

為了打擊共同的敵人

——施米特及其左翼盟友

郭建

近年來在中國大陸學術界出現的施米特(Carl Schmitt)熱是一個很奇特的現象：西方思想文化理論界值得譯介的人物和著作太多了，為甚麼施米特中選？譯介者的選擇和讀者的反應一般都和本土的環境和需要有關，用魯迅的話說，這叫「拿來主義」，與世界潮流未必一致。比如說，對中國現代思想史有所了解的人都知道，為甚麼《第三帝國的興亡》(*The Rise and Fall of the Third Reich: A History of Nazi Germany*)一書(文革前內部發行的「灰皮書」之一)在文革的背景使許多讀者震驚，為甚麼在文革結束後馬克思的人道主義在大陸文化理論界引起高度重視。那麼，為甚麼在二十一世紀初，一位有第三帝國「桂冠法學家」之稱的德國律師會備受某些中國學者的青睞呢？

這個問題並不簡單，但有一點似乎是明確的：中國的新左派推崇施米特，主要是因為看中了他反自由主義的立場和觀點，有論者甚至稱施米特為「整個二十世紀最重要、最精彩的自由主義批評家」^①。左右兩翼以自由主義為共同的敵人而攜手作戰，這又恰恰是名副其實的施米特式的政治景觀。不管有意也好，無意也罷，新左派引介、推崇施米特時，既缺乏嚴肅的態度，更不見嚴謹的學風，只是擇其所需，肆意發揮。他們不僅淡化了施米特與納粹的關係，而且不願追問施米特批評自由主義的立足點到底是甚麼。然而，要了解精熟法律、極善言辭的施米特，這兩點，即其基本的政治、道德立場和有史實為證的社會實踐，如何可以忽視呢？

施米特主動與納粹合作的那段歷史在知識界是廣為人知的。他在1933年遞交了入黨申請，成為第2,098,860名國家社會主義德國工人黨(即「納粹」)黨員之後，很快就得到當局重用，並受聘到柏林任教，同時主持一家重要的法學刊物。此間，他寫了一系列文章，為元首原則、納粹優先論及種族主義辯護，並參與一些重要法案的制定。次年六月，希特勒用恐怖手段清洗衝鋒隊(*Sturmabteilung*，即SA)內部的政敵，被槍殺的人中還包括施米特的朋友。事後，希特勒將這次行

為甚麼在二十一世紀初，一位有第三帝國「桂冠法學家」之稱的德國律師會備受某些中國學者的青睞呢？中國的新左派推崇施米特，主要是因為看中了他反自由主義的立場和觀點，有論者甚至稱施米特為「整個二十世紀最重要、最精彩的自由主義批評家」。然而，要了解精熟法律、極善言辭的施米特，又如何可以忽視其基本的政治、道德立場和有史實為證的社會實踐呢？

動命名為「長刀之夜」(*Nacht der langen Messer*)，並自稱「德國人民的最高法官」，而施米特竟撰文稱清洗之舉「本身即最高的正義」。就是在這一段時間，新聞界開始稱他為第三帝國「桂冠法學家」②。

施米特還是赤裸裸的反猶主義者。在1936年，即納粹大規模迫害猶太民族的前夜，施米特大談「日耳曼法學與猶太精神的鬥爭」，呼籲圖書館清除猶太作者的著作，並希望他的同事在學術上與猶太人劃清界限，不引用猶太作者的文字。他說，猶太人以邏輯上的敏銳著稱，但那只不過是「對準我們的武器」。最後，施米特為自己對猶太民族的仇視和對同事的期望所選擇的定音之錘，竟是希特勒所說的「看住猶太人，我為主的事業而奮鬥」這句話③！

值得注意的是，施米特對自由主義的敵視與他的反猶主義有密切關係。在他看來，猶太人是現代自由主義政治的主要獲益者，力主寬容和信仰自由的斯賓諾莎(Benedictus de Spinoza)就是第一個猶太自由主義者。正是因為這種自由主義主張的誘惑，基督徒放鬆了警惕，使得富於「權力意志」的猶太人有機可乘，成為社會的精英，得以在文化、政治、經濟等領域取得優勢，甚至統治地位④。

二戰結束後，施米特不僅對他自己與納粹合作的這段歷史毫無反悔之意，而且一方面用各種公開的方式巧妙地為自己文過飾非，另一方面私下裏把各種怨恨用格言、隨筆的方式一點一點地記下來。這些筆記直到他去世以後才出版，把一個執著於法西斯理念、始終如一的施米特擺在讀者面前，例如他寫道：「共產黨人可以改進，而猶太人永遠是猶太人……同化的猶太人才是真正的敵人」；「寧要希特勒的敵意，不要歸來的流亡者和人道主義者的友善」；「到底哪一個更可恥：在1933年與希特勒為伍，還是在1945年唾棄他？」⑤可見，施米特與那些在30年代因一時衝動而誤入歧途的知識份子是完全不一樣的。

老謀深算的施米特被右翼保守勢力尊為智者，這一點並不奇怪。但耐人尋味的是，某些左翼知識份子，包括猶太知識份子，也對施米特產生了濃厚的興趣。早期的本雅明(Walter Benjamin) (在他轉向馬克思主義之前)曾是施米特的崇拜者，這使得阿多諾夫婦(Theodor and Gretel Adorno)在編輯本雅明文集(1955年版)時頗感尷尬，以至於悄悄地刪掉了與此有關的註釋⑥。在此之後，左翼陣營中還是不乏仰慕施米特並熱衷於與其對話的知識份子，如俄裔法籍黑格爾專家科耶夫(Alexandre Kojève)，猶太神學、思想史家陶貝斯(Jacob Taubes)，激進的毛主義者史克爾(Joachim Schickel)，法國哲學家德里達(Jacques Derrida)等。60、70年代世界學潮中也有不少施米特的追隨者，80年代美國左派理論刊物*Telos*開始不斷將施米特介紹到大西洋彼岸，近期歐美知識界竟有「左翼施米特主義」之說。

施米特對左派的吸引力從何而來呢？這首先在於雙方對自由主義的共識，即自由主義的理念是虛偽的，宣傳普世價值從來都是統治階級掩蓋政治、蠱惑人心的手段，所謂「中立」不過是在掩飾實際存在的不平等和壓迫而已。在某些左派看來，施米特儘管是右翼，但仍是一個激進民主派，因為他把大眾意志和所謂民

老謀深算的施米特被右翼保守勢力尊為智者，這一點並不奇怪。但耐人尋味的是，某些左翼知識份子，包括猶太知識份子，也對施米特產生了濃厚的興趣。早期的本雅明曾是施米特的崇拜者，60、70年代世界學潮中也有不少施米特的追隨者，80年代美國左派理論刊物*Telos*開始不斷將施米特介紹到大西洋彼岸，近期歐美知識界也有「左翼施米特主義」之說。

族「同質性」(homogeneity)作為政權合法性的依據，他對議會制度和中立原則的批判可被視為對自由主義社會中統治本質的揭露，而他所謂「政治即明辨敵我」的論點可以使某些人想到，如今已被淡化的政治本來其實是一場「鬥爭」⑦。

其次，在否定以自由主義政治和議會民主為標誌(包括社會民主主義在內)的現代社會的同時，施米特及其左翼盟友都希望看到這個社會秩序的瓦解和一個新的社會秩序的產生。然而，就在這個關鍵的問題上，施米特的左翼追隨者突然沉默了；他們對施米特聲討自由主義的檄文讚嘆不已，卻無視施米特的啟示錄，既不看施米特的基本視點，也不願追問施米特對自由民主政治的不同選擇到底是甚麼。

其實，這個問題並非沒有人提，只不過提問者並非施米特的左翼盟友。早在30年代，施特勞斯(Leo Strauss)就指出，施米特把政治定義為明辨敵友，向淡化政治的自由主義挑戰，其實只不過是掃清了與自由主義信念決鬥的戰場，而對與自由主義相對、能將其取而代之的「另一個系統」卻語焉不詳，甚至刻意掩蓋⑧。施米特相信人性惡，相信人際、國際間的天然敵對，力主主權者決斷，看上去很像霍布斯(Thomas Hobbes)式的政治現實主義。然而，施特勞斯的解讀使人看到作為自由主義先驅的霍布斯與自由主義的敵手施米特之間的根本分歧：對霍布斯來說，人與人之間的敵意與控制欲是人類接近動物本能的「自然狀態」(*status naturalis*)，戰爭就是這種「自然狀態」的最殘酷的形式。因此，他設計了君主專制下的社會契約制度，即「利維坦」(Leviathan)，為的是制約人的好戰天性，把社會引向「文明狀態」(*status civilis*)，以保證和平與安定。霍布斯所設想的使人類脫離「自然狀態」的世俗文明秩序標誌着自由主義的開端。在霍布斯之後，戰爭便成為政治失敗的標誌，被認為是例外，而非常態。然而，對施米特來說，戰爭作為「例外」所證明的正是常規：沒有敵意、沒有戰爭的世界是不存在的。敵意不僅是人的本性，而且是社會人生的基本因素。因此，中立、公允、寬容、和平、人道及普世主義之類觀念全是虛妄和偽善的，普世意義上的「人類」或「人性」觀念尤其荒誕不經：「如此定義的人類不可能發動戰爭」，施米特寫道，「因為它沒有敵人」⑨。他常借用蒲魯東(Pierre Joseph Proudhon)的一句話來表示他對人道主義的蔑視：「誰講人性，誰就在騙人。」⑩政治，即在無休止的衝突之中聯友抗敵，是人類無可迴避的命運。施米特如此定義政治，實際上是對霍布斯所謂人類「自然狀態」的肯定，其目的在於對抗自由主義對政治的淡化，顛覆現存的社會秩序。然而，在這批判、對抗、顛覆後面，施米特真正的立足點和道德思想體系到底是甚麼呢？

80年代晚期，德國學者邁爾(Heinrich Meier)在施特勞斯提出的問題上作了進一步的探討，受到學界普遍重視。邁爾所看到的施米特首先是一個「政治神學家」，其隱諱的理念是在同施特勞斯的「暗中對話」中逐步顯露和發展的⑪。根據這種政治神學，人性中的敵意乃天意，人食禁果後受神詛咒成為政治動物；不僅如此，人世間的衝突、戰爭狀態，也就是霍布斯所說的「自然狀態」，還是神聖秩序的一部分。政治(即敵友之別和敵我之爭)是無所不在的(*total*)，任何決定都

對施米特來說，戰爭作為「例外」所證明的正是常規：沒有敵意、沒有戰爭的世界是不存在的。敵意不僅是人的本性，而且是社會人生的基本因素。因此，中立、公允、寬容、和平、人道及普世主義之類觀念全是虛妄和偽善的，普世意義上的「人類」或「人性」觀念尤其荒誕不經。施米特如此定義政治，其目的在於對抗自由主義對政治的淡化，顛覆現存的社會秩序。

是政治決定，任何神學也都是政治啟示錄²²。施米特以「法學神學家」(theologian of jurisprudence) 自譽，但他很清楚自己的宗教觀並非基督教主流：他的劍拔弩張的敵友論實際上與梅特爾 (Joseph de Maistre) 式的靈知主義和政治神學更為接近²³，而與《新約》中耶穌仁慈、寬恕的主張 (尤其是金律及「愛彼之敵」的教旨) 相去千里。由於後者同時也是現代自由民主思想和倫理觀念 (如康德的「定然律令」[categorical imperative]) 的重要思想資源之一，施米特便借用語義學的手段，甚至搬出血淋淋的宗教戰爭史，來證明他的私敵可恕而政敵可殺、政治乃「極端敵對」之類鬥爭哲學²⁴。以這種政治神學為基本視點，世俗、多元、尊重普世價值的現代民主社會在施米特看來不僅庸俗不堪，而且是一種墮落，為其消亡，施用任何激烈的手段都不為過。這就是為甚麼他在魏瑪時期大談專政制度和主權者決斷論，晚年又對游擊戰爭和恐怖主義發生興趣。這也就是為甚麼他在30年代與納粹同流：他這樣做並非由於一時衝動或出於無奈，而是由於德國的極權主義和意大利的法西斯民主是現代社會中與他的政治理念最為切近的社會實踐。

施米特借用語義學的手段，甚至搬出血淋淋的宗教戰爭史，來證明他的私敵可恕而政敵可殺、政治乃「極端敵對」之類鬥爭哲學。以這種政治神學為基本視點，世俗、多元、尊重普世價值的現代民主社會在施米特看來是一種墮落，為其消亡。這就是為甚麼他在魏瑪時期大談專政制度和主權者決斷論，晚年又對游擊戰爭和恐怖主義發生興趣。

左翼陣營中施米特的推崇者 (應當說「新左派」，以有別於支持共產主義的傳統左派) 只談他反對甚麼，而忽視或有意迴避他批評自由主義的真正立足點，這不僅是不嚴肅的，而且是很危險的。左右兩翼為打擊共同的敵人而結盟，在歷史上有過沉痛的教訓。我們不應忘記，二戰前夜德、蘇簽訂不神聖同盟，並非只出於戰略需要。早在魏瑪時期，希特勒就曾談到在納粹運動中左右「兩極的匯合：左翼的共產主義者和右翼的軍人與學生」。希特勒對西方民主社會的敵視使他隨時準備與斯大林的極權力量攜手，直到1943年他還在講，第二次世界大戰「是一場資產階級國家與革命國家之間的戰爭……那些有意識形態 (ideology) 的國家遠勝於資產階級國家……我們東方的對手 (即蘇聯) 也有意識形態，只不過是錯誤的意識形態罷了」²⁵。在這裏值得一提的是希特勒所謂資產階級國家沒有「意識形態」，跟施米特所批判的自由主義淡化政治、貌似中立、抽空道德價值、以妥協代替鬥爭、以議而不決的程序代替實質性決斷等等，講的是同一個問題。

我們更不應忘記，當年法西斯和納粹的自由主義批判也曾經異常蠱惑人心，不僅使得像海德格爾 (Martin Heidegger) 和龐德 (Ezra Pound) 這樣對資產階級的平庸嗤之以鼻的知識份子為之傾倒，而且使激進左派墨索里尼 (Benito Mussolini) 搖身一變，成了法西斯右派的領袖。再說，由於多元、寬容、缺乏統一的「意識形態」等特徵，自由主義政治本身永遠不會完善，而且這也是自由主義者自己的結論，有邱吉爾 (Winston Churchill) 的名言為證²⁶。但是，如果我們忘記這一切，兼律師、政客、詩人於一身的施米特對自由主義和議會民主的批判將會有難以想像的誘惑力，對於知識份子尤其如此，包括左翼知識份子。

比如說，施米特認為「自由民主」的主張是虛妄的，因為自由和民主是兩回事。在他看來，所謂平等權利只在「同質性存在的前提下」才有意義，而當下流行的普選的概念卻另有所指：「每個成年人，僅僅作為一個人，便同任何一個人

在政治上平等。這是一個自由的觀念，而不是民主的觀念；它以人類民主取代實際存在的、以有實在價值的平等和同質性為基礎的民主政體。而這種全人類的民主在當今世界根本不存在。」^⑩那麼，施米特所說的實際存在的民主制度是甚麼呢？他有如下一段解釋^⑪：

任何一個實際存在的民主制度都建立在這樣一個原則上：只有地位相同的人之間才有平等，地位不同的人之間沒有平等可言。所以，民主的第一個要求是同質性；第二個要求是，當形勢需要的時候，排斥或滅絕異質性。……民主制度知道異己的、地位不同的東西威脅同質的東西，在把這些東西否定掉或拒之門外的時候，民主制度是在展示自己的政治權力。平等的問題絕對不是抽象的邏輯和算術遊戲。……平等只有在具有實質性的時候才有意義，才有政治價值，但這種實質性也帶來了不平等的可能性和危險。最後，我們必須承認，由於平等總是包含着不平等，民主即使把它統治的人民中的一部分人排斥出去，也仍不失其為民主。迄今為止，在民主制度下總有一些完全或部分地不能享受民主權利的人和被限制在政治力量的運作之外的人，讓我們就把這些人稱作野蠻人、不開化的人、無神論者、貴族、反革命，或者奴隸吧。

施米特在這裏講的排斥性的民主制度或許與古希臘民主雛形相類，但絕不是已被現代社會所接受的、承認全體公民平等權利的憲政民主。後者以保護人之為人的自由、平等、尊嚴為基本原則，並在其發展和實踐中顯示了愈來愈廣的包容性和多元性。然而，施米特所反對的正是自由主義的基本原則及其在現代民主社會的具體實施。

必須指出的是，施米特排斥性民主的主張恰恰適應了納粹政治的需要：我們只需在施米特列出的、被稱作「異質性」(*Heterogenen*)、可被「排斥或滅絕」的人群中加上「劣等人種」或「猶太人」，再把30、40年代解決「猶太問題」理解為當時納粹德國的「形勢需要」，我們就可以明白為甚麼施米特可以有第三帝國「桂冠法學家」的尊號了。1939年1月30日希特勒在國會演說中針對所謂「猶太問題」所講的正是這種「形勢需要」。這也是他第一次公開提到種族滅絕，而他所用的詞正是施米特在十三年前為對付「異質性」社會成分所選擇的*Vernichtung*，即剪除、滅絕、使其永遠消失。

然而，一位因其自由主義批判而推崇施米特的中國學者恰恰看中了施米特有關排斥性民主(所謂「實際存在的民主制度」)的那一段文字。他寫道^⑫：

在這段十分雄辯的議論中間，施米特穿插了一系列具體的例子，用來說明歷史和現實中存在的西方民主制度無不具有「同質性」和「排他性」。要建立真實的、有意義的人民民主權利，就要同時或首先把不屬於人民的種種社會成分排斥出去——古往今來，奴隸、蠻夷、異教徒、亂黨、「赤匪」、「地

施米特講的排斥性的民主制度，絕不是已被現代社會所接受的、承認全體公民平等權利的憲政民主。施米特的排斥性民主的主張恰恰適應了納粹政治的需要。我們只需在施米特列出的、被稱作「異質性」、可被「排斥或滅絕」的人群中，加上「劣等人種」或「猶太人」，再把30、40年代解決「猶太問題」理解為當時納粹德國的「形勢需要」，我們就可以明白為甚麼施米特可以有第三帝國「桂冠法學家」的尊號了。

「富反壞」、「非法移民」、「恐怖主義者」幫助確定了「文明」、「民主」或「人民民主」的邊界和實質。

在贊同施米特「雄辯」議論的同時，作者還依照施米特的方式開列了更長的異質成分清單，目的顯然在於一方面更新施米特的條目，另一方面引進中國歷史上的例子：「赤匪」為1949年前國民黨政權指定的異質成分，「地富反壞」為50、60年代社會主義（或作者所謂「人民民主」）中國打擊的異類。然而，為把中國與西方世界分開，並更新施米特所引用的古希臘政治學，作者又寫道：「我們對平等的要求不可能是亞里士多德所說的那種寡頭體制下的平等，而只能是所有人的全體的平等，即普遍平等，這是中國革命背後的政治哲學依據。」^②這是一段令人十分費解的文字：首先，它與作者前面對施米特所謂同質、異質之分的贊同自相矛盾；其次，中國的無產階級革命從來都講明辨敵我，講階級鬥爭，講95%的人民對一小撮階級異己份子的專政，而絕不講「虛偽」的「普遍平等」。作者的良好願望與歷史實際完全是兩回事。

施米特告訴我們，一個人僅僅因為是人而應享有的自由平等是虛妄的，是自由主義的神話。然而，無論30、40年代德國的「例外時期」，還是60、70年代中國的文革年代，都告訴我們，如果沒有首先對具體的個人作為人的價值的尊重，所謂「人民」，也就是施米特所說的「同質性」的人群，才真正是虛妄的，是法西斯主義的神話。

假設作者仍堅持施米特自由主義批判的基本觀點，也就是說，他所謂「所有人」、「全體」和「普遍」並沒有普世的意思，而是指施米特所說的「同質性」的「人民」，不包括「不屬於人民的種種社會成分」，那麼，在中國的具體歷史環境中，這些不屬於人民的社會成分當包括1957年前的「地富反壞」，1957年以後的「地富反壞右」，1966年後的「黑七類」、「牛鬼蛇神」、「狗崽子」、「臭老九」等等。在作者看來，這些異類之所以為異類，其作用只不過在於「幫助確定了……『人民民主』的邊界和實質」而已，這種「人民民主」的內在排他性是名正言順、天經地義的。按照這樣的說法，滅絕猶太「劣等人種」和橫掃一切「牛鬼蛇神」（包括像遇羅克、張志新、林昭之類的「反革命」）並不妨礙二戰時的德國和文革時的中國享有大眾民主的名聲，以排斥異質成分為目標的「水晶之夜」（*Kristallnacht*）與「紅八月」也不過是「實際存在的民主制度」下兩段群眾運動的插曲而已^③。

施米特的自由主義批判，尤其是他的敵我論、專政論和全能政治，對於經歷過文革的中國人來說並不算陌生，他所講的實質性、排他性民主（如果還可稱作「民主」的話）是我們親身經歷過的事。施米特告訴我們，一個人僅僅因為是人而應享有的自由平等是虛妄的，是自由主義的神話。然而，記憶猶新的歷史經驗卻告訴我們，如果沒有首先對具體的個人作為人的價值的尊重，所謂「人民」，也就是施米特所說的「同質性」的人群，才真正是虛妄的，是法西斯主義的神話。在歷史實際中，無論30、40年代德國的「例外時期」，還是60、70年代中國的文革年代，與「人民」相對的異類，被妖魔化、非人化（如「劣等人種」或「牛鬼蛇神」），進而理所當然地被排斥、打倒，甚至滅絕。從文革的經驗中，我們應該可以看到自由主義民主制度在中國的價值；也正基於這一歷史經驗，我們應當可以對施米特及其盟友（不管來自右翼，還是來自左翼）的挑戰作出清醒的判斷。

註釋

- ①⑨⑩ 張旭東：〈施米特的挑戰——讀《議會民主制的危機》〉，《開放時代》，2005年第2期，頁127；134；138。
- ②⑦ Mark Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics* (New York: Review of Books, 2001), 49-51; 59-64.
- ③ 見施米特主編的法學刊物 *Deutsche Juristen Zeitung*, 15 October 1936, 1193-99.
- ④ Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes: Meaning and Failure of a Political Symbol*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein (Westport, CT: Greenwood Press, 1996). 有關施米特與所謂「猶太問題」的關係，參見Rafael Gross, *Carl Schmitt und die Juden* (Frankfurt: Suhrkamp, 2000).
- ⑤ Carl Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, ed. Eberhard Freiherr von Medem (Berlin: Duncker and Humblot, 1991).
- ⑥ 有關本雅明與施米特的關係，見Horst Bredekamp, "From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes", *Critical Inquiry* 25 (Winter 1999): 247-66.
- ⑧ Leo Strauss, "Notes on Carl Schmitt, The Concept of the Political", in Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 81-107.
- ⑨⑩ Schmitt, *The Concept of the Political*, 54; 54.
- ⑪ Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*, trans. J. Harvey Lomax (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
- ⑫ Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Cambridge, MA: MIT Press, 1988), 1-4, 36-52; *The Concept of the Political*, 19-27.
- ⑬ Carl Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951; Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 37, 55-56. See also 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), 100, 130; Lilla, *The Reckless Mind: Intellectuals in Politics*, 71-73.
- ⑭ Schmitt, *The Concept of the Political*, 28-29. 施米特說《馬太福音》第五章第四十四節原文“ἀγαπάτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν” (diligite inimicos vestros/ Love your enemies/愛你的敵人)一句中的「敵人」指仇人，而非政敵，雖然這在語義上基本準確，但由此論證可將政敵置於死地，則是強詞奪理，在與《舊約》大相逕庭的耶穌的教誨中找不到任何根據。
- ⑮ Konrad Heiden, *Der Führer: Hitler's Rise to Power*, trans. Ralph Manheim (Boston: Houghton Mifflin Company, 1944), 147. Joseph Goebbels, *The Goebbels Diaries 1942-1943*, ed. Louis Lochner (New York: Doubleday, 1948), 355. See also Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace & World, 1966), 309.
- ⑯ 「人類試行過許多政府形式，在這個充滿罪惡和悲哀的世界上，人類還會試行更多的政府形式……沒有甚麼人以為民主政府是完美無缺的。說實話，倒是有人說，民主是最糟糕的政府形式，只是別算上其他一切已經試行過的形式。」見邱吉爾(Winston Churchill) 1947年11月11日在眾議院的演說。
- ⑰⑱ Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy (Cambridge, MA: The MIT Press, 1985), 10-11; 9-10.
- ⑳ 「紅八月」指1966年8月中下旬及9月上旬紅衛兵暴力猖獗的「紅色恐怖」時期。據北京公安部門不完全統計，僅四十天時間內，在北京就有1,772人(所謂「階級敵人」，或稱「牛鬼蛇神」)死於非命。參見王友琴：《文革受難者——關於迫害、監禁與殺戮的尋訪實錄》(香港：開放雜誌出版社，2004)，頁218-29。