



*EAA Scholars Collection*

No.1

**WANG Qin**

王钦

**悬而未决的主权决断**

论卡尔·施米特及其他



**E A A**  
EAST ASIAN ACADEMY  
FOR NEW LIBERAL ARTS



*EAA Scholars Collection*

No.1

**WANG Qin**

王钦

**悬而未决的主权决断**

论卡尔·施米特及其他



**EAA**  
EAST ASIAN ACADEMY  
FOR NEW LIBERAL ARTS

悬而未决的决断——论卡尔·施米特及其他

## 目 录

绪论 从“完成的主体”到“失效的主体”——施米特《政治的浪漫派》再考·····	1
第一章 “例外状态”与主权者的难题——施米特的《政治神学》·····	15
第二章 “政治的概念”的限制——《政治的概念》中的“国家”·····	35
第三章 “人民主权”的两张面孔——从卡恩《政治神学》出发·····	59
第四章 德勒兹与施米特的“Nomos”·····	99
第五章 例外状态与主权的拓扑学——阿甘本《牲人》·····	115
第六章 “欧洲公法”的精神与形式 ——施米特《大地的法》中的两条线索·····	139
第七章 施米特《大地的法》“前言”的修辞·····	155
后记·····	171
作者简介	173

---

# 绪论 从“完成的主体”到 “失效的主体”

施米特《政治的浪漫派》再考

---

浪漫派是我们的天真。

——让-吕克·南希与菲利普·拉库拉巴：《文学的绝对》

1956年，经历了帝政时期的德国、魏玛时期的德国、纳粹时期的德国、第二次世界大战结束后的西德这一系列“改朝换代”的历史动荡，战后起长年蛰居在普勒滕贝格、已近古稀之年的卡尔·施米特，撰写了一部文类颇似文学研究的小书，题为《哈姆雷特或赫库芭》。在这部关于莎士比亚名剧《哈姆雷特》的研究著作中，施米特提到了作为“神话”形象的堂吉珂德：“堂吉珂德是西班牙和纯粹天主教的[神话]；浮士德是德国和新教的[神话]；哈姆雷特位于两者的裂隙之间，这裂隙决定了欧洲的命运”<sup>1)</sup>。对于施米特而言，“神话”不仅仅是、或根本上不是作家本人的凭空创作，而是作家及同时代的读者所共同拥有的某种鲜活的知识，它是“一小片历史真实，所有参与者都因自身的历史存在而与之维系”<sup>2)</sup>。某个特定历史时期在某个特定地域能产生何种文学和政治意义上的神话，并不取决于某位作家的天才想象力，毋宁说，“神话”的形成端赖于“历史突入戏剧”（这也是《哈姆雷特或赫库芭》一书的副标题）的契机。故此，针对本雅明（Walter Benjamin）在《德国悲悼剧的起源》中将哈姆雷特

---

1) Carl Schmitt, *Hamlet or Hecuba: The Intrusion of the Time into the Play*, trans. David Pan and Jennifer R. Rust (New York: Telos Press Publishing, 2009), p. 52.

2) *Ibid.*, p. 46.

---

形象阐释为象征着基督教君主的忧郁<sup>3)</sup>，但施米特认为，无论是哈姆雷特还是堂吉珂德，将这些角色从其产生的历史—政治背景中抽离出来，读作“主权者”或“政治形象”的普遍象征，恐怕是根本搞错了<sup>4)</sup>。

让我们暂且撇开本雅明和施米特之论争这桩复杂公案，单说施米特在《哈姆雷特或赫库芭》一书中一笔带过的堂吉珂德。无独有偶，早在出版于1919年、于1926年再版的《政治的浪漫派》中，施米特便已经提到了堂吉珂德：

这种浪漫地建构起来的机遇政治的不朽类型是堂吉珂德，他是一个浪漫的政治形象，但不是一个政治的浪漫派。他没有看到更高的和谐，而是能够看到对错之分，能够根据自己认为对的事情做出决断，而这一能力是政治的浪漫派所缺乏的<sup>5)</sup>。

诚然，堂吉珂德的战斗完全建立在自己的幻想基础上；但重要的是，他能凭借自身的意志和能力做出政治决断，而不是将决断交付给无尽的商谈或一种审美想象的综合——我们可以说，对照《哈姆雷特或赫库芭》中施米特的判断，堂吉珂德作为“神话”的历史意义在于，不同于十九世纪以降由新教所代表的普遍主义，它代表着一种具体的政治秩序原则和生活方式。毕竟，“政治或历史神话的创造产生自政治活动，而神话同样无法舍弃的理性结构，则是政治能量的产物。神话只能从现实的战争中诞生”（第160页）。遭到施米特严厉批判、与堂吉珂德形象截然相反的，便是所谓“政治的浪漫派”，尤其是第一次世界大战以后在德国盛行一时的浪漫派文化。于是，施米特自始至终关注堂吉珂德这一形象，间接也表明，他自始至终都对德国浪漫派抱持批判的态度。

施米特著名地将“政治的浪漫派”的特征定义为“主观化的机缘论 (subjektiver Occasionalismus)”（第17页）。浪漫派可以在1789年支持法国大革命，1804年支持拿破仑帝国，1848年又支持革命运动——不过，施米特可能会说，与政治上的投机分子不同，政治的浪漫派其实是无所谓是否在政治上

---

3) 参见 Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, trans. John Osborne (London/New York: Verso, 1998), p. 157ff.

4) 参见 Carl Schmitt, “On the Barbaric Character of Shakespearean Drama: A Response to Walter Benjamin’s *The Origin of German Tragic Drama*,” *ibid.*, p. 59.

5) Carl Schmitt, *Political Romanticism*, trans. Guy Oakes (Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1986), p. 147。下文引自该书的引文均只在括号内标注页码，不另作注。

“投机”的，因为他们根本不关心政治的严肃性，一切都只是为了满足他们主观上的审美愉悦：

审美化的总体过程仅仅是利用审美的中介而将其他思想生活领域私有化。……一切实质性的对立和差异，善与恶，友与敌，基督与敌基督，都可以成为审美对立和小说设置，它们可以在审美的意义上被吸纳进艺术作品的整体效果之中。（第 16 页）

施米特指出，如果没有一个稳定的资产阶级社会作为浪漫派的政治背景，浪漫派对于“私人领域”、对于“自我”的执着也就无法得到客观上的政治保障。在这个意义上，虽然政治的浪漫派奢谈对于国家的超越（或对于国家的美化——在施米特这里，浪漫派的各种矛盾措辞都是修辞伎俩，不值得认真对待），瞧不上资产阶级的庸俗和世俗社会的枯燥，但如果没有启蒙运动和法国大革命带来的思想、文化和政治上稳定的“资产阶级世界”，浪漫派根本无从谈及任何反题与超越：

只有在一个人主义式的解体社会中，审美上具有生产性的主体才能将思想中心转移到自身，只有在一个布尔乔亚世界里才有可能将个人独立在思想领域中，使个人成为自己的指涉，并且，原先在等级社会中分派给社会秩序中各个功能的全部压力，如今都落到了个人头上。（第 19 页）

我们在考察《政治的概念》时会看到，施米特尖锐地指出，自由主义式的“公共/私人”领域的划分本身是由国家这一政治权威做出的，正是国家规定“公共”的边界在哪里；而任何试图以个人名义、以人权或人性的名义干涉这一区分的做法，都是有意无意地试图篡夺国家的政治权威的做法——要么是出于个人主义的天真（比如政治的浪漫派），要么就是其他社会集团在政治上挑战国家而特意布置的障眼法。不过，在政治的浪漫派那里，个人就意味着一切：个人是自己的“牧师，哲人，君王，是自己的人格大教堂的总建筑师”（第 19 页）；“浪漫派机缘论的典型特征是将机缘论体系的主导因素——上帝——主观化。在自由主义资产阶级世界，疏离而孤立的、解放了的个人成为中心，成为最后的归宿，成为绝对”（第 99 页）。

在考察浪漫派的精神结构时，施米特将浪漫派的形而上学基础追溯到笛卡尔主

---

义者、十七世纪法国思想家马勒伯朗士（Malebranche）那里。对于笛卡尔哲学所产生的身体与心灵的二元论状况，马勒伯朗士通过诉诸上帝而试图解决两者的分裂：上帝是最终的、绝对的权威，是稳定而不变的起因，而尘世的一切都是偶然的、机缘性的、可变的。施米特认为，在其后的历史进程中，这一形而上学结构并没有发生根本的变化，只不过“上帝”这一绝对权威被其他实体取代了——施米特将这个过程称为“世俗化”：

形而上学是不可避免的，并且——如基尔克（Otto von Guericke）出色地指出的那样——我们无法通过闭目不视而避开它。不过，人类将什么视为根本的、绝对的权威，当然是可以变的，而上帝也可以被世俗的、尘世的因素所取代。我将此称作世俗化。（第 17 页）

虽然不同的实体或项可以占据形而上学结构中的“绝对权威”位置，但“形而上学结构”本身不发生变化（第 18 页）；然而，在施米特的论述中，用“国家”还是用“个人”来取代“上帝”的权威位置，意义截然不同。当“国家”取代“上帝”的时候，原先通过“上帝”而确保的客观性和政治上的一贯性（consistency）并未发生改变，但是，“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”（第 18 页）。在另一段话中，施米特将浪漫派主体与天主教对立起来，认为尽管浪漫派经常喜欢援引天主教和中世纪作为自己的政治理想，但事实上天主教和浪漫派的态度毫无关系：

天主教并不浪漫。尽管天主教会经常是浪漫派兴趣的对象，尽管它时常知道如何利用浪漫派倾向，教会本身从来不是浪漫派的主体和担当者，任何其他尘世权力也同样不是。（第 50 页；强调为引者所加）

放在形而上学结构的不变性这一语境中，我们也可以说，施米特在这里将浪漫派和天主教撇清关系，同时也是将浪漫派与作为“尘世权力”的“国家”撇清关系。在浪漫派这里，虽然或正因为“国家是一件艺术品”，虽然或正因为“对于主体的创造性活动所生产的艺术作品，历史—政治现实中的国家是一个机缘”（第 125 页），浪漫派对政治的设想不带有任何实际性。相反，浪漫派厌恶现实的政治决断，因为决断意味着对无限的可能性的放弃，意味着有所取舍，意味

着必须坚持将理想中的和谐综合转化为现实中严酷的政治冲突和敌我斗争——施米特写道，比起政治的现实性，浪漫派宁可反讽和密谋的手段麻痹自我，宁可通过“交谈”来把一切对象都包括在语词的游戏之中。

值得注意的是，尽管施米特毫不留情地将浪漫派在政治上的意义批驳得体无完肤，甚至表示“政治的浪漫派”的说法和“政治的抒情诗”没什么区别，但他还是明确表示：“新的浪漫派艺术随着民主和新兴资产阶级大众的新口味而得到发展”（第12页）。换句话说，一方面，在施米特看来，浪漫派在内容层面上对革命或保守、左翼或右翼的支持或反对，从政治上说都没有什么严肃性可言，但另一方面，在形式和历史的意义上，浪漫派的兴起恰恰表征了其旗手——资产阶级——本身在政治上的暧昧性：“浪漫派运动的担当者是新兴资产阶级。其时代始于十八世纪。1789年，浪漫派运动以革命的暴力压倒了君主制、贵族和教会。1848年6月，当为了自保而抵抗革命无产阶级时，它已经站到街垒的另一边去了”（同上）。用马克思主义史学式的话说，施米特在这里借由政治的浪漫派点出了历史上资产阶级的两面性：它既是推翻旧秩序的积极力量，同时在一个由此建立起来的资产阶级世界中，又始终孜孜于自己的私人领域和个体性。浪漫派所无法积极应对的历史—政治现实，政治上是由法国大革命带来的“民主”政制的一系列困境（公共对峙私人、官僚制度对峙政治积极性、个体自由对峙集体意志，等等），思想上是由启蒙运动带来的主体性悖论——典型表现为康德（Immanuel Kant）的“第一批判”的认识论主体与“第二批判”的道德主体之间的不相协调；但是，施米特认为，浪漫派（读作：资产阶级）的应对方式却是纯粹消极的：“今天，传统文化及其形式的瓦解正以一种极端的方式持续着，而新社会仍然没有找到自身的形式”（第13页）；“浪漫派宣称是真正的、真诚的、自然的、普遍的艺术。没人会否认其活动中有着独特的审美吸引力。但作为整体，浪漫派表达的是这么一个时代：在艺术和其他思想领域中还没有产生伟大的形式（style），在积极的意义上，这个时代不再有表征/代表的能力”（第14-5页）。因此，浪漫派是一种“没有作品的艺术（an art without works）”（第15页）。虽然在《政治的浪漫派》中施米特没有特别区分“政治的判断”和“道德的判断”之间的不同（也就是说还没有明确做出“现实的敌人”与“绝对的敌人”的区分）<sup>6)</sup>，但其批判矛头的指向非常明确：政治的浪漫派退回到个人的审美领域的做法，不啻是试图拉着自己的头发离开大地——他们看不到自身的历史—政治根基，而这就意味着放弃任何的具体性，追求虚无的普遍性。现代政治的“民主”原则的历史悖论，在这个意义上也与浪



---

漫派的困境相似：“民主”作为政治正当性的诉求，产生自资产阶级与君主、贵族和教会的革命性冲突之中，但新兴的资产阶级转身就忘却了自身的具体历史基础。不过，需要留意的是，与马克思主义的历史解释不同，施米特对于作为政治的浪漫派的资产阶级的批判，并不是在一个“阶级斗争”的框架中进行的；不同于马克思主义者从无产阶级革命的角度出发思考革命的可能性和民主政治的真正实现，施米特认为马克思主义的政治话语（尤其是列宁笔下的无产阶级专政）毋宁说进一步加剧了政治的普遍主义倾向，以至于最终要走到将政治敌人道德化和绝对化的程度。相反，施米特认为，资产阶级的政治问题的症结在于幻想用普遍性收编政治的具体性——而坚持政治的具体性，在施米特那里的表现，就是坚持共同体的既有的同质性——在《政治的概念》中，这一点鲜明地体现在施米特对于“国家”的“定义”之中：“所谓国家……与众多可能设想的个人或集体的状态相比，就是状态本身（der Status schlechthin）”<sup>7)</sup>。将这一“同质性”的主张与“民主”的政治原则联系起来，便是施米特在1926年为《议会制民主的危机》所写的第二版序言中展开的论述：

每一个实际的民主制都建立在下述原则基础上：不仅平等者是平等的，而且不平等者不会被平等对待。所以，民主首先要求同质性，其次要求（如果需要的话）消除或根除异质性<sup>8)</sup>。

---

6) 《政治的浪漫派》中“政治”和“道德”几乎可以互换的场合，例如可见第122页、第161-2页；尤其是在第155页处，施米特将政治的浪漫派的对立面视为具有“政治或道德能量”的人。不过，我并不认为可以由此推断政治领域和道德领域在施米特那里是一回事——否则《政治的概念》等著作的关切就有被模糊的危险。对此问题的详细展开，见“政治的概念的限制”一章中关于《政治的概念》的讨论。

7) 参见 Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1932), p.8。这句话的上下文如下：“Staat ist seinem Wortsinn und seiner geschichtlichen Erscheinung nach ein besonders gearteter Zustand eines Volkes, und zwar der im entscheidenden Fall maßgebende Zustand und deshalb, gegenüber den vielen denkbaren individuellen und kollektiven Status, der Status schlechthin。”现有中译本对于这段话的处理比较模糊：“无论就其字面意义而言，还是就其历史形象而言，国家均是由一个民族构成的特殊状态。与其他任何可以想见的个人和集体状态相比，国家在关键情况下是最终状态”（刘宗坤译文，参见卡尔·施米特：《政治的概念》，刘小枫编，上海人民出版社2004年版，第99页）。这句话在George Schwab的英译本中被省略了。然而，其重要性怎么强调都不过分：施米特不仅区别了der Zustand和der Status，而且将国家的定义归结在“状态本身”上面；也就是说，国家既定的存在、这一“具体现实”，是其规定性的根本条件。这与施米特在《议会制民主的危机》之中对于“民主”、乃至对于一般意义上的共同体的“同质性”的讨论一脉相承。针对“国家”的这一定义，具体讨论可见竹島博之：『カール・シュミットの政治——「近代」への反逆』、二〇〇二年、風行社、44ページ以下。

施米特认为，民主建立在共同体的同质性和实质性平等的基础上，不是抽象的言谈领域所探讨的形式平等，而是具体政治规定性中的实质平等：“在政治领域，人们并不作为抽象的东西而照面，而是作为有政治利益的、政治上得到规定的人，作为公民、统治者或被统治者，作为政治上的盟友或对手——总而言之，在政治范畴之中彼此照面”（第 11 页）。具体的实质性上升到集体的意志——这便是施米特对于卢梭《社会契约论》的著名解读（或误读）：社会契约论的确立首先便预设了共同体的同质性，而本身拥有同质性的共同体根本不需要通过社会契约来确立政治的实质：

正如公意那样，一致性要么存在要么不存在，它甚至可以是（如阿尔弗雷德·韦伯[Alfred Weber]正确指出的那样）自然的存在/在场（*naturhaft vorhanden*）。如果它存在，契约就没有意义；如果它不存在，契约也没有帮助。一切人与一切人订立自由契约，这种想法来自一个完全不同的理论世界，一个设想了各种利益冲突、差异、自我主义的世界。这种理念来自自由主义。卢梭构想的公意事实上就是同质性。这是真正有意义的民主。所以，根据《社会契约论》，国家不是建立在一份契约之上，而是建立在同质性基础上的。（第 14 页；强调为引者所加）

在这里，共同体的同质性几乎被等同于一种给定的因素——无论这一因素的名称是“语言”、“历史”还是“文化”。结合施米特对于政治的浪漫派的批判和对于“民主”政治原则的解释，可以说，施米特对于政治的具体性根基的探讨，恰恰表征着浪漫派在引起施米特的不满之处所具有的政治性。换句话说，正如墨菲（Chantal Mouffe）所指出的那样，如何将施米特归结为“同质性”的民主原则本身交付给政治冲突和张力，如何打开共同体的同质性空间，应该成为进一步的思考对象：

在我看来，为多元主义和自由民主制的调和提供一种不同的、根本上非施米特式的答案，需要质疑所有将“人民”认作既定的、具有实质性同一性的理念。我们需要做的恰恰是施米特没有做的：一旦认识到人民的统一体是

---

8) 参见 Carl Schmitt: *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy (The MIT Press, 1988), p. 9. 下文引自该书的引文均只在括号内标注页码，不另作注。

---

政治建构的结果，我们就需要探究政治表达（articulation）所包含的一切逻辑可能性<sup>9)</sup>。

但是，打开同质性的共同体，探索政治的“一切逻辑可能性”，将对外的政治状态重新纳入内部的紧张冲突之中，自返性地思考共同体自我确立的政治原则的可证成性（justifiability）和概念基础——这些提议不正是施米特对于政治的浪漫派的批判所指吗？如施米特对浪漫派的批判所述，在政治的判断上，如果耽于“可能性”而将“现实”视作一种局限，那么结果就只能将自己封闭在审美的想象中，对实际上的政治事务不但毫无影响，甚至可能不自觉地成为维持政治现状的帮凶。于是，在施米特的论述中，我们可以发现一组对立：一方面是严峻的、需要时刻在当下做出决断的政治形势（典型体现为第一次世界大战结束后《凡尔赛条约》为德国带来的政治和经济困境），另一方面则是面对这样紧张的政治情势自欺欺人地转过头去，设法通过想象的方式调和一切现实矛盾的浪漫派主体。然而，在这组对立中，施米特所预设、而没有加以讨论的，恰恰是浪漫派的“主体”。让我们回到《政治的浪漫派》的讨论起点：施米特开门见山地指出，如果从浪漫派的对象角度出发进行讨论，那么只能得到一张长长的、可以说永远没有尽头的列表，从革命、保守、天主教、国家到历史、人性，一切都可以被“浪漫化”，而永远也无法达到浪漫派本身的“定义”；相反，只有从“浪漫派主体”的角度出发，我们才能正确定位浪漫派（第3页）。

那么，浪漫派的主体是一个什么样的主体？当然，它决不是施米特意义上的“政治主体”；相反，在《政治的浪漫派》中，它只能是一个资产阶级个人主义式的非政治主体，一个审美主体——甚至还很难说是一个哲学主体<sup>10)</sup>。但无论如何，在施米特的论述中，浪漫派主体显得是一个完成的主体：不是指身体意义上的单独作者（如穆勒或诺瓦利斯），而是在写作和思考的意义上，呈现为一个完成的主体，一个可以以自己为出发点，涉猎各个生活领域后又（非辩证地）退回到自己的思想主体。正是因此，施米特笔下的浪漫派可以毫无困难地将一切对立都囊括到自己的诗意思象中，并在审美的高度上“超越”对立矛盾。“政治”与“政治的浪漫派”的对立，借用黑格尔的术语说，也便是“具体”和

---

9) Chantal Mouffe, “Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy,” in Chantal Mouffe ed., *The Challenge of Carl Schmitt* (Verso, 1999), pp. 50-1.

10) 施米特指出，对于十八世纪理性主义的“反动”，存在着四种方式，而浪漫派是其中之一，即设法以审美来将一切对立都转化为更高的和谐。参见《政治的浪漫派》，第54-7页。

“抽象”的对立。但是，浪漫派主体真的是这样一种完成的主体吗？就《政治的浪漫派》而言，一方面施米特强调说浪漫派可以将一切都综合、吸纳进文学创作之中（“浪漫[roman]”意味着“小说”），另一方面，施米特又批判浪漫派是一种没有作品的艺术——确实，浪漫派的主要作者们并没有完成一部他们理想中的“作品”，有的倒只是一堆“碎片”。或许，恰恰是在这两个同样严厉、却未必能够互相调和的批判性论断之中，我们可以看到施米特的浪漫派批判本身的问题性所在——或者说，看到施米特与他所批判的德国浪漫派之间的不同“政治旨趣”。

为了厘清这一点，首先让我们转向施米特的同时代对手、马克思主义思想家卢卡奇（Georg Lukács）关于德国浪漫派的讨论。在施米特发表《政治的浪漫派》十年前，卢卡奇便写了一篇讨论诺瓦利斯和浪漫派文学的短文，题为《论浪漫派的生命哲学：诺瓦利斯》（1908）。这篇短文在对浪漫派的批评上与施米特的论述非常相似——例如，卢卡奇写道：“浪漫派的世界观是最真诚的‘泛诗歌主义’：一切都是诗，诗就是‘一与全’。……浪漫派的独特之处在于，它延伸到生命的整个领域：它不是对生命的舍弃，也不是拒绝生命的丰富；浪漫派似乎提供了唯一一种这样的可能性：实现目标而又不沿途做出任何放弃”<sup>11)</sup>。在浪漫派的书写中，一切都变成诗的符号，而且也仅仅是一个符号：“一切都有意义，但没有任何事情能自在自为地提出价值主张。浪漫派的生活艺术是作为行为的诗；他们将最深沉、最内在的诗歌艺术的法则，转化为生活的律令”<sup>12)</sup>。浪漫派只能被动地感受世界而无法改造世界，对他们来说，一切积极的创造都无法避免局限性，作为“没有作品的艺术”的浪漫派，始终也无法找到可以供其理想扎根的地基。

但是，不同于施米特将浪漫派最终归诸个人的主观审美趣味，卢卡奇在文章结尾指出，德国浪漫派在诺瓦利斯那里得到了唯一的“实现”：“诺瓦利斯是浪漫派团体唯一真正的诗人。只有在他那里，浪漫派的整个心灵转化为歌谣，只有他表达了心灵而别无其他”；在这个意义上，“浪漫派的悲剧在于，只有诺瓦利斯的生活可以转向诗歌。他的胜利是对整个浪漫派的死刑宣判。浪漫派试

---

11) Georg Lukacs, “On the Romantic Philosophy of Life,” in *Soul and Form*, trans. A. Bostock (London: Merlin Press, 1974), p. 48.

12) Ibid., p. 49. 另外，卢卡奇对于浪漫派的“可能性高于行动”的批判，也与施米特的批判相似。卢卡奇写道：“一切行动，每个行为，每一项艺术创作都是限制。没有一种行动能够不放弃些东西，而做出行动的人永远无法获得总体性。”（第50页）比较《政治的浪漫派》第66页及以下。

---

图克服的一切，只抵得上一次美丽的死亡”<sup>13)</sup>。因此，与施米特笔下的审美主体不同，卢卡奇笔下的德国浪漫派是一次失败，一次既是在政治意义上、更是在审美和文学意义上的失败，一次内在的失败：浪漫派主体不是一个徜徉在诗的海洋中，自我陶醉地将现实政治的冲突都“扬弃”到审美的幻想世界里的高扬主体；相反，它更像是一个进退失据、与时代格格不入、不断创建又不断拆毁自己的作品的（非）主体（我们或许可以称之为“未完成的浪漫派主体”）：诺瓦利斯不是通过写作而完成了浪漫派的理想作品，反而是通过过早的死亡而回收了浪漫派对无限性的渴望。

如果说在施米特笔下，“完成的浪漫派主体”表现对于历史—政治现实的逃避和遮掩，那么在卢卡奇笔下，“未完成的浪漫派主体”则是当时德国社会思想状况的一个缩影或寓言：“对于德国而言，只有一种通向文化的之路：内在之路，精神革命之路；没人能严肃地设想一场真的革命。注定要行动的人不得陷入沉默，渐渐退隐；不然的话，他们就只能变成乌托邦主义者，在头脑中以各种大胆的可能玩着思想游戏；在莱茵河的对岸，这些在德国仅仅通过诗歌实现自身命运的人们，本可以成为悲剧性的英雄”<sup>14)</sup>。那么，回到施米特提出的精神结构的角度，“未完成的浪漫派主体”与施米特笔下的将“个人”放在绝对权威位置的“完成的浪漫派主体”有什么不同？保留施米特提出的“形而上学”框架，简单来说，区别于“完成的个人”之为形而上学核心，我们在“未完成的浪漫派主体”那里所能找到的，恰恰是一个“去个体化”的（非）中心——换一种更明快的表述：我们所能找到的不是“个体的绝对”，而是“文学的绝对”。

“文学的绝对”正是法国思想家南希（Jean-Luc Nancy）和拉库拉巴（Philippe Lacoue-Labarthe）对于浪漫派文学写作的总体判断，也是他们一部关于浪漫派的研究著作的标题。在《文学的绝对》中，南希和拉库拉巴提到，浪漫派没有能力把握自身的实质，“诗歌”或“文学”既是他们试图综合一切对立矛盾的尝试（如施米特的批判所示），也表达了他们对于“文学”本身作为一种类型/文类的独特理解：

浪漫派从来没能真正地成功命名这一[绝对]事物：他们谈论诗歌，谈论作品，谈论小说，或者……谈论浪漫派。最终，从各方面考虑，他们决定将

---

13) Ibid., p. 53, p. 54.

14) Ibid., p. 43.

它称为“文学”。……无论如何，他们都将明确地将它理解为一种新的类型/文类，一种超越古典的（或现代的）诗学分隔的类型/文类，一种能解决书写的种种内在（“文类”）分隔的类型/文类。超越种种分隔，超越一切定义（de-finition）：这一类型/文类在浪漫派的章程中便是文学的真正类型：文学的所谓“通类（genericity）”和“生产性”（generativity），[文学将会]在一种全新的、无限新的大写的作品中把握和生产自身。因此就是：文学的绝对<sup>15)</sup>。

通过对于施勒格尔（尤其是《雅典娜神殿》中的一些断片）的解读，南希和拉库拉巴表明，断片从来不是对某种总体性的穷尽，甚至也不是对文学主体的呈现；毋宁说，断片这一既完整又不完整的特殊书写形式，发挥的作用正在于：“它同时是个体性的残余和个体性[本身]”<sup>16)</sup>。浪漫派始终处于“生成”和“碎片”之中的文学写作，使浪漫派主体永远无法成为一个完成的主体：但是，与其像卢卡奇一样从社会—政治阐释的角度把浪漫派主体看作是一个失败的“未完成的主体”，不如借用布朗肖（Maurice Blanchot）的一个说法，将它称作“失效的”（désœuvrement）主体——在断片写作这一文学形式中，“总体性”和“特殊性”的关系不是被放置在黑格尔式的辩证关系中得到更高的综合，也不是在“现实政治”对峙“个人审美”的两难中陷入瘫痪和反讽；相反，南希和拉库拉巴写道，

依照[施勒格尔]所谓刺猬的逻辑，断片的总体性无法被定位在任何单一的点上：它同时在整体和每个局部之中。每个断片都代表自身，也代表它与之脱离的[整体]。总体性是断片的完成了的个体性本身。总体性因此同样也是断片的复数的总体，复数的总体不构成一个整体（例如按照数学模式），而是在每个断片中再造（replicate）整体，再造断片状态本身。断片的个体性所产生的本质必然性就是：总体性如其所是地呈现在每个局部之中，整体不是总和、而是各个局部的共同呈现（co-presence）——根

---

15) 参见 Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, trans. Philip Barnard and Cheryl Lester (New York: State University of New York Press, 1988), p. 11.

16) *Ibid.*, p. 43。在这个意义上，浪漫派指向的“作品”不是普遍主义概念，不是“自我”的实现，而是“绝对的自动生产，在其中一切个体性和一切作品都被消除了”（第56页）。



---

本意义上，各个局部的共同呈现便是整体与自身的共同呈现（因为整体同时也是[各个]局部那里的脱离状态和封闭状态）。脱离了的整体就是个体，而“对于每个个体，都具有无限数量的真实定义”（《雅典娜神殿》82）<sup>17)</sup>。

这段稍显冗长而绕口的引文，事实上非常清楚地表达了施米特论述中的“完成的浪漫派主体”和南希与拉库拉巴论述中的或许可以称作“失效的浪漫派主体”之间在政治指向上的最大不同：对于施米特，浪漫派的写作（如施勒格尔和诺瓦利斯的断片）毫无政治重要性可言（所以根本上毫无意义），而其内容层面的繁杂、自相矛盾、海纳百川，又正好为浪漫派的非政治性提供了注脚；与之相对，对于南希和拉库拉巴，施米特所要求的那种完整的、能够做出道德判断和政治决断的、积极行动的主体，正是浪漫派自知不可能实现的主体：浪漫派面对康德哲学留下的“认识论主体”和“道德主体”的分裂（以及试图联合两者的“第三批判”），尝试了文学上的对于真正自由的主体性的连接/表达（articulation），但同时他们又非常清楚地意识到，这一计划终归不可能完成。用施勒格尔的话说：“一场对话是一根碎片的链条或花环。一次书信的交流是更大意义上的对话，而回忆录则构成了一个碎片的系统。但是，没有一个既有的文类能够同时在形式和内容上表现为碎片”<sup>18)</sup>。在“文学的绝对”的视域下，即便或正因为“断片”的形式呈现出完整性和不完整性的悖论性共存，最终施勒格尔还是认为，作为“作品”的“断片”是不可能的。能够调和主体与客体、个人与世界、内在与外在、形式与内容的中介形式（文学书写）是不可实现的。因此，《雅典娜神殿》及其他断片，并不是浪漫派所追求的完成品，甚至如克里切利所言，“它们本身不是断片，也不该是断片；它们不过是关于未来断片的信号和前言，是为一项仍有待书写的无限作品而写的期票”<sup>19)</sup>。浪漫派的文学出发点固然是试图解决甚或超越思想、文学和政治领域的各个对立，但同时也要看到，浪漫派写作内在地包含了自身的失败，浪漫派是将失败、将最终对立的不可能性作为前提而进行创作的。诚然，在施米特和卢卡奇的批判性论述中，这种说法不过是从另一个角度显示了浪漫派对于“纯粹可能性”的着迷和对现实的无关切态度；但重要的恰恰是，浪漫派的政治性无法在施米特预设的“完成的

---

17) Ibid., p. 44.

18) 《雅典娜神殿》77，引自 Simon Critchley, *Very Little...Almost Nothing: Death, Philosophy, Literature* (London/New York: Routledge 2004), p. 129.

19) 参见 Simon Critchley, *ibid.*

主体”那里找到，而只能在“失效的主体”那里找到——在南希和拉库拉巴的论述中，通过模糊“个体性”与“集体性”，模糊“个人”的边界，通过将个体的书写开放给集体性和碎片性，浪漫派指向了一个彻底“失效”的共同体，一个无法被化约为任何统一体、实质、同一性或总体性的共同体。

施米特在浪漫派的“成功”之处看到了审美的去政治化和自由主义个人主义的蔓延，卢卡奇在浪漫派的“失败”之处看到了十九世纪德国思想和文化必然带有的历史和政治上的局限，而南希和拉库拉巴则在浪漫派书写的不可能性和“失效”中看到了打开同质性政治共同体的契机。书写的不断实践和不断反思、不断自我质疑和自我抹除的过程，抵抗的是自我封闭的同一性原则和本质主义的思考方式，肯定的是一种对于意义、对于自我、对于“内在/外在”边界的重新定义、切分和分享 (*partition*)，一种开放的共在 (*being-with-others*)。当然，对于施米特的“形而上学结构”而言，这样一种内在于浪漫派自身的同情性理解并不能证成浪漫派在政治上的无足轻重；因此，为了迈向一种“失效的主体/共同体”的政治，我们必须首先回到施米特的挑战，回到施米特所强调的政治具体性的地平线。于是，问题便是：当施米特在1920年代前后写作《政治的浪漫派》、《政治神学》和《政治的概念》这一系列紧密相关的著作时，与“政治的浪漫派”形成鲜明对立的、能够做出政治决断的政治主体/实体是什么，它的政治具体性何在？如何通过重新思考施米特笔下的主权者形象，来反思施米特对于现代性条件下政治状况的论断？进一步，如何通过与施米特论述的对话甚至对峙（而非回避或轻视），探索新的政治可能性的思想框架？我将这些问题统称为“施米特论题”，并希望以现代意义上的“国家”概念为线索，考察施米特前期的代表性著作——1922年的《政治神学》和1927年的《政治的概念》——之中的难题。





---

# 第一章 “例外状态”与主权者的难题

## 施米特的《政治神学》

---

这是一个颠倒混乱的时代，唉，倒霉的我却要负起重整乾坤的责任！  
——莎士比亚：《哈姆雷特》，第一幕第五场（朱生豪译文）

《政治的浪漫派》出版后未过几年，施米特便撰写了充满论战意味的《政治神学》（1922），以振聋发聩般的修辞将“主权”问题摆到了当下政治处境中的首要位置。在过去几十年中，随着“政治神学”问题受到思想界的普遍关注，施米特这部关于主权问题的充满争议的论著也成为学院左右各派探讨的焦点。然而，尽管论者多以寻章摘句的方式从这本篇幅颇小的著作中抽取出自己所需的种种论断，其中最具有影响的两个论断——第一章中对于主权者的定义和第三章中在法学和神学之间建立起历史性和结构性关联的所谓“世俗化”论题——却往往被讨论者分别对待，两者的关系并不明确。在本章中，我希望将这两个论断放在一起考察，并且表明，当我们将施米特的这部著作放置在其思想语境的整体视野中时，在何种意义上可以说，撇开其论战性质，《政治神学》在激进性的外观下透露的倒是现代政治条件下主权决断“悬而未决”的困境。在我看来，《政治神学》一书的论战性质相当程度上遮蔽了主权决断这种的暧昧性，而只有在三十年代德国纳粹政府上台之后，施米特才终于对主权问题给出了一个清晰的、然而同时也是非常危险的答案。现代性历史情境下的、《政治神学》中的主权者处在纳粹的“国家，运动，人民”口号——施米特对此曾撰写过多篇文章在法理学上予以鼓吹和论证——和中世纪罗马天主教的“对立综合体”（*complexio oppositorum*）土崩瓦解的历史、政治和思想语境中间，他无

---

法不被卷入到强调“纯粹性”的决断论和对于法理秩序而言至关重要的制度论的相互拉扯之中；也正因为如此，主权者做出决断的能力根本上受到了损害。让我首先从施米特对于主权的论断入手。虽然《政治神学》一书的第一章标题是“主权的定义”，值得注意的是，它那广为人知的第一句话却是对主权者、而非主权权力的定义：“主权者是决断例外之人”<sup>1)</sup>。不过在紧接着的第二段中，施米特又将焦点从主权者转到了主权上面，仿佛两者之间可以互换——例如他说：“主权的定义必须结合于际缘性事例，而非常规事例。”（第5页）。我认为这并不是逻辑上的不严谨，而是标志着主权在施米特论述中的激进性：在此需要考虑到的正是，当任何既有的概念或规则都无法把握“际缘性事例”的时候，在主权者无法将自己的人格性（personality）与他所占据的主权者位置相分离的极端情形下，主权者在概念上和主权权力的结合就是——借用亚里士多德的区分来说——一种实质性的（substantial）、而非偶然性的（accidental）关联。众所周知，通过诉诸一种充满论战性质的主权者定义，施米特由此试图对抗当时盛行的法律实证主义和规范论思维（两者在《政治神学》的论述中几无区分），它们将主权视作是一个与其他法律概念处于同一体系内部的概念，而主权者从这种意义上说也就被化约为一个功能性的位置。可以看到，主权者与主权权力之间的这种不可分离，在结构上类似于例外和常规之间的不可区分，而这也就是“际缘性事例”的意思：

因为由日常法律规定所代表的一般规范永远无法包括一种总体性例外，对于例外状态确实存在的决断因此也就无法完全从这一规范中得出。（第6页）

如果说，在施米特设为论敌的那种一般意义上的法律实证主义那里，“主权”要么仅仅是一个既成事实，要么是一个处在整个法律规范体系内部的抽象概念，那么与之相对，施米特最重要的回应方式便是强调主权的“具体性”和情境性：“值得争论的是主权权力的具体运用”（第6页），而不是主权概念的抽象界定。因此，与人们的直觉理解恰恰相反，例外之所以为例外，并不是在一个与“常规状态”的结构性关系中被规定下来的；毋宁说，例外本身是在概念上不可规

---

1) Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p. 5.

定的，所以才具有“例外性”：“例外是无法被涵摄的；它拒斥一般的法律条文，但同时揭示了一种特殊的法理因素——绝对纯粹的决断。”（第13页）主权者出于紧急事态可以悬置整部宪法的运用——无论是因为内战、与他国的战争，或是其他事态——但就施米特的“例外”一词而言，这仅仅说对了一部分：认为主权者根据紧急事态来决断例外，可能忽略了一个最关键的一点，即事态有多紧急本身并不重要，重要的是主权者的权威。对此，施米特说：“例外的首要特征就是不受限制的权威，它意味着悬置整个现有秩序。”（第7页；强调为引者所加）虽然或正是出于下述难题性（aporetic）处境——任何一个与主权权力相关的概念（主权、主权者、例外、决断，等等）都无法被预先规定的法律框架和概念范畴所限定或吸纳——施米特才令人惊讶地主张说，由主权决断开启的例外状态，揭示了（或者说内部包含着）一个“具体的法理要素”。这也是为什么，如施米特反复指出的那样，主权决断从来不会使整个共同体陷入纯粹的混乱。下文还会回到这个问题上来。

眼下，在考察主权决断和“秩序”的关系之前，值得提出的是，施米特关于主权决断和例外状态的激进论述涉及两个关键点。第一，如阿甘本已经注意到的那样，与以往所认为的不同，整部《政治神学》或许很可能是施米特对于本雅明此前发表的著名文章《暴力批判》的回应，因而是本雅明而非施米特开启了两人的长期对话<sup>2)</sup>。我们知道，在《暴力批判》一文中，本雅明诉诸一种解构法律的“神圣暴力”或“纯粹暴力”——它是对于整个法律—政治系统、对于法律与暴力的连接的悬置和拆解——以对抗创建法律的暴力和维持法律的暴力。为了驯服本雅明的激进暴力，施米特以主权决断作为回应，试图在《政治神学》中重新解释主权权力，以使其适应哪怕所有法律的实施都被悬置起来的状况。在施米特的阐释下，即便法律的应用在例外状态中整体被悬置，法理框架却仍然可以保持自身不被破坏，不会产生无序状态，因为主权者仍然属于这一秩序框架之中。其次，在其与契约论传统——这一传统主张一种相互性的、以利益为基础的主权者—臣民关系——的隐而不彰、但却非常重要的对峙中，施米特试图通过“例外状态”和“常规状态”这组区分来驳斥契约论传统的政治正当性证成。在这个意义上，我们可以理解为什么施米特在《政治神学》中特地将博丹经典的主权定义从现代主权学说史上抽出并予以新的解读：施米特认为，

---

2) 对此，参见 Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell, (Chicago: The University of Chicago Press: 2005), p. 54ff.

---

博丹的定义的核心并不是为人津津乐道的那些抽象的主权规定（不可分割、至高无上，等等），而是博丹将决断的因素纳入了主权概念——其结果便是，常规状态（在其中，主权者对于人民或各个领主，需要履行“对于人民利益的承诺”）与例外状态截然不同，例外状态下的主权者“在紧急的必然性条件下，不受这些条件的制约”（第7页）：因为必然性中没有法律。就此，施米特将主权者的正当性从契约论的相互关系领域转移到了人格性权威的领域，以至于正当性本身也将取决于主权者的纯粹决断。决断的纯粹形式，而非任何具体的决断内容，才是至关重要的，因为只要做出了主权决断，那么这个决断是否正确、是否合适，都不在政治正当性证成的考虑范围之内。

然而，一旦施米特将主权者的决断称为“纯粹”的决断，它颇成问题的暧昧性质就立刻浮现出来。我们已经看到，主权决断之所以是纯粹的，是因为它外在于任何既有规则和定义，纯粹出于主权者的“纯粹意志”；反过来说，这一主权者本身也是不受任何法律上或概念上的规则约束的。但是，为了将例外状态区别于混乱，施米特不得不补充道：例外是需要被“消除”的：“[主权者]决断极端紧急的情况是否存在，以及如何消除这一情况”（第7页；强调为引者所加）。这一看上去无伤大雅的常识性补充，一旦放在施米特的整个论述中进行考察，就变得问题重重。施米特说，和任何其他秩序一样，“法律秩序取决于一个决断，而不是一个规范”（第8页）。那么这也就意味着，主权权威在此扮演的角色可以在某种程度上被视为法律秩序本身的起源。但这一权威只能体现在决断（读作：开启）例外状态的主权者那里。也就是说，这里的问题是——借用德里达（Jacques Derrida）的术语——主权者似乎被要求召唤出（conjure up）、并同时驱散掉（conjure away）这一在概念上无法把握的例外状态。就“如何才能消除”紧急事态的问题而言，人们几乎只能回答说，除了主权利力之外没有什么可以“消除”它，可主权利力又是决断例外状态的行为者。在此，如果跟从阿甘本的论述，那么似乎可以断言，这一问题的解决方案就只剩下一个相当恐怖的选项：将例外常规化。

就常规状态和例外状态之间可能发生的“不可区分”而言，要说这一恐怖的混淆全然没有被施米特考虑在内，未免有失公允。为理解施米特对于这一问题的态度，有必要思考一下他的另一个备受争议的论断：“规范证明不了什么，而例外则证明一切：它不仅确认规范，而且确认规范的存在，而规范只能源于例外。”（第15页）施米特认为，无论在逻辑上还是在时序上，常规状态都源于例外，而不是像常识所想象的那样。主权决断因此是一种生产常规、而非干

预常规的力量。因而，“要使一个法律秩序有意义，就必须存在一种常规情境，而决定性地决断这一常规情境是否确实存在的人，就是主权者。”（第 13 页）对这一悖论性的表述，我倾向于做出如下解释：主权决断不（仅仅）是对例外的决断，而（更）是对情境之总体的决断、规定、定义和生产。可以看到，若是将主权决断推进到这一步，施米特对法律实证主义的批判就不仅仅是简单的外部批判，而是试图在更后设的立场上进行一种内部批判：由于法律实证主义预设并要求一种“常规”状态和“常规”情形以运用法律规范，在这个意义上它其实无法回答什么才算是“常规情形”的问题。规范论者所需要的“常规”的同质性本身是一个视像幻觉，因为没有任何同质性“常规”或“典型性”情形是先验地给定的。“常规”和“非常规”的区分本身就是由具体的主权决断、借助于主权权威，才得以被生产出来。施米特认为，因此一切法律都是“情境法”：“主权者创造并保障了情境的总体性。”（第 13 页）通过决断例外状态，主权者的行为并不是从一个情境总体中抽出一个特殊的部分，然后将之命名为“例外”状态；相反，主权决断规定了总体的情境结构或情境性（*situationality*）<sup>3)</sup>。从十八世纪以来，整个理性主义传统和法律实证主义传统都没有严肃考虑这一问题，因为这些理论未能充分解释在例外状态下悬置法律应用的“法的力量”。出于这一视像幻觉，法律实证主义的起点恰恰颠倒了规范和常规的起源，错误地试图将整个法理框架都吸纳在一种被认为是理所当然的“常规”情形下。

因此，需要进一步思考和厘清的问题就是：如果主权决断那根本意义上的激进性正在于它是一个生产情境之总体的决断，在于它是一种创造、而非区分（*separation*）的权力，那么我们如何将那相对于例外状态的“常规”状态确定下来、稳定下来？在这一点上，我认为德里达对于本雅明《暴力批判》一文的解读非常有相关性。在《法的力量》一文中，德里达解构了本雅明在创建法律的暴力与维持法律的暴力之间所做的区分：他将这组区分转化为施米特笔下的“常规”与“例外”的对峙。例如，德里达写道：“归根结底，威胁到这两类暴力的严格区分的，正是‘可重复性’的悖论。可重复性使得起源必须‘起源性地’重复自

---

3) 在这个意义上，我认为 Victoria Kahn 对于施米特主权论的批评未能抓住要点。根据 Kahn 的看法，施米特未能考虑到“真正的”决断和“虚假的”决断之间的区分，因为施米特的决断“不能够[自我]再生产；它在定义上就与‘一种因重复而变得迟钝的机制’相反。因此它也就反对重复或常规（*convention*），而后者却是任何代表（或歪曲[*misrepresentation*]）体系所必需的。”不过，如果情境结构的总体是由主权决断生产的，或许有理由认为，至少在政治本体论的层面上（而非一般政治学的意义上），无论是对常规的证成还是稳定，重复机制都只不过是决断的一个效果而已。See Victoria Kahn, “Hamlet or Hecuba: Carl Schmitt’s Decision,” in *Representations*, No. 83, 2003, pp. 67–96.

---

身，必须追随自身以使自身算作起源，也就是说，以保存自身”<sup>4)</sup>。创建法律的暴力（比如革命）需要预设一个未来的秩序为自己提供证成依据，而维持法律的暴力（如治安暴力）必定超越既有法律对于一些非常有限的情形的考量和规定；在这个意义上，创建法律的暴力和维持法律的暴力无时无刻不在进行着各种互相渗透、影响、侵蚀。考虑到创建法律的暴力的独特结构与“承诺”结构具有类似性——它设置、创建，甚或是预期那尚不存在的法律——可以说，对于法律的创建就不能不涉及“可重复性”机制。不过，德里达在《法的力量》中没有明确提到的一个重要问题是：如果创建法律的暴力（它与施米特的例外状态有着密切关联）的效力不能不诉诸“可重复性”机制的运作——这一机制与其说是一种自我再生产过程，或一台运转于内在地自我规定的主权领域之中的自我创生（auto-poietic）机器，不如说是一个不断牵涉异质性因素的悖论性运作过程，因为如德里达曾反复指出的那样，“可重复性”指的绝不是同一性的简单重复，而总是已经包含了不可规定的差异性和非同—性<sup>5)</sup>——那么，需要问的就是，在什么意义上我们仍然可以如施米特那样坚持主权决断的“纯粹性”（或主权者意志的“纯粹性”）？换句话说，由于存在着这一对创建法律的力量而言、因而对属于法理秩序的主权决断而言必不可少的“可重复性”机制，决断例外状态的主权权力从一开始，在其起源之处（或之前），甚至在主权决断可能被做出之前，就总是已经被某种外在于主权决断所打开的主权（例外）领域、外在于主权者所规定的情境总体性的异质性因素（相对于主权决断的“纯粹”而言的“异质性”）所污染、（预先）规定、乃至多元决定（overdetermined）了。这一“异质性”因素，在我看来，正是隐含在主权者对于例外状态的召唤和驱散的“同时性”悖论之下的东西；它是施米特在《政治神学》中未能处理的一个预设，哪怕仅仅是因为这部著作的论战性质决定了作者必须要将自己牢固确立在与法律实证主义对峙的决断论立场上。但这一未加考察的前提对于我们理解《政治神学》却非常关键。例如，当施米特坚持认为主权者虽然处于“规范上有效的法律体系”之外，但却仍然“属于这一体系”（第7页）<sup>6)</sup>的时

---

4) Jacques Derrida, “Force of Law,” in Derrida, *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar (Routledge, 2001), pp. 277–8.

5) 对此概念的讨论可参见 Jacques Derrida, *Limited Inc.*, ed. Gerald Graff, trans. Jeffrey Mehlman and Samuel Weber (Northwestern University Press, 1988)。

6) 当代意大利思想家阿甘本著名的 *Homo Sacer* 一书的论述重心都在主权决断仍然“属于”法律框架之内的难题性主张上。参见 Giorgio Agamben: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998)。



候，应当如何理解这一论断，尤其是，应该如何理解“属于”一词？尽管施米特在《政治神学》中没有对此加以阐述，他还是给出了重要的提示：他指出，在例外状态下非常明显的是，“国家仍然存在，而法律则黯然隐退”（第9页）。很清楚，正是国家最终保障了共同体不会因例外状态的决断而陷入混乱。

从某种意义上说，虽然或正因为施米特在《政治的概念》中旗帜鲜明地提出，要理解“国家”概念就必须理解“政治”概念，他才将“国家”的概念或理念预设为一个必要的政治实体，借此一个“法理框架”才得以可能。但吊诡之处在于，“国家”这一前提可能会使得主权决断变得“不纯粹”——譬如，我们可以看一下德里达的下述阐述：

人们甚至能说，主体从未决断什么：甚至没有任何一个决断可以降临到主体身上，除非是作为一个只有边缘色彩的偶然事件，它不会影响到那使主体成为主体的本质身份和实质性的自我呈现/在场（presence-to-itself）——当然，前提是人们选择“主体”这个词不是随性之举<sup>7)</sup>。

换句话说，这里的关键问题是：如果主权决断确实无法被既有的法律规范和概念所把握或预测，它自身就必然带有某种无法被化约到任何一种身份/同一性的“偶然性”（contingency）——甚至或者说尤其是无法被化约到做出决断者的自我同一性。而这也是为什么我们在分辨施米特的主权定义的对象究竟是主权者还是主权权力时，着重强调了主权者“人格性”与“具体情境”之间的密切关联：“人格性”所突出的不是主权者的身份同一性，而是其决断的具体性（也可以说是独特性）。但是，“国家”的前提却在保障主权决断不会落入无序状态的同时，（预先）规定了主权者的身份认同。就此而言，或许可以为施米特这句针对法律实证主义的讽刺性论断——“若以规范性的眼光看，决断源于虚无。”（第31-2页）——加一句同样讽刺的补充：决断源于一个既定的国家。事实上，仅就《政治神学》而言，施米特在某些地方几乎交错使用“国家”和“主权者”。例如他说：“只要人们认真研究一下实证法学的公法文献中那些基本概念和证明，就会看到国家的干预无处不在”（第38页）；而在下面这句话中，“国家”也是一个潜在的在场者：“这里始终存在着同一种难以说清的身份/同一性：立法者、执法力量、警察、赦罪者和福利机构。”（同上，强调为引者所

7) Derrida, “Force of Law,” *op cit.*, p. 253.



---

加)

所以，虽然施米特没有明确阐述“国家”这一关键概念，但至少有一点是清楚的：施米特的主权决断观念并不是像洛维特所批评的那样，是建立在一种施米特本人所批评的政治浪漫派式的“机缘论”基础上的<sup>8)</sup>。但我们面临的问题仍然存在：如何理解在《政治神学》中被预设的“国家”？此问题包含两个层面：第一，在历史语境的意义上，当施米特写作《政治神学》的时候，它作为一个政治实体以何种方式存在着？第二，在思想史和政治理论的视野中，国家在现代性状况下的难题性何在？

无论是具体的历史语境还是思想史语境，我认为此问题的文本线索可以在下面这有关“主权概念的社会学”的论述中找到：

如果有人证明那一时期君主政体的历史—政治状况符合当时西欧人的一般精神状态的特征，或者历史—政治现实的法理学建构能够找到一个其结构上符合形而上学概念结构的概念，这才是主权的概念社会学。（第 45 页）

简言之，与所谓社会心理学考察和意识形态批判的化约不同，概念社会学认为，一个特定历史时期内，政治的结构和概念构型能在形而上学中找到其对应。例如，施米特针对凯尔森提出批评说，他未能分辨“实质”一词在中世纪经院哲学之中的意义和启蒙时代自然科学中的意义，才未能在概念社会学的视野下厘清主权理论的演变。因此，施米特在《政治神学》的第二章和第三章中给出了对于法学理论的历史性考察。借用福柯（Michel Foucault）的术语，或许可以换一种方式表述施米特的意思：为了理解国家概念的状况，有必要考察这一概念在特定历史时期的知识型特征。

根据施米特的历史勾勒，从十八世纪开始，随着理性主义逐渐取代自然法传统，紧急状态和决断因素也被从法律理论中排除出去。在接下来的十九世纪，超验性的最后一丝残余也被消除，以至于一切都变成了内在性，这种认识论图景正对应于规范论的设想。与之相对，在法国大革命爆发之前，尤其是在

---

8) 例如，洛维特写道：施米特的决断论的“本质就是机缘至上，尽管采取了非浪漫主义的决断形式。施米特所捍卫的是一种主权决断的政治，但是这种决断仅仅是一时占了上风的政治环境偶然的随机产物。”洛维特将这种决断论概括为“形式化了的决断观”。参见卡尔·洛维特：《施米特的政治决断论》（1935），冯克利译，载刘小枫编：《施米特与政治的现代性》，魏朝勇等译，华东师范大学出版社 2007 年版，第 116 页及以下。

十七世纪，“君主被等同于上帝，他在国家中的位置，恰恰类似于上帝在笛卡尔的世界体系中的位置。”（第46页）——施米特将这种对于君主制的证成归于笛卡尔的《谈谈方法》，以显示形而上学范式与政治和法学范式之间的对应。不过，在这一系列历史考察中，施米特最为关注的还是霍布斯（Thomas Hobbes）。霍布斯不仅被认为是决断论的经典代表，更重要的是，施米特指出在霍布斯那里，“引人注目的是，十七世纪这种抽象科学方法最重要的代表人物竟是如此人格主义。”（第34页）《政治神学》中明确将霍布斯和洛克对峙起来，颇为类似于施米特在决断论和法律实证主义之间设置的截然对立。但如果我们进一步考虑施米特在多年后的《霍布斯国家学说中的利维坦》中对于霍布斯的阐释（这部著作对于理解“国家”概念的当下状况必不可少），那么问题就显得更为复杂了。在这部几乎是以文学研究的方式考察霍布斯对于“利维坦”这一国家象征符号的征用方式（以及这一符号性征用的失败）的著作中，施米特重新处理了霍布斯的主权学说。施米特对于霍布斯的再阐释或许是因为受到施特劳斯（Leo Strauss）针对其《政治的概念》一书中“人性恶”预设的暧昧性的启发<sup>9)</sup>；但不论如何，在霍布斯的主权学说的问题上，虽然《政治神学》几乎完全将重点放在霍布斯赋予主权者的决断的人格性因素上面，《霍布斯国家学说中的利维坦》却表明，悖论性的是，主权者的这一人格性因素同时也是对于由霍布斯开启的现代国家的机械化进程的完成：

身为主权一代表的人，只是“巨人”国家的灵魂。然而，机械化过程并未因为这一人格化而受到遏制，反而达到了完善。这一人格性因素同样也被卷入到机械化过程中去，并被这一过程所吸纳。作为总体的国家是身体和灵魂，是一个人造之人，是一架机器<sup>10)</sup>。

主权者本人不是国家的代表；相反，作为人造之物的国家扮演了代表的角色：它代表了由主权者和臣民之间的契约关系建立起来的政治共同体。国家概念的这一机械化的必然结果，便是法律实证主义的诞生，以至于施米特说：“为使得技术上代表的中立性能够运作，国家的法律就必须与主观内容无涉，包括宗

9) 关于施特劳斯对于《政治的概念》的批评以及施米特的回应，详细研究可见迈尔：《隐匿的对话》，朱雁冰译，华夏出版社2002年版。

10) Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, 34. 以下引自该书的引文皆随文标注页码，不另作注。

---

教信条或法律证成和仪轨，并且只是在下述意义上被赋予有效性：国家做出决断的机制通过指令规范的形式被实证性地规定下来，而法律只是其结果。”（第44页）施米特将这一迈向现代自由主义宪政论的进程追溯到霍布斯的形而上学成就：正是霍布斯成功使得个体的宗教信仰和良心与国家的公共领域相分离。一旦国家给予公民个体以“个人主义的思想自由和良心自由”，并满足于国家自身在公共领域具有的外在权力，国家便成为中立性的政治体了。在施米特看来，由霍布斯开启的这一中立化和机械化进程，接下来在“犹太思想家”斯宾诺莎那里达到了极致，因为经过斯宾诺莎的论述，在霍布斯那里仅仅是被保留给个体私人领域的思想自由和良心自由，变成了“赋予形式的原则”，而“公共和平的必需与主权利力的权利都被转化为仅仅是附带条件的东西”。（第58页）最后，伴随着法国大革命的广泛影响，伴随着“人的立法者（*legislator humanus*）”变成一架“立法机器（*machina legislatoria*）”，国家本身变成了一套实证主义法律体系。但是，在国家概念迈向现代自由主义宪政论的这一整个进程中，最为吊诡的一点仍然在于霍布斯，或者说在于霍布斯在设法重新解释国家概念时所面临的历史困境。要知道，在当时特殊的内战和宗教战争频仍的情境下，设想一种基于主权者和臣民的契约关系的政治理论，设想一种基于保护和服从关系的政治正当性原则，绝对不是一种在政治上中立的、商业性的理念。恰恰相反，这一设想充分的政治具体性，霍布斯认为只有这样才能解决宗教问题引起的各种政治集团的冲突——如施米特所说：

对霍布斯而言，国家有必要克服由封建领主和教会的抵抗权导致的无序状态，克服这些对抗所引发的持续不断的内战，为此国家就要借助一种确定而有效的权威的理性统一体，与中世纪的多元主义对峙（也就是教会和其他“间接”权威所主张的权力）：这种统一体能够确认[主权者的]保护，也能确保一个可计算的、有效运作的法律系统。（第71页）

在这种情境下，主权决断之所以可被看作是“无中生有”的行为，并不是因为历史上确实存在着霍布斯所说的前政治性的“自然状态”，而是因为对于自然状态的设想本身，以及诉诸一种相互性的、基于利益（自我保全）的主权者和臣民的契约关系来将国家统治正当化的做法，与所有中世纪的政治—神学证成方式都截然不同，而这一激进性便赋予了（似乎与神学无涉的）主权决断的“无中生有”的外观。也就是说，作为对于“无序”状态的克服，或者更好地说，作为

对于国家所陷入的内忧外患局面的克服，作为对于“多元主义”的克服，霍布斯的“利维坦”设法通过划分个体私人领域和国家的公共领域以稳定国家的有效运作，并以此解决一切由于各个不同领域相互渗透所引致的冲突和纷争。但是，历史的诡计在于，当这一起到总体性作用的“利维坦”符号在十九世纪被法律实证主义者征用的时候，它便发挥了截然相反的作用：如今它非但没有控制与国家相对的各种“间接”力量，反而不断生产和认可这些力量——

旧的敌对势力——教会和利益集团的“间接”权力——在这个世纪作为现代政治党派、贸易团体、社会组织而重新出现，简言之，作为“社会力量”重新出现。它们掌握议会的立法权和法律国家，认为自己就此牢牢控制了利维坦。（第72页）

各种政治组织和利益集团以捍卫个人主义的思想自由和言论自由的形象出现，开始反对国家的控制。“利维坦”最终由于一开始的一系列分离——内在与外在的分离、私人领域和公共领域的分离、国家和社会的分离，等等——而从内部遭到瓦解。霍布斯在最初征用这一神话符号的时候，就播撒了“个体的内在性的证成”这个分裂的种子。

回到《政治神学》中对于国家概念的预设，或许可以说，施米特论述中的种种暧昧之处，在症候的意义上都源于他在（重新）处理主权概念和政治概念时必须应对的历史背景。——值得再次指出其中两个暧昧之处。首先是主权决断的纯粹性问题。一方面，主权决断在下述意义上是纯粹的：它完全取决于主权者在具体情境下做出决断的意志；但另一方面，由于关于主权的论述预设了国家概念，那么主权者的身份同一性就受到了预先规定，而如德里达所说，这一预先规定是与主权决断的“纯粹性”要求相违背的。第二个暧昧之处在于，施米特认为主权决断是对整个情境结构的规定甚或生产，并在这个意义上可以断言主权决断带有法理因素；但与此同时，施米特又认为，主权者在做出决断之时仍然属于法理框架之中。无论如何，现在已经清楚的一点是，这些暧昧根本上都源于施米特当时所处的魏玛民国的危险处境，以及更广泛意义上的现代国家概念本身的处境——就此而言，施米特的《政治神学》或许正如他自己在多年后解释《哈姆雷特》时所说的那样，是一部表征着“时代突入戏剧”的著作。在施米特出版《政治神学》时，魏玛民国国内正陷于各种政治党派势力的角逐，而国际上又仍然处在一战失败的阴影之下。面对这样的困境，唯有一个

---

“纯粹”的主权决断，而非自由主义的政治饶舌——施米特对此喜欢引用西班牙的保守思想家柯特斯（Donoso Cortes）的挖苦：自由主义者对于“基督还是巴拿巴？”的问题，倾向于组织一个委员会展开专题讨论<sup>11)</sup>——才能将国家从濒临瓦解的状态下解救出来。

不过，指出理论背后的历史情境是一回事，对于国家概念给出一套理论解释则是另一回事。已经看到，就《政治神学》而言，施米特未能处理国家这个预设；只有在1930年代之后，当施米特将规范论和决断论的二元对立转移到关于法学思维的三重区分以后，他才最终能够完整地解释国家和主权决断之间的关系。这一转换将我们带到施米特于1934年出版的一本小书：《论法学思维的三种模式》。作为施米特最富有争议的论著之一，这本书被认为是对于纳粹政权的一次法理学上的合法化努力。事实上，在为《政治神学》的1933年第二版撰写的序言中，施米特就已经提到了他的思想转变：“现在，我不只是区分两种法学思想，而是三种；在规范论和决断论两种类型之外，又加上制度论。”（第2页）不论施米特对于复活制度论法学思维的论辩是否是为纳粹主义意识形态张本，在我们的讨论上下文中，这一点并不是重要，因为如果有人以纳粹主义意识形态的名义匆匆打发这部著作，那他所做的仅仅是再次诉诸历史具体情境——而我们在其所关注的恰恰是施米特在其理论脉络内部如何说明国家概念。

在1934年的著作中，施米特区分了三种法学概念，即规范、决断和制度：“所有法学思维都和规则、决定、秩序与形塑等概念密切相依。然而，用以延伸出所有其他概念的、法学理解上的最终概念，却只能从中选择其一：一项规范（Norm）（在规则或法规的意义下）、一个决断（Dezision），或是一套具体秩序”<sup>12)</sup>。这三个根本概念发展出三种不同的法学思维模式：规则与法规模式、决定模式，以及具体的秩序与形塑模式。乍看起来，施米特似乎仅仅是在此前的规范论和决断论的二元对立论述基础上加了一个制度论或“具体的秩序与形塑模式”，但这里的关键之处在于，法律实证主义作为一种法学学说如今被和规范论区别开来，因为施米特如今提出，法律实证主义实际上是规范论

---

11) 当然，自由主义是否是“价值虚无”论者，完全是另一个议题，而施米特视为国家之敌的多元主义是否确实会导致国家的衰弱、动荡乃至瓦解，当今世界的政策实践究竟证明还是证伪了施米特的论断，也不在本文论述范围之内。

12) 卡尔·施密特：《论法学思维的三种模式》，苏慧婕译，中国法制出版社2012年版，第45页。以下引自该书的引文皆随文标注书名和页码，不另作注。

和决断论结合的产物。在十八世纪，规范论的盛行之所以可能，归功于背后强大国家的保障，而这一国家又是依靠霍布斯意义上的主权决断而确立的。这次，施米特提及霍布斯不仅是为了与法律实证主义争锋相对，更暗示了他与中世纪政治秩序的断裂：

作为一个真正且纯粹的决定，秩序的建立不能来自于一项既存规范的内容，也不能来自一套既存的秩序，否则，该秩序的建立就会是（依规范论之想法）现行规范的自我适用，或是（在具体秩序思维下）现存秩序的外延，从而不能说是秩序的建立，而只是秩序的再建立。（《论法学思维的三种模式》，第 68 页）

当我们将上述段落与下面这段历史性描述相比较，其含义就很清楚了：

亚里士多德—托马斯·阿奎那式的中世纪自然法，是一种——由本质阶层与存在阶层、上下位阶秩序、纳入与排除所建构出来的——秩序的统一性。……自十六世纪以来，国家秩序便大幅跃升，成为吸纳其他众多秩序的唯一秩序。（《论法学思维的三种模式》，第 83 页）

如果将这些论述与施米特对于霍布斯的《利维坦》的解读结合起来，或许可以说，与《政治神学》中出于论战考虑而将重心全部放在主权决断上面的做法不同，施米特如今认为纯粹的主权决断具有两面性——哪怕仅仅是因为，在历史的意义上，恰恰是霍布斯的纯粹主权决断为后来的规范论埋下了伏笔。当国家成为消除其他所有秩序的主导性秩序、成为所有秩序之秩序的时候，那个时刻的主权决断非常“纯粹”；但尽管或正因为如此，不带任何（由各种制度提供的）实质性规定的主权决断难免不使自己演变成、或被吸纳进规范论。规范论试图将法律精神凝结为成文法，最终消除了主权决断的痕迹。十九世纪以降的法律实证主义不过是这一中立化过程的症候：

这种合法性实证论的法学证立是经三个阶段而来：首先是以立法者的意志为准；然后，为了避免沦为立法者的主观和精神分析，表面上看来客观的法律意志成为法实证论的重心；最后，则只有作为一个完整个体的法律本身，才是重点所在。（《论法学思维的三种模式》，第 70 页）



---

事实上，法律实证主义未能认识到自身真正的物质基础：国家。

安定性、明确性、确定性、严格学术性、功能上的可预见性以及其他种种的“实证”质素和长处，实际上根本不是法“规范”和人为规章的长处，而只是十九世纪——重心在立法权之上——国家（相对稳定之正常）情势的长处，换言之，只是立法国中合法性体系的长处。人们能够采取这种“实证”立场，并不是因为规范，而是因为（也只能是因为）以特定方式建构而成的国家体，稳定、安全而牢固。（《论法学思维的三种模式》，第 74 页）

与《政治神学》中所处的含混境地相比，国家的重要性在这里显得非常明确。与《政治神学》和《政治的概念》的时期不同，如今施米特强调，国家无法被决断论的方式所把握（尽管施米特在 1934 年的著作中仍然相当强调主权决断），而只能以制度论思维来理解。我们记得，当施米特在《政治神学》中讨论博丹的主权学说时，他强调了后者将例外因素引入主权决断，并由此突显出主权者的人格性。与此相对，1934 年的著作在谈到博丹时，把重心由此转向了在他那里残留的制度论思维：“博丹的主权理论仍未超脱传统的秩序思维；它保留了家庭、等级和其他正当的秩序与制度，而主权者是一个正当的机关，亦即正当的君主。”（第 67 页）如今，在 1934 年的德国，施米特认为，应该根据这一踪迹来重新复活制度论思维，以使整个共同体免于法律实证主义的腐蚀：“在制度论思维中，国家不再是一项规范或一套规范系统，也不是纯粹的主权决断，而是诸制度的制度；其他为数众多的独立制度，都在该制度的秩序中寻得保障及秩序。”（《论法学思维的三种模式》，第 100-101 页）当然，写于纳粹执政时期的这部著作的结论，看起来是高度吻合纳粹意识形态的：施米特主张，共同体的新律法（*Nomos*）将会是一个包含“国家，运动，人民”的具体秩序——

新的国家法与行政法贯彻了领袖原则，以及随之而来、唯有出于具体的秩序和共同体才能理解的概念，如忠诚、服从、纪律及荣誉。政治的统一，建立于国家、运动、人民的秩序三步骤之中。（《论法学思维的三种模式》，第 107-108 页）

如果采取历史解释的进路，我们或许可以把施米特的思想变化归于两次世界大

战之间的德国处境的迅速而复杂的变化——这确乎有道理。毕竟，随着希特勒的上台，再像此前那样孜孜不倦地谈论魏玛宪法的紧急状态法就不合时宜了。但是，就施米特思想的整体脉络来说，我认为也可以说，所谓“制度论思维”是一条从其早期著作开始就有端倪的一贯线索，虽然在《政治神学》那里，这条线索出于论战性质的考虑而很难见到。换言之，从1920年代到1930年代，施米特思想的转变并不是简单地从决断论转向制度论；毋宁说，《政治神学》与《论法学思维的三种模式》之间的区别仅仅是表面的，施米特在后面这部著作中不仅同样强调决断论，而且并没有将制度论模式视作一种对当前政治处境有效的排他性方案。相反，制度论仅仅是“国家，运动，人民”的统一体之中的一个环节：“独立的制度论思想导致多元论，这就是那种缺乏主权的封建性扩张所具有的特征。”（第4页）所以，更合适的说法或许是，施米特在1934年的著作中设法给出一个法学综合体，以吸纳制度论、规范论、决断论三种思维模式<sup>13)</sup>。从这一前提出发，下面这段关于中世纪主权决断——也可以认为是“不纯粹”的决断——的论述就非常重要：

只要人们对上帝还存有信仰，那么具有人性的上帝，祂的不可探问的决定将永远“合乎秩序”，而不会是纯粹的决断。罗马天主教中关于教宗永无谬误论的教条，同样也包含了浓厚的法学决断论色彩；但是并不是由教宗无谬误的决定奠定了教会秩序与制度的基础，毋宁教会的秩序与制度才是教宗无谬误决定的前提。（《论法学思维的三种模式》，第66页；强调为引者所加）

施米特在此提到“教宗无谬误”的教义，几乎可以用来与洛维特对其决断论的批判进行逐句对比——尤其是考虑到，洛维特在文章中特别提到施米特对于柯特斯的“误读”：“施米特的论述没有考虑到如下事实：柯特这位虔诚的天主教徒

13) 在施米特写于1930年代、几乎与《论法学思维的三种模式》同时的另一部备受争议的著作中，有一段话可以特别用来阐明这一综合体的性质：“国家，运动，人民——这三个词中的每一个都可以用来指涉整个政治统一体。不过，与此同时每个词也都[仅仅]描述了这个整体的一个方面和一个特别要素。因而‘国家’可以在狭义上理解为政治—国家的部分，‘运动’则是政治—动力要素，‘人民’则是一个不断增长的非政治面相，受到政治决断的保护并在其笼罩之下。”参见 Schmitt, *Staat, Bewegung, Volk*, p.12; 转引自 Tracy B. Strong 为英译本《霍布斯国家学说中的利维坦》撰写的导言，见 Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein (The University of Chicago Press, 2008), p. xx.



---

在任何时候都让自己的决断最终服从教宗的命令。他也没有考虑到另一个事实：只有在自己正统信仰的基础上，柯特才能够成为一个有决断力的政治家，自信能够作出正确的决断”<sup>14)</sup>。我认为，如果将《政治神学》前前后后的著作都考虑进来的话，可以说施米特不仅会同意洛维特的论辩，而且会比后者走得更远。上述引文中对于罗马天主教的提及，自然让人联想到施米特的早期著作《罗马天主教与政治形式》。而如果我们将这一著作纳入对于主权者和国家之关系的讨论，就会发现施米特所关注的核心问题从始至终都是“政治代表性”的危机。

写于 1920 年代初的《罗马天主教与政治形式》将罗马天主教与新教—资产阶级—经济的思维相对峙<sup>15)</sup>。与霍布斯意义上的主权决断相对，罗马天主教作为一种“政治形式”，其权威落实在教会之上，后者所发挥的功能被施米特称为“对立综合体”——一个取自中世纪天主教思想家库萨的尼古拉（Nicholas de Cusa）的重要术语。施米特用这个术语来指称现代性之前的代表形式。对于这个综合体而言，没有什么“反题”是它所不能包容的，甚至可以说“这种极端的模棱两可与最明确的教条主义和决断意志结合起来，最终形成了教皇‘永无谬误’的教义”<sup>16)</sup>。教会不仅不知道自然和技艺、自然和精神等等的对立，更关键的是，天主教论辩的思维模式包含着一种“法律逻辑”，“其关注焦点是对人的社会生活进行规范指导”。（第 56 页）规范论模式在《论法学思维的三种模式》那里被认为无法区分守法行为和违法行为（例如结婚和谋杀），因为两者都只不过是法律规范所涵摄的“事例”；规范论这种对于秩序的盲目在《罗马天主教与政治形式》中对应于经济理性主义的盲目：

经济理性主义与天主教的理性主义相去甚远，难免在天主教徒心中引起一种特殊的焦虑。现代技术很容易沦为这种或那种需要和欲求的仆役。在现代经济中，全然非理性的消费方式符合于彻底理性化的生产方式。一种神奇的理性机制永远都以同样的认真和精确满足这种活那种需求，无论是对

---

14) 卡尔·洛维特：《施米特的政治决断论》（1935），前揭，第 118 页。

15) 施米特的论题与马克斯·韦伯关于新教伦理的著名讨论之间有明显的关联。例如，麦考米克观察到，韦伯的论述“是施米特论题的先声”，对后者而言“天主教在今天已然将加尔文教视为弃真正敌手”。参见 John McCormick, *Schmitt's Critique of Liberalism: Against Politics as Technology* (Cambridge University Press, 1997), p. 93, note 31. 另见该书第四章的相关讨论。

16) 施米特：《罗马天主教与政治形式》，刘锋译，载刘小枫编：《政治的概念》，前揭，第 52 页。下文引自该书的引文皆随文标注书名和页码，不另作注。

丝绸衬衣的需求，还是对毒气或其他任何东西的需求。（《罗马天主教与政治形式》，第 57 页）

而且，这种经济理性主义认为政治是“非事务性（immaterial）”的，它仅仅关注“物质性”的、实实在在的东西。它将一切量化考虑，既是将一切事情都转化为物质的存在，另一方面又恰恰是极端的抽象化、不及物<sup>17)</sup>。正如法律实证主义遗忘了自己源于一个主权决断，经济理性主义也逐渐遗忘了自身的神学起源，即新教改革。将一切都抽象化约为“纯粹的经济物质性”的经济思维无法处理各种二元对立，与之相对的天主教理性则具有高度的具体性和政治性。这一点便体现在“教宗无谬误”的教义上：

[罗马天主教的]理性主义寄寓于一系列建制机构，本质上具有法的意义，其最大成就莫过于把司祭变成一种职务——一种非常独特的职务。

教宗不是先知，而是基督的在世代表。……教宗职务不依赖于个人的超凡魅力（Charisma）；这意味着，司祭占据着一种似乎与他的具体人格完全无关的职位。然而，他却不是按共和思维来理解的那种官员或代表。与近代官员不同，他的职位并非与个人无关，因为他的职务是绵延不断的链条的一环，这个链条与基督的个人天命和具体人身（Person Christi）密不可分。这是在是最令人惊异的对立复合体。（《罗马天主教与政治形式》，第 56-57 页）

在这一背景下，我们可以理解施米特在《政治神学》第三章中做出的著名论断：“现代国家理论中的所有重要概念都是世俗化了神学概念，这不仅由于它们在历史发展中从神学转移到国家理论……而且也是因为它们的系统结构”。（第 36 页）主权决断的权威之所以取决于主权者的人格性，恰恰是因为天主教的“对立综合体”已经瓦解了。有论者指出，在现代性历史状况下，“当一种自洽而具有整合性的理念缺席的时候（这种理念能包含各种对立而不使其相互冲突）……政治和法律的权力就开始脱离于神学和道德的善，而如何通过代表来

---

17) 对此，可以将施米特描绘的“经济理性主义”与卢卡奇笔下的“物化”进行比较。参见卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智译，商务印书馆 1992 年版；亦见麦考米克在 *Schmitt's Critique of Liberalism* 中的相关论述，前掲。

---

调解（或中介）各个对立力量与性质，这一问题也突然变成了政治思想迫切需要解决的明显问题”<sup>18)</sup>。只要天主教会仍然能够运作，教皇就不必强调其人格性，因为作为基督的在世代理，他与他的职位、与整个体制性的等级秩序具有具体的联系。代表原则之所以可能，完全有赖于罗马天主教那里上帝的“道成肉身”所承诺的权威的实现。也就是说，一旦政治和神学的具体关联失去了其现实性，一旦国家变成一个机械的利维坦，一个“有死的上帝”，那么代表原则也就丧失了其正当性基础。虽然施米特承认，在人民主权的时代，作为区别于资本主义的极端经济思维的理念之一，“人民”可以被代表，但他在另一处证成教会的代表作用的段落中表明，根本上他并不期待现代民主——无论采取何种方式，无论是他所批评的议会民主制还是他所推崇的直接民主制——能够真正像天主教的“对立综合体”那样使代表原则重新运作起来：

一种使不可见性变得可见的安排必须植根于不可见的事物，同时又在可见的事物中呈现出来。中保降临到尘世，因为这种中介只能自上而下，而不能自下而上。拯救在于上帝变成了人（而非人变成了上帝）。……正是这一中介构成了教会的本质<sup>19)</sup>。

教会中介与人民民主制的最大区别便是，在教会那里中介者是自上而下的，而对于人民民主来说，政治正当性必须也只能自下而上地源于人民大众。当施米特说“相信一切权力来自人民，其意义类似于相信一切权威性权力来自上帝”<sup>20)</sup>。很清楚的是，对他而言恰恰由于前现代政治—神学理论和现代国家理论之间有着结构性和历史性的类似，“对立综合体”的消逝对于现代世界的影响才是致命的：在现代性的世界中，霍布斯意义上的主权者行为——由于缺乏任何定秩的明确体制而变得“纯粹”——不得不以决断的、毋宁说是独断的方式来

---

18) Adam Sitze, “The Tragicity of the Political: A Note on Carlo Galli’s Reading of Carl Schmitt’s *Hamlet or Hecuba*”, in *Political Theology and Early Modernity*, ed. Graham Hammill and Julia Reinhard Lupton (The University of Chicago Press, 2012), p. 52.

19) 施米特：《教会的可见性：经院学思考》，载刘小枫编：《政治的神学》，前揭，第82页。

20) Carl Schmitt: *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. Ellen Kennedy (Cambridge/Massachusetts: The MIT Press, 1988), p. 31. 类似的论述亦可参见 Carl Schmitt, *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*, trans. Michael Hoelzl and Graham Ward (Cambridge: Polity Press, 2010), p. 72. 有意味的是，施米特在这部著作中将《政治神学》称为一本“纯粹是法学的论著” (p. 49)。

克服国家面临的多元主义的挑战；在现代性的世界中，政治代表原则注定要背离自身，即便或尤其当自由主义议会制声称可以“代表”人民的公意之时：因为人民的“整体”只是一个理念，而经济过程的整体则是一个物质性的现实。“对立综合体”不可能无中生有（正如其消失和霍布斯式主权决断的产生不是其来无自），就此而言，自由主义宪政论试图将政治正当性从人民那里推演出来的努力也就终归是徒劳的。正如西泽（Sitze）所总结的那样，“现代的中介标志着那个突然发现自己只身处于宇宙之中的欧洲主体试图去达成一系列由‘对立综合体’遗留给他的任务——诸如创建秩序、调和对立、实现在世和平——但如今他只能诉诸自身的内在性权力来做出这一尝试。换句话说，现代欧洲主体的使命是无中生有地创造出政治形式、和平和调和——而这些在此之前都是它可以预设的东西”<sup>21)</sup>。

现在让我们回到《政治神学》的开篇：“主权者是决断例外之人。”这句话在第三章中的对应是：“法学中的例外类似于神学中的神迹。”（第36页）我们已经看到，主权决断与其说是将例外状态从情境中分离出来，不如说是创造情境之总体，正如在神学的意义上，上帝通过神迹进行启示并不是将一些事件从被造的世界中抽离出来，而是揭示世界的处境性本身。但是，与“教宗无谬误”的教义不同，纯粹主权决断的学说如今不得不将自己建立在类比逻辑的基础上——法学和神学的类比，政治和宗教的类比，等等；这种类比逻辑在罗马天主教那里是不存在的，因为后者在制度上同时涵盖了法律和神学，也就是所谓“对立综合体”。从根本上说，通过诉诸概念社会学式的考察，通过指出现代国家理论和神学上的类比对应关系，施米特希望在一种“述行”的意义上（performatively）赋予主权者以“综合”的职能——当然，以此着眼的话，单凭主权者的“纯粹”意志是不够的，所以我们多次提到，《政治神学》的主权者暧昧地受到“国家”这一预设的规定/限定——但问题在于，无论施米特演绎得多么巧妙，类比逻辑本身不足以回应由现代性的历史情境提出的政治挑战。不幸的是，当施米特相信他最终能够重新召唤制度论模式的时候，他所认同的政治统一体恰恰是纳粹意识形态的死亡政治。在此，我并不是说施米特效忠纳粹是出于其思想上的一时疏忽；我想强调的只是，与其表面的论战性质所呈现的激进性不同，《政治神学》实际上展现的是一个箭在弦上却进退维谷的主权者形

---

21) See Adam Sitze, “The Tragicity of the Political: A Note on Carlo Galli’s Reading of Carl Schmitt’s *Hamlet or Hecuba*”, *op cit.*, p. 52.

---

象：他的决断越显得激进，他越渴求一个规定性的秩序以防止主权决断陷入政治浪漫派的机缘论陷阱。

在这个意义上，我们是否能说，作为对于《政治神学》的回应，本雅明的《德国悲悼剧的起源》（在其中，一个近乎瘫痪的巴洛克主权者在面对他必须消除的“例外状态”时无力做出决断），无论其作者意识到与否，与其说是对施米特的主权论的反驳，不如说恰恰准确地捕捉到了《政治神学》中的主权者的核心特质？“君主有责任做出决断，宣告紧急状态，但他一开始就表明自己几乎无力做出决断”，因为“君主是忧郁者的典型形象；没有什么比这一点更好地体现出造物的脆弱：甚至君主也受制于这一脆弱”<sup>22)</sup>。

---

22) See Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, trans. John Osborne (London/New York: Verso, 1998), p. 71, p. 142. See also Samuel Weber, *Benjamin's -abilities* (Cambridge: Harvard University Press, 2008), p. 153ff.

---

## 第二章 “政治的概念”的限制

### 《政治的概念》中的“国家”

---

某些地方还有着民族和族群，但我们这儿没有，我的弟兄们，这儿只有国家。  
——尼采：《扎拉图斯特拉如是说》，“论新偶像”（刘小枫译文）

在考察了施米特《政治神学》论述中的“主权者”及其结构性难题之后，我希望在这一章中将焦点放在《政治的概念》这个文本上，主要是因为，根据施米特的政治具体性原则，我们不能在一般的抽象意义上谈论“主权者”，而必须关注其具体“形象”——在《政治的概念》中，这一形象不是霍布斯那里的绝对君主，而是现代国家。尽管或正因为现代性政治状况下的“主权者”面临着“悬而未决”的困境，施米特才试图通过重申“政治”的概念来拯救“国家”的权威性。因此可以说，对于《政治的概念》的上述读法，与所谓“政治神学”的阐释方式在旨趣上截然不同——继施特劳斯《政治的概念》一文进行“X光”式的解读（施米特本人语）之后，以迈尔（Heinrich Meier）为代表的论者多将施米特对于政治的“真实可能性”的强调与所谓“政治神学”的立场联系起来，暗示（或明示）1927年著作中的施米特在根本意义上是一个披着政治科学外衣的神学家<sup>1)</sup>。不过，如我们在上一章中所论述的那样，处于魏玛德国政治动荡中的施米特，需要应对的现实政治挑战根源于德国政府在决断上的软弱——这一点在施米特于纳粹上台前撰写的《合法性与正当性》（1932）中表露得极其清晰：在当时的历史语境下如果恪守所谓民主原则，就极有可能让反民主的政治势力上台并关上“民主”的大门<sup>2)</sup>。在同样意义上，施米特在《政治的概念》中重新唤起和阐释“政治性”的概念，背后主要的关切并非“政治神学”的辩护，而是拯

---

救现代欧洲国家这一特定的政治实体。与强调启示 (revelation) 高于人类知识的“政治神学”解释路径相对, 本章的论述将指出, 在一个去政治化和中立化的时代, 施米特竭力维系的是一个岌岌可危的、由威斯特伐利亚条约所象征、处于古典欧洲政治框架规定下的“国家”概念。不过, 也正因为施米特在论争的意义上重新阐释“政治性”概念以挽救国家的政治权威地位, “国家”概念的根本问题意识便不仅造成了《政治的概念》整本书的巨大张力, 也使得施米特的论述最终趋向瓦解——也就是说, “国家”概念既是施米特整个论述的难题, 也是其支点; 既是其可能性条件, 也是其不可能性条件<sup>3)</sup>。

—

根据施特劳斯的论述, 施米特所谓政治性构成了人的本性的认识, 归根结底是一种不可证明的、没有根基的对于政治性的道德肯定; 这种道德肯定是一种对特定道德的肯定<sup>4)</sup>。迈尔将施特劳斯的论述推进了一步, 认为施米特的“政治神学”立场与施特劳斯的“政治哲学”立场截然不同。迈尔为这一区分给出了简明的解释:

对施米特来说, 肯定政治性便是肯定道德。但是, 施米特认为对道德肯定

---

1) See Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue*, trans. J. Harvey Lomax (Chicago: The University of Chicago Press, 1995); 对于迈尔的批判性探讨, 可参考 Jianhong Chen, “What Is Carl Schmitt’s Political Theology?” in *Interpretation*, Vol. 33, Issue 2, 2006 (Spring) 和 Anna Schmidt 的回应文章 “The Problem of Carl Schmitt’s Political Theology,” in *Interpretation*, Vol. 36, Issue 3, 2009 (Summer)。根据 Anna Schmidt 的说法, 政治神学作为一种政治立场归根结底意味着政治行动的基础是对启示信仰的坚持, 因为启示信仰就是“真理”(见第 226 页)。

2) See Carl Schmitt, *Legality and Legitimacy*, trans. Jeffrey Seitzer (Durham: Duke University Press, 2004)。

3) 事实上, 施特劳斯在其解读一开始便提到了施米特文章中的“国家”问题意识: “施米特的文章关注的是‘人类事物的秩序’问题, 即国家的问题。”不过, 在呈现施米特关于“恶”的问题上的困境之后, 施特劳斯暗示, 施米特的根本关切——“人类事物的秩序”——不是国家本身。施特劳斯写道: “对施米特而言, 最重要的不是对自由主义的战争。因此, 对政治性本身的肯定不是他最后要说的。他最后要说的是‘人类事物的秩序’。”参见 Leo Strauss, “Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*,” in Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago: the University of Chicago Press, 2007), p. 99, p. 121。与此相对, 我试图论证的是, 对施米特来说民族国家不仅仅是一个能够做出现实决断的政治实体, 而且对“人类事物的秩序”、对人性本身具有本体论的重要性。对施米特而言, 国家构成了人性的根本界限。

4) See Leo Strauss, “Notes on Carl Schmitt, *op cit.*,” p. 117。



本身的根基是神学。对他而言，对道德的肯定是其政治神学的一部分。施特劳斯蔑视一个单单是有趣和消遣性的世界，是因为那个世界的人们远未达到自身的天性潜能，既无法实现自己最高贵的能力，也无法实现自己最出色的能力<sup>5)</sup>。

也就是说，施米特的论述是对一种特殊的道德立场的肯定，而施特劳斯的论述侧重的则是人实现高贵的能力和可能性。迈尔对施米特的分析，显然源于施特劳斯在解读《政治的概念》时提到的一个关键问题。施特劳斯指出，施米特在对自由主义做出批判时，必然陷入一个两难境地：施米特所强调和肯定的“无辜的恶”导向的是一种自由主义道德，而与此相区别的“道德性”的恶，则离不开神学对于“罪”和“恶”的等同。如果施米特不愿意认同自由主义，剩下的唯一选择便只有对恶的道德肯定，也就是通往神学理解：

所以，出于施米特激烈批判自由主义这一目的，我们便不能将人的恶视为动物性的、因此也是无辜的恶，而是回到将人的恶视为道德卑劣的观点；只有这样，施米特才仍然是自洽的——如果“政治概念的核心”确乎是“道德上十分迫切的决断”的话<sup>6)</sup>。

但另一方面，与迈尔明确地将施特劳斯和施米特的立场区分为“政治哲学”和“政治神学”十分不同，施特劳斯本人审慎地避免了“政治神学”一词，哪怕或恰恰是在人们可以期待这个词出现的地方：

反对自由主义的论争因此可能只是一个准备，或只是顺带一提：这一论争意在为决定性的战争清理出场地，一方是“技术性精神”，是“激起反宗教的、此世的激进主义的大众信仰”，与它相反的一方则是一种似乎还没有名称的精神和信仰<sup>7)</sup>。

这场战争是道德敌人之间的战争，不是道德一方与宣称自己是道德无涉的一方

---

5) Heinrich Meier, *op cit.*, p. 47.

6) Leo Strauss, “Notes on Carl Schmitt,” *op cit.*, pp. 114-115.

7) *Ibid.*, p. 121; 强调为引者所加。



---

(即施米特意义上的“自由主义者”)之间的战争。换一种说法,从人性问题的角度来看,对施米特而言根本上的严肃对峙发生在那些坚持人性恶的人们(即所谓真正的政治理论家)和那些相信人性善的人们(即所谓无政府主义者)之间,这场对峙与自由主义者没有关系,因为他们总是希望悬置判断和对抗。不过,问题是,如果无政府主义象征着“技术性精神”而“政治思想家”代表着它的对立面,那么为什么施特劳斯没有将施米特的道德立场命名为“政治神学”?

正是在这一点上,施米特对神学和政治的区分需要我们特别注意。在讨论政治理论的人类学预设时,施米特指出,“各种人类思想领域”<sup>8)</sup>对于“恶”一词具有不同的理解:

神学家如果不再认为人是有罪的,需要拯救的,如果他不再区分被拣选者和不被拣选者,那么他就不再是神学家了。道德论者预设了善恶之间的自由选择。由于政治领域在根本意义上是由敌意的真实可能性规定的,政治概念和理念就不太能够以人类学乐观主义为起点。这将消解敌意的可能性,并由此消解每个特殊的政治后果。

在政治领域中的敌人是“现实的敌人”,而神学家的敌人总是一个道德上邪恶的敌人。对政治理论家而言,敌意的真实可能性和由此产生的敌友区分并不同时导致对敌人的道德谴责,哪怕仅仅是因为,如施米特在其战后笔记中强调的那样,“朋友是肯定和确认我的人。敌人是挑战我的人。谁能挑战我?基本上只有我自己。敌人是界定我的人”<sup>9)</sup>。人如果没有政治规定性便不再具有人性,而且,一旦敌人在道德上被否定、在肉体上被消灭,人同样也不再具有人性。施米特所提及的战争的真实可能性——不是现实战争本身,而是对峙的情境和可能性——很容易让人想到黑格尔的“主奴辩证法”。事实上,在《政治的概念》的一个注释中,施米特明确提到了黑格尔关于“承认的斗争”的辩证法:“敌人是一个被否定的他者。但这一否定是相互的,而这一相互否定,作为敌

---

8) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*,” in Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago: the University of Chicago Press, 2007), p. 64. 下文引自该书的引文皆在括号内标注页码,不另作注。

9) See Carl Schmitt, *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947—1951*, ed. Eberhard Freiherr von Medem (Berlin: Duncker & Humblot, 1991), p. 217; 引自 Carl Schmitt, *Theory of the Partisan*, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press Publishing, 2007), p. 85.

人之间的关系，有其自身的具体存在；双方的这一‘无’的关系，其名字便是战争”（第 63 页）。施米特在这一独特的对于黑格尔的阐释中，忽略的正是“主奴辩证法”中主人和奴隶之间的非对称关系，而在黑格尔那里，这一非对称性恰恰构成了辩证运动的动力。也就是说，虽然主人渴望被一个和自己一样平等的人所承认，他在拼死搏斗之后所能获得的仅仅是一个低等者（即奴隶）的承认。主奴之间的悖论关系在施米特的阐释中被抹平了；通过将黑格尔的辩证结构改写为一种霍布斯式的自然状态，我将表明，施米特试图为在当时历史语境下正处于危机之中的、现代政治中具有独特地位的政治实体——国家——赋予理论上和政治上的优先性。

政治的概念和国家的概念之间的密切关系，在《政治的概念》的第一句话中就有所体现：“国家的概念以政治的概念为前提”（第 19 页）。对政治的概念的考察因此可以视为理解国家的概念的准备工作。施米特所面对的政治情境是：魏玛共和国国内经济面临崩溃，政府软弱无力，国家的政治权威正在受到“社会”——或用一个施米特在后来关于霍布斯的著作中所强调的语词，“间接力量”——的严峻挑战，而其结果便是所谓“总体国家”：

正是当国家和社会相互渗透之际，国家等于社会的等式变得错谬而具有欺骗性。至此一直是国家事务的事情由此变成社会事务，反过来，至此一直是社会事务的事情变成国家事务——这在民主化组织起来的统一体中是不可避免要发生的事。（第 22 页）

在这样的“总体国家”中，“一切都至少是潜在地带有政治性，而当指向国家的时候，人们不再可能声称它具有一种特殊的政治性格”（第 22 页）。人们在此或许会问：施米特本人对政治性的定义——人类组织之间最强烈的对抗性——难道不也在暗示一种在其中每个领域都“潜在地带有政治性”的国家？“总体国家”难道不是施米特渴望的国家？不是。为了搞清楚施米特对“总体国家”的批判的重要性，我们必须首先明确一点：对于施米特而言，重点不是“潜在”的政治性本身，甚至不是政治对抗关系，而是国家作为一个决定性政治实体是否具有最终“权威”，即是否具有其自身的意志和自由在关键时刻做出决断，是否能成为“量”的强度赋予政治对抗的特性。因此施米特才强调：“国家作为一个实体，而且事实上是一个决定性的实体，端赖于其政治性格”（第 44 页）。

与此相对，尽管或正因为“总体国家”之中社会领域中的一切都具有潜在

---

的政治性，国家便丧失了其在做出决断上的根本政治权威。根据施米特，“总体国家”背后的理论是政治多元主义，它“反复强调个人生活在各种不同的社会实体和组织之中”，以此否认“政治实体的主权”（第 40-41 页）。一旦国家被化约为仅仅是各种社会组织中的一个，它就丧失了其具体的政治性格。多元主义国家理论导致了“一种对个人及其自由联合而言可以撤销的服务关系”（第 45 页），导致了民族国家的实质性瓦解。在这个意义上，施米特试图为政治的概念赋予“具体的定义”，就同时带有论辩效果和理论上争夺领导权（hegemony）的效果：通过与当时历史情境的对峙（政治的概念被理解为国家的“又一个指称”——而这种认识，施米特强调说，只有在国家“掌握对政治的垄断”（第 22 页）的时候才是有效的），施米特对于政治的概念的重新阐释，为的是重新赋予国家概念以活力和积极性：国家作为人民的政治实体，将在去政治化和中立化的时代中重新获得自身的自由和意志以对抗自由主义和无政府主义的挑战。

但首先还是让我们回到起点。施米特对于政治的概念的界定，其出发点是拒斥流行的对于政治的负面态度。主张政治与国家的对立的人们为政治设置了各种反题：政治与道德、政治与法律、政治与经济，等等。施米特的论述策略因此便是对这些貌似“去政治”或“非政治”的领域或自律性范畴进行内部解构。于是，在讨论政治领域的“相对独立性”时，施米特指出：“要得出对政治的定义，只有靠揭示和定义具体的政治范畴”（第 25 页）；同样，

与人类思想和行动的各种相对独立的行为相对，尤其是与道德、审美和经济相对，政治拥有其自身的标准（Kriterien），这些标准以一种独特的方式表现出来。政治因此必须建立在自身的根本区分（letzten Unterscheidungen）之上，而所有具有独特的政治意义的行动都可以追溯到这些根本区分。我们假定，在道德领域中的最终区分是善恶，在审美领域中是美丑，在经济领域中是牟利与不利。那么，问题就是，是否存在一个特殊的区分可以用作政治的一个简明标准（einfaches Kriterium des Politischen），以及其内容是什么。这样一种政治区分的性质肯定与其他区分不同。它独立于其他区分并具有清晰的自明性。（第 25-6 页；强调为引者所加）

在这里，乍看之下施米特似乎在主张“政治”拥有自己的自律性。施特劳斯直截了当地说：“肤浅的读者”会觉得，在“自由主义主张自律性的延长线上”<sup>10)</sup>，施

米特开始提请人们注意到政治的自律性。——但这一理解是否真的只是“肤浅的”理解？我认为既是又不是。如果读者认为政治领域和其他领域处在同一个层面，具有同等意义的自律性或独立性，认为政治只是一个不同的社会领域，那么这一理解确乎是肤浅的；然而，在另一个意义上，如果读者将存在论层面（ontological）和存在者层面（ontic）的区分（借用海德格尔 [Martin Heidegger] 的术语）考虑进来，那么上述理解或许并不那么“肤浅”——或者说，它是一种具有症候意义的“肤浅”理解。

事实上，施米特似乎为政治下了两个而不是一个定义：在把政治标准界定为敌友之分后，他转向了所谓“强度”的界定，并由此将政治性撒播到一切对抗关系之中。或许可以说，“肤浅的读者”将施米特关于政治的第一种定义凌驾于其第二种定义。有些论者指出，施米特在《政治的概念》中的论述策略或修辞手段的关键，便是他不断在这两种定义之间滑动：例如，德里达（Jacques Derrida）认为，施米特的逻辑是“一种复杂的（或天真的）、在两种政治情境、两种政治分层之间的滑动：有时政治是一个特殊而坚实的层次，有时政治作为真实可能性侵入到整个根本性的或奠基性的存在层级之中，不论是个体的存在或共同体的存在”<sup>11)</sup>。

不过，德里达没有充分展开的重要问题是，施米特出于何种考虑而同时提出了这两种定义？为了调和这两种不同的定义，我们首先需要注意在施米特上面那段关键引文中出现的一个貌似无关痛痒的语词变化：“相对独立于”其他人类思想和行动领域的“政治”，首先被描述为具有自身的“(种种)标准 (Kriterien)”和“(种种)区分 (Unterscheidungen)”；然而，在接下来的论述中，通过讨论政治与道德领域、审美领域、经济领域的类比，施米特指出，政治具有自身的“一个简明标准”。也就是说，复数形式的政治区分被缩减为一个单一的、独立的“政治区分”——我们知道，这个“各种政治行动和政治动机都得以化约的独特的政治区分是敌友区分”（第26页）。可以认为，在道德领域、审美领域、经济领域发挥作用的根本二元对立，暗示着在同样“自律”的政治领域中有一个相应的二元对立——或者确切地说，这些二元对立已经预设了一种政治性的强度<sup>12)</sup>。如果施米特确实希望从内部瓦解自由主义设置的政治与其

---

10) Strauss, *op cit.*, p. 102.

11) Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, trans. George Collins (London and New York: Verso, 2005), p. 125; 强调为原文所有。

---

他自律性领域的对立，那么就有理由推断，通过将复数形式的政治区分缩减到敌友区分这一单一区分，施米特不仅在修辞的意义上吸引了读者的强烈注意，而且更重要的是以此在关于政治的第一个定义中预设了另一个更深层次的定义，即政治意味着人类组织的最强烈的对抗：“敌友区分指的是最高强度的统一或分化，联合或分裂”（第 26 页）。其他领域虽然表面上看来是自律的、与政治无涉的，却可以随着强度的提高而变成政治性对抗：“宗教、道德和其他对立可以强化为政治对立，并造成决定性的敌我格局。事实上，如果这种局面发生的话，相关的对立就不再是纯粹的宗教对立、道德对立或经济对立，而是政治对立”（第 36 页）；“每一种宗教的、道德的、经济的、伦理的或其他的对立，只要足够强烈到有效地将人们集合为朋友和敌人，就转化为政治对立”（第 37 页）<sup>13)</sup>。于是，政治性的强度便意味着一个由量变到质变的过程。

施米特并不试图为政治给出一种“穷尽的定义，或指向其实质性内容的定义 (*nicht als erschöpfende Definition oder Inhaltsangabe*)”（第 26 页）；相反，他的定义是一种形式性的、甚至是形式主义的标准，从而可以灵活地将其他领域的二元对立转化为政治对峙。施米特对于政治的定义的复杂拓扑学结构，正如他在《政治神学》（1922）中对于主权者决断例外状态的论述一般：决断例外状态从来都不是将所谓“例外”状态从“常规”状态中划分出来，而是对整个情境的规定；同样，政治从来不是一个与其他社会领域相对的新的自律性领域，而是穿透所有“自律”领域并潜伏于所有二元对立之中。因此，当施米特以二元对立的形式来举例道德领域、审美领域、经济领域的“最终区分”时（善恶、美丑、牟利与不利），他便已然预设了一种位于其他领域深层的、因此“独立于”其他领域的政治理解。政治并不源于其他领域；相反，它具有其他领域无法比拟的根本意义：

由于不是源于其他标准，敌友对立便对应于其他相对独立 (*relativ selbständigen*) 的对立的标准：道德领域的善恶，审美领域的美丑，等等。不管怎么样，它的独立性不在于它是一个独立的新领域，而是因为它既不

---

12) 对此，德里达扼要地说：“与其说施米特通过对抗性的否定定义了政治，不如说他用政治定义了后者。”参见 Derrida, *op cit.*, p. 129.

13) 值得注意的是，施米特几乎交替使用“对立”和“区分”两个词。例如，在提及政治区分作为人类组织的最高强度之后，施米特紧接着写道：“政治是最强烈和最极端的对抗 (*Gegensatz*)，每一种具体的对抗会随着趋向最极端的敌我归类而愈发具有政治性”（第 29 页）。

以其他任何对立、或其他对立的结合为基础，也无法被追溯到其他对立那里。(第 26 页；强调为引者所加)

通过上述引文的最后一句话，我们得以转向前面提到的“肤浅”理解具有的症候性意义。我们知道，在存在论的层面上，政治无需“借助”道德区分、审美区分、经济区分等区分，恰恰是因为，如施米特所说，政治的敌人“不需要在道德上邪恶或审美上丑陋”，不需要“作为经济竞争者出现”(第 27 页)。然而，在存在者的层面上，政治似乎又总是已经预设了其他领域中的冲突；也就是说，政治总已是派生性的范畴：

只有真实的参与者能正确辨认、理解和判断具体情境和冲突的极端情形。……人们很容易在感情上将敌人看作是邪恶而丑陋的，因为每个区分，尤其是政治区分——作为所有区分和归类中最强烈的一种——都会借助其他领域以求支持。这并不改变这些区分的自律性。(第 27 页；强调为引者所加)

尽管施米特在此依然强调不同领域中的区分的“自律性”，他在另一处则写道：

政治可以从最广泛的人类行为中、从宗教、经济、道德和其他对立当中汲取能量。它并不描述自身的实质，而仅仅描述人类联合或分裂的强度：其背后的动机可以是宗教的、民族的（在种族或文化的意义上）、经济的等等，并且能在不同时期影响不同的联合与分化。(第 38 页)

政治由此似乎从一种特殊的人类行为转变为人类关系本身（联合和分裂）的构成性要素。但是，如果认定政治在存在论的意义上规定了人类关系（施特劳森会说“人性”），那么这一论断事实上会削弱、而不是强化施米特的论辩立场——因为正如他反复指出的那样，敌友的政治概念“要在其具体的、生存性的意义上来理解，它们不是隐喻或象征，不被经济、道德等其他概念所混淆和削弱（vermischt und abgeschwächt）”(第 27-28 页；强调为引者所加)。如同德里达所谓的“增补”一般，经济、道德、审美、法律等其他概念，虽然在存在论的层面上“混淆和削弱”了政治的独立性（似乎它们对于政治性的意义只是负面的），却在存在者的层面上变成了必然范畴——它们对于人类的联合与分裂



---

而言不仅是“支持性”的“增补”，而且是不可或缺的要素，因此也就对政治而言不可或缺。被敌意的真实可能性所规定的政治敌人，在存在者的层次上总已经是一个可辨认的他者：无论是在经济的意义上，还是在道德、审美、宗教的意义上。敌人不可能是施米特所谓的“陌生人”，不可能是“生存意义上不同而他异的”存在（第 27 页）。进一步说，施米特所理解的敌人概念，因此必定预设了“朋友”的概念：我与他者的人类关系的开端不可能是一种抗争性关系，因为在政治的强度到来之前，“我”与“他者”总是已经处在关系之中。因而施米特对于政治的定义中有着下述悖论：一方面，他试图将政治对抗从所有其他领域的区分中拯救出来，为其赋予存在论意义上的首要性；但另一方面，出于对普遍性的、去政治化的“自律性”主张的警惕，出于对自由主义的批判态度，他必须坚持政治的“现实的”、“生存性”的意义，必须坚持政治在存在者层面的可能性——但是在这里，相较于其他领域的区别，政治对抗恰恰是派生性的。为了维持政治的概念不被“存在论层面的优先性”和“存在者层面的派生性”这一悖论所撕裂，施米特所诉诸的手段正是“国家”概念，后者构成了《政治的概念》整个论述的起点和终点。可以吊诡地说，施米特力图以重新阐释政治的概念来拯救和维系的“国家”概念，最终也扮演了维系关于政治的全部论述的角色——尽管是一个失败的角色。

## 二

从上述关于政治与其他领域的复杂关系以及政治本身具有的含混的“独立性”出发，我们或许可以重新评价施特劳斯所批判的施米特敌友区分的形式主义倾向。简言之，虽然施米特的形式定义抽空了政治对抗的实质性内容，但其结果并不是不自觉地滑入自由主义的“宽容”德性，而是施米特设法为政治的概念赋予存在论上的特殊地位所必需的前提；也就是说，不同于其他社会领域中的“自律性”标准，政治的“自律性”或独立性体现为权威性的政治实体（即国家）做出的政治决断。

由此，让我们重新回到施米特将政治与其他领域的干扰相剥离的论述。政治敌人不需要在审美上丑陋或道德上邪恶，也不需要是经济上的竞争对手——可以设想，人们不断在关于什么是美的、什么是善的、什么是经济上得利或不利的的问题上争执不休，但在施米特看来，政治对抗并不需要这类讨论。事实上，施米特追随天主教政治思想家柯特（Donoso Cortes）的看法，轻蔑地将



政治中的讨论（其制度上的代表便是当代议会民主制）视作自由主义政治缺乏力量、也缺乏做出决断的意志的表征。政治的形式性“独立性”与各个社会领域的“自律性”之间的关键差别，便是权威的政治实体的意志自由，是其主权权力（注意：“sovereignty”一词也具有“独立自主”的含义）与机械式的程序自律性之间的差别。通过这一差异，施米特提到了政治概念的两面性：

在所有典型的自由主义表现中，伦理或道德的情绪和物质主义的经济现实都得到了结合，并让每个政治概念都有两副面孔。……国家变成了社会：在伦理思想方面变成一种关于人性的意识形态人道主义观念，另一方面则变成一个生产与运输的经济技术系统。在一场既定的战争情境下击退敌人，这种自我理解的意志变成了一种理性地建构起来的社会理想或程序，一种倾向或一种经济算计。……在思想的一端，治理和权力变成了宣传和大众操纵，而在经济端则变成了控制。（第 71-72 页）

对施米特而言，只有权威性的政治实体——国家——具有决断谁是政治上的敌友的自由和意志。即便各个社会领域的规定性可以回溯到特定的法律或文化根基，作为主权者的政治实体却是没有根基的：与其说施米特在论述“国家”概念和“政治”概念时陷入了循环论证，不如说，国家概念的莫比乌斯带般的结构致使我们在处理国家这一难题时，之前借用自海德格尔的区分——存在论层面和存在者层面的区分——不再有效了：

政治实体按其本性便是决定性的实体，不论它是从什么地方获得其最终的精神动力。它要么存在，要么不存在。如果它存在，它就是最高的——也就是，在决定性的意义上说，权威性的实体。（第 43-44 页；强调为引者所加）

在《政治的概念》的开篇，施米特认为国家的概念预设了政治的概念；而在这里的论述则表明，对政治的概念性分析事实上已经预设了一种特定意义上的对于“国家”的理解<sup>14)</sup>。只有通过在主权意义上决断与他者的对抗性关系，政治实体才能获得自身的独特政治性格。对政治实体而言不存在“事先规定好的一般规范”，主权决断也不可能由“一个无涉的、因而是中立的第三方”来做出（第 27 页）。对于政治敌友的决断必定是一个具体的、与情境密不可分的决断，因

---

为证成政治对抗的不是理想或正义的规范，而仅仅是该政治共同体与一个“现实的敌人”作战的生存性事实本身（第 49 页）。在施米特的论述中，这也反过来确认了国家和人民/民族的同一性：“在字面意义上和其历史形象上，国家是一个民族的具体实体。面对许多可以设想的实体，国家在关键时刻具有根本权威”（第 19-20 页）。同样，“只要一个民族在政治领域存在，哪怕是在最极端的情况下（什么时候是最极端的情况得由它自己来决定），它也必须自己决定敌友区分。这是它的政治存在的本质。当它没有能力或意志做出这一区分的时候，它在政治上就不再存在了。如果它允许别人做这个决断，那么它就不再是一个政治上自由的民族，而是被另一个政治系统收编了”（第 49 页）。

因此，在施米特那里，构成一个民族的自由的，正是其在政治上划分敌友的能力和意志。我们已经提到，现实的敌人和敌意的真实可能性决定了做出决断的政治实体的身份，而政治上自由和统一的实体，也只有通过这一决断才能显示自身：政治的独立性归根结底不是一个特殊领域自身的自律性，而是一个政治共同体相对于其他政治共同体的独立自主。一个民族/国家在政治上的确定性不是别的，正是对它所面对的当下政治现实的判断和确认——所以，“如果一个民族不再具有能量或意志在政治领域维持下去，政治领域并不会因此从世界上消失。消失的只是一个孱弱的民族”（第 53 页）。施米特认为，我们所处的境遇是一个政治上多元化的世界（但不是一个政治多元主义的世界），是一个民族国家林立的自然状态，在其中每个国家的“非此即彼”的选择，就只有政治上的清醒头脑和分崩离析这两项。

于是，与人民/民族的政治自由相对，自由主义所倡导的个体自由对国家而言只有负面意义，甚至是毁灭性的影响<sup>15)</sup>——自由主义个人主义的政治性恰恰在于其“非政治”的表象。这便是自由主义的去政治化企图的政治性所在：

有需要之时，政治实体必定要求人们牺牲生命。这种要求在自由主义思想的个人主义那里是怎么也无法证成的。没有一种自治的个人主义能够允许

---

14) 德里达认为，施米特的论述仍然属于“他自己所说的黑格尔式的国家学说的德国传统”。按照这一传统对于国家的理解，“国家不同于社会，并且高于社会”；“国家确乎预设了政治，因此国家在逻辑上不同于政治；但是，严格来说，对政治及其无法化约的核心（敌友结构）的分析，从一开始并且作为一贯的线索，就为这种结构的国家形式——换言之，作为公民的朋友或敌人——赋予了优先地位。”参见 Derrida, *op cit.*, p120。我认为就《政治的概念》阶段的施米特而言，德里达的判断是准确的。

他人有权处置个体的生命。除了这个自由的个体之外，若有谁也能决定该个体的自由的实质和维度，那么个体就成了空话。对个体本身来说，只要他本人不愿意，那他就没必要和什么敌人进行生死搏斗。（第 71 页）

私下的个体没有敌人；同样，自由主义个人主义，通过牺牲共同体的政治自由换取个体自由，通过牺牲严肃性换取娱乐，只能对政治抱有批判态度，而提不出任何积极的政治上的替代性方案——自由主义只可能是政治本身的替代性方案：

自由主义以独特而系统的方式改变了所有政治观念。与所有其他重要的人类运动一样，自由主义作为一种历史力量也未能避开政治。事实上，自由主义的中立化和去政治化（教育、经济，等等），具有政治意义。（第 69 页）

虽然自由主义个人主义以论战的姿态（也就是以政治的姿态）批判国家干预，它本身却没有任何“具体的政治理念”（第 70 页）：自由主义是一种非政治的或反政治的政治话语。那么，如果政治性意味着人类联合的最高强度，在此或许就需要问：第一，自由主义个人主义作为一种反政治或去政治的政治话语，它本身是否也带来了特殊的联合方式？第二，施米特本人所坚持的所谓“公共敌人”与“私敌”的区分，是否是一项脆弱而充满裂隙的、总是通过各种方式相互转化和渗透的区分？

让我们先考察第二个问题。当谈到个体生活或私人生活（从中无法找到政

---

15) 在这里，两种“自由”的冲突让人想到施特劳斯对施米特关于霍布斯的阐释和征用的批判。施特劳斯认为施米特没有充分注意到，霍布斯为私人留下的自由在政治上意味着什么：“霍布斯不得不将恶理解为无辜的‘恶’，因为他否认罪；他之所以否认罪，是因为他……通过自然自由来理解人，也就是说，人没有义务；因此，在霍布斯那里，根本的政治事实是自然权利作为个体的合理主张，霍布斯认为义务是后加的对于该主张的限制”（Strauss, *op cit.*, p. 144）。对于施特劳斯的批判，人们或许可以回答说：在施米特那里，国家的“公共自由”（暂且用这样一个施米特或许会认为颇有自由主义政治哲学嫌疑的说法）并不与“私人自由”相冲突——或者至少不是在伯林（Isaiah Berlin）所论述的“不可调和的价值”的意义上相冲突。相反，“公共自由”在现实的、生存性的意义上，在政治的意义上，具有绝对的主导地位，而“私人自由”只是一种派生性的自由。这就是为什么施米特后来会将国家与公民之间的“服从与保护”关系看作是国家的政治规定性的根本关系。对于伯林的“两种自由”主张及其关于各种价值之间不可调和的论述，参见以赛亚·伯林：《自由论》，胡传胜译（南京：译林出版社，2011年版）。

---

治的敌人)时,施米特写道:“私人没有政治敌人。这一论断至多意味着,他愿意置身于自己所属的政治共同体之外,只作为一个私人继续生活”(第51页)。私人究竟有没有敌人?如果“私敌”不同于政治敌人,那么他是否可能是私人领域中的道德敌人、经济敌人、宗教敌人?但是,政治性难道不正是潜伏于所有的对抗关系之下吗?公共和私人的区分是否应该被理解作为一种由自由主义(在其反对国家的论战中)生产和再生产的意识形态假象?不一定。关键是,在施米特看来,“私人领域”只有在政治共同体的管理下才是可能的,而也只有政治共同体才有权威决断公共和私人这一区分:私人领域的个体自由不过是共同体的政治自由的产物。自由主义对“公共”与“私人”之间的区分本身,忘却了这一区分之所以能够成立和有效,事实上完全取决于对它进行管理和规定的政治实体。一旦有人想要挑战国家对这一区分的规定,那么他所做的就不是恪守“私人领域”,而是试图重新规定公共/私人的界线,试图挑战和夺取国家的政治权威。

这就将我们带向了第一个问题。如果自由主义个人主义是反政治的政治,那么自由主义的反政治主张(私人性)就只是其政治本性(公共性)的掩饰。施米特指出,自由主义论辩的真正结果,将会是一场旨在终结一切战争的战争,一场以人性为名的、极其残酷而非人性的战争:

如果和平主义者对战争的仇恨是如此强烈,以至于发动一场反对非和平主义者的战争,一场反对战争的战争,那就证明和平主义确乎具有政治能量,因为它足够强大到根据朋友和敌人将人们联合起来。……因此可以认为,这场战争将是绝对的、关乎人性的最后之战。它必然会非同寻常地强烈而非人性,因为,超越了政治框架的限制(über das Politische hinausgehend),它既将敌人贬低到道德和其他范畴,也必须将敌人视作一个不但必须被打败、而且必须被彻底消灭的怪物。换句话说,他不再仅仅是一个必须被赶回到自己边疆以内的敌人。(第36页;强调为引者所加)<sup>16)</sup>

这是一段非常含混的段落。首先,如果自由主义个人主义意识形态会导致“绝对的、关乎人性的最后之战”,导致政治敌人变成绝对敌人,是否可以认为,恰恰是在这样一场战争中,在这一战争的真实可能性中,政治强度得到了最佳

---

16) 另一段关于用人性的普遍性措辞发动“非人性”战争的论述,见第54页。

体现——甚至超出了施米特所定义的与“现实的敌人”的对峙？正是在这里，德里达试图解构施米特对于去政治化和中立化的批判：

如果例外情境或决断情境（战争、敌意、政治事件本身，等等）越是稀罕而不可能，它便越是具有决定性，越是强烈而富有启发，并且最终也越是有政治性，那么人们就必须总结认为，稀有化加剧了紧张关系、加剧了启发性力量（政治的“真理”）：战争越是少，敌意就越多，等等。由此必然导致所有符号的改变，也因此导致以去政治化的程度来衡量政治化。施米特所谴责的、在我们现代性状况下发生的中立化和去政治化（*Entpolitisierung*）揭示了什么？事实上，它揭示的是过度的政治化（over- or hyperpoliticization）<sup>17</sup>。

结果，自由主义的反政治的政治甚至比“真正的”（properly）政治更具有政治性。为了解决这一悖论，有必要厘清施米特在批判自由主义时反复使用的“去政治化”一词的不同意义。第一，“去政治化”一词指的是自由主义的意识形态掩饰，即以非政治或反政治的修辞作为借口来反对政治上的敌人——在国际政治的层面上，人们可以联想到帝国主义国家打着“人道主义”和自由民主的旗帜发动对别国的侵略战争的情形。第二，“去政治化”也可以指国内的“间接”社会力量对国家的抵抗和消解，而背后的理论则是政治多元主义：在这种情形下，“去政治化”也可以改写为篡夺国家具有的最高政治权威的企图。第三，在私人意义上，“去政治化”指的是自由主义个人主义试图将个体从公共领域中区分出来——前面已经提到，从施米特对于“公共”和“私人”的区分的理解而言，这一企图是注定失败的。然而，如果将国家的难题考虑进来的话，就会发现“国家”与“去政治化”之间的复杂关系并不容易说清楚。如果“去政治化”意味着退回私人领域，那么它什么意义也没有，因为归根结底是国家有权决定什么是公共的、什么是私人的。与此相对，在“去政治化”的第一层意义上，它不过是帝国主义国家用以证成自己的对外战争的修辞策略；因此“去政治化”同样毫无意义，不是因为政治无法被规避或取消，而是因为对施米特来说在政治上决断敌友这一事实本身，而不是任何冠冕堂皇的政治理想或正义话语，便足以以为战争提供合法化理由。在这个意义上，“现实的敌人”和“绝对的敌人”之间的区别，

---

17) Derrida, *op cit.*, p. 129.

---

其意义并不源于“政治对抗”与“道德对抗”的对峙，而是源自新兴“帝国主义”国家与传统的、有着明确疆界的欧洲现代国家（这样一种地域上限定的现代民族国家究竟是否真的存在是另一个问题）之间的区别。我们下文还会回到这一问题上来。

但是，如果“去政治化”或明或暗地指向社会力量对国家的消解，并涉及背后的政治多元主义理论，那么，在其与国家的关系中，自由主义的政治性便带上了一层特殊的指向，一种对施米特来说尤为危险的含义。面对各种“间接”社会力量的挑战（它们产生出各种社会组织和联合方式以与国家对峙，并试图将国家降格为社会组织的一种），施米特的批判充满了现实的针对性：“理性地说，不可否认各个民族仍然根据敌友对立将自己集结起来，不可否认这一区分在今天仍然是真实的，也不可否认对于每个存在于政治领域中的民族来说这都是一种真实可能性”（第 28 页）。国家是唯一能够做出政治决断的真实主体：“国家整体作为一个组织化政治实体为自身决断敌友区分”（第 29-30 页）。政治多元主义理论无法扎根于政治处境的现实状况，但它却可以成为对国家的严重威胁。

然而，政治多元主义理论并不等于自由主义。施米特在下面这段论述中点明了政治多元主义那本身就呈现出“多元性”的理论资源：“（政治多元主义）没有中心，但总是从非常不同的思想领域（宗教、经济、自由主义、社会主义等等）中获得它的思想”（第 44 页）。让我们注意一下出现在括号中的四个词：虽然施米特典型地以“等等”结束了他的列举，但仍然可以说，他所列出的四个语词并不是在同一层级上——具有同样重要的分量的两个词是“自由主义”和“社会主义”。在施米特看来，经济和伦理构成了自由主义的两极：“这些自由主义概念典型地游移于伦理（智性）和经济（贸易）之间。它们试图以此对立消灭政治，认为政治是压制性权力和镇压的领域”（第 71 页）。如果“经济”一词与自由主义学说密切相关，那么列表中出现的“宗教”一词该如何摆放？它是否与“社会主义”相关？值得强调的是，在《政治的概念》中提到宗教时，施米特通常将它理解为一个始终带有潜在政治性的领域，虽然或正因为自由主义者企图将宗教与政治明确分开<sup>18)</sup>。在施米特那里，宗教和社会主义的联系体现

---

18) 例如，见第 36、37、38 页，尤其是第 53 页，在那里宗教被和国家、阶级放在一起，并与文化、文明、经济、道德、法律、艺术、娱乐等等对峙。同时，当施米特谈到政治作为一个貌似“独立”的、与其他领域相对的领域时，“宗教”一词并没有出现。施米特列举“非政治”领域时没有列举“宗教”的场合，参见第 20、26、32 和 35 页。



在下面这段话中——可以明显察觉，列宁笔下的“无产阶级专政”正是施米特在这里的论敌：

需要提出的急切问题是，一个席卷全世界的经济与技术组织所包含的可怕权力会落到谁的手中。相信一切都会自动运转，相信事物会自我管理，相信人民自我统治的政府会变得多余，因为人类将会获得绝对的自由：这些都无法打消上面这个问题。（第 57 页）

每一个熟悉列宁的《国家与革命》的人都能轻易辨认出这段话与列宁对“无产阶级专政”的乐观预期针锋相对。从施米特的眼光看，社会主义者（可以加上无政府主义者）未能严肃考虑人民在什么意义上能获得所谓“绝对的自由”的问题，因为社会主义和无政府主义根本而言象征的是所谓“技术性的精神”。在《中立化与去政治化的时代》（1929）一文中，施米特写道：

技术性的精神导致了大众对一种反宗教的激进主义的信仰，但它仍然是精神；它或许是一种邪恶的、恶魔般的精神，但不是可以被当成机械、被归为技术而打掉的東西。它或许很可怕，但本身却不是技术的或机械的。……这样一种精神可以被称作撒旦式的，但决非单纯是死的、无精神的、机械化的没有灵魂（soullessness）。（第 94 页）

社会主义是施米特要反对和斗争的敌人，但也因此它是一种精神，从根本上有别于自由主义；或者说，就自由主义的政治性而言，社会主义或无政府主义在施米特的论述中便是（自我？）欺骗性的自由主义背后的“真理”——无论自由主义者承认与否。无政府主义相信人性善，相信人的自我管理或无需管理，而自由主义真正追求的却是一个与国家相对立的“社会”；无政府主义的目标是摧毁一切形式的治理，自由主义却试图通过对国家的去政治化而实现社会组织政治化。如果可以将无政府主义成为某种“真正的”去政治化学说，那么自由主义只能是不真诚的、矫饰的去政治化学说。考虑到施米特努力维持国家作为政治实体的最高权威，不妨说他的现实敌人是自由主义者。例如，施米特写道：

在预设人性善的理论和假说中，有一部分属于自由主义。自由主义者强烈反对国家的干预，却不是真正的无政府主义者（ohne eigentlich anarchis-



---

tisch zu sein)。坦率的 (offenen) 无政府主义表明, 相信人性本善和对于国家与治理的极端否定有着密切关联。有前者必有后者, 它们相互鼓动。另一方面, 对于自由主义者而言, 人性善指的不外乎是一种让国家服务于社会的论辩。(第 60 页; 强调为引者所加)

施米特不仅主张政治对抗的真实性 (如施特劳斯指出的那样), 更重要的是, 他提请人们注意到国家在和社会的对峙中有着独特的、权威性的政治性格。只要国家仍然是人类联合方式中根据敌友关系集合起来的有效政治实体, 即便或正因为它处于危机之中, 那么打着自由主义个人主义的旗号、试图从内部肢解国家的“间接”社会力量, 就比从根本意义上否定人需要管理的无政府主义者更是一个迫切的问题。的确, 在“人性善”和“人性恶”的最终区分上, 施米特对自由主义的批判只是为他和无政府主义这一“技术性精神”的对抗扫清战场, 但另一方面, 在处于被威胁地位的“国家”的范围内, 以“个人”为名义暗中推动“社会”力量的自由主义者, 远比融贯地坚持“个人”的无政府主义者来得狡猾而危险。于是, 通过将“经济”与“自由主义”联系、“宗教”与“社会主义”联系, 施米特所面对的“政治多元主义”事实上就不是一个、而是两个敌人: 以“社会”的政治化对抗国家的政治权威的自由主义, 和代表“技术性精神”的社会主义和无政府主义。——甚至可以说, 后者在施米特那里才更接近于“政治神学”的立场。至于施米特本人所坚持的立场, 便是腹背受敌的“国家”。

正是由这里, 我们可以转而考察“国家”概念作为一个难题对施米特的论述带来了怎样的根本困境。

### 三

施瓦布 (George Schwab) 在为其英译本《政治的概念》撰写的一个注释中指出, 当施米特提到国家的时候, 他“设想的是现代民族主权国家, 不是中世纪或古代的政治实体”<sup>19)</sup>。现代欧洲各个民族国家之间形成的政治框架, 至少在其象征性的意义上可以追溯到 17 世纪的威斯特法利亚条约: 在施米特的论述中, 以该条约为标志, 现代欧洲形成了一个相对稳定的政治框架和战争结构, 其性格正是施米特在《大地的法》(1950) 等著作中所反复强调的“正义战

---

19) 参见第 19 页的译者注。

争” (*jus belli*) ——“正义”在此指的是对战争展开方式的规定和限定, 没有任何道德意义<sup>20)</sup>。根据施米特, 通过将战争框定 (bracket) 在一个确定的领域和边界内, 现代欧洲政治框架构成了各个国家之间的权力平衡, 因而也构成了和平。施米特在《政治的概念》中也提到了这种由现代国家发动的“正义战争”:

正义战争属于国家这个核心政治实体, 也就是在一个具体情境中决断敌人、并且能够以该实体本身的力量与之战斗的真实可能性。只要一个政治上统一的民族准备好以政治实体产生的决断为基础来为自己的生存、独立和自由战斗, 这个具体的政治问题就比进行战争的技术手段问题具有首要性。(第 45-46 页)

就此而言, 只要 (被一个特殊的政治框架——即施米特后来所说的“法” [*nomos*] 规定的) 国家有能力出于“现实的敌意”而不是“绝对的敌意”发动战争, 它就能够决断谁是自己的“现实的敌人”。因此, 当施米特说政治敌人——有别于“绝对的敌人”——是“必须被赶回自己的边疆以内” (第 36 页) 的敌人时, 与其说他试图修辞性地在一个中立化和去政治化的时代捍卫 (defend) 政治的概念 (也就是说, 在修辞上采取防守姿态 [*defensive*]<sup>21)</sup>), 不如说, 施米特所主张和唤起的正是几个世纪来构成欧洲政治力量平衡的特殊政治框架和受到框定的战争方式。

然而, 施米特试图维持现代欧洲国家的特定政治形式, 在几个方面问题重重。首先, 如托斯卡诺 (Alberto Toscano) 所说, 哪怕根据施米特在《大地的法》中的论述, 欧洲大地法的瓦解也是一个“或多或少原发的过程, 而不是外在抵抗所导致的结果”: 因此, 虽然施米特“对于新生的资本主义帝国主义的充分发展感到焦虑”<sup>22)</sup>, 这一发展也只能归诸欧洲大地法的内爆式过程。事实上, 甚至在美国作为一个新兴帝国主义国家兴起之前, 大英帝国的扩张就已经威胁到了欧洲大地法的政治框架。“陆地”与“海洋”之间在“法” (*nomos*) 上的

20) 参见 Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press Publishing, 2006), p. 144ff.

21) 这一解释可见于 Meier, *op cit.*, p. 18.

22) See Alberto Toscano, “Carl Schmitt in Beijing,” in *Postcolonial Studies*, Vol. 11, No. 4, 417-433, 2008, p. 427.

---

差异及其蕴含的不同政治性，在施米特晚期针对本雅明（Walter Benjamin）的《德国悲悼剧的起源》一书撰写的评论中被凝练地概括如下：

岛国英国将自己与欧洲大陆分开，从一种传统的陆地存在变成了一种海洋式的生活方式。它成了海外世界帝国的中心，甚至成为工业革命的起源国家，而不必经历欧洲国家的道路。它没有以欧洲大陆国家的方式来设置国家警察、司法制度、财政制度和常备军<sup>23)</sup>。

考虑到欧洲大陆国家所代表的大地法与大英帝国所代表的海洋法之间根本的、政治存在论上的差异，人们关于国家概念可以提出的另一个问题是：如果国家是唯一拥有主权权威以决断敌友的政治实体，那么在什么意义上可以说 *nomos* 规定了欧洲国家的政治框架？国家对于自身的“现实敌人”的决断，和大地法对于欧洲大陆政治力量的平衡之间似乎有着巨大的张力。对此，加利（Carlo Galli）给出的一个解决方式是：施米特关于政治的概念的论述，是在一个特定的政治语境下提出的，即欧洲空间秩序危机发生后的中立化和去政治化的时代，“一个‘无王时期’：[旧的] *nomos* 随着凡尔赛宣告终结，新的秩序仍未到来”<sup>24)</sup>。不过，作为对一个“无王时期”、一个失序时代的回应，政治的概念本身却不必是“失序的（disoriented）”。相反，施米特在《政治的概念》中提到“正义战争”表明，政治的概念与一种特定形式的、带有自身方向（orientation）和“疆界”的国家形式密不可分。

但另一方面，恰恰又是施米特试图捍卫的特定形式的国家，对于其整个论述、对于在政治失序的时代重新阐释政治的努力，带来了无法解决的困境。在《政治的概念》出版多年以后，施米特为该书写了一个“补论”，即《游击队理论》（1963）。施米特在“补论”中区分了三类敌人，同时承认“[《政治的概念》一书的]主要漏洞是，不同种类的敌人——惯常的（conventional）敌人、现实的敌人和绝对的敌人——没有足够清晰准确地区分开来”<sup>25)</sup>。施米特的这一

---

23) Carl Schmitt, “On the Barbaric Character of Shakespeare’s Drama: A Response to Walter Benjamin’s *The Origin of German Tragic Drama*,” in Schmitt, *Hamlet or Hecuba*, Appendix II, p. 65.

24) Toscano 的概括，见 Toscano, *op cit.*, p. 431, note 9: “*nomos* 是秩序和位置的合一，而政治的特点则是一种失序（disorientation）。”

25) 引自 Gabriella Slomp, “The Theory of the Partisan: Carl Schmitt’s Neglected Legacy,” in *History of Political Thought*, Vol. 26, No. 3, Autumn 2005, p. 502.

承认让我们有机会在《政治的概念》的范围内考察一下，未能清晰明确地区分三类敌人为施米特关于政治的概念的整个论述造成了何种后果。

还是让我们回到之前提到的“正义战争”这一关键概念。前面已经提到，由现代欧洲公法规定的战争方式和政治框架规定了“正义战争”与“正义”的实质性内容没有丝毫关系；毋宁说，它仅仅指战争被框定的形式本身。现代欧洲国家之间的战争因此有了相对清晰的边界乃至限制。对此，施米特明确写道：“作为决定性的政治实体，国家拥有无比的力量：它可能发动战争并由此处置人们的生命。‘正义战争’包含了这样一种性质”（第46页）。人的生命所具有的特殊的政治张力，源自国家对他国发动战争的极端而现实的可能性。我们记得，在《政治的概念》中仅仅出现了两类敌人，即现实的敌人和绝对的敌人，而且只有“现实的敌人”才属于施米特试图界定和捍卫的“政治的概念”。为了保证国家相对于其他社会组织仍然具有“独特的”地位（*spezifisch anderes*）（第45页），施米特不断将“现实的敌人”之间的相互对抗关系区别于“绝对的敌人”之间那种非人性的战争关系。

施米特反对“绝对的敌人”的原因，或许可以从《游击队理论》中的一段话中找到答案——在这里，施米特把“绝对的敌人”的概念与列宁的革命理论联系起来：

绝对敌意的战争不会被框定。绝对敌意的充分展开为自身提供了意义和合理性。问题仅仅是：是否存在绝对的敌人，如果存在的话，他是谁？在列宁看来，答案非常明显，而他严肃对待绝对敌意这一事实，也使得他比所有其他社会主义者和马克思主义者都要出色<sup>26)</sup>。

相对于列宁的绝对的敌人，“承认既定规则的古典欧洲国际法为战争做出的框定，类似于寻求满足的骑士之间的决斗”，以至于“对于列宁那样受到绝对敌意激发的共产主义者而言，这种战争必然显得像是游戏”<sup>27)</sup>。当我们把无政府主义和社会主义对于“敌人”和“敌意”的理解推到极端，与阶级敌人的政治对抗便显露出其绝对的、最为强烈的对抗色彩。如果政治强度在列宁的绝对敌意那里

---

26) Schmitt, *Theory of the Partisan*, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press Publishing, 2007), p. 52.

27) Ibid.

---

达到了最高程度，如果社会主义和无政府主义根本说来都相信人性善，人们或许会提出疑问：为什么施米特仅仅将那些持有“人性恶”观念的人们视作“真正的政治思想家”？假如人们设想“政治思想家”在这里的对立面是（且仅仅是）“自由主义者”，那确乎可以说，既然施米特对政治性的肯定是对“严肃性”作为道德的一种肯定（如施特劳斯所说<sup>28)</sup>），那么列宁在政治强度的问题上就与霍布斯等思想家一样严肃，甚至比他们更严肃。因此，需要强调的是，“真正的政治思想家”的对立面就不仅仅是非政治或反政治的“自由主义者”，而更是试图超越“政治”的限定的无政府主义者——与一般的印象相反，“真正的政治思想家”毋宁说是一个不那么激进的、节制的概念。但正因如此，就《政治的概念》中的现实敌人和绝对敌人的对比而言，恰恰是“现实的敌人”在政治性对抗的问题上显得不那么“严肃”——不，应该说“现实的敌人”根本不严肃：在古典欧洲国际法所限定的政治框架内，没有一个“现实的敌人”能够严肃到让一个国家发动一场全面战争来消灭它。

“现实的敌人”所处的岌岌可危的地位，让我们有机会重新阅读《政治的概念》中关于人性的关键段落。尽管施特劳斯强调了施米特讨论的“人类学信仰”（第 57-58 页）所具有的道德意义，施米特本人却否认自己的论述可能带有道德涵义：

人们可以根据人类学来检验所有关于国家和政治理念的理论，并由此将它们分为两类：有意无意地预设人性善还是人性恶。在此，这一区分只是简明地提出来，不带有特殊的道德或伦理意义。（第 58 页）

虽然施特劳斯敏锐地看出施米特讨论中的“恶”一词非常含混，他由此做出的决定则是将施米特的论述逼到非此即彼的境地：要么自由主义，要么“政治神学”<sup>29)</sup>。不过，对于施米特关于人性的讨论，同样也有可能认为，通过强调恶的“无辜”性质，通过将恶解释为“危险性”，施米特经由霍布斯意义上的“保护与服从”的相互关系，试图提出一种有限制的、最终意义上是被“国家”概念所限制的“政治”的概念。正如《政治神学》的关键问题与其说主权对于例外状态的决断，不如说是做出决断的权威（只有主权者拥有这一权威），在《政治的概

---

28) 例如，施特劳斯写道：“他肯定政治性，是因为他通过政治的受威胁的地位看到人类生活的严肃性受到威胁。对政治性的肯定根本上正是对道德的肯定。”参见 Strauss, *op cit.*, p. 117.

念》中，政治对抗本身的重要性事实上次于能够区分敌友的、具有权威性的政治实体，尽管或正因为施米特所处的是一个“国家”概念非常脆弱而含混、不界定“政治”的概念便无法理解“国家”的历史情境。无政府主义者不是政治思想家，不是因为他们试图逃避政治斗争的真实可能性——毋宁说他们十分渴望一场在无产阶级和资产阶级之间的最终对决——而是因为政治斗争在他们那里缺乏节制，他们的思想中缺乏的是那种能够保持力量平衡、最终保持和平的对于政治性的限制。

但是，回到“现实的敌人”的问题性上，不得不说施米特试图在政治的概念和国家的概念之间构筑的相互关系归根结底是无法维系的。讨论的最后，让我们回到施米特整部著作的“起点”，注意一下下面这段关于政治概念转化为抽象理念的论述：

一切政治的概念、意象和术语都有论战意义。它们都聚焦于一场具体的冲突，并且和一个具体的情境相关；其结果（通过战争或革命显示出来）便是一种敌友关系。当这一情境消失之后，它们便转化为空洞的、幽灵般的抽象（*gespenstischen Abstraktionen*）。（第30页）

如果我们将这一论述联系到古典欧洲国际法所规定的政治框架，是否能说对于现代欧洲国家而言，各种政治概念和意象早已僵化为“幽灵般的抽象”？施米特试图捍卫的国家的政治边界，难道不是一个幽灵般的残余？无论人们怎样为欧洲战场上各个国家的公民为自己的祖国牺牲生命辩护，对于战争的现实可能性来说，总体的政治框架是不会改变的：这样一种政治对抗确乎是生存性的，但也无异于游戏。就此而言，如果将施米特关于主权者的界定（主权者是决断例外之人）考虑进来，或许可以说，《政治的概念》的根本困境是：只要古典欧

---

29) 施特劳斯的详细分析见第112页以下。讨论施特劳斯对施米特的道德批判及其关于人性问题的讨论的文章已有不少，例如 Heinrich Meier, *op cit.*, passim; *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, trans. Marcus Brainard (Chicago: the University of Chicago Press, 1998); Robert Howse, "From Legitimacy to Dictatorship—and Back Again: Leo Strauss's Critique of the Anti-Liberalism of Carl Schmitt," in *Law as Politics: Carl Schmitt's Critique of Liberalism*, ed. David Dyzenhaus (NC: Duke University Press, 1998), p. 60ff; Victoria Kahn, "Political Theology and Liberal Culture: Strauss, Schmitt, Spinoza, and Arendt," in *Political Theology and Early Modernity*, ed. Graham Hammill and Julia Reinhard Lupton (Chicago: the University of Chicago Press, 2012), p. 31.

---

洲国际法意义上的“国家”被认定为根本的政治实体，那么“例外状态”对它来说就要么是一种超出既定的国家政治框架的例外事态，要么是一种内在于这一政治框架的对抗，也就是一场游戏。如果是后者，那么就不存在真正的“例外”；如果是前者，那么它就是一种无法被国家所把握或控制的“例外”。这一困境在《游击队理论》的一个段落中得到了明确的体现：

在欧洲国际法的古典战争法中没有现代意义上的游击队的位置。他要么像是在十八世纪的内阁战争中那样是一个特别具有移动性的引火者 (*lighter*)，仍然属于常规军队；要么是一个特别可怕的罪犯，置身法律之外……<sup>30)</sup>

如果说人们根据《政治的概念》无法理解游击队及其政治性，那么在《游击队理论》这一所谓“补论”中，人们会发现游击队的形象在施米特这里成了“政治性”的典型代表。在这个意义上，无论《游击队理论》能否通过重新阐释“敌人”概念而重新激活“政治”概念的具体性<sup>31)</sup>，正是游击队的出现标志着“国家”概念从施米特的主要关切中逐渐退场了。无论是游击队形象还是“大空间”理论，魏玛时期之后的施米特都将跳出“国家”的限定框架，思考“人类事物的秩序”，思考战争与和平。

---

30) Schmitt, *Theory of the Partisan*, *op cit.*, p. 10.

31) 具有悖论意味的是，施米特对于“游击队”的土地性和防御性格的强调，与其试图在一般意义上提出一种关于游击队的“理论”的尝试，恰恰有着内在的冲突。施米特越是想突出乃至纯化“游击队”的非普遍性（例如，将列宁主义的革命游击队排除出“恰当意义”的“游击队”概念之外），就越是会陷入普遍性的危险。有关这一问题的阐释，参见大竹弘二：『正戦と内戦——カール・シュミットの国際秩序思想』、二〇〇九年、以文社、341 ページ以下。



---

## 第三章 “人民主权” 的两副面孔

### 从卡恩《政治神学》出发

---

正义？——彼岸世界会有正义，在此世，你有的是法律。

——William Gaddis, *A Frolic of His Own*

讨论了施米特的《政治神学》和《政治的概念》之后，这一章我将转向一部当代著作，并以此为契机回到绪论中关于“失效的主体/共同体”的论述。——这不仅是因为该著作与我们关心的“施米特论题”高度相关，而且是因为，在当代的全球化语境下，施米特曾经探讨和着重强调的一系列概念——“主权”、“国家”、“人民”、“代表”等等——在意义上都必然地发生了不同程度的改变。因此，以一部与“施米特论题”密切相关的著作为着眼点，能使我们尽可能有效地在“政治具体性”的地平上展开讨论。

2013年，美国耶鲁法学院教授保罗·卡恩（Paul Kahn）撰写了一本几乎可以称得上“向施米特致敬”的书，尝试在施米特所设定的“政治神学”的问题意识中重新探讨人民主权的问题：这本题为《政治神学》的著作，不仅在标题上与施米特的论著相同，甚至章节划分和章节标题都与后者一致。用卡恩自己的话来说，他的目的不是通过“像作者那样理解作者”来解读施米特的著作，而是与后者“对话，将其作为观照我们自身的政治经验的参照”<sup>1)</sup>。那么，什么是“我们

---

1) 参见 Paul Kahn, *Political Theology: Four New Chapters on the Concept of Sovereignty* (New York: Columbia University Press, 2013), p. 5; 强调为引者所加。下文引自该书的引文皆随文标注页码，不另作注。

---

的政治经验”？我认为，这里的“我们”指的不仅是卡恩这本书的预设读者——英语世界的读者，或者大部分的美国读者——而更包括了处于现代性政治条件下的所有公民。如果我们严肃对待卡恩的这一说法，那么，在写作形式的意义上可以说，卡恩在书中关于施米特著作所做的一些基本论断，也可以应用到他自己的这本书上——譬如，对于这本书我们确乎也可以说：“其中相当一部分都不过是一系列难解的意见”（第29页）。当然，这么说并不是批评卡恩，而是为了更恰当地理解该书为何采取这样一种写作形式，并在当下政治语境中定位该书的关切所在。正如施米特当初写下《政治神学》时采取了与以汉斯·凯尔森（Hans Kelsen）为代表的实证主义法学的论战姿态，卡恩这本书里贯穿始终的论战对象或许可以被概括为“契约论”政治理论——其代表人物当然就是当代政治哲学家约翰·罗尔斯（John Rawls）。那么，卡恩为什么要重写施米特意义上的“政治神学”？“契约论”（传统）的叙事在什么意义上、对于什么政治难题而言，是不充分的？——在此，对应于卡恩（以及施米特）的书名，或许首先应该问的基本问题是：什么是“政治神学”？

卡恩并没有在书中就“政治神学”这个概念给出系统的定义（施米特也没有）。不过，我们知道，如今“政治神学”作为一个可以在不同话语中流通分享的（时常是积极意义上的）表述，其边界往往是在与譬如“政治哲学”或政治科学的区分中相对地明确下来的。据说，在关键意义上，政治神学代表着一种与政治哲学相对的思考方式乃至生活方式，它意味着政治生活中的所有价值的根本正当性源泉都要诉诸神启而不是人的理性<sup>2)</sup>。与这种理解相应的是，马克·里拉（Mark Lilla）在其引起颇多热议的《夭折的上帝》一书中指出，政治神学和政治哲学的区分（即便这一区分最终证明是不彻底的）标志着现代政治的分水岭：自近代以霍布斯和洛克等人的启蒙思想家革新政治科学之后，政治哲学作为一种新的思考政治事务和人的生活的方式，试图或已经替代原先以基督教政治神学为思考原则的理路，从而构成了一个历史性的“大分离”：“如今，我们确实生活在彼岸，相对于所有那些曾经根据神启来组织政治生活和引导政治辩论的文明，无论是过去的还是现在的。当代西方的基本政治制度是知性分离之技艺的产物，这种知性分离是由像霍布斯、洛克和休谟这样的思想家逐渐阐明的”<sup>3)</sup>。在这个意义上，哪怕自霍布斯的“黑暗王国”论述出现以后人们仍然可

---

2) 具体的论述可见迈尔：《隐匿的对话》，第四章“什么是政治神学？”，朱雁冰等译，华夏出版社2002年版。

以见到通过诉诸神启或“彼岸知识”来探讨政治问题的场合，但放在“大分离”的思想史视野中来看，这些似乎都只不过是残存的旧有认识范式而已——事实上，当我们以类似“认识范式”这样的概念来理解政治神学和政治哲学的差异的时候，我们便已经站在了世俗知识论的立足点上评判政治神学：仿佛我们可以在保持一定距离的同时，科学地、“价值中立”地探讨各种真理主张及其可证成性。

与之相对，我们已经在前一章中看到，施米特在《政治神学》中强调：在“历史”和“结构性相似”的双重意义上，现代国家理论都是神学论述的世俗化产物。在现代民主政治的语境下谈论政治神学，并不是出于一种怀旧式的立场批判现代政治，更不是顽固不化地挪用旧的法律和政治思考方式来解释甚或应对新的问题；恰恰相反，如果认为“大分离”（不论是知识论上的分离还是政治组织原则上的转型）一举将政治的正当性根源从“神启”转移到了“人的理性”，从而撇清了政治和神学的关系，这在施米特看来才是严重的误认。卡恩在这一问题上同意施米特的看法：他旗帜鲜明地指出，问题不在于我们是否要在今天思考如何“修补”马克·里拉所谓的“大分离”，而是要认识到这一所谓的断裂根本未曾发生过（第18页）。卡恩甚至在这一基础上更进一步，认为“政治神学所理解的政治，是一种以神圣想象为基础的对于日常生活的组织方式”（第23页）。如果政治根本上根据一种“神圣想象”来为共同体的组织方式奠定基础，那么政治神学就不是一个考古学式的历史问题，而是政治在日常实践层面上时刻都要面临的问题；换句话说，在卡恩这里，关于政治神学的讨论不是（或不仅仅是）政治学家或法学家才需要关心的、涉及政治正当性根源的学理问题，因为政治神学关涉的不是一蹴而就的政治共同体创建，甚至也不是“例外状态”如何在法律规范状态下得到命名和安放，而更关系到共同体如何不断自我更新，如何在政治和法律层面不断地（再）生产正当性。或许可以用本雅明对于“起源”的说法对此加以说明：“起源”不是一个固定的、可以通过考古学方式追溯的确

---

3) 马克·里拉：《天折的上帝》，萧易译，新星出版社2010年版，第67页。针对霍布斯等思想家带来的政治哲学思考方式，里拉鲜明地将它与基督教神学对峙起来：“通过抨击基督教政治神学和否定它的正当性，这种新哲学同时也挑战了那些基本原则：历史上，在大多数社会中，一向是根据这些原则来确立权力之正当性的，这就是那个决定性的分裂。这门新哲学的雄心是发展一种习性——即全然地依据人来思考和谈论政治，而不诉诸神启或宇宙论的推测。它希望让西方社会脱离一切政治神学，驶向彼岸。”（同上，第3页）这里需要补充的一点是，里拉的著作是以此为前设来探讨自霍布斯以来一系列近现代政治思想家如何尝试与神学脱离干系的世俗政治方案而终归未能成功，以及由此引发的一系列暗藏在当代政治理论背后犹待清理的神学性症候。

---

定点，而是在历史性发展中通过差异与重复、通过变化生成而不断创制的一个过程——类似地说，政治神学关涉的正是这样一种政治“起源”<sup>4)</sup>。

不过，施米特本人在《政治神学》中并没有为现代（人）民主（权）政治语境下的“政治神学”思考做出多少明确的论述。虽然他关于主权者和例外状态的讨论已经为学界所熟知，而他对于“现代共和国”的宪政问题（譬如魏玛民国）的探讨对于思考民主政治也具有相当重要的意义，但施米特在书中对于现代民主的态度实在有些暧昧：例如他强调说，主权决断的特性在于，它本身就具有自律性而无关于具体的决断内容，也不依赖于任何具体论辩——重要的只是主权者的人格性存在和决断的能力。但问题在于，施米特同时认为，自十九世纪以降，一种内在的神学视野取代了之前具有超验位格的上帝，原先神启意义上的正当性根源如今变成了一种自然神论式的诉求；另一方面，由卢梭的《社会契约论》所揭示的“公意”暗示，现代人民主权的主权者就其本身而言缺乏传统主权观念那种因统一于一个君主身上而具备的直接的决断性格和人格性因素。这是施米特为以人民主权为正当性根源的现代民主制提出的两难：要么这样的共同体容易将民主拱手让给自由主义的议会制和商谈原则，从而丧失“人民主权”的原初涵义，丧失主权的决断性；要么它就容易走向人民主权的“专政”。虽然施米特本人再三强调“专政”与民主并不相悖，但他对于自由主义的反对使得他最终只能诉诸类似“欢呼表达民意”这样的方式来设想民主——这当然是不能令人满意的方案<sup>5)</sup>。

但施米特也并未止步于此。面对西耶斯提出的“创建性力量”（constituting power）<sup>6)</sup>和“制度性权力”（constituted power）的著名区分，施米特找到了“宪法”作为政治中介（这一点也不难想象）。譬如他在《宪法学说》中就指

---

4) See Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, trans. John Osborne (London/New York: Verso, 1998), p. 67.

5) 有学者指出，这是因为施米特在理想的意义上想象他的自由主义论敌，即“通过自由主义自身的眼光和自由主义所希望的眼光来看待自由主义：理性、对话、共识、思辨。由于这些实践都与自由主义挂钩，他就无法将它们整合到自己的理论之中。由于受困于理想化的自由主义，施米特自己关于非常态的理论可能性就遭到了损害。”参见 Andreas Kalyvas, *Democracy and the Politics of the Extraordinary* (Cambridge University Press, 2008), p. 124. 对此，或许可以这样来为施米特辩护：他希望展现的正是自由主义根本上对于政治性的盲视，而从这一点出发，自由主义对于现代民主社会的构想就是离题的，哪怕或正因为自由主义的理想具有“理性、对话、共识、思辨”的特征，它与“民主”的原则也没有多大关系，因为问题归根结底不是自由主义究竟有否实现自身的理想，也不是自由主义在特殊历史阶段与民主原则之间有多少程度的契合，而在于“民主”或者说人民意志如何在世俗化社会找到自身恰当的政治中介。

出，宪法就其“绝对”形式而言并不是一组抽象的法律规定或原则的集合，也不是如凯尔森等法学家所设想的内在自我证成的中立性法律体系，而是一份体现政治共同体的核心价值、奠定政治共同体的人民决断的文件——我们或许可以称之为一个“事件性”的文本。有论者指出，施米特所理解的宪法旨在“将自发和无序的非常规力量转化为一种规范化且有组织的法律权力。它将无形式的主权权力转变为制度性的法律权威”<sup>7)</sup>。在这个意义上，宪法似乎有了双重性格：一方面它当然是一部可见的成文法，但另一方面它也具体体现并中介了不可见的民主的创制性力量。

然而，宪法的上述双重性格与其说是一个解答，不如说是问题的症候：因为一旦“创建性力量”在法律上实现了向“制度性权力”的转化，作为主权者的“人民”就再度变得不可见了，从此只能通过“代表”的制度设计而使主权者重新变得“可见”。但这里需要看到，人民代表并不在物质利益上代表人民，并不是出于便利的考虑而在政治层面代表其他人的经济利益——施米特曾尖锐地指出，按照一般政治事务的观念来理解“代表”制度的施行（即由于公民不可能每次都亲自参与关涉利益的政治事务的讨论，因而只能委派代表来进行协商，作为一个制度上的权宜之计），其结果就是某一个人也可以声称代表所有人，因而在民主的名义下施行凯撒主义而使“代表”沦为纯粹的形式<sup>8)</sup>。在这个意义上实行的代议制，与其说遵循了民主原则，不如说更接近于精英统治。那么，归根结底，如何通过“代表”这一政治机制的中介，让主权者变得“可见”，变得具有决断能力？“代表”的人格性和主权者的“非人格性”之间是什么关系？“代表”的人格性在政治上意味着什么？如果不是“元首守护宪法”<sup>9)</sup>，解决办法又在哪里？我认为这在施米特的政治理论中一直是一个未能得到满意解答的问题——或者毋宁说，对于以“人民主权”为根本原则和正当性基础的现代宪政国家而言，这

6) 在本文上下文中该词词义基本可与 constituent power 互换。Constituting power 在学界讨论中或被译为“创建性力量”，但这样一种译法已经预设了 constituting/constituent power 与“宪政”甚或“宪法”之间的逻辑—时序上的因果关系，就此而言几乎是对该词意义的背叛。具体探讨见本章下文涉及内格里的部分。另外，需要补充的是，在西耶斯的讨论中，除了 constituting power 和 constituted power 的区分，他还区分了 pouvoir constituant/constituting power 和 pouvoir commettant/principle power：前者涉及的是法律和宪法的正当性基础，而后者则关系到人民所独有的力量，以区别于政府的治理权力。对此可参考 Duncan Keylyly, “Carl Schmitt’s Political Theory of Representation,” in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 65, No. 1, pp. 113-134.

7) Andreas Kalyvas, *op cit.*, p. 132.

8) See Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, *op cit.*, pp. 34-5.

9) 比较施米特：《宪法的守护者》，李君韬、苏慧婕译，商务印书馆 2008 年版。

---

自始至终都是一个难题。

眼下我们可以认为，恰恰是为了回应或接续施米特的难题，卡恩《政治神学》的问题意识表现为：如何在“人民主权”和现代民主制的政治情境下、在一个世俗化的政治语境下，正视和摆放“政治神学”？是否可能借用施米特的概念和论述来思考“我们自身的政治经验”？施米特那里属于主权问题症结的“人民主权”，在卡恩这里成了论述的出发点：“任何一种回避神学的理论都无法充分说明美国的司法实践，因为后者的根基就是人民主权者的神圣性”（第14页）。在这里，“人民主权”的“神圣性”是被当作前提而接受下来的。与其说卡恩希望通过这本书来论证人民主权的神圣性，毋宁说他试图以此为出发点来展现一种与“契约论”传统的视野完全不同的政治生活图景。

就区别于“政治神学”的其他思考方式而言，卡恩反对的首先是当代美国政治科学界中将“人民”变成选举政治研究中的“人口”的倾向：“人民”作为政治概念绝不等同于可以量化的人口数量，人民主权也无法被一种量化的经验研究方式所限制<sup>10)</sup>。这不仅是政治科学研究方式本身的局限，更是由于“人民主权”诉诸意志而非理性：卡恩指出，同样作为自由行为的“契约”和“牺牲”，分别构成了法治和人民主权的来源，因而在政治神学的视野看来，自由主义者将“契约”奠定为政治共同体的组织原则和论辩背景无疑是非常偏颇的：他们没有考虑到，“契约”原则无法完整吸纳或解释主权的正当性根源。如果现代民主社会的政治正当性基础是且仅仅是契约（说到底是一份基于个人自我保全的考虑而创建国家的霍布斯式的社会契约），那么譬如美国各州为什么无法自由独立就成了一个棘手难题。

与“契约论”的阐释相对，在卡恩看来，“政治神学”认为政治共同体的建立起点不是保全个人以防止堕入所谓“一切人对一切人的战争”的自然状态，而在于“牺牲”和意志的原则——也就是，唯有主权从意志中得到普遍认识之后，“社会契约”才是可能的：“主权不是理性的产物。它与同意毫无关系。对于社会契约的想象，是只有承认主权之后才有可能产生的理论构想。主权使社会契

---

10) 将人民作为“人口”这一功能性范畴而安排和调整权力的部署，正符合米歇尔·福柯（Michel Foucault）对于现代“生命政治”特征的论述，例如可见《必须保卫社会》（中译本见钱翰译，上海人民出版社1999年版）的最后一讲。将主权意义上的“人民”与治理意义上的“人口”联系起来考虑的相关论著，亦可参考 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998); Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, trans. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008)。



约得以可能；社会契约并不创造主权者”（第19页）。那么，“牺牲”和“意志”如何体现在具体的政治行动中？卡恩的答案之一是：革命。他认为，在革命这种例外状态中，不是法律意义上的“正义”（或可以用施米特的术语翻译为“合法性”）、而是作为“存在”与“意义”的结合的“本真性”，成为人民主权的正当性根源。不仅“革命的德性是革命的事实（也就是革命的经验）”（第139页），而且“本真性”可以独立于“正义”而提供正当性（第140页）。物质利益的考量和自我保全的设计都无法适用于自我牺牲的革命者：正是在这里，革命与契约论的逻辑彻底分离了。我们或许可以借用恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）这位带有神学色彩的马克思主义者在“填补情感”（filled affects）和“期望情感”（expectation affects）之间所做的区分，来说明“契约”理性与“牺牲”意志的原则性差异：就“填补情感”的方面来说，如卢梭对于霍布斯的批判所示（悖论性的是，这一批判恰恰来自卢梭的《社会契约论》：而这也就说明，我们不能轻易地将卢梭简单归入卡恩所批判的“契约论”传统之中），契约原则所设想的“前社会状态”或“自然状态”的人实际上已经具有了社会状态下的人的情感、欲望、算计等等，他们缺乏的只是一纸保障其个人利益的契约以结合成为政治共同体——换句话说，政治共同体的创制只是在一个静止不动的世界中放入一纸契约，从而填补了人们自我保全的要求，除此之外毫无“新意”可言；而“期望情感”则意味着设想一个与现状完全不同的世界，一个质变的、乌托邦式的世界，正是这种未来的视野反过来使革命者确信自己的行为具有无可置疑的正当性。革命者的逻辑正是以乌托邦式的期待打破既成的对于政治主体性的规定和想象，拒绝承认共同体的创制只不过是原先已经确定下来的政治主体撮到一起算计利益的结果。从这个角度出发，倘若在契约论者眼里革命场景不啻是一场灾难和混乱（与内战无异），是一次意识形态对个体的绑架，那么在政治神学的视野中，契约论设想的“前社会状态”何尝不是对于政治共同体创制“起源”的遗忘，何尝不是回溯性地投射一种既定政治主体的意识形态——根本上说，何尝不是一种视相幻觉（optical illusion）？看不到政治正当性的“本真性”维度，认为可以内在地依据契约论逻辑出发探讨特定历史条件下的政治事务，可能会令人陷入一种将任何程序性错误都归结为正当性危机的危险——而这实在不比革命者的自我牺牲来得更为明智或审慎。

既然提出了革命，卡恩的目的当然就不完全是为了与契约论自由主义者进行论辩，他同时需要面对所谓“革命之后”的问题。因而卡恩接着指出，在革命将自身转化为法律制度之后，要看到的是，正义原则代替了本真性而成为政治



---

正当性的依据，也就是由“例外”通向法律的常规状态；由此出现的问题是，在这种转化发生之后，作为主权者的“人民”有销声匿迹的危险。为此他特别强调了宪法体现“创造性力量”（如果这是可能的话）的一面：“宪法是对我们的表达，不是因为它是正义的——尽管我们希望它是正义的——而是因为它是本真性政治的残余，我们仍将这一政治视作是我们自己的东西”（第142页；强调为引者所加）。但或许该问的是，这里的“残余（remnant）”究竟是什么意思？作为革命时期的政治本真性的“残留”、“剩余”，它如何能够不防止自身的变异、腐败、变质？借用德里达爱用的一个术语，“remnant”如何将自身区别于本真性的“幽灵（们）（spectres）”？如何（不）区分一个活生生的精神，和它的幽灵；一个活的躯体，无形式的力量，力量的直接性——和它的幽灵？具体地说，第一，如果革命之后的政治体制不过是意志的幽灵，那么反对旧体制（以及新体制）的大众革命，是否是一场针对幽灵的战争？以共和精神为旗帜的革命者们，是在反对既有的宪政秩序（本真性的幽灵），还是在反对宪政秩序的堕落（幽灵的幽灵？），一场在幽灵之间展开的——或者说，一场在幽灵的诸多化身之间、在幽灵的残余或残余的幽灵之间展开的——针对幽灵、反对幽灵、驱逐幽灵的战争？驱逐幽灵总是在召唤幽灵。第二，在革命发生的时候，在革命“在场”的情形下，诉诸“本真性”作为政治正当性的根源，难道不是总是在预期一个既定的、尚且有待被建立的政治—法律秩序，因此总是在预期、期待、呼唤自身的“残余”？本真性的在场——革命的在场——总已经是自身的在场的残余，总已经是残余的残余，本真性总已经预设了本真性的幽灵……

在人民主权的时代、在去神圣化的时代，一部试图接过《政治神学》论题并将其关联到（譬如）美国革命、人民主权和当代美国政治生活的著作，它所面临的尴尬之一或许就是：上述区分的边界、“本真性”的在场的边界始终是不牢靠的，但这一区分又是勾连“人民主权”与“政治神学”所不可或缺的必要支撑。因而，仅仅强调宪法的双重性格——强调我们要将政治正当性理解为既与本真性有关、也与正义有关——无法解开施米特提出的现代政治的难题，因为无论是在常规情形的法律程序上，还是在主权者与“代表”之间的关系上，宪法的双重性格都是症候而非答案。或许正是因为这样，卡恩不仅希望突出“创造性力量”向“制度性权力”的转化，而且还突出了常规时期下的法律与自治的差别——“法律或许是理性的产物，因此很容易从国家话语转移到跨国家话语——理性话语总是声称自己具有普遍性——而自我治理则事关意志，意志总是

特殊的。如何将理性和意志统一起来，仍然是宪政理论家们的任务。这一任务需要法学和神学相互接触，其结果便是政治神学”（第 17 页）。“政治神学”作为法学和神学相交叉的产物也就意味着，政治神学的视域不（仅仅）是对峙契约论的另一种角度，而（更）是一种比后者更具整全性的视域。此话怎讲？前面说过，卡恩并不打算把对于“政治神学”问题的讨论视为考古学式的追根溯源，更反对以实证科学的方式讨论“人民”等现代政治的核心概念；因此，在美国的政治实践中，卡恩认为“我们实际的法律系统的惊人特征之一是，随着司法等级的上升，我们的法院也就由越多的成员组成。他们通过投票进行决断”（第 90 页）。值得注意的是，此类实践之所以能被理解为“人民主权”的体现，并不是基于某种理想原则的算计和利益权衡，而是因为它是共同体神圣性的召唤和再生产——这一维度是契约论逻辑所无法吸纳的。

但问题没有到此结束。让我们重新退回一步：事实上，一旦把“创建性力量”和“体制性权力”的对峙笼统地转化为“革命”与“法治”的对峙，以及，从更宽泛的意义上说，一旦我们把“创建性力量”和“体制性权力”的关系解释为如下议题——“体制性权力”以宪法的形式吸收了“创建性力量”，但由此可能造成政治活力的丧失和对于本真性的遮蔽——我们就起码需要面对两重挑战，分别来自汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）和安东尼奥·内格里（Antonio Negri）。让我们首先转向阿伦特。众所周知，阿伦特在《论革命》中主张，必须区分法国革命和美国革命的不同政治品质。很容易看到，卡恩基本追随施米特的观点，将法国革命和美国革命同时视为“人民主权”的现代政治形式的范例<sup>11)</sup>；与此相反，阿伦特在其《论革命》一书中详细区分了美国革命和法国革命在政治正当性诉求问题上、以及对于“人民”概念的理解上的巨大分歧：一方面，法国革命诉诸的“人民”具有卢梭所要求的“公意”的同一性品格，而不是多数人所达成的意见共识（对此我们马上会具体谈到）；另一方面，美国革命者和立国者据说

---

11) 例如卡恩在书中认为，法国大革命的结果是试图将理性神圣化：“法国大革命攻击了教会，但革命者发现有必要发明他们自己的神圣仪式。……法国人试图建立一种将理性神圣化的仪式实践，但他们却以主权人民的名义这么做”（第 21 页）。无论在“人民”的同一性意义上，还是就革命的“存在先于本质”的特征而言，抑或就“牺牲”和“意志”对于“理性”的优先性而言，卡恩认为法国革命和美国革命都没有质的差别。类似地，施米特也曾在《政治神学》中指出，美国革命仍然有某种残存的“政治神学”特性：“事实上，有时仍然可以看到上帝观念的作用。在美国，这表现在一种合理的实用主义信念中，即人民的声音就是上帝的声音——1801 年杰弗逊的胜利奠定了这一信念的基石。”施米特认为这种品质只有在随后的历史发展过程中才渐渐丧失。参见 Carl Schmitt, *Political Theology, op cit.*, p. 48ff. 但总的来说，无论是施米特还是卡恩，都没有像阿伦特那样暗示法国革命和美国革命在精神品质上具有根本区别。

---

对“权力”和“法律”的区别明察秋毫，也决不会将共同体的正当性建立在“意志”的同一性上面。阿伦特写道：

对他们来说，“人民”一词有多数人之意，即无穷无尽、数不胜数的群众，它的崇高就在于它的多样性。反对公共意见，也就是反对潜在的全体一致性，便成为美国革命者取得高度一致的众多事情之一。……在美国革命者看来，公共意见的统治是暴政的一种形式。至此，美国式的人民概念其实就等同于各种声音和利益的大杂烩，以致杰弗逊可以将“让我们对外作为一个民族，对内保持各自的独特性”立为原则……<sup>12)</sup>

因此，法国革命中的“人民”其实是数量上的集合体，或者说简直是一群由同情和仇恨等情感撮合而成的“乌合之众”；相比之下，“美利坚共和国的立国者”清楚知道，拥有创建共和国和拟定宪法权力的人，只能是“自下而上地获得权威”的委托人——“对于他们来说，权力属于人民，但是法律的源泉将是联邦宪法，一部成文文献，一件持久的客观事物。诚然，可以从多个不同的角度来探讨它，可以对它做多种不同的解释，可以适时变更和修正这些解释。但联邦宪法绝不是一种像意志一样的主观心灵状态。它始终是一种实物，较之选举和民意调查更具持久性”<sup>13)</sup>。同样是“革命”，两国为什么会有如此大的差异？阿伦特说，这是因为法国革命的思想根源其实是“绝对主义”，而美国革命则在思想上承继了“有限君主制”的遗产<sup>14)</sup>。由此造成的结果是，罗伯斯庇尔等法国大革命的直接继承者凭借“人民”的意志肆意妄为并最终一发不可收拾，而相比之下美国的立国者则要审慎得多：“美国宪法的制定者们尽管知道不得不建立一个新的法律源泉，设计一套新的权力体系，他们也绝不敢妄想将法律和权力归于同一个源泉”<sup>15)</sup>。阿伦特的解释似乎变相回答了施米特的难题——之所以说是“变相”，是因为我认为阿伦特的论述实际上只是将这一难题变换了一个角度：也就是说，一旦“革命”结束了，一旦宪法的颁布以成文法形式确立和凝定了新的政治共同体的正当性根源，我们就应该且只能从“法治”要求的角度来理性地探讨政治事务，而不再将政治问题交付给直接的“人民”意志进行判断；一旦这一过程实现之后，套用我们一开始提到的或许有些僵化而粗暴的区分，可以说

---

12) 参见汉娜·阿伦特：《论革命》，陈周旺译，译林出版社 2007 年版，第 79 页。

13) 同上，第 141 页。

“政治神学”就要让位给“政治哲学”或“政治科学”<sup>16)</sup>。如果事情确实是这样，那么也就意味着宪法一旦颁布，“人民主权”的实质涵义就被取消了，因为法律不等于权力（甚至“主权”和“暴政”是同义的），政治正当性能够在成文法的框架内部自我证成。阿伦特当然看到了这里的悖论，她甚至不无遗憾地指出，“联邦宪法本身只为人民代表提供公共空间，而并未为人民自己提供一个这样的空间”，以至于美国的代议制政府未能免于人民对于政治事务的冷漠以及对于革命权力的保留<sup>17)</sup>。

在提及内格里的挑战之前，让我们先回到卡恩。面对施米特与阿伦特笔下的“宪法立国”和“代议制”的问题，卡恩提出了一种阐释学解答。他提醒我们，如果缺失了政治神学的维度，我们甚至无法恰当地理解日常的政治实践。用他的话来说就是：“如果我们混淆了非暴力和通过投票箱进行的‘和平’变迁，我们就忘却了革命的意义。这里的差别在于，我们究竟是出于利益而行动，还是出于爱而行动”（第139-40页）。在这里，不妨以一个有名的“搭便车者”难题为例：如果一个人所支持的总统候选人在最终角逐中因他这一票而胜出的概率比这个人走去投票站投票时被车撞倒的概率还低，那他为什么还要去投票？一个答案可以是：投票是个人表达政治意见和实践自己作为共同体公民的政治积极性和主体性的方式，这个过程与最终谁胜出的结果同样重要（如果不是更重要的话）。卡恩或许会说，这体现了政治共同体在日常生活中是如何构建自身的

14) 例如，阿伦特写道：“即便是西耶士，他所做的，除了只是将民族主权置于至高无上的国王腾出的位子上，难道还有别的什么吗？自从独立于封建契约和义务这一层次不再存在，至少是从博丹的时代开始，法国的君权已经长期意味着王权的真正的绝对性，是一种 *potestas legibus soluta*（不受法律约束的权力），凌驾于法律之上的权力……卢梭的公意观念成为法国大革命中一切党派的自明之理，因为它其实是一位绝对君主的最高意志的理论替代品，它驱使和指引着民族，似乎它不再是乌合之众，而事实上凝聚成了一个人。问题在于，绝对君主与受宪法限制的国王不同，它不仅代表了民族生生不息的生命，这样‘国王死且不朽’实际上就意味着国王‘本人是一个长生的法人机构’；而且，他是神圣根源的世俗化身，法律和权力都要与之相符。他的意志，因为据说是神意在地上的代表，遂成为法律和权力的源泉，正是这一相同根源，将权力赋予法律，将正当性赋予权力（同上，第139-40页）。阿伦特没有提到的是，这种从“绝对王权”立场出发为君主制进行辩护的现代政治观念虽然明显来自让·博丹（Jean Bodin），但后者的主权理论在当时法国的历史语境下并不占据主流；相反，当时在法学家和政治学家之间流行的倒更像一种“分权”学说，主张君主的权力要受到各种其他政治形式的监督乃至制约。甚至博丹早期的理论也体现出这种接近“共和主义”的倾向。从这个角度说，博丹的主权学说与中世纪“国王的两个身体”的神学—政治论述之间的关系，以及法国革命和法国政治理论传统中不同倾向的学说之间的关系，就远为复杂了。对此问题的讨论，可参考 Jean H. Franklin 关于博丹形成主权概念前后的思想变化的著名研究 *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory* (Cambridge University Press, 1973)。

15) 阿伦特：《论革命》，前掲，第141页。

---

“神圣性”的，而政治神学的使命正是对此给出理论解释——

衡量一种政治理论的“真理”，必须考察它能否解释不言自明的事情。我们的《独立宣言》以“不言自明”的真理开头，并非偶然。

因而，政治神学的真正工作就是为那些已然形成共同体自我理解的理解方式提供理论表达。……我们必须了解的是，政治概念如何在共同体生活中得到实际的展布。（第 120 页）

正是在这一理解中，我们似乎能够找到回答施米特（和阿伦特）的方式：我们并不需要在现代民主政治机制之外寻求“人民主权”的中介，需要做的毋宁是，在理解政治机制运作方式和日常政治实践的过程中，不把视野仅仅局限于政治科学甚至是统计学的框架内，而是将其放在一个名为“政治神学”的宏大背景中进行观照和（自我）理解。在这个意义上，卡恩或许会将上文提到的宪法的双重性格理解为两种不同视域下的结果，问题的症候也因而可以被转化为一个“视像差异”——最终阿伦特笔下“法律”和“权力”两者的不同源泉在卡恩这里统一起来，但又不是以任何一方吸收另一方——“一旦革命开始被视作主权决断，它就成为抵抗混乱状态之威胁的秩序之源”（第 49 页；强调为引者所加）。在这个意义上，可以认为卡恩所提出的“政治神学”并不是对于“政治哲学”（该词在我们论述的上下文中笼统地指涉“现代”以来所有那些试图在政治共同体内部、不诉诸任何超验权威来思考一系列政治问题——从正当性根源到制度的具体运作的原则和程序，等等——的理论和学说）的一种替代甚或驳斥，甚至也不是一种（德里达意义上的）“危险的增补”，而是通过阐释学的进路，为趋于枯竭的大众的政治参与热情和日渐程式化和僵硬化的民主制度实践重新拉开一

---

16) 不过，也有论者指出，对于阿伦特而言，美国革命的范式意义在于，“革命者的制宪奠基行动本身为自己建立的正当性，因为只是一种由共享的内在原则引导的行动。这或许就是阿伦特所说的‘崭新的开端’。这个‘最初的聚集’以碑铭式的记忆延续下去，成为美国宪政体制稳定性和持久性的源泉之一。”参见刘擎：《悬而未决的时刻》，新星出版社 2006 年版，第 44 页。如果要不断回到原初那个“最初的聚集”来重申政治正当性，并与现行体制的运作之间产生有益的张力，那么似乎就要认定美国宪法和《独立宣言》之间有重要的差异——但我并不认为阿伦特充分意识到了这个差异，例如她说：“在现代条件下，立国就是立宪。自从《独立宣言》发动美国各州草拟宪法，制宪会议的召开就恰如其分地成为革命的标志，这是一个未雨绸缪，以《联邦宪法》和建立美利坚合众国为顶峰的过程。”参见《论革命》，前揭，第 108 页。

17) 同上，第 224 页。阿伦特对于代议制的讨论，见第 222 页及以下。另外，亦可参考阿伦特在另一本著作 *Between Past and Future* (Penguin Books, 2006) 中第 5-6 页的相关论述。



个富有张力和弹性的维度，使人们能够意识到那已经远去的革命并不是一个古老的、念之令人振奋或难过的神话，意识到革命的精神时刻可以从常规的政治行为中得到阐发。或许施米特会认为卡恩将“政治神学”从历史和结构的层面转化为阐释学层面是一种降格，但换个角度看，这也恰恰是卡恩这本书对于施米特的政治神学论题最为重要的改写。正如舒尔曼（William E. Scheuerman）所说，施米特对于以凯尔森为代表的规范论法学的批判尽管非常激进而彻底，但因为施米特希望全盘否认实证主义法学理论对于“规范”的强调和对于“意志”的漠视，他本人的主张也走向了另一个极端，即试图用“意志”来彻底取代“规范”。因此，施米特其实是用一种“纯粹”的意志决断论来否定凯尔森等人的“纯粹法学”，而这种颠倒并没有改变对立结构本身：“像凯尔森的法律理论一样，施米特本人极端地将规范和意志对峙起来，扭曲了法律经验和政治经验的性质。因此，施米特从没有真正克服凯尔森。他仅仅在凯尔森的法律实证主义上面加了一个威权主义的增补”<sup>18)</sup>。舒尔曼对于施米特的这番批评在卡恩这里却可以被避免，因为虽然卡恩在很多时候像施米特那样强调意志对于规范的优先地位，但他没有就此否认规范主义的重要性；与其说卡恩回避了书中最后涉及的所谓“正义”与“本真性”结合方式的问题，毋宁说这一问题并不对于卡恩的整个论述构成多大困难：“意志”和“规范”在卡恩这里不是互相排斥、非此即彼的，而是解释上的差异。甚至可以说，对于生活于“后革命时代”宪政框架内部的人们而言，“政治神学”本身已经是一个“补充性”的视野。虽然或正是作为一个补充视野，在此值得提起施米特的另一句著名论断：常规什么也说明不了，而例外则能说明一切。

如果到此为止我对于卡恩这部著作的阐释没有离题太远的话，那么接着上面的论述，或许可以认为，卡恩对于施米特难题的回答其实反而将常规状态“例外化”了。这么说当然不是因为卡恩使常规状态和“例外状态”相互混淆，而是因为一旦将政治机制的运作纳入到政治神学的视野中加以看待，那么“牺牲”、“意志”、“存在先于本质”、“本真性”等等在政治神学中占据主导的观念将会在“起源的再生产”的意义上重新将所有原本稀松平常的政治事务都转化或翻译为与“人民主权”相关的表达。因此，无论人们选择将卡恩的立场归于保守派或自由派，在他的论述中，“革命”作为“例外状态”最终不必以同样的面目反复

18) William E. Scheuerman, "Carl Schmitt's Critique of Liberal Constitutionalism," in *The Review of Politics*, Vol. 58, No. 2 (Spring 1996), p. 315.

---

出现；毋宁说，政治神学的逻辑在此展现为一种悖论（如在施米特那里一样），即唤起“例外状态”的目的在于克服“例外状态”造成的混乱：“主权者意愿自身的实现（The sovereign wills itself into existence）；它将成为自身意愿成为的事物。因此，例外的目的（end）总是对自身的克服。它要重新建立存在的常规状态，让规范能在其中通过判断而运作起来”（第 50 页）。于是，似乎同样可以说，捍卫国家的法律秩序就是捍卫革命遗产，就是体现主权者的意志。从施米特的政治神学论题出发，经由阐释学方向的转化，卡恩的论述最终向我们呈现出一个在施米特的政治本体论看来或许不可思议的结论：政治神学作为一种补充性的视野改写或重新阐释了政治科学理解的全部问题，却丝毫没有将日常政治和法律的实践带离出其原先的轨道。

至此，似乎卡恩的一切论述都进行得很顺利。虽然施米特想必不会同意在阐释学层面上解决“政治神学”和所谓政治科学之间的冲突，但卡恩似乎能够借此在一个非神学的、世俗化的政治理论图景中为“政治神学”正名。不过，另一方面，卡恩似乎非但没有解决、反而强化了施米特那里的一个难点。施米特多次强调，为了理解“国家”必须首先理解什么是“政治”，但如我们在前两章中所示，他的主权决断论却在根本上预设了国家的在场。一方面是一个（缺席性）在场的、始终自我同一且自我封闭的“国家”观念，另一方面则是由此将各种神学概念通过所谓“概念社会学”的考察方式（归根结底是一种类比逻辑）吸纳进（甚或同化为）关于现代国家的政治论述之中：在萨缪尔·韦伯（Samuel Weber）看来，由于这两方面，施米特对凯尔森的批判最终落空了，因为“施米特的批判试图以重新唤起那被人们遗忘了的政治概念的异质性，来用‘同一性（*Identitätsvorstellungen*）’观念取代现代政治理论的内在性（*Immanenzvorstellungen*）观念，但他仅仅再次将‘他异性’化约为等同”<sup>19</sup>）。不是“政治”先于“国家”，而是“国家”先于“政治”——这是施米特政治思想的前设。而这个困难在卡恩的阐释学框架中显得更为突出：一旦把“政治神学”理解为一个理解政治行为的视野（而与“契约论”视野互补），就预设了一个稳定的出发点——一个自我同一、概念上牢固的共同体，及其不断（再）生产的、用于自我理解和自我证成法律—政治框架——否则就无以谈及视野的差异与互补。可是这样一来，从这样一个“出发点”上说，即便就“革命”的情形而言，难道卡恩不是总已假定了一个自我同一的政治主体的存在——总已假定了“体制性权力”对于“创

---

19) See Samuel Weber, *Benjamin's -abilities*, *op cit.*, pp. 185-6.



建性力量”的转化？

我认为，这就是内格里可能提出的质疑：卡恩的论述最终造成了对“创建性力量”的预先收编或驯服，作为阐释学的政治神学既需要“创建性力量”（读作：革命意志、本真性）来证成自身，与此同时又是对这一力量的背叛。在其讨论“创建性力量”的著作《叛乱》一书中，内格里将“创建性力量”与主权尖锐对峙起来，甚至激进地认为前者通向民主而与宪政秩序不相兼容（这一论断在一些宪政主义者听来简直是骇人听闻）：“创建性力量的范式属于这样一种力量：它打碎、破坏、分裂一切既有平衡和一切连续性。创建性力量与作为绝对力量的民主观念休戚相关。因此，作为一种暴力性、扩散性的力量，创建性力量这一概念也联系着民主总体性的社会前提。这个述行的、想象性的维度与宪政主义的冲突是尖锐的、强烈的、持久的”<sup>20)</sup>。建立在宪政秩序论述上的主权指向的是一个凝定的权力，是有限的时空规定，是固化的宪法，而“创建性力量”则始终是向外拓展、自我扩散的无法终止（unfinalized）的力量，它展现的是“时间和空间的多维的复数性”和一个“绝对的过程”<sup>21)</sup>。从内格里的上述区分出发，人们或许可以说，卡恩（和《宪法学说》的作者施米特）试图解决的问题——“创建性力量”向“体制性权力”转化的问题——从一开始就是站在既成宪法的固化立场对“创建性力量”的收编。难题无法解决，是因为提问的方向一开始就错了。

在此值得回到一个词源学考察：卡利瓦斯（Andreas Kalyvas）指出，“constituent”一词来自拉丁语 *constituere*，字面意思是“共同创建”或创造（co-establishing）。在古罗马，该词用于人们在经济上的交换关系，并在法律上用于命名“一项被视为高于日常立法的特殊立法实践”，即“确立或更改共和国根本法律和体制的非凡行为”<sup>22)</sup>。因此，“创建性力量”从一开始就与民主密

20) Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trans. Maurizia Boscagli (Minneapolis: Minnesota University Press, 1999), p. 11.

21) Ibid., p. 13. 有趣的是，内格里由“创建性力量”和“体制性权力”的区分出发，批判了阿伦特对美国革命和美国革命的分析。在内格里看来，阿伦特的批判无意中将“社会”领域预设在了创建性力量之前，也就未能在本体论上解释“社会/政治”的区分到底是怎么来的；与此同时，阿伦特最终诉诸美国宪法来解决所有创建性力量所提出的理论难题，相当于倒置了问题：内格里总结说，“阿伦特一开始拒绝契约论，到最后却又赞颂契约论；一开始将论辩建立在创建性力量之上，最后却忘记了创建性力量的激进性质；一开始试图确立民主的理由，最后却肯定了自由主义的理由。”参见第 17 页以下。

22) 参考 Andreas Kalyvas 于 2012 年在 The New School 的“Political Concepts”年度会议上提交的会议论文“Constituent Power” (<http://www.politicalconcepts.org/constituentpower/>)。

---

不可分：它所强调的是人民的共同行动在政治上具有的非凡意义。而与我们当下论述更加相关的是，卡利瓦斯认为，法国大革命期间西耶斯对“创建性力量”与“体制性权力”的强调恰恰是将前者化约为国家主权，并进一步将它和所谓“民族的一般意志/公意”相等同。譬如，西耶斯说道：“创建性力量可以做与制宪相关的任何事情。它不受之于先前的宪法。实施一切权力中最重要、最伟大之权力的民族，必在此过程中不受任何约束，不带任何形式，除了它自视为应当采取的形式”<sup>23)</sup>。但这样一来，“创建性力量”就受到了既定的共同体观念的牵制，以至于在身份认同上、在时间和空间的规定上，甚至在法律上，都被事先限定在一个自我封闭的概念—政治的同一性中。悖论的是，由于这一根本上限制“创建性力量”的同一性（不管它的名称是大写的国家、公意、总体性或其他）自我生产出一种“超越性”，于是“代表”问题就出现了：公民个体永远也无法将他或她等同于主权人民，只能通过政治代表的中介来参与政治事务。但与卡恩的解决思路不同，坚持“创建性力量”的内格里与卡利瓦斯认为，“代表”问题同样源于宪政论对于民主本身的收编。换句话说，“体制性权力”所要求或预设的概念—政治同一性，作为一种“内在的超越性”，并没有保存或转化、反而是取消了公民之间各种可能的、复数的政治关联，相当于取消了“内在性”本身。在我看来，来自内格里这一路向的挑战，是卡恩（包括施米特）的著作未能充分回应的。

究竟是否应该遵从内格里的做法，将“创建性力量”和宪政秩序和主权截然对立起来，还是应该像卡利瓦斯那样将前者视为主权的另一种形式，或许见仁见智；重要的是，由内格里的辨析出发，“创建性力量”和“体制性权力”的关系就不再是一个“如何转化”的问题，而是涉及到主权的不同谱系，涉及到如何看待“例外状态”的问题<sup>24)</sup>。还是让我们回到卡恩与施米特的主权理论。归根结底，卡恩和施米特都希望在宏大的法律框架之内容纳一个悬置法律运用的“例外状态”。不过，更进一步的考察表明，卡恩笔下“例外状态”和常规状态的关系丝毫不比施米特著作中两者的关系来得更为明确。或者说，尽管卡恩以阐释

---

23) 引自 Kalyvas, 同上。

24) 前面提到，革命在卡恩的著作中是具有典型意义的“例外状态”。在内格里那里，革命被与“创建性力量”直接划上等号，甚至这一力量本身最充分的体现就在于“不断革命”的过程之中：“如果创建性力量的本质无法被化约为体制性权力，而是相反，必须以其原初的生产性来加以把握，那么创建性权力究竟意味着什么？它首先意味着在创建性力量与革命之间建立一种不间断的关系，一种亲密而循环的关系，以至于哪里有创建性力量，哪里就有革命。”参见 Negri, *op cit.*, p. 23。

学的方式化解了施米特那里“纯粹决断”的意志论所造成的困境，“政治神学”和“政治哲学”之间的视角差异作为一种解释方式却并不能将“意志”与“规范”的关系等同于“例外”与“规范”的关系。或者说，要追问的正是：在什么程度上、出于何种问题意识，需要把“意志”等同于（对于）“例外”（的表达）？现在让我们以后一个问题为线索，换一个角度重新进入卡恩的“政治神学”。

前面已经提到，在卡恩看来革命的暴力能够带来体现人民主权之意志的宪政秩序，而在这个意义上，革命与秩序的关系是相互包含的：“宪法不仅是革命的产物；它是革命的内在真理。但是，反过来同样可以说，革命性例外是宪法的内在真理”（第 47 页）。然而麻烦的是，即便认可革命性的例外是宪法的内在真理，即便认可宪政秩序本身是对意志的转化甚或誉写——可为什么说宪政秩序或宪法本身是革命的内在真理？我认为卡恩对此问题给出的答案是：意志的同一性。具体说明如下。一方面，“例外”必须通过规范才能被理解，才能区别于无序状态：“如果没有[规范]，例外就变成仅仅是无序状态了：例外就不是神迹的干预，而是法律的失败了。神迹必须在违背规范的同时肯定规范”（第 34 页）。这种关系既是逻辑的、历史的和神学的（同上），同时也是“概念上”的：“从概念上说，规范必须先于例外。一个仅仅由例外构成的世界不会产生任何东西（nothing followed from anything else）。”（第 42 页）简洁地说，例外和规范的关系在这里（也可以说在施米特的著作中同样如此）一方面呈现为一种时序（chronological）关系：确实，如果没有规范的话，也无从谈起对于经验（因此包括政治经验和政治实践）的组织和整理，也无法恰当地理解“例外状态”的重要性；但另一方面，如同施米特对于规范和例外状态的论述，卡恩强调说，每一个规范的实际存在都取决于决断，“它必须被认为是某个个体或集体的意志对象。类似地，整个规范系统——国家作为一个符号秩序——都取决于决断，取决于主权决断。”（第 52 页）如果规范取决于决断，而例外状态又预设着规范的优先性，那么就这一方面来说，断言规范在“时序上”先于例外似乎又是不恰切的；毋宁说两者形成的是一个相互生产的拓扑学结构。而在这一颇为吊诡的“例外—规范”的拓扑学结构中，至关重要，“例外”始终被等同于“意志”的体现或施展——让我们重新引述卡恩的一句话：“我们实际的法律系统的惊人特征之一是，随着司法等级的上升，我们的法院也就由越多的成员组成。他们通过投票进行决断。”（第 90 页）无论如何人们都会问：譬如说，法庭的“决断”和革命的“决断”，两者是一回事吗？在什么意义上我们可以主张两者之间意志的同一性？谁做出了革命的“决断”？根据卡恩给出的“例

---

外—规范”的拓扑学结构，这两者不能不是同构的形式变换，否则双方的相互理解（乃至相互包含）就是不可能的；然而另一方面，时序上（和逻辑上）的优先性规定，又很难使规范与例外形成这一“同构”。

“例外—规范”之关系对于主权权力而言构成了一个复杂问题，这体现在本文一开始就提到的施米特的著名论断上：“现代国家理论中的所有重要概念都是世俗化了的神学概念，这不仅由于它们在历史发展中从神学转移到国家理论……而且也是因为它们的系统结构”。从这一论断出发，就主权权力而言，如果主权决断是一次事件性的、独特性的行为，是纯粹意志的体现（在结构性相似的意义上可以类比于上帝的神迹），是一次异于规范的行为，那么概念上对于主权的“界定”本身是否构成主权的“规范”？卡恩似乎不这么认为，因为他明确指出：“和法律不同，主权权力的存在并不是抽象的。它的本质就是它的存在。直到决断做出之前，不存在主权权力；有的只是关于主权权力可能是什么的幻想”（第58页；强调为引者所加）。主权权力的实施就是其本质，除此之外主权权力没有任何规定性，既不是抽象的存在，也不是某种潜能，因此从规范的角度思索主权决断的“例外”无法正确认识主权这一独特权力的性质——于是，我们可以将“例外—规范”的拓扑学结构置换为下述问题：对于“主权”进行概念界定是否可能？按照卡恩的论述，似乎就只能说，每当我们试图在概念上定位或确定“主权”的时候，我们找到的仅仅是主权权力的实施和展开——仅仅是主权的“踪迹”。在这个意义上，施米特本人从“主权者”的界定出发而不是从“主权”概念的定义出发来引入他的“政治神学”，就是一个很有意味的表征。有意思的是，不是在施米特这里、而是在当代意大利思想家阿甘本（Giorgio Agamben）这里，我们发现了一个类似于“定义”的关于“主权”的论断。

从施米特有关“主权者”的界定出发，或许可以推出“主权”概念的界定：根据“主权者是决断例外之人”的公式，似乎主权就是对“例外”的决断<sup>25)</sup>。进一步，阿甘本在施米特对于“主权者”界定的基础上提出，主权决断所涉及的不仅仅是对于法律常规状态的打断，更加重要的是它带出了“法”的根本性质的问题：“法”从一开始就不是通过一个时序上的“建制”过程确立下来，随后再“增补”上例外性的主权决断——相反，“法的秩序（juridical order）”的确立依靠的

---

25) 《政治神学》的中译本恰恰将施米特的这句话译成了“主权就是决定非常状态”。见施米特：《政治的神学》，载《政治的概念》，刘小枫编，刘宗坤等译，上海人民出版社2004年版，第5页。

是“在无任何批准的前提下重复同一行为，也就是作为一种例外事件出现”，以至于可以说“例外就是法的原初形式”<sup>26)</sup>。由此出发，阿甘本对于主权权力做出了一个颇为奇特的概念界定：

自然状态和例外状态只是一种单一地形学过程的两面，在这个过程中，过去被认定是外在的东西（自然状态）如今（作为例外状态）重新出现于内部，像在莫比乌斯带或莱顿瓶中那样，主权权力就是这一不可能性：不可能区分内在与外在、自然与例外、自然 (*physis*) 与法 (*nomos*)。由此，例外状态与其说是时间和空间上的悬置，不如说是一种复杂的拓扑学构形，不仅例外和常规在其中彼此穿越，自然状态和法、外在和内在，也是如此<sup>27)</sup>。

主权权力是“这一不可能性”：不可能区分自然和法。这个界定的奇特之处在于，它将它所界定的主权权力的规定性特征——“自然”和“法”之间的模糊而含混的“不可区分”性质带入了主权概念的内部。这里的关键处可以表述如下<sup>28)</sup>：设想当我们试图以“主权是……”的命题形式来规定主权之时，由这一命题形式发展出来的规定性特征可以构成一个封闭的集合，其中作为元素的各个特征彼此关联又各自独立，这个集合的元素可以无穷无尽，但在封闭集合的意义上又是可数的（由此形成有关主权权力的“规范”）；与此对应，我们可以设想存在着一个由主权权力的无穷多的具体实施事例构成的、同样是封闭的集合（即主权权力在具体行动中、在“自然”中的施展）。于是，对于主权概念而言，吊诡的地方在于，按照卡恩所言，主权权力从来不是一个抽象的存在，而始终是存在与本质的结合，始终是具体历史的展开，那么第二个集合就不可能是对第一个集合中包含的“规定性”元素的单纯实践或应用（如运用一条数学定理来解决某个具体问题），反过来说，第一个集合的各个规定性也不可能是对主权权力

26) Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998), p. 26. 同时参见第 18 页：“例外并不把自身从法则中抽离出来；相反，法则通过自我悬置而产生例外，并通过维系自身与例外的关系而首先将自身确立为法则。法的特殊‘力量’就在于法能够在与一种外在性保持关系的情形下自我维系。”

27) 同上，第 37 页。对于这一定义的更多讨论，请参考本书讨论阿甘本的一章。

28) 此处受到 Jacques Lezra 对于阿甘本《牲人》一书非常独特的阐释的启发，参见 *Wild Materialism: The Ethic of Terror and the Modern Republic* (Fordham University Press, 2010)，尤其是第三章。中译本见雅克·莱兹拉：《野性唯物主义》，王钦等译，北京大学出版社 2014 年版。

---

的实施情形的抽象概括或预期 (anticipation)。两个集合之间的关系即如阿甘本所说, 表现为“不可能区分自然和法”——不可能在作为规范的规定性集合与作为事例的行动的集合之间做出区分。主权利的实施打开的“例外—规范”空间是一个如莫比乌斯带一般的自我缠绕、充满往复和折叠的不确定地带。主权利的定义既是一个规范性定义, 同时也是一个没有规范的“事例”: 主权利的施展不是对任何既有“主权”概念界定的运用 (无论在概念或逻辑的意义上, 还是在历史或时序的意义上, 它都是不可预期、不可预先规定的); 与此同时, 对于主权利的概念界定则不断地自我实现为 (actualize) 主权利的权力施展——于是, 主权概念的“恰当定义”就只能是一个同语反复: 主权利是主权利。但这一同语反复并非什么也不是, 它一方面说明“主权”概念以及主权话语不仅在“以言行事”的意义上与权力的展布密不可分, 而且与主权者的意志之间有着可疑的同一性, 似乎主权话语就是主权者的意志; 另一方面, 这种同一性也由于在自身内部引入了“不可区分”的空间而变得脆弱不堪。(在此, 由意志到表达再到行为的同一性——所谓“逻各斯神话”——通过“主权”的难题而得以显现。) 回到之前问题的出发点, 现在可以说: 主权决断表现的“例外—规范”之间的相互缠绕扭曲的拓扑学结构不但是一个时间和空间意义上的悬置, 而且是一个概念上无法确定的结构: 换句话说, 主权话语的逻辑, 不是“例外”在概念和逻辑上以“规范”为前提 (如卡恩认为的那样), 而是: 通过主权者的“意志”这一因素, “例外”、“规范”等诸多悬而未决的概念得到了调和, 甚至可以说卡恩所谓的“例外确证了规范”可以被读作“主权利是主权利”的自我同一性逻辑。

这里的关键之处, 与其说是结论, 不如说是出发点: 不错, 卡恩的目的是将革命中体现的“意志”赋予日常政治实践, 使后者 (或者更准确地说是人们对后者的认识和理解) 进入政治神学的维度, 将政治实践从琐碎的、利益相关的、功利主义的计算考量中拯救出来; 但问题在于, 主张“意志”、“牺牲”、“本真性”这些带有政治神学色彩的语词可以让人们从新的角度审视常规的政治实践 (例如究竟是将“五月花公约”看作一份利益契约还是将它看作宗教性的盟约) 是一回事, 而主张常规状态下的公民身份认同或共同体的自我理解可以被直接翻译回革命中的人民意志则是另一回事<sup>29)</sup>。这个困境也是前面我们所提到的: 日常政治实践也好, 宪法本身也好, 主张它们是“本真性”的“残余 (remnant)”, 这话究竟是什么意思? 从根本上说, 当以人民主权为基础的现代宪政国家舍弃了中世纪绝对王权国家的主权者的“身体—意志”二合一 (“国



王的两个身体”)的维度之后,如何在作为“例外状态”的革命中重申主权者的“意志”,如果不是像施米特那样最终试图将某种前政治的因素(文化的、道德的等等)作为本质的同一性接受下来的话?“宪法”作为一个政治中介在这里并不具有解释性,因为需要说明的恰恰是宪政秩序何以能够成为革命的“内在真理”——毕竟“牺牲”的“意志”自身不能直接和宪法划上等号。社会契约并不创制主权者,相反是主权的存在使得一般意义上的社会契约得以可能;因此,在契约论意义上理解宪法无助于解释作为主权者的人民的“意志”,反而是作为人民意志之体现的宪法,预设了人民意志的某种形式。

在这个关节点上,其实我们已经看到,卡恩认为无需解释“意志”由哪里产生,因为它被认为是“不言自明”之物——政治神学是为共同体已然存在的自我理解(这一点是“不言自明”的)提供表达,而不是发明创造关于共同体的神话。可是,无论是主权者的“意志”还是共同体的“自我理解”,它们的“不言自明”性不是问题的终点,而是将我们引向进一步的追问:如此一来,这一政治神学赖以成立的“不言自明”的前提究竟何在?怎么一来它就成了“不言自明”的?之前卡恩告诉我们,正是国家创造并维系着自身的神圣空间和历史(第19页)。但革命者的身份认同和自我理解又是从何而来?如果革命意味着与旧秩序彻底决裂,那么革命者的“意志”与国家所创造的神圣性之间的关系是什么?有没有一场“原初革命”?显然,倘若没有一种既已确立的神圣性以确保“例外状态”中的政治同一性(意志的同一性),革命和无秩序状态在卡恩这里将变得无法区分。

我们在绪论中提到,施米特于《议会制民主的危机》一书的再版序言中,将卢梭的“公意”与西耶斯关于人民的“创建性力量”的论述糅合在一起,强调“人民主权”原则背后的共同体的同质性。如果把这些论述与施米特在《宪政学说》中有关现代国家的一段话对照起来看,可以发现,根本而言,在宽泛的意义上,我们此处其实是从另一角度遇到了“意志”与“规范”之间的张力:“国家作为政治统一体,建立在两种相对的改造性原则的结合之上——其一是同一性原则

---

29) 根据阿伦特,自法国大革命以来,革命的精神品质从根本上说是它所开启的独一无二的开端的新颖性,在“事件”的意义上,革命因其无任何先例可循、因其例外性而将自身从历史的运动中独立出来。“由于革命之任务乃是成立一种新权威,习俗、先例和远古时代的光环都无济于事,革命除了断然将老问题抛弃就别无选择了,这个老问题不是法律和权力本身的问题,而是赋予实在法以合法性的法律源泉问题,是将正当性赋予权力的权力来源问题。”参见阿伦特:《论革命》,前揭,第144页。



---

(也就是人民的在场，人民意识到自身作为政治统一体，出于自己的政治意识的力量，具有辨别敌我的能力)，其二是代表原则，其权力由政府建构为政治统一体”<sup>30)</sup>。这段描述虽然在表面上综合了现代民主政体预设的两大重要原则——同一性原则和代表原则——但其中的紧张并没有因此减少：一方面，发展西耶斯和卢梭的学说，施米特认为，根据自下而上的同一性原则，身份认同的同质基础是赋予民主政体的政府以统治权威的前提；而另一方面，施米特似乎又认为，根据自上而下的代表原则，代表着“公意”的统治者又对共同体起到类似卢梭笔下“立法者”那般的规定性作用。从政治思想史的角度而言，“国家”在当代民主政治下扮演的错综复杂的角色要追溯到霍布斯。在一个历史叙述的层面上，施米特在《霍布斯国家学说中的利维坦》中指出，当十八世纪“利维坦”这个政治象征逐渐死亡之际，霍布斯借助它所确立的现代国家结构却保留下来，以国家为单位的国际政治领域也藉此得以普遍化；与此同时发生的是以法国大革命为标志的“人民主权”的诞生和中立化与机械化国家论的盛行——立法者的形象由人变成了机器，君权神授的政治正当性基础土崩瓦解，绝对王权国家让位于以法律实证主义为代表的现代宪政国家。从这个角度来看，施米特认为，卢梭尽管试图将革命吸纳进国家的建构内部，根本上还是霍布斯思想的变体；也就是说，依照某种前政治的同质性因素确立的共同体自我理解，并不能够与实证法意义上的宪法完全契合——不但如此，更重要的是，共同体的实质性同一性要求的是由此形成的政治单位能够体现该“实质”，但现代宪政国家得以运作的基本原则——确保国内和平和个人安全——却与这一理想相差甚远（两者之间的差异在卡恩的著作中或可理解为政治神学视野和契约论视野的差异）。施米特的确想通过对“公意”的重新阐释来为以人民主权为基础的政治单位赋予决断性格，但在他那里，“前政治的同质性”这一前提恰恰意味着，诞生于政治单位形成后的宪法对于政治统一体的“统一/同一”来说并非必不可少——我们完全可以在脱离宪法的情况下设想意志的“统一/同一”的可能性。在此，“宪法”作为一个中介创建性力量和制度性权力的法律设置，悖论地将两种不同的诉求（共同体的实质性同一性诉求和处于现代国家下的个体的利益诉求）捏合在一起。由此，问题的症结在于，施米特希望借助“政治神学”的论述将绝对王权国家式的主权形式翻译或嫁接到现代宪政国家的“人民主权”上去，

---

30) See Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, trans. Jeffrey Seitzer (Durham: Duke University Press, 2008), p. 214ff.

从而不仅在历史上、并且在结构上将人民主权作为传统主权形式的延伸而确立下来。

根本上说，施米特这么做是为了塑造一个强国家（区别于“总体国家”）以对抗政治上的多元主义趋势：他再三强调，霍布斯为了解决教会与国家的纷争而创立了“利维坦”这架政治机器，将政治权威统一在国家身上，但从一开始这个“有死的上帝”就从内部开始瓦解，因为内在与外在的区分一旦确立之后，外在性就变成了徒具形式的空洞的存在，继而代表所谓“个体自由”的各种间接权力以“社会”的面目纷纷出现并试图通过议会来掌控“利维坦”<sup>31)</sup>。因此施米特才会强调，自由主义诉诸的“自由”原则恰恰不具备政治共同体的自我理解所要求的实质性，反而是瓦解国家的因素。如戴正豪斯（David Dyzenhaus）所说，对个体自由和自律的重视本身没错，但要认识到“一个强国家是上述价值的必要前提，而且是所有价值的必要前提”，而这样一个强国家反过来又“必须建立在一套因人民的实质同质性才得以成立的价值基础之上；只有这一基础稳固之后，才谈得上为多元主义或者自由、自律等价值开放空间。试图将国家确立在个体自由价值基础上的做法，便是让国家成为各种集团你争我夺的空间，由此通向的多元主义与一场内战无异”<sup>32)</sup>。但这并不意味着施米特拒绝了霍布斯的“利维坦”；恰恰相反，他认为由于霍布斯的“利维坦”正式将战争明确为在政治领域内国家与国家之间的冲突，中世纪宗教战争带来的流血和暴力才得到控制——而施米特本人正是由于看到在自身所处的政治处境下各种间接力量（无论是政治党派还是社会组织）不断威胁着威斯特伐利亚条约以来确立的现代国家秩序（政治力量间的平衡），才提出“例外状态”的主权学说以应对多元主义的挑战。进一步，他将“人民主权”与“强国家”联系起来的做法，便是以绝对王权式的统一性、实质性的主权形式来构想“人民”作为主权者的同一性以及由此产生的决断性格<sup>33)</sup>。“例外状态”学说与其说是对“利维坦”的颠覆或解构，不如说是对后者的修补。就此而言，施米特的难题——如何处理人民主权下的“代表”

31) See Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein (The University of Chicago Press, 2008), p. 71 ff.

32) David Dyzenhaus, "Putting the State Back in Credit," in Chantal Mouffe ed., *The Challenge of Carl Schmitt*, *op cit.*, p. 80.

33) Grigoris Ananiadis 也指出，施米特的“政治”概念从一开始就是充分“国家化”了的；但他由此展开的分析是，施米特未能从“人民主权”作为新型的现代主权形式的出发点思考主权问题的古今之变。参见 Grigoris Ananiadis, "Carl Schmitt and Max Adler: The Irreconcilability of Politics and Democracy," in *The Challenge of Carl Schmitt*, *op cit.*, p. 135.

---

问题——之所以会产生，正是他以统一性的、稳定的、如“国王的两个身体”般具有实体性的“主权人民”为出发点而构想现代政治的必然结果。

上文提到，阿伦特认为，法国大革命在一个重要方面践行了卢梭的理论，即以意志的单一性、不可转移性来取代意见的多样性和由此生长的政治自由的可能，并且进一步将意志与利益等同起来；作为结果，自由参与政治事务的德性被法国大革命所追求的对于生存“必要性”的克服所取代。在阿伦特笔下，这两者并行不悖，或者说以“社会革命”压倒“政治革命”恰恰是试图以单一的“意志”取代多样性的“意见”的结果：一方面，在“必然性”的生存要求的推动下，“群众投奔了法国大革命，发动它，驱使它前行，最终葬送了它，因为这是穷人构成的群众”，最终导致“自由不得不屈从于必然性，屈从于生命过程本身的迫切性”<sup>34)</sup>。而之所以出现这种局面，在理论上首先是因为将“意志”作为高度统一而稳定的存在：

作为公意的民众意志，其显著特点就是它的一致性。当罗伯斯庇尔不厌其烦地提到“公共意见”时，他指的是公意的一致性，他并不考虑多数人公共地达成的一个意见。……自从罗伯斯庇尔鼓吹一种借自卢梭的美德以来，美德实际上就与无私划上了等号。正是这种等同，可以说为革命者烙上了抹不去的印记，也使他们由衷地相信，衡量一项政策的价值标准是它与一切特殊利益相对抗的程度，判断一个人的价值的标准则在于他的举动在多大程度上违背了他自己的利益和意志<sup>35)</sup>。

阿伦特指出，卢梭所设想的那种“公意”根本是绝对王权的主权形式的继承，他没有考虑到群众意志始终“变化无常”，“以之为基础和作为其立国形式的结构，不过是建立在流沙之上”<sup>36)</sup>。相形之下，美国的立国者则知道，“人民”的多样性无法形成一个统一的意志，因而政府的权威也不能诉诸类似“公意”这样的概念。

阿伦特的批评中值得注意的有两点。第一，阿伦特虽然认为卢梭把“意志”等同于“利益”，但并没有充分重视卢梭本人在“众意”和“公意”之间做出的区分。

---

34) 阿伦特：《论革命》，前揭，第48页。

35) 同上，第64、66页。

36) 同上，第147页。

当然，我并不认为卢梭的这一区分基本上可以使其理论避免阿伦特的批评；但忽视这一区分的话，可能会陷入不必要的麻烦——体现在上面这段引文中便是：尽管意志是对利益的表达，但判断公民德性的标准，似乎又取决于其举动与自己的利益（个人私利）和“意志”相悖、而与公共利益的要求相符。事实上，阿伦特对于卢梭理论的过于简化的转述使得《社会契约论》中的很多段落都变得难以索解，譬如卢梭的下面这段话：

公意永远是公正的，而且永远以公共利益为依归；但是并不能由此推论说，人民的考虑也永远有着同样的正确性。人们总是愿意自己的幸福，但人们并不总是能看清楚幸福。人民是决不会被腐蚀的，但人民却往往会受欺骗，而且唯有在这个时候，人民才好像会愿意要不好的东西<sup>37)</sup>。

既然据阿伦特的说法，在卢梭理论中人民的意志具有一致性，而这一致的意志所表达的又是人民的利益，那为什么卢梭在这里说人民（the people）的考虑未必总是像公意那样正确？经由社会契约组织起来的共同体为什么会受到“欺骗”？是谁在“欺骗”共同体？卢梭接下去说，人民可能会受到帮派小集团所形成的特殊利益的欺骗，它们很可能以自己的特殊利益（个别意志）冒充一般意志。这里最关键的问题其实不是个别与一般的对立，甚至也不是黑格尔意义上的普遍与特殊的矛盾对立，而是源于一个事实性的难题，即所谓“政府”和代表制时时刻刻可能僭越人民主权所体现的“公意”，本来只是执行人民意志的政府代理有可能假借保存共和国之名而悬置真正的主权者——人民。当保全共同体的迫切需求被提出来以后，卢梭笔下的公民并不能像霍布斯那里只求自我保存的个人那样，自身还保留着违背甚至对抗国家的权利，因为按照卢梭的社会契约，由此进入共同体的公民已经将生死权力交给了主权者：“谁要依靠别人来保全自己的生命，在必要时就应当也为别人献出自己的生命。而且公民也不应当自己判断法律所要求他去冒的是哪种危险；当君主对他说：‘为了国家的缘故，需要你去效死’，他就应该去效死”<sup>38)</sup>。吊诡的是，由于人民不可能一直聚集在一起以充分“人格性”的方式实施主权利力，政府作为主权代理机构就非常可能反而“代理实行主权利力”，从而将人民主权的代表性实施变成一架暴力机

37) 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，商务印书馆，第43页。

38) 同上，第51页。

---

器。——在这个意义上，我认为“众意”和“公意”的区分的涵义之一，便是利用一个理论上的“错位”（借用阿尔都塞分析《社会契约论》时的说法<sup>39)</sup>）将人民主权下政府的“代表”问题转化为一种意志差异问题。站在“众意”的角度，卢梭甚至可以诤诸一位为民族奠定基本性情的“立法者”，一位与“社会契约”无涉的非政治的古典哲人——因为凭借民众本身的意志，民主制度根本上是不适于人类的：“如果有一种神明的人民，他们便可以用民主制来治理。但那样一种十全十美的政府是不适于人类的”<sup>40)</sup>。与阿伦特一样，卢梭当然知道普通民众的意见“变化无常”，当然清楚在“公意”、“民主”、“同一性”等概念之间划上等号是非常危险的做法；但他的理论所执着的与其说是意志（“公意”）的单一性，不如说是主权的自我呈现或直接性的在场。

卢梭试图将“人民”从代议制政府的枷锁中解放出来，恢复其作为主权者的政治意义，与此同时将政府化约为一个中介或“代理人”：“政府就是在臣民与主权者之间所建立的一个中间体，以便两者得以互相适合，它负责执行法律并维持社会的以及政治的自由”<sup>41)</sup>。但从“臣民（人民）”到“主权者（人民）”之间的这个“中间体”，却无时无刻不将卢梭试图排除的东西——党派利益对共同利益的压抑、政府对主权利力的篡夺、众意对公意的代替，等等——重新召唤回来。主权者的直接性（immediacy）于是不断被中介（mediated）、被增补（supplemented），以至于它永远也没有机会自我呈现（self-presenting/present to itself），反倒是成了一种再现（representation）：对于政府的表征/代表制度的再现（representing the representation）。于是，“政治体也犹如人体那样，自从它一诞生起就开始在死亡了，它本身之内就包含着使它自己灭亡的原因”<sup>42)</sup>。在这个意义上，也就不难理解为什么会有研究者将卢梭的这部著作解释为变相的“君主之鉴”了：似乎《社会契约论》的目的是为了教育政府，让它意识到人民才是真正的主权者，从而要时时刻刻考虑到人民的利益。“社会契约”和“公意”固然是神话，但它并不是卢梭刻意捏造出来教育政府或现代政党的纯粹虚构，而是一个候候：它让人窥视到位于现代民主政治核心处的困境。“人民”的统一性也好，共同体的同质性也好，它们在现代性语境下扮演着

---

39) 参见阿尔都塞：《论“社会契约”：错位种种》，载陈越编：《哲学与政治：阿尔都塞读本》，陈越等译，吉林人民出版社2003年版。

40) 卢梭：《社会契约论》，前揭，第86页。

41) 同上，第72页。

42) 同上，第113页。

什么样的角色？它们与传统“主权叙事”的神话有什么差异？这里的差异是阐释学视野差异，还是政治本体论上的差异？这些问题无法在《社会契约论》的框架内回答，也无法在施米特和卡恩这里找到答案。

第二，在阿伦特对卢梭的解读中值得注意的另一点是，她凝练地概括出卢梭《社会契约论》所暗示的“意志（表达）利益（形成）公意”的等式，一个大前提在于，她似乎默认了作为社会契约论之结果的、具有绝对性的“国家”的在场，例如她在对比美国革命和法国大革命时强调，美国的立国者没有以绝对王权来设想人民的权力形式，他们思考的出发点不是“一个凌驾于一切权威、一切法律之上的国家”<sup>43)</sup>，言下之意即：法国大革命的革命者是遵循这样一种虚构的绝对国家（主权形式为“人民主权”）原则进行思考的。但有意思的是，在卢梭笔下由社会契约论达成的国家并不是唯一的共同体形式，甚至也不是起源性的形式，因为在其另一部著作中，我们可以找到下面这个颇具历史意味的、对于社会形成初期状态的描述——卢梭称之为人类“最幸福最安定的时期”：

只要人们满足于他们的乡间小茅屋，只要他们只用棘针或鱼刺缝制兽皮衣服，用羽毛和贝壳装扮自己，用各种颜料涂画身体，改进或装饰弓箭，用石斧削制小渔船和粗拙的乐器……总之，只要他们只做单独一个人可以完成的工作，只从事不需要许多人手合力进行的劳动，他们就能过着他们本性所能做到的自由、健康、诚实、幸福的生活，继续享受不受束缚的交往所带来的乐趣<sup>44)</sup>。

这一人类社会的黄金时期随着对合作劳动的需要和技术的不断演进而慢慢丧失，由此产生私有财产和主奴关系，并导致贫富差距和政治制度上对于一系列不平等现象的维持和加固。但这个所谓的“最幸福最安定的时期”既不是最初的自然状态（当然更不是霍布斯意义上的自然状态），也不是其后由于历史或环境的因素而陷入的战争状态；它既不是单纯的无序，又不是预期着一纸社会契约的前共同体存在。人们在这种状态中维系着一种非常弱的关系，这一关系网络或许可被称为“社会性”，但它又不暗示或期待某个具体意义的“社会”构型：

43) 阿伦特：《论革命》，前揭，第150页。

44) 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，高煜译，高毅校，广西师范大学出版社2002年版，第114页。



---

他们的行为处事与本性的限度相符，更重要的是，他们的相互关系是一种“不受束缚的交往”。换句话说，人们在这一乌托邦式的状态中由于相互分离而维系起来，但又由于各种弱关系的存在而不再是孤独的野蛮人。这一状态在《社会契约论》中被压抑了，仿佛“自然状态”就仅仅是原本相互独立的野蛮人出于环境原因所迫而联合起来形成政治社会的过渡时期：“我设想，人类曾达到过这样一种境地，当时自然状态中不利于人类生存的种种障碍，在阻力上已超过了每个个人在那种状态中为了自存所能运用的力量。于是，那种原始状态便不能继续维持；并且人类如果不改变其生存方式，就会消灭”<sup>45)</sup>。

卢梭没有在《社会契约论》中涉及人类的这一“最幸福最安定的时期”无可厚非，毕竟从政治理论的角度上看，无论如何上面这段引文都像是纯粹的乌托邦图景。但在政治本体论的意义上，这一乌托邦式的描绘也许反而暗示了一个设想民主共同体性质的不同方案的可能性：有没有可能，“人民主权”作为一种（非）主权政治原则，从一开始就与自绝对王权国家发展而来的实质性主权观念格格不入？或者沿用卡利瓦斯的话说，对于人民主权，是否可能设想一种区别于垂直权力关系的“水平关系”？

在此，让我们重新从卡恩提出的革命作为“例外状态”的论断出发。前面说到，卡恩认为革命的内在真理就是宪政秩序，而一旦我们将革命视为一种“主权决断”（主权者是决断例外状态者），那么似乎就可以顺理成章地推导出：作为例外状态，革命是为了防止无序和混乱，正如施米特的主权者借由例外状态来防止政治体崩溃。也正如施米特那里的“政治”从一开始就是“国家化”的那样，卡恩在将革命与人民主权的意志表达等同起来的情况下，通过将革命的“例外状态”混同于常规法律实践中的“决断”，从而使得他笔下的革命从一开始就是“国家化”了的：这也可以解释为什么卡恩一方面说革命在打破既有秩序的基础上预期着新的秩序，另一方面又说国家为共同体创立了神圣性，仿佛我们从革命中和从宪法中看到的都是同一种“意志”的两种不同表现形式。对此，阿甘本在其《例外状态》一书中提出了一个有意思的问题，直接关系到卡恩笔下的“人民主权”和作为“例外状态”的革命（尽管阿甘本是在“必然性”之为法律根基的层面上展开论述的）：

如果一项出于必然性而采取的措施本身已经是一个法律规范而不仅是个简

---

45) 卢梭：《社会契约论》，前揭，第18页。



单的事实，为什么它必须得到法律的认可和承认？如果它已经是法律，为什么它若没有得到立法机构承认的话就不能持久？反过来说，如果这项措施不是法律，而仅仅是个事实，那为什么对该事实的认可（ratification）所带来的法律效果不是始于它被转化为法律的那一刻，而是始于它出现的那一刻（*ex tunc*）<sup>46)</sup>？

我们知道，根据阿甘本的论述，例外状态既非内在于、亦非外在于法律秩序，而是一个“无区分的空间”，“在它那里内在和外在并不相互排斥，而是相互混淆”<sup>47)</sup>。按照阿甘本的说法，施米特之所以提出主权者在例外决断下仍然处于法律框架内部，其用意是以此来回应并中和本雅明笔下的“纯粹暴力”：“《政治神学》中的主权暴力是对本雅明的回应，这种力量既不创制亦不保存法律，而是搁置法律。类似地，为了回应本雅明所谓‘一切法律问题根本上都悬而未决’的看法，施米特将主权确认为极端的决断之所”<sup>48)</sup>。作为法学家的施米特正是看到了“例外状态”有可能通往本雅明开启的无序状态，才试图以主权的政治神学来驯服这一颠覆性因素。

本雅明和施米特之间的隐秘对话非常复杂，这里只能简单勾勒其中与当下论述相关的一些要点。在此之前，需要首先提及卡恩与施米特的一个重要区别：虽然两者都设法糅合“例外状态”和常规状态下的政治实践，但卡恩在某些时候并没有像施米特那样将政治共同体的同一性归诸某种前政治的因素——或更确切地说，在卡恩那里这个问题显得更为暧昧，例如从书中屡次出现的“存在先于本质”一词可以看出，“革命”所实现的可以是某种“非本质性”的力量：“对于革命，主权决断的绝对纯粹性恰恰在于这一存在性论断：存在先于本质。在这个时刻，唯有主权意志能进行决断”（第47页）。“存在先于本质”可以翻译为一种悖论式的强解读：革命的在场，先于任何意义上的（革命者的）同一性。不同于施米特的绝对王权国家式的主权者，“人民”在革命中的“在场”必然处在任何法律框架之外，他们在搁置现有法律的同时也通过革命的暴力行动而彰显其自身的“意志”——人民的“人民性”不可能被一个根本上被法律框架吸纳的“例外状态”所预期或认识，它既不引出任何实证法意义上的对于某种同一性

46) Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: The University of Chicago Press, 2005), p. 26.

47) 同上，页23；另比较卡恩，第52页、第28页与 Agamben, *Homo Sacer, op cit.*, p. 47。

48) Giorgio Agamben, *State of Exception, op cit.*, p. 54.

---

的转写，也不是单纯的无序状态（因为无序状态或单纯的混乱本身也是被“例外状态”、被法律框架所规定的）。

因此，在卡恩对于“革命”的阐释中包含了非常微妙的两种相互矛盾的趋向：一种是同质化的、最终甚至是“国家化”的“意志”（在这个意义上可以理解卡恩所谓宪政秩序是革命的内在真理的主张），另一种则是流动的、“纯粹的”、非目的论的、无时无刻不在自我实现的“意志”——我们或许可以把前者通往的方向称为“主权性的人民”，而把后者通往的方向称为“人民性的主权”。根据前一种方向，“革命内部包含对宪政秩序的诉求”等论断的依据来自“宪法”这一回溯性的缝合手段；但只有根据后一种方向，我们才有望脱离施米特设下的僵局，并最终从“创建性力量”和“制度性权力”的二元对立中突围。就让我们从卡恩引文中的“绝对的纯粹性”一词出发，尝试进入“人民性主权”这一关键的可能性。

“纯粹”一词曾由于凯尔森的主张（“纯粹法学”）而遭到施米特的否定，后者提出的政治神学在“纯粹法学”的意义上恰恰是“不纯粹”的，因为“例外状态”学说要求的正是根据具体的当下历史性和情境性做出主权决断，而不是根据“纯粹”的理论体系对政治处境做出静态的解释<sup>49)</sup>。不过“纯粹”一词更激进的涵义则来自本雅明提出的“纯粹暴力”（或称“神圣暴力”），这也是我们进一步讨论的着眼点所在。在《历史哲学论纲》这篇本雅明自杀前不久写下的相当晦涩的断片中，我们可以读到他对于“例外状态”的独特阐释：

被压迫者的传统告诉我们，我们生活在其中的所谓“例外状态”并非什么例外，而是一种常规。我们必须具有一个同这一观察相一致的历史概念。这样我们就会清楚地意识到，我们的任务是带来一种真正的例外状态，从而改善我们在反法西斯斗争中的地位。……<sup>50)</sup>

阿甘本接过本雅明的话头敏锐地指出，在现代性条件下产生的政治问题并不是法律对生命的吸收本身——这一吸收自古以来就在发生——问题是，法西斯主义将法律和政治的装置与“例外状态”中“无区分”的生命（在 *zoe* 与 *bios* 之间的

---

49) 相关论述可参考 Jacob Taubes, *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, trans. Keith Tribe (New York: Columbia University Press, 2013)。

50) 本雅明：《历史哲学论纲》，载氏著《启迪》，汉娜·阿伦特编，张旭东、王斑译，三联书店2008年版，269页。原译文中“例外状态”被译为“紧急状态”。

无区分<sup>51)</sup>) 直接嫁接在一起,以至于使“例外”本身成为规范。在这个意义上,施米特试图接合法律框架与“例外状态”的必然结果就是使主权变成一台剥夺人的生命的机器;施米特原本意在防止多元主义侵入国家政治而调动的“例外状态”学说最终吊诡地产生了相反的结果,即主权暴力由此导致不计其数的血腥屠戮<sup>52)</sup>。那么,如何构思一种与此不同的、“自下而上”的所谓“真正的例外状态”?阿甘本认为,本雅明的“纯粹暴力”可以视作进入这个问题的一把钥匙。

在1919年1月写给肖恩(Ernst Schoen)的一封信中,本雅明说明了“纯粹暴力”中“纯粹”一词的含义:“某物的纯粹性从来不是绝对的、无规定的;它总是要受到规定。规定的方式根据该事物的纯粹性而异,但这一规定从来都不是内在于该事物之中的。换句话说:任何一个(有限)事物的纯粹性都不取决于它自身……”<sup>53)</sup>也就是说,无论是在本雅明对于“纯粹暴力”还是对于另一个类似概念“纯粹语言”的论述中,“纯粹”都是一个关系性的概念,而非一个实质性概念。(由此来看,凯尔森所谓的“纯粹法学”恰恰是最不“纯粹”的,因为没有一样事物可以通过恪守自身的边界而获得所谓纯粹性。)本雅明对“纯粹暴力”或“神圣暴力”的集中论述出现在他的《暴力批判》一文中,他在那里首先区分了“自然法”和“实证法”,从而将一切法律框架都置于批判视野下:根据本雅明的论述,“自然法”预设了目的的正当性,于是暴力本身不再成为问题,而只是实现目的的手段;与之相对,“实证法”的作用是将暴力的运用合法化为对法律的证成,最终效果是为了保存法律本身的运作——结果是,“暴力”无论在何种场合下都被法律提前收编了<sup>54)</sup>。国家相对于个体的、对于暴力的垄断,始终都是为了保存和维系法律体系本身,而与正义问题无涉。所谓“纯粹暴力”,便是在这一“法律—暴力”的框架中提出的一种摧毁性的暴力因素:作为一个不指向任何目标的“纯粹手段”,作为摧毁以具体目的为指向的法律秩序的

51) 对这组概念的辨析,可参考 Agamben, *Homo Sacer*, op cit., p. 1; 亦见本书讨论阿甘本的章节。

52) 参考 Giorgio Agamben, *State of Exception*, op cit., p. 86, p. 88, passim; *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, op cit., p. 27。

53) 转引自 Giorgio Agamben, *State of Exception*, op cit., p. 61. 关于这个问题的探讨,亦可参考 Carol Jacobs, *In the Language of Walter Benjamin* (The Johns Hopkins University Press, 1999)。

54) Walter Benjamin, “Critique of Violence,” in *Reflections*, ed. Peter Demetz, trans. Edmund Jephcott (New York: Schocken Books, 2007), p. 280. 提到本雅明的“纯粹暴力”或“神圣暴力”并非出于偶然,因为卡恩同样说到了所谓“神圣暴力”,虽然与本雅明的问题意识不尽相同:“成为公民,就是设想牺牲行为的可能性。这一点在宣誓中就得到肯定了。牺牲的时刻表现为一种神圣暴力:一种实现超验意义的力量。”(第121页)革命从来不是依靠物质利益的追求而推动的,推动革命的是公民的牺牲意志,“神圣暴力”可视为其代名词。

力量，一方面可以认为，“纯粹暴力”与其说是外在于整个法律框架的暴力，毋宁说是内在于既有系统的一个异质性、解构性的因素（因为“法律”总是已经收编、规定了“暴力”）：“纯粹暴力”无关乎内容而仅关乎形式。虽然或正因为既有的法律框架需要通过不断自我确证和暴力的运作来维系自身，“纯粹暴力”所带来的“无政府主义或摧毁过程作为实证法的条件及其必要边界就会反复出现”<sup>55)</sup>。“纯粹暴力”需要解决的问题是如何设想一种与法律目的无关的、“另一种意义上”<sup>56)</sup>的暴力。

与施米特最终将“人民主权”的决断性格诉诸前政治的同一性不同，在本雅明这里，“纯粹暴力”的纯粹性正是在于它并不指向、也不回溯到任何一种目的或基础；相反，正如本雅明的“纯粹语言”意味着没有任何交流负担的“纯粹的可交流性”那样<sup>57)</sup>，“纯粹暴力”打开的无政府状态并不通往、也不期待任何规范性秩序。德曼（Paul de Man）就本雅明的另一个概念——体现于译作中的“纯粹语言”——分析说，“纯粹语言”的作用在于揭示“已然存在于原作中的根本断裂”，以至于“通过揭示原作已然死亡，[译作]杀死了原作”<sup>58)</sup>。同样也可以说，一方面，相对于作为法律框架之奠基性暴力的所谓“神话—法律暴力”，“纯粹暴力”确乎是第二位的，因为在神话式的惩罚使个体臣服于罪责和法律之前，在法律体系被系统性地确立和证成之前，个体和命运的关系是不受到法律约束的（或许可以说，这是一个想象性的“起源”），而这就意味着在这个“原初状态”下无需考虑“纯粹暴力”或“神圣暴力”的介入；但另一方面，如同与译作和原作的关系那样，“纯粹暴力”虽然对于“神话—法律暴力”而言是后来者，它的作用正在于揭示维系法律的暴力从一开始就是不自恰的、混乱的和断裂的

55) 同上。另见 Judith Butler, “Critique, Coercion, and Sacred Life in Benjamin’s ‘Critique of Violence,’” in *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, ed. by Hent de Vries and Laurence E. Sullivan (New York: Fordham University Press, 2006), p. 214.

56) Walter Benjamin, ‘Critique of Violence,’ *op cit.*, p. 293.

57) 在《译作者的任务》一文中，本雅明说：“在不同的语言中，纯粹语言的这种终极本质与种种语言学的要素和变化联系在一起，而在语言的创造性作品中，它却还负担着沉重的、异己的意义。译作重大的、唯一的功能就是使纯粹语言摆脱这一负担，从而把象征的工具变成象征的所指，在语言的长流中重获纯粹语言。这种纯粹语言不再意味什么，也不再表达什么，它是托付在一切语言中的不具表现性的、创造性的言辞。在这种纯粹语言中，所有的信息、所有的意味、所有的意图都面临被终止的命运”（张旭东译文，载《启迪》，前揭，第91-92页）。纯粹的“可交流性”将译文与意义的传达剥离开来，但这并不意味着译文因此就是无意义的一堆乱码——不妨说，翻译对于原文的“忠实”并不是在内容层面上重述原作，而是在形式层面上对于“语言”的忠实。

58) Paul de Man, ‘Conclusions: Walter Benjamin’s “The Task of the Translator,”’ in *The Resistance of Theory* (University of Minnesota Press, 1986), p. 84.

——它不具有凯尔森主张的那种自治性和完整性。从结果来说，“神话—法律暴力”千方百计将个体明确固定在法律约束的位置下并使个体将罪责内在化；与此相反，“纯粹暴力”斩断了个体与他所要承担的巨大罪责之间的法律纽带——这就是打开“不确定空间”的意义所在。正如在“纯粹语言”那里“可交流性”远比交流的内容重要一样，对于“纯粹暴力”来说，将个体从法律框架的罪责纽带下解放出来远比个体的具体罪责内容重要。将个体从法律框架中解放出来，这与其说是因为个体是无辜的，不如说是因为在既有法律框架下个体的罪责被赋予了太沉的重量，以至于法律变成了一架异化的、“剥夺生命”（life-depriving）的机器，一台主权暴力机器。

因此，本雅明在《暴力批判》中挪用索雷尔（George Sorel）的“无产阶级总罢工”的说法，将这种“总罢工”与一般意义上工人的政治罢工对立起来，认为正是前者体现了“纯粹暴力”的“非暴力”面向，也就不难理解了。这是因为，尽管乍看之下以推翻整个现有的政治体制和法律框架为目的的“无产阶级总罢工”显得比追求改善工作条件、提高物质待遇的罢工远为激进和全面，但正因为这样，发动和参与“总罢工”的革命者不会因为资本家在谈判商议层面上的妥协让步就终止自身的诉求——在这个意义上，“总罢工”的政治诉求是无法在既有的政治与法律的扭结中得到解决的。相比之下，一般意义上的政治罢工之所以是“暴力”的，是因为它们根本上并未触动暴力—法律的主权机器，或者用本雅明的说法，即一般罢工始终是处在“创制法律的暴力”和“维持法律的暴力”的辩证运动过程之中：而就其始终被法律的自我运动所规定这一点而言，从既有的主权者视角来看，它们就是“暴力”的。“总罢工”是“非暴力”的，因为它根本上切断了由既有主权结构所确立的暴力与法律的纽带，使人从法律框架下脱离出来——由“无产阶级总罢工”所打开的这个“例外状态”也就是“真正的”例外状态，也即一个并不被法律—政治框架所涵盖的“例外”。

那么，这一“真正的例外状态”是不是无序状态或纯粹的混乱呢？不然。前面在谈到“纯粹暴力”或“神圣暴力”与法律的关系时，我用了两个比较含混的修饰词：摧毁性、解构性。现在让我明确这一点：当本雅明谈到这一关系时，他用的词是一个典型的黑格尔术语：“扬弃”（aufheben）。也就是说，“纯粹暴力”不是要彻底粉碎和瓦解法律本身而转入纯粹的混乱状态，而是要设想一种并不直接与法律联系起来、无法为法律所“用”的暴力。若是将“纯粹暴力”或“神圣暴力”的相关论述化约为一种对于无政府主义的主张，危险便是很可能由此回到施米特的主权决断论、进而（如上所述）回到阿甘本所警惕的主权暴力机

---

器。但本雅明所举的“无产阶级总罢工”的事例还会带来另一个重要问题：我们是否可以因此认为，自下而上的所谓“真正的例外状态”就等于历史上的（一次？每一次？）无产阶级革命？在这个意义上，我们是否应该将本雅明的抽象思辨引向卢卡奇那里的“阶级意识”，以澄清革命所体现的人民“意志”？恐怕恰恰相反。事实上，一旦这么做的话，我们就只是在另一个意义上重复了施米特对于实质性同一性的理解，差别只在于：施米特诉诸于某种既有的前政治因素，而在卢卡奇式的对于“阶级意识”的考察中，我们得到了一个预期意义上的、有待形成的实质性“意识”。换句话说，无论在哪一种情况下，“人民”都被设想为一个统一的、稳定的政治实体（entity），而这恰恰是“人民性主权”需要避免的思维倾向。

对此，有人或许可以引用卡恩的一段话反驳说，即便“人民”的同一性并不像施米特设想的那样来自某种前政治因素，仍然不能就此否定这种同一性基础和“意志”的“不言自明”性，因为“我们”的身份可以在与“他者”的对立关系中得到恰切的界定：政治就是划分敌我，而“敌人”在这个意义上可以反过来规定我方的同一性<sup>59)</sup>——卡恩说道：“在例外的意义上，针对敌人的暴力总要被理解为主权存在的捍卫。这包括（但不限于）捍卫主权者奠定的法律秩序：保卫国家不仅仅是保卫领土，而是保卫一种生活方式”（第 11 页）。在这个意义上，一旦划分敌我的对立结构形成，似乎一个稳定的自我身份也就被固定下来了。但卡恩上面这段话的暧昧来自其第一句：例外地转向暴力以反对敌人——我们认为，这一“例外”举措至少肯定不同于日常的政治实践，恐怕也不同于以推翻旧制度为目标的革命，因为这里不但提到了“敌人”，而且，结合卡恩的另一段话，可以说“敌人”从某种意义上说是不明确的对象：“我们无法事先知道对政治秩序的威胁会来自哪里。我们甚至无法确认，哪个具体事件会引致这种威胁：如果我们能事先知道的话，那我们就能将情境置于规范之下”（第 45 页）。——从这里可以引申出更多未必与卡恩的问题性直接相关的思考：例如，美国今天在全世界展开的反恐战争是否是这一“例外”举措的一部分或典型例证？布什政府颁布的“国土安全法”以及其后一系列对疑似恐怖分子的拘留和逮捕，乃

---

59) 同时参见施米特在《游击队理论》中的下面这段话：“敌人是我们自己的作为形象的问题。如果自己的形象是清楚确定的，哪来的敌人呢？敌人并不是某种出于某一理由必须排除和因其价值而必须被消灭的东西。敌人处于我自己的层面。基于这一理由，我必须以相当于敌人在与我斗争时所采取那种程度和界限来和他斗争，才能符合实际敌人对我的界定。”Carl Schmitt, *Theory of the Partisan, op cit.*, p. 85.



至日本安倍政府施行的“秘密保护法”，以及对于集体自卫权的解禁企图，是否可以解释为“保卫生活方式”的延伸？不管怎么说，这里的关键问题并不是“自由主义者的宽容不包括对不宽容者的宽容”式的蹩脚辩解，而是一旦将这样的“例外”举措涵盖进一个更一般、更普遍的政治神学诉求——例如“意志的表达”——其结果就是，卡恩所呼吁的“正义”原则与“本真性”原则的结合永远不可能实现；非但如此，这样一个共同体甚至无法主张“平等”、“自由”等普遍性价值，因为一旦“例外”措施得以实施，便意味着上述价值在通常意义上的根据——例如具有普遍意义的“人权”——已经受到了某种特定的共同体“实质性”的制约<sup>60</sup>：而如果我们进一步接受这个结论的话，就难免要放弃“(人)民主(权)”的内容，放弃共同体诉求和价值的真理标准（吊诡的是，在施米特看来，撇开内容而单纯聚焦于形式，这一点正是由霍布斯开启的现代中立性国家观念的结果）。

因此，诉诸外在的“敌我关系”来证成自我的同一性，比诉诸内在的某个前政治因素的做法更为可疑。这一点可以换一种方式表述如下：在卡恩的著作中，“例外状态”当然保留了“悬置常规法律条令”的含义，但更重要的是，作为政治神学概念，它开启了一个独特的“本真性”维度，展现了人民主权的根本正当性根源是“意志”而非物质利益诉求——这里的“例外”应当被读作“政治神学视域”（因此革命的例外是宪政秩序的内在真理）。然而，当我们在“对敌人采取例外措施”的意义上使用“例外”一词的时候，即便或正因为我们是在“保卫一种生活方式”，“例外措施”之所以是“例外”，却不是因为我们是在与敌人战斗的事实（因此也与敌我关系的结构性位置无关），而是因为我们为此所采取的手段（例如窃听电话、任意拘留、严刑拷打、虐待俘虏等等）是“例外”的——它们对于“常规”意义上被宣扬和保卫的具有普遍性的价值诉求和权利主张而言是“例外”的行为。这个意义上的“例外”必须与作为政治神学视域的“例外”剥离开来，如若不然，两者的重叠就难免重演阿甘本笔下的“主权暴力”的悲剧。

在这里，我愿意用“主权性人民”一词概括从施米特到卡恩的这种思考进路：它以绝对王权国家的主权者形象为基础，将“人民性”归于某种实质性同一性，并进而将作为主权者的人民形塑为一个非肉身化的“实体”，这一脉络中最

---

60) 与这里的讨论相关但不尽相同的是所谓“人权”与“公民权”的悖论。当代法国思想家雅克·朗西埃 (Jacques Rancière) 将这一悖论表达如下：“拥有人权的人所拥有的是这样的权利：他们没有自己所拥有的权利，而拥有自己所没有的权利。”参见 Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, trans. Steven Corcoran (London/New York: Continuum, 2010), p. 67.



---

醒目的例证或许就是博丹对于主权概念的界定：“主权是共同体所有的绝对且永久的权力”<sup>61)</sup>。于是，一种排他的、不可分割的、绝对而又有限的“主权”概念，便在人们对于现代主权国家的想象中被确立为对于作为主权者的人民的本质规定。与之相对，如果我们在这一基本出发点上采取一条不同的思考进路，用“人民性”来解释“主权”，会得到怎样的图景呢？首先，我想根据朗西埃的论述将“人民”界定为一种非实质的、匿名性的，因而不在同一性上得到质的规定的政治形式——或者说，是一个政治名称。朗西埃写道：“人民对我而言是一个政治主体的名字，也就是说，相关于一切计数人口、计数人口各部分、计数人口整体的逻辑而言，它是一个增补。对于以下任何一种观念——将人民理解为人口各部分之和、运动中的一个集体性身体、由主权所化身的一个理想身体，等等——‘人民’都与之保持鸿沟”<sup>62)</sup>。需要追问的是：这样一种流质的“人民”观念如何与“主权”相联系？或者不如说，如何从“人民”出发来想象“主权”？民主是和主权不相兼容的吗（如内格里所认为的那样）？这一问题当然需要周密的历史和思想史考察，但从政治本体论上说，本雅明的“纯粹暴力”可以为我们提供一个属于革命、属于作为革命者的人民的“无区分”空间，在这一点上它与卡恩笔下作为“例外状态”的革命颇为一致；但与后者截然不同，由“纯粹暴力”打开的这个空间的内在真理，既不是任何意义上的秩序，也不是单纯的无序状态或混乱状态——正如卢梭笔下那个转瞬即逝的人类最幸福最安宁的状态，既不是纯粹的无政府状态，也不是特定社会构型的“史前史”。这一非目的论的、流动的、非本质的“之间”（in-between）状态并不在内容上蕴含或预期任何一种实质性，也无法坐实为任何既有的政治秩序；相反，它仅仅在形式上（但并非在形式主义的意义）打开了一个不断通往外部、不断连接他者与自我的可能性维度——它的暴力正在于拆解既定秩序维系自身所必需的一切意

---

61) 让·博丹：《主权论》，李卫海、钱俊文译，邱晓磊校，北京大学出版社2008年版，第25页。德里达把这种主权概念所带出的问题性表述如下：“长期以来，起码自十九世纪末，人们都以‘有限的’或‘共享的’主权来谈论主权国家。但无论何时何地，主权原则的根本核心难道不正是其例外性的不可分割、无边界、内在的整一性？主权是不可分割且不可分享的，要么它就不是。分割不可分割之物、分享不可分享之物：这是不可能之物的可能性。”参见 Jacques Derrida, “Provocation: Forwards”, 引自 Jacques Lezra, *Wild Materialism: The Ethic of Terror and the Modern Republic*, *op cit.*, p. 64。莱兹拉在该书第二章《法勒斯或可分割的主权》中从中世纪逻辑学出发讨论了主权与其谓项的“不可分割性”之间的复杂关系，对于思考自博丹以降的主权概念而言不失为一个有趣的角度。

62) Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, trans. Steven Corcoran (Continuum, 2010), p. 85.

指链条。

事实上，在这里，从简单的“无序状态/秩序”的二元对立来思考人民革命的“纯粹暴力”是没有生产性的，因为就这组对立的原型——或许可以还原到霍布斯那里的“自然状态”和“利维坦”的对峙——而言，它最成问题的地方在于，“自然状态”下的个体与最终在“利维坦”中形成的共同体恰恰是同构的，并且这一同构性最终落实为一个不可化约的、原子式的个体形象上：公民之间所可能拥有的唯一关系预先就指向“利维坦”的确立，而共同体的瓦解则仅仅意味着个体恢复到“自然状态”下那个同样不可化约的稳定的原子。这样看来，当卢梭把霍布斯那里个体相互间的社会契约改写为个体与共同体的契约之时，他其实已经迈出了后来施米特和卡恩希望做的工作，即设法以此将共同体由个体的利益算计构成的政治单位提升到由同一性的人民“意志”构成的统一体。但问题依然在那里：只要出发点是把主权者设想为一个概念上稳定的、同质性的、不变的、不可化约的、最终是原子式的实体/主体，那么无论将它的实体性因素预先附加在“个体”身上（霍布斯），还是附加在“共同体”身上（施米特、卡恩），“个体”和“共同体”的相互生产的悖论关系就始终悬而未决。“人民”视野下的“个体”确实应该从共同体的角度出发来理解，但这条思考路径应该时刻警惕的一个危险是从一开始就通过“作为个体的共同体”式的观念来塑形一个实质性的“意志”。如南希所说，从共同体出发理解个体，首先意味着每一个个体都该被理解为一个由各种多样性关系构成的世界，而不是一个不可化约的原子式的“一”；公民间的关系不是由任何既定的同一性因素所预先规定的，而是意味着一个不断关联，不断地向历史的各种可能的偶然性敞开、分享和再分配的过程<sup>63</sup>。“人民”在这个意义上是一个开放的概念而不是一个自我封闭的范畴，作为“人民”的个体也不是基于任何实质性因素基础上的实体，更不是以某种认同为基础而设想种种可能的外部关系——相反，这种个体是不断展开、折叠、开放和分享的关系群本身。在这样的理解中，规定“(人)民主(权)”之政治性的就不再是施米特设想的敌我关系，而是像朗西埃所论述的那样，“民主”意味着不断打破统治结构并为那些在原先结构中没有位置的人们敞开空间并生产新的

63) 对此，参考 Jean-Luc Nancy, *The Inoperative Community*, trans. Peter Connor et al. (University of Minnesota Press, 1991), pp. 1-31. 另外，将个体视作关系本身，或者说将“个体”(individual)理解为不断自我变化和自我生成的“个体化”过程(individuation)的观点，亦可参考 Muriel Combes, *Gilbert Simondon and the Philosophy of the Transindividual*, trans. Thomas LaMarre (Cambridge: The MIT Press, 2013).

---

关联：“民主实践就是那些没有位置者刻写下的位置——他们不仅是‘被排斥者，’而且可以是任何人。这样的刻写是由‘新来的’主体做出的，他们让新的对象变成共同的关切，让新的声音出现并得到倾听。从这个意义上说，民主是对待与他者之关系的多种方式之一”<sup>64)</sup>。

因而，“人民性的主权”与其说是一种确定性的政治主权形式，不如说是一个将原先被固化的“人民主权”重新开放至流动性和历史性中去的概念装置。“人民”并不是用来限制或规定某个共同体的有限性的实质性因素，而是用于命名民主政治的关系性本身的一个语词。从政治神学的视野看，可以说“人民性主权”意味着民主政治绝非选举政治或代议制下的商谈过程，因为——再次借用卡恩的说法——它“仅作为行为而非潜能存在；作为事例而非法则存在”（第55页），它在自身向外部敞开和联系的行动中无时无刻不在自我实现和自我创制——“例外状态”甚至在这个上下文中不妨被改写为“乌托邦”。“人民性主权”中的“主权”因而不再需要现代民族国家这样的政治实体来将其固定在一定的地域和人口的边界内，“主权”也不再是对于国际政治的“自然状态”下林立的各个现代民族国家的法理身份的确认，而是、且仅仅是一个命名“人民”（指向一个流动的、向外延展的关系群）激进政治行动的语词。

当然，如此构想的“主权”不可能被不加中介地转化为实际政治操作或规划——正如民主政治的敞开并不意味着遵从这一原则的国家从此就不设边界——而是以更激进的方式反思作为理解视野的“政治神学”，以更激进的方式重新提出民主的政治本体论议题：我们已经屡次指出，卡恩诉诸革命的“例外”并不是为了号召民众起来推翻政府，而是为了唤起人们的政治能动性，让人在利益计算的狭隘理解之外重新认识日常政治和法律行为；同样，我们提出“人民性主权”这个概念也是为了提示，当认识到卡恩那里的两种视野的结合实际上仍然未能改变以实质性主权形式想象和阐释现代民主政治的问题框架之时，如何才能思想开辟出不同的政治可能性，如何才能避免落入主权暴力的机器的再生产和/或霍布斯的“自然状态”式的国际秩序。从“人民性主权”出发，可以说“人民主权”一语中的“人民”不再是对于“主权”的修饰，而是将传统主权观念及其相关的一系列政治哲学/政治神学概念置于批判性考察的一个邀请。由此，我们或可认同南希的这句箴言般的话：“民主政治撤除一切前提，切断所有的‘政治神学’，不管是神权的还是世俗的”<sup>65)</sup>。如果说卡恩沿着“施米特论题”的思

---

64) Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics*, *op cit.*, p. 60.

考线索，通过对“人民主权”的考察而呈现了当代民主政治下政治神学的可能性，那么，“人民性主权”将表明的正是民主政治以及革命所带来的政治神学的不可能性。

最后，我愿意回到绪论中提到的“失效的主体/共同体”：这里的“失效”或“有效”，当然不是指实际政策层面某个国家机器是否能够有效运转；相反，“失效”指的是，在对政治性的概念进行思考时，拒斥简单地认同既有的认知方式，时刻反省是否将某种本质性的概念预设为“不言自明”——“失效”意味着，在对政治进行的思考中，警惕回到同一性、回到既定状态的危险。在我看来，阿甘本所描述的一个著名场景，可以视为关于“失效的主体/共同体”的最好寓言：

猫把玩绒线球，仿佛它是一只老鼠——正如小孩把玩那些曾经属于经济领域的古代符号或物件——在这一过程中，猫有意识地、同时也是无用地（in vain）运用着捕猎中的特殊动作（或者，在小孩那里，是宗教仪式或劳作的世界）。这些动作没有被消除；相反，由于将老鼠替换为绒线球（或者，将神圣的物件替换为玩具），这些动作变得无效了（deactivated），并由此向一种新的、可能的用法敞开<sup>66</sup>。

---

65) Jean-Luc Nancy, *The Truth of Democracy*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas (New York: Fordham University Press, 2000), p. 32.

66) Giorgio Agamben, *Profanations*, trans. Jeff Fort (New York: Zone, 2007), p. 85.



---

## 第四章 德勒兹与施米特的“Nomos”

---

近年来，国内外学界对于地缘政治议题的持续关注，以及从思想史的角度反思现有一系列国际—国内的政治和法律概念的有效性与困境的尝试，使得德国政治思想家施米特（Carl Schmitt）出版于1950年的《大地的法》（*Der Nomos der Erde*）一书具有了十分紧迫的现实性，不仅是因为其中探讨的许多问题（例如战争的框架、国家间关系的空间秩序等等）对于思考当下的世界局势具有借鉴意义，更是因为施米特通过“nomos”一词，将原本似乎属于“实际政治”（*realpolitik*）层面的利益纷争，提升到了政治本体论的高度：在涉及国家间关系的问题上，重要的并非具体利益的冲突或合作，仿佛多个彼此无差别的参与者在同一个交易平台上计算得失、相互博弈，而是如何从特定的生活方式出发，在一个确定的共同体空间内建立、捍卫自己的政治形式、秩序和方向。施米特告诉我们，“nomos”事关“分配空间这一对每个历史时代而言都具有核心意义的根本过程——事关在如今这个得到科学探测的地球上，在各民族的共同生存基础上，结构性地确定秩序与方位的融合”<sup>1)</sup>。从这个角度思考国家、共同体、国际社会，也就是思考如何从政治的层面理解一个民族的存在样态，理解自身与他者的共存关系。值得注意的是，同样在政治哲学的意义上思考“nomos”、却将论述引向与施米特截然不同的方向的，则是法国理论家德勒兹（Gilles Deleuze）。如果说施米特关于“nomos”的思考所强调的是空间内的

---

1) Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press Publishing, 2003), p. 79. 以下引自此书处皆随文标注页码，不另作注。



---

具体秩序和规定，那么德勒兹从“nomos”出发试图探讨的，则是如何摆脱被单一化、僵化的秩序、结构、组织形式，如何以“游牧”式的方式来设想和安排这个空间内的不同要素，最终在社会层面实现一种“自由的分配”。因此，比较施米特和德勒兹在“nomos”问题上的不同论述，将使得我们能找到一个合适的平台，让这两位几乎毫无关联的思想家发生对话，揭示他们的共同关切和差异对于把握当代世界所可能具有的意义。

初看之下，德勒兹和施米特的思想距离相差极大，两者也几乎没有交集：不仅两者的关注领域——前者是形而上学和本体论，后者是政治和法律——相去甚远，而且彼此的著作中也没有提及对方的名字。不过，在施米特和德勒兹各自对于诸多主题的探讨中，两者对于“国家”的不同态度，或许可以成为探讨两者“差异性”的一个入口。

一方面，就德勒兹而言，在其与法国精神分析学家瓜塔利（Felix Guattari）合著的《反俄狄浦斯》与《千高原》这两部被1968学潮一代青年奉为理论经典的著作中，他们旗帜鲜明地反对国家，反对组织化的经济、政治、文化体制，提醒人们重视在微观的分子层面发生的运动、组合、逃逸线、独特性，等等。毋庸多言，德勒兹和瓜塔利对于国家的抵抗，同时也是对于资本主义的抵抗——“全球资本市场”对于世界各国的宰治，已经使得“冷战”期间两大意识形态对立阵营之间的政治制度差异变得无关紧要；在此过程中，“国家”更像是服务于资本市场的一个次要角色（新自由主义者会将这一角色称为“守夜人”）。但也正是通过国家这个“中介”，资本主义对人的生命的攫取变得明确而具体。

德勒兹对于“国家”的批判极其尖锐。例如，在《千高原》的“战争机器”这一“高原”中，德勒兹和瓜塔利将国家机器（State apparatus）和他们所谓的“战争机器”（war machine）对立起来，并论述道：

要么国家掌握一种不通往战争的暴力……要么国家获得一个军队，但前提是法律上对于战争的整合与军事功能的组织。至于战争机器本身，它似乎无法被化约为国家机器，它处于国家机器的主权之外，先在于它的法律：战争机器似乎来自别的地方。战争之神英德拉（Indra）…像一个纯粹而不可测度的多样性，一个集体，短暂性的一次爆发，变形的力量<sup>2)</sup>。

在德勒兹和瓜塔利的论述中，国家并不是一个经历了诸多历史演变而在几个世

纪之前产生的政治实体；毋宁说，它是一蹴而就的产物：“国家似乎是一举而成的，以一种帝国主义的形式出现，而且并不依赖于进步的因素。国家的突然出场，就像神来之笔，像是雅典娜的出生”（p.359）。这样说当然不是为了否定现代国家形式的历史起源，而是为了将国家机器的特征与“战争机器”的特征鲜明地进行区别，并显示前者对于后者的攫取：不论其具体的制度形式为何，国家总是通过军队或警察而将战争、军事作用、暴力等因素收编在自身内部——国家的关切总是自我保存（p.357）。无论是警察还是军队，暴力作为手段都提前被给予了一个特定的、与国家的保存或扩张休戚相关的目的，或者说，暴力总是已经被纳入到了合法性的框架下；与之相对，“战争机器”则是对具有流动性、处于变化之中的各种社会连接与关系形态的一种命名，它时刻挑战着国家的合法性边界。在德勒兹与瓜塔利的语汇中，“机器”指的是一种对于各种异质的秩序、因素、属性的综合，它在一个确定的地域性装配中引起“去地域化”运动，不仅促使这个装配内部的要素彼此之间产生不同的联系、改变它们的运转模式、语法规则，而且促使这个装配与其他装配发生组合、连接：“一个机器就像是一组尖端，将自己插入正在经历‘去地域化’过程的装配，从中引起种种变形和转化”（p.333）。在这个意义上，就像研究者们指出的那样，“战争机器”一词更恰当的名称或许是“变形机器”，它并不内在地以战争为对象或目标，而是以去地域化、去组织化、去中心化为目标；与此同时，之所以德勒兹与瓜塔利以“战争机器”为之命名，一个重要的考量或许是针对从霍布斯（Thomas Hobbes）、卢梭（Jean Jacques Rousseau）一直到黑格尔（G. H. W. Hegel）的国家论——无论是国家作为对于战争状态的克服，还是作为对于市民社会的超越——而试图提出另一种不同于国家的“社会形态”。借助人类学家克拉斯特（Pierre Clastres）的研究，德勒兹和瓜塔利认为，现代国家形式既不是一个经历了演化论式历史发展的、从组织简单的村落逐渐进化而来的社会形态，也不是社会契约的产物，而是一种在原始社会之中便存在着的、将社会本体论意义上的“流”<sup>3)</sup>加以控制和组合、建立地域性层级的特定政治形态。于是，德勒兹和瓜塔利颠倒了霍布斯那里的自然状态和社会状态的时序，写道：

---

2) Gilles Deleuze and Félix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, p. 352. 以下引自此书处皆随文标注页码，不另作注。

---

克拉斯特…认为，原始社会中的战争是最明确反对国家形成的机制：战争维系着群体的分散和分节，战士自己处于一个积累战绩的过程中，这一过程让他走向一种名誉的、同时也是无力的死亡。（中略）正如霍布斯清楚地看到国家反对战争那样，战争也反对国家，并使国家变得不可能。不应该总结说，战争是一种自然状态，而应该说，战争是一种社会状态的模式，它抵御、阻止国家。（p.357）

这段话可以解释为什么两位作者以“战争机器”这个激进且容易引起误解的名称来命名与国家相对的“机器”：在缺乏“国家”的地方，并不像霍布斯所认为的那样，只能看到一种充斥着“一切人反对一切人的战争”的“自然状态”；毋宁说，“前国家”的种种社会形式——值得注意的是，由于德勒兹和瓜塔利认为国家形态并不是现代的发明，因此这里的“前国家”并不是在时间意义上说的，而是在类型学意义上说的——自身包含着对于“国家”的抵抗：“战争”正是对这一抵抗的命名。如果说国家机器攫取了战争机器并将它转化为自身内部的一个掌控暴力的机构（军队或警察），将战争和暴力收编在国家的法律框架之中，那么“战争机器”的战争就不啻于一种摒弃了目的、合理性（rationality）、合法性的“纯粹暴力”。它不以任何有待实现的法律、制度或政治形式为依据来证成暴力行动；相反，它的暴力体现在各个层面上的破坏，体现为使现有体制的运转失灵。

只有在这个时候，“战争”才会变成战争机器的目的——在两个意义上：第一，国家将动用一切手段，包括发动“总体战”，来维持自身的和平稳定：“战争是战争机器的衰败或失败，是它丧失变化力量之后仅剩的目标”（p.230）。在资本主义全球化时代，“战争机器”所带来的灵活和变化，都可以被国家机器收编为信息安全技术，从属于资本对劳动力的形式和实质吸纳，以及社会控制和军事部署。第二，与之相对，“战争机器”在这一境遇中也以“国家”作为“战争”的对象，即需要摧毁的目标。德勒兹和瓜塔利写道：

---

3) 在德勒兹和瓜塔利这里，“流”是一个唯名论式的范畴，本身不具有任何实质，没有任何规定性或具体特征，而是用来命名无法还原到“实体”的、构成社会基本要素的种种运动。在《反俄狄浦斯》中，关于“流”的理论被界定为“社会一般理论”（Deleuze and Guattari, *Anti-Oedipus*, trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen R. Lane, New York: Viking, p. 262），任何一种“流”都可以因特定的“编码”而被辨认为经济之流、社会之流、符号之流，等等。关于“流”的说明，参见 Daniel W. Smith, “Flow, Code, and Stock: A Note on Deleuze’s Political Philosophy,” *Deleuze Studies*, vol. 5, 2011, pp. 36-55.

战争机器是对游牧者的发明，因为根本而言它是构成“平滑空间”的要素，它占领这一空间，在这一空间内部位移，并组成与之相应的人民：这是战争机器唯一的、真正积极的目标（*nomos*）。产生沙漠、草原，生长；不要减少人口，恰恰相反。假如结果必然带来战争，那是因为战争机器与国家 and 城邦相冲突，后者是反对其积极目标的（条纹）力量：从此，战争机器就以国家、城邦、国家和城市现象作为自己的敌人，并以摧毁它们作为自身目的。正是在这一点上，战争机器变成了战争：摧毁国家力量，摧毁国家形式。（p.417）

值得注意的是，虽然德勒兹和瓜塔利始终将“战争机器”和国家对立起来，但在被国家机器攫取之前，“战争机器”在组织化、结构化的“条纹空间”中所起到的“去地域化”作用，使之在分子层面向多样性开放，向不同的连接、不断的创造和生成变化开放，它对于国家形式的“抵抗”，是一种对于统一性和均质性的抵抗；而一旦“战争机器”以国家为自身的“敌人”，一旦“战争机器变成了战争”，它同时也失去了变化的能力——换句话说，“*nomos*”和“*polis*”的对峙，并不是同一个层面上进行的对峙：后者意味着“克分子”层面上的组织、秩序、分层，而前者意味着“分子”层面上的多样性、变化、去组织化。城邦和国家形式自始至终威胁着由“*nomos*”开辟的“平滑空间”，但在德勒兹和瓜塔利的论述中，“平滑空间”和“条纹空间”并不是独立存在、而是彼此交织的两个空间，正如最初的“地域化”已经在自身内部包含着“去地域化”的维度；更重要的是，一旦“战争机器”以“战争”而非“变化”为目标，以摧毁具体的政治实体为目标，它不仅会丧失活力，而且可能变成纯粹的毁灭手段——因而吊诡的是，在“战争机器”以“国家”为具体敌人的时刻，也恰恰是它被国家机器攫取的那一刻（p.418）。

不过，从施米特的眼光来看，或许恰恰是在“战争机器”以“国家和城邦”为自身的“敌人”的时刻，无论它的政治承担者是何种主体，它才带上了自身的政治强度——值得注意的是，“强度”同样是德勒兹经常使用的术语之一——因为“政治行动和动机得以被还原的具体政治区分是敌友区分”<sup>4)</sup>。正是在这个重要问题上，我认为，施米特的思考与德勒兹的思考之间的相似性与差异性，可以通过下述两个向度展现出来。

---

4) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab, Chicago: University of Chicago Press, 2007, p. 26.

---

一方面，与德勒兹以国家的批判者面目出现不同，“国家”在施米特这里有着举足轻重的意义（至少就其 1920 年代至 1930 年代前期的著作而言）。在施米特这位曾被称作“纳粹桂冠法学家”的理论家看来，在国家的政治权威和主权决断力不断受到国内外各种以“非政治”面目出现的、实则带有政治强度的力量挑战的情况下（无论是政党、宗教势力、经济组织还是国际性的联合组织），如何通过激活“政治”概念的强度来为“国家”设想出应对的办法，对抗瓦解政治共同体边界的各种普遍主义话语，成为其在 1933 年魏玛民国遭遇政治失利之前所撰写的《政治的概念》、《宪法学说》、《合法性与正当性》等著作中的核心议题。在这些著作中，施米特试图诉诸“决断”、“宪政”、“政治”、“正当性”、“例外状态”等概念，为国家重新赋予总体性的政治权威和决断力。哪怕在 1930 年代之后的著作中，施米特逐渐将重心从“国家”转为其他能够统一“秩序与方位”的政治实体——如“大空间”或游击队——对他而言，国家作为十六至十九世纪“欧洲公法”体系中决断敌友的政治主体，仍然在维系战争框架与和平秩序的意义上演过举足轻重的积极角色。借用施米特在后期著作中常用的一个术语，可以说，国家作为一个“抵抗者”(*katechon*)，在特定的历史时期内通过建立相对稳定的政治形式，维系着政治的强度和严肃性在人的生活中的重要地位，阻止整个世界变成一个“没有政治或国家，而只有文化、文明、经济、道德、法律、艺术、娱乐，等等”的同质化世界<sup>5)</sup>。从这个角度来看，德勒兹和瓜塔利对于与国家相对抗的势力、对于处在国家“外部”的力量的论述，几乎与施米特所批判的、国家内部的“多元主义”政治理论相去不远——站在施米特的角度，在这里我们所看到的与其说是两种力量相互对峙的局面，不如说是国家内部的社会力量不断侵入并蚕食国家的政治权威的局面。例如，德勒兹和瓜塔利写道：

不仅不存在普遍国家，而且国家的外部也不能被化约为“对外政策”，也就是化约为一组国家间关系。外部同时出现在两个方向上：在某个时刻延伸到全球的巨大的世界性机器，它对于国家拥有相当大的自主性（例如“跨国”商业组织或工业中心，甚或基督教、伊斯兰教这样的宗教形式，某些预言式或弥赛亚式的运动，等等）；本土的边缘、少数群体，它们仍然主张各个分节社会的权利，反对国家权力机构。（p.360）

---

5) Ibid., p. 54.

在施米特看来，当国家以自由主义国家为主要形式，将自己转化为一个单纯的行政单位，任由社会上的种种力量确立自身的中心和自律性，那么结果就是国家无法承担将人民政治性地统一起来的任务，从而失去自身的政治强度，因为“在其整体性上，国家作为一个组织起来的政治实体，为自己决断敌友区分”<sup>6)</sup>。通过决断敌友，国家体现了一个民族在政治上的统一性和自我同一。而对德勒兹和瓜塔利来说，一个政治上自我同一的、总体化的民族/人民本身就不是可欲的目标。如果说在国际层面上，全球资本主义的扩张不仅允许而且要求各国之间造成经济上的不均衡发展及政治制度上的差异，使得国家在不同意义上为资本的自我实现（体现为唯一的全球市场）服务，那么在国内层面上，少数和边缘力量的抵抗反而有可能在社会各个层次产生“逃逸线”，通过瓦解国家的组织和结构以变成/生成少数（becoming-minoritarian），突破固有的身份政治的边界，尝试不同的社会连接的可能性。当然，德勒兹和瓜塔利并不认为由此形成的“逃逸线”或“去地域化”的结果都是好的；但是，从本体论的意义上来说，“战争机器”导致的变化，相比于“国家机器”对于社会力量和“流”的统摄与构型，具有一种革命和解放的指向。在这里，相对于希望将一切变化都收纳在可控范围内的国家，德勒兹和瓜塔利将其“外部”称作“nomos”，以区别于国家的“法律”（p.360）。

另一方面，德勒兹与瓜塔利也提到，与国家在“克分子”层面对于人的关系、社会分层等配置不同，从“分子”层面看待各种“流”和“逃逸线”的生成变化，可能将被限定在种种二元对立的规定之中的“主体”转化为“没有器官的身体”——从政治的意义上说，“个体”将被从“表征”（representation）的形而上学传统逻辑中解放出来，以至于任何带有速度和强度的元素都成为“个体”：“对应于形成、分解或改变一个个体的诸种关系，存在有种种影响（affect）该个体的‘强度’，这些强度增强或削弱其行动力；这些强度来自外部或个体自身的部分。”（p.256）。“强度”指的是每个“个体”本身作为一个多样性、作为不可数的集合与其他“个体”产生联系或连接、从内部或外部产生彼此影响（“情动”）的能力。对于德勒兹和瓜塔利而言，正是这种“强度”界定了区别于“现实”的“真实”，它标志出一种无法被社会机制收编的，也无法收束于“潜能—实现”这种目的论式的、封闭的逻辑时内部的“潜在势能”（virtuality）：“真实不是我们是什么，而是我们变成什么，我们处于什么样的生成过程之中”<sup>7)</sup>。一旦从“强

---

6) Ibid., pp. 29–30.



---

度”的角度考察既有的社会体制，便会发现其中蕴藏着的充满活力的逃逸线。而几乎在同样的意义上，施米特谈到了“敌友之分”的政治强度：

朋友、敌人和战斗概念获得其真实意义，恰恰是因为它们指的是身体杀戮的真实可能性。战争来自敌意。战争是对于敌人的生存性否认。它是敌意的最极端结果。（中略）从这一极端可能性那里，人类生活带上了其具体的政治冲突<sup>8)</sup>。

通过“真实可能性”和“极端可能性”（*Ernstfall*）等表述，施米特将“敌友之分”从“克分子”层面上的二元对立转化为“分子”层面上的一个连接形式：当然，这决不是在抽象或隐喻的层面上谈论战争、敌人、敌意等概念——施米特时刻提醒，需要在“原初的生存意义”上理解“战斗”一词<sup>9)</sup>——恰恰相反，正是就“敌友之分”的生存意义、字面意义而言，在其引向为自身的存在而展开战争和杀戮的可能性的意义上，政治性的“强度”被从一般意义上的政治领域解放出来，打破了社会各领域以二元对立的价值规定方式所确立的区隔，以至于“宗教、道德和其他反题会强化政治反题，并且可能产生决定性的敌友分布。事实上，如果这一点发生的话，那么相关的反题就不再是纯粹宗教性的、道德性的或经济性的，而是政治性的”<sup>10)</sup>。我们对此或许应该补充道：正是借助“强度”概念，施米特不仅将其他领域之中的对立冲突开放给政治领域，使之不再是僵化的对立，而且也使得“敌友”概念本身与其他领域的范畴产生了新的连接。

也就是说，德勒兹和施米特都强调“分子”层面的强度和运动（它们本身缺乏一个总体化和总体性的“主体”），但施米特试图从这里通向在“克分子”层面上具有决断力和同质性的政治共同体（无论将之命名为“国家”、“主权者”或“人民”），德勒兹则试图坚持“分子”层面作为多样性的各个元素在“坚实平面”（plane of consistency）上的运动和连接，抵抗着“克分子”层面上形成的实体和器官。

---

7) Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What Is Philosophy?* Trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell, New York: Columbia University Press, 1994, p. 112.

8) Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, p. 33, p. 35.

9) *Ibid.*, p. 33.

10) *Ibid.*, p. 36.

可以说，德勒兹在施米特关于“nomos”的看法上的相似和差异，几乎是两者在“国家”问题上的相似与差异的一个变奏。所不同者，或许是由“nomos”，两者将视点从“国家”这一特定的政治单位，移向了政治秩序与生活方式的产生（这一点在施米特那里尤其明显）。在《差异与重复》中，德勒兹谈到了“nomos”，并将它界定为一种特殊的分配方式：

我们必须首先区分出一种[特殊的]分配类型，它是对于被分配者的分配：它关心的是被分配者本身的分配。正是在这里，“类比”的法则在判断中具有最大的权力。（中略）这种类型的分配通过固定的、成比例的规定来进行，它们可以收编到表征内部的“特征”或受限的地域之中。（中略）然后，存在一种完全不同的分配，我们必须将它称作游牧式的分配，一种游牧的 nomos，没有财产、围墙或尺度。在这里，不再有对于被分配者的分割，有的是自我分配者在一个开放空间中的分割——这个空间没有限制，或至少没有明确的界线。没有什么东西属于任何人，所有人都随处排列以最大程度地覆盖空间。甚至当事关生活的严肃性的时候，它也更像是一个游戏的空间，或一种游戏的法则，与定居的空间和 *nomos* 相对<sup>11)</sup>。

在批判西方形而上学传统的“表征”逻辑时，德勒兹区分了由这一逻辑发展而来的诸多规定、判断、法则以及它们所划定的分配方式，和一种与之相对的、游牧式的分配方式。前者有着固定的区隔、边界、份额，而后者则体现为一种无法测量、没有尺度和边界的分配：所谓“对于分配者自身之间的分割”，意味着分配者与被分配对象的主客体关系不复存在，外在的分配标准不复存在，分配者成为一个自我规定的、灵活的、能够与大地上的各种要素发生关联的“没有器官的身体”；在这里，“城邦”(*polis*)的建立在政治哲学的意义上所要求的前提——私人财产、确定的土地边界、牢固的法律概念，等等——被一种游牧式的运动所取代。对于德勒兹而言，游牧意味着纯粹的“去地域化”，因为不同于从一个地点迁移到另一个地点的移民，更不同于扎根于某个确定地域之上的住民，游牧者不断在“分子”层面上划出“逃逸线”，而线条上的点只是回溯性确立的地点。游牧者的运动没有目的或规律：对于游牧者来说，“去地域化构成

---

11) Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton, New York: Columbia University Press, 1994, p. 36.

---

了他与大地的关系，甚至可以说，游牧者在‘去地域化’本身之上进行‘再地域化’”（p.381）。

可以说，德勒兹对于“nomos”的考察，总是将它与词源学意义上并不相关的“nomad”和“nomadology”联系起来。在《千高原》中，借助法国语言学家拉罗什（Emmanuel Laroche）的研究，德勒兹和瓜塔利指出，“nomos”的词根“nem”指的是一种特定的分配：

在放牧的意义上，对于动物的分配在一个不受限的空间内进行，它并不表示土地的分配。（中略）带去牧场（nemo）指的不是分配，而是一种对于动物的散播和分派。只有在梭伦之后，“nomos”才开始指那种以法律和权利为基础的原则（*Thesmoi* 和 *Dike*），然后开始被等同于法律本身。在此之前，由法律统治的城市或城邦与作为其外部位置的“nomos”之间，毋宁说是二者择一的关系。（p.557）

在这种特殊的、接近于“散播”的分配过程中，被分配者（动物）并不因分配而产生土地的边界或财产观念；相反，这种分配不是限制、而是扩大了动物（以及分配者）的移动区域，使得动物与土地之间的关系变得多样而偶然。同样，德勒兹在《差异与重复》中指出，放牧意义上的“nemo”一开始并不具有“土地分配”的含义，更没有后来出现的“法律”或规则的含义。德勒兹试图从“nomos”的分配形态（而非这个词的原初意义）出发，建立起它与游牧者的关联：“荷马式的社会没有牧场的围墙或财产：这里的问题不是在野兽之间进行分配，而是分配野兽自身，在一个不受限的空间、森林或山坡中将它们随处分割。‘nomos’首先指的是一个占领的空间，但这个空间没有明确的界线——因此有了‘游牧’的主题”<sup>12)</sup>。放牧是一种块茎式的（rhizomatic）组织形式，一种无组织的组织，它带来的是不受限制的“平滑空间”内部各个要素的自我组织。“nomos”所包含的这个“没有边界和围墙的空间”（p.381）所产生的唯一的规定性，便是“一个模糊集合的坚实性（consistency）”：“定居空间是被城墙、围墙、围墙间的道路所‘条文化’的空间，而游牧空间是平滑的空间，它的标记只是一些随着轨迹消失或移置的‘特质’（traits）”（p.381）。德勒兹的“nomos”空间可以容纳分配、耕作、移动等等与土地的不同关系，但它排斥和抵抗这些

---

12) Ibid., p. 309.

关系的均质化、固定化、“条纹”化、法律化。这些排斥和抵抗，既针对国家，归根结底也是针对资本主义对于劳动力、财富和土地的抽象化与“去地域化”。在微观政治的层面，如果资本主义的产生源于劳动之流（作为自由的劳动力）与财富之流（作为均质而独立的资本）偶然的交汇和抽象的结合（conjunction），由此带来相对的去地域化过程，那么与之对抗的分子运动就致力于欲望和观念之“流”的各种偶然连接（connection）所形成的绝对的去地域化过程——不妨说，这些“连接”及其不可预期的结果，就是“nomos”的游牧式分配和移动的转写。

与之相对，在施米特的论述中，“nomos”所带来的空间占有和分配，恰恰意味着秩序与边界的确立，意味着“方位与秩序”的结合。同样以词源学考察为人手点，施米特在《大地的法》中指出了“nomos”一词在古希腊文献中的不同含义及其政治意义：

*nomos* 来自希腊语 *nemein*，既表示“分割”也表示“放牧”。因此，*nomos* 是一个民族的政治和社会秩序因之变得在空间上可见的直接形式——原初的尺度和放牧土地的分割，也就是说，对于土地的攫取以及土地中包含的、随之而来的具体秩序。（中略）*nomos* 是土地在一个特定秩序中得到分割和定位的尺度；它也是这一过程所规定的政治秩序、社会秩序、宗教秩序的形式。在这里，尺度、秩序和形式构成了一个空间上的具体统一体（p.70；强调为引者所加）

施米特对于“nomos”的解说似乎在每一点上都与德勒兹背道而驰。尤其值得注意的是，在词源学的梳理上，德勒兹突出的是“nomos”的“分配”含义，而施米特始终突出的则是“占有”或“攫取”的含义。在一篇写于1957年的文章中，施米特间接反驳了德勒兹将“nomos”与“游牧”相联系的做法，指出“游牧式的生活方式随着 *nomos* 与房屋的连接而得到克服”<sup>13)</sup>。与德勒兹试图将“nomos”往“游牧”方向上引的姿态相反，施米特强调，“nomos”的意思是对于土地的占有、划分和分配（由此衍生出的生产、使用、放牧等含义<sup>14)</sup>），从此产生一个空间上具体而可见的政治秩序。而对于德勒兹来说，“nomos”恰恰承诺了一种空间的不可见性：“它是一个触觉的空间，一个声响空间，而非视觉空间。方位的

13) Carl Schmitt, “Nomos-Nahme-Name” (1957), in *The Nomos of the Earth*, p. 340.

---

可变性、多义性 (polyvocality) 是块茎型平滑空间的一个根本特征, 它改变了这些空间的绘图法。游牧者、游牧空间拥有位置 (localized), 但没有边界 (delimited)” (p.382)。如果说施米特的“视觉”指的是方位的确定性以及从中产生的秩序的统一性, 那么德勒兹的“触觉”指的便是方位的不明确、秩序的非统一, 以及尺度的缺席; 与“触觉”相关的是纯粹的生成变化。“nomos”的游牧式分配和移动, 涉及的是分子层面的变化生成, 而这些运动、生成、变化、移动, 这些“速度和慢速的纯粹关系、纯粹情动, 位于感知阈限之上和之下” (p.281)。

不过, 如果我们由此将施米特与德勒兹对于“nomos”的不同理解总结为“秩序”与“无序” (anarchy) 的对峙, 甚至将这一不同进而归结为两者的具体政治立场差异, 恐怕就会失却两者论述的活力。一方面, 德勒兹和瓜塔利强调, 自己的讨论指向并不是无政府主义: “关键根本不是无序对峙组织, 甚至也不是中央集权制对峙去中心化, 而是一种关于不可数集合问题的积分或观念。这种积分可以具有自身的构成、组织, 甚至中心化过程; 尽管如此, 它并不通过国家或公理过程进行, 而是通过少数的‘纯粹的生成变化’” (p.471)。“战争机器”摧毁国家机器的目的不是为了摧毁秩序本身, 而是为了摧毁一种固化的、单一性的秩序, 从而为秩序的多样性和可能性重新打开空间: 正如德勒兹和瓜塔利对于占据社会劣势地位的“少数”群体——女性、有色人种、同性恋群体等等——的论述所示, “少数”群体在身份政治的层面上、在体制层面或“克分子”层面上为自身权益作斗争当然很有必要<sup>15)</sup>, 但松动、颠覆、重组既定社会秩序、改变身份认同的固化规定的“变成少数” (becoming-minoritarian)

---

14) 对于“nomos”几重含义的详细考察, 参见施米特写于《大地的法》出版后的另一篇文章: “Appropriation/Distribution/Production: An Attempt to Determine from *Nomos* the Basic Questions of Every Social and Economic Order” (1953), in Schmitt, *The Nomos of the Earth*, pp. 326–29。顺便一提, 正是在施米特提到的“占有”和“分配”这两重含义的先后次序问题上, 阿伦特 (Hannah Arendt) 提出了针锋相对的意见: 在阿伦特看来, 把“占有”放在“分配”之前, 无异于一种殖民主义逻辑, 因为人们正是在“分配”问题上通过彼此协商, 才最初确立了城邦的根本基础, 将这一过程让位给“占有”的优先性, 相当于肯定了欧洲国家历史上对于殖民地的残暴侵略。因此, 在《人的境况》中, 阿伦特转写了施米特对于“nomos”的定义: “对应于‘法’的希腊语‘nomos’源于 *nem-ein*, 后者的意思是分配、占有 (占有已经分配的东西)、定居。”参见 Arendt, *Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1998, p. 63。关于阿伦特如何阅读施米特的《大地的法》, 参见 Anna Jurkevics, “Hannah Adrendt Reads Carl Schmitt’s *The Nomos of the Earth*: A Dialogue on Law and Geopolitics from the Margins,” in *European Journal of Political Theory*, Vol. 16 (3), 2017, pp. 345–66。

的过程，不仅对于“多数”群体而言至关重要，对于“少数”群体自身而言同样意义重大。在这个意义上，“nomos”空间所包含的游牧者与大地关系，是一种本土的、相互的，同时也是绝对的去地域化关系：就游牧者的自我组织和自我分配而言，他自身不通向任何一种稳固的身份同一性，他始终处在“本土的绝对性”（p.382）之中，即以本土的方式体现绝对性，在一个地域中不断形成、打散各种秩序，生成“一系列变化性方位的本土操作：沙漠、平原、冰川、海洋”（p.382）；就大地作为一种要素而言，它在定住民形成的法律模式和国家形式之中不断扮演着“再地域化”的角色，“根据一组不变的关系而在一个区域中进行再地域化”，而在游牧者这里，大地则是“构成、扩展地域本身的去地域化过程”（p.372）。可以说，以游牧者的移动、自我分配及其与大地的去地域化关系为基本构造的“战争机器”，其政治活力、速度和强度，与国家形式对于边界的确立，对于生成变化之“流”的捕捉、固定、条纹化之间，形成了无法调和的对立关系：但不是“无序”和“秩序”的对立，而是秩序的可变性、偶然性和多样性与秩序的单一性、层级化之间的对立。

另一方面，对于施米特来说，作为“nomos”的根本要素之一的大地，似乎本身就内含了一种确定的秩序。通过诉诸神话，施米特首先指出，“大地”原初被视作“法的母亲”（p.42），而这意味着：在某个土地上进行占领、分配、生产的人们，并不是将外在的秩序强加给土地，而是在活动过程中发现（或用一个海德格尔式的术语：去蔽）土地固有的秩序和确定性。因此，政治的秩序和边界，同时也可以说是自然的秩序和边界：“丰饶的大地内部包含着…一种内在秩序，因为人在土地上的辛勤劳作、耕种和栽培将得到土地发展和产出的公正回报。每个农夫都知道这一正义的内在尺度”（p.42）。社会生活的秩序和方位，只是经由人的劳作和安排使得原本内在的、不可见的自然秩序得到显现而已。但重要的是，与此同时，施米特也指出，大地的自然边界源于陆地和海洋的分野：陆地止于海洋。如果“nomos”给人的印象是它和一种自然的内在秩序相关，那只是因为历史上的第一个“nomos”空间秩序是一种纯粹的陆地秩序——彼时人们尚未发展出跨越和测量海洋的手段：

---

15) 德勒兹和瓜塔利不仅反复指出“少数”群体为自身权利斗争的必要性（Cf. pp. 470-71），更是在社会本体论的层面上指出：“分子的逃逸和运动，如果不回到克分子组织之中以重编这些组织的分层、重编它们对于性别、阶级和政党的二元分配，那么它们什么也不是”（pp. 216-17）。



---

他们建起一堵墙、一条边界线、一座长城，或认为赫拉克勒斯之柱或海洋就是世界的尽头。通过占领的大地（希腊语中所谓 *oiknome*），他们只理解自己的帝国。这是第一阶段的“大地法”，彼时人们还没有全球概念，世界的几大洋也非人力所能抵达<sup>16)</sup>。

到了十六世纪，随着航海和测量技术的发展，人们在历史上第一次将自己所处的整个世界理解为一个由陆地和海洋构成的球体；由此形成的第二个“*nomos*”的秩序，便是以陆地和海洋的紧张关系为基本构造的秩序——众所周知，施米特认为，如果陆地带有内在的秩序和边界，那么海洋就是一个没有方向、没有公共性与私人性之分的空间。（而在德勒兹那里，海洋正是一个“平滑空间”（p.363）。）在施米特的论述中，这一阶段的“大地法”至关重要，不仅是因为“欧洲公法”正是在此期间形成，更是因为“*nomos*”在此体现为陆地与海洋两大空间秩序之间的相互对峙、冲突和碰撞——这里的空间不是一个均质的、无变化的“条纹空间”，而是不同的法律概念、不同的意义生成形式、不同的政治想象不断发生对抗、变化的空间。在这里，与其说政治秩序扎根于某种自然，不如说它产生自本身没有形式和实质的紧张关系：

在十六世纪兴起的欧洲中心主义秩序内部，陆地与海洋被分为两个相互区别的 global 秩序。人类历史上第一次，陆地和海洋的反题成为一种全球性国际法的普遍基础。（中略）两种普遍而具有全球性的秩序相互对峙，无法呈现为普遍法律和特殊法律的关系。每个秩序都有其自身的普遍性。每个秩序都有自己关于敌人、战争、战利品和自由的概念。十六和十七世纪的国际法的总决断，其顶点是陆地与海洋的平衡——即通过彼此的张力关系规定了大地法的两种秩序之间的对立。（p.172；强调为引者所加）

因此，第二个阶段的“大地法”不等于“欧洲公法”；毋宁说，后者所承诺的政治秩序和统一性身份，确立的内部和外部，恰恰是欧洲国家代表“陆地秩序”参与

---

16) Carl Schmitt, “The New *Nomos* of the Earth” (1955), in *The Nomos of the Earth*, p. 352. 不过这一说法和《大地的法》中的论述有些出入：在后者那里，施米特认为正是“航海大发现”时代对于海洋的测量以及对于地球的整体性把握，带来了“第一个大地法”，它基于“坚实的陆地和自由的海洋这两种空间秩序之间的特殊关系，并在之后四百年内支撑着一个欧洲中心的国际法：欧洲公法”（p. 49）。

到与英国所代表的“海洋秩序”的紧张冲突关系之中的结果，而非这一时期的“大地法”本身的规定。的确，“nomos”指的是一种原初的秩序和尺度，但正因如此，它构成了一切尺度之上的尺度，一切秩序之前的秩序，无法还原为任何一个具体的、成文的法则：它的基础恰恰是“陆地”和“海洋”这两种互不兼容的根本“元素”之间的动态和紧张关系——也即一种非基础的基础，一种与“敌对的真实可能性”相近的对峙事态。

对于这种“非基础的基础”，施米特写道：“在其原初的意义上，*nomos* 正是一种没有经过法律中介的法律力量的充分直接性；它是一次建构性的历史事件——一次具有正当性意义的行动，借此单纯的法律合法性才变得有意义”（p.73）。由“陆地”和“海洋”这两大要素衍生而来的政治制度、社会形式、法律概念，以及两者各自对于“敌人”、“战争”、“公共性”等观念的定义，无法在法律实证主义的意义上（或者用德勒兹的术语，在“条纹”空间的意义上）还原到某个普遍的第一原则，也无法像法律实证主义者那样，以“社会学事实”等理由而将这一基础性原则简单打发掉；施米特提醒我们，面对逐渐僵化、失效乃至处于瓦解中的政治形式和法律体系，我们应该做的是考察其得以成立的可能性条件，回到那使得政治共同体变得可见的“可见性条件”：不过，这一“可见性条件”本身却可能是不可见的。“nomos”作为空间秩序的具体性，恰恰体现在“陆地”与“海洋”的具体冲突之中，体现在没有什么能够保障政治秩序的产生与稳定这一基本事实之中。

如果说在德勒兹和瓜塔利的考察中，“nomos”是一种游牧式的分配，是分配者的自我分配和自我组织，那么对于施米特而言，尽管（或因为）动物在自己的环境中也有自身的“nomos”<sup>17)</sup>，只有在人这种存在者这里，“nomos”才体现为对于自然边界的突破——德勒兹所谓的“去地域化”，在施米特这里体现为人对于自身“要素”的改变：一方面，人是陆地上的存在者和定居者，陆地规定了人的世界，人从陆地那里“获得自己的视角，这界定了人的印象和他观看世界的方式”<sup>18)</sup>。另一方面，人这种存在者“并未完全被自身的环境掌控，人有力量历史性地征服自己的此在和意识”，因而可以“做出选择，在一些历史时刻甚至可以选择在何种元素中规定自己”<sup>19)</sup>。十六、十七世纪的“地理大发现”所带

---

17) Cf. Carl Schmitt, “*Nomos-Nahme-Name*” (1957), p. 340ff.

18) Carl Schmitt, *Land and Sea*, trans. Samuel Garrett Zeitlin, Candor, NY: Telos Press Publishing, 2015, pp. 5-6.

19) *Ibid.*, pp. 10-11.

---

来的空间革命，不仅意味着人凭借新技术对于未知区域的发现，更意味着“空间”概念本身的转型，意味着人将自己从耕作的土地上解放出来，迈向广阔的海洋。在这个意义上，德勒兹对于“nomos”的论述，或许能为我们理解施米特在“陆地”、“海洋”之外引入第三个元素的做法——在《大地法》中是“天空”，而在《陆地与海洋》中则是“火”——提供一个特殊的角度：在全球化时代，新技术的发展、生产模式的变化、国际性组织的多元化和非实体化等等，在在意味着人类活动的新“元素”的出现使得既有的政治和法律概念、边界、制度安排都已无法应对人们生活的各种灵活关系、各种矛盾与合作的可能性。人必须从既有的疆域中“去地域化”，必须从“分子”层面出发，批判性地考察当今国家内外的种种机制、全球化的资本主义文化—政治逻辑对人的生活的布置、编码和限制。第三个元素的引入，带来的结果是破坏或解构原先在“陆地/海洋”对峙基础上形成的种种秩序和法则，本身却不承诺任何特定的、替代性的“秩序与方位”。通过在“分子”层面解放社会之“流”、生成不同的“逃逸线”、引起“绝对的去地域化”，德勒兹呼唤的是一个新的地球、新的人民<sup>20)</sup>；同样，施米特考察“nomos”与“欧洲公法”，目的不是恢复已告瓦解的这一全球秩序形式，而是期待一种未来的“大地法”，一种必定“属于和平缔造者”（p.39）的“大地法”。

因此，从政治本体论的角度出发，或许可以说，德勒兹与施米特有关“nomos”的讨论，其差异并不像初看上去那么大：两者所面临的现实的政治危机，都是“国家”这一政治形式的僵化和程序化，以及它对于自身起源的遮蔽。无论是德勒兹那里的“平滑空间/条纹空间”、“战争机器/国家机器”等区分，还是施米特那里的“政治性/技术”、“正当性/合理性”、“例外状态/法律实证主义”等区分，都希望找到一种替代性的社会组织形式与生活方式——只是对于施米特而言，德勒兹和瓜塔利的“游牧式分配”、“无器官的身体”等思考方向，其最终结果无异于无政府主义或虚无主义；而对于德勒兹而言，施米特对于新秩序的预期、对于人的生活中“政治严肃性”维度的丧失所持有的恐惧，很可能会沦为单一化、同质化的政治形式的合法性证明。

---

20) 德勒兹认为这是哲学的使命：“哲学将资本的相对去地域化过程推向绝对；它让去地域化运动作为无限性的运动而通过内在性平面，超越这一内在边界，让它转过来针对自身，从而召唤一个新的地球、新的人民”（Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What Is Philosophy?*, p. 99）。

---

## 第五章 例外状态与主权的拓扑学

### 阿甘本《牲人》

---

意大利思想家吉奥吉·阿甘本（Giorgio Agamben）在其著名的《牲人》（*Homo Sacer*, 1995）一书中，以福柯（Michel Foucault）后期提出的“生命政治”概念为线索，结合对于施米特的主权论述的独特阐释，做出了对于西方哲学传统中政治、法律与生命之关系的本体论意义上的诊断。本章尝试探讨阿甘本如何改写施米特有关主权和例外状态的论述，并进而尝试探讨这种改写带来了何种困境。只有通过比较两者论述的差异及其背后的思想史意涵，我们才能更好地把握《牲人》的问题意识及其难题性。要而言之，阿甘本抽去了施米特主权论述中的人格性，将主权者对于例外状态的具体决断改写为一个无法区分内部与外部、自然与例外、法律与生命的拓扑学空间；如此的例外状态所开启的空间，成为一个不断将政治主体（再）生产为“赤裸生命”的政治空间。

众所周知，“赤裸生命”构成了阿甘本考察的核心对象，乃至他在《牲人》一开始便强调：“本书的主角是赤裸生命，也就是‘牲人’（神圣人）的生命，他可以被杀死但不能被献祭，他在现代政治中的核心功能是我们想要提出的论题”<sup>1)</sup>。事实上，对于经过阿甘本重述的主权论和例外状态论，学界已有不少批评。例如，拉克劳（Ernesto Laclau）认为，阿甘本强调这一将社会联系化约为“赤裸生命”的主权权力，而在这一“政治主权与赤裸生命的严格对立”中，

---

1) Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford, California: Stanford University Press, 1998), p. 8. 以下引自该书的引文皆随文标注页码，不另作注。

---

很成问题的前提是“它必定意味着一个极其强大的国家的极大控制”，从而忽略了驳杂异质的社会力量和联合的可能性<sup>2)</sup>。另一方面，对比阿甘本《牲人》中关于政治本体论所得出的悲观结论和其他著作中揭示的可能性，内格里（Antonio Negri）甚至提出了“两个阿甘本”的说法：“一个阿甘本徘徊于存在主义的、宿命式的、恐怖的阴影中，不断被迫与死亡理念对峙；另一个阿甘本则沉浸于语文学和语言学分析，以此获得存在的力量。……这两个阿甘本总是共同存在，而且在你意想不到的时候，前一个会重新出现病遮蔽后一个”<sup>3)</sup>。内格里的这一说法所针对的，不仅是阿甘本分析处理不同领域的问题、采取不同阐释进路和视角时，其文本透露出来的修辞风格或感情色彩，也不仅是说阿甘本的有些著作似乎比另一些更易引出积极或乐观的指向（例如不少人认为写于《牲人》之前的《来临中的共同体》就不那么“悲观”<sup>4)</sup>）；不如说，内格里的说法，根本上触及了始终存在于阿甘本方法论中的某种“概念本质主义”<sup>5)</sup>。也就是说，哪怕在讨论现代政治时，阿甘本也往往倾向于通过词源学或谱系学的考察，通过追溯关键概念在古代的原初含义和语境，来确认它们在当下的运作方式：用拉克劳的话说，阿甘本“经常过快地从确立一个语词、概念、体制的谱系，跳跃到确定它在当代语境下的实际运作方式，以至于起源获得了一种秘密的优先地位，可以规定后来的发展”——由此导致的结果是，阿甘本的论述常常“不确定地介乎谱系学说明和结构说明之间”<sup>6)</sup>。对于我们的考察来说，这是一个相当重要的观察。就主权权力与赤裸生命的关系而言，阿甘本一方面征用了施米特的分析，另一方面则从谱系学的角度考察了“生命”一词（这构成了《牲人》的起点），并将两者糅合在一个非历史性的拓扑学空间中。我们后文会看到，阿甘本在结构说明和谱系学说明之间的游移和转换，恰恰表征了他有关主权和例外状态的论述中关键而鲜为研究者所重视的“类比”逻辑。

---

2) Cf. Ernesto Laclau, “Bare Life or Social Indeterminacy,” in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, ed. Matthew Calarco and Steven DeCaroli (Stanford: Stanford University Press, 2007), pp. 16-18.

3) Antonio Negri, “Giorgio Agamben: The Discreet Taste of the Dialectic,” in *ibid.*, p. 117.

4) 尽管这种印象确乎是让内格里提出“两个阿甘本”这一说法的根据。亦参见（例如）Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction* (Stanford: Stanford University Press, 2009)。

5) 这是 Paul Patton 的提法，参见 Paul Patton, “Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics,” in *ibid.*, p. 218.

6) Ernesto Laclau, “Bare Life or Social Indeterminacy,” p. 11.

—

尽管《牲人》中提出的两种“生命”的区分 (*zoē* 与 *bios*) 已经被论者从词源学和政治思想史等角度进行过批判性检讨<sup>7)</sup>, 并且几乎成为一组时髦而未必牢靠的概念对子, 但是从阅读出发点的角度考虑, 还是有必要回顾一下阿甘本对于 *zoē/bios* 作为两种截然不同的生命形式的阐述。据说在希腊文中, *zoē* 表达的是“一切生命 (动物, 人, 或者神) 所共有的生存事实”, 而 *bios* 表达的是“专属于一个个体或集体的生存形式或方式” (1)。阿甘本一方面认为, 古代政治思想家们从未考虑到的 *zoē* 与政治的结合的问题, 或者说生命的单纯存在如何被政治所包裹和吸收的问题, 所以将政治对于生命的吸收视作“现代性的决定性事件”: “*zoē* 进入城邦的领域——将赤裸生命本身政治化——构成了现代性的决定性事件, 标志着古典思想的政治哲学范畴的激烈转型” (4)。另一方面, 阿甘本也指出, 这种政治吸收的生命并不是“单纯的自然生命”, 而是一种“向死亡敞开的生命” (88); 他甚至强调, 这种特殊的生命形式是“原初性的政治要素” (88)。于是, 在“*zoē* 进入城邦的领域——将赤裸生命本身政治化——构成了现代性的决定性事件”这句话中, 重点就不再是 *zoē* 与城邦的关系 (仿佛存在一种不被城邦的政治吸收的“前政治” (读作: 前现代) 的生命, 一种自然的、卢梭式的野蛮人一般的生命形式), 而是“赤裸生命的政治化”: 对“赤裸生命”的 (再) 生产构成了现代政治的特质, 在这一过程中个体生命本身将被抛掷在一个无序 (*anomie*) 的空间内, 被剥夺一切权利和特性, 而这一空间的表征——根据阿甘本对于施米特的阅读——正是“例外状态”: “福柯式的论题需要被修正或完善, 因为现代政治的特征不是将 *zoē* 纳入城邦内部——这一点本身在古代早就出现了——也不简单是下述事实, 即生命本身成为国家权力的主要投射对象和计算对象” (9)。现代性条件下的政治问题的症结在于, 当主权决断打开的例外状态被常规化, 当“例外在任何地方都成为法则, 赤裸生命的领域——它原先位于政治秩序的边缘处——便逐渐开始与政治领域重叠; 并且, 排斥与包括、外部与内部、*bios* 与 *zoē*, 权利与事实, 都进入一个不可化约的无区分空间” (9)。就此而言, 通过区分两种不同的、或许可以说不具有历史时序而只有逻辑时序的“生命”, 阿甘本从根本上重写了施米特的政治本

---

7) Cf. Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, Vol. I, trans. Geoffrey Bennington (Chicago: University of Chicago Press, 2010), pp. 326-34.



---

体论：归根结底，政治性并不产生于主权者的某个具体决断，也不产生于同质性人民通过创制性力量（constituent power）表达自我意志、甚至形成宪政秩序的瞬间——换言之（在施米特那里，这是一回事），政治性并不产生于某个确定的共同体与一个某个确定的敌人构成公共意义上的敌对关系的瞬间——相反，政治性诞生于当“前政治”的生命被“包含性排斥”进入政治—法律的领域，并在其中被（再）生产为“赤裸生命”的时刻：

西方政治的一组根本范畴并不是敌友，而是赤裸生命和政治存在，*zoē* 和 *bios*，排斥和包括。政治的存在是因为人这一生命体在语言内部将自己区分于、对立于自身的赤裸生命，与此同时以一种包含性—排斥（inclusive exclusion）的方式维持自身与该赤裸生命的关系。（8）

看起来，阿甘本似乎要说：围绕“赤裸生命”而确立起来的这一“包含性排斥”结构，在政治本体论上比施米特意义上的敌我区分更具“原初性”。在施米特那里，区分敌我需要诉诸一种预设的、甚至是预先规定（或给定）的共同体的一体性原则——无论它是血缘、语言、土地还是其他——以使得敌我对立的情势得以成立，而这一预先规定的原则本身既是前政治的，又对政治起到规定性作用。与此相对，在阿甘本这里，问题不再是一种与外在他者的对峙；夸张些说，阿甘本表明，施米特那里作为敌我关系前提的共同体的一体性原则，总是已经在内部通过“包含性排斥”的结构而造成了困境，因为所谓的政治主体，是且仅仅是“赤裸生命”。“将赤裸生命纳入政治领域构成了主权权力原初的、也是隐匿的内核。甚至可以认为，主权权力的原初行为就是生产一种生命政治的身体”（6）。

或许从这个角度，可以辨别阿甘本对于施米特著名的“例外状态”理论的挪用和改写。与施米特一样，阿甘本强调例外状态不同于单纯的混乱状态：在例外状态中，完整保存下来的正是法律框架本身，即便法律的事实完全被悬置：

法则在例外中的运用是不再运用，是从例外中撤回。例外状态因而并不是秩序之前的混乱，而是秩序的悬置产生的情况。在这个意义上，“例外”就其词根而言确乎指的就是“拿到外部”（*ex-capere*），而不是简单的排斥（17-18）。

但接下来，阿甘本强调的重点就和施米特截然不同。简言之，在“例外状态”和主权决断的关系中，施米特希望强调的是主权决断者的人格性在场——在施米特那里，重要的与其说是主权力本身，不如说是在具体情境下做出具体决断的具体主权者。“谁做出决断”的问题，比“做出什么决断”的问题来得更为重要。诚然，在其思想不同时期，施米特曾经将主权的承载者、具有做出决断之能力和权威的政治单位，赋予不同的主体：元首、国家、人民、游击队、帝国等等；但不论是何种主体，施米特的论述重心始终在于决断的人格性，而不是决断所打开的例外空间本身的结构和框架。“主权者是决断例外状态之人”——通过这一极端的“定义”，施米特在《政治神学》中突出的是一个作为独特具身存在的主权者。可以说，主权力之所以存在，是因为这样一个做出主权决断的主权者的具体存在，而不是相反；例外状态因而也就永远不可能是对程序或规则的运用或事实，哪怕仅仅是因为，当主权决断与例外状态通过主权者的“人格性”而相互关联的时候，任何脱离主权者之“具体性”的法则、程序或概念都不再重要。

与之相对，阿甘本明确扭转了施米特论述的着眼点。不同于施米特将重心放在主权者的人格性和具体性之上，阿甘本的关注点是例外状态所展现的主权拓扑学。在这里，我们不再看到主权者的人格性在场、他的具体性、甚或他继承自天主教的“*complexio oppositorum*”（矛盾综合体）的代表性<sup>8)</sup>——因为这一切都被一个“无区分”的拓扑学空间截断和模糊了。这是一种独特的拓扑学变形，它将混乱纳入法律秩序的核心：

主权的悖论体现为下述事实：主权同时处在司法秩序之内和之外。……这一悖论所包含的拓扑学值得反思，因为只有在我们把握了悖论的结构之后，才可以清楚看到，主权标志着司法秩序的界限（它的终点和原则）。  
(15)

由于“没有法则能运用于混乱”，混乱就必须首先被纳入司法秩序之中，途经则是一个无区分空间：不区分外部和内部，混乱和常规情境——[这个无区分空间就是]例外状态（19）。

---

8) Cf. Samuel Weber, “The Principle of Representation: Carl Schmitt’s *Roman Catholicism and Political Form*,” in Weber, *Targets of Opportunity* (New York: Fordham University Press, 2005), pp. 22–41.

---

例外状态就是这个不区分自然与法律、生命与法则的空间，主权者与其说“开启”了例外状态，不如说是作为某种“外部”、某个没有位置的位置而被“刻写”在这个拓扑学空间之中：“[主权]决断并不是某个在等级制上高于他人的主体的意志表达，而是再现了 *nomos*（法）内部刻写着的外在性——正是这一外在性使其运作起来，并为之赋予意义”（25）。内部与外部、“自然”与“法”之间的无区分拓扑学结构，改写了施米特意义上的主权决断：主权者所决断的与其说是例外本身，毋宁说是一个将“赤裸生命”纳入法律和政治框架内部、将生命转化为法律控制之下的生命体的结构性门槛。在例外状态中，重要问题成了如何“创造并界定那个法律—政治秩序得以在其中发挥效力的空间”，“主权性的例外是根本的地域化（*Ortung*）”（19）。主权者在“逻辑上”由例外状态的拓扑学结构所规定，而不是相反：“既在外部，又属于其中：这是例外状态的拓扑学结构。恰恰因为决断例外的主权者逻辑上其实是被例外所界定的，他才同样能够被矛盾修辞性的出离—归属（*ecstasy-belonging*）所界定”<sup>9)</sup>。对于这一番改写，阿甘本自己给出的理由是：

只要国家形式仍然构成一切共同生活的根本视野，只要维持这一形式的政治、宗教、法律、经济学说仍然有力，这个“极端领域”[例外状态]就无法真正显示出来。主权问题就被化约为政治秩序内部谁具有某些权力的问题，政治秩序本身的门槛则始终得不到探究。（11-12；强调为引者所加）

而在《例外状态》一书中，阿甘本通过对施米特与本雅明（Walter Benjamin）的档案考据，认为施米特《政治神学》有可能是对本雅明写于1921年的《暴力批判》一文的回应。众所周知，本雅明在《暴力批判》中将他提出的“神圣暴力”与所谓“制定法律的暴力”和“维系法律的暴力”对峙，而后两者又对应于西耶斯关于“创制性力量”和“制度性权力”的区分。本雅明认为，西耶斯的区分乍看之下两相对立，实际上两种权力均以各自的方式将法律与暴力联系起来——甚至对于意在打破现有政治和法律秩序的革命，其暴力行动也总是已经预期了一个将来能够证成自身行为的新的法律秩序。与之相对，本雅明以无产阶级总罢工为例，认为“神圣暴力”将暴力的纯粹性从暴力和法律的纠缠关系中解放出

---

9) Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: University of Chicago Press, 2008), p. 35.

来。针对本雅明的“神圣暴力”撕开的这个无序状态，施米特在不久后出版的《政治神学》中试图以“例外状态”予以回应：如韦伯（Samuel Weber）所说，“主权决断区别于对于秩序的单纯否定，区别于混乱和无序，它确乎要主张具有某种法律地位。然而，问题是这一主张仿佛只能在事后得到评判，也就是说，只能从一个再次位于规范体系内部的观点出发，才能得到评判”<sup>10)</sup>。

于是，在这个意义上，阿甘本改写施米特的例外状态论，就是要将问题性从“秩序”重新带回“非秩序”：“[本雅明]《暴力批判》的策略意在确保存在一种纯粹和无序的暴力，而施米特则设法将这种暴力重新带回司法语境。施米特试图将本雅明的纯粹暴力观念收编在例外状态的空间之中，并将无序刻写在 *nomos* 的内部”<sup>11)</sup>。阿甘本认为，通过引入主权决断，施米特恰恰以悬置一切法律规则的方式而将例外状态中的无序收编进政治—法律秩序，从而关闭了本雅明提出的“纯粹暴力”所具有的革命性内涵——也就是逃脱出法律对于暴力、乃至对于生命的证成、规定和压迫：

纯粹暴力（本雅明赋予这样一种人类行为的名称，它既不产生法律也不维系法律）不是一个有待被收编和刻写在司法秩序内部的人类行为形象。毋宁说，它恰恰是围绕例外状态的冲突中的核心问题，它产生自例外状态，并正是因此被认为先于法律而存在<sup>12)</sup>。

然而，从施米特的角度来看，阿甘本进行改写的前提似乎是某种误解：主权决断、例外状态、政治秩序、国家这几个概念项紧密相连，似乎施米特对于主权者的人格性关注，只有限定在“国家”这一政治形式内部才是有效的；于是乎，为了更加根本地讨论主权和例外状态，就必得超越国家内部的政治秩序，从而探讨政治秩序奠立其上的“门槛”。阿甘本的这个前提未必成立。一方面，阿甘本将施米特的考察限定于“国家”乃至“民族国家”的形式，事实上局限了施米特的论述射程；哪怕仅仅就阿甘本所援引的 1920 年代的施米特著作而言，我们也记得，施米特曾在《政治的概念》中开宗明义地写道：国家的概念以政治的概念为前提，而不是相反。当然，关于 1920 年代施米特思想中“政治性”和“国

---

10) Cf. Samuel Weber, *Benjamin's -abilities* (Cambridge and London: Harvard University Press, 2008), p. 184.

11) *Ibid.*, p. 54.

12) *Ibid.*, p. 60.

---

家”的关系，需要非常详细的讨论，而阿甘本对于施米特与本雅明之间交锋的重新梳理也非常重要；但不论如何，在施米特那里，轻易将政治性限制在国家概念边界内的做法都是需要慎重分析的<sup>13)</sup>。

另一方面，阿甘本由此重新提出的主权概念，一个消除了人格性介入的拓扑学式概念，其界定本身使得主权决断消解于拓扑学变换过程之中，从而有悖于施米特借助例外状态论试图申说的主权者的政治权威和政治能动性（未必就是国家的政治权威和能动性）。阿甘本的主权拓扑学空间的后果是：“主权”从一种绝对的、绝对不可分割的权力，变成了标志着政治、法律、“赤裸生命”得以从中产生的例外状态之运作的“门槛”：

自然状态和例外状态不过是同一个拓扑学过程的两面，在这一过程中，之前被预设为外在的事物（自然状态）如今在内部重新出现（作为例外状态），正如一条莫比乌斯带或一个来登壶，而主权权力是这一不可能性本身：不可能区分外部与内部、自然与例外、*phusis* 与 *nomos*。因此，例外状态与其说是一种时空上的悬置，不如说是一个复杂的拓扑学形象，在那里，例外和法则、自然状态和法律、外部和内部相互贯通（37）。

让我们仔细看一下这个定义：“主权是……不可能做出区分”。对于这个定义（或者这个以定义形式出现的陈述），施米特很可能会表示反对。阿甘本对于例外状态的拓扑学结构的强调，最终将他带至将主权决断本身中性化的地步，因为如果主权权力就是这种“区分的不可能性”，那么可以说，这个主权拓扑学空间本身总是已经先于做出主权决断的主权者而存在——主权决断并不产生这个空间，而只是让它变得可见。当主权者做出决断的时候，他将发现自己已经置身于（如果不是被抛入）一个“无区分空间”之中，他只是其中一环、哪怕是重要的一环（“门槛”），正是这一空间反过来规定了主权者和主权权力。换一种表述，我们甚至能够说，阿甘本的主权者仅仅是拓扑学变换的一个效果——“主权”从施米特那里的体现人格性的具体权力，变成一架始终已经在那里不断

---

13) 参见 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2007)。另外，Connolly 敏锐地指出，阿甘本自己倾向于将国家描述为民族国家，而不追问主权逻辑中各种“令人不安的发展是否不仅关乎生命政治与主权的结合，而且关乎两者与种种新颖的努力的结合——这些努力试图在一个愈发困难的时期凝聚民族的精神性”。See William E. Connolly, “The Complexities of Sovereignty,” in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, p. 30。

运作的生命/死亡机器。在阿甘本这里，现代主权国家从一开始就是一种非人格性的存在，一架机器。这一点在《例外状态》中得到了症候般的表达：“每次都需要决断例外的主权者，恰恰是这样一个位置：割裂法律之身体的裂口，成为无法修补的东西”<sup>14)</sup>。主权者成为一个“位置”，而不再是“人格”；与施米特的论述相反，主权决断在阿甘本这里甚至“不是一个等级上高于所有其他人的主体的意志表达，而是再现了将外部铭刻在‘法’之内部、为‘法’赋予活力和意义的过程”（25）。

不过严格而言，我们在这里使用的这些时间指示词——“先于”、“总是已经”、“效果”、“从一开始”——并不能被阿甘本的主权定义允许，因为主权利力的拓扑学空间“正如”一条莫比乌斯带或一个来登壶，在其翻转、折叠、颠倒的变换过程中，每一个“终点”都要回到“起点”，就连决断例外状态的主权者也不过是这个拓扑学空间内的一个“位置”、“门槛”或“无区分之点”。于是，我们需要修正之前提出的论点：施米特与阿甘本在主权定义上的差别，根本而言，并不是何者的考察更具“原初性”的差别，甚至也不是（如阿甘本自己主张的那样）将关注点放在“国家”的政治秩序的“内部”还是“门槛”的差别，而是如何规定主权者和例外状态之间的关系的差别。在这个特殊的意义上，拉克劳对于阿甘本的批评反而成为对于主权拓扑学的确证：阿甘本的论述不确定地介乎谱系学说明与结构说明之间，恰恰是由于他认为例外状态打破了内与外的空间划分、打破了自然状态与政治秩序的时序划分。不同于施米特的主权者对于例外状态的具体决断，阿甘本试图以否定模态出发（“不可能性”）得到主权利力的界定；因而，在施米特那里表现为政治定秩的行为，今便让位于例外状态下的拓扑学变换，甚或消解其中——无论主权利力的具体表现是什么（如发动战争、订立契约，或者宣布进入紧急状态），它们都只能在部分的意义上、或在类比的意义上被视作主权利力，因为主权按照定义就是这一“区分的不可能性”：无法区分内部与外部、自然与例外、*physis* 与 *nomos*。

---

14) Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell (Chicago: the University of Chicago Press, 2005), p. 56. 亦见《牲人》第 32 页：“主权者是暴力和法律之间无区分之点，是暴力变成法律、法律变成暴力的门槛。”也就是说，主权者成了主权拓扑学空间中的一个标记。



当涉及自西耶斯 (Emmanuel-Joseph Sieyès) 以来不断被重述的所谓“创制性力量”与“制度性权力” (constituted power) 之间的关系问题时, 阿甘本与施米特的阐述角度也截然不同。施米特在例如《宪法学说》中指出, 由同质性的共同体或人民表达的意志可以体现于、但不能穷尽于成文宪法; 宪法总是可以追溯到人民的意志那里, 而人民凭借“创制性力量”也总是可以更新自我意志的表达, 总是可以重新为共同体的存在方式赋予新的政治正当性。“宪政”不同于宪法本身, 更不是宪法条文的具体规定, 而只能是同质性人民根据自己的同一性原则对共同体的存在以及特定的生活方式做出决断的行为本身<sup>15)</sup>。与之相对, 阿甘本通过引入亚里士多德的“潜能”概念 (又一个在阿甘本研究中相当棘手的概念), 将西耶斯的著名区分纳入上述主权拓扑学空间之中:

主权总是双重性的, 因为作为潜能的存在 (Being) 悬置自身, 将自己维持在一种与自身的禁令 (或放弃) 关系之中, 以此自我实现为绝对的实在 (actuality) (这一绝对的实在由此预设的就是其自身的潜能本身)。在其极限处, 纯粹潜能和纯粹实现是不可区分的, 而主权正是这一无区分空间 (47)。

看起来, 在一系列“无区分”——内部与外部、自然与例外、自然与法——之外, 阿甘本在此又加上了“纯粹潜能”和“纯粹实现”的不可区分。我们在此无法展开阿甘本对于“潜能”和“潜不能” (impotentiality) 的复杂论述 (这将涉及对于《来临中的共同体》、《身体的使用》等重要著作、甚至整个“牲人”计划的探讨), 只需提醒一点: 在我看来, 阿甘本在此通过“潜能”理论而将“创制性力量/制度性权力”置入主权的拓扑学空间, 凭借的是一种类比逻辑。也就是说, “纯粹潜能”和“纯粹实现”的“无区分”, 与其说是在主权权力之界定的谓述项中添加一个新的谓述, 不如说是将关于潜能的形而上学—语文学考察类比于主权拓扑学空间的结果。这一关于类比逻辑的论断, 包含下述两层含义。

第一, 阿甘本在诸多文本中, 从语言、政治、神学、美学、人类学等各个

---

15) Cf. Carl Schmitt, *Constitutional Theory*, trans. Jeffrey Seitzer (Durham: Duke University Press, 2008), p. 140ff.

领域中揭示“包含性排斥”的结构，为西方思想史梳理出一条独特的线索。但值得注意的是，不论出于什么考虑，阿甘本并没有明确将这一“包含性排斥”的结构视作（比如）福柯所谓特定历史时期的“知识型”（episteme），因为这一结构恰恰是非历史的；他始终通过类比措辞，将各个领域中的“包含性排斥”放在一起，使不同领域相互启发。这一结构仿佛成了一种无根基的根基。就这个“包含性排斥”的结构而言，可以说海德格尔（Martin Heidegger）提出的“存在者层面/存在论层面”（ontic/ontological）的区分也不再有效，因为“存在论层面”的规定总已经在“存在者”层面将（例如）生命、“存在”、动物等等“包含性排斥”在同一种拓扑学空间中。在这个空间内，不仅形而上学传统的二元对立是它的效果，甚至对于二元对立的解构——将二元对立拆解为不断相互渗透的多重边界——也不过从另一个意义上确证和巩固了这个空间。

第二，类比不仅限于不同领域之间；就《牲人》对于政治—法律领域的论述来说，类比逻辑同样构成了不可缺少的一环。也只有在肯定阿甘本或明示或暗示的种种类比的基础上，他关于“赤裸生命”和“牲人”的论述才得以成立。在这一节的余下篇幅中，我将就这两层含义进行展开，阐述所谓类比逻辑如何发挥作用；而在下一节中，我将考察阿甘本对于中世纪文学文本《狼人之歌》（*Bisclavret*）的阅读，并借此将“类比”的问题重新回到施米特那里主权者的人格性问题。

首先，让我们简单重访一下阿甘本对于所谓“牲人”的界定，观察“类比”逻辑在其中的运作方式。阿甘本为这一形象做出了下述描述（如果不能说是定义的话）：“牲人的特殊性：杀死他不受惩罚、禁止将他用作牺牲”（73）。接下去，阿甘本提出了一个类比，将“牲人”与例外状态下所有的主体/臣民联系在一起：

在主权领域中，杀人不被算作犯下杀人之罪，也无需进行牺牲仪式；并且，神圣生命——也就是可以被杀死但不被牺牲的生命——正是被这一领域所捕获的生命（83）。

根据阿甘本的阐释，“牲人”原初置于其中的仪式性结构，既类似于主权结构，同时，这一带有宗教色彩的仪式性结构，也被包括在主权结构之中（并被后者再生产），以至于“可以被不受惩罚地杀死的生命”（牲人）得以被刻写在法律—政治结构的深处。所以，在主权权力所及的范围内，每个主体/臣民相对于

---

主权者类似于“牲人”——或者说，阿甘本从这一类比进一步论断：“在我们时代所有公民都可以被认为——在一个特殊但极其真实的意义上——是潜在地表现为牲人”（111）。这一论述若要成立，得依据背后隐含着的另一种“类比”，即政治领域与神学领域的结构性类似。后者由施米特在《政治神学》中予以阐明：“现代国家理论中的所有重要概念都是世俗化了的神学概念”<sup>16)</sup>。几乎与之形成对应，阿甘本写道：“禁令关系从一开始就构成了主权利力的核心结构”（111）。然而，这一类比在施米特的论述中是为了强调现代国家与前现代神学政治之间复杂的延续与断裂，而在阿甘本的主权论述中，由于非人格的主权拓扑学空间总是已经存在并以“包含性排斥”的方式运作，由于这一空间的非历史性，上述结构上的类比也就很容易发展成对于宗教的仪式结构与主权结构的同形（homology）的证成——再一次，阿甘本的论述不确定地介乎谱系学说明与结构说明之间。（但在这里，从“牲人”角度阐释主权者和主体/臣民的关系，反而有可能遮蔽了施米特政治思想中的谱系学洞察。我们在下一节会回到这个问题上。)

事实上，我们提出“类比”逻辑以作为理解阿甘本的主权论述的重要线索，并不完全外在于其自我理解；毋宁说，阿甘本在其他场合暗示了“类比”逻辑对于理解主权拓扑学空间及其“包含性排斥”的重要意义。例如，在阐述其颇具争议的“范式”（paradigm）概念时，阿甘本写道：“《牲人》和集中营、穆斯林和例外状态，以及更晚近些的三位一体‘经济’和颂扬，都不是我意图解释现代性的种种假设，仿佛借此可以将现代性追溯到某个原因或历史起源那里去。相反，如它们的多样性所示，问题每次都关乎‘范式’，其目的是使得一系列现象变得可以理解，而这些现象的亲缘关系（kinship）往往不为历史学家所看到”<sup>17)</sup>。这并不是说所有这些现象都以同一个范式作为“基础”或“本质”，因为范式遵循的是“个例”逻辑：阿甘本援引亚里士多德关于个例的认识论阐述并指出，个例既不适用从普遍到特殊的推论，也不适用从特殊到普遍的归纳。毋宁说，作为个例，“范式由第三种悖论性的运动所定义，它从特殊到特殊。个例

---

16) Carl Schmitt, *Political Theology*, trans. George Schwab (Chicago: University of Chicago Press, 2005), p. 36.

17) Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, trans. Luca D'Isanto and Kevin Attell (New York: Zone Books, 2009), 31. 阿甘本并没有很好地解释这里的所谓“亲缘关系”指的是什么，这既是因为“包容性排斥”或“禁令”结构在不同领域和话语中的运作只能以类比的方式予以对照（因此集中营才可以成为现代政治的“范式”），但也因此使得类比逻辑本身为阿甘本的谱系学考察带来拉克劳所指出的不确定性。

构成了一种独特的知识形式，它不接合普遍与特殊，而似乎执着于特殊性的领地”。所以，“范式作为知识形式……是类比性的。它从独特性移动到独特性”<sup>18)</sup>。在这个意义上，类比逻辑的作用既非归纳也非演绎，而是将各种逻辑对立（普遍/特殊或形式/内容）都转化为“一个由对立的张力穿透的力场，在那里（一如在电磁场中），它们的实质同一性消失了”；在从特殊到特殊的类比过程中，“个例”所显示的“规则”不是一种先于独特的特殊个例而存在的“一般性”，“也不是从特殊事例的穷举中得到的东西”，而仅仅是“对于构成规则的范式性事例的展示”<sup>19)</sup>。可以看到，阿甘本在《万物的签名》中强调“类比”和“个例”的逻辑，目的是借此回应《牲人》中做出的极具争议性的论断：集中营被认为是现代政治的“范式”。按照“个例”的逻辑，这一论断并不是将集中营作为现代政治的本质规定，甚至不是将集中营确立为政治—法律的一般规则，而是说：恰恰是在集中营这一看似极端的、背离现代政治诉求和运作方式的“个例”这里，政治—法律规则将自己确立于例外状态之中的情形得以典型地体现出来。而需要注意的是，类比逻辑决不仅仅与“个例”相关；在《牲人》中，“例外”构成“个例”的对应面，因此也可以说遵循着类比的逻辑：

个例显示的是它属于一个类别，但正是因此，当个例展现并划定它的类别时，它就逾越了这一类别。……个例于是从常规事例中被排除，不是因为它不属于普通事例；相反，这是因为个例显示了自己属于它。……个例属于集合而从集合中排除，而例外则恰恰因为不属于常规事例而被包括进去。(22)

无论是“包含性排斥”（例外）还是“排斥性包含”（个例），规则都不是依靠从特殊到普遍的方式得出的一般性，也不是一种承诺从普遍运用到特殊的、先在的普遍性；毋宁说，如果“个例”在类比的过程中显示了在“个例”中被悬置的“规则”，那么“例外（状态）”则通过悬置一切政治和法律的“规则”而将政治—法律的运作，建立在主权的拓扑学空间之中——这意味着，我们无法从这个拓扑学空间中得到任何一般性法则，“包含性排斥”也并不是政治、法律、神学等话语运作背后的共同“本质”，而只能以类比的方式被揭示于各个话语领域。

---

18) Ibid., p. 19, p. 31.

19) Ibid., p. 21.

---

正是因为任何一般性的法则都无法从主权拓扑学空间中归纳出来，传统政治理论那里预设为基础或本质的概念——欲望、自然权利、责任、契约关系等等——在阿甘本这里都无法说明主权者和政治主体/臣民的关系。因此，非常关键地，包括上述关系在内的传统政治理论命题，也必须在主权拓扑学空间中依照类比的方式得到阐述。从这里，我们由不同领域或话语的类比，转移到第二层面的类比，即存在于主权拓扑学空间内部的类比。我认为，正是这第二层面的类比——这里我们几乎很难再用“个例”或“例外”的范畴描述类比逻辑的运作方式——构成了《牲人》论述的吃紧之处。

在对照了主权领域和“牲人”的仪式领域之后，阿甘本写道：“主权例外和神圣化 (*sacratio*) 的结构类比显示了其充分意义。在秩序的两个极端处，主权者和牲人表现了两个对称的形象，他们具有相同的结构，他们相互关联：对于主权者，所有人都是潜在的牲人；对于牲人，所有人都像主权者那样行事” (84；强调为引者所加)。过了几行，我们读到：

神圣化和主权之间的这种对称，为神圣范畴带来新的思考点。……主权领域和神圣性领域之间的近似……不仅是每个政治权力世俗化之后都残存的原初宗教性格，也不仅是为后者赋予一个神学基础的尝试。(84-85；强调为引者所加)

阿甘本在用词上的游移——“类比”、“对称”、“近似”——既表明他不希望在主权领域和“神圣化”之间确立历史的或实质性的关联，也显示：他对于主权拓扑学空间的非历史性的独特界定，使得任何谱系学式的考察都不得不呈现为结构分析，因为主权拓扑学空间一直可以追溯到西方政治传统的开端，尽管它本身并不承诺一个明确的起源或本质（因为它没有历史性）。但这还不是类比的全部。更重要的类比，体现为主体/臣民、主权者、狼人、牲人之间的类比。

为说明这一点，让我们从一个可能的质疑说起。对于阿甘本的整体论述，霍布斯的追随者可能会说，阿甘本所描述的绝望场景实际上是无政府状态，或者就是自然状态，而不是市民国家建立之后的秩序状态，因为一旦从政治关系中抽离保护臣民的主权性承诺，每个公民都有权利退出政治共同体，并最终导致政治秩序瓦解，社会重新陷入自然状态。忽略这一重要区别，就忽略了社会契约对于形成政治共同体的根本意义。甚至不必是霍布斯主义者，人们也能指出这里的麻烦。例如，拉克劳认为，阿甘本将“事实上相当于彻底消除‘政治性’

的瞬间，表现为政治性的瞬间”<sup>20)</sup>。我们已经看到，根据阿甘本的主权论述，霍布斯式的自然状态不是一个在逻辑上或时序上先于市民国家的状态，而是例外状态的无区分空间的另一个侧面：也就是说，自然状态被（排斥性地）包含在市民国家的核心处。阿甘本认为，从自然状态（人对人是狼的状态；一切人对一切人的战争状态）过渡或转化为市民国家，这一过程从未完成，或者说，这一过程不过是一次拓扑学变换。因此，对于霍布斯的社会契约，阿甘本以批判的口吻写道：“按照契约而非禁令来理解霍布斯的神话素（mythologeme），使得民主制每次面对主权利力时都贫瘠无力”（169）。如论者所说，依据阿甘本，“霍布斯认为自己解决了的问题，事实上是他所创造的政治空间的产物，是主权禁令的后果”<sup>21)</sup>。沿着“禁令”而非“契约”前进，阿甘本借助“狼人”形象和《狼人之歌》这个文学文本，将因为这一转化而出现的政治结果，表现为例外状态的“无区分空间”；将人和动物的区分，改变为狼人的“无区分”：

关键的不单是野兽（*fera bestia*）和自然生命，而是一个人 and 动物之间无区分的空间，一个狼人，人被转化为狼而狼被转化为人——简言之，一个法外之人（bandit），一个牲人（106）。

在此被类比为狼人的“牲人”，是一个体现人和动物（狼）之间的无区分、自然事物和政治—法律事物之间的无区分的形象。于是，霍布斯式的社会契约，被进一步解释为一份建立在主权者用于维系自身自然权利的契约。用霍布斯的话说，在市民国家的建立问题上，主权者对于暴力的权利“不是给予他的，而是留给他的，并且只留给他一个人”<sup>22)</sup>。值得注意的是，根据阿甘本，如果社会状态下的主权者仅仅为自己保留了自然权利，那么主权者本人就是一个继承了自然状态下“狼”一般的存在方式的“狼人”形象：

正如主权利力的首个直接指涉对象在这个意义上是可以被杀死但不能被用作牺牲的生命（其范式可以在牲人身上找到），主权者身上的狼人就永远寓居在城邦里面（同上）。

---

20) Cf. Ernesto Laclau, “Bare Life and Social Indeterminacy,” p. 16.

21) William Rasch, “From Sovereign Ban to Banning Sovereignty,” in *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, p. 102.

22) Hobbes, *Leviathan*, p. 214; 转引自 Agamben, *Homo Sacer*, p. 106.



---

简言之，阿甘本通过“牲人”的仪式结构与主权结构进行类比或移置（transposition），并通过由此产生的主权拓扑学空间，重构乃至解构了霍布斯的契约论中从“自然状态”向“社会状态”的过渡。在主权拓扑学空间的变换过程中，不仅主体/臣民类似于狼人（作为牲人），而且主权者也类似于狼人（作为保留自然权利的存在）；不仅主权者对应于牲人（弑君罪不同于普通的杀人罪），而且主体/臣民也在和主权者的关系中对应于牲人（生命可以被随意处置）。但在这些依照不同角度和侧重点确立的类比关系中，阿甘本并没有确立任何实质性的等同关系。于是，在重读霍布斯的自然状态而阐述“牲人”的过程中，阿甘本炫目般地在“牲人”、政治主体/臣民、主权者、狼人之间建立了一系列非同质性的类比关系；在这个意义上，甚至可以说，狼人的暧昧之处不仅是它介乎动物和人之间，更在于它在阿甘本的论述中既被比作主权者，又被比作臣民：它成了“类比”本身的一个形象。

的确，将主权者和臣民同时类比于“牲人”，是颇为奇怪甚至危险的做法。毕竟，如果在市民社会中除了狼人般的主权者之外，每个臣民都被国家机器变成向死亡敞开的生命，那么自然状态和规范状态之间到底有什么区别？不错，阿甘本几乎要说，两者之间没有本质区别：“事实上，自然状态是一种例外状态，城邦在其中呈现出彻底瓦解的一瞬（既是时序上的间断，也是非时间性的时刻）”（109）。在有如莫比乌斯带或来登壶中的主权拓扑学空间中，市民国家的状态正如它的瓦解。阿甘本论述的激进性在于，“一旦其根本指涉对象成为赤裸生命，传统政治区分（诸如左派和右派、自由主义和极权主义、私人与公共）都丧失了明晰性和意义，进入到一个无区分空间”（122）。我们在此无意继续跟随《牲人》中对于现代人民主权、纳粹主义所展开的“生命政治”层面的解读，也无意从政治学和政治理论的学科背景出发，探讨阿甘本对于包括“主权”、“权利”、“主体”等传统政治概念的激进重写是否站得住脚。但确如拉克劳所说，阿甘本的主权拓扑学空间最终导致的实际后果，是混淆民主国家和极权主义国家的政治实践——哪怕阿甘本自己认为归根结底两者遵循相同的政治逻辑，这种混淆仍然可能带来无益的悲观结论，例如：“任何试图将政治自由基于公民权利基础上的努力都是徒劳的”（181）。帕顿（Paul Patton）对此提出了相当尖锐而重要的批评，认为阿甘本

毫不重视人权概念“脱离于公民权语境并在这一语境之外使用”的前景。那么他会如何理解目前（2006年）联合国人权委员会正在审议的《原住民

权利宣言草案》呢？这份文件历经多年起草，明确抗议民族国家对于殖民地原住民的权威。它不是建立在呼吁原住民赤裸自然生命的基础之上（尽管很多时候这一点也很重要），而是建立在他们对于一种独特的 *bios* 或生活方式的献身基础之上；在原住民所在的殖民地社会中，他们的这种生活方式经常不被承认为公民权的条件<sup>23)</sup>。

如果无论是现代民主国家还是二十世纪极权主义国家，其政治领域都将主体/臣民（再）生产为“赤裸生命”，如果集中营、生物学研究、人权宣言都可以追溯到同一个主权拓扑学空间，那么殖民地的原住民们为之抗争的究竟是什么权利呢？对于他们以自己的血和泪来要求的公民权，对于他们提出的种种普遍性主张，《牲人》能说些什么呢？不加区分地将现代国家的各种政治实践都纳入一个无区分空间之中的总体性批判的理论视野，究竟能在现实的政治行动中带我们走多远？

### 三

这里涉及的问题，或许还不仅仅是“理论与实践之关系”的老问题。如果说《原住民权利宣言草案》是一个能够对阿甘本在主体/臣民、主权者、牲人等形象之间架设的类比关系形成质疑乃至挑战的文本，那么在《牲人》内部，就有另一个不那么明显、但同样具有重要意义的文本，或许恰恰包含着对于上述类比逻辑的另一种解读，甚至包含着对于类比逻辑本身的“抵抗”。这个文本就是大多数研究者没有着重提到的《狼人之歌》(*Bisclavret*)。对于这个文本的阅读，将为我们提供一个非常具体的场合，以呈现阿甘本的主权理论与施米特的主权学说的差异背后涉及的思想史难题。

《狼人之歌》是一个由十二世纪的法国女作者 Marie de France 撰写的小故事，涉及忠诚、变形、狼人、主权等主题。故事情节很简单：一个妻子发现自己的丈夫每周都会出去一天，也不说去哪里干什么，于是有一天她偷偷跟随丈夫来到一片森林，发现他变成了狼人。妻子于是藏起丈夫的衣服，并和另一个骑士偷情去了。有一天，国王来到森林打猎，发现狼人并将它带回去。它穿上衣服之后变回了原来的伯爵，最后报复了妻子。阿甘本在《牲人》第二部分

23) Paul Patton, "Agamben and Foucault on Biopower and Biopolitics," pp. 211-12.

---

第六章“禁令与狼”中解读了《狼人之歌》，并将它放在关于狼人的歌谣传统中。阿甘本在他的阅读中提出了两点值得注意的地方：第一，根据阿甘本的解读，这则故事显示了“狼人和主权者的特殊亲近关系”：“有一天，国王来到狼人居住的森林打猎，猎狗一下就发现了狼人。狼人一看到这个主权者就扑到他面前，抓住他的马镫，亲吻他的脚，仿佛在祈求仁慈。惊讶于这头野兽的人性，国王让它陪在自己身边，他们变得形影不离。……重要之处在于，狼人最后变回人类，发生在主权者的床上”（108）。第二点涉及主人公变成狼人的过程和例外状态之间的关系。“向狼人的转变，”阿甘本写道，“完美对应于例外状态，在此（必定是有限的）时期中，城邦瓦解了，人们进入了一个不再与野兽相区分的空间”（107）。主权者、政治主体/臣民、例外状态、无区分空间——所有关键词都在这里出现，并以极为凝缩的、寓言般的形式，勾勒出一幅关于主权拓扑学的图景<sup>24)</sup>。

我们现在将《狼人之歌》中的相关段落引用如下：

事情过了一年，直到有一天国王外出打猎。他走到狼人待着的森林里，放出的猎狗发现了狼人。猎人和追逐的猎狗追了他一整天，直到把他逼到绝境，打算将他撕成碎片。但这时候狼人却跑到国王面前请求他的仁慈。他抓住国王的马镫，亲吻国王的双腿。国王见状十分害怕，呼唤随从：“我的上帝，快来这儿！看这惊人的一幕，这个野兽竟然向我下跪！它的感觉具有人性，它乞求仁慈。把我的这些猎狗都带走，别让任何人伤害到它！这个野兽能像人类一样理解和感受。我们出发吧！你们太慢了！我将赐予这个野兽以和平。今天打猎到此为止”<sup>25)</sup>。

这一幕几乎可以说是对主权者和臣民的契约关系的现象学描述。但是，我们在这里遇到了至少两种可能的权力和权力者形象。第一，当国王说狼人的“感觉具有人性，它乞求仁慈”的时候，通过驯服狼人并向它承诺保护，国王似乎试图将狼人所体现的极端他异性（alterity）、将位于政治—法律秩序和规则范围

---

24) 从“狼人”意象和《狼人之歌》中的“衣服”这一细节出发，对于阿甘本的解读所进行的饶富兴味的探讨，可参见姚云帆：《阿甘本“牲人”概念研究》，北京：北京外国语大学博士学位论文，2013年，第82-85页。[YAO Yunfan, *An Investigation on the Concept "Homo Sacer" in the Thought of Giorgio Agamben* (Beijing: Doctoral Dissertation in Comparative Literature at Beijing Foreign Studies University, 2013), pp. 82-85.]

之外的事物，包括或纳入他的主权利力之中。主权利力的悖论在于，它总是对于他异性、对于它无法辨认或承认之物的承认。这既与阿甘本所谓的例外状态的无区分空间相符，又构成了对它的背离。一方面，生活在城邦近郊森林中的狼人被纳入市民社会，如阿甘本所说，这正如例外状态将自然状态排斥性地包括在社会状态内部。根据阿甘本的解读，当狼人躺在国王的床上时，正是两者的区别消失的时刻。由此确立的主权，就不再建立在施米特式的主权者意志表达的基础上，而是建立在主权者与“外部”、“他异性”的共存之上，建立在外部分与内部、人与动物等等的无区分拓扑学空间之中。换言之，阿甘本在主权者、臣民、狼人、“牲人”等形象之间建立的类比，也只有在这里才成立——这是因为，主权在此呈现为这样一个形象：它总是已经将他异性包含进来、总是比最高更高、比最强更强的形象，总是通过将外部确立为内部而模糊内外界线。但另一方面，吊诡的是，这一主权形象的前提，又恰恰是对施米特主权论的重申：将绝对的他异性和外部“包含”进主权利力的“内部”的前提，恰恰是主权者的人格性决断——换言之，我们在这里看到的不是一种拓扑学变换，不是一架机器的运转，而是国王的决断对于秩序的打破：人性/动物性、城邦内部/外部的界限之所以失效，不是因为这些界限只是“包含性排斥”的效果，而是因为主权者的具体出场暂时中断了这些界限和对于它们的认知。

就上述解读而言，狼人必须始终作为狼人（共同体的外部）、而不是作为“变成狼人的伯爵”（也就是共同体的内部），才能被主权利力承认和吸收为“内部”。而如果狼人事先就被类比于臣民，那么这段话就将我们带向另一种权力形象，也是阿甘本没有考虑的第二个可能性：在国王“惊讶于这个野兽的人性”的瞬间，由于狼人本身无法说话，他和国王之间不存在任何语言意义上的“契约”关系。正是由于国王将狼人的行动或姿势——抓住国王的马镫、亲吻国王的双腿，等等——翻译转化为表达“忠诚”的符号，一个想象性的“契约”关系才

---

25) 原文为：Issi remest un an entier./tant que li reis ala chacier./A la forest ala tut dreit/la u li Bisclavret esteit./Quant li chien furent descuplé./le Bisclavret unt encuntré./A lui cururent tutejur/e li chien e li veneür./tant que pur poi ne l'ourent pris/e tut deciré e malmis./Des que il a le rei choisi./vers lui curut querre merci./Il l'aveit pris par sun estrié./la jambe li baise e le pié./Li reis le vit, grant pour a/ses cumpaignuns tuz apela./<< Seigneur.>> fet il, << avant venez/et ceste merveille esgardez./cum ceste beste s'umilie! Ele a sen d'ume, merci crie./Chaciez mei tuz cez chiens ariere, si guardez que hum ne la fierel/Ceste beste a entente e sen./Esploitiez vus! Alum nus en l'A la beste durrai ma pas./kar jeo ne chacerai hui mes.>> See *The Lais of Marie de France*, trans. Edward J. Gallagher (Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc.: 2010), pp. 173-74; 强调为引者所加。

---

变得可能。在这个意义上，国王和这个驯服的野兽之间的契约，就不是将外部和他异性纳入主权范围之内，而是预先将狼人的他异性还原为内部、还原为一种基于服从和保护相互对称的契约关系，预先将狼人承认为具有契约资格的存在。换言之，在没有社会契约的地方，社会契约的可能性已经存在了。（我们知道，这正是施米特对卢梭《社会契约论》的读法。）于是，国王并没有将自己等同于狼人，并没有将主权权力确立为无区分，并没有设置例外状态，并没有处在主权拓扑学空间的门槛上；相反，当国王认出狼人身上的内在人性的时候，他已经将一种认同关系投射到了面前的野兽身上，使得这个野兽已经不是野兽，从而使得狼人已经从属于城邦的内部。也就是说，正如与一名伯爵订立契约一般，国王与一个狼人形成相互性的权力关系。这一主权形象，因此强化而非模糊了对于现象和本质、外部和内部、人和动物的区分。而在这一情形中，在这一契约论式的主权形象中，类比逻辑恰恰发挥了关键作用：狼人被类比于一个人类，甚至是一名伯爵；通过类比，外部已经是内部。因此，在这第二种可能的解读中，阿甘本的主权拓扑学空间既无法找到对应（不存在“牲人”那里的“包含性排斥”，因为需要“包含性排斥”的“外部”存在，总已经被翻译为同质性的“内部”），又找到了一个非常典型的对应（在国王对于狼人的类比性翻译中，构成内部/外部、人性/动物性的“无区分性”的“包含性排斥”可以说已经完成）；在这里，“包含性排斥”的拓扑学变换，就是类比逻辑的运作。

一方面是阿甘本提出的主权拓扑学结构；另一方面是接近契约论传统的、基于主权者（国王）和伯爵（狼人）之间相互权力关系的主权；一方面是针对他异性、外部、他者的辨认，另一方面是前提性地以类比的方式将外部转化为内部，将他异性翻译为同一性；一方面是主权者的人格性出场，另一方面是契约奠定的非人格法律关系的确立：《狼人之歌》所包含的多种不同的可能性指向，被同时包含在国王和狼人的相遇情形下，甚至以不可化约的方式同时凝缩在国王短短的几句话中——甚至是同一句话中：“它的感觉具有人性，它乞求仁慈”（顺便一提，凝缩为国王这句话语的两种主权形象，本身就将主权者的人格性在场提升到至关重要的地位：正因为这句话出自国王之口，它才具有权威性）。在这里，在这一瞬间，两种主权形象与其说是共存在一个“无区分空间”之中，不如说是不可通约地共存和分裂。

因此，在建立任何意义上的类比——国王和狼人的类比、臣民和主权者的类比、臣民和野兽的类比、第二种解读中出现的狼人和伯爵的类比等等——之前，在主权拓扑学空间形成和运作之前，也就是说，在“包含性排斥”过程之

前，我们遇到的是一个同时包含类比的可能性和不可能性，同时包含“内部”与“外部”的区分和无区分的文本。在这一文本与自我相同一的意义上，它包含的两种主权形象的确是“无区分”的，但这一无区分性并不通往阿甘本意义上的主权拓扑学空间；正因为类比的可能性和不可能性同时被包含在同一个瞬间、同一个文本中，这个文本无法提供主体、主权者、野兽、狼人等形象之间的类比，而恰恰要求——在阅读和阐释的意义上，在文本意识形态的意义上——阐释者自己做出具体的“决断”。或者换一种说法：对于《狼人之歌》的主权性瞬间做出何种阐释，取决于阐释者自身（personally）是否决定在阐释的前提性预设层面引入主权者的“人格性”（personality）。

然而，就上述两种解读的可能性而言，不论我们做出何种阐释决断，我们似乎都无法同时获得阿甘本的主权拓扑学空间以及他对于契约论的批判；也就是说，要么我们必须从阿甘本的主权拓扑学重新回到施米特的人格性主权理论，从而为主权者赋予超越法律、同时又内在于法律框架的决断能力，使得主权决断不仅体现为对于既定政治—法律秩序的管理或规范，而更体现为对于“外部”、“他异性”的承认和收编（无论其形式是施米特的敌对关系还是阿甘本强调的无区分状态）；要么我们不预设主权者的人格性，沿着阿甘本的主权拓扑学前进，将狼人类比为一个内部的存在者（人类甚或伯爵），并且将国王对于狼人的驯服或承认理解为“包含性排斥”的结果（狼人与伯爵无法区分）——但这个时候《狼人之歌》呈现的反而是主权者与伯爵之间的契约关系的（再）确认。

事实上，如果我们沿着第一种解读回到主权利力和例外状态，那么可以看到，施米特强调主权者和例外状态之间的关系，本身源于他对于主权者的人格性的突出重视：甚至可以说，并不是施米特和阿甘本突出了“例外状态”的不同侧面，而是在现代性政治状况下，“例外状态”本身就包含乃至要求主权者的人格性出场，正如《狼人之歌》中对于狼人的辨认和驯服要求国王亲自中断人性/动物性、内部/外部的界限；如果没有主权的人格性，“例外状态”的确就与“自然状态”没有分别——阿甘本沿着主权拓扑学的道路将“自然状态”重新引入政治共同体，毋宁说是放弃了施米特的“例外状态”论背后关于现代国家的谱系学视野，从而像施米特在1930年代出版的《霍布斯国家学说中的利维坦》一书中批评的霍布斯那样，将主权利力乃至国家转化为一架非人格性的机器。

归根结底，在施米特那里，什么是所谓现代性政治状况？我们已经知道，在阿甘本这里，现代性政治状况指的是自古以来政治—法律机制对于生命的



---

“包容性排斥”发展到了以纳粹集中营为“范式”的极端明显的境地，以至于只有主权拓扑学空间能适当说明法律对于生命、主权利力对于臣民的规定和宰制。与之相对，在施米特那里，如意大利学者加利指出的那样，“如果现代国家将自己规定为这样一种秩序：它平息并中和其自身的内部，它将冲突逐出自身边界之外；那么与之相反，在决断性的主权那里，这种秩序得以被创造、保存、变革的唯一条件，就是主权者诉诸一种内在的、永远无法被彻底中和的无序”<sup>26)</sup>。在现代性政治条件下，主权决断在“无序”甚或“虚空”中创造秩序的行为，从来就不是一项一劳永逸的行为；但这不是因为主权者开启的“例外状态”从来都是一个无法结束、只会噩梦般变形和转化的拓扑学空间，而是因为施米特那里，做出决断的主权者所承担的政治责任，始终受到它建基其上的政治性的现代起源——现代政治概念与神学政治概念之间复杂的延续和断裂——的挑战和冲击。在这个意义上，“政治—法律秩序的‘实在性’，恰恰在于它‘记得’自身危机中的起源，将自身向危机敞开，而不是自我封闭。这是政治的不完全性和不确定性原则。……政治—法律秩序获得正当性，必定不是由于它形式上的完全，而正是因为其不完善：这一点从决断中看得非常明显，决断是一个伤口，一个向无序的空洞开放的裂口”<sup>27)</sup>。由主权者的具体决断所开启的“例外空间”，使现代国家（及其他政治实体）既在结构上继承了罗马天主教在前现代时期扮演的政治职能——主权者的人格性出场和主权决断“无中生有”般的政治规定，承继自那个将各种社会冲突和矛盾于其中进行解决或中和的基督位格（Person），天主教“对立复合体”的框架本身预设了秩序、稳定、调和等等现代政治主权者需要去实现的目的；与此同时，这些现代政治实体又在这一过程中不可避免地、不可挽回地呈露出自身与前现代的分裂：统一性世界图景的瓦解、神学政治根基的丧失、无法调和的半自律社会力量的崛起等等。于是，在谱系学的意义上，现代政治共同体的主权者需要完成的是几乎不可能实现的任务：从前现代神学政治瓦解后的无序基础上，面对仍然在“世俗化”的意义上继续发挥影响力的概念框架和制度组织方式，主权者要以“决断”的一己之力来防止共同体消解在各种撕裂性的社会力量之中：“综合体在基督的位格那里轻易实现的调和，如今成了‘不幸意识’的任务，即一个司法意义上的人格只能通过

---

26) Carlo Galli, *Janus's Gaze: Essays on Carl Schmitt*, ed. Adam Sitze, trans. Amanda Minervini (Durham: Duke University Press, 2015), p. 36.

27) *Ibid.*, p. 6.

不断反思分裂和无序，来实现和平、调和、秩序”<sup>28)</sup>。现代政治的主权者（无论是绝对王权国家中的君主还是民主国家中作为创制性力量之体现的人民），需要去明确政治的形式和秩序，同时又始终无法充分完成这一任务——阿甘本在西方从古至今的政治秩序中看到的“包含性排斥”过程以及其中根本的“空洞”或“虚无”，在施米特那里，恰恰是现代政治谱系学难题的典型症候。因此，当阿甘本断言说西方政治的根本范畴不是施米特意义上的敌友之分，而是“赤裸生命”和政治存在或“包含性排斥”的时候，虽然初看之下他将施米特的政治性从现代政治的视域拓展到整个西方政治思想传统，但这一操作过程中丧失的，也许恰恰是施米特从政治谱系学眼光出发而做出的对于政治现代性的洞察，也就是对于现代国家形式、对于秩序的不充分确立、对于包括国家在内的现代政治形式的无根基性的洞察。

---

28) Adam Sitze, “Carl Schmitt: An Improper Name,” introduction to Carlo Galli, *Janus's Gaze*, *ibid.*, p. xxv.



---

## 第六章 “欧洲公法”的精神与形式

### 施米特《大地的法》中的两条线索

---

写于1942年至1945年、出版于1950年的《大地的法》(*Der Nomos der Erde*)一书,一般被认为是施米特后期从“空间”(甚至所谓“地缘政治”)角度出发探讨国际秩序和欧洲公法的代表作——这一点从其完整的标题《欧洲公法的国际法中的大地的法》(*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*)便可见一斑:作者将其论题限定为处在一个特定时期和空间中的“大地法”<sup>1)</sup>。的确,显而易见的是,施米特在《大地的法》以及同一时期写就的其他论著中——例如《国际法的大空间秩序》(*Völkerrechtliche Großraumordnung mit Interventionsverbot für raumfremde Mächte*, 1939-1941)、《陆地与海洋》(*Land und Meer*, 1942)等——越来越多地将考察的重心放在了国际政治的层面,而不像前期著作中那样关注现代国家及其与政治、天主教传统地关系。“空间”、“秩序与方位”、“国际法”等概念,取代了“决断”、“例外”、“主权”、“政治神学”等概念,成为被频繁提及的语词。换言之,在1940年代的施米特的笔下,国家之间的关系或国际秩序,似乎取代了单独的现代主权国家在施米特1920年代的著作中占据的分量。如论者所说,如果说施米特在《政治的概念》(*Der Begriff des Politischen*, 1927)中处理的问题是“主权国家的瓦解”,那么在《大地的法》等后期著作中,他面对的核心问题则是“世界秩序”本身的瓦解<sup>2)</sup>。不过,根据施米特的论述,现代欧洲的主权国家

---

1) 关于《大地的法》的创作时间,参见 G. L. Ulmen 为该书英译本 *The Nomos of the Earth* (New York: Telos Press Publishing, 2003) 撰写的导言。

---

的诞生与所谓“欧洲公法的国际法中的大地法”本身就密不可分；在施米特大限制的“欧洲公法”得以成立和维系的历史时段内（十六世纪至十九世纪末），主权国家在欧洲这一特定地域内形成的国家间关系，乃是“世界秩序”得以成立的不可或缺的条件。在这个意义上，或许可以认为，施米特前后期著作虽然在论述的侧重和使用的概念上有着相当的差异，但所关心的问题则是一以贯之的：也即在以主权国家为基本单位的世界秩序解体之后，面临这样一个失序的时代——思想上自由主义与无政府主义意识形态横行，法学上实证主义和规范主义日益撕裂法律与现实的关系并使法律体系趋于僵化，经济上由美国主导的全球性自由贸易不断穿透民族国家的政治边界，消解内部与外部、经济与政治、公共与私人等等二元对立，以技术理性为支撑的普遍主义摧毁思想的具体性和地域性而又无法提供替代性的“秩序（ordnung）与方位（ortung）的结合”——如何为将来的政治形式和秩序寻找可能性条件？因此，只有沿着《大地的法》所呈现的现代国际法视野的思想脉络，《政治的概念》等前期著作所讨论的国家与政治的关系、主权国家的权威性决断等论题，才能获得施米特所再三强调的具体性和历史性。但与此同时，本文通过细读《大地的法》将表明，由于在施米特的论述中“欧洲公法”在诞生之初便已经包含了不稳定的内在因素，以至于施米特所设想的由相互承认的、平等的主权国家所构成的“战争的舞台”也就内在变得不可能了；这是因为，“欧洲公法”以及随之而来的世界秩序，从来都无法满足于纯粹形式上的规定，而其内容上的意识形态主张——无论是明确的还是间接的——则依附于一种在政治上始终无法得以形式化的中世纪基督教共同体的精神残留，它是政治现代性危机的表征而非解决。

---

《大地的法》的基本论述并不复杂：通过历史性地考察欧洲公法意义上的国际法如何在中世纪基督教共同体解体后，经由16世纪诞生的现代欧洲主权

---

2) Ibid., 30. 值得注意的是，Ulmen指出，施米特在1934年首次使用“nomos”这个概念来表明：“每个法学家都有意无意地拥有一种关于法律的概念，将其视为一种法则、一个决断或一种‘具体秩序’”（19页）。关于施米特前后期著作中呈现的论述重心和指向上的差异，学界已多有论述，例如参见Garlo Galli, “Carl Schmitt and the Global Age,” in *The New Centennial Review*, vol. 10 (2), 2010, p. 4. 不乏论者直接从地缘政治的角度理解《大地的法》，例如参见Stuart Elden, “Reading Schmitt Geopolitically,” in *Radical Philosophy*, 161, 2010, pp. 18–26. 作者在文中批判性地探讨了施米特对于几个表示“地域”概念的词语的使用。

国家的国家间关系而成为一种在一个特定地域上为各个国家所遵守的规则，施米特对比了欧洲中心主义的世界秩序中形成的种种对立或边界——政治与经济、公共与私人、战争与犯罪、法学与神学等等——与随着第一次世界大战及其后的世界格局之变动而引起的这一秩序的瓦解以及由美国所代表的经济与文化的普遍主义，揭示出“欧洲公法的国际法”时期所产生的、被认为是“人的权力范围内秩序的最高形式”<sup>3)</sup>的法学—政治创造，即欧洲内部对于各国之间的战争的框定和限制和对于“非歧视性战争”的规定。在这一框架下，国家之间的战争不会上升到彼此毁灭的高度，交战双方彼此之间承认对方的战争权，而位于“欧洲公法”的秩序之内的主权国家能够凭靠自身的决断来发动战争。战争双方对于彼此而言都是“正当敌人” (*justus hostis*)<sup>4)</sup>，也就是在形式的意义上彼此承认平等政治地位和权利的主体，而不是以道德乃至宗教上的“正义理由”（在当代，这一“理由”可以呈现为彼此相对的意识形态话语）为原则，对敌人展开残酷的、毁灭性的打击。“欧洲公法的国际法”随着门罗主义（1823年）对于所谓“西半球”的划定而逐渐瓦解，国际法背后具体的空间秩序开始被抽象的普遍性原则代替。由此而来的是敌人观念向“歧视性”方向转变：与“欧洲公法”时期的战争和敌人观相对，无论是美国以民主为旗号对其他国家发动战争，抑或是像在列宁那里一样以共产主义理念为原则展开阶级斗争，都将战争重新带到“歧视性”的地盘，即在道德的意义上将敌人看作绝对的、非人性的、必须予以消灭的对象。对于战争与和平的秩序而言，没有比这种绝对的敌意更具破坏性、更为惨烈的情况了——用施米特在《政治的概念》中的话说，以人道主义为名的战争是最凶残的，“这种战争必然非常强烈而非人性，它由于超越了政治的框架 (*über das Politische hinausgehend*) 而将敌人贬到道德和其他范畴之中，同时试图将敌人视作一个不仅要被打败、而且要被彻底毁灭的怪物。换言之，他不再是一个必须仅仅被打退回自己边界的敌人”<sup>5)</sup>。可以认为，《政治的概念》中提到的“政治的框架”和敌人的“边界”，预期的正是《大地的法》

3) Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, p. 187. 以下引自此书处的引文皆随文标注页码，不另作注。

4) 施米特在解释“正当”一词时写道：“正义战争问题与战争的正义理由问题截然不同。‘正义战争’是‘正当敌人’之间的战争；‘正义战争’意义上的‘正义’，意思与‘形式正义’意义上的‘无瑕疵’、‘完美’一样，就像人们谈及‘婚姻法’ (*justum matrimonium*) 的时候那样”（页 153）。有意思的是施米特在这里举的例子：“婚姻法”暗示了“正义战争”的参与各方（也就是欧洲国家）之间的连带关系。

5) Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (Verlag von Duncker & Humblot: München und Leipzig, 1932), p. 24; 强调为引者所加。



---

中“欧洲公法”时期形成的限定性的战争框架。

这一限制性的战争框架的产生，与现代主权国家在其中扮演基本角色的“欧洲公法”密不可分。对此，施米特给出了两条重要的线索。这两条关于“欧洲公法”的历史线索相互缠绕、彼此补充。厘清这两条线索，将有助于我们认识和评判施米特有关“欧洲公法的国际法中的大地法”论述中至关重要的张力或困境。

一方面，施米特认为“欧洲公法”时期的国际法诞生于中世纪教会和帝国之间的空间秩序的解体，并与之有着紧密联系：“中世纪欧洲国际法的统摄性统一被称作 *respublica Christiana* [基督教共同体] 和 *populus Christianus* [基督教民族]。它具有确定的秩序和方位”（页 58）。重要的是，在中世纪宽泛的基督教共同体的领域内部，“基督教君主国之间的战争是框定了的战争。它们有别于针对非基督教君主国和民族的战争”（页 58）。尽管基督教共同体成员之间可能相互交战，但战争并不会威胁到共同体的统一秩序，因为这一秩序并不取决于君主个人的意志，而是取决于凌驾于共同体成员之上的教会的精神权威，正是后者在意识形态和具体机制的层面为战争各方提供道德、神学、法学和政治上的准则。至于中世纪整体的空间秩序的瓦解，施米特则将其源头追溯到十三世纪：

一旦（自 13 世纪以降）形成了不仅在事实上、而且逐渐在法律上脱离罗马帝国的政治实体，一旦它们将教士阶层的权威限制到纯粹的精神领域中，中世纪基督教秩序就开始解体了。（页 65；强调为引者所加）

也就是说，在施米特看来，当基督教共同体的精神权威无法在具体的制度意义上为共同体的空间秩序做出规定而变得抽象的时候，它在形式意义上就失去了维系共同体的力量。但是，即便在基督教共同体开始瓦解之后，在种种全球性的划界尝试中，我们仍然能够发现基督教共同体的精神残留——这里施米特特别举出的例子是 1526 年的《萨拉戈萨条约》（*Vertrag von Sragossa*）所划定的横贯太平洋的“拉亚线”（*raya*），这条分界线也被称为“新教皇子午线”。值得注意的是，施米特指出，这一分界线的维系取决于达成协议的西班牙和葡萄牙共同“承认同一个精神权威和同一种国际法，双方必须在占有属于另一种信仰的君主和人民的土地问题上达成一致”（页 91）。与其说分界线的维系取决于协议本身所达成的一致，不如说取决于协议双方得以进行谈判的背景条件：

“这些君主国共享同一个秩序 (ordo), 拥有同一个裁决性权威的权威, 这在国际法的根本意义上将基督教君主和民族与非基督教君主与人民的领地区别开来”(页 91; 强调为引者所加)<sup>6)</sup>。无论是“拉亚线”还是此前由西葡两国于 1491 年签订的《托尔德西阿斯条约》(*Tratado de Tordesillas*)所明确的世界分界线, 都以基督教秩序和权威为前提, 预设了基督教民族对于非基督教民族具有占领并传教的权利<sup>7)</sup>。

在这里, 作为精神权威的教会的制度上的具体性以及由此产生的所谓“空间秩序”, 并不能被轻易地解释(和批判)为意识形态层面上欧洲民族对于世界上其他民族的文明优越性的预言; 毋宁说, 这一“空间秩序”的奠定和维持, 需要在施米特《罗马天主教与政治形式》(*Römischer Katholizismus und politische Form*, 1923)的延长上来理解。在这部著作中, 施米特提到了教宗的“代表”作用:

教宗不是先知, 而是基督的在世代表。……教宗职务不依赖于个人的超凡魅力 (Charisma); 这意味着, 司祭占据着一种似乎与他的具体人格完全无关的职位。然而, 他却不是按共和思维来理解的那种官员或代表。

6) 在这一点上, 阿伦特 (Hannah Arendt) 对于施米特的批评显得既重要, 却又不得要领。阿伦特在自己对于《大地的法》的批注中写道: “[nomos 的] 尺度是指向哪里的呢? ‘nemein’ 是给予每个人他自己的东西——不是在和土地的关系中, 而是在和其他定居在这片土地上的人的关系中。”的确, 无论是对于“nomos”一词的词源学讨论, 还是关于“大地法”的历史叙述, 施米特强调的始终都是“占有”而非“契约”或“分配”。但是, 与其像 Anna Jurkevic 所说的那样, 阿伦特看到施米特对于土地的关注“排除了对于契约和创制的时刻的理解, 而后者标志着城邦的建立”, 不如说阿伦特对于“契约”的着重论述在施米特的视野中属于“欧洲公法”瓦解之后的历史境遇中才会产生的思考方式; 也就是说, 如阿伦特那样, 在解释“nomos”的含义时将“分配”放在“占有”之前, 相当于将一切问题都转化为生产和消费的问题 (无论是马克思主义还是自由主义的立场)。施米特就此问道: “今天人性已经将地球整体‘占有’了, 以至于没有什么再可以被占有? 占有真的停止了么? 只剩下分割和分配了么? 或者, 只剩下生产了么? 如果是这样的话, 我们必须进一步追问: 谁是我们星球的这个大占有者、大分割者、大分配者, 谁在管理和安排这个统一了的世界的生产?” (页 335) 关于阿伦特阅读《大地的法》的笔记的讨论, 参见 Anna Jurkevics, “Hannah Adrendt Reads Carl Schmitt’s *The Nomos of the Earth: A Dialogue on Law and Geopolitics from the Margins*,” in *European Journal of Political Theory*, Vol. 16 (3), 2017, pp. 345-66.

7) 从殖民主义和文明论话语的角度批判性地考察这些分界线的论述, 可参见刘禾:《国际法的思想谱系: 从文野之分到全球统治》, 收于刘禾编,《世界秩序与文明等级》, 北京: 三联书店, 2016。不过, 刘禾在论述中将上述分界线和之后的“友好界线”等量齐观, 认为两者是在不同历史时期由欧洲国家建立的、基于某种意识形态话语 (无论是基督教的叙事还是文明等级论的叙事) 的世界瓜分线, 这一论述平了施米特《大地的法》中对于“分界线”和“友好界线”的区别性讨论, 因而没有考虑到基督教共同体的精神权威在两种情况中至关重要的在场和缺席。

---

与近代官员不同，他的职位并非与个人无关，因为他的职务是绵延不断的链条的一环，这个链条与基督的个人天命和具体人身（*Person Christi*）密不可分。这实在是最令人惊异的对立复合体<sup>8)</sup>。

天主教会作为一个“对立复合体”结构，能够将各个在现代主权国家那里无法调和或解决的矛盾因素——自然与精神、自然与机器、自然与理性等等二元对立——统摄在自身内部，而不会导致自身的内在分裂。关键的是，如韦伯（Samuel Weber）所说，“教会因一种形式主义而能够统合各种一般看来不可调和的因素和态度”<sup>9)</sup>。教会的形式原则使之借助对于“人类生活的物质性”的优越性而“展现了一种独特的能力，即‘塑造’历史和社会现实”<sup>10)</sup>。在施米特看来，教会的“形式原则”并不意味着抽象性和普遍性（如他对于法律实证主义和规范论的批判那样），因为“对立复合体”的结构是是一个富有生命力和理性的“具体存在形态”<sup>11)</sup>，其运作方式不是对于僵硬规则的搬用——施米特认为这是政治中立性堕落为现代经济—技术统治的表现——而是基于“代表原则”的实现。如上所述，施米特认为“代表”的根源在于从基督的“具体人身”到在世教宗的职务的“绵延不断的链条”，这一回溯性的力量使得有限和无限、死亡和救赎紧密联系起来；教会作为“人格化的基督本身”，借助代表原则，使得本身缺席之物、不可见之物变得在场和可见。而在政治的意义上，

代表意味着通过公开现身的存在（*öffentlich anwesendes Sein*）使一种不可见的存在变得可见，让人们重新想起它。这个概念的辩证法在于，它预设了不可见的东西的缺席，但与此同时（*gleichzeitig*）又使它在场了。这并非随便什么类型的存在都是可能的，而是预设了一种特殊类型的存在<sup>12)</sup>。

---

8) 参见施米特，《罗马天主教与政治形式》，刘锋译，收于施米特，《政治的概念》，刘小枫编，刘宗坤等译，上海：上海人民出版社，2004，页56-57。

9) Samuel Weber, “‘The Principle of Representation’: Carl Schmitt’s *Roman Catholicism and Political Form*,” in *Targets of Opportunity* (New York: Fordham University Press, 2005), p. 29; 强调为原文所有。

10) *Ibid.*, p. 30.

11) 施米特，《罗马天主教与政治形式》，页53。

12) 施米特，《宪法学说》，刘锋译，上海：上海人民出版社，2005，页224。

因此，可以说代表原则“通过共时性和叠加而将时间空间化；它由此创造了一个公共性的在场的媒介”<sup>13)</sup>。教会的形式主义恰恰因为源于基督的“具体人身”的代表链条而确立了一种独特而具体的空间秩序，尽管或正因为它无法被还原为现代地理学或地缘政治意义上的“空间”，它在中世纪基督教共和国的框架内确保了基督教国家之间的平等关系，确保了教会的权威地位。这一结合了“秩序与方位”的形式主义，决不是在抽象和普遍的意义上谈论空间，而是实现了施米特所强调的空间与政治理念的对应：“从国际法学的观点来看，空间和政治理念不允许彼此分离。对我们而言，既没有‘无空间’的政治理念，反过来也没有不带理念的空间或不带理念的空间原则。”<sup>14)</sup>与之相对，反而是十七世纪以降随着数学、物理学、天文学等科学领域的发展和所谓“西方理性主义”的兴盛，在改变人们对于整个世界的基本面貌的认识的同时，引入了一种“空洞的空间”观念，而其最终的后果便是康德的先验论哲学，空间在那里变成“知识的一种先验形式”<sup>15)</sup>。

因此，历史而言，尽管十六至二十世纪的欧洲国际法放弃了中世纪基督教共同体成员在发动战争时诉诸的“正义理由”，但恰恰是后者的特殊结构使得“框定了的战争”这一形式性的发明成为可能：“尽管存在种种内在的反常情况，但中世纪‘正义战争’的学说至少是建立在基督教共同体的框架之中的。……由教会认可的十字军和传教士的战争，因而就是正义战争，不区分侵略或防守”（页 120）。哪怕失去了教会的权威性存在，

只要在占有土地的欧洲国家之间存在着精神共同性的残余，“发现”概念就足够了。……在这一全球界线的背景下，对于战争的理性化、人性化、法律化——对于战争的框定——得以实现。至少就欧洲国际法中的大陆性的陆地战争来说，这是通过将战争限定在国家之间的军事关系上而实

13) Samuel Weber, “‘The Principle of Representation’: Carl Schmitt’s *Roman Catholicism and Political Form*,” p. 38.

14) Carl Schmitt, “The *GroBraum* Order of International Law with a Ban on Intervention for Spatially Foreign Powers: A Contribution to the Concept of *Reich* in International Law,” in Schmitt, *Writings on War*, trans. and ed. by Timothy Nunan (New York: Polity Press, 2011), p. 87.

15) *Ibid.*, p. 122. 施米特在《陆地与海洋》中指出，现代科学的不同领域产生了“半打”关于空间的观念，而这些观念之间缺乏任何意义上的统一性。不过，施米特的目的不是给出一种具有“统一性”的空间观念以涵摄现有的这些“互不关联地共存”的观念，因为关键问题不是空间观念在现代的杂多和不统一，而是在这种背景下“空间”失去了与政治理念之间密不可分的关系。参见 Carl Schmitt, *Land and Sea*, trans. Samuel Garrett Zeitlin (New York: Telos Press Publishing, 2015), p. 48.

---

现的。(页 100; 强调为引者所加)

“欧洲公法的国际法”对于战争的框定和限制、对于战争的形式化、对于敌人的非歧视化，取决于一个无法在欧洲国际法的明确规定中找到表达的“精神性”权威的残余。当基于自身形式原则的教会不再具体地做出决断，不再“自上而下”地实现基督的在世代表，中世纪基督教共同体的“空间秩序”在现代性的政治条件下便只能呈现为“欧洲”这一地理空间的纯粹形式，尽管施米特努力试图通过“框定了的战争”、“正当敌人”、“陆地与海洋的平衡”等概念为欧洲的精神残余赋予名称。粗疏地说，从基督教共同体到统一性的欧洲的历史性承继关系的论述，构成了“欧洲公法的国际法中的大地法”的“内在线索”。与之相对，施米特还从“地理大发现”与欧洲现代主权国家的诞生的角度，勾勒了欧洲国际法的另一条“外在线索”。

从施米特的论述脉络而言，之所以需要“外在线索”，不（仅）是因为《大地的法》首要关注的是全球空间秩序，而（更）是因为：尽管中世纪基督教共同体在内部实现了框定性的战争原则，共同体内部的战争所诉诸的“正义理由”背后有着教会的限定和证成，但是宗教战争内在地就具有可能变成“歧视性战争”的倾向：“如果战争的正义性可以根据‘正义理由’来规定，那么就总是存在一种潜在的倾向，歧视不正义的对手并消除作为法律机制的战争。战争很快变成单纯的惩罚行为，带上惩罚性质”（页 142）。一旦教会的权威地位丧失，各个基督教国家不再遵循一种更高的共同秩序和法则，没有政治形式的“精神性残余”恰恰有可能变成“歧视性战争”的口实，十六世纪欧洲国家的不同教派以“正义理由”为名进行的宗教内战已经充分证明了这一点。施米特需要以更明确的方式说明“欧洲公法”时期对于战争的框定和限制所具有的稳固历史地位。

## 二

根据施米特，“欧洲公法”时期的战争理念是现代世界的产物，因为古代世界缺乏对于整个世界的地理认识，因而对于“边界”的理解建立在相互排斥而非相互承认的基础上，共同体之间也就无法形成所谓“正当敌人”的观念：“规范各个帝国之间关系的国际法无法被轻易转化为对于战争的牢固框定，也就是将另一个帝国承认为一个‘正当敌人’。因此，在另一个标准诞生之前，这些帝国之间的战争便是毁灭性的战争”（页 55）。随着“地理大发现”的理性精神而诞生

的，是现代主权国家这一重要政治主体。而象征着现代欧洲国家间关系的全球性划界线，便是十六、十七世纪出现的所谓“友好界线”（amity lines）。

例如，不同于“拉亚线”，1559年西班牙和法国通过《卡托—康布雷齐和约》（*Frieden von Cateau-Cambrésis*）所确立的“友好界线”，属于“占有土地的天主教国家和新教的海洋国家之间的宗教内战时代，它们是十七世纪欧洲国际法中非常重要的一部分”（页92）。“友好界线”迥异于“拉亚线”的关键之处在于，在前者那里不再有一个明确的、更高的共同权威可以在制度性的意义上为和约双方提供秩序依据；毋宁说，界线的内部和外部是由所谓“开放空间”观念所区分的——“地理大发现”对于地球的测量和对于所谓“无主土地”的“发现”，使得欧洲国家可以在地理学和地缘政治的意义上清楚地辨别欧洲的“内部”和“外部”。在国际法的意义上为整个世界确定秩序，预设了地理和空间的意义上对于地球进行测量和表象，“新的全球意象诞生于地球测量和十五与十六世纪的地理大发现，它需要一种新的空间秩序。由此开始了持续至二十世纪的现代国际法时期”（页86）。这种新的空间秩序奠定了“欧洲公法的国际法”的基础，它构成了十六至二十世纪规定战争与和平法则的根本的“大地法”。在地理学的意义上，通过陆地与海洋、欧洲大陆与“新大陆”的区分，一个统一的、封闭的欧洲形象浮现了出来：

在界线之外有一个“海外”区域，由于缺乏任何对于战争的法律限制，唯有强者的法则在那里适用。友好界线的特征在于，不同于拉亚线，它们在试图占有土地的各个契约方之间界定了一个冲突领域，这恰恰是因为各方缺乏共同的前提和权威。……它们所能达成一致的唯一事情，便是“界线之外”的开放空间的自由。这种自由意味着，友好界线划出了一块区域，在那里可以自由而野蛮地使用武力。（页93-94）

在十六和十七世纪，“友好界线”揭示的不是一种、而是两种“开放空间”：海洋和有待占领的“新大陆”。值得注意的是，施米特在《大地的法》的论述中，虽然再三强调陆地的空间秩序和海洋的空间秩序各自产生了截然不同的关于战争、敌人、法律等观念的认识，但却没有在政治和法学的层面说明，欧洲国家针对“化外之地”发动占领和殖民的诸多充斥着血腥、暴力、残忍镇压的战争，与所谓海洋秩序之间有什么关联。换句话说，如果以海洋因素为导向的英国和以陆地因素为导向的在17世纪的对峙或紧张关系构成了这一时期“大地法”的



---

核心（比较页 48、172、180-81），那么殖民地与宗主国之间的政治和法律地位的差异，似乎就在“陆地”因素内部打入了一个不稳定的楔子。如果欧洲内部的法律和约束在“新世界”都不起作用，那么欧洲民族针对“野蛮”民族的侵略，是一种绝对的战争吗？如何在法律上为这种战争类型做出规定，它与第一次世界大战期间和之后产生的战争的犯罪化和道德化之间是什么关系？施米特没有考察这些问题，但他写道：

16 和 17 世纪国际法中的友好界线的关键意义在于，在分配新世界的争斗中，大片自由区域被指定为冲突区域。……在欧洲之外指定一个冲突区域，也有助于框定欧洲的战事，而这也是它在国际法中的意义和证成。  
(页 97)

也就是说，通过在地理上区分欧洲的“内部”和“外部”，被施米特视为是和平的伟大成就的“战争框定”得以实现。遭到侵略、占领和殖民的欧洲之外的领地，重要地构成了欧洲的“内部的外部”，或者借用阿甘本（Giorgio Agamben）的术语来说：欧洲“包含性地排斥”了被它殖民的领土。如论者所说，殖民地的地域性地位的特殊性，正在于它一方面“外在于国际法，不受到欧洲国家间的战争法则规范”，另一方面却“仍然内在于全球空间秩序”<sup>16)</sup>。具有症候性意义的是，施米特一方面明确提到“自由的海洋”和“自由的新大陆”的差异，另一方面则不时将两者共同与欧洲大陆对峙起来，仿佛殖民地同时处于“陆地”与“海洋”这两大基本因素的内部与外部。

在这个意义上，之所以说沿着“地理大发现”论述“欧洲公法”时期的欧洲中心秩序，构成了一条“外部”线索，是因为施米特的论述展现了一个欧洲国家及其殖民地之间的复杂拓扑学空间，它通过“包容性排斥”的运作而结构性地划出了一个“有秩序”的欧洲、“无序”的“新世界”，以及属于“另一种秩序”的英国。根据这种论述，欧洲中心的国际法的合法地位，根本上、而且只能从“地理大发现”的空间安排之中寻找：“一旦中世纪的基督教共同体的空间秩序被摧毁，所有神学论述都被抛弃，对于欧洲中心主义的国际法而言，剩下的仅有合法权利便是发现…之前未知（也就是未被基督教主权者们发现）的海洋、岛屿和地

---

16) See Andreas Kalyvas, “Carl Schmitt’s Postcolonial Imagination,” in *Constellations*, vol. 25 (1), 2018, p. 35.

域”（页 131）。在这里，基督教共同体的“精神残余”为另一种精神所取代：理性主义。或者说，“地理大发现”背后的支撑是理性主义的发展，即便归根结底理性主义本身无法提供一个替代性的精神权威：

在 15 和 16 世纪，欧洲对于新世界的发现……是一种新觉醒的西方理性主义的成就，是诞生于欧洲中世纪的智性文化和科学文化的产物，它必然受到各种思想体系的帮助——它们以基督教的方式重构了古典欧洲和阿拉伯思想，并将它熔铸到一种巨大的历史力量之中。（页 132）

由理性主义的发展和科学技术的进步所带来的对于整个世界的测定和认知，致使从中产生的新的欧洲秩序“与其说是精神性的，不如说是空间性的”（页 146）。也就是说，空间不再具有精神性。而殖民主义给施米特的主张带来的困难是，陆地和海洋这两大元素所产生的不同空间秩序，由于陆地因素的内在分裂——殖民者的陆地和被殖民者的陆地的差异——而始终无法像施米特坚持认为的那样实现一种充满张力的平衡。这么一来，欧洲国家之间的空间秩序无法仅仅满足于地理空间和物质技术上对于欧洲的“内部”和“外部”的区分：“欧洲公法”无法建立在内在分裂了的陆地因素之上，而必须另外诉诸意识形态的证成——最典型的例子便是欧洲的文明论等级话语。正因如此，一旦殖民地被赋予政治上平等的地位和权利，“欧洲公法”基础上的国际法便开始瓦解：

很明显，由于海外殖民地开始与欧洲土地意义上的国家领土不可区分，国际法结构也改变了，而当它们变得平等的时候，传统的、带有明确欧洲性质的国际法开始终结。因此，殖民地概念包含由一种意识形态重量，它首先影响的就是欧洲殖民主义。（页 199；强调为引者所加）

需要指出，去殖民化运动给“欧洲公法”带来的危机，恰恰不是在地缘政治的意义上瓦解了具体的欧洲空间秩序，而是在意识形态上挑战了欧洲的自我证成；也就是说，不是从形式上、从内容上消解了“欧洲公法”的正当性基础。施米特所担忧的是，“欧洲公法”瓦解之后，一种普遍性的、缺乏区别的“世界法则”（页 227）无力提供新的“大地法”的条件；随着具体的世界秩序的解体，没有方向性、没有目标的普遍主义——其代表是技术理性、法律实证主义、精神上的虚无主义——将在全世界占据统治地位，由此引致政治无序、绝对的敌人、

---

无限制的战争<sup>17)</sup>。“刚果会议至第一次世界大战的世界政治发展表明，欧洲对于文明和进步的信念不再能够用来形成国际法制度了”（页 226）。可是，欧洲国家用于意识形态自我证成对于“新世界”的占有和殖民的文明论话语，难道不正是另一种普遍性的话语吗？不是。在这一点上，尽管施米特没有明确论述，但或许可以认为，将欧洲的意识形态证成区别于去殖民化运动、美国的民主和自由贸易等普遍性意识形态话语的地方，恰恰在于前者脱胎于基督教共同体的“精神共同性”，后者曾通过教会的代表原则获得自身的具体性和空间秩序——它不是地理测量意义上的“空间”，却保留了“欧洲公法”时期的空间秩序所不具有的形式和内容的统一。对于基督教共同体瓦解之后的欧洲来说，意识形态内容上的文明论话语和地理空间形式上的内外之分，需要依靠一个崭新的政治实体作为中介才有可能艰难联系。这个去神学化之后的空间意义上的国际秩序的历史前提，就是十六世纪开始出现的现代主权国家。

### 三

在施米特的论著中，从《政治的概念》到《大地的法》，现代国家从来都不是一个抽象的、适用于各种历史时期和民族的概念；毋宁说，它指涉的从来就是一个“具体的历史事实”（127 页）。在《大地的法》中，施米特对于现代主权国家做出了如下界定：

在欧洲大陆上，[国际法的]新秩序由国家创造。其历史特殊性，其特定的历史正当性，在于将整个欧洲世俗化。（页 128）

并且，“国家被确立为新的、理性的秩序，确立为去神学化和理性化的历史代理”（页 159）。作为世俗化和理性化的实现者，现代主权国家终止了欧洲的宗教战争，将封建领土和政治权利都收编在中央化的、统一而客观的“利维坦”内

---

17) 在这个特殊的意义上，施米特的确为“欧洲中心主义”张目，他认为反殖民主义“是促使[欧洲]空间秩序瓦解的现象。它仅仅向后看，仅仅指向过去，它的目标是清算迄今为止仍然有效的事态。但是，除了道德律令和对于欧洲民族的罪犯化，反殖民主义没有创造任何关于新秩序的理念。根本上被一种消极的空间观念规定的反殖民主义，没有能力在积极的意义上开创一种新的空间秩序”。参见 Schmitt, “Die Ordnung der Welt nach dem zweiten Weltkrieg,” 引自 G. L. Ulmen, “Translator’s Introduction,” in Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, p. 31 n62.

部，并且在特定的地理空间内明确了封闭的固定疆界，以此在政治和法律上区分国家的“内部”和“外部”。结果，主权国家对内的政治统一和对外确立平等的、相互承认的国家间关系，构成了同一个历史进程的两个面相。与此同时，在主权国家内部，道德—神学思维和法律—政治思维的分离也确立起来——

在国际法历史上，现代转向的实现依靠的是中世纪期间无法分割的两种思想的双重分离。它们是道德—神学论述与法学—政治论述的截然分离，以及同样重要的“正义理由”问题（它以道德论述和自然法为基础）和典型的法律—形式问题“正当敌人”的分离。（页 121）

国家可以中立性地对待“正义理由”，将道德和宗教等考虑从对于战争的规定中排除出去，为国家之间的战争提供一种纯粹政治的（在此读作：纯粹形式性的）框架：“新的欧洲国际法的纯粹国家战争力图中性化并由此克服宗教团体的冲突；它力图终止宗教战争和内战。战争如今变成一种‘形式的战争’”（页 141；参照页 120-21）。国家在政治和法律上的集中权力不再涉及“正义”的特定内容，而关注“国际和国内法中的形式、程序和司法”（页 157）。主权国家的出现，使得“纯粹的政治”领域成为可能；国家作为“最终的权威”和“绝对的状态”<sup>18)</sup>，能够独立而自律地就政治上的敌我之分做出决断，不掺杂神学、道德、文化等层面的价值判断<sup>19)</sup>。欧洲国家在形式上的相互平等和意识形态上的文明论话语分享，经由“国家的人格化”过程而统一在一个权力集中化的政治实体之中。

迈向“国家”这个新的伟大体制和新的国家间国际法的关键一步，在于这些新的、毗邻的、自我封闭的权力集合体被再现为“人格”。它们由此具备了一种关键性质，使得战争可以与决斗相类比。（页 143）

---

18) Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, p. 7.

19) 值得注意的是，施米特将自己的法学家身份区别于神学家：“伪神学敌人的神话不太适合大众时代。更何况神学家往往将敌人定义为必须被消灭的对象。但我是一个法学家，不是一个神学家。归根结底，我能够将谁认作我的敌人？很明显，只有那能够质疑我的人。通过将他人认作敌人，我承认他可以质疑我。谁可以真正地质疑我？只有我自己，或者是我的兄弟。他者是我的兄弟，我的兄弟是我的敌人。”参见 Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, trans. Matthew Hannah (Cambridge: Polity Press, 2017), pp. 70-71。

---

各个人格化的国家在世界的空间内形成了一种没有上位裁判与权威的力量平衡局面。然而，施米特自己也承认，只有在“理想的形式”（页 143）的意义上，欧洲国家间的战争可以类比于决斗；这是因为，从实践层面来说，在“决斗”那里，形式性和对于敌意的限制是由一个高于决斗双方的制度性权威保障的，而在国际上的“自然状态”中，国家间战争的框定和限制完全取决于国家间的关系本身。当“正义理由”被交付给各个主权国家自身的决断，战争与和平的秩序便都建立在欧洲国家间的关系的基础上——不但战争是这一关系的表征，对于战争的限制同样是这一关系的表征。“战争的舞台”同时也是和平的舞台。没有什么能够保障战争不向毁灭性的方向演变。对于欧洲国家间的秩序，这种近乎不可能的自我奠基超出了各个主权国家自身的意志，它源于“包含所有这些主权者的欧洲中心主义空间秩序的约束力量”（页 148）。

“欧洲公法”与现代主权国家之间的这种莫比乌斯带一般相互生产和彼此缠绕的关系，显然已经无法单纯地从理性主义和物质技术的角度加以阐明，也无法诉诸主权国家在战争理由上的中立性或制度上对于法律、政治和道德领域的分离予以充分解释。更何况，在写于 1936 年的《霍布斯国家学说中的利维坦》一书中，施米特已经看到了现代国家在法律和政治上的形式化既是一个历史成就，也是导致法律堕入实证主义和规范主义的重要因素：主权国家这个“利维坦”从霍布斯为之奠定基础的论述开始就已经被转化为一台机器——

技术上被代表的中立性要想有效，国家的法律必须独立于主观内容（包括宗教信仰、合法性证成和恰当性），它只有作为一种实证性规定的结果——以命令规范的形式规定国家的决断装置——才是有效的。……由此，对于法律思考和国家理论思考，一种新的基础得以产生，即法律实证主义。作为一种历史类型，实证性法律国家开始在 19 世纪出现<sup>20)</sup>。

法律实证主义是中性化机械国家观念的产物，它是技术中立与最高权威的结合。法律的中性化和形式性无法证成或遏制战争，它在必须对于公开的敌我关系做出决断的主权者那里无法提供政治依据。那么，如果主权国家在自身内部或外部（即它与其他国家形成的关系）归根结底都无法为“欧洲公法”时期的欧

---

20) See Carl Schmitt, *The Leviathan in the State Theory of Thomas Hobbes*, trans. George Schwab and Erna Hilfstein (The University of Chicago Press, 2008), pp. 44-45.

洲秩序提供正当性基础，“欧洲公法”实现对于战争的框定的基础研究究竟是什么？正是在这里，施米特提到了一个重要的神学概念：奇迹。

将 16 和 17 世纪教义性的国际内战转化为“形式的战争”，也就是转化为被欧洲国际法限定的国家战争，不啻是一个奇迹。经历了宗教内战的残忍血腥后，欧洲国家及其对欧洲陆地战争的框定（将它限制为纯粹的国家战争）是人类理性的奇迹般的产物。（页 150-51）

“奇迹”并不是一种修辞上的夸张。众所周知，施米特在《政治神学》（*Politische Theologie*, 1922）中将法学中的“例外”类比于神学中的“奇迹”，并且主张，关于现代主权国家的概念在结构和历史两个层面延续了神学的概念<sup>21)</sup>。可以说，经由“奇迹”这个神学概念的连接，《政治神学》中由主权者（国家）所做出的决断，在《大地的法》中成为“法”（*nomos*）这一划定欧洲边界的行为。在这个意义上，与其说《大地的法》中对于空间和“法”的强调完全在世俗的、非宗教的角度考察现代国家和国际秩序而《政治神学》等前期著作着眼于现代国家的神学起源，不如说“大地法”的空间划界和定秩行为“移置”了（在这个词的精神分析的意义）上）主权者的决断。

在这里，值得引述意大利思想家加利（Carlo Galli）对于将施米特笔下的“法”（*nomos*）的考察。根据加利的说法，“*nomos*”是一种超越于现代主权国家之上的原初性决断和分割，一种“超越尺度的尺度”：“这组平衡（陆地与海洋的平衡、个体与国家的平衡、政治与技术的平衡——这一切构成了欧洲）与不平衡（欧洲和世界其他地区）便是欧洲公法时代的大地法（其具体而有方位的秩序）。于是，‘法’作为方位与秩序的概念，指的并不是某种自然地与虚无主义无涉的原初性的‘在地性’。根本不是这样。‘法’表明，尺度从超越尺度的事物中产生，政治从原初的暴力中产生，具体秩序的方向不是由和谐、而是由创造政治空间的‘分割’和分配所确定，政治空间产生的规范性不是来自某个规范（‘*nomos*’不是‘法律’），而是来自一个具体的差异化行为。”<sup>22)</sup> 在现代性的政治条件下，国家的正当性依据、国家间关系的确立，源于一种非实质性的“空无”，

21) See Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (University of Chicago Press, 2005), p. 36.

22) Carlo Galli, *Janus's Gaze: Essays on Carl Schmitt*, ed. Adam Sitze, trans. Amanda Minervini (Durham and London: Duke University Press, 2015), p. 107.



---

一种非基础的基础；施米特在《大地的法》中将国家的主权决断放置在“欧洲公法的国际法中的大地法”这一具体的历史语境下，但“nomos”本身不是一个政治主体；毋宁说，“nomos”既是一个分割和分配的原初行为——类似于决断，这一行为无法追溯到某个既定规范，而恰恰产生了规范、产生那使得“常规”状态与“例外”状态的区分得以可能的整个情境——同时也是由这种分割和分配行为形成的特定秩序；换言之，“nomos”既是一种奠基性的行为，也是一个制度性的结构，既是一个“尺度”，也是一种“形式”（页 70）。与其说这是施米特论述自相矛盾的表现，不如说从结构上而言，“nomos”的双重特质恰恰呼应了主权决断的神学来源：也即，基督的“道成肉身”既是一个历史事件，同时也确定了此世的政治秩序。通过自身“位格”的超验性——十字架上的牺牲（*Kreuzesopfer*）——基督实现了死亡与救赎、个体与普遍的统一，从而为政治统一体由以维系的“代表原则”奠定了唯一的基础：“通过基督的这种牺牲，”韦伯写道，“人类生活的‘自然生存’得以被克服，而对施米特来说，这种克服为政治实体的建构和存续提供了一个样本。”<sup>23)</sup> 行为、尺度、法则、秩序和形式，在“nomos”对世界的分割和分配这里承诺了具体的、空间上的统一，它在逻辑和时序上源于罗马天主教的“形式主义”——就此而言，罗马天主教不啻于一个真正的政治主体。但在地缘政治层面，以去神学化的、非宗教的方式对欧洲做出的“内部”和“外部”的划分，一种理性主义的划分，又成为现代主权国家之间维系平等关系、支撑“非歧视性战争”的一个前提要件。

于是，一方面，基督教共同体的共同权威和精神同一性的瓦解，为战争的“正义理由”原则让位于“正当敌人”原则提供了历史条件；另一方面，这一精神同一性的瓦解，也让以主权国家为核心单位的现代政治丧失了能够结合“秩序与方位”、空间与政治理念的政治主体性，因为基于理性主义的形式主义的主权国家无法自足地为自己提供正当性基础：内部而言，政治和法律的中性化和形式化将导致国家的机器化、法律实证主义与规范主义的抬头，不断抽空乃至危及国家做出主权决断的能力；外部而言，“欧洲公法”对于殖民地的“包含性排斥”时时可能威胁到欧洲文明论话语背后徘徊着的基督教精神残余。在这个意义上，“nomos”与其说是上述困境的解决，不如说是它在施米特笔下的又一个表征。

---

23) Samuel Weber, “‘The Principle of Representation’: Carl Schmitt’s *Roman Catholicism and Political Form*,” p. 40.

---

## 第七章 施米特《大地的法》“前言”的修辞

---

随着施米特的《大地的法》(*Der Nomos der Erde*)一书的英文版于2003年面世<sup>1)</sup>，也随着近些年国际政治领域纷繁复杂、变化诡谲的政治格局变化，学界对于施米特这部看起来具有“地缘政治学”面貌的著作的关注和讨论日趋热烈<sup>2)</sup>。不过，在目前的既有研究中，似乎很少有论者特别留心施米特写完整本书后为它加上的一篇短小的“前言”。

乍看之下，这篇在德文版中只占两页的小文章，似乎与《大地的法》的宏大论述没有太大的关系，研究者们不重视它，实在是自然不过。众所周知，黑格尔在写完《精神现象学》之后，曾经为它写过一个“序言”，但同时警告读者，千万不可太把“序言”当回事，因为对于哲学著作而言，只有正文部分才是真正重要的——正文是对序言里表达得极为抽象的理念框架进行充分展开：

---

1) Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press Publishing, 2006).

2) 例如，参见 Sarinivas Aravamudan, “Carl Schmitt’s *The ‘Nomos’ of the Earth*: Four Corollaries,” in *South Atlantic Quarterly* 104 (2005): pp. 227-236; Giorgio Tavadze, “Land and Sea: Carl Schmitt’s Philosophical Geography,” in *European Scientific Journal*, Vol. 9, No. 10 (2013), pp. 44-53; Stuart Elden, “Reading Schmitt Geopolitically,” in *Radical Philosophy* 161 (2010): pp. 18-26; William Hooker, *Carl Schmitt’s International Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Stephen Legg ed. *Spatiality, Sovereignty and Carl Schmitt: Geographies of the Nomos* (London: Routledge, 2011); Claudio Minca and R. Rowan, “The Question of Space in Carl Schmitt,” in *Progress in Human Geography* 39 (2015), pp. 268-289; Oliver Simons, “Carl Schmitt’s Spatial Rhetoric,” in *The Oxford Handbook of Carl Schmitt*, ed. Jens Meierhenrich and Oliver Simons (New York: Oxford University Press, 2017)。

---

“别把我的序言当回事。真正的哲学著作是我刚写就的《精神现象学》。如果我在此著作外部向你们说话，那么这些边缘性的评注不会具有著作本身的价值。……别把序言当回事。序言宣告了一个计划，而一个计划若没有实现，就什么也不是”<sup>3)</sup>。如果序言的作用是宣告整本书的“计划”，那么《大地的法》的“前言”看起来甚至够不上黑格尔意义上的“序言”的资格，因为施米特在整本书的第一部分恰恰设置了一个颇似黑格尔所谈论的“引论”，通过五个章节从概念上厘清了全书论述的预设和框架：法律作为秩序和方向的统一、欧洲公法与基督教共同体的关系、“nomos”的意义、对于土地的占有在国际秩序中扮演的关键角色，等等——某种意义上可以说，《大地的法》接下去的几个部分对于“引论”中一系列主题的展开，正对应于黑格尔所谓“序言”和“正文”的关系。

相比之下，被置于“引论”前面的两页“前言”，似乎与整部《大地的法》的关系就没有那么密切；如果要强行类比的话，不如说它更像是一份“献词”。而如果将它视作献词，那么就很容易发现它具有一个奇特的接受者：法学。施米特在“前言”的开篇便写道，他要将这部著作“放在法学这门自己为之服侍了四十余年的学科的祭坛上”<sup>4)</sup>。的确，此时距离他最初发表的法学论文《债务与债务类型：一个术语性的考察》(1910)已经过去四十年；然而，可以想见，当施米特于1950年写下这句话的时候，他想到的恐怕不仅仅是现代学科建制意义上的法学这门“学科”。从某种意义上说，这篇笔法极为克制的“前言”，为我们理解整本《大地的法》提供了一个特定的视角和立场。在接下来的篇幅中，通过细读这一“前言”，我试图表明：正是借助这篇“前言”，施米特以微妙的修辞方式，将《大地的法》中客观而持平的历史论述带向了一个具有论战性质的层面，并在《大地的法》与之后的《游击队理论》(1963)之间建立了一条直接的纽带；甚至可以说，《大地的法》作为整体可以视作《游击队理论》的序曲。

---

据说，出版于1950年出版的《大地的法》大致成书于1942年至1945

---

3) 引自 Jean Hyppolite, “The Structure of Philosophic Language According to the ‘Preface’ to Hegel’s *Phenomenology of the Mind*,” in *The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, eds. Richard Macksey and Eugenio Donato (Baltimore: John Hopkins University Press, 1970), p. 159.

4) Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, p. 37. 以下引自此书的引文皆随文标注页码，不另作注。

年<sup>5)</sup>。毫无疑问，这几年无论对施米特个人而言，还是对世界历史而言，都是激烈动荡的时期。随着1945德国和日本投降，第二次世界大战时期形成的世界格局开始发生转变，美苏对立的冷战结构在不远的将来即将对历史造成决定性的影响。至于施米特自己，这位在1933年至1936年期间一度被称作“第三帝国桂冠法学家”、执学界之牛耳的“公法学家”，则因其与纳粹政权的密切关系而两次在1945年遭到逮捕并被革除在柏林的教职。他在美军安设的监狱里待了一年多，等待可能到来的纽伦堡审判（最终结果是免于起诉）。1945年夏，施米特的审问者、德国哲学家斯潘格尔（Eduard Spranger）问了一个在施米特看来带有“严重谴责”意味的问题——“你是谁？”对此，施米特在后来同样出版于1950年的《从图圉获救》中写道：“在今天，我是…这个世界上唯一一个记录并经历‘正义战争’（很遗憾，也包括内战）问题的法学教师，我探讨了这一问题的全部深度和原因”<sup>6)</sup>。的确，“正当敌人”、“正义战争”和战争的所谓“正义理由”，构成了施米特在《大地的法》中反复强调和探讨的主题：从中世纪基督教共同体以“正义理由”为名发动针对非基督教民族的战争，到十六至十九世纪“欧洲公法”时期的国际法主导下发生的、以非歧视性的“正当敌人”观念为基础的欧洲国家间战争，再到第一次世界大战之后歧视性的敌人观念的复兴、美国等国以自由民主之名针对“非民主”国家发动的所谓“正义战争”，施米特在《大地的法》中勾勒了一条漫长的轨迹，以说明战争和敌人的观念在数个世纪中的变迁。任何以普遍性的意识形态为凭靠，在道德上将敌人贬斥为“非人”的战争，其性质早已在施米特写于1927年的《政治的概念》中有了揭示：“当一个国家以人性为名发动战争，它就不是一场为了人性的战争，而是某个特定国家试图篡夺一个普遍性的概念以反对其军事对手”<sup>7)</sup>。在这个意义上，普遍性的意识形态话语很可能将世界各国的关系演变为一场全球范围的“内战”；但是，作为战败国的公民、作为一个曾经具体参与过纳粹时期的法律事务的法学家，施米特在德国战败的背景下再要坚持“欧洲公法”的秩序和方向，坚持认为这一延续了数个世纪的欧洲中心主义空间秩序比眼下美国的自由主义和苏联的共产主义意识形态更能为世界带来“和平”，无疑不合时宜。或许这就是为什么施米特在《从图圉获救》中紧接着写道：“所以我无力防卫”<sup>8)</sup>。

5) 参见 G. L. Ulmen 为该书英译本写的导言，收于 Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth*, p. 35。

6) Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, trans. Matthew Hannah (Cambridge: Polity Press, 2017), p. 15.

7) Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (München und Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1932), p. 45.

---

值得注意的是，“无力防卫（wehrlose）”一词也出现在《大地的法》的“前言”的第一句话中：“这本书无力防卫，它是一系列艰难经历的产物，我将它放在自己为之服侍了四十余年的学科——法学——的祭坛上”（37）。如果说《从囹圄获救》中的思考，针对的是斯潘格这样的审问者，针对的是“囹圄”这样一个身不由己、无法辩驳的场景（我们知道，施米特甚至将自己比况为作家梅尔维尔（Herman Melville）小说中那个被海盗抢走船只的船长<sup>9)</sup>），那么，在什么意义上，据称要“客观地提出新的见解，避免不必要的争执，抓住主题的重大意义”（39）的《大地的法》，同样也是一部“无力防卫”的论著？或者说，《大地的法》未能“防卫”的是什么？从这句话的直接上下文来看，“无力防卫”说的似乎是这部著作本身的命运，即它不能预期哪个读者会读到它、会从何种角度对它进行解读和接受：

我无法预期谁会将它拿在手里，会是一个思考者，还是一个务实的利用者，抑或是一个忽略避难所（Asyl）的破坏者和毁灭者。一本书的命运并不掌握在作者自己手里，一如作者自己的命运。（37）

任何一部著作都无法预期它的读者：这一论断适用于施米特迄今为止所有的出版物——例如，他出版于1930年代的《霍布斯国家学说中的利维坦》一书，便长期被谴责为是一部“反犹”书籍。更不用说那些从不同政治立场出发，将施米特的论著定性为专制主义、神秘主义、为纳粹意识形态辩护等等的论述了。从这个意义上说，战后深陷政治失败和事业失败的处境之中、最后只能选择隐居的施米特，确乎有相当的理由以哀婉语气把即将付梓的《大地的法》视作又一部必将遭到曲解和批判的“无力防卫”之作。

不过，施米特的说法在严格的字面意义上却令人困惑：如果说“思考者”（denkender Mensch）和“务实的利用者”（praktischer Verwerter）还容易让人理解，也即从“理论”和“实践”的角度、或学术和实际政治的角度预期了读者对于这部著作的两类理解方式和态度，那么为什么施米特要加上第三类接受者：“忽略避难所的破坏者和毁灭者”（Zerstörer und Vernichter, der das Asyl mißachtet）？<sup>10)</sup> 这里的“避难所”指的是什么？比起先前的“思考者”和

---

8) Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, p. 15.

9) 参见 Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, pp. 60-61.

“务实的利用者”，“破坏者和毁灭者”这一说法在措辞上显然与“无力防卫”一语联系更为密切；而既然这部著作“无力防卫”这种破坏与毁灭，“避难所”一词似乎在这里的上下文里指的就不是《大地的法》本身<sup>11)</sup>——因为“破坏者和毁灭者”只是“忽略”(mißachtet)、而非破坏和毁灭“避难所”。另一方面，这一令人困惑的说法让人想到施米特在写于同一时期的另一篇文章，在那里，作者将法学本身视作“避难所”：“它[法学]必须意识到如下事实：它已经成为法律最后的避难所”<sup>12)</sup>。我们在下文会阐述这句话的语境和指向性；在这里只需提请注意的是，如果法学是法律的避难所，那么可以说：第一，在当时的历史语境下，法学这一“避难所”已经无法再为这部著作提供防卫；第二，相关地，如果读者在不考虑这一“避难所”的情况下阅读这部“无力防卫”的著作，那么结果只会是对它的破坏和毁灭<sup>13)</sup>。

“避难所”一词，在《大地的法》中一共出现了五次，其中三次出现于第四部分“关于新的‘大地法’的问题”，并且都与美国的崛起及其对于“东/西半球”的划界有关。施米特认为，第一次世界大战后，日内瓦国联面对美国的干预方式——通过“门罗主义”而实现自己对于国际事务在政治上的缺席和经济上的介入——束手无策，自十六世纪现代欧洲主权国家兴起以来形成和维系的“欧洲公法”的国际法土崩瓦解，国家之间的关系陷入一种毫无空间秩序和方向的“自然状态”中……而这一切都意味着，在美国的影响下，“所有关于欧洲统一体的计划都变成了空洞的话语”，欧洲国家之间松散形成的国联所缺失的正是欧洲统一体的精神实质。“面对现状的支持者和反对者彼此的强硬，哪里去找一个解决方案？理性在哪里能找到避难所(Asyl)？尤其是，战败者能期望何种正义和公平？”(258)国联无法提供具体的空间秩序，因而也就无法对国际形势做出及时的政治决断；它甚至对所谓“现状”都缺乏一个清晰的判断，对于美国通过全球自由贸易而施加自身的政治影响毫无抵抗能力：“承认了门罗主义后，

10) 在中译本《大地法》中，“避难所”一词被略去了，整句话被处理为：“也许是一个根本无视其存在的破坏者和毁灭者”。参见卡尔·施米特：《大地的法》，刘毅、张陈果译，上海：上海人民出版社，2017，第1页。

11) 或许正是基于将《大地法》理解为“避难所”，英译者将这句话处理为：“忽略我所提供的避难所的破坏者和毁灭者”(be it a destroyer and annihilator who ignores the asylum I offer) (37)。

12) Carl Schmitt, “The Plight of European Jurisprudence,” trans. G. L. Ulmen, in *Telos* 83 (1990), p. 54.

13) 值得注意的是，在《从图囿中获救》中，紧接着“无力防卫”的一句话是：“我无力防卫，但绝不是被摧毁了”(Ex Captivitate Salus, p. 15)。



---

国联就受制于由西半球而引出的空间秩序理念”，但美国所主导的这一“东/西半球”划界“没有创造出新的‘大地法’，另一方面却不再遵守欧洲旧国际法的‘大地法’”（258）。“东/西半球”的划界，既不同于区分基督教民族与非基督教民族的“拉亚线”，也不同于欧洲国家之间的“友好界线”，它没有带来空间秩序、没有方位，反而将欧洲抛入了一种“虚无”之中，这种“普遍性的虚无在空间或陆地上缺乏基础。能够取代之之前欧洲公法的具体秩序的一种新的、具体的国际法空间秩序，连影子都没有”（238）。

在这里的上下文中，面对美国的“门罗主义”及其对于全球的划界，试图为理性找到一个“避难所”，意味着当时不断发展的技术理性和经济理性（根据施米特，拘泥于具体法条、混淆“合法性”与“正当性”之区别的法律实证主义，无疑也必须忝列其中），都只会导致——用马克思主义批评家卢卡奇（Georg Lukacs）的话说——“理性的毁灭”。施米特感到，“旧欧洲”的“大地法”已不复存在，而这一曾经随着“地理大发现”对于全球的测量而出现的、确立于欧洲国家之间的空间秩序，一度标志着世俗化国家和理性精神的伟大成就：诞生自16世纪、脱胎于中世纪基督教共同体的欧洲主权国家，在彼此之间确立了一种“框定了的战争”，发展出了“正当敌人”这一非歧视性的“敌人”观念，使得战争双方彼此都承认对方为政治上平等的合法对手，从而阻止战争向着你死我活的相互屠戮方向发展：

将16和17世纪教义性的国际内战转化为“形式的战争”，也就是转化为被欧洲国际法限定的国家战争，不啻是一个奇迹。经历了宗教内战的残忍血腥后，欧洲国家及其对欧洲陆地战争的框定（将它限制为纯粹的国家战争）是人类理性的奇迹般的产物。（150-51）

对于施米特而言，历史上伴随着主权国家兴起、非歧视性的“敌人”观念和“框定了的战争”观念一同发生的重要现象——标志着国际法历史上的“现代转向”的重要现象——是“道德—神学论述与法学—政治论述的截然分离”（121）<sup>14</sup>。在写于1943—44年的文章《欧洲法学的困境》中，施米特甚至认为，“欧洲法学是现代欧洲精神的第一个孩子，是现代‘西方理性主义’的第一个孩子。诸多现代自然科学随后产生”<sup>15</sup>。在这个意义上，如果说在“旧欧洲”的“大地法”瓦解的时候，理性找不到自身的避难所，那么这指的首先就是欧洲法学找不到自身的避难所。作为法律的最后避难所的法学，如今自身也要寻求“避难”。

之所以如此，是因为在施米特看来，十九世纪末至二十世纪初日益占据主导地位的法律实证主义，摧毁了欧洲罗马法传统的根基，从而破坏了欧洲统一体的法律精神——非但如此，法律实证主义甚至危及到法学的存在本身：“让法学家来谈论欧洲法学，似乎不恰当且不科学，不仅是因为欧洲在两次世界大战中已经将自己撕裂，而且出于一种形式上的、显然甚至尤其是司法上的理由，即在过去一个世纪主宰了我们法律生活的实证主义”<sup>16)</sup>。孜孜于国家法的具体法条的法律实证主义，只看到国家法的所谓基本规范，而看不到法律的“源头”，看不到“欧洲公法”对于欧洲维系自身的身份同一性和欧洲国家之间政治平等的关键意义。对于法律实证主义而言，只有严格意义上的国家法才是法律，而国际法不过是国家法的延伸，虽然“直至十九世纪末，人们所谓‘国际法’与欧洲国际法同义，甚至与‘欧洲公法’同义”<sup>17)</sup>。

根据施米特的论述，欧洲法学的“父母”分别是罗马法和罗马教会。这就是为什么法学对于施米特而言，乃是特属于欧洲现象：“它深深扎根于西方理性主义历险中。它的精神来自高贵的血统。它的父亲是重生的罗马法，母亲是罗马教会。在经历数个世纪的教义性内战时代的复杂争论后，法学与其母亲终于完成分离。这个孩子跟随父亲罗马法，并离开了母亲的家。它寻找一个新的住处，并在国家这里找到”<sup>18)</sup>。正是因为欧洲法学共同拥有罗马法这一精神根基和“源头”，它不仅能使欧洲在中世纪基督教共同体瓦解后仍然维持统一的整体性存在方式，并且扮演着连通法律的客观性与诸多分裂的政治势力的中介角

14) 正是从这个角度，施米特再三强调自己是“法学家”而非“神学家”。例如，参见 Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, pp. 70-71。关于施米特究竟是不是“神学家”的问题在此无法展开；不过，施米特强调自己是“法学家”，是因为“欧洲公法的法学家占领了之前神学家的位置”（*Ex Captivitate Salus*, p. 57）。在这个特定的意义上，“法学家”和“神学家”的区别并不在于是否将道德判断和政治性挂钩，而在于不同历史时期的政治秩序有与之对应的特殊担当者。在欧洲主权国家间确立“欧洲公法”的时代，施米特反对普遍主义和所谓“世界国家”，并不是因为如迈尔所说，他“将此视作一种不信神的企图，企图在尘世建立天国”，而是因为这样的普遍主义在空间的意义上缺乏秩序和方向的根基，只会导致全球性的内战，而无法建立与和平与秩序。同样，在“欧洲公法”时期的国际法的语境下，神学的介入只会使得“敌人”和“战争”的观念超出限定性的框架——至于是否真的存在这样一种防止战争变成你死我活的杀戮的“框架”，则是另一个问题。参见 Heinrich Meier, *Carl Schmitt and Leo Strauss: the Hidden Dialogue*, trans. J. Harvey Lomax (Chicago: University of Chicago Press, 1995), p. 47。

15) Carl Schmitt, “The Plight of European Jurisprudence,” p. 65.

16) *Ibid.*, p. 35.

17) *Ibid.*, p. 36.

18) Carl Schmitt, *Ex Captivitate Salus*, p. 56.

---

色：“与各种自私自利的党派和集团相对，法学开始代表法律意志的统一”<sup>19)</sup>。通过对于本身不会轻易发生变更的、具有客观性的法律进行解释和说明，法学确保了法律自身的“客观意图”和立法者的“主观利益”之间的重要区别。然而，这一情形在第一次世界大战之后发生了重要变化：战争及其后果为国际关系带来的不均衡利益分配、革命政权的兴起、经济危机的爆发等等因素，导致欧洲所有国家都“简化和加速了新的立法过程”，以至于

法律成为一种计划手段、一项行政手段、一个指令。这种指令由权威机构颁布，但并不公开宣告，并且往往只会发送给直接相关者。它可以转眼就改变，或根据变化的情势快速调整。于是，它不再允许一个独立的第三方力量介入到指令和颁布者之间，介入到规范和规范制定者之间，而这在19世纪的法律和立法者之间还仍然可能<sup>20)</sup>。

法律实证主义将欧洲的法律从它与罗马法传统的联系中连根拔起，将它化约为规范和法条，并进而使得整个法律体系变成一套如官僚机器一般运转的程序；法律实证主义忘却了法律的“历史源头”，也忘却了自身对于这一“源头”的遗忘。法律实证主义将带有道德、意识形态和哲学意义、对于政治制度确立自身的历史性而言不可或缺的“正当性”，混淆于技术和程序意义上的“合法性”，其结果便是对于欧洲法学的整体放弃<sup>21)</sup>。在“欧洲公法”的国际法空间秩序分崩离析、法律实证主义畅行无阻的大背景下，施米特以历史法学派的创始人萨维尼(Friedrich Carl von Savigny)为例，认为当法学的脚步已经不可能跟上规范和指令的快速更迭之时，当法律实证主义危及到法学本身的存在基础之时，萨维尼关于法律的“历史源头”的理论构成了一种抵抗：

萨维尼的法律源头理论具有一种彻头彻尾的存在论意义，他由此将新的、强烈的论述重心放在“源头”上。……真正的法律不是施加的；它来自没有意图的发展。它通过法学的具体形式揭示自身，并通过这种形式意识到自己的发展<sup>22)</sup>。

---

19) Carl Schmitt, "The Plight of European Jurisprudence," p. 49.

20) Ibid., p. 53.

21) 参见 Carl Schmitt, "The Legal World Revolution," in *Telos* 72 (1987), p. 74.

22) Carl Schmitt, "The Plight of European Jurisprudence," p. 56.

通过法学这一具体形式，法律获得了自我意识：这种有机的法律观念与将法律视为程序和规范的实证主义思考方式截然相反。正是在这个意义上，施米特将法律实证主义理解为技术主义的标志：“当我们观察欧洲法学多个世纪以来的全面视野，我们可以看到，它总是由两个对立规定：一方面是法学与神学、形而上学和哲学的对立；另一方面是法学与单纯技术的对立”<sup>23)</sup>。这句话在《大地的法》的“前言”中可以找到呼应：“法学今天会被神学和技术撕裂”（38）。我认为，正如“技术”在这里指的并不是一般意义上的科学技术，“神学”在此指的并不是具体的宗教，而是为“敌人”、“战争”观念赋予道德和价值判断，将政治性的敌对变成一种你死我活的、非人性的屠戮行为的学说和立场（例如施米特在《政治的概念》中所批判的无政府主义）。

不过，在二战结束前后的情境下，施米特认为，当务之急不是来自“神学”的威胁，而是技术主义的威胁：“我们现在必须抵御一种低级的工具化，正如在其他时代我们必须抵抗对于神学的依赖”<sup>24)</sup>。通过这种论述，施米特勾勒了法学和神学与“欧洲公法”时期的国际法之间的历史关系：在“欧洲公法”得以维系几个世纪中，脱离于神学的欧洲法学继承了罗马法传统，并在现代主权国家的政治形式中发挥作用；但随着这一时期的“大地法”在十九世纪末、二十世纪初的解体，欧洲法学与传统的关联同时也逐步被实证主义对于程序和规范的重视所取代，法学的“历史性”让位于具体指令在具体状况下的迅速更迭。

在《大地的法》的论述中，我们可以为上述变化找到一条更为基本的、事关“空间秩序”的线索：根据施米特的论述，美国的出现对于原有的全球空间秩序和“大地法”构成巨大挑战，不仅仅是因为它所代表的经济普遍主义、技术理性、自由主义意识形态、虚无主义，而且归根结底，是因为美洲土地乃是一片无法被旧有的空间秩序和安排妥当安置的大陆——正是在这里，施米特再次提到了“避难所”，即使是在一种略带讽刺的意义上：

美洲土地不属于 19 世纪欧洲国际法承认的任何一种土地类型：既不是无主土地，也不是殖民地，也不是作为欧洲国家领土的欧洲土地，也不是旧友好线意义上的战场，也不是像亚洲国家的情况那样，是欧洲的域外领土。在这条新的界线被划下之后，从欧洲的国际法秩序立场来看，西半

---

23) Ibid., p. 64.

24) Ibid., p. 66.

---

球拥有什么地位？它完全异乎寻常，甚至是被拣选的。不夸张地说，至少根据一种相当自治的说法，美洲被看作是正义与效率的避难所（Asyl）。（289）

然而，到了十九世纪末，伴随着美洲的自由土地占有被取消，伴随着美国自己开始新一轮的帝国主义外交政策，“其国内的情境改变了，其崭新的时代结束了。无论在意识形态上还是在现实中，西半球的一切所谓新颖之处，其前提和基础都消失了”（292-93）。施米特以同样带有讽刺意味的笔调写道：“通往旧的无限自由的避难所的大门，因限制移民的法律而关闭了”（293）。如果说，“欧洲公法”时期的国际法前提，是欧洲对于欧洲土地和非欧洲土地的区别，并通过如文明论等意识形态自我证成而将欧洲国家对于非欧洲国家的殖民侵略与欧洲国家之间的相互战争区别开来，那么在这个意义上，美国对于既有全球秩序的挑战，便体现为“东/西半球”的划界（及其所带来的一系列混乱）对于原有陆地秩序的挑战。美洲不再是“正义与效率的避难所”，但美国却没有在这扇“大门”关闭后为全球奠定新的空间秩序和方向；在原来的空间秩序中找不到位置的美洲土地，非但没有更新原有的秩序，反而导致了秩序的整体瓦解。

## 二

从这个角度，我们或许可以重新审视施米特所探讨的“欧洲公法”时期的“大地法”中的两大要素：陆地和海洋。作为《大地的法》中重点讨论的对象——我们记得，施米特整本书的完整标题是“欧洲公法的国际法中的大地法”——这一特殊时期的“大地法”指的是一种以陆地和海洋的张力关系为基础的空间秩序。换句话说，施米特似乎主张，恰恰是在以欧洲大陆国家和英国这一海洋国家的对峙关系中，“大地法”得到了动态性的维持。陆地与海洋这两大“元素”各自产生的普遍秩序，在彼此的紧张关系下，产生了“全球”意义上的空间秩序和方位：

陆地和海洋在 16 世纪兴起的欧洲中心主义世界内部，分为两个彼此分开的、不同的全球秩序。陆地与海洋的反题，在人类历史上首次成为一种全球国际法的普遍性基础。……两种普遍和全球秩序彼此对峙，而无法通过普遍法则与特殊法则之间的关系表现出来。每个秩序自己都是普遍

的。每个秩序都有自己关于敌人、战争、战利品、自由的概念。16和17世纪对于国际法的总体决断，其顶点是陆地与海洋的平衡——即两种秩序的对立，它们正是在彼此的紧张关系中，规定了大地法。（172, Cf. 48; 强调为原文所有）

根据《大地的法》中的讨论，以法国为代表的欧洲“陆地”国家与英国所代表的“海洋”国家之间的对峙，构成了自“地理大发现”以来全球意义上的“大地法”的基本内容。“陆地”的品质意味着确定的疆界、非歧视性的“敌人”观念、公共与私人的明确分野、战争的有限框架，等等；与之相对，“海洋”的品质意味着不受约束的自由贸易、不加区分的战争目标、模糊公共与私人的边界，等等。或许这就是为什么，施米特在“前言”中引用了歌德的两句诗作为整部著作的座右铭：“所有渺小的事物都烟消云散，/只有海洋和陆地巍然不动（Das Kleinliche ist alles weggeronnen, Nur Meer und Erde haben hier Gewicht）”（37）。施米特自己解释说，歌德的诗句很贴合《大地的法》的主题，因为自己在书中谈论的就是“坚实的陆地和自由的海洋”、“占有陆地和占有海洋”（37）。不过，施米特接下去马上笔锋一转，提请读者注意这个座右铭可能具有“误导性”，因为它“将关注点从国际法这里移开，转向一种地理学—科学考察或元素—神话学考察。这样就错失了我在书中着力建构的、根本性的法学基础”（37）。

具体而言，这里可能涉及两种具有误导性的考察视角。第一，就“地理学—科学考察”的视角来说，在施米特看来，以英国地理学家麦金德（Halford John Mackinder）的著作为代表的地缘政治学研究，其基本品质与法学有着相当的差异：麦金德将陆地和海洋视作自然元素，但对于施米特来说，陆地和海洋所蕴含的政治秩序与不同民族自身具有历史性的生活方式密不可分，空间秩序的变化从来都不仅是战略问题，更是事关人的精神品质与生存的问题。另一方面，与其说两者的分歧在于不同学科的研究方法之差异，不如说施米特所针对的其实是麦金德著名的地缘政治观：海洋国家要遏制陆地国家，最终以英美联合实现全球统治<sup>25</sup>。我们会看到，对于施米特来说，事情恰恰相反：新的空间秩序必定要从“陆地”产生，即便当前的世界历史图景已经将军事部署的领域扩展到了天空甚至太空。

25) 参见麦金德：《历史的地理枢纽》，林尔蔚、陈江译，北京：商务印书馆，2008。



---

第二，施米特也将“元素—神话学考察”的视角与“法学基础”区分开来。但是，可能有人会问：施米特自己难道不是在《大地的法》和《陆地与海洋》（1942）中将陆地和海洋视作两大基本“元素”，甚至援引了很多神话文本来说明“nomos”吗？的确，施米特马上提到了法学与神话学的关系：“法学思考与神话源头的联系，要远甚于它与地理学的关系”（38）。施米特告诉我们，这一联系是巴霍芬（Johann Jaco Bachofen）揭示给他的，而巴霍芬正是“萨维尼的正统继承人”，他“延续了历史法学派的奠基人所理解的历史性，并将它发扬光大”（38）。通过短短几句话，施米特含蓄地告诉我们，所谓“元素—神话学考察”为何未能触及他所着力构造的“法学基础”：对于“元素”的探讨从来不是一种形而上学的讨论；毋宁说，既然欧洲法学脱胎于罗马法并继承了罗马教会的精神，既然它维系着欧洲共同体的统一性和身份认同，根本而言它与“陆地”元素的关联要远远强于“海洋”元素。如果我们要重视欧洲法学的历史性源头，那就决不能在抽象的形而上学意义上谈论各个元素，哪怕歌德的诗句可能给人如此这般的印象。

耐人寻味的是，既然这两句诗如此具有“误导性”，施米特为什么还要将它们用作《大地的法》的座右铭？施米特在“前言”中没有标注所引歌德诗句的出处。这两句诗出自歌德写于1812年7月的《致法国皇后陛下》——从这个标题能得知，整首诗是献给拿破仑当时的第二任妻子路易丝（Marie Louise）的。其中对于拿破仑的赞美，仅从施米特所摘的两句诗的上下文中就可见一斑：

持存了几个世纪的事物，/他在最明亮的光中忽略它们，/所有渺小的事物都烟消云散，/只有海洋和陆地巍然不动；/一旦海岸从中获胜，/一旦巨浪被它冲破，/被牢固封闭的陆地，被力量的斗争冲破，/坚实的陆地就会拥有其全部的权利。……他渴望一切，他渴望和平<sup>26)</sup>。

歌德对于拿破仑的欣赏从来就不是什么秘密。只是，对于拿破仑和他的军队而言，1812年并不是如歌德的诗里所写一般波澜壮阔、摧枯拉朽的年份。就在歌德写作这首诗前后，拿破仑于是年6月至11月举兵入侵俄国，最终以失败

---

26) Johann Wolfgang von Goethe, "Thro der Kaiserin von Frankreich Majestät." *Gedichte*, Frankfurt 1964, Bd. 1, S. 26f.

撤兵告终。历史上，这场失利导致拿破仑创立的帝国开始分崩离析，而此时距离其遭遇惨败的滑铁卢战役，也仅有不到三年的时间。不过，无论歌德对于拿破仑的赞美背后有着何种修辞意图，施米特引用歌德的诗句时的修辞意图可以说是相当明显：虽然“只有海洋和陆地巍然不动”一句似乎显示了陆地和海洋的平等存在，但正如诗歌后半部分所暗示的那样，施米特相信陆地的力量终将战胜海洋的力量，并在此基础上主张自身的权利——尽管在现实中，拿破仑军队代表的陆地势力最终也未能击败英国这一海洋势力。

1945年3月，施米特将歌德的这首诗寄给法国自由派知识人阿隆(Raymond Aron)，并在信中写道：歌德的这首诗“惊人地预期了与麦金德的海洋立场相对立的陆地立场”<sup>27)</sup>。阿隆不久后在回信中表达了自己的顾虑：“歌德的诗句令人印象深刻，但鉴于大陆帝国与僭政有着千丝万缕的联系，我认为从我自己的角度考虑，还是会转向海洋。”施米特在阿隆的信上批注道：“不存在‘转向’(convertir)；这里的问题涉及一个基本事实(fait élémentaire)，对此所有转向的可能性都消失了”<sup>28)</sup>。在施密特看来，阿隆的反应无疑出于自由主义话语对普遍人性、个体权利、经济自由的思考和规定；站在战败的德国立场上看，欧洲大陆已经被这种意识形态拉扯得四分五裂。并且，纳粹政权对于犹太人的屠杀，已经令德国在全世界背上人道主义犯罪的罪名，这时候如果还从陆地和海洋之分的“元素”视角来分析战后世界格局、伸张欧洲内部的“非歧视性敌人”和“框定了战争”，甚至无法令欧洲人自己信服。与此同时，就连施米特在1930年代为将来取代主权国家为基本单位的国际关系而构想的所谓“大空间”(Großraum)理论，也因其与纳粹“第三帝国”之间的暧昧关系而显得颇为可疑。看起来，维系了几个世纪的“欧洲公法”时期的国际法意义上的“大地法”退出历史舞台，其契机恰恰是“海洋”元素的普遍主义摧毁了“陆地”元素所代表的有边界、有限制的政治性。陆地和海洋的全球性平衡和紧张关系，已经被自由贸易和“东/西半球”划界的地域化浪潮冲垮。但是，施米特始终相信，即使统一的欧洲已分崩离析，这也并不意味着法国、德国等大陆国家可以抛却自己的“陆地”元素——这不仅是地缘政治学或地理学上的限制所致，更

27) 引自 Jan-Werner Müller, “Visione di un ordine globale nell’età post-europea”. Carl Schmitt, Raymond Aron e il funzionario dello Spirito del mondo,” *Ricerche di storia politica*, issue 2 (2004), pp. 205-226.

28) Ibid. Cf. Carl Schmitt, *Land and Sea*, trans. Samuel G. Zeitlin (New York: Telos Press Publishing, 2015), pp. 5-11.

---

是源于施米特在政治本体论上的考量：陆地规定了人的基本存在方式（45），人们对于土地的占有、划分，在土地上从事生产和劳作，自然而然产生出秩序和边界，从而确立最初的法律和权利（45-46）。在这个意义上，施米特预期一种新的“大地法”的确立——而既然过去几个世纪的“大地法”建立在陆地和海洋的紧张关系基础上，那么将来新的“大地法”必定是陆地对于海洋的反击：如果当今时代海洋势力的胜利带来的是价值无序、历史虚无主义、技术理性，那么陆地的反击将会重建秩序和方位，重新为政治确立明确的边界，最终重新带来和平：

如今，传统的欧洲中心主义国际法秩序正在瓦解，正如旧的大地法一样。这一秩序源于一种传奇的、不曾预料的对于新世界的发现，源于一个不可重复的历史事件。只有在幻想中，人们才能设想它在现时代重新来一次，比如人们跑到月球上发现一个新的、迄今为止的星球可供自由剥削和利用，以有效缓解人们在地球上的争斗。新的大地法的问题，无法通过这种幻想来回答，同样也无法通过进一步的科学探索来回答。人的思考必须再一次被引向人在此时此地的陆地性存在所具有的基本秩序。我们试图理解大地的规范性秩序。这是这本书的冒险性理解，也是我们工作的热切希望。（39）

尽管施米特在《大地的法》和《陆地与海洋》中分别指出，随着战争手段和技术的进步，“空气”或“火”在当今已经作为第三个重大“元素”加入到对于人的生存方式的规定之中，但正如人不能完全生活在水里或空中，无论是空气还是火，第三种元素的加入只是加剧了空间秩序的崩坏与虚无主义的盛行，而无法为人们规划自身的政治、法律、习俗奠定坚实的基础。“地理大发现”时期的理性主义，在政治上完成了陆地秩序的伟大成就，即现代主权国家的建立和政治的世俗化。但这样的成就无法重复，不仅是因为理性主义在当代已演变为技术理性的盲目扩张，而且是因为人类作为这片大地上的生存者，不可能再通过科学探索找到新的开垦之地。那么，在一个所谓“全球化”的时代，在文化多元主义、政治和经济自由主义的浪潮席卷世界各国的时代，何种政治单位能够作为陆地秩序的承担者，启示新的“大地法”——即站在土地的立场上抵抗海洋的蔓延？施米特在“前言”最后明确告诉我们，这一力量一定出自大地，因为只有扎根大地者才是和平的缔造者：

土地（Erdreich）被承诺给和平缔造者，也只有他们能发现新的大地法的观念。(39)

为了确立新的“大地法”，这些和平缔造者需要发展出自身的“敌人”、“战争”等观念，需要以新的形式展开斗争。这将会是施米特在《游击队理论》中探讨的主题。在这个意义上，整部《大地的法》中恢弘的世界历史叙述，体现的当然不是施米特对于“欧洲公法”的留恋和怀旧，而是他为即将到来的陆地与海洋的新平衡所谱写的一个序曲。



---

## 后记

---

中国学界接受和讨论卡尔·施米特的著作，自刘小枫于2000年代初撰写《现代政治思想纷争中的施米特》（收入刘小枫：《刺猬的温顺》，上海人民出版社2002年版）并组织翻译中译“施米特文集”以来，已经有不少年头了。且不说外文世界汗牛充栋的施米特研究，仅就国内学者的研究来说，对于施米特与自由主义、施米特与魏玛宪政、施米特与马克思主义、施米特与黑格尔——当然，还有施米特与纳粹政府和反犹太主义的关系——等等议题的关注和探讨，也已经产生了很多论著。呈现在这里的几篇关于施米特的阐释，当然不敢宣称另辟蹊径，也不敢宣称与既有的所有研究都不同、甚至超出它们——相反，不如说，我提出的很多论点，多多少少都被前人提到了。但是，尽管施米特著作中充满了令人感到醍醐灌顶的论断，甚至不时有故作惊人之语，或者说正因为这一点，对于其著作的讨论，往往很容易从一个惊人论断跳到另一个惊人论断，然后将诸多惊人论断归总排列，打包名曰“施米特如此认为”。不仅在论者那里、而且在施米特本人那里缺少的逻辑环节，经常使得批判或为施米特辩护的论辩也显得零敲碎打。施米特认为自由主义是无限的商谈，施米特认为政治是区分敌友，施米特认为政治的浪漫派就是机缘论……这些说法并不错，可在我看来，止步于此并不能让人感到满足：如果少了对于施米特论述中的一些晦涩的表述甚或修辞的探究，如果少了对其文本的细读，那么，无论是支持还是反对施米特的论断，恐怕都只是在外围展开论述。而从内部窥探《政治神学》、《政治的概念》、《大地法》等著作的结构、伏线、布置，是我在这些文章中试图做的工作——而我选择的线索或照明工具，便是不时在施米特的著作中若隐



---

若现、却始终颇为暧昧的“国家”。它既是一个概念，也是一个形象，与施米特笔下的其他形象——主权者、敌人、代表者、抵抗者等等——有着千丝万缕的联系。

不过，与其说这里呈现的是一份系统性的施米特研究，不如说不过是一些相关文章的结集。在“悬而未决的主权决断”这一论题下，事实上有待展开的问题和政治思想家还有很多，例如法国思想家雅克·德里达在后期著作中、以及在以关于“野兽与主权者”的生涯最后两次研讨班中对于施米特和主权权力的讨论，都必须加以仔细探讨和研究。不过，如此一来，这一论题的范围就需要再次扩展，因为它至少牵扯到博丹、霍布斯、卢梭、马基雅维利等近代早期的政治理论家，另一方面，作为对于这个论题的当代批判，也必须考察阿伦特、阿尔都塞、本雅明等思想家的论述。更不用说主权决断的问题与基督教神学的深刻联系了……这确乎是一个没有尽头的论题。于是，我只能以仓促的方式、几乎是仓皇而逃的方式，从这个论题那里逃开，借助这些文章召唤这个论题，同时也借道这些文章离开这个论题。

收集在这里的文章有些曾以多多少少修改或删减的形式单独发表在国内学术刊物上，有些则以中文或英文的形式在大大小小的学术会议上予以报告。不过，我自己都没有想到它们会以这样的方式结集出版。这些文章大多写于我在美国纽约大学求学阶段，不免落下许多或稚嫩或血气的痕迹。这些文章尚不足以支撑起一份长长的致谢名单，但我还是希望在这里感谢中岛隆博老师和石井刚老师，他们使我有机会将这些研究作为书本印刷出来。同时，还要感谢我在纽约大学的导师张旭东老师，当年正是他的《全球化时代的文化认同：西方普遍主义话语的历史批判》一书，让我以全新的方式重新阅读包括施米特在内的许多西方思想家。最后，我将这些文章献给我的父母。

## 作者简介

王钦，出生于1986年，美国纽约大学比较文学系博士学位，现为东京大学综合文化研究科地域文化研究专攻准教授。著有 *Configurations of the Individual in Modern Chinese Literature* (Palgrave Macmillan)；《读鲁迅吧——寻求“他者”》（春秋社）；译有雅克·德里达《野兽与主权者 I》、《赠予死亡》等。

王欽（おう・きん Qin Wang）1986 生まれ。ニューヨーク大学比較文学系 Ph. D。現在、東京大学総合文化研究科地域文化研究専攻准教授。著書に *Configurations of the Individual in Modern Chinese Literature* (Palgrave Macmillan)、『魯迅を読もう——〈他者〉を求めて』（春秋社）、訳書にデリダ『獣と主権者 I』、『死を与える』（中国語訳）他。

EAA Scholars Collection No.1

悬而未决的主权决断  
——论卡尔·施米特及其他

著 者 王 欽

発 行 日 2023 年 5 月 1 日

発 行 者 東京大学東アジア藝文書院

製 作 協 力 一般財団法人東京大学出版会

デ ザ イ ン 株式会社 designfolio / 佐々木由美

印 刷 ・ 製 本 株式会社真興社

© 2023 East Asian Academy for New Liberal Arts,  
the University of Tokyo

知  
EAA Scholars Collection

**WANG Qin** 王钦

悬而未决的主权决断

论卡尔·施米特及其他



East Asian Academy for New Liberal Arts, the University of Tokyo (EAA)

