思想与社会 ICARUS
第二辑

施米特：政治的剩余价值

上海人民出版社

ICARUS Vol.2

ISBN 7-208-04200-4

9 787208 042001 >

定价 42.00元

易文网：www.ewen.cc

思想与社会 ICARUS
第二辑

施米特：政治的剩余价值

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

施米特：政治的剩余价值/舒炜编.
—上海：上海人民出版社，2002
（思想与社会；2）
ISBN 7-208-04200-4

Ⅰ.施… Ⅱ.舒… Ⅲ.施米特-政治哲学-研究
Ⅳ.B516.39

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2002）第 039839 号

责任编辑　李　强
　　杨柔纮
装帧设计　王晓阳

·思想与社会　第二辑·
施米特：政治的剩余价值
世纪出版集团
上海人民出版社出版、发行
（200001 上海福建中路 193 号　www.ewen.cc）
新华书店上海发行所经销
商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷
开本 787×1092　1/16　印张 29.25　插页 4　字数 362,000
2002 年 12 月第 1 版　2002 年 12 月第 1 次印刷
印数 1-5,100
ISBN 7-208-04200-4/C·128
定价 42.00 元

特邀编委:

苏国勋

编辑委员:

洪　涛

应　星

梁敬东

* 舒　炜

李　康

李　猛

郑　戈

（带*者为本辑执行编辑）

美术馆

[英]奥　登
查良铮　译

关于苦难他们总是很清楚的，
这些古典画家：他们多么深知它在
人心中的地位，深知痛苦会产生，
当别人在吃，在开窗，或正作着无聊的散步的时候；
深知当老年人热烈地、虔敬地等候
神异的降生时，总会有些孩子
并不特别想要他出现，而却在
树林边沿的池塘上溜着冰。
他们从不忘记：
即使悲惨的殉道也终归会完结
在一个角落，乱糟糟的地方，
在那里狗继续过着狗的生涯，而迫害者的马
把无知的臀部在树上摩擦。

在勃鲁盖尔的《伊卡鲁斯》里，比如说；
一切是多么安闲地从那桩灾难转过脸：
农夫或许听到了堕水的声音和那绝望的呼喊，
但对于他，那不是了不得的失败；
太阳依旧照着白腿落进绿波里；
那华贵而精巧的船必曾看见
一件怪事，从天上掉下一个男孩，
但它有某地要去，仍静静地航行。

目录

主题研讨 施米特:政治的剩余价值

施米特论政治的正当性

——从《政治的概念》到《政治的神学》…… 刘小枫[002]

政治的概念(1932) …… [德]卡尔·施米特著 刘宗坤译[156]

施米特《政治的概念》评注

…… 列奥·施特劳斯著 刘宗坤译[212]

施米特和施特劳斯:隐秘的对话

…… [德]亨利希·迈耶著 汪庆华译 李猛校[234]

附:施特劳斯致施米特的三封信 ……[303]

关于权力的对话

——对卡尔·施米特的一个访谈 …… 吴增定译[307]

研究论文

卫城门外的船队:14 世纪以来的地方史进程

与殖民遭遇 …… 赵丙祥[325]

齐美尔笔下的陌生人 …… 王利平[398]

书　评

海德格尔的上帝之路
——评《“而起源总保持未来”：海德格尔与上帝问题》…… 张　旭[425]

主题研讨　施米特：政治的剩余价值

【编者按】 20世纪初，德国社会学协会发生了长达五年的“价值判断之争”，韦伯的“价值无涉”论因此闻名遐迩。施米特与海德格尔一样，反对任何形式的价值思维，视价值哲学为现代“野蛮”政治的根源。《思想与社会》第一辑的“主题研讨”题为“韦伯：法律与价值”；本辑的“主题研讨”对象是据说如今声誉“已经开始盖过韦伯”的公法学家施米特的政治学说。从德国学者 Gary L. Ulmen 一部书的书名 *Politischer Mehrwert: Eine Studie uber Max Weber und Carl Schmitt*（《政治的剩余价值：韦伯与施米特研究》，Weinheim，1991）借来此题，仅仅为了表明本辑“主题研讨”与前一辑的关联——韦伯与施米特。

施米特论政治的正当性*

——从《政治的概念》到《政治的神学》

□刘小枫

目录

引子
权利状态抑或伦理的自然
民族性抑或政治性
现代的正当性与政治抱负
对政治的"政治"理解
地上的政治与宗教
后现代自然状态中的敌人
政治的神学模拟
人性恶与政治
两种专政之间

* 1999年春，我在北京大学作了关于施米特的讲演，随后为拟创办的《思想与社会》写了《现代性政治哲学中的刺猬》一文，并在少数几位朋友中传阅。《思想与社会》出版推迟，我乘机扩展原稿，以至成了书的规模，原稿已经肢离。原稿中对欧美学界的施米特研究状况的评述，敷衍成《现代政治思想纷争中的施米特》，收入拙著《刺猬的温顺》（上海文艺出版社，2001）；施米特在魏玛民国和纳粹帝国时期的政治参与问题，发展成另一专文。本文是原稿中的几个主要小节的扩展。

人民民主专政的政治神学

施米特与马基雅维利

某些地方依然存在着民族和群体，但我们这里没有，弟兄们，这里只有国家。国家？国家是什么东西？那好罢！请你们仔细听着，现在我要对你们说说民族的消亡。国家是所有冷酷怪物中最冷酷的。它还冷酷地撒谎；这谎言从我的嘴里爬出来："我，国家，国家即人民。"真是弥天大谎啊！

——尼采：《查拉图斯特拉如是说·论新偶像》
（黄明嘉译）

恶并不引人注意，而且总合乎人情，和我们同床睡觉，同桌吃饭。而善，我们每天都被介绍给他；甚至在客厅里，在一大堆缺点中间。

——奥登："致柯斯坦"（王佐良译）

引　子

20世纪仅仅在第二个十年里，就接连发生了三场深远影响世界历史的革命：辛亥革命（1911）、俄国革命（1917）和德国革命（1918）。这三场革命的性质至少表面上看起来差不多：推翻君主制帝国、建立真正的民国——无论这君主制已经立宪还是正打算立宪。民国宪政的理念固然来自更早的英美法革命，但君主制与立宪政治并没有因此形同冰炭。20世纪初的革命给历史展现出

另一个新的开端：人民要么在政党领导下（中国、俄国）、要么促使政党（德国）推翻君主立宪帝制，君主专政几乎都在一夜之间变成了人民主权的专政。

人民主权的专政似乎有两种类型，一种是所谓“法治国家”的代议政制，另一种则是我们相当熟悉的“先进阶级”的代表专政。辛亥革命本来想建立“法治国家”的代议政制，但革命之后，国家要么被军事强人拖回帝制复辟，要么被军阀割据搞得支离破碎，相反，俄国革命倒成功地建立起“苏维埃”代表专政。德国革命晚于辛亥革命和俄国革命，革命发生后，德国便面临两种人民主权专政的选择。1918 年 12 月 16 日，“全德苏维埃代表大会”在柏林召开，决定采取哪一种专政。社会民主党人右翼联合占少数的自由主义分子成功地控制了会议，致使苏维埃专政的议案遭到否决。激进的社会民主党人左派觉得事情不得就此算了，仍然坚持苏维埃专政理想，便煽动工人搞事，以至于国民议会的制宪会议要改在魏玛小城去开。

选择了法治国家代议民主制的魏玛民国一开始就面临一个麻烦。[①] 社会民主党左派也宣称代表人民，在代议政制中有其合法席位，然而，各种激进政党根本不认同宪法——那是资产阶级的宪法，如果给这样的政党以法定的政治席位，无异于认可宪法的敌人。再说，按照代议民主制，国家的权力来自国民议会的授权，如果某一天激进政党在国民议会中占了多数席位，就可能改变国家权力的性质。

德国革命事发时，施米特刚刚三十出头，而且正在慕尼黑。施

① 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》，北京师范大学出版社，1991，第 22—24 页。我建议译作“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。

米特刚刚体验了战争的“例外状态”，现在又亲身感受革命。作为法学博士，施米特对革命和专政的合法性问题尤其敏感，用了不到两年时间写完了《论专政：从现代主权思想的肇兴到无产者的阶级斗争》。

这部书看起来相当学究，从法理学史的角度考察国家“主权”与“专政”这两个概念的差异及其历史的融合，但当时的人可能不难看出其现实政治的针对性：德国的人民主权宪政究竟要法治国家的“总统专政”抑或苏维埃的阶级“代表专政”。

“人民主权”是现代的提法，尽管其源头可以上溯到中古晚期，事实上在启蒙运动时代才成为显论，可以说是典型的现代性政治方案。② “专政”(the dictatorship)倒老早就有，据说是古罗马帝国政制的发明，指某执政官(Diktatur)在出现政治的危急状态(战争或骚乱)时受法律委托采取暂时性的专政措施，终止日常状态中通行的一些法律。暂时性(有时间限制)是这种专政的重要特征。③专政受法律约束，不等于专制，因为，专政者并非主权者，而是主权的代理——史称“委托专政”(commissarial dictatorship)。施米特的“专政”研究从考察古罗马帝国时期的专政的“委托”、“受命”和时限等性质开始(《论专政》，第 4 页)，但施米特的研究不是政制史的考古。在为某个百科全书写的辞条中，施米特特别指出，“专政”概念变得流行起来，完全是因为法国大革命后的“雅各宾专政”以及马克思提出的无产阶级专政(“专政”，见《国家、大空间、法》，第 34 页)。

---

② 参见王世杰、钱端升：《比较宪法》，北京：中国政法大学出版社，1997，第 28—45 页。

③ “这种为了应付紧急情况而设立的独裁官，其权力受到较严格的时间限制，独裁官在完成了特定的任务之后，应当自动辞职，而且在任何情况下，在任命他的那位执政官任职期满或者在经过六个月后，当然地停止行使权力。”格罗索：《罗马法史》，黄风译，北京：中国政法大学出版社，1994，第 160—161 页。

虽然从古罗马时期的“委托专政”开始讲起，施米特马上就转到了马基雅维利：真正现代意义上的“专政概念”——作为一个法学或国家学说的概念，是马基雅维利开的头。马基雅维利称“专政”为“例外措施”，虽然“专政”者拥有专断的权力，最终不过是保障国家公共安全的紧急措施、主权意志的代理。换言之，在近代早期的国家学说中，受到特别关注的，不是“专政”概念，而是“主权”概念。专政是危急状况下的行政“措施”，而博丹提出的论题是：谁有权决定何时出现了危急状况，谁就拥有主权。

“主权”概念的盛行，与封建的绝对王权国家的兴起有关。所谓绝对王权，通常指不受法律约束的权威。不受什么“法律”的约束？王权的绝对性针对谁？从历史来看，似乎清楚的是，王权绝对化所要摆脱的“法律”不是今天意义上的一套法律秩序，而是作为政治正当性的大一统帝国统治（政统）。所谓 Absolutism 的意思是：自然法和罗马教权的限制不复存在，封建王权的国家成了最高的绝对机关，而国家的法律秩序是依君主意愿来建立的。因此，在绝对主义的国家学说（比如霍布斯）中，主权与临时专政权的区别就消失了，按照这种国家学说，人类的自然状态就是危急状态。

马克思主义的“无产阶级专政”学说的产生，与绝对主义王权国家学说有异常密切的关系。按照马克思—恩格斯的经典定义，绝对主义王权国家的产生，是封建的土地贵族与新生资产者冲突的平衡产物，但这一新的“利维坦”式国家总的来说偏向资产者一方，是新生资产者用来对付封建贵族的武器。马克思主义自觉代表无产阶级的政治诉求，与绝对主义的国家学说不同，马克思的国家学说突出的不是“主权”，而是“专政”。在绝对主义主权学说与马克思主义的专政学说之间，是启蒙运动的“人民主权”论。人民主权的“专政”指人民意志代替君主意志成了主权，通过立宪自己为自己立法施行专政。就专政与主权结合成了 sovereign dictatorship（主权专政）而言，绝对主义国家学说与马克思主义的专政学

说，没有什么不同，不同的是“主权者”变了。当马克思说绝对主义王权国家偏向资产者的利益时，暗含的推论是：当时进步的资产阶级如今应该被代表终极历史目的的无产阶级取代。④ 因此，马克思的“专政”看起来倒像具有古典的含义：无产阶级专政具有过渡性、暂时性，是为国家消亡而采取的必要措施。施米特给自己的“专政”研究加了一个副标题：“从现代主权思想的肇兴到无产者的阶级斗争”，准确显明了其研究所关注的问题所在。

人民的意志是什么呢？实现每个人的自然权利（生命、财富和自由）。马克思的思想是在这一启蒙主义土壤中发展起来的。⑤人民的自然权利看起来就像是一种新的自然法，国家（对马克思来说就是专政）是依据并为了人民的自然权利建构起来的，因而是受人民（通过立宪）委托的专政。鉴于似乎没有哪个传统的国家把基于自然权利的人民民主当作根本政治价值，要接受这些价值，替换掉传统的政治价值，自然就免不了一场革命。

与马克思关注历史中阶级关系的变更及其与统治正当性的关系不同，施米特关注的是统治秩序的法理基础本身。从法理学上讲，革命就是人民以自己的意志名义施行暂时立法的主权专政，以便解除旧政制的法权、建立新政制的法权。在任何传统的帝国，“民”都不是“主”，遑论有什么“主权”。因此，“革命”可以说就是“人民僭政”。

---

④ 二战后的新马克思主义似乎删除了马克思的终极目的论，但采纳其历史社会学原则（历史唯物主义），引发了关于绝对主义王权国家性质的持久论争，据说，“绝对主义国家从来也不是贵族与资产阶级之间的仲裁者，更不是新生资产阶级反对贵族的工具；它是受到威胁的贵族的新政治盾牌”。参见安德森：《绝对主义国家的系谱》，刘北成、龚晓庄译，上海人民出版社，2001，第6页。对马克思的绝对主义王权国家定义的修正，似乎基于对马克思的政治理想的修正。安德森的另一著名相关研究是从古代奴隶制到封建制的形成，见安德森：《从古代到封建主义的过渡》，郭方、刘健译，上海人民出版社，2001。

⑤ Robert Nandor Berki, *The Genesis of Marxism*（《马克思主义的起源》），London, 1988.

"僭"在古代经史书中的含义是:超过身份、错乱、背信天理(参见《汉语大字典》、《王力古汉语字典》),都与礼制的正当性相关。"错乱"的含义主要用于法律方面,另外两种含义用于政制秩序:

> 《公羊传·昭公二十五年》:昭公将弒季氏,告子家驹曰:"季氏为无道,僭于公室久矣。吾欲弒之,何如?"子家驹曰:"诸侯僭于天子,大夫僭于诸侯久矣"。昭公曰:"吾何僭矣哉?"子家驹曰:"设两观、乘大路,朱干、玉戚以舞《大夏》,八佾以舞《大武》,此皆天子之礼也。且夫牛马维娄,委己者也,而柔焉。季氏得民众久矣,君无多辱焉。"昭公不从其言,终弒而败焉,走之齐
>
> 《穀梁传·隐公五年》:舞夏,天子八佾,诸公六佾,诸侯四佾。初献六羽,始僭乐矣。

何休的《解诂》说,"弒者,杀君之辞"。讲究用字的《春秋公羊传》用"弒"不用"杀",乃谴责季氏以臣下犯君。但季氏赏罚分明——用今天的话说讲法治,很得人心,人民顺从季氏,就像牛马之于委食者。尽管如此,子夏所传孔子微言没有肯定"代表人民"的季氏,理由很简单:礼法秩序因此被颠覆了。再说,季氏开了"僭"政的头,昭公或其他什么"公"就有理由跟着搞"僭"政,政治秩序从此一发不可收拾,除非重新一劳永逸地确立新的统治正当性——比如"人民主权"原则。

"僭"就是非礼非法地超逾身份推翻原初统治秩序,在人民群众的拥戴下另立统治正当性的政治行为,而且似乎多与"小人"行为相干(《左传·昭公八年》:君子之言,信而有征,故怨远于其身。小人之言,僭而无征,故怨咎及之)。这让人想到古希腊的 Tyranny。Tyranny 这个词在汉语辞典和通行的翻译中,大多被译成"暴君制"或"专制"。然而,在希腊古文献中,tyrannt 指"一种新型的君主",

也就是“那些领导革命反对贵族政体的 tyrannt”,“在最早和最自发的这类革命中,群众运动授政权于 tyrannt”。⑥ 按照这种并不带贬意的原初理解,20 世纪初三大革命中的政党就像古代的 tyrannt,人民民主专政就是僭政。

革命后的国家通过订立宪法确立“民主”为国家的统治正当性原则,然后在宪法指引下制定出一套维护人的自然权利的法律秩序。辛亥革命的目的显然是要建立这样的法治国家;随后发生的俄国革命建立起阶级专政的国家;魏玛民国虽然选择了法治国家,却处于阶级专政诉求的巨大压力之下。在这一时代背景下,施米特的“专政”研究表面看来像是一种历史(古罗马时期、绝对主义国家时期和法国大革命以来的时期)的“专政”类型学研究——作为“例外措施”的专政、委托专政、主权专政和民主宪法中的总统专政,但施米特考虑的基本问题显然是:人民主权的革命剥夺君主主权的法理正当性以及人民“主权”专政本身的正当性及其宪政安排。⑦ 既然人民僭政已经发生了,总是与现实秩序紧密联系在一起的法理学就不应当去凭吊君主专政,而是要为人民“主权”专政的正当性提供论证,以免再有昭公之类的新僭主出来搞事。施米特的“专政”研究最后落脚在对魏玛宪法 48 条所规定的“民国总统专政权”(die Diktatur des Reichspraesidenten)的解释,其用意似乎在此。⑧

首先,在人民主权剥夺君主主权的革命中出现了一时的主权

---

⑥ 参见安德鲁斯:《希腊僭主》,钟嵩译,北京:商务印书馆,1997,第 21 页。据此,世界史学家刘家和教授指出,Tyrannt“这个词在古代希腊早期本来并无暴君的意思,而只不过指未经合法程序取得政权的人”(《希腊僭主》中译本前言)。

⑦ 辛亥革命前在中国新兴知识人中间发生的所谓“政治革命”的论争(参见郭世佑:《晚清政治革命新论》,湖南人民出版社,1997,第 249 -303 页),实际上就涉及施米特在这里所处理的问题。

⑧ 在《论专政》的第 2 版(1928)中,施米特将其著名的长篇释宪论文“根据魏玛宪法 48 条的民国总统专政”作为附录,参见《论专政》,第 213—257 页。

真空，这一法理缝隙应该如何解释？人民“主权”是宪法赋予的，但人民民主的宪法是革命后才制定的，革命前和革命中，人民并没有“主权”。如果不理会这一法理缝隙，昭公的问题（“季氏为无道，僭于公室久矣。吾欲弒之，何如？”）便始终有理。

这不仅仅是一个纯粹法理性的问题，也涉及魏玛宪政秩序是否稳当的实际问题。人民“主权”靠推翻既存法律秩序建立起来，人民主权制定宪法以后自身是否受宪法约束？如果受约束，则真正拥有主权的是具有宪法赋予的权力的总统，而非拥有制宪权（pouvoir constituant）的国民议会；如果具有革命性或者靠革命起家的人民“主权”不受宪法约束，就随时可能推翻人民主权订立的民主宪法——正如历史表明的那样，新的僭主同样宣称代表人民的呼声。人民“主权”是宪法赋予的，制宪权力又来自人民“主权”，这在法理上便无异于承认宪法赋予的主权可以推翻宪政自身。

事实上，康德已经从法国大革命的后果中看到，法律约束的合法性与革命法权的正当性的对立将成为现代政治的根本麻烦。人民主权剥夺君主主权的革命过程中出现的主权真空，是由临时性专政法理来填补的，但革命的临时专政不是像古罗马政制中的专政那样，是委托性的，倒像绝对王权国家那样，是主权性的。雅各宾专政明显是一种主权专政。俄国革命前，社会民主党人与布尔什维克党人曾就专政的性质问题发生争执，考茨基坚持人民民主专政是主权性的，布尔什维克党人的观点看起来倒像古典的：专政仅仅是暂时性的技术措施，无产阶级专政并不是终极状态，过渡到共产主义社会才是最终的目的。这意味着，专政仅具有合法性，而非正当性。按马克思的历史哲学，合法性不过是完成历史必然性——其正当性来自社会革命的终极目的——的工具。按照这样的专政理解，民主宪政就不可能获得真正的统治正当性。再说，无产阶级的政治组织是否真能创造全新的宪法秩序，仍然是一个问题。一旦不受民主宪法约束的先锋分子施行紧急专政，而本来是

应付危急状态的专政措施施行后老终止不了，不就成了永久的阶级专政？

面对魏玛宪政脆弱的政治处境，在作为法学家的施米特看来，关键问题是搞清楚这个新兴民主国家的“主权”性质。《论专政》发表后的第二年，施米特发表了讨论“主权”学说的小册子《政治的神学：主权学说四论》。为什么施米特要把讨论现代民主国家的“主权”问题的论著称为“政治的神学”（Politische Theologie）？施米特说了，这里的重点不是“神学”，更非“神学的政治”（Theologische Politik），而是“政治的”……，但为什么是“政治的”“神学”？

“主权”问题当然是国家问题，在施米特看来，国家问题如今成了政治问题。国家问题不从来都是政治问题吗？怎么国家问题现在才成了政治问题？

显然，所谓“政治的”在这里有特别含义。看来，施米特还得先讲清楚自己对“政治的”理解，才能避免误解。果然，若干年后——尤其值得注意的是在发表了细致讨论魏玛民国宪法的《宪法学说》这部大著以后，施米特发表了“政治的概念”（1927）的讲演，五年后（1932）讲演稿经修订扩展成小册子，《政治的概念》从此名重学坛。

按施米特自己后来的说明，这本引来极大争议的小书所探讨的问题的“出发点是：国家的概念以政治的概念为前提”。然而，这一问题的出发点是什么呢？不就是《论专政》提出的问题？施米特的最后一部论著题为《政治的神学续篇》（1970），其中说到自己当初为何没有写“国家学说”而写的是“宪法学说”：

> 人们今天不再从国家的角度界定政治，而是必须反过来，从政治的角度界定今天所谓的国家。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，唯一科学的标准、唯一替代性的标准就是一种联合或分化的强度，也就是划分敌友。（《政治的神学续篇》，第21页）

为什么不能再“从国家的角度界定政治”？因为人民民主的主权原则已经改变了国家或者说政治的性质。说得更明白些，作为出发点的“国家的概念以政治的概念为前提”这一命题的出发点，就是民主政治的正当性论证。施米特在1970年的解释中说：德国发生1840年的革命之前，“1814—1815年的维也纳会议所复辟的君主制结构仍然一直有效”。这意味着，政治的正当性问题并非是1918年的革命引起的，而是1840年席卷整个欧洲的革命导致的。革命的起因乃是宗教与政治的分离——19世纪初的自由主义已经强烈主张宗教与政治“纯粹”、“彻底”地分离——“宗教要么是教会事物，要么是纯粹私人事物，政治却是国家的事务。”宗教与政治一旦分离，“国家丧失对政治的垄断”就是必然的，随之，从政治来定义国家也就不可避免——比如，一旦“某个革命的阶级”成了“一个有效的新政治主体”，成为“具有战斗性的政治势力同国家争夺起对国家的垄断”，“突变的时刻就来了，传统的概念大厦随之倒塌”（《政治的神学续篇》，第21页）。

魏玛民国初期，德国似乎面临三种主要的政治选择方案：要么回到君主政制，要么接受布尔什维克的阶级专政，要么推进魏玛宪法的人民民主政制。施米特的法学思考的政治立场显得是：维护和巩固魏玛宪政——施米特在整个魏玛民国时期的法学—政治学证明了这一点（详另文）。施米特多次说过，他的大多数论著都是处境性的——也就是政治性的，所谓“政治”就是懂得划分敌友，这便意味着其论著大多有自己明确的敌人。《论专政》针对激进社会民主党，《政治的神学》针对自由主义法学家凯尔森和无政府主义者巴枯宁，似乎无政府主义是自由主义的必然结果：“国家丧失对政治的垄断”是问题的关键，而这种丧失恰恰是因为自由主义法学所主张的法律与道德、宗教与政治的分离。

以上所述仅仅为我们进入如下问题作了准备：为什么施米特讨论国家“主权”问题的论著要用“政治的神学”作标题，施米特提

出的法学与神学有结构上的类似是什么意思。搞清这些问题，是理解施米特关于人民民主专政的正当性论述(《宪法学说》)的前提。但施米特自己已经说了，要搞清这一问题，还得从理解"政治的"概念入手。因此，这里的研究将按施米特这两部最著名、也最有争议的论著写作时间的反向顺序来展开——从《政治的概念》到《政治的神学》。

权利状态抑或伦理的自然

既然涉及的是人民民主政治的正当性，在展开对施米特的研究之前，有必要先大致勾勒人民民主的政治原则及其历史境况。

美国和法国革命给世界带来这样的信息：基于自然权利(个人的生命、财富和自由)的人民民主(主权原则)是国家的根本政治价值，用我们所熟悉的话来说，就是"人民当家作主"。对于身处欧洲陆地腹部的德意志知识人来说，英国和美国的革命也许不过是两个海岛国上的儿戏。当法国也发生了同样的革命，事情的含义就严重了。紧邻法国的德语文化人也有自己的祖国，当他们"看到法国的崛起和荣耀，看到法国以其古老政体的光辉、大革命的热情和拿破仑征服活动的大扫荡在政治和文化上执世界之牛耳"，⑨再也无法平静，开始思考是否应该重建一盘散沙的德意志。康德和洪堡这样的德意志思想家在没有自由民主传统的本土提出了自由民主的法治国家学说，似乎即使德意志知识人没有能力建立一个实在的自由民主国家，至少可以建立一种强有力的自由民主的政治哲学——所谓行动的矮子、思想的巨人。思想不能离土，却可以离

⑨ 卡勒尔(Erich Kahler)：《德意志人》，黄正柏等译，北京：商务印书馆，1999，第288页。(凡再次引用的文献，仅随文注页码)

乡。康德和洪堡的政治哲学甚至让革命的先驱国家的知识人也觉得需要学习(例如洪堡对穆勒的影响、康德迄今对罗尔斯的影响)。

按照康德的政治学说,国家的基础应该是"所有生活在一个法律联合体中的具有公共利益的人们"的自由权利,"以每个人自己的自由与每个别人的自由之协调一致为条件"。这样的国家是"一个公民体制的契约"共同体,或"纯然是权利状态"的公民状态。这种应然的权利状态不可能靠"已经建立的国家"赋予,因为,习传的国家形式并没有提供、也不可能产生出这样的权利状态,毋宁说"唯有依据它(权利状态),才有可能符合一般外在人权的纯粹理性原则而建立起一个国家来"。[10] 这不是在说,应该来一场革命,以便依据这一现代性政治原则建立一个"纯然是权利状态"的新国家又是什么呢?

由此建立的新国家固然是一个新的民族的国家,但其政治价值原则却是普遍正当的。自由的权利状态似乎成了新的自然法——旧的、实际上也是近代的形而上学自然法也应该删除,取而代之的是规范的法律秩序,其基础是既为个人意志、也为国家意志立法的"纯粹理性"。被称为现代民主政治的法理学奠基人的凯尔森,正是从所谓康德主义原则出发,以用法律秩序取代自然法为己任。[11] 自由主义的立宪是法律秩序限制国家权力,宪法是最高权力,国家是次级性的。人的自然权利与法律秩序的融构,便成为如

---

⑩ 康德:《法的形而上学原理:权利的科学》,沈叔平译,北京:商务印书馆,1991,第136页及以下;康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1996,第180—190页。

⑪ 凯尔森的实证主义"纯粹法学"主张赋予实在的法律规范以自足的法源,这就是法律规范自身的形式织体,由经验的法律材料构成的法律秩序的网络。法律是维持社会的正义秩序的必要条件,自然法法理学主张实质正义——譬如说"平等原则是正义的实质",实证主义法理学主张形式正义——因为人类永远没有办法决定什么是平等的或谁是平等的,就只能依形式理性来决定。参见凯尔森:"自然法学说与法律实证主义"见《法与国家的一般理论》,沈宗灵译,北京:中国大百科全书出版社,1996,第480页及以下。

今所谓具有普遍主义政治价值的诉求。

与康德一样，为法国革命精神激动的洪堡将国家的唯一目的定义为捍卫“合法自由的确定性”：如果国家不是个体自由的条件，就失去了其存在的正当理由。新的国家应该是一个保障个体自由的法律秩序，即便“为了促进和维持国家的作用，国家不得企图对习俗和民族性格本身施加影响，不得给民族性格确定或者使之失去某一种特定的方向”。⑫ 按照如此现代性政治原则，民族习传的伦理秩序与国家的法治秩序应该是分离的、国家乃是基于个人权利的人为建构，而不是习传宗法秩序的延续。

如此自由民主的法治国家观念必然会通过法律秩序来限制甚至代替国家权力，这样一来，国家权力就可能变得很软弱——只不过是公共秩序的“守夜人”。康德已经看到，法国大革命以后，由于新的法治国家实际上是一个民族体国家，世界政治将会出现新的格局——民族国家之间的实力较量。由此可以理解，康德接下来想的是世界政治的“永久和平”如何可能。关注新的民族国家如何能获得强有力的世界权力，显然更多出于国家实际政治利益的考虑。这暂时还不是问题，因为，英、法（一如今天的美国）已经表明，自由民主的法治国家尽管至少从理论上讲是弱国家政制，在国际上照样可以是强权国家 — 现代式帝国。康德首先关心的问题是，自由民主的权利原则是否能够成为真正普遍正当的国家理由。

黑格尔同样受到法国革命精神鼓舞，但他并不认为，民族习传的伦理秩序与作为国家的法治秩序应该分离。与法治国家的提法针锋相对，黑格尔提出了伦理国家的观念：“国家是伦理理念的实体。”这话的实际含义应该理解成：国家是“自在自为”的，而不是公

⑫ 参见洪堡：《论国家的作用》，林荣远、冯兴元译，北京：中国社会科学出版社，1998，第110页；关于洪堡的政治思想，参见李猛：“国家行动范围的勘定者：洪堡与德国的另一种传统”，见刘军宁、王炎编：《公共论丛》，1（1995），北京：三联书店，第258—273页

民的权利契约建构起来的。

这种"自在自为"的伦理国家观念隐含着对新自然法(权利正当性)作为国家基础的怀疑。个人的自然权利可以是社会的价值原则,而且应该受到国家的保护;但个人权利成了国家的原则,国家还可以形成具有约束力的政治秩序吗?况且,虽然就个人来说,伦理体现为道德意志的行为,但就民族来说,伦理首先体现为民族习传的不成文法。《法哲学原理》在谈到国家时一开首就说,如果把国家的使命"规定为保证和保护所有权和个人自由",就"把国家同市民社会"搞混了。[13] 个人自由及其权利仅是市民社会的价值,国家的目的和价值是作为伦理的实体权力的现实性,与市民社会的目的根本两码事。

如果以为黑格尔主张国家与社会的二元论——如当今的自由主义或社群主义的黑格尔解释所以为的,恐怕就把黑格尔过于后现代化了。对于黑格尔来说,无论个人还是民族,都只能在国家的实体中获得自己的现实性。如果没有实际的政治权力,怎么谈得上个人或民族的现实性?这里的问题涉及到对"自然"本身的理解。黑格尔在"论自然法的科学探讨方式"一文中显然是有针对性地说:仅仅从形式方面着眼,就会从个体的角度来看"自然状况和全部法的状况"及其与"最高权力的关系",从实质方面着眼就会看到,"绝对的伦理的自然"先于"自然状况和全部法的状况";如果仅仅从形式的规定来看,人类生活有机的伦理诸因素——绝对的统一性因素就会完全被歪曲,相反,在"伦理的自然"中,自然状况与统治威严不可能是分离的,毋宁说是"完全同一的",因为,"自然状况和全部法的状况"终究是"伦理的自然"。[14] 由此来看,对于黑格

---

⑬ 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1995,第253—254页。

⑭ 黑格尔:"论自然法的科学探讨方式"(程志民译),见《哲学译丛》,1999(1),第6页。

尔来说，国家与社会怎么可能是分离的呢？法治国家与伦理国家的对立，看起来是“自然状况和全部法的状况”的形式理解抑或实质理解的对立，其实是新的自然权利论与传统的自然法论的对立。法治国家学说使得自然权利取代了自然法或者干脆成了新的自然法——国家建构的原则，在黑格尔看来是荒谬的——根本误解了人的（亦即“伦理”的）自然。断言正当的国家理由不在自然权利、而在具有实体权力的国家伦理，不等于就否定了个人权利，毋宁说，个人的自由和权利一开始就只能是伦理的。如果不是先有国家的伦理形式，个人根本就谈不上有自然的权利及其自由。

这并非黑格尔一个人的看法，甚至不是黑格尔年轻时的看法——修习时期的黑格尔曾徘徊于普遍理性的权利论与民族习传伦理之间。[15] 黑格尔的伦理国家学说的形成，与德国浪漫派兴起有关。也许出于民族情感、也许出于对新自然法原则的形而上学反思，浪漫派思想家指责启蒙精神把抽象的个人权利看成国家的法理基础，根本误解了国家的本质。国家不是一架可以拆开来重新安装的机器，而是有自己的自然生命历史的有机体。从自然状态和自然权利推导出来的所谓“最好国家”，纯然是一种形而上学伪造，因为，自然状态本身就是某种形而上学的伪造。在人类历史中，哪里找得到这种设想出来的自然状态？可以找到的只是具体的、民族的宗法国家。国家机体是历史演化形成的，传统宗法国家的正当性并非基于个人的权利，而是有民族血脉的共同体，这才是国家正当性的历史依据。法治国家依赖一种普遍主义的自然权利论，这不是具体历史中古老的宗法体现出来的那种自然法，法律秩序不是活生生的、以民族习传伦理为基础的秩序，而是纯粹由理性建构出来的人为秩序。再说，即便在这种人为的规范性法律秩序

[15] 参见黑格尔：《早期著作集》，上卷，贺麟等译，北京：商务印书馆，1997，第100—101页。

中，真正的权力因素仍然是超出法律秩序本身的东西：

> 在立法、执法或审判的权力为实现其目的而必不可少的行动和法令之中，常常出现一些绝对任意的东西，它们既不可回避，也不可能从这三权的概念中推导出来。这些权力本身似乎无权产生这种任意的东西。这样做的权限不就是从必然也有选举权的宪法的权力中借来的，而不是宗教中褫夺教权的禁令的权力吗？国家一切绝对任意的法令不是靠着宪法的权力才得以出现的吗？⑯

浪漫派思想家对民族语言、神话和历史的研究和称颂，不是审美趣味问题，而是涉及国家正当性的政治趣味问题。从民族和历史的具体性来看，超历史的普遍主义法治国家论只会使活的国家机体变成一具僵尸。换一种比喻也许更清楚：人本来生活在自己活生生的有机人身中，即便这人身有种种缺陷，毕竟是活生生的人身。启蒙理性主义者造出了一个完美的机器人，非说这才是最好的人，有机的人身必须死掉，以便可以活在机器人中。人活在自己的有机人身中舒服（意即道德）呢，还是活在机器人的躯壳中舒服？

新自然法的构造一旦也被视为神话（虚构），其普遍必然的理性魔力就被祛除了。黑格尔在指斥法治国家论时讲得很清楚：

> 国家制度应由谁来制定？这一问题似乎很清楚，但经过仔细考虑，马上显得毫无意义，因为它假定不存在任何国家制度，而只存在着集合在一起的原子式群氓。……国家制度纵然随着时代而产生，却不能视为一种制造的东西，这一点无疑

⑯ 施勒格尔：《雅典娜神殿/断片集》，李伯杰译，北京：三联书店，1996，第126—127页。

是本质的。其实，毋宁说国家简直是自在自为存在的东西，从而应被视为神物、永世无替的东西，因此，也就超越了制造物的领域。（黑格尔：《法哲学原理》，前揭，第290页）

黑格尔和浪漫派思想家们与康德、洪堡一样，都渴望德意志成为一个自由的民族国家，但在依据什么原则来建立民族国家的构想方面，却产生了严重分歧。对于浪漫派思想家和黑格尔来说，重要的是伦理（即国家）权力（主权），而不是自然权利，民族体及其精神才是支撑新的民族国家的质料。这样一来，对所谓"自由"的理解就不同了：什么样的自由？谁的主权？国家伦理抑或个体权利？至于要搞宪政，倒没有什么可说的，宪政采取何种具体的制度安排——君主立宪抑或民主共和，也无关紧要，关键在于采取何种政治原则（国家观念）——法治国家还是伦理国家。君主立宪同样可以是法治国家，民主共和也可以是伦理国家，就看宪法怎么写了。不管怎么写，宪法总得就基本的政治价值作出规定。法治国家限制、约束权力，国家依宪法衍生出来的法律施行统治；伦理国家则依"把被区分出来的各种权力集中于统一的个人"的"意志最后决断的主观性权力"（黑格尔语）施行统治。伦理国家尽管也有宪法，但宪法的设定，不是迁就个人的自然权利，而是维护国家的伦理统治。

可是，法治国家和伦理国家都是斯多亚式的普遍自然法不再有效的结果：法治国家的法律秩序至上原则把实质的政治价值化解成了规范律令的形式，用黑格尔的话说，把实质歪曲成了形式；但伦理国家的主权决断至上原则把实质的政治价值化解成了国家权力，同样背离了传统自然法。[17]关键在于，这两种现代世俗国家

---

[17] Christian Graf von Krockow, *Die Entscheidung: Eine Untersuchung uber Ernst Junger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*（《决断：恽格尔、施米特、海德格尔研究》），Frankfurt, 1958/1990, p. 27.

的政治正当性基础实际都依据的是人的价值设定——在浪漫主义那里，民族习传的伦理是历史的、而非天理的规定。伦理国家针对法治国家提出的仍然是现代性的政治方案，或者说两者都是人义论、而非神义论的国家学说，是两种人义论——理性的和历史的人义论的对抗。

传统的国家通过君权神授说获得了政治的正当性，人民民主的国家通过宪法为国家提供政治的正当性，可以说是国权（主权）人（民）授说。宪法依人民的意愿对一个国家的政治正当性作出基本规定，所谓"人民的意愿"说出于17世纪的自然权利说，到了19世纪已经形成了一套价值哲学。在施米特看来，魏玛宪法就基于这种人的价值哲学。然而，这种人的价值逻辑将会取得什么样的法理力量呢？"如果judge made law（法官制造法律）这话是真的，如今的宪法学说就在制造价值逻辑的法律秩序"（《价值的僭政》，第12页）。自由民主的宪法通常会规定："在自由的民主制度之下，人的尊严是最高价值。它是不可侵犯的"。可是，社会是由诸多异质群体组合而成的，人的尊严成了价值，价值可以估价和重新估价，所谓人的尊严便成了人民之间"展示价值逻辑的演练场"。群体或政治集团将自己的利益宣称为人的价值时，宪法就得将它们变成基本法律范畴，反过来说，基本法律范畴所依赖的宪法就成了某种价值宣称的"定位值"（Stellenwert）（《价值的僭政》，第13页）。

伦理国家将规定国家的伦理，也就是说，把国家内部的多元价值整合为统一的价值，事情也不等于就完了。固然，伦理国家似乎可以解决国家内部的多元价值冲突问题，但世界范围内多元的伦理国家之间的冲突便成了另一场"所有人反对所有人的战争"，康德的"永久和平"设想真的可能成为泡影。用今天的学术眼光来看，黑格尔的《历史哲学》就像是韦伯的《宗教社会学》的先声，与康德的"永久和平"相反，它显得像在为即将到来的世界性战争作思想准备。

民族性抑或政治性

即便认可法治国家政治原则的正当性，德意志知识人在企图改变自身民族一盘散沙的状况时，也遇到了实际困难：拿破仑前脚刚走，德意志各公国马上回复封建王权。“任何人想进行革命，都必须不只推翻一个暴君，而是39个暴君。单是这一事实就足以使革命运动分裂成不计其数的地方集团，使得任何协调一致的全民族行动无法进行”（卡勒尔：《德意志人》，前揭，第286—287页）。如果考虑到这一具体的民族体质，选择哪一种国家观念——法治国家抑或伦理国家，几乎用不着多考虑。尽管康德已经答复过“理论上可能正确，但实践上行不通”的批评，19世纪中叶德国的国际和国内政治的局促处境使人很容易感到，法治国家的观念行不通。特莱舍克（Treitschke）说洪堡的国家观念是乌托邦，与俾斯麦说它不具实际政治价值是同一个意思。强权国策才能改变德意志一盘散沙的状况和国家的弱势地位，一些本来欣赏法治国家观念的人也开始承认，伦理的权力国家观不无道理。[18]

一种实际政治的考虑出现了：拒绝法治国家的政治原则不是出于神学—形而上学的考虑，甚至不是出于浪漫派的政治理想，而是出于实际的政治考量。当然，这样的政治意识与浪漫派以后出现的德意志历史法学和史学的发展不无关系。据说，兰克（Ranke）的历史主义史学脱掉黑格尔权力国家思想（Machtstaatsgedanken）的思辨外衣，就变成了俾斯麦的政治行动。[19]看来，所谓铁血政治不

---

[18] 参见H. Holborn：《欧洲的没落》，张学明译，台北：问学出版社，1978，第47—55页。

[19] Friedrich Meineke, *Weltbürgertum und Nationalstaat*（《世界公民制与民族国家》），Munchen & Berlin 1919; Hermann Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland*（《黑格尔与民族的权力国家思想》），Leibzig & Berlin, 1921.

仅仅是一种“务实主义”政治原则，也隐含着现代的政治正当性的碎裂。

晚清新兴知识人所想的，也许与德意志第二帝国晚期知识人所想的相当接近：衰落的昔日帝国如何可能重新强盛。晚清政府送严复去英国学习铁甲技艺，严复却想从英国政制的理念基础——古典自由主义中找出改变国家体质的“集体能力”。从现代性的信息中，处于传统政治形式中的晚清帝国知识人首先感到的是新兴国家的强权力量。自由民主的现代性政治价值体现为具有殖民力量的强权国家形式，是否意味着要成为强有力的实力国家，必须先接受现代性政治价值？或者反过来想，为了不被以自由民主的政治价值为基础的强权国家变成殖民地，是否必须全盘接受现代性政治价值？

甲午海战之后，严复发奋译书，14 年间译成 8 部西方要籍，与上述考虑不无关系。华夏帝国被一个草莽民族搞得支离破碎、甚至干脆被“殖民”统治的事，历史上岂止一两回。为什么甲午战败后，中国知识人特别感到顺不过气来？不仅因为打败北洋舰队的是日本人，而且因为，如今的人侵民族不是草莽，在铁甲舰背后有一种闻所未闻的政治正当性。若非如此，即便中国再被殖民一次，不过重走一回华夏道统驯化人侵民族蛮俗的老路。严复透过铁甲技艺看到了支撑国家强盛的现代政治制度乃至背后的价值理念，引介这些政治理想，让中华帝国在新的国际政治格局中取得权力位势，一介书生责无旁贷。

基于这样的认识，严复宣称中国的政治家和政治文化缺乏“民德”：“西人谓华种终当强立，而此强立之先，以其有种种恶根性与不宜存之性习在，故须受层层洗伐，而后能至。”严复并非不晓得，中华帝国有儒教传统的礼法道德，但礼法道德不是“民德”——真正的民德是自由、民主、平等的政治价值。推崇这些政治价值，不一定真的因为其价值本身之故，毋宁说，新的民德的价值首先在于

能增强国体，使中国不至沦为劣等国家。[20] 可是，严复很快也注意到，德意志、日本和俄国都不是靠自由民主政体来开发国民体力，腓特列大帝改制、明治天皇改制和彼得大帝改制都是靠君主立宪改变了国体的性质。俾斯麦道路尤其具有典范意义，因为德意志帝国面临的处境与中国更为相似，既有内部不和、又有东（俄国）西（英、法）方强势国家的压力，正像儒家政治习语说的"内忧外患"。国家的统一和强盛——所谓国家的现代化——需要普遍服从的政治权威，依自由民主的政治价值来建构民族国家，很可能要落空。这样一来，严复就得修改他对"民德"的理解。

严复的种种考虑事实上都是政治的考虑。但什么是"政治"？套用施米特的话说，如今不能从国家的角度来定义"民德"，而只能从"政治的"角度来定义"民德"，如何理解"民德"以如何理解政治为前提。严复也许已经这样做了，却不一定对"何谓政治"有明确的意识。

严复与韦伯是同时代人。同时代的含义并非意味着，这两个人在思想的任何方面都一样，也不仅仅指，韦伯活在德意志第二帝国晚期，就好像严复活在中华帝国晚期，两人都倾慕英式政治，在激荡的政治思想的争纷中显得理性，在新兴知识界中德高望重，而且也都没有料到偌大的帝国忽然之间崩溃，又都经历了民国的开张。毋宁说，同时代的含义是：他们都感觉到现代性的政治价值与国家自身的政治诉求难以兼容。

固然，中国还没有形成资产阶级，严复不是资产阶级的一员。韦伯则自视为资产阶级政治意志的承负者，自觉认同自己心目中（以清教伦理为品质）的资本主义精神。也许可以说，对于韦伯，自

[20] 参见史华兹：《寻求富强：严复与西方》，叶凤美译，江苏人民出版社，1995，第53—76页。王克非：《中日对西方政治哲学思想的摄取：严复与日本启蒙学者》，北京：中国社会科学出版社，1996，第89—93页。

由主义信念是实存性的，而非政治性的，因为，现代性的政治价值对他而言与其说是西欧，毋宁说是现代的。但接受现代的自由民主"伦理"和"文化"性格及其相应的法治国家政治原则，与国家成为世界的领导民族还不是一回事。韦伯看得很清楚，自由民主的价值只是偶然地与英国的强权国家地位联系在一起，从这种"唯一的不可再现的因素配合"（西欧特征的经济和社会结构、远洋扩张、自然科学以及特殊的基督教观念）中，不可能找出后起民族国家获得政治权力的一般规律。[21] 英国（一如今天的美国）这样的法治国家成为国际上的强势国家，是可遇不可求的历史机缘，并非德国可以模仿或遵循的先例。因此，严复羡慕的俾斯麦政制虽然不是自由民主的法治国家，对于韦伯来说仍然是一笔珍贵的政治遗产。出于与严复同样的关怀，韦伯赞美俾斯麦，尽管内心深处其实看不起这个只认强权、不懂得责任信念和民族的世界文化使命的政治家。[22] 但是，与严复不同，当韦伯把俾斯麦的伟大历史功业提炼为一种国家伦理式的"民德"——民族精神的统一素质和国民对于国家强力位势的政治意识时，他是从一种"政治的"角度来定义"民德"的。在著名的就职演讲"民族国家与经济政策"中，韦伯如此说道：

> 世界强权的地位使国家不断面临"权力政治"的重大决策，从而使其国民们几乎每时每刻都经受着政治教育，而这类政治教育的机会在我们这里却只有当外敌入侵这种"非常"情况下才会让人感受到。我们德国今后是否能成为世界强权的关键或许端在于，事关我国国际地位的重大政治决策是否能够使我们更自觉地意识到"权力"这一重大政治因素的全部重

---

[21] 参见比瑟姆（David Beetham）：《韦伯与现代政治理论》，徐鸿宾等译，浙江人民出版社，1989，第41页。

[22] 参雅思贝斯（Karl Jaspers）：《论韦伯》，鲁燕萍译，台北：桂冠图书公司，1992，第28—38页。

要性。我们必须明白:国家的统一本是一个民族最好在其青年时代所达成,但在我们德国则是在民族的晚年才完成;如果德国的统一不是为了开始卷入世界政治,反倒是为了不再卷入世界政治,那么,当年花这么大的代价争取这种统一也就完全不值得了。㉓

韦伯的所谓"政治教育"指的是一种"政治意识"的成熟,他指斥知识界"政治侏儒们令人作呕的表演……充斥于历来德国国会内的种种高论",都因为这些搞政治或谈政治的人恰恰缺乏"政治意识"而造成的。如果德国政治文化的命运操在这帮人手中,势必会断送俾斯麦已经奠立的强权国家的基础。

要说到民族主义热情,韦伯显然不亚于严复,这从"就职演讲"中就可以看得很清楚。与严复一样,韦伯的民族主义政治热情虽然强烈,却不是文人式(在韦伯看来这等于浅薄荒谬)的"非理性"。韦伯与严复的不同,恰恰就在于他对"政治意识"——或者说现代性政治问题有明确的认识,从而对"民德"具有一种"政治成熟"的理解。据说韦伯后来反悔自己在"就职演讲"中表现出来的民族主义热情,如果这是真的,韦伯大概"反悔"的是自己当时的"政治成熟"还不够、不像比如那篇不料成为临终前的讲演那样,不仅民族主义热情表达得更"理性",政治上也更加"成熟"。㉔

发表《政治作为志业》的讲演时,战败后的德国举国上下一派屈辱之感,"普遍存在的精神状态实在是悲观暗淡"(卡勒尔语),民

㉓ 韦伯:《民族国家与经济政策》,甘阳编,香港牛津大学出版社,1996,第85—86页。

㉔ 韦伯:《政治作为志业》,见《学术与政治》,冯克利译,北京:三联书店,1998。Schluchter认为,反映在"就职演讲"中的民族主义立场,中期和后期的韦伯从来没有放弃过。参见 Wolfgang Schluchter:《理性化与官僚化:对韦伯之研究与诠释》,顾忠华译,台北:联经出版公司,1987,第108页。

族精神陷入自杀式的沮丧。与甲午战败不同，德意志帝国的战败，不是一个衰老帝国败在一个年轻的现代国家手中，而是一个刚刚焕发出阳刚之气的现代权力国家的失败，更不用说是本来不应该有的失败——韦伯坚信，不是军事失利、而是国内革命让德国输掉了这场战争："革命恰恰发生在德国经济行将取得巨大成就的时刻，尤使韦伯感到气愤、恼怒"。[29] 如果要追究国内革命（韦伯称为"大崩溃"）的成因，恐怕就得归咎于知识人的政治不成熟。在这样的精神处境中，韦伯的讲演不失时机地将早年还有些粗糙的民族主义政治伦理进一步明确为德国政治家的责任伦理。

作为民族国家，德国在 1895 年和 1919 年的政治处境毕竟已经大不相同。1895 年的"就职演讲"仅仅呼吁德国学界"政治成熟"："我们的子孙后代冀望我们在历史面前能够担起的责任，并不在于我们留给他们什么样的经济组织，而在于我们为他们在世界上征服了多大的自由空间供他们驰骋。……我们社会政治活动的目的并不是要使每个人都幸福，而是要达成民族的社会联合。"（"民族国家与经济政策"，前揭，第 75 页）1918 年革命后的德国处于国家的危急状态："没有哪个民族，当它的荣誉受到侵犯，尤其是受到固执的自命正确者的侵犯时，它也会示以宽恕。"在讲演中，韦伯的民族感情溢于言表，但没有因此丧失政治理性。经过十多年历史社会学的慎思明辨，韦伯在 1919 年直接呼唤"能够担当政治使命的人"，这种人懂得"权力本能"是政治家的"正常品质"。

在国家的危急关头，韦伯把政治的责任理论与个人的信念伦理直接对立起来，显得更加远离了个体自由的现代性价值。情形就好像辛亥革命后，本来赞同立宪议会政制的严复，马上变得担忧议会政治无法建立政治权威，"天下仍须定于专制，不然，则秩序恢

---

[29] 克斯勒：《韦伯的生平、著述及影响》，郭锋译，北京：法律出版社，2000，第 27 页。

复之不能，尚富强之可跂乎?”如果一味追求自由、民主、平等的价值，可能导致国家权威的瓦解。“今日政治唯一要义，其对外能强，其对内能治，所用方法，则皆其次”。基于这样的认识，严复宁愿支持袁世凯的君主制复辟：“于新旧两派之中，求当元首之任，而胜项城者，谁乎?”

问题已经并非是否实行宪政，而是实行什么样的宪政；弱国家抑或强国家的宪政。宪政制度设计首先得考虑，国家政体是否强而有力，国家政治权威的基础是否稳固。一次世界大战爆发后，严复完全倒向德日式的民族国家模式，就完全可以理解了：自由的“民主于军谋最不便”。在这个时候，严复读到特莱舍克的书，大有相见恨晚之感慨，对“实际政治论”佩服得五体投地。战争状态让严复终于明白到：自由民主政体肯定要不得，“平等、自由、民权诸主义，百年以往，真如第二福音；乃至于今，其敝日见”（参见史华兹：《寻求富强：严复与西方》，前揭，第208—222页）。参与制定魏玛宪法的韦伯同样担心，议会民主制度的官僚化会使得已经崩溃的德国陷入混乱，因此强烈主张人民直选产生的政治领袖实行总统专政，以克制官僚化议会政治的弊端。

在国家危难之际，韦伯与严复显得相当一致。然而，按韦伯的看法，严复是否已经“政治成熟”了呢？民族生存的目的是首要的价值，这是韦伯与严复的同时代性的关键，但也是两人非同时代性的要害所在。这个要害就是，韦伯的所谓“民族性”其实是“政治性”。[25] 韦伯宣称民族国家的利益和权力高于一切，对此担负起“政治使命”才堪称责任伦理，无异于说，政治的利益高于一切。韦

---

[25] 韦伯的“民族认同既不涉及任何特殊的内容，甚至也不涉及诸如语言或人种等等预设的经验因素，因为它是个从属性的概念，受制于它和政治事件及国家的关系”。利伯森：《韦伯关于民族认同的历史观》，见莱曼、罗特合编：《韦伯的新教伦理：由来、根据和背景》，阎克文译，辽宁：辽宁教育出版社，2001，第122页。

伯在“政治作为志业”的演讲中挖苦德国政治家侈谈什么关怀“社会制度不公正”的信念伦理，与“就职演讲”挖苦德国经济学家侈谈什么财富分配不公正，都出于相同的理由：他们都是柏拉图式“普遍主义伦理观”的信徒、“政治上的稚童”，不晓得政治价值（国家理由）与灵魂得救的自由价值是两码事，不晓得民族国家的实力是现代经济和政治的基本问题（《学术与政治》，前揭，第 108—116 页）。这当然不等于一位浪漫派思想家挖苦过的——“哪里有政治和经济，哪里就没有道德”（施勒格尔语），而是全然另一种道德。情形就好像，经济改革后的中国有如俾斯麦新政后的德国，在国际政治格局中已经日渐强盛，由于国内经济秩序因转型出现诸多社会不公正现象，经济学家们为自由经济抑或经济民主和社会公正吵翻了天，于是有韦伯式的声音说：中国学人还没有“政治成熟”，不懂得中国已经成为经济民族，如今的问题全在于如何成为政治成熟的民族。

韦伯与严复的非同时代性并非智性上或历史意识上的差距，而是对“政治的”理解的差异。不能说严复不晓得政治，但他可能真的不清楚什么叫现代的“政治”。再次套用施米特的话：严复仍然从民族（国家）理解政治，韦伯则是从政治理解民族（国家）。

现代的正当性与政治抱负

韦伯有强烈的民族抱负，据说这是一种理性的个人信仰——清教伦理的个体性天职观在国家危难之际显发为承担国家的政治使命。[27] 然而，无论这种解释多么奇妙，自由主义的信念伦理与政治的责任伦理之间的不协调并没有因此而自动消失。任何知识人

[27] 韦伯“呼吁他的社会接受世界使命的挑战和责任，这是历史的‘天职’，而不是小国寡民的‘和平宁静’”（比瑟姆：《韦伯与现代政治理论》，第 57 页）。

的政治热情都具有个体信仰性质，因此，值得关注的倒是这种政治热情中的信念性质。严复的强权政治观可能是由儒教传统的道统伦理支撑的，就实际的政治观点来说，与韦伯由清教式的责任伦理来支撑的权力政治关怀没有实质差别。责任伦理首先是一种信念，然后是一种政治伦理。问题关键在于，韦伯究竟如何理解政治。

如果在韦伯那里"民族性"意味着"政治性"，《就职讲演》反映出的与其说是一种民族主义热情，还不如说是一种政治抱负。表面看来，韦伯的"政治抱负"出于对国家的强势地位的考虑，以至于他被看成了所谓"务实主义政治学"的重要代表。[28]然而，一旦考虑到如下情形，对韦伯的"政治抱负"就得重新理解。

韦伯珍惜俾斯麦政治为德意志帝国的世界权力打下的基础，并非仅仅基于实际政治的考虑——不然他就该打心眼里佩服俾斯麦。应当值得注意的是，在韦伯那里，与个体自由一类的价值理念相冲突的，与其说是实际的政治利益，不如说是德意志民族所应承担的世界政治使命。如果一个现代的国家意识（比如瑞士那样的小国寡民意识）根本不想要有这样的使命感，以实现个人自由的价值为政治目的未尝不可；反过来讲，"只有无权力抱负的民族土壤能够繁荣较本质的个人价值，而且是永恒的个人价值"（转引自比瑟姆：《韦伯与现代政治理论》，第137页）。显然，以实现个人自由的价值为政治目的的国家并非就不看重自身的实际政治利益——恰恰相反，它倒是更看重实际利益。韦伯所谓"权力抱负"中的"权力"，是尼采意义上的——其含义是"伟大的政治"（grosse Politik）。[29]

㉘ Michael Joseph Smith, *Realist Thought from Weber to Kissinger*（《从韦伯到基辛格的务实政治思想》），Louisiana State Uni. Press, 1986, pp. 23—53.

㉙ 尼采在"自述"中起先宣称："我是最后一个反政治的德意志人（der letzte *antipolitische* Deutsche）"；到末尾却宣称：Erst von mir an gibt es auf Erden *grosse Politik*（仅仅从我开始，大地上才有伟大的政治）。见《看，这个人！》（"为何我如此智慧"3、"为何我是命运"1）；亦参《查拉图斯特拉如是说》（"论战争与武士"）。前面的所谓"反政治"，也许应该理解成反"政治不成熟"。

换言之，与“永恒的个人价值”相冲突的是政治的价值，用韦伯的语言来说，就是信念伦理与责任伦理的不可兼容。但这里绝非是个人伦理与政治伦理的区分，毋宁说是两种政治伦理的区分，因为，韦伯明确指出，个人信念伦理是“柏拉图式”的。说绝对（个人）道德不是政治家应该关心的事，意思是说，柏拉图式的伦理已经不适合成为现代的政治伦理（《学术与政治》，前揭，第100—104页）。

搞清楚韦伯所谓的责任伦理，是理解其所谓“政治成熟”的关键。既然责任伦理是一种政治伦理，理解何谓“政治”，就是理解何谓“责任伦理”的前提。

在“政治作为志业”讲演之前，韦伯的历史社会学已经发展成型，其中的两大主体是宗教社会学和政治社会学。为什么在韦伯的历史社会学中，比较世界各大宗教的经济伦理和与此相关的统治类型比较研究成为了主要的具体着力点呢？除非看到，韦伯的历史社会学是19世纪德国哲学的继承者和替代者，对这一问题的回答很可能是不得要领的。如果在黑格尔甚至尼采（更不用说马克思）那里，哲学服务于“伟大的大政治”，而哲学在现代性的知识谱系中又被淘汰了，历史社会学要代替哲学，便得担负起“大政治”的使命。

历史社会学取代了19世纪的哲学，却没有取代这些哲学的思想负担——即浪漫主义的思想前提。如前所述，浪漫主义提出的与其说是哲学问题，不如说是政治问题——不仅古典的自然法、而且近代形而上学的新自然法（自然权利的普遍理性）已经不再可能；在浪漫主义背景下，既不可能再回到传统的神权政治的国家学说，也不可能回到近代形而上学的国家学说。浪漫主义敞开了通向世界各民族宗教的大门，无异于打开了多元的政治正当性图谱。黑格尔的《历史哲学》和尼采的《敌基督》尽管显得是一种想要挽回传统欧洲的神学政治学的努力，一种世界范围的政治正当性的比较视野已经出现了。

韦伯是在黑格尔、马克思、尼采之后的思想视野中思考的。这一视野的含义是:传统基督教欧洲的政治正当性已经无可挽回地衰落了,必须确立新的政治正当性。世俗化的普遍理性原则已经不可逆转,发展一种所谓价值无涉的历史社会学,价值中立地探究历史中的各种统治类型及其阶层(官僚制)品质,正是面对浪漫主义以后的政治理解的大胆尝试。现代人义论的政治正当性取代了传统神义论的政治正当性以后,对天理的研究就应该转变为对地上的统治法理的研究——所以柏拉图式的伦理过时了。哲学应该转变为历史社会学,以便完成人义论的正当性论证。统治类型与正当性问题相干——这就是为什么韦伯的政治社会学要提出合法性与正当性的区分——传统的正当性是由宗教来提供的,因此,必须在世界历史(宗教)范围内来研究统治类型的正当性。

当然,宗教社会学不是神学,社会学研究宗教不是把它作为神圣的信仰,而是作为地上的伦理。韦伯发明了"世界宗教的经济伦理",但人们依然记得,"经济"一词的欧洲用法恰恰是"救恩行动"。[30] 世界宗教的经济伦理研究的意图,与合法性—正当性的区分是叠合的。施米特在《政治的神学续篇》中回击布鲁门贝格的《近代的正当性》对他的攻击时,对这一区分的含义有精当的论述:

> 按今天的语言用法,正当性(Legitimitaet)的意思是合符正当的(rechtmaessig),合法性(Legalitaet)的意思是合符法则的(gesetzmaessig)。合法性是一种科层制——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。从一种程序进程的合符法则性功能来看,合法性只能被看成替近代辩护的相融类型。正当性也许随身携带着旧的概念和

[30] 参见科斯洛夫斯基:《资本主义伦理学》,王彤译,北京:中国社会科学出版社,1995。

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。（《政治的神学续篇》，第87页）

施米特挖苦布鲁门贝格还没有搞清楚韦伯的这一著名区分，就在用"正当性"来为其实是"合法性"的原则辩护。在施米特看来，韦伯当然是"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、更合理且全新的正当性类型；这种正当性是一种理性女神的福音、与旧事物相对的新事物"（《政治的神学续篇》，第88页）。韦伯懂得，法国大革命以后，新的政治正当性（民主）已经历史地不可逆转，但重新确立新的政治正当性仍然得依赖单个的民族国家，而非像斯多亚自然法那样依赖罗马帝国。这不光是因为，现在已经不可能再出现罗马式的帝国，同样重要的是，启蒙理性主义想在基于自然权利的自然法基础上重建普遍主义的政治正当性，却遭到德国浪漫主义历史哲学的致命打击。如果接受了浪漫主义历史哲学的结论，现代的政治正当性就成了"诸神之争"，至少仍然是悬而未决的问题。

韦伯区分信念伦理和责任伦理与他区分合法性和正当性相关。表面看来，应该把责任伦理归在合法性一边、把信念伦理归在正当性一边才合适。可是，从韦伯对责任伦理的论述来看，倒像是一种政治正当性的论证。在浪漫主义之后，"诸神之争"意味着各种政治正当性的冲突，这一问题之解决，只能寄托于个别民族国家身上。所谓德国的"世界文化使命"便意味着这样的民族（等于政治）抱负：通过德国的民主政治实践探求应对浪漫主义之后政治正当性危机的可能性。正如黑格尔以为个人伦理只有在国家中才能实现，韦伯相信，个人价值只能在阶级的意志中才能充分实现，而

德国资产阶级的代表因此应该历史地担负起德意志国家的世界政治使命。

相当清楚，韦伯所谓的责任伦理是价值理性的，而非如好些人以为的那样是什么工具理性的。这里的“价值”，其含义同样是“政治的”——现代的正当性。令韦伯感到失望甚至感到愤怒的是，德国资产阶级的政治代表几乎变成了庸众，无怪乎韦伯要骂他们是还没有“政治成熟”的“政治侏儒”。

韦伯的政治抱负似乎很难说与德意志的高贵出身没有关系。其他欧洲的现代国家已不得摆脱神圣罗马帝国政治精神的阴影，德意志始终不能忘怀自己仍然是这个帝国的僵尸。韦伯所感到的现代民族国家之间的冲突——德国与英美法俄的国家冲突，是政治使命的冲突。除非严复也带着儒教政治伦理进入浪漫主义以后的政治问题视域，他不可能有韦伯式的政治抱负和由此而来的困惑——在这一意义上，不通西文却一开始就搞比较研究的梁漱溟，反倒更接近韦伯。

作为政治哲学替代品的历史社会学既然负担的是政治的正当性问题，就不可能价值中立，因为政治本身不可能价值中立。表面看来，韦伯所谓“诸神之争”的提法指的是个人信仰之间的冲突，与政治不相干，其实隐含着他对“伟大的政治”或他所谓的“政治抱负”的理解。施米特就看出，韦伯所谓的“科学实证主义绝对的价值无涉观”并非其真实的主张，相反，韦伯主张的是“自由的、即主观的世界观”，而且知道，纯主观性的自由将“导致价值与世界观之间的一场永恒斗争，一场又是所有人与所有人的战争”。“战争”不是个体之间、而是国家之间才有的事情，所以，施米特接下来说：“煽动着斗争和敌对情绪的，始终是价值。古代的众神失去了神奇力量，变成单纯发挥效用的价值，使斗争变得阴森恐怖，参与斗争者顽冥不化到无以复加。这是韦伯的描绘留下的梦魇”（《价值的僭政》，第32页）。施米特晚年还在其论著中一再提到韦伯，他的

灵魂是否一直在与韦伯"留下的梦魇"搏斗?[31]

对政治的"政治"理解

把施米特与韦伯扯在一起、或者在说到韦伯时把施米特扯进来,不单单是出于论题的需要。韦伯作"政治作为志业"的演讲时,施米特是在场听众之一,当时还不到30岁。在此之前,施米特发表的论著和文章还没有一篇以"政治"为标题。1919年,施米特发表了《政治的浪漫派》,标志着施米特思想的成熟。[32] 在随后发表

---

[31] 施米特在二战后的笔记中、也就是说在似乎与韦伯毫不相干的语境中还如此提到韦伯:

> 人类精神恶贯满盈的、最低贱的恶多过繁星密布的天空和最美的花朵。因为,只有精神会坏得出奇。谁对我们1944年的德国人的处境说过这个了不起的词!随后接下来的一代人给出了回答:韦伯。(《语汇》,第83页)

[32] Joseph W. Bendersky认为,施米特的"非政治"(apolitical)时期延续到1921年,以《论专政》为转变标志。Joseph W. Bendersky, *Carl Schmitt: Theorist for the Reich*(《民国的理论家:施米特》),Princeton Uni.,1983。Heinrich Meier以为当以1916年论多伯勒的《北极光》一书为施米特告别其"非政治"时期的标志。Heinrich Meier, *Die Lehre Carl Schmitts: Vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie*(《施米特的学说:四论政治神学与政治哲学的区分》,以下简称"施米特的政治神学"),Metzler/Stuttgart,1994。本文认为应以《政治的浪漫派》为转变的标志。德意志第二帝国和魏玛民国时期相当有影响的文化思想家、评论家巴尔(Hugo Ball)在发表于1924的 *Carl Schmitts politische Theologie* 一文中说,《政治的浪漫派》是施米特的"第一部论著",见Jacob Taubes编, *Der Fürst dieser Welt: Carl Schmitt und die Folgen*(《此世的王侯:施米特及其追随者》),München 1985修订版,p.102。巴尔尤其对文学和艺术界及其批评状况非常熟悉,不大可能不晓得施米特的论多伯勒,却没有把这部书看作施米特的"第一部论著"。在诸多论析《政治的神学》的评论中,施米特唯独称赞巴尔,说他"既非职业神学家、也非职业法学家",但对《政治的神学》的评论反而没有片面性,能够将《政治的神学》与《政治的浪漫派》和《论专政》放在一起来理解,"今天仍然让挑剔的读者感到惊讶"(《政治的神学续篇》,第24页注5)。施米特与巴尔的关系,施米特晚年有详细追述,见Joachim Schickel, *Joachim Schickel Gespräche mit Carl Schmitt*(《什克尔与施米特对谈》),Merve Verlag Berlin, 1993,pp.31—59。

的论著中,"政治"成了施米特的论述主题,甚至不少论著的书名都带有"政治的"这个字眼。

《政治的浪漫派》写于 1917—1918 年之间,1919 年初问世,因此不能说《政治的浪漫派》直接来自"政治作为志业"的演说效力。但相当明显的是,未动笔写作《政治的浪漫派》之前,施米特一直在纯粹法学中思考,还没有感觉到新康德主义政治理论将政治问题转化为法律秩序问题本身成问题,遑论攻击纯粹法学。在《法律与判断:法律实践问题研究》(*Gesetz und Urteil: Eine Untersuchung zum Problem der Rechtspraxis*,1912)中,施米特把法律秩序描绘成动力性的静态系统,宣称司法判断不是主权者意志的奴仆,而是由法律规范训练出来、按规范形式行事的自主的法官。在这里,施米特并没有攻击法律秩序的非政治化。随后的《国家的价值与个体的意义》(*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Tubingen1914 / München 1964)一书,仅从书名来看,就有康德法理学的味道。

战争期间,施米特在慕尼黑的临时总指挥部服务,亲身体验到人类的非常状态(战争状态)的意味,根本扭转了他对法理学、政治哲学的看法。在此期间,施米特虽然加入的是慕尼黑大学总监 Georg Kerschensteiner 的学术圈子,也视常来慕尼黑的韦伯为"先生"——韦伯毕竟是德意志第二帝国晚期知识界的精神领袖。韦伯的三场著名演讲(1917 年的"学术作为志业"、1918 年的"德国的新政治秩序"和 1919 年初的"政治作为志业"),施米特场场必到,还旁听韦伯 1919—1920 年在慕尼黑大学开的"社会和经济通史"课程,与韦伯多次个别交谈。[33] 施米特与韦伯的相遇,恰恰是他的思想发生重大转变、其政治法学开始形成的时期。

1925—1926 年间,施米特在波恩大学开设了几次关于"政治的

---

[33] 参上山安敏:《神话与理性:十九世纪末至二十世纪初欧洲的知识界》,孙传钊译,上海:上海人民出版社,1992,第 11 页。

概念”的研讨课。1927 年，施米特应邀到柏林政治学院演讲，讲题即为“政治的概念”。施米特晓得，在此之前，当时学界的另一位名流舍勒刚刚到柏林政治学院来作过题为“协调时代中的人”的讲演。[34] 讲题的内容看起来涉及很广，从哲学人类学立场提出协调古代与现代、技术与宗教、西方与东方、男人和女人的文化提案，但真正的主题却是要协调精英政治与民主政治，而且暗中把韦伯作为攻击对象。施米特随后——不是在紧接舍勒讲演之后的“政治的概念”的讲演中，而是在“中立化与非政治化的时代”(1929)这一名文中——站在韦伯的立场攻击舍勒。[35] 在施米特看来，舍勒就属于还没有“政治成熟”的一类：到柏林政治学院讲政治，其实还不懂得何谓“政治”。

不错，舍勒像韦伯一样看到，“技术性”成了现代性的标志，所谓现代化不过是“所有民族、所有国家、所有阶级和宗教——无论哪一代人、哪一个种族”都向“技术性”看齐，用“技术性”来衡量自己的生活。施米特说，舍勒的观点看起来反对“技术性”，实际上，他的所谓“协调”论不过把“技术性”作为“达成普遍协调的基础”；就政治理论而言，则无异于使“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。技术似乎成了一个和平、理解和和解的领域”(“中立化时代”，第 90 页)。说到底，舍勒的“协调论”乃是一种“技术信仰”的表达，作为一种政治提案恰恰是非政治化的。

施米特对舍勒的攻击，让人们马上想起韦伯在“就职演讲”中对“非政治化”学问论的猛烈攻击。在那里，韦伯明确攻击的是经济学的“非政治化”。所谓经济学的“非政治化”，指用“经济学自身

㉞ 参见舍勒：《协调时代中的人》，见刘小枫编：《舍勒文集》，下卷，上海：上海三联书店，1998。

㉟ 在晚年攻击 20 世纪初的价值哲学时，施米特仍然为韦伯开脱，却不放过自己的天主教信友，再次猛烈攻击舍勒。参见《价值的僭政》，第 31—32 页。

的特定价值尺度来衡量经济事实"的主张，不懂得从民族国家的角度来看，经济生活是各民族之间的"生死斗争"，"永无和平可言"。所谓"经济学看问题的方式"其实是一种政治盲，看不到经济的权力关系、看不到经济的政治实质，要么从"纯粹柏拉图式的技术主义兴趣出发"，要么持守一些"古而有之的人类理想的一般类型"，以为有什么中立的或规范的社会科学。

韦伯还提到另一种经济学的"非政治化"，这就是从阶级斗争的角度看待经济问题，把经济生活视为各阶级之间的"生死斗争"。这种经济学虽然宣称自己是"政治的经济学"，甚至也反对(资产阶级)经济学的"非政治化"，自己实际上仍然是"非政治化的"。因为，阶级利益冲突尽管也是永不可能消除的人类斗争，就现代的角度看，还不能说触及到了真正的政治。亚当·斯密通常被视为所谓中立化的经济学和政治学的代表，马克思则被看作阶级斗争论的经济学和政治学的代表，对于韦伯来说，这两位现代社会科学大师的看法，都是"可笑的"。

何为真正"政治的"经济学？韦伯解释说，"政治"在这里必须被理解为民族国家之间的权力斗争：

> 说到底，经济发展的过程同样是权力的斗争，因此经济政策必须为之服务的最终决定性利益乃是民族权力的利益。政治经济学乃是一门政治的科学。政治经济学是政治的仆人！这里所说的政治并不是那种某人或某阶级在某一时期碰巧执政的日常政治，而是整个民族长远的权力政治利益。对我们而言，民族国家并不是什么玄而又玄的东西……无非是民族权力的世俗组织。在这个民族国家中，就像在其他民族国家中一样，经济政策的终极价值标准就是"国家理由"。(《民族国家与经济政策》，前揭，第79页)

经济学尚且不可能摆脱“人类的某一特殊族性”，遑论政治学。民族国家的“国家理由”就是政治本身。“就职演讲”通过批判“经济学的”（等于非政治化的）政治经济学，呼吁建立政治成熟的学术。什么叫做经济学和政治学“政治成熟”？韦伯说，标志就是把握“本民族长远的经济和政治权力的利益”，而且能“在任何情况下把这一利益置于任何其他考虑之上”（《民族国家与经济政策》，前揭，第 75 页）。在“政治作为志业”的演讲中，韦伯对“政治成熟”的信念更加成熟：“我们打算只从一个政治团体——也就是今天的国家——的领导权、或该领导权的影响力这个角度，来理解政治”（《学术与政治》，前揭，第 55 页）。韦伯甚至已经不能满足于“政治成熟”的提法，而是呼吁担当民族的“政治使命”。政治理论研究政治事务，并非自然就是“政治成熟”的。只要还没有把握到本民族长远的政治权力，以所谓中立化的“政治学看问题的方式”看政治，这样的政治学就还没有“政治成熟”。

与 1919 年韦伯的讲演相比，舍勒 1927 年的讲演在施米特看来自然是一大倒退。因为，舍勒的“协调论”本质上看乃是德意志思想在“技术时代”来临时精神瘫痪的表现，虽然不像斯宾格勒那样悲叹欧洲文化的衰落，但都是在向“技术时代”作出让步。对于施米特来说，这种“文化衰落感”与“1918 年的战败”没有什么关系，因为战前的一代思想精英（施米特提到特洛尔奇、韦伯、拉特瑙）已经感觉到欧洲文化的衰落问题。“人们一旦脱离宗教和神学、再脱离形而上学和国家，也就排除了一些文化因素，从而达到了让文化死亡的中立性”。欧洲文化的衰落与技术精神取代传统的形而上学和国家是一回事情。施米特接下来说：“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，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”（“中立化时代”，第 92 页）。谁在“期待人间天堂”？不是舍勒吗？意识到欧洲现代精神的威胁的

“欧洲最伟大的社会学家”是谁？不就是韦伯吗？在施米特眼里，诸多德国思想界的代表人物在技术时代的现实威胁面前“充满焦虑的恐慌”，“而非冷静思考各种特定文化进程及其动力”。谁在这样冷静思考，不是韦伯吗？施米特甚至说，“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”（“中立化时代”，第 93 页）。韦伯给予施米特的精神支撑，不是很清楚吗？

在施米特心目中，韦伯的清教伦理与政治的责任伦理之间的内在关联再清楚不过了。韦伯在 1918 年的德国革命之后提出，德国政治面临如下二择一的选择：“要么是挟‘机关’而治的领袖民主制，要么是无领袖的民主制，即职业政治家的统治，他们没有使命感，没有造就领袖人物的内在超凡魅力的个性”（《学术与政治》，前揭，第 98 页）。舍勒的精英政治与民主政治的“协调论”在施米特看来是和稀泥，所谓“协调”不过指政治的技术化，但“迄今为止，期望能从技术发明家群体中产生出政治领导层的想法，终究要落空”（“中立化时代”，第 91 页）。施米特追随韦伯的政治感觉，从他对舍勒的一再攻击中不是可以看得很清楚吗？

施米特并非在 1927 年才把握到韦伯的政治感觉。早在十多年前、在动笔写《政治的浪漫派》之前，施米特很可能就已经领会了韦伯的政治感觉，并不需要等到韦伯 1919 年的讲演。写于 1917—1918 年间的《政治的浪漫派》对 19 世纪初德国浪漫派政治思想的批判，已经基于这样的问题意识：浪漫派哲学本质上是政治的、而非文学的，然而，“政治的”本质在他们那里恰恰被误解了。对浪漫派政治哲学的批判，已经是对没有“政治成熟”的政治观念的批判。

韦伯的“就职讲演”对尚未“政治成熟”的学术的批判，主要针对自由主义经济学和马克思主义的政治经济学；施米特的“政治的概念”的演讲深化了韦伯的批判，把批判矛头对准自由主义和马克思主义的国家学说。

演讲稿一开始就提到宣称国家死亡和终结的工联主义者(尤其狄骥)和马克思主义者,换言之,自由主义的法治国家论和马克思主义的专政国家论实际上都是国家消亡论。自由主义法学把国家变成法律秩序,或者说力图用法律秩序来取代国家。狄骥(Leon Duguit)的《法律与国家》开篇就说,德国的自由主义法学对国家权力的限制还不够,"充其量是在为使用暴力辩护;它们打着法律理论的幌子,实际上是在试图重新确立集权主义的国家观"。[39] 言下之意,如果不让法律规范高于国家权力,自由主义法学就是假的。马克思主义虽然主张国家统治的历史必要性,但国家最终不过是为了过渡到无国家的社会的工具(《政治的概念》[1927],《立场和概念》,第 75 页注)。在《政治的概念》1963 年重版序言中,施米特仍然坚持自己的论断:"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,这一国家性时期走向终结。"(《政治的概念》,第 10 页)

尽管都是国家消亡论,自由主义与马克思主义的国家学说还是有区别。在魏玛民国初期,魏玛宪政面临的主要压力是苏维埃专政论——施米特适时地写了《论专政》;到 20 世纪 20 年代中期,在施米特看来,魏玛民国的主要危险反而来自法治国家论。"政治的概念"主要针对自由主义,其基本问题意识是法律秩序(对自由主义者来说等于国家)与政治的关系,也就可以理解了。

用法律规范的系统来取代国家施行统治,在施米特看来,实际的含义是,国家与政治的分离。自由主义法学虽仍然保留国家的概念,实际上将国家变成了法治秩序规范的傀儡。用法律规范的系统取代国家施行统治,意味着古典的"国家观被废除了"。对于

---

[39] 参狄骥:《公法的变迁 / 法律与国家》,冷静译,辽宁:辽海 / 春风文艺出版社,1999,第 217 页。

古典的国家观来说，国家意味着“对内追求和平，对外则完全作为与其他主权相对的主权而出现的”政治实体。由于“主权”意味着“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，不能混淆”，国家本质上是政治的（《政治的概念》，第 11 页）。

接下来，《政治的概念》就开始定义什么是“政治的”本质特征。施米特说，政治与经济、道德、审美一样，是人类基本的价值区分活动。如果划分利与害、善与恶、美与丑是经济、道德、审美活动的特征，那么，可以用来定义“政治的”特征，就是划分敌友。人类生活中的生死对抗是政治现象的本源，国家形态是因这一政治事实而存在的，因而，国家与政治的分离有如自欺欺人。

> 政治造成了最剧烈、最极端的对抗，而且每一次具体对抗的程度越接近极点，即形成敌—友阵营，其政治性也就越强。在作为一个有机的政治统一体的国家之内，完全由自己决定敌—友的划分。不但如此，紧随这类首要的政治决断并在业已采取的决断保护之下，无数次要的“政治”概念便开始出台。（《政治的概念》，第 30 页）

施米特对政治的理解强调历史具体的“处境”性，的确与魏玛民国的政治现实相关。一方面是战后德国疲弱受辱的政治处境——如施米特所说的“与凡尔赛斗争”，当时，德国知识界的确爆发了激烈论战，为战后的战争罚款应该称为“上贡”还是“赔款”争吵不休（《政治的概念》在一个注释里挖苦了这场学界论争，参见第 31 页）；另一方面，魏玛宪政在内外交困的处境中相当脆弱，左翼激进派还在企图改变魏玛民国的“资产阶级”性质。[37] 魏玛民国的

[37] 参见杜章智编：《卢卡奇自传》，北京：社会科学文献出版社，1986，第 75—108 页。

主流法学思想是纯粹法学，这种法学关注法律秩序的合法性，无视以颠覆魏玛宪政的立宪基础为己任的左翼激进派的威胁，看不到宪法的敌人。然而，正如韦伯心目中惦记的是“伟大的政治”，对于施米特来说，区分和决断谁是“国家”的敌人，乃是“崇高的政治”。自由主义和马克思主义关于国家已经死亡或最终将要消亡的宣称之所以成问题，关键在于想从人类生活中消除“崇高的政治”。

施米特通常被说成极端的民族主义者，正如韦伯也被看成民族主义者。这样的卷标一般来说没有什么错，因为，政治总是通过国家得以体现出来，在现代性条件下，国家总是民族—国家。对国家问题的关注，不可能显得不是对民族国家的关注。但不可忽视的是，施米特的“民族主义”政治关切是某种政治观念的结果，而非原因。国家战败后的受辱处境刺激了知识人的情绪性反应，没有什么不好理解。但至少施米特不是这种情绪性的知识人，即便他针对现实处境的宣称，都带有对于人类的根本问题的思考。与韦伯一样，对于施米特来说，“政治”绝非仅是时势问题，而是人的状况。

如果对勘《政治的概念》与《民族国家与经济政策》这两篇文本，便可以看到，施米特不仅把韦伯对“庸俗政治经济学”的批判换成了对自由主义政治学的批判，而且就批判的理据而言也显得与韦伯一脉相承。

韦伯“无法相信，在这尘世生活中，除了人与人之间的严酷斗争以外，还有什么其他方式可以创造自由行动的机会”；这一论断表明，韦伯对政治的理解是生存性的，政治是人类基本的生存方式。施米特同样相信：“就像敌人这个术语一样，斗争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拚搏……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”（《政治的概念》，第33页）。“政治”在这里首先被理解为人类之间的自然冲突（与国

家的敌人的斗争),如果忘记了这一政治的人类学事实,国家或政治的含义就消失了。

由此,韦伯指责"庸俗的政治经济学"不懂得什么是经济现象,幼稚地把"商品生产的技术性经济问题"或"分配问题(社会正义)"作为判断经济现象的标准;同样,施米特指责自由主义政治理论不懂得何为政治,幼稚地把议会民主的技术性问题(分配权力)作为判断政治现象的标准,把政治秩序与法律秩序混为一谈,不晓得政治统治的关键问题不是合法性、而是正当性,也就是政治统一体的主权(《政治的概念》,第 61 页)。

韦伯所谓的"政治成熟"——对德国的国家利益的明确意识,是其生存性政治理解的结果;要求从民族国家之间的竞争、冲突这一生存视野来考虑经济问题,与其说出于国家利益的考虑,不如说基于人类生存本身的政治性质。政治从来就是生存处境性的,韦伯碰巧是德意志人,德国的国家利益就成了他的政治立场。施米特对政治的理解看起来也是生存性的,既然生为德意志人,生存性自然就是民族性。所以施米特宣称:当今世界不再是帝国式的大一统格局,而是由诸多民族国家构成的多元的伦理和政治实体,各民族国家之间的生存斗争是现代的政治现实。"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不可能存在。政治的世界乃是一个多元的世界,而非统一的世界"(《政治的概念》,第 54 页)。自由主义政治学津津乐道谁赋予统治者权力、政治权力如何分配,以便社会有和谐的自由秩序,无论听起来多么有民主精神,其实与政治的事情不相干。

既然对政治的理解是生存性的,柏拉图式的道德问题才要被排除在政治理解之外。对于韦伯来说,"政治不成熟"的政治经济学是一种天真、夸张的理想主义,"以不断配置普遍幸福的菜谱为己任","加油添醋以促进人类生存的'愉悦平衡'";施米特则说,自由主义政治学迂腐可笑,持守一些抽象的普遍理想,以不断配置普

遍的个人自由和权利的菜谱为己任，加油添醋以促进人类生存的“自由平衡”(《政治的概念》，第 60 页)。

韦伯不仅指责德国经济学家们因为无视这一现实而在腐蚀第二帝国的政治，而且指责德国市民阶层的政治家无论“多么温乎乎地富有人情味”，实际在让人以为可以用伦理理想取代政治理想，“民族统一完成以后”就患上“政治厌倦症”，“钟情于一种德国特有的‘非历史’与‘非政治’的精神”。施米特则指责自由主义法学家在腐蚀魏玛宪政，不晓得国家不是抽象的法律规范体系，而是具体的民族政治实体，不晓得一个民族要成为政治的存在，“就必须——即便只是在最极端的情况下(是否到了最极端的情况，仍须由自己来决断)——自行决断谁是敌人，谁是朋友”(《政治的概念》，第 50 页)。

当然，与施米特的政治论述相比，韦伯的政治论述的尖锐性显得迟钝多了。甚至在一开头，施米特还委婉地表示对韦伯在“政治作为志业”中仅仅用“权力”来定义“政治”感到不满意(《政治的概念》，第 21 页注释 2)。施米特的政治论述的尖锐性，主要得自其简洁明了的宣称：政治就是划分敌友。所谓敌人，施米特说了，不是抽象的哲学观念或道德—宗教的观念，而是历史中实际具体的政治阵营；不是个人私敌、宗教争纷中的敌人，而是国家的公敌。

> 所有政治的观念、提法和说法都有一个论战的含义；它们眼中有具体的针对性，与具体的处境联系在一起，其最终结果是(在战争或革命中表达出来的)敌友阵营(Freund-Feind-Gruppierung)。如果取消这一处境，所有政治的观念、提法和说法就成了空洞的、幽灵般的抽象。诸如国家、共和、社会、阶级，甚至主权、法治国家、绝对主义、专制独裁、计划、中立国家或总体国家等等等等，要是人们不晓得这些说法的具体所指、所反对、所否定或所反驳的，就不知其所云。(《政治的概念》，

第 31 页)

柏拉图笔下的苏格拉底在讨论正义与不义的区分时说道:"那些没有智能和美德经验的人,只知道聚在一起寻欢作乐","头向下眼睛看着宴席,就像牲畜俯首牧场只知吃草,雌雄交配","还像牲畜用犄角和蹄爪相互踢打顶撞一样地用铁的武器相互残杀"(《理想国》,586a – b)。苏格拉底进而主张,正义的基本含义是:人的天性中的怪兽野性应该受到管制和统治,以便"能使我们天性中兽性的部分受制于人性部分(或可更确切地说受制于神性部分)"。做一个正义的人意味着,通过教养,这个人的品性中的智能能自内统治和管制天性中的怪兽野性。就一个城邦而言,如果没有办法做到让每个人品性中的智能管制天性中的怪兽野性,"就必须从外部"强行管制(《理想国》,590d – e)。无论自内还是自外的管制,前提都是得承认有超出人的生存状态的"义"。

在这里,苏格拉底说到政治有两类,一类是"天上的"或"在理论中建立起来的",一类是地上的或者说实际的(《理想国》,592a – b)。"天上的"或"在理论中建立起来的"政治看起来没有什么作为,其实对于管制人身上"多头怪兽"和"狮精"一类的欲望(它当然是生存性的)必不可少。

按韦伯(施米特也一样)对政治的生存性理解,岂不等于否弃了"天上的"政治?

韦伯明确拒绝哲学——尤其柏拉图意义上的哲学,哲学对于韦伯至多是分析事实时可以用来帮助推论的工具(雅思贝斯:《论韦伯》,前揭,第 8 页、尤其是第 72—73 页)。[⊗] 这样一来,人类靠什

⊗ 哲学家雅思贝斯盛赞韦伯的社会学理论是一种真正的哲学,"韦伯并不教授哲学;他自己就是哲学"(《论韦伯》,第 71 页)。如果将雅思贝斯对韦伯的论述与施特劳斯的论述对比一下,将是有益的。参见施特劳斯,*Natural Right and History*(《自然权利与历史》),Uni. Chicago Press, 1963,第 2 章。

么"调解两个精怪之间的纠纷使它们和睦相处",而不是"任其相互吞并残杀而同归于尽"(《理想国》,588e—589a)?

生存性的政治理解等于放弃了"真正的"正义。"如果一个人忍心让自己最神圣的部分受最不神圣、最可憎的部分奴役,这不是一宗可悲的受贿吗?"(《理想国》,589d)韦伯反对中立化——"非政治化"的社会科学(经济学和政治学)不是基于"天上的"正义,而是基于人类"像牲畜用犄角和蹄爪相互踢打顶撞一样地用铁的武器相互残杀"的现实。韦伯不相信"机构"(国会)能产生出真正的魅力型政治领袖,于是诉诸直接的全民选举,以大民主的正当性克制官僚体制的合法性。在这样的语境中,加强总统专政不就可以被理解成为了让某群人(比如某个民族)在相互残杀的政治现实中取胜?

果然,韦伯的直接民主的政治领袖论被一些学者(如蒙森)看作希特勒专政的先声,施米特则成了韦伯的忠实追随者(洛维特),甚至被戏称为韦伯的"私生子"(哈贝马斯语)。[49] 如果施米特真的是恶魔的化身——"自觉拥抱恶的人"(Holms 语),把"恶的教诲师"这个通常戴在马基雅维利头上的帽子戴在韦伯头上,似乎也说得通。

---

[49] Mommsen 把施米特说成韦伯的学生,因为韦伯的魅力领袖论成了施米特政治理论的出发点:施米特挖苦代议制,认为总统不应受在他看来已经过时的议会制的控制,把代议政治看作机械功能式的政治,偏好全民表决的直接民主,凡此均可以从韦伯的论著中找到源头。据说,甚至施米特的"决断论"在很大程度上也应该归因于韦伯的形式主义民主政制理论,虽然"决断论"否定了韦伯思想中基本的伦理论述,尤其是韦伯关于对在不同价值之间作理性选择的道德服从的论述。Mommsen 坚持认为,人们不能用今天的眼光来解释韦伯的宪政理论,它无论如何没有为自由民主政制勾画蓝图;韦伯的社会政治思想在第三帝国时期仍然有影响,施米特正好是一个例证。Wolfgang J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber: Collected Essays*(《韦伯的政治和社会理论》), Oxford 1989, pp. 171, 190—192; Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber and Germany Politics: 1890—1920*(《韦伯与 1890—1920 间的德国政治》), Uni. Chicago Press, 1984。

地上的政治与宗教

要说韦伯主张直接民主的领袖政治无异于放纵人身上"多头怪兽"和"狮精"一类的欲望,对韦伯恐怕不公平。所谓民主的领袖政治,韦伯在致友人的信中说得简洁明了:人民直接选出总统,然后总统让他们闭嘴(参见雅思贝斯:《论韦伯》)。韦伯的政治社会学非常关注统治权威的正当性,说明他并非要放纵人身上的"多头怪兽"。不再依"天上的"正义来克制人身上的"多头怪兽"倒是真的,因为基督教欧洲的传统政治规范已经无可挽回了。

依地上的政治正当性来克制人身上的"多头怪兽"如何可能呢?这当然需要一套制度。但制度是人订立的,也需要人来施行。民主制度仍然不能改变治人和治于人的人类生存状况,也就是说,民主政治中仍然得有统治者。历史上任何统治者都不可能单靠个人施行统治,必须借助于一个能统治的阶层。韦伯的宗教社会学和政治社会学通过如施米特所说的"对各种特定文化进程及其动力的冷静思考"(施米特语),找到了这种统治阶层——教士、僧侣。在现代性的条件下,拥有自然科学技术知识的人代替教士、僧侣成了统治阶层。然而,"即便索雷尔也并非一直都是工程师,他变成了一个教士"(《中立化时代》,第91页)。技术本身不能提供统治的正当性,凭靠技术施行统治也得倚靠某种精神性的东西。

依靠什么样的精神?韦伯提出"信念伦理"与"责任伦理"的区分,就是要回答这样的问题。

这一区分的关键是划分政治伦理与信念伦理。信念伦理属于神学范畴,由于世俗化的不可逆转,这个范畴现在属于私人化的道德领域。属于公共(政治)领域的伦理如果既不能凭靠神学信仰、也不能单单凭靠技术知识,凭靠什么呢?在韦伯看来,世俗化的政

治伦理应该是一种清醒的理性化责任伦理，其精神类型有如"入世禁欲"的清教伦理。

韦伯早年对"新教伦理"的研究已经意在解决现代性政治的正当性问题，从而为后来提出责任伦理埋下了伏笔。如果仅仅把韦伯的《新教伦理》看作一种历史的社会学研究，要解决的仅仅是所谓资本主义精神的起源问题，是不会看出其中伏笔的。固然，韦伯在新教伦理的研究中处理的是西欧社会性质的特定变化——从天主教中世纪到现代工业制度——所依赖的心性气质，但韦伯的研究意图并非史学的，而是政治的——论证"入世禁欲主义"精神品质的政治正当性。

在回答对《新教伦理与资本主义精神》的批评时，韦伯尤其提到"新英格兰精神"及其与"美国民主"的关系。在韦伯看来，美国的民主"从来不是孤立个人的纯粹沙堆，相反，它在极大程度上是一个个孤立组织的迷宫，而这些组织的原型是宗派"。也就是说，美国的民主具有一种世俗宗教的结构性质，这种性质基于宗派组织成员身上具有的"按照资本主义需要定义的办事绅士的品质"。很清楚，清教伦理研究与美国的民主政治有内在的相干性。如果现代民主政治是不可抗拒的——因此"新英格兰精神"和"美国民主"代表了世界政治的历史方向，把"办事绅士的品质"上升为一种政治品质就是必须的。资本主义制度产生出广大的中产阶级，同时重新整合了大众，形成了一种世俗的、"恰当的生活方式，从而以这种方式开始了对生活的独特而广泛的支配"。从世界历史来看，这实在堪称一场"伟大的政治"。为了深入把握现代民主政治的奥秘，韦伯非得要搞清楚清教伦理的品格不可，因为，"无论如何，一直为这些组织所推动的独特精神向整个生活的渗透，是现代资本主义得以生根的一个特别重要的前提条件"。[40] 这里

[40] 参见韦伯："《新教伦理与资本主义精神》：最后的反批评"（甘立年译），见《新教伦理与资本主义精神》中译修订本（北京：三联书店即出，感谢甘立年博士提供未刊译稿）。

显明的思想逻辑是:清教伦理问题源于美国的民主政治,而非佛洛伦萨某个商人的发家史。

因此,韦伯的清教伦理研究带有指导现实政治实践的意图:力图找到地上的政治原则。韦伯对清教伦理中"天职"观的世俗化解释,已经透露出这样的信息:"上帝应许的唯一生存方式,不是要人们以苦修的禁欲主义超越世俗道德,而是要人完成个人在现世里所处地位赋予他的责任和义务"。[41] 区分信念伦理与责任伦理以及确立责任伦理,本身就是一种信念的表达。因此,从历史学角度说韦伯的资本主义精神的起源论证有问题,找出种种史料来反驳韦伯,就根本搞错了。难怪韦伯要抱怨、甚至挖苦批评他的历史学家们纠缠于其新教研究的历史细节,对他的意图没有任何感觉,不懂得他采用历史—社会学来实现这一意图,不过因为在他看来历史社会学应该取代政治哲学而已。[42] 既然马克思和尼采已经强有力地表明,传统上所谓"天上的政治"已经被历史地删除了,寻找地上的政治原则就成为不可避免的历史使命。可以恰当地说,从历史学角度看,韦伯的清教伦理研究可能已经过时,但从政治理论的

---

[41] 韦伯:《新教伦理与资本主义精神》,于晓、陈维纲等译,北京:三联书店,1987,第59页。

[42] 如果韦伯的清教伦理研究确如一些论者(比如戴维斯,参见上引田立年译稿)所指出的那样,其意图要等到他后来的宗教社会学研究才变得清晰起来,那么,清教伦理研究以及后来的宗教社会学就得放在黑格尔的《历史哲学》、尼采的《敌基督》的思想脉络中来理解,这一脉络在沃格林的多卷本《秩序与历史》(*Order and History*)中传承下来(参见沃格林:《论韦伯》,Munchen,1998)。

韦伯研究权威学者施路赫特断定,韦伯区分信念伦理与责任伦理始于1895年的"就职演讲",并经历了"3个阶段"(参见施路赫特:《信念与责任:韦伯论伦理》,见《韦伯:法律与价值》,李猛等编,上海:上海人民出版社,2001,第242—332页)。施路赫特没有把"清教伦理"研究算作其中的一个阶段,仅仅顺带提到(参见第283、305页),取而代之的是韦伯对"俄国资产阶级革命与德国的性革命"的反应,然后直接跳到宗教社会学以及"政治作为志业"。施路赫特为什么不计"清教伦理"在韦伯的"责任伦理"观形成过程中的作用,理由不清楚,但韦伯对两个"革命"的反应同样可以用来证实理性化责任伦理的政治意涵。

角度看，就仍然是一个里程碑。

相反的例证是：并非没有人看出韦伯的真实"意图"。历史学家陶尼已经看出，韦伯的所谓清教伦理并非资本主义精神的起因，毋宁说是他所推崇的世俗化理性精神本身；施特劳斯更进一步指出，清教伦理乃是一种新的自然哲学和道德哲学的载体，这种哲学是与古典的哲学决裂的结果——马基雅维利正是这场决裂的开端（施特劳斯：《自然权利与历史》，前揭，第60—61页注22）。在"政治作为志业"的结尾部分，韦伯讲到，区分信念伦理与责任伦理的要义在于，政治与道德是两种互为冲突的价值体系，两者不可兼得，"为自己和他人追求灵魂得救的人，不应在政治这条道上求之"。然后韦伯马上就提到，这是马基雅维利已经揭示的真理。韦伯还补充说，这一再明白不过的道理不是西方思想特有的，而是普世性的，其世界宗教史的证明是：真正彻底的马基雅维利主义早已"典型地表现在印度的文献"之中（《学术与政治》，前揭，第111页）——要加上中国文献的证明似乎也不难。从马基雅维利的教诲到世界宗教的证明来支撑的责任（政治）伦理，是否就是韦伯的整个历史—宗教—政治—社会学的秘密所在？

青年施米特也看出，《新教伦理与资本主义精神》讲的不是现代理性精神的起源，而是讲真正的现代的政治正当性，并以自己的方式呼应韦伯。在发表"政治的概念"讲演前，施米特写了《罗马天主教与政治形式》。这本如今看起来不过一篇长文的小册子，仅从题目来看就与韦伯的新教伦理研究有着隐密的内在关联。[43]

表面上来看，施米特从相反的方向来讨论宗教与资本主义精神的关系，似乎要为韦伯的"清教伦理"研究提供一个天主教方面

---

[43] 这两部论著的比较研究，参见：Gary L. Ulmen, *Politischer Mehrwert: Eine Studie uber Max Weber und Carl Schmitt*（《政治的剩余价值：韦伯与施米特研究》），Weinheim, 1991, pp. 195—211.

的补充。施米特说,天主教徒与新教徒对于"土地"的感觉完全不同,无论如何流离失所,天主教徒大多对故乡的土地仍然充满眷恋之情;相反,新教徒喜欢浪迹天涯,"把每一片土地都变成他们的志业劳动(Berufsarbeit)和世俗禁欲主义的用武之地",新教徒的主人成了大自然的主人。

这话看起来就像在为韦伯作证,然而,天主教徒和新教徒对"土地"的感觉差异并非施米特真正关心的事情。施米特真正关心的是天主教精神与技术性"经济理性"的差异——正如韦伯努力要让清教伦理与计算性的经济理性划清界限。韦伯不单单用清教伦理、而且用他所赋予西方特征的"理性化"与发达资本主义的技术精神相对立,施米特提出天主教的理性精神来支持韦伯,加入了韦伯对"经济理性"或者说技术理性的讨伐。《新教伦理与资本主义精神》以对丧失了伦理基础和"精神"的资本主义技术理性的攻击作结——其张扬"入世禁欲"伦理的用心也于此昭然,《罗马天主教与政治形式》接过韦伯的思绪,把对技术理性的攻击变成了自己的主题,并挑明了技术理性的政治意涵:"经济理性"看起来是一种伦理,其实是一种政治原则,支配了现代的种种"主义"及其相互间的冲突。19世纪末以来,资本主义与共产主义的对抗日渐尖锐,看起来不可调和,对于施米特来说,这些"主义"的代表人物(企业家和革命家)们其实是一伙的,他们都梦想"电气化的大地":"美国的金融家和俄国的布尔什维克不知不觉地在为经济思维共同奋斗,也就是说,在与政治家和法官搏斗"(《政治形式》,第22页)。[49]

施米特也没有忘记指出,"经济理性"是非政治化的,这种非政治化的根源就在于,经济理性仅仅关心物质需要的价值。自由主

---

[49] 当今种种新左派与自由主义之间的对抗,似乎印证了"经济理性"的生命力。参见哈耶克:《经济、科学与政治》,冯克利译,江苏人民出版社,2000;许宝强、渠敬东选编,《反市场的资本主义》,北京:中央编译出版社,2001。

义纯粹法学与马克思主义专政论看起来相互敌对，其实都是“经济思维”的体现，或者说是经济理性把自身变成一种社会原则的体现，这两种法哲学都用“社会”代替了“政治”，尽管方式和理念不同：

> 技术思维与一切社会传统都格格不入：机器没有传统。马克思在社会学方面的重大直觉是：技术是真正的革命原则；与之相比，一切基于自然权利的革命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，它就仅仅是革命性的。（《政治形式》，第 46 页）

所谓“政治”就是良好有序的生活世界本身，或者说良好的统治秩序。统治需要权威，但不是技术性法律规范的权威，而是有宗教伦理的权威：“没有权威，就没有政治，没有信念伦理，就没有权威”（《政治形式》，第 28 页）。在施米特眼里，自由主义或马克思主义都将政治看作一种“单纯技术”，看作人类生活中的“孤立因素”。这并非是说，自由主义和马克思主义对政治的理解不讲权威，相反，这两种“主义”都讲究政治的权威，但它们却想仅仅靠技术来支撑权威；它们所讲的政治之所以不是真正的政治，正因为缺乏一种信念伦理。

为什么生活世界需要“权威”？因为，生活世界不可避免出现严重的冲突，经济手段根本不可能彻底解决这些冲突。“权威”看起来是统治与被统治的关系，实质上是政治秩序的正当性。自由主义的技术理性把“权威”变成了合法性问题，本意是想消除人世间的冲突，却无法避免法的规范（合法性）不能提供统治正当性的困难——正当性来自伦理上的决定权，韦伯的真诚和胆识正在于他看清了这一困难，并致力解决之。施米特与韦伯一样认为，仅仅靠法的规范来统治的政治制度，最终不可避免依靠经济和军事力

量的支撑。

所以，施米特宣称，与现代技术理性的“非政治化”相反，天主教的“大公精神”（Katholizismus）[45] 根本上是“政治的”。“大公精神”是政治的，不仅因为它讲权威，重要的是，权威是由神而人的历史人身（基督）支撑的。如果以为施米特是在宣扬天主教信仰的现代有效性，就可能误解了他的意图。韦伯阐述清教伦理时，既非在宣扬一种新教信仰，也不是关心资本主义精神的起源，而是关心在资本主义技术时代条件下，真正的政治如何可能；同样，施米特在这里的关心是：何谓真正的政治——天主教是一种真正的政治形式。由此可以理解，为什么施米特要将大公精神与实际的天主教会和教徒区别开来。在实际的政治冲突中，天主教徒是分裂的——要么站在自由民主派一边、要么成为保皇党徒，与新教教会的实际情形没有什么差别。梵蒂冈教廷在政治现实中随机应变，新教的教会机关同样如此。韦伯在其政治社会学中讨论了统治的类型，通过这种看起来相当客观—中立化的历史社会学探究为其所主张的政治伦理提供支撑，《罗马天主教与政治形式》把历史中的天主教转化为一个类型化的“政治形式”，无异于以自己的论题挑明了《新教伦理与资本主义精神》的性质：现代理性精神（其表征为清教伦理）与政治形式嬗变的关系。通过这种“形式化”，施米特显得与韦伯一样，与一种信仰立场划清了界线。对技术理性的批判，不是信仰的批判，而是政治的批判。

由此也可以理解，为什么施米特要攻击浪漫派的天主教思想。

如前所述，启蒙理性精神在18、19世纪之交遭遇到史称浪漫主义思潮的猛烈批判。为了反对单纯的理性精神，浪漫主义高扬

---

[45] “天主教”的原文是 Catholic，这一概念的原意是“大公”，在中国传教史上，传教士为了与中国传统的“上帝”称呼相区别，称 God 为“天主”，因此习称“天主教”。现在在港台地区，仍然有称“天主教”为“公教”的习惯。

情感、意志、想象。相当值得注意的是，大多数被称为浪漫派的思想家都与天主教思想有关系，似乎与现代理性精神的冲突，成了新教与天主教冲突的延续。但在施米特看来，激烈批判启蒙理性的浪漫派其实与它所攻击的对象是一伙的：单纯的理性和单纯的情感意志不过是现代世俗—技术精神的一体两面，理性主义与浪漫主义是现代世俗精神的一场内斗。浪漫派把大公精神说成非理性精神，企图用"传统主义的，神秘、浪漫的情愫吸引"在资本主义社会残酷竞争生活中疲惫不堪的人，无异于让大公精神变成了"资本主义求之不得的补充因素"(《政治形式》，第17—20页)。

为什么这样讲呢？

浪漫派高扬情感、意志、想象，主张一个泛审美化的生活世界，这是众所周知的事情。施米特在1919年已经指出，"从社会学来看，这种普遍的审美化仅服务于以审美的方式使所有精神生活的其他领域私人化"(《政治的浪漫派》，第24页)。浪漫派其实包含或者说真正绽露出近代自由主义的根本诉求：浪漫派精神就其政治特性而言，具有市民社会的特征，政治的浪漫派就是世俗化和市民社会促成的政治个人主义化：

> 市民的世界在精神领域独化个体，使个体自在地放逐自己，让个体承负所有原本由社会秩序的各种作用等级性地分摊的重负；只有在这样一个被个体主义融解了的社会中，审美的创造主体才会使自身成为精神中心。在这样的社会中，个体被迫成为自己的教士。不仅如此，由于中心意义和诸宗教的结果，个体被迫成为自己的诗人、自己的哲人、自己的国王、其人格的大教堂主教座上的主人。(《政治的浪漫派》，第29页)

所谓"政治的浪漫派"指的是，诺瓦利斯(Novalis)、施勒格尔(Friedrich Schlegel)、米勒(Adam Muller)和谢林的思想看起来讲的

是自然哲学或神话哲学，实质上也是一种政治哲学，一种哲学上叫主体主义、政治上叫自由主义的市民社会思想，他们把传统形而上的最高机关——上帝变成了个体，以适应新的市民社会。因此，在施米特看来，浪漫派思想家利用天主教思想来反对启蒙理性，等于是在用启蒙理性改造大公精神：为了对抗启蒙理性及其机械世界观，浪漫派提出没有受到文明污染的大自然概念，以对抗启蒙理性的城市精神，希望由此综合出一种更高的现实。

的确，大公精神的要义乃是"对立的契合"，但浪漫派把这一精神原则说成黑格尔式的更高综合——理性与情感对立的综合。启蒙理性是一种历史哲学，浪漫派提出一种灵性的自然哲学与之对抗，殊不知机械世界与大自然的浪漫式对立，本来就是典型现代理性的二元论思想方式。真正大公精神的"自然"概念与此毫不相干："大自然既非艺术和工业、亦非理智和情感的对立面"。在罗马天主教的教义中，根本没有自然与恩典的对立和紧张，因而"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及其哀婉表现"（《政治形式》，第 18 页）。所以，大公精神并非浪漫派描绘的那样，是什么反理性的情感张扬。

施米特挑明大公精神不是浪漫情感，而是政治理性——所谓"法的逻辑"（die juristische Logik），与韦伯挑明清教伦理不是计算理性，而是现世的对天（上帝）地（世界）负责的理性一样，都是要与资本主义世俗化的经济理性（自然—技术科学不过是其方法论基础）区别开来。经济理性满足人的物质需要，但"满足随心所欲的物质需求的生产机制被说成理性"，却没有说明这种经济理性本身的合理性。如此论证与韦伯对清教伦理的论述如出一辙：清教伦理根本不是一种经济理性——只晓得如何盈利赚钱、发家致富。

与浪漫派对"大公精神"的情感性信仰理解相对立，施米特说，"大公精神"更多体现在天主教会的制度结构中。从制度结构上看，天主教会是一个由教宗—枢密主教—神父—平信徒构成的层

级结构，施米特称为 complexio oppositorum（对立复合体）。[45] 这一制度结构的特质是教士—俗人、贵族制与民主制的完美结合，以至于堪称真正的精英—民主制。有教宗选举和被选举权的枢密主教团可以说是一批精英，教宗是其中最高的、有最终决定权的领袖（让人联想到现代民主国家的总统）。但教宗不是世袭的，而是由精英阶层（枢密主教们）按灵修德性和神学学识选出来的；神父来自民众阶层，无论是谁，只要自己有志献身上帝的救恩事业，都可以通过专门的精神操练成为神父，从而"最卑微的牧人"也有可能进入精英阶层甚至被选举为教宗（《政治形式》，第 11—12 页）。平信徒——那些天性上不能专心侍奉主的信众，则在教会的行政区内受到牧养。施米特的如此描述像不像是韦伯对直接民主的总统制的构想，或者反过来说，是对技术官僚式民主政治的批判？神父阶层与韦伯眼中的清教徒是不是处于相同的政治位置？

现代民主政治应该是有政治抱负的精英在民众中磨练自己——就像神父在教区牧养中修炼，然后通过直接选举成为国家的"领袖"。在天主教的制度结构中，重要的是神父阶层，他们连接教宗和平信徒，这个阶层有自己的"志业"——献身上帝的事业；同样，现代民主政治如果要成为"真正的政治"，也应该有这一类似的阶层——韦伯呼吁的像有清教伦理气质的政治家。如果这个阶层变成了技术官僚一类的人，真正的政治就消失了。

---

[45] 这一概念并非施米特的生造，而是来自经院神学中的一个重要概念（参见 G. von Bredow, *Coincidentia oppositorum*（对立的契合）辞条，见 *Historisches Worterbuch der Philosophie*（《哲学历史辞典》），Bd. 1, Basel-Darmstadt, 1971, pp. 1022ff.），其经典表述者乃中古晚期大思想家库萨的尼古拉。其著 *De concordantia catholica*（《论大公的契合》，剑桥大学出版社的《西方政治思想大传统》丛书中最近有新的英译本）虽然主要讨论教宗制，也基于亚里士多德—斯多亚自然法学说论及国家的基础（第三部分）。参见 G. Kallen, "Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Cues"（库萨的尼古拉哲学体系中的政治理论），见 *Historische Zeitschrift*（《史学志》），165（1942），pp. 246—277。

金融家和布尔什维克党人“不知不觉地在为经济思维共同奋斗”被施米特说成“在与政治家和法官搏斗”。这里的所谓“政治家”是谁？就是韦伯所说的有政治抱负、能担当责任伦理的政治精英——甚至可以说，“政治家”指的就是韦伯。至于“法官”，看来就非施米特一类的法学家、州议会议员莫属了。

在这里，施米特把攻击矛头转过来对准了法学家凯尔森。凯尔森强调法的“形式性”，在施米特看来，这种“形式性”至多指以最低限度的充足形式建立的秩序，使社会生活（公共）领域中的众多利益和权力之间的冲突不至于让秩序崩溃。但生活世界是由众多利益和权力冲突构成的，这就是政治；法的形式中必须带有政治的质料，这就是具有代表性的权威，不然的话，法的形式并不具有真正的强制性裁决和约束力量。纯粹法学以保障自然权利为由剔出法律秩序中的政治实质，使之成为法律规范的形式体系，有代表性的权威——法律的正当性实质就被删除了。[47] 因此，在按保护私人领域来设想的法律规范的形式体系中，理应体现“正义”的法律并没有具有代表性的权威，对善的势力和恶的势力就一视同仁了。

凯尔森提出了一套将国际法与国内法融贯一体的形式主义法理学体系。按照这一体系，国内的法律秩序应该受国际的法律体系规定，用今天的话来说，就是人权规定主权，因为，法的基本规定——国际法——国家宪法——实定的法律秩序，应该是一个法的规范层级体系，由于其间的关系就是合法性，这个体系也可以倒过来追溯。施米特针锋相对地抨击说，国际法与国家宪法根本是不同的法律原则：国际法的宣称不可能依赖于国家的独立主权，除

[47] 施米特在战后的一次题为“欧洲法学的困境”的讲演中仍然如此批判法律实证主义：“法律是具体的秩序，不可与其历史相分离”。真正的法律不是拼凑出来的，而是从具体生活的要素中形成的。施米特始终认为，“法律实证主义不知道法律的本源和家，只知道因果或基本规则……其最终目的是操纵和计算”（参《欧洲法学状况》），见《宪法法文集》，第386—426页）。

非某一国家的主权成了世界霸权。国际法权威的根据"直接代表正义观念,而不在于个别国家的授权,尽管其存在可能有赖于这些国家之间的协议"(《政治形式》,第 51 页)。古典的自然法秩序崩塌以后,世界已经不是一个统一体,而是多元的伦理国家分分合合的政局;每一民族国家都有自己的"国家意志"和"判断的正义观念",因为各个民族国家的体质并不相同。如果国际法"依赖于个别国家的意志和判断的正义观念",就成了个别国家的意志和判断的代表。

凯尔森的形式主义纯粹法学无视这样一个事实,现代的民族国家无不是从主权概念产生出来的:谁有决定主权的权力,谁就有权力建立一个什么样的民族国家。随俄国爆发革命、推翻君主立宪的德国,建立了与俄国的苏维埃专政不同的人民民主专政,仅仅因为决定主权的人不同——如果在 1918 年 12 月 16 日的柏林全德苏维埃代表大会上不是社会民主党右翼控制了会议,让左翼占了上风,德国岂不是世界上的第二个苏维埃?

主权对于民族国家是根本性的,而且根本上是维护民族共同体自身利益的,并非一定是维护国际普遍的正义。即便依据新自然法(自然权利)订立的宪法——魏玛宪法是当时依据新自然法订立的"最完美"、因而也"最长"的宪法,也必须规定对内维护国家统一和完整、对外抵抗外敌的入侵。在国际间的冲突中,民族国家不得不维护自身的利益,而不是维护抽象的普遍正义。民族国家的政治形式只得把不断变幻的政治形势作为自己的实际政治指导原则,凭自己的主权来决定国家的秩序。因此,民族国家的政治必然与传统的政治形式相冲突。

在民族国家的主权论中,权力与正义的精神伦理是完全分离的;只有在天主教的政治形式中,某种程度上,在国际法中,两者才是相互关联的。从这一意义上说,国际法接近天主教的法律形式。施米特没有忘记指出,国际法庭与国际联盟(后来的联合国)不是

一回事，后者实际上是民族国家之间的协商（妥协）机构，不可能摆脱各民族国家之间主权的冲突，而国际法庭就像天主教法庭一样，对于世俗国家已经没有任何约束力了。

就国家内部的秩序来说，纯粹法学无异于删除了现代民主国家的人民主权原则。纯粹法学划分私人领域和公共领域，让法律维护私人领域的权利，让公共领域自行调节——但却是由"私营的自由报业来调节"。传统的天主教把宗教事务当作法的领域来对待，乃因为天主教把宗教事务看成公共事务；纯粹法学恰恰倒过来，把宗教事务视为私人领域，又按私人领域来设想法（亦即公共）的领域。"在这种体制下，没有任何东西具有代表能力，一切都变成了私人事务"（《政治形式》，第 47 页）。只有在公共领域真正存在的条件下，代表问题才会出现。没有代表问题，人民对国家拥有的"主权"如何落实？

天主教是一种政治形式，或者说天主教根本上是政治的，根本原因在于，教会制度通过代表基督的人身而代表一种绝对的正义（末日审判）；所谓"法的逻辑"在这里指的是一种实质正义。由于传统上的天主教会事实上不是世俗国家，其政治形式（法的形式）就对皇权及其法律体系构成一种张力，使正义问题不至于没有着落。法国大革命以后——或者说民国革命以后，教权已经彻底丧失了与尘世国家的张力关系，尘世国家的法律秩序的实质正义（正当性）的来源就断绝了。如今，为整个国家的统治正当性奠定基础的唯有人民制定的宪法。如果把宪法也理解成为一种纯粹形式的法律体系，正义观念在何处着落？

在施米特看来，按凯尔森的逻辑，如今只有把正义安置在法律的形式规范之间才能解决这一困难（《政治形式》，第 50 页）。然而，这与其说在解决，不如说在逃避统治的正当性空虚。由于统治的正当性游离出了法的秩序之外，现代理性精神只有求助于一种显得"激情格外高尚"的"人道观念"。可是，"人道"实质上也是一

个非政治化的空洞、抽象的观念，与经济理性有内在的实质关联："人道"的含义是自然权利至上，这等于说人世间不需要管制，一切放任自流。

但在另外的场合，施米特又把技术理性说成"人道"观念的产物。在这里，对于技术理性及其时代本质的理解，施米特显得与韦伯的看法不同。施米特把技术理性放在他自己的欧洲近代历史的逻辑中、也就是其所谓欧洲精神"中心领域"的嬗变中来描画：自16世纪以来，欧洲精神几乎每隔一百年就会形成一个新的中心。起初是神学的中心，接下来是形而上学中心、人文道德中心，最后是经济技术中心。嬗变的基本方向是世俗化—技术化，中立化—非政治化的法学和政治哲学就是这一嬗变的结果。

> 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。（"中立化时代"，第88页）

显然，"精神中心领域"的嬗变关键在于世俗化，而世俗化的本质是抛弃关于真正的生活方式的争议——这意味着抛弃生活的政治要素。为了避免关于真正的生活方式的争议，人们只得"期望达成最低限度的一致和共同前提"，要实现这样的目的，人们只得依赖技术化的手段。[49] 在这一新的中心领域基础上，技术化的手段成了目的、成了历史规律，"并以此构筑真理的概念"。韦伯在"学术作为志业"中显得认可这种世俗化，施米特却对此（很可能故意）

---

[49] 这一观点其实与舍勒在1919年题为"基督教与当今世界"的讲演中表达的看法相当一致（参见《舍勒文集》，前揭，下卷），但施米特不愿意提到舍勒。

避而不谈。

考虑到这一情形，施米特强调天主教是一种“政治形式”，含义就耐人寻味了，因为，韦伯也喜欢用“形式”的概念。施米特说天主教是“政治形式”，既可能针对凯尔森法学中立化的“纯粹形式”，也可能针对韦伯的法律社会学——施米特毕竟是在历史的意义上谈作为“政治形式”的天主教。施米特受过新康德主义法学训练，当然懂得法律作为一个规范系统的形式含义。但法律秩序作为“形式”是政治的、而非纯粹的，所谓“纯粹”的，在施米特看来，无异于中立化、底线化、技术化，总之是非政治化（这是否也等于理性化？）。“政治”是人类秩序（制度）的实质，不可能通过中立化的技术取消掉，相反，中立化的技术倒可以被用来激化政治：

> 要自由还是要奴役的决断，并不存在于技术本身当中，既可以是革命的、也可以是反动的，既可能为自由效劳、也可以为压迫张目，既可能用于集权、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。（“中立化时代”，第91—92页）

施米特在《罗马天主教与政治形式》中指名道姓攻击凯尔森，但他没有旁敲韦伯吗？施米特提到韦伯时，说他属于“自由主义出身的教授”之列，恐怕不是信笔所至。“法官”在韦伯的法律历史社会学中是一大主题，施米特塑造的传统的“法官”与韦伯并不相同。对于施米特来说，“传统”意味着教养，这种教养是靠宗教——具体说来是天主教的信念伦理来支撑的，而非韦伯的所谓“理性化”。从神圣罗马帝国的文化观念来看，“具有阶级意识的大城市无产阶级和与欧洲疏离的俄国群众”都是野蛮人（《政治形式》，第64页）。如今，“传统”的法官面临的就是这两种野蛮人的威胁。这些话与其说针对的是纯粹法学要把法官变成技术员，不如说针对的是韦

伯主张的"黑夜中的忍耐"。

"地上的政治"的根本问题就是正当性的空虚。面对这一现代性处境,对于韦伯来说,将是"黑夜中的忍耐",需要禁欲清教伦理式的政治责任伦理的担当;对于施米特来说,则是坚持做一个古老的"法官"。韦伯的清教伦理研究,是个人信念的表达。[49] 同样,施米特对天主教的政治法学解释,是一种个人信仰的表达。虽然无论清教伦理之于韦伯还是大公精神之于施米特,都首先是政治而非宗教问题,这意味着,即便"天上的政治"与"地上的政治"已经脱离了张力关系,韦伯和施米特仍然在思考,如何使得"地上的政治"是真正的政治,但信念与信仰不是一回事情。不相信上帝仍然是一种信念,而相信上帝已经不仅仅是一种信念。韦伯有信念,不一定有信仰,他心中没有上帝的国,却有地上的祖国;大公精神对于施米特首先是信仰,有信仰的人可以没有祖国,却不能没有上帝的国。

既然如此,施米特在《政治的概念》中对政治的理解何以显得像韦伯那样有祖国而没有上帝之国?《政治的概念》中对政治的生存论理解不是与《罗马天主教与政治形式》中的立场相矛盾吗?在《政治的概念》中,政治被还原为一种纯粹生存性的实事,而且要求按这一实事来规定国家。《罗马天主教与政治形式》虽然讲了真正的政治,但施米特也说得很清楚,天主教的政治形式就像当今的国际法,对民族国家没有什么约束力。"地上的政治"如今就是民族国家之间的生存冲突,民族国家的立国之本是"主权"。这是否意味着,如果还要追求真正的政治,应该把天主教的政治形式转化为民族国家的主权政治呢?

---

[49] 参见戈德曼:《自我的禁欲主义实践》,见莱曼、罗特合编:《韦伯的新教伦理:由来、根据和背景》,前揭,第158—177页。

后现代自然状态中的敌人

施米特在1932年出版《政治的概念》时，1927年的“政治的概念”从相当学究气的讲演稿发展为充满斗争性的小册子，而且不是单篇文章，而是一个精心安排的文集，其中除了大为扩展了的“政治的概念”一文以外，还有两个附录，一个是写于1929年的“中立化和非政治化时代”，一个是由三篇从国家内政问题到国际法的短论组成的“增补附论”。显然，《政治的概念》的基本问题意识仍然是民族国家的“主权”。

《政治的概念》共分七节。第五节是一个转折点，施米特在这里提出了民族国家的“政治统一体”与世界的多元国家格局之间的关系。既然文集中收入了“中立化和非政治化时代”，其实施米特还应该收入一篇发表于1930年的文章“国家伦理与多元国家”。施米特在文章中批驳了当时的“社会思想家”如柯尔(Cole)和拉斯基(Laski)等主张的“多元主义”——有点像现在的自由主义多元论，这种多元论宣称一个国家的建构本身应该是多元的。施米特说，如果一个国家内部是一个多元体，那么，这个国家就不可能决断自己的敌人。多元主义的国家学说在现代性条件下是自相矛盾的，或者说是一种非政治化的国家学说。民族国家的建构必须是“政治的统一体”，而非“多元”体，才能决断国家的敌人。“诸[主权]国家的多元性，也就是各个不同人民的政治实体的多元论，才是正确理解的多元主义的真正表达”(“国家伦理与多元国家”，见《立场和概念》，第161页)。

把“国家伦理与多元国家”与1927年的“政治的概念”对照一下就可以看出，这两个文本攻击的基本对象都是多元主义国家观——1927年的“政治的概念”一上来就抨击拉斯基的多元主义

国家观，说这种国家观的基础“就在于否定国家的主权完整，也就是否定其为政治的统一性，并且不断强调个人在种种不同的社会联系（Verbindungen）中的生活”（“政治的概念”，见《立场和概念》，第 76 页）。施米特没有将“国家伦理与多元国家”收入 1932 年《政治的概念》文集是有道理的，但“国家伦理与多元国家”的标题，却为我们更好地理解大为扩展后的《政治的概念》提供了线索：《政治的概念》讲的就是民族国家之间的政治多元论——施米特所理解的多元主义。

当今的新左派以为，施米特的“国家的多元性”提法为反对普遍主义（或全球化）的霸权提供了富有启发性的思想资源。[58] 据说，施米特的论点显得在为那些希望保护自己的生活方式的国家和民族反对自己的敌人打有限的民族生存保卫战。的确，施米特指出，强权国家以“人道”名义发动“终极战争”——消灭一切战争的战争，与其说是在捍卫普遍的“真理”，不如说是在表达其国家的政治性。“如果某个国家以人道之名与其政治的敌人对抗，这并非人道之战，不过是某个特定国家用以反对另一个国家所发动的战争”（“政治的概念”，见《立场和概念》，第 82 页）。“人道”的战争实际上强化了世界范围内的敌友分合，必然激化国家之间的敌对性。言下之意，强权国家明明出于地缘政治的利益考虑，却以普遍主义（人权、人道）的理由来解除民族国家地缘保卫战的反抗理由。何况，政治是人类的基本生存状态，企图以战争最终消灭战争是不可能的。施米特甚至说过更尖刻的话：“哪个讲[普遍]人性，就是欺

---

[58] 冷战后的“多元现代性”论述兴奋地发现了施米特的“伦理国家多元论”——莫费（Chantal Mouffe）主编的文集《施米特的挑战》专门翻译了施米特的名文“国家伦理与多元国家”作为附录。Chantal Mouffe ed., *The Challenge of Carl Schmitt*（《施米特的挑战》），Verso / London, 1999；施米特文章“Ethic of State and Pluralistic State”，见第 195—208 页。其实，真正富有挑战性的，仍然非《政治的概念》莫属。

骗”——这话如今用来对付某个讲人权的霸权国家，正好合适。

施米特毕竟不是“左派”。左派针对自由主义的斗争，同样高标道义性，揭露敌人的非正义，把“正义”、“人道”、“民主”的帽子从敌人头上摘下来，然后戴在自己头上——为弱小国家说话，恰恰是为了声张正义。按照施米特的政治观，这同样是虚伪。多元主义是现代性的政治问题，这一问题的出现，乃因为“上帝、世界、人性这类最高的概念作为普遍的单一概念已经被剥夺了皇冠地位”，在具体的现实中碎裂为多元性（“国家伦理与多元国家”，见《立场和概念》，第 161 页）。这意味着，无论强权国家还是弱小民族，都没有可能再用“上帝、世界、人性这类最高的概念”作为自己挑起或抵抗战争的道义口实。资本主义与共产主义对抗时，都把对方妖魔化，要把敌方置之死地而后快，用施米特的话说，敌对双方都没有把敌方当人看，而是当作必须消灭的恶魔。

> 人道的名义恐怕只具有可怕的意义，即否定敌人的人的性质（die Qualitaet des Menschen），从而战争更加非人性，因为人们以这样的“名义”只会导致这样的结果。然而，且不谈对这种非政治性的“人道”名义高度政治性的误用，实际上也从来没有过人道的战争（Kriege der Menschheit）。人道不是政治性的概念，也没有与之相应的政治统一体或共同体和状态。所谓自然法的和自由个人主义学说的人道是一种普遍的、涵盖地球上所有人的社会，一种由个人之间的关系形成的系统，只有排除了斗争的实际可能性、从而不再可能有敌友阵营，才会存在这样的社会。在这种普遍的社会中，不再有作为政治统一体的诸民族，因此也不会再有国家。（“政治的概念”，见《立场和概念》，第 82 页）。

“人道”是一个“价值”观念，使用“价值”这个词的敌对双

方——“资本主义和反资本主义的社会主义”其实都不“人道”。施米特这话是在20年代说的，用于资本主义与资本主义的敌对双方也说得通。[51]

> 希特勒(1938年11月10日面对新闻界)将人——即德国人，解释成一种“无与伦比的价值”。 德国人民是“这个世界所可能的最高价值”。罗森伯格(Alfred Rosenberg)从“服务于最高价值的劳动”中看到“真正天才的印记”。(《价值的僭政》，第17页)

施米特在二战后把希特勒罪恶的源头栽到启蒙主义的“价值”观念头上，被一些人看作政治滑头。其实，早在法兰克福学派说启蒙理性是法西斯主义的源头之前，施米特已经公然说了：“18世纪的人道主义哲学家鼓吹启蒙的专制主义和理性的专制。他们是一群自信的贵族，宣称自己代表人道的观念，并在此基础上确立自己的权威”(《政治形式》，第58页)。“人道”就是非人道，以人道的“人道”反对非人道的“人道”，同样落入了对方的逻辑。

多元的现代性，就是政治的现代性。施米特强调“政治”的生存性含义，意味着现代之后的政治已经不可能具有普遍的道义性，因为，“[古典]自然法不再能给予正当性了”。当今的“多元现代性”论者说，普遍主义必然导致“野蛮”政治。但唯有普遍主义才导致“野蛮”政治？施米特说，与多元的伦理国家之间所有人反对所

---

[51] 美国政府积极支持并参与制作的纪念“珍珠港事件”的大型故事片描写到，美国政府在本国军港遭到偷袭后决定大规模轰炸东京予以报复，一位将军向总统罗斯福提出，这样是否恰当：敌人袭击的是军港，我们报复的目标却是以平民为主的城市(英国对德国也施予过类似的报复)。罗斯福总统当场挖苦这位将军不懂政治。日本也拍过一部以“东京大轰炸”为题材的电影，写的是几个高中女学生在平凡的非常时刻一个个死于非命。

有人的新战争相比，“甚至霍布斯国家哲学描述的凶残的自然状态都称得上真正和谐宁静的田园了。古代的众神走出墓穴，继续他们古老的战斗，但却失去魔法，并且——如我们今天必须补充说明的——操起新的战斗工具。这不再是武器，而是残忍的毁灭手段和灭绝方法，即价值无涉的科学及其所运用的工业和技术的可怕产物”（《价值的僭政》，第31—32页）。神权政治转变为民权政治，人民（国家）主权论不可避免，这才是现代性问题的根本：既然人民总是具体民族—国家中的人民，人民只能生活在国家之中，多元的伦理国家“主权”之间的冲突，就不可避免。政治正当性已经成了多元的国家伦理，正是现代性的根本麻烦所在，难道施米特还需要去追求或进一步落实这一“多元现代性”方案？

在现代之后的战争中，敌人也是人，而不是恶魔；战争中，敌对双方同样凶残，而且都是人性的凶残。现代之后的敌人是“实际的敌人”、而非绝对的敌人，这就是《政治的概念》中提出的“敌人”概念的首要含义。“实际的敌人”仅仅是政治情势中的敌人，而不是价值观念或宗教信仰方面的敌人。

在生存论的政治理解层面，施米特彻底化了韦伯的现代性论题——世俗化。古典的和近代形面上学的自然法瓦解之后，统治的正当性只能是民族国家的政治统一体。的确，18世纪以来的人道主义基于近代形而上学的新自然法，然而，这种自然法终归会回过头来自己反对自己——用尼采的话说，一条咬人的毒蛇转过头咬住了自己的尾巴。施米特攻击自由主义的中立化政治原则，用的恰恰就是这一原则的基础——政治的生存性理解。

区分敌友作为政治的基本性质是从“非常状态”引导出来的，“非常状态”就是战争状态。如果可以设想一个彻底消除了战争可能性的世界——自由主义的康德就设想过“永久和平”的世界，就没有划分敌友的问题，也就没有了政治的酵素。“作为最极端的政治手段，战争支撑了所有政治观念的可能性，即朋友与敌人的划

分。只要这种划分在人类中实际存在或至少潜在地可能存在，战争就有意义"(《政治的概念》，第 36 页)。什么"意义"？不是道义上的"意义"(比如正义反对邪恶)，而是自然人性的意义。

换言之，实际的战争和潜在的战争可能性一再告诉或提醒人们，人类生活在地上、生活在自然状态之中，政治(划分敌友)是人性的——亦即无法根除的。现代之后的世界状态就像霍布斯所谓的"自然状态"，人的行为没有普遍的法律可以约束，不同的只是，霍布斯的"自然状态"是人人相残，现代之后的自然状态是民族国家之间的相残。施米特的论述逻辑把"非常状态"(战争状态＝"自然状态")看作政治本身，也就是人类生活的基本状态甚至基本条件，因而划分敌友是无法抹去、也用不着掩盖的。[52]

在现代之后的自然状态下，战争并非因为某种人们可能赋予的意义(譬如"为了解放受压迫的人民"或"为了自由民主")而有意义，这些附加的道义都是政治幌子。战争只是为了生存而战。战争没有什么正义—非正义、道德—不道德、合理—不合理可言，就是生存事件，为了生存而厮杀。列宁说，"战争是政治的最高阶段"，施米特反过来说，战争是政治成为现实的条件。战争并不是"政治因素"的一种独特形式，毋宁说，战争是政治因素(划分敌友)实际可能的前提(《政治的概念》，第 34 页)。与韦伯在"就职讲演"中以"生存冲突"突破了马克思的阶级冲突论一样，施米特用生存冲突的战争论否定了列宁的阶级冲突论的战争解释(正义战争)。

在作为人类的基本事实的"非常状态"规定下，由于现代之后民族国家的出现，多元国家之间的战争状态就代替了古典的自然状态的个人主义规定，中立化的国家不过天方夜谭——以中立化

---

[52] 谈论战争、甚至以战争作为某种政治哲学的出发点，不等于就是好战分子。西方近代的军事思想形成于绝对主义的王权国家期间，当时重要的哲学家、法学家无不讲战争。关于西方近代的战争哲学，参见富勒：《战争指导》，钮先钟译，内蒙古文化出版社，1997，第 5—77 页。

原则立国的瑞士恰恰是全民皆兵的国家。战争作为“非常状态”固然是人类生活世界中的“例外”，但如此“例外”恰恰凸显了国家“主权”的性质。黑格尔在谈到战争与国家的关系时已经说过：

> 在灾难的情况下（不管这种灾难是内部的还是外来的），主权的作用就在于把和平时期存在于自己的特殊性中的机体集中在主权的简单概念中；主权有责任牺牲这个一般说来合法的环节以拯救国家，于是国家主权的理想主义就达到了自己特有的现实性。（黑格尔：《法哲学原理》，前揭，第295页）

韦伯同样告诫：即便自由主义法治国家也关心自身的“民族政治领导权”（主权）：由于英国已经是世界的强权国家，对于英国国民来说，才“并不需要每天提醒他们的经济成功如何依赖于其民族政治领导权的国际地位”。“但在重大时刻，例如爆发战争”，这些“不具有时时关心民族政治利益的本能”的英国大众，“包括经济上受压迫的阶层”，“同样立即从内心深处意识到民族权力的至关重要性”（《民族国家与经济政策》，前揭，第80页）。无论什么政制的国家，都必须考虑其民族的政治领导权。

在施米特那里，黑格尔的“灾难情况”、韦伯的“重大时刻”通过霍布斯的“自然状态”而成为政治哲学的阿基米得点。在黑格尔、甚至韦伯那里，“非常状态”仍然仅仅是所谓“重大时刻”，是考虑政治问题时的重要因素，而非政治之为政治的基点。这可能意味着：国家主权的确立不是基于、而是为了避免“非常状态”，因而，法治国家的议会民主政制并不与这个国家的民族政治领导权的利益相矛盾。在施米特那里，“非常状态”并非所谓“重大时刻”，简直可以说是日常状态（自然状态），是一切政治行为的本质赖以出现的基本生存现象。这样一来，法治国家的议会民主制就不是一个能否应对不可避免的“非常状态”的问题，以便能对战争事态作出决策，

而是国家的正当性根据问题。

施米特对凯尔森纯粹法学的批判，不能说仅仅出于现实的政治考虑——法治国家的议会民主制是否能使国家在"非常状态"下实时作出决断。国家主权者（在现代国家形态中就是总统）的权力如果受到议会商谈的法律秩序限制，或者如凯尔森所言，法律秩序本身高于国家的实际存在，就不可能在"灾难情况"或"例外情况"下拯救国家，这是一个所谓现实主义政治的理解。但对于施米特来说，国家问题是一个是否合法（合符法律秩序）的纯粹法学问题，抑或一个是否有对内、对外的强制力（主权）的政治问题，端赖于对人类——或者现代之后的自然状态的理解。纯粹法学从理性设想的正规状态（Normalzustand）出发看待国家问题，将法律秩序、而非主权作为首要的政治要素，等于把国家看作一个可预期、可计算地运作的规范化社会。

历史社会学家解释说，施米特的政治哲学与自由主义政治哲学的差异在于，前者关注如何保障国家在"非常状态"下作出决断的能力，后者关心如何保障个人的生命和财富的权利和利益、如何公正分配权力和财富。这两种政治理论的差别不过是地缘处境的反映：自由主义政治哲学是向内的，重点是国家内政，海洋的自然屏障使英美这样的海洋国家较少感到邻国的威胁，因而其政治哲学的基本问题是国家权力的内在构成、分配和平衡，以及国家的安宁。相反，施米特的政治哲学是向外的，重点是国家间的事务，而关注国家之间的政治压力中国家主权的构成和对抗外部敌人的能力，不过是欧洲大陆国家之间主权长期受到威胁的历史经验的表达。[53]

这种说法看起来很稳妥，历史—地缘的论据充分，却丝毫没有

---

[53] 参见贾恩弗兰科·波齐：《近代国家的发展：社会学导论》，沈汉译，北京：商务印书馆，1997，第14—15页。

碰触到施米特的问题，反倒显明了当今的历史—社会学对政治哲学问题的隔膜。对于施米特来说，任何一个人类群体（民族）都置身于非常状态（等于自然状态），无论其所处的具体地缘位置（海洋抑或内陆）如何。从实际的国际政治角度看，一个国家的地缘位置对于国家建构、国际秩序甚至政治本身的理解的确有相当的影响。但施米特对于近代欧洲地缘政治的历史理解，恰恰是从海洋国家与内陆国家之间（而非内陆国家之间）的紧张着眼的。Landtretern（足踏土地的人）与 Seeschaumern（海浪中翻滚的人）对于政治、国家、法律的不同理解，是一种政治的紧张，这种紧张恰恰是人类基本的"非常状态"在具体的地缘空间中的反应（参见"海洋对抗陆地"，见《国家、大空间、法》，第 395—398 页；亦参《陆地与海洋》）。政治问题首先并非在于空间意识本身，而在于对政治状态的意识。任何民族都置身于"非常状态"中，却不一定处于政治状态。只要某个民族在非常状态中还没有划分敌友、不懂得划分敌友、甚至以为无需划分敌友，就还没有政治成熟。1929 年在康德协会发表的题为"国家伦理与多元国家"的演讲中，施米特谈到国家必须是一个政治的统一体时清楚地表明是在说一个国家的内政：

> 政治统一体……最高的统一体，并非意味着施行全权专政，或者铲除所有其他单位，而是能够控制并防止国内的所有对立阵营走向极端的敌对状态（也就是走向内战）。政治统一体的存在意味着，个人和社会群体之间的社会冲突受到控制，使秩序、也就是一种规范的状态得以维持。（"国家伦理与多元的国家"，见《立场和概念》，第 158 页）

法哲学家比历史—社会学家要容易看到问题的实质。拉德布鲁赫就说，"超个人主义国家""首先把国家作为一个整体，进而从外部、从世界舞台的角度来看，并且以外部政策的需要为标准来规

定其内部政策;个人主义则首先依照私人生活的观念从内部来观察国家,进而使得其源于内部政策的外部政策得以成长……"这话听起来与前述历史—社会学的观点没有什么差别。但拉德布鲁赫马上跟着指出,超个人主义国家观的实力政治原则不仅基于"祖国需要的合理性"和民族生存的正当权利,还有"理想主义的历史哲学或宗教信仰"。"对于这种立足于国家及其法律秩序之上的绝对激情,任何个人主义的法哲学都不可能有同样的感召力与之抗衡"。[59] 施米特所谓的"伦理国家",说的就是这种具有"绝对激情"的国家,而且同韦伯一样,施米特认为,即便所谓"个人主义"的国家,同样有类似的"绝对激情"(韦伯当年说的英国或者当今美国的爱国主义就是例子)。一个伦理国家具有自由的公民社会,或者由多元的自由社会构成的国家有自己国家的"绝对激情",都不是矛盾。

实现划分敌友的能力和意志才算"政治成熟",施米特说了,所谓敌人不是指私敌或宗教敌人,而是指国家的敌人。这是施米特对所谓"实际的敌人"、而非绝对的敌人的进一步解释。国家是政治的实体,政治上的敌人当然指国家的"实际"敌人,而非道德或宗教的敌人。政治的区分能力(划分敌友),不是价值意义上的区分:"政治思想的出发点是自在的,既非违反权利,也非不道德"(《政治的概念》,第66页)。这不仅对一个主权国家有效,对主权国家内部的政治群体(比如政党)同样有效。"政治成熟"并非仅指国家之间(国际)的事,也指国内的事,国际间的战争和国内战争具有相同的政治含义。

在晚年写的《游击队理论:政治的概念附识》中,施米特用游击队的"敌人"概念来说明"实际的敌人"这一概念的含义:"游击队员

---

[59] 参见拉德布鲁赫(Gustav Radbruch):《法学导论》,米健、朱林译,北京:中国大百科全书出版社,1997,第11—12页。

的敌人不是一个绝对的(absoluten Feind)敌人,而是一个实际的(wirklichen Feind)敌人。……政治的核心不在敌人本身,而在于划分敌友。"(《游击队理论》,第93页)施米特举例说,"1941—1945年间南斯拉夫的游击斗争不仅是反抗外国占领者的一般民族斗争,也是共产党游击队与君主制游击队之间同样浴血的民族内部斗争。在这场兄弟相残的斗争中,共产党游击队领袖铁托在斯大林和英国的帮助下清除并消灭了曾由英国人支持的Mihailovitch将军"(《游击队理论》,第59页)。无论国际间的战争还是内战,凸显的都是基本的政治敌对性:谁是"我们"的敌人。按照这种政治理解,毛泽东堪称真正的政治家,因为他最善于随时辨认谁是"实际的敌人"、不断地重新确定自己的敌人和朋友(《游击队理论》,第62—63页)。[55]

"非常状态"论表明,施米特的政治哲学是从战争人类学基础上推衍出来的。如果因此把施米特看成战争贩子,或者像有的历史社会学家那样,看成对欧洲大陆国家之间长期争战历史的清醒认识者,就搞错了。施米特真正关心的,并非战争本身,而是现代之后的政治,以及在现代条件下一个人类群体(譬如某个民族)如何成为政治的存在。动物会威胁、吞吃其他动物,但动物没有"敌人",只有人类有敌人。霍布斯把人与人的关系比作狼,取其凶残的本性。但把人类之间的敌对关系人类学化或者非道德化、生存论化,恰恰是自由主义的。从宗教的观点来看,敌人是邪恶的"撒旦",是道德上应该被"妖魔化"(Damonisierung)的敌人,如此划分敌友,得依据一种宇宙的神学秩序。绝对的邪恶是宗教的敌友划分的尺度,邪恶制造了宗教的敌人。自由主义恰恰取消了这种秩序,

---

[55] 毛泽东没有读过施米特的书,《湖南农民运动考察报告》与《政治的概念》同年发表,一讲革命、一讲政治,却不约而同地认为:革命(等于政治)或政治(不等于革命)的本质在于划分敌友的能力和意志。

从而使得敌人成为“生存性的”(施米特所谓 seinsmassig)、而非宗教性的。这同时意味着,自由主义取消了恶的绝对性:敌人不过是经济的敌人,敌我斗争是国家和集团在经济和军事体力上的较量:

> 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,新的分化和联合重新开始出现。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。(《政治的概念》,第 75 页)

说到底,“实际的敌人”概念实质上是一个自由主义的概念,或者说,《政治的概念》中的生存论层面是自由主义的立场。这不仅是说,即便自由民主的国家也有自己国家的敌人,毋宁说,按照严格自由主义的逻辑,对敌人的看法不再是道德或宗教上的规定。人类群体之间的冲突纯然是自然生存性的,这一论点无异于接受了政治与宗教的自由主义区分。这种区分基于如下历史性认识:近代的宗教战争使得人类生灵涂炭,为了避免因宗教信仰导致的血腥冲突,必须把政治与宗教划分开来。政治中立化的根本理由之一是:让政治与道德—宗教摆脱干系,让政治不再是一种宗教—道德的敌对性行为——或者通过政治中立化结束这种宗教上你死我活的敌对性。

即便马克思主义的阶级斗争概念,同样是接受了区分政治与宗教的结果:人类的冲突不是宗教冲突,而是经济利益的冲突,只有通过占有先进生产方式的阶级专政才能结束敌对性政治。施米特虽然把战争看作人类政治的起点,但战争被看成人类生活中的自然事实,没有什么道义可言:“战争的意义并不取决于它是为了正义的理想或准则而战,而是取决于它与实际的敌人而战”(《政治

的概念》,第 50 页)。对于英美帝国主义的政治仇恨,仅仅是民族国家之间的生存竞争,如韦伯所说,人类生活永远不可能免除的"生死斗争"。

由于敌友划分完全依具体处境来决定,不涉及道德或宗教上的立场,敌友划分实际上也为政治决断提供了一个自由主义的标准——保护人民的生活方式。敌友划分的意义在于联合、结集的强度,只有实际的参与可以正确认识、理解、判断具体的处境——冲突的极端情形。每一个参与者都有自己的立场,从而判定是否否定了自己的敌人的生活方式,从而保护自己的生活方式。这就是说,唯有本国人民的"自由民主"的价值这一标准超越了具体处境,反过来说,在具体的生存斗争中决断谁是国家的敌人,不仅显明了向敌人宣战的能力和权力——宣战本身就是绝对的、无限制的主权表达,而且这同时意味着在保卫国家自身的自由民主的价值。如果这真的就是施米特的政治观,当今某些自由民主的强国似乎真的在按照这样的政治观行事——施米特俨然成了自由民主强国的参议员。

《政治的概念》在此显露出一个明显的矛盾:一方面,划分敌友作为政治的本质是通过非常状态中"实际的敌人"来支撑的,另一方面,施米特的主要攻击对象又是自由主义政治观念。虽然无政府主义和马克思主义也经常是施米特嘲笑的对象,但在施米特看来,这些"主义"都比自由主义政治学—法学立场清晰:要么干脆说国家应该死掉,要么宣称,在现实历史阶段,国家专政还是有必要,以便最终消灭国家;自由主义装出挽留国家的样子,实际上用法律秩序架空了国家。在施米特眼里,韦伯尽管批判政治的中立化,仍然属于"自由主义出身的教授之列"(《政治形式》,第 9 页)。与韦伯不同,施米特持鲜明的反自由主义立场——包括民族的自由主义(National-Liberale)在内的所有左右倾自由主义:诸如"社会自由主义"、"保守自由主义"、"自由主义天主教"等等(《政治的概

念》,第 68 页)。如果施米特的政治哲学仅仅止步于战争的人类学论述,就与韦伯的"民族自由主义"差不多了。德国的重建,当然要以自由主义法治国家的政治原则为基础,但应该同时清楚意识到自己"实际的敌人"。

然而,《政治的概念》的论战逻辑并没有止步于政治的人类学。施米特在一至六节翻来覆去说的是:政治的中立化不可能结束政治的敌对性,自由主义政治观念无法抹去政治的敌对性。在第七节,施米特转向了政治的神学模拟:

> 政治理论与神学的原罪教义的相关性……表明两者在必要的思想前提上具有密切关系。与用敌友之分来划分人类一样,世界和人类具有原罪的神学基本教义使得人的观念中无差别的乐观主义根本不可能。(《政治的概念》,第 64 页)

政治理解的神学模拟使得前面对于政治的生存论规定不再可能。如果施米特主张政治的神学理解,就不可能主张政治的生存论理解——所谓"敌人"就不可能是国家的"实际"敌人,而是绝对的——宗教和道德上的敌人。

政治的神学模拟

要搞清楚施米特的真实观点,就得不戴当今意识形态色彩的眼镜来细读《政治的概念》,而不是满足于从中找出几句话来作为参与当今政治论战的口号。施米特的写作相当讲究修辞。对于施米特来说,修辞不是一种文人化的矫饰,而是一种精神权威的体现,"雄辩只有依靠庄严的权威才可能"。权威基于一种秩序的等级,这不仅指政治的、也指精神的等级。言说的修辞方式是"人类

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，因为伟大的演说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”（《政治形式》，第 40 页）。如果我们记得柏拉图在《斐德若篇》中苏格拉底关于修辞术的说法，那么，施米特对修饰术的理解很明显是西塞罗式的。

按照施米特对修辞术的上述理解，便应该设想，他在其政治论著中可能安排了某种精神的秩序等级。即便粗略看一下《政治的概念》这篇充满战斗性的檄文的论述结构，也不难发现这样的论述序列：首先是我们在前文与韦伯对比时提到的政治生存论，然后提出了他自己的敌友政治论，随后转入多元主义与伦理国家的关系，最后转向政治的神学模拟。

《政治的概念》在一开始就提到，政治与经济、道德、审美一样，是人类的基本价值区分活动。这一论断实际已经为政治的神学模拟埋下了伏笔：政治也与宗教一样，是人类的基本价值区分活动。在进入政治的神学模拟时，施米特明确说道：

> 如果一个神学家不再认为人是有罪的，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。由于政治领域最终为敌对的现实性所决定，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。（《政治的概念》，第 63—64 页）

在这里，施米特把政治家与神学家、道德家相提并论，而且公然拒绝“人类学的”“乐观主义”。这是否在说，划分敌友不仅是生存的必须，也有道德—宗教上的理由：政治上划分敌友的必要性，有如道德上划分善人与恶人、宗教上区分选民与受永罚的人？

1963 年——也就是冷战打得正热的时候，施米特不失时机

地——他总是不失时机——重版了《政治的概念》。在重版序言中，施米特承认，自己这部30年前的论著“缺陷良多”，“其主要缺陷是，没有足够清晰、准确地划分和区分不同类型的敌人”（《政治的概念》，第17页）。可是，《政治的概念》不正是以提出划分敌友的政治论而惊世骇俗的吗？区分政治冲突中实际的敌人与宗教意义上的敌人，恰恰是这种政治论的基础，怎么能说对两类敌人的“划分和区分”不够“清晰、准确”？即便“划分和区分”不够“清晰、准确”，完全可以通过补注来弥补——施米特在1963年版中加了24条注释，好些是阐释性的，关于霍布斯的一条注释长达两页。但施米特并没有用一条补注来把不“足够清晰、准确”的两种敌人的划分讲清楚。在同年出版的《游击队理论》中，施米特重申了“实际的敌人”的提法及其与绝对敌人的区分，仍然没有放弃“绝对的敌人”的提法——这意味着放弃政治的神学。当然，在《游击队理论》中，政治的神学模拟不见了，这并非意味着施米特放弃了政治的神学模拟。在接下来的《政治的神学续篇》中，施米特更强硬地宣称“政治的神学”的现代有效性。情形至多显得是，《政治的概念》中出现的两种“敌人”到后来分别各自归队到“游击队”和“政治的神学家”那里去了。

1963年版序言中“缺陷良多”的说法，会不会是并非真的承认“不同类型的敌人”分得不清是30多年前的“诸多缺陷”之一，反倒是在提醒人们注意两种“敌人”？再说，我们注意到的并非仅是两种“敌人”的提法，而是这两种提法之间的矛盾。即便两种“敌人”后来分别到“游击队员”和“政治的神学家”那里去了，矛盾依然还在那里。

《政治的概念》最后两节中的神学模拟，让人怀疑实际的敌人也是宗教的敌人。作为“政治的概念附识”的《游击队理论》实际上在最后一章最后一节再次确认了这种关系。这一节题为“从实际的敌人到绝对的敌人”，讲的是敌人性质的转变这一现代性问题。

施米特首先再次重申两种敌人的区分，而且举了一个耐人寻味的例子：

> 游击队员有实际的敌人，却没有绝对的敌人。这是由于游击队员的政治品格。游击队员的另一条划分敌对关系的界线基于其依托土地的品格，他们保卫的是自己对之怀有乡土之情的土地。虽然战术上高度灵活机动，游击队员始终处于守势。这种态度与圣约翰娜在宗教法庭上表现出来的态度非常相似。圣约翰娜并非游击队员，而是在与英国人打正规战。当宗教法庭问她是否认为上帝恨英国人（一个神学上的诱诈性问题）时，她回答说："上帝爱还是恨英国人，我不晓得，我只晓得必须把他们赶出法国"。每一个保家卫国的正规游击队员都会如此回答。基于这种原则上的守势，游击队的敌对性有原则上的局限。实际的敌人不会被宣布为绝对的敌人，更不会被看作人类的最后敌人。（《游击队理论》，第93—94页）

但施米特接下来说，列宁这个很善于打"世界内战的职业革命家"（Berufsrevolutionaer des Weltbuergerkrieges）将"实际的敌人变成了绝对的敌人"；由于政党地位的绝对化，游击队的敌对性也随之绝对化了。列宁的绝对敌人——自由资本主义对待自己的敌人同样如此，因为，社会主义国家及其对手资本主义国家都让国家听命于政党，国家的敌人必然会成为得用"绝对的毁灭性手段来对付的绝对敌人"（《游击队理论》，第94页）。这样说来，资本主义者和社会主义者倒像是一种新型的圣徒——晓得自己的敌人就是自己的上帝所恨的人。

"实际的敌人"的含义首先在于：敌对性总是生存性、处境性的，从而排除了道义的普遍性。这意味着传统的自然法已经失效，政治状况处于现代之后的自然状态中。所谓韦伯"理性的"民族主

义既然包含民族的文化使命，政治的敌人也就可能是民族文化的敌人。尽管如此，韦伯同马克思和尼采一样相信，现代世界是一个上帝已经离去的时代，神学问题已经彻底变成了世俗的政治—经济问题，这样一来，民族国家间的冲突当然是多元的民族文化的冲突。在施米特那里，韦伯所谓自由的民族主义显得被彻底化为世界范围的"多元主义"——Staatsethik（伦理国家）与多元国家（pluralistischer Staat）的世界政治格局，成了诸民族（国家）的自由主义多元论。所以，《政治的概念》接下来就讲到民族国家的政治统一体与多元国家的关系。但是，如果每一个伦理国家的国家理念仍然是绝对性的，世界的政治秩序就成了多元的绝对性，国家的敌人也就不仅是实际的，也是绝对的。

从现实政治处境来讲，《游击队理论》在结尾处提到社会主义与资本主义都把对方看成绝对的敌人，明显指当时打得热烈的冷战。就我们的问题来说，如果施米特揭露自由主义国家也有绝对的敌人，就无异于在用自由主义的中立化政治观攻击自由主义的国家。自由主义宣称价值中立的政治原则，但自由主义国家恰恰喜欢高标价值原则，而且，原子毁灭武器的竞赛正是基于一种"道义强迫的纠缠"（Unentrinnbarkeit eines moralischen Zwanges）：

> 用毁灭手段对付别人的人发觉自己被迫得从道义上消灭这些别人，也就是让他们成为祭品和客体。双方必须将对方整个儿说成罪犯和非人，说成完全非价值的东西（totalen Unwert）。不然的话，他们自己便是罪犯和非人。……以如此方式相互消灭对方的对手在从肉体上消灭对方之前，都先得把对方彻底贬到价值的深渊，在这样一个世界上，不产生出一种新的敌对性才怪。这种敌对关系非常可怕，人们也许根本不许再谈论敌人或者敌对关系，甚至在毁灭行动能够开始以前，敌人和敌对关系便遭到各种形式的诽谤和诅咒。随之，毁灭

> 变成了完全抽象和完全绝对的东西。毁灭根本不再针对一个敌人，而只是所谓客观地实施最高价值，众所周知，为此是需要不惜一切代价的。否认实际的敌对关系，恰恰为绝对的敌对性的毁灭活动打开了通道。（《游击队理论》，第95—96页）

很清楚，施米特所谓"实际的敌人"还是人，"绝对的敌人"已经不是人，所以施米特说现代性的价值观念恰恰是非人性的。既然如此，《政治的概念》最后两节中的政治—神学论就不仅与"实际的敌人"提法相矛盾，也勾销了由此而来的"多元主义"，因为，政治—神学论恰恰针对自由主义的道德哲学——所谓人类学的"乐观主义"提出了针锋相对的人类学"悲观主义"。

这一矛盾如何解释？

如果《政治的概念》最后提出的政治的神学模拟是真的，那么，头几节的政治生存论要么是一个疏忽（这不大可能），要么像施米特自己说的那样，自己"被迫"采用自由主义的立场。然而，同样有可能的是，采用自由主义的生存政治论既非疏忽，也非被迫，而是以子之矛攻子之盾：自由主义政治哲学要取消敌对性问题，从保护个人的生命和财富权利出发来规定国家的本质，把日常秩序作为政治的起点，其不可告人的目的是，让处于弱小地位的民族国家没有与之争夺世界领导权的能力和意志。自由主义法学家自己稀里糊涂，还指望靠国际法来限制和监督各个民族国家之间的战争，殊不知自己却成了某些强权国家的帮凶——人们可以想到的最新事例是米洛舍维奇被押上国际法庭。在冷战时期，施米特已经说了：以国际法来监督的"正义战争的名义解脱革命的阶级敌对性或种族敌对性，绝对不是一种人道意义上的进步"，因为国家主权恰恰是民族国家（民族生存）的基础，"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"（《政治的概念》，第12页）。

接下来的“多元主义”论同样服务于以子之矛攻子之盾的目的。比如，施米特同样可能利用“毛泽东这样的职业革命家”来捅穿自由主义法学的面具：英、美之类的自由民主国家明明有自己“实际的敌人”，却要装出和平天使的样子。“实际的敌人”是变动不居的政治处境中的敌对性，“实际”的含义是：敌人在实际处境中完全可能转变为朋友。譬如说，毛泽东起先把美帝划为中国的头号敌人，苏联是老大哥，以后又颠过来，美帝成了朋友，苏联成了敌人。毛泽东灵活机动，始终处于最佳政治状态，是真正的政治家——或者说真正的自由主义者，因为他没有绝对的敌人：“太平世界，环球同此凉热”（施米特评析了这首词，参见《游击队理论》，第63页）。人民在这种颠三倒四中不习惯，不能分辨“实际的敌人”，没有关系，也不需要他们懂，一个民族—国家的政治人物必须懂，重要的是国家始终保持政治统一体，使中国成为政治成熟的民族。反过来，人们也可以补充说，尼克松是真正的政治家和自由主义者，因为，他懂得不失时机地把中国这个头号敌人变成朋友。共产主义者毛泽东与自由主义者尼克松都懂得何谓政治，而且都懂得对方，晓得相互对骂时用的妖魔化语言不过说说而已，都懂得政治的“奥秘”（统治秘术）。

当然，马克思主义的列宁和毛泽东要比自由主义政治家诚实而非现实得多，这并非因为他们在道德人格上高些，而是由于政治处境的差异——法治国家的总统得面对国会和传媒。尼克松在施行政治秘术时要困难得多——需要操纵或利用国会和传媒，毛泽东却一个人说了算。

无论如何，施米特的所谓世界“多元论”同样可能是自由主义的，因为，随时划分民族国家“实际的敌人”，才能保持一个民族国家自身的“自由”。

如果允许其他民族来替自己作出[划分敌友的]决断，一

个民族就不再是政治上自由的民族(freies Volk),而是附属于另一个政治体系。战争的正当性并不取决于为了正义的理想或准则而战,而是取决于与一个实际的敌人(einen wirklichen Feind)作战。(《政治的概念》,第 50—51 页)

如果《政治的概念》到此为止,那么,施米特就应该被看成一个真正彻底的自由主义政治理论家。然而,讲完"世界是一个政治的多样体"(die Welt ist ein politisches Pluriversum)后,施米特转向了政治的神学模拟。

初看起来,这种转换阵脚仅仅是为了进一步说明主张"非常状态"的理由——从而解释政治生存论的理论基础。换言之,只有政治的神学最终可以解释,为什么要把"非常状态"视为人类的自然状态,并由此引出"实际的敌人"的提法,而不是把自然状态看作浪漫主义的卢梭和共产主义的马克思所谓的天真状态。

因此,施米特提出要区分乐观主义和悲观主义的人性观,在说明后者比前者深刻的时候,政治的神学模拟就出现了。这意味着,尘世中人与人之间的严酷斗争不仅是一个人类学事实,也是一个神学—政治的事实。施米特看起来是在反驳被韦伯同样视为"幼稚可笑"的乐观主义世界观——看不到人类冲突的严峻生存事实,但施米特提出的是:人性本恶或者人天生有罪。这一悲观主义人性观的基础本身是宗教的,韦伯的政治学说中恰恰没有这样的基础。

《政治的概念》的最后两节让人想到了《政治的神学》。多少有些令人惊讶的是,《政治的概念》与《政治的神学》在论题、结构以及论述逻辑上相当一致:尽管名为《政治的神学》,施米特在这里同样主要论述何为政治,同样将纯粹法学作为主要攻击目标。最后,同样将论题导向了神学的人类学。

《政治的神学》开篇第一句话"主权就是决定非常状态",像一柄利刃直接切入纯粹法学的心脏。凯尔森把主权看作一个一般法律

规范体系的观念，也就是让国家主权消融在法律秩序的规范之中。

> 主权在其原来的意义上意味着“最高的权威”。如果人们认为国家作为其法律的权威或渊源，是主权的，或者较正确地说，如果人们认为国内法律秩序是最高的权威，那么，在国家之上或在国家的法律秩序之上，就不能设想有任何其他秩序对国家或代表国家的个人加以约束。……只有作为一个规范性秩序，而不是作为一个行为的人格者，国家才能是在真正意义上“主权的”。因为，作为一个行为的人格者的国家，就意味着作为国家机关而行为的个人，而这个人正是以作为国家机关的资格而受法律秩序支配的。[56]

规范当然没有例外可言。施米特用一句“主权就是决定非常状态”掀翻了对国家的纯粹法学的理解，但这句话却是“合法”的——合乎自由民主的国家宪法。法治国家在宪法中都保留有“例外状况”时总统搁置整个法律秩序的权力，以应付国家面临的“紧急状态”。[57]施米特以魏玛宪法 48 条质疑整个纯粹法学的合法

---

[56] 凯尔森：《国际法原理》，王铁崖译，北京：华夏出版社，1989，第 91 页。

[57] 各国宪法中有关“例外状态”条件下施行的紧急专政权，“倘若专就平时的法律眼光观察，不免违犯法律”，对此自由民主的宪法应该如何解释，一直是一个难题。参见戴雪：《英宪精义》，雷宾南译，北京：中国法制出版社，2001，第 553—574 页。法国大革命以后，拿破仑手下的大军事家 Antoine Henri Jomini 已经不便说民主政体不行，就转弯抹角地说：

> 假使说在平时，在立宪政体之下，政府因为遇事都受着立宪议会的牵制，所以对于军事力量的建设和准备，都不免处于劣势，可是，一旦到国家遭遇重大危险时，这种议会政治却也可能突然发挥出它的最大效率，而能够使国力的发展达到最高限度。此外，历史上还有一种比较更少的成例，那就是当国家到了危急的关头，会有少数的人出来实行独裁，用非常手段来渡过难关。假使现在认为这种独裁的制度，是在大危机中的一个最安全的过渡办法，那么我们就可以很自然地得出一个结论：即民主政体的政府，在军事上和政治上，都不如纯粹君主政体那样强而有力，虽然从某些

性理论的基础，简直就像在利用自由民主的宪法攻自由民主的法学。

施米特并非不知道，法治国家通过宪政的约定来限制“紧急权”在什么情况下以及由谁来施行，从而“紧急权”本身便属于合法性范畴。但在施米特看来，这并没有改变“紧急权”赖以在宪法中保留下来的“例外状态”及其相应的“紧急权”的基本性质。“例外状态”无法预计，因而宪法也无法预先具体规定，国家在什么处境下可以允许总统动用“紧急权”。更重要的是，法治国家的宪法中保留“紧急权”，毕竟等于承认了某种无限制的权力对于国家生存来说仍然是必须的。无论如何，规范的法律秩序中的“紧急权”与法律秩序的规范系统本身相抵触。

基于“主权就是决定非常状态”这一宣称，施米特提出了自己著名（或者说恶名昭著）的“决断论”宪法学说。

> 人人都会赞同，一旦国内产生对抗，每个政党都想得到普遍的善——不过，在普遍的善中毕竟存在着“一切人反对一切人的战争”。但是，主权（因而还有国家本身）却存在于对这类冲突的决断之中，即存在于明确决定由什么构成公共秩序和安定，以及决定何时打乱这种秩序和安定之中。公共秩序和安定在现实中有极其不同的表现，这取决于一个军国主义的官僚机构或受商业主义精神支配的自利组织，抑或一个激进的政党组织决定何时需要秩序和安定，何时需要威胁或打乱

方面看，民主政治具有很多优点，（约米尼：《战争艺术》，钮先钟译，内蒙古文化出版社，1997，第37页）

即便像美国这样的自由民主国家，因为或者说借助冷战，也有连续3任总统扩大总统权力，“在影响和权威方面都大大超过了国会，传统的三权分立和制衡作用在这一时期几乎没有发挥出重要作用”。参见王希：《原则与妥协：美国宪法的精神与实践》，北京大学出版社，2000，第512—528页，引文见第516页。

这和秩序和安定。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——规范与决断。就像其他秩序一样，法律秩序也是建立在决断而非规范之上。

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、国王、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。（《政治的神学》，第 16 页）

可以看到，施米特在这里所说的宪法国家——其实就是魏玛民国——乃是一个由自由的社会构成的民主国家，其中有带各种不同政治和经济目的的组织、政党，有如一个多元的社会，国家的作用仅仅是维持秩序和安定，因而宪法必须给予总统决断秩序和安定的权力——主权，这就是所谓的 Verfassungsdiktatur（宪法专政）。以为施米特的决断论宪法学说是主张专制极权，显然对施米特不公平。施米特的攻击矛头针对的是纯粹法学主张的法律秩序本身，而非自由民主的宪政。

让人感到不舒服的地方在于，施米特说，主权专政从封建的绝对王权国家就有，并不是什么新鲜玩意。反过来说，自由民主国家的宪法保留了“紧急专政权”，表明自由民主的国家同封建王权国家一样离不开主权专政，不可能无视“例外状态”，不然国家就会陷入混乱无序。单纯就主权专政而言，人民民主的宪法国家与封建王权国家（国际学界喜欢说的专制国家）没有什么两样，只不过主权者换了人——皇帝换成国王、国王换成人民。按照直接民主，民选总统代表人民施行专政，便是人民民主的代表专政。实证法学把例外状态仅仅作为内在连贯的规范体系中的一个有限制的情况，等于用规范体系取消了国家主权的意义。

这段话明显也是说给凯尔森听的：即便最讲究限制国家权力的法治国家，同样要求一种无限制的权力来保护自身。凯尔森可能会反驳说，“非常状态”仅是经验个例，施米特玩弄的不过是逻辑鬼把戏，企图利用宪法中的一个关于“非常状态”的条款推翻整个法治国家的法律秩序。在法治国家中，“例外状态”是受规范状态规定的，施米特用受规范规定的“例外状态”来质疑整个规范状态，显然别有用心。再说，紧急专政权涉及的是临时政治危机，法律秩序要保障国家免受根本性的政治危机——无限制的权力导致的危机。因而，问题的关键仍然在于，国家的基础是限制权力（自由民主原则）抑或权力专断（专制主义原则）。

施米特显然设想凯尔森会提出这样的反驳，因为他接下来说，“谁能够拥有不受限制的权力”这样的问题提得正当，但就“法的逻辑结构”而言，在君主制政体中也可以找到限制权力的问题（《政治的神学》，第 17 页）。反过来说，凯尔森不能忽视这样的问题：在自由民主的宪法中，即便国会制约着总统的紧急专政权——“能够随时要求取消非常状态”，受制约的也仅仅是施行紧急专政权的条件，而非这种权力本身。凯尔森以法律规范为体系的宪法学说无法否认，“国家高于法律规范的有效性”，因为，一旦实行紧急专政权，“终止整个现有秩序”，“国家仍然存在，而法律则黯然隐退”（《政治的神学》，第 18 页）。这一反驳的理路在《政治的概念》中被引申为对自由主义多元论国家观的反驳：多元论者主张用社会组织代替国家的作用，施米特问：社会组织可以代表一个国家宣战（宣告进入紧急状态）吗？

在结束这一章时，施米特把对凯尔森法学—社会学的国家理论的反驳引向了 19 世纪哲学与神学的对立——康德与克尔凯郭尔的对立：关注理性规范抑或生活实际，用克尔凯郭尔的“或此或彼”处境伦理挑战康德的道德律令的形式化普遍主义。就像康德伦理学无法给在具体生活中的个人提供解决道德两难的实质支

撑,凯尔森的实证法学不能为具体现实中的国家提供解决政治冲突的实质支撑(《政治的神学》,第21页)。[58]

第二章题为"主权问题作为法律形式和决断问题",是全书最长的一章。在这里,施米特看起来主要针对实证法学关注的中心——国家的秩序——发表自己的见解,实际上是在讨论民主宪政国家的性质。施米特不仅批判了实证法学的国家观(法律秩序),也批判了历史法学(社会学)的国家观——从克拉贝(H. Krabbe)、沃岑道夫(Kurt Wolzendorff)追溯到基尔克(Otto von Gierke)。这两种国家观的共同之处是,取消——要么以法律秩序、要么以社会组织——国家学说中主权的作用。

如果实际生活中发生的事情破坏了法律规范和社会组织机体,要么得重建秩序,要么只有靠警察或军队来代替秩序(比方说"文革"出现武斗后施行的军管)。施米特以现代的共和革命为例:如果国内出现动乱,恢复秩序就是首要的国家行为。秩序安排必然会针对任何动乱,但有的动乱——比如革命——有"法"(Recht)的依据,这种"法"是正当性、而非合法(既存的法律秩序)性。从法律秩序的角度看,所有革命都是非法的,但从"法"(正当)的角度看,又是合"法"的。"法"与法律秩序不同,革命的动乱首先针对的是旧秩序的"法",然后才是非法(法律秩序)的,因此,

> 在革命性的立宪变革中存在着一种法的断裂(ein Rechtsbruch),从伦理学上讲,这种法的连续性的断裂可以说是必需的,从历史学上讲则可以说是合理的;不过,这毕竟是一种法的断裂。但是,"通过某种能满足人民法律意识的法定程序",比如通过立宪协商、公民表决或公认的传统力量,这种断裂可

[58] 克尔凯郭尔对康德伦理学的挑战,参见刘小枫:《现代性社会理论绪论》,上海三联书店,1998,第169页。

以得到修复并随之获得一种法的根据(eine Rechtsgrund)。法与权力(Macht)之间具有某种趋势,通过这种趋势,那些令人难以容忍的"紧张状态"就能得以消除。(《政治的神学》,第32页)

因此,恢复秩序首先需要确立统治的正当性(法),而非合法性(法律秩序),也就是说,首先得重新决断国家的本质。说到底,法律秩序和社会组织都不等于国家,国家决定法律秩序,便是国家的"主权"。施米特在通过"例外状态"与"紧急专政权"的关系攻击纯粹法学和历史法学以后,又以革命这一"非常状态"的正当性继续攻击。自由民主的法治国家都是通过革命建立统治秩序的,用革命的正当性攻击纯粹法学,仍然是用自由民主的正当性攻击自由民主的法学。

凯尔森将国家的本质定义为法律秩序——一个描述性的规范系统,系统的终端是一个"基本规范"(Grundnorm),它不能被系统本身引导出来,而是引导出规范。如果凯尔森要求人们视法律规范为道德律令,就必然将基本规范等同于一种靠自身来保障正当性的决断或命令,否则共和革命推翻君主立宪就是不合法的。但如果承认了这一点,依据另一种正当性再来革命推翻自由民主制的法律秩序,也可以说是合法的。[59] 合法与否,都是一个谁掌握了统治权后的自我宣称。无论如何,法学的根本问题是正当性,而非合法性。施米特推论说,基本规范要么是同语反复、要么是严酷的社会政治现实,法学根本不可能是纯粹形式的,只会是政治的。

---

[59] 激进的社会民主党人就是如此主张的,参见卢卡奇:"合法性与非法性",见《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,北京:商务印书馆,1992,第343—359页。

在施米特看来，纯粹法学和历史法学的国家观之所以成问题，关键在于通过法律秩序或社会组织把国家变成了一个自动机，不需要人操作，也就是说取消了国家学说中的根本问题——人需要人的统治。因此，施米特随后花了大段篇幅来讨论“形式”概念。

施米特宣称，“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角度设定一种形式”（《政治的神学》，第 35 页）。什么样的形式？具有人身化权威的形式——也就是施米特随后在《罗马天主教与政治形式》中提出的“政治形式”。[60]

> 显然，法的观念（Rechtsidee）自身并不能独立地转化，因为法的观念本身无法决定由谁来利用。在每次转化中，都存在着一种“介入权威”。即使个体人身（individuelle Person）或具体的当局（konkrete Instanz）可以承担某种权威，这种独特的规定也不能从某项公理的单纯法理性质（blosse Rechtsqualitaet）中推导出来。（《政治的神学》，第 37 页）

政治是人的统治与被统治的关系，“国王统治而非治理”是施米特一再喜欢引用的老话。所谓政治的形式，必须是其中有人在统治——有人作出决断的法的形式，而不是自动起作用的法律秩序的所谓纯粹形式。法律体系无论如何规范，总是得就生活现实中的具体情形作出裁决才有效用。施米特在这里利用韦伯的法律社会学来攻击实证法学，也就是用新康德主义的法律社会学攻击

---

[60] Matthias Eberl, *Die Legitimitaet der Moderne: Kulturkritik und Herrschaftskonzeption bei Max Weber und bei Carl Schmitt*（《现代的正当性：韦伯与施米特的文化批判和统治观念》），Marburg, 1994, pp. 77—88.

新康德主义的纯粹法学。[60] 韦伯的法律社会学重视形式，并区分了三种不同的法律形式。然而，正是强调法律形式的韦伯强调，法律的规范体系需要训练有素的专业法官的解释和判决才有现实性，施米特的人身化权威实际上依据的就是韦伯的观点——法律规范从来不会自动或直接地起作用。司法判决依然是一种个体性的决断，规范体系不可能完全决定法官的判决，相反，规范体系反倒需要依赖法官个体性的正义判定。这无异于说，法律体系的决定性包含着非决定性。

施米特进而提出，“从规范上讲，决断是从无(aus einem Nichts)中产生出来的”。规范的无是秩序的“例外状态”(der Ausnahmezustand)，而不是法的混乱状态或任意的无政府状态。主权的决定从规范的“无”中创造出一种确定的法律秩序，赋予法律秩序以内在的同一性，因而主权的决断主体自身必须是统一的(参《政治的神学》，第 37—38 页)。这一论点实际上也是在利用实证法学的基础挖实证法学的墙脚。实证法学主张，法律规范系统的有效性基于法的“基本规范”。为什么要基于“基本规范”？因为实证法学要法律与道德彻底分离。法律与道德分离以后，法律的正当效力便只能来自法律规范自身的“基本规范”。但是，由“基本规范”构成的法律规范体系仅仅是一个纯形式系统，具体的判决依然得靠法官个人作出决断。法官的决断从纯粹的形式体系中产生出来，无异

---

[60] 施米特在这里其实也暗中批判韦伯的法律社会学——施米特对韦伯的批评大都不是直接的。在韦伯看来，西方法律传统是理性形式化的，但理性化形式有两种基本类型——实质理性的形式化(前现代社会的法律系统)和逻辑理性的形式化(现代社会的法律系统)。施米特同意韦伯对现代法律的定性——其本质是技术论，但不同意韦伯带新康德主义色彩的对西方法律传统的解释。在施米特看来，西方传统法律(天主教的政治形式)的基础不是形式化，而是法官个人依据实质价值的决断，因而法律秩序是实质价值的具体处境化，而非形式化的系统。作为技术论的现代实证主义法理学的根本困境就在于，在抽象的形式法律系统与具体的涉身的现实之间会有无法弥合的鸿沟。

于"从无中产生"出来。施米特把实证法学的矛盾推到极端,干脆说依据法律秩序作出的判决其实都是对"例外状态"的决断,因为,法律秩序这台机器不可能自动运转,也没有提供基本的正当性资源让法官在特别的个案处境中作出裁决,法官作出裁决无异于规范地作出没有实质规范支撑的个人决断。言下之意,实证法学的法律秩序并非没有能力作出决断、应付危机处境,而在于法律秩序这台机器本身缺乏正当性的实质基础。

随后施米特就转向了神学与法学的模拟论。以"政治的神学"为题的第三章与第二章有一种内在结构上的平行性:这两章讲的都是国家法学问题,第二章在法理层面展开分析,第三章则在神学——种种现代的国家学说中的信仰——层面展开分析。因此从论述逻辑来看,施米特没有跳跃,而是从第二章的分析中引导出来的。

不过,这并不意味着施米特已经从以子之矛攻子之盾跳到了纯粹的神学立场,因为这一转化基于如下命题:"现代的国家学说的所有精确概念都是世俗化的神学概念"。

> 就历史的发展而言,现代国家学说的概念是从神学转换而来的——比如全能的上帝转换为具有无限权力的立法者(Gesetzgeber),不仅如此,就系统的结构而言,从社会学来考察现代的国家概念,系统的结构认识必不可少。例外状态对于法学的意义,类似于神迹对于神学的意义。只有具有这种模拟意识,才可能清楚认识近几百年国家哲学观念的发展。因为现代的法治国家(Rechtsstaate)观念是通过一种有神论、一种从世界中揭示出神迹的神学和形而上学得以贯彻的,通过直接干预,神迹作为一种例外状态打破了自然法则,主权对有效的法治秩序的直接干预同样如此。启蒙理性主义提出了各种形式的例外状态。随后,反革命的保守主义作家的有神论

信念得以试图用有神论神学的模拟为君主制的个人主权提供意识形态的支持。(《政治的神学》,第 43 页)

世俗化(这一论题来自韦伯的有力论证)正是法学与神学之间仍然具有结构的依赖性(模拟)的联系纽带——所谓"历史的依赖性"。再说,法学与神学的模拟、国家法权观念与神学观念的模拟,并非施米特的发明,或者在主张一种新的神权政治论,而是凯尔森的提法:

在国家和上帝概念的逻辑结构中的完满平行性表现在国家学说与神学中的问题及其解决令人惊讶的相似,其主要问题是:上帝与世界(或者上帝与自然)的关系与国家学说中国家与法的关系这一核心问题完全相符。[12]

施米特夸奖凯尔森提出的法学—神学模拟是对现代法学了不起的贡献,实际上为他用凯尔森自己提出的模拟论攻击凯尔森提供了更方便的前提。凯尔森已经讲得很清楚,国家学说与神学的模拟仅是形式性的,绝非意味着现代国家的正当性法理基础还需要神学的资源。既然凯尔森提出的法学—神学模拟仅有方法论上的形式意义,施米特如何可能利用这种形式化模拟来攻击凯尔

[12] Hans Kelsen, *Der soziologische und juristische Staatsbegriff: Kritische Untersuchung des Verhaltnisses zwischen Staat und Recht*(《社会学和法学的国家概念:国家与法之关系研究》), Tubingen, 1922, p. 222; Horst Dreier, *Rechtslehre, Staatssoziologie und Demokratietheorie bei Hans Kelsen*(《凯尔森的法学、国家社会学和民主理论》), *Baden-Baden*, 1990, pp. 214—217。施米特与凯尔森的私人关系颇为复杂,据说施米特人品并不怎么好;凯尔森成名早于施米特,还为施米特争取过教职,后来施米特却翻脸不认人。两人法学思想的比较,参见 Dan Diner / Michael Stolleis 编, *Hans Kelsen and Carl Schmitt: A Juxtaposition*(《凯尔森与施米特》), Bleicher, 1999。

森呢?

这正是凯尔森搞不懂的地方。在为回答《政治的神学》而写的"上帝与国家"中,凯尔森重申了自己提出的法学—神学模拟论的形式意义。[63] 他承认施米特强调国家本质上也是"一个人身"不无道理,但他提醒不能忘记和否认,这人身是"法律秩序的人身化"。用形式模拟的方式来说,"这一人身的意志标明了这一法律秩序的内容,正如上帝的意志在世界秩序中得到表达,无论我们将这一世界秩序理解为道德秩序还是因果律秩序"("上帝与国家",第69页)。同样,"国家虽然是一个超法律的实体,但归根到底也只有在与法律的关联中才能继续确证自身的特性,因此,界定国家特性的尝试只会导致从否定性质来界定国家",正如在神学中,"强调上帝的超越性导致人民只能以否定谓词的形式描述上帝的本质"("上帝与国家",第71页)。从这些论述可以看出,凯尔森的法学—神学模拟的确仅有形式的、而非实质的意涵。

凯尔森心里清楚,施米特攻击的要害是自己的民主政治法学理论中的正当性问题,其关键是国家与法律秩序的统一。在回答这一攻击时,凯尔森的法学—神学模拟的形式含义表现得最为彻底。

凯尔森说,从过去的历史来看,国家与法律的确经常是分离的,两者甚至还处于敌对关系——比如在绝对君主制下。"只有在现代宪政国家中,国家秩序才成为法律秩序。"甚至可以说,将国家与法律统一起来,是一个历史的正当要求,这一要求只能在现代民主宪政中才能实现,但前提是,民主宪政必须基于实定法而非自然法类型的法学理论。

---

63 Hans Kelsen, "God and Staat"(上帝与国家), *Essays in Legal and Moral Philosophy*(《法学和道德哲学文集》), Dordrecht, 1973, pp.61—82[中译(林国荣译、田立年校)见刘小枫编:《施米特与政治法学》,上海三联书店,2001]。

> 这并非只意味着承认，民主创立的法律秩序才是真正意义上的“法律”，因为，在这一图景的另一面，法律秩序、甚至所有与之类似的法律秩序都必须被看成实定的法，就像我们惯常称述的那样，“在其背后”有国家。这意味着，法律秩序就是国家秩序。正是在这种法律秩序和国家秩序的同一中，法律的实定性本质找到了自己的现实位置。正统神学在上帝的道成肉身中，在超越性上帝与神性范围外的世界的统一中看到了一个发端独特的历史事实，这一事实在特定的时间和地点一闪而过。相反，一些神秘主义和泛神论派别则只企望在基督身上看到永恒的象征，企望将上帝的道成肉身不是理解为只发生一次的历史事件，而是理解为根植于人的本性的体验：上帝的道成肉身发生在每一个人的身上；上帝即人、人即上帝，因为上帝在本性上与世界同一。（“上帝与国家”，第 75 页）

看来，施米特确实没有把凯尔森搞错，因为他在《政治的神学》第三章已经提到实证法学与民主理论的关系。对于现代政治应该是民主宪政，施米特并没有异议，就像认可自由主义政治哲学的生存论立场一样；甚至施米特也认可传统的自然法法学已经行不通了，不然他不会以国家正当性法理的世俗化前提来谈论法学与神学的模拟。问题在于，民主宪政的法学肯定是实定法的法学吗？施米特攻击的要害在于：凯尔森的模拟论表明，神性的上帝世界被毁弃以后，世俗化民主国家的正当性法理同样需要绝对的、终极的东西；实证法学以替代传统自然法为己任，其实自身不过是一种新的自然法。

现代世俗化的国家如何来建立自己的正当性法理？为了避免因宗教—道德上的分歧导致的血腥冲突，实证法学诉诸法律规范的体系来建立宪政国家，这个体系的终端据凯尔森说只是一个纯粹逻辑意义上的“第一立法者”（第一宪法）的假设。但凯尔森在论

证这一假设时，仍然不得不动用上帝：

> 第一个宪法是有拘束力的规范，这一点是被预定的，这种预定的公式表示就是这一法律秩序的基础规范。宗教规范体系的基础规范是一个人应当像上帝或上帝设立的权威者所命令的那样行为。同样地，一个法律秩序的基础规范则规定一个人应该像宪法的"缔造者"和由宪法——直接地或间接地——授权(委托)的那些人所命令的那样来行为。……肯定地，有人可能会问，为什么人们必须将第一个宪法当作一个有拘束力的规范。回答或许是，第一个宪法的缔造者由上帝授权。可是，所谓法律实证主义的特色就是他不需要关于法律秩序的任何宗教辩解。实证主义的最后假设就是历史上授权第一个立法者的那个规范。(凯尔森：《法与国家的一般理论》，前揭，第133—134页)

在施米特看来，从法理思想史的角度来看，这个论点是说不通的。即便撇开这一点不谈，凯尔森的模拟论也并非真的仅是形式的，也是实质的；换言之，实定法体系依然得依傍一种并非无神论、而是有神论的信仰——启蒙主义的自然神论。前引凯尔森回答施米特批评的那段话，不仅没有驳倒施米特，反倒坐实了施米特的攻击。所以说，实证法学实质上依然是一种出于信仰的决断论，尽管凯尔森不承认这一点。

现代民主革命的理由之一是，传统君主制的统治正当性是君权神授论，但施米特说，现代的民主制同样是权力神授论，只不过传统上帝化身成了"人民"：君主制的全权被人们与上帝的全能划等号，从而受到攻击，但人民及其立法者的全权同样与上帝的全能类似，都是从无中创造主权的规范——正如凯尔森所说，民主宪政不是一个历史事实，而是创制的事实。如果没有自然神论的前提，

法治国家的创制便没有依据，或者说人民“主权”原则没有正当性资源；没有“上帝的道成肉身发生在每一个人的身上”这一预设，便无法确立人民“主权”的正当性。主权概念的基本问题是法权的实现，所谓法权的实现，是将某一法权思想作为（实质）形式运用于具体的社会状态。法律秩序是由法律规范的客观性和统治当局的主体性构成的，法律秩序实际上依国家的机体而内在地有质的差异。法律规范本身并无实际的法权，统治当局的决定（Entscheidung）才使法律规范成为有效的具体法律。比如，对犯罪要科以刑罚，是法律规范，但怎样定义罪行以及具体科以什么样的刑罚，却需要主权当局来决定。法与法律秩序之间的这一裂缝必须靠将法的理念“转换”到另一个“集合状态”（Aggregatzustand）来克服，这就需要一个“插入的权威”（auctoritatis interpositio）。法律秩序的统一性是由正当性来保障的，而权威机关才能提供正当性（《政治的神学》，第37页）。正因为如此，施米特坚持认为，自由民主时代的法学与传统的法学一样，首要的问题仍然是正当性论证。传统的宗教信仰及其政治法权失效了，新的世俗化宗教信仰产生出来、并要求政治法权——凯尔森所谓“历史的正当要求”。“现代的法治国家观与自然神论一起获得胜利”（《政治的神学》，第43页），这无异于说，实证法学的民主理论的胜利是一种宗教的胜利。

虽然凯尔森的法学经常采用看起来客观的社会学形式，在施米特看来，这种“法的社会学”依然“预设了某种一贯的激进意识形态”（《政治的神学》，第47页）。换言之，传统的宗教信仰及其政治法权的失效，说穿了不过是革命胜利者的说法。对于那些反（法国）大革命者来说，传统的宗教信仰及其政治法权就并没有失效，至多算在历史动乱中失败了而已。施米特在第三章开头说到“现代的法治国家观与自然神论一起获得胜利”后，马上提到反（法国）大革命的思想家如波纳德（Louis de Bonald）、迈斯特（Joseph de Maistre）、柯特，说在他们那里还有另一种政治与神学的模拟，显然

别有用心。整个第三章的论述看起来相当散漫，其实都是在为这一论题作铺垫：如果实证法学事实上基于一种激进的信仰，那么，它攻击自己的对手站在信仰立场（传统自然法）反对革命，就是没有道理的。说穿了，革命与反革命的论争，是新旧两种宗教的论争。这一论争的基本分歧，恰恰就是人们后来在《政治的概念》最后两节中遇到的有关人性理解的“悲观”论和“乐观”论。

如果施米特在《政治的神学》中仅仅写到第三章便收场，他看起来就一定是比凯尔森更为纯粹的自由主义者——把实证法学（等于民主理论）的逻辑推到极致：人民代替君王成为上帝就是人民“主权”的正当性，所谓实定的法律秩序不过是人民“主权”作出的决断（凯尔森所谓创制的事实，而非历史的事实）。但施米特在结尾时转向了反（法国）革命的政治思想家们的决断论。

在接下来的第四章中，施米特显得相当中性地描述了“（王政）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强劲精神”。这种显得十分温和的中性描述实际上把革命的决断论与反革命的决断论之间的激烈对抗充分展示出来：“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，决断的强度在反革命的政治哲学中同样得到提高”（《政治的神学》，第 61 页）。

反革命思想家们为什么反对革命？根本理由在于人性的邪恶本性，革命无异于打开了邪恶人性的潘多拉盒子。人们通常以为，卢梭的《社会契约论》主张人性本善，人民“主权”论据说就是从这里生发出来的。但反革命的思想家们却看到，“在这部著作中，人绝对没有被看作天性善良”（《政治的神学》，第 62 页）。柯特把资产阶级政治称为“商讨”政治，含义是说，对于资产阶级来说，开放人的邪恶天性（资产阶级视为自然天性）是可以商讨的。

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。（《政治的神学》，第 67 页）

很清楚，革命法学与反革命法学的决断是根本不同的：前者是决断人民“主权”（等于人的自然权利）的专政，后者是决断对人的邪恶天性的专政。施米特没有忘记强调：像柯特这样的反革命思想家虽然从自己的敌人——自由主义形而上学身上看到了“敌手的神学”（die Theologie des Gegners），却没有搞“神学化”（《政治的神学》，第 66 页）；也就是说，反革命思想家们谈的是政治而非神学，反革命的理由说到底也是政治的。[64] “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——

---

[64] 《政治的神学》的副题“主权学说四论”已经表明，这是政治理论著作，而不是神学著作，因此不能与 20 世纪 60 年代德语神学界出现的 Politische Theologie 混为一谈，后者是神学家的政治思考（政治神学），而前者是一个“欧洲公法的法理学家”（Jurist des jus publicum Europaeum）的政治思考（政治的神学）。

这里应该区分“政治的神学”的两个含义：首先指神学观念转移为国家法的观念及其相互转换，这样的“政治的神学”不是指一种神学主张，而是“形而上学与国家理论极其有益的平行性”，“神学与法学论证在知识概念之间结构的同一性”；其次指对政治的秩序形式以及政治—历史事件一般地和具体地作出评判的神学学说。通常人们——而且重要的是，施米特自己认为，他仅是在第一种意义上使用“政治的神学”。施米特一再宣称，他在《政治的神学》中谈的根本不是“神学的政治”问题，而是“政治的神学”问题，因而，对于任何神学的引申，施米特都有理由拒绝承认。这并不表明，在施米特的政治法学思想中没有神学方面的资源，相反，施米特的法学与神圣罗马帝国的神学传统乃至同时代的神学思想都有紧密的联系。从《政治的神学续篇》来看，施米特即便对于新兴的神学思潮也相当熟悉——我指的是 20 世纪 60 年代出现的政治神学。有关施米特论著中的神学成分，参见 Bernd Wacker 编，*Die eigentlich katholische Verschärfung…: Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*，（《“真正意义上的深化天主教”：施米特论著中的教派、神学和政治》），München, 1994。

要求政治专政”(《政治的神学》,第 69 页)。

在引用了波德莱尔的诗句(“该隐的子孙升入天堂,把上帝抛在地上”)后,施米特解释说,这意味着“上帝和魔鬼的角色互换了位置”(《政治的神学》,第 67 页)。如果把这话与前面关于政治正当性的历史转换的论述联系起来看,这里的所谓“魔鬼”指谁,就用不着多此一举来点明了。

对于反革命思想家来说,上帝的神圣秩序是此世的法律秩序的基础,上帝的权威使得法官的裁决不是从无中产生出来的。施米特在前 3 章一直承认,启蒙运动以后,超越的上帝权威在西方已经失效;到了最后一章,施米特的立场显得转到了与启蒙主义敌对的一面。施米特究竟持哪一种立场?承认世俗化的前提是真的,抑或仅仅是以子之矛攻子之盾的战术性需要?这涉及解答在《政治的概念》中遇到的两种敌人、两种政治理解之间的矛盾。

与《政治的概念》一样,仅仅是在最后——在《政治的神学》第 4 章,施米特才以尽管显得有些失去节制、但毕竟含混的说辞谈到了迈斯特、波纳德、柯特等天主教保守主义政治思想家的决断论——也就是真正的天主教政治神学。一方面,施米特显得借助于柯特等人的神学决断论激烈攻击无政府主义的人性观——这种攻击听起来就像尼采和陀思妥耶夫斯基对人性善论的攻击;另一方面,施米特又宣称柯特等反革命分子的观点过于“简单、太绝对”,人的天性的恶被说得“过于夸张”——所谓“夸张”,指“群众的愚蠢就像群众领袖愚妄的自负一样显而易见”(《政治的神学》,第 63 页)。似乎如果人民领袖与群众的天性一样,柯特的国家主义哲学就不大站得住脚了,因为,如果所有人都是恶的,一些人对另一些人的统治就同样没有正当性可言。但《政治的概念》第七节明确肯定了性恶说,而且是政治理解推论的关键。事实上,施米特在《政治的神学》中认同柯特的观点,只不过把自己的认同变得不那么刺眼。《罗马天主教与政治形式》明确肯定了精神权威的等级基

础,《政治的神学》第4章解释柯特的性恶说时同样明确说到,人的恶与某种人的等级的优位性相关,因为,人的恶意味着人需要被统治,意味着某个等级的人足够强大、足够强大到能统治。施米特最后让柯特与无政府主义者巴枯宁对质,而非与自由主义者对质,看起来是让两种同样过于简单的人性观对质(无政府主义说:人性善,所以不需要统治;柯特说,人性恶,所以必须要有良好的统治),实际上,鉴于无政府主义在柯特看来不过是自由主义的结果,施米特让柯特的决断论赢了。这意味着,国家主权必须奠立在一个超越法律规范的道德甚至宗教的基础之上,纯粹法学尽管也有宗教的基础——自然神论,但其上帝不过是不能干预自然律(行神迹)的机器神。

无论如何,《政治的神学》第4章的论题在《政治的概念》第7节得到呼应,与资本主义政治哲学的争辩,最终是关于人性论的争辩。自由民主的法治国家同样基于一种专政的决断:决断来自专政,专政的正当性则来自"人民的意志"。政治法学与纯粹法学的冲突,根本是政治的神学的冲突,两种人类激情之间的冲突。

《政治的神学》的论述逻辑从自由主义范围内的自由主义批判转向了天主教的政治神学,这里同样出现明显的自相矛盾,而且不能被看成疏忽。《政治的神学》的结尾把"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"统统说成是一伙的,说他们都主张非政治化,以为"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",在这些人眼里,"现代国家似乎已经像韦伯所预言的那样变成了一个巨大的工业车间"(《政治的神学》,第69页)。反革命思想家柯特与这些人的对立,是政治家与"工业车间"主任的对立,因为柯特看到,政治不可能消失,人类生活总会出现一些人对另一些人的统治权力。这一政治观点依据的是神学人类学的人性假定,而不是从敌友政治论中得出来的。《政治的概念》最后依然要引出政

治的神学,敌友区分的政治论最终以神学人类学为前提。《政治的神学》和《政治的概念》最后部分中关于人性恶的论断是当真的吗?

人性恶与政治

由于讲究修辞,施米特的文章并不容易理解。施米特并非不晓得隐微著述的技艺。在施米特与纳粹政权失和后的 1938 年,施米特对霍布斯的《利维坦》的解读,就像是对一篇隐微著述的隐微解读:霍布斯的《利维坦》是隐微的著述,施米特的解读也是隐微的著述。在这一特别的时期,施米特的修辞术从西塞罗风格转向了柏拉图风格。

施特劳斯主张,理解一位思想家,应该按他对自己的理解来理解他。如果按每一个人自己的理解来理解著述家,就可能成了聋子与聋子的对话。《政治的观念》第二次修订本 1932 年出版后,青年施特劳斯发表了一篇简短的"评注",施米特当时和后来、私下以及公开多次说,唯一理解了他的想法的,是施特劳斯的评论。[63] 施特劳斯用什么方法来解读《政治的概念》,以至于施米特一再赞赏有加?

迈尔的《施米特、施特劳斯与"政治的概念"》以施特劳斯的方式(不是方法)悉心解读了施米特《政治的概念》的 3 个不同版本、尤其是在施特劳斯"评注"影响下的 1933 年修订版,令人信服地展示出这一版本的意识形态修改都不是实质性的,因施特劳斯的"评

---

[63] Leo Strauss, *Anmerkungen zu Carl Schmitt: "Der Begriff des Politischen"*(施米特"政治的概念"评注),重印于 Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*, pp.99—125(刘宗坤中译,见本书,亦见刘小枫编:《施米特与政治法学》,上海三联书店,2001,简称"施特劳斯评注")。

注"而作的修改才是实质性的。[60] 迈尔得出结论说,政治的神学是施米特思想最恰切、也是唯一合适的名称,对于施米特来说,历史在走向基督与敌基督的最终争战。从这一政治的神学立场出发,施米特展开全方位(针对自由主义、社会主义和无政府主义)的攻击。对于施米特来说,这种攻击是政治的信仰斗争。由于其政治的立场也是信仰的立场,施米特的论战性论著便在迫使对手参与一场信仰斗争。因此,施米特的政治的神学并非是"一种政治的教义……毋宁说,他晓得,凡谴责神学的,恰恰是一种政治的神学",这是世俗化的结果(《施米特与施特劳斯》,第 85—86 页;《施米特的政治神学》,第 193 页)

迈尔的解读整个来说服务于一个施特劳斯后来才明确提出的著名论题——"耶路撒冷与雅典",也就是政治神学与政治哲学不可能兼而有之的问题。迈尔力图论证的是,施特劳斯与施米特的对立,是政治哲学与政治神学的对立:施米特的自由主义批判出于神学的立场,施特劳斯虽然与施米特分享了批判自由主义的立场,却并没有持一种信仰的视域——施特劳斯从来不提原罪这个字眼。施米特与施特劳斯的对立,是政治神学与政治哲学的对立(《施米特与施特劳斯》,第 149—150 页)。

可是,在施特劳斯的"评注"中,"耶路撒冷与雅典"还没有成为主导性问题。施特劳斯的"评注"无疑是批判性的,但这种批判是内在的,也就是说,将施米特自己提出的问题彻底化——按施米特自己的思路将其论题推到底,以此暴露施米特思想的内在困难。如果施特劳斯仅仅站在哲学家的立场批判作为政治神学家的施米特的信仰立场,施米特就不至于要修正自己的观点。

---

[60] Heinrich Meier, *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": Zu einen Dialog unter Abwesenden*(《施米特、施特劳斯与"政治的概念":隐秘的对话》, Stuttgart, 1998 [增订版],简称"施米特与施特劳斯")。

从政治神学与政治哲学的关系来看待施米特与施特劳斯的关系，与把握施特劳斯的阅读方式是不同的两件事情。就理解施米特本人的政治思想来说，把握施特劳斯的阅读方式及其具体的解读，显得要更为迫切一些。

所谓施特劳斯的解读方式并非是他自己的独创，而是古老的苏格拉底式问题检验法。苏格拉底的辩证术即是，从对方自己提出的论点或定义出发来推论，然后推出与对方自己的观点相反的结论，呈示对方的自相矛盾。如果对方并不同意这样的结论，那么，推论已经清楚向他表明，这样的结论恰恰是从其定义推出来的，这就迫使对方反过来认真检察自己的出发点。施特劳斯正是用这种方式迫使施米特要修正自己的立场，将自己的提问贯彻到底。

施特劳斯的"评注"一上来就说，《政治的概念》给自己许派的任务是搞清楚国家与政治的关系、或者说现代的政治理解问题："认识国家需要一个根本的基础"，这个基础就是"政治"（"施特劳斯评注"，第 1 节）。[67] 如何理解"政治"，决定了如何理解"国家"。施米特提出这一问题，是要揭示自由主义的国家观的政治理解的基础。施米特同样很清楚，"政治"属于"精神领域"的事情，而人类的精神总是冲突的。这无异于说，"政治"的含义必然是冲突的，凡冲突都带有敌对性。如果承认这一点，国家与政治的关系究竟应该是怎样的呢？

施特劳斯马上指出，《政治的概念》提出这样的问题明显是要批判自由主义对政治的理解——或者说现代性的政治理解。因为，现代精神尤其体现在自由主义政治理解中。所谓自由主义对政治的理解，指要摆脱精神冲突的渴求，这意味着要摆脱"政治"，

---

[67] 施特劳斯的原文并没有段落标号，迈尔为了分析方便给没有自然段加了编号，这里的节即迈尔的段落标号。

因为“政治”就是敌对性的精神冲突。自由主义的法治国家论是这种“政治”理解的产物；自由主义的政治就是超越政治，通过法治国家的建构达到政治中立，使人类永远摆脱精神冲突的折磨。施米特提出针锋相对的对立论题：人们不可能“把政治从地球上抹去”，想从地球上抹去人类中的敌对性冲突（政治），无异于想拎住自己的头发离开地球（“施特劳斯评注”，第3—4节）。

找到了施米特的出发点或者说“意图”后，施特劳斯便提出自己的检验性命题：施米特要达到批判自由主义的这一目的是否可能？施特劳斯马上指出了一个施米特自相矛盾的地方：施米特声称，迄今为止，自由主义的论敌都还没有能够驳倒自由主义，他“也会被迫利用自由主义思想的成分”来与自由主义决斗。问题来了，既要彻底批倒自由主义，又要“被迫利用自由主义思想的成分”，行得通吗？在自由主义的视域内，真能找到对抗自由主义的精神力量？

这是施米特自己宣称要达到的目的，不是施特劳斯以为施米特要达到的目的。《政治的概念》带有很强的论战色彩，一副要与自由主义政治思想决斗的样子，却又宣称自己仍然站在自由主义的地平线上（“施特劳斯评注”，第5—6节）。于是，就施米特的立场而言，要么人们依据《政治的概念》的论战色彩将施米特看作反自由主义者根本就搞错了，要么施米特用自由主义来反自由主义等于自己把自己搞错了。既然前一种可能性很小，就不妨检验一下后一种可能性是否为真。这就需要细心检验施米特在《政治的概念》中如何批判自由主义。

施米特用了什么样的“自由主义思想成分”来反对自由主义？

自由主义作为一种政治思想体系的特征是，从个人权利来规定国家的目的和权限。如此政治理解基于一种自主性“文化”观，其含义是：“文化”是整个人类的活动，它分为几个不同的、各自具有自主性的领域：科学、经济、审美、道德等等。康德的三大批判就

是这种著名的划分人类文化活动类型的努力，施米特生活的时代，在学界占主流地位的新康德主义推进了这种自主性文化观——例如与韦伯私交颇好、其学说令韦伯受惠不浅的李凯尔特。[68]《政治的概念》初版对政治的分析，就基于这种自主性文化观，寻求划定与经济、道德、审美现象不同的自主性政治现象：经济区分利害、道德区分善恶、审美区分美丑——政治区分敌友。政治就是区分敌友这一看起来尖锐反对自由主义的政治观，因此恰恰基于自由主义的文化观。这种论述立场无异于承认了自由主义的"自主"(Autonomie)文化观念，把人类生活世界分割为不同的领域。

在《政治的概念》第二版(1932)中，施米特将政治的自主性修改为政治的强度性，政治不再是人类生活世界中的一个可分割的领域，而是人类生活世界本身。这表明施米特已经意识到自身立场的含混，要与自由主义文化观进一步划清界限。但奇怪的是，施米特在推进其自由主义批判时，仍保留了自由主义分割生活领域的观念的残余：尽管"政治的自主性"是针对自由主义的文化哲学提出的论战性概念，"却是自由主义渴望自主性的延续"("施特劳斯评注"，第8节)。施米特对敌友概念以及战争的论述，看起来尖锐顶撞自由主义的政治理解，但在自由主义文化哲学框架内宣称政治是人类基本且严峻的生活状态，而非一个相对于经济、道德、艺术的领域，无论如何是一个矛盾。施特劳斯说，施米特的修订其实无关痛痒，并没有使自己彻底摆脱自由主义文化观。

的确，施米特已经揭示，自由主义的"文化"概念实际上并不是"自主"的，而是相对于"自然"的概念。文化是对自然(包括人类天性)的教化，康德主义所谓的第二自然或马克思主义的自然人化。文化状态的基础是"自然状态"，按霍布斯的定义，自然状态是战争状态，文化对自然的教化无异于说克服或摆脱自然状态；如果将自

---

[68] 李凯尔特：《文化科学和自然科学》，涂纪亮译，商务印书馆，1986。

然状态看作残酷的政治状态，文化对自然的教化无异于说克服或摆脱政治状态。施米特通过回溯到霍布斯的自然状态（等于政治状态）来批判自由主义："根本的、极端的"冲突状态，才是真正的政治状态。既然如此，从"文化"状态来理解政治，当然就掩盖了人类的真实状态（"施特劳斯评注"，第9—11节）。

但施米特为什么无法摆脱自由主义的文化概念？施特劳斯将施米特对霍布斯的理解与霍布斯本人的观点加以对照，发现施米特对霍布斯的理解有问题：

> 在霍布斯看来，自然状态是个人之间的战争状态；而在施米特看来，自然状态则是群体（尤其国家）之间的战争状态。对霍布斯而言，在自然状态中，每个人都是其他人的敌人；而对施米特而言，所有的政治活动都定位于朋友和敌人的划分。这种差别源于霍布斯自然状态定义的论战意图：既然自然状态是一切人对一切人的战争状态，那么它就可望激发人们摆脱自然状态。施米特则以政治状态反对这种对自然状态或对政治的否定。（"施特劳斯评注"，第12节）

霍布斯的自然状态说是从个人生命安危出发来论证国家统治的必要性，施米特却是从国家安危出发来论证国家的政治性基础。这里的概念转换绝非无关紧要，因为，国家与个人的关系是自由主义政治理解的基点。

也许还有另一种可能，这就是：以自由主义反对自由主义可能在霍布斯那里就有了："个人的权利要求先于国家并决定国家的目的和权限。霍布斯所奠定的单纯保全生命的自然权利要求，为自由主义的整个人权体系开辟了道路"；但霍布斯得出的结论又是反自由主义（按这个概念后来的自我理解）的，因为，他不承认人的天性是善或通过文化可以教化为善的。"鉴于自然状态本身，霍布斯

试图在自然状态容许克服的限度内克服自然状态，而后来的人们却要么梦想出一种自然状态、要么基于某种假想的对历史以及人类本质的深刻洞见，忘记了自然状态”（“施特劳斯评注”，第 13 节）。施米特与霍布斯显得不同，要求个人无条件服从国家，霍布斯则认为，国家仅仅有理由要求个人有条件地服从，保护个人生命本身就是国家的目的。尽管如此，就“在自然状态容许克服的限度内克服自然状态”而言，施米特与霍布斯是一样的。施米特的自相矛盾的确就是霍布斯的自相矛盾：两者都想在被理解为战争状态的自然状态中克服“处于危险和危难之中的人性”（自然状态）。

不错，施米特并非没有显得要突破霍布斯的自相矛盾。他试图说明，敌对性的自然状态是人类天然的生存事实，根本无法克服。这无异于说，残酷冲突的政治是人类的“命运”，“人无法逃避”。不仅如此，人类也没有什么理想的东西足以制约政治冲突这一天然事实。如果为了最终消除敌对性的自然状态而发动一场终极战争，从而使这类战争负有一劳永逸解救人类的神圣使命和理想，也无异于承认了可以最终消除残酷的自然状态。施米特断然否定了这一设想：如此人性的理想只会导致非人性。敌对的政治性就是人性的另一种表达式，自由主义的政治中立性不是骗人、就是一种自我欺骗。施米特敏锐地看到，自由主义的根本悖论是：为了实现人性反倒实现了非人性。（“施特劳斯评注”，第 15—18 节）

施米特对自由主义的批判不可谓不深刻。恰如已经看到的那样，无论《政治的概念》还是《政治的神学》，施米特的论述从法学—政治哲学转到了神学。为什么呢？施米特充分认识到，与自由主义的论争根本涉及关于人性理解的论争。

如果施米特沿这一思路走下去，就必得承认：人根本上是一个危险性的生物。施米特引证柯特的道德神学的人性理解，表明他并非不晓得人性根本恶的主张。然而，施米特在这样的主张面前止步了。他在转述人性具有恶的危险性的政治—神学论时，称这

种人性观不过是一种“猜测”或“信仰表白”。既然是一种宗教信仰，对于没有这种信仰的人来说，人性就并非如此了。为什么非要把人性看作恶的危险性？为什么不可以把人性看作善的可能性？近代人文主义不一直在与把人性视为无可救药的腐败这一传统神学观念斗争？贬低人性的善的可能性对谁有好处呢？

无论如何，施米特一旦宣称人性恶的主张仅仅是“信仰表白”，他此前就政治的危险性是人类无从逃避的命运所说的一切，都白说了。自由主义正是通过修改基督教原罪说根本改变了对人性的理解，从而为施米特想要诋毁的政治中立性理解奠立了文化哲学的基础（“施特劳斯评注”，第 19—24 节）。施米特重新肯定政治性，不是自相矛盾？

施特劳斯坚持主张，对思想大家的一篇论述中出现的自相矛盾，切忌作出自以为比作者还高明的解释：作者一时疏忽、想协调两种对立的主张云云，或者干脆来一番批判，挖苦一通了事。施特劳斯对《政治的概念》的解读，始终致力于理解施米特是否真的自相矛盾，以便搞清楚施米特的真实意图：他究竟想要干什么。

自由主义的政治观的目的就是要彻底摆脱基于人类根性的残酷冲突，施米特坚持质疑：这是可能的吗？他尖锐地问：为了达到这一目的，人类需要聚集何等“令人恐怖的权力”？这个世界上哪些人或哪个国家会有这样神圣的权力？既然如此，施米特何以还会自相矛盾？

仍然得回到这样一个问题：性恶论有道理吗？

施米特在谈到性恶论时，说到对恶的理解有道德神学论和生存论两种：前者意义上的性恶论指人性“腐败、软弱、怯懦、愚蠢”，后者意义上的性恶论指人的“动物性力量”。道德神学的性恶论只有在基督教原罪论的信仰框架下才能成立，由于近代思想家如霍布斯、斯宾诺莎等已经抛弃了原罪论，对恶的认识便只剩下生存论的理解可能性。这一理解的要害是，人对于自己身上的恶没有克

制的义务，因为它是自然而然的，人身上天然的恶是“无辜的”(unschuldige)。在这一意义上说，人的自然权利就是人的兽性的另一种表达形式。如果国家的目的是为了保护个人的自然权利，无异于保护人天生“无辜”的恶。如果施米特要彻底批判自由主义，就必须拒绝这种对人性恶的生存论理解，回到道德神学论的理解。

> 一旦把恶理解为无辜的“恶”并由此把善理解为恶本身的一个方面，恶与善的对立便丧失了严格界限，从而也失去了意义。施米特为之奋斗的目标即是彻底批判自由主义，为了达到这一目的，摆在他眼前的任务就是消除那种把人性之恶看成动物性的无辜之恶的观点，回到把恶作为道德之卑劣的观点。唯有如此，施米特才能自圆其说，因为他曾经主张“政治概念的核心”乃是“道德要求的决断”(《政治的神学》，第56页)。但是，施米特对霍布斯及其追随者坚持的恶的观点所做的修正不仅没有满足上述要求，而且还与之相矛盾。霍布斯强调天性的无辜之“恶”，并认为可以与之搏斗，施米特则以明确的同情口吻谈论没有道德含义的“恶”。不过，这种同情无非是对动物性强力的推崇而已。前面已经引述过施米特讨论审美问题时所讲的同样内容，这些内容也适用于他对动物性强力的这种推崇。不但如此，当我们认识到他所推崇的对象并不是完美，而是欠缺和需要(即统治的需要)时，这种同情之不当就立即变得一目了然。(“施特劳斯评注”，第26节)

施特劳斯说，施米特之所以如此，很可能是为了让自己对自由主义的反驳更为有力。“政治”首先关涉的是生活秩序的伦理意义，摧毁了“政治”的伦理意义，也就等于摧毁了“政治”。施米特“对政治性的肯定最终无非是对道德的肯定”，但对恶的非道德—神学的理解与这种肯定无论如何自相矛盾(“施特劳斯评注”，第

27—28 节)。在《政治的概念》1932 年版的附文"中立化与非政治化的时代"中施米特宣称:政治是人类的命运,但如何理解政治,取决于人如何理解什么是自己最重要的东西;政治制度(国家)最终取决于人在道德上的决断。人类历史的不同时期有不同的价值理念:"在 16 世纪,神学拥有权威;17 世纪是形而上学;18 世纪是道德;19 世纪是经济;20 世纪则是技术。"这里所谓的"拥有权威",指国家从某种理念获得其现实性和权力,对拥有不同理想的敌对群体所争吵的问题作出了权威性决断。"技术"成为现代的时代精神,意味着现代国家的所谓"非政治化"的真正含义是一种"道德"理念。

自由主义的"价值中立"就是用"技术"道德取代传统的道德—神学决断,不惜一切代价达成妥协。如果人类在生活的价值目的问题上没有分歧,对于实现目的采用何种手段,人们原则上能够达成一致。如果人类围绕什么是正义、什么是善相互争吵不休,怎么办?自由主义的政治理念企图一劳永逸解决这一人类困境。如何解决?这就是:彻底放弃何谓正义、何谓善的问题,只关心手段(技术)。这就是为什么,自由主义要以价值的中立性作为国家的基础本身,"技术"本身成了一种信仰——解决"一系列无法解决的难题"的信仰。

可是,技术只是看起来中立。技术为人服务,实际上不可能中立。我们用技术反对敌人,敌人也会用技术反对我们。自由主义的"价值中立"徒有其名,实际上是要不惜一切代价达成人类的一致。问题是:"只有以人生的意义为代价达成一致,才有可能不惜一切代价达成一致;因为,只有人们不再提出何为正义的问题时,才有可能不惜一切达成一致;不过,如果有人放弃了这个问题,他就等于放弃为人。"("施特劳斯评注",第 29 节)

追究到底,自由主义无异于主张,人类再也没有需要严肃对待的问题。施米特对自由主义的批判从传统的道德立场出发才能成

立,但他的批判本身偏偏又采纳了自由主义的道德立场:"施米特本人在依赖自己的论敌的道德观"("施特劳斯评注",第30—31节)。

> 一个肯定政治本身的人会中立地对所有划分为敌友的阵营一视同仁。无论这种中立性与那种否定政治本身的人的中立性差别有多大,肯定政治本身并因而中立地对待所有敌友阵营的人均不会希望自己"置身""政治群体之外……只作为个人而生活"(第52页)。他没有不惜一切代价走向"中立化"并避免决断的意志,事实上,他乐于作出决断,乐于不顾内容地作出任何决断,这种中立性利用某种超出一切决断的可能性——它因中立性的缘故而变得可以接受。一个肯定政治本身的人尊重所有希望战斗的人;他完全像自由主义者一样宽容——但他们的意图却正好相反:自由主义者尊重并宽容一切"诚实"的信念,只是他们仅仅认为法律秩序与和平神圣不可侵犯,而一个肯定政治本身的人则尊重并宽容一切"严肃"的信念,即定位于战争之现实可能性的一切决断。因此,肯定政治本身被证明是处于对立一极的自由主义。由此,施米特所讲的"具有惊人一致性……的自由主义思想体系""在当代欧洲尚未被其他任何体系所取代",这一主张被证明是正确的。("施特劳斯评注",第32节)

施特劳斯得出结论说,尽管带有很强的与自由主义论争的色彩,"对施米特而言,根本重要的不是与自由主义的斗争"。施米特没有意识到,自由主义的自主文化观的来源就是霍布斯的自然状态说,而他自己的论述正是以此为基础的。施米特的困境无异于提出了这样一个问题:如果要批判自由主义,必须"超越自由主义视域"(Horizont jenseits des Liberalismus)("施特劳斯评注",第33—

36 节)。然而,如此超越可能吗?

自主的文化观(基于自利的自然权利)是为了克服无法避免血腥冲突的自然状态而设计出来的,但要理解霍布斯的自然状态说,又得先弄懂霍布斯对人性的理解。按施特劳斯的看法,霍布斯的人性观根本就是自由主义的,即把保存个人生命和财富(自然权利)视为道德。霍布斯之所以把自然状态设想成战争状态,恰恰是从个人安全、利益出发,以便将政治中立化,因而他的国家学说不像卢梭那样有公共(政治)道德上的考虑。施米特力图突破自由主义的政治理解,要回到真实的人类状况——也就是政治状况,并通过将划分敌友作为政治的标准而将政治状况(这等于人类的基本状况)视为永远无法抹去和掩盖的冲突状态(霍布斯的自然状态),殊不知冲突的自然状态实际上是从资产者的自利道德观推想出来的。结果是再明显不过的:施米特批判自由主义的基点,正是霍布斯的自由主义的出发点。如果不批判霍布斯,要彻底批判自由主义是没有指望的。霍布斯的学说是自由主义政治构想的渊薮,技术统治论的原祖。施米特忽略了这一点,也就不能真正触及自由主义的国家观念中道德基础空虚的实质。

霍布斯真的是现代自由主义的开端?施特劳斯后来承认:当时他还没有意识到,马基雅维利而非霍布斯,才是现代自由主义的真正始祖。[69] 如果按后来的理解,施特劳斯对《政治的概念》的解读是否会不同呢?

即便施特劳斯后来查证出马基雅维利才是自由主义的真正始祖,也不会影响到他通过解读《政治的概念》得出的结论。说得更清楚些,这个结论实际上可以表述为:施米特是一个更为彻底的自由主义者,比其他现代的自由主义者更为彻底地接受了世俗化原

---

[69] 参见 Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*(《霍布斯政治哲学的基础和起源》), Chicago Uni. Press, 1952/1999, xvi。

则;同时,他又显得是一个不妥协的反自由主义者,其程度不亚于他作为一个自由主义者。

一个人的思想立场可能如此自相矛盾吗?会不会搞错了呢?

一个思想家持有矛盾的立场,历史上并不少见。出于体系上的需要,如今的哲学教科书喜欢把一个人本来复杂、矛盾的思想融贯成周全的学说,无异于制造出一些思想骗局。面对一个大思想家的矛盾立场,我们没有必要去替他把矛盾化解掉,相反,倒是应该深入思想矛盾中去看个究竟。

两种专政之间

如果施特劳斯所指出的施米特的自由主义立场是真的,《政治的概念》和《政治的神学》采用将自由主义的前提彻底化的方式来攻击种种流俗的自由主义法学和国家学说,就不是一种战术性需要。施米特晓得韦伯是个自由主义者,却并没有把韦伯作为攻击对象,反而一再作为权威思想来引证。施米特仅仅攻击那些不彻底的自由主义者。衡量一个自由主义者是否彻底,全在于看他是否真正贯彻了世俗化原则。《政治的概念》中的"实际的敌人"提法出于对政治的生存论理解,而生存论的政治理解恰恰基于世俗化原则——传统的神性原则已经失效。《游击队理论》所攻击的"绝对的敌人",就还没有真正贯彻世俗化原则。

但施米特基于神学人类学提出的"绝对的敌人",又明显是反世俗化原则的。神学人类学的原罪观念表明,施米特并没有接受世俗化原则。迈尔在细致比较了《政治的概念》后两个版本(1932年版和1933年版)时发现,1933年版的修改主要涉及政治与神学的关系;施米特在修改中加强了人类学的人性恶信念与原罪观念的联系,明确主张,否认原罪必然导致人类生活秩序的正当性虚

空，因而，政治需要神学（迈尔：《施米特与施特劳斯》，第 62—63 页；《施米特的政治神学》，第 100—101 页）。当施特劳斯指出《政治的概念》（1932）在人性恶问题上含糊其辞以后，施米特觉得这的确是一个问题，便在 1933 年版中作了修改。这样一来，施米特的反世俗化立场就更加清楚了。看来，施米特即便要持一种自由主义立场，也宁愿是传统式的、亦即政治的神学式（马基雅维利—霍布斯—斯宾诺莎）的自由主义。

主张神学人类学的人性论，就不可能接受世俗化的政治方案。要搞清楚施米特的反世俗化立场是否真的，需要看一下施米特与他一生中最心仪的两个人之间的思想关系。

施米特的政治信仰最早体现在对诗人多伯勒（Theodor Daubler）的评论中，而非其法学论著中。

从青年时代起，施米特就喜爱诗歌。施米特的论著反映出他对古罗马诗人维吉尔和近代德语诗人歌德有过精深的研究，《政治的神学》引述了波德莱尔，《游击队理论》评说了毛泽东的词，可见施米特对诗的兴趣相当广泛。

1910 年，名不见经传的多伯勒出版了 3 卷本史诗《北极光》（*Nordlicht*），虽然被一位身为文学史家的友人誉为第二帝国时代德语文学的最高成就，但当时只有很少的圈内人知道和阅读这部有如瓦格纳歌剧式的长诗。施米特读到《北极光》时才 20 岁刚出头，马上被诗中的神话精神迷住了。施米特后来在自述中说，与多伯勒相遇是其思想的真正开端（参《得救》，第 45—51 页）。要说《北极光》决定了施米特一生"隐秘的思想主题"[70]也许有点夸张，但施米特对《北极光》的如痴如醉的确不是青年时的一时冲动，不

[70] Nicolaus Sombart, *Die deutschen Manner und ihre Feinde: Carl Schmitt-ein deutsches Schicksal zwischen Mannerbund und Matriarchatsmythos*（《德意志男人及其敌人：男人联盟与女权制神话之间的德意志命运——施米特》），Frankfurt/Main, 1997, pp. 122—130.

然的话，他不会终身与诗人多伯勒为伴。[71]

经过多年的浸淫，施米特在1916年发表了充满激情的小书《多伯勒的长篇叙事诗"北极光"：一论其诗作的要素、精神和现实性》。使施米特最入迷的是，《北极光》就诗歌语言来说无可比拟——德语的表现力还从来没有像《北极光》那样丰润、迷人，透彻展示出"我们德意志语言的内在口头活力"(《得救》，第83页)。当然，施米特在《北极光》中找到的不仅是德意志语言的力量，更重要的是一种精神力量——"由德意志渊源的、秘教的地中海天水槽和普罗米修斯的大西洋湾流养育的形而上学精神概念的根源"(参见上山安敏：《神话与理性》，前揭，第78页)。然而，对于施米特的思想发展来说，最重要的是他从多伯勒的诗句中找到了"敌人"——"敌人形象是我们自己的事情"是施米特喜欢引用的多伯勒诗句。这个"敌人"是谁？在多伯勒的小书快到结尾时，施米特揭示了《北极光》精神的道德敌人——现代资本主义时代的技术精神：

> 这个时代把自己描绘成资本主义的、机械的、相对的时代，交往、技术、组织的时代。事实上，这个时代的标志是"企业"(Betrieb)赋予的。企业是达到某种可怜巴巴或毫无意义目的的了不起的工具，这种工具对于目的有普遍的进逼能力，它消灭个人时，个人根本感觉不到自己被扬弃了。召唤个人的，不是理念，至多是一些平庸的东西，人们看重所有的东西必须显得光洁、平整。巨大的物质财富就是从这种一般的"工具"可用性和可计算性产生出来的，如此财富的成就炫目耀眼。人成了可怜的家伙，"他们知道一切，却什么都不相信"。

---

[71] 施米特晚年到笔前的最后一篇文章，即1976年发表在《德意志汇报》星期天版上的《来自南方的"北极光"诗人》(*Der Dichter des "Nordlicht", der aus dem Suden kam*)。

人们对什么都感兴趣，却对什么都没有热情。他们什么都懂，他们所有的不过是学人们在历史、自然乃至自己的灵魂中登记注册的所有东西。这些学人是人的专家、心理学家、社会学家，写的最终不过是社会学的社会学。只要哪里出现了一丝不那么光洁的东西，敏锐、机灵的分析或者一种合目的的组织就会出来消除误解。这个时代的穷人们——大量的贫苦人不过是"歪歪斜斜去工作的幽灵"，这些成千上万的贫苦人渴望自由，却是时代精神的孩子，而时代精神把一切变成了自己的意识的表达，勾销了所有秘密和灵魂的热情。穷苦人想要地上的天堂，这天堂是商业和工业的产物，事实上据说就在地上，在柏林、巴黎或纽约，一个有冰浴设施、汽车、安乐椅的天堂，他们的圣书就是城市交通图。他们不想要有爱和恩典的上帝，他们已经"制造"了如此之多令人惊异的东西，为什么就不可以在地上"制造"一个通天塔。最重要、最要紧的东西都世俗化了。正义成了权力，忠诚成了计算，真理成了大家认可的正确，美成了好品味，基督教成了和平组织。价值的普遍蒙骗和歪曲支配了人的灵魂。凡在区分善恶的地方，高雅而冷漠的利害感就来了。（《北极光》，第 63—65 页）

在当今的自由主义者看来，施米特对"时代的道德意义"的如此描绘诱发的是道德上的敌对情绪：憎恨抑或捍卫平庸的世俗时代（松巴特：《德意志男人》，第 130—154 页）。但如此描绘"时代的道德意义"，施米特并非第一人，尼采、韦伯都有过类似的描绘，而且表示过轻蔑。对我们的问题来说，重要的是，施米特在这里锁定了自己"绝对的敌人"。

尽管《北极光》充满对技术进步和启蒙理性现代性的强烈不满——如今看来就像所谓后现代的现代性批判，施米特觉得，《北极光》的精神实质依然"植根于浪漫派"，表达了"浪漫主义的意义

冲动”(《北极光》,第14—15页)。施米特一方面为多伯勒反技术理性的诗情激动——多伯勒“远比批判的历史家们更透彻地把握、描绘出了当前景象”,另一方面,又对这种浪漫主义的反现代性感到不满足,在诗人那里还缺乏“一个批判的历史的立足点”(《北极光》,第66页)。[72] 如今的后现代精神似乎要重新回到浪漫主义精神,青年施米特早就想要超越浪漫主义。

果然,施米特接下来就写了他的“浪漫派批判”。在《政治的浪漫派》序言中,施米特提到,早在浪漫派兴盛的时期,柯特(Donoso Cortes,1809—1853)就看到:浪漫派文学其实是社会制度和感觉发生重大变化的反映。浪漫派不仅是文学现象,也是哲学、政治、社会现象。“对于柯特来说,浪漫派——如当时法国、意大利、西班牙的浪漫派自己所理解的那样,是一场反传统形式和既存社会状况的革命运动。因此,浪漫派被柯特这样的反[法国]革命者判定为无政府状态,被其赞美者吹捧为力量和潜力。于是,出现了这样的序列:宗教改革、大革命、浪漫派。”(《政治的浪漫派》,第11页)浪漫主义是大革命的结果,革命是政治的事情,浪漫主义不会与政治不相干。施米特的浪漫派批判,是政治的、而非文学或美学的批判;柯特是政治家和政治思想家,施米特在“前言”中就提到他,说明柯特的思想对于施米特的浪漫派批判具有决定性的启发意义。

这位在《政治的浪漫派》序言中出场的柯特,以后不断而且经常出现在施米特的论著中(《论专政》、《政治的神学》、《罗马天主教与政治形式》、《政治的概念》),与韦伯一样成为施米特论著的主要征引人物。发表“政治的概念”讲演那一年(1927),施米特发表了算是纪念柯特的专文《柯特在柏林》,向德国学界讲述他在自己的论著中经常提到的柯特其人及其思想(见《立场和概念》,第131—

---

[72] 施米特对多伯勒的理解随着自己的生活和思想阅历而长进,他后来承认,早年的理解还多少有些“幼稚”(《语汇》,第28页)。

137 页);两年后再写了"不为人知的柯特"(见《立场和概念》,第84—96 页);30 年后,施米特又写了专著《四论整个欧洲对柯特的解释》。与诗人多伯勒一样,柯特的思想伴随施米特终身,甚至施米特对多伯勒的理解恐怕也受柯特政治思想的启发。所谓韦伯对施米特的影响,与多伯勒和柯特比起来,就算不得什么了。[73] 但柯特与多伯勒不同,他毕竟是政治思想家,也许可以说,柯特是理解施米特政治思想最重要的线索。

柯特在施米特出生前几十年就死了,据说他是"一位敏锐而卓有成效的外交官、坚定而精明的政治家、雄辩的演说家、笔调优雅流畅的作家,最后,他还是一位其一生堪称楷模的天主教徒"。[74] 施米特称这位仅活了 44 岁的西班牙驻外使节为"反革命分子"(Gegenrevolutionaer),这个名称在"我们"这里听起来很骇人,即便在自由主义者眼里也算不得"政治正确"。因为,这里的"革命"特指法国大革命,"反革命"就是反法国大革命的启蒙精神。

柯特为什么要"反革命"?搞清楚柯特"反革命"的理由,对于理解施米特具有决定性的意义。

柯特并非天生的"反革命分子",早年曾热爱启蒙理性精神,如饥似渴地阅读卢梭、孔多塞、伏尔泰,自称"吃革命的奶长大",而且还在西班牙鼓吹"伟大的法国大革命精神",是有名的自由主义保守党徒,希望以自由主义政治理想改良传统君主制。后来,柯特开始怀疑启蒙精神,经历过一些时候的彷徨后,29 岁那年,柯特幡然

---

[73] 施米特在《政治的概念》中对韦伯从"权力"概念来定义"政治"仍然感到不满意,正是从柯特的专政论角度来看,才变得很好理解了。

[74] 此处关于柯特的文献和引文,均据 Arnaud Imatz:"柯特论大公主义、自由主义、社会主义"(徐卫翔译),见刘小枫选编:《现代国家与大公主义政治思想》,香港:道风书社,2001。Arnaud Imatz 在这篇为柯特的《大公主义、自由主义、社会主义》一书(法文版,1986,笔者 1998 年在巴黎一家旧书店偶然检得此书)所写的再版前言中综述了柯特的生平和思想,还说要不是施米特的一再努力,欧洲学界已经忘记了柯特。

悔悟，与启蒙理性精神彻底决裂，疾呼“大革命”精神是“人类理性的终极迷途”。

柯特醒悟到什么？

柯特醒悟到，启蒙理性精神是一种膜拜世俗的宗教信仰，相信“社会和人性的无限可完善性”。但人性在此世的历史长河中真有可能在德性上进步吗？

大革命是启蒙理性的结果，要推翻君主制、建立共和制，乃因为启蒙理性将贵族等级制度视为专制制度。柯特醒悟到，贵族等级制度对于人类生活来说是一种必需，因为，人性天生是邪恶的，等级制度是对邪恶人性的必要抑制。等级制度并非等于压迫穷人，相反，等级制度相当顾及穷人；等级制度的正当性基础，不是经济理由，而是道德理由——基于一个德性的等级秩序。以经济理由推翻等级制度，结果就可能是让人性的邪恶施行统治，这将是一种真正可怕的专制。以为反对等级制度就是反对专制，在柯特看来，不是短视、就是中了启蒙理性的道德进步论的毒。启蒙精神的口号是“自由、平等、博爱”，反专制等于争自由。柯特却说，问题根本不是要自由还是要专政，而是要何种专政：要温柔的镣铐还是铁的镣铐。启蒙精神所谓自由与专制之间的斗争，完全是启蒙理性的虚构。

真正的专制——革命的赤裸裸的暴政，恰恰是启蒙理性的结果。为什么这样讲呢？柯特说，由于启蒙理性要消灭传统的宗教，“世界正逐步走向一种前所未有、具有彻底毁灭性的专制制度”，国家权力必然成为人无法控制的利维坦。与托克维尔关注“民主在美国”的实现不同，柯特看到自由民主以另一种形式实现的巨大灾难：“革命是由富人并且为了富人以反对国家和穷人而造成的。”施米特在《罗马天主教与政治形式》中说，真正的贵族政制恰恰重视普通大众、重视人民的信仰；启蒙知识分子是地道的假贵族，蔑视普通大众和常识理性，“表现出一种非人道的优越感”，显然是在重

复柯特的看法。

西班牙有深厚的天主教文化传统，但柯特虽然在这种传统中长大，天主教信仰并没有成为他的政治信念的指导原则——读启蒙思想家的书，甚至使柯特差点根本不再信奉天主教。对自己信奉的启蒙理性的反悔，不是因为有天主教信仰的结果，相反，柯特后来皈依天主教倒是反叛启蒙理性的结果。

快到 40 岁时，柯特才毅然皈依天主教。1848 年的革命发生后，柯特作了著名讲演《论专政》（*Discours sur la dictature*，1849），表达了幡然悔悟后的政治决断：问题在于，人类生活是否需要一种秩序。自由主义本身出于对秩序的追求——这种秩序必须保护自由，可是，对秩序的追求本身表明，自然人性需要被管制——苏格拉底所谓必须"从外部"强行管制人类天性中的怪兽野性。

临终前 3 年，柯特用几个月的激情写就了《大公主义、自由主义、社会主义》（1850），向启蒙主义的时髦观念发起猛烈攻击，从天主教政治立场（大公主义）对自由主义和社会主义这对启蒙精神的孪生兄弟开战。

对于柯特来说，自由主义和社会主义尽管相互争斗，其实都以对科学、理性、人性、进步理想的无限信仰为公设，基督教的终结被视为历史的事实。启蒙精神说穿了不过是资产者的统治要求，但资产者只关心生意经，并不关心世界的真理。所谓苏格兰启蒙运动，不过是把谈论真理问题变成了谈生意式的讨价还价，根本没有形而上的真理这回事。本来，人类生活必将不可避免地作出好与坏、对与错的区分，这种区分乃是一种道德的决断。苏格兰启蒙运动引导出来的最高的理性旨趣却是，"永远不要有绝对否定或绝对肯定的那一天到来"。柯特指责启蒙思想家没有想过，如果放弃对人性的道德遏制，市民阶层就会自发地"烂到骨髓"，邪恶的强权就会出现。施米特在其政治论著中对技术进步和人类可完善性的攻击，显然来自柯特。

按柯特的分析，自由主义导致了“神圣权威和人类权威的彻底丧失”，社会主义便是人类生活丧失权威后的必然结果。启蒙自由主义针对的“敌人”是传统秩序中的统治者，由于这种敌对性代表的是资产者的政治诉求，自由主义的胜利无异于让富人和穷人从既存的等级秩序中游离出来。社会主义者反对资产阶级的自由主义，自然将目光从新的统治者（资产者）身上转向被统治者（穷人）身上，要发起人间道义的社会革命。然而，由于自由主义议会制摧毁了社会的中间团体——摧毁了社会等级制中抑制邪恶人性的自然的正当阻力，自下而上的专制就来了。柯特断言：欧洲消灭了神圣秩序后，唯有“绝对的暴政”可以挽救社会和国家，尽管这实际上是人类社会及其国家形式的绝对退化。

在《罗马天主教与政治形式》中，施米特重复了柯特的论断。当然，施米特说，马克思想尽一切办法要赋予革命的无产阶级某种终极性的道德热情和社会价值，以便与“流氓无产者”区别开来，因而，在马克思那里还保留了“有教养与没有教养的人之间的冲突”。但马克思自相矛盾的是，如果要使这一区分真的可能，就不得不诉诸一种超历史的道德观念，对于既信奉启蒙精神又信奉浪漫主义历史理性的马克思来说，这又是不可能的。所以，施米特以为，无政府主义的巴枯宁反倒更真诚和彻底：既然绝对的道德区分已经没有可能，“除了肯定群氓的激情和本能、把社会主义的种子撒播在他们腹中，还有别的办法吗？”（《政治形式》，第61—63页）。

启蒙精神最终制造出绝对人性的伪宗教、从而宣告了非人性的恐怖统治的来临，也是柯特先说的，不是施米特的创见。

> 共产主义产生于泛神论异端以及与之有关的思想，一旦万物即神、神即万物，神也就成了民主和民众；神圣的原子个体走出了永远产生着它们的整体，为的是走出那永远吸引着它们的整体。在这样一种体制中，不是整体者就不是神，尽管

分有了神性；不是神者就狗屁不如，因为无物外在于神——神即整体。共产主义者对人的极度蔑视、以及对人类自由的蛮横拒斥，就是这样产生出来的。被未来的煽动普遍支配的渴望跟着就来了，这种煽动扩展到每一片大陆，直至大地的尽头。由此产生的极度疯狂的设想，试图混合打乱所有家庭、阶层、民族、人种，把它们放在革命的大臼中一起碾碎，以便从这阴暗血腥的混乱中有一天能走出一个独一无二的神、一个战胜了所有个人的神。（柯特："致福纳里红衣主教的信"，转引自 Arnaud Imatz，前揭文）

柯特对自由主义及其后果社会主义的批判基于这样的基本论点："政治和人性的所有重大问题，都预设并包含着一个重大的神学问题"："上帝的全能和人的脆弱。"在现世历史中，恶的力量总是大过善，只有凭靠超自然的力量，人间的善才能克制恶。启蒙理性的历史进步哲学相信人世间善的力量可以克制恶，断言个人和社会可以依靠理性达到绝对的自主性，在柯特看来是自欺欺人。马克思、恩格斯一同宣告的欧洲幽灵的出现，对于柯特来说，有如恶魔显身。然而，明明是自由主义自己放弃关切亘古以来人类所面临的恶的问题引出了这个恶魔，现在却惊呼狼来了。柯特的话听起来像是"启示录式的"对恶魔的最后争战，实际上是在警告可能出现的历史灾难：柯特在 1848 年就预言，下一场革命将发生在彼得堡、而不是伦敦。施米特对柯特如此准确的预言佩服得五体投地，多次提到这件事情（"中立化时代"，第 79 页；《论柯特》，第 61、77 页）。由此看来，《论专政》的思考和写作的历史动因不是 1918 年的德国共和革命，而是席卷整个欧洲的 1848 年革命。

对于柯特来说，政治问题的关键是抑制人世间的恶——施米特在《政治的神学》最后一章中陈述了柯特对人性恶的看法。可是，自由主义轻视人间的恶，社会主义不正是极端重视人间的恶，

激烈谴责资产者的罪恶，并据此要求革命吗？

柯特承认，社会主义的确看起来是要反抗人间的恶。然而，这是一种假象。19世纪的社会主义者将人世间的恶仅仅看成社会机体的缺陷或人性要素的瑕疵，看成资产者的阶级罪恶，并不承认人的普遍本性中的恶。正因为如此，社会主义革命家才设想：人世间的恶无须由上帝来拯救，靠一群特殊的人就可以拯救。更奇妙的是，科学的社会主义还相信，这群特殊人的道德身份来自于他们的经济地位和手中所掌握的先进生产力。施米特在《罗马天主教与政治形式》中把自由主义和马克思主义都归为经济理性的表现，同样是柯特先说，社会主义充分暴露出自己与自由主义一样，最终都以经济主义来解决问题。

柯特临终前不久皈依天主教，大概出于这样的信念：唯有大公主义可以医治自由主义和社会主义的病，因为，这是医治经济主义"最彻底、最灵验的药方"。大公主义始终相信："要想消除恶，改变政治形式无济于事，要改变的，不是社会机制，而是人性的构成。"（柯特语）但柯特发现，除了上帝的恩典力量，人自己并没有任何政治、经济、文化的力量可以改变人性的构成。这样一来，人类的政治统治就是必须的。可是，人类的政治不能是单纯的权力统治，"一种无限制的权力本质上就是一种反基督教的权力，它既冒犯了上帝的威仪，又侮辱了人类的尊严"（柯特语）。真正的政治必须是宗教与政治的结合，这意味着上帝的救恩与权威统治的结合。在柯特看来，宗教的政治才能保护人的自由、激发人性中的善，同时抑制人性中的恶。没有宗教，单纯的政治就只会是铁的镣铐。也许正是依据柯特的这一看法，施米特针对实证法学攻击说："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（Ideal eines "legalen Despotismus"）被正当化了"（《政治的神学》，第61页）。

大公主义作为一种政治原则，事实上也是柯特提出来的。柯

特说，传统的管制人性的手段不外乎宗教的和政治的两种，天主教恰恰是两者的完美结合。正是在这一意义上，柯特肯定了统治权力的必要性。并非任何权力都是邪恶的，相反，对于抑制人的天性中的邪恶，某种权力恰恰是必须的。启蒙主义把现实世界中的野蛮、残忍统统归咎于统治权力，要么是为了开放人性的自然权利，要么是为了攫取统治的权力。根本问题仍然是：谁在统治。天主教作为政治形式，把上帝的正义以赋予人类的恩典的方式暗中放到了统治的权威中。换言之：说天主教是一种政治形式，意味着天主教看起来是一种宗教，其实是一种隐秘的政治，人进入了这种宗教，实际上是天性受到了管制，但这种管制却显现为恩典。

施米特对天主教作为政治形式的阐述，可以说同样得自于柯特，只不过在法学方面推进了一步。施米特把天主教会的本质说成"法的逻辑"，就是要用"真正的政治"来对抗单纯权力的政治。政治的根本问题是抑制人性中的恶、保护人性中的善，因而必须先把人的本性讲清楚。但天主教教义故意在这个问题上含糊其辞，好像有意要避开对这一问题的裁定（《政治形式》，第 13 页）。然而，天主教的制度结构完全是权威政治式的，其中的政治权力依赖的是"权威的热情"（Pathos der Autoritaet），教会有如"法的精神的完美代表"。也就是说，天主教教义不强调人性恶的一面，对人性描述显得很温和，强调人性中的自然之光与上帝的神性的自然关联，但天主教的制度却在悄然施行抑制人性恶的权威政治。天主教不仅是真正的政治，而且真正懂得政治的奥秘，或者说懂得奥秘的政治。

施米特毕竟不是柯特。施米特所处的时代，柯特的预言已经应验，要么"野蛮的政治"已经成为现实，要么可能成为现实。启蒙运动划定了人类历史的界限，人类已经不可能走回头路，因为，贵族政治（也就是天主教的政治形式）的"隐秘性"已经被启蒙运动暴露在光天化日之下。施米特说启蒙知识分子是假贵族，因为真正

的贵族懂得:真正的政治都是"隐秘"的政治。抛弃了政治的"隐秘性这一贵族政制的概念"(den aristokratischen Begriff des Geheimen),一切都发生在舞台上,真正的政治已经没有了,只有依靠不受到控制的权力(《政治形式》,第57—59页)。在传统的政治形式中,权威与正当性是一体的,政治公开化以后,重提权威与正当性就分离了。自由主义的实证法学企图通过削弱权力来避免人世间的野蛮冲突,必然会引出"野蛮的政治"——所以施米特后来说,希特勒政治是启蒙主义的结果。

《政治的浪漫派》是施米特思想的起点,这个起点就是:采用柯特的专政论来"阻挡"启蒙主义的"专制暴政"。[75] 浪漫主义的出身固然是反对启蒙自由主义,但浪漫派思想用个体主义的审美化把所有区分审美化,使得国家与社会的区分消失了。浪漫的审美化融化了国家权威对生活秩序的决断权,无异于接受了启蒙自由主义的结果。启蒙运动以后,出现了大众传媒,这是政治公开化的彻底实现。在启蒙主义的公共性(公开化)中,所有政治的事情都变成了新闻,政治事件的新闻化意味着不再追究事情的实质。秩序的混乱——尤其道德秩序的混乱不可避免,于是,柯特提出了"决断和专政的激情"(Pathos der Dezision und der Diktatur)。从这种"激情"中,施米特找到了"阻挡""世俗化"的"一个批判的历史立足点"。由此"激情"出发,在清理浪漫派思想的迷误之后,自然就该轮到彻底思考专政的问题了。

从《政治的神学》第4章可以清楚看到,施米特的专政论完全来自柯特的专政论。然而,柯特的专政论有一个十分鲜明的指向

---

[75] "阻挡"(katechon)是施米特的政治法学中的一种枢纽概念,这个词源于《新约》中的"后书"。关于这一概念在施米特思想中的作用,参见 Guenter Meuter: *Der Katechon: Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*(《阻挡:论施米特对时代的基要主义的批判》) Berlin1994; Felix Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*(《施米特与阻挡论》), Berlin1996。

性，这就是针对避免大革命式的专政而施行的专政——所谓“反对大革命”的专政。对于柯特来说，人类实际上面临的只有两种专政的选择：自上而下的专政抑或自下而上的专政——权威的专政抑或庸众的专政。在施米特那里，专政论的矛头转过来主要对准的是纯粹法学的法律秩序论。这种矛头的转向，显然首先是因为，魏玛民国并非苏维埃专政国家，而是社会民主党右翼与天主教中央党构成的“魏玛联合体”，这个“联合体”与第二帝国的宪政在某些方面仍然有实质性的连续性。然而，当时在法学界占主流的纯粹法学极力要把魏玛宪政推向纯粹的议会民主制。施米特针对纯粹法学大谈专政论，无异于提醒自由派人士：人类实际上面临的只有两种专政的选择（简直就像毛泽东说的，“不是东风压倒西风，就是西风压倒东风”）。

在论述专政论的必要时，施米特有的时候也引述政治左派的看法，意思同样是告诉自由派人士，自由民主宪法的敌人也在讲专政。《政治的概念》提到：黑格尔已经提出了现代的敌人定义——敌人不是道德意义上的、而是民族性的：“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”。施米特引述了黑格尔的这段话后，接下来就不无遗憾地表示，黑格尔的敌对意识没有在柏林驻留，却跑到莫斯科，并在那里扎下根来，成为俄国用无产阶级专政意识形态装扮起来的对付民族敌人的“武器”。在德国，只有像卢卡奇那样的马克思主义思想家才通过列宁找回了这种敌对意识（《政治的概念》，第62—63页）。

这话读起来好像施米特成了政治左派的同志。的确，施米特对自由主义议会民主制的批评很得左派的赞赏——尖锐、切中要害。十多年以后，卢卡奇还在表达对施米特的议会民主论批判的敬意。

【施米特】把新康德主义置于法哲学之外的东西了解为法

哲学的真正问题，这个问题就是法权究竟是通过什么权力建立和废除的。施米特对于自由的新康德主义的这种批判，正如他在一般地对自由主义社会学进行的那些有时非常精辟的论战中所做的那样，完全是正确的。他从一种煽动性的垄断资本主义独裁制度的立场出发，透视新康德主义所依据的那种毫无根据反而装作认识论上论据确凿的独断论，常常显得眼光很敏锐；而新康德主义则是利用这种独断论仿照它在认识论或美学上的办法把法权搞成一个独立自主的、自身合法的势力范围。[76]

马尔库塞也称施米特对自由主义的批判是"杰出的"，甚至还说《政治的神学》体现了"进步力量的释放"。[77] 但左派对施米特的

---

[76] 卢卡奇：《理性的毁灭：非理性主义的道路——从谢林到希特勒》，王玖兴等译，山东人民出版社，1988，第590—600页，引文见第591页；在此之前，卢卡奇还写过一篇简短的关于施米特《政治的浪漫派》的书评，见 *Archiv fur die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*（《社会主义和工人运动史文库》），8（1928），收入《卢卡奇全集》，第2卷。

卢卡奇与施米特都在魏玛时期成名，而且都当过韦伯的私淑弟子——1911年至1915年，卢卡奇作为韦伯圈子的成员星期天午后到韦伯家中参加讨论。韦伯晚年关于现代性具有技术统治和非理性精神的两面性的观点，影响了施米特和卢卡奇最初的研究旨趣：施米特在1919年通过研究浪漫派思想涉及现代的非理性力量，1923年卢卡奇通过其文学的社会学—美学研究批判技术统治。施米特的《罗马天主教与政治形式》与卢卡奇的《历史与阶级意识》同时出版，在有的论者看来两人分别代表了魏玛民国时期右派和左派思想的尖锐触觉和分歧所在。McCormick, *Carl Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology*（《施米特对自由主义的批判：反作为技术的政治》），Cambridge Uni. Press, 1997, pp. 33—37。

[77] 马尔库塞：《总体主义国家观中反对自由主义的斗争》，见《人类文明与人的困境：马尔库塞文集》，李小兵等译，上海三联书店，1989，第278、305页。施米特的一些学生后来成了法兰克福学派的成员，并采用施米特的政治法学来研究法西斯主义。William E. Scheuerman, *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*（《规范与例外之间：法兰克福学派与法治》），MIT Press, 1997。

肯定从来就有分寸，因为，施米特毕竟看不起马克思主义的阶级斗争政治论——社会主义的神话远不如国家的神话强有力。[78]卢卡奇愿意赞同施米特对自由主义法理学所谓中立性、自主性的抨击，欣赏他揭露自由主义政制（议会民主）的虚弱和虚假。然而，在卢卡奇眼里，施米特属于资产阶级阵营，哲学上属于反马克思主义的非理性主义。对于马尔库塞来说，施米特的反自由主义实质上不过是启蒙理性主义必然走向反面的证明："自由主义的理性主义已经包含着预先形成的、后来随着工业资本主义向垄断资本主义的变化而带上一种非理性主义性质的那些倾向。"（马尔库塞：《总体主义国家观中反对自由主义的斗争》，前揭，第274页）在政治左派看来，从政治上讲，施米特倒是充分证明了自由民主政治中立性的虚假；施米特批判自由主义法理学、提倡直接民主有合理的成分，资产阶级的自由政体确如他所看到的，完全是虚假的，但他得出的结论错了。

根据这种对自由主义的批判的一致性，如今不少论者喜欢强调魏玛时期左派和右派思想家的共同立场。比如说，卢卡奇与施米特都主张新的形式性被解释成对现代性的一致反应："现代性"过于杂乱无章，必须赋予它确定的形式。卢卡奇的《历史与阶级意识》提出的形式束力，是无产阶级作为历史主体而产生出的创造力量，在现代历史中，这种力量是全能的。施米特的《政治的概念》提出的形式束力是政治主权，其力量在现代历史中是全能的。卢卡奇与施米特都厌恶资本主义的现代性使商品经济成为支配一切生活领域的历史力量，想通过新的政治形式抵制这种力量的蔓延，从而使得"现代的形式问题彻底化"了。Wolfgang Essbach, "Formproblem der Moderne bei Georg Lukacs und Carl Schmitt"（卢卡奇、施米特与现代性的形式问题），Andreas Gobel/Dirk van Laak/Ingeborg Villinger eds., *Metamorphsen des Politischen: Grundfragen politischer Entscheidung seit den 20er Jahren*（《政治变形记：20世纪政治决断的基本问题》），Berlin, 1995, pp. 137—155。这样的看法完全忽略了施米特与政治左派的敌对性质。

[78] 倒是布洛赫猛烈抨击施米特的决断论——"简直就是法西斯的反自然法论"。Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Wurde*（《自然法与人的尊严》），Suhrkamp/Frankfurt am Main, 1977, pp. 172—175。不过，布洛赫对施米特的攻击与卢卡奇和马尔库塞都不同，他们之间倒像是两种政治的神学的冲突。

魏玛宪法是当时社会力量较大的社会民主党右翼和天主教中央党两党与社会力量较小的自由主义民主党妥协的产物(史称"魏玛联合"),极力反对魏玛宪法、鼓吹革命的,首先是德国共产党和社会民主党中的极左派(后分裂出来成立"独立社民党"),同样反对魏玛宪法的民族社会主义工人党是后来出现的。在魏玛宪政的压力下,这些反对魏玛宪法的政党被迫采取"议会斗争"的方式。从"魏玛联合"的政治基础来看,属于天主教中央党的施米特置身于"魏玛联合"之中,他对魏玛宪政的批判,是内在的批判。就颠覆魏玛宪政这一政治目的而言,德国共产党与民族社会主义工人党没有分歧——指责社会民主党右翼为"社会法西斯分子",仅仅由于各自的政治理念,两者才成为势不两立的敌人。民族社会主义党要依靠有铁的纪律的冲锋队,社会民主党极左派同样要使自己成为阶级的先锋队;德国的社会民主党中的极左派鼓吹革命后同样要实行党的专政,同样要对付自己的敌人——所有反对革命的分子。施米特主张对魏玛宪法的敌人施行专政,怎么会成了左派的同志?

当今新左派仅仅看到政治左派对施米特的自由主义批判的赞赏,无视其基本的政治立场上的敌对性,根本无法理解施米特的专政论的真实含义。在这里,柯特留给施米特的政治思想遗产——两种专政之间的选择——完全消失不见了。

人民民主专政的政治神学

《政治的神学》在结束第3章的分析以便转向第4章的"反革命"专政决断论时,施米特近乎总结性地说:

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：破除一切有神论观念和超越性观念，建立新的正当性概念。传统的正当性概念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概念，还是建立在感情和虔诚的依附性上面的正当性概念，都无法抗拒这种发展。自从1848年起，公法理论成为实定的(positiv)，这个词背后通常隐藏着一种两难抉择；或者说，这种理论通过不同的表述提出了一切权力均在人民的立宪权力的观点，这意味着民主制的正当性思想已经取代了君主制的正当性思想。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。……正当性不再以传统的意义存在。在柯特看来，只有一种解决办法，这就是专政。(《政治的神学》，第54—55页)

政治的公开化就是世俗化，或者反过来说，世俗化意味着隐秘的政治不再可能。人类秩序需要统治的权威，因为人性根本上说来是邪恶的，因而，统治秩序是一个神学问题(抑制恶的问题)。任何政治观都得预先对人的本性"采取某种立场"，要么假定"人性善"，要么假定"人性恶"(《政治的神学》，第61页)。传统的政治形式基于"人性恶"的假定，然而，这一假定是不能明说的，所谓"隐秘的政治"指的就是这回事情。世俗化的政治预先假定的是"人性善"，统治的权威就不再有正当性了，要求国家消亡就是最后的政治诉求——从启蒙自由主义到无政府主义的内在逻辑就是如此连贯的。统治的权威代表谁施行统治，是人性的"善"统治"恶"，抑或人性的"恶"统治"善"的问题。正如施米特指出的，柯特实际上已经看到，启蒙运动之后，"隐秘的政治"已经没有可能，专政问题必然公开化。施米特接下来要考虑的问题因此是：在公开的专政中抑制人性的恶如何可能。

从《政治的神学》和《罗马天主教与政治形式》到《政治的概

念》之间，施米特写了自己一生中篇幅最大、最学究性的《宪法学说》。固然，“政治的概念”的讲演是在1927年发表的，《宪法学说》于1928年发表，但像《宪法学说》这样一部大著，不可能在短时间内完成。从施米特的形式多样的论著来看，《宪法学说》与《论专政》属于同一类型（以后还有《大地的法》），可以断定，完成《论专政》以后，施米特就开始构思大著《宪法学说》。如果说这一时期的其他短篇论著更多是“破”，《宪法学说》就是“立”。

如施米特自己说明的那样，他要写《宪法学说》，是因为“国家学说”已经不再可能。但施米特不是一再批判各种形式的国家消亡论吗？国家学说不再可能，国家（“主权”）问题依然还在。国家学说不再可能，不过是说国家的正当性基础已经变了——权威（神权）政治变成了契约（民主）政治，但民主政治同样需要权威——主权论，同样需要绝对的正当性基础。宪法学说要解决的仍然是传统的政治“主权”（亦即政治的正当性）问题，而非像实证法学的宪法学说那样，把宪政秩序当作一种规范体系来描述。[79] 说得更明确些，继《论专政》之后写《宪法学说》，意味着施米特接受了现代民主政治的“世俗化”原则——从而必须论证民主政制的正当性。当然，这种接受，是柯特意义上的——“正当性不再以传统的意义存在”。

共和革命后，德国已经有了一部自由民主的宪法。施米特的《宪法学说》整个来说是对魏玛宪法的积极性解释，也就是在魏玛宪法的立宪原则（民主原则）的基础上做建设性的释宪工作。魏玛宪法的立宪原则是自由民主，施米特则解释说，这一原则的重点在于民主，而非自由，因为“民主”（与君主相对）才可能真正成为国家

---

[79] 实证法学的宪法学说，参见凯尔森在《国家与法的一般理论》（前揭）中的经典描述。

主权的政治正当性原则，而自由顶多是社会的价值原则。[80] 民主宪政是代议政治抑或应该是代表专政，是施米特《宪法学说》关注的基本问题，原因就在于，现代民主的政治正当性是自由（代议政治）抑或民主（代表专政）。

为什么"民主"而非"自由"，才能是现代世俗化政治的正当性原则？政治就是统治，统治需要权威，权威之所以能是权威，根本在于其具有代表能力，而这个被代表者必须是一种人身性的存在。现代（世俗化）之后，"上帝已经死了"，"地上的政治"权威已经没有一个有身位的上帝可以代表，权威唯一可以代表的有人身的被代表者就是人民。这就是说，现代民主政治的主权的基础，已经不可能得到超越的正当性的支撑，人们只能接受内在的（此世）正当性的支撑——来自人民的支撑。无论如何，民主政治仍然要求统治而非治理——否则仍然可能被革命掉，而要求统治必然需要权威的正当性。民主政治是人民授权的统治，这种统治依然需要将自身的统治正当性神圣化，因而，民主政制是一种世俗化的神学概念。

> 在民主政治之下，一切国家权力来自人民，在人民之上没有更高的人和层级……一切权柄来自上帝的说法，意味着行使国家权力可以违反人民的意思，当然不合民主；但说人民的意愿应受神意制约，也不是民主。不过，以上帝之名实行统治，事实上却是以人民之名施行统治，人民的意愿与上帝的意愿就由

[80] 魏玛宪法是社会民主派与自由派妥协的产物，制定宪法时，社会民主派的势力远大过自由派，魏玛宪法的基本立场因此带有很强的社会民主主义色彩，以至于被称为社会民主的胜利。施米特为宪法48条的总统专政权辩护时说，魏玛宪法第一一条（"国权出自人民"，见辛向阳等编：《历史律令：影响人类社会的十大宪法和法典》，江西人民出版社，1998，第348页）表达的是民主原则，而不是自由原则；加强总统专政权，恰恰是巩固魏玛宪政认定的民主原则（"依据魏玛宪法48条的民国总统专政"，见《论专政》，第235—236页）。

> 分离而变为合一了。从民主的观点看，除了人民的意愿之外，其他均不予考虑，从政治上讲，上帝无非就是全体人民的上帝，人民的声音就是上帝的声音。（《宪法学说》，第238页）

将这一段论述与《罗马天主教与政治形式》中关于"隐秘政治"的论述联系起来看，似乎可以说，传统的神权政治实际上是隐秘的民主政治，"以上帝之名施行统治，事实上却是以人民之名施行统治"；现代世俗化的政治是公开的民主政治，不再需要超越的上帝之名，然而，传统政治中的公开就变成了现代的隐秘——民国总统其实是绝对王权国家的君王。

在一些观点看来，施米特所谓"人民的声音就是上帝的声音"的提法，为后来希特勒上台执政提供了依据——大民主的结果就是专制独裁。持这种观点的人大概忘了，"人民的声音就是上帝的声音"并非施米特的提法，而是美国革命的结果，并成了民主在美国的正当性表达。对于施米特来说，这已经证明，即便美国的实用主义政治信念中也有上帝的观念：

> 人民的声音就是上帝的声音——1801年杰弗逊的胜利奠定了这一信念的基石。托克维尔在描述美国民主时说道，在民主思想中，人民居于整个国家的政治生活之上，就像上帝居于世界之上，成为万物的原因和目的，万物生于兹又归于兹。（《政治的神学》，第53页）

然而，"以人民的名义实行统治"毕竟不同于"以上帝之名实行统治"。上帝是一个超越的人身，人民是具体的历史和民族中的人群。如果人民是一个分化的人群，谁是"人民"（这意味着谁是"上帝"）的问题就来了。马克思主义把人民分化为不同的阶级，再加上"先进"与"落后"的道德区分，"人民"之间你死我活的斗争便有

了历史的正当性。而且，马克思主义攻击资产阶级民主政治的正当性——“自由”不过是新的统治者的口号，同样也是说得通的。

再说，如果自由主义政治理论坚持国家“主权”是有限的，其权力的正当性仅仅来自保障个人自由的权利，自在的法律秩序对于超个体的正当性有一种合法的排拒性，那么，依据这种法学思想建立的宪政国家就根本违背了现代的民主原则。在法律秩序代替了国家主权的情形下，国家实际上没有真正代表人民施行统治，因为，国家的“主权”都已经消融在法律秩序之中，人民已经不可能有一个“主权者”来代表自己。一旦出现反民主统治——比如以现行的民主不是真正的民主为理由——的政党，法律秩序就没有一个国家的“主权者”来制止可能发生的动乱。所谓法治国家在施米特看来实际上是没有“主权”的国家，一旦这个“主权”跑到某些自称“人民”的代表——比如纳粹党那里，正当性针对合法性的革命就来了。[61]

施米特虽然将自由与民主分割开来，却没有否定自由的政治意义，而是像黑格尔那样，把自由归于社会——国家就是国家，不是社会。如果国家成了社会——社会没有谁统治谁的问题，也就国将不国了。施米特虽然激烈攻击自由主义法学和政治哲学，但自由主义并非施米特的“敌人”，无政府主义及其可能导致的流氓无产者——在施米特眼中，希特勒就是这号人——的专政，才是施

---

[61] 在《政治的概念》扩展成小册子出版那一年，施米特发表了另一著名的小册子《合法性与正当性》，告诫不可给民主宪法的敌人以“平等机会”的政治权利，相反，必须对它们施行专政。如果某些政党——比如纳粹党、激进社会民主党——的政治目的本身就是要推翻民主的魏玛宪政，而且已经公开宣称要利用“资产阶级议会民主制”的合法性、纯粹法学僵硬地抱持法律秩序的合法性，不就是为民主宪法的敌人敞开颠覆宪政的大门吗？施米特把话说得再明白不过：宪法的敌人通过合法性的大门进来后，就会关闭合法性的大门——流氓无产者的专政就来了。在20世纪60年代为《合法性与正当性》写的重印“跋”记中，施米特不无得意地炫耀了自己的先见之明（参见《合法性与正当性》，第345页）。的确，施米特早就说过，希特勒是个流氓。

米特的“敌人”，不仅是“实际的敌人”，也是“绝对的敌人”。在这里，“实际的敌人”与“绝对的敌人”是同一个“敌人”。自由主义法学和政治哲学的错误恰恰在于，看不到民主宪政在政治上的国家敌人。

人民与国家主权保持紧密关系，才能使人民民主的国家能正当地统治国家的社会。然而，按照法治国家的理论，国家与社会是分离的。这一分离源于国家与教会的二元对立。如果国家在这里被理解为社会，便意味着社会与教会的分离。社会脱离教会正是世俗化过程的关键，按照传统，教会是另一种国家（基督教共和国）。一旦社会脱离教会，社会就成为多元的无政府状态。施米特接受了世俗化原则，也就意味着认可社会的多元状态。但是，在施米特看来，不能把人民主权的国家等同于多元的社会本身，否则，国家对于社会也就不再有统治的权力，人民“主权”实际上也就不复存在了。将“自由”及其自然权利作为政治原则，“人民的声音就是上帝的声音”，就无异于每一个人（或者各种社会团体）的声音都是上帝的声音，如此这般，国家就会陷入韦伯所谓“诸神之争”的斗争，根本无法拥有主权，统治的问题（政治问题）也就不复存在了。

私人领域从国家中抽离出来，达到自由状态，也就是不受到控制的状态，社会中的人民就分裂为各种敌对的力量，从而形成政党——其核心无不是教会与商业的联合体。在这样的世俗化条件下，如果人民民主政治仍然需要是主权政治，或者说要落实“人民主权”原则，人民必须是一个同质的同一体——这就是为什么卢梭要说“公民宗教”对于“人民共和国”来说是必不可少的。因此，民主政治的所谓“人民”，只能是指一个国家的全体人民及其民族同质的共同体，而非个体的人及其自然权利——国家不能等同于社会。为了能够使“人民”成为同质的，从而为民主政治的统治正当性提供支撑，人民就需要一个国家的伦理来聚合。如此“人民”将

不再是没有精神的、原子式的个人，而是“精神化的群众”：

> 一个民族或者其他社会群体是否具有历史使命、是否达到其历史时刻，判断的标准端在于趋向神话的力量之中。从真正的生命本能深处，而不是从理智的判断或合目的的考量中，才会涌生伟大的热情、伟大的道德决断（moralische Dezision）和伟大的神话。在直接的直觉中，精神化的群众（eine begeisterte Masse）创造了神话的意象，这意象转化群众的精力，赋予群众殉道的力量和使用权力的勇气。只有如此，一个民族或阶级才能成为世界历史的动力。没有这种神话的意象，社会的和政治的权力就无法维持下去，而新的历史生命洪流一旦爆发，机械装置是阻挡不了的。所以，一切全在于，这种神话的能力和生机力量如今实际在哪里潜活着。现代市民阶级担忧的是金钱和财富，这个阶层怀疑主义、相对主义、议会民主主义把社会搞得道德上支离破碎，在他们身上当然找不出神话的能力。这个阶级的统治形式——现代民主，不过是一种 demagogische Plutokratie（蛊惑人心的富豪政体）。如今，谁是伟大神话的担纲者？（“神话的政治理论”，见《立场和概念》，第 14 页）

依据这段话，不少论者断言，施米特相信“民族神话”的力量，像法西斯式的民族主义者那样，要听从民族意志的召唤。何况，施米特后来还说，“不同的民族和人种有不同的思想模式，特定的思想模式又与支配这一民族的精神和政治权威有关”（施米特：《法学思想的三种方式》，第 16 页）。然而，断定施米特是这样，不如说施米特始终考虑的是人民民主政治的正当性统治问题，而非民族政治的斗争问题。他并不是首先为民族着想、以民族利益为重，而是关心政治（统治）秩序的正当性——所以，施米特一再申明自己是

"欧洲的公法学家"。施米特对多伯勒的迷拜看起来带有民族主义的色彩,将他与瓦格纳相提并论,称《北极光》是《尼伯龙根指环》之后的又一精神高峰。然而,对于施米特来说,多伯勒堪称 Genius europaischer Sensibilitat(欧洲感觉的天才),其意义不限于德国。

施米特对柯特的称颂同样表明,他关怀的是整个欧洲的精神命运(《祥和》,第 46 页)。在柯特那里,根本谈不上民族主义热诚。柯特声称:"对于以天主教徒为荣的我们,斗争乃是履行责任,而不是某一计算的结果。"

> 我代表的并非西班牙民族。若只考虑一个世代或一个大选日,西班牙民族或者别的民族,又算得了什么?什么都不是。我所代表的,是更高、高得多的东西。我代表一种传统,各民族几世纪绵延不绝的传统。(柯特:"论西班牙形势",转引自 Arnaud Imatz 前揭文)

施米特在柯特那里找到的认同,就是这"以天主教徒为荣的我们"。柯特对"经济真理"(verite economique)的抨击,尖锐地重现在《罗马天主教与政治形式》一书中。在那里,施米特明确宣称:真正的政治家只会把民族建立在社会真理、宗教真理而非经济真理基础上。在世俗化政治的时代条件下,"社会真理"甚至"宗教真理",就是人民民主。施米特所主张的一元化国家观念,同样来自天主教政治形式的传统,而非现代的民族国家意识:

> 罗马天主教会根本不是一种多元建构,在至少从 16 世纪以来的天主教会反对国家的斗争中,多元主义一直站在民族国家一边。一种多元的社会理论本身是自相矛盾的,它把罗马天主教会的一神论和普世主义世俗化为第一或第二国际的普世主义,反对国家,同时又要多元化地保留国家。("国家伦

理与多元国家”，见《立场和概念》，第 156 页）

迈尔的论断没有错：“施米特绝非民族主义的理论家，而是政治的神学家。民族主义对于施米特，在决定性的回顾中，不过是社会主义的 die inferiore Mythologie（低贱神话）”（《施米特的政治神学》，第 220 页）。施米特关心的是，现代世俗国家的主权就算以民主为基础，仍然需要实质性的权力正当性，就世俗化的现代来说，这只能源于民族的伦理价值，而非个人的自然权利。民族情感具有实存的权利，以此形成的政治实体自有其存在的正当性。

> 人民总是要寻求正当的必然要求，不同于发自个人主权者命令的正当。在搁置相互对立的利益和联盟中，绝对的君主作出决断并创造了国家的统一。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。（《政治的神学》，第 53 页）

现代世俗国家如果要维持自身的政治统一体，只有通过一方面强化基于非常状态的专制统治，一方面建立以同质一体的（homogene）、能够凝聚成一个民族精神整体的人民为基础的宪政。可怕的莫过于国民不能凝聚成一个民族整体，而是分化为利益冲突的社会化群体。马克思主义的阶级冲突论和自由主义的多元政治论都会使现代国家丧失自身的统一体和国家主权的权能，代议民主或无产阶级成为政治主体，都会抽空国家的实体（参《政治的神学续篇》，第 24—25 页）。施米特的人民民主原则与卢梭的人民民主原则有形式上的相似，只不过他俩为公共意志提供的理由和实质内涵不同，所以，当今的宗教社会学才可能在卢梭的“公民宗教”

与施米特的"政治的神学"之间找到共同之处。[82]

由此看来,施米特攻击自由主义的立场是真的,但这种攻击的出发点不是要恢复君主专政,而是推进真正的人民民主专政。施米特将"自由民主"这一现代的政治实质分割开来,攻击"自由民主"不是真正的"民主",人民民主专政才是真正的民主。于是,施米特的人民民主专政论的重点,就从"人民民主"移到了"民主专政"——重要的是"专政",没有专政就谈不上真正的政治。

任何神话都是多神论,基督信仰是一神论。施米特提出的民族神话显得是要对"上帝之名"加以模拟。这一模拟论意味着,世俗化民主国家的正当性法理需要的绝对、终极的东西。在现代之后,现代的国家主权仍然需要有世俗的神性权威,民族神话和由此维系起来的民族同质的共同体,就是这样的权威。[83] "每一现存的政治实体都有其价值和存在的权利,不是基于规范的合法性或实

---

[82] 参见 H. Kleger/A. Muller:《多数共识即公民宗教?——论自由—保守主义国家理论中的政治宗教哲学》,见《道风:汉语神学学刊》,7(1997),第 59 页。按照施米特对于法治国家的宗教批判,自由主义国家的根本问题就是社会(等于国家)伦理的分崩离析,不再有共同一致的道德,人们对于什么是对、什么是错,什么应该、什么不应该再也无法达成共识。如果要依人的自然人性,人类根本就不可能有什么道德的共识。传统社会中的道德一致原本就不是什么共识,而是靠神性的绝对律令和毫不留情的绝对惩罚建立起来的。自由主义放纵了人的自然权利,把原罪变成了自由。麦金泰尔的《德性之后》开篇就列出一份自由主义国家中道德分歧的清单,表明一个国家的伦理判断已经被自由的权利意识搞得如何支离破碎。在结尾时,麦金泰尔要人们回忆亚理士多德的城邦伦理学,按照这种伦理学,共同体的价值和目的高于个人的价值和目的,共同体的生活决定了每一个成员的道德义务。就赞同共同体伦理先于个体自然权利而言,麦金泰尔大概会与施米特取得一致。

[83] 神学家 Erik Peterson 当年攻击施米特的"政治的神学",可能的确搞错了。Erik Peterson1935 年出版 *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Betrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*,攻击施米特的"政治的神学",引发关于这一观念的论争,参 Peter Koslowski:"政治一神论还是三一论?",见刘小枫编、李秋零等译:《现代语境中的三一论》,香港:道风书社,1999。

在性，而是基于存在本身。凡是政治单位的存在，从法的观点看，存在就是价值。"(《宪法学说》，第 22 页)可以看出，用民族神话来支撑民族存在的价值，也是针对实证法学的宪法学说的。

在《政治的神学》中施米特已经指出，实证法学的法治国家论同样有自己的民族神——自然神论的上帝。[83] 问题是，这样的上帝是一个机械神——没有神迹，以便与法律秩序的规范体系相匹配——没有例外状态，打断自然规律(神迹)就像例外状态扬弃合法性。这里的差异不是法学—神学的模拟本身，而是什么样的模拟，模拟的前提是对于人民民主国家性质的理解。凯尔森以法律的规范系统来界定现代民主国家的本质，是出自代议民主制理论的传统，施米特则以人民的代表专政来界定现代民主国家的本质。在施米特看来，凯尔森的民主理论是成问题的，也就是说，并非真正的民主理论。在法治国家的民主论中，人民民主的正当性问题不见了，人民民主的统治必然会处于危急之中。

《论专政》已经考察过"代表专政"，但主要是从法理学史的角度来看"代表专政"。在《罗马天主教与政治形式》中，施米特的论述主题实际上是"代表专政"的正当性，从而为其人民主权论的宪法学说提供理论资源。

天主教的政治原则被称为一种"政治形式"，按施米特的解释，这里所谓的"形式"，指的就是"代表原则"(Prinzips der Repraesentation)。对于天主教的政治观念来说：末日审判之前的世界图景充满不义、野蛮、残忍，如果没有教会作为基督在世的代表，人间最终没有可能找到申诉的地方。基督教的末日审判概念维护了审判和上诉形式的法律，这才是真正的政治的法律(《政治形式》，第 55—

---

[83] 凯尔森也接受费尔巴哈的说法，"有多少民族就会有多少上帝，因为一个民族的上帝(至少其真正的上帝，这一上帝当然不同于其教义学者和宗教哲学家的上帝)恰恰就是其民族情感，或者更准确地说，就是民族本身"。凯尔森(Hans Kelsen)：《上帝与国家》，前揭，第 68 页。

56 页)。

对天主教政治形式的讨论,因此可以看作是施米特对《论专政》的重要补充。在这里,施米特尤其将天主教的政治形式与现代的政治代表问题加以对比。说到现代的政治代表,人们首先会想到就是资产阶级,如马克思所说,近代的革命是资产阶级、或者说代表资产阶级的革命。与马克思一样,施米特认为资产阶级不过是大企业的奴仆,并不能代表人民。马克思正是因为看到了资产阶级空洞的政治代表性,才提出了无产阶级的代表能力问题。然而,施米特说,马克思也搞错了,无产阶级不过是资产阶级的对立面——同样是大企业的奴仆,至多只能代表自己而不能代表人民。"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及其一切责任。这样一来,拥有最高统治权的新权威就被迫认识到一种并非仅仅关注经济和私有财产的格局。"(《政治形式》,第 41 页)马克思同样从经济理性来思考,因而不晓得无产阶级至多是典型人物,而非代表。资本主义与共产主义的斗争,是在经济理性的思想原则下展开的,这两种"主义"的政治代言人——政治右派和政治左派都没有清楚认识到,经济理性必然导致民主政治中代表能力的丧失。

所谓"代表",关键在于他是一种"身位性的权威"(die persoenliche Autoritaet),否则就成了"代理"(Stellvertretung)。"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发挥代表的作用。但是,生产和消费就不是这样了":

> 代表作用赋予充当代表的人身以一种特殊的尊严,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人身须有一种价值,他们对其说话的第三方也须有一种价值。自动机和机器既不能代表、也不能被代表。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。一旦国家变

> 成了"利维坦",就从代表的世界中消失。这个世界有其自身的价值层级和人性特征。天主教政治观念发源于此,使得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(Rechtsform)和具有世界历史意义的权力形式的辉煌成就。(《政治形式》,第 36 页)

代议政治和阶级专政虽然讲究政治的"代表原则"(Repraesentativprinzip),但"这项原则仅仅表示一种代理职能(Vertretung)"。它们都宣称自己是选民的代表或者人民的代表,其实都是"人民的代理"(Volksvertretung)。在这两种现代的民主政治中,权威都基于空洞的正当性,权威成了一种"来自外部的干预",丧失了权威的代表性质(《政治形式》,第 43—44 页)。在施米特眼中,资本主义的代议政治有如"自动机",社会主义的阶级专政有如"机器";在自动机中,人民没有被代表,在"机器"中人民是齿轮和螺丝钉,同样没有被代表。既然如此,代议政治和阶级专政都不是真正的民主政治,或者说都是非政治化的政治——政治的含义是代表能力,代表能力的丧失就是非政治化的表现。天主教教会作为一种政治形式并没有代议机构,因为它的代表职能是"自上而下",它代表的权威不是来自人民、而是上帝。但是,教会作为"对立的综合体",其结构是"既……又";换句话说,天主教会具有一种"代表能力"(das repraesentative Vermoegen),乃因为它既代表作为上帝成人为此世受苦的"历史关联"的基督,又代表"人性的公民"(《政治形式》,第 32—33 页)。

施米特在人民民主政治的语境中提出天主教政治形式的"既……又"结构是什么意思呢?如果施米特一再宣称,他所谓政治的"神学"与纯粹意义上的神学无关,而是与现代人民主权的国家正当性问题相关,"既……又"结构也可能是一种模拟,其真实含义意味着:人民民主政体是一种世俗化的神权统治。

施米特主张的人民的代表专政与韦伯的大民主(直接民主)确

有一致之处：通过全民选举的总统代表人民施行专政，全国人民的一致“欢呼”(akklamtio)授权总统以具有代表性的正当性。[85] 民选总统就是有身位的权威，这是国家主权的正当性的基础。确如赫拉克利特所说的：“法律就是服从一个唯一的人的意志”，但这个

---

[85] 但是，施米特在宪政问题上并非韦伯的追随者。比如，对于德国现代政制史的看法，施米特就对韦伯的看法有保留。《宪法学说》在概述德国宪法的历史发展时，更多肯定了“德意志风格的宪政君主制”，认为这种宪政具有妥协性，尚未彻底议会民主化，是一种“二元制度”。在这里，施米特提到，韦伯虽然基本赞同第二帝国的宪政，但“韦伯要求的是以英国的政治家党派领袖为榜样的政治领袖制(politisches Fuhrertum)”，没有看到俾斯麦阻止议会民主制的“巨大功绩”。仅仅由于一次大战的历史处境，宪政君主制的二元论才显得虚弱不堪(参施米特：《宪法学说》，第330—335页)。这就是说，宪政君主制本来相当适合德国的国体，自由主义的列强国家使得德国的国体破碎了。

在政治领袖制问题上，施米特接受了韦伯的基本立场，但并不接纳其宪政理论上的结论。韦伯把非政治化的官僚统治看作君主制的体制缺陷和“俾斯麦遗产”，施米特则视为自由主义宪政论的结果。韦伯算在君主官僚制账上的政体缺陷，施米特算到自由主义宪政制度头上去了。事实上，施米特的确想使魏玛民国回到君主—民主的二元混合制度，坚信“德意志的官僚国家”属于黑格尔奠定的伦理国家的伟大传统，正是由于自由主义宪政理论的影响，魏玛宪政才变得欠缺合法性，国家思想日益变得政治中立化，使得德国缺乏真正的政治领导。关于韦伯与施米特宪政观的比较，详参 G. L. Ulmen：《政治的剩余价值》，前揭，第337—406页；参见 Rune Slagstad：“自由立宪主义及其批评者：施米特和韦伯”，见 Jon Elster/ Rune Slagstad 编：《宪政与民主》，潘勤、谢鹏程译，北京：三联书店，1997，第135—144页。韦伯对自由主义宪政的脆弱的看法，参韦伯：《经济、诸社会领域及权力》，甘阳编，香港牛津大学出版社，1998，第24—25页。

纳粹上台初期，魏玛宪政还在，施米特以为可以通过强势总理的专政实现这一宪政构想，便借当时新的政治情势鼓吹自己的看法(参见《国家、运动、人民》，第13页，第28页及以下)。在“第二帝国的国家建构及其瓦解”一文的，施米特的混合宪政的构想与第二帝国宪政的关系表现得更为明显，这就是他提出的以传统的“普鲁士士兵国家”克服官僚国家，甚至从哲学上把议会制宪法与陆军宪法(Heeresverfassung)对立起来：两种宪法是两种人的类型(两种人性观)的对立——着重性命和财富的人与着重血和土地的人的对立。德国缺乏政治领导，完全因为精神上屈从于自由主义的道德和国家学说。如果没有一种政治力量把国家从议会制宪法带回军宪制(Militarverfassung)，德国的政治领导不可能获得再生(参施米特：《市民战胜士兵》，第20—24页)。施米特没有料到的是，这些政治努力成了他后来被指控支持纳粹的证据。其实，即便在当时，已经不断有纳粹党员的学者公开或暗里(给党中央写信)揭发施米特，说他与“我党”不是一条心。

"唯一的人"是全体人民选举出来的政治代表,法律秩序因此是人民政治的体现。

人民民主的神权政制与传统的神权政制有何相同和不同?

传统的神权政制是一种基督教共和国家(res publica christiana)的统一体,其政治形态是由基督教秩序来维系的世界性统治。皇帝和教宗都在上帝的救恩历史的掌握之中,服从皇帝的国家官员和服从教宗的神职人员做的事情都与上帝国来临的历史进程相关。中古世纪的基督教帝国的统一体因此首先是一个神性精神的统一体,人民具有全民一致的信仰,同时也是一个政权与神权的统一体。中古世纪后期出现了"授职权之争"(Investiturstreit),使政治领域与精神领域的统一体出现破裂,形成对立的两个领域。[86]随后的宗教改革引出信仰的私人化,使得作为神权国家基础的全民信仰统一体崩溃了。一致信仰的破裂和政权与神权的分离,埋下了中古式的基督教神权政制瓦解的种子。

与此同时,近代自然科学的世界观拒绝形而上学及其自然法,提倡经验理性的理想,成为填充政制统治的正当性基础亏空的资源,替代因信仰私人化导致的全民一致的信仰的亏空,以形式理性代替实质理性。16 世纪出现的 ragione di stato(国家统治)概念表明,政治与宗教的分离已经不可逆转,国家的正当性基础基于自主和独立的现实利益,随后,资产阶级的契约论最终代替君权神授论为国家提供正当性。[87]

在施米特反对这一现代世俗化政制的提案中,民族同质的精

---

[86] 参 Jurgen Miethke:《奥康的政治理论》(朱雁冰译),见《道风:基督教文化评论》,10(1999)。

[87] 参见 Ilse Staff, *Zum Begriff der Politischen Theologie bei Carl Schmitt*(《施米特对政治的神学的把握》)一文的分析,Gerhard Dilcher/Ilse Staff ed., *Christentum und modernes Recht: Beitrage zum Problem der Sakularisierung*(《基督教与现代法学:论世俗化问题》),Frankfurt/Main, 1984, pp. 182—205。

神是中古神性精神的统一信仰的替代品，直接民主的人民的声音是再现中古政权—神权统一体的形式。由于民族同质的精神（民族神话）是信仰性的前提，所谓"人民的声音"就不是资产阶级个人利己的自然权利的表达，也不会是阶级斗争可以利用的根据。正是在这一意义上，施米特用上帝的绝对全能概念来说明人民民主的性质——民族共同体的"民"主。民族共同体及其政治实体——伦理国家就具有了绝对主权的正当性，其性质有如传统基督教的上帝的意志。施米特的"政治的神学"并非要回到上帝之城，而是按民主时代的要求使得超越的正当性转换为内在的正当性。

由此可以理解，《政治的概念》中提出的政治标准——划分敌友，首先是一个"内政"的政治概念。魏玛民国时期，在凡尔赛极为苛刻和带有侮辱性的条约制约下，民主宪政的魏玛民国处于极为脆弱的状况，多次濒临内战边缘。作为魏玛民国的公法学家，施米特为捍卫民主宪法显得不遗余力，不断与宪法的敌人作斗争。这些敌人是"实际的"——纳粹党和激进社会民主党（施米特本人虽然没有加入任何党，但却是魏玛宪政的主要支柱之一的天主教中央党的高层幕僚），同时也是"绝对的敌人"——宗教道德上的敌人。就"实际的敌人"而言，这些党派敌视魏玛宪法；就"绝对的敌人"而言，这些党派代表了邪恶的人性。这就是为什么在《政治的神学》第4章，施米特要借柯特的嘴说，应该"始终牢记着以父权为基础的家庭解体所带来的最终后果，看到道德随神学消亡，政治理念随道德消亡，而在直接的自然生活的凡俗快乐和毫无顾忌的身体迷恋（'Leib' haftigkeit）中，一切道德和政治决断终将瘫痪"（《政治的神学》，第68页）。

因此，在施米特看来，对于现代的民主国家来说，一个统一的民族精神价值不可或缺，必须抵制国家理论中的价值中立原则，不然就无异于为流氓道德腾出了空间。社会是自由的，国家不可能建立在自由的理念之上。自由主义并非施米特心目中真正的"敌

人”，因为他十分清楚，自由主义的形而上学本身就是一种世俗化的宗教——自然神论，一种过于私人化的信仰，无论基于自然神论还是私人化的信仰，一种政治哲学或者法学都是不可能的。自由主义的根本问题是，至少在理论（法学和政治理论）上忘记了自己“实际的”和“绝对的”敌人——实际上是否真正忘记了，是另一回事。

施米特的人民民主的“主权专政”学说的确针对的是自由主义法学，这种针对性如施特劳斯所看到的，仍然在自由主义视域内。施米特是一个人民民主宪政的卫士——有《宪法学说》和《合法性与正当性》为证。在晚年回击对“政治的神学”的攻击时，施米特提到一位国家法学家 Rudolf Smend 在 1932 年说的一句挖苦话：过去，神学家们“专门从事修理皇帝的神学假发的理发师行当，正是这些神学家现在变成了民主制的宫廷神学家”（《政治的神学续篇》，第 17 页）。施米特似乎觉得，并不需要为这样的挖苦感到羞愧。民主就是民主，一如皇帝就是皇帝，除非质疑现代性政治的正当性——民主本身，为了人民就是正当的，捍卫人民民主的宪政就是一个公法学家的政治责任。

施米特与马基雅维利

1947 年，施米特被纽伦堡国际法庭无罪开释后，回到自己的家乡。在日记体笔记中，施米特把自己在家乡的住所称为 San Casciano。

San Casciano 在意大利弗罗伦萨省，那里有一个名叫 Sant’ Andrea 的小农庄。四百多年前，佛罗伦萨共和国被美第奇（Medici）家族借助西班牙雇佣军颠覆（1512）后，共和国的国务秘书马基雅维利被解除了职务，还被限制居住一年。马基雅维利以为没事了，谁

知执政当局又怀疑他参与阴谋颠覆美第奇君主政权，又被捕入狱，还遭受酷刑。出狱后，马基雅维利一直住在自己的小农庄 Sant' Andrea。也当过国务秘书的施米特把自己的家乡 Plettenberg 称为 San Casciano，显然在自比马基雅维利的命运。

施米特自比马基雅维利恰当吗？迈尔反驳说：施米特回到家乡后，仍然不断有各类名流学者去朝拜他，怎么能与马基雅维利的孤独处境相比？再说，施米特的主要论著都是在此之前完成的，1945 年后的论著中谈论的论题，都是 1945 年前就已经提出的。马基雅维利在 San Casciano 才开始写《君主论》、《论李维"罗马史"前十书》、《佛罗伦萨史》(Istoric fiorentine)和《曼陀罗花》(Mandragola)。更重要的是：马基雅维利一生思想的重心，是与李维、色诺芬、柏拉图和亚里士多德等古典思想家对话；施米特一生却主要在与自己认识的人对话，而且很快被迅速成长起来的学生辈包围起来(《施米特与施特劳斯》，第 144—145 页)。

的确，马基雅维利在 San Casciano 时"住在一间简陋的住宅里，靠一笔很小的遗产，穷愁潦倒地生活"，按他自己的说法，只有"进入古代人的古老宫殿"，与古典著作交谈。[88] 要不是偶然的命运，马基雅维利也许终身是佛洛伦萨共和国的帝王师，不会写《君主论》，遑论《曼陀罗花》和《佛罗伦萨史》。施米特自比马基雅维利仅仅是在自哀自怜？仅仅是一种形式上的模拟？

马基雅维利从狱中放出来回到 San Casciano 后，马上写了《君主论》，这部书恰恰是献给使得他失去官职、在狱中饱受酷刑的君王美第奇的。有奶就是娘，管它君主制还是共和制，马基雅维利一心只想做统治者的辅佐？一个关心人类政治生活的思想者，难道可以不问统治者的德性，只问其统治是否真正的政治？施米特也

---

[88] 斯金纳(Quentin Skinner)：《马基雅维利》，王锐生、张阳译，北京：中国社会科学出版社，1992，第 36 页。

是一个马基雅维利式的现实主义政治人物？或者，马基雅维利是“恶的教诲师”，施米特则是“自觉拥抱恶的人”（萨托利语）？

在《政治的概念》第二版中，施米特论述到真正的政治思想家始终意识到敌人存在的现实可能性时，大概预见到自己可能会陷入的处境：这种政治“现实主义态度可能会令那些需要安全的人惊恐不安”，政治对手极容易以不道德为借口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”。

> 这种不幸发生在马基雅维利身上，如果他是一个为了目的而不择手段的人，他迟早会写出比那本声誉不佳的《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入侵时期——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。（《政治的概念》，第65页）

施米特自比马基雅维利，是不是说：事实上，他像当时自己的祖国一样正处于防守态势？当反抗以自由主义的英美法和共产主义俄国用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，他自己也得成为一个马基雅维利？在魏玛时期，施米特尽管处处攻击自由主义法理学及其政治思想，却从来没有鼓吹颠覆魏玛宪政；流氓通过“合法性”的大门执掌魏玛民国以后，经过一番犹豫，施米特再次投身政治，是否就像马基雅维利自己身上所受的酷刑伤痕还没有结疤就向君王自荐？

在共和革命之后两年发表的《论专政》中，施米特就提到马基雅维利。在那里，施米特仅仅把马基雅维利看作一个法理学的“专

政问题史"中不可或缺的理论人物。但从施米特后来的论述看，马基雅维利的意义对于施米特显然不仅仅是一个理论人物，也是一个实际政治的楷模。墨索里尼 1922 年发表过一场著名讲演，谈到一个伟大民族的神话应该具有的创造力。施米特从墨索里尼的讲演中看到，民族神话的力量在意大利的政治现实中将盖过阶级斗争的政治号召力，进而宣称墨索里尼的民族神话宣称也具有政治思想史的意义，因为，议会民主论和盎格鲁—撒克逊的自由主义已经让人忘记了 16 世纪一位伟大的意大利人提出的政治现实主义原则，如今墨索里尼重新让人记起他来(《议会制》，第 88—89 页)。

施米特要人们记起的这位伟大的意大利人就是马基雅维利，如我们前面已经提到的，他在韦伯的政治伦理的论证中充当了重要证人。韦伯当年问，谁是德国的政治领导权的担纲者，现在，施米特问，"谁是伟大神话的担纲者"，俨然在呼唤德意志民族神话的担纲者。施米特刚刚批判了德国浪漫派的政治私人化论之后发出这种呼唤，人们怎么还会看不出其马基雅维利式的用心？

但是，施米特在《罗马天主教与政治形式》中说，马基雅维利时代还有"隐秘政治"，经过启蒙运动后，"隐秘政治"已经不再可能。这意味着，施米特很可能知道，马基雅维利在现代民主政治中如果继续行得通，就得变成马基雅维利主义——成为公开的政治。施米特赞赏费希特的"教育专政"提法，鉴于市民阶级只知道保全性命和个人财富，"市民不可教也，只可消灭之"。施米特在《政治的概念》中提到费希特和黑格尔——人们还可以加上韦伯——在国家—民族的危难中为马基雅维利恢复名誉，其实不如说他自己正要做同样的事情。不过，一个现代的马基雅维利主义者并不需要教导统治的优位性，公开鼓吹统治意志。如果自由主义暗中或偷偷寻求政治强权，马基雅维利主义者不会认为这有什么要不得。施米特不同，他是公开的政治神学家，他要给世俗化的神权政治——人民民主宪政添加世俗化了的基督教道德——要求诚实、

理智和道德勇气。同马基雅维利一样，施米特在《政治的神学》和《政治的概念》中费尽心机避免让自己陷入人性善、人性恶的纷争，而且暗示恶有两面性——恶与善相通的一面，或者把恶等同于种种"冲动"——不是人的、而是那些被统治者的"冲动"。《政治的概念》中提到马基雅维利时，恰恰是施米特将论题转向政治的神学的时候，借马基雅维利和霍布斯关于人性恶的说法引导出法律严制对于人类生活的必要性。这是不是说，如果软弱的人民大众不受到管束，其中的自然冲动就会发展成为恶——从人类学的恶变成神学意义上的恶？

无论如何，施米特在这里是借马基雅维利的论断支撑他的专政论，而不是敌友划分论。也就是说，划分敌友作为政治的唯一标准，不过是公开的说辞——人民民主政治需要的政治立场。在《政治的神学》和《政治的概念》中，施米特真正要说的，仍然是一个霍布斯从马基雅维利那里继承得来的传统论题——统治与臣服的关系。划分敌友不过是历史处境性的论题，统治与臣服才是政治本体论的论题。

人类生活需要管制，是所有政治的真正奥秘所在。世俗化的现代技术统治作为经济理性的结果，把政治的奥秘变成了公开的舞台。自新教出现以来，天主教的等级制度结构一再受到攻击，被说成"专制制度"的样板。在施米特看来，这正表明现代人已经不能理解天主教等级制度结构的政治意涵。的确，在原始基督教那里，并没有这样的等级制度。基督的福音传言实际上是一场精神的和政治的革命，把世界劈为两半——得救的和遭受永罚的、属世的和属灵的。这一全新的划分必然导致生活世界"非此即彼"的极端趋向，从而导致现世统治秩序的根本危机。历史上的天主教发展出 complexio oppositorum（对立的综合体），这一制度结构的全部奥秘就在"既……又"的综合——既顾及到人性之所不及、又不完全迁就人性的恶，既没有抛弃俗众、又没有遏制精英，既在地上、又

没有离开天主的怀抱，总之，缓和甚至克服了“非此即彼”的极端趋向。

相比之下，现代的各种“主义”倒像带有“非此即彼”的极端趋向，这是民主政治自身内潜藏着的根本性政治危机——统治与臣服关系的彻底瓦解。通过人民民主的政治神学，施米特竭力要说明的是：人民民主的政治同样离不得统治与臣服关系。

按照古典的政治智慧，统治与臣服关系基于人类天性中的怪兽野性“必须从外部”加以强行管制的认识，而“从外部”管制所需要的统治又得假定，一些人既有德性又有权力统治。这样就得假定一个自然的道德秩序或者神性的救恩秩序的存在，不然就谈不上统治的正当性问题。施米特最终没有写关于马基雅维利的专论，而是写了关于霍布斯的专论，可能因为，霍布斯所主张的更高秩序的人统治较低秩序的人与天主教的政治形式刚好切合。但现代的人民民主政治恰恰建立在所有人的自然平等这一假定上，因而与统治—臣服的政治本体论根本不兼容。既然人民民主政治出现之后，更高秩序的人与较低秩序的人的差序格局已经没有正当性了，谈论人民民主的正当性及其主权，就可能是自己哄自己。

施米特接受了韦伯的前提：世俗化政治不可避免；同时，施米特也传承了柯特的“阻挡”意志，坚信民主政治同样得面对更高的人决定较低存在等级上的人的生活方式问题。在现代性的条件下，反对民主的正当性是非常危险的，这无异于反对上帝。但在民主政治中，如果统治的正当性最终不能转移到德性智慧更高的人手中，同样是人类末日的来临。施米特人民民主的政治神学的根本论题，仍然是一个古典的问题：即便没有民族国家之间的对抗，人的品质之间的政治对抗（谁统治谁）依然存在。

从《政治的神学》到《政治的概念》，施米特的政治论述一直伴随着上述矛盾——民主政治的正当性本身的矛盾，或者说超越的正当性（神主政治）与内在的正当性（民主政治）之间的矛盾。然

而，在这一矛盾中，施米特并非如有的论者认为的那样，始终没有决断。[89] 毋宁说，在从君主政治到民主政治的正当性转移这一历史过程中，中古大主教的"既……又"政治形式——既是君主制又是民主制的政治传统已经为施米特的决断提供了基础。[90] 所以，施米特看得很透：国家"主权"最终是人为的东西。

•

施米特主要论著缩写表

施米特主要论著按初次出版年序排列如下，文中仅注缩写和页码。除非特别注明，本稿依据的均为所注的最后版本。

《北极光》：*Theodor Daublers "Nordlicht": Drei Studien uber die Elementeden Geist und die Aktualitat des Werkes*（《多伯勒的长篇叙事诗"北极光"：三论其诗作的要素、精神和现实性》），Munchen，1916；Berlin，1991。

《政治的浪漫派》：*Politische Romantik*（《政治的浪漫派》），Munchen / Leipzig，1919 初版，1924 修订版（第二版）；Berlin，1998 第六版。

《论专政》：*Die Diktatur: Von den Anfangen des modernen Souveranitatsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*（《论专政：从现代主权思想的肇兴到无产阶级的阶级斗争》）。初版于 1921，1994 年 Duncker & Humblot 重排校勘本。

《政治的神学》：*Politische Theologie-vier Kapitel zur Lehre von der Souveranitat*（《政治的神学：主权学说四论》）Munchen / Leipzig，1922 初版；Berlin，1993。

《议会制》：*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*（《当今议会制的思想史处境》），Munchen / Leipzig，1923；Berlin，1996。

---

[89] 参见 Robert Howe，《从正当性到专政——从专政到正当性》，David Dyzenhaus ed.，*Law as Polutes: Carl Schmitt's Critique of liberalism*（《作为政治的法律：施米特对自由主义的批判》），Duke Uni. Press，1998，p.71。

[90] 施特劳斯曾说，卢梭的人民主权论在逻辑上已经由中世纪的"亚里士多德派"准备好了："马西利乌斯断言唯一合法的主权者是人民，但这一主权者得同政府区别开来。他因此而成功地使基督教僧侣教士服从于基督教俗人，使基督教贵族服从基督教民众或人民"（施特劳斯："马西利乌斯"，见施特劳斯、克罗波西主编：《政治哲学史》，李天然等译，河北人民出版社，1994，上卷，第 312 页）。这一论断用在施米特身上也合适。

《政治形式》：*Romischer Katholizismus und Politische Form*（《罗马天主教与政治形式》），JakobHegner / Hellerau，1923 初版；Theatiner，1925 二版；Ernst Klett / Stuttgart，1984。

《政治的概念》：*Der Begriff des Politischen*（《政治的概念》），1963 重印本。

《宪法学说》：*Verfassungslehre*（《宪法学说》），Munchen / Leipzig，1928；Berlin，1993。

《中立化时代》："Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen"（"中立化和非政治化时代"），收入《政治的概念》第二版（1932），引文据 1963 年重印本。

《合法性与正当性》：*Legalitat und Legitimitat*（《合法性与正当性》），Munchen & Leibzig，1932；Berlin，1993，亦收入《宪法法文集》，并加了"跋"，本文依据的是《文集》中的文本。

《国家、运动、人民》：*Staat，Bewegung，Volk-Die Dreigliederung der politischen Einheit*（《国家、运动、人民：政治统一体的三个肢体》），Hamburg，1933。

《市民战胜士兵》：*Staatsgefuge und Zusammenbruch des zweiten Reiches-Der Sieg des Burgers uber den Soldaten*（《国家架构与第二帝国的崩溃：市民战胜士兵》），Hamburg，1934。

《法学思想的三种类型》：Uber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denken（《法学思想的三种类型》），Hamburg，1934；Berlin，1993。

《立场和概念》：*Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles：1923 bis 1939*（《1923—1939 年间与魏玛、日内瓦、凡尔赛斗争中的立场和概念》），Hamburg，1940；Berlin，1994。

《陆地与海洋》：*Land und Mehr：Eine weltgeschichtliche Betrachtung*（《大地与海洋：世界史的观察》），Leipzig，1942；Ernst Klett / Stuttgart，1984。

《得救》：*Ex Captivitate Salus：Erfahrungen der Zeit 1945—1947*（《从被虏中得救：出自 1945—1947 年的经验》），Koln，1950。

《论柯特》：*Donoso Cortes in gesamteuropaischer Interpretation：Vier Aufsatze*（《四论整个欧洲对柯特的解释》），Koln，1950。

《宪法法文集》：*Verfassungsrechtliche Aussatze aus den Jahren 1924—1954*（《宪法法文集：1924—1954》），Berlin，1953 / 1985。

《价值的僭政》：*Die Tyrannei dre Werte：Uberlegungen eines Juristen zur Wert-Philosophie*（《价值的僭主：一个法学家对价值哲学的思考》），Kohlhammer / Stuttgart，1960（中译文参见《道风：基督教文化评论》，16[2001]，朱雁冰译）。

《游击队理论》：*Theorie des Partisanen：Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen*（《游击队理论：政治的概念附识》），Berlin，1963/1995。

《政治的神学续篇》：*Politische Theologie II：Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*（《政治的神学续篇：取消所有政治神学的传说》），Berlin，1970。

《国家、大空间、法》：*Staat，Grossraum，Nomos：Arbeiten aus den Jahren 1916—1969*（《国家、大空间、法：1916—1969 文集》），Gunter Maschke 编，Berlin，1995。

政治的概念(1932)

□[德]卡尔·施米特　著
刘宗坤　译

目录

一、国家和政治
二、划分敌友是政治的标准
三、战争是敌人的显现形式
四、国家是政治的统一体,因多元论而出问题
五、决断战争和敌人
六、世界并非政治统一体,而是政治的多样体
七、政治理论的人类学始基
八、伦理与经济的两极导致的非政治化
跋

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

一、国家和政治

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，国家均是一个由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

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*, 4th ed., München, 1868, vol. 2, p. 29)中的观点"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！)"

等。借助于这种相互否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——这显然是一种令人不快的循环。

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，法国的行政法实践还试图建立政治动机

---

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 *Gesammelte politische Schriften*（《政治学著作集》），3rd ed., Johannes Winckelmann ed., Tübingen, 1971, pp. 505, 506）；“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”（Parliament und *Regierung im neugeordneten Deutschland*），同上引书，p. 347；“政治的本质即……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……正因为如此，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 Gerber-Laband 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 Kelsen）。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共法律性社团之影响。以这种和类似的方式来界定，政治的、国家的与公共的事务可以相互转化，直到 1906 年（柏林高等法院 1906 年 2 月 16 日的判决，Johow，第 31 卷，第 32—34 章）。普鲁士的实践在 1850 年 3 月 13 日还处理了所有不具备社团资格的教会和宗教结社事务，甚至处理了那些作为对公共事务产生的影响或探讨这些影响的宗教修行；关于这一实践的发展，请参 H. Geffcken，“Öffentliche Angelegenheit, politischer Gegenstand und politischer Verein nach

(mobile politique)的概念,借助于这一概念,可以把政府的政治活动(actes de gouvernement)与那些非政治的行政活动区别开来,从而使政治活动摆脱行政法院的控制。④

---

preussischen Recht"(根据普鲁士法律的公共事务、政治对象和政治结社),*Festschrift fur E. Friedberg*,1908,pp.287ff.。在关于宗教、文化、社会以及其他问题的非国家性的法院认可中,还存在着一个相当重要、甚至决定性的标志:作为特定群体或组织的影响和利益范围,特定的专门领域已经摆脱了国家及其统治。用19世纪的表达方式,这叫做:"社会"抵抗"国家"。倘若国家理论、法律科学以及主要的言谈方式都确定政治=国家,就会有这一(逻辑上不可能,但事实上又显得不可避免的)结论:一切非国家性的东西,因此也是一切社会性的东西,顺理成章地都是非政治性的。在部分程度上,这是一个幼稚的错误,它包含着一系列对帕累托(V. Pareto)关于剩余物(Residum)与衍生物(Derivation)学说的清晰说明。参见 *Traite de sociologie generale*(《普通社会学概论》),1917/1919,vol.1,pp.450ff.;vol.2,pp.785ff.。但在一定程度上,与这一错误无法分开的是,在与现存国家及其秩序类型的国内政治斗争中,它又是一个在实践中相当有用、效果巨大、充满活力的工具。

④ Jeze, *Les principes generaux du drou administratif*(《行政权的一般原理》),I,1925,3rded.,p.392。就此而言,整个区分不过是一个政治机会(opportunite politique)的事实。可进一步参 R. Alibert, *Le controle jurditionnale de l' administration*(《行政的司法控制》),Paris,1926,p.70ff.;进一步的文献可以参见 Smend, *Die politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatform: Festschrift fur Kahl*(《宪政国家的政治暴力与国家形式问题:卡尔纪念文集》),Tubingen,1923,p.16;还可以参见 *Verfassung und Verfassungsrecht*(《宪法与宪法权利》),pp.103,133,154,以及公共权利国际研究所1930年公开出版的报告;那儿还有 R. Laun 和 P. Deuz 的报告。我从 Deuz 的报告(第11页)中引用此处提供的政治准则(即敌—友的定位),并运用 Dufour(*Traite de droit administratif applique*,vol.5,p.128)关于政府的具体政治活动提出的非常有意思的定义:"界定政府的活动是作者给自己设定的目标。政府活动的目的在于保护社会,抑或政府作为化身反对内部或外部的敌人,不论这些敌人是公开的还是隐藏的,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。可参考 Esmein-Nezard, *Droit constitutionell*(《宪法权利》),7thed.,vol.1,p.234。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 Stier Somlo, Archoff R., vol.9, 1925, pp.234, 233; L. Waldecker, *Kommentar zur Preuss Verfassung*(《普鲁士宪法注释》),1928,2nd ed.,p.167;以及1925年11月21日德国宪法法院的决议(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。Schoffle 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,参见《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, pp.71ff.)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。

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。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。

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。[5]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

---

⑤ Carl Schmitt, *Der Huter der Verfassung*（《宪法的保障者》）, Tubingen, 1931, Berlin, 1969, pp. 78 –79.

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。唯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，唯有置于特定的（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"。⑥

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

⑥ Kroner, eds., pp. 133, 135, 197.

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［Hugo Preuss］的论文中描述过这种发展的基本轨迹⑦）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。⑧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 Deutsche Genossenschaftrecht*］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（K. Wolzendorf）提出来的，而在英国，它则导致了多元化理论。（参见

⑦ Carl Schmitt, *Hugo Preuss, Sein Staatsbgriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre*（《普鲁斯的国家概念及其在德意志国家学说中的地位》），Tubingen, 1930.

⑧ *Studien zum Deutschen Staatsrechte*（《德意志国家法研究》），Leipzig, 1888, vol. 2, p. 219; *Deutsches Staatrecht*（《德意志国家法》），Leipzig, 1892, vol. 1, p. 110.

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。[9]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"。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。

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

⑨ Rudolf Smend, *Verfassung und Verfassungsrecht*(《宪法与宪法权利》), München, 1928. p. 97, n. 2.

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；他也不一定非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。

三、战争是敌人的显现形式

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—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争论对手。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争论对手。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。⑩由于德语和其他语言并不在私敌与政敌之间作出区别，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，ἀγαπάτε τοὺς ἐχθρούς 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

⑩ 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)之间的对比，不过，他是联系到其他各种对立面，如战争、起义、哗变、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(στάσις)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、166、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。公敌与私敌也可以作如下区分：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——中译注)

着，一个人应当去爱、去支持他自己民族的敌人。

政治造成了最剧烈、最极端的对抗，而且每一次具体对抗的程度越接近极点，即形成敌—友的阵营，其政治性也就越强。在作为一个有机的政治统一体的国家之内，完全由自己决定敌—友的划分。不但如此，紧随这类首要的政治决断并在业已采取的决断保护之下，无数次要的"政治"概念便开始出台。至于我们在第一章中曾经讨论过的把政治等同于国家的做法，则具有区别"国家的政治"态度与政党政治的作用，这样我们就可以讨论国家内部的宗教、教育、社会和公共政策等。纵然国家容纳了所有这些对立面并将其相对化，却仍然有一种对立和对抗存在于那个与政治概念相关的国家领域。[11] 最后，甚至会出现某些陈腐不堪的"政治"形态，它们表现为某些寄生性和依附性。在此，最初的敌—友阵营便只剩下某种对抗的契机，它表现在各种谋略、实践、竞争和阴谋中；其中那些最特殊的交易和手段就被称为"政治"。但是，政治的实质包含在特定的敌对状态中，这一事实仍然表现在日常语言中，尽管日常语言已经完全丧失了对"极端情境"的认识。

这一点可以在日常交谈中得到印证，而且具有两方面的明显例证。首先，一切政治的概念、观念和术语的含义都包含敌对性；它们具有特定的对立面，与特定局面联系在一起；结果（在战争和革命中表现出来）便是敌—友阵营的划分，而当这种局面消失之后，它们就变成一些幽灵般空洞的抽象。至于国家、共和国[12]、社会、阶级、主权、法治国家、绝对主义、专政、经济计划、中立国家或

---

[11] 一旦在政治上引人注目的阶级提出自己的"社会"要求，便出现了"社会政策"。古代救济劳苦穷人的慈善福利并不被当作社会政治问题，也不被称作社会政策。同样，只有当教会建立起具有政治意义的反对力量时，才会出现某种教会政策（Kirchenpolitik）。

[12] 比如，马基雅维利就把所有非君主政体的国家均称作共和国，今天人们仍然接受他的定义。Richard Thoma 则把民主界定为非特权化国家；因而，所有非民主国家均被归入特权国家之列。

全权国家等词，如果人们无法从诸如此类的术语上面确切地知道要侵袭、战斗、反驳或否定的对象，那么，它们便根本无从把握。[13]首先，政治一词的用法取决于这种敌对性，而与是否对于被称为非政治性的（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

---

[13] 在此，这种论战的强度也可以具有无数的形态和等级。但是，那些充满政治意味的术语和概念在本质上所具有的敌对性仍然可以辨别出来。因此，术语学问题就变得颇具政治性。一个词语或一种措辞在敌对的冲突中可以同时成为信号、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*，Tubingen，1929，p.97）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 Republique*））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，付出赎金以免遭受人侵（pour se racheter de l'invasion）。

是对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。如果国内各政党间的冲突成为"唯一"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。

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"社会性的"，也不是"观念性的"（Ideales）。[14] 军事斗争本身并不是"政治借其他手段的延续"，克劳塞维茨（Clausewitz）的这句名言常常为人们不适当地引用。[15] 战争拥有自身的战略、战术以及其他规则和立场，但是，所

---

⑭ Rudolf Stammler 的论文基于新康德主义论题，认为"理想社会"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 Volkerrechts und die clausula rebus sic stantibus*（Tubingen，1911，p. 146）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—马克主义的历史哲学中有着一席之地，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。

⑮ 克劳塞维茨《战争论》（中译本：北京解放军出版社，1964、1994；第 2 版，柏林，1853，第 3 卷，第 3 章，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，对克劳塞维茨而言，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政治的核心问题："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，以及 H. Rothfels，*Carl von Clausewitz，Politik und Krieg*（《克劳塞维茨、政治和战争》），Berlin，1920，pp. 198，202。

有这一切均假定，谁是我们的敌人这个政治决断已经作出。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斗去解决的政治问题。在这方面，一位英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练，因为政治家要毕生斗争，而士兵只在非常情况下才去战斗。战争既非政治的目标，也非政治的目的，甚至也不是政治的真正内容。但是，作为一种始终存在的可能性，战争乃是典型地决定着人类活动与思想并造成特定政治行为的首要前提。

朋友与敌人的划分标准绝不意味着某个民族与另外某个民族永远为友或永远为敌，也不意味着一个中立性国家不可能存在或在政治上没有意义。就像每个政治概念一样，中立概念也隶属于那个最终前提，即敌—友阵营划分的现实可能性。如果中立性在世界上占据优势，那么，不仅战争而且中立性本身也将不复存在。一旦发生战争的可能性消失了，那么避免战争的政治活动就会像其他所有政治活动一样寿终正寝。关键始终在于那种极端情况，即真正的战争发生的可能性，以及如何确定是否已经到了这种地步。

尽管这种极端处境似乎是一种例外，但是这并不能否定战争的决定性，反倒更加确证了战争的决定性。虽然今天战争的数量和频率都有所下降，但是其残忍程度却成倍增长。战争在今天仍然是一种"最极端的可能性"。我们可以说，战争这种例外情况具有一种特殊的决定意义，它揭示了问题的实质。因为，只有在真正的战斗中，敌—友的政治划分所产生的最极端后果才得以暴露出来。人类从这种最极端的可能性中发展出特定的政治紧张局面。

在一个彻底消除了战争可能性的世界上，在一个完全实现了和平的世界上，将不会存在敌—友的划分，因而政治也将不复存在。可以想象这样一个世界照样包含许多令人感兴趣的对立和对抗，各种竞争和谋略，但是却不复存在那种富有意义的对立面，以

要求人们去牺牲生命，准许人们去流血并屠杀他人。至于这样一个没有政治的世界是否是人们梦寐以求的理想境界，则与此处政治的定义无关。政治现象只有在敌—友阵营这种始终存在的可能性背景下，方能得到理解，而与这种可能性所包含的道德、审美以及经济等因素无关。

战争作为最极端的政治手段揭示了那种支撑着所有政治观念的可能性，即朋友和敌人的划分。只要这种划分在人类中实际存在或至少是潜在地可能存在，战争就具有意义。另一方面，如果出于“纯粹”宗教、“纯粹”道义、“纯粹”法律或“纯粹”经济的动机发动战争，则是毫无意义的。敌—友的划分以及战争均无法从人类文化的这些特殊对立面中发展出来。战争既不需要具有宗教意义，也不需要在道义上正确，更不需要有利可图。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，剩下的唯一问题便永远是，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。

四、国家是政治的统一体，因多元论而出问题

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争，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—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他国发生战争，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—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—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上），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。⑯ 在这种

⑯ “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, *Le Mouvement socialiste*（《社会主义运动》），1907, Oct., p. 314。Berth 的观点来自 Georges Sorel。狄骥在其演讲《社会权利、个人权利与国家转型》（*Le Droit social, le droit individuel et la transformation de l'Etat*, 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'Etat personnel et souverain… est mort ou sur le point de mourir”）。在狄骥的《国家论》（*L'Etat*, 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》（*Elements de droit constitutionnel*, 7th eds., H. Nezarded, Paris, 1921, vol. 1, pp. 55ff.），尤其出现于 Maxime Leroy 极其有趣的著作《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。

情况下，狄骥（Leon Duguit）一跃而成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，毕竟它们不过是主权专制主义的残余，但是狄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。[17] 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，尽管工会能够作出决定，要求其成员不再去教堂，但是他们却仍然照去不误；同时，教会要求信徒退出工会的决定同样也得不到理睬。

---

⑰ 对柯尔论文的概述和一个似乎可信的汇编（他自己作出过说明）重印在《亚里士多德学会学报》（*Proceedings of the Aristotellian Society*）第16卷（1916），第310—325页。这里的核心论题仍然是认为国家与其他人类组织平等。拉斯基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 fur offentliches Recht*），第10卷（1931），第1—27页；进一步的文献参见 Kung Chuan Hsiao（萧公权），*Political Pluralism*（《政治多元论》），London，1927。关于对多元主义的批判，参 W. Y. Elliott，"The Pragmatic Politics of Mr. H. J. Laski"（《拉斯基先生的实用政治学》），*The American Political Review*，vol. 18（1924），pp. 251—275；*The Pragmatic Revolt in Politics*（《政治学中的实用主义反叛》），New York，1928，以及 Carl Schmitt，"Staatsethik und Pluralistischer Staat"（《国家伦理与多元主义国家》），*Kant-Studien*，vol. 35（1930），pp. 28—42。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。

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 Figis)论述现代国家中的教会的著作。[18] 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

---

[18] Figis 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(sociatates)，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，比如根本无法想象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"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。

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 世纪德国的"人格化"国家学说在此也十分重要,因为它一方面与绝对王权的人格化截然对立,另一方面则与那种把国家作为一个更高的第三者(相对于所有其他社会群体而言)以逃避在王权和人民主权之间作两难选择的国家截然对立。但是,问题仍然悬而未决:即由哪一个社会统一体(如果我能被允许在此使用"社会的"这个不确切的宽泛概念的话)决定那种极端情况并确定关键性的敌—友划分?无论教会还是工会,抑或二者结盟均无法禁止或阻止俾斯麦统治下的德意志帝国想发动的战争。俾斯麦无法向教皇宣战,仅仅是因为教皇不再拥有战争法权(jus belli);同样,具有社会主义性质的工会也不想充当好战党(partie belligerante)的角色。无论如何,没有任何一个能够想象出的有组织的对立面能够剥夺德国政府在极端情况下作出相关决定的权力;这样一个对立面要冒着被视为敌人的危险,从而承担这个概念所带来的一切后果。此外,教会和工会均不准备卷入内战中去。[19] 这些考虑已经足以建立一种合理的主权和统一体概念。政治统一体在本质上乃是具有决定性的统一体,这与它最终的精神动力来自何处无关。它要么存在,要么不存在。只要它存在,就是至高无上的,即在决定性的时刻,它是具有权威的统一体。

国家不仅是统一体,而且是决定性统一体,这一点取决于政治

---

[19] 因为拉斯基也提到英国天主教教会与 Gladstone 的矛盾,下面这段话引自红衣主教 John Henry Newman 致 Norfolk 公爵的信[参见 Gladstone, *The Vatican Decrees in Their Bearing on Civil Allegiance*(《梵蒂冈关于国民忠诚的教谕》),1874]:"如果英国派遣军队支持意大利反对教皇及其同盟的战争,那么英国的天主教徒就会义愤填膺,他们在战争开始之前就会站在教皇一边,运用一切宪法手段阻止战争。但是,谁会相信,一旦卷入战争,他们除了祷告和为结束战争而努力之外,还能做出其他什么事情?人们有什么理由说他们会迈出背叛国家的一步?""A Letter Addressed to His Grace the Duke of Norfolk"(《致尊敬的诺弗尔克公爵》),New York,1875),p.64。

的性质。多元化理论要么是一种通过社会组织的联邦制来达到国家统一的国家理论，要么就是一种令国家解体或争论不休的理论。事实上，如果它对政治统一体形成挑战并对“政治组织”与其他组织，比如宗教团体或经济团体一视同仁，那么，首先它就必须回答政治的具体内容为何这个问题。尽管拉斯基在他大量的著作中不断谈论国家、政治、主权和“政府”，但是，我们在其中并找不到一个具体的政治定义。国家不过是转化成一个与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务于个人以及个人的自由组织。组织之间相互斗争，面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促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。[20] 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，这并不意味着，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

---

[20] "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，"Zur Soziologie des Weltkriegs"(《论世界大战的社会学》)，*Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*(《社会科学与社会政策文献》)，vol. 39，1915，p. 349。

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，也不管具体法律抑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（Lorenz von Stein）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"[21]。

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

---

[21] 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, *Griechische Staatkunde*(《希腊人的治国才能》), vol.3, 1920, pp.231, 532。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, *Rom. Staatsrecht*(《罗马国家法》), Ⅲ, pp.1240ff.；关于放逐，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，一切反对她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 Vernuls 所著《共同宗教与分歧性宗教》(*De una et diversa religione*, 1646)中的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, "L'eglise et l'etat"(《教会与国家》), *Revue belge de philologie et d'histoire*(《比利时语文学与历史学杂志》), 1927, vol.2/3。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。

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 as 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。如果以经济利益为基础来判定这种要求的合目的性(Zweckmssigkeiten)，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"，须作出自由抉择。

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购买力的增长，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，以及从肉体上消灭那些属于敌人阵营的人——

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，更遑论是否值得效法，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。[22] 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。一旦它不再拥有作出这种划分的能力或意志，它将在政治上不复存在。如果它允许其他民族来替自己作出

---

[22] 《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)。

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。[23] 事实上，它既没有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

㉓ 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 日签署的克劳格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，最重要的就是遵守克劳格公约；对波兰来说则是自卫、遵守克劳格公约和国联公约……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 uber politisches Recht"），见《国外公法与国际法杂志》（*Zeitschrift fur auslandesches offentliches Recht und Volkerrecht*），第 1 卷，1929，第 57—76 页。关于人类和平存在的一般性问题，参见第 6 章。关于克劳格公约没有宣布战争非法，反倒认可战争，参见 E. M. Borchard：《克劳格公约认可战争》（"The Kellogg Treaties Sanction War"），同上引书，第 126—131 页，以及 Arthur Wegner，《法学导论》（*Einfuhrung in die Rechtswissenschaft*），柏林，1931，第 109—111 页。

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作出这种命运攸关的划分，即使它求助于某些相反的声明，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性个体生活于世。[24] 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入侵并进而接管政治统治来担

[24] 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），参见第七章中黑格尔的主张。

负起这种考验。随之，保护者便根据那种永恒的庇护与臣服的关系来决定谁是敌人。

封建秩序以及领主与封臣、领袖与追随者、赞助人与食客之间的关系便是建立在庇护与臣服的原则之上。此处显然存在上面这种关系。如果没有庇护和臣服的关系，任何秩序、任何理性的合理性或合法性均无从存在。“庇护与臣服”（Protego ergo obligo）乃是国家的第一原理（cogito ergo sum）。任何一种尚未系统地理解这句格言的政治理论均是只见树木不见森林。霍布斯称《利维坦》一书的真正目的（1651 年英文版结尾，第 396 页）在于，再次向人们潜移默化地灌输“庇护与臣服的相互关系”；人类的本性和神圣的权利均要求毋庸置疑地遵循这种关系。

霍布斯本人在可怕的内战时期曾亲身体验过这一真理，因为当时所有那些人们在安定时期用来自欺欺人的关于政治的正当性与规范性的空想，统统破灭了。如果国家内部某些有组织的政党因其成员众多而能比国家提供更多的保护，国家顶多只能成为此类党派的附庸，而每一个公民均知道应该服从谁。我们已经说明（见第四章），多元主义国家理论能把这一点正当化。庇护与臣服公理的根本正确性在对外政策以及国与国的关系中表现得更为明确和突出：这一公理最简单的形态不仅在国际法规定的庇护关系中可以看到，而且在联邦制国家和国家邦联均由其中某一国控制这种现象中，也可见一斑，不但如此，各种各样的条约均提供庇护和保护。

以为一个不设防的民族便只有朋友，极其愚蠢，设想敌人或许能因没有遇到抵抗而大受感动，则无异于精神错乱。比如说，没有人会相信，如果放弃所有的艺术和经济生产，世界就能够进入一种纯道德的境界。人们更无从希望，如果逃避所有的政治抉择，人类就能创造出一种纯道德或纯经济的状况。即使一个民族不再拥有生存于政治领域的能力或意志，政治领域也不会因此而从世界上

消亡。只有弱小的民族才会消亡。

六、世界并非政治统一体，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。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、甚至根本无法想象会发生冲突的境界，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。至于这种状况是否能出现，何时出现，我一无所知。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争。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殊工具。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，否认敌人具有人类的品质，宣布敌人为人类的罪犯（hors l'humanite）；借此，一场战争就会变得极端非人道。[25] 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

---

[25] 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“大性本该灭绝”，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。

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(Volkerbund)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Volkerbund(在法语中被称为Societe 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”(zwischenstaatlich)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。我们实在难以理解，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，变成了一套在国联理事会和国联

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，[25]这种组织不是一个联盟(Bund)，或许只是一种联合(Buendnis)。只有在其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，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

[25] *Die Kernfrage des Volkerbundes*(《国际联盟的核心问题》)，Berlin，1926.

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；丘吉尔在 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它们只把自己的牙、爪、角作为维护和平的工具;还有大鱼吃小鱼等等。这种奇怪的模拟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。"[27]斯普兰格(Eduard Spranger)在其著作《生活方式》[28]的"权力人"(Der Machtmensch)一章中曾经说:"对政治家来说,人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

㉗ *Gesammelte Schriften*(全集),3rd ed.,Berlin,1923,vol.2,p.31.

㉘ Eduard Spranger, *Lebensformen*, 6th eds.,Halle,1927.

人性》[29]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。

我曾经反复指出[30]，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。[31]

---

[29] Helmuth Plessner, *Macht und menschliche Natur*（《权力与人的本性》），Berlin, 1931.

[30] 《政治的神学》，第50页及以下；《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 Anfangen des modernen Souveranitatsgedanken bis zum proletarischen Klassenkampf*, Munchen, 1921/1928; Berlin, 1964），第9、109、112页及以下，第123、148页。

[31] 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。

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、麦斯特、柯特（Donoso Cortes）、泰纳（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。这段话实际上是用在经济领域,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(propriete)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。因此它希望把勇敢抛在一边,使自己免于承担死于暴力的危险。[32]

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效的: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

---

[32] Hegel, "Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts"(《自然法的科学性》), *Samtliche Werke*(《黑格尔全集》), Glocknereds, Stuttgart, 1927, vol. 1, p. 499.

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那儿获得最强大的生命。[33] 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。[34] 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

---

[33] 参卢卡奇，《历史与阶级意识》（*Geschichte und Klassenbewusstsein*，Berlin，1968）；《论列宁》，柏林，1924。

[34] 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，p.550）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 J. K. 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。

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。[35] 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鲍赛特(Bossuet)、麦斯特、波纳尔德(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》[36] 中得到了充分说明，赛利尔(Seilliere)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，也对此作了描述。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"的人性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

---

[35] 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，说有些人天生本善，另一些人则天性本恶，根本不正确。"参见 Irenaeus, *Contra haereses*(《反异端》), part 4, vol. 37; Migne, *Patrologia Graeca*(《希腊教父集》), vol. 7, p. 1099。

[36] Ernst Troeltsch, *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*(《基督教会及社团的社会学说》)。

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(Tonnies)，而是具体政治哲学的基本假定。

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。[57]

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荫庇下，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。就像人类生命和思想的所有领域一样，权利既可用来支持其他领域，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

---

[57] 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入侵时期——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。

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。霍布斯对此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 Soureranitat 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"或"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。[38]

---

[38] 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(ecrasez 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)对信奉天主教的西班牙人的憎恨面前均相形见绌。他在1656年9月17日的讲话中说:"我要讲的首要问题,也就是自然界的第一个教导:即生存和维持……维护'我们民族的生存'必须得到首要的关注,因为有人试图消灭它,取消它的生存。"所以,我们来考虑一下自己的敌人,即"那些威胁到真正的民族生存的敌人"(他总是重复这种"真正的生存"或"民族的生存",然后继续讲):"唉呀,事实上,你们的头号敌人就是西班牙人。他们是天生的敌人。他们天生如此;他们完全是天生如此——由于他们心中的仇恨,即仇恨属于上帝的一切。而'属于上帝

不过，反之亦然：在政治的历史上，无论是国际政治还是国内政治，一旦无力或不愿作出敌友的划分，便标志着政治的终结。在俄国革命之前，那些注定不幸的阶级把俄国农民理想化为善良、勇敢的基督教良民。充满相对主义色彩的资产阶级在混乱的欧洲寻找各种异国情调的文化，以便将其变成自己审美消费的对象。在法国，1789 年革命之前，贵族社会则把“天性善良的人”和民众道德情感化。托克维尔（Tocqueville）曾经描述过这种状况[39]，他心中那种令人颤栗的张力发自一种特殊的政治悲哀：没有人看破革命；而到了 1793 年，在那些曾经带来安全和信念的民众善良、温和、天真的说法上却已经加上了这样的话：“荒谬可怕的看法”（spectacle ridicule et terrible），这真令人难以置信。

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

的一切”均在你们心中，或能够在你们心中。”然后，他又重复道：“西班牙人是你们的敌人”，他们的“仇恨是上帝放在他们心中的”。他们是“天生的敌人，是上帝定下的敌人”。任何认为西班牙人是“偶然才成为敌人”的人，便是“不熟悉《圣经》和上帝的事”，因为上帝曾经说：“我要让你的后裔和女人的后裔彼此为仇”（《创世记》3：15）。一个国家可以与法国谋和，但是却不能与西班牙谋和，因为它是一个天主教国家，教皇只按照自己的意愿维护和平。参见《克伦威尔书信演讲集》（*Oliver Cromwell's Letters and Lectures*，Carlyle edition，New York，1907，vol.5，pp.149，150，151，153）。

[39] 托克维尔：《旧制度与大革命》（*L'Ancient Regime et la revolution*），第 228 页。

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。[40] 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。[41] 但是，问题在于，一种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来均具有政治性，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

---

[40] 这种结合很容易增长。1800 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，必然忽视最为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 3 个伟大的先驱，他们都是典型的浪漫主义者：伯克(Burke)、夏多布里昂(Chateaubriand)、贡斯当(Benjamin Constant)。

[41] 关于自由主义与民主的对立，参见施米特的《议会民主制的思想史状况》(*Die geistesgeschichtliche Lage*)，第 2 版(1926)，第 13 页及以下；另参见 F. Tonnies 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 *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。

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“公开的体系”(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能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的欧洲(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众。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。⑫

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，它获得了更加广阔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

⑫ [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。

构，比如统治与社团（基尔克），或共同体与社会（滕尼斯）。

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划归一派，另一方面则把无产阶级划归一派。这样一来，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域，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（Benjamin Constant）的论著《论征服精神》（*De l'esprit de conquete*），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
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 gre a gre），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"（compulsion sauvage），相反，前者则是"文明的计算"（le calcul civilise）。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 entraine a s'y livrer, ni par interet, 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，欧洲的文化氛围在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 Burodiener）。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(在本质上是非政治的)则应当由"经济手段"来决定。但是,他界定政治手段和经济手段的条件却无非是那种反政治和反国家情绪的典型表现。它们摇摆于伦理与经济之间,并且揭示了那个相互冲突的对立面,这个对立面反映出19世纪德国国家与社会、政治与经济之间相互冲突的紧张局面。经济方式被看作生产与消费的相互促进,因而是一种互惠、平等、正义和和平,最终则完全是"团结、友爱和正义的精神结合"。[43]

另一方面,政治方式则是以一种"处于经济领域之外的耀武扬威的"面目出现,即盗窃、征服以及各种各样的犯罪。国家与社会之间的等级价值体系得以维持下来。不过,尽管黑格尔体系化的日耳曼国家概念在19世纪视国家为道德和客观理性的领域,远远高于以"自我为中心"的社会领域,但是现在,价值判断却仍然开始转向。社会作为一个和平正义的领域无限高于国家,国家则被贬低为一个野蛮的不道德领域。角色发生了变化,神化却依然存在。但是,简单地用取消道德资格(moralischen Disqualifikation)来下定义,绝非偶然,同时既不是道德性的,也不是心理学意义上的,科学上也极少具有合理性。这样一来,善的、公正的、和平的,一言以蔽之,富有同情感的交换,就同挥霍无度、掠夺成性、犯罪性的政治对立起来。反过来说,用这种方法,政治同样被定义为诚实的斗争领域,经济则被定义为尔虞我诈的世界;因为说到底,政治与掠夺和权力的相关性,同经济与狡诈和欺骗的相关性相比,并没有什么特殊的地方。

交换(Tauschen)和欺骗(Täuschen)总是息息相关。以经济基础为根据而对人进行的支配,即便是非政治性的,因此也摆脱了任何

---

[43] "Fritz Sandereds. Gesellschaft und Staat, Studie zur Gesellschaftslehre von Franz Oppenheimer"(《社会与国家:奥本海默社会学说研究》), *Archiv fur Sozialwissenschaft*, vol.56(1926), pp.384—385.

政治责任和安全，那也必然显示为一个可怕的欺诈。交换概念在理解上绝对没有排除这一点，即，签约双方的交换要遭受损失，而且一个相互性的契约体制最终都变成一个劣迹斑斑的剥削和压迫体制。在这种情况下，假如被剥削方和被压迫方进行抵抗，显然不可能借助于经济手段。经济权力的占有者就将任何以"非经济手段"改变其权力地位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，重利盘剥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 Rathenaus 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 年国际联盟第二次大会决议的第 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未所闻地制造出来，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，而是被当作和平的破坏者和干扰者。一场为保证和拓展经济权力地位的战争，必然在大批鼓动家手上成为“出师”，成为“人类最后的战争”。因此它要求伦理和经济的多元性。诚然，它也显示了一个骇人听闻的系统和结果，但这些所谓非政治的、甚至在表面上反政治的体制，要么为现存体制服务，要么导向了新的敌—友划分，却不能摆脱政治的后果。

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 1 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 月在巴塞罗那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来“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）。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，但基本思想没有改动，也没有进一步发挥。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

施米特《政治的概念》评注[①]

□列奥·施特劳斯　著
刘宗坤　译

一

[1] 施米特的论文[②] 探讨的是"人类事物的秩序"问题(第 95 页),即国家问题。由于国家在当代比之在以往数个世纪甚至更长的历史时期中更加问题成堆(第 23 页及以下),所以,认识国家需要一个根本的基础,对国家的基础何在,即政治的基础"作出简明而基本的说明";因为"国家的概念以政治的概念为前提"(第 20 页)。

[2] 这篇论文作为施米特研究政治概念的开端,必须按照他

① 本文初次发表在 *Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*(《社会科学与社会政策文库》),Tubingen, vol.67, Band 6, Heft, 1932, pp.732—749。施特劳斯作为附录重印于他的 *Hobbes' politische Wissenschaft*(《霍布斯的政治学》),Neuwied, 1965, pp.161—181。英译收入施特劳斯 *Spinoza's Critique of Religion*(《斯宾诺莎的宗教批判》)(E.M.Sinclair trans.), New York, 1965, pp.331—351。中译据英译译成,刘小枫据 Heinrich Meier, *Carl Schmitt und Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen": Zu einen Dialog unter Abwesenden*(Stuttgart, 1998)中所附德文原文校订。

② 《政治的概念,附"中立化与非政治化时代"》,München & Leipzig, 1932,文中插入的页码即指此书。

本人所理解的总体原则来理解。根据这些原则,“政治先于国家”这句话便显示出他意在传达的并非永恒真理,而只是当前的真理。因为“一切精神无非是当代精神”(第 79 页);“精神领域的一切概念,包括精神概念本身都是冲突的,只能通过具体的政治现实来理解”(第 84 页);“一切政治的概念、观念和术语的含义都具有敌对性;它们具有特定的对立面,与特定局势联系在一起……”(第 31 页)。根据这些原则,我们必须提出下面的问题:即在多大程度上当前的局势迫使我们承认国家的基础是政治?政治是在反对何种对手时成为国家的基础?

[3] 目前局势的特点在于持续了 300 年之久的历史进程已经“到达终点”(第 94 页)。在这个时代的终点,我们发现自己处于“一个中立化和非政治化时代”。非政治化不仅仅是现代历史发展的偶然结果,甚至也不仅仅是它的必然结果,而是现代历史发展最初的真正目标。现代精神在自由主义运动中大获全胜,而自由主义的特征恰恰在于对政治的否定(第 68 页及以下)。如果说自由主义已经变得令人难以置信,如果说它必须由此而遭到“另一个体系”的反驳,那么,在任何情况下,反对自由主义的首要口号就必须是:政治的立场。如果说自由主义相信,它能通过否定政治性而推出国家的基础,或者更确切地说,建立理性的社会关系,那么在自由主义失败之后,人们不禁认识到,只能站在政治的立场上理解国家。所以,施米特的基本论题完全取决于他与自由主义的论争;它只能作为论战来理解,只能“通过具体的政治现实”来理解。

[4] 自由主义的失败注定了施米特的使命。这种失败的详情如下:自由主义否定了政治;然而自由主义并无法把政治从地球上抹去,只是将其掩盖起来而已;自由主义导致了以一种非政治的言说方式参与政治。所以,自由主义抹杀的不是政治本身,而只是对政治的认识以及政治的真相(第 65 页及以下)。为了去除自由主

义制造的这层掩盖现实的烟幕，人们必须使政治露出本来面目，而且使之不容否认。政治首先必须从自由主义制造的幕障中浮现出来，以便使国家问题得到认真的对待。

[5] 因此，仅仅确定了自由主义业已失败的事实，或证明自由主义如何在每一项政治活动中均令自己走向荒谬还不够，仅仅指出"任何善良的观察者……若想在这里（即自由主义）找到些许政治原则或学理的一致性，均不免失望"（第 69 页）也不够。甚至洞察到一切自由主义政治学的明显矛盾乃是它们从根本上否定政治的必然结果，仍然不够（第 69 页）。毋宁说，我们需要以"另一种体系"取代这种在自由主义政治学中无法自圆其说却"具有令人吃惊的一致性的自由主义思想体系"（第 70 页），这"另一种体系"就是那种不否定政治，反倒使人们理解政治的体系。

[6] 施米特认识到，这种"具有令人吃惊的一致性的……自由主义思想体系"，"虽屡经挫折，在今天的欧洲却依然尚未被其他什么体系所取代"（第 70 页），这种认识本身已经足以表明他的研究的意义；因为这种认识使他完全孤立地处于自由主义的论敌中间，这些人的口袋里通常装着某种详细的非自由主义学说。根据这种认识，施米特也指出了自己研究的基本困难。因为，如果"自由主义的思想体系"真的"在今天的欧洲尚未被其他什么体系所取代"，那么可想而知，他在表述自己的观点时也会被迫利用某些自由主义思想的成分。施米特之所以试探性地作出这种主张恰恰是出于这种强迫性。施米特本人曾明确地说明这一点：他无非是想"在理论上为一个巨大问题 encadrieren（划定界限）"；他的著作的论题"应被看作一种客观性讨论的出发点"（第 96 页）。上述因素使得批评家的任务转向更多地注重施米特与主流观点的区别所在，而不太注重他纯粹追随主流观点的那些联系。

二

[7] 施米特明确拒绝为政治提出一个“无所不包的定义”(第26页)。从一开始,他就把“政治的本质”问题(第20页)理解为政治的特性问题(第21页,第26页及以下)。事实上,他之所以这样做,不是因为他觉得分类问题(政治特有的划分必须在此得到规定)已经得到解决,甚或不是一个实质性问题,而是恰恰因为他深深地怀疑当今最为司空见惯的那种答案:他运用政治现象把这类最为司空见惯的答案置于荒谬的境地,并以此为从根本上回答分类问题开创了一条途径。虽然屡遭挑战,但是对用于界定政治和国家的特殊性的分类问题,今天最为司空见惯的真正自由主义答案却依然如故:类就是“文化”,即“人类思想和活动”的整体,它划分为“各种相对独立的领域”(第26页),成为“各种文化区域”(Natorp)。初看上去,施米特曾经说过:就像“最终的划分在道德领域是善与恶,在审美领域是美与丑,在经济领域是利与害一样”,“政治的特有划分……在于朋友与敌人的划分”(第26页),如果他坚持这样说的话,就会局限于上面的分类当中。但是,施米特明确拒斥这种与其他“文化区域”并立等同的政治秩序:朋友与敌人的划分“既不等同于也不类同于……其他那些划分”;政治并没有描绘出“一个属于自己的新领域”(第27页)。这里无非是在说,对政治的认识意味着至少要对流行的文化概念进行彻底批判。

[8] 施米特并没有处处表现这种批判。同样,他也使用一般文献中的术语,偶尔讲到“各种人类思想与活动的相对独立的领域”(第26页及以下)或各种“人类生活和思想领域”(第66页)。在某一段中,他竟如此表述自己的观点,以至于粗心的读者会产生下面的印象:在自由主义让人们认识到审美、道德、科学、经济等领域的自

主性之后，现在对施米特来说，则要寻求让人们认识到政治的自主性，尽管这与自由主义相反，但却是自由主义之渴望自主性的延续。的确，他把“自主性”（Selbstverstandlichkeit）一词表述为“人类生活不同领域的自主性（Autonomie）”，这段引文已经表明上面的印象与施米特关系甚微。当他强调，自由主义“不但承认人类生活不同领域的‘自主性’，而且将其夸大到专门化甚至完全孤立的程度”时（第71页），这一点就变得更加清楚。施米特之与流行的文化概念分道扬镳充分表现在他对美学的间接描述上面：“从形而上学和道德通往经济的道路穿越了审美领域，而穿越审美消费和审美愉快的道路，如果一直极为崇高的话，则是通往普遍节约精神生活的最稳固最舒服的道路……”（第83页）；因为流行的文化概念当然包含对审美价值自主性的认识——假定这个概念完全不是由这种认识组成的。这种观点至少导致了以另外一种文化概念代替流行的文化概念的要求。而要做到这一点必须以对政治的特殊性的认识为基础。

［9］我们业已看到，施米特明确放弃了为政治下“无所不包的定义”。他假定“各种相对独立的人类思想和活动领域”（道德、审美、经济等）具有“其自身的标准”，各个领域就是借助于这些标准相对独立地建立起来，由此，他追问什么是“政治的标准”。此处的标准具有“终极划分的性质”，或者更确切地讲，具有终极“对立”的性质。所以，道德的标准便是善与恶的对立，审美的标准便是美与丑的对立，等等。以这种一般关系为定位，施米特把“朋友与敌人的划分”界定为“政治特有的划分”（第26页及以下）。此处的“敌人”——还有“朋友”——永远只能被理解为公敌（友），即“一个至少是潜在地斗争，或者说真正能够斗争的群体，与另一个类似群体对抗的群体”（第29页）。在敌友模式的两种因素中，“敌人”因素显然占据先机，施米特在详细解释了这种观点时，已经说明了这一点，事实上，他只论述了“敌人”的含义（参见第27、29页，第32页及以下）。人们可能会说：所有人群都只寻找朋友——他已经有了敌

人，才有朋友；“政治关系的实质包含在具体的敌对状态之中”（第 30 页）。所以，“敌人”要优先于“朋友”，因为“现实领域存在的潜在战斗”属于“敌人的概念”——尚不属于朋友的概念本身（第 33 页），而且，“人的生命”从潜在的战争，“可怕的紧急状态”以及“最极端的可能性”中，获得“特有的政治张力”（第 35 页）。但是，战争的可能性并不仅仅构成政治本身；战争不纯粹是“最极端的政治手段”；战争不仅在“自主的”范围内——即政治范围内——而且仅仅对人而言，就是可怕的紧急状态，因为战争不但关系到而且一直关系到“肉体屠杀的现实可能性”。政治的这种结构性定位说明了政治是基础性的，而不是一个与其他领域并存的“相对独立的领域”。政治是“尺度”（第 39 页）。正是在这个意义上，我们才能理解施米特所讲的政治“既不等同于也不类同于”道德、审美和经济等领域（第 26 页）。

［10］这种政治定义与施米特对流行的政治概念的暗中批判关系密切。这种批判对各个“人类思想和活动领域”的“自主性”提出了质疑。按照流行的文化概念，不仅个别的“文化领域”在与其他文化领域的关系上是“自主的”，而且文化作为一个整体，先于任何个别的文化领域，已经具有“自主性”，它是一种独立自主的创造，是人类精神的“纯粹产品”。这种观点让人忘记了“文化”总是以某种教化为前提：文化总是自然的教化（Kultur der Natur）。这种说法首先意味着，文化是对自然倾向的提高，是对自然的精心化育——至于是自然土壤还是人类精神则无关紧要；因此，文化要遵循自然本身提供的提示。但是，这种说法也可以是指通过顺应自然而征服自然（用培根的话说，即 parendo vincere）；因此，与其说文化是对自然的忠实化育，还不如说文化是反抗自然的粗暴而狡狯的斗争。把文化看作化育自然，还是与自然斗争，取决于如何理解自然：是把自然看作供人效法的秩序，还是需要消除的无序。但是，无论如何理解文化，“文化”终归是自然的化育。既然“文化”成为自然之化育，那么只有假定对自然的化育已经变得与精神对立，

并且已经被遗忘时，文化方可被理解为独立自主的精神创造。因为我们现在理解的“文化”首先是对人类天性的教化，所以文化的前提便首先是人类天性；又因为人在天性上是社会动物(animal sociale)，所以文化建立其上的人类天性就是人与人天然的社会关系，即某个人先于一切文化而对其他人的行为方式。以此方式所理解的自然的社会关系这句话就是自然状态(status naturalis)。所以，人们可以说：文化的根基就是自然状态。

[11] 在特定的现代文化概念的意义上——此处，暂且不论严格地讲在现代文化概念之外是否还有其他文化概念——霍布斯把文明状态(status civilis)理解为自然状态的对立面；文明状态成为所有狭义文化(即所有艺术和科学的教养)的前提，而且它自身以另一种特定的文化为基础，即以人类意志的训练为基础。在此，我们暂且不论霍布斯关于自然状态与文化(广义的文化)之间相互对立的看法；在此，我们只强调一点，即霍布斯完全把自然状态描绘成战争状态，不过，我们必须记住“战争的天性并不存在于实际的斗争中；而是存在于众所周知的另外的倾向中”(《利维坦》第13章)。在施米特的术语中，这种表述意味着自然状态是真正的政治状态；因为，施米特同样认为，“政治”并“不存在于战斗本身当中……而是存在于这种现实可能性所决定的行为之中”(第37页)。由此看来，被施米特视为基础的政治就是支撑所有文化的“自然状态”；施米特恢复了霍布斯的自然状态概念所具有的荣耀地位(参见第59页)。由此，那个必须规定政治特有的划分的分类问题也有了答案：政治乃是人的状态；事实上，政治乃是人之“自然的”、根本的和极端的状态。

[12] 事实上，施米特对自然状态的界定与霍布斯有着根本差别。在霍布斯看来，自然状态是个人之间的战争状态；而在施米特看来，自然状态则是群体(尤其是国家)之间的战争状态。对霍布斯而言，在自然状态中，每个人都是其他人的敌人；而对施米特而

言，所有的政治活动都定位于朋友和敌人的划分。这种差别植根于霍布斯自然状态定义的论战意图：既然自然状态是一切人对一切人的战争状态，那么它就可望激发人们摆脱自然状态。施米特则以政治状态反对这种对自然状态或对政治的否定。

[13] 姑且说在霍布斯的思想中无疑存在着对政治的全盘否定；按照他的学说，自然状态至少在国与国的关系中仍然保存下来。因而，霍布斯把自然状态抨击为个人间的战争状态——施米特无疑采纳了这种观点，他的论述表明，在保护与服从的关系上，他明确地追随霍布斯（第 53 页；另参见第 46 页及以下）——并不需要对施米特意义上的政治，即人类群体间关系的“自然”性质提出质疑。然而，按照施米特，政治群体的本质就在于它可以“要求……自己国家的成员随时准备牺牲”（第 46 页）；至少霍布斯有资格认为这种主张是正当的：那些在战斗中因怕死而开小差的行为只是不光彩，而非不正当（《利维坦》，第 11 章）。国家仅仅有理由要求个体有条件的服从，即那种不与挽救和保存个体生命相矛盾的服从；因为保护生命乃是国家的最终基础。所以，尽管一个人被迫无条件地服从，但是他仍然没有义务冒生命危险；因为死乃是最大的恶。霍布斯没有从这种结果中退缩，他明确地否定了勇气作为一种品德的地位（《论人》[*De homine*]，第 13 章，第 9 节）。同样的态度还表现在他对人民利益（salus populi）的定义中：人民的利益包含（1）抵御外敌；（2）维持国内和平；（3）以正确适度的方式丰富个体，这一点通过工作和节俭比通过战争的胜利更容易做到，尤其是通过机械和数学的发展而获得促进；（4）享受无害的自由（《论公民》[*De cive*]，第 13 章，第 6 节和第 14 节）。一旦“人类”成为计划的主体或对象，这些原则必然会导致文明的理想，即要求人类天然的社会关系成为一个“消费与生产的整体”（第 58 页）。若举例来说，那么霍布斯作为文明理想的创始者，则远在培根之上。恰恰由于这一点，他成为自由主义的奠基人。单纯保全性命的权

利——这种权利是霍布斯自然权利的概括——具有人权之完全不可剥夺的性质，换言之，个体的权利要求先于国家并决定国家的目的和权限。霍布斯所奠定的单纯保全生命的自然权利要求为自由主义的整个人权体系开辟了道路，即使这一基础事实上并没有必然产生这种进程。霍布斯之有别于后世的自由主义，无非然而却固然在于，他直接以自己的所知所见反对自由主义文明理想为之不断斗争的东西：不仅反抗腐败的国家机构，统治阶级的邪恶意志，而且反抗人的天性之恶；在一个非自由主义的世界上，霍布斯稳步前进，奠定了自由主义的基础，它反对——如果可以这样说的话——非自由主义的世界，而后来的人们出于对自己前提和目标的无知，却相信人性的原初之善（基于上帝的创世和护理），或者在自然科学中立性的基础上，孕育天性之提升完善的希望，而这种希望并未得到人类自身经验的证实。鉴于自然状态本身，霍布斯试图在自然状态容许克服的限度内克服自然状态，而后来的人们却要么梦想出一种自然状态、要么基于某种假想的对历史以及人类本质的深刻洞见，忘记了自然状态。但是——若比较公正地评价后来的人们——从根本上讲，这种梦想和遗忘不过是否定自然状态的结果，不过是霍布斯提出的文明状态的结果。

[14] 如果说自由主义最终的自我认识就是文化哲学，如果这是事实，那么我们就可以概括地讲，在文明世界的掩盖和垄断之下，自由主义忘记了文化的根基，即自然状态，也就是处于危险和危难之中的人性。为了反对自由主义，施米特回到自由主义的创始者霍布斯那里，以便借摧毁霍布斯对自然状态的明确否定来摧毁自由主义。[③] 如果说霍布斯是在一个非自由主义的世界上完成

③ 在这部论著的第一版中，施米特把霍布斯描绘成"迄今为止最伟大或者唯一真正系统的政治思想家"（*Archiv fur Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*，vol.58，p.25）。现在，施米特则只是把霍布斯说成"一位伟大的、真正系统的政治思想家"（第64页）。事实上，霍布斯是个反政治的思想家（根据施米特所理解的"政治"）。

了自由主义的确立，那么施米特则是在一个自由主义的世界上担当了对自由主义的批判。

三

[15] 施米特把自由主义对政治的否定与政治状态对立起来，即与对政治现实性的认识对立起来。施米特明确主张，对于政治状态而言，一个人是喜好政治还是厌恶政治并无关紧要：政治状态的意图"既不是好战或军国主义，也不是帝国主义，更不是和平主义"（第 33 页）。施米特只想了解事实。这种表述并不意味着他认为自己的论述"无关乎价值"，也不意味着他想（不论是出于对科学性的关注还是出于对个人自由决断的关注）为所有对政治进行评价的可能性留下空间。毋宁说，他的意图恰恰在于封闭所有此类可能性：政治根本无法被评价，无法以某种理想来衡量；用于政治上面的所有理想无非是些"抽象"而已，而所有"规范性标准"无非是些"虚构"罢了（第 49 页及以下，第 28 页及以下）。因为政治是借助于人对人"肉体屠杀的现实可能性"来建立的（第 33 页）；"决不存在什么理性的目的和规范，更遑论真假，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，这里既没有什么合理性也没有什么合法性能够把人对人出于自己的原因而相互杀戮正当化"（第 49 页及以下）。

[16] 政治状态导致了非敌对性的政治描述。因此，政治状态反对霍布斯对自然状态的敌对性描述。霍布斯把自然状态本身描述为不可能的状态：自然状态即一切人对一切人的战争；在自然状态中，每个人都是其他任何人的敌人。在施米特看来，自然状态的主体不是个人，而是群体；而且并不是每一个群体都是其他任何群体的敌人，而是结盟和中立的可能性与敌对的可能性并存（第 35

页)。如此理解的自然状态本身则是可能存在的。这种状态的真实性,已经为迄今为止的整个人类历史所证明。或许将来某一天人类会进入完全非政治的状态——至于"这种世界和人类状态能否出现,何时出现,我一无所知";无论如何,这种状态"目前尚不存在",所以,"如果假定它已经来临,就是一种不诚实的幻想"(第54页)。

[17] 现在人们不能——施米特自己尤其不能——对非政治状态"目前尚不存在"(第54页)以及"战争作为现实可能性今天依然存在"(第37页)这一事实轻描淡写。鉴于当今存在着一场争取完全消除战争之现实可能性,从而取消政治的强大运动,鉴于这场运动不仅对时代精神产生了巨大影响,而且强有力地决定着现实状况——这场运动终究导致了战争"或许在今天……不再虔诚,不再有道德之善,也不再有利可图"(第36页),而在此前的数个世纪中,事实上战争总是这样一些东西——鉴于这一事实,人们的眼光必须超出当前并且问一问:如果"战争作为现实可能性今天依然存在",那么战争的可能性明天是否依然存在呢?抑或后天又如何呢?换言之,尽管对政治的取消迄今为止尚未成功,那么这种取消在将来是否可能呢?还是根本就没有这种可能?

[18] 施米特对这个问题作出如下回答:政治性属于人类生活的基本特性;在这个意义上,政治乃是一种命运;因此,人无法逃避政治(第36页及以下,第66页及以下,第76页及以下)。政治之无可逃避表现在这样的矛盾中,即如果人们试图取消政治,就必然陷入无措的境地。当且仅当取消政治的力量变成政治性的时候,这种努力才有望成功;也就是说,只能当它"强大到足以把人群分成朋友和敌人",从而"能够促使和平主义者与非和平主义者开战","以战争反对战争"时,取消政治的努力才有望成功。由此,这场反对战争的战争便"确定无疑地成为人类的最后之战"。然而,这场战争"必定是特别惨烈、毫无人性的",因为在这场战争中,敌

人被攻击为“非人的怪物……不仅要战胜他们，而且要彻底消灭他们”（第 37 页）。但是，在这场特别非人性的战争之后，人类并没有希望变得特别地具有人性，并因而成为非政治性的。所以，以人性为借口来消除政治性的努力所必然导致的后果，无非就是非人性的增长。当人们讲政治乃是人类生活的基本特性时，或曰，一旦某人不再具有政治性，他就不再成其为人时，这种说法也无非是指，而且恰恰是指一旦某人不再具有政治性，他便不再具有人性。所以，如果人们因试图取消政治性而陷入矛盾当中时，这种努力最终只有通过欺骗才能成功：“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。”（第 49 页）

［19］因此，政治不仅是可能的而且是现实的；不仅是现实的而且是必然的。政治之所以是必然的，乃是因为它植根于人类的天性中。所以，否定政治和政治状态之间的对立可以追溯到关于人性的争论。最终的争端出在人在天性上是善还是恶。不过，这里并不是在“特定的道德或伦理意义上”讲“善”与“恶”；毋宁说，“善的”被理解为“没有危险的”，而“恶的”则被理解为“有危险的”。因而，最终的问题便是“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、没有危险的生物”（第 59 页）。“所有真正的政治理论”均假定人的危险性（第 61 页）。由此，人具有危险性的论题就成为政治状态的最终前提。

［20］上面描述的思路很可能不是施米特的定论，当然更不是他所讲过的最深刻的东西。它隐藏了另外一种朝完全不同的方向发展的思想，这种思想与我们上面所描绘的思路无法协调。

［21］施米特把人具有危险性的论题描述为政治状态的最终前提：政治的必然性就像人的危险性一样确凿无疑。然而，人的危险性真是确凿无疑的吗？施米特本人把人具有危险性的论题定为一种“猜测”（Vermutung），和“人类学的信仰表白”（第 58 页）。但

是，如果人的危险性仅仅被假定或被相信，而不是真正地被认识，那么它的反面同样也可以如此，从而取消人之危险性（这种危险性迄今一直存在着）的努力就可以大行其道。如果人的危险性只是被相信，那么它在原则上就处于威胁之下，由此政治也处于威胁之下。

[22] 施米特承认政治在原则上已经受到威胁，他讲到："这种[完全非政治的]状态是否能出现，何时出现，我一无所知。"（第54页）如果像施米特在许多章节中所主张的那样，政治根本无可逃避，那么政治就难以受到威胁。所以，人们必须为他的主张加上一句明显的限定词，即政治无可逃避，而且必须对他的主张作如下理解：只要还存在着一个对立面，政治就无可逃避。在前面引证的反对和平主义的论述中，施米特已经暗示出这种限定，因为他的论述假定和平主义者与非和平主义者的对抗无法消除。因此，政治之无可逃避只是有条件地存在；最终，政治仍然处于威胁之下。

[23] 如果政治最终仍然处于威胁之下，那么政治立场最终必须不仅仅是对政治现实的认可，即赞同受到威胁的政治性并肯定政治性。由此，人们必然会问：施米特为何要肯定政治性？

[24] 只要人的危险性受到威胁，政治就受到威胁。所以，肯定政治也就是肯定人的危险性。那么，应当如何理解这种肯定呢？如果它具有政治意味，它就"不能拥有规范性意义，而只能拥有生存性意义"（第49页），就像其他任何政治事物一样。由此，我们必然会问：在危险时刻，在"可怕的紧急状态"中，难道一个"战斗的群体"要肯定其敌人的危险性吗？难道它希望这样危险的敌人吗？我们必然会像C. Fabricius一样作出否定的回答，当他听说某位希腊哲学家主张快乐是最大的善时，曾评论道：如果我们在和皮鲁斯（Pyrrhus）与萨尼特人（Samniten）打仗时，他们也坚持这种哲学家的观点就好了！同样，一个处于危险中的国家之所以想到自己的危险性，不是出于危险的原因，而是出于摆脱危险的原因。所以，肯

定危险本身不具有政治意义，而是只具有“规范”和道德意义；确切地讲，它无非肯定了权力就是组成国家的权力，肯定了马基雅维利意义上的品德(virtu)。在此，我们再一次想到霍布斯，他把无所畏惧描绘成一种自然状态的品德(顺便讲一下，他像否定自然状态那样否定这种品德)，但是他认为无所畏惧也包含荣誉和勇气。所以，战争道德似乎是施米特肯定政治性的最终合法基础(Rechtsgrund)，否定政治性和政治状态之间的对立似乎与和平主义的国际主义和好战的民族主义之间的对立相一致。

[25] 结论真是如此吗？如果我们考虑到施米特拒绝以战争反对和平主义者的解决方式(第 33 页)，就必然会怀疑这种结论。而且，一旦人们更准确地看到施米特如何把人的危险性作为政治状态的最终前提，就必然会对这个结论产生争议。他曾经两度拒绝和平主义理想，因为无论如何这种理想在目前的状况下既对行动没有意义，也对理解目前的局势没有意义(第 36 页及以下，第 54 页及以下)，此后，施米特——他认识到建立“世界国家”的可能性在原则上是对人类统一“消费和生产”的完全非政治性的参与——终于问道“世界经济和技术集中所需要的令人惊恐的权力会落在哪些人身上”；换言之，哪些人将统治这个“世界国家”(Weltstaat)？“决不能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”，也就是说，乐观主义猜测人没有危险性，而悲观主义则猜测人具有危险(第 58 页及以下)。由此，考虑到人对人的统治是或者将是必然的还是多余的这个问题，人之是否具有危险性的问题便随之浮现出来。既然如此，危险性便意味着需要统治。由此，最终的争端并不是出现于好战派与和平主义者之间(或者说民族主义和国际主义之间)，而是出现于“威权理论与无政府理论”之间(第 60 页)。

[26] 威权理论与无政府理论之间的论争涉及人在本性上是

恶的还是善的。但是,此处的"恶"与"善"并"不能作特定的道德性或伦理性理解",而是要理解为"危险的"和"没有危险的"。如果我们考虑到施米特曾讲过的"恶"的双重含义,它的意思就变得一目了然。"恶能够以腐败、软弱、怯懦、愚蠢的面目出现,但是也能够以'残忍'、本能冲动、生命力、无理性等面目出现"(第 59 页)。换言之,"恶"可以被理解为人性之卑劣或兽性力量,即 humana impotentia 或 naturae potentia(斯宾诺莎:《伦理学》第 3 卷)。既然"恶"不具备道德含义,那么就只有第二个含义可以拿来讨论。在这个意义上,"17 世纪的政治哲学家们(霍布斯、斯宾诺莎、普芬道夫)"曾经把自然状态的人描绘成"恶的":也就是说,他们"像野兽一样受到各种冲动的驱使(饥饿、贪婪、恐惧、嫉妒)而作恶"(第 59 页)。然而,问题在于为何这些哲学家,尤其是霍布斯把人理解为"像野兽一样恶"。由于霍布斯否认原罪,所以他不得不把"恶"(Bosheit)理解为无辜的(unschuldige)"恶";而且,他不得不否认罪(Sunde),因为他不承认人具有任何固有的先于作为正当要求之一切要求的义务,因为他认为人生而自由,也就是说没有任何义务;所以,对霍布斯而言,基本的政治事实乃是作为个人之正当要求的自然权力,他把义务看作是对这种要求后加的限制。如果人们采取这种思路,在原则上就不能否认争取人权是个人对国家提出的要求,是与国家对立的,就不能否认社会与国家的对立,进而也不能反对自由主义——假定自由主义并不完全是霍布斯式思路无可避免的结果。一旦人们把人之恶理解为兽性的无辜之"恶",而这种兽性的无辜之"恶"又是可以通过伤害而变得狡黠伶俐,因而是可以教化的,那么人们为教育所定的限度就变成了一个纯粹的"猜测"问题——是像拥护绝对王权的霍布斯本人那样狭隘地限制呢,还是像自由主义那样只作宽泛的限制,抑或像无政府主义那样幻想教育是万能的。一旦把恶理解为无辜的"恶"并由此把善理解为恶本身的一个方面,那么恶与善的对立便丧失了严格界线,从而也失去

了意义。施米特为之奋斗的目标即是对自由主义进行彻底的批判，为了达到这一目的，摆在他眼前的任务就是消除那种把人性之恶看成动物性的无辜之恶的观点，并且回到把恶作为道德之卑劣的观点。唯有如此，施米特才能自圆其说，因为他曾经主张"政治理念的核心"乃是"道德要求的决断"(《政治的神学》，第 56 页)。但是，施米特对霍布斯及其追随者坚持的恶的观点所作的修正不仅没有满足上述要求，而且还与之相矛盾。霍布斯强调天性的无辜之"恶"，并认为可以与之搏斗，而施米特则以明确的同情口吻谈论没有道德含义的"恶"。不过，这种同情无非是对动物性强力的推崇而已。前面已经引述过施米特讨论审美问题时所讲的同样内容，这些内容也适用于他对动物性强力的这种推崇。不但如此，当我们认识到他所推崇的对象并不是完美，而是欠缺和需要(即统治的需要)时，这种同情之不当就立即变得一目了然。统治的必要性所揭示的人的危险性只能正确地理解为道德的卑劣。我们必须认为如此，却无法肯定如此。既然如此，那么对政治的肯定又有何意义呢？

[27] 施米特之所以肯定政治性，尤其是他肯定政治性且不纯粹将其视为真实的与必然的这一点，最明显地表现在他对有关否定政治的理想所作的反驳之中。从根本上讲，施米特并没有把这种理想斥为乌托邦——他毕竟说过自己不知道这种理想是否能实现——但是，他的确憎恶这种理想。施米特没有以道德化的方式阐述自己的观点，而是尽量把它们掩盖起来，这只能使他的批驳更加有力。我们还是听听施米特自己的论述吧："如果……朋友与敌人的划分即使作为可能性也不复存在了，世界上将不会再有政治，也不会有国家，只剩下一种与政治无关的世界观，只剩下文化、文明、经济、道德、法律、艺术、娱乐等等"(第 54 页)。我们之所以强调娱乐，是因为施米特几乎使娱乐在人类一系列严肃的追求中销声匿迹；尤其是紧跟在"娱乐"后面的"等等"掩盖了"娱乐"乃是这

个系列中最后一个词，掩盖了它的终结性质(finis ultimate)。由此，施米特的观点已经十分清楚：政治的敌人能够畅所欲言；他们能够根据自己的计划诉诸人类的最高关怀；他们的善良信心无可否认；世界观和文化等当然并不一定是娱乐，但它们能够变成娱乐；另一方面，人们不可能把政治和国家同时作为"娱乐"；政治和国家乃是使得世界不至于变成娱乐世界的唯一保证。所以，政治的敌人所期望的最终无非是建立一个娱乐的世界、一个消遣的世界、一个毫无严肃性可言的世界。"在一个完全实现和平的世界上"，施米特在早先的一节中说道，"政治将不复存在。可以想象这样一个世界照样包含很多或许相当有趣的对立和对抗，各种竞争的谋略，但是却不复存在那种富有意义的对立面，以要求人们去牺牲生命"(第35页及以下；着重号笔者所加)。在此，施米特对和平主义的理想世界所作出的让步，他所发现的某些引人注目之处，就在于和平主义那种趣味性和娱乐性的内涵；同样，他在这里也尽力掩饰"或许相当有趣"的观点中所包含的批评。当然，他并不希望对没有政治的世界是否有趣引发怀疑；如果说相信什么结论的话，那就是非政治化的世界相当有趣("各种竞争的谋略")。"或许"一词只是提出一个问题，但却的确提出了一个问题，即这种有趣的内涵是否能够对关乎一个名副其实的人的利益的事情提出要求；正是这个"或许"掩饰同时又流露出施米特对这种有趣内涵的反感，因为只有在人们忘却了真正重要的东西时，才能出现这种有趣的状况。至此，我们已经清楚地看到，为何施米特拒斥和平主义的理想(更根本地讲则是文明的理想)，为何他肯定政治性：他之所以肯定政治性乃是因为他在受到威胁的政治状态中看到了对人类生活之严肃性的威胁。所以，对政治的肯定最终无非是对道德的肯定。

[28] 施米特曾把现代世界描绘成一个非政治化的时代，如果我们更加认真地看待这个观点，就会得出与前面相同的结论。当然，他的这种描述并不是说政治在19、20世纪已经不像在16、17

世纪那样注定如此。人类在今天依然分成“各种具有相互斗争的现实可能性的群体”，比之此前的时代不曾有丝毫减轻。人们相互争吵，这个事实依然如故，而争吵的内容却已经发生了根本性的变化。人们争吵的内容取决于他们认为什么重要、什么具有权威。而他们认为具有权威的东西则因时而异：在16世纪，神学拥有权威；17世纪是形而上学；18世纪是道德；19世纪是经济；20世纪则是技术。基本上可以说，在每个世纪均有一个不同的“领域”成为“核心领域”（第80—84页）。但是，由于政治“没有……它自己的领域”（第27页），所以政治从未成为“核心领域”。尽管“核心领域”不断改变，政治却始终是一个定数。不过，政治性作为人类的命运取决于对人来讲什么是最重要的东西：“国家也是从相应的核心领域获得其现实性和权力，因为分成不同敌友阵营的群体所争吵的权威问题同样是由权威领域来决定的”（第86页）。所以，只有人们了解了那种控制着“核心领域不断转换”的法则时，才能搞清楚现代世界特有的非政治化的真正含义。这一法则就是“中立化趋势”，即努力获得那种“使安全、透明、一致与和平成为可能的”基础（第89页）。此处的一致与和平是指不惜一切代价达成一致与和平。不过，如果是以某种手段实现已经确定的目的，人们在原则上总是能够达成一致，而对于目的本身却永远争吵不断：围绕什么是正义、什么是善，我们总是在相互争吵，不但与别人争吵，而且还与自己争吵（柏拉图：《欧绪弗洛篇》（*Euthyphro*）7B－D以及《斐多篇》（*Phaedrus*）263A）。所以，如果有人想不惜一切代价达成一致的话，那么除了彻底放弃正义问题，转而只关心手段之外，别无办法。至此，我们就可以理解，现代欧洲一旦开始——为了避免围绕正确信仰的争吵——寻求中立性的基础本身，最终却沦入了对技术的信仰。“当今对技术的普遍信仰是不言而喻的，其根源无非在于人们能够相信他们在技术中找到了绝对中立的基础……与神学、形而上学、道德、甚至经济方面那些可以永远争论下去的问题

不同，纯粹技术性问题要求某种明确的客观性，它们允许达到清楚的解决[第 90 页]。但是，技术的中立性只是表面现象："技术永远是一种工具和武器，恰恰因为技术服务于所有人，它并非中立"(第 90 页)。这种徒有其名的中立性暴露出那种寻求"绝对中立之基础"并不惜一切代价达成一致的企图，何其荒谬。只有以人生的意义为代价达成一致，才有可能不惜一切代价达成一致；因为只有人们不再提出何为正义的问题时，才有可能不惜一切达成一致；不过，如果有人放弃了这个问题，他就等于放弃为人。但是，如果有人严肃地提出何为正义这个问题，必然会引发争端(鉴于这个问题导致的"一系列无法解决的难题"[第 90 页])，而这场生死攸关的斗争，即政治——人类之划分成朋友和敌人的阵营——应当把自己的合法基础归因于何为正义(Richtigen)这个严肃的问题。

[29] 肯定政治也就是肯定自然状态。施米特以对自然状态的肯定反对霍布斯对自然状态的否定。自然状态即纯朴的战争状态(status belli)。由此，肯定自然状态似乎只能意味着好战。然而，一旦人们把握了施米特返回自然状态的真正含义，这种印象就会烟消云散。肯定自然状态并不意味着肯定战争，而是意味着"放弃现有的安全"(第 93 页)。之所以要放弃安全，不是因为战争是某种"理想化的"东西，而是因为必须走出"富丽堂皇的教区"，放弃"安于现状的舒适与安逸"，回到"尚未有文化或社会"的"神秘而谦卑的开端"，回到"尚未受损害、尚未被败坏的自然中去"(第 93 页)，以便能够"从具有纯粹完整的知识的权力中"再度诞生出"人类事物的秩序"(第 95 页)。

[30] 按照施米特的真正看法，如果政治立场能够溯源到道德立场的话，那么这种看法如何与他的著作中比比皆是的对道德先于政治的批驳相一致呢？第一种可能的解释是，"道德"在他的反驳中是指一种完全特定的道德，即那种与政治根本对立的道德。对施米特而言，"道德"——至少在此处上下文的用法中——总是

指“人道主义道德”(参见第 80 页及以下)。但是,这种用法说明了施米特本人在依赖自己论敌的道德观,而没有对人道主义与和平主义的道德要求是否成其为道德提出质疑;他仍然没有跳出自己所攻击的那种观点的陷阱。

[31] 然而,对道德的批驳——即对“理想”和“规范性标准”的批驳——并没有妨碍施米特对人道主义道德与和平主义理想作出道德判断。当然,就像上面所讲的那样,他尽量掩饰这种判断。而掩饰本身则表现出一种窘迫:受到威胁的政治状态使他有必要对政治作出评判;而同时对于政治本质的认识则导致了怀疑一切对政治的评判。因为这种评判将会是“自由的、毫无限制的决断,它只关乎自由作出决断的个人”,它在本质上是一个“私人事件”(第 49 页);但是,政治却要摆脱一切任意的私人武断;它具有超越私人的义务(Verbindlichkeit)特征。如果假定所有理想都是私人性的,因而是不用承担义务的,那么义务便不能被看作一种职责,而是只能被看作一种无可逃避的必然性。正是这种假定使得施米特断言政治无可逃避,而且一旦他强调的主题迫使他不再坚持这种断言时,便把自己的道德掩盖起来;正如他本人所强调的那样,这种假定乃是“个人主义—自由主义社会”的典型前提。

[32] 现在,我们来彻底搞清楚,肯定政治而否定道德以及使政治优先于道德,究竟有何含义?具有政治性意味着定位于“可怕的紧急状态”。所以,肯定政治本身也就是肯定战斗本身,而完全与为何而战无关。换言之,一个肯定政治本身的人会中立地对所有划分为敌友的阵营一视同仁。无论这种中立性与那种否定政治本身的人的中立性差别有多大,肯定政治本身并因而中立地对待所有敌友阵营的人均不会希望自己“置身”“政治群体之外……只作为个人而生活”(第 52 页)。他没有不惜一切代价走向“中立化”并避免决断的意志,事实上,他乐于作出决断,乐于不顾内容地作出任何决断,这种中立性利用某种超出一切决断的可能性——它

因中立性的缘故而变得可以接受。一个肯定政治本身的人尊重所有希望战斗的人;他完全像自由主义者一样宽容——但他们的意图却正好相反:自由主义者尊重并宽容一切"诚实"的信念,只是他们仅仅认为法律秩序与和平神圣不可侵犯,而一个肯定政治本身的人则尊重并宽容一切"严肃"的信念,即定位于战争之现实可能性的一切决断。因此,肯定政治本身被证明是处于对立一极的自由主义。由此,施米特所讲的"具有惊人一致性……的自由主义思想体系""在当代欧洲尚未被其他任何体系所取代",这一主张被证明是正确的。

[33] 所以,肯定政治本身不过是施米特反对自由主义的初步论题,这种肯定只能为对自由主义展开彻底批判作准备。在较早的著作中,他曾经评论过柯特(Donoso Cortes):他"看不起自由主义者,却不妨碍把信奉无神论的无政府主义者作为自己的死敌……"(《政治的神学》,第 55 页)。战斗只发生在死敌之间;因为受到彻底羞辱——或者恶语相加,或者保持彬彬有礼的规矩,这要视性情而定——他们把在自己中间调停、周旋的"中立者"弃置不顾。要在字面意义上理解"羞辱";他们不会屈尊注意到中立性;每一方眼里都只有敌人;为了获得一条自由的战线,他们毅然把摇摆于中间,阻挡敌人视线的中立分子弃置一边,根本不看他们一眼。所以,对自由主义的批驳只是伴生性和准备性的:其目的在于为决定性的斗争扫清战场,斗争的一方是"技术性精神"和"激发反宗教的世俗激进主义的群众信仰"(第 93 页),另一方则是相反的精神和信仰,它至今似乎依然没有名称。最终,对何为正义这个问题的两种截然相反的回答相互遭遇一起,而这些回答均不允许任何妥协和中立(参见第 73 页关于"双重对立面"和"三重图式"或"结构"的注释)。所以,对施米特而言根本重要的不是与自由主义斗争。正是由于这个缘故,对政治本身的肯定并不是他的最终论题。他的最终论题乃是"人类事物的秩序"(第 95 页)。

[34] 尽管如此，我们必须承认，对自由主义的批驳往往看起来就是施米特的最终论题，而且他往往纠缠于对自由主义的批驳之中，因而迷失了自己的真正意图，停留在自由主义划定的水平上。这种纠缠不清决不是偶然的失败，而是施米特所奉行的原则的必然结果。这种原则就是"精神领域的一切概念……只能通过具体的政治现实来理解"（第 84 页），"一切政治的概念、理念和术语"均具有"敌对的意义"（第 31 页）。施米特打破了这一原则，而这一原则本身完全系于某些自由主义前提，他以非敌对性的自然状态概念反对霍布斯敌对性的自然状态概念。不但如此，他通过期望从"整体的知识"中获得人类事物的秩序来从根本上反对这一原则（第 95 页）。因为一种纯粹和整体的知识永远不能是冲突性的，除非它偶然如此；况且一种纯粹和整体的知识也不能从"特定的政治现实"和时代状况中获得，而只能借助于追本溯源，回到"尚未损害、尚未败坏的自然"来获得。

[35] 我们曾经讲过（见第 14 节），施米特是在一个自由主义的世界上承担起对自由主义的批判；在此，我们是指他对自由主义的批判发生在自由主义的视界之内；他的非自由主义倾向依然受制于无法克服的"自由主义思想体系"。由此之故，人们只有成功地突破了自由主义的视界，才算完成了施米特提出的对自由主义的批判。在这个视界之内，霍布斯完成了自由主义的奠基。所以，只有在充分理解霍布斯的基础上，才有可能彻底批判自由主义。至于说明我们从施米特那里要学的东西，以便完成这项任务，正是我们这些评注的主要意图所在。

施米特和施特劳斯：隐秘的对话*

□[德]亨利希·迈耶　著
汪庆华　译　李　猛　校

对什么事，我们会意见分歧，无法达成一致，而且必定交恶如仇？也许你不能随口给出答案，那么看看是否是有关我提出的这些事物的问题：难道不是正义的与不正义的，高贵的与羞耻的，或善好与丑恶的事物吗？岂不是在这些问题上，人与人之间意见分歧，交恶，纷争，莫衷一是？无论你我或其他人莫不如此吧？

——柏拉图：《游叙弗伦》，7c—d

施米特之所以声誉鹊起或者说恶名昭著，正是因为他的《政治

---

* 本文译自 Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue* (Translated by J. Harvey Lomax, with a Foreword by Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, 1995)。文前引文参考的是《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》一书中严群先生的译文，据 Thomas West 和 Grace Starry West 的英译本(Ithaca: Cornell University Press, 1984)，有改动。在本文中，Meier 引用施特劳斯评注的地方参考了刘宗坤的译文，在此一并致谢。——中译者

的概念》,而不是别的什么著作。这本短小精悍的专论[①] 不仅把作者的名字尽可能密切地和"朋友和敌人之间的区分"联系起来,它和施米特的其他作品的不同还在于,它本身就激起了这种区分。这部著作播下的是敌对,收获的也是敌对。尽管他在对自己的评论中体现出他可以用渊博的学识来塑造自己的形象,半是道歉半是辩护地消除文本的毒害。[②]无疑,上述的这种结果仍符合推动施米特在《政治的概念》中展开论述的政治意图:施米特使得一个试图逃避对朋友和敌人作出区分的世界直接面对不可避免的、非此即彼的选择,其目的是为了使得对"可怕的紧急状态的意识"(30)更加敏锐,为了重新唤起和提升在"敌人被明晰地看成是敌人的时刻"(67)证明自我的能力;在一个"没有什么比反对政治的战斗更加时髦"的时代[③],施米特的目的是要去证明政治的"不可避免性(inevidentability)",敌人的"不可避免性",他甚至于要成为这样的

① 除非另有说明,否则本文的页码指的是下述版本:*Der Begriff des Politischen*. Text von 1932 mit Vorwort und drei Corollarien (Berlin, 1963),凡是引证卡尔·施米特著述的地方都略去作者不提。

② 在1963年版的前言中,施米特写道:"这一文本回应了某种中间状态的挑战。而来自文章本身的挑战则首先针对宪法专家和国际法法学家。""这一文本首先针对的对象"是"欧洲国际法(jus publicum Europaeum)专家,针对欧洲国际法的历史及其当代争论方面的专家"(13)。读者可以进一步比较有关作为"公法法学家"自身立场的"防御性中间立场"的论述(16)和文本中"原初的、富于启发性的目的"的论述(16)。正如施米特在1932年版的后记中所说的那样,在出于后者的目的撰写的论述中,"个别的论题"是作为"学术讨论和打磨之用"。施米特驳斥了人们"指责"他的敌人概念在《政治的概念》的概念中具有首要性。施米特的回答是:"任何具有辩证必然性的法律概念之运动,都通过否定而得以揭示。正如在法律理论中一样,在法律生活中,对否定的包含决非意味着被否定者具有'首要性'、惟有一个法律遭到否定,某种作为法律态度的程序才具有思考的可能。惩罚和刑法针对的不是一个行为,而是行为开始时的罪行。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?"(14-15)

③ *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (Munich and Leipzig, 1922), p. 55 (Second revised edition, 1934, p. 82).

人，即作为那些没有敌人的人的敌人。研究政治的理论家（the theoretician of the political）必须是一个具有政治性的理论家（the political theoretician）。一篇关于政治的论文只能是政治性的论文，它是由敌对规定的，并且将自身置于敌对面前。

列奥·施特劳斯已经表明，如何从哲学上答复本质上是关于政治的“政治性”讨论。这种答复并不会导致退却到非政治的领域，摈弃战斗和决断，无视友好和敌对。施特劳斯在对施米特的《政治的概念》的“评注”④ 中采取的是这样的路径，即彻底探究，深入发掘，把事物推向高潮，并且始终抱有一个目标，就是把讨论带入到针对政治的基础进行针锋相对的对抗。哲学的视角并没有妨碍施特劳斯抓住施米特的专论根据其自身的理解原则必然具有的“论辩意涵”。与此相反，这种视角使得施特劳斯有能力在表达施米特论文的政治性论辩意图方面比施米特自己表述得更明晰。它还帮助施特劳斯免于依赖施米特提出的前提假设，即每一个政治的概念都具有“明显针锋相对的双方”，而且“必定处于具体的情境中，最终形成了朋友和敌人两派（并在战争或革命中体现出来）”（31）。这一前提假设在施米特那里是无须寻找进一步基础的前提，它具有相当的吸引力。但这种前提假设，或者说不加怀疑地把它当作真理来接受的做法，如何与“一种纯粹的整体的知识”相和谐一致却并不是那么理所当然的。然而，即使施米特没有声称获得了这种知识，他也对这种知识抱着最大的希望。这本书的高潮部分庄重承诺，“从纯粹和整体的知识的力量中产生了人类事物的秩序”（95）。不管这种秩序可能有多重要，也不管施米特这种承诺的终

④ 本书收入了施特劳斯评注的最新译文，它最初以“Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*”为题发表在 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*（Tübingen），vol. 67，no. 6（August-September），pp. 732—749。引证施特劳斯评注施米特的地方，具体到段，用“N”代表“Note”；在现在的这版中，还在括号中加上了被引证的每段的编号。

极基础为何，一种纯粹的整体的知识"决不会是论辩性的，除了偶尔如此之外"(N34)。这是施特劳斯对施米特的回答。如果它是整体的和纯粹的，如果它是用人的术语来加以考察的知识，那么，它只能通过纯粹的整体的探问(questioning)来实现。纯粹的整体的探问是彻底的探问；彻底的探问要求严格一贯的思考。要成功地实现思考的决断和严格一贯，就要对针对目的的各种根本性的替代选择进行全面的思考，要揭示那些相互替代的选择的前提假设，要对涉及的各种问题予以澄清。借助对探问的彻底化，对诉求"纯粹的整体的知识"的哲学思索，"施米特《政治的概念》评注"在论述上达到了卓越的说服力，在理智上实现了明晰的洞察。

正如《政治的概念》在施米特的著作中地位特殊一样，施特劳斯的评注在关于施米特的文本中也占有极其特殊的位置。让我们忽略那些显而易见的东西，坚持听从施米特的权威，看得再仔细一些，我们就会发现，《政治的概念》在它的对象、它处理对象的方式以及它的影响方面都在施米特的整个著述中占有特别的地位。从另一个意义上讲，我们也在面对一个例外。《政治的概念》是施米特唯一出版了 3 个版本的著作⑤。它是一个唯一这样的文本，对

---

⑤ 最初的版本刊登于 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (Tübingen), vol. 58, no. 1 (September 1927), pp. 1—33，并一字未动地重刊于 no. 5, *Probleme der Demokratie*, 收入 Politischen Wissenschaft , Berlin-Grunewald: Dr. Walter Rothschild, 1928, pp. 1—34。第二个版本以 *Der Begriff des Politischen, Mit einer Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen neu herausgegeben* (Munich and Leipzig: Verlag von Duncker & Humbolt, 1932)为书名(卡尔·施米特著)而单独出版。共 82 页，其中第 7—65 页是《政治的概念》，66—81 页是"Die europäische Kultur in Zwischenstadien der Neutralisierung"的修订版，它最初发表在 *Europäische Revue*, vol. 5, no. 8 [November 1929], pp. 517—530。《政治的概念》第三版(汉堡：Hanseatische Verlagsanstalt, 1933)共有 61 页，这一版没有收入"中立化和非政治化的时代"，在第 6 页，施米特写道："《政治的概念》最初于 1927 年 8 月刊登于 *Heidelberger Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*；1931 年 10 月，第二版由 Duncker und Humbolt 在慕尼黑和莱比锡出版。"1963 年，施米特对第二版再次进行修订，交付 Duncker und Humbolt 出版(参见本书注 1)。其导言

它的修改不限于润色文体，而是强调重点地细微改动以及对偶然发现的错误的更正。修改还揭示了概念的导入以及对内容的重要澄清⑥。它是唯一一个这样的文本，通过重要的删除、详述和再阐

的首句是这样的："《政治的概念》一书的这次重印包含了1932年版的完整内容，未作任何改动。"(9)并没有给出为什么不重印第三版的理由，除了倒数第二版之外，它在各个方面都是最出色的。而且，还有一个第三版——不仅仅是一个"缩"印本(这常常指的是一些文字上的润色)，还是一个彻底的修订本，许多段落有所扩充，内容有所更改——从未被提起。施米特沉默的原因，以及他决定"只字不动地"重印第二版而不是第三版的原因是非常清楚的：1933年的版本在1963年必然要遭到政治上的攻击，因为其中包含了一些"适应当时时宜"的增删损益(第13，14，22，24，25，26，44，51页；而另一方面，他的某些新攻击又是"不合当时时宜"的，比如说对安乐死的攻击，第31页)。提及国家社会主义，在1933年是合乎时宜的，在1963年则是不合时宜的("魏玛联盟把国家社会主义看成是非法的、'非和平主义的'"，第30页)。而第三版中献媚取宠的反犹太倾向尤其令人无法容忍(第10，44，59页，尤其是第8页，在"外国人以及非我族类"这句话之前的叙述中，施米特毫不掩饰地表达了自己的反犹太立场，并且冷嘲热讽地诉诸斯宾诺莎的 *in suo esse perseverare*——不过，他没有提到这位哲学家的名字)。1963年版逐字逐句地重印了1932年版，不过施米特不声不响地对段落和脚注的划分作了修正，改正了错别字以及标点，强调指出的变更也是无声无息地进行的(参见注27及以下)。在所有提及第二版的地方，我所引证的都是1932年的版本。但是，为了读者参考的方便，页码指的是1963年重印本的页码。在提及1927年的第一版以及1933年第三版的地方，我会在它们的前面分别加上I和III，以示区分。

⑥ 卡尔·洛维特在宣称"这些不同版本中所有(着重处为洛维特所加)原则的改变……通常都是偶因的结果，它体现了施米特所受到的环境约束，因此，他每次作出的决定都是富有争议"的时候，错失了对实质问题最为重要的东西。Hugo Fiala (pseud.), "Politischer Dezisionismus," p. 119 n., in *Revue internationale de la théorie du droit—Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, Brünn, vol. 9, no. 2 (1935), pp. 101—123；并以"Der okkasionelle Dezisionismus von Carl Schmitt"(*Sämtliche Schriften*, vol. 8, [斯图加特，1984])为题再版，再版时有所修订。洛维特提到了三个总体上的改变，它们都涉及第二版和第三版。在文章中(第119页)详实地证明了施米特为了"紧跟党的路线"，如何删除了有关马克思、列宁和卢卡奇的论述(62—63)，而替之以对F. J. Stahl (III, 44)的疯狂的反犹太的攻击。在一个脚注中，洛维特顺手指出，在施米特对奥本海默国家观的批评内容中出现细微变化，这同样是"不合时宜的"(76—III79)。洛维特提到的第三个变化——下面将会对这个变化加以仔细讨论——让他吃惊不小，迷惑不已，这无法用施米特的"政治偶因"加以解释。这就是那些与此南辕北辙的修正，它们是洛维特所没想到或者不愿承认的。只有承认了这些改变提供了其答案时，我们才能够恰切地理解这些修正。

述，施米特对批评作出了回应。只有在《政治的概念》中，施米特参加了一场和解释者之间或公开或隐秘的对话，这场对话沿着施米特对自己文本的细心修改的道路进行。对话者是"评注"的作者施特劳斯。在施米特众多的解释者当中，只有他的解释才在几十年后被施米特收入他出版的著作中⑦；而且，施特劳斯还是施米特愿意公开称之为"重要的哲学家"的唯一之人⑧。当我们知道这些事实的时候，我们就无须再提起施米特不厌其烦地在他的谈话中作出的判断，即他不知道还有谁能够比施特劳斯更理解《政治的概念》的基本意图。如果我们要坚持施米特的权威，那么通过他的行动，"通过行为"(by deed)所暗示的判断就能告诉我们更多的东西。

施米特和施特劳斯在1932—1933年彼此的对话言语清晰。当然，我们必须侧耳倾听，因为这次对话的第二部分就是悄然无声的

---

⑦ 施特劳斯的评注被收入《政治的概念》的美国版(New Brunswick, NJ, 1976)，编者为George Schwab，施米特和他的亲密关系保持了几十年——显然，1932年的时候，施米特本人就已经注意到，施特劳斯的"评注"刊登在 *Archiv für Sozialwissenschaft* 上，而《政治的概念》也在1927年第一次刊发于此。在1932年6月10日写给Duncker und Humblot出版社社长Ludwig Feuchtwanger——自从一战后，他们之间就非常熟稔——的一封信中，施米特这样写道："到目前为止，对《政治的概念》的评论成百上千，不过我从中几乎没有什么获益。列奥·施特劳斯博士倒是写了点有趣的东西，他的那篇有关我的著作——就是那本我想在Lederer的 *Archiv für Sozialwissenschaft* 找到一席之地的《政治的概念》——的论文十分精彩，他是一本有关斯宾诺莎的书的作者。"在1935年4月15日的一封写给施特劳斯的信中，Feuchtwanger在提及施特劳斯刚出版的著作《哲学与律法》的时候，他这样写道："1932年，《政治的概念》的作者满怀敬意地向我提起你，其实他的赞扬没有什么必要，因为我早就知道你关于斯宾诺莎的著述……我对你抱深切希望，以你为可以论道的凤毛麟角的朋友。"——经由Helmut Quaritsch教授，我才知道了施米特教授的信件，我对它的引用得到了Duncker und Humblot的所有者Norbert Simon的许可。Feuchtwanger的信件存于芝加哥大学图书馆，Leo Strauss Papers, Box 1, Folder 13。

⑧ "Die andere Hegel-Linie. Hans Freyer zur 70. Geburstag"，载 *Christ und Welt*(斯图加特)，1957年7月25日，第2页。施米特提到了(施特劳斯的)《论僭主》(巴黎，1954)一书中(施特劳斯)和亚历山大·柯热夫之间的对话。

了。一位普鲁士州议会议员向"一位学识渊博的犹太人"作答⑨。一位天主教的宪法教师,他的政治抱负已在柏林达到顶峰,而且他在自己的职业生涯上也达到了顶点,在向一位无名的年轻哲学家作答。这位年轻的哲学家为了实现对霍布斯的更广泛的研究,在1932年的下半年"在某些方面"受着"仁慈的命运"⑩的驱使,来到巴黎,几个月后,转赴英伦,而这在很大程度上要归功于那位柏林的法学教授的慷慨支持⑪。考虑到这些因素,还有谁会对施米特在1933年出版的《政治的概念》只字不提这位对话者感到惊讶呢?尽管施米特回应了这位对话者公开发表的解释和私下提出的问题⑫。这次对话发生时的政治形势,在这里相互碰撞的理论立场,这次对话中显现出来并受到探问的各种根本性的替代选择,参加者的重要性,他们的行动以及他们相互的尊重——所有这一切都要求读者敏锐地把握施米特和施特劳斯之间的对话,并要对此抱有耐心。这些理由足以促使我们细心倾听这次对话,这次对话对分析《政治的概念》有所助益。施米特在1933年(对施特劳斯)、1963年(对1933年版)的意味深长的沉默与其说是反对我们这样的做法,不如说昭示了下述事实,即在汗牛充栋的有关施米特的文献中,这次对话没有引起人们的注意。批判的本质就是关注

⑨ *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* (Hamburg, 1938), p.20.——1933年7月上旬,施米特被普鲁士总理Hermann Göring任命为普鲁士国家议会议员。施米特在1933年3月*Reichsstatthaltergesetz*的起草中扮演了举足轻重的角色,他还于1933年5月1日加入了国家社会主义党。

⑩ Leo Strauss, *Hobbes' politische Wissenschaft* (Neuwied, 1965), p.8.

⑪ 施米特为施特劳斯以及他对霍布斯研究所写的专家推荐信是施特劳斯在1932年获得洛克菲勒基金会赞助的关键,写第二封专家推荐信的是Ernst Cassirer,1921年,他在汉堡指导了施特劳斯的博士论文。这笔赞助支持施特劳斯在法国和英国进行为期两年的研究(Leo Strauss Papers, Box 3, Folder 8)。见本书页所附施特劳斯1932年3月13日、1933年7月10日所写的信件。[施特劳斯的3封信已附译于本文之后。——中译者注]

⑫ 1932年9月4日的信。

(*L'essence de la critique, c'est l'attention*)。

一

施特劳斯对他的同时代人着墨不多,他公开与别人的论辩更是屈指可数。他只对三个理论家的毕生著述作过详细的研究;他只和三个理论家进行过公开的讨论或者是试图如此——他们是亚历山大·柯热夫、马丁·海德格尔以及施米特。为什么是施米特?为什么是《政治的概念》?是什么唤起了、点燃了施特劳斯特别的兴趣?首要的原因是由于"施米特为之奋斗的目标即是对自由主义进行彻底的批判"(N26)。这是施米特所致力的批判,但他自己并没有完成它。因为施米特采取的对自由主义的批判还是在"自由主义的视界内"展开的,它还在这个视界之中,"他的非自由主义倾向"依然受制于"无法克服的'自由主义思想体系'"(N35)——这样的体系,用施米特自己的判断来说,就是"尽管有各种阻碍","在今天的欧洲仍然没有被别的任何体系所取代"(70)。更确切地说,促使施特劳斯评注《政治的概念》的主要原因是为了完成对自由主义的批判。

在这个问题上的这种客观兴趣决定了施特劳斯和施米特的思想全面对峙,它导致施特劳斯不仅吸收了施米特的长处,而且使得施米特的论述在一些关键之处——因此也在整体上——变得比其实际的论述更强有力。身处在自由世界中,施米特批判自由主义的任务面临各种困难的困扰。在面对这些困难时,施特劳斯乐于履行"批评者的责任,就是将更密切地关注施米特和流行的观点的分歧,而不是去探求他和流行的观点保持一致的方面"。

施特劳斯把施米特的理论路径作为一个整体来解释,从一开

始就把施米特的理论路径解释为用一种原创性的、逻辑严密的、内在一贯的方式与自由主义的“文化哲学”分道扬镳的企图。从施特劳斯的这种做法中，我们可以推断施特劳斯如何、以何种方式严格地给施米特定位以及他强调这一点的目的何在。施特劳斯对施米特的出发点作了如下的解释：他一开始就把“政治的本质”的问题理解为什么是政治所特有的问题，他要求找到的就是政治的独特特征，是政治的标准。从一开始施米特的出发点不是施米特对类的问题（政治的独特性必须在此得到规定）无动于衷的结果，而是源出他对“当今最为司空见惯的答案的深刻怀疑”，他“运用政治现象把这类最为司空见惯的答案置于荒谬的境地”，“并以此开辟了一条途径，从而以原创性的方式回答了政治的问题”。“虽然屡遭挑战，但是对用于界定政治和国家的特殊性的类的问题，今天最为司空见惯的，真正自由派的回答告诉我们，类就是‘文化’，即‘人类思想和活动’的整体，它划分为‘各种相对独立的领域’（第 26 页），成为‘各种文化区域’”（Natorp）（N7）。施米特具体指出政治的标准是朋友和敌人的区分，在此，他明确反对把这种区分和“道德领域中”善恶之分，“审美领域中”美丑之分以及“经济学领域中”（26）利害之分等同起来，或者进行类比。因而他和自由主义的“文化哲学”这一概念的决裂决不仅仅限于这个具体的“领域”。施米特把政治看成“独立的”，但“不是在拥有它自己的新领域意义上的独立”。如果我们对他的理解正确的话，那么，通过这样做，他对自主的“文化领域”或者说“相对独立的领域”的学说提出了质疑。正如施特劳斯所强调的那样，这里暗含的是“对非常流行的文化概念进行的彻底批判”（N7）。必须承认，施米特“并没有”将这种批判“贯彻到底。他在运用一整批文献的术语的时候，偶尔也会提及‘各种各样的、相对独立的人类思想和活动的领域’[26]”。因为施特劳斯在他阐述自由主义的文化概念之前逐字逐句地引用了施米特这一“偶尔”出现的表述，这一看似漫不经心的引证揭示出施米

特"表述"中的逻辑不一致,所以他就促使读者——当然,首先就是施米特——注意到,施米特对他本人的任务范围这一重要问题不够明确。在《政治的概念》的1933年版中,"相对独立的领域"这一提法已经不见踪影了。与此对应的是,施米特通过斜体来强调朋友和敌人的划分是独立的。而且,早在第一章,政治的对抗就被清楚明了地表述成是和善恶的对抗、美丑的对抗相互对峙的,是"更深层次的对抗"[13]。

施特劳斯力求保证施米特免受这样的误解:"在自由主义开始承认了审美、道德、科学与经济,以及诸如此类领域的自主以后","他也希望政治的自主性获得承认——尽管和自由主义相对峙,但是他仍然承接了渴求自主性的自由主义激情的余绪"。虽然施米特在"第71页"所用的表达方式使得"不求甚解的读者"可能会得到这样的印象,"但是他提到'人类生活不同领域的自主性'这个说法时在'自主性'一词上加了引号,这一做法已经表明上面的解读与施米特不相干"。在施特劳斯看来,"施米特远离文化的概念充分体现在对审美的间接描述上:'从形而上学、道德通往经济的道路穿越了审美,而穿越审美消费和审美愉悦的道路则是通往精神生活的普遍经济化的最有效、最舒适的道路,不管那种审美消费和审美欣赏有多崇高'……[83]因为流行的文化概念当然包含对审美价值自主性的认可——即使这个概念不完全是由这种认可组成。"(N8)施米特为了回应这一解释,在修订的版本中对其论述稍作改动,尽管这种变化微乎其微,他同样清楚地表达了对施特劳斯批评意见的赞同。施米特在紧跟着我们所引的这一页的后面立即以相类似的方式五次重复了施特劳斯在他解释的一开始强调了的引文。而且,施米特还作了一点小小的补充,显然,它引证的是施特劳斯结尾时的叙述:施米特在1933年写道:"艺术是'自由的儿

[13] 参见施特劳斯写于1932年9月4日的信,第二段中的批评性评论。

女',审美价值判断是'自主的'、艺术天才是'至高无上的',以及艺术作品是'毫无偏见的',有其'自身的目的'。"对自由主义来说,这些说法"都是不言自明的"。[14]

只有当人们误解了政治的现实,消解了朋友和敌人的对抗,以及例外情况——"这里,和别处一样",具有"揭示事物核心的重要性"(35)——从视界中隐退,人们才会说,艺术天才是至高无上的,道德、审美、经济的自主是某种不言自明的东西。"人类思想和活动的各个领域"的和平共处因为武装战斗的"真实可能性"而被搅得一团糟,这种可能性"属于敌人的概念",并且构成了政治。尽管个人在各个"文化领域中"可以作为一个"自由的决断者"行事,尽管他可能在那里担当或者逃离有约束力的责任,尽管他可能同意或者否认某些义务,在"政治的领域中",他面临了一个在生存上以客观、外在的方式影响他的力量,它对他的要求是关乎生死的。他能够"为任何他情愿以身相殉的东西而死;这正像在个人主义的自由社会中一样,任何重要的事情完全都是'私人事务'"(49)。另一方面,敌人以及战争作为"敌对的最极端的实现形式"(33),它们直接向他提出了一个他不能随意回避的问题。他必须自己对这些问题作出决断,而且,在面对它们的时候,他还必须要明确自己的身

---

[14] III,53,着重号是我加的。在 1932 年版中,原文是这样的:"艺术是自由的儿女,审美的价值判断是绝对自主的,艺术天分是至高无上的,这些说法对自由主义来说都是不证自明的。"施米特在别的地方也作了类似的修改。比如说"经济的理想或者说经济的规范被看成是自主的(49)"变成了"经济的理想或者说经济的规范被看成是'自主地'自我制约的"(III,31);而"对于清晰的政治理论的政治敌人来说,以任何自主的领域之名义来宣布如下的事情并非困难之事,即有关政治现象和真理的清晰知识与描述是非道德的、非经济的、非科学的,归根到底——对政治来说是关键性的——它们是应当为之奋战不受法律保护之邪恶(devilry hors-la-loi)"(65),在 1933 年版中则变成了"那些在政治上对伪装物、掩藏物和障眼法感兴趣的人因而有了撒手锏,他可以用自主的领域之名义诽谤有关政治现象和真理的清晰知识与描述是非道德、非经济、非科学的,归根到底——对政治来说是关键性的——它们是应当为之奋战的邪恶"(III 46)。

份归属。因为政治不是“位于战斗本身”，而是位于导向了战争的真实可能性的行为，“位于对自身处境的明确知识中，而自身的处境却是由那种可能性所规定的；也就是位于正确地区分敌友的任务中”(37)。在面临战争的时候，正确区分敌我的政治问题获得了把这个问题的重要性扩展到政治领域之外的分量。施特劳斯在下面的评论中，用逻辑的力量表述了施米特的“非自由派倾向”：“战争不仅仅是‘最极端的政治手段’；战争不仅仅是一个‘自主的领域’——政治的领域——里的可怕的紧急状态，它还是人类的可怕的紧急状态，因为战争和‘身体杀戮的真实可能性’具有并且保持着某种‘关系’[33]。这种倾向表明：政治是一个根本的领域，而不是一个和其他的领域相互并列的‘相对独立的领域’。政治是‘权威性的’[39]。”(N9)就在施特劳斯总结说“政治是权威性的”这句话所涉及的那页[15]，施米特在 1933 年版中对它进行了扩充——为了比他以前在《政治的概念》中所做的更加鲜明地强调他对自由主义的“文化哲学”的反对，现在这段话这样写道：“只要政治单位现在出现，它就是权威性的政治单位，总体性的和至高无上的。它是‘总体的’，首先因为每一事物潜在地都是政治的，并因此受到政治决断的影响，其次因为人类就其总体而言在生存上是通过政治参与而得以理解的。政治就是命运。”[16]

---

[15] 在施特劳斯作为证据引用的那页，施米特没有把政治说成是“权威的”，而是说它是“权威性的人类集合体”，“权威性的统一体”，“权威性的情形”(39)。与此相对照的是，1933 年，在另一个和施特劳斯的解释有关的地方(III,9)，他重新提出“政治对手的权威性和独立性”(着重号是我所加，cf. the wording in the second edition, 28)。

[16] III, 21。施米特对前面的这句话在三个版本中的陈述均不相同：“政治常常决定由可怕的紧急状态决定其方向的集合(grouping)。”(1,11)“无论如何，由可怕的紧急状态决定其方向的集合一般是政治的。”(39)“无论如何，由可怕的紧急状态决定的集合一般总是政治的。”(III,21)参考有关版本的细节，施特劳斯的阐述，评注 9 和评注 10。

二

一个“不求甚解的读者”在阅读施特劳斯的评注时，可能根本想不出施米特在达到前面的这些陈述前经历了多么漫长的过程。施特劳斯没有对施米特 1927 到 1933 年之间的《政治的概念》中观念的变化作出任何评论，这就使得施米特的立场看起来显得更强有力了。细心的读者，如果看到施特劳斯曾简单地提及施米特在 1932 年版的《政治的概念》中改变了对霍布斯的评价[17]，那么在此引导下，他就应该找来《政治的概念》第一版，仔细加以阅读，他会发现，一个“不求甚解的读者”仅仅“会得出这样的印象”，即施米特希望“让人们承认政治的自主性，尽管他与自由主义针锋相对，他还是延续了自由主义对自主的渴望”。细心的读者还会发现，在施特劳斯为了证明上面的解读很少是施米特本人的观点所引证的 1932 年版中的“那一页”对应于第一版的内容中，施米特既没有对“自主”一词加上引号，也没有开始对“审美价值的独立性”进行任何公开的批判。最后，也是最重要的是，读者可以清楚地知道，施米特不仅“偶尔地”提及“人类思想和行动的相对独立的领域”，而且明确地把政治本身定义成一个领域，“诸多领域中的一个”。5 年之后，他明确抛弃了这个定义。施特劳斯无疑有充分的理由忽视施米特的这些改变，对这本书的自相矛盾缄默不语，因为这本书的基础就是“它自身发展的历史”。尽管如此，施特劳斯，还是尽可能以优雅和谨慎的方式提醒我们注意这些事情，因此再也没有比这更好的理由促使我们去简要地探讨施米特的最初概念，并更仔细地审视施特劳斯在他的解释中未曾涉及而留待讨

---

[17] 施特劳斯对评注 14 的解释。

论的问题。

施米特以防守的立场开始了有关政治概念的战斗。他反对“惊人一致的自由派思想体系”对政治的否认，“这种体系尽管看上去遭受了挫折，现在仍然大行其道”(I,29)，他试图开始证明“政治特有的客观性和独立性”(I,5)。他努力想要使政治获得承认，“每一个独立领域”(I,3,4)都能要求这种承认，而且自由主义对“别的领域”(I,29,30)也不加否认地给予了这种承认，这种努力是防守性的。他宣称，朋友和敌人的区分是“政治领域”所特有的，“即使没有采用道德、审美、经济或其他方面的区分”，这种区分也可以“在理论上和实践上存在”(I,4)，这一主张也是防守性的。施米特对政治敌人的特征这一核心问题的回答——即敌人“肯定是他者，是外人”，而下面的说法就足以“描述他的本质”，“在十分宽泛的意义上，他是一个他者或者外部的生存，因而在冲突中，他意味着对我本人生存的否定，如果我们要保持自己特有的那种生活，我们就要抵抗他，和他战斗”——这同样是防守性的说法。如果对施米特来说，政治在一个中立化和去政治化的时代是需要防守的事物，那么，政治学，在施米特的修辞中，似乎就是防守性的了。他一以贯之地强调要抵抗敌人，“真正的”敌人，我们“自己的敌人”(I,4,9,17,29)。敌人总是作为攻击者出现的；而敌人和被攻击者不一样，他不会出现在理论讨论中。这样的视角会使读者的注意力偏离下面的问题：如果没有“规范的规定”，“理性的目的”，“理想的计划”起作用，如何才能“知道”“真正的敌人”，我们“自己的、特有的那种生活”又如何得以维续。如果敌人进行攻击，那么反抗的意志就“完全是自明的”(I,29)。当敌人通过攻击把自己定位成敌人的时候，就可以安然地将敌对的理由和动机置于次要地位了，或者说可以从被攻击者的立场看出这些理由和动机。防守性的修辞不仅使得施米特隐藏了他的政治概念中的理论难题，而且，作为一种“纯粹政治

学”的修辞⑱，它还赋予他以双重的政治优势，既能够反对所有的“规范性的批评”以维护它自己的“纯粹的政治学的立场”，同时又能够使他凭借带有道德义愤色彩的高度自我确定性来攻击任何对“纯粹政治学”领域的规范性“入侵”和“蚕食”：蒙着“非政治甚至反政治”面纱混入政治学的敌人违反了纯粹政治的诚实与明晰。他在骗人。出于自身的政治优势，他甚至不怕因为“极度滥用政治”产生的罪感而退缩。⑲“战争只针对真正的敌人”，这是“根本自明的事情”。在肉体上抵抗“完完全全的真正敌人”在“政治上是可以理解的”，尽管施米特毫不犹豫地指出，这个断言不是“一种合法化或者正当化”，而是具有“一种纯粹生存(existential)的意蕴”(I,17)。而一旦敌人脱离了“纯粹政治”的领域，那么情况就有所不同，“越出政治”同时就使得“他的敌人进入了道德领域或者其他领域”。这样，他就成了“非人的怪物，对于这种怪物不仅要抵抗，更要毫不犹豫地加以消灭，因此就不再存在能够客观加以对待的敌人”(I,9)。在这里，“针对真正敌人的战斗”陷入了“理想计划”或者是“规范规定”的大漩涡。但是，作为道学家(moral-

⑱ “……[如果]纯粹政治学的理论家在他的政治思想中辅之以逻辑的力量，那么，甚至在被指责为是不道德和犬儒主义的时候，他也能一再地辨识出具体参与战斗的人的工具”(I,26)。此前，施米特则谈到了“纯粹的政治概念”和“政治思想家”(I,25)。1932年版中，所有这些论断都改变了(64,65,67)。

⑲ I,16,20,25,26,27,32,33(Cf.，第二版，49,55,65,66,68,76,77)。至于施米特对政治中的诚实和明晰的高度推崇，可以参见“Wesen und werden des faschistischen Staates”(1929)，进一步的论述，可以参见“Staatsethik und pluralistishcher Staat”(1930)，p.143(载 *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles 1923--1939*[Hamburg,1940])，以及 *Staat, Bewegung, Volk. Die Dreigliederung der politischen Einheit*(Hamburg,1933)，p.28。几十年以后，当施米特把那些依然藏而不露、犹抱琵琶半遮面的模糊、无名的权力称之为“撒旦的诱惑”，这表明了他的憎恶的深厚基础之所在。“Nomos-Nahme-Name”，载 *Der Beständig Aufbruch. Festschrift für Erich Przywara*(纽伦堡，1959)，p.104，Cf. “Die Sichtbarkeit der Kirche.”载 *Summa*，Zweites Viertel(Hellerau,1917)，pp.71—80；以及 *Römischer Katholizismus und politische Form*(Hellerau,1923)，pp.31—32，39—40，66。(第二版，有稍许改动[München,1925]，pp.21，26，43)

ist),施米特也知道,没有"任何理性的目的、正确的规范,理想的规划,也没有任何正当性或者合法性能够给人类的互相杀戮提供正当化的理由"。这位纯粹政治学的辩护士接着说道,"如果对人的生命的肉体消灭不是出于对人们自己生存形式的坚持以反抗对这种形式的特定否认,那么,那种消灭就无法获得自己的正当性"(I,17)。

纯粹政治这种修辞,尽管对施米特来说有各种优点,但是,它也有一个重大的缺陷。即使施米特借助他最初使用的概念成功地证明了"政治的客观性和独立性",他的成功也是以把政治简化成外交政策为代价取得的。"战争是国家(nations)之间的武装冲突"(I,6)。国家是政治的主体。国家被组织成政治单元以后,它们就构成了政治世界的"多元形态(pluriverse)"(I,19)。1927 年,施米特在提及国内政治的时候,他所指的几乎只是外交政策。[20]对国家内部冲突的讨论是在它们将会对国家发动战争的能力产生什么影响这一问题的视界中展开的(I,9 ff.)。施米特在他的由 33 段构成的文章中 77 次提到战争。而"内战"这个词一次也没有出现。施米特认为他自己面临的政治环境已经有所改变。可以肯定的是,尽管"自由派的思想体系","仍然还没有被任何其他的体系所替代",但它不再处于绝对优势的地位。它的挫败记录不再只是"看上去"如此(70)。当施米特在 1927 年挺身一击时,在他的眼中是有一个敌人的,"政治被这个敌人痛苦地剥夺掉所有的独立性,屈服于各种道德和法律上的规范和'秩序'"(I,30)。而在 1932 年,施米特相信,他自己已经能够回顾"自由主义

---

⑳ 应当指出的是,施米特对十月革命和 1789 年革命的论述是重要的例外,它们作为他的下述断言的证据,"在政治历史,在外交政策以及国内政治的任何地方,没有能力和不愿意"区分朋友和敌人成了"政治目标的象征"。"在颓废的欧洲,资产阶级的相对主义分子把所能想到的最为淫秽的文化变成审美消费的对象。"(I,26—27)

的时代"[21]，其时"政治观点被痛苦地剥夺了所有的有效性，屈服于道德、法律和经济上的规范规定和'秩序'"(72)。与此同时，在"总体国家中"已经出现了对"重要领域的中立化和去政治化"的有力反对者，"没有什么领域是总体国家所不关心的，它潜在地包含了每一个领域。"对这样的反对者来说，"一切都是政治的，至少潜在地是这样。"(24)考虑到这些情况，施米特采取了进攻的立场。他不是为政治争取它"自己的领域"，施米特把目标瞄向了整体。"政治必须具有的""自己的、相对独立的、相对来说终极的与众不同的区分"(1,3)，现在被代之以政治"自己的、终极的与众不同的区分"(26)。"从各个领域"都可以到达"政治的要点"(62)，政治可以"从每一个领域'涌现'"，它穿透和包围每一事物，因为它并不描绘属于它自己的领域，也不描绘它的独具特征，而是描绘"一种最强的联合或者分离，结合或是分散"[22]。

---

[21] "……生产和消费、利润和市场都有它们自己的领域，它们不能被伦理、审美或者宗教所引领，这很可能是今天世界上为数极少的真正有效、完全毋庸置疑的原则之一。"(1,30)"生产和消费、价格划定和市场，都有它们自己的领域，它们既不能被伦理所引领，也不能被审美、宗教所引领，更不能被伦理所引领，这被看成是这个自由主义时代的为数极少的真正无可争议、毋庸置疑的教义之一。"(71—72)还可以把注 20 中所引的内容和新版的内容作一比较："在混乱的欧洲，资产阶级的相对主义分子把所能想到的最为淫秽的文化变成审美消费的对象。"(67)

[22] 27,38。"'政治'这个词，并没有意指任何属于它自己、区别于其他领域和事物的领域和事物，它所意指的不过是联合与分散的强度。任何领域都能成为政治领域，只要敌我之间的集团划分的目标能够从中得到实现。'政治'这个词描述的不是新的事物，而是一种'新的转向'……正常国家的成就在于使得国家内部的相互对立的集团的相对化，从而预防了作为结果出现的战争。如果一个国家不再能够取得那样的成功，那么，政治的重心就从外交事务转向国内事务。国内政治的对立双方也就是分化成敌我的两个权威性的集团，而这意味着潜在的或者是现时的内战。" *Hugo Preuss. Sein Staatsbegriff und seine Stellung in der deutschen Staatslehre* (Tübingen, 1930)，注 1，26 页。Cf. "Staatsethik und pluralistischer Staat"，*Positionen und Begriffe*，第 140—41 页，在这里，紧密程度这一概念完全被引向以国家形式出现的政治联合体；进一步的论述，参见 *Der Hüter der Verfassung* (Tübingen, 1931), p. 111。

领域的概念被代之以强度的模式(a model of intensity)。这样的说法是前后一致的:施米特尽其所能地隐藏其影响深远的改变,施米特认为朋友和敌人的区分能够"在理论和实践中存在,即使没有同时采用所有那些[23]来自道德、审美、经济或其他方面的区分,仍然在理论上和实践上存在"(27)。当联合或者分离的强度上升到"政治的高度(point of the political)"的时候,那么,它们就开始独自地或者是彼此强化地起作用,这是不可否认的。一旦政治本身和各种先决条件相互分离,被剥夺掉所有实质内容,只用来指称"人的联合或者分散的强度,无论这种联合或分散的动机是宗教的、民族的(在族群的意义上和在文化的意义上)、经济的或者其他方面的"(38),这些区分开始起作用就是一种必然结果。政治强度的概念使施米特可以在政治中包括内战和革命。现在,敌人可以被轻易地想象成亲戚、弟兄以及平等者。施米特无视这种结果,他坚持自己的断言,敌人"无疑是他者和外人"。的确,他也没有忘记在这里作一点细小的修正。在初版中,政治敌人"在冲突中否认我们自己的生存方式"。而在1932年,施米特的表达则是,"只有每一个参与者自己能够决定,在具体的现存的冲突中,他自己的生存方式是否被作为他者的外人所否认,以及是否应当要为此而反抗该他者,和他战斗以保存一个人自己的、特有的那种生活。"[24]无论在涉及作为敌人的他者——他者意味着否定了我们自己的那种生存——时事物的状况怎样,如何回应这种他者的决断是不能排除善和恶、高贵和卑贱、有益和有害这些范畴的。除此之外,我们怎么能够得到"正确的知悉和理解"的观点,除此之外,我

[23] 着重号是我所加。

[24] 第27页。参考"……应当要反抗该他者,和他战斗以保存我们自己的、适当的生活方式"。(III 8)

们自己的需要保存的那种特有的生活还能够进行怎样的定义、阐述和划定呢？施米特抛弃了领域的概念，这使得他的政治的概念"能够包含内战"。"总体国家"的兴起促使人们看待政治的"潜在的普遍性"的眼光更加敏锐，并且敞开了在自由主义自己的地盘上，即国内政治的领域中打败自由主义的前景。施米特的强度模式(the model of intensity)考虑了这些发展㉙。这个模式扩大了战场，从而促使政治具有梯次，具有流动性。如果"每一具体的对抗越具政治性，它就越接近划分朋友和敌人的极点"，那么一切事物就多少都是——无论如何，至少潜在地——政治的。另一方面，只有在政治不再限于基于自然或历史的实

㉙ 施米特试图——也不是没有成功——给人以这样的印象，《政治的概念》中，根本不存在各种概念的改变。他在日期标明为"1931 年 10 月"的第二版后记中这样写道："现在的这个版本包含了……一系列新的阐述、注释和例证，但是，就思想本身而言，没有什么改变或者深化。在作出这类改变之前，我还要等一等，看看哪种方向和观点在新的讨论中是决定性的，它们已经锲而不舍地对政治问题进行了一年左右的探索。"大约"一年左右的时间"里，施米特开始用比较分散的评论来处理强度的模式(cf. n. 22 above)并诊断出"向总体国家的转变"(他以此为题于 1931 年 4 月在 *Europäische Revue* 发表了一篇散论)。1937 年，在谈到总体国家—总体战争(total state-total war)这对概念时，施米特说"在德国，政治的概念的发展从 1927 年以来已经把这些整体性之间的联系扩展到一系列的总体敌人、总体战争和总体国家(a series of total enemy, total war, total state)。Ernst Jünger 的大作 *Totale Mobilmachung* 使这种观点得以出现在一般意识之中。("Totaler Fiend, totaler Krieg, totaler Staat")，*Positionen Bregriffe*，p. 235。但是，在 1927 年版中，上面的三个概念都没有出现。1939 年，施米特在收入 *Positionen Bregriffe* 的第一版《政治的概念》的节本的一条小注中这样写道，"现在重印的内容完全和 1927 年的相同，这样做的目的是使得那些认为我后来观点的改变是卑鄙的 emigrant journals 有作出更好评价的可能"(第 314 页)。如果我们忽视施米特所暗示的批评指的是针对第二版而不是第一版的(比如说，洛维特指出的"迎合"时宜的那两页新论述在 1927 年的文本中就没有出现，参见上注 6)，那么，就此而言，施米特在这次重印中包含的内容是第 11 页(第 13 段)到第 21 页(第 23 段)而不是第 1—11 页和第 22—23 页(第 1—12 段，第 24—33 段)，这一点就是非常有趣的了。而那些表现出实质性改变的内容——抛弃领域的概念，从"纯粹政治学"中脱身——涉及的是那些施米特没有收入节本的篇章。

质对抗，只有在政治敌人不再是仅限于在超个人意义上的“外人”和“他者”的时候，政治才能够被看成是可以普遍达致的强烈程度(the degree of intensity)。“纯粹的政治学”在1932年已经属于陈年往事。那时，内战和战争已经被同时提到[26]。国内政治和国外政治同时出现；施米特提出了辅助性的解释，其目的是为了在国家中为政治提供一个有限的空间，使它不限于等同于政策的政治，从而不必使得政治统一体立刻被内战所吞没：“在原初的政治决断之外，并在已经作出的决断的保护下”，施米特宣称，“产生了无数的次级的‘政治的’概念”(30)。而现在他也开始详细谈论“国内敌人”，在这个词的核心意义上，谈论“宣布国家内部的敌对”，谈论“持不同政见者和异教徒”(46—48)。最后，战争本身似乎不再仅仅是“国家之间的武装冲突”。现在，在施米特看来，教会的“圣战和十字军运动”和其他的战争一样，也是“根据对敌人作出的决断而采取的行动”。在这些行动中，难道这些敌人不也“同样应当在道德和其他的领域中”被打发掉，就和施米特在1932年所描述的在“超越了政治”的“特别强烈的(intense)，非人的战争中”被打发掉一样？如果对某些战争的描述是正确的，即这些战争使得敌人“成了一个非人的怪物，对于这种怪物不仅要抵抗，更要毫不犹豫地加以消灭”，“因而他不再只是有待被赶回他自己地盘的敌人”(在这个地方，他偏离了第一版的论述)，那么，对圣战和十字军运动进行同样的描述为什么就不正确了呢？借助于强度这一概念，施米特把“纯粹政治”抛在了脑后，但他绝没有抛弃他此前修辞具有的优点。于是，他在文本中插入了能够描述他业已改变的理论路径的东西，而又没有删除那些几乎不能和这种路径一致的内容，这些内容只是看起来适于留下一个在政治

[26] 32,33,38,46,cf. 29,30—32,42,43,47,53,54.

上可以接受的印象。[27] 因此，他继续保持这种虚构，即"特别强烈的，非人的战争"仍然可以在某种令人信服的重要意义上称之为战争，这种战争"超出了政治"，如果政治本身暗含的是最大程度的强度(the most extreme intensity)，这种程度是通过人们之间的对抗而获得的，当人们越接近，这种强度就越强。施米特在1932年再次体现出作为学者的谦逊的修辞并没有减少他的误导性(26,29)。施米特《政治的概念》中的主题不仅仅是描述是什么，主要也不是描述是什么；而政治对他也不"仅仅"意味着强度[28]。仅仅说朋友和敌人的区分在施米特眼中代表或者是提供了"政治的纯粹标准"是不够的[29]。

---

[27] 在"不作改动地"重印这个文本时，施米特在"超越了政治"、"消灭"以及"因而他不再只是有待被赶回他自己领域的敌人"这些词上都用了斜体(37)。他在1963年的一篇"评论"中，重复了这段话，认为它"对条约中预设的敌人的概念来说是至关重要的"(119)。这一段落对他来说如此重要，他在 *Theorie des Partisanen. Zweischenbemerkung zum Begriff des Politischen* (Berlin, 1963)，第94页中又一字不拉地引用了这段话。不论施米特后来对考虑战争理论时所作的"传统的"、"真正的"和"绝对的敌人"这种分类的优点如何，这样的分类对政治的概念来说并不是决定性的。政治的概念并不需要它们，也没有为它们提供什么基础。"尤其强烈的和非人道的战争"超出政治之外，它侮辱敌人，这样的谈论也没有什么通过这种划分获得什么内容，只要作为构成政治之因素的强度这一概念本身没有被抛弃。在 *Theorie des Partisanen* 中，施米特在开始仍然源于他1927年的"纯粹政治学"这一修辞的论述之前两页这样写到，"……在运用那些努力在战斗中进行抵抗的时候，欧洲的人性获得了极为稀有之物：弃绝把战争中的敌人看成罪犯的做法。因此，也就是把敌对相对化，否认绝对的敌人。让人们放弃歧视和侮辱他们的敌人，这实在是少有之事，也很可能是不人道之事。那样的一种弃绝现在又受到政党的质疑。总之，政治参与的最极端的强度是他的标准之一。当 Guevara 说，'游击队员是战斗着的耶稣会会士，'他所考虑的是政治义务的绝对性。"(第92页，着重号是我所加)。比较第93页和第21,88,91,94页的论述；进一步比较第93—94页和《政治的概念》第67页的论述。关于"超出政治之外"这一表达的运用，Cf. 也可见《政治的概念》，第55,65,66—67,77—78页。

[28] 38。在1933年版中，施米特删除了"仅仅"这个词。

[29] 这一论述(26)，也没有重新出现在第3版中。(1927年，施米特既没有谈到"政治的简单标准"，也没有谈到"政治的标准"，也没有谈到政治"自己的标准"。1932年，这些表述一共出现了6次，第23,26,27,35页)。

有多少冲突升级为军事冲突，并且无可争辩地“涉及了肉体杀害的真实可能性”，而参与者却从没有获得下面的知识或决断，即“作为外人的他者”是否有“否定我们自己这种生活的意思”？非常清楚的是，施米特所说的战争完全适用于政治：根据敌对的程度，政治多少是政治的（III 16）。如果政治多少是政治的，那么，和别的“一切事情”一样，它也受制于政治的逐步成型，那么，下面的问题就应运而生，施米特“要把哪一种政治算作是“最显著意义上”的政治呢，他关于政治敌人“本质”的论述借助何种敌对得以定位呢？他视为政治达致最极端之处，其强度又如何呢？施米特在该书 1932 年版的一个新的章节中给出了答案，其中他讨论了“伟大政治的顶点”；在这一节中，这本书的最深刻的意图也得到了最令人震惊的表达。他在那一节中这样写道，“伟大政治的顶点就在于其中的敌人被具体明晰地被辨认出来的那一时刻”（67）。它们就是敌人被辨认出来的时刻，在这样的时刻，他作为对一个人自身的存在，一个人自身的命运的否定而被知晓——而且，与此密不可分的是，其中，一个人自身的认同感得以确定，并获得了一个可见的形象。当施米特紧接这段陈述，举了一个历史上的例子以清楚说明在他看来什么是伟大政治的顶点时——他在《政治的概念》任何别的地方都没有采用这一表达[30] ——他既没有引用马基雅维利，也没有求助于任何欧洲公法（ius publicum Europaeum）方面的权威专家：“在

---

[30] 1929 年，施米特这样评价 Donoso Cortés，“他具有独一无二的重要性，在政治的概念和对立相对消解的时代，在意识形态玩弄花招的氛围中，他能够了解所有重要政治问题的核心概念而且能够拨开虚伪和欺诈的云雾坚持这些概念，能够超越日常的政治，给出朋友和敌人之间的伟大的历史和实质性的分类”。“Der unbekannte Donoso Cortés,”载 *Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpration. Vier Aufsätze*（Cologne，1950），第 78 页。鉴于“在无神论者和基督教之间最后的生死之战的图像”这一论述（第 75 页）和“真正的、常常也是直接的和必然的末世论”这一似乎是不经意的提法（第 76 页），试比较施米特对 Donoso Cortés 的评价，第 7，13，15，20，21，83，105，114 页。Cf. Politische Theologie，p. 46，p. 51，52，54，（65，73，75，79，80）。

现代，我看见了这种敌对的最强大爆发……这就是克伦威尔对追随教皇的西班牙的战斗”。如何把那种敌对和“18 世纪的肯定未被低估的被打垮了的卑鄙之徒(écrasez l'infame)区别开”？是什么使得这种敌对比“列宁对资产阶级和西方资本主义的灭绝性审判更强呢”？克伦威尔在 1656 年 9 月 17 日的一次演说(施米特把这次演说作为澄清自己观点的材料)中宣布西班牙是英国的头号敌人；他把西班牙确定为全民的敌人，“‘因为他心中的敌对所反对的一切都是上帝称许的。不管上帝称许的正在你心中，还是可能在你心中。’于是”，施米特继续写道，“他重复道：西班牙是你们的敌人，他的敌对是上帝灌入的；他是‘自然生成的敌人，是神意的敌人’；那些把他看成是偶然的敌人的人不知道圣经的教诲，也不知道上帝的事物，上帝说，我要叫你的后裔和女人的后裔为敌(《创世记》3:15)。”在面对神意的敌人的时候，所有进一步的区分都消失了。他的存在本身就是否定。再不可能有更剧烈的敌对强度(intensity)了。

三

施米特以政治的名义开始了和自由主义的对抗，而他之所以进行这种对抗是出于宗教的缘故。他作了不可逃避的辩护，他作了不可避免的战斗。在“自由决断的人”看来，每一事物在本质上都是“私人事物”。而他全力与这种“自由决断的人”对抗，他的这种力量在生存上完全将人攥住了；他引导那些需要安全的人(下面的教诲适用于这些人，“他将自己锁在门里，却将上帝锁在门外”)朝向试探他们的上帝[31]。于是，施米特对自由主义的批评在这里

[31] “Zur Phonetik des Wortes Raum”(1942)，载 *Tymbos für Wilhelm Ahlmann. Ein Gedenkbuch*(Berlin, 1951)，p.243；*Donoso Cortés*，p.114. Cf. *Hugo Preß*，p.27.

转向另一种批评，施特劳斯完全清楚个中原委，他把它解释成对“文化哲学”的批评。施特劳斯具体指出，“文化哲学”的“关键之一”是“宗教的事实”，另一关键则是“政治事实”[32]。宗教以及政治事实都反对把人类的生活包装成“文化的自主领域”；它们都质疑把“文化”作为人类精神的“至高无上的创造”或者人类精神的“纯粹产物”；它们都使得人类的生存服从于一个权威的支配、律法和命令。施特劳斯已经以人们所能想象的最根本方式抓住和阐释了施米特对文化的现代概念与日俱增的不安和不满，这可以从施米特在 1930—1931 年放弃用领域的方式来定义政治的概念的表达中看出，也可以从他在《政治的概念》[33]中再版他 1929 年的演讲“处于中立化中间阶段的欧洲文化”体现出的前后言辞的变化中推论出来。施特劳斯发展了“施米特对盛行的文化概念展示的批评”（评注 10），这一批评是以作为人类可怕的紧急状态而出现的战争结局为取向的内在结果；他还揭示了这种批评对形形色色的“人类

---

[32] Leo Strauss, *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (Berlin, 1935)，第 31 页以及该页的注释。施特劳斯直截了当地提到了“评注”，他这样写道：“如果‘宗教’和‘政治’是超越了‘文化’的事实，或者更具体地说，是*原始的*事实。那么，只有以‘神学—政治’方式出现的对“文化”概念的批评才是根本性的批评。如果他们不是重新回到‘文化’的基础，那么，它们一定具有和 17 世纪的神学—政治的文章，尤其是霍布斯和斯宾诺莎的文章相反的倾向。的确，这类文章的第一个条件就是，这些 17 世纪的著作不再能够为人们所理解，就像在文化哲学领域中经常发生的那样。”

[33] 在这篇文章中，“文化”或者“文化的”这两个词原来出现了 54 次——他在后记中并没有提到这篇文章原来的题目——施米特删除或者替之以别的词的地方有 31 处，其中，予以删除并没有用别的词替代的有 10 处，15 处替之以“精神的”、1 处替之以“精神”、3 处替之以“政治的”，还有 2 处替之以“政治”。现举出两个这样的例子：“所有的[文化的]精神领域的概念，包括[文化]精神的概念，它们本身就是多元的，因此只能通过具体的[文化的]政治存在才能得以理解。”(84)“技术不再是中立化进程意义上的中立基础。每一种强大的[文化]政治学都要利用技术。在[文化的]精神的意义上，把目前的时代看成是技术的时代只能是暂时性的安排。只有在哪一种[文化]政治强大到足以控制新技术的时候，它的确切的意义才能够彰显出来。”(94)

思想和行动领域"的"自主性"这一原则的致命一击;不仅如此,施特劳斯还迈出了超越"暗含的批评"并对此加以扭转的决定性一步:根据盛行的文化概念,"不仅各个'文化领域'"在彼此关系上是自主的,而且,在此之前,作为整体的文化也是自主的,施特劳斯反对这种文化概念,他认为这种观点使得我们忘记了"文化"常常预设某种被培育的事物:文化总是自然的文化。文化常常被理解成对自然的精心的教化——"无论是土地还是人类的精神都无二致"——或者是对自然的疾风骤雨式的不无狡黠的战斗。"'文化'无疑就是自然的文化。既然'文化'成为自然之培育,那么只有假定被培育的自然之物已经与精神相对立,并且已经被遗忘了,文化方可被理解为独立自主的精神创造。"(评注 10)

"文化哲学"的双重关键并没有诱使施特劳斯以权威的回答为基础,或是为迈向权威的回答准备一条路径,他也没有去寻找这样的路径。与此相反,他提出了自然的问题。他对先于任何文化并且隐藏在每种文化之中的人的自然进行了探问。他提出了自然状态的问题。施特劳斯在他回溯到隐藏着的、被忽视和被遗忘的文化基础的过程中,他就使得施米特恢复了霍布斯的自然状态概念所具有的荣耀地位:当霍布斯把自然状态描述成战争状态时,根据施特劳斯的观点,如果把那种描述转换成施米特的表述,那种自然状态就是"真正的政治状态"(评注 11)。正如对霍布斯来说,"战争的自然不在于实际的战斗本身,而在于众所周知的性情"(《利维坦》,第 13 章),因此对施米特来说,政治也不在于"战斗本身","而是在于由这种真实的可能性所决定的行为(37)。在施特劳斯看来,作为施米特根本出发点的政治不过是被"文化哲学"从记忆中抹去的"自然状态"。"由此,那个必须规定政治特有的划分的分类问题也就迎刃而解了:政治乃是人的状态;事实上,政治乃是人之"自然的"、根本的和极端的状态。"(评注 11)。

施特劳斯并非没有意识到施米特对"自然状态"的定义"根本

不同于"霍布斯的定义,因为对霍布斯来说,那是"个人之间的战争状态",而在施米特看来,那是"团体,尤其是国家之间[34] 的战争状态"。施特劳斯在回溯到施米特和霍布斯两人交汇的共同基础后,他开始强调他们两人立场的针锋相对之处。霍布斯认为,自然状态本身是一个需要克服的状态,它必然导向与此相反的文明状态。在霍布斯那里,尽管一切人反对一切人的战争的含义富有争议,抛弃"自然状态"的意图从一开始就昭然若揭。"施米特则以对政治的肯定反对这种对自然状态的否定,或者说对政治的否定"(评注 12)。施特劳斯在这两个理论家之间寻求的政治对抗——霍布斯否认政治,而施米特肯定政治——最初是隐藏在下面的事实之中的,即根据霍布斯的教诲,自然状态"至少"在国家之间是持续存在的,因此,不存在霍布斯对政治加以"完全否定"的问题。所以,似乎施米特能够采用"霍布斯反对把自然状态看成是个人之间的战争状态的观点"却不会对《政治的概念》一书中所使用的政治这一概念提出质疑,至少当政治被理解成"人类团体之间关系的'自然'特征"时是这样的。但是,一旦政治被看成是权威性的,被看成个人的可怕的紧急状态,被看成权威权力的生存诉求的时候,两个人的差异就以尖锐的方式浮出了水面。在施米特看来,政治统一体可以要求其成员随时舍身赴死(46);而在霍布斯看来,国家的目的和范围是由个人基于自然权利的个人诉求决定的,这种诉求先于国家,所以国家正当的要求只能是公民有条件的服从,"也就是说,这种服从不能和个人生命的拯救与保全相矛盾;因为保全生命是国家的终极基础。因此,尽管人们在其他方面有义务无条件地服从,但是他们并没有义务冒生命危险;因为死乃是最大的恶"(评注 13)。施特劳斯通过可怕的紧急状态这一标准清楚地揭示了霍

[34] "对霍布斯而言,在自然状态中,每个人都是其他人的敌人;而对施米特而言,所有的政治活动都定位于朋友和敌人的划分"(评注 12)。

布斯和施米特之间的对立，但他并没有局限于此。施特劳斯还提出了他们之间对政治的肯定和否认之间的对立，并通过把他们描述成“政治立场”和“文化立场”的对立而达到这一目的。施特劳斯表明，正是这种个人主义的原则导致霍布斯否定了施米特意义上的政治，也正是这同一种原则经由历史的发展最终暗示了“世界统一体”中的彻底的去政治化和中立化，而施米特就是针对它为“政治的不可避免性进行辩护”。“一旦‘人类’成为计划的主体或者对象”，体现在霍布斯对人民利益（*salus populi*）[35]的定义中的这些原则必然会导致文明的理想，即要求人类自然的社会关系成为一种“消费与生产中的同伴关系”（第 58 页）。若举例来说，那么霍布斯作为文明理想的创始者，则远在培根之上。恰恰由于这一点，他成为自由主义的奠基人。霍布斯之有别于后世的自由主义“无非然而却固然在于，他直接以自己的所知所见反对自由派的文明理想为之不断战斗的东西：不仅反抗腐败的国家机构，统治阶级的邪恶意志，而且反抗人的天性之恶；在一个非自由派的世界上，霍布斯筚路蓝缕，奠定了自由主义的基础，他反对——如果可以这样说的话（*sit venia verbo*）一人的非自由派的自然”（评注 13）。

施特劳斯笔下的施米特反对作为“自由主义最终的自我认识”的“文化哲学”，这种“文化哲学”“在文化世界的掩盖下，并专注于文化世界”，忘记了处于危险和危难之中的人性。这样，施特劳斯笔下的施米特就赋予霍布斯的自然状态概念以新的荣耀。在施特

---

[35] “霍布斯没有从这种结果中退缩，他明确地否定了勇气作为一种品德的地位（《论人》，第 13 章，第 9 节）。同样的态度还表现在他对人民利益的定义中：人民的利益包含（1）抵御外敌；（2）维持国内和平；（3）以正确适度的方式丰富个体，这一点通过工作和节俭比通过战争的胜利更容易做到，尤其是通过机械和数学的发展而获得促进；（4）享受无害的自由（《论公民》[*De cive*]，第 13 章，第 6 节和第 14 节）。”（评注 13）

劳斯这样做的同时，他也同样使得施米特回到了把霍布斯作为自由主义的创始者的观点，“以便借摧毁霍布斯对自然状态的明确否定来摧毁自由主义”（评注 14）。施特劳斯对施米特的观点（这种观点与其说施米特直接触及，不如说是他为之奋斗的）的彻底解释包含了这种未言明的批评：政治的主角所达致的明晰既与认定敌人无关，也与他自己计划的预先假定和要求无关；而且，最让人吃惊的是，施米特根本就没有认识到他最重要的理论解毒剂是一副解毒剂。施特劳斯在关于施米特回到自由主义的创始者霍布斯以便直捣自由主义的老巢这个论述下面添了一条脚注，这是整篇文章中唯一的脚注。在这条脚注中，他提醒大家注意这样的事实，在《政治的概念》第一版中，施米特把霍布斯描述成“最伟大的、可能也是唯一真正系统的政治思想家”（I，25）。施特劳斯继续写道，“现在施米特只把霍布斯称之为‘一位伟大的和真正系统的政治思想家’（第 64 页）。事实上，霍布斯是反政治（就施米特理解的政治的意义而言）的思想家。”施米特是如何回应这个挑战的呢？施米特对此的反应和他对施特劳斯对他与用“领域”或“范围”这类术语加以思考的自由主义“文化哲学”的决裂不够彻底的反应采取的是同样的方式——考虑施特劳斯的“评注”，对原书删删改改。1933 年，霍布斯的形象改变了，从“最伟大的、可能是唯一的真正系统的政治思想家”经由“一位伟大的和真正系统的政治思想家”变成了“一位伟大的、真正系统性的思想家”，在他的身上，“尽管他具有极端的个人主义，但他对人的‘悲观’看法是如此强大，使得他的学说保持了对政治的鲜活理解”。同样，霍布斯的思想体系，施米特在 1927 年把它称之为“他的纯属政治的思想体系”，而在 1932 年，在施米特看来，它至少是“一种纯属政治的思想体系”，最好则变成了“一种知道如何提出和解答纯属政治的问题的思想体系”[36]。施米

[36] I，25：64—65；III，46。着重号是我所加。

特在上述引文中作出的种种修改遵循的是施特劳斯观点的路线：(1)霍布斯不能称之为施米特意义上的政治思想家；(2)霍布斯的个人主义原则，尤其是他把暴死描绘成最大的恶，与对政治的肯定相冲突；(3)和后世的自由主义相比，霍布斯知道并且看到了，必须为自由的蓝图持久地和人的非自由主义的自然作斗争。人们很难说施米特回答了施特劳斯的论点。实际上，他明显把这些论点据为己有了。

但是，施米特绝没有仅仅停留在对霍布斯的引人注目的回应上[37]。在另一个完全不同的地方有一处初看上去不太显眼的变动，但这一变动清楚地说明了这一点，因此它也更值一提。因为它既不是因为受到直接批评的逼迫，也不是由于受到直接批评的触发；不过，首先，读者必须要理解这种变动之所以重要的语境背景，而这种语境背景只能通过施特劳斯的解释才能确定下来。为了阐明霍布斯和施米特——如果对他们进行正确的理解——相互对立的立场，施特劳斯在描述和解释霍布斯的原则最终导致"文明的理想"时，用了施米特描述一个完全去政治化社会的幻象(这是施米特的噩梦)时所用的表达。施特劳斯谈到"人和人之间理性的社会关系就是'消费和生产中的同伴关系'"，但他并没有忘记引用施米特说法，他特别在"消费和生产中的同伴关系"上打了引号。在《政治的概念》第3版中，在施特劳斯所引的那页，施米特把这种"消费和生产中的同伴关系"改成了文化和消费中的同伴关系(III,40)。施特劳斯参照"施米特对盛行的文化概念进行的批评"这一角度发展和解释了许多论述，为了相关的所有论述保持一致，施米特现在的做法表达了他对一般意义上的"文化哲学"的批评和他对"文化哲学"的重要前驱者的具体批评的赞同，施米特的做法既态度鲜

---

[37] 施米特的反应可以说是引人注目的，其原因不是因为它所获得的关注，而是因为施米特在1933年回应施特劳斯的"评注"的明晰性和他回应的方式。

明，又悄无声息[38]。在和施特劳斯的对话中，施米特的回答更具分量的部分是在那些施特劳斯不加质疑的地方，这些地方即使在施特劳斯的详细阐述中也未加质疑，即施米特为了保持政治的真实性和必要性所要反对的那种资产阶级的生存，正是霍布斯的原则为之奠定了基础。施特劳斯向施米特表明，霍布斯思想体系中的人实际上就是施米特描述过的资产阶级，施米特把这种资产阶级描述成这样的人，“他不想离开非政治的、无风险的私人领域，他在占有或者私人占有的正义中作为个人来反对整体；他在和平和获取的果实中‘找到’了政治虚构（political nonentity）的替代物，而首先他是‘对这些东西的享用的完美保障’中找到这种替代的；他们最后是希望能够始终免于勇敢，也免于暴死的危险”[39]。

---

[38] 在《政治的神学》（1934）第2版的序言中，施米特一一以及在他的文章 *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*（Hamburg, 1934）中清楚地——小心翼翼地拉开了和霍布斯的距离。施米特于是对“自由主义的奠基者”从政治神学的角度作出批评，而这是施米特在此前所忽略，但确实施特劳斯在他的“评注”，在他的文章“Der Staat als Mechanismus bei Hobbes und Descartes”（*Archiv für Rechts-und Sozialphilosophie*, vol. 30, no. 4 [1937], pp. 622—632）和 *Der Leviathan in der Staatslehre des Tomas Hobbes* 中予以特别注意的。

[39] 62。对“保障”这个词的强调是施米特所为，它并没有出现在黑格尔的文本中（*Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* [1802], ed. Lasson, p. 383）。请对施特劳斯有关霍布斯的论述以及在本书正文、本书注35中的的“文化理想”和资产阶级的定义作一番比较。还可以参见施特劳斯，*Hobbes' politische Wissenschaft*, pp. 120 ff.。有关施米特对资产阶级的批评，Cf.《政治的概念》，第35—36页，第52页，第58页，第64页，第67—68页，第70页，第93页，第95页；《政治的神学》，第52页，第54页（第75—76页，第78—79页）；*Römischer Katholizismus und politische Form*, pp. 25, 42—43, 58—60（17, 28, 38—39）；*Politishe Romantik*, 2d ed.（Munich and Leipzig, 1925，附有一篇标明时间为“1924年9月的新前言，第3—28页），pp. 19, 20, 21, 26, 133, 141；*Die geistesgeschtliche Lage des heutigen Parlimentarismus*, 2d ed.（Münich and Leipzig, 1926）, pp. 46, 58, 81, 86—87；*Verfassunslehre*,（Münich and Leipzig, 1928）. pp. 253, 256；“Wesen und Werden des faschistischen Staates”，载 *Positionen und Begriffe*, pp. 110—111, 113—114；*Staatsgefüge und Zusammenbruch des zweiten Reiches. Der Sieg des Bürgers über den Soldaten*（Hamburg, 1934）, p. 36; Donoso Cortés, p. 84。

四

根据施特劳斯的解释，施米特对政治的肯定，就是对“自然状态”的肯定。肯定自然状态为战争状态并不意味着好斗，因而并不意味着对战争的肯定。施米特更关心的是“放弃安于现状的安全”（第93页）。之所以要放弃安全，“不是因为战争是某种‘理想化的’东西，而是因为必须放弃‘安于现状的舒适与安逸’，回到‘尚未有文化或社会’的‘隐秘而谦卑的开端’，回到‘尚未受损害、尚未被败坏的自然中去’（第93页），以便能够‘从具有纯粹完整的知识的权力中’……再度诞生出‘人类事物的秩序’（第95页）”（评注29）。在施米特看来，施特劳斯勾勒出的返回到未改变的自然的运动实质上是分离的运动，反对的运动，和否定的运动。施米特对政治的肯定的具体形式来自他对资产阶级生存方式的拒斥。这种肯定争辩性的涵义在于它对“文明理想”的否定，这种理想的鼓吹者，主张要在一个没有政治和国家的社会中推进资产阶级的生存方式，并渴望把它提升——或者必须提升——为具有人类色彩的任何事物的普遍命运。

在施特劳斯看来，“从根本上讲”，施米特“并没有”把一定迈向和平和去政治化的全球这样的理想“作为乌托邦来加以挞伐”——他毕竟说过自己不知道这种理想是否能实现——但是，他的确憎恶这种理想。施米特没有以道德化的方式阐述自己的观点，而是尽量把它们掩盖起来，这只能使他的批驳更加有力。我们还是听听施米特自己的论述吧：“如果……朋友与敌人的划分即使作为可能性也不复存在了，世界上将不会再有政治，也不会有国家，只剩下一种与政治无关的世界观，只剩下文化、文明、经济、道德、法律、艺术、娱乐等等”（第54页）。我们之所以强调娱乐，是因为施米特

竭尽全力使娱乐几乎淹没在人类一系列严肃的追求中；尤其是紧跟在“娱乐”后面的“等等”掩盖了“娱乐”乃是这个系列中最后一个词，掩盖了它的终结性质（*finis ultimate*）。由此，施米特的观点已经十分清楚：……政治和国家乃是使得世界不至于变成娱乐世界的唯一保证。所以，政治的敌人所期望的最终无非是建立一个娱乐的世界、一个消遣的世界、一个毫无严肃性可言的世界”（评注27）。在施米特看来，在一个“没有敌人和朋友的区分的世界里，其结果也就是在一个没有政治的世界”也会存在“形形色色的，而且可能是有趣的对立和对抗、竞争和阴谋，但是不存在这样的对抗，以它为基础能够合理地要求人们牺牲自己的生命”（35—36）。甚至这种具有争辩色彩的对非政治的反面计划的描述（它是这样的一种描述，其核心的论断不过是在唠唠叨叨地重复施米特在政治的概念中提到了的内容）也实现了自己的目标，并通过施米特间接的表述揭示了其含义：没有政治的世界，没有任何东西可以合理地要求人们牺牲生命；但在一个政治世界中，一定会有某些东西，可以作出这样的要求。“在此，施米特对和平主义的理想世界所认定的特征，他所发现的某些引人注目之处，就在于和平主义能够变成趣味性和娱乐性的东西；同样，他在这里也尽力掩饰“或许相当有趣”的观点中所包含的批评。当然，他并不希望对没有政治的世界是否有趣引发怀疑；如果说相信什么结论的话，那就是非政治化的世界相当有趣（“各种竞争的谋略”）。“或许”一词只是提出一个问题，但却的确提出了一个问题，即这种变得有趣（interesting）的能力能否声称它是一个名副其实的人的利益（interest）；正是这个“或许”掩饰同时又流露出施米特对这种有趣内涵的反感，因为只有在人们忘却了真正重要的东西时，才能出现这种有趣的状况”（评注27）。

施特劳斯知道他自己和施米特在下述问题上立场一致，即反对世界国家，拒绝安于现状的舒适和安逸状态的幻觉式的安全，对

只知娱乐和有趣的世界不屑一顾。施米特反对那种如果实现，就会把人类降格成文化和消费中的同伴关系的理想，施特劳斯并不觉得分享这种观点有什么尴尬的。他也分享了施米特对“中立化和去政治化过程”的批评，在这一过程中，欧洲为了避免有关正确信仰的争执，寻求“一种绝对的、确定的中立立场”（第 89 页），从而已经走到了信仰技术的地步。施特劳斯同意施米特对不惜一切代价而达成谅解与和平的反对以及对作为这一过程的结果的反对。施米特在他的《中立化和去政治化的时代》一文中把这种结果诊断为逃避争论不过使得争论延缓了时日而已；或者更确切地说，施特劳斯自己用一种有助于揭示他和施米特冲突之关键的明晰性和敏锐性阐释了这种反对意见：“只有以人生的意义为代价达成一致，才有可能不惜一切代价来达成一致；因为只有人们不再提出何为正义的问题时，才有可能不惜一切代价达成一致；不过，如果有人放弃了这个问题，他就等于放弃为人。但是，如果有人严肃地提出何为正义这个问题，必然会引发争端（鉴于这个问题导致的“一系列无法解决的难题”[第 90 页]，而这场生死攸关的斗争，即政治——人类之划分成朋友和敌人的阵营——应当把自己的合法性归因于何为正义这个严肃的问题”（评注 28）。施特劳斯的这种批评既包含了对施米特的深刻理解，又体现了他们之间的巨大分歧，因为施特劳斯对中立化和去政治化的反对不是建立在政治神学答复的基础上，而是建立在政治哲学的问题上；他以什么是正当的，什么是正当的生活，什么是需要的事物这样的名义并出于它们提出了自己的反对意见。但是，在这样做的时候，尽管施特劳斯与施米特的批评有时是盟友，他们都反对排除最重要的东西，但他将自己的批评置于与施米特截然不同的基础上。当施特劳斯把什么是正当的这一问题的严肃性描述成政治合法性的时候，它首先意味着必须要问什么是正当的这个问题，其次它还意味着，从根本上说，在最根本的方面，这个问题可以借助人的理性来回答。但是，施米

特认为,对唯一需要的事物必须相信,因为它是信仰;每一事物最终依赖什么的问题不是由人提出的,而是向人提出的,不论他信奉上帝还是追随撒旦;政治就在这个问题的无法回避上获得了自己的终极根据。施米特知道他为什么把中立化和去政治化的"一连串阶段"的开始归于"17 世纪广为接受的基督教神学向'自然'的科学方法系统的转变"(第 88 页);从他的政治神学观点来看,与他的历史解释的直接内容相比,这具有更大的逻辑力量,这可能体现在施米特对下述步骤的承认上,这一步骤把背离对特殊的神意的信仰描述成"欧洲历史上所有知识转折中最重大,后果最为深远"的一次[40]。在权威和哲学之间没有中间路线(*Inter auctoritatem et philosopiam nilil est medium*)。政治神学和政治哲学之间的鸿沟难以逾越[41],即使施

---

[40] "我认为,这是欧洲历史上所有文化转向中最重要的一步"(1929 年第一版的文字,第 524 页)。考虑到这样的"后果":"这一概念在神学思想经过许多世纪的发展以后,变得枯燥乏味,而且成了一项私人事务。上帝本身已经在 18 世纪被逐出这个自然神论的形而上学世界,他成了真正生活的战斗和对抗的中立裁决者。就像 Hamann 反对康德时所说的那样,他成了一个概念,而不再是存在。"至于背离了对特殊神意的信仰,还可参见《政治的神学》,第 37,44(49,62)页以及 *Politische Romantik*,第 137 页。Cf. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*,第 64—70,79,82—83,85—86 页;第 87 页尤其值得注意。主要是因为在他关于霍布斯的著作中,施米特承认霍布斯在转向"真理的中立化以及以技术告终的中立化"的道路上迈出"决定性的第一步"的过程中所起的关键作用。这本书的最重要的一句话这样写道,"作为由人创造的完善的 *magnum artificium*,作为有其自身的'正当'和'真理'的机器,这样一种国家的理念是霍布斯首先提出并予以系统化的发展的。"(第 70 页)——对他来说,至关重要的是,霍布斯"依然具有基督徒的信仰",因为对霍布斯来说,"耶稣就是基督"。霍布斯希望能够"通过真正的虔信"来回答他所处的具体环境提出的挑战(p. 126; cf. pp.20—21 以及 71—72; "Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu Leviathan-Interpretationen," 载 *Der Staat*, vol. 4, no. 1 [1965], pp.62—63 以及 58n)。

[41] 参见《什么是政治哲学?》(Glencoe, IL, 1959),第 13 页;《城邦与人》(芝加哥,1964),第 241 页;*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat* (Berlin,1930),p.183,222;《耶路撒冷和雅典:一些初步的思考》(1967),载《柏拉图路向的政治哲学研究》(Chicago,1983),第 149—51,155,157,162,166,170,171—172 页;"神学和哲学的相互影响(1954)",载 *The Independent Journal of Philosophy* (1954), vol. 3 (1979),第 112,113,114 页;《论僭主》,修订版(纽约,1963),第 109,210 页;*The Argument and the Action of Plato's Laws* (Chicago,1975),第 29,59 页。

米特和施特劳斯表面上政治立场一致，以及事实上他们对共同敌人的政治批评也一致，情况仍是如此。

尽管有这些一致和肯定，这条鸿沟仍然存在。它以小心翼翼但却仍然十分清楚的方式体现在施米特回应施特劳斯对他反对一定和平的世界这一论点的注释的方式中。我们能够从施米特对自己的文本大动干戈的修订，但对施特劳斯强调和作为他详细评注来源的文字却纹丝未动这一点推导出施米特和施特劳斯的一致性。在 1933 年，施特劳斯谈到在没有政治的世界里"能够存在""或许非常有趣的对立和对抗"，"形形色色的竞争和阴谋"（III，18）；在这种情况下，"一系列严肃的追求"依然存在，在这一"系列"追求中，他通过运用"等等"一词使得娱乐几乎要从中消失，它掩盖了这样的事实——娱乐是"这一系列的最后目标，终极目的（*finis ultimus*）"——这几乎是一字不变的重复。仍然，施米特的一致性并没有保持静默。他借助一条明确说明的附注拓展了施特劳斯提醒读者注意的关键论述，施米特在第 3 版中这样写道，"……如果……朋友与敌人的划分完全不复存在，那么，人们在今生就完全获得了他们尘世生活的愉悦。人们无法在今生获得完全的愉悦的古老教诲——此生不要盼望完全的安全（*plena securitas in hac vita non expectanda*）——就成了过时之物。最后的结果是，世界上将不再有政治，也不再有国家，只剩下世界观、文化、文明、经济、道德、法律、艺术、娱乐等等"[42]。施米特的这一插入语明显吸收了施特

[42] III，36。着重号是我所加。1963 年，施米特在对 1932 年版的一次"评论"中这样写道："在他对 1932 年版的讨论中……在第 745 页，施特劳斯把他的关注点放在了'娱乐'这个词上。他这样做完全正确。这个词在这里底气不足而且和（当时）反思的不彻底有关系。现在，我认为'游戏'（'play'）[spiel]这个词在概念上更精到地表达了和'严肃'这个词的对立（施特劳斯敏锐地看到了这点）……在所有的论述中，spiel 这个词都应当翻译成'游戏'（'play'）而且还在'对手'之间留下了些许敌对，尽管是传统的敌对。在'游戏'（'play'）的数学理论中，问题将会有所不同……在我置换'娱乐'这个词的时候，还存在着对运

劳斯的解释。施米特用某种方式使它转化成了他自己的表达。当他在同一页迂回到我们在别处(III,43—44)引用过的黑格尔关于资产阶级的定义(正如施特劳斯正确强调过的那样,没有政治的世界将会是一个娱乐、消遣的世界,一个没有严肃性的世界[43])时,他就在用它澄清施特劳斯批评指出的关键之处。可以用争辩性的,也就是政治性的方式对这个世界命名,给它一个历史的、具体的名字。这个没有政治的世界将会成为资产阶级的世界,他们被提升到普遍性的高度,扩张到排他的地位——这个世界将成为资产阶级的世界,他们将会在对享有和平以及获取的果实的完美保障中获得满足。对这个世界的憎恶与恶心,在这样的世界中"严格的道德判断"没有立锥之地[44],这些迫使施米特为政治辩护。这种憎

动、休闲活动以及'富裕社会'里各种新生现象的指涉,而我在当时德国哲学著作的流行氛围之影响下还没有充分意识到这些发展"(120—121)。人们可能会怀疑这一"评论"恰如其分地体现了1932年反思的水平,遑论达到了1932年反思的水平。如果说"游戏"还为"一种传统的敌对"留下了"空间",那么,施米特所引用的那些论述(第54页)就全是胡说八道了,因为在那些地方,施米特希望能够描摹出这样的状态,"朋友和敌人划分的可能性已经不再存在。"因此,如果说"游戏"这个词由于没有排除传统的敌对而具有"娱乐"所不具有的优点,那么由于每一个概念"一定,而且还必须保持对身体杀戮的可能性的指涉"(33;参见,*Theorie des Partisanen*,第17,56,76,90,92页),"游戏"这个词就不是对"娱乐"的恰当"替代"。至于"对运动、休闲活动以及'富裕社会'里各种新生现象的指涉",它们反倒使得"娱乐"一词成为表达施米特在1932年想表达的以及他——在施特劳斯已经关注这一"底气不足"的论述之后——在1933年毫不犹豫地清楚表达自己思想的恰当选择。

[43] "实际上,人类时间或历史的终结,也即人的决定性的灭绝,确切地说是自由和历史的个体的灭绝,这完全是意味着在很强烈的意义上的'行动'(Action)一词的终结。这在实践上可以说是血腥战争和革命的消亡。这还可以说是哲学本身的消亡,因为人在本质上不再改变他自身了,也不再存在改变那些基于人对世界和自我的知识之上的原则的理由了。然而,所有其余的东西——艺术、爱、游戏等等,等等,简而言之,一切导致幸福的人的东西,却能无限期地保留下来。"见 Alexandre Kojeve,《黑格尔讲座导论》(巴黎,1947),p.435n,亦参见,"第2版的注释",第436—437页。(此处原文为法文。——中译者注)

[44] 《政治的神学》,页56(83)。参见,*Politische Romantik*,页21,25,96—97,222;*Die geistesgeschichtliche Lage*,页66—69,77,80,81,83。

恶和恶心是以他对“自然状态”的认可为背景的，而正是通过那种认可，资产阶级的生存心醉神迷的“对现有状况的保障”被粉碎了。因此，施特劳斯的过滤得到了肯定。施米特“之所以肯定政治性乃是因为他在政治的地位受到威胁的状况中看到了对人类生活之严肃性的威胁。所以，对政治的肯定最终无非是对道德的肯定”（评注 27）。不过，现在，施米特在他对施特劳斯的回应中清楚地谈及对现世生活享受的保障以及人们无法在今生获得完全的安全。而且，施米特还小心地采用拉丁语重复了提出这种教诲的“古老信念”。他还进一步把整个言说从直陈语气转换成虚拟语气。最后，他还改变了陈述自身、它的结构、论点的构成：如果没有了朋友和敌人的区分，那将不会有任何的政治和国家被替代；如果朋友和敌人之间的区分完全不存在了，人们就能够实现对他们现世生活享受的完全保障；奥古斯丁的名言“此生不要盼望完全的安全（plena securitas in hac vita non expectanda）”会变得过时，最后，那就既不会有政治，也不会有国家。在每一事情上——施米特都在暗示当他肯定政治时，其基础是什么；当他否认那些需要安全的人的安全时，他确定无疑的是什么。除非《创世记》第 3 章第 15 节不再有效，除非不再有上帝的敌人，除非人们生活在天堂般的现世，无须面对朋友和敌人之间的决定或者说没有必要为他们的选择“负责”，朋友和敌人之间的区分才会“甚至于作为一种可能性而彻底结束”。最后，对施米特来说，对政治的认可就是对道德的认可。但是，施米特把对道德的认可自身看成是建立在神学的基础上[45]。在他看来，对道德的认可是他的政治神学的一部分。

当施特劳斯贬低完全是娱乐和趣味的世界时，他这样做是因为在这样的世界里，人们远远处于他们自然的潜力之下，既不能够实现他们最高贵的能力，也不能实现他们优秀的才华。他反对完

---

[45] 参见施特劳斯：《迫害和写作的艺术》（Glencoe, IL, 1952），第 140 页。

全舒适安逸的状况，因为没有处于根本质疑的危险之下的生活和没有自我反省的生活在施特劳斯看来是不值得过的。舒适安逸的内在状态妨碍了从洞穴中走出，上升到开阔的地面。施特劳斯拒绝同质化的世界国家，因为他把这样的国家看成是尼采所说的"末人(last man)"的国家，还因为在他眼中，特定政治共同体的完结必然伴随着哲学在世界上的完结[46]。施米特反对"世界国家"是因为他把它看成是在尘世建立天堂的反上帝企图。在他看来，寻求"巴比伦统一"的努力不过是人使自己成为上帝的另一种说法。"技术的宗教"(第93，94页)，"在'自然限度的无限收缩'中，在存在于自然尘世的人对变化和幸福的无限追求中，对人的无限权力的信仰、对驾驭自然的信仰以及实质上是对人的自然(*physis*)的信仰"，在这个"世界国家"会达到极致。中立化和去政治化的过程在全球范围内的"事务"中会结出果实，其中似乎是事务"主宰自身"，实际上，敌基督者建立了自己的统治。1916年，施米特第一次描述了在他看来与这种统治有关的恐怖。恐怖的原因是敌基督者"知道如何模仿基督并且把自己扮成酷似基督的样子，因此得以骗取所有人的灵魂"。"他的神秘力量在于知道如何模仿上帝。上帝创造了世界，敌基督者照猫画虎……这位恶毒的魔术师再创了世界，改变了地球的面貌，征服了自然。自然是他的奴仆；出于何种目的无关紧要——为了某种人为需要的满足，为了舒适安逸。被他欺骗的人只看到欺骗性的结果；自然看来被征服了，安全的时代降临了；一切都得到了照看，聪明的预见和计划代替了神意；敌基督者在确立任何制度的时候，都是自己在'制造'神意。"敌基督者会取得胜利——而且长期看来只会取得胜利——只要他持续地使得人们相信朋友和敌人之间的对抗已经一劳永逸地解决了，他们不再需

[46] Leo Strauss, *De la tyrannie*, pp. 295, 310—311, 324—344; *On Tyranny*, pp. 211—215, 223, 226; *The City and Man*, pp. 4—6.

要在基督和敌基督之间作出抉择。在描述一个一定获得和平的世界,一个没有政治的世界,没有严肃性的生活时,施米特是在反对"敌基督者的王国"。他在通过自己的理解认可政治的时候,他不是在认可自然状态,而是在认可末世论角度理解的历史性状态,这是一种具有严格的道德决断,或者试探和审判的状态[47]。而且,和每个基督教理论家"赋予摩西的教诲传给他们的信条"一样,施特劳斯否认人类曾经存在自然状态或者能够在自然状态中生存[48]。

五

施特劳斯在政治哲学的层面上展开了和施米特之间的对立。他解释《政治的概念》的方式,好像他所解释的这样一位理论家只是想要求取人之为人可以得到的知识,或者说好像只有这样的知识对施特劳斯所展开的对立才具有重要意义。这样,他使得施米特的立场,即使它所依赖的政治神学被从中抽掉,也会尽可能地坚

---

[47] "Die sichtbarkeit der Kirche", pp. 75—76, 78; *Politische Theologie*, pp. 50, 55, 56 (71, 80, 82, 83); *Römischer Katholizismus*, pp. 31—32, 39—40, 65—66, 79—80 (21, 26, 43, 52); *Politische Romantik*, pp. 21, 25, 104; *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* (Cologne, 1950), pp. 33, 75—77, 102; "Nomos-Nahme-Name", pp. 104—105; Donoso Cortés, pp. 76, 78, 114; *Ex Captivitate Salus. Erfahrungen der Zeit* 1945--1947 (Cologne, 1950), pp. 31, 52, 58, 61, 68, 75, 78; "Die geschichtliche Struktur des heutigen Welt-Gegensatzes von Ost und West", in *Freundschaftliche Begegungen. Festsschrift für Ernst Jünger zum 60 Geburtstag* (Frankfurt/Main, 1955), pp. 149--152; *Politische Theologie II*, pp. 72, 75; and "Drei Möglichkeiten eines christlichen Geschichtsbildes", in *Universitas*, vol. 5, no. 8 (1950), pp. 927—931. (编者用"Drei Stufen historischer Sinngebung"擅改了这篇文章的标题。顺便插一句,施米特在重印这篇文章时,恢复了原来的标题。施米特这样说,"编者强加的这个标题"是个"彻底的错误";它没有"对原文的意思加以阐发",遑论对"原文意思的提升")

[48] 参见卢梭:《论人类不平等的起源和基础》。Kritische Edition (Paderborn, 1984), *Exordium*, p. 70。

定有力。借助施特劳斯的解释提出的这些问题，借助施米特的概念中指明的那些前提条件（*aporiai*），施特劳斯促使施米特对有关信仰的背景（这一点为施特劳斯所忽略）作出更加清楚的说明。施特劳斯的挑战立竿见影，与 1927 年和 1932 年相比，《政治的概念》的作者在 1933 年，更清楚地表明了他的政治神学家身份。

在讨论施米特寻求什么支持来证明政治是不可避免的时候，施特劳斯解释的核心论点找到了尤其令人震惊的表达。他能够证明它吗？用施米特毫不含糊的话说，“所有真正的政治理论”都假定人是“恶的”，也就是说，他绝不是个不生是非的存在，他反倒是“危险的”，“不断动荡的存在”（61）。于是，对政治的肯定似乎在人的危险性那里找到了“终极性的前提假设”，正像施特劳斯迫不及待地表述的那样，这一思路“很可能不是施米特的定论”，当然“更不是他所讲过的最深刻的东西”（评注 20）。如果政治的存亡与否取决于人的危险性，那么一切就都取决于知道他的危险性是否不可动摇，他的恶是否不可避免：“政治的必然性就像人的危险性一样确凿无疑”（评注 21）。现在，施特劳斯表明，施米特自己把危险性的话题概括成一个“假设”，“信仰的人类学告白”。“但是，如果人的危险性仅仅被假定或被相信，而不是真正地被认识，那么它的反面同样也可以如此，从而取消人之危险性（这种危险性迄今一直存在着）的努力就可以大行其道。如果人的危险性只是被相信[49]，那么它在原则上就处于威胁之下，由此政治也处于威胁之下”（评注 21）。只要人们把政治的不可避免性建立在施米特建筑他的政治概念的神学大厦之基础上，政治的不可避免性就会形同无物。它们无足轻重，它们经不起任何的批评。抽去施米特的政治神学在这里就上升为一个几乎是隐藏的攻击：比实质性的拒绝更敏锐。因为，“危险性主题”对施米特来说绝不只是具有假设的地位，这一

[49] 着重号为我所加。

点逃不过施特劳斯的眼光，而施米特关于“信仰的人类学告白”的言谈决定了书中某章的基调（这一章的目的是使得政治依靠神学），这一点也逃不过施特劳斯的眼光。鉴于此，施特劳斯针对信仰，提出知识的问题，他从范畴上强调信仰是不够的。在《政治的概念》讨论“人类学”的第七章的中间部分，施米特试图证明政治建立在神学基础之上，或者说，施米特选择了一种更加恰当地表达他观点的策略，劝诱读者相信这二者之间存在根本的关系。在施米特看来，“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，博纳尔（Bonald），多诺索·柯特斯（Donoso Cortes），斯达尔（F. J. Stahl）[50] 等人的著作中，这种联系还影响了不计其数的其他学者的写作。”“这种联系”可以通过神学和政治的“必然的理智前提”之间的“亲缘关系”来加以解释。“世界和人有罪这一基本神学教义，正如朋友与敌人的划分一样……导致了对人的分类，导致了‘分别’，并使得那种人的普世概念所表现出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，一切人与一切人的和平、安全与和谐自然会占据主流。神甫、神学家与政治家、政客一样纯属多余。特洛尔奇（Ernst Troeltsch）在他的《基督教会及社团的社会学说》（*Soziallehren der christlichen Kirchen un Gruppen*），赛利尔（Seilliere）在其关于浪漫主义和浪漫派的许多著述中，都通过列举无数小教派、异端、浪漫派和无政府主义者等的例子说明和展示了否定原罪在社会学和个体心理学上的意义。神学与政治在理智前提之间的方法论关联因此变得一清二楚”（64）。是一清二楚吗？这种“必然的理智前提”的“亲缘关系”仅仅是结构类推的问题，还是表达了共同的起源，并且指向了同一基础？我们准备要采取“知识社会学”的视角，在这里看到

---

[50] 1933年版中，施米特删掉了斯达尔的名字（III，45）。参见，III，44，以及 *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*，pp. 106—110；参见 nn. 5 和 6 及以下。

了从对神学和政治"领域"的考察中出现的"平行关系":在两种情况下,都有一种"区分"和"分别",尽管是不同类别的。而反过来,是否存在其他"平行关系",涉及在别的"人类思想的领域"中出现的与此不同的分类方式,也涉及与别的"人类思想的领域"有关的不同分类方式?在"法律史和社会学研究领域中"[51]前进的"法学家"会再次发言吗?施米特对"如何解释"下述问题关心吗:为什么像波舒哀,迈斯特,博纳尔,多诺索·柯特斯,斯达尔之类的政治神学家会陷入这样的境地——在以一种神学教义为基础建构他们的政治学说时没有充分意识到他们正在做什么以及他们为什么这样做?在第七章的开头,施米特就让他的读者知道"所有的国家理论和所有的政治观念"都可以根据他们"预先假设'人性恶'还是'人性善'进行分类"(59)。因此就有和他们的"必然的理智前提"相一致的理论,也有和这种假设不相一致的理论。那些和自身一致的理论必然是这样的,它们与罪的基本教义相一致。施米特把它们看成才是"真正的政治理论"(61)。只有他们,而且是在最佳的情况下,才有能力公正对待政治的现实,因为政治的最深刻的根源在于原罪。

1933年,前面提到的神学和政治之间的关系在施米特那里表现出来的还不是那么清楚,要么是没有必要去澄清,要么是没有办法澄清。实际上,甚至在涉及他的人类学告白的信仰方面,即原罪——施特劳斯从没有用过这个词——方面,澄清也是必要的。判断"对原罪的否认意味着什么"不再留待特洛尔奇和赛利尔的读者来进行不确定的解释。它宣称自己是真的,特洛尔奇和赛利尔"通过列举无数小教派、异端、浪漫派和无政府主义者表明否认原罪会破坏所有的社会秩序"(III,45)。这样的表述不能容忍任何矛盾。信条或非信条,秩序或者混乱,这位政治神学家敢于再进一

---

[51] 《政治的神学》(第2版),第101页。在这本书中,施米特完全沿用了1922年版《政治的神学》的章节目录;参见第22,30,98,100页。

步，提出这样一个需要解决的非此即彼问题：要么是信仰，要么是混乱。与 1927 年和 1932 年一样，当施米特继续评论说，“一旦神学和政治的理智前提之间的方法论联系”变得“清楚”的时候，在他看来，在神学和政治之间的关系上，首先就最明显的一点而言，政治的依赖性就一清二楚了，政治需要神学。施米特对此观点一以贯之，在 1922 年的《政治的概念》中，在谈到“更深层的联系”时，他这样写道，“如果神学消失了，道德就消失了，而一旦道德消失了，政治观念也就消失了。”[52] 神学是不可或缺的条件（*conditio sine qua non*）。神学会“消失”吗？回答大概是否定的。但即使神学会“消失”，神学远“不曾消失过”，也“远没有被清除”。通过在关于原罪陈述前面的那句话中换了一个词，施米特就已经表示他根本不相信神学会消失，以及政治会消失，他坚信这二者是不可避免的：“在一个善的世界上，置身于善良人群之中，一切人与一切人的和平、安全与和谐自然会占据主流。神甫、神学家与政治家、政客一样令人不安[53]”。神学家和政治家从来就不是多余的。就他们本身来说，神学家和政治家的生存本身并不是不必要的。本应该排除、战斗和消灭他们。只有在最终的“对人的区别和划分”、在“得救者和无可药救者，在选民和非选民之间”的区分被克服的时候，也就是说，只有在“不安”之最后的可能源泉枯竭的时候[54]，和平和

---

[52] 《政治的神学》，第 55(82)页。

[53] 着重号是我所加。

[54] “Ipsi enim diligenter scitis, quia dies Domini sicut fur in nocte ita veniet. Cum enim dixerint: Pax et securitas! Tunc repentinus eis superveniet interitus, sicut dolor in utero habenti, et non effugient.[因为你们自己明明晓得，主的日子来到，好像夜间的贼一样。人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们，如同产难临到怀胎的妇人一样，他们绝不能逃脱。]”《新约·帖撒罗尼迦前书》，5:2—3。“*Pax et securitas*[平安稳妥]”在著名的 *Ludus de Antichristo*（v. 414）中正是敌基督的口号。《圣经》中只有在《帖撒罗尼迦前书》这个段落一并提到了“平安”和“稳妥”：“人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们”。参见《帖撒罗尼迦后书》第 2 章。关于 *Ludus de Antichristo*，见 *Politische Theologie II*，p.61。

安全的世界才能一劳永逸地建立起来。最后，政治需要神学不是为了实现某个目标，而是为它自己的必然性提供基础。信仰是政治的无懈可击的基础。就我们讨论的文本来说，施米特作出的三项实质性修改中的第一项着重强调的就是“最深刻联系”的视角。1933年的版本对政治理论与有关罪的神学教义之间的联系作了如下的“解释”：“首先借助于和神学的思考路线的本质，也是和政治思考路线的本质相一致的本体论—生存性的心态（ontological-existential mentality），同时还借助于它们在方法论上的理智前提的亲缘关系”[59]。总而言之，施米特最终关心的不是二者亲缘关系的具体例证、并行之处，他关心的也不是二者在结构上的类似，他关心的是究竟是什么构成了神学和政治之间的一致性。“本体论—生存性的心态”和神学的思考路线的本质相一致，也和政治思考路线的本质相一致，因为“政治的本质”（22，45）具备了神学的基础，因为就其本质而言政治具有了神学的终极目标。政治“领域”中朋友和敌人的区分是不可避免的，这与神学“领域”中在上帝和撒旦之间作出决断是不可避免的是“相对应”的。政治和神学一样，宣称“整个地，并且从生存上”攫住人（III，21）。如果政治是“政治思想路线”的命运，那么宗教同样是神学思想路线的命运。如果“对于政治决断来说，甚至仅仅是正确的知和理解的可能性，乃至参与讨论和作出判断的权利，都是以生存式的分享（*sharing*）和参与，也就是以真正的分参（*participatio*）为基础的”（III，8），那么，最称得上是这种基础的正是信仰者的共同体，在这种共同体中，它把自己引回到每个成员都能分享的启示真理的道路，并且认为该共同体注定是在完美的分参中和唯一真理（One Truth）中的生存性参与不可分离的。这两个“领域”之间的一致性不再只是“相对应”的特点，神学和政治之间最深刻联系在“唯一重要的事情”的烛照下变得清

[59] III，45。着重号是我所加。

晰可见。而施米特思路的出发点和指向的目标就在于此。唯一重要的事情就是和天主的敌人之间的战斗，他们在伟大的政治时刻"历史地、具体地"被决定了。而且，在时间终结之际，必须对他们发动"决断的战斗"。

出于同样的原因，人的危险性在施米特看来是不可动摇的，他并不认为人的恶是一种无罪(innocent)的恶。在施米特眼中，自己面临的任务并不是废弃"人类的恶犹如动物，因此这种恶是无罪的"这样的观点，因为他根本就没有接受这样的观点，尽管施特劳斯[56]从"施米特所致力的对自由主义的彻底批评"这个角度阐释了这个任务(评注 26)。施米特还通过提及他"人类学"的神学基础来表明他的立场。即使正如施特劳斯所指出的那样，哲学家霍布斯必须把自然的恶理解成"无罪的'恶'，因为他否认罪"。无论如何，这一评论也不适用于施米特。在他的信仰的人类学告白中，原罪是个中心，一切都围绕着它。施米特有许多理由把"性恶之人"和"性善之人"的区分看成是"完全具有总结性的"，而非纯属道德或伦理意义上的区分"，从而运用这样的区分：这是因为他"只是"坚持把"一个关于人的有争议的观点"作为"进一步政治讨论的前提条件"(59)；也因为在他看来，"通过真正的政治理论"把人看成是"危险的"、"恶毒的"、"精力充沛的存在"(59,61)，就足够了。首先，只有这样做，他才能使得所有真正的政治理论和原罪的真理和谐一致，而无须考虑各种理论家是否真的接受原罪的教义本身这一问题。但是，这样而且只有这样，施米特才能够维持神学和政治之间的根本关联，他用"本体性的和生存性的"这类词语来描述这种关系。其次，它具有的优点是它能够有效地把他的"心态"与"道德神学"划清界线，并且能够清楚表明他鼓吹的政治神学远不是只考虑

---

[56] Strauss, *Hobbes' Politische Wissenschaft*, 第 18—36 页，以及《什么是政治哲学?》，第 176—181，189—191 页。

"规范性的道德"。最后,关于"恶"人的总结性概述充分地模糊了施米特自己的人类学立场和那些有不同立场的人之间的区别。这样就"导致"了施米特的信仰的人类学告白之具体意义"近乎消失",并且导致了施米特的观点没有遭到来自政治和神学方面的过多批评。不,并非"推崇动物性力量"导致施米特强调人的危险性并且在这样做的时候诉诸尽可能广泛的证人。在施特劳斯批评施米特"以明确的同情口吻谈论没有道德含义的'恶'",并且指出施米特的这种同情有碍于他保持'自己的和谐'"之后,施米特删除了一系列会引发这种印象的句子。在这个版本中,关于"人的自然的核心"被阐释成"动物性、冲动以及感情"的引述被删除了;关于"感情的作用"和"权力类型的尊严"之类谈论的引述也被删除了;同样地,认为"普莱斯纳(Plessner)的充满活力的'稳定的开放'更接近恶,而不是善,因为它和危险以及危险性的东西之间具有正面的关系"之类的叙述被删除了;甚至尼采也"是'恶的'阵营中的一员"以及"总的来说,'权力'(据布克哈特的著名评论,其中偶尔也有模糊不清之处)最终是邪恶之物"之类的评论也被删除了,这类评论不恰当地模糊了施米特的基本立场。施米特用以代替这些叙述的是对施特劳斯所提问题[57]的直接回应:"显而易见的是,正如霍布斯正确强调的那样,只有在人类中,真正的敌人才是可能的。[58]就此而言,朋友和敌人之间的

---

[57] 1933年之前的那个版本的最后一句的修改就是对施特劳斯评注26的回应:"在政治人类学和17世纪的研究所谓'自然状态'的哲学家(霍布斯、斯宾诺莎、普芬道夫)之间存在着紧密联系,在这种状态下,国中有国,它是一种永久危险和产生危险的状态,因此,在其中活动的人因此也是'邪恶的',也就是说,他们是不那么安分守己的,它们就像受着饥饿、贪婪、恐惧、嫉妒以及其他种种形式的冲突所驱动的野兽一样。"着重号是我所加。

[58] 施米特没有泄露任何信息,以使我们明白,他说的是霍布斯的哪句论述。在 *Theorie des Partisanen.zhong*,他在后面提到了 De Homine X, 3(施米特把它写成了 IX, 3):"霍布斯这样说道,与动物相比,人认为对他产生威胁的他人的危险要大得多,因为人的武器比动物的自然的武器(比如说:牙齿、爪子、角以及毒)更加具有危险性。"

区分比动物世界中存在的对抗还要深刻，因为作为以精神的方式生存的人来说，他高居于动物之上。”在施米特看来，朋友和敌人的区分与挑动动物之间的争斗的“各种对立”(III,42)没有关系，这种区分和动物性无关，因此也就和无罪的恶无关。朋友和敌人之间的对抗，“是一种精神上的对抗，就像所有人的生存一样”；这些话，都是施米特在 1933 年的时候添入文本之中的(III,9)。20 年之后他表达了他的人类学所“围绕的”同样的核心思想，即“狗不会从精神上和道德上质疑猫的生存问题，同样地，猫也不会在这些方面质疑狗的生存问题”。它们的对抗和在人类之中普遍存在的敌对相对，后者“不是自然”的造化。因为人和人之间的敌对“包含着超越自然的张力”[59]。

六

如果我们想到它们通过各种新的方向和转折，借助含糊或准确的阐释，借助公开或隐含的表达，都指向一个使全部文本统一起来的核心，我们就会发现，施米特的回应构成了一个整体，产生了一幅完整的图画。施米特采取不同的进路，在不同的语境中来回答政治的必要性这个根本问题。施米特的第一个回应是最隐秘的，也是最准确的。就其结果来说，它包含了施米特在这个问题上必须作出的回答的每一要点。它直接涉及施特劳斯第一次向施米特提出根本问题的那几页，而且在某些方面，人们也可以说这种回应是施米特对施特劳斯的“最个人化”的答复。无论是否以“针对个人”(ad hominem)的方式写出的答复，不管怎样，它都是整个对

[59] *Die Geschichtliche Struktur*, pp.149, 150—151。参见，*Ex Captivitate Salus*, pp.68, 75、78。

话中最引人注目的答复。在施特劳斯富有说服力的讨论的高潮是这样的表述:一旦人的危险性是"被信仰的",那么政治"在原则上就受到了威胁"(评注 21)。对此,施米特是这样回应的:"地球上和人类的"确定无疑的去政治化"状态是否会发生以及什么时候会发生,这我可不知道。因为,现在还不存在这种情形,认为这种情形就在眼前是不诚实的虚构"[60] (54)。施特劳斯对这种说法的评论是,没有人可以——"施米特自己尤其不能——对非政治状态'目前暂时不存在'这一事实而松一口气"(评注 17)。施米特修辞性的"实证主义"把读者的注意力更确定地引向事情是如何与他主张的政治的不可避免性相一致的。"鉴于当今有一场强大的运动,它争取完全消除战争的现实可能性,从而取消政治的现实可能性,而且鉴于这场运动不仅对时代精神产生了巨大影响,而且强有力地决定着现实状况,这场运动终究会导致战争,'或许在今天……不再虔诚,不再有道德上善的意涵,也不再有利可图'(36),而在此前的几个世纪中,事实上战争一直具有上述的这些特征。鉴于这一事实,人们的眼光必须超出当前,问一问:如果'战争作为现实可能性今天依然存在',那么战争的可能性明天是否依然存在呢?后天又如何呢?"(评注 17)施米特的回答可以说是微妙而又简洁。在《政治的概念》第三版中,在那个提到战争"或许在今天……不再虔诚,不再有道德上善的意涵,也不再有利可图"的句子中,在今天这个词(着重号为施特劳斯所加)已经被替换成"在这样一个用道德和经济的词汇来掩饰形而上学敌对的时代"(III, 18 f.)[61]。战争

---

[60] "认为它会出现在今天或明天,这不过是一个旨在欺骗的虚拟"(III,36)。

[61] Karl Löwith 注意到了这一点,但是他并不知道这是对施特劳斯的回应。于是,他看到了不一致之处,这和他对施米特的政治决定主义的想象图景产生了奇怪的对立,但是他并没有把这种矛盾看成是检验他的想象是否正确的契机。洛维特这样评论 1933 年新出现的这些内容,"于是,在这里,战争的可能意义取决于我们的时代,取决于形而上学的冲突,尽管施米特的观点在否认神学、形而上学、道德以及经济作为适当政治的权威方面作出了自己的富(转下页)

作为一种真正的可能性被提出来，它不仅存在于明天、后天，而且一直存在直到“时间的消亡”[62]为止，因为战争是以形而上学的冲突为基础的。可以用道德的和经济的词汇来包装形而上学的敌对，但是这种敌对并不因此就不再存在。要排除它们，并非人力所能及。没有人会成为它们的主人。“形而上学是不可避免的事情”[63]，而“所有政治的形而上学核心”保证了只要形而上学的敌对是不可避免的，政治敌对就是不可避免的。

进一步来说，施米特企图通过勾勒出政治的形而上学基础和形而上学意义从而更简明地辨识出自己立场的核心；他的目的是确保自己的立场不被误解成下述的观点：他为了肯定政治（这种肯定是他在反对自由主义的论辩中为反对否定政治而提出来的）而导致“肯定为战斗而战斗，而完全不顾为了什么而战斗”。施特劳斯用人们所可能达到的最高明晰性，表达了“不顾道德肯定政治”——我们可能还可以加上，不顾神学肯定政治——“将意味着

有争议的注解。”“Politischer Dezisionismus”，p. 113 n —— 施米特了解施特劳斯是怎样阅读的，而且我们手头有许多说明性的材料，形形色色的证据说明施米特是如何阅读文本的；比如说，他会特别注意一本书中最为关键的句子以及文本中值得一提的某个用语。于是，他和施特劳斯展开对话的方式的确引人入胜。施米特后来试图再次讨论霍布斯（参见 *Der Leviathan in der Staatslehre Thomas Hobbes*，pp. 20- 21，38）而且，即使是在他生命的晚年，他仍然关心这样的问题，施特劳斯是否知道“我关于《利维坦》的研究著作，尤其是，他是否清楚我的文章对霍布斯的‘Die Vollendete Reformation’（耶稣就是基督）所提出的挑战”。在施米特 1965 年的文章中，他一次都没有提到施特劳斯。但是，在第 58 页的脚注中，他提醒读者注意“Samuel I. Mintz 的那本迷人的书，*The Hunting of Leviathan*（Cambridge，1962），顺便插一句，这本书很理智地反对给霍布斯贴上无神论者的标签（第 44 页）。”沿着这条脚注顺藤摸瓜的读者将会在第 44 页发现这个名字。在 1982 年再版（Cologne，1982）施米特关于霍布斯研究的那本著作时，这篇文章作为附录被收入其中。不是编者，就是出版者或者校对，反正绝不会是施米特本人把“第 44 页”这几个字给删掉了，这样一来，这条索引就失去了它原有的意义）。我们可以在 1954 年的《论霍布斯政治哲学的基础》这一研究中（施特劳斯：《什么是政治哲学》，第 182—191 页）找到对施米特提出的“挑战”的回应。

62 参见：《政治的神学》（第 2 版），第 75 页。

63 *Politische Romantik*，p. 23.

什么”。“一个肯定政治本身的人会中立地对所有划分为敌友的阵营一视同仁”。他“尊重所有希望战斗的人；他完全像自由派一样宽容，但他们的意图却正好相反：自由派尊重并宽容一切‘诚实’的信念，只要这些信念承认法律秩序与和平神圣不可侵犯，而一个肯定政治本身的人则尊重并宽容一切‘严肃’的信念，即以战争的现实可能性为取向的一切决断。因此，肯定政治本身被证明是正好相反的自由主义”（评注 32）。施特劳斯毫不怀疑，这绝不是施米特的“最后结论”（评注 33，评注 29）。但是，即使这只是施米特“反对自由主义的初步论题”，他也不再想人们将肯定政治理解成对不管为了什么而战斗的战斗的肯定，他也不想让这种情况存在。在第 3 版中，他明确区分了两种根本不同的对待战争 的“态度”，一种是“争斗的”（agonal）态度，另一种是“政治的”态度。他现在把“政治的敌对”，“真正敌我之间的敌对”与“争斗的敌对”，“非政治的、争斗的竞争”区分开（III，10，12，15，17）。他在引入敌人和对抗者（opponent）之间的新区分（“反对者，‘争斗’的血腥斗争中的‘主角’并不是敌人”）的那页添了个脚注，他的第一个句子是这样的，“鲍姆勒（A. Baeumler）完全是用争斗这样的词汇解释尼采以及赫拉克里特的战斗概念，问题：在瓦尔哈拉殿堂（Valhalla）中，敌人是什么时候出现的？”在这个不那么“合乎时宜”的注脚的核心[69]，施

---

[69] 施米特在改变“存在于作为有组织的政治统一体的国家之中”的冲突之政治特征的论述时更为谨慎小心。1932 年，他已经这样写道，“许多次生的政治‘概念’”在那里出现了。“不过，这里也有冲突和对抗。毫无疑问，由于囊括一切冲突的国家政治统一体（在国家之中，存在构成政治的概念的种种因素）的存在，它们已经变得相对化”（30）。1933 年，他的说法变成了：“在这里，敌我之间冲突的重要性已经弱化，因为这里的冲突发生在一个和平的政治统一体之中。不可否认的是，在这里，毫无疑问，由于囊括一切冲突的国家政治统一体（在国家之中，存在构成政治的概念的种种因素）的存在，冲突和对抗已经变得相对化。但下述问题仍然存在，在这种冲突中，一种肯定共同体的‘争斗’的竞争出现了，还是说，否认政治统一体，也就是潜伏着内战因子的敌我冲突已经开始”（III，12）。着重号是我所加。

米特再一次起用了形而上学。“争斗的思想和政治的思想的伟大形而上学对立出现在有关战争的每一次真正深刻的讨论中。至于最近以来的讨论，我可以引用容格尔（Ernst Jüger）和亚当斯（Paul Adams）之间的精彩争论（*Deutschlandsender*, Februar 1, 1933）……在这里，容格尔坚持争斗原则的观点（“人不是为了和平的目的而被设计出来的”），而亚当斯则从建立统治、秩序以及和平的方面来看战争的意义”（III, 10）。在容格尔和亚当斯之间的对话中，施米特没有和“好战”的民族主义者站在一起，而是拥护“权威的”天主教。施特劳斯是对的：对施米特来说，“最终的争端并不是出现于好战派与和平主义者之间（或者说民族主义和国际主义之间）”[63]。施特劳斯下面的说法同样也是正确的，即施米特最后的论题不是肯定为战斗而战斗意义上的政治，而是肯定“人类事物的秩序”（95）[64]。在施米特看来，战斗和艺术一样“本身并没有什么目的”。施米特还认为，政治和战争都

---

[63] 见施特劳斯 1932 年 9 月 4 日的信。

[64] 据说，在 1934 年，施米特成了“关心具体的秩序和结构的思想模式的”发言人。他提出这种思想，作为“法理学的第三条道路”，以反对“规范主义”和“决定论”。但是，除了有关这种思想必要性的一般性宣言（“现在需要一种关心具体的秩序和结构的思想模式，这样的思想模式足以应付从国家处境、民族、经济、意识形态以及共同体的新形式中产生出来的问题。”），除了不断重申的希望，即借助于不断求诸“诸如温文尔雅、公平和信仰，理性和非理性的要求，重要基础之类”的一般性条款，“最终”，这种思想能够取得“全面胜利”（*Über die drei des rechtswissenschaftlichen Denkens*, pp. 58, 59, 67; cf. 60, 63，以及 66）之外；施米特“关心具体的秩序和结构的思想模式”仅仅扩展到国际法的领域，而且在这一领域中的确也是具体的。这一评论尤其适用于 *Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte. Ein Beitrag zum Reichsbegriff im Völkerrecht*（Berlin & Vienna, 1939; 3rd ed. & 4th, ed. expanded and updated, 1941）。在 1939 年再版 *Positionen und Begriffe* 的最后一章 *Völkerrechtliche Grossraumordnung*（p. 312）的结尾，施米特再次引用了维吉尔（*Eclogа IV*, 5），1929 年，施米特在他的文章“Die europäische Kultur in Zwischenstadien der Neutralisierung”中就曾经引用过这句话，他把它放在了《政治的概念》（*Concept of the Political*）的结尾处：*Ab integro nascitur ordo*。

不是"审美世界观"[67]的对象,同样,"决定做一切就等于什么也不决定"这样的概括,或是"偏爱决断的决断"这样的程式都打动不了施米特的"内心深处"[68]。施米特不是尼采的追随者[69],它和容格尔之间"形而上学上的对立"是很清楚的,这从他们对待战争的不同态度就可以看出,而且他们的分歧远不止如此[70]。似乎对抗者和敌人之间的区分,似乎争斗和敌我之间"真正的"政治敌对的区分,似乎下述的说法,战争可能"或多或少都是依赖于敌对程度的战争"都不足以强调,对施米特来说,政治的概念不等于肯定为战斗而战斗的事物,而且更为关键的是,政治的概念不只是一个揭示出敌人"仅仅是他者,陌生人"的"简单标准"(这个标准涉及的"肉体杀戮的

---

[67] Cf. Politische Romantik, pp. 21, 222.

[68] Ex Captivitate Salus, pp. 52—53.

[69] 究其一生,施米特对尼采不是很少考虑,就是粗暴拒斥。他为《政治浪漫主义》所写的新序言的结尾一句是这样的:"我们必须要看拜伦、波德莱尔和尼采这三个人,他们扭曲的面孔穿透了多彩的浪漫主义面纱而大放异彩,他们是三个高级祭司,同时他们又是私人祭司用作牺牲的羊羔"(第 27 页)。27 年之后,他这样写道,"尼采,怒火中烧,他把黑格尔以及德国人的第六感,即历史感看成是通向无边的无神论的最大障碍。"在他的为数不多的提及尼采之处,施米特多次重复关于尼采的这一论断,他至少四次提及尼采的"怒火中烧"、"怒火万丈";参见"Die andere Hegel-Linie,"第 2 页,*Verfassungsrechtliche Aufsätze*,第 428—429 页;更早些时候没有"怒火中烧"一词,可参见"Beschleuniger wider Willen oder: Problematik der westlichen Hemisphäre",载 Das Reich, 1942 年 4 月 19 日。Cf. Donoso Cortés, pp. 98, 107, 109, 111—112。

[70] 在 1936 年出版的一本参考书的"政治学"这个条目下的一篇文章中,施米特再次强调他们在政治和战争问题上所持有的不同观点:"在政治之本质这一问题上,最大的冲突不是来源于政治是否能够消灭所有战争的问题(政治无法做到这一点,除非消灭政治本身),而是来源于另一个问题,战争和战斗如何获得他们的有意义的形式。战争本身就有意义,还是说为了和平而战才有意义?根据纯粹的"只考虑战士的精神"的观点,战争本身有其意义,有其权利,有其英雄;正如容格尔说的那样,'人不是为了和平的目的而被设计的'。赫拉克利特的话说的是同样的意思:"战争,万物之父,王者至尊;借彼之力,人神得分;借彼之力,人奴得别。"这种纯粹的嗜好战争的观点和政治的观点相去甚远。在后者看来,之所以要理性地发动战争不过是为了和平的目的,它只是政治的一种手段而已。"Hermann Frank, ed., *Handbuch der neuzeitlich Wehrwissenschaften*, vol. 1: *Wehr-politik und kriegführung* (Berlin und Leipzig, 1936),第 549 页。施米特认为,他反对信仰,这得以把他和容格尔区别开来。这一观点在 *Festschrift für Ernst Jünger* 中得到了更为清楚的阐述,它反对的是历史的独一无二以及永恒复归。"Die geschichtliche Struktur", pp. 141, 146—154, 166, 167。

真正可能性"实际上保证了可以用科学来执行完成);似乎所有别的"润色"仍然不够,施米特最后还"润色了"他关于圣战和教会十字军运动的观点。在1927年,"纯粹政治"的修辞没有为这些方面留下什么余地。在1932年,施米特把它们作为"和别的战争一样,是以关于敌人的决断为基础的行动"引入了政治的"领域"。不过,只是在1933年——而不是别的时候——他正式承认圣战和教会十字军运动"是以关于敌人的完全真正的和极为深刻的决断为基础的"[21]。

施米特为什么长时间让自己的意图模糊不清呢?为什么他努力给别人以这样的印象,他仅仅试图去描述"是什么",似乎政治"目前"仍然存在对他来说就足矣?为什么他在他的最深的信念被谈论的时候,却顾左右而谈"假设"?为什么他不遗余力地隐藏他对政治的道德判断、他进行评价的立场?施特劳斯为最后一个问题提供了答案:在施米特的眼里,任何对政治的评价立场都是"一个'自由的、毫无限制的决断,它只与自由作出决断的个人有关',它在本质上是一个'私人事务'[49];但是,政治却要摆脱一切武断、私人性的自由裁量;它具有超私人的义务(transprivate obligation)的特征。如果假定所有理想都是私人性的,因而是不用承担义务的,那么义务便不能被看作一种义务,而是只能被看作一种无可逃避的必然性。正是这种假设使得施米特断言政治无可逃避,而且一旦他研究的主题迫使他不再能坚持这种断言时,他便把自己的道德判断隐藏起来;正如他本人所强调的那样,这种假设乃是'个人主义—自由主义社会'的典型的前提假设"[49](评注31)。但是,施米特本人认为他对政治的立场是"自由作出决断的人"的立场吗?所有理想都是没有约束力的前提假设是他的最终的前提假设吗?施特劳斯对此进行了双重攻击,一方面他对政治必然性进行了精辟的探究,另一方面他批评施米特的思想仍然在关键之

---

[21] III,30。请比较在第二版和第三版中,前述句子的明显改变(I,17;48;III,30)。

处陷入自由主义构架之中。施特劳斯的双重攻击导致施米特的防线后退一步，于是神学的前提假设就暴露出来了；正是这些假设使得他既相信政治的不可避免性，又决定了他的以下道德判断，反对任何导致世界丧失严肃性，达致完美状态，实现尘世安全以及普遍事物的努力。这样一来，最后要问的一个问题是，为什么施米特不遗余力地隐藏他政治的神学前提呢？如果我们不去考虑所有个人或私人的，还有（狭义上的）历史的或战术上的考虑，那么有两个决定性的理由。首先，施米特在反对自由主义时，他认为自己反对的那个敌人甚至于"要把形而上学的真理消解成讨论"[72]。因此，施米特调整了战略，把自由主义的"形而上学"作为批评的对象，他从政治神学的角度来阐明自由主义"一以贯之的、无所不包的形而上学体系"，攻击"对讨论的信仰"（faith in discussion），所以他并没有将他的政治学核心问题暴露在讨论中，也没有使那些问题成为"永恒谈论"的话题，更没有使得它们卷入"意见的永久竞争"，并因此被相对化[73]。在这一策略中，施米特特别注意到了他所崇拜的鲍威尔（Bruno Bauer）的说法："只有那些对其猎物的理解甚于对他们的自我理解的人才能够获胜。"[74]其次，神学的理由和政治的理由紧密地联系在一起。施米特将自己的思想的核心置于重重黑暗中，因为他思想的核心是信仰。其核心是信仰在"具有无穷无尽的、无法占有的、不可征服的独特性的历史事件"[75]中把上帝变成

---

[72] *Politische Theologie*, p. 54 (80).

[73] *Die Geistesgeschichtliche Lage*, pp. 45—46, 58, 61.

[74] *Positionen und Begriffe*, p. 293. Cf. *Der Nomos der Erde*, p. 102; *Ex Captivitate Salus*, pp. 18, 39. In addition to Bauer's text cited in *Positionen und Begriffe*, 即 *Die bürgerliche Revolution in Deutschland seit dem Anfang der Deutschkatholischen Bewegung bis zur Gegenwart* (Berlin, 1849), p. 294, 参见 *Die theologische Erklärung der Evangelien* (Berlin, 1852), pp. 35 ff.

[75] "Drei Möglichkeiten", p. 930; cf. *Ex Captivitate Salus*, pp. 12, 45, 52—53, 61, 68, 75, 78; *Der Nomos der Erde*, p. 14; *Theorie des Partisan*, p. 26; "Nachwort" to J. A. Kanne, *Aus meinem Leben* (Berlin, 1918 年第一次印刷).

了人。不过,启示之事却不适于和不信者进行讨论。在这些问题上,论辩没有什么意义。因为,在这里,关键的问题是绝对的"无可辩驳的真理",也就是信仰的真理[76]。

施米特认为他自己有义务在身。他并不认为他自己像那些在只涉及自己个人的事情上"自由决断"的人。他相信他自己有义务参与政治行动。但是,这种他作为有约束力的义务来接受的是他的信仰的义务。施特劳斯的批评"忽略了"对施米特来说是决定性的东西。施特劳斯的批评看到的恰恰就是那些对施特劳斯来说有分量的东西,但不只是对他来说如此。施米特不能理解,政治的义务除了是命运还能是别的什么。对"私人事务"的相对主义而言,他能看出的唯一拯救之道是神意和上帝的权威力量。在他看来,启示的真理是"纯粹和整全的知识"的特定来源,至于人通过种种手段获得人的自然的知识和关于政治特征的有效主张,只能赋予它们从属性的、派生性的重要性。如果最重要的事情已经无法挽回地确定下来,那么,追求知识从最好的意义上来说也不过是肯定已经"知道"的东西而已。比如说,鉴于原罪是真理,人类学揭示出的每件事情都是次要的了。人类学的"假设"也许会是"有趣的",但它们却并不是决定性的。因此,施米特不必考虑"人的自然性质问题"(65)。出于同样的理由,施米特并没有使他的政治概念依赖于这样的假定,即人的自然中具有组成排他性团体的原初倾向。在他看来,在下述具体含义上,即"人的自然被赋予了相互分离(因而人就同类相聚,构成了朋友和敌人)的倾向这一本性"[77],政治并不是命定的。

政治之所以是命定的,是因为无论人们是否愿意,政治都使得

---

[76] Cf. "Die Sichtbarkeit der Kirche", p.71; *Politische Theologie*, p.52 (74); *Politische Romantik*, p.137.

[77] 列奥·施特劳斯,1932 年 9 月 4 日的信件。着重号是我所加。

人们处于历史和最终审判的情境中；是因为政治带领人们超越了他们的私人意图而进入到那些“精神和精神作战，生命和生命作战”(95)的伟大事件中；是因为，不管人们是否意识到，政治导致人们参与到“把永恒植入时间之流——一这种植入以宏伟的誓言宣告出来，并且以有力的创造物的方式茁壮成长”[78]。在他的政治学说的所有转型中，在他的政治概念的所有改变中，对施米特来说，政治在本质上仍然是命运。无论是否从战争的角度来阐释政治，是否考虑了内战问题，无论它是被咄咄逼人地阐释成最极端的紧密状态还是被防御性地解释成撤退的最后领域，对施米特来说，决定性的问题总是要去找到政治中的不可避免之处；去承担敌人的反对力量，这种力量推动了整个世界历史；这个问题就涉及个人没有任意的自由裁量权去问的那个问题，也就是敌人的问题。施米特相信他能够在敌人中识别出神意的工具。伟大的政治形态和人物、国家、帝国以及游击队可能足以响应“独一无二的”历史“召唤”，或者因为没有这种召唤而失败；他们可能在特定的时间里，在他们的时代，确立秩序，而最终都失败了；但是，借助于对他们有效并且由他们生产的敌对，“我们历史的黑暗意涵生生不息”[79]。敌

---

[78] “Drei Möglichkeiten”, p.931.

[79] *Ex Captivitate Salus*, pp.89—90; “Die geschichtliche Strukur”, pp.147—152, p.166; “Drei Möglichkeiten”, p.930; cf. *Positionen und Begriffe*, p.239, and “Gespräch über den Partisanen”, in Joachim Schickel (chief editor), *Guerilleros, Partisanen. Theorie und Praxis* (München, 1970), p.23。1942 年，施米特在他的文章 *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* 以显然的自信这样总结道，“我们星球的 nomos 正在变得不可抵抗，不可抗拒”。“只有在战斗中，新的 nomos 才会诞生。许多人会看到其中的死亡和毁灭。有些人认为，它们正在经受着世界的末日。实际上，我们正在经历的不过是土地和大海此前关系的末日。但是，人们对于新事物的恐惧犹如对虚无的恐惧，尽管新事物是对虚无的克服。因此，那些大量的事物是无意义的混乱不堪，实际上，新的意涵在其中为自己秩序的奋斗。那些旧的 nomos 不再适用，与此相应的是，那一整套被人们所接受的标准、规范和关系也随风而去。但是，随之而来的并因此是一些无意义或者是和 nomos 相敌对的虚无。甚至于在新、旧权利的残酷斗争中，也会产生正义的标准、形成有意义的协调形式。同样地，上帝在此，规则/伟大就是他们的尺度。”(Leipzig, 1942, 第 76 页；cf. second, altered edition [Stuttgart, 1954], p.63.)

人迫切地要求答复。没有什么能逃出他的视野，因为“真正的敌人不会受骗。”在施米特看来，敌人是生活严肃性的保证。施米特达到了这样的程度，以致如果谁没有敌人，他愿意成为他的敌人。“那些没有敌人的人有祸了，因为我在最后审判中会成为他的敌人。”[80]

七

施特劳斯把施米特对自由主义的批驳理解成一种“伴生性或者说准备性的活动”。论辩的目的“是要”为只发生在致命的敌人之间的“事关决断的战斗扫清战场，战斗的一方是‘技术性精神’和‘激发反宗教的世俗的行动主义的大众信仰’[93]，另一方则是相反的精神和信仰，它似乎迄今依然没有名称。最终，对何为正义这个问题的两种截然相反的回答完全对立，彼此敌对，而这些回答均不允许任何妥协和中立（参见第 73 页关于双重对立命题和三重图式或构建的注释）”（评注 33）。自由主义不是施米特真正的敌人吗？施米特不是自由主义的真正敌人吗？当然，“对施米特而言根本重要的不是与自由主义战斗”；但是，在信仰对信仰的战斗中，难道自由主义不过是“中立者”，他们只是阻挡了“敌人的视线”，“为了获得一条自由的战线”，他们被弃置一边，根本无需顾及（评注 33）？自由主义难道不是“反宗教的世俗的行动主义”这一波澜壮阔运动中的推动性力量吗？自由主义难道不是向人类宣称“从狂热到精神自由和精神上的成熟，从教条到批判，从迷信到启蒙，从黑暗到光明”的线性进步，对“历史作出伟大的形而上学建构和历史解释”（72）的主角吗？自由主义难道不是为“行动主义的形而上学”服务的吗？它的旗帜上不是铭刻着对“‘自然限度的无限收缩’

---

[80] *Ex Captivitate Salus*, p. 90.

的信仰，铭刻着对人的自然、对存在于自然尘世的人在变化和幸福的追求之无限可能性的信仰"(93)吗？在《政治的概念》第三版中，施米特强调了自由主义作为政治敌人的分量。在这一版中，自由主义被描述成"一种新的信仰"，它打下了木桩，并尽其所能去实现经济、工业和技术对国家、战争和政治的最后"胜利"(III,56)。"这场胜利发生在 1814 年，在那年，英国战胜拿破仑军事帝国主义。"这种新信仰就是"转向经济"、朝着"工商业社会"取得胜利的努力。这种新信仰的意识形态是，政治不是命运，经济才是命运，是拉斯瑙(Walther Rathenau)对抗拿破仑[91]。施米特把马克思置于自由主义的名下，这可以看出他以多么严肃的态度将自由主义作为敌人来看待。"马克思主义不过是 19 世纪自由心态运用的一个例子罢了"(III,55—56)。今天的马克思主义者就是后天的资产阶级。自由主义和马克思主义同样发动了"一场人的最终战争"，以确立普遍的和平与安全。最终，他们都源出于同一信仰[92]。自由主义和

---

[91] "Walther Rathenau 经常被人引用的一句话是……现在，不是政治，而是经济才是人们不可逃避的命运。这种说法服务于经济基础之上的政治力量。"(III,60; cf,76)

[92] III,55,58,61。Cf. *Der Leviathan in der Staatlehre des Thomas Hobbes*, p.63; "Die letzte globale Linie", in *Völker und Meere* (Leipzig,1943), pp.347—349; "Die Einheit der Welt", pp.2.7,8—9; "Nehmen, Teilen, Weiden"(1953)载 *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, 第 495—496,503—504 页。施米特对结合了自由主义和马克思主义的同一信仰的反对以及对那种信仰直到他最后的著述对他的重要性，在 1952 年和 1959 年的两句断言中表达得一清二楚："大众有一种技术宗教"，每种技术进步在他看来同时也是人的自我完善，它使得人向这个世界的尘世天堂又靠近了一步。他们的进化论信条构成了人类上升的直线。人，从生物和本性上来说，是需要帮助的软弱的存在，他通过技术为自己创造了一个新世界，在这个世界里，他是最为强大的，而且是唯一的存在。和技术手段的增加紧密必然联系在一起的危险问题，即对其他人的巨大强大力量聚集于何处，加于何人身上这一问题是不可以问的……东西方的信仰在这里合流了。"("Die Einheit der Welt"，除了这个世界和信条之外，着重号是我所加)"今天，无论东方还是西方，我们这个世界的每一诉诸进步和发展的事物都把某个具体、精确的信条作为自己的核心。其中，信仰的各种原则如下：工业革命促进生产的巨大进步。作为生产进步的后果，索取(taking)已经落伍，甚至于成为犯罪；考虑到富裕的程度，甚至分享劳动果实也不再是一个问题；于是，现在只须安然享受就可以了，现在存在的是不成问题的纯粹消费的幸福。不再有战争和危(转下页)

马克思主义论纲为施特劳斯明确指出的“双重的二律背反”的重要性提供了答案。施米特和马克思主义者不同，这些马克思主义者追随他们的自由派—资产阶级对抗者，步入经济领域，而在其中他们又身处困境，也就是说，他们是在自己的国度，采用他们自己的武器。施米特判断，在主权的自我确认中他将在哪个层面会遭遇敌人：敌人位于信仰的层面，看看他的“形而上学”，就能把他辨认出来。在1933年，施米特不仅谈及了“新信仰”，还谈及了在自由主义的19世纪“装扮成‘科学’的形而上学”以及贡斯当于1814年在《论征服精神》(*De l'esprit de conquete*)中提出的“自由主义的教义问答”的“完备清单”。这本书的作者不再被称为“奠基者”，而是被描述成“19世纪整个自由派精神上的教父”[83]。至于马克思，施米特的文中则说，正如“许多历史学家和哲学家都已经指出的那样”，马克思把世界历史看作是阶级之间经济斗争的历史这种观念，“纳入”到“历史哲学中包含的进步和发展观念，这样就把他的历史观念变成了形而上学，并达到了最大的政治效能”[84]。施米特的敌人会表明它们的意愿，而且这种意愿还会发生变化。但是施米特是在政治神学的层面上遭遇他的敌人。[85]在这里冲突发生了。而在这里没有“中立方”。

以政治神学为基础的斗争允许施米特玩一场(*à deux mains*)

机，因为不受限制的生产不再是片面的和局部的，它是整体的和全球化的。换而言之：最终，人类将会发现自己的规律，正如蜜蜂会在蜂房里发现它们的规律一样。万物自生自灭，人类照料自身；在与众隔绝的沙漠里游荡的情景已经终结。在一个由人为人——不幸地，有时，它也可能是反对人——一的这样的世界上，人可以只给予，而不索取。(“Nomos-Nahme-Name”，第102页，除了“给予”和“索取”之外，其他的着重号是我所加。)

[83] III,56。着重号是我所加。施米特继续写道：“他于1814年所写的论文成了囊括这个世纪的所有精神的武库，尽管其中充满着幻想和欺骗。”

[84] III, 55. 着重号是我所加。

[85] 这个概念在第2版中只出现过一次，即在“Rede über das Zeitalter der Neutralisierungen”(p.89)中，第3版没有收入“中立化时代，”施米特确保这个概念在“in passing”的另一页中出现过，因此他依然保留在这本书中。(III,23)

游戏。和"所有的政治概念"一样,施米特的政治神学具有"论辩的意涵",而且首先"就考虑到具体的敌对"(31)。施米特从巴枯宁那里借来了这个概念,巴枯宁曾用它来对付马志尼[86]。在(*Ni Dieu ni maître*)战斗中,施米特把这个俄国的无政府主义者意欲予以抨击的概念作为自己的概念来接受;施米特这样做的目的是为了回应在他看来对神学和政治的最极端的攻击,他还以最有力的方式同时肯定了神学和政治。施米特借助"政治神学"并参照"具体的敌对"来阐明的立场与巴枯宁针锋相对的,这是权威与无政府主义的敌对,信仰启示与无神论的敌对,捍卫神学、道德和政治的观念,来对抗"在一个由直接的自然的生活和毫无问题可言的肉欲构成的天堂般世俗世界中所有道德决断和政治决断"的瘫痪。[87] 当然,前

---

[86] *La Théologie politique de Mazzini et l'Internationale* (St. Imier, 1871)。更不用说,施米特并没有流露任何能够标明这一概念来源的信息,他也没有特别提请那些自己没有发现《政治的神学》这一书名和这本书尽其所能反对的敌人的名字之间的联系的该书读者的注意。Cf. n. 54 及以上。

[87] *Politische Theologie*, p. 55(82)"只有巴枯宁赋予反对神学的战斗以绝对自然主义者的逻辑一致性。"(p. 55 [81]; cf. pp. 45,49, 56[64—65, 69, 83—84])在*Römischer Katholizismus*(在《政治的神学》的注脚中,他提到该书和《政治的神学》一样,是在"1922 年 3 月"写就)的结尾,施米特在针对巴枯宁的无政府主义和针对下述联系——"参与阶级斗争的工人阶级和脱离欧洲的俄罗斯帝国"已经构成了"苏联"——提出的批评中,采纳了天主教的立场:"我知道,在苏联,与对西欧教育的憎恨相比,基督徒更加憎恨自由主义和德国的马克思主义,据我所知,伟大天主教认为自由主义是比公开的、社会主义的无神论更为可怕的敌人,因而,最终来说,将会形塑经济—技术时代新形式的力量潜在于无形(formless)。在这里,天主教会无须判定,它比一切其他事物都获得长久的(*sub specie*)的持久力;这里的问题是所有现存事物的复杂性(*complexio*)。教会是继承人。但是,必须要为今天,为当前的安排以及为未来的世代作出一个不可逃避的决定。因此,教会尽管它不能宣布它支持战斗中的那一方,它也必须明确自己的立场。比如说,在 19 世纪的上半叶,它就采取了反革命的立场。而且我认为,在与巴枯宁进行的这场边缘化的战斗中,天主教的人的概念是站在了理念和西欧文明的一边,它更接近于马志尼,而不接近无政府主义俄国的无神论社会主义"(第 79—80 页,第二版这样写道,"更接近于马志尼,而不是无政府主义俄国的无神论社会主义",第 53 页)Cf. *Römischer Katholizismus*, pp.74—78(49—51); *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (München und Leipzig, 1921), p. 147; *Die geistesgeschichtliche Lage*. pp.79, 83, 87; *Donoso Cortés*, pp.9—10。

面所说的话并不意味着这个概念仅仅，或者说主要，是针对“视野中”的无政府主义，也不是说这个概念在论辩的意义上必然具有那种敌对。政治神学是对施米特的教诲的最简明也是最恰当的描述。与此同时，这个概念也可以作为普遍适用的武器来发挥作用。一方面，政治神学标志出在信仰的政治战斗中施米特占据的位置。而另一方面，政治神学又是施米特用以得心应手地强迫他的对手加入这场战斗的工具。无疑，施米特用“政治神学”这个词不只是意味着政治学说，比如他自己的政治学说，依赖于神学[88]；实际上，甚至在那些任何神学都遭到了明确拒斥，政治被否定，以及所有的政治神学都被“弃置一旁”的地方，他也试图对“政治神学”追本溯源。不论是否定还是漠不关心都不能为对手提供一个逃避政治神学的出口。敌对的立场要么是从神学中借来的“转让”之物或是神学的“转换”；要么这种立场被证明为是“世俗化”的形式和产物；他们要么是由于亏欠了基督神学而犯了错；要么是假冒为形而上学的（*malgré lui*），并因此被剥夺了它们潜在的至高无上性——无论理性还是自然，无论是基于历史哲学，还是基于一种对启示的信仰这样的立场。[89] 施米特的政治神学，他针对“所有政治的形而上学核心”所具有的“纯粹和整全的知识”，为一场其中信仰只能遇到信

---

[88] Cf. Politische Theologie, pp. 37, 40,45, [49, 56, 64]。1950年，施米特宣称：“我被告知，由于三位一体的基督教教义，政治神学已经成为不可能。我相信不会有进一步的无事生非。”但是，他决不认为，他借助于出现了这句话的那本书证明了 *ad oculos*（p. 10）。20年后，施米特不仅为政治神学进行了详尽的辩护，以反对“它的破坏性传统”，他还心甘情愿地把政治神学引入“三位一体教义的关键”之中（《政治的神学》，第二版，第113—123页）。

[89] 施米特的行为和多诺索·柯特斯相像。正如施米特所说的那样，后者“出于他的激进精神，常常只看到神学的敌人”。《政治的神学》，第54页[79]。还可以和一些经常出现的证据加以比较，它们随意地出现在施米特的文本和脚注中，*Politische Romantik*, pp. 23, 86, 87, 91, 223; *Die geistesgeschichtliche Lage*, “Staatsethik und pluralistischer Staat”, *Positionen udn Begriffe*, p. 135; “Die vollendete Reformation”, p. 52, 61—63; 《政治的神学》，2nd ed., pp. 34—35, 124—126; “Die legale Weltrevolution”, *Der Staat*, vol. 17, no. 3 (1978), p. 337。

仰的战斗提供了理论基础。政治神学一石二鸟，证明了它既是施米特的武器又是缴对手的械的策略。如果“精神层面的每种言说，无论有意识还是无意识，都有某种教义——正统的或者是异端的——作为它自己的前提，”[90]那么，就剩下正统和异端之间的划分了。那些没有接受这种划分的必然性的人就是在反对正统，这样一来，他们就成了异端。当施米特把马克思称之为“无神论的社会主义的异教徒”或者是“经济思想的真正教士”时，这绝不是一种简单随便的论辩之辞[91]。施米特在提到巴枯宁不得不成为“反神学的神学家”的时候，它的“本体论—生存性的心态”体现出了严格的逻辑性[92]。施米特后来把他原来描述成“技术性的反宗教”作为“技术性的宗教”加以攻击，这种做法和他的政治神学并无悖谬之处，恰恰相反，这和他的政治神学是和谐一致、天衣无缝的。它是一种技术的宗教，而且它已经到了这样的地步，它成了一种反宗教。技术的反宗教有一种宗教的意蕴。“对技术的信仰”不是中立的。它是以脱离真正的宗教信仰为基础的。正像巴枯宁全神贯注于天堂般的世俗世界中的肉欲时，他远不是自由的，无神论不仅过去是而且现在依然是一种异端的信仰，因此赞成还是反对上帝的问题绝没有因为逃向“不会犯错的客观性体系”就被回避掉了。[93]在中立化和去政治化的过程走到头的时候，结果却发现，人们在这一过程的开始就想把战场甩在身后，但这一愿望并没有实现。的确，“在不断变动的核心领域的递变中”(80)，争论已经成功地

---

⑨⓪ *Politische Romantik*, p.5.

⑨① “Der unbekannte Donoso Cortés” (1929)，载 *Donoso Cortés*, p.74. Cf. *Die geistesgeschichtliche Lage*, pp.64, 65, 67, 68, 71, 75。

⑨② 《政治的神学》，第2版，第84页。在第一版中，最后两个词——它们同时也是整本书的最后两个词——不是“werden mußte,”“had to become”(p.56)，而是“geworden ist”，“has become”(p.56)。Cf. “Die Sichtbarkeit der Kirche”, p.80。

⑨③ *Römischer Katholizismus*, p. 31 (21).

从神学转到经济，争论看起来也似乎朝向了更为边缘的地方。但是，一旦这一过程已经达致了它最后的“层级”；一旦这种争论危及了现代技术，这种技术除了坚持它为战斗提供的武器的中立性以外，它不能提供任何别的中立性；一旦所有迂回的道路都已走过，所有的润色都被冲淡，基本的文本就会重新成为鲜明的焦点，而朋友和敌人之间的生存性决断也就出现了，而争论的核心也就浮现了。技术使得下述现象变得十分明显：即现在，正如以前，中立化和去政治化的开始和结束是一样的，宗教与宗教敌对，信仰和信仰战斗，而“世界历史”依然“在运动”。“技术性的精神曾导向一种反宗教的、世俗的行动主义的大众信仰，但它还是一种精神（尽管可能是一种邪恶、该死的精神），而不能仅仅作为机械论的东西，仅仅包含在技术中的事物被打发掉。”“它是对一种行动主义的形而上学的信念”；“我们可以说”这种形而上学的信仰是“狂热的，撒旦般的，但绝不仅仅是僵死的，无灵魂的”(93)。撒旦没有对神意的权力，而且无法避免为上帝的目的服务。世界历史仍然没有终结。“无神论社会主义的异教徒”和“反神学的神学家”也助成了世界历史“黑暗”意义的“进一步生长”。政治神学的敌人除了证明自己的真理而外别无选择。

政治神学似乎是不可征服的；似乎已经宣告了它的胜利。但是，如果失败已经被排除在外，这样的胜利又有什么意义？就像一位施米特高度尊重的“神学家”在《政治的神学》之前评价一个人的生命历程，如果信仰方面的胜利事先已经置于人们的手中，这样的胜利又有什么意义？政治神学所需的勇气就是排队进行战斗的人们的勇气吗，即使他们知道他们必定会赢得胜利？那么他必须和谁战斗，他和别人组织起来必须反对谁？真正的敌人在哪里？他把自己藏在了什么样的面具后面？他怎样让别人知道他？政治神学为反对知识的优先性而捍卫行动的优先性，因为政治神学把一

切都置于服从的命令之下。通过"复兴活生生的敌对,并将敌对的双方聚集成集团,变成活生生的敌人"[94];通过迫使人们在信仰对信仰的战斗中表明立场;通过借助于把战斗和政治的论辩学说联合起来,并保持对政治的不可避免性的警觉来回应"历史的具体召唤",政治神学作为一种理论获得了自身的正当性。政治哲学最迫切的任务毋宁在于将所有力量都集中于"唯一重要"的决断上。至于应当在何时、何地以及针对谁作出决断,政治神学就不能具体说明任何事情。它不能规定任何具体的立场,也不能给行动以"具体的"方向,因为神意的道路深不可测。无论如何,最重要的决断仍然是信仰问题。人们可以说:政治神学在此止步,政治神学家完全停留在他个人的领域里。最终,人们是否可以假定,他们无法区分出于对至高无上的权威的服从而作出的决断与人们毫无东西可以信奉的时候所作出的决断?在施米特看来,所有的事情都取决于对这个问题的回答[95]。只要他的政治神学建在信仰的山巅,诚实(probity)就要挑整副担子。比起"理论"和实践的决断,政治神学压在政治神学家身上的担子要沉得多,在它通过确定命运的道路已经井然有序和确定拯救是所有世界历史的意义的决断中,这个担子也同样使他觉得如释重负。[96] 政治神学假定具有的力量其实是虚幻的,同样施米特关于敌人的理智描述仍然是不清楚的。正像施特劳斯所说的那样,决断的战斗只发生在致命的敌人之间。毫无疑问的是应当针对那些"激发反宗教的,世俗的行动主义的大众信仰"发起战斗(评注 33)。但这些大

---

[94] Cf. *Die geistesgeschichtliche Lage*, p.85

[95] Cf. *Ex Captivitate Salus*, pp.87—89, 52—53; *Politische Romantik*, pp.25, 104.

[96] *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, pp.25—26; *Politische Romantik*, p.137; *Ex Captivitate Salus*, p.53; *Land und Meer*, p.58 (49)。Cf. "Drei Möglichkeiten," p.147;还可以参见施米特作为上帝审判的战争的论述,"Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat," *Positionen und Begriffe*, p.239 以及 *Ex Captivitate Salus*, p.58。参见 nn.83,以及第 91 页及以上。

众信仰者是些什么人呢？是布尔什维克还是自由主义者？“新的信仰”是致命的敌人吗？还是说和犹太教（它打一开始就否认“耶稣是基督”）的对抗更重要呢？[97] 随着国家社会主义的出现，敌基督就可能出现在政治舞台上；还是说敌基督一直在暗地里行动？如果决断的战斗仍然遥遥无期，在没有末世论敌对的情况下，此时此地关键的就是要加强能够在未知的时段里征服敌基督的（katechon）[98]，那么，如何将克制者和心急者区分开，尤其和不顾自身的心急者区分开？如果敌人就是我们自身问题的化身，那么是否施米特的化身是“清楚明了地”确定了呢？[99]还是说，对政治神学家的身份可以和它的真正敌人的身份互换？施米特自称是基督

---

[97] *Disputation über den Rechtsstaat*, pp. 86—87; “Eröffnung der wissenschaftlichen Vorträge dur den Reichsgruppenwalter Staatsrat Prof. Dr. Carl Schmitt”，载 *Das Judentum in der Rechtswissenschaft. Ansprachen, Vorträge, und Ergebnisse der Tagung der Reichsgruppe Hochschullehrer der NSRB. am. 3 und 4. Oktober 1936*, no. 1, *Die deutsche Rechtswissenschaft im Kampf gegen den jüdischen Geist*（Berlin, 1936）, p. 14（Cf. “Schlußwort”, p. 30, 33, 34）; “Die vollendete Reformation”, pp. 62—63。Cf. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, pp. 88—89, 92—93, 108—110; *Land und Meer*，第 10 页（第 2 版中有所改变，第 8 页）以及第 67 页（同样，在第 2 版中也有所改变，第 56 页；对 Disraeli 关于“犹太教和基督教”的论述的评议，参见 Bruno Bauer, *Disraeli und Bismarcks sozialistischer Imperialismus* [Chemnitz, 1882]，第 53 页）。

[98] 写给 Thessalonians 的第二封信，2:6 和 7；Augustine, *De civitate dei*, XX, 19.“我不认为对于原初的基督教信仰来说，历史的想象而非 *Katechon* 是可能的。”*Der Nomos der Erde*, p. 29。Cf. pp. 28—36; *Land und Meer*, pp. 11—12, 56（10, 47）; “Beschleuniger wider Willen”, 载 *Das Reich*, 1942 年 4 月 19 日; *Ex Captivitate Salus*, p. 31; “Drei Möglichkeiten”, pp. 929—930; Verfassungsrechtliche Aufsätze, pp. 385, 428—429; *Politische Theologie*（2nd ed.）, p. 81。

[99] *Theorie des Partisanen*, p. 87; *Ex Captivitate Salus*, pp. 89—90. Cf. “Clausewitz als politischer Denker. Bemerkungen und Hinweise”, 载 Der Staat, vol. 6, no. 4（1967）, pp. 495, 499。施米特不断重复引用“敌人作为一种形象是我们自己的问题”这一表述而且不标明出处，这一表述来自于诗人 Theodor Däubler 的诗歌 “Sang an Palermo”，“敌人作为一种形象是我们自己的问题/他猎捕我们，正如我们出于同一目的也会猎捕他们”。*Hymne an Italien*（莱比锡，1919，第 2 版）, p. 65。（cf. *Ex Captivitate Salus*, pp. 49, 53）

教的爱比米修斯[100]。这位基督教的爱比米修斯相信他熟悉"本体论的奥秘(*arcanum*)",并且认为所有的历史真理唯有一次为真。他认为他知道"人的每个词就是一个答案。"还知道每种理论回答了一个独一无二的信号,这个对历史的召唤的回答"从人的角度看只是对一个要被遵守的命令的预期,而绝大部分这类预期是盲目的"。[101]施米特希望在命令的预期这层意义上,人们把《政治的概念》理解成处于历史性和最后审判的状态中的基督教的爱比米修斯的行为。当他宣称"所有的精神都只是现在的精神"(第 79 页),宣称"所有精神领域的概念,包括精神的概念本质上都是多元的,只有通过对具体政治生存的理解才可以理解他们"(84),宣称"所有的政治概念、理念和语词都有论辩的意义"(31)的时候,他是在对一个独一无二的信号作出回应,即他相信他听见了召唤[102]。把基督教的爱比米修斯的历史主义与克罗齐、柯林伍德的

---

[100] *Ex Captivitate Salus*, pp.12,53;cf. p.31。第 89 页尤其值得注意,还可以参见《政治的神学》(第 2 版),第 124—126 页。1933 年,天主教作家 Konrad Weiss 出版了一本对历史的 Christian-Marian 解释的著作,书名是 *Der christliche Epimetheus* (Verlag Edwin Runge, 出版城市不详),其中施米特由于其自我特性(self-characterization)而被提及。在该书的一条注脚中,Weiss 提到"享有政治声誉和名望的天主教法律教师施米特","他对法律的感受似乎是一种神秘—实践的、纯粹整体的事物,而逻辑的人性之 ambi-geneity 和最终的基督教、非再显示的(nonrediscloseable)立场开始转变成可法判决而且被引入政治—历史的丰硕的成果中。这种法律和大众,'技术'和创造之间的转变也表现出天主教形式的当前意义"(第 81 页的注脚)。这位朋友的著作还包含了这样的句子,"相对于所有的概念而言,拯救是历史的决定性意涵"(第 47 页);施米特在他的"Weltgeschichtliche Betrachtung"中把这个句子占为己有,而且这个句子可以被看成是他的历史观的点睛之笔(*Land und Meer*, p.58; 2nd ed. p.49)。Weiss 有关历史神学的论述,深刻地影响了施米特,Cf. pp.12,17, 21,23,28—29,31,34,39,54,57,78,88—89,101,105,109—110,111。

[101] "Die geschichtliche Struktur," pp. 148, 151, 166。Cf. "Drei Möglichkeiten", pp. 930—931; Cf. *Der Nomos der Erde*, pp. 6, 20.

[102] 《政治的神学》,第 55 页(82);参见 第 2 版序言、第 7 页;*Staat, Bewegung, Volk*, p.17;《政治的神学》(第 2 版),第 25、73 页。

历史主义[103] 区分开来的是推动世界历史的这一戏剧的意义和命运的"纯粹和整全的知识"。唯一而且的确把施米特的历史主义和他同时代的自由主义者的历史主义区分开来的地方在于施米特的信仰。

施特劳斯在他"评注"的结尾说,"人们只有成功地获得一种超出自由主义的视界"之后(评注 35),《政治的概念》的作者"提出的对自由主义的批判才能够得以完成"。在他这么说的时候,他眼中并没有信仰的视界。这种批判不能在自由主义本身的视阈内实现,没有对自由主义的理论前提的质疑这种批判也不可能完成,那么,它的完成又有什么重要意义呢?与其说是自由主义的危机(正像施特劳斯在 1935 年提到的那样,自由主义"最近臭名昭著,部分出于好的理由,部分来自坏的原因"),不如说在很大程度上是欧洲的"自由主义的思想体系""仍然没有被别的体系所取代"这一事实导致和自由主义的对抗成了最后和对自由主义的批判毫不相干的冒险之旅的出发点。对现状的批评"是追求真理的必然开端,是追求真理始终伴随的东西,也是追求真理的确定标志,只要这种追求在我们的时代是可能的。"[104] 从意见上升到知识,为了获得纯粹和整全的知识之光而把人们从历史生存的洞穴中解放出来的努力(这种努力是哲学的原初意义)必须从这个时代最有力的观点开始,并且要质疑它的偏见。因此,广义上对自由主义的批评,具体层面上对文化的自由主义观念的批评,在施特劳斯看来,作为思想路线的一部分,来自寻求自由主义之外的更深厚、更广泛的视界的要求。施特劳斯引导自己踏上的道路是要"回到原初"(评注 34),复兴人们认为过时了的,"历史已经作出决定了的"争论。这就要从挑战现在的最深刻的信

---

[103] 关于克罗齐,参见"Die europäische Kultur in Zwischenstadien der Neutralisierung", p.517(参见《政治的概念》,第 79 页);关于柯林伍德,参见"Die geschichtliche Struktur",第 151—154 页。比较施特劳斯在"On Collingwood's Philosophy of History"中提出的批评,载 Review of Metaphysics, vol.5, no.4 (June, 1952), p.559—586。

[104] 《哲学与律法》,第 9—10,13 页。

念开始。这种信念认为所有的思想、理解以及行动都是历史的，也就是说，除了没有根基的人的决断或命运的摆布之外没有别的根据，而且相应地，我们已经不再有可能像以往思想家理解自己那样去理解他们。由此出发，进一步试图抵达启蒙和正统[105]之间争论的根部，重新探讨这一争论涉及的主题，施特劳斯踏上的这条道路最后引向了古代和现代之争（*querrelle des anciens et des modernes*）的重现。“对自由主义的根本批评”所要求的，被施特劳斯认为“迫切的”那项任务（要达到“对霍布斯的恰当理解”）使得施特劳斯必须重新获得霍布斯在“奠定自由主义的基础”（评注 35）时具有的那种视界；因此，为了在哲学上恰当地理解政治哲学的奠基者以及他所推动的事物，这项任务就导向了无比艰难的事业，即回到“所谓世界历史的转折点和中心”，也就是说回到苏格拉底。[106] 借助于否定现代思潮背后的偏见从而开启的这种新方向在施特劳斯的“评注”中得以表述，

---

[105] “对在这个问题上已经提出的正反两方面的观点的批评性考察导向这样的结果，对传统从‘外部’进行理解的基本主张的驳斥是不可能的。因为所有这类主张都是建立在上帝是万能的，上帝的意志是深不可测的这样一个不可辩驳的假设基础上的。如果上帝是万能的，那么一般意义上的奇迹和启示、具体来说，圣经上的奇迹和启示就是可能的……尽管启蒙对教义的攻击失败了，这两种敌对力量之间的战斗也曾一度有利于启蒙；启蒙获得了暂时的成功，人们至少可以说，启蒙有效地阻挡了教义的进攻。如果启蒙不能证明奇迹的不可能性或者非真实性，它至少可以证明这类奇迹的不可知性，这样一来，它就得以反对教义提出的主张。因此，启蒙提出的进攻性批判就不适用于它提出的防御性辩护。借助于启蒙和教义之间的争论，教义的前提假设——创世、奇迹和启示——是不可知的（在历史上和哲学上）这一点变得比以往任何时候都更为清楚明白。这种前提唯信而已，它没有可知之物的那种强迫性力量。”施特劳斯，《哲学与律法》，第 18—20 页；参见第 13—15 页。尤其值得注意的是第 27—28 页以及《古代和现代的自由主义》（纽约，1968），第 256 页。参见《迫害和写作的艺术》，第 105—107 页，以及注 41 及以上。

[106] 理解苏格拉底是施特劳斯在《自然正当与历史》中为自己确立的核心问题，而且这也是他和当代对他影响最大的两位思想家海德格尔和尼采的对抗中暗含的座右铭（《自然正当与历史》[芝加哥，1953]；cf. the initial word, set off with capitals, 导论，第 3 章和第 4 章）。施特劳斯 1932 年之后所写的 14 本书中，每一本都出现了“苏格拉底问题”。但以施特劳斯最后的著作《苏格拉底和阿里斯托芬》（纽约，1966），《色诺芬的苏格拉底对话》（依撒卡，1970），《色诺芬笔下的苏格拉底》（依撒卡，1972）中的表述最为激进和非传统。

用施特劳斯自己的话来说,"这并不完全是偶然的"[107]。苏格拉底的问题从一开始对施特劳斯来说就是决定性的根本问题。由此问题出发,"神学—政治问题"始终是他研究的"主题"。对一件所需的事物的质疑促使他重新把握神学和政治的答案与主张;把握答案是因为政治神学不得不致力于关于什么是正当的争论,而且无法逃离和各种替代答案之间的对抗,只要政治哲学想要在对人类事物秩序的连贯一致和综合性的回答中展现它自身的权力和力量;而把握政治和神学的主张是因为政治哲学过去一直是、而且必须是政治的哲学,也就是说,政治行动是为哲学服务,保护和捍卫哲学的生活。[108]政

---

[107] 《斯宾诺莎的宗教批判》英译本序言,第 31 页;重印于《古代和现代的自由主义》,第 257 页。除了在 1962 年的这篇长长的序言之外,施特劳斯在一封写给柯热夫的信中提到,"在适当可能的范围内,它非常接近于一部自传(May 20, 1962, Leo Strauss Papers Box 4, Folder 11)"——《霍布斯的政治科学》德文版序言,第 7—8 页以及"A giving of Accounts",载 *The College* of St. Annapolis, vol. 22, no. 1 (April, 1970), pp. 2—4。还可以进一步参考"An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's",载 *Interpretation*, *A Journal of Political Philosophy*, vol. 7, no. 3 (September, 1978), p. 2。

[108] 对"小心谨慎写作的艺术"的思考在其中扮演了重要角色,这种写作在这个世纪的重新发现和复兴与施特劳斯的名字紧密联系在一起。至于哲学家政治方面的性格,阿尔法拉比值得引述,借此,施特劳斯自己的政治学也得以描摹。在《迫害和写作艺术》的导论中(第 17 页)有这样一句话:"我们可以这样说,法拉比的柏拉图最终用隐秘的哲学王代替了在德性的城邦中公开进行统治的哲学王,隐秘的哲学王是个"完人",因为他是个'探索者',在不完善的城邦里过着自己的私人生活,在可能的限度内追求人性化。法拉比对柏拉图政策的评论体现了 falasifa 行为的一般特征。"在其导论中,施特劳斯给了读者一个暗示,这是他的其他作品中都不存在的:"在这个导论中,我比较自由地借用了我的'法拉比的柏拉图'一文的内容(*Louis Ginzberg Jubilee Volume*, American Academy for Jewish Reseach, New York, 1945, 357—393)。"施特劳斯提到的这篇文章对于理解他的哲学事业来说是最为重要,也是最有帮助的。其中引述的段落是这样的(第 384 页):"我们可以说,法拉比的柏拉图最终用隐秘的哲学王代替了在德性的城邦中公开进行统治的哲学王。这类哲学王采用显白的教诲,这些教诲不会和流俗的意见产生激烈的冲突,他通过引导潜在的哲学家走向真理来毁坏这些意见。法拉比对柏拉图政策的评论体现了'哲学家'所有文学产物的一般特征。"尽管《哲学的政治学》(*On Tyranny*, pp. 220—221)在写作的显白—隐秘教诲的实践中站在了前排,但是"小心谨慎的写作艺术"的最深厚的根源不在于政治,而在于那些利用这种艺术的人的哲学意图。那种根源无法通过 polemios 得以揭示,只有通过 eros 才能获得它。(《迫害和写作的艺术》,第 36 页;《什么是政治哲学?》,第 40 页;*Thoughts on Machiavelli*, [Glencoe, IL, 1958], 第 299 页;《古代和现代的自由主义》,第 8 页。)

治和宗教值得政治哲学的特别关注与其说是因为哲学不是一切，不如说是由于不是一切都是信仰——而政治的确对施特劳斯来说具有核心的意义，而敌人和敌对则没有这样的地位。敌对没有触及他的生存的核心，而他的身份也不是在和敌人的战斗中形塑出来的。施特劳斯为自己选择的朋友更多地告诉了我们他是谁，而这没有比在他的哲学中表现得更明显的了。

附：施特劳斯致施米特的三封信

第一封信

亲爱的施米特教授：

洛克菲勒基金会秘书处告知我，洛克菲勒基金会德国分会已经以我所希望的方式推荐我到巴黎中心处，估计五月中旬，这件事可以最后确定。尽管就我耳闻，这次推荐仍可能会被撤回，但我现在还是预先考虑今年秋天将会被派往巴黎。

我无法不在这次通信中，再次对您支持我的申请表示由衷的感谢。这不只是因为您给的外在的事务上的帮助，而且还因为这件事至关重要，我不得不向您表达我的感激之情。教授，请允许我表明，您对我的霍布斯研究表现出的兴趣代表了我曾经得到的和我所能梦想的对我的学术著作的最让我感到荣幸和最热心的肯定。

恭祝　大安！

列奥·施特劳斯

1932 年 3 月 11 日于柏林

第二封信

亲爱的施米特教授：

前几天，我再次回顾了一下您在《政治的概念》中所表达的观念，以及我的反对意见，它们同时在《社会科学文库》中出版。在回顾的时候，我想到了两点，因为我不能再通过评论的方式提出它们，所以我通过写信就教于您。

就我从关于您的著作的各种对话来看，您的主题特别容易遭到误解，因为您间或表达自己的时候，采取的大致是下面这样的方式：政治斗争是各种可能的团体斗争中最激烈的一种。这种阐释导致了误解，即政治常常假设人之间一种本身具有非政治特点的敌对已经预先存在，换言之，政治是作为结果的产物，或者仅仅是后者的补充而已。如果我正确地理解了您的意思——不可否认，更多的是从口头交流而不是从您的文本中获得这种理解的——那么它会明确地导向这样的结论，人类本性中有一种形成排他性团体的原初倾向。

在更全面地分析您的文本之后，人们就会获得这样的印象，反对左派的争论——这种争论乍看上去是彻底地抱成一团的——已经崩溃，分裂成了两派互不相容或者说，至少是异质性的思潮。左右两派的斗争表现为(1)国际主义的和平主义者与好斗的民族主义者之间的斗争。(2)无政府主义的社会主义和权威取向的社会主义的斗争。不需要任何证据来证明这两种斗争本身就是不一致的。在我的评论中，我已经解释了为什么第二种斗争(无政府主义vs.权威)在我看来是更加根本的，而且从最终的意义上来说，它是唯一值得考虑的斗争。不言而喻的是，人们不能满足于上述观察。毕竟，好斗的民族主义和对权威秩序的同情这二者的相互一致(最

初只是经验性的)几乎不可能完全都是偶然的。对"权威主义"和"民族主义"之间的关系作如下解释——右派最终确立的是人性恶的原则;因为人的本性就是恶的,因此他需要受统治。但是,统治的确立,人们的联合只能在一个反对其他人的集体中才能实现——与您的理解相符吗?人的每一种联合都必然是与其他人的一次分离。分离的趋势(于是随之出现的是敌友各自组成集团)是人类的本性所赋予的;在这层意义上,它成了命运,是一种周期现象。但是,这样理解的政治既不是国家的构成性的原则,也不是"秩序"的构成原则,而只是国家的条件。我认为,政治和国家的等级关系在您的文本中并没有得以充分展现。您的"国家的概念预先假设了政治的概念"的主张是模棱两可的:"预设"意味着构成性的原则或者条件。在第一层意义上,这种说法难以为继,就像语源(political-polis)所证明的那样。当您的文章评论者在《莱茵—美茵人民日报》(7 月 5 日)发表文章指责您具有"唯社会学论"倾向的时候,他的反对所揭示出来的就是这种意涵。

我以下面的要求来结束这封信,即恳请您包涵大度,留意对我此前评论的这个补充,就像您对我此前评论的态度一样。

恭祝　大安!

列奥·施特劳斯

1932 年 9 月 4 日于柏林

第三封信

亲爱的施米特教授:

首先,我要告诉您洛克菲勒基金会已经准备再授予我一年的

研究基金，这主要归功于您对我的霍布斯研究第一部分（它是献给您的）的评价。我准备在这里接着学习一个学期，并在明年的上半年去英国。

下面，我将满怀尊敬地告知您一则消息。您有次向我提到（哈佛大学）的弗里德里希教授告知您，他有个计划，准备编辑霍布斯著作的批评版文集。我对参与这份编辑工作非常感兴趣。我在编辑的技术方面有丰富的经验，而且，在我停留英国期间，肯定有机会熟悉霍布斯的手稿。不知您是否方便告知我霍布斯文集的编辑将会选用哪些材料——我甚至不知道是收入他的所有著作还是只收入他的政治著作——以及您是否愿意支持我参与这次编辑工作。

至于"巴黎"，恐怕我几乎说不出任何您不熟悉的东西。在当地学者中，马西尼翁（Arabist Massignon）和西格弗里德（André Siegfried）给我留下了最深刻的印象。从整体上来说，这里的哲学还处于战前的阶段。总的来说，这里的论文，就平均水平而言，比德国的更精深、扎实，这可能和这个国家平均的人文教育水平比较高有关。

同时，我多少有些被莫拉斯（Mauras）所吸引了。显然，可以将他和霍布斯相比（更不要说他对霍布斯的依赖）。如果能和他说上话，我将会非常高兴，您是否愿意写几句话把我介绍给他？如果您愿意这样做的话，那我真是感激不尽。

再次对您给我的支持表示最衷心的感谢！

恭祝　大安！

列奥·施特劳斯

1933年7月10日于巴黎

关于权力的对话*

——对卡尔·施米特的一个访谈

□吴增定　译

■谈话的参与者：

J：一位较年轻的同龄人，提问。

C：卡尔·施密特，回答。

J：在您谈论权力之前，我得向您提一些问题。

C：请问吧，J 先生。

J：您本人是拥有权力还是没有权力？

C：这个问题问得好。不管谁谈论权力，都应该首先表明，他自己处在什么样的权力状态。

J：是啊！那么您拥有权力还是没有权力？

C：我没有权力。我属于无权者。

J：这很值得怀疑。

C：为什么？

J：因为您很可能对权力心存反感。生气、愤世和怨恨都是糟糕的错误之源。

---

* 曹卫东博士帮助找到该访谈的原文，特此致谢。——中译者

C：假如现在我属于有权者，那又怎么样？

J：那您就对权力抱有好感。当然，对自身权力以及宣称自己有权力的兴趣也是错误之源。

C：那么究竟谁有权利谈论权力？

J：这得由您来告诉我！

C：我想说的是，很可能存在着另外一种立场：与己无涉的考察和描述立场。

J：那么这种角色究竟是第三派分子，还是自由摇摆的知识分子？

C：摇摆不定的知识分子。我们宁愿不要急于开始考察这样一种攻击。我们力图首先正确地看清那些我们大家都曾经历和遭受过的历史现象，然后事件也就明白了。

——

J：我们谈的是人支配他人的权力。我们这里提到了一些人，如斯大林和罗斯福，他们拥有支配成千上万人的巨大权力，这种权力究竟是从何而来？

C：以前人们回答说：权力要么来源于上帝，要么来源于自然。

J：我担心的是，今天权力对我们来说似乎不再是自然的了。

C：我也担心这一点。今天我们对自然有优越感。我们不再畏惧自然。一旦自然成了疾病和自然灾害，让我们觉得不舒服，就很快被征服。从自然来说，人是一种脆弱的生命存在物，但他借助技术大大地超越了自己的周围世界。他将自己变成自然以及一切尘世生命存在物的主人。从前，自然通过寒冷和炎热、饥饿和匮乏、野兽和各种各样的危险迫使人承认某种界限，但现在这些界限显然消失了。

J：的确如此。我们无须畏惧任何野兽。

C：今天我们几乎看不到大力神海格立斯(Herkules)的行为。哪怕一头狮子或一匹狼闯进一座现代化的大都市，至多也只是造成一场交通堵塞，几乎不能惊吓孩子。今天人在自然面前感到优越，因为人成功地建立了自然保护公园。

J：那么上帝的情况又怎么样呢？

C：至于上帝，现代人——我指的是典型的大城市人——无论如何都有这种感觉：上帝隐退了或者说从我们这里隐退了。今天提到上帝的名字，正常的形象就好比尼采的格言所言：上帝死了。另一个更恰当的说法，则是法国社会主义者蒲鲁东(Proudhon)的名言。他在(19世纪)40年代已经预见到尼采的格言，并且宣称：不管是谁在说上帝，都是想欺骗。

J：假如权力既不是来源于自然，也不是来源于上帝，那么它到底来源于何方？

C：剩下的唯一选择就是：人支配他人的权力来源于人自身。

J：的确如此。我们都是人。斯大林也是人；罗斯福，不管这儿哪一位都叫做人。

C：这听起来令人欣慰。假如人支配他人的权力来源于自然，那么它就要么是生育者支配其后代的权力，要么是牙齿、兽角、爪子、蹄子以及其他自然武器的优越性。我们现在不考虑生育者支配其后代的权力。我们仅仅考虑狼支配绵羊的权力。同没有权力的人相比，一个拥有权力的人就是狼。谁要是没有权力，就觉得自己是羊羔，直到他本人处于拥有权力的地位，并且获得了狼的角色。诚如这句拉丁谚语所言：Homo homini lupus。翻译出来就是：人对人是狼。

J：真恶心！那么，假如权力来自上帝呢？

C：这样一来，那位行使权力的人就是某种神圣特征的载体；他通过自己的权力感知神圣者。而且即便那不是上帝自身，人们也必须尊重在其中显现的上帝之权力。诚如这句拉丁谚语所

言：Homo homini Deus。翻译出来就是：人对人是上帝。

J：这太过分了。

C：但是现在，权力既非来自自然，也非来自上帝；这样一来，权力及其行使所涉及的一切都仅仅发生在人与人之间。因此，我们就是完全来自我们自身范围内的人。有权者和无权者的对立，强权者与无力者的对立，就是人与人的对立。

J：这意味着：人对人是人。

C：诚如这句拉丁谚语所言：Homo homini homo。

二

J：我明白了。人对人是人。仅仅因为我们能够发现有人服从另一个人，他们才为后者创造了权力。假如他们不再服从他，那么权力就终止了。

C：非常正确。但是他们为什么服从？服从当然不是任意的，而是受某种动机支配。人们为什么同意权力？有些情况下出于信任，另一些情况下出于畏惧；有时候出于希望，有时候出于怀疑。但是他们总是需要保护，他们也寻求权力的这种保护。从人的角度来看，保护与服从之间的相关性是对权力的唯一解释。谁要是没有保护--个人的权力，就无权要求这个人服从。反之亦然：谁要是寻求保护并且接受保护，就无权拒绝服从。

J：但是，假如有权者所命令的是违法之事，又该怎么办？人们必须拒绝服从吗？

C：当然！但是我所说的并不是违法性的个别命令，而是一种整体情况，也就是说，拥有权力者和服从权力者被整合为一个政治统一体。在此，这就意味着：那个拥有权力的人能够创造某

种顺从的动机，这种动机不间断地发挥作用，并且决非总是不道德的动机：通过维持保护和安全的生存，通过教育和相对其他利益的团结利益。简言之：同意造就了权力，这是正确的，但权力同样造就了同意，而且决非在任何情况下都是一种非理性和不道德的同意。

J：您希望以此来说明什么呢？

C：我想说的是：在一切权力服从者都完全同意行使权力的地方，权力仍然拥有某种明确的独特意义，也就是所谓的剩余价值。权力不只是自己所获得的一切同意之总和，不只是同意的产物。您只要想象一下，在今天劳动分工的社会里，人在社会关系中是多么紧张！我们刚刚看到：自然限制正在消失，但是社会限制却越来越强烈和紧密地强加在他身上。因此，同意权力的动机总是越来越强烈。与卡尔大帝（Karl der Grosse）、野蛮人之王（Barbarossa）相比，一位现代的权力拥有者总有无限多的手段来制造出对自身权力的同意。

三

J：您希望以此说明，今天一位权力拥有者能够为所欲为吗？

C：恰恰相反。我只是想以此说明，哪怕和创造权力的同意相比，权力也是一种自我独立的伟大事物；现在我想向您指出：即使同权力拥有者自身相比，权力也是这种伟大事物。与任何手中拥有权力的个体人相比，权力都是一种客观的、有自身规律的伟大事物。

J：这里，客观的、有自身规律的伟大事物现在又是指什么呢？

C：它意味着某种更具体的东西。您很清楚，最让人畏惧的掌权者也要受人类物理条件的极限制约，受人类理解力的无力和

心灵的软弱制约。哪怕最强有力的人也和我们大家一样需要吃喝,他也有生老病死。

J：但是现代科学提供了令人难以置信的手段,克服人的自然局限。

C：的确如此。掌权者能够请来最有名的医生和诺贝尔奖获得者。他注射的药剂比其他任何人都要多。尽管如此:在工作和纵欲几个小时之后,他也会非常疲倦、酣然入睡。残暴的卡汉(Dschingis Kahn)和受伤的卡拉卡拉(Caracalla)像个孩子似地躺下,随时随地鼾声大作。

J：每个掌权者永远都应该正视这种现象。

C：是的,因此这也是哲学家和道学家、教育家和修辞家时常乐意描绘的情景。但我们不想在这上面花太多时间。我只是想提个醒:在所有考察纯粹的人类权力的哲学家中间,最现代的哲学家、英国人霍布斯建构其国家学说的出发点,就是每一位单个人的这种脆弱。霍布斯是这样来建构的:从脆弱中产生了危险,从危险中产生了恐惧,从恐惧中产生了安全的需求,由此又重新产生了一种必要性,也就是具有多少有些复杂的机构的保护措施。但是霍布斯说,尽管有一切保护措施,在一定的时候,所有的人都会陷入自相残杀。一个脆弱的人都有可能处在某种位置,能够干掉最强者和最有力者。在这个时刻,人与人事实上都没什么分别,因为他们全都受到威胁、处在危险中。

J：一种无力的安慰。

C：我的本意既不是安慰,也不是让人恐惧,而是仅仅想提供一幅人类权力的客观景象。由此看来,物理的危险是最极端的状态,而不是日常状态。每一位个体人的明确局限所带来的影响,都更适合于表明,他在这里所依赖的是一切权力相对于掌权者的客观自我规律性,以及权力和无权之间无法克服的内

在辩证法；每位掌权者都陷入这种辩证法。

J：这里，我不大可能从辩证法入手。

C：我们希望能够看一看。在某个时刻主宰重大政治决断的个体人，只能根据既定的前提并且凭借既定的手段来塑造自己的意志。即便是最绝对的君主也要依靠报告和信息，依赖自己的顾问。大量的情况和报告、建议和推测，日复一日、片刻不停地包围着他。从这些变动不居和无限的真理与谎言、事实与可能之海洋中，即便最聪明和最强大的人至多也只能汲取几滴水而已。

J：因为人们事实上看到的是绝对君主的光辉与悲惨。

S：人们首先看到的是人类权力的内在辩证法。谁要是向掌权者提一条建议或向他报告，就已经参与了权力，不管他是不是一位负责签名的大臣，也不管他自己知不知道以间接的方式成为掌权者的耳目。他向在某个时刻主宰重大政治决断的个体人表现了自己的印象和动机，这就足够了。因此任何直接的权力很快就要屈服于间接的影响。有些掌权者觉察到这种依赖性，对此暴跳如雷。随之他们试图不通过自己的顾问，而是以其他方式获得信息。

J：考虑到宫廷的腐败，这肯定不无道理。

C：确实如此。但遗憾的是，他由此只能陷入新的并且通常更为可怕的依赖性。哈里发（Harun al Raschid）伪装成百姓中的一员，最后走进了巴格达的小酒馆，就是为了最终发觉纯粹的真相。我不知道他在这个令人怀疑的源泉之地发现了什么，喝了什么酒。腓特烈大帝（Friedrich der Grosse）晚年陷入极端的不信任，只能公开地同自己的侍从弗雷德斯多夫（Fredersdorff）交流。假如除此之外侍从还能保持忠诚和勇敢，那么他就因此成为一位很有影响的人物。

J：另一些掌权者在自己的司机和情人家里落脚。

C：换句话说：在直接权力的每个房间（Raum）前面，都形成了一个间接影响和权杖的前厅（Vorraum），一条权力耳目的通道，一个掌权者灵魂的走廊地带。没有这间前厅，没有这条走廊，就没有人类的权力。

J：但是人们能够通过理性的制度建构和宪法规定来阻止许多滥用。

C：人们能够这样做，而且也应该这样做。但是，任何明智的制度、任何灵活的机构都不能完全消除前厅本身；对小会议室（Camarilla）和等候室（Antichambre）的愤怒，并不能彻底消灭前厅。前厅本身无可回避。

J：在我看来，这好像是一个后楼梯。

C：等候室、后楼梯、厕房、地下室：事情本身非常清楚，而且对人类权力的辩证法来说同样如此。无论如何，在这个权力的前厅里面，我们可以在世界历史进程中共同发现一种杂多和混合的社会。这里集中的是间接权力。我们在这里遇到穿着整齐的部长，但同样也有忏悔牧师和私人医生、副官和女秘书、侍从和情妇。这里还有腓特烈大帝的侍从、年迈的弗雷德斯多夫，高贵女皇身旁的奥古斯塔（Augusta），红衣主教黎塞留（Richelieu）身旁的拉斯普丁（Rasputin），梅萨利纳（Messalina）身旁的格劳厄大人（Graue Eminenz）。在这种前厅中，有时候是聪明和智慧的男人，有时候是形形色色的管家和勇敢的宫廷大臣，有时候是愚蠢的追求者和谄媚者。有时候前厅实际上是官方的国家朝廷，威严的统治者们在这里听取建议，直到建议获准通过。但在通常情况下，前厅是一个私人内阁。

J：前厅或者甚至是病房，几位朋友坐在一位瘫痪者的床前，统治世界。

C：在一些特定的地方，权力越是像顶峰一样集中在一位特定的人或一群人身上，走廊的问题或通向顶峰之道的问题就越尖

锐。力求占据前厅和控制走廊的人之间的斗争就越是频繁、顽强和隐秘。这种斗争对一切人类权力来说都是根本性的，因此权力不可避免地陷入间接影响的迷雾。人类权力的辩证法就贯彻在这种斗争中。

J：但这难道不是一种纯粹人格统治的弊病吗？

C：不是。我们这里所说的走廊之形成事件，日复一日地体现为最细微和无限的预兆：既体现为大的预兆也体现为小的预兆；在一个人对另一个人行使权力的地方，概莫能外。倘若一个权力空间得以集中，那么根据相同的尺度，一个有关这个权力的前厅就立刻形成。每一次强化直接权力，都会导致间接影响的层积加厚。

J：假如掌权者不遵守秩序，这种情况可能非常有利。我还没有看出，在这里直接权力和间接权力到底哪个更好。

C：这里，我把间接权力仅仅看成是人类权力必然地辩证展开过程的一个阶段。掌权者本身越是将直接权力集中于自己的个别人格，就变得愈加孤立。走廊将他同基层隔离开来，仿佛将他抬高到一个同温层；在这样一个同温层中，他只能接触到那些间接支配自己的人，相反却不再接触到所有其他作为自己行使权力对象的人。在极端情况下，这通常通过令人恐怖的方式得以清楚地表现。但是，这只是掌权者被不可避免的权力工具隔离所导致的逻辑后果。直接权力和间接权力影响了不断突变的日常生活，同意的逻辑恰恰贯彻在不计其数的日常生活的预兆中。任何人类的权力都不能逃脱这种自我肯定(Selbstbehauptung)和自我疏离(Selbstverfremdung)的辩证法。

围绕走廊、权力顶峰之通道的斗争是一种极为激烈的权力斗争，这种斗争贯穿了人类权力和无权的辩证法。我们必须根据其现实性正视这个事实，既不要修饰、也不要感伤，但首先是不要选择犬儒主义或虚无主义。因此我希望通过两个

例子把问题搞清楚。

第一个例子是一份宪法史档案：俾斯麦1890年的辞职申请书。它收在俾斯麦的《思想与回忆》第三卷中，并且得到详细的考察。就其气质、思想指导和基调来说，这是一位政治艺术大师的深思熟虑之作，不管是就说出的部分，还是就保持沉默的部分，概莫能外。这是俾斯麦最后一次官方事务，它显然经过周密的思考，因此是一份为后世准备的档案，同时还具有统一的风格。年迈而经验丰富的帝国宰相、帝国缔造者，同毫无经验的继承者、年轻的国王和皇帝威廉二世进行争论。不管是在内政还是外交问题上，他们两人存在着诸多对立和分歧。但是辞职申请书的核心、爆发的焦点却是某种纯粹形式性的东西，也就是关于一个问题的争执：如何允许首相听取报告，以及国王和皇帝应该如何听取报告。这里，俾斯麦要求有充分的自由同什么人进行谈话，把什么人当作客人来招待。但只要自己即首相当时不在场，他就不承认国王或皇帝有权旁听某位大臣的报告。于是，向国王直接报告的问题，就成为俾斯麦辞职申请书的焦点。这也是第二帝国悲剧的开始。向国王报告的问题是一切君主制的核心问题，因为它是通向顶峰之道的问题。但在同秘密内阁的斗争中，冯·斯泰因男爵（Freiherr vom Stein）也给折腾得精疲力尽。在古老而永恒的顶峰通道问题上，必然还有一位俾斯麦遭到失败。

我们的第二个例子取自席勒的诗剧《堂·卡洛斯》（Don Carlos）。这里，一位伟大的戏剧家有着洞察权力本质的眼光。戏剧的情节围绕着这个问题：谁拥有通向国王、接近绝对君主菲力普二世的直接通道？谁要是拥有通向国王的直接通道，谁就分享了国王的权力。到目前为止，忏悔牧师和赫尔佐格·冯·阿尔巴将军占据了权力的前厅，并且堵住了通向国王的通道。现在出现了一位第三者普萨（Marquis Posa），其他两人就

立刻意识到危险所在。在第三幕的结局，戏剧在这出戏的最后一句话中达到了紧张的高潮，当时国王发布命令：从今往后，骑士，也就是普萨，获准无需向别人报到！这个命令产生了巨大的戏剧效果，不仅对观众，而且对所有戏剧本身中的行动者。“这实在太过分了”，得知这件事后，堂·卡洛斯说，“过分，实在太过分了”；忏悔牧师多明哥（Domingo）颤抖着对赫尔佐格·冯·阿尔巴说：“我们的时代结束了。”在这个高潮过后，政治的转向就开启了悲剧，开启了伟大戏剧的转折点。戏剧成功地发现了通向掌权者的直接通道，致命的子弹射中了不幸的普萨。我们并不知道，就其自身方面而言，他针对忏悔牧师和将军采取了什么行动——假如普萨能够在国王面前申明自己的立场。

四

C：这个例子同样令人难忘，您别忘了，亲爱的J先生，我们是在什么样的语境中来处理所有这些问题的；也就是作为人类权力的内在辩证法的一个要素。还有其他许多问题，我们在这里也能够以同样的方式加以讨论，譬如权力的继承这个如履薄冰的问题，不管现在这是王朝、民主还是卡里斯玛的继承问题。但现在可以充分地澄清，这种辩证法的共同之处是什么。

J：我总是仅仅看到人的光荣与悲惨；您总是谈论内在辩证法。因此我现在想直接提出一个简单的问题：假如施加在人身上的权力既非源于上帝，也非源于自然，而是一种内在的人类事务，那么权力到底是好还是坏，或者说，权力究竟是什么？

C：这个问题或许比您预料的要危险得多。因为大多数人的回答都是最大程度的不言自明：假如我拥有权力，权力就是好的；

假如我的敌人拥有权力，权力就是坏的。

J：我们毋宁说：单就自身而言，权力既不好也不坏；权力是中性的；权力是人从权力中制造出来的东西：在好人手中，权力就是好的；在坏人手中，权力就是坏的。

C：那么在具体情况下，是谁对一个人是好还是坏进行决断？是掌权者自身还是另一个人？一个人掌握权力首先仍然意味着：他对此作出了决断。这仍然属于他的权力。假如另一个人作出了决断，这个人就同等程度地掌握权力，或者说他无论如何提出了要求。

J：那么权力本身似乎仍然是中性的。

C：谁要是信仰一位全能和至善的上帝，就既不把权力解释为坏的，也不解释为中性的。众所周知，基督教的使徒保罗在《罗马书》中说：一切权力来自上帝。神圣教皇大格里高利，一教皇式人民牧领者的原型，对此清楚而果断地作出论说。您只需要听听他是怎么说的：

> 上帝是最高的权力和最高的存在。一切权力都来自他，并且就其本质而言都是神圣的和善好的。假如魔鬼应该拥有权力，那么就其作为权力而言，这个权力同样是神圣的和善良的。只不过魔鬼的意志是坏的。但是，尽管存在着这种总是作恶和魔鬼般的意志，权力单就自身而言仍然是神圣的和善好的。

这就是大格里高利的论说。他的意思是：只有权力意志是坏的，但权力本身总是好的。

J：这真是令人难以置信。因为我曾经受到布克哈特（Jacob Burckhart）的启发，他的说法非常有名：单就自身而言，权力都是坏的。

C：我们进一步审视布克哈特这个名言。在其《历史的反思》中的决定性地方说道：

> 我们只要看一看路易十四、拿破仑和革命大众的政府就会知道，真实情况是权力本身就是恶(Schlosser)，全然无视所有的宗教，自我中心的特权不给个人，而授予国家。

《历史的反思》的出版者，布克哈特的侄子欧里(Jacob Oeri)把施劳瑟尔(Schlosser)的名字补充在括号里。这既是证据，也是权威。

J：施劳瑟尔，还是歌德的内弟。

C：歌德的内弟叫 Johann Georg Schlosser。这里指的是 Friedrich Christoph Schlosser，一部人文世界史的作者，布克哈特在自己的讲演中很愿意引用他的书。但这是两人，或者在我看来，包括布克哈特和两位施劳瑟尔在内的三个人，都不能与大格里高利相提并论。

J：但是最终我们已经不再生活在中世纪！我敢保证，今天大多数人从布克哈特比从大格里高利受到的启发多得多。

C：显然，自从大格里高利时代以来，就权力而言已经发生了某种本质性的变化。因为在大格里高利的时代同样有形形色色的战争和恐怖。另一方面，那些在布克哈特看来尤其应该昭示权力之恶的掌权者，如路易十四、拿破仑和法国大革命的政府，在相当大程度上已经是现代的掌权者。

J：这个时期仍然没有发动机。他们根本不曾预料到原子弹和氢弹。

C：我们不可以把施劳瑟尔和布克哈特视为圣人，但可以视为虔诚的人；虔诚的人不会草率地说出这样的话。

J：一个 7 世纪的虔诚者把权力视为善，而 19 和 20 世纪的虔诚

者把权力视为恶，这又怎么可能呢？这期间必然发生了某种本质性的变化。

C：我认为，在最近一个世纪，人类权力的本质已经以完全独特的方式向我们揭示了。因此令人惊奇的是，恶权力的主题恰恰是在19世纪拓展开来。我们甚至想到，假如权力既非来自上帝亦非来自自然，而是人自己相互约定的东西，那么权力问题就迎刃而解或者说不那么尖锐。当上帝死了并且狼不再让孩子感到恐惧时，那么人应该畏惧什么呢？但恰恰自从权力的人化（Vermenschlichung）似乎获得自我完成的时代以来——自从法国大革命以来——权力自身即为恶这一信念就不可阻挡地流传开来。上帝死了和权力自身即为恶这两句名言都来自相同的时期和处境。从根本上说，二者说的是一回事。

五

J：这还真的需要解释。

C：为了正确地理解人类权力的本质，如同我们今天的形势中所揭示的，我们最好是关注某种关系；这种关系是由英国的霍布斯发现的，他就是我们反复提到的、论述人类权力的最具现代色彩的哲学家。他极为准确地陈述并规定了这个关系，我们根据他的说法称其为“霍布斯式的危险关系”（Hobbesianische Gefaehrlichkeits-Relation）。霍布斯说：就其作为威胁自己的他人而言，人比任何野兽都要危险得多，正如人的武器比野兽的武器危险得多一样。这是一个清楚而明确的关系。

J：斯宾格勒早已说过，人就是一种恶兽。

C：对不起！霍布斯所提出的危险关系同斯宾格勒毫不相干。相反，霍布斯的前提是：人不是野兽，而是某种完全不同的东西；

他一方面不及野兽，另一方面又超过野兽。人有这种能力，人能够以一种非凡的方式通过技术发明来补偿自己的生物性弱点和不足，甚至是过度补偿，现在请您注意。1650 年，霍布斯陈述了这种比较尺度，当时人类的武器——箭和弓、斧和剑、枪和炮——与狮爪和狼牙相比已经占很大优势并且足够危险了。但是今天技术手段的危险无限制地增加。因此人面对他人的危险也相应地增加。由此产生了权力与无权的区别，这种区别产生的方式是：它把人的概念本身拉到了一个全新的问题预设中。

J：我不太理解这一点。

C：那您听好。那么在这里谁才真的是人？是那些生产并使用这种现代摧毁工具的人，还是那些作为摧毁工具的对象的人？假如人们说：权力就像技术一样本身既不善也不恶，而是中性的；因此权力只不过是人从权力之中生产的东西。那么，权力就不会继续给我们带来进步。这都是回避真正的困难，回避这个问题：这里是谁决定着善和恶。现代摧毁工具的权力压倒了发明和使用工具的个体人之能力，这就好比现代机器和程序的可能性压倒了人类肌肉和大脑的能力。这个同温层，这个超声领域，善的和恶的人类意志根本无力触及。在决断的时刻，操纵原子弹的人手、指挥这个人手肌肉的人脑与其说是具体个人的四肢，不如说是假肢，是技术与社会装置的一部分，正是这个装置生产并使用原子弹。在这里，个别掌权者的权力只不过是一种处境的派生物，一个无法估量的、过分强大的劳动分工系统的派生物。

J：我们今天要么渗透到同温层（要么是超声领域），要么进入多重世界的空间；我们拥有机器，计算得比任何人脑都要快速而准确得多。这些难道不够伟大吗？

C：真正的问题就出在这个“我们”之中。“我们”不再是作为人的

人，而是一种创造了一切但却脱离了人的连锁反应。这种连锁反应逾越了人类身体的界限，由此它们也超越了任何可设想的、人支配人的权力所具有的一切人与人之间的尺度。它还席卷了保护与服从的关系。与技术相比，权力更加脱离了人的控制；而且借助这种技术工具对他人行使权力的人，同那些被剥夺了权力的人不可同日而语。

J：但是发明并制造现代毁灭工具的人都不过是人罢了。

C：同发明者相比，发明者促成的权力是一种客观、有自身规律的伟大者。伟大者无限制地超越了具体个人发明者的身体、智力和灵魂的生产能力。通过发明这些毁灭工具，发明者无意识地促成了一种新的利维坦的形成。16 和 17 世纪，现代和运作良好的欧洲国家就已经是一种技术性的艺术品，一种人工创造、人工组合的超人（Ueber-Mensch）。通过作为大人物、作为生产渺小者的伟大者的利维坦的形象，超人因其过分的权力（Ueber-Macht）抗拒着具体的人。在这种意义上，运作良好的近代欧洲国家是第一部现代机器，同时也是一切后来技术机器的具体前提。这个国家是机器的机器，是生产机器的机器，是一台人所组合起来的超人。超人是通过人的同意形成的，并且在其出现的时刻，就超越了任何单个人的同意。恰恰因为这里考察的是一种人所组织的权力，布克哈特才觉得它自身是恶的。因此他那句著名的格言所指的不是尼禄或康（Dschingis Kahn），而是典型的现代欧洲掌权者：路易十四、拿破仑、革命的人民政府。

J：毋宁说进一步的科学发明能够改变一切，并且为一切带来秩序。

C：这是对的。但是科学发明希望如何改变，权力和无权在今天不再面对面地相对，也不再是任何人都能看清楚的。感到自己无力摆脱现代毁灭工具影响的人民大众，首先意识到他们

是无权的。权力的现实超离了人的现实。

我并不是说，人支配人的权力是善的。我也不是说它是恶的。我更不是说它是中性的。而且作为一个思考的人，我耻于认为，假如我拥有权力，那么它就是善的；假如我的敌人拥有它，那么它就是恶的。我只不过是说：与每个人、尤其是掌权者相比，权力是一种独立的现实，并把这个现实吸纳进自己的辩证法。权力比任何权力意志都要强大，比任何人的善强大，幸运的是它比任何人的恶都强大。

J：令人欣慰的是，权力作为客观的伟大者应该比行使权力的人的一切恶都强大；但另一方面仍然不太令人满意的是，权力同样应该比人的善强大。在我看来，这还不够积极。希望您不是马基雅维利分子。

C：我肯定不是。此外，马基雅维利自己也不是马基雅维利分子。

J：我觉得这似乎太过悖论。

C：我觉得这非常简单。假如马基雅维利变成了一位马基雅维利分子，那么他就肯定不会写那些给自己带来不好影响的著作。他出版了虔诚和训世之书，更是一位反马基雅维利分子。

J：这当然是非常机智的。但是他的著作必定存在着实际的用途。那么我们眼下究竟应该做什么？

C：我们应该做什么？您不妨回忆一下我们谈话的开始。当时您向我提出这个问题：我本人是拥有权力还是没有权力。现在我们能够互换位置，我来问您：您究竟拥有权力还是没有权力？

J：显然您在回避我所提出的用途问题。

C：正好相反，我只不过是设法获得一种可能性，给您的问题一个有意义的答案。假如一个人在权力问题上打听实际的用途，那么他拥有还是不拥有权力，或许是有区别的。

J：当然。但您还进一步说，权力是某种客观物，并且比任何掌握

它的人都要强大。那么肯定有一些关于实际用途的例子。

C：这些例子数不胜数，不管是关于拥有权力的人，还是对没有权力的人。现实的权力在政治舞台上公开和清楚地展示，能够达到这一点就已经是一项伟大的成就。譬如我从来不建议掌权者不穿部长或相应的官服就出现在公共场合。对无权者我会说：不要认为你因为没有权力就是善的。假如他饱受没有权力之苦，我就提醒他注意，就像追求快乐的意志或追求其他滋味无穷的东西的意志一样，权力意志是自我毁灭性的。我想让一个制定宪法或商讨宪法的议员注意通向顶峰之道的问题；这样他们就不会认为，他们本来就能够像对待一份临时工作那样，随便根据某种模式来统治国家。很简单，您瞧，权力有相当多的实际用途。

J：但人呢！人在哪儿？

C：人——不管是有权还是无权——的一切所思和所为，都超越了人的意识之走廊，超越了其他个体人的能力。

J：这样一来，人对人就是一个人。

C：就是这样。当然只是完全具体的人。譬如说，人意味着：对于托洛茨基此人来说，斯大林此人就是一位斯大林；对于斯大林此人来说，托洛茨基此人是一位托洛茨基。

J：这应该是您的结论吧？

C：不是。我只是想告诉您：人对人是一个人——homo homini homo——这个和谐的程式不是我们问题的答案，而是问题的起点。对此，我的说法是批评性的，但是在这句诗——*尽管如此，仍然决定要成为人*——的意义上，我完全持肯定态度。这应该是我的最后结论。

卫城门外的船队：14 世纪以来的地方史进程与殖民遭遇

□赵丙祥

> 人们创造着他们的历史，但他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造。……一切已死的先辈们的传统，仍然像梦魇一样纠缠着活人的头脑。
>
> ——卡尔·马克思

我愿把这篇提纲视为一种拓展我们的当代汉语人类学写作方式的企图。这种企图的确是有感而发，这是考虑到，从我们的（中国）人类学学科史来看，不无悲哀的是，时至今日，有一个马林诺夫斯基的幽灵仍然徘徊在我们的人类学里面，而在“社区”这个极端汉化的概念的名义之下盛行的小群体社会学模型之所以仍然能够在当代中国人类学中扮演着寡头的角色，部分地正是因为这个“功能主义”的寡头已经漂洋过海来此半个世纪之久。把这种“西方社会的自我反观方式”（参看 Sahlins 1976）移植、挪用到中国情境中，由此带来的一个后果是，“中国”变成了“特罗布里恩德岛”；在这个意义上，就像“原始人”被制作成了西方“文明”的“异文化”对象一样，我们的人民也被制作成了我们自己的“异文化”对象，他们的文化有它的功能，但人为地失去了历史（Wolf 1982）。就此而言，除了

巴赫金所说的"独白体",我们还没有生产出别的什么新颖的产品:人类学在作为一种叙事方式出现之初,是作为一种"世界史"的写作类型存在的,而如今我们差不多已经完全遗忘了这个"历史"这个术语。

第二种与此相关的学科史问题是,我们不是没有"主义",比方说,"结构主义",但症结在于,用"功能主义"的术语来说,只看到了组成整体的要素,而没有看到这些要素得以存在的整体。设若这就是人类学的全部内容的话,那我们又将如何看待马克思主义风格的政治经济学写作方式,以及部分地与之相对的列维-斯特劳斯及其承继者的结构主义?可是,在欢呼、迎接"后学"的喧哗声中,除了为数不多的作品之外——我指的是诸如"老城"(王铭铭1999b)之类的作品——还仍然几乎没有人认真思考过列维-斯特劳斯在数十年前就为之焦虑不安的那个著名的两难困境(或许它已经被人们判定为过时了):

> 要么人类学专注于现象的历时的维度,也就是它们的时间顺序,并因此无法专注于现象的历史;要么人类学企图运用他们历史学家的方法,而时间维度却被他们遗漏(列维-斯特劳斯 1995:3)

"历史"与"结构",这是我在本文中将以个案形式来思考的问题:14 世纪以来胶东半岛的文化遭遇过程究竟经历了一种怎样的结构变迁。在时间流程中来思考我们的人类学写作方式,这极有可能预示着一种新的范式,而这确实已经为那些具有反思精神的人类学家意识到了,"在时间和转变中思考的民族志学是认识人类学对象的一种特别的方法,它有可能根本改变我们认识文化的方式。(Sahlins,1998: 14)"

这种人类学反思大概可以由两部分组成,一种是人类学作为

知识类型("学科")与本土时间概念的关系(如 Fabian 1983),一种是人类学在面对其对象及其历史时所采取的写作策略。本文属于第二种实验之列,通过对我所关注的这个半岛自 14 世纪以来的地方历史进程的描述,我试图展示,当地人民如何借助他们的本土结构来应对他们自己的和来自外部的力量,我仍然坚持一种政治经济学的写作方式。我们看到,和世界各个角落的人们一样,在这个半岛的地方史上同样经历了一个必然的现代化过程:一方面是遍及整个地区的排外教案,另一方面,由殖民者引入的某些物品又成了本地人民的福利之源和礼仪用品;帝国政权曾经将漂流海外的中国人视为"化外之民",而从 20 世纪初开始,这一人群则转变成了被看作财富之源的"华侨";青岛,这个东方热那亚,在遭到民族性"诅咒"的同时,其殖民地风格却又成了当地人民引为自豪的话题,同时也成为官方论证"开放"的历史素材;帝国时期由外来人修建且作为其生活中心的天后宫,到了 20 世纪末,则被当成了当地人民的"文化遗产"和"传统"……这是怎样一种情感结构呢?

"人类学要么是历史,要么什么都不是":一个历史人类学方法论的检讨

在中华帝国长达数千年的历程中,胶东这个半岛几乎不曾在什么朝代拥有过什么值得本地人炫耀的历史。但到中华帝国晚期,这种角色却突然仿佛一夜之间就发生了变换,胶东半岛成了近代史的一个"焦点":在外部殖民势力和中华帝国的交锋之下,它变成了一个东亚"巴尔干"。这当然决不会被现代中国民族—国家的设计者和建设者(还有,史学者)视为一种荣誉,恰恰相反,这又如何不会成为近现代中国的一个情结?尤其是 19 世纪末将中华帝国的命运带入终途的死亡之手——甲午中日海战。威海卫和胶州

也被纳入了资本主义经济体之内，而在此前，半岛的另一个重要城市烟台（芝罘）早就因第二次鸦片战争而作为商埠向殖民者开放了。

在关于胶东半岛的各种表述中，再没有什么事件能够比这3个城市在近代时期遭遇到的命运更受瞩目的了；学者们一直被这种历史吸引着，致力于通过廓清半岛之历史真相来谴责帝国主义和殖民主义的暴力行径。在这些著作中，我们被告知：那不仅是“地方”、而且更是一个国家的苦难而又尴尬的年代；由此，在各种政治史表述和经济史表述中，半岛和半岛上的城市一直扮演着被动地受帝国主义和殖民主义暴力冲击的角色。在国家史叙事中，半岛也成了一个纪念国耻的符号：在原北洋海军基地刘公岛上，已经建起了一座“甲午战争博物馆”。与这种体现“民族命运”的象征形式十分类似的是，研究近现代山东社会的学者们也以各自的方式讲述着这个地区如何在外来帝国主义势力的冲击之下扮演着被动的角色，例如，基督教文化与中国传统文化的冲突过程；当地人被迫反抗这些外来的政治、经济与文化暴力，义和团尤其被赋予了这样一种“民族反抗”的意义；正是殖民主义导致了“传统的”小农经济的破产并把农民抛进了无产阶级或半无产阶级化的境地。

当然，这些殖民主义的事实，都是千真万确的：如果不是“帝国主义”，如果不是“殖民主义”，那又会是什么？但是，若从我要使用的解剖工具“人类学”来看，关于胶东这个地域社会的各种类似历史叙事方式，却正好落入了它们反对的那个资本主义体系设下的圈套。而且，与此十分相似，它也部分地迷惑了人类学家和人类学自身，其证据是，人类学至今仍在遭受一种恐慌情绪的困扰：随着资本主义或“世界体系”的扩张，资本主义社会之外的那些“文化”正在走向它们的终途，而这恰恰是资本主义罪恶之手的伟绩。

这种人类学观念当然有其理论开基祖，从最近数十年来说，是以沃勒斯坦(Wallerstein)等人为代表的政治经济学派的左派马克思主义式宣言；当然，如果继续往上追溯的话，部分地说，未必不是人类学自身的"传统"所致：从其作为一个"学科"开始，人类学的使命之一乃是在"东方学"(Said 1978)的叙事框架下通过写作形式"保存"那些"原始社会"或"部落社会"的文化——牧师为他的奴隶们主唱挽歌。不过，在此我将撇开人类学的这一"传统"，而只简略评述"世界体系"理论。在沃勒斯坦的"世界体系"中，随着14世纪以来资本主义的扩张，围绕资本主义的发源地和宗主国，建立起一个高度一体化的世界经济体系，并从而在资本主义剥削关系的形塑下，这个世界被人为地制造出了核心地区、半边缘地区和边缘地带(Wallerstein 1974)。伴随着人类学对这一理论的迅速反应，政治经济学话语重新在人类学内部"复兴"。沃尔夫尖锐批评了人类学家为了执着于他们的"文化"观念，不惜将他们的研究单位和对象与外部割裂开来的做法，通过历史的追溯，沃尔夫描述了至少自14世纪以来世界的"关系"网络。他强调且关心的是，人类学如何寻求在类似的世界性"联系"中进行写作(Wolf 1982)。

沃勒斯坦、沃尔夫等人的论点具有双重性。一方面，它打破了人类学探寻或重构一种"原汁原味"的土著文化的梦幻，迫使一批人类学家不得不重新思考传统人类学本身所扮演的角色并质疑人类学家自身所扮演的角色等一系列问题(Clifford & Marcus 1986)。他们意识到，在某种程度上，人类学家所使用的一些概念或叙述模式实际上已经因为这种世界进程而在某种程度上成为支配性话语的一部分。的确，在"世界体系"这个庞然大物面前，传统人类学备感局促：为了重现本地人的知识和观念体系，传统民族志作者不惜忽略权力、利益、经济以及历史变迁等"冷酷"、"硬如磐石"的问题(马尔库斯和费彻尔 1998：113；Clifford & Marcus 1986)，从而陷入了后现代主义者所称的"表述危机"。在他们看来，这种叙事风格

实际上是围绕民族志作者自身建构起来的权威文本，甚至成了一种体现霸权的权力支配方式。

但与此同时，在对人类学家们关注的“文化”概念重新进行审视的过程中，“猎人掉进了陷阱”。围绕着“文化”话题，“世界体系”进程所引发的恐慌最终浓缩为呻吟般的怀乡病式疑问：既然“文化”已经或正在销声匿迹，人类学家如何谋生？既然“资本主义”的世界经济体已经证明了资本主义“文明”对非西方“文化”的胜利（布罗代尔 1994；1997；1998），既然惟有“世界体系”才是现代历史研究的惟一单位（Wallerstein 1974），既然“资本主义生产方式”已经降伏了“纳贡式生产方式”和“亲属关系式生产方式”（Wolf 1982），人类学家还能做什么呢？“文化概念是在特定的历史语境中出现的。在某一历史时期，某些欧洲国家力图为自己创造支配地位，而另外的国家则只好为争取各自的认同和独立而斗争。将每个斗争中的国家比喻成一个只有由其文化的特殊精神所激励的独特社会，目的正在于为各民族营造自立的国家提供合法性解释。”（Wolf 1982：387）

但是，在沃勒斯坦的左派马克思主义式宣言背后，又是什么力量在起支配作用？难道不正是他所指责的那个资本主义体系吗？既然无可抗拒的“世界体系”乃是按照资本主义逻辑运作的必然结果，那么，关于“世界体系”的理论最终也不过是资本主义社会的自我表达方式。在批评那种人类学恐慌时，萨林斯尖锐地指出了世界体系理论的短视之处——若按照这种宏大理论推论，那么，

> 人类学除了为资本主义提供全球性民族志之外，看起来似乎再也无事可做了。人类学将惟有提供证据的命运。因为，其他社会不再被认为拥有它们自己的“运行法则”；而除了西方资本主义统治有能力赋予它们以“结构”或“体系”之外，

它们就再也没有什么"结构"或"体系"了[①]。(Sahlins 1984)

在由来已久的"帝国主义怀乡病"与资本主义支配体系的双重夹击下,人类学者在从事民族志写作时,或者强调土著社会—文化的单一性,或者描绘土著社会在外来势力冲击下一蹶不振的状况[②]。这两种写作模式看似相反,实际上同出一源,类似于马尔库斯所说的拯救模式(salvage mode)和救赎模式(redemptive mode)[③]。

① 萨林斯:

"面对着旧式人类学视野中的文化的显而易见的消失,面对着受世界体系进程影响而显露出来的一致性逻辑和有限边界的残留,人类学家被引导着屈从于一种后现代的恐慌:诸如'文化'这样的事物是否真的存在过?不过,这种恐慌正好出现于人们大谈他们的'文化'的时代。现在每一个人都有一种文化;只有人类学家对此持怀疑态度。但我们有何理由感到恐慌?其实,历史为我们呈现出了一套新的文化、实践和政治结构,人类学者应该借此机会使自己的学科焕发生机。看来,这门学科与以前过得一样好:文化在我们探询如何去理解它时随之消失,接着又会以我们从未想象过的方式重现出来(Sahlins 1998)。"

格尔兹表达了类似的观点:人们借以建构自身生活的意象符号,"不仅仅是我们的生物性存在、心理存在和社会存在的表现、媒介物和相关物,它们还是这种存在的前提条件"(Geertz 1973:49)。

② 正如骆萨多(Renato Rosaldo)所指出的,在人类学内部,"帝国主义怀乡病"体现为作者对"传统社会逝去"的哀悼,人类学者"抢救文化"的"使命"以及对"变迁"的极度强调等等(Rosaldo 1989: 68—87)。

③ 在马尔库斯看来,这两种叙事模式实际上都不过是采取了学术形式的一种西方霸权支配方式:

在"拯救"模式中,民族志作家将自己描绘成"大洪水来临之前的拯救者"。在他们看来,根本性变迁即将发生,这是毋庸置疑的,而民族志作家能够在重大转型到来之前拯救其文化原生态。……在他们的田野过程中,每一个民族志作家都能够发现一种文化,在他们的笔下,这种文化与以前的表象有着割舍不断的联系,这种联系并不因历史性的变迁而有所触动。在"救赎"模式中,民族志作家通过写作表明,虽然变迁不可避免地发生了,但独特的、本真的文化系统仍然能够延续下来。文化本真性(authenticity)的救赎经常以无可争议的前现代或前资本主义原生态作为标准尺度——"黄金时代"的母题——或者说,在转型过程中,文化本真性能够通过空间而不是通过时间完好地保存下来。(Clifford and Marcus 1986: 165)

面对传统人类学以及民族志写作所遭遇到的一些批评和困境，一些从事反思人类学的作者基于自己的思考纷纷提出可能的对策，不过，正像马尔库斯和费彻尔所指出的，最核心的对策主题是：如何充分地表述较大的、非个人的政治体系中"地方文化世界"的角色(马尔库斯和费彻尔 1998：113)？在近年来出版的一本著名的反思人类学文集《写文化》中，马尔库斯提出了在现代世界体系下人类学者应采取怎样的民族志写作策略的问题：在目前阶段，民族志作家的做法仅仅是--再许诺要重视所谓的"世界体系"，并将之视为一种"背景"④，关键问题是如何补救将外部世界与当地世界割裂开来的做法："(民族志作家)一般都是用另一套独立的理论或概念话语来处理地方政治的变迁及其所处的更大框架，而仅仅出于解释的需要，才点缀上一些民族志细节。好像民族志的描述空间并不能为解决这一更大秩序的概念问题提供合适的情境。这样一来，更大体系与事件的世界便被看成了从外部强加给并束缚了当地世界的力量，但并不被看作是当地世界的有机组成部分(Clifford & Marcus 1986：166)。"

为了解决这一表述困境，马尔库斯与费彻尔借用了威廉斯(Raymond Williams)的一个关键概念——"情感结构(the structure of feeling)"(参看 Williams 1977，1981，1982；威廉斯 1991)。显而易见，借用这一概念的目的是为了解决人为制造出来的外部世界与作为社会行动者的研究对象的二元关系，也就是说，如何解决吉登斯(Anthony Giddens)作为"社会学的中心问题"提出

④ 正如当代人类学已经意识到的那样，将外部的、"不可知的"世界或体系作为写作当地民族志的"背景"来处理，在这种写作技巧背后实际上隐藏着西方传统思想中根深蒂固的"二元论(dualism)"划分，即是说，客体相对于主体、物质相对于精神、"真实的"相对于"象征的"等等(格尔兹 1999：164—165)。

来的“主体行动者”(actor)的角色问题(参看 Giddens 1979)。威廉斯的“情感结构”主张把经验的、个人的和情感的事项，放在生活的领域中进行考察，“而生活的领域不仅的确是结构化的、而且具有内在的社会性。生活的领域复杂地体现了全球政治经济体系中原有的支配性势力和新出现的潮流对语言、情感和想象方面的潜在影响”(马尔库斯和费彻尔 1998：114)。马尔库斯与费彻尔借用“情感结构”这一概念，目的在于从当地行动者的主体观念出发寻求如何容纳作为外部力量的“世界体系”，外部的更大体系只有经过主体的观念活动，才能成为当地世界的有机构成部分。由此，反思人类学在当前“实验时代”描写“地方文化世界”时必须意识到当地历史的流动性(“历史敏感性”)：

> 世界各地的大多数地方文化都是文化的剥削、抵抗和兼容史的产物。因而目前实验时代的潜在任务，就是修正民族志描述的传统惯例，避免以自在的、同质的、以及相当大程度上反历史的文化单位为背景来构造变迁的图景，强调将文化情境看作是不断流动的状态。文化的流动性表现在：文化处于既外在于又内在于地方场合的广阔影响过程之中，保持着一种永恒的、具有历史敏感性的抵制和兼容状态。(马尔库斯和费彻尔 1998：115)

就本文的地方历史叙述而言，上述解释模式的启示意义在于，我们对地方性文化的关注再也无法脱离对中央政权的塑造作用、在近现代历史中扮演了关键角色的以西方殖民主义面目出现的“世界体系”以及地方区域内部体系或网络的注意，而关键还在于，这些事物决不仅仅是作为一种背景或情境(setting)出现的，它们是富于生产性的力量。而“文化”由此也不再是虚无之物，它就存在

于物品、战争或语词之中。[5] 在此我要着重提到萨林斯的人类学理论，他关于西方本土世界和异文化社会的一系列论述具有重大意义，在这些作品中，他敢于将西方世界的资本主义经济学视为一种“文化”，同时，他也敢于将非西方世界中那些不那么“经济”的事物如仪式、夸富宴和神话之类视为一种经济学（参看 Sahlins 1976，1981，1985，1994，1995，1998 及萨林斯 1998）。确实，就像沃尔夫等人警告的那样，“文化”的确会被制作成权力的符号，它置身权力罗织的欲望之中，对地方历史的描述无疑不可能避开其政治—经济的过程；但从另一方面来讲，在强调历史的政治经济学含义的同时，沃尔夫之辈无疑已经抹杀了“文化”本身的逻辑（王铭铭 1999：6）。就此而言，相应的策略在于考察本土文化逻辑是如何在实践层面进行的。也就是说，寻求宇宙观、群体组合方式以及实践行为（Aijmer 1997：7—8）三者之间的辩证关系；或者如同萨林斯在诸多作品中所实践的，“结构”如何可能通过“价值”实现历史的转换，历史的进程乃是在本土政治宇宙观、本土社会结构和事件之间的一种“辩证法”。

---

⑤ 萨林斯：“面对着旧式人类学视野中的文化的显而易见的消失，面对着受世界体系进程影响而显露出来的--致性逻辑和有限边界的残留，人类学家被引导着屈从于一种后现代的恐慌：诸如‘文化’这样的事物是否真的存在过？不过，这种恐慌正好出现于人们大谈他们的‘文化’的时代。现在每一个人都有一种文化；只有人类学家对此持怀疑态度。但我们有何理由感到恐慌？其实，历史为我们呈现出了一套新的文化、实践和政治结构，人类学者应该借此机会使自己的学科焕发生机。看来，这门学科与以前过得一样好：文化在我们探询如何去理解它时随之消失，接着又会以我们从未想象过的方式重现出来（Sahlins 1998）。”格尔兹则以其特有的隐晦文风表达了和萨林斯相类似的观点：人们借以建构自身生活的那些意象符号，“不仅仅是我们的生物性存在、心理存在和社会存在的表现、媒介物和相关物，它们还是这种存在的前提条件”（Geertz 1973：49）。

“予恭天承命”：本土主义理念及其实践

14 世纪，无论对中国还是对欧洲世界哪一个文化体系而言，都是具有转折性意义的关键时代。14、15 两个世纪里，欧洲商人阶层和处于壮大过程中的王国因各自的目的联起手来，共同促成了此后时代里欧洲海上霸权的形成和稳固，通过民族—国家框架建立起来的“欧洲世界体系”从此开始了其殖民扩张过程。与此同时，简言之，中国海外拓殖却开始逐渐回缩，恰好成了西方世界这一时期的反版。但更具有根本意义的是，正是从这个“14 世纪”开始，思想史开始了一次变迁过程。这样一种“变迁”，对我们来说究竟有何意味？

在明朝立国的前一年（1367），朱元璋在南方基地向北方地区之人发布了“讨元檄文”：

> 自古帝王临御天下，中国居内以制夷狄，夷狄居外以奉中国，未闻以夷狄居中国治天下者也。……当此之时，天运循环，中原气盛，亿兆之中，当降生圣人，**驱逐胡虏，恢复中华**，立纲陈纪，救济斯民。方今河洛、关陕虽有数雄，忘中国祖宗之姓，反就胡虏禽兽之名，以为称美，假元号以济私，恃有众以要君，凭陵跋扈遥制朝权，此河洛之徒也。或众少力微，阻兵居险，贿诱名爵，志在养力，以俟衅隙，此关陕之人也。二者其始皆以捕妖人为名，乃得兵权。及妖人既灭，兵权已得，志骄气盈，无复尊主庇民之意，互相吞噬，反为生民之巨害，皆非华夏之主也。……予恭天承命，罔敢自安，方欲遣兵倍驱群虏，拯生民于涂炭，复汉官之威仪……归我者永安于中华，被我者自窜于塞

外。盖我中国之民，天必命中国之人以安之，夷狄何得而治哉。

这样一种文化政治学，是理解明清时代中国社会的关键之所在。洪武初年开始实行的海禁政策，都与这种政治宇宙观有着非常密切的关系。简言之，明代政权面对着一个由"夷狄"建立的异族政权。在传统时代的"华夷之辨"思想的基础上，朱元璋提出了五百余年后为中国现代民族主义者孙中山等人重新阐释的"驱除胡虏，恢复中华"的口号；这或许表明，朱元璋拥有一种恢复一体化"中华"文明的理想。惟有如此，方有可能允许我们将明代中华帝国的政治—经济体作为一个"文化体系"来加以理解。

"华夷之辨"当然不是朱元璋的发明，从其渊源来说，明代中国统治精英奉行的是宋代开始崛起的理学。宋代理学家胡安国（1074—1138 年）的华夷观对明代官方思想产生了重要影响，并为明朝制定的一系列对外政策提供了政治哲学的合法性（陈尚胜 1995）。当然，正像费正清、王赓武等人指出的，这种文化政治学从春秋时期开始就一直贯穿着中央王朝的思想体系（参看 Fairbank 1968），而历代政权都会根据具体内外环境对此作出自己的相应调整。不过，在胡安国的阐释中，华夷关系道德论明确与理学的"天理"观发生了理论沟通："王师于诸侯不言败，诸侯不可敌王也；于夷狄不言战，夷狄不能抗王也。不可敌、不能抗者，理也；其敌、其抗，王道之失也。"既然宇宙法则（"天理"）已经先验地确定了华夏与夷狄之间的关系，那么，作为"天理"之载体的天子对于夷狄应该实行礼治、仁德。确定"价值"的方式是文化性的，"中国之所以为中国，以礼义也"。惟有"天理"支配之下的"礼治"才能建立起一种和谐秩序。

由于宋代新儒学这样一种文化政治哲学的创立并且与中央政权形成了一种共谋关系，宋代在华夷关系的问题上基本持一种"道德论"的看法和取向，虽然两宋王朝和李唐帝国的国力强弱不可同

日而语，但宋王朝意识形态却像唐代一样坚持以“德”为处理华夷关系、建立朝贡体系的前提和基础。多少有些奇妙的是，明朝中央政权在某种程度上似乎融合了前面这两个朝代的特征。的确，正像历史学者论述的那样，明代政权并不一直是一个积弱政权，在它的前期，统治者如明成祖曾经表现出强烈的域外开拓欲望。不过此后不久，帝国船队就永久性地消失了。对于这种帝国的“退缩”，人类学者以“本土主义性格”称之，对此沃尔夫曾简短地指出：“中国人缩回到自己的圈子中，并切断了外部联系。或许这是由于明朝势力本身所拥有的本土主义性格，在异族入侵的400年后，它试图再度回归于它自己的文化之根。”（Wolf 1982：55）或许，如果稍微扩展一下视野，我们就能够发现明代这种“本土性格”与人类学家所称的土著文化的“复振运动”非常相似。在这一方面，林顿半个世纪之前关于“本土主义运动”的定义仍是有用的：“社会成员在复兴或永久保持其文化精华方面所表现出的有意识有组织的努力。”他指出，真正出现于所有本土主义运动中的东西是精选出来用以强调、并给予象征价值的某些现时的或值得追忆的文化成分（林顿 1995：902—903）。从思想史方面来看，这是明清时期有别于此前朝代的巨大演变。

不过，说明朝统治者如朱元璋拥有一种恢复“中华文明”的理想（ideal）并试图通过这种“本土主义运动”来实现这种理想，或许并不怎么确切，更适切这一情境的一个概念是“理念（Idee）”⑥。面

⑥ 本文在康德的意义上使用这一术语。对柏拉图来说，“理念是事物本身的原型，而不是像范畴那样，只可作为可能经验的钥匙”。康德以“德行”为例，“如果我们把任何一个人推举出来作为德行的典范，则我们用来和这个典范相比较的、且唯有它才能判定这个典范价值的那个真正原型，只有在我们心中才会发见。这个原型就是德行的理念，对于这原型来说，一切经验的可能对象可以用作例证（证明理性的概念所命令的东西可以在一定程度上见诸实践），但却不能作为原型”。就柏拉图的“理念”Idee一词来说，其词源学主题即包含着“看”、“视”之义，这也能够表明“理念”与“实践”之间的微妙关系。（参见康德 1991：309—340）

对来自外部的力量，帝国的文化理念必然要求（或者用康德的话说，命令[康德 1999]）理念之承载者中央王权在意识形态层面构建出一个（采用格尔兹的一个概念）“文化框架”⑦，由此，文化赋予其承载者一套应对外部难题、舒缓文化焦虑的有效机制。正因其为理念，从明代开始，中国在实践层面从一个传统主义时代演变进入了一个类似于吉登斯所说的“绝对主义国家”时代（Giddens 1985）：国家“疆界”的出现、主权观念的生成、法律作为全民性的规范以及直接界定个人与国家之间的关系及制裁制度，以及，最重要的是，军事控制成为国家控制的暴力特征。

洪武朝起始的“片板不许下海”（《明史》，第 205 卷，“朱纨传”）的“禁海”令是众所周知的，在此无需过多引证史料。只需指出这一点就够了：潜藏在明代中央政权的海禁政策背后的，是对统治阶层眼中以倭寇为代表的“恶意”的域外力量的恐惧感。在此意义上，对“倭寇”的恐惧成了此后时代里对外部殖民主义力量的憎恶与恐惧情结的一个前奏。与海疆主权观念相联系的卫所制度的确立，成了明代中国意识形态的外化形式：打着“华夷之辨”招牌的“内部”和“外部”的二元性区分。⑧ 表面上看来，海禁政策是一种典型的政治行为，但若从潜藏其后的对外部的厌恶感和恐惧感言之，我们可以看到一种“文化意识形态”：如何维护并在实践层面上实现帝国的文化理念。

---

⑦ 在一篇论述“意识形态”的论文中，格尔兹恢复了我们对于“意识形态”之文化维度的敏感力，他批评了将意识形态仅仅视为政治偏见的流行观念。在他看来，意识形态形成了一种文化系统，当主体面对未来历史和外部世界的惶惑和恐惧时，它提供了应对外部难题、舒缓心理焦虑的文化机制（Geertz 1973）。

⑧ 虽然没有人明确指出，但我怀疑，作为明清对外政策之始作俑者，朱元璋的这种二元性区分有可能受到了明教即摩尼教教义的影响。简言之，摩尼教教义强调二元性：光明：黑暗::正义：邪恶::理：欲。朱元璋起身明教，虽然他倚赖儒生力量杀小明王，但最终也不能不以“明”为国号（吴晗 1986[1941]）。若从“结构”来看，明教教义的这种二元结构和传统的“华夷之辨”乃是完全相同的逻辑。

就胶东这个半岛具体来说，尤其考虑到登州、莱州两个濒海治所，是中国和高丽、日本两个海外国家的海上往来要道，朱元璋认为“非建府制增兵卫不足以镇之”，于是割莱州府的3个县划归登州，增设登州为府治；然后又将原属青州府的3个县补割给莱州府。胶东半岛作为军事空间单位的角色也表现在，半岛是和辽东半岛连成一体的，均属山东道。洪武五年，又置胶州守御千户所，十一年，置宁海卫指挥使司于山东宁海州。洪武三十一年，又设置山东都指挥使司属卫共7个，即将在近代史上扮演关键角色的威海卫即是其中一个。洪武年间还在青州、登州和莱州3府属县设立20处巡检司，每司弓兵百人。出于对以倭寇为代表的海外“恶意”力量的恐惧，海禁政策甚至导致强行将某些沿海居民迁移到内陆(迁海令)。即使在非常时期，例如当发生饥荒急需赈灾而不得不暂开海禁时，朝廷也对之严格限定。

晚期中华帝国边疆地区的军事型城市的功能主要是防御，这些军事城市在帝国晚期的经济区域体系中所扮演的角色并不怎么重要(施坚雅 1991)，或者说，卫所制度主要是对外的一套应对机制(Fei 1968)。如果采取简化的做法，可以将晚期中华帝国关于它自身以及周边世界的格局描述为一组三重同心圆，处于最内核部分的乃是以农业为立国之本的基本区域，遍布着军事城市(卫所)的边疆地带形成了第二圈，其作用在于保卫核心区域不受充满恶意力量的外部未知世界的侵犯。这种想象图式同时也是文化性的。恰如利奇提出的处于对立结构中的“中介项”(利奇 1995)一样，这片中间地带充满了不稳定性，在帝国的眼里，它既是安全的系带，同时也可能成为威胁性力量的发源地：正是在这个飘带上，来自东南沿海地区的民间力量将冲破帝国政权关于这一军事空间及其城市类型的设置。

在几乎所有近、现代关于明代中国历史的描述中，明代的“内缩化”不惟成了一种政治和文化遗憾的历史表征，也成了现代中国

建设方案的一个重要参照标。然而，如果我们从前述明代中国的文化理念来看，事情可能并不一定那么简单。若从“本土结构”的角度来考虑，或许有理由认为，无论是向外的扩张，还是内向的收缩，实际上都可以视为维护文化理念（Sahlins 1994）或“中华思想”（周星 1995）的行为，“明清统治阶层不仅怀有一种通过理学的影响来重新恢复中华帝国的‘面子’，而且试图在外来冲击的状况下维持一个‘天下帝国’”（王铭铭 1999：154）。

清代海疆政策承自明代，禁海令甚至比明代还要严厉，而且更因为郑成功海上异端政权的对抗而导致了更加严密的海防监控，其残酷程度是史无前例的，所有沿海居民都内迁 30 到 50 里，“山东、江、浙、闽、粤沿海居民，尽迁入内地……将所有沿海船只，悉行烧毁，寸板不许下水”。康熙二年，将山东各岛民迁移到内地，致使庙岛群岛一时成为空岛，“长山、沙门诸岛在登、莱外，大者延袤十余里，小者二三里，皆有饶沃田以千万计，犹闽、浙之金、堂诸山也，往者皆有禁”。就登州港一带海禁政策所导致的经济困境，地方知识分子也强烈表达了不满之情，如康熙年间一位知府写道：“为听《蓬莱曲》，于今更可嗟。旷原耕石碛，走卒就京华。商贾东南绝，鱼盐一市哗。”由于明永乐年间会通河凿成，废弃海运，漕粮全部改由大运河北上京师，导致了山东经济区内部不同分区之命运的更替：以临清、兖州等城市为中心的鲁西经济区迅速崛起，而登州和莱州则迅速衰落了。（许檀 1998）

对外部世界未知力量的恐惧，甚至体现在帝国政权刻写在这一中间地带的那些帝国标语中：当我在 1998 年沿着胶东沿海地区调查时，在那些现代旅游景点，一路上也发现了许多从帝国时代遗留下来的此类符号，在蓬莱的明代“备倭城”，帝国的信念体现于两句帝国标语之中，“海不扬波”，“寰海镜清”，后一句也见于威海卫刘公岛的龙王庙中。建于明朝末年的刘公岛龙王庙的两块石碑的碑文分别是“柔远安迩”、“治军爱民”，也表达了同样的观念。当

然，我要强调的是，上述标语在帝国意识形态和民间观念那里却可能意味着不同的含义。对帝国体系而言，虽然表面上乃是“中央王国”或“天下”观念的张扬，但若是考虑到帝国的晚期特征，那么，我们或许能够在“海不扬波”和“柔远安迩”之类的标语中读出更多的隐含其中的对外部力量和内部异端力量的恐惧感。一般民众当然也同样表现出这种恐惧感，但对他们来说，外部力量的含义却不会像对中央政权的含义一样，对后者来说，外部力量更多地意味着“灾难”。若暂时抛开与外部力量的接触不谈，民间社会关于“寰海镜清”、“海不扬波”之类标语的理解也显然不同于正统体系，他们更多的时候表现出实用主义的意味，例如，烟台天后行宫就有“水不扬波”之类的楹联。我们还可以举威海卫刘公岛上面的龙王庙为例：每年正月初一或六月十三龙王生日之时，渔民都要来此进香跪拜，乞求龙王保佑出海平安；而北洋海军虽然也信奉龙王，但显然不同于民间社会，就如同刘公岛龙王庙前戏楼石柱的对联那样，更多地转达了帝国的意志：

龙袍乌纱帽如花石斑烂辉光照耀玉皇阁
奏响管弦声似波涛汹涌音韵传闻望海楼

不过，虽然我在此主要描述了中华帝国晚期的思想体系及其实践行为，但不意味着这种思想类型及其实践只是正统体系所特有的，与此相反，在某种程度上，我将其理解为一种为正统体系和民间社会所共有的成分。在这一方面，我可以来分析明清时期出现在沿海地带的一种文本类型——即我在此所称的“准史诗(quasi-epic)”。之所以称之为“准史诗”，是因为在这个时期内沿海地带产生了大量与卫所制度有关的、具有或隐或显的“史诗”情节的“现实主义”作品。我们来看两个具体的例子。明代官员山东按察司奉敕巡海副使赵鹤龄于弘治年间主持重新修整了胶东半岛卫

所，在此期间，他曾经登上威海卫名胜环翠楼，并作诗吟咏置身中华帝国“威德”之下的胶东沿海地方世界⑨：

一带金汤严保障，三齐疆土乐安恬。
旌旗影里排干羽，鼓角声中杂管弦。
文德诞敷因被远，夷航通贡递争先。
区区倭种而今遁，赫赫神威自昔先。⑩

在某种意义上，可以说赵鹤龄的这种感叹并不是他个人的，从我们引用的这个片断中，不难看到那种帝国意志在一个特定时代和特定地方世界中的体现，我们可以把这种表述视为“时代的”。如何来看待这种“时代的”表述？具体而言，我认为，我们可以运用并发展“史诗”这个概念来分析明清时期沿海地带的类似素材。⑪在进行具体分析时，我受到巴赫金关于史诗的论述的影响。在巴赫金看来，史诗的基本特征在于它描写了“庄严的过去”，以传说为其内容，并且从时间上来说远离于当代⑫。巴赫金的概括分别涉

⑨ 赵鹤龄是胶东卫所修建史上的一个重要人物，他于弘治年间征用威海附近州县数千民工，并支给泰山香钱数百两，多方设法，将威海等卫、雄崖等所32处，赤山等巡司20处，凤凰山等墩、龙虎山等堡400余处，整修一新。明清两代都在环翠楼中刻木主奉祀赵鹤龄（甲午中日战争后又增祀丁汝昌、邓世昌两木主）。

⑩ 赵鹤龄：《登环翠楼七言排律诗》（道光版《荣成县志·艺文志》）。

⑪ 在某种程度上，黑格尔关于“中国没有史诗”的看法是正确的（他所说的中国实际上是“汉民族”而没有包括中国的少数民族），他认为，这要归之于中国发达的文字书写系统。在我看来，中国史诗研究者对黑格尔观点的反驳，除了“民族主义”情结之外，在很大程度上乃是出于一种误解。不过，近年来的史诗研究至少表明，汉文化体系中并不是没有史诗的因素，如《诗经》中的某些篇章尤其是“颂”的部分（参看张松如、郭杰 1998）。在此我注重的是“史诗”作为一种本土的概念类型，而不是一种具体的体裁类型。

⑫ “(1)长篇史诗描写的对象，是一个民族庄严的过去，用歌德和席勒的术语说是‘绝对的过去’；(2)长篇史诗渊源于民间传说（而不是个人的经历和以个人经历为基础的自由的虚构）；(3)史诗的世界远离当代，即远离歌手（作者和听众）的时代，其间横亘着绝对的史诗距离。”（巴赫金 1998[3]：515）

及史诗的时间("过去")、主题("传说")及其主体("作者和听众")。不过,这种定义方式并非没有问题,他的定义过于拘泥于西方传统意义上的界定方式,把史诗视为一种特定的体裁,正如批评者所指出的那样,关键在于,"史诗"不能与"史诗概念"混同起来(Ming-ming Wang 1994)。史诗概念的核心在于它拥有一个"英雄"主题,因此,史诗实际上是生产、再生产了一个"英雄故事"——也即巴赫金所说的"传说"——其再生产过程可以通过传说、故事、创作、文献整理、家谱等多种方式来完成。史诗的本土概念的生产性表现在,它能够通过制度、人物和事件得以在不同的情境下再生产出来。[13] 其次,同样重要的是,我们也不应该狭窄地把史诗仅仅视为一种民间类型,史诗概念同样也是正统观念体系进行自身生产的一种重要方式。从上面引用的诗歌片断中,我们不难发现其中隐含着一种虽然形制简单、但却结构完备的"史诗"基本情节:(1)正义的秩序("疆土");(2)邪恶的敌人("倭种");(3)秩序的恢复("神威")以及(4)胜利导致的繁荣状态("夷航通贡")。

由此我们看到,这种"半史诗"是现实性的,它与当前的政治情境之间是相互制约的关系,现实不仅是动力,也会成为素材。就此而言,虽然巴赫金确切地指出了"传说"乃是史诗的内容,但他没有沿着这个思路去发展史诗的概念,"在自己的时代里不可能成为伟大之物。伟大总是诉诸后代的,而对后代来说这伟大已成为过去(变成遥远的形象),成为记忆的对象而非实际可见、可与之交往的

---

⑬ 对史诗概念之生产性的研究,一个成功的例子是李福清(Рифтин, Б. Л.)对于"三国演义"的分析,他的研究表明,"三国演义"的各种母题(motif)是如何在传说中被复制出来的(参看李福清 1997);同时,他也用这种方法来分析 1949 年以后的"新传说",如捡军传说。虽然按照传统标准,这些传说是人为制造出来的,是"假的",但实际上其意义正在于这些文本是"假的"。这种分析方法可以用于其他类型的素材,比如说,在 20 世纪 50 年代以后,在这种本土的史诗概念的催生作用下,生产出了大量的"半史诗"式作品,如关于"英雄人物"(包括"民族英雄"和"地方英雄")的作品、回忆录等等。

对象(巴赫金 1998[3]:521;着重号为笔者所加)",这实际上没有考虑到"传说"的现实性和现实的虚幻性。二者的交叉性表现在,本土的史诗概念可以通过构织事实而产生一种"半史诗"文本,它能够依赖具体事件而存在,必定与当前的现实生活相伴存在,从而,它的对象也并非"不可与之交往"。显而易见的是,在这种半史诗中,我们在上面所说的基本史诗结构同样是完备的。我们来看这样一个例子,它描述了清朝的一位将领在迎战海上异端力量时是如何以身殉职的——无需进行更详细的分析就可以看出,与第一个例子相比,它的"史诗"情节更加明晰、完备:

我来鸡鸣岛,轶事访父老。
父老为予言,近年风景好。
昔有将军道姓滕,杀贼海洋如杀草。
炮声震天天无光,将军战死涂肝脑。
茫茫大海风浪高,跳梁小丑弄轻篙。
楼船一艘急攻逐,岸上呐喊助喧嚣。
不信彼众我乃寡,烟迷烽火挟风号。
战士力竭氛愈炽,回视将军葬洪涛。
将军有胆贼披靡,将军无尸名垂史。
不有将军挫贼锋,哪有商民泛江沚。
庙貌巍巍屹山颠,幺麽〔妖魔〕闻风皆远徙。
我今入祠瞻余威,将军虽死犹不死。⑭

我们在此征引的两个例子都是由处于正统体系内部的地方官员撰写的。就明清时期来看,这种类型的文本并不是偶然出现的,在此前时代当然也不是没有类似的作品,但在这一个时期却开始

⑭ 李天鹗:《鸡鸣岛吊滕将军》,道光版《荣成县志·艺文志》。

大量出现，我在此引用的只不过是胶东半岛地带众多同类作品中的两个例子：之所以选择这样两个例子来分析，其中一个目的是想表明，在本文所涉及的帝国晚期这样一个时段中，在明清时期的一般思想中，关于"动乱"的观念究竟在本土秩序中占据了一种怎样的位置，从而，对于采取何种相应策略才能应付或消除"动乱"的观念，又在正统支配体系和民间社会中分别促成了怎样的实践行为。显而易见，这些作品的产生不是偶然的，它当然有其现实的依据：首先是现实生活世界的动乱状态；其次是人们对这种动乱状态的认识和想象。为了对比起见，我们还是引用前引作品的作者李天骥的一段文字，从中我们可以看到，当沿海地带在面临外来力量入侵的危险而不得不想象外来力量可能拥有的恶意时，人们的恐惧感究竟达到了怎样的程度：

> 人心惶惶，风鹤之惊，比比皆是，至有挟眷窃逃者。市井贸易，人影寥寥，薪米几至缺如，岌岌乎有瓦解之势焉。……回首往事，不胜感慨欷歔之叹。痛定思痛，殆亦有谈虎色变者乎！⑮

我们看到，自14世纪以来，这种对外界的恐惧感不仅仅是中央政权出于自己的考虑而生发出来的，它在地方社会中同样存在，在这一意义上，不曾有过正史，也没有民间史。大致说来，从14世纪到19世纪早期，先是对"倭寇"和对海上地方性力量的恐惧，从19世纪早期开始，则是对西方殖民主义力量的恐惧。在随后的章节中，我们将看到，这种从上到下的特定情感结构是本土社会应付外来力量的机制之一。当然，并不仅仅是对异域世界的恐惧感，从地方社会的立场来说，异域世界同时也是财富的源泉，这并不矛

⑮ 李天骥：《防堵夷船记》（道光版《荣成县志·艺文志》），该文记载了道光二十年荣成县沿海地带如何防堵英国殖民者的经过。

盾，具体而言，这表现在帝国晚期民间商业力量如何冲破中央政权的意识形态的桎梏。

一如王铭铭在研究泉州历史时所指出的，明清时代的海禁政策意味着并且导致了早在宋朝时即已出现的“多元文化主义状态”的失落，在一段非常的文化多元主义时代之后，传统的重农抑商思想再度回光返照（王铭铭 1999）。由此，宋代来往于南北内海航线的“海商”，到了帝国晚期，也在官方意识形态和相应策略的压力下变成了“海盗”——“商盗”是一个比较确切的称呼。实际上，长期困扰着明代统治者的以倭寇为代表的外部力量，在很大程度上本来就是官方策略的一个直接后果，相当一部分倭寇都是由中国海上商人直接转化而来，后期倭寇成员中中国沿海商人所占的比重则是十分之九（杨翰球 1988）。早在明清时代的统治阶层将海商与海盗判定为同类之前，这种判定就已经在意识形态层面完成了。

表面上看来，由于明清时期中央政权之本土主义理念支配之下的海禁政策，帝国晚期的南方商人们似乎没有此前时代（如宋代）那么成功。但在某种程度上，这是一种假象。虽然明清时期的海禁政策十分严厉，但一方面朝廷迫于民间商业力量的发达而不时作出让步，另一方面，民间海商的走私实际上从未断绝。就如海商转化成“商盗”一样，明代泉州商人乘船到泉州以外的地区如山东、江苏等地寻找可以卖给外国人的产品（王铭铭 1999）。康熙四十二年（1703 年）山东洋面的海盗引起了皇帝的注意，他首先考虑到，这些海盗势力究竟是否和福建、浙江一带的商人有牵连，“山东不能造鸟船，必从福建、浙江、江南造成而来。”“目前山东海盗，非确系积贼，皆贸易之人，资本亏折，因肆行抢夺。（QSLX：86—87）”即使这股海盗确实不是来自南方沿海，但也由此可见中央政权对南方走私贸易力量的重视程度。庄士敦曾经简略地提到，嘉靖年间（1522—1566 年）一个名叫王先武的南方海盗首领率领队伍向北航行到了威海卫，这个海盗集团的规模显然是相当可观的，王先武

“在卫所士兵们的眼皮底下占领了刘公岛，并在那里安顿下来，他在岛上造了53幢房屋供同伙居住，并且向所有进出港口的船只征税(Johnston 1910：49—50)”。而至迟到19世纪中期，随着西方殖民者的直接闯入，南方一些走私贸易集团甚至直接与这些外部力量实行了联合。咸丰皇帝怀疑，登州海面的海盗势力可能与夷人勾结在一起：在咸丰元年(1851)7月，从福建驶来的十多只海盗船与官兵发生战斗并将官兵击败，夺取了9只水师战船，而据奏称，“望见贼船各有夷人数名”。咸丰皇帝责问道：“此项盗船，究系来自何处？何以内有夷人？是否闽、粤匪徒伪为夷装藉以恐吓？或挟上年剿捕之仇并力报复？”无论如何，中央王朝的最高统治者已经明确意识到了异端力量的潜在威胁。历史学者肯定了明代海上走私贸易与“世界市场”之间的直接相关性：一方面，是世界市场的产品需求，另一方面，则是朝廷的海禁政策，海商终于走上了武装走私的道路，而海商的武装行为并非没有取得成功，隆庆元年(1567)“重开海禁既是急速发展中的商品经济推动下的产物，也是走私贸易集团斗争的结果(张铠 1988)”。但早在隆庆元年开禁之前，这种民间走私贸易的力量通过象征的形式显示出来：宪宗成化三年(1467)，南方商人们又在胶州地方建成了一座天后宫。根据地方海港史学家的研究，青岛地区历史上先后建成的天后宫不少于10个[16]（寿杨宾 1986a：130)。金家口天后行宫《庙田碑记》记载了外来商人集资修建天后宫的情况：“即邑金家口为商船停泊之区，于乾隆三十三年南北客商捐资建造天后圣母宫。”这座天后圣母宫实际上是福建商人修建的，建筑时十分保密，行宫的主要建筑

[16] 这仅是青岛一地天后宫的情况，实际上，就山东地区来说，从山东最南端的日照，到最北端的长岛，每一个沿海港口都修建了天后宫，在一些地区，甚至有的沿海村落都建起了庙宇祭祀天后。有关胶东半岛天后宫和海神庙的修建情况能够表明沿海城市的商业状况和港口的发展，如胶州在清代共修建了3个天后宫，并先后重修和扩建了板桥镇等4个海神庙(寿杨宾 a：131)。

部件都是在南方预制后船运至金家口，然后秘密组装。到了嘉庆元年(1796)，南北众商又捐资购买庙田“六十二亩有零，分列四乡”，以为庙中“赡养”(132)。

地方海港史学者的研究也表明，胶东半岛和南方沿海地区之间的民间贸易从未按照统治阶层的设想那样真正断绝，寿杨宾指出，山东地区民间所用棉布仰给于江南地区，如江苏常熟县的棉布大半销往山东(寿杨宾 1986a：117)。王宗沐在其《海运新考》中写道：“查得海运不行，已近二百年，自闽浙而至苏松，自苏松而至淮安，自淮安而至登州，其间虽未直达，而本界往来固未乏绝。……今登、胶之间往往有淮货，则民间小舟未尚不通。”而从万历年间一位即墨县官员的责问中，我们显然能够看到走私贸易的真正力量。即墨、胶州地相毗连，且即墨县为胶州所辖，同样是位于胶州湾东、西两畔，胶州港“虽有海防之禁，而船来往自若也”，“胶州地方任其交易”，因此，胶州港、塔埠头、薛家岛河等港口继续在民间贸易的支持下有所发展。而即墨则与此全然相反，“拘守厉禁，而无敢通商”，淮海之船“不得停泊”，金家口、女姑口、青岛口等港几乎完全衰落了⑰。许铤因而责问道：“何海防之禁行于墨，而不行于胶欤？”同样是在海禁厉行之时，胶州港和即墨港的不同命运只不过表明了一件事物：地方主义。就海禁与通商的关系而言，出于地方福利以及自身利益的考虑，地方官员实际上是与地方站在一起的。

清朝晚期的走私行为不仅未能清除，而且呈现愈演愈烈之势。如据地方官员禀报，山东登州府洋盗甚为猖獗，1848 年有盗匪在石岛、烟台各岛盘踞，截劫商人船只五十余起之多，继而又登岸抢掠(QSLX：1194)。道光三十年(1850 年)，登州府……生擒 300 余

⑰ 明代地方官员和地方志中都较少提及福建等地商人而代之以江苏等地，实际上一个很重要的原因在于，在明代，帝国经常将福建商人与倭寇等外部力量联系在一起——当然，其行为也足够促使朝廷作出类似的判断。地方官员们显然是出于明智而谨慎的考虑：他们不想自找麻烦。

名“洋面匪盗”(同上:1199),这些“洋匪”的势力堪相对抗那些几乎不堪一击的官兵,如道光三十年,荣成县石岛洋面,有盗船十余只,连帮抗拒官兵,官弁兵勇尽行落水,新旧战船被贼占驾九只(同上:1203)。这种与朝廷之间相对抗的行为并不是偶然的,实际上,从清朝中期开始,国家的漕运船只显然已经成了洋匪的一个主要抢劫对象,试看咸丰年间发生的几件案子:咸丰五年(1855 年),海运米船被洋匪抢掠,“击毁战艇,阻遏漕艘”(同上:1328);“有南来盗艇三、四十只,占据石岛口门,并有火轮船二只在外洋游驶;又据即墨县报称,初五日,有盗艇十七只,驶入该县金家口外香岛停泊,探系上海县剿散余匪”(同上:1329—1330),“有匪船五只,约三四百人,在即墨之金口掳去商船五只,勒银赎回,又于胶州地面开放大炮,掳船二只,复驶至青岛地方,开炮击毁官民房数处,掳去水手数名,截劫货船一只”(同上:1324—1325);咸丰八年(1858 年),“近年闽、广艇匪往往随漕北上”。(同上:1357)

地方官员的“经纪人”特征也是值得考虑的一个重要因素,就总体而言,他们会公然或隐秘地为民间商人提供庇护,从而部分地与中央政权相对抗,其极端的形式则是地方军事力量的割据状态,如崇祯年间登州将领毛文龙的叛乱,朝廷明确意识到,毛文龙之所以发动叛乱,原因之一在于登州之为“金穴”:

> 登州僻在海隅,素称荒阻,自万历戊戌以来,辽人渡海,避处各岛及诸州县间。毛文龙号召为一军,岁饷八十万,皆从登州达皮岛中,而辽地一切参貂之属,游市中土者,亦由登地内输。由是商旅之往来,云集登海上。登之繁富遂甲六郡。辽人恃其强,且倚帅力与土人颇不相安,识者久忧之。…此辈数犷悍贪婪,不知法度,视登为金穴,必得而甘心焉。…(崇祯长编卷 55:587)

等到19世纪中期，西方殖民主义侵入胶东半岛以后，民间地方性商业力量显然部分地与殖民主义形成了一种共谋关系，主要是南方广东、福建等地的商人和西方商人之间的合作，他们帮助殖民者在烟台等地从事买地、造房等活动以此谋利，仅举一例，咸丰九年："何以……烟台地方有洋商船只停泊贸易，并于该处买地造屋，有粤人范姓经理其事？如果烟台地方偏僻，该商不当觊觎盘踞，视为利薮。可见该抚所称无凭设局征税，但据该地方官一面之词，畏难卸责，尚非实在情形。"(QSLX：1379)

实际上，民间商人(尤其是早已具有和世界市场打交道经验的南方商人)的走私行为，恰恰反映了官方海禁政策对民间商业行为的控制程度，而这种与外来者联手的做法只不过表明，"世界体系"终于将中国纳入了它的范围。而我们会在下文看到，就胶东这个半岛而言，这种与外来者联合的共谋行为终于在殖民主义的"庇护"之下，冲破帝国意识形态的预设，将青岛、烟台等城市塑造成了"现代城市"；同时，也正是在与殖民主义打交道的过程中，民间社会的"民族主义"终于形成了，它甚至表现出某些比官方政权和知识分子阶层更为敏感的意味。从"结构"方面而言，这是一个"并接"的结构(Sahlins 1981)。

"洋鬼子来盗宝"：殖民主义经济学的地方遭遇

在中文系读本科期间，我对一种以"航海"为主要题材的历史传说发生了浓厚的兴趣，在查阅了历代笔记小说中的有关素材以后，我以"中国航海传说型式研究"为题写成了毕业论文。在翻阅有关文献的过程中，我体验到传统帝国时期民间社会不同于官方意识形态的另外一种可能性：民间社会的"商业精神"(我们又该如

何来称呼它呢?)。通过对相关传说的分析,我发现,它包含着两个看似悖反的主题:外部世界是一个充满了恶意力量的凶险的、未可知的世界,不但航路风涛险阻,怪兽时现,而且,也是食人"生番"的土地;但同时,恰恰是这个恶意的外部世界,又成了令人梦寐以求的财富的土地,泛海主角在经历过某种风险或纯粹是因为机遇,得到了一件珍宝(财富)(赵丙祥 1994)。就传说主题来说,我把这类传说视为明清时期中国商人海外商业活动的一种隐喻性表达。⑲

当然,这类传说讲述的主要是中国商人如何主动驶进一个异域世界的奇遇,也就是说,是一个中国商人进行域外"拓殖"的潮流;然而,在 14 世纪以后的时代里,这种趋向却似乎完全颠倒过来了。就外观态势而言,费正清的"西方冲击"并没有说错(Fairebank 1954)。可是,从本土社会的"价值"取向来看,上述传说所转达的基本"价值"结构并没有发生根本性的转变——可能性在于历史或情境对这一结构的强化程度究竟如何,换言之,情境性"价值"如何有可能再度激起原初性结构,或者像萨林斯所说的,场域性价值对于结构性价值的反馈作用(Sahlins 1981)。在我看来,上述两个基本主题恰恰构成了 14 世纪以后本土社会"联接"西方殖民主义经济体的核心内容:一方面,殖民主义——其政治宇宙观决定了这是一种以基督教和资产阶级经济学为其表征的拯救行为——闯进本土社会的行为以事件方式再度唤起了本土社会的主体对于外部世界之恶意力量的传统想象,而如何应对这种陌生的暴力,最终成了近现代中国各阶层的一个"难题";另一方面,当传统帝国许诺的福利国家的神话事实上终于破产之时,从外部世界闯入的这些殖民主义者的"富有"也激发了一种羡慕甚至妒忌的心理。总而言

⑲ 若就"母题(motif)"言之,航海传说的雏形实际上早在宋代以前就已出现。不过,随着民间商业力量的崛起和海外拓殖过程的开展,从宋代开始,这类传说数量的突然增加,却是不争的事实,如洪迈的《夷坚志》就记录了不少类似传说。

之，我把这两种看似悖反、实则统一的心态归于本土性“文化关怀(cultural concern)”：这些“洋鬼子”，惟其之为遭人痛恨的“恶魔”，才会成为“学习”的样板。

当然，在14世纪以来欧洲殖民主义扩展的早期阶段，中国就已经拥有了某些方面的接触经验，而这些经验对此后时期内中央政权的相应策略产生了决定性的影响。不过，对胶东这个北方沿海地区来说，一般民众与殖民主义力量的直接接触却要到19世纪才真正发生。

在一篇探讨“中国的世界秩序”的论文中，费正清认为，至迟在19世纪中期，晚期帝国的朝贡体系仍然能够成功应对外部世界的“蛮夷”力量，他将西方殖民者置放在晚期帝国的“权力结构”和“文化”的区分中来确定他们在此二者之中究竟扮演着何种角色：

> 权力结构基于军事能力，后备力量，包括皇帝、官员、监察官的管理能力，以及总体上控制政府职责的官府的管理能力。另一方面，文化包括帝国的儒家意识形态，社会秩序的深层正统哲学，以及仪礼和庆典形式，所有这些都保证了统治权威的合法性和合理性。……文化乃是中国中心论式的(Sinocentric)，而权力结构则是合作性的(synarchic)；入侵的西方人能够而且的确参与了清王朝的权力结构，但却根本无法阻止中国文化将其像以前的蛮夷一样来看待(Fairbank 1968：273)。

费正清强调说，中华帝国的一个基本潜在假设在于，中国只能作为一个国家—文化复合体(a combined state-and-culture)进行统治，政治权力乃是通过文化方式得以维持的，社会—经济秩序在相当大的程度上依赖于正统意识形态的支撑作用(同上：273)。帝国的文化意识形态直到19世纪中、晚期仍然发挥着重要作用：外国雇佣军将军接受皇帝的封号和官职，身穿帝国的官服(“黄马

褂"),衣服上佩带着皇帝赏赐的勋章,"西方的谚语'如果你不能征服他们,那就加入他们',在北京找到了知音:蛮夷过于强大,没有可能打败他们,那么,慰抚他们的办法就是有所让步,让他们参与到中国生活中来"(同上:274;参看 Spence 1980:57—92)。这意味着,由帝国的文化政治学而言,传统的政治宇宙观仍是成功的。道光皇帝和他的子孙们已经没有足够的(军事)力量像他的祖先那样将"蛮夷"驱逐出中国,但他们却同样能够变通并运用"以夷制夷"的策略——雇用西方军队镇压太平天国以及后来的义和团能够表明这一点;如此一来,晚期帝国的"权力结构"和"文化"实际上是将来自外部世界的力量转化进了内部世界之中并以之来应对内部的非常事件。与此相应,至迟到 19 世纪中期,西方殖民者在中央王国的朝贡体系中实际上不过是由"外藩"("外夷"、"外服")变成了"内藩"("内夷"、"内服")。就此而言,中央王国的"天下"观念/神话依然没有断裂,依然是在"中央王国"下进行的叙事:中国依然被想象为处于世界的中心地位——而在民间地方社会,这个神话甚至在中央王朝覆灭以后仍然以转换形式延续着。

我们可以具体地来看一下这一时期西方殖民者在帝国体系内的角色。至少在 19 世纪中期,在帝国政治宇宙观的分类体系中,"洋人"仍然扮演着一个和帝国内部其他"异类"相同的角色,在道光皇帝于 1842 年发布的一份关于山东海防的谕旨中,他十分明确地把生性"诡诈多端"的英国人等同于"商民、难民、僧道、乞丐及各色技艺人等",他担忧地表示,夷人或许会派遣"汉奸匪党",装扮成上述各色人物,"潜踪分起,溷迹城市,预为内应,表里为奸",因此,地方官员应该将那些"行迹可疑之人……查拿净尽"(QSLX:1153)——这种对内部的不断怀疑使得皇帝本人的形象看起来更像一个喃喃自语的焦虑症患者。尽管如此,至迟在 19 世纪中期,西方殖民者在帝国分类体系中的位置仍然非常明确,仍然是一种"边缘人"形象:外来殖民者成为西方人的时代仍未到来。这从中

央王朝使用的一个概念中也能够看到:洋。在19世纪中期,"洋"仍然大体上等同于"海"这个语汇,如"洋盗"一词指纵横于海上的中国海盗(QSLX:1194);当然,正像可以将"洋人"翻译为ocean men一样,把"洋"等同于"外部"的含义也潜含于"陆地:海洋"这一地理层面的基本结构之中,但将殖民者的含义赋予"洋"这一概念,却要到19世纪后期才得以发生,而这种含义的赋予终于导致20世纪"海"与"洋"两个语汇的文化性分立。关于近代外来词的语言学研究也表明了"洋"这一词汇的历史转变过程:

> 此词从基本意义"海洋"引申出"外来事物"这个意义,并且具有了形容词功能。《红楼梦》曾以这个引申义使用过该词。19世纪,它常常作为前缀去创造本族新词,用以表示西方事物,如"洋火"之类。19世纪末,"洋"逐渐取代了较为古老的形容词"番"。现在,洋和番已再也没有当年的那个词汇的能产性了,由它们构成的复合词也已淘汰,但有些词是例外的,这就是词的基本意义与外语原词已不再有联系的那些词,例如,"番茄"。(马西尼1997:258)

不过,从文化结构方面来看,我并不同意"洋"之类的词汇已经失去了它的生产性,或者换一种说法,失去了它的"所指"功能。如果非要说失去了其能产性的话,只能是在可见的现实层面;其能产性在于,在它与其他同类词汇或不同词汇的相对关系中,已经在转换的过程中共同生产出了一种具有日常支配意义的"无意识"结构。正是这种无意识的观念结构决定了此后同类表达方式的不断生产与再生产,最典型者莫过于"老外"等词,与"洋"、"番"等词汇一样,后来的这些词汇同样传达了双重的悖反含义,以"老外"一词为例:

"老外"一词准确地表达了这种由历史与现实相互交错与纠葛而产生的既亲近又疏远，既尊敬又轻蔑的复杂的矛盾情感。因此，我们不能简单地说它是"昵称"、"贬称"或是中性的称呼。它的情感义受具体语境的制约，语境不同语义也随之变化。(亓华 1998:92)

正如政治经济学派指出的，西方殖民者在世界范围内的扩张，就其根本而言，其最终目的并非军事征服，而是要建立一个西方世界支配之下的世界经济体(布罗代尔 1996, 1998a, 1998b; Wallersein 1974)；同时，也是一种西方宇宙观支配之下的资本主义经济学：就此而言，一种"资本主义的风俗"(Sahlins 1996)。而当与"中央王国"的文化政治学并接之后，这样一种"拜物教"的风俗自然而然地被帝国最高统治者视为一种典型的"实利主义(utilitarian)"行为，在帝国统治者的本土价值体系之内，这些不知"礼(文明)"为何物的"实利主义者"唯一的对应者就惟有在这一分类体系内占据下等地位的"商人"了。像他的先祖们一样，道光皇帝正是将这样一种价值赋予了在他看来和"奸民"具有同样气质的西方殖民者的，"外国商船在烟台海口停泊，近来愈聚愈多，颇有不与通商不肯遽去之意(QSLX：1391—1392)"；"占房开井，有挟制通商之意"(同上：1407)。在外部殖民者与内部"商人"之间所作的这种类比，在道光皇帝关于如何对付"内奸"的旨意中表现得更加明显，他指责说，正是这种"重利"的实利主义使得"洋人"和"内奸"私相勾结，如果无利可图，他们自然就会退走，"外洋船只麇聚烟台，若非奸民与之勾结私相贸易，不完税课，断无平空逗留之理。现在登州海口，并未与洋人约定通商，所有私到船只，不难驱逐。惟驱逐洋船，不若先清内奸，为釜底抽薪之计。……即将该处海口禁止私相贸易，勿因目前小利而贻害大局。一应抽厘等税应归地方办理者，仍然不废，但能禁止奸民不在海口勾引，则洋船无利可图，自不再至"(QSLX：

1392)。而在后文的叙述中,我们也将看到,对内部群体的这种疑心症仍将在20世纪表现出来,而这种不信任感在19世纪以前就已经设定了。饶有趣味的是,我们所熟悉的"汉奸"这一语汇早就被帝国统治者运用得十分娴熟了,按照统治者的价值观,"汉奸"、"奸商"、"奸民"等形象所拥有的特征(更确切地说,其"本性")和帝国的分类体系相适应,这种本性乃是这些群体和"蛮夷"所共有的,即,"惟利是图"⑲:"英人内犯,全恃汉奸为引导,而汉奸之助恶,不必预为雇请。即寻常洋行贸易之人,素与熟识,临时皆可作为内应。……即寻常贩卖洋货之人,其有来自闽、粤或非土著者,均应加倍查察,设法防维,勿堕内外交通奸计,是为至要。"(QSLX:1154)与这种实利主义相对立、从而也是符合应然逻辑的,是重义轻利之民,试举一例:咸丰十年(1860),英国人在烟台占用民房并准备建房,"显系意图盘踞,在彼通商。各铺户纷纷关闭,早绝其望,正可使洋人废然思返,足见该商民等尚知大体"(同上:1408)。正是出于对这种核心"价值"的信心,晚期帝国统治者才试图动员民间力量来对付外部恶意力量,如设立"联防",咸丰十年诏令胶东地方办理团练,"至烟台附近居民,亦当赶紧办理团练自卫,若能齐心守御,声势相联,洋人闻之,必不敢肆无忌惮。……"一面密谕商民,不与交易,并严防裹胁,断其接济(同上:1412)。光绪二十四年(1898年)下令海滨居民实行"联保","饬将各渔船挨字编号,责令联保,择壮健者勤加训练,以备调用"(同上:1877)。

无可否认,对于晚期中华帝国而言,西方殖民主义力量乃是强迫性的,但同时,在传统宇宙图式的支配之下,帝国统治者的职责

⑲ 咸丰皇帝:"奸民惟利是视,难保无私通买卖之事"(QSLX:1380);"向来洋船所到之处,均赖有沿海居民接济食物,更有趋利奸商与之潜通贸易,洋船遂逗留不去,以后遂难拒绝,贻害无穷"(同上:1401)。与"奸民"同属一类的,是同种"惟利是图"的地方官员,"地方官始因洋船往来私通买卖,借图渔利,继闻奉旨查拿,惧干处分,难保不饰词禀报"。(同上:1380)

就是如何设法仍然能够按照这种文化图式("五服"原则)将这些暴力侵犯者和实利主义者安置在以"天子"(= 京畿 = 文明[礼])为中心的同心圆边缘,或者说,如何按照传统宇宙观设置的"明堂"模式来安置这些"外来者":在面南背北的天子的监控之下,其"价值"之为蛮夷的殖民者只能远离京畿这一中心(参看顾颉刚 1988; 1996; 1998; Granet 1930; Fairbank 1968b; K. C. Chang 1983; 叶舒宪 1992; 王爱和 1998; 黄枝连 1994—1995 以及冯友兰 1984; 侯外庐 1957 等有关章节)。乾隆皇帝将贸易口岸远远地设在帝国极南之地的广州,而即使到了 19 世纪中晚期,他那些软弱的子孙们仍然遵循着这一方式,如咸丰五年(1855 年):"英人通商船只,只准在五口往来。山东奉天洋面,皆非该国应到之地。火轮船虽由商雇,究属洋船,岂可听任商民驾驶北行,致令洋船测迹?"(QSLX:1332)

精英阶层对面临恶意力量威胁的本土价值体系的敏感与焦虑,在"礼仪"层面上表现得最为明显。对一个自命礼仪之邦的天朝来说,殖民者与地方民众之间的暴力性流血冲突不一定必然引起多大的关注,而堪相比照的是,仿佛在注解半个多世纪之后米兰·昆德拉的名言:"生命中不能承受之轻",胶东半岛的文庙事件却激起了官僚阶层和知识分子情感上共同的羞辱感,更重要的是,这个事件表明了帝国官僚阶层和知识分子在维护帝国的"中心价值"方面所作出的努力。

光绪二十四年(1898 年)闰三月,到京城参加考试的孔子和孟子的后裔总共 17 人和山东举人 103 人联合向都察院呈递公文奏称:"正月初一日有德国洋人率领多人,闯入即墨县文庙,将圣像四体伤坏,并将先贤仲子双目挖去,任意作践,为情理难容。远近士庶传闻此事,无不愤懑,故请求总理衙门与德交涉。"奏折转呈给了光绪皇帝。同时,以梁启超为首的在京考生马上作出了反应:先是以康有为的学生为主的 12 个人上书都察院,然后是 830 个举人的签名公开信,以及各省举人、京官等数千人的上书。在梁启超等人

拟呈都察院的奏折中，表明了维护中心理念的价值观如何一如既往：圣像被毁，圣教可忧，若大气不扬，人心已死，德国人将会遍毁各地文庙，焚烧吾四书五经，并且会攻击圣人，强迫百姓加入洋教，后果不堪设想。然而不久，山东巡抚张汝梅就向朝廷传递了一条信息：即墨文庙并未被毁。

就此而言，诚如一位作者所说，"至于德国士兵是否真像山东举人所说那样严重作践孔庙看来并不重要"（孔祥吉 1998：38）。在这一意义上，它成了一个"神话"：即使殖民者终于变成了"西方人"，这个神话也没有破灭，在"中体西用"或"自力更生"的表述中，它再次出现了：得到承认的，最终是其工具理性而非价值理性。但无论如何，这是一个转换了的神话，如果将目光转向 20 世纪，这种转换看得尤其明显；就此而言，尽管仍然是满怀恶意的"鬼"的形象，成了"西方人"（不复是"倾心向化"的"蛮夷"）的西方殖民者在精英世界的文化图式里面最终变成了"似神之鬼"。

晚期帝国统治者基于传统宇宙观对于内部实利主义者的疑虑并非没有来由，在这一点上，道光皇帝的指责无疑是正确的：在很大程度上，正是这些内部的实利主义者帮助殖民者在胶东半岛这一地域站稳了脚跟。最直接的共谋者是地方官员，就烟台这个例子而言，福山县知县余稻出于私利将海岸卖给洋人，"海岸数段，索得重价，尽饱私囊，是以本年洋人上岸支搭帐房，欲盖洋馆。此沿海居民所共知者"（QSLX：1411）。[20]

不过，殖民者事实上的最大共谋者却是民间商人群体，包括胶

---

[20] 当然，地方官员的这种行为实际上贯穿着胶东地方历史的整个过程，以这位知县为例，咸丰皇帝指责道——虽然他的指责显然过于短视了，同时这位知县作为"替罪羊"的角色也过于明显——烟台商贾"云集"状况是和他的私利行为分不开的："山东省烟台海口，近年以来商贾云集，俱系该地方官私行收税。……且该处甫设议局，另定章程，辄有商民聚众滋事，尤难保非该县勾串指使。"（QSLX：1394）

东半岛本地的和来自南方诸省的商人群体。即使就本土社会内部而言，民间商业力量和中央政权之间的辩论过程始终未曾停歇过，客观地讲，西方殖民主义势力的侵入，在事实层面上更为民间拓殖力量提供了对抗中央政权的机会。一位地方官员明确指出，勾通英国人的是来自南方诸省的商人："登州府属之荣成、文登、福山等县有双桅洋船二只停泊，内有广东、江西等省民人，驾三板小船上岸布散知单，欲与商民贸易，似系内地奸匪，沟通英国奸商，越界私贩鸦片烟土。"(QSLX:1161)这当然也为咸丰皇帝明确意识到："据崇恩奏称：'本年五六月间，有外国商船十二只，先后来至登属，在烟台海口停泊，奸民惟利是视，难保无私通买卖之事，并四月间有广东商人，欲在烟台买地，盖造公所，经该县查拿，始行寝息'等语。洋船私至登州及烟台地方贸易，买地造屋，必有奸民暗与勾通，地方官始因洋船往来私通买卖，借图渔利，继闻奉旨查拿，惧干处分，难保不饰词禀报。"(同上:1380)

就胶东半岛这一地域范围来说，随着烟台、威海和胶州(青岛)的殖民化，西方殖民者推行的资本主义经济学在这一地域达到了它的目的。还是来看一看青岛港这个典型的殖民城市的例子。到19世纪末期，帝国传统时期作为海港的胶州城最终衰落了，卫礼贤曾经以一种真诚而又虚伪的殖民者笔调写到了这个城市内部的历史变迁："如今的胶州是一个安静的城市。城墙在坍塌，城门在朽坏，城墙围绕之下，过去是房屋和街道，现在大部分却是荒原了，对往昔的回忆就笼罩在荒原之上"，"胶州在遗忘中隐没，成了事过境迁的一个小镇。"(卫礼贤 1998:122)取而代之的是青岛。应该提及的是，胶州湾沿岸港口并不止一个，历代在胶州湾海洋商业活动中扮演主角的港口，就在这些港口中变换，如今终于轮到青岛了，"自从在海湾入口处附近修建了青岛港，大部分贸易就转到了那里"，而在120年前，在德国殖民者的"铁路修通、庞大的汽船来到、公路和工厂建成"之前，这个著名的殖民地城市只不过是"一个可

怜的小渔村”；帝国时代繁盛一时的胶州港，如今则因为航道的淤积，要走上好几个小时才能到达海湾，剩下的一个小港口“经营着经由胶州湾的少得可怜的贸易”（卫礼贤 1998：121）。当然，像传统帝国时代的南方民间商人们一样，在西方殖民主义者的世界经济构想图景中扮演重要角色的，是这个海湾而不必是哪一个城市。在资本主义经济学的导引下，传教士被杀一案使得德意志帝国迫不及待地出兵侵占了胶州，德意志皇帝的欢呼只不过证明了，资本主义的世界经济学在“西方”之外的那个“世界”的设计早就已经完成了，“中国人终于把我们渴望已久的理由和意外事件提供给我们了……成百的德国商人将要欢呼德意志帝国终于在亚洲获得巩固的立足点”；“我们现在正站在一个增强我们整个威信、势力及商业发展的转折点”。

当然，这种叙述并不是要坚持说，在德国人到来之前本土力量并没有参与青岛城市的建设；恰恰相反，我要强调说，殖民者的选择有本土基础：在此之前，中央政权已经开始着手谋划将青岛修建成一个军港，登州镇总兵章高元 1892 年在此筑港就已经使得青岛的建筑业和商业有了初步发展。威廉二世命令德国驻上海巡洋舰队司令“率领全部舰队驶往胶州，占领那边适宜的地点与村镇”，而德国人终于将这样一个地点选在了青岛。胶东城市乃被资本主义的暴力经济学塑造成了殖民地城市，直到今天，一个外地游客在青岛所看到的，依然是以欧式建筑为标记的殖民地城市风格；而且，资本主义经济学的目标就其根本来说显然不是通常认为的“掠夺式”的，而是永久性的：德国人在 1901—1905 年间以热那亚港为模式修成了青岛港口，系统地修筑了公路，1904 年，胶济铁路通车；其殖民蓝图是要将之建设成为“东亚最大的贸易港”和“中心市场”，胶州被宣布为一个自由港。（参杨宾 b：45—60）

毫不令人奇怪，随着殖民主义力量在胶东半岛的稳固，已经崩溃的帝国的忠心拥护者甚至将这些特定的海边城市变成了他们得

以避身甚至试图东山再起的空间(最著名的一个或许就是大清王朝的恭亲王溥伟了),当然不止这些如今业已失势的天朝显贵们,各色革命党人将殖民地城市作为避难所的做法在中国现代史上也是人所熟知的事实,各种类型的"罪犯"就不用说了,"只要逃亡过来的各党派人士遵从该地的规则和法律,他们就会得到保护","过去中国东海边的一个小渔村,现在成了古老的中华帝国最重要的人物聚首的地方","大臣、将军、总督、各种高级官员、学者和实业界的头面人物汇聚一堂。各种文明的中国生活方式在这片曾经是荒凉海滩的地方相遇"。(卫礼贤 1998:135)

不过,正如我在前文试图表明的那样,承认殖民城市为本土民间商业力量提供了一个庇护性空间,并不意味着这一场域首先是由西方殖民者打开的,我们已经看到,情形并非如此,除了中央政权的设置之外,是本土商业力量为殖民主义经济学提供了一个表演舞台。烟台的开埠即是一个最富有说服力的例子:殖民者之所以要强迫清政府允许将通商口岸由登州改到烟台,最重要的考虑即在于民间地方商人业已将烟台创造成了一个商业城市。通过烟台天后宫和天后行宫在19世纪中后期的修建简史,能够更清晰地看到民间商业力量在这个半岛的成长,另一方面,民间商业力量是如何借助殖民城市空间来创造自己的历史的。

研究烟台的地方史学家都将烟台的成长历程与天后宫的修建联系在一起。他们的考察表明,烟台这个海港城市是围绕着天后宫而扩展开来的:嘉庆十五年(1810年),由烟台商家、船帮、渔户投资捐款,大规模扩建了明初修建的海神庙,占地3200平方米,建房64间,由山门、大殿、后楼、配殿、两厢、南厅、钟鼓楼、戏台、旗杆等组成了一座三进式的天后宫,当地民众称之为"大庙"。经过了三四十年的发展,到道光三十年(1850年),大庙周围已经成为烟台的中心商业区,有商户1000余家,形成了面市街、菜市街、饭市街、草木市街、竹竿市街、草市街、鸡鸭市街、鱼市街、西瓜市街等集

市街道，每年三月二十三日是大庙庙会。1901 年，烟台八大商家自发成立了“商会”，其会址就设了大庙，负责制定烟台商界纲领；民初，大庙成为金银交易议价市场；20 世纪 30 年代起，大庙门前又成为“工大市”（谭鸿鑫 1996：199—203）。这和汉学人类学家研究的城市空间中商业中心的情况是一致的：城市空间中的关帝庙、天后宫等庙宇形成了和官方正统庙宇相平行的商业生活所赖以运转的中心（参看 Feuchtwang 1974 等），一位地方文史作者将烟台天后宫称为“老烟台人文化活动的中心”，他的描述为我们呈现出一副典型的围绕一座象征性建筑的城市世俗生活：

> 每到农历正月初一至初三，渔户都到大庙进香，香火颇盛。正月初一至十五，各船帮均在大庙戏台酬戏不停，热闹超凡。正月十五元宵节前三天，院内张棚结彩，挂有各种花灯，届时人群摩肩擦踵……农历七月十五日中元节（俗称鬼节），每家多用彩油纸做成灯船，于夜幕时点明放入大庙后海中，届时灯火辉煌……（谭鸿鑫 1996：202）

然而，若是考虑到本文的主题，和这座天后宫相比起来，烟台的另外一座供奉妈祖的庙宇“天后行宫”更值得我们的关注。这座行宫又称“福建会馆”，是由福建船帮修建的。天后行宫从光绪十年（1884）开始修建，开始仅建一草堂，祭祀天后，福建船帮逐年捐银，逐年修建大门、大殿、戏台和后殿，前后总共经历了 32 年，到 1906 年终于修建成三进的四合院式建筑群。引起我的主要兴趣之处在于，这座天后行宫的主人，福建船帮这支民间商业拓殖力量刻写的那些宣言式的对联：

1．照朝崇祀典鲁晋闽并分一席
　湄岛现慈航江河海普护千艘（山门中门）

2. 作庙像尊严睹神威同殷施布
入门加敬谨荷庇佑早切归依(山门西门)
3. 俎豆荐他乡何异明湮修故里
灵神周寰海依然宝炬济同人(山门东门)
4. 从八百英里航路通来揭耳鼓闻韶是真邹鲁海滨何分乐界
把二十世纪国魂唤起放眼帘阅史直等衣冠优孟同上舞台
(戏楼)
5. 地近蓬莱海市仙山瀛客话
神来湄渚绿榕丹荔故乡心
6. 榕嵩荷神麻喜海不扬波冀兹远贾
芝罘崇庙祀愿慈云永驻济我同舟(以上大殿)

在分析天后行宫的这些对联时,王铭铭强调指出了它们所潜含的情境性含义:

> 其一,在时间和空间距离的用法上采用了西历的"世纪"与"英里"之说;其二,它们在内容上强调不同华人商贾共同受中华帝国天后神灵的佑护;其三,即强调华人商人圈共同在跨世纪的国际商业舞台上竞争自己的席位。……其竣工时间早于孙中山领导的辛亥革命5年。那时,西历的"世纪"之说尚未成为官定的时间推定方法,民间大多数民众也依然生活在中华帝国老黄历的时间流程中。对于一个已经难以维系其对天下的统治的朝代而论,"世纪的跨越"这个概念隐含着许多危险的因素,因为这个时间界线是那些给这个帝国带来莫大冲击和挑战的外来"红毛鬼"(洋人)的发明,而它所标注的时间转折,也可能潜在地威胁着这个传统帝国的延续。对于那些生存在死亡边缘的一般民众而论,世纪跨越所可能引起的社会动荡,恐怕也并不比历史上的朝廷更迭来得顺当。因此,

> 从许多角度来看，处于19世纪向20世纪转折过程中的中国人，最好是忘却了“世纪”这个词，忘却这个可以被称为“象征性暴力”的断代方法。然而，烟台天后行宫的建设者敢于直面中华帝国的时间命运，他们的代笔者在楹联中为这些勇敢的先锋表达了一个冒险的意愿：“从八百英里航路通来揭耳鼓闻韶是真邹鲁海滨何分乐界，把二十世纪国魂唤起放眼帘阅史直等衣冠优孟同上舞台”。（王铭铭 1999）

的确，仿佛在天后宫的戏台上所搬演的那些剧目似的，这些楹联具有浓厚的“历史剧”（Turner 1980）的表演意味，如果我们仔细体味这种“历史剧”的话，或许我们能够发现，这出剧目恰恰能够体现出我所提出的主题，在民族主义的标语下面，潜含着一个基本的结构：“盗宝”的外来者。这个基本结构也恰恰是胶东半岛流传的类似传说的基本含义。在胶东地区的“盗宝传说”中，盗宝者大部分都是来自“南方”的风水先生（“南蛮子”），他们运用本地人所没有的风水知识看出了本地的“宝物”或“风水”之所在，并将宝物盗走，到了近代，“南蛮子”这个角色被置换成了“洋人”，但情节和结构却原封未动（关于胶东半岛的一些例子，可见（LKMW：110—111；FSMW：79—82，172—181；PLMW：108—109；LZMW：5—7，15—16，61—62，65—66；MPMW：73—74等）。不过，显而易见，在社会层面上，情境性意义发生了转换。从结构上来说，无论是“南蛮子”还是“洋鬼子”，对本地人而言都意味着“他人”，意味着来自外部世界的“异类”；但辩证地说，一方面，基于我将在下文描述的“结构的实践”（Sahlins 1981），这些他人或异类恰恰成了本地人模仿的对象，他们成了“似鬼之神”，另一方面，作为（胶东地域之）外来者的福建商人们在面对（中华帝国之）外来者时同样也在运用着这一基本结构，这就是天后行宫楹联的真正意义之所在。

一位撰写了“天后行宫”志的作者称烟台的天后宫和天后行宫

是"烟台跨入近现代港口城市的标志"(王焕理[无出版日期]:75)。决非仅仅是在象征意义上,正是围绕着这些"内部的外来者"修建的天后宫这类神圣建筑物,地方性民间商业力量最终将胶东城市塑造成了"现代"都市:"商会"组织扮演着这出历史剧的主角。让我们通过烟台的例子来看一看"商会"这种民间组织在构建近现代城市生活中发挥的作用。

烟台最早的商业行业组织基本是以同乡会和会馆形式发起的"行帮"或"行会",烟台最著名的这类机构有福建会馆、潮州会馆、广东会馆等,这些都是由"内部的外来者"组织的会馆,还有本地区商人的,如掖平同乡会会馆等。这些商业行会的基础是船帮,有一些船帮可能并没有形成如福建会馆之类的确定形式,但却同样不缺少组织,如东北锦州帮、浙江宁波帮、本地区的黄县帮等等。天后宫是这些船帮、行会的活动中心。1901 年,正当清王朝政权在外来殖民暴力的冲击之下一败涂地之时,烟台民间商业群体却在这个开放口岸城市里形成了具有自治性质的同一机构,以"义昌"、"天成栈"、"顺盛"等八大商家为主自发组成了商业界领导机构大会,会址设在大庙南厅,这是烟台最早的工商业团体组织。大会主持商品统一价格和各商号的公益事业。1906 年,改名为总商会,1910 年改名为商务会,1920 年又向政府注册登记,改称烟台总商会。它是一个各种同业公会联合体,是一个处于政府与民间商人群体之间的中间机构,常受政府委托制定有关影响商业利益的规章条例,同时又是保护和扩大民间商业群体利益的机构。总商会为会员商号对外经营使用公章提供担保,在特殊情况下还要为会员偿还债务;此外,在城市的公益事业方面,总商会也做了大量社会公益事业,如,组织了填海扩港、修建码头工程、筹建贫民工厂、兴建公利市场、集资修筑烟台部分水泥路面等。一位作者在回忆文章中归纳了烟台商会的职责:军事治安、地方行政、教育事业、城市建设和调解诉讼(《烟台文史资料》[1]:60—69)。

1927年，烟台总商会购地2000余平方米修建了商会大楼，并在中楼设了“国货陈列所”，分列教育、学艺、化学、农林等12项展品；亦如同天后行宫的楹联所宣告的那样，天后宫的陈列所成了对抗外部殖民势力的一个象征性空间：在当时，这个陈列所成为抵制日货的民族主义展览宣传场地。这种基于上述本土结构而在民族主义名义之下进行的宣言，在民国初年为新建商会厅所立碑记中表现得十分明显：“民国成立，适值环球趋重实业，以谋富强，我国人民知识日开，商战愈急，以图进行。”㉑

的确，在资本主义经济学支配下的外部殖民势力提供了空间的重要（当然不是唯一的）前提下，地方性民间商业力量在构建地方史过程中扮演着关键角色。然而，至此我们需要在“地方性民间力量”这一名目下作进一步的区分，即外来的内部力量和本地民间力量。我业已通过对相关传说的描述表明，当面对殖民力量时，这两种类型的地方性民间力量会在同样的结构再生产过程中显示出类似的反应，同时，作为外来者的内部拓殖力量在本地民间力量面前，又会像殖民力量一样展示出作为外来者的面相。这意味着，如果我们讨论“地方主义”——不言而喻，同乡会和会馆本身就是“地方主义”最显然的表现形式㉒ ——的话题，可以说，在“借用”外来者力量的背后，依然潜含着并再生产了我们前面描述过的那一“结构”：不同的行动者群体，运用着同一的结构，生产出各自的社会意义。

㉑ “永垂不朽”碑记（“新建商会厅所记”），现存烟台市博物馆。

㉒ 一如掖平同乡会会馆纪念碑碑记（“乡谊永敦”碑记，中华民国十五年立，现存烟台市博物馆）所言：

> 盖闻同声相应，同气相求，尊上亲下，各以类从。知此义则知同乡之人有密切关系，固不当漠然视犹秦越也。故上自京师，下至通都大邑，各有同乡会，各设馆以为会所，□举同乡之德高望重者以为之长，有事则招集同乡之人共相磋商，共相拟议，是故事无不决，而纷无不解，众情以以，乡谊于以敦焉。

生与熟：历史的烹饪逻辑

当萨林斯说“夏威夷历史常常重复自己，因为只有到第二次它才成为事件(Sahlins 1981)”时，他当然有其具体历史性与情境性的所指，但若在他说的“文化”意义上而言，这可用于描述任何一个地方性的“结构”：自未可知的外部世界插进来的形象或事件，对这个“结构”来说，必定只能是“神话”，而且远远不是惟有“第一次”它才是“神话”。

关于晚期中华帝国的时代，人们常常愿意去鉴定“鬼”与“外来者”或“陌生人”之间的隐喻关系。热衷于“分类学”的学者已经探讨了超自然存在与人类社会形象之间的隐喻关系，武雅士在“神”、“鬼”、“祖先”和“官”、“陌生人”与“亲属”之间所作的类比为汉学人类学家所熟悉(Wolf 1974)。但这种分类学没有看到，“鬼”和“神”并非是两个不可转换的范畴，它们是两副可以互换的历史面具。的确，在帝国晚期，从一开始，从海洋上来的那些“夷人”是戴着“鬼”的面具出现在帝国的边缘、都市甚至帝国首都的视野之中的。虽然从 14 世纪开始，西方殖民者已经雄心勃勃地在“资本主义宇宙观”的支配下横跨大洋来到了中国的边陲，但在这种接触的早期，这些殖民者却在高傲的“中国”正统理念之维护者那里被变成了“蛮夷”(参看朱雍 1989；佩雷菲特 1993 ； Sahlins 1994；李天纲 1998)，在这个“结构”里，“洋夷”被制作成了注释“文明(礼)”的符号。但并非一直是这样一个令民族史爱好者心旷神怡的故事。19 世纪晚期已经进入了一个上演悲剧的时代，面对“海怪”似的殖民主义舰队和幽灵般潜入人类此界的“白船”[23]，无论是中心还是地

[23] 19 世纪末，东南沿海地区的人们相互传说，“一艘白色的船在夜间悄悄驶进了阿伯丁港，甲板上的那些人的目的是要绑架中国的男童和女童，来用作建筑物奠基的祭品。”(Johnston 1910：366)

方民间,“驱鬼”仪式成了最重要的历史剧目(王铭铭 1999),其主角无一例外地由“红毛番”扮演。甚至当我们回头来审视这一“积弱”时代之前的所谓“盛世”的话,或许同样能够倾听到这种“怕鬼”声音的前奏,到 18 世纪后期,无论是中央王权的天命者还是身为子民的百姓,似乎都已经不约而同地隐隐听见了那可怕的“偷魂者(soulstealers)”的足音(孔飞力 1999)。

关于这些来自遥远的异域的陌生人的事件一开始就被纳入了一个结构,一个历史的结构。反过来,这些事件也使得结构的再生产成为可能,用列维-斯特劳斯的话说,这些事件似乎只是为了再生产出一个结构来(列维-斯特劳斯 1995)。这些种族的出现,再次以事件的方式鉴定了本土社会里面关于“鬼”的范畴,在各个社会行动群体那里,这个范畴显然具有相当的统一性:

> 那些纨绔子弟们,穿绸裹缎,若在街上遇到体面的外国来访者,就把他的袖子贴近脸部;中年学者穿得倒像个绅士,但他也不想想,喊叫“洋鬼子”或“鬼子”是不是符合他的身份;年轻的和年老的,直接就把痰愤恨地吐在来访者脚边的地上,脸上却还挂着笑,要不就在迎面擦身而过的当儿,猛然转过头来,在陌生人的耳朵边上令人憎恶地大叫一声。(Armstrong 1891: 22—23)

无论是以身体姿势,还是以声音形式,甚或吐泄脏物的行为,都是最贴近的通过“区分”进行范畴定义的方式,它们是结构再生产在身体层面的投影,“元结构”(列维-斯特劳斯 1987)或者说“短语结构”(乔姆斯基 1979)是二元论的:鬼:人。这是通过本土人的反应进行定义的,下面这段引文则表明这一结构是如何通过“对方”显现的;此时结构假定,异类必定会采取异类的行动:

当英国在威海卫统治之初，关于外国人的意图和行动，在某些地区的人民中间流传着许多谣言。其中一种谣言说，英国人会拿走所有土地以供他们自己种族的人居住，并正准备在所有村庄的水井里投毒以弄死所有本地人。在一些情况下，人们还相信，政府实际上已经成功地雇用了一些本地人来实施这一有计划的谋杀；因为惊慌失措，情绪激动的村民们抓住并折磨那些他们怀疑其拿了英国人的钱来完成这一不可告人的目的的不幸之人。至少有一个人被活埋了，另一个则被淹死。（Johnston 1910：92）

19世纪甚至20世纪早期的殖民者充分意识到了他们被分类为"鬼"的命运。若从"事件"观之，通过"鬼"显示的结构最明显不过地表现在自1894年中日战争以后民间社会对于"日本鬼子"的态度上。不过，当他们将"洋鬼子"或"鬼子"转译成英语词汇 foreign devil 或 devil 时，无疑发生了跨文化理解时必然的误译，即是说，只转达了其中一种含义。或许帝国末代皇帝的那位英国老师庄士敦已经在某种程度上意识到了这一问题，在一本著作中，他把这个词译成 ocean men，字面意思是"从海上来的人"。如果将上述两种译法结合中文语汇"鬼"一起考虑的话[24]，"洋鬼子"这一词汇所传达的元结构就十分清晰了：

阳：阴::内：外::陆地：海洋::人：鬼。

[24] 在任何情境中，外部世界的来者都具有"鬼（ghost）"的品格，但只有在特定历史情境中，"鬼"才会变成"恶魔"或"魔鬼"（devil），如只有在特定情境中他们才会变成特定的"神（god）"。但无论在哪种情况下，毫无疑问他们都是"鬼"，这是因为，"鬼"可以被认为是非情境性的，它是结构的要素；因此，我把"鬼"视为一个范畴，而把后两者视为前者的社会性演化或延伸（"价值"）。

结构主义者并没有说错,“变化越大,就越是不变”,但为了免于无谓的指责,还是把这个说法颠倒过来好,“越是一成不变,就变化越大”(Sahlins 1981)。对于“长时段的结构”来说如此,但对于“事件”同样适用。晚期帝国乐于被人们描述成一个秩序陷入混乱的动荡时期,在某种意义上说,这并无疑义,而且,也是一个人们以“鬼”来标明其特征的时代,这也意味着,它是一个以其自身注释或再生产了一个“结构”的时代。无论在何种意义上,一种“结构的历史”。还有什么比晚期帝国的“鬼”更能够彰显这种“历史的结构”:遍及山东各地的杀死传教士的教案事件、义和团“扶清灭洋”的口号以至于20世纪占据了中国日常话语中重要位置的“日本鬼子”之类的称呼语?[25] 在青岛、高密等地区民众的眼里,德国人的铁路也许会破坏这个地方的风水[26],从而激发了一系列冲突,村民们用那些在外国士兵看来不堪一击的武器如矛、土炮等和德国人战斗,但他们终于发现无法抵御这些外来者(参看 YHTB;卫礼贤 1998:17—18)。当威海卫地界的180个村庄得知他们要被划入英国人的统治范围之时,想到他们或许从此就要由“天子”的臣民永久变成“洋鬼子”的臣民,巨大的恐惧感促使村民们在英国人和中国官吏共同勘界的那一天奇迹般地集合起来,反抗将标志着身份归属的界碑埋在他们的土地上。当然,最终的结局是埋下了界碑,修建了铁路,但这不过是印证并强化了那个以“鬼”作为要素的本土结构:像他们的皇帝一样,此前不久,他们还能够以“大国”臣民的高傲态度来向这些“洋鬼子”吐痰,而此时则只能面对着他们的锐利

㉕ 与这一称呼语极其类似的,还有称呼西洋人的“红毛番”、19世纪称呼俄国人的“老毛子”、20世纪50年代的“美国鬼子”之类的语汇。

㉖ “由于各种各样的原因,中国人对修建铁路持否定的态度,其中一方面是因为他们心中都有这样一种迷信,认为修铁路会惊扰黄土下面的列祖列宗,另一方面是因为在一些地势较低的地区,人们担心修建铁路而筑起的堤坝会增加洪水的危险。”(卫礼贤 1998:17)“居民们都很小心在意,有意让铁路和镇子之间保持一定的距离……当地还有些人连看铁路一眼都不愿意。”(同上:123)

武器惶惑不安，不知明天的命运。与此前时代相比，在他们的日常生活经验中，从那个未可知的外部世界漂洋过海而来的“鬼”引起的巨大恐惧感是无与伦比的——战争事件乃是最典型的恐惧感表达形式——越是恐惧，就越是坚信。的确，从功能角度而言，“鬼”并非仅是一种分类，它是被用来界定主体自身社会群体界限的一种方式(Feuchtwang 1991)。在这个意义上，“鬼”的发明既是神话，也是事件。恰恰是在通常被人们认为是“文化断裂”或“文化没落”的这个时段里，文化得到了最强有力的表达，关于外部世界的“鬼”的恐惧感成了20世纪中国政治运动及历程的最富有生产性的因素之一。

一如我一再表明的，这种应对“大门口外的陌生人”的结构决不是仅仅适用于文化接触的语境中，它首先是在本土社会中形成的。我们看到，在这种结构性鉴定方面，晚期帝国时期对于“鬼”的恐惧感甚至延伸到帝国版图内部的其他一些人群，无论如何，在本地人群看来，这些人群也是来自外部世界的。从孔飞力的作品中，我们已经看到了这种恐惧感在最高统治者和一般民众的共谋下究竟会生产出怎样的社会运动(孔飞力 1999)。毫无疑问，庄士敦正确地指出了“洋鬼子”和其他一些类型的内部“异类”之间的相似性，但这只不过表明了，“洋鬼子”的结构性位置恰恰是由那些“内部的外人”所占据的位置：

> 文登居民并非只遭受外国“蛮夷”的可怕袭击，他们自己国家的那些无法无天的同胞有时在令人恐惧和残忍的程度上一点也不比倭寇逊色。[12] 的确，在山东人眼里，那些航海而来

[12] 庄士敦指的是帝国晚期驰骋于山东洋面的来自南方沿海地区的“商盗”。若是我们考虑到山东地区关于南部中国居民的某些称呼语如“南蛮子”、“南仙”(即民间所说的“地理先生”，他们被认为是到北方来寻找“好风水”的)之类，对于这一点或许我们就不应有什么惊奇之感。

者就是外国人(foreigners),因为他们大部分来自江南各省,操着北方人全然不懂的方言。(Johnston 1910: 49—50)

必须承认,即使在最友善的年代里,外部世界的来者都不能够摘掉这副面具,它是本土结构中的一个要素,或者说,一个价值;它取决于系统(索绪尔 1996)。同时,惟有将这副"鬼"的面具看成是"历史性的"或"情境性的",才不会自落陷阱。当事件改变了历史的情境之后,结构(通过其主体)替这些外来者把这副"鬼"的面具暂时或部分地隐藏到他们的身后,在他们的脸上换上了一副"神"的面具。

外来者成为神。这如何可能?但这又如何没有可能?回顾一下并不算那么遥远的历史经验:"对中国的佛教征服"(许里和 1998)使得佛陀成为中国超自然存在世界的最大主宰之一(侯旭东 1998),外部世界由此作为神圣之所在、作为"取经"的圣地,至今仍是人尽皆知的一种态度结构(尽管可能已经失去了原初的所指或已经转换,但至少能指结构依然稳定)。然而这种"结构"并不始于佛教传入中国的时代,在此前它就已经稳定地存在:居住着"不死的神仙"的"三神山"就被人想象成坐落于胶东半岛之外的大洋中间,"三神山的传说,反映出那个时代的人们对于开拓外部世界的一种想象和热望(白寿彝 1993[1937]: 2)";类似的想象在今天甚至成了胶东旅游业的资源。正是在这样的意义上,"胶东"成了"夏威夷":当地人表现出与桑威奇群岛相似的特征,神被想象成是"外来者"。在沿海地区的某些民间传说中,某些神灵的塑像(如观音菩萨)是从海洋上漂来的。漂泊而来的神甚至并非那些声名显赫的大神,地方神同样也可以从外部世界跨越到此界,如,威海卫地方供奉的龙宫"三官"在夜里托梦给一个庙祝,庙祝被引到海边,发现三官神像就躺在水边(Johnston 1910: 364)。当然,还有什么能够比最重要的神灵"妈祖"更具有说服性呢?那些同样作为外来者或

陌生人的来自南方地区的"南蛮子"将他们自己的地方神和保护神带到了北方地区,而恰恰是在对"外部的鬼"表现出绝大恐惧的帝国晚期时代,这位外来神将自己的行宫建满了整个北方沿海地区。在某种程度上,这似乎是在表明一个对举的结构:同是作为外来者和陌生人,鬼越是令人恐怖,神就相应地越具有威力㉘。

在某种意义上,只要他是统治的,他就是神。在社会空间、而非在传播学的意义上,对于村落社会来说,神几乎都是外来的,是高高在上的,是村落外部的世界所强加的。惟其如此,这些神也几乎无一例外地潜藏着一副"鬼"的面孔:能赐福,亦能降灾;能捍卫,亦能杀戮;既慈善,又残暴。汉学人类学家已经成功地在民间宗教神灵身上辨识出了这两种既悖反又统一的面具(Feuchtwang 1991)。与本土社会对待作为外来者的"洋鬼子"相类,地方民间社会对待作为外来者的统治者的态度亦如出一辙:如果他是慈善的捍卫者和赐福者,他就是应被颂扬的神;否则他就是残暴的、具有侵犯暴力的"鬼"㉙,此时唯一的策略只有驱旧"鬼"、纳新"神"㉚。正因如此,在与西方殖民者接触之初,这些外来者必定要扮演邪恶的陌生人的角色,他们必定要戴上"鬼"的面具。但一如前文所述,当历史或情境发生改变(无论是外力强制使然与否)时,本土文化

㉘ 神灵作为漂泊来此者的特征,甚至能够反映到某些物品上面。威海卫的关帝使用的大刀据说就是从大海中浮出来的,人们听到它从海里发出了牛吼般的声音。人们还在被海浪冲上岸来的船中发现了另外一些拥有神秘威力的物品如宝剑等。(Johnston 1910: 363)

㉙ 一个南方村落的传说讲述道,从外面来的皇帝(作为外来者)杀害了如此之多的人,以至于连河流都染红了;某些灶神的传说也与此相类似,灶神被认为是出生性残酷的元朝士兵("鞑子")转化而来:人们不堪忍受"鞑子"的欺压和剥削,相约在同一天(阴历八月十五)杀死了鞑子,但因为惧怕他们的鬼魂的报复,人们将其当作灶神来崇拜(Feuchtwang 1991)。

㉚ 在以孟子为代表的传统儒家的表述中,这种驱除行为具有当然的合理性,被认为是"杀一人"而非"弑君"。到了帝国晚期,这种态度表现得更为强烈,顾炎武明确肯定诛杀"独夫"的合法性。

图式或许会为这些外来者脱下这副面具而为他们换上另一副面具:神。其原因当然具有暴力的因素,就像前面所说的,"只要他们是统治的",但或许更在于,他们的确行使了作为统治之神的职能(function)。[31]

显而易见,一般民众当然不是没有意识到这些外来者和他们原来的统治者之间的差别所在,在身份上他们仍然是"洋人",在分类上他们仍然是"鬼"。但正像正统神灵有能力将原本恶意的"鬼"收为下属一样,(他们相信)他们的皇帝也当然有能力将这些洋鬼子收归为他的臣属。在和一位村落领袖交谈时,庄士敦清醒地意识到,这些中国人也许永远也不可能变成"英国国民"了——这并不是无关紧要的,在他描写威海卫的作品中,他花费了数页篇幅来讨论这个问题——这个"头人"自信非常正确地向庄士敦询问,"英国到底归总督管呢,还是归国王(小国的君主)管?"身为汉学家的威海卫总督当然十分清楚"总督"或"国王"的真正含义:

> 无论用哪个词,都暗示着,英国的地位远远低于中国。由此一来,在大多数人中间激起了这种念头,他们自己的皇帝大概出于只有他自己才知道的某种理由,暂时将威海卫管理权托付给了某些英国官员,毫无疑问,他会在适当时间内决定什么时候废止这种安排。当然,想法并没有这么明确,而大多数人基于实际经验也非常明白,中国官员,无论地位如何尊贵,目前都不能在威海卫行使任何权威;但要想说服他们相信,皇帝即使愿意,也无法让外国人马上离开.那必定会归于失败。总而言之,问题在于,威海卫的中国人之所以

[31] 就像这个术语(function)本身所表明的那样,一方面,它乃是"结构"或"系统"意义的,即"功能";另一方面,在"实践"层面,即"职责"。

会默许英国人统治，是因为他们的统治者，以山东总督为例，为他们作出了默许的栏板；但若一旦总督直接或间接地发出命令，威海卫的英国人不应再受到尊敬，在数天或数周之内，在租界居民之间马上就会激起令人震惊的排外情绪的变化（Johnston 1910：88—89）。

威海卫人何以会默认英国人的统治，一个重要原因在于，他们模模糊糊地相信，我们之所以会在威海卫，乃是应了中国政府之请，并且与中国政府保持着完全友善的关系，此外，在某种程度上，我们也被认为要执行皇帝本人发出的威严的旨意。他们仍然称我们为“洋人（ocean men）”，而称中国为“大国”。当他们为贞节寡妇或其他女人竖碑时，仍然以“圣旨”二字题匾。没有任何哪怕是最微弱的痕迹表明他们拥有效忠英国统治的情感，即使是那些将会惋惜我们离去的人们也是如此。大多数人都不清楚英国到底在哪里；有些人认为它在“上海”或“在靠近香港的地方”，其他人，或许是因为困惑地回忆起参加了1900年行动的黑皮肤的英国军队，认为大英帝国和印度这两个词汇可以互换。

就像19世纪末一个传教士曾就这个半岛的地图所描述的那样，这个半岛在地图上的形状看起来就像一个戴着官帽子的头像拱手向着皇帝所在的京城施礼（Armstrong 1891）：它及它的人民仍然愿意拥有一个皇帝，传统统治的合法性本身并未遭到质疑，若有什么质疑的话，那只能是这一合法体系本身内部的局部代理人究竟是否完美地体现了那一合法性。正如20世纪初山东地区流传的一首歌谣表明的那样，打着“平权主义”招牌的总统制首先遭遇到了怀疑：“五色旗，没有边，大总统，做几天，天也愁，地也愁，先割辫子后割头（朱监堂 1923）。”就此而言，甚至直到今天，民间社会

的合法体系仍是“等级主义”的。[⑫] 当然，我们也要看到，这种“等级主义”合法性的想象图式并不仅仅是民间社会主体所特有的，在某种程度上，可以冠之以“中国”的字眼。就19世纪晚期的各阶层而言，这种想象可以说是统一的，但并非是单一的。

英国人在威海卫的统治表明了“鬼”如何转变为“神”的过程，从而也表明了一个结构是如何能够通过事件得以再生产出来并在不同的历史情境中生发不同的意义的。我们看到，像利奇(1995)所说的那样，就结构而言，必定有一个中间项的存在起着中介和调整作用。在我们的案例中，正是作为位置上居于上方、地理上来自外部的以皇帝为表征的传统统治者所扮演的“神”的角色：英国人可以由“鬼”转换为“神”，但却是在皇帝这位最高神的控制之下——结构完成了一次转换。

然而，在此我想提请注意在这种将“鬼”吸纳并改造的过程——由此，结构的转换——中“价值”所起的创造性作用(索绪尔1996；Sahlins 1981)。威海卫的个案表明了，以“统治”和“运气”形式显现的“事件”如何生产了一个既存的结构。在一个对以“自然灾害”为形式的事件有着极大恐惧的国度里，收成乃是验证统治者之合法性的最佳例证。英国人的“运气”的确很好，由此他们成了“土地神”——另一个世界的地方官，但却各司其职地统治着这个世界的地方——的世俗对等物，英国统治者终于成了一个喻体：

---

⑫ 在将近一个世纪之内，民俗学者坚持不懈地试图在“民间文化”中发掘一种具有传统意味又能够暗合于“现代”的“自由”、“民主”精神。当然，这种旨趣实际上与“现代性”在知识界的成长有关。不过，其惑人之处还在于其悖论：一方面，虽然(基于民族主义的考虑)这一知识系统感兴趣于“传统文化”和“民间文化”中的“平权主义”；但另一方面，它又想象“农村”或“民间”乃是和城市也即现代社会相对立的“前现代”时代，从而，前者的唯一命运就只剩下为“现代”性所取代的可能性。如此一来，在一种浓重的怀乡风格之外在特征中，这种想象恰恰陷入了现代性(以及它自身)所设置的圈套。

> 自从英国人统治开始，没有发生过一个真正的坏年景；而且，某些农业发展（尤其是供出口的花生的大规模种植）有益于土地本身，逐渐成为农民财富的来源。因为农民熟悉的因果观念，许多村民相信，好收成和总体的繁荣多多少少要归之于他们的异族统治者的“好运（fortune）”，这使他们受益匪浅。他们想象，土地神和精灵必定对英国人的存在感到满意：这不是很明显吗，如果不是这样的话，他们又怎么不会给他们的土地降灾或送来一场虫灾？（Johnston 1910：91）

这表明，“父母官”这一概念的运用对象已经发生了一定的变换。庄士敦明确意识到了这一概念在威海卫民众应对来自外部统治者时的作用，而且，当他解释“孝”这一概念时，他显然是把这一概念与英国人作为威海卫统治者的角色联系起来了，而不仅是在描述中国的官员：“……地方官——不仅如此，省府总督，甚至皇帝本人——都被其下属或臣民认为，或者声称自己，应为灾难性的地震、灾害和水害个人负责。”（同上：345）

显而易见，英国统治者的角色转换和韦伯意义上的传统国家之“国家福利”神话的破灭勾连在一起。正是出于这种赋税方面的担忧，在英国人统治之初，民众最为担忧的并不是社会上流行的一般谣言，如“他们的家人会被杀掉或者被剥夺财产”之类，而是这些新的统治者是否会征收过重的赋税，“而早期骚乱……则可追溯到英国人将会采取何种收税方式的谣言。比如说，人们认为，家禽可能也会被抽税。”不过，他们的担心并非没有理由，在某种程度上，他们的担忧变成了事实，在英国人的统治之下，他们需要交纳的赋税的确增加了。不过，英国人这一通常不会引起好感的举动却因为其他方面的“福利”成就而得到了补偿。尤其如果我们考虑到皇帝管辖之下的那些帝国地方官吏没有能力或者从来没有想到要提供的那些公共福利，那么，英国人被转化成“神”或许能够得到进一

步的解释:实用主义。而我们也将看到,在此后年代里,这些"洋鬼子"能够提供国家无力或无法提供的公共福利的想象将继续在一般民众的生活世界中发挥重要的(在某些时刻甚至是决定性的)作用:

> ……英国统治的这些不怎么吸引人的方面,却因他们不再受中国管理者的敲诈勒索、繁荣的地方商业的稳步发展、英国水手在港口花费的钱财、英国商船带来的地方产品的便宜而安全地输出的便利以及政府为了直接的公共福利而实施的有用的公共工程而抵消了。(Johnston 1910: 93)

我们最喜欢英国统治者的什么?在经历了由"鬼"到"神"的转变之后,英国统治者要向"土著人"询问这样一个随之而来的问题。即使统治者没有发问,本地人也会自问自答。他们没有剖心摘肝。他们是统治的。他们迎合了国家福利的本土神话。但最重要的是,他们是"人"——在结构的历时意义上,他们转变成"人":这些"鬼"(在中央王朝那里,则是"外藩")原来也懂"礼仪",在某种意义上,他们比其他一些异族统治者甚至比"中国人"懂得更多,而更重要的是,他们的确实行着这些"礼"。一个威海卫人就是这样回答这个问题的,而本土人在20世纪初作出的这种回答或许会让女权主义者感到满意(但不无讽刺意味的是,这种本土回答却是基于他们的旧框架):

> 我告诉你,我们的土路太窄,很多时候两个人没法同时走过去,除非一个给另一个让路。当我们以前的统治者日本人迎面碰到我们的小脚女人在路上蹒跚时,他们从来不会停在路边让女人们过去,而是逼着她们躲在石头山脚旁,要不就站在坑里。相反,英国人不管是骑马还是步行,都会给女人让路,

他会自动走进一个深雪坑里，而不是让一个中国女人爬下一条干路。我们已经明白了，在你们国家里，男人都是这么做的，这就是我们喜欢英国人的地方。(Johnston 1910: 433—434)

在以朝贡制度为支撑的中央王朝意志那里，应对外来世界之来此者的策略是"变生为熟"，生番变成熟番。不仅在理念层面上，在实践层面上同样如此。这是一种借助"食物"媒介进行的隐喻(周星 1998)。民间社会也遵循着类似的"烹饪逻辑"。就这个半岛来说，我将通过两个食物传说来检验这种神话逻辑，这两种食物的名称也反映出它们的地理来源，而在主体那里，其地理源地恰恰表明了这些食物"外在"于"文化"的特征：

1. 不知哪朝哪代了，外国来到咱中国，送了一个大西瓜。西瓜有多么大呢？有一间屋那么大。人家说啦："看你中国会不会吃这个西瓜，要是会吃，俺年年进贡，岁岁称臣。要是不会吃，那没什么好说的，发兵打仗。"那谁知道怎么吃，这么大个西瓜?! 满朝文武犯了愁。后来，有一个聪明的大臣想出个法子，得使火烧着吃。架上柴禾，点上火，烧！烧熟了，使刀割开。割开一看，里边儿都是那毒蜂，都叫火烧煞了。要是不拿火烧，一割开，毒蜂就把中国人都蜇煞了。拿火烧着吃，没事了。

2. 咱中国原来没有地瓜，地瓜是从外国传进来的，是外国人送的。外国人送这个地瓜，他没安好心肠，地瓜有毒啊，他想把中国人药煞。后来，有一个聪明人，想出了一个法儿，地瓜煮熟了，就着辣椒吃。辣椒解毒，就把地瓜的毒性解了。所以咱现在吃地瓜，都要吃辣椒。[33]

[33] 这两个传说，是我在日照市郊区搜集的，但在各地出版的"民间文学集成"中，也能发现类似例子。

传说的叙事遵循传统讲史小说的"斗智"框架,在我看来,这恰恰由讲述的主体表明,传说的"事件"不能离开历史的情境。正是通过类似的"历史"事件,传说再生产了一个本土的结构。由结构主义观念观之,这两个传说几乎完全复制了列维-斯特劳斯关于"生食(the raw)"与"熟食(the cooked)"的基本结构(Levi-Strauss 1979)。从生食到熟食的转换,依赖于两个必需条件,文明的载体("聪明的人")和文明的媒质("火":第二个传说的媒质的颜色和味道表明,它乃是"火"的一种转化形式)。

我们看到,这样一种关于"食物"且更是以之为隐喻的神话逻辑不断重复出现在历史之中,或者也可以反过来说,历史持续重新生产着这样一种"烹饪"逻辑。在这一意义上,列维-斯特劳斯的说法"历史本身的目的似乎只是为了再次制造出一个结构来",并不算过分。或者借用马克思的名言说,"人们创造着他们的历史,但他们却不知道自己在创造着他们的历史",若将之解读为结构主义的宣言也有其合理性。当然,"结构即目的"的说法并不表明对意义的否定,历史或事件也并不仅仅作为媒介。就此而言,生活即意义。"历史的辩证法自始至终是结构的"(Sahlins 1981),一个历时的结构——在随后的个案分析中,我的一个目的在于表明,结构是如何能够辩证地通过最富有"现代性"的事物实现转换的。

红与黑:作为介质的华侨群体

在某种程度上,"传统"时代"一切都比现在更为清晰"的说法,部分地有其道理:至少,我们的时空道标是在那个时代之外定位的;而这个时代之所以经常被人们表述成了一个"大转型"时代,是因为我们深陷此中。虽然如此,在此我仍然要强调这种时代"偏见"(我在伽达默尔的意义上[伽达默尔 1997]使用这一术语),这

有助于我们确定，究竟是什么能够跨越差异的时代而继续稳居不动甚至一如既往地潜藏着并且引导我们："惟有在情感和地貌陌生的地方，人们才需要诗歌和地形图。"(Geertz 1973)

我们看到，胶东半岛的确经历了一个"迷信"消除的"启蒙"时代(关于现代时期官方意识形态在"移风易俗"名义之下进行的对山东地区以及山东半岛的营造过程，可参看 GMXS；GMWS；石英 1935 等)，虽然迟至 20 世纪 80 年代，某些偏僻山区的人们仍然对"火车"充满了好奇之感，但几乎没有人还会认为火车会破坏他们的风水，仿佛与昨天完全不一样，人们与官方的看法完全一致，"要想富，先修路"，与此相符，人们已经奇迹般地扭转了对于来自外部世界的殖民者的观念：当然仍会因为"帝国主义行径"继续不时发生而以更为隐蔽的形式强化了关于"鬼"的意象和范畴。但同时，置身一种比以往任何时代都大的互动情境中，外来者作为"神"的特征也更为突出了。在这一点上，的确是"现代一化(modern-ization)"了。但我仍然要强调说，"19 世纪"并未终结。在此涉及的问题是：什么时候"西方人"作为本土人直接而对的实体出现在他们面前，而什么时候"西方人"又是作为想象存在的——当他们作为一种历史的想象物出现时，本土人又借助何种介质、怎样来构造他们的想象图式？

这部分文字试图表明，我在前面描述过的"结构"如何在这个所谓的"大转型"时代里完成自身的转换，而这种转换又恰恰是通过最具"现代性"的事物——现代城市和市场——得以进行的：我将对一个特定社会群体即"华侨"进行一种俯瞰式描述。

从人口流动形式来说，所谓"华侨"实际上不过是外向移民如"闯崴子"或"闯高丽"等的一个组成部分，就此而言，和其他形式的外向移民相比，华侨并无任何特殊特征可言。将华侨定义为一个特殊的社会群体，显然与现代中国的民族一国家的成长有关："主权国家"成了世界现代历史之辩论会的基本叙事框架(关于中国的

论述，参看 Duara 1995）。大略而言，传统帝国时代定义人群的“文化”方式，此时已变为“国籍”方式。我们在地方志中可以看到，胶东地区流向俄罗斯、朝鲜等地的人口迁移一直在延续着，但并没有被冠以“华侨”。“华侨”群体的形象转型过程，从 20 世纪 30 年代荣成县对朝鲜排华事件的反应中可以看得出来——而在此前的帝国时代，类似的排华事件却只能引起中央统治者的冷漠态度，如清朝政权对印度尼西亚排华事件的无动于衷：在帝国的文化意识形态中，那些人群已经成了逃离中华文明、自甘下贱的“化外之民”。1931 年朝鲜排华事件中，荣成县旅鲜侨民多人遇难，“山东省荣成县旅鲜被难侨胞后援会”发布了公告（RCSZ：28）：

> 敬启者，迭据旅鲜逃回难侨报称，朝鲜暴徒近受日人煽惑，于七月二、三两日连向我旅鲜侨胞肆意屠杀，遇店焚毁，死伤枕藉，损失亿万。骤闻噩耗，发指眦裂。既深惜韩奴之甘于为虎作伥，复深痛我侨胞之横遭残害，凡属血性，能不悲愤！除通电呼吁全国同胞一致奋起，严向日方抗争外，经由各机关组织山东省荣成县旅鲜被难侨胞后援会，业于七月二十四日开始工作，并派员调查损失，供献政府作外交后盾。惟是死者死矣，生者垂毙；失养者嗷嗷待哺，失业者流离无依。际此情况，殊堪可怜，稍怀恻隐者岂忍袖手？敝会念及此情，谨代申乞助，尚祈各界人士垂念危情，仗义乐施，倾囊相救，使死者得慰幽魂；垂毙者得保余生，临款不胜祷之。
>
> 山东省荣成县旅鲜被难侨胞后援会
>
> 民国二十一年七月二十一日

不过，关于“华侨”之价值的转型显然早在此前就已经完成了。虽然从 19 世纪 40 年代开始，英、法、俄、美等国就从山东境内掠夺、招募数以万计的华工去美洲、欧洲等地从事开矿、修路、垦荒和

服军事劳役等工作，但关键时刻却是第一次世界大战：各交战国伤亡惨重，劳力供应十分紧张，从中国招募劳工的目的是为了前往欧洲服军事劳役。而北洋政府也主张“以工代兵”，认为这样可以使“本国政府不费分文”，而又能够“获战胜后之种种权利”：华工苦难史终于转换成了关于外部世界的福利神话。

北洋政府关于“华工”的策略表明，华侨最终被塑造成了一个特殊人群。这也意味着，我们所说的“结构”再次出现了：这个和外部世界拥有直接的贴近关系并在很大程度上成为本土想象中后者之喻体的边缘人群变成了本土系统中的一个“价值”，这个人群之所以成为一个“价值”，正是因为它与外部价值之源的贴近关系。在此后的时代里，这个群体将继续扮演这种角色。且看下面一个例子：1944 年，胶东行署在一份关于“对敌政治攻势”的文件中决定：“趁旧历年关，海外商人与手工业者归家时，吸收其劳动收入（外汇），支持货币斗争”，“争取建立几户可靠的贸易汇兑关系，保证汇票供应及主要物资的输入”（《烟台市志》：387）。仿佛农民生活世界中的“财神爷”一样，在“年关”这样一个清理债务的传统“关口”，“华侨”的价值也再次凸显出来。

除此而外，包括留学生和华侨等旅外人员在现代革命史上曾经扮演的角色也有助于此后时代关于这一群体的想象。近现代中国革命的一个显著特征是，海外力量在颠覆帝国政权的过程中处于一种中心性位置，孙中山利用海外华侨和秘密会社图谋革命的策略是众所共知的。胶东半岛也不例外，亦如孙中山一样，在根本上，和毛泽东后来实行的“农村”策略相反，这些革命者奉行的乃是“城市中心论”：烟台、威海、青岛、莱州、龙口等城市成了革命者的棋盘上谋求最终胜局的“眼”。

在辛亥革命前夕，青岛是旅日山东同盟会的重要活动据点。1908 年初，留日学生、同盟会员陈干在日本与章太炎商定，回青岛创办“震旦公学”。旅日的革命党山东领袖丁惟汾派同盟会员栾星

挈来青岛，以宗教活动为名，参与震旦公学的组织联络工作；丁惟汾则在华侨中为创办公学进行募捐活动。陈干在青岛发动盐民，武力夺取了沿海税局的公款，为建校筹集资金。德国殖民当局对同盟会在青岛的活动显然持相当的戒备心理，因此当陈干申请办学立案时，德国当局即拒绝办理。但在陈干等人的据理力争之下，德国殖民当局只得批准立案。震旦公学是山东同盟会员所办学校中最大的一所，实际上是山东同盟会的革命机关。1907 年，山东同盟会盟主徐镜心等人在莱州富商邱丕振的资助下在烟台创办了东牟公学，延聘同盟会分子担任教员，提倡青年革命。山东辛亥革命完全是由留日学生徐镜心、丁惟汾等领导的，武昌起义以后不久，在留日学生、地方开明士绅、基督教徒以及清营军官等的共同努力下，胶东部分的山东革命首先在上述几个城市里取得了成功。此后，在袁世凯恢复帝制期间，山东又有许多华侨回国参加讨袁战争：如同广东的华侨决死队一样，山东组织了华侨义勇团，该团成员共有 93 人，为加拿大、美国、日本及南洋华侨组成，由夏重民领导。他们于 1916 年 5 月离开侨居国，在青岛登陆，驻守在潍县，与居正领导的东北军并肩作战，组成了一支反袁武装力量。留学生、华侨等海外力量有助于塑造此后关于这些“革命者”的想象的两副面相：一方面，在关于现代中国革命的话语中，这些促成现代暴力革命的人们被表述成了一个“新时代”的建设者，“新秩序”的创立者；另一方面，他们也具有摧毁性的力量，成了另一种秩序的毁灭者——虽然这种特征是潜藏在“旧秩序之革命者”的表述之下的。

无论如何，在社会分类的意义上而言，“革命者”是和外部世界的力量联结在一起的。惟其如此，一方面，在“革命”以后的国民党和共产党的历史叙事中，他们因毁灭性和创造性的力量而被誉为英雄和先驱，另一方面，在帝国捍卫者的视野里，他们则成了和“洋鬼子”或西方人同属一类的“恶魔”——从“结构”的观点言之，这只不过表明了，结构是如何在不同情境中显现自身的；这一转换同样

会发生于历时性的情境之中——在不同社会群体之间的共时性转换转变为在同一社会群体之不同时段之间的历时性转换——我们接下来就会看到，情境性的社会变迁马上就会为“华侨”换戴一副面具：近“鬼”者。

在此意义上而言，我们只能将那些和外部世界具有直接关系者在新中国确立和稳固过程中的遭遇归于中心政权对外部世界的警惕感和憎恶感：虽然此时一般人民不再和外部势力直接接触，但对于外部世界的疑虑却并未因此稍减。由此，在上层意识形态和一般民众的共同心态的共谋之下，疑虑和怨恨自然而然转移到如今唯一的直接与外部世界发生接触的“华侨”这个社会群体上了。这种憎恶感是在“民族主义”的感召下被激发起来的。在解放后的政治运动如“文革”中，除了那些少数能够寻到一个避难所的幸运者，大多数身在家乡的“海外侨胞和眷属”都未能幸免于难，运动冲击着这些拥有海外关系的人们，除了必须接受政治审查之外，他们的房屋也被占用，政治上同样被列入了另类，无论在哪一方面，都必须以“异类”的标签来对付他们：侨汇，通信，子女升学，就业，加入党，团组织，诸如此类。

当然，我在上面所作的描述选取的是这个半岛从解放以后到“文革”期间的时间片段，而即使在这样一个时间段落之中，“华侨”作为一个社会群体也决不是一直生活在此种遭际之中。恰恰是在这个时间段落中，华侨与外界财富的关系亦得到了凸显：仍然是结构的情境性显现。这种过程是和官方财政策略联系在一起的：1955年，国务院发布了“关于贯彻保护侨汇政策的命令”以后，胶东各地市即责成银行加强侨汇管理。不过，正像我们看到的那样，这种政策针对的并非是作为“私有财产”的侨汇，而是如何将侨汇纳入国家建设的方案中。同样的策略亦运用于华侨及其本地亲属的消费方面，即，如何鼓励他们购买产品并从而以此种方式将侨汇上流到国家经济体系内，其主要方式是由胶东地区的中国银行根

据侨汇数量按照比例给汇户发放侨汇券，持券到指定商店购买物品。另外一个途径是在住宅问题上做文章：从20世纪60年代开始，胶东半岛各地区就开始修建专供华侨和侨眷购买居住的"华侨新村"；而在这样一个奉行试图将城市再度塑造为"高等文明"之载体的"城市中心论"的时代里，在城市空间里是否拥有居住权亦成为标定"价值"的方式，1980年，烟台行署规定，"凡在城镇购建房屋的华侨，其主要亲属在农村的，应准予迁往城镇落户"。[34]

这种在官方机构和民间社会共谋之下的努力取得了相当的成功，官方落实了"华侨"这个置身本土世界和外部世界之间的社会群体的政策。在一个以"经济"为鉴定价值之方式的时代里，对于这个群体的价值肯定自然也聚焦到"经济"范畴。关键之处在于，华侨在本地城市的投资被宣布为地方官方机构的业绩。在"技术合作"的名义之下，华侨的价值得到了鉴定，从这种数目字式叙事（1984—1990年间华侨、外籍华人、港澳同胞等与青岛市的经济技术合作）中，我们不难读出，其"价值"含义是象征性的，它是一种证明：(1)成交经济技术合作项目共450项，占全市对外经济技术合作项目(1062项)的42.4%，总成交额6.24亿美元，占全市对外经济技术合作成交总额(15.27亿美元)的41%。(2)兴办合资、合作企业126家，占全市外商投资企业(175家)的72%，总投资额3.65亿美元，占全市外资企业总投资额(5.24亿美元)的69.67%。(3)成交引进技术设备项目共615项，成交总额4.11亿美元。

说这样一种数目字式叙事主要是一种关于社会群体的价值鉴定方式，当然不是要否认华侨群体所扮演的真实经济角色，不过，我们同样可以模仿这种数目字计算方式，来判断一下华侨群体在

---

[34] 在将华侨纳入民族一国家建设方案的过程中，"民间"组织显然扮演了一定角色，胶东主要有两个民间华侨社团：烟台地区台湾同胞联谊会和烟台市归国华侨联合会。实际上，这些组织具有准官方性质。

地方社会—经济格局中占据的真实地位。我们以烟台为例：烟台市曾经从1950年代始先后对旅居国外的烟台籍华侨进行了5次普查。1982年的普查结果表明，烟台籍华侨总共有37974人，如果考虑到与总人口的比率，这一数字显得微不足道，若以1985年烟台地区人口819.5万人计算，则华侨与总人口的比例是0.46%，即216:1[35]。

余论：象征秩序中的"隐形之手"

围绕着"文化"这样一个人类学概念，众多辩论性的"对语"以及各种自言自语型的"独白"仍在这样继续着：一个杂语世界。回想我在胶东这样一个地方区域所遭遇到的，同样是一个类似的杂语世界，一部穿越历史之维的地方性杂语别集：正统王权、地方商人、殖民主义、神话、城市、基督教、战争、船货、海盗……仿佛是在杂货店中随意地堆放的、令人不知所措的散乱物品，每件事物都在说着自己的方言。

弥漫于杂乱的事件和物品的历史之林中，那些微型结构的确呈现出一种同义反复的趋势，就像波德莱尔说的那样，"去掉一节椎骨，这曲折的幻想分开的两段会毫无困难地又连接在一起；把它分割成无数片段，您会看到每一片段都可以单独存在"，但我之所以仍要坚持进行烦琐的结构主义式分析，目的并不仅仅在于鉴定结构本身，而更在于历史。在经过足够漫长的跨度后，历史的宏大转型的确已经发生。而我通过这种"从历史的角度考察当代"（卢

[35] 根据官方统计数字，烟台地区1936年有118.77万户，592.77万人。1949年人口为123.41万户，534.74万人（《烟台市志》：181）。若以这两个年代统计的数字计算，则华侨大约各相当于当时人口的0.64%和0.71%。

卡奇 1992：306)的简略写作，只不过是试图从某一个角度去理解这样一种转型的长时段过程究竟是如何完成的。就其运作机制而言，动力在于实利主义的情境性焦虑(无论环境或周围的社会强加与否)，其过程呈现为实践利益(practical interest)，而"实践利益的社会结果(更不用说实践利益的本质了)"，则"依赖于现存结构(structure in place)"(Sahlins 1976：12)。

结构主义能够提供的，在于它宣称"物质活动中的象征秩序"。在此我愿借助一个隐喻的形象来简短总结我在此提供的这个故事：1998 年夏天，在青岛郊区参加一次会议期间的某个黄昏，我和几个朋友开始登山，途中我发现了几座塑像，岳飞、林则徐、包拯等等，当登上山顶时，又发现了一座修造得很气派的"庙"，里面供奉着一个老者形象。和负责管庙的老人聊起来，我才知道这是一个著名鞋厂主人出资修造的"胡三太爷"庙。这使我不无惊讶之感。作为一个"土著"，我当然知道这位"胡三太爷"是一副什么形象：在当地社会中，"胡仙"的真实形象乃是集合了"恶意"、"狡猾"、"多疑"、"不可捉摸"等性格于一身的"黑狐"。作为私家供奉的"家神"，它的主要伎俩就在于如何将别人的"财富"搬运到主家，而一旦得罪它或纯粹是由于它自己的喜怒，它就会离开主家，主家的财富也将慢慢失去。对这个小小的事件，无需再作更详细的描述。我给自己提出的问题是：如何理解我在这个胶东小山顶上所偶然遭遇到的——一群拥有史诗英雄般形象的历史人物环绕在这样一个与所谓"现代化"格格不入的形象的周围？或者说，在隐喻的意义上，怎样看待由宾馆、英雄和动物这三种迥然不同的形象在一个都市郊区所建构的"意义空间"？正如我所简略描述的那样，这个生性多疑而恶意的动物，已经不可捉摸地跨越了所谓的"传统"时代，毫不犹豫地一脚迈进了现代"市场经济"的门槛。而在此之前，它只能躲在里屋的角落里，享受一个男人或女人的个人行贿，然后跨出院门之外去代他窥探并盗取他人财物，同样，即使是在一个公

共空间(如庙)里,它也决不代表公众,人们向它单独泄露个人隐秘。但如今,它竟然堂而皇之地演变成了一个公共符号,从而,也成了现代经济社会的一个隐喻,说得更确切一点,土著"经济人"视线中的经济社会的公开隐喻形式:在这些符号系统的背后,究竟是怎样的一只"看不见的手"呢?在它的身上,似乎也缩映了那种时代的转型过程:如何鉴定人们的生存状态及其价值,在神话—宇宙观的支配之下,传统帝国时代的"文化"方式是诉诸最高原则("礼"),商业在其分类体系中占据了一个卑屈的地位,从而,就双方的"本性"而言,纯粹物质利益("利")也就与商人结成了牢不可破的拜物教式主仆关系;但这样一种土著经济学,在经过本土社会和殖民主义长达数个世纪的双重塑造之后,似乎完全颠倒过来了,商品,这个传统时代的仆妇,如今则登堂入室,主持着全民性的"家计"生活:传统时代的价值观似乎被倒置了,新的价值标准确立起来。但无论经历怎样的转换过程,也不会存在纯粹的"经济人","实利"必然是由象征系统、而不是由"人的(生物性)基本需要"决定的。

要确定这种历史的转型究竟是如何完成的,仍然是一个思想史的重要任务;而我在此所作的这种描述,既不完整,又多么粗陋!然而,仍有一个同样重大(而且是最根本性)的论题,这就是,虽然我将结构性价值的重新确立描写成了一朵恶之花,但是,决不仅仅是恶之花,想一想那个动物周围的那些英雄石像,这些触觉冰冷的石头,不仅仅是道德修饰物或遮羞布:我们至今依然没有写出一种关于这种经济的基础"伦理学",对它的"母体(matrix)"(Geertz 1984)我们所知甚少。[36] "最强大的延续性可以存在于文化变迁的

[36] 部分地说,由于我使用的素材是"地方史",我基本上没有真正涉及这个"母体"(仅仅稍微提到了朱元璋),何况,这也远远超出了作者的能力。但如果想要深入把握14世纪以来的思想史转型,我们必须对关乎其本体论的知识状态以及其他知识有所探索,到目前为止,对这个原始寓言,我们所知甚少。

逻辑之中(Sahlins 1994)"——14 世纪以来的历史,究竟是怎样一种道德变迁呢? 或许,我们仍需要一种系谱学?

主要引用文献:

中文论著

巴赫金(M. Baktin):《巴赫金全集》,1—6 卷,石家庄:河北教育出版社,1998。

布罗代尔(F. Braudel):《15 到 18 世纪的物质文明、经济和资本主义》(一)(二),北京:三联书店,1992—1993。

——:《菲力普二世时代的地中海和地中海世界》(上)、(下),北京:商务印书馆,1996。

——:《长时段:历史与社会科学》,顾良译,载《资本主义论丛》,北京:中央编译出版社,1997。

——:《资本主义的动力》,杨起译,北京:三联书店,1998。

陈尚胜:《闭关与开放:中国封建晚期对外关系研究》,济南:山东人民出版社,1993。

——:《胡安国的华夷观与明朝对外政策》,载祝瑞开主编《宋明思想和中华文明》第 406—414 页,上海:学林出版社,1995。

——:《"怀夷"与"抑商":明代海洋力量兴衰研究》,济南:山东人民出版社,1997。

程蔷:《中国识宝传说研究》,上海:上海文艺出版社,1986。

董作宾:《民俗文学中的"鸦片烟"》,《歌谣周刊》,1924,第 67 号:1—3。

DZGG《登州古港史》编委会、《登州古港史》,北京:人民交通出版社,1994。

冯友兰:《中国哲学史新编》第二册,北京:人民出版社,1984。

FSMW 福山县民间文学集成办公室,《福山县民间文学集成》(内部资料)。

FSQZ 山东省烟台市福山区史志编纂委员会,《福山区志》,济南:齐鲁书社,1990。

官美堉等编:《明实录类纂·山东史料卷》,武汉:武汉出版社,1994。

葛兆光:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界:中国思想史第一卷》,上海:复旦大学出版社,1998。

顾颉刚:《德治的创立和德治学说的开展》,《顾颉刚古史论文集》第二册,北京:中华书局,1988,第465—473页。
——:《五德终始说下的政治和历史》,《顾颉刚古史论文集》第三册,北京:中华书局,1996,第254—478页。
——:《秦汉的方士与儒生》,上海:上海古籍出版社,1998。
GMXS《国民党山东省党部报送办理改善婚丧礼仪等民间习俗情形致中央民运会公函》,载中国第二历史档案馆编,《中华民国史档案资料汇编·文化(一、二)》第452—456页,南京:江苏人民出版社。
GMWS《国民党中央民运会检送民俗改善运动大纲及民众卫生习惯指示纲要致各省市党部公函》(1934年),载中国第二历史档案馆编,《中华民国史档案资料汇编·文化(一、二)》,南京:江苏人民出版社,第441—444页。
侯旭东:《五、六世纪北方民众佛教信仰:以造像记为中心的考察》,北京:中国社会科学出版社,1998。
黑格尔(G. W. F. Hegel):《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,1999。
吉登斯(A. Giddens):《民族—国家与暴力》,胡宗泽等译,北京:三联书店,1998。
伽达默尔(H. G. Gadamer):《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海:上海译文出版社,1994。
JLZY《家礼摘要》,民国抄本。
RCXZa《荣成县志》(道光本)。
RCXZb《荣成县志》(民国本)。
康德(I. Kant):《实用人类学》,邓晓芒译,重庆:重庆出版社,1987。
——:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1996。
——:《纯粹理性批判》,韦卓民译,武汉:华中师范大学出版社,1991。
——:《实践理性批判》,韩水法译,北京:商务印书馆,1999。
柯文(P. Cohen):《在中国发现历史:中国中心观在美国的兴起》,林同奇译,北京:中华书局,1989。
孔飞力(P. Kuhn):《叫魂:1786年中国妖术大恐慌》,陈兼、刘昶译,上海:上海三联书店,1999。
孔祥吉:《胶州湾危机与维新运动的兴起》,《历史研究》1998年第5期:27—39。
黎元洪:《檄山东文》,载中国史学会主编,1957,《辛亥革命》(七),第337—338页,上海:上海人民出版社,1912。
李天纲:《中国礼仪之争:历史·文献和意义》,上海:上海古籍出版社,1998。
利奇(E. Leach):《语言的人类学:骂人话与动物范畴》,载史宗主编《20世纪

西方宗教人类学文选》，上海：上海三联书店，1995。
廉立之、王守中编：《山东教案史料》，济南：齐鲁书社，1980。
列维-斯特劳斯（Levi-Strauss）：《野性的思维》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1987。
——：《神话学：生食和熟食》，周昌忠译，台北：时报文化出版公司，1992。
——：《结构人类学》，谢维扬、俞宣孟译，上海：上海人民出版社，1995。
林顿（Linton）：《本土主义运动》，载史宗主编《20世纪西方宗教人类学文选》（下），上海：上海三联书店，1995［1943］，第901—913页。
LKMW 龙口市民间文学集成办公室，《龙口市民间文学集成》（内部资料）。
卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1995。
LYMW 莱阳市民间文学集成办公室，《莱阳市民间文学集成》（内部资料）。
LZMW 莱州市民间文学集成办公室，《莱州市民间文学集成》（内部资料）。
路遇：《清代和民国山东移民东北史略》，上海：上海社会科学院出版社，1991。
马尔库斯（G. E. Marcus）、费彻尔（M. M. J. Fischer）：《作为文化批评的人类学：一个人文学科的实验时代》，王铭铭、蓝达居译，北京：三联书店，1998。
马西尼（Federico Masini）：《现代汉语词汇的形成：19世纪汉语外来词研究》，黄河清译，上海：汉语大词典出版社，1997。
苗丰麟主编：《威海旅游》，兰州：兰州大学出版社，1992。
MPMW 牟平县民间文学集成办公室，《牟平县民间文学集成》（内部资料）。
尼采（F. Nietzsche）：《历史对于人生的利弊》，北京：商务印书馆，1998。
佩雷菲特（A. Peyrefitte）：《停滞的帝国：两个世界的撞击》，王国卿、毛凤支等译，北京：三联书店，1993。
PLMW 蓬莱县民间文学集成办公室，《蓬莱县民间文学集》（内部资料）。
戚俊杰主编：《中国甲午战争博物馆》，济南：山东大学出版社，1995。
乔姆斯基（N. Chomsky）著：《句法结构》，邢公畹等译，北京：中国社会科学出版社，1979。
LSCS 青岛市文学艺术界联合会编：《崂山的传说》，北京：中国民间文艺出版社，1983。
QXMW 栖霞县民间文学集成办公室，《栖霞县民间文学集成》（内部资料）。
亓华：《对一个称呼语的跨文化剖析：释"老外"》，载《北京师范大学学报》1998年第6期，第87—93页。
QSLX 山东师范大学历史系、中国近代史研究室选编，《清实录山东史料选》（上）、（中）、（下），济南：齐鲁书社，1984。
RCSZ 荣成市志办公室编，《荣成市志》，征求意见稿。

RCWS 荣成县(市)政协文史资料委员会编,《荣成文史资料》第1、2、3、4、5、6、7辑(内部资料)。

萨林斯:《别了,忧郁的譬喻:现代历史中的民族志学》,李怡文译,载王筑生主编《人类学与西南民族》,昆明:云南大学出版社,1998,第13—46页。

石泉:《甲午战争前后之晚清政局》,北京:三联书店,1997。

GMXS GMWS 石英:《石英在国民党中央党部纪念总理逝世周上谈改良风俗重要性的讲演词》,1935,载中国第二历史档案馆编《中华民国史档案资料汇编·文化(一、二)》,南京:江苏人民出版社,第449—452页。

施坚雅:《中国封建社会晚期城市研究》,王旭等译,长春:吉林教育出版社,1991。

史景迁(J. Spence):《文化类同与文化利用》,廖世奇、彭小樵译,北京:北京大学出版社,1997。

史宗主编:《20世纪西方宗教人类学论文选》,上、下,上海:上海三联书店,1995。

寿杨宾主编:《青岛海港史·古代部分》,北京:人民交通出版社,1986。

——编著:《青岛海港史·近代部分》,北京:人民交通出版社,1986。

索绪尔(F. Saussure):《普通语言学教程》,高名凯译,北京:商务印书馆,1996。

谭鸿鑫:《老烟台影览》(内部资料),1996。

王宾:《"上帝"与"天":"必须表述"与"无法表述"的悖论》,载乐黛云、勒·比雄主编,1995,《独角兽与龙:在寻找中西文化普遍性中的误读》,第170—186页,北京:北京大学出版社。

王焕理:《烟台天后行宫大观》,烟台:烟台市文物管理委员会(无出版日期)。

王铭铭:《本土人类学:超越本土局限的实验》,马戎、周星主编《田野工作与文化自觉》,北京:群言出版社,1998,第174—225页。

——:《村落姓氏与权力:威海资料偶得》,载《民俗研究》1999年第1期,第14—18页。

——:《逝去的繁华:一座老城的历史人类学考察》,杭州:浙江人民出版社,1999。

——:《汉语人类学:西学"中国化"的历史问题》,"走向21世纪的中国社会学人类学"第六届现代化与中国文化研讨会论文,1999。

卫礼贤(R. Wilhelm):《中国心灵》,北京:国际文化出版公司,1998。

WHSZ 威海市地方史志编纂委员会:《威海市志》,济南:山东人民出版社,1986。

沃勒斯坦(I. Wallerstein):《现代世界体系》,第1、2卷,北京:高等教育出版社,1998。

——:《历史资本主义》,路爱国、丁浩金译,北京:社会科学文献出版社,1999。

吴晗:《吴晗史学论著选集》,第1卷,北京:人民出版社,1984。
萧公权:《中国政治思想史》,辽宁教育出版社,1998。
许里和(E. Zurcher):《佛教征服中国》,李四龙、裴勇等译,南京:江苏人民出版社,1998[1972]。
杨翰球:《后期倭寇成员剖析》,载吴于廑主编《十五十六世纪东西方历史初学集续编》,武汉:武汉大学出版社,1988。
杨乃琛:《青岛天后宫与民俗博物馆》,(青岛)海洋民俗学术研讨会论文,1998。
YTSZ 烟台市地方史志编纂委员会办公室:《烟台市志》,北京:科学普及出版社,1994。
YTWS 烟台市政协文史资料委员会编:《烟台文史资料》第1、2、3、4、5、6、8、9、12、13、14、15、16、18、19、20、21辑(内部资料)。
袁啸波编:《民间劝善书》,上海:上海古籍出版社,1995。
原永敬、张政利:《荣成民俗》,济南:山东画报社,1997。
张铠:《晚明中国市场与世界市场》,载《中国史研究》,1988。
——:《世界市场与明季资本主义萌芽:晚明时代中国市场与世界市场互相渗透与影响进程初探》,吴于廑主编《十五十六世纪东西方历史初学集续编》,武汉:武汉大学出版社,1988。
赵丙祥:《中国航海传说型式研究》,北京师范大学学士学位论文,1994。
YHTB 中国第一历史档案馆编辑部编:《义和团档案史料续编》,北京:中华书局,1990。
ZYMW 招远县民间文学集成办公室:《招远县民间文学集成》(内部资料)。
周锡瑞:《义和团运动的起源》,张俊义、王栋译,南京:江苏人民出版社,1995。
周星:《欧洲中心主义与"中华"思想》,乐黛云、勒·比雄主编《独角兽与龙:在寻找中西文化普遍性中的误读》,北京:北京大学出版社,第197—202页,1995。
——:《"生"与"熟":汉人社会与文化中一组重要的民俗分类范畴》,1998年北京大学第三届社会文化人类学高级研讨班论文,1998。
朱监堂:《五色旗》,北京大学《歌谣周刊》,1923,第30号:5—6。
朱雍:《不愿打开的中国大门:18世纪的外交与中国命运》,南昌:江西人民出版社,1989。
祝瑞开主编:《宋明思想和中华文明》,上海:学林出版社,1995。
青岛博物馆等编:《德国侵占胶州湾史料选编 1897—1898》,济南:山东人民出版社,1986。

英文论著

Ahern, E. M. *Chinese Ritual and Politics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Aijmer, Goran, *Anthropology in History and History in Anthropology*, Hongkong: South China Research Center, Division of humanities, The Hong Kong University Of Science and Technology, 1997.

Anderson, Benedict, *Imagined Community*, London: Verso, 1983.

Armstrong, Alexander, *Shantung*, Shanghai: The "Shanghai Mercury" Office, 1891.

Bloch, Maurice, *From Blessing to Violence*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Chang, K. C., *Art, Myth, and Ritual: The Path of Political Authority in Ancient China*, Cambridge, Massachusetts, and London: Harvard University Press, 1983.

Clifford, James, and Gorge Marcus eds., *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography*, Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1986.

Cohen, Myron L. "Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of the Chinese 'Peasant'", in *China in Transformation*, Volume 122, Number 2 of the Proceeding of the American Academy of Arts and Sciences, 1993.

Duara, Prasenjit, *Rescuing History From the Nation*, Stanford: Stanford University Press, 1995.

Fabian, Johannes, *Time and Others: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983.

Fairbank, John King, *China's Response to West*, Cambridge: Harvard University Press, 1954.

——,"The Early Treaty System in the Chinese World Order", in J. K. Fairbank ed., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968, pp. 257—275.

——ed., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1968.

Fei, Tsiao-tung, *China's Gentry*, Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Feuchtwang, Stephann, *The Imperial Metaphor: Chinese Popular Religion*, London:

Routledge, 1990.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, 1973.

——, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton: Princeton University Press, 1980.

——, *Local Knowledge*. New York: Basic Books, 1984.

Gellner, Ernest, *Nations and Nationalism*, Oxford: Blackwell, 1983.

Giddens, Anthony, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, The Macmillan Press LTD, 1979.

Granet, Marcel, *Chinese Civilization*, tr. by Keahleen E. Innes and Mabel R. Brailsford, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., LTD., 1930.

Johnston, Sir Reginald Fleming, *Lion and Dragon in Northern China*. London: John Murray, Albemarle Street, W, 1910.

Kapferer, Bruce, *Legends of People, Myths of State*, Washington and London: Smithsonian Institution Press, 1988.

Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, New York: Octagon Books, 1979.

——, *From Honey to Ashes*, New York: Octagon Books, 1979.

Marcus, Gorge E., "Central Problem of Ethnography in The World System", in James Clifford & Gorge E. Marcus eds., *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography*, Berkeley: The University of California Press. 1986.

Mingming, Wang, *The Twisted Memory: The God of Wall in Semi-epics and Folklore in the Southeastern China* (unpublished), 1994.

Ohnuki-Tierney, Emiko ed., *Culture through Time*, Stanford: Stanford University Press, 1990.

Rosaldo, Renoto, *Culture and Truth*, Boston: Beacon Press, 1989.

Sahlins, Marshall, *Culture and Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

——, *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1981.

——, 'Cosmology of Capitalism: The Pacific Sector under The "World System"', in *Culture, Power, and History*, eds., Bicholas Dirks et al. Princeton: Princeton University Press, 1994.

——. *How "Natives" Think: About Captain Cook, For Example*, Chicago: University of Chicago Press. 1995.

——, "The Sadness of Sweetness", in *Current Anthropology*, 1996, vol. 7: 3: 395—428.

——, "*What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of the 20th Century*",

1998 年北京大学"21 世纪：文化自觉与跨文化对话"国际学术系列讲座演讲，1998。

Said, Edward W., *Orientalism*, Penguin Books, 1978.

Spence, Jonathan D., *The China Helpers: Western Advisers in China 1620—1960*, London Sydney, Toronto: The Bodley Head, 1969.

——, *To Change China: Western Advisers in China, 1620—1960*, Harmondsworth, Eng.; New York: Penguin Books, 1980.

Turner, Victor, *From Ritual to Theatre: The Seriousness of Human Play*, New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.

Watson, James, "Standardizing the God: the Promotion of T'ien Hou along the South China", in David Johnson, Andrew Nathan and Evelyn Rawski eds., *Popular Culture in Imperial China*, California: California University Press, 1985.

Weber, Max, *The City*, New York: The Free Press, 1958.

Williams, Raymond, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977.

——, *Culture*, Glasgow: Fontana Books, 1981.

——, *The Sociology of Culture*, New York: Schocken Books, 1982.

Wolf, Arthur P. ed., *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press, 1974.

Wolf, Eric, *Europe and The People Without History*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1982.

Yang, Martin, *A Chinese Village: Taitou, Shantung Village*, Stanford: Stanford University Press, 1945.

齐美尔笔下的陌生人

□王利平

一、陌生人:重审齐美尔的关键视角

比起和他身处同时代的社会学大师来说,齐美尔一直处于相对受冷落的地位。这一点我们借由他同时代的人的一些评价即可以看出(如涂尔干)。[①] 尽管在一些学者看来,齐美尔本人有敏锐的感受力,广阔的视野(如韦伯),[②] 但对他本人的最高评价似乎也止于此。齐美尔一直被看作是一个具有不少聪明见解但却并不具备系统完整思想的学者,他的位置也一直没有得到应有的重视。造成这种不利地位的原因很重要的一点也在于他本人的写作风格。齐美尔的写作风格类似于随笔,没有严格的逻辑推理关系,这在正统的社会科学看来无疑是不能接受的。但是如果不考虑到齐美尔本人在当时德国学术界的位置以及与此相关的他对现代性的独特感受,我们很容易便会得到类似于上述的见解,从而也就忽视了齐美尔本人的重要性。

---

① 见涂尔干:《作为科学的社会学的领域》,何博闻译,载于《社会理论论坛》,总第6期。

② 见韦伯:《作为社会学家的齐美尔》,熊浩译,载于《社会理论论坛》,总第6期。

在列文(Donald N. Levine)的一篇专门探讨齐美尔笔下的陌生人形象的论文中曾经提到,《陌生人》(*The Stranger*)是齐美尔本人的社会学论文中一个比较长的章节《社会的空间秩序》(*Space and the Spatial Ordering of Society*)中的一个注释独立发展出来的,而这篇文章先于它的母文被介绍到美国社会学界,引起了广泛的注意。③ 但是由于它在美国的被庸俗化,完全脱离了欧洲的语境和齐美尔本人的问题意识,陌生人被简单理解为边缘人,并且用于关于边缘人的经验研究。

柯塞(Lewis A. Coser)在解读齐美尔的写作风格时,同样将《陌生人》视为齐美尔的一篇重要文献,他的一个重要贡献即在于将陌生人和齐美尔本人在当时德国学术界的处境联系起来④。"齐美尔作品的独特性是由他在当时德国学术界中的位置来决定的,他的不因循传统和创新只有联系到其在当时学术体制中扮演的角色以及当时的学术机构由此给他造成的压力才能得到解释。"在柯塞的文章中还提到了当时德国知识界的反犹倾向,以及齐美尔的犹太人身份给他带来的不可避免的不利影响,这表现在尽管有当时包括韦伯等人的长期力荐,齐美尔一直到去世前4年才得到斯特拉斯堡(Strasburg)大学的教授席位,而在此之前的漫长教学生涯中他一直处于半学徒的位置。柯塞的分析向我们揭示了齐美尔在当时的学术界中所处的漂浮状态,提醒我们从齐美尔本身的处境来理解所谓他的风格问题,但是他的分析还是局限在将《陌生人》视为齐美尔本人边缘地位的写照,并没有因此而触及齐美尔更深的关于现代性的问题意识。

而在这一点上弗里斯庇(David Frisby)作了进一步的推进。

---

③ 见 Levine, Simmel at a Distance,收入 Frisby. D, *Georg Simmel: Critical Assessments* (Routledge, 1994). 第76篇。

④ 见 Coser, George Simmel's Style of Work, 收入 Frisby. D, *Georg Simmel: Critical Assessments* (Routlege, 1994). 第40篇。

他在分析中将《陌生人》和齐美尔的另外一篇重要文献《冒险》(*The Adventure*)联系在一起。⑤ 在他看来,《陌生人》是齐美尔本人面对大城市生活的独特感受,也可以看作是他本人面对现代社会所作出的反应。弗里斯庇将齐美尔游离于正统学术体制之外的状况,他的独辟蹊径的散文化写作风格,以及他对现代性的独特意识结合起来,对于理解齐美尔无疑作了一次有益的尝试。他看到了在陌生人的形象中一个重要的方面即陌生感、距离感,这既可以用来解释齐美尔本人的边缘位置,也可以用来解释齐美尔奇特的写作风格给人带来的触动。"作为一个日常生活世界的漫游者(wanderer),齐美尔得以采取一种面对社会现实的特殊的客观(objective)的态度,这使他拥有一个作为漫游者所应具备的超脱和必须的距离感。陌生人并不属于这个他穿行于其间的日常生活世界。"这也使他看到了齐美尔和波德莱尔(Baudelaire)笔下的浪荡子(Flaneur)形象具有几分亲和力。和陌生人形象并列在一起的是冒险家(adventurer),"冒险最普遍的特征在于它落在日常生活背景之外,落在日常的常规生活延续之外"。弗里斯庇指出齐美尔本人将冒险和做梦的感觉(dream-like)联系起来,在于梦境如同冒险一样暂时脱离了日常生活之流,因此在他看来,陌生人所带来的疏离感意味着从现代生活本身带来的片面性片段感之中解救出来。

在弗里斯庇对齐美尔的陌生人的读解中已经向我们揭示了一些重要问题,个人和外在生活世界两者的关系在这里被凸现出来。但是,尽管弗里斯庇在分析中指出,"正如同陌生人的概念只有在他或她处于一个社会环境之中才有意义,所以冒险并不是我们生活中的异质(foreign)成分,它同样意味着一种在其中(inside)的生存形态",他只是将这看作是齐美尔本人的保守态度的反映,而没有将这种在"在其中"同时又"在其外"的状态联系起来分析。所以

⑤ 见 Frisby. D. *Fragments of Modernity* (Polity Press, 1985), pp. 65—68。

在他看来，齐美尔对现代社会包括现代文化的批评，仅仅能引起人们的震惊(shock)反应，却根本无力触动现实。

这当然和弗里斯庇本人的马派背景有关。⑥但不可否认的是，柯塞和弗里斯庇的分析使我们认识到，陌生人这一形象对于理解齐美尔本人的态度和风格具有重要的意义。尤其是后者的分析，为我们提供了一个从外在和内在之关系的角度入手的分析框架，使我们得以在此基础上借由陌生人所呈现的外与内的复杂关系，展现在齐美尔这里所表现出来的现代社会与个性的复杂关系，从而能够更好地理解齐美尔本人的态度和写作风格。

陌生人是齐美尔笔下经常会出现的概念，除了在沃尔夫(Kurt H. Wolff)编的文集(*The Sociology of Simmel*)中专门探讨这一主题的那篇文章以外，在《货币哲学》(*The Philosophy of Money*)中也有零散的多处提及。齐美尔笔下的陌生人形象最初是和商人形象重叠在一起的，这一点突出表现在《货币哲学》中其对于陌生人的描述，而到其在文集中的专门探讨，陌生人已经成为齐美尔对现代人普遍处境的一个深刻把握。由于陌生人最初是和商人形象重叠的，陌生人最初在群体中遭受到的敌视，根植于人们最早对于金钱和从事与金钱相关事务的人的敌视。这里陌生人身处的群体暗含了滕尼斯意义上的共同体的意味，因为齐美尔在指出这种敌视的根源的时候，认为正是因为由金钱带来的客观化的生活风格，使得陌生人无法和群体融合在一起。而在其《陌生人》的文章中，齐美尔已经将陌生人扩展为一种独特的现代生活的样式，其中寄寓了他本人对于现代社会为个性发展提供的广阔空间及同时潜在的危险

⑥ 关于弗里斯庇的马派背景及其在对齐美尔的解读中的具体体现的分析可见 Deena Weinstein 和 Michael A. Weinstein 的文章，George Simmel: Sociological Bricoleur，收入 Frisby, D, *Georg Simmel: Critical Assessments* (Routlege, 1994)，第 46 篇。

的洞察。而通过对这一形象的考察，我们不仅可以从齐美尔出发，对早期社会学家共同关注的陌生人社会和个性自由的问题领域有一个初步的探索，而且可以对齐美尔本人的写作态度和风格有一个概观式的把握。

二、陌生人社会：自由的现代处境

在早期经典的社会学家那里，与齐美尔的陌生人形象密切相关的陌生人社会的问题一直是他们必须直接或者间接处理的主题，这和孔德最初为社会学确立的道德重建的任务是分不开的。齐美尔本人就曾经指出，社会作为一般性（generality）并不是抽象的（abstract），而是生动（lively）的。因此不管是滕尼斯借共同体与社会的关系对现代社会的批判，还是涂尔干在表现现代社会有机团结给个体带来的自由的同时强调集体精神的重要性，或者齐美尔对陌生人在摆脱种种外在规范的束缚而赢得自由的同时面临的生活意义感丧失的忧虑，都表明陌生人的社会现实和个体生存之间的相互关系是他们必须面对的，而这几位思想家只是从各自不同的角度作出了对这一问题的回应。

对于陌生人的社会现实的比较形象的表现可以从恩格斯在《英国工人阶级状况》中的一段话看出：难道这些群集在街头的代表资产阶级和各个等级的成千上万的人，不都具有同样的特质和能力，同样是渴求幸福的人吗？……可是他们彼此从身旁匆匆走过，好像他们之间没有任何共同的地方，好像他们彼此毫不相干，只有在一点上建立了默契，就是行人必须在人行道上靠右边走，以免阻碍迎面走来的人，谁对谁连看一眼也没有想到。所有的人愈是聚集在一个小小的空间里，每个人在追逐私利时这种可怕的冷

漠，这种不近人情的孤僻就愈使人难堪，愈是可怕。⑦ 社会似乎已经失去了卢梭意义上的温暖色彩，越来越具有现代机器的特征，个人在这样的陌生人的社会里找不到栖居的地方，恩格斯写下这一段话时的愤慨之情溢于言表。社会和每个个体之间似乎已经失去了传统共同体意义上具有情感和价值感的身心相关，每个个体都成为一个深度自我，但在个体和个体之间却如同沙砾，只能依据一定的规则减少彼此的摩擦，但却没有彼此融合的可能。

这样的社会现实在很大程度上触动了当时的社会学家，但是他们对这个问题的反应是各不相同的，从中我们也可以看到这个问题的复杂性。而齐美尔在这一问题之上的独到见解无疑也在很大程度上丰富了这一问题的深刻内涵。

与滕尼斯和涂尔干的观点都不尽相同，齐美尔一方面在陌生人的社会里看到了自由的意涵，看到现代意义上个性得以成立的前提，但是另一方面他又看到这种自由本身面临空洞化的危险，也就是说当个体本身由于切断了和外在社会的深层联系从而摆脱束缚的同时，却也有可能使自由成为悬浮在空气中的东西，因此同样会对现代意义上个性的形成造成危险。就像齐美尔曾经指出的：初看上去，自由似乎只有消极的意义，总是意味着免于……的自由（freedom from），总是对应于障碍的消除，但是如果自由不同时意味着主动获得一些东西，自由是没有意义的。⑧ 因此齐美尔本人对待陌生人社会现实的态度，显得不同于恩格斯的激愤而呈现出更为复杂的面目，这一点在其笔下的陌生人形象中得到了充分的展示。

在齐美尔看来，陌生人最初和群体发生关系便是以金钱作为媒介的，因为只有金钱具备这样的特征，即它的无个性身份能使其

---

⑦ 转引自本雅明：《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东译，三联书店，1992，第138页。

⑧ 见 Simmel, Eighteenth and Nineteenth Century Views of Life, 收入 Simmel. G, *The Sociology of Georg Simmel* (Free Press, 1950)。

最大程度地跨越不同社会层级与团体的边界。因此在最初的等级制社会中,金钱对于社会身份较低的阶层来说是有重要意义的,因为只有金钱能无视个别身份的差异。进入一个群体的陌生人通过金钱和群体成员建立起来的贸易关系,无疑给传统意义上的群体内部输入了一种新鲜血液,因为这种个体和群体之间的连带关系是和共同体极为不同的。就像滕尼斯在谈到社会的时候指出的那样:在某些特定条件下,在一些让我们感到奇特的关系里,人们在任意活动和相互关系中是作为一个自由的人格出现的,而且必然是作为个人人格被理解的。共同精神的本质十分脆弱,或者说那种将彼此联系起来的纽带变得如此单薄以至于可以将其忽略。通常来说这就是一种相互之间的非协作关系,它和家庭或合作社的联盟关系形成对比,在后一种关系中共同的理解发挥着作用,风俗和信仰将彼此联结起来并相互调解。⑨

当然和滕尼斯极为不同的是,齐美尔在这样一种独特联系中看到了现代人自由和个性实现的可能性,这使他有别于马克思及滕尼斯这些承袭了早期浪漫派影响的思考者。陌生人和群体之间的贸易关系已经具备了现代意义上的形式普遍性(formal universalism)的雏形,这也是现代抽象社会的重要组织原则。在所谓最彻底的自由主义者看来,这样的组织原则发挥类似于交通规则的功能,而且是仅限于功能意义上的。⑩ 齐美尔看到这样一种联系纽带对于个体来说是高于个体的存在,这意味着其本身具有规范一

⑨ 见滕尼斯:《共同体和社会》,林荣远译,商务印书馆,1999,第329—330页。译文参照德文本有所改动。

⑩ 在洪堡的《国家的作用》的英文版序言中,编者这样写道:"政治组织和基本的道德准则在这意义上并不是德性的孕育者或者纯粹的神圣生活的号召者,而不过是公路上的红绿灯和交通规则,它们并不向人指出行动的方向,只是提供一个框架(framework),使得其中每一个根据自己自由意志行动的人不至于相互冲撞",虽然这段话是作者用于政治的讨论的,但此处用于对陌生人社会组织规则的描述似乎也显得比较贴切。

般对个体行为的约束意义，而更重要的是它和传统意义上的规范义有本质的区别，而这正是形式普遍性的意义所在。

以金钱为媒介的相互关系在个体之间结成的是一种功能性的相互关系，并不像恩格斯所看到的陌生人之间只是偶然的相互碰撞。正像涂尔干在《社会分工论》中所指出的，现代社会并不意味着陌生人之间只是单子的聚合，现代社会分工的意义即在于在个体之间形成了一种新的相互依赖关系，这意味着在摆脱了共同体对个体的束缚的同时，个体并不是绝对意义上的自由，个体同样要受到抽象社会组织原则的束缚。在涂尔干看来，后一种约束力量给个体留下了自由的空间⑪。

齐美尔在这里表达了与涂尔干本人十分相似的观点。在齐美尔看来，货币的流通和相互交换关系建立起了一个“经济的世界”（economic cosmos），进入这个世界的个体必然要受到它的约束，这是为了在相互之间形成一种数量上的比例关系，从而达到相互之间的协调，这一点颇为类似于交通规则的观点。⑫

如果我们将这样一种联系和传统意义上的家庭、行会甚至宗教联系作对比的话，我们就会发现后者吸收的是个体身心的全部，个体和群体的关系是融合在一起的，群体的精神、价值规范渗透进个体的内心深处，体现在个体的外在行为标志之中，在这意义上是

---

⑪ 就是涂尔干所说的社会分工使人们的相互依赖范围扩大了，但使得对具体个人的依赖性减小了。齐美尔在货币哲学中有过类似的论述。

⑫ 一个物体的价值在数量上对应于另一个物体，这样的比例关系作为客观的、适宜的（appropriate）和类似于法则的关系而存在，在这一点上它十分接近于道德要求之类，物体根据在每一个时刻固定的规则（norm）而完成流通，在这个过程中规则以客观性的形象来面对交易中的个体，主体可以选择加入或者不加入这个流通过程，可是如果他选择加入的话，他就要按照其中的客观规则来行事，这样就形成了一个经济的世界（economic cosmos），在其中物体的价值量是通过物体之间的相互交换达致的平衡来赋予的，是不依赖于主体的主观判断的，是作为高于主体的客观性而存在的。见 Simmel. G, *The Philosophy of Money* (Routlege & Kegan Paul, 1978), chapter1。

没有严格的群体和个体的界限的，也就不存在现代意义上的个性观。现代意义上的个性观只有当群体和个体各自的界限明朗起来的时候才能成为可能，形式普遍性的意义在这里凸现出来。陌生人虽然和群体建立起了稳定的联系，但这种联系只是贸易联系，它不同于传统意义上给个体打上的群体标志，因为货币本身是最没有个性的，也是最没有价值色彩的。这样就意味着，群体从陌生人身上抽取的只是一种类似于数量的特征，陌生人本身的情感、价值取向这些在现代意义上构成他个性的部分是它所不关心的。[13] 也就是说，虽然陌生人和群体其他成员的关联范围扩大了，因为形式的普遍性相当于在个体之间形成的公分母，但是由于其抽象色彩能够将最为异质的个体联系起来，所以却又能做到不伤害各自的特性和多样性。

齐美尔在陌生人社会表面的缺乏情感的冷漠状态中看到了现代意义上个性和自由的空间，这一条线索一直贯穿于他思想的始终，也成为他日后文化悲剧观的一个重要源头。从这条线索出发，我们才可以对齐美尔笔下的陌生人"在其中"又"在其外"的状况有一个更深的把握，而弗里斯庇和其他一些学者在分析齐美尔的时候大多数看到了"在其外"的情况，但对"在其中"重视不够[14]。在齐美尔看来，陌生人是和漫游者很不同的，虽然陌生人拥有和后者一样的自由行动的能力，但陌生人是作为群体一员而存在的，从这个意义上说，他在群体中是有一个固着(fixed)的位置的，但同时他

---

⑬ 我们也可以从这意义上理解齐美尔的社会学的一个核心概念——社会性(sociability)，正是个人身上的社会性将个体聚合为社会，由于这种社会性本身潜藏了抽象性的意义，我们也就不难理解齐美尔后来所提到的社会性和生命的冲突了。

⑭ 齐美尔本人曾经指出单纯与他人的隔绝(isolation)并不能带来自由，独立(independence)的状况和无依赖(non-dependence)的状况是不一样的，自由无疑只是对于前者来说才是有意义的。见 simmel. G, *The Philosophy of Money* (Routlege & Kegan Paul, 1978), chapter5。

又是不归属(belong to)于群体的,他和群体的关系不是有机(organic)的,这使得陌生人从来不会投身于任何一种群体意义上的共同价值或理想,也使他拥有了巨大的自由行动的能力。因此陌生人所提供的是一种不同于共同体的独特参与方式,它在形塑客观化的生活风格的同时,为现代意义上个性和自由的形成准备了空间。

三、漂浮的陌生人:形式普遍性与生命个体性之间的张力

但是形式普遍性作为现代社会的组织原则只是意味着个性与自由的潜在可能性,并不必然意味着一种坚固的保障,并不意味着其本身不会对个体来说成为一种外在的压迫。用韦伯的话来说,理性化虽然带来了"除魔"后的清明,但我们却无法保证理性化本身是否会沦为空洞,从而成为个性和自由的"囚笼"。也就是说,恩格斯在陌生人的群集中感受到的异化现象,并不能因为齐美尔在陌生人形象中看到的自由和个性的可能性而完全被否定掉,后者只是一种可能,而前者作为一种现实的危险是存在的,齐美尔本人无疑是看到了这一点,这样我们就接触到了其陌生人形象中受到广泛注意的"在其外"的状况。

齐美尔写道,对于陌生人来说,他们分散在各个内部联系或是松散或是紧密的文化圈(cultural circles)中,但无论何时何地,他们都无法在其中扎根。如果在上文的分析中向我们展现了陌生人的客观性形象及其具有的自由行动能力,那么在这里陌生人是以另外一副面孔出现的,那就是漂浮的无根者的形象。而漂浮感的根源即在于陌生人作为群体成员的类存在与其个体生命之间出现了断裂。这里的关键点在于形式普遍性和个体之间无法建立起深层的关联,也就是无法实现齐美尔在《社会是如何可能的》里面所强

调的社会和个人成为一体两面的东西[15]。

滕尼斯在将器械和现代社会作类比的时候指出：然而（器械）作为这样一种东西，它可以从一个人的手中和权力中转移到另一个人的手中和权力中，可以为任何了解它的使用规则的人使用。就此而言，它的个别和分离的存在是彻底的，但是它是死的，因为它不能自我保存生命，不能自我再生产，而是只能被用坏，并且它的同类物也只能通过同一种对它而言陌生的劳动和同一种精神按照它的形象或者在它面前的形象来制造。[16]

齐美尔同样看到，尽管金钱可以以其特性将个体身上的非个性（non-personal）特质组织起来，使得个体在加入社会活动的时候赢得充分的自由，但是一旦成熟的货币经济发展起来，一旦货币摆脱其固有的实质性价值而发挥纯粹的抽象功能，个体在社会生活中的意义感就面临着丧失的危险，个体在此基础上赢得的自由并不能给个体的身心发展提供温床，相反对于一个想维持个性的个体来说，他会越来越感到其和社会之间的紧张关系。

所以尽管滕尼斯的思想一直因为其保守性而受到批评，但是他在有机体的基础上对现代社会的批判，同样不能受到忽视，齐美尔在这里表现出和滕尼斯浪漫主义思想的亲和。事实上在涂尔干后期的思想中，也逐渐修正了其在早期《社会分工论》中所表现出来的社会的强制性色彩，其对集体精神的强调本身便体现出其试图在个体和社会之间建立一条更为牢固更为亲密的纽带的努力。早在《社会分工论》中他即已指出，社会分工的前提是社会生活的存在，[17] 社

---

[15] 见 Simmel，How Is Society Possible，收入 Simmel. G，*On Individuality and Social Forms*（University of Chicago Press，1971）。

[16] 见滕尼斯：《共同体与社会》，林荣远译，商务印书馆，1999，第 193 页。译文参照德文本有所改动。

[17] “在劳动分工之外还存在着社会生活，有了社会生活，社会分工才会存在。”见涂尔干：《社会分工论》，渠东译，三联书店，2000，第 234 页。

会生活在这里显然带有某种生动性的色彩，和陌生人社会的机械性是有差别的，因此，虽然涂尔干所强调的集体精神和滕尼斯的共同体中共同理想的有机色彩迥然有别，但他们所针对的问题本身却具有几分相似性，那就是现代社会和个体之间的联系过于单薄。这在齐美尔这里表现为个体在社会中的漂浮感。

在齐美尔看来，漂浮感意味着在陌生人这里，由于形式的普遍性可能和个体内在的生命冲动脱钩，造成个体和社会沿着两条独立的线索发展，但其结果不仅在于审美意义上个体对外在的无法同化从而对完满个性的形成构成威胁，而且脱钩本身意味着形式的普遍性可能会面临的无根据的状况。齐美尔在谈到社会性(sociability)作为一种将个体粘合起来的组织力量时指出，当它把“纯粹的深刻的个性特质”从中驱逐出去的时候，这种社会/个人的二元划分潜藏的危机还在于，抽象的社会性为个体留下的自由空间并不是牢固的，也就是说陌生人不仅要承担在切断束缚的同时面对空洞的外部世界的漂浮感，同时也要承担起这种自由本身的脆弱。“当包含在社会性中被视为正当(right)及合适(proper)的东西只是就其形式而言如此，在现实中人们的行为并不受它驱策的时候，所谓社会性就会成为空洞的假象，而所谓社会性能带来自由的说法往往会流于谎言。”⑱

如果我们将这点和包括齐美尔本人所经历的现代犹太人的处境结合起来看的话，会有更深刻的认识。就像柯塞看到的那样，齐美尔在当时德国学术界的边缘位置很大程度上是由当时的反犹倾向带来的，犹太人的身份使齐美尔本人的处境变得非常沉重，虽然齐美尔在很大程度上已经是一个归化人流的犹太人，接受基督教和启蒙理性，但是这并没有改变其在当时社会中的异质存在。作

⑱ 引自 Simmel, Sociability, 收入 Simmel, G, *On Individuality and Social Forms* (University of Chicago Press, 1971).

为融入欧洲文明化进程中的犹太人，和融入（Emancipation）之前的犹太人已经很不一样，就像阿伦特在本雅明的《启迪》序言中所写的：关键是这些人不愿回到犹太人的行列或皈依犹太教，他们无法产生这种愿望，这并不是因为他们相信“进步”和反犹势力的自行消亡，也不是因为他们已“归化入流”，与犹太遗产疏远了，而是因为一切传统文化，一切“归属”对他们都变得同样可疑。⑲ 对于散居在欧洲的犹太人，一方面逐渐失去传统的理想，一方面在现实的社会里又得不到真正的认同，这种漂浮状态使得对于很多犹太知识分子来说，如同对于许多处于社会底层的人，现代社会的进程带给他们更多的是“创伤性的体验”。⑳

齐美尔在陌生人形象之中倾注的漂浮感，对其外在世界的一种并不强烈的否定，及其背后潜藏的浪漫派的理想，都暗含了个人和社会的格格不入的状态，并进而延伸到整个西方文明本身所包含的主体文化和客体文化之间无法协调相处的状况。㉑ 值得注意的是这样一种他者的生存和写作方式，并不只是犹太人从主体理

---

⑲ 见本雅明：《启迪》，张旭东等译，牛津大学出版社，1998，第35—36页。

⑳ 见 Cuddihy .M. *The Ordeal of Civility*, Beacon Press, 1987, p.9。如果用 Cuddihy 的话来说，犹太知识分子表现出来的批判精神是对其创伤性体验的一种补救的措施，将其自身对文明的冒犯转化为对文明本身病疾的诊断，这一点体现在马克思身上，也体现在弗洛伊德身上。

㉑ 如果我们结合 Davison 对乔伊斯笔下的布鲁姆的分析，我们似乎更可以理解齐美尔在漂浮感之上和浪漫主义潜在亲和的缘由。“一方面布鲁姆对于乔伊斯来说是那个时代已经同化的犹太人，对于主流文化来说他们是边缘的，但是对于犹太文化来说他们也是异己的……布鲁姆代表的是城市中的已经西化的犹太人，他们丢失了犹太人的传统文化，但在内心深处仍然无法抹去犹太人的痕迹。”见 Davison. N. R, *James Joyce, Ulysses, and the Conception of Jewish Identity* Cambridge University Press, 1996, p.7。作者在另一处地方也曾指出对于这些文明化了的犹太人来说，无论他们和犹太教的理想已经相隔多远，他们都无法在现实里得到完全的认同，这使得他们总是潜在地幻想着另外一个群体（见第4页），不管这种幻想隐匿得有多深。由此我们似乎也从某种角度理解了齐美尔身上的浪漫主义色彩，当然这种浪漫主义色彩和滕尼斯有类似的地方，也有本质的区别。

想出发对现代社会采取的不合作的态度。如果不理解其在某种意义上的被动的尴尬处境，也就不能很好地理解陌生人“在其中”又“在其外”的相互依赖的关系，从而也就不能很好地理解：齐美尔基于浪漫主义理想对现代社会的批评，并不仅仅是从个体的生命感受出发对现代社会的补偿，而更是对摆脱了生命内在动力的形式普遍性本身是否足够坚强的怀疑。

齐美尔在《陌生人》中曾经指出，在陌生人的现实中产生了一种特殊的紧张，那就是陌生人不再被当作个体那样来体认，而是被当作某种特定类型的陌生人那样来感知，这里指的是现代社会中犹太人的处境。当犹太人被当作某种类型的陌生人来感知的时候，实际上已经和陌生人社会的形式普遍性原则之间发生了冲突，而这两种如此背谬的现象却在现代社会中并列出现了。这里的关键在于，陌生人社会以形式普遍性为基础建立起来的无差别意义上的个人自由，表面上和将犹太人作为一个种族类型化的做法是针锋相对的，但这只是理论上如此，在现实中犹太人的沉重处境似乎并没有兑现陌生人社会将个体视为抽象存在而许诺给个体的无差别的自由，陌生人社会显得并不像它表面看上去那么光滑，面形式普遍性给个体带来的自由空间也并不像我们想象的那样牢靠。

正像马克思在《论犹太人》中所指出的，犹太人的问题只有放在美国这样已经摆脱了纯粹的宗教意义而更为世俗的政治国家中来理解才具有最大的价值。同样，只有认识到犹太人作为一个特殊的类的存在和陌生人社会以金钱关系为代表的组织原则的并立和冲突，我们才能更深地理解，齐美尔出于浪漫主义对陌生人社会的批评，实际上是看到了陌生人社会内部无法实现其固有的目标所面临的困境，也就是说，形式普遍性所允诺的自由很可能就变成了谎言。

这里的要害仍然在于陌生人形象中所透露出来的漂浮感，即正是由于和个体生命缺乏内在关联，形式普遍性不仅会对个体的

内在生命感形成一种外在压迫，而且它自身的结构也面临着岌岌可危的处境。理性本身可能会脆弱到无法抵挡来自其内部的非理性力量的冲击，这一点借由大屠杀中的犹太人的经历可以证明。而如何摆脱理性的无根据状况以及由此带来的理性自身无法坚持下去的局面，只有在陌生人的社会现实和个体之间建立起更深的关联才可以做到。

齐美尔看到陌生人在群体中的生活感受兼具了亲近感（nearness）和距离感（remoteness），这是陌生人生活感受的两极。亲近感来自于陌生人摆脱了传统意义上的等级限制，可以通过金钱和群体中的每一个个体发生关系，距离感来自于不管这种关系如何，陌生人都无法改变这样一个现实：陌生人在本性上便不是土壤的拥有者（owner of soil），这里的土壤不仅指的是有形的土地，而且泛指各类固着的（fixed）生活实质（life-substance），陌生人从根本上来说是流动的（mobile）人，他不时和群体中的个体发生联系，但他却不能借此与群体发生有机（organically）的关联。这表明在齐美尔的个性观中不仅蕴涵了自由主义的因素，而且包含了浪漫主义的特征，因为有机观是德国浪漫派的一个重要概念，我们也可以说在齐美尔对现代社会个性的思索背后隐约透露出洪堡、席勒的完满个性的影子，这构成了陌生人身上的漂浮感的来源，同时也形成了齐美尔本人对现代社会及启蒙理性本身潜藏的危机的洞察。[②]

齐美尔在《货币哲学》中曾经写过类似的一句话，一个审美的人在现代都市社会生活中是深感绝望的人。而作为与现代生活形成鲜明对比的例子，他多次提到了艺术品和个体之间的交流关系。个体在艺术品中投注的是完整的个性，因此艺术品对于个体来说

② 齐美尔思想中的浪漫主义成分很大程度上受到了歌德、诺瓦利斯、叔本华的影响，这充分表现在他后期的生命哲学中。本文选择洪堡、席勒作为其浪漫主义的背景来讨论，可能过于强调了理性这一面，对他的浪漫主义一面的讨论显得过于粗糙和简单。

不会成为一个异己的存在，艺术品面对个体能够唤起个体身上全部的情感和冲动，在个体和艺术品之间完成了一次无碍的交流。与艺术品相对立的另一极是现代劳动分工下生产出来的产品，它标志着现代社会生活的特征，它过滤掉了个人的特征，呈现出客观化的面目，就像齐美尔曾经分析过的现代报纸的生产那样㉓，与个体之间失掉了亲密的联系，成为对个体来说异己的存在。

在洪堡看来，个性的形成是要通过教化(Bildung)来完成的，教化的理想便是要实现个体和外部秩序的和谐关系，因此人们之间的联系是必须的，不是偶然的，而且要通过相互影响来不断丰富彼此的生活。㉔ 也就是说在个体和社会之间要建立起一种亲密和友好的联系，只有这样才能实现洪堡意义上的完满个性。“有机的比喻非常适用于表达教化，有机体(organism)是在时间里发展出来的，它的形成不是从外部赋予的，它是自决的(self-determining)，它既不是消极地和环境相关联，也不是和它相脱离，而是从环境中汲取它所需的，并将它们转变为自己的组织结构(tissue)，在神奇的变形(transmutation)中给各异的物质赋予形式(form)。㉕ 而席勒的理想社会希腊具有“水螅”式的特征，和现代社会“钟表”式的结构形成了鲜明的对比。㉖

㉓ 见 Simmel, On the Concept and Tragedy of Culture, 收入 Simmel. G, *The Conflict In Modern Culture and Other Essays*, Teachers College Press, 1968。

㉔ “只有当人在自己的小屋里静静同自己交谈，一旦走出小屋就同所有人交谈，美的可爱的蓓蕾才会开放”，见席勒：《审美教育书简》，冯至等译，北京大学出版社，1985，第 137 页。

㉕ 见 Humboldt, *The Limits of State Action*, Liberty Press, 1993, xxxi。

㉖ “希腊国家的这种水螅性如今已被一架精巧的钟表所代替，在那里无限众多但却没有生命的部分拼凑在一起从而构成了一个机械生活的整体。现在国家与教会，法律与道德，习俗都分裂开了，享受与劳动，手段与目的，努力与报酬都彼此脱节，人永远被束缚在整体的一个孤零零碎片上，人自己也只好把自己造就成一个碎片，他耳朵里听到的永远只是他推动的那个齿轮发出的单调乏味的嘈杂声，他永远不能发展他本质的和谐，他不是把人性印在他的天性上，而仅仅是变成他的职业和他的专门知识的标志。”席勒的这一段话非常有助于理解从有机生命整体出发，对现代生活碎片感的把握及陌生人距离感的根源。见席勒：《审美教育书简》，冯至等译，北京大学出版社，1985，第 30 页。

齐美尔看到从传统的价值规范束缚中挣脱出来的陌生人在群体中体验到了无根的漂浮状况，这在于形式的普遍性虽然完成了拔根(uprooting)的过程，却没有在个体和群体之间建立起新的根系一样的联系。这意味着当陌生人获得空前的自由行动空间的同时，他极有可能面临着这样的自由空无一物的威胁，因为金钱本身是缺乏决断的，也是缺乏价值感的，陌生人至少失去了在外部找到指引的可能㉗，而对于每一个在现代生活中寻找生活意义感的个体来说，外部世界变得异常的贫瘠，对这样的世界陌生人必然感到疏离，也就是说虽然抽象社会为个性的形成留下了空间，但反过来同样可能意味着这种空旷本身对个性形成新的压力。齐美尔所沿袭的有机观使得其在面对和韦伯的除魅后的理性世界面临的空洞化危险相类似的问题时呈现出与韦伯不同的思路，齐美尔关注的更多的是个体内部的生命感受，这里我们已经隐约可以触及其后期的生命哲学的内在冲动。

㉗ "货币为人类赢得的自由是消极意义上的自由，表面上获得金钱的人能够拥有可以做任何事情的自由，但是实际上他没有任何方向，没有任何确定的内容，这样的自由助长了空虚感和不稳定性，使得个体得以充分驾驭每一个特殊的冲动，这样的自由可以和这样的自身缺乏安全的人物命运作比较，他弃绝了众神，而他新近获得的自由只是为他提供了在每个流动的瞬间制造偶像的机会。"见 Simmel. G, *The Philosophy of Money* Routlege & Kegan Paul, 1978, chapter 4，齐美尔在这里已经看到了对于陌生人社会来说，伴随个体生命和社会的脱节，必然带来的情况是共同理想的丧失，或者说共同精神的丧失，所以外部世界对个体来说已经失去了指引方向的可能。这和滕尼斯对现代社会生活的诊断具有相似性，但是和滕尼斯、涂尔干的做法都不同，齐美尔的态度更接近于韦伯，"今天唯有在最小的团体中，在个人之间，才有着一些同限制的圣灵相感通的东西在极微弱地搏动，而在过去这样的东西曾像燎原大火一般，燃遍巨大的共同体，将他们凝聚在一起。"见韦伯，《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，三联书店，1987，第48页。和韦伯一样面对外部世界空洞化、无意义化对个体造成的威胁，解救的措施并不在于重新期待在外部世界找到某种共同理想，在齐美尔看来这是不现实的，这表现在齐美尔本人对当时不论是社会主义或者是个人主义能够使个体走出这种处境的不信任；而在韦伯看来这种期待也是危险的，因为这毕竟是一个"没有神也没有先知的时代"。

齐美尔在谈到社会性的时候就曾表达过这样的意思，在他看来个人身上的社会性是将个人聚合为社会的前提，但是“从深层滋养这个王国的源泉并不在这些形式之中，而只存在于个体的生动性之中，存在于他们的感觉(feeling)、诱惑(attraction)、信念(conviction)和冲动(impulse)之中”。[28] 因此形式的普遍性并不能脱离和个体生活现实的关系，否则它只会蜕变为空洞形式的把玩，或者成为无生命的图式(schematism)。[29] “无论是对于艺术、对于宗教和宗教生活的象征，甚至更广的对于科学的陈述来说，我们依赖于一种特定的信念或感觉，它使我们相信这些碎片的内在规则或者这些肤浅因素的结合确实和现实的完整性及深度之间具有着某种联系。”

但是在此基础上，齐美尔并不是同滕尼斯那样主张恢复陌生人和群体之间的有机联系。我们也开始逐渐触及齐美尔后期文化悲剧观的核心，这使得齐美尔和滕尼斯的乌托邦思想区别开来。关键在于齐美尔在陌生人的疏离感中感受到了现代人的不安，但齐美尔本人却停留在这种不安之上，拒绝以滕尼斯那样的总体性方案来一劳永逸地解决。而这体现在齐美尔的写作风格上就是其不断地寻找出发点，但却似乎没有一条路是彻底走到底，这也是齐美尔最为人诟病的地方，似乎其写作缺乏严肃性，流于肤浅和玩弄小聪明。就连弗里斯庇在《社会学印象主义》(*Sociological Impressionism*)的最后也将齐美尔和穆西尔(Robert Musil)笔下的没有特性的(without qualities)人作类比，指出齐美尔本人缺乏立场。而卢

---

[28] 见 Simmel, “Sociability As the Autonomous Form of Sociation”, 收入 Simmel, G, *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, 1950.

[29] 虽然和齐美尔本人从生命内在冲动出发对形式普遍性的危险的揭示不同，现代社会理论内部关于在抽象社会秩序和个体自由实践的关系的讨论，似乎也可以被看作是对同一主题的不同角度的反应，即都旨在表明如何在形式普遍性和个体之间建立起某种联系，避免其空洞化的危险，从而使其成为现代意义上个性孕育的温床。关于这方面，可见李猛“论抽象社会”，《社会学研究》，1999 年第一期。

卡奇在《论齐美尔》的文章中也指出，“如果人们描述此处暴露的他的天性的局限，则必定要提他欠缺一个主心，在作出终极、绝对的选择方面无能为力。”[30] 联系到齐美尔本人对现代性的独特感受和其对乌托邦方案的拒绝，我们可以对此获得一种更深的理解，用齐美尔本人的一句话来说：“要看到货币经济与我们文化的阴暗面，同时也与我们文化中最精致和最高贵的东西之间的关系，货币体制如同一切伟大的历史力量，可能与神话中的矛相似，这种矛能够医治由它刺破的伤口。”[31]

四、进退失据的陌生人：自由的冲动与浪漫的怀乡

正如我们在前文的分析中所指出的，齐美尔在陌生人的社会现实中看到了现代意义上个性和自由的可能。齐美尔身上的自由主义色彩一直贯穿了他的整个思想脉络的发展，他通过承袭的浪漫主义理想对陌生人社会的批判并不在于用理想来代替现实，恰恰相反，正是他看到了陌生人社会由于和个体内在生命的分离，表面上给个体留下的自由空间面临着空洞化甚至崩塌的危险，才主张用浪漫主义的有机观对理性形成一次调校。在齐美尔看来，脱钩本身便是现代自由内部蕴涵的困境，而要真正坚持自由的立场，必须正视疾病的根源，这是齐美尔在浪漫主义的理想之下对现代性的诊断，这也使他的态度和滕尼斯的怀旧区分开来。如同齐美

---

[30] 齐美尔本人在《货币哲学》中的一段话似乎可以最好地表明其自身的态度，其强调相对性(relativity)和怀疑主义(skepticism)是不同的，见 Simmel, G., *The Philosophy of Money* (Routledge & Kegan Paul, 1978), p. 104。

[31] 见齐美尔：《现代文化中的金钱》，收入齐美尔：《金钱、性别、现代生活风格》(顾仁明译，学林出版社，2000)。

尔在谈到文化的悲剧性的时候指出的，悲剧并不仅仅意味着毁灭性的力量，“从整体上看，我们将这样一种关系看作是悲剧性的——对比单纯的悲哀（sad）或者毁灭（destructive）——原因在于这股毁灭性的力量本身是从它自身深层孕育的”[32]。陌生人最初从土地的束缚中解脱出来而成为现代意义上的自由人的同时，其随之失去的还有和土地相联的一切固有的价值感、道德感、义务感以及人与土地的和谐关系，这似乎是一体两面的东西。尽管形式普遍性作为现代社会的组织原则，在个体之间造成了不可替代的相互倚赖，但是对每一个特定个体的依赖却是减少了，量化的个体存在似乎都是可以替代的，只要你维持这种形式的普遍性，陌生人的疏离感就是不可克服的。这些突出表现在齐美尔本人对于浪漫主义有限度的接受态度上，表现在陌生人“在其中”又同时“在其外”的状态。我们可以说齐美尔的陌生人形象并不能解决其面临的问题，但是它带出了问题的复杂性。

在洪堡和席勒的审美理想中，蕴涵了一个内部的危险，那就是从个体的有机生命出发，将社会有机体化。因为似乎只有这样才能够实现审美理想所要求的个体和社会的和谐一致，可以说浪漫主义的有机生命观和社会主义之间具有某种亲和力。[33] 虽然洪堡本人最终站在个体自由这边，看到将艺术或者有机体的类比应用于社会本身潜藏了集权主义的危险，会造成个体的软弱无力，使得个性无从伸展，但其理想社会的模型却也具有几分社会主义的色彩，在洪堡这里这是一个无法解脱的困境。而席勒的审美理想似乎也看到了这一点：但是真的存在这样一个审美的假象王国么？在哪里可以找到它？按照需要，它存在于任何一个高尚的灵魂中，而按

---

[32] 见 Simmel，“On the Concept and Tragedy of Culture”，收入 Simmel，G，*The Conflict In Modern Culture and Other Essays*，Teachers College Press，1968。

[33] 齐美尔在《货币哲学》中多次提到社会主义本身就是对陌生人处境做出的某种反应。

照实际，就像纯粹的教会或共和国一样，人们大概只能在个别卓越出众的人群中找到。[34]

而齐美尔看到，虽然现代人的生命冲动受到客观化生活风格的压制，但是一味地强调生命冲动本身，使其完全摆脱外在形式的牵制，只会走向自由的反面，这是齐美尔本人和浪漫主义走向分歧的关节点，因为他看到了将社会有机体化隐藏的对个性的威胁。"这样个体的独特性(specificity)就要求一个有力的政治组织分配给它空间，但与此同时后者也成为前者的主宰(master)，因此这种纯粹的内向(inward)意义上的个人主义，反而很容易导致一种反自由的倾向，彻底成为对18世纪个人主义的反动，对于18世纪单子意义上的个人主义来说，很难想象建立一个有机的整体将异质的因素完全统一进去。"[35] 浪漫主义完美个性始终对齐美尔构成潜在的吸引力，其吸引力即在于用它来对抗陌生人社会中可能存在的机械化的危险。"一切培植不仅是超越其天性所能及的形式阶段的本质性开发，而且是对其内在原始核心方向的开发，使其本质趋向其本人标准的完善，趋向于其最大能动力的方向……要达到完善，只有采取新颖的措施，使之与固有能力一起共同在本质方向发生作用才行，因而称之为文化。"[36]

而现代人的处境在于，文化已经分裂为主体和客体，他被客体文化裹挟，后者对于他来说越来越成为异己的存在，或者根本上对他缺乏意义感，他不断地感受到压迫，没有能力同化它[37]，但他却不能简单地拒绝它，因为正是后者构成了他潜在的发展领域，他的

---

[34] 见席勒：《审美教育书简》，冯至等译，北京大学出版社，1985，第154页。

[35] 见 Simmel, "Eighteenth and Nineteenth Century View of Life"，收入 Simmel, G, *The Sociology of Georg Simmel*, Free Press, 1950。

[36] 见齐美尔：《文化本质论》，收入齐美尔：《桥与门》(涯鸿等译，上海三联，1991)。笔者此处引用时对译文略有改动。

[37] 在齐美尔对大城市的生活样式的分析中，有很多关于个体无力同化客体文化的例子，比如其对城市生活厌倦感的分析，可见其《货币哲学》。

出路只有在这里才可能找到。就像齐美尔所说的，生命的冲动总是试图不受任何形式的约束奔涌而出，能够直接地赤裸裸地表现自己，“然而思考、愿望以及形成过程只能用一种形式来代替另一种形式，它决不能用这种超越形式的生命来代替这种形式。”[38]

五、浪荡子：除魔世界中的日常英雄？

“行人中的很大一部分都显示出一种心满意足、有条有理的神态，似乎他们所思所想的就只是穿过那蜂拥的人群，他们的眉头皱在一起，他们的眼睛也飞快地转动；被人推搡碰撞之时他们也不急不躁，只是整理一下自己的衣服又匆匆前行。另有数量也不少的一部分人姿态中透露出不安，他们红着脸，一边走，一边自言自语，比比划划，仿佛他们在摩肩接踵的人流中感到寂寞，当行路受阻时，这些人会突然停止嘀咕，但会比划得更厉害，嘴角露出一种心不在焉且夸张过分的微笑，等着前面挡路的人让开道路，如果被人碰撞，他们会毫不齐嗇地向碰撞他的人鞠躬，显得非常窘迫不安……他们没有引起我太大的注意”。[39]

爱伦·坡的这一段对都市人群的描述似乎又使我们回到了在

---

[38] 见齐美尔：《现代文化的冲突》，收入齐美尔《现代人与宗教》，曹卫东等译，中津大学出版社，1997。卢卡奇在《论齐美尔》的文章中指出，“印象主义体验并认定伟大的、凝固的和恒久的形式是对生活的扭曲，对生活之丰富、之色彩、之卡盈、之复调的扭曲，印象主义是生命的狂欢并倾注所有的形式来表现这一点，然而形式的本质由此变得令人可疑，伟大的印象主义者应用的悲剧性的举动恰恰来自于这一点：不能逃离的“形式”——这些印象主义者实质性存在之唯一可能的载体——他们总是需要形式，却又向形式强加一些抵触形式，取消形式的东西，形式一旦不再独立自主自足，它也就不再是形式了。”卢卡奇本人深受齐美尔的悲剧观的影响，可以参见其早期两部重要著作 *The Theory of Novel* 和 *Soul and Form*，而戈尔德曼的《隐蔽的上帝》深受卢卡奇的影响。

[39] 见爱伦·坡：《爱伦·坡集》，曹明伦译，三联书店，1995，第442—443页。

文章开头恩格斯所展现的那幅情景，作者的笔触追踪了一位拒绝孤独，试图将自己汇入人群之中的陌生老人，而在结尾部分作者写道：最后我说，那个老人是罪孽深重的象征和本质，他拒绝孤独，他是人群中的人。

波德莱尔之所以欣赏这篇小说的原因可能就在于，把这篇文章和恩格斯的作比较，作者对于人群的态度已经不那么单一，而是透露出其复杂性。[40] 一方面人群不仅意味着陌生人的聚合，在这种聚合中波德莱尔看到了现代生活的能量，"人群是他的领域，他的激情和他的事业就是和群众结为一体，对一个十足的漫游者、热情的观察者来说，生活在芸芸众生之中，生活在反复无常、变动不居、短暂和永恒之中，是一种巨大的快乐"[41]。而另一方面陌生人的聚合在其看来不能掩盖其非人性存在的本质，对于汇入人群而失去自己独立性的人来说这是可耻的。"我不能独居是最大的不幸！拉布吕耶尔这样说过，他是为羞辱那些也许担心不能自立而涌入人群以忘却自我的人们而说的。"[42] 这种复杂的双重体验烘托出了波德莱尔笔下的浪荡子形象。浪荡子是混迹于人群之中的，在他身上闪现了波德莱尔笔下现代诗人的身影[43]，同时他是被

---

[40] 在本雅明看来"恩格斯是站在其外来看的，而对于波德莱尔来说，大众是一切，惟独不是外在于他的。"这句话深刻地道出了两者之间的差别。见本雅明：《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东译，三联书店，1992，第138页。

[41] 见波德莱尔：《现代生活的画家》，收入波德莱尔：《波德莱尔美学论文选》，郭宏安译，人民文学出版社，1987。

[42] 见波德莱尔：《孤独》，收入波德莱尔：《波德莱尔散文选》，怀宇译，百花文艺出版社，1992。

[43] 这一点最明显地表现在《光环的消失》一文中。"刚才我大步横穿大街，走进死亡会从各个方向同时飞来的这处混乱之地时，我在泥泞中蹦跳而行，我的光环在一次猛烈的跳动中从头上滑下，落进乱石路面的烂泥中去了，我没有勇气再把它捡起来，我认为失去我的标志总比折断脊骨好些。后来，我自言自语地说，坏事有时会变成好事，现在我可以隐名埋姓地到处走走，干点卑鄙勾当，也可以像普通人一样纵情放荡，现在您看，我完全像你一样。"见波德莱尔：《光环的消失》，收入波德莱尔：《波德莱尔散文选》，怀宇译，百花文艺出版社，1992。

城市生活"抛了出来无处可去"的人[44],人群和孤独在浪荡子身上得到了汇聚,就像亲近感和距离感在陌生人身上得到了集中。我们可以看出弗里斯比将浪荡子的形象和齐美尔结合起来分析是不无道理的[45],他把握到了漫步于街头的浪荡子和街头大众的不同,就像齐美尔笔下的陌生人感到了无尽的疏离感,但是他没有强调浪荡子本身和大众的复杂关系,就像齐美尔笔下的陌生人在亲近感和距离感之间不断摇摆。

本雅明在解读波德莱尔的时候指出,城市大众对于波德莱尔是具有重要意义的,如果诗人屈从于那种力量,意味着其完全被卷入人流,而失去任何的个人痕迹,那么他就"再也不能摆脱掉那种根本上的非人性的组成性质"。也就是说当陌生人丧失掉这种使他觉得不幸福的距离感,用齐美尔的话说就是当一个人完全融化于外部秩序的时候,他只会成为一个性格软弱的人,因为他缺乏内在价值感的指引[46],这样个性是无从谈起的。但是即便诗人最终和人群分手了,却无法改变这样的状况,"他如此之深地卷进他们中间,却只为了在轻蔑的一瞥里将他们湮没在忘却中,他谨慎地承认了这种矛盾的心理,这里有某种强迫性的东西"[47]。人群不仅是诗人的事业,也是浪荡子的家园,是陌生人实现现代意义上个性的舞台,它意味着"巨大的电源"(波德莱尔语)。诗人徘徊在孤独和大众之间,就像陌生人同时体验着"在其外"又"在其中"的矛盾感觉[48]。

---

[44] 见本雅明:《发达资本主义时代的抒情诗人》,张旭东译,三联书店,1992,第144页。

[45] 详细可见 Frisby, D., *Sociological Impressionism*, Routledge, 1992。

[46] 在前文的分析中我们已经看到,对于现代社会来说,由形式普遍性带来的外部世界已经不再具有价值指引的能力了,就像韦伯在《以学术为业》中指出的,科学对于个体生命的终极意义是不能提供答案的。

[47] 见本雅明:《发达资本主义时代的抒情诗人》,张旭东译,三联书店,1992,第143页。

[48] Berman 用来评价波德莱尔的一句话用在齐美尔身上似乎同样合适,"现代主义者(modernist)和反现代主义者(anti-modernist)的差别在于,前者在这里(here)筑造起他的家园,而后者却是在街上寻找一条逃脱的出路。"见 Berman, M., *All That Is Solid Melts Into Air*, Penguin Press, 1988, 第162页。

我们看到，无论在浪荡子身上，还是在陌生人身上，都闪耀着某种理想主义的余晖。波德莱尔看到了浪荡子身上包含了“今日之人所罕有的那种反对和清除平庸的需要”，是英雄主义在“颓废之中的最后一次闪光”。[49] 而齐美尔在陌生人的背后寄寓了浪漫主义完美个性的理想。

在对现代性的体验中，在一些很重要的方面，齐美尔都表现出和韦伯十分近似的观念[50]，这一点同样突出地表现在韦伯的一个重要的问题意识：理性化秩序面临的空洞化的危险及其对个性的威胁，和齐美尔在陌生人问题中已然折射出来的主体文化与客体文化的对立，具有内在的关联。韦伯在《新教伦理》中曾经指出，对于新教徒来说，上帝和世俗世界之间已经划下了一条不可逾越的鸿沟，这种彻底性反而增强了世俗活动的重要性。对于教徒来说，凭借他们的血肉之躯，在此世他们无论如何达不到神的标准，但是个人的世俗活动是上帝应许的唯一的生存方式。“不是要人们的苦修禁欲主义超越世俗道德，而是要完成个人在现实中所处地位赋予他的责任和义务，这是他的天职。”[51] 天职观使早期从事世俗经济活动的新教徒的行为成为增添上帝的荣耀，在个体的外在理性活动和个体内在价值感之间建立起了牢固的纽带，而这也正是资本主义精神和新教伦理之间亲和力的意义所在。但是这种关联有可能只是在资本主义发生学意义上成立，事实上韦伯早在《新教伦理》中已经看到“寻找上帝的天国的狂热开始逐渐转变为冷静的

---

[49] “浪荡作风是一轮落日，有如沉落的星辰，壮丽辉煌，没有热力，充满了忧郁。然而民主的汹涌潮水漫及一切，荡平一切，日渐淹没这些人类骄傲的最后代表者，让遗忘的浪涛打在这些神奇的侏儒的足迹上。”见波德莱尔：《现代生活的画家》，收入波德莱尔：《波德莱尔美学论文选》，郭宏安译，人民文学出版社，1987。

[50] 如对于现代社会是否追求共同理想、共同价值感的问题，齐美尔的思路就更接近于韦伯，而与涂尔干、滕尼斯的态度各不相同，又如对于理性化给个体带来的自由的可能性的问题等等。

[51] 见韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，三联书店，1987，第59页。

经济德性，宗教的极慢慢地枯死，让位于世俗功利主义，这时如同道登(Dowden)所言，像在《鲁宾逊漂流记》中一样，这个在一定立场上仍从事传教活动的、与世隔绝的经济人取代了班扬笔下那个匆匆忙忙穿过名利场、在精神上寻求上帝的天国的孤独的朝圣者。"[52] 这意味着当经济理性逐渐脱离最初的宗教性而独立发展的时候，其自身已经包含了空洞化的危险，成为对个体的压迫，丧失了与个体深处的关联。

我们看到，在这意义上，韦伯和齐美尔对于现代性的诊断具有内在的关联，但是两者的分歧也很快表现出来。在韦伯看来，"不仅在发生学意义上，这种自由的伦理理性化，最终推动了社会理性化的发展，而且在理性化的持续发展中，只有自由的伦理理性化，才能够最终担负除魔的世界中社会秩序的理性化"。[53] 理性空洞化的危险恰恰是社会理性化失去了个体内在伦理理性化的支持的结果，因此，天职观的重建对于现代社会是有重要意义的，是我们获得超越的途径。

韦伯借新教伦理和资本主义之间的亲和力想要证成的，不仅是在理性化过程和个体之间建立起深层关联，如同齐美尔通过有机观试图在陌生人的社会现实和个体生命冲动之间发生联系的做法那样；韦伯想要更深一步证明的是：这种关联的建立并不依赖于一个和资本主义异质的外在理想(如有机观)，而恰恰在于资本主义本身所孕育的资本主义的精神。韦伯在对《新教伦理》的最后的反批评中强调，资本主义精神的产生只有当资本主义脱离了冒险的浪漫主义精神而步入理性化组织的过程中才有可能，[54] 这使我

---

[52] 见韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，于晓等译，三联书店，1987，第138页。

[53] 见李猛：《除魔的世界与禁欲者的守护神》，《思想与社会》丛刊第1期，上海人民出版社，2001。

[54] 见 Weber, M., "Anticritical Last Word On The Spirit of Capitalism" (AJS), Volume 83, Number 5.

们同样看到他和齐美尔的重要区别在于，齐美尔借助外在的浪漫主义理想对理性化过程形成了自己的批评，就像齐美尔在《冒险》中所指出的那样，冒险过程本身成为一个有机整体，但它和生活的其他相邻部分缺乏渗透，"就像生活中的岛屿一样"，冒险生活的全部意义来自于其对日常生活的跨越，而不是来自于对日常生活本身的形塑，而韦伯则是试图发掘并重建理性化过程自身的精神品质来完成对理性化过程的反思。这使得韦伯的态度和齐美尔比起来显得具有一种更为深入现实的勇气[55]，而齐美尔表现出与现实的一种独特的距离感，如果我们看不到在齐美尔背后潜藏的浪漫主义的总体式理想，我们就不能很好地理解这一点。但是齐美尔思想中的浪漫主义成分却走出了浪漫派潜藏的危险，其原因很大程度上在于齐美尔所维持的不确定性，就像陌生人形象中体现出来的不安感一样，正是在这种不确定性中我们看到了现代社会和个体自由之间的复杂关联。用齐美尔自己的话来说：

它们从来不会彼此调和，但是彼此给对方提供新鲜的动力，给我们的生活带来了永不停息(restless)的挣扎，在对比中的徘徊，对任何一方的倾斜，都会给另一方带来最强烈的动力，在这个过程中如果有调和的话，并不是存在于理论上它们可能达到统一的枯燥证明，而是它们将持续地面对彼此，互相争斗，甚至在每一个单个的灵魂里，而这恰恰是人类灵魂的高贵所在。[56]

---

[55] Goldman 的一句话非常形象地表现出其特征："对于这些人来说，他们的倾向是救赎，是超越，是纯粹的宗教，但是他们的行为和效果体现在外部世界的每一个领域里，他们顺从于最高价值并不是类似于努力服从主人，而是像战士服务于他的祖国，或者像十字军捍卫他们的信仰，虽然和进行圣战的伊斯兰教战士不同，他们将日常生活看作战场，通过克服自然，来实现上帝的意志。"见 Goldman, H, *Max Weber and Thomas Mann*, University of California Press, 1988, p.168.

[56] 见 Simmel, "Sociological Aesthetics", 收入 Simmel, G, *The Conflict In Modern Culture and Other Essays*, Teachers College Press, 1968.

海德格尔的上帝之路

——评《"而起源总保持未来":海德格尔与上帝问题》

□张　旭

1997 年 10 月 10—12 日,在海德格尔家乡弥撒教堂镇(Messkirch),海德格尔协会举办了第九届协会会议,并出版了 10 卷会议论文,其中第 5 卷题为《"而起源总保持未来":海德格尔与上帝问题》①,除导论之外共收入 10 篇文章。作者分别是来自欧洲各地的神学和哲学教授,其中有本卷的主编、海德格尔关门弟子赫尔曼的弟子(Paula-Ludivica Coriando),著名黑格尔学家(Manfred Riedel),意大利、荷兰和比利时的海德格尔学家(Costantino Esposito, TH. C. W. Oudemans, Rainer Thurnher, Jean Greisch),神学家或宗教哲学家(Hans Hübner, Bernhard Casper, Karl Wucherer-Huldelfeld)。作者多是无名之辈,而论文质量亦参差不齐,倒是能代表当今大陆海德格尔研究的一般水平。

书名引文出自海德格尔全集第 12 卷的《走向语言之途》中的

① Paula-Ludivica Coriando, Hg., "*Herkunft aber bleibt stets Zukunft*": *Martin Heidegger und die Gottsfrage*, Frankfurt /M: Vittorio Kloster-mann, 1998。北京大学图书馆收藏有此书(B516.54/H362/Dco)。

"从一次关于语言的对话而来"。[②] 在1953年海德格尔与东京帝国大学教授手冢富雄谈论他是如何踏上语言之途的谈话中，海德格尔说他在《存在与时间》之前一直试图追问现象学的本质，并用解释学来作为现象学本质的名字。[③]"我是因为研究神学而熟悉解释学这个名称的。""没有这个神学的起源我就决不会踏上思想之路。而起源总保持未来。"

海德格尔针对自己思想的神学起源所说的"而起源总保持未来"意味深长。在《存在与时间》中海德格尔"源始"(ursprunglich)地追问存在论，即基础的存在论；在《哲学论文集》中海德格尔要从西方形而上学的"开端"(Anfang)跃入另一个新的开端，也即从"起源"跃入"未来"。因此，"而起源总保持未来"显然可以看出它源于《哲学论文集》的思想。的确，对《哲学论文集》中的"上帝问题"的解释是本论文集的主要特色。萨弗兰斯基在《海德格尔传》中恰如其分地称海德格尔是一位开创新"开端"的思想家。[④] 开端和起源对于海德格尔来说意味着时间性事物和思的根基，因为起源并不是已经过去或现成之物，而是总保持着向未来的敞开。海德格尔的神学起源对于他同样如此，在他的一生中保持着不断的未来，以至于他最后的思想遗嘱竟然出人意料地以"只还有一个上帝能救赎我们"为题于死后在德国《明镜》(1976)周刊上发表。海德格尔思想的神学开端和对上帝问题的追问竟成为他一生思想的一个重

② Martin Heidegger, "Aus einem Gespräch von der Sprache", In *Unterwegs zur Sprache*, Ga. Bd. 12, Hg., von F.-W. v. Herrmann, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1985, S91—92。孙周兴选编：《海德格尔选集》，上海三联书店，1996，第1013—1014页。

③ 也即《存在与时间》中第七节c段中所说的："哲学是普遍的现象学的存在论，他从此在的解释学出发。""此在的现象学就是解释学。"

④ Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland: Heidegger und seine Zeit*, München/Wien: Karl Hanser Verlag, 1994, S15. 靳希平译：《海德格尔传》，商务印书馆，1999，第7页。

要的方向。正如这本书的导论中所说：在海德格尔那里，

> 从早期事实性的解释学和后来的基础存在论的切入，与其相伴的有保罗和奥古斯丁，还有德国神秘主义和施莱尔马赫，直到本已发生的上帝与存在的差异和与尼采和荷尔德林的相遇，追问神性的"基础问题"总是不可或缺的，当然，这是一个不同于西方从柏拉图到尼采传统的另一个基础。⑤

这本论文集所收入的10篇文章十分广泛地探讨了海德格尔思想中的神学因素、神秘因素和上帝问题，既有对其早期神学起源的研究，也有对其中期思想转折时的上帝问题的研究，还有对其晚年神秘因素的研究，涉及海德格尔与保罗、阿奎那、司各特、德国神秘主义者艾克哈特、路德、荷尔德林、尼采、克尔凯郭尔、奥托、布尔特曼等人的思想渊源。此前，已经有许多这方面的研究论文和著作了，比如《思与存在：海德格尔之路与神学之路》(奥特，1959)，《海德格尔与马堡神学》(伽达默尔，1964)，《海德格尔与神学》(约纳斯，1964)，《生存神学：海德格尔与布尔特曼之比较》(麦奎利，1965)，《海德格尔与基督教》(麦奎利，1994)，《海德格尔的神性和上帝》(Helmut Danner，1971)，《思的虔敬：海德格尔与天主教神学》(Richard Schäffler，1978)，《海德格尔思想中的神秘因素》(John Caputo，1978)，《海德格尔与阿奎那》(John Caputo，1982)，《海德格尔解神话化》(John Caputo，1993)，《与海德格尔一起走新的路》(珀格勒，1992)。此外，还有4本重要的海德格尔与神学的论文集，美国神学家罗宾逊和科布编辑的英语的《晚期海德格尔与神学》(1963)，诺勒(Gerhard Nöller)编辑的德语版的《海德格尔与神学》(1967)，基

⑤ Paula-Ludivica Coriando, Hg., *"Herkunft aber bleibt stets Zukunft": Martin Heidegger und die Gottsfrage*, Frankfurt /M: Vittorio Kloster-mann, 1998, S7.

尔尼和奥利莱(R. Kearney & J. O'Leary)编辑的法语版的《海德格尔与上帝问题》(1980),以及刘小枫编辑的中文版的《海德格尔与神学》(1998)。从总体来看这本论文集的显著特点是,对海德格尔第2本重要的著作《哲学论文集》中的上帝问题研究得比较深入,的确,这本书的最后一章"最后的上帝"无疑是理解海德格尔上帝之路的一个极好的路标,尤其是对我们一直无法清晰地理解的海德格尔晚年思想中的神秘因素是一个解神秘化的哲学提示。对《哲学论文集》中的上帝问题的研究将在最后一部分加以评论,在此之前作为导论将介绍一下海德格尔思想的神学起源、海德格尔思想的神学应用和影响、海德格尔对本体论神学的批判。

一、海德格尔思想的神学起源

基希尔(Theodore Kisiel)在著名的《〈存在与时间〉的起源》中说,对海德格尔思想的神学起源的研究使人们找到了一条通往《存在与时间》之路。《存在与时间》从其出版以来似乎就是一个谜,人们根本不清楚海德格尔是如何一下子达到这本书的高度的。随着海德格尔死后其早期著作的发表和30年来的研究,海德格尔早期思想的起源基本上已经没有什么秘密了。[⑥] 海德格尔思想的神学起源可以分为两个时期:1909—1918年的天主教新经院主义和反现代主义,重新解释中世纪经院主义和德国神秘主义时期;1919—1927年信仰改宗后的新教时期。1909—1913年是海德格尔的天主教出身和教育的时期,海德格尔成为天主教的耶稣会士并且在天主教反现代主义的杂志《学院人》上发表数篇文章;1913—1918年间海德格尔借助于现象学、新康德主义重新解读中世纪经院主

⑥ 也参见,靳希平:《海德格尔早期思想研究》,上海人民出版社,1996。

义哲学，尤其是逻辑学。1919 年之后海德格尔开始接受狄尔泰、施莱尔马赫、路德、克尔凯郭尔、奥古斯丁和保罗的影响，并在胡塞尔的指导下进行“宗教现象学”的研究。

法理亚斯在其臭名昭著的《海德格尔与纳粹主义》中认为从其求学期间所发表的文章来看，海德格尔已经表现出了在传统的天主教反对现代自由主义的文化斗争中的保守主义的立场，并且他对他的同乡布道大师克拉拉的崇拜已经预示了他未来的纳粹主义的排犹主义。⑦ 这种说法不值一哂。但是，这本论文集中的作者之一的卡斯培（B. Casper）所写的《海德格尔与弗莱堡天主教神学系：1909—1923》（1980）一文中详细地考证了海德格尔与天主教长达 15 年的恩恩怨怨，可想而知一直到 1919 年改教之前的 30 年，天主教信仰对海德格尔无以复加的影响。海德格尔曾经引用一位天主教神学家的名言说：“你理解得越深，就越会发现自己是站在天主教的地基之上。”而晚年的海德格尔终于又重返天主教的怀抱。奥特（Hugo Ott）在其目前最权威的海德格尔传记《海德格尔》（1988）中提醒我们注意 3 个天主教神学家对他的影响：格略伯（Conrad Gröber）、克雷波斯（Engelbert Krebs）、布莱格（Karl Braig）。格略伯是海德格尔的远亲，他送给了海德格尔那本影响他终生的布伦塔诺的书，并以抵抗纳粹的弗莱堡主教的身份帮助海德格尔渡过艰难的战后纳粹大清洗运动；克雷波斯是海德格尔在弗莱堡大学的同事和好友，海德格尔婚礼的主持人，他在逻辑学和中世纪神秘主义研究上影响了海德格尔，并见证了海德格尔从天主教向新教信仰转变的过程；布莱格是天主教图宾根派最后的教义学家，他的《论存在》一书和德国思辨神学研究对海德格尔影响很大。

受胡塞尔的影响，海德格尔研究了当时最时髦的逻辑问题，其

⑦ 法理亚斯：《海德格尔与纳粹主义》，郑永慧、张寿铭、吴绍宜译，时事出版社，2000。

教职资格论文《邓·司各特的范畴和意义学说》(1916)指出中世纪经院心理学已经揭示了现象学意向性的非心理主义的意义。海德格尔当时试图恢复中世纪生活中的宗教原初经验,[8]尤其集中于对神秘主义、道德神学、禁欲主义的现象学分析,[9]比如艾克哈特,[10]艾克哈特的上帝的自我牺牲、孤独、神性的绝对的无、深渊、泰然处之、时间等概念对海德格尔思考上帝问题的影响是决定性的。他对艾克哈特的钟爱持续一生,越到晚年对艾克哈特的兴致越浓。海德格尔认为神秘主义与经院理性主义并不矛盾,而同属于一个中世纪生活的世界观。[11]海德格尔显示了中世纪范畴和意义研究与中世纪的生活方式不可分割的关系,已经预示了以后在《宗教生活现象学》中的事实性生活解释学的方向。在给克雷波斯的信中他说:"我的宗教现象学研究将对天主教中世纪的深刻内容作出客观的研究。"

与新教徒(Eifride Petri)的婚姻(1917)、对哲学的使命感、对教条主义的反感、向胡塞尔的靠近、谋求教职的需要等诸多因素使年近而立之年的海德格尔终于听从了"内心的呼唤"而放弃了天主教的信仰。在给克雷波斯的信(1919—1—19)中海德格尔说:"认识论的洞见以及历史知识的理论使天主教体系(当然不是指基督教和形而上学)对我来说太成问题,太不可接受了。"[12]海德格尔声明,哲学必须是自由的、"无神论的"。卡普托将这一宗教信仰的转折视为海德格尔思想的第一次重要的转折:从逻辑转向历史;从胡塞尔的现象学转向狄尔泰的具体生活事实性解释学;从天主教教

⑧ Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1978, S509.

⑨ Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1978, S147.

⑩ Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1978, S344, 404, 410.

⑪ Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1978, S352.

⑫ John Caputo, "Heidegger and Theology", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Charles Guignon, New York: Cambridge University Press, 1993, p.272.

义学转向新教神学;从阿奎那、司各特、苏亚雷斯转向保罗、奥古斯丁、帕斯卡、路德、克尔凯郭尔。[13]直到任职马堡前的五六年时间是海德格尔思想形成的最激动人心的年代。[14]

海德格尔1916年之后跟随胡塞尔专职进行他擅长的神学领域的研究,题目是宗教意识现象学。海德格尔要发掘原始基督教的自我世界和生活经验以及凯逻斯的时间观中时间性的原初体验。这就是《存在与时间》中的此在在世界中的生存和时间性思想的起源。海德格尔认为,只有现象学才能将基督教从基督教的教条中解脱出来,回到基督教的生活态度和经验之中。当时海德格尔在弗莱堡大学讲授中世纪神秘主义的哲学基础,宗教现象学导论,奥古斯丁和新柏拉图主义等几门课。1921年海德格尔对他新结识的学生洛维特说,他是一个"基督教神学家"。宗教现象学的研究的讲稿作为海德格尔全集第60卷《宗教生活现象学》于1995年出版。宗教现象学导论的内容直接通往海德格尔接下去对亚里士多德的著名解释,因为正是对亚里士多德的新解释使他在20年代享有哲学王国的"秘密国王"的称号。[15]

宗教现象学的重心既不是宗教,也不是现象学,而是导论。导论就是由"形式显示"或"形式指引"(formal Anzeige)所决定的哲学的本质。形式显示或现象的东西就是事实性的生活经验本身。现象的"什么"和"这么"首先取决于"怎么"。蕴含于事实性生活中非客体的意向性自身或境况自身自发地显示它的"怎么"的"雏形"。这就是形式显示或指引。形式显示并非对客体的区别、抽象、排列或莱布尼茨所谓的逻辑化的形式化和普遍化。在相互牵扯的具体

---

[13] John Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Bloomington: Indiana University Press, 1993, p.171.

[14] Martin Heidegger, *Frühe Schriften*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1978, x.

[15] Hannah Arendt, "Martin Heidegger at Eighty", in *Heidegger and Modern Philosophy*, M. Murray ed. New Haven: Yale University Press, 1978, pp.293—303.

意向性之中显示了人全身投入在周围世界中的"烦"的生存本身。形式显示就这样解释了生存和世界这两个重要的概念,因此海德格尔说形式显示就是现象学方法本身,就是事实性的解释学。形式显示源于胡塞尔的范畴直观的概念,在1924年《存在与时间》第1稿中发展成为"在世界中"(in-der-Welt-sein)的概念,在1925年的第2稿中成为"去在"(Zu-sein)的概念,在《存在与时间》中成为"超越"概念和此在的基础存在论分析。基希尔、珀格勒、舍汉、伽达默尔等人都认为海德格尔的形式显示是他的方法的秘密武器,是他早年思想中最深刻的东西,是通往《存在与时间》的主题的重要路线。[16]要理解海德格尔如何受到纳托普和拉斯克的影响,要理解海德格尔如何将胡塞尔的现象学扭转到了解释学的方向上,要理解海德格尔早年思想中的伦理学动机,宗教现象学研究的导论是一个关键。

海德格尔运用形式显示的方法解释保罗书信,主要是《帖撒罗尼迦前书》,以及奥古斯丁的《忏悔录》第十卷。海德格尔对基督教的宗教性进行现象学的理解。他说:"源初的宗教性只在源初的生活经验本身之中,且是这生活经验本身。事实性的经验是历史的。基督教的宗教性活在时间性本身之中。"[17]在此的"事实性"并不是事实,而是指被抛于世的存在的历史性的生活境遇,比如《腓立比书》3:13中的话显示着保罗正处于自己的此在的原初的历史性境遇之中,而《迦拉太书》则显示了保罗所处的现象学境况,保罗所处的基督教的生活经验与周围世界的斗

---

⑯ Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Bing and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993. p.150. Otto Poggeler, "Martin Heidegger: Die Philosophie und die Problematik der Interpretation," in *Philosophen des 20. Jahrhunderts*, Hg. von Margot Fleischer. *Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Verlag*, 1991, S119.

⑰ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Leben*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1995, 580. 82.

争，犹太人与希腊基督徒之间、律法与福音信仰之间的冲突，而且保罗必须在这种境况之中阐释自己的原初生活经验，也即如何去信仰。在解释《帖撒罗尼迦前书》中海德格尔解释了成为(Gewordensein)和知道(wissen)两个词所显示的时间性。对"成为"基督徒这一曾在的历史性的境遇中具体的"知道"就是日常生活中的现在的生存，就是现在生活在为对基督再临的期待所唤醒的生活之中。[18]但是，上帝的日子、恩典的凯逻斯时刻像贼来一样是不可预知的。因此，基督徒生活经验的中心就是末世论问题。[19]

宗教生活现象学是海德格尔思想起源中的一极，另一极就是他对亚里士多德的解释，也就是说海德格尔思想起源于对原始基督教的研究和对希腊思想的研究两个平行线。在《我的现象学之路》中海德格尔回忆道，当时他把意识行为的现象学视为在希腊人和亚里士多德那里被思考为"无蔽"的东西。缪勒(M. Müller)和莱曼(K. Lehmann)不约而同地追问道："何以海德格尔对亚里士多德极其偏爱，却依然能如此清晰地看到希腊本体论中的局限和未曾廓清的前提呢？"缪勒和莱曼回答道："对原始基督教的历史领悟的经验毋宁说是一个唯一可能的立足点，从此出发传统本体论的局限才可能在其对存在意义的领悟和那种局限的顽固性中凸显出来。"[20]范布伦进一步补充说："年轻的海德格尔所要寻找的新的源初的开端不仅在一种新的存在论语言之中，而且也在亚里士多德—经院主义神学的终结和他的宗教现象学中的新的路德神学的

---

⑱ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Leben*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1995, S93, 95, 98.

⑲ Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Leben*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1995, S104.

⑳ Karl Lehmann, "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger", in *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Hg. v. Otto Pöggeler, Konigstein/Ts: Athenäu, 1984, S154.

语言的发端之中。"[21]路德对亚里士多德主义的批判使海德格尔能在更为源初的存在论方向上寻求突破。一方面,海德格尔以路德和克尔凯郭尔的方式解读亚里士多德的核心概念,另一方面,海德格尔也把基督教救赎论、末世论以及宣道的概念亚里士多德化了,正如卡普托所指出的那样。[22]

路德神学对海德格尔的影响从他在马堡的著名演讲《现象学与神学》(1927)中可以看出来。海德格尔坚持基督教神学的核心乃是上帝的十字架事件。这是路德的十字架神学的立场。基督教信仰作为一种生存方式是对被钉十字架的上帝的见证,是对上帝在十字架受难事件中的启示的参与。信仰生存的重生就是生存于上帝的启示之中的历史性的生存,就是路德所说的将自我投入到不可见的隐秘的上帝之中。因此,信仰一方面是上帝在十字架上的启示事件,另一方面便是历史性的领悟这一启示的信仰的生存。海德格尔将基督教神学规定为对启示事件和信仰的此在的历史性生存进行解释的科学。在这一点上,海德格尔其实已经从路德走向了克尔凯郭尔,尽管二者都被视为生存神学的先驱。信仰构成了一个自我指涉的完整的循环,正如赫尔曼所说,信仰只能是出于信仰,凭借信仰,归于信仰。因此,信仰是一门自足的科学,神学的概念、体系、历史和标准都只能由信仰本身提供。在《存在与时间》第3节中海德格尔再次论述了神学的本质:"神学正尝试着更源始地解释人向上帝的存在,这种解释是借信仰本身的意义先行描绘出来的,并且依然留在信仰之内。神学又慢慢地重新领会到路德的见地,神学的教义体系栖止于其上的一个'基础'并不能产生一

[21] John van Buren, "Martin Heidegger and Martin Luther", in *Reading Heidegger from the Start: Essay in His Earliest Thought*, eds. by Theodore Kisel & John van Buren, Albany: State University of New York, 1994, p.173.

[22] John Caputo, "Heidegger and Theology", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Charles Guignon, New York: Cambridge University Press, 1993, p.280.

个首要的信仰问题，那种对待神学问题的观念不只是不够充分，而且还遮盖和歪曲了真正的神学问题。"[23]在此可以看出海德格尔对待神学的正面态度。

麦奎利在《海德格尔与基督教》[24]中指出，《存在与时间》采用了大量的神学用语和主题，比如此在、有限性、死、顿悟、良知、决断、畏、罪责、沉沦、本己……巴尔塔萨在《荣耀：神学美学》中也说过，海德格尔的思想彻头彻尾地浸透着经过转换的基督教神学母体。但是，当海德格尔使用这些概念时，它们的意义已经明显在海德格尔的思想体系中发生了决定性的变化。海德格尔拒绝整个基督教对造物的世界、被造的人、永恒的真理等的解释，强调必须将哲学与神学严格分开。就像胡塞尔在《大观念》第58节"被排除的绝对者上帝"中的立场一样，《存在与时间》是一个对生存的胡塞尔现象学加上新康德主义的先验的形式的存在论的分析。真正伟大的基督教神学有其自己的内容和任务，但是基督教的人类学或基督教哲学就不是基督教分内之事，甚至恰恰是基督教自相矛盾的荒谬之处。[25]因此，我们也可以理解海德格尔在《根据的本质》的一个注解中所说的意思，海德格尔说《存在与时间》并没有回答上帝是否存在的问题。[26]海德格尔认为必须在此在的生存论分析上建立哲学的人类学，并从中严格剔除任何神学的残余(第20节、第44节)。所以，考瓦克斯有理由将海德格尔的马堡五年称为海德格尔的"解神话化"时期。[27]

㉓ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979, S10.

㉔ John Macquarrie, *Heidegger and Christianity*, London: SCM, 1994, pp.16—47.

㉕ Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1967, S374. *Nietzsche II*, Pfllingen: Günther Neske Verlag, 1961, S132.

㉖ Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1967, S157.

㉗ George Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Northwestern University Press, 1990, p.41.

二、神学对海德格尔的接受

说到基督教神学对海德格尔思想的接受，首先就要谈到海德格尔在马堡时期的好友布尔特曼的神学，他在海德格尔生存论分析的基础之上建立了一种生存神学。布尔特曼是20世纪新约研究的领袖，主宰德国新约研究大半个世纪，是基督教新教神学一位毋庸置疑的教父。正是布尔特曼派强盛的新约研究，一度迫使巴特派的影响降至最低点。拉纳在《神学与人类学》(1968)中说，在欧洲新教神学中能与巴特派相匹敌的唯有布尔特曼派，甚至布尔特曼派已经全面战胜了巴特派。布尔特曼任教于马堡大学30年，布尔特曼和海德格尔在马堡的相遇在神学史上是一个重要的事件。两人一时使马堡成为当时青年学生向往的学术王国。两人相互参与对方主持的讨论班，有许多共同的学生，如约纳斯。布尔特曼使海德格尔进一步熟悉了新教神学，除了狄尔泰、施莱尔马赫和克尔凯郭尔之外，还有赫尔曼、特洛尔奇、奥托、巴特和哥嘉滕。布尔特曼的《信仰与理解》第1卷1933年出版时就献给海德格尔。布尔特曼的生存神学是新教神学中重要的流派，布尔特曼征用了《存在与时间》中大量的术语，从此在的生存到良心呼唤和决断，从向未来而生存到本己的领悟，从时间性、历史性到存在与此在的关系，从解释学方法到现象学方法。布尔特曼和蒂利希的生存神学一度被麦奎利视为当时最合理的神学。[28]

布尔特曼将宗教史学派的历史研究与赫尔曼的信仰论以及海

㉘ 麦奎利：《二十世纪宗教思想》，高师宁、何光沪译，上海人民出版社，1989年。第464、470页。John Macquarrie, *An Existentialist Theology*, London & New York, McMilan, 1955. *The Scope of Demythologising*, London & New York, Harper, 1960.

德格尔早期的生存论哲学和巴特的辩证神学等等诸多因素熔铸于一体。布尔特曼受到巴特和哥嘉滕领导的辩证神学运动以及海德格尔的生存论解释学对他的双重影响。在 1928 年 6 月 12 日给布尔特曼的信中，巴特说："不过，事实上，没有任何一种哲学可以像海德格尔的哲学影响你一样，也影响了我。"哥嘉滕同样从克尔凯郭尔的角度接受了海德格尔的生存哲学，将其视为对主客体思维方式的克服。巴特和哥嘉滕领导的辩证神学运动使布尔特曼意识到基督教信仰不是特洛尔奇所说的"宗教先验"，也不是一种宗教史学派所谓的历史或文化现象。辩证神学对上帝之道的发现是一个新的基础，基督教的信仰只能建立在上帝之道之上。然而，布尔特曼自己说，与海德格尔的相遇对他具有决定性的意义。布尔特曼熟悉了海德格尔的生存论分析，并意识到运用生存的概念可以谈论信仰的生存境况，以沟通巴特所强调的上帝与人之间无限的距离。这就是生存神学的建立。

在《现象学与神学》(1927)中海德格尔认为现象学对于神学研究具有形式指引的作用。现象学的本体论是一种形式上的可能性，它本身是自足的、自由的。它并不是无神论的或有神论的，因为它不考虑这一问题。历史的、体系的、实证的神学也是自足的，因为它有自己独特的实证对象，即十字架上的上帝。但是哲学仍然为神学分析信仰中的生存敞开了可类比之路。正是基于这种神学和哲学之间的亲密关系，布尔特曼认为可以在神学上进行信仰中的本己生存的研究，哲学上的生存论的分析对于神学是非常重要的。布尔特曼说："存在主义的解释并不制造圣经与读者之间的生存关系，它只是揭示了这种关系。它并不替圣经的真理辩护，但是它指出了这种真理并教导我们去理解它。它也并不替宣道辩护，但是它指出了什么是信仰的根基，而且它也可以使信仰规避对自我的误解。"

在存在主义所揭示出来的生存境域的基础上，圣经的上帝之

道进入了人的生存。在自然的人的生存之中，他无法摆脱自己的生存所面临的必死和焦虑的困境，只有耶稣基督的末世论事件为他的生存提供了救赎的可能。在《存在与时间》中，人的向死而存在的生存本身向人的良知发出呼唤，呼唤人进行生存的决断。"死"成为海德格尔存在哲学迷宫的钥匙。布尔特曼认为如果没有对基督死后复活的末世论信仰，死亡就是空洞的，不可克服的，对于生存的更新是没有意义的。布尔特曼认为，本己的生存是信仰或向信仰的敞开，而《新约》中的"罪"就是非本己的生存。信仰就是因上帝的恩典使人从过去的罪的非本己的生存中解放出来，本己的生存只有在上帝的恩典中才有可能。在海德格尔的《存在与时间》中，本己的生存只能听从良知的呼唤，而他的良知竟然使他听从了"伟大领袖"希特勒的召唤。海德格尔的本体论既没有伦理学和政治，也没有宗教律令的内容。对于布尔特曼来说，上帝之道是我们生存论决断的外在性力量。

路德神学被布尔特曼认为是生存神学的先驱，20 世纪 20 年代的霍尔和阿尔陶斯领导的路德复兴运动无疑与巴特的辩证神学、布尔特曼的生存神学具有相近的神学动机。生存神学着重于从人的生存来理解上帝在世界中的启示和作用。因此，当我们谈论上帝时，决不是说有另外的一个时空和另外一套因果关系，而是就在我们每个人的具体的生存环境中谈论上帝对于我们生存的意义。布尔特曼认为，自然的事件并不是上帝的工作，上帝的工作在于他通过自然的事件与我们个人的生存相遇；在我们信仰的生存之中，自然事件被视为上帝的启示。因此，信仰并不是一种自然科学或历史科学所能把握的知识，而是人的生存方式。上帝隐藏于自然之中，又启示于我们的生存之中。上帝正是通过耶稣基督的末世论事件与我们的生存相遇，因此他才是一个与我们的生存密切相关的上帝，而不是泛神论或哲学的、与人的生存毫不相关的上帝。布尔特曼说："上帝是从我的具体生活中涌现出来的、并对它

予以限制的不可理解的谜一般的力量。”

布尔特曼认为,人们不应该抽象地谈论上帝问题,而应该在上帝与人相遇的生存中谈论上帝自身。谈论上帝自身并不就是完全谈论人的生存,而是要在人的生存和生活中谈论上帝与我们的相遇。作为赫尔曼的弟子,布尔特曼非常强调上帝在耶稣基督之中与人的相遇。海德格尔认为生存的本质就是有限性的生存自身。布尔特曼认为,上帝与我们的相遇才是我们生存的本质。上帝与我们活生生地相遇在此时此地的信仰的发生过程之中。上帝之道对我的个体本己的生存发出呼召,如果我们信赖并跟随上帝之道,那么上帝就在我们的生存中与我们相遇,并成为我们信仰中救赎的力量。个体灵魂的救赎就是得到彻底更新的新存在的自我理解的深刻表达。存在主义和精神分析不过是上帝之道的世俗化的不可靠的替代物而已。布尔特曼以辩证神学的风格说,放弃和摆脱科学世界观所提供的虚假的安全稳定感,将自身投入到聆听上帝之道的生存的冒险中去,自由地面对当下的未来的生存。问题在于,人是否愿意在生存中接受上帝对我们所发出的上帝之道的召唤。这是一个信仰的决断和良心的问题。

为了使现代人能作出信仰的决断,就必须在宣道之中把《圣经》中的上帝之道翻译给现代人,让现代人明了上帝之道对于个体本己生存的意义。在 1941 年 6 月 4 日的新约神学协会的一次会议上,布尔特曼以《新约与神话学:新约信息中的神话因素及其重新解释的问题》为题作了一次专题报告。它掀起了此后十多年间的革命性的神学运动,对德国二战后的新约研究具有决定性的推动作用,也成为 60 年代英美激进神学运动的一个思想起源。布尔特曼说:“新约的解神话化的基本意图事实上与保罗和路德的从律法的事功中释放的因信称义的教义是完全相似的。”布尔特曼认为,第一,“新约的宇宙论本质上是以神话为特征的。世界被视为以地球为中心,上有天堂、下有地狱的三重结构。”第二,“新约神话

的本质就是犹太启示录和诺斯替的救赎神话。”二者的共同特征是它们的基本的二元论。这两种类型的神话的意义不在于它们真地提供了一个科学的、客观的世界图景，而在于它们试图理解和表达人类的生存。布尔特曼在演讲中说：“人们不可能在使用电灯、收音机，接受现代医学和临床医疗手段治病的同时还信仰《新约》中的神灵世界和奇迹世界。而且，谁若认为他自己仍然信仰这些的话，他也必须清楚地认识到，当他宣称这样做是为了保持基督教信仰时，实际上他已经使基督教的宣道在当代无人理解，不再可能。”“若要《新约》的宣道有效，舍解神话化外别无它途。”

布尔特曼细致地解释了《新约》神话中所表达的对世界的本质和自我本己生存的理解。他批评了他马堡从前的学生卡姆拉(Wilhelm Kamlah)在《基督教与自我宣称》(1940)中所代表的对人的本质的海德格尔哲学式的理解，指出新约神学对于人的本己生存的理解根本不同于这种哲学式的理解，而是将其理解为人的不可能自我实现，而只有通过接受上帝之道而从自我中脱离出来，进入末世论的生存中才能对信仰、爱、本己的生命和自我理解有所领悟。布尔特曼说，这就是新约神学与存在主义哲学的根本区别，或者说是宣道神学与所谓的生存神学的区别。布尔特曼说，《圣经》对于他不仅意味着理解自我生存和可自由选择的一种可能的方式，而且更意味着对个体说出的上帝之道。

布尔特曼在《新约与神话学》的最后部分集中从末世论解释耶稣基督事件的核心，即受难和复活为上帝的行动和上帝启示之爱。布尔特曼认为，对复活事件不能以“历史的奇迹”如空墓和门徒的见证等来证明，而必须从生存的末世论事件的意义上去理解。末世论事件是发生在人的信仰生存中的上帝与人相遇的事件。基督事件具有强烈的生存论的历史性，以至于如果它不能在“现在”就进入和相遇于我们的生存，就毫无意义。而生存就意味着抛弃人的所谓的自然的本质、末世论地生存而成为新的造物。末世论的

信仰总激起信仰的决断。这一末世论的希望不是人的希望和梦想，也不是被神话形式包裹的集体幻想，也不是海德格尔的向死而生，而是对将来中的上帝的将来的敞开和期待。因此，每一个生存的时刻都是一个末世论的可能性。他说："神话学的希望的形象被解神话化之后就是，从上帝的将来来谈论人的生命的充实。"海德格尔在《宗教生活现象学》中也表达了近似的观点。相对于《存在与时间》以向死而生的时间性的未来维度为核心的生存哲学，布尔特曼的生存神学也以时间性的未来维度的末世论为核心。

上帝之道的末世论宣道是针对每一个个体和良心的，而非适合科学的或神学的理论体系的。宣道就是呼唤信仰生存的末世论决断的上帝之道，它甚至就是纯粹的呼唤。它要求信仰者交付整个的生存和生命，每时每刻都顺从上帝的审判和恩典。如果不在信仰决断之中站在上帝的恩典与审判面前，人就不能认识自己作为被造物的生存的非本己性。布尔特曼的生存神学在存在主义大行其道的时代中（海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特、马塞尔、加缪、伽塞特、乌纳姆诺、别尔嘉耶夫、舍斯托夫、布伯等等）阐发了基督教对于人的生存的意义，使那些沉睡着的枯燥的基督教信息在现代世界中能重新生发新义、触动人心、呼召人性，其于基督教自身的意义远远大于找到一种新神学方法的意义。

对于布尔特曼，信仰就是本己的生存方式本身，而不是其中的一种。信仰就是对本己生存的自我理解。他追随安瑟伦的名言："寻求理解的信仰！"神学在本质上是一种对本己生存的自我理解的解释学。布尔特曼将海德格尔的解释学应用于新约的解经实践之中。布尔特曼在《解释学问题》（1950）中强调了作者和解释者的关系就是文本中二者的生活之间的发生性的关系，即生存论上的"前理解"、生存论上的自我理解。"前理解"的概念源于海德格尔。在《没有前提的解经可能吗？》（1957）一文中，他对这一设问作了否定的回答。解经者的生活是他解经的基础，因此解释的旨趣，也就

是把《圣经》视为何物，决定了对它解经的结果。当人们试图追寻上帝问题时，他对上帝已经有一种生存论上的领悟。这是追问的起点，也是理解历史文本的基础。海德格尔将这一点称为神学的实证性。

布尔特曼的解释学思想完全从《存在与时间》而来。布尔特曼认为，“每个理解的解释的前提预设就是，在文本中直接或间接表达出并引导设问方向的对实事的生活关系。”解释的方向和设问的方式可以是各种历史关系的还原，也可以是出于心理学的旨趣，既可以是本着美学的兴趣，最后也可以是关切人之生存的本己存在。在最高和最终的意义上，施莱尔马赫和狄尔泰理解历史现象的解释学都要追问人本己生存的可能性。解释圣经的前理解不是随意的、没有方向的，它的方向就是《圣经》中揭示出来的、与人的行动或自然科学事件根本区别的、作为事件的上帝的启示行动对我们的生存的意义。“作为追问上帝、追问上帝的启示的解释的方向在此就是追问人的生存的真理。”

如果说布尔特曼主要是从海德格尔的《存在与时间》中的生存论解释学建立起他的生存神学的话，那么布尔特曼的弟子，海德格尔的同乡，图宾根大学的富克斯在其《解释学》(1954)中主要受海德格尔晚期关于语言思想的影响，建立了新解释学神学。富克斯尤其注重解释学中语言的地位——不仅是生存的语言性，还有上帝之道的语言性，即布尔特曼所谓的宣道的语言性。神学解释学就是信仰的语言学说。信仰就是对上帝之道的语言性生存的应答。富克斯把耶稣的布道作为划时代的上帝启示的语言事件，他认为基督教的开端是新约作为信仰的语言的确立这一“语言的现象”，新约自身就是信仰解释学之书。

布尔特曼的另一弟子马堡大学的艾伯林同样受到晚期海德格尔思想的影响。在话语事件中解神话化这方面，他比富克斯更为彻底和激进，他们共同将解释学从理解的科学和布尔特曼的生存

论解释转变为“新解释学”的话语和语言的发生性的事件，将神学解释学定义为上帝之道/言的学说。在三大卷《言与信》(1960，1969，1975)中，艾伯林同样强调基督教神学作为话语事件：三一论是永恒的话语；创世论是创造的话语；基督论是道成肉身的话语；圣经是写下来的话语。围绕宗教改革两个最基本的主题：上帝之道与信仰，艾柏林在《解释学神学》一文中确定了“解释学神学”的任务在于历史地宣讲上帝之道。在《神学与宣道》(1962)中，艾伯林澄清说，解释学神学并不是一般的话语神学，而是对耶稣的反思的宣道神学。基督教的根基和信仰的根基就在于重返耶稣的宣道的教会的宣道。语言作为存在的家，它是人倾听上帝之道的优先的维度，是布尔特曼所说的上帝与人相遇的空间，但是，语言首先是从耶稣的宣道中获得其本质的，它也必须在宣道中成为不断更新的应答上帝之道的活的语言事件。艾柏林的新解释学继承了布尔特曼的方法，在海德格尔和伽达默尔对生存的语言性的思想之上，使新解释学在历史上的耶稣问题上克服了二者思想的极端，是二战后最重要的神学变革。

巴特在巴塞尔大学教席的继承人奥特也从与富克斯的神学的语言性的视角理解海德格尔晚期的思想，他建立了一种既不同于布尔特曼、也不同于富克斯的海德格尔式的神学，代表了布尔特曼派之外的巴特派对海德格尔哲学的利用。奥特指出，海德格尔对存在的理解其实与巴特对天主教自然神学的“存在的类比”的批判是一致的，因为海德格尔明确地反对传统的本体论神学对上帝的理解。上帝的存在就是上帝的自我去蔽，亦即巴特和巴尔塔萨所说的上帝的自我启示。上帝在信仰中启示给人，就如同存在将自身现象给思。神学同样必须“源初地”去思，亦即去应答信仰本身。正如海德格尔求助于表现主义诗歌表达他的语言观一样，奥特也在祈祷这一形式中找到了人以语言的方式对上帝之道的应答。与富克斯和艾柏林一样，奥特也把神学的本质视为追溯神学自身的

源初的语言和思的解释学。作为朋霍费尔的研究者，奥特非常重视朋霍费尔的此世性的思想，他把这种关切与海德格尔对四重体的物的世界的思想轻率地联系在一起。奥特对海德格尔晚期神学的接受引起了60年代对海德格尔与神学的广泛的论争。

与海德格尔思想在新教神学布尔特曼派中的巨大影响相比，海德格尔对天主教神学家的影响似乎还要深远。在30年代海德格尔大肆抨击天主教的日子里，一大批日后在天主教神学界占有重要地位的年轻耶稣会士涌进了海德格尔的课堂，寻找天主教神学的新出路。其中著名的有拉纳、缪勒(Max Müller)、洛茨(Johannes Lotz)、席维尔特(Gustav Siewerth)、维尔特(Bernard Welt)等。天主教神学泰斗拉纳称海德格尔是自己唯一的老师。他将海德格尔向死的生存的思想发挥成为一本《死的神学》。在《圣言的聆听者》[23]中，拉纳在海德格尔的基础存在论分析的基础上建立了自己的先验托马斯主义神学。拉纳将人定义为一种能先验地聆听上帝之道的理性的、历史的存在。根据阿奎那的"存在的类比"和海德格尔的"存在论的差异"的思想，上帝的先验启示在人的历史地向未来敞开的先验性中具有内在的可能性，亦即人能聆听上帝之道的本体论上的能力。这种聆听的被动的能力基于生存的历史性的、有限性的、追问的超越性本身，而不是自然宗教或自然神学所说的人的理性本质，或者新教自由主义的各种宗教先验、宗教主体性。人的历史性和有限性不是人的缺陷，反而是精神性的人承载上帝启示的本体论的基础。这一自由的聆听者在历史中向隐藏的上帝敞开自身，领悟着上帝的启示行动。因此，此在的意义不在于向死而生的时间性自闭或虚无，而在于向上帝的敞开。拉纳接受海德格尔的基础存在论的哲学人类学，同时用阿奎那的范畴将其转化为一种神学人类学，成为天主教新托马斯主义之后神学的"人

---

[23] 拉纳：《圣言的聆听者》，朱雁冰译，三联书店，1994。

类学转折”的领袖。但是拉纳应该有愧于他的老师：他仅仅把海德格尔降到康德和阿奎那的层面上去理解，完全错失了海德格尔那些最深刻的思想。

缪勒对拉纳的康德式理解海德格尔就十分不满，因为先验的范畴并不能抵达上帝超验的实在。海德格尔对此在的分析仍然是先验的，或者说是新康德主义加上现象学的，必须像海德格尔后期那样从存在的视角来思考存在本身。洛茨的思想则试图调和缪勒和拉纳之间的张力，就像蒂利希的相互关联法那样，他强调内在先验和外在超越应该相互关联起来考察，但是他还没有达到蒂利希的高度，他仍然把上帝视为存在的根据。与拉纳、洛茨、缪勒相比，巴尔塔萨对海德格尔的理解已经达到了《存在与时间》之后的思想，尤其是关于无蔽、去蔽和遮蔽的思想。巴尔塔萨就将上帝启示的真理理解为上帝作为无蔽自身的荣耀、上帝自身的自我去蔽的启示和上帝自身的自我遮蔽的奥秘。上帝的神性的奥秘就在于上帝启示的自我奉献以及与此同时的上帝的自我庇护。因此，上帝的自我启示之真与上帝自我庇护之爱是不可分的。与海德格尔重返希腊的无蔽的真理观相似，巴尔塔萨也重返希腊教父时代的逻各斯基督论。由于这一背景以及巴尔塔萨对整个德国古典哲学的精通，他在某些方面倒是得到了海德格尔思想的真髓。海德格尔的弟子和老朋友维尔特可能是最能细致入微且忠实地理解海德格尔关于上帝问题的思考的人了，因为他与海德格尔有长达30多年的交流，与晚年的海德格尔不断地进行对话。他最终执行了海德格尔的遗嘱，按照天主教的仪式给海德格尔安葬并致悼词。他称海德格尔是20世纪追问上帝问题最艰苦卓绝的人。

总之，海德格尔哲学对20世纪基督教神学的影响是别的哲学家所无法望其项背的，他甚至超过了绝大多数神学家。不仅如此，海德格尔对基督教神学的影响还要超过康德、黑格尔而直追柏拉图和亚里士多德。基督教对海德格尔思想的使用显示了海德格尔

思想的深刻性，因为海德格尔所思考的乃是整个西方精神历史的根基的问题，乃是“上帝之死”以后欧洲虚无主义兴起中的无家可归的时代精神状况的问题，他与基督教神学关注的问题是息息相关的。海德格尔的上帝问题的思考诚然不是基督教的上帝概念和神学的方式，但是海德格尔从未放弃追问这一问题。所以利科说，我们要么跟海德格尔走到底，要么就单独去另走一条自己的路，仅仅利用海德格尔的一些思想而跟不住他的思路对于神学和哲学都是危险的。神学家总是耐不住性子要揭示出海德格尔思想中某些词语或某些句子说的就是基督教的上帝。我们看到在对海德格尔的上帝问题的解释中，神学家（比如，布尔特曼、哥嘉滕、蒂利希、麦奎利、诺勒、云格尔、奥特、拉纳、利科、席维尔特、洛茨等等）比较能从他们自己的切身处境和急迫的问题出发理解和需要海德格尔，而哲学家（比如 Otto Pöggeler, Wener Marx, Alfred Jäger, Joseph Kockermans, John Caputo, John Sallis 等等）则比较能忠实地理解和追随海德格尔对上帝问题漫长的探索。在讨论神学家对海德格尔思想的接受情况之后，下文将讨论海德格尔思考上帝问题的思路。

三、海德格尔论本体论神学

海德格尔思考上帝问题延续了他早年《存在与时间》中将哲学和神学两相分离的思路，坚决区分上帝与存在：上帝既不是存在者，也不是存在，存在也不是上帝。海德格尔思考上帝问题，就如同他思考存在问题一样，首先要避免的就是传统本体论（也译作“存在论”）从存在者的存在方式去思考问题的思路。海德格尔将传统形而上学从本体论的视角思考上帝的方式称为“本体论神学”（Ontotheologik）。

何谓本体论神学呢？为什么海德格尔认为自亚里士多德以来

西方形而上学就是本体论神学呢？本体论神学是基督教神学中的一个常用的名称，用来指上帝存在的本体论证明那一部分。比如康德在《哲学神学讲座》中说："思辨神学可以分为本体论神学、宇宙论神学和自然神学。本体论神学认为上帝仅在于概念方面，因此，它是一种先验神学。""在本体论神学中，我们把上帝视为最高的存在者，或至少是以这个概念为基础。"[30]海德格尔认为在希腊哲学那里本体论和神学是两个不同的东西。在亚里士多德以后，这两个名字就紧密地联系到了一起，因为本体论思考存在者的存在，并且总是从存在者的整体去追问存在者的最终根据是什么，也就是说总是要追问一个最高和最终的存在者，即上帝，因此，对于整个西方的形而上学而言，本体论和神学就互相不可分割地归属到一起了。

海德格尔说，在此，不要把本体论视为一门古老的学科，也不要把神学视为一个古老的学科，而是要把它们视为一种对存在的真理和根据的追问方式。于是，将两个词放在一起的本体论神学就用来表示传统的形而上学对存在的真理和根据的追问机制，用来表示传统哲学最基本的问题。珀格勒解释说："形而上学的特征是它预设了本体论的本体的基础，并且从一个特殊的存在者的视角来规定存在的意义，即一个作为自身和其他的存在者的建立根基的最高存在者，一个根据。不仅存在者，而且最高存在者自身都建立在最高存在者的根基之中。因此，形而上学就是本体论神学。"[31]

海德格尔在《我的现象学之路》(1963)中说："在 1911 年以后的几年里，我仍然听了一门神学讲座，这就是布莱格的教义学。这

---

[30] I. Kant, *Lectures on Philosophical Theology*, trans. by A. W. Wood & G. M. Clark, Ithaca & London: Cornell University Press, 1978, pp. 31—44.

[31] Otto Pöggeler, "Sein Als Ereignis", in *Heidegger and Modern Philoso-phy*, ed. by Michael Murray, New Heaven: Yale University Press, 1978, pp. 106—107.

是由我对于思辨神学的兴趣决定的，尤其是这位老师每次演讲时所表现出来的透彻地思考的艺术。我获许陪他作过多次散步。从他那里我第一次听到谢林和黑格尔对于与经院哲学的教义学体系截然不同的思辨神学的重要性。就这样，本体论与思辨神学之间的张力作为形而上学的结构便进入了我的研究领域。"[32]这是海德格尔谈到他的本体论神学思想的起源时所说的话。

在《什么是形而上学》的第五版的导论(1949)中，海德格尔说："因为把存在者表象为存在者，形而上学自身是普遍和最高的存在者的双重真理。形而上学按其本质来说是狭义上的本体论和神学。这种真正的哲学，亦即第一哲学的'本体论神学'的本质是以把存在者作为自身亦即一个存在者显明出来的方式来论证和建立的。本体论的神学特征并不在于基督教的教义神学后来接纳了古希腊的哲学并篡改了它，而更多在于自古以来存在者就是作为存在者被揭示出来的那种方式。这种存在者被去蔽的无蔽才使得基督教神学可能吸收希腊哲学。至于这种吸收的利弊，神学家们要根据基督教的经验来决断。由此他们应该想想保罗在《哥林多前书》1:20 中的话：聪明人在哪里？博学之士在哪里？世上的雄辩家在哪里？上帝早已使这世上的智慧成为愚蠢！[33]在此，海德格尔第一次公开使用这一词来判定形而上学，并且可以在此看出海德格尔分离哲学和神学的立场。1957 年 2 月 24 日海德格尔在托特瑙堡做了一个报告《形而上学的本体论神学机制》，再次明确地阐述这一词的含义。[34]

---

[32] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, S82.

[33] Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1967, S373—374.

[34] Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfllingen: Günther Neske verlag, 1957, S53—56.

海德格尔将亚里士多德以来直到尼采的整个形而上学的历史都视为本体论神学的历史。那么是否意味着只有一种本体论神学呢？作为从存在者整体追问存在者的方式，绝大多数西方的哲学家都没有能从这一机制中摆脱出来，但是每一个哲学家的本体论神学的进路又是大不一样的。比如海德格尔在《黑格尔的经验概念》(1950)中说："但是，就像在他之前的康德和在他之后的谢林一样，黑格尔也仍然受到学院形而上学的说教体系根深蒂固的力量的控制。尼采竭力反对这种体系，仅仅是因为尼采的思想必然还停留在本质性的本体论神学的形而上学的体系之中。"[35]也就是说，黑格尔的哲学是一种本体论神学，康德的是另一种，谢林的是另一种，尼采的是另一种，各各不同。只要一种西方哲学达到了西方思想的最深处，它就不可避免地成为一种本体论神学。比如黑格尔的本体论神学就体现在他的精神现象学与逻辑学二者统一的以上帝为开端和结尾的知识学体系之中。对于黑格尔而言，哲学的对象和宗教的对象是一样的，都是最高的真理，也就是上帝。

为什么在黑格尔那里知识学体系，也即本体论一定要以上帝为其毋庸置疑的开端和结尾呢？因为黑格尔仍然把上帝视为存在的最高和最终的根据。之所以会追问一个最高和最终的存在者，是因为本体论设定了普遍的、一般的、同质的存在者本身及其整体。存在者的整体就是有限事物的"世界"或"自然"的概念，在基督教那里就是"创造物"的概念。[36]这一"存在者的整体"无疑需要一个最终的"根据"才能使自身作为一个存在者而存在。这一根据就是上帝。上帝不仅是世界万物的根据，而且还是自身的根据，斯宾诺莎将其恰如其分地称作"自因"(causa sui)。从上帝出发来思

---

[35] Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1950, S195.

[36] Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1981, S85.

考世界有不同的方式，因而存在者的存在就被赋予了不同的名字，比如逻各斯、基础、原因、实体、主体等等。而将存在者如此这般地聚拢起来再表象出来，就是思辨，就是观念，就是逻辑学。因此，本体论神学就是"存在—上帝—逻辑学"。所谓的"逻辑学"或"学"就是从各门科学的根据上去思考和论证。形而上学的本质特征就是一定要从根据出发思考和论证存在者的存在。海德格尔在《存在与时间》中是从此在的基础存在论去思考存在的意义，也就是从此在的时间性本身去思考存在的意义。他认为没有永恒的真理作为根据，存在的意义要在时间性的境域中去思考。海德格尔接着在《根据的本质》(1928)以及《逻辑的形而上学的源初根据》(1928)中就开始追问存在者的根据到底如何的问题。

所谓的根据问题仍然是存在的意义、存在的真理问题。海德格尔在《谢林论人类自由的本质》(1936)中分析了谢林对上帝之中的存在与根据的区分。[37]谢林认为上帝不仅是万物存在的根据，与此同时，还是自身存在的根据。上帝从自身的根据中将自己启示出来，将自身区分出来，区分出根据和存在两个不同的部分。在上帝之中，根据和存在的区分是不断进行区分的自由的深渊。能区分出上帝与世界的差异并不是一件难事，能在上帝自身之中再区分出根据和存在的差异就是一种思想了。真正难的是如何维持住这种在上帝上所显示出来的存在论的差异，使存在论差异真正如其所是地作为存在论差异。更进一步，不仅是在上帝上，还要在每一个存在者本身上都能保持这种存在论的差异。海德格尔说，返回到这种被遗忘的差异中去的困难其实更在于那种充斥的形而上学的语言。[38]德国唯心论者在"同一与差异"的主题下深思了根据

---

[37] Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung: Ueber das Wesen der mensch-lichen Freiheit (1809)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971, S65.

[38] Martin Heidegger, *Identität und Differenz*. Pfllingen: Günther Neske verlag, 1957, S72.

的问题，但是他们并没有把同一性理解为存在论差异的互属，也没有把差异性理解为在存在者本身上所现象出来的存在论的差异，因而无法领悟作为存在的意义和存在的真理的无根据的自由，而只能将其确定为最高的根据而已。

海德格尔早年认为，存在的意义和存在的真理只有在《存在与时间》中所作的本体的（或译作存在者状态上的）和本体论的（或译作存在论的）区分中才有可能。因为，存在论差异是此—在本身的结构。[39]正如《存在与时间》所显示的那样，“存在与存在者的差异在到时中被显示为时间性。”[40]此在作为能领悟自身的存在的存在者，在其时间性的生存之中，本体的与本体论的差异得以区分开来。海德格尔将此在的这种本己的可能性称为此在的超越性。根据的本质就在此在的超越性之中。此在的超越是“在—世界—中—存在”。世界在此不再是存在者的整体的世界，而是此在的属性的生存状态上的世界。正如此在时间性的统一性一样，此在的超越性就在于创建世界的筹划、处身于世界之中和给出本体论的根据三者的统一。此在的时间性的在世界之中筹划着建立世界并给出根据的意志是自由地发生的。因此，海德格尔说，根据的本质就是自由，自由乃是根据的根据，自由是此在的深渊。

此在的深渊就是“无”。这一“无”是发生在存在者身上的对存在者自身的“不”，因而就揭示了存在者与存在的差异，因而也揭示了存在者的根据。西方哲学的本质从希腊开端那里就埋藏着对虚无的深深的恐惧，因而无处不诉诸“在场”的绝对优先性，所以在希腊人那里早就显示了西方对存在的领悟和经验的虚无主义因素。[41]

㊴ Martin Heidegger, *Beitraege zur Philosophie (vom Ereignis)*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1989, S469.

㊵ Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phanomenologie*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1993, S454.

㊶ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1950, S351.

海德格尔晚年在《根据律》(1956)中引用了哈曼、诺瓦利斯、歌德、格奥尔格、莫扎特、荷尔德林的诗文表达了赫拉克利特残篇中的思想:"世界游戏"。根据的本质就在于"无"的自由之中。存在者的根据就是"无根据"的游戏,就是自由地自我持存本身,它不为其他的超出其有限性的原因而存在。海德格尔引用了黑格尔曾经给予极高评价的西勒西乌斯(Angelus Silesius)的诗说:"玫瑰没有为什么,它开花,因为它开花,它不关注自身,不问人是否看它。"[42]所以,海德格尔说,17世纪莱布尼茨的根据律(或译作充足理由律)虽然将根据设定为最高的原则,但是这一根据律却根本没有思考根据的本质。

所以,韦纳·马克斯说:"在柏拉图和亚里士多德那里,无根据的游戏被遗忘了,结果,存在开始被视为一个可以被做根据的且做着根据的根据。可做根据的根据一方面被视为始基、原因、第一因,另一方面又被视为一种被动的、因果的存在方式。可做根据的根据的这两种方式又被设定为无处不在的、毫无差别的、千篇一律的存在者本身。研究最普遍的存在者的科学叫做本体论,按照亚里士多德的观点,它考察'原理和最初的根据'。可做根据的根据也思考最高的存在者或上帝,它为存在者的整体和统一奠定了根据。这门科学叫做神学。本体论和神学在逻辑的基本特征上有其共同的起源。在最开始时,逻辑将二者作为普遍的存在者和最高的存在者聚拢和统一在一起。本体论神学机制就根植于其中。"[43]

海德格尔认为,本体论神学思考和表象存在者的存在的方式一方面遮蔽了本体论差异,另一方面制造了作为最高根据的形而上学的上帝,其结果海德格尔称之为"存在的遗忘"或"存在论差异

---

[42] Martin Heidegger, *Der Satz vom Grunde*, Pfllingen: Günther Neske verlag, 1957, S68.

[43] Wener Max, *Heidegger and the Tradition*, Evanston: Northwestern University Press, 1971, pp.156—157.

的遗忘”，尼采在19世纪末称之为“上帝之死”。海德格尔认为尼采的话“上帝死了”说的就是形而上学的最高价值的自行衰落和枯萎。无论把形而上学的最高的东西叫上帝，还是叫理念、自然法、善、理性、进步、最大多数人的幸福、文明、价值等，这些东西都不再被接受了。海德格尔说，虚无主义时代并不是什么都不承认了，而是不再承认形而上学所认可的最高事物。不仅如此，海德格尔认为整个形而上学的历史就是虚无主义的命运，就是从柏拉图和亚里士多德以来的本体论神学的自行虚无化的命运。它不仅导致了技术时代对人和存在的双重架空，而且导致了地球和人类存在的危机和危险。因此，本体论神学就是西方形而上学的机制，就是西方直到19世纪才爆发出来的欧洲虚无主义的根源，就是20世纪全球技术统治的根源，同时也是形而上学的上帝之死的根源。于是，本体论神学的“存在的遗忘”也导致了“上帝之死”。海德格尔只是将时代信仰状况的“上帝之死”视为西方形而上学和技术时代的连贯的命运中的一个结果。[44]

四、海德格尔的上帝之路

尼采说，上帝死了。海德格尔说，作为本体论神学的形而上学的上帝其实早就死了。对上帝致命的一击不是来自无神论者，而恰恰是来自那些追逐上帝并将上帝视为最高价值的人。因此，谁要是知道基督教神学是怎么回事，谁要是知道宗教哲学、基督教哲学或者与此类似的东西的话，谁要是切身体会到了西方形而上学

---

[44] Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1950, S69—70. *Nietzsche II*, Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1961, S378—379. *Schellings Abhandlung: Ueber das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1971, S36—39.

的语言无处不在的话，谁要想真正地更源初地思考上帝和神性的话，那么最合宜的就是沉默。因为喋喋不休地使用本体论神学的语言和思维在此毋宁说是对上帝的鞭尸。海德格尔一生大部分时间里对上帝问题的沉默正是基于对传统形而上学的上帝和基督教神学的上帝的拒斥，基于更源初地思考和面对上帝的态度。海德格尔决不拒绝上帝，而是要在"上帝之死"的技术时代里从与本体论神学迥异的维度获得我们时代经验上帝的新的可能性。正是在非本体论神学地思考上帝问题上，海德格尔与尼采和荷尔德林相遇了。

> 在海德格尔思想中从头到尾都可以找到上帝问题。他的思想试图总结西方所遇到的各种上帝的经验，因此也必然会包括对尼采的上帝之死的经验的反思。[45]

如果说海德格尔主要是从尼采那里获得上帝之死的时代意识和问题意识的话，那么他主要是从荷尔德林那里获得了体验上帝的经验。海德格尔之所以要解释荷尔德林的诗歌，就是要寻找在"对于诸神来说我们来得太迟"的时代中命名新的神圣和新的开端的经验。海德格尔称荷尔德林是"诗人的诗人"，因为荷尔德林担负着诗人的使命，体现了诗人的本质，也就是在贫乏的时代里追寻神圣、命名神圣、保存神圣的语言。荷尔德林像古希腊的悲剧作家和诗人在城邦衰落的时代中追寻着神性的踪迹一样，呼唤着、期待着神的降临。荷尔德林比尼采更早地意识到"神的暗夜"(Götternacht)的来临。他把狄奥尼索斯、赫拉克勒斯和耶稣基督并称为上帝的儿子。上帝的儿子们都去了，神的暗夜就降临了。在原题为《酒神》的《面包与酒》中，荷尔德林诉说了神的暗夜的酒神

---

[45] Joseph Kockelmans, *On the Truth of Being: Reflection on Heidegger's later Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press, 1984, p. 138.

事件。他希望有一天酒神狄奥尼索斯能再次带着光明降临到这"黑暗无神的世界"上。因为狄奥尼索斯既是神谱中的最后一个，也意味着"未来的上帝"。[46]荷尔德林称上帝的缺席为"上帝的隐匿"，上帝隐匿了，人就处于不为神性的光辉所庇护的"无家可归"的状况了。对于尼采来说，"上帝之死"也同样意味着欧洲精神无家可归的境况，而不是一个抗议无神论的激进口号。荷尔德林说，甚至这个时代人连上帝隐匿和无家可归的处境都无法经验到了，这真是一个极度"贫乏的时代"。这一贫乏的时代就是一个世界成为图景的时代，就是尼采所说的技术"对大地的统治"的时代，就是一个"科学不思考"的时代。

只有结合海德格尔对本体论神学的上帝概念的批判和海德格尔通过解释荷尔德林的诗歌获取贫乏时代的上帝经验，我们才能理解他在《关于人道主义的信》(1945)中关于从存在来源初地思考上帝的一段话。他说："如能抵达存在的近处，就牵扯到决断：上帝(Gott)与诸神(Götter)是否自行拒绝以及如何拒绝，黑夜是否停留以及如何停留，神圣(Heilige)的白天是否破晓以及如何破晓。在神圣升起中上帝与诸神是否能重新开始出现以及如何开始出现。那神圣只是神性(Gottheit)的本质空间，而神性本身又只为诸神和上帝保有这一维度；只有当存在本身在此之前并在长期的准备中就已经被照亮，在真理中就已经被经验到，这一神圣才能到来。只有如此才能从存在中克服那种不仅人而且人的本质在其中也迷失了的无家可归。"[47]

首先，海德格尔从存在来思上帝的思路是先从存在经验到神圣。经验"神圣"对于海德格尔就意味着经验存在的真理，也即上

---

[46] Manfred Frank, *Der kommende Gott: Vorlesungen über neue Mythologie*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1982, S41.

[47] Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1967, S335.

帝与人之间的"之间"。这一无蔽的发生一方面是一种存在自身的命运,另一方面也发生在"此—在"的身上。关于前者先放在一边。在《关于人道主义的信》中海德格尔解释了《存在与时间》中的此在并不是对上帝漠不关心的。《存在与时间》中的此在的分析仅仅是初步地提供此在的充分的概念,至于存在问题和上帝问题,《存在与时间》中都没有论及。在《哲学论文集》之后海德格尔可以从存在的角度来重新谈论"此—在"与上帝的关系了。此—在的事情就是思和决断。此—在不仅是存在的守护者,还是上帝的追寻者和期待者。1937 年海德格尔在给洛维特的信中说,此—在乃是对最后的上帝的期待。这是比人道主义更艰巨的使命。更为根本的是此—在是世界历史中无家可归的命运的承担者。海德格尔说:"如果我们作为生存的本质的人应该能经验到一种上帝对人的关系,那么,我们不需要首先能去细心地领悟和倾听上帝、神性、神圣这些词吗?如果人放弃思考这一问题从中能被追问的那个维度的话,那么当今世界历史中的人又还如何能严肃而又严格地追问上帝到底是临近了还是远离了的问题呢?"[49]

海德格尔之所以在谈论人道主义时涉及上帝的问题,恰恰是与他一贯的思路一致的。人道主义对人的理性动物和社会的人等等的规定完全失去了人的本质的空间,是对必死的有限性的"人—性"的放逐,是一种形而上学的虚无主义。因为人—性是在与天、地、神的相互归属的世界中获得其本质的空间的,也就是说,人是在与庇护其生存的大地、敞开的天空和关照其生存的上帝与诸神的四重体的不可分割的关系中才成其为人的。这无疑回归到了一种极其古典的传统之中,并将自身与这一传统紧密地联系在一起。所谓海德格尔晚期的神秘主义因素其实无非是向西方传统的遥远的发源地的一次复归,我们或者管它叫前苏格拉底思想,或者管它

---

[49] Martin Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1967, S348.

叫天主教传统，或者管它叫德国神秘主义传统。总之，海德格尔的四重体的概念意味着人—性和神性总是不可分的。人性的放逐也导致了上帝失去其"神—性"空间，相反，上帝之死也导致了人的无家可归。因此，思考上帝问题也就是下降到人—性的贫乏的命运近旁，在无家可归的生存中去思存在的真理的遮蔽和神性的空间的萎缩。

其次，从存在来思上帝必须经验存在的真理的命运。这一命运其实也是上帝自身的命运的一部分。存在的命运就是西方两千年的本体论神学的形而上学在当代所导致的虚无主义和技术宰治地球的命运。作为东方人，我们虽然经受着但又实在无法理解西方所创造的世界历史的命运，因此可以说我们是双重地无家可归。在西方，还有像尼采和荷尔德林这样的人先行达到了危险的深渊，预见和经验到了无家可归的命运。用他们的话说就是上帝与诸神的隐去，神性的暗夜，上帝之死，神蚀。海德格尔在《哲学论文集》中称其为"最后的上帝"。海德格尔在《哲学论文集》最后一章以"最后的上帝"为题，是他对存在命运史的时代的沉思的高潮。"最后的上帝"意味着上帝之死事件的发生。但是上帝之死与人之死不同，上帝之死意味着它在它的"死"的事件中聚拢起它的神性。神性的永恒不是不动，而是不断地死去和再生，正如希腊神话、尼采、荷尔德林所表明的那样。最后的上帝要聚拢起以往所有的神性，不仅是希腊的诸神，还有犹太—基督教的上帝，不仅是宗教和神话中的神性，还有诗歌和沉思中的神性。因此，"最后的上帝""完全不同于过去的，尤其是基督教的上帝"。[49]这是海德格尔的抱负。

"最后的上帝"意味着上帝死了，有神论衰落了。然而这是上帝自身的事件，上帝以其缺席而拒绝着人的逼迫。上帝的隐退是

---

[49] Martin Heidegger, *Beitraige zur Philosophie* (*vom Ereignis*), Frankfurt/M: Vittorio Klostermann, 1989, S403.

其对本体论神学的上帝的拒绝，也是对技术的控制和逻辑计算的拒绝。上帝的事件在存在的发生的闪光中引发了天与地、神与人之间的区分，使此一在得以经验到它们各自的本质的空间，并同时呼唤着它们之间彼此的和解和接近。上帝事件所引发的区分不仅是上帝与人的区分，神性与人性的区分，还有“上帝与存在的区分”，以及天空与大地的区分。由本体论神学导致的上帝之死的事件区分了上帝与存在，也就是说不仅要考虑到存在论的差异，还要考虑到神学的差异，即上帝不同于存在，存在也不同于上帝，但上帝需要和使用存在。最后的上帝就是从无家可归的“无根据”(Ab-grund)转到自由的深渊的“无根据”(Ab-grund)之中。上帝自身以其缺席的拒绝呼唤着技术时代的此一在的觉醒，“更新世界，拯救大地”，“期待上帝”。上帝之死事件因此是一个存在史的“转折”，是一个存在的发生的闪光，是从一个开端到“另一个开端”的过渡中最重要的事件。[50]只有贫乏时代的诗人能追踪上帝的“暗示”，而思考者和凡人只能聆听诗人的命名和歌吟。

由于上帝之死事件引发的上帝与人之间的区分，人不再能直接达到上帝的高度，也不再能直接经验到上帝了。更为贫乏的是连神圣的维度都已经封闭了。海德格尔从存在来思上帝的次序是：存在—神圣—神性—上帝和诸神。如果不知道何谓神圣的空间，又如何能知道神性如何呢？又如何能接近上帝呢？上帝与人之间的路极其漫长。在《追问技术》中海德格尔说：“无论解蔽的命运以何种方式起支配作用，一切存在者一向在其中显示自身的那种无蔽都蕴含着危险。于是，在人根据因果关系来描述一切在场者的地方，甚至上帝也可能对表象而言失去了一切神圣性和崇高性，也可能丧失了它遥远的神秘性。在因果性的眼光里，上帝就可能被贬降为一个原因，一个结果因。进而甚至在哲学范围内，上帝

---

[50] Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, München: Alber Verlag, 1992, S475.

会成为那些哲学家的上帝，他们按照制作的因果关系来规定无蔽之域和庇护之域，而同时却决不思考这种因果关系的本源。"[51]

然而，神圣的空间还是可以达到的，因为神圣的空间就是"存在的拓扑"的空间。在世界图景和技术时代，技术的座架的本质一方面对人的本质和存在进行着逼迫，另一方面也有史以来第一次使人能经验到被遮蔽了两千年的存在的真理。技术的危险同时也意味着救赎的机会。救赎就在于与技术的本质有着同一本源的艺术。因此，《追问技术》与《艺术作品的本源》在海德格尔那里都是对存在的真理的追问，也都是对神圣的追问，因此是间接地对上帝的追问。上帝本来就是间接者，就是不现象自身的现象者。[52]上帝现象自身只有在神圣的空间为其准备好了的时候才出场，否则上帝无法出场。危险增长的地方，救赎的力量也在增长。神也隐藏在艺术之中，给艺术以光和庇护。因此，在艺术克服技术的地方，也预备了神圣的空间。

因此，我们终于可以谈到海德格尔处理上帝问题的态度了，那就是倾听、期待和预备。这一态度显然要比静寂主义式的"泰然处之"(Gela-ssenheit)要积极一些。海德格尔严格区分了诗人和思考者的界限。正如荷尔德林所说，诗人的任务是创建持存，命名诸神，追逐着神的踪迹，呼唤神的到来。但是思考者的任务只是期待和预备，只是在存在的遗忘和上帝之死的贫乏的时代中呼唤此—在的觉醒，并宁可在形而上学面前对上帝保持沉默。[53]思考存在的真理和存在的命运面临的已经不是有神论和无神论的问题了，而

---

[51] Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfllingen: Günther Neske Verlag, 1954, S30.

[52] Richard Kearney, "Heidegger, The Possible and God", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. by Charles Guignon, New York: Cambridge University Press, 1993, p.319.

[53] Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, S66.

是如何在一个崭新的维度中期待对上帝的经验。如果说荷尔德林的使命是命名诸神，期待上帝，那么海德格尔的使命便是思考上帝的神性。思就是要源初地思考什么是真正值得思的，以及上帝召唤思的是什么。在《尼采的话：上帝死了》中海德格尔说，人们不再信仰，因为人们不再寻找；人们不再寻找，因为人们不再思考。诗与思不仅在语言的本质和本质的语言上是一致的，而且在本质的语言所守护的神圣的空间上也是一致的。

根据上面的分析可以看到海德格尔的思想遗嘱"只还有一个上帝能救赎我们"(Nur noch ein Gott kann uns retten)并不是空穴来风，而是大有来头。我甚至认为海德格尔对存在的思考乃是为着"一个""最后的上帝"而准备和期待着。这也许是海德格尔的"隐晦的教诲"吧。之所以要以毕生的精力追问存在的意义和存在的真理，是因为若从存在来思上帝的话，上帝需要存在，上帝需要存在为其重新敞开一个四重体差异互属的空间，在其中有神圣之物的位置，神性因此而得以聚拢。就像帕斯卡一样，海德格尔说："自因是哲学中表示上帝的名称。人既不能向它祈祷，也不能向它献祭。既不能因敬畏而跪倒在它跟前，也不能在这个哲学的上帝面前载歌载舞。因此，那种必须放弃哲学的自因的上帝的无神的思也许更切近神性的上帝。这仅仅意味着当它能承认本体论神学时，他对上帝才更为开放。"海德格尔对"存在的拓扑"的无神的思的确更切近上帝的神性。

海德格尔在晚年曾经提醒他的学生和老友维尔特说，有两件事是不能搞错的。第一，他对上帝问题的关注不能与他对当代的存在史亦即技术的本质的反思分开；第二，他对上帝问题没有任何结论，他仍然停留在中途。[59]按照海德格尔生前的要求，维尔特在

---

[59] Bernard Welt, "God in Heidegger's Thought", trans. by W.J. Kramer, in *Philosophy Today*, 20, No.1, (Spring)1982, pp.85—100.

1976 年 5 月 28 日以天主教仪式安葬了海德格尔并致悼词《寻找和寻见》。[55]维尔特在悼词中谈到了他与海德格尔生前最后一次关于上帝问题的谈话。海德格尔谈到了在一个上帝被遗忘的时代中无家可归的人的栖居和回家。海德格尔谈到作为无的神龛和存在的收藏的死。维尔特发挥道,诸神的消逝暗示着对上帝的期待。最后他断言:"这位伟大的思想者的全部思想都走向倾听和期待神性的上帝的降临之路。……海德格尔一生行在他自己的路上,跟从它的召唤他必须走这条路。这条路恐怕不能称作通常意义上的基督教之路,但是,它也许是本世纪最伟大的探寻者之路。"[56]

---

[55] 典出自《马太福音》7:7:"寻找,就寻见。扣门,就给你们开门。"

[56] Bernard Welt, "Suchen und Finden", in *Erinnerung an Martin Heidegger*, Hg. von Günther Neske, Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1977, 253—256, S255, 256.