朋友慕尼黑人 August Schaez,
1917 年 8 月 28 日在蒙塞洛战役阵亡。

刘宗坤 译



质界定出发点，而是首先直接触及政治的标准 (Kriterien)。因此，本文主要涉及两对概念的关系及其相互的位置，这就是国家与政治和战争与敌人，以便搞清这些概念所涵盖的具体内涵。

挑战

政治的关系领域 (Beziehungsfeld) 总在不断变化，依那些为了自我维持的需要分分合合的力量和权力而变化。亚里士多德从古代的城邦 (Polis) 得出的政治定义与此不同，同样，从字面上接受了亚里士多德的提法的中世纪经院学者，对政治的看法也与我们完全不同，政治不过就是精神—教会与世俗—政治之间的对立：政治意味着两种具体秩序之间的紧张关系。^[3] 当西欧的教会统一体在 16 世纪土崩瓦解，基督教教派战争毁灭了政治统一体，在法国，恰恰是那些法学家被称为政治家 (politiques)：他们在宗教派别的自相残杀中支持作为更高的统一体，作为中立统一体的国家 (Staat)。欧洲国家法和国际法之父博丹，就是这个时代典型的政治家。

人类的欧洲版图不久前还滞留在某个时期，其时，法学概念完全是国家塑造出来的，国家是设定政治统一体模式的前提。如今，这一国家性 (Staatlichkeit) 时期走向终结。这一点毋庸赘述。那些与国家相关的概念也随之走向终结，为了获得这些概念，欧洲国家法和国际法科学付出了四个世纪的思想探索。将国家看作政治统一体的模式、看作最为奇特的垄断——垄断政治决定——的载体，看作欧洲的形式和西方理性主义的光辉篇章，凡此种国家观都已经被废黜。但是，国家的概念仍然保留下来，甚至变成古典 (Klassische) 概念。诚然，今天即便不说古典一词具有讽刺

[3] 关于亚里士多德的城邦 (Polis) 与政治 (Politik)，参见 Joachim Ritter, “亚里士多德论自然法：关于自然法问题” (Stuttgart, 1961)，见《共和国》(Res Publica) 丛书第 6 卷 (W. Kohlhammer 版)。Karl-Heinz Ilting 在“黑格尔对亚里士多德的阐释” (见《1963 年 Gorres-社会年鉴》) 中指出，黑格尔习惯上将 Polis 译为民族 (Volk)。关于国家作为一个具体的、与某个历史时期密切相关的概念，参见我的《宪法学论文集》(1958)，第 375—385 页。关于 16 世纪的政治状况，参见 Roman Schnur, 《16 世纪教派战争时期的法国法学家》(柏林, 1962)，这是一部关于现代国家形成史的论述；请参见汤姆森编的文献，同前，第 207 页。

了的区分的可能性。内政与外交、战争与和平、战争期间的武力与文明、中立或不中立，所有这些都判然有别，不能有意混淆。即便在战争中，所有敌对双方都拥有其明确位置。在遵循国家之间国际法的战争中，即使敌人也同样作为主权国家得到承认。在这种国家间的国际法（in diesem zwischenstaatlichen Völkerrecht）范围内，作为主权国家获得承认假如还有什么内容，就已经包含承认战争的权利，由此也包含承认正当的敌人。即使敌人也拥有合法地位；敌人不是罪犯。战争能够被限定，并受国际法的悉心巡察。顺理成章的是，战争也必将以和平条约告终；在正常情况下，和平条约包含着一个附加条款。惟有能够清晰区分战争与和平，清白、明确的中立性才有可能。

对战争的规限（Hegung）和明确限定包含着将敌对性相对化。在人道意义上，任何这种相对化都是一个巨大的进步。当然，实现这种相对化并非易事，因为，不将其敌人视为罪犯，对于人类来说相当困难。毋庸置疑，应付国家之间领土战争的欧洲国际法成功地实现了这种罕见的进步。其他民族在其历史中看到的仅仅是殖民战争和内战，他们如何才能实现这种相对化，仍然杳杳无期。把受到欧洲国际法监督的战争看成反动战争和犯罪性战争，认为取代这种战争的方式就是以正义战争的名义解脱革命的阶级敌对性或种族敌对性（revolutionäre Klassen-oder Rassenfeindschaften），绝对不是一种人道意义上的进步，因为这种战争方式不可能、也不愿区分敌人和罪犯。

说到从国际法上限定战争和敌对性，国家和主权是迄今为止所达到的基础。为了从道德和肉体上消灭敌人，现代的权力拥有者们导演了公开审判。同公开审判相比，一场以欧洲国际法为具体根据的战争，自身包含着更多权利和相互性（Reziprozität）的意义——但这种意义更着眼于法律程序，包含着更多人们过去所谓的“法律行动”（Rechtshandlung）。谁要撕毁这种古典的区分，抛却以之为基础对国家间战争的监督，就必然认清自己的所作所为。列宁和毛泽东这样的职业革命家认清了这一点，而许多职业法学家却对此一无所知。^{〔6〕} 他们不会注意到，受到监督的战争这一传统

〔6〕 列宁和毛泽东的理论对于这一关系相当重要，在我今年发表的《游击队理论》一书中有进一步讨论。职业革命家重新把治安（Polizei）变成政治（Politik），把政治礼节（Politesse）视为纯粹的游戏。

的古典概念如何被用作革命战争的武器：人们纯粹从工具的意义利用它，既不受任何约束，也无须承担任何对相互性的义务。

这就是事实。形式与非形式、战争与和平之间一种极为混乱的中间状态提出了问题，这些问题虽令人不快，却无可回避，因为它们自身包含了一个真正的挑战。在此，德语挑战（Herausforderung）一词类似于挑衅（Provokation）意义上的 Challenge。

回答这些问题的尝试

《政治的概念》试图真正成为一个全新的问题，既不贬低挑衅，也不贬低挑战。如果说我的“关于普鲁斯（Hugo Preuß）的讲演”（1930）以及《宪法的保障者》和《合法性与正当性》（1932）两篇论文考察的是新的内政的宪法学问题，那么《政治的概念》则关系到国家理论问题以及国际法和国与国之间的论题。《政治的概念》不仅讨论——当时的德国还鲜为人知的——多元主义国家学说（pluralistischen Staatslehre），而且谈及日内瓦国际联盟。这篇论文回应了某种中间状态的挑战。从这种挑战自身发出的挑战首先针对宪法专家和国际法学家。

原文以一句话开篇点题：“国家的概念以政治的概念为前提”。谁会理解一种如此抽象的论点？今天我仍然怀疑，以这样一种乍看起来不可琢磨的抽象方式开始论述，是否有意义，因为，开篇通常已经决定了一本书或一篇论文的命运。但恰恰在开篇之处，隐讳难懂的说辞（die fast esoterisch begriffliche Aussage）不乏一席之地。这种表达了挑衅性的争论文题的隐讳说辞首先针对的是特定的读者，即那些欧洲公法（Jus publicum Europaeum）的专家们，那些欧洲公法的历史及其当代争论的专家们。本书1932年版的“跋”的含义，同样与这类特定的读者相关，因为它不仅凸显了“澄清一个严峻的问题”的意图，而且还凸显了阐述的严格教授法的特征。

要谈论这篇论文的真正意图在专业领域内的影响，必须涉及我随后发表的论著，因为这些论著进一步发挥了《政治的概念》提出的论题，而且试图“澄清”这些论题。这包括专题论文“转向歧视性的战争概念”（1938）和论著《大地的法》（1950）。此外，谈论这类影响还必须涉及我对政治犯罪、政治庇护、政治行为的司法能力（Justiziabilität）和以司法形式决断政治问题等观点的发挥，的确，必须涉及司法程序的基本问题，因此也涉及对这一问题的考察：司法程序在多大程度上改变了自身的材料和对

象并过渡到另一种化合状态 (Aggregatzustand)。所有这些远远超出了一篇序言的范围，在此只能作为任务稍稍提及。世界的政治统一体——不仅是经济统一体，还包括技术统一体——问题也包括其中。在此我乐意从大量的讨论论文中提到两篇国际法论文，它们尽管批评甚至拒绝我的看法，却把握到了论题的实质。这两篇论文就是日内瓦的韦堡 (Hans Wehberg) 教授于 1941 年和 1950 年发表于在他的杂志上的关于“期待和平”的报告。^{〔7〕}

《政治的概念》像任何对具体概念的法学探讨一样处理的是一个历史材料，因此也针对历史学家，尤其针对这样一些历史学专家：他们专门考察欧洲的国家性时期、从中世纪的自卫权利存在 (Fehde Wesen) 向主权性版图国家 (Flächenstaat) 的过渡时期以及国家与社会的分离时期，因此这里必须提到一位伟大的历史学家的名字：布鲁纳 (Otto Brunner)。在其划时代的著作《领土与统治》(Land und Herrschaft, 1939 年第 1 版) 中，他为我的政治标准提供了一个重要的历史论证。^{〔8〕} 即便布鲁纳把自己这篇小册子仅仅看成一个“终点”，亦即国家理由 (Staatsräson) 学说发展的“终点”，他对它仍然不吝关注。布鲁纳的这本小书还招来了批评性的指责：论文把敌人而不是朋友当作真正的肯定性概念的标志。

“终点”的标签把本文驱逐到帝国主义时代，本文作者也被归入韦伯的追随者行列。我的概念同典型的帝国主义国家学说和国际法学说的概念究竟是什么关系，第三章中那条关于“社会理想”的注释说得再清楚不过：它涉及的是这个时代的某种典型产物。对所谓敌人概念的首要性的指责虽广为流布，却陈腐不堪。这些指责不懂得，任何法律概念的运动都是以辩证的必然性从否定中浮现出来的。无论在法律理论还是法律生活中，否定所涉及的根本不同于被否定者的“首要性”。只有当一项权利 (ein

〔7〕 参见汤姆森编的文献，同前，第 394 页和第 396 页中 Hans Wehberg 以“期待和平”为题作的两篇报告。

〔8〕 参见 Otto Brunner, 《国家与统治：中世纪东南德国区域性宪法历史的基本问题》(第 1 版, Wien, 1939)：进一步可参见“现代宪法概念与中世纪宪法史”，《奥地利历史研究所所刊》，第 14 卷，1939 (概述)。就迄今为止的宪法史思考与国家的相关性来说，在 Ernst-Wolfgang Bockenforde 那里还有大量例子，参见“19 世纪德国宪法史研究：符合时代潮流的问题和范式”，见《宪法史文集》，(第 1 卷，柏林，1961)。

Recht) 遭到了否定, 作为法律行动的程序才是可思议的。惩罚和刑法针对的不是一个行为 (Tat), 而是行为开始时的罪行 (Untat)。这难道有可能意味着对罪行的某种“肯定性”理解, 意味着“犯罪”的“首要性”吗?

历史学家不受影响。对历史学家来说, 历史不仅仅意味着过去。历史正视针对我们关于政治的讨论提出的具体当下的挑战, 也就是正视古典与革命的法律概念混乱的中间状态, 而且不会误解我们回应这些挑战的意义。以 1939 年为开端的战争与敌人的发展, 已经导向新的、更为紧张的战争类型, 导向完全混乱的和平概念, 导向现代游击战争和革命战争。要是人们出于科学意识排斥人类之间存在敌对性的事实, 所有这些又何以从理论上来把握? 我们在此无法深入探讨这些问题, 只能提醒人们, 我们试图回答的挑战自那以来并没有消失, 相反, 其力量和紧迫性在出人意料地增强。顺便说, 写于 1938 年的第二篇增补附论提供了战争与敌人概念之间关系的概览。

但是, 关注《政治的概念》的不仅有法学家和历史学家, 也有重要的哲学家和神学家。由此看来, 为了完成这幅尚未完成的图像, 也许某种特别的批评性说明无论如何都必不可少。然而, 在这一方面, 相互间的理解出现了新的、非同寻常的困难, 以致几乎不可能令人有信心地澄清共同问题。Silete theologi! (请神学家闭嘴!)〔9〕国家性时期之初, 一位国际法专家冲天主教和新教两派神学家大喊。这句话一直有影响。劳动分工把我们的人文教育和研究事业分裂为碎片, 我们的共同语言也混乱不堪, 尤其在朋友和敌人这样的概念中, 分裂为碎片 (itio in partes) 在所难免。

国家性时期之初, 那句 Silete (闭嘴) 流露出一种骄傲的自我意识。但国家性终结时期的法学家却在很大程度上丧失了这种自我意识。如今, 许多法学家从道德神学的自然法、甚至从价值哲学大而化之的附录 (Gener-

〔9〕 请参见《大地的法》, 第 92 页、第 131 页 (Albercius Gentilis) 对法学家和神学家相分离的论述。对于 Albercius Gentilis 的惊呼, 假如我在这儿以及其他地方 (《从被虏中得救》 [Ex Captivitate Salus], 第 70 页) 表明我的特别理解, 并不意味着我对那些神学家以怨报德, 因为他们的参与根本上深化并促进了关于《政治的概念》的讨论: 新教方面首先有 Freidrich Gogarten 和 Georg Wunsch; 天主教方面有 P.Fransiscus Strathman、P.Erich Przywara 神父以及 Werner Schollgen 和 Werner Becker。今天的神学家不再是 16 世纪的神学家, 这对法学家来说也同样有效。

alkauseh) 中寻求支持, 抬高自身的价值。19 世纪的实证法学不再够用, 对古典合法性 (Legalität) 概念的革命性滥用已是路人皆知。可以看出, 公共权利法学家 (der Jurist des öffentlichen Rechts) 既反对神学家或哲学家, 也反对社会—技术的调整, 站在一种中间立场。秉承这种立场, 他们的地位显得不可动摇, 但他们的定位所传达的内容则受到威胁。这种混乱的状态本身业已证明了重印这本断版多年的《政治的概念》的正当理由, 从而, 文本的本来面目便摆脱了神秘化的假象, 真正的陈述也能恢复其本来面目, 还原其所传达的确定的东西。

在科学之外的领域、在日常政论和大众媒体的公共领域 (massenmediale Öffentlichkeit) 中, 对某种说法的本真原意感兴趣同样是正当的。在这些领域中, 一切服从于日常政治斗争或消费的眼下目标, 为此付出科学澄清的努力简直荒谬至极。在这种氛围中, 人们不理睬某个概念领域谨慎的、最基本的划分, 编织粗鄙的口号, 捏造所谓的敌友理论, 尽管只是道听途说, 却将其嫁祸于对手。作者在此惟一能做的, 不过是尽可能地保证文本的完整性。此外, 他还必须意识到, 文本的出版带来的影响和后果已不受他左右。这篇短小的论著踏上了自己的不归路, 作者对此能做的只是, “改天再说罢”。

回答的进一步发挥

出路的处境一如既往, 挑战仍然没有得到克服。官方还在利用古典概念, 世界革命的目标和方法仍然实际有效, 这两者间的矛盾不断在激化而已。不应停止对这一挑战的反思, 必须继续尝试回答挑战。

究竟何以可能回答挑战? 体系的时代已成为过去。三个世纪前, 欧洲国家性时期臻至光辉的顶峰, 富丽堂皇的思想体系也随之形成。今天已绝无可能再建这样的体系。如今惟一可能的是作历史回顾, 以系统的意识来反思欧洲公法的伟大时代及其概念: 国家、战争和正当的敌人。在我的《大地的法》一书中, 我已经尝试这种反思。

另一相反的可能性是制造格言警句 (Aphorismus)。这对作为一个法学家的我来说, 绝无可能。要么是体系, 要么是格言警句: 这一两难选择的惟一的出路只能是: 正视眼前的现象, 并以现象为标准, 审视从不断涌现的问题中产生的新的喧嚣局面。正是通过这种方式, 才得以产生对其他现象的认识, 从而形成一系列增补附论。增补附论已经不少, 但说它们加剧

人员的一切古典区分的嘲讽，而不仅仅是对敌友的古典区分的嘲讽，尽管敌友区分的逻辑一贯性构成了冷战的源头和本质。

毫不奇怪，本世纪 20 年代以来，除了 enemy 之外，古老的英文词语 foe 从四个世纪漫长的睡梦中苏醒过来，重新被人们使用。这个时代在抹去战争与和平的区分的同时，又在制造核杀伤武器；在这样一个时代，怎么可能停止对划分敌友的反思？最大的问题仍然在于限制战争；但是，如果战争在两方面都与敌对性的相对化脱不开干系，那么，限制战争不是一种玩世不恭的游戏，就是发动一场狗咬狗的战斗（dog fight），再不然就是自欺欺人的空谈。^{〔11〕}

详尽无遗地处理这些问题，填补一篇三十年后再度问世的文本的明显不足，不可能是这篇短小论著的重版序言的意义所在，不消说，它也不可能取代将要重新撰写的著作。如果仅仅要提示为什么这篇论著会引起持久的兴趣并说明重印原文的原因，这样的序言肯定足够了。

卡尔·施米特

1963 年 5 月

（吴增定 译）

〔11〕 关于狗咬狗的战斗（dog fight），参见“增补附论Ⅱ”的结尾部分以及补注。

一、国家的和政治的

国家的概念以政治的概念为前提。按照现代语言的用法，国家是在封闭的疆域内，一个有组织的人群拥有的政治状态。这只是一般性解释，而不是国家的定义。因为我们在此所关注的乃是政治的本质，所以这样一个定义尚未得到保证。国家在本质上为何物，此问题仍然悬而未决——是一部机器还是一个有机体，是一个人格还是一种建制，是一个社会还是一个社群，是一个企业还是一个蜂巢，甚或只是“一系列基本程序”。诸如此类的定义和形象预设了过多的含义、阐述、例证和解释，因而不能作为获得一种简明而基本的理论的恰当出发点。

无论就其字面意义而言，还是就其历史形象而言，国家均是由一个民族构成的特殊状态（*Zustand eines Volkes*）。与其他任何可以想见的个人和集体状态相比，国家在关键情况下是最终状态。关于这一点，目前尚无需赘言。政治状态与民族状态所具有的一切特征均是从某种更为特别的政治特性中获得其意义，因而若政治的本质受到误解，它们终将无从把握。

人们难以找到一种对政治的明晰定义。政治一词往往在否定的意义上与其他各种观念对照使用，比如政治与经济、政治与道德，政治与法律等对比；在法律内部则有政治与民法的对立，^{〔1〕}等等。借助于这种相互否

〔1〕 法律与政治的对立容易和民法与公法的对立混为一谈。按照 J.K. Bluntschli 在《普遍国家法》（*Allgemeines Staatsrecht*，第 4 版，München，1868，

定而且往往是相互冲突的对立，并根据语境和具体的情况，我们通常能够清楚地阐明某个对象的特征。但是，这仍然不是一个特殊的定义。无论如何，“政治的”一般而言是与“国家的”相互并列，或者至少是与国家之间存在着某种关系。^[2]由此，国家似乎是某种政治性的东西，而政治则是某种属于国家的东西——这显然是一个令人不快的循环。

在专业的法学文献中，就充满此类对政治的描述。它们并不是政治性论争，只具有实践和技术的功用，只能被看作针对某些特殊事件的司法和行政决策。只有假定存在一个安定的国家，而且它们能在这个国家体制内发挥作用，此类描述才有意义。所以，举例说，在社团法中才有了适用于“政治结社”和“政治集会”概念的法律和文献。^[3]不但如此，法国的

第1卷，第219页)的观点：“财产权是一个民法概念，而非政治概念。”这种对立的
政治意义尤其表现在1925至1926年间围绕是否没收那些以前统治德国的王室的
财产展开的争论中。兹引Dietrich议员(民国国会会议1925年12月2日《报告》，
4717)的一段讲话为例：“我们主张此类问题根本不属于民法问题，而纯粹是政治
问题……(民主党和左派喊道：太好了!)”

[2] 在那些把权力概念作为决定性因素来对政治下定义的做法中，同样如
此。比如韦伯的“政治作为志业”见《政治学著作集》(*Gesammelte politische
Schriften*，第3版，Johannes Winckelmann编，Tübingen，1971)，第505页，第506
页：“希望参与或影响国家间或国家内部不同群体间的权力分配，”抑或“领导或影
响一个政治组织，就今天的情况而言，即国家”。或参见他的“新秩序下的德国国
会与政府”(Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland)，同上，第347
页：“政治的本质却……斗争，赢得同盟者或志愿追随者。”H. Triepel在《国家法与
政治学》(*Staatsrecht und Politik*，Berlin，1927)第16-17页上讲：“直到近几十年
为止，政治学依然只是与对国家的研究联系在一起……正因如此，Weitz认为政治
学的特点在于它是一种对国家的学术研究，探讨国家的总体历史发展以及国家当
前的状况和需要。”由此，Triepel正确地批评GerberLaband学派那种显然不是政治
学的纯粹法理学方法，以及在战后仍然继续采用这种方法的企图(比如Keben)。
不过，Triepel依然没有承认这种非政治的纯粹性具有的纯粹政治学意义，因为他赞
同政治=国家这个公式。正如大家在下面将会看到的，将自己的对手定为政治的，
而将自己定为非政治的(即科学的、公正的、客观的、无党派性的等等)这种做
法，事实上是一种典型而非常有效的从事政治的方式。

[3] 根据1908年4月19日《德意志帝国结社法》第3章第1条，一个政治
结社就是“以发展政治事务为目标的结社”。在实践中，政治事务通常被视为这种
事务，它要么关系到捍卫或修正国家组织，要么关系到国家的功能或与之相应的公

这种调和性定义可以满足司法实践的需要。基本上讲，它们提供了一种实践的方法，把国家内部事务的法律权限限定在司法程序的范围内。它们的目标决不是给政治下一个一般性定义。如果国家和国家机构能被看作某种不言而喻的实实在在的对象的话，那么，这种政治的定义已经足够。而且，只要“国家”真的是一种与那些非政治性群体和事务形成鲜明对比的确定的突出统一体——换言之，只要国家垄断着政治，那么，那种仅仅作为国家的附属性参照的政治的一般性定义就是可以理解的，而且就此而言，在理智上也理所当然了。^[5]下面的情况就是如此：要么国家（如在18世纪）不把社会看作对立的力量，要么国家至少（如在19世纪和20世纪的德国）作为一种稳定和独特的力量高居于社会之上。

是现在的还是将来的”。“政府活动”和“简单的行政活动”的区分获得了一个深远的意义，正如1851年6月的法国国民公会对共和国总统向议会所负的责任的讨论那样，总统甚至愿意承担真正的政治责任，亦即为政府活动负责。可参见 Esmein-Néard, 《宪法权利》(Droit constitutionnel), 第7版, 第1卷, 第234页。根据普鲁士宪法第2条第59款, 在关于“商业部”权限的讨论中, 也有类似的区分, 它关系到这一问题: 在政治贸易的意义上, 商业部可以处理的是否仅仅是“日常的”商业问题。可参见 Stier-Somlo, Archöffr., 第9卷(1925), 第234、233页; L. Waldecker 的《普鲁士宪法注释》(Kommentar zur Preuß. Verfassung, 1928年, 第2版), 第167页, 以及1925年11月21日德意志帝国宪法法院的决议(德国宪法第112条, 附录, 第5页)。但日常(非政治性)的贸易和其他(政治性)的贸易之区分最终却被放弃了。Schäffle 的论文《论政治的科学概念》(Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik)就是以日常贸易(管理)和政治的对立为根据的, 参《政治科学杂志》第53卷(1897); 曼海姆(Karl Mannheim)的《意识形态与乌托邦》(Ideologie und Utopie, Bonn, 1929, 第71页及下页)将这种对立作为“倾向性的出发点”而加以接受。类似的种类是诸如以下这种区分: 法律(或权利)是确定地形成的政治, 政治是正在形成的法律(或权利), 前者是静态的, 后者是动态的。

1963年版补注: 假如干脆抛弃与国家(Staat)和国家性(Staatslichkeit)的联系, 根本不提作为国家之前提的政治统一体, 设定一种纯粹技术性的司法程序来从“纯粹法律上”克服政治, 这看起来只不过在非政治化中迈了一大步; Charles Eisenman 在 Max-Planck 外国公法与国际法研究所编的《当代的宪法诉讼》(Köln-Berlin, 1962, 第875页)就触及到这一点。关于通过行政管理和技术统治实现非政治化, 请参见“中立化与非政治化时代”第二节的补注。

[5] 1963年版补注: 关于极权国家, 参见我的《宪法学论文集》(1958), 第366页。注释3; 进一步可参见 Hans Buchheim, 《极权统治: 本质与特征》, 慕尼黑, 1962。

恰恰是在国家与社会相互渗透之时，国家 = 政治这个公式就变得谬误百出，充满欺骗性。那些一直属于国家事务的东西随之变成社会事务，反之，那些纯粹属于社会事务的东西则变成国家事务——在民主化组织体制下必定出现这种情况。至此，那些表面上“中立”的领域——宗教、文化、教育、经济——便不再保持“中立”，因为它们不再属于国家和政治。那种潜在地囊括了所有领域的全权国家（*totale Staat*）便是以一个战斗性概念的面目出现的，它反对上述重要领域的中立化和非政治化。这导致了国家与社会的合一。因此，在这类国家中，一切事务至少是潜在地都具有政治性，基于国家的关系，它们便再也无法维护自己独特的“政治特性”。

这种发展可以追溯到 18 世纪的绝对国家，自此以降，经由 19 世纪的中立（不干涉主义）国家，直至 20 世纪的全权国家。^{〔6〕} 民主不但必须废除自由主义的 19 世纪所有那些典型的区别和非政治化特征，而且也要废除那些对 19 世纪隶属于国家—社会（即政治—社会）之对比的种种对立和划分，兹从无数具体的冲突性因而也是政治性对立面中列举以下几种：

宗教教派性的	作为政治的对立面
文化的	作为政治的对立面
经济的	作为政治的对立面
法律的	作为政治的对立面
科学的	作为政治的对立面

19 世纪一些深思熟虑的思想家不久就看到了这一点。在布克哈特（*Jacob Burckhardt*）的《世界史的观察》（*Weltgeschichtliche Betrachtungen* [1870 年前后]）中，我们可以看到下面的句子：“民主，是一种由上千个泉源汇流而成的学说，因其追随者地位的不同而千差万别。惟独在一个方面它却始终如一，即贪求国家对个人的控制。所以，它模糊了国家与社会的界限，并指望国家去从事那些社会极有可能拒绝

〔6〕 参见 *Carl Schmitt*, 《宪法的守护者》（*Der Hüter der Verfassung*, Tübingen, 1931; Berlin, 1966），第 78-79 页。

去做的事，同时它维护着纷争和变革的所有条件，并最终维护某些阶层的工作和生存权利”。布克哈特也正确地指出了民主和自由主义宪政国家的内在矛盾：“一方面，国家是每一个政党之文化理念的实现和表现，另一方面，它只是罩在市民生活上面的一层可见外衣而已，惟有置于特定的（*ad hoc*）基础上方具有强大的力量！它理当能够做任何事情，然而却不允许做任何事情。尤其是，它在遇到任何危机时根本无法保护自己的存在形式。毕竟，人们最梦寐以求的就是参与权力的运作。由此，国家的形式日益受到质疑，国家权力的范围则变得日益宽泛”。〔7〕

德国政治学原本坚持（在黑格尔国家哲学的影响下），国家在性质上有别于社会，并高于社会。居于社会之上的国家可以被称为普遍国家，而非全权国家，因为这个词在当代被人们理解为对中立国家的辩证否定，后者的经济和法律本身不具有政治性。然而，在1848年以后，国家与社会间的本质区别丧失了先前的明确性，只是施泰茵（Lorenz von Stein）和格奈斯特（Rudolf Gneist）仍然赞同这种区别。虽然德国政治学的发展（我曾经在有关普鲁斯的论文中描述过这种发展的基本轨迹〔8〕）存在着许多局限、保留和妥协，但是它仍然遵循着以认同国家与社会的民主化为目标的历史性发展进程。

在哈奈勒（Albert Haenel）的著作中，我们可以看到一个饶有兴趣的民族主义—自由主义的过渡阶段。按照他的说法，“试图总结出国家的概念以及人类社会的概念”乃是一个“彻头彻尾的错误”。他看到，国家是一个参与其他社会组织的机体，但是它属于一类“从其他机体中崛起且无所不包的特殊机体”。尽管哈奈勒认为，只有在规范和组织社会的有生力量这类特殊使命（比如，法律的特殊功能）方面，国家的共同目标才具有普遍性，不过，他认为那种相信国家有权力拥有，至少潜在地拥有把人类的所有社会目标也作为自身目标的信

〔7〕 Kroner 版，第133、135、197页。

〔8〕 参见 Carl Schmitt, 《普鲁斯的国家概念及其在德意志国家学说中的地位》（Hugo Preuss, Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre, Tübingen, 1930）。

念是错误的。在他看来，国家具有普遍性，但是国家绝不具有全权性。^[9] 决定性的一步出现在基尔克 (Gierke) 的社团理论中其《德意志社团法》(*Das Deutschen Genossenschaftsrecht*, 第1卷出版于1868年)，因为它把国家看作与其他社团本质上相同的社团。当然，除了社团的因素之外，属于国家的尚有主权因素，只不过对此有时强调较多，有时则强调较少而已。但是，在此由于它属于一种社团理论，而非属于一种国家主权理论，所以得出民主的结论，在所难免。在德国，这种结论是由普鲁斯和沃岑道夫提出来的，而在英国，它则导致了多元化理论。(参见下面第四章)

尽管有待于进一步的说明，但是在我看来，斯蒙 (Rudolf Smend) 的国家统合理论 (*Integration des Staates*) 仍然适合于那种社会不再统合于一个既成的国家 (就像19世纪德国人民处于君主制国家那样) 却应当自己统合为一个国家的政治局面。这种局面必然导致全权国家，斯蒙在评论他从特莱舍尔 (H. Trescher) 1918年论述孟德斯鸠和黑格尔的论文中摘引的一句话时，再清楚不过地表明了这一点。^[10] 它认为黑格尔的权力分配学说意味着“国家向所有社会领域最有力的渗透，以便实现为整个国家赢得人民全部生命力的总体目标”。对此，斯蒙补充道，这正是其著作中所讲的“统合理论”。^[11] 事实上，恰恰是全权国家无从了解任何绝对非政治性的东西，这种国家必然要抛弃19世纪的非政治化倾向，尤其是要废除那种非政治性的经济独立于国家以及国家与经济井水不犯河水的原则。

[9] 《德意志国家法研究》(*Studien zum Deutschen Staatsrechte*, Leipzig, 1888), 第2卷, 第219页; 《德意志国家法》(*Deutsches Staatsrecht*, Leipzig, 1892), 第1卷, 第110页。

[10] Rudolf Smend, 《宪法与宪法权利》(*Verfassung und Verfassungsrecht*, München, 1928), 第97页, 注2。

[11] 1963年版补注: 这段话出自 Rudolf Smend 的《国家法论文集》, 柏林, 1955, 第206页; 还可参见 Hanns Mayer, “德国政治学的危机与 Rudolf Smend 的国家观”, 见《科隆法学评论》, 1931, 关于 Smend 论文中的整合论 (*Integrationslehre*) 的进一步讨论, 参见《HWB 社会科学》第5卷, 1956, 第226页。

二、划分敌友是政治的标准

只有通过揭示和界定特定的政治范畴，方能获得政治的定义。与人类思想和活动中其他各种相对独立的成就相比，尤其是与道德、审美和经济方面的成就相比，政治具有某种以自身特定方式表现出来的标准。所以，政治必须以自身的最终划分为基础，而一切具有特殊政治意义的活动均可诉诸这种划分。我们可以设想一下，这样的最终划分在道德领域是善与恶，在审美领域是美与丑，在经济领域则是利与害。问题在于，是否也有这样一种特殊划分来作为政治及其内容的简明标准。这种政治性划分的本质当然不同于其他各种划分。它独立于其他的划分，而且具有清晰的自明性。

所有政治活动和政治动机所能归结成的具体政治性划分便是朋友与敌人的划分。这就提出了一个合乎规范的定义，它既非一个包揽无遗的定义，也非一个描述实质内容的定义。既然朋友与敌人的对立面不是从其他任何标准中推演出来的，所以这一对立面便符合其他几类对立面中那种相对独立的标准：比如道德领域的善与恶，审美领域的美与丑，等等。无论在何种情况下，它都具有独立性，此处的独立性并非指一个截然不同的新领域，而是指它既无法建立在其他任何一个对立面或不同对立面的组合之上，也无法诉诸其他对立面。如果人们不会简单地将善与恶的对立等同于美与丑以及利与害的对立，或者将善与恶的对立直接归结为其他对立，那么，人们则更不易于将朋友与敌人的对立混淆于或误认为其他对立。朋友

与敌人的划分表现了最高强度的统一或分化，联合或分裂。它能够在理论上和实践上独立存在，而无须同时借助于任何道德、审美、经济或其他方面的划分。政治敌人不一定非要在道德方面是邪恶的，或在审美方面是丑陋的；他也不一定要以经济竞争者的面目出现，甚至与政治敌人拥有商业来往会更加有利。然而，政治敌人毕竟是外人，非我族类；他的本性足以使他在生存方面与我迥异，所以，在极端情况下，我就可能与他发生冲突。这一切既不取决于某种预先确定的规范，也不取决于某种“无功利的”因而是中立的第三者的评判。

只有那些实际的参与者才能正确地认识、理解和判断具体的情况并解决极端的冲突问题。每个参与者均站在自己的立场上判断，敌对的一方是否打算否定其对手的生活方式，从而断定他是否必须为了维护自己的生存方式而反击或斗争。从情感^[1]上讲，敌人容易被当作邪恶和丑陋的一方来对待，因为每种划分均利用其他各种划分来支持自身，政治划分也不例外，况且政治划分在所有划分和分类当中属于最有力和最强烈的一类。这并没有改变各类划分的自主性。所以，反过来讲仍然正确：在道德上邪恶、审美上丑陋或经济上有害的，不一定必然成为敌人；而就朋友一词所具有的特殊政治含义来讲，在道德上善良、审美上靓丽且经济上有利可图的，不一定必然成为朋友。可见，政治能够抛开其他对立面独立地处理、区别并理解朋友—敌人这个对立面，借助于此，政治所固有的客观本质和自主性就变得显而易见了。

【1963年版补注】^[2]我们的（划分敌友）标准的独立性具有一种实践—教化的意义：开辟通向现象的道路，避免诸多事先预设的范畴和区分、解释和评价、假定和看法，因为它们霸占了通向现象的道路，仅仅认可它们自己的通行证。谁若同一个绝对的敌人——不管是阶级敌人、种族敌人，还是非时间性的永恒敌人——斗争，他对我们划分政治标准的努力就不会感兴趣；相反，他在其中仅仅看到对其直

[1] 关于这一点，可参我的《游击队理论》中“从克劳塞维茨到列宁”一章。

[2] 施米特给这一补注所标的页码为第26-28页，未注明具体位置，显然是对整个第2章的补充。因这段补注谈的是相当重要的问题，我将它作为正文插入第2章的结尾，补注中的文献注仍然移至脚注，以便阅读顺眼。——中译本编者注

三、战争是敌对性的 显现形式

朋友与敌人这对概念必须在其具体的生存意义上来理解，不能把它们当作比喻或象征，也不能将其与经济、道德或其他概念相混淆，或被这些概念所削弱，尤其不能在私人一个体的意义上将其理解为某些私人情感或倾向的心理表现。它们既非规范性对立，也非“纯粹的精神性”对立。自由主义的典型难题之一（将在第八章进一步讨论）便是出现在知识与经济学方面：它试图站在经济学的立场上把敌人变成竞争对手，又从知识的角度把敌人变成论争对手。在经济学领域，没有敌人，只有竞争对手，在彻底的道德和伦理领域则或许只有论争对手。至于人们拒绝还是接受这种观念，甚或发现各民族依然按照朋友和敌人的原则分合聚散无非是一种远古野蛮时代的残余，均与我们此处的论题无关；至于是否有人希望朋友与敌人这个对立面终将从世界上消失，或者，推想世界上根本就不再有敌人是否过于学究气，均与此处的论题无关。我们在此所关注的既不是抽象的理论，也不是规范化的理想，而是这种划分所固有的现实性和现实的可能性。一个人可能赞同，也可能不赞同上面那些希望和学究气十足的理想。但是，从理性上讲，我们无法否认各民族仍然按照朋友和敌人的对立而分合聚散，因而无法否认这种划分在今天仍然存在的每一民族具有现实性，也无法否认这是每个处于政治领域的人始终具有的可能性。

敌人并不是指那些单纯的竞争对手或泛指任何冲突的对方。敌人也不是为某个人所痛恨的私敌。至少是在潜在的意义上，只有当一个斗争的群

体遇到另一个类似的群体时，才有敌人存在。敌人只意味着公敌，因为任何与上述人类群体，尤其是与整个国家有关的东西，均会通过这种关系而变得具有公共性。广义地讲，敌人乃是公敌 (*hostis*)，而非仇人 (*inimicus*)；是 *πολέμιος*，而非 *ἐχθρός*。^[1] 由于德语和其他语言并不在私敌与政敌之间做出区别，这就可能造成诸多误解和歪曲。那句广为引用的话：“爱你们的仇敌”（《马太福音》5:44；《路加福音》6:27）即 *diligite inimicos vestros*, *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν*，而非 *diligite hostes vestros*。此处根本未提及政治敌人。在基督徒与穆斯林历经千年的争斗中，基督徒也从未出于爱而放弃保卫欧洲，向撒拉逊人 (*Saracens*) 或土耳其人 (*Turks*) 投降。政治上的敌人无须遭到个人的痛恨，只有在私人领域，去爱敌人，即爱仇敌才有意义。《圣经》中的篇章更少触及政治对立面，相比较而言，它更倾向于处理诸如善与恶、美与丑等对立面。这当然并不意味着，一个人应当去爱、去支持他自己民族的敌人。^[2]

[1] 柏拉图在《理想国》(第5卷,第16章)中,十分强调公敌 (*πολέμιος*) 与私敌 (*ἐχθρός*) 间的对比,不过,他是联系到其他各种对立面,如战争、起义、剧变、造反和内战 (*στάσις*) 等来强调这种对比的。对柏拉图而言,真正的战争只发生在希腊人与野蛮人(他们是“天生的敌人”)之间,在他看来,希腊人中间的冲突则只是一些分歧 (*στάσεις*) 而已。这里所表现的思想无非是说,一个民族无法发动反对自己的战争,内战只是一种内部分裂,它并不意味着将会创造出一个新国家甚或一个新民族。Pomponius 在《文摘》(*Digest*) 第50期,第16页,第118页,经常引用 *hostis* 概念。最明确的定义以及各种附属证明材料则出现于 Forcellini 的《拉丁文大辞典》(*Lexicon totius latinitatis*) (1965年版),第2卷,第684页:“公敌 (*hostis*) 即那种我们公开与之战斗的敌人……在这方面,它与私敌不同。后者是指那种我们与之发生私下争斗的人。公敌与私敌也可以做如下区分:私敌是那种痛恨我们的人,公敌则是那种与我们战斗的人”(原文为拉丁文——中译者注)。

[2] 1963年版补注:不仅仅因为在《新约》中敌人被称为 *inimicus* (而不是 *hostis*),而且因为在《新约》中爱被称为 *diligere* (而不是 *amare*),在希腊原文中叫做 *ἀγαπᾶν* (而不是 *φιλεῖν*)。Helmut Kuhn 注意到这一点,他觉得,指望同一个人有私人的爱和公开的恨是“最糟的”。这一点可参 Werner Schollgen,《实际的道德问题》,Dusseldorf,1955,第260-263页;以及 Alvaro d'Ors 的论文“法律与仇恨无关”。在斯宾诺莎的《神学政治论》第16章也可以读到:法律、而非仇恨使一个人成为敌人 (*hostem enim imperii non sed jus facit*)。

否对手被称为非政治性的（在无害的意义上）无关，反过来，也与是否有人抨击或指责敌人具有政治性，以便把自己打扮成非政治性的（在纯学术、纯道德、纯法学、纯审美、纯经济的意义上或者类似的纯粹性基础上）并因而具有优越性无关。

其次，在日常的国内论争中，“政治”一词在今天往往可与“政党政治”相互替换。政治决策中无可避免地缺乏切实性，这只不过是压制政治所固有的敌—友对立的一种反弹，而在各种令人遗憾的形态、争权夺利和政治赞助中，这种切实性的缺乏则表露无遗。在这种背景下兴起的“非政治化”无非意味着对政党政治的克服。只要国内政党中对立的各方成功地削弱了那个无所不包的政治单位即“国家”，政治 = 政党政治这个公式就能成立。国内政治对立面激化的结果就是削弱了共同对外的一致性。如果

信号、口令和武器。比如，第二国际中的社会主义者 Karl Renner 在一部相当重要的学术论著《私法的权利制度》（*Die Rechtsinstitute des Privatrechts*, Tübingen, 1929, 第 97 页）中，就把佃农付给地主的租金称作“上贡”。大多数德国法学教授、法官和律师均会认为这个名称是对民法关系的政治化，令人无法认同，并以这个名称会扰乱纯法理学、纯法律和纯科学的讨论为由而拒绝接受。对他们而言，这个问题已经通过法律实证主义的方式得到解决，因而，其中所包含的国家的政治设计也得到了认可。另一方面，第二国际的许多社会主义者则意味深长地没有把武装起来的法国向解除了武装的德国强行索要的款项称为“纳贡”，而是称之为“赔款”。比之“纳贡”，“赔款”似乎更具有法学和法律的意味，更具有和平与非政治性色彩，而减少了敌对色彩。但是，如果对此进行更加细致的研究，就会发现“赔款”比“上贡”要价更高，而且也具有政治性，因为“赔款”一词是出于政治意义用来在法理上甚至道义上谴责战败的敌人。这种强加的付款具有不仅在法律上，而且在道义上击败并征服敌人的效果。德国在今天面临的问题就是，应当称之为“上贡”，还是“赔款”。这已经酿成一场国内论战。在以前数个世纪中，德国皇帝（以及匈牙利国王）和土耳其苏丹之间曾经发生过一场争执，争论的问题就是皇帝付给苏丹的款项性质上属于“恩俸”还是“上贡”。债务人强调他并没有“上贡”，只是付出“恩俸”，债主则将其视为“纳贡”。当时，在基督徒与土耳其人的关系上，则更公开、更客观地使用这类词汇，也许那时法学概念尚没有发展到像今天这样作为压迫的政治工具的程度。不过，Bodin 在提到这场争执时（《共和六书》*Les Six Livres de la République*）曾经补充道，在大多数情况下，国家之所以付出“恩俸”并不是保护自己不受其他敌人侵害，而在根本上是为了自己不受保护国的侵害，付出赎金以免遭受入侵（*pour se racheter del' invasion*）。

国内各政党间的冲突成为“惟一”的政治对立，那么“国内的政治”局面就达到了最极端的程度；也就是说，国内的而非外国的敌—友划分对暴发武装冲突起着决定作用。我们必须时时牢记，这种冲突的可能性始终存在。如果有人想把“国内政治”作为“首要问题”来谈论政治的话，那么这种冲突就不再是指有组织的民族单位（国家或帝国）间的战争，而是指内战。^{〔6〕}

始终存在的发生斗争的可能性隶属于敌人这个概念。所有其他外围事务，包括战争的细节以及武器技术的发展，都必须从战斗的概念中剥离出去。战争即是发生在有组织的政治单位间的武装斗争；内战则是发生在一个有组织的单位内部（但由此也问题重重）的武装斗争。自相残杀危及后者的生存。武器的本质在于它是一种从肉体上消灭人类的工具。就像敌人这个术语一样，斗争（Kampf）一词也必须在其固有的生存意义上来理解。它不是指竞争，也不是指“纯粹的精神”论争冲突或象征性的“拼搏”，毕竟每个人都免不了会在某种程度上参与后面这种活动，因为，事实上，人类的整个生活就是一场“斗争”，每个人在象征意义上均是一名战士。朋友、敌人、斗争这三个概念之所以能获得其现实意义，恰恰在于它们指的是肉体杀戮的现实可能性。战争起于仇恨。战争就是否定敌人的生存。它是仇恨的最极端后果。它不必是某种普遍性的、正常的或令人向往的理想化的东西。但是，只要敌人这个概念仍然有效，战争便具有现实的可能性。

似乎政治仅仅意味着毁灭性的战争，似乎每一种政治行为都意味着军事行动，但是绝非如此；也绝不是说，似乎每个民族在面对其他民族时始终处于不是朋友就是敌人的抉择中。那么，难道政治的理性进程无法避免战争吗？我们在此提出的政治定义既不偏好战争，也不偏好军国主义，既不鼓吹帝国主义，也不鼓吹和平主义。它也并非企图把战争的胜利理想化，或者把革命的成功作为“社会理想”，因为战争和革命均不是“社会

〔6〕 1963年版补注：Maurice Duverger在《政党政治》（Paris, 1951, 第461页）的结论是：“政党政治学的发展能否被称为政党学（Stasiologie）？”（政党学的词根是stasis, 即“静态平衡”，它主要考察的是不同政党之间的利益平衡，而不是党派之间你死我活的敌我斗争；施米特引用这段话大概是为了区分政治与非政治化或政治的中立化——中译者注）。此外他还补充说，今天对民主的威胁不是来自这类政党的存在，而是来自许多政党所具有的军力本性、宗教本性和极权本性。这必然导致他去研究划分敌友的不同类型。

性的”，也不是“观念性的”（Ideales）。〔7〕军事斗争本身并不是“政治借其他手段的延续”，克劳塞维茨的这句名言常常为人们不适当地引用。〔8〕战争拥有自身的战略、战术以及其他规则和立场，但是，所有这一切均假定，谁是我们的敌人这个政治决断已经做出。在战争中，敌对双方在大多数情况下都是公开对抗；一般来说，他们通过军装就能够辨别出来，因而谁是朋友，谁是敌人不再是一个需要战士去解决的政治问题。在这方面，一位美国外交官曾经正确地指出，政治家能比士兵受到更好的斗争磨炼，

〔7〕 Rudolf Stammler 的论文基于新康德主义论题，认为“社会理想”就是“由自由意志的个人组成的群体”。这种观点遭到 Erich Kaufmann 反驳，后者在 *Das Wesen des Völkerrechts und die clausula rebus sic stantibus* (Tübingen, 1911, 第146页) 中指出：“并不是由自由意志的个人组成的群体，而是战争的胜利才是社会理想：战争的胜利乃是达到崇高目标的最后手段”（国家在世界历史中的参与和主宰）。这句话吸取了典型的新康德主义中自由主义的“社会理想”观。但是，战争，包括胜利的战争，均与这种观念相互矛盾，二者绝无法相提并论。这种观念与胜利的战争的结合，在黑格尔—兰克主义的历史哲学中有着—席之地，因为这种历史哲学中不存在社会理想。这种乍看起来似乎具有惊人差异的对立面分裂成两个互不相干的部分，强烈对比所具有的修辞力量既无法掩饰结构上的矛盾，也无法弥合精神上的断裂。1963年版补注：关于作为社会问题解决方案的帝国主义，参见我的《宪法学论文集》（1955）中的论文“Nehmen/Teilen/Weiden”，第495页。

〔8〕 Carl von Clausewitz 《战争论》（中译本，北京：解放军出版社，1964、1994；第二版，Berlin, 1853，第3卷，第3部分，第120页）认为：“战争不过是政治交往借助于其他手段的延续”。在他看来，战争只是“政治的工具”而已。这一点无法否认，但是战争所具有的理解政治本质的含义仍然没有得到充分揭示。简言之，对 Clausewitz 而言，战争不只是诸多手段中的一种，而是敌—友阵营的最后手段（ultima ratio）。固然，战争有着自己的原则（比如，特殊的军事—技术规则），但是政治却掌握着它的大脑。战争并没有自己的逻辑。这种逻辑只能来自朋友—敌人的概念，第121页上的一段话揭示了这个问题：“如果战争属于政治，那么政治就会设定战争的性质。政治越是变得崇高壮丽，战争便也会随之更加波澜壮阔，由此就可能达到战争实现其绝对形式的顶点”。但是其他很多段落则显示，每一个特殊的政治权衡是在多么大的程度上根据那些政治范畴，尤其是，譬如说关于同盟战争以及联盟。同上，第135页及以下诸页，以及 H. Rothfak, 《克劳塞维茨、政治和战争》（Carl von Clausewitz, Politik und Krieg Berlin, 1920），第198页、第202页。1963年版补注：关于克劳塞维茨，参见我在《游击队理论》中的发挥，尤其“游击队员作为1813年的普鲁士理想以及向理论的转变”一章。

可图。在今天，战争根本不再需要这些东西。这一点显而易见，却极容易混淆，因为宗教、道义以及其他方面的对立能够强化政治上的对立，并导致产生决定性的敌—友阵营的划分。事实上，如果出现这种情况，那么相关的对立就不再纯粹是宗教、道德或经济的对立，而是政治的对立。这样一来，剩下的惟一问题便永远是，这种敌—友阵营的划分是否真的已经迫在眉睫，而与人类的哪一种动机已经强大到足以把它变成现实无关。

没有什么东西可以逃脱政治的这种逻辑结论。如果和平主义者对战争的憎恨强烈到使他们卷入反对非和平主义者的战争中，即以“战争反对战争”，那么就恰恰证明了和平主义实际上拥有政治力量，因为它已经强大到足以按朋友和敌人划分不同阵营。事实上，如果消除战争的意愿强烈到它不再回避战争，那么，它就变成了一种政治动机，换言之，即使仅仅作为一种极端可能性也罢，它还是肯定了战争，甚至发动战争的理由。目前，这似乎是一种将战争正当化的独特方法。这样一来，战争就被认为构成了人类“绝对的和最后的战争”。这种战争必然空前惨烈、毫无人性，因为一旦超出政治范围，它们必然在道德和其他方面贬低敌人，并且把他们变成非人的怪物。对这种怪物不仅要抵抗，而且必须予以坚决消灭之，换言之，敌人就不再仅仅是被迫退回自己的疆界内而已。这种战争的可行性恰恰说明了，战争作为一种现实可能性直到今日仍然存在，这一事实对于认识敌—友的对立以及政治本身都至关重要。^[9]

[9] 1963年版补注：第3章的结论对于文中提出的敌人概念非常重要，尤其是这段话：

这种战争必然空前惨烈、毫无人性，因为一旦超出政治范围，它们必然在道德和其他方面贬低敌人，并且把他们变成非人的怪物。对这种怪物不仅要抵抗，而且必须予以坚决消灭，换言之，敌人就不再仅仅是被迫退回自己的疆界内而已。

由此我们可以清楚地表明，在此作为基石的敌人概念的含义不在于消灭敌人，而是在于抵抗敌人，权衡其力量，并且赢得一个共同的界限。当然也有一个绝对的敌人概念，在这儿拒绝这一概念乃因为它非人性的表达。绝对的敌人之所以是绝对的，乃因为它——我现在引用 G.H.Schwabe 1959 年的一篇重要文章的表达方式——要求“某种作为绝对者的无条件承认，同时要求个体服从其秩序”，因此顺理成章的是，对其敌人不仅要予以彻底消灭，而且还要“敌人通过公开自咎 (Selbstanklage) 而自我灭亡”。依 G.H.Schwabe 之见，个体的这种自我灭亡“已经蕴涵在高度文明化进程的本质之中”（参《当代批判的批判》，见 List—协会的报告，1959年2月10日）。

四、国家是政治的统一 体，因多元论而出 问题^{〔1〕}

任何宗教、道德、经济、种族 (ethnische) 或其他领域的对立，当其尖锐到足以有效地把人类按照敌友划分成阵营时，便转化成了政治对立。政治并不存在于战争本身之中，因为战争拥有自身的技术、心理和军事规律，但是，政治却存在于由战争这种可能性所决定的行为方式之中。这种

〔1〕 1963年版补注：拉斯基 (Harold J. Laski, 1950年去世) 恰恰是在1931—1932年的批判时期从当初的个人自由主义转向了马克思主义。参见 Herbert A. Deane 关于拉斯基的专著：《拉斯基的政治观念》，纽约，1955。在联邦德国，自1949年之后，多元论 (Pluralismus) 获得了某种广泛而普遍的认可，乃至人们不得不把它视为占统治地位的政治教条，尽管在“多元论”这一共同词语的背后并没有隐藏更深刻的对立；因为，正是这些对立使拉斯基的全部著作矛盾百出，而且虽然有意识形态的大团结 (教会—道德意识形态同自由—个人主义意识形态以及社会主义—工团的多元主义大团结)，但这些对立仍然是不相容的。在此援助条款可以充当试金石，正是因为它预设了一种社会的终极统一性 (而不是终极多样性)，而且也因为，假如社会援助的众多不同受益者的具体同质性和非同质性尚有疑问，这种统一性本身恰恰成问题。在其《被组织化的利益之代表》一书的“多元主义的诊断与建构”一章，Joseph H. Kaiser 出色而系统地考察了所有这些问题 (柏林，1956，第336页及以下诸页)。在此，援助条款仍然没有作为试金石而凸显出来。相反，Trutz Rendtorff 的论文“对援助条款的批判性思考”却开始触及多元主义问题 (第426—428页对援助条款和多元主义做出了新的解释)；见《国家》杂志，第1卷，1962，第405—430页。

行为方式也取决于它能明确地权衡特定的局势，因而能够正确地区别谁是真正的朋友，谁是真正的敌人。如果一个宗教群体发动了反对其他宗教群体成员的战斗，或参与其他战争，那么它显然不再仅仅是一个宗教群体；而是成为一个政治统一体。即使只在否定的意义上，当一个宗教群体具有迈出那决定性一步的能力，当它禁止自己的成员参加战争，即毅然否定了某个对立面的敌对性质时，它就成为一个政治统一体。建立在经济利益基础上的个人组织，比如股份公司或工会，也是如此。同样，当马克思意义上的“阶级”走到了那决定性的地步，比如，当马克思主义者严厉对待阶级“斗争”，把对立阶级当作真正的敌人，不是以国与国之间的战争就是以内战的形式与之斗争时，阶级就不再是纯粹的经济组织，而是变成一种政治因素。实际的斗争必然不再是按照经济规律进行，而是具有了——仅次于狭隘的技术意义上的斗争方式——政治的需要和方向，政治的联合与妥协等等。如果无产阶级成功地夺取了国家政权，就必然会建立一个无产阶级国家。不论与民族国家相比，还是与教士国家、商人国家、军人国家，抑或其他类型的政治统一体相比，无产阶级国家的政权丝毫不会逊色。如果能把全人类划分成无产阶级和资产阶级的对立阵营，按照无产阶级国家和资产阶级国家划分朋友和敌人，而且，如果在这个过程中，所有其他敌一友阵营统统消失了，那么政治的全部现实就会浮现出来，那些乍看上去似乎十分纯粹的经济概念统统变成了政治概念。如果一个阶级或国内其他某个集团强大到足以阻止本国与外国发生战争，却没有能力掌握国家政权或缺乏掌权的意愿，进而无法决断谁是朋友，谁是敌人，也无法在必要的时候发动战争，那么这个政治统一体就会瓦解。

政治可以从截然不同的人类活动，如宗教、经济、道德以及其他各种对立中获取动力。它并不描绘自己的实质，而只是描绘人类联合或分裂的强度，人类可能怀着宗教的、民族的（在种族或文化的意义上）、经济的或其他各种动机，而且它们在不同的时候可能对联合或分裂产生不同的影响。真正按敌一友划分阵营具有巨大的举足轻重的生存意义，一旦非政治性的对立变成政治性的对立，它就会令那些迄今为止仍然是“纯”宗教、“纯”经济以及“纯”文化的准则和动机服从眼前政治局势非理性的条件和结论。无论如何，敌一友划分总是属于使自己适应这种最极端的可能性的政治。所以，这种划分始终是人类决定性的阵营划分，即政治统一体。只要这种统一体尚存在着，它就始终是主权性的统一体，就占有主导性地

位，因为关键时刻（尽管只是例外）的决断必然永远出于政治统一体。

这里有一种合法的含义依附于主权概念，同样也依附于统一体概念。这两个概念都不意味着，政治统一体必然决定着人生的每一个方面，也不意味着一个集权的制度应当摧毁其他所有的组织或团体。也许经济方面的考虑会超过政府在那些表面上与经济无关的其他方面的意愿。同样，宗教信仰也容易决定着所谓中立国家的政治。真正的关键在于冲突的可能性。如果各种经济、文化和宗教等反对力量实际上已经强大到足以根据自己的立场决定这种极端可能性的程度，那么这些力量就会在事实上成为政治统一体的新内容。可以指出的是，如果这些反对力量还没有强大到足以阻止一场与它们的利益和原则相悖的战争，那么它们就仍然没有达到政治上的决定性地步。即使这些反对力量已经强大到足以制止一场国家希望发动却与它们的利益和原则相悖的战争，但是它们自身却没有足够的力量决定是否发动战争，那么这种统一的政治统一体也将不复存在。不过，如果着眼于那种与现实敌人的真正战斗这种可能的极端情况，我们就会看到，政治统一体乃是关键，它是决定着敌—友阵营划分的关键统一体；在这个意义上（而不是在任何一种绝对主义的意义），政治统一体即主权。否则的话，政治统一体将不复存在。

当各种国内经济组织，尤其是工会的政治意义已经得到认可时，国家法律在对付它们的经济武器（即罢工）时就显得十分无力。所以，有人便不无草率地宣布了国家的死亡和终结。就我所知，这出现于1906年和1907年以后的法国工团主义理论中。^[2] 在这种情况下，迪骥（Duguit）一跃而成

[2] “这个庞然大物……这个曾经在历史上无比显赫的怪异的庞然大物死了：国家死了。” E. Berth, 《社会主义运动》(Le Mouvement socialiste), 1907年, 10月号, 第314页。Berth的观点来自 Georges Sorel, Léon Duguit 在其演讲《社会权利、个人权利与国家转型》(Le Droit social, le droit individuel et la transformation de l'État) 第一版 (Paris: Felix Alcan, 1908) 中曾经加以引用。他认为有充分理由可以说, 那种具有人格性的主权国家已经死亡, 或已经到了垂死的地步 (p.150: “L'État personnel et souverain……est mort ou sur le point de mourir”)。在 Duguit 的《国家论》(L'État, Paris, 1901) 中却找不到这种话, 尽管其中对主权概念的批判已经与此处如出一辙。有关工团主义对当代国家的分析, 另外一些有趣的例证出自 A. Esmein 的《宪政权利的因素》(Éléments de droit constitutionnel) (第7版 H. Nézard 编 [Paris, 1921], 第1卷, 第55页及以下诸页), 尤其出现于 Maxime Leroy 极其有趣的著

为最著名的政治理论家。自1901年以来，他一直试图驳倒国家的主权概念和人格性概念，他利用一系列精确的论证批驳那种未经批判的形而上学化国家观和人格化国家观，毕竟它们不过是王权专制主义的残余，但是迪骥并没有在本质上抓住主权概念真正的政治含义。同样，稍晚出现于英语世界的柯尔（G.D.H.Cole）和拉斯基（Harold Laski）的所谓多元主义理论，也是如此。^[3]他们的多元主义意在通过反复强调个体在无数不同社会统一体和组织中的生活，而否定政治统一体的主权。个体乃是宗教团体、民族、工会、家庭、运动俱乐部以及许多其他组织的成员。这些身份使一个人在不同的场合受到程度不同的制约，并赋予他一连串的义务，以使任何一个组织都无法拥有决定性的统治地位。反之，每个不同领域都想证明自己的力量最强，所以在忠诚问题上的冲突只能根据不同情况来解决。比如，可以想见，尽管工会能够做出决定，要求其成员不再去教堂，但是他们却仍

作《公共权力的变迁》（*Les Transformations de la puissance publique*, Paris, 1907）中。在对国家的分析方面，工团主义的理论也有别于马克思主义学说。对马克思主义者来说，国家既没有死亡，也尚未到垂死的地步。毋宁说，国家乃是产生阶级的工具，也是建立无阶级、无国家的社会的必要手段。但是同时，这种国家仍然是实实在在地存在着，而且恰恰借助于马克思主义学说，它才在苏联获得了力量和新生。

〔3〕对柯尔论文的概述和一个似乎可信的汇编（他自己做出过说明）重印在《亚里士多德学会学报》（*Proceedings of the Aristotelian Society*）第16卷（1916），第310-325页上。这里的核心论题仍然是认为国家与其他人类组织平等。Laski的下述著作颇值得一提：《主权问题研究》（*Studies in the Problem of Sovereignty*, 1917）、《现代国家中的权威》（*Authority in the Modern State*, 1919）、《主权的基础》（*Foundations of Sovereignty*, 1921）、《政治学精义》（*A Grammar of Politics*, 1925）、“权利与国家”（*Das Recht und der Staat*），见《公法杂志》（*Zeitschrift für Öffentliches Recht*），第10卷（1931），第1-27页；进一步的文献参Kung Chuan Hsiao（萧公权），《政治多元论》（*Political Pluralism*, London, 1927）。关于对多元主义的批判，参W.Y.Elliott，“拉斯基先生的实用政治学”（*The Pragmatic Politics of Mr.H.J.Laski*），见*The American Political Science Review*，第18卷（1924），第251-275页；《政治学中的实用主义反叛》（*The Pragmatic Revolt in Politics*, New York, 1928）以及Carl Schmitt，“国家伦理与多元主义国家”（*Staatsethik und Pluralistischer Staat*），见*Kant-Studien*，第35卷（1930），第28-42页。关于多元主义如何使当代德国四分五裂，以及议会如何发展成多元主义制度的展示橱窗，参见Carl Schmitt，《宪法的守护者》，同前，第73页及以下诸页。

然照去不误；同时，教会要求信徒退出工会的决定同样也得不到理睬。

在上面这个例子中，尤其令人吃惊的是宗教团体和工会之间的调和，这种调和能导致它们因对国家的共同厌恶而结成同盟。这是出现于英语国家的典型的多元主义。几乎与基尔克（Gierke）的社团理论一样，这种多元主义的主要理论出发点也是费吉斯（J.Neville Figgis）论述现代国家中的教会的著作。^{〔4〕}显然，令拉斯基印象深刻并不断提起的那段历史，便是俾斯麦对天主教和社会主义同样失败的攻击。在反对天主教的文化斗争（Kulturkampf）中，我们看到，即使一个像俾斯麦帝国那样的铁腕国家也并不拥有绝对的统治权。这个国家在与信奉社会主义的工人阶级的斗争中，同样也失败了。难道这个国家在经济领域中曾经强大到足以剥夺工会的“罢工权力”吗？

这种批评在很大程度上被证明是有道理的。国家“全能”的法学规范事实上只不过是上帝全能的神学规范的浅薄世俗化而已。同样，19世

〔4〕 Figgis 在《现代国家中的教会》（*Churches in the Modern State*, London, 1913），第 249 页的注释中说，Maitland（其法学和史学研究同样对多元主义产生过影响）认为 Gierke 的《德意志社团法》（*Das deutsche Genossenschaftsrecht*）“是他所读过的最伟大的著作”，而且注意到中世纪的政教冲突，即教皇与皇帝的冲突，或者更确切地讲，属灵秩序与属世秩序的冲突，并不是两个社会之间的冲突，而是同一个社会统一体内部的内战。但是，今天却是两个社会、两个社群（*duo populi*）相互对立。在我看来，这种观点是正确的。在教皇与皇帝的关系破裂之前的时期，我们仍然可以认为，教皇掌管权威（*auctoritas*）而皇帝则掌管权力（*potestas*）。所以，在同一个统一体内存在着划分，12 世纪以来的天主教教义坚持，教会与国家是两个社群（*societates*），而且事实上二者均是自足的社会（*societates perfecta*）（它们在各自的领域内享有主权和专制）。当然，在教会一方，天主教只把自己的教会作为自足的社会（*societates perfecta*），而在国家一方，今天却出现了众多的自足社会，考虑到它们数目不菲，其自足性便颇成问题。Paul Simon 对天主教教义有着极其清晰的概括，参见他的“国家与教会”（*Staat und Kirche*），载于《德意志民族性》（*Deutsches Volkstum*）（1931 年 8 月号），第 576-596 页。教会与工会之间的调和典型地反映了英语世界中的多元主义观念，但是这种调和在天主教学说中却是不可思议的，比如根本无法想像天主教会允许自己与某个国际性工会组织受到同等看待。事实上，就像 Elliott 曾正确地指出的那样，教会之于拉斯基不过是用以掩护工会的一匹特洛伊木马。遗憾的是，天主教和多元主义者围绕这两种理论及其相互关系的辩论，仍然悄无声息。

其他组织竞争的社会 (Gesellschaft) 而已；它成为存在于国家内部或外部的众多社团中的一个。这种国家理论的“多元主义”即是如此。它全部的独创性仅仅在于反对国家原先具有的那种浮夸、“权威”和“人格性”，以及国家对最高统一的垄断，但是按照这种多元化的国家理论，国家统一体应当为何这个问题仍然模糊不清。它时而以老自由主义的面孔出现，为在本质上由经济决定的社会充当纯粹的仆人；它时而又以多元化的面目出现，成为一种独特的社团，即众多组织中的一个；它时而则成为社会组织联盟的产物或统摄所有组织的组织。至为关键的是，我们必须说明，为什么人类在宗教、文化、经济和其他各种组织之外还要建立“政府组织” (governmental association)，而且还要说明这种组织独特的政治含义是什么。在此并无清晰的思路可寻。最终出现的则是一种无所不包的一元论的概念，绝对不是一个多元论的概念，换言之，既非柯尔所讲的“社会”也非拉斯基所讲的“人类”。

多元主义国家理论本身才是多元化的，即它没有一个统一的中心，而是从各种不同的文化领域（宗教、经济、自由主义、社会主义等）汲取思想。它忽视了所有国家理论的核心概念——政治，甚至对组织的多元主义导致建立联邦制政治统一体的可能性只字不提。它完全是在自由主义的个人主义中兜圈子。结果无非是那种应当废除的国家服从于个人以及个人的自由组织。组织之间相互斗争，而所有问题和冲突均由个人来决定。事实上，这样一来所有的政治“社团”或“组织”均不复存在，只剩下一一种政治统一体，即政治“社群” (Gemeinschaft)。始终存在的划分敌友阵营的可能性足以催生一种能够超越纯粹的社团—组织性团体的决定性统一体。政治统一体乃是一种独一无二，与众不同的统一体，与其他各种组织相比，它具有决定性。^[6] 如果这种统一体消失了，哪怕是潜在地消失了，政治本身就将不复存在。只有在没有把握或根本不考虑政治的本质的情况下，才有可能在多元论的意义上把政治组织与宗教、文化、经济或其他组织置于同等的地位，并允许政治组织与其他组

[6] “我们可以说，在全民动员时，那时存在的社团就转化成一个社群”。E. Lederer, “论世界大战的社会学” (Zur Soziologie des Weltkriegs), 见《社会科学与社会政策文献》 (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik), 第39卷, (1915), 第349页。

织展开竞争。我们将会在下面证明（第六章），政治的概念会产生多元主义的结果，但是，并不意味着，在同一个政治统一体之内，多元主义能够避开敌友阵营的决定性划分，并在不摧毁政治统一体和政治本身的情况下站稳脚跟。

五、决断战争和敌人

战争法权 (jus belli)，即在特定情况下决定谁是敌人的现实可能性，以及运用来自政治的力量与敌人作战的能力；属于在本质上作为政治统一体的国家。只要一个在政治上统一的民族出于政治统一体的决断已经做好为自己的生存、独立和自由而战的准备，这个特定的政治问题便优先于下面所有的问题：发动战争的技术手段，军队组织的性质，以及战争胜利的前景如何等。军事技术的发展所造成的趋势似乎只能容许某些国家生存下去，换言之，只有那些工业潜力容许其发动一场有望获胜的战争的国家才能生存下去。如果弱小国家无法通过适当的联盟来维持自己的独立，那么它们就将被迫（不是自愿就是被迫）放弃战争法权。这种发展仍然证明不了战争、国家和政治会一起消亡。人类历史和发展中无数的变迁和革命造成了政治分化的新形态和新维度。先前存在的政治结构土崩瓦解，新型的对外战争和内战不断兴起，有组织的政治统一体的数量不是骤增就是骤减。

国家作为决定性的政治统一体拥有巨大的力量：即发动战争和以国家名义安排人民生活的可能性。战争法权便包括这种安排。它意味着双重的可能性：即要求国民随时准备赴死的权利和毫不犹豫地消灭敌人的权利。一个正常国家的首要问题就是努力确保国家和疆域之内的彻底和平。创造“安宁、安全和秩序”并进而确立正常处境，这是各种法律规范得以实施的先决条件。每一种规范都以正常处境为条件，在一种完全不正常的情况

下，任何规范都无法生效。

只要国家是一个政治统一体，这种对国内和平的要求便迫使它处于尚要决定国内敌人的关键处境中。所以，每个国家均规定了一套宣告谁是国内敌人的规则。希腊城邦公法中的公敌（*polemios*）条例以及罗马公法中的公敌（*hostis*）条例只是其中的两个例子。不管它们的形式是尖锐还是温和，直截了当还是模棱两可，也不管具体法律亦或那些或则清楚或则笼统的条文所规定的是驱逐、放逐、还是剥夺权利或宣布非法，其目的总是相同的，即宣告谁是敌人。如果被国家宣告为敌人的一方态度强硬，这可能就是内战的信号，标志着国家作为一个有组织的、拥有国内和平与领土完整以及不受外国干涉的政治统一体的解体。这样，国家这个政治统一体此后的命运便由内战来决定了。尽管法治国家受到宪法纽带的制约，但是，与其他类型的国家相比，它却尤其易于沦入这种境况。正如施泰茵所言，在法治国家内部，宪法只是“社会秩序和社会本身存在的表现。一旦国家遭到攻击，则必须从宪法和法律之外来发动战争，所以战争仍然由武器的力量来决定”。〔1〕

〔1〕从希腊的历史来看，国民大会的决议可以算作最著名的例子：雅典人民在公元前410年，驱逐四百人团之后所得出的国民决议，向任何企图废除雅典民主的人宣告：“他是雅典人的敌人”。进一步的例子和文献参见：Busolt Swoboda的《希腊人的治国才能》（*Griechische Staatskunde*），第三版，1920年，第231页，第532页。关于斯巴达执政官每年对生活在国内的奴隶所说的战争声明，参见第670页；罗马国家法中关于敌人（*hostis*）的声明，参见 Mommsen,《罗马国家法》（*Rom. Staatsrecht*），第3部分，第1240页及以下；关于放逐以及第2部分，参见第735页及以下；关于不受法律保护、剥夺公民权和革除教籍等问题，除《德国法制史》这本著名的手册之外，首先须参考艾希曼（Eichmann）的《中世纪帝国法律中的剥夺公民权和革除教籍》（*Acht und Bann in Reichsrecht in Mittelalter*, 1909）。在Aulard的《法国革命史》中，从雅各宾派和公安委员会的实践，我们还可以发现许多“不受法律保护”之申明的例子；值得强调的是公安委员会的一段通告，它为E.Friesenhahn的《政治誓言》（*Der politische Eid*, 1928, p.16）所引用：“自从法国人民表现出她的意志以来，一切反对它的人都被剥夺了主权，一切被剥夺了主权的人都是敌人……在人民和敌人之间，除了战斗之外，决无共同之处”。“不受法律保护”还可以以这种方式来出现，即，对于特定宗教和党派的成员来说，和平或合法信念的缺乏都会受到猜疑。在异教徒和邪教徒的政治史中，还可以发现无数的例子，关于这一点，Nikolas de Vernulx（《共同宗教与分歧性宗教》，*De una et diversa religione*, 1646）的

决定生杀大权 (*jus vitae ac necis*) 的权威也可隶属于政治团体内部另外一种非政治性的阶层, 比如家族或家长, 但是只要政治统一体尚在而且拥有战争法权, 那么非政治的阶层就没有宣告谁是敌人 (*hostis*) 的权利。只要政治统一体尚在, 那么家族或血亲间相互仇杀的权利至少在战争期间就必须暂时搁置起来。一个人类群体若放弃了政治统一体的这些成果, 就不再是一个政治群体, 因为它由此也放弃了决定谁是敌人以及如何对付敌人的可能性。正是借助于这种支配人的肉体生命的权力, 政治团体才超越了所有其他的组织和社团。不过, 在政治团体内部, 那些具有次要政治性的附属团体仍能以自己的权利或转让的权利而存在, 尽管它们对弱小团体的成员所具有的生杀大权 (*jus vitae ac necis*) 相当有限。

一个宗教团体, 比如说教会, 可以勉励其信徒为信仰而死, 成为殉道士, 但是这只是为了个人灵魂的拯救, 而不是为了具有世俗权力性质的宗教团体; 否则, 它就拥有了政治维度。教会的圣战和十字军战争就是一种以决定了谁是敌人为前提的行为, 这与其他战争并无二致。经济领域的秩序是以理性程序为基础的, 所以, 在任何情况下, 都没有人能够要求经济主导型社会中的任何一个成员为了理性活动牺牲生命。如果以经济利益

下述论证很有代表性: 在一个国家中, 人们不容忍异教徒, 因为像异教徒这样的人完全不可能恪守和平, 即便这些人恪守和平 (*pacifique*)。(引自 H.J.Elias, “教会与国家” (*L'église et l'état*), 见《比利时语文学与历史学杂志》(*Revue belge de philologie et d'histoire*), V (1927), 第 2-3 期。声明为敌人的弱化形式千差万别: 充公、剥夺国籍、禁止结社和集会, 不授予公共行政职务等等——刚刚引述的地方, 在施泰茵 (*Lorenz von Stein*) 关于法国复辟和七月王朝的政治、社会发展的描述中也可以发现; 参见《法国社会运动史》(*Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*), 第 1 卷, “社会的概念”, G.Salomon 出版, 第 494 页。

1963 年版补注: 通过“所有不受主权保护的人都是敌人”这一表达, 卢梭和霍布斯在建构国家方面显出了一致性。这种一致性涉及作为政治统一体的国家, 和平只是在其自身中, 而自身之外的只有敌人。稍后在《社会契约论》第四卷第八章的结论中, 卢梭提到了战争: “他们相互之间必将成为敌人; 他们轮流成为放逐者和被放逐者。每个人都反对一切人, 一切人都反对每个人。霍布斯所说的人是不宽容的, 不宽容是人性的战争”。(这段引文原文为法文, 《社会契约论》中译本中查无出处——中译者注) Reinhart Koselleck 注意到, 这一令人吃惊的转向暗示了宗教战争和法国大革命之间的隐秘关系; 参见《批评与危机: 病理机制与公民世界》, 弗莱堡明希, 1959, 第 22 页和第 161 页注释 48。

为基础来判定这种要求的合目的性 (Zweckmässigkeiten), 就会与自由主义经济秩序中的个人主义原则相矛盾, 所以, 若单纯根据经济领域可以想见的规则或理想, 根本无法判定这种要求具有合目的性。个体可以为他所希望的任何原因而死。就像在那种骨子里属于个人主义的自由主义社会中的任何事情一样, 一个人为何而死完全是“私人的事情”, 需做出自由抉择。

经济功能型社会拥有足够的手段以非暴力的“和平”方式调和那些处于劣势的、失败的或纯属“动乱分子”的经济竞争者。具体地讲, 这意味着, 如果这些竞争者不自愿调整自己, 就只好去挨饿。一个纯粹文化型的或文明的社会制度不会缺少消除不必要动乱和多余累赘的“社会潜力”。但是, 没有任何纲领、理想、准则或利益赋予人们安排其他人肉体生命的权利。严格要求人们消灭其他人并随时准备牺牲自己, 以便使幸存者能够享有贸易和工业的繁荣或后代人赎买力的增长, 这纯属阴险狂热的想法。一方面谴责战争就是屠杀, 另一方面却要求人们去发动战争, 不是杀人就是被杀, 以便从此“永远消除战争”, 这是明目张胆的欺骗。战争、战士之随时准备赴死, 以及从肉体上消灭属于那些敌人阵营的人——所有这一切均没有什么合乎规范的意义, 只有生存的意义而已, 尤其是在与真正的敌人进行面对面的战斗时更是如此。这里决不存在什么理性的目的和规范, 遑论真假, 决不存在什么纲领, 更遑论可否值得效法, 也根本没有什么社会理想, 更遑论其是否美好, 这里既没有什么正当性也没有什么合法性能够证明人类相互杀戮是出于某种正当的理由。如果一个人在肉体上毁灭人类生命的动机不是出于他自己的生活方式在生存意义上受到威胁, 那么, 这种毁灭行为就无法正当化。这正如战争无法由伦理准则和法理准则正当化一样。如果真正存在着生存意义上的敌人, 那么在肉体上击退敌人、与敌人战斗就是正当的, 但是, 这也仅仅在政治意义上具有正当性。

正义不属于战争概念, 这一点自格劳秀斯 (Grotius) 起便得到公认。^[2] 主张打一场正义战争的那些观念往往服务于政治目的。要求一个

[2] 《战争法与和平法》(De jure belli ac pacis), 第1卷, 第1部, 第1章, 第2节: “正义没有包含在这个定义【即战争的定义】里面”。在中世纪经院主义中, 反对异教徒的战争被认为是正义的——正义战争 (a bellum justum) (只是就战争而言, 不包括执行死刑、和平手段或制裁)。

在政治上统一的民族出于正当的理由发动战争，如果意味着值得冒战争的风险去与真正的敌人作战，那么它就是一种不言自明的事实；否则，它就是某些党派暗藏的政治热情，它们渴望从国家夺取战争法权并找到正义的准则，至于这类准则的内容为何以及如何运用于具体的情况则不再由国家决定，而是另外由某一个党派决定，从而使得谁是敌人的问题也由这个党派来决定。只要一个民族尚存在于这个政治世界中，这个民族就必须——即使只是在最极端的情况下——是否到了最极端的情况仍须由它自己来决定——自己决定谁是朋友，谁是敌人。这乃是一个民族政治生存的本质所在。一旦它不再拥有做出这种划分的能力或意志，它将在政治上不复存在。如果它容许其他民族来替自己做出这种决断，那么，它就不再是一个政治上自由的民族，而是已经被纳入另一个政治体系当中。战争的意义并不取决于它为了正义的理想或准则而战，而是取决于它与真正的敌人作战。可以说，朋友和敌人的范畴之所以混淆不清完全是混淆某些概念和准则的结果。一个存在于这个政治世界中的民族必然根本无法放弃由自己来决定谁是朋友，谁是敌人的权利。它可以郑重其事地声明谴责把战争作为解决国际争端的手段，它可以放弃把战争“作为国家政策的工具”，就像在1928年签订的所谓克劳格（Kellogg）公约中那样。^{〔3〕}事实上，它既没有

〔3〕 德国的官方译本（见《民国宪报》，1929，第2卷，第97页）的译法是：“战争被判定（*verurteilen*）为解决国际争端的手段”，而美—英文本中用的是 *condemn*（谴责），法国文本用的是相应的 *condamner*。1928年8月27日签署的 Kellogg 公约包括一些极其重要的限定条款——英国的国家尊严、自卫、国联公约、洛迦诺公约（Locarno）、社会安全以及埃及、巴勒斯坦等地区的区域性完整等等；对法国而言则是自卫、国联公约、洛迦诺公约和中立性条约，最重要的就是遵守 Kellogg 公约；对波兰来说则是自卫、遵守 Kellogg 公约和国联公约……这些限定条款所存在的一般性法理问题至今尚未得到系统的论述，甚至没有任何一种明确的论述曾提到这些条约的神圣性以及 *pacta sunt servanda* 这句话。现在有人开始填补这项空白，Carl Bilfinger 就是一个引人注目的开端，参见其“政治权利探究”（*Betrachtungen über politisches Recht*），见《国外公法与国际法杂志》（*Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*）（1929），第1卷，第57-76页。关于人类和平存在的一般性问题，参见第6章。关于 Kellogg 公约没有宣布战争非法，反倒认可战争，参见 E.M. Borchard, “Kellogg 条约认可战争”（*The Kellogg Treaties Sanction War*），同上引书，第126-131页，以及 Arthur Wegner, 《法学导论》（*Einführung in die Rechtswissenschaft*, Berlin, 1931），第109-111页。

因为战争是国际政治的工具（战争作为国际政治的工具比战争只作为国家政策的工具更加糟糕）而放弃战争，也没有为战争定罪或宣布战争非法。首先，这样一项宣言要服从于某些特殊的限定条款，这些条款都具有或明或暗的自明性，比如国家存在的独立自主性和自卫等条款，以及国家遵守已有条约并拥有继续保持自由独立的权利等条款。其次，根据这类限定条款的逻辑结构，它们不仅仅是一些隶属于常规的例外，而是完全赋予常规以具体内容。这些限定条款并不是一些枝节性的例外，而是本质性的例外；在条约中那些不确定的地方，这些限定条款赋予它们实在的内容。第三，只要主权国家存在，这类国家便仰仗其独立性自主决定在特定情况下是否运用这些限定条款（自卫、敌人入侵、违反现有的条约，包括克劳格公约等）。第四，“战争”不能被彻底“宣布为非法”，只有某些具体的个人、民族、国家、阶级和宗教等通过被判为非法而被“宣告为敌人”。宣布战争非法的郑重声明并不能消除敌友的划分，相反，它却通过赋予一项宣判告国际敌人（hostis）的声明以新内容和新活力而为敌友划分开创了新的可能性。

如果这种划分消失了，那么政治生活也将随之彻底消失。一个处于政治世界中的民族无法逃脱做出这种命运攸关的划分，即使它求助于某些相反的宣传，也是如此。如果一部分人宣布他们不再承认以前的敌人，那么，他们就会根据情况加入到敌人那边并帮助敌人。此类声明并不能消除敌友划分这一现实。另外一个问题则涉及那种宣称其个人没有敌人的国家公民。一个私人没有政治敌人。此类声明顶多是在说，一个人乐于置身于他所属的政治群体之外并且只作为一个私人个体生活于世。^{〔4〕} 进而言之，相信一个民族通过宣告它与全世界友好相处或自愿解除武装就能排除敌友的划分，完全是一种错误。世界并不会因此而非政治化，也不会因此而进入一种纯道德、纯正义或纯经济的状况。如果一个民族害怕生活于政治世界所带来的考验和风险，那么，另一个民族就会站出来，通过保护它免受外敌人侵并进而接管政治统治来担负起这种考验。随之，保护者便根

〔4〕 在这种情况下，政治群体如何调节这类非公共性和无政治利益的存在（借助于给外国人特权、拘留、治外法权、居留许可、租界、通婚法或其他途径）就成了一个问题。关于渴望过一种没有政治风险的生活（资产阶级的定义），参见第7章中黑格尔的主张。

六、世界并非政治的统一体，而是政治的多样体

由政治的概念标志引出了各国世界的多元主义。政治统一体以敌人的实际可能性为前提，因而与另一个政治统一体并存。只要尚有国家存在，世界上就必然不会只有一个国家。那种囊括全世界和全人类的世界国家（Welt “staat”）不可能存在。政治世界乃是一个多元的世界，而非统一的世界。^{〔1〕}就此而言，每一种国家理论都是多元主义的，即便此处的多元主义与我们在第四章中讨论的国内多元主义理论大异其趣。若就其无法囊括全人类和全世界而言，政治统一体在本质上不可能具有普世性。如果世界上存在的不同国家、宗教、阶级以及其他人类团体间能够相互一致到不可能、甚至根本无法想像会发生冲突的世界，如果在一个囊括了全世界的国度中始终能够预防内战爆发，那么，朋友与敌人的划分也将不复存在。世界上将不再有政治，也不再有国家，只剩下文化、文明、经济、道德、法律、艺术、闲扯等等。^{〔2〕}至于这种状况是否能出现，何时出现，我一

〔1〕 1963年版补注：参见我的“世界的统一性”一文，见《水星》月刊，慕尼黑，1952年1月（汤姆森编的文献，第229号）；进一步可参见 Hanno Kesting, 《历史哲学与世界大战》，海德堡，1959，第339页及以下诸页。

〔2〕 1963年版补注：列奥·斯特劳斯在1932年的评注（汤姆森编的文献，第356号）第745页讨论自由时，特别强调了“闲扯”（Unterhaltung）一词。这当然是正确的。该词用在这里完全不够充分，而且也符合当时思考的不确定状态。现

无所知。目前，事情却远非如此。以为现代战争的结束便会导致“世界和平”——从而加快实现彻底的、最后的非政治化美好目标——这完全是自欺欺人，之所以如此，不过是因为在今天，大国之间的战争极容易转化成“世界大战”。

人类（Menschheit）本身并无法发动战争，因为人类没有敌人，至少在这个星球上是这样。人类的概念把敌人的概念排除在外，因为敌人仍然属于人类——所以，在人类这个概念中并没有特殊的差异。但是，以人类的名义发动战争并不与这条简单的真理相矛盾；恰恰相反，它有着特别深奥的政治含义。当一个国家以人类的名义与其政治敌人作战时，这并不是为一场为人类而战的战争，而是一场某个具体国家试图篡取这个普世概念以反对其军事对手的战斗。以损害对手为代价，这种国家把自己等同于人类，这与人们对和平、正义、进步和文明的滥用如出一辙，其目的无非是把这些概念据为己有，而否认敌人同样拥有它们。

“人类”这个概念尤其是帝国主义用以扩张的得力意识形态工具，在其伦理—人道主义形态中，它则成为经济帝国主义的特别工具。这不禁让我们想起普鲁东稍微温和的说法：谁讲人类，就是在欺骗。独占“人类”一词，征用或垄断这个概念，可能会造成某些无法估量的后果，比如说，

在为了更准确地表达与列奥·斯特劳斯正确地认识到的) 严肃 (Ernst) 相对的概念，我宁愿使用“游戏”。这样一来，由 Polis 一词衍生出来的三个“政治” (Politisch) 的概念也就很清楚了，它们的形成和区分都是当时欧洲国家强大的制度性力量的结果：国际政治 (Politik)、国内治安 (Polizei)，以及作为礼节性游戏和“政治琐事”的政治礼节 (Politesse)；关于这一点请参考我的论著：《哈姆雷特还是赫库芭：时间突入游戏》(1956, 汤姆森编的文献, 第 56 号)，尤其“游戏中的游戏”和“附论莎士比亚戏剧的粗犷特征”这两章。在所有这些叙述中，游戏 (Spiel) 都译作 play，并且展示了“游戏对手”之间的敌对关系 (Feindschaft)，尽管是一种传统形式的敌对关系。还有一些是关于游戏的数学理论，也就是关于博弈活动 (games) 及其在人类行为中的运用的理论，就像 John von Neumann 和 O. Morgenstern 在《博弈论与经济行为》(普林斯顿大学版, 1947) 一书中所说的那样，在这里，友好和敌意都能简单地算清，而且二者相互抵消，正如在象棋游戏中，黑白两方的对立同友好和敌对不再相干。但在我那些难堪的“闲谈”中，还隐含着同体育、闲暇 (Freizeitgestaltung) 以及一个“过剩社会”的新现象的相关性；在当时德国占主导地位劳动哲学 (Arbeitsphilosophie) 氛围中，我还没有足够清楚地意识到这些现象。

否认敌人具有人类的品质，宣布敌人**为人类的罪犯** (*hors l'humanité*)；借此，一场战争就会变得极端非人道。^{〔3〕} 尽管人们在高度政治意义上使用人类这个非政治性的概念，但是，事实上却根本不存在全人类本身的战争。人类不是一个政治概念，也没有任何政治统一体或社团、阶层与这个概念相对应。18世纪人道主义的人类概念是对当时存在的贵族—封建制度及其特权的敌对性否定。根据自然法以及自由主义—个人主义的学说，人类指的是一个普世的，亦即包容一切的社会理想，一种个体间相互关系的系统。只有当战争的现实可能性已经被排除，以及任何一种敌友划分都不可能存在时，这种理想才能化为现实。在这种普世的社会中，将不再有作为政治统一体的国家，不再有阶级斗争，也不再有敌人的阵营。

只有把“国际联盟”这样一个组织解释为君主联盟的冲突性对立，它才能成为一个清晰准确的概念。正是在这种背景下，**国际联盟** (*Völkerbund*) 这个德语词才得以在18世纪被创造出来。但是，这种矛盾含义与王权的政治意义一同消失了。而且，*Volkerbund* 还可充当某个国家或国家联合体反对其他国家、推行帝国主义的意识形态工具。这再度验证了我们前面关于在政治意义上使用人类这个概念的结论。对许多人而言，建立一个世界性组织的理想无非是一种彻底非政治化的乌托邦观念而已。它几乎总是毫无差别地要求世界上的所有国家立即变成其成员，以使自己具有普世性。无论如何，普世性必然意味着彻底的非政治化，尤其是随之而来的国家的消亡。

作为1919年巴黎和会的结果，一个充满矛盾的组织诞生了——这就是日内瓦国际联盟，它在德语中被称为 *Völkerbund* (在法语中被称为 *Société des Nations*，在英语中则被称为 *the League of Nations*)，但是正确的名称应当是“国际社会” (*Nationengesellschaft*)。这个组织是以国家的存在为前提的，它调节国家间的某些关系，甚至保护国家的政治存在。它并不具

〔3〕 关于宣告战争非法，参见第5章。普芬道夫（《自然法与习惯法》 (*De jure naturae et gentium*)，第8卷，第6章，第5节）以赞许的口气引用培根的观点，即某些民族“天性本该灭绝”，比如印第安人，因为他们吃人肉。事实上，北美洲的印第安人后来真的被消灭了。或许随着文明的进步和道德的提高，即使那些比吃人肉更无害的事情可能也值得被以此种方式加以消灭。或许有一天，如果一个民族无力还债，就可成为加以消灭的理由。

有普世性，甚至算不上一个国际组织。如果人们正确且诚实地使用德语中表示“国际的”那个词的话，就必须把它与“国家间的”（*zwischenstaatliche*）区别开来，并将其用于那些超越了国界的国际性运动，比如第三国际，而不必在乎现有国家疆域的完整性、不可分割性和不可侵犯性。这里马上就暴露出“国际的”与“国家间的”是根本对立的，也就是那种非政治化的普世组织与保持国家间现有边界不变的对立。我们实难理解，为何“国际联盟”富有学术性的条约中会包含这种混淆，甚至支持这种混淆。日内瓦国际联盟没有消除战争的可能性，正如它没有废除国家一样。它制造了新的战争可能性，不但允许战争发生，认可联盟战争，而且通过把某些战争正当化以及授权某些战争而扫清了走向战争的许多障碍。既然它存在至今，在特定情况下，它便成了一座十分有用的会堂，变成了一套在国际理事会和国联大会的名义下召开外交会议的制度。这些组织与一个技术性机构，即书记处相联。正如我在其他地方已经指出的那样，^{〔4〕}这种组织不是一个联盟（*Bund*），或许只是一种联合（*Bündnis*）。只有在它实际活动处于人道主义领域而非政治领域的时候，它才表现出真正的人类概念，也只有在它作为一个国家间的管理组织时，它才至少倾向于有意义的普世性。但是，由于这个联盟的真正体制，也由于这个所谓的“联盟”仍然授权发动战争，所以即便是这种普世性“倾向”也仅仅是一种理想化的假定。一个不具有普世性的国际联盟，当其表现为一个潜在的或实际的联合体，即同盟时，便只具有政治意义。战争法权并不因此被消除，而是或多或少，或全部或部分地转移到同盟之中。相反，如果国际联盟成为具体存在的普世性人类组织，就必须完成两个极其困难的任务：首先它必须有效地从所有现存的人类团体中消除战争法权，其次它本身必须同时放弃战争法权。否则，普世性、人类、非政治社会——一言以蔽之，所有关键特性——都将再度被消除。

如果一个“世界国家”能够把全世界和全人类都包括在内，那么它将不会是一个政治统一体，它只能在十分宽松的意义上被称为国家。如果全人类和全世界真的变成了一个完全以经济和技术控制的流通为基础的统一体，那么它无非是这样一个社会统一体：所有房客都住在租来的房子里，

〔4〕 《国际联盟的核心问题》（*Die Kernfrage des Völkerbundes*, Berlin, 1926）。

所有顾客都从同一家公用事业公司购买煤气，或者所有旅客都在同一辆汽车上旅行。在没有对手的情况下，一个只关心经济或流通的利益集团不可能变得比这更好。如果这个利益集团想变得更加文明，更加理想化，或者更具进取心，却仍然保持严格的非政治化，那么它就会成为一个徘徊于伦理和经济两极之间的由中立的顾客或生产者组成的合作社。它既不知道国家、王国或帝国，也不知道共和国或君主国，既不知道贵族制，也不知道民主制，既不知道庇护，也不知道臣服，它将彻底丧失其政治性。

这里出现的关键问题在于，这样一个囊括了全世界的经济和技术组织所具有的令人惊恐的权力会落在哪些人的手中。决不能因为相信万事万物都会自动地各司其职，实现自我管理，或者因为相信人类将获得绝对“自由”，所以让人民选出一个政府管理人民纯属多余，就取消上面那个问题。人类将何以获得自由？这个问题只能由各种乐观主义或悲观主义的猜测来回答，而所有这些猜测最终都将导致一种对信仰的人类学表白。

七、政治理论的人类学始基

所有的国家理论和政治观念均可按照它们所依据的人类学来检验之，并由此分为两类，即那些有意识或无意识地假定人在“本性上是恶的”，以及那些有意识或无意识地假定人在“本性上是善的”。这是一种相当笼统的划分，而不是在特定的道德或伦理意义上的划分。对人的看法是否存在疑问，对任何进一步的政治思考所涉及的前提至关重要，也就是要回答下面的问题：人是否是一种危险的存在，他到底是一种危险的生物，还是一种无害的生物？

我们在此并不是要详细评论善与恶的人类学划分所具有的无数形态和不同花样。“恶”能够以腐败、软弱、怯懦、愚蠢，或者“残忍”、肉欲、冲动、无理性等面目出现。“善”则可能以种种相应的形态如合理、完美、能被操作、传授以及和平等面目出现。在这种关系中，引人注目的是某些动物寓言的政治意义。它们几乎全部能运用到实际的政治状况中去：狼和羊的寓言中的“侵犯”问题；拉封丹寓言中瘟疫的罪行问题，这种罪行自然落到猴子们身上；动物联盟中国家间的正义；邱吉尔在1928年10月的竞选演说中讲到裁军时曾经描绘每一种动物都相信他们只把自己的牙、爪、角作为维护和平的工具；还有大鱼吃小鱼等等。这种奇怪的类比可以从政治人类学和那些17世纪的政治哲学家（霍布斯、斯宾诺莎、普芬道夫）所谓的“自然状

态”的直接联系中得到解释。在自然状态，人类始终处于危险之中，他们活动的内容就是完全与动物一样受到各种冲动的驱使（饥饿、贪婪、恐惧、嫉妒）而作“恶”。在此，我们肯定还会与狄尔泰（Wilhelm Dilthey）产生分歧：“在马基雅维利看来，人并非在本性上就恶。他在某些地方似乎是这样认为……但是马基雅维利时时处处想表现的却是，人若不受约束，便具有一种由欲望滑向作恶的不可抗拒的倾向：兽性、冲动、欲望均属人性的核心，最重要的则是爱和恐惧。马基雅维利不厌其烦地对欲望的作用作心理学研究……从这种人性的主要特点出发，他提出了所有政治生活的基本规律”。〔1〕斯普兰格（Eduard Spranger）在其著作《生活方式》〔2〕的“权力人”（Der Machtmensch）一章中曾经说：“对政治家来说，人的科学自然而然地成为首要关注的对象”。但是，在我看来，斯普兰格过于以技术的眼光来看这种关注，将其与关注如何巧妙地处理各种本能冲动一视同仁。这一章的具体细节充满了各种观点和论述，我们在其中可以反复看到那种特定的政治现象和政治的整个生存性质。比如，“权力的威严随着所影响范围的扩大而增长”这句话便与那种植根于政治领域的现象相关，因而只能在政治意义上加以理解。它的确可以运用于下述论题：政治的砝码取决于联盟是否牢固，所有决定性的联合与分裂均根据这种牢固的程度来调整自己。同样，黑格尔关于量与质辩证转化的命题也只有在政治思维的语境中方能把握（参见下文关于黑格尔的注）。普莱斯纳（Helmuth Plessner）作为第一位现代哲学家，在其著作《权力与人性》〔3〕中大胆地提出了一种宏大的政治人类学。他正确地认为，根本不存在那种与政治无关的哲学或人类学，就像根本不存在一种与哲学无关的政治学一样。他尤其认识到，哲学与人类学作为适合于知识整体的特殊知识，就像其他任何具体学科一样，不能被中立化以反对“非理性”生活的决定。对普莱斯纳而言，人“首先是一种能创造远景的存在”，他在本质上是无法确定、无法测度的，始终是

〔1〕《全集》（*Gesammelte Schriften*，第3版，Berlin，1923），第2卷，第31页。

〔2〕Eduard Spranger, *Lebensformen*（《生命的诸形式》，第六版，Halle，1927）。

〔3〕Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur*（《权力与人的本性》），Berlin，1931。

一个“悬而未决的问题”。如果我们记住善与恶的人类学区别，再把普莱斯纳的“始终悬而未决”与他实际上所指的危险结合起来，那么普莱斯纳的理论便接近于性“恶”论，而非性善论。这一论题符合下述事实，即黑格尔与尼采同样属于性恶论者，最后，“权力”本身（按照布克哈特著名的却决不含糊的说法）也是某种恶的东西。^{〔4〕}

我曾经反复指出，^{〔5〕}所谓的威权主义与无政府主义理论的对立可以追溯到此类规则。一部分推测人性为“善”的理论和假说属于自由主义。尽管它们实际上没有变成无政府主义，它们却激烈地倾向于反对国家干预。天真的无政府主义表明，相信“人性本善”与对国家和政府的激进否定密切相关。有前者必有后者，它们相互鼓动。另一方面，对于自由主义者而言，人性本善无非表示借此可以证明国家应当服务于“社会”。这意味着，“社会”决定自己的秩序，国家和政府从属于社会，它们必须因不值得信任而受到制约并被限定在特定的范围之内。按照潘恩（Thomas Paine）的经典表述：社会乃是我们由理性调节的需要的产物，而政府则是我们的邪恶的产物。^{〔6〕}针对国家和政府的激进主义随着人性本善的激进信念而日甚一日。资产阶级自由主义在政治方面从来都不激进。不过，显而易见的是，自由主义对国家和政治的否定，它的中立性、非政治性以及对自由的主张，同样具有某种政治含义，在具体情况下，这一切便会导致激烈地反对特定的国家及其政治权力。但是，这既非一种政治理论，也非

〔4〕 1963年版补注：有关布克哈特（Jacob Burckhardt）权力作为“自在的恶”的说法，参见1954年其“关于权力以及通向有权者之途的谈话”（汤姆森编的文献，第53号）。谈话内容围绕着人类权力的辩证法。谈话中没有出现“恶魔般的”这个字眼。

〔5〕 《政治的神学》，第50页及以下诸页；《论专政：从现代主权学说的开端到无产阶级的阶级斗争》（*Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, München, 1921/1928; Berlin, 1964），第9页，第109页及以下诸页，第123页，第148页

〔6〕 参见《论专政》，同前，第114页。巴贝夫（Babeuf）在《人民的护民官》（*Tribun du Peuple*）中的表述：任何一个没有假定民众善良而官员却易于腐败的制度……（均应受到谴责）在统治者和被统治者拥有同等民主地位方面而言，都不是自由主义，而是平均主义。

一种政治观念。尽管自由主义并没有激进到否定国家，但从另一方面看，它既没有提出一种实际的国家理论，也没有靠自己找到改革国家的途径，它只是试图把政治限制在伦理领域并使之服从于经济。自由主义创造了一套“权力”分割和平衡的学说，即一套监督和制约国家与政府的体制。这既不能被看作一套国家理论，也不能被看作一套基本的政治原理。

剩下来的便是那种引人注目的，对许多人来说，当然是令人不安的论断，即所有真正的政治理论均假定人性“邪恶”，也就是说，人决不是一种没有任何问题的生物，而是一种“危险的”动态生物。每一位具体政治思想家的著作均能轻易证明这一点。尽管他们在历史上的地位和成就差别极大，但是就他们所揭示的现象来看，他们均赞同人性充满问题这种观点。在此，我们只需提到马基雅维利、霍布斯（一旦他忘记自己的人道主义理想）、费希特、迈斯特、柯特（Donoso Cortes）、丹纳（H. Taine）、黑格尔（事实上，他经常表现出自己的两面性）等，就足以说明这一点。

不过，黑格尔在关键方面处处保持着政治性。他那些关于当时现实问题的著述，尤其是他年轻时的天才著作《德意志宪章》（*Die Verfassung Deutschlands*），乃是阐明所有精神都是当代精神这一哲学真理的不朽文献。在黑格尔对当时历史事件所作的那些或正确或错误的临时观点中，也可看到这一点。历史精神不存在于巴洛克式的象征中，甚至也不存在于浪漫主义的托辞中。这就是黑格尔的精神圣地和他那种不允许以“非政治的”纯粹性或纯粹的非政治性为借口设立精神陷阱的哲学真诚。黑格尔的具体思维的辩证法也充满特定的政治性。经常为人们所征引的从量变到质变的论述具有彻底的政治含义。它表达了这样一种认识，即无论哪一个“领域”一旦达到政治的顶点，人类就会随之出现一种在质上崭新而剧烈的分化。这段话实际上是在经济领域，在19世纪成为一句不祥的咒语。这个从量变到质变的进程在那个“自主的”、所谓在政治上中立的“经济”领域不断发挥作用。至此，所有非政治性的问题或纯粹的事实均变得具有了政治性。比如说，当经济财产达到了特定的量，就会变成引人注目的社会（或更准确地说，政治）权力（Macht），财产（propriété）变成了权力（pouvoir），最初纯粹由经济激发的阶级对立变成了敌对阵营的阶级斗争。

黑格尔也对资产阶级提出了第一个辩证的政治定义。资产阶级即是不愿离开那个没有政治风险的私人领域的个体。他依靠自己拥有的私有财产，借个人主义的理由，以个体反对整体。这样一个人能够在享有自由和富足的果实，尤其是“在彻底安全地享用这些果实当中”补偿他在政治上的无所作为。因此他希望把勇敢抛在一边，使自己免于承担死于暴力的危险。^{〔7〕}

黑格尔也提出了一个敌人的定义，它基本上不为现代哲学家所注意：作为一个在其活生生的整体性中被否定的外人，敌人是德性的（但不是在道德的意义上的，而是就民族的永恒性中的“绝对生命”而言的）差异。“同时，这种差异就是敌人，与此相关，差异充当其对手存在的对立面，充当敌人的虚无，而且这种虚无在两个方面似乎就是战争的危险。这种敌人对于德性来说，不过是一个民族的敌人，甚至不过是一个民族。因为个别性在这里开始出现，所以这对民族来说同样是有意义的：个别的民族就有死亡的危险”。“这种战争不是家族间的战争，而是民族间的战争，因此仇恨就变得没有差别，并且不再与任何具体个人有关。”

问题是黑格尔精神到底在柏林驻留了多久？无论如何，1840年以后主导普鲁士的新的政治趋势更乐于利用一种“保守”的国家哲学，尤其是施达尔（Friedrich Julius Stahl）提出的国家哲学，而列宁通过马克思这条途径继承了黑格尔，因此黑格尔已经到莫斯科去了。黑格尔的辩证方法在那里扎下根来，辩证法和所有事情如合法性与非法性、国家、甚至同对手的妥协一起，被改造成了这场战争中的一件“武器”。黑格尔思想的这种实现在卢卡奇（Georg Lukács）那儿获得最强大的生命。^{〔8〕}他引用了列宁的一句话，黑格尔或许会用这句话指敌对民族这样的政治统一体，而不是阶级这样的政治统一体：“列宁说，对那些认为政治是些有时接近于欺骗的细小手段的人，必须予以迎头

〔7〕 黑格尔，“自然法的科学性”（Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts），《全集》（Sämtliche Werke）（Glockner edition, Stuttgart, 1927），第1卷，第499页。

〔8〕 参卢卡奇：《历史与阶级意识》（Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin, 1968【中译本见北京商务版】）；《论列宁》，柏林，1924。

反驳。阶级不能受骗。”

对“乐观主义”或“悲观主义”的心理学看法并不能解决问题。按照无政府主义的方法，只有那些认为人性本恶的人才是邪恶的。那些认为人性本善的人，即无政府主义者则被赋予了某种优越性或指控那些恶人的权利。所以，问题再度出现了。人们必须更加注意这种“人类学”前提在人类思想的不同领域所存在的重大差异。依照方法论上的必然性，一个教育家会认为人是能够被教化的。一个私法学家则会从“人人均被假定为善”这句话出发。^[9] 如果一个神学家不再认为人有罪，需要救赎，或者不再区别选民与非选民，那么他将不复是一个神学家。道德家则假定人具有选择善恶的自由。^[10] 因为政治领域最终为敌对的现实可能性所决定，所以，政治概念和观点就不能完全从人类学的“乐观主义”出发。因为，这将会消除敌对的可能性，并由此消除所有具体的政治后果。

政治理论与神学中原罪教义的联系尤其表现在波舒哀 (Bossuet)、迈斯特、波纳德 (Bonald)、柯特、施达尔等人的著作中，这种联系由这些必然前提的关系得到说明。世界和人是邪恶的基本神学教义，正如朋友与敌人的划分一样，导致了对人的分类，并使得那种普遍的人的概念所表现的毫无差别的乐观主义无法成立。在一个善的世界上，置身于善良人群之中，只有和平、安全与和谐占据主流。神甫、神学家与政治家、政客一样

[9] 自由主义者 J.K. Bluntschli 在其著作《现代国家学说》(*Lehre vom modernen Staat*), 第3部, 《政治作为科学》(*Politik als Wissenschaft*, Aalen, 1965, 第550页) 中反对施达尔的政党学说。他断言, 法理学(顺便提一下, 它根本与政党学说没有关系)的出发点不是人性之恶, 而是“法理学家的箴言: 人人均被假定为善,” 而施达尔则按照神学把人的罪性放在其思想的首位。在 Bluntschli 看来, 法理学自然是指民法(参见前文注)。法理学家这句箴言的含义是从提供证据的责任这条规则中来的。而且, 它假定存在某种状态, 这种状态通过创造一种人们在其中能够为善的正常状况而造就外在的道德条件。

[10] 若就道德神学领域讲神学, 则是自由选择的一面占据上风, 它削弱了人性邪恶的激进学说。“人是自由的, 并天生具有选择[善与恶]的机会; 所以, 说有些人天性本善, 另一些人则天性本恶, 根本不正确。”参见 Irenaeus, 《反异端》(*Contra haereses*), 第4部, 第37章; Migne, 《希腊教父集》(*Patrologia Graeca*), 第7卷, 第1099页。

纯属多余。否定原罪在社会学和个体心理学上的意义在特洛尔奇 (Ernst Troeltsch) 的《基督教社会思想》^[11] 中得到了充分说明, 赛利尔 (Seillière) 在其关于浪漫主义和浪漫派的许多著述中, 通过列举无数小派、异端、浪漫主义者和无政府主义者等, 也对此做了描述。神学前提与政治学前提的系统联系显而易见。但是, 神学的参与一般会混淆政治概念, 因为它把敌友划分转移到道德神学领域。马基雅维利、霍布斯这样的政治思想家均从“悲观主义”出发, 假定敌友划分的现实性和可能性, 费希特也经常如此。对霍布斯这位真正有力而系统的政治思想家而言, “悲观主义”的人观乃是具体政治思想体系的根本前提。他同样正确地认为, 每一方均称自己拥有真理、至善和正义的做法将导致最恶劣的敌意, 最终则导致一切人对一切人的“战争”。这一事实不是哪一种可怕的令人不安的幻想的产物, 也不是早期资产阶级社会的自由“竞争”学说的产物 (Tonies), 而是具体政治哲学的基本假定。

【1963 年版补注】^[12] 通过 Heinz Laufer 的两项研究, 人们又重新提出人类作为一个政治存在物的“本性”问题。^[13] Laufer 拉扯上亚里士多德、柏拉图和基督教神学, 以便获得人的“正常类型”, 还把它同霍布斯所说的“堕落类型”对立起来。可是, 关于霍布斯的重大论题^[14] 必须事先强调的是, 使用类似“本性” (Natur) 善还是恶的

[11] Ernst Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (《基督教会和社团的社会学说》), 中译本 (三卷) 即将由香港汉语基督教文化研究所出版。——中译本编者注

[12] 施米特给这一补注所标的页码为第 59-66 页, 并注明“关于霍布斯”。因这段补注太长, 而且谈的是相当重要的问题, 我将它作为正文插入原文第 65 页谈到霍布斯的这一处, 但补注中的文献注仍然移至脚注, 以便阅读顺眼。——中译本编者注

[13] 参见 Wurzbürger 的法律与政治学博士论文《政治行为的标准》(法兰克福/梅因, 1962) 以及他为沃格林 (Eric Voegelin) 的生辰纪念文集 (慕尼黑, 1962) 写的论文“人人相残”(第 320-324 页)。

[14] 请参 Bernard Willms 的报告“英语世界最新霍布斯研究的某些方面”见《国家》杂志, 第 1 卷, 1962, 第 93 页。

形式表达，并不意味着保持亚里士多德的自然 (physis) 概念^[15]的特殊信念，或者保持与之不同的柏拉图或基督教神学的自然概念 (Natur-Begriff) 的特殊信念。一般说来，在这里，我们必须搞清Natur的三种含意。首先，在霍布斯那儿，正常或堕落意义上的善或恶与处境 (situation) 相关：自然状况 (或者说得更恰当些，自然状态) 是一种反常处境，其正常化惟有在国家中——在政治统一体中才能得以实现。国家是一个理性的王国 (这种表达式源于霍布斯，而不是黑格尔)、一个 imperium rationis (见“论公民”【de cive】10 §1)，它把战争状态改变成国家公民间的和平共存。反常状态是“堕落状态”，是战争。在战争中，没有人的行为是正常的。^[16] 第二，当霍布斯谈到 Physis 意义上的“自然”时，就他对持恒性 (Konstanz) 的服从而言，他是在古代意义上来思考的。^[17] 霍布斯的思想是前进化论、前达尔文的。霍布斯也不是历史哲学家。在霍布斯看来，至少就人类这种不变的自然 (本性) 而言，由于它不会停止发明新的武器，因此总是——出于人类本性对安全的需求——带来新的危险。第三，霍布斯处处令人惊异的体系开启了通向超验之门。霍布斯经常而且明确断言，“耶稣是基督”的真理乃是他自己的信仰和信条，这一真理是启示的真理，是国家公民所参与的公共理性 (public reason) 和公共崇拜 (des öffentlichen Kultes)。出自霍布斯之口的，不是纯粹阴谋诡计式的保护性断言 (Schutzbehauptung)，不是有意图的或危急中的说谎 (Zweckoder Notluge)，以便在迫害和审查面前保全自己。霍布斯的话也不同于靠神圣洞见获得的道德 (morale par provision)，笛卡尔则因为这种道德而停留在传统信仰中。在建构“包括教会和公民在内的全体国家公民的质料、形式和权力”的政治体制的透明大厦中，启示的

[15] 请参 Karl-Heinz Ilting, 同上, 第 116 页及以下诸页。

[16] 请参前面的补注引述过的 R. Schürer 关于 16 世纪宗教战争时期的法学家的论述。

[17] 在古希腊哲学，尤其是在前苏格拉底的自然哲学中，Physis 指的其实就是自然或“宇宙的根据”。亚里士多德也是在这种意义上来使用 Physis 的，因此他的“物理学”所探讨的是宇宙生成与变化的根据，确切地说应该叫自然哲学，不是今天所说的物理学。——中译者注

伟大的)，或者达到需要诸多解释的真理中的某一种真理，达到对诸如自由、平等、博爱等社会理想、最高的价值和基本准则的信仰，为了践行和实施这些理想、价值和基本准则，便产生了冲突和战争。或者人性本善，或者成者即善……如此等等。我不认为，霍布斯指的是如此全面的中立化。由此看来，问题不应在于从个人心理学角度追问霍布斯的主观信念，而是针对其全部政治学说的系统性根本问题，因为他的政治学说绝对没有关闭通向超验的大门。霍布斯的政治学说追问的是，“耶稣是基督”（that, Jesus is the Christ）这一准则可替代抑或不可替代。

这些政治思想家始终意识到敌人存在的现实可能性。他们的现实主义态度可能会令那些需要安全的人惊恐不安。如果想把人的本性问题放到一边，人们一般就会说，只要一个人处境不错或者愿意宽容大度，他更喜欢幻想不受干扰的平静生活并且不能容忍“两眼漆黑的人”（Schwarzseher）。所以，各种明确反对政治理论的政治对手极容易以某些自主性的方法——比如不道德、不经济、不科学为借口——这在政治上是相关的——批驳政治的现象和真实的情况，甚至宣布它们是一种值得去反击的暴行。^[18]

当某些概念，比如权利（Recht）与和平被用来使自己的政治野心合

[18] 这种不幸发生在马基雅维利身上，如果他是一位为了目的而不择手段的人，他迟早会写出比他那本声誉不佳的《君主论》更富启发性的著作。事实上，马基雅维利像他当时的祖国一样正处于防守态势，在16世纪，意大利遭受了日耳曼人、法国人、西班牙人和土耳其人的入侵。19世纪初叶——在革命时期和拿破仑法国人侵时期——这种精神防御的状况在德国重演。当反抗以人道主义意识形态武装起来的强大敌人成为日耳曼民族的重要任务时，马基雅维利被费希特和黑格尔恢复了名誉。

1963年版补注：假如马基雅维利变成了一个马基雅维利主义者，他就不会写《君主论》，而是写与某个反马基雅维利主义最为相似的宗教读物。Manuel Fraga Iribarne在1962年3月21日的讲演（见*Revista de Estudios Políticos*，第122卷，第12页）中经常引用这段话，还附带轻蔑的嘲讽：“Lo digo con pudor ahora que estoy a punto de publicar *El nuevo anti-Maquiavelo*”（尽管有点不好意思，我还是要说，我正打算出版一本反马基雅维利的新书）。在此期间，新的反马基雅维利主义者 Fraga 出现在*Colccion Empresas Políticas*，政治研究所，马德里，1962。

法化，被用来剥夺敌人的资格或在道义上贬低敌人时，就会导致最糟的迷误。在无所不包的政治决策的庇护下，在稳定的国家政治组织的保护下，权利（无论公共权利还是私人权利）具有自身相对独立的领域。^[19]就像人类生命和思想的所有领域一样，权利既可用于支持其他领域，也可用来反对其他领域。但是，政治思想的出发点是自在的，既非违反权利（*rechtswidrig*），也非不道德（*unmoralisch*）。我们必须注意权利和道德，尤其是“这种”权利的“支配”甚或主权这个词在运用中的政治含义。

首先，权利在此可以指既有的实定法和应当继续有效的法定方式。在这种情况下，“权利的支配”（*Herrschaft des Rechts*）无非意味着特定现实（*status quo*）的正当化，尤其是维护那些其政治权力和经济利益能够在这种权利中固定下来的人的权益。其次，诉诸权利可以指诉诸某种更高或更好的权利，这就是所谓的自然权利或理性权利与既成权利的对立。在这种情况下，显然对一个政治家而言，此种权利的“支配”或主权意味着某些能够诉诸这种更高的权利从而决定其内容以及如何运用、由谁来运用的人或集团的统治或主权。霍布斯毫不含糊而且比任何人都清楚地引申出这些极为简单的政治思想结论。他反复强调，权利的主权（*die Souveränität des Rechts*）法治无非意味着那些制定并执行权利规范（*die Rechtsnormen*）的人的统治。在霍布斯看来，如果某种“更高”秩序的统治在政治上不是意味着处于这种更高秩序的人对处于“更低”秩序的人的统治，那么所谓更高秩序的统治就是一句空话。政治思想的独立性和完整性在此不容反驳。世界上总是存在着某些人类群体以“权利”、“人类”、“秩序”和“和平”的名义与另外一些人类群体进行斗争。当某些群体被斥为不道德和犬儒主义时，明眼的政治现象观察家总是能从这种斥责中辨认出实际斗争中所运用的政治武器。政治思想和政治本能通过在理论和实践中划分朋友和敌人的能力来证明自己。政治的极致也就是那些明晰无误地把敌人确认为敌人的时刻。^[20]

[19] 德文 *Recht* 有法、权利的含义，但法不等于具体的法律。——中译者注

[20] 在现代，这种敌意有多次强烈的爆发：18世纪决非是毫无伤害地征服罪恶（*écrasez l'infame*）；德国的施泰茵（Stein）和克莱斯特（Kleist）男爵对拿破仑的狂热仇恨（“消灭他们〔指法国人〕，末日审判时不会问你理由”）；列宁消灭资产阶级和西方资本主义的言论。而所有这一切在克伦威尔（Cromwell）对信奉

八、伦理与经济的两极 导致的非政治化

自由主义运用某种特定的系统方式改变了所有的政治概念。就像人类其他任何重要的运动一样，自由主义作为一种历史力量也无法逃避政治。当然，它的中立化和非政治化（在教育、经济等领域中）具有政治意义。所有国家的自由主义者均像其他政党一样参与政治，并以五花八门的方式与各种非自由主义因素和理念结合在一起。所以，既有民族自由主义者、社会自由主义者、也有自由的保守主义者和自由主义的天主教徒，等等。^{〔1〕} 尤其是，他们使自己与各种相当非自由主义的，具有政治性、甚至民主性的并导致全权国家的运动结合起来。^{〔2〕} 但是，问题在于，一种

〔1〕 这种结合很容易增长。1800年至1830年间的德国浪漫派是一种传统的封建自由主义。从社会学上讲，它是一场现代资产阶级运动，那时市民阶层尚未强大到足以与现存的在封建传统中成长起来的政治力量决裂的程度。所以，自由主义试图与传统结合，后来则与具有民主性质的民族主义和社会主义结合。后来的资产阶级自由主义无法提出任何具体的政治理论。正是出于这一根本原因，浪漫派无法拥有一种政治理论，总是使自己适应于当时的政治力量。那些一心只想看到保守的浪漫主义历史学家，比如 G. Von Below，必然忽视显而易见的历史关联。具有代表性的自由主义议会理论家有三个伟大的先驱，他们都是典型的浪漫主义者：柏克 (Burke)、夏多布里昂 (Chateaubriand)、贡斯当 (Benjamin Constant)。

〔2〕 关于自由主义与民主的对立，参见施米特《现代议会论的思想史状况》(Die geistesgeschichtliche Lage)，第2版(1926)，第13页及以下诸页，另参见

具体的政治理念能否从那种纯粹而又自以为是的个人主义的自由主义概念中发展出来? 答案是否定的。

任何具有内在一致性的个人主义本采均具有政治性, 所以, 对政治的否定必然导致在政治实践中对任何可以想见的政治力量以及国家和政府形态均不予信任, 但是又永远无法提出自己具体的国家、政府和政治理论。结果便出现了作为国家、教会或其他限制个人自由的组织之对立面的自由主义政策。尽管可以有自由主义的贸易、教会和教育政策, 却绝对没有自由主义的政治, 充其量只会有自由主义的政治批判。自由主义的系统理论几乎只关心国内反对国家权力的斗争。为了实现保护个人自由和私有财产的目的, 自由主义提出了一套阻碍并限制国家和政府权力的方法。它把国家变成一种“妥协”, 把国家机构变成一种“公开的关系”(Ventil), 而且使君主政体与民主政体相互平衡。在关键的时候——尤其是 1848 年——它造成了这样一种困局: 所有眼光锐利的思想家, 比如施泰茵、马克思、施达尔、柯特等, 均不再对在自由主义中找到一种政治原则或在思想上一致的政治理念抱任何希望。

自由主义以相当系统的方式逃避或忽略国家和政治, 并且总是摇摆于两个不同领域的两极之间, 即伦理与经济、文化与贸易、教育与财产之间。对国家和政治的批判性不信任很容易在下面这种体系的原则中得到解释, 即个人必须始终保持既是起点 (terminus a quo) 又是终点 (terminus ad quem)。如果需要, 政治统一体必须要求牺牲生命。这样一种要求在自由主义思想的个人主义看来无论如何都毫无道理。彻头彻尾的个人主义者决不会赋予个体比安排肉体生命的权利更多的东西。任何不是由自由个体本身来决定自己自由的内容和范围的个人主义, 都无非是一句空话。对这样的个体而言, 如果他不希望去斗争的话, 就不存在他必须与其进行生死搏斗的敌人。在私人性个体看来, 强迫他与自己的意志斗争, 就是缺少自由和施加压迫。所有的自由主义精神都反对压迫和缺少自由。任何对个体自

F.Tönnies 的论文“民主与议会主义”(Demokratie und Parlamentarismus), 见《施慕勒年鉴》(Schmollers Jahrbuch), 第 51 卷, 第 2 期 (1927), 第 1-44 页。他认识到自由主义与民主之间的强烈分化。另参见 H.Hefele 的妙文“民主与自由主义”(Demokratie und Liberalismus), 见《高地》(Hochland), 第 1 卷 (1924 年 10 月号), 第 34-43 页。关于民主与全权国家的联系, 参见第 1 章。

由、私有财产和自由竞争的侵犯与威胁均被称为“强制”，并因而是邪恶的。自由主义仍然承认的国家、政府和政治被限定在保护自由状态并限制侵害自由的范围内。

在此，我们看到了一个完整的非军事化、非政治化的概念体系。我们可以在这里列举其中几个概念，以便表明自由主义思想令人难以置信的系统性，尽管曾经出现过各种逆流，自由主义思想在今日欧洲(1932)仍然没有被取代。这些自由主义概念典型地摇摆于伦理（精神 *Geistigkeit*）与经济（贸易）之间。从这一极端出发，它们试图取消作为“压迫性强制”（*erobernden Gewalt*）和压迫领域的政治。“私人权利”（*Privatrecht*）的概念起了杠杆的作用，私有财产的观念则形成了世界的核心，它的两极——伦理与经济——只是从这个核心散发出来的两束对比强烈的光线而已。

伦理或道德精神以及物质性的经济现实在所有典型的自由主义理论中都混杂在一起，并且赋予所有政治概念双重面孔。因此，在自由主义思想中，斗争这个政治概念变成了经济领域的竞争以及“精神”领域的论争。不再有“战争”与“和平”这两种不同状态的截然划分，取而代之的是出现了永恒竞争和永恒论争的动力。国家变成了社会：在伦理—精神方面变成“人性”意识形态的人道主义的概念，另一方面则变成一个生产和流通的经济—技术体系。那种在既有战争状态中打败敌人的自明意志则变成一种理性构建的社会理想或纲领，一种倾向或经济核算。一个在政治上统一的人民，一方面变成了具有共同文化趣味的“公众”（*Publikum*），另一方面，某些人组成企业并成为老板，某些人则成为消费群体。在精神的一极，统治和权力变成了宣传和操纵群众，在经济的一极则变成控制。

这种分立有其相当明确的目的，即把国家和政治一方面限制在私人权利的道德和个人主义领域内，另一方面则限制在经济观念之内。它们以此剥夺了国家和政治的特定含义。在政治之外，自由主义不仅以逻辑的自明性承认不同人类活动领域的“自主性”，而且驱使它们朝专业化甚至完全孤立的方向发展。所谓艺术乃自由的女儿，所谓审美价值判断是完全自主的，所谓艺术天才是至高无上的——所有这一切均是自由主义的自明公理。在一些国家，只有当艺术的独立自由受到传统道德卫道士的威胁时，真正的自由主义热情才开始登场。道德变得独立于形而上学和宗教，科学

则独立于宗教、艺术和道德等。这种独立性最重要的例证就是经济规范和法律的有效性。生产与消费、价格构成与市场均拥有自己的领域，既不能由伦理或审美引导，也不能由宗教引导，尤其是不能由政治所引导，这被看作这个自由主义时代几条毫无疑问的金科玉律之一。人们以极大的狂热剥夺了政治观点的所有正当性，并将其限制在道德、法律和经济的规范与秩序内。然而，在具体的政治现实中，不是抽象的“秩序”或规范，而总是某些真实的人类群体和组织统治另外一些人类群体和组织。从政治上讲，道德、法律和经济规则始终呈现出某种具体的政治意义。^{〔3〕}

压迫这个词在自由主义理论中变成对国家和政治的谴责。如果它没有与一个庞大的形而上学和历史体系结合起来，那么它就无非只是一句政治论战中毫无力量的咒语。现在，它获得了更加广泛的视界和更加有力的道德信念。启蒙主义的18世纪相信人类进步具有明确单一的发展路线。进步首先应当导致人类理智和道德的完善。这条路线在两点之间运动：从宗教狂热到精神自由，从教条到批判，从迷信到启蒙，从黑暗到光明。19世纪上半叶，出现了两个具有三重结构的象征性体系：黑格尔的辩证发展论（家庭—市民社会—国家）以及孔德的三阶段说（从神学，经过形而上学到实证科学）。这种三重结构削弱了双重结构中对立面之间的相互冲突和对抗。所以，在经过一段从秩序井然到消耗殆尽，又到试图复元的时期后不久，当斗争重新开始时，那种双重结构的对立面便立即占据优势。即使在似乎没有战争危险的德国，人们在19世纪下半叶已经抛弃黑格尔的三重结构论，转而赞同一种双重结构，比如统治与社群（基尔克），或共同体

〔3〕 【1927年版原注未有改动】：凡尔赛和约的精神框架正好对应于这种伦理精神和经济计算的两极性。其中第231条款强迫日耳曼帝国承认对所有战争伤害和损失负有责任。这为一种法理和道德价值判断打下了基础。诸如“吞并”这样的政治概念则被避免使用。割让阿尔萨斯和洛林成了 *desannexion*，换言之，成了对不义的补偿。割让波兰和丹麦的某些地区则正好适合民族原则的理想要求。夺取殖民地甚至被称为（第22条款）一种人类的无私行为。这种理想主义在经济方面走到极端便是赔款，即对战败者进行持续不断的、毫无限制的剥夺。这样一部条约的结局并不能达到像自由这样的概念。所以，就必须再签署一份新的“真正的”和平条约：1924年的伦敦八月协议（*Dawes* 计划）和1925年10月的 *Locarno* 以及1926年9月加入的国际联盟条款——这个过程至今尚未停止。

与社会（滕尼斯）。〔4〕

这方面最引人注目也是在历史上最有影响的例证就是马克思所阐述的对立面：资产阶级与无产阶级。这一对立面把世界历史上所有的对抗归结成与人类最后敌人的最后一战。为了达到这个目的，它一方面把世界上众多的资产阶级政党化归一派，另一方面则把无产阶级化归一派。这样以来，便形成了强大的朋友与敌人阵营。在19世纪，这种做法的力量首先寓于下面的事实之中：它跟随自由主义的资产阶级敌人进入了自己的领地，即经济领域，并在自己的领地上用自己的武器向它发出挑战。这是必然的，因为转向经济取决于“工业社会”的胜利。这场胜利发生于1814年，那也是英国战胜拿破仑军事帝国主义的一年。斯宾塞（H.Spencer）提出了这种历史发展最简明的理论。他把人类历史看作从军事—封建社会向工商业社会的发展。但是，最早的系统阐述，即贡斯当的论著《论征服精神》（*De l'esprit de conquête*），却出版于1814年，贡斯当成为19世纪整个自由主义精神的鼻祖。

在18世纪，进步首先是一种人道主义的、道德化和精神化观念，即指“精神”进步。到了19世纪，它则变成一种经济化、工业化和技术化观念。这种转化举足轻重。人们相信，经济乃是这种十分复杂的发展所借助的工具。经济、贸易、工业、技术完善，以及自由和理性化被看作同盟军。尽管它对封建制度、反动力量和警察国家造成冲击，但是与穷兵黩武的暴力和压迫相比，它仍然被断定在本质上是和平的。由此形成了典型的19世纪阵营：

自由、进步和理性 反对 封建主义、反动和暴力

〔4〕 1963年版补注：参“共同体与社会的对立作为一个二分的例子：对这种二分对立的结构及其命运的考察”一文，见《Luis Legaz y Lacambra 纪念文集》（Santiago de Compostela, 1960），第1卷，第165—176页。就关于价值的思考对任何可设想的对立所产生的影响而言，共同体与社会之间的二分对立的命运同时包含着—一个富有启发性的例子。在关于价值的思考的逻辑过程中——这一逻辑总是关于非价值的思考的逻辑——就我们的论题而言，这意味着，朋友被理解成“价值”，敌人被理解为“非价值”；按照“消灭不具有生命价值的生命”的模式，消灭敌人显示为肯定的价值。

结合		结合
经济、工业和技术	反对	国家、战争和政治
形成		形成
议会制	反对	专政

这一对立系统的完整内容及其可能的组合包括在贡斯当 1824 年的论著中。他主张，我们所处的这个时代必然要取代战争时代，就像战争时代必然先于我们这个时代一样。然后，他便总结出这两个时代的特征：一个意在通过和平交易获取生活的福祉 (*obtenir de gré à gré*)，另一个则通过战争和强制获取生活的福祉。后者是“野蛮的冲动” (*l'impulsion sauvage*)，相反，前者则是“文明的计算” (*le calcul civilisé*)。由于战争和征服并不能得到愉快和舒适，所以，战争将不再有什么效用，即使是获胜的战争对于胜者来说也是一桩赔钱的生意。不但如此，现代战争技术的长足发展（贡斯当尤其提到具有技术优势的拿破仑军队首先仰赖的炮兵）使先前在战争中被崇尚的勇敢、荣誉、个人勇气和战斗豪情均变得毫无意义。按照贡斯当的结论，*l'homme n'est plus entraîné à s'y livrer, ni par intérêt, ni par passion*（战争已经对人失去了一切效用，不再具有任何吸引力）。在过去，好战民族往往征服经商民族，今天则另当别论。

经济、自由、技术、伦理和议会政治之间错综复杂的结合早已彻底消灭掉自己的敌人：专制国家和封建贵族的残渣余孽；随着敌人的消亡，它自身也丧失了本来的意义。现在，新的分化和联合开始出现。经济不再只是自由；技术不再只提供舒适，而是同样生产出危险的武器和工具。进步不再只是产生 18 世纪的进步观所认为的人道主义和道德完善。技术的理性化可以成为经济理性化的对立面。不过，欧洲的文化气氛在 19 世纪这种历史阐释之下仍然维持至今。直到最近，它的形态和概念仍然保持着一种似乎能从其旧日敌人的灭亡中生还的力量。

国家与社会两极性的最好例证见于奥本海默 (*Franz Oppenheimer*) 的论文。他声言自己的目标就是“摧毁国家”。他的自由主义过分激进，他甚至不能容许国家成为“武装的官僚警卫” (*bewaffneten Bürodiener*)。为了实现摧毁国家的目的，他提出了一种受价值和激情支配的国家定义。国家概念应当由政治手段来决定，而社会概念（在

的企图看成暴力和破坏，并且试图阻止它。无论如何，这都是不言而喻的。那些以交换和相互契约为根据的理想建构，尤其是和平与公正的社会，也就随之消亡。很遗憾，重利益剥削者和暴力牟利者依据的也是契约的神圣性和“契约须严格奉行”（*pacta sunt servanda*）的原则，交换的领域有其狭隘的界限和特殊的范围，并非任何东西都具有交换价值。假如贿赂的总量可能越大，那么譬如说，对于政治自由和政治独立性来说，公正的等价性就越不存在。

这种定义和建构最终围绕的都是伦理和经济的多元性，国家和政治没有借助这种定义和建构而被彻底消灭，世界也没有“非政治化”（*entpolitisieren*）。经济的对立变成政治的对立，“经济权力地位”的概念能够形成，这些不过表明，正如从任何领域出发一样，从经济角度出发，依然能够达到政治的核心。有了这种印象，频繁引用的 Walther Rathenau 的格言就形成了：在今天，不是政治，而是经济才是一个谜。更为确切的说法是，政治始终是一个谜，而且是难以解开的谜，经济则是个政治物，并且由此才成为一个谜。因此，认为用经济权衡的手段来获得的政治地位（就像熊彼特【Josef Schumpeter】1919 年在其《帝国主义社会学》中所说的那样）在本质上是“非斗争性的”，肯定错了。即便从自由主义意识形态的本质出发，惟有术语才在本质上成为“非斗争性的”。一个以经济为基础的帝国主义当然力求造成掠夺状态，在此状态下，它能够不受阻碍地使用其经济权力手段，如信贷领域、原材料领域、敌国货币制度的破坏等等，而且拥有它们就足够了。假如一个民族或其他人群试图摆脱这种“和平”手段带来的影响，帝国主义就会将此看成“非经济性的暴力”。帝国主义还运用尖锐的、但总是“经济性的”、因此（根据术语来看）也是非政治性的和平强制手段，譬如说沿用国际联盟章程第 16 条（1921 年国际联盟第 2 次大会决议的第 14 条）所制定的“方针”，向日内瓦国际联盟逐条列举：平民粮食供给的禁令和粮食禁运。最后它还掌握着暴力物理性杀害的技术手段、掌握着技术完善的现代武器，这些技术手段和武器连同大批的资本和知识被前所未闻地制造出来，以便它们在紧急情况下真正地得到使用。

就这些手段的使用来说，一种全新的、根本上和平主义的语汇就得以形成，它再也看不到战争，仅看到执行、制裁、惩罚性考察、安抚、契约的保护、国际警察、保障和平的措施。对手现在不再叫敌人，而是被当作

1932 年版跋

《政治的概念》这篇论文最初刊印在海德堡的《社会科学与社会政策文库》第 58 卷第一期（第 1-33 页，1927 年 8 月），此前（1927 年 5 月）我曾以此为题在柏林的德意志政治学院作过一次讲演。“中立化和非政治化时代”是 1929 年 10 月在巴塞罗纳的欧洲文化协会举办的一次研讨会上的讲演，发表在《欧洲评论》1929 年 12 月号。

这里就“政治的概念”所说的，应作为一个严峻的问题从理论上“澄清”。个别论题实际上仅是实质性说明的出发点，还有待学术上的讨论和打磨，学术讨论和打磨可以容许这样一类 *res dura*（严峻的事情）。〔1〕目前这个版本在表述、注释以及引例等方面都有改动，因而与上面提到的 1927 年和 1929 年的文本不同，〔2〕但基本思想没有改动，也没有进一步发

〔1〕 1963 年版补注：关于 *res dura*（严峻的事情）这一表达式，可以提到我在 1931 年出版的著作《宪法的保障者》的前言结束时引用的一段文字：*Res dura et regni novitas me talia cogunt, Moliri……*这段引文出自维吉尔的《埃涅阿斯记》，第一部，第 563-564 行，大意是：“政治形势的严峻、政权的新生，迫使我做出这种考虑。”在此期间，我很早就有这种感受：人们既不能靠清楚的表达方式，又不能靠引述经典来防止带有倾向性的倒叙。

〔2〕 1932 年出版的《政治的概念》包含了“中立化和非政治化时代”一文，这篇跋显然已经将两文作为一个整体来看待。由于中文本编排上的关系，“中立化和非政治化时代”单独编排，而这篇跋仍放在这里。——中译本编者注

挥。差不多一年来我极其投入地对种种政治问题提出自己的新看法。在此我期待某些思想方向和观点会从这些新看法中浮现出来。

施米特

1931年10月于柏林

增补附论

一、国家的内政中立化概念的各种意义和功能概观 [1931]^{〔1〕}

鉴于“中立”一词的多义性，鉴于会使一个不可缺少的概念变得无法使用的混乱，进行一番术语上和事实上的澄清是适宜的。因此，这里应当尝试提出一份总结性的清单，以一些分类学的方式划分这个词的不同意义、功能和争论路向。

（一）“中立”一词的否定性、即脱离政治决断的意义

1. 不干预、不关心、自由放任、否定性宽容等等意义上的中立

在这一意义中，国家的内政中立化首先出现在历史意识中，而且指国家对各种宗教和教派中立。弗里德里希大帝（Friedrich der Große）在其政治遗嘱中这样说过：je suis neutre entre Rome et Genève（我在罗马和日内瓦之间保持中立）。此外，作为17世纪的一个古老公式，中立已经出现在格劳秀斯（Hugo Grotius）的一幅画像上，对于在这个世纪肇始的中立化进程来说具有重大意义。归根结底，这一原则必然导致对所有可想像的观点和问题采取一种普遍的中立态度，导致一种绝对的同等对待。比方说，宗教思想家不可以得到比无神论者更多的保护，有民族情感的人不可以得到比民族的敌人和蔑视者更多的保护。由此得出任何一种宣传的绝对自由，

〔1〕 1963年版补注：有关参考文献见汤姆森（Piet Tommssen）所编的《文献》第23、42、50号。

无论是宗教的还是反宗教的，民族的还是反民族的；得出对“持不同政见者”的绝对“谅解”，哪怕他们讥嘲风俗道德、削弱国家的形式、为外国效劳而进行宣传鼓动。这种“中立化国家”是不再区分任何东西、相对主义、出自不可知论的中立态度，是空洞的或者受限于最低限度的实质规定的国家。由于“经济自由的国家和无国家干预的经济的虚构”（F. Lenz语），“中立化国家”的宪法在不干预（经济自由和契约自由）的意义上尤其对于经济是中立的。不过，这种国家毕竟还是政治的，因为它至少可以想见还有一个敌人，即不相信这种精神上的中立的敌人。

2. 工具性国家观意义上的中立：其含义为，国家是一种技术手段，这种手段应当起实际的可计算的作用，给每一个人以同样的利用机会

工具性国家观大多以下述说法为基础：国家是司法机关和行政机关、“政府机器”、作为官僚主义机制的国家、立法机器、立法机关等等。作为一个技术工具，国家的中立从行政领域来看是可思议的；人们也许可以设想，司法机关或者行政机关以同样的方式营运，以同样的客观性和技术性供每一个遵守规范地使用它的用户利用，就像电话、电报、邮政和类似的技术设施，它们不管传达的内容，供每一个遵守其营运规范的人使用。一个这样的国家被彻底非政治化了，不能再从自身出发划分朋友和敌人。

3. 形成国家意志方面机会平等意义上的中立

在此，该词获得了一种以对普遍平等的选举权和表决权以及法律面前普遍平等的某些自由主义解释为基础的意义，只要法律面前的这种平等不是已经（作为法律运用面前的平等）归入前面的第二条。每一个人都有机会获得多数；如果他属于被否决的少数，他就被告知，他确实有过并且仍有机会成为多数。就连这也是一种自由主义的公正观。关于形成国家意志方面机会平等的中立的这样一种观点，也是以对国家宪法第76条的流行理解为基础的——当然在大多数情况下很少被意识到。按照这种理解，国家宪法第76条不仅包含关于宪法修订的规定（如人们根据条文所认为的那样），而且论证了一种无限制、无界限的全权和宪法赋予的强权。例如，安许茨（G. Anschütz）对第76条的诠释（第10版，第349-350页）；吉瑟（Fr. Giese）的诠释（第8版，1931，第190页）；托玛（Thoma）的《德意志国家法手册》（II，第154页）甚至把比尔芬格（C. Bilfinger）和我的不同意见称之为“理想法的”，这是一个表述通常不多见的、平庸乏味的阿谀逢迎的形容词。对第76条的这种流行理解使魏玛宪法失去了其政

二、论战争概念与敌人概念 的关系 [1938]

1. 当今，“敌人”在与战争的关系中是首要的概念。当然，这并不适用于体育战、内阁战、决斗以及类似的仅仅“竞技性”的战争类型。竞技性斗争唤起的，与其说是一种状态的表象，倒不如说是一种行动的表象。如果人们运用“作为行动的战争”和“作为状态（status）的战争”这种古老而且似乎不可避免的区分的话，那么，就作为行动的战争而言，在会战和军事行动之中、因而在行动自身之中、在“敌对性”即 *hostilités* 之中，一个作为对手（作为对立面）的敌人已经如此直接地显而易见，不需要再把它作为前提条件。就作为状态的战争而言则不同。在这里，即便直接的、激烈的敌对性和战争行为已经终止，一个敌人也是现存着的。*Bellum manet, pugna cessat*（战斗停止了，战争仍在继续）。在这里，敌对性明显的是战争状态的前提条件。在“战争”的整体表象中，一方或者另一方，即作为行动的战争或者作为状态的战争，可能占优势。然而，没有一种战争能够完全彻底地转化为单纯直接的行动，同样，它也不可能持久地仅仅是没有行动的“状态”。

所谓总体战争，如果它是总体的，就必须既作为行动又作为状态而是总体的。这样，其意义就在于作为前提条件的、在概念上先行的敌对性之中。职是之故，总体战争也只能从敌对性出发来理解和定义。这种总体意义上的战争就是从敌对性产生的一切（在行为和状态方面）。让敌对性仅仅从战争或者仅仅从战争的总体性产生，或者干脆降格为战争之总体性的一个伴生现象，并不是合理。人们以一个经常重复的习惯用语说，1914年夏天欧洲各民族“晕头晕脑地卷入了战争”。实际上，欧洲各民族是逐渐地滑入战争的总体性之中的，而且是以这样的方式：大陆军事上的军人战争和英国对外军事力量的海战、封锁战和经济战（通过报复措施）相互推进，升级为总体性。因此在这里，不是战争的总体性产生自一种先行的、总体的敌对性，毋宁说是敌对的总体性产生自一场逐渐地总体化的战争。这样一场战争的结束必须不是“协约”、不是“和平”、更不是国际法意义

上的“和约”，而是胜利者对失败者的诅咒性判决。失败者越是失败者，事后就越是被塑造成敌人。

2.在日内瓦战后政治条约体系中，进攻者被规定为敌人。进攻者和进攻被实际地描述为：谁宣布战争，谁逾越边界，谁不恪守规定的程序和规定的期限等等。谁就是进攻者，就是和平的破坏者，在这里，国际法的概念形成显然是犯罪对策学—刑法学的。在国际法中，进攻者就是今日刑法中的违法者、“肇事者”，他本来不应当叫做肇事者，而是必须叫做“罪犯”，因为他的所谓行为就是一种犯罪。^{〔2〕}战后日内瓦的政治法学家们把进攻和进攻者的这种刑事化和事实化视为国际法在法学上的进步。但对“进攻者”作出定义的所有这些努力和对“进攻”的事实作出的精确表述都在于塑造一个敌人，从而赋予一场通常无意义的战争以某种意义。战争越是变得自动、机械，这样的定义也就越自动、机械。在真正的军人战争时代，并不需要任何羞愧，并不需要任何政治愚蠢，相反，如果人们有理由认为受到威胁和侮辱，宣战可能是一件荣誉的事情（实例：皇帝约瑟夫【Franz Josef】1859年对法国和意大利的宣战）。如今，在日内瓦战后国际法中，这应当是一个犯罪的事实，因为敌人应当被当作罪犯。

3.“朋友和敌人”在不同的语言和语系中具有一种语言上和逻辑上不同的结构。按照德语的语义（和在其他许多语言中一样），“朋友”（Freund）原初仅仅是氏族同伴。因此，朋友原初仅仅是血缘朋友，是血缘亲属，或者是通过婚姻、结拜、收养或通过相应的安排“成为亲属的人”。很可能，只是因虔敬主义和沿通向“上帝之友”的途径找到“灵魂之友”的类似运动，才出现了19世纪典型的、但今日依然流行的对朋友概念的私人化和心理化。于是，友谊成为一件私人同情感的事情，在莫泊桑式的氛围（Maupassant-Atmosphäre）中带有一种情爱色彩。

德语词“敌人”（Feind）在词源学上难以清晰规定。据《格林词典》说，它的真正起源“尚未澄清”。根据保尔（Paul）、海涅（Heyne）和魏甘德（Weigand）等词典，它应当（与fjan = 仇恨相关）意味着“仇恨者”。我不想卷入一场与语言研究者的争论，而是想简单地停留在这一点：就其原初的语义而言，敌人指对之进行武力自卫（Fehde）的人。例如，阿米

〔2〕 发现犯罪的“肇事者类型”的企图，将会导致“罪犯类型”的悖论。

拉 (Karl von Amira) 在《日耳曼法大纲》(1913 年第 3 版, 第 238 页) 中说过: “最初只是指一个被视为死敌的人的状态”。随着武力自卫的不同种类和形式的发展, 敌人——武力自卫的对手, 也发生了转变。中世纪关于非骑士的武力自卫和骑士的武力自卫的区分 (参见什未林男爵 Claudius: 《德意志法制史大纲》, 1934, 第 195 页) 把这一点表现得极为清楚。骑士的武力自卫导致了固定的形式, 并由此也导致了对武力自卫的对手的竞技性理解。

在其他语言中, 敌人只是在语言上被规定为非朋友。例如在罗马语族的语言中, 自从罗马和平那普遍的和平以来, 在罗马帝国内部, 敌人 (*hostis*) 的概念就逐渐消失了, 或者成了一件内政的事情: *amicus-inimicus* (朋友——非朋友、敌人)、*ami-ennemi* (被爱——不被爱、被仇恨)、*amico-nemico* (与人交友——不与人交友、仇恨)。在斯拉夫语言中, 敌人同样是非朋友: *prijateljneprijatelj*, 等等。^[3] 在英语中, *enemy* (敌人) 一词完全排斥了 *foe* (敌人) 这个日耳曼词 (该词最初仅仅意味着殊死斗争中的对手, 后来意味着任何敌人)。^[4]

4. 就战争和敌对是可以准确无误地规定和简单地确认的过程和现象而言, 凡不是战争的不言而喻就叫做和平, 凡不是敌人的不言而喻就叫做朋友。反过来说, 就和平和友谊不言而喻地、正常地是既定的东西而言, 凡不是和平的就成为战争, 凡不是友谊的就成为敌对。第一种场合的和平, 第二种场合的战争, 都是从明确给定的东西出发以否定的方式得到规定

[3] 事后 (1939 年 7 月), 我在柏林大学的印度语言文学同事 Breloer 教授告诉我印度语中的例证, 尤其是具有特征的表述: “*a-mithra*” (非朋友取代敌人)。

[4] 1963 年版补注: David Cooperman 和 E.V. Walter 编的文集《权力与文明: 20 世纪的政治思想》(纽约, 1962, 第 190-198 页) 从《政治的概念》选择了一段, 其中敌人 (*Feind*) 一词大多译成了 *Foe*。直到 George Schwab 的《政治的概念》英译本才出现意思相近的译法 (参《宪法学论文集》, 第 439 页)。关于敌人——朋友的语言学问题: 今天我认为, 可以考虑把 *Freund* (朋友) 中的字母 *r* 看成一个中缀 (*Infix*), 尽管这类中缀在印度日耳曼语系中非常少见。它们的使用可能比现在更为频繁。*Frdund* 中的 *r* 很可能是个中缀, 就像在 *vater* (父亲) 中的 *Frater* (兄弟), 或 *zwei* (二) 中的 *drei* (三)。我向一位像公使馆参赞 H. Karstien 博士那样杰出的专家讲了我的这一猜测, 她也没觉得不值得讨论, 因此, 在此我希望至少把它作为一个富有启迪的假说表达出来。

的。在第一种场合朋友是非敌人，在第二种场合敌人是非朋友，都出自同样的理由。例如，关于“对友好国家的敌对行动”（参见德国国家刑法第2部分第4章，第102-104条）的刑法理解，就是从朋友仅仅是非敌人出发的：与自己的国家不处于战争状态的那个国家就是友好的。据此，总统贝奈斯（Benesch）领导下的捷克斯洛伐克国家在1938年的5月和9月就是与德意志帝国友好的国家！

哪一个概念是如此明确地给定的，以致另一个概念可以由此以否定的方式得到规定？这一提问仅从以下理由来看就已经是必要的了，迄今关于一个行动是不是战争的国际法讨论的出发点都是：战争与和平的对立是彻底的、排他的，二者（要么是战争，要么是和平）是从自身出发、在另一方不存在的情况下来认定的，没有第三种可能性。*Inter pacem et bellum nihil est medium*（在和平与战争之间没有中间物）。〔5〕日本于1931-1932年进攻中国时，为了从战争出发来限定（尚未形成战争的）军事报复，使用的就是这一概念机制。但是，这一“没有中间物”恰恰是一个处境问题。国际法问题必须这样正确地提出：军事上的暴力措施，特别是军事报复，能够与和平相统一吗？如果不能，从这一理由出发它们是战争吗？这是从作为具体秩序的和平出发的提问。我在卡瓦格里尼（Arrigo Cavaglieri）1915年的一篇文章中发现了最佳的评价。〔6〕卡瓦格里尼在那里实际上说：军事上的暴力措施不能与和平状态相统一，因此，暴力措施就是战争。在卡瓦格里尼的思想进程中，令人感兴趣的是把和平理解为具体的、完整的秩序，理解为更强势的、因而也是决定性的概念。其他大多数讨论在提问方面都不甚清楚，在一种表面上实证主义的概念抉择的空洞文字游戏中兜圈子。

〔5〕西塞罗（Cicero）的第8篇演说，转引自格劳秀斯（Hugo Grotius）：《论战争与和平法》，第3卷，第21章，第1节。

〔6〕*Note critiche su la teoria dei mezzi coercitivi al difuori della guerra*, 见 *Rivista di diritto internazionale*（《国际法评论》），第9卷，（1915），第23页及以下诸页，第305页及以下诸页。后来，卡瓦格利利在实践压力下修改了自己的表述，见 *Corso di diritto internazionale*（《国际法教程》），第3版，1934，第555页；《国际科学院课程国际法文集》（1919，第1卷），第576页及以下诸页。对于我们的语境来说，惟一具有决定性的是他从强势的和平概念出发的提问。

是否因为没有和平就认定战争，或者因为没有战争就认定和平，在这两种场合都必须事先追问，究竟是不是真的没有第三者、没有中间的可能性、没有中间物存在。这当然是一种非常现象，但确实也存在着非常状态。事实上，今天在战争与和平之间存在着这样一种非常的中间状态，在这种状态中，二者混在一起。这种状态有三种原因，一是巴黎和约；二是战后时代借助克劳格条约（Kellogg-pakt）和国际联盟建立起来的防止战争体系；〔7〕三是把关于战争的观念扩展到非军事（经济的、宣传性的）敌对活动。那些和约想使和平成为“战争以其他手段的继续”。它们如此扩展敌人概念，以致由此不仅取消了军人和非军人的区别，甚至也取消了战争与和平的区别。但同时，它们试图通过条约使战争与和平之间的这些未得到规定的、有意悬而未决的中间状态合法化，并在法学上将它虚构为正常的、终极的状态，来取代和平。法学家在面临一种真正和平的状态时能够并且必须作为出发点的和平的典型法律逻辑、典型法律推测，都被嫁接到这种非常的中间状态上。最初，这显得对胜利的强国有利，因为它们能够在一段时间里进行私下交易，并且根据它们认定的战争或者和平，在任何情况下都在自己这方拥有日内瓦的合法性，背后却以诸如毁约、进攻、制裁之类的概念攻击自己的对手。在战争与和平之间的这样一种中间状态中，通过一个概念对另一个概念、即通过和平对战争或者通过战争对和平作出的规定一般所能够具有的那种理性意义丧失了。不仅宣战变成了危险的事情，因为它自动地置宣战者于非法之中，而且无论是军事行动还是非军事行动，把它们界定性地称之为“和平的”或者“战争的”，也变得毫无意义，因为非军事行动能够以最有效、最直接、最强烈的方式成为敌对行动，反过来说，军事行动却可以通过庄重地、坚决地要求友好的信念来进行。

在实践上，战争与和平的抉择在这样一种中间状态里更为重要，因为如今无论人们认定凡不是和平的都是战争，还是反过来认定凡不是战争的都自动地是和平，一切都变成了法律的推测和虚构。这就是著名的“双端

〔7〕“国际联盟和克劳格条约的作用似乎要起这样一种使用，未来虽然不再进行战争，但极大规模的军事行动却冒充是‘单纯的敌对行为’，这不是进步，而是退步”。Josef L. Kunz:《战争法与中立法》，1935. 第8页，注37；尤其参 Frhr. von Freytagh-Loringhoven 男爵:《德国国家科学院杂志》，1938年3月1日，第146页。

约的意义上“发动战争”，因此并不存在国际联盟制裁（如1935年对意大利的制裁）的前提条件。韦堡后来改变了自己的意见和表述。^[11]但他直到今天也没有认识到这种否定性规定的概念关系的真正逻辑。这里既不涉及一般的战争概念的“主观”理论，也不涉及其“客观”理论，而是涉及战争与和平之间特殊的中间状况问题。对于日内瓦式的和平主义来说，从和平得出一个法学上的虚构是典型的：凡不是战争的，就都是和平，但战争在这里却只是古代风格的以交战意图进行的军事战争。多么可怜的和平！对于那些能够以军事之外的（例如经济上的）强制可能性和干预可能性贯彻自己的意志并粉碎自己对手的意志的人们来说，避免古代风格的军事战争轻而易举；而那些采取军事行动的人，则只需要足以坚定地断言自己没有任何战争意图，没有任何交战的意图。

5. 所谓的总体战争扬弃了军人与非军人的区别，除了军事战争之外，也把一种非军事的战争（经济战、宣传战）视为敌对的结果。但在这里，扬弃军人与非军人的区别是一种（在黑格尔意义上的）辩证的扬弃。它并不意味着昔日是非军人的那些人如今简单地转变为古代风格的军人了。毋宁说两个方面都发生了变化，战争是在一个全新的、提高了的层次上作为一种不再纯为军事的敌对行动进行的。这里的总体化在于，即使是军事之外的事情（经济、宣传、非军人心理上和伦理上的士气）也被纳入了敌对的斗争。超出纯军事领域的一步不仅带来了量的扩展，而且带来了质的提高。因此，它并不意味着敌对的缓和，而是意味着敌对的强化。单是由于对强度的这样一种提高的可能性，朋友与敌人的概念就又自动地变成了政治的，即使是在其政治特征完全淡化的地方，也摆脱了私人用语和心理学用语的领域。^[12]

6. 国际法意义上的中立这一概念是战争概念的一个函数。因此，中立是随着战争而发生变化的。从实践上看，它可以被区分为四种不同的意义，这四种意义以四种不同的境况为基础。

(1) 中立者和交战者的力量均衡；在此，“古典的”、处于“不偏不

[11] 参见《和平瞭望台》，1932年1月号，第1-13页，以及1938年第3/4期，第140页。

[12] 当治病的牙医对桂丹（W. Gueydan de Roussel）说“他们并不是英雄”时，桂丹回答说：“他们确实也不是我的敌人。”

三、国际法的不牵涉国家的各种可能性和要素的概观

欧洲公法 (*jus publicum Europaeum*) 的国家之间的国际法只不过是国际法在法制史上众多可能性中的一种。就其现实而言, 它也包含着强有力的非国家要素。因此, “国家之间” 决不意味着这种秩序的任何国际法主体的隔绝。恰恰相反, 国际性自身只能从一种广泛的、承载着各国自身的空间秩序来理解。

自 1900 年以来, 以界限分明的二元论来区分内与外已司空见惯。这就使人们不能正确认识国家之间的国际法的现实性。尤其是没有足够地注意到, 欧洲国际法的国家就其经典的表现而言在自身中又带有一种二元论, 即公法与私法的二元论。不可以把两种不同的二元论隔绝开来。^[14] 遗憾的是, 这种隔绝在当今法学过于专业化的研究中几乎成为不言而喻的了。此外, 英国的习惯法拒斥公法与私法的二元论, 就像它也拒斥欧洲大陆国家的国家概念一样。尽管如此, 我们这门科学的大师豪里乌 (*Maurice Hauriou*) 在其《公法的原则》(第 2 版, 1916, 第 303 页及以下诸页) 一书中一劳永逸地将他阐明的东西保存下来了, 即任何国家政权, 在国家一词的特殊意义和历史意义上, 都是建立在公共的集权和私有的经济、即国家与社会的分离之上的。

在此和在其他场合一样, 国际法和国家法的分离只不过是表面的。在整个 19 世纪, 直到 1914 - 1918 年的世界大战, 一种共同的宪法规格在幕后和从根本上克服了内与外表面上如此尖锐对立的鸿沟, 使这整个二元论表现为一个仅仅形式法学感兴趣的二流问题。在缺乏欧洲立宪主义的共同宪法规格的地方, 就连军事占领区的法制也难以实践。当俄国在 1877 年占领了奥斯曼地区之后, 在占领区立即清除了伊斯兰教机构; 恰恰是在 1874 年的布鲁塞尔会议上成为军事占领区的法制先驱的 H. Martens, 为立

[14] 卡尔·施米特: “论当今法律体系中两种重要的二元论: 国际法与国家法的区分同公法与私法的国内区分有什么关系?” 载《格奥尔吉奥争论纪念文集》, 雅典, 1940 (收入《立场与概念》, 第 261 页)。

即引入一种新的、现代的、社会和法的秩序作了辩护。他说道：用俄国的武力维护过时的规则和状态是荒唐的，因为清除这些规则和状态恰恰是俄国与土耳其的战争的首要目的。^{〔15〕}

内与外尖锐的二元论越是严厉无情地从公共事务出发锁上大门，在私人事务领域敞开大门，保留私人领域、尤其经济领域的一种无视界限的普遍性，就越发重要。欧洲公法的空间秩序就依赖于此。因此，有许多区分属于对国家之间的国际法的现实性理解，这些区分使人意识到一种通常并非国家之间的国际法的各种可能性和要素。

下面的一览表列出了国际法的一些表现形式，它们处在与国家相关的概念之外，属于并非国家之间的国际法的庞大领域。遗憾的是，国家一词被变成了一个无区别的普遍概念；这是一种将导致普遍混乱的误用。尤其是，从16世纪到20世纪国际法的典型国家的时代的空间表象，被转用到了本质上不同的国际法秩序上。与此相应，回想一下国家之间的国际法被局限在政治统一体的与时间相关的历史表现形式，回想一下在这一国家之间的时代自身中，除了纯粹国家之间的关系、规则和制度之外，还总是有其他并非国家之间的关系、规则和制度是决定性的，这是很有意义的。

一、国际法，即各民族之间的法意义上的万民法，不言而喻取决于这些民族的组织形式，并且可能意味着：

1. 民族之间的法（家族、氏族、部族、大氏族、部落、民族之间）；
2. 城市之间的法（独立的城邦和城市之间；市际法）；
3. 国家之间的法（拥有主权的实体中央集权的空间秩序）；
4. 在精神权威和世俗政权之间生效的法（教皇、哈里发、佛、达赖喇嘛与其他政权实体的关系，尤其是作为圣战的载体）；

5. 帝国之间的法（在拥有一种超越国家疆域的空间权力的强国之间），应当与一个帝国或者一个大区域内部生效的民族之间、国家之间的和其他的国际法区别开来。

二、除了一种（根据各民族的结构形式而不同的）民族之间法意义上的万民法之外，还可以有一种跨越各自我封闭的民族（各民族、各国、各帝国）之边界的、通行的公共法。它可以存在于一种共同的宪法规格中，

〔15〕 E.A.Korowin:《过渡时代的国际法》，Herbert Kraus 编，德文版柏林，1930，第135页。

或者存在于最低限度的作为前提条件的内部组织中，存在于共同的宗教、文明和经济观点和制度中。最重要的运用宪例就是一种跨越各国、各民族边界、得到普遍承认、自由人对于财产的权利和最低限度的法律程序(duo process of law)。

这样在 19 世纪，在欧洲的国际法中除了真正国家之间的、根据内与外以二元论的方式区分开来的法之外，还有一种共同的经济法，一种国际的私法、其共同的宪法规格（立宪主义的宪法）要比单个的（政治上，但不是经济上）自身封闭的空间秩序的政治主权更为重要。一旦政治主权开始成为经济上的闭关自守，与作为前提条件的共同宪法规格一起丧失的，就会还有共同的空间秩序。

当施泰茵在作为国家之间的法的国际法（das Völkerrecht）和作为共同的经济法与外国人法的国际法权（das Internationalem Recht）之间作出区分的时候，他已经注意到了这两种不同的（国家之间的和普遍共同的）法。

这种自由贸易和自由经济的国际法在 19 世纪是与由大英世界帝国解释的海上自由相结合的。英国自身没有发展出大陆国家的公法与私法的二元论，因而能够直接地与任何欧洲国家私人的、无国家参与的成分建立直接联系。两种自由的联系——比权利平等的各国的国家间主权更为强烈地——规定了 19 世纪欧洲国际法的现实。因此，属于这种现实的，还有这个时代两种重大的自由：海上自由和世界贸易自由。

（李秋零 译）

中立化与非政治化 的时代 [1929]

我们身处的中欧生活在 *sous l'oeil des Russes* (俄国人的眼皮底下)。一个世纪以来，他们内心紧盯着我们伟大的文化和制度。他们强大的生命力足以掌握我们的知识和技术，使之成为自己的武器。他们所秉有的理性和非理性的勇气，以及他们正教的善恶力量无可匹敌。他们已经实现了社会主义与斯拉夫性 (*Slawentum*) 的结合，早在 1848 年，柯特 (*Donoso Cortés*) 就曾预言，这将是下个世纪的决定性事件。^[1]

我们的现状就是如此。如果不首先认识到我们自己的文化和历史现状，那么一切有关文化和历史的高谈阔论都不再有什么价值。由于一切精神都只是当代精神，所以自黑格尔以来，一切历史都是当代史，一切历史知识均从当代获得其光照和强度云云，不断为人所提及，尤以克罗齐 (*Benedetto Croce*) 为甚。与上个世纪许多著名历史学家一样，这个朴素的真理也恰恰摆在我们眼前。今天，人们已经意识到对历史的表述和建构充满了天真的设计和证明，他们已不再为事实的堆积所蒙骗。所以，我们必须首先认识自己的历史现状。

对俄国人的评论不禁让我们想到这一点。在今天有意识地做出这种评估并不容易，但正因如此，才尤为必要。所有迹象都显出一个事实：1829

[1] 参见 Carl Schmitt, *Donoso Cortes in gesamteuropaischer Interpretation*, Cologne, 1950, p.61ff, p.77。——英译者注

年我们在欧洲仍然生活在一个民穷才尽、百废待兴的时期，这是经历大战之后司空见惯的景象。盟国与法国的战争历时 20 年之久，此后，几乎整整一代欧洲人在 19 世纪都处于大致相同的精神状态中，1815 年后，这种精神状态就简化成下面的套路，即把现状 (status quo) 正当化。在这样一个时代，所有争论事实上都难以有助恢复旧制或抢救那些正在逝去的東西，反而造成了极端的对内对外政策：除了维持现状之外，还有什么？在此过渡时期，恢复元气的平静心态导致了新事物和新情况不断快速涌现，而它们的意义和发展趋势却隐藏在各种恢复的面相之后。一旦时机来临，这种正当化的前景就会像一个空洞的幻象消失得无影无踪。

俄国人已经把握住欧洲 19 世纪的精髓，认识到它的核心精神并从自己的文化前提中得出最终结论。我们总是生活在一个比我们更激进的兄弟的眼皮底下，他迫使我们得出自己应有的结论并始终为之而奋斗，除了对内对外政策方面的预测，另有一件事情也已确定无疑：以技术反对宗教 (Antireligion der Technizität) 已经在俄国的土地上付诸实施，这个国家已经崛起，它比任何独裁君王统治下的国家更加集权——比腓利二世、路易十四、弗里德里希大帝均有过之无不及。我们只能把现在的局面看作上个世纪欧洲发展的结果：它不但实现并超越了特定的欧洲精神，而且在一个前所未有的顶点上表现出现代欧洲历史的精髓。

一、嬗变的中心领域的阶段后果

我们先回顾一下欧洲精神在近四个世纪经历的几个阶段，以及它所发现的作为人类直接生存之中心所在的不同思想领域。四个伟大而简单的世俗阶段与这四个世纪相对应，从神学领域发展到形而上学领域，进而又发展到人文—道德领域，最终而至于经济领域。维柯 (Vico) 和孔德 (Comte) 等伟大的历史学家把这段不平凡的欧洲历史归纳为人类发展的普遍规律，后来人们则将其演绎成五花八门陈腐而又庸俗的公式，譬如“三段式规律”——从神学阶段到形而上学阶段，再从形而上学阶段到“科学”或“实证”阶段。事实上，我们只能肯定地讲，自 16 世纪以来，欧洲人在不同时期从一个中心领域 (Zentralgebiet) 转移到另一中心领域，形成我们文化发展的一切均是这些阶段的成果。在近四个世纪的欧洲历史

上，精神生活具有四个不同的中心，活跃的思想精英成了各个阶段的先驱，他们的思想在这几个不断变化的世纪围着不断嬗变的中心转。

嬗变的几代人的观念也只能从这几个不断转换的中心来理解。必须强调的是，这种转换——从神学领域到形而上学领域，又从形而上学领域到人文—道德领域，最终达至经济领域——既与以文化或精神为“主导”的理论无关，也与三段式规律或类似学说意义上的历史—哲学规律无关。我并不是在讲整个人类文化，也不是在讲世界历史的发展节奏，我既无法谈论中国人或印度人，也无法谈论埃及人。所以，嬗变的中心领域相继出现的几个阶段既不能被看作不断“进步”的轨迹，也不能被看作相反的东西。至于人们希望把这个过程解释为向上还是向下发展的几个阶段，是进步还是倒退，完全是另一个问题。

最后，在解释这几个相继出现的阶段时，若认为在每个世纪只有这样的中心领域，则是一种误解。相反，总是有着多元的 (pluralistisches)、已经过时的阶段与之并存。即使处于同一个时代、同一个国家，甚至同一个家庭的人，仍可以生活在不同的阶段。譬如，现在的柏林在文化上更接近纽约和莫斯科，反倒离慕尼黑或特里尔更远。^[2] 嬗变的中心领域呈现的不过是如下具体现实，即在欧洲历史所经历的这四个世纪中，领导菁英在嬗变，其信念和观点也在不断改变，与此同时，他们感兴趣的思想内容、行为原则、政治成就的奥秘，以及受某些看法左右的大众的意愿也在不断改变。

16 世纪的神学转变为 17 世纪的形而上学 (17 世纪不仅在形而上学方面，而且在科学方面均属欧洲最伟大的世纪——堪称西方理性主义的英雄时代)，就像任何突出的历史事件一样清晰而独一无二。在这个系统化的科学思想时代，巨人辈出，诸如苏阿雷兹 (Suarez)、培根、伽利略、开普勒、笛卡尔、格劳秀斯、霍布斯、斯宾诺莎、帕斯卡、莱布尼兹、牛顿等。在这个时代，各种令人叹为观止的数学、天文学和科学发现均被整合到一个巨大的形而上学或“自然”体系中；所有思想家都是广义的形而上

[2] 1963 年版补注：在柏林的分割期间（柏林离纽约和莫斯科比离慕尼黑或特里尔更近），一位社会市场经济头面人物在 1959 年问我：波恩该把纸牌押在何处？我的回答只能是向他指出联邦宪法法院于 1961 年 2 月在 Karlsruhe 通过电视颁布的判决。

学家，甚至典型的迷信也采取星相学的形式，从而具有了宇宙论和理性主义色彩。

随后的18世纪借助自然神论哲学摆脱了形而上学，这是一个全面大众化的时代——出现了启蒙运动、描述17世纪伟大成就的文学、人文主义和理性主义等。在许多流传甚广的著作中，我们可以详细地看到苏阿雷兹依然在发生影响。就许多伦理学和国家理论的基本概念而言，普芬道夫(Pufendorff)不过模仿苏阿雷兹而已。同样，卢梭的社会契约论归根到底不过是普芬道夫的大众化罢了。但是，18世纪打动人心的独特东西是“美德”；它有一个神话般的名称 *vertu*：即义务。即使卢梭的浪漫主义也没有自觉地打破道德范畴的框架。最能代表这个世纪特征的理论是康德的上帝观。有人曾说过（十分粗鲁），在康德的体系中，上帝变成了“伦理学的附庸”。《纯粹理性批判》的每个词——批判、纯粹、理性——均与教条、形而上学和本体主义(Ontologismus)针锋相对。

世俗化(Säkulum)在19世纪接踵而至——它显然是许多因素混杂的产物，各种审美—浪漫的以及经济—技术的潮流不可思议地掺合在一起。事实上，19世纪的浪漫派（如果我们在运用这个稍带说教意味的词时把它与让人混淆不清的浪漫派现象区别开来的话）只是标志着一个处于18世纪的道德主义和19世纪的经济主义之间的审美阶段，只是一个促成所有文化精神领域审美化(Ästhetisierung)的过渡时期。它轻而易举地获得了成功。人们通过审美领域走出了形而上学和道德领域，这条精制的审美消费和享受之路是最为可靠也最为舒适的道路，他们由此走向了把精神生活普遍经济学化(allgemeinen Ökonomisierung)的道路，并导致这样一种精神状况，即人们发现人类生存的中心范畴乃是生产与消费。

在精神生活的进一步发展中，浪漫的审美主义促进了经济思想，这是一种典型的附带现象。不过，在19世纪，技术主义仍然与作为一种“工业主义”的经济学说保持着密切联系。最典型的例子就是马克思主义体系著名的历史和社会建构。它主张，经济学乃是一切文化和精神生活的根基和“基础”。而且，在这种经济内核中，它明确承认技术的作用——人类各个经济时代的发展取决于特定的技术手段。不过，这个体系本身仍然属于经济学体系，技术因素只是在后来的庸俗化过程中才出现。马克思主义力图运用经济学的术语进行思想，所以它仍然停留在以经济学为核心的19世纪。

时值 19 世纪，技术的进步业已令人叹为观止，甚至波及社会经济状况，乃至一切道德、政治和社会、经济问题均受其影响。^{〔3〕} 各种前所未有的、令人吃惊的发明和成就不断涌现，让人无法抗拒，在这种情况下，一种技术进步的宗教（eine Religion des technischen Fortschritts）应运而生，它承诺所有问题都能通过技术进步得到解决。在工业化国家的民众当中，这种信念是不言而喻的。他们跳过了所有曾经标志着领导精英们思想特征的过渡阶段，并把对奇迹和来世生活的信仰——一种没有过渡阶段的宗教——变成技术奇迹、人类成就和征服自然的宗教。神奇的宗教性变成了同样神奇的技术性。20 世纪不仅成为技术的时代，而且成为把技术作为宗教信仰的时代。它常常被称为技术的时代。但这只是对全部状况的尝试性概括。现在不应急于解决这种压倒一切的技术性的意义问题，因为对技术的信仰事实上只是在中心领域的嬗变中某种趋势所造成的结果——作为一种信仰，它只是这种嬗变的结果。

所有概念，包括精神概念，均具有多样含义，只能在具体的政治语境中方能理解。正如每个民族都有自己的民族概念，并在其内部找到具有民族性的组织特性一样，每一种文化、每一个文化时期都有自己的文化概念。所有本质性概念都不是规范性的，而是生存性的。如果说文化生活的中心在过去四个世纪已经发生了转变，那么所有概念和词汇都发生了转变。因此，我们必须牢记，每个概念和词汇都具有多义（Mehrdeutigkeit）。最为流行的也是最过分的误解（当然，许多冒牌理论家靠此为生）可以说均产生于一个概念从它本来的领域（比如说形而上学、道德或经济领域）错误地转移到另一个文化领域。某些变故或事件会给人们留下印记，成为他们个人思考或讨论的对象，但并不只是这样一些变故或事件才涉及文化的中心领域（比如说，当时里斯本地震便导致道德化作品大量涌现，今天类似的事件则几乎不再会引起注意）。经济灾难，比如货币急剧贬值或大幅下跌也会引发广泛而强烈的理论和实践兴趣。

〔3〕 1963 年版补注：此处以及下一节开首处涉及的技术统治的政治理论，参见 Hermann Lubbe，“对援助条款的批判性思考”，见《国家》杂志，第 1 卷（1962），第 405—430 页。同前：关于通过非政治化实现欧洲的政治统一（所谓整合）的企图，参见 Francis Rosenstiel，《超国家的原则：论政治与权利的关系》（A. Pedone 编，Paris，1962）。

每个世纪特有的概念也是从相应的中心领域获得其意义。举一个例子就够了。进步概念，即改善或完善——用现代术语讲就是理性化（Rationalisierung）——的概念在18世纪那样一个具有人道主义和道德信念的时代占据统治地位。所以，进步首先意味着启蒙中的进步，意味着文化、自主和教育方面的进步，即道德完善。在经济和技术思想的时代，进步当然指经济或技术的进步。如果仍然有人对“人道主义和道德进步”感兴趣，显然是经济进步的副产品。如果一个思想领域成了中心，其他领域的问题就要通过这个中心领域来解决——它们会被看成次要的，只要中心领域的问题得到了解决，它们自然随之迎刃而解。

在神学时代，只要神学问题没有搞乱，一切都会相安无事，其他一切都会“给予”人们。其他时代同样如此。在“人道主义和道德”时代，惟一必要的就是向人们灌输道德，于是所有问题都变成了教育问题。在经济时代，人们只需恰当地解决产品的生产和分配问题，所有道德和社会问题都变得无足轻重。同样，纯粹的技术思维借新技术的发展来解决经济问题。所有问题，包括经济问题都要为技术进步的任务让路。

此类概念的多元主义（Pluralismus）的另一个社会学例证即教士（Clerc）——精神和公众性的典型代表——其具体特征取决于每个世纪不同的中心领域。16世纪的神学家和教士在17世纪成了分门别类的系统学者，他们生活于真正的学术圈子当中，远离民众。在依然贵族化的18世纪，随之而来的是启蒙作家。至于19世纪，人们不应只看到那些浪漫天才的插曲和大量私人宗教（Privatreigion）的教士。19世纪的教士（首先且最重要的是马克思）变成了经济学专家。问题在于，经济思想在何种程度上容许这种社会学型的教士？政治经济学家和组织严密的联合企业是否就能构成一个精神领袖层（eine geistige Führungsschicht）？在多数情况下，技术思维显然已经容不下一个教士。

我们在下面还会进一步讨论技术化时代。但是，现有的简要描述已经足以表明教士作为一类型的多样性。正如上面所讲，一切概念，比如上帝、自由、进步、人类学的人性概念、公共领域、合理性与理性化，最后还有自然和文化概念本身，均是从中心领域的状况中获得其具体的历史性内容，它们也只能由此方能得以把握。

最为重要的是，国家的现实性和力量正是从既有的中心领域中发展而来，因为具有决定意义的敌友阵营的斗争也取决于某个中心领域。当宗

教—神学问题成为中心焦点时，*cujus regio ejus religio*（在谁的地盘上就有什么宗教）这句格言便具有了政治含义。^{〔4〕}当宗教—神学问题不再占据中心领域时，这句格言随之失去其实践意义。不过，与此同时，它却从民族和民族性原则 *cujus regio ejus natio*（在谁的地盘上就有什么民族）的文化领域转移到经济领域。它在经济领域则意味着：同一个国家之内不能容纳两个相互冲突的经济体系，换言之，资本主义和共产主义水火不容。苏联已经把 *cujus regio ejus oeconomia*（在谁的地盘上就有什么经济）这句格言付诸实施，它证实了一个具有凝聚力的领域和一种同样具有凝聚力的文化同质性（*Homogenität*）之间具有密切联系，不但16世纪的宗教斗争和欧洲大多数中小国家之间具有此种联系，而且中心领域的转换和专制性世界帝国版图的变化之间也有此种联系。关键在于，同质的经济国家（*ein homogener Wirtschaftsstaat*）才适应这种经济思维。这种国家力图现代化——成为一个了解自己的时代和文化状况的国家。它必然要求把历史发展作为一个整体来把握，这乃是其享有统治权的基础。在经济时代，如果一个国家不把握或操纵各种经济关系，面对政治问题^{〔5〕}和政治决断时就不得不宣布保持中立，从而放弃了自己对统治权的要求。

值得注意的是，19世纪欧洲的自由主义国家却把自己描述成 *stato neutrale ed agnostico*（出于不可知的中立状态），并以为其存在的正义性（*Existenzberechtigung*）恰恰出于其中立性。之所以如此，原因良多，非一句话或一个原因就能解释清楚。当然，不乏可以把它看作整个文化中立化的征兆。因为19世纪中立性的国家学说从属于整个文化的中立化趋势，上个世纪欧洲历史的特点就是如此。在我看来，这就是对所谓技术时代的一种历史解释，不过，它至少仍然需要做些进一步的说明。

〔4〕 这句格言来源于国内宗教战争，无非是说：谁统治某个区域就决定那里的宗教。——英译者注

〔5〕 施米特在这篇讲演的最初版本中用的是“社会”问题，而不是“政治”问题。参见 *Carl Schmitt, Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar*, Berlin, 1940, p.126。——英译者注

二、中立化和非政治化阶段

每个阶段的更迭——从神学、形而上学而至道德和经济阶段——同时意味着已经转换中心的各个领域不断中立化。我以为，在欧洲历史上发生的所有文化变迁当中，最强烈、最重要的当属 17 世纪从传统基督教神学到“自然”科学的转变。时至今日，这种转变仍然决定着未来所有发展的方向。一切人类历史的普遍“规律”，诸如孔德之三段论、斯宾塞之由军事到工业时代的发展图式，以及类似的历史—哲学理论均受到这场伟大变革的影响。在这场令人惊叹的变迁的核心存在着一股几个世纪以来始终起着关键作用的基本动力，即争取一个中立的领域。

继 16 世纪毫无希望的神学争论和斗争之后，欧洲人就寻求一个消除了冲突的中立领域，在其中他们可以通过辩论和交换看法而达成一致。自此，人们便不再信奉基督教神学中那些充满矛盾的概念和论证，转而去解析神学、形而上学、伦理学和法学的“自然”体系问题。狄尔泰曾对这段思想史进程做出公正的描述，在他著名的解释中，他首先强调斯多亚传统的重要意义。但是，在我看来，这里的关键在于，神学这个以前的中心领域因其充满争议（Streitgebiet）而被抛弃，人们转向另一个——中立的领域。以前的中心领域不再成其为核心，在这个意义上，它被中立化了。在新的中心领域基础上，人们期望达成最低限度的一致和共同前提，以使保障、明晰、谨慎与和平成为可能。于是欧洲人就朝着中立化和底线化（Minimalisierung）进发，他们接受了那种在后来几个世纪中“一致赞同”的规律，并以此构筑他们的真理概念。

神学思想苦心经营了数个世纪的概念现在变得令人生厌，成为纯粹私人的事情。在 18 世纪自然神论的形而上学中，上帝本身从世界中被移除，面对现实生活的斗争和对抗，他成为一个中立性的终审法庭。就像哈曼^[6]反驳康德时所说，上帝变成概念，而不再是本质。在 19 世纪，首先是国王，然后是国家成为中立性的权力，在自由主义所标榜的中立性权力（pouvoir neutre）或中立性国家（*stato neutrale*）学说中为政治神学的发展揭开了新的一

[6] Johann Georg Hamann (1730-1788)，新教思想家，启蒙运动思想的著名批判者、康德同乡（哥尼斯堡人）。——英译者注

章。在自由主义学说中，中立化进程找到了自己的经典表达，因为它同时抓住了那种最根本性的东西，即政治权力。但是，在这一辩证发展过程中，人们恰恰通过中心领域的转换创造了一个新的斗争领域。在这个起初被看作中立的新领域中，人与人之间以及各种利益之间的对立空前强烈地呈现出来，并变得日益尖锐。欧洲人总是从一个斗争领域（Kampfgebiet）徘徊到一个中立领域，而且这个刚刚获得的中立领域立即就变成另一个斗争战场，于是人们就必须再去寻找一个新的中立领域。科学思维也无法实现和平。宗教战争照样可以演变为19世纪那种尽管仍然具有文化性却已经由经济来决定的国族战争（Nationalkriege），并最终变成经济战争（Wirtschaftskriege）。

对技术的信念在当代广为流行，其根据无非建立在这样一个命题上面：人们在技术中已经找到了绝对的、最终的中立性基础，因为显然没有比技术更中立的东西了。技术服务于所有人，就像收音机可以用来收听各种不同的新闻，邮局派送各种邮件而不管其内容如何，因为技术还没有提供一种评判标准。至于那些有争议的神学、形而上学、道德甚至经济问题，纯粹技术问题给它们带来了令人耳目一新的确实性的东西。它们变得易于解决，人们也不难理解为何现在有一种在技术性中逃避在所有其他领域均无法解决的问题的趋势。因为在技术性中，所有民族、所有国家、所有阶级和宗教、无论哪一代人、无论哪个种族显然均能达成共识，因为所有人都利用技术并理所当然地享受技术带来的方便和舒适。于是，技术性就成为达成普遍协调的基础，舍勒（Max Scheler）曾经在1927年的演讲^{〔7〕}中鼓吹这一点。在这里，所有宗教、国家和社会冲突造成的纷争和混乱均被放到一个中立领域。技术似乎成为一个和平、理解与和解的领域。另一个难以解释的问题，即和平主义与技术信仰之间的联系，也可以通过这种中立化转向得到解释，欧洲思想自17世纪起便开始这种转向，而且就像是命运的安排，它一直延续到20世纪。

但是，技术的中立性不同于此前所有领域的中立性。技术始终只是一种工具和武器；恰恰因为它服务于所有人，它不具备中立性。从技术本身无法产生出任何决断，遑论中立性的决断。无论哪种文化、哪个民族、哪种宗教，无论战争还是和平，都可以把技术作为武器来运用。工具和武器

〔7〕 指舍勒的讲演“协调时代中的人”，中译见《舍勒选集》，（刘小枫编，上海：上海三联书店，1998）。——中译者注

越有用，利用它们的机会就越大。技术的发展既不需要形而上学或道德进步，更不需要经济的发展。如果今天仍有许多人期望技术完善可以促进人道主义和道德的提高，无非由于他们把技术和道德不可思议地扯到一起，其根据乃是一种不乏天真的空想，以为当代技术的辉煌成果只会运用于关乎社会的方面，而且他们自己能够控制这些令人恐怖的武器，掌握这种巨大的力量。但是，技术本身在文化方面——如果我可以这么说的话——依然是盲目的。所以，那些通常可以从精神生活的中心领域获得的结论——无论文化进步的概念、教士或精神领袖，还是特定的政治制度——统统无法从这种纯粹技术论（*der reinen Nichts-als-Technik*）本身当中推导出来。

迄今为止，期望政治领导层能从技术发明家群体中产生出来的想法仍然落空。圣西门（*Saint-Simon*）和另外一些盼望“工业”社会来临的社会学家的设想，不是纯粹技术性的，而是要么混杂了人道主义—道德因素，要么混杂了经济因素，再不然就是纯粹的空想。即使当代经济发展的方向也不是掌握在技术人员手中，时至今日，还没能建构一个由技术人员领导的社会制度，除非这个社会缺少领袖或失去了发展方向。即使索莱尔（*Georges Sorel*）也并非一直都是工程师，他变成了一位教士。尚没有一种重大的技术发明能评估这种技术的客观政治效果。15 和 16 世纪的发明造成了各种自由、个人主义和反叛。印刷术的发明则导致了出版自由。今天，技术发明成为广泛统治民众的工具。收音机属于广播垄断，电影属于审查制度。要自由还是要奴役的决断并不存在于技术本身当中，技术本身既可以是革命的、也可以是反动的，既可能为自由服务，也可以为压迫服务，既可以用于集权，也可以用于分权。事实上，从纯粹的技术原则和技术观点中，既不能产生出任何政治问题，也无从产生任何政治答案。

我们上一代德国人被文化衰落感（*Kulturuntergangsstimmung*）困扰，这种感觉在战前已有所表现，不必等到 1918 年的失败和施宾格勒《西方的衰落》。在特洛尔奇（*Ernst Troeltsch*）、韦伯（*Max Weber*）和拉特瑙（*Walter Rathenau*）身上都可以看到这种情绪。在这里，难以抗拒的技术力量表现为没有精神的东西对精神的统治，或者说一种灵怪（*geistvolle*）但没有灵魂的机械论。欧洲在这样一个世纪哀叹 *maladie du siècle*（世纪病），等待着凯列班（*Caliban*）来统治或“紧随我们的野蛮的上帝”来统治。一代德国人在这个没有灵魂的技术时代悲叹着灵魂的无助和软弱。在舍勒关于无力的上帝的形而上学中或者在齐格勒（*Leopold*

Ziegler)^[8]对纯粹偶然、变动不定、根本无力的精英的描述中，仍然可以看到面对这个技术时代（灵魂或精神）感到无助的证据。

这种焦虑具有合理性，因为它发自那种对刚刚收场的中立化进程带来的后果的隐约感受。精神中立性随着技术驶进了精神虚无（beim geistigen Nichts）的港湾。人们一旦脱离宗教和神学、再脱离形而上学和国家，也就排除了一切文化因素，从而达到了让文化死亡的中立性（Neutralität des kulturellen Todes）。尽管流俗的大众宗教根据技术表面上的中立性预言并期待人间天堂降临，然而欧洲最伟大的社会学家却意识到，那种曾在所有阶段支配着欧洲现代精神的趋势，现在转而威胁到文化本身。另外，那些在不断技术化过程制造的 *tabula rasa*（空白）中涌现出来的新兴阶级和民众同样也充满焦虑。各个威胁着传统教育和趣味的新兴的、甚至属于另类的阶级不断从这种文化和社会的虚无中冒出来。然而，归根到底，这种焦虑无非是怀疑自己控制和运用各种令人惊叹的新技术工具的能力而已。

不过，人类理智的某种成果或某种专业知识，比如说一门学科，尤其是现代技术，不能被简单地说成没有生命、没有灵魂的东西，除非把对技术性的宗教信仰和技术本身混为一谈。技术性精神曾经造成民众反宗教的此岸行动（*antireligiösen Diesseits Aktivismus*）的信念，它仍然是一种精神；或许是一种邪恶的魔鬼精神，但是不能被斥之为机械论而不归结为技术。它或许是一种令人厌恶的东西，但它本身并不是技术性的或机械性的。它是一种对积极形而上学的信念——即相信人类的无限力量以及对自然、甚至对人性的控制，相信“自然之边界的消退”是有限度的，相信人类社会能够不断改变，永远繁荣下去。我们可以称之为空想或魔鬼般的信念，却不能简单地说它没有生命、没有精神，或者是一种没有灵魂的机械论。

对文化和社会之虚无的恐怖更多产生于一种因现状受到威胁而充满焦虑的恐慌，而非对各种特定文化进程及其动力的冷静思考。一切新的强大动力，任何革命或改革，任何新兴的精英均发源于某种禁欲苦行以及自愿或不自愿的清贫，而清贫首先意味着放弃现状的安稳（*Sekurität*）。早期基督教以及基督教内部所有强有力的改革——本笃会、克吕尼教派（*cluniacensische*）和方济各派的复兴以及浸信会和清教——每一次真正的复兴都寻求

[8] Leopold Ziegler (1888-1958), 哲学家、宗教历史学家。——英译者注





引言：与其他国家类型 (司法型国家、政府型 国家和管理型国家) 相对的立法型国家的 合法性制度

在描述“合法性”和“正当性”的开始，如果德国当今的国内状况在国家法和宪法法上被标记为“议会制立法型国家的崩溃”，那么，这只是被当作一个总括性的、简明的、专业的语式。乐观主义或者悲观主义的猜想和预测，在这里并不令人感兴趣；这里同样也不应当谈论“危机”——无论生物学危机、医学危机还是经济学危机、战后危机、信任危机、复原危机、青春期危机、萎缩危机，或者其他任何危机。为了正确理解当今的合法性概念以及从属于它的议会制立法型国家和从战前时代流传下来的法的实证主义这整个难题，需要有在其政治关联中留意当前国内政治状况的那些国家法和宪法法上的概念规定。

这里被称之为“立法型国家”(Gesetzgebungsstaat)的，是某种类型的政治共同体，其特殊性在于，它把各种规范化视为共同意志最高的决定性表述，这里规范化(Normierungen)要成为法，从而必然要求某些品质，因此其他所有公共职能、事务和专业领域都能够隶从于这些规范。在19世纪以来的欧洲大陆各国，人们所理解的“法治国家”(Rechtsstaat)，事实上不过是一种立法型国家，是议会制立法型国家。议会突出的、核心的地

遍的规范化，法官的裁定表现为其单纯的运用，所有的政治生活都应当完全包容在一个完整的、使合乎实际的归属得以可能的合法性体系之中。就法官在司法型国家中直接执法并且使这种法对从事规范化的立法者及其法律也有效而言，司法型国家更表现为一个“法治国家”。政府型国家处于立法型国家的另一个对极，其典型表述是一个进行统治的国家元首至高无上的个人意志和权威的命令。不过，还可以设想另一种国家类型，在它里面，命令和意志并不表现为权威的和个人的，尽管如此也不是更高的规范化的单纯运用，而只是实际的法令；这就是管理型国家；在它里面，既不是人在统治，也不是规范作为更高的东西生效，而是按照著名的公式“事物自己管理自己”。尽管这可能是一种乌托邦，但一种管理型国家还是可以设想的，其典型表述是仅仅按照事物的状态规定并针对一个具体处境而采取的、完全从实际实用的合目的性观点派生出来的措施。

尽管如此，在历史的现实中，会不断出现各种结合和混合，因为对任何一个政治共同体来说，都既有立法、也有司法、政府和管理。在任何一个国家，都始终不仅有命令和指挥，也有法律上的规范化和用处理事务的措施进行的管理。依据托玛（Richard Thoma）的观点，人们甚至可以在任何一个个别的国家事件中既发现立法的因素，也发现管理、法官裁定的因素。^{〔1〕} 所有这些因素和表现形式又尤其统一在主权者那里：主权者是最高立法者、最高法官和最高指挥官，同时又是终极的合法性源泉和终极的正当性基础。在孱弱的国家中，一个正当的政府喜欢利用立法团体的决定的合法性作用；一个管理型国家将利用司法来批准自己的政治措施，如此等等。尽管如此，在大多数情况下依然可以甚至直截了当地看出，决定性意志的重点在什么地方，对于正常的、一般的生存来说，各种不同的可能性中什么样的可能性处于中心位置，什么类型的最高意志在关键时刻权威性地或者决定性地出现，并且对于共同体来说具有规定其类型的作用。当然，最高司法、最高政府、最高规范化和最高管理的游移状态、彼此共存或者彼此渗透，同样可能；在暂时性的间歇期，诸多不同类型、彼此独立的最高势力也许甚至达成一种幸运的平衡。

我觉得，相对于司法型国家、政府型国家、管理型国家（自身又彼此

〔1〕 参见《德国国家法手册》，第2卷，第127页。

由此取消代理制品质的资格，甚至揭露代理纯粹是“演戏”。除此之外，人们也利用正确地将正确的法（richtiges Recht）规范化的立法型国家的特殊惯例，及其睿智且廉洁的立法者和始终善良且公正的公意（volonté générale）。管理型国家可以诉诸于实际的必然性、事情的状态、局势的强迫、时代的急需和其他不是由规范规定、而是由处境规定的辩护。与此相适应，与立足于规范化的立法型国家的合规范性相反，管理型国家在合目的性、有用性中，在自己的措施、法令、命令极为具体的合实际性（Sachgemäßheit）中，找到自己的存在原则。无论政府型国家还是管理型国家，都把具体的、可直截了当实施的、应当遵循的命令看作一种特殊品质。政府型国家和管理型国家已然终止了伴随着司法型国家的律师辩护以及议会制立法型国家同样没完没了的讨论，在可以立即实施的法令的决断论（Dezisionismus）中认识到一种积极的法的价值。这里生效的是：“世界上最美好的东西就是命令。”

斯蒙（Rudolf Smend）认为，自由主义和以之为基础的议会主义没有特殊的激情、没有“价值效力的要求”，从而也没有“自己特有的正当化力量”，“也根本没有致力于某种相应的正当化需求”。〔2〕但不可忽视的是，以其所有国家行为的一种天衣无缝的合法性理想和制度（System），议会制立法型国家发展出了一个绝对独特的辩护体系。在此，“合法性”的意义和任务恰恰是，不仅把（无论君主还是人民意志的）正当性、而且把任何基于自身的更高的权威和当权机关（Obrigkeit）变成多余的，并予以否定。在这个辩护体系中，根本没有使用诸如“正当”或者“权威”之类词汇，哪怕只是作为合法性的表述——合法性只是从“正当”或者“权威”派生出来的。由此就可以理解韦伯的社会学命题：“这种合法性可以被视为正当性”；或者“现今最流行的正当性形式就是对合法性的信仰”。〔3〕在这里，正当性与合法性这二者被归结为一个共同的正当性概念，而合法性本来恰恰意味着与正当性的对立。因此，基希海默（Otto Kirchheimer）关于合法性与正当性的文章的表述在我看来是对的，他说，议会制民主的正当性“仅仅在于其合法性”，而今“合法的公开地被等同于正当

〔2〕 Rudolf Smend, 《宪法与宪法法》，第115页。

〔3〕 Max Weber, 《经济与社会：社会经济学大纲》，第3卷，第1册，第19页。

性”。〔4〕当然，语言惯用法在今天已经走得太远，以致把合法的东西感受为“仅仅形式的东西”，把实际上正当的东西感受为对立。今天，人们可以不觉得自相矛盾地谈论例如解散国会，说这“极为合法”但实际上是件政治蠢事，或者反过来说，解散国会实际上符合宪法精神、尽管如此却不合法。在这样的悖论中，合法性制度的崩溃——被一种没有对象、没有关系的形式主义和功能主义终止了——已然证据确凿。只有合法主义法律概念（des legalistischen Gesetzesbegriff）的本质性前提条件和特殊激情遭到抛弃，才能解释合法性制度的这样一种终止。由于【把合法性当成正当性】，人们还产生了一种幻觉，似乎能够为所有可设想的甚至最极端最革命的努力、目标和运动开启一条合法道路和一种合法程序，沿着这条道路和这种程序，人们不用暴力、颠覆就能实现自己的目标，这样一种程序同时能够创建秩序，而且完全“价值中立地”运行。

在这里，合法性制度独特的理性主义明显地转化为其对立面。这一在本质上表明议会制立法型国家今日处境的过程，应当在以下各章更为详细、具体地解释。就合法性概念而言，应当历史地并且在概念上注意的是，它是议会制立法型国家及其所特有的规范主义的一件事务和一个问题。合法性概念接受了由君主绝对主义（vom fürstlichen Absolutismus）所创造的处境，即取消任何抵制权（Widerstandsrecht）和要求无条件服从的“重大权利”（das “große Recht”）；但是，合法性概念把凭借自己普遍的、事先规定的规范化所创造的合法性的尊严赋予这种权利。司法型国家和管理型国家依然与具体的现实处境结合得极为密切，从而有某种具体的在场。政府型国家在其元首的人身中或者在从事指挥的集体的身份中，拥有代理制的所有品质。与此相反，由于普遍的、前定的规范化这一立法型国家的支配原则和对立法型国家来说根本性的法律与执法、立法权与行政权的区分，立法型国家被置于一个完全不同的领域，因而当然患有某种抽象性。然而，在还能够产生对普遍理念的信仰的时代和民族中，只要对合法性概念的规范主义合理性和理想性的信仰依然活跃，合法性概念就仍然因此而表现为某种更高的、更理想的东西。在此期间，合法性概念还可以诉诸于一个数千年之久的区分，使一个古老的惯例生效，也就是说，用 νόμος

〔4〕《社会》，1932年7月。

(法)来反对单纯的 *θεσμός* (律); 用 *ratio* (理)来反对单纯的 *voluntas* (意志); 用才智来反对盲目的、无规范的意志; 用规范化了的、可预见的法的观念来反对措施和命令那取决于变幻莫测境况的单纯合目的性; 用理性承载的合理主义 (*den vernunftgetragenen Rationalismus*)来反对实用主义和情绪主义; 用理想主义和正确的法来反对功利主义; 用效力和应当来反对局势的强制和困窘。对合法性概念来说,代理制的政府型国家及其荣耀和荣誉,表现为纯粹的权力国家和不道德,管理型国家表现为无规范和无精神的专政,中世纪的司法型国家表现为封建或者常设的特权的工具与进步为敌。合法性概念可以指出,“以法律的名义”这个崇高的、起正当化作用的语式不能转用,至少不能转用到管理型国家的措施上。可以说,“法律面前人人平等”,却不能说“措施面前人人平等”。不以“法律的名义”,我也不能以“合目的性的名义”或者以“实际必要性的名义”或者干脆以“局势强制的名义”作出判决、施加刑罚,或者作为权威出现。如果人们不是以国王、人民或者法律的名义,而是以“一种措施的名义”宣布和执行一项判决,或者如果人们想让某人向措施宣誓、让他发誓“忠诚于一项措施”,显然滑稽可笑。

国家的公务人员和武装力量如果仅仅被看作政府手中的技术机构,就既不是一个独特的合法性源泉,也不是一个独特的正当性基础。因此,它们并不能独自承载当然需要一个公务人员机构的管理型国家。相对于不同的国家形式和国家类型来说,“官僚体制”经常具有能够——尽管有某些保留,例如考虑到“既得的官员权利”——为不同甚至相反的政治方向服务的纯粹技术性工具的中立性。斯蒙说:“公务人员必须恰恰也能够做不同的事情。”(《宪法与宪法法》,同上,第31页)在韦伯社会学中,“官僚体制”这个词的主要含义是:在一个所谓“价值无涉”(wertfreien)的范畴中,让一个主要对自己顺利运行感兴趣的公务人员机构这架机器的技术—理性主义—价值中立的成分体现出来。当然,这一观点完全论战性地处在德国战前国家的处境中,并使作为某种“非政治的—技术性东西”的德国职业公务人员错误地与议会对立;众所周知,在韦伯眼里,议会还是一种在政治上选择领袖和形成精英的手段。“官僚体制”的法语表述确实涉及到某种工具性的东西:法兰西共和国的议会主义成功根除了任何军队和公务人员在自身中具有或者从自身出发能够发展出一种合法性或正当性的思想,不仅根本上断然拒绝与王室的王朝正当性有瓜葛,也断然拒绝与直接

民主制 (plebiszitaerdemokratische) 的正当性有波拿巴主义式的接触。在德国, 19 世纪的公务人员分布在一大批立宪君主国中。因此, 至今还缺乏与民族统一体的整体、与整个德国人民在国会中的议会制代表有直接的组织性联系。君主立宪制的特点使得公务人员有可能能够同时维护君主制的正当性基础和一个立法型国家的合法性。然而, 不容忽视的是格贝尔 (Hans Gerber) 不久前 (1931 年在哈勒举行的国家法学者会议上) 指出的事情: 没有职业公务人员牢靠的法的态度, 这种类型的“法治国家”——立法型国家是不可思议的。我相信, 格贝尔的这一正确观点表达了这样一个历史事实: 职业公务人员不能仅仅是在任意一个制度手中“运行”的单纯“机构”; 毋宁说, 国家社会学意义上真正的、创造权威和正当性的精英要素——诸如廉洁、与金钱和盈利世界隔绝、有教养、有义务感、忠诚之类的品质, 以及从自身出发做出补选的某些当然不太强的倾向, 可以由一个受委托代表公共利益的、固定化的职业阶层来承载。如果这三项要求——稳定、品质、补选——就是承载国家的政治精英的标志, 19 世纪的德国职业公务人员也可以被看作德国政治生活的一个类似精英的因素, 只不过, 恰恰并没有出现每个政治精英的决定性品质——承担政治风险的能力和准备。

君主立宪制的王朝正当性丧失之后, 在由德国人民选举的国家总统的全民制正当性 (plebiszitären Legitimität) 中, 德国国防军 (它在德意志民族被解除武装的非军事化之后, 不再是旧意义上的军队) 和国家公务人员 (尤其新创造出的金融官僚体制) 找到了一个新基础的可能性。与此相反, 由于缺少这种支持, 各州的公务人员在很大程度上被多元主义政党国家的各种势力占据了。此外, 在今天的德国各州中, 州的立法领域以及议会制立法国家的空间相当不足, 使得各州没有可能达成独立的合法性体系。不同的德国州政府对“公共安全、秩序和危害国家”有不同理解, 这与下面 (下一节中、即原文第 288 页及以下诸页) 要讨论的根据不同政党的掌权来分配政治奖赏 (politische Prämie) 有密切关系。这样, 按照合法性和正当性的概念来考察, 德国的职业公务人员今天不再具有同一尺度的独特政治意义。尽管如此, 由于缺少另一个权威, 德国的职业公务人员可能在其个别的部分中成为一个有权威的国家的强烈需求和倾向的中心, 并试图在一个管理型国家中依据自身来“建立秩序”。近两年多以来, 按照宪法第 48 条第 2 项实施的紧急法令法的实践, 已经实现了从事管辖的管

理型国家的一个重大部分。至于议会制立法型国家的合法性制度中的这种发展意味着什么，应在下面（第二章）再来作更为切近的阐述。这里令人感兴趣的是，一个议会制立法型国家的规范主义合法性如果转变为每次由多数决议的空洞功能主义，就会与一种官僚体制的管辖需求非人格的（unpersönlichen）功能主义结合起来。合法性与技术性的功能主义之间的这种联盟从观念来说罕见，但从所有的实践经验来说却不难猜想，在这种联盟中，官僚体制长久地保持为占优势的伙伴，并将议会制立法型国家的法律转变为官僚体制的管理型国家的措施。

在这里，不应该使用“法治国家”一词。无论立法型国家还是司法型国家，都能够直截了当地冒充法治国家；但是，任何一种政府型国家和管理型国家，如果它在事情上付诸于法的实现，用正确的新法取代不正确的旧法，特别是创造出正常的处境——没有正常的处境任何规范主义都是谎言，也都能够冒充法治国家。“法治国家”一词就像“法”一词自身那样，可以意味着许多不同的东西，此外，也像用“国家”一词表示的组织一样，可以意味着许多不同的东西。有封建的法治国家、有等级制的法治国家、有市民的法治国家、有民族的法治国家、有社会的法治国家，此外也有自然法的法治国家、有理性法的（vernunftrechtlichen）法治国家、有历史法的（historischrechtlichen）法治国家。形形色色的宣传家和律师都喜欢给自己冠上这个词，以便诋毁对手是法治国家的敌人，没有什么不好理解的。对于他们的法治国家和法概念来说，有一句格言很适用：“法首先应当是我和我的朋友们所赞美的东西”。对于国家理论和宪法理论来说，关键在于借助立法型国家、司法型国家、政府型国家和管理型国家的区分，来获得可以使人更好、更清晰地认识合法性制度的具体特性及其今日状况的特殊标志。

一、议会制立法型国家的合法性制度

1. 立法型国家与法律概念

19世纪的君主立宪制国家是一种立法型国家。很大程度上，而且恰恰在关键点、即鉴于其法律概念，它甚至是一种议会制立法型国家。所谓形式意义上的法律，只不过是一种国民议会参与的情况下做出的决议(Beschluß)。这样一些宪法法的形式概念本质上就是政治的概念。因此，法根本上是以法律的形式出现的，实定法(positives Recht)本质上就是法律形式的法(das Recht wesentlich in der Form des Gesetzes)，而国民议会的决议在概念上必然属于法律，这是国民议会的一个决定性胜利。人们虽然坚持，法律被理解为“任何一种法的规范”，就连习惯法也被视为实定法。但是，习惯法当然仅仅被视为一种简单的法，可以由立法者大笔一挥撤销和阻止，在大多数情况下，立法者会比习惯法更行动敏捷。此外，对法的生活的某些特别重要的领域——例如刑法、但也包括宪法法和管理法——来说，形成习惯法的许可是颇有争议的。从实践上来说，承认习惯法始终意味着某种有利于立法者的限制性保留。因此，在人们担心可能损害对立法者的立法型国家式信赖的地方，习惯法的许可遭到否认。不可忘记，1848年以前，法的历史学派就已经贯彻了德国的习惯法理论，其原本论战的一政治的意义，当时是由与绝对君主的立法权的对立来决定的。至于国家的一组织性的后果，在对习惯法的承认中，总包含着一种有利于其

有合法性的最终源泉、针对不法的最终保障和最终保护，是立法者和他所利用的立法程序。在实践上必须不予考虑立法权力和立法程序的滥用，因为若不然，马上就得要求一个另外安排的国家体制、一个完全不同的结构和组织。事先确定和假定的法与法律、正义与合法性、实情和程序之间的一致与和谐，支配着立法型国家的法思维，直到所有细节。只有这样，人们才有可能恰恰以自由的名义服从法律的统治，从自由权利的目录中删除抵制权，承认法律无条件的优先地位，这种地位把法官对法律的服从看作法官独立性的保障，把管理的合法律性看作面对滥用国家权力的最重要保护，使宪法中保证的所有基本权利都毫不犹豫地听凭立法者处置，立法者可以根据自己的判断借助“法律的保留”干预这些基本权利。

在立法型国家中，立法者不言而喻始终仅仅是惟一的、简单的立法者。不同类型的立法者和彼此相对化的法律概念之间的任何竞争，都如同现在所强调的那样，将摧毁立法型国家自身。在具有完善的合法性制度的立法型国家中，不能像在罗马国家法中那样，存在多种多样的“法的源泉”：法律、民众意见、元老院决议；元首命令、高级官员的指令、智者们的计划（原文均为拉丁语。——中译者注）等等。合乎逻辑的立法型国家的立法者必须掌握着合法性的“垄断权”。当然，一旦丧失对立法者、对法与法律决议之间的和谐信任会发生什么事情，战前时代几乎没有人问过，更不要说回答了。立法程序以其复杂的障碍和均势——立法权的两院制、独立的依靠军队和公务人员的王室政府、王室对法律决议的认可、联邦制的监督和平衡——包含着足够强大的节制保障，在面对任意和滥用法律形式时足以可靠地保护自由和财产。在这样一种国家体制中，一个纯粹形式的、不依赖于任何内容的法律概念也是可以设想和接受的。即便人们无条件、无前提、毫无顾忌地把主管部门沿立法途径决定的一切都看作惟一起决定作用的实定法，所有这些典型的法治国家的原则和安排——例如使独立的法官受法律制约、或者面对任意的刑罚包含在“没有法律就没有刑罚”（民国宪法第116条）这一条文之中的保障、或者在基本权利和自由权利方面法律的保留，都还是有意义的、可以接受的；它们是现实的制约、现实的保障和现实的保留，因为，对简单的立法者、对立法程序坚定不移的、不成问题的简单信任，并不需要其他的制约、保障和保留。只有坚定不移地信任这一立法者及

其法律类型，才能说出这样的话：“立法者的权利不受限制；国家政权的所有其他权利都受限制”；〔3〕或者“对于立法者来说，财产并非不可侵犯”。〔4〕

这种信赖依然是每一部以立法型国家形式来组织法治国家的宪法的前提条件。若不然，立法型国家就会是一种有点复杂的绝对王权论（Absolutismus），无限制的服从要求就会是一种公开的暴政（Vergewaltigung），对抵制权的真诚放弃就会是一种不负责任的愚蠢。如果法律概念被剥夺了与理性和正义的任何内容上的关系，同时又保留立法型国家及其特殊的、把国家的所有威严和庄重集中于法律的合法性制度，那么，任何类型的法令、命令和措施、对任一军官和士兵的任何指令、对一个法官的任何具体指示，都会凭借“法律的统治”合法地通过议会决议或者其他参与立法程序的机构得到实施。在这种情况下，“纯粹形式的东西”还原为“法律”这个空洞的词和标签，放弃了与法治国家的联系。法律的所有庄重和威严都仅仅直接地、并且以直接就是实定法的意义和效果，依赖于这种对立法者自身的信任，以及对所有参与立法程序的机构的正义和理性的信任。所有法的保障和保证、避免滥用的所有保护，都被置于全权立法者的人身之中，或者被置于立法程序的特性之中。如果合法性制度不应当是毫无意义的，不应当是纯粹的任意，就必须彻底受那种造成法与形式法律完全一致的信任的前提条件支配。在任何情况下，这种合法性制度都不是没有前提条件的。没有前提条件地把法与某种形式程序的结果等同起来，无异于没有前提条件地、从而盲目地屈服于被委托立法的机构的纯粹判决——同法和正义没有任何内容上的联系的判决，没有前提条件地放弃了任何抵制。这种最原始形式的 *sic volo sic jubeo*（我行我素），只有在心理学上从某种迷信的残余出发，或者从一种更早的、比较富有内容的法律宗教（*Gesetzesreligion*）的残余出发，才能理解。人们可以把它称之为“实证论”（*Positivismus*），就像人们把任何种类的决断论都无批判地称之为实证论一样；只不过，这个词“实证论”在今天再也不能掩饰，任何没有前提条件的形式主义都是一种纯粹出自政治动机的臣服要求以及纯粹出自政治动机的对任何

〔3〕 语出洛伊特霍尔德（Leuthold），时在1884年，见希尔特（Hirth）的编年史。

〔4〕 参见安许茨（Anschütz）在1912年为1850年的普鲁士宪法原本写的注释。

抵制权的否定。

除了一种形式的法律概念之外，战前时代的德国国家学说毕竟还承认一种实质的（materiellen）法律概念。安许茨说道：“没有实质的法律概念，理论和实践上就不能出现、也不能理解和解释普鲁士宪法。”〔5〕因此，就连实际规定的法律标志也得到了承认。实质意义上的法律是法规范或者法条文（Rechtssatz），是对“依法应当适用于每一个人的东西”的规定。人们坚持，在正常情况下，形式意义上的法律包含着的一种实质意义上的法条文，必须与一种任意的命令区别开来。就连流行学说承认的要求（即批准是一个作为法规向法律接近的命令），也表明规范与命令、法律与措施的区分还是继续有效的。“每一项法律都由两个不同的部分组成，其中一个部分包含着规则自身，另一个部分包含着法律所命令和遵循的规定。”（拉班德 [Laband] 语）但是，人们并不把法规范与法律的这种联系固定在法律的一种国家法定义里面，国家法把法律作为一种普遍的、持久的规则与单纯的命令或单纯的措施清晰地区分开来。除了这个定义之外，还有法律的第二个完全不同种类的观念，但它同样（而且仅仅因为它不是“形式的”）被称为“实质意义上的法律”，也就是说，是作为“对国家公民自由和财产的干预”的法律。这只有从19世纪的处境出发才能得到解释，也就是说要以国家与社会、政府与国民议会、隶属于职务（服从于一种“特殊的权势关系”）的公务人员与自由的国家公民之间的对比为基础，最终，还要以对自由（原则上不受限制）的私人领域与法律上事先规范化了（因而原则上受限制并且可测量）的国家权限所作的普遍的、市民—法治国家的区分为基础。由此得出的是，进一步区分作为“对国家公民自由与财产的干预”的法律或者法规定与作为一个不干预这一自由领域、仅仅“在行使权力的组织内部”（安许茨语）进行的过程的管理规定。

把法律定义为“对自由和财产的干预”，当然只有针对性的一政治的意义，并且针对的是最高机关国家的行政权（die obrigkeitsstaatliche Exekutive），即针对王家政府及其军队和公务人员。人们把两种完全不同类的法律标准（法和干预！）都当作“实质的”来与一种“形式的”相对立，抽

〔5〕 安许茨，《当前关于立法权力概念的理论》（第2版，图宾根），1901，第33页。

还过得去。因为，按照民主制的前提条件，自身同质的人民具有保障由其所表达的意志的正义和理性的所有属性。没有人民是好的、因而人民的意志是充足的这一前提条件，就不会有一种民主制。人民足能做其想做的一切。在议会民主制中，议会的意志被等同于人民的意志。在这里，只要假定议会简单多数的决议包含着人民意志的那些品质，就可以是法和法律。即便在这里，一种“形式的”法律概念也是可以设想、可以接受的，但“形式的”也并非无前提条件，而是完全受对议会多数与同质的人民意志相互一致的信赖制约。因此，对于法国 1875 年的宪法法和法国的议会民主制来说，法国国家法的一位杰出作者马尔贝格 (Carré de Malberg) 不久前可以解释说，法律概念的所有实际标志，例如普遍的性质或者规定的持久，一概可以否认，因为议会的意志直接地就是拥有主权的人民意志，是公意自身。^[6] 这是议会民主制的独特语式。在其实践的意义中，这种语式今天针对的是法官对法律的复核，因为司法权对立法权的这种监督，会以一个司法型国家的因素渗透到议会制立法型国家中，这些因素作为异物，将损害这种国家类型清晰的合法性制度，并使议会就其作为合法性源泉而言的中心地位变得成问题。

一旦丧失议会民主制立法型国家的前提条件，可想而知就要在具体的宪法面前闭上眼睛，死死抓住绝对“价值中立的”、功能主义—形式的法律概念，以便自此挽救合法性制度了。在这种情况下，“法律”只不过是当下的议会多数当下做出的决议。议会、议员和议会的程序以讨论和公开性著称，其中有某些保障法和理性的品质暗中作为前提条件，就像已经提到的那样，只要还有对这些前提条件的信仰，上述情况绝对可以想像和可以容忍。但是，在这个位置上还必然产生另一个要求，在大多数情况下，这种要求的不可回避性并没有被充分意识到：议会制立法型国家的成文宪法必须原则上局限于组织性的、程序法的规定。对于一个愿向不同意见、流派、运动和目的开放其程序和方法以供它们利用的制度来说，这样的规定并不仅仅与其相对的自由主义中立性相适应，而且也与其绝对的功能主义中立性相适应。此外，对任何立法型国家都必然不言而喻的是，要建立这样一个立法型国家的成文宪法，并不抢先占有批准成文宪法的立法者，因

[6] 马尔贝格，《法律：普遍意志的表达》（巴黎，1931年）。

为立法型国家通过自己实质性的法的（materiell-rechtliche）规定自己扮演着立法者。立法型国家仅仅只承认惟一一个正式的立法者，后者必然掌握着创造实质的法的垄断权。19世纪德国君主立宪制的立法型国家虽然可以承认一个三重的法律概念，但对其形式的法律概念来说，惟有国民议会的参与才过去是并且依然是本质性的和决定概念的。此外，无论围绕独立的王家法令法（königliche Rechtsverordnungsrecht）的斗争，还是对法律决议的王家批准的承认，都表明还没有产生一种议会民主制的立法型国家。但是，就连独立的王家法令法也不敢把国王的法令称作法律。一个立法型国家只可以有一个法律概念、一个立法者、一个立法程序，就此而言，这一清楚明白的公理至少在形式上受到了注意，这种国家体制的合法性制度在实践上可以得到贯彻，没有自我摧毁的内部矛盾。

2. 合法性与获取政权的均等机会〔7〕

魏玛宪法第68条宣布了议会制立法型国家：国家法律由国会作出决议。〔8〕与一种纯粹功能主义思维方式相适应的是，把法和法律不与某种内容相联系理解为当下议会多数的当下决议。法、法律和合法性由此成为“中立的”行事方式和表决程序，对任何内容都同样有效、同样开放。虽然议会制立法型国家的法律概念自身对各种不同的内容具有一种很大程度的中立性，但它如果要承载一个立法型国家，就必须包含着某些品质（普遍的规范化、内容上的确定性、持久）。尤其是它不可以对自己本身和自己的前提条件“中立”。如果不考虑其成员们的某些品质，议会组织被变成一个单纯的普遍多数选举的功能，在放弃法律的任何“实质”要求的情况下多数决议成为法律决议，那么，算术上的多数观念就将以一种彻底功能主义的无实体、无内容性了结正义和理性乃至法律概念和合法性的所有

〔7〕 机会（Chance）这个词在此没有翻译过来。本来，这个词属于一个自由竞争和期望的自由主义时代的思维方式和方言，涉及到机遇与合法性、自由与可预见性、任意与担保的混合，这是自由主义纪元（Aera）的特征。其他诸如此类的词汇例如还有：意识形态、风险乃至“应当”（及其全部“牵涉”），加上所有可能种类的“生效”。最好不要改这样的词汇，以便其精神起源的印记清晰可见。在韦伯的社会学中，就经常出现“机会”。

〔8〕 魏玛宪法第68条原文如下：“法律案由联邦政府或联邦国会提出之。联邦法律，由联邦国会决议之。”见《宪法参考资料》，第2期，中央人民政府办公厅1954年版。——中译本编者注

保障。51%的选票产生出议会多数；51%的议会选票产生出法与合法性；议会对政府51%的信任产生出合法的议会制政府。

如果能够以全体人民实质上的同质性为前提条件，那么，通过简单的多数确定来形成意志的方法是有意义的、可以接受的。也就是说，在这种情况下，并不存在对少数的否决，相反，表决只应当显示出潜在地现存的、作为前提条件的一致和协调。就像已经提到的那样，由于任何一种民主制都建立在不可分割地同质的、全体的、统一的人民这个前提条件之上，对于它来说，事实上并且在本质性的事情上并不存在少数、遑论存在大量固定的不变少数。人们可以参加确认多数的程序，这并非因为，从相对主义或者不可知论出发放弃发现正确与错误——就决定命运的政治决定来说，这是一种自杀式放弃，而且如凯尔森（Hans Kelsen）所承认的，这“只有在相对安定的时代里”，因而只有当关键不在于此的时候，才是可能的。^{〔9〕}相反，人们预先假定，借助对同一人民同样的归属感，所有人都以同样的方式在本质性的事情上希望同样的东西。如果丧失不可分割的民族齐一性（nationalen Gleichartigkeit）这一前提条件，纯算术的多数确定的无对象、无内容的功能主义就是中立性或者客观性的对立面，无异于对被否决从而受到压制的少数施行的量上或大或小的暴政。在这种情况下，治理者与被治理者、命令者与服从者的民主同一性（die demokratische Identität）就终止了；多数下命令，少数必须服从。甚至算术上的可加性也终止了，因为人们以理性的方式只能把同样的东西合计为一个总和。人们尽可以把变幻不定的多数无内容、无前提条件的功能主义称之为“动态论”（Dynamismus），尽管静态的缺乏、实体的缺乏本来还不需要是任何动态论的东西。但是，如果人们把这种内容上随机的中性程序如此完善化，一直推进到一种数学—统计学的多数确定——尽管如此，如果不是整个合法性制度在同一时刻陷入崩溃，那么，一个实质的正义原则就总必然被当作前提条件：这就是那个对于所有可以设想的意见、流派和运动来说无条件地达到多数的机会均等的原则。没有这一原则，多数的数学就不仅由于其对于任何内容上的结果都无所谓而成了一场荒唐的游戏，而且合法性制度自身也在第一次获得多数之后就结束了，因为第一次多数马上就作为持

〔9〕 Hans Kelsen, 《自然法学说与实证主义》(1928), 第77页。

久的权力合法地建立起来。不能从议会制立法型国家排除均等机会的保留，它依然是正义原则和生存必需的自保准则。就连彻底贯彻的纯算术多数的功能主义，也不能放弃其合法性的这一不可缺少的前提和基础。

国家权力是合法的，这首先应当取消和否定作为权利的抵制权。但是，“抵制僭主”、即抵制不法和滥用国家权力的古老问题，依然存在，对议会制立法型国家的那种功能主义—形式主义的空洞化（Entleerung），并不能解决这一问题。这种空洞化顶多能导致一种内容上随机的合法性概念，它甚至对自己的效力也中立，从而忽略任何实质的正义。单纯多数统计的无内容性剥夺了合法性的任何说服力；中立性首先是针对法与不法（Recht und Unrecht）之区别的中立性。从世界上剔除不法的可能性、“僭主”的可能性，只不过是一种形式上的花招，也就是说，不再称不法为不法、不再称僭主为僭主，就像人们可以称战争为一种“伴随或大或小规模的战役的和平措施”，并把这称之为“战争的纯法学定义”，以此来从世界上剔除战争。在这种情况下，合法的权力不可能再简单地、“概念上必然地”行不法。关于抵制权的古老学说区分了两种“僭主”：合法地获得权力，但在此之后恶劣专横地行使和滥用权力的僭主——这是 *tyrannus ab exercitio*（因事的僭主）；此外还有不用合法名义获得权力的 *tyrannus absque titulo*（因名的僭主），他行使权力是好是坏，都无所谓。就一种功能主义的合法性概念在内容上的中立性而言，或者干脆就其无内容性而言，根本不再有什么第一种类型、即非法行使合法的权力了；但多数如果成为合法地掌权的惟一合法名义的话，当然也绝不可能是“没有合法名义的僭主”。惟独没有争取到51%的多数站在自己一边而又行使国家权力或者类似国家的权力的，才是非法的，才是一个“僭主”。拥有这一多数的，就不再行不法，相反，其一切所作所为都变成法与合法性。随着这样一些结论，一种无内容、功能主义的合法性概念的原则就把自己推向了荒谬。

这种合法性诉求（*der Legalitätsanspruch*）使每一抵制和对不法与违法的任何防御都成了“非法性”。如果多数可以任意支配合法性与非法性，它就可能首先宣布自己的国内竞争者为非法的：*hors-la-loi*（与法为敌），并且由此把他们从人民的民主同质性（*die demokratischen Homogenität*）中排除出去。统治51%的，就能够以合法方式使剩下的49%成为非法的，能够以合法方式在自己身后关上他们进来时所经过的合法性之门，并且把在此之后也许用靴子踢已关上的门的党派政治对手当作下流的罪犯。鉴于

这种令人忧虑的可能性，人们在今天大多试图通过使表决多数变得困难并具有特殊资格的办法来提供某种保护，对于某些事情要求 2/3 或者类似的多数，或者干脆在“保护少数”这个误导的词条下一方面针对 51% 的多数提供保障，另一方面又停留在一种单纯算术上的多数少数计算的空洞功能主义之中。我在下一章将说明，即便引入这样数字上的特定多数，仍然既否定和摧毁了民主，也否定和摧毁了议会制立法型国家及其合法性概念。但现在已经可以看出，如果不严格遵循获得多数的机会均等的原则，这种当下多数统计的数学功能主义就会不断地扬弃自己本身。只有在获得多数的均等机会确实开放、并且其正义原则的这一前提条件还以某种方式让人相信的时候，今天建立在当下多数的统治之上的议会制立法型国家才能够赋予当下的多数党派合法行使权力垄断，才能要求少数放弃抵制权。迄今为止，替多数统治作辩护而提出的，尤其关于“多数的人员构成中的必要更换”或者关于其统治必要的“不确定性”的惟一现有专著^[10]所说的，大多都可以追溯到这一点。

沃岑多夫 (Kurt Wolzendorff) 在其关于社会等级的抵制权的著名著作中，为通过引入一种有秩序的法的途径和申诉途径来废止抵制权作了论证和辩护。^[11] 但是，对于议会制立法型国家来说，这种开放获得多数、也就是说开放获得政权的均等机会，比建立一种井然有序的法的保护、从而开放提起诉讼的司法形式的机会，要重要得多。因为，如果一个支配着立法团体 51% 的政党能够以合法方式确立决定司法的法律，它也同样会强迫受制于法律的司法接受关于民法、劳动法、刑法、惩戒法的争讼，以及其他所有类型的争讼的法官裁定的内容。此外，它还构成了行使执法的所有国家手段的政府。这样，非执政党的司法形式的机会 (die justizförmige Chance) 就转化为一种机会的对立面。谁拥有多数，谁就确立有效的法律；此外，拥有多数者还使自己确立的法律生效。效力和使之生效、生产和批准合法性是拥有多数者的专利。但最重要的是，使有效的法律生效的专利，使拥有多数者合法地占有国家的手段，从而赋予拥有多数者一种远远超出单纯的规范“效力”的政权。在由这样一种合法性统治的国家体制

[10] 斯达洛索尔斯基 (W. Starosolskyj), 《多数原则》(Wien, 1916), 第 63-64 页。

[11] Kurt Wolzendorff, 《国家法与自然法》(Breslau, 1915)。

中，执政党拥有仅仅占有合法手段就带来的全部优势。现在，多数突然不再是政党了，而是国家自身。立法型国家在其中束缚自己及其执法的诸般规范化无论如何狭隘和受限制，正如迈尔曾经说过的那样，就国家而言生效的总是“背后隐藏的不受限制的东西”。因此，超出任何规范性，单是拥有国家权力，就能够造成附加给规范主义的合法的政权的政治剩余价值，对合法地拥有合法政权、对获得多数的一种超合法的（über-legale）奖赏。

在安定、正常的时代，这种政治奖赏可以相对地计算，而在非正常处境中，则根本不可计算、不可预见。政治奖赏总具有三重方式。首先，政治奖赏产生自对不确定的概念和自行规定的概念的具体诠释和使用，例如“公共安全和秩序”、“危险”、“紧急状态”、“必要措施”、“危害国家与危害宪法”、“和平意向”、“生存攸关的利益”等等。没有这样一些概念，就没有一种国家体制能够运行；这些概念具有如下特性：直接受制于当下处境，只是通过具体运用来获得其具体内容，尤其是，在所有困难的、政治上重要的时代，这些概念的具体运用和行使都是惟一决定性的。其次，在政治上困难的状态中，自然总会出现对于这样一些不确定的概念的疑惑，在这种疑惑状况中，国家政权的合法拥有者对合法性的猜测（die Vermutung der Legalität）总是偏向自己一边。最后，即使在合法性可疑的情况下，虽然可以预见到申诉的可能和司法形式的保护，国家政权的合法拥有者的命令也可以暂时得到执行。在政治上有利的场合，临时措施和指令对于司法来说也是令人不无忧虑的工具；就行政权和司法之间的竞赛而言，即便人们将临时措施和指令这样的工具交到司法手中，司法在大多数情况下也是姗姗来迟。因此，司法形式的机会虽然意味着一种必要的矫正、一种不可忽视的保护，在政治上却并不能是决定性的，自身并不能独自担承这种类型的合法性的正义原则，不能担承均等机会的开放。德国人民目前通过许多外交经验增强了法意识，就这样的法意识而言，还要再加上一点：对于政治冲突来说，司法形式的机会已完全失去了价值和威望。就像事情今天明摆着的那样，在例如任何生存攸关的外交问题上，人们都不能再要求德国人民为一次赢得国际法诉讼的机会签字认可对自己的死刑判决。

这样，所有的一切都取决于国内获取政权的均等机会。如果放弃这一原则，议会制立法型国家就放弃了自己，放弃了自己的正义和自己的合法

性。但是，在这里善良意志和最佳意图有用吗？每一危急时刻都危害着机会均等的原则，因为危急时刻暴露出占有政权的合法奖赏和开放内政中获取政权的均等机会之间不可消除的对立。一方面，所有国家政权表现的对合法性的单纯猜测已经清除掉均等机会，另一方面，没有一个合法的国家政权能够放弃这种对合法性的猜测。一方面，机会均等原则的具体诠释和运用不是片面的，而是由每一政党以充分的平等权利行使的，这属于机会均等原则的本质内容；另一方面，“机会均等”这样一个概念又是那些不确定的、直接受制于处境的概念中的一个，其诠释和运用必然是合法政权的事情，因而是当下执政党的事情。执政党自行决定自己允许国内政治的对手有什么行动的可能性，借此自行决定何时开始宣告竞争者为非法。这显然不再是平等的竞争，不再是机会均等。

机会均等原则具有如此敏感性，以致对所有参与者充分的忠诚意向的严重怀疑，已经使原则不可能运用。因为，不言而喻，人们只会向那些会向自己开放均等机会的人开放均等机会；对这样一个原则的任何其他运用，都不仅在实际的结果上是自杀，而且也违背原则自身。从这种必然性出发，合法占有政权的政党必然凭借自己拥有国家的政权手段对合法性与非法性概念任何具体的、政治上重要的运用做出规定和判决。这是它不可转让的权利。但是，凭借机会均等的要求，追求占有国家政权手段的少数在自己这方面同样基于平等的权利，自行不仅对自己、而且也对占有国家政权手段的反对党的合法性与非法性做出判决，这也是不可转让的权利。这样，在其自己的内在前提条件中，机会均等原则并不包含对这样一个在实践上惟独具有决定性的问题的回答：在冲突中谁清除和裁定在任何危急时刻都会凸现的怀疑与意见分歧。恰恰对于运用诸如公共秩序、危害国家和宪法的意向、和平或者非和平的意向、尤其合法或者非法的意向这些不确定的、受制于处境的概念来说，机会均等必须使执政党和非执政党、多数和少数具有无条件的平等（Parität）。引入一个“无党派的第三者”，让他或者以司法形式或者以其他方式裁决冲突，在这里面寻求解决，实践上也许是一条出路。但是，在这种情况下，无异于放弃了议会制立法型国家的合法性制度。因为，对于两个党派来说，这个第三者都是一个超议会、超民主的更高的第三者，从而政治意志不再是通过原则上政权机会均等的各政党的自由权力竞争产生出来的。这不是从原则自身出发来解决从原则自身产生的难题，而仅仅是承认原则导致了无法解决的问题和危急的处

这样，为了选举和调整即将到来的执政期，多数党就可以在选举法上作出有利于自己、不利于国内政治竞争对手的规定。就像普鲁士国会的微弱多数在执政期结束时通过 1932 年 4 月 12 日的决议所作的那样，多数党可以借助改变下一个执政期的议事规程（第 20 节）来有意加大选举总理的难度，以便使对手失去机会，为自己改善事务部门（Geschäftsministerium）的机会——虽然不再有多数、但仍然继续合法占有政权的机会。今天，在许多国家任职数月甚至数年的种种“事务部门”，为一旦占有政权就获得的这种令人感兴趣的奖赏提供了特别富有教益的例证。这些事务部门并不像例如普鲁士宪法规定的那样，仅仅处理所有“当前事务”。德意志民国（das Deutsche Reich）的国家法院（Staatsgerichtshof）跳过了这个宪法术语，^[12]并且由于对于一个不再忠诚的意向来说，很难区分当前事务与其他事务，在上诉到德意志民国的国家法院时，人们读到的不是“当前事务”，而简直就是“所有事务”；人们不是鉴于其权限，而是鉴于其责任把事务部门完全等同于正式的议会制内阁。这样，只要反对党不在自己这方面获得明显的相反多数，过去存在的多数即便当前不再是多数，也继续占有国家政权。在这种情况下，内在的辩护理由显然不再是民主的多数原则，而仅仅是对曾经合法地获得的国家政权的实际占有。这里生效的不再是机会均等，而是幸运的占有者的胜利。占有奖赏获得了一种决定性的政治意义，其毫无顾忌地利用成为党派政治的把持权力的当然手段，这样一来，机会均等原则、从而还有议会制立法型国家的合法性基础便失去了任何信赖。在这种情况下——如果事情确实发展到如此地步，整个合法性制度被抛到一边的时刻，一切便取决于谁最后手中掌握着合法权力，并于此时在新的基础上确立自己的权力。

[12] Lammers-Simons, 第 1 卷, 第 267 页。

二、魏玛宪法的三种特别立法者

1. 实质理由的特别立法者；作为第二宪法的魏玛宪法第二部分

在议会制立法型国家中，法律就是当时的议会多数的当时决议，在直接的民主制中就是当时的国民多数的当时意志。属于民主制多数原则的结论的，首先是当时性（Jeweiligkeit），其次是简单的即51%的多数。当然，在大多数民主制宪法中，都有简单多数原则的例外；对于某些情况来说，要求一个较小的法定人数，对于另一些情况来说，则要求一个较高的法定人数。不过必须区分，这里是否仅仅涉及到对简单多数原则的这样一些与程序问题相关的背离，例如是否对于排除公开性（Öffentlichkeit）来说按照民国宪法第29条要求2/3的特定多数，对于召集国会来说按照民国宪法第24条只要求1/3；或者是否对于实际内容（sach-inhaltlich）确定的决议来说背离被用作具有实质权利的条款。就连修宪问题（民国宪法第76条），也视把“宪法”理解为组织性的和程序的规则抑或也理解为实质权利的条款而具有本质的不同。只有实质权利的规范化的实例，才包含着一种对简单多数原则明显也是基本原则上的背离和改变。就此而言，问题总涉及到使形成决议（Beschlüßfassung）变得更困难、而非更容易，其方式是要求一个多于51%的多数。魏玛宪法第二部分（魏玛宪法中译本译作“第二编”——中译者注）通过无数的“确定”、保障、不容侵犯的声明、保证和其他实质权利的确认，以宪法史上史无前例的规模引入了这样一些实质权

利的背离 (diesemateriellrechtlichen Abweichungen)。民国宪法的这个第二部分使用了不确切、甚至误导的标题：“德国人民之基本权利及基本义务”。事实上，与组织一个议会制立法型国家的第一部分相比，它是一个异质的第二宪法。

这里，对简单多数原则的背离在于，对于具有确定的实质权利内容的法律决议，要求民国宪法第 76 条的 2/3 特定多数^[1]如果我们为了清晰起见，在这里仅仅考察作为正式立法者的国会，把参议院的抗辩权放到一边，那么，“保证”本质上在于：不是 51%、而是必须占 3/2 比例的 66% (662/3 vH) 赞同一项法律决议。算术上的差别是 15%。但是，凭借 15% 这个算术上看当然始终只是量的差别，出现了影响深远的质变，甚至出现了议会制立法型国家合法性的变革。因为，现在提出了一个问题：这样考虑另外 15% 的理由究竟是什么。附加的量的性质和价值有什么基础，以致它能够相对于简单的立法者确立一种更高的立法者和一种更强的合法性？简单多数做出决定，这可以被建立为确定意志的方法，并不伤害民主制的人民同质性的前提条件。附加 15% 这种要求显然是另一回事。

人们也许会回答，这里仅仅涉及到实践技术的事情，即仅仅涉及到加大形成决议的难度的旨趣；66% 或者 67% 将不像 51% 那样容易凑集。在这种情况下，旨趣仅仅在于一种阻碍，也许还有与此相联系的更好更公正地形成决议的概率的思想。更详细地考察，这种自身绝对可以理解的解释所说明的，无非是 66 在量上大于 51；这毫无疑问是对的，但并没有触及到宪法的实际问题。宪法的理论问题以某种别的东西为目的——以立法型国家的中心值即立法者、法律和合法性的概念为目的。如果通过附加的 15% 论证了一种新型立法者，那么，假如忽略附加的 15% 的任何特殊的质，忽略民主制的同质性前提条件，则提示单纯加大形成决议的难度，从任何角度来看都不具说服力。如果简单多数和特定多数都是同一个立法者，这里仅仅涉及到一种内部的、可以说是议事规程上的修正，那么，这

[1] 魏玛宪法第 76 条规定：“宪法得用立法手续修改之，但联邦国会欲议决修改宪法，必须有法定人数 2/3 之出席及出席议员 2/3 之赞成，其决议案始得成立。”又“联邦参政会对于修改宪法之议决，亦须有所投票 2/3 之多数赞成。若由国民请愿而用国民投票以议决修改宪法，须有多数选民之赞成。”——中译本编者注

里也不存在较低的规范与较高的规范之间的对立。加大难度只是被设想为在量上加大难度，作为这样的东西，它们至多能够否定性地成为一种阻碍手段；但它们既不包含一种普遍肯定性的正义原则或者理性原则，也不包含一种特殊的立宪观点，不特别地是某种民主制的东西。无论如何，宣布多数越是压倒性的就越好和公正，抽象地断言 98 个人虐待 2 个人远远不会像 51 个人虐待 49 个人那样不公正，这毕竟也是一种特殊方式的“正义”。在这里，纯粹的数学成为纯粹的非人性。但是，说一个法律决议的质和正义性价值取决于多数的量自身，据此不考虑内容地说以 67% 的票数形成的决议是一个比仅仅获得 51% 的决议更高的规范，也绝非特别民主的。在这令人感兴趣的实例中，简单法律与更高的法律之间的区分，并不在于法定人数的原则，而在于宪法的意志；但宪法又只能按照普遍的民主原则以简单多数来形成。

因此，应当附加给简单多数的票数的要求，不可能用民主制原则，更不能用正义、人性和理性的逻辑，而只能用当前处境的实际技术的考虑来论证。原则上来说，任何民主，包括议会制民主，都基于作为前提条件的、连续的、不可分割的同质性。如上所说，任何表决的意义都仅仅在于达成一致，而非达成以多数票胜出的强制性否决；表决是确认一致的一种模式，只要民主不应当终止，在更深的层次上就必须总有这种一致。由于在一种民主制中根本不能以合法方式将人民持久地、有组织地划分为多数和少数，所以也不存在针对多数持久地值得保护和需要保护的利益。事实上，这一保护的需求非常大。但是，在这种情况下必须意识到，民主已经由此而被否定掉，期待一种“真正的”或者更高的民主提供真正的保护少数，也没有多少用。一旦内容上确定的利益和权利如此值得和需要保护和观点决定性地进入宪法，民主原则就不是仅仅被修订，而是确立了一种本质上不同的宪法类型。也就是说，由此要么对简单多数表示出一种非民主、甚至反民主的不信任，要么从民主制中提取出来某些受保护的个体、人物或者人群，让他们受到豁免，对于多数来说，或多或少限于少数人的特别群体因此便享有特权。将这想法一贯地进行到底，承认值得和需要保护某些受到多数威胁的利益或者群体，必定导致这样的结果：这些利益或者群体将完全摆脱议会制和民主制表决方法的功能主义的当时性。据此，借助于进入各个部分 (*itio in partes*) 而得到的完全豁免 (*volle Exemption*) 或者承认逃离和脱离的权利 (*Recht auf Exodus und Sezession*)，就顺理成章

仅仅意味着，附加的15%或者16%是异质的，并且以不发生关系的方式获得了一种关键地位，这种地位允许它们索要不发生关系的回报。例如，一个中间阶层的党派一方面反对保守的基督教群体，另一方面反对文化激进（kultur-radikalen）群体，可以使自己对非基督教化以及政权还俗的赞同或拒绝取决于取消房租税。如人们所知，在所有时代、所有国家形式下，类似的政治事务都可以设想、都有可能，而绝对君主的阁僚们与他的情妇们之间的某些协定，同样可能基于非常异质的动机和观点。但是，就多元化的政党国家的简单多数而言——进一步就其特定多数而言，这种“妥协”是典型的，甚至可以说是制度性的（institutionell）。

对于较小和中等的政党来说，这样一种组合的实践绝对是一个生存问题。如同波比茨（J.Popitz）明确提请注意的那样，这些政党也对维护一项法律的修宪特性（den verfassungsändernden Charakter）感兴趣，因为它们由此才分享了修宪多数。^{〔2〕}但是，对于此处令人感兴趣的基本问题来说，背离简单多数原则之所以成为一个特殊问题，主要因为，出自实际内容的理由而采用的加大意志形成（Willensbildung）难度的做法，必然与值得保护的内容有一种实际内容的关系。但是，按现在生效的规定，情形并非如此。对象固定的加大难度的动机与完全无对象的加大难度的方式之间的这种无关系性，恰恰是这样一些对民主多数原则的偏离的矛盾百出（das Widerspruchsvolle solcher Abweichung）。如果对简单多数缺乏信任，那么，当视变化不定的状态必须附加若干百分比的票数时，收获也许很多，但也许很少。这些票数有什么权利能够重建失去的信任呢？如果从实际的理由出发，某些利益和群体应当得到保障，人们就必须通过特别的、不再是民主的特殊安排把这些利益和群体从民主的意志形成过程中摘除出来，给予它们豁免和特权。但是，通过纯粹量上的加大难度把这些利益和群众从算术—统计学方法的功能主义中摘除出来，同时又让它们保留在里面，逻辑上显然不一致。以这种方式，人们离开了基于作为前提条件的同质性的简单多数的民主原则，却又没有过渡到某个新的原则。如以上所述，这样一条出路顶多可以被承认为一个尚不明确的中间阶段在实践—技术上的应急措施。

〔2〕 《德国法学家报》（1929），第20页。

这里并不涉及实质的法的保障或者魏玛宪法第二部分之类的宪法自身是否理性或者正当的问题。它们毫无疑问是理性或者正当的。但是，它们与由宪法第一部分组织起来的议会制立法型国家有结构上的矛盾，不仅限制后者，还摧毁它。首先，任何诸如此类的保障和确认都特别意味着面对简单、正式和正常的立法者——议会多数的保障，因而这种保障可以说将以宪法名义损害迄今为止所坚持的议会制立法型国家的基础、对正式立法者的无条件信任。此外，魏玛宪法第二部分这种实质的法的保障范围又非常广大和不确定，人们可以借助对包含在第二部分中不确定的概念、原则和准绳的“实证化”和“现实化”进一步把保障扩展到无法预测的领域。但尤其是，在此处令人感兴趣的联系中要注意，诸如此类实质的法的保障将使通常保留的立法型国家的功能主义——对它来说，法律就是当时多数的当时意志——陷入混乱。实质的法的宪法保障恰恰应当保护正式立法者一时的当时性，面对一种无内容的多数功能主义（它将所有实际内容的价值交给当时多数）保障一种确定的内容，而反过来，议会制民主的立法程序应当对任何内容、任何意见、任何追求和任何目标开放。当然，由于要求加大多数的难度，显然出现了一种新型的当时性和瞬间性：较高的法律（宪法的法律）在这种情况下简直就是当时的 2/3 多数当时的意志。但是，这种新型的“较高”方式的当时性与旧的“较低”方式的当时性相矛盾，因为它并不是无内容的价值中立的，从而也不是被设想为功能主义的。新型的“较高”方式的当时性的出发点是，存在着确定的、由宪法自身强调的价值内容，甚至存在着神圣的制度和安排，例如婚姻（第 119 条）和宗教修行（第 135 条），它们甚至应当处在“宪法的保护”之下，而就其无条件的价值中立而言，议会制立法型国家功能主义的当时性恰恰是被用来取消这些神圣的东西的。显然，一方面是那种“价值强调”、那种内容上的“意义体系”（斯门德语），或者像人们总要提到，制定宪法第二部分的设想不是功能主义的，而是具有实际内容的、实质性的，另一方面，组织性的宪法第一部分却是无条件的中立的功能主义，按照第 76 条的流行解释，它甚至对自身和自己的合法性体系也无所谓，这两个方面是无法相容的对立面。人们不能郑重地把婚姻、宗教、私人事务置于宪法保护之下，并且在同一部宪法中提供取消它们的合法方法。人们不能同时郑重地拒绝“没有信仰的文化激进主义”，却又对它开放所有合法“门径”和均等机会。如果有人宣布，取消婚姻或者教会虽然可能合法，不过，但

愿不要出现简单多数或者2/3多数以合法方式废除婚姻，或者贯彻一个无神论的或政权归俗的国家 (laizistischen Staat)，这是一种蹩脚甚至无道德的遁词。如果承认这样一种可能性的合法性——这对于法律概念或者宪法的法律概念占支配地位的功能主义来说是不言而喻的，那么，所有对宪法第二部分的承认事实上都是“漏空了的”圣物。这样一种宪法的法学说和法实践面临着一种选择：要么放弃宪法组织性部分一贯的——法的、道德的和政治的——价值中立，要么放弃第二部分内容上的“意义体系”。因为，宪法是一个整体，即便对于一个完全从属的管理程序和法庭程序来说，其公理的近距作用和“远距作用”都不可回避。在功能主义合法性体系原则上的价值中立与内容的宪法保障原则上的价值强调之间，不存在任何中间路线。加大难度的多数的功能主义决非一个理性的“妥协”。谁想在中立性或者非中立性这个问题上保持中立，就恰恰做出了中立性的决定。价值维护与价值中立是相互排斥的。对于一种认真的价值维护和价值肯定来说，认真的价值中立就意味着一种价值否定。

在安许茨的《国家宪法注释》中可以最清晰地看到，变成功能主义的合法性体系原则上的、无条件的价值中立，在什么程度上对被接受的、自视为流行的意见是不言而喻的。^[3] 这位公认的大师的这一重要注释，把今天由众多国家法学者所代表的观点（即按国民宪法第76条必须有某种修宪的界限）特别强调地称之为一个“新颖学说”、一种“新型理论”。这些越来越多的“新人物”——特里珀尔 (H. Triepel)、比尔芬格 (Carl Bilfinger)、雅柯比 (E. Jacobi)、克尔洛伊特 (O. Koellreutter)、格贝尔、比勒 (O. Bühler)、托玛、耶利内克 (W. Jellinek)、勒文施泰因 (K. Loewenstein) 和其他一些人——无论其论据还是其界限规定，相互之间都不同。首要的、最重要的不同在于，这些作者中的有些人承认，实质性的内容神圣不可侵犯，另一些人——主要是托玛、也许还有耶利内克——则与此相反，仅仅认为，此外价值中立的合法性体系个别的、内在的概念攸关和生存攸关的前提条件（一个内容确定的法律概念的最小值，即机会均等、自由讨论、选举权和投票权），才不可侵犯。尤其托玛，他要勾销比尔芬格和我对第76条的理解，说这种理解是“愿望法的” (wunschrechtlich)；^[4] 他自

[3] 安许茨，《国家宪法注释》（第14版，1932），第404—405页。

[4] 《德国国家法手册》，第2卷，第154页。

己说道，压制良知自由或者“践踏在当今整个文明世界——法西斯主义和布尔什维主义除外——里被视为神圣的自由和正义其他原则中的某一个”的决议，即便有修宪多数也可能是违宪的。在这里，至少市民社会—法治国家的体系及其法律概念和自由概念是神圣的，自由主义的价值中立被视为一种价值，政治上的敌人——法西斯主义和布尔什维主义被公开提出来了。与此相反，在安许茨那里，一个仍然功能主义的合法性体系的价值中立甚至发展到对自己也绝对中立，并且提供了废除合法性自身的道路，因而它在自己的中立性中一直走向自杀。所有沿着简单的法律或者修宪的法律做出决议的东西，都无前提、无条件地成为合法的，而且如安许茨自己所说，“所有的东西不论内容和政治影响的区别”都成为现实的。

如果这就是流行的和“陈旧”的学说，那就不存在违宪的目标。任何一个无论多么革命或反革命的目标——颠覆性的、危害国家、危害德国的目标或者无神论的目标，都允许，并且不可被剥夺沿着合法道路实现的机会。对这一机会的任何限制和阻碍都是违宪的。针对许多关于国家社会主义党组织的合法性或者非法性、关于对归属这些组织在公务人员法和劳动法上所作的判断、关于其集会的“和平性”等等，我想在此强调，对于国家社会主义党人、共产党人、无神论者或者无论其他什么人来说，如果要在法学上客观地对诸如此类的问题做出回答，决定性的答案决不可以从个别、孤立的宪法条款——例如第 118 条（表达意见的自由）或者第 130 条（公务人员政治上的意向自由）甚至从临时性法律或紧急法令的个别规定中，而是应当从对合法性体系、尤其对民国宪法第 76 条的这种原则性理解中得出。在《宪法的守护者》一文中，我在讨论“中立性”这个词及其不同意义的时候，已经陈述过这一点。那里写道：

对第 76 条的流行理解剥夺了魏玛宪法的政治实质及其根基，使它成了一个对任何内容都无所谓的中立的修订程序——尤其对当时现存的国家形式来说是中立的。在这种情况下，所有政党都被公平地（*gerechterweise*）赋予无条件的均等机会来获取多数，这种多数是任何想借修宪程序实现自己追求的目标——苏维埃共和国、国家社会主义的国家、经济民主制的工会国家、职业等级制的社团国家、古代风格的君主制、任何一种类型的贵族统治——并制定另外一部宪法所必需的。对现存国家形式或者干脆对当时的执政党的任何优惠，无论资助宣传、使用广播电台

于魏玛宪法在这样的规模上放弃了当时的一时简单多数的功能主义，一种习惯于形式主义和功能主义的法的学说和实践就不能承认，魏玛宪法第二部分是一个第二的、另一类型的宪法，只能在某种程度上被迫逃避到这种功能主义的一个新阶段，亦即面对宪法第二部分内容上的意义体系在内容上的保障，保留议会制立法型国家已然没有实质的功能主义，进而干脆寻求将整个“立法者的全权”这一观念更为明确地挽救为修宪的立法者的全权（Allmacht des verfassungsändernden Gesetzgebers）的观念。然而，更详细的考察却表现出，将简单多数的功能主义过渡到加大难度的多数的功能主义，在逻辑和实践上都完全不可能。因为，加大难度恰恰针对的是简单多数的当时性和一时性。就这里所考虑的宪法法律保障而言，保护实际内容上确定的利益和财富，为了它们而完全拒斥功能主义及其价值中立，并不涉及到采用一种 2/3 多数的新型功能主义。即便从实际急需的理由出发必须保留对如此受到保障、被宣布为“不容侵犯的”利益的干预，也不是指，对于不容侵犯的利益来说，修宪的立法者应当像在其余的立法型国家中正式的立法者（即简单的议会多数）那样，以类似的方式正常发挥功能。损害宪法自己宣布为不容侵犯的利益，绝不可能是一种正常的、被认可为合宪的权限。在议会制立法型国家中，人们也不可以像谈论“当时的简单多数”一样，谈论“当时的 2/3 多数”。只要这个合法性制度应当发挥功能，就必须始终有一种当时的简单多数，而一种 2/3 多数则现存地被设想为例外，因为通常在多数的资格认定中，并不包括加大难度。作为类型，虽然可以有一种以简单的议会多数运行的议会制立法型国家，却没有一种以 2/3 多数运行的宪法立法型国家。

甚至一种抽象—算术的思考也表明，议会制立法型国家的合法性制度卷入了同采用这样实质的法的宪法保障之间的矛盾，离弃了一时的当时性的功能主义观点。按照民国宪法第 76 条，在一个确定的时刻，现存的宪法立法的 2/3 多数能够以宪法法律的力量决议通过实质的法的规范；并由比限制正式立法者（即简单多数）的权限。但是，由于以这样的方式离开了简单多数原则，要求有更强大的多数，同时也就摧毁了当时性的功能主义原则。也就是说，在这种情况下，当时的 2/3 多数能够超出自身、超出自己的当时性，制造出在任何可以想像的观点下都无意义的不公正的影响和结合。甚至在对 2/3 多数来说不再有什么多数的时候，它也能够以非民主、甚至反民主的方式限制人民的意志。如果议员的总数是 600，那么，

这首先得自于一个宪法体系中的价值依附与价值中立（*Werthaftigkeit und Wertneutralität*）的矛盾。但原则上的矛盾，同时也是一个直接地结构性—组织性的矛盾，也就是说，是一个司法型国家与议会制立法型国家之间的矛盾。一个较大程度地将实质性的法的宪法法律置于简单法律之上的宪法，并不仅仅改变了当时多数意志的原则以及建立在这上面的合法性原则，而且从根本上改变了这样一个立法型国家的组织架构。立法型国家是一种由普遍的、事先规定因而持久的规范化来统治的国家体制，在这种类型的国家中，法律与执法、立法者与执法机构必须相对保持距离，而且这种“管理权的区分”（*Gewaltenunterscheidung*）规定着国家的组织性结构。在正常情况下，立法型国家中的法律必须是一种简单法律，是国家生活的一个一般—正常的过程（*Vorgang*）。关于宪法的修订，在有序的状态里，人们幸好不能说同样的话。如已经提到的那样，一部宪法法律——即一种更高的法律的通过，是一个特殊的过程（*ein außerordentlicher Vorgang*）。单是因此，在这样一个立法型国家中，一旦正常立法者的地位被更高规范的推进动摇，宪法立法者就不能简单地取代正常立法者的功能。较高法律与简单法律的区分，不可避免地导致组织性后果，无论这些后果在宪法中已经被预见到、被规定，还是在法的实践和管理实践中作为结果或多或少无计划地自动产生出来。实质性的法的集合体是一个较高类型集合体，当这种集合体与简单立法者制定的、作为一个较低种类集合体的实质性的法以更大规模相对立时，当这种区分恰恰以对简单的立法者（即正常的立法者）的不信任为基础时，较高规范的集合体需要具体的组织性安排，以期面对简单的正常的立法者得到保护。因为，没有一个规范——无论较高还是较低的规范——自己解释和利用、保护或者照料自己；没有一种正常的效力使自己生效；也不存在——如果不愿意用隐喻和类比喋喋不休的话——规范的等级制，只有具体的人和当局机关的等级制。

立法型国家在组织上的特征是，它将规范置于一方面，将规范的解释与规范相分离地置于另一方面。由此应当产生出独特的合法性制度，关于这种制度，人们可以有一些理由说，在它里面不是人和当局、也不是例如立法的团体下命令，而是仅仅与其相分离的规范生效。在完全确定的与处境符合的前提条件下，这种制度是可以建构的。但是，如果确实给单独起决定性作用的规范概念加上一种量的差异，因而如果从内容上的理由出发存在着某种较高的合法性与较低的合法性的差异，这种制度就不再是可以

建构的，至少不可建构为立法型国家。如果立法型国家不应当堕落为一种无意义、无对象的功能主义，那么，虽然它必须坚持一个法律概念的某种量，但这却不可以是实质性的法的内容。就此而言，这种制度在内容上是中立的。但是，由于实质性的法的规范内部那种内容上得到论证的区分，不仅作为规范的较低规范会发生退化，而且一方面是法律、另一方面是执法之间的对立，以及建立在这种分离之上的、对议会制立法型国家来说本质性的组织性结构也成了问题。也就是说，在这种情况下，在执法一边——在执法手中，就不仅有执行较高规范的实例，也有执行较低规范的实例，在执法机构的行列中，较高规范的效力就有可能由较低部门与等级制上较高部门相对立而使之生效。如果较高的法律不是为了针对较低的法律保护而形成自己的安排，并由此公开突破议会制立法型国家的组织性基本路线的话，在这种情况下就可以说，在司法、政府和管理中，执法部门的事情私下里就是：为了它们主管的官方活动靠一个较高的法律使其所谓“服从”的简单法律返回到自己的限制之内。人们可以直截了当地看到，这里一切都取决于那些较高规范的种类和范围、数字和结构、有规定性或者无规定性，而当这些较高规范的数目更大、内容更宽泛时，不仅在量上较低立法的效力范围受到限制和约束，而且在同等程度上执法机构即行政和司法也越过了正常的立法者。此时，行政和司法彼此关系如何，是否一个利用或者臣服另一个，或者是否在此也会出现一种对立，是另一个独立的问题。

至于简单的立法者，他在这种情况下也许服从于由司法、政府和管理中的执法使之生效的更高的合法性，也就是说，简单的立法者收回自己的法律、公布其他的法律，并以这种方式承认宪法的新守护者为更高的机构；不过，简单的立法者也许还能在执法机构的某一个部分——例如与司法对立的政府或者与政府对立的司法——那里获得支持，并坚持自己的立场。在第一种情况下，国家从一个立法型国家部分地转变为司法型国家，部分地根据利用更高种类的合法性的当局而转变为政府型或管理型国家；在后一种情况下，立法型国家形成了一系列独立的、互不依赖的权力集合体，只要没有困境或者一种起统一作用的判决的力量终止这种混合的国家体制，这些集合体就在一种五花八门的并置中各自坚持自己的立场。无论如何，由于合法性制度分裂为一个较高的合法性和一个较低的合法性——虽然显而易见只有一种量的算术上的表决多数的差异，立法型国家直到它的组织性基础都被打碎了。只要如此产生的法律在量上统一的价值得到坚

持，立法程序内部的划分、阻碍和平衡——例如两院制和其他复杂化，就不会废除立法型国家。与此相反，区分较高类型和较低类型的实质性法的法律，则使立法者失去了一个国家成为立法型国家必须凭借的那种核心规范化的地位。这种区分就像一个楔子挤进立法型国家的整个组织性结构，因沿着利用更高的合法性并使之生效的道路，还将不可避免地产生更高的、凌驾于正常的立法者之上的机构和组织，从而改造立法型国家。

所有立法型国家特有的概念——例如法律的统治以及法律的全权、优先地位和保留，都总是只关注简单的立法者，并期待这样一部宪法——它不包含大规模的实质性法的规定，而是只包含一个基本法部分；这个基本法部分一般地保障公民的自由领域，自身因而与规定国家意志形成程序的组织性部分相对立。法律的优先地位是相对于执法而言的；法律的保留则是相对于一种普遍的自由权利的普遍保留。与此相反，修宪的法律的优先地位是一种法律相对于另一种法律而言的；它是一种分裂法律领域的优先地位，是一个较高种类的合法性相对于一个较低种类的合法性的优先地位；修宪的法律的保留是一种有利于内容确定的特殊利益和被保护对象的保留——在宪法法律上固定实质性的法和既得权利的情况下有利于特殊群体的保留。因此，有实质性法的内容的宪法法律既背离了议会制立法型国家的所有原则，也背离了民主宪法。这种宪法法律与简单、正常的法律有质的不同，在此也表现出，把19世纪立法型国家中为简单法律形成的概念和语式转用到修宪的法律上，要不从根本上改变国家自身，是不可能的。

在国家理论和宪法理论上，人们将达到这样一个结论：除了已知的有成文宪法的国家和无成文宪法的国家之间的区分之外，还有另一种区分，它至少是“规定种类的”；换言之，一类国家以一种限制组织性——符合程序的规定、限制普遍的自由权利的宪法立国，另一类国家以包含内容丰富的实质性法的种种规定和保障的宪法立国。事实上，这是两种不同的、彼此在原则上、结构上和组织上甚至相互矛盾的宪法或者宪法部分。本来，应当不言而喻的是，一个国家体制的种类是由其基本和基础权利的种类来规定的，市民法治国家普遍的自由权利及其简单、正常的法律的保留构成了一种国家体制，它与有着特殊的、实质性法的种种宪法规定、从而处于修宪法律的“保留”之下的国家属于不同类型。种种普遍的自由权利规定着一种个人主义秩序的社会结构，而“国家”的组织性规定则服务于维护和保存这种社会结构。因此，种种普遍的自由权利是真正的基本原则，如

人们关于 1789 年的原则所说的那样，是“整个公共秩序的基础”（la base du droit public）。它们包含着一种超合法的威严，这种威严把普遍的自由权利置于任何为保存这些权利服务的、组织性—宪法法的规定或者任何一种实质性法的个别规定之上。就像一位杰出的法国国家法学者奥里乌（Maurice Hauriou）所阐明的那样，它们具有一种 *superlégalité constitutionnelle*（宪政的超合法性），这种超合法性不仅把普遍的自由权利置于通常的、简单的法律之上，也把它们置于成文的宪法法律之上，并通过修宪的法律使之不可能被废除。〔8〕

我同意奥里乌的意见：任何宪法都具有这样一些基本“原则”，如比尔芬格所说，它们属于原则上不变的“宪法制度”，有关修宪的种种宪法规定，其意义不是为了废除应当由宪法建构起来的秩序制度而建立一种程序。如果一部宪法预定修宪的可能性，那么，它并不是想由此提供一种废除它自己的合法性的合法方法，更不是想提供摧毁它自己的正当性的合法手段。但即便不谈上面（原文第 301—302 页，注释 20—21 之间的正文。——中译者注）已经提到的修宪的界限这一问题，人们也不可以忽视普遍的、公民的自由权利与具有实质性法的内容的特殊保障之间的差异。魏玛宪法第二部分包含着一种各式各样的更高合法性的并置和一部反宪法，其全部的异质性迄今为止尚未被意识到，遑论被透彻思考。因此之故，这里有两个不同的“原则”和“制度”。因此之故，对于今天必须容忍这种矛盾并且想保持一种价值无涉的功能主义中立的中间道路的德意志国家法来说，就出现了一个值得注意的结果：作为基础的、公民—法治国家的普遍自由和财产的原则只具有 51% 的“较低”合法性，相比之下，宗教团契和公务人员的权利（如果成功地使其符合实际情况的话，还有工会的权利）反倒有 67% 的“较高”合法性。此外，对于国家的整体结构来说，还产生了另一个问题：一个针对立法型国家所设立政府型国家、管理型国家或者司法型国家的各种安排和权力要素，将成为不可避免的。

2. 至高理由的特别立法者——本来的意义：直接民主的正当性取代立法型国家的合法性

魏玛宪法自身给出的动摇议会制立法型国家的第一个冲击，就在于采

〔8〕 Maurice Hauriou, 《宪法概要》(1923), 第 297 页。

用实质性法的宪法保障，由于这些保障，立法型国家合法性制度的价值中立和价值开放（Wertoffenheit）的对面就出现了确定下来的、得到保障的内容的价值性，立法者就分裂为一个特殊的较高立法者和一个简单的较低立法者。在由此产生的议会制立法型国家的裂痕中，挤进了司法型国家的因素，其活动采取不同的方式——主要通过法官对正常法律的实质的合法性所作的检验，但结果总是不断扩大和加深分裂。这种对特别立法者的采用，同时意味着一种对原初设想的、由立法者的统治地位规定的国家类型的改变。但是，魏玛宪法还包含着对正常的议会制立法者及其合法性制度的另一种——第二种相对化和问题化。魏玛宪法采用了一种直接的全民民主制的立法程序。嵌入议会制立法程序的全民公决有四种情况（宪法第73条第1项，第73条第2项，第74条第3项，第76条第2项）——其中，对一个问题直接表决的人民，表现为议会制立法程序终结时对冲突做出最终裁定的机关；除了这四种情况之外，通过第73条第3项，魏玛宪法还采用了一种独立的直接民主制的人民立法程序，它与正常的议会制立法程序以竞争方式平行进行，在它里面，一部法律是通过根据全民请愿进行的全民公决（Volksentscheid auf Volksbegehren）实现的。在一个正常的、下属的立法者之外，第二部分实质性法的保障建构了一个特别的、上一级的立法者，而且是为了保护内容确定的对象和利益，因而具有实质理由（*ratione materiae*）；与此相反，人民在这里作为特别的立法者出现在议会的对立面，甚至在议会之上，无论就人民的特别性还是其在上性而言，都以至高理由（*ratione supremitatis*）产生自其作为主权者的属性。

雅柯比以极为合乎逻辑的阐述指出，在一个民主的国家体制中，以直接表决的方式表达出来的人民意志应当置于人民意志的任何间接表达之上，因而也应当置于议会的法律决议之上，因此，国会的一项法律决议不能废除或者修订一部通过全民公决实现的法律。^{〔9〕} 在一种民主国家体制基本原则的意义上，这是合乎逻辑的。在这里，普遍的全民公决中表达出来的意志自身，是否已经在任何情况下都是主权者，或者是否像雅柯比曾经说过的那样仅仅“更接近主权者”，可能依然是未加讨论的。但是，除了特别的全民公决的实例外，魏玛宪法在其整体组织中还让议会制立法型

〔9〕 参见《国家法院庆典法学院论文集》（1929），第1卷，第233-277页。

国家存在，其合法性制度有一种不同于直接民主的合逻辑性。在其第二部分中，魏玛宪法不仅包含着一个第二的、与第一部分相对立的宪法，而且在其组织立法型国家的第一部分内部，还包含着议会制合法性和全民制合法性这两个不同的、却彼此共存的制度。因此，对于这样一种宪法来说，为了其“法律”把一种比通过议会决议实现的法律更高的法律力量给予通过全民公决实现的每一决定，并不多余。在我看来，只有当宪法明确地用直接民主的全民制取代议会制立法型国家及其合法性制度时，这一结论才可靠和没有疑问。但魏玛宪法并非毫无疑问地如此。魏玛宪法仅仅组织了一种“立宪民主制”，力图对一个根据百年传统绝对被视为宪政国家的议会制立法型国家的理念保持忠诚。当然，在另一方面，魏玛宪法使以直接民主制的直接性做出决定的人民成为立法者。然而，【魏玛宪法】的规定依然停留在充满矛盾的模糊和动摇之中。这并不仅仅因为，即便在真正的人民立法程序（第73条第3项）中也插入了一种议会决议，通过它，议会重新获得把这种直接民主制的立法程序导入议会制程序的可能性；更主要的是因为，根据“全民公决”在其中出现的立法程序，不同的、用同一个词表示的“全民公决”是各不相同的——有时适应议会制立法型国家的合法性制度，有时却有自己直接民主制的意志行为的独特价值。裁决冲突的全民公决的四种情况（第73条第1项，第73条第2项，第74条第3项，第76条第2项）——全民公决在这四种情况中出现于议会制立法程序结束时——被包括在议会制立法程序之内；直接表决的人民在这里被当作议会制立法程序的一个机构，而上面已经说过，各不相同的机构（政府、上院和下院、国王和其他别的什么）都可以参与立法程序，且不会动摇议会制立法型国家的制度。

即便就民主制的基础而言，国王抑或人民与“人民代表”相对立，也与这里的情形不是一回事情；民主制的结论必须使“人民代表”相对于它所代表的人民始终后退，按照著名的、尤其由卢梭提出的论据，如果被代表者自己讲话，代表就必须沉默。但是，这是一种直接的、全民的、非代表性（nichtrepräsentativen）民主的论据。当然，如果议会的代表性（Repräsentation）丧失，再也找不到信任，直接民主制的过程就始终是更强有力的过程。然而，这种优越性的后续作用（die Folgewirkung）不同于雅柯比所得出的司法结论。如下面将要指出的那样，直接民主的因素将改变议会自身的品质；议会将转变为直接民主制度的一个纯粹的中间连

大程度上对当时性的否定的框架中，也就是说，存在于一个多年任期的框架中。据此，就连功能主义思维的一贯性也将造成雅柯比所维护的结果：全民公决始终是更高类型的决议。在当时性和一时性的程度上，当时的全民公决的当时结果可以说高于一个任期时间较长的国民大会的当时意志。宪法第二部分以实质理由采用的特别立法者，由于宪法而限制了议会制立法型国家当时议会多数的功能主义，同时引入一个第二的、又是不同类型的立法者——全民公决的人民，功能主义反而被提高，被推到无条件的结果。理性地来看，这里显而易见出现了一种矛盾。

矛盾尤其出现在双方对表决结果和多数数目的计算方式毫无关系地并驾齐驱。在议会中，对于修宪的法律来说，要求的不是简单多数，而是2/3多数；在全民公决中，人们却不敢要求对直接在场的人民的多数做出这样的资格审定；在这里，与简单多数的民主制原则的矛盾也许太明显不过了。这样，对于根据人民请愿进行修宪的全民公决来说，民国宪法第76条就满足于要求有权投票者的简单多数的赞成。与此相反，作为一次应当废除一项国会决议的全民公决的资格审定，民国宪法第75条仅仅要求有权投票者的多数参与全民公决，从而只要求一个单纯的参加数目或者能做出决议的数目。第75条在今天的实践，不顾通过国会的选举监察法院(*das Wahlprüfungsgericht*) 在司法上的正当化，也把这种规定（我认为是没道理的）与根据人民请愿进行的全民公决联系起来。因此，事情在今天就成了这样，只有说“赞同”的人们才参加全民公决。如果这就是有权投票者的多数，那么，全民公决也就以“赞同”实现了，它始终同时也满足了第76条对修宪的全民公决的要求，以致实践上简单的全民公决与修宪的全民公决之间没有任何差别。谁成功地进行了一次全民公决，也就直接地、不言而喻地进行了一次修宪的全民公决。如果人们的出发点是，按照代表制度(*Repräsentativsystem*) 的基本思想，人民在议会中得到充分的代表，此外，宪法致力于通过比例选举制(*das Verhältniswahlsystem*) 组成人民多数与议会多数之间尽可能精确的算术上的完全一致，那么就必须问一问，为什么在议会中为了修宪要求2/3多数的同意，在根据人民请愿进行修宪的全民公决中，有简单多数就够了。表决计算的逻辑经常是特别的，但在这里却含蓄地又对议会制立法型国家确定了一个引人注目的不信任声明。谁由于把议会视为精英或者相信议会制立法程序特有的讨论和公开性而信任议会制立法者，就必然在议会那里找到理性和正义的更强有力的保障。尽管如

此，对于议会来说，还是在决定性的地方规定了加大难度和障碍；这不是对于人民自己直接的意志表达来说的，人们自古老的时代以来就知道，人民不会讨论磋商。立法的国民大会作为“立法者”的全部存在权利，都在于其预先假定的理性和节制，对这样的“立法者”，人们要求一个2/3多数；人民不讨论，其全部直接性和情绪性都出现在议事日程上，对于这样的人民，人们则满足于简单多数。当人们以无对象的抽象“纯粹性”进行算术和“技术的”考虑时，大多数情况下有多可信，人们一旦在合法性制度的具体联系中考察宪法的多数计算及其政治上意志形成的“技术”时，也就有多混乱和矛盾百出。

因此，魏玛宪法在这里包含着两种不同的一贯性。它从全民直接的民主制思考出发，除了设定正常立法者——议会之外，还把人民立法程序中的人民设定为特别的立法者，给完全依据合法性建立起来的立法型国家的制度附加了一块全民直接民主制的正当性。鉴于这种情况出现所带有的非制度性动摇（*die unsystematischen Halbheit*），以理性的法学论证不可能澄清两个制度中哪一个制度更高。问题在于，两个不同的法的制度是否能够并行不悖。在任何情况下，人们都不能说，通过一个很少透彻思考的、突破制度联系的插入部分（不仅仅是第5章“联邦立法”的制度联系，而且由于违背联系地引入第3章，还突破了宪法第73条自身），魏玛宪法想有意识、有计划地废除由它自己如此强调、如此坚决地在第68条宣布的议会制立法制度。另一方面，全民直接民主制的正当性制度，不可避免地显示出其内在结果。后面还要指出，从议会制立法者与直接民主立法者的这种非制度性并行中，将产生出什么样的实际后果。从这部成文宪法自身中，只能得出耶利内克（《宪法与管理》，同上，第46页）在谈到“两个主权者的竞赛”时非常直观地谈到的那幅图画。他补充说，在这种竞赛中，国会虽然总是作为第一名穿过终点，但国会是否能够敢于接受与人民的斗争却是成问题的。在这一以杰出的客观性思虑周全的阐述中，这里所涉及的东西获得了一种不引人注目、却十分明确的表述：人们不仅可以问，如果关键无非在于个别的竞赛的话，究竟谁最有希望超过另一个；而且，对于宪法自身的合法性制度来说，人们还必须关注一个绝对合乎逻辑的结果。也就是说，两种立法和立法者的双重性是两个不同类型的辩护制度——议会制立法型国家的合法性制度和全民直接民主制的正当性的双重性；二者之间可能的竞赛，不仅仅是两个最高机关之间的竞争，而且是两种类型的

法之间的斗争。与在任何这样的竞赛中一样，在这场斗争中，当时政权的当时占有者——当时的议会多数，拥有巨大优势。然而，就像已经指明的，对最终结果来说，这并非决定性的，而且并没有重建纯粹的议会制立法型国家。

3. 必要理由的特别立法者——本来的意义：管理型国家的措施排挤议会制立法型国家的法律

在国会的容忍下，在承认国家法学说和一种正当化的法庭实践的情况下，不是魏玛宪法成文的文本，倒是民国总统和民国政府（Reichsregierung）^[11]的实践最近10年间还在德意志民国的国家生活中贯彻了一个第三特别立法者：按照民国宪法第48条第2项颁布法令的民国总统。^[12]属于民国宪法在第48条中赋予民国总统之特别权限的，还有一种代表法律，即代表国家法律的法令权（Rechtsverordnungsrecht），这在当前得到了一致承认，并赋予第48条第2项（一直开放到发布在第48条第5项中规定的实施法的）临时措施一种实证法的内容。德意志民国宪法法院1931年12月5日的两项作为基础的决定，^[13]还有宪法法院在民事和刑事方面以及其他所有最高法院的众多决定，都从司法型国家方面赋予第48条第2项的这种实践一种正当化的认可。谁要用传统的议会制立法型国家的概念、用反对君主制政府独立的法令权的战斗口号来对这样一种总括性的立法程序做出判断，就必然对纯粹的“违宪”感到震惊。但是，即便是一个独立于19世纪反对派党派教条的法学家，也会认为这种情况是古怪的，即在这里，没有宪法的一句明确的话，一个与正常的国家立法者竞争的、

[11] 1918年革命后，德国国名还是 Deutsches Reich，但君主立宪制已经变成人民共和国。钱端升教授以为再译作“帝国”明显不当，但译成“共和国”也不妥，故音译为“莱希”。参见钱端升，“德国的政府”，见《钱端升学术论著自选集》（北京：北京师范大学出版社，1991），第22-24页。这里建议译作“民国”，尽管这个汉语词的西文含义是“共和国”，却恰好可以用来区分两个不同的 Reich。参见王世杰、钱端升，《比较宪法》（北京：中国政法大学出版社，1977），第28-45页。——中译本编者注

[12] 魏玛宪法第48条第2项规定：“联邦大总统于德意志联邦内之公共安宁及秩序，视为有被扰乱或危害时，为回复公共安宁及秩序起见，得取必要之处置，必要时更得使用兵力，以求达此目的。”——中译本编者注

[13] RGZ.134，附录，第12页和第26页。

立法的、特别的立法者就被引入了。他不仅在法之外，而且违法（*contra legem*）地、也就是说与议会制立法型国家正常的立法者相抵触地创立法。按照当今绝对得到承认的学说和实践，在为立法型国家的法律而与君主制进行的斗争中，凡议会制立法型国家作为这种法律的统治、优先地位和保留所发展和贯彻的东西，也都适用于这特别的立法者的“措施”。在19世纪，人们必须同独立的王家法令权进行激烈斗争，因为，承认一种在议会制立法程序之外运行、与这一程序分离的独立的立法程序，将会摧毁议会制立法型国家自身。与此相反，魏玛宪法简明扼要地宣告了议会制立法型国家：“民国法律由民国国会决议之”。在魏玛宪法之下，一些作者觉得，德国恰恰与其他国家有别，是法治国家概念的真正守护者和捍卫者，这些作者承认宪法第48条赋予民国总统的立法权限（*Rechtsetzungsbefugnis*），并且把法律与措施的全部基本区别当作一种“风趣的”想法而弃之不顾。虽然各方面都明确地强调，且不说宪法第48条本身列举了7种能被废止的宪法规定的基本权利（宪法第114、115、117、118、123、124和153条），“宪法”毕竟必须是“不可侵犯的”，但在大多数情况下，这指的只是个别的宪法法的规定。此外，虽然有“宪法的不可侵犯性”，人们却没有觉得，这种情况有什么古怪的地方，即一个特别的创立法的立法者进入民国宪法的合法性制度，却没有使其法令的法治国家品质以任何方式不同于正常的民国立法者的法律。

我们由此遇到魏玛宪法的第三个特别立法者——宪法第48条第2项的立法者。他之所以特别，是因为他并不像支配实质性法的宪法规范的宪法立法者那样动用实质理由，也不像直接作出决定的人民那样动用至高理由，而是——如果我可以这样说的话——动用时间和处境理由（*ratione temporis ac situationis*）。在这特别立法者身上，一种简单的法学真理穿透所有规范主义的虚构和掩饰而彰显出来，这法学真理就是：规范仅仅适用于正常处境，处境预先假定的规范性是其“生效”的一个实定法成分。但是，正常处境的立法者不同于非常状态中重建正常处境（“安宁和秩序”）的执行委员（*Aktionskommissar*）。^[14] 如果人们把这个执行委员看

[14] *Kommissar* 的含义为“受委托的人”，这里译作“执行委员”，指受宪法委托执行宪法的人（总统），与施米特所谓“委托专政”（*commissarial dictatorship*）相关。——中译本编者注

种立法者那里就不言而喻地成为实践，其立法权限也成为其行动的武器。因此，这种立法者可以不颁布一个普遍法令，而是立刻直接地发出一项具体指令，例如禁止一个集会、宣布一个组织为非法并予以解散，由此使整个针对行政权的指令精心建立起来的法治保护制度在实践上变得毫无意义。在针对行政权提供保护的观点下，议会制立法型国家及其在组织上对法律和执法的分离形成了其所特有的法治国家的保护安排。但对于宪法第48条的特别立法者来说，无论在法上还是实际上，法律与执法、立法权与行政权的区分都不是一个障碍；这个特别立法者集二者于一身，即便往常仅仅是一个执法行为，在他这里，如果他这样规定的话，也获得了“立法”的性质。这个特别立法者可以直接作为宪法第48条的立法者颁布一项“本来”由警察命令、从警察法的规范派生出来的指令，并由此逃避为针对警察命令提供保护而安排的管理法的法治保护。1932年4月13日，民国总统为保障国家权威而发布的法令，就包含了利用这种可能性的一个实例；^[15] 这项法令立时生效地指名解散德国国家社会主义工人党的冲锋队、党卫队等等，1932年5月3日，民国总统为保障国家权威发布的第二个命令则一般性地谈到“以类似军事的方式组织起来并进行活动的政治团体”，并规定了上诉的可能性。^[16] 这样，民国总统就可以自由干预现存的法律规范化的整个制度，并利用这种制度。这个特别立法者还可以颁布一般的规范化，并且为了利用和实施它们，可自行作出新的特别安排，创建特别的实施机关。换句话说：这个特别立法者集立法和执法于一身，能够直接自行实施自己设立的规范；只要尊重对立法型国家来说本质性的权力区分以及法律与执法的分离，议会制立法型国家的正常立法者就不能做到这一点。

按照宪法第48条第2项第2款，这位特别立法者除了采取特别措施的权限之外，明显还获得了废止7项宪法规定的基本权利的特别权限。基本权利的废止并非像人们能够猜测的那样，是一个形式的过程；如安许茨所说，它完全“被非形式化了”（《国家宪法注释》，同上，第277页）。按照宪法法院的观点，这不需要任何明确的事先废止。^[17] 在与宪法第48条

[15] RGBi, 第1卷, 第175页。

[16] RGBi, 第1卷, 第185页。

[17] 第一刑事审判团1931年10月6日做出的裁决,《法学周报》(1931),第3603页。

第2项的公式化联系中，已经蕴含着对废止那些基本权利的意图充分且有法律效力的说明。这意味着，这些基本权利——尤其人身自由（第114条）和财产（第153条）、即市民社会法治国家的核心，对于第48条的特别立法者来说，简直就形同虚设。如果回忆一下，战前时代的德国国家学说把一个称法律为“对自由和财产的干预”的法律定义视为必然的，把这个“实质的法律概念”以及随之而来的“法律的保留”看作某种对宪政国家来说本质性的和不可缺少的，那么，人们就必须确认，既然存在着一个特别立法者，对于他来说，这些基本权利就不复存在，迄今为止的议会制立法型国家也就从根本上被改变了。按照议会制立法型国家的各项原则，只有正常的立法者、只有法律可以干预那些基本权利；只有它可以借助法律的保留支配那些基本权利。如果宪法规定了在例外情况下废止基本权利的可能性，那么，它不过想由此为一个恰恰不是立法者的机关清除蕴含在那些基本权利及其法律保留中的障碍和限制。至于这个机关不是立法者，在此必须被当作完全不言而喻的前提，因为，由于普遍的法律保留，这个机关通常已经可以摆布基本权利。当议会制立法型国家以一种典型的方式允许一个废止基本权利的“例外状态”时，它并非想把这个例外状态的执行委员等同于立法者，并非想把执行委员的措施等同于法律，而是想为必要的有效措施创造一个行动的空间。

然而，废止所能够具有的意义仅仅是，应当废止包含在对基本权利的承认之中的自由和财产保护。在立法型国家体系中，这种权利保护何在呢？绝不在一些诉讼和起诉的可能性之中；今天人们在德国一谈到法治国家的保护，就会想到这些可能性，但在1848年人们不可能想到它们，因为今天的行政司法权的整个结构在当时还不为人知。相反，立法型国家的权利保护根本上在于法律的保留，而法律的保护力量不可缺少的基础，又需要对立法者的信任，而且是对议会制立法型国家的立法者——以简单多数作出决议的议会——的信任。法与法律不成问题的一致与和谐，即便在这里也是议会制立法型国家的生存问题。由于对例外状态来说，某些基本权利可以被废止，法律的保留以及立法型国家、甚至宪法的核心部分——自由和财产，对某些时间来说，也就同时被废止了；但是，并不应当把一个新的特别立法者引入立法型国家的组织。议会制立法型国家及其法律的优先地位和保留只承认一个立法者，即自己的立法者——议会；它不能忍受与之竞争的特别立法权力。按照这一制度，受权采取特别行动的部门的

“措施”不是违法的，但也不具有法律力量。它们不需要这个终极者，也不能是这个终极者，因为基本权力的废止已经得到规定，从而使法律和法律力量成为必要的立法型国家的限制也丧失了。

如果这些“措施”成了具有法律力量的法令，就像德意志民国经数十年政府实践在核准各法庭的判例并由国家法学说予以承认的情况下所发生的那样，那么，一个新的、异质的思想过程就挤进了宪法的合法性制度。如今，无论沿着措施的途径还是沿着代表法律的法令的途径，宪法第48条新的特别立法者都可以支配自由和财产了。他由此也支配了市民社会法治国家自身的实体，而且基于一个值得注意的双重基础：一方面，借助自己与正常立法者的并驾齐驱——新的特别立法者由此能够行使对自由和财产的法律保留；此外，借助明确授予新的特别立法者的废止权限——由此，基本权利对于新的特别立法者的措施来说就不再是障碍了。正常的立法者只能借助法律的保留来干预基本权利，却不能废止它们。与此相反，特别的立法者则二者都能做，抛开其他一切不说，他已经借此以独特的方式超出正常的立法者，且比他更占有优势。

但是，第48条第2项的特别权限的实践，导致了特别立法者仍在进一步发展的立法权力。今日在德国流行的、看起来简单可信的对第48条的解释的出发点是，民国总统虽然与简单的国家立法者并驾齐驱，却不可以做任何保留给修宪的民国立法者（Reichsgesetzgeber）的事情，然而，在此期间，民国总统甚至在国家学说和法庭实践赞同、尤其是德意志民国宪法法院承认的情况下，却根据第48条第2项发布了干预各州立法权限的法令，毫无疑问，这样的法令不可能以简单的国家法律途径发布。最清晰的实例是，1931年8月5日，民国总统根据第48条第2项发布了储蓄银行条令，^[18]然而，在涉及地方接受国外贷款这方面，1925年3月25日民国总统根据宪法第76条作为修宪的国家法律发布的涉及这一内容的国家法律，却恰恰照顾到各州的立法权限。^[19]在其1931年12月5日的裁决中，德意志民国宪法法院赞同这样的理解：即便在服从州立法权限的领域里，民国总统也被授权发布法令。^[20]宪法法院甚至承认，民国总统根据

[18] RGBi, 第1卷, 第429页。

[19] RGBi, 第1卷, 第27页。

[20] RGZ, 134, 附录, 第12页和第26页。

第48条第2项可以不理睬民国宪法第5条，授权州政权创立违背州宪法规定的州法。对此（在接受珀茨什-黑夫特 [Potzsch-Heffter] 和格劳 [R. Grau] 的论证的情况下）给出的论证在本质上导致，宪法第48条包含着民国宪法的一个“独立的权限规定”。这无非是意味着，民国宪法正常的组织性规定顶不住第48条的特别权限。因此，这些规定并非“不可侵犯”。以同样的方式，对于民国宪法第87条本质上的组织性规定——按照这一规定，贷款权利“只能由国家法律”赋予，民国政府主张并坚持一种立场，即同样可以按照第48条发布的法令来取代这样一种授权贷款的民国法律。^[21]

对宪法第48条的这一由法学说和法的实践中流行的观点承载的解释，不仅“侵犯”而且在本质上改变了民国宪法的组织性规定。这不仅适用于上面已经提到的关于民国与各州的权限划分的规定，适用于民国宪法中在联邦国家法上具有基础性意义的第5条，适用于民国参议院的合作法（第69条，第74条，第85条第4项），而且也适用于宪法力图创立议会制立法型国家的核心条文：“民国法律由国会决议之”（第68条）。如今，所有这些组织性的宪法规定都不再（根据安许茨创造的词）是“强固专政的”（diktaturfest）了，因为，人们在第48条第2项中发现了一个与简单的国家立法者并驾齐驱的特别立法者。在这种情况下，人们至少应当承认，无论对于民国还是对于各州的持存来说，如果不想以宪法第48条为据颠覆整个宪法，组织性的最低限度必须保持不受侵犯。无论如何，一个承认这样一种代表民国法律、甚至还超越了民国立法权限范围的法令权的学说，不可以再自称为“不可侵犯性的学说”，以便由此诋毁雅柯比（E. Jacobi）和我所主张的对宪法第48条第2项的解释（按照这种解释，即使不谈7项可废止的基本权利条款，并非每一项个别的宪法法律规定都能对第48条的专政者形成障碍）为“侵犯宪法”（verfassungsantastend）。就像1930年12月1日我在关于紧急法令的讲演^[22]和我的小书《宪法的守护者》（同

[21] 1932年5月12日对民国法律关于清偿债务和贷款授权的设想的说明，RGBI，第1卷，第191页，国会文件，第1480号；此外还有安许茨和耶利内克1932年3月12日的鉴定（Tübingen, 1932）。

[22] “紧急法令与公共管理”（Berlin, 1931），参见施米特，《宪法法文集》，第235页及以下诸页。

然性和正确性，那么，面对第48条的措施，就难以坚持公务人员权利或者宗教团契权利的每一个别的条款的不可侵犯性。因为，就魏玛宪法的内容和结构的状况而言，对于各州来说可行的东西，对于宗教团契、对于公务人员来说，至少也是合理的。如果作为基础的组织性规定和权限规定不是“强固专政的”，每一个别的实质性法的宪法保障本身就只有在这一保障指的是真正的豁免和特权化而第二部分已经包含着一个第二宪法、一个反宪法的情况下，才能是“强固专政的”。当然，在这种情况下，从第76条规定的修宪的界限来看，就必然得出与流行的观点有很大距离的结论了。

对第48条第2项的流行理解陷入不可解决的自相矛盾，在今天已经昭然若揭了。因此，玳茨什—黑夫特有理由要求人们比迄今为止更好更系统地致力于理解“专政权限”合乎宪法地处于其中的组织性整体联系。^[24]但在这里，要尤其注意上面（第2章第1节）已经阐明的宪法第一部分与第二部分的异类性质。在第48条第2项的理论和实践中，所有那些在此期间变得如此明显的自相矛盾，归根结底都不过是那种背离议会制立法型国家的原则的一个结果，并且忽视了，在什么范围内第二部分开创了一个第二宪法、一个新宪法。采用实质性法的保障必然抵触议会制立法型国家的基本原则，对第48条第2项的任何解释只要没有意识到这一联系，都必然陷入矛盾，正是这些矛盾使得实质性法的保障与议会制立法型国家的基本原则之间的这种不一致特别清晰可见。宪法第48条的形成史——尤其列举出来的7项可废止的基本权利的发展，以一种直观方式证实了这一点。这一列举首先出现在1919年2月17日的政府计划中，^[25]并可追溯到1919年2月5—8日各州代表（Staatenvertreter）委员会的种种协商；它所考虑的是关于基本权利的一章——共12条，其中除了实践上不予考虑的一些普遍的原则（法律面前平等、良知自由、艺术和科学自由、少数派）之外，所有其余7个基本权利条款都被宣布为可废止的。换句话说，就基本权利一章包含着现实的法或者对于当时的观点来说实践上完全可以予以考虑而言，整个这一章都应当是可以废止的。在进一步的形成史的进程中，且不说数目的调整，这一列举事实上没有发生变化，而基本权

[24] 《德国法学报》，1932年，第770页。

[25] 参见特里珀尔：《资料汇编》，第8—12页和第20—23页。

利这一章却迅猛扩张为宪法的第二部分，没有人清楚地意识到，这在例外状态的框架内给那不变地保留下来的7个基本权利条款会造成什么样的影响。随着新的基本权利部分产生出一个第二的、新型的宪法，在1919年那个夏天，这一部分新型的宪法匆匆忙忙地既没有与议会制立法型国家的组织性制度、也没有与被当作临时措施直至发布一种实施法的例外状态规定建立起有机的联系或者一致。鉴于起草和审定魏玛宪法不得不身处其中的绝望处境，指责宪法起草人有这样一些矛盾，并不公平。当然，晚近十年宪法法的发展事件层出不穷，对其中所提供的经验视而不见，也是不允许的。因此，今天人们不应当再回避对那些矛盾的认识。

议会制立法型国家原则上不承认实质性法的保障，因为它无条件地信任作为正常立法者的议会。但是，人们如果不信任正常的立法者，就会让自己同样不信任的专政者与正常的立法者并驾齐驱。在这种情况下，要把从简单的立法者那里剥夺的信任自动转渡到修宪的立法者身上，仅仅在表面上是可信的，事实上却是荒唐的和摧毁制度的。至少，就区分“强固专政的”和非“强固专政的”实质性法的宪法条款来说，这还是有可能的。宣布所有组织性规定为可侵犯的，与此相反，第二部分的所有实质性法的保障是神圣的和不可侵犯的，这本身是可以设想的，自身绝非一个逻辑矛盾。只不过，这样的国家体制已经不同于一直还飘浮在魏玛宪法面前的议会制立法型国家。尤其是，在这种情况下，人们恰恰不可以从这第二部分拆出其市民社会—法治国家的核心成分——对自由与财产的保护，并把它交给专政者，因为，就像在宪法第48条中发生的那样，人们恰恰宣布可废止这些基本权利，而其他规定——例如关于宗教团契和公务人员的观点，则保持其不可损害和不可侵犯性。基本的组织性规定、联邦国家对各州的保障、议会在贷款授权方面古老的传统的参与权限、民国参议院的参与权、自由和财产这些市民社会法治国家真正的圣物、甚至对于议会制立法型国家来说本质性的议会的立法垄断权，都不是强固专政的，但公务人员了解其人事活动的权利和神学院的维持反倒是强固专政的！这并非因为（这或许是对的），在“专政者不管鸡毛蒜皮的事情”的理性观点下，人们大概想免除政治上不重要、出自这一理由对专政者来说不感兴趣的事情；恰恰相反，毋宁说，人们想保障需要保护的更高利益，把第二部分实质性法的保障当作质上更高类型的法律从正常的议会制立法型国家的合法性制度中摘除出来。

从宪法理论来看，这种国家法和宪法法上的混乱，真正原因乃法律概念的变质。没有一个公认的可辨认的法律概念，就不可能有一个立法型国家。尤其是，这样一个国家必须坚持，法与法律、法律与法处在一个实际的、合理的联系之中，因此，由立法者凭借其立法权限实施的规范化，不同于且高于一个单纯的措施。在整个合法性制度都以这种法律上的规范化为基础的立法型国家中，把措施说成法律、把法律说成措施，是不可能的。法官不能不以法律的名义、而是以措施的名义执法。弗兰克（Ernst Fraenkel）精辟地说道，“如果司法不再能认识什么是法律，就要冒陷入对非法律的依赖性的危险”。〔26〕民国宪法第48条第2项授权民国总统采取“措施”，或者如1919年第一批【宪法】草案中所说的那样，授权民国总统发布“法令”。今天的理解说，这不言而喻也可以是“立法措施”。在这里，出现了一个不无典型意义的逻辑上的偷换概念。“立法措施”仅仅是立法者的措施，是由立法者所采取的措施，而非另一个人作为立法者颁布的措施。问题恰恰在于，另一个人是否可以作为正常的立法者发布具有法律力量的法令，借助“立法措施”这个词组，绝没有回答这一问题。

在其他一些场合，从德国法治生活（Rechtsleben）的理论和实践来看，“措施”的特殊性和本性即便在今天也是众所周知的，绝不会被视为理论上的吹毛求疵。例如，法官的判决不是“措施”。反过来，“措施”也不被理解为法官的判决，这被看作是不言而喻的。格劳始终根本无法理解法律与措施的区分，曾经以一个简短的注释把这一区分当作愚蠢的想法搁置一旁，即便他也急忙马上补充说：“当然，某些国家行为根据其功能上的鉴别，必须从措施领域排除出去，这指的是那些可能由独立的法官权力涉及的行为”。〔27〕就算联系到刑罚与单纯的强制措施之间的对立，一种区分的法意识也还是有生命力的。普鲁士高等法院这样强调，警察当局的强制手段（根据1931年6月1日的普鲁士警察管理法）应当是针对未来的预防性手段，而不应当是刑罚，因为刑罚作为“后续的恶”（罪）不依赖于眼前是否存在一种违警状态的危险（eines polizeiwidrigen Zustandes），也就是

〔26〕《社会》，1931年10月，第336页。

〔27〕R. Grau, “民国总统的专政权力”，见《德国国家法手册》，第2卷，第279页，注15。

说，不依赖于具体的情状。^[28] 因此，法官的判决和刑罚还是能够与措施区别开来的。更引人注目的是，基础性的、承载立法型国家的整个合法性制度的法律与措施的区分，再也得不到重视了。勒文施泰因（Karl Loewenstein）称，1931年7月13日根据宪法第48条发布的达纳特银行法令（die Danatbankverordnung），由于其个别地对待这家银行而“至少是令人忧虑的”；禁止对银行进行查封、强制执行和破产诉讼，被解释为“德国法治国家历史上史无前例的事件”，这样就产生了对不属于第48条第2项可废止的基本权利的第105条（法律的法官）和第109条（法律面前的平等）的伤害。^[29] 一项措施之所以为措施，其特征是，仅仅考虑一个实例的个别状况，并以此方式被用来查清种种违宪的行为，因为人们不声不响地把“专政者”的行动理所当然地理解为“法律”，并且被归于民国宪法第109条这一仅仅表述法治国家法律普遍、一般的特征的平等条款之下。然而，恰恰是宪法第48条授权民国总统采取措施；还有一种特别立法的权限也属于民国总统采取措施的权限，这并不抵消或者限制采取措施的权限。但是，如果把措施当作“法律”，在它面前必须存在着平等，人们就可以在法上使总统不可能采取措施。这样，对一个基本区分的蔑视，就把一个清晰的宪法法的规定简单地转变为其对立面。也许，人们今天只是区分措施与司法行为，而非区分措施与立法行为，这一事实是一个可靠的征兆，说明对于今天的宪法法意识来说，司法型国家和管理型国家是直接地显而易见的，对于议会制立法型国家的特殊区分，人们反倒不感兴趣、无法理解。

无论如何，十年来，在公认的专政者采取措施的权限的实施和习惯中，还附加上了一种完全代表法律的法令权，这并非专政者的过错。针对1930年和1931年紧急法令的多年实践，实质的法律概念的一个标志——期限（Dauer）才又被恢复了名誉。如今，“法治国家”思维的代表们特别坚定地强调，民国总统根据第48条发布的法令只可以是暂时的，不可以是持久的。在针对近两年的法令实践汇聚起来的诸多疑虑和责难中，这种对宪法第48条的措施“临时性质”的提示，似乎处于中心位置，并具有

[28] 1932年3月22日的裁决，《德国法学报》（1932），第534页。

[29] 《公法文库》，第21卷，第139-140页。

最强的说服力。^[30] 就连德意志民国宪法法院也在上述 1931 年 12 月 5 日的裁决中强调，民国总统的法令“不可以被规定为无限期地不可更改”。^[31] 遗憾的是，在大多数情况下，人们还缺乏这样的认识：“期限”的禁令与其说是从第 48 条第 2 项的公式化词语引申出来的，还不如说是从与法律相反的措施的本质引申出来的，按照法治国家（在这里也就是立法型国家）的观念，期限是法律的一个标志。人们之所以拒绝区分法律与措施，理由大多数情况下在于，两者之间难以划定界限，是不确定的。从难以划定界限得出界限不存在的（逻辑上看荒唐无稽的）结论，是一种懒惰论证。但是，就连这个无界限的结论，也没有得到一贯坚持。紧接着上面援引的句子，即根据宪法第 48 条的规定，不允许“无限期”的法令，宪法法院继续说，“适用于一个估计期限较长的不确定时间”的规定是允许的。因此，宪法法院在“无限期”与“不确定的较长期限”之间做出了区分，这种区分也许比法律与措施之间的区分更不确定、更难划定界限。

当今的如此实践的最终原因在于，在国家生活的现实中，立法者自己早就放弃了法律与措施的内在区分。今天，几乎不再有认真地相信自己的法律决议“无限期”地有效的议会多数了。处境如此难以预见、如此反常，以致法律上的规范化丧失了其过去的性质，成了单纯的措施。在现实的压力下，如果立法者自己以及议会制立法型国家的国家法学说把立法者的所有措施都宣布为法律，在立法者那里，法律与措施不再有区别，那么，有采取措施的权限的专政者反过来也获得一种特别的立法权，这也就是合情合理的了。立法者可以采取措施，有采取措施的权限的独裁官可以发布法律。当然，在实践中，法律与措施的不区分也许是在措施的水平上实现的。对于在措施的实践中表现出来的管理型国家来说，与其说适宜的、符合本质的是“独裁官”，倒不如说是一个与行政权分离的议会；议会的权限在于决议做出普遍的、事先规定的、长期有效的规范。

[30] 参见“今日紧急法令实践的原则性因素”一文中的证明，1952 年 2 月 27 日《国家管理公报》，第 162 页，以及安许茨，《国家宪法注释》，同上，第 280 页。

[31] RGZ, 134, 附录，第 24 页与第 43 页。

结语

魏玛宪法中出现的三种特别的立法者——实质理由、至高理由和必要理由的立法者，危害着宪法无论如何都要坚持的议会制立法型国家一贯的合法性制度。在这里，还根本没有考虑联邦制的宪法中产生出的其他麻烦。人们可能猜测，在这种状况下，正常的议会制立法者没有能力抵挡其三种特别竞争者的冲击。不过，只要停留在对宪法结构的考察中，这种猜测在理论上就不正确。因为，在涉及到基本的、政治上与整个国家体制类型相关的宪法决定的地方，宪法明确地作为结构原则奠定的制度总是占优势——只要不同样彻底并且一贯地贯彻另一个制度。例如，1875年的法兰西国家宪法法律在解散议会的可能性中包含了全民直接民主正当性的端倪，法兰西共和国的议会主义曾成功地使这种可能性成为无害的、没有危险的。法兰西国家完全的“政权还俗”与在教派和宗教事务上一贯的自由主义价值中立相适应。在法兰西共和国，人们在不长的时间内实际上没有考虑到议会通过行使一种实质性的法官审查权（*eines materiellen richterlichen Prüfungsrechts*）进行控制，或者采用其他司法型国家的方式。当然，法国1875年的这种宪法法律局限于组织性规定，没有魏玛宪法的特别立法者。

尽管如此，在魏玛宪法中，议会制的合法性制度依然可以是胜利者。因为，采用三种特别立法者，尽管背离了议会制立法型国家的原理和结构原则，这种背离本身并不清晰，在宪法中甚至没有被想彻底。这些背离包

总统的经济顾问组，也明显出现了多元主义分裂。一种一贯推行的多元主义需要一种不同于议会制立法型国家的合法性辩护。在世界观、经济和其他观点下完全把握住其成员的固定权力组织，换句话说，一种多元主义制度的承载者，把所有国家的、联邦的、地方的、社会法权的（sozialrechtlichen）以及其他的权限，都转化成了其权力集合体的立场；这些权力集合体通过与其他多元主义制度伙伴的条约和妥协形成了决定性的国家意志，并且不能让自己——此处的关键就在这一点上——在对自己来说生死攸关的事情上被多数票胜过和否决。只要这些权力集合体在政治上还生存着，就不可能放弃从自身和自己的政治生存出发对宪法的概念和宪法的解释产生决定性影响。如果这些权力集合体陷入了一个对它们的存在方式有危险的合法性制度的结果之中，就必须要么放弃自己的政治生存、要么以某种形式使一种抵制权生效。然而，就像已经说过的那样，排除任何抵制权，是合法性概念的真正功能，而合法性概念又以特殊的方式符合于议会制立法型国家的本质。当然，多元主义政党国家的各种势力极少对一贯性感兴趣。它们乐意逗留在一种中间状态的朦胧中，这种中间状态允许它们时而作为“国家”、时而作为“仅仅是社会力量”和“单纯政党”出现，享用不负责任地影响国家意志的所有好处和政治事务的风险，并以这种方式玩两手把戏。但是，以这种不一贯的意志，绝不能挽救议会制的合法性制度。单是那种中间状态，就已经否定了议会制立法型国家及其合法性概念。

这同样适用于多元主义制度的另一个不可避免的后果——对机会均等原则的否定。在实践上，所有不属于多元主义制度伙伴的政党都被剥夺了均等的机会。人们是否在这里对责任问题做出有利于右派或者左派或者中间派的回答，并且有一个可以指责它“开始”废止合法性的这种前提条件的政党，对结果都没有任何改变。返回到“纯粹的”、即同质的议会多数的“纯粹”状态，是否能够重建合法性制度，或者宁可说是否可以预期恰恰是同质的、简单的或者干脆修宪的多数最糟糕地滥用上面描述的权力奖赏，从而对合法性制度造成最大危险，甚至也是一个悬而未决的问题。这样，在多元主义政党国家中，合法性概念的本质性前提条件就丧失了。一种与发达的多元主义制度相适应的新型宪法形式，迄今为止还没有出现。无论多元主义组织的现实权力，还是宪法理论的时代意识，都没有造成特殊的形象。毋宁说，迄今为止，所有的东西都还停留在传统辩护体系的轨

道和语式中。各政党力图按照势力来享用当时占有政权的合法性，尤其是它的政治奖赏和剩余价值，但各政党在由此损害议会制立法型国家的合法性制度的同等规模上，触犯了与一个立法型国家的合法主义相对立的全民直接民主制的正当性制度。

倚靠直接民主的全民选举的正当性的，不仅仅是同议会保持均势的民国总统。就连议会自身也不再拥有以特殊资格与众不同、制定特殊意义的法律的国民大会的尊严。作为合法性源泉，议会不再拥有自己在一个基于合法性的立法型国家中应当拥有的独立意义。因为，选举变成了一个全民直接民主的过程，早就不再是挑选和提拔精英并建立一个独立的代表制意义上的选择了。在通向全国直接民主的同样方向上，还造成了这样的结果：解散议会变成了一个正常过程；这个过程获得了“向人民呼吁”的意义，因而又获得了全民直接民主的意义和功能。在这种情况下，当时的议会及其当时的多数只不过是一个全民直接民主的中间连通器。只是出于“社会技术的”理由，当时的议会及其当时的多数才在一个全民直接民主过程的制度中拥有一种派生出来的意义。由于民国总统紧急法令的实践，德意志国家在其当代具体的宪法现实中，表现为一种管理型国家与在全民直接民主的正当性基础上和框架内找到自己终极的辩护类型的司法型国家的结合。但全民直接民主的意志表达的意义不是规范化，而是通过一种意志做出的决断——如“全民公决”这个词恰如其分地表达的那样。全民直接民主（Plebiscit）只能偶尔为之，这已经蕴含在事情的本性中；被大量引用的 *plébiscite de tous les jours*（每日的全民直接民主），在现实中几乎是不会组织的。人民只能说赞同或反对；人民不能建议、协商或者讨论；人民不能统治、不能管理；人民也不能制定规范，只能用自己的赞同来批准摆在自己面前的规范化草案。尤其人民还不能提问题，只能用赞同或反对来回答对自己提出的问题。如果交给人民的不是一个可回答的问题，而是一系列政党候选人名单——这份名单又以一种极为可疑的方式产生于政党委员会的黑箱，并且政府还在解散议会时避免任何明确的提问，那么，就一次“选举”而言进行的【全民直接民主的】过程就变成了一个内在地不可能的程序。“选举”不再是选举，按照意义它就是全民直接民主；但由于缺乏一个可回答的问题，“选举”也没有成为真正的表示赞同或反对的全民直接民主——或者只有通过一种幸运的偶然才成为这样的直接民主。

然而，全民直接民主的正当性是今天可以普遍地被承认有效的国家辩

护的惟一方式。甚至大部分今天毫无疑问地存在的“威权国家”(autoritären Staat)的倾向,大概都能在这里得到解释。这些倾向并不能简单地当作反动或者复辟的渴望来了结。可以在民主制中寻找今日的“总体国家”(totalen Staates)的原因,确切地说寻找整个人类存在的总体政治化(totale Politisierung)的原因,如齐格勒所阐述的那样,要进行必要的非政治化,并且从全面国家出发重新获得自由的领域和生活区域,需要一个稳定的权威,这种认识具有重大得多的意义。^[2]但是,从宪法理论上,权威倾向最强有力的动机在于处境自身,并且直接产生自惟一被承认的辩护体系目前只剩下全民直接民主的正当性这一事实。也就是说,由于其对提问的依赖性,所有全民直接民主的方法都需要一个不仅关心事务,而且具有在正确时刻正确进行全民直接民主的提问(die plebiszitären Fragestellungen)的权威。问题只能从上面提出来。即便在这里,伟大的宪法设计者西哀士(Sieyès)的提法经受住了考验:权威从上而来,信任从下而来。全民直接民主的正当性需要一个政府或者某个别的权威机关,人们可以信任它将正确地提出正确的问题,不会滥用蕴含在提问中的巨大权力。这是权威的一个非常重要但不多见的类型。它可以产生自各种不同的源泉:比如一次巨大的政治成功的影响和印象、一个前民主时代遗留下来的权威残余、一种附着于民主的精英(einer nebendemokratischen Elite)的政治威望——如今组织起来的政党大多数情况下只不过是精英的一种替代品或者一幅讽刺画。就连一个不以议会制合法性或者民选总统的全民直接民主正当性为基础、而是依靠军队或者公务人员力量的政府,也需要受全民直接民主正当性的约束,因为今天已经不存在别的什么约束了。但是,这样的政府还必须做出决定,从自己出发提出全民直接民主的问题,而这种提问则伴随着彻底失败的危险。如果政府避免提出清晰的问题,仅充分利用因其他所有优势“失效”而自动归于政府的那种优势,这个政府便只是在表面上更为稳固而已。而且,这也只是一时的可能。全民直接民主正当性的外衣宽大多褶,可以遮蔽和掩盖某些东西。但是,向人民呼吁,对于呼吁者来说总带来某种依赖性,甚至拿破仑式全民直接民主(napoleonischen Plebiszite)的著名实例也表明,如此正当化多么棘手,而且可撤销。把

[2] Heinz O. Ziegler, 《威权国家或者总结国家》(Tübingen, 1932)。

全民直接民主正当性的工具看作比其他方法更无害的，并且希望一只软弱的手臂或者一个不完整的意志能够在这里找到特别容易的操纵或适宜的补充，绝对是一个危险的失误。

当然，一时的中间状态就其整体性而言，以追求补充和补遗为标志。在不明朗的过渡时代，每一政府虽然有解散议会的全民直接民主的方法，也都避免提出能够用赞同或反对做出终极回答的全民直接民主的问题。1932年6月4日，民国总统的解散令为了论证理由而指出，国会“根据德国各州的州议会在最近几个月举行的选举的结果，不再符合德国人民的政治意志”。〔3〕在这里，全民直接民主的辩护与避免提出一个全民直接民主的问题结合在一起，紧随这种解散之后的选举，并不能给出一个足够明确的答案，以致包含着一个可靠的政治决断。整个过程既非真正的选举，也不是真正的全民直接民主，只是视其结果给政府或者一些政党充当了所缺少的正当化的补遗（Supplement fehlender Legitimierung）。但是，就连承载管理型国家的公务人员，也可以理解地在寻求这样的补充。这与——无论王朝的还是民主地全民直接民主的（demokratisch-plebiszitären）——正当性的传统形式是结合在一起的，对于转向总体性（Totalität）的国家的新任务来说，这两种正当性都不适宜，因为，这种总体国家要成为经济国家、看护国家（Fürsorgestaat）和许多其他的东西。这样，就连公务人员的国家也依赖于借用权威（就像按罗马国家法，具有由元老行使的法的部门获得元老院的权威），并部分地在民国总统那里、部分地在最高法院的司法那里，尤其在德意志民国宪法法院和民国法院（Reichsgericht）那里，找到了这方面的可能性。但不言而喻的是，法院只有在其权威存续期间并且还没有被在司法形式的程序中对政治权力问题做出的裁决消耗殆尽的时候，才能够执行这一功能。

最后，在一个政党国家的特殊状态中，多元主义制度组织起来的承载者们只能靠各种补遗生存，因为它们没有获得内在的和自己的权威。尽管宪法要求一个由议会的信任承载的政府，但承载者们最终给予政府的既非信任票、也非不信任票，而是找到诸如“批准”、“允许”之类一系列中间产物，作为承载者们在国家和政党之间的中间状态的表述；承载者没有立

〔3〕 R G B I，第1卷，第255页。

一部授权法，但也没有要求废止按照宪法第 48 条第 2 项发布的法令，而是也在这里安排了中间状态。一个多元主义的政党国家之所以成为“全面的”，并非出自强大和力量，而是出自孱弱；它干预所有生活领域，因为它必须满足所有利益的要求。多元主义的政党国家尤其必须涉足迄今为止无涉国家的（staatsfreien）经济领域，尽管它在那里放弃了任何引导和政治影响。“一个在经济技术时代放弃从自己出发正确认识 and 引导经济和技术发展的国家，必须对政治问题和决断宣布自己是中立的，从而放弃自己的统治诉求”。尽管如此，任何国家，无论如何孱弱，只要它还作为国家存在，就不会放弃在否定和废除抵制权的情况下进行统治的诉求。这甚至可能恰恰相反地证实了贡斯当（B.Constant）说过的东西：孱弱和平庸比一种真正的力量——即便这种力量任凭自己的激情驱使——更起劲、更恶性地使用落在自己手中的权力。因此，一个孱弱的国家也不加区别地寻求合法化、正当化和批准，一旦找到它们就加以利用。在一种从量上说按其干预规模和专业领域是“总体的”、同时作为多元主义政党国家又是分权的国家体制里，控制政治影响的权力团块，无论相对持久还是瞬间即逝的，都处在同样的强制之下：充分利用其掌权的时刻，抢在国内政治对手前面，把任何种类的辩护都视为国内政治斗争的武器。在这种情况下，合法性和正当性就成了策略性工具，在有利的时刻就利用它们，如果这些工具对准了自己，就把它们扔到一边，一个人不断地试图把这些工具从另一个人手中打落。无论议会制合法性还是全民直接民主的正当性，抑或其他任何一种可以设想和辩护体系，都不能经受这样被贬低为技术性—功能主义的工具有。就连宪法也分解成其相互矛盾的成分和解释可能性，任何对一种“统一”的规范主义虚构，都不能够阻止每一战斗着的群体抓住看起来最适宜于让自己以宪法名义把反对党打翻在地的宪法条款和宪法词句。在这种情况下，合法性、正当性和宪法不是阻止内战，而是有助于激化内战。

在这种状态中并以这样的方法，权威的残余与合法性和正当性一同迅速地耗尽了，人们普遍感到，重新修宪至为必要。在这种情况下，就连最低类型的现状受益者也一致呼吁“改革”。如果不可避免的重新修宪在这样一些人手中同样成了策略性的妥协工具，一次改革的巨大可能性随着某些组织性拖延（organisatorischen Verschiebungen），被导入歧途，将是极大的灾难。因此，需要对把宪法与党派政治立法企业的（des parteipolitischen Gesetzgebungsbetriebes）某些产品区别开来的基本结构性联系有清晰的意

睬。但是，撰写魏玛总统制的历史，如果不详细了解本文并评价其命运，是不公正的，也是没有资格的。

为什么呼救毫无结果，无人理睬？“实施修宪的权限，本身并不包含根本上改造宪法结构的权限，这一学说如今在波恩基本法第 79 条和众多州宪法中明确得到了承认。遗憾的是，在魏玛时代，这一在今天对我们来说如此清楚明白的学说却只得到少许赞同。民国宪法的著名诠释者安许茨主张，修宪不可摧毁一部宪法的政治实质，并且断然以如下说明作结：这是一个源于法律的相当重要的政治要求；但是，在魏玛宪法法中，它却得不到任何支持。”〔2〕其他证明参见前面正文中的第 301-302 页（第 2 章第 1 节中间部分。——中译者注）。

当时流行的法学实证主义基于对立法者的全权的信仰，基于一个有说服力的推论：如果立法者已经是全权的，修宪的立法者的全权必须更为全权。这一非常流行的学说没有再意识到自己的历史前提和理论前提。它不知道，合法性原初就是西方理性主义的一个本质性部分，是正当性的一种表现形式，而非其绝对的对立面。普遍的价值中立化属于普遍的功能化，并使民主制成为一种原则上的相对主义世界观。在法哲学上，拉德布鲁赫（Gustav Radbruch）颇有影响的《法哲学教程》表述了这一点；该书第 3 版恰恰在 1932 年这一年宣布：“谁有能力实施法，也就由此证明，他有资格创设法……。我们蔑视在布道中违背自己的信念的牧师，但我们尊重凭借自己抵制性的法感而在自己对法律的忠诚中不致误入歧途的法官。”〔3〕

（2）在魏玛宪法之下曾任司法部长的拉德布鲁赫这位居主导地位的法学家，就是如此以其全部权威主张如此指导性的法学说。在刊于 1932 年 9 月 11 日《福斯报》（Vossische Zeitung）上的一大篇反对我的作品的评论文章中，一位聪明而又博学的法学家——克瓦博（Georg Quabbe）甚至使用了“捣蛋”这样的字眼。尽管如此，把这种盲目性仅仅理解为一种专业实证主义的偏狭和一种职业性与世隔绝的结果——因为专业实证主义是

〔2〕 施耐德（Hans Schneider），“1933 年 3 月 24 日的授权法”，《当代史季刊》，第 1 年度，1953 年 7 月，第 216 页；文章还作为小册子流传。

〔3〕 可参罗拉德布鲁赫（Gustav Radbruch）《法学导论》（米健、朱林译，北京：中国大百科全书出版社，1997）中关于魏玛宪法的论述（第 50-55 页。）——中译本编者注

从一个分工的科学企业的专业化产生出来的，并不公允。毋宁说，不把法律首先看作固定化的手段，而是看作一种和平改革和进步发展的手段和途径，与前一个时代的立法乐观主义若合符节。对于魏玛联盟最强大的伙伴社会民主党来说，还要再加上基尔希海默在其文章“论政治反对派的转变”中称之为“51%多数的吐火女怪（Chimaere）”的东西：“它在过去时代的社会主义文献中扮演过这样一种角色，有助于像用一根魔棒那样一下子改变社会秩序。”〔4〕

但是，早在1932年，人们就该看清这基尔希海默所说的吐火女怪了。“列宁、托洛茨基（Trotzki）和拉德克（Radek）迄今为止对考茨基（Kautzki）的作品——《1919年的恐怖主义和共产主义》——所作的答复，已经足以使人毫不怀疑，与其说存在着反对使用民主形式的原则理由，不如说这一问题与其他任何问题一样，尤其与合法性和非法性问题一样，必须按个别国家的局势给予不同的回答，并且使用民主形式只是共产主义计划的战略性和策略性措施中的一个因素。”〔5〕尽管如此，那吐火女怪似乎生命力特强。在1946年12月1日的黑森州宪法第41条中，还可以见出她的踪迹。〔6〕在后来德意志联邦共和国的各州宪法中，这吐火女怪才未再露面。

合法性作为韦伯意义上的正当性的三个典型表现形式——魅力型、传统型、理性型形式之一，以一种理性的规范化为前提条件。“如果法律概念被剥夺与理性和正义的任何有内容的联系，同时立法型国家及其特殊的、将国家的所有尊贵和威严集中于法律的合法性概念被保留下来，那么，任意种类的任何法令、命令和措施都能够成为合法的。”（参见本文第278页和第300-301页【第一章第一节中间部分。——中译者注】）1932年流行的法学实证主义必然承认这一逻辑，甚至认为这种逻辑是不言而喻的。

（3）当立法型国家过渡为管理型国家时，措施就突出出来了，这就需要阐明法律与措施的关系。与“单纯的合目的性”相反，提出纯粹的“价值”，在这种情况下仍不过是对真正问题的一种逃避。在1924年德国国家法学者协会第一次会议上，笔者所作的关于民国总统按魏玛宪法第48

〔4〕 参见《法哲学与社会哲学文库》，1957年，第67页。

〔5〕 拙著，《论专政》（München, 1921），第6页。

〔6〕 参见拙文“法治国家的宪法实施”，见《宪法法文集》，第452-453页。

条拥有专政权的报告，首次深入讨论了法律与措施的区分。无论第一次世界大战期间的战争状态和围困状态的经验，还是魏玛宪法期间第 48 条的实践，都把措施当法令、把法令当措施来贯彻。正常的法治国家的桥梁在于立法的授权。一旦这种授权因议会的否定多数而失效，第 48 条就表现为在一个不再有能力决议必要的授权、从而容忍第 48 条的法令实践的议会面前挽救宪法的应急桥梁。

1949 年的波恩基本法想重建古典的法律概念：为了限制基本权利，波恩基本法只允许法律作为普遍的规范（第 19 条第 1 项）。波恩基本法还试图限制蕴含在立法授权之中的通向措施的合法桥梁（第 80 条）。瓦克甚至把授权采取一项措施解释为违宪。^{〔7〕}事实上，即便在波恩基本法之下，也无法避免将措施等于法律；关键只能在于正确认识和安排发展。基本法自身甚至允准“借助法律的剥夺”（第 14 条），也就是说允准措施法律（*Masnahmen-gesetz*）的最重要的实例，允准措施对法律最强有力、最公开的入侵。

在一篇奠基性的文章《论措施就是法律》中，福斯特霍夫（Ernst Forsthoff）讨论了措施就是法律的特别性，尤其考虑到措施就是法律为行政法庭的监督提供了其他作为正常法律的运用。^{〔8〕}巴勒施泰特甚至达到这样的结论：经济法作为一个自身封闭的学科不可缺少法权法律（*Rechtsgesetz*）与措施法律之间的区分，但借助这种区分，就可以更清晰地把握随着国家干预经济而产生的法权问题；即便对于基本法第 2 条第 1、9、12 和 14 项来说，这种区分也不可或缺。^{〔9〕}

这样一来，法律与措施的区分就进入了法律自身，并且导致了法权法律与措施法律之间的区分。这里所表现出的，无非是向关注生存的管理型国家不可抗拒的发展。合法性是官僚体制的一种功能模式，而在社会上必须关注工业大众的共同体的官僚体制，再也不能与基于国家与社会的古典

〔7〕 Gerhard Wacke, 《对附加税的国家法检验：对营业税体系第 8 节的批判性研究》（Kohn, 1957）。

〔8〕 《出自公法的研究和报告：耶利内克纪念文集》（München, 1955），第 221-236 页。

〔9〕 Kurt Ballerstedt, “论经济上的措施就是法律”，载《Walter Schmidt Rimpler 70 诞辰纪念文集》（Karkrul, 1957），第 368-402 页。

分离的法律概念和睦相处了，只能让司法概念去适应社会国家的发展。

(4) 与关于合法性和机会均等的阐述相关 (参前面正文第 283—284 页 [第 1 章第 2 节开头。——中译者注])，笔者阐明了关于对合法占有政权的三种奖赏的学说：合法性的猜测、暂时的可实施性 (Vollstreckbarkeit) 与服从 (obeissance préalable) 和总附加条款的执行。在理论上和实践上，这三种奖赏都有巨大的意义，以致没有任何宪法学说、法哲学可以忽视它们。笔者在其他地方已经说明，^[10] 实际评价立法者在宪法上的监督时，必须考虑到这三种奖赏。即便在法学上站得住脚的抵制权学说，也必须从这三种奖赏出发。尽管如此，人们恰恰依然没有注意到关于正常奖赏的学说。

与此相反，只是在国外的著述中，另一类奖赏——选举法的奖赏才已经引起了兴趣：选举法的奖赏赋予一定额度的选票或者席位以附加席位，从而使得在选民中间出现多元主义分裂时产生一种人为多数。主要实例就是 1951 年 5 月 9 日的法国选举法和 1953 年 3 月 31 日的意大利选举法，即所谓的联合方法。^[11] 阻挡性附加条款或者类似的防护措施，则是涉及到少数的一种否定性奖赏，如果我可以模仿次特权 (Sub-Privilegien) 这个术语使用一个表述的话，可以称之为次奖赏。诸如此类的选举法奖赏，在很大程度上是典型的。但是，它们具有某种人为的东西，因为它们旨在造成一种合法多数，而上述对合法占有政权的正常奖赏则以这种占有政权为前提条件，并且对任何共同体都同样是正常的和基础性的，以致它们需要得到宪法理论上的重视，并且绝不能以对法权保障的一般反思来了结。

除了对合法占有政权的三种正常的奖赏，除了上述这些更多人为的奖赏，还有另外一些相当特别的奖赏。它们理应在这里得到特别强调，因为这些奖赏与一个绝对具有现实意义、但遗憾的是还很少达到宪法理论意识的问题密切相关；这个问题就是宪法内部的区分；宪法一方面是组织性和程序法规定的制度，另一方面又能够包含着实质性法权规定的总和；通过接纳入宪法，相对于大量其他正常的实质性法权来说，程序法规定被赋予了一种更高规范的优势和庄严。我相信，在传统的立法型国家整个迄今为

[10] 参见拙文“民国法院作为宪法的守护者”，见《宪法法文集》，第 107 页。

[11] 参见比德奥 (Georges Burdeau)，《政治学论文集》，第 6 章，第 88 节，第 251 页及以下诸页。

止的制度发生转移之前，是该意识到这一区分的时候了。就这种特别奖赏而言，一个政党或者政党联盟会利用制定宪法（对此简单的多数就足够了）、甚至制定宪法法的时刻，以便使后来的简单多数受制于某些实质法权的规定（参见上面正文中的第305页[第2章第1节后面部分。——中译者注]）。也许，这种倾向就蕴含在多元主义发展的进程中。无论如何，对这些特别奖赏的讨论，将有助于深化在宪法理论上思考法治国家和权力划分的当今状况。自由主义法治国家之父洛克（John Locke）有一句反对转让授权法和立法权的格言经常被人引用，这句格言恰如其分地说明，立法者的存在不是为了创造立法者，而是为了创造法。与此类似，人们可以说，宪法的制定者、还有宪法法的制定者的存在，是为了创造出好的立法者和立法程序，而非为了自己创造法。若不然，即刻就把宪法当作一种法令大全，连同多年的计划一起来发布，就是合乎逻辑的了。不过，就像已经说过的那样，朝着这一方向和各种宪法的倾向（eine Tendenz in diese Richtung und die Verfassungen）已经越走越远。新的印度宪法已经有315条和8个附录。谁认为这很好、正确，就至少应当知道，这里所涉及的，已经不是在迄今为止欧洲宪法法及其关于法治国家和权力划分的学说基础上形成的那种宪法了。

（5）在“合法性问题”一文中的第1条至第6条注释里，我为合法性与正当性之间的关系的史发展提供了一种总括性概览。^[12] 高级教士、中央党领袖卡斯（Kaas）教授在1933年1月26日致民国总理施莱歇尔（von Schleicher）的公开信中表明，在1933年1月30日之前的那个决定性的星期，关于合法性和正当性，德国一位权威性的政党领袖和联盟领袖是怎样思考的。^[13] 卡斯在那里谈到了涉及所谓国家紧急状态和更改选举日期的法学思想，明确警告民国政府注意“施米特及其追随者们将整个国家法相对化的基本倾向”。他所说的这些追随者指谁，指各种学说的一些代表，抑或我当时的朋友波皮茨、奥特（Ott）和马尔克斯（Marcks）或者其他任何人，我已经不得而知了。他如何得知我的宪法法思想，我也不晓得。让我的著作或者简单地当面垂询我，他也没有时间。我也从来没有参与关于国家紧急状态的闲谈，因为我知道，由此只会把一部宪法的合法

[12] 参见《宪法法文集》，第448-451页。

[13] 载《公法年鉴》，第21卷，1933-1934年，第141-142页。



游击队理论—— “政治的概念”附识 [1963]

献给弗尔斯特霍夫 (Ernst Forsthoff)

六秩华诞 (1962年9月13日)

朱雁冰 译



前言

这篇关于游击队理论的论文源于1962年春我所作的两个学术报告：一个是3月15日应纳瓦拉学院邀请在潘普洛纳作的报告，另一个是3月17日在萨拉戈萨大学“帕拉福克论坛”（Catedra Palafox）活动中应论坛主任阿里亚斯（Luis Garcia Arias）教授邀请所作的报告。^{〔1〕}后一次报告曾刊印在1962年底出版的论坛出版物上。

副题“政治的概念附识”出于对这篇论文具体发表时间的考虑。今年，出版社重印了我的《政治的概念》的1932年版本。近几十年来，我对这一论题有些补充。本文并非这类补充，而是一篇尽管粗疏却独立的作品，但论题不可避免牵扯到划分敌友的问题。所以，我将在1962年春作的两个报告的修订稿以附识这种简洁的形式发表，介绍给所有迄今关注政治的概念的人们。

卡尔·施米特

1963年2月

〔1〕 潘普洛纳（Pamplona）为西班牙纳瓦拉（Navarra）省省会，纳瓦拉大学创建于1952年；萨拉戈萨（Saragossa）为西班牙的省会名，萨拉戈萨大学创建于1553年。——中译者注

引论

1808—1813年【游击队】的 起点状况一瞥

1808至1813年间西班牙人民为抵抗外来征服者的军队而进行的游击战（Guerilla-Krieg），是思考游击队问题的起点。^{〔1〕}在这场战争中，人民第一次与一支诞生于法国革命经验、组织精良的现代正规军队相遇。这场游击战由此拓开了新的战争空间，发展出新的作战概念，产生了新的战争学说和政治学说。

游击队非正规地作战。但正规与非正规作战的区别，取决于正规的精确性（Præzision des Regulaeren）；法国革命战争中出现了一种现代组织形式，正规与非正规作战的区别最先在这种形式中找到其具体的对立面，由此形成【正规与非正规的】概念。在人类【过去】的每一时代，都有许许多多的战争和战斗，产生出种种战争和战斗规则，以及随之而来的对规则的践踏和蔑视。尤其在国家瓦解离乱的时代——比如德意志土地上发生的三十年战争时期（1618—1648），在世界历史上每一内战及殖民战争期间，

〔1〕 本书所用的与汉语“游击队”一词对应的词有两个，其一为 Partisan，源于法文，法文词又源于意大利文，原意为追随者、同党，狭义指在被占领区反抗人侵者的志愿军、义勇军战士；其二为 Guerillas，词根 guerrilla 是西班牙文的 guerra（战争）一词的缩小化，可译为小规模战争，1808—1813年间常用来指反抗法国占领军的人民武装起义，后来泛指一切偷袭、破坏等有组织的武装行动的非正规战争。——中译者注

都屡屡发生人们所谓的游击现象。然而，应该注意到，就整个游击队理论而言，【游击队的】非正规力量及其意义，取决于游击队所质疑的正规力量及其意义。正是在法兰西国家以及法兰西军队中，国家以及军队的这种正规性质通过拿破仑获得了新的精确规定。17至19世纪，白人征服者对美洲红肤人（Rothaute）的无数次印地安战争、甚至来福枪手们在抗击正规英国军队的美国独立战争（1774-1783）中所采用的方法，以及朱安党人（Chouans）与雅各宾派在旺代的内战（1793-1796），都还属于前拿破仑阶段。拿破仑正规军的新作战方略源于新的革命斗争方式。在当时的一个普鲁士军官看来，拿破仑在1806年对普鲁士的整个征伐，不过像一场“大规模的党同伐异”（Parteigaengerei im Grossen）。〔2〕

第一个敢以非正规方式抗击第一代现代正规军的，是1808年西班牙游击战中的游击队员。1808年秋，拿破仑打败了正规的西班牙军队；真正的西班牙游击战是在这次正规军败北后才开始的。目前，还没有完整的有文献依据的西班牙游击战史。〔3〕这部游击战史——正如科斯塔（Fernan-

〔2〕 E.Kessel, “法国大革命时代战争艺术的转变”，载*Historische Zeitschrift*, 第148卷（1933），第248页及以下诸页；第191卷（1960），第397页及以下诸页（对Quimby《拿破仑战争的背景》一书的评论）。拿破仑由此（即由革命的群众性人民军队的新战争艺术）创造了一个堪称范例的体系——他的伟大的作战行动、战术和战略”；W.Hahlweg: “普鲁士的改革时代与革命战争”，载*Wehrwissenschaftliche Rundschau* 附刊18, 1962年9月，第49-50页。普鲁士军官和政治家Julius v.Voß认为，拿破仑在1806年的整个征伐也许可“被称为一种大规模的党同伐异”（见W.Hahlweg, 同上书，第14页）。

〔3〕 可参见萨拉戈大学“帕拉福克斯论坛”出版物中的《现代战》（*La Guerra moderna*）1955卷中的Fernando de Salas Lopez, “游击队与第五纵队”（II, 第181-211页）；“西班牙独立战争与萨拉戈萨的地位”；1958年卷中的Jose Maria Jover Zamora, “欧洲解放战争时期（1808-1814）的西班牙独立战争”，第41-165页；Fernando Solano Costa, “战争中的人民抵抗运动：游击队”，第387-423页；A. Serrano Mantalvo, “独立战争中的人民：市民中的抵抗活动”，第463-530页。Luis Garcia Arias的两篇重要文章收入《现代战》：“论现代战争的合法性”和“国家防御”（1960），“国家防御的新构想”。

F.Solano Costa 在上引文章的结尾处指出，迄今仍缺少一部西班牙反抗拿破仑的民族运动的有文献依据的历史。然而，必须特别指出，该文以及Jose Zamora 的文章是非常好的总结，值得强调它们乃是本文材料的重要来源。西班牙的史学论著

do Costa) (见注释 5 所引其“游击队”一文) 所说——很有必要，但非常难写，因为，整个西班牙游击战由阿斯图里亚斯 (Asturia)、阿拉贡 (Aragon)、加泰兰尼亚 (Katalanien)、纳瓦拉 (Navara)、加斯蒂略 (Kastillo) 等地区约 200 场小规模战斗构成，由无数斗士指挥，这些斗士的名字蒙上了种种神话和传奇色彩。其中，迪茨 (Juan Martin Diez) 以埃佩齐那多 (Empecinado) 之名让法国人闻风丧胆，使从马德里到萨戈萨的大道成为危途。^{〔4〕}对作战双方来说，这场游击战都极其凶残。亲法国派 (Afrancesado) 有教养，能够写书和回忆录，所以，发表的纪实文献多于游击队员，也就不足为奇。无论游击队一方的神话和传奇与正规军一方的文献史料处于什么关系，原初状况的线条还是很清楚。据克劳塞维茨 (Clausewitz) 称，法国的全部武装力量有一半往往驻扎在西班牙，其中又有一半约 25 到 26 万人受游击队箝制。据阿尔德切 (Gomez de Arteche) 估计，游击队数量约 5 万人，其他人的估计则低得多。

至于 1808 年西班牙游击队的状况，首先要说的是，游击队在自己的比较狭小的故土作战，其国王和王室并没有真正明白谁是实际的敌人。就

(如 Conde de Toreno、Modesto Lafuente、Rodriguez de Solis、Jose M. Garcia Rodriguez 等人的著作) 记载游击战时用了各种名称，至少还不是满足今天的兴趣的全方位描述。记述最详细的是 Jose Gomez de Arteche 的《独立战争史》第 4、5、7、9、11 和 14 卷。在这里讨论法文、英文和德文的文献，会使篇幅过分扩大，请参见 Fernando Solano Costa 的“游击战及其深远影响”一文精彩概述，载《独立战争及其时代国际史学讨论会文集》(Congreso Historico Internationa de la Guerra de la Independencia y su Epoca, der Institucion Fernando el Catolico [西班牙费尔南多学院出版]，Zaragoza, 1959, 3-4 月)；其中还载有 Santiago Amado Loriga 的“独立战争的军事视角”和 Juan Mercader Riba 的“法国人在西班牙的行政组织”。

〔4〕 参考文献有 F. Solano Costa 的上引著作，第 387、402、405 页；马拉诺 (Gregorio Maranon) 从 Hardman 的英文版《伊比里亚半岛战争梗概》(Edinburgh/London, 1847) 一书中选取关于埃佩齐那多的一段译成西班牙文出版。Jose de Arteche 在第 14 卷作为附录收入了一篇取关于埃佩齐那多的报告。除了阿齐那多，马拉诺编订出版的《阿佩齐那多》一书中最后描述的麦林诺 (Merino) 神甫，大概也值得一提。1823 年，当法国人受神圣同盟 (Heiligen Allianz) 委托进入西班牙 (著名的“圣路易的十万个儿子”) 时，埃佩齐那多和麦里诺神甫站在对立阵线：前者站在立宪派 (Konstitutionalisten) 一边，麦里诺神甫站在绝对王权复辟派 (der absolutistischen Retauration) 和法国人一边。

这一方面而言，当时西班牙的正当当局（die legitime Obrigkeit）的态度与德国没有不同。此外，西班牙的状况是，有教养的贵族、僧侣和市民阶层很大程度上亲法，同情外来占领者。在这方面，德国也有类似情况。德国大诗人歌德赋诗讴歌拿破仑，德国知识界始终没有明白自己究竟属于哪一方。在西班牙，游击队员英勇顽强地进行无望的战斗，简直就是可怜的魔鬼，堪称国际政治冲突非正规炮灰的第一个典型个案。所有这些作为序曲引出了一种关于游击队的理论。

一颗火花当时从西班牙迸发出来，溅向北方，在那里并没有点燃曾赋予西班牙游击队以世界历史意义的一场大火。但这颗火星在北方引发了一种效应，其影响在今天——20世纪下半叶，仍改变着地球和在其上生存的人类的面貌。这颗火星造就了一种关于战争和敌人的理论，这种理论合乎逻辑地在游击队理论中达到顶峰。

最早有计划地效法西班牙的尝试发生在1809年，也就是奥地利帝国反抗拿破仑的那场短暂的战争期间。借助著名政治家——其中有根茨（Friedrich Gentz）和施勒格尔（Friedrich Schlegel），维也纳的奥地利政府展开了一场全国性反拿破仑宣传。西班牙语文献被译成德文广为传播。^[5] 克莱斯特（Heinrich von Kleist）也急忙参与进来，在这场奥地利战争之后到柏林继续反法宣传。从这一年一直到1811年离世，克莱斯特都是真正意义上反对外来占领者的全民抵抗运动的诗人。克莱斯特的剧本《赫尔曼之战》（Die Hermannsschlacht）是所有时代最伟大的游击战作品。克莱斯特还写了一首诗（“致帕拉福克斯”）（An Palafox），将萨拉戈萨的保卫者与里奥尼达斯、阿明尼乌斯和威廉·退

[5] Peter Rassow, “西班牙起义对反拿破仑起义的影响”, 载 *Historische Zeitschrift* 167 (1943), 第310-335页。该文讨论了西班牙大臣柴马洛斯 (Ceballos) 的传单、阿恩特 (Ernst Moritz Arndt) 和克莱斯特的“德国人的教理问答”; 其他文献见上文提到的 W. Hahlweg 的书, 第9页注9-13 (即对1807-1813年德国起义的注释)。后来以撰写西班牙独立战争史闻名的舍佩勒 (von Schepeler) 上校也代表北方参与了策划奥地利的反法武装起义, 参见 Hans Jurreschke, “舍佩尔 (Schepeler) 上校及其关于费迪南七世 (Fernando VII) 王国的历史著作的特点和价值” 载 *Revista de Estudios políticos*, Nr. 126 (1812年加的斯宪法专刊), 第230页。

尔相提并论。^{〔6〕}普鲁士总参谋部中的改革家们、尤其格奈森瑙 (Gneisenau) 和沙恩塞斯特 (Schanhorst), 被西班牙榜样感动, 深受其影响, 是人所共知的。下文还将进一步讨论, 1808 至 1813 年期间, 这些普鲁士参谋军官的思想世界里已经孕育着《战争论》的萌芽——克劳塞维茨的名字因这部书获得近乎神话的色彩。克劳塞维茨提出战争即政治的延续, 这一提法已经简捷地包含着一种游击队理论。正如我们将指出的, 这种理论的逻辑通过列宁和毛泽东臻于完成。

在我们的游击队论题的语境中, 必须提到, 一场真正的人民游击战争只发生在霍弗尔 (Adreas Hofer)、施佩克巴赫 (Speckbacher) 和卡普遣会神甫哈斯平格 (Kapuzinerpater Haspinger) 活动的蒂洛尔 (Tirol)。正如克劳塞维茨所说, 蒂洛尔人是强劲的火把。^{〔7〕}不过, 1808 年的这个插曲很快便结束了, 在德意志其余地区, 没有发生反抗法国人的游击战。^{〔8〕}零散的起义和游击活动中表现出的强大民族冲动情感, 很快全部汇入正规作战轨道。1813 年春夏两季的战斗, 是战场决战, 决定胜负的则是 1813 年莱比锡城下的公开野战。

1814—1815 年的维也纳会议, 在全面复辟的框架内恢复了欧洲战争法

〔6〕波歌尔特 (Rudolf Borchardt) 将克莱斯特的“致帕拉福克斯”收入他编的诗集《不朽的德国诗歌宝藏》(1926)。此外, 萨拉戈萨的保卫者帕拉福克斯并非游击队员, 而是正规职业军官; 全体居民参与的英勇的城市保卫战——如绍莫鲁斯 (Hans Schomerus) 所强调的 (见本书注释 32) ——并非游击战, 而是对正规包围战的正规抵抗。

里奥尼达斯 (Leonidas) 为斯巴达国王, 在公元前 480 年狙击入侵的波斯人的温泉关战役中阵亡。阿明尼乌斯 (Arminius, 约公元前 16 年—公元 21 年) 是日耳曼部族切鲁西人的领袖, 公元 9 年在条顿堡森林大败罗马军队, 16 年又成功阻止罗马军队的全面进攻, 19 世纪晚期被推崇为日耳曼的民族英雄。威廉·退尔 (Wilhelm Tell) 生活于 13 和 14 世纪之交的瑞士传奇英雄。——中译者注

〔7〕克劳塞维茨,《政治论文和书信集》(Hans Rothfels 编, München 1922), 第 217 页。

〔8〕文中所称 1809 年的插曲, 指发生在蒂洛尔的一场反法起义, 霍弗、施佩克巴赫和哈斯平格是起义领袖。——中译者注

概念。^{〔9〕}这是世界历史上最令人吃惊的复辟之一。这一复辟取得了巨大成功，使得受到限制的欧陆陆战这一战争法（Kriegsrecht）直到1914—1918年的第一次世界大战还支配着欧洲陆战的军事实践。这个战争法今天仍被称为古典战争法（klassisches Kriegsrecht）其“古典”之称当之无愧，因为它规定了清楚的区分——尤其区分战争与和平、作战人员与非战斗人员、敌人与罪犯。战争——正规的国家军队之间的战争，是在战争法（Jus belli）的主权载体（souveraenen Trägern）之间进行的，是国家对国家的战争。即便在战争中，这些主权国家之间作为敌人也相互尊重，不将对方当罪犯来歧视，这样便有可能媾和——甚至媾和是战争的正规且不言而喻的终结。从这种古典的正规性——只要它具有现实效力——来看，游击队只可能是边缘现象，在整个第一次世界大战期间（1914—1918），实际上便如此。

我们的观察视域

如果我有时用关于游击队的种种现代理论这一说法，为了澄清论题，我必须强调，根本没有与现代理论相对立的所谓古老的游击队理论。以往

〔9〕人们普遍意识到，维也纳会议的一系列复辟乃是王朝的正当性原则（das dynastische Legitimitätsprinzip）和正当的王国，更进一步就是德国的高等贵族、意大利的教会国家和依循教宗制的耶稣会教团。人们较少意识到的是复辟所成就的伟大功业：欧洲公法（jus publicum Europaeum）及其对欧洲主权国家之间陆战的限制——至少在国际法教科书中，这一限制作为“古典的”门面一直保留到今天。拙著《欧洲公法中的大地的法》（1950年Köln版，1960年起由柏林Duncker & Humboldt出版，以下简称《大地的法》）没有充分讨论法国大革命和拿破仑时代的战争对欧洲公法造成的破坏；维贝格（Hans Wehberg）在对拙著的书评（载于Friedenswarte，第50卷（1951），第305—314页）中提出责难，并非没有道理，不过，至少作为部分补充，现在可以提请人们注意我对施努尔（Roman Schnur）关于1789—1815年法国的国际法理念和实践的论文的诸研究，其中部分已经发表在“陆地与海洋”（Land und Meer）一文，载Zeitschrift für Politik，1961，第11页及以下诸页。限制欧洲战争是复辟的成就（Restaurationswerk），属于这一复辟成就的，还有瑞士的持久中立及其持久的独立地位（situation unique），参见拙著《大地的法》，第222页。

战。1812年夏，俄国游击队在军事指挥之下骚扰逼近莫斯科的法国军队；同年秋天和冬天，俄国农民打死溃逃中饥寒交迫的法国人。整个战事持续不过半年，关于这场战事的政治神话和不同解释，远远多于对其所作的军事学理论上具范例性的解释。对这场俄国游击战，这里至少必须提到两种不同、甚至相互对立的解释：一种是巴枯宁和克鲁泡特金提出的无政府主义解释，它因托尔斯泰的长篇小说《战争与和平》闻名于世；一种是斯大林的革命战争战术和战略提出的布尔什维克主义评价。

托尔斯泰并非巴枯宁和克鲁泡特金式的无政府主义者，其文学影响更大。他的史诗《战争与和平》比任何政治学说和任何文献性史学包含更大的制造神话的能力。托尔斯泰将1812年的俄国游击队员升华为俄罗斯大地自然力量的代表——俄罗斯大地抖落盖世皇帝拿破仑及其声名显赫的军队，就像抖落自己身上可憎的害人虫。在托尔斯泰笔下，无知的、目不识丁的农民不仅比所有战略家和战术家更强大、更富智慧，甚至比成了历史事变手中的傀儡的伟大统帅拿破仑本人还要有才智。在抵抗德国的第二次世界大战中，斯大林拣起了这种植根于本土的民族游击战神话，使之具体服务于其共产主义世界政治。这意味着游击队员品质（Partisanentum）的一个本质上崭新的阶段，站在其起点上的是毛泽东这个名字。

近30年来，在世界广大地区发生了惨烈的游击斗争。它开始于第二次世界大战之前的1927年，在中国和其他后来抗击1932年至1945年日本入侵的亚洲国家中展开。第二次世界大战期间，俄国、波兰、巴尔干地区、法国、阿尔巴尼亚、希腊和其他地区，都成了这种战争的战场。第二次世界大战后，游击战继续在印度支那展开，在那里，越南共产党领袖胡志明和奠边府战役的胜利者武元甲将军相当有效地组织了抗击法国殖民军的游击战。此外，马来西亚、菲律宾、阿尔及利亚、塞浦路斯（在格里瓦斯[Griwas]上校领导下）和古巴（由卡斯特罗和格瓦拉领导）也在打游击战。当前，即1962年，印度支那国家——老挝和越南——是战胜和智取敌人的游击战场，新方法层出不穷。现代技术不仅为游击队，也为打击游击队的正规军提供了越来越有力的武器和杀伤手段、越来越完善的交通工具和通讯方法。在恐怖与反恐怖这一怪圈中，对游击队的反击往往只是游击战本身的一幅镜中映像，一再证明了那句古老的名言——经常被当成拿破仑1813年9月12日给勒菲费尔（Lefever）将军下达命令时引用的名言：*il faut operer en partisan partout ou il y a des partisans*（必须作为游击队与

游击队作战)。

几个特别涉及国际法的法律准则问题，将在下文讨论（见“国际法地位一瞥”）。【游击队理论的】基本论题不难理解，但把【这一理论】用于急剧发展的具体环境，却有争议。最近几年，出现了一份令人印象深刻的表达全面抵抗意志的文献，这份文献不仅表达意志，甚至还有具体实施细节的指引：此即瑞士的 *Kleinkriegsanleitung für jedermann*（《通用游击战指南》）。此书由瑞士军士协会（*Unteroffiziersverband*）编订，出版时以“全面抵抗”（*Der totale Widerstand*）为标题，作者是达赫（H. von Dach）上尉（第2版，Biel, 1958）。《通用游击战指南》以180多页篇幅指导人们如何消极和积极抵抗外来入侵者，细致指教如何破坏、潜伏、隐藏武器、搞偷袭、除奸细等，悉心收罗近几十年的经验。这本适用于任何人的现代战争指南首先强调，他们的“极端抵抗”必须遵守关于陆战（*Landkrieg*）的法律和习惯（海牙公约和1949年的四个日内瓦公约）。这都可以理解。也不难估计，一支规范的正规军只要觉得自己没有打过败仗，会如何看待这类游击战指南的操作手册（例如我在本文“1813年普鲁士对游击队员性质的错误态度”一节最后提到的：用斧头毆击以便不声不响干掉哨兵）。

游击队员的字义

初步概括我们的观察视野时，值得简洁列举几个人所共知的人名和事件，以便认识到游击队理论的文献和论题的内涵其实相当丰富。为了使讨论不致过分抽象，漫无边际，可取的办法是精确界定几个特征和标准。第一个特征在本书讨论开始时就提到了，即游击队员是非正规战士。军装就表现了正规性，其正规性远甚于职业服装，因为它展示了对公共性的控制（*Beherrschung der Öffentlichkeit*）；随军服亮出来的还有公开展示给人看的武器。着军服的敌人士兵是现代游击队员的活靶子。

如今，出现在我们眼前的第二个特征，是将游击队员与其他战士区别开来的强烈责任感。必须强调游击队员强烈的政治品格，因为必须把游击队员与卑劣的强盗和暴力罪犯区别开，后一类人的动机是为个人获取财富。政治品格这一概念的标准与海战法的海盗概念有相同的结构（含义则截然相反），属于海盗概念的是其恶劣行径的非政治品格，以私人劫掠和

谋利为目的。正如法学家们所说，海盗是 *animus furandi*（行窃动物）。游击队员战斗在政治阵线，正是其行为和政治品格表达出 *partisan*（游击队员）这个词的原初含义。因为，这个词来自 *partei*（政党），表达了与一个以某种方式作战、打仗或从事政治活动的政党或群体的关系。这类关系在革命年代变得特别有力。

在革命战争中，从属于一个革命政党不吝于献身。其他群体、社团尤其今天的国家，不再可能像一个进行革命斗争的政党吸引其积极战士那样完全与其成员整合一体。在牵涉很广的关于所谓总体国家（*totaler Staat*）的讨论中，人们还没有真正意识到，当今真正的、几乎惟一的总体组织（*totalitare Organisation*）并非国家、而是革命政党。^[12] 从命令与服从的严格运作层面的纯组织性来看，人们甚至必须承认，在这方面某些革命组织胜过某些正规军，而且，如果这种组织被当成正规性的标准——如 1949 年 8 月 12 日的日内瓦公约（见“国际法地位一瞥”）所规定的，必然会在关于战争的国际法中导致某种混乱。

Partisan 在德语里称为 *parteigänger*，即一个政党的同道，但其具体涵义因时而异，不仅在一个人与之同道的政党或阵线方面，而且也在其同行、同党、并肩战斗以及有时甚至一同被俘方面。有交战各方，^[13] 也有诉讼各方、议会民主制的各党派、意见和行动的各派等。在罗马语族中，^[14] *Partisan* 这个词可用作名词和形容词：在法语中，人们甚至可以说持某种意见的 *partisan*（一方）。简而言之，这个词从一般的多义词突然变成了政治性的词。这很容易使人想到语言学上的类似现象，如 *status*（骚乱）突然可以有 *staat*（国家）的含义。在社会解体的时代，如在 17 世纪 30 年代战争期间，非正规士兵几乎成了剪径者和流浪汉各自为战，成了流浪汉小说的形象，有如冈萨雷斯（*Estebanillo Gonzales*）的西班牙流浪汉，

[12] 参见我的“德国全面国家的进一步发展”一文（1933）注释 3，载《宪法法文集》（*Verfassungsrechtliche Aufsätze*, Berlin, 1958），第 366 页。

[13] 德文中的 *partei* 有多个含义：党、政党；（思想相同的）一派、派别，（合同、诉讼等有关的）一方、当事人等等。——中译者注

[14] 罗马语族指在原罗马帝国的土地上从拉丁语派生的诸语言，如法语、意大利语、西班牙语、葡萄牙语、罗马尼亚语等。——中译者注

此人与诺特林根战役（1635）有关，并以帅克风格讲述此事。^[15] 或者，人们从格里美尔斯豪森（Grimmelshausen）的《痴儿西木传》可以读到，从卡洛（Jacques Callot）的雕版画和蚀版画里也可以看到这类形象。^[16] 在18世纪，Parteiganger 属于轻骑兵和步兵以及其他轻装兵种，他们作为机动灵活的部队“分散地短兵相接”，进行与正规军队较缓慢的战役相反的所谓小规模战斗。在这里，正规与非正规的区分，纯粹是从军事技术上来考虑的，绝不同于国际法和宪法的法律意义上的合法（legal）与非法（illegal）。在今天的游击队员身上，正规—非正规、合法—非法都是模糊的、相互交错的。

灵活、迅捷、突变，一言以蔽之：高度机动性至今仍是游击队员的特点，而且靠技术装备和摩托化进一步得到增强。只是，在革命战争中，正规—非正规、合法—非法这两种对立不存在了，产生出许多半正规和准正规的部队和建制。进行武装斗争的游击队员始终配合正规部队，卡斯特罗（Fidel Castro）的战友格瓦拉（Ernesto Che Guevara）非常明确地强调这一点。^[17] 可是，正规与非正规的配合产生了一些介于两者之间的部队，甚至在一个并不革命政府呼吁抗击外来征服者、保卫国家领土的情况下也如此。在这种情况下，人民战争与游击战争互为一体。在这类召募士兵的条例中，自16世纪以来便有 *partisan* 这种称谓。^[18] 人民战争和战时总动

[15] 诺特林根战役：由于宗教信仰的对立和德意志帝国反对哈布斯堡的绝对王权统治，在德国土地上发生了由欧洲主要国家参加的为时三十年的战争（1618—1648）；诺特林根（Nordlingen）战役是瑞典军队与德意志皇家军队之间一次大战，瑞典军队大败，时在1643年9月，而非施米特所说的1635年。帅克是捷克作家哈塞克（Hasek, 1883—1923）同名小说中的人物。——中译者注

[16] 格里美尔斯豪森（1622—1676）系德国作家，他的《痴儿西木传》（*simplicus Simplicissimus*）是德国第一部流浪汉小说。卡洛（1592—1635）为法国版画家，他将版画发展成一门独立的艺术。——中译者注

[17] 格瓦拉：《论游击战》，Harries-Clichy Peterson 作序（New York, 1961），第9页：“显然，游击战是初级阶段，它不可能单独靠自身赢得一场战争”。我的引证出自这一版本，因为我后来才知道有西班牙文原版和其他译本。

[18] 伊里巴尔内（Manuel Fraga Iribarne）在其“20世纪的战争与政治”一文中指出，自1595年以来，法国就有了抵抗敌人入侵的规定，载 *Las Relaciones Internacionales de la Era de la guerra fria*（Madrid, 1962），第29、62页；该文使用了 *partisan*（游击队员）和 *parti de guerre*（战争一方）等词。

情况。^[22] 从转义上说，“做人就是当一名战士”，坚定的个人主义者进行战斗恰恰是基于自己的考虑，如果他有勇气自己承担风险的话。这样一来，坚定的个人主义者就是他自己的追随者。这类概念解释的时代特点，值得重视、值得专门考察。^[23] 但是，对于本书所指的游击队理论而言，

(22) 例如，我曾称鲍威尔 (Bruno Bauer) 和施蒂纳 (Max Stirner) 为世界精神的游击队员；参见我 1940 年写的关于施泰茵 (Lorenz von Stein) 的文章 (见 *Bibliographie Thomissen* Nr.202、303) 和 1944 年关于柯特 (Donoso Cortes) 的文章 (见 *Bibliographie Thomissen* Nr.49、283、287)。在发表于 1962 年 6 月 29 日 *Zürcher Woche* (《苏黎世周报》) Nr.26 的一篇纪念卢梭 250 周年忌辰的文章中，我曾用游击队员这个形象来澄清有关卢梭的争议，并提到施洛尔斯和塞尔的书。前不久，我读到纪叶明 (H.Guillemain) 的“卢梭——混乱的节日”一文，它似乎在证实我的解释。纪叶明是卢梭的《山中遗书》(1962) 的编订者，为此书写了重要序文。

(23) 施洛尔斯 (参见注释 22) 将游击队员看作最后一个反抗彻底技术化了的世界的虚无主义的人、自然与土地的最后保卫者，甚至最后的人 (*den letzten Menschen*)。与此相反，在内贝尔 (Gerhard Nebel) 的《游击队员与十字军东征参战者》一书 (Stuttgart, 1950) 中，游击队员却是一个现代虚无主义形象，作为我们世纪的命运，这一形象包罗了所有职业和社会阶层——诸如教士、农民、学者甚至士兵。内贝尔的书是 1944-1945 年间一个德国士兵在意大利和德国的日记，很值得将他对当时意大利游击队的描写与施洛尔斯 (同上，第 243 页) 的解释作一比较。

内贝尔的描写尤其出色地记载了一支强大正规军的溃散时刻：恶棍般的散兵游勇不是被居民打死、就是自相残杀和劫掠，然后两方都可以自称为游击队。至于内贝尔除了其精彩描写还将那些可怜的家伙和流浪汉归入“虚无主义者”之列，只是顺应时代的形而上学佐料，与给 17 世纪的流浪汉加上一些经院神学没有什么两样。

恽格 (Ernst Junger) 的《遁入森林》(Frankfurt am Main, 1951) 几次称游击队员为进入森林的人，并把这种人虚构成他所谓“劳动者”形象似的“人物” (1932)。这种被机器围困的个人不承认已经输掉看似无望的一局，想凭自己最内在的力量继续干下去，“决心进入森林”，“他所在的地方处处是森林” (第 11 页)。譬如，客西马尼园——从我们教主的受难史中所知道的橄榄山，也是恽格所谓的“森林” (第 73 页)；苏格拉底的内在声音 (Daimonion) 同样属于这样的“森林” (第 82 页)。因此“法学教师和国家法法学教师”没有能力教给这位遁入森林者“必要的知识。诗人和哲学家总看好能够坚持的规划” (第 126 页)。只有神学家知道力量的真正泉源，“作为神学家”，每一个认知者都为人所理解…… (第 95 页)。

游击队员就仍将是陆战为特点的积极斗士。^[26] 通过比较典型的海洋法形象（参见下一节）和对空间方面的讨论（参见后面的“空间视域”一节），游击队员依托乡土的品格会更加鲜明。

可是，土生土长的农民出身的游击队员也被拖进了不可抵御的技术—工业进步的引力场。摩托化大大提高了游击队员的机动灵活性，以致游击队面临完全脱离当地依托的危险。在冷战环境中，游击队员成了无形战斗的技术人员、破坏者和特二。第二次世界大战期间，就已经有了经过游击战训练的破坏小分队。这种摩托化游击队员丧失了其依托土地的品格，仅仅是一个流动且可更替的工具，被强大的推行世界政治的中心用于公开或隐蔽的战争，情况需要时就被停止活动。游击队理论不可忽视，今天的游击队也存在这种可能性。

我们提出了四个标准——非正规性、高度灵活性、强烈的政治责任感和依托土地的品格，并提到技术化、工业化和非农业化发展可能对游击队产生的影响，从而在概念方面划定了观察视域。从拿破仑时代的小规模作战者到装备精良的现代游击队员，从埃佩齐那多经毛泽东和胡志明到卡斯特罗，这一视域很清楚。从这一广阔领域中，历史学和军事学获取过大量且日益增长的素材。我们将利用能够得到的一切材料，并尝试从中取得对游击队理论的几点认识。

国际法地位一瞥

游击队员打非正规战。但非正规战斗人员的几个范畴与正规武装力量相同，并享有正规战斗人员的权利和特权。这意思是：游击队的作战行动并不违法，如果他们落入敌人手中，有权要求得到战俘和伤员的特殊待遇。1907年10月18日海牙陆战法规中，有一条对这种法律地位的概述，

[26] 波维利 (M.Boveri) 在评论 (载 Merkur, 168, 1962年2月) 施洛尔的书 (前揭) 时, 称赞了 C.Milosz 的《东西方的地形》(Köln, 1961), 指出作者生动感人地描绘了自己在立陶宛、波兰、西欧尤其是巴黎的生活, 叙述了自己在德国占领华沙时的地下活动——曾散发反德传单。作者明确说, 他并非游击队员, 也不想当游击队员 (第276页)。然而, 施洛尔对立陶宛故土和森林的热爱, 却会使人坚定地认为, 应确定无疑地相信, 真正的游击队员的品格源于土地。

直到今天还被公认普遍适用。第二次世界大战以后，1949年8月12日的四个日内瓦公约延续了这一阐释，其中的两个公约规定了陆战和海战中伤病员的命运，第3个涉及对待俘虏，第4个涉及战时保护平民的规定。许多国家——西方世界和东方集团的国家都签署了这些公约；1956年7月18日颁布的新的美国陆战法军事手册，也与这些表述相符。

1907年10月18日的海牙陆战法规将民兵、志愿兵和人民自发起义的参战者在某些条件下与正规武装力量置于同等地位。我们在下面讨论普鲁士对待游击队的错误态度时，将提到这一规定的几个困难点和不明确的地方。导致1949年日内瓦公约的这一发展倾向的特点是，承认了进一步放宽迄今纯国家的、欧洲的国际法。越来越广泛的参战者范畴现在被当成战斗人员。被敌人以军事手段占领的地区——即本来是在敌后战斗的游击队员的作战区域——的平民，现在也享有比1907年陆战法规的规定更加广泛的法律保护。许多过去被视为游击队员的参与战斗者，现在受到与正规战斗人员相同的对待，并拥有自己的权利和特权。他们本来可以不再被称为游击队员，可是，概念仍不明确而且模棱两可。

日内瓦公约的表述只着眼于欧洲经验，没有考虑到毛泽东的游击战和后来的现代游击战的发展。在1945年以后最初的几年里，人们还没有意识到像佛尔奇（Hermann Foertsch）这样的专家所认识和如此表述的东西：1945年以后的战争行动具有游击战性质，因为，原子弹的拥有者出于人道考虑不敢用它，不拥有原子弹者便可以立足于这种考虑之上——这不仅是原子弹、也是人道考虑所具有的料想不到的后果。日内瓦准则从特定的环境抽象形成了关于游击战问题至关重要的概念。这些概念（如皮克泰特 [Jean S. Pictet] 主持作出的国际红十字会的权威评论中所说，见第3卷，1958，第65页）是对1939至1945年间第二次世界大战中的抵抗运动的精确表述（une référence précise）。

1907年海牙陆战法规的一个根本性改动并非本来的目的，原则上甚至还在坚持将游击队与正规部队同等对待的四个经典性条件（负责任的上级、固定的明显标志、公开携带武器和遵守战争法的规定和惯例）。当然，保护平民的公约不仅适用于国家间的战争，也适用于一切国际性武装冲突，适用于内战、起义等。然而，这只是为国际红十字会（和其他中立组织）的人道干预创造法律基础。Inter arma caritas（交战时相互尊重）。公约的第4条第3款明确强调，冲突各方的法律地位（le statut juridique）不

会因此受到损害（上引皮克特评论，第3卷，1959，第39—40页）。在国家间的战争中，军事占领区的占领政权仍然有权批示这个地区的地方警察维持治安和镇压非正规的战斗行动，因此也要追捕游击队员，“不管他们受什么理念驱动”（皮克特评论，第4卷，1956，第330页）。

由此可见，游击队员——即非正规的、尚未与正规部队处于平等地位的战斗者——的区分，直到今天基本上未变。这个意义上的游击队员并未享有战斗人员的权利和特权；按照一般法律，游击队员是罪犯，可以用一次即决的惩罚（mit summarischen Strafen）和镇压措施加以消灭。甚至在第二次世界大战后的战犯审判中，尤其在对德国将军们（约德尔 [Jodl]、勒伯 [Leeb]、李斯特 [List]）的纽伦堡判决中，原则上也认可了这一点。当然，一切逾越必要的反游击队措施的残暴行为、恐怖措施、集体惩罚或参与大屠杀，仍然是战争犯罪。

日内瓦公约扩大了【游击队员】与正规战斗人员处于同等地位的范围，首先由于它使一种“有组织抵抗运动”的成员与民兵和志愿军的成员处于同等地位，由此赋予他们正规战斗人员所享有的权利和特权。公约中完全没有明确提出一种军事组织作为前提（伤员公约的第13款，战俘公约的第4款）。保护平民公约将以武力进行的“国际冲突”等同于古典欧洲国际法所指的国家间的战争，由此而触及到一种对以往的战争法而言典型的法律准则（Rechtsinstitut）的核心，即 *occupatio bellica*（军事占领）。除了这类在此只是为举证而提及的放宽和松动的情況以外，还有因现代武器技术的发展而自然产生的、对游击战影响更为深刻的巨大变化和改动。例如，上文援引的瑞士军士协会的《游击战指南》如此指导一个抵抗战士：“只在夜间活动，白天在森林里休息！”对这样一个战士而言，“公开携带”武器的规定有什么意义？要求远处可识别的标志，在夜战中或用现代军事技术的远端武器作战时有什么意义？如果以游击队员问题的视角来观察，注意到下文（参见“空间视域”和“技术视域”两节）指出的空间改变和技术—工业发展方面，便会出现很多类似的问题。

军事占领区对平民的保护是另一种含义的保护。占领政权的关注点在于军事占领地区的安定和秩序。人们坚持认为，占领区居民虽然可以不忠诚，却有义务服从战争法许可的占领政权的规定。公务人员——甚至警察——应继续正常的工作并应受占领政权的相应对待。所有这些是一种占领政权的利益与其交战对手的利益之间煞费苦心达至平衡的困难妥协。游

击队员以危险方式扰乱占领区的秩序，不仅因为他们本来的活动空间便是他们在那里破坏运输和后勤补给的敌后地区——要做到这些必须得到这一地区的居民或多或少的支援和掩护。上面引用的《通用游击战指南》（第28页）中说：“居民是你最伟大的朋友”。从潜在意义上看，保护这样的居民便是保护游击队员。因此，在战争法发展史上，讨论海牙陆战法规及其进一步完善的过程，总是一再出现典型的组合：大的军事强国即潜在的占领国要求严格确保军事占领区的秩序，担心会被占领的较小的国家（比利时、瑞士、卢森堡）则想方设法尽可能广泛地保护抵抗战士和平民。在这一方面，第二次世界大战以来的发展也达到了新的认识，下面将指示的（参见“社会结构的崩溃”一节）社会基础遭到破坏的情况，引发了一个问题：是否也可能发生居民需要得到保护免受游击队危害的情况。

由于1949年日内瓦公约的签订，古典的、海牙陆战法规精确规定的军事占领法准则（*Rechtsinstitut der occupatio bellica*）内出现了变化，其影响在许多方面仍然不可估量。以往被当作游击队员来对待的抵抗战士，只要有组织的，便被看作正规战士。与占领国的利益相比，被占领区居民的利益备受强调，以致可以（至少在理论上）将对占领国的任何抵抗看成并非非法，甚至抵抗游击队（只要出于可尊重的动机）也并非非法。另一方面，占领国仍应保留采取镇压措施的权利。在这种情况下，一个游击队员并非真正合法、但也不是真正非法的，而只是自己承担风险，从这个意义上讲，【当游击队员】是有风险的行为。

如果在一般的、不确定的意义上使用诸如风险（*Risiko*）和担风险（*riskant*）这样的词，人们必须看到，在一个被敌人军事占领和为游击队所渗透的地区，绝非只是游击队员过着有风险的生活。从不安全和危险的一般意义上看，这个地区全部居民的生活都承担着巨大风险。那些根据海牙陆战法愿意继续正常工作的公务人员还会遇到因有所作为与没有作为而出现的意外危险，警察尤其陷入了种种相互矛盾的危险要求的交点：占领国当局要求警察在维护治安方面服从命令，而扰乱治安的又恰恰是游击队员；自己民族的国家要求警察忠诚，并将在战后追究责任；警察所属的居民期待他忠诚和同情，可是，如果警察自己不下定决心当游击队员，这忠诚和同情便可能造成完全相反的实际后果；最后，游击队和对付游击队很快将警察推进镇压和反镇压的魔圈。一般而言，冒风险的行动（或者不行动）并非游击队员特有的特点。

人们不应从海战法的概念领域中取出像风险这样一个恰如其分的词，使之消解在一个抹去一切差异色彩的一般概念中。对于我们这些坚持游击队员之依托土地的品格的人，这尤其重要。如果我以前曾一度将资本主义早期的海盗和弄潮儿称为“海上游击队员”（《大地的法》，第145页），今天我愿意修正这个不精确的术语。游击队员有敌人，他冒的“风险”完全不同于破坏封锁者和走私贸易者，他不仅像每个正规战斗人员一样冒着生命危险，而且知道并听任敌人将他置于法、法规的保护之外并无视其名誉。

革命战士也如此行事，把敌人宣布为罪犯，并将敌人关于法、法规和名誉的一切概念视为意识形态的欺骗。尽管两种类型的游击队员（防守性—依托土地的故乡保卫者型和对世界怀有敌意的革命积极分子型）的结合和交融，是第二次世界大战和战后时期直到今天的【游击队】行为的特征，但【两种类型的游击队员的】对立仍然存在。正如我们将看到的那样，这一对立基于完全不同的表现在各种游击队员身上的战争和敌人的概念。只要战争是国家对国家，双方打的是一场非歧视性战争，游击队员便是边缘角色，不致摧毁战争的框架，也改变不了政治进程的总体结构。但是，如果战争在整体上针对的是对手的种种犯罪行为，比如战争被看作阶级敌人对阶级敌人的内战，其主要目标是消灭作为敌人的国家政权，敌人的犯罪行为所引起的革命的爆炸效果便使游击队员成为战争的真正英雄。游击队员执行对罪犯的死刑判决，自己也承担了被当成罪犯和祸害来对待的风险。这是一场有 *justa causa*（合法依据）而又不承认 *justus hostis*（合法的敌人）的战争逻辑。革命的游击队员由此成为战争的真正中心角色。

虽然各种类型的游击战可能在当今的作战实践中如此混杂和相互交织，虽然它们的基本前提始终如此不同，由此可检验敌友组合的标准，游击队员问题依然是最好的试金石。我们在前面回顾过草拟海牙陆战法时的典型组合：大的军事强国与小的中立国家的对立。讨论1949年日内瓦公约时，几经努力才达成了一项妥协的表述方式，有组织的抵抗运动被等同于志愿军。在这里，当问题涉及到将第二次世界大战的经验概括为国际准则时，又重复了这种典型的组合。这一次，大的军事强国——潜在的占领者仍然与小的、担心被占领的国家对立；不过，有一个令人注目且具代表性的变化：世界上最大的陆地国家、也是最强大的潜在占领国家苏联，站到了弱小国家一边。

施密德的“游击队员在战争中的国际法地位”一文资料丰富、文献依

据充分，^[28] 该文想将平民的游击作战——这里想到的是斯大林的游击队——置于“法律保护之下”。施密德从中看到了“游击队员问题的核心”和日内瓦公约在法学上的创造性功绩。施密德想消除以往的占领政权观念中残存的“某些占领法方面的考虑”，尤其他所说的“备受称颂的服从义务”。为了达到这个目的，施密德利用了关于合法但却有风险的战争行为的学说，将这种行为称为一种有风险但并不是非法的战争行为，以此减少游击队员的风险，并以占领国为代价给予游击队员尽可能多的权利和特权。我不明白施密德如何逃避恐怖与报复性恐怖的逻辑：除非他迫使游击队的战争敌人去犯罪。整个情况显得是一种极为有趣的两种不同的 *statuts juridiques*（法律状态）的交叉：战斗人员和平民与两种不同类型的现代战争——施密德的游击队员（遵循毛泽东思想）亲自参加的居民和占领国之间的热战和冷战的交叉。令人惊异的只是，这种对斯大林游击队员的解除非法化（*Ent-Illegalisierung*）以古典的国际法为代价，同时又返回到卢梭—包塔利斯学说所指的纯国家间的战争，这是一种真正的概念断裂。^[29] 施密德认为，这一学说只是“在其童年”禁止平民犯下心怀敌意的错误（第 157 页）。这样一来，游击队员便可以得到保险了。

1949 年 8 月 12 日的四个日内瓦公约，是值得景仰的人文思想和人道思想发展的产物。它们不仅给予敌人以人道待遇，甚至从表示认可的意义上公正对待敌人，因此仍然基于古典国际法及其传统，没有此一基础，这一人道主义作品不可能完成。这些公约的基石始终是，清晰区分战争的国家性质（*Staatlichkeit*）和基于这一性质对战争的限制，区分战争与和平、军人与平民、敌人与罪犯、国家间的战争与内战。可是，由于这些公约松动、甚至质疑这些基本区别，便给一种故意破坏上述清晰区别的战争敞开了大门。于是，便出现了某些以审慎行文表述的妥协准则，它只是一道单跨的桥，借以跨越一道深渊，其中包含战争、敌人和游击队员等概念的隐藏着多种后果的变化。

[28] 施密德：“游击队员在战争中的国际法地位”，见 *Zürcher Studien zum Internationalen Recht*，第 23 期，Zurich, 1956。

[29] 包塔利斯（Jean-Etienne-Marie Portalis, 1746—1807），法国律师兼政治家，《拿破仑法典》主要起草人之一。——中译者注

理论的发展

普鲁士对游击队品质的错误态度

普鲁士是在德意志居领导地位的军事强国，在这里，1813年春的反拿破仑起义事件带有强烈的民族情感。这一伟大时刻很快就过去了，但在游击队理念的历史上却带有本质性，我们以后对此必须专门论述。

首先，必须重视不可否认的历史事实：自1813年直到第二次世界大战期间，普鲁士军队和由普鲁士统率的德意志军队提供了一种彻底排除游击队思想的军队组织的经典范例。从军事上看，德国在非洲30年的殖民统治（1885-1915）并不重要，不足以让普鲁士参谋部优秀的理论家们认真对待这一论题。奥匈军队在巴尔干地区领教了游击战和进行小规模战争的规则。相反，在第二次世界大战期间，普鲁士-德意志军队于1941年6月22日进入俄国时，却没有想到游击战。德军开始进攻斯大林时的原则是：部队攻击敌人，由警察除掉散兵游勇。直到1941年10月，才第一次传来对付游击战的专门指示；1944年5月，也就是在历时4年的战争结束前不到一年的时候，国防军总司令部才颁发完整的【游击战】实施细则。^{〔1〕}

在19世纪，普鲁士-德意志军队成为当时以欧洲为中心的世界中最著名且堪为楷模的军事组织。然而，它取得这一荣誉，完全得益于战胜其

〔1〕 H.Schomerus, “论游击队员”，载*Christ und Welt* 周刊，Nr.26, 1949（尤其“传统的护墙”一节）。他于同一年在这家杂志发表文章对游击队员问题仍然具有重大意义。

他欧洲正规军、尤其法国和奥地利军队。只是在1870-1871年的普法战争期间，普鲁士-德意志军队才遇到非正规战争，其形式是所谓冷枪手（Franktirer）——德语称为狙击手，并像任何正规军一样，严格按战争法对待他。一支正规军纪律愈严明，便愈正确地区分军人与平民，只将穿军服的对手当成敌人；如果对方不穿军服的平民也参加战斗，【正规军】会变得非常敏感和神经质。于是，军人便以严厉的镇压、枪杀、扣压人质、破坏乡镇来作出反应，认为这是对付暗算和阴谋的正当应急防卫。人们愈尊重作为敌人的正规的、穿军服的对手，即使在浴血苦战中也不将他与罪犯混淆，非正规的战斗人员便愈会被无情地当成罪犯。这一切自然都产生于区别军人与平民、战斗人员与非战斗人员的古典欧洲战争法的逻辑，从而获得了将并非这样的敌人宣布为罪犯的罕有的道义力量。

1870年秋和随后的1870-1871年之交的冬天，即9月2日在色当取得对拿破仑三世皇帝的正规军的重大胜利之后，德国士兵领教了法国的冷枪手。倘若按照古典的正规陆战规则行事，人们本来必定期待这次胜利之后，战争将结束并缔结和约。可是，吃败仗的帝国政权垮台了，甘必大（Leon Gambetta）领导下的新共和政府宣布全民抵抗外国入侵者：Krieg a outrance（将战争打到底）。新政府火速不断征召新部队，不断将大量训练极差的士兵投入战场。1870年11月，新政府在卢瓦河畔甚至还取得一次军事上的胜利。德军的处境受到威胁，德国的外交形势大受影响，因为人们对一场旷日持久的战争毫无准备。法国居民陷入爱国主义亢奋状态，以各种形式参加抗击德国人的战斗。德国人则将士绅和所谓社会名流扣为人质，处决抓住的手持武器的冷枪手，以各种镇压手段将居民置于高压之下。这是一场双方的国际法学者和官方宣传就赞成和反对冷枪手而展开的历时半个多世纪的争议开始时的情况。第一次世界大战中，论辩之火作为比利时和德国关于冷枪手的争论重新燃烧起来。就此一问题所写的书汗牛充栋，而且就在近几年（即1958至1960年间），由有声望的德国和比利时历史学家组成的一个委员会试图从这一复杂问题出发，至少澄清和厘定一个争论焦点——1914年比利时的冷枪手之争。^{〔2〕}

〔2〕 E.Essel, *Historische Zeitschrift*, 第191卷（1960年10月），第385-393页；F.Petri和P.Scholler：“论澄清1914年8月的冷枪手问题”，载*Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte*, 第9卷（1961），第234-248页。

这一切对于游击队员问题都富有启迪作用，因为这说明，一种标准的规定——如果它要根据事实把握住事态，而不仅仅提供一种由价值判断和附加条款总表构造的（Glissando（级进滑奏）的话——在法律上是不可能成立的。欧洲对国家间战争的传统限制自18世纪以来是从某些确定的概念出发的，这些概念虽然被法国革命中断，通过维也纳会议的复辟又得到了更为有力的证实。这些关于受限制的战争和真正的敌人的观念产生于君主制时代，若要让这些观念在【现代的】国家之间合法化，交战的双方就得在国内和国家之间都遵循这些观念，而且国内和国家之间对正规与非正规、合法与非法的理解还得在内容上完全一致，或者至少在其结构上保持某种程度的同一。否则国家之间的准则不会推进和平，只会为双方的相互指责成功地提供借口和说词。自第一次世界大战以来，人们逐渐意识到了这个简单的真理。但是，传统的一套概念仍然具有强烈的意识形态色彩。各国出于实践上的理由有兴趣利用所谓古典概念，尽管在另一些情况下，这些概念被作为过去和反动的东西被弃置一边。此外，欧洲国际法法学家们执拗地将自1900年以来所实现的图像排除出他们的意识。^{〔3〕}

如果所有这一切已经足以在一般意义上说明，老式的欧洲国家间的战争与民主的人民战争（demokratischen Volkskrieg）的不同，就尤其适于说明一场临时发动的、甘必大在1970年9月宣布要打到底的民族的人民战争。1807年的海牙陆战法规——有如19世纪以前的所有法规，试图就冷枪手问题达成妥协。为了使仓促上阵、穿临时制服的战士得到国际法意义上的承认，这一法规要求具有下述条件：负责任的上级、固定和远处可分辨的标识，尤其要公开携带武器。海牙法规和日内瓦公约在概念上的含混情况严重，使论题陷于混乱。^{〔4〕} 游击队员恰恰避免公开携带武器，在隐

〔3〕 19世纪末，欧洲的国际法学说毫无批判感，甚至全然无知地丧失了对它以往的法规的空间结构的意识。人们极其天真地将越来越广泛、外在化、表面化的全球化过程（Universalisierungsprozeß）看成欧洲国际法的胜利，将欧洲脱离世界的国际法中心看成欧洲上升为国际法的中心。见《大地的法》，第206页。

〔4〕 混乱情况令人捉摸不透，这不仅表现在政治宣传和反宣传（只要场合适当）以及现实争端方面（如南斯拉夫公民L.Vracaric案，他于1961年11月被慕尼黑德国当局逮捕），令人遗憾的是，也表现在法律专业文献中，一旦法学丧失对欧洲国际法的具体概念的意识的话。上文所引施密德的博士论文“游击队员在战争中的国际法地位”证明了这一点。伦奇（H.Rentsch）的《游击战斗：经验与教训》

蔽处作战，不仅使用敌军的制服，也佩带或固定或临时的标识，更经常穿任何一种便服作掩护。隐秘和黑夜是游击队员最强大的武器，他不可能老老实实放弃这两件武器，否则会丧失非正规性这一活动空间，从而将不再是游击队员。

正规的普鲁士军队的军事立场绝不是建立在缺乏才智或对游击战重要性的无知之上的。这从一个典型的普鲁士军官的一本有趣的书里便可看到，他了解1870—1871年间的冷枪手战争，在1877年以《甘必大及其军队》为题公开了自己的见解。作者戈尔茨男爵（Colmar Freiherr von der Goltz）在第一次世界大战中作为一支土耳其军队的指挥官和帕夏^{〔5〕}去世。这位年轻军官极其客观和精当地认识到共和派作战方式的致命缺陷，他指出：“甘必大想打大战，也这么做了，这是他的不幸；因为对当时在法国的德国军队而言，一场小战、一场游击战或许要危险得多。”^{〔6〕}

虽然迟了一些，普鲁士—德意志的军队领导毕竟理解了游击战。德国国防军总司令部于1944年5月6日颁发了上面提到的反游击战的一般指导方针。因此，德国军队在其临终之前正确认识了游击队。德国的一个敌人也承认，1944年5月的指导方针是杰出的法规。英国的狄克森（Dixon）准将曾与海尔布伦（Otto Heilbrunn）合著过一本内容丰富的关于游击队的书，第二次世界大战之后，他详细载录了德军的指导方针，作为正确对付游击队的范例。英国将军邓宁爵士（Sir Reginald F.S. Denning）在为狄克森

（Frankfurt a.M.1961）在几个地方可能为其所迷惑，试图将游击队员置于“国际法的保护和荫庇之下”（第204页，注9），真正的游击队员倒乐于接受国际法，把它当作附加武器。整个事件是“欧洲公法”及其关于战争和敌人的人道—理性概念遭到破坏所产生的后果。韦勒（F.J.P. Veale）的大作《走向野蛮主义》（Wisconsin, 1953，德文第2版 Wiesbaden 1962）附加了一章：“战争法的再野蛮化”（Re-Barbarisierung）。

〔5〕 帕夏（Pascha）一词源于土耳其文，是土耳其对高级军官和官吏的称谓。——中译者注

〔6〕 Goltz, 《甘必大及其部队》（Berlin, 1877），第36页：“随着入侵军队的持续推进，干部日益虚弱，辎重更为迟缓……这一切都有利于活跃的敌人志愿军。甘必大却想打大战。他的部队占数量优势，战绩本来也应辉煌、给人以深刻，从而在国家面前证明他的正确”，得到戈尔茨男爵的书，我应感谢哈德利希（J. Hadrich）博士，他还让我注意到，阿比西尼亚人在1935—1936年抵抗墨索里尼的意大利军队时之所以惨败，同样由于他不打游击战，而是试图打一场正规军队的战争。

和海尔布伦的书写序中说，1944年的德国反游击队准则并没有因为它是德军对付俄国游击队的指导方针而减少其价值。^{〔7〕}

1944—1945年德国战争结束时的两个现象——德国的国民冲锋队和所谓狼人组织，^{〔8〕}不应算在德国国防军名下，而应从这两个组织的对立来解释。国民冲锋队是1944年9月25日公告作为保卫国家的本土民兵征召的，其成员在服役期间是兵役法意义上的士兵和海牙陆战法意义上的战斗人员。前不久，曾从1944年11月起担任过德国国民冲锋队参谋部首脑的吉塞尔（Hans Kissel）少将发表文章，讲述了国民冲锋队的组织、装备、投入使用、士气和损失。吉塞尔说，在西面，盟军认可国民冲锋队为战斗部队，在东面，俄国人则将它看作游击组织，还枪决俘虏。与本土民兵不同，狼人组织被看作青年游击组织。关于其结局，狄克森和海尔布伦的书指导说：“盟军抓获了少数几个较成熟的狼人，问题迎刃而解。”狼人组织的特点被定义为“试图发动一场儿童狙击战”。^{〔9〕}不管是什么，我们都无须在此继续讨论了。

第一次世界大战后，当时的战胜国解散了德军总参谋部，1919年6月28日的凡尔赛条约第160条禁止德国以任何形式重建总参谋部。历史的和国际法的逻辑在于，第二次世界大战的战胜国——尤其美国和苏联，唾弃古典的欧洲国际法意义上的两国交战，在共同取得对德国的胜利后，唾弃并消灭了普鲁士国家。盟国监督委员会1947年2月25日的第46号法令规定：

普鲁士国家历来是德国军国主义和反动派的代表，它在事实上已不复存在。以维护各民族的和平与安全的思想为指针，并怀着确保德国在民主基础上进一步重建政治生活的意愿，监督委员会兹规定如下：

第一条：解散普鲁士国家及其政府和一切行政部门。

〔7〕 引自Dixon和Otto Heilbrunn:《游击队员：狄克森和海尔布伦旅的游击战战略和策略》(Frankfurt a.M./Berlin1956)，第XIV和第213—240页。

〔8〕 狼人(Werwolf)亦可译作人狼，德国民间传说中变成狼的人，他裹挟、捕食人。这里指1945年春德国当局发动的志愿兵运动。——中译者注

〔9〕 Hans Kissel,《1944—1945年的德国国民冲锋队：保卫国家的本土民兵》(Frankfurt a.M.1962)；关于东西部对待游击队的态度不同，见第46页。“儿童狙击战”(Kinderhecken Schutzenkrieg)一词，见普鲁克(E.F.Pruck)对吉塞尔一书的评论，载Zeitschrift für Politik, Nr.9 (1962)。普鲁克正确指出：“(海牙陆战法意义上的)合法战斗与游击战之间的界线是模糊的”。见Dixon-Heilbrunn；同上，第3页。

1813 年普鲁士观念的游击队及其向理论的转化

1866 年，为对抗哈布斯堡王朝和波拿巴主义^[10]的法国，普鲁士“想拿起不仅在德国而且在匈牙利和波希米亚被激起的民族运动可能提供给我们的任何武器”。想避免失败的，并非普鲁士士兵，也不是具有改革思想的普鲁士参谋部的职业军官，而是俾斯麦。俾斯麦决心让阿刻戎^[11]流动起来。他喜欢使用经典性引语 *Acheronta movere*（我将去阿刻戎），不过，他自然更想将这归咎于自己在内政方面的对手。无论普鲁士国王威廉一世还是普鲁士总参谋长莫尔特克（Moltke），都远离阿刻戎计划；在他们看来，这类东西肯定不吉利，也是非普鲁士的。即便对德国政府和总参谋部在第一次世界大战期间微弱的革命化尝试而言，阿刻戎这个词也似嫌过分。当然，1917 年列宁从瑞士返回俄国之行，也属于这一语境。不过，这次革命化尝试的历史性影响超越和盖过了德国人当时在组织列宁的行程时可能设想和计划的一切，这与其说推倒，不如说证实了我们关于普鲁士对游击战的错误态度的命题。^[12]

[10] 波拿巴主义（Bonapartismus），19 世纪法国兴起的一股拥护拿破仑一世和拿破仑三世统治的思潮。——中译者注

[11] 阿刻戎（Acheron）为希腊的一条河，希腊古代认为这条河是流向阴间的人口；在希腊神话中，阿刻戎即冥河，转义指下世。俾斯麦说“让阿刻戎流动起来”，似用其转义——把人民动员起来。——中译者注

[12] 俾斯麦：《思考与回忆》，第 1 卷第 20 章；第 3 卷第 1、10 章，引语 *Acheronta movebo*（我将去冥河）用于召鬼。俾斯麦引用这句话打折扣，出于明显的理由。事实上，正如一个名叫策西林（E.Zechlin）的现代历史学家所说，俾斯麦在自己周围集中了一个“可投入使用的匈牙利指挥班子”，一些如克拉普卡（Klapka）和杜尔（Turr）那样的将军。匈牙利军团的军官团由匈牙利贵族的优秀分子组成。“俾斯麦甚至敢于吸收极端社会主义的捷克革命者和巴枯宁的朋友利奇（Jasef Fric）进入总部。他还通过贝尔格莱德的奥勒斯科维奇（Oreskovic）上校和加拉桑宁（Garasanin）部长控制了南斯拉夫运动中举足轻重的政治家们，通过埃曼努埃尔（V.Emanuel）以及克拉普卡和杜尔与欧洲的革命英雄加利巴尔第（Garibaldi）保持联系。”俾斯麦给与他谈判的沙皇保守的反动将军打电报说，他宁可革命也不愿

尽管如此，普鲁士这个士兵国家在其历史上还是有过自己的阿刻戎瞬间。时在1812-1813年冬春，当时一批总参谋部的军官精英试图发动和控制全国对拿破仑的敌视情绪。德国抵抗拿破仑的战争称不上是一场人民战争；如福斯特霍夫正确指出的，给予它此一称谓，不过“一个带有政治背景的传奇”。^[13]对拿破仑的敌视情绪这股原发性力量很快便被成功引入国家秩序和抵抗法国军队的正规战斗的固定框架。尽管如此，这一短暂的革命瞬间对游击队理论依然有着非常巨大的意义。

人们立刻会想到一部著名的军事学杰作，即普鲁士将军克劳塞维茨的《战争论》。这是有道理的。不过，克劳塞维茨当时只是他的老师兼上司沙恩霍斯特（Scharnhorst）和格奈森瑙（Gneisenau）身边的年轻人，《战争论》在他1832年死后方才出版。相反，1813年4月23日发布的普鲁士战时总动员令直接来自1813年春对拿破仑表示同仇敌忾的宣言，算得上整个游击战史上最令人惊叹的文献之一。这是由普鲁士国王签署的诏令，由颁布的各种形式的普鲁士法律汇编而成，其范本明显是1808年12月28日西班牙的Reglamento de Partidas y Cuadrillas（“党派和团队法规”）和以Corso Terrestre（“陆上科萨尔”）之名著称的1809年4月17日法令。但是，

忍受。与俾斯麦在政治上的这种民族革命路线相比，第一次世界大战期间德国政府和总参谋部在俄国、伊斯兰-以色列世界以及美洲的革命化尝试，十分无力，而且是“即兴的”。这便是策希林发表在Parlament 周报附刊20、24、25期（1961年5月和6月）上的以“争取和平和革命化尝试”为题的一系列文章中的评论。莱因（Gustav A.Rein）的《俾斯麦政治中的革命》（Göttingen, 1957）以丰富文献为依据，该书得出结论说：“俾斯麦照亮了革命的脸，以展示其内在的虚弱，之所以如此，乃为了唤醒旧的专制王朝，使之获得新生（第131页）。”可惜，莱因的书没有具体分析1866年的具体状况，他的论题原本应该做到这一点。

[13] 福斯特霍夫：《德国近代宪法史》（Stuttgart, 1961），第84页。有一种观点说，普鲁士陆军是最接近市民的民兵理想的兵种，对取得胜利有决定性影响，福斯特霍夫认为这不过是传奇说法。“事实上，战争开始时，使用陆军很有限。陆军不可能承受一场进攻，因为，其道义力量和军事冲击力都不够，没有可靠保证防止混乱和惊惶失措。随着战争的持续，陆军较长时间地处于战争状态时，其战斗价值才得以提高。在这种情况下，说陆军对战争胜利起了决定作用纯属童话。”胡伯尔（Ernst A.Huber）在《宪法史》第1卷（1957），第7、213页以及《德国历史上的军队和国家》（Hamburg, 1938，第144页及以下诸页），分析了1813年春这段时间，尤其分析了战时的总动员。

这些法令并非由君主亲自签发。^[14] 在这样一个展开游击战的呼吁中看到合法国王的名字，会使人大感惊异。1813年普鲁士法律汇编中的这10页（第79-89页）肯定属于世界所有法律文献中最不寻常的。

1813年4月，普鲁士王室诏令，每个公民都有义务用各种武器抵抗入侵之敌——特别推荐斧头、干草叉、镰刀和霰弹枪（§ 43）。每个普鲁士人都有义务不听从敌人的任何指令，而是以各种可能利用的手段破坏它。即使敌人想重建公共秩序，也不可顺从，因为，这将使敌人更便于开展军事行动。诏令明确说，与其让敌人从容支配所有部队，不如纵容“放荡不羁的家伙们的荒唐行为”。为了保护游击队员，应不惜采取镇压和恐怖措施以恐吓敌人。总之，这是游击战的Magna Carta（大宪章）。作为“范例和榜样”，诏令在三个地方（引言、§ 8和§ 52）特别提到西班牙及其游击战。游击战被解释为正当的自卫战，“一切手段皆为神圣”（§ 7），哪怕引起全面混乱。

我已说过，德国并没有发生抵抗拿破仑的游击战。战时总动员令本身在三个月以后即1813年7月17日还作了修改，清除了任何游击战的危险和阿刻戎动力。后来的一切都以正规军作战的方式展开，虽说民族亢奋情绪的动力也感染了正规部队。拿破仑可以自诩的是，在法国占领德国土地的许多年里，没有一个德国平民向穿法国军服的人放过一枪。

1813年的普鲁士诏令很短命，其特殊意义究竟何在？在于它是一个特殊的正当化文献——使保家卫国的游击队正当化，这基于在当时的普鲁士首都柏林占主导地位的精神和哲学。抵抗拿破仑的西班牙游击战、1809年的蒂洛尔起义和1812年的俄国游击战，都是虔诚的天主教或东正教民族原发性的、出自乡土的运动，革命的法国哲学精神并没有触动这些国家的宗教传统，因而宗教传统大发展——尤其西班牙人。在一封致汉堡总督达沃（Davout）的信中，拿破仑怒气冲冲（1811年12月2日），称西班牙人

[14] 当时以Junta Suprema（最高委员会）命令的形式发布，因为正当的君主缺位，参见F.Solano Costa：同上，第415-416页。前面引用过的瑞士1958年出版的《通用游击战指南》并非官方法规，而是瑞士军士协会中央理事会编辑出版的文件。将这一指南中的个别指导（例如警告人们不要听从敌方政权的指令）与1813年普鲁士战时总动员令的相应规定加以比较，颇具启发意味，人们由此可以意识到同样的基本情况，又感到技术和心理上的进步。

战的民族的抵抗意志，而是教育和才智。在这里，如果我可以如此评说的话，游击队员被委以哲学使命，从而得以登上大雅之堂。这在以前是不可能的。17世纪，游击队员沦为流浪汉小说中的形象；18世纪的特蕾西娅（Maria Theresias）和腓特烈大帝（Friedrich der Große）时代，^[18]游击队员是轻骑兵和步兵。可是现在，也就是在1808-1813年间的柏林，游击队员【的品质】不仅在军事技术上，而且在哲学上得到揭示和受到尊重。至少在这一瞬间，游击队员获得了历史性地位和精神性礼赞。对于游击队员来说，这是难以忘怀的事件。对于我们的论题来说——我们在讨论关于游击队员的理论，这也是相当关键性的事件。实际上，仅仅由于这一在柏林完成的【对游击队员的】任命，一种政治的、超越军事学分类的游击队理论才得到成立。1808年从西班牙飞到北方的这颗星火，在柏林才具有了理论形式，从而有可能保持其烈焰，并传递到另一些人手里。

当然，重要的是，当时柏林人民传统的虔诚信仰以及国王与人民在政治上的统一都还没有受到威胁。游击队员的作法召唤（Beschwoerung）并为之大唱赞歌，似乎加强而非损害了这种虔诚信仰和政治上的统一。人们放出的阿刻戎立刻回到了国家秩序的渠道。在自由之战以后，黑格尔哲学主宰着普鲁士，并试图从体系上调和革命与传统。^[19]黑格尔哲学因此可能被看作是保守的——事实上也确实如此。不过，黑格尔哲学也保存了革命星火，并通过其历史哲学为继续前进的革命提供了危险的思想武器——比雅各宾党人手中的卢梭哲学更危险。这件历史哲学武器落入了马克思和恩格斯手中。然而，这两个德国革命家更是思想家，而非革命战争的积极分子。通过一位俄国的职业革命家列宁，作为教养的马克思主义才形成了它今天展示出的历史性力量。

[18] 特蕾西娅（1717-1780）为奥地利大公、匈牙利和波希米亚女王、神圣罗马帝国皇帝弗兰西斯一世的皇后；腓特烈大帝（1712-1786）为普鲁士第三代国王，在摧毁神圣罗马帝国建立统一的新德意志方面起了重大作用。——中译者注

[19] J.Ritter,《黑格尔与法国革命》(Köln & Opladen, 1957)。对于我们的语境非常有启迪意义的是：“集资产阶级才智于自身的社会学事实与普鲁士官员在精神中发现国家的国家性（Staatlichkeit），是一回事。” R.Koselleck, “1815至1848年普鲁士的国家与社会”，载Schriftenreihe Industrielle Welt 1 (W.Conze 编, Stuttgart, 1962), 第90页。

从克劳塞维茨到列宁

绍莫鲁斯 (Hans Schomerus) 是游击专家，我曾引用过他的作品。从他的手稿中，我读到题为“从埃佩齐那多到布琼尼”^[20]一章。这一章题的意思是，从反抗拿破仑的西班牙游击战的游击队员到苏维埃骑兵的组织者——1920年布尔什维克战争的骑兵元帅。这一标题闪现出一条有趣的军事学发展路线。可是，对我们这些关注游击队理论的人而言，这一标题有力地将我们的注意力引向机动性战争的战术和战略的军事技术问题。我们必须密切注视的是，在这里，政治概念的发展实现了一次彻底转变。于18世纪和19世纪定型的古典的政治概念，是在欧洲国际法意义上的国家的基础上提出来的，它使古典国际法意义上的战争成为受国际法限制的纯国家间的战争。自20世纪以来，这种国家间的战争及其所受的限制被取消了，取而代之的是革命党派之间的战争 (Parteien-Krieg)。基于这一理由，我给下面的讨论冠以“从克劳塞维茨到列宁”的标题。当然，与军事学科上的限制相比，这样的标题带有某种意义上相反的危险，也就是说，我们可能会迷失在历史哲学的推导和谱系之中。

在这里，游击队员是可靠的基点，因为游击队员能够不受一般哲学史谱系的影响，回到革命发展的现实。马克思和恩格斯已经认识到，革命战争在今天已经不是旧式街垒战——撰写了许多军事学论文的恩格斯尤其反复强调这一点。但恩格斯认为，资产阶级民主有可能使无产阶级借助普选权在国会中取得多数，并以此合法方式使资产阶级社会制度过渡到无阶级的社会。于是，一种完全非游击队员式的修正主义也可能以马克思和恩格斯为依据。

与此相反，正是列宁认识到，暴力以及流血的革命内战和国家间的战争不可避免，进而肯定了游击战是整个革命进程的必要成分。列宁第一个充分意识到，游击队是国家内战和国际内战的重要形象，并试图将

[20] 布琼尼 (S.M. Bodjonny, 1883—1973) 为沙俄士兵出身的苏联元帅。——中译者注

游击队变成共产党中央领导的有效工具。据我所知，在一篇1906年9月30日和10月13日发表在俄国《无产者》杂志上的题为“游击斗争”的文章中，列宁第一次提出了这样的观点。^[21]该文明显地深化了对敌人和敌对关系的认识，这一认识始于1902年“怎么办”一文中反驳施图夫（Struve）的客观主义（Objektivismus）。这样一来，“成为职业革命家就顺理成章了”。^[22]

列宁论游击队的文章涉及社会主义内战的策略，反击当时社会民主党人中广为传布的如下看法：无产阶级革命作为一种群众运动在议会制国家中会自然地达到自己的目的，所以，直接运用暴力的方法业已过时。列宁认为，游击战属于内战的一种方式，像内战中的所有其他事情一样，涉及的是具体环境里的纯策略或战略问题。在列宁看来，游击战是“一种不可避免的斗争形式”，使用这种形式无需教条主义或者预定的原则，正如人们根据事态必须运用其他合法或非法、和平或暴力、正规或不正规手段和方法一样，目的是在世界各国实现共产主义革命；凡服务于这个目的的，便是好的和正当的。游击队问题因此而可能非常简单地得到解决：受共产党中央控制的游击队是和平战士和光荣的英雄；一旦脱离党中央的控制，游击队就成了无政府主义流氓和人类的敌人。

列宁是克劳塞维茨思想的伟大认识者和景仰者。在第一次世界大战期间（1915），列宁深入研读了《战争论》，用德文作摘要，用俄文作边注，加上着重号和惊叹号，记在自己的读书笔记（Tetradka）中。列宁以这种方式写下了世界史和思想史上最伟大的篇章之一。透彻观察、思考这些摘录、边注、着重号和惊叹号，可以推衍出决定着战争时代和现代冷战方法

[21] 《列宁全集》（第2版，Wien, 1930），第10卷，第120、121页；引文根据《列宁军事论文集》，Berlin (ost), 1961：“论战争、军队和军事学”第1卷，第294-304页。值得重视的巧合是，Georges Sorel的“对暴力的反思”1906年在巴黎发表，刊于Mouvement Socialiste杂志。从伦奇的一条注释（同上，第203页），我得以读到Michael Prawdin的《涅查妇夫（Netschajew）：莫斯科避而不谈的人》（Frankfurt a.M.1961）中说，列宁在1905年就曾谈到游击战的必然性（第176页）——原文是否确实尚待核实。

[22] Peter Schreibert, “论早期列宁”，载Historische Zeitschrift, 182 (1956), 第564页。

的关于绝对战争和绝对敌对关系的理论。^[23] 列宁从克劳塞维茨可能学习和彻底学会的东西，不仅是战争即政治的继续这一著名公式。列宁进一步认识到，在革命时代，区分敌友是首要的事——这不仅决定着战争，也决定着政治。对列宁来说，只有革命战争才是真正的战争，因为它产生于绝对的敌对关系，所有其他的战争都不过是常规游戏 (Spiel)。

列宁在对【克劳塞维茨《战争论》】第6编第23章（“国家的锁钥”）的一段话所作的边注中，特别强调区分战争 (Woina) 与游戏 (Igra)。在这一区分逻辑中，破除18世纪欧洲大陆国际法意义上曾成功地实施过的种种对国家间战争的限制迈出了决定性的一步。1814—1815年的维也纳会议成功地恢复了对国家间战争的限制，并一直持续到第一次世界大战，因而克劳塞维茨还没有真正想到要取消这些限制。与绝对敌对性的战争相比，按公认规则进行的有限制的古典欧洲国际法意义上的战争，与要求赔礼道歉的骑士决斗差不多。在像列宁这样具有绝对敌对观念的共产党人看来，这种【古典意义上的】战争简直就像一场单纯的游戏。按情况需要，为了迷惑敌人，列宁也参与这样的游戏，但实际上根本蔑视它，认为这样的游戏非常可笑。^[24]

绝对敌对性的战争不承认限制。绝对敌对关系合乎逻辑的贯彻，赋予了战争以意义和正义性。由此来看，问题端在于：是否有绝对的敌人？具

[23] 列宁的“克劳塞维茨《战争论》笔记”德文本，1956年在柏林由“德国统一社会党中央委员会马列主义研究院”出版。哈尔维克对“笔记”作了最重要的表述和分析，见“列宁与克劳塞维茨”，载于《文化史文库》(Archiv für Kulturgeschichte)，第36卷，第30—39和第357—387页。哈尔维克也是《战争论》最近一个版本的编者，此书1952年在波恩出版。哈尔维克认为，列宁的原创性贡献在于，将克劳塞维茨的思想从研究1789年（最初为资产阶级的）革命继续引入1917年的无产阶级革命，并认识到，从国家和民族间的战争变为阶级战争的战争，取代了马克思和恩格斯所期待的经济危机。列宁用“战争即政治的继续”这一公式澄清了“革命斗争中的几乎全部核心问题：对世界大战的基本认识（阶级分析）以及与此相关的问题——机会主义、保卫祖国、民族解放斗争、正义与非正义的区别、战争与和平及革命与战争的关系、通过工人阶级的颠覆活动从内部结束帝国主义战争、布尔什维克党纲的修正等等”（哈尔维克，同上，第374页）。在我看来，哈尔维克正确列举的每一点，都为敌人概念提供了试金石。

[24] Walter Grotian, 《列宁的行动指导：苏联外交政策的理论与实践》(Köln und Opladen, 1962), 附有完善的文献目录和主题索引。

体地看，谁是这种敌人？对列宁而言，无须丝毫犹豫便可作出回答，列宁胜过其他所有社会主义者和马克思主义者的地方，正在于他认真对待敌对关系。列宁的具体的绝对敌人是阶级敌人——资产者：即西方资本家以及由他们实行统治的每个国家的社会制度。对敌人的认识，是列宁强大的打击力量的秘密所在。他对游击队员的理解基于这样的认识：现代游击队员是真正的非正规者，并因此成为对现存资本主义制度最强有力的否定，成为敌对关系真正的贯彻者。

在今天，游击队员的非正规性不仅涉及一种“路线”——像18世纪时那样，当时游击队员只是一支“轻装部队”；游击队员也不再涉及一支正规部队自豪地炫耀的军服。阶级斗争的非正规性不仅挑战一条路线，而且挑战整个政治和社会制度的大厦。在俄国职业革命家列宁身上，这个新的现实上升为哲学的自觉状态。列宁所造成的哲学与游击队员的结盟，出人意料地引发了新的爆炸性力量，炸毁了拿破仑想挽救的、维也纳会议希望修复的、以欧洲为中心的整个世界。

对于18世纪的欧洲来说，限制国家之间的正规战争、使国家内部的内战遵循法度，是理所当然的事，甚至在经历了1789和1793年的法国革命之后，Ancien Regime（旧政权，特别指1789年以前的法国波旁王朝。——中译者注）的聪明人也无法想像这种正规性会遭到破坏。为此，他们只有表达普遍惊骇的语言和言不及义、十分幼稚的比喻。旧政权的一位伟大而勇敢的思想家迈斯特（Josef de Maistre）曾富于远见地看到这里的情形，他在1811年夏天的一封信里宣称，条件日趋成熟，但他却希望事情会成为一场——如他所说——顺其自然的革命，而非像法国革命那样的启蒙欧洲式的革命。^[25] 迈斯特最害怕的是一个学究气的普加乔夫（Pugatschow）的生动直观，他如此表达自己正确认识到的真正危险——哲学与一场暴乱的原始力量的结盟。普加乔夫何许人？他领导了一场反对叶卡捷琳娜二世（Zarin Katharina II）的农民和柯萨克起义（Bauern-und Kosak-

[25] Josef de Maistre, “1811年8月15（17）日致 de Rossi 的信”，见《欧洲与俄国：西欧和俄国的自我理解问题》（D. Tschixerskij 和 D. Groh 编，Darmstadt, 1958），第61页。迈斯特对俄国的批评和判断，见 D. Groh: 《俄国和欧洲的自我理解：欧洲思想史之我见》（Neuwied, 1961），第105页及以下诸页。这本书的其他丰富资料和评说，对我们的语境也有重大意义。

enaufstand), 1775年在莫斯科被判刑,而他自己则以为是为叶卡捷琳娜二世的已故丈夫捐躯。这个半充气的俄国人普加乔夫“以欧洲方式开始了一场革命”。这将引发一系列可怕的战争,一旦出现这种情况,“就没有一种语言能让我告诉您人们该为什么担心了”。

这位贵族的想像令人吃惊,不仅表现在他所看到的事情——西方智识与俄国造反联手的可能性及其危险,也表现在他所未看到的。这种想像因其具体时间和地点——1811年夏在圣彼得堡——最接近普鲁士的军队改革家们。但普鲁士总参谋部中具有改革思想的职业军官与圣彼得堡皇室虽然接触颇为频繁,对此却毫无觉察。他们对沙恩霍斯特、格奈森瑙和克劳塞维茨一无所知,将这些人的名字与普加乔夫的名字联系起来,会以灾难性的方式错过事物的核心。一个具有意义的想像的深层意涵流失了,剩下的只是伏尔泰式或在我看来甚至里瓦洛尔^[26]式的俏皮话而已。如果人们想一下,马克思主义的职业革命家有意促成的黑格尔历史哲学与爆发出来的群众力量的结盟,天才迈斯特的描述便立即变成了旧政权王室内或王室客厅里的一场微不足道的对话效应。受限制的战争和剂量化的敌对关系的语言及其概念世界,已抵挡不住绝对的敌对关系的渗透。

从列宁到毛泽东

据专家估计,第二次世界大战期间,俄国的游击队箝制了约二十个德国师,对战争的胜负作出了重大贡献。苏联的官方历史记载如捷尔普乔夫斯基(Boris S. Telpuchowski)关于1941-1945年伟大卫国战争的书,描述了破坏敌军后方的英勇的游击队员。在俄国广阔的空间和数千公里的漫长战线上,作战的每个德军师都不可或缺。斯大林关于游击队的基本观念如下:游击队必须始终战斗在敌后,其著名口号是:在敌后是游击队,在前线是兄弟般的合作。

斯大林成功地将全国和地区性的巨大抵抗潜力——基本上为防守性的、依托乡土抗击外来征服者的爱国主义力量——与国际共产主义世界革

[26] 里瓦洛尔(Antoine Rivrol, 1753-1801),法国作家,其作品以巧妙的嘲讽鞭笞法国革命前的社会。——中译者注

典型观点来自下面的比喻：“在我们的战争中，一方面是武装的人民和游击队的游击战，一方面是红军，这好比一个人的两条臂膀，或者说得更实际一些：民气即全民皆兵的士气。敌人就害怕这个”。〔28〕

众所周知，“全民皆兵”也是组织抵抗拿破仑的战争的普鲁士总参谋部职业军官们的用语。克劳塞维茨便属于这些军官之列。我们看到，当时正规军接纳了某一特定教育阶层的强大的民族能量。那时即便最激进的军事思想家也区别战争与和平，将战争看成可以与和平清楚区分开来的非常状态。克劳塞维茨是一支正规军的职业军官，他本来不大可能像列宁和毛泽东一类职业革命家可能做的那样，如此系统地将游击战逻辑贯彻到底。在涉及游击战时，毛泽东还有一个具体的因素使他比列宁更接近事物最深层的内核，获得最大限度地完成其思想的可能性，一言以蔽之，毛泽东的革命比列宁的革命更植根于本土。与1917年11月列宁领导的在俄国夺得政权的布尔什维克前卫们相比，中国共产党人有很大的不同，后者经历了二十多年战争，直到1949年才控制中国。差别不仅表现于【共产党人】内在的群体结构，而且表现在共产党人与所控制的国土和人民的关系。鉴于受依托乡土的游击战所规定的巨大现实，关于毛泽东宣传的是否是真正的马克思主义或列宁主义的意识形态论辩，几乎是次要问题，正如古代中国哲人是否表达过与毛泽东类似的见解的论辩是次要问题。这是一群具体

〔28〕 施米特没有注明这段毛泽东语录的出处，中译未能从施米特提到的毛选篇章核对出原文，只能按德文原文并模仿毛泽东文风译出。就施米特的论题视域而言，毛泽东关于游击战最重要的文献，可能应是“论持久战”，该文从现代政治哲学角度论述中国的抗日战争的性质，明确提到列宁的战争学说。毛泽东坚信中国终将战胜日本的人侵，乃基于“今天中国的进步”：“今天中国的进步在什么地方呢？在于它已经不是完全的封建国家，已经有了资本主义，有了资产阶级和无产阶级，有了已经觉悟或正在觉悟的广大人民，有了共产党，有了政治上进步的军队即共产党领导的中国红军，有了数十年革命的传统经验，特别是中国共产党成立以来的十七年的经验。这些经验，教育了中国的人民，教育了中国的政党，今天恰好作了团结抗日的基础。”（《毛泽东选集》，北京：人民出版社，1952，第414页）。在毛泽东看来，中国的抗日战争与消灭资本主义、“到达永久和平的时代”（注意：“永久和平”是自由主义哲学大师康德的提法）这一目的联系在一起，因此不但是“神圣的、进步的”，也是终极性的，“从此以后，人类亿万斯年看不见战争”（第438页）。——中译者注

的、经游击战洗礼的“红色精英”。费舍尔 (R. Fischer) 一语中的, 他指出, 从全国范围来看, 俄国的布尔什维克在 1917 年是少数, “其领导是由流亡者组合而成的理论家”; 至 1949 年, 以规模浩大的游击战为基础, 毛泽东及其战友们领导下的中国共产党人已经在自己国家的土地上与本国的敌人国民党战斗了 20 年之久。从出身来看, 也许像来自彼得堡和莫斯科的俄国布尔什维克一样, 中国共产党人是城市无产者; 但当掌握权力之时, 中国共产党人便带来经受过沉重挫折的深刻经验和组织能力及其原则: “转移到农村环境, 在那里以崭新的、不曾预见的方式发展”。〔29〕这是苏俄和中国共产党人之间“意识形态”差别最深层的起因之所在。不过, 毛泽东的环境本身也有一个内在矛盾, 这个矛盾将一个无空间限制的全球共同的绝对的世界敌人——马克思主义的阶级敌人与一个可划分地域的、中国和亚洲在抗击资本主义的殖民主义时的实际敌人结合起来。这是一个一体世界 (One World) ——即一个地球、一个人类与一个在其自身和相互间理性地达致平衡的多数大空间 (Großräume) 的对立。毛泽东在一首题为“昆仑”的词里表达了对一个新的大地法 (Nomos der Erde) 的多元论观念, 其中说 (据 Rolf Schneider 的德译文):

安得倚天抽宝剑,

〔29〕 R. Fischer, 《从列宁到毛泽东: 万隆时代的共产主义》(Dusseldorf-Kohn 1956), 第 155 页; 参阅伦奇, 同上, 第 154 页及以下诸页: “中国的例子——农民问题”。K. W. ehner, 《北京和莫斯科》, 同上, 第 179 页及以下诸页 (无产阶级和农民); H. Henle, 《毛泽东、中国和今天的世界》, 同上, 第 102 页 (游击战的意义), 第 150 页及以下诸页 (红色精英), 第 161 页及以下诸页 (特殊的中国社会主义和共产主义路线)。亦参 W. W. Rostow (与麻省理工学院国际研究中心合作): 《展望共产党中国》(New York, 1954)。该书作者没有讨论对我们具有关键性意义的中国游击战这个主题, 虽然他注意到了中国精英们特有的传统品格, 第 10-11、9-21、136 页; 北京领导人有强烈的历史意识 (第 312 页)。他评论说, 自毛泽东升居高位以来, 中国共产主义的思想方式的特点是: mixed political-terms (混杂的政治术语)。如果这种说法的弦外之音是蔑视 (这是可以想像的, 但我无法断言), 作者便堵死了通向事情核心的道路, 即通向游击战和真正敌人问题的道路。Benjamin Schwarz 和 K. A. Wittfogel 有关毛泽东传奇的论辩的文献, 见 K. W. ehner: 同上, 第 566 页, 注 12。

把汝裁为三截？
 一截遗欧，
 一截赠美，
 一截还东国。
 太平世界
 环球同此凉热。^{〔30〕}

在毛泽东的具体处境中，各种类型的敌对关系交汇在一起，上升为一种绝对的敌对关系。与白人殖民剥削者的种族性敌对关系、与资产阶级的阶级敌对关系、与同一人种的日本人侵者的敌对关系、在长期的激烈内战中日益增长的与自己民族弟兄的敌对关系并没有相互抵消或者制约，而是在具体情况下得到证实和加剧。第二次世界大战期间，斯大林成功地将植根于民族乡土的游击战与国际共产主义的阶级敌对关系联系起来。在这一点上，毛泽东已领先斯大林许多年。以其理论的自觉性，毛泽东也超越了列宁提出的战争是政治的继续这一公式。

毛泽东的游击队理论的思想基础简洁有力。战争的意义就在敌对关系。战争是政治的继续，所以，政治始终包含着——至少从可能性上看——敌对关系的成分；如果和平本身包含着战争的可能性——可惜从经验看正是如此，那么，便也包含着潜在性敌对关系的因素。问题只在于，敌对关系是否可能受到限制和规范，即敌对关系是相对的还是绝对的。这只能由战争指挥者本人自己冒险作出决断。对于从游击队方面思考问题的毛泽东而言，今天的和平只是一种实际的敌对关系的表现形式。即便在所谓冷战中，也仍然存在敌对关系。因此，冷战并非半战半和，而是实际的敌对关系以不同于公开暴力的另类手段进行的与事态相适应的活动。只有软骨头和幻想家才可能对此视而不见。

从实践上看，由此产生出一个问题：公开战争的正规军行动与并非军事性的阶级斗争方法处于怎样的数量关系。毛泽东对此得出一个清楚的数位：革命战争有十分之一是公开的军事战争。德国将军施泰特克（Helmut Staedke）由此得出游击队的定义：游击队员是承担着一场战争的十分之九

〔30〕 最后两句德译文并为一句：Und wurde Frieden beherrschen die Welt，意为：和平将主宰世界，不仅诗味全无，连大意也未传达出来。——中译者注

游击战的相互联系所具有的打击力量。他们根据自己的经验提出了心理的、颠覆性的和暴动式的战争学说，对此已有大量文献。^[32]

可以设想，这种战争学说是典型职业军官们——上校们的思想方式的产物。至于是否属于上校的问题，虽然人们也许有兴趣，在这里没有再争执的必要；从整体上看，克劳塞维茨这样的人物不也更符合上校而非将军的精神类型吗？我们关注的是游击队理论及其逻辑的发展，在近近年来一个极具轰动性的具体个案中，这种发展与其说是通过上校、不如说是通过一位将军——萨兰（Raoul Salan）将军的命运体现出来的。萨兰的重要性超过约豪（Jouhaud）、沙勒（Challe）、泽勒（Zeller）等将军，对于我们的语境来说，是最重要的人物。在将军这个耀眼位置上，萨兰揭开了一场生存意义上的冲突——对于认识游击队问题至为关键的冲突。如果让一个打正规战的士兵不仅间或、而是持久地在一场按正规战计划的战争中与原则上为革命而打非正规战的敌人作战，必然会出现这一冲突。

还是青年军官的时候，萨兰就熟悉印度支那的殖民战争。1940—1944年的世界大战期间，萨兰被分配到殖民地总参谋部，并以这个身份派驻非洲。1948年，萨兰作为法军司令到达印度支那，1954年成为法兰西共和国驻北越高级代表，主持调查1954年失利的奠边府战役。^[33] 1958年11月，萨兰被任命为驻阿尔及尔法军司令。在政治上，萨兰以前可归入左派之列；1957年1月，有一个德文可称之为“Fehme”（“秘密法庭”）的诡秘莫测的组织曾暗杀他，使他险些丧命。然而，印度支那战争的教训和阿尔及利亚游击战的经验，使萨兰屈服于游击战的无情逻辑。当时，巴黎政府的首脑普夫林（Pflimlin）授予他全权。但1958年5月15日，萨兰却在

[32] 我扼要列举出上引阿诺德和伦奇的书中所列的文献：Raymond Aron,《国家间的和平与战争》(Paris, 1962); Luis Garcia Arias,《现代战争与国际组织》(Madrid, 1962); 此外,《Montpellier 军事管理学院的心理战现象研究》(Etudes de phénomènes de la Guerre psychologique der Ecole Militaire d'Administration de Montpellier), 尤其是1959年第2期; L.G.Arias,《战争的新形式》以及 Jacques Fauvet / Jean Planchais的《普遍的不满》(Paris, 1961)、Claude Paillat的《阿尔及利亚秘密档案》(Paris, 1962)、P.Paret / John W.Shy的《60年代的游击战》(1962, 第88页)。

[33] 奠边府是越南北部小城,1953年11月,法国军队以大量伞兵占领奠边府。同年12月,越共军队包围该城,1954年3月13日发起攻击,攻占该城,歼敌一万,打败法军。——中译者注

们关心的并非政治性的法律问题，^[36]而是澄清因诸如全面战争、心理战、颠覆战、暴乱战、看不见的战争之类的词而陷入的严重混乱并曲解现代游击战的一大堆错综复杂的问题。

1946-1956年的印度支那战争是“成熟的现代革命战争的典范”（阿诺德：同上，第186页）。萨兰在印度支那森林、热带丛林和稻田认识了现代游击战，亲身经历过整营精锐法军被印度支那的种稻农民打得狼狈逃窜。他目睹了难民的苦难，了解到胡志明组织的覆盖面和巧妙骗过合法的法国行政当局的地下组织。他以一个总参谋部军官的周密和精细开始观察和检验这种新的或多或少带有恐怖活动意味的作战方式。这时，萨兰立即碰上了自己及其伙伴们称之为“心理”作战方式的东西，它与军事—技术行动同属现代战争。在这一方面，萨兰可以毫不迟疑地接受毛泽东思想体系；众所周知，萨兰曾埋头钻研过西班牙抵抗拿破仑的游击战。在阿尔及利亚，萨兰置身其中的境况是，40万装备精良的法国士兵与2万阿尔及利亚游击队作战，结果是法国放弃对阿尔及利亚的主权。就人员损失而言，阿尔及利亚居民比法军多10到20倍，但法国在物资上的耗费高于阿尔及利亚10到20倍。简言之，萨兰以自己作为法国人和士兵的整个生存，面对一个 *étrange Paradoxe*（奇怪的悖论），置身于一个荒唐逻辑之中，这种悖论会使一个勇敢智慧的人气急败坏，驱使他进行一场反击。^[37]

[36] 参阅拙著《宪法法文集》，同上，第108页，注5：关于法庭诉讼案对现实的变化。

[37] *étrange paradoxe* 一语出自阿隆（Raymond Aron），他在其伟大的著作《国家间的和平与战争》（同上，第245页）的“确定因素与数位”一章，谈到了阿尔及利亚的情况。所谓“荒唐逻辑”，出自绍莫鲁斯（H.Schomerus）的游击队小说《边境上的哨兵》（1948），我们曾经引用过。

晚近阶段的视角和概念

在这样一个对现代游击战具有典型性的环境的迷宫中，我试图区分四种不同的【观察】视角，以便得出几个清楚的概念。这四个视角是：空间视角、社会结构的崩溃、与国际政治环境的瓜葛和技术—工业。顺序可根据情况调换。当然，在具体现实中，这四个领域并非相互孤立、无关联，正是它们深刻的相互影响和功能上的相互依附关系，才构成了整体观念。所以，对任何一个视角的讨论，总同时关涉和包含其他三个视角，最后，所有视角都汇入技术—工业发展的引力场。

空间视角

人类技术的每一次进步都创造出新的空间，使得传统的空间结构发生难以估量的改变，并不以人的善良或邪恶的意志、和平或战争的目的为转移。这不仅指外在的、宇宙航行所带来的明显的空间扩大，也指我们古老的、地球上的居住—劳作—祭祀和竞技空间的扩大。“住宅不可侵犯”，这话在今天——在电灯照明、远端煤气供应、电话、无线电和电视的时代，成了另一种保护方式，完全不同于官堡主人可以拉起吊桥的约翰王和 1215

年的大宪章时代。^{〔1〕} 由于从技术上提高了人的效率，诸如 19 世纪的海战法之类的整体规则体系便遭到破坏。从没有主人的海底出现了位于海岸前沿的空间——所谓大陆架，这是人的新的行动空间。在太平洋没有主人的深层，产生了原子垃圾库。在改变空间结构的同时，工业—技术进步也改变着空间秩序；法是秩序和方位的统一，游击队员问题是正规和非正规战斗的关系问题。

就其个人而言，一个现代士兵尽可以对进步持乐观或悲观看法。对我们的论题，这无关宏旨。在武器技术方面，每个总参谋部军官都从直接的实践性和目的性出发来思考。相反，从战争方面看，总参谋部军官在理论上很容易理解空间视角：陆战和海战中所谓战场的空间结构。^{〔2〕} 在游击战中，出现了一个结构复杂的新的行动空间，因为游击队员并非出现在公开战场上，并非在公开的前线战争中的同一层面战斗。游击队员将自己的敌人逼到一个空间，从而给传统的正规战场平面加进了另一更难以捉摸的空间——将炫示的军服置于死地的纵深空间。^{〔3〕} 游击队员以这种方式在陆地领域提供了一个出人意料、但并未因此减弱其效应的与潜艇的类比，后者同样给旧式海战赖以展开的海洋表面添加了一个出人意外的深层空间。游击队员从地下出来扰乱公开舞台上展开的常规正规军的战术行动层面，也改变了正规军的战略行动层面。只要充分利用地形，相对较小的游击队便可箝制大量正规军。上文提到过阿尔及利亚这个例子的“悖论”。克劳塞维茨已经清楚地看出这一点，并在我们已经引用的一段话（参见注释 48）里作了精辟概括，他说，少数几个控制着一个空间的游击队员可以使用“一个军的名义”。

〔1〕 约翰王 (King John) 即英格兰的约翰 (John of England, 1167 - 1216)、英格兰历史上最不负众望的国王 (1199 - 1216 在位)，1215 年接受贵族提出的给予臣民自由的大宪章 (Magna charta)。——中译者注

〔2〕 参见拙著《大地的法》，第 285 页及以下诸页和第 290 页及以下诸页的“根据陆地和海洋划分的战场空间观”和“空间观的变化”2 节，以及 F.Friedensburg 在柏林发表的博士论文“战场” (1944)。

〔3〕 前面引用的 Dixon Heilbrunn 的《游击队》一书提出了一种观点：游击战是一场“在敌方战线纵深处”的战斗 (第 199 页)。当然，这一观点的语境并非陆战和海战的一般空间问题。关于一般空间问题，请参见拙著《陆地与海洋》(同上) 和《大地的法》(同上，第 143 页及以下诸页)。

只要我们坚持游击队员依托土地和地形的品格，而不是将他看成、甚至定义为陆地上的科萨尔，便有助于达到具体而清晰的概念。海盗的非正规性缺乏任何与正规性的关系。相反，科萨尔在海上取胜，并持有有一个国家的政府颁发的“证书”，他的非正规性不乏与正规性的联系，所以，直到1856年的巴黎和约，科萨尔是得到法律承认的欧洲国际法的确定形象。因此，海战中的科萨尔和陆战中的游击队员可以相互比较。明显的相似性、甚至同一性得到验证首先在于：“人们只能以游击队员的方法与游击队员战斗”这个原则，与另一个原则 *a Corsaire corsaire et demi*（对付科萨尔要成为半个科萨尔）讲的基本是同一个意思。尽管如此，今天的游击队员仍有别于陆战中的科萨尔。陆地和海洋的基本对立毕竟太强烈了。战争、敌人和战利品的传统差别以往为陆地与海洋之国际法上的对立奠定基础，在工业—技术进步的熔炉中，这一差别也许有朝一日会熔化掉。但在当前，游击队员始终意味着一块真实的土地；他是在尚未被完全破坏的世界史原质的大地上坚守最后岗位的人。

西班牙抗击拿破仑的游击战争，首先在陆地与海洋这种对立的巨大空间视角得到充分说明。英国人支援西班牙游击队。一个海上强国为支援其大规模战争活动而使用陆战中的非正规战斗人员，以便战胜自己的大陆敌人。最终把拿破仑推入绝境的，并非英国，而是西班牙、俄国、普鲁士和奥地利这些大陆国家。一种典型的海洋国际政治应用了游击队非正规的典型依托土地的战斗方式，但却在海战法领域无情地取消一切海上非正规行为的资格，将之视为犯罪。在陆地与海洋的对立中，各种不同的非正规性具体化了；以陆地与海洋为标志的空间视角的概念构成具有特殊形式和具体特点，只有当我们始终注意到其中的具体特点，才可以应用类比法，并使之有成效。这首先指对于认识空间视角至关重要的类比。海洋大国（英国）在对大陆国家（法国）的战争中，利用了依托土地、通过非正规空间改变陆战战场的西班牙游击队，在第一次世界大战期间，陆地大国德国也以类似方式对付海洋大国英国，以潜艇为武器，从而给以前的海上作战空间带来另一出人意料的空。当时，海上的主人立即试图将这种新的作战方式贬为非正规的、甚至犯罪性和海盗式的作战手段。如今已经是携带北极星导弹的潜艇游弋的时代，人们看到，拿破仑对西班牙游击队的愤怒和英国对德国潜艇的愤怒有相同的精神层面——对不曾估计到的空间改变的非价值判断的愤怒。

社会结构的崩溃

1946年至1956年，法国人在印度支那经历到社会结构崩溃的一个可怕例证，当时，他们在当地的殖民统治坍塌了。我们曾提到胡志明在越南和老挝的游击战组织。在那里，共产党人不仅让不涉政治的平民为其服务，甚至指挥法国军官和官吏的家属以及法军补给部门的辅助工人为其效命。游击队员在居民中征税，干各种恐怖勾当，激起法国人以反恐怖对付当地居民。总之，现代形式的革命战争创制了许多准常规的作战手段和方法，详细描述这些手段和方法，必将突破我们的表述框架。一个国家作为 *respublica*（公共事务）的存在，如果其中形成了一个有效取消这种公共事务的非公共事务的空间，其存在领域便成了问题。这一点也许可以使人意识到，为什么19世纪的专业军事意识所排挤的游击队员会突然成为新的作战方式的中心，这种作战方式的意义和目的就是摧毁现存的社会制度。

这一点非常明显地表现在，人质实践已经发生了改变。1870—1871年的德法战争中，德国部队为了保护自己不受冷枪手伤害，便挟持地方名流为人质：行政长官、神甫、医生、公证人。这些绅士和名流受尊敬的地位，被用来对全体居民施压，因为，这些典型的市民阶层的社会声望事实上不容置疑。在共产主义的革命战争中，正是这个市民阶级成了真正的敌人。现在，谁如果利用这些绅士为人质，谁就——视事态而定——在为共产主义一方工作。这样的挟持人质行为正中共产党人下怀，必要时共产党人会唆使人干这种事情——要么为了消灭某个市民阶层，要么为了将这个阶层拉到自己一边。上面提到的一本关于游击队的书，充分认识到这一新的现实。这本书说，对游击队作战，有效挟持人质的作法只能针对游击队员或者他们最亲密的战友，否则只会造成更多的新游击队员。相反，对游击队而言，正规军的每个士兵、每个穿军服的人都是人质。施洛尔斯说，“要让每套军团服感觉到威胁，从而使其作为座右铭所代表的一切也受到威胁”。〔4〕

〔4〕 施洛尔斯：《游击队》，同上，第33页及以下诸页。挟持人质的正式禁令（如第4个日内瓦公约的第34条），并没有涉及有效地将整个群体作为人质的现代方法；参见第94页。

彻底考察这种恐怖与反恐怖的逻辑，并将这一逻辑转用到一切形式的内战，人们便可看到今天正在崩溃的社会结构。少数几个恐怖分子便足以对众多人产生强大压力。公开的恐怖活动是一个狭小空间，与之相联系的却是不安、恐惧和普遍猜疑的广大空间。波维里（Magret Boveri）用4本激动人心的书构成一个系列，描绘了这样一个“背叛地区”。〔5〕在两次世界大战及其战后时期中，除了几个较小的例外，欧洲大陆各国人民都亲身经历了这种新现实的情况。

国际政治环境

我们的第3个【观察】视角——与国际政治阵线和环境的瓜葛，长期以来同样渗透进普遍的意识。乡土保卫者们为土地和家而死、以土地为依托，民族的和爱国主义的英雄们进入森林，植根于土地的力量对外来入侵者作出自然的反应，所有这些人现在都落入一个国际的、超国家的中心控制之下，后者提供援助和支援，但只是为了自己的目的，为了完全另一种对世界具有攻击性的目的，并根据情况决定保护还是抛弃他们。于是，游击队员不再以防守为本，变成了受操纵的世界革命侵略活动的工具。游击队员受人驱赶，被骗走了一切——被骗去了自己为之战斗和依托土地的品格、被骗去了游击队员非正规性的正当性植根于其中的一切。

〔5〕 M.Boveri, 《20世纪的背叛》(1956-1960)。本书的人物不仅仅是游击队员。但是，一个“背叛地区”“深不可测的混乱”使合法性和正当性的一切界线“无可挽回地消失了”，几乎都被集中到一个普遍的游击队员形象中。我曾以卢梭为例指出这一点，参见1962年6月28日发表的“真正的卢梭”一文，载*Zurcher Woche*, Nr.26（同上，参阅注释24）。

作为历史学家，Armin Mohler从那种“深不可测的混乱”中得出一条教训：人们“暂时只能用历史描述对待……游击队员这个多面形象。从较长的时间间隔看，情况也许有变化。着眼于更长时段，以思想家或诗人的方式研究这个地区的任何尝试，只会产生谜一般的、对表现时代特点至关重要的残片”（这位历史学家是在为施洛尔斯的书所写的评论中说这番话的，载*Das Historisch Politische Buch*, Göttingen, 1962, 第8期）。我们当然意识到，这条教训自然对我们建立游击队理论的尝试也有效。假若我们不反复思考【游击队理论】的范畴和概念，我们的尝试也许真的会草草收场，迄今为推翻或取消政治的概念而轻率地发表的那些见解就是如此。

作为非正规战士，游击队员始终依靠某种正规力量的援助。这方面的情况一直存在，游击队员也自觉到这一点。西班牙游击战的正当性在于其防守性，以及与王国和民族的一致性，保卫乡土抗击外来的征服者。但威灵顿^{〔6〕}同样染指西班牙游击战，反抗拿破仑的斗争是靠英国人的援助进行的。拿破仑在回忆中经常愤愤不平，英国本来是西班牙游击战的学生，却成了其真正的受益者。今天，人们更明确意识到这种情况，因为，作战手段在技术上不断提高，使游击队离不开工业—技术上有能力的同盟者持续不断的援助，以便获得最新武器和装备，增强自己的力量。

如果有几个利益第三者（*interessierte Dritte*）在相互竞争，游击队便有自己的制定政策的余地。在上次世界大战最后几年，铁托所处的情况便如此。越南和老挝的游击战况颇为复杂，因为，在共产主义内部，俄国和中国的政治对立趋于剧烈。在北京支援下，更多的游击队可以经老挝进入北越，从效果上看，这种援助比莫斯科的支援更有力。抗法战争领袖胡志明是莫斯科的追随者，但不论对在莫斯科与北京之间作出选择还是对处境中的其他抉择来说，起决定作用的是，谁能提供更强有力的援助。

对这类高度政治性的关系，施洛尔斯关于游击队员的书提出过一个恰当说法——利益第三者，可谓一言中的。利益第三者在这里并非如谚语所说的坐收渔利的第三者那样的平庸人物。从本质上看，第三者属于游击队员的处境，因此也属于游击队理论。强大的利益第三者不仅提供武器弹药、金钱、各种物资和药品，还给予打非正规战的游击队员以政治上的承认，以免他们像强盗和海盗那样堕入非政治性，被贬为刑事罪犯。从长远观点看，非正规必须借助正规来正当化；因此，游击队员面临两种可能性：得到既存正规者承认，或者靠自己的力量奋力获取新的正规地位。这是艰难的抉择。

随着游击队员的摩托化，游击队失去了土地，对战斗所需要的技术—工业手段的依赖也在增长，因此，利益第三者的权力同时在增强，最后达到世界规模。我们迄今借以观察今天的游击队员的全部视角因此进入主宰一切的技术视角。

〔6〕 威灵顿（Wellington 1769—1852），英国著名军人和政治家，在滑铁卢之役击败拿破仑的军队。——中译者注

技术视角

游击队员也应分享发展、进步、现代技术和科学。1813年普鲁士战时总动员令要将干草叉塞进老游击队员手中，这样的老游击队员在今天就显得可笑了。现代游击队员用冲锋枪、手榴弹、塑胶炸弹——说不定不久还要用战术原子弹——作战。他们已经摩托化，并通过秘密电台和雷达接通一个通讯网，通过飞机从空中得到武器和食品补给。不过，今天——也就是1962年，现代游击队员在越南还遭到直升机攻击，被切断食品补给。他们与自己的敌人都与飞速发展的现代技术类学科保持同步。

一个英国海军专家称海盗行为是海战的“前科学阶段”。基于同样的思想，他也许会将游击队员定义为陆地作战的前科学阶段，并将之解释为惟一科学的定义。然而，这种定义从科学上来看立即被超越了；因为海战与陆战的差异本身卷入了技术进步的漩涡，对今天的技术专家来说，海战与陆战的差异已经是某种科学的事情，即已经【被科学】了结的事情。死人骑马跑得快，一旦摩托化跑得更快。坚持其依托乡土的品格的游击队员，无论如何都使得每个从目的和价值来思考的人感到头痛。游击队员恰恰刺激着技术至上论的热情，其生存之悖理性质揭示出一种不相称关系：一支现代正规军的装备在工业-技术上的完美与有效作战的游击队前工业的农业原始对垒。这已经使拿破仑对西班牙游击队员暴跳如雷，随着工业技术的长足发展，这一不相称关系必将更为加剧。

只要游击队员仍是“轻装备部队”，仍是战术上特别灵活的轻骑兵或射手，关于游击队员的理论便是一门军事学专门学科的事。革命战争才使游击队员成为世界历史的关键角色。在原子毁灭手段的时代，游击队员会怎样呢？在一个以技术手段严密组织起来的世界上，关于战斗、战争和敌对关系的古老、封建-农业的形式和观念消失了。这是显而易见的。战斗、战争和敌对关系也因此而消失？它们会变成无害的社会冲突？如果技术上组织严密的世界之内在的（按乐观说法内在于其中的）合理性和正规性得到彻底贯彻，游击队员也许就不会再是捣乱者了。那时，游击队员将在技术-功能主义过程的顺利发展进程当中自动消失，有如一条狗从高速公路上消失。对于具有技术倾向的幻想而言，游击队员甚至不会成为交通

警察的问题，更不会成为一个哲学、道德或者法律的问题。

这大概是一个【观察】视角，即纯技术观察所采取的技术—乐观主义的视角。它期待着一个拥有新人的新世界。众所周知，古老的基督教便怀着这样的期待登上舞台，而两千年以后，即在19世纪，社会主义又作为新基督教出现。两者都缺少毁灭一切的现代技术手段的效率（efficiency）。但在纯技术方面所发生的（作这类纯技术上的反思时总是如此），不是游击队员论，而只是一系列各种各样乐观或者悲观的价值和非价值规定。而价值——正如福斯特霍夫准确指出的——有着“自己的逻辑”。〔7〕这逻辑就是：非价值和消灭此一非价值。

至于广为流播的技术乐观主义预言，不会为作不出回答而难堪，即不会为提不出明确的价值和非价值规定而难堪。技术乐观主义相信，人类不可阻挡的工业—技术发展会自然地将一切问题——以往的一切疑问和回答、以往的一切类型和环境都带到一个全新层面，在这个层面上，旧的疑问、类型和处境被过渡到一个更高层的文化之后便不再重要。到那时，游击队员因不能继续生存和适应，自然会死绝，就像石器时代的猎人已经死绝。至少，游击队员将变成无害和无关紧要的人。

可是，如果迄今一直提供着游击队员的人之类型（Menschen Typus）能够成功适应技术—工业环境、使用新的手段并发展一种新的适应型游击队员（我们姑且称之为工业游击队员吧），又会如何？谁敢保证现代如获

〔7〕 福斯特霍夫的话见其著名文章“宪法法的改造”（1959）。规定价值的，就其价值所规定的而言，始终是非价值（Unwert）；非价值规定的意义是消灭非价值。这个简单的情况不仅表现在人们可以根据1920年发表的文章“消灭无生活价值的生活”来验证的实践（虽然这个例子本身已经足够了），还以同样的天真无邪表现在李凯尔特（H.Rickert，著名新康德主义哲学家，其要著《文化与价值》有中译本，北京商务版。——中译者注）的理论尝试中（参见《哲学体系》，1921，第1卷，第117页）：没有负面的生存，却有负面的价值；与负面生存的关系是某物之属于价值领域的标准；否定是价值定位的真正行为。参阅拙文“价值的僭政”（载 *Revista de Estudios político*, Nr.115, Madrid, 1961, 第65—81页，中译见《基督教文化评论》朱雁冰译，香港：第16辑，2002。——中译本编者注）和“社会与共同体的对立作为一个二分区分（*einer zweigliedrigen Unterscheidung*）的例证——对这类反题的结构和命运的看法”，载 *Festschrift für prof.Luis Logaz y Lacambra*, Santiago de compostela（1960），第1卷，第174页及以下诸页。

至宝的手段总是落入可靠的人手中，而非正规战斗将变得不可思议？与进步—乐观主义相比，技术—悲观主义及其技术幻想有比今天大多数所设想的更为广阔的空间。在当今世界大国原子均势的阴影下，在原子弹大国所谓大规模毁灭手段的玻璃罩下，也许有可能为一定范围内的和受限制的战争划出一个活动空间，在这里使用常规武器或者甚至使用毁灭手段，其数量可能与世界大国公开或秘密地取得一致。这会是一种受世界大国控制的战争，大概有如一场狗咬狗（dogfight）之类的战争。^{〔8〕}这会是一种受到严格控制的非正规性和“理想的无序”的游戏，这种游戏看似无害，仅仅因为世界大国能够操纵这样的游戏。

除此之外，还存在着一种技术幻想的极端悲观主义的白板解决办法（*tabula rasa Losung*）。在一个以现代毁灭手段轰击过的地区，自然一切都死了：朋友和敌人、正规和非正规。但从技术上仍然可以设想，有几个人活着熬过了炸弹和火箭轰击之夜。鉴于这种万一出现的情况，实际、甚至合理的做法也许是，将轰炸后的情况纳入计划，现在就着手培养一些人，在被炸弹轰击过的区域立即占据弹坑和遭破坏的地区。因此，一种新游击队员将以一种新的占领空间的方式为世界历史增添新篇章。

我们的论题扩大延伸到了星球的规模，甚至达到超越星球的程度。技术进步使得向宇宙空间的航行成为可能，由此也开始了政治征服的无限新的挑战。因为新的空间可以而且必定将以新的空间夺取方式取代夺取陆地和海洋的方式。夺取之后是分配和享用。尽管有其他方面的进步，【我们的星球】在这方面依然如故。技术进步只会造成新的夺取、分配和享用的

〔8〕 最后，与全面战争说发展的同时，非全面性的冲突和力量较量的特殊方法也一直在发展。因为，每个国家首先都设法避免自然会带来全面风险的全面战争。所以，在战后时代，便以一种只有在与现代战争的全部性质最密切的联系中才会得出其正确解释的方式形成了所谓军事报复（如1923年科尔弗冲突、1932年中国和日本的冲突），此外，便是根据国联章程第16条施行非军事性经济制裁的种种尝试（如1935年秋对意大利的制裁），最后是在外国土地上较量的方法（如1936—1937年在西班牙）。这些方法是介于公开战争与真正和平之间的过渡和中间形式；它们之所以有其价值，乃因其背景是作为可能性的全面战争——出于可以理解的审慎，人们必得划定某些中间空间。只有从这个方面来看，人们才可能从国际法学上来理解这些方法。（引自我在1937年写的“全面敌人、全面战争、全面国家，”载《立场和概念》，1940，第236页）。

新努力，只会加剧旧的问题。

在当今东西方对立的情况下，尤其在争夺无限广阔的新空间的激烈竞赛中，首要的问题仍然是在我们地球上建立政治权力，尽管这星球现在看起来如此之小。只有控制了那个变得看似渺小的地球的人，才会取得和利用新领域。因此，这些无限广阔的领域也无非是潜在的角逐空间，即一场为争夺我们这个地球上的统治而斗争的角逐空间。著名星际或宇宙航行者今天还只是大众传媒、新闻、广播和电视宣传的明星，到那时，他们将有可能变成宇宙盗匪、甚至变成宇宙游击队员。

合法性与正当性

在游击队员的发展过程中，向我们迎面走来的萨兰将军这个人物，是【游击队理论】最近阶段的一个富有启迪性的典型现象。在他身上集中和交织着正规军战争、殖民战争、内战和游击战争的经验 and 影响。萨兰彻底思考所有这些经验时，遵循的是下述古老命题的强迫逻辑：人们只能以游击队的方式对付游击队。萨兰正确地这么做了，不仅以士兵的勇敢，而且以总参谋部军官的精确和技术官员的严谨。结果是，萨兰自己成了游击队员，最终向自己的最高司令官和政府宣布内战。

这一命运最深层的内核是什么呢？1962年5月23日，萨兰的主要辩护人蒂克歇—维纳古尔（Maltre Tixier Vignancourt）作了伟大的终结辩护，辩护词中有一段包含着对我们的疑问的答案。他解释萨兰作为OAS的首领的活动时说：我必须认定，一个好斗的老共产党人假若像萨兰将军一样不担任重要的军事首脑职务，而是领导一个组织，他会作出另一番行动（“审判速记稿”同上，第530页）。这句话击中了要害：一个职业革命家会有另一作法，不会只考虑到利益第三者而采取不同于萨兰的另一立场。

游击队理论从克劳塞维茨经列宁到毛泽东的发展，是通过正规与非正规职业军官和职业革命家的辩证法向前推进的。参加印度支那战争的法国军官从毛泽东那里接受的心理战学说并没有使发展——比如以反弹方式——回到开端和起初。在这里，没有返回开端的归途。游击队员可以穿上军服变成一个优秀的正规军战士，甚至变成一个特别英勇的正规军战

士，也许类似于人们在谈到一个偷猎者时所说的：他适于当一个特别能干的护林人。不过，所有这一切都是抽象的设想。事实上，那些法国职业军官们对毛泽东学说的研究整理也有一些抽象的东西，正如萨兰审判案中一度提到的，一些具有“几何智慧（*esprit geometrique*）”的东西。

游击队员可以很容易变成一个穿军服的人；对于优秀的职业军官而言，军服就不单单是一种服装样式了。正规的东西可能变成一种机构化的职业，非正规的东西则不然。职业军官可以变成伟大的教团创始人——如圣洛耀拉（*Ignatius von Loyola*, [1491-1556]，耶稣会创始人。——中译者注），变成前常规性或者次常规性的东西则意义不同。人们可以在黑暗时消失，将黑暗变成破坏以前的帝国战场、搞垮正式且公开的伟大舞台的战斗空间——技术专家的才智无法组织这样的战斗。阿刻戎不容许别人为自己预先规定什么，不答应任何恳切地请求——哪怕一个非常聪慧的人发出的请求，即便这个人处于非常绝望的境地。

我们的任务不是要事后估计一下，1961年4月阿尔及尔政变中富有才智和经验的军人们和OAS如何考虑几个对于他们至为明显的具体问题——尤其恐怖活动给文明的欧洲人造成的影响，或者上面提到的利益第三者。这最后一个问题作为问题，已经足够重要了。我们曾提请人们注意，游击队员需要正当化，如果他要坚持留在政治性领域而不致沦为罪犯的话。用几个今天变得颇为流行的合法性（*Legalitat*）与正当性（*Legitimitat*）的廉价反题，问题丝毫没有得到解决。因为，合法性在这一个案上恰恰表明是更为有力的适用性，也就是一个共和论者原本以为理所当然的东西——合理性的、进步的、惟一现代的正当性，说穿了，合法性在这里就是正当性本身的最高形式。

我不愿重复我三十多年来就这个一直具有现实性的题目所说过的话。指出这一点有助于认识共和派将军萨兰在1958-1961年间的处境。法兰西共和国是一个法治政权；法治是共和国的基石，这基石不容许因权利与法律（*Recht und Gesetz*）的对立和将权利区别为更高一级的东西而遭到破坏。不论司法机构还是军队，都不可凌驾于法律之上。有一种共和的合法性（*eine republikanische Legalitaet*），但这在共和国中恰恰是正当性的惟一形式。对于真正的共和论者来说，其他所有一切都是敌视共和的诡辩。由此看来，萨兰案中的公诉代表保持着一个简单而明确的立场：他一再提到始终高于其他任何可以设想的机构和准则的“法律的主权性质”（*Souverani-*

tat des Gesetzes) 不存在与“法律的主权性质”相对立的法权的主权性质 (Souveranitat des Rechts)。正是“法律的主权性质”将游击队员的非正规性变成了致命的非合法性。

萨兰对此无法作出任何解释，只是指出，他本人在1958年5月15日曾帮助戴高乐将军反对当时的合法政府掌握政权，当时他对自己的良知、自己的父母以及自己的祖国甚至上帝承担责任，而现在——1962年，他却发现，所有这些在1958年5月曾神圣地表达和承诺的东西全是蒙蔽和欺骗（“审判速记稿”，第85页）。萨兰以民族对抗国家，以更高的正当性对抗合法性。戴高乐将军以前也曾经常谈到传统和民族的正当性并以此与共和制的合法性对立。从1958年5月开始，戴高乐将军起了变化。他自己的合法性自1958年9月全民投票公决以来才肯定下来，这一事实丝毫没有改变下述情况：他至迟从1958年的那个9月开始，才亲自拥有了共和制的合法性。相反，萨兰却看到自己不得不采取对于一个士兵来说十分绝对的立场：以非正规性对抗正规性，并将一支正规军变成游击队组织。

然而，非正规性本身建立不起任何东西，因为它直接变成了非合法性。尽管如此，一场法律危机和随之而来的合法性危机在今天是不可否认的。古典的法律概念——只有当它得到维护，才能够维护共和制的合法性——正受到计划和措施方面的质疑。在德国，以权利与法律对立的做法，对于法学家已是理所当然的事，这几乎没有引起注意。即便在今天，当非法学家想说自己有权利的时候，也总是讲正当（而非合法）。原因在于，国家的裁决力量及其将法权变为法律的做法。在这里，我们无须对此作深入讨论。^{〔9〕} 如果国家有朝一日“犯法”，这一切也许会全然改观。合法性暂时还是任何一支现代国家军队不容抗拒的功能方式 (Funktions

〔9〕 对于法国革命的雅各宾党人来说，他们的法律概念的神圣性还是自觉的；他们的政治才智和勇气足以清晰区分法律与措施 (loi et mesure)，公开称措施是革命性的，拒绝通过诸如措施法律之类的概念拼凑来模糊其间的区别。Karl Zeidler 的《措施法律与古典法律》(1961) 可惜忽略了这一共和党人的法律概念的起源，从而偏离了实际的论题。参见拙著《宪法法文集》，第347页，注3和名目索引中的 Lagalität 和 Legitimität 两条，第512、513页。可以期待 Roman Schnur 即将问世的更为重要的著作，题目是《法律概念研究》。

modus)。合法的政府决定谁是军队要打击的敌人。谁如果想自己要求规定敌人，就需要一种自己的新的合法性，如果他不愿服从迄今合法政府的敌人规定的话。

实际的敌人

不言而喻，宣战总是宣布敌人；宣布内战时，尤其不言而喻。当萨兰宣布内战时，实际上发表了两个宣布敌人的声明：针对阿尔及利亚阵线继续进行正规和非正规的战争；针对法国政府开始一场非法和非正规的内战。要清楚说明萨兰身处的绝境，只需思考一下他宣布敌人的这一双重声明。任何在两条战线上的战争都会提出这一问题：究竟谁是实际的敌人。有一个以上的实际敌人，岂不是内部分裂的征兆？敌人是我们自己的作为形象的问题。如果自己的形象是清楚确定的，哪来的敌人呢？敌人并不是某种出于某一理由必须排除和因其非价值而必须消灭的东西。敌人处于我自己的层面。基于这一理由，为了要争得自己的范围、界线、形象，我必须以斗争方式与敌人清楚区别开来。

萨兰将阿尔及利亚游击队看成绝对敌人。突然在他背后出现了一个对他更严重、更厉害的敌人——自己的政府、上司、弟兄。在昨天的弟兄身上，萨兰突然看到一个新的敌人。这是萨兰个案的要害。昨天的弟兄原来是更危险的敌人。敌人概念中本身必然存在着紊乱、这种紊乱与战争学说有关，当我们的讨论行将结束时，让我们设法澄清这一点。

历史学家对所有历史情况都会从世界历史上找到先例和类似的东西。我们曾指出过与1812—1813年间的事情类似的情况。我们也曾指出，游击队员在1808—1813年间的普鲁士军队改革的理念和计划中获得了哲学上的正当性，并在1813年4月的普鲁士战时总动员令中获得其历史的信用状。所以，如果我们援引普鲁士将军约克（York）在1812—1813年冬天的情况，以便更细致地理清核心问题，也就不致使人对初看起来可能设想的情况感到诧异了。首先引人注目的，自然是严重的对立：一方面是萨兰——出身于左派共和党人并具有现代—技术官僚特点的法国人，与其对立的是1812年普鲁士皇家军队的将军。约克将军绝不会想到要对自己的国王和最高统帅宣布内战，鉴于这种时代和类型上的差异，如果说约克也

击队员。然而，从实际敌人的含义和概念方面看，说约克已向游击队员跨进一步，既非悖其本意，也非不合逻辑。

当然，这只是一种具有启发意义的想像，只容许存在于普鲁士军官们将游击队员提高为一种理念的短暂时刻——只存在于导致 1813 年 4 月 13 日战时总动员令的转折时代。仅仅几个月之后，这种认为一个普鲁士将军可能成为游击队员的想法，即便作为启发性的想像也离奇且荒唐；而且，只要存在着一支普鲁士军队，这种想法将永远离奇和荒唐。游击队员在 17 世纪沦为流浪汉、在 18 世纪属于轻装备部队，何以在 1812—1813 年之交的一个时刻成了英雄形象，然后在我们这个时代——百年以后——甚至成了世界事变的关键人物？

下述事实可以给出答案：游击队员的非正规性始终取决于具体的正规性的意义和内容。社会解体——17 世纪德国的特点——之后，18 世纪发展形成了内阁战争的正规性。它给战争带来严格限制，以致战争可以被看成一场游戏，在这种游戏中，轻捷而灵活的部队非正规地参与进来，敌人作为纯常规的敌人变成了战争游戏的对手。西班牙游击战开始于拿破仑在 1808 年秋战胜西班牙正规军之后。这有别于 1806—1807 年间的普鲁士，普鲁士在其正规军失败以后立即签订了屈辱的和约。因此，西班牙游击队便在古老的欧洲大陆国家的防守一方恢复了战争的严肃性，即对拿破仑而言，在欧洲大陆国家成为常规和游戏的古老的正规性，已不再适应新的、带有革命意味的拿破仑的正规性。敌人因此成为实际的敌人，战争因此成为实际的战争。保卫国家土地、反抗外来占领者的游击队员，成了与实际的敌人进行实际的战斗的英雄。这是使克劳塞维茨提出其理论和完成战争学说的伟大事变。百年之后，当一个如列宁这样的职业革命家的战争学说盲目摧毁一切传统的战争限制时，战争成了绝对的战争，游击队员便成了对绝对敌人怀有绝对敌对性的载体。

从实际的敌人到绝对的敌人

在战争理论中，赋予战争以意义和品格的敌对关系的区别始终值得关注。任何限制战争或者为之划定范围的尝试，必然怀有这样一种意义：与战争概念相比，敌对关系是首要的概念，不同种类的战争的差别，以不同

1914年，欧洲各国的人民和政府在没有实际的敌对关系的情况下，踉踉跄跄进第一次世界大战。实际的敌对关系是在战争本身之中产生的，这场战争以欧洲国际法意义上的常规国家间战争开始，以革命的具有阶级敌对性的世界内战告终。谁会阻止令人意想不到的全新敌对关系以一种类似却又无限剧烈的方式产生？因而，全新敌对关系的产生引起了一种人所始料不及的新游击战理念的表现形式。

除了保持概念和指称事物之名，理论家别无可为。游击队员理论将汇入政治的概念，汇入探求实际的敌人和新的大地法的问题。

政治的神学续篇—— 关于终结所有政治神学 的传说 [1970]⁽¹⁾

Hans Barion 70 寿辰 (1969 年 12 月 16 日)

吴增定 译 墨哲兰、王前 校

(1) 本书原文注释有脚注和文中夹注两种，中译将文中夹注皆改为篇后注，重复引用的文献注不在此列。——中译本编者注



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(Erik Peterson)教授的全部神学著述,尤其是他的神学思想从 1922 至 1960 年间的发展,不属于我这个单篇分析的主题。

巴里恩(Hans Barion)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 6 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。巴里恩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。巴里恩是索姆斯(Rudolf Sohm)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

[1] Carl Schmitt,《政治的神学》(Politische Theologie),1934 年第 2 版《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”。——中译本编者注。

文是否会给人一种矫揉造作的印象，也许反倒不如不提这私人献词更好。

出于很多确实和个人的原因，我要向巴里恩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。巴里恩分别在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。^{〔2〕} 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80诞辰纪念文集*Epirrhosis*。^{〔3〕} 这篇文章涉及到政治的神学问题。巴里恩在文中提到佩特森的论文，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）。^{〔4〕} 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

〔2〕 Hans Barion, “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*, H.Barion, E.Forsthoff和 W.Weber 编, Berlin, 1959), 第1-34页; Hans Barion: “教会还是政党: 罗马天主教与政治形式”, 见 *Der Staat*, 4 (1965), 第131-176页, H.Barion: “世界历史的权力形式? ——梵蒂冈公会议的政治神学研究”, 见施米特80诞辰纪念文集 (*Epirrhosis*, Berlin, 1968), 第13-59页。

〔3〕 Hans Barion, “第二次梵蒂冈公会议: 教会法典报告一” *Das Zweite Vatikanische Konzil; Kanonistischer Bericht I*, 见 *Der Staat*, 3 (1964), 第221-226页; 《教会法典报告二》, 见 *Der Staat*, 4 (1965), 第341-359页; 《教会法典报告三》, 见 *Der Staat*, 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 Ernst Forsthoff 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, 收在纪念施米特80诞辰纪念文集 (*Epirrhosis*, Berlin, 1968) 中, 第13-59页。

〔4〕 *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。——王校按

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，这些科学家们才用这个术语，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下。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 年在莱比锡的 Jakob Hegner 出版刊印的，流传不广，却富有历史一语文学素养。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》（以下简称《一神论》中译本编者注）。〔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。

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。

〔1〕 Erik Peterson, 《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。

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，看来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〕

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

〔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 William Seston 的《Propyläen-世界史》第4卷(1963)的一段话。在这里,Seston 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 Seston 断定(第504页):“政治的神学通常只能从阿里乌斯派中产生出来”。在这里,“政治的神学”一词相当引人注目,虽然历史学家 Seston 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(Eusebius von Nikomedia [公元? -341],阿里乌派神学家,反阿塔纳修派的代表人物。——王校按)混为一谈。

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》)一书赞美康斯坦丁大帝;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。——中译本编者注

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,尼西亚宗教会议判其为异端。——中译者注

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——从1925年到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。^{〔2〕}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：政治的神学和神学的政治。^{〔3〕}

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美城邦（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

〔2〕 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》（刘小枫编，上海：上海三联书店，2002）。——中译本编者注

〔3〕 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 H.J.Schops 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），头一章题为“作为宗教战争的世界大战”，第二章题为“革命与教会”。

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（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。——中译本编者注）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，国家法学家斯蒙（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，教会史学家、尼采的挚友。——中译本编者注）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：^{〔4〕}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

〔4〕 《高地》（Hochland，天主教著名学刊。——中译本编者注），November，1932；《神学论文集》（Traktate，1951），第295-321页。

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。^[6]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

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 Waldemar Gurian 和 Werner Becker 都投奔了佩特森。

为此，1969年6月10日 Werner Becker 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 *Hochland* (Mai-Juni 1969) 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。

[6] 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。——中译本编者注

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 年掌权后必须对权力提出总体诉求。新的危机牵涉到所有基督教教派——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西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》（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？”一文中，波肯佛德总结了当前的问题处境：^{〔7〕}

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。

波肯佛德的文章是献给“巴里恩教授70诞辰”的。我们现在需要回过头来考察巴里恩对政治的神学问题的态度。

〔7〕 Erbst-Wolfgang Böckenförde, Politisches Mandat der Kirche, 参见《时代之声》（*Stimmen der Zeit*），148，Dezember，1969，第361-372页。

2. 巴里恩对政治神学的批判

根据前文研究的线索，我们现在以巴里恩对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。巴里恩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？

巴里恩明确地回答：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）

巴里恩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恩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，巴里恩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。^{〔8〕} 学识

〔8〕 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（Theodor Haecker、Konrad Weiß、Franz Blei）的交谈。这篇论文在 Franz Blei 和 Jakob Hegner 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 Kzas 在德意志民国议会也援引这句话来攻击鲁登多夫（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

渊博的教会学家和教会法典学家巴里恩说，我的这篇论文是一曲颂歌(Elogium)，而他确实说对了。巴里恩很善于修辞。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，巴里恩并没有否定，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。〔9〕

巴里恩当时坚持认为，我这篇1923年发表的对罗马教会的颂歌，将罗

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)

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”这样的术语，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。——王校按

〔9〕这不仅涉及到多篇论文，还涉及到我的诸多论著，如《政治的浪漫派》(在时间、材料和系统性方面1919)、《论专政》(1921)，涉及到《论当今议会制的思想状况》(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(Hugo Ball)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Hochland 1924年第6期上，今天仍然让挑剔的读者感到惊讶(该文中译见《基督教文化评论》，香港，16，2002，——中译本编者注)。Ball于1927年秋去世，没有见到我的“政治的概念”一文(1927)。

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(见北京三联版“新知文库”。——中译本编者注)

马教会看作世界历史的公共性 (Öffentlichkeit) [10] 中恒久而弥新的形象，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引进“天主教适应现代” (Aggiornamento) [11] 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)。在巴里恩论文的标题中，“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，我的论文所谈论到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”。巴里恩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义的，要数奥古斯丁，路德则把这一教诲推向顶点。”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

[10] 就公共性的当今 (1969) 实际问题而言，下面这段出自 Carl Eschweiler 的“政治的神学”一文 (见《宗教沉思》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之见证的 Auktoritaet (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。

[11] *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，后来被梵二会议变成天主教的基本立场。——王校按

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在讨论政治神学时，只涉及到“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、凯撒—教宗论者（Cäsaro-Papisten）^[13]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- and 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”。^[14]

[13] 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”。——王校按

[14] 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：

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）……

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），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》^[15]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

进一步可参考我对柯特的论述（1950年1月发表的《柯特四论》一书，第97-98页和1927年发表的“柯特在柏林”一文。此文收在施米特的自编文集《立场与概念》中——中译本编者注）。

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雷托（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（Renan）——除了施特劳斯之外的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 Thurius 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。

[15] 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。参见我的《政治的浪漫派》中的章节：“寻求实在”（第89页）。

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^[16]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。

[16] *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。——王校按

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》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”；^[17]凯尔森（Hans Kelsen）在《逻各斯》（XI, 1923）上发表过题为“上帝与国家”的论文，但几乎没有引起注意，^[18]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）。^[19]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”的文章，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，拒绝它以纯神学的、

[17] Ernst Topitsch, *Kosmos und Herrschaft: Ursprung der Politischen Theologie*; 参见 *Wort und Wahrheit*, 1955, 第1期, 第19-30页。

[18] Hans Kelsen, “上帝与国家”（*Gott und Staat*），见 *Logos*, XI, 1923。中译见《施米特与政治法学》（刘小枫编，上海：上海三联书店，2002）。——中译本编者注

[19] 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”，因为萨满被看作神智不清的人。“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。”——王校按

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（Assyern）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凯撒—教宗论的普世国家正当化（Legitimierung eines cäsaropapistischen Universalstaates）。^[20] 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，一切都归结为惟名论，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：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

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

拟人论 (Anthropomorphism) 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 1933 年（在《神学季刊》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—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凯撒—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，其材料与 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种的表达式，无须包含着对一神论的承认。这些都还没涉及到政治的神学，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》(Theologischen Quartalschrift)中以“神圣君主制”(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“神圣君主制”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。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”(《神学季刊》,1931,第4期,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,他那正統的三位一体论已经为阿里乌派政治神学的终结做好了准备。结论明确断定:神圣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

[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。

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*)。〔2〕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、法定的节目和 *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，波肯佛德所提出的问题就凸现出来了：〔3〕

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

〔2〕 只要看一眼拉特 (Kurt Latte) 的罗马宗教史 (古代文化研究手册第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海克尔 (Theodor Haecker) 是一个基督教的维吉尔式景仰者。

〔3〕 E. W. Boeckjens, “世俗化与乌托邦” (*Säkularisation und Utopie*, *Ebracher Studien*), *Festschrift für Ernst Forsthoff*, 1967, 第91页。

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、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《神圣君主制》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。只有当陈述一义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，我们不仅注意政治的方面，也注意神学的方面。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

S 在佩特森看来，政治的神学已经终结了。他的《一神论》一书独特研究成果，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^[4])，但他并不关心这种意义。最终说来，政治的神学

[4] Max Weber, 《经济与社会》(4. Aufl. 1956), 第 662-673 页。我在“民族决断和民族渴望”一文 (柏林 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。

仅仅成为（来自 Rudolf Sohm 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*），〔5〕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*（王者君临而不统治）——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。这一表述本身原本不具有政治的一神学的意涵，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（*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、

〔5〕《加拉太书》第2章，《使徒行传》，第15章。

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年那篇地道拉丁神学的论著《大公主义、自由主义与社会主义》中，考察了这种特征。^{〔6〕} 1852年6月19日，柯特在巴黎给罗马的红衣主教佛纳里（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（参见我的《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·菲力普（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：这位上帝并非如斯多亚类型的神那样，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。^{〔7〕} 把一位路易·菲力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，还是附带性的出

〔6〕 关于柯特及其《大公主义、自由主义与社会主义》一书，参见依玛兹，“柯特论大公主义、自由主义与社会主义”，见《现代国家与大公主义政治思想》（刘小枫、梁作禄编，香港道风书社，2001）。

〔7〕 关于这种最高权力的逻辑，参见 Carl Schmitt,《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）。——中译本译者注

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。〔8〕

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，是否涉及到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，符合在那儿所展开的主权概念的社会学；《政治的神学》援引了凯尔（Edward Caird）的一句话（出自他那本论孔德的著作）：“形而上学是一个时代最强烈和最清晰的表达”（拙著，《政治的神学》，第二版，第60页）。结论的判决显然并没有涉及到这些情况，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。

〔8〕 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（Bruno Bauer）评论说：“斯多亚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 Bruno Bauer, 《基督与凯撒》（Christus und die Caesaren, 1877），第283页。

“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在场（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。^{〔9〕}假如这不再意味着：一个上帝——一个国王，而是意味着：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。一神论与唯君主论（Monarchismus）之间令人信服的吻合就失效了，不再相称了。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“神圣君主制”（《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“神圣的民主制”（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，谈论一种神圣的民主”（《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，而是谈到了神圣的单子（Monas）。君主—制度（Mon-Archie）之中包含了亚里士多德的一的原则（mia arche），相反，单子一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（Dionys-

〔9〕 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。

ius 259-268), 认为他“代表了君主制的神圣传言”, 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, 既是一司时又是三 (《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个人身 (Einzelperson), “一个最终的一的原则的权力, 伴随着这种权力是一个最终占有这个的强力者 (dem Mächtigsein) ”。

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, 就连罗马教宗塞尔西斯 (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凯撒诉诸皇权和权力。^[10] 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 (《伊利亚特》, 2, 204); 这句诗

[10] “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 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。Fueyo 还提到了瓦罗的《政治的神学》, 参见第 223 页。

“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，^[11]也引用了这句诗（《一神论》，第120页，注释63）。^[12]关于基督教一神学中世纪的千年，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的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（参看前面第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勒（Kurt Eisner）同约瑟夫皇帝和威廉二世一道，被共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圣君主制的希腊化式统一建构。乍看起来，人们也可

[11] 但丁的《君主制》中译本（并注释），见《西方政治思想史上的但丁》（朱振宇编、译，北京：华夏出版社〔即出〕）。——中译本编者注

[12] 在“犹太人和异教徒的教会”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Gerhard Günther最新评注、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）。

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（*Aufbruch*）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（即圣子基督的成人——中译本编者注）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了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*（骚乱）吧；对于一种正确地理解的政治神学来说，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、太直接了。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

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“神圣君主制”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*，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。——中译本编者注) 之类的异教徒或一位珀斐流 (*Porphyrius*)^[14] 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

[14] 原名 *Makchos*，生平年代约在 3 世纪上半叶，新柏拉图主义哲学家，普罗丁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、亚理士多德、普罗丁著作的注疏。——中译本编者注

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，从道德上说涉及到他的性格，从神学—教义上说涉及到他的正统性。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，把他说成凯撒—教宗论者（*Cäsaropapisten*），最坏意义上的拜占庭人、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》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。^[15] 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》第2卷《基督教的革命》最后一章“君士坦丁与尤塞比乌斯”中，艾哈特（*Arnold T. Erhardt*）

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

巧妙地挽回这位基督教主教的名誉，给人们留下深刻印象。^[16] 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廷主义者碰巧是同一个原型，这对政治的神学的问题究竟意味着什么？

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 - 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 - 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为试金石，另一方面也是障碍，不仅对佩特森而且对艾哈特都如此。“当时在整个教会里，君主论多得发了臭。”艾哈特的这种表述（《政治形而上学》同上，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。”^[17] 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。

[16] Arnold T. Erhardt, 《政治形而上学》(Politischen Metaphysik, 1959)。

[17] 参见《政治形而上学》，第 3 卷，1969，第 IX 页；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了一种理解上的联系：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），大政论家勒斯（*Joseph von Görres, 1776—1848*，德国天主教的天才作家，其关于基督教神秘主义的著作最为著称。——中译者注）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 Große，约330-379，该撒利亚主教，反阿里乌派，提倡苦修。——中译者注）、纳西亚的格列高利（Gregor von Nazianz，约329-390，东方基督教四大神学家之一，反阿里乌派。——中译者注）和尼萨的格列高列（Gregor von Nyssa，约332-395，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。——中译者注）。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（当指60年代德国神学界的“政治神学”和“革命神学”的讨论。——中译本编者注）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，时间（*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间期（*ein langes Interim*）。在这个伟大的间期内，形成了无数不间断的、新的、或大或小的尘世间期（*irdische Interims*），或者说过渡时间（*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（Zweideutigkeit）。教会不是犹太教的弥塞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：这种语境涉及到政治的神学，涉及到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之手（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，而且涉及到一般基督信仰生活的广阔领域，涉及到教会边缘的人，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。^[18]

正是出于这种考虑，天主教会践行了一种宽宏的忍让原则（*tolerari potest*）。天主教会没有让敌人教导自己掌握这种宽容的概念和界限。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了，对韦伯来说，甚至干脆变成了“历史的革命性力量”（韦伯，《经济与社会》，同上，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*）。

[18] 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”：研究概论》，第22卷，1969年第8期，第768页，选自一份对 T. Rendtorff 的回答，《教会与神学》学刊，1966。

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（PolisAberglauben）的胜利。罗马帝国是和平，是秩序对暴动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，这种类型的神圣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。

尤塞比乌斯主教挨过狄奥克勒提亚的基督教迫害（die diokletianische Christenverfolgung），^[19]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*（《帖撒罗尼迦后书》2：6）。^[20]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*（拦阻者）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永远（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

[19] 狄奥克勒提亚（Diocletian）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。——中译本编者注

[20] 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，倒喜爱不义的人，都被定罪。（据合和本，2：6-12）——中译者注

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。连尤塞比乌斯这位凯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凯撒—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攥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），但却非常重要，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到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勾：“克尔苏斯很可能对这种基督教意识形态的加二非常反感”。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“神圣君主制”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，坚持自己的艺术的习传 *Topoi*（套话），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，佩特森针对西罗克勒斯（*Hierokles*）的文章也表明，“尤塞比乌斯甚至拥有第二种诡辩术的语言”（《一神论》，第 145，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 年前就已经过时了，人们几乎无法想像，这种政治的神学在神学上今天是多么陈旧。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），他被政治的异教神学家克尔苏斯的影响击败是不可避免的（《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

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了。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”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和判决，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),^[21]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、安布罗西和圣西柔尼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(艾哈特,同上书,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

[21] 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。——王校按

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”西塞罗表示同情，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，正如福隆得正确所说的，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、康斯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*）；它们涉及到神学内部的冲突，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。^[22] 革命法权（*jus revolutionis*）的时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，

[22] 参见拙文“已完成的改革：对利维坦新释的评语和提示”，见《国家》
学刊，4，1965，第51—59（65）页。

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，^[23]而且菲奥雷的约阿西姆（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。^[24]

然而，佩特森却没有看出任何新的问题。正如他在1931年的“神圣君主制”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？

[23] 在“对革命神学的评注”一文中（参见 *Epirrhosis*, 1968, 第 628 页），Guenter 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，乃是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。参前面第 2 章第 5 节的结尾部分。

[24] 施米特，《柯特四论》（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圣君主制归于失败，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”，这是对论点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，而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。

〔1〕 参见 *Hochland*，第33卷，1935年10月，第6页。

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，这里就涉及到有辩护价值的证据。

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，^[2]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 (Kasustik) 发展成为一门系统科学。新教有位教会法学家索姆 (Rudolf Sohm)，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恩，把自己对法学的有效解释献给了索姆的百岁诞辰纪念；^[3]在我们看来，巴里恩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，巴里恩看到了一种“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教会法”（巴里恩，《世俗化与乌托邦》，同上，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：

[2] Schollers Jahrbuch, 第 50 卷, 1926 年, 第 175 页。

[3] 参见《德国法学》(Deutsche Rechtswissenschaft, 1942), 第 47-52 页。

正是反宗教改革的忏悔神父、灵修师 (directeurs del'âme) 以及旧派新教教会中的牧师, 体现了同慕夫提 (Muftis, 伊斯兰教的法律专家。——中译本编者注)、拉比和格奥宁 (Geonim, geonim 为希伯来词 ga'on (卓越) 的拉丁拼写, 通常指塔木德经师。——中译本编者注) 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 (Kasuisik) 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》, 同上, 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专业 (Fakultät) 中发现了自身的制度化, 并且在教会法典学家 (Kanonist) 与实证法学家 (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。^[4] 这两个专业的学术性概念结构, 塑造了诸多可类比和可

[4] 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: 实证法学家 (Legist) 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, 它们都涉及到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“主权概念的社会学四章”为副题, 前三章的发表是为了纪念韦伯, 第 2 部分以霍布斯为例对决断论 (Dezisionismus) 有所发展, 第 3 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。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《现代国家与大公主义政治思想》(刘小枫、梁作禄编, 香港道风书社, 2001)。——中译本编者注

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”（1925）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。在给与哈纳克的书信往来作的一个注释中，^{〔5〕}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“神圣君主制”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（*Tertullian*）时说：他把神圣君主制的思想法律化（*juridifiziert*）了。这听

〔5〕 参见Hochland, 1932年11月，第321页。

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。

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做出了错误百出的“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-Christmas)。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 ecclesiam nulla salus)。艾哈特 (Arnold T. Ehrhardt)^[6] 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, 第二卷以“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”;^[7] 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。艾哈特注意到, 自圣西普里安以来, clerus (僧侣) 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) 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, 尽管艾哈特自己的学术渊源来自法律史, 但这里所使

[6] 前面注释 42 的人名写作 Arnold T. Erhardt, 姓氏缺一个 h, 不清楚哪一个人名写法为印刷错误, 或者根本就是两个人。——中译者注

[7] 参见 Arnold T. Ehrhardt, 《非洲教会》(Die Afrikanische Kirche), 第 2 卷, 第 134-181 页。

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

神学化的近代之此世性 (Weltlichkeit) 乃是对这些遗物的彻底清算 (restlose Liquidierung), 因而, 这种结清遗物的任务对近代的此世性来说, 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做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职业架构 (Stellengefüge) 的系统思想中形成的, 一个职业架构是大公教会及其整个法的理性 (mit ihrer ganzen juristischen 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。近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 Albericus Gentilis 的声音: *Silete Theologi* (神学家闭嘴)。此人是 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, 并希望通过近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, “近代”一词的德文 Neuzeit 是“新”和“时代”的复合。——中译者注) 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 1 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”（《近代的正当性》，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，自由意义上的正当（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。^{〔2〕}

按今天的语言用法，正当性的意思是符合正义的（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近代辩护的相容类型。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、父性和旧物的招魂术（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、与旧东西相对的新事物。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正当（Recht），为

〔2〕斐洛（philos von Alexandriens）主张，荷马时期还没有出现 νόμος 一词（重音在后一音节），博丹（Jean Bodin）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 P.Erich Przywara 神父的文集《持久性的突破》（Der beständige Aufbruch，Siegfried Behn 编，Nürnberg [Glock und Lutz]，1957），第92—105页。

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正当基础 (*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：就这种符合法则性而言，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到：拒绝奇迹、例外、唯意志论 (*Voluntarismus*) 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”（《近代的正当性》，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，上帝和人人都不能摆脱这种明证性”（《近代的正当性》，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” (*Tyrannie der Werte*)、对消灭无价值物的辩护，在这里仅仅提示一下就行了。^[3] 对于一个自我授权的崭新 (*Neuheit*) 来说，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。

[3] 参见纪念 Ernst Forsthoff 的《Ebracher 纪念文集》(Stuttgart, 1967), 第 37—63 页 (此当指施米特的“价值的僭政”一文, 中译【朱雁冰译】见《道风: 基督教文化评论》, 16【2002】。——中译本编者注); 纪念文集中还有 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; 第 119 页及以下诸页。

在这种问题状况中，拉丁词 *curiositas*（新奇）作为求知欲的表达，干脆变得喜气洋洋了。希腊词 *tolma* 或许更准确些（参见《近代的正当性》，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，渎神（*Hybris*）这个旧词对近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域，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（《近代的正当性》，第 282—283 页）及其特殊的神学决断论，^{〔4〕}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《近代的正当性》，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 Prädestination*）与神圣的全能。^{〔5〕}在一篇跋记中容纳

〔4〕 参见我关于三种法学思想类型的报告，1936，第 25—26 页。

〔5〕 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？”（原文为拉丁文，承蒙熊林先生译。——中译者注）。本雅明（Walter Benjamin）把这句话作为自己著作的题词，他想到的是 Blanqui 的一篇调子悲观的文章；对此可参见 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 页及下页及第 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。

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；〔6〕这种立场的核心是如下表述：

— (to Hen) 总是处在针对自身 (pros heauton) 的骚乱 (stasiaton) 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（《智者篇》，第 249—254 页，《理想国》第 5 卷，第 16、470 页），中经新柏拉图主义者尤其普洛丁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：平静 (Ruhe)、平静状况 (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) 不平静 (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。〔7〕 单单列举众多这种对立的例子，已经提供了认识政治和政

〔6〕 Gregor von Nazianz, 《神学论解》(Oratio theol), III, 2.

〔7〕 《希腊语大词典》(Thesaurus Linguae Graecae) 是一个值得注意的例外，参见 1848—1854, 第 7 卷, 第 656—665 栏。这本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 页及以下诸页)，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” (原文为拉丁文，承蒙王前先生参照日译本译。——中译者注)。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。普洛丁 (Plotin) 也在辩证的意义上利用了相同的例子，参见 Maurice de Gandillac, 《普洛丁的智慧》(La sagesse de Plotin, 1952), 第 185 页，在 Deux en Un (领袖) 那一章。在《新约》中，*Stasis* 意味着暴动或骚乱 (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

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* (骚乱学)，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——他制造了灵知派与近代的密切关系，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，近代成为对灵知派的第二次克服——这次却成功了（《近代的正当性》，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。

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 (Jürgen Moltmann) 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。参见莫尔特曼，《被钉十字架的上帝》，阮炜译，北京：三联书店，1996。——中译者注) 这是正确的。不过，在我看来，是以罗马和平的名义栽到彼拉多的年代。钉十字架是一项针对奴隶的政治措施，一项 *hors-la-loi* (敌视法律的) 法律；它是 *supplicium sumptum de eo in servilem modum* (干脆罚为奴隶)。我在《从被掳中得救》 (*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。

鉴于世界不再是“政治的形态”(politomorph)，非神学化就包含了非政治化。随之，也就取消了作为政治标准的敌友划分。^{〔8〕} 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、上帝一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

〔8〕 福隆得(Julien Freund)，《政治的本质》(L'Essence du Politique, Sirey 编，1965)。福隆得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”，见Der Staat, 6 (1967)，第500页。

temps de révolution tout ce qui est ancien est ennemi (在革命时代, 凡古人都是敌人——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^[9]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的尼古拉 (Nicolaus Cusanus) 和布鲁诺, 不同凡响地证明了“时代的转折” (《近代的正当性》, 第 435 页及以下诸页)。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,^[10] 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 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》第 4 卷前面那句著名的拉丁语格言: *nemo contra deum nisi deus ipse* (惟有上帝自己能反对上帝)。^[11]

[9] *Der Staat*, 4 (1965), 第 51—69 页。(此书评现已收入施米特的《霍布斯的利维坦》一书的附录——中译本编者注)。

[10] *Der Staat*, 6 (1967), 第 494 页。

[11] 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, Hugo Ball 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, 而是划叉消除 (*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 Adolf Grabowsky 在 1945 年后提出来的 (*Trivium Jahrg.* III, *Hefte* 4.), 随后, 歌德学会的《歌德年鉴》上有一系列讨论文章。Eduard Spranger (《歌德年鉴》 [*GoetheJahrbuch*] XI, 1949) 推测, 不

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反面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：

1. 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，连同这块版一起消失；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（*Prozeß-Progreß*），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一人性的认识。

2. 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。

3. 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反面，换言之，虚无的创造乃是一个不断更新的此世性赖以自我创造的可能性条件。

4. 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。

5.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”。

6.在无休止地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。

7.

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。^[12]

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*）。

[12] 原文为拉丁文诗句，承蒙熊林先生译。——中译者注

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 政治的概念

作者 =

页数 = 4 1 1

S S 号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文