

西学
源流

甘 阳 刘小枫 主编

霍布斯国家学说中的利维坦

Der Leviathan in der Staatslehre
des Thomas Hobbes

施米特(Carl Schmitt)著 应星 朱雁冰 译

 华东师范大学出版社



西学源流

上架建议 ► 哲学研究

ISBN 978-7-5617-6084-0



9 787561 760840 >

定价: 24.80元

www.ecnupress.com.cn

西学
源流

甘 阳 刘小枫 主编

霍布斯国家学说中的利维坦

Der Leviathan in der Staatslehre
des Thomas Hobbes

施米特 (Carl Schmitt) 著 应星 朱雁冰 译

 华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

霍布斯国家学说中的利维坦 / (德)施米特著;应星,朱雁冰译. —上海:
华东师范大学出版社, 2008

(西学源流)

ISBN 978-7-5617-6084-0

I. 霍… II. ①施…②应…③朱… III. 政治哲学—研究 IV. D0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 077064 号



VI HORAE

上海六点文化传播有限公司

Shanghai VI Horae Publishers, Inc.

企划人 倪为国

特约编辑 / 吴雅凌

美术编辑 / 吴正亚

Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes

By Carl Schmitt

Copyright © 1938, 1965, 1982 J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH, Stuttgart

Simplified Chinese Translation Copyright © 2008 by East China Normal University Press

Published by arrangement with J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger GmbH

ALL RIGHTS RESERVED.

上海市版权局著作权合同登记 图字 09-2008-235 号

西学源流

霍布斯国家学说中的利维坦

(德)施米特 著

应星 朱雁冰 译

统 筹 储德天

责任编辑 审校部编辑工作组

责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社

社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062

电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105

客服电话 021-62865537(兼传真)

门市(邮购)电话 021-62869887

门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口

网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 浙江省临安市曙光印刷有限公司

开 本 890×1240 1/32

插 页 2

印 张 7.25

字 数 170 千字

版 次 2008 年 6 月第 1 版

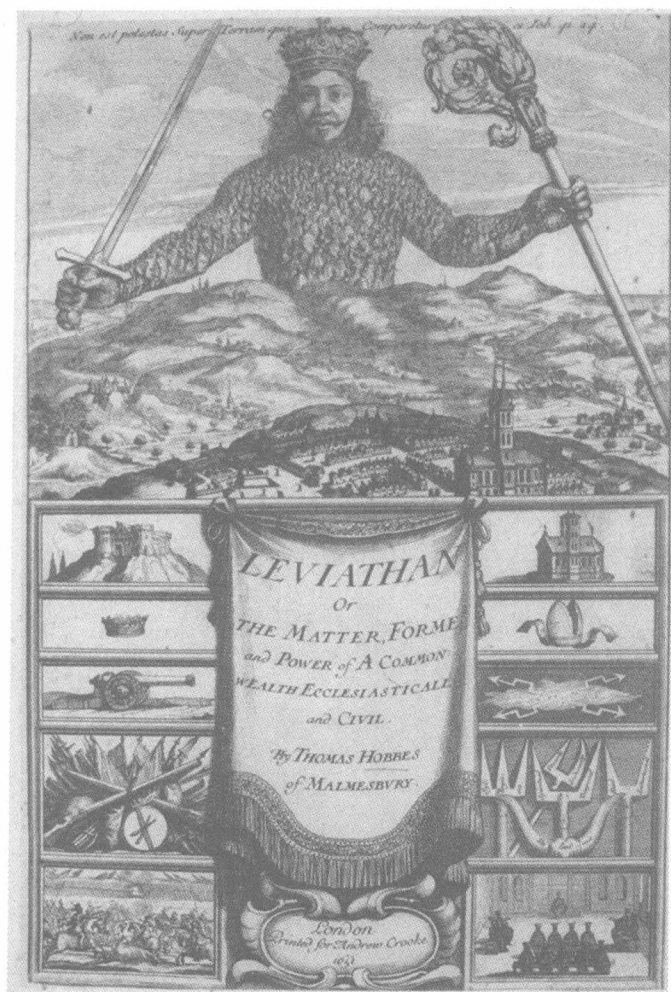
印 次 2008 年 6 月第 1 次

书 号 ISBN 978-7-5617-6084-0/B·420

定 价 24.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)



霍布斯《利维坦》英文首版

扉页铜版画(1651年)

总序：重新阅读西方

甘 阳 刘小枫

上世纪初，中国学人曾提出中国史是层累地造成的说法，但他们当时似乎没有想过，西方史何尝不是层累地造成的？究其原因，当时的中国人之所以提出这一“层累说”，其实是认为中国史多是迷信、神话、错误，同时又道听途说以为西方史体现了科学、理性、真理。用顾颉刚的话说，由于胡适博士“带来了西洋的史学方法回来”，使他们那一代学人顿悟中国的古书多是“伪书”，而中国的古史也就是用“伪书”伪造出来的“伪史”。当时的人好像从来没有想过，这胡博士等带回来的所谓西洋史学是否同样可能是由“西洋伪书”伪造成的“西洋伪史”？

不太夸张地说，近百年来中国人之阅读西方，有一种病态心理，因为这种阅读方式首先把中国当成病灶，而把西方则当成了药铺，阅读西方因此成了到西方去收罗专治中国病的药方药丸，“留学”号称是要去西方寻找真理来批判中国的错误。以这种病夫心态和病夫头脑去看西方，首先造就的是中国的病态知识分子，其次形成的是中国的种种病态言论和病态学术，其特点是一

方面不断把西方学术浅薄化、工具化、万金油化,而另一方面则又不断把中国文明简单化、歪曲化、妖魔化。这种病态阅读西方的习性,方是现代中国种种问题的真正病灶之一。

新世纪的新一代中国学人需要摆脱这种病态心理,开始重新阅读西方。所谓“重新”,不是要到西方再去收罗什么新的偏方秘方,而是要端正心态,首先确立自我,以一个健康人的心态和健康人的头脑去阅读西方。健康阅读西方的方式首先是按西方本身的脉络去阅读西方。健康阅读者知道,西方如有什么药方秘诀,首先医治的是西方本身的病,例如柏拉图哲学要治的是古希腊民主的病,奥古斯丁神学要治的是古罗马公民的病,而马基雅维利史学要治的是基督教的病,罗尔斯的正义论要治的是英美功利主义的病,尼采、海德格尔要治的是欧洲形而上学的病,唯有按照这种西方本身的脉络去阅读西方,方能真正了解西方思想学术所为何事。简言之,健康阅读西方之道不同于以往的病态阅读西方者,在于这种阅读关注的首先是西方本身的问题及其展开,而不是要到西方去找中国问题的现成答案。

健康阅读西方的人因此将根本拒绝泛泛的中西文明比较。健康阅读西方的人更感兴趣的首先是比较西方文明内部的种种差异矛盾冲突,例如西方文明两大源头(希腊与希伯来)的冲突;西方古典思想与西方现代思想的冲突;英国体制与美国体制的差异;美国内部自由主义与保守主义的消长,等等。健康阅读者认为,不先梳理西方文明内部的这些差异矛盾冲突,那么,无论是构架二元对立的中西文明比较,还是鼓吹什么“东海西海,心理攸同”的中西文化调和,都只能是不知所谓。

健康阅读西方的中国人对西方的思想制度首先抱持的是存

疑的态度，而对当代西方学院内的种种新潮异说更首先抱持警惕的态度。因为健康阅读西方者有理由怀疑，西方学术现在有一代不如一代的趋势，流行名词翻新越快，时髦异说更替越频，只能越表明这类学术的泡沫化。健康阅读西方的中国人尤其对西方学院内虚张声势的所谓“反西方中心论”抱善意的嘲笑态度，因为健康读者知道这类论调虽然原始动机善良，但其结果往往只不过是走向更狭隘的西方中心论，所谓太阳底下没有新东西是也。

希望以健康人的心态和健康人的头脑去重新阅读西方的中国人正在多起来，因此有这套“西学源流”丛书。这套丛书的选题大体比较偏重于以下几个方面：一是西方学界对西方经典著作和经典作家的细读诠释；二是西方学界对西方文明史上某些重要问题之历史演变的辨析梳理；三是所谓“学科史”方面的研究，即对当代各种学科形成过程及其问题的考察和反思。这套丛书没有一本会提供中国问题的现成答案，因为这些作者关注讨论的是西方本身的问题。但我们以为，中国学人之研究西方，需要避免急功近利、浅尝辄止的心态，那种急于用简便方式把西方思想制度“移植”到中国来的做法，都是注定不成功的。事实上西方的种种流行观念例如民主自由等等本身都是歧义丛生的概念。新一代中国学人应该力求首先进入西方本身的脉络去阅读西方，深入考察西方内部的种种辩论以及各种相互矛盾的观念和主张，方能知其利弊得失所在，形成自己权衡取舍的广阔视野。

二十年前，我们曾为三联书店主编“现代西方学术文库”和“新知文库”两种，当时我们的工作曾得到诸多学术前辈的鼎力

4 霍布斯国家学说中的利维坦

支持。如今这些前辈学者大多都已仙逝,令人不胜感慨。学术的生长端赖于传承和积累,我们少年时即曾深受朱生豪、罗念生等翻译作品的滋润,青年时代又曾有幸得遇我国西学研究前辈洪谦、宗白华、熊伟、贺麟、王玖兴、杨一之、王太庆等师长,谆谆教导,终生难忘。正是这些前辈学人使我们明白,以健康的心态和健康的头脑去阅读西方,是中国思想和中国学术健康成长的必要条件。我们愿以这套“西学源流”丛书纪念这些师长,以表我们的感激之情,同时亦愿这套丛书与中国新一代的健康阅读者同步成长!

2006 年元旦

中译本编者说明

《霍布斯国家学说中的利维坦：一个政治符号的意义及其失败》是施米特在上世纪 30 年代中期的一部学术论著，论题接续其 20 年代至 30 年代初思考的政治哲学—神学问题，充满曲笔，堪称施米特在非常政治处境中写的非常性的政治论著，在霍布斯研究史乃至西方政治思想史上也算得上一个里程碑。

1982 年，施米特研究专家 Gunter Maschke 重新编辑该书，收入了施米特 1965 年在 *Staat*（《国家》）学刊上发表的一篇题为“完成了的宗教改革”的书评，这篇书评分别评论了英国的政治思想史学者胡德（F. G. Hood）、新教神学家布朗（Dietrich Braun，巴特的学生）和天主教教会法学家巴利昂（Hans Barion）的霍布斯研究（值得注意的是，施米特没有评论施特劳斯的霍布斯研究），Maschke 写了长篇编者后记。

《霍布斯国家学说中的利维坦》的英译本依据旧版移译，因而没有“完成了的宗教改革”和 Maschke 编后记，但选了一篇施米特写于 1937 年的文章《霍布斯和笛卡儿思想中作为机械装置

的国家》，这篇文章的德文原文收在 Maschke 编的施米特文集《国家、大空间、法》一书中。

眼下这个译本算 Maschke 编本与 George Schwab/Erna Hilfstein 英译本的合璧(文中方括号里的数字为 1982 年 Maschke 编辑本德文版页码,原文没有章节标题,中译本目录的章节标题按英译本所加),所以,附录有三篇文章。为了让读者在研读本书时掌握更多一些背景材料,特请陈建洪博士撰写“中译本导言”——统校译稿的除陈建洪博士外,还有徐戡,书中的法文引文由吴雅凌译出,谨此一并致谢。

刘小枫

2006 年 11 月于广州

目 录

中译本编者说明（刘小枫） / 1

中译本导言：自由主义和犹太人问题（陈建洪） / 1

霍布斯国家学说中的利维坦（应星译） / 37

序 / 39

- 一 （利维坦的）旧约圣经起源；基督教—神学的（解释）和犹太教—神秘主义的解释；这个象征经霍布斯而复兴的意义和可能性 / 47
- 二 从文本分析和词源学来看霍布斯著作中的利维坦 / 53
- 三 利维坦是“会死的上帝”；同时，他又是代表的、主权的法人和一台巨型机器 / 67
- 四 这台巨型机器以一个技术上中立、不可违抗地起作用的机械装置臻于完善 / 77

2 霍布斯国家学说中的利维坦

五 这个主权代表死于内外之分 / 89

六 法制国家机器毁于间接权力的多元主义 / 103

七 这个象征落败,也不胜任相反的解释 / 117

附录 / 127

施米特 霍布斯和笛卡儿思想中作为机械装置的国家(应星译) / 129

施米特 完成了的宗教改革(朱雁冰译) / 141

马什克 论施米特的“利维坦”(朱雁冰译) / 171

中译本导言：自由主义批判和犹太人问题

陈建洪

—

“施米特得享盛名和声名狼藉，更多是因为他的《政治的概念》(以下简称为《政》书)，而非因为其所有其他著作。”^①这是一本重要而独特的施米特研究著作的开篇语。如果将句中的施米特换作霍布斯，将《政》书换作《利维坦》，便是施米特《霍布斯国家学说中的利维坦》(以下简称为《霍》书)一书的开篇语。显然，迈尔(Heinrich Meier)论施米特之语乃是施米特论霍布斯之语的一个模仿。迈尔的《隐匿的对话》是对《政》书的细致而尖锐的悉心研究，其开篇语乃至章节设计却是对《霍》书的仿效。虽然这不一定有什么深意，然而也在一定程度上说明了《霍》书对于《政》

① Heinrich Meier,《隐匿的对话——施米特与施特劳斯》，朱雁冰、汪庆华等译，北京：华夏，2002年，页11。译文有改动。

书、霍布斯对于施米特的重要性。施米特之毁与誉虽然更多在于《政》书,然而就其重要性而言,《霍》书若非有过之,至少也来不及。60年代,《霍》书就被认为在施米特著作中“处于中心地位”。^① 哈贝马斯也持类似看法,他称此书为“施米特的首要作品”,可引我们到达“施米特思想世界的政治核心”。^②

1932年,施米特的《政》书印行第二版。一个年轻的“犹太学人”施特劳斯为此书写了一个注疏。这篇注疏也是唯一一篇评论文章作为施米特《政》书英译本的附录出版。《政》书最为显眼的论调是批评自由主义。施特劳斯指出,这种批评仍然停留在自由主义视界之中,因此,施米特仍然受制于“自由主义思想体系”。

取是之故,人们只有成功地赢得一种超越自由主义的视界,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。^③

也就是说,作为自由主义的奠基人,霍布斯还拥有一种自由主义之外的视界;施米特作为自由主义的批评者却深受自由主义本身的视界所限。只有重新检视霍布斯及其拥有的自由主义

① 参本书附录三,马什克,《论施米特的〈利维坦〉》,开头。

② J. Habermas, *The Horrors of Autonomy: Carl Schmitt in English*, in *The New Conservatism: Cultural Criticism and Historians' Debate*, trans. S. W. Nicholsen, Cambridge: Polity Press, 1989, p. 129.

③ 施特劳斯,《〈政治的概念〉注疏》,刘宗坤译,载刘小枫编,《施米特与政治法学》,上海:上海三联,2002年,页1—25,引文见24—25。译文稍有改动。

之外的视界,才能彻底理解和批判自由主义。施特劳斯本人的霍布斯研究,出发点也在这里。由于施米特和卡西尔的推荐,年轻的施特劳斯于1932年获得洛克菲勒基金会的奖学金,游学巴黎;1933年基金会决定再给他一年的奖学金,根据施特劳斯的信件,这主要归功于施米特对施特劳斯呈交给他的“霍布斯研究第一部分的评价”。^① 由于这笔奖学金,施特劳斯赴英国继续研究霍布斯。英伦之行的一大成果便是1936年以英译文形式出版的《霍布斯的政治哲学》。此书应该和施米特的《政》书以及施特劳斯本人的注疏联系起来阅读,才能更清楚地理解施特劳斯论霍布斯的路向和意图。

几十年后,施特劳斯为其处女作《斯宾诺莎的宗教批判》的英译本写了一个长篇序言,在这个序言的结尾,十分简短地提到了他本人思想历程的转向(change of orientation),而且这个转向“并非完全偶然地”始于其施米特《政》书注疏^②。从施特劳斯本人的著作来看,这一转向是一个根本性的转向。这个转向在于对一个偏见的克服。施特劳斯自承其斯宾诺莎著作的基础还建立在一个强有力的偏见之上,即认为不可能回到前现代哲学。其1932年的注疏则开始呼吁要“赢得一种超越自由主义的视

① 见施特劳斯给施米特的三封信,载 Meier, 前揭,页 212—15。

② Leo Strauss, Preface to the English Translation, in *Spinoza's Critique of Religion*, trans. E. M. Sinclair, Chicago: The University of Chicago Press, 1997, 1965, pp. 1—31. 此书1965版后附有施特劳斯的施米特《政》书注疏一文,所以序言结尾部分的说明所指清楚。芝加哥大学1997版去掉了所附注疏,若非知情者,序言结尾部分的说明显得不知所指。这篇序言收入施特劳斯的《古今自由主义》(*Liberalism Ancient and Modern*),施特劳斯增添了注66以说明这个结尾处提到的文章所指为何。

野”。这里所说的“自由主义”，也就是有别于古代自由主义的现代自由主义。霍布斯作为现代政治哲学也即现代自由主义的奠基人，十分清楚古代自由主义的要旨。现代自由主义一经奠定而且占得优势之后，便以自己的“偏见”吸引了人们的眼光。于是，只有现代自由主义所理解和批判的，而不再有原汁原味的古代自由主义。在其注疏中，施特劳斯说施米特还在自由主义的框架中批评自由主义，也就是说施米特还受制于现代自由主义的“偏见”，从而没能够彻底理解和批判自由主义。只有理解了自由主义如何告别古代形式而采纳现代形式，只有理解了现代自由主义奠基人的眼光和意图，才能彻底理解和批判自由主义。这也是为什么施特劳斯一直在寻找现代政治哲学的起点，从霍布斯到马基雅维里再到维科。要理解现代自由主义的奠基人，便要理解他如何偏离或者批判古代自由主义。要判断这一偏离和批判是否恰当，便不能光依赖现代政治哲学眼光中的古代自由主义，便不得不同时考察后者如何理解自己。如此，也就意味着承认回到前现代哲学的可能性。承认这个可能性，首先要清楚意识到现代读者深陷其中的现代“偏见”，要承认像前现代哲学家理解他们自己那样去理解他们的可能性。

其实，施特劳斯的霍布斯著作也没有完全按照其注疏结尾部分的设想展开。除了对一部手稿的偶然发现之外，这部著作似乎更主要地还在于为赢得一种超越自由主义的眼光廓清道路。施特劳斯论证了，霍布斯的政治思想的基础并没有因为他后来对新科学的欣赏而有所改变。霍布斯思想发展历程中到底有没有一个转折，至今仍然是霍布斯学界争论不休的一个问题。施特劳斯的论证在于说明，霍布斯作为现代政治哲学的奠基人，

其政治思想基础一以贯之，并没有发生根本转变。从另一个角度来说，霍布斯之所以是现代政治奠基人，并不是因为他将新科学方法成功地运用到政治领域中来，而在于他对古典政治哲学尤其亚里士多德以及柏拉图政治哲学的偏离或者批判，而这种偏离或者批判在其早期作品中已经确定。施特劳斯仅在其霍布斯著作的最后一章才真正切入 1932 年注疏结尾处的提议，将霍布斯和柏拉图对比。这一古今自由主义的对比在后来的《自然权利和历史》才得到完整表达。

1932 年 6 月，施米特在一封信中说：

到目前为止，对《政治的概念》的评论成百上千，我从中几乎没有什么获益。不过施特劳斯博士倒写了点有趣的东西，他的那篇有关我的著作……的论文十分精彩，他是一本有关斯宾诺莎的书的作者。^①

然而，施米特在多大程度上接受施特劳斯的提议，很难从文本阅读中直接得知。迈尔对《政》书三个版本的悉心研究，加上他对施特劳斯思想的熟知，证明了施特劳斯注疏对于施米特清晰表达自己思想立场的重要性。迈尔论证道，施米特和施特劳斯两者的思想立场，其根本都不在于对（现代）自由主义的批判，这只不过是一个起点而非立足点。在施特劳斯的挑战之下，施米特更为清晰地表达了自己的立场，也即政治神学的立场。施特劳斯的挑战则是政治哲学的挑战。迈尔的一个独到理解是，

① 转引自 Meier,《隐匿的对话》，前揭，页 15 注 2。

只有理解了其对立面,才能真正理解政治神学的立足点;反之亦然。因此,只有理解了施特劳斯的立场,才能真正把握施米特思想的根本;反之亦然。自《隐匿的对话》以后,迈尔一直在进一步阐述和深化他的这个论点。对施特劳斯的熟知使得他对施米特的解读在施米特研究领域独树一帜;而对施米特的通晓又使得他对施特劳斯的理解在施特劳斯研究领域别具一格。他如此突出两者的鲜明对比并非一般意义上的比较,而是通过这一对比刻意凸显两种针锋相对的根本立场。可以说,没有人像迈尔那样突出地强调施特劳斯对于理解施米特思想立足点的重要性,也没有人像他那样突出地强调施米特对于理解施特劳斯思想立足点的重要性。通过研究一个“纳粹法学家”和一个“犹太学人”之间的一场“隐匿的对话”,迈尔特别刻画了政治神学和政治哲学这两种截然相反的生活立场的对峙。

施米特是纳粹时期的德国著名法学家,这是一个无可否认的历史事实;施米特的著作中显然可见对犹太人的攻击和敌意,这也是无可回避的文本事实。因此,这两个事实也就可以轻而易举地被联系在一起:施米特反犹,显然因为他是“纳粹法学家”;或者倒过来说,施米特是第三帝国的“皇冠法学家”,他的反犹立场自然也就不言而喻。然而,这个看似自然的联系被迈尔的研究推翻了。迈尔把施米特的思想立场定位作政治神学,将其思想根基识别为启示信仰。如此,施米特的反犹立场也就被放在启示信仰的基础之上,从而与纳粹的种族反犹立场划清界限。于是,指控施米特的反犹言论为政治机会主义,以及从自由主义意识形态角度指责施米特为纳粹法学家,这两种最为常见的指责都因此而失去了根据。迈尔在施米特研究中所开启的这

个“神学转向”，其尖锐性由此可见一斑。施米特的思想根基在于启示信仰，其反犹立场乃是神学的而非种族的，这两点自《隐匿的对话》出版以后已经逐渐得到认可和呼应^①。如此，施米特的反犹立场无关纳粹政治，也无关政治机会主义表态，而是与基督教传统本身根深蒂固的反犹因素紧密相关。

迈尔的论述表明，施米特作为政治神学家，既持反犹立场，又与政治哲学针锋相对。那么，犹太人和政治哲学，两者之间有什么特别的关联吗？迈尔的论述本身已经把这个问题带了出来，但没有给与足够重视。如果这个问题没有得到回答，迈尔的结论本身就仍然还是一个问题。迈尔主要着眼于强调政治哲学和政治神学的对峙，从而在一定程度上忽略了其论述本身已经提示出来的问题。如果这个问题并不关键，就算忽略了它也没有多大关系。因此，我们在认真思索这个问题之前，首先要思考这个问题是否属于关键问题，尤其是对于理解施米特和施特劳斯、理解政治神学和政治哲学来说是否重要。

这个关于问题重要性的前问题，从施特劳斯的论述中更容易找到若干肯定提示。第一个提示来自前面提到的《斯宾诺莎的宗教批判》英译本序言。这是由一位犹太作者所写的关于一位犹太前贤或离经叛道者的著作。这篇序言通篇都在讨论“犹

① 比如 Alain de Benoist 在其 Schmitt in France [*Telos* 126 (Winter 2003): 133—52]一文第 144 页直接援引迈尔的论断以反驳法国霍布斯学者对施米特纳粹立场的指控；又如 Micha Brumlik 在其文章标题中就明确地将施米特的反犹立场标作“神学—政治的反犹主义”，尽管全文并没有提到迈尔，见其论文 Carl Schmitts theologisch-politischer Antijudaismus, in Bernd Wacker (Hg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung ... , Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, pp. 247—56。

太人问题”及其各种解决办法。恰在这篇施特劳斯的“自传性序言”结尾处,施特劳斯提到了其本人思想的“转向”:从现代自由主义的“偏见”中摆脱出来,转而认为回到古代理性主义为可能。这不禁令人发问:犹太人问题和古今自由主义的关系如何?这个问题也就把我们带到了施特劳斯著作中的第二个提示。这个提示出现在施特劳斯另一篇简短得多的序言,也即《古今自由主义》的序言。在这个序言的结尾,施特劳斯连续问了四个问题:

在什么意义上或者在多大程度上犹太教是自由主义的一个根源?犹太人是由于他们的遗统或者自身利益而不得不是自由主义者吗?自由主义对犹太人和犹太教必然友善吗?自由主义国家能够声称已经解决了犹太人问题吗?

施特劳斯说,这些问题是其《古今自由主义》最后两篇文章(其中一篇即为“自传性序言”)所讨论的问题。从这两个提示可以看出,在施特劳斯自序心路历程中犹太人和自由主义的关系问题乃是中心问题。至于这个问题如何涉及施特劳斯“政治哲学”的核心,先搞明白施米特尤其在其霍布斯著作中如何论述犹太人和自由主义的关系之后,将更为清楚。所以,现在的问题是:施米特如何看待犹太人和自由主义的关系?或者更为具体一点,施米特在其霍布斯著作中如何论述这个关系?而且,对于施米特的霍布斯论述来说,这个关系是否至关重要?

二

迄今为止，施米特的霍布斯著作基本上仍然只是一部德国之作，换句话说，施米特的霍布斯论述，其思想影响基本上仍然局限于德国。只有德国的霍布斯学者才单独列出霍布斯研究领域中的“施米特问题”^①。在德国之外，这基本上是受霍布斯学者忽视的一本书。可以说，只有施米特学者才认真看待施米特的霍布斯著作，霍布斯学者则基本上忽略了这本书。在法国霍布斯学者的眼中，施米特的霍布斯论述不过是一个纳粹思想家对霍布斯的歪曲。在意大利，著名的霍布斯学者博比奥(Norberto Bobbio)说，在他开始研究霍布斯的年代里，研究霍布斯政治思想最为重要的著作之一——施米特的霍布斯著作——出自一位政治上可疑的作者之手。意思是说，由于作者本身的政治可疑，其著作因此受到忽视。^② 在英语世界，施米特虽有“当代霍布斯”之名——且不论出于赞许还是出于诋毁的目的，但在重要的霍布斯论著中，都很难找到施米特的名字，更别说对施米特之霍布斯论题的讨论。与此不同，施特劳斯及其霍布斯论著在霍布斯学者的著作中出现率则相当高。一个霍布斯学者可以完全不管施特劳斯的“政治哲学”意味着什么，仍然可能乐于考虑

① Bernard Willms, *Der Weg des Leviathan, Die Hobbes-Forschung von 1968 – 1978*, Berlin: Duncker & Humblot, 1979, pp. 114 – 29. [= *Der Staat: Zeitschrift für Staatslehre, Öffentliches Recht und Verfassungsgeschichte*, Heft 3.]

② N. Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, trans. Daniela Gobetti, Chicago: The University of Chicago Press, 1993, ix. 施米特在法国的情况，参 Alain de Benoist, Schmitt in France, *Telos* 126 (Winter 2003): pp. 133–52.

施特劳斯关于霍布斯政治哲学的论述。也正因为如此,霍布斯学者通常注意不到,施米特对于施特劳斯思考霍布斯的重要性。施特劳斯的霍布斯著作在其英译本问世三十余年之后,于1965年以其德文原文在德国出版。施特劳斯为德文版所作的序言中明确承认了他对霍布斯的理解受惠于施米特。同样在1965年,施特劳斯的处女作《斯宾诺莎的宗教批判》英译本问世。施特劳斯不仅将施米特《政》书注疏作为这个译本的附录出版,而且还在此译本所作“自传性序言”的结尾明确提到,所附注疏标志着他本人思想“转向”的起点。

施特劳斯的霍布斯著作[英译本]出版于1936年,施米特的霍布斯著作出版于1938年。施米特是否看到施特劳斯的霍布斯著作,不得而知。在其霍布斯著作中,施米特确实几次提到施特劳斯的名字和著作,但只是提到《斯宾诺莎的宗教批判》,并没有提到1936年的霍布斯著作。在首章临近结尾处,施米特提及犹太学者施特劳斯的斯宾诺莎著作,并有一小段评论。此间,他校正了施特劳斯的说法。施特劳斯对斯宾诺莎《神学政治论》的研究证明了,斯宾诺莎的思想极大受惠于霍布斯。他还指出霍布斯把犹太人看作政教分离的始作俑者。施米特为施特劳斯的这个看法加上了一个理解前提:“霍布斯反抗典型的犹太—基督教对原始政治统一体的分裂。”也就是说,霍布斯在反对犹太—基督教对原始政治统一体的分裂时,具体地讲,在反对罗马教皇教会孜孜以求的“黑暗王国”时,才把犹太人看作毁灭国家的政教分离的始作俑者。

霍布斯认为,属世和属灵两种权力的分离在异教徒那

里是不存在的，因为对他们来说宗教是政治的一部分；而犹太人则从宗教的角度促成了[两者的]统一。

根据《利维坦》第12章中的区分，前者乃是人的政治，宗教是政治的一部分；后者则为神的政治，政治乃是宗教的一部分。^① 两者皆主属灵和属世权力的统一，从这一点上看，霍布斯没有单独把犹太人看作政教分离的始作俑者。霍布斯反对基督教教会以及长老会和教派分立者对政教统一体的分裂，而犹太渊源又是基督教会及其各个教派无可摆脱的胎记。只有在这个意义上，也即犹太人作为基督教会来源的意义上，霍布斯才把犹太人看作是政教分离的始作俑者。这是施米特所加前提的大概意思。同时，施米特肯定了施特劳斯对霍布斯政治理论本有含义的准确把握：“重新恢复原始的统一体。”这是霍布斯政治理论的根本意图。施米特的霍布斯著作的基本思路就在于，分析这一意图的意义及其失败。

施米特的书以短小简练著称，此书也不例外。全书凡七章，依次仔细分析“利维坦”这个政治象征的历史渊源、在霍布斯文本中以及在一般语言学史中的意思、利维坦作为“会死的上帝”在霍布斯那里的三重用法、利维坦作为巨型机器因其全面中立化和技术化而臻于完善、内在信仰和外在认信的分别埋下了利维坦的死亡种子、间接权力的多元主义导致这台机器分崩离析、霍布斯的这个象征为什么会失败及失败的意义。从结构上看，全书有一个上升和下降的过程，前半追源溯本，从而在第四章达

① 霍布斯，《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务，1985年，页83。

到顶点,后三章则分析失败的过程及其意义。整个结构从内容概要便看得清楚。这里,我们仅着重来看:在施米特的分析中,什么因素对霍布斯所运用的利维坦这个象征来说最为重要,以及什么因素造成或者推动了这个象征的失败?

利维坦象征出自《约伯记》,霍布斯将这巨兽形象用以象征国家权能。这一事实使得《利维坦》与一个充满歧义的圣经形象联系在一起。对于《利维坦》所要表达的国家观念,这一圣经形象可以是一个栩栩如生的描绘,也可以是一个难以承受的重负。霍布斯运用这一圣经形象及其相关经文旨在突出:主权权力者拥有仅他所有而且不可分割的最高世俗强权。施米特根据文本分析了利维坦国家在《利维坦》中的四重意义:巨兽、会死的上帝、巨人、巨型机器。首先,利维坦作为巨兽。这与传统的各种解释联系在一起,最为关键的是这个巨兽形象总与海洋及其所代表的力量联系在一起。在施米特看来,此处恰好隐藏着霍布斯国家理论的一个宿命。霍布斯企图以此海兽形象复兴自然的政治统一体,然而,这一形象在其本国人民那里却成了恐怖的“绝对王权主义”的代名词。虽然霍布斯的国家理论流亡到了欧洲大陆并在那里得到最大程度的实现,然而,这一海兽形象却又不适合刻画陆上列强的力量。其次,利维坦作为“会死的上帝”。施米特以为,把国家刻画作上帝在霍布斯那里并没有什么特别的意思。用巨兽“利维坦”来刻画国家,可能是一个出于“精妙的英国幽默的、半讽刺的文学念头”;用上帝来刻画国家,从策略方面来看,不能把神性完全交给教会对头,从思想形式来看,霍布斯的利维坦乃是加尔文上帝的世俗化形式。施米特还指出,在《利维坦》出版前后,“利维坦”已经成了“一个幽默指代”,不再在

形而上学和神话的意义上得以使用。再次，利维坦作为巨人。在本书开端，施米特就指出将国家描绘成“巨人”可以追溯到柏拉图，然而，利维坦具有柏拉图笔下的“巨人”国家所没有的神话力量。不过，这股神话力量来自“利维坦”这个象征，而霍布斯的“巨人”国家本身则要摆脱这个象征的神话特征。这个“巨人”乃是人工作品，是一个“人造人”(homo artificialis)，其创造者和材料都同样是人。这个“巨人”作为人工作品，其内在逻辑导致其本身作为一台机器而起作用。这就引出了利维坦在施米特解释中最后也是最重要的一层意义。现代国家之所以能够提供保护，乃因为它本身的命令和运作机制。施米特以为，利维坦作为巨型机器涉及霍布斯“国家建构的核心”。国家“机器”这一观念开启了现代国家中立化和技术化的进程。通过比较笛卡儿和霍布斯，施米特论述了霍布斯机器化“巨人”国家的重大意义。现代国家和社会观念得以建立，其最初的形而上学决断归功于笛卡儿，他把人看作一台由肉体 and 灵魂组成的机器；霍布斯将笛卡儿的人观转而运用到“巨人”国家身上，将国家也机器化或者机械化，从而完成了笛卡儿对人类形象的机械化。于是，作为这台机器灵魂的“主权代表”也变成了这台机器上的一个零件。^①

由于霍布斯，国家变成了一台巨型机器。这种国家概念的革命性在于，它为后来的技术工业时代创造了“精神史的或者社

① 施米特将资产阶级自由主义的精神源头归到哲学观念的变革，并且明确表示哲学观念的革新比宗教虔敬感更能说明现代政治体制的源头，可能针对韦伯将资本主义精神归结为新教伦理的想法。施特劳斯显然也采取了施米特的这条思路，在《自然权利和历史》的一个长注中明确批评，韦伯高估了神学领域革命的重要性，而低估了哲学方面革命的重要性。参 Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1950, pp. 60—61 n. 22。

会学的前提”。国家机器在其技术中立化中臻于完成。像技术本身一样,这台机器独立于种种政治目标和信念的具体内容,并且保持一个技术工具在价值和真理上的中立性。其技术中立的关键就在于,国家法律独立于任何内容实质性的正义和真理声称;这台机器的“正义”和“真理”就在于其自身,在于其自身的功能和绩效。机器本身无所谓“正义”或者“不义”,因此国家作为机器这样一个观念也就预设了,国家本身无所谓“正义”或者“不义”。霍布斯的国家在观念上铸就了后来的技术中立国家,并在那里达到顶峰。

1937年,施米特曾发表《霍布斯和笛卡儿思想中作为机械装置的国家》。1938年的霍布斯著作前四章基本上可以说是这篇文章的一个扩充和深化。后三章中的一些想法和讨论,则为1937年的文章所无。1937年的文章结尾十分简单地提到了,国家机器作为“会死的上帝”必然会死。然而,这个“会死的上帝”为什么会死以及如何两次死去,在1938年的著作中才有详细讨论。在第三章开头,施米特指出了“会死的上帝”这个说法引起许多误解误释,其原因在于霍布斯使用了三种不同的观念。其一,利维坦四重意思的统一;其二,法律上的契约建构而成的主权代表人;最后,由主权代表人充当灵魂的机器。此书第五章和第六章就探讨国家机器作为“会死的上帝”的两次死亡,这两次死亡乃是自内而外的死亡。第五章讨论主权代表人作为国家机器灵魂的死亡,第六章则讨论国家机器本身构造的解体。施米特特别突出了,国家机器的两次死亡与犹太人的策略关系密切。

国家主权利力的死亡与犹太人有什么关系?

据施米特分析,霍布斯本人埋下了这一死亡种子,也即对内

在信仰和外任认信、公共理性和私人理性的区分。这粒死亡之种植根于霍布斯那“根深蒂固的个人主义保留条件”，植根于他在奇迹问题上的双重态度。在奇迹问题上，霍布斯在认识上持不可知论立场，在政治上则持决断论立场。彻底的不可知论立场乃是对宗教的启蒙批判，不过霍布斯巧妙地将此批判立场转换为建设立场：所谓奇迹就是国家主权权力明令要相信的奇迹。通俗言之，国家主权权力说那是奇迹，对其臣民来说那就是奇迹。什么是奇迹，其决定权在于作为公共理性的国家。然而，霍布斯一方面把奇迹决定权归于公共理性，国家臣民在言行上必须与国家权威保持一致，另一方面又把私人理性的自由纳入其国家建构之中，也就是说，个人是否在内心真的相信这一奇迹，则全由其私人理性判断。可以说，霍布斯在奇迹问题上的决断论立场背后，仍然涌动着认识上的不可知论立场。不过，在霍布斯的思想中，这个不可知论立场处于后台位置，处于前台的是其决断论立场。霍布斯国家建构中的这一“几乎看不见的断裂”，这一现代自由主义的重大缺口，被首位自由派犹太人斯宾诺莎敏锐地识别出来。斯宾诺莎还将霍布斯那里的内外公私之分颠倒了过来，从而将个人信仰和私人理性的自由推到了前台，将公共认信和公共权威限制在后台；首要的事情在于确保个人思想和信仰的自由，国家主权权力则变成了保留条件。利维坦的命运在这个犹太人手里发生了决定性的转换。这个转换为后来的自由法治和宪政国家的出现铺平了道路。霍布斯埋藏在地底下的种子，自此而后不断成长壮大，触目可见。施米特指出，在这粒死亡种子的成长过程中，起最重要作用的是“犹太人永不安分的精神，犹太人知道[如何]最好地利用这一形势，直到公共与私

人、行为和信念的关系被颠倒过来”。继斯宾诺莎之后，门德尔松^①继续推进了其犹太先哲斯宾诺莎的事业，提出了内在与外在、法律与伦常、内在信念与外在行为的分离。经过犹太人区分策略的倒转，霍布斯的利维坦变成了外在全能、内在无能的权力集中营。于是促成了国家主权作为“会死的上帝”的内部死亡。

因此，在 18 世纪，作为巨人形象的主权代表人已经从内部死亡，不过作为机械装置和机器的国家仍然运转良好。在 19 世纪的欧洲，君主绝对王权制度让位于资产阶级的自由法治国家。后者的正当性全在于其合法性，“正当”或者“法权”转而变成了国家“法规”。运转良好的公务体制代表了彻底技术化了、依法循规的中立工具。因此，“法治国家”本身“形式化和中立化为一个无需理会目标内容或者真理和正义内容、以可计算的方式发挥作用的国家合法性体系”，于是，国家机器就成了千差万别的政治势力可以用来为他们自己服务的技术中立工具。一个布尔什维克国家只要按照理性可计算的法规运转，也同样可以自称“法治国家”，这是一个令“法治国家”观念支持者颇为难堪的事实。^② 这是自由法治国家机器观念的一个缺口。施米特指出，在 19 世纪，也是一位犹太哲学家 F. J. Stahl-Jolson 马上看到并利用了这一缺口。他把法治国家完全等同于其实现方式和特

① 门德尔松(Moses Mendelssohn, 1729—1786)，哲学家，莱辛的好友，第一个用当时的哲学概念解释犹太宗教的犹太哲学家。

② 在第四章第二段，施米特评论道，西方的自由民主制和布尔什维克马克思主义一致地把国家看作技术中立的工具。无独有偶，另一位和纳粹有染的大思想家也在 30 年代中期谈论俄国和美国在形而上学方面的一致，并把这种一致性归于技术运作和人民民主。参海德格尔，《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务，1996 年，页 38, 46。

征，在法律概念上确认了国家内容和形式、目标和特征的分离，从而确保了 18 世纪发展出来的内在外在之别。施米特评论道：“这位犹太哲学家带着明确的目标和本能推进了从斯宾诺莎延伸到门德尔松的路线。”斯塔尔的区分引导霍布斯的国家机器进入宪法体制的运转——

这个体制的基本框架是一份个人自由权利目录。因此得到确保而且据称自由的私人领域便撤出了国家，而转由“自由的”也即不受控制的、无形的“社会”力量摆布。

这些彼此一致的“社会”力量形成了政治党派体系，通过宪法体制而控制国家立法议会，从而利用国家这台机器直到搞垮它为止。霍布斯的利维坦在根本上是要复兴自然政治统一体，在其中国家权力和责任、保护和服从相辅相成。然而，间接权力经常把自己的行为冒充为宗教、文化、经济或者私人事务，国家无可干涉，霍布斯所要复兴的政治统一体也就因此分崩离析，国家作为“巨型机器”也就再次死去。

施米特的分析表明，霍布斯的国家理论本意在于复兴属灵和属世权力的自然统一，然而，其理论中所包含的私人理性自由这一保留条件，为其国家建构埋下了死亡之种。国家的敌对者看到并且培植了这颗死亡之种，直到这个统一体解体为止。施米特特别突出了犹太人推波助澜的关键作用。接下来的问题是，犹太人为什么要积极参与屠杀和阉割利维坦的事业？从施米特的讨论来看，有两个原因。其一关乎犹太习传解释所表现出来的民族本能。施米特强调了在犹太神秘派解释中，利维坦

象征着尘世权力，犹太人的上帝最终要骗了雄性利维坦，腌了雌性利维坦的肉，作为天堂里义人的美餐。犹太人在一旁观看尘世权力的争斗，并从中渔利。其二关乎犹太民族的解放。在谈到门德尔松的时候，施米特说，他所采取的区分策略在于，“削弱和侵蚀国家权力是瘫痪异族、解放他自己的犹太民族的上佳办法”；谈到斯塔耳的时候，施米特说，“斯塔耳做了他作为一个犹太思想家该做的事情，也就是说，参与阉割一个充满生机的利维坦。”总而言之，在施米特的论述中，霍布斯所用“利维坦”这个政治象征，犹如霍布斯国家理论中的特洛伊木马，其中隐藏的犹太习传解释力量，导致了其国家建构的崩溃。

三

犹太人散落万族之中，没有自己的土地；犹太人属于上帝，他们只忠诚于他们的上帝而非地上的尘世权力。因此，他们要遭受尘世的宗教和政治压迫。为了把犹太人从这种宗教和政治压迫中解放出来，以使犹太人和他们生活在其中的民族获得同样的宗教自由和政治自由，从斯宾诺莎到门德尔松再到斯塔耳采取了区分内外公私领域的策略，将国家机器转变成为一个空无实质内容的形式和工具。在作为一个技术中立化工具的国家之中，犹太人的宗教信仰和其他民族的信仰一样，属于国家权力无法干涉的私人事务，犹太人作为这样一个国家机器的公民，其政治地位也就在法理上与其他国民一样。然而，犹太人的这一现代策略到底是否真正获得了成功？从施米特的论述来看，犹太人成功地瘫痪并瓦解了现代欧洲的国家主权机器。然而，这

个方面的成功是否确实使犹太人获得了解放？这个现代策略对犹太人自身来说是否可取？施米特关于现代自由主义和犹太人关系的思路所留下的问题，在“犹太学者”施特劳斯关于“犹太人问题”的思索中得到了进一步追问和反思。

施特劳斯在其“自传性序言”中强调了德国思想对犹太人的恨，认可了德国著名思想家对犹太人的攻击。施特劳斯并没有反击这种攻击，反而接受了这种攻击，并且认为在这种攻击中的犹太人形象更合乎犹太人的本质。相反，犹太维新思想家对犹太传统的革新则在根本上偏离甚至背叛了犹太本质，这种维新在一定程度上成了其对手思想套路的俘虏。施特劳斯检讨了从斯宾诺莎以降的种种解放犹太人的办法，其结论是这些办法实际上全都归于失败，都没能解决犹太人问题。于是，施特劳斯重点考察犹太问题现代解决方案的起点：斯宾诺莎。施特劳斯用了一半的篇幅探讨斯宾诺莎，说明他对斯宾诺莎的重视远胜于对其他后续犹太思想家的重视。斯宾诺莎的目的在于把犹太人从现实政治重负中解放出来，这一点施特劳斯与施米特持相同看法。这一方案是否成功？施米特指出了犹太人成功地推动了异族国家的瓦解。但是，这一成功是否就意味着犹太人的成功解放？施特劳斯的讨论否认了：斯宾诺莎的良好意图——通过建立一个技术中立的社会而使犹太人和基督徒获得同样的政治地位——一劳永逸地解放了犹太人的政治重负。但是，分析了种种解决方案的失败之后，施特劳斯本人也没有给出答案。犹太人问题究竟如何可以得到解决？或者这个问题就是一个根本上不可解决的问题？

施特劳斯的“自传性序文”从《斯宾诺莎的宗教批判》一书的

历史背景开始,分析了为什么德国犹太人比西方其他国家的犹太人处境更为惴惴不安,接着分析了“犹太人问题”的种种解决方案(自由主义、政治犹太复兴主义、文化犹太复兴主义、宗教犹太复兴主义等)为什么都不能解决问题。这构成了文章的前半部分,主要分析斯宾诺莎之后的解决方案。施特劳斯从自由主义的解决方案开始讨论,一直到罗森茨维克的回归犹太信仰。值得注意的是,施特劳斯更多地为尼采和海德格尔这两个反犹嫌疑甚重的思想家辩护,批评布伯和罗森茨维克的回归犹太教方案实际上并不是回归而是背弃犹太正统。当然,后者的目的是要重振犹太教的生命力,用国人熟悉的话来说,是要进行传统的“创造性转化”。在施特劳斯看来,这种“创造性转化”实质上是对传统的创造性毁灭。与此相反,在言论上或者政治上对犹太教怀有敌意的尼采和海德格尔,反而更好地把握了犹太正统的本质。

斯宾诺莎之后种种解决之道无论各自多么不同,有一点仍然一致:正统已经在根本上被启蒙驳倒了。在一开始,启蒙思想家面对正统的强大压力,尚需讲究策略。他们明白正统在根本上不可驳倒,所以采取了嘲笑的策略。启蒙运动不是驳倒了而是笑倒了正统。^① 启蒙运动的奠基人深知,即使他们赢得了胜利,正统的根基仍然没有丝毫动摇。然而,自从启蒙思想家的策略取得成功之后,后来的思想皆以启蒙运动的胜利为当然,以为正统已经被启蒙所驳倒。于是,启蒙与正统交锋的尖锐性逐渐在启蒙取得胜利的观念之中为人遗忘。启蒙之后的思想基本上

① Leo Strauss, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trans. Eve Adler, Albany: SUNY, 1995, pp. 29—30.

以“扬弃”启蒙为目的，所谓“扬弃”，在启蒙基础上超越启蒙之谓。在施特劳斯看来，现代哲学的这种不断自我扬弃掩盖了启蒙与正统争论的关键。这也是为什么施特劳斯强调只有回到启蒙的莫立时期，才能明白启蒙与正统各自的根本立场。只有在那里，才能明白启蒙的意图，才能清楚正统本身如何捍卫自己。斯宾诺莎乃是“首位犹太自由主义者”，因此要探讨犹太问题的现代根源，必须回到斯宾诺莎。斯宾诺莎方案就是以自由主义方式解决犹太人问题的首次尝试。“自传性序言”前半部分已经指出了自由主义方案无力解决犹太人问题，后半部分则集中讨论斯宾诺莎方案的意图和基础，也即斯宾诺莎为什么要提出自由主义方案，以及什么是这个方案的支撑点。

《神学政治论》的目的在于揭示走向自由社会的道路，这个社会的原则乃是从圣经抽离出来，这些原则在新旧约中都存在。因此，斯宾诺莎给予了先知和耶稣及其使徒同样的普世意义。由于这些原则既非基督教也非犹太教独有，所以两者皆可接受。而且在这个社会中，犹太人和基督徒享有平等地位。但是，要建立这样一个自由社会，就必须废除摩西律法。因为摩西律法是政治法，是神法。如果恪守这个律法，就不可能同时奉行任何国家的法律。那么如何看待耶稣的训导呢？斯宾诺莎（以及施特劳斯）的答案是，耶稣和摩西不同，摩西是立法者，耶稣是一个文士。说得明白一些，摩西律法因为是政治法所以是强制性的，耶稣的教导因为不是政治法所以是劝告性的。所以，后者不会和自由社会的法律直接冲突。在这个思想上，斯宾诺莎遵循了霍布斯《利维坦》中区分法令和劝告的观点。斯宾诺莎的目的在于开辟一条建立自由社会的道路，在这个自由社会中，犹太人和基

信徒享有同样的公民权。施特劳斯总结道,从这一点来看,虽然可以说斯宾诺莎憎恨犹太教,但决不能说他憎恨犹太人民。他对犹太教的攻击基于对解放犹太人的思考,这也是他所能想到的唯一解决之道。

斯宾诺莎方案的意图现在清楚了,接下来要弄清楚斯宾诺莎的出发点,以及这个出发点是否可靠。在序文中,施特劳斯三次提到斯宾诺莎追随马基雅维里。有两点需要特别指出,一是不同于犹太正统的上帝,斯宾诺莎的上帝在善恶之外,上帝造光也造暗、造和平也造恶端,上帝的大能就是他的义(right),并且任何事物的能力也就是它们的义。施特劳斯评论说,斯宾诺莎把马基雅维里主义抬到了神学的高度。其次,斯宾诺莎的程序本身和他的上帝一样在善恶之外,人道主义目的本身确保手段的正当性。

在序文的最后,施特劳斯分析了两个关键问题。一是,斯宾诺莎的宗教批判是否已经驳倒了正统?二是,这种现代的宗教批判和古代的宗教批判有什么不同,这种不同说明了什么样的问题。首先,施特劳斯以为斯宾诺莎并没有驳倒正统。正统启示信仰假设:上帝无所不能、他的意志不可测度、他的道不是我们可以认识的道、他居于重重黑暗之中。斯宾诺莎的《神学政治论》从这些正统假设出发,试图根据圣经和常识驳斥它们。如果正统派宣称知道这些断言,那么斯宾诺莎已经驳倒正统;但是如果正统派只是宣称相信这些断言,那么他便没有驳倒正统。这些假设无可反驳,既不能为经验也不能为矛盾原则所驳倒。而且,斯宾诺莎也没有表明,这些假设不可能。此外,斯宾诺莎及其后继者与正统作战的主要武器是“嘲笑”。嘲笑不是反驳正

统，而是笑倒了正统，嘲笑本身就是反驳。如果要成功地反驳正统派，便要求证明，人类生活完全可以理喻，无需预设一个神秘不可知的上帝。如此，便要求一个自足的哲学系统。斯宾诺莎的《伦理学》便试图构造这样一个系统。但是，这个系统的根本起点仍然是假设。所以，在认知上，这个哲学系统和正统派的断言没有根本区别，两者都依赖根本的假设。由此，施特劳斯得出结论说，斯宾诺莎和正统之间的对立，在根本上不是理论的对立（也即，在认知上没有差别），而是道德的对立。

接着，施特劳斯引入了现代宗教批判与古代宗教批判的不同。传统犹太教通常把不信者看作伊壁鸠鲁主义者（享乐主义者）。而伊壁鸠鲁主义恰是宗教批判的古典形式。它把理论教导看作是一种解放手段，把人的心灵从宗教恐惧、死亡恐惧和自然的必然性中解放出来。伊壁鸠鲁主义和宗教“幻想”作斗争的原因，在于后者是可怕的。现代宗教批判与宗教“幻想”作斗争的原因，仅在于它是幻想，不管是可怕的还是慰藉的。因为这幻想蒙骗了人，令人忘掉了尘世的幸福；更可气的后果在于，人们的属灵统治者或者尘世统治者因此骗走了他们的尘世幸福和好处。从宗教幻想解放出来之后，人意识到自己的实在状况，他备受自然的威胁。成为自然的主人，是他唯一的得救之道。人们相信，只有通过征服和控制自然，人才能获得更大的自由。这是现代思想的一个根本点。现代工程辉煌进展，然而这一目标似乎并不那么令人惊叹，人本身似乎越来越卑琐和无望。宗教成了一条逃避恐怖和无望的出路。与此相应，出现了“一种新的坚毅”，这种坚毅拒绝宗教的出路，它既不和生命的恐怖作战，也不和慰藉的宗教幻想斗争，而是愿意直面人的被抛弃状态，它出于

“理智真诚”而有勇气欢迎最可怕的真理。施特劳斯称这种新坚毅为“最后的无神论”，并把这种出于“理智真诚”的无神论看作是“斯宾诺莎宗教批判的最终辩护”。这种哲学新坚毅既无需启蒙哲学的苦涩论战也无需浪漫派的虔敬精神，它“通过彻底的理解正统而彻底地超越了正统”。但是，这种哲学新坚毅的基础和斯宾诺莎哲学系统的基础一样，是假设性的，是一个意志行动和信念行动。最后，施特劳斯评论道，哲学作为对明证和必然知识的询问，把自己的基础建立在意志行为和不清楚的决断之上，“这对任何哲学都是致命的”。施特劳斯试图说明的是，现代理性主义必然走向自我毁灭之路；斯宾诺莎解决方案以现代政治理性主义为基础，自然也就必然失败。

在《斯宾诺莎的宗教批判》中，施特劳斯指出了斯宾诺莎对霍布斯的依赖，这个看法得到了施米特的附和。在其自传性序言中，施特劳斯几次提到斯宾诺莎之受惠于马基雅维里。霍布斯和马基雅维里曾先后被施特劳斯定作为现代政治哲学的奠基人，也就是说，斯宾诺莎思想本身极大程度上依赖了现代政治哲学的奠基人。既然现代政治哲学本身出了问题，斯宾诺莎解决犹太人的现代方案也自然要出问题。在其“自传性序言”结尾，施特劳斯特意提到自身思想的转向，也即从现代理性主义转向中世纪和古代理性主义。迈尔十分敏锐地看到并且突出了施特劳斯关于这个转向的自我说明。^① 不过，迈尔只是突出了这个转向的一方面，施特劳斯的这个转向即是转向古典理性主义，转向柏拉图式政治哲学。他没有强调，施特劳斯的这篇序文总体

^① Meier, 前揭, 页 166。

上完全在讨论犹太人问题的现代解决方案及其根本上的不可解决性。迈尔没有把这个转向和这篇序文的论题“犹太人问题”联系起来考虑，正如他没有详细讨论政治神学眼中的犹太人和政治哲学两者关系如何一样。施特劳斯的“自传性序言”在很大程度上是其《哲学与律法》一书导言的一个发挥，其中有些句子甚至直接取自后者。在导言中，施特劳斯指出：“犹太教的现况……为启蒙运动所决定。”^①因此，对启蒙运动的反思，同时也是对犹太教现状的一个反思。施特劳斯转向古代和中世纪理性主义并非仅出于哲学本身的理由，同时也出于对犹太人命运的关心。

“自传性序言”中所提到的转向使得施特劳斯发现或者重新发现了古典理性主义之隐晦/显白论。施特劳斯之所以成为施特劳斯，主要就因为他对隐晦/显白论的发现或者重新发现，这也是施特劳斯所说的政治哲学的核心。他把这个政治哲学的线索从现代回溯到中世纪犹太和伊斯兰哲学家再回溯到柏拉图，并把这条思路命名为“柏拉图式的政治哲学”。自从施米特《政》书注疏以后，他一边清理“现代政治哲学奠基人”霍布斯的政治学，一边研究中世纪犹太哲人及其伊斯兰前贤的政治哲学。1930年代中期，他差不多同时出版了《霍布斯的政治哲学》和《哲学与律法：论迈蒙尼德及其前贤》。在这两本书中，探究古今政治哲学的根本不同已经十分明显。在其霍布斯论著最后一章，施特劳斯显然站在古代而非现代政治哲学的奠基人一边。

① Leo Strauss, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, trans. Eve Adler, Albany: SUNY, 1995, p. 22.

在其论迈蒙尼德一书中,立场也是一样,通过中世纪犹太和伊斯兰理性主义之口指点现代理性主义的缺失和必然自我毁灭的命运。

施米特以为,斯宾诺莎开始了犹太人颠覆异族国家的现代策略,并且成功地造成了国家权能的毁灭。施特劳斯的思索则表明,这一现代策略的目的虽然在于解放犹太人背负的政治压迫重负,然而并没有一劳永逸地解决不可解决的犹太人问题。现代自由主义的内外公私之分,虽然在法理上确立了犹太人与寄居国公民的平等地位,但是这一区分也保障了“社会性歧视”不受国家干预。自由主义方案的目的在于解放犹太人,其根本思路在于放弃传统的政治法,而成为一个内心具有犹太信仰的现代国家公民。施特劳斯的分析则表明了,这条路子并不能保障犹太人不受嫉恨。更为关键的是,犹太人是否另有更好的出路或者更高贵的命运?

四

施特劳斯把中世纪犹太和伊斯兰理性主义看作柏拉图式政治哲学的中世纪传人。中世纪基督教神学以及作为现代研究学科的中世纪基督教哲学,甚至整个基督教本身则和古代理性主义在根本上分裂了。^① 1936年,继《哲学与律法》一书之后,施特

① 关于中世纪犹太和伊斯兰理性主义和中世纪基督教神学的重要差别,参施特劳斯,〈如何着手研究中世纪哲学?〉,陈建洪译,载《经典与解释的张力》(“经典与解释”第一辑,刘小枫、陈少明主编),上海:上海三联,2003年,页299—320,尤其后半部分。

劳斯以法语发表了一篇《关于迈蒙尼德和法拉比政治科学的若干评论》^①。其中明确强调了中世纪犹太和阿拉伯思想与古代[希腊]思想在政治科学方面的“一种深刻一致性”，指出了“耶路撒冷的先知和雅典的苏格拉底冒着同样的危险”。^②而且，“也许是新约，而宗教改革和现代哲学则无疑导致与古代思想的决裂。”^③

与当时基督教世界理性主义的明确合法地位相反，中世纪伊斯兰—犹太理性主义的神学—政治地位十分危险。而且，伊斯兰—犹太理性主义者丝毫没有要摆脱这种危险的意思，反而要维持这种危险处境，并把这种处境看作既是哲学生活的本性，也是对自身所处信仰和政治共同体的负责态度。一方面，中世纪理性主义者作为理性主义者视哲学生活为更好的生活，另一方面，他们又意识到这种更好的生活只能隐晦地传授，否则信仰和政治共同体的信念将在根基上受到动摇。总之，哲学对于信仰和政治共同体来说是危险的，而且必须保持这种危险性才能保持哲学的高贵和政治的稳定。凡人都生活在信仰和政治共同体之中，如中世纪理性主义者的哲学权威所言，人类在本性上是政治动物：“凡人由于本性或由于偶然而不归属于任何城邦的，他如果不是一个鄙夫，那就是一位超人。”^④如此，哲学作为高贵

① 英译文：Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi.

② Leo Strauss, Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi, trans. Robert Bartlett, *Interpretation*, vol. 18, no. 1 (Fall 1990): 4, 19. [译自 *Quelques Remarques sur la Science Politique de Maïmonide et de Farabi*, in *Revue des Etudes Juives* (100 [1936]): pp. 1—37.]

③ 同上，pp. 4—5.

④ 亚里士多德，《政治学》，吴寿彭译，北京：商务，1965年，1997年第6次印刷，1253a.

的生活方式就不得不是政治的,就不得不采取隐晦—显白教诲。在中世纪基督教世界,哲学不但没有这种危险性,反而是神学的门槛学科。现代政治哲学的奠基人把哲学从这种危险性的重负之下解脱出来,设想了一个技术中立的天下国家。施特劳斯一直在试图确立现代哲学的现代转折点,并反思这种解脱对哲学和人类生活来说到底是好还是不好。在他看来,柏拉图及其中世纪传人并不是没有看到这种解脱,只是这种解脱在他们眼里是不可取的。^①

在施特劳斯看来,只有伊斯兰—犹太理性主义才延续了柏拉图式政治哲学的精髓。这在一定程度上也展示了其自身所属传统的优越性。1955年,施特劳斯在耶路撒冷讲演《什么是政治哲学?》,开篇就点明:

在这座城市,在这片土地,政治哲学的主题——“义人之城、虔诚之城”——比地上任何其他地方都得到了更为严肃的对待。^②

在耶路撒冷讲“什么是政治哲学?”,施特劳斯接着说,他时刻不忘“耶路撒冷代表着什么”。耶路撒冷代表着什么,施特劳

① 在《什么是政治哲学?》中,施特劳斯谈到了时人和古人民主观的根本差异仅在于对技术之品质(the virtues of technology)的不同估价。古人已经预言了,把技术和技艺摆脱道德和政治的控制会导致将人非人化的灾难。Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, KK1959, p. 37.

② Leo Strauss, *What Is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, 1959.

斯在其讲演稿《耶路撒冷和雅典》以及他对《创世记》的解读中作了较为详尽的解释。简而言之，耶路撒冷代表着遵从上帝律法的顺敬生活，与雅典所代表以人类自身理性为基础的自由生活相对照。既然耶路撒冷代表与哲学生活相对立的顺敬生活，那么它又和作为哲学一部分的政治哲学有什么关系？

在犹太教那里，圣经教诲首先意味着摩西律法。摩西律法乃是神法，其基础在于上帝对摩西所说的话。这个律法教导犹太人顺从上帝的诫命而非任何尘世智慧。根据施特劳斯的解读，圣经作者深知来自雅典立场的挑战，因此在一开端就对此作了预防和警告，在《创世记》第一章贬低哲学的主题，在第二、三章贬抑哲学的意图。这一解读说明了，耶路撒冷所代表的生活立场从一开始就深知并明示了其对立面的危险性。最后，也正是耶路撒冷所代表的立场从一开始就对其对立面采取了严厉和压制，从而迫使哲学不得不采取隐晦/显白论，一方面保护自己免受直接压迫，另一方面保护资质平庸的大众免因哲学而误入歧途。因此，哲学就不得不是政治的。这一点也解释了，为什么施特劳斯特别把政治哲学与犹太—伊斯兰世界联系在一起。由于犹太—伊斯兰正统对律法的高度依赖，哲学的政治性因此也“比地上任何其他地方都得到了更为严肃的对待”。政治哲学的传统因此在犹太—伊斯兰世界中得到了更好的延续。这也说明了为什么施特劳斯如此重视和赞赏中世纪犹太—伊斯兰理性主义者。中世纪基督教神学把哲学引入自身，因此哲学对神学也就谈不上有什么“危险性”。现代政治哲学虽然明白古代政治哲学的意图，但是现代政治哲学决意与这种意图决裂，并试图建造一个完全不同的世界。因此，施特劳斯对古典政治哲学的捍卫，

在一定程度上也是对犹太正统的捍卫。

所以,政治哲学传统在犹太—伊斯兰世界得到更为严肃的对待。除此而外,施特劳斯之转向中世纪和古代理性主义还有没有关于犹太人命运更为深层的考虑?施特劳斯在其霍布斯著作德文版序言中说,自20世纪20年代以后,神学—政治问题是其研究所围绕的“主题”。同样是迈尔,敏锐地突出了施特劳斯的这个自述。根据迈尔的解释,施特劳斯所说的神学—政治论“是一种哲学写作,这种写作置身于神学与政治的选择之间,并通过辨析政治和宗教的要求走向哲学”。^①也就是说,迈尔从哲学的角度把施特劳斯所说的“神学政治论”等同于“哲学的政治”,也即柏拉图式“政治哲学”。然而,施特劳斯所说的神学政治论主题也与其对犹太人命运的思考息息相关。在其“自传性序言”的开头,施特劳斯指出了在他写作《斯宾诺莎的宗教批判》时,他正纠缠于“神学—政治困境”。而那个时候,还在施特劳斯所说的转向之前,因此可能还不是从哲学政治角度来说。这里所说“神学—政治困境”可能与他接着讨论的“犹太人问题”关系更为明显。1962年,施特劳斯曾在芝加哥大学作《为什么我们仍然做犹太人?》的讲演。在这个讲演中,施特劳斯说:

我相信我可以毫不夸张地说,自从很早很早的时候以来,我思考的主题(the main theme of my reflection)就一直是所谓的“犹太人问题”。^②

① Meier, p. 91, 同参 p. 163。

② Leo Strauss, *Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?*, in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity, Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an introduction by Kenneth Hart Green, Albany: SUNY, 1997, p. 312.

如果把这个陈述与其霍布斯著作德文版序言以及斯宾诺莎著作英文版序言中的陈述连起来看，那么施特劳斯所说的“神学—政治困境”可能就是“现代犹太人的困惑”^①，而作为其思想主题的“神学—政治问题”就是这里所说的“犹太人问题”。

施特劳斯早期的几本著作犹太色彩明显，但是后期的著作似乎更为着重柏拉图式政治哲学。施特劳斯通过分析“苏格拉底问题”突出了柏拉图式政治哲学的要旨。那么，施特劳斯著作中的“犹太人问题”和“苏格拉底问题”有没有什么关系？是不是一个不过是早期著作的关心重点，另一个则不过是后期著作的关心重点？或者一方仅与“耶路撒冷”所代表的生活立场有关，另一方仅与“雅典”所代表的立场有关？迈尔的思考并没有错，但是他没有充分重视施特劳斯的思想转向与其考虑“犹太人问题”的关系。如果如施特劳斯“自传性序言”所示，转向柏拉图式政治哲学可能为回答犹太人问题提供帮助，那么，“苏格拉底问题”为“犹太人问题”提供了什么样的启示？

通过回到政治哲学的创始人苏格拉底，施特劳斯揭示出政治哲学的双重教诲。用古人的话来说，苏格拉底的策略是“因人施教”或曰“因材施教”。这个策略的依据是考虑到哲学生活与政治生活在根基上的冲突。哲学生活要通过质问而超越左右政

① Leo Strauss, Existentialism, *Interpretation*, vol. 22, No. 3 (Spring 1995): 303. 这篇讲演稿曾收入 Thomas L. Pangle 所编于 1989 年出版的《古典政治理性主义的再生》(*The Rebirth of Classical Political Rationalism*), 但是编者对集中多篇文章都作了许多技术处理, 包括这篇讲演。编者删去了这篇讲演看似无关紧要的开篇语。中译文依照 Pangle 的本子, 题作《海德格尔式生存主义导言》, 丁耘译, 载贺田主编《西方现代性的曲折与展开》(《学术思想评论》第六辑), 页 113--134。

治生活的政治意见,这种超越仅少数品质上佳者才能承受。哲学是“极个别人的直接事务”,海德格尔也仍然强调这一点。^①由于哲学生活对政治生活根基的危险性,哲学本身不得不是政治的。这不光出于哲人这个群体的自我保全意识,更出于考虑到大多数人所依赖的政治生活应该免受哲学的危险。这也说明了,古典政治哲学不赞同现代政治哲学“普世启蒙”的信念。这种“普世启蒙”信念的目标在于建立一个人人在其中得享肉体安全和幸福的普世社会,也就是施米特在本书第三章提到的理性主义“人间天堂”。这也是施特劳斯所强调的古典和现代政治哲学的一个区别。古典政治哲学认为恶不会从尘世间消除,除非哲学碰巧拥有王位。然而,哲人作王的概率微乎其微,虽然并非完全不可能。古典政治哲学深知这一点,故立言以垂后世,建立起一个语言中的哲学城邦。只要哲学还没有王位,人们就仍然还役于政治意见,就还在“昏昏沉沉的生活”中。这个语言中的哲学城邦就好像那粘人的“牛虻”,把人从“昏昏沉沉的生活”中唤醒。这个哲学城邦的存在表明,任何现实的城邦都不完美。哲学家的存在见证了,这个世界还没有摆脱恶。只要哲学还没有王位,哲学与政治的冲突就还没有停歇。从这一点说,哲学与政治的根本冲突体现了哲人对世人的爱,体现了哲学克服人间恶的不停努力。

最后来看,这些想法与施特劳斯思索的犹太人问题可能有什么关系。施特劳斯在“自传性序文”最后一段的开头指出,正统因为理性哲学的自我毁灭而赢得胜利,这胜利——

① 海德格尔,《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,北京:商务,1996年,页12。

并不是一种不折不扣的福祉(an unmitigated blessing),因为它不是犹太正统的胜利,而是任何正统的胜利,而犹太正统——它声称高于其他宗教——从一开始就把这个声称建立在它那更高的理性之上(申 4:6)。

施特劳斯的这句话需要细心体会。首先,现代理性因为在认知根基上和正统没有分别,从而必然失败;这个失败的主要原因在于哲学放弃了自己的根本立场,接受而不是克服人的被抛状态。其次,正统的胜利本身并非必然,因为这个胜利是由于现代理性的自我毁灭而赢得的。正统因对方的投降不战而胜。再次,由于现代理性的自我毁灭,所以正统的胜利可以是任何正统的胜利。这里我们可以体会基督教神学中新正统神学的胜利,施特劳斯为其霍布斯专著德文本所作的序言中特别提到巴特(Karl Barth),并非偶然。最后,施特劳斯要说的是,即使理性在现代并没有导向自我毁灭之路,犹太正统仍然立于不败之地。这是犹太正统的高明之处。

到底什么是施特劳斯所说犹太正统的“高明之处”?

施特劳斯没有解释。不过这么说的时侯,他引用《申命记》第四章第六节经文作为说明。这样,就需要看施特劳斯是否在其他地方对这句经文作过什么解释,如果没有,他所倚重的犹太理性主义者有没有详细解释。这一探讨需要一番更为仔细的文本考究。目前看来,施特劳斯本人并没有在别处对此做过详细解释,施特劳斯视为中世纪理性主义代表的迈蒙尼德在其《迷途指津》也没有就此展开详细解读。因此,暂且只有揣摩心意。首先,不妨查看施特劳斯引作依据的《申命记》第四章第六节。这

句经文的内容如下：

所以你们要谨守遵行，这就是你们在万民眼前的智慧、聪明。他们听见这一切律例，必说：“这大国的人真是有智慧、有聪明”。

分析施特劳斯的用意的时候，这句经文中有两点值得我们注意。一是以色列人要谨守遵行上帝向他们陈明的律例，也即摩西律法。二是，以色列人只有谨守摩西律法，才为万民赞叹为有智能有聪明。对第一点的强调显然在根本上否定了斯宾诺莎方案，因为后者的基础乃是对摩西律法的放弃。施特劳斯暗示，放弃谨守摩西律法，也就放弃了倍受万民敬佩的犹太智慧。施特劳斯的“自传性序言”已经表明了，自斯宾诺莎以降的解决方案全都不可能解决犹太人问题，文章最后也没有回答犹太人问题如何解决。在《为什么我们还做犹太人？》中，施特劳斯则明确说“犹太人问题无法解决”。^① 那么，又如何理解这个“无法解决”？

犹太人的智慧在于谨守上帝的诫命、谨守摩西律法，希腊人的智慧则在于盘问并在盘问中超越一切政治意见。苏格拉底因其不依不饶的盘问而显其智慧，犹太人则因恪守谨行祖宗律法而显其聪明。这是施特劳斯所论耶雅之争的一个方面。另一方

① Leo Strauss, *Why We Remain Jews: Can Jewish Faith and History Still Speak to Us?*, in *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity, Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with an introduction by Kenneth Hart Green, Albany: SUNY, 1997, p. 317.

面，犹太人作为民族在这个世界上背负的民族命运，却和苏格拉底这样的哲人背负的个人使命类似。苏格拉底这样的哲人世间稀有，散落在万千大众之中。其不依不饶的盘问既令人疼痛，又令人警醒。哲学盘问表明了，哲学的落脚点根本就不在政治生活之内，尽管凡追求哲学者作为人都在政治生活之内。只要哲学没有王位，哲学与政治在根本上的冲突就不会完结。哲学的存在，见证了世界还没有摆脱恶。犹太人作为一个没有自己土地的民族，散落在尘世万族之中，以其笃信重重黑暗之中的上帝而为世上的稀有民族。对犹太人来说，上帝才是他们的王，尘世的一切王位皆为虚妄。犹太人的笃信上帝同样表明了，他们的落脚点根本不在万族所依赖的任何政治生活，尽管他们不得不生活在万族之中。犹太人对神治的盼望与万族尘世政治之间的冲突不会完结。犹太人的存在见证了，弥赛亚还没有来临，世界还在恶的统治之下。犹太人的谨守神法在万民之中既赢得敬重，也引来嫉恨和迫害。然而，犹太人散落万民之中受苦，乃是捡选民族的使命。犹太民族作为捡选民族的意思，就在于“犹太人被捡选出来以证明救赎尚付阙如（the absence of redemption）”（同前，页 327）。只有从这个角度来看，才能理解施特劳斯为什么认为攻击犹太教的德国思想家反而比犹太维新思想家更好地把握了犹太教的本质，才能理解施特劳斯为什么认为：从古代晚期罗马人到纳粹德国对犹太人的攻击和憎恨，实质上是对犹太人的赞许（compliment），尽管这些攻击和憎恨的本意并非如此（同前，页 321）。这是犹太人作为捡选民族在这个世界上的使命。这个地上没有犹太人的根基，他们的使命就是散落在万民之中受苦并见证救赎尚付阙如。只要犹太人问题还没有

解决,就表明弥赛亚还没有来临,世界就还没有得救。犹如苏格拉底是神送给雅典人民的礼物,犹太人是神送给尘世的礼物,以警醒万民。所以,在这个世界上,犹太人问题无法解决,除非弥赛亚来临;就好像哲学与政治冲突无法缓和,除非哲学拥有王位。施特劳斯所说犹太正统的高明,或许就在于深明“犹太人问题”的不可解决及其犹太民族作为上帝选民对于尘世的意义?

政治哲学家施特劳斯对“犹太人问题”的关心、对犹太经典的关注和解读,已经引起两种截然不同的分析。一种分析以为,这不过是施特劳斯的“显白教诲”,是对其自身传统的恭维而已。另一种分析以为,这是施特劳斯真心服膺犹太教的证据。前一种看法过于轻忽“犹太人问题”在施特劳斯思想中的分量,后一看法则多注重施特劳斯对犹太教的忠诚问题,没能深入到施特劳斯对犹太人命运的思索。施特劳斯本人对耶雅之争的特别强调,在一定程度上也令人容易忽略了:两种生活态度除了在根基上针锋相对之外,还拥有类似的高贵命运。只有从这种类似来看,才能明白为什么施特劳斯特意突出,柏拉图式政治哲学的真谛在伊斯兰—犹太世界才得到了真正意义上的弘扬;只有明白了这种类似命运,才能更为恰当而深入地理解施特劳斯所强调的耶雅之争。

霍布斯国家学说中的利维坦

一个政治象征的意义及其失败

序

[5]本书是我于1938年1月21日在莱比锡哲学学会(该学会由Arnold Gehlen教授担任主席)和1938年4月29日在位于基尔的霍布斯学会(该学会由Baron Cay von Brockdorff教授担任主席)所作两次演讲的结果。本书吸收了以前一些文章和演讲中所包含的若干想法和论述。总的说来,本书展现了我倾力研究马尔麦斯堡(Malmesbury)哲学家特别是其《利维坦》的一些心得报告。有关《利维坦》这本书,我可以印证狄德罗关于霍布斯的另一本书所说的话:“这是一部值得用一生来阅读和注释的书(c'est un livre à lire à commenter toute sa vie)”。

我已经尽量在学术上公正地对待这个论题,既不妄加揣测,同时也不[6]陷入陈腐的解释——那种解释方式只会导致在这个题目上的讨论流于肤浅。我也意识到了隐含在这个题目中的危险:Stat nominis umbra[一个名称的阴影中的国家]^①。“利维

① [译按]施米特在此借用了化名为Junius的匿名作者于1807年出版的一本私人通信集的书名,这些书信的另一个作者是曾两度出任英国首相的政治家(老)皮特(Pitt William)。

坦”这个名字抛下了一个长长的阴影；这个阴影已经尾随着霍布斯的著作，十有八九也将尾随着这本小书。

施米特

柏林，1938 年 7 月 11 日

[9]霍布斯得享盛名和声名狼藉,更多是因为他的《利维坦》,而非因为其所有其他著作。事实上,一般公众对他的了解主要在于他是“利维坦的先知”。黑格尔说,以这个动物来命名的书是“一部声名狼藉的书”,这个题目确实招致那样的恶名。任何对国家理论的说明性譬喻或者随手征引,其旨仅在于诠释一种思想,援引利维坦所起的作用可不只是如此而已;它更是一个充满神秘意蕴的神话象征。

在漫长的政治学说史中,多姿多彩的形象和象征、图像和偶像、范式和幻象、标志和隐喻尤为丰富,而这个利维坦则是最强劲的、最有力量的形象。它突破了每一种可以想见之理论或构架的囿限。一个政治实体的整体常常以不同的形式[10]被想象为一个巨人,一个 *μᾶκρος ἄνθρωπος* 和 *magnum corpus*。政治观念史对巨兽这种形象也并不陌生。但这些形象通常只停留在哲学解释的领域中。比如说,柏拉图——将国家描绘成一个“巨人”形象可以追溯至他——把受非理性情绪所激动的群众刻画为一

个多头“杂色兽”，一个 *ποικίλον θρέμμα*。^① 这具有一幅鲜明的图画所唤起的效果，但它还远远没有利维坦那超乎寻常的神话力量。当尼采将国家说成“最冷酷无情的怪物”时，这样一种描绘诚然超越了纯粹的哲学—智识领域，拓展到了“非理性的”领域，但它[表达的]更多只是 19 世纪印象派的写意风格，而少有一场世俗战斗画面的神话意义。

与此不同，利维坦作为政治统一体的象征，并不是随便什么“形体”(Corpus)或任意一种动物，而是来自旧约圣经的一个形象，几百年来被赋予了神话的、神学的和犹太神秘主义的(kabbalistisch)意蕴。在《约伯记》第 40 和 41 章中，它被描绘成无比强壮、无比可怕的[11]海兽。此外，被栩栩如生地描绘出来的还有一种陆地动物——比希莫斯(Behemoth)。圣经中这些描述的神话—历史起源本身就是一个问题。它们与一些英雄传奇联系在一起；尤其就利维坦这个例子来说，依稀可辨“提阿马特”(Tiamat)这个远古洪荒时期巴比伦英雄传奇中的神灵[形象]。我们在此无须拘泥于旧约圣经神学家们和史学家们^②的种种歧

① 柏拉图，《理想国》，IX, 588。关于图像、偶像、范式和幻象这些概念，参 Hans Willms, *Εἰδών, eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus*, Bd. I (Münster in Westphalia, 1935)。

② 我在此仅提 Fr. Delitzsch, Zschokke, Knabenbauer, Gunkel, Torczyner 和 König 的名字。关于犹太教以前的利维坦，参见期刊 *Syria*, XII (1931), p. 357; 关于比希莫斯，参见 André Wilmart 所作的凯尔特语教理问答 *Analecta Reginensia* (Vatican City, 1933), p. 107, 以及 Erwin Preuschen, *Die Armenischen Adamschriften*, pp. 31, 44。[英译按：载 *Die Apokryphen Gnostischen Adamschriften*, 由 Erwin Preuschen 从亚美尼亚语中翻译成英文 (Giesen, 1990), 在 31 页上没有提到比希莫斯。] 关于利维坦，见 Gottlieb Nathaniel Bonwetsch, *Die Apokalypse Abrahams: Das Testament der vierzig Martyrer* (Leipzig, 1897), pp. 22, 32, 以及新近发现的腓尼基太阳神诗篇。

见和争执,因为这些意见和争执与霍布斯论及的政治神话并无直接关系。就此真正重要的只在于,尽管有模糊和混淆之处,利维坦在强有力的神话表象中一直以巨大的水上动物,也即作为鳄鱼、鲸鱼或一般而言的大鱼形象出现,比希莫斯则一直以陆地动物,比如以巨大的公牛或大象的形象出现。

《约伯记》中的这两个怪兽常常与旧约圣经中的其他动物形象联系在一起,以至于许许多多本身各自不同的[12]动物表象互相交织在一起。在拉丁文圣经(*Vulgata*)以及路德圣经译文中,《以赛亚书》第27章第1节表明,上帝“用他刚硬有力的巨剑”刺了两条蛇,接着又杀了“海中的巨龙”,这两条蛇就叫做利维坦。但“利维坦”通常也译作“龙”,所以有蛇或龙的意思——这两个词常被用作同义词。Wolf Baudissin 说:

很有可能,最初的神话区分了龙的四种造像——蛇、利维坦、冉伯(Rahab)和坦犴(Tannin),但旧约圣经的作者们丝毫没有要作那种区分的意思。^①

也可以这样解释:利维坦作为蛇或龙,变成了一个代表危险力量的恐怖形象,并最终变成了一个十足的恶魔。他既可意谓以各式各样面目出现的恶魔力量,也可以表示撒旦本身。由此,

① Wolf Baudissin, *Drache zu Babel*, in Albert Hauck, *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, V, 3rd ed. (Leipzig, 1898), pp. 3–12. 在浩如烟海的关于龙与蛇的神话意蕴及民俗意蕴的著作中,我在此至少要提到几乎淹没无闻的 Gougenot des Mousseaux 在名为 *Dieu et les Dieux* (《神与诸神》)的著作中给出的解释(Paris, 1854, pp. 473ff.),尽管可以想见,这部著作如今在许多方面都已被超越了。

就如同那更“幽冥的”(chthonisch)比希莫斯,利维坦近乎约翰启示录中那些预示世界末日的动物:[13]那只巨龙,那条蛇,那个“从深渊中来的兽”,那个“从地上来的兽”,那个“从海中来的兽”。^①与龙搏斗的种种神话,所有关于齐格弗里德^②、圣米切尔、圣乔治这类屠龙者的传奇和传说,都可以追溯到利维坦这里。

解释众多和变化多端,本属神话形象的特征;绵延不绝的变形, in nova mutatae formae[形式不断翻新],事实上正是它们的生命力和感染力的确证。拿利维坦来说,神学的和史[14]学的释义简直不可胜数。他既可以是一种吞食一切的(παμφάγον)海兽,也可以是海本身,这海——按照 Ephraim the Syrian 的解释和拜占庭末日审判画像——在最后的审判日吐出了其中的已死者。^③从曼达派(die Mandäer)^④的教诲中我们知道,在世界末

① 利维坦与预示世界末日的形象联系在一起,似乎是后来出现的,中经利维坦和“魔鬼”的大致等同。Wilhelm Neuss 的 *Die Apokalypse des hl. Johannes in der altspanischen und altchristlichen Bibel — Illustrationen* (Münster in Westphalia, 1931), 也没有专门提到利维坦, 尽管其中一些“龙”和“从海中来的兽”的插图后来被解释作利维坦。Wilhelm Neuss 教授友好地告诉我, 古代基督教晚期和中世纪早期的《约伯记》中的插图, 总是只画此书的叙事情节, 比如约伯及其诸友、约伯和他的妻子、和撒旦在上帝面前——而不是画比希莫斯或者利维坦, 这一点可从 Kurt Weitzmann 的著作 *Die byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jahrhunderts* (Berlin, 1935) 得到证实。在 Ghent 的 *Liber floridus* (12 世纪) 中, 敌基督教者端坐在利维坦之上, 利维坦代表蛇, 因而被画作一条大鱼, 所以, 利维坦在这里意味着“尘世”而非预示末日的形象。参见 Oswald Erich, Antichrist, in *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, ed. Otto Schmitt, I (Stuttgart, 1937), p. 716 [英译按: 所引出处在第 719—29 行]。

② [译按] 齐格弗里德(Siegfried), 德国民间史诗《尼贝龙根之歌》中的英雄人物。

③ 关于这一点, 参见法国圣像学派 Arthur Martin 和 Charles Cahier 在其绝妙文本中的分析: *Monographie de la Cathedrale de Bourges, Part 1, Vitraux du XIII. Siecle* (Paris, 1841—1844), pp. 137—40 (托马斯窗格画之例)。

④ [译按] 今犹存于伊拉克的诺斯替教派。

日,利维坦吞食了宇宙和所有那些未能将自己与尘世分离开的人。^① 14 世纪[画家]Opicinius de Canistris 的一幅画将利维坦与地中海——也即邪恶之海(the diabolicum mare)——联系在一起。^② 重要的是,尽管这些神话常有令人困惑的幻象,利维坦始终和海联系在一起。从各种图画和想象的纷繁中,两大解释路线在中世纪终于脱颖而出:中世纪早期教父的基督教象征化以及[15]犹太教神秘派(Kabbala)拉比的犹太教神话化[解释]。

基督教中世纪对利维坦的解释到经院哲学时期一直都完全受神学支配:由于基督在十字架上的死,魔鬼在争夺人类中失利了;魔鬼被上帝隐藏在肉身中的谦卑形象所蒙蔽,想去吞食被钉在十字架上的神人,却因此被十字架所钩住,就像被鱼钩捕获一般。魔鬼在此被描绘成利维坦,也就是被上帝诱惑并捕获的大鱼。作为一种神学教诲,这个看法可以追溯到大格列高利(Gregor der Große, 见其著 *Moralia in Job*)、大利奥(Leo der Große)和尼斯的圣格列高利(Gregor von Nyssa)。^③ Walfrid

-
- ① Mark Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer. Einleitung, Übersetzung, Kommentar II* (Giesen, 1915), p. 99. [英译按:施米特应指页 201] Erik Peterson 教授专门提请我注意到曼达派、Opicinius 和其他资料(包括亚美尼亚语的亚当记述、斯拉夫语的伪经以及其他)。
- ② Richard Salomon, *Opicinius de Canistris, Weltbild und Bekenntnisse eines avignonnesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts* (London: Studies of the Warburg Institute, 1936), pp. 72–3; 直布罗陀(Gibraltar)是 ossa velut fistula [英译按: fistule eris], 而马略卡岛(Mallorca)是利维坦的 nervi testicularum。
- ③ Reinhold Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* [英译按:第 3 版, Graz, 1923; 1953 年重印于 Graz], Vol. II, p. 316 [英译按:译者无法确证这条引证]。在英诺森三世(Innocent III)于基督降临节期间第一个礼拜日所作的一次布道(Migne, CCXVII, p. 217, De triplici silentio)中,我发现了同样的神学解释,只不过比希莫斯作为被诱饵所钩住的魔鬼出现。此间说道:“比希莫斯罪大恶极。”进一步的讨论,参见 Martin 和 Cahier, 前揭, pp. 138–9。

Strabo(9 世纪)的阐释使这种说法传扬后世。中世纪的书籍插图就只在这种教父阐释的意义上描绘利维坦这头“巨鲸”。[16] 在(12 世纪)女修道院院长 Landsberg of Herrad[所辑]《乐园》(*Hortus deliciarum*)中的那幅名画上,也以同样的方式刻画利维坦:上帝被画作渔夫,十字架上的基督被画作鱼钩上的诱饵,利维坦则是吞食这个诱饵的大鱼。在十字军东征期间,德国的朝圣者歌唱道:

哦,万福的十字架
木质上佳,
为你羁绊
那贪婪的利维坦。

这种意象在路德那里仍然栩栩如生。^①

犹太教对利维坦和比希莫斯的解释,则在本质上截然不同。众所周知,这两种动物都成了与犹太人为敌之异教尘世权力的象征,它们可用以象征巴比伦的、亚述的、埃及的和其他异教的帝国(Reiche)。然而,鲜为人知的是出现在中世纪的那些解释。于其中,显然可见犹太民族针对所有其他民族的立场和态度,这完全是犹太民族独有的、任何其他民族中都没有可与此相提并

① 关于中世纪的圣像学,见 Joseph Sauer, *Die Symbolik des Kirchengebäudes* (Freiburg i. B., 1902), pp. 223, 333. 关于路德,见 Harmanus Obendiek, *Der Teufel bei Martin Luther* (1931), p. 75. 关于在 *Hortus deliciarum* 中被诱饵钩住的利维坦,见 Johannes Zellinger, *Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der Herrad von Landsberg*, in *Historisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* (Munich, 1925), pp. 161—77.

论的、十足病态的立场和态度。在此,我们碰到了最令人惊奇的
政治神话,碰到了常常具有魔法般震撼力的文献。它们是[17]
犹太神秘主义者所创造的,自然具有一种秘传特征。不过,在没
有丧失其固有秘传性的情况下,它们也在犹太世界之外为人熟
知,比如说,从路德的桌边谈话、博丹的《魔鬼附体论》、勒兰的选
集和艾森门格的《发现犹太》中都可以找到它们。^① 按照这种犹
太神秘主义的解释,利维坦代表“千山上的牲畜”(《诗篇》50:
10),也即异教列族。世界历史显现为异教列族相互之间的一场
战斗。尤其是代表海上列强的利维坦与代表陆上列强的比希莫
斯展开战斗。后者想要用[18]他的角撕裂利维坦,利维坦则用
他的鳍堵住比希莫斯的嘴巴和鼻孔,并以这种方式闷死他,这恰
恰是一幅通过封锁征服一个国家的精彩画面。犹太人则在一旁
坐山观虎斗,看地上万族如何互相残杀;对他们来说,这种相互之
间的“生宰活屠”是合[乎犹太律]法的,是“洁净的”。他们因此吃
遭屠戮列族的肉,并以此为生。根据另外的这类学说,上帝每天
都与利维坦戏耍几小时。还有另外一些教诲则说,为了保护世界

① 关于路德的《桌边谈话》(*Tischreden*),见第2章,22页以下;关于博丹(Bodin)的
《魔鬼附体论》(*Dämonomanie*),23页以下。这里所用的艾森门格(Johann Andrea
Eisenmenger)的《发现犹太》(*Entdecktes Judenthum*)是普鲁士皇家学会的版本
(Königsberg, 1711), vol. I, p. 401; vol. II, pp. 873 以下, p. 885。这里所用勒兰
(Adrian Reland)的《拉比选集》(*Analecta Rabbinica*)是1723年的第二版。其初版
于1702年在Utrecht出版。勒兰赋予犹太教解释一种“属灵”含义,他在其序言中
说:“那时《塔木德》和其他著作中所记一切关于利维坦的食粮,都被看作是利维坦
的精神养分而非肉体养分。利维坦的食粮是精神食粮。”Bail写有一本对犹太人
颇为友好的著作,其中他认为有关利维坦的叙事“荒诞不经”,大拉比 Abraham de
Cologne 于1817年在此书的评论中说道:“做出如下假设是很自然公道的:在这
一叙事里存在着某种隐喻,某种谜,某种类似于这样的真实,即东方作者们总是
乐于把最令人惊叹之事藏于故事的面纱之下。”

免受这个野兽的残暴之苦,上帝骗了(verschneiden)雄利维坦,腌了雌利维坦的肉,作为天堂里义人的美餐。这里,毋需在细节上纠缠于不计其数的描绘和组合。总而言之,利维坦和比希莫斯在这种解释中变成了最恢弘的犹太战斗神话。从犹太人的眼光来看,他们是异教徒之生机和繁衍的写照,是“大潘神(große Pan)”^①,而犹太人的恨的和优越感却把他扭曲为一种怪兽。

面对诸如此类的利维坦解释,一种截然相反的解释也在跃跃欲试。这种解释打开了一个完全不同的视野,从而使得霍布斯的利维坦出现在一个全新的理解之中。鉴于利维坦也是一条蛇或一条[19]龙,我们应该记得,在神话和传奇中蛇龙同指,虽然此二兽在近东和犹太的神话学中是敌意的并且是邪恶的,不过非犹太的其他民族则相反,视蛇龙为仁慈的保护神之象征。中国人的龙并非唯一的例子。凯尔特人崇拜蛇和龙。伦巴族人(Lombards)、汪达尔人(Vandals)和其他日耳曼部落则把龙或者蛇当作军队标帜。在盎格鲁—萨克逊人那里,自远古时代起,龙就是王室军旗上的标志。1066年在哈斯廷斯(Hastings),哈罗德王(Harold)在一面龙旗之下,于英格兰军中迎候诺曼人的进攻,征服者威廉(Wilhelm der Eroberer)在获胜之后把这面龙旗送给了在罗马的教皇。关于历史事实方面的知识,我受惠于Herbert Meyer,他说,这面龙旗的源头在日耳曼而非东方;它起源于英格兰,诺曼征服后到15世纪,一直是军队标志。^② Ammianus Marcellinus(XVI, 12, 39)报导说,叛教者朱利安(Jul-

① [译按]潘,希腊神话中人身羊足、头上有角的畜牧神,爱好音乐,创制排箫。

② Herbert Meyer, Sturmflagge und Standarte, in *Zeitschrift der Savigny-Stiftung* (German section), 51 (1931), p. 230.

ian)大帝将他的长矛刻上紫色龙标(purpleum signum draconis),这只不过意味着,[20]他在恢复古代异教罗马由旗手扛着的龙饰步兵营标,这标记[后来]被康斯坦丁大帝(Konstantin der Große)代之以基督之花押图标。^①

在欧洲各民族的所有重大政治争论中,深层次神话含义的氛围无疑在起作用。所有关于利维坦的比较深入的讨论,其特别激动人心之处,根由可能也在这里。若果如此,那么就更有必要询问,霍布斯这个“利维坦的先知”,是否在此意义上对这个象征采取了一个清晰明确的立场。一段时日之前,这个问题就是时候[该讨论]了,而且日益迫切。犹太学者施特劳斯在出版于1930年的一本著作里^②考察了[21]斯宾诺莎的《神学政治论》,证明了斯宾诺莎[的思想]在极大程度上依靠霍布斯。此间,他评论道,霍布斯视犹太人为政教分离——大逆不道的(aufrü-

① [译按]花押图标(monogram),常以姓名首字母组成,用于私人信笺、台布、衣服、旗帜等上。[校按]这里指的应当是由希腊字母x和r组合而成的图标,r之竖划穿过x的中心交叉点,这个图标得自基督(Χριστός)的头两个字母,象征在十字架上受难的耶稣基督。

② Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* (Berlin: Akademie-Verlag, 1930), p. 75. [英译按:英文本参 *Spinoza's Critique of Religion*, translated by E. M. Sinclair (New York, 1965), p. 96.]此书论及霍布斯著作的如下部分:*Elementa de Corpore Politico*, II, VI—VIII; *De Cive*, XII, 2; *Leviathan*, XII, XXIX, XLII。施特劳斯对霍布斯的表述被简化作犹太人和异教徒之间的简单对立,而霍布斯实际上在和典型的犹太—基督教教学说作斗争,具体地说,他以异教—基督教—埃拉斯图(Erastus)的方式进行论辩,此间他设定了一个基督教合众国(the civitas Christiana),在这个合众国中,主权者并不触动“耶稣是基督”这个最基本的信条,而是保护它,只是终结了神父和教派分子的神学玄想和区分。国家的技术化(参后文第4章)使在犹太人、异教徒以及基督徒之间的所有这些区分都空无所指,从而迈向一个总体中立的天地。

hreirisch)、导致国家瓦解的政教分离——的始作俑者。不过,这种说法只在下面这种意义上是正确的:霍布斯反抗典型的犹太—基督教对原始政治统一体的割裂。霍布斯认为,属世和属灵两种权力的分离在异教徒那里是不存在的,因为对他们来说宗教是政治的一部分;而犹太人则从宗教的角度促成了[两者的]统一。只有罗马教皇教会和贪求权力的长老会或小教派才依赖属灵和属世权力的离异——具有摧毁国家作用的离异。迷信和滥用外族因害怕和幻梦而生的灵异信仰,摧毁了原始而自然的异教世界的政教统一体。与罗马教皇教会孜孜以求的“黑暗王国”作斗争,也就是说,重新恢复原始的统一体,如施特劳斯所论断,这是霍布斯政治理论的本有含义。确实如此。

[22]就德国方面来说,薛尔斯基^①在有理有据的论战中,反对给霍布斯肤浅地贴上理性主义者、机械主义者、感觉主义者、个人主义者或任何“主义者”的标签,他把霍布斯看作是政治行动的思想家,是一个倾心致力于政治现实的思想家,其著述则是政治行动的学说,而非由普遍概念构筑而成的思想体系。通过利维坦这个形象——

霍布斯反对所有受宗教左右的国家理论,从而跻身于伟大政治思想家的行列。与之同道而行者有马基雅维里、维柯,以及更晚近的尼采及索雷尔(Sorel)。

① Helmut Schelsky, Die Totalität des Staates bei Hobbes, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Herausgegeben von C. A. Emge, vol. XXXI (Berlin, 1938), pp. 176—201.

“霍布斯利维坦概念的深刻意义”则在于，这个仅存于凡间下界(nur hienieden präsente)之“尘世的”和“会死的”上帝，完全依赖人之政治行动，这行动一次又一次把他从“自然”状态的“混沌”中带出来。如此，霍布斯发动了“他那具有时代史意义的(zeitgeschichtlich)反对所有形式的政治神学的伟大斗争”。利维坦就是这场斗争的伟大象征。不过，按照薛尔斯基的这一看法——这也正是他关于[思考]政治行动之思想家的论题要点，决定这场斗争的关键在于，[23]霍布斯所创造的利维坦神话是否真正复兴了原始的生活统一体；利维坦作为政治—神话的图画，在反对犹太—基督教式瓦解自然统一体的斗争中，能否经得起考验；以及他是否担当得了这样一种斗争的激烈和险恶。

二

[25]依据霍布斯这部著作的文本,我们接下来询问:霍布斯本人关于他的利维坦说了些什么,根据这部名著——霍布斯题为“利维坦”——的种种表述和解释文字,利维坦以什么样的面目出现?

在英文首版《利维坦》(1651)的扉页上,有一幅铜凹版图画,画面下方是“利维坦”这个标题,画面上方为取自《约伯记》第41章第24节的题词(*non est potestas super terram quae comparetur ei*[在地上没有强权可与伦比]),这幅画使人对霍布斯的书有一个不同凡响的第一印象:一个硕大无朋的巨人,由数不清的小人结合而成,右手握着一把剑,左手握着一个主教权杖,护卫着一个和平之城。在每只手——属世之手以及属灵之手——下面,各有一排五幅组图。剑下方是:城堡;王冠;加农炮;步枪、长矛和军旗;最后是战场。与之平行,属灵之手下是:[26]教堂;

主教冠冕；霹雳；尖锋标记、三段论和两难；最后是宗教会议。^①这些图画代表了属世—属灵冲突中典型运用的权力工具和斗争工具。这种政治斗争，连同无法避免的、无休无止的遍布人类所有活动领域的敌友之争，为双方都锻造了特殊的武器。城堡和加农炮对应另一方的机构和智力方法，后者的战斗力并不亚于前者。除了“利维坦”书名之外——就像所有打动人心的书名一样，这书名比书的内容更为知名，这幅扉页插画同样也有功于此书的巨大影响力。概念和标记是政治武器，而且是“间接”权力的特殊武器，这个重大认识就以这样的方式清晰可见于该书第一页。

[29]如果读者想从此书的内容和表达方式中，根据文本研究的结果，搞清楚这幅利维坦插图的含义，那么他会相当失望。因为扉页上的标题和图画所激起的神话印象，完全没有为书中的明确引述——至少就利维坦来说——所证实。如前所言，出现在扉页画中的不是一条龙、海怪，或者其他诸如蛇形、鳄形或鲸鱼形状的怪物——人们可以从中认出《约伯记》所描绘的利维坦，而是一个威严的巨人。此书行文，巨人(magnus homo)和庞大的利维坦(magnus Leviathan)这两种说法交叉混用，如此，旧约中的海兽和柏拉图所想象的巨人(μᾶκρος ἄνθρωπος)，这两种意象就突然(unvermittelt)不约而同地(gleichzeitig)站到了一起。这未必滋生乱象，相反倒可能是苍劲有力的[结合]。人和动物在许多神话意象中都互相交融在一起，因此，将巨人和巨兽混合

① 这幅利维坦扉页画在我们这部书中的复本(编按：参中文本扉页插画)取自1759年的大开本，所以更为清晰，在所有对我们来说紧要的方面，这个大开本所附的复本与1651年版的扉页画都一模一样。1651年版的特别之处——这里无需关心——在于，它还标出了出版商(Andrew Crooke)的名字。

在一起,这个神话灵怪甚至更为可信。然而,这本书总共只有三次提到利维坦。在书的一开始,霍布斯就说国家(civitas 或 res publica)是一个巨人,[30]一个庞大的利维坦、一个人工产物、一个人造动物(animal artificiale)、一个自动机(automaton)或一台机器(machina)。那庞大的利维坦(magnus ille Leviathan)这个说法,在这里没有作任何特别的解释或说明,就被当作那巨人和巨型机器的名称引入,于是便有了三种图像:巨人、巨兽以及人之技艺和智慧锻造而成的巨型机器。第二次提到利维坦的地方是第二卷“论国家”的第17章。此处,国家的成因得以构成:经由人与人之间的契约,出现了一个代表法人(Person)或者团体(Köperschaft),这个代表法人或者团体将订立契约的群众(Menge)升华为凝为一体的人格,也即国家^①。霍布斯说,这就是那巨大利维坦的成因,他还补充道,“用更尊敬的方式来说”,^②就是 deus mortalis[31]也即会死的上帝的成因,这个会

① [校注]施米特所用 Menge 当对应霍布斯所用的 Multitude,施米特所用的 eine einheitliche Person 当对应霍布斯所用的 united in one Person。在霍布斯那里,群众犹如一盘散沙,人民(在民族、国家意义上)则是一个整体。英译本没有将 Multitude 之意还原。

② 在英文本中此处文字为: This is the Generation of that great Leviathan, or rather (to speak more reverently) of that Mortall God, to which wee owe under the Immortal God, our peace and defence. 拉丁文本中则为: Atque haec est Generation magni illius Leviathan, vel (ut dignius loquar) Mortalis Dei; cui Pacem et Protectionem sub Deo Immortali debemus omnem. 薛尔斯基(*Die Totalität des Staates bei Hobbes, Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XXXI, 1938, S. 190/91)指出,“从更尊敬的方式来说”这个转折短语中的比较级所比较的是“会死的上帝”这个说法。这显然正确,任何比较都有两个比较项,但这并不排除:霍布斯本人用意指国家的“利维坦”这个名字令人感觉是比较不尊敬的。我从来都没有说,霍布斯在神化国家的时候不严肃;我只是认为,利维坦形象并不适于霍布斯的这种国家观念,它可以更多地从时代史的角度解释作“一个产生于精妙的英国幽默的、半讽刺的文学念头。”

死的上帝因为其权力的恐怖(terror),强制人人都和平相处。除了巨人、巨兽和巨型机器之外,没有任何进一步解释就出现了第四种形象:上帝,而且是一个会死的上帝。由此,上帝、人、兽和机器组成的一个神话整体看来已经水到渠成。这个整体指谓旧约中的名字“利维坦”。霍布斯首次对这个旧约形象真正做出解释,是在他第三次提到利维坦的时候,也就是第28章的结尾处。那个解释非常简短,这与由上帝和兽、兽和人、人和机器的神奇混成必定会引起的巨大期望并不相称。此间,霍布斯讨论惩罚与奖赏问题,他视两者为影响人们尤其是约束他们的骄傲和其他不良激情的必要手段。国家的统治者和管理者,也即霍布斯在其英文本中所谓的 Governor,在其拉丁本中所谓的 rector,[32]这个掌握最高权力者行使惩罚和奖赏。这个“统治者”(rector)——不是作为整体和政治统一体的国家——由于其巨大的力量(in-gens potentia)而被比作庞大的利维坦,因为上帝在《约伯记》第41章24节^①中就利维坦说:在地上没有强权可与伦比。

这是霍布斯本人为利维坦形象所作的唯一真确的解释。霍布斯所引圣经经文:

Non est potestas super Terram, quae comparetur ei;
Factus est ita, ut non metuat; Videt sublimia omnia infra
se; et Rex est omnium filiorum superbiae.

[在地上没有强权可与伦比;他如此造成,故无所惧怕。
凡高大的,他无不藐视;他在骄傲之子中称王。]

① [英译注]詹姆斯国王译本的第41章第33节。

霍布斯所指仅在于：拥有主权权力者掌有仅他所有而且不可分享的最高世俗强权(Macht)，由于“这种强权和力量的恐怖”(正如第17章所说的)，所有人特别是那些大人物，那些“骄傲之子”，都臣服于他。在17世纪的政治形势中，也即在绝对国家强权与社会阶层(ständisch)贵族以及教会的斗争中，按照这一真确解释，利维坦就不再意味着一条圣经引文为之提供了圣经中最为强大的动物[作为其形象]的、最高的、不可分享的、最强大的世俗强权。随后在第33章，作为圣经批判和考源批判(Quellenkritik)的先驱者之一，霍布斯考察了旧[33]约各篇。此处，他也提到了《约伯记》，并有若干批判性评论，斯宾诺莎在其《神学政治论》(第10章第18节)中采纳了这些评论；就对利维坦作为神话形象的特别关注而言，这里并没有什么值得注意。在他对Bramhall主教——后者在其著作《捕获利维坦》(*Catching of the Leviathan*)中攻击了霍布斯——的回答(1682年面世)中，也同样无甚兴趣对利维坦形象作一个解释，尽管这是一个相当合适的机会。

相反，霍布斯倒在1656年针对Bramhall所写的一个小册子(《关于自由、必然和偶然的问题》)中评论道，要反驳利维坦，“比希莫斯对抗利维坦”(Behemoth against Leviathan)将是恰如其分的标题。于是，他便把《约伯记》中另一怪物的名字，也即比希莫斯，用作了书名。在这样一个标题下，他对1640—1660年间的长老会和清教的革命作了一番历史描述。王室审查官拒绝准予出版，此书要到霍布斯死后才于1682年问世。根据这个在书中没有得到进一步说明的标题，比希莫斯在此象征着由宗教狂热和宗派主义引起的无政府状态，[34]这种无政府状态在清

教革命期间葬送了英国这个国家。那么在霍布斯那里,利维坦和比希莫斯这两个怪物彼此之间是什么样的关系?利维坦意谓国家,比希莫斯意谓革命,这自然不是霍布斯从神话想象中想出来的。不过,对17世纪的英国人来说,那种海兽成为缔造和平之秩序的象征,这并非偶然,因为利维坦这头“巨鲸”近于英国人民的幻想(Phantasie)。不过在本质上,强行和平的国家秩序与自然状态之革命性的无政府力量,两者是不相上下的基本强力。按照霍布斯的看法,国家不过就是老被强大的强权所扼阻的内战。如此看来,两者关系便是:利维坦“国家”这个怪物不断遏制着另一个怪物——比希莫斯“革命”。按照英国一位著名的霍布斯研究权威 C. E. Vaughan 的说法,利维坦是比希莫斯的“唯一矫正者”。照此来看,国家之绝对主义是一种个人固有的、不可压制之混沌(Chaos)的压制者。卡莱尔(Carlyle)就直截明快地说,[国家就是]无政府加公安(Polizei)。Paul Ritterbusch 的说法证实了利维坦和比希莫斯的这种“平分秋色”(Parität),[35]因此调制了一幅霍布斯国家学说的清晰图画。^①

依据文本考察,在霍布斯的这部同名著作中,利维坦的含义

① Paul Ritterbusch, *Der totale Staat bei Thomas Hobbes* (Kiel, 1938), 参页 52。C. E. Vaughan,《卢梭之前之后的政治哲学史研究,卷一:从霍布斯到休谟》,(曼彻斯特,1925),页 53。Ferdinand Tönnies 在 *Thomas Hobbes, Leben und Lehre* (第3版, Stuttgart, 1925, 页 61) 中以并举的方式说到利维坦和比希莫斯的关系:“国家是一种怪物,革命则是另一种。”John Laird 在 *Hobbes* (London, 1934, p. 36) 中指出,霍布斯自己所提议的标题“比希莫斯对抗利维坦”仅仅意味着,陆上动物比海上动物高出一等。人们自然会想到,长期议会会被看作是一个面目可憎的怪物,霍布斯的人造人则相反被当作是仁慈的巨人;但在《约伯记》第40章第19节,比希莫斯指“上帝之道的开端”(der Anfang der Wege Gottes)。[校按:此句经文,和合本作“在神所造的物中为首”。]

就在于,作为一条颇有效果的圣经引语,他以一个动物形象绘写了(veranschaulichen)最强大的世俗强权,这种无与伦比的势力(Stärke)控制着所有较弱的势力。[利维坦]这个形象的意义似乎就限于用来作这一写照(Veranschaulichung)。不过,这样的一个断言还必须由[它在]一般语言学史中的使用情况来加以检验。因为,在霍布斯将它用以象征其国家观念的时代里,利维坦的形象处在一个十分确切的历史发展时期。

[36]前面(第一章第6和第7段)^①所论基督教—神学的和犹太—神秘主义的观点尽管为人文主义和文艺复兴所排挤,但绝没有就此突然消失。反宗教改革为它们提供了新的动力。康帕内拉(Tomasso Campanella)所著《太阳城》(1602)和《西班牙王制》(1640)就是很好的例子,其中大量引证圣经和占星术,不过并没有直接引用利维坦。诚然,对于好用“寓意”和“暗喻”的巴洛克倾向来说,利维坦并不是特别合适的话题。然而,由于新教运动的笃信圣经(biblische Frömmigkeit),他又重新充满了新的魔性力量。对14世纪的威克里夫^②以及此后两个世纪的世俗文学来说,“利维坦这条毒蛇”的意思完全一样。在路德的《桌边谈话》中,利维坦是尘世之王,上帝允许他诱惑人类,不过上帝也同时约束他,每天要和他玩上三个小时从中取乐。^③ 它们(即

① [校按]德文本在括号中回指第15页,英文本则回指第7—9页;为免混淆,此处代之以章节段落数。

② [译按]威克里夫(Wyclif, 1330?—1384),英国神学家,欧洲宗教改革运动的先驱,批判天主教会的信仰和行为,曾把圣经译为英语。

③ 此句拉丁文为:Ita Leviathan est magnus ille draco, quem firmavit deus ad illudendum ei, quem per suos pios irritat, et ipse narret sich mit yhm singulis diebus tribus horis。

比希莫斯、鲸鱼和利维坦)是“用来指魔鬼的婉转说法、形象或者意象”。^① [37]上帝每天要与利维坦玩几个小时,这是对《约伯记》出处的一个相当有创见的犹太神秘主义解读,从中已经听得到针对此世强权的某种嘲讽(Ironie),但由于还完全停留在魔鬼一形而上学的(Dämonisch-Metaphysisch)层面,所以这种看法当然还不是主观—浪漫的(subjektivistisch-romantisch)。在博丹那里,利维坦也保留着古老的魔鬼意蕴。他的《魔鬼附体论》中说道:

利维坦就是魔鬼,他的强权在地上无人可以抵挡,一如《约伯记》所云;据说他不以肉体为满足,还要追逐灵魂,因此人不能与他订立任何契约。对于那些相信其能力中有秘灵[相助]的人,同样如此。

这里,博丹很可能受犹太神秘主义和其他犹太因素的影响,他无疑从中受惠良多。^② 与霍布斯同时代的 Isaak de La Peyrère,其看法显然也源于犹太教,[38]他对斯宾诺莎批判神迹信仰产生过很大影响。在1655年的一部从许多方面来说都很重要的、讨论“前亚当族人”(prae-Adamiten)(他们不是亚当的后裔,而是别有源头)的书中,在讨论《约伯记》第41章时他提

① Weimar版Tischreden, 2, No. 2598a和6, No. 6829。路德也在同样的意义上说到鲸;参见Harmannues Obendiek, a. a. O., 注释275。就我所知,Obendiek没有特别提到利维坦。

② *Daemonomania*(拉丁文版,1581), Book II, 第6章, Book III, 第1章; Bezold, Jean Bodin als Okkultist und seine Daemonomania, in *Historische Zeitschrift* 105 (1910), pp. 1 ff. 这篇文章也载于Bezold的文集中。

到了那些能够传唤利维坦也即魔鬼(*qui Daemon est*)的迦勒底人的(*chaldäisch*)法师。他还明确补充道,定然存在着一个陆地的利维坦和一个海上的利维坦,或者说——其实是一回事——存在着一个陆上的魔鬼和一个海上的魔鬼。^① La Peyrère 在此引述了 Philipp Codurcus, 霍布斯时代法国最著名的《约伯记》注疏家。在霍布斯发表《利维坦》的 1651 年, Codurcus 在巴黎发表了带注疏的《约伯记》的拉丁文译本。在前言中,他提到了《启示录》第 12 章的那个“大灾祸”(Wehe),也即那条古老的龙蟒(*Drache Python*),“名曰‘魔鬼’,人类之敌”(qui *Diabolus appellatur, humani generis hostis*),这龙蟒滋养异端邪说并歪曲圣经。Codurcus 反对异端,尤其反对加尔文,但有趣的是,他本人曾是一个新教属[39]灵者,直到 1645 年才皈依天主教。在其译本中,他并没有把利维坦和比希莫斯扯入《启示录》,而是如此解释道:比希莫斯在《约伯记》中指的是大象,利维坦则指鲸鱼,并且是“实指”(proprie)而非象征。不过,他也提到了它们的“隐喻”意义,据此,这两种动物意味着此世君王,其统治由上帝授权。他还把它们比作一支军队。他补充说,利维坦代表的不仅仅是巨鲸,而且是杀死大象(比希莫斯)的龙。^②

① Isaak de La Peyrère, *Praeadamitae, quibus inducuntur Primi Homines ante Adamum conditi* (1655), p. 234. Christian Thomasius 也提到了 La Peyrère 对斯宾诺莎的影响。参 Leo Strauss, *Die Religionskritik Spinozas* (Berlin: Akademie-Verlag, 1930), pp. 32ff 和 p. 287.

② Philippus Codurcus, *Libri Job, versio nova ex hebraeo cum scholiis* (Lutetiae Parisiorum, 1651). 关于利维坦和比希莫斯的说明,见 321 页以下对第 40 章的注疏;关于比希莫斯为利维坦所杀,见页 326—7: *Eelefanti perimuntur a Draconibus. Leviathan vero non modo immane cete, Balaenam, sed etiam draconem significat.* [大象为龙所杀。事实上,利维坦并不仅是一头巨型海上动物——鲸鱼,而且还象征着一一条龙];关于作为军队(龙军)的利维坦,见页 332.

总而言之,这种形象固有的魔性力量在 1500—1600 年间消失了。在路德那里还栩栩如生的中世纪大众信仰,这时消失了;邪恶之灵变成了一个怪诞甚至滑稽的鬼。利维坦的这种形象在 16 世纪的文学中遭遇到类似的命运,这一点可见于[40]从博斯歇到所谓地府布鲁赫尔^①这一时期所画妖魔鬼怪(Teufel oder Dämon)的形象。在博斯歇那里(约 1500 年),中世纪的魔鬼信仰还未受触动;他画的鬼怪是本体论的实在,而不是恐怖想象的产物;背景是地狱,地狱之火在多处地方烧穿具有现世色彩的帷幕,这决不只是怪异角色表演的舞台布景。在地府布鲁赫尔那里(大约在 1600 年),这种危险的实在就已经销声匿迹了,它被转变作一个在审美和心理上的有趣风格。在博斯歇和地府布鲁赫尔之间,是一个尘世现实主义手法的时代,这种手法在绘画艺术中的典型是农夫布鲁赫尔,在英国文学中的典型则是马尔洛^②和莎士比亚的大型戏剧。莎士比亚的剧作中好几处引到利维坦,不过都只是如实地(sachlich)将其引用作一个强大的、无比健壮或者无比敏捷的海怪,不带任何政治—神话指向的象征意义。即便如《亨利五世》第 3 幕这些地方,利维坦被用以绘写杀人越货的士兵那难以驯顺的野性,也完全既无涉中世纪神学

① [译按]博斯歇(Hieronymus Bosch, 1450—1516),荷兰画家,作品主要为复杂而独具风格的圣像画,代表作有《天堂的乐园》、《圣安东尼受诱惑》等。地府布鲁赫尔指老布鲁赫尔(Pieter Brueghel the Elder)的长子小布鲁赫尔(Pieter Brueghel the Younger, 1564—1638),他继承其父传统风格,画农村生活和风俗画,尤爱画农村古怪人物、妖精、火等题材。[校补]老布鲁赫尔因多画与农夫相关的画面,故为人戏称作“农夫布鲁赫尔”(Bauern-Brueghel)。

② [译按]马洛(Christopher Marlowe, 1564—1593),英国戏剧家、诗人,发展无韵诗体,革新中世纪戏剧,为莎士比亚和詹姆斯王朝的剧作家开辟了道路,代表剧作有《爱德华二世》等。

的魔鬼说,也无涉一种形而上学地确定了敌意。^①

[41]在霍布斯的《利维坦》面世的时代(1650 年左右),除狂热的言必称圣经者之外,在英国文学中占支配地位的利维坦观念,绝对不是神话式的也非魔鬼化的。而且,作为隐喻,利维坦也不适合 16 和 17 世纪的风格。弥尔顿在其《失乐园》里将他作为一个巨大的水怪提及,就没有赋予利维坦任何隐秘的象征意义。在德克^②首版于 1607 年的讽刺文学的地狱描写中,有一个地府使者,向一个刚死的伦敦守财奴解释地狱的地理情况,他被称作是“这个巨大利维坦的仆人”。如果我对这个描述理解正确的话,这个利维坦虽然还是魔鬼,但既不是中世纪神学中的[魔鬼],也不是但丁的地狱描写意义上的,也不是斯维登堡^③的地狱描写意义上的[魔鬼],而彻头彻尾是文学—讽刺的(literarisch-ironisch)[手法],是英国幽默的风格和氛围。^④另一个例子出自 Sanderson 的《布道》(II/310)——[出版于]1630 年左右,其中说到上帝如何对付“世上伟大的利维坦们”。在这里,利维坦简直就是尘世上的“大人物”(die Großen)。^⑤[后来的]语言用法就在这个方向上继续演进。柏克(*Works*, VIII, 35)就是这样把 Bedford 大公说成是“[42]所有王公中的利维坦”,而 De

① 《亨利五世》,第 3 幕第 3 场;又见《仲夏夜之梦》,第 2 幕第 1 场(利维坦传奇般的敏捷)和《维洛那二绅士》第 2 幕第 2 场(没有确切意蕴)。

② [译按]德克(Thomas Dekker, 1572? — 1632?),英国剧作家和散文作家,代表作有喜剧《鞋匠的节日》、《散文体小册子》、《怪异之年》等。

③ [译按]斯维登堡(Swedenborg, 1688—1772),瑞典科学家和神学家,从研究自然科学转向神学,其通灵幻象和对圣经的神秘解释成为新耶路撒冷教会的基础,著有《天国的奥秘》、《新耶路撒冷》等。

④ Thomas Dekker, *A Knights Conjuring* (London: Percy Society, 1842), p. 60.

Quincey(在 1839 年)谈到一次官司时,就称其有权有势的对头是“拥有两片领地的利维坦”。于是,利维坦变成了一个幽默指代,用以指所有巨硕强大的人与物、房与船。连俚语也抢夺这个高贵的字眼。^① 自然,霍布斯对这种语言用法有独特影响。我不知道 Richard Ligon 在《巴巴多斯岛的历史》(*Geschichte der Barbados-Insel*)中的一处[说法]是否受他的影响,但听起来很像霍布斯的说法:

在这个利维坦中,带来和谐的是,一个治理有方的合众国(Gemeinwesen)。^②

不过,洛克,这个霍布斯的对头,并不避讳这个颇有争议的利维坦用法,这是可以理解的:

一个霍布斯主义者会回答说:“因为如果你不[这么]做,[43]利维坦就会惩罚你。”

① 关于文中提到的几个地方以及进一步引述,参 *The Oxford English Dictionary*, VI (1933), p. 228, “C” 词条下;利维坦的意蕴是“有极大的惊人力量或者巨大财富的人”。又见 Eric Partridge 的 *Slang-Lexicon* (London, 1937), p. 479;“利维坦=对马下一大笔赌注。”[英译按:1984 年伦敦出的第 8 版中,此词条见第 679 页。]

② Richard Ligon 的《巴巴多斯岛的历史》中的这个说法,为 *The Oxford English Dictionary*(见前注)所引用,引文出自 1657 年版。但从 *Biographie Universelle* (vol. 24, p. 530)中的 Ligon 传记中,我发现该书早在 1650 年首版于伦敦,因此早于霍布斯的《利维坦》。由于无法查考原文,我不能核查这个对于“利维坦”一词的语言使用十分重要的事实。

曼德维尔^①的《蜜蜂寓言》(1714),口吻和霍布斯完全一样:“诸神业已决定,你们千群万众,彼此善加团结,共铸强大的利维坦。”^②

鉴于霍布斯在心理上的独特性,最终有可能:这个意象背后藏着一个更深的隐秘意义。就像当时所有大思想家一样,霍布斯生性偏好[44]隐而晦之的遮遮掩掩(esoterische Verhüllungen)。他说自己时而写些“序曲”,仅展示其真实思想的一半。他说自己这样做,就像人们开一小会儿窗户又因为害怕风暴而立即关上。^③霍布斯的书中三次引用利维坦,这三个地方很可能就是三扇乍开即关的窗户。沿着这个方向继续努力,有时我们会被引向生平研究和个人心理研究,有时我们则由此步入这样一种研究,类于 Maxime Leroy 探讨笛卡儿的玫瑰十字会的(Rosenkreuzerisch)奥秘生活,这样,很有可能就会发现一些有关利维坦的犹太神秘主义学说和其他秘密学说,这些学说将利

① 关于霍布斯对曼德维尔(Mandeville)的影响,尤其参考 Stephen 的评论(他把蜜蜂寓言称作是“霍布斯的啤酒桌版本”(Bierbankausgabe)),参见 Tönnies(见前引),p. 307,注释 131 以及那里所引的著作:John Locke, *Human Understanding*, I,3(1690)。

② 文中关于[利维坦]语义的历史演变所给出的短短概述,绝非一份一览无遗的语文学描述。但我相信,它解释了我 1937 年的一个说法(*Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, XXX, pp. 161—162),即霍布斯对利维坦这个形象的运用乃是“一个产生于精妙的英国幽默的、半讽刺的文学念头”。我在柏林大学的同事,英文系教授 Walter Schirmer 友好地告诉我,在他看来,我是对的。如果薛尔斯基与此相反,说我的解释只不过是一个这样的“念头”,那么他的说法就不全对。不过我承认,仅仅考察这个词义的历史演变,绝不能彻底解决这个问题。薛尔斯基的批评对我很有帮助,为此我感谢他,因为这终究比任何进一步的争论都更为重要。

③ Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, p. 240; 也参见 1750 年霍布斯著作大开版导言中生平部分的评论。

维坦作为隐晦的(esoterisch)象征来使用。中世纪的基督教大众信仰如何在16—17世纪彻底消失,这倒的确有些神秘。^①不过,这样的艰难研[45]究,如今连一个可行的起点和门径都没有。此外,任何仅着眼于生平—个人心理的研究结果,不管它多么重要,都绝无可能最终回答我们的问题。因为,这个问题要询问作为专断之历史力量的政治神话。

① Maxime Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, I (Paris, 1929), pp. 69ff. 该书扉页上有一句笛卡儿的警句:“如今科学皆带上了面罩。”René Guénon (*La Crise du monde moderne* [Paris, 1927], pp. 39—40)认为:如果不去思考谜一般、始终处在幕后的某种“带有倾向性的意志”和“偏颇的意见”,整个中世纪文明随着17世纪的到来而被如此迅速地弃置,这就会是不可思议的。Martin 和 Cahier (*Monographie de la Cathédrale de Bourges*, p. 138)注意到了,这个在13世纪还栩栩如生的象征,如何在14世纪变得模糊起来,而从16世纪开始便消失得无影无踪。一个崭新的、完全不同的世界进程最明显地可见于 Karl Giehlow 的著作 *Die Hieroglyphenkunde des Humanismus in der Allegorie der Renaissance, besonders der Ehrenpforte Kaise Maximilians I* (Vienna, 1915)。那里还提到了鱼——它们当意味着不义和背神(Gottlosigkeit),不过不是作为利维坦,而是作为埃及或者古代的喻像。

三

[47]不过,在霍布斯国家理论的思想背景和这个理论的概念体系建构中,利维坦意象意味着什么?

霍布斯建构国家的出发点是对自然状态的恐惧;其目标和终点则是文明的国家状态的安全。在自然状态中,人人都可以杀掉其他人;“每个人都可以有此本事”。就这种威胁而言,所有人都是平等的。正如黑格尔所说的:“面对其他人,每个人都是一个弱者。”因此,此处是“民主制”在统治。每个人都知道,人人都可以杀掉其他人。因而,每个人都是任何其他人的敌人和对手——这即著名的 *bellum omnium contra omnes* [一切人对一切人的战争]。而在“文明的”国家状态下,所有公民在其身体存在方面是安全的;此间则是和平、安全和秩序在统治。人人皆知,这是公安(Polizei)的定义之一。现代国家和现代公安同时诞生,而安治国家(Sicherheitsstaat)最重要的部门就是公安。霍布斯令人惊讶地[48]采用巴柯(Baco von Verulam)的说法作为因公安而致的和平状态的标记,并据此说道,现在人对其他人

来说成了上帝(homo homini deus),而在自然状态中,人对其他人来说是一只狼(homo homini lupus)。自然状态的恐怖驱使充满恐惧的个体聚集到一起;他们的恐惧上升到了极点;这时,一道理性(ratio)闪光闪现了,于是乎,新的上帝突然间就站在我们面前。

这个上帝是谁?这个上帝为备受恐惧煎熬的人们带来和平和安全,把狼转变成公民,并通过这个奇迹而表明自己是上帝,当然只是“会死的上帝”(deus mortalis)——霍布斯如此称呼,这个上帝是谁?

“会死的上帝”这个说法引起了许多误解误释。之所以会产生这么大的混乱,是因为霍布斯应用了三种不同的、相互不一致的“上帝”观念。首当其冲的显然是利维坦那多义的(vieldeutig)神话形象,集上帝、人、动物和机器于一身。然后,它又是一个法律上的契约建构,以解释通过代表所产生的一个主权身位。此外,霍布斯将笛卡儿的人观,也即人作为[49]带有灵魂的机械结构,转而运用到“巨人”也即国家身上,这样他便把国家变成了一台由主权一代表法人充当灵魂的(beseelten)机器——在我看来,这是他的国家建构的核心。

国家被刻画作“上帝”,在这个国家建构的思想序列中,如此刻画本身并没有什么含义。就其并非中世纪或路易十四时代的简单转折而言,这种刻画非常有争议。谁想要捍卫国家的权利,反对教皇们、长老会会众和清教徒们有上帝荫庇的各种声称,就不能简单地将神性交给其对手和教会。德国历史学家 Gisbert Beyerhaus 和 Karl Theodor Buddeberg 证明过,在现代的国家法权(Staatsrecht)的主权概念中,加尔文的上帝概念及其“不受

法律约束”(legibus solutus)以世俗化的形式出现了。^① 因研究这一宗教战争[不断]和概念[正在]成型之新纪元而[50]赫赫有名的英国专家 John Neville Figgis 就说,加尔文主义的上帝就是霍布斯的利维坦,一个不受法律、正义或良心约束的全能者。^② 对霍布斯来说,上帝先于所有权能(potestas)。他使用了基督教中世纪的说法即“上帝在地上的统治者”来指国家主权者,而非“教皇在地上的统治者”。因此,“主权的”和“全能的”国家权力的“神圣”特征,在这里并不产生思想论证意义上的理由。主权者并不是源自上帝之 Defensor Pacis[和平捍卫者];而是尘世和平的创造者(Creator Pacis)。因此,理由恰恰相反,一如“神圣”法权(Rechts)之思路中的理由:因为国家权力[51]是全能的,所以它有神圣特征。但是,它的全能完全没有神圣源头:国家权力是人工作品,并且通过由人所订立的“契约”而诞生。

-
- ① Gisbert Beyerhaus, Studien zur Staatsanschauung Calvins, mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitäts-begriffs, in *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, herausgegeben von N. Bonwetsch und R. Seeberg, 7. Stück (Berlin, 1910), 如 p. 65, 72. Karl Theodor Buddeberg, Gott und Souverän, in *Archiv des öffentlichen Rechts*, Neue Folge. vol. 28 (1937), pp. 290, 此处证明了博丹的主权概念和加尔文的上帝观念的类比。另参 Buddeberg, Descartes und der politische Absolutismus, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. XXX (1937), pp. 541; A. Passerin d'Entrèves, *Memorie dell' Istituto Giuridico della R. Università di Torino*, Serie II, 22, Turin, 1932, p. 40, n. 7(关于胡克的杰出著作)。关于路易十四时代把国王描绘成“上帝”,参见 Joseph Vialatoux, *La Cité de Hobbes* (《霍布斯的“论公民”》, Lyon, 1935), p. 197。
- ② John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, 1st ed. (Cambridge, 1896; 2nd ed. 1934), p. 325; “相应地,如下说法也正确:对霍布斯来说,上帝首先是权力(而非智慧或正义)”——这一点在霍布斯对 Bramhall 主教的回答中尤为明显。

这种思想建构的决定要素在于,这种契约不像中世纪所认为的那样,关乎一个现存的、上帝创造的合众国(Gemeinwesen),关乎一个预先存在的自然秩序;毋宁说,国家作为秩序和合众国是人的理智和创造力的产物,并且经由契约而诞生。这个契约被看作是彻底个体主义的。所有的关系和社群(Gemeinschaft)都被瓦解了。原子化的个人发现他们同陷于恐惧之中,直到理智的灵光一闪,达成了共识(Konsens),以求全体无条件地服从最强大的强权。这个建构如果从其结果也即国家来看,那么,结果显然不只是而且不同于一个仅由个体一致同意而生效的契约。从其结合的前提来看,由恐惧不安的敌意聚集在一起的人们不可能克服掉敌对性。Paul Ritterbusch 恰如其分地说过,多元主义的“自然状态”不可能由于这种理性主义的分析概念[52]而被转变为完全不同的一统与和平这样一种状态。^①尽管达成了所有人与所有人的共识,但这种共识只不过是一个无政府主义的社会契约,而非国家契约。这种社会契约所带来的结果是和平的唯一保护者,也即主权代表人,并非经由共识而恰是在那共识中出现。这个主权代表人远远胜过所有参与者个别意志的总和力量。无疑,贪生怕死的个体积聚起来的恐惧促成了一个新的强权——利维坦;但是这恐惧并没有创造那新的

① *Der totale Staat bei Thomas Hobbes* (Kiel, 1938); Franz W., *Jerusalem, Der Staat* (Jena, 1935), p. 179. Franz W. 强调说,个人所做的臣服实际上无异于放弃反抗的权利。此间出现在国家契约建设中的这个矛盾,常常被论及,例如 Fr. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social* (《社会契约学说史论》, Nîmes, 1906, Thèse de Montpellier), p. 176; B. Landry, *Hobbes* (Paris, 1930), p. 163 (作为一个假设的社会契约); J. Vialatoux, 前揭, p. 140 (discontinuité atomique 从未变成 bonum commune)。

上帝,而只是使之显灵(beschwören)。相对于这一契约的所有个别当事人而言,以及相对于他们的总和而言,这个新上帝是超越的,就此来看,他显然只是法律意义而非形而上学意义的上帝。“国家”这个人为造就的人工产品(Kunstprodukt)的内在逻辑[53]所导致的结果,不是人而是机器。其中利害不在于由一个法人来代表,而在于在当前切实地实施真正的保护。代表如果不是 tutela praesens[现实的保卫者],就什么都不是。不过,这只有通过一个有效运作的命令机制才有保证。17 世纪诞生并风靡欧洲大陆的这种国家,实际上是一件人工作品,不同于所有早先的种种政治统一体。它甚至可以被看作是技术时代的最初产品,是最早的大型现代机制(Mechanismus),借用 Hugo Fischer 的恰切说法,它是 machina machinarum [机械的机器]。这种国家不仅为后来的技术—工业时代创造了本质上精神史的或者社会学的前提,而且本身就是新的技术时代的典型作品,甚至可以说是模型作品。

由此,主权代理法人(Die souverän-repräsentative Person)也无法阻止随后几个世纪所偏爱的国家观念彻底机器化。这种国家观念与 17 世纪的历史时代紧密相关,是巴洛克式代表概念的一个标志,类属绝对王权论(Absolutismus)的国家。在斯图亚特王朝的詹姆斯一世那里,有其精彩而鲜明的[54]表达,他说,国王总站在公共舞台上(on a public stage)。在霍布斯那里,国家作为整体而言并非是个体(Person);主权代表人只是“巨人(Mensch)”国家的灵魂而已。不过,机械化过程并没有因为这种人身论(Personalism)而受阻碍,反而恰恰因此而得以完成。因为,这种人身论因素也被卷入机械化的过程,并于此湮

没。国家作为有身体、有灵魂的整体,是一个 *homo artificialis* [人造的人],其本身就是一台机器。它是人工造就的作品,其材料和制造者 (*materia et artifex*), 机器和机械师,都同样是人。灵魂也因此变成一台人造机器的零件而已。因此,作为主权代表人的“巨人”不可能熬到历史结局的时刻。他自己不过是人类技艺和才智的产物而已。利维坦因此就变成了一台大型机器,一个庞大的机制,用以保障那些受其统治和保护者的尘世肉体存在。

霍布斯绝没有把如此构造而成的“国家”及其所带来的“文明”和平状态造成一个人间天堂。[55]他与培根的大西岛之间的距离,就像他与 18—19 世纪人文主义的进步论热情分子的天堂之梦一样远。国家和革命,利维坦和比希莫斯,两者始终都在场,始终潜在地在起作用。引入利维坦并没有什么深层含义,宛若打开一扇密室小门通往充满离奇幻想的梦乡,而有些理性主义者正是因此展现了其理性主义的另一面。一个非常有名的例子是孔多塞 (Condorcet) 在其《人类精神进步史纲要》(1794) 中所作的描述:由理性和教育造成的人间天堂。在此,可以发现与霍布斯根本想法的某些相似之处:生命只关心具体而个别地活着的个体的尘世肉体存在;保障和尽可能延长这种肉体存在则是最重要并且最高的目标。大数学家孔多塞将不朽问题看作数学上的无穷小问题,他相信在无穷无尽的时间里,通过持续不断地逐步延后老弱所致的死亡,死亡这一闹剧最终要结束,每个人都将变成一个玛土撒拉^①,由此他得以在此世不死,[56]得以作

① [译按]玛土撒拉 (Methusalem),《圣经》中以诺之子,享年 969 岁。[校补]参《创世记》,5: 21—27。

为个体尘世存在而永生。在孔多塞那里,欧洲大陆的绝对王侯的国家,尤其法国,执行其历史使命已经长达一个多世纪,公安也很好地看护着公共安全和秩序。孔多塞因此不再认为人极其邪恶,像狼一般,而认为人是善良的、可教化的。在这一时期的理性主义教诲中,国家的强制行为和教化行为被看作受时代局限并且转瞬即逝的事情,此外还可以期望:国家逐渐会令自己成为多余。换言之,人们已经看到庞大利维坦被宰杀之日的曙光。

霍布斯完全没有这些想法。他的理论也认为强制和教育可能有作用,但是对于人性他没有任何伟大的幻想。他看到,人远比动物更为“反社会”(unsozial);满怀恐惧并且忧虑未来,不仅受现实的而且还受将来的饥饿驱使(fame futura famelicus);受荣誉感和争强好胜感指使,已经时刻准备好要踩理性和逻辑一脚,以确保自己目前的短暂优势。不过,这种反社会的“个人[57]主义”越有危害,达成普遍和平的理性需要也就越强烈地证明了自己的有效性。将叛逆而自私的人溶入社会合众体这一棘手问题,只有借助人的理智才得到解决。幸运的是,并非“纯粹的”狼而是具有理智的狼在自然状态中进行着一切人反对一切人的战争。在这个方面,霍布斯的国家建构至今还很摩登。个体的叛逆危害及其冥顽不灵必须借助理性或脑筋来克服,这一点即使对今天依然盛行的——而且绝非乌托邦式的——自然科学思想来说也不言自明。这样一种思路,比如说,在1934年Carl Escherich年发表的演讲“蚂蚁的幻想”^①中就可以见到,尽

① Carl Escherich, *Termitenwahn* (“蚂蚁的幻想”,关于教化政治人类的慕尼黑校长演说)(Munich, 1934)。

管 Escherich 显然没有意识到霍布斯的影响,而且在许多方面都不同于霍布斯的理论,但就在这个关键之处有着同样的结构,因此也适合用来澄清这个问题。与霍布斯相反,Escherich 用蚂蚁、白蚁和蜜蜂的“国家”对比[58]人的国家,与此同时,他在诸如蚂蚁之类的治理才能与人的治国才能之间作了重大区别,在这一点上,他又与霍布斯相一致。只要完全消除这些动物的性征(Sexualität),蚂蚁、白蚁和蜜蜂的国家就有可能,而人类国家的形成问题则要困难无数倍,因为,人没有放弃其性征,从而还保有其完全叛逆性的个人主义。不过,人有脑筋,有智力,这也使他能够无需消除性征而建立国家。Escherich 说:

人类的国家建立,其地基在于高度发达的大脑。只有通过这一几乎无限可塑的中枢器官,才可能运用经验和有利于国家建立的洞识克服那些反对建立国家的巨大障碍,如此则个体无需做机体牺牲,也无需机械化,便可达致一种社群生活,形成一个社会。

撇开这种(根本上只是相对而言的)有机论—机械论的对照不谈,在这里,霍布斯国家建构的现实性显然毫无削弱。他在17世纪就已经彻底思考了通过人类个体理性而产生一个国家这样一种思想。

[59]随着国家被看作人类计算的一个人工产品,决定性的一步就迈出了。所有进一步的发展,比如从机械钟表到蒸汽机到电动马达再到化学或生物过程,都是技术和自然科学思想自身进一步发展的结果,并不要求任何新的形而上学决定。《人是

机器》(*Homme-Machine*, 1748)的作者,也即臭名昭著的拉美特里(La Mettrie),本着同样的精神写了一本《人是植物》(*L'Homme-Plante*)。这就走在霍布斯所开辟的道路上。^①通过机械化他的“巨人”,也即 *μάκρος ἄνθρωπος*,霍布斯超越了笛卡儿,为从人类学角度解释人作出了极其重要的进一步发展。不过,最初的形而上学决断归功于笛卡儿,在那一时刻,人体被看作机器,由肉体 and 灵魂组成的人则在整体上被看作一种智力加一台机器。将这个看法转而运用到“巨人”也即“国家”身上,已经近在咫尺。这种转化由霍布斯来完成。不过,如前所言,它导致的结果是,巨人的灵魂[60]如今也变成机器的一个零件。在具有肉体 and 灵魂的巨人如此变成机器之后,逆向转化成为可能,小人即个体也可以变成机器人(*homme-machine*)。于是,国家概念的机械化完成了人的人类学形象的机械化。

① 《人是植物》由拉美特里化名 Chr. Fr. Voss 出版,无出版年代。他的这部著作将植物系统与人体器官作了通盘类比,宛若一个“植物学的哈维”。

四

[61]一如霍布斯绝非像孔多塞那样对人性进步抱有幻想,“机械装置”和“机器”对这位 17 世纪的哲学家来说,意思也有所不同于其在 19 和 20 世纪精神科学熏陶者那里的意思,对后者而言,一个世纪之久的深刻概念变化已经将“机械装置”既与“有机体”(Organismus)又与“艺术作品”(Kunstwerk)分离开来。“有机体”和“机械装置”之间的明显区分终于在 18 世纪末盛行。首先是康德在《判断力批判》(1790)中,德国观念论哲学以“内在”与“外在”的对立描述了这一区分,结果导致了活的存在和死的物质之间的对立,这就剥去了“机械装置”的一切形而上学的、生机勃勃的特征。机械装置和机器于是成了没有灵魂的实用物品。此外,还有谢林和浪漫派们所完成的进一步区分:[62]僵死的机械装置与审美创造意义上的、生趣盎然的艺术作品之间的区分。对霍布斯来说,机械装置、有机体和艺术作品,所有这一切都还是机器——作为人类最高创造力的产物——的组成部分。因此,机械装置和机器对他和他那个时代来说,还完全具有

神话含义。在这一点上,马赫(Ernst Mach)非常正确地指出,在这种理性主义的物理世界观中,一个机械论神话学碰到了古代宗教中的泛灵论神话学。且不管马赫的神话概念如何,这个说法无论如何也适用于促使霍布斯将巨型机器纳入利维坦形象的那种观念世界(Vorstellungswelt)。不过正因如此,霍布斯的国家概念成了四百年进程中的一个关键因素,由于这个过程同时借助于技术观念,于是产生了普遍的“中立化”,特别是国家被造就为一个技术—中立的工具。

在当今大都市居民的观念世界里,国家被视为一种技术装置,这一点根据外部原因就可想而知,因为大都会的“环境”将技术方向强加于他们的想象,毋庸置疑,大都市居民的国家观也跟从这个方向。随着交通、通讯、传播设施和[63]军事装备这些技术手段令人惊叹地蓬勃发展,国家指挥机器的权能显然也同样令人惊叹地增长,因此人们可以相信,现代国家的权能同样也远比古代合众体的权能要大并且集中,就好像现代大炮的射程和杀伤力胜过弩或攻城机器的威力,当今交通工具的速度快于马和帆船的速度。现代技术的准确作用和内在精密性看来是独立自主的性质,独立于所有宗教、形而上学、法律或政治的考虑或者目标,这点毋庸置疑人人都清楚。神学、法学的或者类似各方面的争论是多么地无望和混乱!与此相反,机器又多么“清晰”和“精确”!认为国家的价值就在于它是一台好机器,一台众多机器的机器(machina machinarum),这种看法何等一目了然!西方的自由民主制与布尔什维克主义在这一点上一致:它们都把国家看作一个器具,千差万别的政治势力都可以把它当作一个技术—中立的工具为自己服务。因此,像整个技术一样,机器

独立于各种政治目标和信念的具体内容,并且保持一个技术工具在价值和[64]真理上的中立性。如此,一个中立化过程自17世纪开始便出现了,这个过程因其内在逻辑而在全面技术化中达到顶点。^①

具有决定性的第一步发生在这样一个世纪,其中先是弥漫着宗教和神学方面的斗争、论辩和血腥的战争,然后是失望,最后是厌倦。没有比这更容易理解了:经过一个世纪毫无结果的神学斗争——在其中每一方都在诋毁另一方,没有谁愿意去说服谁——之后,人们要寻找一个中立领域,于其中人们可以相互理解,最起码可以达成调和,达成和平、安全和秩序。最初,人们在“自然的”形而上学中寻找并且找到那中立领域,这种形而上学的原理和概念在每个人那里都是[65]自明的,以数学般精确的证据为人接受。远离传统神学这第一个步骤并不总是明确地区分宽容和中立化。因此,首要任务是避开神学家们的争吵。早在16世纪,这个路线的首批代表之一、海德堡的著名教授埃拉斯图(Erastus)就已经因为教会—神学的刚愎自用和属灵的统治欲望而寻求属世权威的保护,它们将“惩戒”(Disziplin)和“开除教籍”——用现代的说法则是道德恐怖和社会封锁——作

① 我在1929年10月在巴塞罗那发表的题为“中立化和去政治的时代”一文中,在更大的精神史背景中分析了从17世纪到20世纪的中立化过程(从神学到形而上学;从形而上学到人文主义道德;从人文主义道德经由经济和美学概念再到绝对的、全面的技术)。该文发表于*Europäische Revue* (November 1929),也载于*Der Begriff des Politischen* (Munich, 1931, 第二版)。[英译按:英译见*Telos*, no. 96 (Summer 1993), 130—42, John P. McCormick译。]William Gueydan de Roussel的法译文刊于巴黎的*L'Année Politique française et étrangère* (December 1936)。

为有效武器来使用。不过,埃拉斯图并没有因此停止作为一个虔诚基督徒的思考。因此,他从教会转向国家,这尚未意味着原则性地中立化一切真理,而这里[关于霍布斯]所讨论的就是这种在技术化中臻于极致的中立化。如 A. Passerin d'Entrèves 绝妙地说道:“埃拉斯图还不是一个埃拉斯图主义者。”确实,宽容和中立化这两种路向在一大段历史道路上并行不悖。霍布斯的一些话、特别是关于开除教籍问题所说的话,都令人想起埃拉斯图。^①赫赫有名的现代[66]主权概念创始人博丹,也由于对宗教战争的绝望而成为主权国家权力意义上的决断论者。不过,将霍布斯与埃拉斯图以及博丹这两个人区分开来的,是霍布斯那哲学体系化的国家学说,这个学说使他成为现代自然科学及其技术中立化理想的一个先驱。

在全面技术化中臻于极致的中立化因此可以与宽容相结合,两者可以很自然轻而易举地相互转化。但是,通过其内在逻辑发展出来的目标,通过其精确技术化的理想,“西方理性主义”的这个现代部分有别于所有各式各样的“宽容”,恰如它有别于所有时代都存在的怀疑主义、不可知论和相对主义的诸种情形。比如说,[67]彼拉多(Pilate)的著名问题“什么是真理(*quid est*

① John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings* (1st ed. Cambridge, 1896; 2nd ed. 1934), p. 318; “利维坦以其最充分的形式展示了真正的埃拉斯图思想。”不过, Figgis 正确地指出,就逐出宗教的国家来说,埃拉斯图一直都只以真正的宗教为前提。尽管 McIlwain 为《詹姆斯一世的政治著作》(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1918)所作的出色导言只是偶尔提到霍布斯(pp. xx, cii),但他反对整个由宗教决定的论辩非常醒目。A. Passerin d'Entrèves 的话引自他的著作:Riccardo Hooker, in *Istituto Giuridico della R. Università di Torino*, Serie II, 22 (Turin, 1932), p. 129。

veritas)”就既表达了谨慎的宽容,也表达了一种普遍而令人生厌的怀疑主义,最后还表达了一种在所有方面都保持“开放”的不可知论。这也可以看作是国家行政人员在臣民宗教信仰上的中立性。彼时罗马帝国行政部门在技术上已经达到相当高的程度,就此来看,这种特定的中立性与国家机器的技术完善程度相应。当腓特烈大帝(Friedrich der Große)在1752年的政治遗言中说“我在罗马和日内瓦之间保持中立”(Je suis neutre entre Rome et Genève)时,鉴于彼时普鲁士国家的完善程度和腓特烈的“哲学”取态,此间更加显而易见的是技术—治理意义上的中立性,而不是宽容或者个人的怀疑主义。正如Gustav Steinbömer恰如其分地评论道,腓特烈大帝的国家正可以看作是由代表法人充当灵魂之机械装置的一个完美例子。“中立性”在这里只是国家行政技术合理化(staatsverwaltungstechnischer Rationalisierung)的一个功能。

对于表现在技术层面的中立性来说,其关键在于,国家的种种法律要独立于任何内容实质性的、宗教的或者法律的真理和正义,并且只是[68]因国事决定的实际确定才有效力的命令准则。Auctoritas(即 summa potestas[最高权力]之意), non veritas^①。这句自1922年以来就经常被引用的话,在霍布斯口中,绝不是非理性绝对王权的一个标语。这个说法也同样不是——它难以置信地经常被误解为如下意义——Credo quia absurdum[我信,因其荒谬]。这句话的关键在于,不再在权威(auctori-

① [校注]施米特在此只引半句,这句经常为法学家所引用的话为:auctoritas, non veritas facit legem[权威而不是真理制定法律]。

tas)和权力(potestas)之间作出区分,并且将最高权力(summa potestas)变成最高权威(summa auctoritas)。^① 如此,这句话就变成了在价值和真理上中立的、实证的一技术的思考的一个简洁而客观的[69]表达,这种思考将宗教和形而上学的真理内容从命令价值和效用价值那里分离出来,并使之独立。一个这样的技术上中立的国家可以是宽容的,也可以是不宽容的;在这两种情况下,都以同样的方式保持中立。它的价值、真理性和正义都在于它的技术完善性。所有其他的真理观和正义观都被法令(Gesetzesbefehl)的裁决所吸纳,它们若涉入法学论证就只会产生新的斗争和不安定。国家机器要么运转,要么不运转。在第一种情况下,它确保了我肉体存在的安全;为此它便要求我无条件地服从它赖以运转的法规。所有多余的讨论都导致一个不安定的“前政治”状态,于其中人们在根本上不再有肉体生命的安全感,因为诉诸于正义(Recht)和真理并不会产生什么和平,而

① 在前面提到过的《詹姆斯一世政治著作》的导言(pp. xx ff.)中,McIlwain提到了教会(天主教会和长老教会)“权威”与王室“权威”之间的斗争;在这个背景中,他也提到了教皇杰拉西乌斯。[译按:Gelasius, ?—1119,在世俗统治者有无神职任免权问题的争端中被下狱,两次被神圣罗马帝国皇帝亨利五世赶出罗马。]如我所示,权威(auctoritas)和权力(potestas)这两个概念的内在特性和差异没有得到足够注意。在这个混淆中,“属灵权力”被过于轻易地打发了。关于这两个概念的差别,参见 Georg D. Daskalakis, *Der Begriff des autarchischen Staates*, in *Deutsche Rechtswissenschaft*, vol. 3 (1938), pp. 78ff. 博丹还意识到两者之间的差别;他笔下的主权者拥有权力(*Six livres de la République*, III, ch. 7, pp. 365ff. of the 2nd ed. of 1580). Francisco J. Conde, *El Pensamiento Político de Bodino* (Madrid, 1935),第二章(p. 24)说到了博丹国家观中的 *tecnicidad*,不过那里他并未理解机械技术的中立性,而仅仅理解了博丹 *Hep-taplomeres* 一书所基于的那种宽容。不过,Conde 的这一有意思的工作还说明了,在历史现实中现代国家的宽容和技术中立可以多么强烈地结合在一起。

只会使那战争[状态]变得激烈和险恶。自然,每个人都声称正义和真理站在自己一边。然而,带来和平的不在于正义声称,而只在于运转良好的法律强制体系那不可抵抗的决定,这个体系结束了那斗争。

[70]法律思考及国家理论思考的一个新基础因此胜出,也就是法律实证主义的基础。如下文尚要表明,实证主义的法制国家(Gesetzesstaat^①)作为一个历史类型成形于19世纪。但国家作为技术上完备的、人造的庞然大物(magnum-artificium),作为这样的一台机器——其“正义”和“真理”只表现在其自身之中,也即只表现在其绩效和功能,这样一个思想首先被霍布斯把握到,并被系统地呈现作清晰的概念。而且,17世纪聪明的思想家对最高技术和最高权威之间的关联并不陌生。在《太阳国》一书结尾处,康帕内拉想象出了一艘没有舵和桨、而是由一个机械装置所驱动的大船,这个机械装置由一个“绝对权威”所有者掌握和操作。

将技术中立的国家与中世纪合众体分隔开来的距离天遥地远。这一点不仅表现在对“主权者”的奠基和建构,在这里,国王作为圣洁“人身”的神圣权利与理性建构而成的命令机制——“国家”——之间的对照显然可见。这还表现在,在这两个截然不同的数值(Größe)那里,其臣民的法律地位从所有的订立规矩的[67]法权概念来看都彻底不同。在中世纪的合众体中,封建领属或社会等级对不法统治者有“反抗权”是不言自明的。在

① [校注]Gesetzesstaat 殊为难译,在理解上需要注意的是此词通常与 Rechtsstaat 对应使用。与这对概念相呼应的是合法性和正当性概念。施米特此处所谓的“下文”当指第六章的讨论。

这一点上,封臣或者社会等级与其封建主或者领主一样,也大可以诉诸神圣权利。在霍布斯的王权国家中,反抗权作为“权利”与公法^①平起平坐从任何角度来讲——无论实际的和法律的角度——都毫无意义,因此是荒谬之事。反抗利维坦——这个无比强大的、无可反抗的、技术上完美的命令机制,这样的企图实际上完全没有希望。不过,这样一种反抗权利的法学建构都毫无可能作为问题[提出来]。反抗权利连发芽的可能性都没有,无论它是客观还是主观的权利。无可抵挡的巨型机器所统治的地方,它完全没有容身之处。据“乌托邦”一词的原本含义来说,它没有出发点、立足点和观察点。既没有一个清楚可见的“立场”,也没有一个“反一立场”(Wider-Stand),抗衡那不可抵挡的、一切东西都要屈服其“法规”的利维坦也即“国家”。这样的国家要么作为国家实际存在,如此它就作为不可抵挡的工具而起作用,以维护安宁、[72]安全和秩序,它就全部拥有一切客观的和主观的权利,它作为唯一的最高立法者自己制定所有法律;要么它实际上不存在,从而没有实现其和平保卫者的作用,于是自然状态就重新占得上风,因而国家也就不复存在。这样的情形自然就发生了:国家不再运转,巨型机器毁于反叛和内战。不过,这与“反抗权”没有什么关系。从霍布斯眼中的国家来看,这将是国家认可的、要内战的权利,也就是要摧毁国家,因此而为荒谬。国家[的形成]就是为了结束内战。若不能结束那内战,则国将不国。国家容不下内战。人们不可能想象出比这更简

① [校注]德文中“权利”和“法”以及“正义”都可用 Recht 来表达,中译难以在词形上表达这一情况。

单、“更客观的”(sachlich)建构了,而其简单性和客观性以其想象和概念为基础。

这种天遥地远的对照最后还表现在国际法(Völkerrecht)领域的革新之中。国际法彻底变成了只在国家之间才有可能的一种法权,唯国家才有的法权,唯国家“本身”才本质上适合其特定秩序。各族各国,如无能形成一个具有现代国家特征的机构,便是“未开化的”;[73]正如《日内瓦国际联盟公约》第22条表明,“在现代世界的严峻处境下”,它们无法驾驭自己;它们要么沦为殖民地、受保护国,要么成为他国的保护和控制对象,这些国家长于这种组织—技术性能,因而拥有这种国际法的“主体”性质。战争变成了纯粹的国家间战争,也就是说,战争不再是宗教战争、内战、派系战争或者其他诸如此类的战争。只有作为自成一体之组织的国家才相互为敌。所有秩序和这一国际法体系的一切法律保证都在于这种国家概念。国家的荣誉和尊严源于其组织而成的团结性和可计算性,国家作为命令机制赖此才能合理运转。由此,[战争是否为]正义战争的问题对这样一种国家间的国际战争来说便无可衡量(inkommensurabel),正如[是否为]合法反抗国家的问题在这种国家内部无可衡量一样。与宗教战争、内战和派系战争不同,国家间的战争不能用真理标准和正义标准来衡量。国家间的战争既不是正义的,也不是不正义的,只是[74]国家事务而已。战争本身不必是正义的。Ordo hoc non includit[国家秩序自成,而非外力成之]。因此,对支配国家关系的国际法来说,这样一个战争概念很关键:它并不区分也不区别对待国际法的正义和不义。国家之间的战争,其尊严、荣誉、及其权利关键在于,相互交锋的乃是国家,而且只有国家

才作为敌人彼此对峙。与此相反,区别[正义和不义]的战争概念则将国家间的战争变成了一种跨越国界的内战。犹如在承认决斗是一种合法权利的法律秩序中,这种决斗的内在法律保证在于,预设每个决斗者都具有某些特定性质,换句话说,进行决斗的是有能力决斗的人,而每一次真正的决斗本身既不能被看作是正义的,也不能被看作是不正义的;同样地,只要这个法律在根本上是“国家之间有效的”法律,也就不可能在国际法中谈论国家间的战争正义还是不正义。众所周知,盎格鲁—撒克逊的国际法没有采纳这个大陆的国家战争概念,因为英格兰没有像大陆的大国强权那样成为一个庞大“国家”。从海上战争那里,它发展出自己的[75]全面敌人和全面战争的概念。法律信念上无可救药的种种误解和矛盾,原因就在于这些各不相同的战争概念,这里可能还带有无法预见的进一步混乱。1914—1918年针对德国的第一次世界大战所获得的经验包含了一个至今仍然值得注意的教训。只有正义的战争才是真正的“全面”战争。^①

如霍布斯首先确切指出,在国际法中,各国相互对峙,处于“自然状态”。按照其国家概念,霍布斯在概念上简明扼要地思考并说明了这一点,也即法律的国家状态和法律之外的自然状态的差别。在自然状态中,尽管可以订立契约,但总是在重大生存状况的保留条件下签订的,这些保留条件阻碍了合乎理性和法律的安全状态取代没有安全保障的状态。国家里才有安全。

① Carl Schmitt, Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff, in *Schriften der Akademie für Deutsches Recht, Gruppe Völkerrecht* (Munich, 1938).

Extra civitatem nulla securitas[国家之外毫无安全]。国家在其自身中吸纳了所有合理性和合法性。在它以外的一切都是“自然状态”。自身彻底理性化了的这些命令机制则“更加非理性地”相互对峙。它们的内部组织越是完备,它们就越不可能[76]在平等基础上建立相互关系。每个国家被塑造得越深入,它们的国际关系就越不可能具有这样的国家特征。在国与国之间,别无国家,因此也没有合法战争与法治和平,而只有法律出现前或法律之外的自然状态,在其中,脆弱的契约张皇无措地调停着各个利维坦之间剑拔弩张的关系。

利维坦这个形象将巨型动物和巨型机器混合在一起,此时它达到了最大程度的神话效果。它追溯到在大国强权关系中无法消除的基础。相互勾心斗角的列强活动在永远充满危险和祸害的领域。如果它们不知道正确地区分敌友,它们就要完蛋。正如 Carl August Emge 所说,这里“毫无保证”。谁要是在别人那里寻求安全,就要俯首称臣。用 Hans Freyer 的话来说,在这里,一切都只是“没有保证的、纯粹现实发生的、简单的行为”,在一种空旷的空间之中,国家所确保的合法性“无轨可循也无预备好的岔道”。“独立自主的各个国家为了保存自己,不得不倾其全力[77]相互抗衡。”^① 理顺这一空间的具体关系和事件,动物寓言总是最好的写照,比如,狼与羔羊寓言中的侵犯问题;拉封丹(La Fontaine)关于瘟疫罪责寓言里的“问责”(Schuldfrage)

① Hans Freyer, Machiavelli und die Lehre vom Handeln, in *Zeitschrift für Deutsche Kulturphilosophie* (Neue Folge des Logos), vol. IV (1938), p. 118. Carl August Emge, Ideen zu einer Philosophie des Führertums, in *Festschrift für Rudolf Stammler* (1936), p. 188.

问题,那里罪责自然归咎于那只猴子;丘吉尔在1928年10月以英国式的幽默所谈到的裁军问题:每个动物都辩称自己的牙齿是防御武器,对头的角则为侵略武器。确实,借助伊索和拉封丹经典寓言著作的一则寓言,人们便可以发展出一套清晰明白的政治和国际法理论。因为这里涉及原始力量栩栩如生的斗争,利维坦们便作为巨兽出现。然而,因为这些高度集权化的、配备最为复杂的人工智能的、由开关板上的一个按钮制导的命令机制彼此相互对抗,它们便又作为巨型机器而出现。从现代战舰中,恽格尔(Ernst Jünger)看到了这些强权机构最为完美的画像:“巨大统治的浮动前哨,[78]船舱装甲,在其中权力诉求被浓缩在极其狭小的空间。”从技术的角度来说,康帕内拉的《太阳国》看来要成为现实:一艘大船里技术完善的机械装置掌握在一个因此装置而变得绝对的权威手中。

对这种技术完善的仪器来说,正义和不义问题失灵了。人们常说,诚然有正义战争,但绝无正义的军队。这话也适用于作为机械装置的国家。鉴于利维坦是庞大的命令机制,谈论国家之为正义或者不正义,在根本上便如要“分别”正义或者不正义的机器一模一样。马基雅维里在《君主论》末尾说,意大利需要的战争是正义的,将武器保留为最后的解救之道是人道的(*pietose*),较之那仅仅技术完备的巨型机器之完完全全的客观漠然(*Sachlichkeit*),马基雅维里的说法听起来还是满有人情味。

五

[79]无论文本考察或者词源历史,无论概念体系的准确性,还是观念史逻辑的线索,都没有定论说明一个神话形象的政治命运哪里成问题。利维坦这个名称就属于那些要引用就得付出代价的神话名称,利维坦形象如此强烈,以至于就算它是一幅壁画也有其特别效果。利维坦可以在意料不到的历史处境中朝着其法师无法猜想的方向发展。因此,利维坦诚然于 18 世纪期间在绝对王权国家中找到了他外在的辉煌实现,但是同时他也因实施了外在和内在的区分而在这个时代终结了它的命运。信仰和神迹问题成了他的厄运。

霍布斯的利维坦由上帝和人、动物和机器混合而成,是为人们带来和平与安全的、会死的上帝,[80]正是出于这个原因,而非因为一种“国王的神圣权利”,他要求无条件的服从。不存在着什么反对他的反抗权,无论是诉诸于一种更高的或别样的法权,还是出于宗教理由和辩论。要赏要罚,全在于他。基于主权权力,他依据法律全权决定在正义问题上何为正确和恰当、宗教

信仰事务上何为真理和认信。Mensura Boni et Mali in omni Civitate est Lex[所有国家中法律乃是善恶尺度](《利维坦》，第46章)。但尤有进之：行使主权的国家权力，根据其主权全权，决定什么东西国家臣民应该作为奇迹也即神迹来相信。

从《利维坦》一书许多地方都可以看到(第26章末、第37和42章)，霍布斯这位国家哲学家深深地为奇迹信仰的问题所激动。对他来说，奇迹概念绝不只是在根本上泛而言之的理论或知识考究问题。评判霍布斯的奇迹理论之时，人们不可忘记：这一问题在当时有具体而直接的政治含义。奇迹般地通过按手治病属于国王的职责。如此医治是其王位之神圣特性的影响和标志，如霍布斯所说，国王“不只是一个凡夫俗子而已”。和罗马教皇[81]作斗争的时候，王权的这一制度成分不得不捍卫。对英国人民来说，奇迹治疗在很长一段时间里都是君主制度一项重要的公共设施。它们按照“祈祷书”所录的正式仪式而得以进行。尤其斯图加特王朝，其中最为突出的则为查理二世——霍布斯与其有个人交往的英国国王，大规模地实行国王的奇迹医治。在流放和复辟期间，查理二世多次进行了这种治疗；光是在1660年5月至1664年9月间，他就用其帝王之手触摸了大约两万三千人。^①

① Marc Bloch, *Les rois thaumaturges, Etudes sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre* (Paris, 1924), p. 377; 书中转述的也是出自 J. Browne 的 *Charisma Basilikon* (1684) 的一个令人印象深刻的形象描述，也即查理二世如何通过按手治好了淋巴结核。详细情况可参 Percy Ernst Schramm, *Geschichte des englischen Königtums im Lichte der Krönung* (Weimar, 1937), p. 125, 132. Schramm 认为对国王这种能力的信仰是一个在根基上“极其非基督教的观念”，是中世纪巫术信仰的一个实证对立面，似乎出自日耳曼遗统。

在奇迹信仰这一如此敏感的问题上,霍布斯的立场完全是不可知论的。由此他认为,没有人可以确切知道一件事情是不是一个奇迹。由于这样一个[82]基本态度,他成了一切奇迹信仰的最早也是最大胆的批评者之一,不管是圣经基督教的或任何其他宗教的奇迹信仰。他的批评完全是启蒙式的。在这一点上,他看来是18世纪的真正开创者。他以酷似伏尔泰的风格描述了错误、谬见、公开或隐秘的欺骗这些可能性;描述了编造谎言者、演戏者、腹语者以及其他骗子的把戏;他的描绘如此生动,使得这个领域的任何信仰声称都显得荒唐,而且实在是不值得讨论。凡读《利维坦》第37章者,都不得不承认,奇迹信仰只是迷信而已,顶多也就是维持一种彻底不可知论,这种不可知论认为有些事情是可能的,但不认为什么东西为真。不过,霍布斯这位伟大的决断论者在这一点上还完成了他那典型的决断论转向:*Auctoritas, non Veritas*[权威而非真理]。这里没有什么真理,这里命令就是一切。奇迹也就是拥有主权的国家权力明令[其臣民]要相信的奇迹;反之亦然(这里的讽刺意味十分显然^①):当国家禁止,奇迹也就不复为奇迹。[83]当每个主权者最终决定了对他的国家来说什么是奇迹,对奇迹信仰的彻底不可知论批评,要提防欺骗和欺诈的警告就都消失了。霍布斯将

① 巴黎圣-梅达尔公墓(Saint-Médard)的这句经典短歌法文原文为:

De par le Roi défense à Dieu
De faire miracle en ce lieu.

[校按]1727—1732年间,巴黎圣-梅达尔公墓相传出现了几起“起死回生”的神迹事件。国王为稳定民心,于1732年1月27日下令关闭墓园。很快,在巴黎便流传着这样一句带有讽刺意味的短歌:“以国王之名,严禁上帝/在此地施行神迹。”

一场巨大的神学争论用作具体例证,这场争论从宗教改革时期起、实际上从 11 世纪东西方教会大分裂^①的时候起,便统治着欧洲民族关于属灵[权力]和政治[权力]的整个讨论:在基督教共同体生活中其重要性仅次于洗礼的圣礼,即面包和葡萄酒的祝圣和领餐之礼,也就是面包和葡萄酒[84]变作基督之肉和血的奇迹。霍布斯说,如果有人振振有词地断定,面包变成了一个完全不同的东西也就是说变成了人的肉体,那么没有人会毫无理性根据地相信一个私人(Privatmann)见解;但如果国家权力明令要人相信如此,那么它就是一个奇迹,而且每个人都得依法并按其认信(Bekenntnis)遵守这一命令。因此,是否当奉某事为奇迹,决定权在于作为公共理性(public reason)的国家,与国家臣民的私人理性(private reason)相对。主权权力由此而达到其权力的顶峰。它是上帝在地上的最高代理人。主权者作为上帝代理人的决定权并不只是偶然地出现于第 37 章——此章专门处理奇迹问题——结尾处的这一层意思。这个会死的上帝不

① Gerhard Ladner, *Theologie und Politik vor dem Investiturstreit (Abendmahlstreit, Kirchenreform Cluny und Heinrich III)*, in *Veröffentlichungen des österreichischen Instituts für Geschichtsforschung*, ed. Hans Hirsch, vol. II (1936), p. 25;

圣礼学说上的棘手问题突显出来的时候(11 世纪),也正是教会,通过一次新的法律立场上的自主革新,以前所未有的强度开始质疑西方[教会]特有的基督教灵性与尘世现实的紧密交融;希腊正统教会没有采取这一步骤,因此它完全陷入了帝王—教皇制(Cäsaropapismus)。

Ladner 还正确地指出了,11 世纪以来,罗马教皇制造了一套新的、摧毁德意志帝国的法律体系,围绕尘世和灵性之间的关系而展开的斗争被看作既是一个法学之争又是一个圣礼之争(pp. 46—47)。

仅在奇迹上而且在认信上也拥有权力。

但就在这个地方,也就是一统宗教和政治之主权权力的登峰造极处,那若非如此便完整无缺而且无可匹敌的统一体中出现了断裂。霍布斯在论及奇迹和信仰的地方回避了关键之处。在奇迹信仰问题上,他以这样一种方式提出了他那根深蒂固的个人主义保留条件,使得我们不必考虑其他关于他实际上是不是人们所称的“个[85]人主义者”这样的讨论。内在信仰和外认之间的差别正是在这里进入了《利维坦》的政治体系。霍布斯将奇迹和神迹问题说成是相对于“私人”理性的“公共”理性的事务;但基于普遍的思想自由(*quia cogitatio omnis libera est*),个人在内心信或者不信,则任由他们据其私人理性自己决定,而且任由他们在心中(*intra pectus suum*)保留自己的判断(*judicium*)。一旦涉及信仰的公开认信,私人判断便无效,就要由主权者来决定真与不真。

私人和公共、信仰(*fides*)和认信(*confessio*)之间的区别以这样一种方式被引入,从中顺理成章地产生出随后几个世纪的所有其他东西,一直到自由法治和立宪国家的出现。这一不可知论的成功之处,并非新教教派的虔诚(*Religiosität*),乃是现代“中立”国家的起点。从立宪史角度来看,这里是一个双重开端:首先,现代个人主义的思想自由和良心自由(*Gewissensfreiheit*)以及作为自由宪制标[86]志的个体自由权利在法学(而非神学)建构上的开端;其次,由于其实质真理不可辨识,国家作为这样一个公平合理的外在权力的起源,也即 19 和 20 世纪中立和不可知[立场]的国家(*stato neutrale e agnostico*)的起源。[霍布斯在]后面一处地方(《利维坦》第 42 章)补充强调了,国家权力

有权要求对基督教的“口头认信”，“内在信仰”则免受任何约束。为此，霍布斯引圣经经文(《列下》，5:17—19^①)为证，但重中之重还在于内外之分。他对 Bramhall 主教的回答(1682)也证实了，这里触及了那个敏感问题，而且将私人的思想自由和信仰自由这个保留条件纳入了政治体系。这成了死亡的种子，从内部毁灭了强大的利维坦，并杀死了这个会死的上帝。

《利维坦》发表后没几年，首位自由派犹太人注意到了这个几乎看不见的断裂。在这个断裂中，他马上认出了现代自由主义的重大缺口，这缺口可以使霍布斯所奠定和意欲的内外、公私关系转向其反面。1670年，斯宾诺莎出版了《神学[87]政治论》，他在著名的第19章完成了这一颠倒。在此书副标题中，他马上谈到了 *libertas philosophandi* [哲学思考的自由]。然而，他这样开始自己的论述：为了外在和平和外在秩序的利益，行使主权的国家权力可以制定外在宗教崇拜的准则，每个公民都不得不遵守这个准则。涉及宗教的一切事情只有通过国家权力的命令才有其法律效力(*vim juris*)。不过，国家权力只决定外在的崇拜。前及奇迹信仰和认信之处[可以看到]，内在和外在之别在霍布斯那里已经萌芽。这位犹太哲学家则促成这一萌芽完全发展，直至达到相反情况，于是利维坦自内而外而死。斯宾诺莎说：“我明白说到的只是外在崇拜，而非虔诚本身和对上帝的内心敬拜。”内在信念和“虔诚本身”属于个别人的法权领域(*Internus enim cultus et ipsa pietas uniuscujusque juris*)。

① [校注]原文及英译文皆作《列下》17—19，仅有节数，漏掉了章数，此处补上，参霍布斯，《利维坦》(黎思复、黎廷弼译，北京：商务，1985年)，第400页。

在《神学政治论》后面的第 20 章中,这种思想被扩展为思想自由、感知自由和表达自由的普遍原则,这一原则无论何时都带有这个条件:公共和平与主权利力的权利。众所周知,[88]斯宾诺莎的论文很大程度上依赖霍布斯。^①但英国人并没有因为这样一个保留条件而寻求立于其民族信仰之外,而是反而置身其中。与此相反,犹太哲学家则是从外部来靠近一个国家宗教,因此也带着外来的保留条件。在霍布斯那里,公共和平与主权利力的权利处于前台;个人思想自由只是作为最后的后援条件空在那里。现在,个人的思想自由转而变成赋予形式的原则,公共和平的迫切性以及主权国家权力的权利则变作纯粹的保留条件。一个小小的、变幻不定的、源自犹太生活的[89]思想运动,在短短的几年里就以最简洁的逻辑完成了利维坦命运里的决定性转折。

18 世纪国家的发展终结了君主主权的思想,也即 *cujus regio, ejus religio* [谁的地盘,谁的宗教],因此也终结了完整而不可分割的国家绝对王权论的古典形式。不过只以这样的方式进行:绝对王权的国家权力也即主权代表人击败了社会等级和教会这些对手,统治着公共事件的醒目舞台和政治—历史剧场的

① 霍布斯对斯宾诺莎《神学政治论》的两个论断保存了下来;一处是对 Lord Devonshire 说的:“不要论断人,否则为人所论断(*Ne judicate, ne judicemini*)”;另一处是对 Aubrey 所说的:“他已经开辟出了一片沙洲”,因为他自己不敢如此大胆地写作。Tönnies(*Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, 3rd ed. [1925], p. 286, n. 60)由此得出结论说,霍布斯在斯宾诺莎的书中重新看到了“若非他所宣扬的学说,便是他自己毫不怀疑的看法”。斯宾诺莎确实从霍布斯那里吸取了本质性的东西,霍布斯显然也注意到了[这一点]。但他那些有点神谕般的话所包含的不只是单纯的赞许。John Laird (*Hobbes, London*, 1934, pp. 300—303)特别在斯宾诺莎那“赤裸裸的马基雅维里主义”并且缺乏任何“对义务的评价”之中看到了霍布斯与斯宾诺莎的差别。

前台;然而,与此同时,不可见的内外和公私之分全面深化为从
无如此尖锐的分裂和对立。通过普芬多夫(Pufendorf)和托马
修斯(Thomasius),霍布斯在欧洲大陆获得了胜利,当然要以内
在外在关系的那一颠覆作为代价。在17—18世纪的转折点,托
马修斯已经以一个思想的必然胜利姿态宣告了这种分离,而且
固定成为接下来那个世纪的共同精神财产。1724年以德语出
版的《托马修斯的思想》是最佳例证,因为它们[90]既在思想来
源上带有霍布斯和斯宾诺莎的印记,与此同时——正如
Bluntschli所指出的,它们还是“腓特烈大帝治下国家的科学学
前班”。^①按照这些由论纲形式组成的“思想”,无论在宗教事务
上,还是在所有关于“人类理智的作为”有关的事情上,君王都没
有强制权。当然,君王无需宽容无神论者和那些否定创世主和
神意的人,但原因仅在于那些人可想而知会“破坏公共秩序的和平”。
“不应谈论异于君王所想的理解。”国家本质上成了公安,
不过它仅限于[保障]“公共”安宁、安全和秩序。自托马修斯以
来,法(Recht)和伦常(Sittlichkeit)的区分因此变成了法学家与
政客的流行理论和 communis opinio[普遍见解]。通过在根本
特征上将法律他律与道德自律相互对立,康德的权利与国家学
说只不过对18世纪的这些看法作了认可总结。在这一点上,
[91]如下情形可能意味着对内在外在的根本区分的一个限制,
但决非废而弃之;国家的行动暂时来说还相当不宽容;或者,比

① Johann Caspar Bluntschli, *Geschichte des Allgemeinen Staatsrechts und der Politik* (1864), p. 192. 关于腓特烈大帝的国家理论思想确实更多地得自霍布斯而非洛克,参 Gisbert Beyerhaus, *Friedrich der Große und das 18. Jahrhundert* (Bonn, 1931), p. 11。

如沃尔夫(Christian Wolff)想要禁掉虔敬派,并且实行严格的审查制度;又如,康德坚定地拒绝了反抗权。对宪法的总体发展来说,这些变化形式并非关键。重要之处仅在于:霍布斯所埋下的那颗种子——因为其私人的信仰保留意见和分别内在信仰和外认信,不可抵抗地发展壮大,并且成了统领一切的信念。

内外公私的分离不仅支配法律思想,而且也与所有有教养者的一般信念相称。斯宾诺莎将国家降格为一个纯粹外在的崇拜,这也成了歌德讨论教会和国家关系的斯特拉斯堡论文的根本主旨。《诗与真》(*Dichtung und Wahrheit*)中关于斯特拉斯堡时期的描述,讲述了这篇论文的内容。青年歌德说,教会总是要在两方面作战:对国家和对个人自由需求;只有通过立法者按其心愿制定所有人都要公开遵从的礼教(Kultus),这个棘手问题[92]才能得到解决。此外,他还明确补充道,“问题不当在于,每个人自己的所思、所感或所谋”。绝对王权的国家可以要求一切,但它只着眼于外在。cujus regio ejus religio[谁的地盘谁的宗教]已经实现,但同时宗教(religio)也落入了一个完全不同的、出乎意料的新地盘,也即自由思考、自由感觉、个人想法绝对自由的私己自由领域。

这种内在自留地的倡导者彼此迥异,甚至彼此对立:秘密团体和秘密修会、玫瑰十字会会员、共济会员、光照派成员(Illuminaten)、神秘主义者和虔敬主义者,各种各样的分裂分子,许多“田园幽静派”信众(Stillen im Lande)^①,此间最重要的也还是

① [校注]当指以其乡土田园的俭朴生活著称的门诺会会众(Mennonites)或取类似生活方式者。

犹太人永不安分的精神,犹太人知道[如何]最好地利用这一形势,直到公共与私人、行为和信念的关系被颠倒过来。18世纪,门德尔松在其著作《耶路撒冷:论宗教权力和犹太教》(1783)中提出了内在与外在、伦常与法律、内在信念与外在行为的分离,并从国家那里要求良心自由(Gewissensfreiheit);他缺乏伟大精神,在理智上与斯宾诺莎也无法相提并论,不过他对此具有坚定不移的本能:这样削弱和侵蚀[93]国家权力是瘫痪异族、解放他自己的犹太民族的上佳办法。门德尔松的著作引出了德国智慧与犹太人的区分策略(Distinktionstaktik)所作的第一次伟大而且真正深刻的争论,也就是哈曼(Johann Georg Hamann)的《各各他与希比利米尼》(*Golgatha und Scheblimini*, 1784)。学识渊博的哈曼对利维坦和比希莫斯的含义了如指掌。他知道利维坦是强悍的鱼和英国特性的象征。依据这样的解释,他将资产阶级道德说教的伪善称作“利维坦的鱼子”,以别于附庸风雅的“高卢人的胭脂”。他引述《约伯记》第40章第18节的经文,也就是引述了陆地动物比希莫斯,以影射腓特烈大帝的国家。较之那开明犹太人的概念技巧,他以无比优越的方式反驳道:国家、宗教和良心自由乃是三个词,它们可以意指一切,也可以毫无所指,彼此之间的联系“就好像人的无定性之于动物的确定性”。比希莫斯是贫穷弱小者要感谢的一个动物,因为大人物宁录^①的猎狗给他们留了一些面包屑。不过,最为重要的是,这里清清楚楚清楚可以看到,霍布斯的利维坦变成了一个外在全

① [译按]宁录(Nimrod),《圣经》中作为英勇的猎手闻名的人物,如见《创世记》,10:8—9。

[94]能、内在无能的权力集中营；它只能为“因恐惧所迫而致的强制性义务”提供根据，犹太人门德尔松则满怀成功希望地这样要求这个权力集中营：人尽皆知，每个人于其中皆以自己的方式而得福，国家极少关心个别人的信念，正如上帝反过来极少关心人们的外在行为一样。

但是，当公共强权确实只想保持为公共的时候，当国家和认信将内心信仰赶入私人领域的时候，一个民族的灵魂就行走在向内延伸的“秘密道路”上。于是，沉默和安静的反作用力茁壮成长。内外之别得到认可之时，内在对外在的优越性以及私人[领域]对公共[领域]的优越性，实质上已经是明确事实。尽管公共强权和力量极其彻底而坚决地得到认可，甚至极其忠实地受到尊敬，但作为纯粹公共和纯粹外在的权势，它是空心的而且其内部已经失去生命。这样一个人间上帝只剩神性的外表和 simulacra[形象]在身。没有什么神灵会令自己受制于外在[方面]。Non externa cogunt Deos[没有外物可强迫神]，处在塞涅卡(Seneca)那样的政治处境中的一位斯多亚哲人当着一位尼禄(Nero)的面如是说。谁[95]在根本上参与了内外对立[的区分]，也就认可了内在之于外在、不可见之于可见、安静之于声音，以及彼世之于此世的根本优越性。非公共的优越性可以通过无穷多样的方式成为现实，但一旦承认这种区分，其最后的结果便毋庸置疑。在莎士比亚的《暴风雨》中，瞎眼的普洛斯彼罗(Prospero)据其开明统治者的方式凌驾于癫狂发作的卡利班(Caliban)之上，这个例子证明了人文主义—理性主义的优越性。这优越性显然不同于玫瑰十字会会员的自制，他们撤回到内心世界，过着 *foris ut moris, intus ut libet*[在外从俗，在家随

意]的生活;这优越性也不同于像 Paul Gerhardt 那样的虔诚路德宗信徒的笃信不疑,他相信上帝给与利维坦一个期限,还和路德一样“任那些愚笨者发疯发癫”;这种优越性也完全不同于已经登堂入室的高级共济会员隐而晦之的傲慢,最后还不同于浪漫派们的反讽优越性,他们隐蔽在主体性背后。所有这些立场都有自己的历史、自己的风格和自己的策略。但是,尽管它们如此五花八门,如同共济会会所、非国教教派的秘密会所、犹太会堂和文学社团的形成可以彼此各不相同,[96]就政治成就而言,它们在 18 世纪已然汇聚一堂,因为它们对晋升为国家象征的利维坦同怀敌意。

与外在相对的内在、与可见事物相对的不可见事物、与行为相对的信念、与公开相对的隐秘、与嘈杂相对的寂静、与常识相对的秘传,所有这些形形色色、不计其数并且根深蒂固的保留前提,在没有任何计划或组织的情况下,如今自行团结成一条阵线,这个阵线轻而易举地击败并且以其自身的胜利改变了正面意义上的利维坦神话。利维坦形象的全部神话力量现在击退了霍布斯如此[以利维坦作为]象征的国家。对虔诚的圣经读者来说,利维坦仍然是一种恐怖;对清教徒来说,则是狂妄的偶像崇拜的标志。对每个好基督徒来说,看到一头巨兽与神人的 Corpus mysticum[神秘肉身]也即与伟大的基督作对,这必定是一个令人恐惧的景象。几个世纪以来犹太拉比和神秘派所解释的利维坦形象,强化了犹太人面对异教民族以及[代表]其权力意志之牲畜偶像的优越感。人文主义启蒙者自然可以把国家作为一件艺术作品来把握和赞赏,但对于他们的古典口味和[97]感

伤情怀来说,利维坦作为国家的象征要么是一头野兽,要么是一台成了摩洛神(Moloch)^①的机器,这台机器已经丧失了一个理性神话的一切力量,仅表现为一种没有生命的、受外力驱动的“机械装置”;现在人们将这一装置作为富有生命的、由内部激动的“有机论”的论敌。然后,当广为流传的浪漫主义情感在植物——无论一颗生长中的树还是一朵花——中看到“国家”形象之时,霍布斯的国家简直就是一个古里古怪的形象。现在这个形象也就只让人回想起一个“巨人”和产生于人类理性的上帝。利维坦变成了一个非人的或者亚人的事物;在此,可以暂且不管一个完全次要的问题:将非人性和亚人性看作有机论还是机械论,看作一个动物还是一场仪器。

① [译按]摩洛神,《旧约》中所说的古代腓尼基等地崇奉的神,信徒以焚化儿童向其嫌祭,如见《利未记》,20:2—5。

六

[99]作为巨人(magnus homo),作为上帝般的国家主权人,利维坦在18世纪就从内部毁灭了。内外之分对这个会死的上帝来说成了致命的疾病。它的作品——国家——却比它活得更长,作为组织良好的执行机构、军队和公安、备有行政机构和司法机构和运转良好的、经受职业训练的公务员体制(Bürokratie)。国家在越来越大的程度上以机械装置和机器的形象出现。法权(Recht)和法规(Gesetz)概念的发展也由此携手同行。绝对王权国家应当通过法规而受正当制约,而且应当从强权和公安的国家转变作“法治国家”(Rechtsstaat),法规本身也转而变作驯服利维坦、“用钩子钩住利维坦鼻子”的技术手段。^① [100]它变成了一种技术工具,以使国家权力的操作可以明确计算。普遍

① John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*, 1st ed. (Cambridge, 1896; 2nd ed. 1934), p. 114. 关于这个文本所运用 Marsilio of Padua 的“人类立法者”(legislator humanus)还是中世纪的概念,参见 A. Passerin d'Entrèves, *Ri-leggendo il Defensor Pacis*, in *Rivista Storica Italiana*, IV, 1 (1934)。

立法化是这一发展的主要特征。国家本身则转而变作一个实证主义的合法体制(Legalität system)。人类立法者(legislator humanus)变为立法机器(machina legislatoria)。由于法国大革命的作用,君权神授之君主制的正当性(Legitimität)被剥夺了所有政治影响力。它成了一种历史法权的制度(eine Institution historischen Rechts)。复辟的正当君主制撤离权能(potestas)而退守权威(auctoritas)。自 1815 年维也纳会议以来所谓的“王朝正当性原则”,其坚实的基础在于国家文职系统(Beamtentum)和军队的合法性。其他一切不过是历史的光荣和遗留,被实质起作用的社会势力和权贵用以正当化他们自己的强权。一种“复辟的”正当性只是一个人造天堂而已。

在欧洲大陆国家中,18 世纪君主统治的绝对王权国家(absolute Staat)被 19 世纪资产阶级法治国家所替代。“法治国家”这个名称的背后隐藏着一个通过成文法尤其法典而运[101]作的、以一个由人制定的“宪法”为基础的合法体制。人们早就耳熟能详,资产阶级法治国家事实上只不过是一个法律条文国家(Gesetzesstaat)。

人们将 19 世纪以降的欧洲大陆国家理解作法治国家,实际上它不过是一个立法国家。国家权力表现形式的普遍合法性表明这种国家的正确性。一个自成一体的合法体制提供了要求顺从的理由,并表明了消除一切反抗权的正确性。在这里,法规是法律的特定表现形式,合法性则是国家强制的特定辩护。^①

① Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität* (Münich: Duncker & Humblot, 1932), pp. 7-8; 那里也引述了韦伯。关于 Otto von Schweinichen 的评论,参见 *Disputation über den Rechtsstaat* (Hamburg, 1935)。

关于这一点,韦伯(Max Weber)已经说过,在理性化了的现代国家机关中,“合法性可以当作正当性”。根据韦伯的预测,未来属于理智的、经受职业训练的公务体制,因为这体制才真正代表了彻底技术化了的、依据法律规范的内在理性逻辑而运作的机关也即“国家”。合法性是实证主义公务体制的运行方式。因此,现代国家和合法性[102]本质上休戚相关。一如 Otto von Schweinichen 恰当评论道,所谓的法治国家充其量不过是一个法制国家,因为国家这个历史中具体的强权(Größe)只以这样的方式把自己与“正当”(Recht)相结合:它将正当转变作一个国家“法规”。用化学或物理的术语来说,只有出现在国家合法性的凝聚态之中,国家才对“正当”元素起反应。因此,合法性的问题不会让自己作为一个“纯粹形式的”法学背景问题或者礼貌问题而被轻易打发。根据正确的理解和正确的操作,合法性在一个组织起来的现代国家中是头等重要的现实,因为诸如公务体制和文职系统这样的现实强权和势力需要以依法循规(Gesetzmäßigkeit)作为运作模式。通过其技术的完善性,这种机器甚至成了一个以自身为法的(eigengesetzlich)强权,这个强权不会让自己由随便什么人任意摆布,其中运转的法规不得不受相当尊重,如果它是一个可靠的仆人的话。现代国家装置令人惊叹,由闻所未闻的技术所发明出来,并不断得以改进和完善,这种国家装置及其行政机构复杂的命令机制都要求,下达命令要有一种确定的合理性和形式,并要求一套经过极其专业的深思熟虑的计划。这一切意味着[103]正当性变成了合法性,神圣的、自然的或前国家的正当变成了一套实证的国家法规。

早在这个巨大的、墨守法规的机器装置(machina machina-

rum)在历史中形成之前,早在“法律实证主义”这个词出现之前,霍布斯已经彻底思考了正当向实证法规命令的转变,以及国家转向一个由心理上强制动因所推动的机械装置;他的思考如此一贯和系统,以至于不仅中世纪关于“国王的神圣权利”的一切观念,就连迄今为止所有对正当和宪法作实质性理解的概念,都成了过去。因此,他在双重意义上成了资产阶级法治—宪制国家的精神先驱,这类国家于19世纪在欧洲大陆赢得了统治地位。

然后,让我们看看“制宪的”宪法概念,这个概念把正当—宪制国家理解作以立宪会议的决议为基础的合法性体系。在这一点上,我必须弥补自己的一个疏忽,我自己和近年来的其他宪法学说和宪法历史一样对这一疏忽负有责任,因为我没有充分注意滕尼斯(Ferdinand Tönnies)在1926年[104]作出的一个重要论断。滕尼斯要我们注意,霍布斯将国家建立在契约的基础上,因此根本不同于中世纪的契约观念;所有中世纪理论都想要通过契约辩护每个合众国为一个“法治国家”,霍布斯则以客观中立和科学的方式把每个作为人工作品的国家建立在所有人与所有人的契约的基础之上,然后(《利维坦》第18章)又在“国家”这个价值中立的普遍概念内部区分出一种特定类型的“设置的”或曰“创制的”国家(commonwealth by Institution),这类国家事实上人们也称之为“制宪的”法治—宪制国家。创制的或曰“制宪”的国家也就是以“群众”决议的形式、也即通过“制宪国会”组织而成的国家。按照霍布斯,每个国家都因契约而得以建立;每个国家也都是法治国家,因为,在国家里面不可能有超国家或反国家的法权(Recht);然而,只有这样一个制宪国会所建立的国家

才是一个制宪的法治—宪制国家。滕尼斯说,“当群众的位置为民族所代替的时候”(他补充说,漠不关心的大众[形象]当然保持作为这一学说抽象性的[105]特征)——

我就称之为制宪国会。霍布斯定理就通过这种形式以卢梭为中介影响了法国大革命的开始。卢梭所作的改变仅在于,任何宪法因而任何国家形式在他看来都不是终极的;因此,对他来说,国会的定期重开不言而喻是亘古不变的自然法(Naturrecht)本身;换句话说,他在一定程度上使革命成了国家机构——其来源在于在政治下面始终持存的自然状态,并通过在这一状态中生效的自然法将其合法化,而霍布斯则想以实际而完善的文明状态(Status civilis)不断否定和扬弃之。

这个看法是对的。我想补充的只有一点:将正当技术化和中立化为法规,将宪法(Verfassung)技术化和中立化为宪法条文(Verfassungsgesetz),这是技术中立化——它存在于向中立性全面推进的国家建构之中——自身所包含的东西。在前文(第4章第5段后半部分^①)所描述的发展过程之中,法规变成了心理上的强制动因和可计算的功能运转的一个手段,它可以服务于完全不同和相互对立的目标和内容。因此,按照霍布斯的说法,每个依照法规以可计算的方式发挥作用的强制体系就

① [校注]原文回指第69页,英文本回指第45页,为免混淆,这里代之以章节段落数。

是一个国家,而且就[106]只存在国家法律而言,它也就是一个法治国家。将“法治国家”这一概念形式化和中立化为一个无需理会目标内容或者真理和正义内容、以可计算的方式发挥作用的₁国家合法性体系,这在19世纪以“法律实证主义”之名成了占全面统治地位的法学学说。因此,资产阶级宪法学家甚为难堪,从1917—1920那些年₂以来,一个布尔什维克国家被提上了日程,而且只要它按照可计算的规范而运转,它也同样可以为自己要求“法治国家”之名。^①

在19世纪,也是一个犹太哲学家即Friedrich Julius Stahl-Jolson的目光马上看到并且利用了这个缺口。他抑制诸如Robert Mohl这样的德国自由派人士绝非中立的法治国家概念,并宣扬所有人都显然认之为特定“法学上的”、普遍认可的法治国家定义:“法治国家意指的完全不是一个国家的目的和内容,而只是实现它们的方式及特征。”这在法律概念上既确保了内容和形式、目标与特征之间新的分离,也确保了18世纪发展出来的内外对立。Stahl-[107]Jolson完成了这一点,因此他赞颂从他的角度可以理解的东西,也即由托马修斯奠定的道德与法(Recht)之分;他称那区分为“一个本质的进步”,这一进步“确保了两个领域的永远分别”,因此,“内在和平与外在和平,法律的强制性与伦理的无强制性在所有方面都界限分明”。这位拥护基督教国王神圣权利的古怪先驱者心满意得地断定:与格劳修斯不同,霍布斯不仅将国家与国王,同时也将国家与人民区分

① 参 Carl Schmitt, *Verfassungslehre* (1928), p. 138。

开来。^① 多么“保守主义”的一个论调！哈曼曾称斯宾诺莎的哲学思考方式是“不够格和无权威的”；要是面对为基督教君主制所作的如此辩护，可想而知他会说些什么！通过对“基督教国家”[108]和反对革命“正当性”的许多漂亮言辞，这位犹太哲学家带着明确的目标和本能推进了从斯宾诺莎延伸到门德尔松的路线。斯宾诺莎作为孤独的个体生活在奥秘的宁静之中，他那个世纪的大众对他所知无多或者无从猜想。门德尔松则已经属于那尚且温和但绝非微不足道的柏林“社会”；他已经出现在文学公众的舞台上，他的名字在其同时代的文化人士中众所周知甚至声誉斐然。自维也纳会议以来，第一代获得解放的年轻犹太人以更广阔的阵线闯入了欧洲各国。年轻的罗特希尔德家族^②、马克思、伯尔内(Börne)、海涅、迈耶贝尔^③ 还有其他许多人在他们各自的经济、新闻、艺术和科学这些活动领域中都占有一

① Friedrich Julius Stahl-Jolson, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, I (vol. I of the *Philosophie des Rechts* in the 2nd ed. of 1847), pp. 122—23, 179—80 (on Thomasiaus); on Hobbes, *Geschichte der Rechtsphilosophie*, p. 175. 关于 Jolson 这个名字，我想利用这个机会提及 Oskar Voigt 的马堡论文，*Werdegang und Wirksamkeit Friedrich Julius Stahls in Bayern bis zu seiner Berufung nach Berlin 1840* (handwritten; Marburg, 1919)。那部手稿本第 12、23 和 26 页的论述促使我采用并且坚持使用“Jolson”(而非“Golson”)这个拼法。不过，Voigt 的重要工作以及保存在 Wolfenbüttel 的 Stahl-Jolson 遗著似乎一直到现在都很少被使用。

② [译按]罗特希尔德(Rothschilds)，欧洲著名银行世家，发展成 19 世纪欧洲经济史上有影响的银行集团。

③ [译按]迈耶贝尔(Meyerbeer, 1791—1864)，德国作曲家，所作歌剧以场面壮观、配器独特为特色，主要有罗西尼风格的歌剧《十字军勇士》、法语歌剧《恶魔罗勃》等。

席之地。这一犹太人阵线里, Stahl-Jolson 最为敢作敢为(Kühnste)。他深入到了普鲁士国家和新教教会里面。洗礼这一基督教圣礼不仅为他提供了进入“社会”的“门票”——像为年轻的海涅所提供的一样,而且还为他提供了进入一个尚且非常坚固的德意志国家的入场券。由于位居政府高层,他能够在意识形态上搅乱并在精神上瘫痪这个国家的要塞核心,也即王权、贵族和新教教会。他懂得如何使得普鲁士的[109]保守派和国王本人相信“立宪”君主制是反制议会君主制的解救概念。由此,他们将他们引到了内部政治敌人的路途之上,也即“[君主]立宪制”,在这一制度下,普鲁士军事国家在一次世界大战的重压之下不得不于1918年10月瓦解。这里,斯塔尔依照其民族的总体路线以一种假面生活的双重本质而活动,这种假面生活越是如此可怕,他就越来越走投无路地成为一个不同于他自己的别人。在这个时候,其灵魂或者意识最深处如何活动,我们不得而知,^①不过这对这一政治现实的伟大发展过程来说也无关紧要。在从[110]斯宾诺莎开始中经门德尔松再到“立宪体制”这个宏伟历史路线合乎逻辑的拓展过程中,斯塔尔做了他作为一个犹太思想家该做的事情,也就是说,参与阉割一个充满生机的

① 斯塔尔的侄子, Giessen 的中学教师斯塔尔烧掉了他叔父的所有信件:“因为没法读。”斯塔尔的德国血统的妻子也在他丈夫死后烧掉了他的所有信件和非学术论文。在[存于]Wolfenbüttel 的遗著中,我发现了 Anna Homeyer 于1872年2月16日写给 Wilken(他计划要写一部斯塔尔传记)的一封信,按照这封信,斯塔尔夫人不希望他丈夫“内心的隐秘生活”为人所知;“此外,她也不能接受他是犹太人[这个事实]。”由于我的“我无法观望斯塔尔的灵魂”(参 *Deutsche Juristen-Zeitung* [1936], p. 1197)这个说法,人们便对我多所侮辱,但没有人问我如何得出这一看法。为了对这个事实感兴趣的人,我补上这条评论。

利维坦。

霍布斯引致了法治国家宪法概念的转变,与这个转变直接相关的是法规概念的转变。法规变成了在心理上可计算的强制动因意义上的决定和命令。用韦伯的话来说,它变成了“强迫[人]服从的机会(Gehorsamserzwingungschance)”。这样一种强制秩序,其代表性法规乃是刑法,即 *lex mere poenalis*,因这种法规而产生的秩序因此就是一种纯粹的刑法秩序(*ordo poenalis*)。在对实质的真理内容与正义内容的排斥以及实证主义对规范的表面化之中,资产阶级法治国家所追求的具体保障就已经出现。比如说,作为强制性的威慑,这种法规不可能有任何追溯力。事实上,霍布斯认为事后[制定]法规(*post-factum Gesetz*)没有约束力(《利维坦》第 27 章)。因此,这个结论与洛克的结论相一致,洛克被誉为真正的自由法治国家之父,他正是以这一身份极为热烈地反对认可这些事后法规。[111]在其他问题上,比如说 *nullum crimen sine lege*[若无法便无罪]这个紧接着要讨论的句子,[霍布斯和洛克]在结论上的一致性也值得注意。现在,主要是由于滕尼斯的工作,霍布斯学说的法治国家因素得到了强调,并且被奉为“实证法治国家”的理论家。^①然而,[过去]几个世纪里霍布斯一直是绝对王权“强权国家”臭名昭著的[理论]先驱;利维坦形象被歪曲作令人恐怖的傀儡(Golem)

① Gustav Adolf Walz, *Wesen des Völkerrechts und Kritik der Völkerrechtsleugner*, in *Handbuch des Völkerrechts*, I, 1 (Stuttgart, 1930), p. 9: “霍布斯在根本上只想提出一种完全摆脱了政治教条的、关于实证法制国家的理性理论。”Franz W. Jerusalem 在 *Der Staat* (1935), p. 179 (*Soziologie des Rechts*, I [1925], pp. 197, 282)强调了契约建立中的个人主义。

或摩洛神(Moloch),直到今天,西方民主制攻击为“全权”国家和“全权主义”(Totalismus)恐怖景象的东西,所有这一切都被看作以那一形象为原型。^① [112]霍布斯的国家和法学学说中特有的法制国家因素总是被低估了。人们提出了不少针对他的反对意见,这些意见如果合乎实际情况,事实上将使他的学说变成一席荒唐言。如果霍布斯整个思路的结果仅在于只是把可怜的人类个体对自然状态全面的恐惧赶入对摩洛神或傀儡统治的同样全面的恐惧,那么它就的确是一种古怪的国家哲学。洛克提出这样的反对意见说,按照霍布斯的意思,人们因为害怕猫和

① 不久以前,里昂 Chartreux 学院教授 Joseph Vialatoux——以其众多的经济和社会哲学著作著称——发表了一部霍布斯论著(*La Cité de Hobbes; Théorie de l'état totalitaire, Essai sur la conception naturaliste de la civilisation* [《霍布斯的“论公民”:全权国家的理论——论自然主义的文明观念》,Paris-Lyon, 1935])。在其中他把霍布斯说成今日“极权主义”的哲学家和教父,并企图证明霍布斯与社会学家孔德、涂尔干在“自然主义”基础方面的联系,而且不管[霍布斯的]个人主义出发点,还企图证明霍布斯与共产社会主义和帝国主义的联系。许多因素造成这位法国天主教徒轻松对待他的问题;从霍布斯这一面来看,首先是那吞吃一切的利维坦,这个恐怖形象他还是运用很多的。另一方面,他也得益于“总体的”(total)这个标语表面上的多义性——此处拟不详论,这个标语可以有无限多的不同含义:不断要求或者不断否定个人自由的种种样式,公民自由空间的传统,分界出种种根本上仅仅是相对而言的变化形式,集权化,“权力分立”这个传统宪法概念的转化形式,对此前那种分离和区别的扬弃,作为目标的总体性和作为手段的总体性,如此等等。(在这方面参见 Georg D. Daskalais, *Der totale Staat als Moment des Staates*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. XXXI [1938], p. 194; *Der Begriff des autarchischen Staates*, in *Deutsche Rechtswissenschaft*, vol. 3 [1938], pp. 76。与 Vialatoux 相反,法国杰出的公法教授 René Capitant 在他的论文 *Hobbes et l'Etat totalitaires* (*Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, no. 1-2 [1936], p. 46)中指出了霍布斯国家建设[理论]中的个人主义特征。不过 Capitan 也承认,使用利维坦这个寓言怪兽的著名形象使得霍布斯看起来是一个“神秘的总体主义者”。

狐狸,会把被[113]狮子吞食当作安全。^①但这个反对并不切题。对霍布斯来说,重要的是要以国家克服封建等级或者教会的反抗权[导致]的无政府状态、由此克服不断重新爆发的内战,要以一个毫不含糊的、能够有效提供保护的强权与一个以可计算的方式发挥作用的法律体系的理性统一来反对中世纪的多元主义,反对教会和其他“间接”权力的统治要求。这样一种理性的国家权力的职责首先在于政治危险的完全承担,同时对国家臣民负有保护和安全的责任。如果保护停止了,国家本身就不复存在,所有服从义务也就取消了。于是,个体又重新赢得其“自然的”自由。“保护和服从的关系”是霍布斯国家建设学说的枢纽。这与[114]资产阶级法治国家的概念和理想绝妙相符。

1798年出版的《反霍布斯》的年轻作者也如此轻松地对待这个问题。青年费尔巴赫(Anselm von Feuerbach)的这部著作有一个副标题:“或论最高权力与公民反对君主的强制权利的界限”。实际上,他说得更多的是康德及其同时代人,而非霍布斯。霍布斯的名字那时已经明显地变成了国家绝对王权论的象征。我无法解释为什么这部书取名为《反霍布斯》而不是《反利维坦》。不管怎样,费尔巴赫肯定是想为这本书取一个耸人听闻的题目。他在1797年7月27日的日记中写道:

这个题目将使我和这本书引起关注。人们会阅读并赞扬我。因此我面临着巨大的危险。政治审讯将对我伸出魔

① Civil Government, II, 93[校注:德文本误为493,英译本指出当为93而非493,原本本此处衍生出来的4可能为章节符号¶之误排]。这里没有明确提到霍布斯的名字,但显然这里所针对的是他。

爪。但我会蔑视它们。鼓起勇气,费尔巴赫,鼓起勇气,英雄般的勇气!^①

我们看到,霍布斯这个名字变成了什么。这位反霍布斯者把无条件服从说成是一个荒谬,并为此举例说:人们不能[通过]命令把[115]方当作圆,或把埃及人的海滨洋葱当作神灵,然而,这绝对不必是什么了不起的反对霍布斯的对立意见,倒完全可以是什么霍布斯自己[的看法]。远为重要的是,《反霍布斯》的作者——[后来]成了一本刑法著作的作者——把刑法变成了霍布斯所持的看法,也就是把它变成了对人的动机产生心理强制作用的一种手段。费尔巴赫提出了前面多次提到的“关于心理强制的一般预防理论”,由此法制国家的典型公式“若无法则无罚无罪”(nulla poena, nullum crimen sine lege)在刑法学中获得成功。然而,事实上,这不过是对霍布斯所造就的法律概念的一个应用而已。这个公式甚至其语言特征都明确地源自霍布斯。霍布斯没有把这个公式作为一条格言警句而随便说说,而是作为深思熟虑过的概念形象在正确的位置(《利维坦》第27章)嵌入一个系统的法哲学和国家哲学之中。那里写道:

Ubi lex non est, Peccatum non est. Cessantibus Legibus
Civilibus cessant Crimina. Ubi vero Lege vel Consuetudine

① *Nachlaß*, ed. Ludwig Feuerbach (Leipzig, 1853), p. 38. 这条日记影印于Gustav Radbruch的费尔巴赫传记(1934)。

poena limitatur, ibi majoris poenae inflictio iniqua est.^①[没有法律的地方,也就没有罪……罪止于市民法之所止……法律或礼俗限量惩罚之处,大加惩罚当然是不公平的。]

费尔巴赫被看作[116]“现代刑法学之父”,但是他的犯罪概念和惩罚概念完全停留在霍布斯创造的法学概念体系的框架里面。如果哈曼可以说腓特烈大帝这个“反马基雅维里者”最终是一个“随马基雅维里者”(Meta-Machiavelli),那么在这里人们只可以说,一个“反霍布斯者”显示出他原来是一个“纯正的”霍布斯。

霍布斯的思想诚然以这种方式在 19 世纪实证主义法制国家中非常有效地获得成功,但也可以说只是可疑的成功。老对手也即教会和利益组织这些“间接”权力,在 19 世纪又以现代形式作为政党、工会、社会团体——简而言之,作为“社会力量”——重新出现。它们占据了跨越法制国家立法议会的道路,并且[117]相信有利维坦驾于它们车前[供其驱使]。它们可以通过一个宪法体制轻易地做到这一点,这个体制的基本框架是一份个人自由权利目录。因此得到确保而且据称自由的私人领域便撤出了国家,而转由“自由的”也即不受控制的、无形的“社

① Herbert Hennings 由 Friedrich Schaffstein 指导的学识渊博的、值得称许的论文 *Die Entstehungsgeschichte des Satzes "Nulla poena sine lege"* (Göttingen, 1933) 从宪法史角度将这句话追溯到 Magna Carta, 从宪政理论的角度追溯到洛克特别是孟德斯鸠, 从刑法的角度追溯到费尔巴赫及其心理强制学说。霍布斯和《利维坦》具有决定意义的第 27 章却被忽略了, 尽管第 87 页也提到了第 27 和 28 章。关于费尔巴赫作为“现代刑法学之父”, 参 F. von Hippel, *Deutsches Strafrecht*, I (1925), pp. 292; Edmund Mezger, *Strafrecht* (1931), p. 20.

会”力量摆布。这些彼此完全异质的力量形成了政治党派体系，如 Figgis 正确地看到，这个体系的本质核心始终是教会和工会。国家和独立于国家之社会的二元论(Dualismus)发展出了一种社会多元论，间接权力可以在其中欢庆不费吹灰之力得来的胜利。在这里“间接的”意味着：不是自己承担风险，而是——引用布克哈特(Jacob Burckhardt)精当的话来说——“经由以往被唾弃和侮辱的世俗权力”。一个间接权力的本质是：搞糟国家命令和政治风险、权力和责任、保护和服从之间明确的一致关系；[它是]一种诚然只是间接但并不因此而稍显弱势的统治，由于其无需承担责任(Unverantwortlichkeit)而尽享政治权力的所有好处并且毫无危险。这种典型的两手并抓(à deux mains)的间接方法使得它们能够把自己的行动冒充为非政治的东西，也即冒充为宗教、文化、经[118]济或私人事务，而且还为自己捞取国家部门的所有好处。如此，它们便能够和利维坦作斗争，还利用这台巨型机器，直到搞垮它为止。现代国家组织这种精妙装置要求统一的意志和统一的精神。当更多形形色色又彼此相争的精神暗中动摇这个装置时，这台机器以及法制国家的合法性体系很快就会支离破碎。实证主义法制国家以之作为基础的自由主义制度和概念变成了最不自由之强权的武器和权力阵地。政党多元主义就以这种方式贯彻了建立自由主义法制国家的办法，这是摧毁国家的办法。在国家作为“巨型机器”这一神话意义上，利维坦破碎于国家和个人自由的区分，破碎于这样一个时代，在其中[拥护]这种个人自由的组织只不过是反个人主义强权用来切割利维坦并瓜分他的肉的刀子。会死的上帝就这样又死了一次。

七

[119]霍布斯超前自己那个世纪的重要国家思想并没有在英格兰由英国人民化为现实,而是由欧洲大陆的陆上列强化为现实。它清楚地表现于法国和普鲁士,这两个国家在许多方面都源于古典的典范[国家]。英国民族决意反对这样的国家。确实,17世纪中叶有那么几年的时间里,英格兰似乎要通过克伦威尔的独裁变成一个中央集权国家,同时变成一个强大的海上强权。那时,海怪利维坦的形象也只是在一个短暂的历史片刻里与国家联系在一起;《利维坦》出版于1651年,也正是《航海法案》^①颁布的年份,这是一个引人注目的巧合。然而,英国的内政状况并非取决于克伦威尔。利维坦形象的不幸在于,霍布斯的国家概念在英格兰自1660年以来[120]就被归为绝对王权主义,因此归为斯图加特王朝;故此,它属于这样一种政治,这种政

① [译按]航海法案,1651年到18世纪有效地规定由英国船只从事航运的一系列法律,后成为保护贸易的一种手段。

治借助于拥有土地的贵族本可在英国土壤上落实[欧洲]大陆即西班牙—法国的国家思想,但是它被更强壮的、更适合英国民族的海洋及贸易力量所击败。这些力量——在长老会革命中决定性地倒向议会而反对国王——被霍布斯错误地标作陆地动物比希莫斯这一反面形象。海洋强权那前程锦绣的能量站到了革命一边。英国民族成了这些能量的主人,成长为世界强权之尊,而无需通过国家绝对王权论的形式和手段。英国人的利维坦没有变成国家。

较之狮子那样的陆地动物,海上巨兽的形象也许更适合成为统治世界之海洋强权的象征。常常被人引证的一句 12 世纪的英国古代预言说道:“幼狮会变作海鱼。”霍布斯的利维坦却走上了相反的道路:大鱼变成了与欧洲陆上列强的国家发展这个典型大陆上的过程联系在一起的象征。英伦岛国和它征服世界的航海事业不需要绝对王权[121]君主制、常备陆地军队、国家公务体制、法制国家的法律体系,这些都是大陆国家的特色。出于一个通过强大舰队而统治的世界帝国对海洋和商业权力的政治本能,英国人民由此摆脱了国家的封闭状态从而保持“开放”。绝对王权思想的决断论与英国人的精神气质格格不入。王权国家的主权概念作为概念的“纯粹”形式——也就是说,避免与其他国家形式相混合和平衡——在英格兰的公共权力那里找不到任何回响。相反,英国宪法成了“混合宪法”也即“混合政府”堪称理想的例证。不过同时,这个海上强权也发展出了具有海洋战争和贸易战争宏伟气势的、与其本质相符的海战概念,而不是王权国家那依靠大陆的、取决于内阁战争和战士战争的陆战概念;这一海战概念的基础在于一个完全非国家性质的(unsta-

atlich)敌人概念,它并不区分战斗人员和非战斗人员,因此是唯一真正“全面的”(total)[敌人概念]。英格兰的历史发展沿着与霍布斯的国家概念正好相反的方[122]向推进,这不光[表现]在政权、法律和战争这些方面。另外,国家和国家明令的认信之间的联系——霍布斯在这种联系中看到了摆脱宗教内战的出路——也与英国人民的宗教自由感相互矛盾。它在内容上被认作绝对王权主义,在方法上被判为马基雅维里主义,因而被满心厌恶地拒绝了。

霍布斯的国家学说被其本国人民看作是一种不自然的病态[学说],他的利维坦形象被视作怪物的象征。那形象本可以是复兴自然生命力和政治统一体的辉煌象征,在人们的目光中却以鬼怪面目出现,并且成了一个怪异的恐怖形象。然而,在欧洲大陆,它也无法获得那种毫无疑义的直接性,这直接性是这样一种形象为达其实际效果所需要的。在这里[欧洲大陆],也即在霍布斯的国家[理论]在最大程度上得以实现的地方,他的利维坦也失败了。用来象征此处发生的、以[占有]领土为特征的军事性陆上列强的权力构成,这海兽绝不合适。这个旧约圣经形象的习传解释,其效果强于复兴[原意]的尝试。因此,一个新神话的苗头无需费多大力气就很快被根除了。

当一个作者使用利维坦这类形象时,他就进入了这样一个领域,在此领域中,词语和[123]语言并非其行情和购买力很容易计算的单纯小钱而已。在这个领域,“利害攸关的(gelten)”不是单纯“价值”;在这里起支配作用的是势力与权能、王位与统治。哈曼,这位德国东部最伟大的哲学家——他以词语和语言研究闻世——这样说到康德:“从先验概念到魔鬼学没多远。”康

德即便仅出于趣味之故也有可能,但肯定不敢召请利维坦这样一个形象。如果哈曼的话对康德来说相当到位,那么它更是恰到好处地形容了17世纪像霍布斯那样的哲学家——他有勇气把由上帝、人、动物和机器结合而成的强大怪物形象看作政治合众国的统一体。霍布斯相信,这个形象可被当作一个印象深刻的象征来使用;他却没有认识到,实际上这个象征激活了一个古老的、多义的神话的无形力量。他的著述为利维坦的阴影所笼罩,而且,他的所有思想建构和论证不管多么清晰,都位于这个召唤而至的象征的力场之中。无论多么清晰的思想进程,都无法抗衡真正神话形象的力量。问题只在于:在政治命运的大过程中,其道路到底是通往善还是[124]恶、正确还是错误。谁运用这些形象,谁就容易扮演起一个法师(Magier)的角色;这个法师唤起的力量,既非其手臂和眼睛也非其力所能及的其他什么能力可以匹敌。他所冒的风险是:他遭遇到的不是一个盟友,而是一个把他送到敌人手中去的无情精灵(Dämon)。

事实上,霍布斯所请出的利维坦情况就是这样。在历史现实中,这个形象和它与之联系在一起的思想体系并不相称,它崩溃于若干各自消亡的意义序列之中。习传的犹太解释击退了霍布斯的利维坦。所有那些通常相互敌对的间接权力顿时一致联合起来,为了“捕捉那条大鲸鱼”。它们猎杀它,并挖出其五脏六腑。

霍布斯创造的这个神话形象,其历历在目的历史因此而寿终正寝。我不相信,利维坦可以变成一个崭新的、单纯的和开放的纯粹技术时代的象征,也许在恽格尔(Ernst Jünger)归因于技术并因此而导致整个星球改头换面的总体性(Totalität)这一意

义上[它可以是这样的象征]。霍布斯所展现的利维坦,也即上帝、人、动物和机器的统一体,当然可以说是人类所能够理解的所有总体性中最为总体的。然而,这个取自旧约圣经的、已经变得无害的动物形象完全不适合作为[125]由机器和技术造就之总体性的明白象征。利维坦对一种总体技术的思想方式施加不了任何可怕的影响。它相信自己有能力像其他古代爬行动物和柱牙象那样栖身于自然保护之下,并被标作动物园中的珍稀品种。

[利维坦]这一知名形象的命运悲剧与这位马尔麦斯(Malmesburg)堡的哲学家——他尽管善于处世和社交然而落落寡合——的人生经历的悲剧相应。作为忠诚的英国人,他坚持认为国王是上帝在地上的代理(Lieutenant of God),而且“不只是一个凡夫俗子而已”。他运用了这些最先属于德皇而后又被教皇从其手中“夺取”(arripiert)的中世纪概念,^①他论及利维坦的措词,与奥尔良的少女[圣女贞德][126]说到其国王的措辞一模一样。不过,因此,他把君主制变成了国家法律体制的唯一表现形式,并摧毁了其君权神授的一切传统正当性基础。只有通过后退到原则性的不可知论,他才能挽救他的君主信念。那是他的虔诚从中发源的渊薮(Abgrund),因为我相信,对霍布斯来说,它是真正的虔诚。但其思想不再是深信不疑的(gläubig),凡惹是生非者都可以揭发他是一个“无神论者”,而

① 所用 arripiert 这一表述出自 Adolf von Harnack, *Christus praesens, Vicarius Christi*, in *Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften*, XXXIV (1927), p. 441: “Vicarius Christi—dei[基督—神的代表]对教皇(英诺森三世)来说其含义同于对皇帝来说始终独一无二的含义:上帝任命的世界统治者。以这个名号,教皇(英诺森三世)夺取了帝位;因为这是那名号的内涵。”

每个告发者都可以怀疑他,直到搞臭他在公众中的名声为止。在英国民族针对教皇教会和耶稣会统治世界的诉求展开斗争时,霍布斯英勇地站在其人民[这一方]的前线。没有人比他更好地驳斥了贝拉民(Bellarmino)。但英国人民不能理解他的国家概念,19世纪的一位犹太的正当性哲学家可以赞扬他把国家不仅与君主而且与人民区分开来。他成了科学实证主义时代的革命先驱;但是因为他属于一个基督教民族,他作为一个“义人(vir probus)”仍然持守基督教信仰,认信“耶稣就是基督”,结果却导致启蒙人士和教会信徒双方都认定他是一个伪君子 and 说谎者。[127]他以勇敢的理智直截了当地重建了保护与服从、命令与风险承担(Gefahrübernahme)、权力和责任之间古老而永恒的内在联系,反对间接权力(potestas indirecta)的标记和伪概念,这些权力要求[人们]服从却不能提供保护,要发号施令却不想自己承担政治危险,经由其他机构行使权力却把责任推给这些机构。霍布斯捍卫属灵和属世权力的自然统一体,但与此同时他也通过私人内心世界这一信仰保留条件开启了一种矛盾,这矛盾为新的、更为危险的各式各样间接权力铺平了道路。

霍布斯作为政治思想家对我们来说可以意味着什么?在前文(第一章末段^①)提到的那篇文章中,薛尔斯基把霍布斯与马基雅维里和维柯相提并论。这无异于挽救政治思想家霍布斯的声誉,算得上是一个丰功伟绩。因为,霍布斯的许多思想、意象和措辞方式对我们来说仍然有现实意义,他像所有传达凭靠诚实获得的洞见的人一样不朽。不过从政治神话的角度来看,对

① [校按]原文回指第22页,英译本回指第11页,此处将页码调整为章节数。

马基雅维里、霍布斯和维柯这三个人作一个比较将表明霍布斯的巨大差异性和独特性。维柯没有制造任何神话。他把各民族历史看作[128]各种神话的历史,克服了并且以一种新的历史理解反对笛卡儿的科学原则。由此,他既没有创造新的神话,他本人作为一个人和历史人物,也没有变成一个神话。尽管如此,作为一个真正的伟大神话学家,他还是为他那个时代找到了神话的力量和意义。与此相反,马基雅维里连同其名字与政治著述作为一个整体变成了神话。在整个晚近四百年里,他的名字唤起了一场激烈的战斗,因此成了一个非常有影响和政治生命力的名人。在1572年那骇人听闻的事件也即圣巴托罗缪之夜(Bartholomäusnacht)^①的影响之下,这个马基雅维里神话大约于16世纪末年就很快极为震撼地开始流行了。在盎格鲁—萨克森新教徒针对罗马天主教徒展开世界历史性斗争的过程中,这个神话[也随之]繁荣昌盛。这个可怜的佛罗伦萨人文主义者的一些冷静而不相连贯的句子被用来赋予世界以“马基雅维里主义”这样一幅道德恐怖的图像。长达一个多世纪之久,这幅图像一直是新教北方对抗所有天主教列强特别是西班牙和法国的行之有效的战斗手段。1914—1918年间针对德国之第一次世界大战的经验[129]表明,这一形象在宣传上的打击力量也可以用来反对其他强权,而且[力量]还十分强大。盎格鲁—萨克逊

① [译按]法国天主教势力同新教胡格诺派(即加尔文派)在1562—1598年间进行了一场长期战争。这场战争大致可分为三个阶段,“圣巴托罗缪之夜”是战争第二阶段的开始。1572年8月23—24日夜,胡格诺派的重要人物正聚集巴黎,庆祝其领袖波旁家族的亨利的婚礼。亨利·吉斯以巴黎各教堂钟声为号,率军队发动突然袭击,杀死胡格诺教徒数千人。由于24日正值圣巴托罗缪节,因此这一血腥的夜晚在历史上被称为“圣巴托罗缪之夜”,也称巴托罗缪大屠杀。

的世界宣传和美国总统威尔逊,通过调动那些以反对“马基雅维里主义”的名义而动员起来的道德能量而反对德国,策划了一幕现代的“民主十字军征程”。德国哲学家费希特和黑格尔在 19 世纪重新恢复了这位意大利人的荣誉。首先,费希特 1807 年的马基雅维里论文——这篇论文赞颂马基雅维里为“真正有生命力的作者”和“高贵的异教徒”——属于[讲究]历史公正客观的伟大著述之列;就像赫尔德(J. G. Herder)《各族人民的声音》(*Stimmen der Völker*)或者席勒(F. Schiller)之挽救那[奥尔良]少女(Pucelle)的荣誉一样,该文是德意志精神为确认帝国之正当性[所做出]的重大成就之一。由于意大利和德国同步发生了民族统一的历史大事件,对真实马基雅维里的共同理解也就在 19 世纪随后的进程中散布开来。不过,只有意大利法西斯主义奉其为一个政治时代的精神创始人,奉其为一个道德谎言和政治伪善的征服者,并隆重地奉其为英勇地实事求是的反神话。

霍布斯既不是神话制造者,其本人也不是一个[130]神话。只是由于其利维坦形象,他才接近于神话。但恰恰在这个形象上,他搞错了;而其复兴自然统一体的尝试也告失败。这个形象并没有以确定而毫不含糊地方式简单明了地标出一个明确的、清晰的敌人,而是恰恰相反,它助长间接权力那自内向外转动的摧毁工作击败了不可分割的政治统一体。霍布斯在政治认识和恰当措辞方面尽管丰富多彩,体系思想性质在他那里还是分量过重,以至于无法成为简单而具体之决断的可靠战斗手段和武器。和一切技术完善的理性主义一样,霍布斯的科学思考(Wissenschaftlichkeit)具有唯意志论(aktivistisch)特征,并且要求一个完全基于人类意识活动的宇宙。但并不是任何哲学唯

意志论和任何行动学说因此就是政治思想。霍布斯把概念和标记看作政治斗争的武器。Hans Freyer 曾说黑格尔“误解了政治行为的十字路口特征(Kreuzwegcharakter)”,这样来说霍布斯的哲学体系要更为恰当。从历史来看,霍布斯的国家理论在17世纪的英国完全没有希望,因为[131]其概念与英国的具体政治现实相冲突的程度,和马基雅维里冷静客观的格言与意大利的政治现实相适应的程度一样。霍布斯锻造的精神武器并没有服务于他的事业。不过,如黑格尔所正确指出的,武器乃是战斗者自身的本质。

即便在其失败上,霍布斯也还是一位无与伦比的政治教师。没有哪位哲学家的概念,即便它们同时有还击其本人思想的负面影响,有如此巨大的影响。由此,霍布斯取得了那对我们今天还显然可见并且依然丰硕的成就,也即这位伟大教师与一切形式的间接权力作斗争的成就。只有现在,在其著作发表四个世纪以后,这位伟大的政治思想家的肖像才轮廓分明地显露出来,我们才可以听见其声音的真正声调。谈到他本人之于他那个世纪,他满怀苦涩地说:Doceo, sed frustra. [我教导,然而徒劳。]在随后的发展阶段里,尽管其名字很少被提及,但他是欧洲大陆国家思想的实际的精神统治者。他的概念浸透了19世纪的法制国家,但其利维坦形象仍是一个恐怖神话,其最生动的独特措辞沦为陈词滥调。今天,我们把握到其论战的丝毫[132]不减的力量,理解了其思想的内在诚实,爱慕其坚定不移的精神;他无所畏惧地彻底思考了人类的生存恐惧,他作为真正的得胜者,摧毁了间接权力不清不白的名望。对我们来说,他就是一个伟大政治经验的真正教师;和每个道路开拓者一样孤独;和每一位政

治思想在本国人民那里得不到实现的人一样被低估；和打开一扇门其他人由此继续通行的人一样未获报答；他还是历代鸿儒之不朽共同体中的“一种古代审慎的唯一挽救者”。越过几个世纪之遥，我们大声对他说：Non jam frustra doces, Thomas Hobbes! [你的教导不再徒劳，托马斯·霍布斯!]

附 录

霍布斯和笛卡儿思想中 作为机械装置的国家

施米特 著

基于古典意义上的哲学人文素养(humanitas),笛卡儿认可基于宗教和传统、教会和国家的所有既存秩序。霍布斯著述中极其丰富的神话和魔鬼形象,在笛卡儿那里是找不到的。英国人霍布斯在建构其国家学说时,运用了他经历的“自然状态”即英国内战,而笛卡儿只知道法国是一个“国家”。笛卡儿用建筑师所设计的建筑意象来象征国家,其象征与文艺复兴的艺术作品步调一致。国家还没有描绘理性主义的一革命性的国家理论[所描绘]的技术机械化形象,也即国家作为一个钟表机械、一台机器、一个自动装置或仪器,或者用霍布斯的话来说,horologium、machina、automaton。^①

但我们不应当被笛卡儿那宽容的保守主义所蒙骗;恰恰因

① 霍布斯是哈维的仰慕者(参见 Ferdinand Tönnies, *Einführung zu Julius Lips: Die Stellung des Thomas Hobbes zu den politischen Parteien der grossen englischen Revolution* [Leipzig], 1927, pp. 4—5),哈维对循环系统的阐述确定了关于人体的机械—物理构想(泵一般的心脏,血液循环作为一个水压问题,等等)。

为这位哲学家将人体理解为一种机械装置,所以,所有人间事物在核心处已经被革命性地改变了。这种变化标志了正在到来的机械—工业革命。相比之下,国家的机械化次要于人体的机械化,也不如后者直接。尽管把国家想象成一个人工机械装置而无需对人体作类似的机械化也行得通,但国家的机械化也许就是人体机械观念放大的镜像。若果如此,它的影响就会比霍布斯的影响更为清楚,也更为惊人。

霍布斯建构国家的起点是对自然状态的恐惧;其目标和终点则是文明国家状态的安全。在自然状态中,每个人都可以杀死任何其他人;每个人都知道这一点;每个人都是其他人的仇敌和竞争对手。这就是著名的 *bellum omnium contra omnes* [一切人对一切人的战争]。在文明国家状态,所有公民在肉体存在上都是安全的;文明国家由和平、安全和秩序所统治。此即公安的一个著名定义。现代国家和现代公安同时诞生,这种安全国家最重要的机构就是公安。令人惊奇的是,霍布斯套用培根的说法来刻画公安所带来的和平状态的特征,据此说道,现在,人之于人成了上帝(*homo homini deus*),而在自然状态中,人之于人乃是狼(*homo homini lupus*)。自然状态的恐怖驱使充满恐惧的个体聚集在一起;他们的恐惧上升到了一个极点;此时,一道理性(*ratio*)之光一闪;于是,一个新的上帝突然就站在我们面前。

这个上帝为备受恐惧煎熬的人们带来和平和安全,把狼转变成公民,并通过这个奇迹而表明自己是上帝,当然只是“会死的上帝”(*deus mortalis*)——霍布斯如此称呼他,这个上帝是谁?如果他真在什么地方的话,那么,牛顿的说法 *deus est vox*

relationis[上帝是一个值得敬重的声音]就可以用在这里。不过,“会死的上帝”这个表达导致了巨大的误解误释。

不久以前,里昂 Chartreux 学院教授 Joseph Vialatoux——以其众多的经济和社会哲学著作著称——发表了一部霍布斯论著,在其中,他把霍布斯说成是今日“极权主义”的哲学家,并且在根本上毫无区别地把霍布斯视为布尔什维克主义、法西斯主义、国家社会主义以及德国基督教的教父。^① 霍布斯提供了许多因素,使得这位法国天主教徒轻松自如地对待他的问题:吞食一切的利维坦的著名形象,诸如 deus mortalis[会死的上帝]和 homo homini deus[人之于人是上帝]这些转折点,关于绝对主义国家的著名论题,按照这个论题,除了国家钦准宗教之外,每个宗教都被看作是一种迷信。给霍布斯的形象蒙上阴影的是“总体性”(total)这个关键词的模糊性,它可以有无限多的不同含义:不断要求或者不断否定个人自由的种种样式,公民自由空间的传统分界根本上仅仅是相对而言的种种变化形式,集权化,“权力分立”这个传统宪法概念的转化形式,对此前那种分离和区别的扬弃,作为目标的总体性和作为手段的总体性,如此等等。

与 Vialatoux 相反,法国杰出的公法教授 René Capitant 在其论文《霍布斯与极权国家》(*Hobbes et l'Etat totalitaires*)^② 中指出了霍布斯国家建构中的个人主义特征,并展示了强烈的自由主义限制条件,这个条件无法在个人之间缔结的契约中被消

① *La Cité de Hobbes: Théorie de l'Etat totalitaire, Essai sur la conception naturaliste de la civilisation* (Paris/Lyon, 1935).

② *Archives de Philosophie du droit et de Sociologie juridique*, no. 1-2 (1936), p. 46.

除。那个结论也为滕尼斯所强调。^①就个人自由而言,同样有效的是:tamen usque recurret[它到现在又恢复原状了]。作为一个自由民主派的法国人,Capitant 当然是“如今繁荣的极权意识形态”的反对者。不过,他正确地强调了,霍布斯要求国家对所有科学意见施加的那种控制被看作只是公安保障和秩序的一部分,而不是真正“国家宗教”的一部分。按照 Capitant 的看法,霍布斯是“深刻的个人主义者和理性主义者”。和笛卡儿一样,他属于那些孤独的个人,他们在 17 世纪“西方理性主义的英雄时代”里退入自身,并找到了他们从变化得太快的世界中无法获得的那种智慧。Capitant 也承认,使用利维坦这个寓言怪兽的著名形象使得霍布斯看起来是一个“神秘的总体主义者”。

霍布斯的国家学说之所以会产生这么大的混乱,是因为霍布斯实际上使用了三个明显不同的“上帝”表象。最突出的显然是著名的神话[形象]利维坦。与此同时,对法律上建构起来的契约的描绘也说明了通过代表产生的主权人格。此外,霍布斯将笛卡儿的人观,也即人作为带有灵魂的机械装置,转而运用到“巨人”也即国家身上,这样他便把国家变成了一台由主权—代表法人充当灵魂的机器——在我看来这是他国家建构的核心。

由于其联想翩翩的力量,利维坦形象压倒和盖过了所有其他的建构和解说,不管它们是多么确切。霍布斯的许多刻画都成了非常流行的话,比如,bellum omnium contra omnes[一切人对一切人的战争],homo homini lupus[人对人如狼]。他的一些观念,比如 nulla poena sine lege[无法则无罚]这个思想,他作了如此彻底

① Thomas Hobbes, *Leben und Lehre*, 3rd ed. (Stuttgart, 1925), p. 257.

而系统的思考,以至于在晚些时候,这些思考作为一个令人信服的公式瓜熟蒂落,就像一个成熟了的果子从树上掉下来一样。

霍布斯的其他观念则因其政治力量而生效。它们使具体的敌人现形。当人们记住《利维坦》中许多印象深刻的描述,就会明白这一点。如滕尼斯所正确强调的,与霍布斯论自然法的著述不同,《利维坦》是一部注重政治的论著。^① 将罗马[天主]教会描绘成黑暗王国,而将神职人员描绘成狐猴(lemur),将教皇描绘成坐在罗马帝国墓地、头戴三重冕的巨大幽灵(《利维坦》拉丁版第47章),都是他勾勒的政治形象。霍布斯的其他著述被列入1653年的禁书目录,而这本书却活跃地参与了英国反对西班牙的世界强权及其同盟、反对天主教会和耶稣会的世界历史斗争。但霍布斯的利维坦形象还有另一个完全不同的含义。与后来的《比希莫斯》^②不同,《利维坦》并没有描绘一个敌人;它表现了一个确保和平和安全的上帝。它也不是一个政治上的朋友神话。对于那种神话而言,它太恐怖、太可怕了。仔细观察,用利维坦来代表霍布斯的国家学说,恰恰是出自精致的英国幽默感的、半讽刺的文学念头。只有暗含在神话动物形象中无比震撼的力量才会令人误以为这是霍布斯国家理论的中心概念。霍布斯用以引入利维坦的语句和词汇令人毫不怀疑,他并不把这种形象当作在概念上、在神话上或在魔鬼学上可信的东西。

① 同上,pp. 248,255;因此,1668年拉丁版《利维坦》中出现的修改就可以用政治形势(彼时君主制得以复辟)来解释,自1651年的英文版——那里考虑到克伦威尔的胜利——出版之后,政治形势已经改变。

② 《比希莫斯》(与在《约伯记》中类似)只是对1640—1660年英国革命的历史一政治描绘;比希莫斯形象用以描绘革命的恐怖。尽管如此,王室的政府检查官还是不准这本书出版。这本写于1668年的著作只有在霍布斯死后才得以出版。

霍布斯了解魔鬼和魔鬼学的一些情况,这一点在《利维坦》1651年英文版的第45章和第242页的注释中可以看出。《约伯记》第40章的利维坦在历代文献中作为一个神奇形象为人熟知。不幸的是,关于这种动物的象征运用的详尽历史研究尚付阙如,不过我们知道,比如熟识犹太神秘主义作品^①的博丹在其《魔鬼附体论》(1581年拉丁版,第2卷第6章和第3卷第1章)中就把利维坦说成是一个魔鬼,其力量无可抵挡,其对肉体的满足并不会阻止他出其不意地捕捉灵魂。博丹补充道,所有那些以为能够与利维坦订立契约的人,都应该小心他变化多端的本性,应该认识到难以甚或不可能使他屈从他们。

这些看法清楚表明,仅提及“利维坦”这个名字就会令人想起要求一切的摩洛神(Moloch),或者蔑视一切的傀儡(Golem)这些可怕的亚洲神话。按照犹太神秘主义的看法,利维坦是犹太人的上帝每天要跟他玩上几个小时的巨兽;然而,在千年王国的开始,他被宰杀了,这个王国的有福居民都来瓜分和饕餮他的肉。所有这些都很有意思,可以说是某种共产主义国家理论及其废除国家之后出现无国家、无阶级状态理论的神话原型。

然而,这并非霍布斯的意思。他使用这一形象时既无恐怖,也无敬重。在1651年版的一个关键地方(第87页),他说道:

① Friedrich von Bezold, Jean Bodin als Okkultist und seine Daemonomania, in *Historische Zeitschrift*, 105 (1910), pp. 1ff.; 这篇文章也印在 Bezold 文集中;进一步参见 Rabbi J. Guttman, *Jean Bodin in seinen Beziehungen zum Judentum* (Breslau, 1906), p. 16, 关于 Guttman 对博丹有关血统的断言的校正,见 Emile Pasqué, *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, XIX (1933), pp. 457—62; 同参 Francisco J. Conde, El Pensamiento Político de Bodino, in *Deutsche Juristen-Zeitung* (1936), cols. 181—82。

这就是伟大的利维坦的诞生,用更尊敬的方式来说,这就是会死的上帝的诞生;[我们在永生不朽的上帝之下所获得的和平和安全保障就是从它那里得来的。]

(1668年拉丁版在同一个地方的说法如下:Atque haec est Generatio magni illius Leviathan, vel, ut dignius loquar, Moratlis Dei cui Pacem et Protectionem sub Deo Immortali debemus omnes.)

这个说法与这个形象的本质含义相合。如果霍布斯整个思路在于只是把可怜的人类个体对自然状态的全面恐惧赶入对摩洛神或傀儡统治的同样全面的恐惧,那么它的确是一种古怪的国家哲学。洛克如此反对霍布斯,^①但这一反对并未抓住要害。对霍布斯来说,重要的是要以国家克服封建等级或者教会的反抗权[导致]的无政府状态,要以一个理性集权国家的理性统一体来对抗中世纪的多元主义。如果说这是总体性,那么应当考虑到,这种国家权力的总体性总是与保护和确保公民安全的总体责任相一致,[而且]这个上帝所要求的[公民]服从和放弃一切反抗权,只与他所确保的真正保护相关联。如果保护停止了,所有服从义务也就取消了,个体又重新赢得其“自然的”自由。^②“保护和服从的关系”是霍布斯国家建构的枢纽。所有关

① *Civil Government*, II, 93; 人因为害怕猫和狐狸,就认为被狮子吞食是安全的。洛克所作的这一评论针对的是霍布斯,尽管并未提及后者的名字。

② 故此,在1660年后的复辟时期,霍布斯很难在保守派将他视为一个无原则的机会论者——他曾辩解服从克伦威尔为正当——的指控上为自己辩护。关于这点,参见霍布斯1662年自己的著述:*Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes of Malmesbury*。

于总体性的片面构想都与这种建构没有可比之处。

霍布斯引入利维坦也不意味着打开一扇通往充满进步希望之梦乡的密室小门,而在一些理性主义者那里,象征或意象构成了理性主义的另一面。这种双重性最为著名的例子是孔多塞所描绘的由理性和教育造成的人间天堂(《人类精神进步史表纲要》,1794)。这与霍布斯的基本理论有一些相似之处:生命值得关注,仅就它关乎个体和生物此时此地的肉体存在而言;保障和尽可能延长这种肉体存在则是最重要并且最高的目标。大数学家孔多塞将不朽的问题看作是数学上的无限小问题。他相信在无穷无尽的时间里,通过不断延后年老所致的死亡,最终有可能达到某种尘世的不朽和永生。

在孔多塞的著作中显然可见的是,通过提供公共安全和秩序国家行使其历史任务已经长达一个多世纪。孔多塞因此不再把人看作极端邪恶的、像狼一般,而认为人是善良的、可教化的。在这一时期的理性主义教诲中,国家的强制和教化工作被认为局限于历史,可以期望:有一天,国家会使自己显得多余。换言之,人们已经看到了庞大利维坦被宰杀之日的曙光。

霍布斯完全没有这些想法。尽管霍布斯承认通过强制命令服从、通过教育施加影响的可能性,但他的理论对人性不抱任何远大幻想。正是这种悲观的态度决定了他的理性主义,并强烈地影响了18世纪的启蒙思想,特别是腓特烈大帝的国家学说,后者在更大程度上受霍布斯而非洛克的影响。^①

① Gisbert Beyerhaus, *Friedrich der Grosse und das 18. Jahrhundert* (Bonn, 1931), p. 11. 参见 Tönnies, *Thomas Hobbes, Leben und Lehre*, p. 294, 论及狄尔泰评霍布斯对18世纪数学—科学哲学和从达朗贝尔(d'Alembert)到孔德的实证主义的影响;也参见 Joseph Vialatoux, *Philosophie économique* (1933), p. 32。

契约的建构使得霍布斯为主权代表法人作出了一个法学解释,这个建构并不意味着国家的总体性。有人已经注意到,霍布斯一以贯之的思想中出现的迟疑发生在法学上的关键之处,也即在法律上把国家的基础解释作个人[之间]达成的契约。^① 这个契约被看作是彻底个人主义的;所有的关系和社群都分崩离析;恐惧将原子化的个人聚集在一起,理性的灵光一闪,就出现了关于安全的一个共识。从其结果也即国家来看,这个建构显然不只是也不同于个体订立的一个契约;虽然其结果是达成了所有人与所有人的共识,但在本质上它并不是一个国家,而只是一个社会契约。

此外显然的是,主权代表法人并非经由而是恰在那共识中出现。这个主权代表人远远胜过所有参与者个别意志的总和。无疑,贪生怕死的个体积聚起来的恐惧促成了一个新的强权;但它并不是创造而是确认了这个新的上帝。相对于这一契约的所有当事人以及他们的总和而言,这个新上帝是超越的,就此来看,他显然只是法律意义上的而非形而上学意义上的[上帝]。主权代表人不可能耽搁国家的彻底机械化。它只是 17 世纪绝对王权主义而非“极权主义”的巴洛克式代表观念的时代表达。因为,在霍布斯的理论中,国家不是一整个人——由于主权代表人只是“巨人”国家的灵魂而已——机械化过程不仅没有因为这种拟人化而受阻碍,反而因此而得以完成。这种人格主义因素被卷入了机械化的过程,并湮没于此。国家作为有肉体有灵魂的整体,是一个 *homo artificialis*[人造的人],其本身就是一台机

① F. Atger, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, p. 176.

器。它是人工造就的作品。其材料和制造者(materia et artifex), 机器和机械师, 都同样是人。灵魂也因此变成一台人工制造机器的零件而已。故此, 最后的结果不是一个“巨人”, 而是一台“巨型机器”, 一个庞大无比的机械装置, 它的作用就是保护它所统治和保卫着的人们的肉体存在。

无论是将利维坦的神奇图景展现出来的前台帷幕, 还是这个主权代表人同时表现出来的生气, 都不能改变这样一个事实: 由于霍布斯, 国家变成了一台巨型机器。霍布斯国家哲学的超前影响力正在于其技术—工业革命的特征。它真正的革命特征首先被天生具备伟大历史直觉的孔德(August Comte)认识到。17 世纪诞生并风靡欧洲大陆的这种国家是一件人工作品, 不同于所有早先的种种政治统一体。国家可以被看作是技术时代的最初产品, 是最早的大型现代机械装置, 或者用 Hugo Fischer 的恰切说法来说, 它是 machina machinarum。这种国家的发展为后来的技术—工业时代创造了本质的精神史或社会学的前提, 而后显然, 国家本身就是新时代的典型作品, 甚至可以说是模型作品。正当和法律以及所有其他有关公共生活的概念都被改变了。“实证对我们来说成了价值的源泉。”^① 正当变成实定法, 正当性变成了合法性, 合法性变成了国家机关的实证运作模式。因此, 对于这种合法性来说, 中世纪关于法律观念与制度的所有观念, 特别是封建领属和社会等级的反抗权, 只是需要清除的障碍而已。但是, 和所有这类过程一样, 这种法典化导致了新

① Carl Auguste Emge, *Ein Rechtsphilosoph wandert durch die alte Philosophie* (Berlin, 1936), p. 72.

的算计,并有可能控制这台机器和安全、自由;这样,“法治国家”的一个特定新观念就出现了,其意思在于种种法规有助于国家可算计地运转。所有那些看法在霍布斯的国家学说中都可以见到。

国家理论建构中具有决定性的形而上学步骤在于把国家构想作机械装置。所有后续的发展,比如从机械钟表到蒸汽机到电动马达再到化学或生物过程,都是技术和自然科学思想自身进一步发展的结果,并不要求任何新的形而上学决定。通过机械化那“巨人”,霍布斯从而超越了笛卡儿,对人作了一个极其重要的人类学解释。不过,最初的形而上学决断归功于笛卡儿,在那一时刻,人体被看作是机器,由肉体 and 灵魂组成的人则在整体上被看作是一种智力加一台机器。将这个看法转而运用到“巨人”也即“国家”身上,因此近在咫尺。这由霍布斯完成,不过,如前所示,它导致巨人的灵魂也变成机器的一个零件。一旦具有肉体 and 灵魂的巨人变成了一台机器,逆向转化也成为可能,于是小人也可以变成机器人(homme-machine)。国家概念的机械化也完成了人的人类学形象的机械化。

正如一个机械装置不会具有任何总体性,个人存在的当下性也不可能获得一种富有意义的总体性。“总体性”这个词和概念要有意义,而不变成一个误导的陈词滥调,它就必须依赖一种特定的哲学意义。和 Carl August Emge 一起,我们可以从黑格尔哲学的“有限的无限性”来看待它,在我看来,比起沃格林(E. Voegelin)试图将所有关于总体性的构想追溯到阿威罗伊主义(Averroist)等同部分与整体,这更为准确。^① 此处我们无意开

① Eric Voegelin, *Der autoritare Staat* (Vienna, 1936), p. 23.

始使总体性概念成为可能的其他哲学体系的辨识过程,因此也就无法考虑 Erik Peterson 提出的一个观点,他认为现代的种种“总体”概念,其意完全不在概念而在神话。总体化因此意味着神话化。因此,谢林哲学或索雷尔(Georges Sorel)哲学就与这些总体概念联系起来,因为这些概念与他们的哲学思想有关。无论如何,黑格尔归于主导世界历史的民族的“世俗神圣性”特别恰当地代表了在“有限的无限性”以及内在与超越的典型联系这种特定意义上的总体性。^① 因此,黑格尔哲学中的“世俗上帝”也是一个在场的上帝(*numen praesens*),而不是一个代表。他与霍布斯国家哲学中“会死的上帝”之间没有任何精神渊源。恰恰相反,霍布斯的 *deus mortalis*[会死的上帝]是这样一台机器:它之所以“会死”,因为它总有一天可能被内战或叛乱所打碎。

① H. Welzel 在 *Über die Grundlagen der Staatsphilosophie Hegels* (收在文集 *Volk und Hochschule im Umbruch* 中[Oldenburg, 1937], p. 100)中引用了黑格尔《历史哲学》(*Jubilee Edition*[百年忌辰纪念版]第119页)中的话,按照这句话,诸民族精神的原则仅仅是普遍精神必经阶段的各个片断,那种普遍精神“通过它们在历史中自我扬弃和实现为一种自为的总体性”。Welzel 强调了普遍精神,其代价是黑格尔的民族观念那“阴间般的力量”(chthonic forces)“煞费思量”的特征。我与这种看法并不矛盾,但我不相信黑格尔因此像亚里士多德那样因为“天国领域本身(heavenly sphere in itself)”而是一个阿威罗伊主义者。我的论文付印后,我又看到了两个有关“总体性”问题的评论:Norbert Gürke 在 *Völkerbund und Völkerrecht* (July 1937)中就总体战争概念设定立场,这一立场的起点是一个无视政治紧要关头也即无视战争的政治观念,因而拒绝看到敌人,而且恰恰因此而希望获得一种总体性。William Gueydan de Roussel 以其论文 *Der demaskierte Staat* (见 *Europäische Revue*, September 1936)为德国读者所熟悉,我有幸看到他一篇尚未发表的论文,他在这篇文章中认为,恰是霍布斯中的“机械装置”构想是神话一浪漫的。他还把17—19世纪整个科学表现解释为一个神话,今天的总体化进程仅仅是宏大中立化过程——在其中“总体性”成了“普遍性”的对立面——的一个辩证的必要阶段。

完成了的宗教改革

——《利维坦》晚近诠释疏议

[137] [德文版编者按]施米特的这篇书评于1965年发表在《国家》杂志(*Der Staat*, 第4卷第1期, 页51—69), 讨论英国的霍布斯学者胡德(Francis Campbell Hood)、新教神学家也是巴特(Karl Barth)的学生布朗(Dietrich Braun)、知名天主教教会法学家巴利昂(Hans Barion)的《利维坦》诠释。

1) F. C. Hood, *The Divine Politics of Thomas Hobbes. An Interpretation of Leviathan* (《霍布斯的神圣政治学——〈利维坦〉诠释》), London 1964. Oxford University Press, XII+263页。

2) D. Braun, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth, Teil I: Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes Leviathan* (《会死的上帝或利维坦反毕希莫斯》, 第一编:《霍布斯〈利维坦〉中的基督王制论的位置、意义和功能》), 巴塞尔历史与系统神学研究系列, 编者 Max Geiger, Zürich 1963, EVZ-Verlag, 共300页。

3) Hans Barion, *Besprechung des Sammelbandes, Saggi storici intorno al Papato dei Professori della Facoltà di Storia Ecclesiastica* (《评

“教会史教授们论教皇政治历史”文集》), Roma 1959, Pontificia Università Gregoriana, 载: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* (《萨维尼基金会法学史杂志教典卷》), XLVI, Weimar 1960, 页 481—501)。

胡 德

[138]胡德只以霍布斯自身所言为据。他不愿自以为是地逾越作者自身的理解。因此,他的《利维坦》诠释并非出于大量的、不断膨胀的霍布斯文献,而是严格地局限于可靠的文本。他分析和比较了《原理》(*Elements*, 1640)^①的相互间经常有出入的结构、《论公民》(*De Cive*, 1642 和 1646)、《利维坦》的英文本和拉丁文本(1651 和 1668)。

胡德以其独到的方式推进了由沃伦德(Howard Warrende, *The Political philosophy of Hobbes. His Theory of Obligation* [《霍布斯的政治哲学——义务论旨要》], Oxford 1957)以有效领域以及以义务根据为取向的设问。公民服从主权者法律的义务,其最终根据并不在于臣服契约或者君主从国家臣民那里所获得的授权,也不在于单纯放弃反抗权,更不是直接在于国家强制权力的不可抗拒性。按照霍布斯的思路,真正的、在良知之中亦具规约力的服从根据源于自然权利的戒律,但这种戒律的规约力并非纯然的理性强制,而仅是通过[139]上帝外来的戒命或者圣经之言才具有规约力。

① [译按]这里指霍布斯的 *Elements of law, natural and politic* (《论法律、自然和政治原理》), 1640 年撰成, 1889 年出版。

霍布斯的国家学说乃是其政治神学的一部分。其思想的意义和目标以和平为鹄的,具体而言:旨在结束教派之间的内战,亦即以某种基督教共同体的此岸尘世和平为旨归。不信基督教的共同体,对一个不信基督教的君主(Souverän)的服从义务,这两者令他几乎心无旁骛。君主是一个基督徒;在宗教改革中,梅兰希顿或埃拉斯图^①把君主干脆预设基督徒,这绝非偶然,而且别无他途。如卢梭(《社会契约论》Ⅳ,8)以强调口吻说:“霍布斯乃是 un auteur chrétien[一个基督徒著述家]。”^②霍布斯经常而且明确地肯认:耶稣即基督(*Jesus is the Christ*)。此言在他那里不仅是一个主观认信,而且也是其政治神学思想体系的概念轴心。胡德极为看重此言,[140]它不仅是作为主观表白的私人认信,而且是作为政治教义不可分割的成分的客观思想内涵。他称奥布里^③游谈无根,从而消除了奥布里在霍布斯传记中传达出来的疑惑。同代人的和后来人的无数猜测和怀疑把霍布斯搞成世俗化进程的先锋、反教权主义的前驱、甚至是乔装打扮的无神论分子——对于诸如此类的说法,胡德全然拒斥。

该书为此后的所有《利维坦》诠释奠定了坚实的支点。由于

① [译按]梅兰希顿(Philipp Melanchton, 1497—1560),德国新教神学家;埃拉斯图(Thomas Erastus, 1524—1583),瑞士神学家和医学家。

② 卢梭在 *Lettres écrites de la Montagne*(《山中信简》,1763)中曾解释了他与完成了的宗教改革的关系,而且写得极为清楚、具体,即谈到加尔文的日内瓦宗教改革及其在当地的发展。我用的是载有吉约曼(Henri Guillemin)富于启迪性的重要序言的版本(*Editions du sablier, Ides et Kalendes Neuchâtel*, 1962)。在论及霍布斯与卢梭这个老生常谈的主题时,人们不应一味地无视完成的宗教改革问题与卢梭的具体态度。

③ [译按]奥布里(John Aubrey, 1626—1697),英国文物研究者和作家,以撰写同时代人的传记小品闻名。

严守文本的方法意义深远且令人信服,更由于胡德以无与伦比的方式将其运用于义务、主权、权威这些重要概念,读者对以这种方法分析和澄清霍布斯的其他关键概念拭目以待。考量“敌人”这一概念尤令我挂怀。这对霍布斯对无神论的理解至关重要。因为,无神论分子被定义为上帝的敌人并且受到与此相应的对待:ut hostis ab hoste; hoc est jure belli[按敌人的方式对待敌人;此乃战争法则](《论公民》,II, 14 § 19)。不妨追问下去,倘若政治叛徒或造反派胆敢向君主宣战,亦即:与君主及其敌意公然为敌,[141]并且甘冒跌回自然状态之险,那么,他们究竟在干什么?以胡德的分析风格处理这个问题,或许会令每个对霍布斯有兴致的人所企望。

20 世纪全权主义肇兴,使《利维坦》竟被当作全权主义之宣言,此种当下化实属轻浮。与此相对,胡德严守原文、治学谨然,此举驱人沉静、足堪称道。尽管如此,我们切不可就此止步。不言而喻的是,必须首先搞清霍布斯实际上说了些什么。随之而来的问题便是,其意图究竟何在。回答这个问题则须阐明时代历史。没有哲学—历史的省思,则霍布斯无论自问抑或自答的意旨皆浑然不可解。这也适用于严守霍布斯的著作和体系的内在诠释。例如,放弃考量如下问题是不可能的:在霍布斯那里自然(natural)与人为(artificial)这两个概念如何相互关联。胡德似乎认为,一种受良知规约的服从义务尚需得到自然法(Naturrecht)的支援,因为君主(Souverän)乃是一个人为造作的人身(artificial Person)。事[142]实上,对于霍布斯而言,一种由人的词汇和语言所创造的、从而属于人为的义务,可能意味着更加深刻有力的约束,它无须得到(成问题的)自然的支撑。如果不

对霍布斯义务学说中所含的语言哲学及自然概念加以阐述,则无法回答上述问题。

霍布斯以“利维坦”为题究竟意旨何在?人们对此进行进一步了解的愿望已经强烈到无可复加的程度。在政治神学和神学政治数千年来的固有景观之中,利维坦一直都是其中最为牢靠的形象之一。我曾一度认为,这个标题对于霍布斯只具有文学上的涵义,其巴罗克格调和矫饰派风格不过是出于反讽的意图。在英国,霍布斯的同代人对他不乏批评,诸如布兰豪尔(Bramhall)主教、罗斯(Alexander Ross)以及其他——鲍尔(John Bowle)^①和明茨(Samuel I. Mintz)^②对这些人有所涉及。霍布斯的批评者们显然在拿这个主题开玩笑,或乘机描绘“捕猎巨鲸”——以铁钩钩住嘴巴或者头颅——的画面,或暗示犹太秘宗对千年盛宴——义人享用被捕杀野兽之肉——的期待。然而,在所有玩笑的背后,这一称谓的神话[143]力量一再大获全胜,而霍布斯对语词和名称的意义则了然于胸。作为唯名论者,人类之观念和思想的整个世界对他来说并不是既定的,而是通过话语和语言的 Fiat[决断]创造出来的。柯鲁克(Dorothea Krook)在《霍布斯关于意义和真理的学说》(*Thomas Hobbes' Doctrine of Meaning and Truth*)^③这篇重要的文章中重新指出了这一点:这根植于其思想中的司各特—奥卡姆主义^④路线。

① 《霍布斯及其批评者们》(*Hobbes and his Critics*, London 1951)。

② 《追猎利维坦》(*The Hunting of Leviathan*, Cambridge 1962)。

③ 刊于《皇家哲学院哲学学刊》(*Philosophy, The Journal of the Royal Institute of Philosophy* vol. XXXI Nr. 116, Januar 1956)。

④ [译按]经院哲学家、神学家司各脱(Johannes Duns Scotus, 约1266—1308)和经院哲学家和神学家奥卡姆(Wilhelm von Ockham[或 Occam], 约1285—1347)所代表的学说,二者是中世纪晚期唯名论代表。

当霍布斯将如此摄人心魄的景象置于他的思想建筑之前以引人注意的时候,他知道自己在做吗?像他这样一个睿智、冷静、审慎的人当然能够料想到,这对他那些熟稔圣经的读者会引起何种效应。用这样一个寓意性装饰来扰乱旨在促进和平的政治统一所拥有的美好印象,岂非荒谬之极?如此隐秘的恐怖景象岂非令旨在教化国民的教育大计毁于一旦?这个恐怖的利维坦与可能怀有的旨在暗中进行瓦解的意图(*Unterwanderungsabsicht*)可谓若合符节。

只要人们从利维坦这一方面来观察霍布斯的《利维坦》,总是会涌现出其他新问题。在霍布斯之前的整个[144]犹太教和基督教传统中,利维坦和毕希莫斯这两头巨兽只是根据陆地与海洋——亦即根据土与水两个原素——而不是根据善与恶或上帝与魔鬼而区分开来。在中世纪许多基督教神学家的著作中,与这两种动物有关的陆地和海洋相互对立的意识全然淡化,利维坦与比希莫斯这两个名称也混杂使用。当霍布斯突然撕开利维坦与毕希莫斯之间的巨大对立,使利维坦上升为和平与秩序的象征,甚至上升为有死的上帝,而将毕希莫斯当成万恶之首的标志,当成教派内战的象征,他是否知道自己在做什么?为什么利维坦这个海洋怪兽成为善的象征,而毕希莫斯这头陆地动物被当作恶的象征?按照以往欧洲传统有意识作出的区分,这一传统仍旧是地域性的(*terran*),这也符合将人归属于大地的明确的圣经教义,而海洋则是与人为敌的危险因素。霍布斯只是附带提到作为象征的毕希莫斯形象,而他的利维坦却有死的上帝、巨人、巨兽和完美的机器这四种形象出现,所有这些都不可转用于毕希莫斯。据我所见,[145]对霍布斯的研究并未进一

步深入研究利维坦象征的问题。只有莱尔德(John Laird)^①谈到这个显而易见的^②不一致;他认为,霍布斯自己所示的标题“对抗利维坦的毕希莫斯”只意味着一头陆地怪兽对一只海洋怪兽的优势;人们自然会想到,长期国会^③被当成一头可憎的猛兽,霍布斯那人造的人则反之是一个善意的巨人。莱尔德还提醒人们注意,毕希莫斯在《约伯记》第40章19节被称为“上帝之路的开端”。^④我本人曾在《霍布斯国家学说中的利维坦——一个政治象征的意义及其失败》(汉堡1938)一书中作出首次尝试,还勾画了利维坦政治象征的历史轮廓。在本文结尾我将特别指出这个轮廓的一个重要缺漏。

布 朗

几乎与胡德的《利维坦》诠释同期,巴特的弟子布朗(Dietrich Braun)出版了自己专著的第一部分。书名的全称[146]为《有死的上帝,或利维坦对抗毕希莫斯》。该书以象征的名称指称两大阵营,犹如霍布斯的用法。1964年问世的第一编标题是“霍布斯《利维坦》中基督国王统治论的位置、意义和功能”,由此突显了神学核心。霍布斯期待,地上的基督王国仅当时间终结时才出现。英国内战期间,霍布斯眼中的领袖和战士自认为

① 《霍布斯》(Hobbes, London, 1934, 页367)。

② [译按]长期国会(the Long Parliament),指英国历史上1640年11月3日至1660年3月存在近二十年的一届国会。

③ [译按]德文原文为:Anfang der Wege Gottes。和合本为:“神所造的物中为首”。施米特此处所引德文句子的行文与1980年德国Katholische Bibelaustalt GmbH, Stuttgart出版的德文一致。

是基督王国的公民,对他们而言,基督王国已然来临,而且有迹象表明,它甚至已经是一个有能力进行内战的政治体。在布朗看来,利维坦就是霍布斯所建构和如此称呼的政治体,它体现为四种形象:上帝、人、野兽和机器。英国的长老会信徒(Presbyterianer)和独立派(Independenten)成了毕希莫斯,他们被霍布斯视为攻击者、破坏和平者和敌人。毕希莫斯这个名称并没有明确地转用于另一个敌人——罗马教会的教皇权位(Papismus)。当这位改革宗神学家试图揭露《利维坦》的作者是一个犬儒派时,他站到了毕希莫斯一边。

要从整体上对布朗的书作出最终评判,人们必须等待有望出版的该书第二部分。他将沿着什么方向接续现有的第一部分,尤其他是否以及[147]在多大程度上从神学上深度阐释利维坦这个象征,这自然是作者的事情,是他自己的决定。读者将目击一场激动人心的决斗,但只有当全书完成的时候,他才能够回答下述重大问题:最终是否可以真正一劳永逸地猎杀利维坦,或者,面对他当今的揭露者,马尔麦斯堡的那位老人^①是否能够以相似的方式——用他在八十岁高龄就当时(1668)的反对者布莱姆豪尔(John Bramhall)主教的书《捕捉利维坦》^②所言——对他说:阁下一无所获。

布朗以其方法上的自觉精确表述了自己的神学立场:相信地上的基督国王统治已然肇端。由此出发,他想使自己对霍布斯的理解比霍布斯对自己的理解更好。裹挟着神学上的冲击力

① [译按]指霍布斯,他于1588年出生在尔特郡(Wiltshire)的小镇马尔麦斯堡(Malmesbury)镇。

② *The Catching of the Leviathan.*

和科学上的庄重性,他得出下述结论:霍布斯是反基督教的国家全权主义的犬儒派化妆师。耶稣即基督这一认信,以及霍布斯书中所有听起来遵循基督教和基督性的东西,纯属一派谎言,霍布斯之所以戴上了异教神话的假面,完全是出于全权主义的目的。胡德注意到,霍布斯并不敌视教权。同时应该指出,教派内战时期针对神学家们的著名命令——亦即“神学家们闭嘴!”(silete theologi!)[148]——并非出自霍布斯之口,而是来自让蒂利(Albericus Gentilis)——一位法学家。布朗从中只能看到对他的霍布斯形象的印证。对他而言,《利维坦》的犬儒主义恰恰在于:神学家、教士和布道师不应被封住嘴巴,而应使他们服务于国家;他们应使服从国家法律的义务根植于国家臣民的良知之中。

在布朗看来,这便是一个巨大企图的魔性之所在,即企图给已经开始的基督在尘世的王国强加上一个关于纯粹此岸的和平秩序的异教神话。通过表面上保留着的基督教形式和说法,《利维坦》想以间接方式占有作为一种政治潜力的基督教信仰。它想“从结构上进行渗透”。霍布斯这个伟大的直接论者,这个反对罗马教会的教会 potestas indirecta[间接权力]学说的先锋,贝拉明^①枢机主教的这个著名对手,被布朗以一种出人意料的转折列入间接论者,因为,政治权力的完全直接性只有通过间接利用宗教信仰力量才可能得到实现。这个恶魔绝非要废黜上帝和基督、神学和布道,而是使之成为一体。

① [译按]贝拉明(Robert Bellrmin, 1542—1621),意大利耶稣会士,反宗教改革运动的代表性人物。

[149]所有这些都以令人折服的力量作了表述,现在作为有待证明的结论,即根据这部著作的第一编,就不容改变地成为定论,以致可望出版的后续第二编也许还可以补充新的观点和新的材料,但不可能就《利维坦》诠释提出改变现有结论的新命题。对我们而言,重要的不是批驳布朗。如果霍布斯所说的一切都是意在欺骗,那么,对他的揭露并不意味着对他的理解胜过他对自己的理解,而是在于直接证明一个狡猾蒙骗者的骗局。不过,不可用这种移交检查官的办法而置这位年轻的改革宗神学家的《利维坦》诠释于不顾。它包含着如此多的重要资料和引人入胜的论证,以至于我们在公正地对待霍布斯这一共同追求中,必须记住对这个有争议的哲学家在具体历史定位时的几个特点,以避免作出错误的归类。在霍布斯那里,重要的是实践哲学的问题。人们在否认他有善良信仰之前,最好考察一下他思想倾向的其他可能性;如果说他是一个“实证主义者”,就应注意实证主义在教派内战的环境中对一个道德哲学[150]思想家具体产生的明智的和奉公守法的可能性,他在历经百年之久的争论之后毕竟只盯住唯一目标:和平、停止内战和 *deum colere κατὰ τὰ νόμιμα* [根据法律敬拜上帝](《论公民》, III, 15, 19)。

在思想史上,霍布斯往往被定位为巴洛克哲学家。他把死亡看作一切此岸生存之不可改变的终点,把统治视作权力的表象,从这里面,卡斯纳(Rudolf Kassner)认识到他所具有的本质性和典型的巴洛克特点。在霍布斯的著作中,有些东西隐而不宣,许多东西掩而饰之。我认为,他不可以和笛卡儿一样被称作一个 *homme au masque* [带面具的人],其全部精神存在不只是

larvatus prodeo[带着面具前进]。可是,今天人们一定会将他列入矫饰风格的时代,正如艺术史家和文学史家在文艺复兴和巴洛克之间(1550—1650年)将它作为一个固有的独立时期区分出来一样。属于矫饰派的手法者是政治隐喻和徽标、面具和装扮。今天,当我们意识到矫饰派的特点以后,当从另一种新观点看待以四种形象登场的利维坦这样一个象征,它既作为会死的上帝和巨人又作为巨兽和完美机器而出现。

绘有许多象征性和隐喻性图案的著名的《利维坦》封面,完完全全是[151]政治隐喻。下方中央的利维坦暗示,本书不仅说了许多东西,也隐秘了一些东西。在这一语境中,有必要提一下施努尔(Roman Schnur)的两篇非常有现实意义的论著:《16世纪教派内战中的法国法学家》(*Die französischen Juristen im konfessionellen Bürgerkrieg des 16. Jahrhunderts*, 1962)和《个人主义与绝对王权主义——论前霍布斯时代的政治理论》(*Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes*, 1963)。涉及像霍布斯这样的人,如果谈论面具、伪装和讽喻,不可忽视矫饰风格这个艺术史和文化史上的现象。不然便有一种危险,面具、伪装和讽喻私下变成了[发泄]道德义愤和犯罪指控的手段。要比理解自己更好地理解这样一个时代的一个伟大思想家,决非易事。

此外,还必须回忆一下宗教改革时期的几种教会史学说和著作家,他们关于基督教一不可见的教会与世俗一可见的政权两者关系的构想如此接近霍布斯,以至于几乎不可能将他排除出抗议宗国家教会法的发展进程,而作为怪异的独特现象和隐晦的主体孤立起来。近几年来,德语[152]教会法学文献又提到

了诸如穆斯库鲁(Wolfgang Musculus, 1497—1563)和埃拉斯图这些作者。^①

在穆斯库鲁的著述中,人们发现一些命题,如说:*cura disponendae religionis*[宗教管理司铎]和*potestas in religione*[宗教权力]就其本质而言是作为世俗当局而不是作为 *sacerdotes* [司祭职司] 由上帝转交给摩西和约书亚。穆斯库鲁宁可谈论世俗当局的 *potestas* [权力], 避开 *cura* [司铎] 这个词, 前者是 *potestas disponendi, instituendi* 和 *moderandae religionis* [宗教的管理、组织和协调的权力]。穆斯库鲁的 *Loci communes* [《公共位置》] 1577 年以法语出版, 在诠释霍布斯时, 此书不可忽略, 虽然他自己并不知道这本书, 其思想只是由于埃拉斯图才传布到更广阔的世界。穆斯库鲁首先让布道师明白, 他们有其职位应感激上帝(而不是他们)设立的当局, [153] 他们和任何其他基督徒一样属于臣仆群体。正如维泽尔—洛特所说, 在这里他“在一定程度上彻底思考了在 19 世纪的现代国家才得以实现的所有国民法律平等的问题”(前掲书, 页 109)。不论穆斯库鲁还是埃拉斯图, 大概都会和霍布斯同时代的安立甘教徒一样, 如布莱姆豪尔主教或者罗斯以及其他安立甘派教徒所做的那样, 对

① 穆斯库鲁见于伯尔尼候补教授鲍姆林(R. Baumlin)载于赫克尔(J. Heckel)纪念文集中的一篇论文(1959), 埃拉斯图见于赫克尔的论文 *Cura religionis, jus in sacra, jus circa sacra* [《宗教司铎, 祭祀法、关于祭祀的法》, 载 *Festschrift für Ulrich Stutz* [《施杜茨纪念文集》], 1938) 和维泽尔—洛特(R. Wesel—Roth)的书《托马斯·埃拉斯图——论改革派教会的历史和国家主权学说》(载:《巴登州新教教会史学会会议论文集》, 卷 X V, Moritz Schauenburg 出版社, Lahr/Baden, 1954)

霍布斯表示愤慨,远离他并将打入无神论者或者摩尼教徒之列。^①于是,17世纪便成为 *Athei detecti*[揭发无神论者]的世纪。耶稣会士阿尔多恩(Père Hardouin)在其《揭发无神论者》(*Athei detecti*)中甚至指控帕斯卡(Pascal)和最虔诚的詹森派信徒为无神论者。像培尔(Bayle)、伏尔泰和狄德罗这样的怀疑论者、启蒙思想家和百科全书派在这里轻而易举,无须费多大力气便可以将霍布斯和 Hobbism[霍布斯主义]吸纳进来。

我们在这里所关心的是属灵与属世权力关系的内在逻辑,是在历史环境变换中难以达到平[154]衡的二元对立(Dualismus),这种对立时而偏向属灵,时而偏向属世一边。这在抗议宗内部表现为路德派和安立甘派的国家教会法跟加尔文派教义及实践的差别,这种差别在胡德与布朗的《利维坦》诠释的种种对立中也有所反映。在这里,埃拉斯图主义(Erastianismus)作为学说和思潮是一个典型个案和一种样品。对埃拉斯图而言,将当局权力想象为有别于不可分割的统一体,纯属荒唐。特洛尔奇(Ernst Troeltsch)(参其《基督教诸教会和派别的社会学说》,1913,页736)称他为“正版加尔文主义制造的政治利益翻版”。1589年,埃拉斯图死后发表的著作 *Explicatio gravissimae*

① 为了说明这场狭义上的政治争论,在前文提到的 J. Bowle 的《霍布斯及其批评者们》一书中可见到许多例证;S. I. Mintz 的《追猎利维坦》一书扣人心弦,生动描绘了神学家们和哲学家们所鼓噪的同时代人追猎利维坦的活动;而且,该书理智地表示,反对当今有人给霍布斯打上印记。

[译注]安立甘派教徒(Anglican),安立甘派教会所属信徒,该教会又称圣公会,是英国国教。16世纪英王亨利八世(Henry VIII, 1509—1547),因其离婚请求未获罗马教廷批准而与之脱离关系,并宣布自己是英国教会最高领导,于是,英国教会,即 Anglican Church,成为独立教派,习惯音译为安立甘教会。

quaestionis[《疑难问题分析》]的确讨论了一个 gravissima quaestio[疑难问题]:教会团体或者世俗当局是否有权将教会成员逐出教会,这个问题提出了公开诽谤和社会抵制的难题。埃拉斯图的回答有利于世俗当局。正如赫克尔所说,他“为国家权力的独特品格、统一和全面性所感奋”。裴吉斯(J. N. Figgis)这样的行家认为(见 *The divine right of Kings* [《国王们的神权》], 1934, 页 318),霍布斯的《利维坦》是“完全[155]成熟形式的真正埃拉斯图主义”。埃拉斯图派自然还缺少霍布斯那典型的体系科学的论证和构想。不过,科学性只为霍布斯提供了富有说服力的、在神学家们的争辩中无可挽回地丢失了的证明。

“政治作为独立产生的公共生活元素大喊大叫着通报它的权力要求。”赫克尔在论及穆斯库鲁时作如是表述(《施杜茨纪念文集》1938, 页 285)。实施 1534 年《最高治权法案》(*Suprematie-Akte* [Act of Supremacy])和 1562 年《三十九条信纲》(39 Artikel [The Thirty-nine Articles])法律的英格兰,在推行 *cujus region, ejus religio* [在谁的地方,就信谁的宗教]这一国家教会法原则的德国,为《利维坦》的命题打开通道。对于霍布斯学说的更广泛影响,特洛尔奇也有一段相应的论断(前揭书,页 702):与加尔文派信徒相反,安立甘派和路德宗信徒“善于从霍布斯主义的荆棘丛中采撷葡萄”。将这种区别作为政治神学的一个独立论题加以研究,值得花力气。在我们狭窄的讨论框架内,就 17 世纪来说只须提一下普芬多夫^①就够了。但 19 世纪

① [译按]普芬多夫(Samuel Frhr. von Pufendorff, 1632—1694),德国法学家和历史学家。

和 20 世纪,在具有深刻而普遍影响的最后一个德国法学教师、也即从不引用而且可能也不曾读过[156]霍布斯的路德宗信徒^①那里,仍然表现出一种结构性联系。博肯佛德(E.-W. Böckenförde)在其《德国 19 世纪的宪法史研究》(1961, 页 194/195)中令人信服地证明了,索姆将他清楚知道的政治—社会现实归结到它的原则,即君主国家与资产阶级—自由主义经济社会的对立。“将这个现实归结到它的原则,”博肯佛德继续说,“就是从思想上揭示霍布斯理论中预设为现代世界模式的东西。”在索姆的著作中还会发现其他一些与霍布斯的可比之点,但要对此作详细论述将胀破我们的篇幅。他的《现代国家的社会使命》(*Cosmopolis*[《世界城邦》杂志],1898)一文至少应在这里提一下,因为它提出了一个帝国主义纲领作为解决社会问题的办法,这使人看到了与瑙曼^②乃至韦伯(Max Weber)的尚欠自觉、仍属潜在然而非常有力的联系。

艺术史和文化史上的矫饰风格现象与教会史上的埃拉斯图主义事实,此两者有助于保护《利维坦》诠释免受神话现实化,保护霍布斯免受仓促得出的犯罪指控。就霍布斯而言,全权主义的指控之所以毫无[157]根据,因为这种指控必定无视其国家学说的一个本质的、在法学史上极其有影响的因素,或者更加不公正地把这个因素视为狡猾的骗举。霍布斯是现代法学实证主义的精神父亲,是边沁和奥斯丁^③的先行者,是自由法制国家(Ge-

① [译按]索姆(Rudolph Sohm, 1841—1917),德国法学家。

② [译按]瑙曼(Friedrich Naumann, 1860—1919),德国政治家和神学家。

③ [译按]边沁(Jeremias Bethem, 1748—1832),英国功利主义哲学家、经济学家和法学家;奥斯丁(John Austin, 1790—1859),继边沁之后英国最杰出的法理学家,对英国的法理学和法学教育有深远影响。

setzesstaat)的开路人。他首先极其系统而明晰地阐释了对于自由主义刑法至至关重要的原理: nullum crimen, nulla poena sine lege[无法则无罪无罚]。早在一百多年前,奥斯丁就愤怒地抗议法国、德国甚至英国批评家们的无知和无耻(impudence),他们想把霍布斯塑造成一个绝对王权主义辩护士。腾尼斯^①奉他为现代法治国家(Rechtsstaat)的奠基人,腾尼斯以《自然法》为题于1926年用德文出版了1640年版的《原理》中的“论拥有独立权力者的义务”一章(页199—205),堪称一个“法治国家宣言”。私有财产只有通过法律,而非因立法者而具有神圣性质,这不仅符合霍布斯的思想,而且也是魏玛宪法经典注疏家安舒茨(Gernard Abschütz)所精确表述的彻底法制国家的观点。霍布斯是将[158]个体及其自由置于与财产的基本联系之中这样一种学说的奠基人,如麦克弗森(C. B. Macpherson)形象地指出,这是一种 possessiver Individualismus[占有性的个人主义]的学说^②,只有这样一种联系才有可能确立现代资产阶级的市场社会。在所有对霍布斯有所了解的人们当中,关于他为“全权国家权力的鼻祖”的想象已不再是“流行的观念”。维尔姆斯(Bernard Willms)在他对克洛寇(Christian Graf von Krockow)《和平社会学》一书的评论(*Der Staat*, 2, 1963, 页504)中正确地强调了这一点。

对现代全权主义的恐惧重新激活了利维坦的恐怖形象,并且搅混了对霍布斯的诠释,这在心理学上的确非常容易理解。

① [译按]腾尼斯(Ferdinand Tönnies, 1855—1936),德国社会学家和哲学家。

② 见 *The political Theory of Possessive Individualism from Hobbes to Locke* (《霍布斯到洛克的物主个人主义的政治理论》), Oxford, Clarendon Press, 1962。

然而,即便在人们的思路显然受到恐惧暗示影响的地方,对霍布斯的评判也沿着截然相反的方向各行其道。鉴于近几十年的经验,霍布斯似乎再也没有热烈的崇敬者了,事实却并非如此。恰恰相反。处在第二次世界大战的影响之中,正当德国空袭伦敦的时候,英国历史学家科林乌德(R. G. Collingwood)出版了在霍布斯文献中显得奇特的一部文档。[159]科林乌德作为问答逻辑(question-answer-Logik)的哲学家接近对历史言行的诠释,为此他值得我们感谢和尊敬。他有意识地仿效霍布斯的《利维坦》,写了一本题为《新利维坦》(Oxford, Clarendon Press, 1942)的奇书。在他看来,世界历史是一场文明对抗野蛮的斗争,野蛮的最后历史表现(在萨拉逊人、阿尔比派信徒^①和土耳其人之后)是德国人。霍布斯是某种古典政治科学的创始人。他的思想必须与当今科学的进步相适应而得到继续发扬,正如科林乌德在其《新利维坦》中所作的尝试。霍布斯始终是与野蛮对抗之文明的伟大教师。霍布斯是 most English of English men[英国人中最具英国气质的]。这是就政治生活和社会生活而言的(页 266)。《新利维坦》的引言载有 1942 年 1 月 16 日这一日期。科林乌德强调,他的书并不像黑格尔的书那样是在炮击耶拿期间^②而是在德国人轰炸伦敦的日子里写成的。对他来说,霍布斯的《利维坦》仍然是政治智慧的最大宝库;只有现代战

① [译按]萨拉逊人(Sarazene),中世纪欧洲阿拉伯人的通称,后泛指伊斯兰教徒;阿尔比派信徒(Albigenser),12、13 世纪主要活动于法国阿尔比地区的基督教异端派别。

② [译按]耶纳(Jena),德国图林根州城市名,1806 年 10 月 14 日拿破仑的军队在耶纳战役中大败普鲁士军队。黑格尔曾在 1805—1807 年任耶纳大学教授,经历了这场战争。

争才令我们学到：“霍布斯著作蕴含着的東西比我们想象的”要超出多少。

尽管如此,《利维坦》的神话性恐怖画面足以将霍布斯的名字拖进一个[160]幻想的神话。只有如此,我才可以解释,霍布斯著作中栩栩如生的、强烈的个人主义自由意识何以未能受到注意。他从个体[角度]来区别友敌。在他那个时代的具体环境中,他得出这样的结论:从教会和先知方面威胁着个人主义自由的危险,比起人们所担心的国家世俗当局的一切[所作所为],都更加严重。将其法制国家思想中的这种自由因素解释为欺骗,在我看来完全行不通。霍布斯比任何人都更好地表现了,一个有思想的人在教派内战的恐怖之中如何保持其内在自由。他当时受到各个方面的责骂,被斥为无神论者、摩尼教徒(灵知派)、唯物主义者和伊壁鸠鲁派(原子论者),这恰恰证明了其思想的独立性和自由意识的真实性。^①

就我们的语境——霍布斯的思想定位——而言,现在还有最重要的问题有待[161]澄清:即他在所谓世俗化过程中、在公共生活之日益推进的非基督教化和非神化(Entgöttlichung)中的地位。这是一个分阶段推进的中立化过程,这个中立化最后

① 关于唯物主义的指责,Reiner Specht 在汉堡发表的教授资格论文 *Commercium mentis et corporis*《精神与躯体的交流》,1964)包含着一个重要揭示。笛卡儿的朋友 Hoogeland 医生将理的灵魂看成是一种“超精致的物质”。对此 Specht 评论说:“这是一个距霍布斯比距笛卡儿更近的观点。”他补充说,在这个语境中提出唯物主义看来并不恰当。与唯物主义这个论战性的词相联系的现代的种种联想必然会在这里造成混乱;Hoogeland 或者霍布斯的世界观,即并非以笛卡儿思想从二元论上理解精神世界观“所追求的是另一种旨趣,而不是否定精神”。参见 R. Specht, *Über Descartes' politische Ansicht*, in *Der Staat*, 3 (1964), 页 281 以下。

以方法上的无神论和科学的“价值无涉”(Wertfreiheit)告终,并催生出一个科学—技术—工业文明的时代。在这里,在其巅峰,中立化突然变成了某种始料未及的东西,变成了人们再也无法用“中立性”和“中立化”观念来应对的完全另一种东西。就在挣脱了羁绊而绝非中立的技术中达到其巅峰的这种中立化过程而言,霍布斯占有一个十分独特的地位。我觉得这一点比上文提到的巴洛克或者矫饰风格、埃拉斯图主义和法制国家的自由主义(“占有性个人主义”)这些提示语所指出的历史特点更加具有本质性。

乍一看,霍布斯似乎处于这个世俗化过程,或者更精确地说,处于中立化[162]过程的顶端。他要从科学上、即以数学—几何学的方式论证教会与国家。他要成为政治科学上的伽利略。他因此而出现在导致当今科学文明的整个过程的原点上。这在事实上是怎样的情况,我们将会在下文讨论。以他提出的耶稣是基督这一命题,霍布斯甚至在 19 世纪和 20 世纪的读者心里也会唤起这种印象:他似乎恰恰站在宗教信仰真理中立化的顶端。由于他认为耶稣是基督这一命题足以说明何为基督教,他似乎,至少在基督教范围之内,将罗马和日内瓦以及其他许多教会、教派与派别统一在“耶稣基督”这样一个公认的、中立的分母之上。实际上,他的本意并非如此。在他那里,个体基督教会会在宗教上的统一和特点始终受到维护,因为代表它们的是基督教主权者的独立决断。这便是 *cujus regio, ejus religio*[谁的地盘,谁的宗教];正是由于这个缘故,这并非中立化,而首先恰恰相反,是与教派的对手或者邻国离经叛道之特点相对立的教义实证化(*dogmatische Positivierung*)。

实际的中立化完全是另外一回事。它在教派内战中也有某种相应的和真实的表[163]现,不过,这是在霍布斯以前,而且不在英国,而是在圣巴托罗缪之夜的法国,比如在博丹(Jean Bodin)的《对话七篇》(*Heptaplomeres*, 约 1593)里,只是其中没有关于三个仿制逼真的指环寓言。这在博丹的书中尚属隐微之言(esoterisch)。^① 只是通过莱辛的《智者纳旦》(1799)才变得显白起来(exoterisch),并成为有教养者的共同财富。这个寓言不再是基督内部事务;它将整个基督教中立化,将其作为几个有神论宗教之一,与其他两个有神论书本宗教(Buchreligion)也即犹太教和伊斯兰教一起中立化为一个普遍的上帝信仰。耶稣是基督的命题现在变成可替[164]换的了;例如它现在也可以是:阿拉是伟大的。这可以很容易地推演下去,首先被推演为一种普遍的上帝信仰,继之为一种更为普遍的信仰。由此产生一种无限划一化的运输工具,这种划一化远比霍布斯的耶稣是基督这一命题更有效果。

这种中立化过程的内在逻辑显而易见。每推进一步,它便

① 在博丹的宗教对话,即《对话七篇》里,在第五篇的开头出现一些假苹果,路德宗信徒 Fridericus 为其所蒙骗,其他对话参与者为此而讥笑他。人们将这个情节与关于三只仿制的指环的寓言联系起来,参见 Georg Roellenbeck, *Offenbarung, Natur und jüdische Überlieferung bei Jean Bodin* [《博丹思想中的启示、自然与犹太教传统》], in *Studien zu Religion, Geschichte und Geisteswissenschaft* [宗教、历史和人文科学研究丛书]卷 2(Gütersloh 1964, Gerd Mohn Verlag), 页 38(在这里关于假苹果的段落被称为《对话七篇》的“亮点”)和页 136(假苹果与指环寓言)。Roellenbeck 并未排除与指环寓言的联系,但却强调:“我们讨论的显然是宗教形式的不平等,而非像莱辛剧中那样,是宗教形式的平等。”说得好。博丹大概出于谨慎而未提到三指环寓言,这要么是因为他作为法学家对这种蒙骗方法很敏感,或者因为这个寓言在当时(1513)很容易使人想到三个大骗子的故事。无论如何谨慎是得当的,哪怕是像《对话七篇》这样深奥的作品。

使其不可抗拒性升高一层,一直升高到无所羁绊的技术的貌似绝对的中立性。既然人们仿制的三个指环能够达到乱真的程度,以至于真指环成为多余并从流通中消失,那么,人们无论如何也不会明白,为什么只仿制三只,而不是逐渐地仿造三十只或者三百只并使它们流通起来。最终只剩下了一点儿价值哲学作为认信的内容。在这种情况下,不论人们如何指责已经背上恶名的霍布斯,说他奸诈或者犬儒主义,说他进行恶意讽刺或者使用恶魔般的伪装术,可是他无论如何都没有想要仿制真指环。他的耶稣是基督这一命题正是使徒宣告的核心,体现着整部新约的历史主题和宣道主题。Quis est mendax nisi is, qui negat quoniam Jesus est Christus? [谁是说谎话的呢,不是那不认耶稣为基督的吗? (《约一》2:22)]。

巴利昂

[165]不论胡德还是布朗,都没有重视罗马天主教神学家、教规法学家巴利昂提醒人们记住的本质关联^①:“通过利维坦的神话形象,霍布斯实质上只是将中古教权的基督教共契论(Societas-Christiana-Lehre)颠倒过来”,至于“霍布斯是否实际上以国家中的对立体与其同胞萨利斯伯里(Johannes von Salisbury)的教权共体论(Corpus-Lehre)针锋相对”,这个问题仍悬而未决。

巴利昂评论了肯普(F. Kempf)以《中古世界的教皇权力》

① 见《萨维尼基金会杂志·宗教法规卷》(Savigny-Zeitschrift, Kan. Abt. Bd. 46, 1960, S. 500),卷46,1960,页500。

为题的文章,上述问题则出现在其长篇大论的末尾。肯普的论文探讨了乌尔曼(Ullmann)的《中古教皇政权的增长》^①一书,该书认为,教士专权的一元论诉求(它取消了独立的尘世权力所倡导的二元论)自西罗马帝国沦亡以降——亦即自公元5世纪以来就得到有效的实施,该书并未将这种统治局限于提出普遍统治诉求的中古晚期,关于这种诉求的著名文献见于教皇波尼法修八世(Bonifazius VIII.)于1302年11月8日所发布的《唯一圣者》(*Unam Sanctam*)^②诏书。

[166]若要恰切判定霍布斯学说之渊源,对《利维坦》的诠释必须看到,霍布斯虽然使用现代科学的论证,但其原因仅仅在于,其他任何一种明晰论证的可能性都遗失在神学争议之中了。霍布斯的目的是数学和几何学;他所谋求的乃是基督教共同体(*Gemeinwesen*)的政治统一,是关于“教会及俗众的共同体的实质、形式和权力”(Matter, Form and Power of a Commonwealth ecclesiastical and civil)的思想体系的透明结构。他的思想史作为绝非自然科学一类。他既非大数学家,亦非物理学家,根本不是这类自然科学理论意义上的哲学家。他的科学成就完全在于其实践哲学(*philosophia practica*)。他认识到,在纷争上升为具体的自我捍卫(*Selbstbehauptung*)问题时,属灵的教会与尘世的政治之间的任何权限纷争同时是政治的纷争,所以,不论对宗教、世俗和混合体(*res mixtae*)作多么明察秋毫的区分,这场争辩都不决定于此,而只能在形式上得以决定,也即通过回

① *The growth of papal government in the Middle Ages*, London 1955.

② [译按]有人根据此文内容译为“论教会至一与权力诏书”。

答形式上的问题: *Quis judicabit?* [谁作决断?]

因此,罗马教会所作的所有形而上学的、道德—神学的、自然正当的(*naturrechtlich*)和教典—法学的区分最终[167]对这个问题的回答是:正是作为更高权力的属灵权力负责回答“谁作决断?”的问题。从实际结果上看,直接和间接的属灵事务的区别首先意味着:只要对具体事件的生存意义上的旨趣足够强烈,就由属灵权力做出决断。霍布斯的划时代意义在于,他从概念上清楚地认识到了属灵决断权(*Entscheidungsanspruch*)的纯政治意义。他以史无前例的确信从形式上提出问题,使主权决断纯然非此即彼的性质不容规避。他认为所有调和与迁就都是掩盖或纯然的推延。如此,他理解了在整个中世纪尚未达到明确概念的间接决断权和其中所包含的决断权垄断。博丹以他的主权学说只是从实践—法学的层面上打破了这种巨大的垄断,而抗议新教教会及教派要么只是谋求应急的权宜之计,要么把政治能量显现在接替罗马教会的决断权垄断上。索姆(*Rudolph Sohm*)在其《教会法》以“宗教改革”为题的第三章(页 460—657)[168]对这种处境所作的描述具有完全的历史真实性,这种描述独立于他所提出的更著名的命题:教会的属灵本质排斥教会的任何法权秩序。但其全部观点来自霍布斯的《利维坦》,即通过不可避免的、一再重现的问题:谁作决断? (*Quis judicabit?*)

谁作决断? 这个问题主宰了霍布斯的思想。它作为决定性因素反复出现,要么公开追问做出最终决断的机构,要么提出 *Quis interpretabitur* [谁来解释] 的问题。这一问题追问具有法权效力的、亦即不可上诉的并因而绝无错误的解释者或解释机

构,而非探究其实质。可见,它是形式上的而非内容上的问题。尽管如此,它却并不具有数学和几何学或者一种功能主义科学性意义上的科学性。它始终是彻底哲学—实践的、道德—法学的,它坚持追问的是做出最终决断的拥有主权的法人。For Subjection, Command, Right and Power are accidents not of Power but of Persons. [因为征服、命令、正当和权力乃是人的事情,而非权力的事情。](《利维坦》,第42章)

一种特定的人身论(Personalism)将霍布斯不仅与任何自然科学的科学主义(Scientism),而且与任何神话自然主义区别开来。关于这一点,早于1922年在[169]“主权概念社会学与政治神学”一文(载Melchior Palyi所编《韦伯纪念文集》卷二)和《政治神学——论主权学说四章》(1922年第一版、1934年第二版)一书中就明确讲过了。这段提示在我们讨论的语境中有必要重述,因为如果不抓住实践哲学、亦即法学问题这一核心问题,就不可能解决相互抵牾的《利维坦》诠释的混乱状况。在霍布斯看来,哲学还不是单纯的数学的或物理的自然科学理论。霍布斯仍然处于自11世纪以来在罗马教会中发展形成的思想传统之中,这个传统部分在神学—形而上学的、部分在教典—法学的思考过程中臻于完美。后来在新教主义内部,在英国圣公会(Anglikanism)和路德宗关于当局的学说中,就宗教与世俗、内在与外在、可见与不可见这些相互交错的差别进行了历时百年之久的讨论,直到最后,在霍布斯著作中关于国家学说的清楚的反题冲破了罗马教会的决断权垄断。这个反题堪称“完成了的宗教改革的体现”。它是在教派纷争的战火中成熟的一个时代成果,在这个时[170]代,从中世纪角度来看,改革权(jus refor-

mandi)成为至高特权,从(恰恰由此而正在产生的)现代国家角度来看同时也成为主权法(Souveränitätsrecht)。换言之,它是一个特殊的神学—政治时代的果实。^①

霍布斯以“形式”与“质料”的必要分离为现代自然法(Naturrecht)开辟了道路。在康德看似超越了前康德自然法的东西所包含着的内容,如伊尔廷(Karl-Heinz Ilting)正确指出的,“并没有不为《利维坦》作者所知的东西,而是恰恰揭示出其哲学深度”。^② 不过,霍布斯并非现代意义上的科学主义者,因而也不是圣西蒙追随者、工业主义者和技术至上者。谁将现代科[171]学主义视为现代全权主义的起因,并进而指控霍布斯为

① 宗教改革运动被 Jean Guitton 理解为一种——有别于阿里乌派、回教、迦他利派等其他“异端和危机”的——特殊的神学—政治危机(*Le Christ écartelé: Crises et Conciles dans l'Église* [《受难的基督——教会内的危机和教谕》], Paris 1964, Librairie academique Perrin)。

② K-H. Ilting, *Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit* (《霍布斯与近代实践哲学》), in *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* (《戈勒斯学会哲学年鉴》), 卷 72, 第一分册, 1964, 页 84—102。伊尔廷才华横溢且富有说服力——除了最后三页, 在这里以“形而上的基础——作为绝对主宰而死亡”为题, 像布朗的文章一样, 谴责邪恶的霍布斯“几近露骨的犬儒主义”和“欲盖弥彰的不诚实”, 《利维坦》的最后一部分(第四编: 黑暗王国)的内容本来是激烈反对当时英国的神学—政治敌人、反对罗马教皇教会的论战, 伊尔廷却强加给它一个罪恶意图: “指责”所有宗教和哲学为“黑暗王国”, 将整个的“人类精神性生存作为牺牲供奉给巨大的利维坦”(页 101)。我觉得, 在这最后三页, 哲学家让位于神学家了。不过, 即便神学家也应看到, 霍布斯任何时候都没有失去个人自由意识。“霍布斯的立场往往被诋毁为极权式的, 其实却是理性的, 他认识到, 主权原则的基本意义在于, 主权是法的安全的建制和对个人的保护。” Günther Rohrmoser 也这样看, 参见其 *Hegels Lehrer vom Staat und das Problem der Freiheit* (《黑格尔的国家学说和自由问题》), 载《国家》3(1964), 页 403。即便将霍布斯的劳动者看作自己的财产的“占有个人主义”(Macpherson 语), 也扯不上“极权主义者”。

全权国家的思想原祖,谁就搞错了。提出这种指责者首先是维亚拉图的书。^① 维亚拉图视霍布斯为腓力(美男子)和巴耶昂、诺加雷^②和奥卡姆这些墨守陈规者的继承人(页169)。这种联系早已人所共知。它在这里被维亚拉图用于论战目的,以便从罗马天主教立场揭露霍布斯是一个全权主义者。他们之间不无关联,但不可简单地被用于论战—护教目的;同样也不是以作为历史登记在案,作为展示历史变化的万花筒。[172]诚然,霍布斯想以“一种国家的对立学说”对抗罗马神学的教权共同体论(Corpus-Lehre)。但是,他在这项工作中发现主宰着一切的问题:谁来决断?这个问题必须被看成为霍布斯思想体系的轴心,并具体地置于其实践哲学的中心。^③ 任何其他安排将会把他的表述变成对迥异于他的自我提问的回答。这违背问答逻辑的原则,并使霍布斯诠释受到来自利维坦神话的不容抗拒的引诱。

于是,维亚拉图便使霍布斯的《利维坦》成为现代科学主义、实证主义和自然主义的起因,成为涂尔干(Emile Durkheim)的社会学及其科学性垄断要求的鼻祖,而科学性本身却又被认为对全权主义负有责任。这发生在1935年。几年之后,薇依(Si-

① J. Vialatoux, *La Cité de Hobbes, Théorie de l'Etat Totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation* (《霍布斯的〈论公民〉:全权国家的理论—论自然主义的文明观念》), Paris-Lyon 1935。

② [译按]腓力(美男子)(Philipp der Schöne, 1268—1347),法国国王;巴耶昂(Ludwig von Bayern, 1283?—1347),罗马—德意志帝国皇帝;诺加雷(Guillaume de Nogaret, 1260—1313),法王腓力(美男子)的最得力的法律顾问。

③ 关于“霍布斯晶体”(Hobbes-Kristall)和他的五个体系轴心,见 C. Schmitt, 《政治的概念》, Berlin 1963年版,页122。霍布斯晶体表明,实证主义并不排除超验性(同样,超验性也不排除实证主义)。

mone Weil)完全将现代的科学性看作[173]全权主义的原因,当然并未归因于霍布斯,而是来自她自己有切身体会的现代科学性和全权主义此两者的认知。晚近,穆尔让(Jacques Mourgeon)虽然拒斥全权主义,^①却称颂霍布斯^②是一种政治科学的首位思想家,是首位讲求科学的“政治学家”(Politologen),其体系上的严谨和推理逻辑不再是神学,也不再是哲学,而是现代意义上的科学。

事实上,霍布斯并非科学主义者,也不是技术至上论者。他的思想从本质上并不适合科学技术文明时代,甚至与之格格不入,这恰恰因为像霍布斯提出的“谁来决断?”这样一个问题与技术的“事物规律性”大相径庭。这种事物规律性自身之内合乎逻辑的功能主义消除了人为决定这样一个观念;而且它完全“自动地”这么做,出于其自身的“逻辑”而无须任何专门的决断。在这个领域讨论“决断”是荒唐的,这正如人们想把当今交通繁忙的街道上不断变换的红绿灯信号幻想成一系列“行[174]政行为”,幻想成一些决断,以便对它们作法学上的设想并将它们列入过时的行政法体系——,这完全是不科学的,这只是天真的拟人化。

如果这在非政治性的交通法之内显而易见,对于政治领域岂不更加明显!在科学文明中,人们可以跟着薛尔斯基(Helmut Schelsky)大谈由高度复杂的事物规律为其规定着完成政

① 见《霍布斯的〈利维坦〉中的全权说》(*La Science du pouvoir total dans le Léviathan de Hobbes*)。

② 载 *Annales de la Faculté de Droit de Toulouse* (《图鲁茨法学院年鉴》), II, 1963, 页 281—417)。

治使命的办法的“政治家们的假想决断活动”。^①很好。这种事物规律性规定着解决办法,即规定着答案。不过,它自身却提不出任何问题,尤其提不出霍布斯的“谁来决断?”这一问题。不论多么完善的自动控制机器都不可能靠自身提出霍布斯实践哲学意义上的“谁来决断?”问题。对于自动作出解答的机器,“谁作决断?”或者“谁作解释?”这个决定性问题变得更加清楚,即成为“谁提出问题?”(Quis interrogabit?)。这就是谁提出问题并且为不知决断为何物之机器编写程序的问题。

霍布斯所回答的问题针对属灵与属世权力之间[175]具体的历史对立,我们的评论理应说明巴利昂关于索尔斯伯里(Johannes von Salisbury)的言简意赅的提示。奇怪的是,胡德在他仔细引用可靠的霍布斯文本时竟没有将间接权力(potestas indirecta)概念作为他自己讨论的题目。否则他就会碰上一再出现的“谁作决断?”、“谁来解释?”的问题了。霍布斯反对这种间接权力学说时所表现出的激情——姑且不用无情这个词,其原因在于,他认为它从根本上是把水搅浑和模糊界线,使争论永无休止。谁如果首先要像霍布斯理解自己那样去理解他,便不可能绕过这个问题。与此相反,布朗在其已出版的论利维坦之书的第一编中,则过分看重反对毕希莫斯的斗争,因为它象征着英国新教的内战,而且没有将反击当时英国的尘世敌人罗马教会这条战线包括在其象征表述之内。与胡德或布朗相比,对索尔斯伯里的回顾则有助于正确地定位霍布斯的《利维坦》及其真实

① 见《科学文明中的人》(*Der Mensch in der Wissenschaftlichen Zivilisation*), Köln/Opladen, 1961, 页 28。

的问题提法。

在这里重要的首先是间接权力学说。霍布斯主要[176]从贝拉明主教所表述的内涵上反对这个学说。“间接”居然能够成为主导的宗教法规学术语,这表现了它在中世纪已经在多大程度上行之有效并抵销着诸独立权力的二元对立。为说明这一点,巴利昂引用了希斯潘努斯(Vincentius Ilispanus)(前揭书,页492),后者对 *non intendimus iudicare de feudo* (这就是说,教会并不就封建法的世俗问题,而只是就 *de peccato*,即就罪进行审判)这个惯例解释说: *Directe, sed indirecte cognoscendo an peccet, et inducendo ad penitentiam* [直接还是间接地审判罪行,都旨在让罪人悔罪]。贝拉明不会不承认这个中世纪盛期对二元论提出质疑的间接权力观。

一元僧侣统治学说的政治神学建立在下述考虑的基础之上:如果人人服从教会的神性真理,世俗当局的利益便成为多余之物(参巴利昂,前揭书,页500)。这种思考本质上属于索尔斯伯里(Saresberiensis)^①的政治神学。他将 *res publica* [国家]看成是一个统一的 *Corpus* [躯体],其灵魂是教士,其武装的臂膀是士兵,其双足则是农民。与这副躯体相对立的是来自恶魔之国的邪恶者的唯一躯体(*corpus unum*,见 *Policraticus*,卷6,第一章)。邪恶者的唯一躯体依照《约伯记》的利维坦—毕希[177]莫斯画面得到了生动描绘,这时利维坦和毕希莫斯已经不再有任何区别。邪恶者构成了这个凝结在一起的躯体;他们相互帮助, *quia convenuerunt in unum adversus Dominum et adversus Chris-*

① [校注]施米特这里用了索尔斯伯里名字的拉丁文拼写。

tum ejus[因为他们结合为一体对抗主和对抗基督]。

对利维坦形象的醒目召唤见诸这样一份文献,它是记载属灵的教会权力与尘世的政治权力之间的斗争的浩瀚文献之中的一种,这在霍布斯诠释中理应赢得比以往更大的关注。这种关注在我关于利维坦象征的历史概述(1938)中付诸阙如,这是一大缺憾,我在这里不可能按照这种用法的含义作事后的弥补,但又不可以对此保持缄默而不置一词。

利维坦这个远古政治神话即便在今天仍然影响巨大,足以诱惑霍布斯诠释家们偏离其实质性主题并将霍布斯本人变成一个神话形象。这种神话化在 19 世纪中叶通过科学实证主义宗教的创始人孔德(Auguste Comte, 1798—1857)达到第一个高潮。孔德将这位出生于马尔麦斯堡的哲学家奉为新宗教的教父,并用金色字母把他的名字写入科学时代的圣徒历书。方向相反的第二个高潮[178]在现代全权主义的影响之下出现。这时,霍布斯被认为对这种全权主义的恐怖和残暴负有责任。至于今天是否又有可能重返霍布斯诠释的实质问题,这只有在进一步的讨论过程中方见分晓。胡德的著作或许是个可喜的征兆;可望出版的布朗的专著的第二编也许会帮助我们摆正圣经的利维坦形象与它在政治上被大量利用这一情形的关系。因为,“只有霍布斯的利维坦才是已完成了的宗教改革运动的表达。”

论施米特的“利维坦”

马什克 著

谁能剥下它的外衣？谁敢伸手进它的上下牙齿之间？

——《约伯记》，41:5

施米特的《霍布斯国家学说中的利维坦》出版于 1938 年 7 月，即在并没有“为我们时代带来和平”（张伯伦语）却为第二次世界大战开辟了道路的慕尼黑协议^①签订数月之前。这场使政治原则因与消灭原则巧合而在交战国眼前消失的战争证实了施米特的命题：作为一个“具体的受某一历史时期制约的概念”^②的国家之终结时刻已经到来。在交战国内部，保护与顺从的几

① [译按]慕尼黑协议：德、英、法、意于 1938 年 9 月 30 日达成的允许德国吞并捷克斯洛伐克苏台德地区的协议；张伯伦（Chamberlain）为当时英国首相。

② 参见 Carl Schmitt, *Staat als ein Konkreter, An eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*（《国家：一个具体的、受某一历史时期制约的概念》），1941, in *Verfassungsrechtliche Aufsätze*（《宪法条文文集》），Berlin 1958。

何学早就遭到破坏,尽管其方式各不相同,种种社会势力占据了国家机器。因此,欧洲国际法的利维坦们已经不再相互对立,由于敌人仍然是 *Justus hostis*[正当的敌人],一个正当的、不应魔鬼化的、人们承认并可与之缔结和约的敌人,敌人现在被宣布为应斩尽杀绝的罪犯,各以其具体情况被宣布为人类的、种族的或阶级的敌人,从大地上消灭这种敌人是人类、种族或阶级的更加伟大的荣誉。^①

利维坦是对间接权力多元论中即将来临之内战的遏阻。*Jus Publicum Europaeum*[欧洲公法]旨在规范和限制诸利维坦的国家间战争。如果诸利维坦遭到破坏,如果残存下来的只有执行机构,即军队和公安、管理机构和司法,那么,具有法律形式的对抗性战争就变成了在民族国家伪装下的内战各方以其第五纵队、血腥的传教活动、屠杀平民和改造措施来发起的全面动员。政治的道德化汇合为对心灵的恐吓和控制。

霍布斯与施米特的相近还在于,^②前者奠定了近代国家的理论基础,后者为近代国家开具死亡证明。在与这里提到的书同时发表的《转向歧视性的战争概念》(*München 1938*)一文中,施米特概述了国家死亡这个可预料的后果。

① 参见 C. Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum Europaeum*《欧洲公法国际法中的大地法》,Köln 1950。关于这种发展的意识形态方面见 Hanno Kesting, *Geschichtsphilosophie und Weltbürgerkrieg*《历史哲学与世界内战》,Heidelberg 1959,和 Roman Schnur, *Weltfriedensidee und Weltbürgerkrieg 1791/92*《1791 和 1792 年的世界和平理念与世界内部》,载 *Der Staat*《国家》,1963,页 297 以下。

② 参见 Helmut Rumpf, *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*《施米特与霍布斯》,Berlin 1972。

1937:风平浪静的一年

施米特的《利维坦》虽然在结尾处留下“但是”程序的表述，却仍然是一本基调低沉、几近绝望的书。它写成于1937年，这在欧洲对于敏感的人是预兆不祥的风平浪静的一年。希特勒在1937年1月30日宣称，突发事件迭起的时期已经结束，和平是帝国的至高目标。可是，这一年的4月还在讨论普遍和平会议的计划，而到11月希特勒便向担任领导职务的将军们解释他的作战计划了。^①虽然民族社会主义^②的帝国已经巩固，经济危机得到克服，民族社会主义在德国的政敌也表示首肯的目标都达到了：占领莱因兰、并入萨尔、撕毁凡尔赛和约。然而，就在同一年，格德勒和沙赫特^③辞职，“保守的合作”(J. Fest语)要求政权稳健和自我改革的希望随之成为过眼烟云。党卫军(SS)与警察的联合已经体制化，安全机构获得广泛的特权，希姆莱的影响不断增长。希特勒在国外日渐提高的声望——表现在1935年6月的德英海军协议和1936年柏林奥运会——可使他轻而易举地排除仍在妨碍自己的力量。

1936年底，施米特被免去德国法学界护法者联盟(BNDI)

① Friedrich Hoßbach, *Zwischen Wehrmacht und Hitler* (《国防军与希特勒之间》), Wolfenbüttel 1949。

② [译按]Nationalsozialismus, 旧译为国家社会主义, 近几年来倾向于译为民族社会主义, 且更贴近原义。

③ [译按]格德勒(Karl Friedrich Goerdeler, 1884—1945), 德国保守派政治家, 辞职前为莱比锡市长; 沙赫特(Horace Greely Schacht, 1877—1970), 德国财政专家, 辞职前为德国经济部长。

高校教师部领导的职务。在 1933 年以前,他作为唯一一个知名魏玛国家法学者认为,禁止民社党(和共产党)在宪法条文上是可以成立的;因为民社党违背“赢得内政权力的机会平等原则”;它参与议会体系只是为了通过合法革命而消灭合法性。在施米特看来——与诸如安舒茨(Gerhard Anschütz)或凯尔森(Hans Kelsen)这类具有较好民主声誉的国家法学者相反——宪法不可无限地修改;它是维护资产阶级法制国家的一个决断。施米特 1932 年 7 月发表的《合法性与正当性》一文,对其招致民社党人的攻击也具有关键作用。施米特在文中作了多种解释,如说,“人们理所当然地只能将平等机会给予那些可以确信其本身也给予他们这种机会的人”,或者说,宪法规定的本义并不是“开创一种消灭应由宪法确定的秩序系统的方法。如果说一部宪法规定着修正宪法的可能性,它并非要以此提供一种消灭自己的合法性的合法方法,尤其不会提供摧毁自己的正当性的正当手段”,^① 这些解释是十分清楚的。1932 年 7 月 19 日,施米特在发表于施莱歇尔^② 的机关报《每日评论》上的文章《对合法性的滥用》态度更加鲜明。文中说:

谁在 7 月 31 日为民社党人争取多数——虽然他并非民社党人并将这个党视为较小的恶——他是在干蠢事。他就为这个在世界观上和政治上完全不成熟的运动提供了修

① C. Schmitt, *Legalität und Legitimität* (《合法性与正当性》, München/Leipzig 1932, 页 37、61。

② 施莱歇尔(Kurt von Schleicher, 1882—1934), 魏玛共和国最后一任总理, 1934 年遭希特勒的党卫军杀害。

改宪法、实行国教制(Staatskirchentum)、解散工会等等可能性。他由此而将德国完全交由这帮人支配了。

因此,1933年4月24日授权法案颁行之后,施米特转而支持民族社会主义便令人大感意外。尽管如此,这也并非完全不可思议,因为,授权法案奠定了新的合法性基础。可是现在,即1937年失去党内职务以后,施米特处于一个极其危险的境地,这样的时刻相当于预示着暴风雨即将来临时的风平浪静。

施米特的《德国法学家报》主编一职也成为多余,因为,这份报纸被强行与《德国法学科学院杂志》合并。^①1936年12月10日,施米特受到党卫军机关报《黑衣军团报》猛烈抨击,这在当时已经意味着生命危险。^②1937年1月8日,在秘密的“世界观情况通报”^③里,“受元首委托监督民社党全部思想和世界观教育的负责人”对施米特作了一个要命的鉴定。在这件事上,恰恰是

① 参见 Hasso Hofmann, *Legitimität gegen Legalität — Der Weg der politischen philosophie Carl Schmitt* (《正当性反对合法性——施米特的政治哲学道路》), Neuwied 1964, 页 199 以下。

② Es wird immer hoch peinliche! (《仍然令人感到为难!》), in *Das Schwarze Korps* (《黑衣军团报》), 1936 年 12 月 10 日。我未能看到该报早些时候发表的论战文章 *Eine peinliche Ehenrettung* (《令人为难的挽回面子之举》)——1948 年 11/12 月的《德意志评论》写道:“我们都记得,谁要是被《黑衣军团报》点名——这种作法完全是故意的——他在第二天就会被捕,交付盖世太保的凶杀案审判庭。”

③ 胶印版通报。这个机构还编辑出版 *Bücherkunde* (《书讯》)。该杂志 1937 年, 页 498 载有 Merzdorf (化名?) 的一篇文章: *Nur ein Instrument* (《仅仅是个工具》), 行文近似《通报》(罗森贝格的机构编)。

[译注] 罗森贝格(A. Rosenberg, 1893—1946), 纳粹政权的理论家, 是受委托监督思想和世界观教育的负责人。

流亡报刊为之提供了材料。报人古里安(Waldemar Gurian)在魏玛时代是施米特最忠诚和最崇敬的学生,^① 1936年,他在瑞士卢塞恩主编一份《德国通信》,此报经胶印偷运进德国。在民社党人(Nationalsozialiste)看来,这家报纸上津津有味地传播的“罪孽”足以让施米特死定:施米特对纳粹运动或者对种族理论的真实看法,他与天主教的密切联系,或者以往与犹太人和马克思主义者的友好交往。在这里,古里安散布的流言比较高级,不外乎说施米特是个“机会主义者”,^② 令人奇怪的是,他本来有一副理论头脑,却没有分析过施米特1937年以后写的文章(除了

-
- ① 关于古里安,见 Heinz Hürten, Waldemar Gurrian — Ein Zeuge der Krise unserer Welt in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts(《古里安:20世纪上半叶世界危机的一个见证》),Mainz 1972, in H. Hurten 编, *Deutsche Briefe 1934—1938. Ein Blatt der katholischen Emigration* (《1934—1938年德国通信——天主教流亡者的报纸》)合订重印本两卷,1969年 Mainz。
- ② 如果某个人被民社党人、保守派、天主教徒、自由派、社会民主党人和共产党人骂成“机会主义者”——从中可能得出什么结论呢?在这一点上,霍布斯和施米特的命运相似。可参见 Helmut Schelsky, *Thomas Hobbes. Eine politische Lehre* (《霍布斯:一种政治学说》),Berlin 1981,页5(1980版前言):

霍布斯不仅在学术上是施米特最喜爱的作者……而且……在与国家政权的关系上也经历过施米特的学术命运和个人命运……由于他支持统治者,而同时又要求统治者服从施政之准则性的、法律的和哲学的规定,他作为一个学界的温克尔里德(Winkelried)成为知识界反对派的公开论敌,而同时又由于他提出的准则的前后一致性使所谓受到支持的统治者感到头痛。这必定使他受到来自两个方面的迫害和批评……

[译注]温克尔里德,据称为瑞士的一个农民,他在1386年7月9日反抗奥地利入侵者的塞姆帕赫(Sempach)战役中将敌方众多投枪引向自身,使敌方阵线出现缺口,瑞士人得以突进战胜敌人。这里暗喻施米特成为众矢之的。

一篇短文)。^① 他仅满足于自己所掌握的资料,1935年7月19日,他在(这份流亡)报纸上抱怨说,大概党卫军太手软或者干事拖拉:“党卫军的机关报为什么不点施米特的名?”1936年12月24日,古里安这位诚笃的基督徒终于感觉到了真正的节日快乐:“施米特走在流亡还是进集中营的路上?”^②

党卫军的攻击

《黑衣军团报》像《观察》一样,耐心地部分重复流亡者提示给他们的东西。尤其《观察》更为全面地揭示了施米特对民族社会主义在政治上和理论上的危险性。让我们在这里设法同时根据其他来源和思考作一粗略描述。

1. 施米特的《罗马天主教与政治形式》1923年发表,1925年重版,此时被《观察》用作提出下述命题的依据:施米特想藉助其中立的政治概念(政治没有自己的实质;它可以取之于任何一个生活领域)将教会的思想元素“偷偷塞进”民族社会主义。施米特描述了历史上一再出现的情况:“随着政治情况的第一次变化,所有原则表象看来都变了——除了一种原则,即天主教的权力。”在《观察》中,这种说法被用来类推施米特是个明显的机会

① 见古里安, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789/1914* (《1789—1914年法国天主教的政治和社会思想》), Mönchengladbach 1929; *Die integrale Nationalismus in Frankreich* (《整合的法国民族主义》), Frankfurt 1931; *Der Bolschewismus* (《布尔什维主义》), Heidelberg 1931。参见 P. Müller (即古里安), *Entscheidung und Ordnung* (《决断与秩序》), in *Schweiz Rundschau* (1934/35), 页 566 以下。

② 《德国通信》卷一, 页 466; 卷二, 页 510。

主义者。首先是硬说,施米特明明毕生反对任何形式的 *potes-tas indirecta* [间接权力],却想帮天主教谋求凌驾于民族社会主义之上的至高统治地位。施米特坚持,神学与政治思考的前提具有方法论的关系,《观察》则把这说成在为一场僧侣阴谋提供思想基础:

政治规定着敌友决断的紧张度。但什么是敌人和朋友,首先在于神学的思考前提。神学才使得秩序有价值,因此神学位居政治之上,运动、国家和人民只是政治的从属部分。(《观察》,页 12)

天主教评论家们对施米特著作的几篇正面评论,被用作“证明”。这种解释颠倒了施米特的理论,几乎不值得关注。不过,人们不难具体设想到,《观察》的这种说法对其党的机构会产生什么影响。

2. 施米特写过一篇关于魏玛宪法起草人普鲁斯的文章^① (Tübingen 1930),此时,《黑衣军团报》把这篇文章当成施米特是实在的亲犹太主义 (Philosemitismus) 和忠于魏玛宪法的证据,类似的证据还有,施米特在一段时间与埃斯勒 (Fritz Eisler, 1914 年阵亡,《宪法学说》便是献给他的)、布莱 (Franz Blei)、考夫曼 (Frich Kanfmann)、鲍恩 (M. J. Bonn)、赫勒 (Hermann Heller) 等 (犹太) 人的好交情。施米特与犹太人的友谊被与施米特 1933 年对民族社会主义的看法联系起来:“在普鲁士一民

① [译按]普鲁斯 (Hugo Preuß, 1860—1925), 德国法学家, 魏玛宪法主要起草人。

国案^①中,施米特与犹太人雅可比(Jakobi)站在一起[原文如此!],为反动的施莱歇尔的过渡政府辩护。”

3.《观察》不仅把《合法性与正当性》一文(München/Leipzig 1932)当作企图对共产党施行党禁,也有理由当作其企图对民社党颁布党禁。在这里,加重施米特罪责的又是他与犹太人的交往:

……施米特反对民社党,他想方设法证明,实施民族社会主义思想是非法的。施米特与半犹太人雅可比站在一起,反对主导性学说,提出什么:民社党在民国议会中的多数不得以基于三分之二多数的决议案按第 76 条通过修宪改变“宪法的基本政治决定”,即改变议会民主原则。(《观察》,页 2)

这期《观察》还津津有味地援引(页 2 以下)施米特的《合法性与正当性》(页 50 以下):

针对关于民族社会主义组织的合法性和非法性的众多鉴定和法院裁决,我想……再次强调,……对这类问题的决定性答案,绝不可根据个别孤立的宪法条文(例如第 118 条言论自由,或者第 130 条公务员政治信念自由),而应根据合法性体制的基本观点……禁止极端政党集会、按其纲领

① 指 1932 年 7 月,普鲁士州政府就民国向该州委派民国全权特派员一事向宪法条文院提出诉讼,认为民国政府此举违宪。在这一诉讼案中,施米特作为民国政府的代表出庭辩护。

区分合法的与革命的政党,所有这些从第76条(这正是施米特和雅可比的斗争矛头所向)思考周密的占主要地位的观点看,都是粗暴的和煽动性的违宪行为。

通过其新的解释,《观察》声称,施米特为布吕宁^①政府铺平了对民社党人采取“暴力措施”(页3)的道路。

4. 《国家、运动和人民》(Hamburg 1933)往往被解释为施米特转向民族社会主义的证明,据说该书尝试“向民族社会主义注入其所缺乏的政治成熟”。^②可是,这本小书的意图是,强调国家对“运动”和“人民”有优先权,游说民族社会主义党人,使他们对因怀有敌意而远离的“总体国家”产生兴趣。

5. 施米特臭名昭著的文章《领袖守护法律》^③通常被看作为清洗洛姆^④及其追随者辩解。其实,人们在这里可以看到施米特因冲锋队的恐怖被了结而产生的宽慰感,再说,不应忘记,施米特在这篇文章中要求惩办杀害施莱歇尔的凶手布雷多(Bredocs)。这样做需要比今天所想象的要大得多的勇气:施米特毕竟属于施莱歇尔的 brain trust[智囊班子]。这篇文章还推倒了施米特胆小怕事的传说,在这篇文章以及其他文章和论

① [译按]布吕宁(Heinrich Brüning, 1885—1970),德国政治家,1930.3—1933.5期间任德国总理。

② Hans-Dietrich Sander, *Hüter der Freiheit* (《自由的守护者》), *Deutschland-Archiv* (《德国档案》), 1968。

③ 《德国法学家报》,1934年8月1日,收入 C. Schmitt, *Positionen und Begriffe* (《立场与概念》), Hamburg 1940, 页190以下。

④ [译按]洛姆(Ernst Röhm, 1887—1934),希特勒冲锋队(SA)首脑,因图谋提高冲锋队地位与希特勒和军队产生矛盾,后被以谋反罪处决。

著中,颇为引人注目的是,施米特在野兽近旁从深处出发的一语双关的表述相当大胆……

6. 陆军总司令弗里奇(von Fritsch)上将在1938年春(弗里奇危机)被削职,希特勒得以放手使用更合自己心意的人把持军队指挥权。在1938年2月1日的日记中,弗里奇记述道,1934年秋,曾安排Prof. Schmidt(原文如此!)^①给高级军官们作一个报告,替军队针对希特勒的一场叛乱辩解。虽然报告没有做成,这件事迄今扑朔迷离,但弗里奇的记载令人感兴趣:“戈林声称,据说报告将证明,按国家法叛乱是允许的……此人[指施米特]过去和现在我都听说过。报告被(咱)取消了。”^②

受无政府状态保护?

关于施米特与民族社会主义的合作——尤其关于他在这段时期的种种意图和奇思妙想,迄今仍然缺乏详细研究,对他在1932—1945年间的生活和思想的深入分析,同样如此。^③ 确定无疑的是,1937年1月5日,希姆莱在致帝国法学界领导人弗兰克^④的信中曾写道:“我不得不抱歉地向您承认,我支持《黑衣

① [译按]“施米特教授”,这里将他的姓 Schmitt 误写为 Schmidt。

② Hoßbach, 前揭,页69以下。参见 Heinz Foertsch, *Schuld und Verhängnis — Die Fritschkrise im Frühjahr 1938* (《过错和厄运:1938年春天的弗里奇危机》), Stuttgart 1951。

③ 参见颇有价值的尝试之作:George Schwab, *The Challenge of the Exception* (《例外的挑战》), Berlin 1970 和 Joseph W. Bendersky, *Constitutional Stability and Dictatorship — A Political Biography of Schmitt* (《宪政的稳定性和专政——施米特的政治传记》)手稿, Virginia Commonwealth University。

④ [译按]弗兰克(Hans Frank, 1900—1946),纳粹时期的德国法律学会会长,后担任波兰占领区行政长官。

军团报》的看法；我尤其感到高兴的是，您想必出于类似的考虑解除了施米特的职务……”（引自施米特私人档案抄件）。施米特幸免于难，是由于当时比希姆莱更有权势的戈林干预。1936年12月21日，戈林致函《黑衣军团报》主编达尔坎（Gunter d'Alquen）：

对施米特提出的本身并非毫无道理的具体指责，我并不想表明我的态度，我必须强调指出的是，如果谁都知道有些人由于我的信任而被委以高级公职，而他们却因您的报纸受到如此屈辱，这是不可容忍的。一个普鲁士国事顾问假若有可指责的地方，任何人都可以自由地向我申诉。如有必要，我将亲自督办一切须做的事。但是，我不能容忍您以所爱用的方式对待普鲁士国事顾问委员会的成员。鉴于这种情况，我请求您立即停止对国事顾问施米特教授的舆论挞伐——戈林（签字）。（同上）

1933和1934年间，施米特与戈林肯定都相互抱有几分好感；施米特觉得，戈林在当时是一个能够使民族社会主义“驯化”和“宪政化”的人。不过，这封信令人猜测，戈林在这时其实跟施米特已经不再有任何接触，他的行为主要出于害怕党卫军势力藉损害他而增长。

无论如何评价施米特在1933年和1936年之间的态度，在1937年，施米特却是身处险境。人们猜测，主要由于混乱、无政府状态、纳粹下层头目之间权力倾轧和缺少统一的意识形态，施米特躲过一难——这一猜测是可信的。当时在统治的恰恰并非

利维坦,而是非一国家(Un-Staat),是比希莫斯^①——在当时的情况下,这倒是好处。

据称,霍布斯经常说,他间或搞点序曲,但只能将自己的真实思想透露一半;他这样做,就像有的人打开窗又因害怕风暴马上把它关上。什么都表达得清清楚楚,会成为要命的披露。与马基雅维利、政治上的矫饰风作家们或霍布斯和斯宾诺莎的写作艺术相比,施米特的写作艺术还要费解一些。不仅有被迫的含混,还有对隐晦的乐此不疲。破解这种文本的个别文字,人们往往得认定,从其整体来看,这些文字其实并没有提供什么明确的信息。人们得到的不是明晰的东西,倒是走进一座新的迷宫。这种手法有审美味;读者应从味道上(auratisch)去体察、而非从概念上去把握政治的张力。可是,既然政治的张力也是 Human condition[人的状况]的张力——在险象环生的时代两者几乎是一回事(因此,所有的都可以被解释为政治的),那么,我们在每次重新阅读这种文本时都会对 Human condition 有新的认识。言辞含混乃这样一种处境的结果:在其中,政治斗争到了极端的你死我活的境地;这种言辞含混也基于一种古典性(Klassizität),在马基雅维利、霍布斯和施米特那里,这种古典性的方式都是一样的。

① 参见流亡的国家法与劳动法学家 F. L. Neumann, *Behemoth*(《比希莫斯》) New York 1942。德文本 Köln/ Frankfurt 1977, 页 16:

既然我们相信,民族社会主义是一个非一国家,或者正在向非一国家发展,那它就是一场混乱,是无法制状态和无政府状态的统治;这种统治“吞噬”了法和人的尊严,并正在靠对广袤土地的统治权力而将世界变成混乱状态,我觉得,说明民族社会主义体制的正确名称是:比希莫斯。

民族社会主义与霍布斯

霍布斯在褐衫雅各宾党人的帝国里名声并不好。因为,霍布斯首先是一个国家至上论者(Etatist)。在民族社会主义的思想里,国家是个次要角色:“运动”和“人民”居优先地位。1935年7月25日,赫斯^①甚至作为官方口号宣布:“党命令国家”。国家只是“机器”。霍布斯有让人们远离政治的强烈倾向,^②这与民族社会主义党人不停动员人民、竭力使人民以此达到所谓真正的存在完全是对立的。霍布斯与民族社会主义的区别——概言之,是权威(autoritär)国家与总体(totalitär)运动的区别。所以,早就与施米特激烈论战的民族社会主义党人科尔洛特(Koelreutter)在关于施米特的“利维坦”书评中说:

霍布斯的……国家观不再有什么东西可以告诫我们的

① [译按]赫斯(Rudolf Heß, 1894—1984),纳粹党的二号人物。

② 薛尔斯基(Schelsky)在1941年写的教授资格论文 *Thomas Hobbes—Eine politische Lehre* (《霍布斯——一种政治学说》,单行本1981年在Berlin出版),不承认对霍布斯的这种解释。按薛尔斯基的说法,在霍布斯那里,并没有成为利维坦的死亡萌芽的良知准备,毋宁说,霍布斯关注的是“建立信念与政治意愿的一致性”(页415),在良知面前为国家辩护,其基础是,通过说服工作和心理技术使良知达到良好状态和适应(页415)。虽然可以找到证据说明薛尔斯基的核心命题:霍布斯旨在“提出使公民能够与统治认同的国家意识”(页354),我仍然觉得,他对霍布斯的国家总体性(Totalität)的解释整个来看颇为牵强,因为,这种总体性本身既可被解释为“民主的”,也可以被说成是“总体的”。薛尔斯基的书偏重社会心理分析,虽然回答了霍布斯假若生活在20世纪的条件下会如何考虑实现自己的目标这个问题,却并未切中霍布斯的意图。在这里提出这一说法是相当审慎的;因为,薛尔斯基的书不仅必须被看作最重要的解释霍布斯的著作之一,对施米特的“利维坦”的分析也最详细、最富启发。

时代,“复兴霍布斯”(Hobbes-Renaissance)不符合我们当今的政治思想。Auctoritas, non veritas facit legem[权威而非真理制定法律]。唯有国家权力才是立法者,法只是由国家所规定的实证法,认信只是国家所规定的东西。这样一来,民族生活的所有最深刻的源泉岂不就全被堵死,成为空洞的东西!要知道,在霍布斯那个时代,没有我们这个时代的决定性问题:现在的事实是,各民族意识到自己是政治权能(politische Größen),这是形成民族的秘密,基本的认识是,民族要求成为民族,同样的祖先遗产也要有同样的政治命运。这个问题对于霍布斯是不存在的,虽然正是在他所从属的民族当中,如此过程第一次完成了。^①

霍布斯的国家至上论与民社党人恐怖主义的“卢梭主义”(terroristischen Rousseauismus)^②针锋相对,从而令他们恼火,与国家至上论联系在一起的霍布斯的建构合理性至少同样让纳粹党人恼火。霍布斯因拒绝回溯性的法律(rückwirkende Gesetze)而把握到国家行为的可计算性(Berechenbarkeit)的保护意义,而民社党人则同样反对这种可计算性。他们的国家毕竟是“双重国家”(Doppelstaat),^③除了法律之外,还有与之并列的措施。

① Otto Koelreutter, Leviathan und totaler Staat(《书评》), in *Reichsverwaltungsblatt*(《民国行政报》), 1938年9月17日, 页805以下。

② 关于“卢梭主义”, 参见 J. L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie*(《极权民主制的起源》), Köln und Opladen 1961, 页34以下。“卢梭主义”与卢梭(以及“霍布斯主义”与霍布斯)有多大关系, 另当别论。

③ Ernst Hraenkel, *The Dual state*(《双重国家》), New York 1940; 德文版: *Der Doppelstaat*, Frankfurt 1974。

不难理解,如果人们将霍布斯奉为自由主义的鼻祖,他在民社党人那里得到的评论还要更坏。从霍布斯的理论中可以衍生出“现代个人主义”以及“极端和平主义”,因为他认为,死亡是最大的恶。于是,霍布斯应对一切承担罪责:他“阐发了资本主义基本观点的基本论断,因为他认为,衡量生命成功的尺度是快乐(Lust)超过不快乐(Unlust)的盈余”;“马克思主义经济学说和阶级斗争的思想本原”就在霍布斯那里,因为他“拒绝……任何超越个体价值的价值”。霍布斯的理论是“与两场欧洲革命的生命观和人类理想”(即希特勒和墨索里尼的生命观和人类理想)“全然对立的见解”。这种理论简直就是“靡菲斯特^①原则”——即“否定了亚里安人种的所有最高价值,从而无异于否定了欧洲文化的基础”。一个“正急切地为这些最高价值效力”的人民,当然与霍布斯的价值刻度表截然对立;于是,霍布斯的概念被说成“瓦解种族”,“通过树立非英雄的价值形象扶持政治败类”。^②

要是霍布斯如有的人理解或误解的那样是个“全权思想家”(totalitären Denker),^③ 那他恰恰就不会被民社党人挂起来了。

① [译按]Mephistophelis,歌德诗剧《浮士德》中的魔鬼形象。

② Albert Pringing 教授, *Faschismus und Nationalsozialismus* (《法西斯主义与民族社会主义》), 德国、意大利文化委员会民族社会主义工人党特派员丛书[Karl Cerff], 这是 Pringing 在德国外事学院的报告, 32 页的小册子, 前掲, 1942。

③ Vialatoux, *La Cité de Hobbes; théorie de L'état totalitaire* (《霍布斯的国家——全权国家理论》), Paris 1935。重要的是应该知道, Vialatoux 是一个反自由派、具有自然法思想的天主教徒。基督教作者们特别喜欢指责霍布斯为全权思想, 因为, 他们担心霍布斯提出的教会顺从国家监督的要求。另参新教神学家(和巴特的学生) Dietrich Braun, *Der sterbliche Gott oder Leviathan gegen Behemoth* (《会死的上帝抑或对抗比希莫斯的利维坦》), Zürich 1963。这类文章源于教会与由国家机器操纵的全权运动打交道的经验, 而霍布斯经历的则是作为内战各方、相互以武力争斗的教会和教派。霍布斯经历的是“多元并立的全权主义”经验, 而非恐怖主义秩序的经验。

全权者坚持认为,他们代表真正的整体,在他们看来,直呼他们的名字便无异于宣布他们为敌人的声明。即便纳粹偏爱“全面的”(total)这个词,也丝毫不会改变(霍布斯不是全权者)这一事实——关键在于谁使用这个词。

霍布斯一直被视为基督教思想家,对这样的思想家而言,契约只有作为相互信赖的法律的确定形式才有可能,而且通常只有通过一个民族与上帝的约才可能得到持守。基督教有一个来源世界(Herkunftswelt),它带来信赖,补充契约或为之奠定基础。^① 首先,霍布斯所阐释的是基督徒国家的模式;其次,作为一切原本有着不同思想和信仰的基督徒,霍布斯容易理解的真理和提出的内部政治和平表达方式是“耶稣即基督”,对于一个民社党人来说,此两者都不可容忍,我们必须把民社党人的异教思想当真。

《利维坦》的解释问题

我们只能对施米特的“利维坦”所引起的情绪反应和公开问

① 参见 Bernard Willms, *Die Antwort des Leviathan* (《利维坦的回答》), Neuwied 1970; Klaus-Michael Kodalle, *Thomas Hobbes — Logik der Herrschaft und Vernunft des Friedens* (《霍布斯——统治逻辑与和平理性》), München 1972。B. Willms 的 *Der Weg des Leviathan* (《利维坦之路》, Berlin 1979) 描述了晚近的霍布斯解释, 资料丰富, 分析详尽, 解释了霍布斯及其诠释者和继承者施米特的思想中政治与神学的关系。Willms 意识到, “施米特的‘政治神学’……毋宁说意味着一种诉求, 而非真正的理论”; 他还看到, “未得到实现的诉求……至少大致提出了一个尺度, 以便测定来自‘上帝和霍布斯’领域中的一切”(页 116)。在这一方面, 施米特在《政治的神学》(第二版, Berlin 1934) 中关于霍布斯的几页评论, 在《政治的概念》(1932 年文本, 1963, 页 121) 中对所谓霍布斯结晶较详细的注释和收入本书的书评《完成了的宗教改革》提供了比施米特的“利维坦”更丰富的内容。

题作一概述,详细的讨论需要写一本比施米特这个相对简短的文本篇幅更大的书。

1. 施米特认为,霍布斯的构想失败的原因在于利维坦这个令人惊恐的神话形象。同时,施米特又将霍布斯的这个形象看成文学性的意象。但仍然不清楚的是,何以恰恰是一幅恐怖形象会激起人们的反抗。这里产生了一个悖论:人们逃离缔造和平的恐怖形象,重又进入自然状态的现实恐怖。^①

2. 在施米特那里,“利维坦”被分解为:a)一部合理设计且可设计的机器;b)一个骇人神话(或惊恐神话)。两者之间什么也没有;没有形成用以补充霍布斯理论的关于社会化的社会学。^②人们可能猜测,施米特指责霍布斯缺少一个“包裹着”人的真正神话性的层面——尽管有“‘利维坦’这个骇人神话”。关于在一个非理性的、未予探究的假定的综合体中国家的必要奠基,施米特为什么未置一词?

3. 更引人注目的是,施米特并未触及契约的政治神学问题。基督徒施米特并非是在他后来的著作中——如这里收进的书评《完成了的宗教改革》——才意识到政治和政治理论的神学

① 在这里加给施米特的悖论可能与洛克加给霍布斯的悖论相对应:这就是认为人们竟如此愚蠢,“他们注意不受狐狸或狐狸的可能搅扰,却甘愿被狮子所吞食,并且还认为这是安全的”。参见 John Locke, *The Second Treatise of Government* (《政府论下篇》,1690, § 93(中译采自叶启芳中译本))。

② 社会学家 Talcott Parsons 在其主要著作 *The Social system* (《社会系统》,Glencoe/III 1952)里讨论了霍布斯问题:“怎样才能建立秩序?”Parsons 像霍布斯一样,将足够的期待可靠性理解为共同生活的基本条件。这应通过行为范例的机制化来获得。在这一点上,Parsons 接近薛尔斯基。薛尔斯基虽对霍布斯有较深刻的理解,但提出的论题在我看来很成问题。Parsons 基于其严格的社会学取向而顺利地避免了这些弱点。

层面；这个层面一直是其全部著作的基调。

4. 施米特指出，“从神话上看”，霍布斯对利维坦和比希莫斯的“指称不正确”（页 120）。可是，如果像霍布斯这样的作者将海洋的象征（利维坦）与陆地的象征（比希莫斯）“错位”，其意图何在呢？我们今天知道，霍布斯让封面设计发挥了积极影响，在封面上，利维坦作为陆地上世俗的和宗教的主宰者从海洋中浮出……难道霍布斯所想到的确实只是——施米特如此设想（页 119）——也许曾萦回于大力扩建舰队的克伦威尔脑海中的中央国家与海洋强国的共生（*symbiose*）？这个形象是否暗示着英国的国家权力应立足于对海洋的控制？莫非封面是在预告英国的政治历史：通过占领海洋缔造内部和平，通过帝国主义解决人类问题？

事实上，英国的利维坦并非施米特所指的国家（参见页 119—122），与大陆欧洲国家相比，英国的利维坦犹如无国际法能力的比希莫斯；^① 英国对海洋的依赖创造了一种“全面的”敌人概念（参见页 121，尤其施米特后来的著作《大地法》），从这一概念出发，不可能进行限制战争这个原本属于国家的工作。霍布斯的象征“错位用法”要么包含着一种解释上的意图，要么这

① 参见 Schnur, *Land und Meer, Napoleon gegen England*（《陆地与海洋：拿破仑对抗英国》），in *Zeitschrift für Politik*（《政治学刊》），1961，其中引用了当时法国作者就这一论题所写的文章。另参见 Ernst Wolgast, *Seemacht und Seegel-tung*（《海洋国家和海洋的作用》），Berlin 1944。对研究霍布斯的象征手法有价值的是 Reinhardt Brandt, *Das Titelblatt des Leviathan und Goyas El Gigante*（《利维坦的封面与戈雅的〈巨人〉》），in Udo Bernbach & K. M. Kodalle 编，*Furcht und Freiheit. Leviathan-Diskussion 300 Jahre nach Hobbes*（《恐惧与自由——霍布斯死后三百年的利维坦讨论》），Opladen 1982。

种错位只证明两个象征早已具有完全的任意性。施米特在这里引入的围绕这两个象征的内涵和用法的讨论仍然扑朔迷离,尔后也没有重拾这一讨论,人们不妨设想一下普芬多夫(Pufendorf),他是深受霍布斯影响的思想家,1667年,他在其《论德国宪法》(1922年柏林版, Breßlau 编, 页 123)一书中将天主教会称为“利维坦”,因为天主教会要求“世俗君主不可以指望的”顺从,而天主教会要求得到的权威被普芬多夫完全从霍布斯的意义上批评为超国家的 Potestas indirecta[间接权力]。从象征的内涵和用法方面能找到进入霍布斯思想的通道吗,抑或施米特不过将自己的问题提法投到霍布斯的著作中去了?

也许可以将施米特关于神话和象征层面的讨论看成是一种“遮盖”(überzogen)。可是这样一来,便堵死了进入施米特毕生构想的“政治神话学”(politische Mythologie)的通道,虽然这一构想并未实现。施米特至少在这一点上追随彼得森(Erik Peterson),对施米特而言,“近代的全面概念根本不是作为概念而是作为神话”提出来的。^①虽然政治象征和政治神话学在霍布斯那里意义不大,但在施米特那里意义却非同寻常。施米特的“利维坦”因此仅仅是部分地在解释霍布斯;毋宁说,这本小书是在新的历史环境下隐微地讨论重现的霍布斯论题。作为如此隐微的书,它始终是理解施米特全部著作的神秘莫测的钥匙。

① Carl Schmitt, Der Staat als Mechanismus bei Descartes und Hobbes(《笛卡儿和霍布斯的机械装置的国家》), in Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie(《法哲学与社会哲学文库》), 1937 第四期, 特印本, 页 167。

保护与顺从

这里的要害是,施米特恰恰刻意强调霍布斯提出的法制国家的特有成分,虽然他颇为疑惑地将这种统治者并不受宪法和法律制约的国家与“立宪法治国家和宪法国家”等同(页 104)。如果国家机器不再保障“我的人身存在的安全”(页 69)——在第三帝国这种保障已经被取消,它也就不再可以“要求我绝对服从其正在运作的法律”(页 69)。随之,便是个人是否反抗的可能性或冒险的问题了。在这里,施米特选了一条走向内在之路,并完全忠于霍布斯的律令,他不认为自己有义务去殉难和引颈受刑。^①

有一点是清楚的:保护与服从的关系是“霍布斯国家构想的关键点”(页 113)。1936 到 1938 年间的保护与服从关系的状况如何,施米特再了解不过。他对 post-factum-Gesetz[既成事实后的法律]的提示令人对此一目了然(页 110、115)。凭靠“吕伯^②法案”(Lex van der Lubbe),所谓的或事实上的国会纵火犯因一种行为而遭处决,而当时,这种行为只应判监禁。1933 年 7 月 14 日,现任部长被依法授权,可以取消入籍和剥夺德国人的国籍。1934 年 7 月 3 日,清洗“罗姆叛乱”的所有措施都合法化,并具有追溯力。1935 年 7 月 18 日,新刑法第 2 条规定,凡现行刑法

① 关于“走向内在之路”,施米特自己后来曾谈到,见 *Ex captivitate salus*《从被虏中得救》,Köln 1950(中译见施米特,《现代帝国主义的国际法形式》,朱雁冰译,北京华夏版 2005)。

② [译按]吕伯,荷兰人,1933 年 2 月 27 日国会纵火事件后被指控为罪犯并判死刑。

不适用的行为,可“按基本思想对它最适用的法律”来治罪。

与此相反,施米特关于内在条件的说明是矛盾的。有时,人们有一种印象,似乎施米特为霍布斯在自己的体系里留下这个缺口感到惋惜;有时,由此引起的利维坦之死看似一种必然的发展;有时,施米特自己利用这个条件。但无论如何都不可以认为,施米特似乎要用自己的书“……以内政与外交的分界线来排斥品质上全面的国家中极端化的敌友区分阵线”,从而“使民族共同体得到保护,不至因国家含混的敌意而受到伤害,并从理论上使国家好争斗和攻击性的权力动力转向国际政治领域”。^①这种说法堪称强加于人的手法,在施米特解读史上屡见不鲜。施米特后来的论著诸如《全面敌人、全面战争、总体国家》一文或《禁止外空间国家干预的国际法大空间秩序》一书^②看似证实了这种论题,其实它们是在描述国家性终结后的状况和提出理论设想,尝试建立新的大地的法——只有心怀恶意的人,才会把这些解读为亲纳粹主义的宣言。

利维坦的三个犹太敌人

在本书中令许多人反感的是施米特对三个犹太思想家的评说:斯宾诺莎、门德尔松和施塔尔^③。这个组合有着显著的知识

① Martin Jänicke, *Die "Abgründige Wissenschaft" vom Leviathan-Zur Hobbes-Deutung Carl Schmitts im Dritten Reich* (《关于利维坦的“深奥莫测的认知”——论第三帝国时期施米特的霍布斯解读》),《政治学刊》,1969,页411以下。

② 文章收入《论断与概念》页235—240(1937),该书出版于1937(Kiel),共出了四版。

③ [译按]施塔尔(Friedrich Julius Stahl,1802—1861),法理学家和政治家。

等级差别和奇怪的异质性：一个是被自己的群体革除出教的知识人，但自认为能够对一切保持距离，“居无定所”；一个是强烈要求宽容对待其犹太人身份的犹太人；一个是改宗基督教的犹太人，并擢升为基督教的、保守的普鲁士国家的理论家。有的人低估施米特从当时看相当温和的排犹言论（毋宁说是反犹太教的言论），认为它们只是 lip service[口水话]，有的人则声称，其中一些段落“发出的并非霍布斯的灵气，而是希特勒时代德国排犹太主义的精神”。^① 施米特在 1938 年前的某些说法中肯定有排犹主义成分，但在“利维坦”里，这种成分被一种明显的微妙意味抵消了。有人也许会解释说，施米特不仅引证犹太历史中的魔鬼论解释（die dämonologische Deutung），自己也沉迷于这种解释之中，但这种说法很成问题。较为有助于澄清问题的是下述推断：施米特将犹太神秘主义关于利维坦和比希莫斯的神话（der jüdische-kabbalistischer Mythos）作为其“陆地和海洋论”的出发点，为此他设法靠“同时发出的排犹太谰言”来调和、实际上也必须调和这一作法（参见 Jänicke，前揭书，页 405）。当然，施米特并不怀疑，当对摧毁利维坦承担责任的，不仅有犹太知识分子，而且同样有“秘密结社和秘密教团、玫瑰十字会（Rosenkreuzer）、共济会员、启蒙社员、神秘主义者和虔敬派、形形色色的分裂教派”（页 92）——这启发了科塞勒克（Reinhard Koselleck）后来在其《批判与危机》中提出自己的命题，其根据是法国革命的阴谋论。但施米特究竟为什么如此强调犹太作家们？

① 第一次这样推测的是 Schwab, *The Challenge of the Exception*（《例外的挑战》），Berlin 1970；第二个这样推测的是 Rumpf,《施米特与霍布斯》，页 71。

这里肯定也有自我保护术的成分。可是,即便可以说,施米特有古典天主教的反犹太教思想,却很难证明他有种族主义的排犹太主义倾向。再说,还必须看到帕斯卡、布洛瓦^①和改宗天主教的神学家彼得森对施米特的影响。总的看来,帕斯卡、布洛瓦和彼得森耿耿于怀的主要是:领受了预言的犹太人将他们所不认识的弥赛亚钉上了十字架——这当然是在推衍和进一步解释保罗的学说(《罗马书》,9—11;《帖撒罗尼迦后书》,2:6)。只要犹太人拒绝成为基督徒,便是在阻挠基督的重临。由此异教方才可能成为基督的教会:“只有在作为上帝选民的犹太人不相信主的前提之下,才有教会。”^②霍布斯也将犹太人看成“阻挠者”。

罗马人尽管对许多宗教和文化都持宽容态度,有时却迫害犹太人,因为后者拒绝服从会死的国王。但对霍布斯而言,罪过并非对当局的服从,而是反叛,“区分两种权力、即世俗的和宗教的权力[在霍布斯看来]是荒唐的”。^③容忍一种要求服从而又不可能提供保护的 *potestas indirecta* [间接权力],造成的结果便是“内在”的特权和坚持为某一群体或甚至个体所主张的“真理”。其遁点(*Fluchtpunkt*)乃是国家解体……

施米特区别霍布斯和斯宾诺莎(页86以下)的解释,可以从《神学政治论》的文本得到验证。令人惊愕的是他的下述说法:“然而,英国人用这样一个前提并非力图从其人民的信仰中

① [译按]布洛瓦(Lein Bloy, 1846—1917)狂热信仰天主教的法国小说家和评论家。

② Erik Peterson, *Die Kirche*(写于1929年的文章), in *Theologische Traktate*(《神学论文集》), München 1951, 页411。

③ Leo Strauss, *Die Religionswissenschaft Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*(《斯宾诺莎的宗教学作为其圣经学的基础》), Berlin 1930, 页75; 参见霍布斯,《论公民》,VII,2和《利维坦》,第39章。

脱身,而是恰恰相反,仍然力图保持它”(页 88)。这是针对下述情况而言的:霍布斯以一个基督教国家为模式,其和平的表述方式是:耶稣即基督。在霍布斯看来,内在保留条件的无害状况是与民族的同质性联系在一起的。^① 关于这一点,斯门德(Rudolf Smend)在写给施米特的热情洋溢的信中也指出:

您的遭遇不是更幸运吗? 在这个证明范围,您比这个英国古人更有优势、令人折服,而您只是从中取用了一个小东西,这就是您一再出人意料地使之直立的哥伦布鸡蛋^②……给我印象最深而又最美妙的是在页 88 让霍布斯与斯宾诺莎形成强烈反差的精彩说法。^③

尽管如此,施米特在作出区别界定的同时,仍强调斯宾诺莎与霍布斯极其接近。读者会暗自思忖,施米特以浓烈色彩描绘的反差是否只是一种细微的色调差异。霍布斯甚至往往被施米

① 最重要的同质性对霍布斯而言是“耶稣即基督”这一普遍的信仰约束,而这恰恰是犹太人所没有的信仰。霍布斯理论对之具有适用性的民族,始终是信奉基督教的民族。我们必须看到,霍布斯的宽容即便对接受其和平表达式的天主教徒也要大打折扣,因为,天主教徒在产生疑义时便会服从教皇,而非服从当时的英国君主。和平表达式恰恰必须具有某种可具体化的约束力,这种约束力着重指组合为国家的民族的“我们”,由此而使利维坦得以确立。诸如“自由、平等、兄弟友爱”或“人是善的”抑或“按劳取酬”等表达式,要么可作过多的解释,并因此而产生争议,要么倾向于“人类”这个非政治性的概念。施米特怀疑,这类表达式是否能够取代霍布斯的表达式(参见《政治的概念》,1963 年版,页 122 以下)——而我认为,这些表达式甚至没有用处。和平的表达式不可能成为表达式的妥协。

② [译按]哥伦布鸡蛋,意为出人意料的简单解决办法。据传,哥伦布为使一个鸡蛋自立而将有气泡的尖的一端压平放置,并以此展示解决难题的简便方法。

③ 斯门德 1938 年 7 月 10 日致施米特的信,施米特私人档案存。

特大大“自由化”，致使他看起来恰如斯宾诺莎。施米特对斯宾诺莎的反对情绪是否更是针对斯宾诺莎所提出的泛神论的人道宗教和文化宗教的影响？

受斯宾诺莎的影响，基督教化解为人道和文化及其关于政治的幻想，这个现象是忘却自然状态以及否认此一状态的第一阶段。这种忘却是一种可能和将会进入具有破坏性的多元论。这里指的是启蒙、理智论(Intellektualismus)和世界公民之类的幻想，广而言之，斯宾诺莎首先提出追求自律的幻想。人们自然会考虑，为什么在这里没有讨论洛克并得出更为激烈的结论，实际上洛克对国家理论家的影响远远大于斯宾诺莎。犹太人基于其作为民族的特殊地位，肯定“自斯宾诺莎以来便站在那些着手为巨大的利维坦穿上鼻环以便用绳索牵引它的人们一边”(René König)——极其发人深省的是，施米特提到威胁国家联合体的犹太民族，却并没有说犹太种族，以此避免使用民族社会主义的术语，但这同时使人想到费希特称犹太人为“国中之国”的说法。然而，不论这是多么不同凡响，却与其他非犹太思想家们所共有。既然施米特并非将利维坦等同于骇人神话，而是等同于保护功能，这类反对派提出的创造自由的要求便值得怀疑。

一本关于我们的状况的书

自由不仅可能是恐怖；个体自由所受到的局部社会权力的威胁更甚于来自国家权力的威胁。事实上，只有强国才可能为个体确保自由的活动空间。早在1930年，施米特就在其重要论文《国家伦理学与多元主义国家》中批判了被误解为多元主义诉

求的扩大自由的要求。他在当时就已经认识到：“社会义务的冲突依然听命于个别群体的决断。这意味着社会群体的至高权利，而非个体的自由和自主。”^①

1945年后，自由主义和多元主义复辟以及从属于这种复辟的联邦统治的确立，使得这个自由的成问题性更为加剧。这时，残余的国家性质太薄弱，机体化的群体无力抵制多元主义，因为这些群体分裂了个人乃至不再隶属帝国的邦的忠诚品格。对正在消失的国家的忠诚，充其量还在与对教会、工业协会、工会、政党或诸如此类的东西的忠诚竞争。国家成为归属点（Zurechnungspunkt）或者妥协对象，而身陷诸忠诚品格的荆棘丛中的个体，显然不可能凭借自己的能力规定这种种忠诚品格的等级——可以说，再也没有“第一位的”忠诚了。于是，国家成为“诸异质群体变换不定的协议簇集”。

施米特的“利维坦”也是一本关于我们的状况的书——本文将提到他的学生佛斯特霍夫（Forsthoff）和韦伯（Werner Weber）对联邦德国的分析。施米特当时还不可能看到的是这样的尝试：通过社会产值的不断增长寻求国家内部的和平。如今我们知道，60年代构想的就是如此。

以其对思想史的独特表述，以其所虚构的统一的犹太人思维倾向，施米特展示了一种逻辑上必然的衰亡。乍看起来，秩序问题仿佛得到了解决——基于一个神奇的技术性公式解决……在这里起主导作用的是施米特对已经挣脱拖累的无限的思想扩张主义的信仰（Glauben an den unbegrenzten Expansionismus

① 施米特，《国家伦理学与多元主义国家》，载《立场与概念》，前揭，页138。

des Gedankens)。

施米特以其罕有的信念而成为思想家(Ideologe)……思想家拥有一种个人的、几乎是私人的体系,并且希望长期保持它。思想家编排所有的生活事、编排自己整个的经验,乃出于这样的根本信念:观念支配生活;根本不可以按周遭环境而只能按自由的、不受限制但却有根据的洞识甚至观念来安排和确立生活。^①

同时还当指出,施米特与 16—17 世纪的政治矫饰风格(Manierismus)、与 arcana[秘密]论有密切联系。^②正是斯宾诺莎揭开了一个核心秘密,从而唤出种种破坏性的力量。必须注意,施米特不仅是巴尔所说的那种思想理论家,他还是一个生活在 20 世纪的 17 世纪人:他对 17 世纪那个时代不仅有一种穿透性的敏感,还分享了那个时代的感受,并带着这种感受从事自己的研究。施米特的反现代性的深切激情便植根于此。霍布斯站在现代性的开端,预见到主体自主的可怕的可能性,并可能找到了对付它的手段。然而,斯宾诺莎却从他的手中打掉了这个手段……

作为比希莫斯的利维坦:哈曼

令人惊异的是,施米特在这里没有讨论使他终生未能释手的政治神学这个题目,本来这个题目恰恰可以与霍布斯联系起来思

① Hugo Ball, *Carl Schmitts Politische Theologie* (《施米特的政治神学》), 载 *Hochland*, 卷 21(1923/24), 页 263(中译引自刘小枫编,《施米特与政治法学》[增订本],华东师大版 2008)。

② 参见 Schnur,《个人主义与绝对王权主义:论霍布斯以前的政治理论》,Berlin 1963。

考；同样令人惊异的是，施米特何等地投入门德尔松的研究。门德尔松是莱辛的朋友和他笔下的纳旦的原型，但毕竟只是带有善待他人的平庸品格倾向的二流作家。在这里，具有决定性意义的也许是门德尔松对犹太的和柏林的启蒙运动的巨大影响：理论成为有效的舆论。由此产生了对门德尔松荒唐的过高评价——如犹太史学家格莱茨（Graetz），他的《民俗史》由于犹太人的优势诉求而为德国历史学家兼报人特莱奇克（Heinrich von Treitschke）的排犹太主义的形成推波助澜。格莱茨在书中甚至称：

犹太人门德尔松的拯救受到犹如当年通过拿撒勒的耶稣和塔尔索的保罗所施的拯救一样，受到了异教盛行的世界的热烈欢迎。^①

门德尔松同时是斯宾诺莎泛神论的坚定批评者（犹如后来的施塔尔！），他还提出一个动人的建议：沿着模糊的人道思想方向^②“改善”基督宗教，比斯宾诺莎更偏离霍布斯学说。门德尔松追随以前的霍布斯批评者卡伯兰（Richard Cumberland），在他看来，人即便处于自然状态下也怀有“善心”，这种善心与自爱

① 转引自 Erich Voegelin, *Rasse und Staat*（《种族与国家》），Tübingen 1933，页 188 以下。

② 门德尔松 1770 年 1 月致布伦瑞克—沃尔芬比特尔储君（Erbprinzen von Braunschweig-Wolfenbüttel）的一封信（载 Schoeps 编，*Jüdische Geisteswelt*，Wiesbaden，o. J.，页 337）中说：

但愿地狱惩罚的永恒性在这个净化的体系里没有立足之地……健康的理性对原罪一无所知，《旧约》同样不知其为何物……我想摆脱撒旦和邪恶的精灵，只相信我的理性认为善的东西。

融合为一体。这两种基本本能都受到幸福论的强烈影响。这样一个人类学命题只有当利维坦完成其教养和安定工作时才可能产生(霍布斯和施米特对此当会提出异议),而门德尔松却坚定地从此一命题提出宽容、良知自由和言论自由的诉求。门德尔松要求:“我希望,能够从历史上举出启蒙本身、尤其发表意见的不受约束的自由果真会损害公共福祉的事例”,与这个诉求相应的是,将非常状态详细地规定为古老国家的正当防卫权——这与施米特的国家理论关于例外优先于规定的中心名言相对立。

然而,施米特所关注的主要是哈曼(Johann Georg Hamann)。哈曼批评门德尔松,基于基督教的利益而赋予犹太人以受遴选的尊贵地位,而基督徒以《旧约》面对犹太人并以此为其辩护;哈曼的批评同时是对腓特烈大帝最激烈的攻击之一,施米特则把腓特烈大帝的国家视为霍布斯构想的实现。“利维坦”和“比希莫斯”两个象征的可互换性在这里很明显:哈曼称腓特烈大帝为贪婪的、榨取人民的“比希莫斯”,是个“不知餍足的國家利己主义”动物。腓特烈是“宁录”——按《创世记》10章8—12节的说法,宁录是巴比伦城的奠基者,在哈曼看来,巴比伦城就是具有启蒙思想的和榨取全国的柏林。但哈曼充满谴责意味地让门德尔松明白,他将门德尔松看成霍布斯的信徒,虽然并不坚定且还偏离宗师。哈曼坚信巴比伦=柏林=绝对理性体系的崩溃,他根据《耶利米书》51章13节以预言家的目光得意地写道:“你的结局到了!你的贪婪量满了!”^①施米特用他为哈曼作

① J. G. Hamann, Golgatha und Scheblimini(《髑髅地与谢普利米尼》), in Lothar Schreiner 编, Gütersloh 1956, 页 76。

宣传的解释暗示,一个完全建立在理性之上的国家体制——如腓特烈大帝的国家体制或者通过他几乎为我们所不解的使政治神学渐隐的手法所“简化的”霍布斯的国家体制——必将失败。体制必然流为“比希莫斯”,比希莫斯即失败的“利维坦”,它在腓特烈和希特勒身上人格化了。施米特的故纸新文的另一个可能的出人意料的噱头是说,哈曼利用腓特烈的态度指责门德尔松,认为他提出的自我应独立就伦理问题做出决定的要求会造成不堪设想的后果。自我是腓特烈的绝对自我(或者诸自我中作为唯一者生活于自然状态的最强有力的自我),其合理性之傲慢将以不义(腓特烈)告终,最后终结于合理地组织起来的非理性的恐怖(希特勒)。可见,希特勒是启蒙运动的终点,同时又是其最终破产——施米特同样关心启蒙的“辩证法”,但完全不同于霍克海默(Horkheimer)和阿多尔诺(Adorno)所给出的解释。

霍布斯的国家经由宽容、中立化和单纯的合法性(即经由掏空实质内涵的过程)而解体,化解为极权运动。这大体上相当于施米特的从王权国家经中立国家到总体国家之路的理论——姑且不论最后一个环节重大并尚待讨论的差别。^①

施塔尔的掩护退却之战

施米特对斯宾诺莎的攻击,从理论角度看可以理解,而对门德尔松的攻击,则只是由于兼及哈曼才获得其意义。可是,倘若撇开“路线”的神话化(页 108)不论,那么,施米特对施塔尔的批

① Carl Schmitt,《宪法的守护者》,München/Leipzig,页 79。

判却是刺激性的,其根据便在于民社党护法者联盟帝国高校教师组关于反对德国法学界中传统的犹太影响的大会。^①

在施米特看来,这次大会上引起普遍重视的便是施塔尔的国家思想的所谓政治后果。施米特承认,施塔尔的立宪主义理论恰恰阻止君主的个人意志化解为议会。同样肯定的是,在这里发生的是掩护退却的战斗:

思想进程的君主制特点和论证,宛如一篇机智的辩护词……但实际上,所辩护的只是正当的内政现状,这是某种有别于君主政体的政治形式原则的东西。^②

可是,被称颂为 1848 年后反对革命派的理论家施塔尔还会有其他什么选择吗?在这一年之后,必须做出让步,必须尊重宪法思想。施塔尔的改良保护主义非常克制,他的策略往往受到指责,但他的让步都是他所清楚地认识到的政治形势使然。1848 年以后的十年是反动([译按]指反对启蒙运动)的十年,施塔尔便是这十年的理论家,这十年之所以会有所克制,也仅仅是因为这十年为这位自由派思想家作出了某种程度的牺牲。任何从总体上复辟君主制政治形式原则的企图,很快便会酿成一场灾难。

施米特的小书《国家结构与第二帝国的崩溃:市民对士兵的

① 另参见 Johannes Hecks, Der Einbruch des jüdischen Geistes in das deutsche staats- und Kirchenrecht durch F. J. Stahl(《犹太思想经施塔尔入侵德国国家法和教会法》),in *Historische Zeitschrift* (《史学杂志》),1936,页 506—541。

② Carl Schmitt,《宪法学说》,München/Leipzig 1928,页 285。

胜利》(Berlin 1934)解释过 1862—1866 年的普鲁士宪法冲突,在“利维坦”中,施米特再次使用了其论证方法(页 109)。1862 至 1866 年的普鲁士宪法冲突之后,普鲁士的士兵国家因源于施塔尔的立宪制而陷于瘫痪,这种立宪制造成了越来越倾向市民利益的不稳定的权力平衡。政府赢得两场战争之后,不得不在 1866 年请求议会事后认可军费支出。自这时开始,施米特说,人们便可以不断地指责普鲁士国家及其领导层,说它的结构原则不符合宪法,只是俾斯麦的策略手腕才偶尔掩饰了这个弱点。士兵国家的领导集团——完全背逆霍布斯的理论——必须就其政治行为符合宪法一事对议会负责,但国家的解体则源于施塔尔的理论。

这部(普鲁士)宪法的自相矛盾和意义含混不清应对 1918 年事件承担责任:由于士兵国家彻底的构成形式未能取得成功,帝国便败在那些实现了自己的国家类型即自由议会制国家类型的手下,这些国家通过彻底的政治形式达到了有效的全面动员的力量。普鲁士—德意志的“原始宪法”是施塔尔参与起草的,对这部宪法的不彻底性和冲突隐患,韦伯的看法与施塔尔相似,虽然各自的前提不同。但 1848 年的经验决定了这种不彻底性。当时,施塔尔被视为君主制的救星,连像俾斯麦这样一个政治权术能手也感恩戴德地接受他的帮忙。政治是一个应急帮助体系,只有考虑到施塔尔理论产生的条件,才可能公正地对待他……

此外,事后批准法案(Indemnitätsvorlage)并非失败,而是俾斯麦和王室的一次胜利。因为,议会承认,政府在非常情况下有权实施未经批准的支出项目,军事秩序仍然不受议会影响,军

队仍然是国王的军队,俾斯麦无须承认罪过,等等。^①但最重要的是:普鲁士保守派俾斯麦在1866年已经激活的德国统一进程几乎不可能得到实现,它恰恰遭到自己的那些宣誓忠于普鲁士王朝的思想同道者的反对,当时,作为统一思想的真正担纲者的政治阵营因宪法被无视或甚至废除而被激怒。不妨看一下1848年的情况:这个阵营正是自由派和民主派阵营。倘若俾斯麦的行动不是相对符合施塔尔的理论,帝国的创建至少更加困难,而顽固坚持纯君主制,将会使德国分崩离析。如果立宪主义中含有失败的机制(页109),而另一方面,这种立宪主义将与霍布斯的体系合而为一(页104),那么,原因便直接在 mortal god [会死的上帝]随时可能来临的死亡。固然,没有必要觉得自己在超越魔鬼论,不过,在使用它以前,应寻找一场政治—军事崩溃更为实际的原因。

在这里不可能详述施塔尔的制度。从倾向上看,在这个制度中,作为道德领域的国家是严格路德派新教的一个执行机关,这必然会让霍布斯派分子(Hobbesianer)恼火。^②霍布斯的利维坦是会死的,因为,人总是一再陷于非理性——持久和可靠的国家性质本身已经被探究得清清楚楚,只须得到遵守。“理性”与“真理”一样,都可能发生同样的情况:内战的每一方都依持“理

① 带兵批准法案也被施米特的两个得意弟子评价为俾斯麦的胜利。参见 Ernst Forsthoff, *Deutsche Verfassungsgeschichte der Neuzeit* (《近代德国宪法史》),第四版,Stuttgart 1961,页141; Ernst-Rudolf Huber, *Heer und Staat in der deutschen Geschichte* (《德国历史上的军队与国家》),第二版, Hamburg 1943, 页212—244。

② 对施塔尔的讨论概况,见 Hans-Jürgen Wiegand, *Das Vermächtnis Friedrich Julius Stahls* (《施塔尔遗言》), Königstein 1980。

性”进行论辩,以其局部冒充整体——这是法国大革命所引起的反启蒙运动的经验。因此,施塔尔意识到,对国家权威合乎理性的论证远远不够。

在霍布斯的制度中,君主仍然仰赖公民的明智,仰赖公民忠诚地服从契约。这个契约虽然不可中止,却可能遭到破坏,关于这种情况,霍布斯自己不仅在《利维坦》第 29 章描绘了“某些削弱一个国家并导致其解体的事”。当查理二世赶走自己的业师霍布斯时,他有充足的理由:霍布斯认为,统治者的至高统治权得依靠被统治者,如此看来,它只是一种被授予的人民的至高统治权。而且还有一个令人不安的事实:对霍布斯而言,政府形式或多或少无关紧要;它不一定是君主制的,但必须贯彻和保持内部的和平……

施塔尔在批判霍布斯的时候其实暗含了霍布斯的方案,他写道:

从人的意志——无论个别人的还是全体人的意志,又无论是其偶然的还是理性的意志——来推论,都达不到绝对崇高的现实权威,因此,就其最为内在的根据而言,这种推论始终——或强烈或和缓、或公开或隐匿——具有革命性。(Stahl,《法哲学》,前揭,页 4)

从施塔尔的视角看(由于施米特在本书中没有就盟约的政治神学发表意见,这看来也是施米特的视角),霍布斯的利维坦只是将人整合为恐惧和需求的生物(Angst- und Bedürfniswesen),而这是不够的:“……因为,所有统治都是将统治者的思想

和意愿纳入被统治者的存在。”^① 在另一个地方,施塔尔说得更清楚:

革命就是以自然状态对抗市民状态,进而使人摆脱道德的和法律的传统……,使井然有序的社会返归于原初的浑沌,并从浑沌之中取得秩序的尺度。革命就是摧毁整个公共的国家建筑和整个道德的民族生活秩序,除了个体的法律和相互保证,什么都不留下。最后,革命最内在的中心是,凭借自己的威望不承认当局的权力,将权力建立在臣民的意志之上。^②

无论在霍布斯那里是否有一个整合(与施米特相反,薛尔斯基认为有),或者应否增补这个方案,施米特在 1938 年都不可能讨论这个中心论题。因为,民族社会主义自己首先解决了这个问题。就此表明态度,要么需要以神化纳粹体制为前提,施米特在 1938 年显然不愿这么做;要么最终得宣布另一种整合模式,这会是一种十分危险的辱骂。总之,这本书没可能讨论书的真正论题。

在此我们中断探讨性的思考,转向主宰该书的背景,即施米特仅简略提到的一个问题(页 111—112):关于总体国家的问题。

① Stahl, *Die gegenwertigen Parteien in Staat und Kirche* (《当今国家与教会中的党派》), Berlin 1863, 页 23。

② Stahl, *Philosophie des Recht* (《法哲学》), 页 9。施塔尔对霍布斯的详细评说,见该书页 159、189。

总体国家与极权主义

霍夫曼(Hasso Hofmann)在1964年十分清楚地认识到,《利维坦》一书在施米特著作里很大程度上处于中心地位,当然,他同时看到了行文的荫蔽和隐微的特征:

庞然的利维坦的阴影当时已经罩住这本“小小的书”……倘若没有什么搞错了的话,那么,这阴影仍然一直压在它身上。即便在当时,在还可能发表自由言论的地方,就已经有人从施米特的学说中得出了最后定论的和令人极度不快的理论结果,对于在纳粹国家里的事情,人们实际上能展示的就是这样的结论。人们按施米特的学说来把握他——就像施米特从霍布斯的理论来把握霍布斯——把施米特搞成了一个“骇人神话”(Schreckmythos)。如此看来,施米特认为的“本来可能作为恢复自然生命力和政治统一的伟大信号的东西”,现在变成了一幅“怪诞的惊恐画面”的论断,似乎不仅针对霍布斯的国家结构,而且也指他的民族的总体国家理论。(Hofmann,《正当性对抗合法性》,前揭,页209)

霍夫曼细心地看到施米特的自我表述与霍布斯相同,却误解了他关于“民族的总体国家”的言论。^①民社党人之所以激烈

^① 这适用于施米特1938年写的文章《国际法的中立与民族总体性》一文,虽然这里使用不同的术语。此文收入《立场与概念》,前揭,页255以下。

反对施米特关于总体国家的设想,恰恰因为这个设想不是“民族性的”。因为在施米特那里,“生物学的生活统一体民族”(Koellreutter 语)并不重要。当民社党理论家们谈到“民族的总体国家”时,几乎无不将这个概念与施米特的概念对立起来:

从这种民族的全面性得出的结论是……,按照民族社会主义的观点,政治事变的连续性靠的是作为政治值的民族而非国家来承传……“总体国家”即作为全权机构之国家的观点,与民族的民族社会主义思想(völkischen national-sozialistischen Denken)格格不入……必须注意,这个问题关涉的绝非单纯的理论争执,而是基本的政治观点。^①

那么,施米特的“总体国家”的说法究竟是什么意思?要搞清楚这一点,就得考虑到,在撰写“利维坦”之前,施米特曾经附议彼特森(Erik Peterson)的看法,“按照这个看法,近代的总体概念指的根本不是一个概念,而是一个神话”;同时,还应始终意识到,施米特后来远离了“总体”概念(参见《利维坦》,页112)。

“总体国家”最早是施米特用来激发幻想的一个词,在这里行事的又是“思想理论家”(Ideologe),他使暗示性的说法流行开来,而到最后却对其解释和使用失去了控制。这是使许多人感到隐晦的施米特巧妙传布一个制造神话的方法。这样一个“说法”(这是施米特学派爱用的术语)之可信性来自其中蕴含着推断潜力,这个说法所特有的说服力则是得益于恽格尔

① Koellreutter, *Deutsches Verfassungsrecht* (《德国宪法》), Berlin 1933, 页65。

(Ernst Jünger)的“总体动员”或者让蒂尔(Giovanni Gentil)的 *stato totalitario*[总体性国家]这类概念。它所指的以作为至高考验的战争和以主权的、决断集中主义的与公民表决的国家之支配力量为基准的技术、组织群众和影响群众的方向,毕竟说明了从中可以寻求政治选择的领域。其本身仍然是不清楚的;是联想的、渲染气氛的和唯美的。这里架构起来的是一种从中发展出清晰的总体国家形态的情绪。选择一个确定形式的总体国家的决定有赖于具体的时机。

施米特最早将量上全面的国家与质上全面的国家区别开来。前者是一种从理性上可认识的考察对象,后者是对前者的批评,是上述意义上的神话和说法。

量上全面的国家是魏玛,它是孕育着灾难的“社会自我组织”。有组织的政治和社会力量与世界观的多元并立、公共经济多头统治和联邦主义瓦解着一个国家,瓦解着一个作为税收、社会、补贴、利益平衡的国家,这个国家处处——出于虚弱——进行干预并恰恰因此而成为不可调和、无法协商一致的地方割据的牺牲和映相。这样一个国家本质上就是一个比希莫斯,一个潜在的内战各方占用的空心脚手架。在这样一个虚弱的总体国家里——

一切社会的和经济的问题都直接成为国家的问题,人们不再可能区分国家与经济、国家与文化、国家与宗教、国家与法、政治与法等反题性的分离……都成为多余。^①

① Carl Schmitt, *Der Hüter der Verfassung*(《宪法的守护者》),前揭,页79。

这种量上的虚弱国家应由质上全面的强大国家所取代,最终应通过霍布斯国家的转世(Reinkarnation)而得到新生。这种新国家应该“面对经济的和社会的对立与利益”扮演“一个更高的第三者角色”,施米特这里最先定位在意大利法西斯主义,关于后者他断言,它“想以古代的诚实重新成为国家,有着可见的权力载体和代表,而非不可见的和不承担责任的当权者和出钱人的门面和候见大厅”。^①

但是,墨索里尼的体制恰恰是统一体的门面和派系的候见厅:这也许就是意大利法西斯主义的定义。不可见的权力载体在这里比在自由议会主义体制下更增加了几分不可见性。对这种情况的分析几乎使人认为,承载着总体国家构想希望,即国家与社会相互分离的希望,在现代条件下几乎全部落空。

1929年以后,施米特在涉及其总体国家设想时没有再提到墨索里尼。1930到1932年期间的文章中,“总体国家”几乎只意味着帝国总统在经公民表决的正当性基础上实施的一种专政。人民则是——这正是民社党人激烈批评施米特的地方——“非政治性的方面”:

人民只可以讲是或者不是;他们不能提出建议、参与磋商或者讨论;他们不能施政和管理;他们也不能规定准则,而是只可以对放在他们面前的准则草案通过说是加以认

① Carl Schmitt, *Wesen und Werden des faschistischen Staates*(《法西斯国家的本质和形式》,1929年初发表),对 Erwin von Beckerath 的同名书(1927)的评论,收入《立场与概念》,页109以下,关于 Seckrath 对法西斯主义的相当明显的怀疑,施米特的书评未向读者提供任何信息。

可。他们尤其不能提出问题,而是只能通过说是或不回答摆在他们面前的问题。(《合法性与正当性》,页 93)

然而,一种公民表决体系,一种鼓掌表决不经神授和没有意识形态是可以想象的吗?施米特的构想不正是限于缺乏意识形态正当解释的一种权力幻想吗?不正是只立足于除了稳定、秩序和安全提供不出更多东西的行政的和军事的精英们的理性之上的权力幻想吗?这样一个从趋势看在布吕宁—帕本—施莱歇之下得到实现的“总体国家”,尽管可以防止极端情况发生,但它具有组织力量吗?同时,关于总体国家的说法对于它并不合适,它完全变成了联想的漂泊(assoaiativa Vagobondage)。

这里所要求的是一个凌驾于多元社会之上起着督控作用并由于卸去它的经济责任而重又夺回政治权力的国家。至于应如何实现这种国家,施米特未作解释。富有启发意义的是 1932 年他在一个对所谓“长名协会”(Langnam Verein)[莱因兰和威斯特法伦维护共同经济利益的协会],即一个工业家院外俱乐部的报告中所阐释的关于总体国家的思想。在这里,为了对经济国有化表示(并未言明的)拒绝,他提到大众影响手段:

……每个国家自己必须控制电影和广播这类技术手段……没有任何国家能够听任这些控制大众、影响大众和制造公众舆论的新技术手段由反对势力支配。(《立场与概念》,页 186)

这里出现的关于进行整合的意识形态问题,施米特没有做

出回答。他解释说,这样的国家在其内部不容许分裂国家的势力存在并能够区分友与敌,可这些解释并没有得到进一步引申。最终仍然只是帝国总统以军队和官吏群体为支柱的专政——这是一种类似于以帕本为中心的一群人或策勒(Hans Zehrer)和埃施曼(Ernst Wilhelm Eschmann)[在《行动》杂志上]所主张的权威自由主义的“总体国家”。但这样一种政治形式仍旧属于自由主义世界——民社党人立即看出了这一点,“强大国家中的健康经济”是施米特报告的标题。

尽管提到大众传媒,这样的国家仍旧是“无意识形态的”。不过,施米特十分清楚,人们只能在短时间里,只能在非常状态下才依靠刺刀。但正如施米特在《利维坦》中(页112)根据达斯卡拉基(Daskalaki)的文章带有自我批评的意味所指出的,作为非常状态国家的“总体国家”只可能是国家的一个瞬间,只是走向新秩序的一个过渡阶段。可是,“总体国家”的说法——当时在施米特那里几乎是非常状态的同义语——可使人想到更多的东西。从一开始为这个说法保留着进行补充的可能性……

旨在结束内战的“总体国家”的情况如“利维坦”一样:它也被喧嚷嚷地变成傀儡(Golem),被超自然化,成为惊恐形象,意识形态的真空吸吮着意识形态。一个不可解决的困难:每一种意识形态规定也许再次成为精神内战以及随后的现实内战的局部因素。

施米特以其总体国家概念陷于众多阵线的夹击之中。民社党人很快便对他发动讨伐,他们是作为“机械装置”(Mechanismus)、作为有约束力秩序的国家的反对者;在他们看来,国家既是种族同质的民族的所谓意志之逸出物(Emanation),也是其执

行。他们不可能承认,他们的国家或者非国家是某种与人异质的东西(Heteronomes)。现在,苏联被称为“总体国家”(Gurian 也如此指称),关于苏联,施米特意味深长地写道:“人们总是生活在更加激进的弟兄的目光之下”;这个概念与敌人相提并论,这本身足以使人拒绝它。但最重要的是,反民族社会主义的外国越来越多地称希特勒体制为“总体的”(total)或者“全权的(totalitär)国家”。这个称谓虽然基于错误的前提,但却是明白易懂的。

然而,由于施米特的“总体国家”几乎仅仅是成为间接权力的牺牲品的古典式中立、不可知和自由的国家的一种专政形式,它自己因而也成为牺牲品。它成为一场极权主义运动,即一种肆无忌惮地使用国家权力手段的割据势力(Partikularität)的牺牲品。施米特这位自由主义的激烈批评者以他的构想却又无法脱离自由主义,无法脱离主张价值观、艺术、道德、宗教、哲学等的自主并在这些方面与政治自主相符合的自由主义。质上全面的国家基于其实力应“进行必要的非政治化……以便重新取得自由的生活领域”(《合法性与正当性》,页 93):它最终只是一个高度武装起来的守夜者国家。施米特针对自由主义所提出的异议也适用于这种国家:

凡是以某种方式引起公众关注的东西都是政治性的,本质上与国家有关的任何东西都不可能真正非政治化。从政治里逃遁便是从国家逃遁。这种逃遁在哪里结束,逃遁者在哪里止步,任何人都预见不到……(《宪法的守护者》,页 111)

这样一个国家怎么会摆脱“以民主方式将国家与社会等同的作法呢？……怎么可能摆脱国家结构对这个独立经济社会的依赖呢？”^①

“总体国家”也有一个缺口，它在最好的情况下只能暂时地充当一道抵制极权主义运动的堤坝。它只是过渡阶段，虽然在进行与构想相联系的维护秩序的政治革新，但这些革新仍不明朗；虽然享有“全民表决的正当性”，但这正当性仍属空泛。

更有甚者：把握一种情况和深刻倾向性的“全面”这个说法同时成为摧毁“国家”的炸药。那些想要以其说法构筑不辱使命的“堤坝”(Sander 语)的总体国家理论家们成为说法的可引申性的牺牲品，他们有朝一日苏醒过来时发现自己成了偏离原义的帮凶。也并非没有令人光火的事，因为在夺权成功之后，人们试图把从前用来阻止夺权的东西“出售”给民社党人。佛斯特霍夫用 1933 年发表的小册子《总体国家》干的就是这种事。当他在这里步施米特后尘表述了自由国家的衰亡和它所持的中立的危险性之后，他从掩护中走出来，要求希特勒应服从施米特和佛斯特霍夫的说法：

由于希特勒成为帝国领袖，他便置身于一种新法律之下。国家与运动相互间是不可认同的。运动可以化为它的领袖的人格。但国家却不可能如此。不论个人领导的因素是多么强大，国家总是超过个人的领导关系。个人的领导

① H. O. Ziegler, *Autoritärer oder totaler staat* (《独裁的还是总体的国家》), Tübingen 1932, 页 26。

共同体随着领袖人格的消失而消失,因而它是有时限的。国家不可以消失;它是人民的政治生存形式,而人民不可以政治上沦亡。国家受到传统、法律和制度的制约。^①

总体国家随着宣传总体国家的这种解释一起死去了,对于民社党人这是无法接受的。

虽然希特勒在1933年10月5日的《民族观察家报》上还在使用这个说法(“总体国家不会容忍法与道德之间的任何差别”),这在这时不仅在报刊上而且也为当局所使用,但至迟在1934年便开始了一场对这个要领的大举讨伐。^② 施米特的国家至上论恰恰潜在地敌视政党,将拥护民社党平民主义(Populismus)的人民贬低为统治对象,而且不可能将种族政策加进他的构想;它包含着对最低法律保证的维护,并极力使民族社会主义接近传统的专政或者接近意大利法西斯主义,而对后者民社党人却始终保持应有的距离进行观察。科尔洛特解释说:

对于民族社会主义思想来说,国家与法只可能是民族的生活功能,而法西斯主义则突出强调创造民族的国家之自身价值。这种观点造成“总体国家”,即造成作为全面权力机构之国家的观点。这种观点也是与民族的、民族社会主义的思

① Forsthoff, *Der totale Staat* (《总体国家》), Hamburg 1933, 页 31。

② Alfred Rosenberg, *Totaler Staat?* (《总体的国家》), 载 1934 年 1 月 9 日《民族观察家报》; Roland Freisler, *Totaler Staat? — Nationalsozialischer Staat!* (《总体国家——民族社会主义国家!》), 载《德国司法》, 1934, 页 43 以下。另参见 Jürgen Meinck 的许多论述: *Weimarer Staatslehre und Nationalsozialismus* (《魏玛国家学说和民族社会主义》), Frankfurt/New York 1978, 页 133 以下及其他相关地方。

想格格不入的。(Koellreutter,《德国宪法条文》,前掲)

帝国内务部国务秘书和纽伦堡法律评论家施图加特(Wilhelm Stuckart)于1943年写道:

将我们的帝国称为“独裁的(autoritär)国家”或“极权的(totalitär)国家”不精确。独裁或者极权大都是旨在维护反对新生活之统治地位的“自由的权力国家”(Hohn语)。在这些国家,与民族社会主义的德意志帝国相反,人民并不在国家之内,而是统治对象。^①

按照科尔洛特的说法,人民对于施米特的“总体国家”只是一个“归属点”(Zurechnungspunkt),民族社会主义对它的攻击是对国家本身的攻击的开端:“取代作为不可见的人格的国家者是民族共同体(Volksgemeinschaft),取代国家之权力意志者是体现在领袖身上的民族共体的意志”^②这个领袖绝不可置身于任何“新法律”(Forsthoff语)之下。

尽管施米特在个别方面受到谴责,说他基于其天主教国家观而将国家贬低为天主教的工具(如《观察》称:“我们认识到国家的全面性是……罗马教会之世俗化表现形式”),但攻击的基本内容却主要是针对国家至上论。民族社会主义党人很快窥探

① Wilhelm Stuckart等, *Der staatsaufbau des Deutschen Reiches in systematischer Darstellung* (《德意志帝国国家结构系统表述》), Leipzig 1943, 页20。

② Reinhard Höhn, *Die Wandlung im staatsrechtlichen Denken* (《国家法思想中的变化》), Hamburg 1934, 页41。

到,施米特并非在他们的统治开始之时,而是在魏玛后期形成他的“总体国家”说。他们正确地察觉到,总体国家是为魏玛共和国、为兴登堡—布伦宁(帕本—施莱歇)专政正名的尝试,是“维护固有的资产阶级领域及其经济秩序的干预主义现象”。^①

1934年,胡伯(E. R. Huber)又一次尝试正名,并在《行动》4月号发表《民族国家的全面性》,这是一篇没有得到赞同响应的民族社会主义色调的文章。但其中却表明,这个说法可能遭到人们怎样的解读,尤其在国外它是怎样被人解读的:“总体国家只是作为民族的国家才得到了实现。”(J. P. Faye 语)

施米特在1958年也解释说,“当今没有极权国家,只有极权政党”(《宪法条文论文集》,页366)。佛斯特霍夫在1971年总结说:

……说法……是不确切的,如果说不是错误的话……
只有扩展为人民运动的一个政党才可能是全面的。只有当这样一场运动成功地控制了国家的时候,才可能形成全面的国家……全面的国家是建立在滥用基础上的国家蜕变形式。(《工业社会的国家》,München 1971,页53以下)

这里指的自然又是另一种(非)国家:民族社会主义的比希莫斯,无论如何,这暗示出,“说法”已潜入这个比希莫斯。

薛尔斯基通俗地写道:施米特要将“法制国家的理性巧妙地加给独裁的统治者”,索巴特(Nicolaus Sombart)则写得较为文雅:

① G. A. Walz, *Das Ende der Zwischenverfassung* (《过渡宪法的终结》), Stuttgart 1933, 页11。

他看到他的使命在于……,通过在怪物可能破除其魔咒的舌头的下方加进神奇咒语来驯服它。这个狂妄的企图没有得逞。^①

尽管施米特由企图所包含着的矛盾心理在这里未受到足够的重视,但他在 1931 和 1936 年间发表的文章却必须从这个视角重新加以解读。

关于切伦诺的神话

施米特曾自称“欧洲国际法的切伦诺(Benito Cereno)”——即身处梅尔维尔后期中篇小说中遇难船长境地的人,心无猜忌而平和厚道的人们认为,他是一艘海盗船的主人。^②事实上,切伦诺是一个受到死亡威胁的人质,他的小心翼翼的暗示和隐蔽

① Schelsky, *Die Hoffnung Blochs* (《布洛赫的希望》), Stuttgart 1979, 页 150; Nicolaus Sombart, *Gruppenbild auf Zwei Damen—Zum Verhältnis von Wissenschaft, politik und Eros im Wilhelmschen Zeitalter* (《与两位女士的合影——论威廉斯时代科学、政治与理念追求的关系》), Merkur, 1978 年 10 号, 页 999。

② 对于 Sava Klickovic, 施米特将切伦诺“提高为知识界在一个群众体制中的位置的象征”;而在 Enrique Tierno Callvan 看来,切伦诺指的是欧洲的精英。

在争取防止最坏的情况和挽回残余的东西的努力中,他被迫进入一场闹剧。由于他知道,这艘船并不驶向任何地方,驾驶它也毫无意义,他便一直摇摆于流亡与抵抗之间。像大陆上的精英们一样,本尼托·切伦诺先生也不可能选择逃跑之路;他太受制于欧洲传统了。而要进行抵抗,他又乏力,因为他再也鼓不起英雄气概,再也无力承受悲剧命运。他观望着,忍受着痛苦;最后,他通过一种用得颇为疲劳的尊严取代两者——流亡和抵抗。

的手势得不到善良的人们的理解,反而更加深了他们的疑虑;这正如人们不能在施米特所写的字里行间解读一样,其中往往比其他人的“直言”书中包含着更多的分析。1945年以后,施米特曾以其独具的闪烁其词和自我神话化的讽喻写了一则关于他的“利维坦”的札记,我们就以此结束本文:

当心呀!

说不准你已经风闻过巨大的利维坦了,你是否急不可待地要读此书?当心哦,老弟!这完完全全、彻头彻尾是一本隐微之书,它内在的隐微术(Esoterik)随着你埋头此书的深度而同步增长。最好离它远远的!放下罢,放回原处!别再动它,别用你的手指碰它,哪怕手指洗得干干净净、修得光洁平滑,哪怕手指合乎当下时尚,沾着血污和涂着颜色!等等看,看你是否会再遇见这本书,看你是否属于那些能破解其隐微术的人们之列! *fata libellorum*[小书的命运]与读者的 *fata*[命运]神秘莫测地休戚与共。我怀着全然的友爱之心告诉你这一点。切莫闯进密室(*Arcana*),而是等待,一直等到以得体的方式引你进入和容许你接近。否则,你可能会陷于一场有害你的健康的雷霆之怒,你可能

(接上页注②)(《切伦诺:一个现代神话》), in *Epirrhosis*, Festgabe für Carl Schmitt(《施米特的纪念文集》),卷一, *Berlin* 1968, 页 20; 参见同一卷: *E. T. Galvan*, Benito Cereno oder der Mythos Europas(《切伦诺抑或欧洲神话》), 页 345 以下。

[译注]梅尔维尔(*Herman Melville*, 1819—1891), 美国小说家、诗人, 青年时当过水手, 其代表作《白鲸》和一些中短篇小说多取材海上生活。切伦诺是其同名中篇小说的主人公。

试图消灭某种超越一切可消灭性的东西。这对你实在不利。离它远点,将书放归原处! 这是你良友切伦诺的至诚之言。