

共同体之爱的政治： 近世德国的家国关联*

李荣山

提要：中国人习以为常的家国关联在西方同样存在类似的形态。本文将这种蕴含伦理维度的家国政治称为“共同体之爱的政治”（简称“爱的政治”），并借此反观近世德国的政治命运。文章从韦伯的宗教类型学出发，结合德国近代历史的重要节点考察赫尔德、费希特、黑格尔和韦伯等人的学说，进而发现：德国的“爱的政治”至少可以追溯到路德宗—虔信派保留的“家”的传统，在近代转型过程中又吸纳了自然法—契约政治的现代性因素从而走向君主立宪制。但随着若干关键条件的消失，立宪君主国迅速蜕变为专制帝国；而对自然法—契约政治的形式因素的工具性挪用也产生了纳粹化的风险。最后，文章对民主共和国的“爱的政治”开展了引申性对比，并对公民宗教等问题进行了反思。

关键词：共同体 家国关联 爱的政治

家国一体是人们对中国古代社会的共识。对中国人而言，从家出发来构想政治是相当自然的事。与中国不同的是，西方文明圣俗二分、抑俗扬圣的“形质论”传统从一开始就造成人伦关系的紧张（吴飞，2017）。在《旧约》中，神以最极端的方式要求亚伯拉罕亲自献祭其独子以撒，以检验其信仰是否坚定。到了《新约》中，耶稣更是不近人情地要求其门徒与父母兄弟为敌（李荣山，2019）。基督教对婚姻家庭管辖权的争夺与改造（孙帅，2014；冯小茫，2018）进而催生出母权制、乱伦禁忌和弑父弑君等学说和神话（吴飞，2014a，2014b，2017），无不反映出西方文明中人伦关系的紧张。

人伦关系的紧张进而造成家与政治的紧张。在柏拉图、亚里士多

* 本文是国家社会科学基金青年项目“韦伯比较历史社会学的方法论基础研究”（16CSH005）和国家社会科学基金重大项目“当代中国转型社会学理论范式创新研究”（17ZDA112）的阶段性成果。文章曾在不同场合宣读，获得许多有益的批评与建议。肖琪教授关于“家”的系列研究给了作者极大的启发。两位匿名审稿人慷慨地提供了十分精当的意见。对于诸位师友的帮助，作者在此一并诚致谢忱。文责自负。

德关于家邦关系的思想中,家庭与政治虽有冲突,但尚能依靠妥协维持相对平衡(肖瑛,2017a);到了近代,这个平衡便逐渐被打破。在近代自然法学说奠基者霍布斯那里,处在自然状态下的人被设想为没有家庭的孤立个体。不仅如此,霍布斯还反过来用自然状态学说对传统的家庭关系进行重构,将用以构造国家的契约关系拿来解释家庭(李猛,2013a)。这种激进的家国学说被康德等人继承,对西方现代社会的家庭与政治产生了无可估量的影响,也不可避免地波及后现代化国家的历史进程。

西方人伦问题的紧张导致家在政治与社会构造中不占据主导地位,在很多哲学和社会思想中也处于边缘性和否定性位置。吴飞近年的研究已经有力地证明,西方社会同样面临深刻的人伦问题,只是在其形质论传统中隐而不彰,长期被忽视(吴飞,2017:460)。张祥龙也看到,家是西方社会中的重要问题,但近代西方哲学史却是一部“没有家的历史”(张祥龙,2017:1)。孙向晨亦看到,家在西方近代伦理话语中是缺位的(孙向晨,2014)。上述论点或有过激之处,因为至少在德国的社会理论与政治实践中,家庭曾经占有重要位置。近代自然法学说造就的家国紧张和倒转的确是西方文明最具独特性的“贡献”之一,影响至巨,但也遇到很多抵抗;其中,最重要的一支力量是“反启蒙”(伯林,2011:1)的德国历史主义。历史主义认为,虚构的自然状态是荒谬的,在人类历史上从未存在过,真实的情况是人生来就在家庭中。因此,家庭而非自然状态才是政治的起点。对自然状态的历史化(施特劳斯,2003;李猛,2013b;李荣山,2019)决定性地影响了近世德国的家国观念和经历,使得德国人能够像中国人那样,把作为自然共同体的家庭拓展为国家,构造由家到国的自然联系。本文的目的就是带着中国人习以为常的家国关联视角反观西方,采取经验与观念互鉴的方法(渠敬东,2015),考察近世德国的政治观念与经历的分合节点,以透视其政治变迁的命运。

从自然状态出发来构想的国家总摆脱不了恐惧的意向;从家庭这样的自然共同体出发来构想的国家则让人联想到温情。^① 本文把后者这种蕴含伦理维度的家国政治简称为“爱的政治”。中德两国的“爱的政治”有逻辑上的相契之处,但也因历史背景不同而差别极大。其中

^① 当然,后者只是一种理想状态。现实中往往有国家的强制而导致苦难的一面,参见肖瑛有关“苦难的共同体”的论述(肖瑛,2017b)。

最重要的有两点，也是本文论述的重点。第一，德国面临西方文明中家和宗教间的冲突这一总问题，而这个问题在古代中国并不明显。有鉴于此，本文首先借助韦伯的宗教类型学，在宗教改革的背景下考察德国的路德宗—虔信派传统为何不但不破家反而重家，将家庭视为构想政治的起点。第二，德国在现代转型过程中面临把其一再抵制的自然法传统中的形式因素纳入君主制的问题，而这个问题在古代中国并不存在。

一、家的伦理之爱：韦伯的宗教类型学

身为欧洲文明之子，韦伯深刻地体会到，家与宗教间的紧张是西方文明的伦理理性化方向最重要的原动力。不仅如此，作为文明比较研究的集大成者，他敏锐地洞察到，家与宗教间的关系对世界诸大文明的理性化方向同样影响至巨。其名作《中间考察——宗教拒世的阶段与方向》集中处理了宗教与世俗生活诸价值领域间的冲突与妥协，其中就包括宗教同家庭、政治的关系问题（韦伯，2004a：505 - 550）。为了分析宗教与诸世俗价值领域的冲突，韦伯采用了理念型的方法，根据宗教的拒世动机构造出一个类型学。他提出，入世苦行主义和出世神秘主义是两种极端的拒世类型：前者靠在尘世中履行“天职”来超越世俗，后者靠逃离现世来超越世俗。接着，韦伯以这两种极端拒世类型具有的普遍主义的“同胞伦理”（Brüderlichkeitsethik）——或者说“无论对象的无差别主义之爱”（objektlosen Liebesakomismus）——为标准，衡量宗教与诸世俗价值领域间冲突的程度。^①

贝拉指出，韦伯的文明比较研究有一个很强的演化论框架。该框架认为，人类社会的最初形态是建立在亲属和邻里等自然关系基础上的自然共同体，继而发展为更加复杂的父权制、家产制，最终发展为现代官僚制社会（Bellah, 1999）。在自然共同体里，诸价值领域是一个有机整体，宗教与诸世俗价值领域间没有实质性的冲突。随着社会的分化，宗教和诸价值领域沿着各自的方向理性化，二者之间的冲突日益加

^① 罗伯特·贝拉（Robert N. Bellah）把 Liebesakomismus 翻译成“拒世之爱”（world-denying love），并视之为韦伯文明比较研究的核心。他认为，拒世之爱不同于针对特定个人的尘世之爱（worldly love），指的是无差别地爱一切人，爱亲人、朋友乃至敌人（Bellah, 1999）。

剧,到了现代终成不可调和之势。宗教共同体正是在这个演化过程中从自然共同体中产生、与之对立并最终超越它的。

在自然共同体里,宗教最初呈现为巫术形态。巫师属于功能性的传统型教权制势力,以维护自然共同体的有机生活为目标。然而,作为其继任者的先知和救世主一方面继续用巫术性卡里斯玛来使自身获得正当性,另一方面却不再以维护传统为己任,而是“指示出追求救赎财的生活样式”——也即指示“组织化与理性化的生活样式”——往苦行的或神秘论的“救赎宗教”方向发展,最终造就全新的宗教共同体。这一步革命性的转化深刻地改变了“世界图像”:宗教从巫术性的仪式主义升华为救赎性的信念伦理,不再表现为自然共同体“生命的有机循环”图景,而是呈现出宗教共同体“内在得以安然抵拒苦难的永恒境界”,并沿着救苦的方向进行“整体生活样式的组织化和理性化”,开始同现世秩序产生尖锐的持续紧张(韦伯,2004a:511-512)。这种紧张首先就表现在宗教与自然共同体的关系上。先知和救世主一旦打破自然共同体的巫术性束缚,建立新的宗教共同体,就会以预言的方式发展出无差别的普遍主义同胞伦理,以贬低乃至取代自然共同体有差别的特殊主义伦理。“凡是未能与家庭成员、父亲、母亲为敌者,就无法成为耶稣的门徒”(韦伯,2004a:512)。“信徒对救世主、先知、教士、告解神父、教内弟兄的关系,终究必须要比他们对自然的血缘关系与夫妻共同体的关系更加亲近才行”(韦伯,2004a:513)。

先知与救世主借助巫师的卡里斯玛方式打破了自然共同体的控制,创建了新的宗教共同体;救赎宗教又将自然共同体的互惠伦理转用到信仰的同胞关系上并予以升华,形成了普遍主义的同胞伦理。此种同胞伦理“其根本命令越是由邻人团体的互惠伦理中所揭示出来的,其救赎观念就愈发合理化,亦即愈是升华为信念伦理的形态,就外在而言,此种伦理升高到基于同胞伦理之爱的共产主义;就内在而言,则升高到博爱的心态,亦即:爱苦难的人,爱邻人、爱人类,最后,爱敌人”(韦伯,2004a:514)。贝拉敏锐地看到,宗教与自然共同体中血缘关系的冲突,不同于宗教与其他领域的冲突。血缘关系不是被简单拒斥,而是被变形和普遍化,最终以拒世之爱(即无差别的普遍主义同胞伦理)的形式成为宗教共同体本身的原则(Bellah,1999)。如果说自然共同体的伦理是基于血缘关系而形成的特殊主义的爱有差等,宗教共同体的伦理则是基于人皆不完美造成的共同苦难、祛除了自然共同体的等

级差别而形成的无差别的同胞之爱。二者既是完全不同的东西,又有内在联系。正因为同胞伦理内在包含着拟血缘关系维度,我们将要在后文分析的那种“有机论”的社会伦理才得以可能。

无论如何,宗教共同体一旦在自然共同体之外形成并沿着自身独特的同胞伦理不断理性化,就必定和诸世俗领域产生冲突。鉴于本文的重心是伦理之爱与政治的关系,我们这里主要分析宗教与政治领域间的冲突。在自然共同体里,巫术性的宗教意识或功能神祇都是为了保护世俗的社会秩序,战神、地域神、部族神和城邦神都只关注个别团体的利益,宗教与政治并无根本性的紧张和冲突。同时,自然共同体内部的政治采取家长制,家长制以个人的恭顺义务为基础,按照个别具体的情况、“以当事者何人为念”来论功行赏。换言之,自然共同体政治与一种差别主义之爱紧密结合在一起,具有实质的伦理性。随着宗教共同体和政治的日渐分离,二者也按照各自的内在原则不断理性化。其结果是,宗教突破了地域、部落和城邦的界限,日渐发展出世界性的“爱”的神;政治也由家长制发展为现代官僚制国家,奉行国家理由的原则,“不以当事者何人为念”,不动怒,也没有爱。宗教与政治于是形成了“普遍主义的爱”与“普遍主义的无爱”相对立的紧张局面。

从宗教角度来看,化解这种紧张关系只有两条彻底的途径:一是清教,二是神秘论。清教采取特殊恩宠论(特别是加尔文的预定论),把上帝的子民分为选民和非选民,并只在选民共同体内部履行同胞伦理义务,对非选民则以神的名义实施“圣战”与“义战”。然而,“圣战”与“义战”常常是宗教战争,不同于世俗的战争。一旦救赎贵族主义者强制信徒卷入以世俗政治权力为目的的争夺之战,推行强制兵役制,就会遭到信徒的断然拒绝。加尔文宗的克伦威尔圣战士常胜军就是如此。相反,神秘论者则采取根本上“反政治”的态度,奉行“不要抵抗恶行”和“把另一颊也送上”的原则,从而把普遍主义的同胞伦理贯彻到底。这两种彻底的解决途径终归使世俗政治丧失伦理意义而变得不可能。

不仅如此,随着整个世界的不断理性化,面对种种紧张关系,无论是入世苦行主义还是出世神秘主义,最终都不免屈服于非同胞关系的世界的支配。“在理性化之技术的、社会的种种条件之下,若想过着像佛陀、耶稣或圣方济那样的生活,注定必由于纯粹外在的理由而败退下来”(韦伯,2004a:548)。可见,在韦伯看来,一旦宗教首尾一贯地坚持普遍主义的无差别之爱,政治也首尾一贯地坚持普遍主义无爱的国家

理由,各自的理性化方向就会南辕北辙。宗教的同胞伦理在现实中变得不可能,政治的国家理由则在伦理上变得不可能,这是理性化的悖谬。唯一的出路只能是妥协。

接着,韦伯转入历史,考察了清教和神秘主义之间的种种妥协类型,特别是其中最重要的“有机论”(organisch)社会伦理。

有机论社会伦理(就其为附着于宗教基盘上的建构而论),乃是以“同胞伦理”为基础,不过,与神秘论的无差别主义之爱恰恰相反,支配它的是含有差别性且合理性的同胞伦理之要求。其出发点在于:宗教卡里斯玛之不平等的经验事实。并不是所有人而只有少数人才得到了救赎之境的事实,实为有机体说的社会所不能忍受的。因此,它试图将这种卡里斯玛禀赋之不平等与世俗中的身份构造结合起来,成为一种各具独特功能且合于神意的职业秩序。详言之,在此秩序之中,每一个人、每一个团体都相应于他们各自的卡里斯玛,以及他们命中注定的社会经济地位,而被赋予特定任务。各尽职守的这种努力,原则上是为了实现一种合乎圣意的状态(虽然实具妥协性格)。此一状态被理解为既是对社会有实利,又合乎神圣义理的。(韦伯,2004a:523)

有机论社会伦理将世俗的差别转化成宗教禀赋的不平等,从而构建了一个各安其分的职业秩序,实现世俗秩序和神圣秩序的统一。自然共同体的伦理和宗教共同体的伦理在“含有差别性且合理性”之意义上统一起来。

韦伯认为,有机论社会伦理与传统主义有紧密的联系,其最首尾一贯的代表是印度教的有机社会观(Whimster,2004:96)。而在西方,这种社会伦理则鲜明地体现在路德宗一虔信派身上。韦伯指出:第一,路德宗追求的此岸最高的救赎财是终极的神秘合一,这决定了其反苦行的传统主义特征;第二,神秘主义能够产生有利于共同体构建(gemeinschaftsbildend)的心理效应(Weber,1978:550)。我们随后会证明,路德宗的这两个根本特征与德国共同体传统及其政治图景有莫大关联。

韦伯在《新教伦理》中指出,路德的“天职”概念“表达了所有新教教派的核心教义”(韦伯,2010:48),是作为现代西方资本主义精神担纲者的现代“职业人”的关键特征。但“天职”概念包含的那种革命性

的力量却是其他新教教派（特别是加尔文宗）赋予的。路德的天职观本身是相当传统主义的（韦伯，2010：52），他要求信徒满足于经济传统主义，不要追求超出需要的物质利益，否则将为神所弃。更重要的是，他越来越倾向于把神意等同于“宿命”，把“对上帝的无条件顺从与对个人命运的无条件屈服等同起来”，要求“个人从根本上应当待在上帝最初给他安排的天职和地位之中”（韦伯，2010：51）。如此一来，在路德那里，由个人命定的职业和地位构成的历史秩序，就成了神意的直接表现。

虔信派的出发点虽然同其他苦行的新教教派一样也是加尔文的预定论，但虔信派希望“把圣徒的不可见教会带回尘世并使之变成可见”，从而“在实践宗教信仰中开辟了在现世享受救赎的方向，以取代获得在来世获救的确定性的禁欲斗争的方向”（韦伯，2010：82 - 83）。在韦伯看来，虔信派包含着路德宗“神秘合一”的要素，拥有了对加尔文宗而言完全是异己的“与情感的内在亲和性”，这是在归正会土壤上发展起来的虔信派的决定性特征（韦伯，2010：82 - 83）。在路德宗土壤上创立的德国虔信派同样偏离了预定论的教义，允许信徒在当下通过情感体验到救赎或者幸福。从弗兰克（August Hermann Francke）和斯彭内尔（Philipp Jacob Spener）到亲岑道夫（Count Nicolaus von Zinzendorf），虔信派作为一个整体发展出了对信仰的情感方面的日益增加的强调（韦伯，2010：87）。换言之，虔信派虽然兼具清教和神秘主义的特征，但那种不彻底的神秘主义终归占了上风，这与路德宗是一脉相承的。

路德宗—虔信派的这种传统主义特征使它与加尔文宗塑造的经济担纲者形象截然不同（韦伯，2010：88 - 89）。但对本文而言，最重要的是二者的政治后果也截然不同。如前文所说，以加尔文宗为代表的清教往往与现实政治有激烈的冲突，甚至不惜采取圣战来保持自身信条的首尾一贯。而路德宗—虔信派的有机论社会伦理之所以能够顺应“现世权力秩序的伦理自主性”（韦伯，2004a：522），归根结底是因为它和儒家伦理类似，是“模仿家族关系而来的”。

（中世纪基督教与）路德派的传统主义的职业伦理，实际上是——与儒教伦理一样的——基于一个（已日渐式微的）普遍性的假设：在经济与政治领域里的权力关系具有一种纯粹人格性的特征。在执法与（尤其是）行政的领域里，存在着一整套个人依附

关系的、有组织结构,支配这种关系的是兴之所至与恩宠、愤怒与爱以及(更重要的)模仿家族关系而来的、存在于支配者与被支配者之间的相互敬爱与依赖。因此这种支配关系具有一种性格,个人可对之加以伦理的要求,就像他可以对任何其他纯粹人格性的关系加以伦理的要求一样。(韦伯,2005:279)

换言之,有机论社会伦理与作为传统权威的家长制具有内在的亲性和性。家长制本质上是一种人身依附关系,是建立在恭顺(Pietät)这种伦理之爱基础上的支配关系(韦伯,2004a:226,2004c:90)。路德宗一度信派与家的内在亲和性为近代德国提供了家国关联的宗教基础,是近代德国政治命运沉浮内蕴的一条主线。

综上,我们首先梳理了韦伯在《中间考察》中以理念型的方法构建的宗教类型学,然后考察了宗教与诸世俗领域特别是政治领域间的紧张与冲突,接着论证了彻底的清教和神秘论对政治领域的不妥协所导致的世俗政治的不可能,最后落脚到“有机论”社会伦理这种最重要的妥协形态上。这种伦理在“有差别性且合理性的同胞伦理”的基础上实现了自然共同体与宗教共同体的合一,反对清教和神秘论那种貌似“普遍主义的无差别之爱”、实则“普遍主义的无爱”的主张,并鲜明地体现在德国的路德宗一度信派传统中。其最重要的政治后果是顺应“现世权力秩序的伦理自主性”,主张作为传统主义之内核的家长制。随后,本文将梳理这种“爱的政治”主张在近世德国的发展节点。本文将证明,“爱的政治”在德国有一个普遍化的进程,即从家庭共同体一步步拓展为君主制国家,并在此框架内融入现代性因素。

二、家庭、民族与自然政府

从经验上来看,以霍布斯为代表的近代自然法学说既不符合古代历史,也不符合中世纪的历史,而是根据“现时代的事实提出来的”(滕尼斯,2006:61-62)。这种个人主义的自然法—契约论为了造就一种人为的政治共同体,有意忽略了一切自然共同体和宗教共同体(滕尼斯,2006:61)。有鉴于此,历史主义奠基人赫尔德(Johann Gottfried Herder)猛烈批判自然法—契约论思想,对自然状态进行了激进的历史

化,提出自然状态即是家庭状态的主张(李荣山,2019)。从历史经验而非抽象观念来理解自然状态,是此后很多关注自然共同体的德国理论家的出发点。

霍布斯认为,自我保全是一切存在物的首要目标,并据此得出自然状态即战争状态的著名论断。赫尔德批判霍布斯这样的哲学家把人与食肉动物相等同。他认为,人与动物有区别,人是“自成一类”的,具有“类特征”;语言和理性造就了人的“自成一类”性,而语言和理性又是人在社会中形成的。基于这样的认识,赫尔德质问霍布斯这样的哲学家:“人天生就是一种吃同类的食肉兽吗?人是一种非社会的存在吗?从人的形成来看,他不是前者;从人的出生来看,他更不可能是后者。人在爱的怀抱中被孕育,被慈爱的乳汁哺育,由人加以教育,从人那得到了无数不计酬劳的恩惠”(Herder,1800:208)。赫尔德认为,人是在社会中、为了社会而形成的。没有社会,人既不可能获得其存在,也不可能成为人。只有当人的本性遭遇了侵犯,同其他人发生冲突时,才会出现非社会性,并按照自我保全的法则行事(Herder,1800:208)。因此,“和平而非战争,才是处在自由中的人的自然状态……在自然的手中,战争绝非目的,甚至连同类相食都被排除了”(Herder,1800:210)。他最后的结论是:“人的自然状态即是社会,父子、兄弟、姐妹、爱人、朋友这些称呼是自然法的纽带”(Herder,1800:244)。

赫尔德没有停留于自然法的“哲学人类学化”,而是径直逼入对古代东方社会的历史分析,把这些“自然法”的纽带追溯到东方社会的家长制,从而把自然状态彻底历史化。他系统研究了“人类上古文献”特别是希伯来《圣经》,把古代东方社会视为“人类幼年时期的黄金年代”(Herder,2004:7)。在《希伯来诗歌的精神》(*The Spirit of Hebrew Poetry*)中,他把希伯来人精神的源泉追溯至家长制(Herder,1833:17)。从赫尔德那里,我们可以看到,摩西的神权政治来自自然纽带和血缘关系,孩子对父亲的服从和妻子对丈夫的服从构成了政府的原始形式。这并不是一个专制社会,而是一个有敬有爱的社会,依靠一种不着痕迹的政府形式。该社会中的自由并非现代政治所理解的那种基于绝对政治平等的自由,而是一种“等级性”的伦理自由。在这种“等级”结构中,服从不被理解成出于外力的被迫,而是通过“敬”转化为内在的自愿(李荣山,2018)。

因此,赫尔德偏爱的是“自然政府”(natural government)。他认为,

家庭是“自然政府的第一步”，部落和族群是“自然政府的第二步”。自然政府逐渐演变成世袭政府，这是第三步。但世袭政府已经丧失了自然性，沦为专制政府（Herder, 1800:244 - 249）。专制政府是指中世纪晚期以来因王权不断加强、中间等级不断萎缩乃至消亡而形成的绝对主义国家（即君主专制国家），其典型宣言是路易十四的“朕即国家”。赫尔德为法国大革命欢欣鼓舞，这表明在推翻君主专制这点上他同启蒙哲人是站在一起的；但他同时亦反对启蒙哲人的自然法—契约政治，认为这样的人造国家不过是用冰冷的权利把原子化的个人联系起来。

在他看来，上述两种国家都缺乏伦理之爱的纽带。故此，赫尔德不愿谈国家（state），而谈祖国（fatherland）。二者的区别在于：国家只是一个冰冷的权利概念，祖国则意味着语言和文化造就的爱的依恋。这种爱来源于自然共同体和宗教共同体，因为祖国之名总是让人想起祖先和父亲，想起诚实人和基督徒（Herder, 2004:106）。用家庭和民族来构想祖国是一套文化政治方案，它使得自然法—契约政治的主权概念和契约概念变得多余（Barnard, 1969:7）。

根据上节的分析可知，德国的路德宗—虔信派由于自身内在的妥协性，而将宗教之爱和家庭之爱融合起来，不但没有把家庭排除出政治领域，反倒把它作为了政治的起点。清楚这一点，我们就不难理解，赫尔德这样的虔信派牧师为何会那么强烈地反对专制国家和契约国家，青睐基于自然共同体的自然政府；同时，我们也就不难明白，他为何能把家的原则（祖先和父亲）与宗教的原则（基督徒）毫不违和地同祖国关联起来。赫尔德的墓碑上刻着“光、爱、生命”，伦理之爱无疑构成了他思考政治的关键。虽然这套文化政治方案在赫尔德这里尚带有无政府主义性质，但却是日后德国政治发展的基石。

三、祖国与国家

从家庭出发的共同体政治，归根结底要拓展为更大的政治体，但赫尔德的自然政府构想基本止步于家庭和部落。若再往前走，他只能构想一个带有无政府主义性质的民族联合体。此时，真实的德意志实行的是在神圣罗马帝国空名下的松散的封建邦国制。这种政治体制显然无法对抗西欧的绝对主义君主强国。赫尔德于1803年逝世后不久，拿

破仑的入侵导致德意志神圣罗马帝国于1806年解体，德意志民族到了生死攸关的时刻。此后，追求统一国家成为一代又一代德国人的理想。终于，德意志第二帝国于1871年得以建立。

伊格尔斯(Georg G. Iggers)注意到,1800年前后,历史主义出现了一个决定性的转折点,即历史主义者之前基本上重视民族文化而不重视国家,之后则越来越把国家置于民族和社会的中心位置(伊格尔斯,2006:48-50)。这里的关键问题在于:德国人此后是完全接受了国家理念,还是对其进行了某种改造呢?

就历史主义者而言,从赫尔德开始,他们反对无爱的人造契约国家、追求共同体之爱的政治的主张是一以贯之的。特别值得注意的倒是康德以来的观念论者的立场。如前文所说,康德本身深受自然法传统的影响,因此他的契约国家观为其弟子赫尔德所批判。但他的另一个弟子费希特(Johann Gottlieb Fichte)继承并发展了他的观念论。和康德一样,费希特的法哲学很大程度上也建立在契约论基础之上。集中体现费希特国家学说的早期作品《自然法权基础》受康德影响很大,其国家学说总体不出社会契约论的范围。和康德类似,费希特设想人们通过社会契约建立国家,通过国际法建立国际联盟,以实现永久和平。此时的他像康德一样以世界公民自居。但即便是他,后期也对契约论的“非历史性”产生了强烈的不满(费希特,2014b:647-648)。他认为,人生来就处在与他人的真实关系中,这是法权学说的基础。因此,他在解释康德的学说时认为根本就不存在本来意义的自然法权,国家中的状态才是人的唯一真实的自然状态(费希特,2014b:204)。他也不同意康德对家庭关系做的契约论解释,认为家庭关系绝不像国家那样仅仅是法律关系,而是自然和道德关系(费希特,2004:302)。^①

对法国大革命和神圣罗马帝国解体的反思构成了费希特思考近世德国政治的关键转折点。在德意志民族生死存亡之际,费希特先后进行了“现时代的根本特点”和“对德意志民族的演讲”等系列演讲,试图唤醒人心,救民族于危难。这些演讲的核心主题是:“现时代”的根本特点是“利己主义”,德意志民族染上了这种严重的疾病,必须立即救治。利己主义本质上是一种极端个人主义,只关心一己之私,丝毫不考

^① 伊格尔斯亦看到了费希特对国家的厌恶,但他对此只略微提及,未予发挥(伊格尔斯,2006:49)。

虑个人对整体做贡献。个人与整体之间的纽带在利己主义下被完全切断,导致共同体土崩瓦解(费希特,2010:16-17)。在费希特看来,这种利己主义源于“单纯计较感性生活的理智所发动的启蒙”,它本质上是一种外邦精神,正大举侵犯德意志这块滋生共同体精神的土壤(费希特,2010:14-15)。

他把这种外邦精神追溯到自然法传统,特别是作为法国大革命理论武器的社会契约论。他声称,博爱(Humanität)、民有(Popularität)和自由(Liberalität)这三个“声名狼藉”的外来词,“在一个从来没有学过其他语言的德意志人听来,简直是一种毫无意义的叫喊”(费希特,2010:64)。他还提出,“自法国大革命以来,关于人权、关于人人自由和生而平等的学说虽然是一切社会制度的永恒的和不可动摇的基础,没有一个国家可以反对这些学说,但是,人们仅仅依靠对这些学说的理解,既不能建立也不能管理一个国家”(费希特,2014c:213)。可见,费希特看到,启蒙运动的核心理念对德意志民族而言是陌生的,他虽承认它们具有普世价值,但认为这些普世价值本身是有严重局限的。

在费希特看来,这些局限是社会契约论造成的。第一,如前文所说,社会契约论预设了一种非历史的自然状态,处在这种自然状态中的孤立个人被认为是极度利己主义的,为了自我保存而陷入同一切人的战争。费希特认为,这种抽象的自然状态根本不符合历史。第二,由于这种学说假定了人性本恶,因此以之构造的国家本质上是赤裸裸的强制机构。在讨论马基雅维利时费希特说,“国家作为强制机构,假定一切人反对一切人的战争,并且国家的目的至少是带来外表上的和平;即使在人的心中始终存在一切人反对一切人的仇恨和相互攻击的趣味,国家的目的也一直是阻止这种仇恨和趣味得以实现”(费希特,2014c:205)。这种学说进而在国际方面造成欧洲各国通过争霸形成均衡,而在他看来,德意志神圣罗马帝国的灭亡正是欧洲均衡论造成的。第三,在人性本恶的假定下,这种学说只剩下“对恶的爱”,而缺乏“对善的爱”,丧失了伦理维度。在他看来,对一个无爱的国家,人们只会“消极地服从”,不会“积极地服从”;只有凭借善的爱,人才会摆脱国家的“枷锁”(费希特,2014b:609)。第四,契约国家的无爱体现为社会契约论结构的缺陷。社会契约论仅仅把人视为公民,而没有当成人。但事实上,人不仅是政治动物,更是社会动物。因此,在政治领域之上还有一个更高的良心领域。良心作为高级法庭,以看不见的方式贯穿于低级

法庭领域。任何一项契约都必须体现良心精神，否则就是无效的（费希特，2014a：264 - 267）。费希特为社会契约增加良心领域，无非是想用伦理之爱来克服契约论的利己主义倾向，达成个体与整体的融合。^①

像赫尔德一样，费希特也区别了祖国和国家。他把德意志民族的历史追溯到中世纪的封建制，追溯到日耳曼人的邦国制，追溯到德意志民族的血统，追溯到语言对民族精神的巨大塑造作用，追溯到路德的宗教改革。他认为，这些因素共同造就了德意志民族共同体，也是祖国的根本含义；因此，在谈论爱国主义的时候，他指的是爱祖国、爱民族，而非爱国家（费希特，2010：120）。费希特看到，使徒和早期基督徒沉浸于彼岸，完全放弃了尘世事务，“放弃了国家、祖国和民族，对它们甚至不屑一顾”。他认为，尘世生活并非转瞬即逝、毫无意义，而是同样有其神圣性——民族使“在尘世的短暂生命延伸为在尘世的持久生命”，从而令其获得了神圣性（费希特，2010：121 - 125）。于是，真正的爱国主义能把对天堂的祖国之爱和对尘世的祖国之爱相融合。在这里，我们再次看到了路德宗把自然共同体之爱与宗教共同体之爱融合起来的努力对德国思想的影响。

在费希特看来，国家只是一个“行政机构”，“并不是第一位的和独立存在的东西”；它只是促进民族精神发展的“手段”，是为“祖国”这个“目的”服务的。而要实现祖国对国家的支配，就要做到两点：首先，对祖国的爱要限制国家实现其自身的手段，不能使之损害上述自由。其次，对祖国的爱要给国家“规定一个比维护内部和平、私有财产、个人自由和人人生活康乐这个寻常目的更高的自由”（费希特，2010：128），那就是纯粹人性发展的自由。

综上所述，费希特同赫尔德一样，拒斥无爱的国家。他试图用更高的祖国来节制国家的发展方向，而不是任国家膨胀。即便在民族危亡之际，他也不主张用国家理由来对抗侵略国，而是引用马太福音的隐忍精神来鼓舞他的同胞：“你们不应当反抗恶行，如有人打你的右脸，你就把左脸也递给他，如果有人想拿走你的上衣，你就把大衣给他”。他希望通过民族教育“把对祖国的真正的和万能的爱深深地、不可磨灭地建立在一切实心中”（费希特，2010：138）。

但是，相比赫尔德近似无政府主义的文化政治，费希特依然给予了

^① 严格说来，良心领域尚属于康德所谓的道德领域，还未达到黑格尔所说的伦理境界。

国家一个工具性的位置,并且发展出了一套完整的国家学说。正是在这里,费希特与赫尔德的政治之爱出现了巨大的差异。把政治之爱寄托于祖国,这是二者共同的地方;但爱的基础在二者那里已经发生变化。赫尔德把祖国之爱的源泉最终溯源到家庭,费希特虽同样通过诉诸德意志的历史来追溯祖国之爱的源泉,但没有追溯到家庭,反而在《自然法权基础》中将家庭排除在自然法权体系之外,仅将其作为该书的附录。因为他认为家庭不像国家那样仅仅是一种法律的结合,而是一种自然的和伦理的结合(费希特,2004:302)。换言之,在他那里,始终存在着自然共同体(祖国)和人造共同体(契约国家)之间的冲突。这个冲突的实质在于,费希特把康德的二元论改造为一元论的主观唯心主义,以绝对自我为法权的起点,从而把家庭、民族和祖国等共同体排除在法权之外;同时,他又深深感受到,以绝对自我为起点构造的政治秩序缺乏伦理之爱,而这种爱又恰恰蕴含在共同体之中。我们在费希特身上能同时看到康德和赫尔德的影子,但这两个影子在决斗。在政治维度上对“共同体”进行的拓展在费希特这里并不成功,却恰好构成了后来黑格尔法哲学的起点。

四、作为伦理国家的立宪君主国

如何弥合国家与祖国之间看似不可弥合的冲突呢?黑格尔要做的是以赫尔德以来的历史主义其高扬的伦理精神为络头,套住康德—费希特契约政治这匹马,使前者不至于沦为无政府主义,也使后者不至于沦为无爱的国家。简而言之,他要把分裂的“伦理之爱”与“国家”有机结合起来,构造一种伦理政治。

黑格尔斥责德国无政府主义者,认为其“喋喋不休的空谈”“使具有理性的人不仅对理性、启蒙、法等词而且对国家制度和自由等词感到厌恶”(黑格尔,1961:284)。在他看来,国家是“地上的神物”(黑格尔,1961:285),国家学就是“把国家作为其自身是一种理性的东西来理解和叙述的尝试”(黑格尔,1961:序言)。虽然黑格尔把国家视为民族精神的体现,但如今国家概念占据了更高的位置。在赫尔德那里,民族精神笼罩着模糊的政治构造;到了黑格尔这里,国家成为大全,民族精神是她的头脑,清晰的政治构造是她的身体。国家概念的地位变化体现

出黑格尔试图把共同体政治现实化的努力。

要理解黑格尔的努力，首先必须清楚他的法哲学的结构。众所周知，黑格尔的《法哲学原理》主要由三部分构成，即抽象法、道德和伦理。换言之，黑格尔那里的法不仅包括看得见的抽象法（形式法），还包括看不见的道德和伦理。这是一个具有浓厚的孟德斯鸠色彩的对法的定义。黑格尔的创造性在于把这三类法纳入严密的法哲学或者说国家学体系之中，从而与以往的法哲学明显不同。赫尔德由于持反契约论立场，实际上从未建立系统的法哲学，他对伦理维度的强调缺乏现实性；费希特的法哲学主要处理的是形式法的问题，对于家庭等伦理共同体无能为力；康德的法哲学从形式法上升为道德，但止步于此；黑格尔的综合则给上述诸理论都安排了位置，并创造性地把法哲学上升到伦理的高度。其中，抽象法的部分主要处理康德—费希特的形式法，道德部分主要处理康德的义务论，伦理部分则是黑格尔真正的创造。

严格来说，黑格尔的国家学说是从伦理阶段开始的，这是他同卢梭、康德和费希特截然不同的地方，也是他和赫尔德相近的地方。他认为，契约政治是从个人的任意性出发的，其达成的意志只是共同意志（即卢梭所谓的众意），而不是自在自为的普遍意志，因而缺乏伦理精神。相应地，抽象法和道德没有达到伦理的高度，不足以构成政治的基础。因此，进入政治领域的不能是个人，而只能是以集团形式存在的“各种共同体”，首先就是家庭。

家庭被费希特置于《自然法权基础》的附录，黑格尔则将之放在《法哲学原理》最重要的第三篇（伦理部分）的开端，视之为国家的基石。^①如前文所说，从霍布斯到康德，都把婚姻家庭关系视为契约。黑格尔则批评这种理解“可谓竭尽情理歪曲之能事”（黑格尔，1961：82），他认为婚姻既不是单纯的性关系，亦不仅仅是民事契约，亦不只是“倏忽即逝的、反复无常的和赤裸裸主观的”爱情，而是“具有法的意义的伦理性的爱”（黑格尔，1961：177）。家庭是“直接的或自然的伦理精神”，以伦理性的爱为其规定。所谓伦理性的爱，就是“意识到我和别一个人的统一，使我不专为自己而孤立起来；相反地，我只有抛弃我独立的存在，并且知道自己是同别一个人以及别一个人同自己之间的统

^① 历来对黑格尔《法哲学原理》的研究都重视市民社会与国家而不大注意家庭，其实家庭是市民社会与国家的基础。对黑格尔学说中的家庭问题的详细讨论参见孙向晨，2017。

一,才获得我的自我意识”(黑格尔,1961:175)。进入家庭关系中的人不再是独立的个人,而是家庭的成员。经过双方的人格同一化,家庭就成为一个人,其成员则成为偶性(黑格尔,1961:179)。人格的同一化就是伦理精神,进而以家礼的形式固定下来。

但国家不是直接建立在家庭之上的,而是要经过市民社会这个中间阶段。家庭随着子女的成年(即成为法律上独立自主的人格)而在伦理上解体,个人的任意性重新获得自由,每个人以私人的形式进入市民社会。他们以自身利益为目的,通过契约、司法和警察等“普遍性的形式中介”来满足自己的需要。人们在市民社会中相互竞争,把他人作为达到自己目的的手段。市民社会丧失了伦理性,是个私利的战场,是一切人反对一切人的战场(黑格尔,1961:309)。

家庭自古有之,市民社会则是现代世界的成就。市民社会既包括分工形成的需要体系,也包括保护私人所有权的司法体系,还包括“把特殊利益作为共同利益予以关注的”警察和同业公会。这些普遍性的中介体系只有在一个现代国家的空间中才是可能的。因此黑格尔说,市民社会是“外部的国家”。在他看来,卢梭、康德和费希特等人设想的契约政治是“把国家想象为各个不同的人的统一”;这样的国家本质上是市民社会,是维护私人利益的工具,缺乏伦理之爱。但黑格尔不像赫尔德那样完全排斥契约政治,而是给了契约政治一个介于家庭和国家之间的位置。他看到了契约政治的无爱,但也看到了契约政治的长处——市民社会不但极大地满足了人们的需要,而且能够保障个人自由免受家庭的压迫;不仅如此,市民社会的行业分工还促成了“第二个家庭”即同业公会的出现,造就了工商业的伦理化。但同业公会有其局限性,容易固步自封而衰退为封闭的行会。因此,市民社会总体而言是一个无爱的社会,需要一个更高的伦理国家来统领。

伦理国家是家庭和市民社会的统一,既要体现“家”的伦理之爱原则,又要体现市民社会的普遍形式原则,因此黑格尔说国家是伦理理念的现实。国家的伦理是民族精神,它“直接存在于风俗习惯中,间接存在于个人的自我意识和他的智识和活动中”(黑格尔,1961:253);国家制度则是落实民族精神的伦理实体,必须体现本民族对自身权利和地位的感情。

抵制无爱的国家、把政治和伦理精神关联起来的努力,从赫尔德到费希特再到黑格尔是一以贯之的。只不过,赫尔德还停留在民族精神

的观念层面,没有详细设想与之匹配的国家制度;费希特虽然同样强调民族精神,但其国家制度的基础是契约,因而民族精神和国家制度在他那里是脱节的;因此黑格尔试图完成的是前人未竟的事业。

黑格尔的国家制度设想既不是赫尔德的无政府主义,也不是费希特的共和制,而是君主立宪制。他认为,孟德斯鸠把国家制度区分为君主制、贵族制和民主制的做法已经不适用于市民社会兴起之后的现代生活,只有君主立宪制这项现代成就才能完成上述任务(黑格尔,1961:281-291)。为此,他改造了孟德斯鸠的三权分立原则,新的三权包括立法权、行政权和王权。更重要的是,新三权不但要包含市民社会,而且要在更高层次上把家带回来。

黑格尔巧妙地把家的原则和市民社会的原则编织在一起,让整个国家的结构看起来就像一个有现代“家规”的“家”。首先,法律的普遍性体现了市民社会的普遍形式原则,但其上又有一个作为“家长”的君主端坐顶端,签署法律。其次,市民社会各集团选派代表组成议会,行使立法权,体现了市民社会的普遍形式原则;但议会又采取包括普遍等级(即在政府中供职的等级)和私人等级在内的等级制,构成两院制。其中,占支配地位的普遍等级(或第一等级,指容克)是“自然伦理的等级”,“以家庭的自然原则为基础”,奉行“长子继承制”。其政治权利不是来自“选举的偶然性”,而是来自“出生”(黑格尔,1961:324-325)。这些设置都是为了克服市民社会的形式主义,而更接近家庭的原则。再次,王权同样如此。一方面,现代王权受国家制度、法律制约和受咨议的具体内容的束缚,令君主不能为所欲为。这体现了市民社会的普遍形式原则,而与封建君主制或“无法无天”的专制截然不同,与纯粹的家长制也不同。但另一方面,君主签署法律是“不可逾越的顶峰”,代表自由意志的尊严,也即“‘我要这样’这一决断必须由人自己来宣示”(黑格尔,1961:300)。换言之,正如家长是家庭统一人格的体现一样,君主是国家统一人格的体现,是政治之伦理性的保证。因此,君主也和容克一样带有准家长制的性质,王权的取得“是通过直接的自然的方式,是由于肉体的出生”。换言之,王权的合法性不是来自选举,而是来自世袭,采取长子继承制。黑格尔明确申言,君主式国家制度的历史起源是家长制,只不过是比之更高的形态(黑格尔,1961:307)。

综上可知,黑格尔的国家学说从家庭出发,纳入了市民社会的因素,最终又回到了一个更高意义的“家”。曾经在康德和赫尔德这对师

生那里截然对立的契约和家—民族精神,在君主立宪制这个更大的框架内达成了和解。但在这个框架中,君主是顶点;而在君主的三个环节中,君主的决断又是顶点。可见,这个更高的“家”是以家庭原则来包含市民社会的:家庭是主,市民社会是次;家庭是里,市民社会是表。由此,共同体政治从家拓展到君主立宪制国家,无爱的契约政治被包含进来,却终归被套上了伦理精神的络头。赫尔德和费希特等人的未竟事业,在黑格尔的体系中完成了。

从家到国的拓展,其外在依靠的是立宪制的制度设计,内在则是家庭中爱有差等的等级制原则。故此,黑格尔说,国家的第一个基础是家庭,第二个基础是等级(黑格尔,1961:212)。家国关联靠的是一种等级“包含”的办法,也即迪蒙所谓的“对对立面的包含”(迪蒙,2014:101-102)。这种方法是自赫尔德以来的历史主义的根本方法,由黑格尔加上同一性原则而完善成为辩证法。《法哲学原理》伦理部分开篇即谈差别。正因为有了差别,伦理才有了固定的内容(黑格尔,1961:164)。差别在家庭中造就了自然的伦理等级(实体性的或直接的等级),在市民社会中造成了职业分立的等级(反思的或形式的等级),在国家中则形成了等级会议(普遍的等级)。国家作为一个民族最高的等级往下包含家庭和市民社会,从而实现了“普遍性与特殊性的统一”。可见,黑格尔不仅在政治形态上纳入市民社会,从而把家拓展为国;在方法上,他也纳入同一原则,从而把历史主义的包含逻辑升华为辩证法的逻辑。

然而辩证的逻辑并不止步于国家,而是会进一步拓展到国际关系。康德设想在契约基础上建立一个国际政府,以实现永久和平。但在黑格尔看来,国家一旦进入国际关系领域,在诸主权之上不存在一个超国家权力的普遍意志,各国就会重新以其主权的特殊意志为依据行事。一旦主权国家之间不能达成协议,国际争端就只能通过战争来解决。由此,他提出了备受诟病的“战争的伦理性”原则,认为历史的发展就是世界历史性民族“对一种特定价值的承认的斗争”之历史,这个为承认而斗争的过程就是“世界精神”实现的普遍历史进程(黑格尔,1961:354-356)。当国家间的“包含”采取战争这种否定的“文明化”方式时,这种伦理政治就丧失了它原本因和解而带来的伦理性,走到了尽头,重新陷入了无爱的深渊,也在无形中埋下了日后德国政治悲剧的种子。

五、立宪、专制、共和与纳粹：观念与经验的错位

德意志第二帝国的建立结束了德国人长久以来只有民族没有国家的局面，形成了民族和国家一体两面的现代民族国家，使分裂的伦理之爱与契约政治有了融合的现实基础，一定程度上也是黑格尔君主立宪制落地的表现。《德意志帝国宪法》确定了君主立宪制的基本政治制度。这套制度中的两院制符合黑格尔对等级会议的构想：联邦议会相当于普遍等级，帝国议会相当于私人等级。后者的设立使1834年关税同盟以来快速发展的资本主义市民社会得以进入政治体系。同时，依照宪法，德皇并无多大实权，这也大致符合黑格尔的“虚君”构想。

看起来，德意志第二帝国的制度设计完美地实现了黑格尔的君主立宪制构想。然而，日后的事实却表明，这套体系留下了使其自身蜕变为君主专制的缺口。在黑格尔那里，君主立宪制的运行要保持稳定，至少有三个条件：第一，政治制度设计足够完美，以至于君主除了签署法律无事可干；第二，有坚实的中间等级，以防君主和人民直接照面进而造成君主专制，同时此等级要具备“大公无私、奉公守法和敦厚”的伦理精神，不至于陷入纯粹官僚制的机械性（黑格尔，1961：314-315）；第三，国家制度的运行必须契合风尚或者说民情，因此等级会议必须公开而非秘密召开，以便起教化之功。但承载风尚的舆论必定真理和谬误并存，需要伟大人物来甄别真理并使之实现（黑格尔，1961：334）。换言之，君主制的稳定还需要既能洞察民情又能英明决断的卡里斯玛政治家。而这三个关键条件在随后的威廉二世时代一一消失了。

在德意志帝国宪法中，皇帝看似没有多大实权，其实却握有任命宰相之权，同时又因身为普鲁士国王而有指挥联邦议会中普鲁士邦代表之权，因而事实上在帝国政府中享有绝大的立法权和行政权（钱端升，2017：6），这就为日后威廉二世的专制埋下了种子。威廉一世在位期间，俾斯麦的纵横捭阖尚能有效牵制王权。威廉二世即位后迅速缴了俾斯麦的械，迫使后者辞职。他试图成为集皇帝、首相与议会于一身的专制君主，并下决心通过扩张使德国成为世界大国，称霸欧洲。为此，他大力推行海军计划，争夺海外殖民地，不断与各国冲突，终成欧洲的众矢之的，迅速把德国推进了战争泥潭。威廉二世的专制使得维持君主立宪制的第一个关键条件消失了。

俾斯麦对自由派、中产阶级和议会制政府完全不信任(奥茨门特, 2009:223)。他处心积虑地把德国议会限制在消极政治的范围内, 排除掉了周围所有独立不羁的政治家, 用“保守派傀儡官僚”取而代之。其结果是造就了普遍僵化的官僚制, 议会中无法产生负责任的政治家, 整整一代的自由派未能真正发挥影响力(蒙森, 2016:164 - 166)。与此同时, 在资本主义冲击下, 容克贵族越来越关注自身私利, 丧失了原本的伦理精神。正如韦伯当时看到的, 由于资本主义经济的冲击, 容克地主阶级的社会地位一去不返, 但德国却没有一个成熟的阶级可以接替他们的政治使命(韦伯, 2009:22)。等级议会不再具有沟通君主和人民的活力, 君主立宪制的第二个关键条件也消失了。

资本主义的迅速发展造就了形形色色的市民集团, 这些集团组成了各式各样的议会党团, 诱发了派系政治。围绕着俾斯麦的是天主教中央党、社会民主党、左翼自由党等已经牢固盘踞于议会中的党派势力。俾斯麦在位时尚能凭借其强大的政治手腕控制局面; 一旦这个卡里斯玛领袖离开, 德国内部的政治裂痕就越来越大, 威胁到 1871 年以来取得的内聚性的民族文化。俾斯麦在位时, 议会无所作为; 俾斯麦离开后, 议会便沦为派系斗争的场所。民情的分裂和卡里斯玛领袖的消失使君主立宪制失去了它的第三个条件。

随着这些关键条件的消失, 君主立宪制迅速蜕变为德国人从一开始就因受其所害而憎恨的君主专制。一战战败后, 德国被迫结束君主制, 于 1918 年成立魏玛共和国。从君主制走向共和制是巨大的断裂, 韦伯在这场政治剧变中的立场转变在当时具有相当的代表性, 并且对日后的纳粹法学家施密特产生了重大影响。众所周知, 韦伯的立场经历了所谓从议会民主制向帝国总统制的转变。战败前, 其思想中的自由主义因素比较明显。他看到, 由于容克贵族阶级的衰落, 德国总体上已经变成一个平民民族, 或者说中产阶级民族(韦伯, 2009:99), 再也不可能重回过去的等级制国家。他猛烈批评普鲁士的限嗣继承法案是“匪夷所思的不诚实”的, “把适用于世袭领主的财产制度扩展适用于易北河以东普通的‘中产阶级’庄园主, 从而使那些根本不是贵族、也不可能成为贵族的人浪得‘贵族’虚名”(韦伯, 2009:94)。

基于上述考虑, 韦伯鲜明地支持德国走议会民主制的政治道路。然而, 韦伯的议会民主制的大前提并非民主共和制, 而是君主制。换言之, 所谓的议会民主制本质上是君主立宪制。他认为, 只有把君主和议

会结合起来,才能与整个官僚系统一起去控制和引导现代宪政国家的生活(韦伯,2009:133)。他考虑到当时德国面临的特殊国际形势,认为君主立宪既可以保存王朝又可以摧毁赤裸裸的官僚系统,是当时“实际上”最适合德国的统治形式。甚至到了皇帝退位、霍亨索伦王朝“已经土崩瓦解”时,韦伯依然声称“会继续支持一个真正议会民主制的君主政体”(蒙森,2016:291)。韦伯支持德国实行君主立宪制主要不是为了确保公民有最大程度上的独立自决,而是出于民族政治层面的考虑。在他那里,民族利益高于政体问题,民主宪政理想从属于民族的权力和利益(蒙森,2016:387-388)。

德国在战败后被迫实行共和制;韦伯于1919年发表《论帝国总统》一文,支持人民直选的帝国总统。然而,帝国总统制的构想决定性地改变了此前国家的伦理性质。在帝国总统制下,人民只是卡里斯玛领袖“煽动”的对象,议会不过是锻炼卡里斯玛领袖的工具,行政系统是机械的官僚体系,皆不具备伦理性;唯一可能承载伦理之爱的只有以帝国总统为首的卡里斯玛政治家。然而,这时帝国总统的卡里斯玛与君主的天生尊严不同,不是源自家国关联而是来自被“煽动”的人民。约束他的并非此前黑格尔所说的那些伦理性纽带,而是“吊绳与绞架”(韦伯,2004b:311),换言之,是消极的暴力震慑而非积极的伦理约束。从这个意义上说,近世德国的家国关联传统在一战后走到了尽头。

总体来看,韦伯构想的帝国总统制政治方案在“爱”得最深沉之处吊诡地堕入了无爱的政治。^①此外,韦伯把议会和人民置于工具性挪用的位置,难以区分名副其实的民主卡里斯玛与虚假的卡里斯玛(蒙森,2016:400)。人民和议会既可能造就神,也可能造就魔。“韦伯的卡里斯玛领袖理论与彻底形式化的民主制含义结合在一起,很有助于——尽管只是微不足道地——促使德国人民去拥戴一个领袖,甚至拥戴阿道夫·希特勒”(蒙森,2016:402)。这是韦伯绝没有想到的,观念与经验的错位令人嗟叹。

^① 韦伯的政治伦理问题十分复杂,其对责任伦理与信念伦理的区分更多涉及“国家理由”问题,兹不详述。此处的“无爱”是相对于本文中的“家国关联”而言,特指韦伯的帝国总统制设想脱离了家国关联的脉络。同时,鉴于韦伯对路德宗所内含的家长制传统主义的批评,他此前对君主立宪的支持,恐怕很大程度上已经开始脱离家国关联的脉络,而更多基于对国家理由的考虑。总体而言,德国家国关联的政治传统到韦伯时代可说已至终曲。关于韦伯的政治伦理与国家理由的复杂牵连,详见李荣山,2020。

六、结语：爱的政治及其教益

纵观近世德国政治观念与经验的发展,我们看到,虽然德国经历了几乎所有主要政体,但对共同体的伦理之爱的珍视几乎是不变的主题。这种伦理之爱的一个重要源头是自然共同体和宗教共同体在德国路德宗一度信派那种有机论社会伦理中造就的“有差别性且合理性的同胞伦理”。依据这种“爱的政治”的视角,无论是君主专制还是民主共和制都是无爱的政治,从而遭到德国人的一再抵制。然而,现代早期的德意志长期处于小邦林立的状态,受尽外辱,于是德国人逐渐意识到不能固守文化民族的无政府主义而要增强国家实力。国家的地位慢慢提高,最终超越了民族。同时,原本蕴含在民族之中的伦理之爱被转移到国家身上,用来制约国家机构。这种爱的政治在黑格尔的国家学说中达到观念上的顶点,在德意志第二帝国的现代君主立宪制中达到经验上的顶点。然而,由于若干关键条件的消失,君主立宪制迅速堕落为君主专制,并依靠对自然法—契约政治的形式因素加以工具性挪用,产生了纳粹化风险。马克思对这种黑格尔式的德国政治二元论进行了详尽的批判,一针见血地揭示了其症结所在,即“不得不把现代政治领域——它的长处我们不具备——的文明缺陷同旧制度的野蛮缺陷——这些缺陷我们却充分享受——结合在一起”(马克思、恩格斯,2002:209)。德国政治的近世命运可谓成也伦理之爱、败也伦理之爱。

值得注意的是,被德国人斥为无爱的自然法—契约政治反而在法国和美国等民主共和制国家走上了另一条“爱的政治”道路。卢梭认识到,民主制仅靠政治制度设计不足以保证公意的正当性,还得借助民情。于是,他转而诉诸一套与之相应的“公民宗教”,约束人民爱法律、爱正义(李荣山,2017)。涂尔干也深刻认识到,政治体有两个维度,不仅包括基于个人主义的国家一面,而且包括基于爱国主义的祖国一面(魏文一,2017)。贝拉也说,美国人虽然与韦伯的文化背景不同,但同样需要用普遍主义的爱来应对棘手的政治和经济问题(Bellah,1999)。其公民宗教研究本质上也是为了重新给美国的民主政治和公共生活奠定宗教和道德基础(贝拉,2016)。然而,民主共和国公民宗教意义上的爱国主义与德国的伦理性爱国主义本质上是完全不同的东西。

无爱和狂热都容易酿成政治灾难,良好的政治秩序需要平衡的艺

术，这是“爱的政治”的视角得出的教益。中国在现代化进程中推翻了帝制，走向共和，在形式上切断了数千年的家国关联，但内在的牵连却绵绵未绝。如何在现代制度及其精神中给家留一个有益无害的合理位置，是推进国家和社会治理现代化需要考虑的重要内容。

参考文献：

- 奥茨门特,2009,《德国史》,邢来顺等译,北京:中国大百科全书出版社。
- 贝拉,罗伯特,2016,《背弃圣约:处于考验中的美国公民宗教》,郑莉译,北京:商务印书馆。
- 伯林,以赛亚,2011,《反潮流:观念史论文集》,冯克利译,南京:译林出版社。
- 迪蒙,路易,2014,《论个人主义:人类学视野中的现代意识形态》,桂裕芳译,南京:凤凰传媒股份有限公司、译林出版社。
- 费希特,2004,《自然法权基础》,谢地坤、程志民译,北京:商务印书馆。
- ,2010,《对德意志民族的演讲》,梁志学、沈真、李理译,北京:商务印书馆。
- ,2014a,《费希特文集》第1卷,梁志学编译,北京:商务印书馆。
- ,2014b,《费希特文集》第4卷,梁志学编译,北京:商务印书馆。
- ,2014c,《费希特文集》第5卷,梁志学编译,北京:商务印书馆。
- 冯小芒,2018,《古典家庭的解构与婚姻的圣化:奥古斯丁对社会基本单元的新构建》,《社会》第3期。
- 黑格尔,1961,《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆。
- 李猛,2013a,《自然状态与家庭》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》第5期。
- ,2013b,《在自然与历史之间:“自然状态”与现代政治理解的历史化》,《学术月刊》第1期。
- 李荣山,2017,《公意的正当性、折损及其民情基础的培育——〈社会契约论〉的社会理论意涵》,《社会学评论》第1期。
- ,2018,《共同体与道德——论马克思道德学说对德国历史主义传统的超越》,《社会学研究》第2期。
- ,2019,《自然状态的历史化与共同体学说的兴起》,《广东社会科学》第6期。
- ,2020,《权力与伦理:韦伯支配社会学中的国家理由问题》,《社会》第3期。
- 马克思、恩格斯,2002,《马克思恩格斯全集》第三卷,中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,北京:人民出版社。
- 蒙森,沃尔夫冈·J.,2016,《马克斯·韦伯与德国政治:1890-1920》,阎克文译,北京:中信出版社。
- 钱端升,2017,《德国的政府》,北京:中国政法大学出版社。
- 渠敬东,2015,《返回历史视野,重塑社会学的想象力:中国近世变迁及经史研究的新传统》,《社会》第1期。
- 施特劳斯,列奥,2003,《自然权利与历史》,彭刚译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 孙帅,2014,《爱与团契——奥古斯丁思想世界中的伦理秩序》,吴飞主编《神圣的家》,北京:宗教文化出版社。

- 孙向晨,2014,《“家”在近代伦理话语中的缺失及其缘由》,吴飞主编《神圣的家》,北京:宗教文化出版社。
- ,2017,《现代社会中的“家庭”及其所代表的伦理性原则——黑格尔〈法哲学原理〉中“家庭”问题的解读》,《学术月刊》第4期。
- 滕尼斯,斐迪南,2006,《新时代的精神》,林荣远译,北京:北京大学出版社。
- 韦伯,马克斯,2004a,《中国的宗教宗教与世界》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2004b,《学术与政治》,钱永祥等译,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2004c,《支配社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2005,《宗教社会学》,康乐、简惠美译,桂林:广西师范大学出版社。
- ,2009,《韦伯政治著作选》,拉斯曼、斯佩尔斯主编,阎克文译,北京:东方出版社。
- ,2010,《新教伦理与资本主义精神》,苏国勋、覃方明、赵立玮、秦明瑞译,北京:社会科学文献出版社。
- 魏文一,2017,《国家与祖国:涂尔干论政治社会的两个面向》,《社会》第6期。
- 吴飞,2014a,《母权神话——“知母不知父”的西方谱系(上)》,《社会》第2期。
- ,2014b,《父母与自然——“知母不知父”的西方谱系(下)》,《社会》第3期。
- ,2017,《人伦的“解体”——形质论传统中的家国焦虑》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 肖瑛,2017a,《家国之间:柏拉图与亚里士多德的家邦关系论述及其启示》,《中国社会科学》第10期。
- ,2017b,《公私之间:晚清士大夫的伦理实践及其困境》,《探索与争鸣》第3期。
- 伊格尔斯,格奥尔格·G.,2006,《德国的历史观》,彭刚、顾航译,南京:译林出版社。
- 张祥龙,2017,《家与孝:从中西间视野看》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- Barnard, F. M. 1969, “Introduction.” In F. M. Barnard (ed.), *J. G. Herder on Social and Political Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bellah, Robert N. 1999, “Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion.” *Journal of the American Academy of Religion* 67(2).
- Herder, J. G. 1800, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Trans. by T. Churchill. New York: Bergman Publishers.
- 1833, *The Spirit of Hebrew Poetry*. Trans. by James Marsh. Burlington: Edward Smith.
- 2004, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*. Trans. by Ioannis D. Evrigenis & Daniel Pellerin. Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Weber, Max 1978, *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Whimster, Sam (ed.) 2004, *The Essential Weber: A Reader*. London & New York: Routledge.

作者单位:上海大学社会学院
责任编辑:林 叶