

版權信息

On Revolution by Hannah Arendt

Copyright © 1963，1965 by Hannah Arendt

All rights reserved including the rights of reproduction in whole or in part in any form.

This edition published by arrangement with Viking Penguin, a member of Penguin Group ( USA )Inc. through Bardon-Chinese Media Agency

Chinese translation copyright © 2011 by YiLin Press

著作權合同登記號圖字：10-2005-147號

書  名　論革命

作  者　【美國】漢娜·阿倫特

譯  者　陳周旺

責任編輯　黃　穎　許　昆

出版發行　譯林出版社

ISBN 9787544715751

關注我們的微博： [@譯林出版社](http://weibo.com/yilinpress?from=feed&loc=nickname)

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：[@你好小巴魚](http://weibo.com/1261360957/profile?topnav=1&wvr=6)

目录

[導言　戰爭與革命 4](#_Toc77605294)

[一　革命的意義 7](#_Toc77605295)

[1 7](#_Toc77605296)

[2 8](#_Toc77605297)

[3 10](#_Toc77605298)

[4 12](#_Toc77605299)

[5 13](#_Toc77605300)

[二　社會問題 17](#_Toc77605301)

[1 17](#_Toc77605302)

[2 18](#_Toc77605303)

[3 20](#_Toc77605304)

[4 24](#_Toc77605305)

[5 26](#_Toc77605306)

[6 29](#_Toc77605307)

[三　追求幸福 31](#_Toc77605308)

[四　立國（一）：構建自由 37](#_Toc77605309)

[1 37](#_Toc77605310)

[2 40](#_Toc77605311)

[3 42](#_Toc77605312)

[五　立國（二）：新秩序的時代 46](#_Toc77605313)

[1 46](#_Toc77605314)

[2 49](#_Toc77605315)

[六　革命的傳統及其失落的珍寶 55](#_Toc77605316)

[1 55](#_Toc77605317)

[2 58](#_Toc77605318)

[3 62](#_Toc77605319)

[4 64](#_Toc77605320)

[譯后記 71](#_Toc77605321)

# 導言　戰爭與革命

迄今為止，戰爭與革命決定了二十世紀的面貌，仿佛所發生的那些事件，都只不過是在倉促地兌現列寧先前的預言。十九世紀的意識形態，諸如民族主義和國際主義、資本主義和帝國主義、社會主義和共產主義，盡管仍然被許多人拿來為自己正名，卻與當前世界的重大現實喪失了聯系。與之截然不同的是，戰爭與革命依然是當前世界兩個核心的政治問題。它們要比自己的一切意識形態辯解更具生命力。革命引導著一代又一代的人前仆后繼，“在強國林立的地球上，承擔自然法和自然神賦予他們的獨立而平等的地位”。但戰爭所造成的大滅絕，威脅著以革命來解放全人類的希望。革命只剩下一個最為古老的理由，那就是“以自由對付暴政”。實際上，從我們的歷史一開始，它就決定了政治的存在。

這本身就足以讓人大吃一驚了。現代“科學”，無論是心理學還是社會學，都以揭露真相為己任，在它們的合力圍攻之下，其實已經沒有什么東西比起自由的概念看起來更應該安然入土的了。原以為革命家是這樣一種人，他們心安理得，甚至死心塌地將自己維系在這樣一個傳統之上：若是缺少了自由的觀念，這個傳統幾乎就無從談起，更說不上有什么意義。孰料竟連他們也寧愿把自由貶為中下層人的偏見，不愿承認革命的目的過去是而且一向就是自由。如果說，自由一詞從革命的語匯中消失是那樣不可思議；那么，近年來自由的觀念卷入當下最嚴峻的政治爭論的暴風眼中，卷入對戰爭和暴力合理之運用的討論中，也是同樣不可思議的。從歷史上看，戰爭是有史以來最古老的現象，而革命，確切說來，在現代以前并不存在，只有在最近的重要政治資料中，方可找到它們。與革命相比，戰爭的目的只在極少數情況下才與自由有關。誠然，類似戰爭的、反抗外國侵略者的起義，常常會令人感到無比神圣，但是，它們從來也沒有被人當成是唯一的正義戰爭，無論是在理論上，還是在實踐上。

為戰爭正名，即便是在理論上，也算由來已久，不過它當然不比有組織戰爭的歷史悠久。顯然，其中一個先決條件就是堅信政治關系在正常進程中不會淪落到任由暴力擺布的境地。我們在古希臘第一次發現了這種信念。希臘城邦polis，即城邦國家，開宗明義地將自己界定為一種單純依靠勸說而不依靠暴力的生活方式（這絕非自欺欺人的空話，不說別的，就拿“勸說”那些被判死刑的人服毒酒自盡這個雅典習俗來說，足見雅典公民在任何情況下都可免遭肉刑的羞辱）。不過，由于古希臘政治生活的范圍并沒有超出城邦的城墻之外，故對他們而言，在我們今天所說的外交事務或國際關系的領域中使用暴力，乃是天公地道，不言而喻。他們的外交事務，也只不過涉及希臘城邦之間的關系。唯一的例外是希波戰爭，看到全希臘都團結起來。在城邦的城墻之外，也就是說，在希臘意義上的政治領域之外，“強者行其所能為，弱者忍其所必受”（修昔底德）。

這樣一來，我們就必須求助于古羅馬，以尋找歷史上為戰爭的第一次正名，尋找第一個認為存在正義和非正義戰爭之分的觀念。可是羅馬人的區分與正名，都跟自由無關，對侵略性和自衛性的戰爭也不加任何區別。“必然之戰皆正義，”李維說，“當武力是唯一希望之所在，武力就是神圣的。”（“Iustum enim est bellum quibus necessarium, et pia arma ubi nulla nisi in armis spes est.”）自李維時代起，千百年來，必然性所意味的諸多事情，時至今日，用來給一場戰爭扣上非正義的帽子，要比冠以正義的帽子更加綽綽有余。征服、擴張、維護既得利益，鑒于咄咄逼人的新權力崛起而拼命維持自己的權力，抑或是支持既有的權力均衡——所有這些眾所周知的權力政治現實，不僅是歷史上大多數戰爭爆發的實際原因，還被認為是“必然性”，也就是說，被認為是訴諸武力解決的正當動機。侵略是一種罪行，只要是抵御或防范侵略，戰爭就是有理的，這種觀點只有在第一次世界大戰使現代科技條件下的戰爭所具有的可怕殺傷力一覽無余之后，才獲得了實踐的乃至是理論的意義。

在傳統上，為戰爭正名顯然不以自由為論據，而是把戰爭當作國際政治的最后手段。也許正是因為這一點，我們今天無論何時一旦聽說自由被引入了有關戰爭問題的爭論，都會感到極其不快。“不自由毋寧死”之類的高談闊論，面對核大戰超乎想象的空前殺傷力，不僅淪為一種空談，簡直就是荒誕不經。其實，為了自己國家和后代的自由而甘冒生命危險，與基于同樣目的而犧牲全人類，兩者之間是那樣判若云泥，這就難免讓人對“寧死也不赤化”或“寧死也不做奴隸”這些騙人口號的衛道士們大起疑心。當然，這并不是說，倒過來“寧可赤化也不愿死”就有多少可取之處。當一條舊真理已經過時，靠頭足倒置并不能變得更真實。事實上，今天對戰爭問題的討論，還處在這些術語的支配之下，從這一點就不難察覺，雙方都是各懷心事的。號稱“寧死也不赤化”者實際上在想：損失不會像有些人料想的那樣嚴重，我們的文明會幸免于難；號稱“寧可赤化也不愿死”者實際上在想：奴役并沒有那么糟糕，人不會改變他的天性，自由不會從地球上永遠消失。換言之，此乃誆世欺人之談，因為雙方都在回避自己提出的荒唐取舍；他們并沒有當真。[1](#_1_1)

重要的是記住，自由觀念被引入有關戰爭問題的爭論，乃是在以下這一點昭然若揭之后：我們的技術進步已經達到了無法對殺傷手段加以理性運用的階段。換言之，在這場爭論中，自由看起來就像是一個deus ex machina（“解圍之神”），證明那些以理性為基礎的東西已經變得不可理喻。難道我們無法將當前令人絕望的紛爭硬說成是黎明前的黑暗，稱國際關系將會發生一場深刻的變革，也就是說，甚至不需要國際關系徹底變革，不需要人的心靈和思想發生內在變化，戰爭就將會從政治舞臺上消失？會不會是這么一回事：我們目前在這個問題上的困惑，表明我們對戰爭的消失毫無準備，表明我們要是不提起這一作為最后手段的“其他手段的繼續”，就沒有能力根據外交政策來進行思考了？

除了大滅絕的威脅之外——可以假設，通過新技術的發明，如一種“無放射性”炸彈或一種反導導彈來消除這種威脅——還有一些跡象指向這個方向。第一個事實便是，全面戰爭的種子早在第一次世界大戰時期就已經萌芽，那時，士兵和平民之間的區分再也得不到尊重了，因為它與那時使用的新式武器相沖突。誠然，這一區分本身是較為現代的成就，它的實際廢除，只不過意味著戰爭又倒退到羅馬人將迦太基人從地球上永遠消滅掉的時代。然而，在現代條件下，全面戰爭的出現或重現，具有一種十分重要的政治意義，因為它違背了一個基本假設：保衛平民百姓是軍隊的功能。政府的軍事部門和民事部門之間的關系就建立在這一假設之上。相形之下，本世紀的戰爭史簡直就像是在講述這樣一個故事，那就是軍隊越來越不能履行這一基本功能，發展到今天，威懾戰略公然改變了軍隊的角色，使它從保衛者變成了一個滯后的、本質上沒有作用的報復者。

國家和軍隊的關系就這樣扭曲了，與之密切相關的第二個事實雖不怎么惹眼，卻頗值得重視：自從第一次世界大戰結束，我們就不由產生一種希冀，希望任何政府、任何國家或任何政府形式都不會強大到可以從戰敗中幸免于難。這一發展可以追溯到十九世紀，普法戰爭之后第二帝國被法蘭西第三共和國取代；1905年的俄國革命則是隨日俄戰爭的失敗而來，這場革命無疑是政府潛在危機的不祥之兆，專等軍隊失利而爆發。無論如何，政府的革命性變革，不管是由人民自己造成的，如第一次世界大戰之后那樣，還是由得勝方憑借無條件投降和戰爭審判的要求從外部強加的，今天都不外乎是戰敗最有可能遭致的后果之一——當然，條件是人類還沒有在戰爭中大滅絕。這一事態發展應歸咎于政府本身致命的弱化，歸咎于權力喪失了應有的權威，還是說，任何國家、任何政府，無論多么穩固、多么得到公民的信任，都經不住現代戰爭所釋放出來的，加諸全體人口的無與倫比的暴力恐怖，這些在本文中都是無關宏旨的。事實上，甚至在核戰恐怖之前，戰爭就已經成為政治上生死攸關的問題，雖然還不是在生物意義上。這就意味著，在現代戰爭的條件下，也就是在第一次世界大戰以后，所有的政府都不過是在茍延殘喘。

第三個事實似乎指出了通過引入威懾這一軍備競賽的指導原則，戰爭本來的性質發生了劇變。的確，威懾戰略的“實際目標是避免而不是打贏它煞有介事地準備的戰爭。它企圖靠永遠不會實施的恐嚇，而不是行動本身，來達到目的”。[2](#_2_1)要知道，和平是戰爭的目的，所以戰爭是和平的準備，這種見識至少早在亞里士多德那里就有了。至于謊稱軍備競賽的目的是保衛和平，那恐怕就更古老了，換言之，它與發現宣傳機關發明的謊言一樣歷史悠久。但問題的關鍵在于，今天，不管是出于真心還是假意，避免戰爭不僅是整個政策的一個目標，而且已經成為軍備活動本身的指導原則。換言之，部隊不再為一場政治家們希望永遠都不會爆發的戰爭未雨綢繆，他們本身的目標已經變成發展武器來遏制戰爭。

而且，與這些可以說是自相矛盾的努力遙相呼應的是，“冷”戰可能取代“熱”戰這一嚴峻問題已經浮出了國際政治的地平線。我不愿意否認，也讓我們心存一絲希望：現在大國暫時恢復核試驗，目的主要在于開發和發明新技術。不過在我看來，無可否認的是，這些試驗跟先前的不一樣，它們也充當了政策工具。作為和平年代一種新型的對抗演習，它們本身就具有危險性。參與演習的不是常規部隊對抗演習中一對假想的敵人，而是一對真正的敵人，至少是潛在的敵人。核軍備競賽仿佛已經變成了某種試探性的戰爭，彼此向對方炫耀手中武器的殺傷力。這場條件和時間都未定的死亡游戲突然間變成現實的可能性一直都是存在的；而一天的勝負就可以結束一場前所未有的戰爭，這一切絕非不可想象。

這純屬幻想嗎？非也。自從原子彈第一次亮相那一刻起，我們就面臨這樣一種假想戰爭，至少是潛在的。很多人那時認為，現在也依舊認為，只要挑選一群日本科學家，向他們演示這種新式武器，就可以迫使日本政府無條件投降，因為這樣一種演示對那些內行人來說就構成了無可辯駁的證據，證明具有一種絕對優勢，靠時來運轉，靠其他因素都改變不了。廣島事件過去十七年了，我們對殺傷手段的技術掌控正在飛速邁向這一步：戰爭中的一切非技術因素，比如士氣、策略、指揮官的才能，甚至純粹的機緣巧合，都被徹底消除，這樣就能提前將結果精確地計算出來。一旦做到了這一點，單純試驗和演示的結果對于專家們，就跟以前戰場、領土征服和會談破裂等對于雙方的軍事專家們一樣，都是判斷勝負的真憑實據了。

最后也是本文最重要的事實是，戰爭與革命的相互關系，也就是它們的一致性和相互依存性都在穩步增長，而兩者關系的重心越來越從戰爭轉向革命。誠然，戰爭與革命相互關聯，這本身并不是什么新奇現象，而是和革命本身一樣歷史悠久。革命要么像美國革命一樣，以解放戰爭為先導或伴隨它而發生，要么就像法國大革命一樣，導致自衛戰爭或侵略戰爭。此外，在本世紀出現了一類截然不同的事件：對于革命將要釋放的暴力而言，戰火似乎只不過是一支序曲，一個準備階段（這也是帕斯捷爾納克在《日瓦戈醫生》中對于俄國的戰爭與革命的理解）；抑或相反，世界戰爭表面上就像是革命的后果一樣，是一種在全球范圍內蔓延的內戰，比如，就連第二次世界大戰，也要根據大部分人的公共意見，以充分的正當理由來看待。二十年后，戰爭的目的就是革命，能為戰爭正名的唯一理由就是為自由而革命，這幾乎變成了不爭的事實。這樣一來，無論我們目前的困境將導致什么樣的后果，假如我們沒有被完全滅絕，與我們一道走向不可預見的未來的，很可能就是革命，有別于戰爭的革命。即使我們能成功地改變這個世紀的面貌，使它不再是一個戰爭的世紀，它充其量也依然是一個革命的世紀。這是一場將今天的世界分裂的競賽，并且，在這場競賽中，許多東西都變得岌岌可危。理解革命的人將可能獲勝，而那些死抱著傳統意義上的權力政治不放，相信戰爭是一切外交政策最后手段的人，在不久的將來也許會發現，自己只不過是掌握了一門毫無用處而又過時的手藝。對反革命的精通反擊不了，也替代不了這種對革命的理解。反革命一詞，是孔多塞在法國大革命中創造的，它總是與革命聯系在一起，就像反動和行動聯系在一起一樣。德·邁斯特的名言：“La contrerévolution ne sera point une révolution contraire, mais le contraire de la révolution.”（“反革命不是一場顛倒的革命，而是革命的對立面。”）這句話從1796年說出之時起，自始至終就是一句風趣的空話。[3](#_3_1)

可是，在實踐上和理論上將原本密切相關的戰爭與革命加以區分，不管多么必要，我們也不可不留意一個簡單的事實：在暴力領域之外，戰爭和革命甚至是無法想象的。這一事實足以將它們一道從其他一切政治現象中分離出來。為什么戰爭容易導致革命，為什么革命會顯露出引發戰爭的危險傾向？無可否認其中一個原因就在于，暴力是兩者的共性。甚至在缺乏任何革命傳統的條件下，而且即便以前從未發生過革命，在第一次世界大戰中釋放出來的大量暴力，其實已經足以在戰后余波中引發革命了。

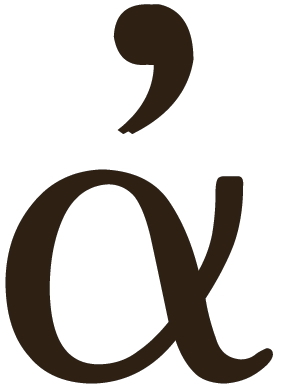
當然，戰爭并不是完全被暴力決定的，更不用說革命了。在暴力絕對統治之處，例如極權政體的集中營，不僅法律——就像法國大革命美其名曰的那樣，les lois se taisent（法律保持沉默）——而且一切事物、一切人，都一定要陷入沉默。正是因為這種沉默，暴力成為政治領域的邊緣現象。人，就他是一個政治存在而言，被賦予言說的權力。亞里士多德對人下的兩個著名定義，即人是一個政治存在和一個能言說的存在，兩者相輔相成，都涉及相同的希臘城邦生活體驗。此中關鍵在于，暴力本身是無法言說的，而不單在于言說面對暴力是孤立無助的。由于這一無言性，政治理論極少論及暴力現象，而會將有關暴力現象的討論留給技術專家。政治思想只能聽從政治現象自身的表達，它始終限于人類事務領域中呈現出來的東西。這些呈現出來的東西與物理事實相反，它們需要言說和表達。也就是說，它們是某種為了徹底展現出來，從而超越僅僅是物理上看得見和聽得見的東西。因此，一種戰爭理論或者革命理論只能為暴力正名，因為這種正名構成了它的政治界限；如果反過來，這種正名越出雷池，贊美暴力或為暴力本身正名，它就不再是政治的而是反政治的了。

暴力在戰爭和革命中擔當了主角，由此看來，嚴格地說，戰爭和革命都發生在政治領域之外，即便它們在有記錄的歷史中舉足輕重也是枉然。這一事實，使飽經戰爭和革命的十七世紀走向了一種所謂“自然狀態”的前政治狀態假設。當然，這絕不是說“自然狀態”可以當作一個歷史事實來看待。這一假設至今沒有過時，就在于它承認政治領域并不會在人們生活在一起的地方自發地形成，承認在那里存在著這樣一些事件：盡管它們可能發生在特定的歷史語境中，但并不是政治事件，甚至和政治毫無關系。無論我們是按照因果關系，潛在與顯在的關系還是辯證運動的形式，甚至遵循簡單的先后順序，來設想這種自然狀態，這一概念至少間接地指出了一種十九世紀的進步觀所無法涵蓋的現實。因為，自然狀態的假設意味著存在一個開端，開端與它之后的一切涇渭分明，仿佛隔著不可逾越的鴻溝。

開端問題與革命現象之間的關聯是顯而易見的。這樣的一個開端，一定與暴力具有內在聯系。傳說中我們的歷史開端似乎證實了這一點，如圣經和典故所說的：該隱殺亞伯，羅慕路斯殺雷穆斯。暴力是開端，同樣，如果沒有暴力的運用，沒有忤逆之舉，就不能締造開端。這些在我們的圣經傳統和世俗傳統中第一次有文字記載的行為，無論是被人當作傳說來流播，還是當作歷史事實來信奉，都已經裹挾著一股力量穿越了時代的長河。人類的思想，只有化為貼切的比喻或廣為流傳的故事，才會具備這樣的力量，而這樣的情形庶幾稀矣。這些故事都是直言不諱的：無論人類能擁有多么深厚的兄弟情誼，這一兄弟情誼都是來自于兄弟仇殺；無論人類能夠形成什么樣的政治組織，這些政治組織都是起源于罪惡。開端是一場罪行，“自然狀態”一詞不過是對它進行理論凈化的一種釋義。千百年來，這一信念對人類事務狀態而言，與圣約翰第一句話“太初有道”對于救贖事務而言一樣，都具有一種不言而喻的說服力。

# 一　革命的意義

## 1

在此，我們不談戰爭問題。我提到的隱喻，以及在理論上闡釋這個隱喻的自然狀態理論，與革命問題的關系更為重大，因為，革命是唯一讓我們直接地、不可避免地面對開端問題的政治事件，盡管這個隱喻與自然狀態理論，常常被用來為戰爭和戰爭暴力正名，理由就是人類事務固有的，并在人類歷史的罪惡開端中揭示出來的原罪。無論我們企圖如何去界定革命，革命都不是一種純粹的變動。現代革命，與羅馬歷史上的mutatio rerum（動蕩），與困擾希臘城邦的內亂στáσιS，都毫無共同之處，我們不能把它等同于柏拉圖的μεταβoλαι'（一種政府形式半自然的轉型）；也不能等同于波利比烏斯的πολιτει'ωννακκλωσιS（人類事務由于總是被推向極端而注定陷入其中的規定性循環）。[4](#_4_1)政治變動以及隨之而來的暴力，在古代司空見慣，不過對它來說，兩者都不會帶來什么全新的東西。變動沒有打斷被現代稱之為歷史的那個進程，它根本就不是一個新開端的起點，倒像是退回到歷史循環的另一個階段，描述了一個取決于人類事務本性，因而本身一成不變的進程。

不過，對現代革命來說還存在另一個方面，從中會更有把握在現代之前找到革命的先例。誰能否認社會問題在一切革命中所具有的舉足輕重的作用，誰能不想起亞里士多德，在他開始翻譯和解釋柏拉圖的μεταβολαí時，就已經發現了我們今天所謂經濟動機的重要性——富人推翻政府就會建立寡頭制，窮人推翻政府就會建立民主制？在古代同樣盡人皆知的是，暴君依仗平民或窮人的支持上臺，他們保持權力最大的勝算就在于人民對條件平等的渴望。將一國的財富與政府相聯系，認為政府形式與財富分配密切相關，懷疑政治權力僅僅是經濟權力的結果，并最后得出結論，利益是一切政治沖突的驅動力，所有這些當然不是馬克思的發明，也不是哈林頓的發明：“統治權就是財產、不動產或私有財產。”也并非勒翰的發明：“國王統治人民，利益統治國王。”假如誰想指責某一個作者采用了所謂唯物主義的歷史觀點，誰就不得不追溯到亞里士多德，因為他是第一個聲稱利益，他稱作συμ叩ε'pον——對個人、團體和人民都有用處，在政治事務中居于并且理當居于至高無上的統治地位的人。

然而，這些受利益驅動的顛覆和騷亂，雖然在新秩序確立之前，只會帶來暴力頻仍、血流成河，卻都依賴于一種窮富差別，這一差別本身在政治體（body politic）內注定是自然而不可避免的，就像生命對于人體一樣。只有當人們開始懷疑，不相信貧困是人類境況固有的現象，不相信那些靠環境、勢力或欺詐擺脫了貧窮桎梏的少數人，和受貧困壓迫的大多數勞動者之間的差別是永恒而不可避免的時候，也即只有在現代，而不是在現代之前，社會問題才開始扮演革命性的角色。這種懷疑，確切地說是一種信念，也就是相信地球上的生命會被賜以豐饒之福而不會被咒以匱乏之苦，就其本源來說，是前革命的和美國式的，它直接來源于美國殖民地的經驗。現代意義上的革命，意味著社會的根本性變化，它標志性的一步就是，約翰·亞當斯在美國革命實際爆發之前十多年就宣稱：“我一直認為拓居美洲是一個宏偉計劃的開端和神意的安排，為的是令無知者啟蒙，令全人類中的受奴役者解放。”[5](#_5_1)它理論性的一步就是，先有洛克（也許是受了新世界殖民地繁榮景象的影響），繼而是亞當·斯密，他們都堅持，勞動和辛勞根本不是貧窮所專有的，也根本不是貧窮對無財產者的懲戒，相反，勞動是一切財富的源泉。這樣的話，窮人、“全人類中的受奴役者”的造反，確實就不僅僅以解放自己、奴役他人為目的了。

匱乏一直被認為是永恒而不可改變的。憑借獨一無二的技術發展，近代以來確實發現了消除匱乏之苦的手段。遠在此之前，美國就已經成為無貧困社會的象征。而只有在此之后，并且只有在歐洲人懂得了這一點之后，社會問題和窮人造反才開始真正扮演革命性的角色。古代的永恒輪回以一個據說是“天生”的貧富差別為基礎[6](#_6_1)。美國社會事實上先于革命爆發而存在，一勞永逸地打破了這個循環。關于美國革命對法國大革命的影響，學術上的探討汗牛充棟（關于歐洲思想家對美國革命進程的決定性影響的學術探討也不遑多讓）。但不管這些研究多么雄辯、多么啟人疑竇，那些對法國大革命的進程具有顯著影響的事實，諸如法國大革命肇始于制憲會議，《人權宣言》仿效了弗吉尼亞的權利法案等等，都無法與當時還是英國殖民地的北美大陸的，被雷奈神父稱為“驚人的繁榮”的沖擊力相提并論。[7](#_7_1)

我們還有充分的機會去探討美國革命對現代革命進程的影響，確切地說是它的無影響。無論是這一革命的精神，還是國父們睿智聞達的政治理論，都沒有對歐洲大陸產生太大影響，這是毋庸置疑的事實。美國革命者那些算得上是最偉大的新共和政府的創舉，他們在政治體內對孟德斯鳩分權理論的應用和發揮，對各個時代歐洲革命者思想的影響都微乎其微。就在法國大革命爆發前夕，杜爾哥立即拋棄了它，因為他關注的是民族的主權[8](#_8_1)，民族的“最高權力”——majestas（最高權力）是讓·布丹的原詞，杜爾哥將它翻譯成souveraineté（主權）——據說是要求不可分割的中央權力。民族的主權，一如在漫長的絕對君主制時代中所理解的那樣，是公共領域本身的最高權力，這似乎與建立共和國互相矛盾。換言之，老資格的民族國家，甚至不等歐洲革命登臺，看來就已經事先將它扼殺在搖籃之中。有些因素在另一方面給其他一切革命都提出了一個最迫切、政治上最棘手的問題，即表現為貧苦大眾悲慘境況的社會問題，卻在美國革命進程中幾乎無跡可尋。盡管尚未爆發美國革命，但革命的條件在《獨立宣言》很久以前就已經確立，并在歐洲廣為人知，歐洲滋養了革命的熱情。

新大陸變成了窮人的避難所、“庇護院”和聚集地；一種新的人產生了，他們“通過溫和政府的絲般紐帶聯合起來”，生活在“愉悅的統一”條件下，從中消除了“比死亡更糟糕的赤貧”。不過，說這些話的人克雷夫科爾，卻強烈反對美國革命。在他看來，這不過是“大人物”針對“平民百姓”的一種陰謀。[9](#_9_1)先是在歐洲繼而遍及全世界的，使人們的精神普遍革命化的，并不是美國革命，也不是它對成立一個新政治體、新政府形式的專注，而是美國這個“新大陸”，美國人這種“新人”，以及那種“可愛的平等”，按照杰斐遜的說法，就是“不問貧富，人皆共享”的平等。以致從法國大革命后期一直到當代的革命，對于革命者來說，更重要的是改變社會的結構，而不是政治領域的結構，美國可是在革命之前就完成了這一改變。如果說在現代革命中真的沒有什么比社會條件的劇變更加生死攸關，那么就有人不免會說，這一切都歸咎于美洲的發現和新大陸的殖民——在新世界，“可愛的平等”是自然而然，可以說是有機地生長起來的；而在舊世界，一旦給人類帶來新希望的福音傳來，“可愛的平等”似乎只能通過革命的暴力和流血來實現。持這一見解的版本數不勝數，每每鞭辟入里。這在當代歷史學家眼中，早已經習慣成自然，他們順理成章地推論說，美國未曾發生過革命。十分值得注意的是，這一觀點在某種意義上也得到了卡爾·馬克思的支持。他好像相信，自己對資本主義的未來和即將到來的無產階級革命的預言，并不適用于美國的社會發展。無論馬克思的論斷有多少可取之處——這些論斷對現實的理解，肯定是馬克思的追隨者們所無法企及的——這些理論本身在美國革命這一簡單事實面前都不攻自破了。事實是牢不可破的，不會因歷史學家和社會學家拒絕從中取經而消失，盡管它們也會湮滅，那只是因為它們被所有人遺忘了。在此，這種遺忘不是學究氣的，它事實上宣告了美利堅共和國的終結。

一切現代革命本質上都源于基督教，哪怕它們打著信仰無神論的幌子，這種論調并不稀罕，對此尚需講上幾句。支持該論調的各種論點，通常都針對早期基督教派所具有的明顯的造反天性：它強調上帝面前的靈魂平等，它公然蔑視一切公共權力以及它天國王朝的允諾。這些觀念和希冀，據說已經滲入現代革命之中，盡管是通過宗教改革這一世俗化的形式。世俗化，即政教分離，和世俗王國興起并獲得自身的尊嚴，這肯定是革命現象中一個至關重要的因素。不錯，我們所謂的革命，確切地說，就是造就一個新的世俗領域的短暫階段。這一點終將得到證明。不過，如果當真如此，那么就是世俗化本身，而不是基督教教義的內容構成了革命的起源。這種世俗化的第一個階段不是宗教改革，而是絕對主義的興起；因為根據路德的觀點，上帝之道掙脫教會的傳統權威之日，就是“革命”搖撼世界之時。“革命”經久不息，并將適用于一切世俗政府形式；它并不建立新的世俗秩序，反倒持續不斷地動搖著一切塵世建制的基礎。[10](#_10_1)路德固然因為最終成為一個新教會的奠基者，而躋身于歷史上偉大奠基者之列，但他創立的東西，不是也絕不可能是一個novus ordo saeclorum（新秩序的時代）；相反，無論它會是什么，都意味著將一種真正的基督教生活更徹底地從對世俗秩序的憂慮和考慮中解放出來。這并不否認，路德解除權威和傳統之間的紐帶，企圖將權威建立在上帝之道的基礎上，以取代從傳統中獲得權威，這對權威在現代的喪失，起到了推波助瀾的作用。但是，如果光靠自己，而沒有一個新教會的創立，這一點也將始終無法靈驗，就像從菲奧雷的約阿希姆到西吉斯蒙德改革的中世紀晚期的末世論景象和預測一樣。近人猜測，后者據認為可能無意中充當了現代意識形態的先驅，盡管我對此表示懷疑。[11](#_11_1)同樣，人們也可以在中世紀的末世運動中看到現代大眾式歇斯底里的先驅。可是，哪怕連一場造反也遠不止是大眾式歇斯底里，更何況革命呢。因此，造反精神在某種嚴格意義上的現代宗教運動中鋒芒畢露，卻總是在某種大復蘇或復興運動中劃上句號。不管它在多大程度上使那些歇斯底里發作者“康復”，卻始終不會有什么政治結果和歷史意義。而且，基督教義本身就是革命的這一理論，并不比美國革命不存在的理論，更能在事實面前站得住腳。事實上，在現代之前，不曾有任何革命是以基督教的名義發動的，以致支持這一理論最好的理由，無非就是需要現代性來解放基督信仰中的革命性因子。這顯然是在回避問題。

不過還有另一種主張，更接近問題的實質。我們強調過創新性因素乃是一切革命所固有的。人們常常掛在嘴邊的就是，我們整個歷史意圖都起源于基督徒，因為歷史進程遵循直線式發展。顯然，只有在直線式時間概念的條件下，諸如創新性、事件的獨特性等現象，才是可以想象的。是的，基督教哲學打破了古代的時間概念，因為基督的降生，發生在人的世俗時間之中，既構成了一個新的開端，也構成了一個獨一無二的、不可重復的事件。要想讓奧古斯丁炮制的基督徒的歷史概念設想出一個新的開端，唯一的辦法就是依據一個突入的并打破了世俗歷史常規進程的超驗事件。這樣的事件，就像奧古斯丁所強調的那樣，只能發生一次，直至時間的盡頭才會再有第二次。基督徒眼光中的世俗歷史始終囿于古代的循環之中，帝國興衰沉浮，一如既往，只有獲得永生的基督徒們能擺脫這種在無休止動蕩中的循環，冷眼旁觀其中的風云變幻。

一切會死的事物都處于變化之中，這當然不是基督徒獨有的觀念，而是整個古代后期主流的情緒。可見，這一觀念與古希臘哲學，甚至與人類事務的前哲學詮釋之間頗有淵源，就連古羅馬共和精神都不及它。與羅馬人相反，希臘人相信，會死的事物因為終有一死而自成領域，這一領域所具有的易變性是不可改變的，因為它最終以這一事實為基礎：νοι，年輕人，同時也是“新一代”，不斷地侵擾現狀的穩定性。波利比烏斯也許是第一個意識到歷史是代代相傳而貫穿起來的這一決定性因素的作家。當波利比烏斯指出政治教育領域具有不可改變、持續不斷的來回往返性質時，他是在用希臘人的眼光來打量羅馬事務。盡管他知道，政治教育是羅馬人有別于希臘人的事業，是將“新一代”維系在老一輩身上，讓年輕人配得上祖先的光榮。[12](#_12_1)羅馬人代代相傳的延續感，希臘人是不知道的。在希臘，一切會死的事物固有的易變性，不需要任何緩沖或慰藉就可以體驗。正是這種體驗說服了希臘哲學家：他們不必過分執著于人類事務領域，人們也應避免賦予這一領域完全不應有的尊嚴。人類事務變幻不定，但從來沒有產生全新的東西；如果說太陽底下有新東西，那就是人們自己，因為他們降生于世上。不過，無論νοι新人和年輕人如何新，在整個時代，他們的降生，結果都構成了一幅根本就一直相同的自然或歷史圖景。

## 2

革命這一現代概念與這樣一種觀念是息息相關的，這種觀念認為，歷史進程突然重新開始了，一個全新的故事，一個之前從不為人所知、為人所道的故事將要展開。十八世紀末兩次偉大革命之前，革命這一現代概念并不為人所知。在加入到后來才證明是一場革命的事業之前，演員們絲毫也無法預知這場新戲劇的情節將如何發展。然而，一旦革命的戰車駛入軌道，早在相關人等得知他們的事業以勝利還是以災難告終之前，故事的新意和情節的深刻意義都已經向演員和觀眾一起展示出來了。就說情節吧，不錯，情節就是自由的崛起：1793年，也就是法國大革命爆發后的第四年，羅伯斯庇爾把他的統治定義為“自由專制”，絲毫也不怕別人指責他說話自相矛盾；孔多塞這樣來概括那盡人皆知的事情，即“‘革命的’一詞僅適用于以自由為目的的革命。”[13](#_13_1)革命即將開創一個全新的時代，甚至在更早的時候，這一點就已經以設定革命歷法的方式標示出來，其中，處死國王和宣告成立共和國的那一年被定為元年。

這樣一來，對任何現代革命的理解，至關重要的就是，自由理念和一個新開端的體驗應當是一致的。既然自由世界通常的觀念是，判斷政治實體（political body）憲法的最高標準既非正義，也非偉大，而是自由，那么，我們打算在何種程度上接受或拒絕這種一致性，就不僅取決于我們對革命的理解，而且取決于我們的自由概念。須知，自由本源上顯然是革命性的。因此，雖然我們還是從歷史角度來談論這一問題，但即便如此，我們最好還是暫且打住，去反思一下自由接著要呈現出來的一個方面——這只不過是為了避免更多的流俗誤解，以便第一眼就洞悉革命本身就具有的那種現代性。

解放與自由并非一回事；解放也許是自由的條件，但絕不會自動帶來自由；包含在解放中的自由觀念只能是消極的（negative），因此，即便是解放的動機也不能與對自由的渴望等而視之。這一切都是不言而喻的。倘若這些自明之理常常被人遺忘，那也是因為解放總是赫然奪目，而以自由立國縱使不是完全無用，也總是不那么確定的。而且，從古典時代衰落到現代世界誕生的若干世紀中，自由都在哲學和宗教思想史上扮演著重大而頗具爭議的角色。當時，政治自由尚不存在，出于某些與本文無關的原因，人們對此也漠不關心。故而，按政治自由來理解的并不是一種政治現象，相反卻是非政治性活動的自由度，而這是某一政治體恩準并保障它的創建者所持有的。這一點即便在政治理論中也幾乎是天經地義的。

自由作為一種政治現象，伴隨希臘城邦的興起而來。從希羅多德開始，自由被理解成一種政治組織的形式。這里，公民在無統治的條件下生活在一起，并無統治與被統治之分。[14](#_14_1)無統治的概念是由isonomy（法律的平等，或法律面前人人平等）一詞來表達的。在古人列舉的其他政府形式之中，“法律面前人人平等”與眾不同之處在于，它絲毫不含統治之意（“archy”來自君主制和寡頭制中的image03555.jpegpχειν，“-cracy”則來自民主制中的κpατεν）。城邦據說是“法律面前人人平等”，而不是一個民主政府形式。“民主”一詞最初是由反對“法律面前人人平等”的人創造的，即便在當時就表示多數統治、多數人的統治，這些造詞者想說的是：你所說的“無統治”事實上只不過是另一種統治方式而已；它是最壞的政府形式，是平民的統治。[15](#_15_1)

因此，平等在本源上差不多就是自由。我們信奉托克維爾的見解，常常將平等視為對自由的一種威脅。不過，isonomy一詞指出，這種法律之內的平等，并不是條件的平等，而是那些結成一體的平等人之間的平等。盡管在某種意義上，條件的平等是古代世界一切政治活動的條件，政治領域本身只對那些擁有財產和奴隸的人開放。“法律面前人人平等”保證了ι'σóτη平等，但不是因為一切人都生而平等，相反是因為人天生（σει）是不平等的，需要一種人為的制度，即城邦，通過它的νóμο（約定）使他們平等。平等僅僅存在于這樣一個特定的政治領域之中，在那里，人們作為公民而不是私人與他人相遇。這一古典的平等概念與我們的平等觀之間的差異，無論再怎么強調都不為過。我們的平等觀是人生而平等，由于人造的社會和政治制度而變得不平等。希臘城邦的平等，城邦的“法律面前人人平等”，是城邦而不是人的屬性。人基于公民身份而不是基于出生來獲得平等。無論平等還是自由，都沒有被理解為人固有的特性，兩者都不是叩σει（自然），不是天賦的或自發的；它們是νóμω（約定），也就是約定俗成的、人為的，是人力的產物和人造世界的特性。

希臘人堅持，除非置身于平等人之中，否則就無自由可言。因此，暴君、專制者或家長都不是自由的，即使他們完全不受束縛，不受他人強制。希羅多德將自由等同于無統治，是指統治者本人不是自由的；統治他人就使自己一枝獨秀，而只有與平等的人比肩而立，方可自由。換言之，他破壞了政治空間本身，結果無論是對他本人還是對被他統治的人來說一切自由都永遠消失了。希臘政治思想之所以堅持平等和自由之間的相互聯系，皆因自由被理解為在某些（絕非全部）人類活動中展現。而只有當他人見之、論之、憶之，這些活動才會出現，才是真實的。一個自由人的生活需要他人在場。是故自由本身需要一個使人們能走到一起的場所——集會、市場、或城邦等相宜的政治空間。

如果我們根據現代術語來思考這種政治自由，試圖去理解，當孔多塞和革命者宣稱革命的目標是自由，自由的誕生意味著一個全新故事的開端時，他們到底意欲何為，那么，我們就必須首先注意到一個顯而易見的事實，那就是在他們心目中，不可能僅僅只有那些今天被我們跟立憲政府聯系在一起，還恰如其分地稱之為公民權利的自由。所有這些權利，甚至包括因納稅而要求代議的參政權，無論在理論還是實踐上，都不是革命的結果。[16](#_16_1)它們由生命、自由和財產這“三大基本權利”衍生而來。與這“三大基本權利”相比，其他所有權利都是“次級權利，是一種補充、一種手段，它們必須經常性地加以運用，為的是充分獲得和享有真正的、實質的自由”（布萊克斯通）。[17](#_17_1)革命的結果不是“生命、自由和財產”本身，而是它們成為人不可剝奪的權利。不過，即便在這些權利前所未有地、革命性地向一切人擴展的過程中，自由也只不過意味著免于不正當限制的自由，這樣實質上就等同于活動的自由，是一種“動力，……非經正當法律程序不可加以束縛或限制”。布萊克斯通心儀古典政治思想，堅信這是一切公民權利中最重要者。甚至集會權，它已經逐漸成為最重要的積極政治自由，而在美國的《權利法案》中，卻依然以“人民和平集會，向政府請愿申冤的權利”（《憲法第一修正案》）的方式出現。可見，“從歷史上說，請愿權乃是基本權利”。符合歷史的解讀必須是這樣的：集會權是為了請愿。[18](#_18_1)所有這些自由，加上我們自己免于匱乏和恐懼的訴求，從根本上說當然都是消極的；它們是解放的結果，但絕不是自由的實質內容。我們稍后將會看到，自由的實質內容是參與公共事務，獲準進入公共領域。如果革命僅以保障公民權利作為唯一目標，那它的目的就不是自由，而是解放，也就是從濫用權力，對歷史悠久且根深蒂固的權利肆意踐踏的政府手中解放出來。

問題是，據我們所知，現代革命總是同時涉及自由和解放。解放的成果，是消除限制、擁有動力，它的確是自由的一個條件，如果不能無限制地移動，則無人能到達自由之地。這樣一來，通常就很難界定，究竟是在哪一點上，單純解放的意欲終結了，而自由的意欲開始了。解放是免于壓制，自由則是一種政治生活方式。問題在于前者，也就是免于壓制的意欲，可以在君主——盡管不能在暴政，更不用說專制——統治下實現，而后者則亟需形成一種新的，或毋寧說是重新發現的政府形式；它要求構建共和制。其實，“當時的斗爭，是共和政府倡導者和君主政府倡導者之間的原則斗爭”[19](#_19_1)，沒有什么比這更真實、更實事求是的了。唉！這一點幾乎全被革命史家拋到九霄云外去了。

不過，解放和自由在任何歷史情境下都難解難分，這并不意味著解放和自由是一樣的，也不意味著作為解放的結果贏來的這些自由，就道出了自由的全部故事。盡管那些想在解放和以自由立國兩方面都一試身手的人，比不這樣做的人，會更經常性地不對這些問題清楚加以區分。十八世紀的革命者缺乏這樣的明晰性無可厚非。他們在所肩負事業的性質中，發現了自身的能力，而唯有在解放的行動中，他們才發現了自己對“自由之魅”的意欲，約翰·杰伊一度這樣來稱呼它。解放要求他們有所作為，他們便投身于公共事業之中，在此，不管是有意地或更常常是不經意地，他們開始構建呈現的空間了，于是自由得以展現它的魅力，得以成為眼見為實的東西。既然他們對自由的魅力毫無準備，也就不能指望他們對這一個新現象無所不知了。他們所做的遠遠超過職責所系，而他們也樂此不疲。這是一個再清楚不過的事實了。他們之所以對此三緘其口，最大的障礙來自于整個基督徒傳統的重負。

不論美國革命對公開性的吁求（“不出代議則不納稅”）有何優越性，憑它的魅力肯定無法打動人。演說和決策、修辭潤色和實務工作、思考和勸說、實際的行動，這些都證明有必要從這一吁求中，推導出一個合乎邏輯的結論：獨立政府和新政治體的建立。這是截然不同的東西。正是通過這些體驗，用約翰·亞當斯的話來說，那些“心系天職，別無他求”的人，發現了“我們的愉悅來自行動，而非休息”。[20](#_20_1)

革命帶來的是對自由的這種體驗，誠然，在西方人的歷史中，這并不是什么新體驗，古希臘和古羅馬對此習以為常。對于從羅馬帝國衰落到近代興起之間的幾百年而言，它才是一種新體驗。這種相對而言的新體驗，對于創造它的人來說，無論如何都是新的。它同時也是這樣一種體驗，即人有本領去開創新的事物。這兩件事加在一起——一種揭示了人的創新能力的新體驗——就成為一種巨大感召力的根本。我們在美國革命和法國大革命中都發現了這種感召力，這種對史無前例的偉大性、輝煌性的再三強調。如果我們不得不根據公民權利是否完璧歸趙來評價它，那將是牛頭不對馬嘴。

只有在創新性激發出這種感召力，并且與自由之理念相聯系之處，我們才有資格談論革命。這當然就意味著，革命不止是成功的暴動。將每次政變都稱為一場革命，甚或在每次內戰中去尋找革命，皆不足取。被壓迫人民常常揭竿而起，古代大量立法都可以理解為僅僅是為了防止奴隸起義，雖然奴隸起義很少爆發，卻總是令人提心吊膽。而且，在古人看來，內戰和派系沖突是一切政治體最大的危險。亞里士多德要求公民之間的關系成為一種叩ι'λια，守望相助的友誼，視之為防止內戰和派系沖突的最可靠力量。政變和宮廷革命只是權力易手，政府形式巋然不動，就沒有那么可怕了，因為它們帶來的變動都局限在政府的范圍內，頂多給人民造成極小的不安。不過，政變也同樣是盡人皆知的。

這一切現象與革命的共同之處就是，它們都是由暴力所引起的。這就是它們常常被等同于暴力的原因。但是對革命現象的描述，暴力不如變遷來得充分；只有發生了新開端意義上的變遷，并且暴力被用來構建一種全然不同的政府形式，締造一個全新的政治體，從壓迫中解放以構建自由為起碼目標，那才稱得上是革命。事實上，盡管名垂青史者，不乏為一己之私而貪戀權力者，如亞西比德，也不乏rerum novarum cupidi，渴求新事物者如喀提林，但是前幾個世紀的革命精神，也就是渴望解放，渴望為自由建立一個新居所，卻是史無前例的，之前的一切歷史，都難以望其項背。

## 3

諸如革命這樣普遍的歷史現象——民族國家、帝國主義或極權主義統治等等也是如此——要確定它實際誕生的日期，一種辦法當然就是，找到此后一直沿用于該現象的詞，它第一次究竟是出現在什么時候。顯然，人間出現的每一件新事物，都務求有一個新詞，不管是杜撰一個新詞，以涵蓋新的體驗，還是用一個舊詞，賦予它新的意思。這一點對于生活中的政治領域尤為真實，在那里，言談是至高無上的。

在我們滿以為最有把握找到“革命”一詞的地方，也就是在意大利早期文藝復興的史料和政治理論中，卻依然不見它的蹤影。這不僅僅是古籍研究的事情。尤為令人驚訝的是，馬基雅維里仍然是沿用西塞羅的mutatio rerum，也就是他的mutazioni del stato（動蕩狀態），來描述統治者如何被強行推翻，政府形式如何更迭。他樂此不疲，簡直就像一個孩子。馬基雅維里對這個最古老的政治理論問題的想法，不再囿于傳統的解答，按照這個解答，一人統治導致了民主制，民主制導致了寡頭制，寡頭制導致了君主制，循環往復——著名的六種可能性，是柏拉圖最早設想出來，亞里士多德最早加以系統化，甚至布丹依然幾乎原封不動地照搬。馬基雅維里的作品充斥著不計其數的mutazioni（動蕩）、variazioni（變動）、alterazioni（更迭），以致詮釋者們將他的教義誤當作“政治變遷理論”，他的主要興趣恰恰在于固定不變、不可變更的東西，一句話，就是永恒持久的東西。馬基雅維里在革命史中只是一名先驅者，讓他與革命史如此不謀而合的是，他是第一個思考建立一個持久不變的政治體之可能性的人。縱然他對現代革命的某些突出因素已經了如指掌，諸如陰謀和派系沖突，人民煽動暴力，最終令整個政治體失控的騷亂和無法無天，最后但并非最不重要的，是革命給新來者，西塞羅的homines novi（新人）、馬基雅維里的condottieri（奠基者）開辟道路，使他們有機會擺脫底層的生活條件，享受公共領域的輝煌，從卑微小角色上升到以前只能俯首順從的掌權地位。不過這些在本文中都是無關宏旨的。在本文中更重要的是，馬基雅維里是第一個設想了一個純粹世俗化領域興起的人。這個領域的法律和行動準則，具體而言，獨立于教會的教義；一般而言，獨立于那些超驗于人類事務范圍的道德標準。正是基于此，馬基雅維里堅持進入政治生活的人首先要學會“如何不為善”，如何不按照基督徒戒律行事。[21](#_21_1)使他區別于革命者的主要一點是，他將立國——成立一個統一的意大利，一個以法國和西班牙為榜樣的意大利民族國家——理解為一場rinovazione（重建），而革新對他來說只不過是alterazione a salute（王權更替），是他想象得到的唯一有益的變更。換言之，全新事物，即一個開端（以革命之年來紀元，以開端而正名）特有的革命感召力，對于馬基雅維里來說是完全陌生的。然而，即使是在這方面，他和他十八世紀的后繼者們之間，也并不像看上去的那樣，好像隔了一道萬里長城。我們隨后將會看到，革命始于革故鼎新，一個全新開端所具有的革命感召力，只有在事件本身的進程中才會誕生。當羅伯斯庇爾宣稱“法國大革命的計劃，在馬基雅維里的書中就已經多有涉及”[22](#_22_1)時，他是對的，而且不止在一個方面。因為，他不妨可以加上：我們也同樣“熱愛我們的國家甚于我們靈魂的安寧”。[23](#_23_1)

其實，誘使我們罔顧“革命”一詞的歷史，并從文藝復興時期意大利城市國家的動蕩不安中來確定革命現象的日期，罪魁禍首就是馬基雅維里的作品。他肯定不是政治科學或政治理論之父，但是很難否認，人們完全可以在他身上看到革命精神之父的影子。我們不僅在馬基雅維里身上，發現了復興古羅馬精神和制度的一種自覺而熱切的努力，后來，這些東西，對十八世紀政治思想產生了獨特的影響。而在本書語境中更重要的是，眾所周知，他堅持為暴力在政治領域中保留一席之地，其振聾發聵未始稍減；而且，我們還在法國大革命者的言行中發現了這些東西。在這兩種情形中，崇尚暴力與自稱膜拜羅馬的一切事物，是那樣的格格不入，令人百思不得其解。因為在羅馬共和國，是權威，而不是暴力，支配著公民的行為。然而，兩者的這些相似性雖可以解釋十八、十九世紀對馬基雅維里的尊崇，卻不足以彌補兩者之間那更為顯著的差異。朝古典政治思想的革命性轉向，目的并不在復興古代本身，也沒有導致古代復興。在馬基雅維里那兒，這只不過是文藝復興文化整體的政治方面，藝術和文學使意大利城市國家的一切政治發展都相形見絀。相反，在革命者眼中，這些東西與時代的精神大大脫節了。自從現代發端，現代科學在十七世紀興起以來，這一時代的精神就自稱將一切古代的成就都遠遠地拋在了身后。無論革命者們多么仰慕羅馬的光榮，他們誰也不會像馬基雅維里那樣，涵泳于古代，竟有賓至如歸之感，他們也寫不出：“夜幕低垂，我返回家中，步入我的書房。在門口，我除下白天沾滿灰塵的外衣，換上宮廷袍服。更衣整飭完畢，方步入古人的殿堂。他們虛席以待，盛情款款，為我專設珍饌，我甘之如飴，此生不枉。”[24](#_24_1)誰要是讀到這些或類似的句子，就會打心眼里贊同最近學術上的發現，從文藝復興中看到的只是一波又一波復古浪潮的一個高潮。真正的黑暗時代一過去，這股浪潮立刻伴隨著卡洛林王朝的復興洶涌而來，直到十六世紀方告結束。同理，他也會相信，十五、十六世紀城市國家在政治上不可思議的混亂是一個終結而不是一個開端；中世紀市鎮，伴隨著它們的自治政府，它們政治生活的自由，一并走向了終結。[25](#_25_1)

另一方面，馬基雅維里對暴力的強調，則更富有啟發性。它是一個雙重困境的直接后果：馬基雅維里發現自己陷入了一個理論困境，后來這個理論困境成為困擾革命者的實踐困境。困境存在于立國使命之中，它要確立一個新開端，這本身似乎就要求暴力和侵害，不妨說是要重演遠古神話中處在一切歷史開端時的罪行（羅慕路斯殺雷穆斯，該隱殺亞伯）。而且，這一立國任務，與立法的任務以及與設計一個新的權威并加之于人的任務，是結合在一起的。這個新權威不得不按照這樣一種方式來規劃，即它要與源于君權神授的舊絕對性的鞋子相配，步其后塵，由此取替一個以萬能上帝的命令為終極指令，以道成肉身觀念為正當性之終極源泉的世俗秩序。因此，馬基雅維里，這個視宗教介入政治事務為大敵的人，不得不乞援甚至乞靈于立法者身上的神性。這些立法者，無非就像十八世紀的“啟蒙”者，例如約翰·亞當斯和羅伯斯庇爾。固然只有“非常法律”才有必要如此“求助于上帝”，因為新的共同體須借此而立。我們在下文中將看到，革命任務的后一部分，是要尋找一種新的絕對性來取替神圣權力的絕對性，這是無法解決的。因為，在人的多樣性條件下，權力絕不會達到無所不能的程度，屬于人類權力的法律也不可能是絕對的。誠如洛克所云，馬基雅維里“訴諸高高在上的天國”，并不是發自任何宗教情感，只不過是一心要“回避這一困難”[26](#_26_1)。同理，他強調暴力在政治中的地位，與其說歸因于他對人性的所謂現實主義洞察，倒不如說更多是歸因于他抱有一種徒然的希望，以為可以在某種人身上找到某種品質，跟我們與神性聯系起來的品質相媲美。

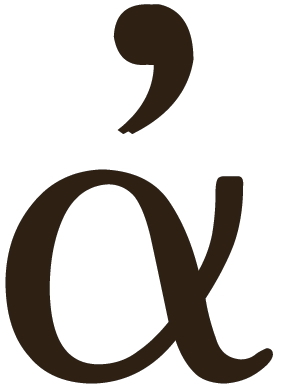
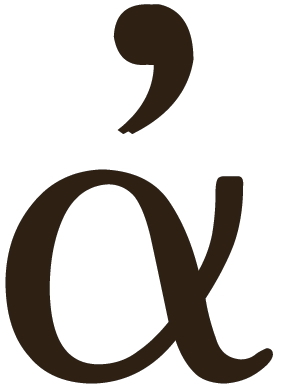
然而，這些僅僅是預感而已，馬基雅維里的思想遠遠超越了他那個時代的一切現實經驗。事實上，無論我們多想將自己的體驗，來比附意大利城市國家內亂頻仍所觸發的體驗，可后者的激進程度，卻并不足以啟發行動者或目擊者產生對新詞，或者重新詮釋舊詞的需要。由馬基雅維里引入到政治理論之中，甚至在他之前就已經付諸使用的新詞，是“國家”，lo stato（一統）[27](#_27_1)。雖然一貫訴諸羅馬的光榮，一貫取道于羅馬的歷史，他卻分明感覺到，一個統一的意大利將會組成一個與古代或十五世紀的城市國家判然有別的政治實體，它理當擁有一個新的名稱。

“造反”和“叛亂”這兩個詞固然向已有之，自從中世紀晚期它們的意思就已經明確甚至固定下來了。但是，這些詞絕不能表示革命所理解的解放，更不能表示建立了一種新的自由。因為，革命意義上的解放意味著，不僅當下的人，而且古往今來的所有人；不僅作為個人，而且作為人類最大多數者的一分子，包括貧賤者、在黑暗中長期煎熬者、一切權力的受壓迫者，他們揭竿起義，成為這塊土地至高無上的統治者。若要追根溯源，放到古代的條件下來看，那么，揭竿起義要求權利平等的，似乎不應是古羅馬或雅典的人民，不是populus（古羅馬平民）或古希臘平民這些底層公民，而是構成人口大多數，不曾屬于人民的奴隸和外邦人。我們都知道，從未發生過這樣的事情。我們所理解的那種平等觀念，即基于生而為人這一事實，所有人生而平等，平等是一項與生俱來的權利，在現代以前，人們對此是一無所知的。

誠然，中世紀和中世紀之后的理論對正當化的造反，反抗既定權威的起義，公然的對抗和不服從，都略知一二。但是，這些造反的目的，并不是挑戰權威或事物的既定秩序本身，它常常只是當權者的更替，一個篡位者換成了合法的國王，或者一個濫用權力的暴君換成了一個守法的統治者。因此，盡管人民有權利決定誰不應該統治他們，他們卻肯定不能決定誰應該統治他們。至于人民有權當家作主，或者有權任政府公職，更是聞所未聞。作為人民群眾的一員，若真的從卑下境況榮升至公共領域，就像在意大利城市國家的奠基者那樣，被準以公共事務，許以公共權力，那也是歸功于他們卓爾不群的品質。這種品質來自于一種virtù（美德），它之所以備受贊譽和景仰，恰恰在于它無法按社會地位和出身來衡量。分享政府權力的權利，顯然也不在人民所擁有的舊的特權和自由之列。這種自治政府的權利，即便在聞名于世的以納稅換來的代議權中，也未能充分地體現出來。為了統治，一個人不得不是一位天生的統治者，在古代他是一個生而自由的人，在封建歐洲則是貴族的一員。雖然在前現代的政治語言中，描述被統治者起義以反抗統治者的詞，俯拾皆是，但卻沒有一個詞，可以描述被統治者自己成為統治者這樣一場如此翻天覆地的變化。

## 4

要說革命現象在前現代是史無前例的，這絕非必然之事。誠然，許多人都會同意，對新事物的渴望與相信創新性本身可欲的信念結合在一起，乃是我們所生活的世界的典型特征。將這種現代社會的情緒等同于所謂的革命精神，的確司空見慣。不過，如果我們通過革命精神來理解那種實際上是從革命中產生出來的精神，那么無論如何，這一現代的創新性渴求必須與革命精神仔細加以區分。從心理上說，立國的體驗與相信一個新故事即將在歷史中展開的信念結合在一起，將會使人們變得“保守”而不是“革命”，使人們熱衷于維護既定事務和維持穩定，而不是為新事物、新發展和新觀念開辟道路。而且，從歷史上看，第一批革命者，即那些不僅締造了一場革命而且將革命引上政治舞臺的人，根本就不熱衷于新事物，也根本不熱衷于一種“新秩序的時代”。這種對創新性的無動于衷，仍然回蕩在“革命”這個相對古老的術語中。這個詞是慢慢地才獲得了新意義的。事實上，這個詞的用法最清楚不過地表明了，行動者這方不抱期望，也無企圖，對于任何史無前例的事物，他們并不比同時代的旁觀者更有準備。問題的關鍵在于，對一個新紀元的巨大感傷，只有在達到一種無路可退的境地之后，才會涌現出來。雅不欲陷入如此境地的美國革命的行動者，就如同之前法國大革命的行動者一樣，不約而同地道出了幾近一致的術語，道出了無休止的變動，而我們就從中發現了這種感傷。

“革命”一詞本來是一個天文學術語，由于哥白尼的《天體運行論》（De revolutionibus orbium coelestium）[28](#_28_1)而在自然科學中日益受到重視。在這種科學用法中，這個詞保留了它精確的拉丁文意思，是指有規律的天體旋轉運動。眾所周知，這并非人力影響所能及，故而是不可抗拒的，它肯定不以新，也不以暴力為特征。相反，這個詞明確表示了一種循環往復的周期運動，它是波利比烏斯νακκλωσι完美的拉丁文翻譯。νακκλωσι也是一個起源于天文學的詞，作為一種隱喻用于政治領域。如果用于地球上的人類事務，它就僅僅意味著，極少數為人所知的政府形式，以永恒輪回的方式，在有生有死的凡人中周而復始，具有一種不可抗拒的力量，就像使天體在宇宙中遵循預定軌道運動的力量一樣。沒有什么比一切革命的行動者擁有并為之著迷的觀念，離“革命”一詞的原義更遠的了。換言之，他們以為，在宣告一個舊秩序必然死亡，迎接一個新世界誕生的過程中，自己是一名當局者[29](#_29_1)。

如果那些現代革命事件如教科書的定義一般輪廓分明，那么，選擇“革命”這個詞就比事實上的革命更加令人大惑不解了。當該詞第一次自天上降落地球，被征引來描述凡人之事時，它顯然是作為一個隱喻而出現的，其含義也從一種永恒的、不可抗拒的、周而復始的運動引伸為隨機運動，人類命運的沉浮，就像遠古以來太陽、月亮和星辰的升起與降落一樣。我們發現，“革命”一詞第一次作為一個政治術語是在十七世紀，當時，該詞的隱喻義更為接近其原義，因為它用在向某個預定點循環往復的運動身上，言外之意乃是繞回預先規定的秩序中。故而，“革命”第一次不是用于一場我們稱之為革命的運動，即沒用在爆發于英國克倫威爾興建第一個革命獨裁制之時，相反是用在1660年推翻殘余國會之后恢復君主制之際。這個詞原封不動地用于1688年，斯圖亞特王室被驅逐，君權旁落于威廉和瑪麗的時候。[30](#_30_1)“光榮革命”根本就不被認為是一場革命，而是君權復辟了前度的正當性和光榮。通過這一事件，“革命”這一術語似是而非地發現了自己在政治和歷史語言中的定位。

事實上，“革命”一詞的原義是復辟，因此，對我們而言為是的一些東西恰恰為非，這不僅僅是語義學上的嘖嘖怪事。十七、十八世紀的革命于我們而言，揭示了一種新精神、一種現代精神，其本意卻是企圖復辟。誠然，英格蘭內戰為十八世紀革命中本質上全新的事物埋下了大量伏筆：平等派（Levellers）的出現，一個全部由下層人民組成，其激進主義與革命領袖發生沖突的黨派的形成，都清晰地勾畫了法國大革命的進程。平等派吁求成文憲法作為“正義政府的立國之基”，而克倫威爾引進一個《政府章程》來確保護國公政體之時，則在一定程度上將之付諸實施。即便不是美國革命成就中最重要的，也至少是其中之一的那個成就，就這樣被占了先。然而，事實上，這首次現代革命短命的勝利，被欽定為一場復辟，即銘于1651年之璽的“奉天承運，復吾自由”。

在本書中，更重要的是指出一個多世紀后所發生的事情。因為，這里我們并不關心革命本身的歷史，它們的過去、起源和發展歷程。如果我們想了解革命是什么——它對于作為政治存在的人的普遍意義，對于我們所生活的世界的政治意義，它在現代史中的角色——我們必須轉向那些歷史性的時刻，在這歷史性的時刻中，革命展現出它的全貌，具備了一種確定形態，革命開始攝人心魄，與濫用權力、暴行和剝奪自由這一切促使人們造反的東西劃清了界限。換言之，我們必須轉向法國大革命和美國革命，同時也必須考慮到，在兩者的最初階段，參加者都堅信自己所做的一切，只不過是恢復被絕對君主專制或殖民政府的濫用權力所破壞和踐踏的事物的舊秩序。他們由衷地吁求希望重返那種事物各安其分，各得其宜的舊時代。

這就產生了大量混淆，尤其是對美國革命來說，它并沒有吞噬自己的孩子[31](#_31_1)。因此，“復辟”的始作俑者，就是發動和完成了革命的人，他們甚至活到在事物的新秩序中掌權和任職為止。他們本想來一場復辟，挽救古典自由，卻演變為一場革命。他們關于英國憲法、英國人的權利、殖民政府形式的思想和理論，則隨著《獨立宣言》而告終。但是，除了一些無心之失以外，導向了革命的那些活動，本身并不是革命的。“本杰明·富蘭克林比其他人擁有更多關于殖民地的第一手資料，他后來由衷地寫道：‘據我所聞，任何一個人，醉也罷，醒也罷，但逢高談闊論之時，都從未流露過一丁點兒對獨立的期盼，也從未暗示過獨立對美國有什么好處。’”[32](#_32_1)這些人究竟是“保守的”還是“革命的”，其實是無法確定的。如果罔顧這些詞的歷史語境，將其放之四海，忘記了保守主義作為一種政治信條、一種意識形態，它的存在要歸功于對法國大革命的反動，只對十九、二十世紀的歷史具有意義，那么就勢必會陷入這一詰難之中。對于法國大革命而言，同樣的問題也會產生，只是在某種程度上也許不那么明朗而已。在此，也可以用托克維爾的話來說：“人們終將相信，即將到來的革命，目的不是推翻舊政權，而是舊政權的復辟。”[33](#_33_1)行動者正是在這兩次革命的進程中明白了，復辟是不可能的，他們需要從事一項全新的事業。于是，“革命”一詞獲得了新的意義。正在此時，托馬斯·潘恩卻依然恪守舊時代的精神，鄭重其事地提議，將美國和法國大革命稱為“反革命”。[34](#_34_1)這一提議竟然出自一個當時最“革命”的人之口，這就一語道破了循環往復的復辟觀念是如何地切中革命者的心思。潘恩只不過是想恢復“革命”一詞的舊意，表達他堅信大勢所趨，將使人返回“早期”，那時人們還擁有現已被暴君和征服者剝奪的權利和自由。他的“早期”絕非十七世紀所理解的，是假設的史前自然狀態，而是一個確鑿無疑的歷史時期，盡管尚未加以界定。

別忘了，潘恩用“反革命”這個術語，來回應柏克對英國人權利的極力辯護；以古老的習俗和歷史，來抵御人權這個新玩意兒。不過，問題的關鍵是，潘恩感到，絕對的創新性，將是對這些權利的權威性和正當性的挑戰，而不是辯護。這一點他并不比柏克遜色。毋庸贅言，從歷史上看，柏克是對的，而潘恩錯了。歷史上沒有哪個時期有《人權宣言》可資借鑒。以前應承認人在上帝或諸神面前的平等，因為這種承認并非源于基督徒而是源于羅馬。羅馬的奴隸可以成為宗教團體的合格成員，在神法的范圍內，他們與自由人擁有同樣的法律地位。[35](#_35_1)但是，一切人與生俱來的不可剝奪的政治權利，在我們之前的一切時代看來，如同在柏克看來那樣，是自相矛盾的說法。有趣的是，拉丁詞homo，相當于“人”的意思，原意是指除了是一個人之外就一無所有的某個人，一個沒有任何權利的人，也就是說，是一個奴隸。

論述至此，對于我們當前的意圖尤其是我們最終的努力而言——理解現代革命最難以捉摸然而又最令人刻骨銘心的方面，那就是革命精神——重要的是牢記，創新性、新穎性這一整套觀念，在革命之前就已經存在，然而革命一開始這套觀念就煙消云散了。猶如在其他方面一樣，有人不禁要就此而爭辯說，革命者落后于他們的時代，與十七世紀從事科學和哲學的人相比，他們肯定是落伍的。例如伽利略強調他們發現的“絕對創新性”；霍布斯聲稱政治哲學“要數拙著《論公民》最陳舊”；

笛卡爾堅稱此前沒有一位哲學家在哲學上取得成功。誠然，對“新大陸”的念想比比皆是，由此涌現出一種“新人”。諸如我引述的克雷夫科爾和約翰·亞當斯，還有從不計其數的不那么出色的其他作家那里，均可找到這種念想。但是，與科學家和哲學家所主張的相反，新人與新大陸一樣，人們感覺都是上天的禮物，而不是人的作品。換言之，創新性那奇特的感召力，雖是現代獨有，卻需要花上將近兩百年的時間，才擺脫了科學和哲學思想的相對孤立狀態，而到達政治領域。[用羅伯斯庇爾的話來說就是：“Tout a changé dans l'ordre physique；et tout doit changer dans l'ordre moral et politique.”（“肉體已變，道德與政治亦須改變。”）]但是，在政治領域中，事情都是關乎多數人而不是少數人的，創新性的感召力到達這一領域，就不僅要采取更激進的表達，而且還要具備一種政治領域特有的現實性。只有在十八世紀革命的進程中，人們才開始意識到，一個新開端可以是一種政治現象，可以是人業已為之或者有意為之的結果。從那時起，“新大陸”和從中涌現出來的“新人”，就不再需要被灌輸對事物新秩序的希望了。新秩序的時代不再是“上天注定”的恩賜，創新性也不再是少數人引以為豪同時又令人不寒而栗的獨占品了。當“新穎性”進入集市，它就變成了一個新故事的開端。不知不覺地，新的故事，由行動著的人開始；被他們的子孫后代深化、擴展和延續。

## 5

創新性、開端和暴力這一切因素，與我們的革命概念都息息相關，但是在“革命”一詞的原義中和它在政治語言中的第一個隱喻用法顯然不存在這些因素。不過這個天文學術語還存在另一層意思，我略為提到過這層意思，我們自己對這個詞的運用，自始至終都深受這層意思的影響。我所指的是不可抗拒性這一觀念，是這樣一個事實，即天體遵循預定軌道的旋轉運動，不受任何人力的影響。大家知道或者說相信大家都知道，“革命”一詞第一次使用的確切日期。那時它僅僅是用來強調一種不可抗拒性，而不具有任何循環往復運動之意。依我們自己對革命的理解來看，強調不可抗拒性重要之極，以致人們已經習以為常地認為，采取這一新用法之日，就是舊天文學術語具有新政治意義之時。

時間是1789年7月14日晚，巴黎，當路易十六從拉羅什福科公爵利昂古爾那里得知巴士底獄陷落，一些囚犯被釋放，御林軍一遇平民進攻就陣前變節時，國王和他的使者之間的著名對話可稱得上是微言大義。據說，國王驚呼：“C'est une révolte.”（“人民叛變了。”）利昂古爾糾正道：“Non, Sire, c'est une révolution.”（“不，陛下，人民革命了。”）在此，我們聽到這個詞，依然是以舊的隱喻義用于政治的，帶有從天上降落人間之意，而這也是最后一次了。不過，在此，也許是第一次，重點從循環運動的規律性完全轉向不可抗拒性。[36](#_36_1)運動依然以天體運動的形象觀之，但現在重點在于，這種運動是人力所不逮的，故而自有其規律。當路易十六宣布巴士底風暴是一場叛亂時，他堅持以手中權力和各種手段，來對付陰謀和逆亂。利昂古爾回應道，那兒發生的事情是無可挽回的，是君權所不能及的。利昂古爾究竟看到了什么，讓他認為是不可抗拒、無可挽回的？而我們究竟必須看到什么，或者，從這場奇特的對話中聽到什么，讓我們知道這場風暴是不可抗拒、無可挽回的？

答案乍看似乎十分簡單。從這些話的背后，我們依然可以耳聞目睹大眾示威游行，他們如何爭相沖上巴黎街頭，這一座城市當時不僅是法蘭西而且是整個文明世界的首都。大城市的平民暴動與追求自由的人民起義糾結在一起，難解難分。兩者結合，單是人數上的力量就不可抗拒。第一次出現在光天化日之下的群眾，實際上是窮人和被蹂躪者的群眾，自古以來都躲藏在黑暗中，羞于見人。從此以后，公共領域應當為最廣大的多數人提供空間和光明便成為一種不可逆的趨勢。革命的參與者和旁觀者從中立刻意識到了這一點。就記憶所及的歷史，公共領域都是留給自由人的，也就是那些隨心所欲，不為生計所累的人。而最廣大的多數人之所以不自由，乃是因為他們受困于日常需要。

一場不可抗拒的運動！這個看法自始至終回蕩在法國大革命的史冊中，十九世紀不久就將它概念化為歷史必然性觀念。突然之間，一個全新的意象開始籠罩了舊的隱喻，一個全新的詞匯融入了政治語言之中。每當我們思索革命的時候，我們幾乎是不由自主地，腦海里依然涌現出誕生于那段歲月中的意象——德慕蘭的torrent révolutionnaire（革命洪流），在革命洪流的風口浪尖上，誕生了革命的行動者，他們忘乎所以，難以自制，直到回頭浪將他們吞沒，與他們的敵人——反革命者同歸于盡。用羅伯斯庇爾的話來說，革命的巨流一方面被“暴政的罪行”，另一方面被“自由的進步”推波助瀾，狂飆突進，兩方面又不免相互激蕩，以致運動和反運動既無法達到平衡，也無法相互掣肘和牽制，而是以一種神秘的方式匯聚成一股“進步的暴力”，不斷加速奔涌向同一個方向。[37](#_37_1)這是“革命火山噴射出的壯麗熔巖，無物可以幸免，無人可以阻擋”，正如喬治·福斯特1793年所親眼目睹的那樣。[38](#_38)這一蔚然奇觀，正好應了土星的征兆：“革命吞噬自己的孩子”，吉倫特派的大演說家維尼奧如是說。推動革命前進的，正是“革命的暴風驟雨”。這是羅伯斯庇爾的tempête révolutionnaire（革命的暴風驟雨）和他的marche de la Révolution（革命的進軍），洶涌的風暴席卷和淹沒了一切無法忘卻的東西，卻從未徹底忘卻開端，從未徹底忘卻這一主張，在羅伯斯庇爾那里，它是“人的偉大對抗偉大的卑微”；[39](#_39)在漢密爾頓那里，它是“人類尊嚴的證明”。[40](#_40)當人開始堅守自己的偉大，維護自身的尊嚴時，一種比人更偉大的力量，已經介入了。

法國大革命之后的幾十年間，一股巨大的潛流交匯在一起，席卷了一切人，先是將他們拋上風光無限的水面，然后又沉落于險象環生和聲名狼藉的漩渦里，這股合流，逐漸支配了一切。在形形色色的隱喻中，革命不是被看作人的作品，而是被看作一個不可抗拒的過程。涌流、洪流、激流，這些隱喻還是革命行動者自己杜撰的呢，不管痛飲抽象意義上的自由之酒會有多醉，他們明明已經不再相信自己是自由的當局者了。姑且清醒地反思一下子，他們怎么會相信自己是，或曾經是自身所作所為的始作俑者呢？除了暴風驟雨式的革命事件，還有什么在短短幾年間改變了他們，改變了他們內心深處的信念？1793年那些群情激憤的人，不僅處決了一位特定的國王（他可能是也可能不是一個叛國者），而且將君權本身斥為“一種永遠的罪行”（圣鞠斯特）的人，在1789年不都曾經是保皇黨人嗎？在1794年的風月法令中口口聲聲不僅要剝奪教會和流亡貴族的財產，而且要剝奪一切“可疑分子”的財產，轉交給“不幸者”的人，不是都變成了私有財產權的狂熱擁護者嗎？他們不是充當了憲法制定的工具嗎？這部憲法以高度分權為主要原則只是為了不得不棄之若敝屣，以便取而代之成立一個由委員會統治的革命政府，這個委員會的集權，是舊政權無法想象，也不敢妄為的。難道他們不是參加，甚至贏得了一場他們想都不敢想和從不相信會取得勝利的戰爭嗎？除了一開始就莫名其妙地擁有了的知識，即“當前的革命短短幾天就創造了比以往全部人類歷史都更為偉大的事件”（按照羅伯斯庇爾在1789年寫給他兄弟的話），還有什么能殘留到最后？而到了最后，人們不禁會想：夠啦，夠啦。

法國大革命以來，對每次暴動的解釋，不管是革命的還是反革命的，言必稱濫觴于1789年的運動，是它的延續，這已經習以為常了，仿佛平靜的、恢復秩序的時光只不過是一種短暫間歇，其間地下激流涌動，積攢力量，只等再度迸發沖上地面——1830年、1832年、1848年、1851年、1871年，只要提一下十九世紀這幾個更為重要的年份就夠了。每次，這些革命的支持者和反對者都將事件理解為1789年的直接結果。如果馬克思所言非虛，法國大革命是穿著羅馬服裝的一場演出，那么同樣真實的是，接下來的每一場革命，直至十月革命（也包括十月革命），都沿襲從7月14日到熱月9日和霧月18日的事件和規則來出演。這些日期，在法國人民的記憶里刻骨銘心，以致時至今日，每個人都不假思索地將之與巴士底獄的陷落，羅伯斯庇爾之死和拿破侖·波拿巴的崛起等同起來。不是在我們的時代，而正是在十九世紀中葉，杜撰出了“不斷革命”，甚或更加生動的révolution en permanence（永久革命）（蒲魯東）。隨之就是這樣一種觀念：“從來就沒有幾次革命這回事兒，革命只有一次，一次相同的、永久的革命。”[41](#_41)

如果說，“革命”一詞新的隱喻義直接源于首先締造了，接著親自披掛上陣出演了在法國那場大革命的人的體驗，那么，這一新的隱喻義對于那些旁觀革命過程的人來說，顯然具有更強的說服力，從外部看，革命似乎是一場奇觀。在這一奇觀中最為奪目的是，沒有一個行動者可以控制事件的進程，在革命的匿名力量中，人的有意識的目的和目標，絲毫也左右不了這一進程的方向，哪怕有也是微乎其微，如果他們想全身而退的話，其目的和意志必須屈從于這種革命的匿名力量。在我們今天聽來，這不過是老生常談而已。我們也許很難理解，革命竟然只會產生平庸。然而，我們只需回顧一下美國革命的進程，在那里所發生的一切正好相反。人是自己命運的主人，至少在政治統治權方面是如此，這種情感強烈地彌漫于一切行動者心中。借此我們便發現了，人無能為力于自身行動的進程這一景象，到底會產生多大的沖擊。歐洲經歷了從1789年到波旁王朝復辟的一系列不幸事件，那一代人承受了盡人皆知的幻滅的打擊，它幾乎瞬間就自我轉變為對歷史本身權力的一種既敬畏又迷惑的感覺。昨天，似乎只有君主的專制權力站在人和他的行動自由之間，而就在這個啟蒙運動的幸福日子里，一個強大得多的力量突然崛起，隨心所欲地支配了一切人，無一幸免，也無從反抗和逃避。這就是歷史和歷史必然性的力量。

從理論上說，法國大革命意義最為深遠的后果，就是黑格爾哲學中現代歷史概念的誕生。黑格爾真正具有革命性的理念是，哲學家舊的絕對性，自我展現于人類事務領域，確切地說是人類經驗領域。哲學家把這一領域當作絕對標準的源泉和產地，無一例外地不予考慮。借助于歷史進程來展現這一新理念，原型就是法國大革命。德國的后康德哲學之所以會對二十世紀的歐洲思想產生巨大影響，尤其是在那些處于革命動蕩的國家——俄國、德國、法國而言，原因并不在于后康德哲學的所謂唯心主義，相反卻在于這樣一個事實：后康德哲學脫離了純粹思辨的領域，試圖提出一種與時代最新、最現實的經驗相契合，并能從概念上對這種經驗加以解釋的哲學。然而，就“理論”一詞舊的原義而言，這種解釋本身是理論性的。黑格爾哲學盡管關注行動和人類事務領域，但仍然在于沉思。在思想的后攝性目光（the backward-directed glance of thought）面前，一切政治的東西，行動、言說和事件，都變成了歷史的東西。結果，十八世紀革命迎來的新世界，并沒有像托克維爾所孜孜以求的那樣，收獲一門“新的政治科學”，[42](#_42)而是一門歷史哲學——除了哲學向歷史哲學轉型以外一無所獲，這一轉型也許意義更加重大，不過與本文無關。

在政治上，這種新的、典型的現代哲學的謬誤，就相對簡單了。它在于不是根據行動者和當局者，而是從袖手旁觀的局外人立場出發來描述和理解整個人類行動的領域。但是這種謬誤由于其內在的一些真理性而相對難以覺察。這一真理就是，由人所開創和出演的一切故事，由于只有在行將結束的時候才會揭示它們的真正意義，這樣一來，從表面上看，似乎真的只有旁觀者而不是當局者，才有望理解在以往一連串的行為和事件中實際發生了什么。旁觀者比行動者更加深信不疑：法國大革命的教訓似乎道出了歷史必然性，或者拿破侖·波拿巴是一種“宿命”。問題的關鍵在于，從整個十九世紀一直到二十世紀，所有追隨法國大革命足跡的人，不僅將自己看成是法國革命者的繼承人，而且是歷史和歷史必然性的當局者。結果顯而易見卻又自相矛盾，那就是，必然性取代自由成為政治和革命思想的中心范疇。[43](#_43)

還有，讓人懷疑的是，倘若沒有法國大革命，也許哲學根本就不會試圖關涉人類事務的領域，也就是企圖在一個由人的相互聯系和關系統治的，因而從定義上是相對的領域中，去發現絕對真理。盡管真理被認為是“歷史的”，也就是說，被當作是在時間中揭示的，故而不一定非要對一切時間都有效，但卻不得不對一切人都有效，不管他們出于偶然正好住在何方，為哪國公民。換言之，真理應與公民無關，也不應迎合他們，在他們當中存在的只是大量的意見；真理也與國民無關，他們對真理的感受囿于自身歷史和國家的經驗。真理一定與人之為人有關，當然，后者作為一種世間實在的現實是不存在的。因此，歷史如果要作為真理展現的中介，它就不得不是世界歷史，自我展現的真理也不得不是一種“世界精神”。不過歷史觀念只有假定它涵蓋了整個世界和一切人的命運，才會獲得哲學的尊嚴，而世界歷史的理念本身就源于政治。它以法國大革命和美國革命為先導，兩者都引以為豪的，乃是它們為全人類迎來了新紀元，并且澤及一切作為人的人，無論他們住在何方、處境如何、擁有什么國籍。世界歷史的觀念誕生于第一次世界政治的嘗試中，盡管美國人和法國人對“人權”的熱情，都很快就隨著民族國家的誕生而消退了。民族國家這一政府形式業已證明是短命的，但卻是歐洲革命唯一比較持久的成果。事實上，從此以后，世界政治就以這種或那種形式成為了政治的附屬品。

在本書的語境中更為重要的，是黑格爾教義的另一個方面（它也同樣明顯地來源于法國大革命的經驗），因為它對十九世紀和二十世紀的革命家的影響更加立竿見影。所有這些革命家，盡管并沒有向馬克思（迄今為止他仍然是黑格爾最偉大的學生）取經，也從未費心去讀過黑格爾，卻都通過黑格爾的范疇來看待革命。這個方面涉及歷史運動的特性。根據黑格爾及其所有追隨者，歷史運動既是辯證的，又受制于必然性：從7月14日到霧月18日和君主制復辟，從革命和反革命中分娩出辯證的歷史運動和反動，它像一股強大的潛流，以不可抗拒之勢向人們涌來。正當他們試圖在地球上建立自由之際，卻不得不繳械投降。自由和必然著名的辯證關系，意思就在于此。在這種辯證關系中，自由和必然終將統一起來。這也許是整個現代思想體系中最可怕、也最令人難以忍受的悖論。然而1789年曾見識過天地一統那一時刻的黑格爾，依然會按照“革命”一詞本來的隱喻義來進行思考，似乎在法國大革命的過程中，天體不可抗拒的規律性運動降臨在地球上和人類事務之中，賦予它們一種“必然性”和規律性，貌似擺脫了“可悲的偶然性”（康德）和悲哀的“暴力與無意義的交織”（歌德）。在此之前，這些似乎就是歷史和世界進程的顯著特性。因此，自由是必然性之果這一悖論，按照黑格爾本人的理解，并不比天地一統更反常。而且，黑格爾的理論并非無稽之談，他的自由和必然的辯證法也無半分戲謔空言。相反，即便在當時，那些依然籠罩在政治現實陰影之下的人，就已經深深為之吸引。它們那經久不息的說服力，一直以來，與其說在于理論證據，倒不如說在于一種經驗，這種經驗在戰爭和革命的年代里一次又一次得到重演。現代的歷史概念無比強調歷史是一個過程。這一概念來源甚多，尤其是更早的將自然視為一個過程的現代自然概念。一旦人們得到自然科學的指點，認為這一過程本來就是一種循環，是永恒輪回的周期運動——甚至連維科都還沿用這些術語來思索歷史運動——那么不可避免的是，必然性應當是歷史運動所固有的，正如必然性是天體運動所固有的一樣。每一種周期運動從定義上都是一種必然運動。但事實上，現代打破了永恒輪回的循環之后，必然性作為歷史的一種固有特征卻得以幸免于難，并重新出現在這樣一場運動中，這場運動本質上是直線式的，故而并不回復到之前已知的那個樣子，而是一往無前地延伸到不可預知的未來。之所以形成了這樣的事實，并不是基于理論的沉思，而應歸咎于政治經驗和現實事件的進程。

正是法國大革命而不是美國革命，在整個世界點燃了燎原之火；因此，也正是從法國大革命的進程中，而不是從美國的事件進程或國父們的行動中，“革命”一詞現在的用法，譜就了放之四海而皆準的涵義，美利堅合眾國也不例外。北美殖民地和美國的共和政府，構成了也許是歐洲人最偉大，并且肯定是最勇敢的事業。然而美國獲得真正獨立，光榮或不那么光榮地脫離其祖國，才不到一百年的歷史。從十九世紀末起，美國就接連遭受城市化、工業化以及大規模移民三重沖擊，其中，大規模移民也許是最重要的。從那時起，一些理論和概念又一次從舊世界向新世界移植，不幸的是它們背后的經驗卻不常一并移植過來。“革命”一詞及其相關因素概莫能外。二十世紀美國學術觀點甚至比歐洲的有過之而無不及，經常要根據法國大革命來解釋美國革命，或者因為美國革命如此明目張膽地不遵法國大革命的教導，而對它大加鞭撻。這一幕實在令人費解。令人悲哀的是這樣一個千真萬確的事實：法國大革命以災難告終，卻成就了世界歷史；而美國革命如此功成名就，卻始終不外乎是一個地方性的重大事件。

在本世紀，無論何時，只要革命出現在政治舞臺上，人們就會根據來自于法國大革命進程的那個形象來看待它，根據旁觀者杜撰的概念來解釋它，根據歷史必然性來理解它。締造革命的人也好，旁觀并躍躍欲試的人也罷，在這些人的心目中，顯然缺乏對政府形式的深度關切，而這正是美國革命的典型特征，在法國大革命的起步階段也十分重要。正是那些被人山人海的奇觀嚇倒的法國革命者，跟著羅伯斯庇爾一起高呼：“La République? La Monarchie? Je ne connais que la question sociale.”（“共和乎？君主乎？我只知道社會問題。”）他們所丟掉的，與制度和憲法這一“共和國的靈魂”（圣鞠斯特）一道的，還有“革命”本身。[44](#_44)從此，不管人們愿意與否，都被革命的風暴卷入了一個不確定的未來。他們取替了自負的建筑師，這些建筑師企圖按照自己所理解的那樣，集過去一切智慧之大成，來建造他們的新房子。與建筑師們一起消失的是那種飽滿的信心，相信根據一個因經受住長時間考驗而擁有了真理性的概念藍圖，“新秩序的時代”就能建立在理念基礎之上。思想不會是新的，只有實踐，只有思想的應用，才會是新的。用華盛頓的話來說，這個時代之所以“繁榮昌盛”，乃是因為它“為我們打開了……哲學家、圣賢和立法者經年累月辛苦勞作而獲得的知識寶藏”。在他們的幫助下，美國革命者感到他們可以開始行動了。形勢所迫加上英國的政策已經令他們別無選擇，唯有建立一個全新的政治體。既然行動的機會已經來臨，誰也不能再歸咎于歷史和形勢了：如果美國公民“沒有獲得徹底的自由和幸福，那只能怪自己”。[45](#_45)但令他們始料不及的是，僅僅過了幾十年，對于他們的作為，一位最敏銳也最有思想的觀察者，竟會得出這樣的結論：“我一代又一代地追溯，直至遠古時代，卻發現我眼前所發生的一切，乃是史無前例的；當過去不再照耀未來，人的心靈就會茫然地游蕩。”[46](#_46)

從十九世紀伊始，歷史必然性就在人們的心靈中投下魔咒，這一魔咒通過十月革命強化了它的威力。十月革命對于本世紀的深刻意義，與法國大革命對于其同時代人的意義一樣，先是使人類最美好的希望轉化為現實，然后又讓他們徹底絕望。不過這一次并不是與前人不謀而合的意外經驗，而是在刻意模仿一個已逝時代和事件經驗的行動過程。誠然，意識形態和暴力的雙重強制，一個從內部，另一個則從外部對人實施強制，才能充分解釋在所有處于布爾什維克革命影響之下的國家中走上絕路的革命家所具有的那種軟弱性。但是在這里，那些可能是從法國大革命中吸取的教訓，時至今日已經成為意識形態思考這一自我強制壓力的有機組成部分。問題總是一樣的：那些進入革命學校的人，事先就已經知道革命必經的過程。他們模仿的是事件的過程，而不是革命者。如果他們以革命者為榜樣，那他們至死也要捍衛革命者的清白。[47](#_47)但是他們不能這樣做，因為他們知道一場革命必定會吞噬革命自己的孩子，正如他們知道每一次革命都會按部就班地發展；或者知道，明處的敵人之后，接著便是以“可疑分子”面目出現的隱蔽敵人；又或者知道，革命將分裂為兩個極端的派別——indulgents（寬容派）和enragés（激進派）——他們實際上或“客觀上”是一丘之貉，同心協力來削弱革命政府。革命由中間派來“拯救”，這絕不是更溫和的一派，他們除掉右派和左派，就像羅伯斯庇爾除掉丹東和埃貝爾一樣。俄國革命者從法國大革命中學到的是歷史而不是行動。他們為革命所做的一切準備，幾乎就是這種學習。他們掌握了演技，來扮演歷史這一幕偉大戲劇將給他們安排的任何角色。如果只有反派角色可演，他們也寧可接受這個角色而不愿站在戲外。

這些人敢于藐視一切現存權力，敢于挑戰一切世俗權威，他們的勇氣毋庸置疑，但他們常常日復一日奴顏婢膝地屈服于歷史必然性的召喚，不發出半點義憤填膺的呼喊，不管對他們而言必然性的外表看起來是多么的愚蠢和不合時宜。此情此境，有點荒唐透頂。他們被愚弄了，不是因為丹東和維尼奧、羅伯斯庇爾和圣鞠斯特以及其他一切人的話仍然回蕩在他們耳邊，他們是被歷史愚弄了，變成了歷史的傻瓜。

# 二　社會問題

Les malheureux sont la Puissance de la terre.（不幸的人是強大的自然力。）

圣鞠斯特

## 1

二十世紀初期的職業革命家也許是歷史的傻瓜，但他們本人肯定不是傻瓜。作為革命思想的一個范疇，歷史必然性觀念本身要比純粹的法國大革命場景更為可取；哪怕以沉思默想的方式來追憶法國大革命的事件過程，然后將事件簡化為概念，較之歷史必然性觀念也不免相形見絀。隱藏在現象背后的是一種現實，這種現實是生物的而非歷史的，雖然現在，也許是第一次，它完全是一副歷史的樣子。我們在自我反省中領略到的最強大的必然性，就是生命過程。它滲透到我們的身體器官，使之處于持續變化的狀態之中。這種持續變化的運動是自發的，獨立于我們的活動和不可抗拒的，那是一種勢不可擋的迫切性。我們自己做得越少，我們就越不活躍，這種生物過程就越發不可收拾，并且把內在的必然性強加于我們，用純粹事件[48](#_48)那咄咄逼人的自發作用來震懾我們，而這種自發作用，乃是一切人類歷史的基礎。歷史過程的必然性，本來的形象是沿軌道旋轉的、必然的天體運動，它在支配一切人類生活的日復一日的必然性中，找到了有力的對應物。當這一幕發生，當窮人迫于肉體需求而沖上法國大革命的舞臺時，那個與人類命運起伏這一永恒變化如此貼切的天文學隱喻，就喪失了舊的涵義而獲得了生物形象，這個形象無孔不入地侵入了歷史有機體理論和歷史社會理論之中，并構成了這些理論的基礎。所有這些理論都有一個共同之處，那就是將群眾，也就是一個民族、人民或一個社會中的實際多數，看成是一個超自然軀體的形象，它受制于一個超人，也就是不可抗拒的“公意”。

與這一現代形象相對應的實際情況，是十八世紀以來我們逐漸稱之為社會問題的現實，我們可以更恰當、更簡單地稱之為貧困的存在。貧困不止是被剝奪，而且是一種處于持續匱乏和極度苦難中的狀態。它的卑污，在于它非人化的力量；它的可鄙，是因為它把人置于肉體的絕對支配之下。這就是必然性的絕對支配，每個人都能從他們最切身的體驗中，不假思索地了解到。正是在必然性的統治之下，群眾投奔了法國大革命，發動它，驅使它前行，最終葬送了它，因為這是窮人構成的群眾。當他們出現在政治舞臺上的時候，必然性也隨之出現。結果就是，舊政權的權力失效，而新共和國也流產了。自由不得不屈從于必然性，屈從于生命過程本身的迫切性。當羅伯斯庇爾宣布“維持生命所必需的一切，都必須是公有物品，只有剩余物品才被承認是私有財產”時，他不僅顛倒了前現代的政治理論，那種理論認為必須充公和共享的，正是公民的剩余時間和物品，而且，還是用他本人的話來說，他最終使革命政府屈從于“最神圣的法律、人民的福利、最不可剝奪的資格，它就是必然性”。[49](#_49)換言之，他拋棄了自己的“自由專制”，也就是在以自由立國名義下的專政，來爭取“無套褲漢（法國大革命時期貴族對貧苦的共和主義者的蔑稱）的權利”，這一權利就是“衣食溫飽和種族繁衍”。[50](#_50)正是必然性，也就是人民的迫切需要釋放了恐怖，并將大革命引向毀滅。最后，羅伯斯庇爾總算明白發生了什么，盡管他只是以預言的形式來表述的（在他最后的演說中）：“我們將會逝去，不留下一抹煙痕，因為，在人類的歷史長河中，我們錯過了以自由立國的時刻。”不是國王和暴君的陰謀，而是必然性和貧困那更有力量的陰謀，長期困擾著他們，使之錯過了“歷史性時刻”。與此同時，革命掉轉了方向，它不再以自由為目的，革命的目標變成了人民的幸福。[51](#_51)

人權轉化為無套褲漢的權利，不僅是法國大革命的轉折點，而且是接下來所有革命的轉折點。這在不小的程度上要歸因于下述事實：卡爾·馬克思，這位革命有史以來最偉大的理論家，他更感興趣的是歷史而不是政治。因此，他幾乎完全忽略了革命者的本來意圖，也就是以自由立國，而將注意力幾乎完全集中在革命事件貌似客觀的進程上了。換言之，人權轉化為無套褲漢的權利之前，自由就已經遜位于必然性，只是過了半個多世紀之后，才找到了自己的理論家。當這一點在馬克思的著作中出現時，現代革命的歷史似乎已經到了不可逆轉的地步。由于產生于美國革命進程的思想一騎絕塵，令人難以望其項背，一般而言，革命總是籠罩在法國大革命的陰影之下，具體而言，革命總是處于社會問題的主導之下。（哪怕托克維爾也是如此，他的主要精力就在于研究那場漫長而不可避免的革命在美國造成的后果，而1789年事件只不過是這場革命的第一階段。奇怪的是，美國革命本身和立國者的理論，始終提不起他的興趣。）馬克思的表述和概念對革命進程的巨大影響是毋庸置疑的。鑒于荒謬的二十世紀馬克思主義經院哲學，人們不免會將這一影響歸咎于馬克思著作中的意識形態因素，然而更恰當的做法是反過來，把馬克思主義的有害影響歸咎于馬克思大量的真實而富于創見的發現。無論如何，年輕的馬克思無疑相信，法國大革命不能以自由立國的原因，就在于它沒能解決社會問題。從這一點他得出了自由與貧困互不相容的結論。馬克思對革命事業最具爆炸性同時也確實最富創見的貢獻就是，他運用政治術語將貧苦大眾那勢不可擋的生存需要解釋為一場起義，一場不是以面包或財富之名，而是以自由之名發動的起義。馬克思從法國大革命中學到的是，貧困是第一位的政治力量。他的教義中的意識形態因素，他對“科學”社會主義、歷史必然性、上層建筑和“唯物主義”的信念等等，相比之下都是次要的和派生的。這些東西都是他和整個現代所共有的，今天我們不僅在形形色色的社會主義和共產主義中，而且在整個社會科學的體系中都找得到它們。

馬克思將社會問題轉化為政治力量，這一轉化包含在“剝削”一詞中，也就是認為貧困是一個掌握暴力手段的“統治階級”剝削帶來的結果。其實，這一假設對于歷史科學而言，價值并不大。它從奴隸經濟中得到啟發，在那里，主人“階級”確實統治著下層勞動者。但這僅僅適合資本主義的早期階段，當時規模空前的貧困正是武力掠奪的結果。倘若不是憑著革命性而單憑科學性，這個假設肯定挨不過一個多世紀歷史研究的風雨。馬克思正是假革命之名，將一種政治因素引入新的經濟科學之中，進而使之成為它自命的東西——政治經濟，也就是一種依賴于政治權力，因而能被政治組織和革命手段推翻的經濟。通過將財產關系貶抑為由暴力而不是必然性所確立的舊人際關系，馬克思喚起了一種反叛精神，這種反叛精神只有在遭到侵犯時才會產生，而并非源于必然性的統治。如果馬克思有助于解放窮人，那也不是通過告訴他們，說他們是某種歷史的或其他的必然性的活化身，而是通過勸說他們，使之相信貧困本身是一個政治現象，而非自然現象，是暴力和侵犯的結果而不是匱乏的結果。從定義上，苦難的條件絕對無法產生“心靈自由的人民”，因為這種條件受制于必然性。如果苦難的條件將帶來革命而不是葬送革命，那必然要將經濟條件轉換成政治因素，用政治術語來加以解釋。

馬克思的解釋模型是古代奴隸制，那里的確存在一個他所謂的“統治階級”，占有強制手段，迫使被統治階級為其承受苦役。馬克思的希望，用“階級意識”這一黑格爾式術語來表述，來自于一個事實，那就是現代已經釋放了被統治階級，使之恢復了行動能力，而這種釋放復又將工人階級置于必然性的統治之下，被統治階級的行動同時又恰恰由于必然性而變得不可抗拒。在工業革命的起步階段，勞動者的解放其實在某種程度上是自相矛盾的：從主人手中解放，只不過是將他們置于更強大的工頭，即日常需要的統治之下。日常需要，換句話說，是一種力量。必然性就是借助這一力量，去驅使、強迫人，它比暴力更加具有強迫性。馬克思深知這一點，他的視野依然牢牢扎根于古典制度和理論之中，放之四海而又常常模糊不清。這也許就是他如此熱衷于黑格爾，相信自由直接從必然性中產生這一辯證過程的深層原因。

馬克思在人類自由史上的地位一直很模糊。誠然，他在早期著作中運用政治術語來談論社會問題，用壓迫和剝削的范疇來解釋貧困的絕境。然而也正是馬克思，在《共產黨宣言》之后的幾乎所有著作中，運用經濟術語來重新定義他年輕時赤誠的革命激情。其他人相信某種必然性是人的條件所固有的，馬克思先是從這里看到了人為的暴力以及人對人的壓迫，但他后來又在每種暴力、罪行和侵犯的背后，看到了潛伏著的、歷史必然性的鐵的規律。馬克思將必然性等同于生命過程所具有的強迫性沖動，這一點跟他的現代先驅不一樣，倒是很像他的古代老師。如此說來，馬克思最終比其他任何人，都更強化了現代在政治上最有害的信條，即生命是最高的善，社會的生命過程正是人力所能及的中心。因此，革命的角色不再是將人從其同胞的壓迫下解放出來，更不用說以自由立國了，而是使社會的生命過程擺脫匱乏的鎖鏈，從而可以不斷高漲，達到極大豐富，取之不盡，用之不竭。不是自由，而是富足，現在成為了革命的目標。

然而，把馬克思前期和后期著作之間眾所周知的區別歸咎于心理或生理的原因，看成是一種現實的內心波動，這是有失公允的。1871年，即便已到垂暮之年，馬克思仍然非常革命般地熱情歡迎巴黎公社，盡管它的爆發與他的一切理論、一切預言相抵觸。問題更像是理論性的。在以政治術語來譴責經濟和社會條件之后，用不了多久，馬克思就會恍然大悟，他的范疇可以相互顛倒，在理論上反過來運用經濟術語解釋政治，完全是可能的（概念可以顛來倒去，這是一切嚴格意義上的黑格爾式思想范疇所固有的）。暴力和必然性之間的現存關系一旦成立，馬克思就沒有任何理由不根據必然性來思考暴力，把壓迫歸因于經濟因素，盡管本來這一關系是通過相反的方式，也就是通過揭發必然性是人為的暴力而得以發現的。這一解釋想必極大地觸動了他的理論感，因為，將暴力歸結為必然性，提供了無可否認的理論優勢：它巧妙得多了。它把事情化約到這種程度，在這里，暴力和必然性之間的實質區別變得多余。暴力其實一不小心就會被理解為一種基礎性、支配性的必然性的一項功能或一個表面現象，但是，只要存在肉體及其需要，我們就無法擺脫必然性，這種必然性絕不能簡單地歸結為暴力和侵犯，也不能完全被它們所吸納。正是馬克思的科學主義，以及將他的“科學”提升到自然科學（其主要范疇當時還是必然性）水平的抱負，引誘他顛倒了自己的范疇。在政治上，這一發展導致馬克思讓自由事實上屈從于必然性。馬克思重蹈了他的革命導師羅伯斯庇爾之覆轍；而他最偉大的學生列寧，則在一場馬克思的教義激發的最重大革命中，步了他的后塵。

人們已經習慣將所有這些屈從，尤其是列寧經手的最后一次，都視為意料中的事，主要是因為我們感到，要看清他們中任何一個人的本來面目，而不僅僅以先驅者視之，殊非易事。其中最為甚者還是列寧。（值得指出的是，與斯大林不一樣，列寧還沒有為他的傳記找到指定作者，盡管他不僅是一位“更好”的人，而且也是一位無比簡單的人。這也許是由于他在二十世紀歷史中的角色曖昧得多，也難以理解得多之故吧。）然而甚至是列寧，撇開他教條式的馬克思主義不談，也許能夠避免這種屈從；畢竟，正是同一個人，在被要求用一句話概括十月革命的本質和目的時，曾給出了一個古怪的、長期被人遺忘的公式：“電氣化加蘇維埃。”這個答案之所以引人注目，首先是因為它所忽略的東西：一方面是黨的作用，另一方面是社會主義建設。取而代之交給我們的，是一種完全非馬克思主義的政治與經濟的分離，一種作為俄國社會問題解決方案的電氣化，與一種作為俄國新政治體和革命期間從一切黨派中脫穎而出的蘇維埃制度[52](#_52)之間的分野。對于一位馬克思主義者來說，也許更令人吃驚的是指出，貧困問題不是通過社會化和社會主義來解決，而是通過技術手段來解決的。相對于社會化而言，技術在政治上當然是中立的，既不囿于也不排斥任何特定的政府形式。換言之，擺脫貧困的魔咒要通過電氣化，但自由的興起要通過一種新的政府形式：蘇維埃。列寧身為一名政治家的天才壓倒了他的馬克思主義素養和意識形態信念。類似的情形屢見不鮮，這不過是其中之一而已。

好景固然不長。當列寧決定，布爾什維克黨是電氣化和蘇維埃兩者唯一的推動力時，他就放棄了理性的、非意識形態的國家經濟發展的可能性以及新制度的自由潛質。布爾什維克黨及其機關后來發展到簡直是無所不能的地步，始作俑者就是列寧自己。然而，他放棄早期立場，也許是基于經濟而非政治原因，更多是為電氣化之故而非為黨的權力之故。他深信，落后國家的人民尚未適應過來，無法在政治自由的條件下征服貧困，無論如何也不可能在戰勝貧困的同時也建立起自由。列寧是法國大革命最后一位繼承人，他對自由毫無理論概念，但是，當在現實中碰到它時，列寧就理解了什么才是生死攸關的；當他為了黨而犧牲掉新的自由制度蘇維埃，以為黨將會解放窮人時，他的動機、他的推理，還是與法國大革命傳統的悲劇性失敗不謀而合。

## 2

貧困將幫助人們打破壓迫的鐐銬，因為窮人失去的只有鎖鏈，這種理念經由馬克思的教義而令人耳熟能詳，以致我們很容易忘掉，它在法國大革命實際進程之前是鮮為人知的。確實存在一種共同的偏見，為熱愛自由的人士所心儀。這種偏見告訴十八世紀的人們“過去十二個多世紀以來，歐洲上演了一出人民為擺脫統治者的壓迫而奮斗不息的動人戲劇。”[53](#_53)但是這些被稱為人民的人并不是指窮人，認為一切革命都根源于社會這一十九世紀的偏見，尚未見諸十八世紀的理論和經驗中。事實上，當美國革命者踏上法國的土地，真正面對這塊大陸的社會條件，面對窮人還有富人的社會條件時，他們就再也不相信華盛頓的話了。華盛頓稱：“美國革命……似乎讓差不多所有歐洲國家都大開眼界，一種平等自由的精神，正以迅雷不及掩耳之勢到處蔓延。”甚至在此之前，其中一些人就警告過那些在“獨立戰爭”中與他們并肩作戰的法國官員們，以免他們的“希望被我們在這塊處女地上的勝利所影響。你們將感染我們的心緒，但若你們試圖將它們移植到一個已經腐化了幾百年的國家，就會遇到比我們更難以克服的障礙。我們的自由是用鮮血奪來的；對你們來說，要想自由能在舊世界生根，不得不先付出血流成河的代價。”[54](#_54)不過他們的主要理由具體得多，那就是（杰斐遜寫于法國大革命爆發前兩年）“2000萬人民中……有1900萬人，無論講起哪一種人類生存境況，都比整個美國最悲慘的人更加悲慘、更加不幸”。（因此，在杰斐遜之前，富蘭克林就已經發現，自己在巴黎會“常常想起新英格蘭的幸福，那里每個人都是業主，享有公共事務的投票權，居住在窗明幾凈、溫暖舒適的大房子里，衣食無憂……”）杰斐遜也不指望社會中的另一部分人，也就是那些生活奢侈安逸的人，會有什么偉大作為。在杰斐遜眼里，他們的一舉一動都拘泥于“禮節”，無論在哪里，這種講究都將是“極端苦難的一個步驟”。[55](#_55)杰斐遜從來就沒有想過，“滿載苦難”的人民，承受著貧困和腐化的雙重苦難，能夠完成在美國所成就的大業。相反，他警告說，這些人“并不像我們在美國時所以為的那樣，他們絕不是心靈自由的人民”。約翰·亞當斯則深信，一個自由的共和政府“統治的是大象、獅子、老虎、豹子、狼和熊，就像在凡爾賽皇家動物園中那樣，那也一樣是不自然、非理性和不切實際的”。[56](#_56)約莫二十五年后的一件事，在一定程度上證明約翰·亞當斯是對的。杰斐遜想起了“歐洲城市的暴民”，任何程度的自由一到他們手中，“都會瞬間扭曲為對一切私人的和公共事物的破壞和毀滅”，[57](#_57)此際，他同時考慮到了富人和窮人，腐化和苦難。

視美國革命之成功為理所當然，而對法國革命者之失敗指手畫腳，沒有什么比這更不公平的了。成功，不僅僅歸功于共和國立國者的智慧，盡管這一智慧確實非同凡響。值得汲取的一點是，美國革命成功了，然而尚未迎來新秩序的時代；聯邦憲法作為“一種實物形式的……現實存在”，“事實上”可以成立，然而聯邦憲法“對于自由的意義”尚未形成“語法對于語言那樣的意義”。[58](#_58)成敗的原因在于，貧困的絕境在美國場景中是沒有的，而在世界其他地方則無處不在。這是一個籠統的說法，是否站得住腳，還需要兩個方面的考量。

美國場景中沒有苦難和匱乏，而不是沒有貧困。因為“貧富之間、勤勞者和懶惰者之間、有教養者和無知者之間的對立”在美國場景中仍隨處可見，令立國者們憂心忡忡。不管國家是多么繁榮，他們都深信這些差別是永恒的，“始于創世而遍及全球”。[59](#_59)然而在美國，辛勤勞動者貧窮但并不悲慘。英國和歐洲大陸旅行者的見聞眾口一詞，無不驚嘆：“1200英里的行程我看不到一樣能夠喚起悲憫之心的東西。”（安德魯·伯納比）因此，他們不為匱乏所動，革命也不會被他們淹沒。他們提出的是政治問題而非社會問題，關乎政府形式而非社會秩序。關鍵之處在于，“夜以繼日的勞作”和缺少閑暇，讓大多數人自動放棄了對政府的積極參與。當然，他們還能被代表和選舉他們的代表。但是，代表只不過是一個“自我保存”和自利的問題，它之所以必要，乃是為了保護勞動者的生命，防止他們遭到政府侵犯。這些本質上消極的保障絕不會向多數人開啟政治領域，也不會在他們當中激起“追求獨特性的激情”——“不僅渴望平等或相似，而且渴望超越”。按照約翰·亞當斯的說法，它“僅次于自我保存，永遠是人類行動的偉大源泉”。[60](#_60)因此，在確保了自我保存之后，窮人的困境就在于他們的生活毫無影響力。超越性之光照耀著公共領域，而窮人始終被排除在公共領域的光明之外。無論他們走到哪里，都置身于黑暗之中。正如約翰·亞當斯所看到的：“窮人心地純良，卻自慚形穢……他備感受到他人冷落，恍如在黑暗中摸索。人類從未留意過他，他踟躕獨行，默默游蕩。在人群中、在教堂里、在市場上……他默默無聞，跟躲在閣樓或洞穴里沒有兩樣。他不會遭到反駁、懲戒或責備；他只是被視而不見……完全被人忽視，并且知道自己完全被人忽視，這是無法忍受的。如果在魯濱孫·克羅索的荒島上有亞歷山大圖書館，而他肯定再也無法跟任何人見面，他還會破卷讀書嗎？”[61](#_61)

我之所以不厭其煩地大段引述這些話，是因為它們表達了一種對非正義的感受。貧困的魔咒是黑暗而不是匱乏，這種信念在現代文獻中極其罕見，盡管有人懷疑馬克思依據階級斗爭重寫歷史的努力，在一定意義上至少是出于渴望為先人平反的沖動，歷史給他們那被損害的生活又加上了被忘卻的侮辱。顯然，恰恰是苦難的不存在，使約翰·亞當斯發現了窮人的政治困境，但是他對默默無聞之弊的洞悉，卻鮮為窮人自身所認同，因為匱乏給人的生活帶來的損害要更為顯著。由于它始終曲高和寡，也就難以對革命史或革命傳統產生任何影響。在美國和其他地方，窮人致富以后不會變成閑暇者。閑暇者的行動出于對超越的渴望，相反他們卻耽于閑愁，無從打發，任憑時光荒疏。他們也會發展到“沽名釣譽”（“a taste for consideration and congratulation”）這一步，但他們滿足于盡可能便宜地得到這些“商品”，也就是說，他們杜絕了追求獨特性和超越性的激情，這種激情只有在眾目睽睽、光天化日之下才能充分發揮出來。政府的目的，對他們來說始終是自我保存。約翰·亞當斯相信“政府的根本目的是管制（追求獨特性的激情）”，[62](#_62)這一信念甚至從未引起爭議，它只是被忘卻了。與其走進超越性之光照耀的集市，倒不如說，他們更喜歡在“揮霍消費”時敞開私人的房子，以炫耀他們的財富，賣弄那些本身不宜外傳的隱私。

然而，如何防止昨天的窮人一旦暴富，就發展出自己的行為規則，將它們強加于政治體之上，這些憂慮來自今天，它們在十八世紀是不存在的。即便是在今天，這些美國式的憂慮，雖然在富足的條件下是十分現實的，但與世界其他地方的操心和憂慮相比，似乎太奢侈了。而且，現代情感不會為默默無聞所動。哪怕“天賦異稟”卻懷才不遇，“追求卓越”卻郁郁不得志，它都不為所動。約翰·亞當斯則為之深深觸動，徹底的苦難給他或其他任何一位國父造成的觸動，都沒有這般深切。當我們提醒自己，美國不存在社會問題畢竟是掩耳盜鈴的想法，凄慘而卑微的苦難以奴隸制和黑人勞動的形式遍及各地時，這一事實就無法不讓我們嘖嘖稱奇了。

歷史告訴我們，說是苦難景象打動了人，引起了他們的憐憫，這絕不是一個事實，甚至在基督教這一仁慈的宗教決定西方文明道德標準的漫長世紀中，同情也是在政治領域之外，通常是在某種教會等級制度之外發揮作用的。不過我們這里講的是十八世紀的人，當時這種由來已久的冷漠即將煙消云散；當時，用盧梭的話來說，一種“與生俱來的物傷其類之情”，是歐洲社會某些階層所共有的，尤其是法國大革命的締造者。從那以后，同情的激情到處蔓延，使一切革命中的仁人志士蠢蠢欲動。同情對行動者的動機不起作用的革命僅有一次，那就是美國革命。如果美國不是存在黑奴制，人們難免會單憑美國的繁榮、杰斐遜“可愛的平等”，或者用威廉·佩恩的話來說，美國其實是“一個貧窮人的好國度”這個事實，來解釋這一令人矚目的方面。事實上，我們不由得問自己，這個貧窮白人國家的善良是否在很大程度上并不依賴于黑人的勞動和黑人的苦難？十八世紀中期的美國約有40萬黑人和185萬白人混居，盡管缺乏可靠的統計資料，我們也可以確信，在舊世界的國土上，完全赤貧和苦難的百分比是相當低的。從中我們只能得出結論，奴隸制度帶來的默默無聞，比貧困帶來的默默無聞更加黑暗；“完全被忽視”的是奴隸，而不是窮人。如果杰斐遜意識到美國社會結構賴以生存的這種基本罪行，如果他“一想到上帝是正義的就戰栗不已”（杰斐遜），那么這也只是因為他深信奴隸制度和以自由立國兩者格格不入，而不是因為他被憐憫或血濃于水的同胞之情所打動。其他不如杰斐遜這般義憤的人，也是如此。這種冷漠對我們來說是難以理解的，對美國人來說則不足為奇，因而必須歸咎于奴隸制，而不應該歸咎于心靈的敗壞或者自私自利。十八世紀歐洲的目擊者有感于歐洲社會條件的景象，心中充滿同情，對此不會熟視無睹。他們也認為，美國和歐洲相比，其獨特性在于“不存在這樣一種凄慘狀況，去判定（人類的某部分）是無知和貧困的”。對于歐洲人來說，奴隸制不屬于社會問題，對美國人來說亦是如此，因此，社會問題不管是真的消失了，還是僅僅被掩蓋起來，實際上都是非存在。驅使著革命者的最強大，也許是最具破壞力的激情，即同情的激情，隨之也就不存在了。[63](#_63)

為了避免誤解，要申明的一點是：因其在革命中的作用而引起本書關注的社會問題，一定不要將其等同于機會平等的缺乏，或者等同于過去幾十年來逐漸成為社會科學中心議題的社會地位問題。在我們社會的某些階層中，鉆營游戲司空見慣，但在十八、十九世紀的社會中卻是完全沒有的，沒有一位革命者會認為他的任務是向人類推廣這種游戲，或者教會下層人民游戲規則。現今的這些范疇與共和國立國者們的心靈究竟有多么格格不入，從他們對待教育問題的態度中，也許最能體現出來。對他們而言，教育問題極其重要，然而，這并不是為了讓每個公民能提升其社會地位，而是因為國家的福利和政治制度的運作有賴于全民教育。他們要求“每個公民應當接受與其生活條件和生活追求相應的教育”。這就不難理解了，公民“被分為兩個階層——體力勞動階層和腦力勞動階層”，是為了教育。因為這樣“有利于促進公共幸福，使那些生來德才兼備的人……能夠守護同胞公民們，不論財富、出身或者其他附加條件和境況，都擁有同樣的神圣的權利和自由”。[64](#_64)凡此種種思慮之中，看不到人盡其才這一十九世紀自由主義者所關心的個人權利；同樣也看不到他們那種對天才懷才不遇固有的非正義特有的敏感，這種敏感和他們崇智是密不可分的；更看不到今天的這個觀念：每個人都擁有在社會中發展并因此而受教育的權利，不是因為他的天賦，而是因為社會理應讓他發展技能以提高社會地位。

國父們關于人性弱點的現實主義觀點天下聞名，但是社會科學家們的新假設，想必還是會令他們大吃一驚：它假設，社會下層人士擁有發泄怨恨、貪婪和嫉妒的權利——姑且稱之為權利吧。其中原因不僅僅在于，國父們堅持認為嫉妒和貪婪無論何時何地都是丑惡，而且，也許正是他們的現實主義告訴他們，這些丑惡在社會上層更為常見。[65](#_65)即便在十八世紀的美國，社會流動性當然也是相當的高，但這并不是革命所促成的。如果說法國大革命為天才提供了用武之地，那也確實是督政府和拿破侖·波拿巴之后的事情了。那時候，生死攸關的大事，不再是自由和建立共和國，而是大革命的平息和資產階級的興起。就本書而言，問題的關鍵在于，能喚起同情的，唯有貧困的絕境，既非個人的懷才不遇，也不是個人的社會抱負。現在，我們要關心的，是同情在除美國革命之外一切革命中所扮演的角色。

## 3

在十八世紀的巴黎或十九世紀的倫敦，就像今天在一些歐洲國家、拉丁美洲大部分國家和幾乎所有亞非國家中那樣，對人類大眾的苦難和不幸視而不見是不可能的。馬克思和恩格斯就是在倫敦沉思法國大革命的教訓的。誠然，法國大革命的革命者乃是出于對暴政的仇恨，起而反抗壓迫，與丹尼爾·韋伯斯特所贊美的那些“為一篇序言而戰”、“為一份宣言戰斗了七年”的人們相比，他們絲毫也不遜色。他們維護人民的權利，是為了反暴政和反壓迫，而不是為了反剝削和反貧困。根據化育了革命精神的古羅馬記錄，人民的同意是一切權力的正當性的來源。由于他們自身在政治上顯然處于無權地位而置身被壓迫者之中，他們感到自己屬于人民，而毋需號召與人民團結一致；如果他們成為人民的代言人，那也不是說，他們為人民辦事，是基于一種凌駕于人民之上的權力，或者出于對人民的愛；他們在一項共同的事業中代表人民發言和行動。可是，十三年美國革命原本一直都是對的東西，在法國大革命的進程中迅即化為一場春夢。

在法國，君主制的垮臺并未改變統治者和被統治者、政府和民族之間的關系，而且政府的任何變革都不能彌補它們之間的裂痕。革命政府在這方面不同于前政府，革命政府既非民有亦非民治政府，最好的革命政府充其量只能是民享政府，而最糟的革命政府則是由自封為代表的人“篡奪最高統治權力”，這些人“在民族中處于絕對獨立地位”。[66](#_66)問題在于，民族和它在各派別中的代表之間的主要分歧很少像羅伯斯庇爾和其他人所巴望的那樣，跟“美德和才智”有關，而僅僅在于社會條件的懸殊，這一點只有在革命成功之后才暴露出來。無可回避的事實是，從暴政中解放僅僅給少數人帶來了自由，多數人則始終背負苦難，難以感受到它。必須再來一次解放，與掙脫必然性枷鎖的解放相比，最初擺脫暴政的解放，就像是小兒科。而且，在這一次解放中，革命者和他們所代表的人民不再由共同事業的客觀紐帶聯合在一起，這就要求代表們做出特別的努力，也就是努力實現團結。羅伯斯庇爾稱之為美德。這種美德不是羅馬的，它不以共和國為目的，也與自由絲毫無關。美德意味著心懷人民的福利，使本人意志與人民意志相一致——il faut une volonté UNE（有且僅有一個意志）——這種努力以多數人的幸福為首要依歸。吉倫特派垮臺之后，幸福而不再是自由，成為了“歐洲新理念”（圣鞠斯特）。

對于各種對法國大革命的理解而言，le peuple（人民）都是關鍵詞。它的涵義，是由那些對人民的遭遇感同而無身受的人來決定的。破天荒第一次，這個詞涵括了參與政府事務人員以外的人，不是指公民而是指下層人民。[67](#_67)這一定義產生于同情，這個術語也就成為不幸和悲苦的代名詞，正如羅伯斯庇爾時常掛在嘴邊的，le peuple, les malheureux m'applaudissent（人民，不幸的人，為我歡呼）；甚至法國大革命中最冷靜、頭腦最清醒的人物之一西耶士也說，le peuple toujours malheureux（人民總是不幸的人）。同理，那些代表人民，相信一切正當權力必須來源于人民的人，他們個人的正當性，僅僅在于ce zèle compatissant（同情的熱情），在于“吸引我們走向les hommes faibles（弱者）的強烈沖動”。[68](#_68)簡言之，在于跟“廣大窮人階級”一起受苦的能力，伴隨這一正當性的是那種把同情升華為無上的政治激情和最高政治美德的意志。

從歷史上說，只有在吉倫特派制定憲法和成立共和政府失敗之后，同情才成為革命者的驅動力。在羅伯斯庇爾的領導下，雅各賓派攫取了權力，那時是大革命的一個轉折點，并非因為雅各賓派更激進，而是因為他們對吉倫特派那樣關注政府形式，顯得不屑一顧，因為他們寧愿信任人民而不是共和國，“將信念寄托于一個階級天然的善良”而不是寄托于制度和憲法：“在新憲法之下”，羅伯斯庇爾堅稱，“法律應‘以法蘭西人民的名義’而不是‘以法蘭西共和國的名義’來頒布。”[69](#_69)

重心的轉移并非基于某種理論，而是由大革命進程所決定的。然而，在這些形勢下，強調民眾的同意是法治政府之前提的古典理論，顯然已經不合時宜。事后看來，盧梭以volonté générale（公意）取代同意這一古典觀念，似乎無可厚非。按照盧梭的理論，同意原來是volonté de tous（眾意）。[70](#_70)后者，眾意或同意，不僅缺乏足夠的動力和革命性來構建一個新政治體或成立政府，而且，它顯然以政府的存在為前提，故而會被認為只適于具體決策，解決在一個既定政治體內產生的問題。然而，這些形式主義的推敲是次要的。更重要的是，“同意”一詞，連同它的審慎選擇和意見斟酌之意，都一并被“意志”一詞置換掉了，而意志根本就是排斥意見交換并最終達成一致的全部過程。意志要想完全運作起來，就必須是單一而不可分割的，“一個分割的意志是不可想象的”；意見之間存在中介，意志之間卻不可能有中介。從共和國轉變為人民就意味著未來政治實體持久統一的保障，不在于人人有份的實際制度，而在于人民自身的意志。作為公意的民眾意志，其顯著特點就是它的一致性。當羅伯斯庇爾不厭其煩地提到“公共意見”時，他指的是公意的一致性，他并不考慮多數人公共地達成的一個意見。

絕不可誤將產生于單一意志的人民持久統一視為穩定。盧梭絞盡腦汁，恰如其分地運用他的公意隱喻，將民族構想成一個由單一意志推動的身體，就像一個人一樣，不需丟掉身份，就可以隨時改變方向。正是在此意義上，羅伯斯庇爾疾呼：“Il faut une volonté UNE……Il faut qu'elle soit républicaine ou royaliste.”（“有且僅有一個意志……遑論是共和派的，還是保皇派的。”）進而，盧梭堅持“意志為了未來而束縛自己是荒謬的”，可見，革命政府致命的不穩定性和背信棄義，正中他的下懷；同樣，他也為民族國家致命的舊信念進行了辯解：條約只有在服從于所謂民族利益時才具有約束力，raison d'état（國家理由）這一觀念比法國大革命還要古老，原因很簡單，操縱命運、代表民族整體利益這個單一意志概念，是當時對一位開明君主所扮演的民族角色的詮釋，這位君主被革命廢除了。問題其實是，如約翰·亞當斯曾指出的那樣，如何“使2500萬除了國王的意志之外，對法律一無所知、一無所思的法國人全都團結在自由憲法周圍”。因此，盧梭的理論對于法國大革命的吸引力就在于，他似乎發現了一個十分高明的手段，將群眾變成一個人，因為，公意只不過是將多數人結合為一個人。[71](#_71)

為了他的這個民眾同一體（many-headed one）的建構，盧梭求助于一個貌似簡單有理的例子。他從日常經驗中獲得靈感，兩種相互沖突的利益在遭遇與他們均為敵的第三方時就會團結起來。從政治上說，他假定存在共同的民族敵人，并依靠這一力量而形成統一。只有在敵人出現時，才會產生la nation une et indivisible（不可分割的統一民族）這樣的東西，它是法蘭西和其他一切民族主義的理想。因此，民族統一只有在外交事務中才是不容置疑的，至少也要形成潛在的敵人。這一結論是十九、二十世紀民族間政治心照不宣的慣用伎倆。顯然這是公意理論的一個后果，以致圣鞠斯特對此已經了然于胸，他堅稱：只有外交事務才可以恰如其分地稱作是“政治的”，而人際關系本身只是“社會的”。（‘Seules les affaires étrangères relevaient de la“politique”，tandis que les rapports humains formaient“le social”.’“只有外交事務才跟‘政治’有關，人際關系只是形成了‘社會’。”）[72](#_72)

不過，盧梭本人走得更遠。他希望在民族內部發現一條同樣適用于國內政治的統一原則。因此，他的問題是如何在外交事務的范圍之外找到一個共同的敵人，而他的解決方法就是，這個敵人就存在于每個公民的內心，即特殊意志和利益。問題的關鍵在于，只要將所有特殊意志和利益加起來，這個隱藏起來的特殊敵人就可以上升至共同敵人的層次，從內部實現民族統一就有了著落。這個民族內部的共同敵人就是所有公民特殊利益的總和。盧梭引用德·阿冉松侯爵的話說道：“‘兩個特殊利益，通過與第三方的對抗而達成一致。’（阿冉松）也許還應加上一句，所有利益達成一致是通過與每個特殊利益的對抗而實現的。如果沒有利益分歧，就很難感覺到共同利益，因為它暢行無阻。如果所有人都我行我素，政治就不再是一門藝術了。”（黑體作者附加）[73](#_73)

讀者也許會注意到，盧梭的全部政治理論，都依賴于將意志令人費解地等同于利益。在《社會契約論》中，盧梭通篇都把它們當成同義詞使用。他悄然假定，意志是利益某種自發的表述。因此，公意就是普遍利益的表述，是人民或民族整體利益的表述。由于這種利益或意志是普遍的，它的存在取決于與每個特殊利益或意志的對抗。在盧梭的理論建構中，為了“像一個人一樣”并形成union sacrée（神圣的一致）之目的，國家毋需坐等一個敵人威脅它的邊境。只要每個公民內心都裝著共同的敵人，以及由這一共同的敵人所產生的普遍利益，就足以保證國家的同一性。這一共同的敵人，就是每個人的特殊利益或特殊意志。只要每個特殊的人起而反抗他那特殊的自我，就可以將他自己的對手，也就是公意，在自我中喚醒，這樣他就將成為民族政治體的真正公民。“如果從（所有特殊）意志中拿掉那些因相互磨損而增損的部分，公意始終等于不同意志的總和。”為了參與民族的政治體，每位國民必須始終堅持不懈地奮起與自我作斗爭。

誠然，沒有哪個民族的政治家追隨盧梭走到這個邏輯的極點。公民身份這個通用的民族主義概念在很大程度上依賴于外部敵人的存在，而共同敵人居于每個人的內心這一假定，則無跡可尋。然而，革命者及革命傳統則不然。正是在法國大革命乃至一切革命中，共同利益偽裝成共同敵人，垂范于世。從羅伯斯庇爾到列寧和斯大林的專政理論都假定，整體利益必定會自發地，甚至持久地與公民的特殊利益相敵對。[74](#_74)人們常常被革命者異乎尋常的無私所打動，這種無私不能混同于“理想主義”或者英雄主義。自從羅伯斯庇爾鼓吹一種借自盧梭的美德以來，美德實際上就與無私劃上了等號。正是這種等同，可以說為革命者烙上了抹不去的印記，也使他們由衷地相信，衡量一項政策的價值標準是它與一切特殊利益相對抗的程度，判斷一個人的價值的標準則在于他的舉動在多大程度上違背了他自己的利益和意志。

無論盧梭的教義在理論上有何解釋，會造成什么樣的后果，問題的關鍵在于，如果沒有考慮到“同情”在法國大革命進程的籌劃者和行動者心目中起的關鍵作用，就無法理解潛在于盧梭之無私、羅伯斯庇爾之“美德的恐怖”中的實際經驗。對于羅伯斯庇爾而言，能夠而且必須將社會不同階級聯合成一個民族的那個單一力量，顯然就是同情，是不受苦的人對不幸的人、上層對下層人民所懷有的那種同情。人在自然狀態中的善良，在盧梭那里變成了不言自明的真理，因為他發現，同情是對他人痛苦最自然不過的人性反應，因而也正是一切真正“自然的”人類交往的基礎。并不是說，盧梭或者羅伯斯庇爾為此曾經在社會之外體驗過自然人那與生俱來的善良；他們從社會腐敗中推導出自然人的存在狀態，就像一個對爛蘋果了如指掌的人，可以通過假定一個好蘋果的原初存在狀態來解釋它的腐爛。他們從內心體驗中所了解的，一方面是理性和激情永恒的較量；另一方面則是內心的思想對話，在這里人與自我進行交談。由于他們將思想等同于理性，于是斷言理性侵蝕了激情，還有同情。理性“使人的心靈返歸自我，遠離一切叨擾和苦惱”。理性令人變得自私，它不讓自然天性“與不幸的受苦者感同身受”。或者，用圣鞠斯特的話來說便是：“Il faut ramener toutes les définitions à la conscience；l'esprit est un sophiste qui conduit toutes les vertus à l'échafaud.”（“必須把一切定義都歸結于人的意識。理性是一位智者，它將一切美德都推上了斷頭臺。”）[75](#_75)

我們習慣于將反理性歸因于十九世紀的早期浪漫主義，與此形成鮮明對照的是根據“啟蒙”的理性主義來理解十八世紀，賦予它“理性的殿堂”這一帶有某種哥特色彩的象征，以致早期對激情、心靈和靈魂的這些祈求，尤其是對那個一分為二的靈魂、對盧梭的ame déchirée（分裂的靈魂）的祈求所具有的力量，很容易被我們忽略或低估。似乎盧梭在他對理性的反叛中，將一個一分為二的靈魂，置于合二為一的地步，這樣，靈魂就在心靈與自己的無聲對話之中自我揭示，我們稱之為思考。由于靈魂的合二為一是一種沖突而不是對話，它就產生了具有雙重意義的激情：一是極度痛苦，一是極度熱烈。正是這種痛苦的能力，使盧梭一面跟社會的自私斗爭，一面跟心靈與世隔絕而沉湎于自我對話的孤立狀態斗爭。那些即將發動大革命的人，那些歷史上第一次為窮人敞開了公共領域的大門，使之感受到公共領域透出的光芒，卻發覺自己面對的，是窮人勢不可擋之痛苦的人，他們的心靈都受到盧梭巨大的、支配性的影響。它更多要歸功于盧梭對痛苦的這種強調，盧梭其他一切教義都相形見絀。這里，在這種讓人類休戚與共的偉大努力中，值得一提的是無私，即一種將自我投身于他人痛苦之中的能力，而不是積極的善良；最可憎也最危險的是自私，而不是邪惡。而且，相對于惡，這些人更為熟悉的是丑惡。他們已經見識過富人的丑惡及其不可思議的自私，斷言美德應是窮人的“遺產和不幸者的天性”。他們目睹“快樂的魔力總與罪惡相伴”，辯稱苦難的磨礪應當會產生善良。[76](#_76)同情的魔法是使受苦者的心靈向他人的痛苦敞開，于是它就在人與人之間建立了“自然”的紐帶并使之根深蒂固，只有富人才抓不住它。激情，乃是受苦之能力；同情，乃是與他人共患難之能力，激情與同情終結之處，便是丑惡開端之地。自私是一種“自然”的墮落。如果說盧梭將同情引入了政治理論之中，那么，羅伯斯庇爾就是以他偉大的革命演說，振聾發聵地把同情帶到了集市上。

一旦人們不必訴諸任何制度化的宗教，就一而再、再而三地堅持人的尊嚴，那么，善與惡以及它們對人類命運的影響這一問題就直接凸現出來，揮之不去。這也許是不可避免的。不過，那些將“人天生不愿見其同胞受苦”（盧梭）的天性誤當作善良的人，那些認為自私和虛偽乃邪惡之縮影的人，并未領會這一問題的深刻性。更為重要的是，西方人懷著對善良的積極的愛，以之作為一切行動的激勵原則，而在這方面，曾經擁有的那種唯一絕對有根有據的經驗，如果不加以考慮，也就是說，如果不考慮拿撒勒的耶穌這個人，那就無法提出善與惡這樣可怕的問題，至少在西方傳統的框架內是不可能的。之所以考慮到拿撒勒的耶穌，那是大革命的后果所致。事實上，盧梭和羅伯斯庇爾都未能提出這些問題，而他們中一個人的教義和另一個人的舉動，則將這個問題提上了后面幾代人的議事日程。同樣，事實上，如果沒有他們，沒有法國大革命，梅爾維爾和陀思妥耶夫斯基，一個在《畢利·伯德》中，另一個在“大法官”中，萬萬不敢將拿撒勒的耶穌轉變為基督一事的光環摘掉，使他重返人的世界；也萬萬不敢明目張膽、淋漓盡致地揭發，法國革命者幾乎在不知情的條件下所從事的，到底是一項什么樣的事與愿違的悲劇性事業。當然，他們是以詩的、隱喻的方式來揭發的。如果我們想知道絕對的善對人類事務的進程（區別于神圣事務的進程）究竟意味著什么，我們最好轉向詩。這樣做保管沒問題，只要我們記得，“詩人豈止寄情于詩句，耽于這種尼爾森般的天性，他們一有機會就化為行動”（梅爾維爾）。至少，我們可以從詩中領教到，絕對的善良之危險性絲毫不亞于絕對的惡，絕對的善良也不存在于無私，因為，說真的大法官已經夠無私的了。絕對的善良超越了美德，甚至維熱上校的美德。盧梭和羅伯斯庇爾都無法夢想一種超越美德的善良，如同他們無法想象那種“不帶半點骯臟或肉欲”（梅爾維爾）的基本惡一樣，那是一種超越丑惡的邪惡。

法國革命者無法根據這些術語來思考，故而，對于自身行動所帶來的問題，他們從來就沒有真正觸及其實質。實際上，這一點近乎理所當然。顯然，對于那些促使其行動的原則，他們充其量只是一知半解，至于最終帶來的故事究竟有何意義，則幾乎一無所知。無論如何，梅爾維爾和陀思妥耶夫斯基事實上都是偉大的作家和思想家，哪怕他們不是，他們也肯定處在一個更佳的位置上來探知一切，尤其是梅爾維爾。與陀思妥耶夫斯基相比，梅爾維爾由于可以從更豐富的政治經驗中汲取靈感，遂懂得如何一針見血地反駁法國革命者，反駁他們人在自然狀態下是善的，而在社會中則變得邪惡這一主張。這就是他在《畢利·伯德》中所做的事情。他好像在書中說：讓我們假設你是正確的，是出生在社會等級之外的一個“自然人”，一個除了被賦予野蠻人的天真和善良之外就一無所有的“棄兒”。你將又一次在大地上行走，毫無疑問這是一次重返，是再度蒞臨；你一定覺得似曾相識；你忘不了那業已成為基督教文明奠基傳說的故事。萬一你不幸忘卻，就讓我設身處地，為你重述一遍。

同情與善良也許是相關現象，但并不相同。同情在《畢利·伯德》中，扮演了十分重要的角色，但該書的主題是超越美德的善良和超越丑惡的惡，故事情節圍繞這兩者展開。超越美德的善良是自然的善良，超越丑惡的邪惡則是“相對于自然的墮落”，這種墮落“不帶半點骯臟或肉欲”。兩者都處于社會之外，從社會的角度來說，作為兩者化身的兩個人是憑空而來的。不僅畢利·伯德是一個棄兒，克拉加特，他的對手，同樣是一個來歷不明的人。對抗本身毫無悲劇性可言，自然的善良盡管“結結巴巴”，讓人無法聽懂和理解，但它比邪惡強大，因為邪惡是自然的墮落，“自然”的自然要比墮落和扭曲的自然強大。這部分故事的偉大之處在于，善良因其是“自然”的一部分，所以它并不溫和，而是以暴烈的方式表現自己，或更確切地說是以暴力的方式，以致我們相信：畢利·伯德只有通過暴力舉動，將做偽證誣陷他的人打死，才是恰到好處的，它消除了自然的“墮落”。然而，這并非故事的結尾，而僅僅是開頭而已。“自然”而然之后，故事展開了，結果是惡有惡報，善有善報。現在的問題是，好人因為遇上了惡，也變成了壞蛋。即使我們假設畢利·伯德并沒有喪失他的天真，自始至終是“上帝的天使”，亦無濟于事。正在此時，化身維熱上校的“美德”，介入了絕對善和絕對惡之間的沖突，悲劇由此開始。美德也許不如善良強大，但卻唯有它能夠“化為持久的制度”。美德的勝利同樣必須以好人為代價；絕對的、自然的天真因其只能以暴力方式行事，就“與世界和平和人類的真正福祉為敵”，以致美德的最后干預不是為了制止惡的罪行而是為了懲罰絕對天真的暴力。克拉加特“被上帝的天使痛打！可是天使必須被絞死”！可悲的是，法律是為人制定的，而不是為天使和魔鬼制定的。法律和一切“持久的制度”不僅會在根本惡的踐踏之下瓦解，同樣也會在絕對天真的沖擊之下崩潰。法律徘徊于罪行與美德之間，它不能判定超越其上的東西。當法律無法對根本惡予以嚴懲時，就只能懲罰根本善良，盡管有德之人維熱上校也承認，唯有這種善良的暴力才足以抗衡惡的墮落力量。對梅爾維爾來說，人權融入了一種絕對性，而絕對性一旦被引入政治領域，每個人都難逃厄運。

之前我們指出，唯有在美國革命的締造者心目中，找不到一絲同情的激情。當約翰·亞當斯寫道，“群眾對富人的嫉妒和怨恨隨處可見，且僅僅停留于恐懼或必然性層次。一個乞丐根本不能理解為什么另一個人能乘馬車而他卻連面包都沒有”[77](#_77)，有誰會懷疑他的正確性？深諳苦難的人也難免為他的判斷所獨有的冷酷和漠然的“客觀性”而震動。由于梅爾維爾是美國人，他更懂得如何反駁法國革命者人性善的理論主張，卻不知如何對付埋藏在理論背后滿懷激情的關懷，即對受苦群眾的關懷，而這才是至關重要的。與眾不同的是，在《畢利·伯德》中，嫉妒不是窮人對富人的嫉妒，而是“墮落的自然”對自然之整體的嫉妒，恰恰是克拉加特嫉妒畢利·伯德。同情不是幸免于難者與切膚之痛者一起受苦；相反，恰恰是畢利·伯德這位受害者，對維熱上校這位將他送上了絕路的人抱有同情。

另一面的經典故事，即關于法國大革命非理論性的一面關于它的主角言行背后之動機的故事，就是“大法官”了。在這個故事中，陀思妥耶夫斯基將耶穌緘默不語的同情與大法官滔滔雄辯的憐憫進行了比較。同情是因別人的痛苦而痛苦，似乎痛苦是會傳染的；憐憫則是毫無切膚之痛下的悲痛。兩者不僅不一樣，甚至是毫無聯系的。同情就其性質而言，無法被整個階級或人民的痛苦所激發，人類整體的痛苦最不可能激起同情。同情無法超出一個人所承受之負荷，它始終只應是共苦。同情的力量取決于激情本身的力量，相對于理性，激情只能投向具體事物，對于普遍事物則毫無概念，也缺乏普遍化之能力。大法官的罪愆是，跟羅伯斯庇爾一樣，他被“弱者吸引”，不僅是因為這種誘惑與權力欲難以分辨，而且，他將受苦者非個體化，把他們打包成一個人民、不幸的人、受苦大眾，等等的集合體。對陀思妥耶夫斯基來說，耶穌神性的標志顯然在于耶穌具有一種能力，能夠個別地同情一切人，也就是說，他毋需將人烏合在一起形成痛苦的人類這樣一個實體。撇去其神學意味不談，故事的偉大之處在于令我們感到，即使是最深切的憐憫那天花亂墜的花言巧語，一旦遇到同情，就暴露出了它的虛妄性。

與這種無力于普遍化緊密相聯的，是奇特的緘默不語，至少也是拙于言辭。相對于美德之雄辯，緘默不語乃是善良之標志，就像相對于憐憫之喋喋不休，緘默不語乃是同情之標志一樣。激情和同情并不是無言的，只不過它們的語言在于手勢和表情而不在于言辭。耶穌之所以保持沉默，正因為他是懷著同情之心去傾聽大法官的演說，而不是因為拙于論辯。可以說，對手的獨白高屋建瓴，口若懸河，打動耶穌的卻是隱藏在背后的痛苦。專注地傾聽，就將獨白轉化為一場對話，不過，它只能通過手勢，親吻的手勢來打斷，而不能被言辭所打斷。畢利·伯德之死，為同情做了相同的注腳。這一次是負罪者的同情，伴隨著降罪者為他感到的同情之苦。同理，對上校判決的申辯，他的“上帝保佑維熱上校！”一定更接近于手勢而非言說。在這一方面，同情與愛并無二致，它消除了距離，消除了人類交往中一直存在的中間物。如果說，美德一向動輒標榜寧可承受錯誤也不要犯錯誤，那么同情就將超越這一點，它十分真誠，甚至是天真地宣稱，自己受苦要比看到別人受苦更易于忍受。

由于同情取消了距離，也就是取消了人與人之間世界性的空間，而政治問題，整個人類事務領域都居于此空間之中，因此，從政治上說，同情始終是無意義和無結果的。用梅爾維爾的話來說，它無法建立“持久的制度”。耶穌在“大法官”中的沉默以及畢利·伯德的結巴都表明了同樣的意思，即他們不能（或不愿）訴諸各種非此即彼的演說。在這種演說中，某人告訴某人某件彼此都感興趣的事情，因為它“有趣”，而“有趣”乃“最具有中間性”之意，也就是說，它就居于他們之間。這種處在世界之中對交談和論辯的興趣，與同情是格格不入的。同情是以高度的激情全身心地投向受苦者本人。痛苦借助純然自我流露的聲音和手勢，得以在世界中呈現和被聆聽，只有在不得不對之做出回應的時候，同情才會發言。一般說來，同情并非要改變現世的條件以減輕人類的痛苦。不過，如果讓同情來做，它就會盡量避免那冗長乏味的勸說、談判和妥協的過程，即法律和政治的過程，而是為痛苦本身發言，這就要求快捷的行動，這不外乎付諸暴力手段。

在此，善良與同情現象的關聯性再度顯現出來。人通過論辯式的推理來抵制誘惑，并在此過程中逐漸認識到邪惡之方法。善良超越美德進而超越誘惑，對論辯式的推理則置若罔聞，也就無法學會勸說和辯論的藝術。舉證的責任必須始終由原告自行終止，是一切文明的法律體系的偉大準則，它來自于這一見解，即唯有有罪才會鐵證如山。相反，天真豈止是“無罪”，它不能被證明，而只能當作信仰來接受。因此，這一信仰無法得到既有言辭的支持，它可以是一個謊言。畢利·伯德可以用天使的聲音說話，卻無力反駁“根本惡”的指控；他只能動手將原告打死。

該隱殺亞伯，在我們的政治思想傳統中扮演了極其重要的角色。顯然，梅爾維爾顛倒了原始神話的罪行。不過，這種顛倒并不是隨意的，而是繼承了法國革命者顛倒原罪假設，以人性善取而代之的做法。梅爾維爾自己在序言中，對在他的故事中穿針引線的問題是這樣闡述的：“舊世界的遺毒清除”之后，“革命本身搖身變成一個壞蛋，其壓迫性比起國王有過之而無不及”，這一切究竟是怎么回事？他找到了答案，因為善良是強大的，甚或比邪惡還要強大，但它與“根本惡”一樣具有一切力量所固有的暴力本質，而對一切政治組織形式構成危害。誰要是抱庸常之見，將善良等同于溫順和軟弱，勢必對此大吃一驚。梅爾維爾似乎還說道：讓我們假設一下，從現在起，我們的政治生命的基石就是亞伯殺該隱。難道君不見由這一暴力行徑始，隨之就是一模一樣的一長串壞事，只是現在，就連將暴力稱為犯罪，是惡人之專利這一絲慰藉，人類都將丟失殆盡？

## 4

說盧梭是從分擔他人的痛苦中發現了同情，這豈止可疑；要是說，在這里，跟在所有其他方面一樣，指引他的是對上流社會的反抗，尤其是它對周圍人的痛苦熟視無睹，倒是千真萬確。盧梭由衷地反對名流社交集合的冷漠和理性的“無情”，“一見到他人的不幸”，兩者都會說，“去死吧，別害我”。[78](#_78)然而，他人的苦境喚醒他的心靈之時，他專注的卻是自己的內心，而非他人的痛苦。盧梭沉浸在心靈的喜怒無常和浮思翩想之中，它們發自于親密關系的甜蜜快樂。盧梭是最早發現這種快樂的人之一，從此，它開始在現代感覺的形成中扮演重要角色。在親密關系的氛圍下，同情變得健談，可以說，這是由于它與激情、痛苦一道，充當了這種新型情感的活力催化劑。換言之，同情是作為一種情感，或一種感情而被發現并加以理解的。與同情的激情相應的感情，當然非憐憫莫屬。

憐憫也許是同情的扭曲，但它的替代選擇卻是團結。出于憐憫人們會被“弱者吸引”，但出于團結他們卻深思熟慮，可以說是平心靜氣地與被壓迫者、被剝削者一道，成立一個利益共同體。這樣一來，共同利益將是“人的偉大”、“人類的光榮”或人的尊嚴。團結因具有理性成分而具有了普遍性，在概念上能涵蓋群眾，這不僅是一個階級、一個民族或一國人民，而且最終是全人類。不過，這種團結盡管生于痛苦，卻不受痛苦指引，而是一視同仁地涵蓋貧弱者和富強者；與憐憫之情相比，團結會顯得冷漠而抽象，因為它始終致力于一些“理念”——偉大、光榮或者尊嚴——而不是人的某種“愛”。憐憫因其缺乏切膚之痛并保持著產生感情的距離，它可以在同情經常一敗涂地之處大獲成功；它可以深入群眾，因而像團結一樣進入集市。但是，相對于團結，憐憫并不能對幸與不幸、強者和弱者一視同仁；不幸不在場，憐憫就無法存在，故憐憫從不快樂者的存在中所得的，與權力欲從弱者的存在中所得的相比，是在伯仲之間。而且，由于是一種感情，憐憫可以自娛自樂，這將近乎自發地導致對其起因的尊崇，那就是他人的痛苦。從術語學上講，團結是一種激發和指導行動的原則，同情是激情之一，憐憫則是一種感情。無論如何，羅伯斯庇爾對窮人的尊崇，把痛苦譽為美德的源泉，在嚴格意義上都是濫情，本身也是十分危險的，哪怕它們并非權力欲的托辭，就像我們不免要懷疑的那樣。

憐憫，被奉為美德之源，業已證明比殘酷本身更殘酷。“Par pitié，par amour pour l'humanité，soyez inhumains！”（“以憐憫和愛人類之名義，你要變得冷酷無情！”）這些話，從巴黎公社某區的一份陳情書到國民公會，幾乎俯拾皆是，既非隨意，也不極端。它們是地道的憐憫之言。隨之而來的，是對憐憫的殘酷進行合理化，這種合理化相當拙劣，然而卻一針見血、通俗易懂：“因此，醫術高明的外科醫生，會用他殘酷而仁慈的手術刀將腐爛的肢體切除，以挽救病人的整個身體。”[79](#_79)而且，感情與激情和原則不同，它是無限的。盡管羅伯斯庇爾受同情的激情驅使，然而，當他將同情引入集市，同情就將變成憐憫，而不再針對特定的痛苦，不再關注個別的、具體的人。那些也許是發自內心的激情，轉化為一種情感的無限性，它看起來正好對應群眾的無限痛苦。群眾之多不計其數，故而他們的痛苦也是無限的。同理，羅伯斯庇爾喪失了與作為唯一性的人確立和保持和諧關系的能力。身外是重重苦海，內里則心潮起伏，彼此正好遙相呼應，淹沒了一切精打細算，什么治國術、原則都不在話下了，連友誼也無法幸免。正是在這些問題上，而不是在任何個性缺陷中，我們會找到羅伯斯庇爾背信棄義的根源。羅伯斯庇爾這一令人始料不及的行徑，預示著一場更大的變節，后者在革命傳統中扮演了舉足輕重的角色。從法國大革命之日起，正是革命者們感情的無限性，使他們對現實一般而言都麻木不仁，具體而言是對個人麻木不仁。這一切都是那樣令人難以置信。為了他們的“原則”，為了歷史進程，為了革命事業本身，他們將個人犧牲掉而毫無悔意。這種對現實充滿感情的麻木不仁，在盧梭本人的行為中，在他極度的不負責任和反復無常中，已然相當明顯，但只有當羅伯斯庇爾將它引入法國大革命的派別沖突之中[80](#_80)，它才成為一個舉足輕重的政治因素。

從政治意義上，人們也許會說，羅伯斯庇爾美德的惡在于它不接受任何限制。孟德斯鳩認為即便美德亦有其限度，羅伯斯庇爾在這一偉大見解中所看到的，只不過是一顆冷酷心靈的喃喃自語。事后聰明固然不足信，我們卻正是借此而見識孟德斯鳩更為偉大的先見之明，回憶起羅伯斯庇爾統治伊始，他那源于憐憫的美德，是如何踐踏法律，給正義帶來浩劫的。[81](#_81)對照絕大多數人民的無限痛苦，正義和法律的公正性，即睡在宮殿里的人和蜷縮在巴黎橋下的人適用于同樣規定，無異于嘲諷。自從革命向窮人打開了政治領域的大門，這個領域實際上就變成“社會的”了。它被實際上屬于家政管理領域的操心和煩憂淹沒了，即便這些問題被允許進入公共領域，也不能通過政治手段加以解決，因為它們是交托給專家來處理的行政問題，而不是以決定和勸說這種雙重進程來解決的爭端。當然，在十八世紀末期的革命之前，社會和經濟問題就已經侵入了公共領域，政府轉化為行政部門；官僚規制取代了個人統治；隨之甚至法律也蛻變為政令，這些都是絕對主義的顯著特征之一。但是，隨著政治和法律權威的衰落以及革命的興起，岌岌可危的是人民，而不是一般的經濟和財政問題。人民不僅僅是侵入而且是突然闖入了政治領域。他們的需要具有暴力性，可以說是前政治的；似乎只有暴力的強大和迅猛才足以幫助他們。

同樣的道理，政治的全部問題，包括當時最重大的政府形式問題，都演變為外交事務問題。正如路易十六是作為一個叛國者而不是一個暴君被送上斷頭臺的一樣，君主制與共和國的全部爭端也演變為外國武裝侵略法蘭西民族的事件。同樣具有決定性的轉變發生于大革命的轉折關頭，這就是我們此前指出的，從政府形式轉向“一個階級天然的善良”，或者說是從共和國轉向人民。從歷史上看，正是在這一刻，大革命蛻變為戰爭，蛻變為內部的內戰和外部的對外戰爭，剛剛取得勝利但還沒來得及正式構建的人民權力也隨之蛻變為暴力騷亂。如果政府新形式的問題要在戰場上見分曉，那么扭轉局面的就不是權力，而是暴力了。如果從貧困中解放出來和人民的幸福是大革命真正的、唯一的目的，那么圣鞠斯特年少輕狂的俏皮話，“美德之罪，罪莫大焉”，就不過是一種常理，因為，接下來其實就是“允許為革命而行動的人”為所欲為。[82](#_82)

在全部的革命演說中，很難找到一句話，可以精確地指出立國者和解放者、美國革命者和法國革命者之所以分道揚鑣的關鍵所在。美國革命的方向始終是致力于以自由立國和建立持久制度，對于為此而行動的人來說，民法范圍以外的任何事情都是不允許的。由于痛苦的即時性，法國大革命的方向幾乎從一開始就偏離了立國進程；它取決于從必然性而不是從暴政中解放的迫切要求，它被人民的無邊痛苦，以及由痛苦激發的無休無止的同情所推動。在此，“允許為所欲為”的無法無天依然源自于心靈的感情，感情的那種無限性推波助瀾，將一連串無限制的暴力釋放出來。

暴力，就是故意違反市民社會的一切法律，并不是說美國革命者對它所能釋放的力量一無所知。相反，法國恐怖統治的消息在美國引起的恐懼和反感，顯然比在歐洲更為強烈和一致。對于這一事實，最好的解釋是，在殖民地國家中，暴力和無法無天更為司空見慣。穿越這塊大陸的“洪荒之地”的第一條道路就是這樣被開辟出來的，正如一百多年來，道路“總是由最丑惡的因素”來開辟，似乎沒有“駭人聽聞的侵犯”和“突如其來的毀滅”，“第一步就（無法）邁出，……第一棵樹就（不會）倒下”。不過，盡管那些出于各種各樣的原因逃離社會、進入荒原的人們，行動起來好像無法無天、為所欲為，但無論是他們自己，還是那些旁觀者甚至稱羨者，都未曾料到，一種新的法律，一個新的世界會從這種行徑中產生。不論助長美洲大陸殖民的行為多么罪惡滔天，甚至是禽獸不如，也始終是單個人的舉動。如果有理由加以普遍化和反思的話，這些反思所涉及的，也許就是人性中固有的獸性潛質，很少會涉及組織化群體的政治行為，更遑論只靠罪行與罪犯而進步的歷史必然性了。[83](#_83)

新政治體乃是為人民而設計和構建的，生活在美利堅邊遠地區的人，誠然也屬于人民的一部分，但是在立國者眼里，無論是他們還是聚居在定居區的人，都不曾變成唯一者。對他們來說，“人民”一詞有多數人之意，即無窮無盡、數不勝數的群眾，它的崇高就在于它的多樣性。反對公共意見，也就是反對潛在的全體一致性，便成為美國革命者們取得高度一致的眾多事情之一。他們知道，共和國的公共領域是由平等者之間的意見交流所構建的，一旦所有平等者都正好持相同的意見，從而使意見交流變得多余，公共領域就將徹底消失。在論戰中，美國革命者從不打出公共意見的旗號，而羅伯斯庇爾和法國革命者則樂此不疲，為自己的意見加碼。在美國革命者看來，公共意見的統治是暴政的一種形式。至此，美國式的人民概念其實就等同于各種聲音和利益的大雜燴，以致杰斐遜可以將“讓我們對外作為一個民族，對內保持各自的獨特性”立為原則，[84](#_84)正如麥迪遜斷言，他們的規定“完成了立法的首要任務，……在政府運作中融匯了黨派精神”。這里對派別的樂觀語氣頗值得注意，因為它一反常態地公然與國父們青眼有加的古典傳統相抵牾。麥迪遜想必意識到自己在此節骨眼上有所差池，他毫不諱言，他之所以如此，個中緣由是他對人類理性之本質的洞悉，而非對社會中沖突利益之分歧的反思。根據麥迪遜的觀點，“只要人的理性繼續犯錯，只要他有權運用理性”[85](#_85)，多種聲音和意見分歧就一定繼續存在，相應地，政府中就會存在黨派。

當然，事實上，美利堅共和國的立國者最初代表的、繼而又在政治上塑造的那種民眾，要是存在于歐洲，那么只要一靠近下層百姓，就一定會煙消云散。被法國大革命從苦難的黑暗中解救出來的不幸的人，是純粹數量意義上的群眾。盧梭“聯成一體”并被單一意志所驅使的“群眾”意象，是他們真實一面的準確寫照，驅動他們的是對面包的需求，而吵著要面包的聲音總是一樣的。就所有人都需要面包而言，我們其實是完全一樣的，同樣可以聯成一體。法國式的人民概念從一開始就有多頭怪物的意味，一個一體的、似乎在一個意志支配下行動的大眾。這絕不僅僅是一個誤導性理論的問題。如果這一觀念業已向地球四方蔓延，那并不是因為抽象理念的影響，而是由于它在赤貧條件下顯然具有說服力。人民的苦難勢必帶來一個政治問題，那就是多數人實際上可以偽裝成一個人；那就是痛苦其實孕育著情緒、情感和態度，魚龍混雜但貌似團結；最后但并非最不重要的是，當“同情的熱情”系于一個目標，這個目標的單一性似乎滿足了同情的前提條件，而它的無限性同時又與純粹情感的無限性遙相呼應時，對多數人的憐憫就容易與對一個人的同情相混淆。羅伯斯庇爾曾經將民族比作大海，其實正是無邊苦海與從中產生的海一般的深情，同心協力地淹沒了以自由立國的目標。

美國立國者在理論和實踐上的超人智慧夠引人矚目和嘆為觀止的了，然而這種智慧要想主導革命傳統，卻從來都難以讓人信服。似乎美國革命是在某種象牙塔里取得成功的，人類苦難的歷歷慘狀、赤貧生活的遍野哀號，從未穿透這一象牙塔。這些慘狀、這些哀號，長期以來始終是關乎人類而不是關乎人性的。由于周圍沒有什么痛苦可以喚起他們的激情；沒有極其迫切的需要誘使他們屈從于必然性；沒有憐憫導致他們偏離理性，因此從《獨立宣言》一直到制定《聯邦憲法》，自始至終美國革命者都是行動的人。他們合乎情理的現實主義從未經受過同情之考驗，他們的常識從未遭遇那種荒誕不經的希望，以為人仍可受啟發而成天使，盡管基督教堅持人在本性上是罪惡和墮落的。由于激情從未以最高貴的形式，即同情來誘惑他們，因此，根據欲望來思考激情，拋棄它本來的內涵即παθεν，去受苦和忍耐，對他們來說簡直易如反掌。他們的理論雖然合乎情理，卻缺乏經驗的支撐，一種若無其事的氣氛，某種舉重若輕，很可能會破壞它們的持久性。因為，從人的角度來說，正是忍耐力使人創造出持久性和延續性。他們的思想充其量只能讓他們止于根據個人理性的形象來理解政府；根據由來已久的理性統治激情的模式來解釋政府對被統治者的統治。將欲望和情感的“非理性”置于理性的控制之下，當然是啟蒙運動青睞的思想，它本身很快就暴露出諸多不足，尤其是簡單草率地將思想等同于理性，將理性等同于合理性。

然而，這個問題還有另一面。不管激情與情感會是什么，也不管它們與思想、理性有什么真實聯系，它們都一定存在于人的內心。不僅人的心靈是一片黑暗之地，可以肯定，那是肉眼所無法穿透的黑暗；心靈的特性需要黑暗，需要抵擋公共性的光芒，來獲得成長并始終保持它們的本意，那是不宜公之于眾的深層動機。無論一個動機有多么真誠，一旦拿到大庭廣眾之中，眾目睽睽之下，就會變成懷疑而不是真知的對象。當公共性的光芒投射在它身上時，它呈現出來甚至光芒四射，但它與行為和語言不同，后者的本意就是呈現，它們的存在也依賴于呈現，而這些行為和語言背后的動機，就其本質而言，正是通過呈現而遭到破壞。當動機呈現時，就會變成“純粹表象”，“純粹表象”背后其他不可告人的動機就會再度隱藏起來，諸如偽善和欺騙。人類心靈的邏輯同樣悲哀，它幾乎是不自覺地促使現代的“動機研究”發展為一種可怕的收錄人性丑惡的文件柜；發展為厭惡人類的、名副其實的科學。羅伯斯庇爾及其信徒一旦把美德等同于心靈的特性，這個邏輯就會令他們目之所及處無不充斥著陰謀和誹謗、背叛和偽善。同樣明顯的是，這種致命的多疑情緒，甚至在《嫌疑法》露出猙獰面目之前，就在法國大革命中無處不在；而即便在美國革命者之間分歧最為嚴重的時候，它也根本沒有出現過。多疑情緒直接產生于本末倒置地強調心靈是政治美德的源泉，強調le cœur, une ame droite, un caractère moral（心靈，是正直的靈魂，高尚的品德）。

而且，心靈通過不斷斗爭，才有永不枯竭的源泉，這種斗爭處于并源于心靈的黑暗，甚至在十九世紀偉大的心理學家克爾凱郭爾、陀思妥耶夫斯基和尼采之前，偉大的法國道德主義者，從蒙田到帕斯卡爾，就已經深知這一點。當我們說，除了上帝，無人能看見（或者說，能忍心看著）人的心靈袒露，“無人”也包括這個人自己，只因為我們對盡管是昭然現實的感覺卻仍十分依賴于他人的在場，對于那些只有我們自己知道而他人不知道的事情，我們從來就無法確信。這種隱匿性的后果就是，我們全部的心理活動、我們靈魂中的情緒變化，都苦于備受懷疑，我們時常對自己和內心的動機感到懷疑。羅伯斯庇爾對他人甚至他最親密的朋友，都存在一種神經質的不信任感，這歸根結底源自于對自我的懷疑。懷疑自我，并沒有那么神經質，而是十分正常的。既然他的信條迫使他每天都要公然表演他的“不可腐蝕性”，每周至少一次展示他的美德，盡自己所知地敞開心扉，他如何才能確信自己不是一名偽君子呢？而偽君子也許是他生平最害怕的一樣東西。心靈知道許多諸如此類的內心沖突，也知道隱時直者顯時曲；它知道如何按照自身的“邏輯”去處理這些與黑暗有關的問題，盡管它無法解決這些問題。因為一旦去解決就需要光明，而正是世界之光扭曲了心靈的生命。盧梭的分裂的靈魂在公意的形成中發揮了作用，撇開這一點不談，它的真相就是，只有當肝腸寸斷或者掙扎欲裂之時，心臟才開始正常跳動。但是，在靈魂的生命之外，在人類事務領域之內，這一真相無法奏效。

羅伯斯庇爾將靈魂的沖突，即盧梭的分裂的靈魂帶入政治之中，在那里，它們因無法調和而變得充滿殺傷力。“對偽君子的追查無休無止，除了敗壞道德以外一無所獲。”[86](#_86)如果，用羅伯斯庇爾的話來說，“愛國主義乃心靈之事”，那么美德的統治在最壞的情況下一定就是偽善的統治，而在最好的情況下則是無休止地搜查偽君子的斗爭，一場只能以失敗告終的斗爭，理由就在于一個簡單的事實：不可能區分愛國者之真假。當他衷心的愛國主義和他總是令人懷疑的美德公之于眾之際，它們就不再是行動之原則或激發行動之動機，而是墮落為純粹表象，成為戲中角色，在這出戲中，吝嗇鬼答爾丟夫一定是主演。似乎笛卡爾的懷疑——je doute donc je suis（我懷疑故我在）——業已成為政治領域的原則，原因就是，同樣的內省功夫，笛卡爾運用于思想表達，羅伯斯庇爾則運用于行動。誠然，每個行為皆有其動機，如同每個行為皆有其目標和原則一樣。但是，盡管將目標和原則大事張揚，舉動本身卻不披露當局者內在的動機。他的動機始終是一片黑暗，見不得光的，不僅瞞著他人，而且大多數時候同樣瞞著自己、瞞著自我檢審。因此，追查動機，要求每個人將他內在的動機公之于眾，實際上就是要求不可能之事，于是就使一切行動者都變成了偽君子。動機一展示出來，偽善就開始玷污一切人際關系。而且，企圖將黑暗和隱匿拽于光天化日之下，只能導致那些本質上要尋求黑暗保護的舉動，明目張膽地暴露出來。不幸的是，正是基于這些事物的本質，將善公之于眾的每一種努力，都以罪惡和罪行現身于政治場景中而告終。相比其他地方，在政治中我們更無法區分存在與表象。在人類事務的領域，存在和表象其實是同一的。

## 5

偽善以及揭露其真面目的激情，在法國大革命后期，扮演了舉足輕重的角色，這是一個已塵埃落定的歷史事實，盡管它從未讓歷史學家們釋然。革命，在它馬不停蹄地將自己的孩子吞噬之前，先撕下他們的假面具。到處揭發，直至已經沒有哪個主要人物不成為被告，或者這些人至少存在腐化墮落、口是心非和謊話連篇的嫌疑。一百五十多年法國史的編纂工作，再現了這一切，并為之提供了文件證明。無論我們多么感謝歷史學家們的高談闊論和激揚文字，從米什萊和路易·勃朗，到奧拉德和馬迪厄，當他們不執迷于歷史必然性之時，下筆就猶如依然在追查偽君子。用米什萊的話說，“在（他們的）筆觸下，虛有其表的偶像被扯下面具，腦滿腸肥的國王一絲不掛。”[87](#_87)他們依然投入到羅伯斯庇爾的美德向偽善宣布的戰爭中，正如法國人民對那些一度統治過他們的人的大陰謀，至今仍記憶猶新，以至于他們每次都是以nous sommes trahis（我們被別人出賣了）來回應戰爭或和平的失敗。但是這些經驗絕非只關乎法國人民的民族歷史。我們只需回憶一下，一直以來深受查爾斯·比爾德《美國憲法的經濟解釋》（1913年）影響的美國革命史編纂工作，是如何熱衷于揭發國父，熱衷于追查別有用心的立憲動機的。當預料中的事缺乏事實的支持，這一努力就愈顯得非同小可。[88](#_88)它是一個純粹“思想史”的問題。本世紀初無人問津的“思想史”興起，美國的學者和知識分子似乎都感到，在其他國家用鮮血譜寫的東西，他們至少必須用墨水和打字機來重復一次。

對偽善開戰，使羅伯斯庇爾的獨裁演變為恐怖統治，這一時期的顯著特征就是統治者的自我清洗。不可腐蝕者用來實施打擊的恐怖，絕不可誤認為是大恐懼——在法語中兩者都被稱為terreur（恐怖）——后者乃是始于巴士底獄陷落和婦女進逼凡爾賽，終于三年之后的九月大屠殺這一場人民起義的結果。恐怖統治和群眾起義在統治階級中引起的恐懼并不是一回事。恐怖也不能只斥為革命專政，那是一國與幾乎所有鄰國交戰時必然要采取的一種緊急措施。

恐怖作為一種制度化手段，被有意識地用來為革命推波助瀾，而它在俄國革命之前還是不為人知的。毋庸置疑，布爾什維克黨的清洗，本來是模仿那個決定了法國大革命進程的事件，并以此來為自己正名的。缺少了執政黨的自我清洗，革命就不完整，對于十月革命的革命者來說，似乎也是如此。甚至用來指導這駭人聽聞之過程的語言，也證明了這種相似性；它一直都是一個暴露隱匿者、揭露偽裝者、戳穿欺騙和謊言的問題。不過兩者的區別也是明擺著的。十八世紀的恐怖仍然被忠實地執行著，如果它變得無休無止，那也僅僅是因為對偽君子的追查在性質上就是無休無止的。上臺之前，布爾什維克黨的清洗主要是由意識形態分歧所推動的。在這一方面，專政和意識形態的內在聯系一開始就表露無遺。上臺之后，依然是在列寧的領導下，黨就將清洗制度轉化為制約統治官僚內部腐敗無能的手段了。兩種清洗是不同的，然而有一點是共同的，即都受到歷史必然性概念的指導，而歷史必然性的進程取決于運動和反運動、革命和反革命，是故某種反革命“罪”必須加以查處，即便還不知道是否有犯此罪的罪犯。對于布爾什維克世界里的清洗和公審至關重要的“客觀敵人”概念，在法國大革命中根本就不存在。歷史必然性概念亦是如此。據我們所知，歷史必然性的概念與其說來自于大革命締造者的經驗和思想，倒不如說來自于那些從外部旁觀、渴望理解和融入這一系列事件的人們的努力。羅伯斯庇爾“美德的恐怖”夠恐怖的了，但它始終是針對潛在的敵人和潛在的丑惡，并不針對無辜的人民。即便從革命統帥的立場來看，人民也是無辜的。問題在于撕下偽裝的叛國者的面具，而不是為了在一場辯證運動的血腥化裝舞會上，創造出所要求的喬裝者，將叛國者的面具扣在任意選定的人的頭上。

我們總以為，偽善是微不足道的丑惡之一，孰料人們恨之入骨，即便其他一切丑惡加起來猶恐不及。既然偽善對美德大唱頌歌，那它豈非幾近祛惡之惡，至少使之因恥于見人而深藏不露？為什么隱惡之惡會成為萬惡之首？偽善果真是如此萬惡不赦嗎？（正如梅爾維爾問道：“嫉妒果真如此萬惡不赦嗎？”）理論上，這些問題的答案歸根結底要在存在與表象的關系問題中去找，這是我們傳統中最古老的形而上學問題了，它對政治領域的意義及其帶來的困惑都是明擺著的，并且發人深省，至少從蘇格拉底到馬基雅維里都是如此。基于本書考慮，我們將兩種截然對立的立場與這兩位思想家聯系起來，做一下回顧，問題的核心就會一目了然。

蘇格拉底置身于古希臘思想傳統中，相信表象的真理性是不容置疑的，并以之為出發點，諄諄教導：“像你所希望呈現給別人的樣子存在。”他的意思是：“像你所希望呈現給別人的樣子呈現給自己。”相反，馬基雅維里置身于基督教思想傳統中，將表象世界背后超越表象世界的超驗存在視作理所當然，故而教導說：“像你所希望存在的那樣呈現。”他的意思是：“不必在乎你是什么樣子，在世界中，在政治中的樣子都無關宏旨，那里只關心表象，而不是‘真實’的存在；如果你能設法像你所希望存在的那樣呈現給別人，那你在此世就功德圓滿了。”他的建議聽起來就像是對偽善的勸告。羅伯斯庇爾向偽善宣戰，徒勞無功且后患無窮，這種偽善其實包含了馬基雅維里教義提出的問題。盡管羅伯斯庇爾從不像他的追隨者那樣，相信自己能偽造真理，但他為了真理而大加搜查，也是夠現代的了。他也從不像馬基雅維里那樣，想過真理會主動呈現出來，要么在此世，要么就是在后世。對真理的啟示力量缺乏信念，使得形形色色的撒謊和造假都變了質。而在古代，撒謊和造假并不被人當作罪行，除非它們牽涉故意欺騙和做偽證。

在政治上，使蘇格拉底和馬基雅維里都備受困擾的，不是撒謊，而是暗中犯罪的問題，也就是一名罪犯在無人目擊的條件下實施犯罪，除當事人之外無人知曉的可能性。在柏拉圖的早期蘇格拉底對話中，這一問題構成了一個反復出現的討論主題，總是要小心翼翼地加上一句：問題在于一件“神不知人不覺”的行動。這一加很關鍵，因為以這種方式，問題對馬基雅維里來說就不存在了，他整個所謂道德教義的前提，就是無所不知、最終對每一個人進行審判的上帝的存在。相反，對蘇格拉底來說，“只‘呈現’給當事人的事情”究竟是否存在這個問題，是一個真問題。蘇格拉底的解決辦法在于一個重大發現：當局者和旁觀者，一個是行動的人，一個是行動要變為現實就必須向其呈現的人（根據希臘語，后者是可以說δokεμοι，“它向我呈現出來”，繼而能相應地形成他的δóξα意見的人），兩者集于一身。相對于現代個人的身份，此人的身份不是由單個人所構成，而是由二合為一的持續不斷的交互作用形成的。這種運動在思想的對話中找到了它的最高形式和最純粹的現實性。蘇格拉底并不將這種思想的對話等同于諸如歸納、演繹、判斷這樣的邏輯運思，而是等同于在我和自己之間進行的言談形式，因為邏輯運思只需一名“運思者”就足矣。在此，與本書有關的是，蘇格拉底的當事人因為能思考，自身就帶著一位甩不掉的目擊者。無論他走到哪里，無論他做了什么，他都有自己的觀眾。這位觀眾跟其他觀眾一樣，自己會自發地組成一個正義法庭。那個法庭，被后人稱之為良知。對于暗中犯罪的問題，蘇格拉底的解決方法是，若要“神人不知”，除非己莫為。

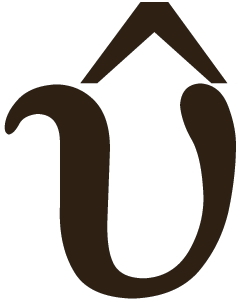
不過，在繼續討論下去之前，我們必須指出，在蘇格拉底的參照系中，知道偽善現象的可能性微乎其微。誠然，城邦以及整個政治領域，是一個人造的表象空間，在此，人的行為和言談都公之于眾，以檢驗它們的現實性，判斷它們的價值。在這一領域中，陰謀、欺騙和撒謊都是可能的，人們似乎是創造幻覺和怪影來愚弄他人，而不是“呈現”和暴露自己。這些自制的假象只是遮蔽了真實的現象（真的表象或叩αινóμενα），就像一種幻影可以擴散到對象上，可以說是使之無法呈現。然而，偽善并不是欺騙，偽君子的口是心非不同于說謊者和騙子的口是心非。偽君子，正如該詞所表明的（在希臘語中為“表演者”之意），當他假裝有美德時，他就要不斷地扮演一個角色，就像戲劇中的演員為了表演，必須不斷將自己投入到角色之中一樣。這里不存在他可以以真面目呈現的另一個自我，至少，只要他一天還在演戲，這個自我就一天也不會存在。可見，他的口是心非并不返回自身，他和他打算欺騙的人一樣，都是他的假話的受害者。從心理學上，不妨說偽君子過于野心勃勃，不僅想在別人面前顯得有美德，還要證明給自己看。同理，他將不可腐蝕的自我從他塞滿了假象和騙人幻覺的世界中清除出去了，而世界是正直唯一的核心，真實的表象可以在此再度產生。也許沒有一個活著、有能力成為當事人的人，敢于宣稱自己不僅未被腐蝕而且是不可腐蝕的，而對于那另一個旁觀和見證的自我，就不是這么回事了，呈現在他眼前的，不是我們的動機，也不是我們心靈的黑暗，至少得是我們的言行。作為本身行為而不是本身動機的目擊者，我們可以是真的，也可以是假的。偽君子之罪在于做了不利于自己的偽證。偽善被定為萬惡之首，之所以令人信服，乃是因為，在一切其他的惡的掩蓋下，正直其實是可以存在的，只有偽善是唯一的例外。確實，只有罪行和罪犯，才讓我們面臨基本惡的難題，但只有偽君子才是真正腐爛透頂，病入膏肓的。

現在我們理解了，為什么連馬基雅維里的忠告，“像你所希望存在的那樣呈現”，與偽善的問題也沒有一點點關系。馬基雅維里對腐敗了如指掌，尤其是教會的腐敗，他試圖將意大利人民的腐敗歸罪于教會。不過，馬基雅維里看到的這種腐敗，來自于教會在世界的、世俗的事務也就是表象領域中所承擔的角色，而表象領域的規則與基督教的教義是格格不入的。對于馬基雅維里來說，“存在者”和“呈現者”始終是兩碼事，盡管這并非基于蘇格拉底的良知與意識合二為一的意義之上，而是基于“存在者”只在上帝面前才能呈現其真實存在的意義之上；在世界的表象領域中，如果他試圖呈現在人們面前，那他就已經腐蝕了他的存在。在世界這個場景中，如果他以美德的偽裝呈現，那他根本就不是一個偽君子，他也沒有腐蝕世界，因為在遍在的上帝的注視之下，他的正直始終毫發未損，而他展示的美德要想有意義，只能公之于眾，隱匿是行不通的。不管上帝如何審判他，他的美德都將促進這個世界，而他的丑惡始終沒有露面。他也將知道如何隱惡，不是因為要假裝有美德，而是因為他感到丑惡不宜示諸人。

偽善就是使腐敗得以呈現的丑惡。法蘭西的國王們為了拉攏、討好和腐蝕王國的貴族，決定將他們召集在宮廷中，上演了一幕最工于心計并充斥著愚蠢和狡詐、虛榮、羞辱和下作的丑劇。從此，偽善固有的口是心非，那不發光的東西發光了，它刺眼的強光投射在法國社會。無論我們希望了解的，是現代社會的起源，還是十八、十九世紀上流社會的起源，甚至是本世紀大眾社會的起源，這些東西，都在帶著“尊貴的偽善”（阿克頓勛爵）的法蘭西宮廷史中被極力的渲染；在圣西門的《回憶錄》中有原原本本的描述；而“永恒的”、典型的處世之道，則保留在拉羅什福科的箴言中，迄今無人可望其項背。在那里，是的，感激之情“就像商業信用”，承諾“視乎（人）期望之程度而立，視乎他們懼怕之程度而守”，每個故事都是一個奸計，每個目標都成為一場陰謀。當聲稱“為富者不仁”，或者依然以我們稱之為道德主義者的那些早期法國社會風尚的轉述者的口吻，宣稱“La reine du monde c'est l'intrigue”（“陰謀詭計主宰世界”）之時，羅伯斯庇爾知道自己在說什么。[89](#_89)

別忘了，當一切政治發展都被路易十六倒霉的陰謀詭計所籠罩之后，專制統治才接踵而來。專制的暴力，至少在一定程度上是對一系列背信棄義行為的反動。路易十四尚且知道如何將這些恣意墮落的行為與他指導國家事務的方式劃清界限，而現在這些行為卻已經蔓延到君主身上了，除此之外，這一系列背信棄義的行為可以稱得上是宮廷社會習以為常的陰謀之完美的政治對應物了。承諾和誓愿只不過是一道不怎么可靠的屏障，用來瞞天過海并且用作緩兵之計，以圖設計一個更為拙劣的陰謀來背棄和撕毀一切承諾和誓愿。在此情境下，國王視乎其懼怕的程度而立約，視乎其期望的程度而毀約，盡管如此，人們還是不免為拉羅什福科箴言的一針見血驚嘆不已。這些經驗帶來了一種流傳甚廣的觀點認為：最成功的政治行動方式，如果不是赤裸裸的暴力，那就是陰謀、欺騙和詭計了。所以，今天我們主要是從那些在革命傳統中練就政治才能的人身上，找到這一種現實政治的。這絕非偶然。在社會允許侵犯、攀附并最終吞噬政治領域的地方，社會將自己的道德和“道德”標準強加于人，這就是上流社會的陰謀詭計和背信棄義，下層則報之以暴力和殘忍。

對偽善開戰，也就是對十八世紀所了解的那個社會宣戰，這首先意味著與作為法國社會中心的凡爾賽宮廷作戰。從外部來看，從苦難和悲慘的立場來看，凡爾賽宮廷以冷酷無情為特征；但是從內部來看，根據它自身的標準來判斷，凡爾賽宮廷就是腐敗和偽善之地。窮人的悲慘生活與富人的腐朽生活針鋒相對，這對于理解盧梭和羅伯斯庇爾的言外之意十分關鍵。他們堅持人“本性”是善的，是社會的生活方式使之腐化；下層人民單憑不從屬于社會這一點，就必然一直是“正義與善”的。從這一立場來看，大革命貌似一場內核大爆炸，這是一個未受腐蝕也不可腐蝕的內核，但它的外殼已經腐爛并散發出腐臭氣味。正是在這種語境中，將革命專制的暴力比作伴隨著舊有機體死亡、新有機體即將誕生這一過程的陣痛，這一通行的隱喻一時令人膺服。然而這還不是法國革命者使用的隱喻呢。他們鐘愛的隱喻是，大革命提供了一個機會，撕下法國社會臉上偽善的面具、暴露它的腐朽性，最終，撕破腐敗墮落的外衣，露出下面人民純樸、誠實的面龐。

對于兩個通常用于描述和解釋革命的隱喻來說十分奇怪的是，有機體的比喻既為歷史學家也為革命理論家所青睞（其實馬克思十分喜歡“革命的陣痛”），而法國大革命的演出者則偏愛從劇場語言中刻畫自己的形象。[90](#_90)拉丁詞persona（人物）的歷史，也許最能說明起源于劇場的許多政治隱喻固有的深刻意義。該詞原意是指古代演員在戲中經常戴的面具。[dramatis personae（戴面具的演員）對應于希臘語τàτοδpáματοsπpóσωπα]面具本身顯然具有兩種功能：它不得不遮蔽，或毋寧說是置換演員本人的臉龐和面容，然而這種方式又能使聲音穿透。[91](#_91)無論如何，在一個透聲面具的這種雙重理解中，“人物”一詞變成了一個隱喻，從劇場語言中被帶到了法律語匯中。羅馬的私人個體和羅馬公民之間的區別在于，后者擁有一個“人物”，就像我們所說的法律人格；似乎是法律將他期待在公共場合中表演的角色粘貼在他身上，不過還得讓他本人的聲音能夠穿透出去。關鍵在于：“自然的自我不入法庭。呈現在法律面前的，是一個由法律創造的，承擔權利和義務的人。”[92](#_92)沒有他的“人物”，就只剩下一個不具備任何權利和義務的個體了，或許這就是一個“自然人”，也就是人的類存在或者homo（人），這是該詞的本義，指的是在公民的法律和政治體范圍之外的某個人，例如一名奴隸。然而，這樣的人一定是與政治無關的存在。

法國大革命戳穿了宮廷的陰謀，接著就撕下自己孩子的假面具，當然，它針對的是偽善的面具。在語義學上，希臘語ποκpιτη's無論是原意還是隱喻意上都是指演員本人，而不是他所戴的面具πpóσωπον。相形之下，“人物”在其本源的劇場意義上，是指根據劇情需要粘貼在演員臉上的面具，故喻指“法人”，是國內法加之于個人以及群體和公司身上的東西，甚至也可加之于“一個共同而持久的目標”，就比如“擁有牛津或劍橋學院財產的‘法人’，既非已故的創辦者，也不是健在的繼承人機構”。這個隱喻的獨到之處在于，摘下“法人”的面具，剝奪他的法律人格，將剩下“自然的”人的類存在；而摘下偽君子的面具，則后面空空如也，因為偽君子不用戴任何面具，他本身就是一個演員。他假裝是他扮演的角色，當他進入社會游戲時就一點都不用演戲了。換言之，偽君子之所以令人厭惡，在于他不僅要真誠還要自然；偽君子代表了，也可以說演出了社會領域的腐敗，他之所以在社會領域之外是危險的，在于他在政治劇場中，可以本能地信手戴上各種各樣的面具，也就是說，他可以扮演政治劇場中任何一個戴面具的演員的角色，但他不會遵照政治游戲規則的要求，將這個面具用作真理的傳聲板，相反是用作騙人的玩意兒。[93](#_93)

然而，法國革命者對“人物”毫無概念，對于由政治體賦予和保障的法律人格，也缺乏起碼的尊重。第三等級的吁求是進入，甚至是統治政治領域，他們的反叛在嚴格意義上是政治反叛，大眾貧困的兩難困境從此置身于法國大革命的道路上，此時法國革命者不再關心公民的解放，也不再關心基于下述意義的平等了，即每個人都應同等地被賦予法律人格并受它保護，同時一本正經地“通過”它來行動。他們相信他們解放了自然本身，可以說是將所有人身上的自然人解放出來，賦予其人權，這些權利人皆有之，不是基于他所屬之政治體，而是與生俱來的。換言之，通過無休無止地追查偽君子，通過激情澎湃地揭露社會，縱使革命者對“人物”尚一無所知，也同樣撕掉了“人物”的面具，以至于恐怖統治最終招致了真正自由和真正平等的對立面。恐怖統治讓一切居民都平等地喪失了一個法律人格的保護面具，從而達到了平等化。

人權的難題是多方面的。柏克反對人權的著名論辯，既沒有過時也不“反動”。《人權宣言》以美國的《權利法案》為藍本，但與《權利法案》不同的是，法國革命者的用意是逐一解釋基本的消極權利，是人的自然天性所固有的，有別于人的政治地位。可以說他們其實是想把政治化為自然。相反，《權利法案》的良苦用心是設立一套持久的機制，對一切政治權力加以制約和控制，因此預設了政治體的存在和政治權力的運作。法國的《人權宣言》，正如大革命對它的理解那樣，意在成為一切政治權力的源泉，為政治體奠定基石，而不是加以控制。新的政治體應當建立在人的自然權利的基礎上；建立在他僅僅作為一個自然存在的權利的基礎上；建立在他“吃、穿和種族繁衍”的權利的基礎上；也就是說，建立在他滿足生活必需性的權利的基礎上。這些權利并沒有被理解為前政治的權利，任何政府和任何政治權力都無權干涉和侵犯，卻被理解為政府和權力的內容以及終極目的。人們指責ancien régime（舊政體）剝奪了其臣民的權利，那是指生命和自然的權利，而不是指自由和公民身份的權利。

## 6

當不幸的人出現在巴黎街頭時，似乎盧梭的“自然人”突然現形了，還帶著“原始狀態”下的“真實需要”；似乎大革命事實上只不過是“不得不采取的實驗以發現”這種“自然人”[94](#_94)。人民現在出現了，他們并沒有被“人為地”隱藏在面具后，因為他們既置身政治體之外，也置身社會之外。沒有偽善來扭曲他們的臉，也沒有法律人格來保護他們。從他們的立場來看，社會領域和政治領域同樣是“人為的”花招，以掩藏從不掩飾其自私自利或忍無可忍之苦難的“原始人”。從那以后，“真實需要”就決定了大革命的進程，結果不出阿克頓勛爵所料，“一切能決定法蘭西未來的事務，（制憲）會議都沒份兒了”，權力“從他們手中旁落于紀律嚴明的巴黎人民，再越過人民及其指揮官，落入群眾的管理者手中”。[95](#_95)而群眾一旦發現憲法不是醫治貧窮的萬靈藥，他們就會像反對路易十六的宮廷那樣反對制憲會議；他們從委托人的協商中所領教的矯飾、偽善和欺詐的表演，絲毫不亞于君主的陰謀。革命者當中，只有那些幸免于難和上臺執政的人，才成為了群眾的代言人，他們使一個尚未建立的政治體“人為的”、人定的法律，屈從于群眾遵奉的“自然的”法律，屈從于那驅使著他們的力量，這其實是自然本身的力量，是根本的必然性的力量。

當這種力量被釋放出來時，當每個人都相信只有赤裸裸的需要和利益不帶偽善時，不幸的人就轉化為enragés（激進派），憤怒其實就是化不幸為積極的唯一方式。于是，在偽善被戳穿、痛苦暴露無遺之后，呈現出來的就是憤怒而不是美德了：一方面是對揭露出來的腐敗的憤怒；另一方面是對不幸的憤怒。是陰謀，法蘭西宮廷的陰謀，促使歐洲君主結成反法同盟；與其說是政策，倒不如說是恐懼和憤怒，發動了反法戰爭。甚至連柏克也為之鼓噪：“若是哪位外國君主曾到過法國，那他無異于進入了一個暗殺者的國度。文明戰爭的模式無以施行，當前體制下的法國人亦不配擁有它。”有人會辯解道，正是革命戰爭固有的恐怖所帶來的威脅“建議在革命中動用恐怖”。[96](#_96)無論如何，對于這一點，那些自稱激進派的人，那些公然宣稱復仇是促其行動之原則的人，做了極其精辟的回答，“復仇是自由的唯一源泉，是我們唯一應該為之獻身的女神”，埃貝爾派的一名成員，亞歷山大·魯斯蘭如是說。這也許并不是人民的真實聲音，但肯定是那些被當作是人民的人的真實聲音，甚至連羅伯斯庇爾也將他們當作了人民。這里既混雜著被革命撕掉了偽善面具的大人物的聲音，也摻雜著“原始人”（盧梭）“自然的聲音”，體現在憤怒的巴黎群眾之中。同時聽到這兩種聲音的人，想必已經無法再讓自己去相信，不加掩飾的人性是善良的，也不會相信人民永遠都是對的。

赤裸裸的不幸引起的憤怒，與腐敗被揭穿而引起的憤怒針鋒相對，正是這些憤怒之間不平衡的對抗，產生了羅伯斯庇爾所說的“進步的暴力”這一“持續反應”。它們不是合力“以數年之功成就百年大業”，[97](#_97)而是將其一舉肅清。憤怒不僅就其定義而言是無能的，而且是無能在最后的絕望時刻孤注一擲的方式。在巴黎公社各區內外，激進派就是那些拒絕再承擔和忍耐痛苦的人，然而他們也無法消除痛苦，哪怕是稍微減輕一下痛苦也好。在這場充滿破壞性的對抗中，他們被證明是強大的一方，因為他們的憤怒與他們的痛苦相聯系，而且直接來源于他們的痛苦。痛苦的力量和美德在于忍耐，忍無可忍之時就爆發了憤怒。誠然，這種憤怒無力實現什么，但它包含著真正痛苦之要素。后者的破壞力無可匹敵，比起單單由挫折所引起的暴怒可以說更為持久。確實，受苦的人民大眾走上街頭，完全是自發的，與那些后來成為組織者和代言人的人無關。但是，只有當革命人士“同情的熱情”——也許尤以羅伯斯庇爾為甚——開始贊美這種痛苦，將暴露無遺的苦難吹捧為美德最好的甚至是唯一的保證時，人民大眾暴露出來的痛苦，才將不幸的人轉化為激進派，以致革命者不自覺地開始將人民當作不幸的人而不是當作未來的公民來解放了。然而，如果這是一個解放受苦大眾的問題而不是解放人民的問題，那么毫無疑問，大革命的進程依賴于釋放內在于痛苦的力量，依賴于狂怒所具有的力量。盡管無能的憤怒最終將大革命送上了絕路，但是痛苦一旦轉化為憤怒，便能釋放出勢不可擋的力量，卻是千真萬確之事。當大革命從以自由立國這個目標轉化為將人們從痛苦中解放出來的時候，它就打破了忍耐這道屏障，釋放出來的，事實上是不幸和苦難的破壞性力量。

從蒙昧時代起人類的生活就為貧困所苦。在西半球之外的所有國家，人類都苦于貧困而勞作不息。從來就沒有一場革命一勞永逸地解決了“社會問題”，將人們從匱乏的困境中解放出來。但是，一切革命都以法國大革命為榜樣，在反對暴政或壓迫的斗爭中，動用和誤用了苦難和赤貧巨大的力量，唯一的例外是1956年的匈牙利革命。[98](#_98)盡管以往革命的全部記錄都毋庸置疑地證明了：運用政治手段解決社會問題的每一次嘗試都會導致恐怖，而且正是恐怖把革命送上了絕路。然而幾乎無可否認的是，當一場革命在大眾貧困的條件下爆發時，要避免這種致命的錯誤幾乎是不可能的。跟著法國大革命走上這條注定要失敗的道路，之所以一直都充滿如此可怕的誘惑力，不僅在于要從必然性中解放出來其迫切性總是優先于建立起自由，而且在于一個更重要也更危險的事實，那就是窮人反抗富人的起義與被壓迫者反抗壓迫者的造反相比，具有一種截然不同而且勢力更大的力量。憤怒帶來的這種力量近乎不可抗拒，因為它是由生命本身的必然性所孕育和滋養的（“胃的造反是最糟糕的”，弗蘭西斯·培根在討論作為暴動根源的“不滿”和“貧困”時如是說）。毋庸置疑，向凡爾賽進軍的婦女“扮演著真正的母親角色，她們的孩子在臟亂的家中嗷嗷待哺，就這樣，她們為她們既不具備也無法理解的動機，提供了一把無堅不摧的金剛鉆”。[99](#_99)當圣鞠斯特根據這些經驗高呼，“Les malheureux sont la puissance de la terre（不幸的人是強大的世俗力量）”時，這些氣吞山河、未卜先知之語，字里行間，言猶在耳，恍如親臨其境。其實，它就像是世俗的力量在仁慈的陰謀中與這場起義結成了同盟。這場起義，它的結果是無能；它的原則是憤怒；它有意識的目的不是自由，而是生命和幸福。在傳統權威崩潰，令世間窮人嘯聚街頭之處；在窮人離開不幸所帶來的默默無聞，紛紛涌入集市之處，他們的狂熱似乎就像星辰運動一樣不可抗拒，帶著自然力的一股洪流向前奔涌，吞沒了整個世界。

托克維爾（在一段著名的話中，寫于馬克思之前幾十年，那時他可能也不知道黑格爾的歷史哲學）率先質疑，為什么“必然性學說……對于那些在民主時代書寫歷史的人如此具有吸引力”？他相信，原因就在于平均主義社會的匿名性，在那里，“個人行動在國家中就如羚羊掛角，無跡可尋”，以致“人們因之而相信，……某種高高在上的力量統治（著）他們”。表面上這一理論頗有見地，仔細一想便會發現其中的缺陷。個人在平均主義社會里的無權，固然可以解釋對決定其命運的高高在上的力量的體驗，但是難以說明必然性學說固有的運動因素，而缺乏這種運動因素，必然性學說對歷史學家就毫無用處。運動中的必然性，這條“將人類禁錮和束縛起來的牢固的巨型鎖鏈”，可以向后追溯到“世界起源”，而在美國革命或者美國平均主義社會的經驗范圍內，則根本就不存在。在這里，托克維爾是將他從法國大革命中了解到的某些東西，強加于美國社會。在法國大革命中，羅伯斯庇爾已然以一股匿名且不可抗拒的暴力洪流取代了人的自由和協商的行動，盡管他依然相信——不妨對照黑格爾對法國大革命的解釋——這股自由奔騰的洪流可以由人的美德的力量來引導。但是，羅伯斯庇爾相信暴力的不可抗拒性，而黑格爾相信必然性的不可抗拒性，無論是暴力還是必然性都在運動之中，將一切事物，一切人都卷入到滾滾洪流之中，兩者背后的共同意象，就是大革命期間巴黎街頭的熟悉景象：窮人源源不斷涌上街頭。[100](#_100)

我們發現，與“革命”一詞的原意如此密不可分的不可抗拒性要素，在窮人匯成的洪流中得到了體現。當不可抗拒性又與我們歸因于自然過程的必然性聯系起來時，隱喻義上的“革命”就變得愈發令人信服。將必然性歸因于自然過程，不是因為自然科學常常根據必然的規律來描述這個過程，而是因為我們體驗著必然性，作為有機體，我們發現自己被必然的和不可抗拒的過程所支配。一切統治都源于人們從生活必然性中解放的希望，并從中獲得最正當的源泉。而人們是通過暴力手段；通過強迫他人為自己承擔生活之重負來實現這種解放的。這是奴隸制的核心。僅僅是技術的興起，而不是現代政治理念本身的興起，反駁了那古老而可怕的真理，這種真理認為只有暴力和統治他人才可以使人自由。今天我們可以說，沒有什么比企圖通過政治手段將人類從貧困中解放出來更老掉牙的了，也沒有什么比這更徒勞和更危險的了。擺脫了必然性的人之間的暴力，與人用來對抗必然性的原始暴力是不同的，盡管殘酷性不相伯仲，但前者卻不如后者那樣可怕。在現代，這種原始暴力第一次公然出現在政治的、歷史記載的事件中。結果就是，必然性侵入了政治領域，這一人們得以真正自由的唯一領域。

窮人大眾，是具有壓倒性的多數，法國大革命稱之為不幸的人，并將其轉化為激進派，這只不過是為了遺棄他們，讓他們陷入les misérables（悲慘世界），一如十九世紀對他們的稱呼那樣。他們背負著人類自有記憶以來就一直支配著自己的必然性，還背負著一直用來征服必然性的暴力。必然性和暴力，兩者的結合使它們顯得不可抗拒——la puissance de la terre（世俗力量）。

# 三　追求幸福

必然性和暴力結合在一起，暴力因必然性之故而正其名并受到稱頌，必然性不再在至高無上的解放事業中遭到抗拒，也不再奴顏卑膝地被人接受。相反，它作為一種高度強制性的偉大力量受到頂禮膜拜，用盧梭的話來說，它確實會“強迫人們自由”——我們知道這兩者及其交互作用是怎樣成為了二十世紀成功革命的特征。而且已經發展到這個地步，無論是對鴻儒還是白丁來說，現在它們就是一切革命事件的典型特征。令人悲哀的是，我們也知道，在未曾爆發革命的國家中，自由維護得更好，無論那兒權力環境有多么殘暴不仁，而且革命失敗的國家甚至比革命勝利的國家還存在更多的公民自由。

在這里，我們無需對此多加強調，盡管后面我們還是不得不回到這一點上來。然而，在繼續探討下去之前，必須提醒大家留意那些我們稱之為革命者，以區別于下文的職業革命家的人，以便先領略一下激發他們行動并使他們為即將扮演的角色做好準備的那些原則。無論革命給窮苦大眾打開的大門有多么寬敞，但是沒有一場革命是由革命者所發動的，正如在某個確定的國家無論怎樣遍布不滿和陰謀，都沒有一場革命是煽動的結果。一般而言，我們會說，在政治體的權威真正完好無損的地方——在現代條件下，這是指軍事力量可靠地服從于國內權威的地方——革命根本就不可能發生。革命在最初階段，看來總是能輕而易舉地取得成功，原因在于，一個四分五裂的政體權力唾手可得，率先發動革命的人只不過是順手撿了個大便宜。它們是政治權威崩潰的結果而絕非原因。

然而，從這一點我們并不能得出結論，認為革命總是發生在政府無法掌握權威和獲得相應尊重的地方。相反，令人費解甚至是不可思議的是，老朽的政治體十分長命，且有史為證，其實這也是第一次世界大戰之前西方政治史的突出現象。即使在權威已經喪失殆盡的地方，也只有在下述條件下革命才會爆發并成功，即存在足夠數量的人對它的崩潰做好了準備，同時他們愿意攫取權力，渴望為一個共同的目標組織起來一起行動。這種人不需要很多，就像米拉波說過的那樣，十個人一起行動，能使十萬個一盤散沙的人為之顫栗。

出人意表的是，法國大革命期間，窮人出現在政治舞臺之上。相形之下，自十七世紀以來，政治體權威的喪失在歐洲和殖民地已經是一個眾所周知的現象。孟德斯鳩在大革命爆發四十多年前，就已經洞若觀火：毀滅正慢慢地侵蝕著西方政治結構的根基，他害怕專制主義會卷土重來，因為，歐洲人民盡管依然處于習慣和風俗的統治之下，但在政治上不再具有歸屬感，不再信任統馭他們生活的法律，不再相信統治者的權威。孟德斯鳩并不指望一個自由的新時代，相反，他唯恐自由在它唯一找到的堡壘中逐漸死去，因為，他相信風俗、習慣和禮儀（簡言之就是習俗和道德對社會生活至關重要，卻與政治體毫不相干）一碰到緊急狀況就會馬上讓路。[101](#_101)這種估計絕不僅僅限于法國，在那里，舊政體的腐敗構成了社會乃至政治實體的基本結構。大約在同一時候，休謨在英國也觀察到，“單憑英王的名號引不起什么尊重，誰要是說國王是上帝在地球上的副手，或者給他冠以從前十分迷人的各種尊貴頭銜，只會成為大家的笑柄。”他對國家安定失去了信心，但他相信，“失去了人們的既定原則和意見的支持，君權經不起任何風吹草動，頃刻之間就會解體。”此話與孟德斯鳩幾乎如出一轍。跟他們當時一樣，從根本上說，正是由于對歐洲的事情深感不安和躊躇，令柏克如此熱情洋溢地贊美美國革命：“一場地動山搖的動亂，也無法讓歐洲國家恢復那曾經令之卓爾不群的自由。西方世界乃是自由之所，直到另一個比西方更西方的世界被發現。當其他地方都在苦苦尋覓自由之時，它將可能成為自由的避難所。”[102](#_102)

可見，不費吹灰之力就推翻政府雖不可思議，卻在意料之中。孟德斯鳩只不過是第一個清楚地預見到這一點的人罷了。令他耿耿于懷的，是一切世襲的政治結構的權威逐漸流失，而這對于整個十八世紀世界各地越來越多的人民來說，已經成為家常便飯。這種政治發展是更普遍的現代發展的重要組成部分，這一點甚至在當時就已經廣為人們接受了。在最寬泛的意義上，可以將這一過程描述為古羅馬宗教、傳統和權威三位一體的瓦解。當羅馬共和國演變為羅馬帝國，當羅馬帝國又演變為神圣羅馬帝國時，三位一體的核心原則都得以保留下來。在現代的攻擊之下，現已支離破碎的，正是這一羅馬的原則。政治權威崩潰之后，繼而便是傳統的喪失和制度化的宗教信仰的式微；傳統和宗教權威的衰落可能同樣也削弱了政治權威，而且一定預示著它的毀滅。自羅馬史發端之日起，三種因素同心協力，一起掌管著人類的世俗和精神事務，其中政治權威是最后一個消亡的。政治權威依賴于傳統，如果沒有一個“照耀未來”的過去（托克維爾），政治權威就不可能穩固。而宗教禁令廢弛的話，它也無法幸免于難。巨大的困難，尤其是宗教禁令廢弛必將給新權威的確立帶來的巨大困難，令眾多革命者依賴于或至少乞靈于他們在革命前拋棄的信仰的這種困境，都是我們稍后不得不討論的問題。

如果說大西洋兩岸準備革命的人，在那些決定其生活，塑造其信念并最終使其分道揚鑣的事件之前，還有什么共同點的話，那就是他們都熱切關注孟德斯鳩和柏克所稱道的公共自由精神。在一個重商主義和無疑十分進步的絕對主義時代，這種關注當時也許已經有點迂腐了。而且，他們絕不是一心要革命，而是如約翰·亞當斯所說的那樣，受到“不期而至的召喚和情非得已的逼迫”；法國則有托克維爾的話為證：“暴力革命這一觀念在（他們的）心目中毫無地位，無人論及，因為無人想到。”[103](#_103)然而，與亞當斯的話相反的，是他的親眼所見，“戰爭發動之前革命就已實現”，[104](#_104)不是因為某種特定的革命精神或造反精神，而是因為殖民地居民“依法形成了法人機構或政治體”，擁有“在市政廳……集會的權利，在那里商議公共事務”。正是“在市政或街區的集會中，最先形成了人民的似海深情”。[105](#_105)而與托克維爾的評論相反的，則是他自己所強調的，“追求公共自由的激情”和“喜好”。他發現在革命爆發之前，它們就已經遍布法國，事實上牢牢占據了那些對革命毫無概念，對自己在其中扮演的角色也茫然無知的人的心靈。

即便是在這一點上，歐洲人和美國人之間的差異也是有目共睹、至為重要的，雖然他們的心靈還是被一種近似的傳統塑造和影響。在法國是一種激情和“喜好”的東西，在美國顯然就是一種經驗。尤其是在十八世紀美國人稱作“公共幸福”的東西，法國人則稱為“公共自由”，這一習慣用法恰如其分地指出了這種差異。關鍵是美國人知道公共自由在于分享公共事務，與之有聯系的活動絕不構成一種負擔，而是賦予那些當眾履行職責的人一種在別處得不到的幸福感。他們心知肚明，人民參加市政集會，就像他們的代表接下來將參加著名的國會會議一樣，這樣做不僅僅是出于一種職責，也不是，甚至更不能是服務于自身利益，大多是因為他們享受討論、協商和決策的樂趣。約翰·亞當斯則鼓足勇氣，一而再、再而三地炮制這一知識。讓他們走到一起的是“自由這一世界性、公共性的利益”（哈林頓），打動他們的是“追求獨特性的激情”，約翰·亞當斯堅持，這一激情比人類其他任何官能都“更根本、更卓越”：“無論是男人、女人還是小孩，無論是在何時何地，無論老少、貧富、高矮、聰明還是愚笨，無知還是博學，每一個人看來都有一種強烈的沖動，渴望在其知識領域內，被身邊的人看到、聽到、談論、贊賞和尊敬。”他稱這種激情之德為“趕超”，“渴望超越他人”，而稱這種激情之惡為“野心”，因為它“以權力為獨特性之手段”。[106](#_106)從心理學上說，這實際上就是政治人主要的美德與丑惡。如果不考慮任何追求獨特性的激情，盡管暴虐者皆與眾不同，那么，對權力本身的渴求和欲念，就不再是一種典型的政治之惡，而毋寧說是一種企圖破壞一切政治生活的品質，丑惡與美德皆如此。恰恰是因為暴君缺乏超越之愿望，喪失了一切追求獨特性的激情，他才會覺得高高在上、君臨天下是如此愉快；相反，正是渴望超越，令人們愛世界、喜交游，促使他們投身公共事業。

與美國的這種經驗相比，一心發動大革命的（hommes de lettres法國文人）的準備工作是極端理論性的；[107](#_107)毫無疑問，法國議會的“演員”也是自我陶醉的，盡管他們不太愿意承認這一點，也一定沒有時間去反思一項冷酷無情之事業的這一面。他們沒有經驗可借鑒，只有未經現實檢驗的理念和原則指引和激勵他們，這些都是在革命之前就已經設想、炮制和討論過的了。因此，更有甚者，他們依賴來自于對古代的回憶，他們給古羅馬語言注入新的想法，這些想法來自于語言和文字，而不是來自于經驗和具體觀察。因此，res publica（共和國），la chose publique（公共事務）這些詞提醒他們，君主統治之下不存在諸如公共事務這樣的東西。但是，當這些詞，還有它們背后的夢想，在大革命頭幾個月開始嶄露頭角的時候，卻不是以協商、討論和決策的方式來進行的；相反，它是一場狂歡，狂歡的主角是烏合之眾，也就是以“他們的歡呼和愛國熱情”給網球場之宣誓“增添了令人目眩神迷的魅力”的大眾。對此，羅伯斯庇爾也深有體會。歷史學家的補充無疑是對的：“羅伯斯庇爾體驗了……盧梭主義啟示的道成肉身。他聽到……人民的聲音，以為那就是上帝的聲音。他的使命便始于這一刻。”[108](#_108)然而，史無前例的經驗無論多么強烈地動搖著羅伯斯庇爾和他的戰友們的感情，他們有意識的思想和言辭都會頑固地回到古羅馬的語言中。如果我們希望根據純粹的語義學來劃分界限，那就會堅持，“民主”一詞的出現相對較晚，它強調的是人民的統治和地位，與堅決強調客觀制度的“共和”一詞是截然對立的。“民主”一詞直到1794年才在法國使用，甚至處決國王時仍然伴隨著這樣的叫嚷：Viνe la république（共和萬歲）。

因此，羅伯斯庇爾的革命專政（revolutionary dictatorship）理論雖然發自革命的經驗，卻在眾所周知的羅馬共和制度中找到了它的正當理由。除此之外，這些年并沒有給十八世紀的政治思想體系在理論上增加任何新東西。眾所周知，雖然國父們對其事業的創新性深有感觸，但他們引以為豪的，卻僅僅是勇敢地、不帶偏見地應用了那些很久以前就發現了的東西。他們自以為精通政治科學，因為他們敢于并且知道如何應用過去積累起來的智慧。這次革命主要在于運用了十八世紀所知道的政治科學的某些規則和準則，這一點對于美國革命充其量也只說對了一半，對于法國大革命就更成問題了。在法國，意外事件一早就干預并最終挫敗了憲法和建立持久制度的圖謀。雖然如此，事實上，沒有國父們對政治理論的熱衷和有時略顯可笑的淵博——約翰·亞當斯的著作中充斥著大量古代和現代作家的摘錄，他搜集法規條文，有時候就像某些人搜集郵票一樣——任何革命都不可能實現。

在十八世紀，準備奪權并且還渴望將他們的所學所想付諸除了奪權以外的其他實踐的人，被稱為文人。對他們來說，這個名字比起我們的術語“知識分子”倒要更好些。我們習慣把職業文員和作家歸入“知識分子”這一階層，他們的勞動是現代政府和商業行政管理不斷擴張的官僚制所需要的，也是幾乎同樣快速增長的大眾社會娛樂需求所需要的。這個階級在現代發展壯大是自發且不可避免的。知識分子這一階層在任何條件下都會形成。在東方的政治暴政中，知識分子具有無比優越的發展條件，如果考慮到這一點，就可以爭辯道：在專制主義和絕對主義的統治下，知識分子的際遇要比在自由國家的憲政統治下更好。文人和知識分子的區別絕不在于品質上的懸殊。在本書中，更重要的是自從十八世紀以來，兩種群體對于社會的態度存在根本差別。社會是一個奇妙而又有點魚龍混雜的領域，現代將它插進兩個更古老、更真實的領域之間，一邊是公共或政治領域；另一邊則是私人領域。其實，知識分子是而且一直是社會的重要組成部分，作為一個群體，他們的存在和優越地位甚至要歸功于社會。十八世紀歐洲的所有前革命政府，都需要并利用他們“建立一套專門的知識和程序，這是成長中的各級政府的運作和一個側重政府活動之專業性的過程所必不可少的”。[109](#_109)相反，文化人最痛恨的莫過于公共事務的秘密性。他們就是以拒絕這種政府服務，從社會中，最初是從宮廷社會和弄臣生活中，后來是從沙龍社會中抽身而退，從而開始其生涯的。他們在自由選擇的隱居生活中教化自己和陶冶心靈，跟那總是將自己排斥在外的社會和政治保持一定的距離，以便不偏不倚地旁觀社會和政治。僅僅是從十八世紀中葉前后起，我們才在對社會及其偏見的公然叛逆中發現了他們。先是對社會輕蔑，之后是挑釁，最后才是革命。這種輕蔑較為平靜，但絲毫不乏尖銳、周詳和審慎。蒙田的智慧也源于此，甚至還造就了帕斯卡爾思想的深度，而在孟德斯鳩的著作中，其痕跡尚歷歷在目。這當然不是要否認，貴族帶有輕蔑性質的厭惡和隨之而來的平民的怨恨，在情緒和方式上都大相徑庭。但是別忘了，蔑視和仇恨兩者的對象或多或少是相同的。

而且，不管文人屬于哪片“領地”，他們都擺脫了貧困的重負。無論舊政體的國家或社會賦予他們何種優越地位，他們都深懷不滿，覺得閑暇是一種負擔而不是一種福祉，是從真正的自由領域中被驅逐出來，而不是一種遠離政治的自由，這種自由，自古以來哲學家們就汲汲以求，圖的是從事那些他們認為比糾纏于公共事業更為高級的活動。換言之，文人的閑暇是羅馬的otium（消遣），而不是古希臘的σχολη'。它是被迫的閑散狀態，是“在懶散的引退中喪失活力”，在此，哲學被認為可以“療傷”（a doloris medicinam）。[110](#_110)當他們開始將閑暇花在對共和國和公共事務的興趣上時，他們很大程度上還是羅馬式的，就如同十八世紀，從拉丁文直譯過來的共和國和公共事務，被稱為公共事務領域。可見，他們轉向對古希臘和羅馬作家的研究，不是由于這些書本身擁有什么永恒智慧或不朽之美，而幾乎完全是為了學習古代作家們親眼目睹的政治制度。這一點是決定性的。引領他們返回古代的，正是他們對政治自由的探求，而不是對真理的渴求。博覽群書又為他們提供了具體的素材，借以思索和夢想這樣的自由。用托克維爾的話來說，“Chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie.”（“任何公共激情都以哲學的面目出現。”）如果他們在實際經驗中，知道了公共自由對公民個人意味著什么的話，他們也許會贊同美國同行的做法而談論“公共幸福”。因為，只要回顧一下，公共幸福常用的美國定義，例如約瑟夫·沃倫1772年所給出的定義，取決于“對自由憲法高尚而不可動搖的依附感”，就會發現，表面上截然不同的兩種說法，實際內容卻是何等息息相關！公共或政治自由和公共或政治幸福是鼓舞人心的原則，它們武裝了人們的頭腦，使之隨后干出一番做夢都未曾奢望的事情，而且經常不得不違心行事。

那些在法國武裝了人們的頭腦并且為即將到來的革命擬訂原則的人，以啟蒙的philosophes（哲人）而聞名于世。但是，他們被冠以哲學家之名，頗有誤導之嫌。因為，他們對于哲學史的意義微不足道，而他們對政治思想史的貢獻亦無法與整個十七世紀和十八世紀早期偉大先輩的獨創性相提并論。然而，他們在革命的語境中舉足輕重。它在于這樣一個事實：他們使用自由一詞時，側重于公共自由，這是新的，此前幾乎不為人知。這就意味著，他們通過自由所理解的東西，與奧古斯丁以來哲學家們認識和討論的自由思想和自由意志有很大的不同。他們的公共自由，不是人們從世界的壓力中隨心所欲地逃遁返回到的內心領域，也不是讓意志在兩可中進行選擇的liberum arbitrium（任意的自由）。對他們來說，自由只能存在于公共中；它是實實在在的、世界的現實，它是人所創造、人所享受的東西，而不是一種天賦、一種才能，它是人造的公共空間或集市，古人視之為自由呈現并得以讓所有人都看見的地方。

在十八世紀開明專制的統治之下不存在政治自由，這并不在于對特殊的個人自由的否定，當然對于上層階級成員來說并沒有這種否定，而是在于這一事實：“公共事務的世界不僅鮮為人知而且根本就看不見。”[111](#_111)文人和窮人一起分擔的，除了對窮人的痛苦懷有同情以外，恰恰是比這種同情更首要的默默無聞。也就是說，對于他們來說，公共領域是看不見的，他們也缺乏使自己被看見并獲得名望的公共空間。他們和窮人的區別在于，他們靠出身和經濟狀況獲得了政治名望的社會替代品，那就是名利。而他們的個性恰恰在于，事實上他們拒絕在“名利場”（亨利·詹姆斯稱之為社會領域）棲息，而寧愿選擇隱居這種與世隔絕的默默無聞狀態，在那里，至少可以怡情和陶冶他們追求意義與自由的激情。誠然，這種為自由而自由，單單“樂于能言說、行動、呼吸”（托克維爾）的激情，只能來自于人們已經自由——這是指沒有主人——的地方。問題是，這種追求公共自由或政治自由的激情，容易被誤解為比這種激情也許更為熾烈的對主人的刻骨仇恨，以及被壓迫者對解放的渴望，但在政治上卻毫無意義。毋庸置疑，這種仇恨與有文字記載的歷史一樣久遠，甚至可能還要古老；但它從未導致革命，因為它根本就與革命的核心理念不沾邊兒，更不用說實現它了。這一核心理念就是以自由立國，也就是建立一個政治體，保護自由得以呈現的空間。

在現代條件下，立國就是立憲。自從《獨立宣言》發動美國各州草擬憲法，制憲會議的召開就恰如其分地成為革命的標志，這是一個未雨綢繆，以《聯邦憲法》和建立美利堅合眾國為頂峰的過程。也許美國這個先例激發了著名的網球場宣誓，其中，第三等級宣誓：在憲法草擬并正式被皇權接受之前絕不解散。然而，在法國，等待著第一部憲法的那個悲慘命運，一直也是革命的標志。憲法既沒有被國王接受，也沒有被國民認可或批準。除非有人堅持出席國民議會的協商中發出噓聲和掌聲的圍觀者，是選舉甚至是同意這一人民權力的有效表達方式。1791年憲法始終是一紙空文，比起人民，它更能引起學者和專家的興趣。憲法實施之前，其權威就粉碎了，接著是一部又一部的憲法，直到憲法觀念在一場持續至二十世紀的憲法雪崩中支離破碎而無法辨認為止。法國議會的代表自稱是一個持久的團體，隨后，他們不是將決議和協商帶回給人民，而是就此與選民的權力一刀兩斷。他們沒有成為立國者或國父，但他們一定是一代又一代專家和政客的祖先。對于這些專家和政客來說，制憲成為一種不錯的消遣，因為在事件的形成中，他們既沒有權力，也沒有什么好處。正是在這一過程中，制憲舉動喪失了意義，憲法這一觀念結果也跟空中樓閣和缺乏現實性扯上了關系，顯得過于墨守陳規、亦步亦趨。

我們今天仍然籠罩在這一歷史發展的陰影之下。故而我們百思不得其解：一邊是革命，另一邊是憲法與立國，它們怎么可能是關聯詞呢。然而，對于十八世紀的人來說毋庸置疑的是，他們需要一部憲法以劃定新政治領域的邊界；確定政治領域內部的規則。他們不得不建立和建設一個新的政治空間，在這一空間內，“追求公共自由的激情”和“追求公共幸福”將得到自由發揮，代代相傳。這樣，哪怕革命結束了，他們自己的“革命”精神也能長存不息。然而，即便是在美國成功地建立了一個新政治體，因而在某種意義上，那里的革命達到了它的實際目的。但革命的第二個任務，即確保那些產生立國舉動的精神長存不衰，并且實現那些激發立國舉動的原則，則幾乎從一開始就被挫敗了。正如我們將要看到的那樣，杰斐遜尤為看重這一任務，認為它對新政治體的生死存亡至關重要。“追求幸福”這一術語對導致第二任務失敗的力量是有所指的。杰斐遜本人在《獨立宣言》中，將這一術語取代了“生命、自由和財產”舊公式中的“財產”，而在當時，“財產”是用來界定公民權利的，以區別于政治權利。

杰斐遜調換術語，之所以令人浮想聯翩，在于他并沒有使用“公共幸福”一詞。在當時的政治文獻中我們經常會發現這個詞。這個皇室聲明的習慣用語，它的意思在美國發生了轉變。這一轉變也許是意義重大的。在皇室聲明中，“吾民之福利及幸福”分明就是指國王之臣民的私人福利和私人幸福。[112](#_112)杰斐遜本人為1774年弗吉尼亞會議起草了一份文件，這份文件在很多方面成為《獨立宣言》的先聲，他在這份文件中就宣稱，“我們的祖先”一離開“在歐洲的英國領土”，就運用了“一切人的一種天賦權利……也就是建立一個新社會，一個由最有可能促進公共幸福的法律和規制來統治的新社會”。[113](#_113)如果杰斐遜所言非虛，正是為了尋求“公共幸福”，“英國領土的自由居民”移居美洲，那么新世界的殖民地必然從一開始就成為孕育革命者的土壤。同理，由于對英國人的權利和自由的某種不滿，由于對祖國“自由居民”享受不到的某種自由的渴望，他們甚至立即就會被發動起來。[114](#_114)后來，當他們總算品嘗到這種自由之時，他們稱之為“公共幸福”。這種自由就在于公民進入公共領域的權利，在于他對公共權力的分享。根據杰斐遜的妙語，就是他成為“一名事務性政府的參與者”。[115](#_115)這種自由有別于一般認為的，臣民受政府保護的追求私人幸福的權利，即使這種私人幸福與公共權力相抵觸。也就是說，有別于那些唯有暴政才會取消的權利。在提出分享公共權力的要求時選中了“幸福”一詞，這一事實有力地指出了，在革命之前，國家中就存在諸如“公共幸福”這樣的東西，還有，人民知道，如果他們的幸福只存在和享受于私人生活之中，他們就不可能一起“幸福”。

然而，歷史的事實是，《獨立宣言》說的是“追求幸福”，而不是公共幸福。很有可能杰斐遜將追求幸福作為人不可分離的權利之一的時候，他自己心中也無法確定他指的是哪一種幸福。他那頗負盛名的“生花妙筆”模糊了“私人權利和公共幸福”[116](#_116)的界限，結果，他這一選擇的重要性，在議會辯論中竟沒有引起注意。誠然，沒有一名委托人會懷疑，“追求幸福”乃是一番驚天動地的事業。它對于獨特的美國意識形態，對于霍華德·M.瓊斯所說的，堅持人被賦予“追求幽靈、擁抱幻影的壞特權”[117](#_117)這一可怕的誤解，都具有無出其右的貢獻。在十八世紀的背景中，這一術語，不出所料，是耳熟能詳的，毋需任何特定修飾語，一代又一代的人都能自由地通過它來理解自己喜歡的東西。但是，將公共幸福和私人福利混為一談的危險那時就已經出現了，盡管不妨假設，與會的委托人仍然會執著地堅持“殖民地政論家”的普遍信念，“認為‘公共美德和公共幸福具有不可分割的聯系’，自由（是）幸福的本質”。[118](#_118)因為，杰斐遜與其他人一樣（約翰·亞當斯可能是唯一的例外），絕沒有意識到公共幸福這一革命的新觀念與傳統的好政府概念之間是背道而馳的，后者甚至那時就已經令人感到“陳腐不堪”（約翰·亞當斯），或者只不過代表了“臣民的常識”（杰斐遜）。根據這些傳統慣例，“事務性政府的參與者”就不應是幸福的，而是一種負擔、一種苦役。十八世紀將公共領域等同于政府領域，而幸福不在這種公共領域里。不過，政府被視為促進社會幸福的手段，而這是“好政府唯一的正當目標”，[119](#_119)以至于“參與者”本人對幸福的任何體驗只能被歸結為“對權力的過度迷戀”。被統治一方的參與愿望，只能根據制約人性之“不當”傾向的需要，來判定是否有理。[120](#_120)杰斐遜也堅持，幸福，存在于公共領域之外：“在我家庭的懷抱和愛中；與我的鄰居和我的書籍的朝夕相處中；在全力投身于我的農場和事務中”。[121](#_121)簡言之，在家這一私隱狀態中。公眾無權干涉其中的生活。

這樣的反思和勸誡在國父們的作品中比比皆是。不過在我看來都是無足輕重的：在杰斐遜的著作中微不足道，而在約翰·亞當斯的著作中更是如此。[122](#_122)這種陳詞濫調認為，公共事業是一種負擔，頂多是為了他的同胞而使“每個人都承擔的職責苦旅”。要探究它背后真實的經驗，我們最好轉到公元前四五世紀的希臘，而不是我們的十八世紀文明。就杰斐遜和美國革命者（約翰·亞當斯這一次可能又是個例外）而言，他們到底經歷了些什么，這很少從他們的泛泛而談中流露出來。是的，他們中一些人對“柏拉圖的胡言亂語”感到義憤填膺，但是每當他們以概念語言來表達自我，他們的思想就不得不取決于柏拉圖“模糊的心靈”，而不是他們自身的經驗了。[123](#_123)還有，當他們深入的革命舉動和思考打破了一種業已淪為陳詞濫調的遺產的堅殼時；當他們的語言與他們行動的偉大和創新性相匹配時，都不乏這樣的例子。其中之一便是《獨立宣言》，它的偉大與其蘊含的自然法哲學毫無關系，在這個問題上，它其實“缺乏深度與精度”[124](#_124)，而在于它“對人類意見的尊重”，在于它“呼吁將我們的是非曲直……交由世界來判定”，[125](#_125)這激發了文獻的起草。它揭示出，對某個具體國王諸多特定的怨恨，究竟是在何時逐漸發展為對一般意義上的君主制和君權原則的抵制。[126](#_126)這種抵制，相比該文獻的其他基礎理論，是全新的東西。保皇黨和共和黨人之間的深仇大恨甚至是暴力對抗，都是在美國革命和法國大革命中發展起來的，在革命真的爆發之前實際上并不為人所知。

古代終結之后，根據法制和暴政來區分政府，在政治理論中乃是習以為常的事了。于是，暴政被視為這樣一種政府形式，統治者按照自己的意志來統治，追求個人的利益，因而侵犯了被統治者的私人福利和法定的公民權利。無論在何種情況下，君主制和個人專制本身都不能等同于暴政；然而，革命恰恰就被迅速地驅趕向這種等同。暴政，正如革命者所理解的那樣，它是這樣一種政府形式，即統治者盡管根據王國的法律進行統治，但他自己壟斷了行動的權利，禁止公民進入公共領域，迫使其退縮到家政生活的私隱狀態中，要求他們只關心自己的私人事務。換言之，暴政剝奪了公共幸福，雖然并不必然剝奪私人福祉，而共和國則賦予每一位公民成為“事務性政府的參與者”的權利，在行動中被人看到的權利。誠然，“共和國”一詞尚未出現，只是在大革命之后，一切非共和政府都令人有專制之感。但是，共和國從中最終得以建立的那一原則，在生命、財富和神圣不可侵犯的名譽的“相互約定”中就已經充分體現出來了。在君主制下，臣民不會“彼此相互約定”，而是與代表整個王國的國王相互約定所有這一切。《獨立宣言》無疑具有偉大之處，不過不在于其哲學，甚至也不在于它“為一項行動聲援”；而在于它是行動以語言來呈現的完美方式。（如杰斐遜本人所見：“既不為標新立異，也不因循前人之說，它希望成為美國心靈的一種表達，并賦予這種表達恰如其分的音調和適逢其時的精神。”[127](#_127)）由于我們這里涉及的是書面文字，而不是口頭語言，我們就遇到了歷史上一個千載難逢的時刻，那一刻，行動力量之偉大，已經足以為自己立碑。

另一個這樣直接對公共幸福問題構成影響的例子，就遠遠沒有那么重大了，盡管也許絲毫不乏嚴肅性。杰斐遜晚年和亞當斯半玩笑半認真地開始討論來世的可能性時，吐露了一個古怪的愿望，從中我們可以發現這個。顯然，拋開其宗教色彩，來世生活的那些形象，毫厘不爽地體現了人類幸福的各種理想。當杰斐遜沉浸在戲謔和極度反諷的情緒中忘乎所以之際，他對幸福的真實看法暴露無遺（絲毫沒有背離概念的傳統和老套的框架，看來它比傳統政府形式的結構更難打破）。在給亞當斯的一封信中，他是這樣結尾的：“愿我們再度在國會中，與我們的老同事一起相見，接受那賜封的‘好樣、善良而忠誠的仆人’之美譽。”[128](#_128)這里，在反諷的背后，我們要坦承的一點是，國會的生活，交談、立法、辦事、說服和被說服的樂趣，對杰斐遜來說，就像沉思的快樂對于中世紀的虔誠者一樣，無疑是永恒極樂之前的小小嘗試。因為，甚至“賜封”也根本不是未來狀態對美德的通常獎賞；它是掌聲，是歡呼，是“世界的愛戴”，據此，杰斐遜在另一篇文章中說，有一刻它“在我的眼里具有的至高無上的價值使一切都黯然失色”。[129](#_129)

為了理解在我們的傳統語境中，以永恒極樂這一形象來看公共的、政治的幸福，到底有多么非凡的意義，最好回顧一下，例如，托馬斯·阿奎那，對他來說，perfecta beatitudo（盡善盡美）完全在于一種想象，對上帝的想象。這種想象不要求友人在場[amici non requiruntur ad perfectam beatitudinem（獨善其身）]。[130](#_130)順便提一下，所有這一切，與柏拉圖關于不朽靈魂之生活的觀念還是完全一致的。相反，杰斐遜只能通過擴大朋友圈子，以便能和他最杰出的“同事”“在國會里”坐而論道，思考他生命中最美好、最幸福那一刻進一步升華的可能性。人類幸福的實質，反映在對來世戲謔般的期望中，為了找到一個與之相似的形象，我們不得不回到蘇格拉底。在《申辯篇》一段著名的對話中，他直率而面帶微笑地承認，他所能要求的無非就是，可以說是重復死很多次。也就是說，不要神賜的孤島，也不要與凡人生命截然不同的一個不朽靈魂的生命，而是經由希臘過去的杰出人物，俄狄浦斯和繆塞斯、赫西俄德和荷馬，在冥府里擴大蘇格拉底的朋友圈子，他在塵世中無緣與之相見，希望永不停歇地與之開展以他為主宰的思想對話。

無論如何，至少有一件事我們可以肯定：《獨立宣言》雖然模糊了私人和公共幸福的界限，但至少還是讓我們領略了“追求幸福”這一術語的雙重意義，即私人福利以及公共幸福的權利；追求福祉以及成為一名“公共事務的參與者”。但是，第二種意義很快就被忘卻，對這個詞的使用和理解都拋卻了它本來的特定修飾語。以此為標準來衡量，原意的喪失，對在革命中展現出來的精神的健忘，在美國絲毫也不亞于法國。

我們知道在法國，以大悲劇的方式，究竟發生了什么。那些需要并且渴望從他們的主人或者必然性，這一其主人之主中，獲得解放的人們，倉促之間為那些渴望為公共自由建立空間的人提供了支援。不可避免的結果是，解放獲得了優先權，大革命人士越來越不關心他們原本認為是最重要的制憲事業了。托克維爾又一次十分中肯地評論道，“在醞釀了大革命的一切觀念和態度中，嚴格說來，公共自由的觀念和喜好是最先消失的”。[131](#_131)可是，羅伯斯庇爾極不情愿結束革命，難道不也是由于他相信“立憲政府主要關心公民自由，革命政府主要關心公共自由”嗎？[132](#_132)難道他不會害怕革命權力的結束和立憲政府的開始將宣告“公共自由”的終結嗎？新生的公共領域曇花一現，以行動之美酒將一切人灌醉之后，就一片凋零，事實上，自由之美酒難道不是同樣如此嗎？

無論這些問題的答案是什么，羅伯斯庇爾對公民自由和公共自由的截然區分，與“幸福”一詞含糊不清、概念上模棱兩可的美國用法頗有幾分相似。在兩場革命之前，大西洋兩岸的文人正是根據公民自由和公共自由，或者根據人民福利與公共幸福，試圖去回答這個古老的問題：什么是政府的目的？在革命的影響下，問題現在變成了：什么是革命和革命政府的目的？這是再自然不過的事情了，盡管它僅僅發生在法國。為了理解對這一問題所給出的答案，重要的是不要忽略這樣一個事實：革命者一如既往地專注于暴政現象，暴政剝奪了其臣民的公民自由和公共自由，剝奪了私人福利和公共幸福，因而會抹煞兩者之間的界限，只有在革命進程中，私人和公共、私人福利和公共幸福兩種原則之間爆發沖突，革命者才得以發現它們之間區別的尖銳性。這種沖突在美國革命和法國大革命中是一樣的，盡管各有其不同的表達方式。對于美國革命來說，問題是：新政府是否將為公民的“公共幸福”構建一個屬于自己的領域？還是說，設計它僅僅是為了比舊政體更有效地服務于和保證公民對私人幸福的追求？而對于法國大革命來說，問題則是：革命政府的目的是否在于成立一個“立憲政府”，通過保障公民自由和權利來結束公共自由的統治？還是說，以“公共自由”之故，宣布大革命應永遠進行下去？保障公民自由、保障對私人幸福的追求，長期以來都被認為是一切非暴政政府的本質，統治者是在法律范圍內進行統治的。如果不是有更多無法預料的事情發生，那么政府的革命性變革，如取消君主制和成立共和國，一定會被看成是偶然事件，是舊政體的剛愎自用所招致的。如果當真如此，答案就應當是改革，而不是革命了；是將壞的統治者換成更好的統治者，而不是政府的變更了。

事實上，兩場革命開始都相當節制，這表明本來只是想朝著君主立憲制的方向改革，盡管在與英國爆發沖突之前，美國人民在“公共幸福”領域的經驗就已經十分豐富。然而，關鍵在于，法國大革命和美國革命都以迅雷不及掩耳之勢，一心走上成立共和政府的道路。這種執著，與保皇黨和共和黨人新一輪的暴力對抗，都直接來自于革命本身。無論如何，革命者已經對“公共幸福”了如指掌，這種經驗令他們刻骨銘心，無論何時何地，如果除了忍痛割愛就別無選擇的話，他們都偏愛公共自由勝于公民自由，偏愛公共幸福勝于私人福利。羅伯斯庇爾的理論預示著革命被宣布將永遠進行下去，在它的背后，可以覺察到一個令人不安、憂心忡忡的可怕問題，這個問題幾乎讓羅伯斯庇爾之后的每一位名副其實的革命者都備受困擾：如果革命的結束和立憲政府的引入意味著公共自由的終結，那么他們還會心甘情愿地結束革命嗎？

假如羅伯斯庇爾能夠活著看到美國新政府的發展，相信他的疑竇就可以解開了。在那里，革命從未嚴重地削減公民權利，也許就因為這一點，在法國大革命失敗的地方美國革命大獲成功，即在立國這一使命上；而且，對于本書最重要的是，在那里，立國者成為統治者，這樣，革命的結束并不意味著“公共幸福”的終結。重心幾乎是一下子從《聯邦憲法》的內容轉到《權利法案》上了。《聯邦憲法》是對權力的創造和分割，是一個新領域的崛起，在那里，用麥迪遜的話來說，是“以野心制約野心”，[133](#_133)當然，是超越和成為“重要人物”之野心，而不是飛黃騰達的野心。《權利法案》則包含了對政府必要的憲法制約。換言之，重心從公共自由轉向了公民自由，或者說，從以公共幸福之名分享公共事務，轉向了一種保障，即追求私人幸福將得到公共權力的保護和促進。杰斐遜的新公式一開始令人摸不著頭腦：一會兒重提皇室允諾的人民之私人福利（這就暗示人民被排除在公共事務之外），一會兒又重提“公共幸福”這個革命前的詞。幾乎是一下子，它的雙重含義消失了，被理解為追求個人利益，以及由此根據自私自利的準則來行動的公民權利。這些準則，無論是來自于心靈的陰暗欲望，還是來自于家政生活中隱秘的必然性，都從未被大肆“啟蒙”過。

為了理解美國所發生的事情，我們也許只需要回顧一下克雷夫科爾的義憤填膺。他是一個對美國革命前的平等和繁榮懷著深深熱愛的人，當戰爭和革命的爆發打斷了他作為一名農民的私人幸福時，他認為，是“那些高高在上的大人物”將“魔鬼”“放出來害我們”，這些大人物更關心共和國的獨立和建立，而不是農民和戶主的利益。[134](#_134)私人利益與公共事務的這一沖突在兩場革命中都扮演了重要角色。一般而言，可以說革命者是始終如一地根據公共事務進行思考和行動的人，他們這樣做，乃是出于對公共自由和公共幸福真摯的愛，而不是自我犧牲的理想主義。在美國，國家之存亡一開始就系于一場事關原則的對抗，人民揭竿而起，為的是那些經濟意義微不足道的措施。《聯邦憲法》甚至得到了那些私人利益大受損害的人的批準，他們欠了英國商人的債，而憲法設立聯邦法院處理英國商人的訴訟。這一切都表明，至少在整個戰爭和革命期間，立國者得到了大多數人民的擁護。[135](#_135)然而，即便是在這一時期，人們還是可以清楚地看到，自始至終，杰斐遜孜孜以求的一個公共幸福場所和約翰·亞當斯追求“趕超”的激情，他的spectemur agendo——“讓我們在行動中被人看到”，讓我們擁有一個被人看見和行動的空間——

都與一種無情的、在根本上是反政治的欲望處于沖突之中。后者企圖消滅一切公共職守與責任，成立一套政府行政機制，通過這種機制，人們可以控制他們的統治者，同時依然享有君主制政府的好處，即“被人統治，不必親力親為”，“不必花時間去監督和選擇公眾代理人或制定法律”，這樣“他們就可以將注意力完全放在他們的個人利益上”了。[136](#_136)

美國革命的成果與發動革命的目標不同，它一直都不太明朗。政府的目的究竟是繁榮還是自由，這一問題也始終沒有得到解決。與那些為了一個新世界，或毋寧說是為了在一塊新發現的大陸上建造一個新世界而來到了這片大陸的人們一起的，總還有這樣一些人，他們渴望的只不過是一種新的“生活方式”。后者在人數上超過了前者，這并不奇怪。到了十八世紀，決定性的因素或許是，“光榮革命之后，重要的英國品質漸漸不再向美洲遷移了”。[137](#_137)用立國者的語言來說，問題在于“追求的最高目標”是“全體人民的真實福利”，[138](#_138)和最大多數的最大幸福，還是“政府的首要目的是管制（追求超越、追求矚目的激情），輪到管制成為政府的主要手段”。[139](#_139)在自由和繁榮之間做出選擇，正如我們今天所見，無論是在美國立國者還是在法國革命者的心目中，都絕不是一個非此即彼的問題，但是并不能因此就認為問題不存在了。用托克維爾的話來說，那些“貌似熱愛自由其實不過是痛恨他們的主人”的人，與那些知道“Qui cherche dans la liberté autre chose qu'elle-même est fait pour servir.”（“誰在自由之中尋求自由以外的其他東西，誰就只配受奴役。”）[140](#_140)的人之間，不但一直涇渭分明，而且總是處于對抗狀態。

革命那模棱兩可的特征究竟在多大程度上是來自于締造革命之人的思想混亂，也許最能說明這一點的，就是羅伯斯庇爾闡述的“革命政府原則”。他的表述出奇地自相矛盾。一開始是將立憲政府的目的定為保存共和國，它是革命政府為了樹立公共自由而創建的。可是，一俟將立憲政府的首要目的定為“保存公共自由”，他就向后轉了，可以說是自我修正：“保護個人不受公共權力濫用的侵害，憲法統治可謂綽綽有余。”第二句話表明，雖說權力仍然是公共的，掌握在政府手中，但是個人變成無權的了，必須被保護而不受公共權力侵害。另一方面，自由挪了個窩兒，它不再位于公共領域，而是位于公民的私人生活之中，故必須被保護以抵御公共領域和公共權力的侵犯。自由和權力分道揚鑣，從此，權力等同于暴力，政治等同于政府，政府則等同于必要的惡，便一發不可收拾了。[141](#_141)

從美國作家那里也可以找到類似的說明，盡管略嫌冗贅。當然，這只是以另外一種方式道出了社會問題對美國革命進程的侵擾，雖然遠不如它對法國大革命進程的侵擾那樣充滿戲劇性，但其劇烈程度毫不遜色。不過兩者依然是迥然有別的。由于美國這個國家從未為貧窮所困，因此擋在共和國立國者面前的，是“追求一夜暴富的致命激情”，而不是必然性。這種對幸福的特殊追求，用彭德爾頓法官的話來說，總是傾向于“消滅一切政治和道德責任感”。[142](#_142)對幸福的特殊追求可以擱置一下，至少要到新建筑奠基和落成之時，盡管這段時間還不至于改變住在里面的人的思想。而結果就與歐洲的發展背道而馳了，公共幸福和政治自由的革命性觀念從未在美國完全消失，它們業已成為共和國政治實體結構不可或缺的一部分。這個結構是否具有堅實的基礎，能夠經受住一個一味追逐饜足和消費的社會的荒唐行徑；又或者，它是否會屈從于財富的壓力，如同歐洲的公社屈從于悲慘和不幸的壓力一般，那只有走著瞧了。今天，種種跡象表明，希望和恐懼同在。

在本書中，問題的關鍵在于，好歹美國始終是歐洲人的一項事業。不僅美國革命，而且前后所發生的每一件事情，“都是整個大西洋文明內部的一個事件”。[143](#_143)因此，正如美國征服了貧困這一事實對歐洲產生深遠影響一樣，歐洲的下層長期無法擺脫苦難條件這一事實，對革命后美國事件的進展也造成了強烈的沖擊。從貧困中解放先于以自由立國。早在十九世紀晚期和二十世紀早期的大規模移民浪潮，每年將成千上萬，甚至上百萬歐洲最貧苦階級人群卷上美國海岸之前的數百年，美國就已經達到了繁榮。美國早期的革命前的繁榮，至少部分地是為了擺脫貧困而刻意集中努力的結果，這種努力在舊世界的國家中是前所未有的。這種努力本身，這種戰勝貌似永恒的人類苦難的決心，肯定是西方歷史和人類歷史上最偉大的成就之一。問題在于，在歐洲持續不斷的大規模移民影響之下，消除貧困的斗爭越來越被窮人本身所左右，故而被那些產生于貧困的理想所引導，這些理想與激發了自由立國行動的那些原則是格格不入的。

富足與無休無止的消費乃是窮人的理想：它們是苦難荒漠中的海市蜃樓。在此意義上，饜足和窘迫只是一個硬幣的兩面。必然性的桎梏不一定非要鋼鐵鑄就，它們也可以用柔絲織成。自由和奢侈一向被認為是勢不兩立的。現代的看法，傾向于將國父們對節儉和“簡單的生活方式”（杰斐遜）的執著，歸咎于清教徒對塵世快樂的蔑視，這種看法所證實的，與其說是一種無法擺脫偏見的不自由，毋寧說是對自由的不理解。因為，“追求一夜暴富的致命激情”絕不是感官邪惡，而是窮人的夢想；幾乎是從美國殖民化之始，這個夢想就在美國占了主導，因為，甚至在十八世紀，這片土地就不僅是“自由的土地，美德的居所，被壓迫者的庇護院”，而且也是應許給那些基于生活條件而難以領悟自由或美德的人之地。美國的繁榮和大眾社會日益對整個政治領域構成威脅，造成這種惡果的依然是歐洲的貧困，這是它的報復行動。窮人秘而不宣的愿望不是“各取所需”，而是“各取所欲”。如果真的只有需求得到滿足的人才可以達到自由，自由也同樣真的會避開那些一心只為欲望而活的人。美國夢，如同在大規模移民影響之下的十九世紀和二十世紀對它的理解一樣，既非美國革命的夢想即以自由立國，亦非法國大革命的夢想即人的解放；而是，并且不幸的是，它是對流著奶與蜜的“應許之地”的夢想。現代科技的發展不久就能超乎一切想象地實現這個夢想，這一事實自然令那些夢想家們相信，他們真的活在一個最好的可能世界之中。

總而言之，無可否認，當克雷夫科爾預言“人將打敗公民，他的政治準則也將喪失”時，他是對的；無可否認，那些由衷地稱“我的家庭幸福是我的唯一愿望”的人，當其以民主的名義，將怒火發泄到“高高在上的大人物”身上時，他們的抱負超越了他們的私人幸福；當他們以“普通人”和某種模糊不清的自由主義觀念的名義，譴責公共美德（它肯定不是農民的美德）只不過是野心，譴責那些給他們帶來了自由的人是“貴族”，并且相信這些人“極度虛榮自負”（例如可憐的約翰·亞當斯）[144](#_144)之時，他們將得到幾乎所有人的交口稱贊。革命中的公民轉變為十九世紀社會中的私人個體，經常被人津津樂道，而且通常是根據法國大革命的術語，稱之為citoyens（公民）和bourgeois（資產階級）。在一個更復雜的層面上，我們可以將“對政治自由之喜好”的消失，視為個人向“內心的良知領域”退縮，在那里，個人發現了唯一“適合人類自由的領地”。已經打敗了公民的個人，在輪到“將個人打敗”的社會的進逼之下，將會據守這一領地，仿佛據守著一個岌岌可危的堡壘，保護自己不受社會侵犯。這一過程，比革命更加決定了十九世紀的面貌，它甚至在一定程度上還決定了二十世紀的面貌。

# 四　立國（一）：構建自由

## 1

有人活在舊世界而夢想公共自由，有的在新世界卻欣賞公共幸福這兩個根本事實，促使復辟與重建舊權利和自由的運動發展為大西洋兩岸的革命。不管事件與形勢將一成一敗的美國革命與法國大革命分隔多遠，美國人仍會同意羅伯斯庇爾的看法：革命的終極目標是自由的憲法，革命政府的實際事務則是建立共和國。或許倒過來，羅伯斯庇爾擬定其著名的“革命政府原則”時，已然受美國革命進程影響。美國殖民地武裝起義和《獨立宣言》之后，在所有十三個殖民地，都自發地爆發了制憲活動，誠如約翰·亞當斯所云仿佛“十三口鐘同時敲響”。于是為獨立（此乃自由之前提）而戰的解放戰爭與新國家憲法之間，便不存在任何鴻溝偏見地同呼吸、共命運了。“姍姍來遲的美國戰爭”，這一“偉大戲劇的序幕”，其實在美國革命結束前就已謝幕。[145](#_145)即便如此，同樣真實的是，革命進程兩個截然不同的舞臺，幾乎在同一時間拉開了帷幕，并且在戰爭的歲月中不斷地交互影響。

這一發展的重要性不容低估。挽救美國革命的奇跡，如果算是一個奇跡的話，并非殖民地人民強大到足以戰勝英國，而在于這一勝利并未像迪金森擔憂的那樣，以“小國林立、犯罪猖獗、災禍橫行……最后精疲力竭的各省都陷入某個趁火打劫的征服者的鐐銬奴役之下”[146](#_146)的方式來結束。這其實是叛亂的共同命運，叛亂后并無革命，大多數所謂的革命亦不過如是。然而，如果人們沒有忘記叛亂的目的乃是解放，而革命的目的是以自由立國，那么，政治科學家至少將懂得如何避開歷史學家的陷阱，后者總是側重于叛亂和解放這一最初的暴力階段，側重于反暴政的起義，而輕視略顯平靜的革命和建構的第二階段，因為歷史學家的故事中一切戲劇性場面，似乎都蘊含在第一階段中，也許還因為解放造成的騷亂經常挫敗革命。歷史學家因為是一個講故事的人，常常會掉入這個圈套中。與之密切相關的是一種甚為有害的理論，該理論認為憲法與制憲的狂熱，根本沒有真正表達國家的革命精神，實際上由于一種反作用力，它們要么挫敗革命，要么抑制它全面發展。照此邏輯，美國聯邦憲法，革命進程這一真正的終點，就被視為反革命的實際結果。這種根本誤解就在于無法區分解放與自由。沒有什么比叛亂與解放更徒勞無益了，除非隨后能有一部體現新爭取來的自由的憲法。因為“缺少憲法，道德、財富和軍隊的紀律都一文不值，即便這些全部加在一起也是如此”。

然而，即使有人抵擋住誘惑，不將革命與爭取解放的斗爭等而視之，而將它等同于以自由立國，還是會存在一個額外的困難。這個困難對于本書而言尤為嚴重，那就是，新的革命憲法無論內容還是形式，都鮮有新意，更遑論革命了。立憲政府觀念無論在內容還是來源上，當然都絕不是革命的。它不過意味著一個受法律限制的政府，通過憲法保證來維護公民自由。這體現在各種權利法案上，它們都被納入新憲法中，通常被認為是新憲法最重要的組成部分，這絕不是要體現新的、革命的人民權力，相反，其所以令人感到必要，乃是為了制約政府的權力，即便是在新成立的政治體中。一部權利法案，就像杰斐遜評論的那樣，“使人民有權對抗地球上一切政府，無論是一般意義的政府，還是某個特定的政府；一切正義的政府都不能拒絕它，或者閃爍其詞。”[147](#_147)

換言之，立憲政府那時是，現在依然是有限政府。十八世紀正是在此意義上稱“有限君主制”，也就是說，君主的權力由于法律而受到限制。公民自由與私人福利都在有限政府的范圍之內，它們是否得到維護，并不取決于政府形式。只有暴政才取消立憲的也就是法治的政府，而根據政治理論，它只是一種不合格的政府形式。不過，立憲政府法律保護的自由，并非只具有消極特征，其中包括因稅收而來的代議權，它后來便演變為選舉權。它們其實“本身不是權力，而僅僅是一種針對權力濫用的豁免權”。[148](#_148)它們不要求參與政府，只要求一種不受政府侵犯的保護。不管我們將這一憲政主義觀念追溯至大憲章，繼而追溯至封建的權利、特權以及王權與王國中的等級之間達成的契約，抑或相反，我們假設“在一個有效的中央政府形成之前，并不存在現代憲政主義”，[149](#_149)這些在本書中都是無關宏旨的。如果在革命中沒有什么比這種憲政主義更加生死未卜，那么，革命看起來一直都忠實于它們溫和的開端，那時革命依然被視為企圖復辟“古典”自由。然而，事實并非如此。

我們之所以感到難以辨認制憲真正的革命性所在，還有另一個也許更重要的潛在原因。如果我們不是根據十八世紀的革命，而是根據在整個十九世紀和二十世紀隨之而來的一系列動蕩來看，那么，我們似乎就只剩下一種兩可選擇了：要么選擇持續不斷的革命，它不會走向終結，也產生不出自己的結果，即以自由立國；要么就是這樣一種選擇，在那兒，革命動蕩的后果是，某種新的“立憲”政府最終形成，絕大多數公民的自由得到保障。但這都只配稱為有限政府而已，無論它是君主制還是共和制。第一種選擇顯然適合于俄國革命，在那里，當權者不僅承認而且夸大無限期保持一個革命政府的事實。第二種選擇適合于第一次世界大戰之后席卷幾乎整個歐洲的革命動蕩，還有大量第二次世界大戰之后從歐洲統治中贏得獨立的殖民地國家。在此，憲法絕不是革命的結果，相反是在革命失敗之后被強加的。至少在生活于憲法之下的人民眼中，它們是革命失敗而非革命勝利的標志。憲法通常是專家的作品，盡管不是格萊斯頓意義上的，他稱美國聯邦憲法是“由人的頭腦有目的地在一個特定時間一蹴而就的美妙作品”，卻是阿瑟·揚意義上的，他甚至在1792年就已經感到，法國人采取了這個“新詞”，“他們用起它來，仿佛一部憲法是根據食譜如法炮制出來的一份布丁”。[150](#_150)他們的目的是阻擋革命的浪潮。如果他們過于逆來順受而不對權力加以限制，那么，政府的權力以及人民的革命權力，就會尚未建立時就展示出來。[151](#_151)

單是用語一途，就給探討這些問題造成了不大不小的麻煩。“憲法”一詞顯然是模棱兩可的，因為它意味著構建之舉，同時也意味著被“構建”的政府法律和規則，這些都體現在成文文獻中，或者像英國憲法那樣，蘊含在制度、習慣和先例中。顯然不可能用相同的名字來稱呼一個非革命政府所采取的那些“憲法”，并指望其殊途同歸，因為人民和他們的革命不能構建自己的政府，而其他的那些“憲法”，要么就是按格萊斯頓之語，乃一國“歷史日積月累而成”的，要么就是來自于全體人民建立一個新政治體的精心策劃。托馬斯·潘恩對該詞所下的著名定義，無論是明確還是混淆都同樣的一覽無遺。在這個定義中，潘恩不過是把美國制憲的狂熱教導給他的東西加以總結推導而已：“一部憲法，并非政府之舉，而是人民構建政府之舉。”[152](#_152)這樣一來，在法國和在美國一樣，都需要制憲會議和特別會議，它們唯一的任務就是草擬一份憲法；這樣一來，還需要把草案帶回家，交還人民，在市政廳對邦聯的條款，在國會對聯邦憲法的條目，逐條加以爭論。問題的關鍵根本不在于十三個殖民地的地方議會不能被委以重任成立一個權力被恰當并有效地加以限制的州政府；而是在于對于選民來說，“人們應授予政府一部憲法，而不是相反”業已成為一條原則。[153](#_153)

看一下英美兩國及其影響范圍之外的立憲政府的各種命運，就足以令我們抓住兩種不同憲法之間，其權力和權威的天壤之別了。一種憲法是由一個政府強加于人民的，另一種憲法是人民用來構建自己的政府的。第一次世界大戰之后，歐洲開始生活在專家憲法的統治之下，這些憲法在很大程度上以美國聯邦憲法為原型，滿以為會行得通。然而，它們總是激起治下人民的不信任卻是不爭的歷史事實。歐洲大陸的君主制政府垮臺之后十五年，整個歐洲超過一半生活在某種專政之下，那些碩果僅存的立憲政府則無不可悲地缺乏權力、權威和穩定，此乃法蘭西第三共和國當時的典型特征。只有斯堪的納維亞諸國和瑞士例外，格外引人注目。自從取消絕對君主制之后，權力闕如以及隨之而來的權威失落，就成了幾乎所有歐洲國家立憲政府揮之不去的魔咒。更有甚者，在二十世紀的戰后憲法風暴來臨之前，法國在1789年至1875年之間的十四部憲法，已經使“憲法”一詞變成了一個笑柄。最后要記住，（在一戰后的德國和二戰后的法國）立憲政府時期的綽號是“體系”時代。人民用這個詞指稱一種事態：在那里，合法性本身被這樣一個體系所淹沒，它睜一只眼閉一只眼，已經半截入土。既然看起來甚至連奮起反抗都不值得，那么，每一位正直的人都應被允許對它退避三舍。簡言之，用約翰·

亞當斯的話來說，“當得到理解、擁護和熱愛時，一部憲法就是一條準繩、一根支柱和一絲紐帶。但是，缺少了這種理智與依戀，憲法也會變成一葉風箏，一只氣球，在空中漫無目的地飄浮。”[154](#_154)

政府制定的憲法與人民借以構建政府的憲法之間的區別夠明顯的了。對此，還要加上另一點區別。雖然這一區別息息相關，卻更加難以澄清。如果說十九、二十世紀的立憲派與十八世紀的美國前輩們有什么共同點的話，那就是對權力本身的不信任。這種不信任在新世界比起在舊國度也許要理直氣壯得多。人按其本性“不宜被授予無限的權力”，那些掌握權力的人有可能變成“貪得無厭的野獸”。政府之所以必要，乃是為了約束人及其對權力的渴求，故而是（如麥迪遜所言）“人性的一種反映”。這些在十八世紀就已經路人皆知，絲毫也不亞于十九世紀，且深深植根于國父們的心中。這一切都構成了權利法案的基礎，并且達成普遍共識，認為有限政府意義上的立憲政府是絕對必要的。立國者對政府權力過多的擔心并不是無節制的，對于從社會中興起的公民權利和自由的巨大危險，他們深有體會并且也制約了他們的擔心。因此，按照麥迪遜的觀點，“在一個共和國中極其重要的是，不僅要保護社會抵御其統治者的壓迫，而且要保護社會中的任一部分抵御其他部分的非正義”，要保留“個人或者少數的權利……免受多數利益聯合的侵犯”。[155](#_155)別的不說，僅這一點就要求，公共的、政府權力的憲法，其實質絕不能產生于某些僅僅是消極的東西，也就是立憲的有限政府，盡管歐洲的立憲派和憲政主義者正是從那里體會到了美國聯邦憲法之福佑的精髓所在。他們所景仰的，事實上是“溫和政府”之福佑，這從大陸歷史的角度來看本無可厚非，“溫和政府”是從不列顛歷史中有機地發展出來的。這些福氣不僅要納入新世界的一切憲法中，而且要作為所有人不可分離的權利，鏗鏘有力地逐一解釋。這樣一來，他們就沒有理解，一方面，建立共和國具有壓倒一切的巨大重要性；另一方面，事實上《聯邦憲法》的實際內容絕不是維護公民自由，而是建立一個全新的權力體系。

在這一方面，美國革命的記錄講得十分透徹。立國者并不是專心致志于“有限的”、法治政府意義上的憲政主義。在這一點上他們是一致的，它無可爭議，甚至用不著解釋。即便是在國家反對英王和議院之情最為高漲的歲月里，他們也始終隱約意識到一個事實：自己依然是與一種“有限君主制”，而不是一位絕對君主在作斗爭。當他們宣布脫離這個政府而獨立，并宣誓效忠王權之后，對他們來說，主要問題一定不是如何限制權力而是如何組建權力，不是如何限制政府而是如何建立一個新政府。在《獨立宣言》之后立刻席卷國家的制憲狂熱，抑止了權力真空的發展。新權力的組建，不能以向來從本質上就是權力消極一面的那些東西為基礎，這就是權利法案。

整個問題之所以常常容易混淆，是由于《個人和公民權利宣言》在法國大革命的進程中所扮演的重要角色。在那里，這些權利其實并不是用來指對一切法治政府的限制，相反正是指它的建立。“人生而平等”的宣言，在社會和政治組織都依然具有封建性的一個國家中充滿了真正的革命意味，而在新世界就不具有這種革命意味了。除了這一事實之外，還有一個更為重要的區別，那就是對于公民權利清單中唯一全新的方面，其側重點各有不同。這個唯一全新的方面就是，這些權利現在被莊嚴地宣布為所有人的權利：不管他們是誰，生活在哪里。盡管美國人滿以為他們向英國吁求的是“英國人的權利”，但是當他們再也無法依據“一個脈搏中奔流著自由之血的民族”（柏克）來打量自己；甚至他們當中少數的非英裔和非不列顛裔人就足以提醒他們：“不管你是英國人、愛爾蘭人、德國人抑或瑞士人，……你都被賦予一切英國人的自由，擁有這部憲法所規定的自由”[156](#_156)之時，側重點的不同就呼之欲出了。他們津津樂道、奔走呼告的，事實上就是那些迄今為止被英國人獨享的權利，將來應當被所有人共享。[157](#_157)換言之，所有人都應當生活在立憲的、“有限的”政府之下。相反，貫穿法國大革命始終的人權宣言直言不諱地指出：每個人都生而擁有一定的權利。這一側重點轉移的后果非同小可，無論是在理論上，還是在實踐上。美國版本實際上無外乎宣告文明政府對于所有人都是必需的。然而，法國版本則宣告外在于并獨立于政治體的權利的存在，繼而是將這些所謂權利混為一談，也就是說，將人之為人的權利，等同于公民權利。在本文中，我們毋需抓住人權這一概念內在的困惑不放，也不必強調指出，一切沒有立即納入實在法，納入國內法，適用于那些生于斯長于斯的人的人權宣言、聲明和清單，都是可悲的一紙空文。這些權利的問題一向都在于它們不得不次于民族權利，而且僅僅被那些喪失了作為公民的正常權利的人，當作是最后一根救命稻草。[158](#_158)法國大革命的進程，造成了天大的誤解，以為人權宣言或者公民權利的保障有可能成為革命的目的或內容，而我們唯一需要的，就是讓我們的思路不要被它左右。

聯邦憲法之前的州憲法，不管是由地方性議會抑或由制憲會議（如馬薩諸塞州的例子）起草，目的都是在《獨立宣言》廢除英王和議院的權威之后，創造一個新的權力中心。在創造新權力這一任務上，立國者和革命者動用了他們自稱“政治科學”的全部家當。因為政治科學，用他們的話來說，就在于努力發掘“共和國的權力形式和權力聯合”。[159](#_159)他們深知自己對這個題目一無所知，便轉向了歷史。他們一絲不茍得幾近迂腐，搜羅了共和國憲法所有例子，不論古今，不問真假。他們為克服自己的無知而努力學習的東西絕不是對公民自由的維護。對于這個問題，他們肯定比以往任何共和國都懂得多。他們要學習的是權力的憲法。這也是孟德斯鳩散發無窮魅力的原因所在。孟德斯鳩在美國革命中所扮演的角色，幾可與盧梭對法國大革命進程的影響相媲美。因為，孟德斯鳩巨著的主要論題，在美國革命爆發之前至少十年就已經被當作政府研究的權威加以研習和援引的，其實就是“政治自由之憲法”。[160](#_160)不過在此語境下，“憲法”一詞已經喪失了一切作為權力之制約和否定的消極性含義。相反，“聯邦自由的大殿”必須以權力的創立和合理分配為基礎。孟德斯鳩堅持權力與自由是憂樂與共的，這在立國者政治智慧的諸多來源中獨樹一幟。按照概念來說，政治自由不在于“我欲”（I-will），而在于“我能”（I-can），因此，政治領域必須以某種權力與自由結合起來的方式來理解和構建。正因為如此，我們發現一切關于憲法的爭論，無不提及孟德斯鳩的大名。[161](#_161)孟德斯鳩證明立國者從殖民地的實踐中懂得的東西是正確的，也就是說，自由是“隨心所欲地做或不做的一種自然的權力”。當我們從殖民地時代最早的文獻中讀到“故民選代表有權力與自由下令”時，言猶在耳。這些人將這兩個詞混為一談，竟是那樣的自然。[162](#_162)

眾所周知，在這些爭論中，沒有哪個問題比權力的分立制衡更為重要了。毋庸置疑，這樣一種分權的觀念絕非孟德斯鳩之獨創。事實上，這一理念本身十分古老，根本不像近人以為的那樣，是牛頓機械論世界觀的產物。至少，在傳統的混合政府形式討論中，它就若隱若現了，故而，這一理念可追溯至亞里士多德，或至少追溯至波利比烏斯，他也許是第一個知道相互制衡的內在優點的人。孟德斯鳩似乎并不了解這一歷史背景，他依據的是那些他相信是英國憲法獨特結構的東西。無論他這樣詮釋憲法正確與否，今天已經毫無意義，甚至在十八世紀就不大重要了。因為，孟德斯鳩的發現實際上涉及權力的性質。在這一問題上，他的發現與一切約定俗成的觀點是如此勢不兩立，以至于差點被忘得一干二凈，盡管在美國，共和國的建立在很大程度上因它而起乃是鐵定之事實。這個發現，一言以蔽之，道出了構成整個分權結構基礎卻被遺忘掉的那一條原則：只有“權力能制約權力”，也就是說，我們必須加上一點，不是破壞權力，不是將權力廢置。[163](#_163)因為，權力固然可以被暴力破壞，這是暴政下發生的事，在那里，一人的暴力破壞了多數人的權力。因此，按照孟德斯鳩的說法，暴政就從內部解體了：暴政滅亡是因為它們造就了無能而非權力。不過，跟我們所認為的相反，權力是不能被法律制約的，至少不能被可靠地制約。因為，在立憲的、有限的和法治的政府中，被制約的所謂統治者的權力，實際上并非權力，而是暴力，即一人壟斷多數人之權力從而力量倍增的權力。另一方面，法律經常處于被多數人之權力廢除的危險之中，在法律與權力的沖突中，法律很少能成為勝利者。即便我們假設法律能夠制約權力，法律對權力的這種限制，也只能導致權能的弱化。而一切真正的民主政府形式，如果沒有墮落成最糟糕、最為所欲為之暴政的話，都建立在這一假設的基礎之上。權力只有由權力來制止才能同時依然保持自身的完整，這樣，分權原則不僅提供了一種保障，以免權力被政府的某一部分所壟斷；而且實際上還提供了一種機制，這種機制構成了政府的心臟，透過它，新的權力可以生生不息，又不會過分膨脹而侵害其他權力中心或權力源泉。孟德斯鳩的著名見解，認為即便是美德也要有所限制，認為理性過度也會招致不快，就出現在他對權力性質的討論之中。[164](#_164)對于孟德斯鳩來說，美德與理性是權力，而不是單純的才能，故而，它們的維持與增長，就跟權力的維持與增長一樣，受制于相同的條件。孟德斯鳩提出要對美德與理性加以限制，當然不是因為他希望少一點美德和理性。

問題的這一方面通常都會被忽略，因為我們僅僅是根據政府三權分立來思考分權的。然而，立國者的主要問題是如何從十三個“擁有主權的”，已正式構建的共和國中成立聯盟。按照當時借自孟德斯鳩的語言，他們的任務是建立一個“邦聯”，它融匯了君主制在外事上和共和制在內務上的優點。[165](#_165)在聯邦憲法這一任務中，公民自由意義上的憲政主義問題已不復存在，盡管一部《權利法案》接著被納入聯邦憲法中作為修正案，作為它一個必要的補充。唯一剩下的問題就是設置一個制衡的權力體系，以使聯盟或者聯盟某一部分，也就是已經正式構建的州的權力都不會相互削弱或者破壞。

在建立共和國的那段歲月中，孟德斯鳩這一部分教義被理解得多么透徹啊！在理論層面，它最偉大的辯護士乃是約翰·亞當斯，他全部的政治思想都圍繞著權力平衡。當他寫道，“必須以權力制約權力；以強力制約強力；以力量制約力量；以利益制約利益；同樣，以理性制約理性；以雄辯制約雄辯；以激情制約激情”時，他顯然相信，自己在這種對立中發現了一種工具，它能產生更多的權力、更多的力量和更多的理性，而不是將它們廢除。[166](#_166)在實踐層面，在制度設置層面，我們最好轉向麥迪遜關于聯邦政府與州政府之間權力均衡的論戰。如果他相信權力不可分割這一通行觀念，認為分權就是減權，[167](#_167)那么他的結論便是聯盟的新權力必須建立在州權讓渡的基礎之上。這樣，聯盟的權力越強，它的成員國的權力就越弱。然而麥迪遜的觀點是，正是聯盟的成立，建立了一種新的權源，它絕不從州的權力中汲取力量，正如它不是以讓渡州權為代價而建立起來的一樣。故他堅持：“州不應將權力讓渡給國家的政府，中央政府的權力不應大舉擴張，……它應該為制約州政府運作而設，而州政府必須依舊保留相當的權力。”[168](#_168)因此，“如果（個別州政府）被廢除，總政府將被迫根據自我保存原則，恢復它們的合理權限”。[169](#_169)在這一方面，偉大的，并且從長遠來看也許是最偉大的美國政治變革，它本身是在共和國的政治體內一以貫之地取消主權，這是一種真知灼見，認為在人類事務領域，主權與暴政是一丘之貉。邦聯的缺陷是沒有形成“總政府與地方政府之間的權力分割”，它行動起來就像是一個同盟的中央代理機構，而不像一個政府。實踐證明，在這樣一種權力同盟中，對于加盟的權力而言，存在一個危險的傾向，它們并不相互制衡，而是相互抵消，從而滋生出無能。[170](#_170)立國者所害怕的實際上并不是權力而是無能，他們的擔心被孟德斯鳩的觀點強化了。這些論戰均援引這一觀點：共和政府只有在比較小的地方才是有效的。于是，論戰就圍繞著共和政府形式的可行性問題來進行，此外漢密爾頓和麥迪遜都不約而同地留意到孟德斯鳩的另一個觀點，根據這一觀點，共和國的邦聯制可以解決大國的問題，條件就是成員國也就是小共和國，能夠組建一個新的政治體即邦聯式的共和國，而不是將自己交給一個單純的同盟。[171](#_171)

顯然，美國憲法的真正目標不是限制權力，而是創造更多的權力，實際上是要成立和正式構建一個全新的權力中心，注定是要補償一種權力，該權力的權威曾覆蓋遼闊地域的邦聯共和國，但在殖民地脫離英王的過程中喪失殆盡。這一復雜縝密的體系是精心設計出來的，以保持共和國權能的完整性，不讓各種權力源泉在進一步的擴張中，在“由于其他成員的加入而增長”的過程中干涸。它完全是革命的孩子。[172](#_172)美國憲法最終團結了美國革命的權力。由于革命的目的是自由，它其實就是布萊克頓所稱的“構建自由”——以自由立國。

短命的歐洲戰后憲法及其十九世紀的先驅，都來自于一條原則。一般而言，那是對權力的不信任；具體而言，那是對人民的革命權力的恐懼。如果相信它們能夠像美國憲法一樣構建同樣的政府形式，無異于被言辭愚弄。美國憲法源于一種信念，那就是堅信自己發現了一條強大到足以建立一個永久聯盟的權力原則。

## 2

無論這些誤解如何令人不快，它們都不是隨意為之的，故不可輕忽。就歷史事實而言，革命始于復辟。復辟的企圖究竟在何時、因何故轉化為不可抗拒的革命事件，其實是很難說清楚的，而行動者自己最說不清楚。如果不是這樣，也就不致有這樣的誤解。由于行動者本來不是要以自由立國，而是恢復有限政府下的權利和自由，當最后面臨革命政府的終極使命即建立共和國之時，革命者們情不自禁要根據古典自由來談論革命進程中所誕生的新自由，這是再自然不過的事情了。

革命其他的關鍵詞，權力與權威這一對關聯詞，也存在十分類似的情況。前已述及，只要政治體的權威真的完整無損，叛亂就很少發動，革命從來就不成功。因此，重建古典自由從一開始，就伴隨著對喪失了的權威和權力的重建。而且，正如舊的自由概念因為企圖復辟而強烈地左右著對新的自由經驗的解釋一樣，對權力和權威舊的理解，也不經意地將權力的新經驗引入剛剛被取締的概念中，盡管權力和權威先前的化身遭到了最強烈的譴責。這種潛移默化現象，其實給了歷史學家話柄：“民族穿了君主的老鞋。”（F.W.梅特蘭）不過“首先得君主本人穿教皇和大主教的老鞋”。接著結論便是，此乃“現代絕對主義的國家，即便沒有了一位君主，也能夠像教會一樣發號施令”的理由所在。[173](#_173)

從歷史上說，美國革命與法國大革命最顯著也最具決定性的區別在于，美國革命是“有限君主制”的歷史遺產，法國大革命則是絕對主義的遺產，顯而易見，絕對主義可追溯至現代第一個世紀和羅馬帝國時代最后一個世紀。其實，一場革命取決于它所推翻的政府類型，這是再自然不過的事；也就沒有什么比根據之前的絕對君主制來解釋新的絕對也就是絕對的革命，從而得出統治者越是絕對，取而代之的革命也將越絕對這一結論，看起來更加順理成章的了。有關十八世紀的法國大革命以及以之為本世紀摹本的俄國革命的記錄，就容易被解讀成是對這種合理性的一系列論證。即便是西耶士，他所做的，除了只是將民族主權置于至高無上的國王騰出的位子上，難道還有別的什么嗎？自從獨立于封建契約和義務這一層意思不再存在，至少是從布丹的時代開始，法國的君權已經長期意味著王權真正的絕對性，是一種potestas legibus soluta（不受法律約束的權力），凌駕于法律之上的權力，這樣一來，對西耶士來說，還有什么比將民族置于法律之上來得更自然的呢？既然國王這個法人不僅僅是一切世俗權力的源泉，而且是一切世俗法律的根源，那么顯而易見，民族意志從現在起就不得不作為法律本身了。[174](#_174)法國革命者一致同意這一點，就像美國革命者一致同意有限政府的必要性一樣。孟德斯鳩的分權理論成為美國政治思想的自明之理，因為它受到英國憲法的啟發；一模一樣的是，盧梭的公意觀念成為法國大革命中一切黨派的自明之理，因為它其實是一位絕對君主的最高意志的理論替代品，它驅使和指引著民族，似乎它不再是烏合之眾，而事實上凝聚成了一個人。問題在于，絕對君主與受憲法限制的國王不同，它不僅代表了民族生生不息的生命，這樣“國王死且不朽”實際上就意味著國王“本人是一個長生的法人機構”；[175](#_175)而且，他是神圣根源的俗世化身，法律和權力都要與之相符。他的意志，因為據說是神意在地上的代表，遂成為法律和權力的源泉，正是這一相同根源，將權力賦予法律，將正當性賦予權力。因此，當法國革命者將人民推上國王之位時，對他們來說理所當然的是，不僅從人民身上看到一切權力的源泉和中心——這符合古羅馬理論，與美國革命的原則也是一致的——而且，還同樣看到了一切法律的源泉。

無可否認美國革命是得天獨厚的。它發生在一個不知大眾貧困之境為何物的國度；發生于對自治政府擁有廣泛經驗的人民中間。誠然，革命產生于與“有限君主制”的沖突并非其中最不起眼的福氣。在殖民地所擺脫的國王和議院的政府中，不存在不受法律約束的權力，不存在凌駕于法律之上的絕對權力。因此，美國憲法的制定者們盡管知道不得不建立一個新的法律源泉，設計一套新的權力體系，他們也絕不敢妄想將法律和權力歸于同一個根源。對于他們來說，權力屬于人民，但是法律的源泉將是聯邦憲法，一部成文文獻，一件持久的客觀事物。誠然，可以從多個不同的角度來探討它，可以對它做多種不同的解釋，可以適時變更和修正這些解釋。但聯邦憲法絕不是一種像意志一樣的主觀心靈狀態。它始終是一種實物，較之選舉和民意調查更具持久性。甚至，在較為晚近的年代，大概是受大陸憲法理論影響，當有人為聯邦憲法之至高無上性據理力爭，稱“唯一的理由是它扎根于民眾意志”時，這話給人的感覺就是，決定一旦做出，就對它派生的政治體具有了約束力。[176](#_176)盡管有人振振有詞，稱在自由政府中，人民必須保留這樣一種權力，“無論何時，因何種理由，或不需要理由，純粹出于唯我獨尊的愉悅，都有權變更或取締前政府的法令和實體，用新的法令和實體取而代之”，[177](#_177)這樣的人在國會中也始終是形單影只。在這一點上，與其他情況一樣，在法國作為真正政治的，甚至哲學的問題而出現的一個東西，在美國革命期間則是以一種直截了當的方式涌現出來，是故，從中勉力炮制出一種理論之前，它是令人半信半疑的。當然絕不乏這樣一種人，他們從《獨立宣言》中期待“一種政府形式，在這種政府形式中，每個人都能擺脫富人的控制，從而能夠做他所喜歡的事情”，[178](#_178)然而他們始終無法對美國革命的理論和實踐產生影響。話又說回來，不管美國革命有多走運，它也無法繞開革命政府所面臨的一切問題中最棘手的絕對性問題。

絕對性問題必定會出現在革命中，它是革命事件本身固有的。若是沒有美國革命，我們決計弄不懂這一點。如果我們不得不單單從偉大的歐洲革命——十七世紀的英國內戰、十八世紀的法國大革命和二十世紀的十月革命——中去尋找線索的話，我們就會被歷史證據所蒙蔽。它們不約而同地指出，無風不起浪，絕對君主制之后就是專制統治。于是得出結論，政治領域的絕對性問題無一例外，都歸因于不幸的歷史遺產，歸因于絕對君主制的荒誕不經，它將絕對性，將君主這個法人，放進了政治體中，然后革命走入了歧途，徒勞地試圖為這種絕對性尋找一個替代品。譴責絕對主義，這個美國革命之外一切革命的前身，其實是十分誘人的，因為，事實上正是絕對主義的衰落破壞了歐洲政府的整個結構以及歐洲的民族共同體；正是舊政體濫用權力點燃了革命的火種，最終在整個世界形成燎原之勢。時至今日，被置于絕對統治權地位的那種新的絕對性，究竟是法國大革命伊始西耶士的民族，抑或它已經在革命史最后四年，伴隨著羅伯斯庇爾而變成了革命本身，這些都已經無關宏旨了。因為，最終燃燒世界的正是兩者的結合：是民族革命或革命的民族主義，是說著革命語言的民族主義或以民族主義口號發動群眾的革命。無論是哪一種情形，都不曾追隨或因襲美國革命的進程：制憲不再被當作第一位的、最高貴的革命行為；立憲政府假若得以成立，也可能不假天年就被讓它掌權的革命運動一舉消滅。憲法，革命的最終產品，也是革命的目的，卻并不是現代革命的后果；現代革命的后果，倒更像是計劃將革命運動不斷推進和強化的革命專制——除非革命失敗，接著就是某種復辟。

這些歷史反思，無論多么正當，都具有一種荒謬性，它們想當然的東西，根本經不起仔細推敲。歐洲的絕對主義，作為一種絕對統治權而存在，這種絕對統治權的意志是權力和法律兩者的源泉，這在理論和實踐上都是比較新的現象。它是我們謂之世俗化，即世俗權力從教會權威中解放出來這一進程的第一個也是最令人矚目的后果。通常都認為絕對君主制為民族國家的興起做了準備，在這一點上它是當之無愧的；同理，對于擁有自身尊嚴和榮耀的世俗領域的興起，它也當仁不讓。意大利城市國家短命而混亂的故事，與后來的革命故事如出一轍，都不約而同地專注于古代以及古典政治領域的光榮。在政治領域，現代的機遇與困惑究竟何在，從中本不難想見。當然，除非歷史上并不存在這樣的預言和預警信號。而且，恰恰是對絕對主義的運用，數個世紀來掩蓋了這些困惑，因為，它似乎在政治領域本身中發現了一個十分令人滿意的替代品，以取代失落的宗教禁令，那就是國王這個法人，或毋寧說是君權制度這一世俗權威。但是，這種解決辦法，數個世紀以來只不過是用來掩蓋一切現代政治實體最基本的困境，也就是它們極度的不穩定性，歸根結底，此乃權威闕如的結果。革命很快就揭開了它的面紗，它原來不過是一種虛假的解決辦法。

宗教及宗教權威施加在世俗領域的特有禁令，是不能簡單地被一種絕對統治權置換的。絕對統治權缺乏一種超驗和超世俗的源泉，只會墮落為暴政和專制。問題的真相在于，當君主“穿教皇和大主教的老鞋”時，基于上述原因，他不承擔大主教或教皇的功能，也得不到他們的那種神圣性。按照政治理論的語言，撇開一切關于君主最高統治權和君主神圣權利的新理論不談，他不是一名繼位者而是一位僭主。世俗化，就是世俗領域從宗教的監護中解放出來，它不可避免地提出了如何建立和建構一個新權威的問題，沒有這個新權威的話，世俗領域根本就無法獲得一種屬于自己的新的尊嚴，甚至連它在教會蔭庇下而具有的派生的重要性也要喪失掉。從理論上說，似乎絕對主義企圖不訴諸破舊立新的革命手段而解決這一權威問題。換言之，絕對主義是在所涉及的既定框架內去解決這一問題的。在那里，一般的統治正當性和具體的世俗法律和權力的權威，一直都是通過將自己與本身不屬于此世的一種絕對源泉聯系在一起，才得以正名的。革命甚至在尚未背負絕對主義的遺產時，就像美國革命那樣，也依然是發生在這樣一個傳統之中，這個傳統在一定程度上奠定在使得“道成肉身”的事件基礎之上，也就是奠定在一種絕對性的基礎之上，這種絕對性在歷史時間中呈現為一種世俗現實。正因為這一絕對性的世俗性質，加之缺乏某種宗教禁令，使權威本身變成不可思議的了。由于革命之任務乃是成立一種新權威，習俗、先例和遠古時代的光環都無濟于事，革命除了斷然將老問題拋棄就別無選擇了，這個老問題不是法律和權力本身的問題，而是賦予實在法以合法性的法律源泉問題，是將正當性賦予權力的權力來源問題。

對現代世俗化的討論，通常都會忽略宗教禁令的喪失對于政治領域的重大意義，因為世俗領域的興起，顯而易見是以宗教為代價的。它是政教分離和政治從宗教中解放出來不可避免之結果。通過世俗化，教會喪失了諸多世俗產權，更為重要的是喪失了對世俗權力的看護。然而，事實上，政教分離將兩條道路一刀斬斷，與其說世俗從宗教中解放，倒不如說宗教從世俗需求和負擔中解放出來也許更有道理。自從羅馬帝國分裂迫使天主教會承擔起政治責任以來，世俗需求和負擔就重重地壓在基督教身上。因為，“真正的宗教”，正如威廉·利文斯通曾指出的那樣，“不求此世君主的支持；相反，事實上，在君主干預宗教之處，宗教要么委頓不振，要么就魚龍混雜。”[179](#_179)自從世俗力量興起，大量在理論上和實踐上的困難和困惑，就困擾著公共的、政治的領域。世俗化伴隨著絕對主義的興起，革命則是在絕對主義衰落之后，它的主要困惑就是到哪里去找一種絕對性來為法律和權力提供權威。這一事實足以用來證明，政治與國家需要宗教禁令，較之宗教和教會需要君主的支持，甚至更為迫切。

對絕對性的需要，有很多不同的表現方式；戴著不同的面具；擁有不同的解決辦法。然而，絕對性在政治領域的功能始終如一，即需要它打破兩個惡性循環：一個惡性循環顯然是人類立法活動所固有的；而另一個惡性循環則是petitio principii（原則訴求）所固有的，它伴隨每一次新開端而產生，從政治上說，此乃立國這一任務所固有的。先看第一個惡性循環。一切人制定的實在法都需要一個外部源泉來賦予其合法性，并作為“更高法律”超越合法舉動本身，這個惡性循環當然耳熟能詳，它在絕對君主制的塑造中就已經是一種潛在因素。就民族而言，西耶士堅持，“民族依法治國，并且受制于繁文縟節或憲法，持此議者荒謬至極”，[180](#_180)對絕對君主而言同樣如此。就像西耶士的民族一樣，絕對君主其實不得不“成為一切合法性的根源”，成為“正義之源泉”，故而不能受制于任何實在法。這就是為什么連布萊克斯通也會堅持“絕對專制權力必須在一切政府中都留有一席之地”[181](#_181)的原因。因此顯而易見，一旦喪失了與比自己更高的權力的聯系，這種絕對權力便會蛻變為專制。布萊克斯通稱這種權力是專制的，這就一針見血地指出了絕對君主擺脫羈絆的程度，不過不是擺脫他所統治的政治秩序，而是擺脫現代之前一直支配著他的神圣秩序或自然法秩序。可是，如果說革命真的沒有“發明”一個世俗政治領域的各種困惑，那么下述說法就是一個事實了：革命的到來，也就是說制定新法，創立新政治體已經是大勢所趨，前面的“解決辦法”現在就露出了廬山真面目，它們不過是權宜之計和遁詞。這些“解決辦法”，諸如希望習俗能像一種“更高法律”那樣運作，因為一種“超驗性”取決于“它的歷史悠久”；[182](#_182)又或者相信君主本身地位的提升將讓整個政府周圍都籠罩上一層神圣氣氛，正如白哲特的一句常被援引的英國君主制評語所云，“英國君主制借宗教力量強化了我們的政府”；等等。只有待革命最終爆發之時，在革命最終爆發之地，現代政府才會極其嚴肅地暴露出它的可疑性質。但是，在意見和意識形態領域，這種暴露無處不在地支配了政治討論，并將討論者分化為激進派和保守派：激進派不問青紅皂白只認革命之事實；保守派則奉傳統和過去為圭臬，以之阻擋未來的步伐，他們不明白，革命無論作為事件還是作為威脅出現在政治舞臺上，事實上已經表明這一傳統喪失了它的根基、開端和原則而變得飄搖不定了。

在理論界，西耶士在法國革命者中一枝獨秀。他憑借三寸不爛之舌，打破了惡性循環和原則訴求，先是在pouvoir constituant（制憲權力）和pouvoir constitué（憲制權力）之間做了著名的界分，其次是將制憲權[183](#_183)

力，即將民族推進了一個持久的“自然狀態”。[“On doit concevoir les Nations sur la terre, comme des individus, hors du lien social……dans l’état de nature.”（“我們必須將一些民族看成是社會關系之外的個人……他們處于自然狀態。”）]這樣，他好像把兩個問題都解決了，一是新權力的正當性問題，新權力，憲制權力的權威不能由制憲會議制憲權力來保證，因為制憲會議本身的權力并不是憲定的，也絕不會是憲定的，它先于憲法本身而存在。一是新法律的合法性問題，這需要一個“源泉和至高無上的主人”，即一種“更高法律”以從中獲得效力。權力和法律都系于民族或毋寧說是民族意志，而民族自身則外在和凌駕于一切政府和法律之上。[184](#_184)法國立憲史讀來無疑是一份乏味的記錄，其中，即便是在革命期間，也是一部憲法接著一部憲法，而那些掌權者無法實施任何革命的法律和法令。這部立憲史在不厭其煩地反復說明那些本應一開始就十分明朗的東西，也就是說，所謂群眾意志（如果這不僅僅是一個法律虛構的話）的定義變化無常，以之為基礎和作為其立國形式的結構，不過是建立在流沙之上。將民族國家從瞬間崩潰和毀滅中拯救出來，非常輕而易舉。任何時候只要有誰愿意背負專政的重負與榮耀，民族意志就可以這樣輕而易舉地被玩弄于股掌之上，強加于民。在一長串國家政客中，拿破侖·波拿巴是第一個也是唯一一個可以宣布“朕即國家”而深得全體國民擁戴的人。然而，短期內，一人專政將達成民族國家團結一致的虛幻理想，而在更漫長的歷史時段中，賦予民族國家穩定大計的，不是意志，而是利益這一階級社會的堅固結構。利益，用西耶士的話來說，intérêt du corps（集團利益），通過它，個人而不是公民“只能與某些他人結盟”。這種利益絕不是意志的一種表達，相反，它是世界的展現，或毋寧說是世界各個部分的展現，某些集團，corps（團體）或者階級，因為置身其中而具有了共同性。[185](#_185)

從理論上說，西耶士對立國即制定新法，建立新政治體而帶來的困惑所提出的解決辦法，沒有也不可能導致成立一個“法治而非人治王國”（哈林頓）意義上的共和國，而是用民主制置換君主制，用多數統治取代一人統治。共和國向民主政府形式早期的這種轉型究竟蘊藏多大風險，并不容易被我們察覺，因為我們通常將多數統治等同或混同于多數決策。然而，后者是一種技術裝置，各種議事的委員會和集會都可能自覺地采取多數決策，不管這是整個選區，市政廳會議抑或向個別統治者提供咨詢的，由指定人員組成的小型顧問委員會。換言之，多數原則是決策這一過程所固有的，故而存在于一切政府形式之中，包括專制。唯一可能被排除在外的就是暴政。只有多數在決策之后，緊接著就在政治上并且在極端情況下在肉體上對少數進行清洗，多數決策的技術裝置才淪為多數統治。[186](#_186)誠然，這些決策可以解釋為意志的表達，也沒有人會懷疑，在政治平等這一現代條件下，正是它們表現和代表了一個民族不斷變化的政治生命。然而，問題在于，在共和政府形式中，這些決策的制定，這種政治生命所受的引導，都是在一部憲法的框架內以其規定為根據的，因此，憲法不過就是一種民族意志的表達，受制于多數意志。就像一棟建筑是它的建筑師意志的表達，受制于居住者的意志一樣。在大西洋兩岸，作為成文文獻的憲法所擁有的偉大意義，也許更多是證明了它們從根本上具有客觀的、世界性的特征。在美國，無論如何，憲法之擬定，乃是蓄謀已久、別具深意的，那就是竭盡人之所能，防止多數決策的程序演變為多數統治的“選舉專制”。[187](#_187)

## 3

法國大革命致命的大不幸在于，沒有一個制憲會議擁有足夠權威來制定國內法。針對制憲會議的指責歷來都是一樣的：按定義它們缺乏制憲之權力，它們本身不是憲定的。從理論上說，法國革命者的致命失誤，就在于他們不知不覺和不加批判地相信了，權力和法律來自同一源泉。反觀美國革命之大幸就是，殖民地人民在與英國對抗之前，已經以自治體形式組織起來了，用十八世紀的話來說，革命并未將他們推入一種自然狀態。[188](#_188)在那里，對那些擬定了州憲法，并最終擬定了聯邦憲法的人的制憲權力，從來就不存在真正的懷疑。麥迪遜針對美國憲法而提出的東西，即美國憲法要“完全從次級權威中”汲取它的“總權威”，[189](#_189)不過是在國家規模上重復殖民地自身在構建州政府時所做的事。為州政府草擬憲法的地方議會和民間會議，它們的委托人是從大量正式權威化了的次級實體即地區、縣、區中汲取權威的。維護這些實體的權力不受損害，就是維護他們自身權威源泉的完整性。如果聯邦會議不去創造和構建新的聯邦權力，而是選擇削弱或廢除州權，立國者將立刻遭遇法國同行們的困惑；他們將喪失其制憲權力。這也許是為什么就連最堅貞不渝地支持一個強中央政府的人，都不愿意徹底廢除州權的原因。[190](#_190)聯邦體系不僅僅是民族國家原則唯一的替代選擇，它還是避免陷入制憲權力和憲制權力惡性循環的唯一道路。

《獨立宣言》發表前后，在所有十三個殖民地中都形成了制憲狂潮。這一驚人事實冷不丁地揭示出了，權力和權威的全新概念，對何為政治領域首要問題的全新理念，在新世界究竟發展到了什么地步，盡管這個世界的居民們根據舊世界的思維來交談和思考，求助于相同的資源來激發和證明他們的理論。舊世界所缺乏的是殖民地的市鎮，以歐洲觀察家的眼光來看，“美國革命爆發，人民主權的教義從市鎮中產生，并占領了州”。[191](#_191)那些獲得構建之權，獲得擬定憲法權力的人，是已被構建的實體正式選舉出來的委托人，他們是自下而上地獲得權威的。當他們執著于羅馬原則，堅持權力屬于人民時，他們不是根據一種虛構和一種絕對性，即一個凌駕于一切權威、一切法律之上的國家，而是根據一個正在運作的現實，根據依法執行并受法律限制的有組織的多數權力，來進行思考。美國之所以革命性地堅持對共和制和民主制或多數統治加以區分，取決于法律與權力的分離。兩者的來源、正當性和應用領域，均判然有別。

美國革命實際上所做的，就是將新的美國經驗和新的美國權力概念大白于天下。就像繁榮和條件平等一樣，這一新的權力概念比美國革命還要古老。但它不像新世界的社會和經濟幸福那樣，后者幾乎在任何政府形式統治下都將帶來繁榮和富裕，而在沒有建立一個專為維持新的權力概念而設的新政治體的條件下，新的權力概念是難以幸存的。換言之，沒有革命，新權力的原則就始終是隱匿的，就會漸漸被人淡忘或者被人當作古董一樣追憶，它只能激起考古學家和地方志史家的興趣，而治國術和政治思想對此則興味索然。

美國革命者視權力為理所當然，因為它體現在全國一切自治政府的制度之中。權力不僅先于美國革命，在某種意義上也先于該大陸的殖民運動。《五月花號公約》在船上草擬，一登陸便簽署。究竟是因為壞天氣使朝圣者們無法在授予其特許狀的弗吉尼亞公司遠在南部的轄區內登陸，而促使他們“立約”呢，還是因為倫敦的應征者是“一批壞家伙”，對弗吉尼亞公司的管轄權構成了挑戰，并威脅要“動用自己的自由”，他們感到需要“結合在一起”，[192](#_192)搞清楚這一點對本論也許是無傷大雅的，不過倒也饒有趣味。在其中任何一種情況下，他們顯然都擔心所謂的自然狀態，即一種荒蠻狀態，無邊界之限；同樣，人的本能動機也無法律之限。這種擔心并不奇怪；這是文明人應有的擔心，他們基于各種理由，決定遠離文明而我行我素。在整個故事中，真正令人嘆為觀止的事實是，他們對他人這種明顯的擔心，伴隨著他們對自身權力一種同樣明顯的信心，相信他們自身的權力，毋需任何人授權和批準，未經暴力手段支持，就可將他們結合在一起，進入一個“文明的政治體”。這一政治體，僅憑“上帝和他人在場”的條件下相互承諾的力量就凝聚起來，據說有足夠的力量去“制定、構建和擬定”一切必要的法律和政府工具。這一行為很快就成為一個先例，不出二十年，當殖民者從馬薩諸塞向康涅狄格移居時，他們就在一片依然荒無人煙的野地上，擬定了自己的《基本法》和《墾殖約法》。這樣，當皇家特許狀最終送達，將新的拓居地并入康涅狄格殖民地時，它只不過是認可和批準一個已然存在的政府體系而已。正因為1662年的皇家特許狀只是認可1639年的《基本法》，1776年可以如法炮制，實際上換湯不換藥，如“該州的《公民憲法》處于其人民的單一權威之下，獨立于任何國王和君主”。

既然殖民地協議之訂立，本來就與國王或君主無關，仿佛美國革命解放立約和制憲的權力，與它在殖民地早期歲月中的自我表演無異。北美殖民地與其他一切殖民事業相比，其最具決定性的獨特之處在于，只有英國移民從一開始就堅持將自己構建成一個“文明的政治體”。而且，嚴格說來，這些實體并沒有被設想成政府；它們無意于統治，也無意將人民劃分為統治者和被統治者。這一點最好的證據在于一個簡單的事實：借此而被任命為英國政府皇家臣民的人民一百五十多年來仍然能保持這種身份。這些新的政治體其實是“政治社會”，它們對于未來的重要性，就在于形成了一個政治領域，它享有權力，雖不占有或吁求主權卻有資格吁求權利。[193](#_193)最偉大的革命性變革，即麥迪遜為了建立更大的共和國而對聯邦原則的發明，一定程度上就是建立在一種經驗，建立在對政治體深入了解的基礎之上。政治體的內部結構決定了它們的命運，可以說，為其成員設定了不斷擴張的條件，這種不斷擴張的原則既不是膨脹也不是征服，而是權力進一步的聯合。因為，不僅是那種將已經構建的、相互分離而獨立的實體加以聯合的基本的聯邦原則，而且那帶有“聯合”或“聯盟”之意的“邦聯”這個名字，實際上在殖民地歷史的早期就已經發明出來了。甚至聯盟的新名字，叫做美利堅合眾國，也是受短命的新英格蘭聯邦啟發，被“命名為新英格蘭聯合殖民地”。[194](#_194)正是這種經驗而不是任何理論，使麥迪遜理直氣壯，抓住孟德斯鳩一句隨口的評論大做文章，反復論證，即共和政府形式若是以聯邦原則為基礎，就適合于廣袤的和不斷拓展的地區。[195](#_195)

約翰·迪金森曾經脫口而出：“經驗必須是我們唯一的向導，理性會誤導我們。”[196](#_196)他可能隱約弄懂了美國經驗這種獨一無二，理論上無法言傳的背景。據說“美國從社會契約理念中受惠之巨，無法衡量”。[197](#_197)但問題在于，是早期的殖民者而不是美國革命者“將理念付諸實踐”，這些殖民者一定對任何理論都毫無概念。相反，如果洛克在一段名言中稱，“肇端并在實際上構建了政治社會的，不是別的，正是能夠成為多數的一定的自由人，同意被聯合和納入這樣一個社會之中”，然后又稱這一舉動是“世界上法治政府的開端”。那么，看起來洛克受美國事件和事實的影響，比立國者受他的《政府論》的影響好像倒更多一些，似乎也更具有決定意義。[198](#_198)如果在這些問題上有什么證據的話，就在那古怪的，可以說是天真的方法中。與當時的社會契約理論如出一轍，洛克根據這種方法，證明這一“原初契約”是一種權利和權力的讓渡，讓渡給政府或共同體，也就是說，這根本不是一種“交互的”契約，而只是一種協議，根據這一協議，個體將他的權力委托給某個更高的權威，同意被統治，以換來對他的生命和財產的合理保護。[199](#_199)

在進一步討論下去之前，我們必須先回顧一下，在理論上，十七世紀明確區分了兩種“社會契約”。一種是在個體之間達成的，據說是它造就了社會；另一種是在人民和統治者之間達成的，據說是它導致了正當的政府。然而，兩者之間決定性的差異（除了共有一個招致誤解的名字，兩者鮮有共同之處）早就被忽略掉了，因為首先令理論家本人感興趣的，是發現一種覆蓋一切公共關系形式的普遍理論，無論是社會的還是政治的，以及各種義務。于是，借助一定的概念明晰性，兩種可能的“社會契約”被看成是一份雙重契約的兩面，而正如我們將要看到的那樣，它們實際上是相互排斥的。而且，在理論上，兩種契約都是虛構，是對稱之為社會的共同體成員之間與這個社會和它的政府之間的現存關系的虛構性解釋。理論虛構的歷史可以深究到過去，而在英國人民的殖民事業之前，以事實來檢驗這些虛構性解釋的可能性極小，史無前例。

兩種社會契約之間的主要區別，可提綱挈領地列舉如下：人民為了形成一個共同體，通過交互契約結合在一起，這一契約以互惠為基礎，以平等為前提。它的實際內容是一種承諾，它的結果其實是一個“社會”或者是古羅馬societas（社會）意義上的“聯盟”，這意味著同盟。這種同盟將盟友們孤立的力量聚集在一起，依靠“自由和誠摯的承諾”將他們結合成一個新的權力結構。[200](#_200)另一方面，在一個既定社會與其統治者之間所謂的社會契約之中，我們碰到的是各位成員一方虛構的蒙昧之舉，基于此他放棄了構建一個政府孤立的力量和權力；他并未獲得一種新的權力，他悉數放棄了他的權力，也許放棄的比他先前擁有的還要多；他并未通過承諾來約束自己，而只不過是表達他“同意”被政府所統治罷了。政府權力由所有個體給它灌注的力量的總和構成，政府對所有臣民施予口惠而壟斷了這些力量。就個體而言，顯然，他通過相互承諾的體系所獲得的權力，與他“同意”將權力壟斷于統治者而喪失的權力，是一樣多的。反過來說，基于一種互惠關系，那些通過“立約而結合在一起”的人所喪失的乃是孤獨；而在另一種情況下，受到維護和保護的，恰恰是他們的孤獨。

同意之舉，借每一個處于孤獨狀態的個體而取得成功，其實它只要“上帝的在場”；相互承諾之舉，從定義上說，乃是在“他人在場”的條件下而為之的，原則上獨立于宗教禁令。而且，作為立約和“聯合”之結果的一個政治體，就成為權力的源泉，因為，處于構建起來的政治領域之外的每個個體始終是無能的。相反，作為同意之結果的政府則壟斷了權力，只要被統治者不是為了更換政府，才決心恢復他們原來的權力，并且將權力委托給另一位統治者的，那么被統治者在政治上就是無能的。

換言之，在交互契約中，權力通過承諾的手段而構建，這種交互契約in nuce（主要）包含兩條原則：一是共和原則，根據這一原則，權力屬于人民，在這里，“互為從屬”使統治變得荒謬：“如果人民是統治者，那么誰將是被統治者？”[201](#_201)另一個是聯邦原則，即“疊增之國”（a Commonwealth for increase）原則（如哈林頓稱他的烏托邦為大洋國），根據這一原則，構建起來的政治實體可以聯合成一個長期同盟而不至于喪失自身認同。同樣顯而易見的是，要求放棄權力交給政府以及同意接受政府統治的社會契約，也包含兩條原則：一是絕對統治原則，即對權力的絕對壟斷，“以震懾一切人”（霍布斯）（順便說一下，它極易被當作神圣權力的化身，因為只有上帝是萬能的）；一是國家原則，根據這一原則，國家作為一個整體只能有一個代表，在這里，政府被認為體現了全體國民的意志。

洛克曾評論，“在開端上美洲說明了一切”。實際上，美國本應給社會契約理論提供社會和政府的開端。社會契約理論把社會和政府的開端假設為虛構的條件，缺乏這虛構的條件，對現存政治現實既無法解釋也無從正名。形形色色的社會契約理論在現代早期勃興，與之相隨并接踵而來的，是在殖民化美國中那些最早的契約、聯合、聯盟和邦聯。這一事實其實是頗有啟發意義的，如果不是存在另外一個不可否認的事實的話。這個事實就是，這些舊世界的理論都未曾提及新世界的現實。我們沒有資格斷言，當殖民者離開舊世界時，充滿新理論的智慧，他們所渴望的，可以說是一片新的天地，在那里檢驗這些新理論，將它們應用到一個新的共同體形式中。引人注目的是，這種對實驗的渴望，以及與之相伴的對全新事物，對新秩序的時代之信念，并不存在于殖民者的心中，而恰恰存在于將在一百五十年后締造大革命的人的心中。如果說早期美國史的契約和協議受到一些理論影響，那當然是指清教徒對舊約的虔信，尤其是他們對猶太約法概念的重新發現。這一概念對他們來說，其實變成了一個“解釋人與人、人與上帝幾乎一切關系的工具”。不過，“教會起源于信眾同意的清教理論，直接導致了政府起源于被統治者‘同意’的平民理論”[202](#_202)此話不假，而這并不能導致另一個遠遠沒有那么通行的理論，也就是“文明的政治體”起源于選民的相互承諾和約束。根據清教徒的理解，圣經的約法，是上帝和希伯來人之間的一份契約，通過這一契約，上帝授法而希伯來人同意守法。這一約法意味著通過同意締結的政府，卻絕不意味著一個統治者和被統治者平等的政治實體，也就是說，在那里，整個統治原則實際上都是不適用的。[203](#_203)

一旦我們從這些理論以及相關影響的思索中走出來，轉向文獻本身及其質樸、工整并且常常顯得笨拙的語言，我們馬上就會看到，我們面對的是一個事件，而不是一種理論或者一種傳統，是對未來至關重要的一個事件，雖然有些心血來潮，可又經過了深思熟慮，反復思量。促使殖民者“在上帝和他人在場的條件下，莊嚴地相互立約，聯合成一個文明的政治體；基于此，制定、構建和擬定正義而平等之法律、法令、法案、憲法和官職，諸如此類，與時俱進，以殖民地普遍之善為宜。對此，我們承諾信守不渝”（與《五月花號公約》如出一轍）的是，“對執行這一事業可能碰到的困難與挫折，一一做到心中有數”。顯然，甚至在著手之前，殖民者就已經洞若觀火，“此乃全體之功業，將為我們鑄就一種集體信念，彼此相信大家的忠貞不貳、不屈不撓，以至于若無他人之守望相助，無人可憑一己之力竟此功業”。不是別的，正是這種對集體事業本身基本結構一針見血地洞察，這種“鼓舞自己和鼓舞在行動中加入者”的需要，使這些人陶醉于契約觀念之中，促使他們一次又一次地互相“承諾和約束”。[204](#_204)不是神學、政治學或哲學的理論，而是他們自己的決定，決意拋棄舊世界，開創一項完全屬于自己的事業，才帶來了一系列的舉動和事件。若不是他們將心思轉投在漫長和劇烈得足以發現政治行動原理及其更為復雜的體系問題上的話，他們就將會在事件中被湮沒。正是這些原理和體系的規則決定了人類權力的興衰。而這種發現，也純屬機緣巧合。在西方文明史中，無論是原理還是體系，都不是什么新鮮玩意兒，但是，要在政治領域中找到同等重要的經驗，在浩如煙海的歷史文獻庫中讀到同樣權威和原創（也就是說，不可思議地擺脫陳規濫調的束縛）的語言，人們將不得不回到十分遙遠的過去。其實，對于這樣一種過去，無論如何，拓居者是一無所知的。[205](#_205)誠然，他們所發現的，不是兩種社會契約理論中的任何一種，而毋寧說是作為社會契約理論基礎的一點基本真理。

我們總的目的，以及我們企圖借助某種定性標準，來測定革命精神的根本特征之具體目的，都有必要暫且就此打住。我們應該花上足夠長的時間，將革命前乃至于殖民前之經驗的要旨，權且迻譯為稍為委婉但卻更有表現力的政治思想語言。然后我們就可以說，美國的獨特經驗教導美國革命者，行動盡管始于孤立，取決于一個個各懷心事的個人，但是只要通過集體努力就可以獲得成功。在這種集體努力中，單個人的動機不再算數。例如，不管他們是不是一批“壞家伙”。于是，歷史同根這一民族國家的決定性原則，就不是非要不可的了。集體努力十分有效地抹平了出處與個性的差異。而且，在這里我們會發現國父們關于人性那嘆為觀止的所謂現實主義的根源。他們大可不必理會法國大革命的主張，即人在社會之外，在某種虛構的原始狀態中是善的，歸根究底此乃啟蒙時代的主張。在這一問題上，他們大可以現實些甚至悲觀些，因為他們知道，不管人們在獨處時是什么樣子，他們都可以結合成一個共同體，盡管它由“罪人”組成，卻不一定要體現人性“惡”的一面。因此，同樣的社會狀態，對他們的法國同行來說乃是人類萬惡之源，而對他們來說，卻是從惡與邪惡中獲得救贖的唯一合理的生活，人們甚至毋需神助就可以自己在此世做到這一點。順便提一下，相信人可臻完美，是當時通行的觀念，在此，我們也可以看到它屢遭誤解的美國版本的真實根源所在。在美國共同的哲學在這些問題上掉入盧梭觀念的陷阱之前，也就是在十九世紀之前，美國人的信仰根本不以對人性的準宗教信任為基礎，而是相反，以借助共同合約和相互承諾來制約獨處之人性的可能性為基礎。獨處之人的希望就在于這樣一個事實：不是一個人而是許多人棲居于地球之上，他們之間形成了一個世界。正是人類的世界性將人從人性的陷阱中拯救出來。是故，約翰·亞當斯在反對由單個議會支配一個政治體時，他集中火力發出的最強音，就是它“容易誘發個人一切的邪惡、敵意和脆弱”。[206](#_206)

與此密切聯系的是對人類權力性質的一種真知灼見。權力不同于力量，力量是每個人與一切他人相隔絕的狀態下都擁有的天賦和財產，而權力只有在人們為了行動而聚在一起時才會形成，而他們出于各種原因一哄而散、互相疏遠時，權力就將煙消云散。因此，約束和承諾、聯合和立約，都是權力賴以持存的手段；在具體的行為舉止過程之中，人與人之間形成了權力，而當人們成功地使這種權力保持完整無損之時，他們就已經是在那里進行立國和構建一個穩定的世界性結構的活動，可以說是安置他們聯合而成的行動之權力了。在人類許諾和信守諾言的本領中有一種因素，那便是人建設世界的能力。承諾和協議應對未來。未來是充滿不確定性的茫茫大海，難以逆料之事將從四面八方涌入，承諾和協議為之提供了穩定性。同樣，人構建、建立和建設世界的能力，主要都是為了我們的“子孫”、“后代”，而不是為了我們自己和我們的時代。行動的原理是：行動是唯一要求人的多樣性的人類本領；權力的體系是：權力是唯一單獨適用于世界性的中介空間的人的特性，在這個空間中，人們彼此相連，在以許諾和信守諾言而立國的舉動中聯合起來。在政治領域，這正是人類的最高本領。

換言之，革命前在殖民化美國所發生的一切（在世界其他地方，無論是古老國度還是新殖民地，都沒有發生這些事情），從理論上說，是行動導致了權力的形成，是通過接下來新發現的承諾和立約手段，使權力得以持存。這一權力的力量，由行動產生，由承諾維持，它的出現，讓一切大國都大吃一驚。殖民地，也就是市鎮和省、縣和城市，盡管它們之間存在大量差異，卻戰勝了英國。但是，這場勝利僅僅對于舊世界是一種奇觀。殖民者本人，背負著一百五十年的立約歷史，他們來自這樣一個國家：它從頭到腳，從省或州下至市和地區、市鎮、鄉村和縣，由一個個正式構建起來的實體拼接而成，都自成一國，擁有“經友人睦鄰同意而自由選出的”[207](#_207)代表；而且，它們都為“疊增”而設，因為建立在“同住”之人相互承諾的基礎之上，當他們“團結起來組成一個公共的國家”之時，不僅僅是為了他們的“子孫”，甚至還為“后來隨時加入者”做籌劃。[208](#_208)基于這一傳統源源不斷的力量，殖民者“向不列顛做最后告別”。他們從一開始就知道自己穩操勝券；他們深知，當人們“以生命、財產和清譽彼此約誓”[209](#_209)時，權力就會迸發出巨大的能量。

這是指引美國革命者的經驗。它不僅教導革命者，而且教導那些委托他們和“如此信任”他們的人民，如何成立和建立公共實體。就此而言，世界上其他地方都無法與之相提并論。然而，他們的理性，或毋寧說是推理，卻絕非如此。迪金森擔心它會誤導他們，并不是空穴來風。他們的理性，無論風格還是內容，其實都是啟蒙時代向大西洋兩岸傳播時所塑造的。他們用法國和英國同行一模一樣的術語展開論戰，甚至是他們之間的分歧，也大體上還是在共有的對象和概念框架內去討論的。因此，在接近互相約誓原則的同一部《獨立宣言》中，杰斐遜可以大談人民的“同意”，政府從中“取得正當權力”。無論是杰斐遜還是別的什么人，都無從知道“同意”與相互承諾和兩種社會契約理論之間簡單的根本差別。伯里克利時代的余孽，就是行動的人和沉思的人相分離，思考開始完全擺脫現實，尤其是政治事實和政治經驗，從此，對現存的現實和經驗這種概念不清就一直困擾著西方歷史。對現代和現代革命抱有的偉大希望，從一開始，就是彌補這一裂痕。為什么這一希望至今無法兌現，用托克維爾的話來說，為什么連新世界都無法帶來新的政治科學，其中一個原因就在于我們思想傳統的巨大力量和彈性，這抵擋住了十九世紀思想家們試圖用來削弱和破壞它的一切價值顛覆和價值轉型。

無論如何，聯系美國革命來看，事實上是經驗教導殖民者，王權和公司的特許狀是認可和合法化，而不是成立和建立了他們的“國家”；他們“服從他們在最初定居時采用的法律，服從由各自立法機構制定之后被采用的其他法律”；這種自由“由他們各自擁有的政治憲法所認可，也可以由一些王權的契約式特許狀所認可”。[210](#_210)誠然，“殖民地的理論家們寫下了大量關于英國憲法、英國人權，甚至自然法的東西，但他們接受了英人之假設，即殖民地政府源于英國的特許狀和任命。”[211](#_211)然而，即便是在這些理論中，根本問題都在于莫名其妙地或毋寧說是錯誤地將英國憲法解釋為一種可以限制議會立法權的根本大法。這顯然是在用美國的契約和協議的眼光去理解英國憲法。其實美國的契約和協議才是這樣的“根本大法”，是“不可動搖”的權威，其“界限”甚至連最高立法機構也不可能“逾越……而同時不破壞自身的基礎”。恰恰是因為美國人固執地信任自己的契約和協議，才會訴諸一部英國憲法和英國人的“憲法權利”，“排除對特許權利的關照”。這樣的話，他們趕時髦地斷言這是“存乎自然的不變權利”，也就不那么重要了。因為，至少對于他們來說，這一權利之所以成為法律，僅僅是由于他們以為它“沒有被嫁接到英國憲法這一根本大法中去”。[212](#_212)

經驗又一次就人類權力的性質問題，好好地教育了一下殖民者，使他們從那位絕算不上是令人無法忍受的濫用權力的國王中得出結論，君權本身就是一種適于奴役的政府形式，“一個美利堅共和國……是我們唯一希望看到成立的政府。因為，我們決不愿意臣服于任何國王，除非他擁有無窮的智慧，善良而又正直，只有這樣的人，才是唯一適合掌握無限權力的人”。[213](#_213)但是，殖民地的理論家們還是對各種政府形式的利弊展開了充分爭論，仿佛在這一問題上還有選擇余地。最后，是經驗而不是理論或博學，也就是“北美的智慧……集大成于總體國會”，[214](#_214)教會了美國革命者古羅馬的potestas in populo（權力在民），即權力屬于人民的現實意義。他們知道，權力在民的原則能夠催生一種政府形式，只要強調權威屬于參議院，如同羅馬人強調auctoritas in senatu（權威屬于元老院）一般，這樣，政府本身就會由權力和權威兩者構成，或者像古羅馬人那樣，是senatus populusque Romanus（元老院和人民共治的羅馬）。王權特許狀和殖民地對英王和議會的忠心耿耿，兩者為美國人民所做的一切，不外乎給他們的權力提供了額外分量的權威。這樣一來，一旦這個權威的源泉與新世界殖民地的政治體脫離了關系，美國革命的主要問題就水落石出了，這就是樹立權威而非創立權力。

# 五　立國（二）：新秩序的時代

Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.（偉大的時代重獲新生。）

維吉爾

## 1

權力與權威之別，并不亞于權力與暴力之異。后兩者的區別前已述及，不過現在必須重提一下。正當的政治權力的源泉和根源在于人民，這是十八世紀兩場革命之革命者共同持有的信條，實際后果卻有天壤之別。每念及此，上述差異與區別的意義就變得非同小可了。因為，兩場革命的一致性僅僅是表象。法國人民，法國大革命意義上的人民，既不是被組織的，也不是被構建的；在舊世界存在的任何“構建的實體”，議事會和議會也好，秩序和等級也罷，均建立于特權、出身和占有的基礎之上。它們代表特殊的私人利益，而將公共之事留給君主。在開明專制中，君主應當作為“唯一啟蒙之人，對抗眾多的私人利益”。[215](#_215)可見，在一種“有限君主制”中，這些實體有權利表達不滿和拒絕同意。歐洲的議會無一是立法機構，它們頂多有權利說“是”或“不”。然而，創制權，或者說提案權，卻非它們所屬。毫無疑問，美國革命最初的口號，“不出代議則不納稅”，仍然屬于這一“有限君主制”范疇，“有限君主制”的基本原則就是臣民的同意。這一原則的偉大潛能，今天我們已經無從領教，因為財產與自由的密切聯系對我們而言不再是理所當然之事。對于十八世紀來說，如同對于之前的十七世紀和之后的十九世紀，法律的功能首先不是保障自由，而是保護財產；保障自由的是財產，而不是法律本身。二十世紀之前，人們不會在缺乏任何個人保護的情況下直接面臨國家或社會的壓迫。只有當人民崛起時，他們是自由的，不需要擁有財產來保護他們的自由，法律才有必要直接保護個人和個人自由，而不僅僅是保護他們的財產。然而，在十八世紀，尤其是在英語國家，財產與自由還是一致的，說財產就是說自由，恢復、維護一個人的財產，就相當于為自由而戰。正是在恢復這種“古典自由”的企圖上，美國革命和法國大革命最酷似。

在法國，國王與議會之間的沖突所導致的后果，之所以截然不同于美國構建的實體與英國政府之間沖突的后果，原因不外乎這些構建的實體具有全然不同的性質。國王與議會的分裂其實將整個法蘭西民族推入了“自然狀態”，它自動地瓦解了國家的政治結構，同樣也解開了居民之間的紐帶，這一紐帶不是建立在相互承諾的基礎之上，而是建立在每一種秩序和社會等級相應的各種特權的基礎之上。嚴格說來，在舊世界的任何一個角落，都不存在構建起來的實體。構建的實體本身就已經是一種革新，誕生于那些背井離鄉的歐洲人之必然性和獨創性。他們之所以決定離棄舊世界，不僅是為了在一個新大陸殖民，而且是為了成立一個新的世界秩序。殖民地與英王、議院之間的沖突，只不過是解除了賦予殖民者的特許狀，以及他們身為英國人而享有的特權；它取締了國家的總督，不過沒有取締它的立法會議；當人民拒絕效忠英王時，他們絕不會感到自己擺脫了身上眾多的契約、協議、相互承諾和“聯盟”。[216](#_216)

因此，當法國革命者聲稱一切權力在民時，他們通過權力而懂得了一種“自然”強制力，它的源泉和根源在政治領域之外，通過革命以暴力方式釋放出來，像秋風掃落葉一樣橫掃舊政體的一切制度。這種力量被體驗為力大無窮的超人。它被視為一切約束力和一切政治組織之外的群眾暴力積累的結果。被推進了“自然狀態”的人民，為法國大革命推波助瀾，這種經驗毋庸置疑地指出了，在不幸的壓迫之下，群眾的合力能夠以一種任何制度化和監控性的權力都無法阻擋的暴力爆發出來。但是這些經驗也教導人們，與一切理論相悖的，是這種烏合產生不了權力，前政治狀態中的力量和暴力是會夭折的。法國革命者不懂得如何區分暴力與權力，相信一切權力必須來自人民，他們向群眾這一前政治的自然力量打開了政治領域的大門，卻被這種力量掃蕩一空，重蹈了國王和舊權力的覆轍。相反，美國革命者透過權力而懂得了一種前政治的自然暴力的對立面。對他們來說，只有當人們走到一起，并通過承諾、立約和相互誓愿來締結契約的情況下，權力才會產生。只有這種建立在互惠性和交互性基礎之上的權力，才是真正的權力，才是正當的，而國王、君主或貴族的所謂權力，因為不是來自于交互性，充其量也只是以同意為基礎，故而是欺騙性和篡奪性的。他們自己還清楚得很，究竟是什么使他們在其他所有國家都會失敗的地方取得了成功。用約翰·亞當斯的話來說，正是“相互信任并信任普通人”的權力，“使美國順利完成了一場革命”。[217](#_217)而且，這種信心不是來自于一種共同的意識形態，而是來自于相互承諾，它本身就成了“聯合”的基礎——“聯合”就是人民為了一個特定的政治目標聚集在一起。可悲的是（不過恐怕這一說法頗有道理），“相互信任”這一觀念，作為一種組織行動的原則，在世界上其他地方，只見于陰謀活動和陰謀團體中。

然而，當人民以相互承諾來自我約束并且生活在以契約構建的實體之中時，扎根于此的權力要“順利完成一場革命”（毋需釋放那不受限制的群眾暴力）綽綽有余；而要成立一個“持久聯盟”即建立一個新權威，就遠遠不夠了。無論是契約，還是作為契約之基礎的承諾，都不能充分確保持久性，即不能將那種維持穩定的辦法注入人類事務中。沒有這些辦法，他們就無法為他們的后代建設一個想要比自己有限生命更經久不衰的世界。美國革命者備感驕傲的，是建立共和國，即“法治而非人治”的政府。對他們來說，權威問題是以所謂“更高法律”的面目出現的，“更高法律”將對實在法予以認可。毋庸置疑，法律的實際存在歸功于人民的權力和他們在立法機構的代表。但這些人不能同時代表更高的源泉。法律要想具有權威性，對一切人都具有效力，無論是多數還是少數，無論是現在還是未來的一代人，就非得來自于更高的源泉不可。因此，為了后人而制定一種新的國內法，以之來體現“更高法律”，賦予一切人制定的法律以效力，這個使命就產生了對絕對性的需要，這在美國絲毫不亞于法國。美國革命者之所以并未因這一需要而采取法國革命者尤其是羅伯斯庇爾本人同樣的荒唐行徑，唯一的原因就在于，前者一清二楚地區分了權力的根源和法律的源泉，權力的根源是自下而上產生的，來自于“基層”人民；法律源泉是“在上”的，在某個更高的和超驗的地方。

從理論上說，在法國大革命中將人民神化，乃是企圖將法律和權力歸于同一源泉所不可避免的結果。絕對君權要求建立在“神圣權利”的基礎之上，根據萬能的宇宙立法者的上帝形象，也就是根據意志即法律的上帝形象，來解釋世俗統治。盧梭或羅伯斯庇爾的“公意”也是這種神圣意志。出臺一項法律需要的唯有意志而已。從歷史上看，美國革命與法國大革命原則之間的差別，最重大者莫過于后者一致擁護“法律是公意之表達”（如1789年《人權宣言》第六款所列）。要想在《獨立宣言》抑或聯邦憲法中找到這條公式，那只能是徒勞的。從實踐上看，正如我們之前所看到的，原來根本不是人民，也不是“公意”，而正是大革命進程本身，成為了一切“法律”的源泉。這一源泉無情地炮制出新的“法律”，也就是政令和法令，這些東西一經頒布便已過時，被剛剛炮制出它們的大革命這一更高法律掃蕩一空。孔多塞總結了將近四年的革命經驗，稱“est une loi qui a pour objet de maintenir cette révolution, et d'en accélerer ou régler la marche.”（“一部革命的法律是這樣一種法律，它的目標是維持革命，加速或控制它的進程。”）[218](#_218)誠然，孔多塞也聲稱希望通過加速革命的進程，革命的法律會迎來革命“完成”的那一天，希望它“加速革命的終結”，但是這種希望是徒勞的。在理論上和實踐上，都只有一種反向運動，一種contrerévolution（反革命），才能制止一種業已成為加諸自身的法律的革命進程。

“政治學的大問題，在我看來，可與幾何學中化圓為方的問題相媲美，……它（就是）：如何找到一種將法律置于人之上的政府形式。”[219](#_219)從理論上說，盧梭的問題十分類似西耶士的惡性循環：那些走到一起構建了一個新政府的人，本身不是憲定的，也就是說，他們沒有權威去做他們已經著手達成的事情。立法的惡性循環不是體現在日常立法中，而是體現在制定根本大法，國內法或憲法上，這些大法從那時起，據說就是“更高法律”的化身，一切法律最終都從它們那里獲得權威。美國革命者發現自己同樣面臨法國同行的這個問題，它表現為對某種絕對性的迫切需要。令人頭痛的是將法律置于人之上（再援引一次盧梭吧），進而確立人定法律的效力，il faudrait des dieux（需要神），“事實上需要上帝”。

在一個共和國的政治體中需要上帝，這表現在法國大革命的進程中，羅伯斯庇爾孤注一擲地要建立一種全新的崇拜，對最高存在的崇拜。在羅伯斯庇爾制定他的計劃之際，似乎崇拜的主要功能是制服那胡作非為的大革命。照此看來，偉大節日就是完全失敗的。大革命無法產生憲法，就以這一可悲而注定失敗的東西取而代之。結果，新的上帝甚至都不夠力量促成一份大赦聲明，顯示一下最低限度的溫和，更不用說仁慈了。這項事業荒謬到了要向參加最初儀式的人展示自己的荒謬的地步，就像它向后代展示出來一樣。即便在當時，路德和帕斯卡爾所不屑的“哲學家的上帝”，似乎已經最后下定決心，撕下馬戲團小丑的面具，露出其廬山真面目。現代革命，盡管不時使用一下自然神論的語言，前提條件卻不是打破宗教信仰本身，而肯定是政教分離，宗教信仰與政治領域完全脫鉤。如果這一點需要證明的話，那么，僅羅伯斯庇爾對最高存在的崇拜就足矣。然而，即便是羅伯斯庇爾，他以缺乏幽默感而著稱，原本可能避免這種荒謬性，但不必如此孤注一擲。因為他所需要的絕不僅僅是一個“最高存在”，這個詞不屬于他，他需要的毋寧是他自己稱之為“不朽的立法者”的東西，在另外的語境下他也稱之為“對正義的不懈吁求”。[220](#_220)以法國大革命觀之，羅伯斯庇爾需要一種永在的、超驗的權威源泉，它并不能等同于民族或大革命本身的公意，這樣，一種布萊克斯通稱之為“專制權力”的絕對統治權，會將統治權賜予民族；共和國確保了一種絕對的不朽，即便不是不朽，至少也具有某種持久性和穩定性；最后，某種絕對權威作為正義的源頭而運作，新政治體的法律可以從中取得正當性。

正是美國革命告訴人們，三種需要之中，對不朽立法者的需要最為迫切，也最不取決于法蘭西民族特定的歷史條件。因為，當我們在約翰·亞當斯那里，發現了被剔除了一切荒謬成分的相同觀念，發現約翰·亞當斯也要求崇拜一個最高存在，也稱之為“偉大的宇宙立法者”時；[221](#_221)又或者，當我們回想起杰斐遜在《獨立宣言》中，莊嚴地呼吁“自然與自然之神的律法”時，我們會打消一切取笑馬戲團小丑的念頭。而且，對神圣原則，對政治領域中超驗禁令的這種需要；以及一個匪夷所思的事實，即萬一發生革命，也就是當一個新政治體迫不得已要成立之時，就會尤為強烈地感覺到這種需要，所有這一切，顯然都早在幾乎所有革命理論先驅的意料之中，唯一的例外也許就是孟德斯鳩了。故而，就連頑固地相信“一種行動原則已經由上帝親自（播植于人身）”，（以至于人們只要追隨內心神賜良知的呼聲，毋需專門求助于超驗的播種者）的洛克也相信，只有“求助于天堂的上帝”才能幫助那些從“自然狀態”中走出來，即將制定一個文明社會根本大法的人。[222](#_222)因此，無論是在理論上還是在實踐上，我們都難以避免這一自相矛盾的事實：正是革命、革命的危機和緊急狀態，驅使十八世紀那些“啟蒙”之人，在打算將世俗領域完全從教會的桎梏中解放出來，一勞永逸地實現政教分離之際，卻在為宗教禁令辯護。

關于對絕對性的需要這個問題的性質，要想有一個更為確切的理解，就得好好提醒一下我們自己，無論是古羅馬人還是古希臘人，都不曾為這個問題苦惱過。更值得注意的是約翰·亞當斯。他甚至在革命爆發以前就堅持“權利先于一切世俗政府……來源于偉大的宇宙立法者”，后來他又變得工具主義起來，“恪守和堅持（自然法）是一種手段，很久以前我們被議院逼得走投無路，就不自覺地求助于它”。[223](#_223)約翰·亞當斯應該相信，“古代民族的一個普遍觀點是，給人帶來法律的重要官職，只要有神圣性就夠了。”[224](#_224)問題的關鍵在于，亞當斯是錯誤的。希臘的“約定”和羅馬的“法律”，都不是神圣的根源，希臘和羅馬的立法概念都毋需神啟。[225](#_225)神圣的立法這一觀念是指，立法者必須外在于并居于自己的法律之上。但是，在古代，將法律強加于人民，自己卻不受法律之制約，這不是神跡，而是暴君的特征。[226](#_226)即便如此，古希臘卻堅持立法者必須來自于共同體之外，他可以是一名從海外召回的陌生人，但這僅僅意味著立法是前政治的，先于城邦而存在，就像在城市周圍修筑圍墻要先于城市本身的存在一樣。希臘的立法者在政治體之外，但并不居于政治體之上，也缺乏神圣性。“約定”一詞，除了它的詞源學意義，全部意思都是指“自然”事物的對立面，強調法律的“人為”、習俗和人造的性質。而且，盡管在整個希臘文明時代，“約定”一詞具有不同含義，卻從未完全喪失它本來的“空間意義”，也就是“一個范圍或轄區的觀念，其中規定的權力可以正當地行使”。[227](#_227)顯然，就此“約定”而言，“更高法律”理念也許是毫無意義的，甚至柏拉圖的法律也并非來自那不僅決定了法律的有用性，而且構建了法律的合法性和效力的“最高法律”。[228](#_228)關于政治體方面的立法者角色和地位的觀念，在革命史和現代立國史中，我們唯一能找到的蛛絲馬跡，似乎就是羅伯斯庇爾那著名的提議：“制憲會議成員已經為自由圣殿奠基，他們正式約好，將建造圣殿的事情留給他人，在下一次選舉中功成身退。”羅伯斯庇爾建議的真實原因，在現代已經鮮為人知，以至于“歷史學家們對（他）行動的各種別有用心之處大加揣測”。[229](#_229)

羅馬法盡管與希臘的“約定”幾乎存在天壤之別，也還是不需要任何超驗的權威源泉。根據羅馬宗教，神以點頭認可的方式來贊同人類的決定。如果立法之舉需要神的幫助，那也比不上其他重要的政治舉動。

與希臘的“約定”不同，羅馬的法律與建城并不是同步的，羅馬的立法不是一種前政治的活動。法律一詞的原義是“密切的聯系”或者關系，也就是將兩種事物或者是被外部形勢弄在一起的兩名伙伴聯系起來的東西。因此，宗族、部落或有機體意義上的人民，完全是獨立于一切法律而存在的。維吉爾告訴我們，意大利本土人是“農神薩杜恩的人民，他們不因法律之束縛而正義，他們自己的自由意志充滿正直，他們追隨古老神祇的習俗”。[230](#_230)只有在埃涅阿斯和他的騎兵從特洛伊抵達，入侵者與本土人之間的戰爭爆發后，才感到“法律”是必要的。這些“法律”不單是建立和平的手段，還是條約和協議，一個新的同盟、一個新的統一體借此而構建。這是兩個截然不同的實體的結合，它們被戰爭弄到一起，現在則成為伙伴。對羅馬人來說，戰爭的目的不僅僅是打敗敵人、建立和平。只有當先前的敵人變成了羅馬的“朋友”和盟友（socii）時，結束戰爭才會令他們心滿意足。羅馬的抱負并不是讓整個世界都屈膝于羅馬的權力和帝國之下，而是將羅馬的同盟體系推廣到地球上的所有國度。而這絕不僅僅是詩人的幻夢。羅馬人民（populus Romanus），它本身的存在，就歸功于一種戰地伙伴關系，也就是貴族與平民之間的同盟。兩者之間的內部沖突則是通過著名的《十二銅表法》來解決的。即便是這一羅馬歷史上最古老、最令人驕傲的文獻，羅馬人也不認為是神帶來的。他們更樂意相信，是羅馬派遣一個使團到希臘，在那里研習了不同的立法體系。[231](#_231)

因此，建立在貴族與平民持久同盟基礎之上的羅馬共和國，使用了leges（立約）的手段，主要是為了訂立條約，對附屬于羅馬同盟體系的行省和共同體實行統治。這一同盟體系，就是不斷擴張的羅馬的盟友群體，它構成了societas Romana（羅馬社會）。

前已述及，在革命前的理論家中，只有孟德斯鳩從不認為有必要將一種絕對性、一種神圣性或專制權力引入政治領域。據我所知，與此有密切聯系的一個事實就是：只有孟德斯鳩曾經在古老的、嚴格的羅馬意義上使用過“法律”一詞。就是在《論法的精神》第一章，孟德斯鳩將法律界定為rapport（關系），即存在于不同實體之間的關系。誠然，他也假設了一個宇宙的“創造者和保護者”，他又稱之為“自然狀態”和“自然法”，但是存在于創造者和創造物、自然狀態的人與人之間的關系，不過是“規則”或règles（法則），它們決定了世界的政府，沒有它們，世界根本就不會存在。[232](#_232)因此，嚴格說來，宗教也好，自然法也罷，對孟德斯鳩來說，都不構成“更高法律”。它們不過是維系不同存在領域而存在的一種關系而已。對孟德斯鳩來說，就像對羅馬人來說那樣，既然一部法律僅僅是聯系兩種事物的東西，故而從定義上是相對的，那么，他就不需要什么絕對的權威源泉了，在描述“法的精神”時也可以不提及那令人頭痛的絕對效力問題了。

這些歷史性的回顧和反思指出了，將效力賦予明確的人定實在法的那個絕對性，它的全部問題在一定程度上乃是絕對主義的一種遺產，而絕對主義又是一個漫長年代的產物，那時在歐洲沒有任何世俗領域不是最終扎根于教會所給定的禁令中的，世俗法律因此都被當作是神授律法的人間表述。然而，這只不過是故事的一部分。更加重要、影響更為深遠的是，縱觀整個時代，“法律”一詞具有了一個截然不同的意思。問題在于，盡管羅馬的法學和立法對中世紀乃至現代的法律體系和法律解釋的發展都具有巨大的影響，法律本身卻被理解為戒律，根據神喻來加以解釋。神告訴人們“切勿……”。若是沒有一個更高的宗教禁令，這些戒律顯然就不具有約束力了。只有當我們是通過法律來理解一種不管人們同意與否，是否存在共同協議都服從于它的戒律時，法律才會獲得一種超驗的權威源泉，從而具有了效力。換言之，它是根源，必須超越人類權力。

當然，這并不是說，古老的ius publicum（公法），也就是后來被稱為“憲法”的國內法，或者后來成為我們民法的ius privatum（私法），擁有神圣戒律的特征。但是，西方人對一切法律的本質，都是根據一個原型來加以解釋的。即便對那些無疑是源于羅馬的法律，即便是在全盤照搬羅馬司法術語的司法解釋中，都是如此。可這個原型本身卻根本不是羅馬的。它的源頭是希伯來，以摩西十誡為代表。當自然法在十七、十八世紀插足神圣性領地時，這一原型本身卻沒有改變。神圣性領地一度被希伯來的上帝所掌握，他是一名立法者因為他是宇宙的創造者；后來這一領地被基督所占領，即上帝在人世間的道成肉身，從他開始，后來的天主教皇、羅馬教皇和大主教，還有緊隨其后的國王，都獲得了他們的權威，直到造反的天主教徒最后轉向了希伯來律法、約法和基督本人。因為自然法的困境恰恰在于缺乏權威，它只能被理解成非人的和超人力量意義上的自然之法。它無處不在地強制人們，不管他們做什么、想做什么還是不想做什么。為了成就一個權威之源泉，賜予人造法律效力，就不得不給“自然法”加上點什么東西，就像杰斐遜做的那樣。由此，在當時的風氣之下，如果“自然神”通過良知之聲向他的物種發言，通過理性的光芒而不是通過《圣經》的救贖來啟蒙他們的話，“自然神”的意義就不大了。問題的關鍵一直就是，自然法本身需要神圣禁令以構成對人的約束力。[233](#_233)

現在看來，人造法律的宗教禁令所需要的遠不單止一個“更高法律”的理論構造，甚至也不僅僅是對一個不朽立法者的信仰和對一個最高存在的崇拜。它需要的是對“報應”的牢固信念，視之為“唯一真正的以道德立國”。[234](#_234)問題是，這不僅適合于法國大革命，在那里，人民或者說是國家，穿起了絕對君主制的老鞋，羅伯斯庇爾只不過是“將舊體系翻了出來”。[235](#_235)[在此，被當作rappel continuel à la justice（汲汲于正義）[236](#_236)的“靈魂不朽”觀念其實是必不可少的。這一觀念是唯一可能防止新統治者，也就是凌駕于自身法律之上的絕對統治者犯下罪行的實質性約束。就像絕對君主一樣，根據公法，民族是不會犯錯誤的，因為它是上帝在地上的新教皇。但是，與君主一樣，由于它事實上會，也肯定會犯錯，其實它也不得不面臨懲處。按布萊克斯通的生花妙筆，這種懲處“只能由上帝這位復仇者來施行”。]對于美國革命來說更是如此，在那里，各州憲法都明確提到“報應”，盡管在《獨立宣言》和聯邦憲法中找不到一絲痕跡。不過，從中我們并不能得出結論，以為州憲法的草擬者不及杰斐遜和麥迪遜“啟蒙”。不管清教主義對美國特征的發展有何等影響，共和國的立國者和美國革命者都屬于啟蒙時代。他們全都是自然神論者。奇怪的是，他們執著地相信“來世”，這與他們的宗教信念是格格不入的。當然，不是宗教狂熱，而是對世俗的人類事務領域固有的巨大危險性所持有的嚴謹的政治疑慮，促使他們求助于唯一的傳統宗教因素，它作為一種統治工具的政治用途是毋庸置疑的。

我們大有機會一睹人民犯下的規模空前的政治罪行，他們從一切“來世”信念中解放出來，喪失了對一個“復仇之上帝”由來已久的恐懼。這樣，我們似乎就沒有資格對立國者的政治智慧說三道四了。是政治智慧而不是宗教信念，使約翰·亞當斯寫下了這段莫名其妙的預言：“民族的政府有沒有可能落入這樣一些人手中，他們用最令人不安的信條教導人們，稱人可以成為一位父親，否則就與螢火蟲無異[237](#_237)？這難道是人之為人得到尊重的辦法嗎？或者是它使謀殺本身就像射死一只鸻那樣冷漠？將羅希拉族滅絕就像吞掉乳酪上的一只蛆一樣無罪？”[238](#_238)同樣憑我們自己的經驗，我們也不免要修正一個流行觀點，即認為羅伯斯庇爾反對無神論是因為它恰好是貴族中的普遍信條。當羅伯斯庇爾聲稱，他感到無法理解立法者怎么可以是一位無神論者時，我們沒什么理由不相信他。因為，立法者必然不得不仰賴于一種“宗教情感，比人更加偉大的權力賜予道德誡律一種禁令，宗教情感則將這一禁令之理念烙在靈魂之中”。[239](#_239)

最后，對美利堅共和國的未來也許最重要的，乃是《〈獨立宣言〉序》中，加上了吁求“自然神”的內容，多了一句與新政治體法律的一個超驗權威源泉有關的話，這句話與立國者的自然神信仰或十八世紀的啟蒙風氣并無不和諧之處。杰斐遜的名言“我們認為這些真理是不言而喻的”，以歷史上獨一無二的方式，將從事革命者達成協議的基礎，與一種絕對性結合起來。要知道，一份協議必然是相對的，因為它與參加者相聯系；而一種絕對性，則是一種不需要協議的真理，因為，真理由于是不言而喻的，它的強制性不依賴于滔滔雄辯和政治勸說。由于是不言而喻的，這些真理就是前理性的，它們喚醒了理性，而并非理性的產物。由于它們的不言而喻使之超越了揭示和論辯，因此在某種意義上，它們的強制性毫不遜色于“專制權力”，其絕對性也毫不亞于宗教的啟示真理和數學的公理。據杰斐遜自己所言，這些是“人的意見和信仰，它們不依賴于自身意志，而是不情愿地聽從自己的親眼所見”。[240](#_240)

這也許一點都不稀奇，因為啟蒙時代就應該知道自明的、不言而喻的真理的強迫性。真理的典范，從柏拉圖開始，就是我們在數學中遭遇的那種陳述。當勒梅西耶·德拉里維埃爾寫道：“Euclide est un véritable despote et les vérités géométriques qu'il nous a transmises sont des lois véritablement despotiques.Leur despotisme légal et le despotisme personnel de ce Législateur n'en font qu'un, celui de la force irrésistible de l'évidence.”（“歐幾里得是一個真正的獨裁者，他傳給我們的幾何定律，是真正的獨裁法律。這些定律的合法性和個人的專制合二為一，成為鐵一樣的事實，不可抗拒的力量。”）[241](#_241)他百分之百是對的。早在一百多年前，格勞秀斯就堅持“甚至上帝也不能使二乘以二不等于四”。（不管格勞秀斯公式的神學或哲學意義是什么，其政治意圖卻顯而易見是要約束和限制一位絕對君主的統治意志，這位絕對君主號稱是萬能上帝在世間的化身，而格勞秀斯則宣布甚至上帝的權力也不是無所限制的。這在理論上和實踐上都正中十七世紀政治思想家的下懷，原因很簡單，神圣權力，在定義上是獨夫的權力，在人世間只能表現為超人力量，也就是被暴力手段增殖從而變得不可抗拒的力量。在本書中，重要的是指出，只有數學法則足以被認為在制約專制者的權力上是不可抗拒的。）這一立場的謬誤之處，不僅僅在于將這個強制性證據等同于正當理性，也就是dictamen rationis（專斷理性）或者說是一種名副其實的理性命令，而且在于相信這些數學“法則”與一個共同體的法律具有相同的性質，或者相信前者可以在一定程度上激發后者。想必杰斐遜隱約意識到這一點了，否則的話，他不會沉迷于頗有些不一致的措辭：“我們認為這些真理是不言而喻的。”而是會說：這些真理是不言而喻的，也就是說，它們擁有一種強制性權力，它就像專制權力一樣不可抗拒，不是它們被我們所掌握，而是我們被它們所掌握；它們根本就不需要任何協議。杰斐遜十分清楚，“人人生而平等”這一表述，不可能跟二二得四的表述擁有同樣的強制性權力，因為前者其實是一個理性陳述，甚至是一個需要協同的推理式陳述，除非假定人類理性是神啟的，用以認識某些不言而喻的真理。相反，后者扎根于人類大腦的物理結構，故而是“不可抗拒的”。

如果我們單憑《獨立宣言》和聯邦憲法這兩部最偉大的文獻，來理解美利堅共和國的政治體，那么《〈獨立宣言〉序》將提供唯一的權威源泉。聯邦憲法，作為國內法而不是構建政府之舉，從中獲得了本身的正當性。因為，聯邦憲法本身，在它的序言中，以及在形成了《權利法案》的修正案中，對終極權威問題三緘其口，這一點頗不尋常。不言而喻的真理所擁有的權威，也許不及“復仇之上帝”的權威那么有力，但它一定還帶有明顯的烙印，表明自己來源于神圣的力量。這些真理就像杰斐遜在《獨立宣言》的初稿中寫的那樣，是“神圣而不可否認的”。杰斐遜提升到“更高法律”地位，賦予新的國內法和舊的道德規范效力的，并不是合理理性（just reason），而是一種神啟理性，是“理性的光芒”，那個年代喜歡這樣來稱呼它。它的真理啟蒙了人的良知，使他們善于聆聽內心深處的聲音，那依然是上帝的聲音。每當良知的聲音一告訴他們“汝當……”，以及更重要的“切勿……”，他們就會答復“諾”。

## 2

毫無疑問，有很多方法來解讀那個冒出了絕對性這個麻煩問題的歷史形態。對于舊世界，我們提到了一個傳統所具有的延續性，這個傳統似乎徑直將我們領回羅馬帝國晚期和基督教早期。那時，在“道成肉身”之后，神圣力量的絕對性在世間的化身，先是由基督本人的代言人，即由教皇和主教來代表；接著就是借神圣權力之名號令天下的國王；直到最后，是絕對君主制之后接踵而來的，其絕對性毫不遜色的民族主權。新世界的拓居者逃避了這一傳統的重負，不過不是在穿越大西洋之時，而是在這樣一個時候：他們擔心新大陸的荒蠻，害怕人類內心叵測的黑暗，形勢所迫之下，構建了一個“文明的政治體”，相互約束要致力于一項不存在其他約束力的事業，從而在西方人的歷史中締造了一個新的開端。從歷史的眼光來看，今天我們好歹也懂得了這一逃避究竟有何意義。我們知道它是如何將美國從歐洲民族國家的發展軌道中引開，打破了一百多年的大西洋文明本來的整體性，將美國拋回新大陸的“洪荒之地”，奪走了它歐洲文化的尊榮。然而，同樣，在本書中至關重要的是，美國就省掉了絕對性曾在政治領域內戴上的最廉價也最危險的面具，那就是民族。這種解脫的代價就是“孤立”，與人民在舊世界的根基一刀兩斷。如果政治解脫也帶來了西方傳統的概念和智識框架的解放的話，那么，這種解脫的代價也許還不算太高。當然，這種解放不應誤解為遺忘過去。事實顯然并非如此。新思想的充分發展，無論在何處都趕不上新世界政治發展的創新性。這樣就無法避免絕對性的問題了，因為它原本就是法律的傳統概念所固有的，盡管該國的制度和構建的實體無一可歸咎于絕對主義的實際發展。如果世俗法律的本質乃是一種命令，那么就需要一種神圣性賜予它效力，這種神圣性不是自然，而是自然神；不是理性，而是神啟理性。

然而，這僅僅在理論上適合于新世界。其實，美國革命者始終被歐洲傳統的概念和智識框架所束縛，他們對相互承諾內在的巨大力量這一殖民地經驗的理論表述，僅僅停留在他們樂于在原則上承認“幸福”與行動的親緣性上，而這種親緣性并不僅僅是偶然的——“令我們快樂的是行動，而不是休息”（約翰·亞當斯）。如果這一傳統的枷鎖對美利堅共和國實際命運所起的決定作用，與它對理論家心靈的強制不相上下，那么，這一新政治體的權威事實上就會在現代性的沖擊下粉身碎骨，正如它在其他一切革命中被粉碎了一樣。因為，在現代性的沖擊之下，政治領域中宗教禁令消失，已是不爭之事實。而這一切事實上都沒有發生。將美國革命從這一命運中拯救出來的，既不是“自然神”，也不是不言而喻的真理，而是立國舉動本身。

人們經常注意到，革命者的行動在極大程度上受到古羅馬人的榜樣之啟發和引導。不僅法國大革命是這樣，它的當局者確實對劇場事物獨具慧眼；美國人也一定是在有意仿效古代的長處，雖然他們也許不大根據古典的偉大來打量自己——盡管托馬斯·潘恩常常認為“美國是雅典之放大”。當圣鞠斯特宣稱“羅馬以降，世界就空出來讓羅馬人的回憶填滿，這是我們現在唯一的自由預言”時，他是在回應約翰·亞當斯的“羅馬憲法造就了有史以來最尊貴的人民和最偉大的權力”。正如潘恩之論，乃是附和詹姆斯·威爾遜之預言“美國的光榮可比希臘，并使之相形見絀”。[242](#_242)前已述及，這種好古事實上是何等唐突，與現代是何等格格不入，何等出人意表，革命者竟轉向了一個遭十七世紀科學家和哲學家猛烈抨擊的遙遠過去。然而，當我們回想起，甚至在十七世紀，哈林頓和彌爾頓就對“古典的審慎”懷有何等熱情，而極力吹捧克倫威爾短命的獨裁；孟德斯鳩在十八世紀初葉，又是何等毫厘不爽地再一次將注意力投向羅馬時，我們就明白了，沒有古典先例照耀整個時代，大西洋兩岸的革命者就無一有勇氣展開后來證明是前無古人的行動。從歷史上說，隨著現代的興起戛然而止的文藝復興之復古運動，似乎突然獲得了重生，似乎短命的意大利城市國家——馬基雅維里十分清楚，民族國家一降臨，它就在劫難逃了——的共和狂熱只不過是蟄伏起來，以便給歐洲各民族騰出時間，使之可以說是在絕對君主和開明專制的卵翼下成長的。

無論如何，革命者轉向古代尋求激勵和指導，原因絕不是對過去和傳統的羅曼蒂克懷念，這是再明顯不過的了。有哪一種名副其實的保守主義不是羅曼蒂克的呢？羅馬式的保守主義是革命的一種后果，尤其在歐洲，它是革命失敗的后果。這種保守主義轉向了中世紀，而不是古代；它使世界政治的世俗領域要從教會的光輝中獲得光明的那個年代，也就是公共領域要借光而活的年代，獲得了光榮。革命者為他們的“啟蒙”而自豪，為他們從傳統中獲得知識自由而自豪。由于他們尚未發現這一狀況的精神困境，還沒有被那種對一般意義的過去與傳統的多愁善感所玷污。后來，這種多愁善感在十九世紀早期的知識風氣中顯得別具一格。他們轉向古人，是因為他們從中發現了不是經過傳統來流傳的一面：它既不是經過習俗和制度的傳統，也不是經過西方思想和概念的偉大傳統來流傳的。故而，促使他們返回西方歷史開端的不是傳統，相反是他們自身的經驗。對于這些經驗，他們需要原型和先例。對他們而言，就像對馬基雅維里而言那樣，這偉大的原型和先例就是羅馬共和國及其輝煌歷史，盡管偶爾也會贊美一下雅典和希臘的光榮。

為了更清楚地理解革命者向偉大的古羅馬榜樣尋求的是哪些教訓和先例，很有必要回顧一下另一個常常是有目共睹的事實。不過，它僅僅是在美國革命中才扮演了一個獨特的角色。聯邦憲法，用約翰·昆西·亞當斯的話來說，“從一個進退兩難的民族那咄咄逼人的必然性中提取出來”，本應在一夜之間變成“不問青紅皂白就幾乎是盲目崇拜的對象”，一如伍德羅·威爾遜曾經說過的那樣。[243](#_243)對此，很多歷史學家，尤其是二十世紀的歷史學家都感到相當棘手。其實可以將白哲特關于英國政府的話轉換一下，堅持聯邦憲法“以宗教的力量”強化了美國政府。除此之外，使美國人民遵守其憲法的力量，既不是基督教對一位啟示上帝的信仰，也不是希伯來對創世者，即宇宙立法者的遵從。如果他們對美國革命和聯邦憲法的態度完全可以稱作是宗教式的，那么，“宗教”一詞必須根據它本來的羅馬意義來理解，他們的虔敬就在于religare（聯結或捆綁在一起），在于約定返回開端中去。就像羅馬的pietas（虔敬）在于約定返回羅馬歷史的開端，返回永恒城市的建立中去一樣。從歷史上說，當美國革命者以為他們僅僅是為了找回古典權利和自由而轉回一個“早期”時，他們就大錯特錯了，這種錯誤無異于大西洋對岸的同行們犯的錯。但是，從政治上說，他們從開端之處汲取既定政治體的穩定性和權威，則是正確的。他們的困難是無法構思出一個開端，除非在遙遠的過去發生過什么事情。伍德羅·威爾遜甚至在不了解這一點的情況下，就將美國人的憲法崇拜稱作是盲目的和不問青紅皂白的，因為它的根源沒有罩著時間的光環。也許美國人民的政治稟賦或大好運氣對美利堅共和國的青睞，恰恰就在于這種盲目性，或者，換句話來說，就在于以后世眼光審視昨天的非凡能力。

美國立國者可以將哪些成功歸入自己囊中？大的衡量標準就在于這個簡單的事實：他們的革命在別人失敗的地方大獲成功，也就是說，他們建立了一個穩定得可以經受后世考驗的新政治體。對此，人們不由想到，這是在聯邦憲法開始被“崇拜”的那一刻所注定的，盡管它尚未開始運作。美國革命與后來其他一切革命最為懸殊的，就是在這一方面。于是有人不免要得出結論，以為確保新共和國之穩定性的，是立國之舉本身所帶有的權威，而不是對不朽立法者的信仰，不是對“來世”報應的承諾，甚至也不是在《〈獨立宣言〉序》列舉的真理那可疑的自明性。誠然，這種權威，與革命者孤注一擲地極力引為新政府之正當性源頭和法律效力之源泉的絕對性，是截然不同的。在此，那些為了自己的使命摩拳擦掌，經過深思熟慮而轉向古羅馬史和古羅馬政治制度的人，最終在他們心目中又一次不自覺地，而且幾乎是盲目地為偉大的古羅馬原型所傾倒了。

羅馬的權威不屬于法律；法律的效力不是源于法律之上的權威。權威被納入一種政治制度，羅馬的元老院之中。在古羅馬，權力在民但權威在元老院。當美國的參議院與羅馬的，甚至威尼斯的原型都鮮有共同之處時，上院根據這一羅馬制度而命名這一事實就大有深意了。它清楚地表明，對于那些與“古典的審慎”精神相得益彰的人來說，詞語是如何深入其心。在“美國劇場上演的大量變革”（麥迪遜）中，意義最重大的一定最引人矚目，這也許就是權威的所在地從（古羅馬的）元老院轉移到了政府的司法部門。不過，與古羅馬精神一直都很接近的是，需要并成立一項專為權威而設的具體制度，它與政府的立法和行政部門的權力判然有別。恰恰是他們對“參議院”一詞的誤用，或毋寧說是他們不愿將權威賦予一個立法部門，表明國父們對羅馬區分權力與權威，理解得是多么透徹。漢密爾頓之所以堅持“國家權威之尊，必須通過正義的法院這一中介來體現”，[244](#_244)原因就在于，以權力觀之，司法部門擁有的“既非力量，亦非意志，而僅僅是判斷，……（為）三權之中最弱者而無出其右”。[245](#_245)換言之，它的權威使之不適于權力，反之亦然，立法部門的權力亦使參議院不適于實施權威。司法審查在麥迪遜看來，乃是“美國對政府科學的獨到貢獻”，可即便是司法審查，若然沒有它在羅馬監察官中的古代范本，那它就不是什么獨到貢獻，而依然不過是一個“監察委員會……在1783年至1784年的賓夕法尼亞……用來調查‘是否違憲，立法部門與行政部門是否相互侵權’”。[246](#_246)然而問題在于，當這一“政治上重要的新試驗”被納入美國聯邦憲法中時，便丟掉了它的古典特征，連同它的名字。一方面是censores（審查）之權力，另一方面則是輪流執政。從制度上，它缺少權力，還終身任職。這就意味著，在美利堅共和國，權威真正之位在最高法院。這種權威通過一種連續制憲的方式來行使，因為最高法院，按伍德羅·威爾遜所云，其實是“連續開會的一種制憲會議”。[247](#_247)

盡管美國權力與權威之間的制度性差異帶有鮮明的羅馬烙印，但它自身的權威概念則顯然完全走樣了。在羅馬，權威的功能是政治的，在于提出建議，而在美利堅共和國，權威的功能是法律的，在于解釋。最高法院自身權威源于聯邦憲法這一成文文獻，而羅馬的元老院，羅馬共和國的patres（執政官）和國父，他們掌握了權威，因為他們代表了祖先，或毋寧說是祖先的化身，祖先對政治體權威的唯一權利，恰恰在于政治體是他們建立的，他們是“國父”。通過羅馬的元老，羅馬城的建立者就在場了；建城精神憑借他們而在場了，那就是從此形成了羅馬人民歷史的那些res gestae（豐功偉績）的開端、基礎和原則。權威的詞源是augere, augere乃擴張和增長之意，它仰賴建城精神的活力，借之而得以擴大，增長和擴張那些祖先們奠定的基礎。這種擴張不間斷的延續性及其固有的權威，只能通過傳統而產生，也就是說，通過在開端時奠定的原則的薪火相傳和前赴后繼來完成。在羅馬，駐留于這種前赴后繼之中就意味著處于權威之中；憑借虔敬的追憶和保存而與祖先的開端保持聯系，就意味著擁有羅馬的執政官，“皈依”或“受制”于自身的開端。因此，“Neque enim est ulla res in qua proprius ad deorum numen virtus accedat humana, quam civitates aut condere novas aut conservare iam conditas.”（“權威既不是立法，盡管立法在羅馬舉足輕重，也不被認為是人類的至善統治本身，而是締造新國家，或者是對已締造國家的保存和擴張。”）[248](#_248)權威、傳統和宗教三者同源自建城之舉，這種一致性自始至終構成了羅馬歷史的支柱。因為權威意味著建城行動的擴張，加圖就可以說，共和憲制“不是某一個人在某一時間的作品”。持久性與變化借權威而聯系在一起，由此，縱觀羅馬史，變化好歹都只能意味著舊事物的增長和擴大。至少對于羅馬人來說，征服意大利和建設帝國都是正當的，只要被征服地區擴大了建城行動，并與之保持聯系。

這最后一點，即建城、擴張和保守是密切聯系的，很可能就是美國革命者采納的最重要的單個觀念。他們這樣做不是出于某種苦心，而是由于深受古典熏陶，也由于從師于古羅馬這個學校。從這個學校中產生了哈林頓的“疊增之國”觀念，因為羅馬共和國正是一個“疊增之國”。正如數世紀之前，馬基雅維里幾乎原封不動地照搬了西塞羅那偉大的演說辭：“以新法和新制改革共和國和君主國之人，用行動升華了自己，達到了無人可及的高度。……這些人的美名僅次于諸神。”[249](#_249)他以前就援引過這句話，盡管無心提及西塞羅的大名。就十八世紀而言，想必在美國革命者眼中，仿佛迫在眉睫的主要問題就是如何讓聯盟“持久”；[250](#_250)如何將持久性賦予立國行動；如何為一個求古代禁令而不得的政治體獲得具有正當性的禁令（正如休謨曾有一議：迄今為止，一直在產生“正確觀念”的，不是古代，又能是什么？）這使絕對性的理論和法律難題，在實踐政治中令人坐立不安；想必在美國革命者眼中，仿佛所有這一切都可以在古羅馬找到一個簡單的，可以說是迎刃而解的辦法。羅馬的權威概念指出，立國之舉將不可避免地發展出自身的穩定性和持久性，而權威在這一語境下只不過是一種必要的“擴張”，一切革新和變化都借之而與立國保持了聯系，同時也使之擴張和增長。故聯邦憲法的修正案擴張和增長了美利堅共和國本來的立國行動；毋庸贅言，美國憲法的這一權威就在于它固有的修正和擴張能力。作為全新事物開端的“革命性”舉動，與時間一長就會掩蓋這一新開端的保守念頭，乃是交織在一起的。立國與借助擴張來維持是一致的，這種觀念深深扎根于古羅馬精神之中，在羅馬史的每一頁中都歷歷在目。這種一致性本身，也許最好是用拉丁語來說明，因為立國就是condere（放在一起，聚集）源于早期拉丁語中被稱作Conditor的田神，他的主要功能是主持種植和收割，顯然，他同時是奠基者和維持者。

根據羅馬精神來解釋美國革命的成功，并不是隨意為之的。有一個匪夷所思的事實，看來可以保證這一點：絕不僅僅是我們把美國革命者叫作“國父”，他們自己也是這樣想的。這一事實最近讓人閃過一絲不快的念頭：這些人自以為他們擁有后人無法想象的美德和智慧。[251](#_251)不過，哪怕對當時的思想和風氣略有所聞，就足以看出他們期待的這種傲慢，與他們的思想是如何格格不入。事實簡單得多：他們將自己想成是立國者，因為他們有意要摹仿羅馬的榜樣，仿效羅馬的精神。當麥迪遜提到“后人”，以為他們“義不容辭……要促進和延續”祖先們締造的宏圖大業時，他期待的是“崇敬，一種由時間來賦予一切事物的崇敬，一旦缺少了這種崇敬，哪怕最英明、最自由的政府也無法獲得穩定性”。[252](#_252)毫無疑問，美國的立國者穿上了羅馬maiores（偉人）的衣服，這些祖先從定義上就是“更偉大者”，甚至在人民認可之前就已經如此了。但是，有此吁求并非出于傲慢之精神，而是源于一種簡單的認識，要么做立國者，然后成為祖先，要么就走向失敗。至關重要的既非智慧亦非美德，而僅僅是舉動本身，它是無可爭議的。他們對自己所做的一切都心如明鏡，他們也深知，歷史有幸“在最偉大的古代立法者朝思暮想的那一個時刻，變得栩栩如生了”。[253](#_253)

前已述及，“憲法”一詞具有雙重意思。按照托馬斯·潘恩，我們仍可以通過它來理解“先于政府”的構建之舉，通過它，人民結成了一個新的政治體；而我們通常是用“憲法”來指這一舉動的結果，也就是作為成文文獻的聯邦憲法。如果我們現在再次將注意力轉向那“不問青紅皂白和盲目的崇拜”——美國人民一直以來就是這樣來看待他們的“憲法”的——就可以看出這種崇拜始終是多么的模棱兩可，因為它的對象可以是構建之舉，也可以是成文文獻本身，至少兩者是差不多的。憲法崇拜在美國，竟然經受住了一百多年的對文獻以及一切對立國者而言是不言而喻的“真理”的吹毛求疵和口誅筆伐，由這一不可思議的事實觀之，有人不免要得出結論，對事件本身，也就是對人民如何殫精竭慮地建立一個新政治體的記憶，不斷地讓這一舉動的實際成果也就是文獻本身，籠上了一層令人敬畏的氣氛，避免事件和文獻遭到時間和形勢變化的沖擊。有人甚至不免推測，每當在狹義“憲法”上的憲法問題一有風吹草動，只要喚起對舉動本身，即對開端本身的記憶，那么共和國的權威就將安好無損。

美國革命者將自己想成是“立國者”這一事實表明：他們是多么的了解，那最終成為新政治體權威之源的，并不是不朽立法者或不言而喻的真理，或其他超驗的、超凡的源泉，而是立國舉動本身。從中可以看出，尋求一種絕對性來打破一切開端都不可避免要陷入的惡性循環，是徒勞無功的，因為這種“絕對性”存在于該開端舉動本身。在某種意義上，這一點向來都是盡人皆知的，盡管它從未以概念化的思想完整地表達出來。原因很簡單，開端本身先于革命的時代，一直是云山霧罩，神秘莫測，始終是臆想之對象。現在第一次發生在光天化日、眾目睽睽之下的立國之舉，數千年來都是立國傳說的對象，在這種傳說中，想象企圖延伸到過去，延伸到記憶所不能及的事件中。無論這些傳說的真相如何，它們的歷史意義就在于，人類的心靈是如何試圖去解決開端的問題；解決那橫空出世，打破了歷史時間之延續性的新事件問題。

就美國革命者而言，只有兩個立國傳說是耳熟能詳的，那就是圣經中以色列部落出埃及的故事，以及維吉爾關于埃涅阿斯逃出被燒毀的特洛伊后四處漂泊的故事。兩者都是有關解放的傳說，一個是從奴役中解放，另一個是從毀滅中逃離，兩個故事的中心，都圍繞將來的自由承諾，對應許之地的最終征服或新城市的建立——dum conderet urbem。維吉爾在他的偉大詩篇中，開門見山指出了它的實際內容。就革命而言，這些傳奇似乎蘊含著一個重要教訓。令人嘖嘖稱奇的是，他們不約而同地堅持在舊秩序的終結和新秩序開端之間存在脫節。由此，以色列部落在荒原上絕望而漫無目的的流浪和埃涅阿斯抵達意大利海岸前降臨在他身上的艱難險阻，是否能填平這種脫節，在此語境下就顯得無足輕重了。如果說這些傳說有何教益的話，那就是它們指出了，解放不會自動產生自由，正如終結不會自動轉化為新開端一樣。革命正是傳說中終結與開端、“不再”與“尚未”之間的鴻溝，至少，它已經向這些人表現出來了。從枷鎖走向自由的轉型期想必極其需要他們的想象力，因為傳說不約而同地告訴我們，偉大領袖恰恰是在歷史時間的這些脫節中登上歷史舞臺的。[254](#_254)而且，這一鴻溝顯然會蔓延到一切對時間節點的臆測上，這種臆測與時間連綿不絕這一廣為接受的觀念是背道而馳的。于是，它就成為人類想象和臆測天然的對象，直到從根本上觸及開端問題。但是，在傳說中的憑著臆測而知道的那些東西，似乎第一次表現為實實在在的現實。如果有人確定了革命的日期，那他似乎是做了一件不可為之事，也就是說，他根據編年學，即根據歷史時間，在時間上確定了這一脫節的日期。[255](#_255)

開端本身帶有一種完全的隨意性，這扎根于開端的性質之中。開端不受制于可靠的因果之鏈，在這一鏈條中，每一個結果都會立刻轉化為未來發展的原因。而且可以說，開端抓不住任何東西，它似乎是時空之外的天外來客。在開端的那一瞬間，似乎開端者廢除了時間性本身的綿延，或者說行動者被拋到了時間秩序和延續性之外。開端問題當然首先見諸對宇宙起源的臆測和思考中。我們知道希伯來是這樣解決這個難題的：設想有一位創世的上帝，他在自己的物種之外；同樣，制造者也是在制造物之外的。換言之，開端的問題是通過引入一名開端者來解決的，這位開端者自己的開端是不成為問題的，因為他“從永恒中來，到永恒中去”。這種永恒性是暫存性之絕對。在宇宙開端達到絕對這一領域之時，它就不再是隨意的了，而是扎根于某種事物之中，這種事物盡管可能是人類的推理能力所不逮的，但它擁有一種理性，即它自己的原理。革命者被迫行動的那一刻，倉促之間孤注一擲地尋找一種絕對性，這一不可思議的事實，至少在一定程度上是西方人由來已久的思維習慣的影響所致。按照這一思維習慣，每個全新的開端都需要一種絕對性，該習慣就源于這種絕對性，并通過它來得到“解釋”。

不管革命者不自覺的逆反思維在多大程度上還受到希伯來—基督教傳統的支配，毋庸置疑的是，他們在立國之舉中表現出來的與開端難題做斗爭的刻意努力，并未轉向“上帝開天辟地之開端”，而是轉向了“古典的審慎”，轉向了古代的政治智慧，更確切地說，轉向了古羅馬。古典思想之復興和還原古典政治生活要素的偉大努力，卻忽略（或誤解）了古希臘人，而幾乎全都因循古羅馬的榜樣，對于傳統來說，這絕非偶然。羅馬史以建城理念為中心，沒有洞見到處于羅馬史和羅馬編年史開端的偉大行為，也就是urbs condita（建城），即永恒城市之建立這一事實，諸如權威、傳統、宗教、法律等等偉大的羅馬政治概念就無一可以得到理解。沒有什么比西塞羅的一個著名吁請，可以更好地指出羅馬對這個開端所固有的問題通常的解決方法了。西塞羅呼吁西庇阿在構建或毋寧說是重建公共領域時，也就是原來意義上的共和國的生死關頭，做dictator rei publicae constituendae（共和國的獨裁者），實行專政。[256](#_256)羅馬的這種解決辦法是激發羅伯斯庇爾“自由專制”的實際源泉。羅伯斯庇爾若想以自由憲法之名為他的專政正名，就完全可以搬出馬基雅維里來：“創立一個新的共和國，徹底改革現存的舊制度，只能是一個人的工作。”他也可以抬出詹姆斯·哈林頓，哈林頓在提及“古人和他們淵博的隨從馬基雅維里（晚期唯一的政治家）”[257](#_257)[258](#_258)時，也斷言“立法者”（對哈林頓來說，立法者就是立國者）“應該是一個人，……政府則應該大家一起締造。……為此，一位英明的立法者……理所當然要極力將統治權力掌握在自己手中。任何有頭腦的人都不應指責在這種情形下必要的非常手段，目的原本不外乎是一個秩序良好的國家的憲法而已”。[259](#_259)

不管革命者與羅馬精神如何貼近，不管他們如何小心翼翼地聽從哈林頓的建議，去“搜尋古典審慎的檔案”，[260](#_260)——在這件事上，可沒有人比約翰·亞當斯花的時間多——對于他們主要的事情，也就是全新的、橫空出世的政治體的憲法，這些檔案想必出奇地保持了沉默。我們備感奇怪的是，有一種觀念是羅馬的建城概念所固有的，那就是，不僅在羅馬歷史進程中一切決定性的政治變遷都是重構，也就是改革舊制度和恢復本源的立國之舉；而且，甚至這第一下的舉動就已經是一種重建，可以說是再生產或復辟。用維吉爾的語言來說，羅馬建城乃是特洛伊的重建，羅馬實際上是第二個特洛伊。甚至馬基雅維里，部分是因為他是一名意大利人，部分是因為他依然貼近羅馬的歷史，他可以相信，令他耿耿于懷的，新建一個純粹世俗化的政治領域，實際上只不過是“舊制度”的激進改革而已。甚至很多年之后，彌爾頓也還可以夢想不要建立一個新羅馬，而夢想建設“新版羅馬”。但哈林頓卻不是這樣，最好的證據在于這樣一個事實，他開始將截然不同的形象和隱喻，引入到這場討論之中，而這些東西與羅馬精神又是格格不入的。當哈林頓為“非常手段”對建立克倫威爾的國家之必要性辯護時，他突然爭辯說：“從未聽說過一部書或一座建筑，不是出自一位獨特的作者或一位建筑師之手，就可以臻于完美。有鑒于此，一個國家就其構造而言也不外如是。”[261](#_261)換言之，在這里，他引入了暴力手段，暴力手段對于型構其實是正常的和必要的，恰恰是因為不是從無到有，而是從給定的材料中創造事物，就必須侵犯這些材料，以使之服從于塑造過程，從中得以產生一個事物、一個被型構的對象。然而，羅馬的獨裁者絕不是一個構造者，他在緊急狀態下擁有非常權力，而處于這種權力之下的公民，也絕不是從中“建造”什么東西的人類材料。誠然，當哈林頓自信有資格做一名“建筑師”，從人類材料中為人類建造出一座新房子，也就是一個新的共和國時，他尚無從知曉大洋國事業固有的巨大危險，也萬萬沒有想到羅伯斯庇爾對非常暴力手段的利用。業已發生的一切就是，伴隨著新的開端，西方人原始神話中的罪行在歐洲的政治場景中重現，似乎弒親又一次成為兄弟關系的根源；獸性又一次成為人性的源頭。事到如今，與人們由來已久的夢想以及他們后來的概念背道而馳，暴力絕不會產生什么新東西，也不會帶來穩定；相反將開端以及開端者都淹沒在一場“革命洪流”之中，僅此而已。

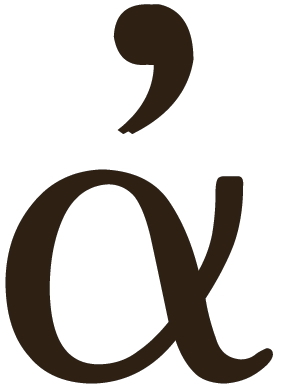
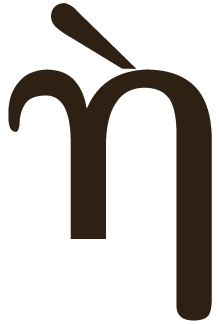
一切開端固有的隨意性，與人類的犯罪潛能之間具有內在的親緣關系，也許正因為如此，羅馬人決定不奉殺害雷穆斯的羅慕路斯為先祖，而做埃涅阿斯的子孫。[262](#_262)這就是Romanae stirpis origo（“羅馬種族的源頭”）。他Ilium in Italiam portans victosque Penates（“帶著伊里俄紐斯和她被征服的家神來到了意大利”）。[263](#_263)誠然，這一事業也伴隨著暴力，那是埃涅阿斯與意大利本土人之間的戰爭暴力。但是，根據維吉爾的解釋，這場戰爭是必要的，目的是廢掉特洛伊戰爭。由于特洛伊在意大利土壤上的復興，即illic fas regna resurgere Troiae，注定會挽救“希臘人和阿喀琉斯的憤怒殘留的廢墟”，從而重振那個根據荷馬所言，已經從地球表面消失了的赫克托耳族，[264](#_264)故特洛伊戰爭必須重演一遍，這意味著顛覆荷馬史詩定下的事件秩序。這種顛覆在維吉爾的偉大詩篇中可謂煞費苦心、完美無瑕：阿喀琉斯又一次充滿了難以克制的憤怒；圖耳努斯以“此時此刻，你也可以說普里阿摩斯找到了他的阿喀琉斯”[265](#_265)的話來毛遂自薦；在那里，“第二個帕里斯重現了，另一場特洛伊城烽火重燃了。”[266](#_266)

埃涅阿斯自己顯然就是另一個赫克托耳。一切事件的中心，“一切不幸的根源”，又是一個女人，拉維尼亞取代了海倫。現在，將所有舊人物集中在一起后，維吉爾接著顛覆荷馬的故事：這次是圖耳努斯—阿喀琉斯在埃涅阿斯—赫克托耳面前敗下陣來，逃之夭夭，拉維尼亞是一位新娘而不是成熟的婦人，戰爭的結果不是一方勝利凱旋，另一方遭滅頂之災和奴役，而是“兩個民族都沒有被征服，它們在平等的法律下永久訂立條約”[267](#_267)并居住在一起，就像埃涅阿斯甚至在戰爭爆發之前就已經宣布的那樣。

無論是維吉爾對羅馬著名的clementia（和平）概念的論證——parcere subiectis et debellare superbos（順我者昌，逆我者亡）——還是作為其基礎的羅馬戰爭概念，都無關本書宏旨。羅馬的戰爭概念，是一種獨特而偉大的戰爭觀：和平不取決于勝負，而是取決于交戰雙方的結盟。由于在戰爭本身中確立了新的關系，并通過“lex”這一工具也就是羅馬法來認定，他們現在成為伙伴、盟友或同盟者。由于羅馬建立在兩個不同的、天然敵對的人民之間的這一約法基礎之上，故羅馬的使命，就是最終“將全世界置于法律之下”，即totum sub leges mitteret orbem。羅馬政治的創意就在看護著傳說中的建城活動的那些原則之中。這一點并不僅僅是根據維吉爾，而且，總的來說是根據羅馬人的自我詮釋。

然而，在本書中更為重要的是體察到，在這種自我詮釋中，甚至羅馬建城都沒有被理解為一個絕對全新的開端。羅馬，是特洛伊的復興，是某些以前存在的城邦的重建，它們的傳統和持續性從未中斷。為了了解這種自我詮釋對于根據復辟和重建來看待憲法和立國究竟有多么重要，我們只需回顧一下維吉爾另一部偉大的政治詩篇《第四牧歌》就可以了。因為，如果在奧古斯都的統治下“偉大的時代重獲新生”（一切標準的現代譯法都是這樣迻譯這一偉大首行詩：Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo），那恰恰是因為“時代秩序”并不是美國“絕對全新的開端”意義上的新秩序時代[268](#_268)——在此，維吉爾似乎是在政治領域，談論他在另一個完全不同的文本《喬治亞克》中所談論的東西，那就是“新世界的第一縷陽光”。[269](#_269)《第四牧歌》的秩序之所以是偉大的，就在于它返回到并來自于之前的開端。下一行詩明言：“現在，回到少女，回到薩杜恩的統治。”從中當然可以知道，詩贊美孩子的降生，而這孩子絕不是一個θ∈òσωτηp，即從某種超驗、超凡領域降臨的神圣救星。再清楚不過的是，這個孩子是人類的孩子，誕生于歷史的延續性之中。男孩子必須學習heroum laudes et facta parentis（“英雄的光榮和父輩的事跡”），目的是能夠做一切羅馬男孩子長大成人后都應該做的事情，那就是“統治這個祖先以美德和平地建立的世界”。毫無疑問，詩是降生的贊美詩，是贊美孩子出生的歌謠，是nova progenies（新一代）的宣言。但它根本就不是圣孩和救星降臨的預言，相反，它是降生本身之神圣性的確證。世界的拯救潛能就在于人類這個物種永遠不斷地自我再生產這一事實。

我反復琢磨維吉爾的詩是因為，在我看來，似乎公元前一世紀的詩人，以他的方式發展了公元前五世紀基督教哲學家奧古斯丁用概念化和基督教語言表達的東西：Initium ergo ut esset, creatus est homo（人之創造，應為開端）。[270](#_270)最終，這一點在現代革命進程中暴露無遺。在本書中至關重要的，與其說是一切立國都是重建和重構這一深奧的羅馬觀念，倒不如說是與之有一定聯系但又截然不同的一個理念，那就是人要為締造一個新開端這個在邏輯上自相矛盾的使命未雨綢繆，因為人本身是新開端，再做開端者；開端這一能力扎根于降生之中，扎根于人類經降生而出現在世界中這一事實。并不是在羅馬帝國衰落的過程中，伊西斯崇拜或基督教派這些異教的擴展，促使羅馬人更易于接受“孩子”崇拜，而幾乎其他一切來自被征服世界的陌生文化都相形見絀。[271](#_271)相反，是因為羅馬的政治和文明，與在建城中開端的完整性之間，具有無比密切的聯系，以孩子—救星的降生為中心的亞洲宗教對他們就具有了巨大的親和力。讓那些深受羅馬文化熏陶的人心醉神迷的，不是它們的陌生性本身，而是降生和立國的親緣關系，也就是以既陌生而又備感親切的面目出現的熟悉思想。

無論過去或將來如何，當美國人決定從magnus ordo saeclorum（大秩序時代）轉向新秩序時代，對維吉爾的詩大刀闊斧加以修改之時，他們承認，問題不再是建立“新版羅馬”，而是建立一個“新羅馬”，也就是說，迫使歐洲政治返回永恒之城的建立，將這一立國與希臘和特洛伊的史前記憶再度聯系在一起的那種持續性，被打斷而無法再重建了。這種承認是不可避免的。直至本世紀歐洲殖民體系的崩潰和新民族崛起為止，美國革命在這一方面都是獨一無二的，它在很大程度上不僅是一個新政治體的建立，而且是一部個別民族史的開端。不管殖民地的經驗和前殖民地歷史如何決定性地影響了美國革命的進程和該國公共制度的形成，它作為獨立實體的故事，僅僅始于美國革命和共和國建立之際。如此看來，美國革命者對其事業的絕對創新性之領悟，已經升華為一種迷戀，他們不可避免地沉迷于某種東西而不能自拔。來自于他們自身傳統的歷史或傳說的真理，對此都無濟于事，無例可循。可是，當讀到維吉爾的《第四牧歌》時，他們便隱約意識到這里有一個辦法可以解決開端的難題，而不需要任何絕對性來打破一切原初事物似乎都會陷入的惡性循環。將開端之舉從它自身的隨意性中拯救出來，是因為它自有其原則，更確切地說，開端與原則、principium與原則，不僅僅是相互關聯的，而且是同時發生的。開端的效力源自絕對性，而絕對性必須拯救開端，可以說是從它固有的隨意性中將它拯救出來的。絕對性就是與開端一道，并且使之在世界上呈現出來的原則。不管開端者意欲何為，他們開辟的道路，給那些為了參加并造就一番非凡事業的人，制定了行動之法。可見，原則激發行為，行為聽從原則；只要行動持續，原則就始終醒目。不僅是我們自己的語言依然將“原則”取自拉丁語principium，并為人類事務領域中的絕對性問題，提出了這個解決辦法，否則這個問題就無法解決了，須知人類事務領域從定義上是相對的。而且，希臘語也驚人一致地訴說著同樣的故事。開端在希臘語中是pχ，它同時意味著開端和原則。后來的詩人和哲學家對這種一致性內在意思的表達，都不及柏拉圖言簡意賅。柏拉圖在生命行將結束時，漫不經心地說，[272](#_272)。（為了盡量不失原意，請恕我們冒昧意譯：“開端因為自有原則，也是一位神明。只要他寓于人之中，只要他激發人的行為，他就拯救了一切。”）數世紀后，同樣的經驗促使波利比烏斯聲稱：“開端不僅僅是全部的一半，而且一直向終點延伸。”[273](#_273)還是基于對principium和原則的一致性持有同樣的真知灼見，最終說服了美國共同體審視“它的起源，從而為它的特性尋求一種解釋，然后為它的未來提供一盞指路明燈”。[274](#_274)就像它前不久讓哈林頓深信不疑的：“就像沒有人給我看過一個生來筆直而變扭曲的國家一樣，也沒有人給我看過一個生來扭曲而變筆直的國家。”[275](#_275)須知哈林頓肯定對奧古斯丁一無所知，也許對柏拉圖的話也是一頭霧水。’

這些真知灼見是偉大而意義深遠的。只有當認識到它們與由來已久且依舊大行其道的專斷暴力觀念是針鋒相對的，它們的政治意義才會昭然若揭。這種觀念以為，專斷的暴力對于一切立國都是必要的，因而據說在一切革命中都是不可避免的。在這一方面，美國革命的進程講述了一個令人刻骨銘心的故事，正好給人們上了獨特的一課。因為，這場革命不是突然爆發的，而是人們經過共同協商，依靠相互誓愿的力量而締造的。奠基不是靠建筑師一人之力，而是靠多數人之合力。在那些生死攸關的立國歲月中逐漸露出廬山真面目的原則，就是相互承諾和共同協商的互聯原則。事件本身其實就決定了，正如漢密爾頓堅持的那樣，人們“確實能夠……經過反思和選擇而成立一個好政府”，“他們的政治憲法”不再“永遠注定要依賴于機緣巧合和強制力量”。[276](#_276)

# 六　革命的傳統及其失落的珍寶

Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.（沒有遺囑的遺產。）

勒內·夏爾

## 1

如果說有哪一件事撕裂了新世界和舊大陸國家之間的紐帶，那它就是法國大革命了。在當時人們的眼中，如果沒有大西洋彼岸的光輝榜樣，它是絕不會發生的。不是革命的事實，而是它災難性的進程及法蘭西共和國的崩潰，最終導致美國和歐洲之間強大的精神和政治紐帶的斷裂，而縱觀十七、十八世紀，這一紐帶則隨處可見。因此，孔多塞在巴士底風暴前三年出版的《論美國革命對歐洲的影響》（Influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe），至少一時間標志了一個大西洋文明的終結而非開端。有人不免會希望十八世紀末發生的裂痕可以在二十世紀中葉予以彌補，顯然，當時西方文明在大西洋共同體中尚存最后一線生機。種種跡象之中，能夠證明這種希望并非虛妄的，也許還是這樣一個事實，那就是，第二次世界大戰之后，相比十九世紀早期歷史學家們更傾向于將西方世界視為一個整體了。

不管將來如何，十八世紀革命之后兩塊大陸的疏離，始終是一個反響巨大的不爭事實。主要是在這一時代，新世界在歐洲領導階層的眼中喪失了它的政治意義，美國不再是自由之地，而幾乎完全變成對窮人的應許之地。誠然，歐洲上層對新大陸的所謂唯物主義和俗氣所持有的態度，乃是上升的中產階級社會和文化勢利行為的自發產物，本身是沒有多大意義的。問題在于，十九世紀歐洲革命的傳統對美國革命和美利堅共和國的發展并不怎么感冒。與此形成鮮明對比的是，在十八世紀，遠在美國革命爆發之前，哲人的政治思想，與新世界的事件和制度是同步協調的；隨后十九、二十世紀革命的政治思想繼續發展，則仿佛在新世界中從未發生過一場革命；仿佛在值得一提的政治和政府領域中，根本從來就不存在任何美國觀念和美國經驗。

近來，當革命在幾乎一切國家和大陸的政治生活中，成了最普遍的事變時，沒有將美國革命納入革命傳統之中從而使得美國的外交政策自食其果，并且該政策開始為世界范圍的遺漏和本土的健忘付出昂貴的代價了。甚至連美洲大陸的革命之一言一行，仿佛都對法國和俄國革命的教科書爛熟于心，卻從未聽說有美國革命這回事兒。這時，美國的位置就頗為尷尬了。相對于世界對美國的遺漏，美國對世界的健忘后果也許沒有那么引人注目，卻肯定絲毫不假。她自己忘掉了，是一場革命產生了美國，共和國的降臨不是基于“歷史必然性”，也不是基于有機體的進化，而是基于一種深思熟慮之舉：以自由立國。在美國，對革命的強烈恐懼很大程度上要歸咎于失憶。因為，正是這種恐懼充分向世界證明了，他們單憑法國大革命來思考革命是多么的正確。對革命的恐懼是戰后美國外交政策秘而不宣的主旋律，它不顧一切地企圖維持現狀，結果美國的權力和聲望都被用于和誤用于支持過時的、腐朽的政體，而這些政體在它們自己的公民中，早就已經聲名狼藉、人人喊打了。

每當與蘇俄之間充滿敵意的對話罕有地觸及原則問題時，失憶以及相應的不理解就格外突出了。當我們被告知，我們是通過自由來理解自由事業時，我們就不太會去消除這個巨大謬誤了。似乎我們太過相信，戰后東西方“革命”國家之間沖突，殃及的是財富和富足。這已經見慣不怪了。我們斷言，財富和經濟健康，乃是自由的果實，而我們本應是第一個懂得，這種“幸福”是革命前美國的福氣，它緣于“溫和政府”下的地大物博，而不是緣于政治自由，也不是緣于資本主義無拘無束的“私人動機”。在缺乏豐富自然資源的條件下，這些動機在任何地方都只會導致不幸和大眾貧困。換言之，自由事業只有在美國是一種不折不扣的福氣，與真正的政治自由諸如言論思想、集會結社自由相比，它是次要的，哪怕是在最好的條件下。經濟增長也終有一天證明是件壞事而不是好事，無論在何種條件下，它都不能帶來自由，或者為自由的存在做證。故而，美蘇在生產和生活水平，登陸月球和科學發現上的競爭，從很多方面看都是十分有趣的。它的后果甚至可以理解為兩國的耐力和才華的攀比，以及炫耀他們各自的社會禮儀和風俗的價值。只有一個問題是這種后果無論如何都無法決定的，即究竟哪種政府形式更好，是專政還是自由共和國。這樣，以美國革命觀之，對蘇聯下令在消費品生產和經濟增長上趕超西方國家的反應，本應是為展現給蘇聯人民和蘇聯衛星的新的美好前景而歡呼雀躍，為在世界范圍內征服貧窮至少可以成為共同關心的話題而感到欣慰；然后提醒我們的對手，嚴峻的沖突不是來自于兩個經濟體系的懸殊，而只能是來自于自由和暴政、自由之制度和各種宰制形式之間的沖突。自由之制度產生于革命的大獲全勝，宰制形式則是革命失敗的后果。

最后，大多數所謂的革命根本就沒能構建自由，甚至也無法產生對公民權利和公民自由的憲法保障這一“有限政府”之福，這是一個千真萬確而又令人悲哀的事實。毋庸置疑，對于其他國家及其政府，我們必須牢記，暴政和立憲的有限政府之間的距離，就像有限政府與自由的距離一樣大，也許還要大一些。但是，這些顧慮不管有多大的實踐意義，我們都沒有理由將公民權利誤當作政治自由，將文明政府的前奏等同于自由共和國的實質。因為，政治自由一般而言，意味著“成為一名政府參與者”的權利，否則就什么也不是。

冷漠、健忘和失憶的后果顯而易見、一目了然，而造成這一切的歷史進程卻并非如此。只有最近，才有人鏗鏘有力，有時甚而是理直氣壯地再度辯稱，一般而言，它是“美國的心靈架構”輕視“哲學”的典型特征之一；具體而言，美國革命不是“書生氣”的淵博和啟蒙時代的結果，而是殖民地時期“實踐”經驗的結果，它全憑一己之力造就了共和國。丹尼爾·布爾斯廷博大精深地提出了這一論題，它的優勢在于充分強調了殖民地經驗在醞釀美國革命和成立共和國中所發揮的巨大作用，可它很難經得起仔細推敲。[277](#_277)國父們在一定程度上不信任哲學歸納，這無疑是他們英國血統的重要組成部分，但是，哪怕只對他們的著作稍有涉獵，也不難看出，如果說有什么不同的話，那就是他們憑借“古典和現代的審慎”，比舊世界的同行更博學，更有可能用書本來指導行動。而且，他們所用的書，與當時影響歐洲思想主流的書并無什么不同。當歐洲文人還在不得不以構建烏托邦或“古史考證”的方式，來檢索“政府參與者”的意思時，成為一名“政府參與者”的實際經驗其實革命之前就已經在美國相當普及。同樣，在一種情況下，它的內容是一種現實，而在另一種情況下，則只是與之雷同的一簾春夢而已。無法繞開的一個在政治上極其重要的事實就是，幾乎在同一個歷史時刻，歷史悠久的君主制政府形式被推翻，共和國在大西洋兩岸成立了。

然而，如果不容置疑飽讀詩書和概念思考確實擁有一種高超的本領以樹立美利堅共和國框架的話，那么對政治思想和理論的這種興趣，也同樣會在使命達成的那一刻馬上干涸。[278](#_278)如前所述，我認為，一種對政治爭端據說是純粹的理論興趣的喪失，并不是美國歷史的“天賦”；相反，從世界政治的角度來看，美國革命始終是徒勞無功的，其主要原因就在于此。同樣，我總是認為，暫且不論其災難性的后果，正是歐洲思想家和哲學家對法國大革命不吝筆墨的大量理論關注和概念思考，為它在世界范圍的成功做出了決定性貢獻。美國人的失憶可以追溯到后革命思想那致命的失敗中去。[279](#_279)因為，如果一切思想真的都始于記憶的話，那么，除非記憶凝固和蒸餾為概念框架，它在其中可以進一步檢驗自身，否則任何記憶都會煙消云散。源于人們自作自受，源于事變事件的經驗和故事，除非能夠被一遍又一遍地重述，否則就淪為徒勞，而這正是活生生的言語和行動所固有的特性。把凡人事務從固有的徒勞中拯救出來的不是別的，正是喋喋不休地談論，但這始終也是徒勞的，除非從中產生一定的概念，一定的路標，以供將來回憶，哪怕只是一個索引也好。[280](#_280)無論如何，“美國的”對概念的厭惡性思維，結果無非就是，對美國歷史的解釋，自托克維爾以來就一直服從于那些源于別處經驗的理論，到本世紀為止，這個國家已經呈現出一種可悲可嘆的傾向：對幾乎每一種登上大雅之堂的風尚和鬼話都奉若圭臬、頂禮膜拜。而正是第一次世界大戰之后歐洲而非西方政治和社會結構的分崩離析，領著它們走上這個大雅之堂。一大堆偽科學的胡言亂語，被不可思議地頂禮膜拜，有時候被扭曲，尤其是在社會科學和心理學領域。這都歸咎于一個事實：這些理論一旦越過大西洋，就喪失了它的現實基礎以及通過常識而設下的一切限制。不過，美國顯得如此容易接受牽強附會的理念和荒唐透頂的觀念，原因卻簡單得很：如果人的心靈要完全運轉起來，就一定需要概念。心靈至關重要的任務，就是廣泛了解現實，并與概念達成一致，因此每當這一任務被危及，心靈就會接受幾乎一切東西。

由于無法思考和失憶而丟掉的東西，顯然就是革命精神了。姑且不論個人動機和實踐目標，而將這種精神當作是那些本來在大西洋兩岸鼓動了革命者的原則，我們就必須承認，法國大革命的傳統并不比美國政治思想的自由、民主以及籠而統之，直言不諱的反革命趨勢，保存得好多少。[281](#_281)而法國大革命的傳統，是唯一有影響的革命傳統。我們之前已經提到這些原則，沿用十八世紀的政治語言，我們稱之為公共自由、公共幸福、公共精神。在美國，革命精神被遺忘之后，它們就剩下公民自由、大多數人的個人福利以及統治一個平等主義的民主社會的最大力量即公共意見，這就是民主社會。這種轉型恰好與社會對公共領域的侵犯遙相呼應就好像本來的政治原則被置換為社會價值。但是這種轉型在那些受法國大革命影響的國家中是不可能的。在法國大革命的學校里，革命家學到的是，早期鼓動人心的原則，已經被需求這一赤裸裸的力量所壓倒。出師之時他們堅信，正是法國大革命揭穿了這些原則，它們實際上不過是一堆垃圾。對于他們來說，將這一“垃圾”斥為下層中產階級的偏見更是易如反掌，因為社會的確已經壟斷了這些原則，將其扭曲為“價值”。他們永遠被“社會問題”的巨大的緊迫性，即被貧苦大眾的幽靈所糾纏，而每一次革命都一定會將這個幽靈解放出來，于是他們一成不變地，也許是不可避免地抓住了一根稻草，那就是法國大革命最暴力的事件，希望能借暴力征服貧困。誠然，這是一種絕望的祈求。因為，他們若是承認，從法國大革命中吸取的最大教訓：la terreur（恐怖）作為達成le bonheur（幸福）的一種手段，將革命帶入了死胡同；那他們也將不得不承認，在大眾滿載苦難的地方，不可能革命，也不可能建立一個新政治體。

與十八世紀的先輩們形成鮮明對比的是，十九、二十世紀的革命家是絕望的人，于是革命事業吸引了越來越多的絕望者，也就是說，“一類不幸的人……在常規政府的緩和期淪落到非人的境況，但是，在國內暴力殺氣騰騰的場面中，他們崛起而具備了人的特征，將一種力量上的優勢賦予他們用來相互聯系的黨派。”[282](#_282)誠哉麥迪遜斯言，但除了有一點，即如果我們將它應用在歐洲革命事務上，那么我們就必須強調，有種不幸與壞蛋的混合體，從好人的絕望中趁火打劫，再度興起而具有了“人的特征”。歷經法國大革命的災難，好人就應該知道一切形勢都對自己不利，但他們還是不能放棄革命事業，這部分是因為他們被同情和刻骨銘心的正義挫敗感所驅使，部分是因為他們也懂得“令我們快樂的是行動，而不是休息”。在此意義上，托克維爾的名言時至今日還是有效的：“在美國，人們擁有民主的觀念和激情；在歐洲，我們擁有的依舊是革命的激情和觀念。”[283](#_283)但是，這些激情和觀念也無法保存革命精神，原因很簡單，它們從來就不代表革命精神。相反，恰恰是法國大革命釋放出來的這種激情和觀念，在那時窒息了本來的革命精神，也就是本來鼓動了行動者的公共自由、公共幸福和公共精神的原則。

抽象且浮光掠影地說，合理定義革命精神這一主要困難，似乎是可以輕而易舉地加以克服的，而毋需像我們之前所做的那樣，不得不完全仰賴革命前炮制的術語。如果說，歷次革命最偉大的事件都是立國之舉，那么，革命精神就具有兩個因素。這兩個因素在我們看來是格格不入，甚至是相互矛盾的：一方面建立新政治體和籌劃新政府形式之舉，茲事體大，涉及新結構的穩定性和持久性；另一方面，參與這一大事的人一定擁有這樣的經驗，那就是痛快淋漓地體察到了人類開端的能力，體察到始終與新事物在地球上誕生相伴隨的高亢精神。這兩種因素，一個涉及穩定性，一個涉及新事物之精神，它們在政治思想和術語學上是對立的，即一個被視為保守主義，另一個則被認為是進步的自由主義的專利。必須認識到，這一事實也許就是我們失措的征候之一。畢竟，對于今天來理解政治問題及其意味深長的爭端，危害之大者莫過于那種因意識形態慣例而引起的自動的思維反射，這一切都是在革命之后接踵而來的。我們的政治語匯，到底是歸于古典，古羅馬和古希臘，還是可以毫無爭議地追溯至十八世紀革命，這絕不是無關宏旨的。換言之，我們的政治術語學根本就是現代的，就此而言，它本源上就是革命的。這一現代的、革命的語匯的主要特征似乎就是，它一直以對立的雙方：右派和左派、反動派和進步派、保守主義和自由主義為依據，姑且就提這么幾對吧。當我們目睹民主制和貴族制這些舊詞被譜上新意時，這種思維習慣已經隨著革命的興起，變得根深蒂固，一覽無遺了。因為，民主派對貴族派的觀念，革命之前是不存在的。誠然，這些對立面，都來源于整個革命經驗，并以此而正名。可問題的要害在于，在立國之舉中，它們不是相互排斥的對立面，而是同一事件的兩面，只是在革命以成功或失敗的方式走向終結之后，它們才分道揚鑣，凝結為意識形態，開始相互對抗的。

從術語學上說，重拾失落的革命精神之努力，一定程度上就在于努力根據對立和矛盾，將我們當前語匯呈現給我們的東西，從意思上進行合并同類項的思考。基于此，就應再次將我們的注意力轉向公共精神。如我們所見，這種公共精神先于革命，并在詹姆斯·哈林頓和孟德斯鳩身上，而不是從洛克和盧梭那里，收獲了它的第一批理論成果。如果革命精神真的產生于革命之中而不是之前，我們就不應在那些實際上與現代同步的政治思想中，徒勞地四處搜尋，而人們正是透過這些政治思想來醞釀一件前途未卜的事件。十分引人入勝且令人矚目的是，現代的這種精神，從一開始就專注于穩定性和一個純粹世俗化的世間領域的持久性。別的不說，僅此一點就意味著，革命的政治表達，與時代的科學、哲學乃至藝術言論，都處于劍拔弩張的對抗之中，要知道所有這一切領域，都比別的領域更關注創新性。換言之，當人們對于帝國在無休無止的變動中興衰變幻深感不滿之時，現代性的政治精神就誕生了。人們之所以希望建立一個可以相信是永遠持久的世界，似乎是因為他們知道：他們時代企圖做的每一件事情，都是多么的富有創新性。

因此，共和政府形式為革命前的政治思想家所心儀，那不是因為它的平等性（讓人一頭霧水地將共和政府與民主政府混為一談，乃是始于十九世紀），而是因為它承諾了偉大的持久性。這也解釋了何以十七、十八世紀對斯巴達和威尼斯異乎尋常地頂禮膜拜。甚至對于當時有限的歷史知識而言，這兩個共和國之所以是可取的，也只不過是因為它們被認為是有史以來最穩定和最持久的政府而已。因此，革命者也不可思議地鐘愛“參議院”，他們將這個詞賦予了一種與古羅馬甚至威尼斯的原型毫無共同之處可言的制度。但他們熱愛它，因為在他們的心目中，它是指一種以權威為基礎的無與倫比的穩定性。[284](#_284)即便國父們反對民主政府的著名論戰，也極少提及它的平等特征。反對民主政府，理由就在于古代史和古代理論業已證明，民主制具有“狂暴”性，還具有不穩定性，民主制“總的來說生也短促，死也暴烈”。[285](#_285)民主政府的公民反復無常、缺乏公共精神，容易被民意和大眾情感所左右。因此，“只有一個持久的實體，才能制約民主制的輕率。”[286](#_286)

對于十八世紀而言，民主制還只是一種政府形式，既不是一種意識形態，也不是階級偏好的一個晴雨表。如此說來，民主制令人生厭是因為，在應由公共精神主導之處，卻由公共意見把持統治。這種扭曲，標志就是公民的全體一致：“當人們冷靜而自由地將他們的理性運用于一大堆不同問題上時，他們不可避免地陷入了關于某些問題的不同意見之中。當他們被一種共同的激情駕馭，他們的意見，如果是這樣稱呼的話，就將是一致的。”[287](#_287)這一范本在好幾個方面都值得注意。誠然，它的素樸帶有欺騙色彩，因為它歸咎于一種“啟蒙的”，事實上是相當機械的理性與激情的對立。這種對立，在人類能力這一偉大主題上，并無太多啟蒙性。盡管它擁有一個偉大的實際長處，那就是避開意志的機能。那可是現代概念和誤解中最巧言令色而又最危險的東西。[288](#_288)不過，這一點與本文相去甚遠。在本文中更為重要的是，這些話至少意味著，一種一致持有的“公共意見”的統治，與意見自由之間，定然是不相容的。因為，事實上，在所有意見都一致之處，是不可能形成意見的。既然不顧及他人持有的眾多意見就無人可以形成自己的意見，那么少數有力量但不同流合污者的意見，在公共意見的統治下，就岌岌可危了。一切反對廣受擁戴的暴政的意見，都不可思議地貧弱無力，此乃原因之一。它還不是唯一的，甚至也不是首要的原因。因為在多數人勢不可擋的權力下，少數的聲音喪失了一切力量和一切說服力。公共意見基于它的一致同意，煽動一種一致反對，到處扼殺真實的意見。因此，國父們要將基于公共意見的統治等同于暴政。對他們來說，在此意義上的民主，不過是專制的新花樣而已。因此，他們對民主制的厭惡，與其說是來自于對放任自流和黨派斗爭的可能性那種由來已久的恐懼，倒不如說是他們深知：一個公共精神喪失殆盡而被一致的“激情”所左右的政府，其基礎是不穩定的。

為防御公共意見或民主制統治而設的制度本來是參議院。與司法審查不同，司法審查在當時被視為“美國對政府科學獨一無二的貢獻”[289](#_289)，而美國參議院的創新性和獨特性，業已證明更加難以分辨，這部分是因為沒有意識到古名是一個錯著；部分是因為作為一個上院，會自發地等同于英國政府的貴族院。作為社會平等發展不可避免的結果，上個世紀英國政府的上院政治衰落，這足以證明：這樣一種制度在一個缺乏世襲貴族的國家中，或者說是在一個堅持“絕對取締貴族頭銜”[290](#_290)的共和國中，從來就不會有什么意義。其實不是模仿英國政府，而是立國者本來就對意見在政府中的作用洞若觀火，促使他們給代表“利益多樣化”的下院加了一個上院，專門用來代表最終“作為一切政府基礎”[291](#_291)的意見。“自由政府”的顯著特征是利益多樣化和意見分歧，它們的公共代表組成了一個共和國。與民主制判然有別的是，在此“一小撮公民……聚集起來親自管理政府”。不過，根據革命者們的想法，代議制政府遠不止是為人口規模龐大的政府而設的技術裝置，而且是局限于一個小規模的、民選的公民機構，充當利益和意見的巨大過濾器，防止“眾說紛紜造成的混亂”。

利益和意見是截然不同的政治現象。從政治上說，利益僅僅作為團體利益才有意義。對于過濾這種團體利益，它似乎綽綽有余。在一切條件下，即便是在一個團體的利益碰巧是多數利益的條件下，它們的偏好性都要加以維護，團體利益就是以這種方式被代表的。相反，意見絕不屬于團體，而完全屬于個人，這些個人“冷靜而自由地運用理性”。無論是一部分還是整個社會的群眾，從來就無法形成一種意見。每當人們自由地相互交流，并有權利將自己的觀點公之于眾，意見就會出現；但是這些數不勝數的意見，似乎也需要過濾和代表。本來參議院的特定功能就是“中介”，一切公之于眾的觀點都必須經它傳遞。[292](#_292)盡管意見形成于個人，可以說必須歸個人所有，但卻沒有一個人，無論是智慧的哲人，還是啟蒙運動的所有人共有的神啟理性，可以勝任篩選意見和經情報過濾網傳遞它們的任務，將隨意的、純屬無稽之談者篩掉，然后將意見過濾成公共觀點。因為，“人的理性，就像人自身一樣，獨處之時是怯懦和謹小慎微的，只有結成一定數量，才獲得力量和信心。”[293](#_293)既然意見是在意見反對意見的交換過程中形成和檢驗的，那它們之間的差異也只能通過這樣一種方式來調和，也就是經過一個由專門為此而選出的人組成的機構來加以傳遞。這些人，來自他們中間，并非智慧之人，可他們的共同目標是智慧，是在人類心靈之易錯性和脆弱性條件之下的智慧。

從歷史上說，意見——一般而言，它與政治領域有關；具體而言，是指它在政府中所扮演的角色——是在革命這一事件和進程中被發現的。這當然不奇怪。依前文所述，一切權威都建立在意見之上，當一種普遍性的拒絕服從出其不意地將那些后來轉化為革命的東西激發出來之際，這一點就以最強有力的方式暴露無遺了。誠然，這一刻，也許是歷史上最富戲劇性的，它為所有五花八門的蠱惑人心的東西大開方便之門，但是，即便是革命的煽動所證實的，若非一切新舊政體都“建于意見之上”的必然性，還會有別的東西嗎？與人的理性不同，人類的權力不僅僅“在獨處時是怯懦和謹小慎微的”，而且，除非它可以依賴他人，否則就不過是一種非存在。如果無人遵從，也就是說，通過遵從來加以支持，那么最有權力的國王以及最肆無忌憚的暴君，都是孤立無助的。因為，在政治上，遵從與支持是一回事。意見被法國大革命和美國革命發現，但只有后者才知道如何建立一種持久的制度來塑造那些進入共和國結構的公共觀點，這又一次顯示出美國革命高人一籌的政治創造力。它的替代選擇是什么，看看法國大革命及其追隨者的歷程就知道了。在所有這一切情況之下，缺乏代表和不經過濾的意見都顯得混亂不堪，因為不存在一個傳遞意見的中介。而一旦形勢所迫，這些意見就化身為大量相互沖突的大眾情感，等待一位“強人”來將它們塑造成一致的“公共意見”，這樣就宣告了一切意見的死亡。事實上，替代選擇就是全民公決，這是唯一與無拘無束的公共意見統治密切呼應的制度。正如公共意見是意見的死亡，全民公決也使公民投票、選擇和控制自己政府的權利走向終結。

在創新性和獨特性方面，參議院制度堪與代表最高法院制度的司法審查的發明相媲美。從理論上說，唯一值得注意的是，在這兩種革命成果中，即在基于意見的持久制度和基于判斷的持久制度中，國父們超越了自己的概念框架，這些概念框架當然是先于美國革命的。于是，當事件本身為他們打開了更大的經驗視域時，他們就對此做出了回應。在那個年代，前革命的思想所仰賴的，在理論上依然支配著革命論爭的，是三個關鍵概念：權力、激情和理性。政府權力據說控制著社會利益的激情，而又被個人的理性所控制。在這一方案中，意見與判斷顯然都屬于理性的機能，但問題的要害在于，這兩種在政治上最重要的理性機能，幾乎完全被政治和哲學思想的傳統忽略。顯然，使革命者懂得這些機能之重要性的，并不是理論和哲學的興趣。他們應該隱約記得，先是巴門尼德然后是柏拉圖，都對意見的名聲有過猛烈的抨擊，從那以后，意見被視為真理的對立面。不過他們不是處心積慮地要重申意見在人類理性能力等級中的地位和尊嚴。對于判斷而言同樣如此。在這一問題上，如果我們希望對判斷在人類事務領域中的根本特征和驚人程度有一點認識的話，我們就不得不轉向康德哲學，而不是轉向革命者們。使國父們突破了其狹隘而又受傳統束縛的總體概念框架的，是希望確保他們新創作的穩定性，將政治生活的每個要素都穩定化為一種“持久制度”的迫切愿望。

也許沒有什么比專心致志于持久性和一種“持久狀態”更能清楚地指出，是革命揭示出了新的、世俗的和世間的現代志向。正如殖民者不厭其煩地一再重申的那樣，一種“持久狀態”是留給他們“子孫后代”的。將這些訴求誤解為后來要為子孫提供庇蔭的資產階級欲望，那就大錯特錯了。在它們背后，是想在地上建立永恒之城的深切欲求，加上對“一個合理有序的國家，本身就可以與世界一樣不朽和萬壽”[294](#_294)的信念。這一信念是非基督教的，與整個時代的宗教精神基本是相悖的，而這個時代將古代末期和現代一刀斬斷了。結果，我們就不得不回到西塞羅，看看有沒有在側重點和視野上相似的東西。“以死贖罪”的保羅觀念僅僅是從個人出發，回應了西塞羅闡發為統治共同體之法律的東西，Civitatibus autem mors ipsa poena est, quae videtur a poena singulos vindicare；debet enim constituta sic esse civitas ut aeterna sit.[295](#_295)[“既然一個政治實體必須構建成永恒的，那么死亡就是對共同體（錯誤行徑）的懲罰，同樣的死亡似乎是廢除對個人的懲罰。”]從政治上說，基督教時代的特點就在于，世界與人的這一古典觀念被顛倒了：古典觀念認為是凡人游走于一個永恒的或潛在是永恒的世界之中；基督教時代則認為，人擁有一種永恒的生命，他在一個不斷變化的世界中游走，而這個世界的最終命運就是死亡；現代的特點就是，它再一次轉回古代，為自己所懷有的一種新的關懷，即關懷地上人造世界的未來，去尋找一個先例。顯然，在任何一個既定的年代，世界的世俗性和人的世間性最好的衡量標準就是：在人的心目中關注世界的未來勝于關注自己來世的終極命運之程度。這樣，什么時候連十分信教的人民都不僅渴望有一個讓他們自由地去籌劃個人救贖的政府，而且希望“建立一個政府……更符合人性的尊嚴，……永遠保護它、維持它，將這樣一個政府傳給子孫后代”，[296](#_296)那么，它就是新時代世俗性的標志了。無論如何，這就是約翰·亞當斯歸因于清教徒的那種深層動機。他到底有多正確，就取決于甚至清教徒都不再是單純世間朝圣者的程度，而是“清教徒前輩移民”。所謂“清教徒前輩移民”，就是殖民地的奠基者，他們的賭注和訴求都不在來世，而在凡人的此世。

對于現代的、前革命的政治思想，對于殖民地的奠基者而言是真實的東西，對于革命和國父們而言，就更加千真萬確了。現代的“關注持久狀態”，在哈林頓的著作中，是如此真切。[297](#_297)正是這一點，促使亞當斯把慮及“持續多代的制度”的新政治科學稱作是“神圣”的。正是在羅伯斯庇爾“死亡是不朽的開端”中，那種在革命中表露無遺的和現代特有的對政治的側重，找到了它最言簡意賅而又最氣勢恢宏的定義。在一個不揚不抑的層次上，我們發現，對持久和穩定性的關注，就像一根紅線貫穿了立憲爭論。立憲爭論相得益彰的對立兩端，分別站著漢密爾頓和杰斐遜。漢密爾頓堅持憲法“必然是持久的，并且無法去預計事物可能的變化”，杰斐遜盡管絲毫不乏對“一個自由、持久和昌明的共和國之牢固基礎”的關注，卻堅信唯有人固有的和不可分離的權利是不變的，因為它們不是人而是創世者的作品。[298](#_298)[299](#_299)于是，作為立憲爭論的焦點，分權制衡的整個討論，在一定程度上依然是按照由來已久的混合政府形式觀念來進行的。混合政府形式，就是在同一個政治體中結合君主制、貴族制和民主制的因素，它能夠制止帝國興衰這一動蕩不休的循環，建立一個不朽之城。

通俗易懂的和學術上的意見都認為美利堅共和國兩個全新的制度裝置，參議院和最高法院，代表了政治體中最“保守”的因素，這毫無疑問是對的。它們為了穩定性而設，并且很好地回答了現代早期對持久性的關注，問題僅僅在于，它們是否足以保持在美國革命本身中所揭示出來的精神。顯然，事實并非如此。

## 2

革命后的思想對革命精神的失憶，以及無法概念化地來理解革命精神，這都是步革命無法為革命精神提供一種持久制度的后塵。革命除非是終結于恐怖的災難，否則都會以一個共和國的成立而告終。根據革命者，共和國乃是“永遠不會公開或秘密地與人類權利開戰的唯一政府形式”。[300](#_300)但是在這種共和國中，正如它現已證明的那樣，恰恰沒有給那些為共和國的建設奉獻了綿薄之力的品質留下任何發揮的空間和余地。這顯然不單單是一種疏忽，似乎那些深知如何為國家權力和公民自由、為判斷與意見、為利益與權利做好準備的人，僅僅是忘記了他們實際上最珍愛的東西，那就是行動的潛能以及一份令人自豪的和成為全新事物開端者的特權。當然，他們并不想否認這種對于后人的特權，但他們也很不希望否定自己的工作，盡管比其他人更關心這一難題的杰斐遜，在這方面幾乎走到了極端。這個難題十分簡單，根據邏輯用語來說，它似乎是無解的：如果立國是革命的目的和終結，那么革命精神就不僅僅是發端新事物的精神，而且是開啟持久事物的精神；一種體現這種精神和鼓舞它走向新成就的持久制度，將是自拆臺腳的。很不幸，從中似乎可以得出結論，沒有什么比帶來革命成就的精神，對革命成就的威脅更危險、更尖銳了。自由，最高意義上的行動自由，難道是為立國而付出的代價嗎？換言之，沒有公共自由和公共幸福的原則，革命就無從發生，而這又始終是立國者那一代的特權，這個難題不僅產生了羅伯斯庇爾那進退兩難而孤注一擲的理論，就如同前已述及的，它要在革命政府和立憲政府之間加以區分；而且，從此以后該理論就纏上了一切革命思考。

在美國，沒有人比杰斐遜更清楚、更全神貫注地察覺到了共和國結構中這一似乎是不可避免的缺陷。他偶爾地、甚至時不時狂暴地與聯邦憲法相對抗，尤其是對抗那些“惺惺作態地看待憲法，對之奉若約柜，以為神圣而不可侵犯”[301](#_301)者。激發這種對抗的，是對非正義的一種義憤感。這種非正義就是，只有他這一代人，才能以自己的權力“重新發端這個世界”。與潘恩一樣，對他來說，這是徹頭徹尾的“虛榮自負，死后還要（統治）”，而且，它是“一切暴政中最荒謬、最目空一切者”。[302](#_302)當杰斐遜說“我們還無法讓我們的憲法盡善盡美，怎敢讓它們永遠不變”時，顯然是因為害怕這種可能的完美，他立刻加上一句：“它們可以永遠不變嗎？我想不行。”結論就是：“唯一永遠不變的，是人固有的、不可分離的權利。”他把造反和革命的權利也算在內。[303](#_303)當謝斯在馬薩諸塞造反的消息傳到杰斐遜的耳朵時，他還身在巴黎，絲毫沒有大驚失色，盡管他承認，造反的動機“扎根于愚昧無知”，可他還是熱情洋溢地向它致以敬意：“上帝不容我們足足二十年都沒有這樣的叛亂。”人民揭竿而起這一事實，足以令他不問對錯。因為“自由之樹的常青無時無刻不需要以愛國者和暴君的鮮血來滋養。這是它天然的養料。”[304](#_304)

最后一句話，以一種在杰斐遜晚期著作中無與倫比的方式[305](#_305)，寫于法國大革命爆發前兩年。它提供了一條線索，指出了那蒙蔽著革命者頭腦的謬誤，這個謬誤一定會使革命者看不清行動全部問題的廬山真面目。從自身經驗的性質出發而看到的行動現象，只能是破壞和建設。盡管革命之前，他們就已經懂得了公共自由和公共幸福，無論是在夢中，還是在現實之中。如果一種自由不是隨解放而來的，不是從解放之舉中獲得感召力，那么關于這種自由的一切觀念，都經不住革命經驗的沖擊。同樣道理，當革命者們具備了一種積極的自由觀念，超越了從暴君和必然性中成功解放的理念時，這種自由觀念就無異于立國之舉，也就是一部憲法之制定。因而，當杰斐遜從法國大革命的災難中吸取教訓時，他從早期的將行動等同于造反和破壞，轉化為重建和建設。需知在法國大革命中，解放的暴力挫敗了為自由建造一個安全空間的一切努力。杰斐遜遂提出，要讓聯邦憲法本身有“定期修正”的可能，使之大體上能與時俱進。他的道理是：每一代人都“有權利自行選擇他們認為最能促進自身幸福的政府形式”。這聽起來太過異想天開（尤其是當考慮到后來普及的死亡統計表時，據此，每隔十九年就會出現“新的多數”）了，不值得當回事兒。而且，死也不允許后代有權利建立非共和政府形式的，不是別的什么人，偏偏就是杰斐遜。在他心目中至關重要的，根本就沒有政府形式的真正改變，甚至也不是一種“一代接一代定期修正，直至時間盡頭”的立憲準備，因此不能使憲法代代相傳；而毋寧說是為每一代保留“向國會委派代表的權利”，為全體人民的意見，找到一種“通過社會共同的理性，公平、充分、和平地加以表達、討論和決定”的方法和手段。[306](#_306)要做到這一點，談何容易。換言之，杰斐遜希望做好準備，以精確地復制伴隨著美國革命進程的整個行動過程。在他的早期著作中，他首先是根據解放，根據《獨立宣言》前后的暴力來看待這一行動的，而他后來則更關注制憲和成立一個新政府，也就是說，更關注自行構建了自由空間的那些活動。

毋庸置疑，只有重大的難題和現實的災難可以解釋，以通曉常識和隨機應變而著稱的杰斐遜，居然會提出這些反復革命的計劃。其中，最不極端的就是針對“壓迫—造反—改良的無窮循環”而提出的療法了，而即便是這樣，它們也要么讓整個政治體周期性地陷入失常狀態，要么也更有可能的是將立國之舉貶低為一種單純的常規表演，在這種情形之下，就連杰斐遜最衷心渴望保留的記憶（“直至時間盡頭，若是誰可以如此長壽的話”）也將喪失殆盡。但是，杰斐遜終其漫長一生，之所以被這些不切實際的想法沖昏了頭腦，其原因在于，他隱約知道美國革命將自由給予人民的同時，卻無法提供一個空間使這種自由得到踐履。只有人民的代表而不是人民自己，有機會從事“表達、討論和決定”的活動，這些東西在一個積極的意義上就是自由的活動。州政府和聯邦政府，是最令人驕傲的革命成果，它們利用本職事業的絕對份量定會令市鎮和市政廳黯然失色，直到有一天，愛默生還認為是“共和國單元”和政治問題的“人民學校”的東西一去不復返了，[307](#_307)那么，有人甚至會得出結論，與英國殖民地相比，在美利堅共和國，踐履公共自由和享受公共幸福的機會更少了。劉易斯·芒福德最近指出了市鎮的政治意義是如何從此被立國者拋卻的；而無法將它納入聯邦或州的憲法之中，則是“革命后政治發展的悲劇性疏忽之一”。立國者之中，只有杰斐遜清醒地預感到這一悲劇，因為他最擔心的，其實就是“抽象的民主政治體系缺乏具體的操作機構”。[308](#_308)

立國者沒有將市鎮會議和市政廳會議納入聯邦憲法，或毋寧說，他們在形勢劇變的條件下沒有找到使之轉型的方式和手段，這是完全可以理解的。他們主要的注意力，都投在最最棘手的即時問題上，那就是代議制問題。事情已經到了這樣一個地步，他們要按照代議制政府來定義共和國，以區別于民主制。顯然，直接民主制是行不通的，只因“屋子里裝不下所有的人”（約翰·塞爾登早在一百多年前，就是這樣描述議會誕生的主要原因的）。在費城，依然大談代議制原則，而討論的依據無非就是這些東西。代議制是指人民自己直接政治行動的純粹替代品，他們選舉的代表據說將根據從選舉人那里接到的旨意來行動，而不會自作主張、見機行事。[309](#_309)然而，與殖民地時代民選的代表不同，立國者應當是懂得這一理論離開現實有多遠的第一人。“要搞清楚人民的情感”，詹姆斯·威爾遜在會上稱，“談何容易。”麥迪遜深知：“在座各位沒有哪位能夠說出，此刻他的選民的意見是什么，至于他們一旦掌握了在座各位擁有的信息和內情的話，會做何感想，就更說不出來了。”[310](#_310)于是，當本杰明·拉什提出一種充滿危險的新教義，稱盡管“一切權力源于人民，但他們只在選舉日擁有它，此后它就歸統治者所有”[311](#_311)時，附和之聲四起，盡管其中不乏憂慮。

上述援引種種，一言以蔽之，作為革命以來現代政治最為棘手的關鍵爭端之一，代議制的全部問題實際上不單單意味著對政治領域本身尊嚴的一種決斷。代議制有兩種情形：一種是作為人民直接行動單純的替代品，另一種是人民代表對人民實施的大眾化控制式統治。這兩者之間傳統的兩可選擇：構成了其中一個無法解決的難題。如果民選代表受制于人民的旨意，以至于他們聚集在一起，只是執行他們主人的意志，那么，他們依然可以做出選擇：是當一名光榮的信使；還是當一名受雇的專家，就像律師一樣，是代表當事人利益的專家。不過在兩種情形中，當然都假設了，選民的事務比他們自己的要更加迫切、更加重要；人民出于各種原因，無法或不愿意參加公共事務，他們就是受雇于人民的代理人。如果相反，代表被理解為在一個有限時間內成為選舉人的指定統治者——輪流執政，嚴格說來當然就不存在什么代議制政府了——那么，代議制就意味著投票人讓渡自己的權力，雖然這是自愿的；意味著“一切權力屬于人民”的古老格言僅僅在選舉日是真實的。在第一種情形中，政府墮落為單純的行政機關，公共領域消失了；既不存在讓人在行動中看與被看的那個空間，約翰·亞當斯的通過人的行動來判斷的空間，也不存在討論與決策的空間，杰斐遜作為“一名政府參與者”的驕傲，都根本不存在了。政治問題就是必然性支配的東西，由專家來決策，而不是向意見和名副其實的選擇開放。這樣的話，就不需要麥迪遜“民選的公民機構這一中介”來傳遞意見將其過濾為公共觀點了。第二種情形更為接近現實，美國革命打算通過成立一個共和國來廢除統治者與被統治者之間由來已久的區別，可它卻死灰復燃；人民再度被拒于公共領域大門之外，政府事務再度成為少數人的特權，他們孤立地“踐履（他們的）高尚情操”（杰斐遜依然稱之為人的政治天分）。結果，人民要么就陷入“冷漠，這是公共自由死亡的前兆”，要么人民對他們選舉的任何政府都“保持反抗精神”，因為他們留下的唯一權力就是“革命這一保留權力”。[312](#_312)

這些惡是無可救藥的，因為立國者奉為圭臬又小心求證的輪流執政，充其量只能防止統治的少數組成一個獨立的群體，謀求自身的既得利益。輪換制絕不可能給每個人，哪怕是大部分人口提供機會，使之定期成為“一名政府參與者”。鑒于共和政府與君主制或貴族制政府之間的全部爭端，都轉而圍繞平等準入公共和政治領域的權利這一事實，如果這種惡僅限于廣大人民，那它可以說是糟糕透頂。可是有人懷疑，立國者輕而易舉就可以從下述念頭中找到自我安慰，即美國革命至少已經向某些人打開了政治領域的大門，這些人對“高尚情操”的向往十分強烈，追求個性的激情足夠殷切，因而義無反顧投身于政治生涯這一非比尋常的冒險之中。然而，杰斐遜拒絕從中聊以自慰。他害怕一種“選舉專制”，認為它與他們奮起反抗的暴政無異，或者更壞：“一旦（我們的人民）對公共事務變得漠不關心，你和我，國會和州議會，法官和總督，都會變得如狼似虎。”[313](#_313)如果說美國的歷史發展幾乎沒有證實這一憂慮，那么這也幾乎完全要歸功于立國者在建立政府的過程中采用的“政治科學”，其中，分權通過制衡而達到了自我控制。最終將美國從杰斐遜擔心的危險中拯救出來的，乃是政府機器。但是這一機器無法將人民從對公共事務的麻木和冷漠中拯救出來，因為聯邦憲法本身只為人民代表提供公共空間，而并未為人民自己提供一個這樣的空間。

革命一旦結束，該如何保持革命的精神這么明擺著的問題，美國革命者中只有杰斐遜捫心自問過，這似乎有點奇怪。不過，不能用他們自身根本不是革命者來解釋這一點。相反，問題就在于他們視這種精神為理所當然，因為它是整個殖民地時期形成和培育的一種精神。而且，由于人民始終泰然自若地擁有那些成為革命發源地的制度，因此他們很難意識到，聯邦憲法的致命失敗就是無法將其權力和公共幸福之本源納入，正式加以構建和翻新。正是因為建立一個新政治體的憲法和經驗事關重大，無法將國家一切政治活動的本源，即市鎮會議和市政廳會議納入聯邦憲法之中，這就等于宣判了它們的死刑。聽起來自相矛盾的是，實際上就是在美國革命的沖擊之下，革命精神在美國開始敗落。正是聯邦憲法本身這一美國人民最偉大的成就，最終騙走了他們最驕傲的財產。

為了更加精確地理解這些問題，也為了正確評價杰斐遜被人忘卻的提議中所蘊含的非凡智慧，我們必須再一次將視線轉向法國大革命的進程，在那兒發生了正好相反的事情。對于美國人民是前革命的經驗故而似乎毋需正式認可和確立的東西，在法國則成為大革命本身一發不可收拾的意外后果。巴黎公社著名的四十八區正是源于缺乏正式構建的民間機構來選舉代表和委派委托人到國民議會。然而，這些區旋即組成了自治團體，他們并未從中選出委托人到國民議會，而是形成了革命的市政委員會，即巴黎公社。它在大革命中扮演了一個決定性的角色。而且，我們還發現了大量自發形成的俱樂部和社團，即sociétés populaires（民間社團），它們與這些市政團體并肩作戰，又相互獨立。它們根本不是源于代議使命，也就是正式委任委托人到國民議會的使命，它們的唯一目的就是，用羅伯斯庇爾的話來說，“根據真正的憲法原則，指導、啟蒙它們的公民同胞，傳播光明，沒有它憲法將無法存活”。因為，憲法的存活依賴“公共精神”，而公共精神也只有在“公民（可以）共同投身于這些（公共）問題，投身于祖國最可貴利益的集會”中才得以存在。羅伯斯庇爾在1791年9月的國民議會前夕聲稱要防止委托人篡奪俱樂部和社團的權力，對他來說，這種公共精神就相當于革命精神。因為，國民議會的前提假設就是：大革命已經結束，大革命帶來的社團不再需要了，“是鳥盡弓藏的時候了”。這并不是說羅伯斯庇爾否認這一假設，雖然他強調過，他不是十分理解國民議會想用這一假設來證明什么。因為，如果他們像他那樣假設，革命的目的是“奪取和保護自由”，那么，他就要強調，在這個國家中，這種自由可以實實在在地自我展示和被公民踐履的唯一場所，就是俱樂部和社團了。因此，它們是真正的“憲法支柱”，不單是因為從中走來“大量有朝一日取我們而代之的人”，而且因為它們正是在“以自由立國”。誰干預它們的聚會就犯下了“攻擊自由”的罪行。在反革命的罪行之中，“罪莫大者乃是對社團的迫害”。[314](#_314)然而，羅伯斯庇爾一上臺，成為新的革命政府的首腦，就完全顛倒了自己的位置。這是發生在1793年夏天的事情，他發表上述所引言論之后才過了幾個禮拜，甚至連一個月都不到。現在，是羅伯斯庇爾在無情地打擊他偏要叫做“所謂民間社團”的東西，還號召統一而不可分割的“全體法蘭西人民偉大的民間社會”來反對它們。啊，和手工業者或居民的小型民間社團相對照，后者從來就不可以在某一場所集會，因為沒有“地方可以裝下所有的人”；它只能以代議制的形式存在，存在于代理人的一個會議室中，這些代理人據說將法蘭西民族不可分割的中央權力掌握在手中。羅伯斯庇爾現在準備制造的唯一例外，是有利于雅各賓派的，這不僅僅是因為他們的俱樂部屬于他自己的黨派，更為重要的是因為雅各賓派絕不會成為一個“民間”的俱樂部或社團；它在1789年從三級會議的初會中發展而來，從此就成為了代理人的俱樂部。[315](#_315)

政府與人民之間、執政者與扶助者之間、代表和被代表者之間的這種沖突，轉化為統治者和被統治者之間的舊式沖突，從根本上說是權力斗爭。這已經夠真實、夠明顯的了，故毋需贅述。羅伯斯庇爾本人，在成為政府首腦之前，曾一度譴責“人民的代理人反人民的陰謀”，以及“人民代表獨立于”他們所代表的人。他把這等同于鎮壓。[316](#_316)不錯，這種指責對盧梭的信徒來說是再自然不過的了，他們一開始就不信任代議制：“被代表的人民不是自由的，因為意志是不能被代表的。”[317](#_317)但是，由于盧梭的教義要求神圣的一致，清除一切差異和個性，包括人民與政府的差異，從理論上說，這一立論也可以反過來用。當羅伯斯庇爾顛倒了自己，轉而反對社團時，他可以再次求助盧梭，信奉庫東，稱只要社團存在一天，“意見就不會統一”。[318](#_318)實際上，羅伯斯庇爾根本就不需要什么偉大理論，只要對大革命的進程有一個現實的估計，就可以得出結論：國民議會難以染指更重大的事件和事務，革命政府處于巴黎各區和社團的壓力下，已經到了任何政府、任何政府形式都忍無可忍的地步。只要看一眼當年鋪天蓋地的陳情書和議論（現在已經第一次付梓出版），[319](#_319)其實就足以發現革命政府的困境了。他們被告知，要銘記“只有窮人曾經幫助過他們”，現在窮人希望從勞動中“開始收獲果實”，如果窮人“面有菜色、衣不蔽體”，如果他的靈魂“行尸走肉、缺乏活力、不求美德”，那“總歸是立法者的錯”。是時候向人民展示憲法是如何“使他們真正獲得幸福”的了，“因為僅僅告訴他們幸福來臨是不夠的。”簡言之，人民以自身政治社團的方式，在國民議會之外組織起來，正告他們的代表：“共和國必須確保每個個人的生計”，制定法律者的首要任務就是通過立法消除苦難。

然而，這個問題還有另外一面。當羅伯斯庇爾從社團中第一次領教了自由和公共精神時，他并沒有錯。“幸福”其實是自由的一個前提，但不幸的是，政治行動不能傳送“幸福”。我們發現一種截然不同的精神，以及對社團使命截然不同的定義。譬如，在巴黎某區的章程中，我們知道了人民是如何自己組織成一個社團的：有會長、副會長、四名秘書、八名監察官、一名財司、一名檔案員，有十天三次的常規會議，有輪流執政，每屆會長任期一個月；知道了他們是如何定義他們的主要任務的，即“社團將涉及一切關于自由、平等、聯合以及共和國統一的事情，（它的成員）將互相啟蒙，特別是每當法律和法令頒布時互相提醒”；知道了他們是如何企圖在討論中保持秩序的，例如如果一位發言者離題或累乏，聽眾就要起立。從另一個區我們則聽到了一場名為“應鼓勵發展民間社團的共和原則”的演講，由其中一位公民發表，奉成員之名印刷。有一些社團在章程中明令禁止“侵犯或試圖影響全民公會”。上述種種，顯然都將議論一切關乎公共事務的問題，當成了主要的任務，即使不是唯一任務。他們談論和交換意見，而不求形成計劃、請愿、議論等。正是從信誓旦旦不給國民公會直接施加壓力的其中一個社團中，我們聽到了對制度本身最理直氣壯、最感人肺腑的贊美，這看來絕非偶然：“公民們，‘民間社團’一詞業已成為一個莊嚴的詞兒，……如果結社的權利可以被取締甚至被變更的話，那么，自由就僅僅是一句空話，平等就是一種妄想，而共和國將丟掉它最堅固的堡壘，……我們剛接受的那部不朽的憲法……已經賦予一切法國人在民間社團集會的權利。”[320](#_320)

圣鞠斯特說，“巴黎地區構建了一種民主制，如果他們以本色精神來指導自己，而不是淪為黨派斗爭的犧牲品，它就將改變一切。最具獨立性的科爾德利區，也是最水深火熱的一個。”——因為它反對和抵制那些當權者的計劃。[321](#_321)當他這樣說的時候，他縈懷于心的是共和國這些新生的前景一片光明的組織，而不是無套褲漢的壓力集團。這些話，寫于羅伯斯庇爾還在捍衛社團的權利，抵御國民議會幾乎同一時候。但是，圣鞠斯特與羅伯斯庇爾相比有過之而無不及，一俟上臺，便來了個一百八十度大轉彎，轉而反對社團。雅各賓政府的政策成功地將區轉化為政府機關和恐怖工具，根據這些政策，圣鞠斯特在一封致斯特拉斯堡民間社團的信中，征求他們對于該省“行政機關各位成員的愛國主義和共和國美德的意見”。這封信石沉大海，圣鞠斯特開始大肆搜捕整個行政集團，然后，他收到了一封來自尚未取締的民間社團措詞強硬的抗議信。在回信中，他一本正經地解釋說，他對付的是一個“陰謀集團”。顯然，圣鞠斯特再也用不著民間社團了，除非要找他們為政府做密探。[322](#_322)這種大轉彎立竿見影的也是再自然不過的效果，就是他現在所強調的：“人民的自由在私人生活之中，不要去打擾它。讓政府成為一種力量，僅僅是為了保護這種本真狀態不受力量本身的侵害。”[323](#_323)這些話其實宣判了一切人民組織的死刑，并且它們極其明確地表示對革命所抱的一切希望都已化為泡影。

毫無疑問，巴黎公社及其各區以及大革命期間遍布法國的民間社團，構成了強大的窮人壓力集團，它是迫切的必然性“銳不可當”的一把“金剛鉆”（阿克頓勛爵）。但是它們也蘊含了一種新型政治組織的萌芽狀態和一個讓人民成為杰斐遜的“政府參與者”的體系的萌芽狀態，這是它最初的開端，還處于軟弱無力的狀態。盡管前者的影響遠勝于后者，不過基于這兩個方面的原因，公社運動與革命政府之間的沖突可以有雙重解釋：一方面它是街區與政治體之間的沖突，沖突的一方是那些“不求個人飛黃騰達，只為一切人之屈辱而行動”[324](#_324)的人；另一方則是那些被革命浪潮拋得老高，想入非非的人。他們隨聲附和圣鞠斯特：“羅馬以降，世界就空出來讓羅馬人的回憶將它填滿。那是我們現在唯一的自由預言。”或者附和羅伯斯庇爾：“死亡是不朽的開端。”它另一方面是人民與無情的中央權力機關之間的斗爭。中央權力機關以代表國家主權為借口，實際上剝奪了人民的權力，繼而不得不迫害一切由革命帶來的自發而又軟弱無力的組織。

在本書中，令我們感興趣的首先是后一個方面的沖突。故而十分重要的是指出，社團區別于俱樂部特別是雅各賓俱樂部之處，就在于它原則上是非黨派的，以及它們“公開要成立一個新的聯邦制”。[325](#_325)羅伯斯庇爾和雅各賓政府因為對分權觀念深惡痛絕，不得不削弱社團以及巴黎公社各區的力量。社團以及公社的自治政府都自成一個小型權力結構，在中央集權的條件下，它們對于中央集權的國家權力，顯然都是一種威脅。

提綱挈領地說，雅各賓政府與革命社團之間在三個不同的事端上起沖突。第一個爭端是，共和國為求生存而與來自無套褲黨的壓力開戰，也就是以公共自由之卵，擊私人苦難之石。第二個爭端是雅各賓派為求絕對權力而與社團的公共精神開戰。從理論上說，這是為統一的公共意見和為“公意”而戰，反對公共精神，反對思想言論自由固有的多樣性；從實踐上說，它是黨派與黨派利益反對公共事務共同福祉的權力斗爭。第三個爭端是政府的權力壟斷向分權的聯邦原則開戰，也就是民族國家向一個真正共和國的初生開戰。所有這三個爭端都揭示了，締造了大革命并借此升入公共領域的人，與人民自己關于革命應該和可以做什么的觀念之間，存在一個深刻的裂痕。不錯，人民自己的革命觀念中，排在第一位的就是幸福。圣鞠斯特正確地指出，幸福在歐洲是一個新詞。必須承認，在這方面，人民以迅雷不及掩耳之勢擊潰了他們領袖頭腦中陳舊的、前革命的動機，這些東西，人民既無從理解也無法分享。前已述及，何以“在一切武裝了大革命的理念和情感中，公共自由的觀念與喜好，嚴格說來是第一個煙消云散的”（托克維爾），因為它們抵擋不住悲慘狀況的沖擊。大革命將這種悲慘狀況擺在人們眼前，從心理上說，正是對人類苦難的同情，將它們沖得一干二凈。然而，大革命側重教給人民的是幸福，表面上卻以“公共自由的觀念和喜好”來給人民上第一堂課。爭執、指導、相互啟蒙和交換意見，盡管這一切始終無法對那些當權者產生立竿見影的效果，卻在各區和社團中讓人如癡如醉，一發不可收拾。若各區人民只能根據自上而下的指令，聽黨的話，唯唯諾諾，那它們只會日趨黯淡。最終，出乎意料的是，僅僅憑人民有組織的自發努力，聯邦原則初露端倪，人民發明了它，甚至連它確切的名字都還不知道呢。聯邦原則實際上在歐洲是不為人知的，知道它的人也幾乎是一致地排斥。如果說，巴黎各區最初是為了國民議會選舉而自上而下形成的，那么同樣也就可以說，這些選舉人的集會主動轉變為市政團體，從內部構建了巴黎公社偉大的市政委員會。正是這個公社委員會制度而不是選舉人的集會，以革命社團的形式遍布法國全境。

關于這些夭折的最初的共和國組織的可悲結局，寥寥數語便可知。它們被中央集權政府碾得粉碎，不是因為它們構成了實質性威脅，而是因為它們只要存在一天，其實就是公共權力的競爭者。在法國，誰都不可能忘記米拉波的話，“十人合力，可令萬人顫栗。”用來清除它們的方法簡單而富有創意，以至于以法國大革命為偉大榜樣的很多革命，都難以推陳出新。十分有趣的是，社團和政府之間一切沖突的焦點中具有決定性的，最終證明就是社團的非黨派特征。黨派，或毋寧說是派別，在法國大革命中扮演了災難性的角色，后來成為整個大陸政黨制度的根源。它們源于國民議會，但從中發展起來的野心和狂迷，是讓廣大人民無從理解也無法分享的東西，這比革命者的前革命動機甚至過之而無不及。然而，由于議會派別之間不存在妥協的余地，對于每一個派別來說，能否支配其他一切派別，就成為生死攸關的問題。做到這一點的唯一辦法，就是在議會之外組織群眾，以這種壓力從體制外部脅迫國民議會。因此，支配國民議會的辦法就是滲透并最終占領民間社團，宣布只有一個議會派別——雅各賓派是真正革命的；只有隸屬于雅各賓派的社團能堪大任；其他一切民間社團都是“混賬社團”。在此，我們可以看到，在政黨制度的開端，一黨專政是如何從多黨制中發展出來的。羅伯斯庇爾的恐怖統治其實不是別的，正是企圖將全體法國人民組織到一個龐大的政黨機器中來，“偉大的民間社會就是法國人民”，借此雅各賓俱樂部將一個黨派細胞網絡擴散至整個法國，它們的任務不再是對公共事務進行討論、交換意見、互相指導和交流信息，而是相互監視，對成員與非成員一視同仁地檢舉揭發。[326](#_326)

經過一場俄國革命，這些事情已經變得耳熟能詳。在俄國革命進程中，布爾什維克黨以完全相同的方法扭曲了革命的蘇維埃制度。然而，這種可悲的似曾相識無法不讓我們認識到：我們甚至在法國大革命中就已經面臨現代政黨制度與新的革命性自治政府組織之間的沖突。這兩種制度截然不同，甚至水火不容，卻誕生于同一時刻。政黨制度驚天動地的成功與委員會制度同樣驚天動地的失敗，都歸因于民族國家的興起。它扶植了一個，卻打倒了另一個。可見，左派和革命的政黨對委員會體系顯出的敵意，毫不遜色于保守或反動的右派。我們習慣根據黨派政治來思考國內政治，以致我們不免忘記了，兩種制度之間的沖突，實際上一直是作為政黨制度的權力寶座和源泉的議會，與讓渡權力給代表的人民之間的沖突。不管一個黨派如何成功地與街上的群眾結盟，轉而反對議會體系，一旦它決定攫取權力建立一黨專政，它就絕不會否認自己根源于議會的黨派斗爭，也絕不會否認它因此而始終是一個從外部和自上而下地接近人民的團體。

當羅伯斯庇爾建立了雅各賓派的暴政力量以針對非暴力的民間社團時，他同時也維護和重拾了法蘭西議會的權力，及其內部一切的不和與派別斗爭。不管他知道與否，權力寶座再次落入了議會之手，而不是人民之手，一切革命的花言巧語都是枉然。這樣，羅伯斯庇爾就打破了人民最旗幟鮮明的政治抱負，那就是對于平等的抱負，以驕傲的“人人平等”一詞，要求能向代表或整個國會署名發表議論和請愿，就像它在社團中所表現出來的那樣。一旦“雅各賓恐怖”意識到了社會友愛，并被這種社會友愛沖昏了頭腦，它就必定要取締這種平等——結果，輪到雅各賓派在國民議會無休無止的黨派斗爭中落敗時，人民始終袖手旁觀，巴黎各區也沒有施與援手。兄弟情誼，原來不是平等的替代品。

## 3

“就像加圖以Carthago delenda est（消滅迦太基）一詞作為每次演講的結語一樣，我的每個意見，一言以蔽之，‘將縣劃分為街區’是也。”[327](#_327)杰斐遜曾經以此道破他最鐘愛的政治理念。可惜，無論是后人還是他的同輩，都對此不甚了了。對加圖的此番比附，并非引用拉丁文的一時口誤；它的意思是強調，杰斐遜認為缺乏對國土的這種細分，對共和國的生存構成了主要的威脅。正如加圖所說，只要迦太基存在一天，羅馬就不得安寧；據杰斐遜所說，缺乏街區體系，共和國的根基也一樣是不安全的。“我對此一旦豁然開朗，就視之為拯救共和國的曙光。用老西蒙的話來說，就是‘Nunc dimittis Domine（除了神之外，誰也不可號令他人）’。”[328](#_328)

如果杰斐遜的“初級共和國”計劃付諸實施，那么它將遠勝于我們可以在法國大革命期間的巴黎各區和民間社團中，覺察到的那種新政府形式軟弱的萌芽狀態。然而，即使杰斐遜的政治想象力在遠見卓識上超過了他們，他的思想卻依然與之殊途同歸。無論是杰斐遜的計劃，還是法國的sociétés révolutionaires（革命委員會），都極其匪夷所思地準確預見到了這些委員會、蘇維埃和Räte（委員會），它們將在整個十九和二十世紀每一場名副其實的革命中嶄露頭角。每次它們都作為人民的自發組織產生和出現，不僅外在于一切革命黨，而且完全出乎它們和它們的領袖意料之外。跟杰斐遜的提議一樣，委員會完全被政治家、歷史學家、政治理論家，最重要的是被革命傳統本身忽略掉了。即便是那些顯然對革命持同情態度，忍不住要將民間委員會的涌現載入其故事記錄之中的歷史學家們，都認為委員會本質上不過是為解放而進行革命斗爭的臨時組織而已。換言之，他們無法理解，站在眼前的委員會制度，在多大程度上是一種全新的政府形式；也無法理解它是一種為了自由，由革命進程本身構建和組織的新的公共空間。

上述說法必須做些保留。有兩個相關的例外：一是時值巴黎公社在1871年短命的革命中復興之際，馬克思所做的一些評論；一是列寧不以馬克思的教科書為依據，而以俄國1905年革命的實際進程為基礎所做的一些反思。不過，在我們轉到這些問題上來之前，最好盡量去理解，當杰斐遜極其自信地說“任憑人的才智再高，也無法為一個自由、持久和昌明的共和國，找到比這更堅固的基礎”[329](#_329)時，他念念不忘的到底是什么。

也許值得指出的是，在杰斐遜的正式著作中，我們均未發現他提到過街區體系。更為重要的是，他重點提到這一問題的少數幾封信，日期都在他生命的暮年。不錯，他曾經一度希望，弗吉尼亞，因為是“地球上第一個和平地集智慧者之力而形成了根本憲法的部落之一”，也將第一個“采取將縣細分為街區”。[330](#_330)但是問題在于，整個理念似乎僅僅是在他自己從公共生活中退休，在他從國家事務中撤離之時，才得以形成的。他對聯邦憲法的批評如此毫無保留，皆因聯邦憲法沒有將《權利法案》納入，他卻從未觸及聯邦憲法無法將市鎮納入的問題。可市鎮顯然是杰斐遜“初級共和國”的原型，在那里，“全體人民的呼聲將會公平、充分而和平地加以表達和討論”，憑一切公民的“共同理性來決定”。[331](#_331)按照他本人在該國事務和美國革命的成果中所發揮的作用，街區體系的理念明擺著是一種事后思考。按照他個人經歷的發展，對這些街區的“和平”特征的一再重申，表明這一體系對他來說，是他關于應當反復革命的早期觀念唯一可能的非暴力替代選擇。無論如何，對于他念念不忘的東西，我們僅僅是在他1816年寫的信中，才發現有詳盡的描述。這些信與其說是相互補充，倒不如說是嚕蘇重復。

杰斐遜本人再明白不過了：他提議“拯救共和國”的那些東西，實際上是以共和國來拯救革命精神。他對街區體系的講解，總是先來一番回顧：“我們的革命一開始就生氣蓬勃”是如何歸功于“小共和國”的；它們如何“促使整個民族干勁十足地投入到行動之中”；后來他又是如何感到，“新英格蘭的市鎮”“使政府的根基在（他的）腳下動搖”的，“這種組織的能量”如此巨大，以致“所在州沒有一個人的身體不被全力推入行動之中”。因此，杰斐遜期待街區允許公民繼續做他們在革命歲月中可以做的事情，也就是主動請纓參與那日復一日被處理的公共事務。鑒于聯邦憲法，整個民族的公共事務歸華盛頓，由聯邦政府處理，杰斐遜依然認為它是共和國的“外交部”，共和國的內部事務則由州政府料理。[332](#_332)但是，州政府乃至縣的行政機器都太龐大、太臃腫了，容不得及時參與。在所有這些制度中，是人民的委托人而不是人民自己構建了公共領域，而那些將權力委托給他們的人，那些在理論上是權力的源泉和支撐的人，卻始終被擋在公共領域的大門之外。如果杰斐遜確實相信（他有時候承認）人民的幸福唯有存在于私人福利之中，那么這樣的秩序也就足夠了。因為，基于聯盟政府構建的方式，以分權、控制、制衡而構成的中央權力，暴政產生的幾率微乎其微，當然也不是完全沒有可能。從此，可能并且真的一次又一次發生的事情，就是“代議機構走向腐敗墮落”，[333](#_333)不過這種腐敗不太可能歸咎于（并且很少歸咎于）代議機構對所代表人民的陰謀。這種政府中的腐敗，更像是來自于社會之中，也就是來自于人民自身。

腐敗墮落在一個平等的共和國比在其他任何政府形式都更為致命，同時也更有可能發生。提綱挈領地說，當私人利益侵入公共領域之時，腐敗就產生了。換言之，它們是自下而上，而不是自上而下地發生的。正因為共和國原則上排除了統治者與被統治者的舊式二分法，政治體腐敗不會與人民無涉。在其他政府形式中，只需殃及統治者或統治階級，而“清白”的人民其實先是受苦，然后有朝一日，發動一場駭人聽聞而又是必然的暴動。有別于人民代表或一個統治階級的腐敗，人民自身的腐敗只有在一個讓人民分享公共權力并教他們如何支配公共權力的政府中才是可能的。在那里，統治者與被統治者的裂痕彌合了，公共領域與私人領域的界線一直存在被模糊的可能，并最終被抹煞。現代和社會領域興起之前，共和政府固有的這種危險，常常從公共領域中產生，從公共權力向私人利益擴張并踐踏私人利益的趨勢中產生。對于這種危險，由來已久的補救辦法是尊重私人財產，也就是說，構筑一個法律體系，私人權利借之得到公開保障，公共領域和私人領域之間的界線得到合法保護。美國憲法的《權利法案》，為私人領域對抗公共權力塑造了最后的也最徹底的法律堡壘。杰斐遜對公共權力的危險性和這種補救辦法的關注，天下聞名。然而，不是在繁榮本身的條件下，而是在經濟持續快速增長，也就是私人領域持續不斷地擴張的條件下（這些當然是現代條件），腐敗墮落的危險更有可能從私人利益而不是公共權力中產生。盡管關注的是更古老和婦孺皆知的那種政治體腐敗的威脅，杰斐遜卻能夠察覺，可見其政治才華非同凡響。

對公權謀私唯一的補救辦法，就在于公共領域本身，在于照亮公共領域范圍內每一個行為的光明，在于那種使進入公共領域的一切都暴露無遺的可見性。盡管當時還不知道什么秘密投票，杰斐遜卻至少有一個預感：若不同時給人民提供比計票箱更多的公共空間，比選舉日更多的其他時間公開發表言論的機會，讓人民分享公共權力該是多么的危險。杰斐遜發覺，共和國致命的危險就是，聯邦憲法將一切權力賦予公民，卻不給他們做共和主義者和以公民之身行動的機會。換言之，危險就在于，一切權力都賦予身為私人的人民，卻沒有為身為公民的他們建立任何空間。在生命暮年，對于自己洞若觀火的私德和公德的要旨，杰斐遜一言以蔽之：“愛鄰及于愛己，愛國甚于愛己。”[334](#_334)此時，他深知，除非“國家”可以像“鄰人”出現在同胞的愛中一樣，出現在公民的“愛”中，不然這一準則始終是空洞的說教。如果某個人的鄰居像幽靈一樣深居簡出，每隔兩年才出現一次的話，那么鄰人之愛就沒有什么實質意義，同樣，除非國家在它的公民之中活靈活現，不然告誡人們愛國甚于愛己也就沒有多大實質意義。

因此，按照杰斐遜的觀點，正是共和政府的原則要求“將縣細分為街區”，也就是創建“小共和國”。通過它，“州的每一個人”都可以成為“共同政府的行動一員，竭盡所能，親身協調大部分實為瑣屑卻又重要的權利和義務”。[335](#_335)正是“這些小共和國，將成為大共和國的主要力量”。[336](#_336)由于聯盟的共和政府建立在權力屬于人民這一假設之上，它合理運作的條件就在于“將（政府）劃分為許多部分，按能力配置功能”的方案。沒有這一點，共和國的原則就會落空，美國政府就只是一個有名無實的共和國而已。

當考慮共和國安全這個方面時，問題是如何防止“我們的政府腐化”。任何政府，只要將一切權力集中在“一個人、少數人、出身好的人或者多數人手中”，杰斐遜都稱之為腐化。這樣一來，街區制度的用意不是加強多數人的權力，而是加強“每一個人”在其能力限度內的權力。只有化“多數”為集會，在那里每一個人都得到重視，“我們才會像一個大社團那樣共和”。當考慮共和國公民的安全時，問題就是如何使每個人都感到“他是政府的事務性參與者，不僅僅是在選舉年的選舉日，而且天天如是。當州里沒有一個人不成為大大小小各種委員會的一名成員時，他寧愿將心肝從身體中掏出，也不愿意凱撒或波拿巴將權力從他手中奪走”。最后，關于如何將這些為每個人而設的最小組織，整合成為所有人而設的聯盟政府結構的問題，杰斐遜的回答是：“街區的初級共和國、縣的共和國、州的共和國以及聯盟的共和國，將形成一個權威分級，各依其法，各掌其相應份額的委托權力，名副其實地為政府構建一個根本上制衡的體系。”然而有一點，杰斐遜卻始終奇怪地保持沉默，就是初級共和國的特定功能究竟是什么的問題。他偶爾提及，“我提出的街區劃分的優勢之一”，是和代議政府機制相比，它們提供了一個更好的辦法來搜集人民的呼聲。但是他大致相信，如果有人“僅僅是為了某一個目標而開始分區”，那么它們“不久就會表明，對于其他目標自己也是最好的工具”。[337](#_337)

目標的模糊，絕非諱莫如深之故，它也許比杰斐遜提議的其他任何一個方面都更加大張旗鼓地指出了，在事后思考中，杰斐遜講述了自己最珍愛的美國革命記憶，并賦予它實質意義。這一思考實際上涉及新政府形式，而不只是改革一下政府形式或補充一下現存制度了事。如果革命的終極目的是自由，是自由可以呈現的一個公共空間的構建，是構建自由，那么，街區的初級共和國，作為人人皆得以自由的唯一實物場所，實際上就是大共和國的目的所在。這個大共和國在國內事務上的主要目標，本應是給人民提供這樣的自由場所，并加以保護。不管杰斐遜知道與否，街區體系的基本假設就是：不享有公共幸福就不能說是幸福的；不體驗公共自由就不能說是自由的；不參與和分享公共權力就不能說是幸福或自由的。

## 4

尚待講述和回憶的，是一個奇怪而可悲的故事。它不是歷史學家用來將十九世紀歐洲歷史串起來的革命故事，[338](#_338)這種革命故事的源頭可以回溯至中世紀，根據托克維爾的觀點，“數世紀以來不管任何障礙”都無法阻擋它的前進步伐，馬克思概括幾代人的經驗，稱之為“一切歷史的火車頭”。[339](#_339)我絲毫也不懷疑，革命乃是我們之前的時代深藏不露的主旋律，盡管我對托克維爾和馬克思的概括都心存疑惑，特別是他們堅信革命是一種勢不可擋的力量的結果，而不是特定行為和事件的產物。沒有“革命的穿針引線”，歷史學家再也無法講述本世紀的故事了，這一點倒像是毋庸置疑的。不過，這個故事由于結局依然未卜，尚不宜講述。

革命具體的一面，在一定程度上也是如此。這就是新政府形式在革命進程中有規律地涌現。我們現在必須正視了。它驚世駭俗，卻與杰斐遜的街區制度十分相像。無論在何種情形下，它似乎都只是在重復1789年后遍及法國的革命社團和市政委員會。這一面吸引我們注意的眾多原因之中，首先要指出的就是，我們在這里涉及的是令整個時代最偉大的兩位革命家都最為刻骨銘心的現象。這兩位革命家就是馬克思和列寧。他們目擊它自發興起，前者是在1871年巴黎公社期間，后者則是在1905年第一次俄國革命期間。令他們深受打擊的，不僅是他們自己對這些事件完全沒有準備這一事實；而且，他們知道自己面對的是一件不算數的刻意模仿來的復制品，甚至純粹是對過去的一種追憶而已。誠然，他們對杰斐遜的街區制度幾乎一無所知，但是他們十分清楚第一代巴黎公社各區在法國大革命中所扮演的革命性角色，只是從未想過它們可能是新政府形式的萌芽，而以為它們僅僅是一旦革命走向結束就要被鏟除掉的工具。然而，現在他們面對著顯然打算在革命之后繼續生存下去的民間組織——公社、委員會、Räte、蘇維埃。這與他們的一切理論都是矛盾的，更為重要的是，這與關于權力和暴力性質的那些假設是公然沖突的。他們的這些假設，與垂死的或淪亡的政體的統治者如出一轍，盡管這是無心之失。囿于民族國家的傳統，他們視革命為攫取權力的一種手段，視權力為暴力手段的壟斷。然而實際情形卻是舊權力迅速瓦解，對暴力手段的控制瞬間消失，同時石破天驚地形成了一種新的權力結構，它的存在歸功于人民自己的組織沖動，而別無其他。換言之，革命來臨之際，原本就已經沒有什么權力可以奪取了，以致革命家們發現自己面臨尷尬的抉擇：要么將自己前革命的“權力”即黨組織植入淪亡政府騰出的權力中心；要么就索性加入不假他們之手而形成的新革命權力中心。

對于意料之外的事情，馬克思純粹是一位目擊者。在那一瞬間他理解了，1871年巴黎公社的Kommunalverfassung（公社），因為據說成了“最小鄉村的政治形式”，便將成為“為勞動的經濟解放而最終發現的政治形式”。但是，他不久就明白了，這一政治形式在多大程度上與一切“無產階級專政”觀念是矛盾的。這一專政依靠一個社會主義政黨或共產主義政黨，它們對權力和暴力的壟斷，是模仿民族國家高度中央集權的政府。馬克思得出結論：公社委員會畢竟只是革命的臨時性組織。[340](#_340)經過一代人，我們在列寧身上找到幾乎一模一樣的態度。列寧一生中在1905年和1917年兩次處于事件本身的直接沖擊之下，也就是說，他從一種革命意識形態的影響中被暫時解放出來。因此，在1905年，列寧可以由衷地贊揚“人民的革命創造力”，他們在革命中自發地開始建立一種全新的權力結構，[341](#_341)就如同十二年后，他能夠以“一切權力歸蘇維埃”的口號發動和贏得十月革命一樣。但是，在兩場革命之間的年月里，列寧并沒有做什么來重新定位他的思想，將新的組織納入眾多黨綱中的任何一個。結果，在1917年，一樣是自發的事態發展，而列寧和他的黨也跟1905年一樣毫無準備。最后，在喀瑯施塔得叛亂中，當蘇維埃奮起反抗黨的專政，新委員會與政黨制度之間的不協調暴露無遺之時，列寧立刻決定打倒委員會，因為它們對布爾什維克黨的權力壟斷構成了威脅。從此，“蘇聯”這個名字對于革命后的俄國就變得不實。但是，這個不實之詞也從此具有了一層意思，那就是勉為其難地默認了蘇維埃制度勢不可擋的民間性：這種民間性不是來自于布爾什維克黨，而是來自于被黨弱化了的蘇維埃。[342](#_342)要么調整自己的思想和行動以適應新的、無法逆料的情況，要么是鋌而走險實行專政，在這一兩難選擇面前，他們毫不猶豫地選擇了后者。除了一些微不足道的時刻，他們的行為自始至終都被黨派斗爭的念頭支配著。黨派斗爭在委員會中不起作用，但在前革命的議會中其實是舉足輕重的。當共產主義者在1919年決定“唯有擁立一個蘇維埃主義者已經成為共產主義多數的蘇維埃共和國”[343](#_343)時，他們實際上是像普通的黨派政客那樣行事。他們對人，甚至對最激進、最不守舊的自己人，對沒見過的事物，對沒思考過的思想，對沒嘗試過的制度懷有多大的恐懼啊。

革命傳統之所以無法對唯一產生于革命的新政府形式給予認真的思考，一定程度上可以通過馬克思沉迷于社會問題，不愿認真關注國家和政府問題來加以解釋。不過這種解釋是軟弱無力的，一定程度上甚至是在回避問題，因為它想當然地以為，馬克思對革命運動和革命傳統具有至高無上的影響力；而這種影響力本身就尚待解釋。畢竟，蕓蕓革命者中，又豈止馬克思主義者，對革命事件的現狀根本沒有準備。這種毫無準備，十分值得注意，因為這肯定不能歸咎于思想貧乏或對革命缺乏興趣。眾所周知，法國大革命中誕生了政治舞臺上一位全新的人物：職業革命家。他的生命不是耗費在發動革命上，因為發動革命的機會寥寥無幾；而是用在研究和思考上，用在理論和論戰上，這些行為只有一個對象，那就是革命。實際上，缺少一部十九、二十世紀職業革命家的歷史，歐洲有閑階級的歷史將是不完整的。十九、二十世紀的職業革命家與現代藝術家和作家一道，成為十七、十八世紀文人的真正傳人。藝術家和作家加入革命家行列那是因為，“資產階級一詞逐漸具有了一種在審美上絲毫不亞于政治的怨恨之意”。[344](#_344)他們一起成立了波希米亞，這是奔波勞碌的工業革命時代中純凈的休閑孤島。即便是在這種新有閑階級的成員之中，職業革命家也享有專門的特權，因為他的人生道路不要求任何專業工作。如果有一件事是他沒有理由抱怨的，那就是沒有時間思考。這種從根本上是理論式的人生道路，是在倫敦和巴黎著名的圖書館中度過；抑或在維也納和蘇黎世的咖啡店中打發掉；又或是在各種舊政體相對舒適和寧靜的監獄中度過，可見都沒有什么分別。

職業革命家在一切現代革命中所扮演的角色足夠偉大和輝煌，但它不在于醞釀革命。他們觀察和分析國家與社會之間日增月累的分化，他們很少或者說沒有資格去促進和引導這種分化。甚至1905年蔓延俄國并導致“一次革命”的罷工浪潮，也完全是自發的，沒有得到任何政治組織或工會組織的支持，相反，它們僅僅是在革命進程中才產生的。[345](#_345)大多數革命的爆發都令革命家集團和黨派大吃一驚，他們驚詫的程度并不亞于其他人。幾乎沒有一場革命的爆發，要歸咎于他們的活動。通常是相反的：革命爆發，可以說從牢房、咖啡館或圖書館中解放了職業革命家。甚至列寧的職業革命家黨派也未能“締造”一場革命；適逢政府垮臺的那一刻他們最好是別走開，或趕緊回家。托克維爾在1848年觀察到，君主制“是在勝利者的打擊之前而不是打擊之下”垮臺的，“勝利者于勝利之詫，不稍遜失敗者于失敗之驚”。這一次又一次得到了證實。

職業革命家的作用通常不在于締造革命，而在于革命爆發后上臺。他們在權力斗爭中的巨大優勢；不在于他們的理論、他們的頭腦或組織準備，而在于一個簡單的事實，即他們是唯一名滿天下的。[346](#_346)引發革命的一定不是陰謀集團，而秘密社團通常過于秘密而無法讓自己的聲音公之于眾，盡管它們也成功地實施了一些滔天罪行，這通常是在秘密警察的幫助之下去做的。[347](#_347)往昔權力之權威的喪失，其實先于一切革命，它實際上對任何人來說都不是什么秘密，因為它昭然若揭并有跡可尋，盡管并不一定要驚天動地。不過，它的征候，如普遍不滿、到處蠢蠢欲動、對當權者的輕蔑，則由于意義模糊而神出鬼沒。[348](#_348)然而，輕蔑，雖很少算入典型職業革命家的動機，卻一定是最具潛力的革命源泉之一。拉馬丁稱1848年革命是“輕蔑的革命”，很少有革命與這是完全不搭界的。

然而，職業革命家在革命爆發中扮演的角色，常常微不足道得可以忽略不計，他對一場革命實際進程的影響，卻被證明是十分巨大的。由于他在過去革命的學校中度過了他的學徒期，他不斷施加這種影響并不利于意外的新事物的出現，而有利于與過去保持一致的某些行動。由于確保革命的延續性乃是他的使命，他不免要根據歷史先例來論戰。我們前面提到的，對過去事件刻意而有害的模仿，至少一定程度上在于他的職業性質。在職業革命家從馬克思主義中發現了他們解釋和說明過去、現在和未來一切歷史的官方指導之前，托克維爾在1848年就已經指出：“模仿（即模仿1789年前后革命的國民議會）的痕跡是如此鮮明奪目，以致掩蓋了事實可怕的原創性。他們是在法國大革命中演戲，根本就不是在延續它，這種印象令我揮之不去。”[349](#_349)又，在1871年巴黎公社（馬克思和馬克思主義對它沒有影響）期間，至少有一份新辦雜志《杜申老頭》（Le Père Duchêne），還采用過去的革命月歷名字。以往革命的每一次事故，都被反復琢磨，仿佛它是神圣歷史的一部分，在這種氛圍中，革命史中唯一全然自發的全新制度則被忽略以致被遺忘，這真是咄咄怪事。

擁有事后智慧的人，不免要對上述觀點說三道四。在烏托邦社會主義者，尤其是在蒲魯東和巴枯寧的著作中，有某些段落可以較為容易地讀到對委員會制度的認識。可是真相在于，這些本質上是無政府主義的政治思想家，對這種現象手足無措，猝不及防。這種現象清楚地表明，一場革命絕不是以消滅國家和政府而告終，相反是以建立一個新國家和成立一個新政府形式為目的。最近，歷史學家指出，委員會十分類似于中世紀的市鎮，如瑞士的州、十七世紀英國的“鼓動者”，或毋寧按它們最初的稱謂“調節者”，還有克倫威爾軍隊中的全民委員會。但是問題的關鍵在于，除了中世紀市鎮可能是例外，[350](#_350)其他的都不曾對那些在革命進程中自發組織成委員會的人的頭腦，產生過任何哪怕是最輕微的影響。

因此，沒有任何傳統（無論是革命的還是革命之前的）有資格去解釋法國大革命以來委員會制度有規律的反復涌現。如果我們將1848年巴黎二月革命擱置一旁——在那里，政府自己成立了一個commission pour les travailleurs（工會），革命幾乎只涉及社團立法的問題——那么，這些行動組織和新國家萌芽出現的主要日期就是：1870年，法國首都處于普魯士軍隊圍攻之下，“自發組織了一個微型的聯邦實體”，后來成為1871年春巴黎公社政府的核心；[351](#_351)1905年，俄國自發的罷工浪潮突然在所有革命黨和革命集團之外，產生了自己的政治領導，工廠里的工人自行組織成委員會即蘇維埃，為的是代議制的自治政府；1917年俄國二月革命，“盡管俄國工人中政治傾向不一，蘇維埃這個組織本身卻是無可爭議的”；[352](#_352)1918和1919年在德國，軍隊戰敗之后，士兵和工人公然倒戈，自行構建了工人和士兵蘇維埃（Arbeiter-und Soldatenräte），在柏林，要求讓這種委員會體系成為新的德國憲法的基石，在慕尼黑，1919年春天與咖啡館的波希米亞人一起，成立了短命的巴伐利亞蘇維埃共和國（Bavarian Räterepublik）；[353](#_353)最后是在1956年秋天，匈牙利革命從一開始就在布達佩斯如法炮制了委員會體系，“不可思議地迅速”[354](#_354)席卷全國。

單單是列舉這些日期，就說明實際上從來都不存在什么延續性。正是缺乏延續性、傳統和有組織的影響，致使這些現象驚人地雷同。委員會眾多共同特征之中，突出的當然就是它們產生方式的自發性，因為它與理論上的“二十世紀革命模式——由職業革命家籌劃、醞釀和實施，庶幾接近于冷冰冰的科學精確性”[355](#_355)之間的矛盾可謂昭然若揭。真的，無論在哪里，只要革命沒有被打敗，沒有帶來某種復辟，一黨專政，也就是職業革命者的模式，就將最終占上風，但這只有經過一場與革命本身的組織和制度進行的暴力斗爭才有可能。而且，委員會總是身兼秩序組織和行動組織二任，其實正是它們擬定新秩序的沖動，使之與職業革命者集團之間產生沖突，后者希望將委員會貶為革命活動的單純執行機構。再真實不過的是，委員會的成員并不滿足于對政黨或議會采取的措施，即進行討論和“自我啟蒙”，他們處心積慮、明目張膽地意欲讓每位公民都直接參與國家的公共事務。[356](#_356)只要它們一天不死，毫無疑問“每個個人都會發現自己的行動范圍，可以說親眼目睹自己對平日事件的貢獻”。[357](#_357)目睹它們運作的目擊者，對于革命讓“民主制直接復興”的程度，看法常常是一致的。唉！這樣一來就意味著一切諸如此類的復興都是在劫難逃的，因為，由人民直接掌握公共事務，在現代條件下顯然是不可能的。在他們眼中，委員會仿佛是一個羅曼蒂克的夢想，某種美妙的烏托邦在一個轉瞬即逝的時刻化為現實，可以說流露出了那些顯然還不諳世事的人民心中絕望的羅曼蒂克渴望。這些現實主義者從政黨制度中找到了自己的定位，理所當然地假設代議制政府是別無選擇的，他們輕而易舉就忘記了，舊政體的垮臺，其中一點正是歸咎于這一制度。

與委員會有關的引人矚目的事情，當然不僅僅是它們穿越了一切黨派界限，以及各黨派成員在委員會中坐到了一起；而且還有這種黨派成員身份不起任何作用了。委員會實際上是不屬于任何黨派的人民的唯一政治組織。這樣一來，委員會與一切集會，無論是舊的議會還是新的“制憲會議”都一概是相互沖突的。原因很簡單，后者即便到了最極端的地步，也只是政黨制度的產兒。事情到了這一步，也就是在革命中，正是黨綱而不是其他任何東西，將委員會從黨派中分離出來。因為這些綱領不管有多么革命，都是“現成公式”，不求行動只求執行，正如盧森堡對于你死我活的斗爭洞若觀火，指出要“全力落實。”[358](#_358)今天，我們知道理論教條在實際執行中消失得是多么的快。但是，如果教條在執行中幸免于難，甚至被證明無論對社會抑或政治之惡，都是包治百病的良藥，委員會也一定會反抗任何這樣的政策，因為“博學”的黨的專家與要應用這種知識的人民群眾之間的裂痕，使普通公民行動和形成自己意見的能力被忽略了。換言之，如果革命黨的精神占了上風，委員會必定變得多余。無論在哪里，只要知行分裂，自由的空間就會喪失。

顯然，委員會就是自由的空間。據此，它們一貫拒絕承認自己是革命的臨時性組織，相反，它們竭盡全力讓自己成為持久的政府組織。它們根本就不希望使革命持久下去，故旗幟鮮明的目標就是“為一個備受擁戴的共和國，為唯一將永遠結束侵略和內戰時代的政府奠定基礎”。被期待作為斗爭的目的的“報償”，不是地上天國，不是無階級社會，不是社會主義或共產主義友愛的夢想，而是成立“真正的共和國”。[359](#_359)1871年的巴黎如此，1905年的俄國也是這般。第一個蘇維埃“不僅是破壞而且是建設”的意圖是如此昭然若揭，以致當時的目擊者“可以體會到，一種終有一天能夠實現國家轉型的力量，正在涌現和形成”。[360](#_360)

恰恰是這種對國家轉型，即對新政府形式的期盼，這種讓現代平等社會的每一位成員都成為一名公共事務的“參與者”的期盼，在二十世紀革命的災難中被埋葬了。個中原因紛繁復雜，各國不一，但是，被眾口一詞稱為反動和反革命的力量，卻不是突出原因。回顧本世紀革命的記錄，令人刻骨銘心的不是這些力量的強大，而是它們的軟弱：它們的屢戰屢敗，革命的易如反掌，和非常重要的是希特勒的歐洲破產之后重建的大多數歐洲政府，都異常無能和缺乏權威。無論如何，職業革命者和革命黨在這些災難中所扮演的角色都是舉足輕重的，在本書中則是決定性的。沒有列寧“一切權力歸蘇維埃”的口號，就絕不會有一場俄國十月革命，但是不管列寧宣告成立蘇維埃共和國是否發自內心，事實就是，不久他的口號就與布爾什維克黨公然宣告的“奪權”的革命目標截然矛盾，這個革命目標就是用黨組織置換國家機器。如果列寧真的希望將一切權力歸蘇維埃，他就應當使布爾什維克黨與蘇維埃大會一樣萎弱。這種萎弱現在是蘇維埃大會的顯著特點，它的黨代表和非黨代表都是黨提名的，沒有了競爭對手，投票者不需要選擇，而只用歡呼。但是，當黨和委員會之間的沖突，因為爭當俄國革命和人民的唯一“真正”代表而十分尖銳之時，你死我活的斗爭就具有了更加耐人尋味的意義。

委員會挑戰的是各種形式的政黨制度本身，一旦誕生于革命中的委員會轉而反對一直以革命為唯一目標的黨或黨派，這種沖突就將劇化。從一個真正蘇維埃共和國的先鋒立場來看，布爾什維克黨只會比淪亡政體的一切其他黨派更加危險。就政府形式——與革命黨對立的各地委員會，對革命政治方面的興趣遠甚于社會方面。[361](#_361)——一般而言，一黨專政只是民族國家發展的最后階段；具體而言，則是多黨制發展的最后階段。在二十世紀，這聽起來像是一種陳詞濫調，歐洲的多黨民主制已經衰落到這步田地，法國和意大利的每一次選舉，都使“國家的根基和政體的性質”風雨飄搖。[362](#_362)故而，看到大致相同的沖突甚至在1871年巴黎公社期間就已經存在，是頗發人深思的。當時，奧蒂斯·巴羅以極其精確地勘定了兩種政府形式在法國史上的主要差別，一是新政府形式，巴黎公社以之為目標；一是舊政體，它不久將以一種非君主制的另類面目復辟：“En tant que révolution sociale，1871 procède directement de 1793，qu'il continue et qu'il doit achever……En tant que révolution politique, au contraire，1871 est réaction contre 1793 et un retour à 1789……Il a effacé du programme les mots‘une et indivisible’et rejetté l'idée autoritaire qui est une idée toute monarchique……pour se rallier à l'idèe fédérative, qui est par excellence l'idée libérale et républicaine.”（“作為社會革命，1871年步1793年的后塵，是它的延續，不達目的誓不罷休……相反，作為政治革命，1871年與1793年是相互對立的，它又重新回到了1789年……它從它的計劃中抹去了唯一而不可分割的這個概念，而且拋棄了完全是君主制的獨裁理念……讓自己跟聯邦理念站到了一起，這種理念是完美的絕對自由和共和的理念。”）[363](#_363)

這些話令人嘖嘖稱奇，因為寫下它們的時候，還沒有跡象表明革命精神與聯邦原則之間具有內在聯系。對美國革命進程一無所知的人民，則更是如此。為了證實奧蒂斯·巴羅的感覺是對的，我們必須求助于1917年俄國的二月革命和1965年的匈牙利革命，兩者都持續了足夠長的時間。因此一個政府如果建立在委員會制度的原則基礎之上會是什么樣子，以及這樣的一個共和國又該如何運作，在兩場革命中都一目了然。在這兩種情形中，委員會或蘇維埃到處蔓延，相互之間完全保持獨立。在俄國有工人、學生和農民委員會，匈牙利的委員會則是各種完全不同的：在所有居民區涌現的居民委員會；在街上并肩作戰而產生的所謂革命委員會；誕生于布達佩斯的咖啡館的作家和藝術家委員會；大學里的學生和青年委員會；工廠中的工人委員會；軍隊、公務員中的委員會，等等。這些互不相關的群體，各自都形成了自己的委員會，將多少有些不約而同的東西轉化為政治制度。這些自發的發展最驚世駭俗的一面就是，在兩種情形中，俄國不到幾個星期，匈牙利只用了幾天，這些相互獨立和高度分散的組織，就開始了一個合作和整合的過程，形成了帶有地區或省特征的更高級委員會。代表整個國家的議會，它的委托人最終也從中選出。[364](#_364)在北美殖民史早期約法、“聯盟”和邦聯中，我們可以看到，聯邦原則，即獨立單元之間聯合和結盟的原則，是如何從行動本身這一初級條件中產生出來的，并不受任何關于大國搞共和政府之可能性的理論臆測影響，甚至也不是在一個共同敵人的威脅之下才凝聚起來的。共同的目標是建立一個新政治體，即一種新的共和政府，它以“初級共和國”為基礎，方式就是中央權力不剝奪成員國本來構建的權力。換言之，委員會唯恐失掉它們行動和形成意見的能力，必定會發現權力的可分割性，及其最重要的結果，必要的政府分權。

經常有人指出，美英是政黨制度運作良好從而保證了穩定和權威的少數國家之一。之所以如此，皆因兩黨制與建立在政府各部門分權基礎之上的憲法是一致的。當然，它的穩定性主要歸因于將對立視為一種政府制度。然而，這種認識只有基于以下假設才是可能的：國家不是統一而不可分割的，分權不會帶來無能，反而會產生和穩定權力。促使大不列顛得以將她的遼闊領地和殖民地組織成一個英聯邦的，歸根結底就是使北美的英國殖民地聯成一個聯邦政府體系的那個原則。不管這些國家的兩黨制存在多少差異，將它們的兩黨制從歐洲民族國家的多黨制中決定性地加以區分的，不是一個技術問題，而是對滲透于整個政治體權力的一種截然不同的概念。[365](#_365)如果我們依據政體賴以建立的權力原則來劃分當代政體，那么一黨專政與多黨制的區別，遠不如它們各自與兩黨制之間的區別，顯得更具有決定性。在十九世紀的國家“穿絕對君主的老鞋”之后，在二十世紀中，就輪到政黨穿國家的老鞋了。這樣一來，理所當然地，現代政黨的顯著特征，獨裁和寡頭結構、缺乏黨內民主和自由、“極權主義”傾向和號稱自己一貫正確，這些在美國顯然都是不存在的，在大不列顛呢，則沒有那么厲害。[366](#_366)

然而，作為一種政府裝置，如果只有兩黨制被證明是可行的，且它同時具有保障憲定自由的能力，那么同樣，兩黨制最大的成就也就是使被統治者對統治者形成某種控制，但它絕沒有讓公民成為公共事務的“參與者”。公民最多也只能希望被“代表”。這樣就很明顯了，唯一能夠被代表和委托的東西是利益，或者說是選民的福利，而不是他們的行動，也不是他們的意見。在這種體系下，人民的意見其實是搞不清楚的，理由很簡單：它們根本就不存在。意見是在一個公開討論和公眾論戰的過程中形成的。沒有機會形成意見的地方，有的只是情緒，而不是意見。這是大眾情緒和個人情緒，后者比前者更反復無常、更不可靠。因此，代表能做的事情頂多就是，像他的選民自己一有機會就去行動那樣行動。利益和福利問題卻不是這樣，它們可以被客觀地測定，在這些問題上，行動和決策的需要來自于利益集團之間的各種沖突。通過壓力集團、議員分組投票廳和其他裝置，投票者其實可以在利益方面影響其代表的行動，也就是說，他們可以強迫代表執行他們的意愿，犧牲其他投票集團的意愿和利益。在所有這些情形中，投票者的做法都是出于私人生活和私人康樂的考慮，他還握在手中的剩余權力，倒像是一個敲詐者用來強迫受害人服從的肆無忌憚的高壓，而不像來自集體行動和集體協商的權力。不管怎樣，無論一般而言的人民，還是具體而言的政治科學家，都毫不懷疑，黨派因為壟斷了提名權，不能被當作民間組織；相反，它們是一種十分有效的工具，用來剝奪和控制人民的權力。代議制政府實際上變成了寡頭政府，這是千真萬確的，盡管不是在代表少數利益的少數統治這一階級意義上的那種寡頭政府。我們今天叫做民主制的東西，據說至少是一種代表多數利益的少數統治的政府形式。這種政府是民主的，因為平民福利和私人幸福是它的主要目標；但是，在公共幸福和公共自由再次成為少數特權這一意義上，它也可以被叫做寡頭的。

這種體系，實際上就是福利國家體系。它的捍衛者如果是自由主義的，且具有民主信念，就必須否認公共幸福和公共自由的存在。他們必須堅持政治是一種負擔，它的目的本身不是政治的。他們會贊同圣鞠斯特：“La liberté du peuple est dans sa vie privée；ne la troublez point.Que le gouvernement……ne soit une force que pour protéger cet état de simplicité contre la force même.”（“人民的自由在私人生活之中，不要去打擾它。讓政府成為一種力量，僅僅是為了保護這種本真狀態不受力量本身的侵害。”）另一方面，如果他們從這一個世紀的極度混亂中受到教育，拋棄了人民本善的自由主義幻覺，那么他們可能會得出結論：“人民自己統治自己，乃是聞所未聞”；“人民的意志極度無政府，它想為所欲為”；以及人民對一切政府都抱有“敵意”態度，因為“政府與強制須臾不可分”，并且強制從定義上“外在于被強制者”。[367](#_367)

這些說法難以證實，并且反駁更難，但卻不難指出它們立論的假設。從理論上說，其中最重要、最有害的是將“人民”與大眾混為一談。對于生活在大眾社會之中飽受其刺激的每一個人來說，它聽起來是非常合理的。對我們所有的人來說都是如此。不過，我所援引的作家除此之外，他還生活在這樣的國家之中的一個，在那里，黨派墮落為大眾運動已經很久了，這種大眾運動在議會之外運作，已經侵入家庭生活、教育、文化和經濟問題這一切私人領域和社會領域。[368](#_368)在這些情況下，將“人民”和大眾混為一談的合理性就變得不言而喻了。運動的組織原則確實與現代大眾的存在遙相呼應，但它們的巨大吸引力在于人民對現存政黨制度和主導的議會代議制持有的懷疑和敵意。不存在這種不信任的地方，例如在美國，大眾社會的條件并未導致大眾運動的形成；而大眾社會根本就不發達的國家，例如法國，只要對政黨制度和議會體系存在足夠的敵意，就將淪為大眾運動的犧牲品。從術語學上，可以說政黨制度的失敗越是令人側目，一場運動就越容易將人民發動和組織起來，而且越容易將他們轉化為大眾。實際上，當時的“現實主義”，對人民的政治能力充滿絕望，它與圣鞠斯特的現實主義并沒有什么兩樣。它必須以此為基礎，那就是故意地或下意識地決心無視委員會的現實，想當然地以為現在，乃至從來就不存在任何替代選擇。

歷史的真相是，政黨制度和委員會體系幾乎是同時存在的，兩者在革命之前都不為人知，都是一條現代的和革命的宗旨的結果，這條宗旨就是，既定地區的一切居民均有權進入公共的政治領域。委員會與政黨不同，它們總是在革命期間涌現的，它們源于人民，作為行動和秩序的自發組織。最后一點值得強調一下。古諺有云：若無政府之強制，人民就只剩下“自然”傾向，無法無天。其實，委員會的涌現無比尖銳地駁斥了這一說法。委員會出現的地方，處處都涉及國家政治和經濟生活的重組和一種新秩序的建立，最明顯的是在匈牙利革命期間。[369](#_369)黨派與一切議會和集會特有的派別之間的區別，在于世襲抑或代表。迄今為止，黨派從來都不是在革命期間涌現出來的，它們要么是在革命之前出現，如二十世紀；要么就伴隨普選權的擴大而發展起來。因此，不管是議會派別的擴展還是議會之外的產物，黨派業已成為一種制度，為議會制政府提供它所需要的人民支持。于是習慣成自然，人民通過投票去支持，行動則始終是政府的特權。如果黨派變得好斗起來，積極地步入了政治行動的領域，就會違背自己的原則，還有它們在議會制政府中的功能，也就是說，不管它們的教義和意識形態是什么，黨派都具有了破壞性。議會制政府的分裂一再表明，即便是支持現狀的黨派，一旦越過制度雷池是怎樣實際為削弱政體推波助瀾的，例如在一戰后的意大利和德國，在二戰后的法國。處理和參與公共事務，此乃委員會天然的追求，在一種以代議為首要功能的制度之中，它們顯然不是健康和活力的標志，而是衰敗墮落的標志。

其實，政黨制度千差萬別，卻具有一個根本特征，那就是“為選任官員或代議制政府‘提名’候選人”，而“提名舉動本身就足以產生一個政黨”[370](#_370)，則更是千真萬確。因此，從一開始，黨派作為一種制度就預設了要么由其他公共組織來保障公民參與公共事務；要么這種參與就是不必要的，新晉階層應對代表制心滿意足；要么福利國家一切政治問題最終都是行政問題，由專家們處理和決定，在這種情況下，即使是人民的代表，也難以擁有一個真正的辦公地點，而只有行政官員才能做到這一點，他們的業務盡管涉及公共利益，卻與私人管理之業務沒有質的區別。如果其中最后一個預設證明是正確的話——誰能否認，在我們的大眾社會中，政治領域已經衰落，從而被恩格斯預言的無階級社會的“物的管理”所取代？——那么，毫無疑問，委員會將不得不被當作是一種返祖的制度，而與人類事務領域無關。但是，同樣或類似的事情，不久也會在政黨制度身上應驗。因為，由于其業務被構成一切經濟過程基礎的必然性所支配，行政和管理從根本上不僅是非政治的，甚至是非黨派的。在一個富足的社會中，相互沖突的群體利益不再以犧牲他者為代價來解決。只有存在真正的選擇，對立原則才是有效的。真正的選擇超越客觀的，可證明有效的專家意見。當政府真的變成了行政機關，政黨制度也只能走向無能和多余。可以想象，在這種政體中，政黨制度履行的功能中，唯一不會過時的，就是使政體不受公務員腐敗之害，可是即便是這一功能，也還不如由警察來履行更好、更可靠呢。[371](#_371)

在二十世紀的一切革命中，都形成了政黨制度和委員會體系之間的沖突。你死我活的一方是代議制，另一方是行動和參與。委員會是行動之組織，革命黨則是代議之組織，盡管革命黨假惺惺地組織起委員會來作為“革命斗爭”的工具，但它們甚至在革命中就試圖從內部統治委員會。他們清楚地知道，無論本身如何革命，沒有一個黨派可以在政府轉化為一個真正的蘇維埃共和國之后幸存下來。對黨派而言，對行動本身的需要只是權宜之計；它們絲毫也不懷疑，在革命勝利之后，進一步的行動只是證明不必要的或破壞性的。促使職業革命家轉而反對人民的革命組織的決定性因素，并不是惡念和權力欲，而毋寧說是革命黨與其他一切黨派共有的基本信念。他們都同意，政府的目的是人民的福利，政府的本質不是行動而是行政。在這一方面，唯一合理的說法就是，從左到右一切黨派相互之間的共同點，較之革命集團與委員會之間的共同點要多得多。而且，最終使決戰的天平傾向于黨和一黨專政的，絕不僅僅是通過無情地動用暴力手段將委員會碾碎的最高權力或最高決策。

如果說革命黨從未理解，委員會體系在多大程度上相當于新政府形式的涌現；那么，委員會也同樣無法理解，在極大程度上，現代社會的政府機器其實務必履行行政功能。委員會的致命錯誤向來就是，它們本身并沒有在參與公共事務和涉及公共利益之事的行政管理之間做出明確區分。工人一再企圖以工人委員會的形式接管工廠，所有這些努力都以一敗涂地而告終。“工人階級的愿望，”我們得知，“已經達成。工廠將由工人委員會管理。”[372](#_372)這種所謂工人階級的愿望，聽起來倒更像是革命黨消磨委員會政治抱負的一種企圖，要將委員會成員從政治領域驅逐出去，趕回工廠。這種懷疑來自于兩個事實：一向以來委員會首先是政治的，社會和經濟要求只扮演次要的角色；對社會和經濟問題缺乏興趣，在革命黨眼中，恰恰是委員會“中下層階級的、抽象的、自由主義的”思維的確鑿標志。[373](#_373)實際上，這正是委員會政治上成熟的標志，而工人自己管理工廠的愿望卻是個人欲望的標志，雖然可以理解，但毫無政治意義。這種個人欲望無非就是要上升到當時只對中產階級開放的地方。

毋庸置疑，工人出身的人并不缺少管理天分；問題僅僅在于，工人委員會一定是它可能找到的組織中最糟糕的。因為，他們信任的從自己人中挑選出來的人，是根據政治標準來選擇的，取決于他們的可信度、人品正直、判斷能力，通常還有身體的勇氣。同樣是這些人，他們完全能夠憑借一種政治能力來行動，若是委以工廠管理或其他行政職責，卻一定會失敗。因為，政治家或政治人的素質，與管理者或行政人員的素質不僅迥然有別，而且很少有一個人能兩者兼備。一種人據說懂得如何在人際關系領域與人打交道，而人際關系領域的原則是自由；另一種人必須懂得在生活領域如何管理物和人，而生活領域的原則是必然性。工廠的委員會將一種行動元素帶入物的管理之中，這其實只會造成混亂。正是這些注定失敗的努力，使委員會體系背上惡名。但是，如果說委員會體系無法組織或毋寧說是無法重建國家的經濟體系，那么同樣，委員會體系失敗的主要原因也就不是什么人民的無法無天，而是它們的政治性。另一方面，黨組織盡管存在諸多弊端，包括腐敗、無能、不可思議的浪費，卻最終在委員會失敗之處大獲成功，原因就在于它們本來的寡頭的甚至是獨裁的結構使得它們對一切政治目標都完全是不可靠的。

自由，在它作為現實存在之處，在空間上總是有限的。對一切消極自由中最偉大也最基本者，也就是活動自由而言，這一點尤為清楚。國土的邊界或者城市國家的圍墻，都包含和保護著一個空間，在這個空間中，人們可以自由走動。條約和國際擔保使這種受地區限制的自由，為國土之外的公民擴展。但是，即便在這些現代條件下，自由和有限空間本質上的一致性，也始終是有目共睹的。在很大程度上，對活動自由來說是真的東西，對一般自由來說也是有效的。只有在平等的人之中，積極意義上的自由才是可能的，而平等本身絕不是一個普遍有效的原則，它也只在有限的，甚至在空間限度內才適用。自由空間，若是按照約翰·

亞當斯的大致意思（雖然不是什么術語），我們也可以叫做呈現的空間。如果我們將這些自由空間等同于政治領域本身，我們就不免會將它們想成是茫茫大海中的孤島，或無邊大漠中的綠洲。我相信，這一形象之所以浮現在我們的腦海之中，不僅是因為這個隱喻的精辟，同樣也是有史為證的。

我在這里所關涉的現象，通常被稱為“精英”。我對這個術語不以為然，并不是說我懷疑政治的生活方式過去沒有，將來也絕不會成為多數人的生活方式，盡管政治業務從定義上不僅關系多數人，嚴格說來，還關系公民的全體。政治激情，就是勇氣；追求公共幸福；喜好公共自由；不僅不顧社會地位和仕途，甚至也不論成敗毀譽，都要追求卓越的一種抱負。在一個將一切美德都扭曲為社會價值的社會之中，政治激情也許并不如我們想象中的那樣稀缺。但它無論如何一定是卓爾不群的。我對“精英”不以為然是因為這個詞意味著一種寡頭政府形式，意味著多數人被少數人支配。從中人們只能得出這樣一個結論：政治的本質就是統治，占主導地位的政治激情就是統治或宰制他人的激情。這其實就是我們整個政治思想傳統的結論。我對此大不以為然。政治“精英”一直都決定著多數人的政治命運，在大多數情況下，還對多數人實施一種支配。這一事實表明：一方面，少數人苦苦需要保護自己不受多數人的侵害，或毋寧說是保護他們棲居的，處于必然性茫茫大海包圍下的自由孤島；另一方面，天降大任于斯人，他們先天下之憂而憂。但是，無論是上述的這種需要還是責任都不觸及本質，觸及他們生活的實質是自由。就孤島本身有限空間內實際進行的事情而言，兩者都是從屬的和次要的。放到現在的制度中觀之，正是在他穿梭于同儕之間的州議會和國會中，一位代議制政府成員的政治生活化為現實，而不管他有多少時間是花在競選上，花在謀求選票和聆聽投票者的聲音上。問題的關鍵不僅僅在于，現代政黨政府中的這種對話顯然是假惺惺的。在此，投票者對于一項不是由他制定的選擇（美國的初選除外）只能同意或拒絕認可。對于那些明目張膽的濫用權力，諸如將麥迪遜大道方法引入政治，使代表和選民之間關系轉化為買者和賣者的關系，現代政黨政府連過問都不會過問一下。盡管代表與投票人之間，國民與議會之間有溝通，要知道這種溝通的存在，是英美政府判然有別于西歐政府的標志，可是這種溝通從來就不是平等者之間的溝通，而是渴望統治者與同意被統治者之間的溝通。以“從人民中來的精英統治的人民政府”這一公式取代“人民統治的人民政府”，[374](#_374)其實正是政黨制度的性質。

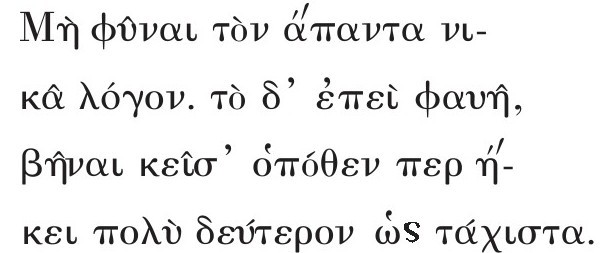
據說，“政黨最深刻的意義”必須從它們提供了“使群眾從自己人中錄用精英的必要框架”這一點來看。[375](#_375)不錯，正是黨派率先為底層階級成員開辟了政治生涯。毫無疑問，政黨作為民主政府的獨特制度，與現代的主要趨勢之一是遙相呼應的，這一趨勢就是不斷且普遍增長的社會平等。但這絕不意味著它也與現代革命最深刻的意義相呼應。“來自人民的精英”取代了前現代基于出身和財富的精英；作為人民的人民進入政治生活，成為公共事務的參與者，根本就沒門兒。統治精英與人民之間的關系，自己構建了一個公共空間的少數人與生活在這個公共空間之外且默默無聞的多數人之間的關系，始終都沒有改變。從革命的立場和保留革命精神的立場來看，問題并不在于一幫新精英在事實上興起了；企圖否認大部分人對于政治問題本身明顯無能為力且不感興趣的，不是革命精神，而是一個平等社會的民主思維。問題就在于缺乏公共空間，讓廣大人民有權進入，使精英從中被挑選出來，或毋寧說它在那里能夠自己進行選擇。換言之，問題就是政治變成了一種職業，一種生涯，是故“精英”根據本身完全非政治的標準和尺度而被遴選出來。基于一切政黨制度的性質，真正政治性的才華難以得到發揚，特別政治化的素質，在黨派政治的雞毛蒜皮中更難以為繼，后者只要求稀松平常的推銷術便足矣。當然，坐在委員會中的人也是精英，他們甚至是現代世界有史以來唯一的政治精英，他們來自人民，是人民的政治精英。但他們并不是自上而下提名的，也不是自下而上獲得支持的。對于人民生活和工作的地方所產生的初級委員會，有人不禁要說，他們是自我遴選；那些將自己組織起來的人，也就是關心和拾起了創制權的人。他們是被革命公開化了的人民的政治精英。從“初級共和國”中，委員會人接著就為下一個更高級的委員會選出了他們的委托人，這些委托人再由他的同儕來挑選，他們不受制于任何自上而下或自下而上的壓力。他們的頭銜不仰賴別的什么，而只仰賴與之平等的人的信心，這種平等不是自然的，而是政治的，不是與生俱來的。這是那些投身于，現在正從事于一項集體事業的人之間的平等。一旦被選中并派往下一個更高級的委員會，委托人就會發現自己再度處于同儕之中，因為，在這一體系中，任何既定層次上的委托人，都是那些獲得一種特別信任的人。毫無疑問，這種政府形式如果充分發展起來，又將具有一種金字塔形式，這當然在本質上是一種權威政府的形態。但是，在我們了解的一切權威政府中，權威都是自上而下灌注的，而在這種情形中，權威卻既不是產生于頂端，也不是產生于底部，而是在金字塔的每一層中產生的。這顯然可以解決一切現代政府最為嚴重的問題之一，這個問題不是如何協調自由與平等，而是如何協調平等與權威。

（為避免誤解必須指出：在委員會體系中提出的最佳者的遴選原則，在基層政治組織中自我遴選的原則，以及人格信任的原則，在它們發展為聯邦政府形式的過程中，并不是普遍有效的，它們只適用于政治領域之內。一個國家的文化、文學、藝術、科學、職業甚至社會精英，都取決于不同的標準，在這些標準之中顯然沒有平等標準。權威原則也是如此。例如，一位詩人的級別既不是由他的詩人同行們投信任票，也不是由公認掌門的上諭來決定的；相反是由那些只是熱愛詩歌，但可能一行詩都寫不了的人來決定的。另一方面，一位科學家的級別的確取決于他的科學家同行，但并不是以高尚的人品和素質為基礎的。在這種情形中，標準是客觀的，是無可爭議、讓人心悅誠服的。最后，社會精英至少在一個平等社會中，不是通過出身和財富，而是通過辨別的過程而形成的。）

人們不禁要進一步拓展委員會的潛力，但恐怕更明智的做法是贊同杰斐遜：“創始它們只為一個目標；而對于其他目標，它們不久就會表明自己也是最好的工具。”例如，現代大眾社會具有一種走向偽政治的大眾運動的危險傾向，而委員會是打破現代大眾社會最好的工具；或毋寧說，基層擁有一種不是被選出來而是自我構建的“精英”，而委員會是將大眾社會分散到基層的最好、最自然的辦法。公共幸福的樂趣和公共事務的責任，那時將為少數人所享有，這些人來自各行各業，他們喜好公共自由，無公共自由則無法感到“幸福”。從政治上說，他們是最好的。確保他們在公共領域中的合適位置，是一個好政府的任務，也是一個各得其所的共和國的標志。誠然，這樣一種“貴族制”政府形式將宣告我們今天所理解的普選權的終結。因為，只有那些作為一個“初級共和國”志愿成員的人，才顯示出他們不僅僅關心一己之幸福，他們關心的是世界的境況；只有他們才有權利要求在經營共和國業務時聽取他們的意見。然而，政治生活的這種排他性不容低估，因為一名政治精英絕不等同于一名社會、文化或職業精英。而且，這種排他性不依賴于一個外部的實體；如果自己人自我遴選，那么非我族類的人就自我排斥了。這種自我排斥根本就不是什么任意辨別。實際上，自從古典世界終結以后我們就一直享有的最重要的消極自由之一，正是從這種自我排斥中獲得了其實質和現實性。這就是擺脫政治的自由。羅馬和雅典對這種自由一無所知，它也許是我們基督教遺產中在政治上最有意義的部分。

革命精神，是一種新精神，是開創新事物的精神，當革命精神無法找到與之相適應的制度時，這一切都失落殆盡了。也許失落的還不止這些。除了記憶和緬懷，沒有什么能夠彌補這種失敗或阻止其走向終結。由于記憶的倉庫是由詩人來看管的，尋找和制造我們賴以過活的語言，是他的業務，因此，明智的做法是在最后求助于兩種詩人（一種是現代詩人，一種是古典詩人），以發現一種貼切的說法，來表達我們所失落的珍寶的實際內容。現代詩人就是勒內·夏爾，他也許是眾多參加二戰抵抗運動的法國作家和藝術家中最具有表現力的。他的格言書寫于戰爭的最后一年，在書中，他毫不諱言對解放懷有一種憂心忡忡的期待。他知道，對他們而言，這不僅僅是從德國鐵蹄占領下解放，這固然令人雀躍；但同樣也是從公共事務的“負擔”中解放。他們將不得不返回私人生活和私人追求的épaisseur triste（多愁善感）中去，返回戰前歲月的“頹廢”中去，那時他們所做的一切，仿佛都籠罩在一種揮之不去的陰影之中：“如果我活下去，我就知道，我將不得不與這些花樣年華的沁人芳香訣別，默默地拋棄（而不是掩埋）我的珍寶。”他尋思，這些珍寶就是，他“發現了自我”，他不再懷疑自己“不坦誠”，他不再需要戴著面具，假模假式地出現在他人面前，無論走到哪里，他都一如對他人和對自己那樣呈現出來，他可以“赤裸行走”。[376](#_376)這些反思意味深長，它們使行動所固有的東西，即那些不自覺的喃喃獨語，那種以不需矯飾，不假思索的言行呈現自己的樂趣，都一一得以證實。不過，它們也許太“現代”，太自我中心了，不能一針見血地指出留給我們的那份“沒有遺囑的遺產”。

索福克勒斯在他晚年的戲劇《俄狄浦斯在科洛諾斯》（Oedipus at Colonus）中，寫下了一段流芳千古、驚世駭俗的詩行：



“切勿生而無法言表；生命中次好的東西，其來也急，其逝也疾。”他借傳說中雅典的奠基者，以及由此而成為雅典代言人的忒修斯之口，也讓我們懂得了使普通人，無論老老少少，去承受生命之重負的究竟是什么。它就是城邦，是人們無拘無束的自由行為和活生生的語言的空間，它讓生命充滿華彩——τòνβι'ονλαμπpòνπоιεσθαι。

# 譯后記

承蒙洪濤先生錯愛，力薦我譯著名政治哲學家漢娜·阿倫特的代表作之一《論革命》，接到這個任務，真是受寵若驚，寢食難安。從執筆翻譯至今，不覺六載寒暑，也曾六易其稿，不敢稍有怠慢，個中甘苦只有自知。《論革命》中文譯本付梓之際，我首先想感謝洪濤先生，他不僅對我寄予深望，也時常就本書一些煩難之處，予以指點，令我受益匪淺。另外，胡雨春教授幫助我翻譯了《論革命》中所有的德文；彭俞霞女士幫助我翻譯了《論革命》中的法文和拉丁文；張驥博士幫助我找有關專家，解決了一些棘手的拉丁文翻譯；李輝博士在我赴美期間，承擔了瑣碎而繁重的樣稿校對工作。本書的出版，與他們的努力是分不開的，所以我在此一并予以感謝。

最早承擔《論革命》翻譯任務的是王寅麗女士，她是阿倫特研究的專家。王女士在翻譯了前三章（不包括注釋）之后，由于身懷六甲而不得不中途輟筆。我接手后，仔細閱讀了她的譯稿，十分嘆服。不過，為了譯文風格的統一，我還是忍痛割愛，另起爐灶。無論如何，王寅麗女士為本書所付出的艱辛勞動，是不容抹煞的。

我的導師林尚立教授，不以我忙于譯事為忤，釋我以暇。我留校任教數載，由于此事耽擱，無暇顧及其他，于心甚為有愧。

我的妻子申劍敏，她翹首以盼《論革命》中文譯本久矣！須知在翻譯過程中，我最大的心愿，就是丟下手中譯稿，與她一起去享受哪怕一刻的悠閑……

譯事永無止境，有過此般經歷的人都知道，非但耗時耗力，還吃力不討好。《論革命》我每易其稿都會發現錯誤，這樣下去如何得了？索性將此艱巨任務交給讀者諸君。譯文有不妥之處，那是由于譯者見識水平都有限，力有不逮。學術乃天下公器，望各位不吝批評指正，一起來完善對《論革命》的理解。

陳周旺

2007年春于美國紐約州立大學阿爾巴尼分校

分享譯林更多好書：

* image03564.jpeg官方微博：image03565.jpeg[﹫譯林出版社](http://weibo.com/yilinpress)



* image03567.jpeg豆瓣小站：image03565.jpeg<http://site.douban.com/yilin>

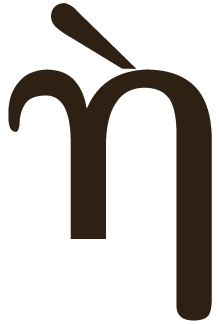
* image03568.jpeg官方微信：

您有任何意見及建議，歡迎您通過以上方式與我們聯系！

[[1]](#1_1)據我所知，敢于直面核武器的恐怖和極權主義的威脅，而毫無顧忌地討論戰爭問題的，唯卡爾·雅斯貝爾斯的《人類的未來》（Chicago，1961）。

[[2]](#2_1)參見雷蒙·阿隆，“Political Action in the Shadow of Atomic Apocalypse”，in The Ethics of Power, edited by Harold D.Lasswell and Harlan Cleveland, New York，1962。

[[3]](#3_1)德·邁斯特在他的Considérations sur la France（1796）中回應了孔多塞，后者將反革命定義為“une révolution au sens contraire（反方向的革命）”，參見Sur le Sens du Mot Révolutionnaire（1793）in Oeuvres，1847—1849，vol.XII。從歷史上說，保守思想和反動活動，都不僅來自于它們最頑固的立場和它們的élan（沖動），而且來自于它們在法國大革命這一事件中的存在狀態。它們產生的理念或觀點幾乎無一不是首先用作口舌之爭的，在這一意義上，它們自始至終都是派生的。另外，這也是保守主義思想家一直擅于舌戰的原因，而革命者，要是他們也要發展一種令人信服的舌戰風格，那就要從他們的對手那里好好學一下這門手藝。保守主義，既不是自由主義也不是革命思想，它從本源上而且其實幾乎從定義上，就是好戰的。

[[4]](#4_1)古典主義者知道，事實上，“我們的‘革命’一詞與στáσιＳ或μεταβολπολιτει'ων都不是完全對應的”（W.L.Newman, The Politics of Aristotle, Oxford，1887—1902）。詳見Heinrich Ryffel, Metabolé Politeion, Bern，1949。

[[5]](#5_1)參見他的Dissertation on the Canon and the Feudal Law（1765），Works，1850—1856，vol.III, p.452。

[[6]](#6_1)基于這一理由，波利比烏斯稱政府從一種形態向另一種形態發生轉型κατàσιν是自然的。參見《歷史》，VI.5.1。

[[7]](#7_1)關于美國革命對1789年法國大革命的影響，參見Alphonse Aulard，“Révolution française et Révolution américaine”，載于études et Leçons sur la Révolution Française, vol.VIII，1921；有關雷奈神父對美國的描述，參見Tableau et Révolutions des Colonies anglaises dans l'Amérique du Nord，1781。

[[8]](#8_1)約翰·亞當斯的A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America是為了回應杜爾哥在1778年致Dr Price的信中的攻擊而寫。決戰一方是杜爾哥堅持中央集權之必要性，另一方是《聯邦憲法》的分權。特別是在亞當斯的《初步考察》中，他大量引述杜爾哥的信。Works, vol.IV。

[[9]](#9_1)出自J.克雷夫科爾，Letters from an American Farmer（1782），Dutton平裝本，1957，尤其可參見信III、信XII。

[[10]](#10_1)路德的“Fortunam constantissimam verbi Dei, ut ob ipsum mundus tumultuetur.Sermo enim Dei venit mutaturus et innovaturus orbem, quotiens venit”，我將它詮釋為：“上帝之道最恒久的宿命，就是以它的名義，令世界陷于動蕩不安。因為，上帝降言是為了改變和復興整個地球，使之達到上帝之道。”

[[11]](#11_1)引自埃里克·沃格林，見A New Science of Politics, Chicago，1952；以及Norman Cohn，見The Pursuit fo Millennium, Fair Lawn, N.J.，1947。

[[12]](#12_1)分別參見波利比烏斯VI.9.5，XXXI.23—5.1。

[[13]](#13_1)孔多塞，Sur le Sens du Mot Révolutionnaire, Oeuvres，1847—1849，vol.XII。

[[14]](#14_1)我根據的是希羅多德的著名篇章，在那里，好像是第一次，希羅多德界定了三種主要的政府形式，一人統治，少數人統治和多數人統治的政府形式，并討論它們的優點。（Book III，80—82）在此，雅典民主制的代言人（然而，雅典民主制被稱為法律面前人人平等），拒絕接受賜給他的王國，并給出了自己的理由：“我既不想統治，也不想被統治。”因此，希羅多德稱他的房子是整個波斯帝國唯一自由的房子。

[[15]](#15_1)有關isonomy的含義及其在政治思想中的作用，見Victor Ehrenberg，“Isonomia”，in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie des klassischen Altertums, Supplement, vol.VII。修昔底德的評述特別令人嘆服。他指出，在派別斗爭中，黨魁喜歡用“順口的名字”來叫自己，有的喜歡用isonomy，有的喜歡溫和的貴族制，而在修昔底德看來，前者代表民主制，后者則代表寡頭制。（這一點我要歸功于芝加哥大學David Grene教授的熱情幫助。）

[[16]](#16_1)正如Edward Coke先生在1627年所說的那樣：“特許是個什么詞？地主想向莊稼漢征多少稅就征多少；但是向自由民征稅與土地特許權是相悖的，除非在議院中得到他們的同意。特許是一個法語，在拉丁語中它是指自由。”引自Charles Howard Mcllwain, Constitutionalism Ancient and Modern, Ithaca，1940。

[[17]](#17_1)在此和在下文中，我根據的是Charles E.Shattuck：“在聯邦和州憲法中……‘自由’一詞的真正意義……”，Harvard Law Review，1891。

[[18]](#18_1)參見Edward S.Corwin, The Constitution and What It Means Today, Princeton，1958，p.203。

[[19]](#19_1)如杰斐遜在The Anas中所云，引自Life and Selected Writings, Modern Library edition, p.117。

[[20]](#20_1)分別引自約翰·亞當斯，前引文章（Works, vol.IV, p.293），及其評論“On Machiavelli”（Works, vol.V, p.40）。

[[21]](#21_1)《君主論》，第15章。

[[22]](#22_1)參見Oeuvres, ed.Laponneraye，1840，vol.3，p.540。

[[23]](#23_1)這句話可能最早出現在Gino Capponi1420年的Ricordi中：“Faites membres de la Balia des hommes expérimentés, et aimant leur commune plus que leur propre bien et plus que leur ame.”（“久經考驗者要加入Balia，就要愛組織甚于愛自己的財產，甚于愛自己的靈魂。”）（參見馬基雅維里，Oeuvres Complètes, ed.Pléiades, p.1535。）馬基雅維里在《佛羅倫薩史》第三卷，第7章中使用了一個類似的表達，在那里，他贊美佛羅倫薩的愛國者們敢于挑戰教皇，以此顯示“他們將他們的城市置于比自己的靈魂要高得多的地位”。后來，他在彌留之際，寫信給他的朋友Vettori，將一模一樣的表達用在自己身上：“我熱愛我土生土長的城市，甚于我的靈魂。”（引自The Letters of Machiavelli, ed.Allan Gilbert, New York，1961，no.225。）我們不再會想當然地接受靈魂不朽的說法，這樣就很可能無視馬基雅維里信條的尖銳性。在他寫作的那個年代，這種表達一點也不迂腐，而是樸實無華地意味著，一個人為了自己的城市，準備捐棄永恒的生命，甘冒墮地獄懲罰的危險。如馬基雅維里所見，問題不在于人是否愛上帝甚于愛世界，而在于人是否能夠愛世界甚于愛自己。對于一切獻身政治的人來說，這種決定其實向來都是生死攸關的。馬基雅維里反宗教的大多數立論，都是針對那些愛自己，也就是愛自己的救贖多于愛世界的人，而并非針對那些真正愛上帝甚于愛世界或愛自己的人。

[[24]](#24_1)參見Letters，前引書，no.137。

[[25]](#25_1)我根據的是Lewis Mumford最近的著作，The City in History, New York，1961。該書提出了一種極為有趣和極富啟發性的理論，認為新英格蘭的鄉村實際上是中世紀城鎮“一種幸福的變種”，“可以說是通過”在新世界“殖民，中世紀的秩序復興了”，當舊世界的“城市逐漸停止繁衍”，“這種活動很大程度上在十六到十九世紀期間轉到了新世界”。（參見p.328及以下，和p.356。）

[[26]](#26_1)參見The Discourses, Book I，11。關于馬基雅維里在文藝復興文化中的地位，我傾向于J.H.Whitfield的觀點，在Machiavelli（Oxford，1947，p.18）一書中，他指出，馬基雅維里“并不代表政治和文化的雙重衰落，相反他代表一種誕生于人文主義，因為政治問題處于危機之中，而逐漸對這種危機有所領悟的文化。正是因為這一點，他從人文主義賦予西方精神的元素中去尋求解決政治問題的辦法”。然而，對于十八世紀的革命者而言，讓他們返回古代去尋找其政治問題解決方法的，不再是“人文主義”了。有關這一問題的詳細討論，參見本書第五章。

[[27]](#27_1)該詞來自于拉丁語status rei publicae（公共狀態），與之對應的詞是“政府形式”，在政府形式這一意義上，我們仍然可以在布丹那里找到它。別具一格的是，stato不再意味著“形式”，或政治領域可能的“狀態”之一，相反逐漸意味著人民內在的政治聯合，不因政府和政府形式的交替而滅亡。馬基雅維里耿耿于懷的當然是民族國家，也就是說，意大利、俄國、中國和法國，在其各自的歷史范圍內，并沒有隨著某個政府形式的淪亡而滅亡，這個事實僅僅對于我們來說是理所當然的。

[[28]](#28_1)在整一章中我大量引用了德國歷史學家Karl Griewank的著作，很可惜這些著作至今沒有英譯本。他早期的文章“Staatsumwälzung und Revolution in der Auffassung der Renaissance und Barockzeit”，載于Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena，1952—1953，Heft I，而后期著作Der neuzeitliche Revolutionsbegriff（1955），使有關這一主題的其他一切文章都相形見絀。

[[29]](#29_1)agent，也可譯為能動者、主體、推動力，這里考慮到與旁觀者對應，故且譯為“當局者”。——譯者注

[[30]](#30_1)參見《牛津英語辭典》的“革命”條目。

[[31]](#31_1)這是指現代革命的一種特征，即革命者將被革命絞殺。——譯者注

[[32]](#32_1)羅西特，The First American Revolution, New York，1956，p.4。

[[33]](#33_1)《舊政權與大革命》，Paris，1953，vol.II, p.72。

[[34]](#34_1)《人的權利》第二部分導言。

[[35]](#35_1)參見Fritz Schulz, Prinzipien des römischen Rechts, Berlin，1954，p.147。

[[36]](#36_1)Griewank，見前引書。他指出，“這是一場革命”的說法，第一次是用在法國的亨利四世和他改宗天主教的行動身上。他引用Hardouin de Péréfixe的亨利四世傳記（Histoire du Roy Henri le Grand, Amsterdam，1661）作為證據，該書對1594年春天的事件有以下評價：普瓦提埃總督（Governor of Poitiers）voyant qu'il ne pouvait pas empêcher cette révolution, s'y laissa entrainer et composa avec le Roy（意識到自己不能阻擋這場革命，就隨波逐流，任憑自己被革命卷走，與羅伊同流合污）。正如Griewank本人所指出的，不可抗拒性這一觀念在此仍然與運動的天文學原義緊密結合在一起，也就是“旋轉”回它的起點。因為“Hardouin將所有這些事件都看成是法國人向他們的prince naturel（自然王國）回歸”。利昂古爾卻并無此意。

[[37]](#37_1)我詮釋的羅伯斯庇爾在1793年11月17日國民公會上的發言，原文如下：“Les crimes de la tyrannie accélérèrent les progès de la liberté，et les progrès de la liberté multiplièrent les crimes de la tyrannie……une réaction continuelle dont la violence progerssive a opéré en peu d'années l'ouvrage de plusieurs siècles.”（“暴政的罪行加速了自由的進步，自由的進步擴大了暴政的罪行……這是一種持續反應，不斷進步的暴力，以數年之功成就百年大業。”）（Oeuvres, ed.Laponneraye，1840，vol.III, p.446。）

[[38]](#38)引自Griewank，前引書，p.243。

[[39]](#39)1794年2月5日羅伯斯庇爾的發言，前引書，p.543。

[[40]](#40)《聯邦黨人文集》（1787），ed.Jacob E.Cooke, Meridian，1961，no.11。

[[41]](#41)引自Theodor Schieder，“Das Problem der Revolution im 19.Jahrhundert”，Historische Zeitschrift, vol.170，1950。

[[42]](#42)參見《論美國的民主》之“作者導言”：“一個新的世界需要一種新的政治科學。”

[[43]](#43)Griewank在前引書中，注意到了旁觀者在一個革命概念誕生的過程中所扮演的角色：“Wollen wir dem Bewusstsein des revolutionären Wandels in seiner Entstehung nachgehen, so finden wir es nicht so sehr bei den Handelnden selbst wie bei ausserhalb der Bewegung stehenden Beobachtern zuerst klar erfasst.”（“我們只有在不作為行動者，而是作為運動的旁觀者時，才能認識到必須轉變革命意識。”）他有此發現也許是受黑格爾和馬克思的影響，盡管他將它用在佛羅倫薩史的編纂者身上。我想他這樣做是錯誤的，因為這些歷史是由佛羅倫薩的政治家和政客們編寫的。從黑格爾和其他十九世紀歷史學家是旁觀者這一意義上，馬基雅維里還有查士丁尼，都不是旁觀者。

[[44]](#44)關于圣鞠斯特，另外還有羅伯斯庇爾對這些事情的立場，參見Albert Ollivier, Saint-Just et la Force des Choses, Paris，1954。

[[45]](#45)引自Edward S.Corwin，“The‘Higher Law’Background of American Constitutional Law”，in Harvard Law Review, vol.42，1928。

[[46]](#46)托克維爾，前引書，vol.II, Fourth Book, chapter 8。

[[47]](#47)這種態度與1848年革命者的舉動形成鮮明對比。米什萊寫道：“On s'identifiait à ces lugubres ombres.L'un était Mirabeau, Vergniaud, Danton, un autre Robespierre.”（“人們將自己當成了那些悲傷的幽靈，一邊是米拉波、維尼奧和丹東，另一邊是羅伯斯庇爾。”）載Histoire de la révolution française，1868，vol.I, p.5。

[[48]](#48)指不受外力干擾的事變過程。——譯者注

[[49]](#49)Oeuvres, ed.Laponneraye，1840，vol.3，p.514.

[[50]](#50)《無套褲漢的權利宣言》是羅伯斯庇爾的一個朋友Boisset提出來的，參見J.M.Thompson, Robespierre, Oxford，1939，p.365。

[[51]](#51)Le But de la Révolution est le Bonheur du Peuple作為無套褲黨的宣言，在1793年11月宣告了這一點。參見no.52 in Die Sanskulotten von Paris.Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793—1794，ed.Walter Markov and Albert Soboul, Berlin（East），1957。

[[52]](#52)system，通常是指“體系”，考慮到“政黨制度”一詞約定俗成的譯法，在此，涉及system的政黨體系、委員會體系、蘇維埃體系以及街區體系，都一概以“制度”代替之。在本文中，所謂政黨制度、委員會制度和蘇維埃制度，都不是institution意義上而是system意義上的。——譯者注

[[53]](#53)James Monroe in J.Elliot, Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution……，vol.3，1861.

[[54]](#54)兩處引文均來自阿克頓勛爵，Lectures on the French Revolution（1910），Noonday paperback edition，1959。

[[55]](#55)致Trist先生的巴黎來信，1785年8月18日。

[[56]](#56)杰斐遜，致Wythe先生的巴黎來信，1786年8月13日；約翰·亞當斯致杰斐遜，1813年7月13日。

[[57]](#57)致約翰·亞當斯，1813年10月28日。

[[58]](#58)托馬斯·潘恩，《人的權利》（1791），Everyman's Library edition, pp.48，77。

[[59]](#59)約翰·亞當斯，Discourses on Davila, Works, Boston，1851，vol.VI, p.280。

[[60]](#60)同上，pp.267，279。

[[61]](#61)約翰·亞當斯，Discourses on Davila, Works, Boston，1851，vol.VI, pp.239—240。

[[62]](#62)同上，p.234。

[[63]](#63)引自D.Echeverria, Mirage in the West：A History of the French Image of American Society to 1815，Princeton，1957，p.152。

[[64]](#64)參見杰斐遜，“A Bill for the More General Diffusion of Knowledge”of 1779，及其“Plan for an Educational System”of 1814，in The Complete Jefferson, edited by Saul K.Padover，1943，pp.1048，1065。

[[65]](#65)關于工人階級對平等這一主題的意見，參見Robert E.Lane最近的一項研究，“The Fear of Equality”in American Political Science Review, vol.53，March 1959。例如，對工人角色毫無怨恨，謂之“對平等的恐懼”；深信富人并不比其他人快樂，謂之企圖“對付那種備感煎熬而又不正當的嫉妒”；一旦發財也不會不顧朋友死活，謂之缺乏“安全感”，等等。這篇短文設法將每一種美德都轉換成一種深藏不露的邪惡，即尋找不存在的隱秘動機，可謂a tour de force（神乎其技）。

[[66]](#66)羅伯斯庇爾，Oeuvres Complètes, ed.G.Laurent，1939，vol.IV；Le Défenseur de la Constitution（1792），no.11，p.328。

[[67]](#67)le peuple等同于menu（蟻民）或petit peuple（小民），它由“小商人、雜貨店老板、手藝人、工人、雇員、推銷員、侍應生、散工、lumpenproletariern（流氓無產者），而且由窮困潦倒的藝術家、演員和不名一文的作家”所組成。參見Walter Markov，“über das Ende der Pariser Sansculottenbewegung”，in Beiträge zum neuen Geschichtsbild, zum 60.Geburtstag von Alfred Meusel, Berlin，1956。

[[68]](#68)羅伯斯庇爾“Adresse aux Français”（1791年7月），引自J.M.Thompson，前引書，1939，p.176。

[[69]](#69)同上，pp.365，339。

[[70]](#70)參見Du contrat Social（1762），G.D.H.Cole, New York，1950，Book II, chapter 3。

[[71]](#71)參見Du contrat Social（1762），G.D.H.Cole, New York，1950，Book II, chapter 1。

[[72]](#72)Albert Ollivier, Saint-Just et la Force des Choses, Paris，1954，p.203.

[[73]](#73)這句話包含了盧梭公意的關鍵。它僅僅出現在一個腳注之中，這一事實無非表明，作為盧梭理論來源的具體經驗，對盧梭來說是這樣的自然而然，以致他認為無庸贅述。復雜的公意概念，其背景既具有實證性，又十分簡單，這讓理論著作的詮釋普遍犯難。這種困難頗有教益，因為很少有政治理論概念會籠罩在如此尋常的胡言亂語所造成的神秘氣氛之中。

[[74]](#74)對這種革命版共和國美德的經典表述，可以在羅伯斯庇爾關于地方法官和民間代議制的理論中找到，他自己將此歸結為：“Pour aimer la justice et l'égalité le peuple n'a pas besoin d'une grande vertue；il lui suffit de s'aimer lui-même.Mais le magistrat est obligé d'immoler son intérêt à l'intérêt du peuple, et l'orgueil du pouvoir à l'égalité……Il faut donc que le corps représentatif commence par soumettre dans son sein toutes les passions privées à la passion générale du bien public……”（“人們并不需要偉大的美德，來熱愛正義和平等；他們只需要愛自己。但是行政官員必須為人民的利益、為平等而犧牲他自己的利益……因此代表必須將私人的激情置于普遍的激情之下……”）1794年2月5日國民公會講話。參見Oeuvres, ed.Laponneraye，1840，vol.III, p.548。

[[75]](#75)關于盧梭，參見Discours sur l'Origine de l'inégalité parmi les Hommes（1755），G.D.H.Cole英譯，New York，1950，p.226。圣鞠斯特引自Albert Ollivier，前引書，p.19。

[[76]](#76)R.R.Palmer, Twelve Who Ruled：The Year of the Terror in the French Revolution, Princeton，1941，羅伯斯庇爾的話引自這里。該書與前面提到的Thompson的傳記一道，都是近年文學作品中對羅伯斯庇爾及其身邊的人最公正、最力求客觀的研究。關于恐怖之性質的論戰，Palmer的書尤其是一個杰出的貢獻。

[[77]](#77)引自Zoltán Haraszti, John Adams and the Prophets of Progress, Harvard，1952，p.205。

[[78]](#78)盧梭，《論不平等的起源》，p.226。

[[79]](#79)巴黎各區的文件，現在首次在第49頁注②所引書中以雙語（法語—德語）發表。這些文件充斥著諸如此類的公式。我所援引的來自第五十七條。一般而言，有人會說，說話者越是嗜血成性，他就越可能強調ces tendres affections de l'ame——他的靈魂的脆弱。

[[80]](#80)Thompson（前引書，p.108）追憶，德慕蘭早在1790年就告訴羅伯斯庇爾：“你恪守你的原則，不必理會你的朋友怎么做。”

[[81]](#81)舉個例子，羅伯斯庇爾就革命政府這一主題發表講話時堅持：“Il ne s'agit point d'entraver la justice du peuple par des formes nouvelles；la loi pénale doit nécessairement avoir quelque chose de vague, parce que le caractère actuel des conspirateurs étant la dissimulation et l'hypocrisie, il faut que la justice puisse les saisir sous toutes les formes.”（“這壓根兒不是要用各種新形式來束縛人民的正義。刑法必須要有一些模糊的東西，現在陰謀集團有一個特點，他們善于偽裝和偽善，正義必須想方設法將其揪出來。”）參見1794年7月26日國民公會發言。Oeuvres, ed.Laponneraye, vol.III, p.723。羅伯斯庇爾以偽善來為民間司法的無法無天正名。關于偽善問題，參見下文。

[[82]](#82)這一說法在“Instruction to the Constituted Authorities”中作為一條原則出現。該文由在里昂負責執行革命法律的臨時委員會起草。與眾不同的是，大革命在此完全是為“廣大貧苦階級”而締造的。參見Palmer，前引書，p.167。

[[83]](#83)克雷夫科爾，Letters from an American Farmer（1782），Dutton paperback edition，1957，Letter 3。

[[84]](#84)致麥迪遜的巴黎來信，1786年12月16日。

[[85]](#85)《聯邦黨人文集》（1787），ed.Jacob E.Cooke, Meridian，1961，no.10。

[[86]](#86)R.R.Palmer，前引書，p.163。

[[87]](#87)阿克頓勛爵，見前引書，附錄。

[[88]](#88)比爾德的著名理論缺乏事實證據，這一點最近被揭示出來，參見R.E.Brown, Charles Beard and the Constitution, Princeton，1956，and Forrest McDonald, We the People：The Economic Origins of the Constitution, Chicago，1958。

[[89]](#89)引自拉羅什福科的《箴言錄》，參見Louis Kronenberger新近的譯本，New York，1959。

[[90]](#90)J.M.Thompson曾經把恐怖統治時期的國民公會叫做“政治演員的一個集會”（前引書，p.334），這一評價也許不僅僅受到發言者的花言巧語，而且也受到大量劇場隱喻的啟發。

[[91]](#91)盡管persona的詞根似乎來源于per-zonare，來源于希臘語的ζωνη，故而本義是指“偽裝”，人們還是難免會相信，在拉丁語的耳朵聽來，這個詞帶有per-sonare的意思，也就是“透聲”；這樣一來，在羅馬，穿透面具而聽到的聲音，那一定是祖先的聲音，而不是個體行動者的聲音。

[[92]](#92)參見Ernest Barker鞭辟入里的討論，見Otto Gierke的Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800英譯本導言，Cambridge，1950，p.lxx及以下。

[[93]](#93)參見Ernest Barker，見Otto Gierke的Natural Law and the Theory of Society 1500 to 1800英譯本導言，Cambridge，1950，p.lxxiv。

[[94]](#94)《論不平等的起源》，序言。

[[95]](#95)阿克頓勛爵，見前引書，第9章。

[[96]](#96)同上，第14章。

[[97]](#97)羅伯斯庇爾1793年11月17日國民公會發言，Oeuvers, ed.Laponneraye，1840，vol.III, P.336。

[[98]](#98)叛亂期間葛底斯堡演說在人民中廣為傳播，就此而言，匈牙利革命也是獨一無二的。參見Janko Musulin在Proklamationen der Freiheit, von der Magna Charta bis zur ungarischen Volkserhebung一書中的導言，Frankfurt，1959。

[[99]](#99)阿克頓勛爵，見前引書，第9章。

[[100]](#100)《論美國的民主》，vol.II, chapter 20。

[[101]](#101)我詮釋的是《論法的精神》（Book VIII, chapter 8）中的下述段落：“La plupart des peuples d'Europe sont encore gouvernés par les mœurs.Mais si par un long abus du pouvoir, si, par une grande conquête, le despotisme s'établissait à un certain point, il n'y aurait pas de mæurs ni de climat qui tinssent；et, dans cette belle partie du monde, la nature humaine souffrirait, au moins pour un temps, les insultes qu'on lui fait dans les trois autres.”（“大部分歐洲人民還受道德所支配。但是如果經過長久的濫用權力或者大規模的征服，專制主義就有可能在一定程度上建立起來，而使道德淪喪。在世界上這個美麗的地方，人類的本性至少在一定時間內被玷污，就像在世界其他三個部分一樣。”）

[[102]](#102)休謨，轉引自Wolfgang H.Kraus，“Democratic Community and Publicity”，in Nomos（Community），vol.II，1959；柏克，轉引自阿克頓勛爵，Lectures on the French Revolution，2nd lecture。

[[103]](#103)《舊政體與大革命》（1856），Oeuvres completes, Paris，1952，p.197。

[[104]](#104)致Nile，1818年1月14日。

[[105]](#105)致Abbé Mably，1782。

[[106]](#106)Discourses on Davila, Works, Boston，1851，vol.VI, pp.232—233。

[[107]](#107)下述事實尤其令約翰·亞當斯大受打擊，即“法國大革命自封的哲學家”就像“僧侶”一樣，“對世界知之甚少”。[參見Letters to John Taylor on the American Constitution（1814），Works, vol.VI, p.453及以下。]

[[108]](#108)J.M.Thompson, Robespierre, Oxford，1939，pp.53—54.

[[109]](#109)參見Wolfgang H.Kraus，前引書，其中有一篇出色而富于啟發性的文章，本書第一次出版時我尚未見過此文。

[[110]](#110)西塞羅，De Natura Deorum I，7 and Academica I，11。

[[111]](#111)托克維爾，前引書，p.195。在談及La condition des écrivains（作家的條件）及其éloignement presque infini……de la pratique（越來越遠離實際社會）時，他堅持：“L'absencecomplète de toute liberté politique faisait que le monde des affaires ne leur était pas seulement mal connu, mais invisible.”（“完全缺乏政治自由，使公共事務的世界不僅鮮為人知而且根本就看不見。”）在描述了這種缺乏體驗是如何使他們的理論更為激進之后，他又明確強調：“La même ignorance leur livrait l'oreille et le cœur de la foule.”（“同樣的無知賦予他們民眾的耳朵和心靈。”）Kraus，前引書，表明在所有西歐和中歐國家，一種新的“對公共事務的好奇心”，不僅在“知識精英”而且在底層人民中蔓延。

[[112]](#112)國王之臣民的“幸福”，前提是有一位像父親照顧家庭一樣，照顧自己王國的國王。這樣一來，用布萊克斯通的話來說，它最終源于一位“造物者……仁慈地將戒律化為這一家長式箴言：‘人應當去追求自己的幸福。’”（引自Howard Mumford Jone, The Pursuit of Happiness, Harvard，1953。）顯然，這種權利，是由一位世間的父親來保障的，它無法在政治體向一個共和國的轉型中幸免于難。

[[113]](#113)參見A Summary View of the Right of British America，1774，in The Life and Selected Writings, Modern Library edition, p.293及以下。

[[114]](#114)對這一方面感興趣的是蘇格蘭道德哲學家亞當·弗格森（《文明社會史論》第三版，1768年），他所寫的市民社會的合理秩序，聽起來與亞當·斯密異曲同工。他評價道，秩序觀念“經常是錯誤的，它從死氣沉沉的事物類推而來……墻上石頭秩序井然，乃是因為它們經過琢磨，各得其所。一旦有所松動，建筑必然倒塌：但是社會中人的良好秩序，則是他們各得其行動之宜……當我們在社會中尋求那種單純是不行動和死氣沉沉的秩序，我們忘記了自己的天性，找到了奴隸的秩序而非自由人的秩序”。引自Wolfgang H.Kraus，前引書。

[[115]](#115)致Joseph C.Cabell關于“街區共和國”的重要信件，1816年2月2日，同前引，p.661。

[[116]](#116)參見詹姆斯·麥迪遜，《聯邦黨人文集》，no.14。盡管事實上，后來直至今天，“弄懂杰斐遜或委員會借‘追求幸福’來表達什么，絕非易事”，但杰斐遜新發現的“權利”被“1776年到1902年間大約三分之二的州憲法”所涵蓋這一事實，就可以看出杰斐遜的筆鋒是多么犀利。從我援引的Howard Mumford Jones的專著中，其實就有人免不了與他英雄所見略同：“在美國，追求幸福的權利，可以說是來自于一時沖動……”

[[117]](#117)Jones，見前引書，p.16。

[[118]](#118)羅西特，The First American Revolution, New York，1956，pp.229—230。

[[119]](#119)Vernon L.Parrington稱之為“（杰斐遜）政治哲學的首要原則，即‘關心人類的生命和幸福，而不是他們的毀滅，這是好政府第一位和唯一正當的目標’”。Main Currents in American Thought, Harvest Books edition, vol.I, p.354。

[[120]](#120)這是約翰·狄更生的話，但是對于這個問題，美國革命者在理論上普遍存在共識。因此，即便是約翰·亞當斯也要分辯道：“社會幸福是政府的目的……正如個人幸福是人的目的。”（參見“Thoughts on Government”，Works，1851，vol.IV, p.193。）他們應該都會一致同意麥迪遜的著名公式：“如果人是天使，那么政府就是不必要的。如果由天使來統治人，那么對政府外在和內在的控制都是不必要的。”（《聯邦黨人文集》，no.51）

[[121]](#121)致麥迪遜，1793年6月9日，見以上注釋，p.523。

[[122]](#122)約翰·亞當斯在1780年從巴黎致他妻子的信，他對舊的官僚制不可思議地來了個一百八十度大轉彎，他寫道：“我必須學習政治和戰爭，這樣我的兒子就可以自由地學習數學和哲學。我的兒子應該學習數學和哲學、地理、自然史和船舶制造、航海術、商業和農業，這樣他們的孩子就有權學習繪畫、詩歌、音樂、建筑、雕塑、裝飾和陶藝。”（Works, vol.II, p.68.）《弗吉尼亞權利宣言》的主要作者喬治·梅森看起來更是信心百倍，在他最后的遺愿中，他勉勵自己的兒子“寧要私人領地之幸福，不要公共事務的操勞”，盡管，鑒于反對“干涉”公共事務、野心勃勃和熱衷榮譽的傳統和習慣影響巨大，有人對此將信將疑。與“私人領地之幸福”的陳詞濫調決裂，承認自己不同的經驗，也許在頭腦和個性上都需要并不亞于約翰·亞當斯的勇氣。（關于George Mason，參見Kate Mason Rowland, The Life of George Mason，1725—1792，vol.I, p.166。）

[[123]](#123)參見杰斐遜致約翰·亞當斯，1814年7月5日，參見The Adams-Jefferson Letters, ed.L.J.Cappon, Chapel Hill，1959。

[[124]](#124)參見Carl L.Becker，《獨立宣言》第二版導言，New York，1942。

[[125]](#125)參見杰斐遜致Henry Lee的信，1825年5月8日。

[[126]](#126)革命將以共和國的成立而告終是出人意表的。即便在1776年，塞繆爾·亞當斯的一位通信者還寫道：“我們現在擁有一個公平的機會，來挑選我們認為合適的政府形式，并且與我們喜歡的任何民族訂立契約，找一位統治我們的國王。”參見William S.Carpenter, The Development of American Political Thought, Princeton，1930，p.35。

[[127]](#127)參見前引杰斐遜致Henry Lee的信。

[[128]](#128)Adam-Jefferson，見第114頁注①，1823年4月11日之信，p.594。

[[129]](#129)參見前引致麥迪遜的信。

[[130]](#130)關于托馬斯，參見Summa Theologica I qu.1，4c and qu.12，1c.又見前引，I 2，qu.4，8o。

[[131]](#131)托克維爾，《舊政體與大革命》，第三章。

[[132]](#132)在國民公會關于“革命政府原則”的講話。參見Oeuvres, ed.Lapponeraye，1840，vol.III。英文版采用Robert R.Palmer, Twelve Who Ruled, Princeton，1958。

[[133]](#133)麥迪遜這番話似乎是在響應約翰·亞當斯，后者懂得“追求獨特性的激情”在政治體中所扮演的角色。而這只不過表明國父們的一致之處究竟有多大。

[[134]](#134)參見Letter XII，“Distresses of a Frontier Man”，in the Letters from an American Farmer（1782），Dutton paperback edition，1957。

[[135]](#135)無法無天、暴力和無政府的張力，在美國與在其他殖民地國家一樣強大。這里有一個約翰·亞當斯在他的自傳中講的著名故事（Works, vol.II, pp.420—421）：他碰到一個人，“一位普通的賽馬師，……他一直在打官司，他的許多行為幾乎被告遍所有法庭。他一看到我就迎了上來，向我打的第一個招呼就是：‘噢，亞當斯先生，你和你的同事為我們做的事情簡直是太偉大了！我都不知道怎樣感謝你才好。現在這里已經沒有法庭了，我希望其他地方也一樣。’……這難道就是我們為之奮斗的目標嗎？我對自己說。……難道這就是民情？在國家中有多少這樣的人？據我所知有一半。因為至少一半國民是欠債人。在一切國家中，這些是欠債人的民情。如果國家權力陷于此事不能自拔，萬分危險，那么，我們犧牲自己的時間、健康和其他一切，究竟是為了什么？確實，我們必須防范這種精神和這些原則，悔不該如此行事。”這個故事發生在1775年，問題的關鍵是，這種精神和這些原則因為戰爭和革命而煙消云散了，對此最好的檢驗，就是欠債人批準了聯邦憲法。

[[136]](#136)參見“On the Advantages of a Monarchy”in James Fenimore Cooper's The American Democrat（1838）。

[[137]](#137)Edward S.Corwin in Harvard Law Review, vol.42，p.395.

[[138]](#138)麥迪遜，《聯邦黨人文集》，no.45。

[[139]](#139)參見約翰·亞當斯的話，載Discourses on Davila, Works，1851，vol.VI, p.233。

[[140]](#140)《舊政體與大革命》，參見前引文。

[[141]](#141)參見本書第116頁注釋②。

[[142]](#142)參見Niles, Principles and Acts of the Revolution, Baltimore，1822，p.404。

[[143]](#143)參見Robert R.Palmer, The Age of the Democratic Revolution, Princeton，1959，p.210。

[[144]](#144)約翰·斯圖亞特·密爾：《論自由》（1859）。

[[145]](#145)一個常見的假設是，當實現解放，一切獨立戰爭固有的騷亂和暴力走向終結時，革命進程也就結束了。也許沒有什么比這更不利于對革命的理解了。這不是什么新觀點。1787年，本杰明·拉什抱怨“沒有什么比將‘美國革命’一詞跟‘美國戰爭’后期那些東西混為一談更加常見的了。美國戰爭結束了，但‘美國革命’遠非如此。相反，閉幕的只不過是偉大戲劇的第一幕。我們的新政府形式尚待建立和完善”。（參見Niles, Principles and Acts of the Revolution, Baltimore，1822，p.402。）我們還要加上一點，沒有什么比將解放之陣痛與以自由立國混為一談更加常見的了。

[[146]](#146)這些擔憂是在1765年致William Pitt的信中流露出來的。迪金森在這封信中，聲稱相信殖民地將在抗英戰爭中獲勝。參見摩根，The Birth of the Republic，1763—1789，Chicago，1956，p.136。

[[147]](#147)參見1787年11月20日致詹姆斯·麥迪遜的信。

[[148]](#148)鮮為人知而又相當重要的一點，用伍德羅·威爾遜的話來說，是“權力是一種積極的東西，控制是一種消極的東西”，而“用同樣的名字來稱呼這兩種東西，只不過是一詞多義而使語言變得貧乏。”（An Old Master and Other Political Essays，1893，p.91）行動的權力與控制“創制機構”的權利相混同，跟前面已述及的解放與自由相混同如出一轍。引自James Fenimore Cooper, The American Democrat（1838）。

[[149]](#149)后者是Carl Joachim Friedrich的觀點，參見Constitutional Government andDemocracy, revised edition，1950。前者，“我們美國憲法的條款……純粹是大憲章第三十九條的復制品”，參見Charles E.Shattuck，“The True Meaning of The Term‘Liberty’in the Federal and State Constitutions”，Harvard Law Review，1891。

[[150]](#150)引自Charles Howard McIlwain, Constitutionalism, Ancient and Modern, Ithaca，1940。那些希望以歷史眼光看待這一問題的人，也許會想起洛克為卡羅萊娜制定的憲法的命運。這也許是第一部由專家制定然后交給人民的憲法。幾乎一切這種憲法，都應了William C.Morey的斷言：“它憑空而來，轉瞬即逝。”（“The Genesis of Writhen Constitution”，in American Academy of Politics and Social Science, Annals, April 1891.）

[[151]](#151)對這種制憲活動的研究，最出色的要數Karl Loewenstein的“Verfassungsrecht und Verfassungsrealität”（載Beiträge zur Staatssoziologie, Tübingen，1961）。很遺憾在本書的第一版中并未有所提及。Karl Loewenstein著作探討的是二戰后的“憲法狂潮”，其中只有很少得到人民認可。他強調“人民極不信任”這些憲法，這些憲法掌握在“一小撮專家”手里，絕大部分都淪為“達到目的的手段”，成為“這些專家為之效勞的各種群體或階級攫取或維持特權的工具”。

[[152]](#152)或者換一種口吻：“憲法先于政府而存在，政府只是憲法的產物。”兩種說法都可以在《人的權利》第二部分看到。

[[153]](#153)根據摩根，見前引著作，“大多數州讓它們的地方議會承擔制定和執行憲法的任務。馬薩諸塞人民似乎第一個看到了這一程序的危險性……于是在1780年舉行了特別會議，由獨立于政府的人民制定了一部憲法……盡管當時州已經來不及使用它了，但這種新方法還是很快在創建美利堅合眾國政府的過程中被沿用。”甚至連Forrest McDonald這樣的人，堅持州立法機構是“中心”，并且認可選舉產生的制憲會議，因為“如果聯邦憲法不得不克服立法機構的各種陰謀詭計，……這種認可將會變得難上加難”，竟也在一個腳注里承認：“根據法學理論，州立法機構的認可并不比其他任何法律更具約束力，它可以被隨后的立法機構撤銷。”參見We the People：The Economic Origins of the Constitution, Chicago，1958，p.114。

[[154]](#154)引自Zoltán Haraszti, John Adams and the Prophets of Progress, Cambridge, Mass.，1952，p.221。

[[155]](#155)參見《聯邦黨人文集》，no.51。

[[156]](#156)這是一個賓夕法尼亞人說的話，“賓夕法尼亞是最徹頭徹尾的世界主義殖民地，在那里，英裔人民與其他民族的人民的總數幾乎一樣多。”參見羅西特，The First American Revolution, New York，1956，pp.20，228。

[[157]](#157)甚至早在六十年代，“詹姆斯·奧梯斯就設想，在英國憲法內部實現英國人的普通法權利向人的自然權利轉型，但他也將這些自然權利視為對政府權威的限制。”William S.Carpenter, The Development of American Political Thought, Princeton，1930，p.29。

[[158]](#158)關于人的權利在歷史上和觀念上的困惑，可參見拙著《極權主義的起源》（Origins of Totalitarianism, revised edition, New York，1958，pp.290—302）中的深入探討。

[[159]](#159)這是本杰明·拉什的話，參見Niles，前引書，p.402。

[[160]](#160)在“偉大的孟德斯鳩”的“神圣著作”中，沒有哪個段落比下述關于英國的名言，在論戰中被更為頻繁地引用了：“Il y a aussi une nation dans le monde qui a pour objet direct de sa constitution la liberté politique.”（“在世界上還存在著一種國家，它的憲法的直接目的就是政治自由。”）至于孟德斯鳩對美國革命進程的巨大影響，可參見Paul Merrill Spurlin, Montesquieu in America，1760—1801，Baton Rouge, Louisiana，1940，和Gilbert Chinard, The Commonplace Book of Thomas Jefferson, Baltimore and Paris，1926。

[[161]](#161)孟德斯鳩在哲學自由與政治自由之間進行了區分，前者在于“意志的運作”（《論法的精神》XII，2），后者則在于pouvoir faire ce que l’on doit vouloir（能夠為所欲為）（同上，XI，3）。據此，側重點便落在pouvoir（權力）身上。政治自由中的權力因素被法語強有力地提出來了，在法語中，pouvoir這個詞同時意味著權力和“能夠……”。

[[162]](#162)參見羅西特，前引書，p.231，以及1639年的《康涅狄格基本法》（“The Fundamental Orders of Connecticut”of 1639 in Documents of American History, ed.Henry Steele Commager, New York，1949，5th edition）。

[[163]](#163)這句話在XI，4，可以這樣來讀：“Pour qu'on ne puisse abuser du pouvoir, il faut que, par la disposition des choses, le pouvoir arrête le pouvoir.”（“為了避免權力被濫用，必須通過分權的方式，以權力制約權力。”）乍看起來，即便是在孟德斯鳩那里，這似乎也只不過意味著法律的權力必須制約人的權力。但這種第一印象會讓人誤入歧途，因為，孟德斯鳩并不是在強制性的標準和命令這一意義上來談論法律的，而是完全迎合古羅馬傳統，通過les rapports qui se trouvent entre（une raison primitive）et les différents êtres, et les rapports de ces divers êtres entre eux（根本理性與各種存在的關系，以及各種存在之間的關系）（I，1）來理解法律的。換言之，法律是起聯系作用的東西，這樣，神法就是聯系人與神的東西，而人法就是將人與其同胞聯系起來的東西（也是參見該書XXVI，在這里，整本書最重要的章節被細加探討）。沒有神法，人與神就不存在任何聯系。沒有人法，人與人之間的空間將成為一片荒漠，或毋寧說是根本就不存在居間的空間。正是在這種關系的或法定的領域中，權力被加以實施。權力不可分割不是對法定的否定，而是對自由的否定。根據孟德斯鳩的觀點，人們可以大肆濫用權力而仍然處于法律的范圍之內；對有限性的需要——la vertu même a besoin de limites（美德同樣需要限制）（XI，4）——來自于人類權力的性質，并非來自于法律與權力之間的對抗。孟德斯鳩的分權因為與制衡理論聯系密切，以致常常被歸咎于當時科學的牛頓精神。然而，沒有什么比現代科學精神與孟德斯鳩更格格不入的了。誠然，這種精神體現在哈林頓身上，體現在他的“財產權的平衡”之中，就像它體現在霍布斯身上一樣。毫無疑問，這一術語源于那時還極具合理性的科學——約翰·亞當斯就盛贊哈林頓的文獻是“跟機械力學中作用與反作用對等一樣的顛撲不破的一個政治格言”。不過，有人還是懷疑，正是孟德斯鳩政治的、非科學的語言，大大提高了他的影響力。無論如何，正是以非科學、非機械論的精神，正是在孟德斯鳩的顯著影響之下，杰斐遜斷言：“我們為之而戰的政府……不僅應建立在自由原則之上（他指的是有限政府原則）”，“而且根據這一原則，政府權力應在幾個行政實體中加以分立和平衡，這樣，誰也不可以超越它們的合法權限而不受他人有效制約和限制”。Notes on the State of Virginia, query XIII。

[[164]](#164)《論法的精神》XI，4和6。

[[165]](#165)如詹姆斯·威爾遜堅持“一個聯邦共和國……作為一種政府類型，……對內保留了共和國的全部優點。同時對外還保留了君主制的尊嚴和力量”（引自Spurlin，前引書，p.206）。《聯邦黨人文集》，no.9，漢密爾頓反駁新的聯邦憲法的反對者，這些人“絞盡腦汁援引和散播孟德斯鳩共和政府國土規模要小的觀點”。漢密爾頓大量援引《論法的精神》，表明孟德斯鳩“明明將邦聯共和國視為擴展平民政府范圍的權宜之計，還將共和制與君主制的優點融為一體”。

[[166]](#166)來自Haraszti，前引書，p.219。

[[167]](#167)當然，這些觀念在美國也相當風行。因此弗吉尼亞的約翰·泰勒反駁約翰·亞當斯：“亞當斯先生把我們的分權當成了跟他的權力平衡一樣的原則。我們認為這些原則是對立的、相互磨損的。……我們的分權原則，是用來弱化權力的，直至使之成為一種福祉而非禍害。……亞當斯先生為一個有秩序的政府而斗爭，好像權力是權力之哨卡，或者是看管路濟弗爾之惡魔……”（參見William S.Carpenter，前引書）泰勒因為不信任權力而被稱為杰斐遜式民主制的哲學家。然而事實上，杰斐遜絲毫也不亞于亞當斯或麥迪遜，他極力堅持專制的合理療法是權力平衡而非分權。

[[168]](#168)參見Edward S.Corwin，“The progress of Constitutional Theory between the Declaration of Independence and the Meeting of the Philadelphia Convention”，American Historical Review, vol.30，1925。

[[169]](#169)《聯邦黨人文集》，no.14。

[[170]](#170)麥迪遜致杰斐遜，1787年10月24日，參見Max Farrand, Records of the Federal Convention of 1787，New Haven，1937，vol.3，p.137。

[[171]](#171)關于漢密爾頓可參見本書第136頁注釋②，關于麥迪遜可參見《聯邦黨人文集》，no.43。

[[172]](#172)詹姆斯·威爾遜評論孟德斯鳩的聯邦共和國時，明確指出：“它就在于將各具特色的社團集合起來，這些社團已經結成一個新的實體，能夠通過其他成員的加入而疊增。——這是一種特別適合美國形勢的擴展特性。”（Spurlin，前引書，p.206）

[[173]](#173)如Ernst Kantorowicz in“Mysteries of State：An Absolute Concept and Its Late Medieval Origin”，Harvard Theological Review，1955。

[[174]](#174)“La nation（民族）”，西耶士稱，“existe avant tout, elle est l’origine de tout.Sa volonté est toujours légale, elle est la Loi elle-même.”（“先于一切而存在，它是一切的源泉，它的意志永遠是合法的，它本身就是法律。”）“Le gouvernment n’exerce un pouvoir réel qu’autant qu’il est constitutionel……La volenté nationale, au contraire, n’a besoin que de sa realité pour être toujours légale, elle est l’origine de toute légalité.”（“只有立憲政府，才能夠運作一種現實權力……相反，國家的意志，只要是現實的，它就是永遠合法的，是所有合法性的源泉。”）參見Qu’est-ce que le Tiers-Etat?2nd edition，1789，p.79，82及以下。

[[175]](#175)Ernst Kantorowicz, The King’s Two Bodies：A Study in Medieval Theology, Princeton，1957，p.24.

[[176]](#176)Edward S.Corwin在“The‘Higher Law’Background of American Constitutional Law”（Harvard Law Review, vol.42，1928，p.152）一文中指出：“聯邦憲法被賦予至高無上性，唯一的理由就在于它扎根于民眾意志中，這表明……美國憲法理論是相對滯后的。此前，憲法被賦予的至高無上性，更多是歸因于它們的應有之義，歸因于它們是基本和不變的正義的體現，而不是歸因于它們公認的源泉。”

[[177]](#177)Benjamin Hitchborn，是故被Niles援引，見前引書，p.27。他其實充滿了十足的法國味，然而，令人奇怪的是他這樣開頭：“我將公民自由界定為，它不是一個‘法治政府’，……而是屬于廣大人民的一種權力。”換言之，實際上就像所有美國人一樣，他也在法律和權力之間做出了明確區分，故而發現單單以權力在民為基礎的政府絕不能稱為法治政府。

[[178]](#178)參見Merrill Jensen，“Democracy and the American Revolution”，Huntington Library Quarterly, vol.XX, no.4，1957。

[[179]](#179)Niles，見前引書，p.307。

[[180]](#180)西耶士，見前引書，p.81。

[[181]](#181)引自Corwin，見前引書，p.407。

[[182]](#182)同上，p.170。

[[183]](#183)又可以分別譯為“建構的權力”和“被建構的權力”。——譯者注

[[184]](#184)參見西耶士，見前引書，尤其是p.83及以下。

[[185]](#185)關于西耶士可參見前引書之the Seconde Partie，4th edition，1789，p.7。

[[186]](#186)從最近的歷史中，我們當然知道了太多的例子，以致連根據多數統治的原義來歷數這種民主制的例子，都無從下手。這就足以提醒讀者，鐵幕背后所謂“民主”號稱代表真正的民主制，并且與西方世界的立憲和有限政府分庭抗禮，這固然不可理喻，卻可以借此而被正名。對在一切沖突中失敗的少數進行政治的、雖則不是肉體上的清洗，是蘇聯內部見慣不怪的做法。更為重要的是，依靠多數統治的一黨統治觀念——通過一個在某個特定時刻能夠達到絕對多數的黨來攫取權力。

[[187]](#187)公認是立國者中最民主的杰斐遜，時常高屋建瓴地大談“選舉專制”的危險，只要“一百七十三名暴君確實像一個暴君那樣暴虐”（前引文及上述引文）。漢密爾頓早就指出“最頑固的共和派人士在數落民主制的丑惡時，跟任何人一樣，都是那般不可一世”。參見William S.Carpenter，前引書，p.77。

[[188]](#188)存在一些各自為戰的例子。其中一些是通過的決議，大意是“國會的整個程序都是違憲的”，還有“當《獨立宣言》出臺后，殖民地就完全處于自然狀態中了”。這當然就使之無從反駁了。關于新罕布什爾州某些城鎮的決議，參見Jensen，前引文章。

[[189]](#189)參見1787年10月24日致杰斐遜的信，Farrand, Records of the Federal Convention。

[[190]](#190)Winton U.Solberg，在他的The Federal Convention and the Formation of the Union of the American States導言中，New York，1958，p.cii，正確地強調，聯邦黨人“肯定希望將州置于從屬地位，但是他們并不想破壞州，只有兩個人例外”。麥迪遜本人曾說“他將像維護陪審團的審訊權那樣小心翼翼地維護州的權利。”（同上，p.196）

[[191]](#191)托克維爾，《論美國的民主》，New York，1945，vol.I, p.56。新英格蘭單單在1776年就擁有了超過五百五十個這樣的市鎮。國家中政治聯結的非凡程度，從這一事實可見一斑。

[[192]](#192)令我感到眼前一亮的壞天氣理論，在《大不列顛百科全書》“馬薩諸塞”條目中提到，第11版，vol.XVII。要替代它，也許最好就是參見《五月花號公約》導言了，載Commager，見前引書。

[[193]](#193)麥迪遜在聯邦會議的講話中，對擁有主權的州和那些“僅僅是政治社團”的州做了重要界分。

[[194]](#194)參見1639年《康涅狄格基本法》和1643年《新英格蘭同盟》，載Commager，見前引書。

[[195]](#195)本杰明·賴特——尤其是在“The Origins of the Separation of Powers in America”，Economica，1933年5月這篇重要文章中——以差不多相同的口吻爭辯道：“第一部美國憲法的起草者們對分權理論印象深刻，僅僅是因為他們自己的經驗……證實了分權理論的智慧”。其他人紛紛附和。六七十年前，對于美國學者而言，堅持導致美國革命和成立美利堅合眾國的美國歷史具有一種自發的、不間斷的連續性，幾成理所當然。自從布賴斯將美國立憲與最早的英國殖民地賴以建立的王室殖民特許權聯系起來，對成文憲法起源的解釋就大行其道。同樣風行一時的，還有對依法立法的強調，這種強調獨樹一幟，它的事實依據是，殖民地是次級政治實體，源自商業公司，所具權力僅限于經認可、授權和特許而委托的權力。（參見William C.Morey’s“The First State Constitutions”in Annals of the American Academy of Political and Social Science，1893年10月，vol.IV, and his essay on the Written Constitution，見本書第127頁注釋①。）今天，這種方法已經不那么通行了。而對來自英國或法國的歐洲影響的強調，由更加廣為人接受。美國歷史學者這種側重點的轉移，有各種各樣的原因，其中包括近來思想史的強烈影響。思想史明目張膽地將注意力投向知識先例而不是政治事件，還有就是它對孤立主義態度的捐棄，后者略欠新意。這一切都是相當有趣的，但無關本文宏旨。在這里，我要強調的是，側重于王室或公司的特許權，其代價似乎就是忽略更為根本、更加有趣的，由殖民者自己相互定立的約法和契約。當Merrill Jensen在他的近著中，見前引文，稱：“十七世紀新英格蘭的中心事件……就是政府得以成立的權威源泉。英國人的觀點是，未經王室的權力許可，那么在殖民地一個政府都不存在。新英格蘭某些英國反對派堅持相反的觀點，認為一群人可以通過約法、契約或憲法的手段為自己創造一個有效的政府。《五月花號公約》和《康涅狄格基本法》的作者，就是根據這一假設來辦的，……它是《獨立宣言》的基本假設，是《獨立宣言》的一個部分，讀起來就像羅杰·威廉斯早在一百三十二年前寫的文字。”這一觀點，我舉雙手贊成。

[[196]](#196)引自Solberg，前引書，p.xcii。

[[197]](#197)羅西特，見前引書，p.132。

[[198]](#198)在美國歷史的這一時期，《五月花號公約》的獨特性被人不厭其煩地一再加以強調。因此，詹姆斯·威爾遜在1790年的一次演說中提到《五月花號公約》時，提醒他的聽眾，他拿出來的是“大西洋彼岸世界國家求之而不得的東西，是最初踏上地球這一角時定立的一項原初社會契約”。如蘇格蘭歷史學家William Robertson所說，早期美國史還是旗幟鮮明地強調，“以它最初的政治存在來思考一個社會，是絕無僅有的……一個景象”。參見W.F.Craven, The Legend of the Founding Fathers, New York，1956，pp.57，64。

[[199]](#199)特別參見前引文，Section 131。

[[200]](#200)參見the Cambridge Agreement of 1629 in Commager，見前引書。

[[201]](#201)在這些話中，身為清教牧師和十七世紀上半葉“新英格蘭主教”的約翰·科頓，對民主制提出反駁，認為這是一個不適合“教會或英聯邦”的政府。在此、在下文中，我都盡量避免討論清教主義與美國政治制度之間的關系。我相信羅西特對“清教徒與清教主義、波士頓與沙龍的顯貴與他們衍生的革命的生活方式和思想方式之間”（前引書，p.91）所做的區分是有效的。后者在于他們堅信，即便在君主制下，上帝也“把主權歸于自己”；在于他們“執迷于約法或契約”。但困難就是這兩種信條在某種意義上是不相容的，約法觀念的前提是無主權和無統治，而相信上帝保留主權并拒絕將它委托給任何世俗權力這一信仰“奉神權政治……為最好的政府形式”，一如約翰·科頓正確地得出的結論那樣。問題的關鍵在于，這些嚴格意義上是宗教性的影響和運動，包括大復蘇運動，對于美國革命者的所為和所想根本不起任何作用。

[[202]](#202)羅西特，前引書和第156頁注釋①引文。

[[203]](#203)在約翰·溫斯羅普的布道中，有一個清教徒約法觀念的突出例子。這是他在駛往美洲的阿伯拉號上寫的：“此乃上帝與吾輩之間事，為這一偉業，吾輩與上帝立約，勇肩重任，主準吾輩自立條款，吾輩將謹守事業，善始善終，愿主保佑。現在，若主愿聆聽吾輩，引領吾輩安然抵達夢想之地，即認可本約法，賜吾輩予重任。”（引自Perry Miller, The New England Mind：The Seventeenth Century, Cambridge, Mass.，1954，p.477。）

[[204]](#204)《1629年劍橋協議》（the Cambridge Agreement of 1629），由馬薩諸塞海灣公司中一些領導成員在出發前往美洲之前草擬。

[[205]](#205)在1291年瑞士著名的森林州聯盟（Bund der Waldstätte）中似曾相識的話讓人誤解。若是從這些“相互承諾”中產生“文明的政治體”，就不會有新的制度，也不會有新的法律。

[[206]](#206)參見Thoughts on Government（1776），Works, Boston，1851，IV，195。

[[207]](#207)來自普羅維登斯的墾殖協議，協議于1640年建立普羅維登斯鎮（Commager，前引書）。特別有趣的是，代議原則在這里第一次被提出；也因為那些“如此得到信任”的人，“從政府角度，經過對本州、外州的深思熟慮之后”，同意沒有什么政府形式會如此“適合他們仲裁人政府的條件”。

[[208]](#208)1639年的《康涅狄格基本法》（Commager，前引書），布賴斯（American Commonwealth, vol.I, p.414注釋）稱之為“美國最古老的真正的政治憲法”。

[[209]](#209)“向不列顛做最后告別”見于發自馬薩諸塞州的莫爾登鎮的指示，這些指示是為1776年5月27日《獨立宣言》而立（Commager，前引文）。這些指示措詞強烈，該鎮“不屑一顧地與一個奴隸的王國”脫離“關系”，表明托克維爾將美國革命追根溯源至市鎮精神是多么的正確。對于遍及各州的共和情感所具有的民間力量而言，引人入勝的還有杰斐遜于1818年2月4日在The Ana中的聲明（The Complete Jefferson, ed.Saul Padover, New York，1943，p.1206及以下）。它令人信服地表明，如果“那天的斗爭是共和國支持者與君主制政府的支持者之間的原則斗爭”，那么，正是人民的共和意見，最終解決了政治家之間的意見分歧。共和熱情甚至在美國革命之前，就因為這種獨一無二的美國經驗，而顯得那樣強烈，這在約翰·亞當斯的早期著作中表露無遺。在1774年為Boston Gazette而寫的一系列文章中，他寫道：“在最嚴格的意義上，普利茅斯的首批墾殖者是‘我們的祖先’。對于占有的土地他們沒有獲得任何特許權和授權，也沒有從英國下院和英王那里得到建立政府的權威。他們購買印第安人的土地，根據樸素的自然原則，建立了屬于自己的政府。……（他們）以獨立個人之間的原始契約這一平實的理由來繼續運用政府的一切權力，包括立法、行政和司法權力。”（黑體是作者附加）參見Novanglus, Works, vol.IV, p.110。

[[210]](#210)來自于1774年7月26日弗吉尼亞的阿爾伯馬爾縣的地產所有者決議，它由杰斐遜起草。王室特許權被指為一種馬后炮。“契約性”這一古怪的術語，在術語上讀來好像是自相矛盾的，卻清楚地表明，讓杰斐遜念念不忘的，是契約而不是特許權（Commager，前引書）。對契約的這種執著，以犧牲王室或公司特許權為代價，它絕非革命的一個后果。大約在《獨立宣言》發表十年之前，本杰明·富蘭克林爭辯道：“下院根本沒有參與最初的拓居工作，以致它們建立起來多年之后，實際上都未引起任何注意。”（Craven，見前引書，p.44）

[[211]](#211)Merrill Jensen，見前引文章。

[[212]](#212)來自于馬薩諸塞州抗議1768年2月11日湯森法案的傳單，由塞繆爾·亞當斯起草。根據Commager，對英國內閣的這些評論提供了“對英國憲法中的根本大法教義最早的系統闡述之一”。

[[213]](#213)引自莫爾登鎮指示（見本書第161頁注釋②）。

[[214]](#214)如1774年8月1日對美洲殖民地國會的弗吉尼亞指示所云（Commager，見前引書）。

[[215]](#215)參見Pietro Verri針對在瑪麗婭·特蕾西婭和約瑟夫二世統治下奧地利式開明專制之言，引自Robert Palmer, The Age of Democratic Revolution, Princeton，1959，p.105。

[[216]](#216)我知道，在此我并不同意我援引的Robert Palmer的重要著作。Palmer先生的著作令我受益匪淺，對于他關于一個大西洋文明的主要命題，大西洋文明，是“一個在十八世紀比在二十世紀更接近現實的術語”（p.4），這尤令我深有同感。不過，在我看來，他并沒有看到，這種界定的理由之一，就是歐洲革命與美國革命有著不同的結果。這種不同結果首先歸咎于在兩塊大陸上“構建的實體”截然不同。在歐洲，先于革命而構建起來的實體，等級、議院、各種特權階層，無論哪一個，其實都是舊秩序的重要組成部分，都被大革命掃蕩一空。而在美國，相反，可以說被革命解放出來的，正是殖民時期舊的構建的實體。這種分別在我看來是具有決定性的，故我擔心，一方是市鎮和殖民會議，另一方是帶有各自特權和自由的歐洲封建制度，卻同樣使用“構建的實體”一詞，這會令人誤入歧途。

[[217]](#217)引自Palmer，見前引書，p.322。

[[218]](#218)Sur le Sens du Mot Révolutionaire（1793）.參見Oeuvres，1847—1849，vol.XII。

[[219]](#219)盧梭致Marquis de Mirabeau的信，1767年7月26日。

[[220]](#220)參見J.M.Thompson, Robespierre, Oxford，1939，p.489。

[[221]](#221)《馬薩諸塞共和國憲法或政府形式報告》序，1779。Works, Boston，1851，vol.IV。Justice Douglas還是在此意義上稱：“我們是有宗教信仰的人民，我們的制度以最高存在為前提。”（引自Edward S.Corwin, The Constitution and What It Means today, Princeton，1958，p.193。）

[[222]](#222)Civil Government, Treatise I, section 86，and Treatise II, section 20.

[[223]](#223)參見Dissertation on Canon and Feudal Law。

[[224]](#224)參見A Defense of the Constitutions of Government of the United States of America，1778，Works, vol.IV, p.291。

[[225]](#225)因此，對一位古代立法者的最高贊譽就是，他的法律真是巧奪天工，以致讓人簡直無法相信它不是出自神的手筆。這通常是說呂枯耳戈斯（主要參見波利比烏斯，VI，48.2）。亞當斯之錯，根源也許就在普魯塔克，他大談呂枯耳戈斯在德爾斐是如何信誓旦旦，“他行將建立的憲法將是世上最好的”。普魯塔克也談及，梭倫從阿波羅那里得到一個勵志神諭。誠然，亞當斯是用基督教的眼光來讀他的普魯塔克，因為，普魯塔克的文本并沒有得出梭倫或呂枯耳戈斯受神啟的結論。在這一問題上比亞當斯更接近真理的是麥迪遜。麥迪遜發現，“古代史記載的每一件事，都是意義非凡的。在古代史中，政府是通過協商和同意而建立的，建立政府的使命并不是委托給一個人的團體，而是由某位具有超凡智慧又公認是正直的公民來履行的。”（《聯邦黨人文集》no.38）這一點至少對于古希臘而言是對的，盡管“希臘人……放棄了謹慎的統治以致將自己的命運交付某一個公民之手”的理由令人難以置信，這個理由就是“對不和的恐懼……超過了對一個公民的無能和背信棄義的感受”（同上）。事實是，立法不屬于希臘公民的權利和義務，制定法律之舉被認為是前政治的。

[[226]](#226)如，關于立法者，西塞羅直言不諱地說：“Nec leges imponit populo quibus ipse non pareat.”（“己所不欲，勿施于人。”）參見《論共和國》（De Re Publica）I 52。

[[227]](#227)參見F.M.Cornforth的話，From Religion to Philosophy（1912），Torchbooks edition, chapter I, p.13。

[[228]](#228)扯得太遠就無法具體討論這一問題了。似乎柏拉圖在《法律篇》中的名句“神是萬物的尺度”，是指人造法律背后的一種“更高法律”。我想這是一個錯誤，不僅是因為有一個顯而易見的理由，那就是尺度和法律不是一回事。對于柏拉圖而言，法律的真正對象與其說是杜絕不正義，不如說是公民的完善。好法律與壞法律的衡量標準完全是功利性的：使公民比以前更好的就是好法律，使他們原地不動的就是無關緊要的，甚至是多余的法律，而使他們變壞的就是壞法律。

[[229]](#229)羅伯斯庇爾的“非常理念”包含在Le Défenseur de la Constitution（1792），no.11。參見Oeuvres Complètes, ed.G.Laurent，1939，vol.IV, p.333。評論引自Thompson，見前引書，p.134。

[[230]](#230)《埃涅阿斯紀》，Book VII, Modern Library edition, p.206.

[[231]](#231)Livy III，31.8.

[[232]](#232)《論法的精神》第一卷，第1—3章。也可對照第XXVI卷的第一章。聯邦憲法堅持，不僅“美利堅合眾國的法律”而且“在美利堅合眾國的權威之下……締結的一切條約，都是至高無上的國內法”，這一事實表明美國的法律概念在多大程度上返回了羅馬的法，返回了契約和協議的本原經驗。

[[233]](#233)古羅馬的自然法絕非一個“更高法律”。相反，羅馬的法學家“必定認為自然法低于而不是高于現行法律”（Ernst Levy，“Natural Law in the Roman Period”，in Proceedings of the Natural Law Institute of Notre Dame, vol.II，1948）。

[[234]](#234)參見亞當斯的《馬薩諸塞州憲法》草案，見前引書。

[[235]](#235)Thompson，見前引書，p.97。

[[236]](#236)“L'idée de l'Etre Suprème et de l'immortalité de l'ame est un rappel continuel à la justice；elle est donc sociale et républicaine.”（“最高存在和靈魂不朽的理念不斷喚起正義，故這種理念就是社會的、共和的。”）參見羅伯斯庇爾在國民公會上的發言，1794年5月7日，Oeuvres, ed.Laponneraye，1840，vol.III, p.623。

[[237]](#237)也就是說，人通過傳宗接代而令生命延續，不致如螢火蟲般生命短暫。——譯者注

[[238]](#238)Discourses on Davila, Works, vol.VI, p.281.羅伯斯庇爾在剛才援引的發言中，用了幾乎一模一樣的腔調：“Quel avantage trouves-tu à persuader à l'homme qu'une force aveugle préside à ses destins, et frappe au hasard le crime et la vertu?”（“要讓人們相信，一種盲目的力量主宰了他們的命運，盲目地懲惡揚善，你認為這好在哪里呢？”）

[[239]](#239)羅伯斯庇爾，見前引書和引文。

[[240]](#240)參見他的《弗吉尼亞確立宗教自由法案》序言草案。

[[241]](#241)參見他的L'Ordre Natural et Essentiel des Sociétés Politiques（1767），I, ch.XXIV。

[[242]](#242)托馬斯·潘恩的評論參見《人的權利》（Part II）；約翰·亞當斯的評論參見A Defense of the Constitutions of Government of the Unites State（1778），Works, vol.IV, p.439；詹姆斯·威爾遜的預言引自W.F.Craven, The Legend of the Founding Fathers, New York，1956，p.64。

[[243]](#243)亞當斯和威爾遜的評論均引自Edward S.Corwin，“The‘Higher Law’Background of American Constitutional Law”，in Harvard Law Review, vol.42，1928。

[[244]](#244)《聯邦黨人文集》，no.16。

[[245]](#245)同上，no.78。

[[246]](#246)同上，no.50。

[[247]](#247)如引自Corwin的著作，見前引書，p.3。

[[248]](#248)西塞羅，見前引書，I，7，12。

[[249]](#249)參見“Discourse on Reforming the Government of Florence”，in The Prince and Other Works, Chicago，1941。

[[250]](#250)主要是出于對共和政府穩定性的關注，導致十七、十八世紀作家經常對斯巴達魂牽夢縈。那時，據說斯巴達甚至比羅馬還要持久。

[[251]](#251)參見Martin Diamond，“Democracy and The Federalist：A Reconsideration of the Framers'Intent，”American Political Science Review，1959年3月。

[[252]](#252)《聯邦黨人文集》，nos.14 and 49。

[[253]](#253)約翰·亞當斯，參見Thoughts on Government（1776），Works, vol.IV, p.200。

[[254]](#254)“彌爾頓相信，受命于天的神授偉大領袖……是參孫一樣的暴政和奴役的救星，是布魯圖一樣的自由的創制者，是像他自己一樣的偉大導師，而不是在一個不變的，順利運作的混合國家中全權的行政長官。在彌爾頓的規劃中，偉大領袖在歷史舞臺上粉墨登場，在從奴役到自由的轉型期扮演合適的角色。”（Zera S.Fink, The Classical Repulicans, Evanston，1945，p.105）拓居者自己當然也是如此。“他們生命的基本現實，與希伯來人的子孫庶幾近矣。他們構思出走而步入荒原，這樣就使出埃及記的故事復活。”正如丹尼爾·布爾斯廷在《美國人》（New York，1958，p.19）中正確地強調的那樣。

[[255]](#255)有人不禁要將美國的范例，當作遠古傳說真理的歷史演繹來用，將殖民時期解釋成從奴役到自由的轉型期，解釋成離開英格蘭和舊世界，與在新世界以自由立國兩者之間的間隔期。與傳說對照起來是如此貼切，這種誘惑就越發強烈。因為在這里，新事件和新的立國似乎又一次通過背井離鄉的非常舉動實現了。維吉爾對這一點的強調，與圣經故事相比毫不遜色。——“天上的眾神欣欣然推翻了……普里阿摩斯無辜的人民，伊俄紐斯垮臺之后，我們在神意的驅使下，在荒無人煙之地尋覓遠方的流放之所。”（《埃涅阿斯紀》，III，1—12；在此以及在下文中，我援引的是J.W.Mackail的譯本，Virgil's Works, Modern Library edition。）我認為這樣解釋美國歷史是錯誤的，理由顯而易見。殖民時期絕非美國歷史的間隔期，英國拓居者不管出于什么原因背井離鄉，他們一旦到達美洲，要他們承認英國的統治和祖國的權威沒有任何問題。他們不是流放者，相反，他們直至最后一刻都為身為英國臣民而深感自豪。

[[256]](#256)《論共和國》VI，12，也可參見Viktor Poeschl, Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero, Berlin，1936。

[[257]](#257)Discourses upon the First Decade of T.Livius……I，9.

[[258]](#258)《大洋國》（1656），引自the Liberal Arts edition, p.43。

[[259]](#259)同上，p.110。

[[260]](#260)同上，p.111。（另外，十七、十八世紀政治文獻中的“審慎”，并不意味著“謹慎”，而是意味著“政治見識”，由此，這一見識是否也暗示了一種智慧，或者一種科學，一種節制，就取決于作者了。詞本身是中性的）關于馬基雅維里對哈林頓的影響，以及古人對十七世紀英國思想的影響，參見Zera S.Fink的杰出研究，援引自前面的注釋。十分可惜，Gilbert Chinard提出了一個類似的研究，要“準確評估古典哲學家和歷史學家對美國政府體系構造的影響”（“Polybius and the American Constitution”in the Journal of the History of Ideas, vol.I，1940），卻從未加以落實。理由好像是，人們對政府形式不再感興趣了，那可是國父們最傾力投入的一個主題啊。這樣一種研究，而不是根據歐洲社會和經濟經驗來解釋美國早期歷史的徒勞努力，將表明“美國試驗不僅具有地方性的和就事論事的價值，它實際上是一種高潮，要想理解……它，就有必要認識到，最現代的政府形式與古代的政治思想和政治經驗并不是毫無關聯的”。

[[261]](#261)哈林頓，《大洋國》，見前引書，p.110。

[[262]](#262)“Die Römer hielten sich nicht fuer Romuliden, sondern fuer Aineiaden, ihre Penaten stammten nicht aus Rom, sondern aus Lavinium.”“Die römische Politik bediente sich seit dem 3.Jahrhundert v.Chr.des Hinweises auf die troische Herkunft der Römer.”（“羅馬人并不認為自己是羅慕路斯族，而是埃涅阿斯族，因為他們不是源于羅馬，而是源于拉維尼亞。”“從公元前三世紀以來，羅馬政治就被特洛伊裔的羅馬人所掌握。”）關于對整個問題的討論，參見St.Weinstock，“Penates，”in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie des klassischen Altertums。

[[263]](#263)維吉爾，《埃涅阿斯紀》，XII，166，and I，68。奧維德（in Fasti IV，251）以幾乎一模一樣的語言來講述羅馬的特洛伊起源：Cum Troiam Aeneas Italos portaret in agros—“Aeneas carries Troy onto Italic soil”。

[[264]](#264)《埃涅阿斯紀》，I，273；也可參見I，206，and III，86—87。

[[265]](#265)同上，IX，742。

[[266]](#266)同上，VII，321—322。

[[267]](#267)同上，XII，189。指出維吉爾究竟在多大程度上顛倒了荷馬的故事，并不是毫無意義的。例如，在《埃涅阿斯紀》第二冊，就有一個《奧德賽》場景的副本。沒有暴露身份的尤利西斯，從別人口中傾聽自己生平的故事和其中的苦難，第一次，他當場就熱淚盈眶。在《埃涅阿斯紀》中，是埃涅阿斯本人在敘述他的故事。他沒有哭泣而是期待他的聽眾為之而掬一把同情之淚。毋庸贅述，這種顛倒，與我們在正文所舉的那些相比，是沒有什么意義的。它破壞了原意，而毋需用其他分量相當的東西取而代之。這種顛倒本身就愈發引人注目了。

[[268]](#268)《第四牧歌》一直被理解為是博大的宗教救贖渴望的一種表達。如Eduard Norden在他的經典文章Die Geburt des Kindes, Geschichte einer religiösen中，逐行詮釋維吉爾的詩，硬是將W.Bousset, Kyrios Christos, Göttingen（1913）關于通過全新開端來期待救贖的東西（p.228及以下）讀成是對它主要思想的一種釋義（p.47）。我采納Norden的翻譯和評論，不過對此詩的宗教意義則要存疑。有關最近的一場討論，參見Günther Jachmann, Die Vierte Ekloge Vergils'in Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa vol.XXI，1952，and Karl Kerényi, Vergil und Hölderlin, Zurich，1957。

[[269]](#269)Georgica II，323及以下：prima crescentis origine mundi.

[[270]](#270)De Civitate Dei, XII，20.

[[271]](#271)Norden明確指出：“Mit der Verbreitung der Isisreligion über grosse Teile der griechisch-römischen Welt wurde in ihr auch das‘Kind’……so bekannt und beliebt wie kaum irgend etwas sonst aus einer fremdländischen Kultur.”（“隨著伊西斯宗教在希臘—羅馬世界的廣泛傳播，由于她聲譽日隆且被人愛戴，這種宗教似乎已不再是一種外來文化的產物。”）前引文章，p.73。

[[272]](#272)參見《法律篇》，book VI，775。

[[273]](#273)波利比烏斯V 32.l。“開端不僅僅是整體的一半”是古代的諺語，本身是亞里士多德援引的，《尼各馬可倫理學》，1198b。

[[274]](#274)W.F.Craven，見前引書，p.1。

[[275]](#275)《大洋國》，edition Liljegren, Lund and Heidelberg，1924，p.168。Zera Fink注意到，“哈林頓對持久國家的關注”，常常與柏拉圖式觀念相近，尤其是《法律篇》，“它對哈林頓的影響無法估量。”見前引書，p.63。

[[276]](#276)參見《聯邦黨人文集》，no.1。

[[277]](#277)關于美國革命者反理論的偏見，有一種證據最具有說服力。這種證據可以在對過去的哲學和哲學家的抨擊中找到，它雖然不太常見，卻十分有力。除了自以為可以駁斥“柏拉圖的胡言亂語”的杰斐遜，約翰·亞當斯也埋怨過柏拉圖以來的所有哲學家，因為“他們沒有一個人實事求是地將人性視為根本”。（參見Zoltán Haraszti, John Adams and the Prophets of Progress, Cambridge, Mass.，1952，p.258。）事實上，這一偏見本身既不是反理論的，也不是美國人的“心靈構造”所特有的。哲學與政治之間的敵意很難被一種政治哲學掩蓋，自從行動的人和思想的人分離，也就是蘇格拉底去世之后，它就成了西方治理術和西方哲學傳統的魔咒。這種古典的沖突只有在嚴格的世俗領域才有意義，故而在宗教和宗教關懷支配政治領域的漫長歲月中只扮演了一個次要的角色。但是，在真正的政治領域誕生或重生的過程中，也就是在現代革命的進程中，原本就該恢復它的重要性，這是再自然不過的事了。關于丹尼爾·布爾斯廷的論題，參見The Genius of American Politics, Chicago，1953，特別是他的近著《美國人：殖民經驗》，New York，1958。

[[278]](#278)William S.Carpenter正確地指出：“不存在美國特色的政治理論。……政治理論的助力在我們制度發展的開端之中最常見。”見The Development of American Political Thought, Princeton，1930，p.164。

[[279]](#279)要找到這種失憶的根源所在，最簡單也許也是最合理的方法就是，對美國革命后的歷史編纂學加以分析。誠然，“美國革命后所發生的事情……就是將焦點（從清教徒）轉向朝圣客，與清教徒先輩具有傳統聯系的一切美德，也隨之轉向更易于接受的朝圣客。”（Wesley Frank Craven, The Legend of the Founding Fathers, New York，1956，p.82）然而，這一焦點的轉移并不持久。美國的歷史編纂學越來越轉向革命前的做法，強調清教主義對美國政治和道德的決定性影響，除非它完全被歐洲，特別是馬克思主義的范疇支配，否認曾在美洲發生過一場革命。無論是非曲直，這種觀點頑強的生命力至少部分要歸結于下述事實：相形于朝圣客和美國革命者，清教徒極其關注自身的歷史。他們相信，即便他們將死去，他們的精神也將會永存，只要他們懂得如何回憶。因此，Cotton Mather寫道：“一旦丟棄了基本原則和基本實踐，我就當我的國家滅亡了，須知這是它最初建立時的基礎。不過，一定有個好辦法可以挽救這種滅亡，那就是做些事情，……這個國家如何建立和形成，后來如何維持，這些故事都要事無巨細地流傳給后代。”（Magnalia, Book II，8—9）

[[280]](#280)這些路標乃是為了供后人參照和回憶而設的，它們究竟是怎樣從這種滔滔不絕的言談中產生的呢？——顯然不是以什么概念形式，而是以一句句簡潔的話，以言簡意賅的格言——這可以在威廉·福克納的小說中體會到。具有高度“政治性”的，是福克納的文學手法，而不是他的作品內容。盡管人們紛紛效仿他，但據我所知，采用這一手法的作家，始終唯有他一個而已。

[[281]](#281)無論在哪里，美國政治思想要想成為革命的理念和理想，要么就步歐洲革命的后塵，以法國大革命的經驗以及對大革命的解釋為源頭；要么就向無政府傾向屈服，須知在拓荒者早期無法無天的狀態中，這種傾向是如此引人矚目（我們要再次提醒一下讀者在第三章的注釋中提到的約翰·亞當斯的故事）。如前所述，這種無法無天實際上是反革命的，矛頭直指美國革命者。在本書中，兩種所謂的革命傾向都是可以忽略不計的。

[[282]](#282)《聯邦黨人文集》，no.43。

[[283]](#283)《論美國的民主》，vol.II, p.256。

[[284]](#284)文藝復興以來，威尼斯之所以享有盛譽，是因為它證實了，古老的混合政府形式舊理論能夠制止變化的循環。具有諷刺意味的是，它在沒落之時卻成為持久性的原型。對一座潛在的不朽之城的信念究竟有多大必要，也許從中可見一斑。

[[285]](#285)參見《聯邦黨人文集》，no.10。

[[286]](#286)漢密爾頓，參見Jonathan Elliot, Debates of State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution，1861，vol.I, p.422。

[[287]](#287)《聯邦黨人文集》，no.50。

[[288]](#288)當然，這并不是否認意志充斥在國父們的言談和著作中。但是與理性、激情和權力相比，意志的機能在他們的思想和術語學中，只扮演了次要的角色。漢密爾頓似乎比其他人更經常地使用這個詞，他大談“永恒意志”，這在術語上實際是一個矛盾，他不過借此來指一種“能夠抵制隨波逐流”的制度。（參見Works, vol.II, p.415。）顯然，他追求的是一種持久性，而“意志”一詞歧義頗多，因為沒有什么比意志更不持久，更不可能建立持久性的了。結合當時法國的資料來讀這些句子，人們將會發覺，在類似形勢下，法國人吁求的并不是一種“永恒意志”，而是民族的“一致意志”。這種一致性的興起恰恰是美國人極力要避免的。

[[289]](#289)W.S.Carpenter將這一真知灼見歸功于麥迪遜，見前引書，p.84。

[[290]](#290)唯一浮現在人們腦海中的美國參議院的先例，就是樞密院。然而它的功能是咨詢而不是意見。另一方面，聯邦憲法規定的美國政府，顯然缺乏一種咨詢制度。除了意見，政府也需要咨詢，這可以在羅斯福和肯尼迪的“智囊團”中找到證據。

[[291]](#291)關于“利益多樣化”，參見《聯邦黨人文集》，no.51；關于“意見”的重要性，參見no.49。

[[292]](#292)這一段主要以《聯邦黨人文集》no.10為基礎。

[[293]](#293)同上，no.49。

[[294]](#294)哈林頓，《大洋國》，ed.Liljegren, Heidelberg，1924，pp.185—186。

[[295]](#295)《論共和國》，III 23。

[[296]](#296)約翰·亞當斯，Dissertation on Canon and Feudal law。

[[297]](#297)在十七世紀政治思想中，對政治體持久性的那種關懷，究竟扮演了什么樣的角色，Zera Fink的重要研究令我受益匪淺，The Classical Republicans, Evanston，1945。Fink的研究，其重要意義就在于他表明了，這種關懷如何超越了單純對穩定性的關心，這可以通過那個世紀的宗教斗爭和內戰來解釋。

[[298]](#298)Elliot，見前引書，vol.II, p.364。

[[299]](#299)參見The Complete Jefferson, ed.Padover, Modern Library edition, p.295及以下。

[[300]](#300)杰斐遜致威廉·亨特的信，1790年3月11日。

[[301]](#301)致Samuel Kercheval的信。1816年7月12日。

[[302]](#302)分別援引于潘恩的《常識》和《人的權利》。

[[303]](#303)致Major John Cartwright的著名信件，1824年6月5日。

[[304]](#304)這一大段引自致Colonel William Stephens Smith的信，此信來自巴黎1787年11月13日。

[[305]](#305)晚年，尤其是在采納街區體系，視之“甚合吾意”之后，杰斐遜對騷亂的“可怕的必然性”大放厥詞的可能性大大增加了（特別是他致Samuel Kercheval的信，1816年9月5日）。杰斐遜認定，其他那些必然的但又可怕的東西，它們的替代選擇就是街區體系。從這一事實觀之，指責一位垂垂老者被情緒左右而掉轉矛頭是不公允的，況且他也沒有走得太遠。

[[306]](#306)在此以及下面的章節中，我是再次援引杰斐遜致Samuel Kercheval的信，1816年7月12日。

[[307]](#307)參見愛默生的Journal，1853。

[[308]](#308)參見Lewis Mumford's The City in History, New York，1961，p.328及以下。

[[309]](#309)William S.Carpenter，見前引書，pp.43—47，指出了當時英國和殖民地有關代議制的理論之間的分歧。在英國，阿爾格尼·西德尼和柏克稱：“在代表們回到下院坐下來之后，他們就不應再依賴于那些他們所代表的人。這種理念正在成長。”在美國則相反，“人民指導代表的權利是殖民地代議制理論的特色”。為了支持這一觀點，Carpenter援引了當時賓夕法尼亞的資料：“指導的權利屬于選民，也只屬于選民。代表一定要將它們當作是主人的指令，不存在自以為是地決定遵從或拒絕它們的自由。”

[[310]](#310)引自Carpenter，見前引書，pp.93—94。當然，今天的代表，要想解讀他們所代表的人的念頭和情感，也不見得更加容易，“政客本人也絕不知道他的選民希望他做什么。他無法進行不間斷的民意調查，雖然這對發現選民希望政府做什么很有必要”。他甚至十分懷疑，這些希冀根本就不存在。因為，“實際上，他為了贏得選舉，承諾要滿足那些他自己創造出來的愿望。”參見C.W.Cassinelli, The Politics of Freedom：An Analysis of the Modern Democratic State, Seattle，1961，pp.41 and 45—46。

[[311]](#311)參見Carpenter，見前引書，p.103。

[[312]](#312)這當然是杰斐遜對此問題的意見，主要在書信中詳述。特別是前面提到的致W.S.Smith的信，1787年11月13日。關于“踐履高尚情操”和“磨練道德感”，他饒有興味地寫于1771年8月3日致Robert Skipwith的一封早期信件中。對于他來說首要的是鍛煉想象力。這樣一來，這種鍛煉的偉大督導，就是詩人而不是歷史學家了，因為“莎士比亞戲劇中鄧肯王被麥克白謀殺的虛構故事”激起了我們“對壞蛋的極大憎惡，亨利五世的真實故事也不外如是”。正是通過詩人，“人類想象力的領域才能為我們所用”。它是這樣一個領域，如果它為現實生活所限，那么其中能夠記住的事件和舉動就所剩無幾了——歷史的“教訓將是鳳毛麟角的”。無論如何，“通過閱讀《李爾王》，一種生動而持久的孝順感，將讓子女刻骨銘心，比起以前寫的干巴巴的倫理學和神學書卷，要有效得多了。”

[[313]](#313)致Colonel Edward Carrington，1787年1月16日。

[[314]](#314)引自羅伯斯庇爾在國民議會所做的關于社團和俱樂部權利的報告，1791年9月29日（in Oeuvres, ed.Lefebvre, Soboul, etc.，Paris，1950，vol.VII, no.361）；關于1793年的內容引自Albert Soboul，“Robespierre und die Volksgesellschaftfen”，in Maximilien Robespierre, Beiträge zu seinem 200。Geburtstag, ed.Walter Markov, Berlin，1958。

[[315]](#315)參見Soboul，前引書。

[[316]](#316)引自Le Défenseur de la Constitution，1792第11條，Oeuvres Complètes, ed.G.Laurent，1939，vol.IV, p.328。

[[317]](#317)公式是Leclerc的，引自Albert Soboul，“An Den Ursprüngen der Volksdemokratie：Politische Aspekte der Sansculottendemokatie im Jahre II”，in Beiträge zum neuen Geschichtsbild：Festschrift für Alfred Meusel, Berlin，1956。

[[318]](#318)引自Soboul，“Robespierre und die Volksgesellschaften”，前引書。

[[319]](#319)Die Sanskulotten von Paris：Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793—1794，ed.Walter Markov and Albert Soboul, Berlin（East），1957.該版本是用兩種語言寫的。后面我主要引自nos.19，28，29，31。

[[320]](#320)Die Sanskulotten von Paris：Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung 1793—1794，ed.Walter Markov and Albert Soboul, Berlin（East），1957.該版本是用兩種語言寫的。后面我主要引自nos.59 and 62。

[[321]](#321)載Esprit de la Révolution et de la Constitution de France，1791；參見Oeuvres completes, ed.Ch.Vellay, Paris，1908，vol.I, p.262。

[[322]](#322)1793年秋天他在Alsace戰爭委員會期間，似乎給斯特拉斯堡一個民間社團寄了一封信。信中寫道：“Frères et amis, Nous vous invitons de nous donner votre opinion sur le patriotisme et les vertus républicaines de chacun des members qui composent l'administration du département du Bas-Rhin.Salut et Fraternité.”（“同志們，朋友們，誠摯邀請你們對下萊茵河省政府各成員的愛國主義和共和美德發表意見。此致敬禮。”）Oeuvres, vol.II, p.121。

[[323]](#323)參見Fragments sur les institutions Républicaines, Oeuvres, vol.II, p.507。

[[324]](#324)“Après la Bastille vaincue……on vit que le peuple n'agissait pour l'élèvation de personne, mais pour l'abaissement de tous”（“推翻巴士底獄之后……我們看到人民并不是為了個人的升華，卻是為了把所有人拉到同一水平而行動”）這一評語出自圣鞠斯特，真是令人稱奇。參見前注所引其早期著作，vol.I, p.258。

[[325]](#325)這是Collot d'Herbois的判斷，引自Soboul，前引書。

[[326]](#326)“雅各賓派以及隸屬于它的社團，就是在暴君和貴族之間散播恐怖者”，這是Collot d'Herbois的判斷，引自Soboul，前引書。

[[327]](#327)致John Cartwright，1824年6月5日。

[[328]](#328)引自稍微早前的一個時期，當其時杰斐遜建議將縣分割成“數以百計”。（參見致John Tyler，1810年5月26日）顯然，他心儀的街區將是由一百人左右構成的。

[[329]](#329)致Cartwright，前引文。

[[330]](#330)同上。

[[331]](#331)致Samuel Kercheval的信，1816年7月12日。

[[332]](#332)該引文來自剛才所引信件。

[[333]](#333)致Samuel Kercheval的信，1816年9月5日。

[[334]](#334)致Thomas Jefferson Smith的信，1825年2月21日。

[[335]](#335)致Cartwright的信，前引文。

[[336]](#336)致John Tyler的信，前引文。

[[337]](#337)該引文來自1816年2月2日致Joseph C.Cabell的信，以及前引致Samuel Kercheval的兩封信。

[[338]](#338)George Soule, The Coming American Revolution, New York，1934，p.53。

[[339]](#339)關于托克維爾，參見作者在《論美國的民主》之導言；關于馬克思，參見《1840—1850法蘭西階級斗爭》，Berlin，1951，p.124。

[[340]](#340)1871年馬克思稱公社die endlich entdeckte politische Form, unter der die ökonomische Befreiung der Arbeit sich vollziehen könnte（是終于被發現的，可以使勞動在經濟上獲得解放的政治形式），稱這是它的“真正秘密”[參見《法蘭西內戰》（1871），Berlin，1952，pp.71 and 76]。然而僅僅過了兩年，他寫道：“Die Arbeiter müssen……auf die entschiedenste Zentralisation der Gewalt in die Hände der Staatsmacht hinwirken.Sie dürfen sich durch das demokratische Gerede von Freiheit der Gemeinden, von Selbstregierung usw.nicht irre machen lassen.”（“工人們必須堅決地將權力集中在國家權力機關手中。工人們如果相信所謂的獲得鄉鎮的自由、實行自我管理等民主謊言，就將誤入歧途。”）[《揭露科隆共產黨人案件》（Sozialdemokratische Bibliothek Bd.Ⅳ），Hattingen Zürich，1885，p.81]。因此，Oskar Anweiler——他對委員會體系的重要研究，Die Rätebewegung in Russland 1905—1921，Leiden，1958，令我受益匪淺——正確地堅持說：“Die evolutionären Gemeinderäte sind für Marx nichts weiter als zeitweilige politische Kampforgane, die die Revolution vorwärtstreiben sollen, er sieht in ihnen nicht die Keimzellen für eine grundlegende Umgestaltung der Gesellschaft, die vielmehr von oben, durch die proletatische zentralistische Staatsgewalt, erfolgen soll.”（“對于馬克思來說，革命的鄉鎮蘇維埃不應再作為推動革命的臨時性政治斗爭組織，因為這些組織不是徹底改變社會的細胞，相反應自上而下實現無產階級的集中的國家政權。”）（p.19）

[[341]](#341)我贊同Anweiler，前引書，p.101。

[[342]](#342)在二十世紀所有的革命中，委員會大受歡迎已經是有口皆碑的了。在1918和1919年德國革命期間，甚至保守黨在競選中也不得不向委員會做出讓步。

[[343]](#343)出自萊維納。他是一位聲名顯赫的職業革命家，在巴伐利亞革命期間說：“Die Kommunisten treten nur für eine Räterepublik ein, in der die Räte eine kommunistische Mehrheit haben.”（“共產主義者主張建立一個擁有共產主義多數的蘇維埃共和國。”）參見Helmut Neubauer，“München und Moskau 1918—1919：Zur Geschichte der Rätebewegung in Bayern”，Jahrbücher Für Geschichte Osteuropas, Beiheft 4，1958。

[[344]](#344)參見The Paris Commune of 1871這一出色研究，London，1937，by Frank Jellinek, p.27。

[[345]](#345)參見Anweiler，前引書，p.45。

[[346]](#346)莫里斯·迪韋爾熱，他的著作Political Party：Their Organization and Activity in the Modern State（French edition，1951），New York，1961。取代和遠遠超越了之前所有關于這一主題的研究。他提到一個有趣的例子。在1871年國民議會的選舉中，法國的投票權是自由的。但是由于沒有政黨，新的投票人只愿意給他充分了解的候選人投票，結果新的共和國成為“公爵的共和國”。

[[347]](#347)秘密警察扶植的記錄而不是阻止革命活動的記錄，在第二帝國時代的法國和1880年后的沙皇俄國特別令人震驚。例如，在路易·拿破侖的統治下，似乎沒有一項反政府行動不是由警察發起的。戰爭和革命之前的俄國，更為重要的恐怖主義襲擊似乎全是警察干的。

[[348]](#348)舉個例子，第二帝國觸目驚心的動亂，與拿破侖三世的全民公決獲得壓倒性優勢的結果明顯矛盾。全民公決就是我們今天民意調查的雛形。最后一次全民公決是在1869年，帝國又一次大獲全勝。當時并沒有引起注意而在一年后證明具有決定性意義的是，武裝力量中將近15%對帝國投了反對票。

[[349]](#349)引自Jellinek，前引書，p.194。

[[350]](#350)巴黎公社一份官方聲明對這一關系強調如下：“C'est cette idée communale poursuivie depuis le douzième siècle, affirmée par la morale, le droit et la science qui vient de triompher le 18 mars 1871.”（“正是十二世紀以來由道德權力和自然知識確立的這種公社理念，取得了1871年3月18日的勝利。”）參見Heinrich Koechlin, Die Pariser Commune von 1871 im Bewusstsein ihrer Anhänger, Basel，1950，p.66。

[[351]](#351)Jellinek，前引書，p.71。

[[352]](#352)Anweiler，前引書，p.127，引述了托洛茨基這句話。

[[353]](#353)后者參見Helmut Neubauer，前引書。

[[354]](#354)參見Oskar Anweiler，“Die Räte in der ungarischen Revolution”，in Osteuropa, vol.VIII，1958。

[[355]](#355)Sigmund Neumann，“The structure and Strategy of Revolution：1848 and 1948”，in The Journal of Politics, August 1949。

[[356]](#356)Anweiler，前引書，p.6，列舉了以下普遍特征：“1.Die Gebundenheit an eine bestimmte abhángige oder unterdrückte soziale Schicht，2.die radikale Demokratie als Form，3.die revolutionäre Art der Entstehung.”（“1、緊密聯系堅定的、非獨立的或受壓制的社會階層；2、以激進民主作為手段；3、形成革命方式。”）繼而得出結論：“Die diesen Räten zugrundeliegende Tendenz, die man als‘Rätegedanken’bezeichnen kann, ist das Streben nach einer möglichst unmittelbaren, weitgehenden und unbeschränkten Teilnahme des Einzelnen am öffentlichen Leben……”（“在人們看來，這種以委員會為基礎的傾向，只是對個人最直接、最廣泛和不受限制地參與公共生活的一種追求……”）

[[357]](#357)出自奧地利社會主義者馬克斯·阿德勒的話，載小冊子Demokratie und Rätesystem, Wien，1919。這本寫于革命期間的小冊子相當有意思，因為，阿德勒盡管對委員會如此大受歡迎的原因洞若觀火，卻立刻繼續重復舊的馬克思主義公式，根據這一公式，委員會只不過僅僅是“eine revolutionäre Uebergangsform”（革命的過渡方式），頂多也只是“eine neue Kampfform des sozialistischen Klassenkampfes”（一種新的社會主義階級斗爭方式）而已。

[[358]](#358)羅莎·盧森堡的小冊子《俄國革命》，Betram D.Wolfe譯，1940。我所引用的這本書，寫于四十多年前。它對“列寧—托洛茨基專政理論”的批評，鋒芒和現實性絲毫不減當年。誠然，她無法預見斯大林政體的影響，但她說不要壓制政治自由，也不要借此壓制公共生活。她這些預言般的話語，今天讀來就像是對赫魯曉夫統治下的蘇聯的現實描述：“沒有普選、沒有不受限制的出版和集會自由、沒有一種自由的意見斗爭，每一種公共制度都會死氣沉沉，成為一副臭皮囊，其中只有官僚機構還保持活躍性。公共生活逐漸休眠，一小撮精力充沛、不知疲倦、經驗豐富的黨魁在指揮和統治。在他們之中，實際上只有為數不多的出類拔萃者起領導作用，工人階級的精英不時被邀請……為領導者的發言鼓掌，一致同意所提出的決議——那其實就是一個小集團的事務……”

[[359]](#359)參見Jellinek，前引書，p.129及以下。

[[360]](#360)參見Anweiler，前引書，p.110。

[[361]](#361)別具一格的是，1956年12月在為解散工人委員會辯護時，匈牙利政府抱怨說：“布達佩斯工人委員會的成員希望只關心政治問題。”參見Oskar Anweiler的前引書。

[[362]](#362)迪韋爾熱，前引書，p.419。

[[363]](#363)引自Heinrich Koechlin，前引書，p.224。

[[364]](#364)關于俄國這一進程的詳情，參見Anweiler，前引書，pp.155—158，也可參見同一作者關于匈牙利的文章。

[[365]](#365)迪韋爾熱，前引書，p.393，他正確地評論道：“兩黨制的大不列顛及其自治領，與多黨制的歐洲大陸國家大相徑庭，……而更接近于美國，盡管美國是總統制政體。實際上，一黨制、兩黨制和多黨制之間的區別，可能會成為當代政體劃分的基本模式。”然而，不相應承認反對黨是一種政府工具，那兩黨制就是一種單純的技術手段，例如在今天的德國，也許它將證明，自己的穩定性比起多黨制來也好不到哪里去。

[[366]](#366)迪韋爾熱注意到盎格魯—撒克遜國家與大陸民族國家之間的這一差別。他將一種“過時的”自由主義譽為兩黨制的優點，竊以為大錯特錯。

[[367]](#367)我又一次引用了迪韋爾熱——前引書，p.423及以下——然而，他在這些章節中創見不多，而只是表達了戰后法國和歐洲一種普遍的情緒。

[[368]](#368)迪韋爾熱著作最大的也有些令人費解的缺陷就是，他拒絕區分黨派和運動。他應當知道，不指出職業革命家黨派轉化為一場群眾運動那一個時刻，他甚至就無法講述共產黨的故事了。法西斯主義、納粹運動與民主政體的政黨之間的巨大差別就更加顯而易見了。

[[369]](#369)這是對聯合國1956年《匈牙利問題的報告》的評估。關于說明同一個問題的其他例子，參見Anweiler，前引書。

[[370]](#370)參見C.W.Cassinelli對政黨制度引人入勝的研究，前引書，p.21。該書似乎就針對美國政治。它太技術化了，對歐洲政黨制度的討論有些膚淺。

[[371]](#371)Cassinelli，前引書，p.77，他用一個搞笑的例子說明，超乎個人利益，真正關心公共事務的投票人群體是多么的微不足道。他說，讓我們假設一下，政府中有一個重大丑聞，結果反對黨當選而上臺執政。“例如，如果全體選民中有70%投票給兩者，該黨55%的選票是在丑聞之前獲得的，45%的選票是在這之后獲得的，那么，把政府的誠實放在第一位的選民，貢獻了不到全體選民7%的選票。這種計算方法還不把其他一切可能的改變偏好的動機計算在內。”應該說，這只不過是一個假設而已，但它肯定很接近現實。問題的關鍵倒不在選民顯然沒做好發現政府腐敗的準備，而在于投票罷免腐敗是不可信的。

[[372]](#372)看來憑這些話匈牙利工會在1956年參加了工人委員會。當然，我們從俄國革命還有西班牙內戰中，也知道同樣的現象。

[[373]](#373)這是南斯拉夫共產黨對匈牙利革命的責難。參見Anweiler的書。這些反對殊無新意。它們不過一而再、再而三地重彈俄國革命的老調。

[[374]](#374)迪韋爾熱，前引書，p.425。

[[375]](#375)同上，p.426。

[[376]](#376)勒內·夏爾，Feuillets d'Hypnos, Paris，1946。英譯本參見Hypnos Waking：Poems and Prose, New York，1956。