Globethics Repository



施米特的政治神學

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Ball, Hugo
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-19 21:28:32
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167038

施米特的政治神學*

巴爾 (Hugo Ball)
張憲 譯　遇資州 校

一　施米特這樣的學者使當代的大學講臺陡添職業危險，在德國實屬少見。不錯，我會毫不猶豫地說，他畢竟為自己贏得並開創了德國學者的新類型。如果這位奇特的教授(Professor)——免得稱之為告解神父(Konfessor)**——的著述只是讓大家認識和研究作者的大公(普遍)的外觀的話，說它們堪稱傑作興許也就足矣。契斯特通(Chesterton)***有回在一篇出色的論文〈論觀念〉(Von den Idealen)中說，急着把被我們弄得一團糟的邪惡時代收拾乾淨的，絕非改造世界的大實幹家，而是大思想家(Ideologe)。「實幹家是個常人(ein Mensch)，埋頭於日常活動，對世事通常的運作習以為常。但如果事情不對勁了，人們就得需要思想家——思想家有類似教義的東西，對世事為何如此能說出個所以然。羅馬着火時，彈琴固然要不得；然而，這個時候研究水力學理論卻完全正當」。施米特屬於那種「研究水力學理

---

* 本文原題為Carl Schmitts politische Theologie，譯自Jacob Taubes編，《此世的王侯：施米特及其影響》(*Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*，Wilhelm Fink Verlag / Verlag Ferdinand Schöningh，1983)，頁100-115。——編注

** 另有認信者、告白者的意思。——譯注

*** G.K. Chesterton (1874-1936)：英國作家、評論家，著有布朗神父(Father Brown)系列偵探小說，也有哲學論文和通俗性神學著作傳世。——譯注

論」的人，他是具有罕見信念的思想家。人們確實可以說，俾斯麥(Bismarck)以來，思想家在德語中名聲一向不好，施米特恢復了這個字眼的名譽。

思想家意味什麼？他怎樣出現？思想家擁有一種個人的、幾乎是私人的體系，並且希望長期保持它。思想家編排所有的生活事務、編排自己整個的經驗，乃出於這樣的根本信念：觀念支配生活；根本不可以按周遭環境而只能按自由的、不受限制但卻有根據的洞識甚至觀念來安排和確立生活。對這種信念的喜好和固執造就了思想家的偉大。在一個崇拜虛無的時代，觀念學(Ideologie)不是受到攻擊，就是遭嘲笑，這樣的時代亟需思想家對之追根究底。思想家不知不覺間成為了政治家，最後還成了神學家。也許可以說，在我們這個時代，大有巴望義子養女早日成天使的傾向，時代最後的希望也在這裏。同樣也可以說，在施米特著作裏，思想找到了一個最尖銳、最熱誠的辯護士。施米特的起點是法(Recht)和法學(Rechtswissenschaft)，他在波恩任法學教授。他最先的著述雖然討論《過失和過失行為》(1910)、《法律和判決》(1912)，卻在向政治的哲學(《國家的價值與個人的意義》，1914)過渡。法無國不行，國無法不立。若不以國家為觀念的裁決機關(Instanz)，也就沒正義可言(《政治的浪漫派》，Duncker & Humblot出版社，1919，後來的著述也由該社出版)。施米特後來以及最近的著述，擴展了對作最後裁決的權威及其形式問題的追問，至此，一種「政治的神學」的法學解釋方水到渠成。

二　這位學者的特性是：不僅僅意識到思想家的問題，還從這個問題、這種體驗出發，由此及彼、尋因訪

果，深入研究。施米特以自己天賦的特定形式來體驗這個時代。這使得他的著作具有罕見的嚴謹湊泊，具有自我展現的普遍的完美性。施米特用一種少見的論辯力量、同樣少見的語言強力 (Sprachgewalt)，追尋一種與生俱來的法學興趣，直至最終作為條件的基礎。結果表明，法的問題與社會學和意識形態的主管部門有一種緊密的結合。也許還可以說，施米特一旦抓住法的觀念，就試圖使這個事實延續下去，使自己的天賦升至所能達到的最高價值。他不僅要認識法的觀念，而且想盡可能將它本真地再現出來。這種思考角度是大公性的和終末論的。正如人們從其最近的著述中所看到的那樣，這把他引至專政和代表的問題。

施米特傾向體現絕對，但絕非像巴羅克和啟蒙時代那些偉大的體系建造大師那樣通過抽象，而是訴諸具體。因而，這種傾向最終並非導致制約一切的抽象——諸如上帝、形式、權威之類，而是引至作為絕對人身 (der absoluten Person) 的教宗。因為，教宗代表了一個不能進一步由人和價值邏輯地把握的非理性的具體世界。正如康德學派的哲學家一樣，施米特也從先天概念、即從法的觀念學 (Reichtsideologie) 出發。只對概念本身或者將這些概念相互聯繫起來下定義，並不能令他滿意。他於是蹊徑獨辟。施米特試圖在現存的國家、進而在傳統中，來探討法的概念同國家和傳統的根本關聯，及與其他所有高級範疇 (哲學、藝術、神學) 的共生現象。

作為社會學家，施米特絕不放過生活中任何有意義的細節，總是追問法的實際應用，以便根據事實來找到其最終的確定形式。他從不標榜理想國或烏托邦，絕不事先敲打被苦心編排妥當的樂鍾。施米特所揭示的最高裁決機關的組織，是一種有機體，而非一部機器；是一個自由浮動

的天象儀，而非強令接受的構造物。這種完全不是感情用事的勞作由此表明，情感價值——無論多崇高——都不能作為出發點。道德始於牢靠的法的觀念；這些法的觀念在其理性中已包括所有更高的非理性的價值。法學，如施米特所釋，是觀念的理性表現形式。

三　如果將施米特與他的前輩作一比較，就會清楚發現不同的特徵。波納德 (Bonald)、邁斯特 (Maistre) 以及柯特 (Donoso Cortes) 來自天主教國家，在他們生活的年代，觀念學的世界圖像雖然已根本動搖，但還沒有被破壞和完全毀掉。他們的出發點是一個堅固的法律架構 (ein festes legales Gefüge)，波納德和邁斯特在君主制復辟中、柯特在其西班牙家鄉反對新教的傳播中，為這種架構找到了強有力的、活生生的支援。神學家圈中爭議蜂起，但還沒被摧毀，仍在日常生活中顯示出旺盛力量。信仰和知識的對立——一如在批判形式中那樣——支配了各種大腦，然而恰恰在這裏，人們今天才又發現並高揚失落的信仰。經院學及其理性主義傳人能夠建立一種體系，這體系從一種公理的普遍性中產生出來，形形式式的論證圍繞着一個堅固的軸心聚集起來。由於普魯東 (Proudhon) 和巴枯寧 (Bakunin)，形而上學遭到了否定。從此，舊式合法性 (Legalität) 的中心被搗碎。這就需要新的路子重新走向統一。否棄權威，清楚表明了我們時代最終被稱頌的哲學。個人本身 (die Person) 並無把握地成了這種哲學，成就了宣稱信仰的意義和價值。機器是全能的；一個惡魔的世界使生活和勻稱徉作具有不止一個靈魂 (更別提精神)，或者全然具有一種等級制度。因此，正如裝扮成叛逆者或者花花公子那樣，天才人物肆意評說可怕的文化破壞，並且感到自己是所有

更高生活的精神中心。

由於對浪漫派的錯綜複雜深感興趣，施米特也難逃此情形。這位天才的本質伸展到盲目的、反唯名論的、帶本能衝動的自然根據(Gründe der Natur)之中，同時也達至宗教世界那超理性的領域；擺脫了僵化的社會性規範，呈現出的是非法的本能(den illegalen Instinkten)，甚至某種理性。施米特有時說自己是浪漫派的死敵，在浪漫派中，施米特同自己的創造性根基的非理性危險搏鬥——他的著述整個來看都在致力於澄清這場搏鬥。他的著述呈現出的有機體特徵清楚表明了這一點。施米特邁出第一步時，絕非已是神學家和羅馬天主教徒。施米特的論著承受着技術化自然(technischer Natur)的痛苦，卻展現出色彩斑爛的交織——言辭激烈的論辯(Diatribe)與客觀冷靜的研究，解惑釋疑的論述與滿堂生輝的辯難。從中一步步獲得的結果，使來自各方各派的不同意見在概念中得以定位。一種隱約的格言風格(Aphoristik)暗示了離群索居的孤寂，然而，施米特通過一個世界避開了古怪的個人主義危險。法概念的社會性質確保他與規範保持穩固的聯繫，一種基本形式隨着每一部論著越發鮮亮、尖銳地呈現出來，體系亦據此基本形式得以展開。一種偉大人格及其時代的非理性根基一如擺脫沉迷那樣完全擺脫自然的束縛，形成為概念。

四　《政治的浪漫派》是施米特最初的著述，由此他展現給讀者的，不只是業內行家的理解。一種不同尋常的形式力量作了這樣的嘗試，把浪漫派的幻覺噫語症(pseudologia phantastica)還原到政治的規範。概念上的普遍混淆和亂七八糟、運用詞語和價值時漫無邊際地胡搞，不是浪漫派特有的，自浪漫派以來，這已經成了文化人的共同財富。這是

一種神話、審美和靈性混雜的信念——特洛爾奇(Troeltsch)在一九一二年斷定的現代新教德國文化人的隱密宗教，一直蔓延到今天。與此截然相反，施米特的思維方式指向令人變得嚴峻的事情、指向政事(Publizistische)，使那些令人雲裏霧裏的東西一下子變得毫無吸引力。(浪漫的文化人)遁入形式，施米特卻顯出堅毅的克服意志(Wille zur Uberwindung)；(浪漫的文化人)一副患意志病的病怏怏狀，施米特沈靜的理智卻顯出入木三分的力量。這位精通文法到能授徒的法學家，着手收拾過份狂熱的天才崇拜的亂攤子。浪漫的柏洛托士*披上了邏輯的緊身衣；一種幾乎無從超逾的辭風代替了浪漫的語言。

本書主題顯得是有所限制的。這本論戰的小書並非針對整個浪漫派，而是針對政治的浪漫派；而且本來僅針對德國浪漫派、尤其只針對米勒(Adam Müller)。為了獵取兔子——看上去似乎只能這樣——得把整個獵場圍起來。人們也許還可以發現，施米特談論的是某種根本上就沒有的東西。然而，施米特身手不凡，以一種奇妙的藝術——界定、區分、方法索引的藝術，從邏輯上成功捕捉到整個論題中最富想像力的東西。結果，米勒成了人們習慣上稱之為浪漫派政治或浪漫派神學也許最雕作、最特別的代表。施米特把所有單一學科與修辭學的例外調和起來，以這樣的方式來應用大量哲學、審美、政治和神學的論證。令人大驚失色的是，施米特尤其對浪漫派時代的政治－神學設計師們——復辟時期天主教的國家神學家(Staatstheologen)感興趣。尼采在其學術生涯的開始，曾攻擊「有教養的庸人」施特勞斯(David Strauss)，以便清掃時代的平庸議論。

---

* Proteus，希臘神話傳說中變幻無常的海神。——譯注

施米特抓住「國家神學家」米勒，因為他要把自由主義的原創性虛偽 (die genialische Hypokrise des Liberalismus) 趕盡殺絕。特有的風格令人信服地表明，這本小冊子在色澤斑駁的新文獻中變成了一個孤本。

除了浪漫派論題外，令人感興趣的還有作者個人的問題提法，給出的觀念史輪廓，不斷展開的方面，以及讓浪漫派的崇高一下子掉下去的深淵。人們不久前還說，米勒是孤獨的政治思想家，如今這傳說像吹出的一串五顏六色的肥皂泡那樣消失了。但是，由這掀起的一陣風預示了雷暴雨。「浪漫派與某種道德的、法的或政治的尺度不和」可能並非新的發現，然而事情也許就是這樣。不過，施米特擺弄的量尺本身，在他要量度的那一段裏絕對是新的，而且絲毫不差。浪漫派提供的政治攻擊點可以追溯至馬勒布朗士 (Malebranche) 和笛卡爾 (Descartes)，並延續到現在。領會了這種可觀的錯綜複雜，人們才必須會對十八、十九世紀和二十世紀初的內在面貌作出最重要的解釋。

五　施米特說，浪漫派曾許諾一種新宗教、新福音、新的原創性。可是，就他們在平常現實中所展示的而言，實在看不出有什麼新的東西可言。米勒尤其要再度採納法國革命已經失敗的措施，並貫徹到底，要賦予宗教、哲學、自然和藝術這些字眼以新的內容。機械時代迄今為止的籬蕃應該被衝破；對精神革命的沉思脫離實際，應該被移至現實世界。米勒由此與柏克 (Burke)、波納德和邁斯特扯上關係，因為他們都以政黨的原創方式來反對法國革命。米勒本人在其中看不到直接的道德激情，只看到強調感覺的激情。他那部討論「一切國家學 (Staatswissenschaft) 之神學基礎的必要性」的著作，至多不過是一種空洞說教

的虛構、一種與陌生的所有制 (mit fremdem Eigentum) 玩的遊戲、一種抒情的國家哲學。政治活力最重要的源泉、對法的信賴和對不義的憤慨，在米勒那裏通通不存在。他用自己的審美觀點、也用論證上專斷的、討厭規範的方式，得出了「與所有政治的非理性主義的區別，這種區別源於神秘的和宗教性的東西，正是在這神秘的宗教性的源頭，那種連他也不可能放棄的證明根據的精心編造就是，政治行動的流溢」。

政治的非理性主義 (Irrationalismus) 無論對於浪漫派還是對於施米特，都是具有重要意義的字眼。笛卡爾首先動搖了舊的本體論思維，把實在性移至主體和內在的反思過程，而非外部世界的客體。近代哲學受制於思維與存在、概念與現實性、精神與自然、主體與客體的兩分法，即使用康德超越性的解決辦法亦無法消除：「(近代哲學) 不再使思維着的精神具有外部世界的實在性，因為對於它來說，思維的客觀性之所以存在，完全由於思維本身依賴客觀有效的形式，至於經驗現實性的本質——物自身，則根本無從把握」。於是，人們只能時而在主體的思維裏、時而在經驗的現實性裏探尋非理性 (Irrationalität)、不可解釋性 (Unerklärlichkeit) 和此在的奧秘。所有的混亂都可追溯到舊有神學問題的這種使人沮喪的材料。費希特 (Fichte) 通過絕對自我 (absolutes Ich) 來消除這種分裂，浪漫派想通過天才人物創造、所意識到的他律 (Heteronomie) 來消除這種衝突。施米特說，「舊形而上學中最高和最確信的實在性——超越的上帝統統被幹掉了。然而，比哲人的爭論更重要的是這樣的問題，誰把自己的作用看成最高和最確信的實在性，以此充當歷史現實性中的正當性基點 (Legitimationspunkt)？」於是，出現了兩種新的此岸實在性，

從而實現了一種新的本體論。可是，如果有人用十八世紀的邏輯觀察這兩種實在性的話，其超個體的作用就是完全非理性的，但又是客觀的和明證的，因為，它們實際上有如一對新的造物神支配着人類的思維。一個是革命的造物神(der revolutionäre Demiurg)，也就是共同體(Gemeinschaft)，其實際的形態形形色色——如民族、社會、人類。盧梭的社會契約宣告了這個造物神的全能。另一個是保守的造物神(der konservative Demiurg)——歷史(Geschichte)。浪漫派尋求這兩個造物神，以便獲得反智的意義。

浪漫派思想家帶着對新創造不負責任的允諾登場，宣稱自己最有可能去思考兩個相互對峙的實在性中任何一個的實效。浪漫派思想家試圖肯定創造世界的大我(Ich)角色，卻陷入了矛盾中。事實上，有兩個不依賴這個大我的意志和主體的思考而現存的實在性。浪漫派思想家試圖讓作為更高範疇的非客觀化的可能性充份表現，放棄所有理性論證，通過逃離反題，頑強地造出一個新的無罪辯護。浪漫派要拯救個人的非理性，卻陷入瞬間的善感點畫派(einem sentimentalen Pointilismus)，同樣也得拯救時代的非理性，卻又陷入夢寐以求的蒙昧的幻覺。時而是篤實不二之村夫，時而是「天真未泯的孩童」，時而是天籟般的田園詩，所有這些都成了守護神的擔綱者(Trägern des Numinosen)。由於在教會內一切主體性都遭譴責，浪漫派思想家才發現自己要尋找的是「偉大的非理性共同體、世界歷史的傳統和古老形而上學中的人身上帝」。然而，他由此已經不再是浪漫派了。

由於兩個原因，(浪漫派)擺脫時代理性制約的企圖告吹了。首先，在種種意見的鬥爭中，浪漫派放棄了決斷性的立場，其次，浪漫派相信，也能夠宣稱針對現實性的世

界創造者的角色。最終的判詞是這樣說的，「論證者利用一種理性能力而不是非理性能力」，對此沒有任何論證幫得上忙。「如果也得談及理智的直觀、才氣的橫溢，或者某種別的直觀的話，那麼，也許還該特別借助理解才能夠使它們獲得可通達的洞識：一旦宣稱一種哲學體系，也許就無從克服體系內的矛盾；可是，只要直觀活動的結果應該借助更多浪漫的斷片和格言，剩下的就只會是對沉思靈魂的沉思活動的呼籲，也就是對浪漫的共同體的呼籲。從哲學上達到非理性這一所有哲學努力要達到的目標，並沒有達到，新的實在性即社會性以一種特別的形式克服了浪漫派思想家，迫使他呼籲這種實在性」。

六　我馬上要指出此書與一九二二年《政治的神學》的關聯。這兩本著作的相互關係有點像《純粹理性批判》與《實踐理性批判》，甚至連書名也相似。《政治的浪漫派》整個研究的最後結尾，是使偉大的政治神學家柏克、波納德和邁斯特不會與像米勒、施萊格爾 (Fr. Schlegel) 這樣的冒牌政治家和篡改家區別開來。施米特在《政治的神學》第四章再次明確接上《政治的浪漫派》，而且補充討論了波納德、邁斯特以及柯特的體系。《政治的浪漫派》已大量談到波納德和邁斯特，尤其是關於他們迫使浪漫派扭轉對待實在性問題的視而不見態度。就浪漫派的嘗試而言，如果他們要保證和代表非理性、自由、守護神，就不應該採取對實在性視而不見的態度。教會曾經成了浪漫派的嘗試的唯一解決方法。所以，《政治的神學》對於浪漫派來說是自食其果。此書的法學定義——對此我還會回過頭來談——有益於解決其矛盾使浪漫派遭受挫折的衝突。將天主教的國家神學家 (其成就如今備受爭議) 與政治的浪漫派加以對

照，就像將一個現實化的實踐範例與一個告吹了的理論企圖相對照。

我們在這裏找到了論題上比較的要點。將兩部著作辯證地連接起來的是：通過分析浪漫派的實在性概念，決斷概念 (Begriff der Entscheidung) 的極端重要性彰顯出來。浪漫派是這樣一些人，他們不想在事實領域作出決斷，換言之，由於不作出決斷，才搞出了一種非理性的哲學。相反，天主教的國家神學家邁斯特、波納德、柯特——「在德國，他們被稱為浪漫派，因為他們保守或者反動，而且美化中世紀」——恰恰根據決斷概念來建造自己的體系，誰知道，決斷也許全然包括形式的問題。永恆的對話這一原創的觀念本來就屬於德國浪漫派。與此針鋒相對，十九世紀天主教的哲學*處處表現出精神的主動性，「這種哲學用某種形式表達出這樣的思想，迫切需要作出不再允許任何調解的大抉擇。這種哲學所表達的一切，不過是一種偉大的非此即彼，其嚴峻地聽起來更多像專政的聲音，而非永恆的對話」。

作為傳統主義 (Traditionalismus) 奠基人，波納德根本拒絕一種永恆的、由自身展開着的生成 (eines ewigen, sich von selbst entwickelnden Werdens) 的觀念。在他那裏，對傳統的信仰與謝林的自然哲學、米勒的對立混一 (Mischung der Gegensätze) 或黑格爾的歷史信念毫無共同之處。波納德認為，人類是一群盲人，被一個拄着拐杖摸索的盲人領着前行；找到人的形而上學信念能夠接受的內容的唯一可能性，是傳統提供的。種種反題 (Antithesen) 和區分 (Distinktionen) 意味着道德的分崩離析，決非具有

* 指邁斯特、波納德、柯特的思想。——譯注

「無差異點」(Indifferenzpunkt) 的謝林自然哲學之反極，或者關於歷史過程之單純的辯證否定。這些反題和區分給波納德扣上了經院份子的帽子。波納德經常感到自己夾在兩個溝隙之間——夾在本質與虛無之間。這是善與惡、上帝與魔鬼的對立，(施米特認為) 在它們之間「有一種涉及生與死的非此即彼」。在邁斯特看來，教會的價值在於，它是最後的終審決斷。(教宗) 無謬誤 (Unfehlbarkeit) 與無上權威 (Souveränität) 這樣的字眼，對於他「完全是同義詞」。只要主管機關 (Obrigkeit) 存在，波納德就會把它說成是善的；從本質上說，沒有更高的可作決斷的機關。柯特尤其典型地描繪了大公主義與無神論社會主義之間展開的決斷大戰。在他看來，資產者自由主義 (bürgerlichen Liberalismus) 的本質在於，它在這場鬥爭中不作出決斷，而是商討。柯特把資產者 (在施米特看來等於浪漫派) 定義為「商討階級」(una clasa discutidora)。施米特補充解釋說，「資產者因此遭到了判決」。人們於是明白，施米特何以在《政治的浪漫派》中如此關心弄清浪漫的自由主義的哲學。

是否存在一種沒有決斷的現實性 (Wirklichkeit) 呢？可以用不同於分析和判斷的方式把握現實性嗎？浪漫派已經把自我描述放置在客體化 (Objektivierung) 方面了。浪漫派對宇宙、信仰、民族、歷史感興趣都不是由於它們自己。國家成了浪漫主義的客體，它符合浪漫的自由主義對物的看法。但被吹得七零八落的浪漫派還是不得不與決斷打交道，對擺在面前的抉擇必須作出決斷。浪漫派作決斷是為了「更高的第三者」，為了一種綜合，以便承認對立的兩部分，通過虛構的優勢調解它們。這種通過黑格爾廣為俗佈的調解善與惡、肯定與否定的方法是災難性的，因為它成了十九世紀最惡劣的東西。這不就是埃洛 (Ernest Hello)

在其大無畏的著作《哲學與無神論》中所挖苦的那種方法嗎？「實際上，如果證實與否定是同一的話，所有學說都變得一樣和沒有差別了。剩下的是世俗生活中徹底的、基本的巨大謬誤；剩下的只有否定；剩下的只有絕對的懷疑，哲學的缺席本身自命為絕對的哲學」。*

在《政治的浪漫派》(第二章2節)中，施米特探尋了這種「綜合的」決斷形式的形而上學來源，由此查明了浪漫派的「機緣論結構」(okkasionalistischen Struktur)。笛卡爾是這種思維方式的最高主管。從「我思故我在」的論證出發，笛卡爾區分了內在與外在、靈魂與身體、我思主體與外延事物。由此產生了使這種對立一致起來的任務，或者去解釋身體與靈魂相互作用的任務。科爾德穆瓦(Géraud de Cordemoy)、熱林克斯(Geulinx)和馬勒布朗士的體系探究過機緣論的解決方法，其要核在於，上帝被描繪為更高的第三者，綜合靈魂與軀體的表現：整個塵世的、有限的現實性只是一種機緣(Okkasion)，一種本質上僅僅為上帝的作用的機會(Anlaß)。於是，在浪漫派那裏，天才主體代替了上帝的位置，把外部世界類似地說成自己綜合思考的造物。「全人」(Gesamtmensch)揚棄了性別對立；「更高的」有機體、國家或者民族揚棄了黨派與個人的對立，更高的組織、教會揚棄了諸國家的分裂。所謂真正的和更高的實在性，不是具有解決、而是癱瘓對立的力量。於是，米勒從一種對立的學說起步，明確拒絕絕對的同一性，宣佈「反題的綜合」——這正好就是對立——為最終原則。施勒格爾更看重馬勒布朗士而非笛卡爾，在這一點上米勒追隨他，諾瓦利斯(Novalis)則在其《斷片》中經常提到機緣

* 原文為法文。——譯注

論。他們的目標是走出十八世紀死氣沉沉的機械理性主義。這種哲學由此產生了政治、文化上的危險，因為人們開始僅僅通過上帝來調停正當法權主義 (Legitimismus) 與自由主義的對立，而不是採納黨派立場。由於總是在事物的並非其自身所屬的領域探尋其本質，思辯便陷入不斷從這一行跳到另一行的馬術表演。最糟糕的是，浪漫派並不葆有同一性，卻把自己等同於造物主。對所有身位行動 (persönliche Aktivität) 命定的厭惡引導出了一種神學，在這種神學中，身位的上帝被揚棄了，(這種神學) 進而引導出一種政治，在其中，信念變得無關緊要。

七　浪漫派在藝術上的非理性主義處於與現實性的矛盾中，但在施米特清清楚楚的學說看來，現實性與決斷是同一的。那麼，決斷，即現實性又如何不與捏造的非理性，而與真實的非理性發生關係呢？法學如何與最高機關發生關係呢？一旦施米特把兩個新的實在性 (共同體和歷史) 解釋為造物神，就給它們貼上了盲目、不可理喻、自負的造物主的標籤，成了惡魔般的巨人。如果人們在靈知主義的意義上用惡魔這個語詞，這兩個新的實在性的統治就是基於超感性權力與物質權力的混合，基於一種心懷叵測的欺詐 (finsteren Trug)，這欺詐一旦生效，必然導致災難——實際上已經導致了。施米特在探明非理性的東西時跟蹤共同體和歷史的發展，但在施米特那裏，共同體和歷史只是被用作決斷的根基。拒絕了對唯物的歷史過程的理性信仰，甚至拒絕了對不斷向更高形式進發的內在發展的信仰，施米特就既不會對黑格爾的世界精神、也不會對馬克思主義的經濟規律加以特別的尊重。他在諸如此類的歷史學說和社會學說中看到的只是異端邪說，它們仍然是一

種歷史發展的觀察中的客體。作為「在辯證過程中發展着的理性工具」的人，並不關施米特的事，他要尋求的是形而上學的自由，這與形而上學的實在是同一的。

施米特在一九二一年發表的著作《論專政》展開了ratio*的政治概念。在該書中，他幾乎不怎麼相信一種在歷史進程中持續的理性，因而在討論英國革命之前先討論法國革命，在克倫威爾 (Cromwell) 專政之前先討論制憲權力 (pouvoir constituant)。更關鍵的是，克倫威爾的專政幾乎不能用理性範疇來把握，它雖然違抗了所有理性主義體系，在施米特看來卻似乎是更高的、本來的理性。在這種體系中，絕對離不開上帝所意願的對事實的依賴 (die gottgewollte Abhängigkeit von den Tatsachen)。因此，神聖的東西自發地突現在歷史的混亂中之前，(需要有人) 先來教誨一番政治的神跡——通過至高權威的人身 (die souveräne Person) 突破自然法則。這就導致了理知 (ratio) 與非理知 (irrational) 的對立，它支配了施米特形式極為多樣的論著。

八　在新柏拉圖時期，這個反題第一次獲得基本的解釋，即在重要的幾點上將教會的觀點與古典的觀點區分開來。在普羅克魯斯 (Proklus) 和狄奧尼索斯 (Dionysius Areopagita) 那裏，理性與非理性幾乎等於善與惡、上帝與魔鬼、創世主與造物神的對立。善是高超的理性，劫難 (Übel) 是抵觸理性的東西，沒有精神、混亂無序，沾滯於物質，與時代和週遭沒有保持距離。可是，在那以終末論

* 通常譯為「理知」，有別於近代以來的「理性」，即德文的Vernunft；實際上「理知」也難盡顯ratio的意涵，故下文必要時仍出原文。——譯注

為導向的時代，「惡」(malum) 的概念一點都不帶有詛咒的、道德主義的評價。「劫難」只是自然的一種較低狀態，一種缺陷或者說一種洞識、力量、蓬勃發展之不足，一種意志的迷亂、仍然劇烈的身體痛苦。因此，在那個早期年代，理知與非理知的對立，也是平靜與動蕩、持存與時間、不朽與死亡、絕對與受限制的對立。這個反題以這種形態從狄奧尼索斯過渡到托馬斯．阿奎那和大阿爾伯特 (Albertus Magnus)。但是，早在前經院時代，從道德主義方面解釋劫難已經在實踐方面——如果不是在理論方面的話——取得了勝利 (由於奧古斯丁傳統的影響)。按東方的看法，如果信服死亡而非基督的話，人就是惡的；根據近代的說法，如果擺脫了早已不再是教會理性主義的訓導，人就是惡的。

從馬基雅維利 (Macchiavelli) 與霍布斯，經邁斯特及柯特等古典的國家哲學家，總是還用托馬斯．阿奎那的眼睛，這眼睛從沒有被代表的人民中 (im nichtrepräsentierten Volk) 看到的不過是非理知的本質——必須由ratio來統治、並由此加以引導；不過，他們並未因此廢黜反題，因為，統治者和法制 (Verfassungen) 的ratio一直受掌權的王室和階級的私利 (Privatinteressen) 的規導。強調這一點有兩個重要理由。首先，不難說明清楚的是，由於惡概念在道德論上變得粗糙，理性專政 (Vernunftdiktatur) 和ratio本身的高度也降低了；其次，按施米特對柯特的推論，反題獲得了一種教義的、而且在政治上並非讓人沒有顧慮的尖銳性。堅信人在本性上是惡的、邪的，是猛獸 (Bestie)、是烏合之眾 (Pöbel)，而非僅僅是軟弱、無知、無力，因而需要解放——這種看法使文藝復興時期以及後來絕對王權論 (Absolutismus) 的國務活動家有理由把有機地聚合起

來的人群看成必須嚴加管束的惡劣材料，為了嚴加管束可以動用一切可能的手段。反過來，國家內部的反對派回答說，他們與理性主義國家首腦和種種法制所要求的專政進行了頑強鬥爭，要給人民帶來一種本能上的善良、理性、秩序，最終則是他們自己行施專政法權(das Recht zur eigenen Diktatur)。

施米特的看法屬於拉丁傳統。更關鍵的是，像波納德和邁斯特一樣，施米特把「非理知」因素(民族和歷史)從理性那裏分離出來。他甚至反對偽理性主義的國家，反對啟蒙的法治論(Legalismus)——由於法治論背離了神學權威，施米特將它界定為緊急狀態。惟有在下面這一點上，施米特沒有走得太遠：關於人之本性的道德論命題(不管是說人性惡還是善)在他那裏僅僅成了衡量所碰到的國家學說的標準，儘管所有這些命題因過於極端而可疑。馬貝利(Mably)、盧梭和從巴貝夫(Babeuf)到克魯泡特金*的無政府主義者認為人、人民、無產階級甚至「流氓無產階級」本性上是善的、是世界的福祉，因此他們是非理性主義者，與此相反，所有理性的精神、尤其天主教的國家哲學家則把人說成越發盲目、混亂、邪門、卑鄙，不可救藥。在《政治的神學》的結尾處，施米特發揮了柯特反對(1848年)革命的觀念，在柯特與普魯東的對立中明確凸顯出公理的對立。反對派已經在自己的旗幟寫上魔鬼崇拜，憑藉「人本善」的命題來為粉碎意識形態而鬥爭。觀念學家尤其柯特，則憑藉「人比爬蟲還壞」的公理在上帝的旗幟下為形而上學而戰。

---

* 原文作Krapotkin，實誤。所指當是Пётр Алексеевиц Кропоткин(1842-1921)，德文應作Kropotkin。——編注

關於人天性邪惡的說法，在柯特那裏具有了不容爭辯的形式，恐怕無人能出其右。他對人的蔑視簡直沒有了分寸：人性的理解力是盲目的、意志是懦弱的、肉慾貪婪到可笑的地步，實在可憐，因為用盡人類語彙，也不足以道盡人這種生物的所有邪門。然而，施米特強調，在這裏不要教義性（δογματικῶς）地、而要反題性（ἀτιθετικῶς）地來理解柯特，將其（對人沒有分寸的蔑視）理解為抵擋時代潮流的結果——這一點其實也適合於施米特自己。但是，施米特承認，合法的專制政體（der legale Despotismus）才惹來反對派的忿怒；他也提到三權制（Tridentinum）——這也許與解放的政治（emanzipierende Politik）而非搗碎的政治（zerschmetternde Politik）相符——更為妥協的看法。可是，當作者在其後來的著述中把對人性本善的信念乾脆當成「無政府主義學說」，就是在抄近路，這種做法為形式的嚴格犧牲了那麼一點更溫和的真理。不僅如此，施米特也把無政府主義與非理性主義看成一回事了。陀思妥耶夫斯基的自然神聖（Naturheilige）散發出火藥味，索雷爾（Sorel）的非理性改革建議則可笑地與教會的ratio作對。

對索雷爾的論析（見《羅馬天主教和政治形式》）佔據了一個按施米特簡潔的尺寸來看相當可觀的空間。索雷爾以為在教會與「非理性主義」的重新結盟中看到了天主教思想的危機。在這裏，人民、甚至聯合企業的人民（das Volk der Syndikate）以及曾被索雷爾說成「創造力量」的無產階級，也再次被視為「非理性的」。在柯特和施米特看來，（索雷爾的說法）無異於說人們該建議教會與魔鬼結盟。施米特對幾個關鍵地方的闡述非常清楚。他承認，在十九世紀，任何種類和方式的反啟蒙和理性主義的反對派，都在重新使教會恢復活力。他還提到從傳統主義、神秘主義和

浪漫主義趨勢中產生出來的改宗者，提到教會內部對拿來的護教論不滿，因為有人覺察到這種護教論是假的論證(Scheinargumentation)。施米特不願意承認非理性的反對派具有一種本質的意義，因為，這種運動的代表仍從自然科學的理性主義出發，看不到天主教的論證根本就是一種特別的思想方式，具有自己特別的法理邏輯(juristische Logik)作為証明方式，感興趣的是社會生活的規範成就。非理性主義喜歡抽象的國家和機械主義的世界圖像，喜歡同「數學的神話學」搏鬥，根本沒有觸及到教會的ratio。

九　但是，這種非理知可以包括兩種含義：反理性(unvernünftig)和超理性(übervernünftig)。ratio和irrational的對立，在國家中經常與一種無法計算因而得十分小心處理的國家質料(Staatsmaterie)的秩序聯繫在一起，與民眾(die Masse des Volks)聯繫在一起，而民眾是受種種奇想(Eingebungen)、亦即對國家質料的來源和目的的自發意志衝動支配的。在神學中，ratio和irrational的對立指的是法治和建制(Legalen und Institutionellen)與思考、創造和精神的種種奇想的關係，以及與守護神、聖者、神跡和默示的關係。靈知主義和新柏拉圖主義的體系熟悉好些中介階段，它們把超理性的原始根基與理性範疇、等級制度的種種階段聯繫起來。在狄奧尼索斯那裏，上帝是原初的太陽，不是約束地、邏輯地，而是充滿慈愛地、非理性地照耀本質的所有階段序列直至最無生氣的物質，以便光耀它們。天使傳言這光耀的「法則」，亦即給出誡律的ratio；天使們置身在一種演繹關係中，葆有與原始根基的距離；這種神學－哲學體系難以估量地影響了經院學甚至整個中世紀思想，在這種體系中，聖徒國度是在出神入化(Ekstase)

中，亦即超理性、非理性地建立起來的。這個靈賦的、默示的教會是具有聖事和法典的世界，而且還有自己的等級建制，它展示出一種超自然、超理性的機體。在我看來，這個世界是在解釋中，亦即在與缺乏理性的時間性的質料狀況的關係中變得理智的。除了教義、神跡和聖事外，教會還要求犧牲智識（sacrificium intellectus），這一要求表明，教會在任何時候都要讓理性的利益（rationale Belange）臣服於不可把握的奧秘。

這一點暫時先不談，不妨與施米特一起來看看教會與「國家」關係中教會的理性。我想把施米特說成國家學方面的理性主義者、神學方面的非理性主義者，不過在談下面的問題之前，我還得對這種說法作一補充：施米特用一種理性的力量來分析和把握虛假的理性主義國家，而他恰恰從教會的非理性的品質及其法理規範獲得了這種理性的力量。人們也許不難發現施米特著作有一種矛盾：（施米特的）體系並非從一開始就具有神學的形式，換言之，這種神學形式不是產生於一種具有堅實根據的信仰，而是產生於體系自身的結果；施米特這部論著*的信仰和神學雖然以有力的推論迅速展開，畢竟是在寫作過程中獲得的。施米特最初的論著似乎與教會無關，起碼在構思時與教會無關。一個充份証明是：施米特採用的是社會學方法，人們從這種方法中可以發現啟發施米特獨有風格的東西。對傳統合法性的徹底蔑視雖然根本上出於「非理性」，但（浪漫派的）有機體和天才同樣如此。這樣一來，就不易把施米特按體系來歸類，他最近的兩部著作（《政治的神學》、《羅馬天主教與政治形式》）才使得這個困難消失。

---

* 指《政治的神學》。——譯注

在施米特的著作中，《論專政》才使作者認識到自己的問題，並把他引向了自由。在這裏，通過致力領會宗教改革的諸法權形式(Rechtsformen der reformatio)，施米特發現了對自己隨後的著作甚至對自己的神學具有重要意義的東西。自馬基雅維利以來，虛假的理性主義自然國家(Naturstaat)表現為對宗教主權者無限制的全權(plein pouvoir des religiösen Souveräns)的造反，表現為緊急狀態。從托馬斯·阿奎那到孟德斯鳩和康德，一個法律概念確立起來，這一法律概念的確立是在種種注釋中形成的；正是在確立這一法律概念時，人們從五花八門的國家憲法和學說中一再碰到「專政」(Diktatur)這個字眼。法律在托馬斯·阿奎那看來是一種「實踐理性的專政」(dictamen practicae rationis)；霍布斯說的是「符合正當理性的專政」(dictata rectae rationis)；洛克說，國家中發生的事情是「冷靜的理性和良心的專政」(calm reason and conscience dictate)。馬薩諸塞(州)的《人權宣言》(1780)第二條中使用的是「受自己良心的專政」(dictates of his own conscience)的概念。新罕布什爾州的憲法則承認，「按他自己良心和理性的專政」，人們具有崇拜上帝的不可轉讓的權利。康德還談到「理性的專政」(dictamina rationis)。*在整個絕對王權論和雅各賓主義時期，統治被稱為執行或者維持針對「混亂和嚴重騷亂」(incondita et confusa turba)的「理性專制」(Vernunftdiktatur)。無論專政者本人是受委託還是出於自己的權力，只要他出場，就會具有這樣的特徵：一種

---

* 拉丁語的「專政者」(dictator)一詞是從「發佈命令」(edictum)意義上的動詞「宣佈、委命」(dicere)和「口述、口頭命令」(dictare)衍生而來(參見Carl Schmitt，《論專政》[*Die Diktatur*，Berlin，1994，頁4，注釋4])，迄今英文dictate還有「命令」的含義。為文意上的協調，這裏通譯為「專政」。——校注

異在的或者他自己的無上權威委託他進行改革，在國家陷入混亂後重新恢復法治狀態。

人們可以在施米特這部極其廣博的著作裏清楚看到某種迷惘，探明何以如此足以有趣。人們應該領會改革的法權形式，但由此卻產生了這樣的問題，宗教改革得以一個作為委託人的絕對主權者（教宗）為前提；人們通常所說的宗教改革，實際上是對宗教的主權者的造反，完全沒有正當法權可言。委託專政與主權專政的對立（ein Gegensatz von kommissarischer und souveräner Diktatur）就出來了，不過，這種對立在形式上——施米特借此形式提出這種對立——還站不住腳。這種對立僅僅讓人們認識到，作者由此從自然的非理性轉向了神學的非理性。中世紀由教宗任命的專政者僅僅是執行代表（Aktionskommissar），他懸置現存的法律，以便恢復被搞亂的法治狀態、匡復國家。由於中世紀以及更後一些時期的這種匡復國家和宗教改革總是從一種憲制機關（konstituierten Organ）、從教宗或者王侯獲得任命，人們可以把這種委託性（Kommissariat）稱為一種理知的專政（eine rationale Diktatur）。然而，如果按施米特的定義，「某個沒有憲制職位而只是蒙神呼召的人取消現存秩序」，一種非理性的專政就會出現，人們就會看到這樣的狀況：為了實現更高的匡復而解散所有社會形式。現在需要問的是，這種專政在何種意義上是非理性的——政治上還是神學上的非理性，換句話說，究竟有沒有以及如何才會有一種非理性的政治。

施米特所指的那種蒙神呼召、替天行道的人（homo a deo excitatus），是一個對新教方面擁護君主的著述來說非常瞭解的人物；然而，在新興國家內，施米特僅有名有姓舉出一個這種個人主權的樣板——克倫威爾。「清教革命

(puritanische Revolution) 是中斷現存國家秩序連續性的最令人注目的樣板」。那麼，克倫威爾是一個完全因天生自由而擁有主權的專政者嗎？抑或克倫威爾是個篡位者 (如果他受上帝派遣，當會知道自己背後支援他的那些士兵)？在《政治的神學》(1922) 中，施米特首先列舉的就是主權的諸般特徵：「主權者是有權取消有效法律的人」；「主權就是決斷非常狀態」；非常狀態「在於中止全部現存秩序」；非常狀態是在其絕對形態中出現的，「只要有必要製造這種讓法律條文在其中生效的境況」；重要的還有一條，主權「並非一種對強制或統治的壟斷，而是對決斷的壟斷」。這些說的都是主權的理性特徵。然而，施米特也用下面的說法暗示了各種非理性的動機：比如他說，他對恰恰對例外、對極端狀況感興趣，因為在例外情況下，現實生活的力量打碎了在重複中僵化的機制。也許可以換個方式來說：有這樣一些歷史形態，生活在其中令人致死地交織、捆綁在一起，以至於根本不再可能出現合法的解決；於是，生活之流因過於豐盈而漫溢回自己的源泉，向更高的法律強索自己的法權。當然，存在着一種更優的方式和道路、一條永恆的正道，生活正是據此索求自己的法權，撇開國家的和合法的批准，即便在危機四伏的時代也是如此。這是留給聖人出場的歷史情形，再不然就是讓替天行道的人來搞政治。神跡必定發生，而且人們將重新信仰神跡。

但是，神跡和政治如何得以相容？有那種領導唯利是圖和好戰行為的政治聖人——替天行道的人？這種直接出現的非理性能夠引導一個國家的政治？在國家內部，主權專政真的可能？無疑，克倫威爾是個篡位者，然而他之成為篡位者恰恰因為他瘋狂反對教會。當然啦，他本身就有非理性的動機，以為自己的權力源自上帝，再說，他並非

讓自己的主權依賴於那個時代的激進民主意義上的人民。克倫威爾從來沒有懷疑過，在上帝面前任何其他的世間機構都變得相對了或者乾脆消失掉。但是，當他張口的時候，給他撐腰的是自然力，而非神跡；是有利的貿易合同、而非來自上帝的夢幻和靈感使他獲益。總之，克倫威爾在上帝面前是個異教徒。他從來沒有按教會法典行事，他原來就不是主權者。這個結論是不可避免的，因為，施米特在《論專政》中還相信一種教會外的主權，而人們作為羅馬天主教徒卻必須堅守如下原理：在政治範圍內，只有委託專政在非理性方面是有根據的，也就是說，一種非理性的權力可以委託這樣一種工具，它憑藉理性手段讓委託自己的權力實現其更高意圖。清教和德國的宗教改革的政治理解中的替天行道者或聖人是造反者，他相信的並非愛好和平的王侯，而是戰神，要通過民族國家的富裕來證實自己的政治使命。一旦普遍的信仰不再行使支配，聖人和國家官吏就會相互開火。非理性的東西從不與國家發生直接的關係。這就是教會作為建制和委託專政的意義。主權專政只能在教會內找到根據。

十　只要施米特仍然像在《論專政》中那樣相信一種與教會為敵的個人超理性的、出神入化的重要性，相信一種以個人為根據的主權，那麼，他將反題類比地應用於委託專政與主權專政的關係的企圖，準會失敗。施米特後來非常猛烈地攻擊追求實利的非理性主義者，但在《論專政》中，施米特仍然用這種非理性主義者的觀點來看索雷爾。反機械主義的本能在此暴露出來，這些本能恰恰是現代的出發點。不過，這並不妨礙存在委託專政與主權專政的對立的論題，即便施米特為了具體辨明這一對立僅僅將它應

用於教宗的執行代表與其委託人的關係。施米特能令人驚訝地表明主權的新特徵，卻似乎不能令人信服地說明，教會外替天行道的人的出現或者克倫威爾最激烈地與教會齟齬的例子如何可能在實踐上不會導致把所有法權概念和道德概念攪成一團亂麻。

於是，一年後的《政治的神學》繼續探詢主權概念。正如這部著作的標題已經告訴讀者的那樣，它要把主權概念徹底移至神學。主權「並非一種對強制或統治的壟斷，而是對決斷的壟斷」這樣的事實，保證了這種轉移，並且排除了接踵而來的種種誤解。主權的特徵就是上面已經提及的能取消現存法律的權威。就其本身的意義來說，這種權威能夠被看成凌駕於政治之上的精神權力，它使更高的東西作為政治法律來實施。施米特聯繫到博丹 (Bodin) 的「主權的真實評注」(Vraies remarques de souveraineté) (《共和政體》，卷1，章10)，而且把決斷 (Dezision) 帶入主權概念，可以說是博丹的功績和成就，這就提醒人們，博丹本來只曉得一種委託專政 (以委託者為前提的專政)，根本不知主權專政。教宗過去曾實行一種主權專政，今天，事實上還是只有他才能這樣做，只不過這種專政已經變成由他主持的大公會議罷了。因此，這種專政是否正當，在什麼意義上正當，人們可以展開爭論——事實上一直在爭論。這是教會內致力於合一的問題。

在《論專政》中，施米特使自己的人身論 (Personalismus) 變得危險起來，情形就像邁斯特的「正當的篡位者」概念。但是，對於施米特來說，《論專政》屬於非常抽象、學術上精雕細鏤的書，顯得是用一種新的、謙和的方式來說明事情。現在，施米特把主權問題與法權形式 (Rechtsform) 問題結合起來，這就排除了《論專政》中認可的那種個人的解

決方案。倘若要保留這一方案，就得讓個人與最高的意識形態機關結合起來，那樣的話，就不可以認為，克倫威爾、閔采爾 (Münzer)、馬志尼 (Mazzini) 和其他個人的努力可以建立一種教會外的主權專政。

在施米特的論著中，人身性 (Persönlichkeit) 概念隨着每一新作獲得了更高的意義。我已經指出，在這位思想家那裏，學術問題與人身問題如何緊緊地結合在一起。如果誰試圖一直保持自己本來的面目，就得考慮自己所說的前後一致。人身的尊嚴和價值不可亂加斷定。如果人身信念與對絕對和確定的東西的偏愛摻合在一起，就會形成一種虔敬的人身 (die religiöse Persönlichkeit) ——致力追求「永生」、不朽、超越死亡和偶然的崇高存在。我把這稱之為終末論的、天主教的人身態度，而且願意——如果人們由此進一步探究的話——推薦西班牙人烏納穆諾 (Miguel de Unamuno) 寫的不怎麼為人所知的書。[1]整部《政治的神學》討論的幾乎全是人身與現實性和彼岸的關係，或者在施米特看來，人身與國家和法權形式的關係。沒有一種決定性的人身魅力，任何專政都不可設想，尊嚴和價值的表現也無從談起。沒有決斷就沒有形式，甚至也不會有現實性；同樣，沒有作決斷的人身，就不可能有決斷。在施米特看來，對於絕對的法理形式來說，不可能拋開人身不想：「法學形式的問題自是主體的題中應有之義」。

作者在《政治的神學》第二章就形式問題與德國新派的法哲學 (Rechtsphilosophie) 進行了爭論。(施米特的) 充滿活力的人身論表明了其體系與時代的隔膜——這個時代的

1. 參見《生命的悲劇意識》(*Le sentiment tragique de la vie*)，第四章〈天主教之本質〉(L'essence du catholicisme，Paris，1917)。

面目是匿名的、非人身的，幾乎排除了自主的思考。凱爾森(Kelsen)的學說認定國家就是法律秩序本身，所以不太可能契合施米特的神學洞識；克拉貝(Krabbe)的學說認為抽象的國家本身是主權者，同樣與施米特的神學洞識難以契合。「法的利益並非最高的利益」，在法之上還有形而上的人身。考夫曼(Erich Kaufmann)對新康德主義法哲學(及其毫無創造性的抽象)的「批判」，看來是「新的精神努力的唯一表示」。考夫曼忿然的並非認識論的顛三倒四，而是歷史哲學。他要追尋的是給定的事實，而非頭腦產生出來的抽象，把國家而非法置於批判觀察的中心。在概念拼湊中有失公允的新康德主義並不能遏制奔騰洶湧的生活。考夫曼告誡人們，要警惕人為歪曲非理性的殘餘——它實際上與理性的表達有關。然而，考夫曼在這裏所說的非理性，仍然是一般所謂的生命力，而非ratio的根據。所以，考夫曼的批判止步於最高形式問題，還沒有弄清楚這些形式到底涉及什麼。

與這些前輩相比，施米特顯得具有天主教教養帶來的優點和對精神觀念充滿熱情的性情。施米特強烈拒絕客觀、非人身和抽象地看待形式(凱爾森、克拉貝、普魯斯[Preuß]*)，這種形式觀一開始就確立了匿名的、形式主義的權威。有所決斷，才會有法；作出終審決斷的就是主權；出現主權的決斷，就是緊急狀態。如此種種定義清楚明晰、極為活潑，在作者的風格層次上不僅具有法學意義，而且具有一般性的意義。如果哲人的特殊任務是在自己時代的思維紊亂(Denkwirtschaft)中製造緊張，施米特的定義就引起了人們不應低估的統治概念中的危機。因

* Preuß是魏瑪民國憲法主要起草人、民國首任司法部長。——譯注

為，「現代國家法發展的所有趨勢是，從這種（神學和精神觀念的）意義上取消主權」。

十一　但是，這裏仍然缺乏法權形式最本質的要素及其普遍的約束。施米特匠心獨運地引入和應用自己身手不凡地論述的政治規範與神學規範、神學和法學的類比，從而給法理學蓋上政治神學的戳記。施米特通過其思想史研究得出這麼一個值得注意的事實，國家法制在立法方面的建構總與當時思想家的形而上學建構相適應。這種「法則」、這種類比在施米特手中成了一種可靠的方法，由此得以既闡述政治學說的意義，也開啟凌駕於其上的形而上學觀念的意義。笛卡爾和萊布尼茨已經認識到這種類比的存在。萊布尼茨曾說過，「從神學到法學，部分的範型轉移是正當的，兩者的作用何等驚人地相似」。*在施米特看來，這種類比首先有益於對歷史的認識，但最終是確證了神學乃法學的最高形式，法的概念不僅統統包括在神學中，而且來自於神學。在第三章，「現代國家學說所有確切的概念」被說成「世俗化了的神學概念。一方面，這些概念的歷史發展說明，它們從神學那裏轉換成國家學說，例如，全能的上帝成為全能的立法者；另一方面，這些概念的體系結構也表明，就這些概念的社會學研究來說，對結構的瞭解是必不可少的」。

法律概念的社會學研究——什麼意思？這是一種努力，要追溯法律概念的歷史形式的起源，由此作出有關絕對的法權形式之結論；也就是說，試圖從歷史的成效出發，然後達至絕對、而非達至抽象。就此而言，法律概念的社

* 原文為拉丁語。——譯注

會學要以一種「前後一致的、徹底的精神觀念」為前提——只不過精神觀念得具體地織入(這種社會學探究),盡可能滲透歷史材料,使得精神觀念從歷史的諸形態和顯現形式出發。從事這種社會學的哲學家得把自己的結果歸功於一種「徹底的把握,即一種追至神學和形而上學的結論」。已提及的類比是這種社會學研究的工具,而且是自己最重要的工具。這位哲學家借助類比工具深入研究自己遇到的體系,從類比工具出發建構和把握這些體系。對一種體系的事實和結構的追問,最終總是變成追問支配這體系的已意識到或未意識到的神學。只有當找到人們所信任和相信的上帝或偶像時,一種體系、一個時代才算被把握了。談論上帝的神學乃最高的概念,不僅對於法學、對於藝術、政治、個體而且對於芸芸眾生和時代都是最高的概念。

除了ratio和irrational這對反題,法學－神學的類比是施米特著述中最為本質的結構原則。但嚴格地說,兩個原則是一碼事。因為,神學與法學的關係——按萊布尼茨本來的劃分——如同更高意義上的ratio和irrational的關係。通過這樣的關聯,施米特再次接上了一九一九年《政治的浪漫派》的結論——他在該書中首次提及和表達了發現與神學的類比。《論專政》並沒有沿着此路走下去,或者說,它在《政治的浪漫派》之前就已經形成。在《論專政》中,反題與類比沒有取得一致,從而引至基本概念上的混亂。施米特論著的統一性基於澄清理性與超理性的關係,並將這種關係看作形式原則。但是,這種關係恰如法學與神學的關係,並非像在《論專政》中那樣,成了法學與篡權意志(Willkür einer Usurpation)的關係。

我希望用簡明的語言逐一談談類比的幾種情況。施米特在《政治的浪漫派》中指出,典型的浪漫派思想家之所以

不能把握現實性，乃因為在他眼中，兩個偽實在性——共同體和歷史取代了最抽象的實在性即上帝，而且被視為權威——但實際上共同體和歷史並非就是權威。浪漫派思想家是那個時代的天才，其使命也許應該是去把握並塑造時代，可他們甚至連恰切把握這一使命都完全沒有可能。浪漫派注定軟弱，只會喋喋不休討論，不着邊際地誇誇其談；以懷疑論的或反諷的贊同和廉價的詭辯來尋求自己的自由，既不能決斷問題之所在，亦不能解決問題，因為最高的概念——上帝的實在性已經被撕得粉碎。施米特之所以能以如此透徹的方式把握浪漫派，乃因為浪漫派的政治處境已然把他引向了浪漫派形而上學和神學的結構，運動的種種衝突恰恰在此綻開了普遍的多樣性。

另一個例子來自《論專政》。笛卡爾形而上學教導說，上帝只有一種普遍旨意 (volonté générale)；所有個別事物就其本質而言都是異己的。盧梭的立法類似地要求，個體得為了作為全能國家之基本要素的普遍旨意放棄自己所有的特殊法權 (Sonderrechte)，以便從普遍旨意那裏獲得自己的作為普遍法律的法權。盧梭如此定義立法概念，實際上多少是為了堵住機緣的陋子 (okkasionellen Ursachen)，因為馬勒布朗士在其形而上學序列中把機緣安置為上帝在運動中的一般法則 (lois générales)。笛卡爾、馬勒布朗士和萊布尼茨展開了這些自然法則，然而，正是從這些自然法則中——通過霍爾巴赫 (Holbach)——產生出國家不得不屈從的「經濟發展法則」。

施米特晚近的論著《羅馬天主教和政治形式》得出了這樣的論題：一個機械主義的時代也許全然只能夠在事物之外把一般推動者、宇宙機器的安裝者和維修者設想為最高本質。也是在這部著作中，施米特看到了現代歐洲社會對

宗教的重要看法——宗教是私事和私人財富。

十二　人們一再感到奇怪，在施米特那裏，這個典型托馬斯主義的問題提法何以仍然有效或者說重新復甦。施米特的體系顯得完全執着於中世紀經驗，為教義的非理性辯護，從而試圖表明，教義的超理性根本就不是有違理性的（widervernünftig），或者說根本不需要是非理性的；哲學女僕卻非要竭盡全力把超理性與理性、神學與哲學、神界與俗界的結合分得一清二楚。在《羅馬天主教與政治形式》中，ratio問題處於一種非常藝術化的形態的中心位置，正是通過這種形態，施米特成功地使學術問題以講究的風格通向了神學的奧秘。該書書名已經表明上述關於神學與政治既對立又相聯的關係，只不過這種對立現在被進一步提高到絕對領域：神學變成「羅馬天主教」，政治變成「政治形式」。我們可以把話說在前，這是另一種ratio和irrational的對立，而且帶有徹底的尖銳性，因為，反題中的兩個成份現在都轉移到了神學中，「羅馬天主教」被界定為針對政治的理性形式力量。換言之，羅馬教會庇護了非理性，同時通過把握和規範質料狀態鮮明地顯示出自身的理性形式。

在拉丁語裏，ratio不僅意味着理性，也意味着辯解、解析（Aufschluß）、量度、法則和方法。一般來說，ratio也被看作一事或一人對另一事或人的姿態（Sichverhalten），看作對某種現象的性質的解析。這個詞甚至還具有「建立」（Einrichtung）的意義。倘若（近代的）理性得知的終歸只是它所轉達的，那麼也許可以說，教會的ratio上承默示、下接國家。不管怎麼說，就其本質而言，ratio以代表（repraesentatio）為前提；雖然多少帶點文法上的迂腐，還是可以說，代表

是一種重現(Vergegenwärtigung)，標明的是對某事的形象圖解，按事物性質來涵蓋各種非形象、非質料性的精神觀念的非理性對象。拉丁語高手施米特據以著書立說的這些根本概念使他得以在自己的著述中忠實討論ratio與代表的關係，討論經院學的論題——當然它在這裏已經具有打上當今印記的具體面目。

通過對這種方法的回顧，人們不再奇怪，(在施米特那裏)社會學的結論怎麼會必然引向羅馬天主教。上個世紀歐洲歷史進程中出現的立法概念和形而上學概念對社會的形態產生了深遠影響，所有這些概念其實都源於羅馬教會中世紀的至上權力；由此還可以進一步追溯，羅馬教會——正如施米特所說——「就其整個風格來說，都是法理精神的承擔者、羅馬法學的真正繼承人」。自從彼得的繼任者接過古羅馬大祭司的過渡性職位(Brückenamt)，確定教會的種種超理性洞見與國家的關係，就成了教會的一項特別使命。這並非是說，似乎自此之後教會外就沒有了羅馬的法權，然而，可以肯定的是，古希臘的亞略巴古(Areopag)*同時就是最高的祭禮和法權機關；古羅馬的大祭司曾經也肯定如此，然後就是基督教了。

ratio並非如某些所謂理性主義著作所說的那樣，是連接懷疑、抽象的哲學與惡魔般的現實性的橋樑，而是把有血有肉的上帝與有血有肉的人民聯結起來的橋樑。ratio以對上帝實在性的信仰和這種信仰的代表——重現——為前提。在施米特看來，教會的理性主義就在於「制度中」，在「超越人類生活物質的獨特形式的優越性中」。天主教的論

* 亞略巴古意為「亞里斯山」(Areshugel)，亞里斯(Ares，又譯阿瑞斯、亞力司)是希臘神話中的戰神(相當於羅馬神話中的馬爾斯[Mars])。亞略巴古曾是古希臘法院或議會所在地，這裏也可以譯作刑事法庭。——譯注

證基於一種「對社會生活的規範性引導的特別興趣，具有以特殊的法理邏輯去解釋事物的思維方式」。羅馬天主教的這種形式特徵「基於不折不扣地實施代表原則」。教宗並非最高先知，而是代表(Stellvertreter)——基督之代牧(der Vikar Christi)；他代表超出象外、出神入化的基督之非理性身位(irrationale Person Christi)，代表(與神同在)的所有聖徒的團契——基督的身體(Leib Christi)即教會。「在這樣一些尊榮貴位中」(不是作為先知而是代表)，施米特說，「教會的理性創造偉力存焉」。教會的負責意願及其公共形式(publizistische Form)，就在這代表性之中——天主教的公共形式與所有其他宗教形成了鮮明對照，對這些宗教來說，人的信念是私事。

施米特在羅馬天主教中看到了法理、政治、甚至精神觀念的形式，想依此確保歐洲文明的更高範疇。(羅馬天主教的)形式關聯方面，前面已經說得再清楚不過了。在內容方面，施米特則從代表能力方面來解釋羅馬教會。「羅馬教會代表着人作子民的權利(civitas humana)，在任何時候代表基督成人與基督受難這兩個歷史關頭之間的歷史關聯，代表基督自己」。除了這些屬性，我們也許還可以補充說，教會將信經(Credo)傳給世人，從此教會的法理屬性才獲得決定性的位置。因為，根據信經，基督在本丟彼拉多手下受難，此謂非理性身位在政治下受苦；同樣根據信經，基督來要審判活人死人：若像費魯拉姆男爵(Baco von Verulam)*那樣把活人看作神學、把死人理解成哲學，那麼，活人與死人即irrationalia與rationalia之謂也。

針對索雷爾，施米特新近為一些天主教徒(Veuillot、

* 指英國哲學家培根(Francis Bacon)。——譯注

Bloy、柯特、Benson)*提出的終末論作了辯護，這並非偶然。在這裏，施米特其實可以特別提到晚近十年來的聖人敕封(Heiligsprechung)和列入真福品(Seligsprechung)，由此才能按教會法典的含義將那種索雷爾所否認的教會的「神話般」生命力和審判表達出來。正如施米特所探討的那樣，終末論與代表問題聯繫得再緊密不過了。代表就是爭取持存(Dauer)和終局(Endgültigkeit)的努力；從制度上說，代表是超越死亡的現在，而且最終是整全的現在(Allgegenwart)。烏納穆諾在其非理性的哲學中把(基於代表的)「不朽渴望」(soif d'immortalité)解釋成真正基督宗教的和天主教的發現。「何以不朽？這可是首要的問題。不朽絕非新教式的『稱義』，而是天主教中的格外虔誠」。**制度化的代表重現了不朽和延續，並賦予羅馬天主教以「權威的熱情」——施米特稱之為一種政治權力，以及凌駕於政治和社會的偶然之上的尊嚴和優越。因此，代表在任何時候都會成為新的法源(Quelle neuen Rechts)，因為任何新的政治建構都只能從絕對那裏獲得自己的法律和尺度。持存——就它被代表而言——作決斷，因為，「還有什麼比從來不會死亡的天命更有效？天命是不可比擬的最高有效性」(烏納穆諾語)。***因此，在羅馬天主教的代表形式中，也包括了決斷的熱情——施米特早些時的著作裏所謂的「主權專政」。這個代表的世界給教會帶來三種偉大形式的力量：「藝術家的審美形式、法理的法權形式，最後是

---

* Leon Bloy(1846-1917)：法國小說家、評論家，改宗天主教，對現代社會批判不遺餘力。Robert Hugh Benson(1871-1914)：英國坎特伯雷大主教Edward White Benson(1829-1896)的四子，一八九四年在聖公會受聖職，一九〇三年改宗天主教，次年按立，一九一一年起擔任教宗庇護十世(Pius X)的宮禁近侍事務官。——譯注

** 原文為法文。——譯注

*** 同上。——譯注

世界歷史的權力形式的無上榮光」。

於是，那些使「反羅馬情緒」活躍起來的衝動由此被証明其結果是敵視規範的，它們像厭惡藝術形態那樣厭惡政治責任。基於這樣的理由，它們總是齟齬教會的ratio，或者企圖用「更高的第三者」揚棄ratio；它們抵制形而上的尊嚴，反對人的英雄主義；它們熱衷於肆意妄為、沒有節制的神秘、保留私人良心或者拒絕權威。這些敵手們指望同索姆 (Rudolf Sohm) 一道從教會法學中找出教會本來的原罪，或者同陀思妥耶夫斯基一道感受對權力和法律的印度式敬畏；再不然就與共濟會運動一起向超自然的制度宣戰，說它是非人性的，或者與巴枯寧和馬克思一起清除精神觀念——凡此種種，都不過是厭惡絕對的理性形式力量而已。在施米特看來，這倒恰好証明了這些人的人道 (Humanität) 不過如此：這種人道在其實現和自我描述中，正好反襯出超理性的價值，並讓自己被超理性的價值繩之以法。這些敵手們無不為敵視規範、敵視形式的現代消費國家 (Verbrauchsstaat) 忙碌，卻又不那麼甘心於一種如此糟糕的同盟，一再借助隨便什麼詭辯來逃避它。與此相對照，教會的偉大意義彰顯出來；教會甚至籲請那些需要教會求助的——無論單獨的個人、還是國家這個由無數個人結成的總體——成為代表。

由此我們重新回到了開頭的地方：思想家與現代的機械化消費的對立。當今的資本主義工業國家同未來的社會主義工業國家一樣，都不瞭解亦不承認形式和代表；它們當然用自己的語言表達了自己的力量。但這兩種工業國家都建立在需求之上，這些需求與虛無是一碼事，因而其無可逃避的宿命無非是經濟進程中自行管理、自行調整的漂流。與機械木偶相處，談不上人身、政治和精神觀念上的

聯絡，也不可能有理性的結合。只要這樣的國家還呆在反理性的高昂狂熱中，就大不可能對超理性價值的介入產生興趣。然而，教會可以等待。「她藉着綿綿不絕的生存，必將成為容納一切生存者的洋洋大觀」。