

多元的抑或政治的現代性

劉小楓

一 「現代性」之外沒有立場？

時下學界流行「多元現代性」提法，批判或抵制所謂普遍主義的「現代性方案」。甚麼叫「多元現代性」？一種樸素的理解是，所謂「現代性」已經被西方國家的「現代性論述」佔據了，非西方國家並非一定要、甚至不應該唯西方的「現代性」方案馬首是瞻。比如說，中國、印度或者東亞應該有自己的「現代性」。「現代性」是多元的，意思是說，不同的民族國家及其文化傳統應該有自己民族特色的「現代性」或者「現代化」。

這種理解很樸素，卻遇到一個無法克服的理論困難：所謂「現代性」方案是在西方社會—文化的歷史演化中出現的，即便追求不同於西方的「現代性」方案，這種追求或思考已然接受了「現代性」本身的正當性。如果民族特色的「現代性」方案要說自己根本不是一種現代性方案，無異於掩耳盜鈴。

按照某位社會理論權威學者的看法，「多元現代性」提法當然也是一種現代性論述。現代性方案本來就是由兩種論述及其之間的張力構成的，一種可以稱為「普遍主義」，另一種則可以稱為「多元主義」。據說，「普遍主義」現代性——說白了即西方強權國家的自由主義——在今天、甚至更早時，已經變成了「野蠻」的政治。「多元主義」的現代性論述堅持「承認」的自由，與「普遍主義」的「野蠻」政治對抗。

「多元現代性」仍然基於現代性的基本價值——自由民主，雖然對這一基本價值的理解不同，畢竟與其對手處於共同的「現代性」水平，擁有共同的價值財富（自由民主）。「多元主義」與「普遍主義」的衝突，無異於現代性論述的「族類之爭」。如果誰要想既不進入這兩種「主義」中的任一種「主義」陣地，然後打一場「現代性」論述的攻堅或防禦戰，又不願意拋開現代性問題不理，便失去了論述立場，不好說話了。為甚麼呢？

科拉科夫斯基 (Leszek Kolakowski) 顯得很機智地提出，「現代性」是一個「處於無休無止的試驗」中的方案。據說，這就為「多元現代性」的提法提供了廣闊前

甚麼叫「多元現代性」？一種樸素的理解是，所謂「現代性」已經被西方國家的「現代性論述」佔據了，非西方國家並非一定要、甚至不應該唯西方的「現代性」方案馬首是瞻。比如說，中國、印度或者東亞應該有自己的「現代性」。

景，不同的民族—國家可以依自己的體質和傳統「試驗」自己的現代性方案。問題是，這一「方案」最初怎麼出來的？韋伯 (Max Weber) 說出於清教倫理，施特勞斯 (Leo Strauss) 說出於馬基雅維里 (Niccolo Machiavelli) 的帝王師設計，沃格林 (Eric Voegelin) 說出於中古時期意大利一座修院裏不大為人所知的「靈知人」的歷史三段論，布魯門貝格 (Hans Blumenberg) 則說出於晚期中世紀的神學「絕對主義」。現代性方案的「出處」形形色色，但「方案」本身是甚麼，似乎沒有爭議，這就是英國、美國、法國革命帶來的政治消息——君主帝制必須改制為民主政制。如今，誰還企圖回到君主帝制，就得敢當過街老鼠——像當年的康長素那樣，歷史不可能、也不應該走回頭。所謂「無休無止的試驗」，只能是在自由民主政制這一方案中去試。「多元現代性」至多可以被說成現代性的多樣性。

二 新自然法及其瓦解

現代性方案的「出處」形形色色，但「方案」本身是甚麼，似乎沒有爭議，這就是英國、美國、法國革命帶來的政治消息——君主帝制必須改制為民主政制。所謂「無休無止的試驗」，只能是在自由民主政制這一方案中去試。「多元現代性」至多可以被說成現代性的多樣性。

「現代性」的多樣試驗，稍微說遠點，應該算是法國大革命以後好些帝制國家的君主立憲；說近點，則是二十世紀第二個十年中接連發生的三場深遠影響世界歷史的革命：辛亥革命 (1911)、俄國革命 (1918) 和德國革命 (1918-19之交)。這三場革命的性質至少看起來差不多：推翻君主制——無論這君主制已經立憲還是正打算立憲，建立真正的**民國**。人民要麼在政黨領導下 (中國、俄國)、要麼促使政黨 (德國) 推翻君主立憲帝制，建立了人民民主的國家，君王專政轉變為人民主權的專政。

人民主權的「專政」這一現代性方案是一種「委託」的專政——史稱代議民主政制。「專政」一詞據說是古羅馬帝國政制的發明，所謂「委託專政」(commissarial dictatorship)，指某執政官受法律委託採取暫時性專政措施^①。古羅馬的專政是受委託的——受法律約束，因此不等於專制，主權——比如說封建的絕對王權國家的君主意志——才是不受法律約束的權威。人民意志代替君主意志成了主權，通過立憲自己為自己立法，專政與主權才結合成了主權專政 (sovereign dictatorship)^②。人民的意志是甚麼呢？實現每個人的自然權利 (生命、財富和自由)。人民的自然權利就是新的自然法——英國、美國、法國革命給世界帶來的根本政治價值，國家是依據並為了人民的自然權利建構起來的，因而是受人民 (通過立憲) 委託的專政。

似乎沒有哪個傳統的國家把基於自然權利的人民民主當作根本政治價值，如果要接受這些價值，替換掉傳統的政治價值，傳統的國家就免不了一場革命。革命後的國家通過訂立憲法確立權利、民主為國家的根本政治價值，然後在憲法指引下制訂出一套法律秩序，這就是史稱的所謂現代「法治國家」(Rechtstaat)——自由主義的政制。一種現代性方案無論多麼獨特，除非不接受基於自然權利的人民民主，仍然是現代性方案。

可是，經過不同形式的革命完成了法治國家建設的英國、美國、法國傳達

給其他國家的政治信息，首先不是基於自然權利的人民民主，而是世界性的**強勢政治實體**——梁啟超所謂的現代式帝國。處於傳統帝國政治形式的國家從三大革命的訊息中，首先感到的是國家的強權實力，首先因為也要攫取國家強權——否則會被猛禽吞噬，傳統帝制國家的知識人才承認自由民主的現代性政治價值。

在思考當今的「多元現代性」提法時，必須先搞清楚新自然法的正當性與國家強勢競爭之間的關係。

緊鄰法國的德語知識人也有自己的祖國，當他們「看到法國的崛起和榮耀，看到法國以其古老政體的光輝、大革命的熱情和拿破崙征服活動的大掃蕩在政治和文化上執世界之牛耳」^③，再也無法平靜，開始思考是否應該重建一盤散沙的德意志。康德 (Immanuel Kant) 和洪堡特 (Wilhelm von Humboldt) 這樣的德意志思想家在沒有自由民主傳統的本土提出了法治國家學說，還輸出到英國 (例如洪堡特對穆勒 [John Stuart Mill] 的影響)，迄今還支配着自由主義思想家 (如羅爾斯 [John Rawls]) 的思考。按照康德，國家的基礎應該是「所有生活在一個法律聯合體中的具有公共利益的人們」的自由權利，「以每個人自己的自由與每個別人的自由之協調一致為條件」。這樣的國家是「一個公民體制的契約」共同體，或「純然是權利狀態」的公民狀態。這種應然的權利狀態不是「已經建立的國家」賦予的，不是習傳的國家形式可以產生出來的，相反，「唯有依據它 (權利狀態) 才有可能符合一般外在人權的純粹理性原則而建立起一個國家來」^④。這不是在說，應該來一場革命，以便依據這一現代性政治原則建立一個「純然是權利狀態」的新國家，又是甚麼呢？由此建立的新國家固然是一個民族的國家，但其政治價值原則卻是**普遍正當的**——普遍主義。

自由民主的法治國家觀念通過法律秩序來限制受人民委託的國家權力，這樣一來，國家權力就可能變得很軟弱。在國家強力的政治較量中，新的民族國家是否能獲得強勢地位呢？國家主權與人民主權之間是否會有裂痕？

這暫時還不是問題。因為，英、美、法已經表明，自由民主的法治國家儘管是弱國政制，在國際上照樣是帝國主義強權國家。問題首先在於，自由民主的現代性政治原則 (新自然法) 是否**應該成為真正正當的**國家理由。黑格爾 (G. W. F. Hegel) 同樣受到法國革命精神鼓舞，但他並不認為，應該廢除民族習傳的倫理秩序。與法治國家的提法針鋒相對，黑格爾提出了倫理國家的觀念：「國家是倫理理念的實體」。這話的實際含義應該理解成：國家是「自在自為」的，而不是公民的權利契約建構起來的東西——新自然法不能成立。因為，雖然就個人來說，倫理體現為道德意志的行為，就民族來說，倫理則體現為民族習傳的不成文法。無論個人還是民族，都只能在國家的實體中獲得自己的現實性。如果沒有實際的政治權力 (或強力)，怎麼談得上國家實體的現實性？《法哲學原理》在談到國家時，一開首就說，如果把國家的使命「規定為保證和保護所有權和個人自由」，就「把國家同市民社會」搞混了^⑤。個人自由及其權利僅是市民社會的價值，國家的目的和價值是作為倫理的實體權力的現實性，與市民社會的

革命後的國家通過訂立憲法確立權利、民主為國家的根本政治價值，然後在憲法指引下制訂出一套法律秩序，這就是史稱的所謂現代「法治國家」——自由主義的政制。一種現代性方案無論多麼獨特，除非不接受基於自然權利的人民民主，仍然是現代性方案。

目的根本兩碼事。真正正當的國家理由不在個人自由及其權利，而在具有實體權力的國家倫理。

黑格爾的看法是隨着德國浪漫派的形成而成熟的。也許出於民族情感、更多出於對新自然法的形而上反思，浪漫派思想家指責啟蒙精神把抽象的個人權利看成民族國家的法理基礎，誤解了國家的本質。國家不是一架可以拆開來重新安裝的機器，而是有自己的歷史生命的有機體。從自然狀態和自然權利推導出來的所謂「最好國家」，純然是一種形而上學偽造，在人類歷史中，可以找到的只是具體的、民族的宗法國家。普遍主義的自然法是人為的、超歷史的普遍必然的理性秩序，不像具體歷史中古老的宗法體現出來的自然法那樣，是活生生的、以民族習傳倫理為基礎的倫理秩序。

浪漫派思想家指責啟蒙精神把抽象的個人權利看成民族國家的法理基礎，誤解了國家的本質。從自然狀態和自然權利推導出來的所謂「最好國家」，純然是一種形而上學偽造，在人類歷史中，可以找到的只是具體的、民族的宗法國家。浪漫主義瓦解了新自然法，但沒有瓦解現代性。

浪漫派思想家對民族語言、神話和歷史的研究和稱頌，不是**審美趣味**問題，而是涉及國家正當性的**政治趣味**問題。從民族和歷史的具體性來看，超歷史的新自然法只會使活的國家機體變成一具殭屍。人本來生活在自己活生生的有機人身中，即便這人身有種種缺陷，畢竟是活生生的人身。新自然法造出了一個完美的機器人，非說這才是最好的人，有機的人身必須死掉，以便可以活在機器人中。黑格爾在指斥法治國家論時講得很清楚^⑥：

國家制度應由誰來制訂？這一問題似乎很清楚，但經過仔細考慮，馬上顯得毫無意義，因為它假定不存在任何國家制度，而只存在着集合一起的原子式群氓。……國家制度縱然隨着時代而產生，卻不能視為一種製造的東西，這一點無疑是本質的。其實，毋寧說國家簡直是自在自為存在的東西，從而應被視為神物、永世無替的東西，因此，也就超越了製造物的領域。

黑格爾和浪漫派思想家們與康德、洪堡特一樣，渴望德國成為一個自由的民族國家，但提出的是另一種民族國家的構想（另一種現代性？）。這樣一來，對「自由」和「主權」的理解就不同了：何謂自由？誰的主權？民族抑或個體的？至於國家採取何種政治形式——君主立憲還是民主共和，無關緊要，君主立憲可以是**法治國家**，民主共和也可以是**倫理國家**。浪漫主義瓦解了新自然法，但沒有瓦解現代性。

即便認可新自然法的正當性，德意志知識人在企圖改變自身民族一盤散沙的狀況時，也遇到了實際困難：注重人民權利的政治原則很難形成有凝聚力的強勢國家。如果考慮到統一的民族國家的形成，選擇哪一種國家觀念——法治國家抑或倫理國家，幾乎用不着多考慮。儘管康德已經答覆過「理論上可能正確，但實踐上行不通」的批評，十九世紀中葉德國的國際和國內政治的侷促處境，使人很容易感到，法治國家的觀念行不通。特萊舍克(Heinrich von Treitschke)說洪堡特的國家觀念是烏托邦，與俾斯麥(Otto von Bismarck)說它不具實際政治價值是同一個意思。強權國策才能改變德意志一盤散沙的狀況，一些本來欣賞法治國家觀念的人也開始承認，倫理的權力國家觀不無道理。蘭克

(Leopold von Ranke) 的歷史主義一旦脫掉黑格爾的權力國家思想 (Machtstaatsgedanken) 的思辨外衣，就變成了俾斯麥赤裸裸的政治行動。

三 嚴復與韋伯的同時代性

晚清新知識人所想的，與德意志帝國晚期知識人所想的相當接近：昔日帝國如何可能重新強盛。晚清政府送嚴復去英國學習鐵甲技藝，嚴復卻想從英國政制的理念基礎——古典自由主義中找出改變國家體質的「集體能力」，甲午戰敗顯然是嚴復譯書的現實政治動力。

在中國歷史上，華夏帝國被一個草莽民族搞得支離破碎、甚至乾脆被「殖民」統治的事，豈止一兩回？為甚麼甲午戰敗後，嚴復特別感到順不過氣？因為如今的入侵民族不是草莽，鐵甲艦背後有一種聞所未聞的政治制度。若非如此，即便中國再被殖民一次，不過再走一回華夏道統政制馴化入侵民族的老路。嚴復透過鐵甲技藝看到了支撐國家強盛的現代政治制度乃至背後的價值理念，引介這些政體理想，讓中華帝國在新的國際政治格局中取得權力位勢，一介書生責無旁貸。

基於這樣的認識，嚴復指責中國的政治家和政治文化缺乏「民德」：「西人謂華種終當強立，而此強立之先，以其有種種惡根性與不宜存之性習在，故須受層層洗伐，而後能至」。「民德」不再是儒教傳統的禮法，而是自由、民主、平等的政治價值。這些價值不是因為其自身而得到推崇，而是因為它們可以增強國體能力。可是，德意志、日本和俄國都不是靠法治國家政體來開發國民體力，俾斯麥道路尤其具有典範意義，因為，德意志帝國面臨的處境與中國更為相似，既有內部不和、又有東(俄國)西(英、法)強勢國家的壓力，像儒家政治習語常說的「內憂外患」。國家的統一和強盛——所謂國家的現代化——需要普遍服從的政治權威，依自由民主的政治價值來建構民族國家，很可能要落空。

嚴復與韋伯是同時代人。同時代的含義並非僅指，韋伯活在德意志晚期帝國、嚴復活在中華晚期帝國，都傾慕英式政治，而且也都沒有料到偌大的帝國忽然之間崩潰，又都經歷了民國憲政的開張。毋寧說：他們都面臨着自由民主的現代性政治價值與祖國應該強盛不可兼得的兩難。

固然，中國當時還沒有形成資產階級，嚴復不是資產階級的一員，韋伯自認為資產階級政治意志的承負者，自覺認同以清教倫理為品質的資本主義精神，對他來說，這一信念是實存性的，而非實用性的。韋伯敏銳地看到，自由主義作為一種現代的「倫理」和「文化」性格及其相應的法治國家政治原則，只是偶然地與英國的強權國家地位聯繫在一起，從這種「唯一的不可再現的因素配合」(西歐特徵的經濟和社會結構、遠洋擴張、自然科學以及特殊的基督教觀念)中，不可能找出追隨英美法獲得國際政治權力的一般規律^①。英國(以及後來的美國)這樣的法治國成為國際上的強勢國家，不過是**可遇不可求的歷史機緣**，不

嚴復與韋伯是同時代人。同時代的含義並非僅指，韋伯活在德意志晚期帝國、嚴復活在中華晚期帝國，都傾慕英式政治，而且也都沒有料到偌大的帝國忽然之間崩潰，又都經歷了民國憲政的開張。毋寧說：他們都面臨着自由民主的現代性政治價值與祖國應該強盛不可兼得的兩難。

是德國可以模倣或遵循的先例。韋伯置身嚴復羨慕的俾斯麥政制，出於與嚴復同樣的關懷，韋伯讚美俾斯麥的強權政治，儘管內心深處看不起只認強權、不懂得責任信念和民族的世界文化使命的政治家。在其著名的「就職演講」中，韋伯提出了另一種「民德」的必要和迫切性^⑧：

世界強權的地位使國家不斷面臨「權力政治」的重大決策，從而使其國民們幾乎每時每刻都經受着政治教育，而這類政治教育的機會在我們這裏卻只有當外敵入侵這種「非常」情況下才會讓人感受到。我們德國今後是否能成為世界強權的關鍵或許端在於，在事關我國國際地位的重大政治決策是否能夠使我們更自覺地意識到「權力」這一重大政治因素的全部重要性。我們必須明白：國家的統一本是一個民族最好在其青年時代所達成，但在我們德國則是在民族的晚年才完成；如果德國的統一不是為了開始捲入世界政治，反倒是為了不再捲入世界政治，那麼當年花這麼大的代價爭取這種統一也就完全不值得了。

韋伯非常擔心德國的「政治侏儒們令人作嘔的表演……充斥於歷來德國國會內的種種高論」會斷送俾斯麥已經奠立的強權國家的基礎。欣慕英國式的政治制度安排，認同自由主義的價值信念，但不能忘記**政治就是政治**。韋伯所謂的政治首先是德國民族的**世界文化使命**：「只有無權力抱負的民族土壤能夠繁榮較本質的個人價值，而且是永恆的個人價值」^⑨。處於黑格爾、尼采 (Friedrich Wilhelm Nietzsche) 之後的思想視野中的韋伯同樣深信：傳統的政治價值的衰落已經無可挽回，接受新自然法是資本主義條件下**不可避免的選擇**。在韋伯身上，民族國家的強權訴求與自由主義倫理的矛盾便比嚴復更為內在、更為複雜。

辛亥革命後，本來贊同立憲議會政制的嚴復，變得日益擔憂議會政制無法建立政治權威。中國的現代化強國夢的實現需要專制政體強有力的秩序：「天下仍須定於專制，不然，則秩序恢復之不能，尚富強之可跂乎？」自由、民主、平等的價值作為國家理由的正當性基礎，可能導致國家權威的瓦解。「今日政治唯一要義，其對外能強，其對內能治，所用方法，則皆其次」。基於這樣的認識，嚴復寧願支持袁世凱的君主專政：「於新舊兩派之中，求當元首之任，而勝項城者，誰乎？」

問題已經並非是否實行憲政，而是施行甚麼樣的憲政；弱國家抑或強國家的憲政。憲政設計首先得考慮，國家政體是否強而有力，國內政治權威的基礎是否穩固。一次世界大戰爆發後，嚴復完全倒向德日式的現代化模式就完全可以理解了：自由的「民主於軍謀最不便」。在這個時候，嚴復讀到特萊舍克的書，大有相見恨晚之慨，對「實際政治論」佩服得五體投地。戰爭狀態讓嚴復終於明白到：法治國家政體肯定要不得，「平等、自由、民權諸主義，百年以往，真如第二福音；乃至於今，其敝日見」。

不能說嚴復考慮的問題僅是國家的強勢。韋伯一再提到德國的世界文化使命，乃因為傳統基督教歐洲的政治價值已經衰落，必須重新設立國家的正當性基礎；嚴復同樣面臨中華帝國傳統的政治價值的衰落，必須考慮國家正當性的新政治原則。然而，嚴復畢竟還不曉得啟蒙理性主義的新自然法已經遭到德國

辛亥革命後，本來贊同立憲議會政制的嚴復，變得日益擔憂議會政制無法建立政治權威。中國的現代化強國夢的實現需要專制政體強有力的秩序，自由、民主、平等的價值作為國家理由的正當性基礎，可能導致國家權威的瓦解。基於這樣的認識，嚴復寧願支持袁世凱的君主專政。

浪漫主義歷史哲學的致命打擊。歷史主義與理性主義(用今天的話說,多元主義與普遍主義)的對抗,有如倫理國家與法治國家的對抗。如果接受了浪漫主義歷史哲學的結論,現代國家的政治價值就成了「諸神之爭」,重新設立的國家正當性只能依附在單個的民族國家身上。韋伯看到,德國與英美法俄的國家衝突,是政治價值的衝突。除非嚴復帶着儒教政治價值的正當性進入現代性問題,他不可能有韋伯式的思想抱負和由此而來的困惑——在這一意義上,不通西文的梁漱溟的抱負反倒更接近韋伯。

法治國家限制、約束國家權力,倫理國家則依「把被區分出來的各種權力集中於統一的個人」的「意志最後決斷的主觀性權力」(黑格爾語)施行統治。倫理國家也有憲法,但憲法的設定不是遷就個人的自然權利,而是維護國家的倫理統治。可是,法治國家和倫理國家都是超自然的斯多亞式自然法不再有效的結果,在這兩種現代世俗國家的正當性基礎中,實質價值都是自然的(理性自然或民族歷史的自然)。法治國家的法律秩序至上原則,把所有實質的政治價值化解成了規範律令的理性形式;倫理國家的主權決斷至上原則,把所有實質的政治價值轉化為歷史的國家倫理。接受了歷史主義結論的韋伯,不可能再回到神學—形而上學的國家學說,價值中立的社會學成了唯一可能擔負政治價值問題的學科。被歷史主義與理性主義的對抗搞得頭痛的韋伯,發展出一種歷史社會學的政治理論,價值中立地探究歷史中各種政治統治的類型及其階層(官僚制)品質。傳統神義論的國家形態與現代人義論的國家形態的正當性衝突,通過歷史社會學轉換成了統治類型的正當性問題。

歷史社會學作為政治哲學替代品既然負擔的是政治的正當性問題,實際上不可能價值中立,因為政治不可能中立。在國家危難之際,民族生存是首要的價值。在歷史主義之後,韋伯堅定地把政治的價值安頓在民族生存的目的之上。這是韋伯與嚴復的同時代性的關鍵:如果俾斯麥的強權統治可以實現民族的目的,就具有正當性。這當然不等於「哪裏有政治和經濟,哪裏就沒有道德」(施勒格爾語),而是全然另一種道德。

德國在一次歐戰中戰敗,舉國上下一派屈辱之感,民族精神陷入自殺式的沮喪。與甲午戰敗不同,德國的戰敗,不是一個衰老帝國敗在一個年輕的現代國家手中,而是一個剛剛煥發出陽剛之氣的民族國家敗在其他民族國家手中。在這樣的歷史處境中,〈政治作為志業〉的講演將「就職演講」中的民族主義政治意識進一步明確為德國政治家的責任倫理:「權力本能」是政治家的「正常品質」,也就是把追求權力看作實現民族國家的政治領導權的事業。「沒有哪個民族,當它的榮譽受到侵犯,尤其是受到固執的自命正確者的侵犯時,也會示以寬恕」。絕對道德不是政治家應該關心的事,政治家的道德是對民族未來所承擔的責任^⑩。韋伯的所謂責任倫理並非如好些人以為的那樣,是甚麼工具理性的,而是價值理性的。民族國家的利益和權力高於一切,為此擔負起「政治使命」才堪稱政治的責任倫理。韋伯在演講中挖苦德國政治家侈談甚麼關懷「社會制度不公正」的信念倫理,與「就職演講」挖苦德國經濟學家侈談甚麼財富分配不公正,出於相同的理由:他們「都是政治上的稚童」,不曉得政治價值(國家理由)與靈魂

韋伯看到,德國與英美法俄的國家衝突,是政治價值的衝突。除非嚴復帶着儒教政治價值的正當性進入現代性問題,他不可能有韋伯式的思想抱負和由此而來的困惑——在這一意義上,不通西文的梁漱溟的抱負反倒更接近韋伯。

得救的自由價值是兩碼事。情形就好像，經濟改革後的中國有如俾斯麥新政後的德國，在國際政治格局中已經日漸強盛，但國內經濟秩序出現諸多社會不公正現象，經濟學家們為自由經濟抑或經濟民主吵翻天，於是，一個韋伯式的聲音出來說：中國學人還沒有「政治成熟」，還沒有看到，中國已經成為經濟民族，如今的問題端在於如何成為政治成熟的民族。

四 後現代的自然狀態

冷戰以後，中國學人面臨的不再像是嚴復的處境，倒像是韋伯的處境。韋伯如果在今天，會主張「多元現代性」嗎？韋伯在魏瑪民國憲法訂立後第二年就死了，據說（比如哈貝馬斯 [Jürgen Habermas]），傳承韋伯思想墜緒的，是公法學家施米特 (Carl Schmitt)。對韋伯來說，如果英美政治制度代表了一種普遍主義政治價值，那麼所謂德國的世界文化使命意味着這樣的民族抱負：通過德國的政治建構探求應對歷史主義之後的政治價值危機的可能性。施米特將這一思想邏輯推進到底：所謂普遍主義政治價值不過是政治強權的外衣，因為，新自然法瓦解之後，政治價值只能是民族國家的倫理。

冷戰後的「多元現代性」論述，要麼出於人類學和歷史社會學，要麼出於新左派。新左派是一種政治理論，在主張「多元現代性」論述時，動用了施米特的「倫理國家多元論」——莫費 (Chantal Mouffe) 主編的文集《施米特的挑戰》(*The Challenge of Carl Schmitt*) 專門翻譯了施米特的名文〈國家倫理與多元國家〉^①。這篇文章雖然寫於30年代初，討論的中心問題恰恰是普遍主義與多元主義，其思考的深度和見識的尖銳，的確超過時下的諸多大師。

施米特在文章中批駁了當時的「社會思想家」如寇爾 (George D. H. Cole) 和拉斯基 (Harold J. Laski) 等主張的「多元主義」——有點像現在的自由主義的多元論，然後提出，「諸〔主權〕國家的多元性，也就是各個不同人民的政治實體的多元論，才是正確理解的多元主義的真正表達」(頁204)。新左派正是要通過「多元現代性」提法反對普遍主義(或全球化)的霸權，支持弱小國家的「主權」。

可是，施米特的問題意識真的與當今新左派想的是一回事？對於施米特來說，多元主義是多元國家的政治問題，這一問題的出現，乃因為「上帝、世界、人性這類最高的概念作為普遍的單一概念已經被剝奪了皇冠地位」，在具體的現實中碎裂為多元性。如果神權政治轉變為民權政治——這才是現代性問題的根本，人民(國家)主權論不可避免，而人民總是具體民族—國家的人民，人民只能生活在國家之中，那麼，多元的倫理國家「主權」之間的衝突，就不可避免。施米特在20年代說過很尖刻的話：「哪個講〔普遍〕人性，就是欺騙」——這話是揭露，而非宣揚非人性，如今用來對付某個講人權的霸權國家，正好合適。但施米特根本關心的，並非韋伯所呼籲的德國的世界政治領導權，而是民權政治——如他在50年代一篇文章所說的「價值的僭政」的正當性本身^②。

經濟改革後的中國在國際政治格局中已經日漸強盛，但國內經濟秩序出現諸多社會不公正現象，經濟學家們為自由經濟抑或經濟民主吵翻天，於是，一個韋伯式的聲音出來說：中國學人還沒有「政治成熟」，還沒有看到，中國已經成為經濟民族，如今的問題端在於如何成為政治成熟的民族。

所謂多元的現代性，就是政治的現代性。何謂政治？韋伯說：就是民族國家的世界領導權之爭。施米特進一步說，政治就是民族國家之間的生存衝突。然而，這僅僅是施米特對現代性的診斷，而非「主義」式的主張。「〔古典〕自然法不再能給予正當性了」（施米特語）是警語，而非訴求。唯有普遍主義才導致「野蠻」政治？與多元的倫理國家之間所有人反對所有人的新戰爭相比，「甚至霍布斯國家哲學描述的兇殘的自然狀態都稱得上真正和諧寧靜的田園了。古代的眾神走出墓穴，繼續他們古老的戰鬥，但卻失去魔法，並且——如我們今天必須補充說明的——操起新的戰鬥工具。這不再是武器，而是殘忍的毀滅手段和滅絕方法，即價值無涉的科學及其所運用的工業和技術的可怕產物」^⑩。政治正當性早已成了多元的國家倫理，正是現代性的根本危機所在——這一「多元現代性」方案還需要進一步追求和落實？

所謂多元的現代性，就是政治的現代性。何謂政治？韋伯說：就是民族國家的世界領導權之爭。施米特進一步說，政治就是民族國家之間的生存衝突。政治正當性早已成了多元的國家倫理，正是現代性的根本危機所在——這一「多元現代性」方案還需要進一步追求和落實？

註釋

① 參見格羅索(Giuseppe Grosso)著，黃風譯：《羅馬法史》(北京：中國政法大學出版社，1994)，頁160-61。

② 參見Carl Schmitt, *Die Diktatur: Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf* (Berlin: Duncker & Humblot, 1921)，1994年重排校刊本。

③ 卡勒爾(Erich Kahler)著，黃正柏等譯：《德意志人》(北京：商務印書館，1999)，頁288。

④ 康德著，沈叔平譯：《法的形而上學原理：權利的科學》(北京：商務印書館，1991)，頁136及以下；康德著，何兆武譯：《歷史理性批判》(北京：商務印書館，1991)，頁180-90。

⑤⑥ 黑格爾著，范揚、張企泰譯：《法哲學原理》(北京：商務印書館，1995)，頁253-54；290。

⑦⑧ 參見比姆瑟(David Beetham)著，徐鴻賓等譯：《韋伯與現代政治理論》(杭州：浙江人民出版社，1989)，頁41；137。

⑨ 韋伯著，甘陽編：《民族國家與經濟政策》(香港：牛津大學出版社，1996)，頁85-86。

⑩ 參韋伯著，馮克利譯：《學術與政治》(北京：三聯書店，1998)，頁100-104。

⑪ Chantal Mouffe, ed., *The Challenge of Carl Schmitt* (London: Verso, 1999)；施米特文章“Ethic of State and Pluralistic State”，見頁195-208；德文原文見施米特文集*Staat, Grossraum, Nomos: Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, ed. Gunter Maschke (Berlin: Duncker & Humblot, 1995)。新左派對施米特感興趣的另一個例子是，迄今為止最新的施米特評傳的英文著述是Gopal Balakrishnan在Perry Anderson指導下寫成的*The Enemy: An Intellectual Portrait of Carl Schmitt* (London: Verso, 2000)。Perry Anderson談不上是施米特專家，所謂指導自然是政治立場的指引。

⑫⑬ Carl Schmitt, “Die Tyrannei der Werte”, in *Säkularisation und Utopia* (Stuttgart: Kohlhammer, 1967) (中譯文參見《道風：基督教文化評論》，第16期〔2001〕，朱雁冰譯)。