



Carl Schmitt

施米特文集 第二卷

刘小枫 编



政治的浪漫派

[德] 卡尔·施米特 著 冯克利 刘 锋 译



世纪出版集团 上海人民出版社

华北水利水电学院图书馆



207018270



Carl Schmitt

施米特文集 第二卷

刘小枫 编

D0-53

K0301

政治的浪漫派

[德] 卡尔·施米特 著 冯克利 刘 锋 译



QAN47/0

世纪出版集团 上海人民出版社

701327

图书在版编目(CIP)数据

政治的浪漫派/(德)施米特(Schmitt, C)著;冯克利,刘锋译.

—上海:上海人民出版社,2004

(施米特文集;第2)

书名原文:Politische Romantik

ISBN 7-208-05197-6

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

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 050824 号

出品人 施宏俊

责任编辑 马健荣 方 已

封面装帧 王小阳



世纪文景

政治的浪漫派

[德]卡尔·施米特 著

冯克利 刘锋 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)
出 品 世纪出版集团 北京世纪文景文化传播有限公司
(100027 北京朝阳区幸福一村甲55号4层)
发 行 世纪出版集团发行中心
印 刷 北京华联印刷有限公司
开 本 635×965 毫米 1/16
印 张 15
插 页 5
字 数 246,000
版 次 2004年8月第1版
印 次 2004年8月第1次印刷
ISBN 7-208-05197-6/D·905
定 价 25.00 元



卡尔·施米特 (Carl Schmitt, 1888-1985)

编选说明

中文版《施米特文集》第二卷收入施米特论著两种：《政治的浪漫派》和《当今议会制的思想史状况》。

18 世纪末，史称“浪漫主义”的时代精神开始在欧洲蔓延，几乎成了 19 世纪的主导精神——染上这种精神的，有一堆青史留名的人物——尼采在谈到 19 世纪欧洲的思想状况时曾经说，一种“病态的疏离”“在欧洲各民族之间诱发了民族性疯狂”（《善恶的彼岸》，第 256 节）。这里所谓的“病态的疏离”，指的就是浪漫主义（“疏离”[Entfremdung] 是一个浪漫派喜欢用的语词）。

在汉语学界，浪漫主义作为一个文学概念早已经为人熟悉。在人们的印象中，似乎浪漫主义仅仅是一种文学方式，与政治没有什么关系。尼采置身浪漫主义洪流，却看到浪漫主义的政治性质：“鼠目寸光、玩弄权术的政治家目前正靠着这种民族性疯狂执政（《善恶的彼岸》，第 256 节）。”青年尼采也崇拜过浪漫主义，后来他承认，那是自己少不更事，“带着某些错误和过高的估计迈向现代社会时”犯的错；尽管如此，尼采并不否认，浪漫主义“是我们的文化命运中最近的大事件”（《快乐的知识》，第 370 节）。种种迹象表明，这一“大事件”甚至没有随 20 世纪烟消云散——直到晚近，一些西方思想家（比如自由主义的伯林和社群主义的泰勒）仍在为历史中的浪漫主义招魂。至少，对于思想史研究来说，政治的浪漫派问题不可小视。

关于德意志浪漫派，汉语学界已能接触到的重要文献有海涅的《论浪漫派》（60年代已有中译本，见海涅《论德国》，海安等译，北京：商务印书馆，1980）、勃兰兑斯的《德意志浪漫派》（80年代已有中译本，刘半九译）和黑格尔《美学》（朱光潜译本）第三卷中的论述。这些书都成于《政治的浪漫派》之前，施米特广征博引，偏偏没有提到这些书——海涅的名字连一次也没有提过，显然不是不知道，也非疏忽。

与对浪漫派的文学评议不同，法学博士施米特关注的是浪漫派的“政治立场”——浪漫主义是一种政治哲学。施米特对尼采一向蔑视——《政治浪漫派》中仅仅一次提到尼采的名字，但其关于浪漫派的政治性质的见识，很可能恰恰来自尼采——在尼采眼里，瓦格纳的希格弗里德“已经成了一桩针对浪漫派的罪”，可厌的是，晚年瓦格纳背叛了自己的“非常自由”，“反罗马化”的希格弗里德，“先尝到这会儿已经变成政治的那种趣味”（《善恶的彼岸》，第256节）——施米特恰恰把浪漫主义看作一种“政治的趣味”。当然，对于这种“政治趣味”的性质，施米特的看法与尼采刚刚相反：在尼采看来，浪漫派要回归罗马、回归天主教，施米特则断言：“天主教一点儿都不浪漫。”——毋宁说，浪漫派是反大公精神的（参见《罗马天主教与政治形式》）。

施米特的大多论著都是从现实政治处境出发、针对现实处境而论，但论述方式往往带有思想史性质。从书名和内容看，《政治的浪漫派》似乎是思想史论著，针对的却是现实政治问题；相反，《当今议会制的思想史状况》从书名看谈的是现实政治问题，却又是思想史论著。

施米特写《政治的浪漫派》的用意，也许直到《当今议会制的思想史状况》这本小册子出版，才充分呈露出来：浪漫派的“永恒交谈”与自由主义议会民主制的公开辩论基于相同的形而上学真理论。这篇短小论著的论述逻辑是：第一章分疏民主制与议会制的不同，第二章讨论现代资产阶级的自由民主议会制与自己的思想原则相违，然后讨论马克思主义的专政论和非理性主义的神话政治论；似乎，这两个自由民主宪政论的敌人恰恰是自由民主宪政自身的内在矛盾孕育出来的。《当今议会制的思想史状况》是紧接着《政治的神学》写的，两书都分为四章；如果平行对勘两书的章节论题，不难发现论题上的一致；施米特为什么反对浪漫派，也许就不难把握了。

《政治的浪漫派》初版于1919年，1925年再版，作者加了长篇序

编选说明

言，以后重印各版（至1998年印行6版）均据1925年版。“浪漫派”与“浪漫主义”是两个词，“浪漫主义”是广义的，通常指弥漫整个欧洲的一种时代精神，“浪漫派”（Romantik）则特指属于这一浪漫主义思潮的德国作家。但在施米特的用法中，Romantik经常用来指广义的“浪漫主义”，尽管他主要讨论的仍是德国的“浪漫派”。我们尽可能用“浪漫派”来译Romantik，不加“主义”。

原书目录中，各章下有若干小标题，这些小标题在正文中并没有出现，中译本正文中的小标题位置，是依据英译本加的——顺便说一下，英译本不是全译，全书128个脚注，英译本仅译出不足十分之一。中译本正文由冯克利先生据英译本译，注释由北京大学刘锋先生从德文原书译出，并统校了全书。

《当今议会制的思想史状况》1923年初版，1926年再版时施米特加写了长篇“绪论”（Vorbemerkung，英译本译作“第二版序”算意译），以后重印各版均依据这个修订版。德文原本没有附录，现在这个附录是依据英译本译出的。

刘小枫

2002年5月于中山大学哲学系

目 录

1	政治的浪漫派 (冯克利 刘锋译)
3	再版前言 (1924)
19	导论
19	德国人的观点: 政治浪漫派作为反动和复辟的意识形态
24	法国人的观点: 浪漫派作为革命原则; 卢梭主义
27	从浪漫精神和古典精神角度解释革命
30	政治浪漫派概念的混乱和定义的途径
35	一、表面状况
35	德国浪漫派作家个人的政治意义
39	施莱格尔在政治上无足轻重
41	缪勒的政治生涯: 在哥廷根是亲英派; 在柏林是封建主和等级 保守主义的反集权派; 在蒂罗尔是绝对王权的集权国家职员
56	二、浪漫精神的结构
56	1. 寻求实在
56	时代的哲学问题: 思想与存在的对立与实在的非理性
57	四种反对现代理性主义的类型
62	上帝 (旧形而上学的最高实在) 及其两种替代上帝的新实在: 全人类 (人民) 和历史
62	全人类作为革命派的造物主, 历史作为保守派的造物主

69	浪漫的主体与这些新的实在
70	可能性与实在性的对立
72	人民和历史的浪漫化
75	反讽和密谋
76	实在性和总体性
79	对大全的浪漫使用
81	2.浪漫派的机缘论结构
81	主体主义的幻灭
83	“机缘”作为“起因”之反题的意义：机缘作为主观的与幻想的东西之间的关联
86	旧机缘论的本质：靠更高的第三者扬弃对立
89	靠更高的他者浪漫地扬弃对立：真正的实在及各种对实在的权利主张者（自我、人民、历史、神）
92	结果：每一他者都是更高的，而且是这些概念的杂凑
93	浪漫的创造性：世界作为体验的动因，及这种创造性的审美方式
99	理智主义的浪漫派人士对精神领域的杂糅

105 三、政治的浪漫派

105	1796年以后国家学说的发展概述
109	浪漫派国家观与反革命国家观和正统论国家观的差别
115	国家和国王是浪漫旨趣的机缘论对象
116	浪漫派在伦理和法律评价上的无能
117	政治哲学中的浪漫化观念
118	缪勒的创造力：其论证是对有意义的印象的修辞式回应；其反题是修辞对比
137	一切被浪漫化了的对象的机缘性质
139	扼要说明政治浪漫派与浪漫派政治的区别： 对后者来说，结果而非原因是机缘性的
143	附论：按自由派市民阶级的看法，浪漫派是一种政治类型， 以施特劳斯的《叛教者儒略》为例

152	结语：政治浪漫派作为政治过程的伴生性情绪反应
157	当今议会制的思想史状况 （冯克利译）
159	引论：论议会制与民主制的抵牾（1926）
172	导言（1923）
176	一、民主制和议会制 （民主思想的规范的同一性观念和政治现实中取代这些观念的同一性）
184	二、议会制原理 （公开性与辩论；分权与制衡；真正的议会制的法律观：议会制理论的相对理性主义）
201	三、马克思主义思想中的专政 （专政与辩证法；马克思主义的形而上学证据：无产阶级专政中的理性主义和非理性主义）
211	四、直接运用暴力的非理性学说 （索雷尔的神话理论；资产阶级的神话比喻；布尔什维克主义与法西斯主义的对立中的阶级斗争和民族神话）
221	附录： 论议会制的意识形态（1925）

政治的浪漫派

冯克利 刘 锋译

再版前言 (1924)

用词语形成一个易于处理的简单名称，使人不必费多少力气就能达成一致，德国人不擅长于此道。不错，在我们中间，一种说法很快就能变成老生常谈，然而却不易变成实践上和合理意义上的约定俗成。凡是表面上依然客观，因此需要更进一步规定的概念，都会被拖入歧义丛生之地，引发文字之争；谁要从混乱中寻找客观明晰性，都会发现自己陷入了一场永恒的交谈和毫无成果的喋喋不休。

浪漫派 (Romantik) 这个题目便意味着这类思考，不惟对我们德国人如此。在法国人、英国人和意大利人的讨论中，混乱同样严重。但是，我们从中也可以感到法语文字的简洁，心生模仿之意。不是可以简单地说，浪漫派就是指从 *bonté naturelle* 的观念——换言之，人天性是善的观念——产生的一切心理学的和思想性的东西吗？法国人提出这个定义，显然认为它特别有说服力，在塞利埃尔 (Seillière) 讨论神秘派和浪漫派的许多著作中，对此也有详细阐述和论证。它的确给大量浪漫派现象提供了令人满足的尺度，也可以出色地适用于琐屑的日常心情和事务。

我们不妨设想，有人正在城市街道上散步或在集市上闲逛，他看着农妇在兜售自己的货物，家庭主妇在买东西。这些十分投入地交易着鲜果佳肴的人，令他大为感动；可爱的小孩、专注的母亲、生龙活虎的年轻人、身板笔挺的男人和庄重的长者，都让他着迷。此人就是个浪漫派。描绘自

然状态时的卢梭，讲述中世纪的诺瓦利斯，^{〔1〕}在文学修养上可能有别于此人，但在实质上或心理上，他们并无不同。因为，用来编造浪漫主义神话的情境和题材，本质上是一样的东西。所以，我们遇到的是一系列规定了浪漫派特点的人所共知的形象：无害人之心的童稚的原始人、bon sauvage（善良的初民）、有骑士风的封建领主、纯朴的农民、仗义的强盗头子、周游四乡的学徒、可敬的流浪汉，还要加上俄罗斯农民。他们都源于这样的信念：在某处可以找到人的天性之善。

对于德国人的感受来说，这种基于人性善的定义，太过看重人身上道德的方面，很少看看历史方面，完全没有宇宙万物的视野。如此定义肯定不能算浪漫派的定论，它根本就不充分。这不是说我们必须对它不屑一顾。我们至少得承认，这种定义没有满足于浪漫派问题研究中的那些肤浅的泛泛之论。把浪漫派称为幻想、渴慕、梦呓、诗意、怀旧、遐想或诸如此类的东西，这本身大概就是浪漫派的表现，而且，也肯定没有把握到浪漫的概念。虽然有这类实例，但以为收集一堆东西标上浪漫的名称、按某种观点列出一份“浪漫的”对象清单，便可以从中归纳出浪漫派的本质，显然是荒谬的。中世纪是浪漫的，详细罗列废墟、月光、驿车号角、瀑布、溪上磨房以及诸如此类的其他许多东西，并与刚才提到的浪漫人物的清单结合在一起，就可以得出一份十分可笑的目录。

不过，这种做法的毫无用处到可以指出找到正确的审理方法。要界定浪漫的事情（Romantischen），不能以任何被浪漫地感受的对象或论点为起点，不能以中世纪或废墟为起点，而应以浪漫的主体为起点。这里涉及的总是某种类型的人，要从这类精神的人自身来理解〔浪漫〕。我们应当注意浪漫派人士们的独特表现，从他们与世界特殊的浪漫关系入手，而非从这种表现的结果、从作为后果或征兆的五花八门的事物和状态入手。

人性本善的观点至少提供了一种答案。这种说法在理解浪漫派的表现时，试图把它简化成一条信条性公式，结果至少大体上不离谱，因为，精神性的事情中的每一论说，无论自觉与否，都以某种正统或异端的信条（Dogma）为前提。人性本善的学说恰恰被证明是众多运动的最本己的

〔1〕 诺瓦利斯（Novalis，1772—1801），德国浪漫派诗人、思想家，作品有《夜颂》等，其短论《基督教抑或欧洲》已成为经典政治哲学文献（中译见诺瓦利斯，《基督教抑或欧洲》，刘小枫编，林克译，香港道风书社，2004）——中译者注

标准，尤其当它与否定原罪联系在一起时，情况更是如此。不但在所谓“卢梭式的”倾向中，在善感的无政府主义者和迷拜人道的人 (humanitären Betbrüdern) 中间，可以看到这种信条立场是其终极动机，一些强大的激进思潮也是如此。许多小教派的生活——特洛尔奇 (Ernst Troeltsch) 在其《基督教会的社会学说》中已为它们找到了“绝对自然法”的公式——都来自某种幻想，其无政府主义力量就在于对原罪的否定。

我觉得，基于人性本善说的解释，要比从民族特性角度来说明浪漫派——比如把浪漫的等同于德国人、北欧人或日耳曼人的观点——更好，也更正确。这些浪漫派定义的提出，出于十分不同的动机。有人根据浪漫因素产生于某种混合体的观点，认为浪漫派是罗马和日耳曼各民族融合的结果；这尤其因为在所谓浪漫的中世纪已经找到了这种混合体。于是，日耳曼各民族便把浪漫等同于他们自己的民族，这可同时为两者增光。法国人鄙弃浪漫派，认为它是日耳曼的，从而打入法兰西民族的敌人之列。出于爱国主义，人们既可弘扬、也可唾骂浪漫派。但是，把世界其他地方视为 *candidat à la civilisation française* (法兰西文明的学生) 或德国文化的倾慕者，或在“幻想的”和“激情的”之外再给浪漫的加上“德国的”或“日耳曼的”这类称谓，无异于使得 19 世纪的这场波及欧洲各民族的伟大运动变成了好为人师 (schulmeistern)。最糟糕的莫过于打算把这些称谓用于教育目的：要么，浪漫派被描述为新生命和真正的诗，表现为与时代的迟钝相反的活力和强健；要么，被描述为病态敏感的野性爆发和野蛮人在形成风格上的无能。在持前一种观点的人看来，浪漫派是青春、健康；持后一种观点的人则援引歌德的教诲，认为古典是美好的、浪漫是病态的。既有健康的浪漫派，也有颓废的浪漫派，既有贴近人生之当下性和实际性的浪漫派，也有遁入历史与传统的浪漫派。欲知何为浪漫派的本质，不能以这类正面或反面的卫生学道德说教或者论战性政治评价为起点。在实际运用时，浪漫派可以导致这类评价。但是，只要没有形成清晰的认识，则如何组合与指定称谓，以及从这场极为复杂的运动中选出哪些东西作为真正的“浪漫”特征以做臧否之论，基本上仍然只能是任意的。在这种情况下，最容易做到的事情，就是依然像司汤达那样简单地说，凡有趣的就是浪漫的，凡乏味的就是古典——自然，反过来说也一样。原因在于，这种褒与贬、讴歌与鞭挞的劳神游戏，总围着一根有两个头的棍子兜圈子，

从哪一头都抓不住它。

与上述情况相比，基于人性本善说的定义，算是值得赞扬的有价值的贡献。不过，它还不是历史的认识。其缺陷在于，作为一种信条和道德说教的结论，这一定义没有认识到这场运动的历史特征，而是把它与其他众多历史过程一起归结为一种单一的一般性论题。这导致了不公正地排斥伴随它的有价值的现象和成就。结果，无害的浪漫派人士被妖魔化，说他们与想入非非的宗派分子是一丘之貉。不管从形而上学还是道德的角度，我们必须严肃看待每一场思想运动，不是把它们视为抽象论题的个案，而是视为与某一历史过程有关联的具体历史现实。假如历史的描述——它仅仅涉及再现实事件——一般而言既易于理解又有内在条理，则人们不会要求它在语言用法上有充分系统的自觉。如果旨在理解一场思想运动的要点，情况则有所不同。对于以这种兴趣为起点的历史思路来说，把浪漫运动跟启蒙运动和古典主义的对立本身作为起点，是十分正确的。但是，如果艺术、文学和文化历史学家把这种对立作为惟一明确的标准，就会造成极大混乱。他们心里想的是浪漫派，却并不像抽象的批评家那样，从某个一般性论题来推断许多历史现象；相反，他们把许多运动跟浪漫派扯在一起，结果，他们在世界史中到处都看到浪漫派。于是，各种宗教的、神秘派的和非理性的倾向、柏罗丁（Plotin）的神秘论、方济各运动（Franziskanische Bewegung）、德意志虔信派（Pietismus）以及“狂飚突进”运动，〔2〕统统成了“浪漫的”。

这是一种奇怪的论点，它被用来按简单的对立划分一个巨大的历史和审美材料：浪漫派或古典派、浪漫派或理性主义。浪漫派就是与古典主义的对立。因此，凡不属于古典的，就一定是浪漫的——而古典主义也表示一种异质的组合，有时指古典时代的异教文化。这种对比的结果是，基督

〔2〕 柏罗丁（Plotinus，205？—270），古罗马哲学家，新柏拉图派代表人物，著作有《九章集》等（《九章集》篇幅颇大，中译节选本将由“历代基督教思想学术文库”出版——中译本编者注）。圣方济各（Saint Francis of Assisi，1182—1226），天主教方济各会创始人，要求修士恪守教义，步行各地传播“清贫福音”。虔信派是德国路德宗的一派。“狂飚突进”（Sturm und Drang）是18世纪后期发生于德国的文学运动，对后世影响巨大，因作家克林格尔的剧本《狂飚突进》而得名。——中译者注

教中世纪可以成为地道的浪漫主义，但丁也变成了不折不扣的浪漫诗人。有时，古典主义被理解成法国 17 世纪的艺术，从这个角度看，德国的古典主义倡导者也有做浪漫派的资格。因为，在德国，古典文学是从一种曾经受到卢梭影响的多样化的大都市运动中发展起来的。在根本不存在“古典主义”拥护者的俄国，古典主义就成了十足的舶来品和西欧的东西。或者：浪漫派是与理性主义和启蒙运动的对立，据此，浪漫主义可以是理性主义或启蒙运动以外的任何东西。

这种否定的共性导致了出人意料的荒谬组合。天主教会不属于理性主义，尤其不属于 18 世纪的理性主义。于是，这个有着基督教的秩序与纪律、教义明晰、道德森严的奇迹结构，也被说成浪漫的，天主教人物便同可以想像到的一切天才、小教派和运动一起，统统被请进浪漫派的万神庙。这古怪的逻辑通过一致的否定得出各种定义，甚至从这种否定性类比的一团迷雾中编造出新的组合和混合体。浪漫派以一场青年运动的面貌出现，与当时既存过时的一切相对立，或与理性主义和启蒙运动相对立。文艺复兴也是一场反对当时过时的老旧事物的运动，“狂飚突进”运动和 1830 年代的“青年德意志”运动同样如此。这类运动几乎每三十年就出现一次。历史上到处都有“运动”。于是，我们随处都可以看到浪漫派。然而，一切事情说到底皆有某种相似之处，关键在于不可用不断更新的类似把不明确的历史复杂现象搞得更不明确。

我把这种研究方式大体上视为浪漫派本身的结果。浪漫派也利用历史事件，把它作为独特的文学创作的机缘，而非按其本来面目去理解它们。可是，这种创作本身也是浪漫化的，于是又产生了一个浪漫派亚种 (Subromantik)。甚至在我们想像不到的地方，也能看到这种过程。我只想谈谈一个极端明显的事例。帕皮尼 (Giovanni Papini) 把浪漫派理解为个人主义，说它源于有 *spirito di rebellione* (叛逆精神) 的自我的反叛。可是他对“浪漫主义” (Romantizismus) 的描述却从这样的论点出发：“这个概念中有些模糊不清的东西”。不过，“当我们论及大范围的现象和宏大的运动时，比模糊的概念更为明确的东西是没有的”。〔3〕要是个反对主观主义的任意和不讲形式的人、一个浪漫派的敌人也这样说话，从后者的朋

〔3〕 Giovanni Papini, 《哲学的黄昏》 (Il crepuscolo dei Filosofi), 第 56 页。

友那儿我们还能期待什么呢？

我们都清楚，人类的语言和思维并非尽善尽美。但是，尽管想给无法命名的东西命名未免十分愚蠢和傲慢，还是可以肯定地说，若想对一场思想运动作出判断，并对它形成一定的看法，就必须对其核心有一个清楚而确切的定义。在这一点上退缩，确实是在“践踏人性”。这里的问题是达到明晰性，即使它仅仅是有关一场运动为何客观上不明确、为何要建立不明晰原则的明晰性。浪漫派的诉求大概是，它自称不可理解，不是人类的语言所能参悟的。我们不必因此而迷失方向，因为一般来说，这种诉求的逻辑手法十分贫乏。我们只需注意，浪漫派从自身出发定义一切，但又避免用别的东西来定义自己。把我自己等同于万物，却不允许任何人把我当成浪漫派，这就是浪漫的（romantisch）。说新柏拉图运动是浪漫派，机缘论是浪漫派，所有类型的神秘派、虔信派、灵性派和非理性主义的运动都是浪漫派，这说法本身就是浪漫的；只是反过来说就不行了——例如本书所提出的观点：浪漫派是机缘论（Occasionalismus）的一种形式。因为这样一来，浪漫派之不可定义的核心就受到了影响。从语法和逻辑上说，这类文献一贯只把浪漫派作为谓词使用，从不把它作为定义的对象。这就是浪漫派营造其思想史迷宫时采用的伎俩。

浪漫派在这样做时，耗费了大量精微的区分和细微的分析，常常令人惊叹。但这一切仍然停留在纯粹美感的领域，从来没有事先形成某种概念。只有从历史的角度，把浪漫派与上个世纪宏大的历史结构联系在一起，批判才能达到更有意义的深度。尤其是反革命派的作家，经常以十分有意义的方式尝试这项工作。他们把浪漫派理解为一个解体过程的结果，这一过程始于宗教改革，导致了18世纪的法国大革命，完成于19世纪的浪漫派和无政府派。这就是那个“三头怪兽”——宗教改革、大革命和浪漫派——的来源。前两者——即宗教改革和大革命的关联，人尽皆知，并且贯穿了欧洲大陆的整个反革命思想。不但对法国和复辟时期的政治哲学家如博纳德（Bonald）和迈斯特（Maistre）可以这样说，而且在德国也如此：施塔尔（F.J. Stahl）早在1853年就开办讲座，想要证明至少路德和加尔文（他已经对清教徒有所怀疑）并没有提出革命学说。

甚至在复辟时期，浪漫派就进入了这个宗教改革和大革命的谱系。那

时所有的思想家，无论自由派还是反革命派，都意识到社会政治运动跟文学艺术运动关系密切。柯特 (Donoso Cortés) 在其论古典主义和浪漫主义的文章中，用公理般的命题讨论过这一点。^{〔4〕} 他把文学称为整个社会的反映 (*la literatura es el reflejo de la sociedad entera*)，看到当社会制度和情感发生变化或被一场革命消灭时，艺术不可能保持不变。在柯特看来，这个问题绝不是纯粹的文学之争。相反，它同时也是哲学、政治和社会问题。因为艺术是各民族社会、政治和宗教状况的必然产物。在他看来，浪漫派——在那时的法国、意大利和西班牙显而易见——是一场反抗传统形式和社会现状的革命运动。所以，革命之敌谴责它是无政府主义，而热衷者则称赞它的力量和生机。这就是宗教改革、大革命和浪漫派这个谱系的来源。直到今天，法国保皇派仍以不断尖锐的提法宣扬这种思想，而且每天都为自己的观点找到新的论据。一个值得注意的征候是，这种思想最近也在意大利落地生根，而且得到帕皮尼大力拥护，也受到一位重要评论家博尔热塞的青睐。^{〔5〕}

这种观点本质上是政治的。它并不去说明浪漫派运动在政治领域表现出的那些赫然醒目的矛盾，而是把浪漫派运动总括为造反和无政府。可是，在德国、英国和其他国家，人们怎么也会产生浪漫派是保守思想的天然盟友这种印象呢？在德国，政治的浪漫派与反对革命的复辟、封建以及等级观念有瓜葛。在英国的浪漫派中，政治保守派的渥兹渥斯 (Wordsworth) 和司各特 (Walter Scott) 似乎跟革命派的拜伦和雪莱站在一边。浪漫派所珍爱的对象——中世纪、骑士、封建贵族制和旧城堡，看上去是宗教改革和大革命的对立面。政治的浪漫派似乎要“遁入过去”，赞美属于遥远过去的古代状态，要回归传统。这反过来又导致了另一种概括：凡没有无条件地认为现在比过去更美好、更自由、更进步的人，就被贴上浪漫派的标签。因为，据说浪漫派是 *laudator temporis acti* (消逝岁月的赞颂者) 或 *prophète du passé* (过去的先知)。既然如此，法国保皇派确实堪称政治的浪漫派的楷模。

〔4〕 Donoso Cortés, 《古典主义与浪漫主义》(*El clasicismo oy el romanticismo*)，全集第2卷，第5—41页，此书最初发表在1838年的*Correo Nacional*上。

〔5〕 G.A.Borgese, 《意大利浪漫主义批评史》(*Storia della critica romantica in Italia*, Milan 1924)，第193页以下。

于是，从对各种政治浪漫派的可能性的考察中，又产生了一份可笑的名单：复辟的浪漫派和革命的浪漫派，浪漫的保守派，浪漫的教皇至上派，浪漫的社会主义者、人民派（Völkische）和共产主义者；玛丽-安托瓦内特、普鲁士王后路易丝（Luise）、丹东^[6]和拿破仑，都成了浪漫派人物。我们还应当补充说，这种浪漫化也能向对立方向发力，对待同一个事件，有时恶语中伤，有时则怀着深沉的崇敬。一个浪漫派把中世纪变成天堂，另一个——米什莱^[7]——则把它变成阴暗的地窖，直到法国大革命射出自由的曙光之前，它一直在发出鬼魂的呻吟。因为国家有美丽的女王而加以赞美，这是浪漫的；把某个革命英雄当“巨人”来偶像化，也是浪漫的。不过，虽然有这些政治上和客观上的矛盾，浪漫派本身却非常真实，丝毫未变，始终是浪漫派。解释这种显而易见的现象，不能根据浪漫派有关具体生活的矛盾性说辞。这需从浪漫派的概念中找解释。

这就是为何专注于政治的思路不能正确把握政治的浪漫派的原因。浪漫派并非一种单纯政治的和革命的运动；它也不是那么保守或反动。反革命派的政治观必然会引起争议，它武断地忽视了这场运动中的某些重要内容；或者说，它必定把一些邪恶的含义强加于无害的言论。因此说到底，与人性本善论无法透彻解释浪漫派一样，反革命派政治观的解释缺陷在于，它疏忽了浪漫派的历史本质，没有解释这场运动的担纲者们的社会特点。从历史的思路看，这才是关键所在。

沿着这些思路所提供的每一种浪漫派定义都给出了何为浪漫派的答案，尽管其正确性和完备性值得怀疑，至少值得讨论。因此，应当重视纳德勒（Josef Nadler）的观点，它基于真正的定义，而非仅靠描述或论战。纳德勒认为，浪漫派是一个民族的重生（eine völkische Wiedergeburt），一场复兴运动。然而，他用一种特殊的区分法对此作了规定，从而把它提升到一般的审美和心理学层面，这就是说：浪漫派是某种类型的民族的重生，这个民族有着历史的和社会学的规定性，即它是一个新崛起的殖民民

〔6〕 玛丽-安托瓦内特（Marie-Antoinette）：法王路易十六之后，法国大革命时死于断头台。丹东（Danton）为法国大革命时期的政治家，雅各宾党的温和派领袖，1794年被革命政府处死。——中译者注

〔7〕 米什莱（Jules Michelet, 1798—1874），法国著名浪漫派史学家，著作有《罗马史》（1831）、《法国革命史》（1847）等。——中译者注

族。在纳德勒看来，浪漫派是德国东部垦殖事业的光辉顶峰，是对地处易北河和梅梅尔 (Memel) 之间从东到西的前斯拉夫人的转化，是一个德国人与斯拉夫人相互征战的地区向原有德国文化的回归。这片殖民地上的这种精神和复兴运动的必然发展，事实上不同于那些向传统文化或古典的古代回归的地区发生的事情。这片殖民的土地上，事实上必然会出现试图与自己最初的民族的过去建立历史和精神联系的努力，这种不同寻常的努力要让文学史理解并证明这块殖民地和新部族的特殊性。就像每一片土地一样，这里也培育出了世代相传的独特个性。纳德勒有关浪漫派的说法，是其德国部落文学史的一部分，这是一部德国文学史家所写的重要著作。“浪漫派”一词当然可以仅限于指殖民地和移民点的独特的历史和精神个性。但是，纳德勒若要与自己的定义保持一致，他就只能忽略那场遍及欧洲的浪漫运动了。卢塞尔正确地指出过这一点。^[8]

把 19 世纪一场广泛的欧洲运动——正如一般所说的那样，它被十分合理地整个称为浪漫派——说成德国所特有的，然后把它说成易北河以东的现象，甚至等同于布兰登堡虔信派、西里西亚神秘派和东普鲁士的思辨，是不可能的。除了各种神秘派的、宗教的和非理性的倾向外，这场范围广阔的运动当然也有一些特殊的浪漫因素，要解释这一独特性，就得提及柏林和东易北河的氛围。它们甚至成为整个运动的重要动力；然而，与那些跟东易北河地区毫无关系的相关现象相比，这些氛围就并不那么重要，比如以夏多布里昂 (Chateaubriand) 为其著名代表人物的法国移民所开展的运动。殖民地和移民的经验中有许多共性。它们都能表现出在许多浪漫派中也能观察到的特殊类型的疏离感——甚至失根感 (Entwurzelung)。然而，对于浪漫运动来说，这只是些边缘现象，其动力不但来自柏林，也来自比方说法国移民和爱尔兰人。就这场运动真正的担纲者而言，不能从这些方面来定义。与这些边缘现象十分不同的一项重大发展，已经改变了欧洲的社会环境：推动浪漫运动的，是一个广泛的阶层。

浪漫运动的担纲者是新兴市民阶级 (Bürgertum)，其纪元始于 18 世纪。1789 年，市民阶级用革命暴力战胜了君主制、贵族和教会。1848 年 6

[8] 参见卢塞尔 (K.E.Lusser) 发表在天主教杂志《高地》(Hochland, Mai 1924) 上的文章，尤见第 177 页；另参见 Kathleen Murray, 《丹纳和英国的浪漫派》(Taine und die englische Romantik, München und Leipzig: Duncker und Humblot 1924), 导论部分。

月，当市民阶级镇压革命的无产阶级来维护自身时，又站到街垒的另一边去了。就我所知，正是丹纳（Hippolyte Taine）极为严格地依靠他本人以及上一代人杰出的社会学和历史学著作给浪漫问题提供了清晰的历史解说。在他看来，浪漫派是一场市民阶级运动，贯穿于18世纪反对占支配地位的贵族教养的斗争。那个时代的标志是 *plébéen occupé à parvenir*（平民占领的到来）。新的浪漫派艺术与民主和新兴市民阶级的公众品味同步发展，它觉得传统的贵族风格和古典章法是矫揉造作的模式，它需要真实而自然的东西，所以经常致力于彻底破坏一切风格。甚至在1860年，当丹纳在其论英国浪漫派文学史的著作中阐述这一见解时，就从法国大革命中看到了一个新时代的开始。他认为，浪漫派意味着某些革命性的东西：一种新生命喷薄而出。

但是，丹纳的判断充满矛盾。浪漫派有时是力与能，有时是病弱和被撕裂，是 *maladie du siècle*（世纪病）。对于贯穿在丹纳对英国浪漫派的论述中的多样化的观点，默里有过出色分析。^{〔9〕} 尽管如此，丹纳并没有因这些矛盾而被否定，他的著作依然有不同寻常的价值。因为，丹纳讨论了一种充满内在尖锐矛盾的事情，即自由主义的、市民阶级的民主。当他用“民主”一词时，他所想到根本不是现代工业化大国的大众民主。他指的是自由派中产阶级、*classes moyennes*（中产阶级）、市民阶级教养和市民阶级财产的政治统治。然而，在19世纪，旧社会的解体和当代大众民主的发展，以不可抗拒的方式迅猛发展。结果是，自由派市民阶级的统治和教养被一网打尽。自由派市民从来就不是革命者。在19世纪，至少在危难时刻，自由派市民常常十分靠不住地站在传统君主制与社会主义的无产阶级之间，站在波拿巴主义和与他有特殊联盟关系的市民王国（*Bürgerkönigtum*）之间。这就是肯定会让丹纳的判断产生混乱的原因。在他看来，新艺术的担纲者有时是能力高强的人，其智力、教养和精力打败了没落的贵族；但他有时只是个粗俗的生意人，其道德和精神之平庸，使“市民阶级”成了贬义词。因此，丹纳摇摆于两者之间，既希望从旧制度的废墟中能够产生出新秩序，又担心这种发展会以混乱告终；他对这个市民阶级社会的艺术所下的判断，也以同样方式左右摇摆。浪漫

〔9〕《丹纳和英国的浪漫派》，第35页及下面。

派一会儿伟大而真诚，一会儿病态兮兮，绝望得要命。今天，传统的教养和形式仍在迅速解体，而新社会依然没有找到自身的形式。新社会也没有创造出新的艺术，还在由浪漫派开启并被每一代人不断翻新的艺术辩论和怪异形式花样百出的浪漫化中度日。

丹纳经常难以把其浪漫派是革命的市民阶级的艺术这一解释贯彻到底。譬如说，政治上革命的市民阶级会如何看待渥兹渥斯和司各特的艺术，是显而易见的。在这方面，法国批评家借口说，政治运动在这里“装扮”成了文学的风格革命（Stilrevolution）。这种解释手法完全是 19 和 20 世纪常见的社会学和心理学思想的特征。具体而言，当经济学的历史观说宗教或艺术是经济状况的伪装、反映或升华时，就是在以相当幼稚的方式运用这类思想。恩格斯说加尔文教派的预定论信条是资本主义竞争残酷性的宗教伪装，便为这种经济学的历史观提供了一个典范实例。不过，这种到处看到伪装的倾向，比这里的情况走得更远。它不仅与无产阶级的脾性相一致，而且有着更普遍的意义。在很大程度上，一切教会和国家的制度与形式，一切法律的观念和论证，一切官方的东西，甚至采取了宪政形式后的民主本身，都被这种历史观理解为空洞骗人的伪装、面纱或门面、假货或伪饰。用来表达这种观点的言辞，无论巧妙还是粗俗，比其他时代的大多数类似套话更多也更有力量。比如，把 17 世纪政治文献采用的“魔幻”（*simulacra*）说当作自己的独特行话。如今，到处都在搭建掩盖现实中的真实运动的“舞台布景”。这暴露出时代的不安全感和上当受骗的深刻感受。一个没有产生基于自己的预设的伟大形式和代表的时代，必定会陷入这种心理状态，认为一切有固定形式和正规的东西都是骗局。因为，没有形式的时代是无法生存的，不管它在经济方面有何表现。假如它没有不断发现自己的形式，就会在其他时代和其他民族的真正形式中寻找成百上千的代用品，但也只是为了把这些代用品作为赝品立刻抛弃。

浪漫派宣称要成为真实、真正、自然和普遍的艺术。谁也不会否认其创造性有自己独特的审美魅力。然而，把浪漫派作为一个整体来考虑，它却是这样一个时代的表现——在艺术和其他精神领域都如此：浪漫派没有形成伟大的风格，从产生成果的角度看，它不再具有代表性。对于浪漫派艺术，尽管判断各异，有一点大概我们都会同意：浪漫派艺术没有代表性（*repräsentativ*）。但这不免让我们颇感意外，因为，浪漫派正是作为一种艺术运动和讨论艺术的运动，以饱满的热情出现在舞台上的。浪漫派把

思想的创造性移植到审美领域、移植到艺术和艺术批评的领域，然后在审美的基础上理解所有其他领域。乍一看，审美的扩张导致了艺术的自我意识的大大强化。摆脱了一切羁绊的艺术，似乎在无限制地扩张。出现了把艺术绝对化的宣言。提出了普遍艺术的要求，举凡精神、宗教、教会、民族和国家，都汇入一条洪流，它发源于一个新的中心——审美（Ästhetischen）。然而，旋即发生了一场彻底的畸变。艺术被绝对化，但它同时也带来了问题。从绝对的意义上理解艺术，却没有义务提供伟大而严格的形式和表现。相反，它们正是基于艺术的考虑而遭到全盘否定，正如席勒的警句：不信奉宗教，正是基于宗教的考虑。新艺术是没有作品、至少没有庄严风格的作品的艺术，是没有公共性和代表性的艺术。这样一来，艺术有可能在严重的混乱中移情于对一切形式的占有，但只是把它们当作毫无意义的模式；在每天变换视角的艺术批评和讨论中，一再呼吁真实、真诚和自然的东西。

这些乍看上去得到极大拔高的东西，依然停留在不负责任的私人感情领域，浪漫派最精美的成就存在于私密的感情之中。自从有了浪漫派，艺术哪里还有社会性？其结局要么是“为艺术而艺术”，要么是极尽附庸风雅和波西米亚风之能事（Polarität von Snobismus und Bohème），要么变成了为私人兴趣的艺术消费者服务的私人艺术生产者。从社会学角度看，这个审美化的普遍过程，仅仅是以审美手段把精神生活的其他领域也私人化。当精神领域的等级体制瓦解时，一切都变成了精神生活的中心。然而，当审美被绝对化并被提升到顶点时，包括艺术在内的一切精神事物，其性质也发生了变化，成了虚假的东西。从这里可以找到浪漫派那些看似极为复杂的大量矛盾最简单的解释。宗教、道德、政治和科学的事物，都以怪异的色彩和格调出现在幻想的画布上，因为浪漫派在有意无意之间把它们统统当作艺术或艺术批评的创作题材。在纯粹的审美领域，无论宗教、道德、政治的决断，还是科学的概念，都不可能立足之地。但确实存在着这样的局面：一切重要的对立与分歧，善与恶、敌与友、基督与敌基督，都能变成审美对比，变成小说情节的手段，能够从审美角度被融入艺术作品的整体效果。这样一来，人们只要把浪漫派的矛盾和复杂性认真看作属于浪漫的对象领域的东西，从而听任其发挥审美作用，则浪漫派的矛盾和复杂性就会一直显得既深刻又神秘。

即使这些思考揭示了浪漫场景令人眼花缭乱的五光十色其实基于其简

单的原理，另一个更重要的问题依然悬而未决：这种审美的扩张基于什么样的精神结构，这场运动何以能够出现，并在19世纪大获成功？就像一切真实的解释一样，形而上的准则在这里也是最好的标准。一切运动首先都基于看待世界的特定态度，其次，基于某个确定的最高权威、某个绝对中心的观念，即使它并不总是意识到这一点。浪漫派的态度可由一个概念即 *occasio* 得到最清楚的说明。这个概念能够译成“机缘” (*Anlaß*)、“机会” (*Gelegenheit*)，大概也能译成“机遇” (*Zufall*)。然而，其真正的含义是通过一种对立而获得的：它否定 *causa* (原因；理由) 的概念，换言之，否定可计算的因果性力量，所以也否定一切固有的规范。它是一个消融化的概念 (*ein auflösender Begriff*)，因为，凡给生活和新事物带来一致性和秩序的东西——不论它是初始原因的机械的可计算性，还是目的性或规范性的关系，都与纯粹机缘的观念不相容。凡在机遇和偶然性成为原则的地方，对约束力的巨大优势就会出现。在把这种机缘关系 (*diese Beziehung des Occasionellen*) 置于关键位置，因而被称为“机缘论”的形而上学体系——例如马勒伯朗士^[10]的哲学中，上帝是最终和绝对的权威，整个世界及其万物不过是供他单独利用的一个机缘。这是一幅宏伟的世界图景，上帝的优势 (*Gottes Überlegenheit*) 上升为巨大而奇幻的值 (*Größe*)。这种特殊的机缘论态度，在其他东西——大概是国家或人民，甚至某个个人主体——取代了上帝作为终极权威和决定性因素的位置时，依然能够存在。这种可能性的最新表现就是浪漫派。因此，我建议如下提法：浪漫派是主体化的机缘论 (*subjektivierter Occasionalismus*)。换言之，在浪漫派中间，浪漫的主体把世界当作他从事浪漫创作的机缘和机遇。

今天，各种形而上学态度都以世俗的形式存在。在很大程度上确实可以说，不同的世俗因素已取代上帝的位置：人类、民族、个人、历史发展，甚至纯粹为人生的人生，尽管它精神空虚，只有单纯的运动。这并不意味着如此态度不再是形而上学的。每个人的思想和感情，总保留着某种

[10] 马勒伯朗士 (Nicolas Malebranche, 1638—1715)，天主教哲学家，笛卡尔主义者，其哲学试图将奥古斯丁与笛卡尔的体系加以综合。主要著作有《追求真理》等。——中译者注

形而上学的特点。形而上学是不可避免的，正如基尔克^[11]的中肯之言，我们不能通过摒弃我们对它的意识而摆脱它。人类视为终极的绝对权威的东西，确实能够发生变化，上帝能够被人间世俗的因素取代。我把这称为世俗化（Säkularisierung），这才是上述说法的要害所在——问题在于，这一并非同样重要但相对肤浅的情况直接给历史和社会的观察者留下了印象的现象：例如教堂被剧院取代、宗教性的东西成了戏剧或歌剧素材、上帝的住所被改装成博物馆；现代社会的艺术家，至少就其与公众的关系而言，发挥着教士的某种社会学功能，但经常是以可笑的变态方式，把本属于教士的情感变成自己的私人才华；本来靠敬拜和教会议礼的熏陶和记忆存活的诗，如今将这些熏陶和记忆扔进世俗（Profane）大加亵渎——还有音乐，如波德莱尔^[12]在一段堪称启示录的话中所说，也被用来颠覆天国。形而上学领域的转型，甚至比这些世俗化形式更为深入，心理学、美学和社会学对它们研究的实在太少了。在这里，不断更新的因素以绝对权威的面目出现，尽管其形而上的结构和态度依然如故。

浪漫派是主体化了的机缘论，因为，与世界的机缘关系是其本质。取代上帝而占据了中心位置的浪漫主体，把这个世界及其万物统统变成了一种纯粹的机缘。由于最后的权威从上帝变成了天才的“自我”（das geniale “Ich”），整个前景也随之改变，真正机缘的东西才纯然出现了。不错，过去的机缘论哲学家，如马勒伯朗士，也持有消融化的机缘观，但他们在上帝身上找回了律法和秩序、即客观的绝对者。同样，在这种态度中，不论是别的什么客观权威——如国家——取代了上帝的位置，某种客观性和统一性依然有可能存在。但当孤立的、获得了解放的个人落实其机缘论态度时，情况就不同了。只有在这时，机缘论者才展现出他在摒弃全部一贯性上的彻底一贯性。只有在这时，万物才真正变成了万物的机缘。只有在这时，一切将要发生的事情、一切相继出现的秩序，才以奇遇的方式（in einer abenteuerlichen Weise）成为不可计算的，也正因此而成为极为诱人的。这种态度可以把任何具体的时刻变成起点，由此投身于无限和不可把

[11] 基尔克（Otto Gierke, 1841—1921），德国法哲学家，历史法学派的代表人物之一，著作有《德国私法》（三卷）等。——中译者注

[12] 波德莱尔（Baudelaire, 1821—1867），法国象征派诗人，现代主义诗学的先驱，著有诗集《恶之花》等。——中译者注

握之境——以内在情性的方式还是以入魔的邪恶方式，取决于具体的浪漫主义者 (Romantiker) 的个性。机缘与幻想的关系、与迷醉或梦幻、奇遇、神话或魔幻戏剧的关系是何等密切——这也取决于具体的浪漫家的个性，只有在这时才变得十分清楚。

这个不断翻新的世界，来自于不断出现的新机会。然而，它永远是一个只有机缘的世界，一个没有实质和功能性约束、没有固定方向、没有持续性和规定性、没有决断、没有终审法庭的世界，它不停地遁入无限，只受机遇这只魔手摆布。在这个世界上，浪漫派能把一切变成表达自己的浪漫情趣的手段，能够生出一种可能无害或不真实的幻觉：世界不过是一个机缘。在所有其他精神领域，包括日常现实的领域，这种态度会立刻变得可笑或行不通。但在浪漫之中，却出现了一种特殊的审美成就：在作为偶然机缘的具体现实与创造性的浪漫家之间，出现了一个令人兴奋的色彩斑斓的世界，它经常有着惊人的审美魅力。我们能够从审美角度赞同它，但如果采取道德的或真正严肃的态度，就需要以嘲讽态度对待它了。这种浪漫的创造性把一切传统的艺术形式也只当作机缘。所以，它虽然一再寻找某个具体的起点，但必须自外于每一种形式，正像它自外于具体的现实。从心理学角度描述为浪漫的放浪形骸的东西，以及浪漫派向往昔或渺远的飞逸，对虚无飘渺之物的赞美，不过是这种态度的结果。渺远——换言之，超时空 (das räumlich oder zeitlich Abwesende) ——不易被现实的持续性或要求当下服从的规范所破坏或否定，而是更易于被当作机缘。因为，渺远不逼迫人们把它作为一件事物或客体去体验；再说，对浪漫派而言，最重要的考虑是，所有东西都不再是事物或客体，而是变成了纯粹的接触点。在浪漫派那里，万物皆是“一部无结局的小说 (Romans) 的起点”。这个句子来自诺瓦利斯，它恢复了“浪漫”一词的语言学含义，堪称对浪漫派与世界的特殊关系的最佳说明。也许没有必要补充说，除了小说或童话外，主体的机缘心态也能用一首抒情小诗或一段音乐小品、一次谈话、一篇日记、一封书信、一篇艺术评论或讲辞、甚至仅仅用一种浪漫感受来表现。

只有在因个人主义而导致解体的社会里，审美创造的主体才能把精神中心转移到自己身上，只有在市民阶级的世界里，个人才会变得在精神领域孤独无助，使个人成为自己的参照点，让自己承担全部重负，而在过去，重负是按等级分配给社会秩序中职能不同的人。在这个社会里，个人

得成为自己的教士。不仅如此，由于虔敬（Religiösen）的核心意义和持久性，个人还得做自己的诗人、自己的哲学家、自己的君王、自己的人格大教堂的首席建筑师。浪漫派和浪漫现象的终极根源，在于私人教士制之中（im privaten Priestertum）。如果我们从这些方面来考虑，就不应只盯着心地善良的牧歌派。相反，我们必须看看浪漫运动背后的绝望——不管这绝望是在一个洒满月光的甜蜜夜晚为了上帝和世界而变成抒情的狂喜，还是因尘世的疲惫和世纪病而叹息，悲观地撕裂自我，抑或疯狂地钻进本能和生命的深渊。我们必须看看以其怪异的面孔刺穿色彩斑斓的幕布的三个人：拜伦、波德莱尔和尼采。他们是这种私人教士制中的三位大祭司，也是其三个牺牲品。

《政治的浪漫派》作于1917—1918年，初版于1919年初。后来我从许多——虽然不是十分根本性的——方面做了修改和扩充。发表在《史学杂志》（*Historische Zeitschrift*）第123卷（1920年）上的“政治理论与浪漫派”（*Politische Theorie und Romantik*）一文也收入了这个新版本。自1919年以来，有关浪漫派的文献数量激增。尤其是缪勒（Adam Müller）——政治浪漫派在德国的典范，已经出版了他的著作的若干新版本，并被吹捧为先驱性的天才。我没有理由把这视为对一种反对意见的合理回答，这种意见认为，我对像缪勒这样一个无足轻重、很成问题的人物作了过于详尽的讨论。我的理由是，缪勒代表着一种非常纯正的政治浪漫派的类型。在这方面，甚至夏多布里昂也无法与他相比。因为，无论夏多布里昂如何与浪漫化的事物融为一体，他毕竟身为世家贵族和天主教徒。在缪勒站出来要充当传统、贵族和教会的宣喻官时，无论如何不像那家人，其鲜明的不协调与浪漫派毫无二致。这是能够为有关缪勒生平与著述的传记性和批评性文章做辩解的惟一方式。重要的不在于揭开伪装，或“猎杀一只可怜的兔子”，更不在于拆穿一个无聊的小浪漫派的传说。其实，我希望本书始终与所有小浪漫派情趣保持距离，它的目的不是为浪漫派“永恒的交谈”提供新的、大概是“对立式”的刺激和食粮。相反，我想为一个严肃的问题提供一个实质性的回答。

1924年9月

导论

德国人的观点：

政治浪漫派作为反动和复辟的意识形态

根茨（Genz）去世那年——1832年，1848年的德国资产阶级革命的征兆已清晰可辨。这场新的革命运动把浪漫派视为自己的政治对手，即反动的绝对王权主义（Absolutismus）的意识形态，直到海姆（Rudolf Haym）的著作（1870年）奠定了历史客观性的观点以前，文学史对浪漫派的解释一直充满政治仇恨。

1815年后，德国的自由派把复辟、封建和教士势力的反动以及政治镇压，跟浪漫派精神联系在一起。于是，根茨——给梅特涅（Metternich）办报的人和著名浪漫派人士的朋友——成了政治浪漫派的典范。“浪漫派作为一个整体，从施莱格尔（Schlegel）^[13]和根茨传给了最年轻的青年德意志人和来自柏林或哈勒祷告学校（Hallischen Betschule）、甚至来自爱尔兰根那片死寂沼泽的最贫穷的祷告迷（Betbruder）”。^[14]在1815—1848年这个时期的年轻革命者眼里，浪漫派是他们的敌人。根茨尤其如此，他是“萨丹纳帕路斯式

[13] 施莱格尔（Schlegel）是一个产生了好些文化名人的家族；除特别注明外，本书中的施莱格尔均指德国浪漫派旗手之一弗里德里希·施莱格尔（Friedrich Schlegel），而非其兄弟威廉·施莱格尔。其代表作的中译本有《雅典娜神殿断片集》（李伯杰译，北京：三联书店，1996）。——中译者注

[14] 参见 Arnold Ruge, “哲学宣言及其反对者”（Das Manifest der Philosophie und seine Gegner, 1840），文集第3卷（Mannheim 1846），第167页。

的”(Sardanapalische)^[15]放荡不羁的英雄、“露琴德(Lucinde)的精神化身”、浪漫派傲慢无礼的楷模,其历史意义仅在于他把浪漫派的政治和实践后果集于一身。结果,为了反动的警察国家惬意的安宁,根茨牺牲了为自由而奋斗所作的努力。^[16]于是,根茨被当作浪漫派列入大量的文学史和政治著述。^[17]

[15] 萨丹纳帕路斯(Sardanapalus, ?—公元前700),传说中的亚述末代国王,生活穷奢极欲,极为傲慢。——中译者注

[16] 参见“根茨与享乐原则”(Friedrich von Gentz und das Prinzip der Genußsucht),载Ruge和Echtermeyer编, *Hallische Jahrbücher* (1839),第281页及以下诸页。另参见Ruge,“根茨和浪漫派的政治后果”(Friedrich Gentz und die politische Konsequenz der Romantik),文集第1卷,第432—530页。

[17] 从罗雪尔(Wilhelm Roscher)的文章“德国国民经济学的浪漫学派”(Die romantische Schule der Nationalökonomik in Deutschland)中仍能明显地见出 *Hallische Jahrbücher* 的影响;该文载 *Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft*, 第26卷(1870),第57页,第65页及下页。就个别情况来看,这种无意识的影响是巨大的。作为有趣的例子,不妨提一下埃瓦尔德(Osea Ewald)的《作为当代基本问题的浪漫派问题》(*Die Probleme der Romantik als Grundfragen der Gegenwart*, Berlin 1905, S.10f)和克拉尔(Emma Krall)的《毕希纳的“丹东”的宿命论及其与浪漫派的关系》(*Der Fatalismus des Büchnerschen “Danton” und seine Beziehung zur Romantik*, Wissen und Leben XI 1918, S.598f)。埃瓦尔德这本书提出了许多值得注意的问题,他也在该书中借根茨描述一种具有典型浪漫派特征的国家思想;克拉尔则以一种奇特的方式将毕希纳笔下的丹东与作为“浪漫派”的根茨联系起来:在这里,根茨再度成为“路琴德的精神化身”。正确的评价开始于埃尔施(Ersch)和格鲁贝尔(Gruber)百科全书(58卷, [Leipzig 1854], 第324—392页)中海姆的描述。在这里,根茨思想实际的明晰性和纯粹表面的浪漫“色调”得到了正确认识。类似的文献,还可参见R.v.Mohl,《国家学说的历史和文献》(*Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften*, Erlangen, 1856, II),第488、491页;J.C.Bluntschli,《普通国家法和政治学的历史》(*Geschichte des allgemeinen Staatsrechts und der Politik*, München 1864),第438页,他将根茨与伯克(Burke)、米勒(Johannes v.Müller)并置在一起,认为根茨不同于迈斯特、博纳德、哈勒(Haller)、亚当·缪勒(Adam Müller)和戈勒斯(Görres)。古格利亚(Eugen Guglia)在《弗里德里希·冯·根茨》(*Friedrich von Gentz*, Wien 1901, S.117f)中也对根茨作了如下评论:“这种对浪漫神智学国家学说的热情确实是纯粹柏拉图式的。总体上看,恰恰在这个方面,梅特涅针对根茨所说的那句话最为恰当:根茨其实与一切类型的浪漫主义都相距甚远。”施莱格尔原本不会犯下将根茨视为浪漫派的错误;事实上,他认为有一个卓越的品质可将根茨归入18世纪:“其辩才无可指摘,风格卓异,头脑清楚,妙趣横生,恰恰反映了18世纪这种富于多样性的精神文化。”(《时代的标志》,第354、363页)。

然而，人们逐渐认识到，就像迈斯特一样，根茨是个完全扎根于 18 世纪古典精神的人物。在读过他那些令人印象深刻的通信——出版这些书信得归功于维特辛 (F.C.Wittichen)^[18]——之后，不可能再得出另一种判断。根茨与缪勒的友谊是一种反常的心理个案。像根茨这般敏感的人，接受浪漫派的无稽之谈，就像歌德的情况一样，证明不了什么。重要的在于，根茨的思想有着理性主义的明晰性，他的态度合理而务实，有法理的论辩力，^[19] 意识到国家作用的局限性，从本能上反感施莱格尔之流，憎恨费希特 (Fichte)。从思想上说，根茨和莱辛 (Lessing)、利希滕柏格 (Lichtenberg)、洪堡 (Wilhelm von Humboldt) 一起，延续了 18 世纪。尤其在政治问题和国家哲学方面，浪漫派的每一次概念拆解都令根茨大惑不解，他拒绝跟“充满幻想、神秘莫解的格言和形而上学幻想”发生任何纠葛，即使出自他的朋友缪勒。根茨有着恰如其分的“平衡”感，在梅特涅复辟时期——尽管对梅特涅百依百顺——只要能让自己摆脱对革命的恐惧，根茨便表现出对自由主义的种种要求的理解。

在这个问题上，出现了一种奇怪的语词混乱。根茨过世后，梅特涅给一位朋友写道：“说到底，根茨给予他的帮助是想像力方面的”；在梅特涅看来，根茨与浪漫派无涉，只是在最后几年，从他身上才可以看到某种浪漫派的东西，这时结局已经开始。^[20] 在这里，梅特涅把浪漫派理解为自由主义和人道主义倾向，在他看来，根茨似乎没有彻底摆脱它。这不是梅特涅个人的说法。复辟时期的贵族在这方面非常敏感。宽容、人权和个人自由，皆属于革命、卢梭主义和无约束的主体主义，所以也属于浪漫派。

[18] 参见 Friedrich Carl Wittichen 编，《根茨书信集》(Briefe von und an Friedrich von Gentz, München und Berlin 1909.引用时标明 W.I, W.II, W.III 1and2)。

[19] 参见其对拿破仑的合法性的阐述，W.III, 1, S.247ff。

[20] 参见 Friedrich Carl Wittichen 的文章，载 *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, Bd.30 (1910)，第 110 页。

然而，在德国反动时期的革命派如卢格（Arnold Ruge）看来，^[21]这是浪漫的基本特征，他们常常难以让自己的说法至少在表面上避免自相矛盾。卢格宣称：“所有浪漫派的基础是不安分的反叛勇气”，这就是为何浪漫派被说成脱胎于新教主义（Protestantismus）、脱胎于自由自我的原则。新教主义与浪漫派的关联一目了然。不但天主教的反革命派注意到了这一点，德国的新教徒也如此。不久前，一位德国学者指出，法国人“有充分理由”感到，浪漫派中有些新教的东西。^[22]贝洛（Georg von Below）也持这种观点：浪漫派虽然“不是新教精神的产物，但确实是新教土壤及其国家即普鲁士的产物”。^[23]反动时期的那些反浪漫主义的革命派只是补充说，浪漫派是滋生动乱和专横的酵母，是想让世界屈服于自身的过度的个人自由。“浪漫派是专横精神的战争宣言——对当时的自由和守法精神最咄咄逼人、最专断、最固执的专横”。它们与反动的政治形成了辩证关系，因此作为一种否定，浪漫派虽然确实包含着革命性原则，但因其主体

[21] 参见 Ruge, 《文集》，第 1 卷，第 42、248、263、301 页；第 3 卷，第 249、433 页（1846）。在他看来，不仅伦茨（Lenz）、克林格（Klinger）等“狂飙突进”作家是浪漫派的先驱，施托尔贝格（Stolberg）、雅可比（Jacobi）、克劳狄乌斯（M. Claudius）也同样是浪漫派的先驱。真正的浪漫派包括：施莱格尔兄弟、蒂克（Tieck）、瓦克罗德尔（Wackenroder）、维尔纳（Z. Werner）、斯特芬斯（Steffens）、克劳伊泽尔（Creuzer）、根茨、亚当·缪勒、哈勒、迈耶（J.F. Mayer）、舒伯特（Schubert）、布伦坦诺（Brentano）、阿尔尼姆（Arnim）和富凯（Fouqué）。浪漫派的后继者包括：图尔纳份子（die Turner [当时的一个体操组织，其实是一为反拿破仑而成立的政治组织——中译者注]）——他们属于精力充沛的那种类型；根茨、萨维尼（Savigny）、戈勒斯、施塔耳、雅尔克（Jäcke）——（他们属于虔信派——贵族——耶稣会类型）。1830 年以后，浪漫派又有了一个新的开端：青年德意志、新谢林派、浪漫黑格尔派（格舍尔 [Göschel]）。于是，这个词就变成了所有政治上的敌人的集合名词。黑格尔将浪漫和自由这两个方面结合起来；因此，只要清除掉黑格尔哲学的浪漫因素，就向前迈进了一步。参见《文集》，第 1 卷，第 431—445 页。

[22] Victor Klemperer, 《浪漫派和法国的浪漫派：沃斯勒纪念文集》（*Romantik und französische Romantik, Festschrift für Karl Voßler*, Heidelberg 1922），第 27 页。

[23] 参见《从自由战争至今的德国历史学》（*Die deutsche Geschichtsschreibung von den Freiheitskriegen bis zu unsern Tagen*, 2. Auflage, München und Leipzig 1924），第 4 页；关于伦茨，参见 *Jahrbuch der Goethe-Gesellschaft*, 1915, II, S. 299。

主义的专横，浪漫派又是“限制真正的自由”的敌人，它摒弃了肇端于启蒙运动的革命。对于年轻的革命者来说，法国大革命是自由精神的展现。浪漫派则是没有精神的自然主义，是不迈向观念和自我意识的实体。因此，“政治浪漫派要把植物或者动物树为国家的理想，鼓吹国家模仿植物的生长和动物机体的本能运动”。

这类黑格尔主义的建构，无疑比今天流俗的关于浪漫派特征的种种说法更为深刻和正确。不过，这些建构仍然包含着一个严重的混淆：极端个人主义和植物性的麻木被并称为【浪漫派的】特征。此外，黑格尔主义者作为“真正的精神”的代表，指责自然主义的浪漫派以超验和抽象的方式逃避现实生活。据说浪漫派——就像我们今天很可能会说的那样——仅仅是一种向往中的完美，一种没有真正得到满足的渴望在幻想中的满足。于是，浪漫派被解释成德国可悲的政治处境的结果。“浪漫派植根于尘世的痛苦，这就是人们为何会认为，一个民族的处境越不幸，就越浪漫和哀怨。”^[24]黑格尔派革命者的现实主义也反对“基督教”的属灵论及其对现实的贬低，反对缺乏“对象性”，^[25]尽管他们未能运用简洁的概念成功俘获其自相矛盾而又多变的敌人。

[24] Arnold Ruge, “真正的浪漫派：一份反宣言” (Die wahre Romantik: ein Gegenmanifest), 文集第3卷，第134页。由此可见，浪漫主义是一种期盼。就连克服浪漫主义的期盼也是浪漫主义；尽可能充分地享受自由，“这是我们这个焦虑时代最隐秘的心愿”。

[25] 马克思，《神圣家族》(Die heilige Familie, Frankfurt am Main 1845)，第19页。马克思在《德法年鉴》中对“浪漫派”的批评是人所共知的。下面这句话具有特殊意义，出自恩格斯写于1892年9月28日的一封信（转引自Franz Mehring, 《莱辛逸史》[Die Lessing-Legende, Stuttgart 1893]，第440页）：“马克思在波恩和柏林的那段时期，了解到缪勒和哈勒的复辟论。他以相当轻蔑的口吻谈到过对法国浪漫派迈斯特和博兰德（他指的是博纳德）红衣主教的这种幼稚、絮叨而又夸大其辞的模仿。”在论黑格尔《法哲学》的文章中，马克思没有使用“浪漫派”一词，但他在《哲学的贫困》(1847，第116、117页)中说过，宿命论的经济学家不是古典派就是浪漫派。古典派在观察发展时表现出一副缺乏怜悯的厌倦神态。浪漫派则是人道主义者，建议贫穷的无产者厉行节俭，等等。这里法语的用法很明确：浪漫=博爱。

法国人的观点： 浪漫派作为革命原则；卢梭主义

大体上说，不安全感基于这样的认识：即将到来的 1848 年革命的代言人，把卢梭和法国大革命偶像化了，他们从中看到了吸引着自己的伟大楷模。因此在德国，这些革命代言人必须否定浪漫派与革命精神有任何关联。相反，法国作家则日益强调这种关联，最终把革命等同于浪漫派。据说共性就在这两场运动都标榜的个人主义（Individualismus）之中。假如我们忽略那些先驱者，那么，对 17 和 18 世纪古典派（Klassik）的反抗就是始于卢梭。人们在这里可以看到一种个人主义的复兴，同时也可以看到浪漫派的肇始，因为，个人主义是“浪漫（romantisme）的起点和它首要的定义要素”。〔26〕由于法国的古典主义——一个 17 世纪的复合体——概念从历史的角度不难定义，作为古典派对立面的浪漫派，在法国也比在德国——其古典派的一代是在卢梭影响下成长起来的——更易于定义。后来的一代所谓浪漫派，不可能以古典与浪漫的对立为基础，因为与法国的情况不同，这里没有明确的、相沿成习的古典主义概念。一切明确的反题，都有着胜过另一些不十分明确的区分的危险吸引力。个人主义与整体精神（Solidarität）的区分在这里所涉及的领域，存在着古典与浪漫的对立。

〔26〕 参见 F. Brunetière, “19 世纪的文学运动” (Le mouvement littéraire au XIX. siècle), 载 *Revue des deux mondes*, 1889 年 10 月 15 日, 第 874 页。他列举了浪漫主义的一些特征: 艺术中的自由; 在对这个词的一切接受中, 用专门的含义来取代普通的含义; 对自我意识的颂扬; 用哲学家的语言来说, 从客观转向主观, 或者用文学的语言来说, 从戏剧转向抒情或哀歌; 世界主义、异国情调、对大自然的新感受; 对往昔、古建筑和古老传统的好奇; 将绘画方法或意图引入文学; 这就是浪漫主义。这种罗列是很典型的, 将那种只注重描述特征、而不进行界定的方法的缺陷暴露无遗。人们还十分天真地将主观主义和传统主义一道列为浪漫主义的标记。如果谁要指出这两个标记的自相矛盾之处, 他就必须做好准备, 会有人来给他上一堂课, 告诉他什么是浪漫派的“柏洛托士”(Proteus, 希腊神话中变化无常的海神——中译者注)。

因此，塞利埃尔（Ernest Seillière）这个反对革命的法国人虽然用毕生的工作致力于攻击他所谓的“浪漫的神秘主义”，他的许多警句和论证却跟德国的革命派卢格一致。在塞利埃尔看来，神秘主义是非理性的、极端的个人主义，是权力意志，是一种扩张冲动，既是单个个体的也是集体个体（国家、种族、宗派、社会阶级或其他群体）的帝国主义。浪漫派变成了神秘主义的同义词，它只有一个单一的、纯粹历史性的特征：自18世纪以来，自卢梭以来，浪漫派是摆脱了教会基督教羁绊的神秘主义。神秘以及由此而来的浪漫表现为一种人的自然天性的内在脉动，一种决定着人类行为的普遍因素，与自我保存的欲望差不多的要素。“因其天性之恶”，人总想逾越合理性——换言之，世世代代积累下来的经验——的严格限制，要为自己造出一个上帝来充当自己的形而上同盟（*metaphysischen Alliierten*），并借助这种幻觉使别人屈服于自己。在审美的神秘主义中，自以为被某种更高的力量选为工具的浪漫派，变成了艺术天才。作为天才，他只从自身发现自己的艺术标准。这艺术天才以激情的神秘主义（*im Mystizismus der Leidenschaft*）宣告，他的热望就是成为上帝的声音。在社会主义阶级运动的神秘宗教中，无产阶级变成了经济价值的惟一生产者。最终，【无产阶级】这个拣选的种族把一种神秘的种族浪漫精神（*Rassenromantik*）用作自己要求世界支配权的根据。错觉变成了强大的动力之源，让个人和整个民族产生出漫无边际的希望和行动。这一切都叫做“浪漫派”。在塞利埃尔看来，卢梭主持了现代神秘主义的揭幕式，对他来说，这就等于浪漫派。^[27]

[27] 除了塞利埃尔的《帝国主义的哲学》（*Philosophie de l'Impérialisme*）4卷（第1卷：《戈宾诺伯爵与历史上的雅利安主义》；第2卷：《日神或酒神》；第3卷：《民主的帝国主义》；第4卷：《浪漫病》）以外，还参考了以下文献：讨论斯蒂格利茨（Charlotte Stieglitz）的著作《浪漫时代爱的悲剧》（*Une tragédie d'amour au temps du romantisme*, Paris 1909）；《新浪漫主义的神秘主义者》（*Les mystiques du néo-romantisme*, 2.ed, Paris 1911）；《神秘主义与统治》（*Mysticisme et domination*, Paris 1915）；《张伯伦：神秘的泛日耳曼主义的近期哲学家》（*Houston-Stewart Chamberlain, le plus récent philosophe du Pangermanisme mystique*, Paris 1917）；《居伊昂夫人和费奈隆：卢梭的先驱》（*Madame Guyon et Fénelon: précurseurs de J.J. Rousseau*, Paris 1919）；《现代民主国家灵感中的神秘主义危险：预言家和启示者卢梭》（*Le péril mystique dans l'inspiration des démocraties contemporaines, Rousseau visionnaire et révélateur*, Paris 1919）。塞利埃尔观点的最清楚的概述见于他的演讲集《走

第一批浪漫派自称思想革命家。他们与政治反动派的历史性结盟，看起来像是浪漫派的所谓许多怪事之一。因此反过来说，与革命的结盟可能也是偶然的，“思想和文化上革命，政治上反动”，这个广为人知的简单说法，也许可以作为一种解释。然而，在塞利埃尔看来，确切地说，政治革命才是浪漫派倾向的表现，是浪漫的那种不可捉摸的政治能量，干扰了他的理性经验主义。这里至少可以确定一件事：浪漫派是个人主义和非理性主义兼而有之，两者都是它的要素。不幸的是，这不能被看作一目了然的事情。也有人称赞浪漫派是历史的客观思想的奠基者。据说，他们最先教会人们懂得传统，唤醒了新的共同体感觉，他们最早发现，“人民”（Volk）是一个超个人的有机统一体。在迈内克（Meinecke）论“德意志民

向理性的社会主义》（*Vers le socialisme rationnel*, Paris 1923）。在此，不妨引用下面几段话来作为他的代表性论点：“一个像伯克那样的人对 1793 年的法国提出的指责就是，当时的法国有一种无神论和反传统主义。伯克从未深究一些事情的实质；他没有预见到，卢梭的神秘异端能够为盟友的平民帝国主义提供形而上学的根据，以支撑其事业”（*Revue de deux mondes*, 1918 年 1 月 15 日，第 350 页）。最近，雅各宾精神在我们的眼皮底下通过如此彰明昭著的表现（指布尔什维克主义者）而显示了它的活力。雅各宾精神的真正来源是一种从理性和传统框架中解放出来的基督教神秘主义，这种神秘主义在卢梭那里获得了更为雄辩的表达……从那时以来，它就借着浪漫主义的各种表现形式影响了欧洲思想，影响了它的大部分理论或实际决断（同上，第 339 页）……戈宾诺一方面是迈斯特、博纳德和蒙洛西耶（Montlosier）之流的思想继承人，另一方面又在黑格尔的启发下成长起来，他的文学才能使他倾向于给这两个传统披上 1830 年法国浪漫主义的流浪汉外衣（《张伯伦》，第 5 页）。塞利埃尔还评论了丹纳，他说，丹纳的功绩在于，他与其他人一道共同“清除了仍在继续为几个现代民主国家提供宗教的卢梭神秘主义，或至少是最大限度地将这种神秘主义理性化了，从而恢复了古典精神”。塞利埃尔在《顾拜旦》（*Pierre de Coubertin, Études d'histoire contemporaine*, Paris 1896, *Pages d'histoire contemporaine*, Paris 1909）中已经暗示出帝国主义的神秘性格（他也称之为帝国主义的浪漫性格），并且指责了法国人的“浪漫和平主义”，因为夹在英国、德国和美国的帝国主义中间，法国人无所事事地站在一旁。在大量批评卢梭和浪漫派的法国文献中，我想特别提请读者注意以下几种：Jules Lemaître 关于卢梭的讨论；Pierre Lasserre, 《法国的浪漫主义》（*Le romantisme français*, Paris 1908；该书已出了数版）；尤其是 Charles Maurras 的著作，他针对这个问题撰写的最重要的著作现已汇集成《浪漫主义与革命》（*Romantisme et Révolution*, Paris 1922, Nouvelle Librairie Nationale）一书。

族国家的起源”的名著中，这些人是以德国民族感情传播者的面目出现的。诺瓦利斯、施莱格尔和缪勒，是跟施泰恩（Stein）和格奈泽瑙（Gneisenau）一起露面的。^[28] 贝洛称颂浪漫派运动是对理性主义历史观的真正克服，是新历史感的奠基女（Begründerin），这种历史感给全部历史学科带来了新的生命。^[29] “永恒的交谈”这种典型的浪漫派观念，以及浪漫派的“合群”（Geselligkeit），都被用作克服个人主义的证明。我们也不能简单地断言，浪漫派就是非理性主义。施莱格尔的《论共和主义观念》（*Versuch über den Begriff des Republikanismus*, 1796），有着理性主义思想的深厚基础，因此他不可能把这种思想弃之如敝屣。相反，理智的和理性主义的因素，经常被理解为本质上是浪漫主义的。

从浪漫精神和古典精神角度 解释革命

这里能够再次提出一种与法国大革命的关联。其实，历史学家丹纳就曾参照 *esprit classique*（古典精神）的抽象理性主义把雅各宾主义解释为自恋的信理家（Dogmatiker），^[30] 因其 *raison raisonnante*（偏执的理性）而不具备领悟事实的能力，试图用他们自己的政治几何学定理构筑世界。卢梭基本上被困在这个 *moule classique*（古典模具）中，这模具日益狭隘僵硬，最终变成了毁灭一切的僵硬的理智主义。同样，激励着罗伯斯庇尔（Robespierre）这位教长的，不是旺盛的非理性主义精力，而是空洞的

[28] 参见《世界主义和民族国家：德意志民族国家起源之研究》（*Weltbürgertum und Nationalstaat: Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaats*, 6. Aufl., München und Berlin 1922），第4、5、7章。

[29] 同上，第9页。

[30] 参见《现代法国的起源》（*Origines de la France contemporaine*）。不管 Aulard 和 Seignobos 怎么做，在这样的文本解释中，还是始终有必要参考丹纳的判断。他有着敏锐的心理洞察力，他那巨大的艺术创造力使他能够用一句简洁的话抓住丰富而复杂的事实的内在结构（*structure intime*），并将这些事实反映出来，迄今为止，还没有人对此提出过异议。

抽象观念的癫狂。^[31] 就塞利埃尔而言，他谴责革命是基于其非理性的事实。换言之，也就是说，革命是神秘精神和浪漫精神。丹纳则对革命的理性主义抽象观念及其古典精神有强烈感受。虽然从法国的历史看，古典与浪漫的对立十分简单，因为存在着公认的古典主义传统，可是，一旦把这种公式用于解释政治事件，就不那么确定了。此外，在德国经常被视为浪漫派的反对大革命的人，他们提出的几乎所有论证，都再现于丹纳的著作。只有伯克（Burke）及其翻译者根茨，把雅各宾党人称为疯狂的空谈家。缪勒也说，革命是抽象观念的偶像崇拜，并断定它与古典主义时代有关联：革命是一种单个人的理性主义的绝对王权论（*der rationalistische Absolutismus eines einzelnen Menschen*），革命信理仅仅是同一种理性主义的“反题式的谵妄”。缪勒的这些论证的依据，同样来自伯克、哈勒、迈斯特和博纳德。^[32] 因此，正是所谓的政治浪漫派，从革命者远离合理经

[31] 雅各宾精神有两个元素：自恋（*amour-propre*）和信理精神（*esprit dogmatique*）。第一个元素已经包含着塞利埃尔所强调的非理性特征了。因此，塞利埃尔与丹纳的差别并不像他为了提出一个尖锐的反题而宣称的那样大。丹纳也已经注意到，一切政治或宗教狂热都有一种“热切的需要”、一种隐秘的激情作为其基础。通过哲学和神学的渠道，这种狂热可以走上另外的道路（同上，第1章）。

[32] 参见《总体政治学、尤其是政治经济学必须有一个神学基础》（*Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften und der Staatswirtschaft insbesondere*, Leipzig 1819），II, III, VII, VIII，以下引用时简称为《神学基础》。（在《腓特烈二世与普鲁士君主制的性质、尊严和命运演讲集》[Berlin 1810] 中，缪勒认为法国革命是对古典主义的合理反动。）这部论著是对哈勒的《政治学或自然成群状态的理论（与不自然的公民状态的幻想相反）的恢复》（Winterthur 1816）作出的回应。伯克蔑视政治的炼金术士和测地学家，蔑视那些“讲原则的”律师及其“狂热的虚荣心”，还有那些被他们称为宪法的“纸屑”。伯克的这种轻蔑态度是人所共知的（《法国革命论》[*Reflections on the Revolution in France*, 9.ed. London MDCCXCI]，第226、268、287、289页；根茨德译本，见《选集》第1卷（Stuttgart und Leipzig 1836），第157、257、299、318页）。实际上，博纳德的两部著作（《权力论》[*Théorie du pouvoir*, 1796年出版于康斯坦茨；*Oeuvres*, t. XIII und XIV, Paris 1843] 和《社会秩序的自然法则分析》[*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, 1800年出版，第2版，*Oeuvres*, t. I 1817]）已经充满了对这种不自然的“造作”的憎恶。关于迈斯特，参见《法国论》（*Considérations sur la France*），第6章。在缪勒那个时代，君主专制主义之颠倒

验的行为中，看出了他们的麻木不仁。其实不言自明的是，法国的市民阶级共和派和“人权及公民权同盟”（Ligue des droits de l'homme et du citoyen）的成员，并不认为自己被这些论点驳倒了。他们援引美国宪法，宣称这些出于“自然”的公式表面上看起来是抽象定理，其实是可靠的经验和可靠的政治直觉的表达。这些人将浪漫派的指控回敬给了自己的对手。

可见，法国大革命这一事件，被视为现代史的分水岭。对政治党派的区分，依据的就是他们对1789年观念的不同立场。自由派和保守派的区分基于这样的观点：自由主义发源于1789年，反对1789的保守主义则肇始于伯克和浪漫派。^[33]可是，对这一重大事件的说明是如此矛盾，以至第一批革命者和后来的反革命都被称为浪漫派。1789年观念与“个人主义”一词难解难分；^[34]可是，浪漫派的本质据说也是个人主义。据说，浪漫派还是一种远离现实的态度。可是，在反对革命时求助于真实的体验与现实的，恰恰是政治的浪漫派。

为人民专制主义是习以为常的，参见*Zeitgenossen* 杂志（缪勒在上面发表了弗朗茨皇帝的传记和一篇关于弗朗茨·霍纳的文章）I, 3, 第9页；路易十四用单调的老一套毁了国家，毁了统一体，“于是，革命爆发了。在革命中，流行着一句令人生畏的话：人民拥有主权，人民就是国家。这样就树立了一个对立面”（论富歇[Fouché]的文章，署名H.）。

[33] Adalbert Wahl, “论19世纪德国政党的历史”（*Beiträge zur deutschen Parteigeschichte im 19. Jahrhundert*），*Hist. Zeitschr.* 104（1909），第344页；G.v.Below, 《普鲁士保守党的起源》（*Die Anfänge der konservativen Partei in Preußen*），*Intern. Wochenschrift* 3（1911），第1089页及下页。由此可见，保守主义是从否定的方面予以界定的。这类否定性概念的作用可以从贝洛（G.v.Below）的《从自由战争至今的德国历史学》（Leipzig 1916，1924年第2版）中看出：在这里，一切不是非历史的理性主义的东西都成了浪漫派。尽管有非常可爱的诺瓦利斯片段第136则，尽管贝蒂娜书信透出一种谎语症，人们还是要求浪漫派遵守诺言。

[34] Wahl, 同上，第546页；尘世的、民主的个人主义是1789年理念的内容；相对于国家而言，人只有权利，没有义务；个人有反抗的权利；一切强权政治都遭到了否定，个人主义是尘世取向的；个人通过德性和享乐获得尘世幸福。

政治浪漫派概念的混乱和定义的途径

看到这种混乱，如果干脆放弃使用这个词，固然方便，却不能解决问题。如果这个词往来穿梭于政治斗争和变幻无常的历史—政治讨论之间，如果它在肤浅的对立命题的机制下从一边转到另一边，那么，在被称为浪漫派的复合体的历史和思想关系中，就仍有必要——大概也有可能——确定那些可被恰切地称为政治浪漫派的东西的特性。找到一个令人信服的定义的困难首先在于，“浪漫”并未成为一个为人们接受的党派政治的标志。恩格斯（Friedrich Engels）正确地注意到，“政党的名称绝非十分准确”。然而，像“自由派”、“保守派”、“激进派”这些称呼，都有其可以从历史上搞清楚的相关内容，尽管并非绝对如此。在这种情况下，只有词源学会让我们马上看到种种困难。从词源学上说，“浪漫”（Romantisch）的意思是“romanhaft”（“想像的”或“虚构的”——中译者注），这个词来自Roman（“小说”、“虚构作品”或“传奇”——中译者注），作为一个叙事文学的大概念（epischen Oberbegriff）的变异，它也许有着可用这个词本身来解释的丰富含义。本书要讨论的这个定义，就这个词的含义而言是恰切的，而且，克勒姆佩雷尔（Victor Klemperer）的语义学和文学史的有趣研究还给它提供了一个特殊的辩护。^[35]然而不幸的是，近百年来，浪漫派一词一直处于可怕的混乱状态，成了用来塞满各种不断变化的内容的空洞容器。为了说明这种混乱状态，我们可以想一想另一个叙事性概念——“寓言”（Fabel）的类似用法。今天，假如有一场艺术或文学运动自称为“寓言的”（fabelhafte），把“寓言的”艺术定义为真正的、更高、绝对真实、活生生的整体艺术，把“寓言的”定义为更高的活动、整体和形而上

[35] 参见《浪漫派和法国的浪漫派》，海德堡，1922。另参见 E. Seillière, 《浪漫派的伦理与政治在传奇故事方面的根源》（*Les origines romanesques de la morale et de la politique romantiques*, Paris 1920），尤其是第 11—12 页。前面提到的那本论述卢梭的书也揭示了与小说文学的关系。

学；假如它认为自己的独特性仅仅在于“寓言的”，这会让人想到许多浪漫派的定义。^[36] 这场运动也许有可能取得成功，并利用某些技巧赋予这个词以具体的历史内容。在这种情况下，建议把寓言派的艺术标准或思想方式从这个词的语言用法的意义中剔除出去，未免愚蠢。然而，更愚蠢的是，从这场运动的纲领中看到了一切，却惟独看不到它拒绝一切明确的区分。所以，如果只把浪漫派说成一种神秘主义的扩张冲动、对更高境界的渴慕、素朴与沉思的混合、无意识的支配或诸如此类的东西，却不提浪漫主义的自我定义（“浪漫的诗学是一种渐进的普遍诗学”，它“涵盖纯诗意的一切，从最宏大的艺术体系——包括它本身的未来体系，到诗意的孩童在朴素歌谣中发出的叹息和亲吻”），是不会有建树的。

另一个特殊的困难是，杰出的历史学家——由于他们反感概念的区别——把他们视为浪漫派人士的一切可能的观点，都当作“浪漫的”观点。例如，艾兴多夫（Eichendorff）无疑是位杰出的浪漫派抒情作家，于是，这位信奉天主教的高贵人士视为正确的一切便都成了浪漫的。对于这种西姆克维奇（Vladimir G. Simkhovitch）恰切地强调的有趣的历史现象，据说人们是这样解释的：“[浪漫]是持一定社会和政治观点的人提出并代表的一些哲学和文学理论，所以，通过一个可称为潜在结构的过程”，即可找到其来龙去脉。“因此，数十年来，在俄国，哪个作家提倡为艺术而艺术，人们立刻就知道他是个政治上的反动派，而现实主义者则肯定是自由派或激进派。在19世纪上半叶，德国也有类似的情况，浪漫派和政治保守派是同义词，而在费尔巴哈（Feuerbach）时代，自然主义与政治反叛和人道的社会主义同根同源”。^[37]

可见，必须通过自觉限制于具体的历史背景，以便确定系统的本质性

[36] 在本书第2版修订过程中（1924年12月），我听说现代俄国艺术家（白称为谢拉皮翁兄弟）宣布了朝着“寓言”的转变。在这里，“寓言”一词含混不清，颇能说明问题。它一会儿指情节（与心理至上的化解相对的客观事件），一会儿又指虚构和传奇。于是，在宣言中，浪漫的东西看上去像是“高超的艺术”。这里最有趣的是，从浪漫派开始，人们就一直看到，一切伟大的艺术都是具象的，而不是浪漫的。

[37] Vladimir G. Simkhovitch, 《马克思主义反对社会主义》（*Marxismus gegen Sozialismus*, Jena 1915），第26—27页。

的东西。与在塞利埃尔的著作中看到的浪漫派概念——它仅仅指一种心理习惯在任何环境下的一般相似性——的扩张相反，在德国从事具体而细致的研究的历史学家那儿，卢格拟定的名单中的名字，一个接一个消失了。戈勒斯没有被视为政治浪漫派，仅仅由于他有民主反对派的立场。他之不可能被合理地称为浪漫派，尤甚于施塔尔和雅克；由于区分了历史的国家学说和法理学与浪漫的国家学说和法理学，甚至萨维尼也被排除在外。^{〔38〕}最后，只有真正的政治复辟时期的作家——缪勒、施莱格尔和哈勒——还被看作政治的浪漫派。

即便这份名单，也受着德国复辟时期的口号和自由派驳斥“哈勒、缪勒及其同伙”的后果的影响。他们都成了天主教徒这个事实，似乎为进一

〔38〕 参见 Alexander Dombrowsky, “亚当·缪勒：历史的世界观与政治浪漫派” (Adam Müller, die historische Weltanschauung und die politische Romantik), 载 *Zeitschr. f. d. ges. Staatswissensch.* 65 (1909), 第 377 页。东布罗斯基也只把后期的缪勒算作政治浪漫派，于是就将复辟理论与政治浪漫派等同起来了；不过，后者应该是另外一个概念。遗憾的是，这篇优秀论文所作的明确区分未能扩展到这个概念上去。Gunnar Rexius, “历史学派的国家学说研究” (Studien zur Staatslehre der historischen Schule), 载 *Hist. Zeitschr.* 107 (1911), 第 520 页。雷贝格对缪勒和哈勒著作的评论“首先表明了历史的国家学说与反动派或政治浪漫派（如果人们愿意用这个词的话）之间的裂隙”，在第 535 页上，Rexius 提到历史观与浪漫理性化【原文如此】观点之间的区别，于是，他似乎就将理性主义当作政治浪漫派的根本要素了）。H. U. Kantorowicz, “人民精神与历史法律学派” (Volksgeist und historische Rechtsschule), 载 *Historische Zeitschrift* 108 (1911), 第 303 页：人民精神论是历史学派的标志；尽管历史方法和历史认识具有浪漫主义的根源（文章在此引用了诺瓦利斯，并且让读者参阅 Poetzsch, 《早期浪漫主义政治和历史观研究》 [Studien zur frühromantischen Politik und Geschichtsauffassung, Leipzig 1907], 第 64、67 页），但是，“在这里，只有像亚当·缪勒和哈勒 (!) 那样的政治浪漫派才必须被排除在考虑范围之外，因为这种浪漫派与人民精神论没有任何关系”。Wilhelm Metzger, 《德国唯心主义伦理学中的社会、法和国家》 (Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, Heidelberg 1917), 第 251 页；在这里，Metzger 将施莱格尔、缪勒和哈勒一同视为“反动的浪漫派”，有别于历史的浪漫派（萨维尼、施莱尔马赫），也有别于谢林和早期浪漫主义政治；但在第 282 页上，萨维尼又好像是一个受缪勒影响的浪漫派。Metzger 详细讨论了施莱尔马赫；Günther Holstein 在《施莱尔马赫的国家哲学》 (Die Staatsphilosophie Schleiermachers, 1922) 中汇集了施莱尔马赫对社会和国家的看法。特别精彩的地方是 Sprange 有着生活方式的论述，请参阅该书第 162 页。

步的共性提供了根据，这又导致了政治浪漫派与“神主—神智论的”（theokratisch-theosophischer）国家观的关联——仿佛“罗马天主教”与“神智学”不是和“古典”与“浪漫”一样的对立物。不过，哈勒也不是个浪漫派；他于1820年改宗天主教，其动机完全不同于1805年25岁时的文学家缪勒的动机。如果哈勒的著述给复辟时代的浪漫气氛——给缪勒、施莱格尔，尤其柏林的保守派圈子——打上了鲜明的烙印，那么，这就表明还有思想分歧以外的东西。像博纳德或迈斯特这样的非浪漫派人物，也对德国的浪漫派有重大影响。哈勒被正确地理解为默瑟（Möser）的思想近亲，他对封建—家长制社会秩序的正面现实所持的稳健而切合实际的态度，证明了这一点。^[39] 如果可以不从这些方面来看待哈勒，则他属于古老的演绎的自然法传统。^[40] 因此，在德国人中间，大体上只有缪勒还能

[39] 参见 Rexius, 同上, 第317页注；尽管如此，他在第508页上还是将缪勒和哈勒两人称为“复辟预言家”和政治浪漫派。关于哈勒的生平和性格，参见 Ewald Reinhard, 《卡尔·路德维希·冯·哈勒：复辟时期事略》，Köln 1915（Görres Gesellschaft, 2.Vereinsgabe）。

[40] 就其方法而论，哈勒的论证是自然法演绎的一个实例。梅茨格（Metzger）在上引书第272页上率先说明了这一点。阿尔尼姆在政治理论方面通常有很好的眼力，他（在致戈勒斯的一封信中）早已察觉到哈勒与卢梭的相似性：“我相信，他像卢梭一样采取一种摇摆不定的姿态，在这里面不停地折腾。这种姿态指向另外一个方向，懂得如何造成更多的历史假象。仅仅由于这个缘故，他在人们的心目中就显得非常新颖，非常重要”（Reinhard, 同上, 第51页）。蒂洛（Chr. Alb. Thilo）在《神学化的法律和国家学说》（*Die theologisierende Rechts- und Staatslehre*, Leipzig 1861, S. 263）中说得很清楚：哈勒的“法律概念不过是自然法的传统概念”。另参见 Bluntschli, 同上, 第484页。布伦奇利将哈勒与缪勒、戈勒斯、博纳德、迈斯特和拉梅内放在一起进行研究，认为哈勒“与其他人有着根本区别”。持类似观点的还有 Mohl（同上, 第1卷, 第253、254页）和 G.v.Below（《中世纪的德意志国家》[*Der Deutsche Staat des Mittelalters*, Leipzig 1914], 第8, 174页）。哈勒不讨贝格博姆（Bergbohm）的喜欢，只要看看下面这段话，这一点就不言而喻了：“……毋宁说，他是彻头彻尾的自然法学家，只不过他在昔日的实定制度中寻找其自然法模型。……他是反动的自然法辩护士，而不是历史学派的皈依者”（参见《法学与法哲学》[*Jurisprudenz und Rechtsphilosophie*, Leipzig 1892], 第175页）。关于辛格（Singer），参见《纪念古斯塔夫·胡戈》，载 *Grünhuts Zeitschr.f.d.Privat- und öffentliche Recht* 16, 1889, S.273f. 近期关于哈勒的讨论，参见 F.Curtius 的文章，载 *Hochland* 1925/24, 第200页。

无可争议地充当政治浪漫派的典范。^[41] 他与施莱格尔和维尔纳 (Zacharias Werner) 一道, 属于采取了南方路线并改宗天主教的德国北方的新教文人。因此, (不考虑早已去世的诺瓦利斯) 缪勒属于一个其路线与德国南方的哲学家黑格尔、谢林和瓦格纳 (Joh. Jac. Wagner) 的路线交汇在一起的党派, 他们虽采取了北方路线, 其思想成果却不能被定义为浪漫派。施莱格尔在政治上也很活跃, 并被视为一个特殊意义上的浪漫派,^[42] 因此对他也应予以考虑。然而, 在根据思想史和理论的关系搞清楚政治浪漫派的结构之前, 我们必须用一个实例来展示政治浪漫派的习性。假如我们所关心的是生活的一种政治表现的关键特点, 而非随便什么构件, 政治浪漫派在具体处境中的行为方式就不是无关紧要的事情。就夏多布里昂而言, 可以让读者去参考帕莱奥洛格 (Paléologue) 的出色描绘。^[43] 在德国, 缪勒的政治活动展示了一幅政治浪漫派的典型图画。我们可以从这幅图画中明白, 当前普遍为人们接受的说法——即把伯克、迈斯特和博纳德这些人与缪勒和施莱格尔归入政治思想的同类, 是何等荒谬。

[41] 参见 Metzger, 同上, 第 260 页。他甚至将缪勒的《对立论》(Lehre vom Gegensatz, Berlin 1804) 视为“浪漫主义世界观的纲领性论著”。

[42] 参见 Meinecke, 同上, 第 5 章, “过渡到政治浪漫派的弗里德里希·施莱格尔”, 第 83 页: 施莱格尔在改宗天主教 (1808) 并与奥地利发生关系后, 其自由的、个人主义的浪漫派就发展成了政治的、受教会约束的浪漫派。在迈内克看来, 迈斯特和博纳德无疑也是政治浪漫派 (第 240 页)。在这里, 迈内克采用了随意的、老生常谈的表述方式, 这不同于他在评价其他倾向时所采取的那种富于变化的表述方式。这大概也说明了为什么像迈内克这样一位感觉灵敏的历史学家会作出一个令人吃惊的区分: 自由浪漫派和政治浪漫派。

[43] 参见《浪漫主义和外交: 塔列朗、梅特涅和夏多布里昂》(Romantisme et Diplomatie: Talleyrand, Metternich, Chateaubriand, Paris 1924), 第 101 页及以下诸页。毋庸赘言, 塔列朗和梅特涅不是浪漫派 (Paléologue 也只是谈了谈“外交官的浪漫传奇”)。如同其他许多促进了浪漫创造力的人物一样, 他们也不是什么“浪漫派”。如果说塔列朗在文学上被桑德夸大成一个浪漫主义的非凡人物的话, 他在历史上仍然保持着 he 本来的那个样子: 内阁政治的杰出专家。

一、表面状况

德国浪漫派作家个人的政治意义

发端于18世纪末的德国浪漫派运动，自称是一场革命，所以，它跟法国的政治事件形成一种关系。考察一下这场运动发生的地区即德国北部和中部现有的社会状况，显而易见的是，德国浪漫派运动与法国革命的关系并非政治性的。市民阶级的秩序稳如磐石，热情接受大革命的态度可以得到毫不迟疑的允许。当汉诺威政府不得体的行为引起哥廷根大学教授施洛泽尔（Schözer）、费德尔（Feder）和斯皮特勒（Spittler）——他们利用自己的教职鼓吹把各民族从专制枷锁中解放出来——的注意时，这些教授本人对于自己受到严肃的对待，显然十分诧异。假如普鲁士宫廷对法国大革命表现出一种特殊的满意心情，也是可以允许的，因为法国的事件毕竟会导致法国强势地位的削弱。甚至当这个新生的共和国展示出出乎预料的军力，帝国议会中受到威胁的德国西部诸侯们向全世界声称担心雅各宾党人的“侵略性国家”时，对于在法国展示了巨大力量的人权和人民主权的抽象观念，仍无人表现出丝毫的担心。在德国，只是到了解放战争收尾时，对于以观念为手段的革命的担忧才开始蔓延，并成为预防性治安措施的借口。

施莱格尔说，可以把法国大革命、费希特的《知识论》（*Wissenschaftslehre*）和歌德的《威廉·迈斯特》（*Wilhelm Meister*）视为这个世纪最伟大的趋势，或可把法国大革命视为民族国家的历史上最值得注意的现象。在评价他这些言论的政治意义时，应当把它与德国市民阶级表现出的

大量同情心一样看待，他们愿意让各种事件在警察国家可靠的安宁中影响他们，让那些在法国以粗野方式落实的抽象观念重返理想的畛域。这是隔岸观火式的思考。施莱格尔也很快平息了自己的热情。在他看来，法国大革命似乎已经不够壮丽，他注意到，真正的革命也许极有可能在亚洲发生；实际发生的法国大革命不过是一次令人愉快的试验。^[44] 浪漫派人士自己的革命包含着对一种新信仰、新福音、新天才和新普遍艺术的憧憬。至于它在日常现实中的表现，几乎没有什么东西属于公共话题。浪漫派人士的做法是办报。一些市民阶级文人在柏林银行家女儿的沙龙里创造出来的情感，涉及到朋友或主人的通奸引起的社会丑闻、向歌德和席勒的宣战、尼古拉（Nicolai）的毁灭和科策布（Kotzebue）被暗杀^[45]——这些事情，就其表面价值而言，都是形形色色的事实。周游四方的斯塔尔夫夫人（Madame de Staël）曾表达过她的惊奇：极粗野的革命观念在德国也允许得到自由表达。其实，斯塔尔夫夫人知道答案：没人拿它们当真。贵族和上层官僚享有优越的政治地位，不必担心在有文学品味的夫人庇护下高谈阔论的少数作家——他们被允许进入时髦的社交场合，^[46] 热衷于吸收他们所欣赏的贵族式优雅生活，或至少由此创造出一种高雅哲学。施特根特施（Baron von Steigentesch）有着轻佻的俗人的直率，他表达了典型的骑士观

[44] 参见Europa, I.Bd.1.Stück (Frankfurt a.M.1803), S.36。

[45] 尼古拉（C.F.Nicolai, 1733—1811）是德国作家、著名出版家，一生喜爱英国文学，写过抨击歌德和席勒的著作。科策布（August Kotzebue, 1761—1819）为德国剧作家，两度供职于俄国宫廷，被德国激进学生视为间谍，1819年被桑德刺杀身亡。施米特对此事件的讨论，参见本书第3章第8节。——中译者注

[46] 参见 R.M.Werner, “来自浪漫派维也纳阵营”（Aus dem Wiener Lager der Romantik），载Österr. Ung. Revue, N.F.VIII（1889/90），第282页；Karl Wagner, “1808和1809年维也纳的报刊杂志页”（Wiener Zeitungen und Zeitschriften in den Jahren 1808 und 1809），载Arch.f.Österr.Gesch.104（1915），第203页注。布莱尔（Jakob Bleyer）在《弗里德里希·施莱格尔在法兰克福联盟议会上》（München und Leipzig 1913）第18页上（Ungar.Rundschau 2—1913—S.654）引用了最高警察和审查当局档案集1816年第354号档案，其中有一段话非常有趣：“这些四处游荡的讲演者和朗诵者早就在德国以外玩他们那些可笑的游戏了，受到明理人的反对。他们在这里也受到贵妇人的有力保护，这些贵妇人经常将入场券兜售给走访她们的男女人士，谁也挡不住她们的纠缠。”我未能看到档案文件中涉及根茨、缪勒和阿尔比尼男爵的那一部分。

一、表面状况

点：只应让学者们在自己的书桌前发泄怒气。饥饿令他们奋笔疾书，人类普遍具有的危险的扩张欲，在这里只会产生大部头的著作。^[47] 甚至知道如何获得尊严的根茨，有时也得屈服于梅特涅的友谊，它让人想起老爷和贴身男仆之间的交情。^[48] 缪勒把自己得到的关照只归功于他的朋友和热心的庇护人根茨。^[49] 对于维也纳的宫廷幕僚竟能以“羞辱的”方式对待缪勒和根茨，心地善良的科林克夫斯特罗姆（Klinkowström）有理由勃然大怒。^[50] 我们也从雷贝格（Rehberg）对缪勒的演说的评论中，听到一个正常人的鄙夷。它的影响更大，因为雷贝格并没有劳默尔（F. Raumer）等

[47] 参见 Friedrich Schlegel, 《德意志博物馆》，第1卷第1期，第206—207。

[48] 因此，当根茨在背地里大骂梅特涅或参与一些可疑的活动时，梅特涅觉得不值得生他的气。他对胡德利斯特写道：“我非常清楚地知道，他为自己四处活动。因此，我们必须过问他的事，要随时利用他。”（参见 W. III, 1, S. 268 Anm）

[49] 缪勒曾请求任命自己担任法兰克福大学校务长，内政部文化与公共事务处负责人舒克曼（Schuckmann）发表意见说，他不知道缪勒在什么专业能够哪怕做一名编外讲师，更不知道有什么人会需要他来当校务长。这件事情就这样泡了汤。参见 Friedr. V. Raumer, 《生平回忆和通信录》（*Lebenserinnerungen und Briefwechsel*, Leipzig 1861），I，第157、158页。哈登贝格（Hardenberg）将缪勒与阿舍尔（Saul Ascher）两人作了区分，不过，这种区分顶多是在考虑到根茨的情况下勉强作出的。奥地利的约翰大公在日记中写道（1813年8月30日）：“缪勒在我这里，与他谈话令人愉快，我会需要他。他在通常情况下持什么观点，我并不怎么担心。”参见 Kroner, 《1812—1816年的蒂罗尔和奥地利的约翰大公》（*Tirol 1812—1816 und Erzherzog Johann von Österreich*, Innsbruck 1890），第129页。

[50] “首相办公厅旧档案室材料”（Wien 1870），第175、179页。弗里德里希·冯·施莱格尔“……多年后终于获得了公使馆参赞的头衔。1829年，他死于德累斯顿，当时他在那里讲授哲学，早已被官方遗忘了。施莱格尔的遗孀（娘家姓孟德尔松）经常笑着对亲朋好友说，她丈夫有时不得不穿过首相办公厅的一间办公室，正遇上某个工作人员在那里写东西。这时，工作人员就会马上很不信任地用手挡住纸，以防施莱格尔瞥见了秘密……”“在梅特涅侯爵注意到后者（雅尔克）在大众传播领域里的勇敢斗争后，他安排将其聘请到维也纳，分配到首相办公厅。这位著名教授被聘用后，即受到那里的普通工作人员的无情嫌弃。雅尔克经常感到自己有必要在办公厅上司面前挑起不愉快的争论，以便在其工作部门争得一个差强人意的职位。几位广受赞誉的政治作家根茨、施莱格尔、缪勒、雅尔克和皮拉特都受到了伤害，但考虑到梅特涅侯爵的高尚动机，人们不应首先把责

人的那种个人反感，他以冷静而实事求是的方式，把缪勒的演讲解释成缪勒依附于其社交圈的结果。^[51]但是，连莱辛也有可能免不了受到无知的贵族或官僚的轻蔑。更为重要的是对这种傲慢态度的回应，以及有机会从政的浪漫派人士的实际行为。

任推到他身上。不过，梅特涅认为，履历是无足轻重的，行政长官不必关心它；他完全沉湎于这种观点中。于是，他就出于诚信按常规将他聘来的这些人交给手下人进一步公事公办。仅就这一点而言，才可以认为首相也要负一定的责任。”另参见根茨于1827年2月22日致梅特涅的信（Klinkowström, S.76, Wittichen, II, 2, S.218）：“我为缪勒出面说话，最后叫施蒂默尔男爵看在我的面上作出让步。直到那一刻为止，缪勒一直受到恶劣的对待。究竟有多恶劣，在这里就不必细说了，我不想用这种事情来打扰殿下。不过，应该让他未来的处境稍好一点，尤其重要的是，应该不偏不倚地、公正地审查他那些有根据的请求和申诉，请殿下不要拒绝他的这类要求。他愿意与每一个诚实的负责官员合作，现在只能怀着敬畏的心情听凭殿下来选用他了。缪勒感到忧伤、甚至担忧，他是真正对吃饭问题感到担忧，这种情况不能继续下去了。那个卑鄙的人（首相办公厅参事凯扎）跟他玩了一套戏法，如果有人再跟他玩同样的戏法，是会让你送命的。”参见根茨日记1827年4月6日、7月1日、10月17、19日、11月25日、12月14日，以及1828年1月31日。还可参见施莱格尔于1815年1月16日致其兄的信（《通信录》，Oskar F. Watzel 编，柏林，1890，第537页）。

[51] 参见 *Hallische Allg. Lit. Zeit.*, 1810, Nr.107—109（《全集》，第4卷，Hannover 1829，第243页）：“上流人士想得到消遣和休养……，他们想让自己稍稍发出点声响，好让不朽的灵魂不完全睡着。就连那些帮助把大厅塞满、涌进大厅的人群也满足于此：一方面与上流人士交游，另一方面把自己装扮成高雅文化的同道。为了让这些听众得到消遣，所有普通的、熟悉的东西都必须显得像是新的一样，仿佛是某种更高的、隐藏的、直到现在才宣布的智慧似的。必须寻找新的词语、意想不到的编排、影射和解释。理智的人事先考虑好的、条理清楚的报告是不够的，必须要给走钢丝演员的把戏留下余地……以这种方式产生出来的所有作品或多或少都带有如下痕迹：虚饰、表面上让人眼花缭乱的夸张论断、不适当的措辞、牵强附会的论点与日常观念的尖锐对比。除此而外，还要再加上另外一种不适当性。演讲的对象不是学生，而是对演讲者表示尊敬的听众，于是，其声调就透出一种学究式的优雅。演讲者裹在紧身胸衣里，无论是狄摩西尼、福克斯、伯克，还是波舒哀都没有穿过类似的紧身衣，就连这些人也得花很大的心思顾及到自己眼前的人。”

施莱格尔在政治上无足轻重

在这个方面，人们都知道，施莱格尔最初把一切政治实践的工作贬得一钱不值，他发誓“不把信念和爱浪费在政治世界里”。不过，在施莱格尔发表这番高论时，我们不可以从字面上理解他的话。只要有事做，他就会忙不迭地大发议论。外交事务和重要会议点燃了施莱格尔的野心和性情。我们不必讨论他作战时报道的活动，或担任主编——先是《奥地利报》（*Österreichische Zeitung*），后来是《奥地利观察家报》（*Österreichischer Beobachter*）——时的报评。写一些应时文章或备忘录，不能理解为政治活动。过了不久，真正的编务交给了更有能力的皮拉特（Pilat）。1809年，施莱格尔起草种种文告反拿破仑，甚至亲自张贴，这给他带来了荣誉。因为，这表明他能够有自发的感情。直到施莱格尔卖力地为法兰克福联邦议会写东西以前，我们没有看到可称为政治活动的事情——如果它没有不光彩地结束的话。当然，施莱格尔在这里一开始就提出了宏大的计划和许诺。多罗特娅（Dorothea）写道，施莱格尔现在“忙于宪制和等级、联邦议会和公共事务”，只关心涉及子孙的“未来结果”。他试图在外交事务上露一手，以赢得其上司布奥尔伯爵（Grafen Buol）的青睐，此人把一些工作委托给了失业的施莱格尔，但施莱格尔把事情搞得一塌糊涂。梅特涅在1816年9月16日的批文中请求布奥尔利用出版物和报纸影响舆论，他提到了缪勒、克鲁伯（Klüber）、沃格特（Nikolaus Vogt）和萨尔费尔德（Saalfeld）作为可以考虑的写手，其中没有施莱格尔。不过，布奥尔让施莱格尔起草了一份呈文。在施莱格尔被召回（1818年4月14日）之前，除了这份文件和一些无声无息的作品——使他自己变得令人厌恶的“评法兰克福事务”一文，和一些报纸文章，其中论联邦议会的一篇被根茨称为一个“好心的梦吃家”的作品——施莱格尔列举不出自己从政的任何成果。他自愿承担的联邦议会记录校对一职，不久就被取消。施莱格尔的通信和他夫人写给有势力的熟人的信一样，充斥着调解伤害的请求、接济开支以及想跻身贵族之列的强烈愿望。^[52] 此外，还有些有一定文学意义的对其雇主的性格描写，和一些

[52] 参见 Bleyer，同上，第111页。施莱格尔与其兄奥古斯特·威廉·施莱格尔的通信，参见同上，第558页及下页，第575页。

心理学短文和评论——这一切当然没有改变一个事实，即施莱格尔想扮演一个政治角色的图谋失败了，正像多年前他在耶拿扮演哲学家角色的努力失败了一样。不久后，梅特涅动身前往罗马时带上了他——梅特涅在信中曾善意地嘲讽过肥胖贪吃的施莱格尔。^[53]

从人性的角度看，根据施莱格尔的思想意义，基于这种失败判断这个不幸的人是极不公正的。如果我们考虑的是政治人物的历史影响，那就必须指出，既然施莱格尔的大多数政治同代人，除了他的肥胖外，对他的人格实际上没有留下直接印象，那么，他作为一个政治家根本没有被人放在眼里。然而，施莱格尔确实提出了一种主张，人们必须严肃看待他那些有关教皇制、教会和贵族的思想。不过，即使在这个方面，施莱格尔也不能坚持自己的立场反对缪勒。施莱格尔通常危险地把缪勒当作自己的精神同伙，^[54]然而，对于缪勒，人们给出的整体判断是：他是施莱格尔的“影子”。^[55]

[53] 参见梅特涅于1819年4月9日致根茨的信(W.III, 1, S.390)，另参见根茨于1818年9月9日致皮拉特的信(《致皮拉特书信集》，K.Mendelssohn-Bartholdy 编)、W.多罗于1818年11月9日致舍夫那的信(《舍夫那来往书信集》，Arthur Warda 编，I, 1, München und Leipzig 1916, 第155页)。Heinrich Finke, 《关于弗里德里希·施莱格尔和多罗特娅·施莱格尔》，Köln (Görresgesellschaft) 1918, 第10页及以下诸页，第34页及以下诸页。关于施莱格尔的政治意义，存在着一些错误的看法。若想了解哪些错误看法流传了下来，最好参看拉特雷耶(C.Latreille)在《梅斯特与罗马教廷》(Joseph de Maistre et la Papauté, Paris 1906)，第282页中的评论。按照这段评论，施莱格尔是“奥地利驻法兰克福的大使”，而奥地利是按梅斯特的观念组织起来的！

[54] 施莱格尔在评论缪勒的《德国科学与文学演讲录》(Dresden 1807)时非常清楚地说明了这一点，载Heidelbergsche Jahrbücher, 1808, 第226页及下页，Kürschner的《德国民族文学》(Deutscher Nationalliteratur)第143卷，第405页及下页。施莱格尔于1813年1月14日致函奥古斯特·威廉·施莱格尔，谈到了缪勒：“江湖骗子(他有那么一点江湖骗子的味道)在这里很容易飞黄腾达；只有有头脑的人在这里(即维也纳)才不会一帆风顺。”施莱格尔致其兄奥古斯特·威廉·施莱格尔的书信，参见同上，第638页。

[55] 参见门策尔(Wolfgang Menzel)，《德国文学》(Die Deutsche Literatur, 2.Aufl.I, Stuttgart 1836)，第306页：“他的影子亚当·缪勒在政治和艺术方面效仿他。像他一样，缪勒也是叛教者。施莱格尔死后不久，缪勒也相继死去了；因为他从施莱格尔那里……他的精神”云云。类似的观点，还可参见门策尔对《缪勒文集》第1卷的评论，载Literaturblatt, 1840年8月21日，第337页。

缪勒的政治生涯：在哥廷根是亲英派； 在柏林是封建主和等级保守主义的反集 权派；在蒂罗尔是绝对王权的集权国家 职员

从1815年起，缪勒一直担任奥地利驻莱比锡总领事。他做事既聪明又热情，知道如何为自己培植势力范围。但是有一次，这个四十五岁的人以忧郁的语气致函根茨，诉说自己的修辞天赋（*rhetorische Ader*）由于报纸文章的侵蚀正在他的“莱比锡沙龙”里枯竭，除了滋养几个好心的年轻人，没有任何效果。但信的结尾有所不同。缪勒在这里盘算起了自己的生活。他知道，作为一名没有显赫姓氏和门第的市民，即便自己做了驻莱比锡的帝国总领事，也干不出什么业绩。缪勒为此感谢（没有嘲讽的迹象）“上帝和亲王（梅特涅）”。尽管如此：“他能合理预期的，七年来已经达到了顶点”，贵族们偏执地反对他们最出色的捍卫者，在欧洲，骄人的家世“在我们的切实协助之下，再次变成了炫耀的资本”，这让那些拥护贵族等级制的市民阶级感到痛苦（他们以贵族自居的行为依然令人怀疑）。另一方面，“我们的亲王（梅特涅）是幸运的。这一直令我感到欣慰”。^[56] 让缪勒满意的是——这也是他政治上的成功——安哈尔特-科曾（*Ferdinand von Anhalt-Köthen*）公爵在他的影响下改信了天主教。缪勒体验到了使自己生活中的愿望得到满足的承认：他成了贵族。可是，在所有这些活动中，缪勒依然只是梅特涅的驯服工具，他的“迷路”不是发生在自己的政治实践中，而是发生在其著作的理论暗示中。在自己的生命结束之际，缪勒是个善良虔诚的天主教徒，经常逆来顺受，因此他很可能是付出了十年的怀疑和迷惘，才

[56] 1823年1月13日的信函，《通信集》，第219函。

换来了同情的评判。^[57]但是，缪勒能够自主作出政治决定的时期是从1808-1811年。那时他仍有可能像根茨那样，成为一种重要政治观念的代言人，找到并启发一批公众接受它。缪勒可以由此使自己成为合格的政论家，也可以合理地使自己独特的文章成为一种政治观念。假如我们只观察这几年，不是过多地注意他的生平事迹，则这段时间的成果如下。

缪勒也是以浪漫的造反派（romantischer Empörer）起家，虽然当他还是哥廷根大学一个二十岁的大学生时，就已经表现出对法国大革命的仇恨。缪勒这样做是为了成为根茨的温顺追随者，摆出一副亲英派的姿态，则是受了哥廷根气氛的影响，“当时，那里的文化风气更像英国而非德国”。^[58]欧洲大陆的浪漫派总是有着患上亲英病的强烈倾向。但是，当时英国文化在汉诺威势头强劲的影响，与浪漫派毫无关系，这对于理解浪漫派的性格十分重要。这种影响的基础，是执政宫廷的稳固、共同的社会利益以及聪明的上层官员如勃兰兑斯（Brandes）和雷贝格等人，对英国的性格和制度了如指掌。下萨克逊地区与盎格鲁-萨克逊的血缘关系，强化了这种影响，消除了依然存在的最后一丝疑虑：浪漫派的冲动在这儿可能遇到危险。因此，哥廷根的汉诺威大学也始终与对法国大革命的热情保持距离，许多学者对当时的重要事件采取了审慎的批判态度。在康德和后康德的先验主义哲学的潮流过后，“健康的常识”依然在哥廷根受到学术界的尊重。^[59]

英国人这种合理而有客观基础的影响所造成的印象，在柏林的这个年轻人身上被浪漫化为崇英症（Anglomanie）。这个某财政部门一名小头目的儿子，在外人面前试图摆出一副英国阔佬的架势，刚一踏上社会，就显示

[57] 参见埃尔库斯（Siegbert Elkuß），《对浪漫派的评价以及对其研究的批判》（Zur Beurteilung der Romantik und zur Kritik ihrer Forschung, Hist.Bibliothek, Bd.38, 1918），第6页。埃尔库斯颇有道理地指出，1815年以后的时期是缪勒作为一个人的成熟期，也是他政治上的成熟期。不过，在这个时期，他也日益想要抛弃所有的浪漫因素；除此而外，他实际上只是梅特涅的一名谦恭的仆人。

[58] 参见Gunnar Rexius，同上，第506页。他在这里强调了英国的影响对德国法学和历史学中的实证倾向的重要性。

[59] 因此，尽管反对先验哲学家的人用谩骂来回应这些哲学家的傲慢和自负，但哥廷根人却没有参与这种谩骂。在布特韦克（Bouterwek）的《哲学与文学新博物馆》中，大概也出现了几段嘲弄性文字，对新哲学和浪漫派进行了讽刺。不过，这些文字属于德国文学最优秀的讽刺之作。

一、表面状况

出抓紧适应身边高雅社交圈的倾向。^[60] 同时,在缪勒看来,英国是哲学的故乡,甚至是他打算建立学术功勋的地方。此外,缪勒的兴趣依然保持着浪漫派万花筒的性质:国民经济学、自然哲学、医学、文学和占星术。缪勒的第一本著作《对立论》(*Die Lehre vom Gegensatz*, 1804),就表现出这种样样都略知一二的样子。什么题目都要碰一碰,却又对任何事情都不得要领,其登峰造极之作,就是想在一个更高的第三者中(*in einem höheren Dritten*)融合伯克和歌德。伯克是英国的浪漫情结的阐述者,歌德则是德国这方面的阐述者。缪勒并不把他们当成实实在在的人,而是当成浪漫形象,所以很容易把他们融合在一起。由于这位作者是个浪漫派人士,在前言中作者缪勒已经基于这样的前提:大革命已然失败,这与当时即1803年施莱格尔的观点没有差别。缪勒宣称,“各种哲学体系打碎了王冠、共和国宪法和神圣的博爱计划既挫败了保守,也挫败了破坏,销毁了道德原则和自然权利的教科书,排除了各种义务,抛弃了和一大堆垃圾混在一起的各种权利;今天,18世纪混乱的终局留给我们的论著、言论和行为,没有一样是完整的”。在这种状况下,这位年轻的作家想恢复大革命的不幸事业,使它达到自己的终点,赋予宗教、哲学、自然和艺术这些词汇以新的内容,冲破过去的机械主义时代的一道道樊篱,把思想革命的玄思植入现实的土壤。

在随后几年里,缪勒的头脑并没有变得更清楚。他的社会和经济处境使他的抱负必然因此而受挫。缪勒同他的波兰朋友库尔纳托夫斯基(*Kurnatowski*)和哈扎(*Haza*)住在一起,他们让他担任他们的“南普鲁士经济学会”的代表。只需看看这个农业土地所有者协会的“年报”,即可知道它不可能使这个热切地想在现实社会中有一番作为的年轻人得到满足。^[61] 缪勒孤身一人住在乡下,郁郁寡欢,情绪极为低落;他觉得自己

[60] 他的朋友库尔纳托夫斯基兄弟引起了年轻的艾希霍恩的注意,他觉得他们是“非常有教养的年轻人”。参见Joh.Friedr.Schulze,《卡尔·弗里德里希·艾希霍恩的生平和活动》(*Karl Friedrich Eichhorn, Sein Leben und Wirken*), Stuttgart 1884,第9—10页。劳默尔(*Fr.v.Raumer*)发表了一些过于尖刻的言论,参见同上,1,第40页。

[61] 在第1期(*Posen und Leipzig 1803*)上,缪勒发表了一篇文章:《互相吻合的天象观测草案。对本省和相邻各邦农业经营者发出的邀请》(第149—176页)。该期还刊登了关于绵羊的饲养、猪的四处游荡、粪便存放处的设施以及正确处理粪便存放处的粪肥的方法的文章。

得了病，变得不近人情，研究起了占星术^[62]和气象学，最后才应根茨之邀去了维也纳（1805年2月8日—4月30日）。在那儿，缪勒在返程的前一天改信了天主教。^[63]1805年10月，缪勒和哈扎一家德累斯顿与他们同住，作为一名私人教师，与伯蒂格（Böttiger）和舒伯特（G.H.Schubert）一起，给一群主要由外国人组成的上流听众开讲座。1805—1806年冬季讲的是德国文学、科学和语言学；1806—1807年讲的是诗学和艺术；1807—1808年讲的是美的观念。这些讲座的内容被印成书，其中一部分也发表在《太阳神》（Phöbus）上，这是缪勒和克莱斯特（Kleist）于1808年1月后创办的一份杂志。这些讲座的成功很快就被人遗忘了。^[64]缪勒给《帕拉斯：国家与战争艺术杂志》（*Pallas: Eine Zeitschrift für Staats- und Kriegs Kunst*）（自1808年起由利连斯坦 [Rühle von Lilienstern] 主办）写过数篇文章，其中包括“巴赫霍尔兹的世袭贵族研究片论”（*Bei Gelegenheit der Untersuchungen über den Geburtsadel von Fr.Buchholz*），针对巴赫霍尔兹的攻击，缪勒为贵族做了辩护。

这时，一贯关心缪勒的忠实朋友根茨给了他一次决定性的鼓励，建议他写一本维护贵族制的著作，或出版一本论政治、道德和历史的文集。“我由衷地向你保证，你会给自己赢得巨大名望——如果你在第二本（捍

[62] 不过，如果他严肃地研究的话，肯定会为自己的星象深感忧虑：逆行的土星与火星在天蝎座会合，木星将金星分成四块（指木星盖住了金星——中译者注）。这预示着公开的丑闻（确实发生在1819年）、因中风而猝死（这也同样应验了）、禀性恶毒等等。

[63] 缪勒改宗天主教的日期被误记为1805年4月31日。这个错误日期首先出现在《布罗克豪斯百科全书》中（5.Originalausgabe, 6.Bd. [1819], S.621），然后又出现在*Der Neue Nekrolog der Deutschen*（1829第一部分，第103页）中。所有的百科全书和传记都说缪勒在这一天皈依天主教，以至于以讹传讹。

[64] 关于这些评论，如下文献值得一提：*Jen.Allg.Lit.Ztg.* 1806年11月6日第26期，1807年7月2日第153期（简要地提到第2版）；*Freimütige* 1806, 2.Hälfte, S.88f., S.197（G.Merkel的毕恭毕敬的评论）；*Oberdeutsche Allg.Literaturzeitung*, 1818年6月9日第64期；另参见Joh.Bobeth,《浪漫派的期刊杂志》（*Die Zeitschriften der Romantik*, Leipzig 1911），第192页。

一、表面状况

卫贵族制的) 著作上拿定了主意, 你会给自己争取到极为惬意的生活”。^[65] 根茨的计划基于这样的如意算盘: 在公众舆论中遇到麻烦的团体——例如德国尤其普鲁士的贵族——会感激一个新闻界人士的支持。作为 1806 年失败的后果, 人们期待着与等级制土地贵族的利益相冲突的自由派改革。缪勒当然想为普鲁士贵族效力。可是, 缪勒却接受了朋友的建议, 想来个一箭双雕。早在 1808—1809 年冬, 缪勒在德累斯顿发表“作为一个整体的治国术”(das Ganze der Staatskunst) 的演讲时, 就既为封建贵族说情, 也做一系列政治和历史评论。这些演讲是为“他的祥和而高贵的亲王伯恩哈德 (Bernhard von Sachsen-Weimar) (缪勒已被任命为他的家庭教师) 和一群官僚和外交官”举办的。缪勒以《治国术原理》(*Elemente der Staatskunst*) 为题出版了这些讲稿, 书名可能暗示, 本书是本类似欧几里得《几何原理》的著作。缪勒在这件事上取得的成功, 也仅限于熟人的小圈子。^[66]

在这段时间, 缪勒于 1809 年春去了柏林, 因为他不可能呆在德累斯顿了。原因首先是社交和道德方面的: 当时缪勒是与自己多年的朋友和主人的妻子一起走的, 并且不久便在柏林与她结婚; 但还有政治方面的原因。与克莱斯特或年轻的达尔曼 (Dahlmann) 不同, 缪勒忘了言行谨慎似乎不是由于爱国主义。在论治国术的演讲中, 缪勒所有明确涉及时事的话, 在几处地方甚至连“法国人”这个词, 都被删除了——也许是书报检

[65] 《根茨与缪勒通信集》(*Briefwechsel Gentz-Müller*, Stuttgart 1857), 第 93 函, 1808 年 5 月 28 日。

[66] 有关的评论, 除前面提到的雷贝格 (Rehberg) 的评论之外, 还应该提到如下这些: *Jen. Allg. Lit. Ztg.*, 1810 年 3 月 13 日第 60 期 (其中有类似这样的否定性评论: “这里面有许多误解, 不知道这些误解是作者人为地造成的, 抑或对作者的思想来说, 这些误解是必要的”; “作者自视很高。基于这种自我评价, 他相信他已经领会了近来在国家理论的进一步形成过程中发生的一切”; 如此等等); *Neue Leipz. Literaturzeitung*, 1809 年 7 月 5 日第 80 期, 第 1265 页 (其中讨论了以“论国家观念及其与流行的国家理论的关系”为题分开出版的第二次和第三次演讲, Dresden 1809); *Göttinger Gel. Anz.*, 1810 年 6 月 9 日第 91 期, 第 899 页及下页 (“老天爷保佑我们, 不要让我们看到一些缺乏定义、缺乏清晰概念的科学!”)。

查官采取的措施，因此这些讲演后来得以在柏林重印。^[67] 在《治国术原理》中，缪勒对“美德同盟”(Tugendbund)的成员做了恶毒的评论。缪勒谈到他们“夸张的抑郁症”，他们“肯定幻想自己是高雅的”；此外，很可能是暗指克莱斯特，缪勒谈到“他们正在兜售杀戮和报复的念头”(II, S.6)。缪勒以既可笑又无礼的傲慢态度对待可敬的马滕斯(Martens)——马滕斯收到冯·戈岑(von Görzen)伯爵来函，告诉他要关注萨克逊的民族运动。^[68] 但是，当法国人开进德累斯顿时，缪勒却不得不溜之大吉，因为就在不久前，当奥地利人还在城里时，他过于明目张胆地站在奥地利人一边。不过，这场灾难不会使缪勒永远失去“更高的地位”。^[69]

在柏林，缪勒向普鲁士政府提出了一个有趣的建议(在1809年8月20日致他的熟人、私人理财顾问施特格曼[Stägemann]的一封信里)；在出色地说明了半官方报纸的好处后，缪勒阐述了政府经常向舆论施加影响的必要性。同时，缪勒还有一项先下手为强破坏反对派的聪明计划。他振振有词地说：“我敢在枢密院授权下公开出版一份官方报纸，在枢密院默许

[67] 试比较《国家观念》，第18、22、43页，与《原理》，I，第59、85、86页(那里没有谈论“法国革命”，而仅仅谈论了“革命”!)；亦可比较《观念》，第18页，与《原理》，第34页(《观念》中缺乏对“莱茵河对岸的邻居”的暗示)。

[68] 参见 C. v. Martens, 《一个老军官的战争和政治生涯回忆录》(*Denkwürdigkeiten aus dem kriegertischen und politischen Leben eines alten Offiziers*, Dresden und Leipzig 1848), 第87页：“我发现亚当·缪勒先生与冯·普菲尔先生恰好相反。戈岑伯爵对我说过，我可以首先指望这个人，我带着一封戈岑伯爵用墨水写给他的信，信中大致说明了我这趟旅行的目的。亚当·缪勒先生身着一件很讲究的衣服，坐在书桌旁接待了我，很有礼貌，但又透出一种高傲的、不自然的神情。他接过信，说他没有时间与我谈话，也没有时间读我转交给他的这封信，邀我第二天早上去见他。这种可笑的、矫揉造作的傲慢态度让我非常反感，但我还是又去了他那里一趟，这次又受到了与前一天相同的接待。他感谢我带给他的那封信，让我替他向戈岑伯爵致意，祝愿我们的计划获得成功，但又像一个外交官一样耸耸肩表示遗憾，说他不抱任何希望，考虑到目前萨克森的舆论，我们很难找到人跟我们合作，我们不会有什么结果的。他说，由于他的私人身份，他根本不可能参与我们的计划。于是，我就离开了他，以后再也没有见过他。”

[69] 《施泰格曼遗物中的书信与文牍》(*Briefe und Aktens rücke aus dem Nachlaß von Stägemann*, Franz Rühl 编, Leipzig 1899), I, 第117、135—136页。

一、表面状况

下出版一份不署名的民间报纸：换言之，既给大臣们也给反对派写文章。”〔70〕在这封信里——就像几周后他提交的《关于出版一份普鲁士官方报纸的备忘录》中一样——缪勒一再强调自己主要关心的事情：只要政府保证他的社会地位，能让他接触到国家中那些权贵，他就有能力完成所有这些重要任务。普鲁士政府接受了创办一份官方报纸的计划。对于缪勒来说，这项事业开局良好。有些报纸上已经出现了一些短评，把他称为即将面世的普鲁士官方报纸的主编。但是，当哈登贝格（Hardenberg）当上了宰相时，缪勒不再被考虑出任报纸主编。〔71〕缪勒确曾许诺以记者身份维护哈登贝格的政策，还为此得到哈登贝格发给他的一千二百泰勒年金的保证。然而，除此之外，缪勒还要求得到一个普鲁士政府高级官员的可靠职位。对靠不住的浅薄文人有所了解的哈登贝格回绝了他。同时，缪勒也与地主中保守的反对派交往。早在1810年初（从1月11日到3月29日），缪勒就作过有关腓特烈二世（Frederick II）的演讲，其中他清楚地暗示“聪明的头脑”，他的言下之意是反对一切自由派改革。这时，地主反对派正在进一步壮大，并从基督教德国圣餐会（Tischgesellschaft）得到重要的社会和思想支持，缪勒也参与了这个组织的组建。缪勒的《治国术原理》成了这帮人的纲领性文件。在这里，以及在克莱斯特从1810年起主办的《晚报》（*Abendblätter*）上，缪勒在反对“现代”改革、“崇英症”和斯密派的斗争中，扮演了活跃的角色。他含沙射影恶毒攻击宰相及其幕僚。缪勒在10月27日评论《财政法》的文章，令政府人士恼羞成怒。

缪勒也起草了由等级制阵营领袖马维茨（Marwitz）提交的1811年2

〔70〕 参见 Rhl, 同上, 第118页。

〔71〕 它们由施泰格（Reinhold Steig）汇编。施泰格也提到乔克（Zschokke）的《随笔》第46期，在那里，“以作家身份广受赞誉、闻名遐迩的亚当·缪勒先生”被称为主编。但是，在《随笔》1809年10月25日第85期第339页上有一则来自柏林的简讯，内容如下：“在本地讲学的学者中间，今年冬天又来了几个新家伙。亚当·缪勒在他的家乡柏林搭起自己的小茅舍，已经有一段时间了。他宣布要讲腓特烈大帝及其个性和各项制度。”1809年12月20日第101期：“好几份报纸都有消息说，本地（柏林）将出版一份官方报纸，由亚当·缪勒担任主编。这则消息传播得太仓促了一点。”

月11日呈文，甚至在清样上留下自己的墨迹，^[72]以便认识缪勒字迹的哈登贝格明白他在这件事中的作用。呈文中随处可见的那些有关哈登贝格的奉承话真的引起了有利于缪勒的印象。缪勒相当实在，丝毫意识不到自己的政治投机和缺乏个性，继续维持与哈登贝格的关系，拿他的年金；缪勒利用一篇称赞这位宰相的文章，让宰相明白自己随时都可以代表另一种观点，以此换取一个普鲁士政府的适当职位。宰相无动于衷，不想进入这种“对立”游戏。但是，缪勒利用一些深思熟虑的友好姿态，通过根茨进一步谋求此事。由于经济上的困窘，缪勒不得不采取投机策略。当他认识到自己从宰相那儿捞不到任何东西时，缪勒赶紧去了维也纳找自己的老友和支持者根茨。随后，在普鲁士谋求官职的最后努力落空后，缪勒一直呆在那儿。^[73]

这里应当强调，缪勒并非出于反革命的本能，才从新教和自由主义

[72] 参见 Dorow, 《呈文与书信集》(Denkschriften und Briefe), 第三卷; Berlin 1839, 第216及下页(“像通常一样, 在这类情况下——在遇到大的改革的情况下, 就连诡诈的心灵也与最诚实的思想观念纠缠在一起。亚当·缪勒……已经来到柏林, 愿为宰相效力。宰相并非没有注意到缪勒的方言才能和讲话的圆通, 但他觉得缪勒在这两方面都并不全面, 只能稍稍来一点。于是, 他就给缪勒发临时薪饷, 因为国家以后可能用得上这个人。不过, 光是这样, 并不合缪勒的意, 他想马上担任一个能满足自己野心的职位。他多次急不可待地试图表明, 他会成为一位多么重要的朋友, 结果都徒劳无功。最后, 他很生气地投入了对立的一方, 他现在想更清楚地表明, 他能够作为一个敌人而引人注目。他结交了哈登贝格的敌手, 将自己的才智贡献给他们, 替他们写文章, 不错过任何机会让哈登贝格注意到, 这件事情究竟是谁在主事。他对自己的朋友维泽尔(Wiesel)承认说, 他甚至按这个意思将信投到了邮局, 希望这些信能落入当局手中, 使当局最终认清他的价值。”)呈文的更精确的印刷本, 参见 Fr.Meusel, A.L.v.d.Marwitz, II, Berlin 1913, S.252f.

[73] 除了大家都很熟悉的兰克、克洛泽(Klose)、特赖奇克(Treitschke)、莱曼(Lehmann)和迈内克的描述外, 以及除了莫伊泽尔(Fr.Meusel)的关于马维茨的著作(Berlin 1908 und 1913)外, 还参考了如下文献: Reinhold Steig, 《海因里希·冯·克莱斯特的柏林斗争》(Heinrich von Kleists Berliner Kämpfe); Alexander Lewy, 《普鲁士当今农业思想的起源》(Zur Genesis der heutigen agrarischen Ideen in Preußen, Stuttgart 1898); Dombrowsky, 《亚当·缪勒的传记》(哥廷根大学博士论文, 1911), 第8—14页, 第83页及以下诸页; Fr.Lenz, 《德国浪漫派的农业理论和农业政策》(Agrarlehre und Agrarpolitik der deutschen Romantik, Berlin 1912)。

一、表面状况

的普鲁士回到传统的和天主教的奥地利。相反，直到最后一刻，缪勒都想在普鲁士谋得一个职位，当然是利用哈登贝格。缪勒提出的惟一条件是，得到一个体面的社会地位。缪勒去维也纳，仅仅因为他能进一步利用根茨。在柏林时，缪勒对自己改宗天主教一事谨慎地保持沉默，用当时很摩登的闪烁其辞手法掩盖此事。^[74] 圣餐会的领证会员，例如阿尔尼姆（Arnim）等人，可以让自己公开表达对天主教行为的同情。不惜任何代价想得到一个高级官职的财政官员之子缪勒，若是在柏林公开承认天主教信仰，对他极其有害。这就是他把自己生活中的这一面掩盖起来的原因。

此外，缪勒初次登上政治舞台时的姿态，并不十分值得称道。1808年，当缪勒为捍卫贵族站到反对巴赫霍尔兹的行列时，他很恰当地强调说，贵族没有必要针对巴赫霍尔兹等人的攻击捍卫自身。缪勒只关心中产阶级的名声毁于这种粗俗的攻击。他冒险跟巴赫霍尔兹论战，不过是为了捍卫自己，反驳对他的中产阶级身份的公开侮辱，因为在他（缪勒）看来，只有孟德斯鸠（Montesquieu）和伯克这样的对手，才值得与之

[74] 参见 Fr. Raumer, 同上, 第 158 页。根据劳默尔的说法, 缪勒一般都冒充新教徒。在《晨报》(这是一份奥地利报纸, 却为拿破仑的宣传服务)(1809, 第 271 页)上, 他也是作为一位新教徒而被提到的: “亚当·缪勒(其本人是一个新教徒)在其关于德国文学的演讲中说”云云。缪勒去世时,《本国》(1829 年 2 月 10 日第 51 期)杂志上的一篇文章提到, 缪勒这位婚姻神圣性的严厉捍卫者曾于 1809 年从德累斯顿将其东道主哈扎(v. Haza)之妻诱拐了, 这是一件众所周知的事情。戈勒斯在 Eos 杂志上发表了一篇措辞激烈的文章反对这种“奸尸”行径, 其理由是, 这已是陈年往事了, 发生在缪勒的“柏林新教徒生活时期”(Eos, 1829 年 2 月 18 日第 28 期, 第 113 页)。趁缪勒去世之机, 报纸上出现了这种闹哄哄的谩骂, 一片混乱(《外国》, 1828 年 2 月 27 日第 58 期副刊;《本国》2 月 28 日第 52 期; Eos 3 月 4 日和 6 日第 36 和 37 期)。在此, 我们只对如下事实感兴趣: 缪勒后来的天主教朋友不假思索地将缪勒在德累斯顿和柏林的时期看成是他仍为新教徒的时期, 尽管《布罗克豪斯百科全书》已将 1805 年说成是缪勒改宗天主教的年份了。在致根茨的信中, 缪勒已宣布信奉他的天主教了。但在 1805 年 5 月 27 日, 也就是他刚刚改宗天主教不久(《书信集》第 32 函), 他又说他信奉了一种可疑的“更高的天主教”。在 1807 年 5 月 25 日的一封信中(《书信集》第 64 函), 他非常严厉地批判了费斯勒(Fessler)的天主教, 将它说成是可耻的亵渎。在 1808 年 2 月 6 日的一封信中, 他强调说, 古典诗歌与中世纪的基督教诗歌(但并非基督教)是世界历史

辩论。^[75]在这里提到孟德斯鸠和伯克，并非缪勒不诚实的表现；这是浪漫派的放肆，对政治讨论特别的不在乎。但不妨想一想，贵族和市民阶级肯定会以轻蔑的态度看待这样一个人，他多年来靠一些贵族养活，然后又站出来充当中产阶级名誉的卫士。这也许可以解释，缪勒为何给当时的许多人留下了骗子的印象。这种被其同胞普遍认为靠不住的人，我们找不到几个实例。当然，这并没有引起反映浪漫派碎嘴子的那些书信和日记中的闲言碎语，倒是引起了严肃的讨论。我们已经提到过雷贝格的观点；佐尔格（Solger）也有“瞎胡诌”的说法，格林（Wilhelm Grimm）说，缪勒的所有有价值的东西都是“借贷来的”，在一封致其弟的信中，格林说得更明白：“你不是也觉得谎言充斥于他的全部作品吗？”马维茨与拉赫尔（Rahel）看法一致，缪勒是个“恬不知耻的骗

上两个最重要的现象（《书信集》第86函）。在此之后，他又于1808年5月30日抨击施莱格尔说，与基督的关系并不清楚（《书信集》第94函，与缪勒后来对戈勒斯的天主教的评判相比〔《书信集》第159、208函〕，这封信非常有趣）。此外，我还认为，尽管伯蒂格（Böttiger）矢口否认，他实际上是《本国》第31期那篇文章的作者。这让人想起1806年的一件事：一篇攻击缪勒的文章发表在*Freimütige*杂志上，当根茨替缪勒作出有力答辩时，伯蒂格也同样矢口否认了（参见W.I, S.214—217）。

[75] 参见Pallas, I.Bd., 1.Stück, S.87—88（=《杂著集》，Wien 1812, 1817年第2版，I, 第162、163页；另参见《原理》，I, 第167页）。这篇文章将伯克式的愤怒表情模仿得惟妙惟肖，我们大概可以理解根茨为什么感到振奋了：“如果人们期待着我为贵族阶层辩解，那就误解了我。我们国家那些政治上的小江湖骗子是我的敌人，那种永不动摇、神圣的贵族制度是有疑问的、靠不住的，只有首先承认了这一点，我才能接下去充当辩护手。必须先有纯正、强有力的人——像孟德斯鸠、伯克那样的人——提出纯正、强有力的论据攻击贵族阶层；这种攻击必须是大胆而强有力的，我必须能够全身心地进行辩护。只有在这种情况下，才值得花力气。不过，时代精神轻浮、无聊、摇摆不定，我如何才能与那些躲在这种时代精神背后的人搏斗哩，舆论根本不理解贵族——这种舆论昨天还让一个东西显得高贵，今天就把它踩在脚下，我如何才能与那些躲在这种舆论背后的人搏斗哩。不行，我得在这些报刊上为自己、为自己的阶层即市民阶层辩护，因为有人提出指责，就好像我们当中没有一个人能够凭着他加之于另一个阶层的那种尊严和公正来尊重自己、尊重自己的阶层似的。我的辩护就是要打消这种责难。”（类似的说法，但理由正好“相反”，可参见《原理》，I, 第167页。）

Haymann的记录很可能也必须追溯到缪勒自己的陈述，参见Haymann,《德累斯顿的作家和艺术家，有的刚刚死去，有的现在还活着》（Dresden 1809），第459页。在这里，缪勒的父亲是作为“商人”出现的。

一、表面状况

人精”，“既懒惰又没信仰”，只关心自己的“杰出作用”。^[76]

如果不从比较的角度谈谈缪勒在此后几年即 1813—1815 年的活动，这幅画面就是不完整的。在这段时间里，缪勒有机会在实践中证明自己有伯克在德国的代言人的地位，证明他那些有关等级和社团特权的必要性、有关死板的集权制国家行政以及考虑一切财政措施时只能以财政收入为基础的观点——他在柏林反对哈登贝格时提出的观点。在 1813 年战争期间，当地的临时首脑罗施曼（Roschmann）带着缪勒一起去了蒂罗尔（Tirol），让他担任侍从和新闻专员。法国人入侵后，该地希望重新得到承认。维也纳的中央政府不但想从该地获得尽可能多的税收，还想把蒂罗尔“奥地利化”：换言之，想把它与国家的集权体制合并为一个整体，废除庄园主及其特权：等级的课税特权、自主的国防体系、对涉及政策与司法的立法的独立影响力。野心勃勃的罗施曼—约翰大公（Erzherzog Johann）在日记里干脆把缪勒称为“鬼鬼祟祟的人”——想借此机会成为蒂罗尔的首长。因此，缪勒毫无顾忌地贯彻其上司的意图，只要有可能，他甚至做得超出了他们的希望。具体而言，在维也纳，表现得像个严厉的财政行家是很重要的，这就是不支持为向蒂罗尔派驻军队设立一般性的资金开支，而是应由当地自己支付这笔开销。旨在恢复古代特权的蒂罗尔人的重要运动受到镇压。对于蒂罗尔人来说，这项政策的手段包括肆无忌惮地征收巴伐利亚政府强加的“压迫性的、不通人情的税金”、向巴伐利亚谷物征收消费关税、针对居民的“煽动性”怨言采取严厉措施和密探制度。

缪勒用公告、呈文和报纸文章（在《南蒂罗尔信使报》[*Boten von Südtirol*] 上）支持自己的上司罗施曼。大体上说，缪勒被视为一个思想独到的人，罗施曼完全信赖他的襄助。在发给维也纳的信中，缪勒“有益的工作”大受称赞。让缪勒高兴的是，皇帝、梅特涅和巴尔达齐（Baldacci）——后者是位大力鼓吹严厉的官僚集权制的人——都对他感到满意。缪勒给根茨写道：

[76] 参见 Solger, 《遗作》（*Nachgelassene Schriften*, Leipzig 1826），第 1 卷，第 205 页。1810 年 12 月 2 日致劳默尔函也收入 Raumer, 《生平回忆》（*Lebenserinnerungen*），I，第 227、228 页。关于格林，参见 Steig, 《克莱斯特的柏林斗争》，第 505、506 页（*Frankfurter Zeitung*, 1914 年 6 月 12 日），以及格林 1809 年 10 月 5 日致其弟函。拉赫尔（Rahel）写于 1811 年 6 月 1 日和 6 月 9 日的信函，见拉赫尔与马维茨的通信集。我们可以轻易地添加更多的引文。

“甚至远在那不勒斯和日内瓦，关心时政的人想躲过我也不那么容易，我绝不会后悔熟悉了这片不同寻常的土地。上天把这项有意义的任务派给了我。我希望报酬也是如此”。如他的言论所示，缪勒的目标“不是把蒂罗尔和意大利这块高傲的肉烤烂，而是让它重新回到巨大的身体中去”。^[77]当罗施曼终于要离开此地时，他向约翰大公发出明确的恳求把缪勒也一起召回。1815年4月23日，缪勒被召至帝国总部，正像他的162页的呈文——其中提到蒂罗尔人的可疑倾向，并建议采取针对贵族和农民的严厉措施，废除庄园主特权——也已上路一样。^[78]缪勒在这些人中间的活动就此结束，他们以为——根据在1809年得到证实的对宫廷的效忠——有权让自己的传统特权得到考虑，他们的地理、经济和历史特性，肯定会受到

[77] 《根茨与缪勒通信集》，缪勒1814年2月7日和9月30日函（第118、120函）。根茨在1814年4月11日致梅特涅的信（W.III, 1, S.291）中强调了缪勒的业绩，并且趁此机会借缪勒的业绩来证明他的“良好奥地利意识”，迫不及待地求得梅特涅对缪勒的宠信。由于根茨的不懈努力，缪勒受聘在帝国的大本营供职。

[78] 关于缪勒在蒂罗尔的活动，可参见下列著作：Alb.Jäger, 《蒂罗尔回归奥地利统治》（*Tirols Rückkehr unter Österreich*, Wien 1871），第115、148、149页（在第148页的注中，他引用了Dipauli, 《草稿簿》，III：“或许罗施曼在如下事实中找到了一点辩解：他的所有行为表明，他只是个爱搞阴谋、阴险、沉湎于公报私仇、关心个人利益、而在其他方面又毫无头脑的人，但他完全是受了他的秘书亚当·缪勒的影响。”）。Franz von Krone, 《1812—1816年的蒂罗尔与奥地利的约翰大公》（*Innsbruck* 1890），第128页：“亚当·缪勒，柏林人，根茨的朋友和被保护人，哲学、神智学的政治家和政论家，有才智而头脑怪癖的人。他在维也纳办了一所青少年教育机构，但这一尝试在经济上惨遭失败。恰恰在这个关键时刻，罗施曼这位被派驻蒂罗尔的颇有自我意识的朝廷专员聘请了他，让他充当御用文体学家和思想教唆者”；第211页：“缪勒致根茨的信（1814年9月22日）表明，这位富于才智、但对所有实际问题——尤其是蒂罗尔问题——又不甚了然的理论家自以为是各项工作的核心，是罗施曼的精神监护人。由此也可以看出他大概是干什么的。但是，在纯种蒂罗尔人那里，他的这种角色受到了严厉谴责，而且这种谴责是颇有道理的，因为他的眼光只是轻轻掠过、而没有看透当时的局势，像他这样一个外国人处在这种局势下，人们几乎不可能委派他来解决蒂罗尔的问题，不可能让他来提供一个对上和对下均卓有成效的解决办法。”梅特涅和罗施曼遭到仇恨，缪勒则受到鄙视，这种情绪影响了霍迈尔（Hormayr）的描述。不过，这一描述还是值得重视的，参见他于1826年9月5日致奥地利约翰大公的信（《解放战争期间的生平事略》，I, 2, [文献集], Jena 1844, 第488页），其中提到了被派给罗施曼“以掩盖

一、表面状况

一个传达“地方特性”信使的尊重。〔79〕

对于缪勒后来在柏林的重要性以及在蒂罗尔的建树的那些胡说，我们切莫上当受骗。说白了，缪勒不过是任何权力制度热心的奴仆，随时打算

其笔头上的欠缺和行政、科学知识的不足的真正富于才智的亚当·缪勒”。缪勒死后，他写了一封信给劳默尔（1829年3月5日函，见F.Raumer,《生平回忆录》，第2卷，第289页）：“弗里德里希·施莱格尔和亚当·缪勒是两个大伪君子，他们与根茨搅在一起。两人的死在慕尼黑也引起了情绪波动。亚当·缪勒尤其罪孽深重：1814—1815年间，由于他的可耻诡辩和令人发指的忘恩负义，蒂罗尔人被以极端非政治的方式剥夺了他们那古老的、被视为神圣的、在1792—1797年间还获得了弗朗茨皇帝确认的宪法。这样一来，该邦的那种气氛就无可挽回地失去了。”他在遗留下来的片断“弗朗茨皇帝与梅特涅”（Leipzig 1848，第92页）中谈到了缪勒。他说，布奥尔男爵起了“可疑的作用”，正是他“将才华横溢、善于辞令、却虚伪透顶的诡辩家亚当·缪勒带到了维也纳。当时缪勒刚把他的女主人哈扎夫人拐跑了，让她离开自己的丈夫和家庭，并与她结了婚。在此期间，他还像弗里德里希·冯·劳默尔一样与哈登贝格彻底吵翻了，完全退出了哈登贝格的改革计划”。

〔79〕 缪勒完全沉溺于自己的工作热情，对此毫无察觉。此外，在蒂罗尔人呈交给皇帝的请愿书（1814年6月23日，蒂罗尔人请求皇帝保护他们，防止罗施曼和缪勒计划的危害）中有这样几段话：“像这样将蒂罗尔与奥地利帝国受自然赐福的其他各省平等对待，蒂罗尔人实际上会受到极端不平等的对待。只有死抠字眼，这才是所谓的平等待遇……各民族在身体上、伦理道德上各有其特点，它们受不同的气候影响，土地资源多寡不同，它们有不同的手工艺，有不同的风俗习惯，有不同的民族精神，有不同的母语。既然各民族在所有这些方面都有天壤之别，难道应该用同一尺度去衡量它们吗？这会导致一种压制的统一性，一种弥漫着痛苦的统一性”（参见Jäger，同上，第125页；Hormayr,《生平事略》，II，第372页）。在乔万内里的“对蒂罗尔从前宪法的评论”有这样一段话：“几十年前仍然有效的那些宪法和根本法不是通过一种哲学式的国家学说而产生出来的，而是邦君与臣民的关系的直接结果，一句话，是实际公共生活的结果。但是，如果能让直接从生活中产生出来的东西不至于沦为空洞的公式，丧失其精神，它就必须作为活生生的东西而不断地得到进一步发展，不能让它的运动陷于僵化。但是，从威斯特法伦和约订立以来，特别是从启蒙的18世纪中叶以来，在宪法生活中就开始出现了这种僵化。各民族谨小慎微地死抠权利和自由的干枯字眼，而权利和自由的精神则荡然无存了。相反，君主将这些形式看成是令人厌烦的羁绊，并且开始与那个时代的假哲学精神一道共同根除一切共同体利益，为个人的自私自利敞开大门。尽管从表面上看，古老的形式仍然保留了下来，但它们早就丧失了鲜活的精神。即便某个惟一者的吞噬一切的专制主义没有根除这些形式，它们或早或晚也已经遭到了毁灭……一个民族的性格和宪法是相互依存的”（Jäger，同上，第130、131页）。

抛弃自己思想中有碍发挥作用的成分，吸收另一些成分。^[80] 缪勒只是在

[80] 缪勒写下了《蒂罗尔回忆录》，但没有将它出版。他的文章《施佩克巴赫尔生平》（载 *Zeitung für die elegante Welt*, 1817 年 4 月 25 和 26 日第 80 和 81 期）是无要紧要的。在此，除了致根茨的信以外，还可以考虑 1813 年 10 月 25 日致施特格曼（Stägemann）（参见 Rühl, 同上, I, 第 311 页）和黑伦（Heeren）的信，见 Hoffmann von Fallersleben, 《漂块：论德国语言和诗歌的历史》，第 1 卷，Leipzig 1860, 第 321 页。《布罗克豪斯百科全书》的“亚当·缪勒”词条（5. Originalausgabe, Bd. 6, S. 621—623, 该词条的陈述后来转入了《德国人的新讣告》中）也提到，缪勒受到哈登贝格的“称赞”，这一词条可以追溯到缪勒本人那里去。根据劳默尔的说法，缪勒对布罗克豪斯说，他与劳默尔一道在哈登贝格那里当机要顾问，自称捍卫古老的原则，而劳默尔则相反，捍卫近代的威斯特法伦原则（劳默尔于 1821 年 11 月 4 日致曼索（Manso）的信，《生平回忆录》，II, 第 130 页）。劳默尔认为，前者是骗人的，后者是歪曲的。劳默尔的说法无疑是有道理的，他认为，缪勒之所以骗人，是因为他图慕虚荣：“他千方百计想获得政治声誉，结果是竹篮打水一场空。”劳默尔与他的朋友蒂克和佐尔格（Solger）对缪勒无疑是有偏见的，但与缪勒本人的陈述相比，他们所提供的信息毕竟是更好的原始资料。吕尔认为，缪勒自己对他与哈登贝格的关系的描述必定含有某些真实的成分，否则，他与施特格曼的关系不可能这样真诚。不过，吕尔忽略了一点：施特格曼只对作为文学家的缪勒感兴趣，对作为政治家的缪勒就没有什么兴趣了。缪勒在致根茨的一封信中说维泽尔像通常一样“狂妄放肆、才华横溢”，但这并不构成相信缪勒、而不相信维泽尔的理由。就连东布罗斯基（Dombrowsky）那富于戏剧色彩的描述（同上，第 8—14 页）也仅仅表明，哈登贝格不想将一项重要的任务交给缪勒（这项“任务”是，缪勒将哈登贝格的劝告转达给根茨！），缪勒即便到了维也纳，还希望哈登贝格收回成命，还准备不顾尊严、纠缠不休地向哈登贝格提出要求，只要哈登贝格好好地将自己安排在某个位置上就行了。我不知道东布罗斯基是否知道 1809 年 8 月 20 日的那封信；如果说他在这里仍将缪勒称为“贵族”，那么，很遗憾，他并没有说明与这样一个称号相联系的那些道德的或社会学的观念。我也不能同意帕尔伊（M. Pálffy）在《浪漫主义的货币理论》（*Archiv f. Sozialw.* Bd. 42, 1916, S. 89f, Anm. 28）中所作的评论，克莱斯特的大多数传记作者（除施泰格尔之外）所描绘的缪勒形象还是要比所有被浪漫主义自画像所迷惑的描述来的准确一些。关于拉莫尔（S. Rahmer）的《作为人和诗人的克莱斯特》（*Heinrich von Kleist als Mensch und Dichter*, Berlin 1909, S. 208），我只能说一点：很难相信缪勒会对克莱斯特进行暴力袭击，相反，如果人们相信，一个具有像克莱斯特那样的非凡气质的人会对亚当·缪勒这样的人大打出手，这并不是在败坏克莱斯特的名声。梅茨格（Metzger）认为，除了另外两位使缪勒皈依天主教的浪漫派人士施莱格尔和诺瓦利斯之外，缪勒“在其较好的年代无疑是最让人产生好感的”（同上，第 252 页）。

后来信了天主教的岁月才有所保留。但是，在复辟时代的环境下，这不需要额外的决心。当缪勒在蒂罗尔热情高涨地干着自己的官差时，他先是写道：“我真要参与到修道院改革委员会中去了。假如那位老圣人真是世界的主宰，假如他知道在一个倔强的学者向他的耶稣会士那种僵化陈腐的哲学发出严厉的质问时，他们应当回答什么，那就没有任何世俗权力能把康萨尔维^[81]排挤出这个受限制的会议”。然而，天主教会在这里变成了散播浪漫派虚荣心——它打算启蒙每一个关心自己真正性格的人——的舞台。拿破仑战争过后，德国出现了强大的宗教运动，再次导致天主教和新教双方的许多人回到虔诚而明理的基督教。这场运动不但激励着浪漫派和启示录论者（Apokalyptiker），激励着克吕登纳夫人（Madame Krüdener）^[82]的追随者，还激励着遥远的萨雷普塔（Sarepta）的立场不稳的费斯勒（Fessler）以及爱尔兰根（Erlangen）的可敬的坎纳（Kanne），使他们变成了虔诚的新教徒。这场运动也影响着已经踏上皈依天主教之路的缪勒，引导他深入到这条道路的终极结论，使他有了甚至戈勒斯也不绝对坚持的正统派的虔诚；缪勒谴责哈勒那本论复辟的书，理由是它没有从神的拯救这个前提出发。现在，缪勒渐渐不再像个浪漫派了。不管怎么说，以缪勒是个天主教徒为由称他为浪漫派，是搞错了。这种流行的看法只能被解释成那个门外汉把浪漫派跟浪漫化的对象（romantisiertes Objekt）混为一谈的结果。天主教一点都不浪漫。尽管天主教会经常是浪漫旨趣的对象，尽管它也时常知道如何利用浪漫倾向，但这个教会本身从来不是浪漫派的主体和担纲者，其他尘世的权力也同样不是。

可惜，从梅茨格的这一评价中看不出这个较好的年代是在什么时候。罗森塔尔（D.A.Rosenthal）的描绘（见《19世纪的改宗者肖像》，[Schaffhausen 1866] I, 1, S.48f）乃出于辩护的目的，但在处理像缪勒的生平这样一个题材时，这种目的很难与历史可靠性协调起来。因此，这一描述没有什么用处，只是因为里面有几个事实陈述才被列入考虑范围。因内科夫勒（Innerkofler）对缪勒的评论（《克莱门斯·马利亚·霍夫鲍尔》[Regensburg 1910]，第670页）也不值得注意。

[81] 康萨尔维（Konsalvi, 1757—1824）是意大利天主教会政治家。拿破仑当政时，在改革教会和维护教皇权力上发挥过重要作用。——中译者注

[82] 克吕登纳夫人（Krüdener, 1764—1824）是俄国神秘主义者，19世纪初曾在德国和瑞士办读经会，吸引大量信众。沙皇亚历山大一世后来成为她的信徒。——中译者注

二、浪漫精神的结构

1. 寻求实在

时代的哲学问题：思想与存在的对立与实在的非理性

这里，我们必须忽略人们在政治浪漫派的生活中发现的一切无足轻重的背叛行为和人类的弱点。浪漫派的无根性，他没有能力在自由抉择的基础上坚持重要的政治理念，他对当前偶然产生的最强大而直接的冲击缺乏内在的抵抗力——所有这些事情都各有其原因。即使它们关系到对政治浪漫主义的定义，也不能从心理学或社会学的角度出发，而是应把它们置于思想状况的背景之中。据此，外来的因素是什么，以及浪漫主义运动的本质是什么，就会变得显而易见。浪漫派对一切可以想像的历史、政治、哲学和神学题目都有兴趣，他们热情参与自己时代的哲学辩论。这就是费希特的科学哲学和谢林的自然哲学为何常被划归浪漫主义的原因。相互之间的个人影响和思想影响广为人知，也经常有人加以研究。结果是永无休止的新关系、新依赖、新来源和新的混乱。浪漫主义变成了自然哲学、神话学和非理性主义，但并未以富有成果的方式凸显其思想状况的独特性。对浪漫主义的说明，就像对现代思想史的任何重要状况的说明一样，必须从笛卡尔开始。

在现代思想史之初，有两个重要的转变共同构成了一场重要的反对运动。在哥白尼（Copernik）的天文学说——康德很喜欢谈到它的革命性意义——中，地球不再是宇宙的中心。笛卡尔（Descartes）的哲学则让古老的本体论哲学开始发生动摇。笛卡尔的 *cogito ergo sum*（我思故我在）的

二、浪漫精神的结构

论证，把人引向一个主观和内在的过程，引向他的思想而不是外在世界的实在。自然科学不再接受地心说，而是在地球以外寻找自己的关注点。哲学成了自我中心论的，从它自身寻找关注点。现代哲学被思想与存在、观念与实在、精神与自然、主体与客体的分裂所支配，甚至康德的先验解决方案也未能消除它。康德的方案没有使外在世界的实在复归于思维的精神。因为在康德看来，思维的客观性存在于这样的认识之中：思维是以客观有效的形式运动。经验实在的本质，物自体，根本不是可以理解的对象。但是，康德以后的哲学为结束真实存在的不可揭示性和非理性，做过一次把握世界本质的自觉努力。费希特用绝对自我消灭这种分裂。它是绝对能动的，它在世界中流溢，规定它自身以及它的反题——非自我。与这种学说的简单性相反，谢林的回答是不确定的。但是它沿着通向追寻外在实在的道路前进。它是向自然的回归，当然这只是哲学意义上的。费希特的“消灭自然”与谢林的立场针锋相对。费希特不能把绝对性放在自然上，因为他也是以先验的批判哲学为起点。所以他设想，绝对性既不是客观的，也不是主观的，而是两者之间那个中立的点。绝对理性有两极：自然和精神。哲学的实在既不是思维的精神，也不是外在世界，而是一个中立的、绝对的第三种实体。把它称为理性，已经表现出了可疑的主观性倾向。

四种反对现代理性主义的类型

可以把浪漫主义理解成一场反对 18 世纪理性主义的运动。但这样的反对运动还有许多。它们十分不同，把凡是缺少现代理性主义性质的东西一概称为浪漫主义是浅薄的。在谢林的自然哲学中，对被浪漫主义理解为“没有爱的智慧”做了哲学的反驳。感性主义的和哲学的反对派虽然都反对抽象理性主义，但它们还是有区别的。这是显而易见的，因为纯粹感性地看待哲学问题是不可能的，一切系统的努力都还是理智的作为。这是由于建立哲学体系的一切努力，都威胁着无规定性的感情的直观性。具有无限自足性质的经验，也受着理智主义态度的威胁。费希特的科学哲学已经包含着对康德主义的哲学反动。“规定”着非自我的绝对能动的自我，不是理性主义逻辑的分析概念这种意义上的一个概念，即上升到抽象一般

的概念。它是来自具体世界的具体而个别的概念。

就费希特的科学哲学的基础而言，他承认其学说的体系内容是斯宾诺莎主义，但这不包括每一个自我本身构成最高本体的观点。所以，抽象概念与具体存在的二元性这一抽象理性主义的特征被克服了，“生命的统一性”获胜了。但是，过去的理性主义在费希特的著作中仍然十分醒目。进入了与非自我的因果关系中的自我，从前者看到一种“可变的材料”，即可以用理性方式加以操纵和改变的东西。后来，谢林又构想出作为一个整体的“有机体”概念，它消除了自然与精神之间的分裂。然而，只有在黑格尔的哲学书中，才在体系方面取得了一项伟大的成就：绝对主体在演进的过程中把自身发散于反题之中。现在谢林觉得与斯宾诺莎（Spinoza）很亲近，德国的全部“感性哲学”，尤其是雅各比（Jacobi），都与他产生共鸣。这里有一个重要的讯息，即康德以后的唯心论体系，包含着一种直觉哲学和一种泛神论的理性主义。它们利用流溢说的概念（这是从拉斯克 [Lask] 那儿借来的说法：具体地设定具体个性的概念）反对抽象理性主义，后者只承认分析的—抽象的概念，所以也是一个绝不会达到具体个性的概念。然而，斯宾诺莎的体系是对笛卡尔和霍布斯（Hobbes）所维护的现代抽象理性主义、对一种机械的世界观的第一次反动——它类似于这种后康德的反动。不仅出现在笛卡尔那儿，也以特别有意义的方式出现在霍布斯那儿的典型的分裂——把外在世界视为纯粹知觉的现象学与只承认物质运动的、同样不合格的唯物主义之间的分裂——得到了克服。思想与存在成了同一个无限实在的不同属性。

除了这种为抽象理性主义无法触及的实在而从事的哲学斗争——在斯宾诺莎和黑格尔那儿达到顶点的斗争——之外，还可以看到另外三种反对。它们的前提、方法和结论都截然不同，但都反对笛卡尔开创的理性主义。首先是反哲学的神秘主义。它的灵感源于两位妇女，即居雍夫人（Madame Guyon）和安托内蒂·布里尼翁（Antoinette Bourignon）；它的辩护者是两位早期哲学家：费奈隆（Fénelon）和普瓦雷（Poiret）（“宗教唯实论”支持者）。在19世纪，还有一场十分强大的运动，它的结论肯定没有多少原创性，但也与这种倾向相一致。它最杰出的形象也是一位女性，即克吕登纳夫人；此外，以自然哲学最重要的维护者坎纳突然转向虔信派作为典型表现的事情，也是不应忽略的。至于这两种反动形式的政治后果，大概是流溢说哲学和保守结论的结盟。19世纪初，在黑格尔、谢林

和瓦格纳为把“有机体”概念运用于古老的日耳曼帝国的现状提供了范例之后，流溢说哲学甚至特别适合于保守的结论。这是因为“国家”，即存在于历史之中的具体的国家，不再被并入抽象的国家观念，即被说成永恒的实在、个体只能由它而产生的国家。^{〔83〕}另一方面，刚才提到的神秘主义——就其并非绝对是寂静主义的、冷淡的和缺乏感情的而言——表现出对社会批判的明显爱好。它的末世论因素，可以为强大的、革命性的千年福禧说提供支持，假如它以虚无的态度看待人类的理解力，则它很容易变成政治和社会的虚无主义。在布里尼翁的著作里，可能看到许多革命性言论，其中最有意义的是：笛卡尔的科学是富人为了对付穷人而发明的（换言之，它是类似于“阶级意识形态”的东西）。这里主张的不但是政治革命，还有社会革命。在这种神秘主义中，对笛卡尔的抽象而机械的理性主义的反对，就像对“无神论者”斯宾诺莎的泛神论理性主义一样强烈。

除了这两种明显不同的反对运动，即（1）哲学的反对运动和（2）神秘主义的一宗教的反对运动外，还有另外两种同样明显不同的反对形式，即（3）维柯（Vico）所代表的历史的—传统的反动，它针对的是笛卡尔理性主义的反传统倾向，和（4）情感—审美的（抒情的）反动，它最早的独立表现见之于沙夫茨伯里（Shaftesbury）。后一种反动没有创立哲学体系，而是把它所看到的对立转化成一种具有审美平衡性的和谐。换言之，它虽然没有用二元论制造出一个统一体，但是它为了消除对立而把它们归结为审美的或情感的对比。它没有采取对理性主义提出一种独立的否定的立场。它使时代哲学中的丰富概念重返情感领域，譬如把内在观念变成内在感情。它也没有站在神秘的立场上放弃或超越尘世。这是因为它——停留在这个世界，但总是渴望着“他者”和“更高级的”——总是寻找着通向和睦之路。浪漫主义的反讽起源于悬置一切决定的做法，尤其是理性主义的遗痕——尽管它有彻底的非理性主义表现，它还是为自己保留着这种遗痕。这一明确标准的来源，使它与神秘主义的区别立刻显而易见。关键性的对立存在于这样的认识，即克利斯蒂安·雅宁茨基（Christian Janetzky）切中肯綮的表述之中：神秘主义

〔83〕 斯宾诺莎的国家哲学受其时代氛围中的理性主义自然法以及马基雅维里的过分影响，以至于它根本不可能是斯宾诺莎流溢说哲学的典型的和融贯的表达。施塔尔克克服黑格尔泛神论理性主义的努力已经受到一神论的复辟哲学的影响了。

是“宗教意识的表现”，^[84]而这第四种反动形式本质上属于审美的领域。它发展出一种对生命和自然的独特感情。当这种感情打算理智地表达自己时（尽管有理智的外表，其实只是一种有头脑的情感主义，它在自己特有的预设基础上根本无法做到这一点），它把来自各种哲学体系的异质性概念——自然、逻各斯、自我——与一时的感性化概念混在一起。不过，这种感情也有其独特的创造模式，即抒情。它从抒情和感性的角度，觉得霍布斯政治哲学中系统的理性主义尤为可憎。首先，人“性本恶”这种反田园诗的观点，人人为敌的战争，以及自由竞争，都排斥这种感情。因此沙夫茨伯里赞美原始人质朴的“自然”风俗，他尤其强调他们的音乐天赋。不过直到卢梭出现后，这第四种反动形式的特点才更清楚地显露出来。他虽然无法战胜理性主义，在理智方面总是依靠更高级的论敌（《社会契约论》证明了这一点），但他还是想把理性主义的严密性束之高阁，另辟蹊径达到具体的实在，而哲学则是以系统的思考方式追求之。他得出这种结论的方法的独特性至今很少被人注意。不过在《论人类不平等的起源和基础》中已经能够看到它了。“自然”，完全是一个传统哲学中的理性主义概念，是抽象的理性的“本质”和理性自然法则的同义词，但它获得了一种感情内容。早先哲学中被当作故意的抽象或历史事实的“自然状态”，变成了一首回荡在森林和原野上的真实的牧歌，一首“浪漫的幻想曲”。

19 世纪初的德国浪漫主义，就属于这第四种反动形式。其中赫姆斯特惠斯（Hemsterhuis）、赫尔德（Herder）、哈曼（Hamann）、雅各比和歌德的思想，都助长了这种审美的反动，尽管如埃尔库斯（Elkuss）正确指出的，它采取的是“文学的淡化方式”。^[85]还应指出，德国浪漫派作为其感性主义颠覆对象的时代哲学的概念，有一些是来自康德哲学，还有一些则是来自费希特和谢林的哲学体系——换言之，来自已经表现为反动的体系。结果是，在这种对一切逻辑区分的审美的一情感的否定中必然出现的错综

[84] Christian Janetzky, 《神秘主义与理性主义》（*Mystik und Rationalismus*, München und Leipzig 1922），第9页。另见彼得松（Erik Peterson）那篇论述格外清晰的文章，“论神秘主义”，载 *Zeitschrift für systematische Theologie* I, 第165页：“神秘主义只存在于宗教领域”，“因为神秘主义从本体论上说只与宗教世界联系在一起。”

[85] 《对浪漫派的评价以及对其研究的批判》，第32页。不幸的是，这一重要而异常丰富的专著只是片段。

二、浪漫精神的结构

复杂的关系，变得更加迷雾重重，混乱似乎是不可避免的。

这里概括出的四种形式，很少以典型的清晰性呈现于历史现实中。例如，维柯指责笛卡尔，不仅是因其非历史非传统的抽象性，而且因其著作的散文体风格。费奈隆有显著的新柏拉图主义因素，其媒介则是马勒伯朗士和奥古斯丁（Augustine）的影响。沙夫茨伯里与马勒伯朗士的相关性至今没有受到充分注意。斯宾诺莎的哲学包含着足够的神秘主义因素，使它可以符合第二种反动形式；马森（P.M.Masson）的著作令人吃惊地表明了卢梭与居雍夫人的寂静主义有着多么深刻的关系，塞利埃尔也曾令人佩服地强调过这一点。在德国的浪漫派中间，这种错综复杂的关系甚至更加明显。诺瓦利斯——假设我们打算根据这些类型来理解一个年轻人的话——有时是神秘主义者，有时是浪漫派；他来自摩拉维亚教友会（Moravian Brethren）的圈子，南莱因地区的神秘主义者抱着怀疑的态度，认为他们的信仰只是“甜蜜的体验”。至于在弗里德里希·施莱格尔、扎恰里亚斯·维尔纳和亚当·缪勒那儿，末世论的气氛显而易见，而在整个欧洲，虽然独立于他们，都有模仿这种气氛的现象。我们看到，布伦塔诺（Brentano）和卡萨琳那·埃默里奇（Katharina Emmerich）之间的关系，类似于普瓦雷（Poiret）跟安托内蒂·布里尼翁的友情。复辟时期的所谓政治浪漫派，依靠的是对抽象理性主义的历史反动，依靠的是赫尔德——他以对文化史而不是浪漫主义的兴趣为基础，得出了对中世纪的不同评价——和博纳德。这里也一定得提到伯克。不管怎么说，这位自由派身上包含着浪漫派的因素，他标志着辉格党贵族沙夫茨伯里与德国浪漫派缪勒之间的历史关联。^[86] 尽管有这些考虑，

[86] 浪漫主义因素不是伯克政治观点的决定性因素。它们对浪漫主义，从而对保守思想的接受都有重要影响。在本书第一版中，我尚未充分强调这一点，对此我要感谢我后来才看到的博恩（M.J.Bonn）论伯克的文章（*Frankfurter Zeitung*，1897年7月10、12日），它对我有重要启发。就连伯克的美学在这里也有十分重要的意义。在他那里，黑暗是崇高的一个新标志，音乐是自由美（*pulchritudo vaga*）的一个实例，不同于依附于对象的美云云。参见坎德里亚（Candrea）提交给斯特拉斯堡大学的博士论文（1894）。埃尔库斯（同上，第11页）对伯克的复杂意义作了准确的总结。源于伯克的思想分化出两支：一支是历史的世界观，另一支是严格意义上的浪漫主义。它们在伯克思想中是统一的，不过，在伯克那里，启蒙运动、宗教改革和革命又都是针对传统主义发起的个人主义和理性主义运动。

类型还是易于区分的。建立这些类型是为了表明否定理性主义的动力和成因来自不同的因素，以及从这些考虑中已经能够找到浪漫派的基本特征。但是，为了进一步确定思想史中的浪漫主义，还应当提到更为重要的一点，即因为 17—19 世纪的形而上学发展所导致的一些有关上帝和绝对性的全新观念而出现的变化。

上帝（旧形而上学的最高实在）及其两种替代上帝的新实在：全人类（人民）和历史

传统形而上学中的最高和最确定的实在，即超验的上帝，被抛弃了。比哲学家的争论更为重要的是这样一个问题：是谁接替了他的职能，担任最高和最确定的实在，因此也是历史现实的终极正当性之所在？不待认识论的讨论得出结论，就出现了两种新的世俗实在，并贯彻着一种新的本体论：人与历史。从 18 世纪理性主义哲学的逻辑看，它们完全是非理性的，然而其超越个体的正当性却是既客观又明显的，在现实中，它们作为两个新的造物主主宰着思想。首先，人类社会以不同的形式走上前台，如人民、共同体、人类，但总是携带着同样的革命任务。

全人类作为革命派的造物主，历史作为保守派的造物主

卢梭的《社会契约论》已经宣布了它的全知全能。它能对一切事情提出要求，因为社会契约本身就包含着“每一个合作者以及他的所有权利，都让渡给了整个共同体，每个人都完全放弃了自我”。在实践中，契约论中的个人主义因素被革命所抛弃，政治成了宗教事务。政治组织变成了共和国、法律和国家的教士。雅各宾主义以嗜血的热情清除一切政治异己和异见。它的狂热有着宗教特点。对自由、美德或“至高存在”的新崇拜，

二、浪漫精神的结构

是它顺理成章的结果。甚至欧拉尔 (Aulard) 也承认这一点。^[87] 一切政敌——丹东和埃贝尔 (Hébert) ——都是反对惟一的至高主权的叛匪，因此也是“无神论者”。在这种情况下，可怕的人性私欲和疯狂的权力意志为了肆意蛮干，就会利用某种意识形态。这是人类历史上常有的事情。决定性的因素是：它成功地利用了一种新的宗教。当绝对君主说“朕即国家”时，与雅各宾党人做出的说“la patrie c'est moi”（我即祖国）的举动并不相同。前者是以他的人格代表国家。后者是用他的人格取代国家。他本人越是想存在，他就越是必须掩盖他个人的人格，他总是大声强调，他只是那个惟一的、权威的和超越个人的存在的代理人。即使他与严格的道学家罗伯斯庇尔不同，完全受私欲的驱策，他也只能让自己偶尔享受一下私人的好处、权力、荣誉和财富，只把它们作为次要的副产品，而且得采取偷偷摸摸的方式。对于他来说，他什么都不是。作为真正的权力即人民或社会的代理人履行职务时，他就是一切。怀着回归自然的愿望重新发现社会。实在是人类共同体，而多愁善感的个人主义感到自己正在离它而去。

博纳德站在基督教政治哲学的立场上，认为 1793 年的雅各宾主义是一次无神论哲学的大爆发。他把神学和哲学的上帝观跟社会政治秩序的观念做了类比。由此得出的结论是，君主制的原则与人格神的有神论观点相一致，因为它需要一个君主作为可见的天意。君主制的民主宪政，据说与存在着一个超验上帝的自然神论的假设相一致。一个实例就是 1791 年宪法，根据这部宪法，君主在国家中的无权，一如自然神论的上帝在世界中的无权。博纳德认为，这是隐蔽的反君权主义，正如自然神论是隐蔽的无神论一样。但是，1793 年的“暴民无政府状态”是公开的无神论：既无上

[87] Aulard, 《法国大革命的政治史》(*Histoire politique de la révolution française*), 第 367 页: “对最高存在的崇拜不只是国家防卫的方法, 而且旨在奠定未来城市的根基之一。”根据西贝尔 (Sybel) 的《法国革命》(*Französische Revolution*, II, S 545), 对罗伯斯庇尔来说, 对最高存在的崇拜只是其政策的一种手段。但在第 520 页上, 他又引用了 1795 年 11 月 16 日给里昂爱国者的指令: 共和主义者除了祖国以外, 没有其他的神。

帝也无国王。^[88]“这两种社会、即宗教社会和政治社会在原则上的一致性”的正当理据，存在于无数神学和法律观念、尤其是宪法观念的方法论的一致性。不应当把它——就像莱布尼茨（Leibniz）在哲学和法理学之间确立的相似性那样——混同于浅薄的神智学和自然哲学，后者给国家和社会找到了多丰富多彩的类比，正如它们对待一切事物一样。提出这种一致性的目的，是把它作为君主制和贵族制的正当理由。但是它也包含着对民族国家这种形式的新实体的承认。1796年博纳德对笛卡尔和马勒伯朗士发出的指责是：他们没有看到根本性的东西，即人类社会。社会和历史，这才是实在。^[89]

迈斯特对这个实在的承认同样明确，与伯克和博纳德一样，他一再强调个人不能创造任何东西，只能“装配”东西，法律、宪法和语言，都是人类社会的产物。^[90]民族当然是上帝的产物。假如更仔细地考察他的论点，这才是关键所在。在致布拉卡（Blacas）伯爵的信中，他用下面的话总结了自己的论证的精髓：“没有宗教，就没有公共道德和民族性格。没有基督教，就没有欧洲的宗教（！）没有天主教，就没有基督教。没有教皇，就没有天主教。”甚至在大革命和拿破仑统治期间，他的强烈的民族感情从

[88] 《18世纪的道德和政治哲学》（*De la philosophie morale et politique du 18. siècle*, 1805年10月6日），载 *Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, t. I (Paris 1819), *Oeuvres*, t. X, pp. 104—133。另参见 III, 第 388 页及下页。蒂洛的论文《神学化法律和国家学说》（*Die theologisierende Rechts- und Staatslehre*, Leipzig 1861）中有许多很好的批判性论述，尤其是针对施塔尔的那些论述。但这篇论文也有一个缺陷：它完全没有注意到神学与法学的事实上的、方法上的亲缘关系。盖尔（Aug. Geyer）（《法哲学的基本特征》[*Grundzüge der Rechtsphilosophie*, Innsbruck], 第 87 页及下页）在所有问题上都同意蒂洛的观点；从结果上看，他对缪勒的严厉批评仍是正确的。

[89] 《权力论》（*Théorie du pouvoir*, 1796）；《社会秩序的自然法则分析》（*Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, *Oeuvres*, t. I. Paris, 1817, 307n. 1）：“现实在历史之中，它不重视社会。”另参见 III, 第 213 页。

[90] de Maistre, 《法国沉思录》（*Considération sur la France*, 1796）；《论政治制度的发生原理》（*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, Paris 1814 [写于 1809 年], Nr. XLVII und XL）。本书的一个德译本于 1822 年出版于瑞姆堡，译者阿尔伯特·冯·哈扎（Albert von Haza, 亚当·缪勒的继子）为该书写了一篇序言和一些注释，里面提到伯克和博纳德，从内容上看，它们大概可以溯源到缪勒那里去。

二、浪漫精神的结构

也未动摇。他认为不言自明的是，法国必须捍卫其领土的完整性，即使采用革命手段。^[91] 在萨丁王国的政策问题上，他是个好心的意大利人。然而这里有意义的是他视为自己的论证之要点的东西，以及他的无可否认的前提：一切都取决于公共道德和民族性格。基督教成了欧洲的宗教。教皇制度的正当性来自它对于民族性格不可或缺。天主教是法国的民族要素，仅仅因为经验表明假如把宗教局限于一个国家，它产生不出实践效果，才拒绝把它作为国家的宗教。这个民族必须放弃高卢人的天主教，但这是为了它自己的利益。

在这些革命的敌人看来，人类社会已经包含着某种历史的规定性。它已经变成了民族。没有民族，不受限制的共同体在本质上就是一个革命的上帝，它消除一切社会和政治樊篱，宣布天下一家。如果取消一切限制和对整体的需要本身就足以定义浪漫派，则浪漫派政治的最佳事例莫过于法国国民公会1792年11月19日的决议，它规定，“它将为所有要求自由的人提供友爱和帮助，它将运用行政权力向将军们发布帮助这些人的必要命令”。这种 *politique sansculotte*（无套裤汉政治）取消一切民族界线，淹没了 *politique blanche*（形式化政治）、神圣同盟的国际政策以及拥护正统王权思想的现状。

革命的胆大妄为的纠正者在于其对立面，第二个造物主——历史。历史是保守的神祇，它把革命之神所革命化了的東西恢复原貌。它把普遍的人类共同体确定为历史中具体的人民，这个人民因这种限定性而成为社会学的和历史的实在，并具备创造特定法律和特定语言以表达其独特民族精神的能力。因此，为何民族是“有机的”以及“民族精神”指的是什么，只能历史地加以确定。此外，在这里人民不像卢梭所言，是自身的主人，而是历史发展的结果。对历史任意行使权力的想法，是真正的革命观念。它从“制造”它所要求的一切并能创造自身中得到满足。当然，在任何人

[91] 参见 C. Latreille, 《迈斯特与罗马教廷》(Paris 1906), 第8—11页; J. Mandoul, 《迈斯特与萨伏依王族》(*Joseph de Maistre et la Politique de la Maison de Savoie*, Paris 1899); Emile Faguet, 《19世纪的政治家与道德家》(*Politiques et Moralistes du dix-neuvième siècle*, 1. série, Paris 1905), 第28—31页; Ferd. Brunetière, 《法国文学史的批判研究》(*Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française*, 8. série, Paris 1907), 第274、275页; Georges Goyau 的文章, 载 *Revue des deux mondes*, 1918年2月1日, 第611页及下页。

类活动中都可以找到它。雅各宾党人毫无拘束的空想是“非历史的”思维。复辟时期的寂静主义，能够利用一切因历史事件而美好的东西为自己辩护。凡是存在的就是好的，因为它是在历史中创造自身的世界精神的产物。凡是历史的作为，都是美好的作为。过去被用来证明一切的 *voluntas Dei in ipso facto*（神的意志存在于事实本身），如今要让位于 *ex ipso facto*（〔神的意志〕来自事实本身）这一历史的辩辞。

但是，我们不应以孤立的方式，只从其本身来理解每一个历史时刻。不然我们会重新回到18世纪原子论的——分析的理性主义。时间只有在持续性中方可探知使有序事物从中产生的非理性主义的堂奥。求助于持续性，是公认的保守主义和传统主义的观点。只有持续性证明每一种事物状态的正当。时间的久远，是正义的终极基础。对于国家来说，宗教和贵族制度的重要性在于它们赋予了国家以持续性，只有这样国家才得以存在。^[92] 保守的博丹（Bodin）反对马基雅维里（Machiavelli）的实力政治，其根据是它只考虑当下的功效，而从长远看这会给国家带来不幸。这依然是稳健而有益的批评：只充分考虑到纯粹的经验，没有系统地把持续性作为证明的基础。

根茨只是在讨论持续性时，他仍置身于18世纪这一点才变得显而易见。他只想说，在评价政治事件方面，我们必须等待时机成熟。这是敏感的智慧：*tempus docebit*（拜时间为师）。^[93] 但是如今作为历史的时间已经

[92] Bonald, 《著作集》（*Oeuvres*），I，第193页（关于权力中的稳定性和家庭系统）；de Maistre, 《论教皇》，1821年第2版，第318页；关于生成原则等等，参见第28期至36期。

[93] 参见 *Historisches Journal*, II, Jahrg., 2. Bd., Berlin 1800, S.403。他谈到，法国令人绝望的经济形势与引人注目的军事形势极不相称；他在解释这一现象时认为，法国把所有的力量过分集中在军事实力上了，然后接着说：但是，“这笔大账还没有了结。胜利的陶醉不会永远持续下去，冷静思考的日子迟早会来临，而这些思考也许会伴随着与目前这些思想和情绪不同的其他一些思想和情绪。万一有一种新的经验表明（我们现在还必须大胆地、始终不渝地认为，这是不可能的），这种不自然的国家状态——巨大的军事实力与国民财富的其他要素完全不成比例——能够长期存在的话，那么（也只有在这种情况下），让过去降下帷幕的时刻就到来了；在这种情况下（也只有在这种情况下），我们才能将国家经济原则、财政管理理论、我们迄今为止的全部政治智慧——古脑扔到垃圾堆，将世界统治权交给最大胆的人——这样的人毕竟同时也是最明智、最值得尊敬的人。不过，直到那时为止，当我们屈从于例外情况时，我们还必须保留常规”。

变成了一种创造性的力量。它推动着各个民族和家族走上世界史的大舞台。它塑造着民族和个人。人类在历史中成长。德·迈斯特为一个新家族的崛起和掌权的壮丽过程，找到了华丽的辞藻。他甚至用“正当的篡权”这种说法（换言之，在历史上可持续的篡权），这只有根据新的历史意识才能理解，也威胁着他的作为一种体系和原则的整个正当性学说。博纳德说，现实存在于历史之中。伯克也不断提及作为一个世代代发展着的持续性共同体的民族的性格。他从国家的持续有赖于继承权的事实中，看到了后者的正当依据；教会财产的正当则是来自于它使需要长期考虑的有远见的计划成为可能这一事实。不过在伯克那里，所有这些仍处在实用性考虑的层面。在他的著作中看不到能给事情提供正当性的新生力量的观念，尽管整个历史主义法学派的几乎所有的实质性论证，都曾出现在伯克的著述中。^[94]但是根据这种认识，他在为伟大的、超越个人的、独立于一切个人的权力和意志的民族实体说话时所感到的惆怅更为感人。赋予人民某种特殊性格、某种 *Volksgeist*（民族精神）的想法，并不是什么新鲜事。伏尔泰（Voltaire）、孟德斯鸠、维柯和波舒哀（Boussuet）都这样做过，马勒伯朗士、笛卡尔和博丹对此也不陌生。^[95]新的因素是：现在人民变成了客观的实在；而塑造民族精神的历史发展，变成了人

[94] 他在《沉思录》中第249页（根茨，第282页）谈到“时间能起一定辅助作用的那种方法”，不过，这纯粹是一种修辞性的说法。莫伊泽尔（Friedrich Meusel）在《埃德蒙·伯克与法国革命》（*Edmund Burke und die französische Revolution*, Berlin 1913, S.79f）中举出了更详细的例子来说明伯克的历史思想，不过，他接受了关于“浪漫的”的错误概念。他在第81页注3中引用了特赖奇克的一句格言：“正是对事实的敬畏造就了历史学家”，对此必须要说明一下，对时间的敬畏大概能够更好地说明历史学家的特点。

[95] Bodin, 《论共和国》（*Republik*），C.V, c.1, “认识民族本性的方法”。因为博丹在讨论这些问题时经常使用了占星术的语言，我应在这里作一点补充说明。就连杰出的历史学家也忽略了一点，即许多所谓的新思想，是中世纪和16、17世纪的作家在一些今天已被废弃的占星术套话中提出的。每个民族和每个国家都有特性，而各种风俗和法律都要取决于这一特性。这一事实肯定没有被一直隐藏起来。不过，他们仅仅是以如下方式来表述这种思想的，即：他们谈论独特的天才人物、特殊的行星、或民族和国家的星命。这是一种常识，17世纪平庸的三流作家如贝佐尔德（Christoph Besold），都在写文章讨论不同民族的特性和天资，以及这些民族的不同法律和风俗。

类之上的造物主。

在谢林的言论（“在历史中行动的不是个人，而是人类”）中，对于这种超个人的实在，基本上仍是从基于自然哲学的观点加以定义。它没有历史的取向。黑格尔是把这两种实在加以综合的第一人，他由此迈出的一步，不可避免地导致了传统形而上学的上帝跌下神坛。人民——在黑格尔那儿被理性化为国家——和历史，同辩证地自我发展的世界精神取得了统一。因此在黑格尔的形而上学中，Volkgeist（民族精神）只作为 Weltsgeist（世界精神）之逻辑过程的工具而发挥作用。但是从经验和心理学的角度看，维持“民族精神”的程度是相当显著的，所以从政治上说，黑格尔主义除了其保守倾向外，也可以有革命的倾向。即使在黑格尔体系的表述中，人类社会仍然保留着革命的酵素。在这个体系的革命性发展中，即在马克思主义中，人民以无产阶级的形式，再次成为真正的革命运动的执行者，它把自身等同于人类，把自身理解为历史的主宰。不然马克思主义便变得跟其他历史哲学一样，没有革命性的力量和形成一个政党的能力。但是，尽管在黑格尔那儿有反动的因素和基督教用语，重返传统基督教形而上学的上帝的道路已不复存在。当施塔尔坚定地认为，黑格尔主义是旧事物和以基督教为基础的东西的敌人时，他证明了自己见识不凡。他的起点是谢林的哲学，而后者已于 1809 年重新承认了人格化的上帝。〔96〕

〔96〕 在法国科学界，黑格尔与谢林的对立十分相似地重复了一遍。当时，针对泰纳、贝尔纳、贝特洛、勒南的科学主义（其开端受到黑格尔的影响），拉韦松站出来捍卫实证基督教，却又受到谢林的影响。黑格尔哲学取消了个性；作为普鲁士人 and 新教徒，施卢巴赫（K.E.Schubarth）对此提出了十分有趣的抗议（《论黑格尔国家学说与普鲁士国家的最高生活原则和发展原则的不相容性》，Breslau, 1839）；他将南德意志国家的立宪宪法追溯到一种机械论精神上去。

浪漫的主体与这些新的实在

施塔尔不是浪漫派。^[97] 浪漫派的思想状态的基本特点是，他不让自己和自己的主观人格投身于诸神的斗争之中。他的立场如下。在费希特的个人主义影响下，浪漫派觉得有足够强大的力量亲自承担起世界创造者的角色，他们要用自己创造出实在。同时，他们立刻便屈服于两种新的实在即共同体和历史的力量，充当其使者。然而埃尔库斯对此有精辟之论：这一切不过是“用来强化自我之至上权力的精神手段而已”。对于浪漫主义的自我认同于新的力量或利用它们作为自己的权力工具的程度，他们本能地不予说明。当这个得意的主体真要落实其神圣的自治，它便不再容忍任何共同体了。主体与共同体和历史的结合，意味着作为世界创造者的自我遭到罢黜。浪漫派从天主教会找到了他们寻找的东西：一个巨大的、非理性的共同体，一个世界史的传统，以及传统形而上学的人格化上帝。万事俱备——这就是他们能够相信自己变成天主教徒而不必做出抉择的原因。可是，当他们发自内心地被天主教所征服，真想做个虔诚的天主教徒时，他们只能放弃自己的主观主义。这就是他们在与教会的关系中努力扮演主体的角色一段时间后所做的事情（就像亚当·缪勒要用自己的对立论质问耶稣会士及其“偷来的哲学”一样）。随着明确的摒弃和对一种非此即彼

[97] 对施塔尔本人来说，这并不是什么问题，因为他懂得应该将谢林的自然哲学与浪漫派区别开来。他谈到“浪漫的”贵族，“中世纪的残余”（《法哲学》，II 2【第2版，第94页】），因而就犯了一个错误，将一个浪漫化主题与浪漫派混淆起来了。不过，这一附带的语言惯用法并没有渗透得更深。在《作为政治原则的新教》（*Der Protestantismus als politisches Prinzip*）一文中，施塔尔以轻蔑的口吻谈到，“献媚的浪漫感受混合进了”官方学说中。在此，“献媚的”一词用得十分贴切。考夫曼（Erich Kaufmann）的描述一般都非常清晰而有说服力，遗憾的是，它又将浪漫派与非理性哲学等同起来了（参见《君主制原则的国家学说研究》[*Studien zur Staatslehre des monarchischen Prinzips*, 1906]，第54页），甚至采用了迈内克的术语（《论19世纪国家学说中的有机体概念》[Heidelberg 1908]，第10页：反理性主义的、因而就是强调个性的、浪漫的、有神论的世界观）。

的感悟，浪漫状态终于完结了。〔98〕

可能性与实在性的对立

然而，为了理解浪漫派的状态和两种新实在的浪漫主义意义，必须考虑到一种复杂的现象，它来自可能性和实在之间的浪漫主义冲突。浪漫主义最初是一场青年反对老年的运动。成长中的一代人为反抗老一代掌权者而寻找口号，是再自然不过的事情。他们从大功告成的东西中并不总是能够找到这种口号，这就是这一代人为何要求助于自己的青春、求助于活跃的因素、求助于自己的能量和活力，换言之，求助于自己的可能性的原因。新生代引入种种新理想，由此创造一个发挥自己才干的空间，结果是下一代人还会认为他们属于老派人士。18世纪结束时的浪漫一代，处于一种特别困难的境况。他们面对取得古典主义成就的一代；在回应其最伟大的代表人物歌德时，他们所能表现出来的惟一创造力，就是赞美与强烈的热情。他们的产品限于批评和性格刻画领域。在这个领域之外，他们的一切自负都仅仅是一种可能性。他们制定鲁莽的计划，作出大胆的许诺。他们发布通告，描绘前景。他们用新的许诺来回答对他们落实许诺的期待。他们撤出艺术，进入哲学、历史、政治和神学。但是他们用以对抗实

〔98〕 从斯图尔扎和巴德尔的例子中可以明显地看出，希腊正教会显然能够发挥与罗马天主教会相同的作用。假如施莱格尔去过俄国——假如人们替他弄到一个显赫的职位，他是会去那儿的（见1813年1月16日致奥古斯特·威廉（August Wilhelm）函，同上，第537页）——其结果很可能和巴德尔的情况相似。参见他的《历史哲学》（*Philosophie der Geschichte*, Wien 1829），第2卷，第270页及以下诸页。另外还有一种结束浪漫派状态的方式，是由浪漫派中惟一的伟大人物克尔凯郭尔（因为我不认为克莱斯特是浪漫派）发现的。在克尔凯郭尔那里，浪漫派的一切要素都很强大：嘲讽、对世界的审美解释、可能性与现实性、无限与有限的对立、对具体瞬间的感受。他的新教基督教信仰使他成为有意识地存在于基督教上帝中的个体。在与上帝的直接关系中，每一个有内在价值的人类共同体都被消灭了。就政治浪漫派而言，这种解决办法不在考虑之列。

二、浪漫精神的结构

在的大量可能性，从未变成实在。^[99] 浪漫派解决这种困境的办法，是把可能性说成更高的范畴。浪漫派不能在日常实在中扮演创造世界的自我的角色。他们更喜欢从未落实为具体实在的永恒变化与可能性的状态。这是因为在无数的可能性中只有一个能够成为实在。当它实现时，其他无限多的可能性就都被排除了。一个世界因头脑狭隘的实在而遭到毁灭。“丰沛的观念”成了可怜的具体化的牺牲品。于是，一切说出口的话都成了谎言。它限制着没有边界的思想。一切定义都是无生命的、机械的东西。它限定不可限定的生命。一切基础都是靠不住的；因为基础总是与限制一起出现。

于是关系被颠倒了。空洞无物的不是可能性，而是实在；不是抽象的形式，而是可靠的内容。这也意味着一种哲学的颠覆。时代追求实在，是为了结束现实存在中的神秘主义的非理性因素。如果它的出现利用了一种理性化的过程，则生命的无限性就再次被它消灭。哲学家的一切精巧设计，以及许多头脑发热的浪漫派的言论，其意义在于他们要把握存在并解释它，但并未放弃不可捉摸的可能性的刺激。不过，有关这一点的任何论证，都未能表明如下事实带来的问题：从事论证的人是在运用理性的而不是非理性的能力。还可以举出理智的直觉、惬意的想入非非或任何本能过程，他们要利用这些东西获得纯粹的理解力（用施莱格尔的话说：单纯的理性）所难以企及的见识。但是，只要存在着哲学体系的妄想，这个体系中的矛盾就是不可克服的。无论如何，在浪漫主义的表现中，只要文章与警句是在传达直觉活动的结果，那么它充其量只能是向志同道合者的灵魂发出的呼吁，换言之，只能是向一个浪漫派

[99] 就施莱格尔而言，可以放弃个别的证据，参考海姆的描述。亚当·缪勒将激发热烈期待的本领发展成了一种高超的技艺。根茨对缪勒刚出版的一些著作提出了善意的批评，缪勒回信对这些反对意见作出应答，几乎每一封信都展示了这种高超技艺（B.W.Nr.107，另参见17，20）。他在《对立论》中已经许诺了一种新的国家和社会学说、一种新的艺术、一种新的世界史。最后他写下了如下评语（第72页）：“专家会说：我们预示了这么多，许诺了这么多；但专家还会说，我们有权预示许多事情，许诺一些事情，我们走在正确的道路上，知道我们所要的东西。”在《新货币理论探讨》（Leipzig und Altenburg 1816）中，他还许诺要写一篇《数学批判》，进一步论述一切科学都是球形的；在《神学基础》第3章注1中，他说他要写一篇《全部科学的批判》。

群体发出的呼吁。全部哲学努力的目标——从哲学上达到非理性的境界——并未达成。新的实在，即社会，以一种特殊的形式压倒了浪漫派，强迫他们向它发出呼吁。

人民和历史的浪漫化

可能性与实在的对立，是跟无限与有限、直觉与推理的对立混在一起的。把这个问题追溯到模态之间的冲突的中世纪神秘主义者，再次从上帝那儿找到了解决冲突的办法。惟有上帝既是无限的可能性，也是每一种具体的实在。他把 *posse und esse*（可能与实在）统一于自身，从而消除了无限与有限、运动与静止、可能性与实在之间的一切对立。库萨的尼古拉（Nicholas）^[100] 对此有个古怪的说法：上帝是 *Possest*：一个可能与实在的统一体。这是神秘主义者的解决之道，但这不是浪漫主义。浪漫派在这个问题上的态度，是无所信从的主体的态度。中世纪的神秘主义者从上帝那儿发现的东西，浪漫派试图把它赋予自身，但又不放弃指定两个新造物主即人类和历史的可能性，不放弃这个统一性的问题。

在卢梭那儿，人民已成为强烈情绪化的对象，它被说成是一个感情的共同体。这位以个人主义的反叛者起家的浪漫派，看上去像个集体主义者。这个思想与生命合而为一的巨大的、超人的整体，这个善良而高贵、宽宏大量、坚信自己本能的人民，成了一切无限的无意识的非理性因素的贮备库，同时也成了精神的贮备库。给现实存在的人民指派的任务是，成为已在浪漫派身上消失的那个素朴世界的传播者。它变成了忠实的、有耐心的、总是好脾气的人民，供那些没耐心的、神经质的和有抱负的知识分子赞赏。卢梭塑造的形象——真诚的艺术家的、大度的劳动者、聪明的长者、贤惠的家庭主妇——出现在所有的浪漫主义之中，甚至梅特涅复辟时期的记者缪勒，也在1819年写道：“每天受着节气和上帝恩赐左右的纯朴农民，平和的手艺人，社会上的小人物——他们都是我们的阵营和我们的

[100] 库萨的尼古拉（Nicholas of Cusa, 1401—1464）是出生于特里尔的天主教主教，在天文学、植物学和生物学方面都有杰出的贡献，早于哥白尼提出了地动说。——中译者注

二、浪漫精神的结构

自由的支持者，他们保留着使欧洲强大的情感。”这里甚至不提贵族。出于政治原因，他避免使用“人民”一词。然而人民在这里的浪漫作用就像在他十年前的《治国术原理》中一样清楚，他在那本书里总是只提国家不提人民，把国家树为一切可能性的终极基础。它的意志就是法律和真理的声音，不但从法统上而且从事实上都是如此。缪勒根据诺瓦利斯的思想，创立了一种浪漫主义的货币论，认为国家对个人提出的要求越多，个人受到的呵护就越多。但是，“人民”这种新实在，不可混同于作为浪漫派之客体的“人民”，也不可认为浪漫派是新的人民或民族感情的发现者。因为他们很快就想把这种实在浪漫化。本质的区别已经包含在缪勒的评论回避“人民”一词这种做法之中了：革命神经被浪漫派的对象切断了。这个对象要受浪漫主体的摆布，它为其安排的任务是变成无限可能性的根源。它在实践中的责任是与启蒙运动保持距离，因为读书写字和教育的欺骗，会毁灭无意识的广大领域。

儿童也是浪漫派所支配的非理性资源的承载者。不是所有的儿童；如诺瓦利斯所说，不是指“变质的、娇纵的和性格软弱的儿童”，而是仅指“未定型的儿童”。就像浪漫派的许多其他感情一样，席勒在其《论素朴的诗歌和感伤的诗歌》的文章中，也谈到过这一点：儿童之令人感动处，在于他尚不确定，尚未受到限制。他身上依然有着成年人已经失去的无数可能性。原始人——类似于儿童的人——也是这种无限可能性的承载者。理性的限制与非理性的丰富可能性之间的矛盾，由于另一个同样真实但尚未受到限制的实在淘汰了受到限制的实在，而被浪漫地消除了：与理性化的、机械的状态相对立的，是儿童般的人民；与已经受其职业和成就限制的人相对立的，是跟所有的可能性一起玩耍的儿童；与古典的清晰路线相对立的，是意义无限的原始状态。有限的实在是空洞的，是已经实现的可能性，是已经作出的决定；它是祛魅的，失去幻想的，只剩下了彩票抽奖后的无奈。它是“过期的日历”，原始人的素朴是最幸福的状态，但它只有否定性，而不是因为它有肯定性的内容。它是尚未破灭的幻想，是永恒的力量之永恒的许诺，是永远保留着的可能性，因为它永远不会实现。

两个新造物主中的第二个，即历史，也能转向浪漫主义的用途。时间每时每刻决定着人类，限制着最强大的人类意志。因此，每一时刻都变成了一个无法抵抗的、非理性的、幽灵般的事件。它是对它所毁灭的无数可

能性的永远存在着的、永无止境的否定。面对它的力量，浪漫派向历史俯首称臣。过去是对现在的否定。如果现在是被否定了的可能性，那么这种否定在过去被再次否定，限制也随之消失。以往的事实有着真实存在的性质。它是具体的和真实的，不是变幻无常的诗歌。可是它并不具备眼前的现实的强迫性，后者每时每刻压迫着作为个人而存在的浪漫派。就此而言，它既是实在，又是非实在。它也能够被解释、综合和建构。它是凝结的时间，可以从中创造出神奇的形象。

空间上遥远的现实，也能被用作逃避当前现实的手段。施莱格尔在1802年的柏林演讲中宣布，在法国人看来，至少在战争以前，英国是高尚的贵族辈出的一片浪漫土地。同样，当英国和德国的小说家寻找不同寻常的事物时，他们喜欢把场景移到南欧，移到意大利或西班牙去。在浪漫派这种变换场景的过程中，最迂腐的小说家与自负的浪漫派文学家并不无同。不过，与空间相比，时间是更适合浪漫主义反对派的非理性因素，因为前者立刻就会引起理性化。所以在18世纪结束时，浪漫派躲进了中世纪。因为在那时，在法国大革命和帝国时代躲进古典时代，与一身古罗马装束的现在仍然相距太近。希腊作为浪漫派的藏身之地也不太好。无论如何，浪漫派这一概念中的要素仍然是：时间上或空间上遥远的浪漫主义客体——不管它是古典时代的荣耀、中世纪高贵的骑士精神还是亚洲的伟大庄严——本身并没有意义。它只是反抗平凡、反抗当前现实的一张王牌，利用它的意图是否定现在。被一些人纳入浪漫派定义中的遥远的、不寻常的、光怪陆离变化不定的、神奇或神秘的东西，并没有内在的重要性。它们的浪漫主义功能是对当前的否定。

不管浪漫派与人性本善的观念，以及与原始人、光明之子、真诚的布道者、初民、崇高而自然的古代智慧的观念是多么亲近，不管这与他们对当前的浪漫主义批判的关系是多么密切，宗教的或神秘主义的失乐园观念，仍不同于这种浪漫派观念。宗教和神秘主义观念，诺斯替教的观念和传统主义者的论说，都可以随意拿来为浪漫主义态度服务。昔日是作为现在的更好基础而出现的。其实，现在变成了寄生于过去的东西。“我们仍要靠更美好的时代养活”（诺瓦利斯）。“我们在消耗着父辈的资本”（缪勒）。这里的浪漫因素，仅仅在于用过去否定现在，把过去当作逃避具体的当下现实牢狱的手段。这不是以佛教的方式去体验。浪漫派并没有遁入空门。相反，他追求一种具体的实在，然而它是一种没

二、浪漫精神的结构

有受到歪曲、没有否定他的实在。尽管存在着自由主义的黑格尔派的声明，这与基督教的超验性也没有内在关系。因为基督教的来世是死后的世界。它的可怕的决定——永恒的福佑或永恒的地狱——把浪漫主义的一切发作都变成了荒唐的无聊之举。虽然它的大国里仙乐飘飘，在这种永恒的和谐之前却是最后的审判。此外，这不是另一个时代或地方的浪漫世界。最后，浪漫派的世界也不是乌托邦。因为乌托邦缺少最重要的因素：实在性。它被设想为可以变成实在。然而这也不是让浪漫派感兴趣的事情。他拥有一个他今天就能够表演完毕的实在。他不想为具体地实现这种任务操心费力。

反讽和密谋

当歌德退出纷乱的政治事件，走进东方的“家长制气氛”时，这可以称为逃避。我们可以从道德上随意给它定性，但这不是浪漫主义。人们历来把他的总在逃避当作浪漫派的标志。就像根据对更高事物的渴望所作的解释或诸如此类的说明一样，这没有触及到问题的本质。浪漫派逃避现实，然而他是以反讽的方式、以一种密谋的精神这样做。反讽与密谋不是逃避者的心理状态，而是这样一种人的活动：他不创造新的实在，而是用一种实在来戏弄另一种实在，以便对实际存在的有限实在加以麻痹。他以反讽的方式避免客观性的约束，尽力不让自己变得有所信持。反讽需要保留一切无限的可能性。因此他保留自己内在的、惬意的自由，即不放弃任何可能性。可是他也以这种方式对抗必然毁灭其自负的批评意见：他针对别人的有限成就而提出的许诺和宏大设想，因他自己的实际产物而被揭穿，变成了骗局。在他看来，现有的实际成就只能算副产品。他反对从当前现实的限制出发理解他自己或他的任何宣言。这不是真正的他。这不是他的自我。他同时还是无限多的什么，是他在任何具体时刻或特定言论中所能做到的事情以外的无限多的什么。他认为严肃地对待存在是一种褻渎，因为他不想让现实存在扰乱他的无限自由。

卢格这位浪漫派的敌人认为，柏拉图式的——即苏格拉底式的——反讽已失去友好的性质。另一方面，施莱格爾的反讽是一个“小团伙的戏

言”。这只从细微处说是正确的。从其来源看，浪漫派的反讽是一种理性主义的残留。因为浪漫主义不能在理性主义和非理性主义之间做出决断，就像它不能对任何事情形成定见一样。浪漫主义的反讽，从本质上说，是与客观性保持距离的主体在思想上采取的权宜之计。我们只需搞清楚浪漫派的反讽不仅在文字喜剧中、其实在全部日常实在中针对他自己的程度就可以了。在从事思想研究的人中间，我们很难找到比典型的浪漫派亚当·缪勒更缺少自嘲的人。我们从他的许多书信、讲稿或演说中，或从他某次成功或失败后的表现中，看不到任何与反讽哪怕沾一点儿边的东西。至于在弗里德里希·施莱格尔那儿，客观状况的可笑经常有滑稽的效果，这本不应逃过一个不断想利用这个字眼与苏格拉底相比的反讽信徒的注意。施莱格尔完全缺乏自嘲，这个事实使他处境尴尬，所以还是不提为好。自嘲中的客观化，以及对主观主义的任何幻觉痕迹的否定，会威胁到浪漫派的处境。浪漫派只要还是浪漫派，就会本能地避免这一点。他的反讽对象显然不是主体，而是这个主体不屑一顾的客观实在。然而，反讽并不是为了毁灭实在。相反，它要保留真实存在的性质，以使实在可以被主体作为手段加以利用，使他有可能避开任何明确的立场。在这样做时，对更高之物和真正的现实的要求并没有放弃。当然了，浪漫主体的这种模棱两可的立场不可能坚持太久。在处决了浪漫主义的黑格尔那儿，国家和世界精神已经成为高级的反讽与密谋的主体，它们甚至把最得意的自我变成了它们的反讽的牺牲品。

实在性和总体性

这种主观主义局限性的结果是，浪漫派从他自身、从共同体、世界史的发展中，或——只要他仍然是浪漫派——在传统形而上学的上帝身上，找不到实在。然而对某种实在的渴望要求一定的结局。他借助于反讽能够让自己避开惟一的实在。但反讽只是主体用来保护自己的武器。实在本身是不能用主观主义方式获得的。于是便有了某种替代品，它看上去更加宏大：总体。主体能够把自身彻底变成整个宇宙的主人、变成科学的总体和艺术的总体。这种装备取自于自然哲学的军械库。这种哲学建构也出现在不属于浪漫派的地方——比如在瓦格纳的著作中，它表现为对某种与经验

二、浪漫精神的结构

实在毫无关系的建构的肆意要求的来源。^[101]不是几何中的直线，而是阿拉伯风格的花饰，才是浪漫的。在笛卡尔的伟大转折以前发展起来的文艺复兴时期的全部自然哲学中，不存在浪漫的东西。谢林的自然哲学无疑对它持浪漫的态度，但并不把它当作自然哲学。就像神秘主义、神学、哲学和其他思想资源一样，它被指派了一种浪漫的用途。和史学或心理学建构一样，这种自然哲学建构也被浪漫化了。它以各种不同的形式出现。这些形式与另一些非浪漫过程之间表面的相似性，使这个概念的外延失去了控制。这是因为人们没有摆脱这样的观点：把浪漫派所感兴趣并激发其创造性的一切东西本身，都视为本质上也是浪漫的。

当浪漫派不断地记日记、写信、分析、讨论、崇拜和刻画自己及别人时，他们当然也受着两种新实在的引导：共同体和历史。浪漫派把一切思想都转变为社交话题，把每一时刻都转变为历史事件。他们徜徉于每时每

[101] 瓦格纳 (J.J.Wagner) 的《国家》(Der Staat, Würzburg 1815) 就是一个极好的例子。在黑格尔那里，发展是不断走向新的综合；而在瓦格纳那里，发展是在一种四分模式中呈圆周形（或椭圆形）返回自身。这样就形成了如下模式：上帝（源始）分成精神—自然，精神—自然又完成于宇宙（这是一个与源始统一体同一、但又经历了发展的统一体）。到处都重复着这一四分模式。例如，历史地给定的国家由四个要素组成：一、大地关系（全部民法关系，即 1.人；2.物；3.受让；4.占有。人又涉及到：1.国家；2.地方；3.团体；4.家庭；如此等等）；二、生活（内心生活和概念生活）；三、精神（僧侣精神和科学）；四、国家（国家法：1.司法；2.行政；3.立法；4.作为其他形式之概括的国家法，其本身又有四种情形：1.民主政体；或 2.贵族政体；3.君主政体；4.专制政体）。所有这些又合为一系列四分模式，例如，概念生活涉及到 1.独断统治（即国家对人的统治，刑法等等）；2.家庭；3.各等级；4.住宅。各等级又涉及到：1.国家的工作；2.商业；3.手工业；4.土地作业。土地作业又涉及到：1.采矿；2.林木培植；3.农业；4.畜牧业。采矿又涉及到：1.金属；2.石头；3.土地；4.盐。林木培植又涉及到：1.阔叶树；2.针叶树；3.柳树；4.灌木丛。农业又涉及到：1.水果植物；2.观叶植物；3.茎植物；4.根植物。畜牧业又涉及到：1.鱼；2.鸟；3.野兽；4.家禽。个体身上的邪恶由如下因素构成：1.权欲；2.贪欲；3.自负；4.贪食。最后，该书有四百个段落，不过，令人不安的是，它不到四百个印刷页（只有 398 页）。这部著作有许多很好的观察和很明智的判断；它与浪漫派的联系仅仅在于一些表面的相似性，之所以有这样的相似性，主要因为它与谢林的自然哲学有渊源关系。顺便说一句，任何浪漫主义者都不会不带嘲讽意味地让自己弄出如此粗俗的无聊玩意儿。亚当·缪勒很晚（1820 年以后）才采纳了博纳德的三分模式。

刻，他们觉得这很有意义。但是他们做的还不止这些。每个时刻都被转化成了结构中的一点。正像浪漫派的感情摇摆于退入自我和畅游宇宙之间一样，每个点同时也是一个圆，每个圆同时也是一个点。共同体是扩大的个体，个体是浓缩的共同体。每个历史时刻，都是我们用来处理各个民族和世代的历史哲学的宏大幻想中一个具有可塑性的点。这是确保浪漫派凌驾实在的办法。“我们生活中的一切事件，都是我们能够用来进行随意创造的素材。”一切都是“一个无穷序列中的第一环，是一部无结局的小说的起点”（诺瓦利斯）。这里“浪漫派”一词再次与它的词源学含义相符：实在是点状的，每个点都变成了一部小说的起点。

正是这种反讽式地把世界的实在压缩成一个幻想结构的做法，可以被理解为浪漫派的理性主义和理智主义。采用这种方式，两种新的实在——人类与历史——也变成了能够“操纵”的形象。浪漫派的自我提升中，不存在自我的客体化，就像他们的社会哲学中不包括政治观念，或他们的历史建构没有表现出历史意识一样。在所有的东西——他们的日记、书信、交谈、社交，他们的历史兴趣——中，他们其实只关心自己。严肃的历史学家竟然认为浪漫派是历史意识的首创者，这未免滑稽可笑。须知，这场运动的典型表现，也包括贝蒂娜·冯·阿尔尼姆（Bettina von Arnim）的书信体小说，它充其量只能使人们为了回应他们编造传奇时那种令人惊愕的冷漠，会产生对历史真实性的需要。在浪漫派中间，一切东西——社会和历史，宇宙和人类——都仅仅服务于浪漫自我的创作。卢梭在谈到自己时说：“若是最后孤身一人了，那我和谁一起玩呢？和整个宇宙。”亚当·缪勒在1805年致根茨函中，解释了他对占星术的兴趣是“跟自然进行高层次的交谈”。大约同时，他也证实了自己的心理困惑存在于“跟自己进行的一种过于放纵的交谈”之中。诚哉斯言。对于浪漫派来说，跟自然交流其实就是跟他自己交流。无论是宇宙、国家，还是人民和历史的发展，在他看来都没有固有意义。一切都能被搞成只关心自身的主体易于操作的形式。谢林的自然哲学利用统一性哲学克服观念与生活对立的努力，至少成就了一种伟大的思想体系，而浪漫派在运用他的论述时，却根本不尊重这个体系。受到谢林指责的费希特的行为——他消灭了自然——在利用谢林的浪漫派中间变成了真正的破坏狂。一切都被简化为点。被浪漫派以其含有限制和约束为由而彻底拒绝的定义，变成了表示省略的点：精神是……，宗教是……，美德是……，科学是……，意义是……，动物是……，植物是……，智力

二、浪漫精神的结构

是……，先验是……，天真是……，反讽是……。这种把一切对象简化为点的欲望，在对事物“不过如何如何”的无数解释中得到了强化。它们并不包括特别予以强调的概念限制。相反，它们是使点具体化的、必然为真的等同。亚当·缪勒在这一点上胜过所有的人。最壮丽的美不过是……，艺术不过是……，货币不过是……，时尚不过是……，理想与现实的区别不过是……，消极与积极不过是……，整个世界不过是什么都不是（可见浪漫派也有能力用最粗糙的感性主义提供解释：世界就是世界）。点不过是圆的压缩，圆不过是点的扩大。实质性的实在被取消了。概念也被取消了，于是这种点与排列的整个游戏，不再跟分析和综合、原子主义的和动态的思维有任何关系。

对大全的浪漫使用

一瞬间，令人生畏的一刹那，也被转化为点。现在不过是过去与未来的分界点。它“利用限定性”联系着两者。它是“骸骨化”和“固体化”（诺瓦利斯）。以它为中心可以形成一个圆。它也能成为使无限多的切线与有限的圆连接在一起的点。但它还可以成为一根通向无限、可以朝任何方向延伸的线的起点。于是每一个事件都变成了朦胧的幻想与梦境。每个客体都可以变成任何东西。“宇宙是我所爱之物的延展”。反过来说，“所爱之物就是宇宙的缩影。”“每一个个体都是一个发散体系的中心。”不存在神秘因素，发散之物是几何中的线。世界被拆解成各种形象，目的在于“操纵宇宙”。^[102] 没有实体的形式可以同任何内容联系在一起。在浪漫派的无政府状态下，人人都能形成自己的世界，把每一个词语和每一种声音提升为无限可能性的表达手段，用浪漫的方式转化每一种境况和事件，就像阿尔尼姆在其书信体小说中所做的那样。如果诺瓦利斯说，他相信圣餐中的面包和酒的形式，我们不当把不同于他本人所持信念的东西强加于他：即他认为一切东西都可以是

[102] Blütenstaub, 断想 2 (Minor II), 第 11 页: “那里还接着说, 一项命令调动了军队”。此处的其他引文, 可参见《信仰与爱》(Glaube und Liebe), Nr. 4 und 12 (Minor II, 146, 147, 149, 150, 151); Blütenstaub, 断想 27, 66, 102, 116, 119, 124 (II, 136, 140, 141); Studienhefte 1108 (III, 373); Müller, 《原理》, III, 第 192 页及下页, 第 228 页及下页, 第 256 页。

面包和酒。他相信《圣经》；但是每一本真正的书都是《圣经》。他相信天才，但人人都是天才。他相信德国人，但到处都有德国人。尽管浪漫主义有着所谓的历史意识，但是在他看来，德国人的性格并不限于某国某族。它甚至不限于德国。据说，尤其是法国人，也因为1789年的革命而获得了一部分德国人的性格。他赞美古典时代，但凡是能够发现那种真精神的地方都是古典时代。他自称保皇派和君主派，但“人人都能戴上王冠”。他只爱自己的妻子，但是借助于想像力，他能把她变为成千上万别的女人。

这种普遍的拆解，这种有趣的想像力的巫术，如果安于自己的地盘，则尚未越出自己轨道的限制。但是它以多变而任意的方式混入日常实在的世界。在概念的普遍互换和混淆中是词语的严重混乱，一切都变得既可解释又不可解释，既一致又对立，一切都可以相互替代。艺术被用于政治现实的问题和讨论，“以便把一切都变成可爱的索菲亚，或把索菲亚变成一切”。^[103] 这种普遍性和“反之亦然”，是哲学家词语魔术中的魔石，它可以把垃圾变成黄金，也可以把黄金变成垃圾。每个概念都是一个自我，反之亦然，每个自我都是一个概念，每个体系都是一个个体，每个个体都是一个体系。国家是可爱的，并且变成了一个人。这个人变成了国家。或如缪勒在《对立论》所说：如果积极和消极是跟主体与客体一样的对立命题，则积极和消极不过就是主体和客体。而且它们还是空间和时间、自然和艺术、科学和宗教、君主制和共和制、贵族和市民阶级、妻子和丈夫、发言者和听众。它是“能让整个世界通过”的标准，以此“可能彻底摆布世界”，用它可以“证明大全”。

当然可以。只可惜那不是世界和宇宙，只是个艺术小玩艺儿。现实的意志结束于表现的意志。浪漫派想同时把握世界的实在、整个世界和宇宙总体。他们得到的只是设计和拆解、延展和缩减。点、圆、椭圆和阿拉伯花饰，心灵中的——即主观化的——宇宙游戏。他们想避开事物的真实性，结果事物也避开了他们。当我们从他们那些致力于操纵宇宙的著作、书信和日记中观察他们时，他们有时让我们想起斯维登堡（Swedenborg）^[104] 为那些过于狡猾的人设计的地狱里的可怜虫。他们坐在细长的桶里，看着自己头上奇妙的形象，认为那就是世界，认为他们注定要统治那个世界。

[103] 索菲亚，诺瓦利斯的恋人。——中译者注

[104] 斯维登堡（1688—1771），瑞典著名学者，著述涉及哲学、生理学、神学等广泛领域。——中译者注

2. 浪漫派的机缘论结构

主体主义的幻灭

每天都在展示其力量的实在，作为非理性的命数依然晦涩难解。本体论思想不复存在。受浪漫精神影响的整个世纪，弥漫着一种特殊的气氛。无论前提、结论和方法是如何繁多、系统而又感性化，在乐观主义和悲观主义的差别之上，可以感受到孤独个体的悲伤与受骗感。我们被一种玩弄我们的力量所左右，难以解脱。我们在反讽地玩弄人类和世界中作乐。这刺激了想像力，以为人就像莎士比亚《暴风雨》中的普罗斯佩罗一样，手里攥着事变的“玄机”，浪漫派也喜欢想像自由的主体性有一种隐蔽的力量。在18世纪末以后，这种对秘密同盟的力量的幻想，不仅为编廉价恐怖故事的人所必需。他们对耶稣会士、光照会和共济会会员的密谋的信念，也表现在这个世纪非浪漫派的性格中。有一小撮人掌握着在“幕后”发挥作用的神秘力量，这使他们能恶意地、悄无声息地控制人类历史——在这种观念、这种“密谋”论中，人类自觉支配历史事件的理性主义信念，和对某种强大社会力量的魔鬼恐惧症结合在一起，也经常跟世俗化的天命观结合在一起。浪漫派从中看到了一个有利于他对实在的反讽式的、预谋的渴望的主题：对人类行使神秘的、不负责任的和轻佻的权力所带来的喜悦。

因此，在蒂克（Tieck）^[105]的早期小说中，有把别人变成其意志和阴谋的盲目工具的超人。他们觉得自己是“整体背后的伟大工程师”，他们操控着游戏。然而最终他们必须认识到“命运是以自己的方式与我们玩耍……一场大游戏，一场各种可怕的形象以混乱的方式莫名其妙地结合在一起的闹剧”。洛维尔以为自己是以反讽的优势支配着熟人的命运，但他本人也是安德利进行反讽的工具。安德利的反讽在下面这段结语中达到了顶点：“我是什么？是谁在这里最真诚地秉笔疾书而不知疲倦？说到底，我不清楚自己在做什么。我非常乐于充当一帮隐身强盗的头子，操纵整个世界。现在我遇到的问题是：说不定这使我把自己也变成了最伟大的工具？……那个与我争辩的陌生的自我是谁？”

[105] 蒂克（Johann Ludwig Tieck, 1773—1853），德国早期著名浪漫派作家、莎士比亚和塞万提斯作品的德文译者。——中译者注

在谢林的哲学和受其影响的卢登（Luden）的历史哲学中尚未清楚显露的东西，在黑格尔那儿已经像一种道德一样不证自明：人类个体是在辩证过程中展开的理性的工具。某种察觉不到的、更高的必然性盘旋于人类个体之上。历史超越个体的自觉意志，不自觉地实现着自身（谢林）。个人、人民和世代，不过是生命精神所要求的必要工具，它要在他们身上、利用他们，在时间中展示自身（卢登）。人民是世界精神的工具。他们站在它的宝座面前，充当其实现的帮手和其壮丽景象的见证人。个体变成了“理性的狡计”的牺牲品。他的理解力以及他由此得到的东西，都是“欺骗”（黑格尔）。或者，人类与阶级，既是他们必须进入其各种关系中的一个生产过程的工具，也是这个过程的结果；这个过程处在他们的算计能力之外（马克思）。或者，一种不自觉的、神秘的、受压迫的意志，以牺牲自身为代价，导演着这个世界的悲喜剧的全部情节和事件，同时又把自己作为旁观者。因此“人生是一场大梦”（叔本华 [Schopenhauer]）。

结论是，真理根本不存在于个人理解和需要的东西之中，因为一切都是超出他之外而发生作用的现实的作用过程（Funktion）。黑格尔和更为天真的瓦格纳的乐观主义，存在于这样一个事实之中：他们都没有明白这是个引起忧虑的原因。由于他们的哲学知识，他们自以为是权威法庭的大员，或至少是它的新成员。在他们看来，“真正的”原因不同于个人感受到的表面原因，它是一种外在的和更高的力量，一种按自觉的自然法则发挥作用的力量。这种力量必须维持自觉性或自然法则的秩序。在黑格尔的著作里，世界精神不过是一种自觉的、逻辑的和自然法则的秩序，这只能根据他的泛逻辑方法加以解释。但是在叔本华那儿，自视为世界剧旁观者的不自觉的意志，也变成了一个具备宇宙视野的浪漫主体。出现这种情况的原因是，在现实中只有这种意志是能动的和——尽管它反对各种形而上学预设——自觉的，并且是符合自然法则的。在马克思主义的历史哲学中，生产力成了按自然法则发挥作用的权威力量，它能够提供自身的科学解释。在现代心理分析对无意识心理过程的研究中，辩证法以极清晰的面貌再次出现：人的梦境和其他表面上无害的、偶然的潜意识活动形式一样，其中存在着最精妙的有意图的机制，“真正的”力量便是利用它来达到自己的目的。

两个现代造物主——人类和历史——再次活跃于一切地方。个人变成了自己社会环境的工具，或变成了在世界史中展开的世界精神的工具，或这两种因素极为繁多的结合物的工具。这未必导致抱着绝望或寂静主义的态

二、浪漫精神的结构

度放弃人类的能动性。因为个人能够相信他是自己民族的一员，能够在自己的位置上作出一定贡献。甚至德·迈斯特这种活跃而积极的人，也有这样的观点——不是作为纯粹的理论构想，而是怀着真诚的感情：每个人仅仅是上帝的工具。但是我们在德·迈斯特身上，已经看到信赖上帝的感情与依赖民族共同体及其历史发展的感情联系在一起的迹象。因此，两者的合并不等于迈出了新的一步。他援引普鲁塔克（Plutarch），并接受传统的古典主义观点，把肉体称为灵魂的工具。同样，灵魂是上帝的工具。在自己的民族共同体中成长的人就像落入泥土的橡果，尽管如此，他仍然想像自己能够有所作为。可是他仅仅是一把“自以为建筑大师的铁铲”。伯克、德·迈斯特和博纳德等人对政治事务中的“智巧”、对以聪明的个人算计为基础的人为制度的厌恶、对宪法的炮制者和政治几何学家的厌恶，都是来自于这样的感情：一切历史和政治事件，都是以超越个人的力量为基础——在他们的著作中，这个“基础”既指因果解释，也指规范的正义性或正当性。把这些观点与自己对世界的主观建构融合在一起的浪漫派，喜欢自称为某个更高的有机体中的一员。“跳舞、吃饭、交谈、共同的感情和劳作，聚在一起观看和感受，倾听自我等等——所有这一切，都是一个更高的、综合的人即一个天才的条件、机缘甚至工具”（诺瓦利斯）。就像在实在与可能性和有限与无限之间的分裂中一样，共同体和历史在这里也给自己安排了在基督教形而上学中属于上帝的职能，它们在这里也变成了真正的原因，万物都成了它们的机缘。然而更为严格的考察表明，把万物当作机缘的，并不是这两个造物主——人类和历史，而是浪漫主体本身。在这里，浪漫派的创造力与费希特的“自我”所规定的能动性的对立，是阐述浪漫派性格的一个恰当的起点。因为这个费希特的“自我”已经变成了浪漫的主体。

“机缘”作为“起因”之反题的意义： 机缘作为主观的与幻想的东西之间的 关联

在费希特那儿，世界，即“非自我”，成了必须加工的材料。它有待于在

“绝对因果性”和绝对能动性中得到改造。然而这样一来，对外在实在的因果关系机制的干预便成为必然，而且必须假设存在着某种可以计算的关联——换言之，一种恰当的因果关系。早在1801年，黑格尔就以一种无可怀疑的天才意识认识到，与上个世纪的理性主义的这种关联，也就是说这种体系的历史缺陷，存在于自我和非自我的因果关系之中。浪漫派得不出这种哲学见识。相反，他们仍然完全笼罩在费希特的精神统治之下。施莱尔马赫（Schleiermacher）至少察觉到并且指出了这种对立（在《雅典娜神殿》中）。^[106]在他看来，这种对世界的主宰也是机械的和技术性的。但无论如何这是关键所在。即，假如有什么东西可以提供一个浪漫主义的完美定义的话，那就是它完全缺乏与某种原因的关系。它不但反对绝对因果性——换句话说，绝对可计算的和充分的、力学科学只能以此为前提的“因果”关系；有机生命科学中的“刺激与反应”的关系，在某些限制下也是可以计算的。从“作用”或“原因”这个意义上说，“causa”也有着目的论的或规范性约束的含义，一种确认恰当关系的理性或道德力量的含义。而在“机缘和后果”之间绝对不存在恰当的关系。既然任何事情都可以是一种不可预料的后果的机缘——例如莫扎特看到一只桔子，就能成为他创作二重唱《那么手拉手吧》^[107]的机缘——所以这种关系是完全不可测知的，它缺乏任何客观性，是非理性的。这是一种神奇的关系。

这种关系怎么有可能改造世界呢？诺瓦利斯提供了答案：“我们生活中的偶然事件，都是我们可以用来随意加工的素材。一切事情都是一个无限数列中的第一位数（至此为止，这句话仍然可以称为魔幻神秘主义，然而它的结论却是浪漫主义的：），是一部无结局的小说的起点。”这段话（编号66）提供了浪漫派的真正程式。它并非偶然（其实，诺瓦利斯和浪漫主义的大多数著述都是如此），这个事实已经表现在诺瓦利斯另一段谈论歌德的话里（编号29）。歌德能够把一些无足轻重的小事与重要事件联系起来。生活中充满了这样的偶然性。“它们构成一种游戏，就像一切游戏一样，它是用来引起惊奇和让人上当受骗的。”用诺瓦利斯的话说，交谈——这个可

[106] 施莱尔马赫（Schleiermacher, 1768—1834），普鲁士学者，德国现代基督教神学的奠基人。《雅典娜神殿》（*Athenaeum*）是施莱格爾创办于1798年的一份杂志，其地位相当于德国浪漫派的机关刊物。——中译者注

[107] 《那么手拉手吧》（*La ci darem la mano*）为莫扎特歌剧《唐璜》中第一幕第二场的唱段。——中译者注

二、浪漫精神的结构

爱的浪漫派概念——也是一种“语言游戏”，在施莱格尔看来，话题只是在谈话中得到乐趣的“手段”。尤其是贝蒂娜·冯·阿尔尼姆的书信体小说中的任意改变现实，是浪漫派习惯的突出典型。每一次有趣的会面都成了一部小说的诱因。^[108]所以在浪漫派中间，它也变成了对世界的一次改造，但它不同于费希特所设想的改造。它是游戏和想像中的改造，即“诗化”，换言之，是把具体的既有事物，甚至每一种感觉，作为一篇“神话寓言”、一首诗、一种审美感受对象或一个浪漫故事(Roman)——因为这最符合浪漫主义一词的词源学含义——的机缘加以利用。这解释了下面这种表面上复杂的浪漫主义现象：费希特的那个以感性的和审美的方式而焕然一新的绝对自我，导致一个发生了变化的世界，但不是通过能动性，而是通过心情和想像力。

浪漫派的创造力自觉地拒绝跟“原因”发生任何关系，因此它也拒绝一切参与到可观察世界的真实关系中的活动。但是，就像费希特的自我一样，它在绝对主体性中，即通过创造一些稀奇古怪的东西、通过它的“诗化”，能够有绝对的创造力。因此，为了理解它的性质，我们不能老调重谈：把被浪漫化的对象（中世纪或古老的等级制）而不是从事浪漫化的主体作为起点；或者用沙夫茨伯里的话说，我们不应以“被美化者”，而应以“美化者”为起点。就浪漫派的成果而言，只有当外在世界和历史现实能够充当——用诺瓦利斯的话说——小说的起点时，它们才是有意义的。对于既定事实，不是从政治的、历史的、法学的或道德的背景进行客观的思考。相反，它是审美与情感的对象，是能让浪漫派热血沸腾的东西。就这种产物而言，它完全依赖于主观的领域，依赖于浪漫派的自我所补充的东西，因此正确地说，我们不能再把它视为客体。这是因为客体变成了纯粹的“机缘”、“起点”、“有弹性的点”、“刺激物”、“运载工具”或浪漫派从“机缘”中能够读出的任何含义。正如施莱格尔 1791 年致其弟函中所说：^[109]我们在可爱之物中发现的一切更高品质的东西，都是我们自己的作品。可爱之物不应为此而得到好处。“可爱之物仅仅是机缘”，就像他在《卢琴德》

[108] 关于贝蒂娜·冯·阿尔尼姆的书信体小说，可参见厄尔克 (W. Oehlke) 的那部值得称赞的著作 (Palæstra XLI, Berlin 1905)。可惜，这本书由于它那亚浪漫的假伦理学而受到了损害，其中的引言更是对欺骗所作的动人辩解。

[109] 参见《弗里德里希·施莱格尔致其兄奥古斯特·威廉·施莱格尔书信集》，Oskar F. Walzel 编，第 32 页。

(Lucinde) 中所说, 仅仅是“你想像力的奇葩”。致力于这种浪漫的创造, 需要自觉放弃与可观察的外部世界的正常关系。一切真实的东西仅仅是机缘。客体没有本质、本性和功能。它是浪漫派幻想游戏的具体的起点。作为一个起点, 这个具体的点总是存在的, 但它与浪漫派的衍生物没有任何可以测知的关系。所以说, 把浪漫派的对象跟其他对象——女王、国家、可爱之物、贵夫人——区分开是不可能的, 因为根本不再有客体, 只有机缘。

旧机缘论的本质： 靠更高的第三者扬弃对立

在哲学史上, “机缘”的概念是出现在所谓的机缘论学说中, 出现在柯德穆瓦 (Géraud de Cordemoy)、格林克斯 (Geulincx) 和马勒伯朗士的著作中。这些学说把与“原因”相对立的“机缘”, 置于其形而上学建构的关键位置, 但大体上没有给机缘做出较确切的定义。譬如马勒伯朗士甚至说过 “causes occasionnelles” (机缘的原因), 这使他的整个学说陷入混乱, 为他的同代人指责他严重混乱提供了口实。然而, 这个和原因相对立的极为独特的概念, 仍然是至关重要的。^[110] 因为它标志着一种新的、特殊类

[110] 为了阐明这个概念上的矛盾, 在此不妨引用圣波拿文都拉的古老定义 (根据 Ant. Mar. de Vicetia et Joa. A. Rubino, *Lexicon Bonaventurianum*, Venetiis MD-CCCLXXX, p.39): 凡是通过原因引起某一结果的东西, “在其自身内部都包含着必然趋向某一目标的原因”; “凡是通过机缘引起某一结果的东西, 在其自身内部都不包含必然趋向某一目标的原因。”我们不能说, 关于马勒伯朗士的大量文献都意识到了机缘概念的核心意义。在这里, 马勒伯朗士本人也过于自相矛盾了。不过, 这显然并没有改变机缘概念的核心意义。许多论著经常都是很不精确的, 相比之下, 我觉得莱温 (James Lewin) 的博士论文《马勒伯朗士的观念学说》(1912) 稍好一点, 首先因为它正确地认识到, 马勒伯朗士不是一个神秘主义者 (不过, 第 22 页上的说法引出了如下论题: 宗教信仰总是包含着一种神秘要素。在我看来, 这一论题似乎是错误的; 可能需要颠倒过来说: 神秘的东西属于宗教领域)。其次, 还因为它很好地描述了马勒伯朗士的许多矛盾的根源, 即: “不可能在实在与现象之间建立起明确的关系”。用一个吊诡的说法, 机缘论的关系恰恰是那种不明确的关系的关系, 是那种敞开了一切可能性的非关系的关系, 是那种涉及多种含义、甚或一切含义的关系; 从根本上说, 它是一种虚幻的关系。

二、浪漫精神的结构

型的形而上学态度的出现，虽然最初它没有和隐含于机缘论中的彻底否弃与拆解一起出现。在刚才提到的哲学家中间，还保留着传统的基督教形而上学意义上的上帝。因此在他们的著作中，机缘论看待世界的态度的独特性只有间接的表现。这是因为，世界以及发生在世界中的事情，虽然只是机缘，但它们是上帝用来恢复秩序和法律的机缘。

真实原因的问题，是机缘论的首要问题。它在上帝那儿找到了全部真实的原因，把这个世界的一切事件解释为纯粹的机缘。我们在这里再次看到了对浪漫精神结构的讨论为何始于笛卡尔的原因，他以“我思故我在”的论证——从思维到存在的推理——为起点，区分出内在与外在、灵与肉、*res cogitans*（思维者）与 *res extensa*（存在者）。这导致了逻辑的和形而上学的困难，即如何把两者联系起来，如何解释灵与肉的相互作用。在柯德穆瓦、格林克斯和马勒伯朗士的学说中采取的机缘论，通过把上帝视为一切精神和物质现象的真正原因，消除了这个难题。上帝创造了精神现象和肉体现象之间无法解释的交流。一切作为整体出现的东西——自觉的过程、意志的冲动和肌肉运动——都是上帝的活动的纯粹机缘。其实行动者不是人类，而是上帝。柯德穆瓦说，*nihil facimus nisi auxilio potentiae quae nostra non est*（不借助外力，我们无所作为）；他这里所指的是自然事件，而不是神恩的结果。在每一个单一事件中，真正的后果，即 *efficacité propre*，来自上帝的干预。

机缘论者为这个过程找到了各种说法和类比，它们常常让人想到浪漫派的稟性。我在建造一所房子时，是一种更高的力量使我形成了方案，指导着我的双手搬运每一块石头，最后才建成一座房子。*Spectator sum in hac scena, non actor*（我是观剧者，而非演员）（格林克斯）。我们这里也可以提一下“写作的笔”这个不时有人引用的例子，它一再出现在刚才提到的蒂克的《洛维尔》（*Lovell*）一书中。我写字，上帝运笔。他调动我的手和我的意志，使我的手运动起来。写作其实是上帝所为。*Quando homo movet calamum, homo nequaquam illum movet, sed motus calami est accidens a Deo in calamo creatus*（运笔者非运笔之人；笔之行于纸，乃神造之笔的偶然属性）。但是，尽管浪漫派经常利用这种主题，但是在现象和本质之间的一般区分，以及对可感知的现实进行神秘主义的破坏，却不可能建立起与浪漫精神的特殊联系。这些事情虽然很有意义，但在马勒伯朗士那儿仍然不是决定性的，尽管他有表面上的理性主义，其实是想像力在支配着

他，所以他被视为“梦想家”。圣伯夫 (Sainte-Beuve) ^[111] 运用其出色的心理观察，特别指出了这一点。^[112] 此外，马勒伯朗士强烈反对典型的古典主义人物塞内加 (Seneca)、卡托 (Cato) 和斯多葛派的智者理想，这一点也很重要。^[113] 根据狄尔泰 (Dilthey) 就斯多葛传统对 17 和 18 世纪的全部意义所做的阐述，这种攻击不应再受到忽视。最后，马勒伯朗士也是对法国启蒙运动的理性主义形成了一股制衡力量的 18 世纪作家的来源——这不为多数人所知，但依然是个丰富的来源。如孟德斯鸠，特别是他有关人类精神的气候和地理特征的学说。在这个方面，孟德斯鸠有关德尔图良 (Tertullian) ^[114] 的评论是令人惊讶的范例。^[115] 不过，关键在于机缘论的结构特征。

这种特征存在于如下认识之中：机缘论者并未消除二元论，而是让它存在；但是他通过转向第三个领域使它变成幻觉。假如一切心理和生理过程只作为上帝的作为而出现，那么包含在灵肉关系中的困难，并没有在这种想象的基础上得到克服，问题也没有解决。他的兴趣仅仅是从二元论的结果逃到一种更普遍、“更高”和“更真实”的统一中去。对于信上帝的人来说，这看来丝毫也不是一种牵强而浅薄的解决之道。大概他会在更高层次体验到这种统一的“有机性”。因为在他看来，在最为本质的东西

[111] 圣伯夫 (Sainte-Beuve, 1804—1869)，法国 19 世纪最杰出的文学批评家和文学史家之一，著述浩繁，至今具有极高的史学价值。——中译者注

[112] Sainte-Beuve, 《波尔罗亚尔修道院》(Port-Royal), V, 第 237 页。——英译者注

[113] Malebranche, 《追求真理》(Recherche de la vérité), 1, II, 第三部分, 第四章：论塞内加的想像力。——英译者注

[114] 德尔图良 (Tertullian, 生于 155—160 年间，卒年不详)，迦太基的古代基督教学者，著述甚丰，在使拉丁语成为教会语言方面有重要贡献。——英译者注

[115] Malebranche, 《追求真理》，解释 9：法国和非洲产生出完全不同的精神。法国人的天性是自然的、通情达理的，与一切夸张的风格截然对立。与此相反，德尔图良的幻想（想像）据说与非洲的炎热气候有关。布斯 (E. Buß) (《孟德斯鸠与笛卡尔：论法国启蒙文学的历史》[Montesquieu und Cartesius, ein Beitrag zur Geschichte der französischen Aufklärungsliteratur], 载 *Philosophische Monatshefte*, IV, Berlin 1869/70, 第 1 页及以下诸页) 几乎是惟一个看出了马勒伯朗士与孟德斯鸠之间关系的人，但他却恰恰忽略了这段话。另参见 Victor Klemperer, 《孟德斯鸠》(Montesquieu, Heidelberg 1914/15)。

二、浪漫精神的结构

中，在上帝那儿，是不存在二元论的。机缘论的上帝，本质上具有这种充当真正实在的功能，灵肉对立由此消失在不真实的领域之中。这个上帝不同于谢林的绝对中立。只要思维采取绕圈子的方式，它就不是机缘论的。因为它没有脱离各种对立的轨道。但是，一旦“有机体”不仅在对立中被极端化——例如当浪漫派的观点未被来自谢林的建议所消灭时，则“更高的第三种”因素便终止了各种对立，根据反题加以分类的事物，便消失在“更高的第三者”中，对立变成了这个“更高的第三者”的机缘。两性的对立终止于“总体的人”；个人之间的对立终止于更高的有机体：“国家”或人民；国家之间的纷争终止于更高的组织：教会。凡是能够为了自身更高的效用而把对立用作机缘的东西，就是真实的和更高的实在。

靠更高的他者浪漫地扬弃对立：真正的 实在及各种对实在的权利主张者（自我、 人民、历史、神）

对于总喜欢谈论调解和互动的缪勒来说也是如此。从他的著作中，可以看到混杂着来自谢林、施莱格尔以及大量其他来源的各种因素，就此而言可以说：他是以明确否定绝对一致的“著名谬论”的对立论为起点，主张以某种“对立的综合”即反题作为最高原则。一切事物仅仅是它的反题。自然就是反艺术。艺术就是反自然。花朵是反花朵的反题。说到底，反题本身依靠反反题。首先，这里仍然很容易识别出现在伯克和沙夫茨伯里那儿的老自由派的平衡观。然而缪勒又说，反题不能用“机械的”互动加以克服。据说这要依靠一种更高的因素，“观念”，才能实现。他总是强调，人类这一观念的实现需要两个人：男人和女人。沿着同样的思路，他说，每一份契约都以两方为前提——此外还有一个共同的第三种因素：一个包括双方的基础。他不断在实在中发现的对立，经常是以老自由派的方

式达到简单的平衡。^[116] 然而，它经常表现为更高统一体的发散。这种新的世界观正是沿着这种思维轨道，认识到自身优越于上个世纪那种死板的分析理性主义和“机械的”均衡论。然而在这种背景下，来源不是首先要考虑的事情。起点具有具体现时和具体现实的反题性质，一种必须被悬置的性质。这种悬置是以这样的方式发生的：更高的第三种因素（先是观念，然后是国家，最后是上帝）把反题作为其更高权力的机缘。从这个角度看，必须指出两方面的考虑。首先，思维的逻辑总是以具体的反题为起点，然后转向另一个具体因素（更高的第三种因素）；此外，以反题方式分类的事物，仅仅是一个代表更高的调解力量的调解担纲者，这种力量通过反题的机缘来展示自身。马勒伯朗士说，“交往”是真正的力量，同样，亚当·缪勒说“调解”是真正的力量。在浪漫派看来，一切事物之解释都要根据这样的事实，即具体的反题和异质性因它们而消失在一个更高的因素中。譬如，共同体就能起到更高的第三种因素的作用。在这里一切都要从“交际”或“合作”的角度来理解。聪明是一种逻辑上的交际能力。心灵也是逻辑上的交际能力。货币不过是交际能力。但是从浪漫派的立场看，共同体绝不是个体因素的产物。相反，个体因素是共同体的“机缘或功能”。我们从这里也可看到“更高的第三种”因素，即真正的实在的一般趋势。

当浪漫派回归基督教形而上学的上帝时，这种浪漫主义的精神结构便清楚地显现出来。弗里德里希·施莱格尔在其逻辑讲座的附录中，以特别同情的态度提到了马勒伯朗士，把他捧得比笛卡尔还高许多。^[117] 后来清

[116] 参见 Adam Müller, 《杂著集》(*Vermischte Schriften*), 1, 第 81 页。——英译者注

[117] 参见 Windischmann 版，第一卷 (Bonn 1836), 第 436、437 页；在那里，他把马勒伯朗士作为一个引人注目的例子：“在那个时代，从笛卡尔哲学中冒出了一个回归古老哲学、回归启示的人”。参见 Windischmann II 475：作为感官性之幻觉的（因果）必然性。诺瓦利斯也曾顺便提到过机缘论，参见 *Studienheften*, Frgm. 140 (Minor, III, 第 190 页)。最重要的是片段第 27、66 则。1800 年出版于莱比锡的《马勒伯朗士的精神与当代哲学精神的关系》与浪漫派没有任何关系，该书的匿名作者表明自己是康德哲学的信徒和舒尔茨教授的崇拜者。叔本华受古典派影响太深，以至于他未能在共同体和历史中发现“真实的原因”。在他那里，与机缘论的联系感特别强烈，参见《作为意志和表象的世界》，IV，60 和 I，26。

二、浪漫精神的结构

楚了，浪漫派的这种同情是建立在一种认同上。因为它解释了向天主教的转变，这对于浪漫主义概念至关重要。天主教徒施莱格尔的全部哲学是来自这样的困境：自然与人。不是人（精神）毁灭自然（肉体），就是自然毁灭人。在施莱格尔看来，费希特的唯心论和谢林的自然哲学不过是这种困境的具体事例。解救之道直接来自上帝。施莱格尔坚信基督教信仰之确凿的正确性，首先要从这样的角度来解释：他要否定自己早期自然哲学中的谬误。但是，这种坚信中也包含着对作为真实原因的第三种更高因素的绝对肯定的和无条件的承认。

缪勒继承了施莱格尔的哲学，而且经常字字照搬。^[118]然而这不属于他屈服于各种大相径庭的印象之影响的事例。因为施莱格尔的哲学与他自己的思想风格有着内在的一致性。他总是在事物不属于那个领域的地方，寻找事物的本质，所以他从一个领域转移到另一个领域。在缪勒看来，作为一种经济因素的货币，其本质存在于法律领域而不是经济领域。法的本质不是存在于它本身，而是存在于神学之中。于是，在法学领域有着反题性质的民法和宪法，成了一种想像出来的或充其量是量上的差别。这就是他在《论政治科学之神学基础的必要性》（*Über die Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften*）中全部解释的含义。人类每前进一步，都会有裂痕出现。所以，甚至正统派与自由派之间无休止的冲突，也只能由神的干涉来平息。惟有上帝在推动着历史。缪勒从政治上利用这种观点，是为了反对在历次独立战争中作出巨大牺牲和贡献的人民的自由要求：历次重大胜利，击败拿破仑，都是上帝而非人类所为。因此，平民大众不能从这种考虑中得出任何政治要求。早先，当他仍然受着自然哲学的影响时，他会说这些胜利是民族的“生命活力”所为，而这种活力完全是从君主和人民的对立中产生，^[119]或是有机体历史成长的结果。因为这种大事件不可能由人类“制造”出来。缪勒除了在关心日常政治事务的辩论时，他的主要观点一直是，具体事件的反题性质拯救了惟一真正的现实的惟一真正的功效。

[118] Adam Müller, 《在神学的基础上对国家内部管理的系统描述》（*Concordia*, 2. Heft, Wien 1820），第 87 页及以下诸页（*Ges. Schriften*, S. 263f）。

[119] 参见 Adam Müller, 《治国术原理》，II，第 249 页。——英译者注

结果：每一他者都是更高的，而且是这些概念的杂凑

在各种实在——自我、人民、国家和历史——之间保持自己的立场，并通过它们的相互对抗而消除它们，这属于浪漫派状况的本质。这个事实是混乱的，它掩盖了其存在模式的简单结构。利用混杂在一起发挥作用的若干原因，机缘论能够骗过任何关心其真正本质的人。它是从一种实在转向另一种实在的机缘论。对于这种机缘论，“更高的第三种”因素——从机缘论的角度说，它必然包括一些遥远的、异类的和另类的东西——在向其他领域的不断转移中转化为异类或另类。最后，在传统的上帝观毁灭后，另类 and 异类便与真正的和更高的因素合而为一。浪漫主义只有在这种条件下才得以完成。只要浪漫派相信他本人是个先验的自我，他就不会受到真正的原因这种问题的困扰：他本人就是他生活于其中的世界的创造者。费希特在《知识论》（*Wissenschaftslehre*）的“原理”部分坦言，其理论中的体系部分是斯宾诺莎主义，“但不包括每个自我本身为最高本体”，在斯宾诺莎体系中它是上帝。现在对世界的解释是以自我为基础。浪漫派的状态在于这样的认识：虽然他总是为自己保留世界创造者的身份，但他并不一贯坚持这种立场。因为从个别的经验主体的角度看，这显然是不可能的空想。毕竟费希特也区分出了“真正的”自我和经验的自我。他这种做法，给在这种背景下一切事物所依靠的心理实在再次造成了一成不变的不确定性。浪漫派并没有走到认同于人民或历史的地步，黑格尔主义的良知依然同他格格不入。所以他们从一个实体漂向另一个实体：从自我漂向人民、“观念”、国家、历史和教会——只要他们仍是浪漫派，他们就总是用一个淘汰另一个，绝不相信这种与各种实在一起发生作用的密谋游戏。浪漫派所说的实在，总是与另一种实在对立。“真正的”和“真实的”，指的是对现实和当前的否定。说到底，它只是存在于另一个时空的东西，它是截然不同的东西。他们作为有着具体存在的人，不能把自己用来操纵宇宙的自然哲学和历史哲学的建构视为实在。他们所采用的词语没有内容，因为他们总

二、浪漫精神的结构

是只谈论他们自己而不是客体。佐尔格抱怨说，“人们并不想生活，只想闲聊生活”。我们一再得到空洞贫乏的保证，面临危险的是“真正的”概念而不是骗人的概念，是“真实性”，是“真正的”自由、“真正的”革命、“真正的”教士、“真正的”信仰、“真正的”劳动、“真正的”民众、“真正的”商业精神、“真正的”共和国（其本质在于它是“真正的”君主制）、“真正的”法律、“真正的”婚姻、“真正的”浪漫主义、“真正的”学者、“真正的”有教养的阶级、“真正的”批评、“真正的”艺术家——这份名单很容易列出许多页。然而，把“真正的”这个形容词跟旧概念连接在一起，并不能创造出新概念。在充当世界创造者的迷醉状态消失后，从失望的情绪中产生了下面这种简单的颠倒：以反讽的态度跟世界做游戏的主体，感到自己是无数真正的实在的反讽对象。黑格尔谈到理性的狡计，但是他相信自己是站在世界史的幕后。他明白什么东西处境危险，而且他有胜过世界史之狡黠的妙计，或者他正确地站在真正的理性一边。浪漫派则立刻陷入绝望，因为他是以混乱的方式反讽地玩弄着各种实在。

浪漫的创造性：世界作为体验的动因， 及这种创造性的审美方式

人们本来以为，这种状态能从精神上——假如他的生命只用于精神活动——和生理上毁掉一个人。但浪漫主义作为一种整体现象结束于比德迈，^[120]大概不能算是一个不光彩的结局，虽然也不是悲剧式的结局。革命者的内心冲突变成了一首田园牧歌。市民阶级对浪漫主义欣喜若狂，从中看到了自己的艺术理想和回春药。从革命到田园牧歌的反题循环结束了。反讽的浪漫派已经成了一种恶毒反讽的牺牲品。施莱格尔在《雅典娜神殿》中宣布，无所不包的浪漫派的超验诗学，是以讽刺起家，中期停滞于哀歌，终结于理想和现实绝对统一的田园牧歌。实际情况也正

[120] 比德迈（Biedermeier）原为漫画《比德迈老爹》中讽刺中产阶级附庸风雅的形象，后泛指兴盛于19世纪二三十年代的艺术风格，其基本特点是古典主义与浪漫主义的折衷。——中译者注

是如此。把“德累斯顿抒情派”这个庸俗的门外汉小团体的牧歌称为伪浪漫主义，这是浪漫派的错误。它是浪漫主义的完成。再来看看奥地利的比德迈吧，聪明而热诚的雅克抱怨说，那是“一种伤感而又虚伪的风流诗，骨子里没有基督信仰，它削弱学者的辩证能力，钝化道德本能”。这种庸俗的牧歌也属于浪漫主义。浪漫主义是以讽刺庸俗起家的。它在庸俗中看到乏味卑鄙的实在，即它所追求的真实、更高的实在的反题。浪漫派痛恨庸人。但是庸人却喜欢浪漫派，在这种关系中，占上风的显然是庸人。

各种实在间的冲突并没有真正把浪漫派击垮。这种冲突令他触动。这是没有浪漫派积极参与其中的冲突，因为他只想维护他自己和他的主体性。他观察到冲突，感情受到深深的触动。马勒伯朗士把人定义为被创造出来的精神：是体验着自己受到了感动或改变的本体。如果我们不考虑康德以前的本质观，也可以把它作为一个浪漫派的定义。换言之，机缘论的问题不仅是个形而上学问题，它同样是个伦理学的问题。它涉及到人的自由意志这一古老的问题：人的能动性的地位和内容的问题。当然，在费希特的《科学理论》的幻觉中，浪漫派自身无所不为。他只对自己那个自主的自我负责。但在实践中，他可以认同于一切，也可以无所认同，因此问题仍然是：人的能动性指的是什么？根据各种机缘论体系的伦理学，它只是一种情感。一个道德行为就是一个评价行为。这人用肯定或否定的评判、用同意或拒绝，与另一个人的行为结合在一起。他的自由包含在“同意”之中，包含在价值意识、判断和批评之中。正是浪漫派学说的伦理学，赞成把人限制在“同意”事件之不可改变的自然法则的必然性上。但是在浪漫派中间这种观点也被感性化了，被一种感情的取向扭曲了。这也是早在马勒伯朗士那儿就已开始的现象。上帝创造和生产。人动情地关注这一事件。然而，他也是以这种方式参与这个过程中来的。在对真正的实在有清楚而明确的理解时，譬如像马勒伯朗士——必须把他看作一个真诚的天主教徒，尽管他本人认为基督之死只是一个得救的机缘——那样，成为上帝手中的机缘的印象，并没有排除责任意识。人类深深扎根于他们的宗教、社会和民族环境之中，属于一个在他们周围成长、他们也在其中成长的共同体。在机缘论变得主观化后，换言之，当孤立的主体把世界当作机缘时，情况就有所不同了。这时主体的活动仅仅在于其感受的虚幻兴奋

二、浪漫精神的结构

状态。浪漫派只用自己的感受作出反应。他的能动性是对一种肯定不属于他本人的能动性的感受性回应。

这种可以称为机缘论者的精神类型，其特点首先在于以下方面：他不提供问题的解决之道，而是提供对问题要素的拆解。有人问灵与肉如何能够互动。答曰：肉与灵的行动无关紧要，因为两者已经融合在一个无限广大的第三种因素之中，融合在上帝之中，它是惟一能动的东西。这样的回答仅仅是这种精神类型更为深层的基本倾向的一种表现。认为世界悬置于上帝的机缘论者，其实没有泛神论的思想，而是有万物属神论的思想。在这里，一切能动性似乎都集中于上帝。在观察活动的过程中得到的一切，都是来自上帝的恩宠。亚当·缪勒下面的论点，为这种万物属神论从上帝转移到国家提供了一个清楚的实例。^{〔121〕}无论何时何地，人“离开了国家，就不能听、不能思想、不能感觉和爱。只能设想他存在于国家之中”。但是，假如更细致地评价机缘论的上帝观，上帝的能动性也变得成问题了。笛卡尔认为上帝是绝对意志，它用无条件的自由意志为所欲为。另一方面，如上所说，马勒伯朗士把上帝变成了普遍秩序，它表现为完美的和谐，其中甚至神宠的结果也是以自然法则的方式出现的。对一切人格化的能动性和后果的厌恶，不可阻挡地导致了一种上帝的人格性被取消的上帝观。笛卡尔在上帝的意志中看到了道德规则的基础。在马勒伯朗士看来，道德规则构成一种永恒的秩序，甚至上帝也不能改变其中的一切。当然，马勒伯朗士憎恶斯宾诺莎的泛神论，他反驳它的根据是，它把真理或自然法则的必然性甚至置于人格神之上。他还谴责斯宾诺莎是无神论。但马勒伯朗士本人也无法避免这样的结果：人格神被转化为自然的普遍秩序。马勒伯朗士认为，“秩序”这一观念的普遍性只是笛卡尔理性主义的表相。其实它意味着上帝的能动性已经化为普遍的和谐。基督为何要建立一个教会？秩序要求如此。为何虔诚的祈祷者得到了回答？秩序要求它们出现。为何罪人未得到有利的回答？秩序不打算这样做。这些论证是建立在正统派认为不敬神的信念上。费奈隆问道，哲学家怎么会想限制上帝的权威呢？确实，这样一来上帝也要服从普遍秩序，权威的命令和一切能动性都变为不可能。这与试图让君主服从普遍意志的政治革命家的想法相似。

〔121〕 Adam Müller,《治国术原理》，I，第66页。——英译者注

这是德尔图良为其找到了经典表述的由来已久的反驳：*audaciam existimo de bono divi praecepti disputare, neque enim quia bonum est, ideo auscultare debemus, sed quia deus praecipit*（辩论神之诫律为善乃放肆之举。吾必遵从之，不为其善，因其为神之吩咐）。于是马勒伯朗士也暴露出了无神论者的面目，耶稣会士阿杜安（Hardouin）赞成把他和笛卡尔、帕斯卡（Pascal）等人一起，列入他的“得到揭露的无神论者”名单。圣伯夫说阿杜安神父是个傻瓜，因为他把帕斯卡也称为无神论者。他不是傻瓜，他只是个学识渊博而又偏激的学究。然而，德国的浪漫派施莱格尔和缪勒把自己的过去称为无神论时期，而且凡是喜欢口号的人，都能从他们的发展中总结出这样的格言：马勒伯朗士，他皈依了阿杜安神父。

这种认识并不是来自抽象的正义感——不是像康德那样，来自思维的判断结构。甚至在最极端的情况中，机缘论者也不会是一个书呆子或正统论的专制者。他不会行动，更不会落实什么。正像他回避基本问题——灵与肉的互动——一样，他的本质还在于回避一切具体的实在和功效，把一切现世的和有限的功效，变成独一无二的基本功效的机缘，只让自己表示同意——这意味着一种在场者的心情。这在浪漫主义中甚至表现得更为醒目，机缘概念的拆解能力在这里发挥到了极至。因为现在处于中心的不再是上帝，不再是绝对而客观的东西。相反，个人主体把世界当作其能动性和创造的机缘。在他看来，甚至最重大的外部事件——一场革命或一次世界大战——内在地说也无关紧要。只有当事件变成一次伟大的体验、一种惬意的理解或浪漫创造的机缘时，才是有意义的。因此，真正的实在仅仅是被主体变为其创造欲的对象的东西。借助于这种简单的颠倒过程，主体变成了世界的创造者。它只把世界作为其体验的机缘。在这里，伟大的人格体验似乎是集中在某种宏大的活动上。但浪漫派的自恋并没有改变就机缘论而言永远存在的心理事实，即他除了那种心情的能动性外，没有任何能动性。当然，它被评价为高于其他“平常的”能动性。早期浪漫主义尚未受到破坏的主观主义，即使在印象主义的体验中也能看到一项成就。作为一种心理事实的感受有其内在的意义。当它被加工成艺术品或逻辑体系时，体验的强度似乎已经受到危害。自然的声音是高贵的。一声叹息、一声呼喊、一声召唤、“诗意的孩童在朴素的歌谣中唱出的亲吻”，已经具备足够的资格成为浪漫派的成就，而且被产生共鸣的人理解为行动。朋友的一声叹息造成的深刻印象，是陌生人用最美丽的诗篇也做不到的。同理，

二、浪漫精神的结构

如果重要的只是主观印象的强度，那么朋友的一声叹息就是更大的艺术成就。当然，不久便发现了一种艺术创作“文法”的必要性，浪漫派必须培养自己的心情并用细致的语言转述之。换句话说，他必须遵守某些审美或逻辑法则。例如，确实具有抒情天才的浪漫派，肯定不会不去谱写用抒情方式表达心情的美丽诗篇。这里存在着对某种“规则”的承认，它当然只把自己限制在审美领域。不过我们也不应忽略，对于浪漫的主体来说，它所利用的一切艺术形式也仅仅是一种机缘，就像现实中的一切具体场合一样，它们只充当浪漫感情的起点。主体的心情才是创造的焦点。它保持着既是起点又是终点的状态，无论它所涉及的是一首抒情诗、一篇文学批评或哲学评论。对象永远是纯粹的机缘。

在这种状态下，并不意味着外在世界被否定。外在世界的每一个具体场合，都能充当一个“有弹性的点”：换言之，浪漫派小说的起点、冒险的机缘、幻想游戏的起点。因此浪漫派的“感性渲染”与神秘主义者是对立的。浪漫派并不想真正改造世界，而是认为只要它没有干扰自己沉溺于幻想，它便是美好的。反讽和密谋为他提供了足够的武器维护自己主观主义的自主，并在机缘论的境界贯彻之。至于其他方面，他让外在事物维持其本身的自然法则的秩序。在日常现实中，这些精神革命家热爱外在秩序，甚至当他在理论中要求骚动和混乱时。马勒伯朗士早就把 *amour de l'ordre*（爱秩序）作为其伦理体系中最重要的美德，尽管其万物属神论的理性主义，他显然要维护实在的、等级制的基督教。他以极不宽容的态度评价那些扰乱教会秩序的坏人，他无法设想他会跟自己生活环境的外在秩序发生真正的冲突。在机缘论中，哲学家对外在冲突的本能厌恶，表现为两种极端的特殊对立：把全部实在悬置于上帝，承认实在的现实本身。机缘论者觉得，有所作为的努力是一种有罪的倾向。他们用精致的心理学分析它，经常让人想到浪漫派那些令人瞠目的自我描述。然而，格林克斯在其伦理学中也无条件地要求，人履行出现在面前的事情，是他在生活领域中的责任。这是一种可称之为正统主义消极性的寂静主义。因为它再次承认了既有的实在本身——尽管它过去认为既有的实在没有意义；也因为它不允许改变现状。

浪漫派机缘论的特点是，它把机缘论体系中的要素——上帝——主观化了。在自由主义的市民阶级世界里，分离的、孤独的和获得解放的个人成了中心、终审法庭和绝对存在。不言而喻，只有在泛神论或万物属神论

的感情中才能维持这种成为上帝的幻觉。因此在心理学的现实中，它与另一些不那么主观主义的感受结合在一起。但主体总是主张，自己的体验是惟一有意义的事情。这种主张只有在以规则为基础的市民阶级秩序中才能实现。不然的话，不受干扰地专注于自己心情的“外在条件”就无法存在。从心理学和历史的角度说，浪漫主义是市民阶级处境安全的产物。只有这样一些人才认识不到这一点，他们错误地认为，受到浪漫派偏爱的东西，如骑士制度和中世纪——换言之，浪漫感情的各种主题和机缘——就是浪漫主义本身。游侠骑士可以是个浪漫形象，但他不是浪漫派。只有从事浪漫化的主体及其活动，对于定义这个概念才是重要的。不错，这个主体并没有把自己的前提即市民阶级秩序也浪漫化，他更喜欢嘲讽这个秩序，因为它是实际存在的。关于施莱格爾的理想国家，有人不失公正地说，与其说它是中世纪的，不如说它是“德国式的（这在当时意味着偏狭迂腐的）”警察国家。^[122]得意的主体捣毁了神坛是一场革命。但是，既然浪漫派仍是机缘论者，所以它也只能算是一种精神——即审美——革命。早期浪漫派出现在舞台上时采用的革命词藻，正可根据浪漫主义的这种机缘论特点加以解释。那时，法国大革命是伟大而感人的事件，但它离德国相当遥远。所以浪漫派的反应与这种倾向相一致。他能亲自参与的真正的政治革命，在他看来不可能发生。不管他的话语是革命的还是反动的、好战的还是和平的，异教的还是基督教的，他从未果断地离开自己那个印象至上的体验世界，改变发生在日常现实中的任何事情。

但是，浪漫主义是如何走到完全接受或拒绝一切事件——比如法国大革命——这种地步的？这是浪漫派在追随历史发展时的一些伴生性的感情状态。各种肯定和否定，不管它们在文学、历史或政治批判中得到怎样的强调，都不应被视为果断的能动性的表现。因为在这种背景下，肯定和否定仅仅表示一个反题，一种对立。各种浪漫主义表现的“反题”结构有两个基础，一为形式的，一为实质的。词语、概念和形象，是从审美对比的角度进行形式分类。这种审美因素将在下一章予以说明，着重讨论亚当·缪勒的创造力。这里的问题涉及实质性的反题性质——天然对立的感觉和心情：喜欢和厌恶、愉快和痛苦、赞成和反对、肯定和否定、满意和反

[122] W. Metzger, 《德国唯心主义伦理学中的社会、法与国家》(*Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus*, 1917), 第258页。

二、浪漫精神的结构

感。不过，对强化了愉快和厌恶的刺激做出的反应，并不是一种能动性。一个人不会因为感到愉快和厌恶而成为道德意义上能动的人，不管这种感情多么强烈；当他的处境诱导他作出动人的阐释时也是如此。我们在浪漫派的思考中看到的同意和拒绝，就属于这种阐释。这是因为它们并不表示作者要在通常的意义上坚定信念，投身于外在世界的工作。假如他无法在有限中的现实中落实其无限的可能性，无法从他的主观主义创造性中走出来，关注因果机制或正常关系，那么他是根本做不到这一点的。如果他不放弃自己高傲的反讽，换言之，他不摆脱自己的浪漫派状态，他就无法坚定自己的信念。浪漫派除了体验以及用感人的方式阐释自己的体验外，不想做任何事情。这就是在他那儿各种论证和推理变成了其肯定与否定的感情状态之反映的原因。在他们体验到外在世界某个客体的解放性和机缘性刺激后，这种感情状态便在“崇高的循环”中自我盘旋。

理智主义的浪漫派人士对精神领域的 杂糅

在对同意和拒绝的情感状态的阐述中，出现了一种独特的浪漫派创造力，一种有着特殊技巧的伪论证形式。通过援引一些积极的事物来阐释同意是很自然的。最初，“积极的”一词仅仅是从“肯定”的含义上使用。然而由于浪漫派与积极的基督教的结合，它又获得了一种特殊的含义。这种含义后来又因哈勒以一种特殊的方式使用它而得到了强化。积极的就是有活力的，消极的当然就是无生命的。有活力的就是有机的。无生命的就是机械的（或用施莱格尔的话说，动力学的）和无机的。有机的当然就是真实的。机械的是代用的，如此等等。因此，利用弗里德里希·施莱格尔和亚当·缪勒的文章，很容易编出下面这份表格：

积极的	消极的
有活力的	动力学—机械的—数学的，严格的
有机的	无机的
真正的或真实的	代用的（表象、骗局）

持久的	暂时的
维持的	破坏的
历史的	任意的
稳定的	混乱的
和平的	派系的、争辩的
合法的	革命的
基督教的	异教的
等级制的——社团的	专制的——集权的

这些名目中的每一个都有其特殊的历史。显然，“有活力的”和“有机的”属于同类。当然，这也是浪漫派的起点。亚当·缪勒把持续性和暂时性引入浪漫派的论证过程。在“积极的”这个范畴下做了如下区分：作为有活力的积极和作为事实原貌的积极，后者是粗糙的唯物主义（哈勒因持后一种观点而受到指责）。在早期浪漫主义的词汇里，“稳定的”其实不是积极的。在1820年，博纳德的 *fixité*（稳定）很容易被理解成积极以外的东西。此外，它的消极表现是“死板的”，因此是能够区分出来的。不过这份表格所表明关系，相对而言是不可改变的。只要能够把它们置于这些名目之下，就不难发展出整个序列，并为整个论证提供强大的动力。

每个条目互为基础并相互支持。譬如说，假如革命表现为新生命的喷薄而出，则不难把积极的谓词条目用于它，宣布它是反抗启蒙运动之异教专制主义的“真正的”基督教运动。另一方面，如果合法的表现是历史的，而历史的又表现为有机的，则合法的也就是有活力的。既然革命的是合法的之否定，则革命的就是暂时的、无机的、机械的、异教的，甚至——这相当奇怪——死板的。梅特涅的警察国家无疑是合法的。因此它也是基督教的、真正的、有机的和有活力的。如果它正确地理解自身，它就必须成为等级制的和社团的。如果有人想从这种国家可被称为专制国家的假设入手，他也不难作出相反的证明：它其实是革命的，它缺少更高意义上的合法性，它的合法性只是真实的、有机的和历史的合法性的代用品。腓特烈二世的普鲁士集权主义在浪漫派看来成了革命国家，原因即在于此。所以它的秩序并不真实。它只是对抗混乱的权宜之计，就像拿破仑的国家一样，它是由人为的机制获得的。可见，这种论证体系是“一根棍

二、浪漫精神的结构

子两个头”。它向哪个方向挥舞，全看人们握住的是哪一头。例如，亚当·缪勒认为一对铁锤和铁砧是建立在自然—实在的法则上。谁能阻止他建立下面的排列组合呢？

铁锤	铁砧	积极的	消极的
上	下	基督教的	异教的

脱离了这种考虑而能予以确定的，不是他的推理和论证的实质内容，而是一种肯定或否定。这种肯定或否定是一种伪论证的动力，其空洞的公式可适用于任何事物。浪漫的机缘论者的同意为自己编织了一张与外在的现实世界无关的网，所以它也是驳不倒的。对这种独特的产品需要做更细致的考究。

主体局限于自身的体验，尽管如此它仍想有所创造，因为它不想放弃作为主体具有意义的自负，它试图以艺术手法塑造自己的体验。这个心理学事实是一种纯粹的审美价值的基础。这个制造出一件艺术品的惬意的主体，被等同于创造世界的上帝。然而浪漫派的机缘论结构依然如故，甚至在面对脱离历史机缘论的伦理学时刻也是如此。甚至在这种脱离造成了浪漫派杂乱无章的表现——许多人想以此来解释它的本质——时，情况依然如此。马勒伯朗士作为一个也受着经院哲学余绪之影响的笛卡尔主义哲学家，也让一些理智的因素发挥作用，它们过于强大，使他不可能仅仅把伦理学建立在一种感情状态上。他没有放弃清晰的理性知识，甚至认为一切非道德现象都可以被解释为建立在某种不成熟的判断上的谬误，我们被自己的感情欲望和想像所左右，于是我们总是过于冲动地要作出判断。从心理学上说，在他详细阐述谬误、尤其是源于想像的谬误——这一点他的同代人就已注意到了——的根源时，他确实表现了出了多少有点儿疑问的专业知识。然而重要的是，在马勒伯朗士那儿，上帝，其实是传统基督教形而上学中的上帝，是其学说中的绝对因素；马勒伯朗士是一个完全属于他那个时代传统的人，这种传统当时尚未受到破坏。另一方面，坚持主观机缘论的浪漫派，只有在最极端的压力下才会作出判断。他不但迅速给一切科学、艺术、一切民族、国家、教会和世界史作出定义并加以综合，他不但能够理解治国术、政治和农艺学的本质或“整体”——这使蒂克终于向那些杂志发出怒斥，说每个月都能从中找到作者刚学到的东西，里边充斥

着无知和思想上的无政府、歪曲和篡改，每天都能发现一种新的哲学（他提到亚当·缪勒作为实例，并宣布他连《雅典娜神殿》也不排除在外）。相反，从其生存的基础来设想，浪漫派肯定会全身心地投入到崇高的想像中去，这对于他是生死攸关的事情。在这种情况下，他也能得出结论——这当然只能是暂时的；得出简洁有力的表述，得出“反题的”建构和雷鸣般的只言片语，它甚至能够采用最抽象的数学形式。它们无一能够同科学或伦理学联系起来。主体在这种境况下所能提供的，只是审美的产品。

在艺术作品中，因果关系的日常现实被悬置了。艺术家不必贸然进入因果机制，他能调动一种创造性的能量。浪漫派意义上的最高级的艺术、能够看到浪漫派独特创造力的艺术，是音乐般的抒情诗，是某种抒情音乐。这就是浪漫派认为音乐有着特殊的浪漫性这一谬误的根源。16、17 和 18 世纪的伟大音乐，有着固定的艺术形式和风格，无论如何都不是浪漫派的。但调式、音程、和弦、不谐和音以及旋律线，特别易于被用作浪漫的情感和缠绵情调的起点。体验在这里甚至不必与任何客体相结合。它能在和声与不谐和音中与另一种体验融合在一起；它能藏身于歌曲之中，就像能藏身于抒情诗的音乐中一样。支配着宇宙的数学公式，可以成为这种混乱情调的象形文字。如果世界的本质是数或几何图形，那么音乐——它的本质也是数——就是世界的本质。正像世界的每一个点都能变成小说的起点，都能成为浪漫的“世界游戏”的机缘一样，旋律线或和弦也是极为多样化的体验的表现手段。一个无拘无束的组合与暗示的世界，能够与任何曲调、和弦、单一的主调联系起来。解释的可能性不存在限制。同一个曲调，今天可以是轻佻的爱情歌曲，几年后会成为感人的忏悔之歌。勾起人们对年轻时代的神秘回忆的歌曲，能够变成陈腐的民谣。那是怎样一片无拘无束随意组合的游戏乐园！与安东·雷塞尔（Anton Reiser）有关的一件事，被人正确地用来暗示浪漫派的知识。他年轻时在教堂里听到一首歌，它的第一句是“嗨罗，美丽的太阳”。他被这种神秘的东方曲调所打动。然而令他失望的是，他听说这首歌的第一句其实是“唉，美丽的太阳（你把愉快的光芒藏进厚厚的面纱）”。^[123] 浪漫派为自己保留某个珍贵的字眼，也许是为了把它作为印象主义的巨大可能性的贮备。发明这种字眼作

[123] 两句歌词的原文为“Hylo schöne Sonne”和“Hüll”, o schöne Sonne (deiner Strahlen Wonne in den tiefen Flor)”，两句中前几个音节谐音。——中译者注

二、浪漫精神的结构

为浪漫感受的容器，也许就是浪漫派的创造力。这个感情状态的世界，可以被某种声音或异域的音乐唤醒，譬如浪漫派的宇宙整体观，就可以被数学图形所唤醒。浪漫化的过程并不取决于这种图形，同样，感情状态也不是在浪漫派音乐的写作中形成的。倒不如说，它所成就的是浪漫主义的目标：为没有概念限制的内容，找到了一种不受限制、不必放弃主体自由、保留着丰富组合可能性的阐释。为此目的，艺术变成了音乐。音乐诗学出现了，一种音乐式的绘画形式，一种绘画般的音乐，一种普遍的融合。然而它总是明确指向一种特殊的分解音乐的形式，它的实现，即总体艺术作品——换言之，一个艺术杂种——就是一曲音乐。

浪漫派的艺术努力在获得一种音乐的或抒情形式上所作的努力具有审美价值。其中我们所关心的，只是施莱格尔和缪勒这类政治浪漫派的创造力的特点。他们的特点还在于对不属于他们的能动性作出的回应，他们也试图以这种方式获得自己的创造力。他们完全缺少社会和精神方面的稳定性，屈服于自己周围一切自称为真正实在的强大因素。因此，除了热情而顺从的职员意识外，他们没有任何道德上的迟疑或责任意识，可以让自己被任何政治制度所利用，这可由亚当·缪勒的官场活动来证明。他们也发展出一种超出这一范围的创造力，由此产生的是一种导致许多谬论的复杂状况。确切地说，他们没有能力用某种艺术形式给事物定型。因为不管在诗歌还是音乐方面，他们都没有能力把自己用来回应一时的思想和社会环境的感受加以定型。作为机缘论者，他们把发生在身边的事情跟褒贬、满意和厌恶联系在一起。他们进行说明和批判。然而作为浪漫派的他们，是试图以这种方式获得惬意的主体的创造力。伟大的机缘论者格林克斯和马勒伯朗士，在其私生活中也证明了自己是真正的哲学家。他们在这里表现出一种稳定性，它反映着他们的“真正原因”——即他们的上帝观——的稳定性。因此，要拿他们与施莱格尔和缪勒相比，就得有所保留以免误解。他们的 *ubi nihil vales, ibi nihil velis*（无爱则无欲）的智慧，可作为警句来讥讽弗里德里希·施莱格尔和亚当·缪勒。另一方面，这些浪漫派力求用理智的材料塑造自己的伴生性感受，用哲学的、文学的、历史的和法学的论证来维护它。其结果是一种包含着审美、哲学和科学因素的杂交式的浪漫派新工艺品。他们既已屈从于当下现实的印象，他们就要给自己的感情提供一种理智主义的支撑。他们用哲学及科学的外衣和组合丰富的词藻包装感受，他们为此从全世界的文献，从所有民族、时代和文化中搜集

着材料。结果是一种极丰富之物的短暂印象。整个世界似乎已被征服。

事实上，他们给伟大的诗人和学者提供了激励，就此而言，他们促进了创造力的提高。但就浪漫派自身来说，这只是对一切价值的总动员，是为他们的依附性而作的全面清偿，他们因这种依附性而追随不属于他们自己的活动，以便通过有褒有贬的批判和阐述参与其中。像“先验”、“总体”、“文化”、“生命”、“传统”、“持久性”、“贵族”和“国家”这类字眼和印象，是由本身建立在一种感受构架上的论证支撑起来的。总体是一个合理的介质，各种词语和论证可由它融合成一种抒情的政治哲学、诗意的财政学和音乐农艺学——一切都是由如下目的所决定的：不是把感动着浪漫派的伟大印象说清楚，而是用造成相应的伟大印象的字眼对它加以阐释。“反题的”、反常规的和辩证的，都是存在着冲突的情感状态。相互争辩的各种实在的回声，交汇为一种奇怪的声响。自然哲学和神秘主义心理学的思考的反题性质，也取决于喜欢与厌恶、爱与恨、苦与乐的情感对立。因此在浪漫派看来，这里有一座各种情调与联想的内容丰富的词语贮藏室。然而他是作为主体，为了自己那身一半审美一半科学的外衣而利用它们，而这件外衣然后又可以成为严肃建议的起点。因为在浪漫派中间，综合在一起的不是客体的概念，而是各种心情、联想、色彩和声音的表达。因此，从浪漫派的只言片语和各种提示中，能够听到可以想像到的一切惊人话语，正像从占星家的预言中能读出任何含义一样；或者用马勒伯朗士的比喻，就像小孩子能够听懂据称铃声说出的一切，其实铃儿什么都没说，它只是叮当作响而已。

三、政治的浪漫派

1796 年以后国家学说的的发展概述

1796 年特别适合于用来考察反对 1789 年法国大革命的观点。因为到这一年时，坚定的保守思想已全部登场。伯克的《论法国大革命》（1790 年）也已流传到英国以外。从 1790 年到 1793 年，汉诺威人雷贝格在《耶拿文学通报》（*Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*）上发表了完全体现着英国辉格党精神的批判法国大革命的文章。1793 年，根茨出版了他的伯克《沉思录》的德文译本。1796 年，博纳德的《权力论》（*Théorie du pouvoir*）出版（手稿完成于 1794 年，出版后立刻被督政府查抄）。最后，也是在 1796 年，德·迈斯特的《法国沉思录》（*Considération sur la France*）在纳沙泰尔第一次出版。所有这些著作让我们感兴趣的，不是通常的论辩，而是其原则上的反革命观点。它们无一例外否定这样的思想：法律和国家能从高明的个人活动中产生。

一切重要的国家制度，尤其是法国大革命期间被频繁修改的宪政制度，据说都是当时的环境和事物本质在时间过程中的自发产物。这些制度是这些环境的合理反映，而不是它们的创造者。

因此，强迫事物符合抽象方案是荒谬的。民族和社会，不是教条主义者一夜之间“编造”出来的东西。相反，它们是在漫长的时间中形成的，其中的个人无法全面了解它们，甚至无法对它们作出评估。在这个问题上，伯克——采用了经常是极为雄辩和充满感情的语言——强调跨越数个世代的民族共同体的成长。德·迈斯特仍然从古典时代神学观念的角度看

待个人：在支配着我们的超验天命面前，个人是微不足道的，在德·迈斯特看来，那些活跃的革命英雄，不过是操于这种天命之手的玩偶。最后，早在1797年，博纳德这位系统的思想家就以杰出的准确性点明了危险所在：自由派个人主义与社会整体性之间的对立。在博纳德看来，历史活动的主角不是个人或个人组成的群体，而是活在历史之中并遵循严格规律形成的社会，它也真正塑造着个人本身。他们三人都强烈否定形而上学家和哲学家，尤其是卢梭，他们都同意，以理性主义的公理为基础的个人活动，创造不出任何东西。它只能拖延、破坏和消灭事物的自然进程；但它不能创造出任何持久的东西。

在德国也存在着大革命的信念。^[124] 1793年，费希特在《有关法国大革命的舆论纠偏》（*Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*）中，精神抖擞地回击雷贝格的批评和“经验主义者”，并满怀热情地决心让世界穿上“理性的制服”。在1796年，18世纪源于个人的理性主义的自然权利观念，在德国仍然完全占据主导地位，康德盛赞卢梭是道德上的牛顿，年轻的黑格尔把他跟苏格拉底和耶稣相提并论。在1796年，费希特发表了《自然权利基础》（*Grundlage des Naturrechts*）的第一部分，费尔巴哈出版了《自然权利批判》（*Kritik des natürlichen Rechts*），弗里德里希·施莱格尔出版了《论共和主义观念》（*Versuch über den Begriff des Republikanismus*），谢林写了一本《自然权利新解》（*Neue Deduktion des Naturrechts*）。在这些著作中，对权利和国家完全是从18世纪的含义、从人类共存的角度加以解释：其基础是有关自由独立的人在打算共同生活时自我限制之必要性的见解。权利是建立在一种纯粹理性的和符合逻辑的一致性上。这完全是个合理计算的理智的问题，用康德的话说，一群魔鬼如果具备必要的理智，也会建立一个国家。概言之，权利和国家是可以精心制造的东西。当费希特一反其1793年论述革命的著作，承认法治的共同体本身时，他主张一切权利和财产都来自国家，在政治契约出现之前个人一无所有，这不过是在重复卢梭的《社会契

[124] 迈斯特的《沉思录》前有一篇非常独特的“编者告读者”（我用的是伦敦版，1797）：读者不可将此书与一大堆论述法国革命的乱七八糟的书混为一谈，因为后者（尤其是德国出版的那些书）仅仅根据法国政府的正式出版物对革命作出判断。

三、政治的浪漫派

约论》。个人仍然构成国家，只有在此之后，国家才作为独立的统一体——像卢梭说的那样，作为 moi（我）——与个人相遇。可见，费希特的旨在根据“绝对因果性”，理性地改造世界的能动论——一种或许跟出色的雅各宾党人十分相符的心理品质——在 1796 年仍然存在。所以，费希特——虽然他有许多自相矛盾之处：社会主义和个人主义，普世主义和民族主义——总是坚持通过契约建立国家的自然权利观。

在随后几年里，在德国似乎出现了一股新的生命之流。1797 年复活节时，荷尔德林（Hölderlin）的《许佩里翁》（Hyperion）问世。1798 年，《普鲁士年鉴》（*Preussische Jahrbücher*）发表了诺瓦利斯的《信仰与爱》（*Glauben und Liebe*）的片段，1799 年他的文章“基督教抑或欧洲”（“*Die Christenheit oder Europa*”）问世。同年，费希特指出，“严格地说，哲学思考不是生活；严格地说，生活也不是哲学思考”。在同一时期的青年黑格尔的著作《基督教精神及其命运》中，一种“审美精神”和爱，突然被抬高到所有的义务和道德之上，这种精神超越了“良心负担过重的正义”、犹太人上帝信仰的非人道性以及一切“机械的”东西。在施莱尔马赫和弗里德里希·施莱格尔的随笔和《雅典娜神殿》中，康德的法制精神，以及把国家贬为必要的罪恶、它仅仅是一架机器的观点，被轻蔑地弃之一旁。然而这仍然算不上一种新的哲学，尽管诺瓦利斯说过国家是一“美丽的个体”，并通过神秘主义和神智论观念的联想，把它称为一个巨人。大体上说，新的热情偏向于法国大革命，它被当作伟大的事件受到赞美。甚至诺瓦利斯也认为，他说伯克写了一本反革命的革命性著作，这种说法是对伯克最好的嘉奖。这种新的生命意识在诗歌、小说和随笔中都有表现。

只是到了后来，才出现了一种新的政治哲学，它当然是来自谢林。对它的阐述并不细致，而是在其哲学体系的结论部分，以一种难以捉摸的概括方式有所暗示。甚至在谢林发表于 1800 年的《先验唯心主义体系》（*System des transzendentalen Idealismus*）中，整个权利学说在他眼里，与费希特和 18 世纪的看法并无不同：它是一种理解自由人互动关系的机制。只是在黑格尔的影响下，在摆脱了费希特后，国家才被理解为一种特殊意义上的有机体。这见于谢林的《学术研究方法演讲录》（*Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*），此书出版于 1803 年。其中对机械论的谴责，只针对“民法”中的国家。它并不针对把一切私人事务纳入公

法的真正的国家：客观的自由有机体和“教会的自然性质”。康德一派的自然权利学者和费希特也受到他的指责，说他们要“建造”一个国家，除了一种无限制的机制外，他们没有任何创造。但是尽管如此，这个国家仍然是可以改进的。它被设想为一件建立在“观念”上的艺术品。在维尔茨堡大学的1804年演讲《作为整体的哲学体系》（*System der gesamten Philosophie*）中，这项“任务”的最后痕迹也消失了。谢林在这里达到了斯宾诺莎那种安详宁静的境界。国家就在国家这个观念之中。它是存在的东西，不是道德的或有赖于创造的东西。它是一件艺术品，科学、宗教和艺术在这里相互渗透，形成一个同质的精神有机体。它是一个具备刚才提到的那三种力量作为其属性的精神领域。在国家中，哲学和教会在一种有活力、有节奏及和谐的美中——即以正确的艺术方式——被客观化。

这种国家观——如上所说，它只在谢林体系的结论中稍有暗示——在浪漫派的眼里有一个缺陷：它是“没有爱的智慧”（施莱尔马赫）。也是在1804年，施莱格尔开始了他的巴黎—科隆演讲，提出了浪漫主义的要素：爱和忠诚的感情。据说它们是公民生活最稳固的柱石。他没有给这种国家观提供进一步解释。演讲谈到了建立一个划分四个等级（两个较低的等级：农民和市民阶级；两个较高的等级：贵族和僧侣）的国家。这种构想与谢林、黑格尔、瓦格纳以及等级制君主国的支持者所阐述的类似理论相一致。施莱格尔利用传统学说——当时已经出版的博纳德的著作对其作了阐述——设想了一个封建等级制的国家。此外，这些演讲也包含着来自费希特的观点，例如国家财产优先和对全部经济生活和商业实行最严格控制的社会主义要求。总之，我们在这里看到的，是对一些熟悉的观点的重复。只有封建主义和社会主义观点的结合还有点儿新意，对国家之感情基础的强调也有些特色。亚当·缪勒在《论作为一个整体的治国术》（*Über das Ganze der Staatskunst*, 1808-1809）的演讲中所阐述的国家，其特点就在于有这种感情方面的细致差别。缪勒大概是受谢弗尔（Schelver）的鼓励才涉足于自然哲学，他把作为“观念”的国家与无生命的、机械的国家概念加以比较，只从字面上接受了谢林的说法。他认为，国家是“一切人类事务的总体”，是心理和精神生活的体现；一切对立——尤其是有机体之构成所必需的各等级（贵族、僧侣和市民阶级）之间的对立，但也包括人与物的对立——被结合在一个巨大的、有活力的有机统一体之中。这种国家的本质是生命、多样性和运动，就此而言它仍属于谢林的自然哲学。然

三、政治的浪漫派

而——这属于缪勒特有的浪漫派性格——对它的设想不同于谢林。这个国家是最炽热的爱的对象。它可以向我们提出任何要求。此外，我们必须通过爱、通过“灵魂、同情和感情”，把一切都献给它。就像施莱格尔一样，爱和忠诚赋予了凝聚着传统因素和费希特因素的国家以生命，因此它和谢林的“有机体”观念也是有生命的，但它不是充满感情的生命。

这些理论的实际结果，是对一种半封建半等级制的君主制的支持。在1799年以前，革命一直受到赞美（施莱格尔在《雅典娜神殿》中还宣称，实现上帝之国的革命欲望，是走向进步文化的转折点，也是现代史的开端），而在1799年，即施莱格尔了解了伯克那一年，发生了保守主义的转变。这时，一种以精神革命的面貌出现的哲学——对于施莱格尔来说它是费希特哲学，对于缪勒来说它是谢林的哲学——被用来为封建主义和保守主义的结论建立理论基础。在1810年——即缪勒了解了博纳德著作的年份——再次出现了突然转向。这时，以往占优势的自然哲学，被当作“无神论”和谎言遭到否定。博纳德的传统主义论证取代了动态的生命观，然后它又同哈勒和德·梅斯特的论证结合在一起。这时伯克变得不那么重要了，虽然他作为一个政治保守主义人物还不断被提及。但是他那种难以平息的哀怨，过去虽然发挥过重要影响，却已不符合复辟时期的心态；他关于议会和宪政的观点，也是君主制学说所无法同意的。博纳德和德·迈斯特与感性主义的关系不是十分密切，博纳德的解释相当冷静。既然国家必须有政治稳定，爱与忠诚的出现也是顺理成章的事。我们从德·迈斯特的《法国沉思录》第九章对反革命的经典描述中看到，他对人民的感情的理解有着无以复加的怀疑。因此，“运动”消失了，取而代之的是 *fixité*（稳定）。在复辟时期，甚至梅特涅的警察国家在浪漫派看来也成了有机的、持久的、有根基的、稳定的、和平的和合法的。现在原创性是个可疑的称谓，有很长一段时间，没有人再谈论反讽。

浪漫派国家观与反革命国家观和正统论 国家观的差别

对浪漫派政治思想发展的这些概述表明，浪漫派的世界观和生命意

识，可以跟截然不同的政治环境和对立的哲学理论结合起来。只要大革命还存在，政治浪漫派就是革命者。革命一旦结束，他就变成了保守派。而在明显反动的复辟时期，他也知道如何从这种环境中汲取浪漫主义成份。在1830年后，浪漫主义再次成为革命的，甚至老衰的贝蒂娜·阿尔尼姆，从她论国王的著作（1843年）和《与魔鬼交谈》（*Gespräche mit Dämonen*, 1851年）中，都可以看到极端革命的豪言壮语。这种政治内容的易变并非偶然。相反，它是机缘论态度的结果，它深深扎根于浪漫派的天性之中，它的本质是被动性。

诚然，一切反革命学说或一种合法性理论的隐遁，都反对有意“捏造”，这显然很容易被等同于浪漫派的政治被动性。但是，所有反革命学说的创立者——伯克、德·迈斯特和博纳德——却是活跃的政治家，他们每人都有自己的职责。多年来他们一直不屈不挠，极力反对自己的政府。他们总是具有这样的意识，他们不是超然于政治斗争之上，而是必须作出决断支持他们视为正确的事情。甚至最强烈地坚持反对一切个人理性的传统主义，也未必就是被动的。传统主义所蕴涵的人性观，也能表现出革命的力量。坚定的传统主义者拉梅内（Lamenais）所写的《信仰者语》（*Paroles d'un croyant*），就为这种力量提供了一个了不起的佐证。不过，正如他的同代人已经认识到并由反对传统主义的神学家鲁普斯（J. Lupus）正确强调过的，以马勒伯朗士为开端的道路，直接导致毁灭一切能动性的无条件的被动性。^[125] 因此浪漫派的主观化的机缘论，也会与它遇到的东西结为伴侣，而且不难把它的有机的被动性，与积极的政治家所受到的来自政治经验和目标的限制区分开。标准是，是否具备在对错之间作出决断的能力。这种能力是一切政治活力的原则：革命家诉诸自然权利或人的权利，保守派则诉诸历史的权利。正统论哲学也承认有正确和错误之别。它只把在历史中得到的权利与权利和事实上的权力之间的自然权利差别并列。当上帝作为政治生活的终极原则出现在正统论政治哲学的理论中时，他的地位是最高的掌权者和立法者，是正当性的终极基础，因此它属于规范的——所以也反浪漫主义的——范畴。迈斯特尚言，历史只是上帝派到世界这个部门的宰相。伯克面对法国大革命时的悲伤，绝非浪漫派的审美

[125] J. Lupus, 《传统主义》（*Le Traditionalisme*, II, Liege, 1858），第58页。

三、政治的浪漫派

感情，后者把这场革命视为一幕壮丽的戏剧或自然事件。在伯克看来，大革命是对自然权利和人权的严重侵犯。我们只需比较一下施莱格尔和缪勒这两个市民阶级文人对贵族表现出的柔弱恋情与伯克顽强维护移民的做法，即可看到他们之间有天壤之别。

这些反革命派从大革命的权利意识——它是建立在自然权利的学说上——中只看到了混杂着激情与形而上学抽象观念的判断。他们认为自然权利是不证自明的，但他们并没有表现出完全没有能力像缪勒在1808—1809年演讲中吹嘘的那样理解这种权利。浪漫派的“有机的”国家观，要点在于它在作出规范性评价上的无能。这种观点否定“法理”解释，认为它是狭隘的和机械的；它要寻找一个超越正确与错误的国家：即一个感情的参照点，它同时也是浪漫主体进入政治领域的一种设计。浪漫派的崇高性的根源在于决断上的无能，他们总在谈论的“更高的第三种”因素，并不是更高的因素，而是一种不同的第三种因素：换言之，它总是一条骑墙派的出路。因为他们总是议而不决——因为他们要“在反题中”解释“机缘”，使其能够成为跃向“更高的第三种”因素的踏板——于是便有了他们是“二元论”的说法，诺斯替教和新柏拉图主义理论的提醒者找到了，麻烦只在于缺少一个客体，这正是机缘论的特点。

施莱格尔发表在《和睦》(Concordia)上的“时代的意义”一文，就是政治浪漫主义有别于反革命国家学说的一个可靠证据，而且出于不同的原因，它也是对这种差别的一个有益说明。在所有基本问题上，施莱格尔都同意缪勒的观点。他采用了不少缪勒所喜爱的词语转换(“法律机器”、“地方性”、“英国病”等等)，跟缪勒一样，他尤其否定一切“极端派”(ultras)。他的论述是在一种冷静的思想架构中写成。它是一种适合于讨论的严密解说。早期浪漫主义的大言不惭被否弃了。甚至对这个阶段做了值得赞赏的描述：“肤浅的、动态的和变幻不定的思想”，“掷骰子式的思想游戏”，“科学幻想”，“一种幼稚哲学的巴比伦式语言混乱”。总之，它既失实又冗长。确实，这篇文章似乎完全摆脱了那种看上一眼就可称为浪漫派的冲动。只有一段文字还回响着高度浪漫的声音。真正的国家若是没有保护我们摆脱专制国家，那么“凡是有理性的人，必定会选择自然状态，它不是诗人笔下或学究们想像中的自然状态，而是我们从历史中了解到的自然状态：即(这里有赫尔德《希伯来之歌》[Hebräische Poesie]的回声)游牧的武装部落在酋长或部落首领的家族统领下的自由生活，例如我

们所了解的亚伯拉罕时代，它部分地仍存在于阿拉伯地区。人们会为了这种丰沛的自然意识，愉快地放弃我们华而不实的文化。”此外还有受到天主教良好影响的表相，早期浪漫主义的愁云因此而消散。还可注意到浪漫主义对复辟时期是有保留的，这预示着另一个时代。

但是，这篇文章的核心是彻头彻尾的浪漫主义。它的意义特别清楚地表现在，它要为自己与复辟时代的其他政治观点、尤其是法国保皇派的观点有何不同，提供一个强有力的界定。这些区分以及对施莱格尔时代的人物——如根茨——的一些尖刻的心理学描述，构成了此文的意义。此外它的内容毫无新意可言。同譬如说也被视为“政治浪漫派”的博纳德相比，施莱格尔的世界观有何特点呢？特点在于他是浪漫派，而博纳德是喜欢抽象公式的学究。他讨论基本原理，他希望在道德和政治方面达到数学定理和自然科学那种不容置疑的确定性。就此而言，他是个坚持自己对政治现实的信念的人，他对各种想入非非、梦幻和抒情诗，抱有丝毫也不浪漫的厌恶。因此，在法国的复辟时期，他作为不择手段对抗政府之伪自由主义宪法和政策的“极端保皇派”领袖，十分活跃；他们为“社会的自然体系”而战，反对“议会的政治体系”。^[126] 对这种立场不论作出怎样的政治判断，无论认为它是正义的还是偏狭的，凡是严肃看待自己政治信念的人，是一定会有这样的政治活动的。

浪漫派施莱格尔则完全不同。他在个人和事件^[127]的历史评价上虽有不同意见，他的观点和理想与博纳德是一致的。和博纳德一样，他要求一个以基督教—天主教为基础的等级制君主国。但只要一想到要用政治实践来捍卫自己的理想，他就会惊慌失措。他是有政治理想的。但他恳求读者，切莫认为作者有任何设想，要对现状作哪怕最细微的改变。那么他到底想要什么呢？他要“做个善解人意的伴侣”“跟着走”。他“只关心纯粹的思想讨论和时代的解说”。他不想充当“自封的世界改革家”中的一员，不管他们的意图是好是坏。可是，“纯粹的思想讨论和时代解说”没有

[126] Bonald, 《著作集》，III，第367页。——英译者注

[127] 这些不同意见涉及到比如说对查理大帝和路易十四的政治意义的评价（施莱格尔反对赞美他们），涉及到中世纪的德意志帝国（他针对德·迈斯特的论点为这一帝国进行了辩护），涉及到1648年的威斯特法伦和约（他赞美和约的那些“深思熟虑的原则”，而博纳德则认为，教皇对和约的谴责是有道理的）。

禁止对作者的人格评价。这不意味着作者只想科学地解释事物。相反，这篇文章是想证明，各个时代是罪恶的，受着邪恶原则的支配。据说邪恶正是体现在政治上有所作为的要求之中。在他看来，政治激情和政治争论是反基督的。“极端精神”与一切宗派精神无异，是一种罪恶。基督教徒不应属于任何党派，甚至成立一个天主教政党，也是对天主教的“亵渎”。博纳德在政治事务方面蔑视政治上多变和无视历史的试验。可是他认为不言自明的是，人们确实应当反抗他视为反历史的政治。浪漫派用“历史的”一词来掩盖自己的被动性，正如他利用基督教一样。浪漫派主张社团和等级制的理想，不可能成为梅特涅的集权国家的支持者。他也一再指出这一点。但整篇文章都在服务于这种制度。它有具体的政治意图，即反对代议制宪政的普遍要求——以联邦议会法令第十三条的许诺为根据的要求——赞成等级制社团的宪政。和缪勒类似的主张一样，它对“极端派”的反驳符合梅特涅的意图，后者在1819年4月9日曾致信根茨说：“我每天都在跟各种极端派斗争。”虽然戈勒斯可以“算是维护基督教国家学说”的作者，他也受到了谴责，说他在社团原则和“常见的代议制幻想”之间摇摆不定。至于细节，他的著述中有“许多不正确的东西”，他是德国的“教条主义者”。鲁耶-科拉尔（Royer-Collard）领导下的法国宪法中央党，也被说成“教条主义者”。这就足以发落戈勒斯了，因为我们在这里也看到一个政党，尽管它属于温和派。保皇派、天主教徒和正统论者都有极端派的政党。自由派和进步派是消极的政党。民族主义是一种偏执的罪恶。温和派位居中间，也仅仅是个政党。但是我们不能漠然视之。对此有明确的强调，因为施莱格尔宣布，对美好的原则漠不关心是可耻的。那么我们该做些什么呢？我们应当同意政府的所作所为。这就是我们的能动性的表示：同意。

政府是更高的、有包容性的第三种因素，它超然于党派对立之上。无论右派还是左派，它都不应理睬。它更不应选择温和的中间立场，因为在这个位置上它只能是个消极的中心。“解决这个重大问题的办法，既不在两头和极端，也不在中间，而是完全在深度和高度上。”据说，面对政府的权力，党派对立“会像幽灵一般消失得无影无踪。”在这里，甚至拿破仑也吸引着他，因为拿破仑的政府有权镇压党派。不存在反抗统治权威的权利。博纳德赞成过去的巴黎议会拒绝批准一条跟“社会关系的本质”相悖的有关书籍的法律。他对和国王做对的 *nec possumus, nec debemus*（我们

既不能做，也没有义务做）感到高兴。^[128]大体上说，他同情共和国的独立性，他希望它成为法国君主制的一个要素。^[129]施莱格尔在文章中也谈到反抗的权利，当然是小心翼翼地一笔带过。可是他不得不同意正义的反抗之可能性，因为作为天主教徒，他不能否定人必须服从上帝而不是人。但是，是否存在这种情况，只应当由教会决定。其实，这种情况是教会有必要存在的基本条件（第390页）。一种更高的“秩序”，即教会，似乎一度在这里露面。事实上，这段话证明了浪漫派是置身于另一种政治现实，即教会势力的领域。幸运的是，施莱格尔不必做出实际决断，因为尚不存在奥地利和教会之间的冲突。但他也没有做出理论上的决断。在另一段话里（第189页），他反对德·迈斯特坚决支持教会控制权的態度，认为那是“反历史的”。在同世俗国家的关系中，据说教会没有任何合法的控制权和任何仲裁者的职能。这在16世纪前一直是合理的。但在我们的时代已经行不通了，也不可能恢复。因此，说到底还是一切未变。政府最重要的活动不应受到教会与国家之间对立的威胁。但是这个政府，惟一被允许采取行动的机构，遭遇了和机缘论学说中的上帝一样的命运。并没有允许它采取“任意的”、“机械的”和“绝对的”行动。实际上，它只能顺应历史的发展。在机缘论学说中，我们称为普遍秩序，而上帝的能动性已经从中消失的东西，在这里有时被称为历史发展，有时又被称为有机发展。在实践对于个人是正确的事情，对政府的活动也同样正确：它不应当“制造什么”，只应伴随着自然规律事件的节奏跳动。历史，发展，说到底是天命，才是最终的权威，即使政府也应当把一切真正的能动性拱手相让。

可见，一切能动性都被从一个地方转移到另一个地方：从个人转移给政府，从政府转移给上帝，能动性是天命和自然法则的必然性。各因素随

[128] Bonald, “社会秩序的自然法则分析” *Essai analytique*, *Oeuvres* I, 167。关于历史的真实情况，参见 Lavissee 书（VI, 2, 第389）中引述的 Mariéjol 的观点，Eugen Guglia, 《革命前夕法国的保守因素》（*Die konservativen Elemente Frankreichs am Vorabend der Revolution*, Gotha 1890），第5页，以及那里引用的文献。

[129] Bonald, “多样的思想”（*Pensées diverses*, Paris 1817 [*Oeuvres*, V, p52]）：我承认，我非常喜欢以下几种感觉在一个人的身上混合起来：共和独立性、服从原则和君主制的忠诚。只要留心一下就可以看到，正是这一点构成了法国人的精神，造就了一个强大社会中的强大的人。

三、政治的浪漫派

机缘而改变着它们的名称。政府也可以称为国家——例如在缪勒的《治国术原理》中。施莱格尔又在政府和上帝之间插入了历史。“有机体”的概念也可以用作机缘论的借口，可以把“有机发展”作为惟一起作用的最后权威。简言之，由于把简单因素与当时被浪漫化的哲学概念融合在一起，使机缘论的简单思路在浪漫主义中变得混乱不堪。不过浪漫主义依然清晰可辨。无论那个序列中最后的包容性成员被称为上帝还是国家、自我还是历史、观念还是有机发展，不变的结论是，一切个人的能动性仅仅在于这样一个事实：他是个“善解人意的伴侣”。在政治生活也是如此：个人不应干涉胜任职责的权威的行动。甚至当缪勒和施莱格尔说这个时代是罪恶的，它对善与恶的原则不加区分时，这也不能被理解为一种道德判断。他们并不想支持这样的观点：人人必须遵照自己所说的道德意义上的善恶和对错之分去做事。因此，德·迈斯特、伯克和博纳德反对法国大革命，因为他们认为它是错误的；根茨也从一开始就宣布，大革命的正当性问题是“头等大事”。^[130] 而亚当·缪勒在面对这场革命时，却没有道德上的切肤之痛。政治浪漫主义最大的特点，莫过于它一直坚持的对法国大革命的判断。“法国大革命的历史证明了三十年来一直寻找的真理，即独立而又不信教的人，不可能打碎压迫他的锁链而不陷入更可悲的奴役状态。我在1810年论腓特烈王和普鲁士君主制的演讲中已经表明，仅仅打碎锁链是得不到什么的，不论那种必要的感情多么值得让人发出由衷的赞叹。”可见，对于革命的正当性问题，是用一种嘲讽的恶毒言辞来解释的。这里我们应当指出，缪勒在这些1810年的演讲中（第305页），确实把大革命说成受压迫受奴役生活的表现。然而他否定了它，并公开宣布自己对它是否正当不感兴趣。那么他又是如何得出这种否定的呢？他也以同样的方式作出了肯定。它们是伴生性的感情状态，他怀着这种感情，同情地顺应历史的发展，因为他其实只关心感情和诗意。

国家和国王是浪漫旨趣的机缘论对象

具体地说，可解读如下：从浪漫派的角度看，革命和复辟都是可以接

[130] 参见根茨的文章，载*Historisches Journal*，II，第48—49页。——英译者注

受的。换言之，它们能够以同样的方式成为浪漫情感的机缘。把正统论的观念——甚至情感世界——称为特殊意义上的“政治浪漫主义”是错误的。浪漫的主体能够把异质和相反的过程与结构分别视为浪漫小说的起点。浪漫派的创造力不必改变自己一贯机缘论的性质和结构，就可以同正当统治者以外的任何历史和政治现实的对象搭上关系。当诺瓦利斯写诗赞美国王和迷人的王后时，当亚当·缪勒赞美封建制的农村状况，这对于君主主义的、封建主义的、等级主义的、甚至正统主义的国家学说并不重要。这里的国王跟其他浪漫派眼里“高大的”革命英雄、强盗或交际花一样，都是机缘而已。从浪漫情感的角度看，这是不言自明的。因为，假如情感、诗意和魅力才是决定性的，则很容易出现这样的情况：许多著名的正统论现象，还不如围着自由之树跳舞的漂亮女孩更有意义、更浪漫。不幸的是，诗意的美与正统之间不存在必然的关联，时代的品味变化迅速。下一代的“青年德意志”运动的天才们已经把拿破仑浪漫化了，并且证明了在革命中可以看到（和1799年的浪漫派一样）一场宏大运动的动人戏剧，它就像对远古时代稳重长者的浪漫而动人的描述中传统生活的成熟形象一样浪漫。两者并不矛盾。因为它们都可以是浪漫化的主题。然而，正统是个丝毫谈不上浪漫的范畴。以丹东为主角的戏剧，是否比把懒汉奥托作为英雄的戏剧更浪漫，这个问题是不能从正统的角度来判断的。这不过是浪漫派对对象的诗化，即使我们谈论的是一个历史现实中的人物。它在被诗化之前已经死了，在浪漫派看来已经不重要了，不管它有何政治意义。

浪漫派在伦理和法律评价上的无能

在这里，法律或道德判断的任何联想都是不恰当的，任何规范似乎都是反浪漫主义的专制。法律或道德上的决断是没有意义的，而且它必然毁灭浪漫主义。这就是浪漫派不表态、不作决断的原因。站在浪漫派的立场上，他甚至不能果断地否定从“人性本恶”的观点中产生的国家学说。即使许多浪漫派发现这种学说讲不通，但只要与这个恶人、这个“野兽”保持足够远的距离，就仍然存在着把它浪漫化的可能性。从浪漫主义的立场看，还有比决断更重要的事情。早期的浪漫主义——它允许

自己被当时的其他非理性运动的能量所推动，也扮演着绝对自我和宇宙创造者的角色——的自我意识从中体验到一种优越感。但是，尽管如此，当某些典型的浪漫派，如弗里德里希·施莱格尔和亚当·缪勒，从理论和实践方面思考时代提出的政治问题时，他们也只能重复伯克、博纳德、德·迈斯特和哈勒的老话。换言之，浪漫派是没有政治创造力的。他们运用神秘主义的、神学的和传统主义的观点，如辞让、谦逊和维持，为的是把梅特涅的政策变成感情依附的对象，把更高的权威混同于更高的第三种因素。

政治哲学中的浪漫化观念

因此，这是一切政治浪漫派的核心：国家是一件艺术品。历史和政治现实中的国家，是由浪漫主体的创造性成就所产生的艺术品的机缘。它是诗与小说、甚至是一种纯粹的浪漫心情的机缘。诺瓦利斯把国家说成巨人，这是数百年来一直就有的说法。只有国家的人格被称为“美丽的”个体、成为爱和类似感情的对象，才算是浪漫主义。这种纯粹审美的和感情的表现，我们可在浪漫派的普鲁士国家观中找到最极端的、完全相符的例子。诺瓦利斯和亚当·缪勒一致宣布，腓特烈二世这位启蒙运动的导师和使者治下的普鲁士，是个空洞的机器和工场。另一方面，他们认为迷人的路易丝女王夫妇的普鲁士，才是真正的王国，是美丽、充满诗意和自然的国家形态。然而腓特烈二世也可以成为浪漫情感的出发点。既然如此浪漫派的画面本身会有所变化。君主制的尊严在于迫使人接受它的“诗意”，满足他对自己的本质的更高期待。这种审美的政治哲学的简单结论似乎是，最美丽的人应当统治国家：头号美人也应当成为头号强人。然而这不是浪漫主义，因为对于浪漫派来说，重要的不是现实，而是歪曲一切、把一切变成诗之机缘的浪漫主义创造力。对于现实中的国王和女王是什么样子，故意视而不见。他们的作用在于成为浪漫情趣的起点。心爱之物也是如此。因此，站在浪漫主义的立场上，根本不可能区分国王、国家和可爱之物。它们在情感的迷雾中浑然一体。在诺瓦利斯和亚当·缪勒的眼里国家是可爱之物，他们把财政学诗意化，是因为他们认为一个人应向国家纳税，就像给心爱的人送礼物一样。所以，诺瓦利斯为贞女玛丽亚写诗，跟

缪勒写文章讨论国家是一回事。这种创造力用于具体的历史状况时，便产生了诺瓦利斯讲述中世纪的《基督教或欧洲》一文中迷人的牧歌。此文在内容、情调和韵律上都是一篇童话。它不是理智的成果，而是一首美丽的幻想诗。它属于卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中描述的自然状态。可是人们并不把它当作童话，甚至今天它仍被当作负责任的政治家和哲学思想家的言论加以引用，被视为有着证据一般的力量。这也是浪漫派涤荡一切范畴的结果。这是低劣的浪漫派没有能力辨识理性表达方式的标志。

缪勒本人为国家的崇高性，以及他对自己那个时代的人道主义和个人主义的文化的蔑视，找到了漂亮的说辞。但是，他在《治国术原理》中把什么样的国家比作这种文化呢？它是浪漫主体对政治领域的一种设想，它是超越个人的东西，据说它有着惟一的个性作为它的天然功能。它要求成为“无限的爱的对象”，它进入一切可以想像的对立和两极：男人与女人、贵族与市民阶级、战争与和平、正义与功利、城市与乡村——总之，浪漫派要寻找它所追求的实在。于是，在1810年它轻易地转化为博纳德的等级制国家，在1819年转化为哈勒的完全建立在公民权利基础上的国家。对于缪勒在这里所说的创造性，就它不是彻头彻尾的机会主义而言，应当从纯粹审美的角度来评价。对于他，就像对于诺瓦利斯一样，国家是可爱之物，是智慧的化身，它能把自身转化为一切，也能把一切转化为自身；它是一种感情状态的对象，因此是随机而变的：今天是普鲁士，明天是奥地利；有时是“主权者”，有时是“民族的能量”或“信用整体”。这是它的“绕圈子式”摇摆的产物，是亵渎法律或道德观念的产物。

缪勒的创造力：其论证是对有意义的 印象的修辞式回应；其反题是修辞 对比

诺瓦利斯说，他“完全与法学无涉”，这是无稽之谈。大概是他或另一位浪漫派，也曾宣布自己恰恰相反。比这更重要的是，他们都厌恶康德对伦理学的法学处理。与此相反，可以指出他们对天主教会的迷恋。由于

三、政治的浪漫派

新教的主观主义的自由观，天主教在许多新教徒看来是一个基督教法制化的庞大体制；^[131]当施莱格尔和缪勒设想基督教的“正面性”时，他们就是以这种形式来认识天主教会的。然而，既然浪漫派与任何道德、法律或政治规范完全不相容，所以这种判断不过是来自作为机缘论者的浪漫主义结构允许审美创造力的取向。在这里，体验无疑是在寻找着一种艺术表现，而不是逻辑的一概念的或道德规范上的明晰性。这就是为何浪漫派完全意识不到国家效用之局限性以及个人之局限性的原因。

缪勒对一切事物及其对立面的不讲道德的欣赏，他对打通一切事物的热情；他的“博大的宽容”（这引起根茨的警觉，因为这会导致“一个人不再能爱或真诚地痛恨任何事情”）；他的软弱的被动性（他知道如何把伯克、德·迈斯特和博纳德对人为“制造”的厌恶歪曲成这种被动性）；他的基本上总是认可一切赞成一切的感情上的泛神论^[132]——所有这些大概可以从个人心理的角度，解释成他的女人气和天性消极的结果。然而，所有这些也可以当做浪漫派审美至上主义的一种恰当的心理和生理气质。因为它们把主体完全引向自身的感情状态，引向在细细品味感受中得到满足的审美创造性。缪勒除了自我陶醉外无所作为，不管他是在研究占星术（或今天研究心理分析，将来又回到占星术上），还是构想他对别人的审美观的否定。当他变成了无条件的、真诚的天主教徒时，他在科学和政治

[131] 这是佐姆（Sohm）的教会法的基本思想。不过，如果——按照亚浪漫的方法——因此而将诺瓦利斯说成是一个不仅“预先表述了”新天主教思想、而且“预先表述了”佐姆新教思想的富于洞察力的思想家，那是完全错误的。一个浪漫派始终只不过预先表达了某些浪漫思想而已。我不相信佐姆属于特洛尔奇（Troeltsch）所说的那种浪漫的一神秘的一审美的一灵性的新教；特洛尔奇在论述浪漫派的宗教虔敬时将这种新教说成是近代新教德国有教养的人的“隐秘宗教”（参见《基督教会和团体的社会学说》，Tübingen 1912，第931页）。

[132] 因此，施莱格尔称他为一个“糟糕的现实主义者”（在施莱格尔的用语中，即泛神论者），参见《哲学演讲录》，Windischmann 版，II（Bonn 1837），第460页，类似的说法亦见已经征引过的《海德堡年鉴》（1808）中的评论。当一个浪漫派对另一个浪漫派提出这种指责时，他指的实际上也是他自己。作为天主教徒，两人都回避了这种泛神论。此处提到的根茨的名言，参见《通信集》，第115函（正如东布罗斯基在上引书第58页上颇有道理地认为的，这封信的写作时间并非《通信集》第171页所标明的1816年，而是1806年）。

创造力上的欠缺，表现为一种廉价的过分正统。这一切表现本质上不存在个人主义的因素。他总是准备屈从。但是他至少想从这种屈从的感情状态中提取一些出人预料的言辞和形象。这就是他的能动性。此外，他在运用自己的材料时，随时受着强大暗示的支配。因为他没有自己的引力中心，也不受来自事实的经验和自己的责任的限制，凡是让他动心的观点的逻辑性，很容易使他走向极端。在哥廷根，他染上了崇英症；在柏林的封建气氛中，他变成了极端的封建派；在维也纳的教会的环境下，他又变成了极端的教会派。在这方面，主观主义的节制也部分地表现为一种悖论。甚至在正统派的环境下，他也试图从最极端的正统思想中为自相矛盾的投石党人找到根据。因为他不受自己的社会本质的拖累，他身不由己地向社会主导阶层的引力场靠拢。他在这里找到了社会现实，他能把由它引起的共鸣塑造成型。但是，把他这种不负责任的主观主义解释成贵族式的个人主义，或把他没有能力超越主观感受而加入更大共同体解释成贵族式的排外性，都是错误的。凡是有政治或社会风险的地方，他都会发现政治狂热显然不是件好事。

他能理解一切，并愉快地予以赞成。这是因为一切都能成为他的审美素材。这个《对立论》的大师除了审美对比的两端外，看不到任何对立。不管是逻辑区分，还是道德价值的判断或政治决断，都不是他能够做到的事情。在他那儿不存在政治能动性的最重要的来源，即对正义的信念和对非正义的愤怒。他对拿破仑的议论是文学上的妖魔化。他在1805年写道，各国惧怕的不是拿破仑，而是“表现在他身上的命运”。最后，也不乏把政治的复杂性贬低为主观“衍生物”的浪漫主义认同：波拿巴的统治不过意味着“我们得学会克服我们心里的波拿巴”。^[133] 他对自己的权利缺少意识，就像他缺少任何社会自尊意识一样。有时，他把这作为一种有效的姿态，用攻击贵族来戏弄受到冒犯的市民阶级。^[134] 蒂罗尔人——不管出于什么安排，他们被剥夺了自己的宪法——受到了不公正的对待，而他参与了此事，对此他干脆只字不提。他写公告，在报纸上发表各种题目的文章。使阿恩特（Arndt）^[135] 的诗充满力量的因素——对不义的异族统

[133] Adam Müller, 《通信集》，第50、51函。——英译者注

[134] 参见本书第一章最后一节的相关段落。

[135] 阿恩特（Arndt, 1769—1860），德国著名诗人，曾在《时代精神》（第一部，1806年）中呼吁同胞反抗法国人的统治。——中译者注

三、政治的浪漫派

治的政治仇恨和愤怒——在浪漫派的所有话语中都消失了。

当然，清楚的事实经常变得混乱不堪，因为政治浪漫派用来装扮自己的材料，都是经过加工处理的。一首政治抒情诗或歌曲，也许是源于对某个政治事实的直接印象，但不可能来自政治浪漫主义。相反，必须有现成的论证、形象和丰富的——或更正确地说，暗示性的——词语转换的完整组合，特殊的浪漫主义创造力可以用它们来发展自身，以便至少从表面上得出一系列结论或成果。可以对已经有人阐述的论点加以强调，用些花言巧语加以修饰，进行“反题式的”比较。这就是亚当·缪勒对待伯克的方式。古茨科（Gutzkow）对夏多布里昂的评语——除了甜言蜜语，他不能为合法的政党提供任何东西——用于亚当·缪勒甚至更为恰当，在弗里德里希·施莱格尔进了政治圈子后，用于他也更为合适。新的历史意识和正在觉醒的爱国主义，并不是浪漫主义的功劳。就像天主教不是浪漫派所创一样，历史意识和爱国主义也不是他们发现和创造，或有他们的决定性影响。^[136] 凡是听过亚当·缪勒谈论伯克的人，一定会认为是缪勒最先发现了伯克，并把他的著作介绍给德国。他摆出一副伯克精神的德国代言人的派头，尽管与勃兰兑斯、雷贝格和根茨的杰作相比，他对伯克的热情无足轻重。^[137] 甚至在今天，伯克在德国仍被视为浪漫主义的先驱，仿佛他在浪漫主义中的地位不同于但丁、卡

[136] 戈约（Goyau）对19世纪德国天主教历史的描述要比无数的文学史论著更加重要，他颇有道理地宣布，缪勒和施莱格尔的皈依并不是决定性的事件，施托尔贝格伯爵的皈依（1800）才是决定性的事件。参见 *Revue des deux mondes*, 1918年2月1日，第639页；《宗教的德国》（*l'Allemagne religieuse*, t.I, Paris 1905），第159、252、274页。缪勒在1803年还轻蔑地谈到“听话的施托尔贝格”（《通信集》，第16函），如同他谈到“听话的内特尔布拉特”和其他人一样。迈斯特对德国哲学，对赫尔德、康德、费希特和谢林十分反感，因此，他不关心像《治国术原理》那样的书，这是不言而喻的。相反，他高度评价施托尔贝格的《教会史》，参见 Latreille，同上，第70、71、279页。

[137] 因此，雷贝格有理由在前面已经引用过的对缪勒《治国术原理》的评论（《全集》第四卷，第267页）中作出否定性判断：“作者（指缪勒）完全了解并充分赞美那些最优秀的作家。但是，难道他自己没有感觉到，他对伯克著作的热情推荐是对他自己的演讲的讽刺吗？”他没有感觉到这一点，正如他在指责费希特和布赫霍尔茨（此外还有博纳德，参见《杂著》，I，第393页）缺乏全面的经济知识时没有觉察到这是对他自己的讽刺一样。

尔德隆 (Calderón) 和歌德：浪漫派的智慧创造出来的艺术拼盘中一个极响亮的名字，一个可以同贝蒂娜的书信体小说中的贝多芬相媲美的浪漫派形象，一个与别人融为一体的迷雾般的形象，“就像相互融合的云朵”。

当伯克论述持续性或民族共同体时，尽管辞藻华丽，他总是坚持认为政治家负有巨大的责任：他要向普通公众讲明情况，并在他们面前维护它。当施莱格尔迷上法国大革命时，他再现了自己的阅读以及同柏林和耶拿的熟人交谈给他留下的印象。这件事让他感兴趣，仅仅是作为一个“话题”。这反映在一种机缘论的、高度浪漫主义的综合中，它融合了三种性质迥然不同但同样强烈的印象：法国大革命、费希特的《知识论》和歌德的《威廉·迈斯特》。施莱格尔这时肯定已经读过伯克。读伯克对他产生了什么影响？奥古斯特·威廉·施莱格尔自 1791 年就熟悉伯克的著作。至少是他让其兄在这一年注意到了伯克。诺瓦利斯也是在这时知道了伯克。1798 年，他在“花粉篇”（第 104 篇）中提到了伯克，《基督教或欧洲》一文也已反映出伯克的影响。施莱格尔大约是在 1799 年初读了伯克。作用是：动了也写点儿如此“激烈的”的东西 (etwas so “Furioses”) 的念头。^[138] 因此，诺瓦利斯称伯克写了一本反革命的革命性著作，这是对给浪漫派——诺瓦利斯、施莱格尔以及缪勒——留下的印象的极好形容。那时“革命者”和“浪漫派”仍然是同义词。但是反革命也能成为浪漫派。换言之，从法国大革命和伯克的巨大痛苦和强烈情绪中，都可以找到审美与效仿的刺激。伯克所关心的事情、他的敏锐的历史感、他的民族共同体意识、他对强行“制造”的厌恶——在他看来有着历史和政治意义的一切，都被转移到另一个领域并被浪漫化了。这种浪漫化过程的发生，不需要客观思考的能力和可能性。它是对一个人、一个历史事件、一项哲学、艺术或文学成就的“寓言式”——那时就有人这样说浪漫派——印象。

所以，伯克也可以站在法国大革命、费希特和歌德一边。亚当·缪勒

[138] 《弗里德里希·施莱格尔致其兄奥古斯特·威廉·施莱格尔书信集》，同上，第 17、401 页。1791 年 8 月 26 日的信（第 17 页）中说：“这个题目使我产生兴趣的原因主要是间接性的，即它是和许多人交谈的手段。”福尔佩斯 (Rich. Volpers) 在《作为政治思想家和德国爱国者的弗里德里希·施莱格尔》(Friedrich Schlegel als politischer Denker und deutscher Patriot, Berlin 1917, S.55) 中大概是由于疏忽，将这个词写成了“Kurioses” (稀奇古怪的)。

三、政治的浪漫派

其实就是这样把他同歌德放在一起的。拿破仑和贝多芬也是浪漫主义形象。此外，诺瓦利斯能把他们称为他自己的朋友和心爱的人，施莱格尔和缪勒也随心所欲地上演拉郎配。不过在他们那儿，浪漫化的过程在“观念”上，换言之，对理性阐述中的现成材料，做得更为成功，他们以反题的方式把它转化为其对立面，把它同其他材料结合在一起，有效地作了程式化的处理，或用类似的方式进行浪漫化的改造。雷贝格和让·保罗（Jean Paul）的印象是，缪勒总是只关注最伟大、最杰出的作家，他只引用他们。缪勒本人似乎由此也发现了自己的伟大。他在与巴赫霍尔兹较量时明确指出，他为了维护贵族而反对巴赫霍尔兹，是不同寻常的做法，是因为事情的特殊状况。大体上说，只有当他的对手是伯克或孟德斯鸠之类的人物时，他才会做这种事。但是，这种自负并未证明他本人有特别丰富的思想，就像他一贯依附于贵族社会，并没有证实他本人的财产或独立的社会地位一样。浪漫派对大人物的兴趣是来自另一种动机。大人物是储存着各种暗示的仓库。在大人物的著作中，有许多精神价值的体现，“要想成为先知，只需让自己的舌头或手敏感一些，随着它们的指点、它们的节奏、它们的音乐、它们内在本质的微妙影响动起来就可以了。”^{〔139〕}我们在这里也看到了一直受到忽视的浪漫派倾向于天主教的基础。在天主教会及其神学的理性化的千年福禧教程中，人类的一切问题，都是在其可能具有的最高形式即神学形式中加以讨论的。这是一座易于操作的概念和思想公式的强大武库。浪漫派不必冒险进入艰苦而无情的教义研究，他们现在能够利用——正像他们过去利用自然哲学一样——“恩典”、“原罪”和“得救”这些字眼，让其充当浪漫体验泛滥的可贵载体。

所以说，缪勒是政治浪漫派的一个更纯粹的典型。因为他在一个比施莱格尔等人更高的层面上，具备能使政治浪漫化技巧在他看来一目了然的特殊才能。他的主要本领是能言善辩。在他的典型句子中，有着德国文风中不多见的语言美声的范例。从整体上看，他那些精心准备的演讲的韵律相当一致。他那种沉稳的肃穆与博雅，肯定是布伦塔诺这类神经质的人难以理解的。在交谈中，当他能够依靠别人的思想时；在熟人圈里，当友好的共鸣以及身体和精神上的亲近使他感到振奋时；在他了解收信人赞成他

〔139〕 Novalis, 《独白集》(Monologe I, Minor II), 第18—19页。

的观点的书信中，他展现出充满启发和令人称奇的华丽词藻以及运用修辞技巧的可靠本能——甚至是一种能给初学元老派头的人带来荣耀的无意识的 *Cursus*。^[140] 如果我们把这些事与他对自己社交圈的风格敏锐意识以及他与人打成一片的无限能力放在一起看，我们即可理解许多杰出的人士所表达的愉悦了。根茨本人具备不凡的修辞才能，但他也觉得这个语言天才甚至胜过他本人，并且能让他愉快到忘乎所以的地步。这也许可以解释他和缪勒的友情。他的判断给缪勒在同代人中的声望打下了基础，其根源即在于此。他称缪勒是“当今时代最伟大的头脑之一”，“德国的头号天才”，这些断言的影响既大且广，甚至进入了传记词典的文章和许多偶然的评论：缪勒是被根茨称为德国头号天才的人物。如果在 1919 年他依然能够被人标榜为“最成熟的政治浪漫派”，他也应把这归功于他的好友根茨那些启发性的美言。年轻的缪勒与库尔纳托夫斯基（Kurnatowski）、芬肯斯坦（Finkenstein）、彼得松（Peterson）和根茨（他对缪勒的朋友总是倾向于表示真诚的喜欢^[141]）这些朋友的谈话，也引起了巨大的期待，尤其是对他的《对立论》一书。和其他人一样，根茨把缪勒视为一个新的先知，也把他当作自己的强大盟友。他十分认真地认为，缪勒通过《对立论》一书，可以成为一个超过费希特“这个太阳神”的大人物——与费

[140] 作为漂亮的 *cursus planus* (—〰—〰 [cursus 原是希腊语和拉丁语散文的韵律变化，—〰—〰 是 *cursus planus* 的格式，例如：“nostris infunde”——中译者注]) 的例子，我想强调致根茨的那些信件（《通信集》，第 8、9、16、35、62、86、103 [尤其漂亮] 函）的结尾。第 55、107 函是漂亮的 *cursus velox* (—UU—U—U) 的例子。东布罗斯基搜集的关于缪勒文体的资料是不充分的，尽管他费了很大的力气。就缪勒修辞法的形成和发展而言，可以从生平传记的角度考虑到以下这些人对他的影响：他的伯父和教育者库贝（Cube）牧师，然后是施帕尔丁（Spalding），或许还有布特维克（Bouterwek）开设的“关于文体”的小型指导课，尤其是特雷明（Theremin），此人多年从理论和实践两个方面研究雄辩术，并于 1814 年出版了《善于辞令：一种美德》一书。缪勒在柏林期间与特雷明来往甚多（参见东布罗斯基记述的勒贝伯爵 1810 年 2 月 23 日的有趣日记，*Euphorion* 15 [1908]，第 575 页，以及布伦塔诺于 1812 年 12 月 10 日致阿尔尼姆的信 [参见 Ernst Kayka, 《克莱斯特与浪漫派》，Berlin 1906，第 197 页及下页]）。

[141] 他把可怜的布林克曼（Karl Gustav von Brinckmann）说成是拉辛一流的诗人，而对拉辛，人们只能用钦佩的惊呼来表示赞誉（W.II，第 237 页。只要将这封信与《通信集》第 158 函进行一番比较，就可以看出根茨赞美一个人时的心理！）。

三、政治的浪漫派

希特相反，这是“伟大而美好的哲学”。

根茨是一位 18 世纪有着良好教养的人，他在面对一个哲学教授的自大狂时的仇恨是可以理解的。威廉·冯·洪堡也厌恶地离开了这个“追逐观念”的疯子，他从这人身上看到了德国精神生活受到的威胁。根茨本人宣布，他对缪勒的敬重始于他对费希特的痛恨。^[142] 缪勒很高兴自己被誉为先知再世，并用各种暗示培养这种期待。他出版于 1804 年的小册子《对立论》却令人大失所望。在讨论所有哲学难题时那种肤浅而支离破碎的方式，在这种哲学中达到的顶点的对歌德和伯克的浪漫主义综合，难免会给根茨这样聪明的人留下特别坏的印象，他毕竟是出自康德学派的门下。尽管他对自己的朋友热情有加，但他的智慧使他不可能看不到对立论哲学的品质是多么低劣，虽然在社交谈话中它曾令他折服。他宣布，他更喜欢和缪勒的交谈而不是他的著作。缪勒较为系统的著作《治国术原理》（1809 年）、《新货币理论文集》（*Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, 1816 年）出版后，也引起了同样的失望。这就是为什么根茨把自己的最高赞誉留给了那些篇幅较短的论文：那些发表在《帕拉斯》（*Pallas*）上的文章、评论普鲁士国王 1809 年返回柏林的应时之作，以及《论政治科学之神学基础的必要性》（*über die Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten staatswissenschaften*, 1819 年），他就此书写道：“不幸这只是一个片段。然而在这片段中包含着一些阐释与段落，却是德国没有任何东西可比的；大体上说，只有德·迈斯特最杰出的不朽之作可与它相比。有许多段落甚至超过我们写过的最好的东西。”^[143] 当然，当考虑到缪勒在世界否定他时他用来摒弃其认可的那些信函和漂亮姿态的惊人效果时；当他打算如果可能的

[142] 1803 年 4 月 26 日致布林克曼的信（W.II, S.125）。

[143] Gentz, 《通信集》，1823 年 1 月 2 日第 218 函。根茨强调第十五章（“但是，为什么仍然存在一种特定的事物秩序呢？”）结尾的“节奏是无与伦比的，所有的思想都是厚重的”；整个段落也许是完全被修辞所决定的思想的最佳实例，同时又充满了诺瓦利斯（“我们还在靠更好时代的果实生活”）和卢梭（朴素的农民、安静的手艺人等等）的情调，因此，在这里，如果将根茨与迈斯特联系起来，那是非常轻率的。此外，根茨在两年后（1825 年）的日记里写道，他“不可思议地”被戈勒斯发表在《天主教徒》上的文章“攫住”，以至于他“相信，自伯克和迈斯特以来，他还从来没有读到过如此深刻、如此强有力的东西”。在这里，他没有提到缪勒（IV, S.2 / 3）。热情的真正原因或许可以从其风格本身中见出。

话用更大的成就让不理解他的世界难看时；当他以冷静的优越感宣布，一个名叫朗格曼（Langermann）的医师的赞扬比整个世界的赞扬更重要时；当人们看到他把自己的《治国术原理》描绘成一个新体裁，向全部艺术作品发出浪漫的抗议时，一个更高的统一体便在哲学、经济学和神学因素的综合中形成了。因此，这是哲学家、经济学家或神学家都没有资格批评的一个流派——当其中提出新的许诺和暗示时，他的好友会愉快地表示信任。所以可以理解的是，直到1823年，根茨仍能相信缪勒是惟一有能力跟戈勒斯一搏的人。不过这时他也谨慎地补充说，他如果“看到自己朋友投入这场战斗”，“也不是没有担心和不安”。

泰纳从雅各宾党人的讲话中发现了千篇一律的空洞说辞，缪勒能言善辩的成就是不能简单地与它划等号的。因为后者表现出活跃的浪漫主义创造力。但是，泰纳在描述那种说辞时提到的许多事，却令人惊奇地适用于缪勒：“这一切被写下来的哲学，早就被说出来了，而且是带着重音和情绪，以即兴发挥的、无法效仿的简洁方式说出来的。……一切都已井井有条，都已研光了（apprêté）^[144]，因此几乎看不到新的事实或有益的细节。”在缪勒的著作中，凡是令人信服的段落，几乎都可以在过去的谈话或信函中找到——对于缪勒来说，写信也是交谈的形式。例如在读过康德的“把消极数量纳入常规智慧的尝试”一文后提出的主张。费希特的非自

[144] 根茨首先在格拉腾奥尔针对犹太人而撰写的著作中注意到了“研光”（Appretur）一词；他兴致勃勃地对它进行了研究，觉得这个词非常好，“值得永远流传下去”（1803年10月8日致布林克曼函）。缪勒也使用了这个词（《论雄辩的第十次演讲》，第209页：“因为这需要人为地将英才研光，扭曲地建立一个完整的家族世系”云云）。正如他对私人性的唯美主义感到愤怒一样，他也对时代文化的“被研光的东西”感到愤怒，尽管几乎没有一个词语如此全面地标明了他本人的特征：一切都已经预先准备好了，都是为了通过微妙的心理作用产生那种印象；在其行为举止、语言、服饰中，只能看到极少的浪漫主义的直接性，正如只能看到极少的反讽一样。不过，有一点没有变化：他在谈话中发挥了他那真正的独创性。关于这一点，格雷费尔（Franz Gräffler）在其《维也纳小回忆录》提供了一个十分有趣的见证（第二部分，Wien 1845，第67页）：“亚当·缪勒有讲话出色的名声。实际上，听这个人说话是一种巨大的享受，不管他谈论什么。轻松愉快、精神焕发、表面上很讲究措词、却又极其通俗、准确无误、出色、给人印象深刻；看不出任何刻意追求雄辩效果的迹象。如同他说话一样，他写……”

三、政治的浪漫派

我是 nihil irrepraesentable (不可描述的子虚乌有之物), 这本身算不上深刻的断言。可以产生神秘效果的专业化哲学术语, 也被有意放在谈话之中。这给根茨留下了强烈的印象, 从他给布林克曼的信中就可看到这一点。^[145] 但是同样的话在《对立论》的更大背景下却效果甚微, 为了反对危险的对手费希特, 他在变换措辞上得小心翼翼。^[146] 《治国术原理》中的一个实际细节, 就会产生令人痛心的印象。在作出自负的概括、提到观念、持久性和真正的治国术之后, 又出现了微不足道的实际体验。他宣布, 废除长嗣继承权的法律有违现行法律制度。然而这是真正的法律制度, 因为它符合真正的功利, 因为我必须尊重“我同代人中的子孙作为继承人从祖先那儿得到的享受”。但在考虑废除农民的公产时, 事情就不同了。为什么呢? “一国的纯税收的显著增长说明应当废除。一条古老的法律则反对废除, 然而这条法律的适用范围, 要小于反对废除长嗣继承权的法律。农民的习俗和顽固支撑着这条法律, 但这里的直接好处能够战胜那

[145] 《根茨通信集》, 1803 年 4 月 26 日。

[146] 《对立论》, 第 49, 108 页, 致根茨的信, W.II, 125。费希特被提到了: 前言 (作为革命者), 第 77 页 (费希特、弗里德里希·施莱格尔、谢林和施莱尔马赫的杰出作品, “科学革命的真正英雄”)。另参见 Phöbus, 1 Heft, 第 52 页 (费希特的虚假的通俗性), 《美的理念》, 第 76、80、85 页, 《原理》, 第 19、107 页 (又是针对封闭的商业国家), 《腓特烈二世与普鲁士君主制的性质、尊严和命运演讲集》, 第 137 页 (“费希特对其学生有不可抗拒的吸引力, 这是颇有道理的。既然如此, 费希特的魅力何在呢?”, 回答是, “他那永不停息的军人气质”)。在《德国科学与文学演讲录》(Dresden 1807, 第 66 页) 中, 费希特对尼古拉的讽刺——“尽管费希特冷嘲热讽、无拘无束、冷酷无情”——被称为“德意志论战的杰作”、“德意志力量的试件”, 根茨对此是有“痛苦”体会的 (BW.Nr.115)。但是, 这除了表现出对施莱格尔兄弟的依赖性以外, 还表明了缪勒对费希特的尊敬, 然而, 甚至在 1801 年, 缪勒还避免与费希特再搅和在一起。当时 (在 1801 年《德意志月刊》12 月号上), 他批评了费希特, 指责他缺乏科学知识和经验。这一指责是有道理的, 不过, 这位柏林的年轻半吊子绝对无权提出这种指责, 因为就其不同意费希特的观点而言, 这篇文章是缪勒从根茨那里, 并且是在哥廷根听来的东西的呼应 (参见根茨的文章, *Hist. Journal*, II, 3, 1800, 第 749 页注, 以及 1801 年 2 月 23 日 *Götting. Gel. Anz.* 上的文章, 第 313 页及下页。这后一篇关于封闭商业国家——在这里被称为“巨大的监狱”——的评论文章的作者是雷贝格, 参见其全集, IV, 第 309—313 页)。

条心胸狭小而又软弱的法律。”^[147]这就是全部论证。难怪对这个问题的实质深有了解的勒伯格和劳默尔会嘲笑这是些胡说八道，认为其中只包含着能言善辩者为其贵族主子提供的廉价智慧。

这种对细节的回避符合古老的修辞原理，即演讲者只可泛泛而论。此外缪勒还有另外两种演说风格。在他的阐述中它们常常十分突出，以至于使客观内容在展开的讨论中完全消失。其一是对最高级形容词的爱好。这基本上属于西赛罗（Cicero）传统的后遗症，在缪勒这里则可以解释为他掏空含义丰富的词的客观内容所造成的结果。词除了修饰的作用外不再有任何意义。这是为了用最高级形式的夸张，达到感人的效果。正像在词语转换和信函结尾处的最高级形式（如最谦卑的、最热忱的、最真诚的、最恭敬的、最亲切的）的出现有其心理学上的必然，它在许多浪漫派中间也大行其道，这是因为缺少实质性的内容和“合群的”态度。就拿缪勒来说吧，最高级形式的出现数不胜数。在演讲和通信中，常常出现数十次之多。^[148]有一些最高级形式，乃是因为思想无法用单纯的肯定获得自我满足，它便在原地盘旋，把自己加温到最高级的形式。在本来应当满足于讨论与非本质的东西相对立的本质的地方，抽象观念为了给人留下印象，就会大谈内在本质，最后还会说一切本质中最内在的本质，但这种方式显然没有使思想得到强化。费希特的著作就充满了这种咒语，如“简言之如何如何”、“完全如何如何”、“纯粹如何如何”、“仅仅如

[147] Adam Müller, 《治国术原理》，I，第89—90页。另参见《腓特烈二世》，第99页，以及*Deutsche Staatsanzeigen*，II，第53页。

[148] 在此，不妨举出一篇更好的小文章作为例子。在讨论霍纳（Franz Horner）的文章中，我们可以看到这样一些说法：“最优秀的学生”、“欧洲最内在、最根本的利益”、“最铁面无私的莽汉”、“最重要的事务”、功绩被“最恰当地展示出来”，文章最后以一个漂亮的、充满修辞色彩的句子结束：“……正在倒下的身体还使尽最后的力气以这种方式向最深刻的科学问题之一献祭，向其祖国的最崇高的利益献祭，这是我们的霍纳永垂不朽的声誉。”参见《同时代人、传记和特征》（Leipzig 1818，III.Bd.4，S.128）。在第一部分（1816），缪勒（第12页）发表了题为《奥地利的弗朗茨一世》的文章。（这篇文章署名T-Z，被收入《缪勒文集》[München 1837，I，S.377—408]。）编者克特（Koethe）教授给缪勒的论述加了一个前言（其中至少提供了皇帝生平的一些最重要的资料），因为缪勒的非常程式化的颂词几乎不包含任何能够使一位想了解历史事实的读者产生兴趣的说明。

三、政治的浪漫派

何”、“只是如何如何”、“绝对如何如何”、“无条件地如何如何”。譬如说，他知道“有着绝对确定性”的是，“只有利用真实、纯粹而正确的思想，而根本不是别的什么东西，才能理解神，走到神的身边，得享其福佑的人生”。对于费希特来说，这是出自强迫别人接受其观点的努力。这是专横的征服欲和消灭证据的权力欲。而在缪勒那儿，最高级只是加强语气或修饰惊叹句的符号。

它们经常与另一种修辞技巧结合在一起：三连词式的描述。可以把它称为“缪勒式组合”，因为它在他的著作中是如此醒目地比比皆是。这类例子不胜枚举。“美好的、自由的、有活力的人生”；“大度、自制、宽容”；“书报检查、不宽容和无信仰”；“被智慧的火焰所消灭、清除和杀死”；“最高尚、最认真、最热诚的奉献”；“真正的、纯洁的、诚实的丑角”；“圣中之圣、最高的美、最纯粹的真理”；“紧张、自由而朝气蓬勃”（浪漫派的特点）；“谨慎、庄重而老练”（法国古典主义的标志）；“荷马的质朴、宏富与明澈”；“西赛罗的优雅、狡猾、无懈可击的辩才”，不一而足。^[149] 有时它随着双向运动而变化。不过始终起决定作用的，完全是韵律、听觉或其他演说术的考虑，它经历了多年的发展，先是少年人笨拙的西赛罗式风格，后来变为精致的稳重风格。^[150]

缪勒的论证只能被判定为演说术的实践。他所阐述的反题，并不是客观的差别或对立，最高级形式不是对实质的强调，“三连句”不是思想的积累，而是词语的堆砌。反题是修辞中的反题。它们是演说术的派生物，借助于韵律和声调的效果，它们能够产生诱导力。这就是高度浪漫主义的断言和一切可以想像的“反题”组合的理由：男人和女人、城市和乡村、贵族和市民阶级、上院和下院、灵魂和肉体、人和物、空间和时间、主观的内在和表面的外在、过去和未来、暂时和永恒、正义和功利、理论和实践、浪漫和古典、日耳曼风格和罗马风格、东方和西方、天空和大地等等。它们是可以互换的。有时它们被当作并列的对比，有时被当作反题，

[149] 此处引用的例子出自 Phöbus 第四/五段和第六段（=《杂著集》，II，第165页，第214页及下页）。

[150] 缪勒的语言风格中较有价值的部分完全没有超出古典的框架，他并没有创造一种新的浪漫语言风格，以此作为一种新的形式，正如浪漫派在其他领域里没有找到一种独特的高超形式一样。

有时被当作等同。它们始终只是声音和语调，相互的组合、对比和和谐，是根据具体条件下演说的效果。缪勒为了描述过去和未来的关系，需要某种象征，而在他看来这种关系也仅仅是个象征。立刻就会制造出一个新的“反题”：人与大地。大地是人的敌人。它破坏人建立的东西。不同世代的人，过去担当青年和老年这一对反题的职能，现在则是这场战争中的盟友。然而，私人也在和国家进行着一场“战争”。当然了，大革命时期的战争和拿破仑的战争只是这场发生在每个国家的战争的“象征”。^[151]“战争”存在于公共生活和私人生活之间，存在于有产者和法律之间，存在于鞋匠和皮革之间。有时战争是万物之母，有时它是罪恶。有时国家必须同私人的每一场战役中获胜。有时国家本身仅仅是哈勒所理解的私人。这一切只是演说术，它运用哲学或政治学，仅仅是为了把它们的术语用于浪漫主义创造力。发表在《耶拿文学通报》（第106期，第238页）上的《对立论》书评正确指出，对立论不能对相斥和不相斥的反题不加区分。可是作者并不在乎这种逻辑用前提。对于他来说，惟一重要的事情，是荡漾于亲切交谈的美妙运动之中。

此外，没有交谈，缪勒根本不能思考。“交谈”是浪漫派的某种创造力的别名，它把对象一概作为其社交“词语游戏”的机缘。这个字眼一再出现在他的著作中。早在《对立论》的前言中他就抱怨说，“整个欧洲”没有完成过一次“系统的交谈”。这在所有版本中都得到了重申。甚至在回忆编辑普鲁士官方报纸的往事时，他仍对此念念不忘：政府要与反对派进行“交谈”。这反映着自由主义“讨论”与“平衡”的浪漫化，同时也反映着这种浪漫派的自由主义根源。缪勒的这种精神创造力在《对立论》中就已经表现出来了。他解释说，从一开始每个观念就被设想为对立面。结果是，反题不仅是言谈的一个主要特征。相反，“言谈是充满活力的，它是绝对的、无止境的反题式言谈”。因为“听者是真正的辩论者”（第38页）。发言者必须把自己设想为听者，听者把自己设想成发言者。他们的角色是可以互换的，就像主体和客体、积极和消极等等一样。这是他不断言说的内容的无止境的互动过程——对于缪勒，这意味着他随时“在飞翔”。

[151] Adam Müller, 《腓特烈二世》，第27页。——英译者注

三、政治的浪漫派

中把握人生”。这与谢林或柏格森并不存在思想上的亲和性。^[152]相反，它意味着言说和辩论的反题性质是一种浪漫体验的机缘。他经常予以申明的主要论点——最初存在的不是个人，而是共同体——意味着在他看来一切都能变成交谈的机缘。他在反驳“主客体之绝对统一性的著名误解”（第44页）时，就是以交谈为例，其中必须有两个参与者，说者与听者。因此，“一”不过是“恒久的‘二’”。

艺术家同艺术品的观众进行交谈。既然自然和艺术是一样的，所以自然也与人类进行交谈。每一朵花，每一幅画，都变成了讨论中的对话者，有时倾听，有时发言。整个世界和宇宙都是一种交谈。所以人们不免会有这样的印象：这种思想和感情有着社会学的取向，因为——就浪漫派而言这是不多见的——它赞赏互动关系，赞赏人在世界上并不孤独的事实。然而，这个人类共同体的内容只有浪漫的交谈。尽管缪勒否定谢林的统一性学说，在这种状态下他也不可能理解这种学说，但他采用了谢林和其他许多人的不少说法和词语转换。他以此来掩盖自己思想表现中的主观主义机缘论。在这里讨论二元论或一元论是十分错误的，因为在这种背景下，二元论和一元论并不是反题，因为反题本身不是反题，而仅仅是机缘。任何概念都保持不住自己的形式。一切都融化在演说的音乐中。可以把发言者想像成正在参与一场同听者的“战争”。他与听者也处在和平状态中。不然交谈是不可能的。反题立刻就被沟通和化解，意见的一致必然随之出现。其实，总是作为

[152] 弗里德里希 (Arno Friedrich) 的那本详尽、却稍有欠缺的书《古典哲学与经济学》(Klassische Philosophie und Wirtschaftswissenschaft, Gotha 1913, S.117f) 讨论了与谢林的关系。在第160页上，缪勒这位好交游的、崇尚唯美主义的节目主持人被称为“寂寞的政治思想家”。这本书是亚浪漫的缺乏批评能力的一个例子。但是，就连梅茨格这样一位出色的哲学家也从缪勒式的对立中听出了黑格尔“思辨概念”的声音（同上，第260页），甚至提到了——因为他不知道机缘概念——卡西尔 (E.Cassirer) 关于实体概念和功能概念的区分。事实上，缪勒的话让人联想到几乎所有的思想，甚至让人联想到一些社会学和实用主义思想，同时还让人联想到比如说胡塞尔的《算术哲学》，因为只要读一读《对立论》第62—68页，就可以看出一种对立理论，不过也可以看出它的反面。将所有的东西都看成是一个模糊幻想的机缘，这恰恰是浪漫主义的成果。如果将浪漫派的每一句话都当真的话，就很容易有一些新发现。或许某人可以检查一下贝蒂娜书信中的国家和人民等字眼，然后就告诉我们这是“贝蒂娜的国家哲学”！

预设而存在的“共同体”，是指朋友和志趣相投者之间的身体与精神上的亲近。在这里，与虚假的观念相反的“真实的”观念，能被毫不迟疑地说出来，而且没有必要进入概念或实质性的艰苦证明。缪勒在论修辞学的演说中，把修辞学说成阳刚的，它的目的是活动和解决，与它并列的诗学则是阴柔的。这只是他那些演说术对比的实例之一；其实显而易见的是，如果他的才华表现在诗歌上，他也会把诗歌创作作为创造性活动，从中发现阳刚之气，而认为修辞学与它相反，其作用依赖于公众。不管怎么说，他的全部言论中贯穿着一种动人的哀怨。德国人是写作的民族，所以他们是沉默的民族^[153]——天生的演说家的哀怨，他惟一伟大的演说是有关修辞学的，他的才华在当时的政治条件下，仅仅表现为社交聚会和友人交谈中差强人意的辩才。支撑着那些演说的是对真正的政治生活的渴望。但它们只是这种渴望摆脱浪漫派狭小共鸣圈的愿望的口头表达。此外它们还包含着文学批评。

施莱格尔在政治哲学方面的努力，除了有关教会的自然法的阐述外，完全缺少政治原创性。因此有理由说，如果不以文学史的关注为主，那么几乎不值得把它们与缪勒著作加以比较。^[154] 但是，哪怕提出最温和的客观性和逻辑的要求，也只能断定缪勒的国家理论纯粹属于美学和风格的领域。他头脑混乱且完全缺乏直觉，丝毫没有论证严密意识，随意改变自己的观点，虽然他对自己的立场的必要性振振有词。^[155] 在每一次有了新的印象后，他便把一

[153] Adam Müller, 《1812年春在维也纳有关演讲术及其在德国的衰落的十二次演说》) (*Zwölf Reden über die Beredsamkeit und deren Verfall in Deutschland, gehalten zu Wien im Frühling 1812, Leipzig 1816*)。这里对德国人的文章和出版物所表现出的厌恶，透着一种贵族优越感的口气。这种姿态是从施特根特施 (Steigentesch) 之流那儿学来的。

[154] Metzger, 同上, 第258、259页: “施莱格尔的这些思路被陈述得客观冷静、令人满意, 在这里面, 浪漫情感和思想的鲜活精神已所剩不多了, 相反, 亚当·缪勒却是一个具有典型浪漫派标记的人物, 在德国所有的国家理论家中间, 他最为浪漫。”第254页谈到“道德上的正义感”, 这种说法是错误的。就浪漫主义而言, 这种正义感是根本不可能的; 接下去的说法是正确的: 泛神论的“神性自然的无限原始力量”。

[155] 参见讨论霍纳 (Franz Horner) 的文章 (“所有的政治探讨在被最严格的逻辑推到一定的高度后, 都会到达这样一种地步: 这人须为所有的逻辑推理步骤付出自己整个的人”), 另参见《神学基础》, 第九、十章, 在那里, 逻辑一贯性被说成是法的本质。

三、政治的浪漫派

些毫不相干的因素放进自己的著作，并能发现自己一贯正确，他不在乎他自己是否与博纳德、德·迈斯特或哈勒这些反题“哲学家”相左。在《治国术原理》中，他以恶毒的轻蔑态度放弃了18世纪的个人主义，转向自由派的普鲁士官僚阶层。他热情洋溢地谈论要求一切——当然是怀着爱心要求一切——的国家。只是在读过哈勒后，他才注意到他本来能够在伯克那儿看到的东西：这种对国家的夸张描述和对私法的厌恶，等于一种革命的雅各宾主义。现在他采用了宣布人人都是国家这种权宜之计——这是浪漫派颠倒是非的出色案例。现在国家是由众多国家构成的，这符合过去的个体主义的個人观。保护个人免于暴政统治——过去它也被视为一种卑鄙的自私表现——的目标，通过把个人也看作国家而达到了。如果说在哈勒看来一切法都是私法，在国家法和私法之间不存在区别，那么，对缪勒来说，一切国家法都是私法，换言之，它们也是“真正的”私法。在《治国术原理》中，他对关心法之“实在性”的奈特布拉特（Nettelbladt）学派有某些朦胧的联想——当然，是在有意贬低那个“可敬的人”。他针对自然法宣布，任何地方都有某种“地方性”、某种有其内在的自然法的具体案例。换言之，自然法与“具体状况的性质”是对立的。^[156] 在

[156] 《治国术原理》，I，第57—59页：“无论在什么地方，只要有一个处所，一个实际的案例（这种案例到处都有），就直接存在着法律。”前面一页：“谁想到了法，谁就直接想到了一个特定的处所，也就是法所针对的特定案例；这是有生命的人对活生生的知识的自然的、美好的渴望。一个清楚地了解写成文字的法律的人只有法律的概念，也就是说，只有一个死的词语；相反，一个在法律的应用或运动（这是同一回事）中认识法律的人则有一个第三者，这个第三者既不纯粹是法律公式，也不纯粹是某种实际的东西或某一特定的案例。这个第三者就是法律的理念，法的理念，它永远不会最后完成，而是在无穷无尽的、活生生的扩展过程中被领会的。”缪勒所说的这个实际的东西就是法律（死公式）被应用于其上的具体案例，就是洛克所说的“偶然判决”（与法律的一般判决相对）。因此，这似乎涉及到一个法律适用的问题；虽说法律在被应用的那一刻获得了生命，但在这里，机缘论思想还是十分明显的。处所和法律被看成是对立面，理念作为更高的东西、作为第三者由于这一对立而活跃起来。按照第95页的描述（第182页又与此相反），实际案例直接包含着自身的法律；那里甚至说，“自然状态中的人——也就是说，只要错误的、无生命的理论没有扭曲甚或毁掉他——总是同时意识到法律和案例，或者说（！）总是意识到比法律和案例两者更高的第三者，这个第三者就是理念。”这几句话的来源是：诺瓦利斯、谢林和雨果。一切真理都是“局部的”，这也是拉赫尔喜爱的说法。

在他看来，自然法并不十分自然。也就是说，与卢梭利用自然创作具体的抒情诗一样，缪勒也把自然变成具体而诗意的东西，即“地方性”。他表明了自己根本没有任何抽象思维能力；在他看来，不管什么法律，而不仅是自然法，只是一个无生命的字眼。因为一切具体案例都不同于它所服从的规律。后来，在1819年，他又把自己的感性主义——它在这里表现为没有能力得出某种逻辑结论并建立道德规范——等同于哈勒的实在论。他这时承认了“强者的法”是只有神学的自然权利能够弃之不顾的“自然”法。可是在《神学基础》中，不仅有类似于亚当·斯密的东西——出人预料的是，缪勒又变成了个人主义者。卢梭的“安详的农民”也再次露面，即他以“南蒂罗尔通信员”的名义，在为反对戈勒斯的煽动而写的文章中，作为“所谓的”人民而提到的人。德·迈斯特也许是最不可能同情这种浪漫思想的人。可缪勒却自以为和德·迈斯特意见一致：这个不可救药的德国感性主义的泛神论者，怀着对一切事情的同情，与那个不存幻想的外交官的深刻怀疑论的悲观主义及其必然毁灭浪漫主义的原则——即人的意志和欲望是有罪的，人只能通过自己的理智而成为好人——是一致的。^[157] 缪勒的《论政治科学之神学基础的必要性》变成了演讲术的表演，从互不相干的材料中得出了如下空洞的感情判断：真正的国家就是真正的国家。

不存在实质性或概念上的讨论，把他的文章从这些肯定和否定的空洞循环中解救出来。这就是它为何有大量“真”与“假”的同义词的原因：有

[157] De Maistre, 《论教皇》(Du Pape, 第二版)第一章, 第211页:“人既是有道德的, 又是堕落的, 在其理智中是公正的, 在其意志中是邪恶的, 因此, 对他必须加以控制。”顺便还应该提一下, 从施莱格尔那里接受来的历史观拒斥罗马民族及其文化和语言, 认为它们是狭隘的、私法—个人主义的、机械的。在这里, 明显涉及到与“征服国”法国的模糊的、情感上的认同(《原理》, II, 第46页及下页)。但是, 迈斯特却利用一切机会表达对拉丁性格的钦佩。在这种钦佩面前, 从施莱格尔那里接受来的历史观默默地消失了。迈斯特赞美这个帝王般的民族及其语言(“天生就要统治”)的庄严伟大, 他赞美了欧洲文明的这一标志的庄严伟大。戈宾诺后来对日耳曼人表示钦佩的那些品质, 迈斯特认为罗马人早已具备了。

三、政治的浪漫派

活力的、真正的、自然的、基督教的、历史的、最新的，其对立面是无生命的、机械的、化学的、假设的、异教的、不自然的，和代用品（缪勒特别喜欢这个词；施莱格尔也用它来反对康德；在大陆封锁期间，茶叶、咖啡、糖的代用品等各种商品随处可见，这词的流行顺理成章）、漫画、打油诗、劣货等等。^[158] 这是浪漫派作品的必然产物。它们是赞成和拒绝的感情化声明，对那些因其哲学组合而似乎更有意义的阐述也可以这样说，譬如缪勒的“观念”（=真实的）和“概念”（=虚假的）、“持久”

[158] 我们如果查看这篇文章，就可以依次读到如下例子，其中包含一些貌似论据的东西（参见同上，第108页）：反常的、无生命的国家概念；真正的上帝；专制国家的幻想；涉及国家、法律和理性概念的偶像崇拜；虚假、自利、异教知识（不同于真正的知识）的空想；作为教会替代物的“纯粹国家”；人的真正力量和尊严；人性的尊严和根本性；虚假的国家概念；真正的、实际的国家的本质；空洞的国家概念；真正的国家法；主权的幻想；国家、法律和人民这几个替代物；无生命的国家统一体概念；实际的、有效的自由（不同于虚假的自由）；所谓的主权；无限权力的幻觉，人民主权幻想，臆想的自然国际法（不同于真正的基督教国际法）幻想，古老、可靠、结实、明确的法（不同于对一种不确定的、无限制的哲学伦理学的模糊占有，不同于哲学的幻象）；真正意义上的自然；法的纯金属和虚假的理性道德的廉价混合物；所谓的自然法；古老的、真正的法学；所谓的科学；名副其实、真正的道德；真正的知识、真正的自由及其讽刺画：专断；活的上帝的替代物；所谓的自然法；虚假的国家智慧；永恒的、活的理性（不同于狭隘的、无生命的终极理性概念）；虚构的拙劣作品；偶像；抽象概念；真正的国家概念；真正的、天生的自由；人性的更高的本质性；真正的智慧；真正意义上的组织；真正的事情；真正的人；真正的无限自由；真正聪明的处理方式；所谓的纯收益；真正的、尘世的财政预算制度（与之相对的是无生命的、机械的、化学的力量，算题【被称为预算】所由组成的数字）；所谓的纯收益；国家和人民这两个巨大的幻影，纯粹的黄金残渣（不同于具有根本重要性的货币）；自负的、短暂的自我；其自身的残渣，想象出来的国家；真正的个性；真正的精神；真正的自由权（不同于伪善的宽宏大量和食欲的幻觉）；幻想与现实；抽象的国家概念，教会的替代物，抽象国家的偶像崇拜。——缪勒的短篇论文无疑是修辞珍品，但只需要像这样做一个概览，就足以否定其论证价值。缪勒给自己设定了这么大一个课题，光是在真概念和假概念上要几个花腔，根本就不可能解决它。

和“短暂”。^[159]

帕里伊的《浪漫派的货币理论》(Pályi, *Romantische Geldtheorie*)对亚当·缪勒的货币理论的深入研究所得出的结论是,缪勒经常大大不同于“当时的政治经济学,但这只表现在他对政治经济学的肤浅的颠倒上,而不是表现在他有更深刻的见识上。”“亚当·缪勒对古典政治经济学的货币概念并未提出更全面的认识,没有说出任何胜过它的东西。他运用灵活的语言,把这个概念变得可以无限延伸,而引导他的则是他思想中的那些浪漫主义前提;他用一种似是而非的手法,把有关货币经济秩序和非货币经济秩序之间的关系的传统学说,转变成了它的对立面。”这种做法对于浪漫派的智力而言是再自然不过了。缪勒在根茨的影响下,从他那些有经验的熟人如普鲁士地主中间,尤其是从他担任官员的工作中,捡拾了一些

[159] 东布罗斯基说(同上,第96页):“在政治上可以从缪勒那里获取的最有价值的东西”就是“短暂”与“持久”之间的“对立”;因此,他应该提高马维茨的等级反对派的层次,“使之超越普鲁士人对祖国的光荣过去的自豪感,超越那种顽固坚持1798年保险文书的立场,超越原汁原味的保皇主义和容克贵族对革命的憎恶态度”。缪勒不过以文体秘书的身份为等级反对派效力而已。容克贵族们要说的话,并不需要亚当·缪勒来教,就连短暂与持久的对立也不需要他来教,这是保守思想的最古老的必备工具。套用东布罗斯基的话来说,在政治上根本不可能从亚当·缪勒那里获得任何东西,一个反对自由主义改革的保守人士没有更好地从伯克那里得到的东西,他也不会从亚当·缪勒那里得到。施泰格(Steig)促使人们注意到,阿尔尼姆在《少年魔角》附记中的某些论述可以从伯克对法国革命的思考中抽取出来,而阿尔尼姆本人并没有想到这样一种依赖关系。阿尔尼姆很可能利用了他呆在哥廷根那段时间的某些回忆。不过,这至少说明了如下情况:缪勒在柏林期间并没有用他在国家哲学方面的杂拌艺术品打开新的视界。不过,他也许表明自己非常好学,利用了他在那里的一些交谈中获得的一点点实践智慧。就连他对英国的判断也在柏林那种氛围的影响下发生了变化。他于1810年写信给根茨,将反对农业领域里的英国崇拜者的斗争看成是他生活中最重要的任务,不过,就连对英国人的这种重新评价也并非边区的容克贵族必须向他学习的东西。实际上,尽管那些地地道道的军官都对拿破仑怀有共同的敌意,但他们一直都有一种毫不动摇的本能,反对英国的“重商主义精神”;他们本能地反对英国,因为这个国家不出军人,“顶多只出几个莽撞的海上英雄”,于是,它总是利用雇佣兵来打仗,“用它凭着自己的重利精神从大陆国家盘剥来的金钱偿付外国的鲜血”(参见*Intelligenzblatt der Neuen Feuerbrände* 1818,第227、228页)。

三、政治的浪漫派

有意思的细节。^[160] 他在《简明布罗克豪斯百科全书》上的“伦敦银行”一文，其实只是一篇就事论事的文章。其中缪勒所偏爱的一种景象——一种离心力和向心力——并不是用于修辞目的本身，而是用于实质性讨论的形象化解释。这里的缪勒不再是浪漫派。这位浪漫派的理论家——当然，在这种情况下谈论理论或思想是不准确的——让那个形象自己思维。他让自己跟别人的思想做更换或反题的游戏。因此不存在浪漫思想，只有被浪漫化的思想。

一切被浪漫化了的对象的机缘性质

浪漫派的感受借以塑造自身的知识素材，相对于布景而言是无关紧要的，这一点对于政治浪漫派尤其重要。并非对政治领域的一切感受都需要落实为政治结社。从诺瓦利斯那儿，我们看到了如下事实最简单明了的事例：对政治对象的机缘性印象，被转化为诗与自然哲学之间的彷徨，非政治的印象反映在政治结合之中。政治在比喻中被诗化了，例如：军事伪装是鬼火；士兵身着色彩鲜艳的制服，因为他们乃国家的花粉；金银是国家的血液；国王是太阳系中的太阳。来自自然哲学、神学或其他“更高”科学中的许多类比的运用，情况也是如此。在这里，把对象提升到诗的境界这一目的才是关键所在。类比的目的是概念的澄清，或是为了建立学说和方法论，这是真正的自然哲学家——他们不是浪漫派——的事情，即使

[160] 作为这个时期的一个不大为人所知的例子，不妨提一下缪勒写于1820年的关于弗里德里希·李斯特的呈文，参见Karl Gooser,《青年李斯特》(Der junge Friedrich List, Stuttgart und Berlin 1914), 第93页及以下诸页。这篇呈文是这样表述德国人民的历史使命和命运的：“德国人应当始终做英国商品的批发商。”也就是说，德国人不应致力于发展工业，不应谋求建立关税联盟。这种“浪漫的”政治经济学说有一种小商贩理想，将德国人民视为英国工业和商业垄断的管理者。毫无疑问，在这里，它也是用一种与身体器官有关的貌似论据的东西（参见本书，第108页）——例如“健康的身体”、“病态的赘瘤”等等——来进行论证的。

他们犯下了最粗暴地滥用类比的过失。^[161]“君主制是真正的制度，因为它同一个绝对中心联系在一起”这类证明，也出现在博纳德的著作里，它们反映着一种经院哲学式的、理论上对统一性的偏好。在德·迈斯特那儿，它们是对一种合乎法统的、极不浪漫的最高权威之需要的结果。而在诺瓦利斯那儿它们受审美的左右，它们是诗的具像。这清楚地表现在下面

[161] 瓦格纳 (J.J. Wagner) 的文章《立法和行政这两种国家权力的分离》(München 1840) 是因拜恩政府与邦等级的分歧而撰写的。我不想将这篇文章算在政治浪漫派之列，因为它“从总体上”对国家的构想具有自然哲学的性质。另外，这篇文章要比缪勒的作品更值得重视：作者具有条理清楚的天赋，试图以类似于博纳德的那种井井有条的方式将国王在政治现实中的作用与最高的统一体概念在哲学体系中的作用等同起来。如果将这篇文章与缪勒就国家哲学的有关论题发表的意见作一些比较，我们有必要注意下面几段话：第 4 页（“不要互相消耗”，对自然法来说，这是国家的第一原则；这里涉及到如下情况：即针对较弱的一方确定较强一方的权力的界限。但是，由于这是一项纯粹的否定性原则，所以它就“必然将整个的科学大厦变成一系列对立面的总和，原因在于，凡是否定的东西都是从对立开始的……这种对立最多可以追溯到一个原初的对立”。在瓦格纳看来，人民与君主之间的分离就是这样一种对立，它导致了立法与行政的分离。就像对所有维护几何学精神 [esprit géométrique, 精确严格的精神] 的人——顺便说一句，甚至包括亚当·缪勒在内——一样，孟德斯鸠的三分法对他也没有太多的用处。在历史上，司法独立性是最早、最明确地形成的，但在瓦格纳那里，司法却付诸阙如了，因为它没有被列入那个简单的对立图式。）第 15 页（“倘若读者在这种比较——即国家与人的机体的比较——中不仅觉察到一种比喻，而且还认识到，自然与自由的密切同一性是一种具体的同一性，则我们幸甚。”）。第 17 页（“国家不是偶然的，也不以社会契约为基础。一旦人类的理想创造力被提高到与大地的实际生产力相同的水平上，国家就瓜熟蒂落了。”）。第 19 页（国家的中心点必须是人。）。第 31 页（萨克森和普鲁士的浅薄的时髦；这一观点因与青年黑格尔的观点相似，所以十分有趣。）第 22、32、48—49、95 页（国王不是国家的首席公仆，因为这样一种原则已经是民主原则了）；第 32 页（君主的顾问将各种概念带给君主，而君主又将它们提升为理念）；第 84 页（针对政治的人为性质，对平衡进行仔细盘算。英国议会延缓工作进程，使国民有机会练习政治口才）；第 51、65 页（一切现实性都以可能性为基础；现实性本身已经是一种限制、一种疾病了）；最后，关于黑格尔的这位同乡的政治思想意识，可在第 98 页上见出一点征兆（“虽然著名政论家莫泽 [J.J. Moser] 可以在霍恩特维尔堡垒监狱为自己的坚强感到高兴，但他却不能妨碍君主的计划”）。

三、政治的浪漫派

这些话里：等级制是“国家的对称的根系，是作为政治自我之理性认知的国家组织的原则”。在这里，来自自然哲学、费希特、美学和政治学的各种联想，被不加区分地混在一起，变成了一堆紧凑但本质上毫无价值的比喻泡沫。

浪漫派这种对待事物的方式，是建立在不断从一个领域逃向另一个领域、逃向另一“更高的”第三种因素，以及把不同领域的观念搅在一起的习惯上。佐尔格指出，缪勒的著作中全是“假冒伪劣的货色”；威廉·格瑞姆尖锐地说道，他觉得缪勒著作中凡是有价值的东西都是“借来的”。他们指出了第二条原则：这种大杂烩是在利用别人的思想，它除了导致似是而非的颠倒的文学夸张外，没有任何能动性。不过给人以虚假印象的还有第三种因素，它来自浪漫化的精神特点：浪漫派的形式游戏的场所永远是机缘的。因此浪漫派的虚假论证能够为任何状态辩护。今天，集权制的警察国家是没有生命的人造机器，不应当为它而牺牲等级制特权的活力。明天这些特权成了一个巨大活体必须加以保留的强健肌肉。分权制能表示对整个有机体的人为破坏。明天它又能表示存在于整个自然界的反题、即在互动中——因为战争是万物之母——诞生的作为更高统一体的有机体之反题的活力表现。人为的“制造”是最不自然的和令人厌恶的。但普鲁士民族的伟大却在于它自觉创造了被自然所否定的东西。今天，法国大革命是伯克所认为的反常的偶像崇拜和没有意义的罪行。明天，它又可以成为“自然的力量，受压迫受奴役的生命的亲和性选择”，它打破了道德顾虑和形式的束缚，如此等等。^[162]

扼要说明政治浪漫派与浪漫派政治的区别：对后者来说，结果而非原因是机缘性的

在面对每一种新印象时缺少连贯性和道德上无所依傍，其根源在于浪

[162] Adam Müller, 《腓特烈二世》，第305页。——英译者注

漫派以审美为本质的创造力。就像伦理或逻辑一样，政治与他是格格不入的。不过，或许应当把政治浪漫派跟浪漫主义的政治家区别开来。本质上不是浪漫派的人，也可以受到浪漫主义观念的激励，他能让自己的源于其他因素的活力，受这种观念的支配。为了避免讨论这里所涉及的复杂政治活动，我只想说说大学生卡尔·路德维希·桑德（Karl Ludwig Sand）对科策布的刺杀，作为这种浪漫主义政治的典范。^[163]

桑德的成长过程很符合 18 世纪教育年轻人的严格道德标准。他在童年和青年时代刻苦磨练意志，强迫自己不屈从于软弱的欲望和嗜好。在法国，罗伯斯庇尔堪称恪守道德的著名典范，这被说成是“古典精神”（*esprit classique*）严格传统的后果。在德国这个概念却会引起误解，因为德国的古典主义受人道主义和卢梭思想的影响，其早期的严厉已有所松弛。但是它仍然存在于德国，它在桑德身上造成的结果是，他保留着心理内省和果断行事这种非浪漫的能力：一般意义上而非“更高”意义上的行动能力。作为一名大学生，他加入了当时流行的已经有抒情牧歌意味的浪漫主义。他热衷于古老的民谣，他赞美中世纪的纯真。他坚信自己对自由和没有任何浪漫主义痕迹的国家的理想。在这个可敬的人看来，科策布——这个贪婪而又恶毒的俄国老走狗——是敌人。以厌恶沙皇作为其表现的原始的大学生政治，并没有特别浪漫的东西。德国人爱国热情的方向，是自觉地只反对一切法国的东西：反对高卢主义，它是受到排斥的敌人，它的外来统治削弱了民族意识。作为“高卢人”的科策布是“道德的”，但这仅限于指他性情温和。大体上，学生们把他视为“叛徒”和为一种要让德国的大学生组织失去道德精神的政治势力效力的奸细。然而，不能说桑德有着针对某个敌人的明确的政治和民族感情，他的决定是这种情感的结果。这一行动的动机肯定来自政治观念。但是选定科策布也许只能这样来解释：在桑德看来，那个“恶棍”已经变成了卑鄙无耻的象征。他成了浪漫主义的虚构之物。即使桑德的行动仅以爱国动机为

[163] 除了这些众所周知的有关桑德事件的记录外，下面的论述尤其参考了 Wilhelm Hausenstein, 《巴伐利亚史研究》（*Forschungen zur Geschichte Bayerns*, Bd. XV, 1907），第 160、224 页。豪森施泰因博士友好地让我利用了他为写桑德传而收集的大量有价值的文献。不过，即将刊登在 1916 年伊利诺斯的《德美学会年鉴》上的福林传，我还无缘读到。

三、政治的浪漫派

基础，仍然改变不了科策布在政治上显然无足轻重这个事实。这一事件具有浪漫主义的结构，是因为一个纯粹偶然的对象，成了一种严肃而重要的政治意图的牺牲品。因此这种结构也是机缘性的，因为政治着力点是以机缘方式选定的。只有它的方向是由外部决定并且是反政治浪漫主义的。因此结果，即后果，是机缘性质的。呈现的不是原因，而是机缘性结果。强大的政治能量没有能力找到自己的目标，它把巨大的力量用在了机缘性的时刻。

这种以浪漫方式设想机会的政治，其不朽的典型是堂·吉珂德，他是个浪漫主义的政治形象，但不是一个政治浪漫派。他不去理解更高的和谐，而是能够分清对错，作出在他看来有利于正义的决定。这种能力为浪漫派所无，因此，甚至施莱格尔和缪勒的浪漫主义法统论，也只能被解释成他们不关心正义的结果。对自己骑士理想的热情和对假想的不义的愤慨，驱使这位可怜的骑士不自觉地对外部现实视而不见，他也不以审美的态度撤退到自己的主体性中去，构想批判现状的怨言。他真诚的热情使他陷入了浪漫主义的优越感变为不可能的境地。他的战斗荒唐可笑。然而这仍是战斗，他把自己置身于危险而不是更高级的战斗之中，譬如亚当·缪勒所说的那种艺术家与材料的战斗，或鞋匠跟皮革的战斗。他有着一名骑士对自己身份的真诚热情，而不是市民阶级对贵族的印象的热情。在19世纪，贵族的浪漫派和贵族本身，如阿尔尼姆和艾兴多夫（后者正好也认同于堂·吉珂德）绝对没有能力表现出像市民阶级作家施莱格尔和缪勒那样的政治浪漫派的风格。然而，即使在堂·吉珂德身上，本体论成为新问题的新时代的迹象也是显而易见的。这个西班牙贵族常常接近于一种主观的机缘主义。他宣称自己对杜尔西妮娅的思念比杜尔西妮娅的真实面貌更重要。这是因为杜尔西妮娅是谁并不重要。重要的是她依然是理想奉献的对象，这鼓舞着他做出伟大的举动。

向着更高的、主观的创造性的机缘转移，可把一切反题消解于和谐的统一体之中。如果不存在这种转移，也就不存在浪漫主义。这就是把古代或中世纪历史人物描述为浪漫派——基于其个性方面、尤其是心理病理学方面的相似性——的无数历史类比，为何经常把这个词只作为政治空谈的象征、作为“暧昧”、“古怪”的同义词、作为一种亢奋的心理状态或空想主义的原因。在这里，这种描述的模糊性与历

史类比的普遍不确定性有关。凡是拿一个罗马皇帝与一个 19 世纪的统治者作比较的人，会把双方改造成某种形象，其特点更多地是由坚持考虑双方的相似性而不是由踏实的研究所决定的，而那种相似性是有待证实的。因此浪漫派的特点也能被赋予那个皇帝，并不考虑浪漫派在多大程度上只是现代特有的现象。例如，当苏亚雷斯（André Suarès）把尼禄（Nero）皇帝——他通过出色的心理观察，把尼禄描述成一个残暴、任性而又矫揉造作的小丑——打扮成一副现代模样时，这就是浪漫派的一种人为产物。^[164] 这种历史对照和类比是文学创作的来源。它们喜欢把已经变成了神话或传奇的公式、被蒙上一层感情迷雾的历史名人和事件，当作有价值的动机。浪漫派如缪勒和贡斯当（Benjamin Constant），根据拿破仑来塑造阿提拉（Attila）^[165] 或成吉思汗，他们利用这些形象，与诺瓦利斯利用圣母玛利亚的方式如出一辙。这种浪漫主义不涉及任何政治活动。与它的内在前提和方法相一致，它旨在产生审美效果。但是它也能被有意或无意地用于政治煽动，它能产生超出浪漫主义的政治效果——换言之，一种政治激情的产物，就像奥柏（Auber）^[166] 的《波蒂奇的哑女》（*La Muette de Portici*）变成了一种政治行动，或奥柏变成了政治家一样，因为在 1830 年的比利时革命中，这部歌剧激起了革命者的热情。出于政治兴趣并被当作政治工具的历史类比，则与此有所不同。一个浪漫派塑造

[164] André Suarès, 《民族对抗种族》，卷二：《共和国与蛮族》（*La nation contre la race, II. République et barbare* Paris 1917），第 97 页。“东方—西方”、“数量—质量”等等著名的正题和反题再度出现了，其动机来自启示和世界史，这与拿破仑战争期间那些反拿破仑的浪漫派的情形十分相似。此外，我确实不想把苏亚雷斯——论陀斯妥耶夫斯基的出色文章的作者——称为“浪漫派”。相反，他颇有道理地指出，当司汤达使用“浪漫的”一词时，他心里想的根本不是什么“浪漫”；他的意思是：浪漫派是莎士比亚而不是雨果，是但丁而不是夏多布里昂，是贝多芬而非柏辽兹。苏亚雷斯还补充说：“百年之后，这种似是而非的状态依然会存在。政治欺骗培养着它”。

[165] 阿提拉（Attila, ?—453）是匈奴奴王，曾数次入侵罗马帝国。——中译者注

[166] 奥柏（Daniel Auber, 1782—1871）是法国作曲家，歌剧《波蒂奇的哑女》作于 1820 年，为其代表作之一。——中译者注

政治典型的努力之最著名的历史类比之一——大卫·费里德利希·施特劳斯 (David Friedrich Strauss) 的《叛教者儒略——王座上的浪漫派》(Julian den Abtrünnigen, den "Romantiker auf dem Throne der Cäsaren", Mannheim, 1847), 就是建立在这种典型的政治考虑上。它对“政治浪漫主义”的概念内涵特别重要。

附论：按自由派市民阶级的看法，浪漫派是一种政治类型，以施特劳斯的《叛教者儒略》为例

大卫·费里德利希·施特劳斯想通过与儒略的比较，以及他在公元4世纪努力恢复异教上的失败，反驳威廉四世 (Wilhelm IV) 及其保守的反自由主义政策。在儒略时代，基督教还是革命性的新事物，是与传统异教相反的“未来的精神”。而在19世纪，基督教已经成了一个陈旧的历史角色，为了自保而竭力反对新生活。但施特劳斯的著作从中发现了大量相似之处，既有一般性的也有细节上的：提高虔诚水平的努力；支持学校和教会；利用国家的制度和措施把哲学家吸引到宫廷中去；重修庙宇或大教堂；相信统治者负有宗教使命。以相当高明的方式描述的这些相似之处，不但可以出现在任何复辟时期，也可以出现在改革时代。哈纳克 (Harnack) 曾把儒略用禁欲者的虔诚充实信仰、信仰共同体和布道精神，并施以神秘主义和等级制约束的努力，^[167] 称为史无前例的创举。在很久以后，到了基督教中世纪，这种创举才被支持克吕奈克 (Clunais) 改革的教皇们实现，而在儒略时代，由于异教的神秘主义崇拜与公开的国家崇拜有冲突，这种改革是失败的。哈纳克指出，这些努力一旦成功，其结果将是一种改革而不是反动。不过，成功并不可能是惟

[167] Hauck, 《神学百科全书》，第九卷，第614页。关于索佐门诺斯的意见，参见《赫尔佐克百科全书》，第十四卷，第418页。另参见 Hasenclever, 《基督教的历史和艺术》(Braunschweig 1890)，第一卷，第50页；阿斯穆斯 (J.R. Asmus) 的文章，载 *Z.f. Kirchengeschichte* XVI (Gotha 1896)，第247页及下页。

一重要的事情。不然的话，成功的行动仅仅是改革，不成功的行动仅仅是浪漫主义。

施特劳斯在他的书中对浪漫主义这个概念做了细致的定义。“浪漫主义和浪漫派能够出现的历史条件，是古老文化遭遇新文化的时代。……在世界史的这种转折时期，感情与想像胜过清晰思想的人、更热情而不是更理性的灵魂，总是会走回头路，回到古老的过去。看到自己周围正在蔓延的无信仰和散乱，他们渴望那个古老的信仰与习俗的世界，那个令人愉快的、形式丰富的世界；他们试图尽可能恢复这个世界，甚至有过之而无不及。可是就像当时的孩子一样，他们也不自觉地受着他们所讨厌的新原则的支配。这就是他们所恢复的旧事物已不再是其纯粹原始面貌的原因。相反，它们在许多方面掺杂着新事物，所以也预示着新的东西。支配臣民的不再是强行规定的信仰，而是臣民自愿坚持的信仰。善意的自觉性掩盖着其中的矛盾和虚伪，因为隐晦的奇思怪想包裹着它们：浪漫主义本质上是神秘主义，只有神秘主义精神能够成为浪漫精神。然而局部地说，新与旧的矛盾是显而易见的，即使在最隐晦语言中也是如此。无论如何，意识的最深层肯定能够感受到专制主义信仰的虚伪性，这就是自欺和内心不诚实是浪漫主义本质的原因。

这个定义——因为它的典型意义而作了详细复述——大概最好地概括了一种经常重复的浪漫派观点。在对黑格尔主义者有意义的反驳中，它试图建立一个具有普适性的、世界史的浪漫派典型，它没有考虑从黑格尔主义者所信奉的新教得出的推论。施特劳斯也在浪漫派中间觉察到内心的不诚实和主观的专断。他用各种对立因素的冲突造成的内在不确定性来解释这一点，这不无道理。可是在他看来，主观主义是相互冲突的浪漫表现的结果，而不是它的原因。在接下来的论述中，在描述儒略的道德和思想品格——它总是暗示当时的政治浪漫主义——时，被视为浪漫主义的外在征兆十分醒目地突显出来。这里特别提到的事情——儒略的神经质，他流露感情的倾向，他卖弄才学时的自鸣得意，他不失时机地要与朋友交谈和通信的欲望，他的多虑和敏感——对于了解 1848 年的浪漫派肖像都很有意义。这幅肖像画得相当不错。但它不足以确立一个丰满的浪漫派概念，更不适合于儒略本人，他严格禁欲，努力在实践中落实建立在正义和知识中

庸上的古代美德的理想。^[168] 无论如何, 这个定义中的基本要素是恰当

[168] 下面这番关于儒略肖像的历史发展的概览表明, 对过去事件的历史解释在很大程度上决定于当代的印象。对 18 世纪的人们来说, 至少对无神论者来说, 儒略是一位“哲学家”, 因而就是像他们一样的人。青年浪漫派的一位同时代人、基尔的历史学家黑格维施 (D.H.Hegewisch, 死于 1812 年) 在讨论儒略著作和个性的文章 (见《历史与文学论文集》[*Historische und literarische Aufsätze*, Kiel 1801], 第 156 页) 中认为, 儒略有一种癖好, 始终只说一些非同寻常的话, 仅仅追逐一些“闪烁迷离的东西”; 这种癖好在 18 世纪初的德国流行起来, 十分引人注目。但与此同时, 他在儒略与哲学家和文学家的友好关系中也注意到儒略与腓特烈二世的相似性 (第 166 页)。哈纳克也注意到儒略与百科全书派的同道的这种相似性 (实际上, 这种相似性很难与浪漫派的特征相配), 格鲁佩 (O.Gruppe) 在《希腊神话与宗教史》(*Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 第二卷, München 1906, 第 1666、1669 页) 还进一步加深了这种相似性, 将它变成了一种深入的平行性: 浪漫派“追求那种不可能达到的东西, 并且将这一点说成是恢复过去”, 除此而外, 浪漫派就没什么东西了 (第 1658 页)。格夫肯 (Johannes Geffcken) (《儒略皇帝》, Leipzig 1914, 第 169 页) 认为“这只具有部分的正确性”, 但就连他也承认, 这是“人们一再禁不住要作的一种比较”。不过, 他在评论施特劳斯的的文章时提出了如下看法: “儒略完全是一个神秘主义者, 偶尔也是一个浪漫派 (因此, 大卫·施特劳斯并非全然没有道理), 但他从来都不是一个彻底的梦想家” (第 124 页)。内格利 (G.Negri) 在《叛教者儒略皇帝传》(Milano 1901, 第 428、429 页) 中对“柏洛托士” (利巴尼奥斯这样称呼他) 的内在矛盾作了很好的概述。托伊费尔 (Teuffel) (《保利百科全书》第一次修订版, 第四卷, Stuttgart 1846, 第 401 页及下页) 条理清楚地列举了一些引文出处, 从中已经可以发现各种相似性的某些依据了。施特劳斯在其著作的引言部分说明了, 对儒略的评价在近代已逐渐发生了变化, 因为人们对他反对正统教会的态度有了不同的评价。同样有趣的是, 儒略——起初只是一个叛教者和基督徒迫害者——如何因政治兴趣的觉醒而变成了一个政治人物, 对此, 施特劳斯本人提供了第一个引人注目的实例。不过, 先前已经出现了对复辟时期的实际情况的暗示。梅克伦堡大公爵领地教会监理会 (Großherzoglich Mecklenburgische Konsistorialrat) 成员维格斯 (Wiggers) 于 1837 年在《历史神学杂志》上发表了一篇关于叛教者儒略的文章。他在这篇文章中已经提到, 在这位异教皇帝看来, 基督徒必定是有创新癖的人, 是“近代意义上的民众领袖”; 在此可以谈论“为异教而发起的反动” (第 121、122、158 页)。1848 年后, 这个词开始流行起来。例如, 西韦尔斯 (Sivers) 给《利巴尼奥斯传》(Berlin 1868, 第 103 页) 第 11 章起的标题是“儒略治下的反动”, 这个标题即来自一则有关施特劳斯著作的很有趣的评论。罗德 (Fr.Rode) 写了《儒略皇帝之反动的历史》(Jena 1877), 将该词

的。它把只存在于宗教领域的神秘主义与本质上属于审美领域的浪漫主义混为一谈。既然这是个由来已久的错误，所以没有人对它感到奇怪。但是在面对年轻人与老一辈人之间的对立时，它完全无法解释为何被设想为浪漫派之基本要素的神秘主义，会产生出浪漫派这种既矛盾又不真实的产物。感情与想象胜过清晰思想的人，也不太可能偏爱历史悠久的现状。在年轻人和老一辈人的冲突中，理性主义并非不言自明站在年轻人一边。

然而，对施特劳斯的定义不应当提出这种反驳。因为它只对浪漫派的要素从理论上作了很肤浅的说明。其实，它是对当时的实际政治对手所做的简单的类型研究。在1848年前不久，对这个概念有更清楚的定义的政治方案来自卢格（1840年）：不属于进步派的，就是浪漫派。呈现就要到来的新时代的感情是毫不含糊和不言自明的。对手的政治观点看起来根本不可理喻，因此他的反对意见只能被解释成不诚实和反复无常的结果。这里再次犯下了看似不可避免的错误。得到考虑的不是浪漫的主体，而是浪漫主义创造力的机缘性主题；不是浪漫化的过程，而是被浪漫化的众多成分之一，即这个过程的结果。因此施特劳斯显然忽视了明显的矛盾。他详细说明儒略如何以极不明确的方式，借助于各种含糊不清的解释，打算复兴古老的异教众神；他指出新柏拉图派的神秘主义和谢林的自然哲学之间的关联。他让我们注意克鲁泽尔（Creuzer）^[16]的象征主义及其对全部基督教神学观念的改造，是新柏拉图主义改造异教众神的翻版。不过也有可能在他看来，神秘主义的阐释确实表现在自由派身上，如奥肯（Oken）和——甚至具备直接而主观的内在信仰之全部力量的——德国学生组织的民主派支持者，以及福林（Karl Follen）及其信徒；而反对势力即所谓政治

作为一个术语来使用。阿斯穆斯（同上，第52页）曾说到过“异教的短暂复兴”。另外，他在那个地方也采用了反动和复辟这两个术语（“因此，客观的历史学将他的宗教政策说成是一种随意的反动，但对一个与儒略一道站在异教教皇立场上的人来说，这种政策表明是一种合理的复辟政策”），而在解释和评论儒略关于基督徒的著作（*Galiläerschrift*，此处的加利利意指基督徒——中译者注）时，他颇有道理地强调和采用了古特施米德的贴切用语：“反对基督教的反宗教”。参见《与儒略的其他著作联系起来看他的有关基督徒的著作》，Freiburg 1904；这一解释和评论颇有价值，对研究儒略理论来说不可或缺。

[16] 克鲁泽尔（Creuzer，1771—1858），德国古典学者，著有《希腊等古代民族的象征主义和神话》。——中译者注

三、政治的浪漫派

浪漫派的发展，在很久以前就导致了一种相反的立场。

德国的浪漫主义是作为一场青年运动开始的，只要它真正与自然哲学和神秘主义融合在一起，它就会采取革命的姿态。当它与政治反动相结合，它接受一种严格而确定的正统学说，把对基督教观念的那种阐释斥为“无神论”和“自然哲学的谎言”。雅克无论如何不是浪漫派。但自由派却认为他是浪漫派，因为他让自由受梅特涅的摆布。尽管雅克是个严肃而理智的人，认为维也纳在比德迈时代的浪漫主义“空虚而放荡，本质上是反基督教的”；尽管他通过描述“维尔登斯普赫的光荣场景”，为主观神秘主义的荣誉提供了经典论证，但对他的看法依然如此。哈勒既不是浪漫派，也不是神秘主义的象征派。在整个自由派和反动派的德国，很可能没有人像德·迈斯特——附带说一句，他把儒略视为“危险的梦想家”和“半吊子哲人”——那样公然鄙视泛神论—神秘主义的神学家。所以对于这里涉及到的团体没有必要做更细致的讨论。因为“新”与“旧”都可以被称为浪漫派的特征，这取决于是否认为它具有某种独立论证的价值。

早期的浪漫主义自认为属于一个新的、从而也是更有价值的时代。我们听到诺瓦利斯一再宣称，一个新的时代正在到来，它将成就“往昔”不可能做到的事情。因此，那时的“新”仍然属于浪漫主义伪论证中的正面形象。新的就是有活力的——有机的、真实的等等。随着浪漫派上了年纪，旧事物的可贵便又展示在他们面前。现在是旧的 = 永恒的 = 真实的 = 有机的 = 有活力的，等等。

考虑到施特劳斯著作的实际时代环境，这些派别没有被明确指出来。政治和思想对抗似乎都趋于尖锐。他拿儒略和普鲁士的腓特烈·威廉四世作比较，这个事实能够表明新旧斗争的政治性质。但政治和思想在这里显然是不能严格区分开的。因为施特劳斯所要维护的新的科学态度，自认为是站在旧势力的对立面一边。相反，腓特烈·威廉四世认为自己的政策属于宗教和思想范畴。在复辟时代的哲学家中间，我们不断发现这样的观点：法国大革命是启蒙运动的反基督教哲学的结果，必须开展一场反对观念、反对异教和无神论的战斗。

尽管如此，国家和社会才是这场斗争的真正目的。复辟是反对一个政治和社会对手的各种政治和社会力量的组合。拿破仑战争过后，在德国的天主教和新教徒中间自发出现的宗教生活，是独立于政治措施而发展起来

的。它只是被政治目的所利用了。教会人士当然在很大程度上与政治复辟势力合作，心甘情愿受其左右，因为他们历史上就与一种特定的政治和社会秩序结合在一起。然而他们不是政治领袖。最后，与复辟势力有关的思想创造力，本质上是一种政治哲学的产物。根据社会整体观发展出来的各种学说，可以被说成与自由派的个人主义一样的新思想。博纳德在《权力论》（1796年）的开始和结尾处为阐述冲突问题而讨论的对立命题，并不是宗教的，而是政治和社会的。“使欧洲的人和社会发生分裂的重大问题是：是人创造自身、人创造社会，还是社会创造自身、社会创造人。”博纳德十分自豪，因为他能从有关这些事实的哲学遐想中，从思辨的层次归纳出这个问题。当复辟时期的理论家谴责对手是无神论者时，一个神学概念也就变成了政治概念。对于孔德（Comte）的实证主义来说，基督教已经被超越了；广为人知的是，泰纳和勒南（Renan）也认为基督教是一种没落文化的产物。但是由于他们否定和摒弃法国大革命，所以今天法国的保皇派，博纳德和迈斯特的后人，也借助于孔德、泰纳和勒南，而且和后面这三位一样，也自称为现实主义者。其标准显然有着政治的性质。

与1815年的复辟相反，儒略的故事仅仅是一部有关信仰改革失败和异教徒内在使命的历史。它不是一次政治努力的记录。因为这种努力源于皇帝，受着国家权力的支持，所以充其量只能算是一个神智学家的爱好，是本来可用于政治事务的王座上的狡诈。它不是一场源于异教的运动。亚塔纳修^[170]称之为一片“浮云”。普鲁士现代历史学家格鲁佩（Gruppe）把儒略和腓特烈二世加以比较，认为后者是国家反对教会不宽容的斗士。他也把它称为“一个象征性的事件”。^[171]内格利（Negri）认为儒略既不反

[170] 亚塔纳修（Athanasius，约293—373），基督教神学家，曾遭儒略驱逐。——中译者注

[171] 同上，第1669页。格鲁佩指出，腓特烈二世和伏尔泰正确地认为儒略是他们“自己人”（1663n，2）。这与18世纪所有启蒙运动人物的观点相一致。腓特烈二世的朋友达尔根克斯（D'Argenx）侯爵，也为儒略的宗教政策进行解释和辩护，认为它是基督教不宽容的结果。见《论儒略皇帝，在〈捍卫异教〉公布以前》（*Réflexions sur l'empereur Julien, vor der Ausgabe der Défense du paganisme*, 2. éd., I, Berlin 1767, p.LXXXVI）。

三、政治的浪漫派

动，也不赞成启蒙，这很可能是正确的。^[172] 他深信新柏拉图学说，在他看来它更像是一种宗教而不是哲学。作为战士，他受密特拉神^[173]的影响。基督教并不是他的政治敌人。它不像 18 世纪的革命威胁着现存国家秩序那样，对帝国的构成直接威胁。当儒略指责基督教徒是“无神论者”时，与古罗马大将军的时代不同，这其实不是个刑律中的概念，而是反映着皇帝的信仰：基督教的上帝不是真正的神。儒略的证言与这种立场是一致的。它从基督教的信条中找出各种矛盾，对它们发出道德指责，用受到新柏拉图主义篡改的多神教来反驳它们。

在 19 世纪，基督教会在反对革命教条的斗争中跟现存政治和法律制度团结在一起，于是有人想从支持异教和国家相结合的儒略那儿找到反基督教的论点，它类似于正统论哲学为反对革命而提出的论点。然而这只在具体的方面是正确的。在希腊的崇拜者和新柏拉图主义的秘教徒——他们的宗教和政治活动只与雅典和安蒂奥克的智者有关，但很少与仍存在于罗马元老家族中真正的异教传统有关——中间，并不存在宗教像语言一样是每一个大型人类社会之构成要素的观念，即上帝在这个社会中显示自身的传统观念。其原因是他还信奉一种具体的宗教和哲学信仰的内容。当然，正像施特劳斯特别强调的，他也会提出有关传统和持久性的暗示，这对于保守立场是很自然的事情。异教的多神论是古老而成熟的，是造就罗马强大的宗教。基督教则是一种荒唐的发明，它与政治生活没有任何联系，它对自己的一个同胞的爱，必然导致国家的毁灭。他在传统中寻找自己的使命，他追求的是保留古老的法律。他也把这与法律之神圣起源的古老教义联系起来。然而就儒略而言，这只是表明他在重复新柏拉图主义的观点，有时也表明他对基督教徒不信神的道德义愤。但这仅仅是他对宗教和命运的关系、对众神的福佑和祈祷之效果所持的一种纯粹形而上学信念的表达。由于众多的原因，加利利的上帝不是真神，所以他救不了我们。这才

[172] G.Negri, 《叛教者儒略皇帝传》(*L'imperatore Giuliano l'Apotata*), Milan 1901, 第 491 页。——英译者注

[173] 密特拉神 (Mithra): 印度和伊朗神话中的光明神, 对它的崇拜经由亚历山大征服西亚而传遍整个希腊文化圈。——中译者注

是他的论证的关键所在。^[174] 这种个人的虔诚确实经常使人想起一些来自浪漫派的用于政治复辟的真诚言论。然而就儒略而言，这里的问题涉及到“反宗教”而不是反革命。自称掌握绝对真理的教会——当它变成一个完善的教会时，它就会消灭对一切神祇和古典时代的国家所实践的一切信仰的传统上相对宽容的态度——面对的是一个就那时的想像范围而言囊括了整个世界的国家。儒略的表现的矛盾之处，不是来自其主观主义的善变，而是这种环境的后果。就算他的个人信仰有所不同，他仍然会在宗教基础上对付他的宗教对手。同样绝对真实的异教，也必须符合基督教绝对

[174] Διὰ μὲν γὰρ τὴν Γαλιλαίου μαρτίαν ὀλίγου δεῖν ἅπαντα ἀνελθῆναι, διὰ δὲ τὴν τῶν θεῶν εὐμένειαν σωζόμεθα πάντες ὅθεν χρὴ τιμᾶν τοὺς θεοὺς καὶ τοὺς θεοσεβεῖς ἄνδρας καὶ πόλεις. (此处引用的这句希腊语意为：由于加利利的愚蠢，几乎所有的一切都被推翻了，而通过诸神的恩典，我们所有的人都会获得拯救。因此，人和城邦都应该崇奉诸神和敬神者。——中译者注) (Brief 7, 376 D, Hertlein, S.485) 阿拉德 (Allard) 举儒略致特米斯提乌斯 (Tennis - tius) 的信为例来说明儒略的那种远离一切传统主义意识的抽象思想 (参见 Allard, 同上)。在这封信中，儒略无疑阐明了一种“哲学性的”政治方案：君主应制定出并非针对同时代人、而是针对后世和置身事外的局外人而设计的法律 (262 B, C. Hertlein, p. 339)。阿拉德说这封信写于公元 362 年 (t. III, p. 404)，但在另外一个地方又说写于公元 361 年 (第 340 页)，但这两个年份都是错误的。就其本身而言，这封信是一个很好的例子，但其证据的可靠性却由于如下原因而减弱了：这封信很可能是在公元 356 年初 (也就是说，在儒略的实际活动开始之前) 写于高卢，因而只是一种哲学练习。这种哲学练习说明不了什么问题，正如我们很难从腓特烈二世反马基雅维里的著作中看出其真实判断一样。阿斯穆斯 (Rud. Asmus) 在《儒略皇帝的哲学著作》(Philos. Bibl. Bd. 116, Leipzig 1908, S. 23) 中将这封信的写作时间定为君士坦提乌斯死后，即公元 361 年岁末，格夫肯为此提供了一系列论据 (同上，第 78、147 页)。不过，在我看来，这些论据并不足以完全否定泽克 (Otto Seeck) 在《古代世界覆灭史》(Geschichte des Untergangs der antiken Welt, IV, Berlin 1911, S. 469, 470) 中对这封信写于公元 356 年提出的证据，尤其不足以完全否定如下决定性证据：这封信必定是在儒略首次接替艰巨的实际事务之前写的。还有必要补充一句，这封信没有谈论“诸神” (而在儒略登基前后，人们可以期待会出现这样的字眼；参见儒略致马克西穆斯的信，第 38 函，以及其他信函)，而是小心谨慎地 (这种谨慎态度是康斯坦提乌斯仍在世的那个时代所特有的) 谈论了“神” (在最后一句，τῶ θεῷ [希腊文中名词“神”的单数与格。原书作 τῷ θεῷ，疑有印刷错误——中译者注] 紧挨在一起连续出现了三次，十分引人注目)。

三、政治的浪漫派

信仰的要求，即使这种多神论的性质及其政治价值包含在它的宗教相对性中。

自由派的施特劳斯在其著作中，只要一触及儒略改革事业的这个方面，他的立场马上为之一变。现在这个反动的皇帝在他眼里突然成了一个聪明甚至可爱的人。因为他这时不仅像个“浪漫派”，而且像个“异教的浪漫派”，这意味着他不同于基督教的浪漫派。“倒不如说他看上去与他们截然不同，这几乎不可能对他不利。”（第47页）假如施特劳斯更清楚地意识到儒略的宗教政策符合自由派观念——每一种宗教在国家中都必须得到宽容——的程度，想必他会像格鲁佩一样，断然拒绝再谈论任何浪漫主义。要想很快便理解儒略的论点与复辟时期浪漫派的论点之间的差别，我们只需搞清楚那些相互对立的新旧派别的真实面目就可以了。这位皇帝是用一种宗教论证来对付他的敌人，这个敌人是一种宗教信仰。这个神学化的浪漫派从政治讨论中撤出，回到了宗教论证。他把神学作为一种浪漫主义辩辞加以利用。这是政治浪漫主义。但它同把大革命和拿破仑——这是施特劳斯的追随者、新一代浪漫派所迷恋的对象——加以浪漫化一样，也是一种浪漫主义。具体说来，贝蒂娜·冯·阿尔尼姆现在又变成了革命者。她在1843年发表了《献给国王的书》（*Dies Buch gehört dem König*），在1851年发表了《与魔鬼交谈》（*Gespräche mit Dämonen*），这是革命的政治浪漫派的典型产物。

结语：政治浪漫派作为政治过程的伴生性情绪反应

凡是在严肃的政治关切与政治浪漫主义相遇的地方，要么是后者作为一种有利的政治建议的媒介被政治所利用，要么就是浪漫派受到“不诚实”的道德谴责。一切政治能动性——不管其内容是纯粹的征服技巧、政治权力的要求或扩张，或是建立在法律或道德决断上——都与浪漫派的审美本质相冲突。一个有政治或道德能力的人，很快就能意识到范畴的替换，知道如何区分浪漫派对事物的兴趣和事物本身。因为作为浪漫派传奇故事起点的具体时刻，仅仅是一种机缘，任何事情都能变成浪漫主义的。在这个世界里，一切政治和宗教分界都被搞得模糊难辨。国王既是浪漫派人物，也是无政府主义的阴谋家，巴格达的哈里发和耶路撒冷的教长一样浪漫。任何东西都可以相互替换。

浪漫派对待政治问题的方式，很容易让诚实的对手产生缺少客观性的印象，尤其是缪勒的对手如雷贝格和佐尔格，他们因这种印象而把缪勒称为智者。这个称呼有正面的含义，并不是一个纯粹骂人的空洞概念。因为希腊智者所表现出的主观主义和感性主义之间的关系，也摒弃一切客观性，对主体之善变的创造性有过重要的论证。演说者除了演说出色之外，没有其他责任意识，除了从自己表现良好的艺术性演说中得到快感外，他不知道别的满足。例如，儒略的老师利巴尼奥斯（Libanius）的信中便明确表达着他对自己的演说成就的完全非道德的自然享受，他说自己在演说时

恰似鸟儿啼鸣，除了能像夜莺般歌唱外，再无其他愿望。^[175] 尽管这些智者的唯美主义为许多与浪漫主义创造性类似的表现提供了基础，他们仍然缺少浪漫派所特有东西：向“更高的第三个”领域的机缘式转移，它使浪漫派进入神秘主义或神学，把上帝世俗化为惬意的主体，他不满足于形式的完美，甚至在艺术上也是如此，而是任意地、以机缘论的方式运用各种形式，以便为自己的主观体验找到更高的意义和形而上的或极其伟大的理由。浪漫派的基本矛盾——尤其是在政治浪漫主义中，这给它的不真诚的印象提供了理由——是，浪漫派在其机缘论结构所固有的有机的消极性中，想在不必变成能动者的同时成为有创造性的人。

这一直是政治浪漫派的核心。作为一种主观的机缘论，它没有能力——甚至在与自身的关系上，而且尽管有那些心理学上的精妙之论和精明的坦诚——在理论的、实践的和实质性的思考中，使自己的精神本质客观化。它的主观主义不是以概念或哲学体系，而是以某种抒情的体验表达作为取向。后者可以同有机的消极性结合在一起。或者，在缺少艺术才华的情况下，它就同上述人物的能动性中半抒情、半理智的伴生物结合在一起，带着边缘人物的光彩追随政治事件，捕捉各种习语、观点、重点、反题、暗示和变化无常的对比，常常表现得十分激动和兴奋，却从来没有自己的决断，从不承担自己的责任和风险。以这种方式不可能获得政治能动性。但是，可以讨论一切、从意识形态上夸大一切的文学批评，既是革命的，也是保守的、既是好战的也是和平的，既是民族主义的也是国际主义的，既是帝国主义的也是否定帝国主义的。它在这里的手法也是机缘论，即离开对立的争论双方的领域，离开政治领域，进入一个更高的领域。在复辟时期，这意味着以机缘论的方式脱离宗教领域。结果：绝对统治论；换言之就是绝对消极。产品：从别人的决断和责任中产生的抒情而离题的观念颤音。只要一出现政治能动性，政治浪漫主义就消失了。第三共和时期特积极的保皇派博纳德和德·迈斯特的继承者，嘲笑自由派市民阶级的革命意识形态是浪漫主义，其确定性就像自由派的德国市民阶级——当他打算积极参政时——在其反动同伙中发现了浪漫派一样，这既不矛盾也不

[175] 参见 J.G.Wolf, 《智者利巴尼奥斯通信集》(1711), 第 50 页。进一步的事例, 参见 Wilmer Cave France, 《儒略皇帝与新智者学派同新柏拉图主义的关系》(1896), 第 20 页。——英译者注

奇怪。在 19 世纪，市民阶级革命派和市民阶级反动派，都有浪漫派与之
为伍，就像是跟着他们一起移动的漂亮身影。

政治浪漫派是浪漫派对政治事件作出的伴生性感情反应。这种政治事
件作为机缘激发着浪漫派的创造力。历史和政治现实造成的印象，可以成
为主观创造性的机缘。如果主体缺少真正审美的——换言之，抒情的一音
乐的——创造力，则会用历史、哲学、神学或其他科学素材提出一种论
证，一种政治方案的精神配乐。这不是神话的非理性。因为政治或历史神
话的创造来自政治能动性，来自神话所无法否定的各种理由的编造，这是
政治活力的发散。神话只能产生于真实的战争。而浪漫派的能动性与此截
然相反。德国人习惯于把浪漫主义错误地当作“政治浪漫主义”，它不但
与复辟缺少特定的关系，而且跟革命也没有必然关系。孤立的绝对自我超
然于两者之上，把它们用作机缘。不应被来自文学史的含糊说法——这种
说法本身也受着浪漫主义的影响——所误导，把作为浪漫主义运动之基础
的审美的自负扩张，与政治活力混为一谈。反过来说，同样不应把德国反
动时期的日常政治辩论中最值得注意的偶然特点和天主教复辟势力（那时
是最强大的势力）的关系，定为明确的标准。把塞利埃尔和另一些法国人
所说的“极端个人主义”列为浪漫派的主观要素也是不正确的。只有当个
人主义有着作为集体主义或社会主义的反题的道德含义时，只有当它表示
与他主相反的自主时，它在这里才有一定意义。这当然是与个人的自主性
联系在一起。然而，由于转移到了审美领域，具有道德本质的自主性这个
概念也随之完全改变，它的所有这些特点也就消失了。我们从所有的浪漫
派身上，既可以发现无政府主义的自信，也能看到对社会共同体的需要。
不管是利他主义的感情、怜悯和同情心，还是傲慢的势利小人，都很容易
让他感动。

不过，这一切与自主性 or 他主性都没有关系，它完全是在浪漫派的主体
性的范围之内运动。没有超越主体性限制的感情不可能成为共同体的基
础。沉迷于社交并不是持久合作的基础。反讽和密谋不是社会结合的要
点；任何社会秩序虽不能以孤独的需要为基础，但也不可能以高谈阔论的
需要为基础。因为社会若是缺少何为规范何为正确的观念，就不可能建立
起某种秩序。规范从概念上说是反浪漫主义的，因为任何规范都会破坏浪
漫派的机缘特权。面对一个规范的概念，甚至浪漫主义的反题和对立性质
也会崩溃。勇士的勇气不是压抑与昂扬的更高统一。有合理秩序的国家不

是无政府和暴政的综合。同样，法律观念也是非浪漫主义的。从浪漫派的角度看，非正义只是一种不谐和音，它化解于“一首圣乐、对更高生命的一种无止境的体验”之中。这不是比喻的说法，而是惟一能够理解浪漫派体验的范畴。这就是为何既不存在浪漫派的法学也不存在浪漫派的伦理学的原因。有政治浪漫主义，这与有政治抒情诗的意思一样。

所以，浪漫派的混乱无序，是归因于它的主体机缘论的简单原则，所谓政治浪漫主义的多种政治倾向中的神秘矛盾，可解释为其抒情主义的道德匮乏的结果，因为这种抒情主义能把任何事情当作审美兴趣的机缘。君主制的、民主的、保守的或革命的思想是否能被浪漫化，这个问题对于浪漫派的性质无关紧要。它们仅仅是创造性的自我进行浪漫创作的机缘性起点。然而，这种出自幻想的主体的优越性的内核，掩盖了对积极改变现实世界的放弃。这种消极论的结果是，浪漫主义本身此后便成了非浪漫主义能动性的权宜之计。尽管浪漫主义有主观上的优越感，但说到底它只是其时代和环境的积极趋势的伴生物。卢梭的历史意义在于他把18世纪的概念和论证加以浪漫化；他的抒情主义有益于大革命，有利于在他那个时代一场获胜的运动。德国的浪漫主义先是把大革命浪漫化，然后又把得势的复辟势力浪漫化。1830年后，它再次成为革命派。尽管那些反讽和似是而非的说法，其一贯的依赖性是显而易见的。主观的机缘论可以在其独特创造力的极有限的领域内，在抒情诗和音乐诗学中，发现一座自由创造的小岛。但是甚至在这里，它也不自觉地屈从于最强大最切近的力量。它对当前事物的机缘论的优越感，受到了极具反讽性的颠覆：一切浪漫现象都是受非浪漫力量的控制。昂首超然于各种限制与决断之上的人，变成了异己势力和异己决断的臣仆。

当今议会制的 思想史状况

冯克利 译

引论：论议会制与民主制的抵牾（1926）

这项对当代议会制思想氛围的评估，第二版的内容基本未变。但愿它不会给人留下我希望它超越任何讨论之上的印象。倒是有很多理由产生相反的担忧。基于事实的冷静辩论，远离党派政治的利用，不给任何人做宣传，在今天的大多数人看来，这可能行不通、幼稚或不合时宜。所以，值得担心的倒是，对政治观念的客观讨论会让人兴趣索然，这种辩论的愿望得不到多少理解。也许，辩论的时代行将结束。当此书初版 1923 年夏天问世时，人们对它普遍所持的态度，似乎至少在温和的意义上证实了这些悲观的猜测。然而，无视一些客观批评的具体事例未免有失公正，对于托马（Richard Thoma）这位重要法学家的细致而深入的评论，尤其应当给予详尽答复。^{〔1〕}

托马在其评论的结尾处，把极为奇怪的政治目的归因于我，对此我可以沉默。姑不论政治派别的归属，他的客观论证谈到，我把一种过时的思想体系指认为议会制的思想基础，因为我认为辩论（Diskussion）和公开性（Öffentlichkeit）作为议会的基本原则，这观点在几代人以前也许很明

〔1〕 Richard Thoma, “议会制的意识形态”，见 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1925, 第 53 卷, 第 212—217。或见 Kurt Kluxen 编, *Parlamentarismus* (Königstein/Ts: Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, 1980), pp. 54—58。——英译者注

确，然而，今天的议会制早已建立在完全不同的基础上。认为公开性和辩论已经过时，也是我所担心的。可是，接下来必须问一句：为议会制提供新的精神基础的这些论证和信念是什么？不言而喻，制度跟人们的观念一样，随着时代而变化。然而，假如辩论和公开性真的不再适用，我看不出当代议会制还能从哪儿找到新的基础，或议会制的真理性（Wahrheit）和正当性（Richtigkeit）还能够不言自明。就像一切伟大的制度一样，议会制要以某些典型的观念为前提。凡打算找到这些观念的人，都不得不回到伯克、边沁、基佐和密尔那儿。然后他只能同意，在这些人之后——在1848年之后，虽然新的政治思考为数不少，却没有堪称原则的论证。上个世纪鲜有人注意到这一点，因为议会制与民主制同步发展，并且与之关系密切，所以在它们之间没有作出仔细的区分。^{〔2〕}然而今天，在它们双双获胜之后，自由主义的议会制观念与大众民主（massendemokratischen）的观念之间却暴露出了分歧，对于两者的差别也不能再漠然视之。因此，正如托马所说，人们必须关注那些“迂腐的”大人物，因为，只有通过他们的思想，才能认清议会制的特点，且惟独在他们那儿，议会才能保持它作为一种特别建立的制度的特点，才能从理论上证明它相对于直接民主制以及布尔什维克主义和法西斯主义具有优越性。今天，议会制的优点在于它作恶较少，仍然优于布尔什维克主义和专政；议会制无法预测的后果将会使人们摒弃议会制，“从社会和技术角度看”，议会制是一高度实践性的事物——这些观点都很有意义，而且部分地说是正确的。然而，这些观点没有构成一种特别设想的制度的思想基础。如今，议会制是作为一种统治方式和政治制度而存在。如同其他一切功能上差强人意的既有事物一样，它还有些用处——仅此而已。议会制有很多优点，甚至在今天，其作用仍然优于另一些未经尝试的方法。今天实际存在的最低限度的秩序，会因为轻率的试验而受到威胁。凡神智健全的人，都会赞成这些论证。但是，在原则性的论证中，这些说法没有多少分量。肯定没有人会如此宽宏大量，

〔2〕 一个极为典型的例子是莫斯卡在《政府理论与议会制政府》（Gaetano Mosca, *Teorica dei Governi e Governo Parlamentare*, Milan 1925, S.147）一书中对议会制下的定义。他把议会制理解为这样一种政府，其中国家的政治优势属于那些经直接或间接选举当选的人。随意把代表制宪政（Repräsentativverfassung）等同于议会制，也含有这种错误。

认为思想基础或道德真理可以用“还有别的吗？”这类提问来证明。

一切具体的议会制安排和规范，首先是通过辩论和公开性获得自身的意义。就议员独立于其选民和党派这条原则而言，尤其可以这样说，辩论和公开性在宪法上仍然得到承认，但在实践中，今天已几乎没有人再相信它了。对于言论自由、代表的免责权和议会程序的公开性等等也可以这样说。如果没有人还相信公开辩论的原则，这些安排就会变得不可理解。人们似乎不能以怀旧心情随意为一种制度指定另一些原则，假如其过去的存在基础已然瓦解，可以用任何其他论证替换之。不错，同样的制度可以用于不同的政治目的，所以也允许有不同的实践上的辩护。存在着从实践的观点看意义会发生变化的“目的的异质性”（Heterogenie der Zwecke），以及实践手段的功能变化，但原则方面不能存在异质性。例如，我们若像孟德斯鸠那样假设，君主制的原则是荣耀，则它不可能成民主共和制的原则，就像君主制不可能基于公开辩论的原则。事实上，详细阐明原则的感情似乎已经消失，不受限制的替代已经出现。在前面提到的托马的评论中，这其实就是他对我的文章的全部反驳的基本思想。不幸的是，托马根本没有揭示这些表面上十分丰富的新议会制原则是什么。他只满足于在一条引文中提到1917年后“韦伯（Max Weber）、普鲁斯（Hugo Preuß）和瑙曼（Friederich Naumann）等人惟一的著述与演说”。对于这些和帝国的政治制度作斗争的德国自由派和民主派，议会制度意味着什么呢？从本质上说，最重要的在于，议会制是一种选择政治领袖的方式，一种克服政治上的外行表现、让最优秀最有能力的人掌握政治领导权的手段。自那时以来，议会是否真正能够形成政治精英集团，已变得颇成问题。今天，人们对这种择优方式肯定已经不很乐观，许多人会认为这种愿望已经过时，托马用来抨击基佐的“幻想”一词，可以很容易地用在这些德国民主派身上。在欧洲和欧洲以外各国的无数议会中，成百上千位相继上任的部长大臣们组成的政治精英所造成的结果，并没有给伟大的乐观主义提供根据。更糟糕的是，议会制度造成了使人们的希望彻底破灭的状况，公众事务变成了党派及其追随者分赃和妥协的对象，政治完全不是精英的事业，倒成了一个可疑的阶层从事的可耻勾当。

从原则上考量，仍有悬而未决的事情。凡相信议会制度为政治领袖的最佳人选提供了保证的人，至少就今天而言，他之所以相信这一点，并非出于理想主义的信念，而是把它作为一个以英国模式为依据的实践和技术

上的假设，人们打算把这种模式运用于欧洲大陆，如果它失败了，人们完全有理由放弃它。不过，这种信念也与信任辩论和公开性有关，属于对议会制度的原则性论证。无论如何，只有当议会严肃接受公开辩论并加以落实时，才是“真的”议会。“辩论”在这里有特殊含义，而不是仅仅意味着谈判。把任何可能的协商和协议统统归入议会制度，把其余的事一概说成专政或强制（Gewaltherrschaft）——就像伯恩（M.J.Bonn）在《欧洲民主制的危机》（*Krisis der europäischen Demokratie*）或托马在上面提到的评论中所做的那样——回避了真正的问题。在所有外交会议上，在每次代表大会上，在任何董事会上，都会有协商，正如在绝对王权的君主们（absoluten Monarchen）的内阁、公司以及基督教徒与土耳其人之间也有协商。现代议会制度不是源于这些事情。不应混淆概念，从而忽视辩论的特殊性质。辩论指意见交流，其目的是通过论证某事为真理（Wahrheit）或正确（Richtigkeit）而说服对手，或被人说服而认为某事为正确或正当。根茨（Gentz）——在这方面仍依从自由主义者伯克的教诲——说得好：一切议会制（他指的是跟社团代表或等级制相对立的现代议会）的特点在于，立法来自意见冲突（而非来自利益之争）。辩论需要以共同信念为前提，需要有被人说服的意愿，需要独立于党派关系和摆脱私利。今天的大多数人会认为，这些特征几乎不可能。但是，这种怀疑态度也是议会制度危机的一部分。形式上仍然属于议会制度的上述特征清楚表明，任何具体的议会制安排都要接受这种特殊的辩论观。例如，被普遍重复的如下信条：所有议会成员不是党派的代表，而是全体人民的代表，不受各种指示的约束（这在魏玛宪法第二十一条得到重申），而是诉诸言论自由和公共环境的各种保障。只有在正确理解了辩论时，这一信条才有意义。相反，对发现合理而正确的东西漠不关心、只算计特殊利益和获胜的机会并贯彻这些利益的行为，也受各种演讲和宣言的引导。可是，这并不是特殊意义上的辩论。当两个商人在经过生意上的竞争之后，同意讨论相互的商业机会，这时他们理所当然要盯着自己的利润，但他们仍然能够取得有利生意的妥协。在这种深思熟虑的算计中，公开性就不像在真正的辩论中那样充分。世界历史上一直存在着算计和妥协，而且总有人指出这些现象。人们知道，在多数时候相互容忍胜过相互争吵，软弱的解决胜过强硬的诉讼。然而，这不是特定类型的国家或政府形态形式的原则。

议会制度的状况今天处在危机之中，因为现代大众民主的发展已使公

开辩论变成了空洞的形式。当今的议会法权 (Parlamentsrecht) 中的许多规定, 尤其有关议员独立和会议公开的条款, 其结果是除了装饰外表之外毫无用处, 甚至令人困窘, 就像有人绘制出燃烧着红色火焰的现代中央供热系统的暖气装置, 给人以火热的表相。各政党 (根据成文宪法的文本, 正式说来它们并不存在) 今天并不面对面地讨论意见, 而是作为社会和经济的权势集团, 算计着自己的利益和掌权机会, 以此为基础达成妥协和联合。利用宣传部门争取群众, 而这种部门的最大作用取决于诉诸直接的利益和激情。作为真正的辩论之特征的真正意义上的论证, 已不复存在, 取而代之的是在党派谈判中自觉算计利益和掌权机会; 在对待群众方面, 出现了海报宣传中的暗示或——如李普曼 (Walter Lippmann) 在其敏锐但过于重视心理因素的著作《公共舆论》所说的——“符号”。^[3] 论述舆论的心理、技术和批评性文献, 如今汗牛充栋。^[4] 因此现在可以假定, 问题已经不是说服自己的对手一种意见是正确或公正的, 而是争取到多数以便统治他们。由加富尔 (Cavour) 指出的绝对王权论 (Absolutismus) 与宪政制度之间的区别 (在绝对王权论中, 大臣下达命令, 在宪政制度下, 他得说服那些应当服从的人), 在今天肯定是无稽之谈。加富尔明确地说: 我 (作为宪法部长) 让人相信我是正确的。他的这句名言只有在这种情况下才有意义: “最差的会客室也胜过最好的候见室” (原文为法文——中译者注)。今天的议会本身, 就像幕后统治者的办公室或委员会前面的一间大候见室。今天若有人引用边沁下面这句话, 不啻是一种讽刺: “各种观点在议会中相遇, 观点的交流碰撞出火花并导致清晰”。当年普雷沃—帕拉

[3] 参见 Walter Lippmann, 《公共舆论》(Public Opinion, London: George Allen & Unwin, 1922)。不久前出版了一本很有意义、机智而又重要的著作, 即 Wyndham Lewis 的《被统治的艺术》(The Art of Being Ruled, London, Chatto & Windus, 1922), 尽管它多有思路不连贯之处。刘易斯解释了现代民主制度中从理性向感性的转化, 导致压制阳刚类型 (der männliche Typus) 的普遍的“女性化”。——英译者注

[4] 不过, 米歇尔斯 (Robert Michels) 在其《政党社会学》(Soziologie des Parteiwesens, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1926) 第二版序言中就此所做的评论恰如其分: “在理论性和应用性的群众社会学领域, 德国的社会科学要落后法国、意大利、美国 and 英国一二十年” (p.xviii)。还应当说明的是, 像米歇尔斯这类材料与思想皆称宏富的著作, 显然足以弥补十年的差距。——英译者注

多尔 (Prévost—Paradol) 认为, 议会制度的价值高于拿破仑三世的“个人统治”, 因为通过转移实权, 它迫使掌权者暴露自己, 所以, 政府是在表相与现实之间的“神奇”协调中代表着最强大的权力。谁还记得这话? 谁还相信这种公开性, 相信议会是其最了不起的“平台”?

可见, 伯克、边沁、基佐和密尔在今天已经过时了。如今, 仍能在盎格鲁—萨克逊和法国文献中看到而在德国几乎不为人知的有关议会制度的无数定义, 把议会说成“受辩论支配”的定义, 只能被当作迂腐之论了。不必为此担心。如果有人依然相信议会制度, 他至少会为此提出新的论证。仅仅引用璩曼、普鲁斯和韦伯是不够的。对于这些人来说, 今天已经没有人还抱着他们的愿望, 即仅凭议会就能保证培养出政治精英。这些信念其实已经动摇, 只要议会制把自己囿于辩论和公开性, 它今天便只能作为理想主义的信念而存在。过去几十年里, 为议会制度提出的新论证依然只是说, 在我们这个时代, 议会的作用还算不错, 或至少勉强可用, 甚至是社会和政治技术的一件不可缺少的工具。可以再次肯定地说, 这观点完全合理。可是, 人们仍然要关心孟德斯鸠所说的国家原则或政府形式更深层的基础, 关心其——就像一切伟大的制度一样——特殊信念, 关心曾经存在但如今已不复存在的议会制信念。

在政治思想史上, 既有活力十足的时代, 也有冷却的和死水一潭的时代。因此, 当王权 (Königtum) 原则和尊贵 (Ehre) 原则的意识消失时, 如果资产者国王 (Bürgerkönige) 想证明自己的用处和功能, 而不是证明自己的庄严 (Weihe) 和尊贵, 那么君主制时代便结束了。在此之后, 君主制度的机构表面上仍会持续很长一段时间, 尽管如此, 君主制的演出已经收场。对它而不是其他制度的内在信念也已过时; 有关它的实用性论证不会缺少, 但那只是经验层面上的问题: 是不是会出现这样一些人或组织, 它们能够通过简单的事实来证明自己有用, 甚至比那些君主更有用, 而不必管什么君主制不君主制。对议会之“社会的和技术的”论证也可作如是观。如果议会应当从一种其正确性不言自明的制度变为一种单纯实用的技术性手段, 那么只要用事实、用某种经验来表明甚至没有必要通过一种公开自我承认的专政来证明事情可以是另一种样子, 议会也就完结了。

对议会制和靠辩论施政的信念, 皆属于自由主义的思想界, 而非属于民主制。必须区分自由主义与民主制, 才能认清现代大众民主这幅拼凑出来的画面。

现实中的民主都建立在这样的原则上：不但平等者平等，对不平等者也要平等相待。所以，民主首先要求同质性（Homogenität），其次要求——假如有必要的话——消灭或根除异质性。只要指出现代民主制度的两个不同例子，就足以说明这一原则：一是当代土耳其，它大肆驱逐希腊人，无情推行土耳其归化制度；另一个是澳大利亚共和国，它通过移民法限制其不需要的移民，这同另一些政府只接受与正确的定居者类型这一概念相符的移民是一回事。民主制度显示其政治权力的办法是，它知道如何拒绝或排斥威胁到其同质性的外国人或不平等的人。平等问题显然不是个抽象的逻辑演算游戏的问题。它关系到平等的本质。能够从某些生理或道德品质，例如从公民美德中、从 arete 即从崇尚美德（vertu）的古典民主制中找到平等。在 17 世纪英国的部族民主中，平等基于宗教信仰的一致性。自从 19 世纪以来，平等首先存在于一个特定民族的成员之中，存在于民族的同质性中。^{〔5〕} 只有具备实质内容，平等在政治上才有利和有价值，所以至少得存在这种可能性，而且这也有着不平等的风险。牧歌般的共同体的个别实例或许存在，其中每个居民都平等拥有独立性，在生理、心理、道德和经济上都彼此相似，只存在同质性而没有异质性，这在原始的农业民主社会中是可能的，或很久以前有可能存在于殖民国家。最后，人们必须承认，民主制度——因为总有不平等伴随着平等——能够排除一部分被统治者而仍然是民主制度，直到今天，那些完全或部分没有权利的人，那些受到限制而不能行使政治权力的人，被称为野蛮人或不文明、不信神的人、贵族或反革命甚至称为奴隶，也隶属于民主制度。无论雅典的城邦民主还是大英帝国，国家领土上的全部居民并不享有政治平等。在大英帝国治下的四亿居民中，有三亿以上的人不是英国公民。说到英国的民主、“普”选或投票权和“普遍”平等，英国民主制度下的这好几亿人，有如雅典民主制下的奴隶，毫无疑问是受到忽视的。现代帝国主义创造出适应经济和技术发展的许多新的统治形式，其扩张程度有如民主在祖国内部的扩张。各殖民地、摄政体制、托管地、干涉性条约和类似的依附形式，使民主国家今天能够统治异质的入口，

〔5〕 从单纯的经济学中肯定找不到民主的政治本质。政治的同质性并非来自经济平等；当然，经济不平等能够起到破坏或威胁政治同质性的消极作用。对这个问题的进一步阐发属于另一个话题。

不必把他们变成公民，使他们既依附于一个民主国家，同时又被这个国家拒之门外。这就是“殖民地从公法上说是外国，从国际法上说是国内”这种漂亮说辞的政治和宪法含义。“世界流行的说法”——盎格鲁-萨克逊世界的媒体语言对此全然视而不见，托马却将这种语言作为理论定义的标准而加以认可甚至接受。在他看来，以普遍且平等的投票权构成“整个基础”的国家，当然就是民主国家。大英帝国的基础是赋予其全体居民普遍而平等的投票权？倘若如此，它连一个星期也存活不了；由有色人种组成的可怕多数会统治白人。尽管如此，大英帝国仍是民主国家。对法国等大国，也可这样说。

普遍而平等的选举权仅仅是在平等者圈子内的一种实质性平等的结果，不会超出这个范围，这是十分合理的。平等的权利使人清楚知道哪儿存在同质性。但是，“普选权”这种“流行说法”还有另一种含义：从根本上说，每个成年人应当在政治上同其他所有人平等。这是一种自由主义而非民主制的观点。它用所有人的民主（*Menschheitsdemokratie*）取代了建立在实质平等和同质性之上的过去的民主。这种所有人的民主今天不存在于世界的任何地方。即使仅仅根据地球划分为国家而且划分为具有民族同质性的国家这一条理由，试图在国内以民族同质性为基础发展民主制度的国家，在这个限制之外，它是不可能把每个人作为权利平等的公民加以对待的。^{〔6〕}即使是民主国家，譬如说美国，也不允许外国人分享其权力或财富。迄今为止，尚未存在过一个不承认“外国人”的概念、能够真正落实人人平等的民主国家。如果严肃地看待所有人的民主，真正想使每个人在政治上平等，那它将会是一种除出生或年龄之外没有任何其他标准的人人参与的平等。平等将失去其价值或实质，因为它失去了作为政治平等、经济平等等等——简言之，在特定领域中的平等——所特有的含义。每个领域都有其事实上特殊的平等和不平等。不管它多么严重、多么不公，都与每个人的尊严（*die menschliche Würde*）无关。然而，无视各个领域的特征，是不负责的愚蠢之举，这会导致最严重的骚乱，从而导致更严重的

〔6〕 至少在这个方面存在着一定的“多元主义”。对于将会使当代的所有人的民主消失的社会多元主义（*der soziale Pluralismus*），根据伯恩在《欧洲民主制的危机》（*Die Krisis der europäischen Demokratie*, 1925）的看法，已经存在并且总是存在着另一种更有效的形态。

不公正。人们在政治领域中走到一起，并不是作为抽象物，而是作为有政治利益和政治决断的人，是作为公民、统治者和被统治者，作为政治盟友或对手——总而言之，他们是一些政治范畴。在政治领域，人们不能掏空政治因素，只留下普遍的人人平等（*Menschengleichheit*）。这也适用于经济领域，不能就人说人，要把他理解成生产者和消费者等等，即根据特定的范畴来理解人。

所以，抽象的人人平等，只能是就平等而谈平等，没有任何危险的平等。这是与不平等没有必然关联的平等，所以也是在理论和实践上无意义、不相干的平等。只要如前所说，地球上不同的国家把自己的公民从政治上同其他的人区分开，无论以何种理由从政治上排斥它不需要的依附性人口，用国际法把他们定义为公法中的外国人，所谓人人平等肯定不会存在于任何地方。比较而言，至少在一国之内，现代民主国家已经确立了普遍的人人平等，虽然尚不存在绝对的人人平等，因为外国人和外侨仍受到排斥，但在公民中间，比较而言，人人平等还是大有进展。不过必须指出，在这种情况下，通常极为强调民族的同质性，由于严格排斥那些不属于这个国家的人、那些在它之外的人，普遍的人人平等还是变成了一句空话。在没有这种情况的地方，在国家要在政治领域建立普遍的人人平等，不考虑民族或其他同质性因素的地方，无可避免的后果就是政治平等的贬值，大致只能相当于绝对的人人平等。不仅如此。政治领域、连同政治本身，也至少会有同等程度的贬值，成为无关紧要的事情。不仅政治平等的本质被剥夺了，使它变得对平等的个体毫无意义，严肃看待这种不加区分的平等，使政治也失去了本质。实质性的不平等并没有从现实和国家中消失，它们转移到了别的领域，也许是脱离了政治领域，集中在经济生活中，使这个领域获得了一种新的、不成比例的重大作用。在表面的政治平等的条件下，依然存在着实质性不平等的另一个领域（譬如今天的经济领域）将主宰政治。这是完全无可避免的，对政治理论的任何深思都能认识到，这种不平等是经济可悲地主宰国家和政治的真正基础。如果一种与不平等没有必然关联的平等观支配着人类生活的某个领域，这个领域肯定就会失去其实质，被另一种与无情的权力勾结的不平等吞噬。

所有人作为人的平等，不是民主，而是某种类型的自由主义；它不是

一种国家形态，毋宁说是一种个人主义、人道主义的道德和世界观。^{〔7〕}现代大众民主就基于这两者含混的结合。尽管有那些讨论卢梭的著作，尽管它们都正确地认识到卢梭是现代民主的起点，但人们似乎一直没有注意，卢梭的《社会契约论》所提出的国家学说中，包含着这两种有着内在不一致的不同因素。外表是自由主义的，国家之正当理据（*Rechtmäßigkeit*）是一份自由契约。但接下来对“公意”这个核心概念的描述和阐发却表明，在卢梭看来，真正的国家只能存在于人民具有同质性、从而基本上存在着全体一致的地方。按《社会契约论》的观点，国家中不可能有多个政党，不可能有特殊利益和宗教分歧，任何事情，甚至对公共财政的关切，都不能使人民分裂。这位受到像阿尔弗雷德·韦伯（*Alfred Weber*）^{〔8〕}和布林克曼（*Carl Brinkmann*）^{〔9〕}这样的重要国民经济学家尊敬的现代民主哲学家极为严肃地说：财政是与奴隶有关的事，是 *mot d'esclave*（奴隶的语言）。^{〔10〕}应当指出，在卢梭看来，“奴隶”一词有着建构民主国家时所获得的完全合乎逻辑的含义；它指那些不属于人民的人，那些不平等的、外邦的或非公民的人，他也是一个抽象的“人”这一点对他没有任何帮助，他是异质的，没有参与到普遍的同质性中，因此有理由被排斥在外。在卢梭看来，这种全体一致性必须达到各种法律不经辨

〔7〕 贝克尔（*Werner Becker*）在“民主制与大众国家”（*Demokratie und Massenstaat*，见 *Die Schildgenossen* [September 1925]，459—478）一文中，成功区分了民主和自由主义。该文以在我的1925年夏季学期的政治学研讨班上宣读的一篇杰出论文为基础。Hermann Hefele 的“民主与自由主义”（*Demokratie und Liberalismus*，见 *Hochland* [November 1924]，34—43）一文也强调了自由主义与民主制的区别。不过我与他们两人相反，主张民主的定义就是被统治者与统治者的同一性。

〔8〕 *Alfred Weber*，《欧洲现代国家思想的危机》（*Die Krise des modernen Staatsgedankens in Europa*，1925）。

〔9〕 *Carl Brinkmann*，“卡尔·施米特的《政治的浪漫派》”（“*Carl Schmitt's Politische Romantik*”，见 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 54 [1925]，533）。——英译者注

〔10〕 “‘财政’一词是个奴隶制的用语；它在城邦中是不为人知的”，见《社会契约论》，第三卷第十五章第三节。——英译者注

论即可产生的程度。甚至诉讼中的法官和当事人也肯定要求相同的结果，^[11]所以根本不必询问当事人中的一方，无论被告还是原告。总之，被提升到同一性高度的同质性，完全是根据自身来理解自身。然而，如果全体一致和所有人的意志的一致性真的如此强大，何必还要再达成甚至制定一份契约？契约的前提是分歧和对立。全体一致就像公意，可能存在，也可能不存在，甚至可能——如阿尔弗雷德·韦伯正确指出的——自然地呈现。在它存在的地方，契约没有意义。在它不存在的地方，契约也没多少用处。全体人相互达成契约这种思想，来自一个完全不同的理论世界，那儿要有各种对立的利益、分歧和私心。这种思想来自自由主义。卢梭所设想的公意其实就是同质性。那才是真正的合乎逻辑的民主。所以，按照《社会契约论》的观点，这个国家不是基于契约，其实是基于本质的同质性，尽管它有那样的名称，尽管存在着主流的契约理论。统治者和被统治者的同一性（Identität）就是由此产生的。

《社会契约论》的国家理论也证明，民主是被正确地定义为统治者和被统治者的同一性。我在《政治的神学》（1922年）和讨论议会制的文章中曾经提到，这个定义有一部分被否定，另一部分被接受了。这里我想指出，这个定义被运用于当代的国家理论、向着新的认同领域的扩展，虽然是一种新的现象，但说到底是一个古老的定义，甚至可以说是一个古典时代的定义，同一个因这些原因而不再被人所知的传统相一致。鉴于这个定义关系到今天公法中一些重要而特别紧迫的结果，应当提一下普芬道夫（Pufendorf）的说法：在命令者和服从者有着认同的民主制中，握有主权者，即一个由全体公民组成的大会，能够随意修改法律和宪法；在“有人命令有人服从的”君主制或贵族制中，才可能存在相互的契约，从而——普芬道夫认为——存在对国家权力的限制。^[12]

按流行的观点来看，议会制今天处在中间，受到布尔什维克主义和法西斯主义两面夹击。这是个简单而又浮浅的概括。议会体系和议会制度的危机，其实来自现代大众民主的环境。这首先导致了民主制本身的危机，

[11] “人们必须认识到……共同的利益，它把法官的标准与当事人的标准统一起来，使他们做到一致”，见《社会契约论》，第二卷第四章第七节。——英译者注

[12] Pufendorf, 《自然法和种族法》（*De jure naturae et gentium*, 1672），第七卷第六章第八节。——英译者注

因为，民主制所必需的实质性平等和同质性问题，不可能通过人人普遍平等而得到解决。它也导致了议会制的危机，必须把它同民主制的危机区分开来。这两种危机同时出现，相互恶化，但它们在理论上和现实中都有所不同。现代大众民主作为一种民主，试图实现统治者和被统治者的同一性，因此把议会视为一种不可理解的、过时的制度。如果严肃看待民主制的同一性，那么，在紧急时刻，其他宪政制度都不能够满足人民的意志这个惟一的标准，不管它是如何表达的。面对这种人民的意志，建立在独立代表的辩论之上的制度，尤其缺少其存在的不言自明的理由，由于对辩论的信念不是民主的，从其根源上说是自由主义的，事情就更如此。今天人们可以分辨出三种危机：民主制的危机（伯恩注意到了它，但未指出自由主义的人人平等观与民主制的同质性之间的抵牾）；再就是现代国家的危机（阿尔弗雷德·韦伯）；最后是议会制的危机。这里所说的议会制危机基于这样的事实：民主制和自由主义可结盟于一时，就像社会主义和民主制的结盟，但自由主义民主一旦掌权，就必须在自己的两种要素之间作出抉择，正如社会民主制（Sozial—Demokratie）也必须作出抉择——现代群众民主包含着基本的自由主义因素，因而，社会民主制最终在事实上是社会—自由民主制（eine Sozial—Liberal—Demokratie）。在民主制中，只存在着平等者的平等，只存在着平等者的意志。其他一切制度都变为没有实质内容的、社会—技术方面的权宜之计，它不具备利用自身的价值和原则对抗人民意志——不论它如何表达——的立足点。现代国家的危机源于这样一个事实：一种大众的—所有人的民主制（eine Massen-und Menschenheitsdemokratie）根本就不能成其为一种国家形式（Staatsform），遑论成其为一个民主制国家。

比较而言，布尔什维克主义和法西斯主义，就像一切专政一样，肯定是反自由主义的，但未必是反民主的。在民主的历史中，一直存在着无数的专政、恺撒主义和其他更为惊人的形态，它们想创建同质性，利用上个世纪的自由主义传统中不常见的方式形成人民意志。这种努力属于非民主的认识，它来自于在 19 世纪同自由主义原则的融合，即只有当每个公民都有彻底的隐私和独立——没有离开私人领域并且无所依附时，在“保护性的安排”和“不必服从”的情况下（德国的帝国选举法就是这样要求的），人民的意志才能得到表达。每一票都被登记在册，然后计算出算术上的多数。于是，最基本的真理已经消失，从当代政治理论中显然已经无

从了解了。“人民”是一个公法概念。人民只存在于公共性 (Publizität) 之中。一亿个私人的一致意见既不是人民的意志，也不是舆论。与过去五十年里建立的统计学的精确计算相比，通过万众欢呼 (acclamatio)，通过某些不言自明的事情，譬如一目了然、无可否认的表现，人民的意志同样能够得到表达，甚至表达得更好。民主感情的力量越强烈，就越能真切意识到民主不完全是秘密投票的记录制度。同直接民主相比，不只在技术意义上，而且在至关重要的意义上，议会是一个人为设立的机器，是从自由主义的推理中产生的，而专政的和恺撒主义的方式不仅能够得到人民的万众欢呼，也能够成为民主的实质和力量的直接表达。

即使布尔什维克主义被镇压，法西斯主义被逼上死路，不等于当代议会制的危机得到克服。因为，议会制危机不是这两个对手的出现造成的，而是布尔什维克主义和法西斯主义出现之前就已存在，而且今后仍将存在。倒不如说，议会制危机是从现代大众民主中产生的，归根结底，是从充满道德情怀的自由个人主义与本质上受政治理想支配的民主制的国家感情 (Staatsgefühl) 之间的矛盾产生出来的。历时百年的历史结盟和反对皇权专制主义的斗争，模糊了人们对这种矛盾的认识。然而，议会制危机在今天已经更为醒目地展现出来，世界流行的说法不可能阻止或消灭它。就深层而言，这是自由个人主义意识与民主同质性之间无可逃避的矛盾。

导言 (1923)

只要存在议会制，就会存在批评它的文献。不难理解，提出批评的，最初是那些站在反动和复辟的立场上与议会制斗争败北的政治反对派。日益增加的实践经验暴露了党派政府的缺陷，然后它们变得十分醒目。最后是来自另一个原则性的方面，即来自左派激进主义（vom linken Radikalismus）的批评。于是，左派和右派倾向，保守的、工团主义和无政府主义的论证，还有君主制、贵族制和民主制的见解，在这个方面齐心协力。从莫斯卡参议员1922年11月26日在意大利参议院就墨索里尼的内外政策发表的演说中，人们可以找到对目前状况最简明的总结。按莫斯卡的说法，为纠正议会制的缺陷，人们提出了三种激进的解决之道：所谓无产阶级专政；回归多少经过伪装的官僚制绝对王权论（un assolutismo burocratico）；最后是一种工团主义的政府形态，即用工团组织取代当今议会中的个人主义代表制（der individualistischen Repräsentation）。这位演说者认为，最后一种办法对议会体制最危险，因为，工团主义不是来自学识意见（Lehrmeinungen）或感情，而是来自现代社会的经济组织。相反，贝尔特莱米（H. Berthélemy）在为其《行政权概论》（*Traité de droit administratif*）第十版写的前言中谈到这个问题时，却认为工团主义不值得讨论。他认为，只要议会成员认识到权力合流的危险，放弃自己的党派事务，并为行政部门提供一定的稳定性就够了。最后，他认为，地方主义和工业主义（把经济生活中的办法运用于政治）是对国家的威胁；在谈到工团主义

时,他又说,他相信“只要权威来自接受权威的人,只要控制权正好授予了那些必须受到控制的人”,一切都会变得井然有序,所以不能把工团主义当作一种严肃的理论加以看待。从良好的官僚行政的角度看,这是十分正确的。但对于民主理论,即一切统治权威来自于被统治者的理论,工团主义的意义何在呢?

在有着悠久的职业等级观念(berufständische Ideen)和趋向这一传统的德国,批判现代议会制不是什么新鲜事。过去几年,已经出现了有关1919年以来日常经验的类似文献。无数小册子和报纸文章指出了议会活动中最突出的缺陷和错误:党派至上、在用人政策上表现外行、“票友政府”、政府危机不断、议会辩论无目的且平庸陈腐、议会的常规标准不断下降、议会杯葛的破坏性手法、鄙视议会本身的激进反对派滥用议员免责权和特权、日常工作秩序中的无耻表现、经常缺席会议等等。这种基于长期观察的印象在逐渐扩散:比例代表制和党派代表式选票的制度,破坏了选民与议员之间的关系,使结帮拉派成了议会中不可缺少的统治手段,使所谓的代表原则(《民国宪法》第二十一款宣布:“议员是全体人民的代表,他们只对自己的良心负责,不受任何指示约束”)成了无稽之谈。此外,真正的事务不是出现在全体参加的公开会议上,而是出现在委员会里,甚至不一定出现在议会的委员会里;重大决策是在宗派领袖的秘密会议甚至议会外的委员会做出的,因此,【决策】责任被转移甚至取消了。这样一来,整个议会制度最终变成了一件掩盖党派统治和经济利益的可怜外衣。^[13]除了这些批评外,还有在19世纪中叶对议会制度的民主

[13] 有关这个主题的德文出版物甚多,这里只列出其中的一小部分:M.J. Bonn,《现代国家的消融》(*Auflösung des modernen Staates*, Berlin 1921)和《欧洲民主制的危机》(*Die Krisis der europäischen Demokratie*, München 1925); K. Beyerle,《议会制——抑或还需要别的什么?》(*Parlamentarisches System—oder was sonst?*, München 1921); Carl Landauer,“社会主义与议会体制”(Sozialismus und parlamentarisches System, 刊于*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 48, 1922, Bd. 48, Heft 3);“沿经济阶梯夺取民主国家的种种道路”(Die Wege zur Eroberung des demokratischen Staates durch die Wirtschaftsleiter, 见 M. Palyi 编, *Erinnerungsgabe für Max Weber*, 1922, B. II [另见 Carl Schmitt, *Arch. f. Sozialwissenschaft*, 1924, Bd. 51, Heft 3]);“经济议会制论的意识形态”(Die Ideologie des Wirtschaftsparlamentarismus, 见 Bonn 和 Palyi 编, *Festgabe für L. Brentano*, 1925, B. I, S. 153ff); R. Thoma,“现代民主制概念

基础更为自然的批评。它来自西欧古老的古典教育传统，担心无教养的大众支配有教养的人，担心布克哈特的通信中有典型描述的那种民主。长期以来，在这个方面研究政党选战的宣传、说服群众和支配舆论的手段和技巧已有相当的积累。奥斯特罗果尔斯基（Ostrogorskis）论述现代民主制度中的政党的著作，就属于这一类型的文献。贝洛克（Belloc）的《政党体制》（Party System）使这种批评广为人知。对政党生活的社会学研究，尤其是米歇尔斯的大作，驱散了对议会和民主不加区分的无数幻觉。甚至非社会主义者最终也承认媒体、政党、资本的勾结，把政治看作不过是经济现实的影子。

不妨假定，这种文献已经得到普遍了解。以下研究的学术旨趣不在于证实或否定议会制，而是想找出现代议会制度的内核。因此，我希望表明，从目前占支配地位的政治和社会思想出发，很难搞清楚现代议会制赖

及其与国家概念的关系”（*Der Begriff der modernen Demokratie in seinem Verhältnis zum Staatsbegriff*，见 Palyi 编，*Erinnerungsgabe für Max Weber* 同上）；“论议会制论与专政的意识形态”（*Zur Ideologie des Parlamentarismus und der Diktatur*，见 *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*，1924，Bd.53，Heft1）；Heinz Marr，“现代民主中的阶级和政党”（*Klasse und Partei in der modernen Demokratie*，见 *Frankfurter gelehrte Reden und Abhandlungen*，Heft1，Franzfurt 1925 [另见 E. Rosenbaum，*Hamburgischen Wirtschaftsdienst* vom 26. Febr. 1926]）；Karl Löwenstein，《英国的少数统治》（*Minderheitsregierung in Großbritannien*，München 1925）；Hermann Port，《两党制与中央》（*Zweiparteiensystem und Zentrum*，刊于 *Hochland*，Juli 1925）；W. Lambach，《五百年来的统治》（*Die Herrschaft der 500*，Hamburg 1925）；Ernst Müller-Meiningen，《议会制》（*Parlamentarismus*，Berlin 1926）。关于施宾格勒的观点，参见 Otto Koellreutter 的综述和评论：*Die Staatslehre Oswald Spenglers*（《施宾格勒的国家学说》，Jena 1924）。关于“职业等级”问题的大量文献，参见 Heinrich Herrfahrdt，《职业等级的代表问题》（*Das Problem der berufsständischen Vertretung*，Berlin 1921）；Edgar Tatarin-Tarnheyden，“点人头的民主、有机的民主与上议院问题”（*Kopfzahl Demokratie, Organische Demokratie und Oberhausproblem*，刊于 *Zeitschrift für Politik*，Bd.15，S.97ff）；Heinz Brauweiler，《职业等级与国家》（*Berufsstand und Staat*，Berlin 1925），和“议会制与职业等级的政治”（*Parlamentarismus und berufsständische Politik*，刊于 *Preussische Jahrbücher* 202，1925），以及 Carl Landauer 前揭书。关于议会与现代民主制之关系中的特殊难题，见 Heinrich Göppert，《国家与经济》（*Staat und Wirtschaft*，Tübingen 1924）。

导言

以发展的理论体系的基础，以及这种制度在多大程度已失去了自身的道德和精神基础，成了一个空洞的机关，仅靠机械的固执（mechanische Beharrung）苟延。只有理性地把握这种形势，改革的建议才能具有眼光。民主、自由主义、个人主义、理性主义一类概念的用法，无不与现代议会有关，必须更明确地厘清这些概念，使之不再是临时捡起来的说辞和口号。只有这样，才有望从权宜和技术性问题转向思想的原则，而不是空忙一场。

一、民主制和议会制

19 世纪的政治和国家学说的历史，可以概括为一句话：民主制的胜利进军。西欧文化世界中的国家，皆难以抵挡民主观念和制度的扩张。甚至在有着强大的社会力量维护自身的国家，比如普鲁士的君主制，能够打败民主信念的精神力量也没有超出自己信徒的小圈子。民主的进步和扩张同步，反民主的抵抗则被视为维护历史上已经过时的东西，徒劳无功，反民主与民主是旧势力与新生事物的斗争。政治和国家思想的每个阶段都有一些意义特殊的观念，尽管其中也许会有很多误识和神话，却显得是理所当然的，无需对广大民众作任何进一步解释。在 19 世纪和 20 世纪初，这种 [政治和国家观念的] 理所当然性和自明性显然在民主一边。兰克 (Ranke) 把人民主权 (Volkssouveränität) 的思想称为这个时代最强大的观念，它同君主制原则的冲突是该世纪的主流。自从那时以来，这种冲突以民主的胜利告终。

19 世纪 30 年代以来，对思想潮流有所感觉的所有重要法国思想家，都日益相信欧洲必定成为民主的欧洲，这是无可逃避的归宿。托克维尔对此有着最为深切的感受和表达。基佐也被这种思想左右，虽然他对民主的混乱心存恐惧。看来，命运的安排已经决定支持民主。这样的比喻一再出现：1789 年以来，好像没有任何堤坝能够抵挡住民主大潮。在其《英国文学史》中，受基佐影响的丹纳 (Taine) 对这一发展作了给人印象最深的

一、民主制和议会制

描述。^[14] 人们以不同方式评价这一发展：托克维尔怀着贵族对资产阶级、对“胆小而勤劳的动物群体”的惧怕；基佐希望驯服这一可怕力量；米什莱（Michelet）热情相信“人民”的天然美德；勒南（Renan）厌恶有教养的人，并怀疑史学家们；所有的社会主义者则坚信自己是民主的真正继承人。民主思想成了理所当然的，19 世纪出现的社会主义新思想也决定与民主结盟，就可以证明这一点。许多人想让民主制同既有的君主制结合，因为，自由的资产者是保守的君主制和无产阶级大众的共同对手。这种策略性的合作表现于各种结盟，在迪斯累利（Disraeli）治下的英国甚至取得了一定成功，但说到底还是只对民主有利。在德国，仍然存在着这方面的虔诚愿望和一种“浪漫的社会主义”（romantischen Sozialismus）。工人群众的社会主义组织完全接受了进步和民主理念，所以，看起来它们就是这种理念在德国的代言人，大大胜过了资产者民主派；这些组织还制定了同时实现社会主义和民主要求这一令人怀疑的任务。社会主义与民主还被有的人说成是一回事情，相信社会主义与民主就是进步和未来。

由此可见民主的自明性，及其不可抗拒的进步与扩张势力。只要民主的信念仍是一种对抗性（polemisch）的概念（即对原有君主制的否定），它就能跟形形色色的政治抱负联手协调行动。然而，一旦民主得到落实，就可以看出它是在侍奉不同的主人，自身并没有实质性的明确目标。随着其最重要的对手君主制原则的消逝，民主本身也失去了自身本质上的明确性，与任何有争议的观念共沉浮。起初，民主是自由主义和自由（Freiheit）理所当然的同盟军，甚至就是一回事情。在社会—民主中，民主与社会主义联手。拿破仑三世的成功和瑞士全民公决的结果，证明了蒲鲁东的预测：民主也可以是保守和反动的。如果任何政治倾向都可以利用民主，这便证明了民主没有政治内容，不过是一种组织形式；如果有人心怀别种政治纲领，希望借民主来实现这一纲领，他就得问自己一句：仅仅作为一种形式的民主本身究竟有何价值。试图把民主从政治领域转移到经济领域，从而赋予它一定内容，并未解答这个问题。从大量出版物中，人们可以发现这种从政治向经济的【民主】转移。英国的基尔特社会主义（Gildensozialismus）自称经济民主；宪政国家与宪制工厂（konstitutionelle

[14] 参见 Kathleen Murray 的出色论著，《丹纳和英国的浪漫派》（*Taine und die englische Romantik*, München und Leipzig 1924）。

Fabrik) 的著名类比向着所有可能的方向扩展。这其实说明了民主的一个基本变化, 因为, 只要契约自由和民法支配着经济生活, 把一种政治观点转移到经济关系中就是不可能的。韦伯在其“新秩序下的德国议会和政府”(Parliament und Regierung im neugeordneten Deutschland, 1918) 一文中说过, 从社会学角度看, 国家不过像家大企业, 今天, 一个经济管理系统、一间工厂同国家已经没有本质区别。因此, 凯尔森(Hans Kelsen)在其《民主的本质和价值》(Wesen und Wert der Demokratie, 1921) 中得出结论说, “鉴于两者的组织问题在本质上一致, 民主不但是个政治问题, 也是个经济企业问题”。可是, 如果一种政治的组织形式也像现代经济一样建立在私法的基础上, 它便不再是政治组织。一个君主——国家的绝对主人和一个资本家——(当然是在完全不同的意义上) 自己的企业的绝对主人, 肯定有相似之处。他们都有可能接受下属参与的可能性, 但在权威、公开性和代表性的形式和内容方面, 两者却有本质区别。再说, 以类比(Analogie) 方式把基于完全不同的经济前提(wirtschaftlichen Voraussetzungen) 的政治形式运用于现代经济条件, 或用一种著名的经济学比喻说, 把上层建筑的结构转移到有着本质区别的基础建筑, 同经济思想中的每一条原则都会自相抵牾。

用“民主”方式组织起来的各个民族(Völker) 或社会和经济组织, 都仅抽象地有同样的主体: “人民”。具体而言, 从社会学和心理学上讲, 群众是异质性的。一个民主国家既可以是好战的、也可以是和平的, 既可以是绝对王权主义的、也可以是自由主义的, 既可以是集权的、也可以是分权的, 既可以是进步的、也可以是反动的, 因时而异, 但仍不失为民主制。根据这些事实, 有理由坚持说, 将民主转移到经济领域也不会赋予民主以内容。那么, 民主到底是什么? 要搞清楚这一点, 有若干条线索。所有作出的决策只对决策者本人有效(dass alle Entscheidungen, die getroffen werden, nur für die Entscheidenden selbst gelten sollen), 这属于民主的本质。在此必须忽视其中那些在投票中失利的少数, 引起了仅仅是理论上和表面上的难题。在现实中, 这也取决于不断出现在民主逻辑中的下面这种同一性, 取决于基本的民主理据——这一点马上就可以看出来——即投票失利的少数的意志其实与多数的意志是一致的。卢梭在《社会契约论》(第四卷第二章第八节) 中经常引述的如下说法对于民主思想至关重要, 而且符合一种古老的传统, 几乎可以一字不差地在洛克那儿找到同样的说法: 在

一、民主制和议会制

民主制度中，公民甚至得同意违背其意志的法律，因为法律就是公意，所以也是自由公民的意志；因此，公民的同意本来就没有具体内容，只是对从公意中产生的结果表示抽象的同意，公民参与投票，只为了能够让人计算投票以了解这种公意。如果结果偏离了投票者个人的意愿，投票失利的人就会知道自己在公意的内容上犯了错：“这只证明我犯了错误，我所认为的公意不是公意”。卢梭接着强调，由于公意和真正的自由相一致，所以投票失利的人是不自由的。人所共知，利用这种雅各宾逻辑，可以为少数统治多数辩护，即便同时诉诸民主也如此。可是，民主原则的本质——对法律与人民意志的同一性的肯定——被保留下来。从抽象的逻辑看，即使根本不可能做到全体公民（包括没有投票资格的人）的绝对一致的意愿，把多数意志或少数意志等同于人民的意志，并没有什么不同。

如果在不断扩大的范围内把选举权（Wahlrecht）授予越来越多的人，便是一种努力落实国家与人民之同一性的表现；在此基础上，存在着一种有关接受这种同一性为正确的先决条件的特殊观点。然而，这并未改变一种基本的认识：所有民主论证在逻辑上依靠一系列的同一性。有统治者与被统治者的同一性，主子与服从者的同一性，国家权威的主体与客体的同一性，人民与其议会中的代表的同一性，国家与现有选民的同一性，国家与法律的同一性，最后，还有数量（人数上的多数或全体一致）与质量（法律的公正）的同一性。

所有这些同一性都不是可以切实把握的现实，而是取决于对同一性的承认。这里涉及的既非法学、亦非政治或社会学意义上的实际平等，而是涉及确定同一性（Identifikationen）。扩大普选权、缩短选举周期（Wahlperioden）、引入和扩大全民公决——简言之，凡可视为直接民主制或有此趋势的事情，凡受上述同一性观念支配的事情——其结果都是民主的，但凡此绝不可能达到绝对的、直接的、无时无刻都现存于现实之中的同一性。在实际的平等与确定同一性的成果之间，总会存在一定差距。人民的意志当然总与人民的意志同一，无论决策来自几百万张选票的赞同或否定，抑或来自知道人民意志但甚至没有得到一张选票的某个人，又或来自以某种方式万众欢呼表示赞成的人民。凡此都取决于人民的意志如何形成。在人民意志论中，一种古老的辩证法仍未得到解决：少数可以表达人民的真实意志，人民有可能上当受骗，某个人可能长期熟谙宣传术并操纵舆论。这种辩证法就像民主本身一样古老，并不是从卢梭或雅各宾党人才开始有

的。甚至在现代民主出现之时，人们就遇上了一个突出的矛盾：激进民主派把自己的民主激进主义理解为选择标准，这使他们有别于其他人充当人民意志的真正代表。由此又从实践中产生了极端不民主的排他性，因为，只有真正民主的代表才被授予政治权利。同时出现了一种新的贵族。这是历次革命中都会重复的一种古老的社会学现象，并非首次出现在1918年11月的社会主义者身上，1848年的“老共和派”身上已反映出来了。坚持民主只能施行于有民主思想的人民，完全可以自圆其说。现代的第一个直接民主制——清教徒革命中的平等派（Levellers），也无法摆脱这种民主的辩证法。他们的领袖利尔伯恩（Lilburne）在其《英格兰人民的合法基本自由》（*Legal Fundamental Liberties of the People of England*, 1649）中写道，只有“忠实的人”（the “well-affected”）应当有投票权，这些“忠实的人”中的当选代表，必须完全掌握立法权，宪法必须是由“忠实的人”签署的契约。^[15]

民主似乎有着在形成一种意志的问题上自我毁灭之虞。在激进民主派看来，民主有其自身的价值，不必求助于那些利用民主所从事的政治的内容。如果存在着有可能用民主来打败民主的危险，则激进民主派就得作出决定，是仍做反对多数的民主派，还是放弃自己的立场。只要民主承载着自足的价值内容，人们就不能再不惜任何代价一直做个（形式意义上的）民主派。这是一个突出的事实和必然性，而非一种抽象的辩证法或智者式（sophistische）的游戏。^[16] 民主派经常属于少数。他们也经常根据赞成妇女选举权的假想的民主原则作出决定，然后又觉察到多数妇女并不以民主派的方式投票。于是，就出现了人所熟知的“人民教育”计划：能够通过正确的教育培养人民正确认识并表达自己的意志。这不过意味着教育者至少暂时把自己的意志等同于人民的意志，更不用说学生所接受的教育内容也得由教育者决定。这种教育学说的结果是，以仍然有待建立的真正民主之名，行取消民主的专政之实。从理论上说，这种做法没有毁灭民主。然

[15] C.H.Firth 编，《克拉克文集》（*The Clarke Papers*, vol.2.London: The Camden Society, 1794），第257—258页。

[16] 对这种民主辩证法非常详实的说明，见Lorenz von Stein,《1848年的社会主义和共产主义运动》（*Die sozialistischen und kommunistischen Bewegungen*, 1848），附录第25—26页。

一、民主制和议会制

而，重要的是得重视这种情形，因为它表明，专政与民主并不抵牾。甚至在一个受专政者统治的过渡时期，仍然可以存在某种民主的同一性，人民的意志仍然能够是惟一标准。因此，特别值得注意的是，惟一的实践问题是确定同一性，尤其是谁控制着那些形成人民意志的工具：军队和政治势力、宣传、通过媒体控制舆论、政党组织、各种会议、大众教育和学校。特别要指出的是，只有来自于人民意志的政治权力，能够首先形成人民的意志。

今天，人们面对民主思想的扩张可以说，与人民意志的某种同一性已变成如此普遍的许诺，因此已失去了政治意义，斗争（Kampf）只涉及确定同一性的手段。在这里，否定一种得到普遍接受的意见是愚蠢的。这不仅因为今天已没有国王敢于公开宣称，如果必要他们仍会违背民意呆在王位上，还因为每一股重要的政治势力都有望在某一天以某种方式取得这种同一性。出于这个原因，谁也不想否认某种民主的同一性。相反，人人都更感兴趣如何证明这种同一性。

布尔什维克政府在苏联的统治，肯定可以作为一个不尊重民主原则的显著事例。可是，其理论论证仍处在民主潮流内（也存在着一些将在第四章讨论的例外），只是利用了一些有关政治民主弊病的现代批评和现代经验。在布尔什维克看来，今天西欧国家的所谓民主，只是资本对媒体和政党进行经济控制的骗局，即虚假地形成的人民意志（eines falsch gebildeten Volkswillens）的谎言。共产主义将成为第一个真正的民主。除了其经济基础外，就其结构而言，这是陈旧的雅各宾论调。保皇派政论家可以从对立的立场用如下教义来表达对民主的厌恶：今天的流行舆论过于愚蠢，假如以正确的方式看待，它能导致对自身权力的否定。这意味着如此舆论能导致“对缺少意义的事情要求一种常识的行动——然而，舆论不是总可以为某种本身一点也不荒谬的行动找出荒谬的动机吗？”^{〔17〕}在这方面，[布尔什维克与保皇派]双方有一致的共识。当布尔什维克理论家以真正民主的名义取消民主，而民主的敌人则希望借民主行骗时，前者仍可以说民主原则从理论上是正确的，后者则会说必须认真看待民主真正的优越之处。只有意大利的法西斯主义好像没有赋予“民主”以价值。除了这个例外，人

〔17〕 Charles Maurras, 《理智的未来》（*L'avenir de l'intelligence*, Paris: Albert Fontemong, 1905, 2d ed.），第98页。

们必须承认，民主原则至今一直无异议地得到普遍承认。

这对公共法权 (das öffentliche Recht) 的法理学意义重大。不管国家 — 人民法权 (Staats-und Völkerrecht) 的理论还是实践，如果缺少某种正当性 (Legitimität) 概念是玩儿不转的。所以，今天主流的正当性概念事实上是民主，这一点便有着重要的意义。从 1815 年到 1918 年的发展，可称之为一种正当性概念的发展：从皇朝正当性 (die dynastische Legitimität) 到民主正当性。民主原则今天必须表明，它与早先的君主制原则有着重要的相似之处。这一点此处无法展开来谈，但至少必须说明，想改变正当性这个概念的对象而不改变其结构和内容，是不可能的。今天，存在着两种不同类型的正当性，但这个概念并未因此失去其必不可少的地位，或不再具有基本功能，尽管法学家们很少意识到这一点。从公法上说，政府一般而言都是临时政府，直至获得基于民主原则的议会的批准，无此基础的政府就被视为篡权 (Usurpation)。人们假定 (虽然这不是来自民主原则)，人民已然成熟，不再需要雅各宾党的教育专政 (Erziehungsdiktatur)。如今以要求召开立宪议会为基础的法制信念和正当性概念，其表现方式被认为是在干涉国家的宪法事务。可以说，神圣同盟与当前的国联有本质区别，国联只保障成员国的外部状态，不得干涉其内部问题。可是，按照导致君主有正当干涉权 (Legitimität zu Interventionen) 的相同逻辑，也可用人民的自治权证明干涉的正当性。从由民主信念激起的对苏联政府的无数抗议中，可以看到民主的不干涉原则——即宪法不可违背人民的意志——这一基本假定。如果强制实行这种宪法，从而使民主原则受到践踏，就可以去恢复人民的自治权，而这恰恰得靠干涉来达成。基于君权正当性观念 (dem monar-chischen Legitimitätsbegriff) 的干涉，在民主理论中是非法的，但这仅仅是因为它违背了人民的自治原则。相反，通过干涉恢复自由的自治，把人民从僭主 (Tyrannen) 的统治下解放出来，完全不是违反不干涉原则，而是为不干涉原则创造前提条件。即使基于民主基础的现代国联，也需要某种正当性概念，因此，当作为其法理学基础的原则遭到破坏时，国联也要求干涉的可能。^[18]

[18] 参见我的《国联的要害问题》(Die Kernfrage des Völkerbundes, Berlin 1926)。

一、民主制和议会制

所以，就今天的许多法学研究而言，我们可以从民主的公理入手，不必冒被人误解的风险，以为我们接受了构成民主之政治现实的一切定义。从理论上说——并且在这个紧迫的时代从实践上说也如此，当面对雅各宾党人的论证——即面对以专横态度把少数等同于人民这种做法，面对这一概念从数量向质量的决定性转变时，民主是软弱无力的。于是，人们的兴趣便指向创造并表达人民的意志和一切权力来自人民的信念，其意义类似于一切权威来自上帝的信念。这两条公理都允许在政治现实中存在不同的统治形态和法律结果。对民主的科学研究，必须从一个我称之为政治的神学的特殊方面入手。^{〔19〕}因为，议会制和民主制在19世纪有着极为密切的关系，可以把它们视为一个象征，所以，必须先就民主作出这些评说。不过，没有今天的所谓议会制，民主制也可以存在，而议会制的存在也可以没有民主制；专政不是民主的决定性的反题，正如民主不是专政的反题。

〔19〕 参见我的《政治的神学：主权学说四论》（München und Leipzig 1922）。

二、议会制原理

在人民代表 (Volksvertretung) 与君权的斗争中, 受人民代表的规范性影响的政府被称为议会制政府, 因此, 这个词是用来指一种特殊类型的行政权 (Exekutive)。“议会制”这个字眼的意思也随之发生了改变。“议会制政府”的前提是有一个议会; 要求建立这样一个政府, 意味着以作为既有制度的议会为起点, 扩大其权力, 或用宪政主义的常用语, 立法权 (Legislative) 应当影响行政权。议会制原理的基本概念不能单纯基于议会参与政府, 而且就我们这里所关心的问题而言, 也不能期待讨论议会制政府的这种要求会有多大收获。我们这里关注的是议会制本身最终的思想基础 (die letzte geistige Grundlage), 而非议会权力的扩张。议会为何在许多代人看来事实上一直是 *ultimum sapientiae* (最高智慧) 之所在, 在过去一个世纪里, 对这种制度的信念建立在什么基础上? 议会必须控制政府的要求和影响对议会负责的部长们的人选, 便包含着这种信念。

议会制的最为古老且数百年来不断有人重复的理由, 可以说是一种极端的“权宜之计” (Expeditivität);^[20] 作为一个整体的人民必须决策, 就像最初一个社群的全体成员能够在村子的树下开会。然而, 由于实践方面的原因, 今天已经不可能让人人同时聚在一个地方 [开会]; 也不可能向

[20] Egon Zweig, 《制宪权理论》(*Die Lehre vom pouvoir constituant*, Tübingen; Mohr, 1909)。——英译者注

二、议会制原理

每个人征询所有细节。于是，人们十分合理地希望选出由负责任的人组成的一个委员会，议会就是一个这样的组织。由此产生了人所熟知的标准：议会是人民的委员会（ein Ausschuß des Volkes），政府是议会的委员会。由此可见，议会制的概念看来有着民主制的本质。但是，尽管议会制与民主的思想相吻合，同民主有着种种关系，除非在权宜的实践中得到落实，议会制并非民主制。如果出于实践和技术上的原因，人民信赖的人（Vertrauensleute des Volkes）能代替人民作出决定，那么一个惟一的被信赖的人也能以这个人民的名义作出决定。这种论证可以为反议会的恺撒主义辩护而仍不失为民主的论证。所以，它不可能是议会制思想的特点，议会是个人民的委员会、一个得到信赖的人的会议并非问题的关键。这里甚至存在着矛盾：作为最高委员会的议会，在当选期独立于人民，而且一般不能加以撤换，而作为它下面的委员会的议会制政府总要依靠那个最高委员会的授权，因此任何时候都可以被撤换。

据斯门德（Rudolf Smend）的贴切表述，^[21]议会的理（ratio）存在于一种“动态辩论”之中，也就是说，存在于一个各种分歧和意见的交锋过程，由此产生现实的政策。所以说，议会的本质是公开审议论证和反驳，是公开争论和公开辩论，所有这些都不涉及民主。^[22]极为典型的思路可以在极为典型的议会制代表人物基佐那儿找到。他从法权（作为权势的对

[21] Rudolf Smend, “比例选举制下宪政秩序的变化”（Die Verschiebung der konstitutionellen Ordnung durch Verhältniswahl, 载 *Festgabe der Bonner juristischen Fakultät für Karl Bergbohm*, Bonn 1919, S.278）; Rudolf Smend, “立宪国家的政治权力与国家形态问题”（Die Politische Gewalt im Verfassungsstaat und das Problem der Staatsform, 刊于 *Festgabe der Berliner juristischen Fakultät für Wilhelm Kahl*, Tübingen 1923, Seite 22.）

[22] 这种观点的典型表现，可以下面的言论为例：“因为代表制政体（他这里指的就是议会制）本质上是一种争论和自由辩论的政体”（原文为法文——中译者注）。Adhémar Esmein, 《宪法法释义》（*Eléments de droit constitutionnel*, Paris: Librairie de la Société du Recueil Général des lois et des Arrêts, 1909, 5th ed.），第274页。此外，在此书的第七版中，作者在解释今天的议会的整个法律制度时，把它说成“在立法会议中有着最大的决定和讨论自由”的制度。另见拉斯基（Harold Laski）：《主权的基础》（*The Foundations of Sovereignty*, New York: Harcourt, Brace & Co., 1921），第36页：“代表制度下的政府的基本假设为，它是受辩论支配的政府”。

立面)的角度出发,列举了保障法权(Herrschaft des Rechts)的制度的基本特点:(1)“各种权力”总是不得不参与讨论,从而一起寻求真理;(2)全部政治生活的公开性使“各种权力”处在公民的控制下;(3)新闻自由促使公民为自己找到真理,并使其让“权力”知道。^[23]因此,议会

[23] 基佐(Guizot):《代表制政府的起源》(*Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Bruxelles 1851),第2卷,第10—11页。此书是基佐自1820年以来所作演讲的讲稿,其间经常修改。这是一位重要的学者、政治家和可敬的人从1814到1848年观察和思考的成果。其议会制学说充满了盎格鲁萨克逊精神。基佐在前言(写于1851年5月)中称,议会制是“充溢于我生命中的信念和希望,而且直到不久以前,还是我们时代的信念和希望”。克拉伯(Hugo Krabbe)对基佐所具有的典型意义有很好的体认,见其《现代政治思想》(Hugo Krabbe, *Die moderne Staatsidee*, Haag 1919),第178页。为了作出全面的总结,克拉伯完整引用了基佐的议会观:“此外,绝对权力的正当性总是服从于全体公民,并且不限于追求必须用来制约权力的真理、理性和正义。构成这种代表制度的是:(1)通过辩论,使当权者追求共同的真理;(2)通过公开性,使权力处在公民眼力所及的范围内;(3)通过出版自由,使公民自己可以追求真理,并把它告知当权者”(原文为法文——中译者注)。这里所说的“代表制度”(Repräsentativsystem)中的“代表”,指议会中的(理性)人的代表(Vertretung)。把议会制等同于代表制度,是典型19世纪的混淆。代表的概念包含着人们至今仍未充分理解的更为深层的问题。就我这里的讨论而言,提到议会制并简要指出代表的正确含义的特殊性就足够了:代表本质上属于公共(Publizität)领域(与代理[Stellvertretung]、委托、委派等等最初属于民法的性质相反),它赋予代表和被代表的人以及需要派出代表的人以人身尊严(与利益或生意的代表相反)。举一个很简单的例子吧:在18世纪,一个君主在另一些君主面前的代表是大使(他必须也是一名贵族),而经济和其他事务则留给“代理人”(Agenten)。在议会同绝对君权的斗争中,议会是(被理解为一个整体的)人民的代表。在人民有代表的地方,国王只能作为人民的代表来维护自身的价值(如1791年法国宪法的情况),在有绝对君权的地方,它就必须抵制人民代表的可能性甚至可允许性,并因此而把议会搞成一个代表社团利益的机构(例如从1815到1848年德国的情况)。当“自由的”而非“强制性的”委派被判定为“代表”会议的特征时,则可以从实践上的重要特殊性来解释它。其实,议会并不是全体人民的代表,因为它依靠选民,而选民并不是全体人民。在19世纪,由于人们不再想像人身(Person)的概念,人身变成了一种客观的东西,人们才逐渐把全部的现有选民混同于人民或民族(Nation)的整体人身,从而也就失去了对人民代表和代表的感觉。在1815年到1848年德国争取代表制的斗争中,这种混淆已经不堪描述;几乎无法确定,议会在国王面前代表人民(这样的话它在国家中就代

二、议会制原理

是这样一个地方，人类中分布不均等的理性微粒（Vernunftpartikeln）在这里聚合起来，使公共权力处在它们的控制之下。这看起来是一种典型理性主义的观点。可是，把现代议会定义成一种从理性主义精神中产生的制度，既不全面，也不准确。议会制的最终辩护及其整个时代的自明性在于这样的事实：这种理性主义不是绝对而直接的，而是有着某种特殊意义上的相对性。默尔针对基佐的原则反驳说：何以可以保证，恰恰在议会中有理性碎片的担纲者（die Träger der Vernunftbruchstücke）？^[24] 答案取决于自由竞争的观念和一种预定的和谐状态，但对于议会而言，和政治本身的情况一样，这往往是一种难以识破的伪装。

把自由主义看成一种连贯、周全的形而上学体系，是不可避免的。通常人们只从经济学思路——从个人的自由经济竞争、契约自由、贸易自由和创业自由中产生的社会和谐和财富最大化——来解释自由主义。但这些不过是一般自由主义原则的应用。同样可以说：通过不受约束的意见冲突能够发现真理，这种竞争会产生和谐。这种思想的精神核心，说到底在于同真理的特殊关系，真理变为仅仅是各种意见之间永恒竞争的函数。与真理相反，各种意见之间的永恒竞争意味着清除明确的结论。在德国人的思想中，按浪漫派的永恒交谈（ewiges Gespräch）的概念更易于理解永恒的辩论（ewige Diskussion），还可顺便指出，这个方面也暴露出，整个思想史对德国的政治浪漫派的流行把握实在含混不清，把它说成什么保守和反自由主义的。言论自由、出版自由、集会自由和辩论自由，不只是有用的权宜之计，而且事关自由主义真正的生命问题（eigentliche Lebensfragen des Liberalismus）。基佐的描述特别强调，除辩论和公开性之外，出版自由是议

表两者，即国王和人民），还是议会和国王加在一起代表国民（例如在法国，根据1791年宪法，就有两个代表）。对1789年法国国民议会和德国为争取代表制宪政的斗争的历史描述，都有误解代表这一重要概念的缺陷。甚至洛文斯坦（Karl Löwenstein）的《1789年法国国民议会之政治理论中的人民和议会》（*Volk und Parlament nach der Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789*, München 1922）这本很有价值的重要著作，也不例外。从1815年到1848年有关代表概念的德语文献，见Emil Gerber提交给波恩大学的博士论文（1926）。

[24] 默尔（Robert von Mohl），《公法、民法与政治学》（*Staatsrecht, Völkerrecht und Politik, Monographien, vol. 1*, Tübingen: Verlag der H. Lauppischen Buchhandlung, 1860—1862），第5页。——英译者注

会制的第三个特点。不难理解，出版自由只是辩论自由和公开性的手段，而非一个独立的因素。但是，既然自由出版是自由主义其他典型特点的手段，基佐有充足的理由给予特别强调。

只有正确认识到辩论在自由主义制度中的核心地位，具有自由理性主义特征的另外两项政治要求才能获得其正确含义，具备超越各种口号、政治技巧和实用主义考虑的混乱气氛的科学明晰性：对政治生活的公开性的要求，以及分权的要求，或更具体地说，对立势力的制衡和从这种制衡中自动产生真理。鉴于公开性——尤其舆论的力量在自由主义思想中至关重要，自由主义同民主显得像是一致的。但在分权理论中，事情显然并非如此。相反，哈斯巴赫（Hasbach）用它们来阐明自由主义和民主制之间的尖锐对立。^[25] 三权分立、对立法权和行政权的基本划分，以及拒绝在任何时候都应让国家掌握充分权力的思想——凡此其实都与民主同一性概念相对立。因此，自由主义和民主制的诉求并不是一回事。在与这两种诉求有关的许多非常不同的思想中，这里只讨论那些有助于理解现代议会制之精神核心的基本思想。

对舆论的信任源于一种观念，在讨论舆论的大量文献中，甚至在滕尼斯（Tönnies）的大作中，这种观念一直未得到适当的重视。^[26] 这涉及的与其说是公开的意见（die öffentliche Meinung），不如说是意见的公开（die Öffentlichkeit der Meinung）。一旦人们认识到一种历史上的对立——16和17世纪的大量文献中占支配地位的国家机密（arcana rei publicae）学说，这一点就变得十分明显，因为，要求意见公开，就是从这历史的对立产生出来的。国家机密学说始于讨论“国家理由”（Staatsraison, ratio status）——这是其核心内容——的文献，文献起点是马基雅维里，并在萨皮（Paolo Sarpi）那儿达到顶点。至于德国学者系统的方法论讨论，可以克拉普玛尔

[25] Wilhelm von Hasbach, 《现代民主》（*Die moderne Demokratie*, Jena 1913）及《议会制内阁》（*Die parlamentarische Kabinettsregierung*, Stuttgart 1919），以及他的论文：“权力划分、权力分立和混合型国家形态”（“Gewaltenteilung, Gewaltentrennung und gemischte Staatsform”, *Vierteljahrsschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte*, 13 [1916]), 第562页。

[26] 滕尼斯：《公共舆论批判》（Ferdinand Tönnies, *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlin 1922），第100页。

二、议会制原理

(Arnold Clapmarius) 的著作为例。^[27] 大致说来, 这是一种把国家和政治只视为维护和扩大权力之技巧的学说。针对这种“马基雅维里主义”, 出现了一批伟大的反马基雅维里主义的文献, 这些文献对圣巴托罗缪惨案 (Bartholomäusnacht, 1572 年) 深感震惊, 对无耻的“马基雅维里主义”原则表达了强烈义愤。它们用法权和正义来回答政治书的强权理想。这首先是反帝王派作家们 (monarchomachische Autoren)^[28] 对王侯绝对王权主义 (den fürstlichen Absolutismus) 的驳斥。这场论战不过是强权与法权 (Macht und Recht) 之间的古老斗争在思想史上的一个事例而已。以马基雅维里的权术 (Machttechnik), 与道德和正义的伦理 (Ethos) 发生冲突。然而, 这种描述并不完整, 因为, 逐渐出现了相反的特殊要求: 这就是公开性和分权。这些要求试图通过一种分权制度使包含在绝对王权主义中的权力中枢中立化。公开性的要求尤其受到如下观点的反对: 每一种政治中都有“机密” (arcana), 政治术的机密为绝对王权主义所必需, 就像依靠私有财产和竞争的经济生活需要商业和经济机密。

由少数人关起门来操作的内阁政治, 如今已变成了一种不言自明的罪恶, 于是, 政治生活的公开性似乎仅仅因为其公开性就成了正确而美好的事情。公开性变成了一种绝对价值, 虽然它最初只是一种反抗绝对王权主义官僚化的、专业技术性的秘密政治 (Geheimpolitik) 的实践手段。取消秘密政治和秘密外交, 成了一剂治疗所有政治疾患和腐败的灵丹妙药。舆论变成了包医百病的控制力量。当然, 舆论最初是在 18 世纪、在启蒙运动期间获得这种绝对性的。公众之光就是启蒙之光, 是对迷信、幻觉和野心家阴谋的解脱。在每一个开明专制 (eines aufgeklärten Despotismus) 的体系中, 舆论发挥着绝对正确的作用。随着启蒙的进步, 专制者的权力可以变得更大, 因为, 经过启蒙的舆论能够使滥用权力变得不可能。对经过启

[27] 我在《论专政》(Die Diktatur, München und Leipzig 1921 S.14ff) 一书中对此有更多评论。另见迈内克:《国家利益至上的观念》(Friedrich Meinecke, Die Idee der Staatsräson, München & Berlin, 1924), 以及我本人发表于 Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd.56, Heft I。

[28] Monarchomachen 意为“与君主作斗争的人” (Monarchenbekämpfer), 特指 16 世纪末法兰西、苏格兰和西班牙的一伙著文反绝对王权的君主、主张人民主权的作家, 往往被看作现代民主制的精神先驱。——中译本编者注

蒙的人来说，这是不言而喻的事。里维埃尔 (Le Mercier de la Rivière) 系统地阐发了这种观点。孔多塞 (Condorcet) 对言论和出版自由怀有热烈信念，试图得出其实践结论，如果记得最近几代人的经验，这种信念是十分感人的：只要有出版自由，权力滥用就难以想像；只要有一家报纸，就足以打垮最强权的僭主；印刷术 (Buchdruckerkunst) 是自由的基石，“是创造自由的艺术”。^[29] 甚至康德在这方面也不过是其时代的政治信念的表达者——相信公开性的进步，相信公众必然有自我启蒙能力，只要他们有这样做的自由。^[30] 在英国，自由主义理性的幻想家是边沁 (J. Bentham)。在他以前，英国人的论调基本上一直是实践的和实用的。边沁根据一种自由主义体系宣布了出版自由的意义：公众讨论的自由，尤其出版自由，是防范政治劣行最有效的手段，“控制权力”是对“专横权力的真正制约”，如此等等。^[31] 随着这种思想的发展，人们再次遇到了自由与民主的矛盾。密尔怀着绝望的关切认识到，民主和自由之间有可能存在矛盾，多数有可能压迫少数。仅仅想到哪怕只有一个人会被剥夺表达意见的机会，也让这位实证主义者隐然感到不安，因为，也许有可能这个人的意见恰恰最接近真理。

舆论因言论自由、出版自由和结社自由得到保护，在自由派的思想中，议会成员的免责权意味着意见的自由，在这种体系中，“自由”一词有着最完整的意义。在公众能施加压力——譬如通过个人投票——的地方，在由私域向公域的转化中，便出现了秘密投票这种矛盾的要求。意见自由是私人的自由；为使最好的意见得以胜出，意见竞争是必需的。

在现代议会制中，对舆论的信任还同另一种更具有机性的观念有关：

[29] 见孔多塞：“论民族习俗” (“Discours sur les conventions nationales”, April, 1791) 以及他论君主制和共和制的演说 (也发表于 1791 年)，见 *Oeuvres*, XI。信任书籍印刷术是革命的启蒙运动的典型标志之一。《共和主义引文集》 (*Citateur Républicain*, 1834) 所引用的一篇共和元年的文章所列出的成果是：一切不自由、一切负担、普遍幸福的一切障碍都将消逝，战争将会停止，取而代之的是财富、剩余和美德——“这就是印刷业的好处”。

[30] 参见考夫曼：《新康德主义法哲学批判》 (Erich Kaufmann, *Kritik der neukantischen Rechtsphilosophie*, Tübingen 1921)，第 60—61 页。

[31] 见其“论出版自由和公众辩论” (“On the Liberty of the Press and Public Discussion”, 1821) 一文。

二、议会制原理

划分或制衡不同的国务活动和机构。竞争的观点，即正确将在这种竞争中产生的观点，在这里也有所表现。在权力的划分中，议会承担立法职能，并被限制在这一职能上，这使得作为权力制衡学说之核心的理性主义成为相对的，并且正如这里所要证明的，也使这一体制有别于启蒙运动的绝对理性主义。对于制衡观的一般含义，不必费多少口舌。如今的政治思想史和国家理论中颇为典型地出现了一些比喻——对这些比喻的系统研究尚未开始，例如说：国家是架机器、是个有机体，国王是拱门的基石、是航船的一面旗帜或灵魂；就现时代而言，制衡的比喻最重要。自16世纪以降，平衡的比喻就可见于思想生活的方方面面——威尔逊（W. Wilson）肯定是第一个在其论自由的演说中认识到这一点的人：国际经济中的贸易平衡、外交上欧洲强国的平衡、宇宙中引力和斥力的平衡、马勒伯朗士（Malebranche）和沙夫兹伯里（Shaftesbury）著作中的各种感情平衡，摩塞尔（J. J. Moser）甚至还推荐过饮食平衡。这种得到普遍采纳的观点的重要性，在下面这些大名那儿得到进一步证实：哈灵顿（Harrington）、洛克、博林布鲁克（Bolingbroke）、孟德斯鸠、马布利（Mably）、德·洛尔梅（de Lolme）、联邦党人，甚至1789年的整个法国国民议会。举两个现代的例子吧：豪里乌（Maurice Hauriou）在其“公法原理”一文中，把平衡概念运用于国家和行政的一切问题；雷德斯洛伯（R. Redslob）对议会制政府的定义（1918年）的巨大影响，证明了这种理论甚至在今天仍多么强大。^[32]

这种一般观念在运用于议会制度时有个特殊含义，对此必须给予强调，因为它甚至左右着卢梭的思想，虽然那时还没有特指议会。^[33]在议会中存在着一种包含在这种权力制衡观中的中庸理性主义的平衡。在孟德斯鸠的分权学说所概括出的制衡传统的暗示性影响下，人们已经习惯于只把议会视为国家职权的一部分，是为制衡其他部分（行政与司法）而设立的一个部门。然而，议会不应当仅仅是这种制衡中的一部分，鉴于议会本

[32] 豪里乌：《行政法公法概论》（Maurice Hauriou, *Précis de droit administratif et de droit public*, Paris, 1914）；雷德斯洛伯：《议会制政府》（Redslob, *Die parlamentarische Regierung*, 1918）。——英译者注

[33] 卢梭谈到过公意中的利益平衡，参见《社会契约论》第二卷第九章第四节、第十一章注；第四卷第四章第二十五节；第四卷第五章；尤其参见第一卷第八章第二节；第二卷第六章第十节；第三卷第八章第十节。

身是立法机关，对它本身也应当制衡。这取决于一种全面建立多样性的思路，借此可以使在一个谈判系统的内在动态过程中产生的平衡状态取代绝对的统一。立法机关本身首先可以利用这个过程——要么通过两院制、要么通过联邦制——得到平衡和调节。不过，即使在一院制中，各种观点和意见的制衡也作为这种特殊的理性主义的结果而发挥着作用。反对派是议会的本质，这里其实存在着一种两党制的形而上学。通行做法是引用下面这句来自洛克的陈词滥调，以证明权力制衡说的正确：立法机关同时也执行法律是危险的；这对人的权力欲的诱惑太大了；所以，无论作为行政首脑的国王，还是作为立法机关的议会，都不应允许它们把全部国家权力集于一身。最早的权力划分与制衡学说，出自1640年长期国会的集权（*die Machtkonzentration*）经验。可是，一旦在政治学说中确立了理据，在欧洲大陆便出现了一种有着宪政立法观（*einem konstitutionellen Gesetzesbegriff*）的宪政学说。根据这种学说，必须把议会制度理解为一个基本上从事立法的国家机关。只有这种立法观，能够为一种今天很少被人理解、但自18世纪以来一直在欧洲思想中占据绝对主导地位的观念提供依据：宪政就是分权。在1789年的《人权和公民权宣言》的第十六款中，可以找到其最著名的表述：“凡权力和权利的划分得不到保障的社会，皆没有宪政。”分权和宪政是一回事，对宪政观念的这种定义，甚至在从康德到黑格尔的德国政治思想中也被视为理所当然。因此，这种学说不仅把独裁理解为民主的反题，而且理解为本质上是对分权，即对宪政、立法权和行政权的划分的取消。^{〔34〕}

在反帝王派（*Monarchomachen*）中间已经可以看到这种议会立法观。贝札（Beza）在《首脑的权利》（*Droit des Magistrats*）中写道：“人们不应根据事由，而应根据法律做出判断”。^{〔35〕}布鲁图（*Junius Brutus*）的《捍卫反抗僭主的自由》一书，矛头直指马基雅维里的“邪恶信条”（*die “pestifera doctrina”*），表现出不但对正义而且对某种理性主义的热情。这位作者要推进“几何学伦理”，用超个人的统治（*das überpersönliche Regnum*）和普遍的理来取代具体的国王的个人（*Person des Rex*），按照亚里士多德和

〔34〕 参见我的《论专政》，第149页。

〔35〕 贝札：《首脑的权利》（*Theodore de Beza, Droit de Magistrats, 1574*）。——英译者注

二、议会制原理

经院学派的传统，这种普遍的理才构成了法律的本质。国王必须服从法律，正如肉体必须服从灵魂。法律的普遍标准是从如下事实推衍出来的：法律（与某个人的意志或命令相反）仅仅是理，不是欲望，法律没有感情，具体的个人则“受种种特殊感情的驱策”。^[36] 这种有各类版本但总有着“普遍性”特点的立法观，已经成为宪政思想的基础。格劳秀斯（Grotius）以普遍对特殊的经院学派的形式表述过这种立法观。^[37] “法治国”（Rechtsstaat）的理论就基于这种法律与个人命令之间的对立，法律是普遍的，并且总公之于众，有着无例外的普遍约束力，从原则上说适用于任何时间；后者则根据具体环境因事而异。在一段著名的阐述中，迈耶尔（Otto Mayer）谈到了法律的“不可侵犯性”。这种法律观基于对一般（而不再是普遍 [Universellen]）与个别的理性主义的划分，“法治国”思想的代表相信，一般（Generellen）本身就有着比个别（Singulären）更高的价值，这在法律与任命权的对比——这是洛克论证的核心——中变得格外清楚。这位“法治国”哲学的经典理论家，^[38] 只是延续了一个多世纪的论战中的一个事例而已；这场论战涉及的问题是：至高无上的权力究竟属于非个人的法律还是国王这个个人主权者（persönlich Souverän）。^[39] 甚至“也可以特别强调指出，美利坚合众国政府是与人治政府相对的法治政府”。^[40] 今天对主权的通行定义是以博丹（Bodin）的观点为基础，即总

[36] 布鲁图：《捍卫反抗僭主的自由》（Junius Brutus, *Vindiciae contra Tyrannos*, 1579）。

[37] 格劳秀斯：《战争与和平法》（Grotius, *De jure belli ac pacis*. Amsterdam, 1631），第一卷第三章第六节。格劳秀斯为证明他对特殊事例的否定，也采用了与数学做类比的方法。

[38] 考夫曼在其《调查委员会和国家立法院》（Kaufmann, *Untersuchungsausschuß und Staatsgerichtshof*, Berlin 1920, S.25f）中对洛克的阐述，是洛克在今天仍具有直接的实践意义的最佳事例。必须提到考夫曼的著作，是因为它对实质的法律概念（den materiellen Gesetzesbegriff）具有重要性。

[39] 费格斯：《君权神授》（John Neville Figgis, *The Divine Right of Kings*. Cambridge University Press, 1914, 2. Auflage）。

[40] 马歇尔（John Marshall）的这种观点作为一句箴言出现在贝克（James Beck）论美国宪法的著作（Alfred Friedmann 翻译的德文版，Berlin 1926）的第十六章。

有必要规定，具体情况下存在着一般规则的例外，规定这种例外的人即享有主权。^[41]可见，宪政思想与绝对王权论思想都以一种法律观为自己的基石。这当然不是自拉班（Laband）以来在德国流行的那种形式意义上的法律观，即凡得到人民会议同意而产生的东西都可称为法律，毋宁说，法律是一条按某种逻辑属性来规定的条款（Satz）。关键的区分历来就是：法律是一种一般的、合理的条款，抑或一项措施、具体规定或命令。

如果把这些在人民会议的合作和参与下生效的规则称为法律，这是因为人民会议即议会遵照议会的方式，在尊重论证和反驳的情况下做出决定的。因此，人民会议的决定在逻辑上有着与只以权威为基础的命令不同的性质。这表现在霍布斯的法律定义的鲜明反题上：“人人皆知，有些法律是为全体臣民制定的，有些是为具体的君主制定的；有些是为特殊的职业，有些是为特殊的人。”对这位绝对王权论者（dem Absolutisten）来说，显然“法律不是协商，而是命令”，^[42]法律本质上是权威，而非——如“法治国”学说中的理性主义法律观所说的那样——真理和正确：“*Autoritas, non Veritas facit legem*”（权威而非真理制定法律）。博林布鲁克这位政府权力制衡说的代表人物从法治国的角度思考问题，把对立的两方表述为“宪法治国”和“意志治国”。他区分宪政和政府，宪政是由一套在任何时候都有效的规则体系构成的，政府则是任何时候都实际存在的；一个是不变的，另一个随着时着时间和环境而变化。^[43]法律就是公意（这种公意本身就是有价值的，因为其普遍性不同于每个具体的意志）的理论，在17和18世纪支配着政治思想，也可以被理解为“法治国”之法律观的表达。在这方面，孔多塞也是启蒙激进主义的典型代表，在他看来，一切具体的事情仅仅是普遍法律的适用对象。按孔多塞的观点，国家的全部活动及其整个生命，统统服务于立法和运用法律；甚至行政权也只有“宣布以法律为其主要前提的判断”的职能，“多少具有普遍性的事实只是次要的前提；结论来自法律的运用”。孟德斯鸠说，正义不仅是“宣布法律条文的

[41] 参见我的《政治的神学》，第4页及以下诸页。

[42] 《利维坦》（*Leviathan*），1651年英文版第二十六章，第137页。

[43] 《论政党》（*Dissertation on Parties*），第十封信。

嘴”，也是行政的嘴。^[44] 在起草 1793 年的吉伦特派宪法时，这一原则在厘清法律的特征时得到了大力肯定：“法律的特征在于其一般性和无限持续性”。^[45] 甚至行政权也不应再发布命令，而是应当推理：“行政权的执行人不发布命令，他们推理”。对法律和命令的这种关键而系统的区分，黑格尔有关预算法之法律性质的论述提供了一个最新的例子：尽管有各等级（Stände）的参与，所谓财政法本质上是一种政府特权。所以，因它包含着最广泛、甚至全部统治范围和统治手段而称它为法律是不恰当的。“每年通过一次、只在当年有效的法律，是不合理的，即使普通人，只要能区分真正的法律在本质上的普适性同只有表面一般性的法律之间的差别，就能认识到这一点”。^[46]

法律，即与纯粹的权威（Auctoritas）相对的真理（Veritas）——即齐特曼（Zitelmann）在一段出色表述中所说的，^[47] 与单纯的具体命令相对的普遍正确的规范，就像律令一样，总包含着个人不可让渡的要素；这种法律观总是被理解为理智的，不像本质上能动的行政权。立法是“思虑”（deliberare），行政是“执行”（agere）。这一对比也有其来历，它始于亚里士多德。法国启蒙运动的理性主义牺牲行政权而强调立法权，并在果月（兰西共和历的十二月）5 日宪法的第三章（第九款，275）对行政权作了有力的表述：“没有任何军队能做到深思熟虑”。对这一原则最少教条主义的解释见于《联邦党人文集》（Federalist, 1788）：行政权必须交到一个人

[44] 关于这个问题，参见巴特莱米（Joseph Barthélemy）在其《现代共和制中行政权的作用》（*Le rôle du pouvoir exécutif dans les républiques modernes*, Paris 1906, p.489）一书中极有意义的评价。这里的引文来自孔多塞的“论吉伦特派方案”（“Rapport sur le projet girondin”, *Archives parlementaires*, LVIII, p.583）一文（据巴特莱米引文）。

[45] 第七章第二条第三款，与法律“不同”，命令的特点是“地方性的，有具体的用途，在过了一定期限后，就有更新的必要”。1793 年 6 月 21 日的宪法（第 54、55 款）以常见的方式定义法律，见狄骥和莫尼埃：《1789 年以来法国的宪法和政治原则》（Leon Duguit et Henry Monnier, *Les Constitutions et les principales lois politiques de la France depuis 1789*, 1915），第 52 页。

[46] 黑格尔：《哲学全书》（Hegel, *Enzyklopädie*），第 544 节。

[47] 齐特曼：《谬误与法律事务》（Ernst Zitelmann, *Irrtum und Rechtsgeschäft*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1879），第 201 页及以下诸页。

手里，因为其力量和活力取决于此；最杰出的政治家承认的一条普遍原则是，立法乃深思熟虑之事，必须交由一个较大的会议来做，决策和维护国家机密则属于行政权，这是“随着人数的增加而会恶化的事情”。《联邦党人文集》为此还举出了几个历史上的事例，并接着论证说：我们姑且先撇开历史思考的混乱和不确定性，肯定理性和健全的判断力告诉我们的事情：对公民自由的保障，只能合乎逻辑地由立法机构而非行政机构来执行；在立法机构中，意见和党派的对立可以阻碍许多有益而正确的决策，但少数的论证确实以这种方式限制或削弱了多数的极端行为。立法机关中的不同意见是有益且必要的，但在行政机构中就不是这样，尤其在战争和骚乱期间，这时必须果断行动；决策的统一性属于它。^[48]

《联邦党人文集》的这些持平之论再清楚不过地表明，在制衡论中几乎不太考虑把在立法分支和议会中享有权威的理性主义扩展到行政机构中去，从而使其在辩论中解体。这种学说的理性主义甚至能够坚持理性与非理性之间的平衡（如果这是人们所谓理性讨论所无法企及的事情的话），甚至在这里也存在着谈判和某种妥协，正如自然神论可以被视为一种形而上学的妥协。^[49]相反，孔多塞的绝对理性主义否定分权，既否定其中的调解（Vermittlung）和国家权力的制衡、亦否定政党的独立性。在他的激进主义看来，美国宪法的复杂平衡既微妙又困难，是对那片土地的特性作出的让步，因而是这样一类制度之一：这些制度“必须贯彻法律从而贯彻

[48] 汉弥尔顿：《联邦党人文集》（Alexander Hamilton, *The Federalist Papers*, No.70 [March 18 1788]）。孟德斯鸠也认为，必须把行政权交到一个人手里，因为它需要立刻行动；相反，能够更好地作出立法决定的（如他慎重指出的那样），则往往是许多人而非一个人。关于民众的代表，孟德斯鸠的评论是，代表的巨大优点在于，“他们能够讨论事务。而人民根本做不到这一点；这是民主制最大的不方便之一”。把作为建议和深虑的立法与作为行动的行政权区分开的做法，也可以在西哀士那儿找到。参见其《政治著作集》（*Siéyès, Politische Schriften*, 1796），第2卷，第384页。

[49] 自然神论认为上帝是超世的权威，这对权力制衡概念非常重要。某个第三者维持着均衡，抑或均衡来自自身中各种力量的对峙，是有分别的。斯威夫特（Swift）在1701年的评论，可作为最初的平衡观的典型（而且对于博林布鲁克的平衡十分重要）：“力量的平衡假定了三条：第一，托起的秤臂，以及托起它的支架；还有两个在上面称量一切可称之物的秤盘”。我感谢罗森鲍姆（Eduard Rosenbaum）博士使我注意到这一段话，另参见 *Weltwirtschaftliches Archiv* 18 (1922)，第423页。

二、议会制原理

真理、理性和正义”，^[50]为此，一般人类的“理性立法”必须对个别民族（der einzelnen Völker）的偏见和愚蠢作出让步。这种理性主义导致取消制衡，导致理性的专政。美国宪法和孔多塞都把法律等同于真理；制衡论的相对理性主义局限于立法机构，在议会内部也局限于仅仅获得相对真理。因此，通过政党的对立而达成的意见平衡，绝不能扩展到世界观的绝对问题上，只能涉及那些由其性质所定相对的、从而就此而言是恰当的问题。对立的反对派消灭议会制，而议会中的辩论则保障了一个共同的、无争议的基础。无论国家权力还是任何形而上学信念，都不允许直接出现在其范围之内，任何事情必须在深思熟虑的复杂平衡过程中协商解决。议会是个审议的地方，也就是说，是个在论证和反驳的讨论中获得相对真理的地方。正如权力的多元为国家所必需，每个议会机构也需要多元的政党。

在19世纪上半叶的德国自由主义中，这些观点已经同历史思想纠缠在一起。当然，富有弹性和协调能力的制衡论，也能把这些历史思想整合到自己的体系中去。在19世纪的德国自由主义内部，机械的平衡观如何以一种特殊方式演变成为一种有机调解的学说（Lehre von einer organischen Vermittlung），从而总保留着一种可能性——接受一个终身制的、代表国家统一的君王个人，乃一件非常让人感兴味的事情。自由讨论在德国浪漫派中间变成了永恒的交谈，在黑格尔的哲学体系中，它是来自各种肯定和否定的永远向着新的综合的意识自我发展。黑格尔把人民代表看作各等级，限于单纯的咨询参与，其使命是，让“公共意识作为多数人的各种思想和意见的经验一般性浮现出来”，各等级是政府和人民之间的一个协调组织，在立法中只有咨询功能；通过他们的审议的公开性，“一般认识的要素才会运转起来”，通过“开放这种认识事务，公共意见才形成真实的思想，形成对国家情势及其各种事务的洞识，由此获得更合理地评断国家事务的能力”。在这里，议会制是一种教育手段，“而且是最了不起的手段”。^[51]在谈到公开性和舆论的价值时，黑格尔有一个段典型的评论：“向公众开放的各等级大会（die Öffentlichkeit der Ständeversammlung）是一个伟大的场景，是对公民的出色教育，人民由此学会如何认识自身利益的

[50] 孔多塞：《著作集》（Condorcet, Oeuvres），第13卷，第18页。

[51] 黑格尔：《法哲学原理》（Hegel, Rechtsphilosophie, 1821），第301、314、315、316节。

真实性质”：公共性是“国家利益最了不起的形成工具”。由此，国家利益的活力才会产生出来，因此，对黑格尔来说，公共意见是“了解人民的意见和愿望是什么”的“无机方式（unorganische Weise）”。德国自由主义的政党理论也包含着一种有机生命的观念，并区分了政党和宗派（Fraktionen），后者是政党的讽刺画，真正的政党则是“公众鲜活而多样化生活的表达……它通过不懈的斗争为正确终结国家问题（die richtige Erledigung von Staatsfragen）”操心。^[52] 接受了罗默尔（F.Rohmer）的政党理论的布伦什利（Bluntschi）说，一个没有反对党的政党是不可能存在的，只禁止君主和文官（作为文官 [Beamten]，而不是作为私人）成为党员，因为国家及其机关是超然于政党之上的。“国家法权（Staatsrecht）不承认政党；冷静而稳健的国家秩序是共同的、牢固的秩序，它限制党派事务和党派斗争。……只有一场新的自由生活运动开始了，政治上路了，才会出现政党”。在他看来（和罗默尔的看法一样），政党类似于多样化的生活舞台。在这里也可以看到一种施泰因（Lorenz von Stein）有过典型表述的观点：矛盾属于国家的生活，正如它们也属于个人的生活，并构成真正活跃的事物的动力。^[53]

在这一点上，自由主义思想与一种特殊的德国有机论融为一体，克服了机械的平衡观。不过，人们仍可以借助这种有机理论来把握议会制思想。只要存在着对议会制政府的要求，比如默尔的要求，议会制的思想就会遇到麻烦，因为，动态的辩论过程这种观点，显然只适用于立法机关，很难适用于行政机关。只有普遍适用的法律而非一条具体的命令，能够通过谈判和公开辩论的平衡把真理和正义结合进去。过去的议会观甚至在具体问题上仍然相信这些结论，却没有搞清楚它们有着系统的相互信赖性。譬如，布伦什利认为，现代议会的基本特征是，它不应像过去的等级代表

[52] 默尔：《政治科学百科全书》（Robert von Mohl, *Enzyklopädie der Staatswissenschaft*, 2.Aufl., Tübingen 1872），第655页。

[53] 布伦什利：“政党”（J.K.Bluntschi, “politische Parteien”，见氏著 *Deutsches - Staatswörterbuch*, vol.7. [Stuttgart & Leipzig: Expedition des Staatswörterbuch, 1861]），第717—747页。对施泰因的讨论，见我的《政治的神学》，第53页。对政党的这种解释是德国自由主义的特点，也可以在迈内克的著作中看到，见其《国家利益至上的观念》，同上，第525页。

二、议会制原理

(ständische Vertretung) 那样在委员会中结束自己的事务。^[54] 这倒完全没错, 只不过, 这种结论是从已经不再时兴的公开性和辩论原则中得出的。

公开性和辩论是两条原则, 从逻辑上和周全的体系方面而言, 宪政思想和议会制都取决于这两条原则。对一个完整的历史时期的正义感来说, 这两条原则似乎是基本且不可或缺的。通过公开性和辩论所保障的平衡, 可保障真理和正义本身。人们相信, 赤裸的权力和暴力——对于自由主义者和“法治国”思想来说, 本身就是一种恶——洛克所说的“兽行”; 只需公开性和辩论就能克服这种恶, 使得正义战胜强权。这种思路有个极为典型的表述: “辩论取代暴力”(la discussion substituée à la force)。这种表述来自这样一个人, 他肯定不很优秀, 甚至谈不上重要, 但他大概是资产阶级君主制的典型信徒。这个人把宪政和议会思想的整个复杂织体的经纬线总结为: 一切进步——包括社会进步, 是“通过议会制即有规则的自由, 通过公开辩论即理性”而实现的。^[55]

[54] 布伦什利:《普通公法》(J. K. Bluntschli, *Allgemeines Staatsrecht*, I. Bd. München 1868), 第488页。纽曼—霍夫(Adolf Neumann-Hofer)的文章把过去对议会制原理的出色理解与现代误解有意思地结合在一起, 参见:“委员会的实际作用”(“Die Wirksamkeit der Kommissionen in den Parlamenten”, *Zeitschrift fuer Politik*, Bd. 44 [1911], S. 51ff.)。他以这样一个假设为起点: 经验表明, 公众辩论已经不见于全体大会。但他相信, 为了保留辩论, 委员会可以变成一个“辩论俱乐部”(第64—65页)。关于对辩论的误解, 见本书前言。

[55] 伏萨德:《历史研究》(Eugene Forcade, *Études historique*, Paris 1853), 这是对拉马丁(Lamartine)的1848年革命史的评论。拉马丁本人也是相信辩论的一个例子, 他把辩论同权力和强制做了对照, 其《论理性的政治》(Lamartine, *Sur la Politique Rationnelle*, 1831)和《共和国的过去、现在与未来》(*Le passé, le présent, l'avenir de la république*, 1848)都受到这种思想的鼓舞。他甚至认为, 早晨上市的报纸就如同驱散黑夜的旭日。雨果(Victor Hugo)在其“小拿破仑”(Napoléon le Petit)一文中对《论坛报》(Tribune)的诗意描述, 也是个极端典型的表现, 并且有着重要的象征意义。信任辩论这个时代的特点。因此, 豪里乌在《宪法法概论》(Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, Paris 1923)中把议会制时代称为辩论的时代。坚定的自由主义者如居约(Yves Guyot)把依靠辩论的议会制政府(在他看来, 即“通过辩论施政”[gouvernement de discussion])与所有不依靠辩论的政治之“返祖现象”相对照。见Yves Guyot, 《议会政治》(*Politique Parlementaire Politique Atavique* Paris 1924)。于是, 议会制被完全等同于自由和辩论。贡普洛维奇(Ludwig Gumplowicz)干脆从概念上分疏说:“亚洲文化的性格和特征就是专制主义(Despotismus); 欧洲文化的性格和特征是议会政体。”见贡普洛维奇:《社会学和政治》(Ludwig Gumplowicz, *Soziologie und Politik*. Leipzig 1892), 第116页。

如今，议会与政党的政治生活现实和公众信念，已经远离了这些信念。决定着人类命运的重大政治和经济决策，今天（如果它们曾经那样的话）已经不是来自公开辩论和反驳中取得平衡的意见。这种决策不再是议会辩论的产物。人民代表参与政府——议会制政府——已经被证明是消灭权力分立、从而也消灭过去的议会观最有效的手段。今天的情况是，在实践中不可能不跟委员会、跟越来越小的委员会合作。于是，议会的全体会议便逐渐脱离了自己的目标（即脱离了自己的公开性），其后果必然是变成一种纯粹的门面。也许，根本就不存在其他实践上的选择。但人们至少必须充分意识到这种历史状况，方可明白，这样一来议会制就放弃了自己的精神基础，言论、集会和出版自由、公众集会和议员免责权以及各种特权组成的整个体制，便失去了自身的理（ratio）。狭小而封闭的政党或政党派系的委员会关起门来作出决策，大资本家利益集团的代表在极小的委员会里取得的一致，比千百万人民的命运、甚至可能比任何政治决策更重要。现代议会制的观念、制约要求、对公开性和公共性的信任，诞生于反对绝对王权君主的秘密政治的斗争。民众的自由公正意识受到了用秘密决定来左右民族命运的神秘做法的侵犯。但是，17 和 18 世纪的内阁政治的目标，与今天处于危难之中、一切秘密方式之主题的命运相比，是多么无害、多么富有牧歌情调呵。面对这种现实，相信辩论的公众的人肯定会大失所望。今天，显然没有多少人打算否定过去自由主义的自由，尤其言论和出版自由。然而在欧洲大陆，并没有多少人相信，这些自由在能够真正威胁到实际掌权者的地方依然存在。只有极少数人还认为，能够通过报纸文章、示威演说和议会辩论获得公正的法律和正确的政策。然而，这正是对议会的信任之所在。如果公开性和公共性在议会活动的实际环境中变成了空洞无聊的形式，那么议会，正如它在 19 世纪的发展那样，也就失去了自己以往的基础和意义。

三、马克思主义思想 中的专政

欧洲大陆的宪政议会制有其古典时期，即路易·菲利普（Louis Philippe）的资产者王国（Bürgerkönigtum），其古典代表人物是基佐。对基佐来说，古代的君主制和贵族制是失败的，而汹涌而来的民主制似乎是一股混乱大潮，为此必须筑起一道拦洪大坝。宪政—议会的资产者王国，徘徊于君主制和民主制之间。一切社会问题都在议会中通过理性的公开辩论加以解决；“中道”（*juste milieu*）一词就来自这种思想最深处的内核，像资产者王国这类概念，其内部已包含着“中道”和有原则的妥协的全部思想。与议会制宪政而非民主制对立的，是要消灭议会制的专政思想，它变成了时兴的话题。1848年这个关键年份即是民主年，也是专政年，都与议会制思想的资产者自由主义相对立。

辩论、制衡、进行有原则的协商，这类思想处在两个极力反对它的对手之间，它们认为，协商性辩论只是浴血的决断斗争之间的插曲。这两个对手用不摆平衡、没有商量（*Unmittelbarkeit*）、不容争辩（*Apodiktizität*），也就是说，用专政作出回答。用一句常见的话来暂时描述一下吧：一种是理性主义的不容争辩，一种是非理性主义的不容争辩。就没有商量的专政是从其不通融的理性主义中诞生的而言，它已经有其漫长传统：启蒙运动的教育专政、哲学上的雅各宾主义、理性的强制、从理性主义和古典主义

精神中产生的形式统一性、“哲学与剑的结盟”。^[56] 随着拿破仑的失败，这种传统似乎也寿终正寝，在理论和道德上被新近觉醒的历史意识所克服。然而，理性主义专政（rationalistische Diktatur）的可能性总以一种历史哲学的形式，作为一种政治理念而继续存活着；其支持者是激进马克思主义的社会主义，其最终的形而上学证明建立在黑格尔的历史逻辑的基础上。

社会主义从乌托邦走向科学，并不意味着它否定了专政。上次世界大战以来，少数激进社会主义者和无政府主义者相信，他们必须回到乌托邦，社会主义才能重振其专政的勇气，这就是一个醒目的征兆。这表明，科学已不再是当前这代人社会实践的基础，已经到了何等严重的地步。然而，这也并不表示，专政的可能性已与科学社会主义无缘。必须正确理解“科学”一词，不能仅仅把它局限于精确的自然科学技术。自然科学的哲学当然不能为专政提供根据，就像它不能为任何政治制度或权威提供根据。科学社会主义的理性主义所进入的领域，大大超出了自然科学可能涉及的范围，甚至已经大大胜过启蒙运动的理性主义信仰，完成了一次几乎不可思议的飞跃。如果这种理性主义能保持自身原有的活力，其强度肯定可以跟启蒙运动的理性主义媲美。

只有作出科学的表述，社会主义才会认为自己掌握着一种从根本上不可动摇的真理，也只有在这时，它才会宣称使用暴力是正当的。历史地看，社会主义的科学性意识（das Bewusstsein der Wissenschaftlichkeit）出现于1848年以后，也就是社会主义变成一种有望在某一天实现其理念的政治力量之后。在这种科学性中，实践的和理论的认识融为一体。科学社会主义常常意味着一种否定、一种对乌托邦的拒绝，然后才有了自觉干预社会和政治现实的决心。对于社会和政治现实，不是根据想入非非的美好理想从外部来认识，而是从其内部，根据其真实的、得到正确理解的内在条件来分析。这是一个从社会主义的多种方面和可能性中寻找终极的、理性意义上的关键论证的问题，目的在于找到社会主义信念的最终证据。信念坚定的马克思主义者认为，自己已经找到了对社会、经济和政治现实的真

[56] 就像过去与教会的结盟一样，在19世纪的这种结盟中，哲学只起着次要作用；然而，它却不能很快就拒绝这种结盟。参见皮赫勒：《历史哲学》（H. Pichler, Zur Philosophie der Geschichte, Tübingen 1922），第16页。

三、马克思主义思想中的专政

正解释，以及符合这种知识的正确实践；所以，能够从内部正确把握社会生活的客观必然性，从而对其实行控制。鉴于马克思、恩格斯——当然还有那些能够产生理智狂热（eines intellektuellen Fanatismus）的马克思主义者——对历史发展的特性有着生动的意识，不能把他们的科学性比做另一些为把自然科学方法和精确性运用于社会哲学和政治问题的努力。当然，庸俗马克思主义很乐于声称，自己的理论具有自然科学的精确性和历史唯物主义规律所导致的“铁的必然性”。许多资产阶级的社会哲学家试图驳倒这种说法，证明不可能用天文学计算星体运动的方式看待历史事件，即使同意存在着“铁的必然性”，为造成一次日蚀而组织政党毕竟很可笑。可是，马克思主义学说的理性主义还有着对专政而言更为重要的一面。这种理性主义并非完全是这样一种科学，它在自然规律和严格决定论的帮助下建立一种使自然规律有益于人类的方法，譬如一种跟精确的自然科学方法联系在一起的技术。如果在社会主义中有科学性，那么，向自由王国的飞跃不过是向绝对技术统治（absolute Technizität）的王国飞跃。这仅仅是早期启蒙运动的理性主义遗迹，是18世纪以来非常时兴的试图建立一种有数学和物理学之精确性的政治学的又一事例罢了。惟一不同的是，马克思主义学说的理性主义将从理论上摒弃仍然支配着18世纪思想的强大的道德观。其结果肯定跟一切理性主义一样，是领袖理性主义者的专政（Diktatur der führenden Rationalisten）。

马克思主义历史哲学和社会学中的哲学与形而上学的奇特之处，不在于其跟自然科学的相似，而在于马克思得出的人类历史的辩证发展观及其认识方法，它认为这一发展是具体而独特的否定过程，通过内在的有机力量创造自身。马克思把这一发展转移到经济和技术领域，并没有使其思想结构发生任何变化。这种转移可以用不同方式加以解释：比如，从心理学角度说，这是对经济因素之政治含义的直觉，或从体系上说，是努力把在技术中表达出来的人的能动性变成历史事件的自由之主（zum freien Herrn）、变成支配人类命运之非理性因素的主人。所谓“向自由王国飞跃”，只能辩证地加以理解。单纯利用技术做不到这一点。不然的话，人们便真的可以要求马克思主义的社会主义不是在政治行为上，而是在发明新机器上做得更出色。也许可以想见，在未来的共产主义社会里将出现技术和化学的新发现，它们会再次改变共产主义社会的基础，使一场革命成为必然。无论如何，这个未来社会肯定会大力支持技术发展，加快其步

伐，另一方面，坚决防范一个新阶级组织带来的危险。这些看法都很有道理，但又都没有触及这种理论的实质。按照马克思主义的信念，人类将变成自觉的人类，为了做到这一点，需要对社会现实有正确的认识。所以，自觉意识便具有一种绝对的性质。这是个理性主义的事业，它吸收了黑格尔主义的演化论 (Evolution)，并从自身的具体性中找到自己的证明，而启蒙运动的抽象理性主义是做不到这一点的。马克思主义的科学性不打算赋予临近的事变以机械的精确性，使之成为一种机械计算和机械建构的胜利，而是把它留给时间的流逝和历史事件的具体现实，这些事变是从自身发展而来的。

马克思始终坚持，理解具体的历史性是一个优点。但黑格尔的理性主义本来就有建构历史本身的勇气。因此，一个能动的人没有其他关切，只以绝对的把握来把握当前事件和现时代。借助于一种辩证的历史建构，据说有可能科学地做到这一点。可见，马克思主义的社会主义科学基于黑格尔的历史哲学。这里要说的不是马克思依赖黑格尔，从而给有关两人关系的无数解释增加一点内容，毋宁说，要定义马克思论证的核心及其特有的专政观，必须从黑格尔的历史辩证法与马克思政治学说的关系入手。我将证明，在这里存在着一种特殊类型的形而上学证据，它将导致某种社会学的建构，导致一种理性主义的专政。

把辩证的发展与专政联系在一起，其实并不容易，因为，专政似乎是发展连续序列的中断，是有机演化的机械中断。发展和专政似乎相互排斥。在矛盾中自我发展的世界精神的无止境过程，甚至必须把真正的矛盾即专政也纳入自身，由此剥夺其本质——即决断 (die Entscheidung)。发展无断裂地进行着，甚至中断也是作为一种使其进一步前进的否定而为其服务的。关键在于，例外 (Ausnahme) 绝对不是从外部进入发展的内部。黑格尔的哲学根本不关心终止发展和辩论过程的道德决断这种意义上的专政。甚至最矛盾的事情也要展示自身，并被纳入发展中。无论道德决断还是断然的决裂，在这种体系中都无立足之地。甚至一个专政者的 diktat (专令) 也成为辩论中的和不受妨碍向前推进的发展中的一个要素。就跟其他事物一样，这种“专令”也会被世界精神的蠕动 (Peristaltik dieses Weltgeistes) 吸纳。黑格尔哲学中没有包含能够为善恶的绝对区分提供基础的伦理学。按照这种哲学，善就是在辩证过程的当前状态中合理的东西，所以也是真实的东西。善就是 (这里我接受雅宁茨基 [Chr. Janentzky] 的

三、马克思主义思想中的专政

说法)“合时代的东西”(Zeitgemässe),其含义是,它是一种正确的辩证知识和意识。如果世界历史就是世界法庭,那么它就是一个拿不出最后证据、没有明确的终审判决的过程。恶是不真实的,仅仅是可感知的,因为一些不合时代的东西是可以想像的,所以大概可以把它解释为一种虚假的理性抽象,一种自我封闭的特殊性正在消失的混乱状态。只有在一个至少是狭小的理论领域内——克服不合时代的东西或改正虚假的表象,专政才可能。专政将是附带现象和暂时现象,不是对本质的根本否定,而是消除那些陈腐的垃圾。与费希特的理性主义哲学相反,在这里,强制统治是被拒绝的。黑格尔反驳费希特说,假设世界已被上帝遗弃,只能等待人类为它提出一个目标,并根据一种“事情应当如何”的抽象观念去建设它,无异于粗暴的抽象,某种“应然”是重要的。正确的事会使自身生效,至于并不实际存在而仅仅可能的事,是不真实的,不过是对生活的主观把握。

19世纪在改造18世纪的理性主义上迈出的最重要一步,就在于黑格尔与费希特的这种对立。专政已经不可能,因为,道德对立(moralische Disjunktion)的绝对性已被消解。不过,黑格尔哲学仍然是原有理性主义的逻辑发展和强化。自觉的人类行动首先恢复人们的本来面目,促使他们从“自在的存在”(An-sich-Sein)的自然有限性走向“自为”(Für-sich)的更高层次。人必须首先认识到自己的基质(Anlage)是什么,才不会总陷在经验的偶然和任意之中,被世界事件不可抗拒的涌动卷走。只要这种哲学依然是沉思的,就根本不可能为专政留下余地。但是,一旦能动的人接受了它,事情立刻就发生变化。在现实的政治和社会学实践中,那些有着更高的意识、相信自己是这种伟大力量之代表的人,就会打破狭隘的世界观的樊篱,落实那种“客观的必然性”。这时,他们也会强迫不自由的人变成自由的。在具体现实中,这是一种教育专政。但是,假如世界历史继续前进,假如仍需不停打败不真实的东西,则专政必然会变成永久的。可以看出,黑格尔哲学在一切发生的事物中发现了普遍的两面性(die allgemeine Doppelseitigkeit),而这种两面性其实首先就隐藏在黑格尔哲学之中:其发展观能够取消专政,正如它能宣布永久的专政。就人的能动性而言,总存在着这样的论证:自觉的更高层次可以且必须对较低的层次施行统治,在政治和实践方面,这便会马上得出理性主义教育专政的结果。再说,如同一切理性主义体系一样,黑格尔主义否定个人(den Einzelnen)——偶然的和非本质的存在,把整体系统地提升为绝对。

世界精神在其发展的所有阶段，只在少数头脑中展现自身。一个时代的精神并不把自身同时托付给每一个人的意识，也不会现身于主导民族或社会集团的每一个成员。总是有一支世界精神的先头部队（einen Vortrupp des Weltgeistes）、一个发展和自觉的顶端、一个先锋队，它有采取行动的法权，因为它拥有正确的知识和意识，它不是一个身位的上帝的拣选人（Auserwählte eines persönlichen Gottes），而是发展中的一个要素。这个先锋队丝毫不会逃避世界历史发展的内在性，而是充当——用一句粗俗的比喻说——即将来临的事变的接生婆。世界历史中的个人——忒修斯（Theseus）、恺撒和拿破仑——是世界精神的工具；他的专政取决于其在历史时刻的位置。1806年黑格尔在耶拿看到的那个骑在马背上的世界灵魂是个军人，而非黑格尔主义者。他是哲学与剑结盟的代理人，但他只能来自剑一方。然而，要求实行政治专政的却是自觉而正确认识到自己时代的黑格尔主义者，他们会自然而然地成为其中的专政者。他们与费希特没有任何不同，“随时会向世界证明，他们的观点是确凿无疑的”。这赋予了他们专政的法权。

这里对黑格尔哲学的解释，即它的一个方面的实践结果可以导致一种理性主义专政，也适用于马克思主义，确切地说，基于专政的形而上学确定性的那些证明，仍然完全处在黑格尔的历史结构框架内。由于马克思的科学研究后来几乎完全向国民经济学研究发展（正如立刻就要指出的，这也是黑格尔主义思想的一个结果），由于阶级这一关键概念尚未被嵌入历史哲学和社会学体系，一种浮浅的观察能够把马克思主义的本质转移到唯物主义历史观中去。但是，真正的历史建构已经出现在《共产党宣言》中了，其中的思路一直起着奠基作用。人们久已知道，世界历史是阶级斗争的历史；在这方面《共产党员宣言》其实没有提供什么新东西。到1848年时，资产阶级已经作为令人憎恶的形象广为人知；那时的文献几乎没有不把它当作贬义词使用的。《共产党宣言》的新颖和奇特之处在于：把阶级斗争系统概括为人类历史上一场惟一的最后斗争、资产阶级与无产阶级对抗的辩证顶峰。于是，众多阶级之间的矛盾被简化为一种惟一、最后的矛盾。一种惟一的阶级矛盾取代过去的各个阶级，甚至取代了由李嘉图指明并被马克思《资本论》的政治经济学接受的三大阶级（资本家、地主和工资劳动者）。这种简化意味着紧张度的大幅提高，它以系统的和方法论的必然性来肯定自身。由于这个发展过程是辩证的、从而是逻辑的，尽管

三、马克思主义思想中的专政

仍以经济为基础，在世界历史关键的、至关重要的转折时刻，必然会出现一个简单的反题。由此出现了世界历史要素最严重的紧张。不仅真正的斗争、而且理论矛盾的最后一次加剧，都取决于这种逻辑的简化。必须把一切都逼向极端，这样才能够使辩证的必然性有一个开端。最巨大的财富必须面对最可怕的贫困；拥有一切的阶级必须面对一无所有的阶级。只占有、拥有而不再是人的资产阶级，对抗一无所有但仍是人的无产阶级。就迄今为止的历史经验而言，倘若没有黑格尔哲学的辩证法，长达数百年的苦难状况以及人类最终仍在普遍的重压下喘息，或者一场新的民族迁移将改变地球的面貌，都不可思议。因此，只有当社会主义保留黑格尔辩证法的结构，未来的共产主义、无阶级人类的更高阶段才是显而易见的。资本主义社会秩序的非人性质，必然从其内部产生对自身的否定。

在这种辩证法的影响下，拉萨尔（Lassalle）也试图把这种紧张推向反题的极端，尽管他反击舒尔茨—德里希（Schulze-Delitzsch）时，其动机更多来自辞藻而非理论兴趣：“李嘉图是资产阶级经济学最伟大的理论家。他把资产阶级经济学推向顶峰——这等于推向深渊，留给它的惟一的理论发展，就是向社会经济学转变。”因此，在资产阶级的最后时刻肯定就要来临之前，资产阶级经济学必须达到自己最极端的强度。拉萨尔和马克思在这一基本观点上完全一致。把矛盾简化为最后的、绝对的阶级冲突，首先导致了这一辩证过程的关键时刻。可是，如何确切知道这个时刻已经到来、且就是资产阶级的最后时刻？如果探究一下马克思主义用来证明这一点的证据，即刻就可以看到黑格尔理性主义特有的自打包票（Selbstgarantie）。这一建构的起点是这样—一个假设：历史发展意味着不断上升的意识，对这种意识本身的确信被用来证明这意识自身——意味着它是正确的。上升的意识这一辩证建构，迫使从事建构的思想家用自己的思想来思考自身，因为，这思想就是历史发展之顶峰。对于这样的思想家而言，如此思想同时意味着获得了他对其身后的历史往事各阶段的完美知识。如果这思想家没有在思想中深刻地意识到这一历史发展，他便无法正确思考，而且会自相矛盾。如果能够在人类意识中把握某一个阶段，这就等于为历史的辩证法提供了证明，即这一阶段已经历史地完成了。思想家的眼光转向了历史，即转向了过去和正在消失的现在；没有比民众意见（die populäre Meinung）更虚假的了：黑格尔主义者相信自己能够如先知一般预见未来。思想家甚至具体地知道即将到来的事情，不过仅仅是否定地知道，即把将到来的事

情看作与今天已历史地终结的事情的辩证对立。在连续的发展中，思想家看到了一直发展到现在的过去，而且，如果他正确地理解和建构历史发展的话，那他就有把握说，历史发展作为已被完全认识的事情，属于已经被意识克服的阶段，其最后时刻即将到来。

虽然有“铁的必然性”这种说法，马克思并没有像天文学家计算就要出现的星座那样，计算将要发生的事情；此外，不像心理学报刊文章试图描绘的那样，马克思也不是一个预见未来灾难的犹太先知。不难发现，马克思有强烈的道德情怀，这影响着他的论证和描述。然而，这种情怀与他对资产阶级的极端厌恶一样，并不是马克思特有的。在许多非社会主义者那里，也可以看到这两种感情。马克思的成就在于，他把资产者从贵族制的和文学家的怨恨中解救出来，并提升为一个世界史形象；资产者必须被说成绝对非人性的——但并非道德意义上而是黑格尔意义上的非人性，以便用直接的必然性将善和绝对人性作为其对立面凸现出来，正如黑格尔所言，“就犹太民族而言，可以说正是由于他们直接站在天堂的大门前，才是最为道德堕落的人”（《精神现象学》，II，第257页）。于是，在马克思主义看来，无产阶级只能被说成对资产阶级的绝对否定。如果无产阶级的未来国家中的社会主义是这样来描绘的，它就是不那么科学的了。彻底的必然性是，影响着无产阶级的一切事物只能允许自身具有否定的决定性。只有当人们完全忘记这一点，才会试图从肯定的方面判断无产阶级。所以，对于这个未来社会，只能说它将没有阶级对立，无产阶级只能被定义为一个社会阶级（Gesellschaftsklasse），它不再参与利润，一无所有，跟家庭或祖国都没有什么关系，如此等等。无产阶级将成为社会的虚无（das soziale Nichts）。^{〔57〕} 此外，可以十分肯定的是，无产者与资产者相反，他仅仅是人，其余什么都不是。由此便可以根据辩证的必然性说，在过渡期，无产者仅仅是自己阶级的一员，也就是说，他必须在某种人性的对立中——在阶级中——实现自身。阶级对立必须成为绝对的对立，只有这样，一切对立才能得到绝对克服，使之化解于纯粹的人性。

由此可见，马克思主义的科学确定性，只涉及从否定的角度理解的无产者，它仅仅是资产者在经济上的辩证对立面。相反，对资产阶级必须从

〔57〕 这并非一种纯粹的修辞。如果社会中有可能存在一种社会的虚无，那就具体地证明了不存在社会秩序。不可能存在含有这样一种真空的社会秩序。

三、马克思主义思想中的专政

肯定的角度、从其全部的历史性来认识。由于其本质存在于经济之中，马克思也得跟着走进经济王国，以便充分地从本质上理解资产者。假如马克思能够成功，假如他能够绝对地认识资产阶级，即可证明资产阶级属于历史，资产者已大功告成，它代表着一个已经被精神自觉克服了的发展阶段。对于马克思主义的社会主义科学性来说，这其实是个生死攸关的问题：是否能够正确地分析资产阶级并理性地把握它。这就是马克思在探究经济问题时的那种着魔般勤奋的最深层动机。早就有人这样批驳过马克思：他希望找到经济和社会生活中的自然规律，但他的研究却几乎完全局限于英国的工业条件，把它视为资本主义生产方式的“经典场所”。此外，马克思的讨论一直局限于商品和价值，因此，也局限于资产阶级的资本主义的各种观念，仍囿于古典的从而也是资产阶级的政治经济学。如果马克思主义特有的科学性完全建立在严密的分析上，这些指控就是正确的。但科学在这里意味着一种把意识当做进步标准的发展形而上学意识（*Bewusstheit einer Entwicklungsmetaphysik*）。马克思怀着异想天开的迫切心情，一而再再而三地转向资产阶级经济学，这种心情既非学术—理论上的奇想，也不是简单地对其对手的技术—策略上的兴趣。这种固执来自一种十足的形而上学强制。正确的意识是衡量一个新发展阶段起步的标准。只要情况不是这样，只要新阶段没有真正到来，对过去的阶段（即资产阶级阶段）也不可有正确的认识，反之亦然：对资产阶级的正确理解，也提供了其阶段就要结束的证据。黑格尔主义的自打包票与马克思主义的确定性如出一辙，都是在这种兜圈子中为自己的真理提供担保。因此，无产阶级的历史时刻已经到来的科学确定性，首先来自对发展过程的正确理解。资产阶级不能理解无产阶级，但无产阶级能够准确理解资产阶级。太阳随着这种理解在资产阶级的阶段开始升起；密涅瓦的猫头鹰开始飞翔。但这并不意味着艺术和科学有了进步，而是说正在消逝的阶段已成为一个新阶段的历史意识的对象。

马克思主义的人——回归自我的人，其最后状态大概与理性主义教育专政给人类制定的最后目标没有什么不同。我们不必再沿着这种思路走下去了。这种同样把世界历史融入其建构之中的理性主义，肯定也有其伟大的戏剧性时刻；但是，它的上升在一次激情中结束，在自己的眼前，这种理性主义再也看不到启蒙运动天真的乐观主义和孔多塞在描述人类发展

时、在“启蒙的启示录”^[58]中看到的那个牧歌般的天堂。新的理性主义辩证地扬弃了自身，在它面前伫立着一种可怕的否定。它必须借助的暴力，不再可能是费希特那种天真教育家的“教育专政”。对资产阶级不是要教育，而是予以消灭。这里发生的这场斗争——真实而血腥的斗争，要求一种取自黑格尔主义建构的不同的思路和精神观，其核心始终是思辨的。黑格尔主义的建构仍然是最重要的精神因素，列宁或托洛茨基写下的几乎所有著作，都表明了它仍能产生多么强大的活力和强度。但是，黑格尔主义的建构已经变成了单纯的理智工具，被运用于其实已经不再是理性主义的动机。参与资产阶级与无产阶级之间斗争的政党，如现实斗争所要求的那样，必须采取某种具体形式。一种物质生活的哲学为这一目标提供了精神武器和理论，这种哲学把一切理智认识与更深层的——唯意志论（voluntaristischen）、情感或生机论的——事件过程相比，将理智认识看作派生的；这种哲学还与如下精神观相一致：意识主宰无意识、理性主宰本能这一习传的道德等级关系（Rangverhältnis der überlieferten Moral）已从根本上被动摇。于是，就出现了一种与教育专政的绝对理性主义与分权的相对理性主义对立的直接使用暴力的新理论，出现了一种与对辩论的信念对立的直接行动论。受到攻击的不但有议会制的基础，还有至少在理论上仍属于理性主义专政之一部分的民主的基础。正如托洛茨基在提醒民主派的考茨基时正确地所说的那样，相对真理的意识绝不可能赋予人们运用暴力和流血牺牲的勇气。

[58] 孔多塞的《历史大纲》（Condorcet, *Tableau historique*, 1794）否定了卢梭在《论艺术和科学》（Rousseau, *Discours sur les arts et sciences*, 1750）中的观点，即艺术和科学的知识 and 教养导致道德堕落。在孔多塞看来，进步等于知识，等于和迷信、教士谬误斗争。有意思的是，他认为印刷术的发明是创造一个公众舆论新空间的工具。孔多塞问道，在这个最新的时期，是否能出现这样一个时代呢？——那时人民的福利开始恶化，与过去各个时代稳定的进步相反，会出现一种“倒退运动，至少是一种徘徊于善恶之间的运动”，除此之外再不可能有任何改进。这个脚注德文版中没有，译文据英译本——英译者注。

四、直接运用暴力的 非理性学说

这里应当重申，这里的考察所关心的始终是政治学和国家哲学趋势的观念性基础，以便理解当今议会制的道德困境和议会观念的力量。尽管马克思主义的无产阶级专政仍然保留着理性主义专政的可能性，但一切主张直接行动和使用暴力的现代理论，都或多或少不自觉地依靠某种非理性哲学。在现实中，就像在布尔什维克政权中发生的那样，政治生活中似乎有许多不同的运动和趋势能够同时并存发挥作用。虽然布尔什维克政府出于政治原因镇压无政府主义者，但在布尔什维克的辩护实际所属的综合中，显然包含着无政府—工团主义的思想路线。布尔什维克利用自己的政治权力消灭无政府主义者，但并没有消除他们共同的思想历程，正如克伦威尔镇压平等派没有消除自己与他们的关系。也许，马克思主义在俄国的土壤中不受限制地成长，是因为无产阶级思想在那儿显然仍活力十足，这种思想彻底摆脱了西欧传统的一切限制、摆脱了仍然哺育马克思和恩格斯本人的一切道德和教育观念。今天，被马克思主义政党正式接受的无产阶级专政学说，肯定是意识到自身发展的理性主义运用暴力的叫嚣这一事实的一个出色事例；在 1793 年的雅各宾专政与苏联制度之间，能够指出它们大量的相似之处，如他们的信念、说辞、组织和行政手段。苏联政府为了其所谓“无产者崇拜”（Proletkult）而建立起的整个宣传教育系统，是严厉的

教育专政的极佳范例。然而，这并没有解释为何现代大城市工业无产阶级的观念在俄国取得了统治权。从在那儿也存在着一种十分活跃的使用暴力的非理性新动机中，可以找到这一解释：它不是那种通过把自身极力夸大为其对立面而发生自我转化、把乌托邦变为幻想的理性主义，而是最终成为一种对理性思想的新评价、对本能和直觉的新信任，它使得对辩论的信任不复存在，并且否定了人类能够通过教育专政而做好辩论准备的可能性。

在这里所要讨论的文献中，幸亏有米歇尔斯的翻译（收在 Grönenberg 出版公司的社会主义主要著作丛书中），德国人才知道了费里（Enrico Ferri）的“革命方法”。下面的阐述以索雷尔（Georges Sorel）的《对暴力的反思》（*Réflexions sur la violence*）为基础，它可以使人最清晰地看到这些思想的历史关系。^[59]这本书还有一个优点，就是它包含着许多原创性的历史和哲学认识，并公开承认自己在思想史中受惠于蒲鲁东、巴枯宁和柏格森。该书的影响显然要比人们第一眼看去时所能知道的更大，并且肯定不能被柏格森已经过时的事实驳倒。^[60]克罗齐认为，索雷尔赋予了马克思主义梦想以新的形式，但是民主观念已在工人阶级中大获全胜。在俄国和意大利的各种事件和经验之后，人们已经不能再把这一点视为理所当然了。索雷尔对使用暴力的思考，其基础是一种直接的现实生活理论，他从柏格森那儿接受了这一理论，并在巴枯宁和蒲鲁东这两位无政府主义者的影响下，把它运用于社会生活问题。

对于蒲鲁东和巴枯宁来说，无政府主义意味着反对一切类型的制度统一性，反对现代国家集权的整齐划一，反对职业的议会政客、官僚、军队和警察，反对他们感觉中的上帝信仰的形而上学集权制（*metaphysischen Zentralismus*）。在复辟哲学（*Restaurationsphilosophie*）影响下，蒲鲁东情不

[59] 索雷尔：《对暴力的反思》（George Sorel, *Réflexions sur la violence*, Paris 1919）。这里引用的是第四版，该书 1906 年初次发表在《社会主义运动》（*Mouvement Socialiste*）杂志。

[60] 在当今德国（1926 年），索雷尔仍然鲜为人知，最近几年虽然有大量文献被译成德文，索雷尔却受到了忽视——这也许是“永恒的交谈”使然。刘易斯（Wyndham Lewis）十分正确地说，“索雷尔是一切当代政治思想的关键”。见其《被统治的艺术》（*The Art of Being Ruled*），第 128 页（第二版注释）。

四、直接运用暴力的非理性学说

自禁地把上帝和国家这两个概念加以类比。对复辟哲学作了反国家和反神学的歪曲，巴枯宁则从这种歪曲中得出了其逻辑的结论。^[61] 具体的个体，生活的社会现实，被粗暴地强行纳入一个无所不包的体系。启蒙运动的整体幻想（Einheitsfanatismus），其专政程度丝毫不亚于现代民主的整体性和同一性。整体就是奴役；一切暴君制度都依靠集权和威权，无论它们是否像在现代民主中那样得到普选的批准。^[62] 巴枯宁给这场反对上帝和国家的斗争赋予了全盘反对理智主义和传统教育形式的斗争性格。他有充分理由认为，在对理性的信赖中有着一种新的威权，一种要充当一场运动的主子、头人和灵魂的谵妄。甚至科学也没有施行统治的法权。科学不是生活，不创造任何东西，它建构和吸收，然而却只能理解普遍和抽象的事物，把个体生活的丰富性变成其抽象祭坛上的献祭。艺术对于人类的生活比科学更重要。巴枯宁的这些说法与柏格森的思想有着惊人的一致，并且得到了正确的强调。^[63] 从工人阶级自身未受干扰的内在生活中，人们知道了工会及其特有的斗争手段——罢工——的重要性。蒲鲁东和巴枯宁由此成为工团主义之父，开创了一个传统，而索雷尔依靠取自柏格森哲学的论点，在这一传统基础上创立了自己的思想。它的核心是一种确定了绝对理性主义及其专政的极端对立面的神话学说，同时，由于它是一种直接的能动决断论，所以也是一种比那个由“制衡”、“公开辩论”和“议会制”组成的完整复合体的相对理性主义更为强大的对立面。

据索雷尔的观点，行动和当英雄的能力，一切世界历史的能动性，都取决于神话的力量。这些神话的范例是古希腊的名望观和伟人观、古代基督教对“最后审判”的期待、法国大革命期间对“美德”和革命自由的信仰、1813年德国解放战争中的民族热情。断定一个民族或社会群体是否抱有历史使命并抵达了它的历史时刻，其标准只能在神话中找到。伟大的热情、伟大的道德决断、伟大的神话，不是来自理性盘算或合目的的考虑，

[61] 参见我的《政治的神学》，第45页。

[62] 巴枯宁：《著作集》（Michael Bakunin, Oeuvres, Paris 1911），第4卷，第428页（提及1872年同马克思的交往）；第2卷，第34、42页（论普选是骗局）。

[63] 布鲁普巴舍尔：《马克思与巴枯宁》（Fritz Brupbacher, Marx und Bakunin, ein Beitrag zur Geschichte der internationalen Arbeiterassoziation, München 1913），第74页及以下诸页。

而是来自真正的生命的最深处。热情的群众从直觉中创造出一个神话形象，推动着他们的活力并赋予他们殉道的力量和使用暴力的勇气。只有以这种方式，一个民族或阶级才能够成为世界历史的发动机。凡是在缺少这种东西的地方，不可能存在社会和政治的力量，历史生活中倘若有一场新的风暴降临，也不可能存在筑起一道大坝的设备。同样，正确地观察今天是否存在这种创造神话的能力和充沛的力量，才是问题所在。在堕落到只为金钱和财产操心的现代资产阶级中间，在这个因怀疑主义、相对主义和议会主义而陷入道德破产的社会阶级中间，是找不到这种东西的。这个阶级的典型统治形态——自由民主制度，不过是一种“蛊惑人心的金钱政治”。那么，谁是今天的伟大神话的担纲者呢？索雷尔试图证明，只有产业无产阶级的社会主义群众拥有自己所信仰的神话，这就是总罢工。总罢工的真实意义是什么，并不重要，重要的是使无产阶级与之联系在一起的信念，是它所激起的行动和牺牲，不管它是否有可能产生一种新的道德观。因此，相信总罢工和由此引起的大灾难将颠覆整个社会和经济生活，就是社会主义的生命。这种信念来自群众，来自产业无产阶级的当下生活，而非来自知识分子和文人的构想，因此不是乌托邦，因为，按索雷尔的看法，甚至乌托邦也是一种试图按照机械方案从外部征服生活的理性主义思想的产物。

从这种哲学的角度看，资产阶级的和平协商的理想——大家都有好处捞、有生意做，就变成了懦弱的理智主义怪物。辩论、讨价还价和议会程序，是对神话和将改变一切的巨大热情的背叛。针对商业主义的平衡形象，出现了另一种形象，即一场血腥、明确、歼灭性决战的斗士形象。这一形象在1848年从两个方面攻击议会制宪政，一方是保守主义意义上的传统秩序，其代表是西班牙天主教徒柯特（Donoso Cortés），另一方是蒲鲁东的激进无政府—工团主义。双方都要求决断。西班牙人柯特的思想全部集中在“大决战”（la gran contienda）和将要到来的可怕大灾难上，只有商谈不休的自由主义者的形而上学懦弱，才会否定大灾难正在降临。蒲鲁东的思想则可以用《战争与和平》中的文字来表达，他谈到了一种将彻底消灭敌人的“拿破仑式战役”（Bataille Napoléonienne）。一场血腥斗争的全部残酷表现和对各种权利的侵犯，都会获得蒲鲁东发出的历史许可证。与可以利用议会手段的相对的反派不同，出现了一种绝对的反题。“断然拒绝之日和主权宣称之日正在到来”（Llegua el día de las negaciones radicales）

四、直接运用暴力的非理性学说

de las afirmaciones soberanas)。〔64〕任何议会辩论都无法使它拖延；受着本能驱策的人民，将会打碎智者们的讲坛——柯特的所有这些说法大概是一字不易地引自索雷尔，除了说无政府主义者站在人民的本能一边。在柯特看来，激进社会主义是比自由主义的平庸更大的庞然大物，因为它回到了终极问题，并对紧迫的问题给出了断然回答——因为它有一种神学。柯特的对手显然是蒲鲁东，这不并非因为蒲鲁东在1848年是最著名的社会主义者——蒙塔朗贝尔（Montalembert）的著名议会演说就是针对他而发，而是因为他是激进原则的激进派代表。西班牙人柯特面对立法者的愚蠢和资产阶级怯懦的狡诈沮丧万分。他只从社会主义中看到了他所说的“本能”（el instinto），并由此得出结论：从长远看，一切政党都在为社会主义效力。于是，种种对立再次具有了精神之维，并且常常具有一种终末论的强度。与黑格尔的马克思主义辩证建构中的强度相反，〔柯特〕直接、直觉地与神话形象对立。马克思能够站在自己的黑格尔主义训练的顶峰，把蒲鲁东视为一个哲学票友，向他证明他对黑格尔的理解错得太离谱。今天，激进的社会主义者也能够利用当今的现代哲学向马克思证明，他不过是个中学教员，仍然受西欧资产阶级教育之理性主义夸张的束缚，而贫困、受到严责的蒲鲁东，至少具备体会工人群众真实生活的直觉。在柯特的眼里，这位社会主义的无政府主义者简直是个恶棍、魔鬼，在蒲鲁东看来，这个天主教徒不过是个想入非非的宗教大法官，只想对他一笑了之。今天不难看出，双方都是他们自己的真正对手，其他一切事情只是暂时的折衷手段。〔65〕

同战斗和斗争联系在一起的好战而充满英雄气概的观点，再一次被索

〔64〕 见《著作集》（Obras），第4卷，第155页（《大公主义、自由主义和社会主义》一书）。

〔65〕 我今天必须对第一版中的这段评论补充这样一句话：“西欧文化领域内的两个对手”。蒲鲁东仍然囿于遗存的道德传统之中：严格地建立在“父权”（pater potestas）和一夫一妻制上的家庭构成了他的理想；这同作为结论的无政府主义是矛盾的。参见我的《政治的神学》（1922），第5页。西欧文化传统观念的真正敌人，首先是和俄国人、尤其巴枯宁一起出现的。蒲鲁东和索雷尔两人仍然是“拉丁人”，而非和俄国人一样的无政府主义者（《被统治的艺术》，同上，第360页）。在我看来，被刘易斯视为真正的无政府主义者的卢梭，其立场并不十分明确，因为他作为一名浪漫主义者，同家庭和国家的关系只是浪漫主义机缘论的一个实例而已。

雷尔严肃地视为一种紧张生活的真正动因。无产阶级必须相信，阶级斗争是一场真实的战役，不是议会演说和民主选战中的口号。无产阶级必须把这一斗争作为生命的本能来把握，不需要学术构想，要把无产阶级视为一种强大的神话的创造者，从而能够从中获得决战的勇气。对于社会主义及其阶级斗争思想来说，最危险的事情莫过于职业政治和参与议会事务。它们使高昂的热情蜕变为饶舌和阴谋，扼杀作出道德决断的真正本能和直觉。人类生活不管有何价值，都不是来自理性，而是来自在伟大的神话形象鼓舞下投入战斗的那些人之间的战争状态；人类生活的价值取决于“人民同意参与其中并根据某种神话来思考的战争状态”（《对暴力的反思》，319页；）。好战黩武、革命的兴奋感和对巨大灾难的期待，是对生活的强化并推动着历史。但动力必须来自群众自身，这是意识形态专家和知识分子创造不出来的。这就是1792年革命战争的起源；索雷尔和勒南（Renan）誉为19世纪最伟大的颠峰时期的1813年德国解放战争，也是如此：它的英雄精神诞生在芸芸众生的非理性的生命力之中。

一切理性主义解释都歪曲了生活的当下性。神话不是乌托邦。就此而言，理性思想的产物充其量只能导致改良。人们也不应把好战冲动跟军国主义混为一谈：毕竟，在这种非理性主义的哲学中，暴力的使用不仅仅是一种专政。索雷尔和蒲鲁东一样，痛恨一切理智主义、一切集权主义、一切统一性，然而，索雷尔也跟蒲鲁东一样，要求最严格的纪律和道德。这场大决战不会是一种学院派战略的成果，而是“英雄业绩的积累”，是个人力量在反叛群众中的释放（《对暴力的反思》，第372、376页）。从热情的群众的自发性中迸发出来的创造力，是非常不同于专政的东西。在索雷尔看来，理性主义和随之而产生的所有一元论，譬如集权主义和统一性，甚至资产阶级的“伟人”幻觉，都是专政。它们的实践后果就是系统的镇压和奴役，是披着正义外衣的恐怖，是一种机械装置。专政不过是一台从理性主义精神中诞生的由军队、官僚和警察组成的机器。相反，群众在革命中运用暴力，是当下生活的表达，它常常粗暴而野蛮，却绝不是系统的恐怖与非人道。

对于索雷尔，就像对于那些在思想史背景下观察无产阶级专政的人一样，无产阶级专政也意味着1793年的重现。修正主义者伯恩斯坦表示过这样的意见：这种专政很可能成为一种交谈者和文人俱乐部的专政；他这时心里想到的肯定是对1793年的模仿。索雷尔回答伯恩斯坦说：无产阶

四、直接运用暴力的非理性学说

级专政的概念是公认的“旧制度”(ancien régime)的遗产。结论是必然用建立一个新的官僚和军事机构来取代原有的机构,就像雅各宾党人已经做过的那样。这也许会是一种知识分子和意识形态学家的新政权,但是没有无产阶级的自由。甚至恩格斯,他虽是这些说法的来源,并认为无产阶级专政将结束于1793年这样的时刻,但在索雷尔的眼里,他也是个典型的理性主义者。^[66]然而,不能由此便说,无产阶级革命只能以修正主义一和平主义一议会主义革命的方式发生。倒不如说,要用无产阶级暴力来代替资产阶级国家的机械集权制——用“暴力”来代替权力。这纯粹是一种战争行为,而非法律和行政措施。马克思始终没有明白它们的差别,因为他仍然生活在传统的政治观念中。无产阶级、非政治的工团主义者和无产阶级的总罢工,已经创造出独特的、新的斗争手段,它使简单重复原来的政治和军事策略变得全然不可能。对于无产阶级来说,惟一的危险是有可能因议会民主而失去自己的武器,使自己变得麻木不仁。

如果有人想用论证来回答这种如此决断的非理性主义理论,^[67]就必须指出它的许多不一致之处——并非其逻辑错误,而是其无机性的矛盾。首先,索雷尔试图保留无产阶级立场的纯粹经济基础,尽管他有些不同意见,但显然总以马克思为起点。他希望无产阶级建立一种经济生产者的道德观。阶级斗争是以经济手段、出现在经济领域里的斗争。我在前一章已经说明,马克思由于体系的和逻辑的必然性而追随自己的对手资产阶级进入了经济王国。因此,在这里是敌人决定作战地带,从而也决定武器即论证的结构。如果有人尾随资产阶级进入经济地带,那么,他也只能让自己

[66] 索雷尔:《无产阶级学说文汇》(Sorel, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*. Paris 1919), 第53页。

[67] 索雷尔依靠柏格森是个无可否认的事实。他的反政治(即反理智)的政治理论(seinen politischen Theorien des Antipolitischen)基于具体生活的哲学,这种哲学与黑格尔主义一样,有着实践应用中的多样性。在法国,柏格森的哲学既可服务于向保守主义传统和天主教回归,也可服务于激进的、无神论的无政府主义。这并不是其荒谬的标志。这种现象的一个有趣的类似事例,是右翼黑格尔派和左翼黑格尔派之间的对立。可以说,假如哲学能够造成实际冲突,把战斗的对手变成活生生的敌人,那么,哲学就有自己的真实生命。从这个角度可以说,只有议会制的对手从柏格森哲学中汲取了活力。相反,19世纪中叶的德国自由主义则是用生命观来支持议会制的宪政传统,并把议会视为社会差异的活生生的代表。

进入民主制和议会制。此外，至少从短期看，要是没有资产阶级经济的经济—技术理性主义，人们就不可能在经济领域里活动。资本主义时代所创造的生产机制有理性主义的规律性，人们肯定能够靠一种神话建立起毁灭它的勇气。但是，如果这种经济秩序进一步发展，生产进一步加强——这显然也是索雷尔要求的，无产阶级就必须否定自己的神话。像资产阶级一样，无产阶级将不得不因生产机制的优势而接受没有神话的理性主义和机械的世界观。从某种重要的意义上说，马克思在这一点上更具一贯性，因为他有着更多的理性主义。但是，从非理性主义的角度看，比资产阶级更看重经济和理性主义则是一种背叛。巴枯宁完全理解这一点。马克思的教养和思维方式仍然是传统的，受那时的资产阶级因素约束，因此，他在精神上总得依靠自己的对手。尽管如此，正是由于马克思构造了资产阶级，他的著作才对于索雷尔理解神话不可或缺。

神话理论重大的心理和历史意义是不容否认的。用黑格尔辩证方法形成的资产阶级建构，其作用是创造一个敌人形象，以便能够强化一切憎恨和蔑视的感情。我认为，这个形象的历史就像资产阶级本身的历史一样重要。〔资产者的〕可鄙形象最先是贵族创造出来的，浪漫派艺术家和诗人发展了这一形象。随着司汤达影响的扩大，所有文人都认为资产者可鄙，甚至当他们靠资产者养活或成为受资产者公众喜爱的演说家时也如此，譬如米尔热（Murger）的《波西米亚人》（*Bohème*）。比这些讽刺画更重要的是波德莱尔这类社会“失落者”（*déclassé*）的仇恨。法国作家以法国资产阶级为原形创造出的这种形象，经马克思和恩格斯的著作获得了一种世界历史的维度。他们赋予这种形象以一种分化为不同阶级的史前人类的最后代表的意义，从而成为人类最后的敌人，最后的 *odium generis humani*（一类可憎的人）。从此，这个资产阶级形象无限制地扩展，不但携带着奇特的世界历史背景，而且有着一种形而上学背景，进一步蔓延到东方。在那儿竟然能赋予俄国人对西欧文明中复杂、造作和理智主义的仇恨以新的生命，并反过来又被这种新生命所激活。创造这种形象的全部力量在俄国土地上结集起来。俄国人和无产阶级如今都在资产阶级身上看到了一切试图以致命的机械方式奴役生命的事物之化身。

这种形象从西方漫游到东方。但是，它在那儿抓住了一种神话，不再是纯粹出自阶级冲突的本能，而是包含着强大的民族主义因素。1919年，索雷尔把其《对暴力的反思》的最新版题赠给列宁，作为一种嘱托或道

四、直接运用暴力的非理性学说

歉。他称列宁为马克思以来最伟大的社会主义理论家，把他比作彼得大帝那样的政治家。不同之处在于，今天的俄国已不再吸收西欧的理智主义，相反，无产阶级对暴力的运用至少已经达到了自己的顶点——即俄国再次能够成为俄国人的俄国，莫斯科再次成为首都，欧化的、可耻地拥有自己上地的上层阶级能够被消灭。无产阶级运用暴力，使俄国再次成为“莫斯科大公园”。在一个国际主义的马克思主义者嘴里，这是了不起的赞扬，因为，这表明民族的力量大于阶级斗争的神话。

索雷尔举出的另一些神话，也证明当它们出现在现时代时，更为强大的是民族的神话（*Mythus im Nationalen*）。法兰西民族的革命战争以及西班牙和德国反抗拿破仑的解放战争，是一种民族力量的表现。在民族感情中，各种因素以极为不同的方式、在十分不同的民族中发挥作用。种族和族裔这种较为自然的观念、凯尔特人和各拉丁民族显然更为典型的领土意识、语言、传统、拥有共同的文化和教育的意识、因共同命运而属于一个共同体的感觉、不同于其他民族的情感——所有这一切，今天都倾向于民族对立而非阶级对立。这两者可以结合在譬如说新爱尔兰民族意识的烈士皮尔斯（*Padraic Pearse*）和爱尔兰社会主义者康诺利（*Connolly*）之间的友情之中，他们都牺牲于1916年的都柏林。共同的精神敌人也能促成最著名的一致；例如，法西斯主义者反对共济会会员的战斗，显然类似于布尔什维克对共济会的仇恨，托洛茨基把后者称为“激进资产阶级对工人阶级最无耻的欺骗”。^{〔68〕}但是，只要这两种神话公开遭遇，譬如在意大利的情况，那么，迄今总是民族神话获胜。意大利的法西斯主义把自己的共产主义敌人描述得面目狰狞，布尔什维克主义长着一幅匈奴人面孔，它比社会主义者的资产阶级形象有着更强烈的影响，煽动起更强烈的感情。至今为止，由于自觉诉诸于神话，所有人的民主和议会制被轻蔑地弃于一旁，这就是民族神话的非理性力量的一个例子。1922年10月向罗马进军之前，墨索里尼在那不勒斯发表了著名演讲：“我们已经创造了一个神话，这个神话是一种信念、一种高贵的热情；它无须成为现实，它是一种动力和向往、信念和勇气。我们的神话就是这个民族、我们为了自己而要使其变为具体现实的伟大民族。”在演说中，墨索里尼还把社会主义称为劣等神

〔68〕 托洛茨基在第三国际第四届世界大会（1922年12月1日）上的讲话。

话。就像 16 世纪的情况一样，一个意大利人再次表达了政治现实主义的原则。这个事例有着特别重大的思想史意义，因为，意大利土地上的民族热情在此之前一直以民主和立宪议会的传统为基础，表面上完全受盎格鲁—萨克逊自由主义意识形态的支配。

这种神话理论最有力地表达了议会思想的相对理性主义的衰落。如果无政府主义作家从反抗权威和统一性中发现了神话因素的重要性，那么，无论他们是否自觉，他们也是在为新的秩序、纪律和等级制合力打造一种新权威、新感情的基础。当然，这种非理性主义引起的抽象危险是巨大的。休戚与共的表象和同舟共济的感情，将在一些难以预见的神话的多元论中遭到毁灭。就政治的神学而言，这是多神论，正如每一种神话都是多神论的神话。但是，既然今天它是最强大的政治趋势，人们就不能对它视而不见。也许议会制的乐观主义现在仍然希望这场运动能够被相对化，就像在法西斯主义的意大利那样，不妨让所有这些事情听其自然，耐心等待辩论的恢复。假如仅仅是辩论辩论，也许辩论本身不过是辩论而已。但是，重新开始的辩论大概不能满足于重复“议会主义（就够了），还需要别的吗？”这个问题，并坚持说目前暂时别无选择。这种论证无济于事，也根本不足以复兴辩论的时代。

附录：

论议会制的意识形态（1925）

理查·托马

为任何国家形态或统治类型作意识形态辩护对于政治的实际影响，相信不论怎么说也不能算夸大其辞。这种辩护总在一定程度上存在于政治之中——甚至马克思主义学说也不否认这一点；某些情况下，意识形态甚至能够成为历史事变非常重要的因素。另一方面，意识形态学家置身于精神生活的普遍发展之中，受着其中各种思潮的涤荡和改造。因此，在研究欧洲的当代环境和宪政发展的可能性时，总有一条戒律，即不能孤立地分析我们这个时代的各种意识形态，并由此从它们在思想史中所处的位置得出有关其能力和活力的结论。对民主制、世袭君主制、议会制、无产阶级专政、强人专政的文字辩护（无论它是民族主义、文化政治学还是经济考虑），尤其应当做如是观。波恩大学的法学和政治科学教授施米特最近在一项引人注目的研究中，便以这种方式讨论议会、议会制政府、理性主义的马克思主义专政和最近由意大利法西斯主义加上实验的工团主义倡导的非理性主义专政的意识形态辩护，虽然此文以其思想上的丰富性令人着迷。虽然从这项研究中分离出实际结论不无益处，但也必须说明，这是件十分困难的工作，因为，愉快的认可和否定性批评是相互牵扯的。在我看来，施米特的文章缺少始终如一的视角。如果可以把一个活的机体大体上分成两半，那么可以说，这项研究一方面是对我们理解某些政治观念及其哲学含义的一项纯科学的贡献，其余部分则似乎是一种宪法政治学的论题和预测。

1) 这里首先讨论一下第二个方面，在我看来，这篇文章是失败和不

得要领的。作者打算不去重复那些有关现代议会实践之失败的广为人知而又乏味的对话，而是探索“现代议会制的内核”，从中能够看到“这种制度已在多大程度上失去了自己的精神基础，仅仅作为一种空洞的机构而存在”。对于“议会为何在许多代人看来一直是最高智慧之所在；在过去一个世纪里，对这种制度的信任建立在什么基础上？”这个问题，作者给出的回答是，议会制度的理据不能到人们熟悉的论证中寻找，即必须让选举产生的委员会起到公民大会的替代品的作用，因为后者在实践上已经行不通，也即斯门德所说的“动态的辩论”：在自由出版物和议会中“对论证和反驳的公开审议、公开辩论和公开讨论”。另一些人已经表达过这种观点，例如伏萨德和基佐。还有人为此补充这样的信念：通过各种意见和目标的自由竞争，通过讨论和舆论，能够发现“真理”，议会也将因此而成为正义或至少相对更好的立法和政策的捍卫者。因此，绝对王权主义的“秘密政治”能够得到克服，符合法律和正义的统治能够取代赤裸裸的权力统治。施米特从这种意识形态中发现了现代议会制的“精神核心”，于是他得出结论说，议会制已经丧失了自己的历史和精神基础，今天它缺少任何理据，因此已经死亡，就要分崩离析了。无须说，今天一个理性的人不会再如此天真和乐观，还怀着议会辩论和自由出版会产生这种神奇结果的希望。

对和平商谈并取得一致这种资产阶级理想予以反对的另一些理论，在今天更具思想活力，尤其是来自马克思主义思想的理性主义专政观和一些“直接使用暴力的非理性学说”，今天它最重要的理论家是索雷尔，其最著名的实践者是墨索里尼。他们赞美一种“神话”：对于墨索里尼，神话是使民族获胜的暴风雨；对于索雷尔，它是总罢工和社会主义神话。政治神话的理论“最强烈地表达出，议会思想的相对理性主义失去说服力”。

几乎无须说，这些观点和结论以混乱而告终。混乱的原因有二。首先，这种阐述本身不完备。如果有人想评价一种制度在思想史中的基础，他不能把自己局限于研究用来为它辩护的惟一一种意识形态。必须把全部基础都包括在内，就这里的讨论而言，立刻就可能认识到，对于选举产生的代表会议和议会制政府，还有另一种比基佐的幻觉更重要的思想辩护。对此我不能在这里展开讨论，但不妨读一读譬如说1917年以来韦伯、普鲁斯和璜曼的著作和演说，便可以明白他们要求改革民国议会、将宪法权力转移给它来行使的政治论说，是全然不同的，并且这些论说在思想上和

现实政治中仍然十分有活力。与它们相反，施米特为现代议会制选择了一个惟一的、其实是彻底“腐朽”的思想基础，对其他的事一概不予理睬。

对此还必须补充思想史文献中经常受到忽视的内容：一种政治制度的价值和生命力，并不取决于用来为其辩护的意识形态的品质和说服力，首先因为，各种著作和文章能够遗漏或忽视重要的论证或事件，也因为每一种制度都是“有生命的和发展的”，经历着目标的变形和结构的改变。此外，说现代议会中已经不再有建设性的公开辩论，这也不完全正确。只存在结构上的变化。议会成员的建设性辩论已退入委员会或封闭的党派或内阁会议，退入党派之间的谈判、与专家和经济利益代表的讨论。在全体会议上开放的公开辩论，对于这些事情肯定毫无意义，可是，它对议会外的舆论的教育作用仍然意义重大，因为，记者和其他政客都在阅读这些辩论，并有意无意地思考它们。

施米特的危险大概在于，他过于强调事物的表相，没有总是意识到在为政治制度作理论辩护时必须存有戒心。譬如，支持建立或维持一种制度的人肯定不能经常说，他只是因为一种悲观的顺从才采取行动，或他维护某种事情完全是因为它罪恶较少。如果他想富有成效，他就必须积极地谈论问题，唤起乐观的幻觉，而且只要他还在战斗，那么，甚至他自己也会相信它们。如果这些幻觉后来被证明是欺人之谈，一种制度从长远看仍然不会因此而消失。

施米特所说的“议会思想的相对理性主义”肯定已经“失去了一部分它的一目了然”。它甚至失去了全部的一目了然。凡是希望代表大会的 *ludi cartacei* 及赋予它立法权作为选择政府标准的人，他们这样做是出于一些宪政主义和社会伦理的考虑、希望和服从，完全不同于基佐和伏萨德的观点。

进一步说，工团主义的（阶级对立）神话理论和法西斯主义的（民族）神话理论，并不是那种一目了然性已经消失的“最强大的表达”。其最强大的表达是别的事情：在实践中，代表有意归属这样的党派，它能够首先让选举结果而非议会来决定最重要的国家政策；政治决策总是唯意志论、而非理性的，这种理论观点已在思想史中得到普遍认可。从相信辩论迈向“决断论”的一步早已完成。我们这个时代的问题是，决策应当继续掌握在稳定的少数（威权主义国家，或极端地说专政制度）手里，还是应当掌握在不稳定、临时性的少数（党派国家）手里；或者，某些社会阶

级——无论无产阶级还是资产阶级——是否应当受到排斥或给予优待（特权国家）。尚未证明欧洲面对如此两难选择：议会制抑或专政。如果议会制真的失败了并且无法自我革新，那么，除了议会制以外，民主制还有其他许多组织方式的可能性——虽然它肯定不是君主制，正如它肯定是共和制。但是，今天就此作出判断是完全不可能的，即使在英国或法国也如此，遑论年轻的议会制尚在学步的德国。对非民主国家也不能这样说。当然，欧洲的宪政说不定有一天要面对惟一的选择：民主议会制抑或暴力专政。然而，说这是普遍现实，则我要斗胆否认，尽管存在着列宁、墨索里尼和普里莫·德里韦拉。

2) 如果我拒绝施米特从思想角度看议会制已经死亡的论断，我仍然能够怀着更多的赞赏和认同说，它澄清了思想史中的一些关系和问题。

我至少要对前两章表示赞同，尽管它们包含着许多尖锐的观察与教诲，譬如对“民主正当性的不言自明”和国联打算以民主为由干涉各国内部事务的评论。作者在第一章“民主与议会制”中认为，民主的定义在一系列同一性（多数意志就是议会意志、议会意志就是人民意志等等）中，已把自身摧残殆尽，但作者把民主的一种辩护混同于所有的辩护，这种辩护在文献中虽然最为突出，但很难说是欧洲民主化中最重要的因素。从“务实政治”（*realpolitik*）、民族主义、强权政治（与普遍兵役制的关系）和策略（迪斯累利、俾斯麦）的角度看，对民主化的社会政治论证，一直就比自由和平等的理想更为重要。我已经指出了第二章“议会制原理”的片面性。惟一还应当说明的是，施米特论证中的弱点，因其对基佐的意识形态同样博学而深刻的分析而变得瑕不掩瑜，他将其定位于相信制衡与和谐的自由主义思想界，定位于启蒙运动的哲学原理。

作者的同情心在“神话的非理性主义”一边，说它尽管起源于无政府主义，却发挥着为“新的秩序、等级和纪律意识”重建基础的作用。不过，他也明白并担心其中的危险，这当然不仅是实践上而且是思想方面的危险。他在一种破坏性的神话多元主义、一种“多神论”的可能性中看到了这些危险。我要斗胆猜测而非断言，在这些根本性但并无恶意的观点背后，有一种作者没有说出的个人信念：民族的专政者与天主教会的结盟，能够成为正确的解决方案，使秩序、纪律和等级制得到明确的恢复。考虑到这种猜测，我应当再次说明，作者对于我们时代的第三种“神话”似乎完全视若无睹，其生命力不亚于民族和革命的神话，而且是惟一跟基督教

附录

伦理相一致、天主教会经常与之结盟的神话：这神话就通过自决和民主达到永久和平。这种神话的精神基础的非理性和千禧年目标并没有受到限制，因为，在当代欧洲的环境下，它同理性主义的思考和资产阶级的良知指着同一个方向。