

中國不需要這樣的「政治」和 「主權者決斷」 ——「施米特熱」和國家主義

徐賁

在當下中國語境中，施米特的政治思想被解釋為一種有利於「批判」自由主義和議會民主的工具。那麼，從反自由主義、反議會民主來引薦施米特的這些思想會起到怎樣的的效果呢？是不是會起到幫助壓制自由、曲解民主、阻礙憲政和助長專制的負作用呢？中國究竟需不需要施米特式的政治和主權者決斷？這些都是極為現實而迫切的問題。

米勒 (Jan-Werner Müller) 在討論施米特 (Carl Schmitt) 與二十世紀歐洲思想聯繫的《危險的心靈》(A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought) 中感嘆，施米特研究測試的是二十世紀思想者的正直意識，因為這一研究必然要給他們帶來這樣的問題：「施米特對我們有甚麼意義？」「(我們) 為甚麼要談施米特？」^①施米特在30年代鼓吹法西斯和積極配合納粹極權的理論開拓，因而成為二十世紀最有政治和意識形態爭議的人物之一。在飽受極權主義蹂躪的中國討論施米特，「為甚麼要施米特」更成為一個極為現實而迫切的問題。

就像所有的「純學術」和「問題意識」研究之間都沒有絕然的界限一樣，在中國，「施米特研究」的學術性和現實問題意識也必然交織在一起。施米特為甚麼值得研究？他思想的哪些部分應當受到特別關注？這些都受研究者的現實問題意識所主導，不只是純粹學術的興趣所致。施米特不只是「思想者」，而且更是特定歷史環境中的行為者，對於這樣一個極有爭議的人物，如何在中國的語境中介紹他和討論他，就更不能避免問題意識的導向了。

在西方語境中，關於施米特在魏瑪、希特勒和二戰後這三個時期的主要爭議大致分別是：他究竟是威權自由主義者還是共和國的蛀蟲？究竟是自由主義全球化的批判者還是激進的反猶主義者？究竟是受害的先知還是過時的老朽^②？當今中國的施米特研究明顯地偏重魏瑪時期而淡化希特勒時期，並對施米特在戰後拒絕悔過保持沉默，代之以強調他在戰後的「持續影響」。這樣的「學術」處理，容易給人造成這樣一種印象，那就是，施米特在魏瑪時期的思想可以與他以後的政治行為區別對待，施米特的政治思想也因此被解釋為一種在當下中國語境中有利於「批判」自由主義和議會民主的工具。

但是，現實的問題是，與魏瑪時期的德國相比，中國真的有自由主義導致憲政崩潰的危險嗎？中國真的有議會民主癱瘓主權者決斷的隱患嗎？施米特思想的主要因素包括旨在消滅政治異己的敵友論、以自由主義和民主不能相容為藉口拒絕自由民主政治、主張強勢國家的主權者決斷，以及全能 (total) 國家和同質的人民。在當今中國，從反自由主義、反議會民主來引薦施米特的這些思想會起到怎樣的 effects 呢？是不是會起到幫助壓制自由、曲解民主、阻礙憲政和助長專制的負作用呢？中國究竟需不需要施米特式的政治和主權者決斷？這些是施米特介紹者們應當慎重考慮的。

一 消滅異己的「政治」

施米特的「政治」概念的前題是「敵人」。必須在有敵人的情況下，才會有政治。只有在敵人是已知的情況下，政治才具有「真實」性。因此，在施米特那裏，政治的基礎是關於敵人的知識，而且，只要有政治，就必然有關於敵人的知識。政治的意義和關於敵人的知識的意義都是來自某種不容置疑的「啟示」，不是來自人的理論思辨或辯論的結果。對這一啟示意義的全然而無條件的接受就是「信仰」。邁爾 (Heinrich Meier) 指出，施米特對政治描述最接近「定義」的說法是，政治「存在於由戰爭真實可能性所決定的行為之中，存在於由這種可能性所決定的關於自我環境的知識之中，存在於正確分辨敵友的任務之中」^③。因此，「政治描述一種行為，構成一種知識，並命名一種任務。……而在這三者中，知識佔據中心的位置。」^④在戰爭這種緊急狀態下採取決斷行為和正確分辨敵友都得依靠知識，前者是關於敵意和敵意不可避免的知識，後者是關於誰是我們的敵人和我們自己是誰的知識。政治不僅依靠知識，政治還增長知識。政治是關於我自己的存在本質的知識，只有我知道誰是我的敵人，我才能知道我自己是誰。

施米特把人的存在的意義看作由人的生存敵對狀態所決定。這一信條是否合理呢？這並不是施米特政治「理論」要提出和回答的問題，因為在施米特那裏，這是在一切政治理論存在之前，就已經由神的啟示一勞永逸地作了權威回答的問題。這個問題只有「神學」和「形而上」的意義，沒有哲學或社會學的必要。正如邁爾所指出：「如果誰想要就施米特政治概念的預設前題說些甚麼，他就不能對信仰和啟示保持沉默。如果誰不把施米特的政治概念當作他的政治神學的一部分來把握，誰就根本無法把握他的政治概念。」^⑤

施米特提出的是一種政治神學，不是普遍意義上的政治哲學。政治神學能否站得住腳，全在於對啟示的信仰。政治神學預先設定了啟示的真理，這是一種信仰的真理。所謂信仰的真理，也就是無須經由理性辯詰便確實無疑的真理。邁爾就此寫道：「信仰終結了不確定，對於信仰來說，確定性的根源，真理的起源是唯一具有決斷性的。啟示可以為免除人類自行仲裁提供堅實的保障。」

施米特把人的存在的意義看作是由人的生存敵對狀態所決定的。他認為政治是關於我自己的存在本質的知識，只有我知道誰是我的敵人，我才能知道我自己是誰。而這一信條是在一切政治理論存在之前，就已經由神的啟示一勞永逸地作了權威回答。對此加以追問只有「神學」和「形而上」的意義，沒有哲學或社會學的必要。

和人類的愚昧相比，人類的自行仲裁是次要的。」^⑥因為普通人類愚昧，無法企達有確定性的判斷，所以決斷必須由啟示來實現。

在施米特那裏，信仰者不能不從一開始就把「非信仰者」視為敵人，只有在對抗非信仰時，政治神學才能維護它自己最恰當的本質。「非信仰」並不等於「錯誤的信仰」，強烈的非信仰會對信仰本身提出強烈的質疑。因此，在政治神學看來，非信仰本身就是一種錯誤信仰。邁爾指出：「對政治神學極為重要的就是堅持（質疑政治神學的）非信仰是一種錯誤信仰，並把它當作『存在的』敵人來加以抵抗。……在信仰和錯誤信仰之間沒有『中立』地帶：朋友和敵人是在（是否確信）啟示的真理上區分出來的。誰不承認這真理，誰就是在說謊；誰要是懷疑這真理，誰就是在追隨敵人。」敵友論的「決斷」正是建立在這樣一種黑白、邪正的徹底對立之上的：「政治神學所堅持的那種真理權力是牢牢抓緊一切的權力，是滲透到一切之中的權力，（它之所以為真理權力，）正是因為它迫使我們做出決斷，正是因為它硬生生地把誰也不能逃避的非此即彼放到我們面前。」^⑦

「敵友區分」不僅在神學對啟示信仰的解釋中獲得正當性，而且也一定會因這種信仰而要求實際執行。施米特在政治神學中堅持的正是一種合為一體的「教義」和「執行」，因此它才不只是一種神學，而且是一種「政治」的神學^⑧：

就其教義而言，（施米特的政治神學）只是把啟示的真理「運用」到政治中去。不只是「利用」這種真理來理解政治，而且是把這種啟示本身就當作政治。就其執行而言，（施米特的政治神學）把自己當作一種檢驗和判斷的歷史行為，一種知道如何區分敵友的歷史行為。

「啟示」的政治是排除政治思考的任何理性基礎，啟示可以使一切無法辯護的成見和歧視雖不合理，但卻合法。啟示的政治說到底是反憲政的政治^⑨。

在施米特那裏，政治和神學是不可分割的，「和二十世紀任何別的政治神學家不同的是，施米特把啟示和政治放在一起，並盡其所能將它們合二為一」^⑩。施米特的政治神學使得「政治」可以被還原為「一種任何地點、任何時間的三元關係。兩個人聯合起來反對同一個敵人便足以形成政治關係。不管三人是處在自然的、法律的或超自然的關係中，也不管三個人是否都在場，只要有三人便足以形成政治」^⑪。施米特著名的「強度」（凝聚）觀也是一樣，施米特把敵友區分當作「最極端強度的凝聚和分裂，聯合和決裂」。在政治上區分敵友，這和對神的服從或不服從，有信仰或無信仰的區別是同一性質的。和神的敵人作戰成為「最高意義上」的政治鬥爭，政治成為一種殊死鬥爭的事業，「進入一種非生即死的『維繫或分裂』」，因此既是在實現信仰的允諾，也是在完成偉大的政治」^⑫。

在中國政治中不乏類似於施米特政治神學的意識形態神學和政治宗教。毛澤東就曾享有不可質疑的神聖權威，他的革命觀就是一種最極端強度的凝聚或敵對。他說過：「誰是我們的敵人？誰是我們的朋友？這個問題是革命的首要問題。中國過去一切革命鬥爭成效甚少，其基本原因就是因為不能團結真正的朋

施米特的「強度」（凝聚）觀把敵友區分當作「最極端強度的凝聚和分裂，聯合和決裂」。和神的敵人作戰成為「最高意義上」的政治鬥爭，政治成為一種殊死鬥爭的事業。在中國政治中不乏類似於施米特政治神學的意識形態神學和政治宗教。毛澤東就曾享有不可質疑的神聖權威，他的革命觀就是一種最極端強度的凝聚或敵對。

友，以攻擊真正的敵人。」^⑬革命勝利的出路全在於徹底消滅一切「非朋友」的敵人。毛澤東在1925年提出這個說法時，這個敵友區分還是建立在「中國社會各階級的經濟地位及其對於革命的態度」之上的，當時的毛也還只是一個革命家。但當這個說法出現在「毛語錄」中的時候，毛已經成為至尊之神，「敵友」已成為由毛一人意志決斷的區分，可以與「經濟地位」或者甚至「對革命的態度」毫無關係。施米特不是說過，「你告訴我你的敵人是誰，我就告訴你你是誰」嗎？毛澤東說得比他同樣精練，同樣直接：「凡是敵人反對的，我們就要擁護；凡是敵人擁護的，我們就要反對。」^⑭敵我區分的最終權威來自於如神一般至高無上的偉大領袖。對他的任何懷疑都被視為是一種敵對的反信仰。

從一開始，施米特就把「敵人」看成是一個整體，一個「必須以同樣的整體性來對抗的戰鬥整體」，敵人不是指敵對的個人，而是一個集體存在，敵人是一種對立的生存狀態。誰要是出生在敵人的群體中，那麼即使他個人沒有敵意，沒有敵對行為，他仍然是那個集體敵人中的一員（這和文革中劃成分所定的「階級敵人」是同一性質的敵人）。以敵友區分為基礎的政治區分是一種「權威的群合」，政治的目的就是建立威權^⑮。政治就是「打破人思想、行為獨立領域的和平共處，停止人的生活領域區分」，政治「必須涵蓋人生的每一個領域。政治必須要有宰制一切的能力」。政治是絕對的，絕對不能被「自由主義『文化哲學』的相對論所化解」^⑯。

施米特的信徒常常暗示，施米特提出的敵友對立指的是國際間的對立。但實際情況是，施米特在1932年的《政治的概念》(*Der Begriff des Politischen*) 修訂本中明確表明，國內的「宗教、階級和別的人群劃分」和國際鬥爭同等重要^⑰。這一觀點在1933年版本中更為明確：無論國際還是國內，只要有兩群人聯合起來反對同一個敵人就是政治。在國際或在國內，政治都是一種完全、徹底、激烈的存在關係，都是最強烈形式的束縛或分離^⑱。政治必須有絕對的權威，必須滲透到生活的每一個領域，個人必須絕對服從集體。施米特寫道^⑲：

政治整體是無所不在的，必須是一個權威的整體，全能而有主權。政治整體必須「全能」(total) 首先是因為每種社會問題都可能是政治性的，因此可能受政治決斷所影響。其次，人完全地、存在性地被政治參與所佔據。政治就是命運。……政治束縛的法理依據就是，政治對人的控制是完完全全的。一個群體的政治性標誌就是實行宣誓，宣誓就是一個人保證完完全全地服從。

這種完全服從的威權組織形式，按施米特的說法，可以適用於各種政治性的組織形式，「組織成政治整體的群體、內戰中的政黨、派別或者游擊隊組織」，愈是在「緊急」時刻，全能政治的特性也就顯現得愈清楚^⑳。

施米特所說的政治幾乎具有我們所熟悉的所有文革政治特徵。文革政治以敵友鬥爭（「階級鬥爭一抓就靈」）為神聖原則，它是一種最激烈的束縛或分離形式（你死我活、暴力恐怖），它是游移無定的、變幻無常的「合二攻一」（任何人都可以是今日堂上官，明日階下囚），它是一種「緊急狀態」下的全能政治（激烈的

施米特寫道，政治「必須涵蓋人生的每一個領域。政治必須要有宰制一切的能力」；政治必須有絕對的權威，必須滲透到生活的每一個領域，個人必須絕對服從集體。他所說的政治，幾乎具有所有文革政治特徵。文革政治以敵友鬥爭為神聖原則，是一種「緊急狀態」下的全能政治，人民必須毫無疑問地接受啟示的權威真理。文革政治與施米特政治概念二者間有這麼多的「似曾相識」，大概並不是純粹出於偶然吧。

運動)，它是對包括人的心靈在內的一切生活領域的宰制（「鬥私批修一念間」），它「完完全全」佔據人的生存意識（一切可以「上綱上線」政治化），它是一種絕對的威權統治（神化的毛和對他的個人崇拜），人民必須毫無疑問地接受啟示的權威真理（「理解的要執行，不理解的也要執行」，「一句頂一萬句」），它以儀式化的效忠來宣誓絕對的一致（忠字舞、語錄歌、大小批鬥會、不斷的表態效忠）。文革政治與極權政治宗教間的聯繫和施米特政治概念與他的政治神學間的聯繫，這二者間有這麼多的「似曾相識」，大概並不是純粹出於偶然吧。

二 為專制極權張目的「主權者決斷」和「例外狀態」

20年代的施米特以憲法法理學者著稱，但是，正如米勒所說，施米特對我們這個時代讀者真正有吸引力的是他的政治思想，而不是他的法學思想，「施米特的法學思想雖然頗有影響，但事實上卻常常是光憑印象，不合邏輯。這不是說施米特的法學工具箱裏沒有一些重要的工具。……不過，當今人們感興趣的卻是施米特的政治理論和他自己所從事的政治，當然也包括他把法律變成政治的能力。」^②今天施米特法學思想中最令人感興趣，也是最有爭議的就是那個凌駕於憲法之上的「國家主權者」。一次大戰對施米特形成「國家」和「主權者」概念有重大的影響。當時德國剛剛戰敗，新生的魏瑪共和國遭到各種分裂力量的威脅，施米特尋找的是保全國家統一的理論方案，他認為，「一切關於國家的現代理論概念都是世俗化的神學概念」^③。

施米特政治神學最強調的就是那個至高無上的全能立法者（omnipotent lawgiver），這樣的立法者在十七和十八世紀尚可以在君王政治的個人統治中找到世俗的替代，但到了十九世紀則完全被自由主義政治的民主合法性理念所否定。自由民主憲政制度權力分散，相互制衡，以法律主權者代替個人主權者，也就是以法治代替人治。施米特在二戰前儘管不反對現代憲政，但他堅持「將個人因素重新納入主權者，並使主權者（的權力）不再分割」^④。從最好的動機來看，施米特是想用引入人治來維護現代憲政國家，但是這也無疑為人治利用現代憲政形式施行各種專制（威權和極權）打開了綠燈。二戰前的施米特當然不可能預見到二十世紀後來的專制式「憲政」（所謂「威權憲政」）會是一種多麼可怕的政治制度，但是在經歷了文革的中國，人們在重讀施米特的「保衛憲政」主張時就不能不聞到陣陣暴力極權的血腥。歷史不允許我們輕輕鬆鬆，像甚麼事也沒有發生過一樣重返施米特的20年代^⑤。

20年代的施米特面對的是魏瑪共和國脆弱的自由民主憲政。施米特提出，國家的職責就是維護秩序和安定，只有國家完整，國家才能盡到這一職責。施米特關注的不是國家的常態，而是國家的危機時刻。在他看來，國家存在的本質是在危機時刻才顯現出來的，國家的危機時刻也就是憲政的「例外」狀態。施米特認為，新康德主義者凱爾森（Hans Kelsen）所提出的自由主義方案（設計一套能杜絕出現「例外」情況的法治制度）是不可能實現的。他對此質疑道，法律能不靠人自

施米特法學思想中最有爭議的，就是那個凌駕於憲法之上的「國家主權者」。從最好的動機來看，施米特是想用引入人治來維護現代憲政國家，但是這也為人治利用現代憲政形式施行各種專制打開了綠燈。二戰前的施米特當然不可能預見到戰後的專制式「憲政」會是多麼可怕的政治制度，但是在經歷了文革的中國，歷史不允許我們輕輕鬆鬆，像甚麼事也沒有發生過一樣重返施米特的20年代。

行執行嗎？他提出，法律制度既不可能預見，也不可能定出方案處理現實中一切可能發生的例外情況，而「主權者」正是針對例外情況才特別顯示出他至上權威的重要。主權者的權威不僅存在於正常情況下的法治秩序之中，而且也超越這一秩序。按照施米特的說法，「主權者是決定甚麼時候出現例外情況」，並終止正常法治秩序的人²⁶。主權者同樣也是決斷甚麼時候正常法治已經可以恢復的人。因此，主權者顧名思義就是一個不可能時時刻刻都受現有法律約束的人。

施米特是在《政治神學》(*Politische Theologie*)一書中集中地提出上述「主權者」想法的。美國著名政治學家施瓦布(George Schwab)是這部著作的英譯者，也是特別能以同情心去理解施米特的學者之一。他認為，施米特針對魏瑪憲法第四十八條(「緊急法條款」)提出擴大民國總統的主權者權力，是為了「防禦納粹和共產黨的威脅」，防禦來自右翼和左翼的魏瑪憲政的敵人²⁷。施瓦布指出，施米特於1932年和1933年修改《政治的概念》，把國內敵人的重要性與國際敵人並列，也是出於對納粹和共產黨威脅的關注。

施瓦布為施米特辯護的邏輯是，納粹和共產黨都是專制組織，都是否定一般憲法「神聖原則」(個人權利、平等、公平程序等等)的政黨。在這種情況下，施米特提出了「專制國家比專制政黨好」，「不要溫和的專制反而會導致絕對的專制」，是有道理的²⁸。施米特堅持要求擴大興登堡(Paul von Hindenburg)總統行使禁黨的主權者權力，乃是為了防止納粹和共產黨利用並最終破壞魏瑪憲政的不二之途。

施瓦布從理解施米特的立場把施米特的主張看成是為挽救魏瑪憲政所下的「猛藥」，「施米特拒絕了當時法學家的普遍看法，他堅持，剝奪某些政黨競爭權力的權利並不違背自由主義的精神」²⁹。施瓦布把施米特理解成一個激進的，或者甚至是威權主義的自由主義者，與施米特一以貫之的反自由主義立場顯然是有出入的。但施瓦布的解釋卻從一個非常獨特的角度讓我們看到了施米特的「主權者」概念完全不適合中國國情。

在今天的中國，有人期待施米特的政治理論能派上兩個用處，一是批判自由主義，二是加強國家主權者權威。這兩種想法的前提都是，施米特的理論與當今中國現實頗有相關性。這個前提其實是一種完全虛構的神話。即使是從「充分理解」施米特在20年代捍衛魏瑪憲政的苦衷出發，他的苦衷也完全不切合當今中國的實情。施米特提倡威權憲政，針對的是那些「反對憲政的政黨」。正如施瓦布所說，像納粹和共產黨這樣的政黨的基本理念與憲法的自由民主精神格格不入，但它們卻可以通過這樣一些方式利用憲法來毀掉憲法。第一，它們可以在民國議會投不信任票癱瘓政府(第五十四條)。第二，如果它們擁有一般的多數席位，它們就可以行使任何一般法規(第六十八條)。第三，如果它們擁有足夠的多數席位，它們就可以對憲法作根本的修正(第七十六條)。第四，也是最壞的情況，一旦它們掌握了權力，它們就可以從此關閉法治的大門，再不允許其他政黨與它們競爭權利。

施米特當年要求禁止的那種政黨，恰恰正是當今在中國執掌權力的政黨。20年代德國最壞的可能情況已經在中國發生，政黨自由競爭的大門已經關閉，

在今天的中國，有人期待施米特的政治理論能派上兩個用處，一是批判自由主義，二是加強國家主權者權威。這兩種想法的前提都是，施米特的理論與當今中國現實頗有相關性。這個前提其實是一種虛構的神話。施米特提倡威權憲政，提出「專制國家比專制政黨好」，針對的是那些「反對憲政的政黨」，那麼，今天在中國重提施米特20年代旨在防止反憲政黨得逞的威權主義，又有甚麼相關性呢？

反憲政的執政黨已經穩穩地控制了國家。今天在中國重提施米特20年代旨在防止反憲政政黨得逞的威權主義，又能有甚麼相關性呢？施米特用德國憲政的失敗來攻擊自由主義，指責自由主義的「中立國家」為納粹上台開啟了大門。在中國，極權政治大門是由自由主義憲政所打開的嗎？在中國從來就沒有實施過像魏瑪共和國那樣的憲政，為甚麼不能在自由主義之外探討一下形成極權的原因呢？如果硬要借談施米特，凸現自由主義在中國的危險，那不是驢唇不對馬嘴嗎？

施米特所說的那種在緊急、例外情況下行使「決斷」的「國家主權者」同樣不適用於當今中國的情況。正如施瓦布所解釋的那樣，所謂「例外」是指「正常正當法治秩序」(the normally valid legal order) 的憲政的例外²⁹。施瓦布借用施米特自己在《依法性和合法性》(*Legalität und Legitimität*) 一書中的說法指出，施米特認為，凡是具有「正當法治」意義的憲法都必須包括一些絕對不容侵犯的「神聖原則」，「包括自由主義、私有財產、宗教寬容等等」。施米特反對以「價值中立」和「就法論法」(legalistic) 的方式解釋憲法。施米特承認，在那些民主傳統已經成為全社會遊戲規則的國家裏(如英國)，用「價值中立」和「就法論法」解釋憲法是可以的。但是，在魏瑪時期的德國絕對不能就這樣解釋憲法，這是因為德國有英國所沒有的激進運動政黨，即「革命黨」。施米特堅持認為，由於德國社會中有活躍的右翼和左翼革命黨，堅持價值中立地解釋憲法，不對這些政黨作出禁止的決斷，無疑是憲法的自我毀滅，這種政黨一旦取得政權「就會毫不猶豫地運用主權者權力把黨變成國家」³⁰。

施瓦布顯然是在自由民主、憲政法治這個自由主義的框架中對施米特作善意解釋的。施米特的憲政理論對戰後德國重建民主法治的憲政「有用」，也是以這種善意解釋為依據的。只有那些保證貫徹正當法治憲法原則的政黨才有資格享受憲法保障的權利，否則憲法有權規定將之取締。戰後德國憲法(基本法)不允許納粹黨在新憲法框架下死灰復燃，運用的就是施米特的這一憲法主張。施米特在20年代末、30年代初納粹崛起之前主張擴大興登堡總統的主權者權力，以挽救當時的魏瑪共和國國家，如果說有積極意義的話，那是就可能預防左、右革命黨破壞憲政而言的。施米特所說的主權者是指像興登堡這樣的民選總統，國家元首是代表國家的人，他的最高責任是「維持(國家)穩定和保障(人民的)生命安全」³¹。按照施米特的說法，主權者在普通的情況下並不破壞正常的法治秩序，也不侵犯人民的私生活領域³²。這樣的主權者在平時並不見得有甚麼作用，但在「緊急」或「例外」情況下作用就特別重大，因為只有他才有權力決斷國家是否進入「例外」狀態，是否須要中止正常狀態中的憲法，而且在危機過去之後，決斷恢復正常憲政狀態。

施米特所說的「主權者」問題在中國根本是子虛烏有。中國既沒有一個像興登堡那樣的「民選總統」，也沒有實行像魏瑪共和國那樣的自由民主憲政。有憲法不等於有了「正當法治秩序」，更不等於有了對憲法權利神聖原則的實際尊重。缺少了這兩個前提，還有甚麼關於「憲法例外」的「主權者決斷」可言呢？如果施米特的主權者決斷說在中國的「憲政」狀況下可以成立的話，那麼當年蔣委員長決意「剿共」就應當算作是一種合理合法的主權者決斷。事實證明，蔣當年

施米特所說的「主權者」問題，在中國根本是子虛烏有。中國既沒有一個像興登堡那樣的「民選總統」，也沒有實行像魏瑪共和國那樣的自由民主憲政。有憲法不等於有了「正當法治秩序」，更不等於有了對憲法權利神聖原則的實際尊重。缺少了這兩個前提，還有甚麼關於「憲法例外」的「主權者決斷」可言呢？

要將之排除出中國憲政的那個黨確確實實就是一個不承認憲法神聖原則的激進革命黨，一個曾經被施米特本人視為「憲政之敵」的政黨。

中國現今的憲政是一種由「憲政之敵」規定的憲政。憲法的宗旨與執政黨的黨章幾無區別。全能的政黨和全能的國家合為一體。中國的所謂「憲政」從來不缺乏施米特意欲引入魏瑪憲政的「人治」因素，也從來不缺乏隨時能凌駕於憲法之上的主權決斷者。中國的「主權者」在普通的情況下，都可以隨意不遵守「正常」的法治秩序，可以隨意侵犯人民的私人生活領域。即使是這樣的憲政也無法正常貫徹。1949年後的中國不斷出現主權者中止憲法的「正常執行」，進入「例外」（「搞運動」）狀態的情形，但卻從來未見主權者宣布「例外」時期結束、恢復正常憲政、允許所有政黨公平競爭的情況。中國不能正常執行憲法的「例外」時期延續了大半個世紀，從來沒有間斷過。在全世界範圍內，比這更長的「例外」時期恐怕難以找到了。既然中國的主權者一直在行使他的超憲法權威，還有甚麼必要擔心他沒有足夠的權限，顧慮他不能有所「決斷」？

三 「施米特熱」和國家主義

施米特把法治的自由民主制度看成是現代性給人類社會帶來的最大禍害。他的政治理論因此試圖以一種靜止的、實質性的和威權的國家來遏制這一禍害。他最大的理論抱負就是要把具有本質意義的「政治」與僅為「政治運作形式」的法治割離開來。在他看來，只有實質性的威權「國家」和敵友本質意義的「政治」才具有「合法性」(legitimacy)。與此相比，自由民主的法治國家和多元共存政治所具有的只不過是形式的法律性或「依法性」(legality)。一直到死，施米特都沒有改變他的基本想法。

施米特的政治思想是在具體的歷史和社會環境中產生和發展起來的，其中對他影響最重大的可以說是德國政治學家亨尼斯 (Wilhelm Hennis) 所說的「德國式國家觀問題」^③。在德國，一次大戰後，不僅是保守主義者，而且是許多自由主義者，都期待出現一個強大的、能夠支配社會並對社會有決定性影響的國家。這樣的國家有它自己的存在理性，不受社會中局部利益集團的左右。在德國，這種國家理想可以追溯到黑格爾 (George W. Hegel) 對國家和社會的區分，並把國家確立為群體精神的最高體現者。德國的政治和法律學者往往為國家設想某種抽象的本質基礎，例如文化、文明、精神、人民。在這個基礎上，國家是一個實質性的存在，國家不只是國家所起到的作用或行使的功能，國家更不是為公民社會辦事的代理人。

施米特對魏瑪共和國及其議會民主的批評都是從它們不符合這樣一種國家觀出發的。他一直期待的就是用實質性的國家來取代功能性的法治議會民主，以形成德國真正的「政治統一」和政治統一體。在近代德國歷史中，只有納粹政權曾一度實現過他的期待，一個有實質性種族基礎的、有充分主權者權威的元首國家在「第三帝國」殘暴的殺戮和極權統治中成為一個血腥的現實。

中國現今是全能的政黨和全能的國家合為一體。中國的所謂「憲政」從來不缺乏施米特意欲引入魏瑪憲政的「人治」因素，也從來不缺乏隨時能凌駕於憲法之上的主權決斷者。既然中國的主權者一直在行使他的超憲法權威，還有甚麼必要擔心他沒有足夠的權限，顧慮他不能有所「決斷」？

施米特所擁抱的那種國家主義在中國有着非常適宜的土壤。遠的不說，從1949年以來，大國家、小社會，乃至文革中那種有國家、無社會的狀態就一直是中國的國家制度現實。中國制度中的三位一體(黨、軍、國家)和第幾代「核心」誰說了算的傳統一直維持着一個主權者明確、主權者威權至高無上的專制強勢國家。而且，這個國家的自我身份定位是在一系列的國內和國際的敵我區分中形成的：國／共、社會主義／資本主義、反帝反修、階級鬥爭等等。在這個國家中，人民是同質的，永遠與「人民的敵人」處在一種集體的對抗之中。「敵友區分」是政治的意義之源，政治成為一種滲透到生活每個領域中的「本質的生存」活動。託這種「生存政治」之福，國家主權者可以全能地代表全體人民，體現他們的意志，並名正言順地強迫他們接受一種與自由和公民權利不沾邊的「真正民主」。這個國家的存在現實似乎已經正確而完整地實現了施米特的政治理想。

然而，自80年代起，情況漸漸起了變化，中國社會中不斷出現一些可能削弱絕對強勢國家的趨勢，各種「敵情意識」(國內的階級鬥爭和國際的反帝反修)迅速衰減，文化和藝術提出了「非政治化」的要求，而且還居然「熱」了起來。批判「資產階級自由化」的運動收不到動員全體人民的效果，經濟和大眾文化的發展使社會中出現了「政治」所無法直接宰制的「獨立領域」。更糟糕的是，社會中居然還出現了自由民主的要求，甚至連大社會、小國家的要求都有人明確地當作一個「學術」問題提了出來。80年代中國日益明顯的國家和社會關係危機終於爆發為1989年的風潮。

1989年春夏的事件(下稱「事件」)以人民流血結束，強勢國家再一次以它所壟斷的暴力宣示了它的主權者權威和決斷能力。但是，當「人民政府」命令「人民軍隊」向人民開槍的時候，國家主權者必然代表人民就已成為騙人的鬼話。這個強勢國家的權威基礎受到了空前的動搖，它那基於「同質人民」的合法性神話也隨之破滅。「事件」以後，在中國，對國家合法性大致有這樣三種頗為分歧的理解。第一種是依法等於合法(請注意，這是施米特本人所反對的)。一切法律條文，哪怕是無正當程序的應急法律條文，都是合法的。只要按條文辦事，就有合法性。以這種合法性觀點看，「事件」並沒有動搖中國統治者的合法性。第二種看法是，法律條文的合法性必須來自符合普遍道義原則的更高法。「事件」因侵犯了「人權」這一更高法而削弱了權力國家的合法性。第三種看法是，法律條文的合法性來源於相對的「文化傳統」而不是普遍的更高法。由於中國政治文化傳統(或者「亞洲價值」)有別於西方的自由民主，所以對「事件」的那種「符合中國國情」的決斷處理無損於主權決斷者的合法性。

最後一種對合法性的理解包含的正是施米特的「本質國家」概念。國家不只是一種功能，國家的作用並不只是平衡權力或主持社會正義，國家的存在不是為了中立地調和不同利益集團關係。國家必須是「實質性的存在」。1989年以後，「實質性」國家權威在民族主義和民族文化主義中獲得了空前強烈的表述。「施米特熱」為民族主義和專制制度結成不神聖同盟提供了一種可能的「政治」理論支持。

專制統治需要用民族主義來充填馬克思主義的意識形態空缺，為其統治合法性基礎營造某種「實質群體」概念。以前的「革命人民」被更換為「中國人民」。

施米特所擁抱的那種國家主義在中國有着非常適宜的土壤。對合法性的理解，包含的正是施米特的「本質國家」概念：國家不只是一種功能，國家的存在不是為了中立地調和不同利益集團關係，國家必須是「實質性的存在」。1989年以後，「實質性」國家權威在民族主義和民族文化主義中獲得了空前強烈的表述。

施米特的實質人民概念與此一拍即合。不僅如此，與「實質人民」相聯繫的「政治」概念（「人民」是政治的同質整體）正可以用來重新確立敵我區分，鞏固作為決斷主權者的絕對權威。以前的「社／資」、「國／共」和「階級鬥爭」敵對形式被一些新的敵對形式所代替。現在的真實敵人可以是政治的敵人、意識形態的敵人、文化的敵人，還可以是自由主義、自由民主、普世性人權等等。主權者的「例外狀態」決斷更是誓言不與後一類「敵人」分享生存世界，因此愈來愈嚴厲地控制新聞和輿論、查禁網絡和刊物、禁止集會抗議和組織獨立工會或農會。

「施米特熱」順應了1989年後中國專制統治合法性的新政治需要。「施米特熱」成為繼反西方、反自由主義的「後學」之後出現的新一波「批判理論」。「施米特熱」與「後學」有相似的批判性，矛頭都對準了自由主義、自由民主、現代性、全球化、普遍價值和人權，切入點都是反普世主義。不同的是，「施米特熱」的中國知音所動用的理論資源背負着沉重的法西斯包袱。熱衷施米特者知道這個包袱有多麼沉重，多麼醜惡，所以「施米特熱」的一個重要特徵就是盡量淡化這一包袱，甚至不惜為之付出歷史真實的代價。

中國式的施米特熱衷者往往迴避或淡化施米特在30年代初的政治活動，尤其是他鼓吹法西斯和積極與納粹極權合作。迴避施米特的這段經歷有兩個原因。第一，談施米特和法西斯的關係必然會觸及到法西斯和極權主義統治的一些基本特徵，這就會引起人們對中國政治現實的種種聯想，會有「政治不正確」之嫌。第二，這樣的研究結果還有損於施米特本人的「形象」，使人們對他學術的道德判斷力產生懷疑。迴避和淡化施米特與法西斯和納粹極權有兩種手法，一種是強調他魏瑪時期和1933年以後的絕然「斷裂」，只論前一段，不論後一段；另一種是乾脆說他「納粹上台前，一直對納粹黨極為反感」，後來只是「為了保護自由、政治言論（才）明顯日漸納粹意識形態化」^④。唯有經過這樣的「去法西斯」處理，施米特才能有一張正直睿智的「中立」學者面孔。

但是，這與歷史真實的施米特並不相符。這裏舉一個例子。施米特在納粹未上台之前發表的〈資產階級的法治國家〉（“Der bürgerliche Rechtsstaat” [1928]）和《法西斯國家的本質和發展》（*Wesen und Werden des Fascistischen Staates* [1929]）中，早就幾乎是逐一地從法西斯國家的種種政治優越性去揭露和攻擊自由民主國家的政治弊端和欺騙性的。研究施米特不只是一要知道他如何批評自由民主（自由主義者其實也批評現有的自由民主），而且還須要知道他倡導用甚麼制度來代替自由民主。施米特倡導的是用法西斯制度來代替自由民主，他把「對個人無法管束」認定為法治國家的「根本原則」。施米特認為，法學上的自由主義的一切重要主張都是從一些與個人權利有關的原則出發的，如必須尊重個人的基本權利，權力必須分散並相互制衡等等。施米特對此揭露道：「（這些主張的）後果是，個人不受限制，而權威則受到限制，國家能做的也同樣受到限制。到處全是監視國家的團體，享受法律的保護。」自由民主制度把民主只是當作一種互相平衡的組織形式（如「立法」和「行政」），但卻根本不能為民主作出決斷，這種民主所維持的平衡「只符合個人自由的利益，不符合政治統一的利益」^⑤。

近幾年中國學界出現的「施米特熱」與「後學」有相似的批判性，矛頭都對準了自由主義、自由民主、現代性、全球化、普遍價值和人權，切入點都是反普世主義。不同的是，「施米特熱」的中國知音所動用的理論資源背負着沉重的法西斯包袱。所以「施米特熱」的一個重要特徵就是盡量淡化這一包袱，甚至不惜為之付出有背於歷史真實的代價。

施米特為挽救民主開出的急救藥方就是全面、徹底體現國家集中意志的大民主。施米特說，這種新民主以民主的，而不是自由主義的方式奠立人民主權，也就是「主權者的決斷不能通過個人的匿名投票，而是要通過人民公開表決」。施米特反對公民以個人身份進行匿名投票，認為這種投票方式與人民公開表態之間存在着一道不民主和民主的分水嶺，「資產階級個人匿名投票的民主是沒有demos，沒有人民的民主」。

施米特堅持的是一種政治上完全統一和同質的「人民民主」。這種人民民主有三個標準：「公開」、「歡呼」和「同質」。施米特所說的「人民」不是一個由個體公民組成的群體，而是在公共場所可以清楚見到的「集會的人民」，那種在廣場上接受檢閱、同聲歡呼的人群。施米特堅持認為，沒有這種公開性，「就沒有人民」。人民表示同意應當採取鼓掌歡呼的方式，只有這種方式才能表達人民的意志，才能不被「自由主義伎倆」所操縱、馴化或歪曲。民主還必須萬眾一心，因為在民主中統治者和被統治者完全相合認同，所以必須是同一實質的人群，具有同一的意識形態、價值觀念、目標追求或者民族來源^⑥。讀施米特對法西斯民主的讚揚，我們恍如時空倒轉，重新回到了文革「革命群眾大民主」的時代。

文革後在中國對極權專制的反思曾一度涉及民主法制、公民權利、憲政和黨治關係等問題，但是在這些問題上的思想解放剛剛有所進展，就遭到以「反擊資產階級自由化」為名的限制和壓制。歷經了1989年的挫折，90年代出現的政治和社會反思着眼於社會本身的自我建設，討論與公民社會、自由市場和分配正義、憲政共和和自由民主、公共領域和公共知識份子等有關的問題。這些討論再次被貼上「自由主義」的標籤。就在這個時候，「施米特熱」以分割自由和民主、批判議會憲政和自由民主的普世性，以及崇尚生存敵我區分和凌駕於法律之上的主權者政治決斷的主張，加入了批判自由主義的行列。

自由主義和自由民主的政治理論或實踐並不是永恆的真理。二百多年以來，不同政治立場的人們，包括各種色彩的自由主義者自己，一直沒有停止過對自由主義的思考和批判。但是也有一些人，他們像施米特那樣把自己定位為自由主義的敵人。他們確實能洞察自由民主的缺陷，但他們尋找這些缺陷並非為了完善自由民主，而是為了將自由民主從歷史中掃除出去。為了實現這一目的，他們不惜投向任何極端的專制思想和極權制度。施米特本人曾為此犯下極大的政治行為罪過，在經歷過文革的中國，如果連這個教訓都不能記取，那麼研究施米特還有甚麼現實意義可言？

1990年代以來，中國出現的政治和社會反思，着眼於社會本身的自我建設，討論公民社會、自由市場和分配正義，憲政共和和自由民主，公共領域和公共知識份子等有關的問題。在這些討論再次被貼上「自由主義」的標籤的時候，「施米特熱」以分割自由和民主、批判議會憲政和自由民主的普世性，以及崇尚敵我區分和凌駕於法律之上的主權者政治決斷的主張，加入了批判自由主義的行列。

註釋

①② Jan-Werner Müller, *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought* (New Haven: Yale University Press, 2003), 2; 8.

③ Peter C. Caldwell, "Controversies over Carl Schmitt: A Review of Recent Literature", *The Journal of Modern History* 77, no. 2 (June 2005): 357-88, 357.

③ Heinrich Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trans. Marcus Brainard (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 26. 施米特引文出自Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (《政治的概念》), 1933年版, 頁16。《政治的概念》有1927 (Berlin)、1932 (München/Leipzig) 和1933年 (Hamburg) 的三個版本, 以下分別以《政治的概念》1927、1932、1933稱之。

④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬ Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 26; 27; 93; 66; 67; 67; 68; 68; 30-31.

⑭ See Karl Lowith, "The Occasional Decisionism of Carl Schmitt", in *Martin Heidegger and European Nihilism*, ed. Richard Wolin, trans. Gary Steiner (New York: Columbia University Press, 1995), 137-69; Richard Wolin, "Carl Schmitt, Political Existentialism, and the Total State", in *Terms of Cultural Criticism: the Frankfurt School, Existentialism, Poststructuralism* (New York: Columbia University Press, 1992), 84-104.

⑮ 毛澤東：〈中國社會各階級的分析〉，載《毛澤東選集》，第一卷（北京：人民出版社，1981），頁3；《毛主席語錄》，頁11-12。

⑯ 毛澤東：〈和中央社、掃蕩報、新民報三記者的談話〉，載《毛澤東選集》，第二卷，頁590；《毛主席語錄》，頁14。

⑰ 《政治的概念》(1927)，頁11。

⑱ 《政治的概念》(1932)，頁54。

⑲⑳ 《政治的概念》(1933)，頁45; 21-22; 22。

㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab, "Introduction" by G. Schwab (Cambridge, MA: The MIT Press, 1988), xv; xvi; 5; xxi; xxii; xvii; xxv; xxvi.

㉙ 烏爾門 (Gary Ulmen) 指出，施密特和納粹合作，表現出錯誤的判斷和道德疏忽，但在思想上卻與20年代並未斷裂。Gary Ulmen, "Between the Weimar Republic and the Third Reich: Continuity in Carl Schmitt's Thought", *Telos*, issue 119 (Spring 2001): 18-32, 18.

㉚ Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics* (New York: New York Review Books, 2001), 60.

㉛ Carl Schmitt, *Legalität und Legitimität* (Munich and Leipzig, 1932), 33, 35, 41-42, 48-50. 有人把「依法性」和「合法性」理解為「合法性」和「正當性」的區別，似欠妥貼。「正當性」應當是指法的正當性，不是指其他規範形式的正當性(如道德習俗 conventional morality)，單言「正當性」，看不出它與法的關係。更重要的是，法和正當性(正義)間的聯繫早在羅馬時期就已形成。法是正義之法，不是苛刑惡法。正當性是體現為法的正當性，不是抽象的存在。因此，*ius* (拉丁語中的「法」) 和 *iustum* (「正義的」) 是緊緊交織在一起的。在具有正當性的「合法性」之外，充其量只有「依法性」，不具有另一種別的「合法性」。參見 Giovanni Sartori, *The Theory of Democracy Revisited, Part Two: The Classical Issues* (Chatham, NJ: Chatham House Publishers, 1987), 322.

㉜ Wilhelm Hennis, "Zum Problem der deutschen Staatsanschauung", in *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, vol. 7 (1959), 1-23.

㉝ 劉小楓編選：《施米特與政治法學》(上海：三聯書店，2002)，頁4-5。

㉞㉟ Carl Schmitt, "Der bürgerliche Rechtsstaat", in *Die Schildgenossen, Zweimonatsschrift aus der katholischen Lebensbewegung* 8, no. 2 (March-April 1928), 128, 129; 131-33. 轉引自 Meier, *The Lesson of Carl Schmitt*, 137-42.