

民主的乌托邦

河 清 著

目录

绪言

第一章民主——不可实现的乌托邦

- 一、民主的本义
- 二、代议制并不等于民主
- 三、代议制的危机与“新行会主义”
- 四、普选亦非“人民当家做主”
- 五、多党制与民主风马牛不相及
- 六、“民主”理想的宗教性

第二章自由——西方现代“民主”的实质

- 一、“民主”之名，“自由”之实
- 二、民主的终极原则：平等
- 三、“人权”果真“天赋”？
- 四、“三权分立”的误会和悖论
- 五、法国“民主”（“凯撒式民主”）
- 六、英美“民主”

第三章人民——空无实体的概念

- 一、“卢梭之错”
- 二、“人民主权”与极权
- 三、“人民”与法西斯主义
- 四、“民主”的弊端

第四章“为民”——中国政治学的智慧

第五章《民主的玄虚》给人的启示

结论

附译：路易·鲁吉埃《民主的玄虚——其起源及其幻觉》

绪言

第一部分：民主的玄虚与法国大革命

第一章 民主的玄虚

- 一、什么是一种玄虚
- 二、民主意识形态诸原则的玄虚特征
- 三、企图在理性上确立玄虚，尤其是民主的玄虚，

是何等自相矛盾和轻率
四、出于什么样的情况人们才善意地来批驳玄虚，
尤其是民主的玄虚
五、民主的玄虚其自相矛盾的原则
六、民主玄虚的结果
七、平等主义的公正理想与以色列的先知们
八、新教与历史哲学

第二章 天然平等之教条与政治的救世主降临说

一、民主的危机
二、从民主到民主的玄虚
三、天然平等观念的起源
四、天然平等的幻觉
五、天然平等观念的三个阶段与革命的神话
六、民主的玄虚与政治的救世主降临说
七、民主的理想与社会现实

第三章 民主的玄虚与法国大革命

一、革命之理想
二、原则与手段
三、行动
四、后果

第二部分：民主的玄虚和现代资本主义的宗教起源

第一章民主玄虚的圣经起源

一、民主的玄虚
二、民主的玄虚与以色列贫困主义
三、先知们对文明的抨击
四、犹太人的世界末日观
五、基督教与以色列贫困主义
六、犹太教与社会革命

第二章新教与现代资本主义

一、宗教改革与历史哲学
二、质量性文明：世俗性隶属于精神性
三、宗教改革与世俗性得势
四、加尔文教伦理与资本主义心态
五、新教与犹太精神的普世化

第三章现代世界的道德面貌

一、产生于宗教改革的新世界
二、其功绩与优点
三、其弊端和缺陷

四、一个新的精神精英的必要性

结论

后记

绪言

正当前几年东欧国家纷纷发生“民主化”变革之时，细心一点的人会发现，“人民”的字样却悄悄从它们原来的国名中消失了。如“匈牙利人民共和国”，“民主化”以后改名为“匈牙利共和国”。人人都说“民主”是“由人民当政”，人人都不怀疑“民主”是“人民”概念的空前高扬。何以“民主化”了，却连“人民”的称号也不能见容了呢？

两百多年前，也就是说，仅仅在中国清朝的乾隆年间，一个名叫卢梭的欧洲人，在瑞士比耶纳湖畔做了许多“孤独的散步者之梦”。他在惯常的孤独、冥想、忏悔和玄思之中，梦见了一个叫“民主”的美妙法宝。凭此法宝，人类便可以达于公正、美好、理想的社会。本来，梦想归梦想，不必当真。不料，这梦想却使多少后人之为神魂颠倒、顶礼膜拜，为之流血牺牲，并让多少民族经受了天翻地覆的变迁。今天，据说“民主”又形成了“世界大潮”。

而中国的“为民”政治学说，曾有过两千多年行之有效的历史实践验证，却在“封建专制”的封条下，无声无息，被人遗忘。

一些推崇政治“多元化”的欧美政客和国人“精英”，实际上是要让全世界统归于“民主”一元化。他们相信，世界各民族，无论其文化历史传统的差异有多大，都要采用同一的政治制度。然而当今西方“后现代”文化思潮参见拙作《现代与后现代——西方艺术文化小史》（香港三联书店1994年版；中国美术学院出版社1998年版）。拙作把“现代性”作为西方文化的历史产物，概括为五个特征：人类中心主义、进步论、个人中心主义、新之崇拜（破旧立新）、主题的消失（现代艺术）。“后现代”则是对这五个特征的质疑和物极必反，显示的却是欧洲文化中心主义“进步论”的破产，是文化相对主义和文化多元论日益受关注。

都说“民主”是“由人民自己做主”。但纵观天下，号称“民主”的国家却没有一个真是“人民”自己做“主”的，都是国家管理体制在做主，或更往上说，是议会在做主，是总统（总统制）、总理（内阁制）这些“无冕之王”在做主。说是要让人民参政，但“民主”学说的老祖宗之一孟德斯鸠却有言在先：“人民完全不适合讨论（国家）事务”。听将过去是一片卢梭式“全民自决”的民主口号，但眼见到的却是孟德斯鸠式“间接民主”的代议制：挂的是卢氏的空牌，卖的是孟氏的实货。乍一看，宛然“三权分立”，而细一看，立法权与执法权经常是合二为一。本来，“平等”是民主的根本要义，但形式上和名义上的平等（民事平等、政治平等）被独尊为“民主”，而动真格地要去实现真正的平等（社会平等），却被斥为“不民主”。法国大革命本是一场资产阶级革命，本是为资本主义的发展开了路，却同时也为社会主义革命辟了道。换言之，现代“资本主义民主”和“社会主义民主”都是西方“民主”的传人。但重“自由”而不那么“平等”、实际上远离民主本义的资本主义政制，后来专有了“民主”之名；而重真正的平等、直接源自“正宗”民主理论（卢梭思想）的社会主义政制，却在西方等同于“专制”。“人民最高主权”，至神至圣矣，“极权”、“法西斯”，至邪至恶矣，但历史却无情地显示，“人民最高主权”学说在理论逻辑上可以直接导向“极

权”，甚至“法西斯”。君不闻，英国哲人罗素有言：“希特勒是卢梭的直接结果！”

第一章 民主——不可实现的乌托邦

一、民主的本义

说起给民主下一个准确的定义，不少西方学者也自叹弗能。“民主”一词似乎有那么点道不可道、名不可名的味道。倒也是，在西方政治学著作中，人们可以看到五花八门的形容词套在“民主”一词上面：“代议制民主”、“君主立宪制民主”、“共和民主”、“人民民主”、“自由(主义)民主”、“社会民主”、“资本主义民主”、“社会主义民主”、“资产阶级民主”、“权威性民主”、“极权民主”，还有“民主的专制”……真是形形色色，应有尽有。在这么多眼花缭乱、模棱多义、甚至自相矛盾的用法面前，要理出一个统一的“民主”定义，的确谈何容易。

然而，尽管“民主”一词有那么多扑朔迷离的引申义，它毕竟还是有一个本义。“民主”作为一个政治学专有名词，还是有其本来的内涵。

“民主”一词，在法文里为 *democratie*，是由“demo”（意指“人民”）和“cratie”（意指“政权”、“政制”）两个部分组成。其《辞源》意义很明确：“由人民当政”（法文为“*gouvernement par le peuple*”，英文为“*government by the people*”）。这便是“民主”人人皆知的最经典的本义。

“民主”还有一种说得更白的诠释：“由人民来治理人民。”（*gouvernement du peuple par le peuple*）实际上，“人民群众当家做主”这一中国式对“民主”的通俗说法，倒是深得“民主”本义的精髓。

民主的本义，是指一种政体形式，强调政体的施政者：由人民来执政，亦即不是由君王或贵族当权。在西方古代，民主是作为一种政体形式，相对于“僭主”或“寡头”制而获得其本来意义。亚里斯多德在所著《政治学》中，称之为“平民政体”。

民主的本义包含了“人民最高主权”（所谓“主权在民”）的概念，即民主政体的合法性来自人民，来自平民百姓或“多数人”。不过，“人民最高主权”说，在西方古代没有被作为一个明确的口号提出来。只是到了18世纪，卢梭才把它明确标举出来，作为“民主”的口号。

在古希腊，这种本义的民主，曾在雅典得到实践。伯里克利时代，标志着古希腊民主政治的鼎盛。根据修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》，雅典民主确实有“人民自己治理自己”那么一回事：“人民”在阿戈拉(Agora)广场上，平等地参与公共事务，平等地就城邦政务发表自己的意见，在法律面前人人平等。

但人们要注意的是，这种本义的民主只是在作为一个城邦的雅典得到实践，而非在全希腊实行（参阅 Claude Moss 所著《希腊民主》）。而且，只有不到城邦总人口十分之一的自由“城民”（*citoyen* 即一般译法所谓“公民”）才有权参与这种民主政治，奴隶和妇女并没有份。古代的雅典，不过数千“城民”。正是由于城邦“小国寡民”这一特殊的历史条件，“人民”才可以全体集合在广场上讨论政事，集体地作出决定，以多数人的意志为政令法规的合法性论据。到了后来，雅典人口日益增多，“城民”以数万计，这时雅典的民主便日益流于无政

府，内部纷争，人多政见杂，使雅典的实力大为削弱，最后竟败于人口只有雅典十分之一的斯巴达。由此可见，本义的民主，有其与生俱来的内在限制：只宜于**小国寡民**。

柏拉图和亚里斯多德都深刻地看到本义民主的这种地域和人数的局限性。柏拉图认为，超过了五千人，城邦便成为一群乌合之众。亚里斯多德也指出：只有当全体人民都能集合到广场上，并能听得见演说者讲话的声音时，才能实行民主。他们认为推行“人民自己治理自己”，极限人数为五千到一万。过了这个限，便“民”将不能自“主”了。

本义或真正的民主——“由人民自己当政”，并不适宜于大国，这是显见不过的事实。大国的人民不可能全体集合起来，集体地议事断决，更不可能经常集合“开大会”。现代国家人多地广，人口和地域成百倍、千倍、万倍地超过柏氏和亚氏给“民主”可行性定下的极限。只要稍有一点现实理性的人都会承认，在现代国家实行本义的民主，是一种虚妄。

伏尔泰曾说：“平民政体似乎只对小国适合。”（《哲学辞典》）孟德斯鸠更现实地承认：“集体的人民”行使立法权，在大国不可能（《论法的精神》）。民主“正宗”的传人卢梭，激情地主张“全民自决”，反对选举代表来“代议”。但他也承认：“民主政体适合于小国，贵族制适合于中等国家，君主制适合于大国”（《社会契约论》III·3）。甚至他还承认：

“从严格的字义上讲，真正的民主从来都不存在，将来也不会存在：大多数人来统治，少数人受统治，这有悖于自然秩序。”（同上，III·4）

“只有一个神仙的民族，才是民主地自己治理自己。一种如此完美的政制，并不适合于人类。”（同上）

卢梭其实是悟到民主的乌托邦性质，很清楚民主并不适合现代大国。但他又热烈地神往于人民自己行使“最高主权”的道德理想而不能自己，便又鼓吹“从来都不存在、将来也不会存在”的“真正的民主”。一部《社会契约论》，随处前言不搭后语，充满了自相矛盾。

美国国父之一麦迪逊(J. Madison)认为，本义或真正的民主只适用于小地域：“在民主政体下，人民集会在一起，亲自管理政府；而在共和政体下，人民是通过代表和代理人组成、管理政府。所以，民主政体将限于一个小小的地区，共和政体则能扩展到一个大的地区。”（《联邦党人文集》）

人们可以看到，麦迪逊将民主政体区别于共和政体（这里实指代议制）（1），实际上已放弃“人民集会在一起，亲自管理政府”的真正民主，而转向大有区别的代议共和制。法国政治学家菲利普·莱诺(Philippe Raynaud)指出：“美利坚共和国创建者或法国(大革命)制宪会议议员中的清醒之士，都一致认为，古典民主原则(即‘由人民自己当政’)已无可救药地过时，并本质地可疑。对于《联邦党人》的作者们……问题恰恰只是创建一个**商业大共和国，而非民主**。”（2）

在今天众多国人的心目中，美国是“民主”的典范，而不知其创始者们早就扬弃了民主(因为它只适用于“一个小小的地区”)。就是说，“人民自己当家做主”这种真正民主的观念，在西方现代“民主”政制之初就被否定。弄清了民主的本义，人们即可以洞悉真正民主政体的不可行性，尤其对于现代大国。“人民”不可能自己“当政”。“全民自决”的理想制度，没有现实政治意义。

在西方政治学界，真正民主的理念实际上早已被抛弃：“民主作为整体的人民执掌主权的政体形式，这样理解的民主对于现代政治哲学的绝大多数创立者来

说，已属于一去不复返的往昔，尤其是其原则的合法性受到强烈质疑。的确，这种古代公民制的模式并不适合现代大国的条件。”（莱诺语，见《欧洲民主史》，第11页）

本义或真正的民主，只是一种适用于古代小国寡民的政体。在现代国家条件下，民主是一个可望而不可即的乌托邦。

二、代议制并不等于民主

也许，有的读者在上一节已经要提出反驳：“你说的真正的民主，是直接民主。还有一种间接民主叫代议制，它也是民主。”的确，现代号称“民主”的国家，除了小国瑞士在某种程度上例外，都是实行“间接民主”，即代议制。人们太经常地把代议制与民主相提并论，以致习惯成自然地把代议制等同于民主，就像人们经常把共和制等同于民主一样（“共和”未必是民主：西方历史上曾存在过“贵族制共和”、“寡头制共和”等）。

所谓“代议制民主”，实际上是西方现代国家在承认真正的民主不可行之后，在“人民最高主权”的名义下，偷梁换柱而实行的一种形式上的代用品。

“代议制”（representation），顾名思义，是指人民委托其“代表”（代理人），“代”为“议”政，“代”为行使主权。但这一“代”，问题就来了。民主的本义，是人民自己行使主权，人民自己“当家做主”。而这一委托，人民便把“主权”委托出去了。从此，不再是“人民最高主权”，而成了实际上的“代表最高主权”，或所谓“议会最高主权”（souverainete du parlement）。不是人民自己做主，而是“代表”们在做主。显然，代议制与真正的民主不是一回事。

法国当代知名政治学家吕西安·若姆（Lucien Jaume）在《霍布斯与现代代议制国家》一书中指出：“代议制民主的说法包含了一个悖论。因为，民主的字面定义是指人民的政权，而代议制却意味着一种以人民的名义、**为人民但不是由人民行使的政权**。换言之，如果人们考察林肯的名言——‘民有、民治、民享的政权’（du peuple, par le peuple et pour le peuple, 英文为：of the people, by the people and for the people. 直译是：属人民，由人民和为人民），人们可以看到，代议制使第一个要求成为疑问，并直接否定第二点，不过满足了第三点。”（3）

若姆的剖析实证地明示：代议制与“由人民当政”的民主本义恰好对立。代议制并不是林肯夸夸其谈的“由人民”自己执掌的政权（民有和民治），充其量不过是“为人民”的政权（民享）。

法国政治学家帕斯基诺（P. Pasquino）有专文论证民主与代议制的区别（见《民主的疑问》专集）（4）。他在引证法国大革命时说：“在1789年，人们认为代议制政体不仅排斥三等级代表体制，而且还排斥‘民主’，如果‘民主’一词是指人民自我当政（autogouvernement du peuple）的话。”政治学家皮特金（H 杆 Pitkin）在《政治的发明》一书中认为：“民主观念与代议制并没有必然联系”，因为西方君主制的“旧制度”时代就已经有“议会”，雅典民主制也并不用选举“代表”的办法，而是经常用抽签和“轮流坐庄”的原则。另一法国政治学家阿弗里尔（P 杆 Avril）也指出：议会代议制与“人民最高主权”“在逻辑上和时序上是可以脱钩的”。代议制是被纳入“人民最高主权”的学说结构中，而非从该学说中推导出来（见《代议制》专集）（5）。议会代表制在西方历史上，是一种

长期与“民主”观念无关的历史现象：英国早就有议会，法国有三级会议，德国俾斯麦时代有“帝国议会”（Reichstag）。

西方现代著名“民主”理论家汉斯·凯尔松（Hans Kelson）明确承认：“无疑，**民主和议会制在理论上并不是一回事**……的确，人们想掩盖民主概念（因代议制）而受到不可忽视的损害。因为在代议制下，不是人民，而是一个与人民很不同的机构——议会，尽管是由人民选出——来制定国家意志。”（《民主，其性质和价值》）（6）

凯尔松在为西方现代“民主”辩护时，也不得不承认代议制是一种“虚象”（fiction）：

“人们求助于代议制的虚象，让人们觉得议会只是人民的代表，人民只有在议会和通过议会才能表达自己的意志。然而，所有各国的宪法都无例外地订有这样一条议会原则，规定议员们不能接受其选民强制性的要求，这使得议会运作在法律上独立于人民。……代议制的理论，其作用只是以人民最高主权的观念使议会合法化。而这种明显的虚象，旨在掩饰民主自由观念因议会制而受到的真正和巨大的损害。”（同上，第39—40页）

凯尔松这段话，揭示了一个常常被人忽视的有趣问题。一般人们都认为，由人民选出的议员当然就是“人民的代表”。但实际上，“人民代表”并不那么直接代表选举他的人民，而是代表整个国家的利益。议会具有法律上的独立性，不为某个地方的特殊利益所左右。这一点，所有西方现代宪法都有明文规定。

英国18世纪辉格党领袖之一爱德蒙·伯克（Edmund Burke）指出：“议会不是众多持有不同意见、互相敌视者的议会……它所代表的只有一个利益，即整个国家的利益，而不是地方利益，地方的偏见……你们确实可以推选出一个议员，但是当你们选出他以后，他就不再是一个布里斯托的议员了，而是国会议员了。”（见《在布里斯托的演讲》）乔治·布尔多（George Burdeau）在法国《大百科全书》“民主”辞条下也指出：“代议制的经典理论并不使当选者成为其选民的代理人，当选者并没有义务表达选民的观点和要求。选举只是一个方法，以此来让当选者们承担为整个国家着想的责任。”法国《1791年宪法》（III杆 sect 杆3, art 杆7）明文宣布：在各省选出的议员，“不是某个省的代表，而是整个民族的代表”。

可见，代议制既不由“民”自“主”，又不必然直接代表人民。凯尔松承认：“议会产生的国家意志根本不是人民的意志。之所以议会不能表达这种人民意志，是因为根据各议会国家的宪法，人民甚至不能够表达一种意志——除了选举议会之外。”（《民主，其性质和价值》，第41页）凯氏非常实在，认为代议制只是以“人民最高主权”的名义，使一个议会政权具有合法性，其本质是“一种创造社会秩序的特殊程序”（同上）。“凯氏把西方现代”“民主”（代议制）归结为一种法制规范下的“特殊程序”，倒是一番大实话。

其实，孟德斯鸠对代议制的全部价值已说得很清楚：“代表制的最大好处，在于代表们有能力讨论事情，而**人民则完全不适合讨论（国家）事务**。这是民主政治的重大困难之一”；“人民参政仅仅在于选择其代表，这件事倒是人民很能够干的。”（《论法的精神》XI杆6）

这位据说是现代“民主”理论的奠基人，其实对“人民”很看不起，着实有点把“人民”当成群氓或愚民来看待的意味。正当卢梭把人民奉作神明之时，孟德斯鸠却把“民主”的全部意义归结为人民“选择其代表”。而且，这些代表并不那么“代表”人民，与人民不那么相干地“讨论事情”，因为“人民完全不适

合”讨论“国家大事”。这倒跟据说是“赞美奴隶制”的孔子“不在其位，不谋其政”（《论语·泰伯》）的古训颇为应合。说是说“由人民当政”，但实际上，人民做“主”的惟一一件事，就是把投给张三或李四的选票往票箱一塞，便万事大吉。西方现代“民主”，是在孟德斯鸠的路线上，仅仅“赋予选举以一种指任方式的特征”（布尔多语）。就是说，“民主”大义，一旦“指任”完议员，便宣告结束。1733年英国政府的《伦敦日报》为平压民怨的一段话，可谓真相毕露：“一旦立法权被选出，人民便不再有权力。”（见《代议制》，第111页）

假如说，这样就叫作由“民”自“主”，那是不能叫人信服的。首先，我们的民主“正宗”卢梭就不能同意：“英国人自以为是自由的。其实他们大大地弄错了。他们只是在选举国会议员期间是自由的。一旦议员选举完毕，他们就是奴隶，什么都不是。”（《社会契约论》III·15）

这段话极为深刻。卢梭在这里不仅把民主和代议制作了泾渭分明的区分，而且揭出了代议制的本质局限性：人民并不是自己做“主”，而依然是“主”的“奴隶”。

事实上，卢梭明确否定和批判代议制。他认为，代议制是人民“懒惰”、“爱国热情衰退”、过分重视“个人私利”的结果。人们不再像古希腊人那样，亲自过问公共事务，不再是亲自保卫祖国，而是用金钱来让别人“代理”政事，雇佣他人去打仗。卢梭认为，从前的人民都没有“代表”，代议制是一种人心不古的政治退化现象：“一旦人民为自己找出一些代表，该人民便不再是自由了。”（同上）

尤其是，卢梭宣布，**人民是不可被代表的**：“法律是公意的宣告。显然，在立法权上，人民是不可被代表的……”又：“最高主权是不可被代表的，同样因为最高主权是不可让与的。最高主权本质上在于公意，而公意则根本不可被代表：它要么是此，要么是彼，绝没有中。因此，人民的代理人不可能是人民的代表。他们不过是其代理干事。”（同上）卢梭是真正坚持民主的：最高主权必须由人民自己来行使，不能交给一些“代表”去“代议”。

西方现代“民主”实行的代议制，显然不是具有真正民主精神的卢梭那一路，而是将人民排斥在“讨论国家大事”之外的孟德斯鸠那一路线，但喊的依然是卢梭的口号。“民有、民治”，“人人有权参与政府管理”，“人民执掌最高主权”等“民主”口号，充耳可闻。但实际上，除了选举投一票之外，人民并不“当政”。

“民主”仅仅是一种“虚象”，如法国著名社会学家雷蒙·阿隆(Raymond Aron)所说：“**所有的民主社会都是虚伪的**。它们不可能不虚伪。在我们时代，人们只能以民主的名义来建立权威性的政权。”（见《工业社会十八讲》）（7）阿隆甚至羞于称西方现代政体为“民主”，而是更实在地称之为“多元宪政制”（regimes constitutionnels-pluralistes，见《民主与极权》）（8）

法国政治学家吉·赫尔梅(Guy Hermet)在所著《民主的边界》中认为，西方现代“民主”既不是“人民的统治”，也不是政客对人民耍马基雅维里一套，而是一种双方的相互游戏：下层向上施压要求扩大政治权，上层则阻挠来自下面的“多数人的压迫”。赫尔梅纵观西方现代“民主”的演变，指出“人民”并不是在做“主”，而是“各种精英在抵抗大多数人参与公共事务”（9）。

崇尚英美代议制“民主”的法国19世纪历史学家托克维尔(A杆Tocqueville)说过：“我认为这句格言是可憎和不公的：人民的大多数作为政府有权干一切。”（《论美国民主》）（10）反对人民自己当政之情，溢于言表。

法国知名政治学家、《新观察家》杂志专栏作者雅克·朱利亚尔(Jacques Julliard),在《卢梭之错》一书中指出:现代代议制窃取了“人民最高主权”的名义,议会独揽立法权,“那里只确认了议会最高主权……最高主权事实上已从人民那里转移到其代表那里”(11)。朱氏抨击法国第三共和国代议制滥用卢梭“法律是公意的表现”这句话,推断出制定法律的人或机构(议会)是“公意”的惟一所在,导向了“议会专政”(《卢梭之错》,第206页)。“议会处心积虑地阻止人民在指任其代表以外行使主权”,实际上“剥夺了人民的最高主权,而将其转移给代表”(同上,第210页)。可见,人民从来都没有自己做主,而是议会在“代”人民做主。

朱利亚尔认为:“19世纪以来西方兴起的代议制,显然不是卢梭所说的民主”,而是一种“混合政体”:混合有三种政体的特征——民主制、贵族制、君主制。卢梭曾把贵族制分为“自然”、“世袭”和“选举”三类。朱利亚尔借用卢梭的术语,称议会共和制是“选举式贵族制”(aristocratie elective),称总统共和制(如法国第五共和国)是“选举式君主制”(同上,第27页),耐人寻味。

因此,代议制并非真正的民主。代议制不过是以“人民最高主权”的名义(仅仅是名义)而实行的一种特殊政治制度——一种“多元宪政”(阿隆),一种政治运作的“特殊程序”(凯尔松),一种政治“游戏”(赫尔梅),一种政治上的“权宜之法”(路易·鲁吉埃)……代议制仅仅是名义上、形式上的“民主”,或“虚象的民主”。人们应该看到,为民“代议”与人民自“主”,不能混为一谈。

这里要及时作一个说明:我在讨论中所说的西方现代“民主”(即代议制),与民主本身是两个东西,不能混同。就像我在下文要阐述的,西方现代“民主”的实质是自由,而民主的终极原则是平等,两者大有区别。

三、代议制的危机与“新行会主义”

国人中有一种流传甚广的说法,大约是援引丘吉尔的话,说“民主”(代议制)是所有政体中最不糟糕的政体。此话听起来,好像说话者已充分认识到代议制“民主”的缺陷和局限。实际上却是在搪塞一下反对者的口之后,又曲言代议制“民主”是最好的政体,而且是惟一最好的政体。因为国人受“进步论”的迷误很深,以致先验地认为西方现代“民主”代表了人类社会“进步”的方向。有些国人,在一种“上层建筑必须适应经济基础”的潜在观念下,断定随着经济的发展,作为上层建筑的政治,也必将“民主化”(西化),走向西方代议制。

西方现代“代议制民主”果真是人类最好的政体?果真“放之四海”而普遍适用?这些命题大可值得怀疑。且不说在原则上,西方当代思潮已在深刻质疑18世纪启蒙思想的伪世界主义(实为欧洲文化中心论),且不说“进步论”或“社会进化论”在西方当代人类学、哲学、历史学、社会学和艺术史学等领域全面遭到清算(参见拙作《现代与后现代》“进步的幻灭”章),就说代议制理论本身也陷于危机。

1984年1月,法国政治科学协会第二届大会在格勒诺布尔市召开。与会者的论文集成《代议制》一书。该书通篇都在讨论“代议制的危机”(crise de la representation)。

吕西安·若姆开宗明义:“……有一种非常普遍接受的观点:民主,尤其在法国,正遭受一种代议制的危机。”(《代议制》,第39页)他的文章征引了霍

布斯和卢梭,指出前者所谓的“代表制”并“不代表人民”,而在后者那里,“人民是不可被代表的”。正是“人民是不可被代表的”,造成了今天代议制理论的危机。因为人民不是“一”,即不是一个“同质一致”的整体,而是“多”,其利益和要求无限多样。若姆实际上是在质疑“人民”的概念,这是“人民概念的危机”(容后文再讨论)。

贝尔纳·德尼(Bernard Denni)则重新发现了法国20世纪20年代政治学家莫里斯·沃里乌(Maurice Hauriou),质疑了代议制的合法性基础——“最高主权属于人民”的原则。沃里乌认为:**“政府的权力根本不在于人民,人民也根本没有也不可能将权力转交给政府。”**(见沃里乌著《宪法概论》)(12)沃氏的后一句话与卢梭一致,前一句话则显示了一种可贵的胆量和勇气。**“政府的权力根本不在于人民”**这句大实话,在“民主”理论一统天下的法国说出来,还是很有点冒天下之大不韪。

沃里乌提出一种“制度代表制”(représentation institutionnelle),来反对“授权代表制”(代议制)。他认为**权力来自制度,而非来自人民**。“从前,人们是以王权的名义……而自1789年起,政权是以国家、民族、人民的名义。”沃氏认为,执政者不能“以人民的名义当政”,而应该“以某一制度的名义”。因为“社会领域”(即人民,始终是“被动的”,被统治的),“社会领域的力量并不是主权性的,其表达也并非自由,而是受到形式上和规范上的组织”,即,人民并没有实际权力**“做主”**。对于沃氏,**“选举并不意味着给人民自我当政的权力”**,“大众……只是起被动的作用”(见《代议制》,第82、83页)。沃里乌揭示的**“权力来自制度,而非来自人民”**,实际上深刻道出了西方现代“民主”的真实。

要说明的是,沃氏并不反对西方现存政治制度,但反对“人民最高主权”的名义。他主张一种社会历史形成的“制度”的名义:**“制度是社会秩序的持久形式,因为它是治者和被治者共同信仰的产物。”**(同上,第77页)

德尼指出了个发人深省的事实:**“说真的,极少有观察家相信人民政权(人民当政)的有效性。但人民自己当政模式的不言而喻性是如此强烈,以致绝大多数分析家都或隐或显地加以引用,哪怕被迫要让模式来附会于现实,以最巧妙地自圆其说。”**(同上,第85页)这一天机泄漏,可以让人们醒悟到,为什么口头上高喊“民主”的西方现代国家,其实对据说“做主”的人民既不恭敬,也“极少有”真信者。难怪,东欧前社会主义国家“民主化”了,反而把“人民”的字样悄悄拿掉了。

德尼描绘了代议制的一片暗淡景象:**“代议制的危机产生于那个调节治者与被治者关系的信仰和实践体系的瓦解。这场危机……表现为反议会制的抬头,对选择统治者的选举程序失去信任,大众组织合法性的衰微,对公共自由的冷漠,等等。”**(同上,第87页)

朱利亚尔也宣布:**“代议制概念正处于危机之中,尤其是议会代议制的概念”,“古典议会主义已经垂死”(《卢梭之错》,第213、220页)。**

德尼和朱利亚尔的话并非危言耸听。法国1993年的立法大选,传统的左右大党都遭到重大失败。左派的社会党从执政党的巅峰,直落到只有18%—19%的选票之低谷,而新冒出来的“绿党”和极右的国民阵线,选票都超过10%。人们既不再相信左派,也不相信右派:左右差不多,没有什么区别。所以选民们转而去投极“左”和极右党派的票。意大利最近的市政大选,也是传统议会大党崩溃瓦

解，极“左”极右势力两分政治舞台。这些现象表明，法意两国的代议制政治，确实在遭受严重的选民信任危机。

与此同时，代议制“民主”近20年来在西方政治理论界还受到一个严重挑战：“新行会主义”(Neo拟 corporatisme)理论日益受人瞩目，直接质疑基于“多元主义”的代议制。新行会主义可谓是在“代议制民主”陷于危机的背景下给出的一种补救药方。

《代议制》这本书以一半的篇幅来讨论新行会主义。穆勒(P. Muller)和萨兹(G. Saez)在《新行会主义与代议制的危机》一文中写道：“在70年代，行会主义一词又蔚成声势，重新受到重视，学术界和公共舆论界皆然。”(《代议制》，第122页)他们指出：70年代新行会主义的兴起，是起于“对多元主义的批判”(critique du pluralisme)， “评说民主的局限性和不可执政性”(ingouvernabilite)，这些主要是保守派的论点，也大量被学术界援用，成为对(代议)体制的直接指控。因为在该体制里，众多自发和无政府的利益集团，不停地骚扰政治体制，使其不稳定。‘多元主义’损毁政府的权威……”(同上，第125页)

新行会主义在政治上，反对现行代议制的多党竞争，主张各社会利益集团的“功能代表制”(representation fonctionnelle)，要求加强政府权威；在经济上，主张各利益集团内部和之间的“协商”(concertation)和“整体合作”，加强政府的宏观控制和调整作用。新行会主义在某种意义上可谓“新权威主义”。新行会主义标志着对代议制自由主义基础的批判和修正，带有某种“垄断”(monopolistique)的特征：“什么是行会主义代表制的特性呢？首先是其垄断而非竞争的特征”，“通过垄断型代表制结构从而对各种社会利益作宏观组织”(同上，第127、129页)。无疑，“垄断”一词在中文里显得贬义，读者应当以“权威”、“整体控制”等中性意义上理解。

西方现代政体面临各种社会力量的压力和请愿要求，这儿罢工，那儿抗议，政治上和经济上的自由主义“多元”泛滥，使得政府无法“执政”，终于有“垄断”和反“多元主义”的新行会主义观念之兴起。在许多人眼中，新行会主义大有“反民主”倾向，尤其“行会主义在二三十年代曾经是意大利法西斯国家的理论，给自由主义民主造成了危害”。但对事物具有客观态度的人，应不会一听到“政府控制”就想到“极权”、“专制”，或一听到“自由”就以为“为所欲为”。新行会主义不过是西方现代政治经济体制过分“多元自由竞争”的物极必反现象。

新行会主义理论的代表人物有菲利普·希密特(Philippe Schmitter)、格哈德·伦布鲁什(Gerhard Lehmbruch)、维伦斯基(H拟 L 杆 Wilensky)、贝尔热(S. Berger)等人。希密特和伦布鲁什在1979年合作发表《指向行会主义的调解》(13)，维伦斯基在1976年出版《新行会主义——集中化和福利国家》(14)，贝尔热在1981年发表《在西欧组织多元利益：多元主义，行会主义和政策的改变》(15)。

根据希密特，新行会主义有两方面，一方面是政府对各利益集团的控制，另一方面是在社会中对这些利益加以组织。希氏认为第二个方面尤为重要。希氏将“多元主义”与行会主义两相对立，指出：“前者意味着一种自发的形成，一种繁殖，一种横向延展，一种竞争性的互相作用；而后者则主张一种受控的发展，一种数量性的限制，一种垂直的层叠和互依互补。”(见《代议制》，第127页)

根据另一些政治学者，新行会主义是“代议制民主”在政治上陷于困境之后，试图在经济上解决问题：“协调”和“组织”社会的经济利益。

不管怎样，新行会主义的兴起可以说明，西方“代议制民主”远不可说“放之四海而皆准”，就连在其本土也未必皆准。

不过，代议制尽管问题百出，在西方仍不失为“最不糟糕”的政体，因为代议制毕竟是西方文化历史的自然产物。它与西方现代个人主义，以及由此而来的自由主义思想有着与生俱来的联系。代议制本是西方文化内在逻辑的结果，符合西方文化的本质精神。

但若要把“代议制民主”作为人类的典范，让全世界都一元化到代议制政体下，则显得有些虚妄。正如格尔奈尔(E 杆 Gellner)所说：“有人把民主作为所有人类命运的典范。日益显见的事实恰与这种天真的假设相反：民主只能在某些特定的条件下发展。”(见《民主与工业化》)(16)

什么样的生产力发展水平，未必机械地对应什么样的政治制度。事实上，精神性的文化(宗教哲学、伦理道德、文学艺术等)，与生产力的物质发展程度，并无必然对应联系。古埃及、古希腊的农业生产方式，造就了古埃及、古希腊文化艺术；古美索布达米亚、古印度和中世纪欧洲的农业社会，造就了各自的文化艺术；中国的农业社会，也造就了一种独特的文化艺术。这一切文化艺术的丰富和多样怎一个“农”字了得？历史表明：同样是农业社会，世界各地的文化及与之相连的政体形式可谓千差万别。世界历史不存在一个统一的农业社会形态，更无一个与这个农业社会相适应的统一的政体形式。

雷蒙·阿隆指出：除了科技，其他如宗教、艺术、美学、经济政治领域，并无“进步”可言(见《工业社会十八讲》，“历史与进步”篇)。他指出：“今天，这种代议制的优越性，已不再被认为优越。西方人不再确信他们在这个领域的优越，因为在政治领域，显然更难以找到一个惟一的标准。……不同的政治体制，可以看成是对同一个问题的多种答案。人们从这个体制到另一个体制，并非是从劣到优，或从低级到高级，而是从一种方案到另一种方案。每个方案都各有某些优点和某些弊端。设想把所有优点都统取过来，而把所有弊端都排斥出去，仅仅是历史地平线的一个理性观念。”(同上，第 86 页)

各种不同的政治体制，是一种“差异”的关系。不存在一种对于全人类都普遍适用的“优秀”政体，而是不同的文化历史传统，决定了不同的政治制度。即便是宣布“一切合法的政府都是共和制”的卢梭，也矛盾地说过：“……一种在某些情况下是最好的政体，对于另一些情况可能是最糟糕的。”(《社会契约论》III·3)

政治体制并不必然随生产力的发展而“进步”。法国政论家德布莱(R. Debray)指出：“对现代社会的观察证明，**政治行为的结构并不因生产方式的替换而根本改变。这些结构独立于生产发展的程度。**”(见《政治理性的批判》)(17)

“进步论”或“社会进化论”，是欧洲 18、19 世纪的产物。它将时间和历史直线化，假设全人类所有民族都要沿着一条单一的“进步”直线向前进化，实质上是将各民族文化的差异，简化为时间直线上“先进”与“落后”的差距。它表现为某种“世界主义”，但这种“世界主义”假设欧洲文化处于人类文化最“先进”的位置，其他非欧洲民族的文化则依次排在“原始”、“蒙昧”、“封建”的“落后”位置。所以，这是一种伪世界主义，其实质是欧洲文化中心论。西方当代结构主义人类学泰斗莱维-斯特劳斯(C 杆 Levi 拟 Strauss)早在 20 世纪 50

年代就揭示“进步论”(社会进化论)是一种“伪进化论”(见《种族与历史》)(18)。

人类文化应当是多元多样的。人类各民族的政治制度,也因不同的文化历史传统而互有不同。一种普世皆准的“先进”政体并不存在,西方“代议制民主”并不代表人类政治形式“进步”的方向。所谓世界“民主化大潮”,不过是一些西方政客别有醉翁之意的鼓噪和一些无知国人的起哄。

四、普选亦非“人民当家做主”

普选是西方代议制“民主”的基础。一些西方国家说自己为“民主国家”,常是指那里有“普选”。人们还可听到诸如“哪里没有真正自由的选举,哪里就没有民主”之类的话。的确,普选是西方现代“民主”的一个特色。每当西方国家大选来临,竞选各党派、候选人四处游说,又集会演讲,又和选民握手。有电视台辩论斗机锋,又有报刊新闻互相揭短,更有街头到处覆盖的竞选人“微笑标准像”广告战……浩浩金钱在流淌,倒也换得竞选活动有声有势。

但像这样每隔若干年,国民们去投票站塞一张选票,给某个并不熟识而只是通过新闻媒体听得一些许诺的候选人,或给某党某派“画个押”,这是否就是“民主”了呢?如此选张三不选李四,选“大象”不选“毛驴”,是否就是“由人民当政”或人民自己“当家做主”了呢?

头脑清醒的人大概不会作如是观的。就像我们在“代议制并不等于民主”一节里已经说明的那样,选民们只是选出、“指任”一些“代理人”,实际上是指任一些主人,让这些主人以“人民”的名义发号施令,仅此而已。

在西方现代“民主”国家,人民从来没有自己当过政,做过主。人民只是选出一些主人来,便算“参政”完毕。在国家事务中实际“做主”的,并不是人民,而是那些所谓的“代表”。如前所引英国政府的坦白:“一旦立法权被选出,人民便不再有权力。”沃里乌也说得极白:“投票本身没有任何绝对的价值。尤其在选举中,它绝不意味着把选民的权力交给当选者”,“选举并不意味着给人民自我当政的权力”。(《代议制》,第81—84页)

朱利亚尔指出:“实际上,普选更显现为一种自由的保障,而非一种民主的工具。”(《卢梭之错》,第242页)这段话其实揭示出,西方基于普选的代议制,实质是自由,而非民主(人民自己做主)。

普选不过是在“人民最高主权”的名义(形式或象征)下,赋予政府合法性的一种“程序”。普选不能说是让人民“参”加“政”府,充其量只能说是参与政治。如果人们把“人民参政”理解为“人民当政”,那就大错特错了。不过,普选能够让人参与政治,也属十分可喜。它在形式上给予了人民以平等的政治权利,或者说,使人民在政治上获得平等。

但要指出的是,普选并非代议制“民主”所专有,两者之间并无必然对应关系。因为普选在它产生之时,本是与君主制挂钩。人们不会忘记,在法国首先推行普选制的,乃是法国第二帝国的皇帝——拿破仑三世。1853年他宣布称帝,居然也是通过全民投票获得“人民”赞同的。普鲁士王国和德意志帝国宰相俾斯麦,在1866年和1870年颁布北德宪法和帝国宪法,都明文规定了普选。“帝国议会”的议员,将由普选产生。所以有人称“俾斯麦使民主与普选两项定式不成立”(19)。

让人不可思议的是，普选与法西斯主义也可以挂钩。法国知名政治学家德康(C. Descamps)说：“希特勒——人们太知道，却又太忘怀——正是以民主的形式选举上台的。”(20)民主理想主义者们大概难以相信，1934年在兴登堡总统逝世后举行的全民投票中，希特勒获得90%的赞成票，以绝对压倒多数，“民主”地当选总统和帝国元首。有人会硬说，当时的投票是被操纵的，而历史事实却显示，希特勒当时深得“人民”的拥戴。第一次世界大战，德国战败，法国既索要巨额战争赔款，又派兵占领德国煤和钢铁基地鲁尔，造成德国经济破产，通货膨胀，民不聊生。1923年42亿马克才值一美元。1929年至1933年的世界经济大危机，更使德国失业人口达六百万。在这样一种背景下，希特勒的“纳粹”(Nazional 拟 socialisme, “国家社会主义”，确切应译作“国族社会主义”)对外抗拒“凡尔赛的霸权”，宣扬一种日尔曼民族主义，对内大兴大型工程，解决失业问题，所谓“工作，自由，面包=国族社会主义”……因此，90%的德国选民拥护希特勒，一点都不不足为奇。但是人们还是不能释然，普选——这个现代“民主”的根本标志，怎么能选出一个“恶魔”上台？

实际上，“普选并不保证选举出最好的人。应当提防大众。这些在选举游戏中占多数的大众，有把国家推入毁灭的危险”(见《代议制》，第14页)。可见，普选并不保险。

按照古典民主理论，人民大众是不会犯错误的，即所谓“人民能够对每个问题作出理性和准确的观点”。卢梭更认为：“公意永远是正确的。”(《社会契约论》II·3)罗卜斯比尔也宣告：“人民总是善，只有其代理人有可能败坏。”(《论代议政体》，1793年5月10日)然而，还是中国的传统政治智慧更为现实：一个社会中，总是少数的精英为智，多数的大众需要教化。熊皮特(J. Schumpeter)对“大众”的描绘非常形象：那是一团“涌动着混沌行动、无力地抓着一成不变的口号和一些错误印象的芸芸众生”(见《资本主义、社会主义与民主》)(21)。

要让这些占绝大多数需要教化的“大众”来普选，从数学概率上来说，是很难选出真正优秀的人来当领袖。因为真正了解国家政治情况、真正了解哪个候选人贤或不肖的“精英”选民，其意向往往被大多数“平庸”的选民所湮没。萨莱瓦(M. Saraiva)曾描写：“一个英国绅士，有一天应召要参加选举。于是便很仔细地作准备，以尽公民职责。好几个星期，他都致力于了解不同候选人的宣言，阅读报纸上每一页各种动态报道，参加各种公共集会，并阅读政治哲学、经济学和社会学的著作。选举那天到了，他既已权衡得宜，作出断决，便早早起床，细细剃须，楚楚穿衣，戴上礼帽，还不忘拿雨伞，然后直去投票站。在路上，他碰到他家原来的看门人，微有醉意，刚刚已快活地把他那一票塞进了票箱。于是，我们这位英国绅士转身回了家，把他那一票扔进抽屉，因为他认为他去投票实无用处：他的那一票会被一个目不识丁的老酒鬼的票抵消作废……”(见《民主的支柱》)

在这种男女老少(只要满18岁)、贤与不肖人人一票的普选体制下，再加上电视这一重要现代大众传媒工具的普及，那些富于演员气质、善鼓三寸不烂之舌者，那些擅长滔滔宏论、漫天许诺、蛊惑大众之辈，甚至大愚若智、金玉其外、败絮其中之徒，更容易当选为议员，乃至国家元首。密特朗能击败希拉克连任法国总统，很大程度上是靠了他那巧言花舌。而讷讷地要“摆事实讲道理”的希拉克，就根本不是对手，在电视辩论镜头前，只有招架之功，而无还嘴之力。电影演员出身的里根，也“颇得民心”地连任一届美国总统，恐怕与他善于演戏、“很上镜头”不无关系。更有甚者，在这个妇女们也有投票权的年代，那些英俊小生也

很懂得利用自己的“天然资源”。且不说美国民主党一位总统竞选人曾受到“卖弄色相”的指控，就说上任美国总统克林顿，也被法国舆论认为有此之嫌。据一项民意调查，克林顿是美国妇女的第一号崇拜偶像。令人啼笑皆非的是，意大利的“好君子”们，愣是把一位女脱星推选上议员宝座。日后，爱丽舍宫的主人便有了接待一位袒乳贵客的殊荣。

一位法国作者说：路易十四的财政总管富凯(Fouquet)风流倜傥，一表人才，但贪污巨款私造富豪城堡。他的继任者科尔本(Colbert)，其貌不扬，讷于言辞，但有宏才大略，日理万机，每天工作十几小时，为路易十四的辉煌荣耀立下汗马功劳。如果他俩在今天的电视时代竞选，选民们肯定是选富凯而不选科尔本。

在电视等大众传媒工具统治人心的今天，表面比内在更重要，巧言令语比真才实学更吃得开。既然人们不可能切近地了解其人，人们只能根据其外表作出判断。今天的选民只有“看其相”，只言片语地“察其言”，却不能切切实实地“观其行”。这样普选出来的人，难免出漏子，甚至把“恶魔”选上台。从“物以类聚，人以群分”的原则来看，“平庸”的民众是很难选出真正的贤才，经常只能选出一些华而不实的平庸之辈。普选的时代，可谓一个平庸的时代。

另外，芸芸大众并无确切肯定的“公意”，而是喜怒无常，一副“孩儿脸，说变就变”。丹麦为了通过《马斯特里赫条约》举行全民投票，明明是否决了的，但时隔数月之后又来一次全民投票，居然顺利通过。英国最近一次政府大选，民意测验(通常具有很大的可靠性)频频表明工党会获胜，但最后结果却是保守党再次胜出。事实是，许多选民在投票前一刹那，忽然又改变了主意，改投了保守党的票。

民众常常是无主见而任性，投票给甲或给乙都无所谓，所以就有轰轰烈烈搞竞选宣传的必要。另一方面，这也解释了西方国家相当部分的选民对这一票并不当回事。高达40%或50%的弃权投票率，很可以说明问题。这种“非政治”(apolitisme)倾向，也是“代议制危机”的表现之一。

我个人以为，这种大张旗鼓的竞选，对于中国人来说实在是小孩子们的玩艺儿。西方人可以玩得煞有介事，有规有矩。但早已经是“成年”而明哲透悟事理的中国人玩这种小孩子“办家家”，总不那么自在，总有“表面文章”之感，甚至离谱走调，演成闹剧。自古以来，中华民族崇尚含蓄。真正的贤才，都是含而不露，大智若愚。那种自吹自擂，招摇过市，君子不为也。

五、多党制与民主风马牛不相及

有人在谈民主时，言必称“多党制”，委实有“一党”必然专制、“多党”必然民主的味道。

其实，一党执政也好，两党或多党执政也好，都与“人民自己当政”无关。都是政党在“做主”，而非人民自己“做主”。党派政制，无论一党还是多党，都是以“人民最高主权”的名义，行“政党最高主权”之实。

从民主的本义上讲，**党派政制甚至是反民主的**，尤其反卢梭意义上“正宗”的民主。卢梭在《社会契约论》中宣布：最高主权既是“不可让与”(inalienable)，又是“不可分裂”(indivisible)的。“公意”亦然：“要么它是人民整体的意志，要么只是一部分人民的意志”。公意只能是完整一块的，一旦分裂成部分，便不再是“公意”。为此，卢梭深恶痛绝在公民中间组织“协会”(即今天意义上的“党派”)：“……当人民中间自立宗派，有损大局地组织部分性

协会时，那么，每个协会的意志对于其成员来说是公意，但对于国家来说则是部分特殊的意志。……当这些协会的其中之一终于强大到压倒所有其他协会时，结果不再是小数目的差别，而是惟有一个差别。这时，不会有公意。占上风的意见，仅仅是一种部分特殊的意见。”（《社会契约论》II·3）

卢梭设想的民主社会，是每个公民都自由而平等，独立自主，不带党派偏见地发表意见，形成“公意”。而集“党”分“派”，直接危害了“公意”的形成，是以部分人的意志凌驾于全体人的意志，因而与民主势不两立。法国大革命正是在卢梭的决定性影响下，一下子摧毁了所有传统的行会和民间社团。1791年6月14日，雅各宾俱乐部创始人之一列·霞白利（卢梭信徒），在制宪会议提出并通过一项法令，即著名的《列·霞白利法》（Loi Le Chapelier），严禁公民们集党结社，称之为“反自由的犯罪行为”（这项法令延用到1864年才废止）。正是在党派政制与“民主”恰相冲突的意义上，法国政治学家蓬贝尼（P 杆 Pombeni）明确说：现代党派政制是“承认启蒙哲学家曾经梦想、法国大革命曾经艰难实践过的民主之终结”（见《欧洲民主史》，第39页）。

党派政制或“多党制”与代议制“民主”的对应关系，只是在第二次世界大战之后才确立的：“战后（欧洲）诸宪政的共同结构，是基于对法西斯主义偏滑的创伤经验，终于使民主与党派政制不可分离。”（蓬贝尼语，同上，第41页）

而在这以前，党派政制一直受到民主政治理论家的质疑。蓬贝尼指出：19世纪末，由英国发端，由于政府的产生直接依赖于“选举游戏”，以致“政党的作用变得关键起来”。在最初，政党只是作为一种“服务”的功能，使公众舆论得以更明确、更有条理地表达，这似乎无可非议。但后来，“自从英国政治舞台上出现一些半合法地、事先作出政治决定的选举组织形式（如伯明翰委员会——第一个真正有组织的政党）时，政治学界便出现了一种疑问，起而质疑这种明显操纵选民团体的行为。因为选举的先提条件，本是选民的独立自主。”（同上，第38页）

可见，政党本是作为一种“竞选工具”或所谓“政治机器”而出现的。它的使命很明确：操纵选民，赢得选举，夺取政权。它从问世的第一天起，就成为一些有政治抱负或野心的政治家问鼎政坛的工具。然而，政党的这些与生俱来的特征，都是与公民“自由而自主”地发表意见的民主本旨直接相悖。

据说是“时代背景不再是自由而平等的公民之间公开竞争，而是一团混沌迷离、经常是无知的选民大众，突然进入了选举市场”（同上），需要政党去组织，去操纵。只有这样，才能保证议会制“民主”的运作。因此，这本是一种迫不得已，一种权宜之计。这种权宜之法明显违背启蒙思想家和法国大革命的民主理想。于是，早期为党派政制辩护的政治理论家，心里总是有点发虚。美国19世纪末著名政治学家詹姆斯·布赖司（James Bryce），面对“社会学家们不停指控政党体制”，曾“绝望地”写道：“政党是否必须始终存在？尚无任何人证明，一个议会制政府可以无政党而运作……”（见布氏《民主制》）

布赖司这些话可以说明，政党体制无论是一党还是多党制，都与民主风马牛不相及。政党体制与“民主”的挂钩，在政治学理论上并不理直气壮。这种党派体制，只是出于一种现实需要，出于某种政治实用主义而逐渐被接受的。

反过来说，倒是“一党制”更接近卢梭的民主理想，如果这个党自认代表了人民“一而不可分裂”的公意的话。法国大革命的罗卜斯比尔（卢梭的狂热信徒），及雅各宾“一党专政”，都是按照卢梭的民主理想行事。卢梭的“一而不

可分裂”的“公意”说，是“一党制民主”的直接理论源泉。前苏联的无产阶级专政，也与卢梭的民主思想一脉相承。

多党制更多地是源于孟德斯鸠的三权分立说和“以权制权”说，还有英美自由主义的权力“制衡”(checks and balances)说。考科兰(P 杆 E 杆 Corcoran)说：“麦迪逊的‘政治科学’特别强调分权、制衡、分选区、限制任期。”(见《民主的理论与实践》)(22)当卢梭主张一元集权之时，孟德斯鸠则强调多元分权。

有人一说起一元集权，马上会联想到“专制”，如同一说起多元分权，马上就认定为“民主”。实际上，如果人们细考一下西方民主理论的历史，深究一番当今西方现代“民主”外表下面的真实，我们会发现，人人都说是“专制”的，在理论上反倒是更正宗的民主；人人都说是“民主”的，在理论上倒不那么民主，甚至是反民主。

我曾在前边不止一次提到，卢梭代表了民主理论的“正宗”。这是因为，卢梭不仅高扬“人民最高主权”，而且还真正主张“作为整体的人民”自己行使主权，即主张真正的民主：“由人民当政”，“人民自己治理自己”，“人民群众自己当家做主”，“所有人都平等地参加国家管理”。而孟德斯鸠只是承认“人民最高主权”，但不同意由人民自己行使主权，而是让一些“人民的代表”来“代”为“议”政。卢梭主张每个公民自由而平等地集合为“契约”社会，亲自参与公共事务，由此断然摒弃代议制。而孟德斯鸠则认为，“人民”不宜于讨论“国家大事”，这件事应当让人民的“代表们”去干。卢梭认为“人民最高主权”是“不可让与”、“一而不可分裂”的，(23)孟德斯鸠则截然相反，认为“人民最高主权”不仅可以“让与”——人民把权利让与、委托给其代表，而且还是可以“分裂”的——立法、执法、司法三权相分……由此可见，卢梭同时强调“人民最高主权”和“由人民当政”两点，而孟德斯鸠只是有限地在名义上承认“人民最高主权”，否认“由人民自己当政”。因此，卢梭作为民主的“正宗”，是当之无愧的。

然而，西方现代“民主”喊的是卢梭的口号，实行的实际上是孟德斯鸠的学说。名义上是“由人民做主”，实际上是“代表们做主”。这一至为关键、本质的名不符实现象，今天中国的“民主”浪漫主义者们从来都视而不见，或“视”都未视。他们始终把孟氏名义上的“人民主权”，混同于卢氏的“由人民自主”。殊不知，两者有天渊之别。

考科兰说：“现代民主理论分成两支政治思想的流派，一支是源于卢梭、实本激进的一派，另一支是源于更个人主义的英国自由主义流派，显得更为温和。”(引自《民主的理论与实践》，第14页)

这一区分是至关重要的。因为，人们常常是在同一个“民主”口号下，指的是两个极为不同的东西。卢梭是民主理论名符其实的“正宗”，而孟德斯鸠则“修正”，甚至偷梁换柱地改造了“民主”理论，只能说是“旁门”。前者激进，后者温和。前者从一种“理性”构想演绎出发，直接催发了腥风血雨的法国大革命——所谓“最彻底的资产阶级民主革命”；后者则假借民主理论中“人民最高主权”的名义，总结归纳了那场“不彻底”的英国资产阶级革命，为这场革命后形成的英国政治制度给予理论上的正名。整个后来的英美政治思想体系，事实上都贯穿了孟德斯鸠的政治学说，所谓“权力制衡”，并抵制人民大众直接参政——“(英美)整个宪法结构都旨在化解大众意志的狂热影响，抑制政治家们的内在野心和多数人的专制倾向。”(考科兰语)因此，孟氏这一套“民主”在政治学

界并不那么名正言顺：“许多当代理论家都把这点悲叹为一种对真正民主的早期出卖(a kind of early sell out of true democracy)：一种违背卢梭的纯粹信念、而对于孟德斯鸠亲英的共和主义的投降(a capitulation to Montesquieu's Anglophilic republicanism in default of Rousseau's pure faith)。”(同上，第18页)

这段话可以告诉我们两点：首先是卢梭和孟德斯鸠的“正宗”和“旁门”地位，政治学界早已排定座次，不容置疑；其二是，英美所实行的所谓“民主”，并非“纯粹信念”的民主，而是一种“共和主义”(这种“共和主义”与民主的区别，麦迪逊早已作了确当的解释)。

然而，阴差阳错的是，“正宗”一派的实践(法国大革命的雅各宾专政，苏联无产阶级专政，乃至德国国族社会主义专政)，在西方普遍声名狼藉。只是在名义和“旁门”意义上标榜民主的代议共和制，却专有了惟我独正的“民主”之名。

人民的公意“一而不可分裂”，一党制本是顺理成章，但被斥为“专制”、“暴政”。而多党竞争本来破坏“公意”，却被等同于“民主”。这出“旁门”扮“正宗”的西方政治大悲喜剧，直令无数西方或东方的观者看花了眼，观昏了头。

实际上，西方现代政体的实质并非民主，而是自由加法制(legalite)。自由与法制与生俱来，后者是前者的历史匹配。

西方现代“民主”，高扬的是卢梭的旗帜，实行的是孟德斯鸠式英美自由主义。自由，是西方现代政治价值观中的第一要义。政治多元主义或多党制，是西方文化里个人自由主义的逻辑要求，与真正的民主无关。

一党制(强调集体主义)与多党制的差别，是多一点和少一点个人主义自由(法制)的差别，而不是多一点和少一点民主的差别。对此，雷蒙·阿隆曾有过精辟的分析。他在《民主与极权》一著中，专门用一节来讨论一党制和多党制的差别。在他看来，现代一党制和多党制在管理上都很相似(集权)，其差别最根本地在于法制的差别。在多党制政体里，各党派要竞争以行使政权，所以大家必须守“规矩”，在法制规范内行事。而“一党制，其实质是一种行动党，或更确切地说，是革命党。一党制都趋向于未来……”(这些革命党)不管是1789年的，1917年的，还是1933年的(按：‘国族社会主义’)”(24)，都旨在“根本地改变”现存社会，于是不允许反对党以合法的形式来阻挠或抗拒革命党的意志。这时，就没有规范的法制：革命党的意志就是法律(人们可看到，这些革命党都自认代表“人民”一而不可分裂的公意，在理论上都是“正宗”的民主)。阿隆指出：“一种多元体制的原则，是两种情感的结合，我称之为**遵守法规和妥协感**”(《民主与极权》，第85页)，“实际上，(西方现代)民主的首要原则，实在是遵守规矩和法律。因为我们已经看到，**西方(现代)民主的本质**，在于为行使政权和行使政权而竞争的**法制**。”(同上)

阿隆把“法制”喻作一根“丝线”。西方现代政体，在一种难得的“妥协感”中，维持着法制这根“丝线”不崩断。一旦这根“丝线”崩断，那就“不可避免地将在地平线上出现刀剑之线”。(同上，第230页)

阿隆是以“法制”，而不是以“民主”来作为西方现代政体的本质，耐人寻味。他不愿直呼西方现代政体为“民主”，而更喜欢称其为“多元宪政制”。他在“多党制和一党制”这一节中，三次不是直接称西方现代政体为“民主”，而

是拐弯抹角地说：“那个通常被称为民主的体制”，“西方称之为民主的那个东西”，“西方所说的那个民主体制”。(同上，第 76、77、79 页)

可见，阿隆对于把“多党制”直接等同于“民主”，持保留态度。在他看来，问题并不在于是否“民主”，而在于是否“法制”。

六、“民主”理想的宗教性

路易·鲁吉埃在《民主的玄虚》一著中，毫不含糊地把众多现代人心目中的“民主”理想称为一种宗教——“民主教”。这种“非理性的宗教”完全“不受经验的检验和评论的验证，而是作为一种不可触犯的信条，基于一个毫无经验和理性意义，而只是表达了一种激情信念的基础上”。(见该著“绪言”)考科兰也指出：“民主是当今世界新的普遍性宗教。”(见《民主的理论与实践》，第 15 页)塔尔蒙(J. L. Talmon)在《极权民主的起源》一著中亦说：“(民主)是一种现代世俗的宗教，它不仅仅是作为一种观念体系，而且成为一种狂热的信仰。”(25)赫尔梅在《民主的边界》中，专门用一章讨论“作为宗教的民主”(démocratie comme religion)，点出尤其“在美国，民主是作为一种宗教……”

什么是宗教？宗教乃是一种不需要理性和经验证明的信仰，所谓“信之则有，不信则无”。信基督教的，一定相信上帝在七天之内创造了世界，创造了人类；信佛教净土宗的，则一定相信，每天口颂万遍“南无阿弥陀佛”，死后便可往生西方极乐净土……这样的信仰是“超验”的，无须理性和经验来验证。

今天的国人常常把宗教看作是一种“迷信”。自从科学和理性在中国得到高扬，“迷信”这个字眼在中国已名声很臭。然而在当今中华古国，一种对于“民主”的迷信广为存在。这一来自西土的新宗教，在中国的信徒之众，足以让当年也是从西域传入中国的佛教黯然失色。

说国人迷信“民主”，是因为他们都是**超验地接受和信奉“民主”**，或者说，把“民主”当作一种超验的真理，当作一种不可触犯的信条。任何对于“民主”的怀疑和探究，都立即会视为亵渎神灵和大逆不道。本义民主的教义，如“由人民自己当政”，混同“虚象民主”的代议制，都被看作天经地义、不容置疑、无须证明的真理。由此，“民主”的信仰，具备了宗教的所有特征。

在这种宗教性气氛笼罩下，人们从不问一问“由人民自己当政”是否真能实现。人们从不怀疑，在道义上似应属于人民的“最高主权”，是否真地属于人民。众多对西方“先进”文化价值信奉不疑、“迷”入膏肓的国人，始终认为“文化大革命”是某个领袖搞“封建”、“专制”、“权术”的结果。他们没有意识到：“文化大革命”乃是西方“民主”乌托邦在中国的大实践和大幻灭，是在“民主”的圣旗下，“暴民踵兴”的惨剧。有位作家跑到海外渲染“文化大革命”期间广西的“人民法庭”干下骇人听闻的暴行。他没有醒悟到，“民主”可以逻辑地导致“人民的暴政”，“多数人的暴政”。正如法国哲人阿兰(Alain)说的那样：“**在理论上如此美好的民主，可以在实践上导致巨大的暴行！**(La démocratie, si belle en théorie, peut, dans la pratique, conduire à d'insignes horreurs!)”

宗教的魔力确实是无限的，尤其当该宗教基于据说是“科学”和“理性”的神性基础之时。现代“民主教”向人们展示了一个人人自由、人人平等的理想天堂。这一理想的天堂，两百多年来形形色色的“进步论”都“科学”或“理性”地证明——那是“历史潮流”的必然方向。但在今天，这一理想天堂的乌托邦性

质，日益昭然于天下。然而，中国仍有那么多“民主教”信徒执迷不悟，不能不说是一种莫大悲哀。

路易·鲁吉埃一言直探“民主教”实质：“民主”是“以人民的神权取代国王的神权”。就像当年“君权”被等同于神的意志一样，现代“民权”也是一派神性气象。在一些深恶君权流弊的启蒙哲人一时激情呼吁“人民最高主权”之后，“人民”便被无数历史的偶然之一推上了“神”的宝座，成为现代世界的“新上帝”。

“人民”概念的虚幻不实，后文还会论述。这里只是要说，两百多年来，历史在“人民”这个新上帝的名义下，见证了多少人间悲欢：有借“人民”的名义努力让百姓安居乐业的（如拿破仑三世），也有以“人民”的名义杀人如麻、让百姓遭殃的（如罗卜斯比尔的雅各宾专政）。只要以“人民”的名义，现代政府可以“合法”地为所欲为——暴力、战争、屠杀、摧残文化……甚至暴政也变得名正言顺。君不见，在“人民”的神圣名义下，现代政府的集权已达到昔日“君主集权”望尘莫及的地步。

法国女文人罗兰夫人(Mrs Roland)，在1793年上“革命法庭”的断头台之前，曾浩叹一声：“自由啊，多少罪恶假汝之名而行！”

美好的理论原则，不一定导向美好的现实，尤其不等于美好的现实。人们始终低估了理想与现实之间的距离。

民主理想的乌托邦性质，首先在于“人民自己当政”这一教条在现代大国条件下不可能实现；其二，民主的终极原则——平等，其逻辑结果“社会条件的平等”（财产平等），也不可实行。关于这第二点，且让我们在第二章“分解”。

注释：

(1) “共和”制(republique)确切地应翻译为“合众制”或“众选制”。为读者计，本书仍用通常的“共和”说法。“共和”指国家元首不是由世袭，而是由选举产生。“共和”与“民主”不是一回事：共和只是有关政府首脑怎样产生，而民主则是有关由谁来当政。

(2) 引自 Antoine de Bacque 主编《欧洲民主史》(Une Histoire de la démocratie en Europe), Le Monde Editions, 1991, Paris, 第12页。

(3) 若姆(L. Jaume): Hobbess et l'Etat representatif moderne, PUF, 1986, 第6页。

(4) 《民主的疑问》: Interrogation démocratique, Centre G. Pompidou, 1987, Paris, 第37—50页。

(5) 《代议制》: La Représentation, Economica, 1985, Paris, 第102页。

(6) 汉斯·凯尔松(H. Kelson): 《民主，其性质和价值》(La Démocratie, sa nature, sa valeur), Economica, 1988, Paris, 第38—39页。

(7) 雷蒙·阿隆(R. Aron): 《工业社会十八讲》(Dix-huit leçons sur la société industrielle), Gallimard, 1962, 第87页)

(8) 雷蒙·阿隆(R. Aron): 《民主与极权》(Démocratie et totalitarisme), Gallimard, 1965, Paris。。

(9) 吉·赫尔梅(G. Hermet): 《民主的边界》(Aux Frontières de la Démocratie), Puf, 1962, Paris, 第87页。

(10) 托克维尔(A. Tocqueville): 《论美国民主》(La Démocratie aux États-Unis), Gallimard, 1968, Paris, 第145页。

- (11) 雅克·朱利亚尔(J. Julliard):《卢梭之错》(La Faute a Rousseau), Seuil, 1985, Paris, 第 205 页。
- (12) 沃里乌(M 杆 Hauriou):《宪法概论》(Precis de droit constitutionnel), CNRS, 1965, Paris, 第 149 页。
- (13) Trends toward Corporatist Intermediation, Beverly Hills, 1979, London, Sage
- (14) The New Corporatism, Centralization and the Welfare State, Beverly Hills, 1976, London, Sage 杆
- (15) Organizing Interests in Western Europe: Pluralism, Corporatism and the Transformation of Politics, New York, Cambridge University, 1981 杆
- (16) 格尔奈尔(E. Gellner):《民主与工业化》(Democracy and Industrialization), Archives Europeennes de sociologie, 1967, 第 54 页。
- (17) 德布莱(R. Debray):《政治理性的批判》(Critique de la Raison Politique), Gallimard, 1981, Paris, 第 89 页。
- (18) 莱维-斯特劳斯(C. Levi-Strauss):《种族与历史》(Race et histoire), Paris Unesco, 1952。
- (19) 见《欧洲民主史》, 第 33 页。
- (20) 见《民主的疑问》, 第 10 页。
- (21) 熊皮特(J. Schumpeter):《资本主义、社会主义与民主》(Capitalisme, Socialisme et Democratie), Payot, 1951, Paris。
- (22) G. Duncan: Democratic Theory and Practice, Cambridge, London, New York, 1983, 第 18 页。
- (23) 《社会契约论》卷二第二节, 标题就是“最高主权是不可分裂的”。卢梭指责政客们把“最高主权”分解成“力量和意志, 立法权和执法权”, “他们把最高主权变成一个由不同零件拼凑成的怪物, 好像用几个人拼成一个人, 各取其眼, 取其手, 取其脚, 如此而已”。
- (24) 雷蒙·阿隆(R. Aron):《民主与极权》(Démocratie et totalitarisme), Gallimard, 1965, Paris, 第 82、88 页。
- (25) 塔尔蒙(J. L. Talmon):《极权民主的起源》(Les Origines de la démocratie totalitaire), Calmann-Levy, Paris, 1966, 第 61 页。

第二章 自由——西方现代“民主”的实质

一、“民主”之名，“自由”之实

现代人对“民主”的信奉，一直伴随“自由”、“平等”的口号。法国人在经历了大革命的血腥暴力之后，又在自由、平等后面加上了“博爱”的字样。人们在今天法国所有公立建筑物的正门上方，都可见到这三联名言。

那么，当代西方社会究竟有没有实现这三句口号呢？在这个人主义价值至高无上的社会里，“博爱”显然是“且莫谈起”（沃普特语）。“平等”亦非真正的平等，而是有限的平等（“政治平等”和“法律平等”，而非“社会平等”）；只有“自由”，在一种比较成熟的法制条件下，得到了比较实在的实现。

“自由”是西方现代“民主”的第一要义。而作为民主终极原则的“平等”，只是有限地在形式上得到保证。西方现代“民主”并非真正的民主，只是徒具“民主”虚象，“自由”倒实实在在。

旅欧六年有余，身感体受了这种“自由境界”，确实令我这个东方过客感触万千。不管是政治上、经济上，还是在日常生活中，只要不触犯法律，西方人诚哉自由。在法国，总统和在位或在野的政客们，可以在电视台漫画化为青蛙、猪、狗等动物木偶像。日复一日，他们的公开言论或举动，都会受到富于幽默、令人捧腹的讽刺挖苦。总统形象受到百般嘲弄（有一天密特朗这只绿青蛙穿戴成国王模样，自称“东东十四”，隐喻法国专制君主路易十四），也在法律容忍范围之内，而无“渎君罪”之虞。饱受该节目丑化挖苦的右派领袖希拉克，极讨厌该节目，但也无可奈何。专门曝光政界和社会丑闻的《绑鸭报》，偶尔敢于跟政界要员“硬嘴”，也无查禁之虞。倾向共产党的读者有《人道报》，左派有《解放报》，中间偏右有《世界报》，右派有《费加罗报》，不一而足。说它们“客观”，远非那么一回事，而是都有明显的政治倾向性：同一个事件，各报各有自己的说法和表态，读者们也是各自认准符合自己政治倾向的报纸，互相井水不犯河水。谁也不用想让全社会接受单一一种观点，哪怕它是真理。各种大小出版社数以千计，可谓“鱼有鱼路，虾有虾路”，各有读者。宗教上，信基督教的，就去基督教教堂。信伊斯兰教的，则去清真寺。信算命术士的，在法国大有人在：1990年法国算命占卦的营业额达二百多亿法郎。一个小时要价一千法郎，也在所不惜。甚至为算命倾家荡产，人家也心甘情愿，旁人管不着。富人享清福于自己的豪宅别墅，穷人泡穷人的小酒馆。老年人呆坐于街旁长凳，年轻人通宵舞摇滚。上流绅士淑女听古典歌剧，下里巴人听流行歌曲如痴如醉。你有你的奇装异服，我梳我的小辫子和“蓬克”头。你搞你的同性恋，他找他的妓女。如果有人赤身露体走上香榭丽舍大道，大抵路人也不会驻足侧目——那是人家自己的事，与你何干？同住一个公寓门对门，两家“老死不相往来”，属于司空见惯。老子发财老子享

用，儿子受穷自认倒霉。哥哥走哥哥的阳关道，弟弟走弟弟的独木桥。年轻人满十八，纷纷独立搬离父母家。一人做事一人当：一人得道，就他自己一个人升天；一人下地狱，也不用指望别人那里得到一根救命稻草……如此个人主义自由，构成西方现代文化的本质特征之一（正如电视片《北京人在纽约》，那王家小女儿在剧中说的那句话：“在这个世界上，我最爱的，就是我自己。”一语点破西方文化实质）。这种个人中心主义，使得西方社会变得极其“多元”，在政治上趋向“自由主义”。

无论是政治上的自由，还是日常生活中的自由，都是西方文化个人中心主义的历史产物。西方现代“民主”，可谓这种个人主义在政治上的放大，两者有着与生俱来的联系。西方现代“民主”，与其说是“经济发展到一定水平”的产物，不如说是西方特有历史文化的产物。如果没有这种文化基础，如果没有这种多元价值取向的社会基础，那么，基于“多元竞争”的现代代议制“民主”是不可设想的。

黑格尔指出：“如果人们把国家等同于公民的社会，并把国家定义为保护个人自由和财产的安全，那么，个人利益就是公民集合的最高目的……”（《法律哲学的原则》）个人自由，乃是西方现代“民主”的出发点和归宿。

从历史上看，西方国家争取“民主”，其内容首先是“自由”，而对“平等”的要求则不那么强烈和彻底，尤其是孟德斯鸠一路的英美自由主义。凯尔松强调：“历史上，为民主的斗争，乃是一场为政治自由的斗争”；（《民主，其性质和价值》，第85页）“为议会制而斗争，曾经是一种为了政治自由的斗争”。（同上，第38页）凯尔松还点明：“自由”在西方现代“民主”中占“第一位置”。

大抵上，只有当人们痛感缺少某东西时，人们才会强烈要求得到这个东西。西方人强烈要求“自由”，正是因为历史上西方人没有“自由”。西方封建制严禁农民（实际上是一种农奴：serf）离开土地，他们没有人身自由。市民阶层（法国称为“第三等级”）只有纳税的义务，而无政治的权利——对国家事务没有发言权。1649年英国资产阶级革命处死国王，宣告共和，所提出的要求首先就是“自由”。该年2月25日《英国信使报》发表一篇呼吁请愿书，第一条就是：“用我们的自然语言建立良好的法律，使之能够保障这个共和国的利益和自由”；第三条是要求宗教信仰自由：“人们不应当因为宗教意识而处罚任何人，因为这有损于共和国的公民权和自由”；第七条是要求言论自由……英国1689年的《权利法案》（Bill of Rights），通观全文，也只有“自由”的呼声，而无“平等”的要求。其宗旨是保证议会“古老的权利和自由”，限制王权。《法案》宣布一系列原属王权和教权的特权为“非法”，并宣布：“没有议会的同意”，王权不得任意“中止法律”。《法案》尤其高扬了法律的地位，因为只有法律才能保障“自由”。**西方人要求“自由”的斗争，从来都是与要求“法制”同时并行的。**

爱德蒙·伯克《对法国大革命的沉思》一著中，把“自由”作为英国“一条从祖先传下来的漫长脉线”：“你会看到，从1215年的《大宪章》到1689年的《权利宣言》，我们政制的统一原则始终是把我们的自由作为一种不可让与的遗产，从祖先传给后代。”英国人对“自由”似乎有一种特别的、源远流长的执著，形成一种文化传统。英国人并不汲汲于要求与贵族、国王讲“平等”（至今依然），但一直要求在“法律”的保障下，“自由”地干他自己想干的事。

这种“自由”在政治上表现为“自由选举”和议会制；在经济上表现为“自由竞争”，“自由”地追求财富（在英国占统治地位的新教伦理，视个人发财致

富为获得上帝圣宠、灵魂得救的证明)，并宣布私有财产神圣不可侵犯；在日常生活中则追求个人“自由”和个人权利，除法律之外不承认任何高于“个人”的权威。英国人所谓的“民主”革命或“民主”要求，一直都只是对“自由”（法制）的要求，从来都是以“政治自由主义”和“经济自由主义”为目的。而对“平等”（更接近民主本义），则始终热情不高，就像托德(E. Todd)所说：“英国对于平等原则相对麻木。”（见《欧洲民主史》，第104页）

说英国资产阶级革命不彻底，不无道理。因为英国人心目中的“民主”仅止于“自由”。这种英式“自由主义民主”通过孟德斯鸠的理论系统化，逐渐成为今天西方现代“民主”的主流。这种以“自由”为其实，以“民主”为其名的“虚象民主”，在今天已被当作“民主”本身而被人广为接受。就是说，孟德斯鸠已完全压倒了卢梭。

法国今天的“民主”也以“自由”为其实。不过，法国人对于“平等”，有着比英国人更强烈的要求。诚如赫尔梅所说：“在法国，卢梭、狄德罗、圣鞠斯特宣扬的平等主义民主(démocratie égalitaire)传播更广。”（《民主的边界》，第46页）

历史上，法国人受卢梭“正宗”的民主思想影响更深，对民主终极原则的平等亦更怀有激情。在法国，自由与平等历来同时并举，而且尤重平等。正当英国政治思想显示了一种“自由主义民主”之时，法国政治思想则在自由主义精神之外，更激进地显示了某种“平等主义民主”的色彩。

对于卢梭，自由和平等是二而一的。是卢梭最早把自由和平等并举：“如果人们寻求所有人的最大利益——它应当是任何立法体系的目的——究竟何在，人们将发现，它可以归结为这两个主要目的：自由和平等。自由，因为任何个人的隶从，都是从国家整体中削去力量；平等，因为自由不可能无平等而存在。”（《社会契约论》II·11）

卢梭对自由的呼声，是针对“人到处都戴着锁链”、人到处是“奴隶”而发的。人们在各种“主人”的奴役下，没有自我保护的可能。于是卢梭从“理性”出发，质疑君主制的合法性，高扬法制共和：“我把任何受法律制约的国家叫做共和。……任何合法的政体都是共和制。”在这种法制国家里，所有人都是自由而平等，集合为“契约社会”。所有人都放弃自己的“天然自由”，将其交给共同体，换得一种“公民自由”，或“民事自由”(liberté civile)。人们不可以像在“自然状态”时那样为所欲为，但可以在法律范围内享受这种“民事自由”，不允许任何“主人”役使他人：“公民们的集合，是人们最自愿的行为。任何人都是生而自由，是自己的主人。因为，任何人都不得以任何借口，在没有他人同意的情况下役使他人。”（同上，IV·2）

卢梭对于平等的要求，是作为他那个“契约社会”的必然和必要条件。只有当每个人都是自由而平等时，这个契约社会才能成立。“社会公约在公民之间建立一种平等，以使他们都受同样条件的约束，同时也都享有同样的权利。……这不是一种上级和下级之间的协约，而是一个整体与其每个成员的协约。”（同上，II·4）对于卢梭，一旦有了上下、主仆的不平等“隶从”关系，人便失去自由，社会公约便不成立。所以卢梭明确把平等作为契约社会的基础：“这种根本的公约，并不摧毁(人的)天然平等，而是以一种道德和法律的平等，来取代自然在人与人之间造成的生理不平等。人们可能在体力和智力上不平等，但他们在协约和法律上都变得平等。”（同上，I·9）值得注意的是，看起来，卢梭的“平等”似乎只指法律上和政治上的平等，并不直指“社会条件的平等”，就像他自己也解释

过的：“至于平等，不应当把这个词理解为权力和财富程度的绝对等同，而应当理解为：势力应低于任何暴力，并始终遵从秩序和法律；财富上，任何公民都不能富有到能够买下另一个公民，同时任何公民也不至于穷到要被迫出卖自己。”（同上）但仔细品味一下这后面几句话，人们不难看出，卢梭的“平等”，很有些“社会条件的平等”（财产平等）的意味。卢梭设想的契约社会，公民们是作为一个个自由而平等的“单子”，集体形成公意，集体当政，形成一个既无富人、亦无穷人、社会条件相当“平等”的社会。卢梭为“协约和法律上的平等”所作的注解说得更明了：“在坏政府下，这种平等只是表面和虚幻的。它只是让穷人依然穷困，富人依然窃夺。事实上，法律始终对拥有财产者有利，而对一无所有者不利。因此，社会（契约）状态，只有当人人都有一点财产、任何人都不能多占有之时，才对人们有利。”（同上，I·9）卢梭这种“平等主义”已显而易见，并给法国政治传统打上深刻烙印。

法国大革命是卢梭学说的一场大实践，同时高扬自由和平等。1789年《人权和公民权宣言》第一条说：“人生来并且始终在权利上自由而平等。”法国人要求“自由”，比英国人有过之而无不及。他们不仅仅止于要求“限制”，而是要求“废除”封建特权，以致最后处死路易十六，废除君主制。从此，法律成为最高权威，以保障个人“自由”：“自由在于可以干任何不损害他人的事……其界限只能由法律来确定。”（第四条）“任何公民都可以自由地言论、写作和印书，除了要为法律规定的越轨情况负责。”（第十一条）自由始终与法律同在。

法国大革命更有对“平等”的要求，这一点构成法国大革命相对于英国资产阶级革命更为激进的标志。大革命的发动者们，不仅要求法律上和政治上的平等，而且在理想追求上热烈向往“社会条件的平等”。罗卜斯比尔宣告：“平等是所有善益的源泉，不平等是所有政治弊端的源泉。”巴莱尔（Barère）、让·蓬·圣-安德烈（Jean Bon Saint-André）、卡尔诺（Carnot）等人，都呼吁公民们在财富上的“完全平等”。（参见《民主的玄虚》）最激进的1793年宪法颁布的《人权和公民权宣言》，把平等作为“天赋人权”的第一权利：“这些权利是：平等，自由，安全和财产。”大革命后期的巴贝夫——被马克思称为最早的共产主义者——提出《平等派宣言》，以消灭私有财产为手段来达到“社会条件的平等”，把卢梭和法国大革命的平等要求推向极致。

然而，法国大革命并没有实现其“真正平等”的理想。“热月反动”、拿破仑称帝和波旁王朝复辟之后，法国大革命留给后世的，只有“自由”（法制）和有限的“平等”（法律和政治的平等）。自由和平等的口号，只有“自由”基本兑现了。一部《拿破仑法典》，标志法国法制的成熟。“七月王朝”和“第二帝国”都贯穿了这种“自由”和“法制”的精神。路易·菲利普的“七月王朝”确立了一种真正意义上的议会制，以致有的历史学家称这个王朝是“最好的共和国”。拿破仑三世的第二帝国以“自由帝国”著称于史，赢得第三共和国共和派领袖儒尔·菲利（Jules Ferry）一声著名的赞叹：“**帝国下的共和国多美妙！**”（Comme la République était belle sous l'Empire）第三、第四、第五共和国，都“背叛了卢梭”，实行孟德斯鸠一派的“自由主义民主”。

尽管法国“平等主义”思想在傅立叶、圣西门的空想社会主义以及后来的共产—社会主义运动中深有影响，尽管法国思想界“左派知识分子”占主导地位，长期执政的社会党也比较倾向于社会平等，但法国的政治现实和社会现实，仍远非卢梭理想中“自由而平等”的社会，而仅仅是“自由而法制”的社会，与英美等西方现代“民主”国家并无二致。

朱利亚尔说：“对于他们(法国人)，共和国首先是一种自由政体，尊重‘合群’，尊重信息自由和工会自由等诸大自由。但在任何时候，甚至在投票那一刻，他们都没有自感到是最高主权者。选举与其说是一种权利，不如说是一种自由……”（《卢梭之错》，第211页）

当今天西方“民主”国家同时标榜自由平等之时，我们要看到，那里只有“自由”而无真正的“平等”。凯尔松在反驳马克思主义指责西方“资产阶级民主”是“形式上的平等”（égalité formelle）时，坦白承认：只有“形式的平等”，即凯氏所谓“政治权利的平等”，“才进入民主（西方现代‘民主’）的概念”。就是说，真正民主逻辑要求的“社会条件的平等”（财产平等），并不包含在西方现代“民主”概念之内。

西方现代国家，口头上是“自由”加“平等”，实践上只是“自由”配“法制”。

有人说：“民主”不仅保护多数人的利益，也保护少数人的利益。真是尽挑好话说，以美化“民主”。事实上，真正的民主不承认少数人的利益，少数人必须服从多数人的意志：“大多数人的投票始终约束一切其他人。”（《社会契约论》IV·2）所谓既寻求多数人的利益，又承认少数人的权益，乃是“自由主义”的要求。杰佛逊在《第一次就职演说》中充分阐明了这种自由主义：“虽然大多数人的意志在任何情况下都应当采用，但那种意志必须是合情合理的。少数人拥有他们同等的权利，必须受到平等的法律保护。”

这种“自由主义”（法制），保证了个人可以有与其他多数人不一致的基本权利，体现了西方文化的个人主义。因此，西方现代国家的“民主”实在只是名义，“自由”才是其实。

二、民主的终极原则：平等

诚然，自由是民主的必要条件。不可设想一个不自由、众人受奴役的社会是民主社会。雅典民主的参与者，都必须是“自由人”。但自由并不是民主的充足条件。并非一个其成员享有诸多自由的社会，就一定是“人民做主”的社会。生活在一个英明君主下的人们，可以是“自由”的，然而终究不是民主政体。法国的第二帝国，俾斯麦时代的德意志帝国，都有一部完备的宪法来保障“自由”和“自由选举”（普选），但毕竟是皇帝在做主。

从根本上说，**民主的终极原则是平等**。

人们常常笼而统之地谈平等。这种笼统的谈法，造成了很大的理论混乱。事实上，平等应当分成三种程度不同的平等：“**民事平等**”或“**法律平等**”（法律面前人人平等）；“**政治平等**”（人人平等地享有选举权）；“**社会平等**”或“**社会条件的平等**”（人人平等地占有社会财富，享有平等的社会地位，平等地享有社会的各种好处……）亦即所谓“真正的平等”，“事实的平等”。

三者之中，什么程度的平等才是民主呢？孟德斯鸠以及今天的西方国家认为，前两种平等，即“民事平等”和“政治平等”，才属于“民主”；而卢梭、法国大革命的山岳派、巴贝夫以及日后的共产—社会主义则认为，三个平等加在一起，尤其是第三个平等——“**社会平等**”，才是真正的民主。

公平地说，在现代社会条件下，前两种平等是有限的平等，对应于代议制的“虚象民主”。而在理论逻辑上，还是卢梭这一派所要求的真正的“社会平等”，才指向真正的民主。

卢梭并没有弄错：没有真正的平等，民主便流于“表面”和“虚幻”。因为真正的民主社会，要求每个公民都真正平等地共同议事，决定公共事务，并享有平等的社会条件：一旦有人富到可以买下另一个人，或有人穷到要被迫出卖自己，民主将不能成立。

朱利亚尔指出：“(人民最高主权)要求公民平等，一种单子式的平等，任何社会团体都不来打搅或加以组织。”(《卢梭之错》，第115页)人人真正平等，是前两种平等的出发点，又是其逻辑的终点。正是在这个意义上说，平等是民主的终极原则。

古希腊悲剧作家欧里庇得斯曾在《请愿的妇女》中这样描写“人民当政”：人们“并不把权力让给富人，穷人照样享有同等的权力”。修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》中有：“在民主政治下，一切的人都一样，不管全体一块也好，作为个别的阶层也好，都有平等的权利。”伯里克利说：“所有人在法律面前都平等。……我们所有人都被召唤对公共事务自由地发表意见。”亚里斯多德说：“平民政体的首要品格，乃是最严格地遵守平等原则的品格。在这种城邦中，所谓法律规定的平等，就是穷人不占富人的便宜，两者处于同样的地位，谁都不做对方的主宰。如果说自由和平等……在平民政体中特别受重视，那么应该让所有人尽可能一律地参加并分配政治权利。”(《政治学》)

从这些论述中可以看出，古希腊民主中的平等概念，只是指民事平等和政治平等，尚无“财产平等”的概念。那是因为古希腊城邦的社会条件非常简单(莱诺把“风俗和社会关系极其简单”作为古代民主的条件。见《欧洲民主史》，第11页)，并且“德行”(vertu)的观念在社会上占有崇高地位，以致民事和政治平等便足以使人人“真正平等”了：穷人和富人享有完全平等的社会地位，“谁都不做对方的主宰”。无论贫富贤愚，人人平等。因此，古希腊民主确定执政者，一般采用轮流和抽签的方式，而非选举。人人都可以执政：“希腊城邦，实行一种更为民主的指任方式——抽签。的确，人们可以把抽签作为(民主)指任掌权者的终极形式，因为所有公民都被假设为平等而可以互换。”(阿隆语，见《民主与极权》第77页)

卢梭也把这种抽签方式称为“真正的民主”：“……在一种真正的民主中，一切都平等，无论是品行才能，还是言论和财富上，所以选任谁都几乎一样。”(《社会契约论》IV·3)

在西方古代民主制中，社会平等是不言而喻的。民事和政治平等已经包含了真正的社会平等：人人“都被假设为平等而可以互换”。

但是，随着西方社会走向现代，尤其是宗教改革带来新教伦理的普及，财富日益取代德行成为社会的最高价值。民事和政治平等变得不足以保证人人真正平等了。财产的不平等，最根本地决定了人们的社会状况。马克思批判“资产阶级民主”是“形式上的平等”，实是极为深刻的理解。因为，人们占有财产的不平等，使得民事和政治平等变得“表面而虚幻”。对于穷困饥饿的无产者来说，一个面包远比一张选票更有价值。对于付不起诉讼费和律师费的穷人来说，法律平等经常是个奢侈品。

卢梭已经敏感到“社会不平等”跟他理想中真正的民主不相容，感觉到“法律的平等”只是“对拥有财产者有利，而对一无所有者不利”。他已经开始要求一种“社会平等”——“人人都有一点财产，任何人都不过多占有”，富者不可富到可以买下他人而役使之，穷者不致穷到要出卖自己。他所构想的民主社会，是“(人们)在社会地位和财富上很平等(*beaucoup d'égalité dans les rangs et*

dans les fortunes)。否则，权利和权威方面的平等将不可能久存”。(同上，III·4)卢梭思想中，越“平等”便越“民主”这一点是显而易见的。公民们之间差别越小，他们形成的公意就越具普遍性，从而达到更真实的民主。可以说，卢梭的平等观，已包含了“社会平等”这第三种平等。就是说，卢梭的民主理想，已不仅仅基于民事和政治平等，而且还更激进地基于“社会平等”。

卢梭所谓“人人生而平等”，是基于一种“天然平等”(égalité naturelle)的思想，逻辑上自然导向“社会平等”。既然每个人天生就互相平等，那么，活在世上当然也应当彼此平等：你有豪宅巨产，我也应当平等有之；你食有鱼出有车，我也应当平等一样；你成名成家、高官厚禄，我也有“天赋权利”跟你平等消受……

我们不能不承认，在理论上，卢梭派(法国大革命山岳派、巴贝夫、共产—社会主义)主张“社会平等”，是更为正宗的民主，更靠近“人民做主”的理想。因为，没有“社会条件的平等”，便不可能真正人人“平等而自由”地做主。

雷蒙·阿隆也把“平等”作为“民主”的根本特征。他认为：“所有的社会 and 政制，都是为了协调等级制和平等的一种努力：权力的等级制和人们尊严的平等。人类社会在两个方向上寻求解决这个矛盾。一个方向是确认社会不平等，把每个人都放到一个确定的等级上，让大家接受各自所处位置的本质不平等：其极端形式是种姓制。另一个方向是确认人的政治平等于民主，并尽可能远地推行社会和经济平等化。”(见《工业社会十八讲》，第87页)

这段话明了不过地把平等归结为民主的终极原则，并挑明了民主从“政治平等”到“社会经济平等”的逻辑递进关系。**民主理想，始于民事和政治平等，终于社会和经济平等。**

莱诺同样指出：“现代民主首先是一种社会整体变化的表现，它到处都以平等的观念取代从前的等级制关系。”(见《欧洲民主史》，第20页)丹尼尔·贝尔除了把平等看作当代“民主”社会政治领域的首要准则，还指出了平等观念的泛滥化：“而今，平等漫溢出了公共领域，主导了社会生活的所有其他领域——法律面前的平等，公民权的平等，机遇的平等，甚至还要结果的平等……”(见《资本主义的文化矛盾》)

从历史上看，孟德斯鸠一派倾向于把“自由”奉为“民主”的第一原则，卢梭一派则倾向于把“平等”作为“民主”的第一原则。自由更多地是要求法制，显得温和；而平等则要求社会秩序的大变革或大革命，显得激进。

朱利亚尔眼光敏锐：“不是自由推翻了旧制度，而是平等使其然。”(《卢梭之错》，第115页)法国国家科研中心研究员玛丽安娜·巴斯蒂(Marianne Bastid)亦指出：“法国革命引进的重大政治革新并非是自由，而是公民平等，因为旧制度下的欧洲社会已在不同程度上享有自由。”(见《法国大革命二百周年纪念论文集》，三联书店，第55页)正是平等，是民主政体相对于其他政体的根本区别。

我上面花了一番笔墨来阐述“平等是民主的终极原则”，并非为了证明而证明，而是为了说明：正因为平等是民主的终极原则，尤其真正的平等(社会平等)最接近民主的本义，而真正的平等恰恰不能实现，所以**真正的民主是一个乌托邦。**

真正的平等——既没有穷人也沒富人(消灭社会差别)，人人都在财产上平等，从而在社会条件上平等，人人都干同一分量的社会劳动，领受同一分量的社会报酬，人人无论贤与不肖，才与不才，男人女士，工人农民，都在社会享受上一律平等——这在道义上显得极“公正”，理论构想显得极“美好”，但在现实中却不可行。

每个深刻观察现代历史的人都可以看到，每一次趋向“社会平等”的尝试，要么是归于空想和失败，要么是带来巨大的社会灾难。托马斯·莫尔的“乌托邦”岛，巴贝夫的“平等派”理想，傅立叶的“法伦斯泰尔”（劳动者共同体）……无不都是南柯黄粱。新中国尝试实践真正的“社会平等”——“人民公社”（公社食堂），消灭私有财产，消灭“三大差别”（知识青年下放农村也从该逻辑推出）……则给中国带来了灾难性后果。

民事平等和政治平等有可能实现，而社会条件的平等则是一个基于道德激情而非基于现实理性的空想，没有实现的可能。

西方现代“民主”，只是在形式上实现了前两种平等，而没有实现第三种真正的平等。

应当看到，富者穷奢极欲，穷者饥寒交迫，贫富过分悬殊，这当然是一种社会不公正。但要求社会成员，不论德行才智等差别，平等地干同样的劳动，领同样的报酬，占有同样的社会财产，过同样的生活，这也是一种社会不公正。这种极端平等主义的社会，不仅不是什么幸福的理想国，而是一种违背人和社会本质的虚妄。

我们不需要用什么大道理来论证“社会条件平等”的不可实现性。人们只需凭起码的常识，就可以在社会经验中发现，人与人不可能在社会条件上一律平等。雷蒙·阿隆说：“民主社会包含一种恒常的虚伪，因为任何社会都不可能将每个人的任务、收入和荣誉平等化。”（《工业社会十八讲》，第87页）

真正的“社会平等”不可能实现，决定了真正的民主不可能实现。西方标榜的平等，不过是一种“形式上”有限的平等。正如共产—社会主义者所认为的那样，财产的不平等最终地决定了人们不可能在“民事”和“政治”上真正平等。在这个金钱至上的现代社会，金钱和财产的不平等，是最根本、最决定性的。无视钱财的不平等空喊“平等”，没有什么意义，不如承认事实上的不平等来得诚实。

西方社会里，“平等”是虚，“自由”（法制）是实。“民主”是虚，政治和经济的自由主义是实。

“平等”不可能不是“形式”和有限的。阿隆对此极为坦率：“平等的范畴不可避免地是一种形式的范畴。每个既已建立的政权，都是一边大力高扬平等，一边掩盖事实的不平等。”（同上）

西方社会的不平等，本是一目了然。如果人们作一番追究，他们会发现不平等原本是资本主义的原则。资本主义观念承认人与人之间在知识、才能和金钱财产上的不平等，承认贫富的不平等，哪怕是惊人的不平等。因此，“民主”（以平等为终极原则）与“资本主义”（以不平等为原则）相联系，被称为一种“奇妙的结合”。

两个截然相反的原则，再“奇妙”也终究不能真地“结合”为一。两者必有一伪。这里的作伪者，正是“民主”：西方并没有实现真正的平等，而不过是以“形式的平等”掩盖了事实的不平等。

“不平等”一词，经过卢梭、法国大革命和各种现代左派思潮的批判，已带上了深重的贬义色彩。结果，那些本是“不平等”的实际赞成者，也虚伪地或南辕北辙地高喊“平等”。实际上，社会需要平等（道义上），也需要不平等（现实上）。这里是一个度的问题，一个中庸的问题。社会中的“不平等”很自然，也很正常，但不应当过分悬殊；社会“平等”的要求也很正常，但只能是相对的，不能是绝对平等，不能动真格地去实行真正的“社会条件的平等”。

西方现代对于平等的要求，源于某种“天然平等”的观念，所谓“人人天生自由平等”。对这种“天然平等”观念的虚谬，鲁吉埃在《民主的玄虚》一著中，作了精辟的批判，读者后边可以读到。

事实上，人与人是天生不平等的：性别、时间、空间、种族、文化、习俗、生理(美丑壮弱)、智力(聪明愚钝)、道德(贤与不肖)、社会关系、历史机遇……我家乡有句俗语：“人比人，气死人。”意思是，人与人之间在运气、幸福、成功、权利上始终不平等。中国传统中的“知天命”思想，实际上代表了一种大智慧，因为这种思想非常现实地承认了人与人之间的不平等。孔子说“生死由命，富贵在天”，是一句充满智慧的格言。它比“你奋斗，你便可以当总统”或“你奋斗，便一定能成功”之类带有西方现代个人主义精神的口号，要高明、符合实际得多。奋斗常常是成功的必要条件，但不是充足条件。天下奋斗的人千千万，但成功的人总是少数。这里便有一个机遇的问题，也就是“天命”的问题。人们可以把握自己是否去奋斗，但不可能把握“天命”，把握自己一定成功。中国文化的“知天命”并不消极，更非迷信，而是一种洞彻人世真谛、了悟宇宙无限的豁达，一种智慧地面对人生的雍容大度。“知天命”，不是让人不去奋斗，而是让人在奋斗时有一种现实的心理准备。成功不忘形，失败不自弃，所谓“富贵不能淫，贫贱不能移”。

有人说，“民主”就是“机会均等”。这是十足的欺人之谈。如果有一个东西是最不可能“均等”的话，那个东西恰恰正是“机会”。不可能人人都有“均等”的机会当总统，或人人都有“均等”的机会功成名就。首先，“出生”这一人生决定性的“机会”，是极不均等的：生在穷山沟和生在大城市，生在一个父残母病的穷困农家和生在一个家产亿万富商之家，生在一个画家父亲音乐家母亲的艺术之家和生在一个三代不识字的文盲之家……“机会均等”从何谈起！

可以说，人出生时在时空和社会条件上的定位，在绝大的概率上已大致规范了他一生的活动范围(所以，古人有“投胎”好坏之说)。雷蒙·阿隆也显然不同意“机会均等”的说法：“与工业文明相配起来的多元宪政制，当然并不给所有的公民以同样的机会晋至高位。机会均等的理想从来没有在任何地方实现过……”(《民主与极权》，第133页)在“民主”的法国，几十年来多次社会调查均显示，法国的社会流动性非常稳定：基本上是“龙生龙，凤生凤”，“干部”的孩子当“干部”，教师的孩子当教师。工农子弟成为“干部”、教授、企业总裁的，只占极小的百分比。

……

说民主是乌托邦，一是指“由人民当政”虚幻不可实现，二是说真正的社会平等不可能实现。西方现代代议制“民主”，只保证了“民事平等”和“政治平等”，并未实现“真正的平等”。那里只有“自由”(法制)，而没有真正的民主。

三、“人权”果真“天赋”？

在西方近代民主理论中，“人权”是其中一个重要内容。

奇怪的是，很少有人质疑，这个最早产生于英国，继而由18世纪启蒙思想家倡导，先后写进美国《独立宣言》和法国《人权和公民权宣言》，四十多年前又写进联合国《世界人权宣言》的“天赋人权”概念，本是一个毫无实证基础的概念。

人们从来不追问一下：“人权”既是“天”赋的，那么“天”是什么？这个“天”究竟是一个什么样的存在？

说神圣的“人权”是由一个虚无飘渺的“天”给的，不亦“迷信”乎？如此人权“天赋”，与君权“神授”，不亦半斤对八两乎？据说是崇尚理性、科学的现代人，竟然也信奉“天”，不亦“天”大讽刺乎？

显然，说人权是“天赋”，在实证上是站不住脚，不能让人信服的。

这里，懂西语的人权捍卫者可能会出来咬文嚼字：所谓“天赋”，在西语里是“自然(natural)”的意思，“天赋人权”是指人在“自然状态”时所拥有的权利。其实，“自然”与“天然”、“天赋”，属于同义译法。而且，译作“天赋”比之“自然”是更雅的传神妙译。“天赋”(权利)没有歪曲“自然”(权利)的意思。

所谓人的“自然状态”，本是一种**假设的状态**。一般人们设想这个“自然状态”就是人的“原始状态”。但，既然人据说已生活在“文明”的“社会状态”，却口口声声喊着要一些人处于“原始状态”的权利，未免牛头不对马嘴，没有任何意思。要么你去生活在“自然状态”，你可以尽享所有的“自然权利”；要么不甘“自然状态”的清苦、生活在“社会状态”，那你就得老老实实放弃你的“自然”权利，而只能将就着受用人的“社会”权利。君不见，创“自然(天赋)权利”说的霍布斯、洛克和卢梭，他们自己不是早已明确说清：人一旦生活于社会之中，就要把他们的“自然(天赋)权利”统统交给社会(霍氏的“列维坦”，卢氏的“契约社会”)？生活在“社会”之中的人，从来就没有什么“天赋”权利。

有位朋友听闻这些话后大惊失色：怎么，你连联合国、全世界都签了字、认了可的概念都敢怀疑？我只能苦笑一叹：今天国人对西方文化价值的迷信，已是冰冻三尺非一日之寒。“五四”以来，中国人心理上深重的文化自卑感，压得中国人始终抬不起头来。国人对西方“民主”、“平等”、“人权”等概念，已经是一种**迷信态度**。即使有人想起而辩论一番，也是在人家的概念里兜圈子，既无力又气短，从未想到往这些概念的根本上发一个问。其实，这原是一些泥腿巨人，根基极其虚弱。追问一句“天”是什么，或“自然状态”安在，足以让“天赋人权”的神圣偶像瘫倒在地。

鲁吉埃一语道破玄机：“天然和不可剥夺的人权概念，是一个空无意义的概念。任何权利都必须要求三个因素：权利的主体，该权利的对象，最后还有一个被动的主体，即与权利的享有者相对的那个个体。一个孤立的人没有任何权利(Un homme isolé n'a pas de droits)。个体，只有当他与他同类发生关系，即当他生活于社会之时，才有权利。因而，人从他的本性上说，没有任何先于社会和强加于社会的权利。人的个人权利，只产生于他生活于其中的社会之法律地位。实际上，他除了社会愿意承认的权利之外，毫无任何其他权利。”（《民主的玄虚》，见附译 204 页）

“天赋”人权从来都不存在。人只有“社会赋予”的权利。人权“天赋”，是一个形而上、凭空武断的观念。它所基于的道德激情和道义上的要求可以理解。但一旦把它绝对化，神圣化，说人权为“天赋”，则没有实证和理性的根据。

人生活于社会中，他的权利只能是社会给的：“除了社会愿意承认他的权利之外，(人)毫无任何其他权利。”给人权找根据，不可以从“天”上去找，而只能从社会历史、社会伦理、社会法律、社会习俗、社会传统中去找，从特定的民族个性和文化心理中去找。人权的概念，应该是一个社会历史和文化的概念。

所谓人的“权利”，换成通俗的话说，是指人在社会上能够干什么或得到什么的可能性。人权可谓一种“社会可能性”。这种“社会可能性”，不是取决于人本身有什么“天赋”的权利，而是取决于社会，取决于社会是否给予人这种可能性。决定权在社会一边，而非在人本身。因此，一个人在社会上可能干什么或得到什么，取决于他所处社会的历史、文化、伦理、习俗和传统。

人们可以看到：“人权”的社会性，决定了“人权”因不同的社会和文化而异。不同的社会历史和文化传统，便有不同的人权概念。

在不同的文化背景下，人在社会中可以干什么或可以得到什么的“可能性”，大有差别。

先来说“权利”概念本身。在西方，自古就有非常明确的“权利”概念。“你的权利”或“我的权利”，在西方古代就分得清清楚楚。与这种“权利”观念相应，西方自古就有一个“法”的传统。古希腊、古罗马时代就已经有相当成形的“法制”，专门有“法官”来仲裁各类纠纷。罗马帝国随着疆域的扩大，在地中海四周各地遍建“大法官署”。

耐人寻味的是，在法文里，“权利”和“法”是同一个词——droit。“人权”(droit de l'homme)在辞源意义上完全可以译成“人法”。人的“权利”和人的“法律”本来相通。**“权利”概念与“法律”的概念，在西方同出一源。**

而在中国文化传统里，就没有或几乎没有个人“权利”的概念，就像没有或几乎没有个人“自由”的概念一样。在中国，人的“社会可能性”，不是从个人本身出发，而是从社会出发，从人与人构成的社会关系出发。换言之，中国人的“权利”(或“自由”)，从来都是由伦理来界定的。一个人在社会上可以干什么或可以得到什么，是非常具体、因人而异地取决于他所处的社会条件和伦理关系。

西方社会把 droit(本义是“规则”)分解为社会的“法律”和个人的“权利”两个东西，而崇尚社会和谐的中国则未作出这样的二分。合二为一的“伦理”已足够完成调谐人与人社会关系的功能。两千多年前，《礼记·礼运》提出的“十义”，就已双向规范了中国社会人与人之间最本质的五大社会关系：父慈，子孝，兄良，弟悌，夫义，妇听，长惠，幼顺，君仁，臣忠。在这样一种双向关系中，强调的是对于对方的尊重(梁漱溟先生把**中国文化**归纳为六个字：**对他人的尊重**。见《中国文化要义》)，而非强调从个人本身出发的“权利”或“自由”。

这并非说中国人没有“权利”或“自由”的对等事物。人人皆知中国人义务很重，但很少有人意识到中国人“权利”也很大，大得令西方人不可思议。中国人经常可以有“权”让全家人节衣缩食供养他一个人上学，可以有“权”让父母拿出全部积蓄为他娶媳妇，可以有“权”让子女负担一切生活费用，供养终老。中国人可以有“权”向熟人和朋友要求经济上的资助，有时甚至是无偿的资助，可以有“权”在心理上期待亲友、同事、乃至邻居出远门归来时给他带礼物……

“权利”和“义务”的大小程度，是成正比的：付出的多，得到的也多。中国人的“权利”是在他人对自己的尊重中实现的。你对他人不尊重，你也就没有任何“权利”。自私的人“天生”就没有“人权”。实际上，这里本没有什么“权利”和“义务”的概念，而是一种中国特有的伦理人情：**家庭亲情和社会人情**。

西方人讲“权”，中国人讲“情”。西方人是从“我”出发，有“权”这样有“权”那样。中国人则总是从这个“情”字出发，讲“对得起”亲人、他人和社会。

如果一个刚出生的婴儿对他父母说(假设婴儿会说话)：“我天生有权利让你们喂我吃，给我穿，供我住，供我上学，把我养大……”假设某个被家人供养上

大学的学生对家人说：“我天生有权自我发展，有权让你们省吃俭用供我上学……”中国人一定会觉得极顶荒唐，大逆不道。

再者，中国人的言行，始终与一种社会责任感紧密相连。一言一行，无不想到“社会影响”——一种**对社会的尊重**。孔子曾教导：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）著书立说，文学艺术，不是纯粹个人的“自我表现”，而是首先“依于仁”，然后才是“游于艺”。唐代绘画史家张彦远提出：“夫画者，成教化，助人伦……”（《历代名画记》）很有代表性。

中国人的“人权”，有中国式的实现方式（**尊重他人**），本质上属于伦理（社会的“法律”和个人的“权利”合而为一）。或者说，中国式“人权”，其内涵可归结为一个“仁”字。“仁”者，“二人”也，正是指人与人之间的社会关系，指人与人之间的互相尊重。

孔子说：“己所不欲，勿施于人。”这八个字，大智大慧又极有人情味，概括了中国人的“人权”观念——互相尊重，比只是从个人出发的“天赋人权”说，要高明得多，更让人心悦诚服。所谓“文明”、“教化”，人人皆知是指人的社会性，指人的言行受到与他人关系的制约。如果人只是从自己出发，只强调自己的“自然本能”，是否太“原始”了吧？

中国文化没有西方意义上的“人权”概念，但并不意味没有西方“人权”所要求的内容。美国《独立宣言》宣布的“生命权，自由权和追求幸福的权利”，法国《人权和公民权宣言》宣布的“自由、财产、安全和反抗压迫”权，这些“天赋人权”对于中国人来说，有的是大白话，有的是观念不同，出发点不同。

“生命权”本是不言而喻。中国从来不是一个草菅人命的地方。“人命关天”，“杀人者偿命”，自古皆然。所不同的是，西方认为这是从个人出发的“天赋”权利，而中国人对生命的尊重和保护则是从社会的角度出发，属于社会伦理。“财产权”在传统中国也是一句近乎废话的大白话。除了犯“王法”和税赋，私有财产在中国文化传统里历来是受到社会尊重和保护保护的。(1)“安全权”也是不言而喻。

但对“自由”、“幸福”和“反抗压迫”这三个概念的理解，中国和西方则大有差异，甚至是根本的差异。西方人的自由观，始终都是与法制相联系。“自由”意味着可以做法律允许的任何事。中国人的“自由”范围，则是可以做社会伦理允许的一切事。在个人中心主义的西方，孩子满十八岁，父母的“监护”宣告结束，便纷纷离家独立“自由”，与父母几无关系。而在中国，这样的“自由”恐怕会让人觉得他是“不肖子孙”。西方人也许把参加选举投一票的“自由”看得很重，而在中国人那里，也许人们已习惯于“不在其位，不谋其政”，对家庭生活的关注远远重于对政治的兴趣，对这种“自由”全无所谓……

中国和西方人的“幸福”观，也有本质差异。中国人追求的是家庭和谐美满，个人的幸福是在家庭的幸福中实现的；而西方人的幸福观，根本地是基于个人价值的实现，个人成功，个人发财。中国人有“知足常乐”的传统，在物质上往往所需不多，即便粗茶淡饭，只要家庭和睦，便是“天伦之乐”；而现代西方人则假设占有物质越多越幸福（可惜今天的中国人也开始接受这样的观念），永无满足。

所谓“反抗压迫”，在西方，大至政府，小至父辈的权威，都可被视作一种“压迫”：所有制约个人的因素都可以当作“压迫”而反抗之；而在中国，“反抗压迫”与其说是个人性的，不如说是社会性的：为君无道，为官不义，百姓便有“天理”起来造反。洛克伍德(W 杆 W 杆 Lockwood)在《日本对西方的反应：与

中国之比较》一著中，肯定了中国人享有的“人权”：“在亚洲民族中，只有中国给现代世界带来了平均主义传统，个人自由和社会流动的传统，私有财富自由买卖的传统……庶民有权反抗的人道主义政治理想的传统……”（引自亨廷顿《变化社会中的政治秩序》，三联书店，北京，第155页）

至于“言论自由”、“出版自由”等权利，也因不同的文化历史和社会传统而有不同的观念。在西方，言论和出版自由的要求，是与西方文化历史的特殊背景有深刻的内在联系。鲁吉埃指出：是宗教改革和新教的出现，根本地促成了西方的言论和出版自由。新教不承认罗马天主教会的权威，只尊奉《圣经》的权威。人人皆可从《圣经》得出自己的理解，结果造成新教内部教派林立，互相谁也不服谁，最终是大家都吁求思想自由和言论出版自由。正是新教力量最早得势的荷兰，是欧洲“旧制度”时代言论和出版最自由的地方。当时许多法国的“异端”思想家，都是在荷兰出版他们的著作。从另一角度看，西方人在历史上长期没有言论出版自由。后来作为一种个人主义的强烈反弹（物极必反），西方才明确要求并宣告这两种自由。

在西方个人主义文化传统下，“言论”和“出版”完全是个人的事。个人各说各的，谁也不听谁。人如一盘散沙，言论亦如一片散鸟噪林。而在中国，言论和出版是社会的事，人们的言论文字都要对社会负责，都关系到“成教化，助人伦”，至少不能“有伤风化”。在西方，尤其法国，政治言论相对自由，对个人隐私常常多有限制。而在中国等东方国家，政治言论因直接有关社会的秩序和稳定，历来控制很严。而对个人轶事“秘闻”的谈论，则无所限制。

不过，西方的言论出版自由也非绝对。事实并非像许多国人想像的那样，在西方可以想发表什么言论就发表什么言论。西方没有一项“权利”或“自由”是不受限制的。读一读《人权和公民权宣言》，几乎每项权利后面都带有一条限制性的“尾巴”：“任何人都不得因其观点，哪怕是宗教观点而担忧，**只要这些观点的表达不扰乱法律建立的公共秩序**”（第十条），“自由地交流思想和观点是人类最珍贵的权利之一，因此任何公民都可以自由地言论，写作和出版，**除非要对法律界定的越轨情况负责**”（第十一条）。西方的新闻并非如人们想像的那么“自由”。除了各媒体背后的政治和金钱势力控制之外，还受到政治和经济的公私机密、“国家利益”（*raisons d'Etat*）等因素的限制。西方记者远非想写什么就写什么。一旦危及某些垄断大工商企业的利益或黑社会的利益，轻则丢饭碗，重则性命难保。法国最近有本畅销小册子《新看家狗》（哈利米著），严厉指责法国新闻媒体不再中立、“自由”，而是“为这个世界的主子们的利益服务，是一群新的看家狗”（2）。

“人权”这个源自特定欧洲文化的概念，并不放之四海而皆准。换言之，**不存在一个普遍、世界性的“人权”概念**，不存在一种普世皆准的“人权”标准。这是一个至关重要的事实。今天，随着启蒙哲学的世界主义在西方学术界受到深刻质疑和批判，“人权”概念的世界主义特征也失去其哲学基础。

莱维-斯特劳斯在批判“进步论”（或“社会进化论”）时，早就批判了“人权”概念的普遍性。

1951年，莱氏应联合国教科文组织之约，写了一本著名的著作——《种族与历史》（*Race et Histoire*）。具有讽刺意味的是，联合国教科文组织本是出于纳粹主义的教训，旨在重振18世纪启蒙哲学的“理性”、“自由”、“人权”等普遍性概念，以普及教育和西方价值观教化全世界。结果，莱氏却大触启蒙哲学

的霉头，如阿兰·芬凯尔克劳特所说：“在这一原本是控告野蛮的诉讼中，启蒙哲学家反而从此坐到了被告席上。”（《思想的溃败》）（3）

莱氏直斥“进步论”（社会进化论）为“伪进化论”。他揭露了社会进化论旨在把人类文化单一化，“一元化”，把欧洲文化当作人类最“先进”的文化（欧洲文化中心论）。“根据莱维-斯特劳斯，启蒙思想家迷醉于欧洲 18 世纪经历的知识发展、技术进步和风俗精细化，创造了文明的概念。这是把他们（欧洲人）的特殊习惯当作是普遍性的秉性，把他们的价值观当作是绝对的判断标准，把欧洲人当作是所有造物中最出风头的造物”，“人类本身并非同一，也不是一些具有共同遗传特征的分组。人类本是多样差异，但不是以种族论（莱氏是以‘文化’论）。文明的确存在，但不是单一的。因此，人类学讲的是复数的文化。”（同上，第 69、71—72 页）

说到“人”，芬凯尔克劳特继续评述道：“什么样的人？是人权和公民权宣言中那个抽象而普遍的人？是充满于普世主义宏论的那些无实体的存在，无生命、无血肉、无色彩、无特质的造物？……从联合国教科文组织最初的会议起，议事日程就不知不觉发生了变化：批判启蒙哲学取代了对盲目狂热的批判。对抽象人道主义的质疑，延续并深化了伦敦会议的思考，人们想要为否定人类统一性的理论正名。”（同上，第 67—68 页）

什么样的“人”？问得尖刻。以种族、环境和时代三要素决定文化艺术差异性而著称的丹纳（Taine）也发问，难道是“一些天生就二十岁、没有父母、没有过去、没有传统、没有义务、没有祖国……的人”？（引自《思想的溃败》，第 38 页）

人，不能是“抽象而普遍”的人，不能是“没有过去，没有传统，没有祖国”的人。人只能是具体的人，特定文化的人，特定社会的人，特定历史传统的人。人权亦然。

今天西方国家一有机会便责难中国不讲“人权”，确切地说，是责难中国不讲“政治人权”，即不给那些政治“异议分子”自由活动、发表政见和组织反对派的“人权”。而西方国家对中国搞“人权”攻势的真正目的，乃在于搞乱中国政局，乱而治之。国人不可不明察这一点。

四、“三权分立”的误会和悖论

说起“三权分立”，谁都知道这是西方现代“民主”的主要特征之一。但并不是谁都知道，孟德斯鸠创立“三权分立”的学说，是出于一个历史误会。

崇尚英国政制的孟德斯鸠，实际上是把英国的“三制并存”（君主制、贵族制和民主制）看花了眼，说成是“三权分立”。贝尔纳·科特莱（B 杆 Cottret）在《大革命镜子中的英国》一文中指出：“孟德斯鸠混淆了‘分权’和‘混合君主制’（4）。我想说，我这位 18 世纪的同胞的差错，竟然有一种康德式悖论那样的启示性价值。当这位《法的精神》的作者自命是基于观察在英国政体中发现分权之时，他实际上是创立了一个闻所未闻的理论模式……”（见《欧洲民主史》，第 100—101 页）

就是说，孟德斯鸠发明“分权”学说，是出于对英国政制理想化的误解。亨廷顿忍不住也揶揄一句：“只有诸如孟德斯鸠这样的保守派，才能够在一般人认为是腐败、混乱、分裂和落后的英国政治体制中看到优越之处。”（见《变化社会中的政治秩序》，第 154 页）

英国政制并非像孟德斯鸠“观察”到的那样是“三权分立”——立法权、执法权和司法权互相独立，而是“几乎融合为一”。早在1867年，英国杰出政论家和经济学家贝杰霍特(W 杆 Bagehot)，就已驳斥孟氏“三权分立”学说的谬误。他的《英国政制》(The English Constitution)开门见山就点出如下两点是谬误：

(1) “立法权、执法权和司法权三权分立”；

(2) “人们宣称，英国政制的明显优越性源于三权的平衡。由此，君主制因素、贵族制因素和民主制因素平分最高主权。最高主权三分，是行使这种主权所必须的……”

贝杰霍特说的第一点谬误，是直接反驳孟德斯鸠。贝氏认为：英国政制并不基于三权分立，相反，是基于“执法权和立法权的几乎融合为一”(quasi 拟 fusion)！贝氏一语漏天机：之所以英国政体运作比较顺畅，正是因为这种执法权和立法权的两相融合。是这两个权的“紧密联合”构成了“英国政体的秘诀”。

关于第二点谬误，贝氏否定了君主制、贵族制和民主制三者“平分最高主权”的说法，而将其归结为一种二元体系：“效率”(efficacité)和“尊严”(dignité)，“女王的表面特权”(尊严)和“首相的实际权力”(效率)两相共存。

实际上，某种“三重功能组合”，从远古起就是英国政治的特征。中世纪是“口祷者+武战者+劳耕者”，16世纪至18世纪演变成“国王+贵族+郡”。用古典政治术语出之，便是“君主制+贵族制+民主制”。这三种在理论上互相对立的政治因素，始终在英国和平共处。至今，号称“民主”的英国政体依然如故。科特莱指出：“事实上，民主制的因素在英国长期处于一个组合体之中，这个组合体兼容并蓄了其他权威原则……贵族制或君主制精神。”(《欧洲民主史》，第102页)所谓“混合君主制”，正是指这种“三制并存”的政治现象。

孟德斯鸠的误会可以分作两点讲：一是未看清英国实际上的执法权和立法权“融合为一”，而妄称看到了“分权”现象；二是从英国的“三制并存”现象，阴差阳错地推演出“三权分立”的学说。这真是天大的历史误会。

从理论上讲，或从“理性”上讲，孟氏提出“三权分立”确实颇有道理。他说：“根据久远的经验，凡掌权者总要滥用其权力，除非遇到限制。”要防止掌权者滥用权力，只能是“以权力制止权力”，听起来非常合乎逻辑。

但是在实践上，“三权分立”是不可行的，本身内涵了不可解决的原则悖论。事实上，“三权分立”要么是导致了政体运作的泥滞、低效率、扯皮，乃至瘫痪，要么是表面上俨然三权“分立”，实际上是执法机构(或立法机构)大权独揽。两者必居其一。前者是动真格地“分权”，结果是权力无法行使；后者是名不符实：“分权”为名，集权为实。

纵观当今西方号称“三权分立”的“民主”国家，大都属于第二种情况，即政府作为执法机构拥有相当集中的权力。现代“民主”政体的集权特征，其实非常明显。当然，第一种情况也时有发生。

偶阅香港1993年8月9日英文《标准报》(The Standard)，读到署名为Chang Kuo-sin的一篇文章：《美国政体“基于错误的前提”》，小标题即是：“孟德斯鸠对英国政体形式作了错误的观察。……由此可说美国政体形式是基于错误的基础。”该文也谈到了贝杰霍特对孟德斯鸠的批驳，论述了“三权分立”学说在美国实践中的理论困境。这里稍作摘译：

“今天，显然大部分美国人，从总统克林顿以降，都承认美国的政体形式运作不良，有时简直失灵。许多理论曾经试图解释这种现象。但从未有美国人指出其根本原因可能是国父们创制的宪法是基于错误的原则(三权分立)。”

“为了维护这种分权，美国人采用了另一个又是错误的原则，一个被认为是属于英国政体的原则——**制衡**。在英国，该原则仅仅是作为理论，作为一种**纯粹的法律神话**而存在。而在美国，却是一种不可触犯的实践。在这种实践中，任何一个官员或机构，都不拥有绝对或最终的权力。他们必须和其他官员或机构的赞同或竞争下行事。”

“由于采用了一个法国人对英国政体的错误观察作为政体的根本原则，美国国父们建立的政体是如此泥滞纠缠于各种各样的制衡之中，以致它极少运作良好。”

“制衡”之术被许多美国政客标榜为“美国模式”，也被许多中国“民主浪漫主义者”奉为金科玉律，实际上连在美国本土也用得很不像话。如果“出口”“外销”，恐怕更不像话。

“制衡”说，这个地地道道的美国货，应该说是进一步发展了孟德斯鸠的“三权分立”学说。但它并没有给“分权”学说带来更多的真理性，反而更加暴露了其逻辑悖论：如果真地“制衡”，政体运作就被“制”得瘫痪失灵；相反，“制衡”失灵，政体运作才顺畅。

“三权分立”要求立法、执法和司法三权互相制约，互相平衡，任何一权都不超越其他权力之上，事实上是根本不可行的。“分权”学说的悖论，根本地在于政治权力本是不可分的，尤其是立法权和执法权。“分”则百年聚讼，合则朝令夕行。在这一点上卢梭倒是的：“最高主权是不可分裂的。”德国作家和政论家弗里德里希·希勒格尔(F 杆 Schlegel)在其《哲学讲稿》中指出：“将执法权和立法权分开是很危险的。因为，或者是执法者掌了大权，人们便认为国家越强有力，形势就越好；或是人们想在法律中寻求拯救，错误地认为善乃在于众多的法令。前一种错误一般导致专制，后一种错误则导致无政府。”(见《欧洲民主史》，第168页)

诚如希勒格尔的分析，权力天平倒向执法权，往往走向政府集权(如今天的西方“民主”)，乃至极权；天平倒向立法权的议会，所谓“议会至上”，则政府动荡不稳(法国第四共和国是最好的例证)，以至无政府。

在当今西方政治现实当中，“三权分立”不过是徒具形式：立法权和执法权并不那么“分立”，而是像贝杰霍特说的那样，“几乎融合为一”。执法权——政府的权力，成为三权之中的核心权力。**看上去，似乎是三足鼎立，内里实是金鸡独立：总统、首相和总理作为政府首脑独揽大权。**

在大多数现代“民主”国家中，政府首脑一般是由在议会中占多数席位的党派领袖担任。这便意味着，该首脑(执法)提出的法令建议，如无意外都可以在议会(立法)中获多数票而通过。即“执法”兼使了“立法”的功能，两者“几乎融合为一”。

“执法”合并、乃至“吞并”了“立法”。由此，代表“执法”的政府，变得最为重要。蓬贝尼在《民主的实践》一文中坦然承认：“有个机构在我看来终于成为一般代议制的根本角色，并由此获得原初并未料到的民主分量，这个机构便是政府。……这一事实在整个欧洲具有了定则的意义：‘政府’变成竞选斗争的最终主题，成为民主竞争的中心。……要一个‘民主政府’的问题，压过了要

一个民选议会的问题。……政府的更换，始终是当代民主制的主要特征。”（同上，第35—36页）

在标准议会制“民主”的英国，本是孟德斯鸠“三权分立”说的原型，事实上却是三权密不可分，实权一统于内阁首相。首相是议会中多数派领袖，实际上操纵了议会，集执法权和立法权于一身。代表司法权的最高上诉法院，也并不那么“分立”，因为它属于上议院（贵族院），由上议院院长兼任最高法院首席大法官。

在标准总统制“民主”的美国，名义上立法权属于国会，但总统依然可以通过议案建议、国情咨文、行政命令（与法令无异），还有对国会通过议案的否决权，实际上享有极大的立法权。如果国会中占多数席位的党派与总统所属的为同一个党，那么，总统实际上可以行使近乎独裁的权力：既自己立法，又自己执法。万一遇上一个不听话的国会，搞出一个总统不愿接受的议案，总统便以否决权伺候，或者把议案搁置起来，到国会休会时自然无效，所谓“口袋否决权”。在司法权方面，美国联邦最高法院的大法官，都是由总统任命。总统可以利用他的任命权，提出自己所喜欢的人选，影响司法。

在既非标准总统制又非标准议会内阁制，而是两者兼而有之的法国，立法权和执法权亦非“平衡”，而是执法权超然凌驾于其他权力之上。尽管看上去有两个“政府首脑”——总统和总理，实际上是总统独揽大权，其集权程度比美国总统有过之而无不及。雷蒙·阿隆说：“（法国）第五共和国体制不属于任何古典政治学分类中的一类。它既非议会制（英国政制被认为是纯粹楷模）又非总统制（美国的样板总被人援引）。它代表了一种**对议会制帝国的归返**，以普选选出一个**任期七年的皇帝**。它以一种极端的自由，运用全民公决，行使执法权首脑的权力。”（《民主与极权》，第14页）密特朗经常被漫画化为“东东十四世”，并非毫无根据。

说西方政府首脑是一个普选出来的、有一定任期的“皇帝”，非常形象。与通常人们爱想像的“分权”表象相反，西方现代“民主”政体实际上非常“集权”。下面两节所要讨论的，正是西方现代“民主”中的集权特征，及其并不那么“民主”的现象。

五、法国“民主”（“凯撒式民主”）

与孟德斯鸠派英美自由主义传统相对，法国更多一点卢梭派正宗民主的平等主义色彩。卢梭思想对法国政治思想乃至平民百姓的影响是根深蒂固的。以“真正的平等”为理想的共产—社会主义思潮是在法兰西土地上产生，不是一个历史偶然，而是正好说明，法国人的民主理想比英美更加激进（不仅要“自由”，还要更真格的“平等”）。同时，卢梭式“最高主权不可分裂”（集权）的思想，尽管受到相当程度的改头换面，依然在法国有深广的市场。

法国大革命是卢梭思想的一场血与火的大实践，充满了“与传统作彻底决裂”，创造一个“新社会”的激进气氛。“大革命”除了有一点歪曲了卢梭的意志——采用了代议制（因为“人民自己治理自己”实在不可能实行），在其他方面完全忠实于卢梭：消灭传统的行会等一切社会团体，俾使“公意”完整而不分裂，让公民们独立、自主、“单子”式地参与国家政治；废除封建特权，没收教会财产，分份出售，以求建立卢梭式“大家都有一点（财产）”的社会平等；罗卜斯比尔的雅各宾专政更是援引了卢梭“最高主权不可分裂”的原则……然而其结果，

“大革命并没有实现……社会条件的温和平等，而只是以富人与穷人之分，取代了从前贵族与平民之分，以财富的贵族取代了血缘的贵族”（见鲁吉埃《民主的玄虚》）。雅各宾专政的恐怖政策，最终导致了“热月反动”和拿破仑帝国的建立。

“大革命”的结果，可以说是卢梭思想实践的失败。但卢梭“人民最高主权”的思想，却因大革命而普遍深入人心。尤其是，“人民最高主权”与拿破仑帝国的“凯撒主义”相结合，构成了法国“民主”极奇特又极有趣的景观——“凯撒式民主”（*démocratie césarienne*），或“权威民主”（*démocratie autoritaire*）。

这种“凯撒式民主”的特征是，承认“人民最高主权”的原则，保留议会，保障“自由”（建立“法制”——《拿破仑法典》），保障民事和政治平等（普选），但强调“权威”，国家最高权力集中于皇帝（或总统）一身：由一个人代表“人民最高主权”。

拿破仑凭借赫赫军功，深得民心。他懂得从人民的拥护中寻求自己统治的合法性，以“人民”的名义集中所有的政治权力。也许会让中国的“民主”理论家不可思议的是，恰恰是这位“终身督政”的皇帝，反倒全力主张扩大人民的选举权：“为了政府的稳定，必须让更多的人民参加选举。”据拿破仑三世描写：“拿破仑预见了自由将巩固他的政权。他在人民中间拥有最热情的支持者。所以，他越降低选举权的纳税额，越接近普选，那他的天然朋友便越有机会进入立法议会。他越是给大众权力，他就越加强了自己的权力。”（见《欧洲民主史》，第137页）这里固然有溢美之词，但拿破仑做出“是人民赋予我权力”的样子，的确很像那么回事。人们不能否认，拿破仑的帝制是基于某种民主观念。

拿破仑三世宣布：“最高君主与人民的利益一致，这是王朝的根本基础。当一个政府可以自己对自己说：对最大多数人有利、保证公民自由和国家繁荣的事，也增加我的权威力量、巩固我的政权之时，这样的政府便牢不可撼。”（同上）这位第三帝国的皇帝，可谓满口“民主”言论。尤其是，他称帝竟也是全民投票通过的。就是说，他这个皇帝，是受到“人民”认可的。正是**这位皇帝，在欧洲最早确立了全民普选制度**，比“民主”的英国还早了半个多世纪！拿破仑三世使法国第二帝国成为一个相当“共和”的“自由帝国”：放相当权力给议会，给反对派的报刊相对自由，允许工人结社（废止列·霞白利法）……无怪乎，儒尔·菲利要兴叹：“帝国下的共和国多美妙！”

史蒂文·英格伦(Steven Englund)指出：“不可否认，帝国享有一种可怕的民望，对人民有一种真实的感召力，由此非常接近字面意义的民主制。……一个很明智的共和派记者，在1881年喟然说：‘法国凯撒主义乃是民主的一种形式’。”（同上，第124页）

常常被人直接等同为“封建专制”、或被认为与民主制势不两立的君主制，居然可以“非常接近字面意义的民主制”，不仅可以与“民主”嫁接共生，甚至可以是“民主的一种形式”，这可以让那些习惯于简单断定非“民主”即“专制”、非至善即至恶的人好好深思。

这位皇帝已不仅仅是一位“开明”君主，而是一位**“民主”的皇帝**。因为他自认为代表人民，认为自己的利益与人民的利益一致，并且要“对最大多数人有利”（这本是“民主”的目的，而“由人民自己当政”是“民主”的形式。目的与形式相比，似乎目的更要紧）。

这种“帝制的民主”，具有西方现代“民主”制所有的形式：“人民最高主权”的原则，议会，宪法，普选……只是这种“帝制民主”的国家首脑是终身制，甚至世袭。它强调的是政体的“稳定”，政府的“权威”和“延续性”。而“共和制民主”，则规定首脑不能世袭，在同样的“人民最高主权”原则下，偏重强调“自由”和“议会至上”。

法国第四共和国(1944—1958年)是典型的“共和民主”和典型的“议会至上”，同时也典型地暴露了“议会制民主”的种种先天缺陷。这届共和国，自始至终政府都处于动荡不定状态。由于“议会至上”或立法权至上，执法的政府，其产生、延续和终结都受制于议会。议会随时都可以提出一个“对政府不信任案”让政府倒台。另外，由于多党纷争(国人好说“多党制”，其实只有法国才能算名实相符的多党制。英美都是“两党制”)，议会内山头林立，形不成一个稳定的多数。在这种情况下，要组阁一个政府谈何容易。但要拆一个政府的台，却易如反掌。所以在第四共和国，政府更换如走马灯。一届政府或部长，上台一年半载，甚至几个月，几天，便匆匆过场下台。第四共和国“各届政府的平均执政期低于一年”。再加上内忧外乱，内有罢工风潮，党派倾轧，外有苏伊士运河危机，印度支那战败，阿尔及利亚战争……议会之内乱翻了天，谁也不听谁，谁也不服谁，政局是一塌糊涂。最后，第四共和国“末代”总统戈蒂，只好请戴高乐将军出山，收拾烂摊子。正如戴高乐所说：“十二年来，法国由于党派体制的严重问题而处于一种灾难境地。”

这位军人元首对多党竞争深恶痛绝，明显对党派表示不屑和不恭。他提出了三个“一”：一个“超然于党派之上”的“最高仲裁”(arbitre suprême)；一个他任命的政府；一个代表民族意志的议会。这三个“一”，其实很有点让人想起“法西斯”弗朗哥的“一个国家，一个元首”，或纳粹的“一个民族，一个帝国，一个元首”。这里的共同重心是：“最高仲裁”或“元首”，强调的是执法的权威。

戴高乐在一种共和制的表象下，重续了法国“凯撒式民主”的传统。他主持制定的《第五共和国宪法》，赋予总统以空前的权力，其集权程度恐怕在西方现代“民主”国家里登峰造极。阿隆指出：1958年来的法国政体，“更多地是取决于国家元首的人格，而不是取决于宪法的文本”。总统及其“政府和管理加强”，伴随了“议会的衰落”。

古谢(Y. Guchet)在所著《第五共和国》一书中指出：总统享有一种政治上的“不负责任”(irresponsabilité)，即不必对任何部门“负责”。总统拥有“无须连署的权力”。《宪法》第十六条规定：在危机时期，“总统拥有最广泛的权力，他既可以干预立法部门，也可干预执法管理部门，总统的决定甚至可以干预司法部门”(5)。议会实际上不能制约总统。除了《宪法》第六十八条(因为叛国罪而设立议会最高法院)的假设，“议会不能置问总统的责任，也不能控制总统在宪法第十六条范围内采取的任何措施。”(《第五共和国》，第137页)

1962年修改的《宪法》，进一步加强了总统的权力。戴高乐为了使自己的集权更来得名正言顺，便跨过议会，实行全民直接普选总统。戴氏让“最高主权”直接来自人民(而非让议会“间接”推选总统)。于是，这个由人民直接普选出来的“最高主权者”，便名正言顺地享有“不可分裂”的至上集权。

法国民间有个传闻，说戴高乐任命蓬皮杜当总理时，事先让蓬皮杜写好一份辞职信，只是时间空着不填，以便戴高乐可以在任何时候让蓬氏搬出马提尼翁总理府。不管传闻是真是假，有一点却是千真万确，就是总统权力大大凌驾于总理

之上，并有权更换总理。1964年1月31日的新闻发布会上，戴高乐明确宣布，总统在“不再赞同他(总理)”的时候，有权换掉总理。戴氏“不再有任何含糊”地表明：“总理隶从于共和国总统。”(同上，第152页)

戴高乐认为只有总统才是“执法首脑”(chef de l'exécutif)。他很不乐意听到称总理为“政府首脑”(chef du gouvernement)，因为总理不过是“他的总理”，政府首脑应当只是总统：“总统显然是惟一执掌和委授国家权威的人。……国家不可分裂的(何其卢梭风味!)权威，整个地都交给由人民选出的总统。”(戴高乐语，同上，第145页)“我们制度的根本要素是**赋予由人民选出的国家元首有代表人民的手段和任务。**”(同上)言下之意，显然总统必须拥有任何其他部门(不管是议会还是总理)不得分享的权威。总统只是把一些“次要的”(subalterne)和“日常事务的”(conjunctural)事，交给总理及其政府处理。

戴高乐在实际执政上，一派藐视党派、藐视议会的作风。他对付议会的法宝是“全民公决”(référendum)和解散议会。在他的行政意志受到议会阻碍时，戴高乐喜欢绕过议会，把问题付诸全民公决，甚至解散议会：戴高乐于1962年和1968年两次解散议会。

戴高乐的“总统制”，与拿破仑三世的“帝制”非常接近。法国法学家杜果依(L 杆 Duguit)说过：“当国家首脑是世袭的，便是君主制，当他不是世袭的，便是共和。我看不出其区别。”这话用来解释戴高乐与拿破仑三世的相通，实在贴切。阿隆也作过这样的类比：“从历史的观点看，第五共和国显然就是第二帝国。”(《民主与极权》，第15页)

理所当然，戴高乐的集权被有的学者称为“不无君主制的微妙气味”。英格伦的说法更精彩：“戴高乐建立了一种共和民主制的君主制用法。”(usage monarchique de la démocratie républicaine，见《欧洲民主史》，第126页)这一妙语活现了西方现代“民主”制内涵的集权、甚至是君主制集权的特征。共和制“民主”并不妨碍君主制那样的集权，甚至“专政”。(《法国宪法》第十六条)

朱利亚尔称戴高乐的第五共和国是“**选举式君主制**”，也是精辟之语。

事实上，戴高乐在1946年6月16日的讲话中，就提出了这种“共和民主制的君主制用法”或“选举式君主制”的原则：“为了挽救国家的尊严和权威，现在是时候建立新的制度，来遏止我们永无休止的政治激狂。”戴高乐在这篇讲话中已明确提出要设立一个“超然于党派之上”(au 拟 dessus des partis)，或“置身于党派民主范围之外”(英格伦语)的总统。戴氏并没有抛弃“两院制”、“分权”、“内阁责任制”等传统“共和民主”的政治形式，而是前所未有地创造了一个“君主式”或“独裁式”的总统形象，让共和民主徒具表象。这篇讲话是如此直率，如此明确地颂扬集权，不妨摘译若干节雄文共赏析：

“……事实上，法兰西政府的统一、凝聚和内部纪律，应当是一些神圣的原则。否则，国家的领导很快便流于无能和不胜任。如果执法权是来自另一个权力，并要与这个权力相平衡，如果集体负责代表全体国民的政府，其每个成员仅仅是一个党派的代表，那么，这种统一、凝聚和纪律，怎么可能长久维持？”

“因此，执法权应当来自一个超然于党派之上的国家元首。应当由国家元首在议会显示的方向上挑选人选；由他来任命部长，当然首先是领导政府政策和工作的第一部长(premier ministre，即总理)；由他来颁布法令……由他来主持政府会议，在那里行使持续性的影响。一个民族不可没有这样的**持续性**；由他来担

任政治大事件之上的仲裁，或正常地通过议会，或在严重混乱时期，通过投票让国民作出其最高决定；由他在祖国处于危险之中时，担任民族独立的保证人……”（见《欧洲民主史》，第143—144页）

戴高乐那种独步天下、“为民做主”（而非“民主”）的君主气概，是极其伟大的。路易十四说“朕即国家”，堪称豪言。戴高乐说：“由我来担当法兰西！”（C’ était a moi d’ assumer la France）更是壮语。

戴高乐的确是一位迷人的人物。有人说“多党竞争”就是“民主”，他却对“多党竞争”嗤之以鼻；有人以为“三权分立”是“民主”的本质，他却独尊执法权，将执法权的稳定性、延续性和权威性作为“神圣原则”；有人把“代议制”这种间接代表制等同于“民主”，他却喜欢甩开或跨过议会另搞全民公决，玩更直接、更正宗、更有卢梭意味的民主。不高兴的话，他还可以解散议会；有人说他“君主制气味”、“独裁”，甚至让人联想到“法西斯”（三个“一”），但恰恰倒是他最为民主，让人民直接参加政治决策；一般公认是，民主政体先天具有内乱和内战因素，比其他政体形式更不稳定，而他恰恰要建立一种稳定的“民主”政体。法国“凯撒式民主”在戴高乐那里被发挥得淋漓尽致。

法国第五共和国既非纯粹“总统制”，又非标准“总理制”（内阁制），而是呈现为某种混合制或“双轨制”：总统和总理都有。这构成了法国当代政治的奇异特色。

事实上，这种“双轨制”在政治理论上造成了混乱：既然总统是由全民直接普选产生，议会也是由全民普选产生，于是，有两个“合法”的“人民代表”。那么，究竟是总统还是议会最终代表“人民”呢？在享有崇高民望的戴高乐时代，这个问题并不那么突出：当然是总统更代表人民了。但这种“双轨制”留下的后遗症，后来越来越让人头痛。

在当今法国政坛，总统和总理的关系很微妙，职权范围分得并不那么清楚。希拉克在德斯坦手下当总理，因为在职权分界上两人观点相左，希拉克自感到处处受掣，干得很委屈，只好辞职不干。“次要的”事和主要的事，毕竟不那么泾渭分明。

当出现“左右共治”——左派的总统和右派的总理之时，情形就更加微妙。两人的处境都比较尴尬。根据《宪法》，总统对外交内政等一切政府事务都管得着，并握有决定权。而总理也是什么都管得着，是干实事的，但没有决定权。因此，总统和总理之间是一种弹性的关系。总统高大辉煌一些，总理便黯然矮半截了一些。反之，总理比较能干，如果又属于议会中的多数派，则总统不得不要收敛一些。比如眼下精明的巴拉杜尔总理的政府。

不管怎么说，法国第五共和国的总统，拥有空前集中的权力。这种集权，有卢梭思想的潜在影响，有对第四共和国“议会专政”的反拨，还有法国传统的“凯撒式民主”的源流。读者要注意的是，“凯撒式民主”，重点不在“民主”，而在于“凯撒”，在于集权。

六、英美“民主”

如果现代“民主”的集权特征在法国显得一目了然，那么在英美则显得更加隐晦一些。毕竟英美是“三权分立”的原产地。

对于英美政体的“分权”表象和集权实质，本章第四节已有论及。在英国，因为首相是由议会中多数派政党的领袖担任，故首相实际上集立法和执法权于一

身，大权在握。在美国，总统作为执法首脑，拥有种种手段来干预和“领导”立法。尽管两院在宪法规定上可以对总统权力进行“制衡”，但实际上经常是“制而不衡”。总统一般仍可以按自己的意志办事。万一“制”住了，也不是“平衡”，而“制”出了政体运转的瘫痪和失灵。因此，“三权分立”更多是说着玩儿，摆个架式。实际上，始终是集权才使政府得以运转。

西方现代“民主”权力集中于执法权，本是一个常识。无须多费笔墨，读者只要不闭着眼睛，都可以看到这个事实。君不见，西方选举最兴师动众的是选举执法的总统、总理或首相，而非选立法的议会和议员，足以说明问题(执法和立法合在一起选，另当别论)。

实际上，集权是所有“现代”政体必需的。在西方传统社会，比如法国的“旧制度”，据说是“集权”的国王，权力倒是很有限。左有教权，右有贵族特权，下有各城镇市民的自治会和工商业行会，还有各种各样的民间社会团体，比国王权威更直接地对社会成员发生影响。而在“现代”社会，传统的行会等社会团体都被摧毁，社会成员成为一盘散沙和单子式的个人，**特别有利于国家的集权(乃至极权)**。

西方现代经济的发展，也要求国家具有强有力的管理功能，有效干预经济领域的混乱或无度发展。国家通过财政预算、利率、税收等经济手段，对经济活动进行宏观调控。几十年来，美国联邦政府对美国经济的运行，并不是采取“自由主义”的放任，让各州各行其是，而是越来越增强调控作用。仅凭那双“看不见的手”来调节市场经济，今天已不复存在。国家早已伸出一双“看得见的手”在调度全局。可谓“一阴一阳之谓道”了。

这种管理上的国家集权，早已为雷蒙·阿隆、丹尼尔·贝尔等西方社会学家所揭示。阿隆指出：不管苏联社会主义制度还是西方“多元宪政”制，双方共同具有一套集权性管理体系。贝尔则把“社会领域”的等级制(集权)管理体系、“政治领域”的“平等”观念和“文化领域”的“自我崇拜”，作为当代资本主义社会的三大结构特征。

当代交通、通讯、信息技术的发展，尤其是电脑在管理部门的推广运用，使西方国家在政治上和管理上的集权空前增强。正因为这套严格的管理体制，许多来到国外生活一段时间的中国人，常常会感到在外边远没有在国内“自由”。因为在国外，日常生活的许多方面都被管得死死。各种各样由电脑控制的证件、税单、账单，布下一张天罗地网，让你无处遁逃。

对于西方现代“民主”的集权特征，阿隆在《民主与极权》一著中，专门用一章——“多元宪政体制的寡头制特征”，加以讨论。只是他没有直接用“集权”，而是用了“寡头制”一词。阿隆在列举了帕莱托(Pareto)、莫斯卡(Mosca)和伯恩海姆(J. Burnham)等人之后说：

“这些理论家的中心观念是：任何政治体制都是寡头制的。所有社会，至少是所有复杂型社会，都是由少数人统治。……马基雅维里主义者解释说，所谓民主政体，实际上是一种特殊类型的寡头制：财阀寡头制(oligarchies ploutocratiques)。少数掌权者受控于富人、金融家、企业主、工业主。这些人不喜暴力手段，而更喜欢用狡诈手段。说穿了，民主完全徒有虚表，因为都是躲在阴影里的少数人作出最重要的决策。

马基雅维里主义者所根据的某些事实，是无可置疑的。的确，在所有社会里，决策都是由少数人作出。同样确实的是，在现代民主制里，寡头制呈现为财阀政

制的特征。那些生产资料拥有者、富人、金融家，直接或间接地影响着领导公共事务的人。

对于这样来解释民主社会的寡头制特征，人们不能应之以反驳，而只能应之以一个事实：人们不能设想一个不是寡头制的政体。**政治的本质，乃在于为，而不在于由集体(人民)作出决策。**决策不可能由众人作出。人民最高主权不意味着人民大众自己直接作出有关公共金融或外交政策的决定。把现代民主体制等同于人民自己治理自己的政体这样一个不可实现的观念，是荒谬的……”(《民主与极权》，第130—131页)

这几段话至少有三个意思。其一，现代“民主”社会与任何其他社会一样，都是“寡头制”，即权力集于少数人手里，而非“多数人的统治”。尤其阿隆揭示了现代“民主”的财阀寡头制特征。其二，“政治的本质”不在于“由”人民做主，而在于“为”人民做主。这是一句难能可贵的大实话。人民大众不可能共同地直接作出各种决策。即便像戴高乐那样进行全民公决，也只是就个别特别重要的问题，而且次数有限，不能成为一种经常性的政体运作方式。其三，“人民自己治理自己”(真正的民主)是一种“不可实现”的“荒谬”观念。西方现代“民主”，并非“人民自己治理自己”。

阿隆直接否定了林肯式“三民主义”的前两个“民”——“民有”(of the people)和“民治”(by the people)，却现实地肯定了“民享”(for the people，为人民)。前面引用过的若姆其实也挑明西方代议制仅仅是“为民”做主：“如果人们考察林肯的名言——‘民有、民治、民享的政权’，人们可以看到，代议制使第一个要求成为可疑，直接否定第二点，不过却满足第三点。”

一个社会始终是少数人在做主，是少数人的集权和寡头制统治。不少国人在耳闻口诵几遍林肯式“三民主义”之后，便以为美国和西方国家真的是“由人民自己做主”。殊不知，所谓“民有”、“民治”不过是政治家的口若悬河，而非事实。

说英国是“民主”，连西方政治学家自己都难为情。考特莱指出：“民主一词现在越来越红：英国也成了民主，与法、西、意、荷、美等量齐观。谁都没想到去否定这一看法。然而，从托克维尔到贝杰霍特，还有基佐和密尔，都指出(英国政体中)始终存在着其他互补或对立的政治因素——君主制和贵族制。”(见《欧洲民主史》，第102页)

英国实际上是一种混合制：君主制、贵族制和民主制的三位一体。英国始终保留着一个国王，每年都从国库拨出一笔可观的年俸给王室，维持着王室的“封建特权”。形式上，依然是由女王任命首相，签署法令。还有一个“封建”贵族阶级牢牢把守着上院阵地，政治上享有不小的发言权。只有下院，才是人民的“代表机构”。

英国正如其执政党的名字，实际上很“保守”(而在中国，“保守”一词相对于“革命”、“改革”、“进步”、“开放”等时髦名词，是极为贬义的)。英国政体始终“保守”着它那套源于中世纪的古老政治传统，“保守”着那套“贵族”身份(绅士传统)，“保守”着重自由而不重平等的自由主义文化，就像爱德蒙·伯克所说：“自由”是英国人祖传的一份“不可让与的遗产”。

只有在英国才会产生像密尔那样的思想家。他看到了“民主”所内涵的“多数人的暴政”之危险，提出要保障少数人的利益。而保护少数人的利益，在原则上恰恰违反民主的本义，而是属于自由主义的要求。

卢梭派民主的“社会平等”要求，在英国始终没有市场。“社会不平等一直到今天都平安无事地维持着。”（路易·勃朗语）英国的工会运动和社会主义运动，也没有法国那样的激进色彩。“平等”这个字眼在英国政治史上使用并不多。相反，“自由”一词，则有些铺天盖地了。从1215年的“大宪章”到1689年的“权利宣言”，还有众多政论家的著作，到处可闻高亢或低回的“自由颂”。

人们常常把“自由”等同于“民主”，其实两者不是一回事。因为“自由”并非民主所专有。“自由”可以在“法制”的条件下与等级制、特权制、乃至“封建”君主制兼容。正如前引M杆巴斯蒂所说：“旧制度下的欧洲社会在不同程度上已经享有自由。”“平等”才是民主的终极原则。重自由而不重平等的英国政制，不应该说是民主。历史学家克拉克（J杆C杆Clark）指出：“英国的自由更多地是基于法律法规，而非基于民主。”（见《欧洲民主史》，第103页）

1910年，巴斯蒂德（C杆Bastide）在《爱德华七世的英国政制》一著中写道：“由于保留了君主制和寡头制的一些制度，英国政体可看作是一种有限的民主。主权属于人民，但这个人民至今仍然同意在自己头上保留一个君主，并把大部分权力委托给一个寡头集团，该集团只有一部分人才受控于选举。而且，选出来的代表通常都是在统治阶层中挑选的。”（同上）1929年，巴氏又指出：“所谓民主所基于的人民最高主权之原则，英国传统的理论家并不承认。他们说，最高主权属于负责制定法规的权威。所以在英国，最高主权三分于英王、贵族院和下议院，因为任何法令不经两院表决通过 and 英王批准，都是无效的。”（同上）这两段话把英国政制中究竟谁做“主”，说得很清楚。

这里，不是“人民自己当家做主”，而是由君主、贵族和议员三位一体的“寡头集团”在做“主”。最高主权只是在名义上和形式上属于人民，实际上属于“负责制定法规的权威”。

有趣的是，连英国人自己也不相信自己国家是民主。克拉克说：“英国人始终缺乏这个普遍广泛的信念，即认为自己的政治制度是民主，是基于民主的价值观。”（同上）

对于美国“民主”，19世纪的法国历史学家托克维尔曾写过一部洋洋巨著《论美国民主》。托氏指出，由于美国独特的历史地理条件，没有传统的贵族和国王统治，没有像欧洲那样等级森严的社会不平等，使得美国“民主”具有不同于欧洲的特征。托氏认为，“社会条件的平等化”（*égalité des conditions*），是欧美社会的必然趋势，而以美国更明显。不过托氏指出，由于社会不平等的消失，必然带来国家权力的增强，“国家在一个民主社会不可能不强化，既然权力只受制于权力，而实际上只有一个权力——国家。”（阿隆语）所以托氏预言，美国这样的“民主”社会有可能导致“专制”（*tyrannie*）。

一个半世纪过去了。托克维尔所说的“社会条件平等化”，在美国并没有真正实现。也许有人会搬出“中产阶级”一说来为托氏辩护，但在美国社会触目惊心的悬殊贫富差别面前，坚持说“社会条件平等化”是站不住脚的。不过，托氏预言的美国国家集权将大大增强（姑且不说“专制”），这倒是真的。联邦政府在美国社会中起着日益重要的干预作用。

托克维尔可谓孟德斯鸠第二。他所说的“民主”与孟氏一样是指“代议制”。他与孟氏一样，只承认人民最高主权的原則，但不承认“由人民自己做主”。他说：“我认为这句格言是可憎和不公的：人民的大多数作为政府有权干一切。但我仍然把所有权力的来源置于多数人的意志中。”（《论美国民主》，卷一）

因此，美国也从来都不是一个“由人民当政”（真正民主）的国家。人民最高主权，也只是名义、形式和象征的意义。

美国总统的选举，还不如法国“民主”那么直接：候选人既由“党”内确定，又只是让选民去选“选举团”成员，即选民不是直接投某总统候选人的票，所谓间接选举。这种“间接”，给本来已经不太直接的“公意”表达，又打了许多折扣。

事实上，美国的国父们早已有言在先。他们并不想建立一个“民主”国家，而只是想建立一个“大商业共和国”，如前引莱诺所说：“对于《联邦党人》的作者们来说……问题恰恰在于建立一个商业共和国，而非民主。”麦迪逊明说他无意建立一个“纯粹的民主政体”，而只是想建立一种“共和政体”（代议制），因为“在民主政体下，人民集会在一起，亲自管理政府；而在共和政体下，人民是通过代表和代理人组成和管理政府”。由于共和制的政府是委托给公民选举出来的少数公民，因此共和政体所能管辖的公民人数较多，领土范围也较大（见《联邦党人文集》）。

卢梭要是能活到今天，他是不会说美国是“民主”的。如果我们把卢梭对英国政制一段评语中的“英”字换成“美”字，那将是很精彩的：

“美国人民自以为是自由（自己做主）的。其实他们大大地弄错了。他们只是在选举国会议员期间是自由的。一旦议会选举完毕，他们就是奴隶，什么都不是。”

据说，美国人民的“政治参与”是最广泛的。官方也煞有介事地做出是人民自己“做主”的样子。但是，把这种闹剧般的竞选，今年投“大象”的票，四年后又投“驴子”的票，便等同于“民有”和“民治”，未免太牵强附会。

美国如麦迪逊说的那样，并不是“民主政体”，而不过是在英国辉格党人自由主义路线上建立的**自由主义共和制**（代议制）。政治上和经济上的自由主义，对应了一种与生俱来的法制。说美国是“民主”国家，不如说美国是“自由”（法制）国家来得确切。立在纽约港口的“自由照亮世界”之雕像，可谓美国政治和经济价值观的形象化身。

不过，人们也不能把美国的“自由”想像得过于当真。宪法上分明规定有“言论自由”、“出版自由”，但在美国鼓吹宣传共产主义恐怕是犯“王法”的。尽管从美国传来一片颂扬多党制的声音，但谁要是想在美国再“多”建一个共产党（像在法国那样），想必是要“吃官司”的。有点记忆的人，不会忘记 20 世纪 50 年代麦卡锡主义对“思想自由”的践踏，正如阿隆所说：“法国 1944 年至 1945 年的大清洗和美国的麦卡锡主义，证明了多元宪政制不总是遵守它们自己所宣称的原则。”（《民主与极权》，第 135 页）经济上的自由主义，也被美国日益抬头的贸易保护主义所质疑。

美国的政体，最典型地符合了鲁吉埃和阿隆所说的“财阀寡头制”（Oligarchie ploutocratique）。它是一种由工商实业阶层控制的政权。如果说英国政制中尚含有君主制和贵族制的因素，那么美国政制则是清一色工商资产阶级的天下。无论是共和党还是民主党背后，都有美国大财团的后台。在这个经济利益至上的国家，经济势力深深控制和影响了政治权力。

1992 年有部美国电影《J. F. 肯尼迪》，认为肯尼迪并非由一个凶手谋杀，而是中央情报局听命于一个比总统权威更大的幕后经济势力而组织的谋杀计划的牺牲品。因为肯尼迪准备要停止越南战争，这大大损害了美国军火制造商的生意（越打仗，他们就越赚钱发财）。于是人们看到，一旦真正统治美国的经济势力受

损害，他们可以毫不手软地干掉一个总统。尽管有关谋杀调查的绝密档案还要等三十多年后才能解密，尽管有人会说电影毕竟是电影，但我仍然认为，该片所揭露的事实具有极大的真实性。

美国经济势力对政治的控制和影响，是一个公开的秘密。一些大财团不仅选择自己喜欢的总统候选人，出资助选，还在国会组织院外游说团，对国会和议员施加压力和影响。一位曾担任过美国一大公司总裁的国防部长，曾有过一句名言：“对通用机器公司是好的事，对美国也是好事！”（引自《民主与极权》，第138页）

经济势力对地方政权的控制和影响，也非常普遍。鲁吉埃指出：“（在美国，）许多整座城市都由一个工业财团所控有。是这个财团来任命市长、州长、法官和牧师。”（见《民主的玄虚》）在美国，经济等于政治，甚至高于政治。

再来看英美实行的“两党制”。国人中崇信多党制的人甚众。但他们并未意识到他们心目中的两大样板——美国和英国，并不是实行“多党制”，而是典型的“两党制”。而两党制和多党制在政治学里并非一回事。

且不说“政党政制”本身违背民主的本义（分党立派，割裂“公意”；操纵选民，使选民不能“自由而自主地”发表意见），且不说“政党政制”是宣告“启蒙哲学家曾经梦想、法国大革命曾经艰难实践过的民主之终结”，就算退一步从“政党政制”“代表人民”这个意义上讲，那么，两党制要比多党制不“民主”得多。

因为，多党制运作起来困难重重，甚至不可运作，但毕竟在理论上更“多元”、更广泛、更普遍地“代表”人民。两党制运作相对简便畅快，但其“代表”人民的多元性和广泛性，则不如多党制。多党制不那么可行，但在理论上可以给人民较“多”的选择，而两党制却只给人民两个选择。如果两个候选人都不怎么样，那么人民将被迫给一个自己不喜欢的人“画押”。英国保守党在最近一次大选中获胜，不是因为保守党如何“得民心”（投票前众多的民意测验都表明民众对保守党不满，工党将获胜），而是人民的一种无可奈何。

阿隆说：“竞争组织得越好（导致两党制），它便越不民主，普通公民的选择便越少。……最缺少组织性的竞争，如法国政体，在某种意义上倒是一种完善的民主，假如说民主乃在于给最大多数的个人以最大限度的选择的话。”（见《民主与极权》，第338页）

这里有一个悖论值得人们思考：越是多党便越民主，但也越不可运作；党少了，就不那么民主，但运作起来方便。

亨廷顿在《变化社会中的政治秩序》一著中，并不赞成“多党制”，倒是处处流露出对“两党制”的偏爱。他从实际观察中得出结论：两党制比多党制更“长治久安”，“与社会势力和政党之间维持一种更为公平的均势”，而多党制则往往“脆弱”，各党派本身作为个体的社会适应性差。

作为一种实践和实际结果，两党制的运作远比多党制有效，这点无可置疑。但在理论上，两党制不如多党制“民主”。

因此，人们在欣赏英美“民主”的洋洋大观时，应充分意识到里面没有什么民主的实质。“人民最高主权”只是名义，自由主义（法制）才是其实在之处。

注释：

（1）在西方，据说是“神圣”的私有财产有时也不那么神圣。不说庄严宣告私有财产神圣不可侵犯的法国大革命，照样没收“祖国的敌人”和移民的财产，不说1944年法国《全国

抵抗委员会宪章》规定：“(在解放后)没收叛徒们的财产”，就说今天的法国，我曾听一房东太太说：一房客因拖延未交付每年五百法郎的电视收看税，结果法院的执法员便破门而入搬东西……如此只是为了相当于中国收入水平几十元的钱，就可以破门抄家，读者不知会作何感想。

(2) 哈利米(S.Halimi)：《新看家狗》(Les nouveaux chiens de garde), LIBER-RAISONS D'AGIR, 1997, Paris, 第9页。

(3) 阿兰·芬凯尔克劳特(A 杆 Finkielkraut)：《思想的溃败》(La Défaite de la pensée), Gallimard, Paris, 1987, 第72页。

(4) 引自 R. Shackleton: Montesquieu, Bolingbroke, and the Separation of Powers, French Studies 3, 1949, pp.25—38

(5) 古谢(Y. Guchet)：《第五共和国》(La Cinquième République), Edition Erasme, 1987, Paris, 第135页。杆

第三章 人民——空无实体的概念

一、“卢梭之错”

西方历史上，自从 1649 年的英国革命砍了英王查理一世的脑袋，1789 年发动的法国大革命又把法王路易十六送上断头台，君权神授的观念终于崩溃。“主权在民”或“人民最高主权”的概念，最终得到确立。“人民”一词获得了前所未有的神性地位。有道是：人民的“神权”取代了国王的“神权”。

从此，整个 19 世纪和 20 世纪，不管是“开明君主”，还是专制独裁，不管是激进的卢梭式平等主义，还是温和的孟德斯鸠式自由主义，不管是丘吉尔，还是希特勒……无不都是以“人民”的神圣名义自相标榜。“人民”成为至高无上的政治合法性来源。不管自己推行的是什么，一律坚称是“人民”做主。明明是“代”人民做主，也宣称是人民“自决自主”。

只要以“人民”的名义，人们可以“合法”地为所欲为。两百多年来，明眼看历史的人都可以看到，多少暴力，多少罪恶，都是以“人民”的堂皇名义犯下的。

“人民”的概念，无论在“全民自决”的卢梭模式那里，还是在“议会代议”的孟德斯鸠模式里，在理论上都是作为一个“同质一致”(*homogène*)的整体。即，“人民”是由一个个“自由而平等”、彼此相同、“可以互换”的个体所组成。对于卢梭，“人民”的“同质一致性”是形成最公的“公意”之必要条件。对于代议制，这种“同质一致性”则是“人民”之所以可以被“代表”的理论前提。

然而事实表明：“人民”是一个无限复杂、无限多元、无限异质的“大众”。随着当代社会分工的日益精细化，职业多样化，社会条件复杂化，“人民”的异质性更加明显。“人民”日益显得“不可被代表”。正是这一点，构成了当代“代议制危机”的理论困境。

多元异质的“人民”不可能被代表。“同质一致”的“人民”概念，又是空无实体的虚构。

在当代西方政治学界，常常可闻指责“卢梭之错”。人们开始反省卢梭式“人民”概念的虚幻性，可谓挖到了“卢梭之错”的老根。

吕西安·若姆专文写过《霍布斯和卢梭论述中的人民和个人——从一种不代表人民的代表制到一个不可被代表的人民》，用他自己的话说，是“对人民这个概念进行理论的批判”（《代议制》，第 43 页）。他认为，霍布斯确曾论及代表制（或代议制），但霍氏所论的代表制并不代表人民。在卢梭那里，“人民”是“自我创造”的；“人民”是一个个自由平等、同质一致的公民“契约”集合的整体；“人民”是不可被代表的，因为任何“委托”权力给“代表”的做法，都将异化“公意”。有了“代表”，“人民”便不再是自己亲自参政做主。

若姆指出，霍布斯和卢梭作为“人民同质一致”的理论家，都没有把“人民”当作一个经验实在的实体，而是将其作为一个“人为和虚构的存在”(*un être artificiel et fictif*)，一种“概念性”的构想。但是，代议制却把“人民”当作一个经验实在的“政治主体”(*sujet politique*)。

若姆说：“代议制民主假设存在一个最高主权的承载主体。该主体是原先既有，经验实在，而后再给自己选任‘代表’。”（同上，第40页）即，代议制理论的出发点，就假设了“人民”是一个实在的政治主体。然而，这样一个同质一致又经验实在的政治主体，在现实中子虚乌有。

现代代议制“民主”包含了三层意义：（1）“委托”：选民把自己的权力“委托”给代表；（2）“自认”（reconnaissance de soi）：选民在代表身上“认出自己”，把代表认作自己；（3）“近似”：把多数人的意见“近似”地当作是全体人民的意见（公意）。而代议制的这三重涵义，“内有一种结构性差距，一种部分与整体关系上的差距：首先是（1）与（3）之间，然后是（1）与（2）之间。”（同上，第41页）

“事实上，假如说人民是最高主权者，并真有一种政治主体的地位，那么，人民应当在所有代表那里自认，这些代表应当都是主体（人民）意志的代言人。而实际上并非如此。只有多数的那部分人才被认为是承载普遍利益和代表人民。”（同上）代议制让最高主权的主体——人民把其主权“委托”给代表，但人民却不能从所有代表那里“自认”，只是多数的那部分人被“近似”地等于整体。这里有一种理论上的错位。

代议制采用多数制原则，是“因为普遍利益不应当被设想成是分裂、内在冲突或是异质的。为什么普遍利益应当设想成是一致而同质的呢？显然是因为普遍利益的源泉——人民本身应当设想为一而不可分裂。就是说，人民只有一而不可分裂，才可以通过代表来自我代表……”（同上）

因此，代议制的理论基础，是把“人民”设想为一个“同质一致”或“一而不可分裂”的整体。若姆说得很清楚：“在代议制民主中，有一个真正的主体。该主体本身自有一种实在，一个意志，一个既定利益，换言之，一种人格的一致性。一切都基于这种人民的实在性、一致性和人格同一性的观念。”

这样一种“人民”概念，今天已泛滥无度。人们常常听到一些“民主”论者，动不动就搬出“人民”，把“人民”当作一个人格化的整体，而他们俨然就是“人民”的代表，或“人民”本身。

这年头，经常有人自命代表“人民”，或自认是“人民”的化身。谁都可以站出来振臂一呼：“我就是人民！”“我就是人民的发言人！”……谁都可以凭自己的一孔之见，就认为“人民”是他想像的那样。有些人说起话来，就像是“人民”的先知：“人民”要求如何如何，“人民”需要这样那样，“人民”决不答应……“人民”将会惩罚……“人民”的力量将……其实只不过把他们的臆想套在“人民”这个抽象概念之上。

鲁吉埃说过一句深刻的话：“**那些人民的福音使徒，常常是人民最大的祸殃者！**”（见附译）

“人民”成了一些政治野心家或政治狂人心中一厢情愿的“情人”。他们想要给她怎样打扮就怎样打扮，他们想像她什么样就是什么样。

但是，这种“同质一致”或“像一个人”那样的“人民”毕竟不存在。作为“政治主体”的“人民”在现实经验生活中是“不可被观察到的”。“人民”的一致性是一种臆想：“经验观察表明，（人民）是分裂的，也许是分成社会阶级，但不管怎么说，是分成各种阶层，各种利益团体。有些利益偶然不定，有些则得到行会性的组织。”（《代议制》，第43页）

“人民”是一个多元、复杂、异质的复合体。其利益和要求千差万别。实际上，倒是“芸芸众生”一词，以其“混茫”、“繁杂”、“纷乱”的意味，比“人民”一词更贴近真实。

若姆一语探本质：“‘人民’是(代议)民主体制的必然虚构。”(同上)

代议制的理论危机，根本地在于“同质一致”的“人民”概念虚幻不实：“今天，一切都表明，选民的选择分有种种不同，甚至是矛盾的利益。因此，政治家们夹在一个矛盾中间：一边是必须要依照我们的民主原则整合各种利益以求民族一致性，另一边则又必须回应各种形形色色的利益。”(同上，第43页)换言之，“人民”以其无限多元异质性，是不可被代表的。

“人民”竟然是一种子虚乌有的“虚构”。“人民”甚至都不是一种概念，而只是一种“先念”(prénotion)：“我们民主所基于的人民委托代议的观念，并非根据一个人民的概念，而是根据杜克海姆(Durkheim)意义上的一种先念，那种自裹于一个假设之中的先念。”(1)(同上，第44页)

雅克·朱利亚尔也揭示了“人民”概念的危机：“难道人们还可以谈‘人民’？还可以说‘人民’？这是米歇莱的用词，也是希特勒的用词。……人民与国家一样，因为人民与国家是同一的，成了现代的列维坦，可怕的怪物，静默的怪物。这个历史的大主角，也是历史的大哑角：它只是通过其代表的嘴说话。问题就此提出：人民作为一而不可分裂的实体，这个霍布斯和卢梭、大革命和诸共和国先后梦想过的理性存在，在它自我剥夺最高主权转而交给其代表的时候之外，是否真地存在？人民是否只是‘体制的虚构’，一种‘民主的意识形态’？……今天，我们眼看这个原以为在议会共和国里不可分离的对偶——人民与其代表，正在分崩离析。我们看到卢梭的古老幽灵再度显现：人民不可被代表……”(《卢梭之错》，第214—215页)

因为“人民”不是“一”，而是“多”。“一与多”(L'un et le multiple)，也是朱利亚尔书中一章的标题。卢梭式“一而不可分裂”的“人民”并不真实。

“人民”本是多种多样、多重复合的存在。代议制以“人民”的一致性为原则，陷入“垂死”的理论困境。朱利亚尔认为，这种“代议制的危机”，也是“公意概念的危机”。朱氏因此赞同“新行会主义”，因为“新行会主义”的功能代表制，能更切实地表达社会各阶层、各利益团体的“多元性”要求。

“很显然，18世纪提出的民主问题：承载最高主权和公意的人民之一致性，以及19世纪提出的民主问题：把这一程式通过普选而移置于代议制，这些问题已完全脱节于我刚刚提及的现实问题。”(同上，第245页)经典的“人民”概念已不符合当今的现实，或不如说，当今的现实更昭示了这一概念的空幻性。

追本穷源，这是“卢梭之错”。

尽管朱利亚尔摆出一副和卢梭算账的架势，但实际上他对卢梭倒是颇为同情。卢梭固然有错，但罪过更大的是卢梭的继承者。是这些形形色色的卢梭主义者，把卢梭的一些不成熟的片言只语奉为神圣的教条，“在他们手中，《社会契约论》成了民主合法性的圣经”。

朱利亚尔想从根本上清算整个“左”派思潮：他认为今天的“左”派渊源于18世纪的法国大革命，再往上溯即渊源于卢梭。(按：在反“左”这一点上，朱氏和鲁吉埃完全一致)朱利亚尔痛感卢梭思想及其“左”派教条的流弊：“为什么一个其观念、趣味和价值观与我们如此不同的人(卢梭)，至今还继续对我们的思想方式起如此大的影响？”(同上，第12页)“我们在继续援用卢梭所定义、法

国大革命所试验的民主观，但谁看不到，这样的观念对于我们当代人已几乎毫无意义？”（同上，第 14 页）

朱氏认为卢梭思想充满矛盾，扑朔迷离。《社会契约论》是一部“未完成”的著作（诚如卢梭自己所说），里面的概念含糊不清，一会儿这么说，一会儿又反过来说。朱氏自称读了十遍也未读通。他称卢梭是“一个奇怪的谜团(puzzle)”：同时既左又右，既激进又温和，既革命又保守。“卢梭什么都有点，自由而任意，不忌怕自相矛盾，”（同上，第 21 页）“《社会契约论》是一部童话，一部哲学寓言。”（同上，第 36 页）

朱利亚尔归纳列举了三条“卢梭之错”，所谓“卢梭主义政治悖论的三个主要后果”：（1）“人民最高主权的不犯错误性(infaillibilité)”；（2）“政治的几乎无限的权力”；（3）“对政府(执法)作用的轻视”。

卢梭这三条“罪状”，第一条指卢梭把“人民”神性化。“人民”一贯正确，决不犯错，“人民”的意志“既公正又神圣”。朱氏指出，卢梭最大的创造，在于把人民最高主权与公意相提并论：“（最高主权）根本地在于公意之中”（《社会契约论》III·15），“最高主权者(人民)……始终是它应当成为的那样。”（同上，I·7）于是，“人民不仅拥有最高主权，即至上的、不取决于任何人的权力，而且还具有了与公意概念相连的道德合法性。换言之，人民的权力不仅是一种事实的权力，而且还是政治之善的表达本身”，“（卢梭）混淆了事实和法律，把民主变成了一种新的宗教。”（《卢梭之错》，第 36 页）

“人民”成了公正、无误、权力无边的神圣上帝。“人民的声音始终不犯错”，犹如上帝的声音永远正确。于是，人们刚刚从政治里赶走“神性”，“神性”又被隆重地请了回来。

只要以这个神性“人民”的名义，人们有权干一切：“那些空言惑众者很快明白，只要裹一块公意的幌布，他们从此可以为所欲为。”（同上，第 37 页）历史事实表明，以“人民”神权之名犯下的血腥、暴力和罪行，比国王神权之时更惨烈，更深重。

“人民”公意永远正确，是一个大神话，大玄虚。法国 19 世纪自由派政治家基佐不信邪，认为既然作为个人谁都会犯错，作为个人之集合体的人民，当然也会犯错。他宣称，他“既不相信(国王)神权，也不相信人民最高主权”，他只相信“理智最高主权”，相信“法律最高主权”。（见《论法兰西政府》）朱利亚尔指出：“自由主义恰恰否定人民最高主权”，强调理智，强调法律。事实上，孟德斯鸠为代表的英美自由主义，否定卢梭主张的由人民自己行使主权，相去天渊地采用了代议制，由议员们“代”人民做主。

西方现代“民主”，尽管实际上是孟氏自由主义的一统天下，但卢梭式“人民自主”的“左”派教条，依然“政治上正确”。

卢梭的第二条“错”，是把“人民最高主权”绝对化和无限化，以致侵犯了个人的权利。“人民”的公意，作为集体的意志至高无上，对个体拥有绝对的约束力。在卢梭那里，“人民最高主权”，既没有像霍布斯那样是交给君主，也没有像后来的代议制是“委托”给其代表，而是留在作为集体的“人民”那里。

“人民”是集体地拥有“最高主权”。因此，卢梭的“人民最高主权”说，逻辑地导向一种集体主义，乃至极权专政。

卢梭的“公意”是直接凌驾于“个人”之上。卢梭说：“就像大自然给每个人一种绝对的权力来控制其每个肢体，社会协约也给了政治体一种绝对的权力来控制其所有的成员。”（《社会契约论》II·4）根据卢梭“契约社会”的蓝图，

社会的每个成员都把自己的“天然权利”“无保留地”交给集体(政治体)，“任何缔约者都不复有任何东西可要求的。因为，如果个体们还保留某些权利……那么，每个人便会在某一点上自作主张，接着便事事自作主张”(同上，I·6)，人们便又回到“自然”状态，社会契约不复存在。因此，卢梭反复强调：“任何拒绝服从公意的人，将由整个集体迫使他服从。”(同上，I·7)“**最大多数人的声音始终制约着所有其他(少数)人。**”(同上，IV·2)

卢梭意义上的“公民”，可谓个人对于自我利益的超越和牺牲，是对集体的“无保留”认同。因为卢梭的“社会契约”体，被构想成“团结得像一个人”那样。集体的利益就是个人的利益，集体的意志就是个人的意志。由此便有这样一个人美妙境界：“……每个人既与大家集合，同时也是只听从他自己，并跟从前一样自由。”然而，这样的美妙境界毕竟不可能存在。卢梭学说的实际结果，是个人成了集体“公意”的牺牲品。

尤其是，卢梭式“人民最高主权”是无限的，没有任何限制：“最高主权者给自己强加一条它不能触犯的法律，这是违背政治体本性的。”(同上，I·7)人民公意至高无上，是绝对的。只存在对“个人”的约束和限制，而不存在对人民公意的约束和限制。惟有最高主权者(集体)才是个人自由和个人利益的“仲裁者”。

因此，朱利亚尔尖锐指出：“卢梭的社会契约什么都是，惟独不是契约性的。它要求把个人的最高主权(souveraineté individuelle)志愿牺牲于团体的原则，恰恰与契约的法律概念截然相反。因为契约的概念要求，每个缔约者都根据公约保留自己的个性、自己的尊严和解除契约的权利。”(《卢梭之错》，第40页)

卢梭试图区分个体“公民权”和“最高主权者集体的权利”，但语焉不详，任后人见仁见智，结果形成对卢梭的两种解释：“个人主义一派和趋于意志主义、集体主义一派。在各种人民党那里，是后一派凯旋胜利。”(同上，第43页)对人民最高主权是否有限制，“两种民主观念在这一点上形成对立：根据第一种民主观，人民至高无上的权力允许人民可以干一切，敢于干一切，甚至不公正和专政。根据第二种民主观，人民的权力以人权为限。在这里，**民主不再是根本地设想为人民最高主权的统治，而是作为法律的统治。**前者是最大多数人的权利主宰天下，后者则尊重少数人(的利益)。”(同上)

朱氏这一段话非常重要，因为他区分了两种被人混为一谈的民主观念。正宗民主的卢梭派，是持第一种观念。雅各宾专政、布尔什维克专政等，都是基于人民最高主权的无限权力，以“最大多数人的利益”，强迫少数人服从“公意”。而第二种观念，偏离了卢梭的本意，正是西方自由主义的观点，重视法律，以法制来保障个人的权利和自由，“尊重少数人的利益”(这一段话也深刻点出了西方现代“民主”并非真正的民主——“人民最高主权的统治”，而是自由主义——“法律的统治”)。

卢梭强调人民最高主权的至高无上，强调“最大多数人的利益”的绝对权威，作为民主的“正宗”，当之无愧。但正是这种动真格的民主，人民有权“干一切”，对个人权利和少数人的利益构成致命侵害。

法国19世纪自由主义政论家贡斯当(B. Constant)也指出：人民最高主权在组成公共权力机构时是合法的，但一旦加于私人生活时，便是专制暴政。(请读者注意，自由主义代议制已经给“人民最高主权”偷了梁换了柱，改直接亲政为“间接代议”，政党政治又将党派利益高于人民利益，两党制使人民只有两种或

一种选择，还有当代议制多采用易于少数得胜党派专权的“多数代表制”，而不用“代表性”更广泛的“比例代表制”……这里，再给“人民最高主权”加封一道限制：只适用于“公共”领域，而不得侵犯个人“私地”，“人民的权力以人权为限”。可见，“人民最高主权”经过代议制如此层层“盘剥”和改头换面，已徒具虚名。)

卢梭的第三条“错”，是对政府“执法”功能的忽视。卢梭对“人民”的立法权颇多论说，但对于如何“执法”则论之甚少。朱利亚尔指出：“卢梭的执法机构，只是人民意志的卑微书记员。”因为在卢梭那里，“人民”是直接自己管治自己，自己立法，自己执法。

到了议会制下的卢梭主义者那里，由于议会被视为“人民最高主权”的代表，人民权力的至高无上，便成了议会权力的至高无上，造成议会的立法权大大凌驾于政府的执法权之上。如此“议会至上”的结果是，政府形式动荡不稳，更换政府犹如儿戏。

朱利亚尔上举卢梭三“错”，发人深省。人们至少可以冷静一下，破除一些长期套在卢梭身上的“先圣”光环，思考一番卢梭思想的理性价值和现实价值。

以我个人所见，卢梭最根本的错，莫过于他为后人编造了一个**民主的乌托邦**。卢梭构想的“全民自决”和平等主义民主，的确是最纯粹、最本义、最正宗的民主。但事实上，恰恰是**最纯粹、最本义、最正宗的民主，是最不能实现的**。“由人民自己当政”、“人民自己管治自己”、“人民公意至高无上”、“人人平等”……这些词藻听起来激动人心，似乎具有崇高的道德正义，但真正实行起来，却无不导致灾难性、毁灭性、反道德、非正义的后果。中国的“文化大革命”，可谓卢梭式正宗“民主”的大实践，结果是一场文化和社会的浩劫。

“在理论上如此美好的民主，可以在实践上导致巨大的暴行。”人们不能忘记法国哲人阿兰的这句深刻警言。

卢梭设计的民主理想，尽善矣，尽美矣，但却是一个不可实现的乌托邦。事实上，人民不可能自己做主，而只能由一个高于人民的权威“代”人民，或“为”人民做主；人与人从来都不“平等”。强力，甚至暴力地使人人“平等”起来，是反社会的。社会平等应是相对的。真正而绝对的社会平等，所谓“社会条件的平等”，不可能实现。历史上各种社会平等的尝试，都流于空想或招致失败。

“人民最高主权”只是一个徒具虚名、空而不实的表象。朱利亚尔的目光入木三分：“(卢梭式)直接民主其不可实现的苛求，把几乎所有形式的政府都打成非法。但对于现实原则的最后屈从，终又使那些至少在名义上赞同《社会契约论》哲学的人合法化。从此，所有政权都必须与人民最高主权的原则相调和，就是说，实际上跟该原则耍花招(ruser avec)，因为该原则实在显得缺乏理智。”(《卢梭之错》，第40页)

“耍花招”一语，简直传神之极。它活现了西方现代“民主”的虚幻性：明明是“议会最高主权”、“政党最高主权”，也要煞有介事地“耍”得像“人民最高主权”。明明是人民被剥夺了最高主权，却要“耍”得让人以为最高主权始终属于人民。明明卢梭思想的实质已被阉割、变形，被抛弃得荡然无存，却硬要“耍”得卢梭式“民主”已经实现的样子……

这是真正的“形左而实右”。

真正的民主不可实现，实现了的“民主”不是民主。“正宗”的民主是乌托邦，“旁门”的“民主”倒耍得跟真的一样。这便是当今西方世界给其他汲汲于“现代化”(西化)的非西方民族撒的一个弥天大谎。

正因为此，卢梭的民主乌托邦至今仍然有巨大的欺骗性。

两百多年来，人类为“卢梭之错”已付出了沉重的血的代价，其中也包括多少中国人的鲜血！

二、“人民主权”与极权

罗素说：“希特勒是卢梭的直接结果，丘吉尔是孟德斯鸠的直接结果。”塔尔蒙认卢梭为“极权民主的祖宗”。(ancêtre de la démocratie totalitaire)

卢梭，这位民主的堂然“正宗”，竟然被哲学家们无情地跟“独裁专制”挂上了钩，并非偶然。被尊为至善的“民主”，竟然与代表至恶的“极权”沾亲带故，亦非悖论。

“极权”(totalitarisme)，顾名思义，可以通俗地说，是“极端的集权”。用西方当代政治学的说法，是指国家垄断各种社会生活的政制。雷蒙·阿隆归纳“极权现象”的最突出特征，是国家对整个社会的一体化控制，或政治和经济生活的“国家化”(étatisation)。(2)

而卢梭的“人民最高主权”说，恰恰在理论逻辑上、并在历史实践上导致了这样的“极权”。

我们已经多次指出，卢梭的“人民最高主权”是“不可分裂的”。它始终作为“一”而存在，是“一元”性的。“最高主权”一旦分裂，成为“多”或“多元”，便不成其为最高主权。因为对于卢梭，“最高主权者”——人民，始终是一个统合为“一”的“集体性存在”(un être collectif)，同质一致，“团结得像一个人那样”。最高主权绝不可“分立”，也绝不可“让与”给代表，而是始终保留在作为集体的“人民”那里。“人民”拥有最高主权，并亲自行使最高主权。“人民”成为一神论的上帝，至高无上，权力无边。

在这种神性的“一”面前，任何对“多”的要求，都被判为“异端”和“邪恶”，因为“一”——“公意”，是永远正确，是善的体现。任何违背和分裂这个“一”的企图，都是大逆不道，都应予以坚决地镇压(“强迫他服从公意”)和无情地消灭。

这种“一”，是一体化和一致化的要求，是以集体公意的名义，“统一”个体的多样性。“一”基于“平等”——人人都一样，一样的物质和精神要求，一样的社会和政治地位，一样的德行和智力才能，一样的贫穷和致富机运。

总之，人人平等，万众合“一”。而“多”则源自“自由”，是个性，是特殊，是差别，是差异，是少数人相对于多数人的不同意向……因此，这种“一”在根本上是反“自由”的。

假如“人民”真地能自己“统一”地行使最高主权，那真是呜呼善哉。然而事实上，卢梭的这种“一元性”集体主义，直接导向日后的各种“国家主义”极权专政。因为“国家”的根本作用，正是在不同程度上代表“一”，(3)代表了“协调和秩序的力量”。

在卢梭式“一元性”人民最高主权的名义下，一个人或一个政党可以借助“国家机器”，“合法地”对整个社会实行“一体化”统治。没有例外地，这个人或政党都自命为代表人民利益，都自认是人民公意的化身。于是，既因为人民公意就是法律，那么该人或该党的意志就是法律；既因为“公意”是不会犯错的，那么该人或该党的意志也绝不会犯错；既因为人民主权是至高无上和无限的，那

么该人或该党的权力也是至高无上和无限的；既因为人民主权是不可分裂的，那么该人或该党的权力也“一”统天下，不允许另外个人或党派来分权。

朱利亚尔指出：“**人民最高主权**，这个萦绕于 19 世纪政治哲学的幽灵，**完全可以适合一个极权的政体。**”（《卢梭之错》，第 115 页）这一点也是西方政治学界的常识：“几乎人人都同意，**人民最高主权产生专制暴政。**”（La souveraineté populaire est génératrice de tyrannie。同上，第 104 页）

把话说得更白一点，就是这个民主理论最根本的原则，不仅适合而且产生专制极权。

根据芬凯尔克劳特，神授君权的专制已不复存在，“**现在只存在人民的专制暴政。**”（Il n'est plus maintenant de tyrannie que populaire，见《爱之智慧》）（4）芬氏指出：“整个 19 世纪，共和派的历史学家都在反省法国大革命的恐怖主义偏滑，和内于民主的专制危险。”（risques de dictature inhérents à la démocratie，同上，第 192 页）

把“人民”神性化，或把“人民最高主权”神性化，正是现代极权主义的根源。芬氏的一句话精辟绝伦：“**极权主义乃是来自一种对人民的偶像崇拜。**”（Le totalitarisme provient d'une idolâtrie du peuple，同上，第 193—194 页）

极权的恐怖，起源于这样一个观念：“对于人民，一切都允许。既因为合法性来自人民，那么一切人民的（言行）都是合法的。”（同上）这样的逻辑，对于众多深受卢梭式“民主”思想熏陶的中国“民主浪漫主义者”，是极顺耳、极天经地义的。殊不知，他们所援用的这个“民主”逻辑，恰恰导致他们似乎在全力反对的那个“专制极权”。

世界历史表明，动真格地去实践“人民最高主权”一元而无限的权力，动真格地把“人民”或“最大多数人”的公意奉为神圣至上，强迫少数人服从，无不导致暴力专政。西方世界极讨厌“人民民主”，而宣扬“自由（主义）民主”，其实很清楚真正的“人民民主”意味着什么。但在理论上，倒是前者更是“人民最高主权的统治”，而后者不过是跟“人民最高主权”的原则“要花招”而已。

法国大革命的雅各宾专政，十月革命的布尔什维克专政……都是在一元而无限的“人民最高主权”的名义下进行的。甚至希特勒的纳粹专政，也是以“德意志人民”的名义。希特勒称颂人民：“你们犹如上帝”，并宣告：“对德意志人民有益的，就是法律，”（引自《爱之智慧》，第 196 页）“国家是为人民服务，只关注人民的利益”（《我的奋斗》）……一切都是以“人民”的神圣名义。希特勒自认他就是德意志人民，他的意志就是德意志人民的意志。以德意志人民的名义，他拥有“一而不可分裂”的权力。

若姆在他大部头著作《雅各宾理论与民主》中，从“一”与“多”的关系出发，阐述了卢梭的“人民最高主权”说，直接指导了雅各宾党人的专政，并在理论上为雅各宾党人不惜以血腥暴力推行专政提供依据。

为了这个“一而不可分裂”的人民公意，雅各宾党人把多少“跟他们想法不一样”的人送上断头台，取缔分裂“公意”的结党集社，并将几十万“保守”、“反动”、抗拒“公意”的旺代农民残暴屠杀。只是在二百多年后的今天，法国人才开始给这段血腥历史还以公道……在雅各宾党人专政期间，国家以“人民最高主权”的名义，控制了一切政治、经济和社会的生活，以“一”抹去“多”，以集体的“公意”剥夺个体的特殊利益，以“公”灭“私”。若姆给雅各宾理论归纳为三个特征（其中第二条就是“斗私”）：（1）自认是“人民的化

身”(peronne du peuple); (2)道德原则,反对“自私的个人主义”; (3)“要求一致”(exigence d’untié)。

雅各宾党人崇尚卢梭式直接民主,并不妨碍他们自认是人民的代表(化身)。是“人民”赋予他们无限的权力,是“人民”给了他们实行专政、乃至恐怖的合法性。既然“人民”是一致的,“人民”的意志(公意)是一致的,因此他们**要求社会也“同质一致”**:把那些“人民的敌人”、“反革命”、“反动派”、“叛徒”、“野心家”、“阴谋家”、“保皇派”(这些后来被中国“文化大革命”用烂了的名词,原是法国大革命的专有名词)……通通消灭干净。

若姆在“雅各宾民主”中,看到了君主制的专权:“(他们在)寻求一种越来越明了、越来越平等的民主。这种民主千万遍地引称卢梭,通过卢梭来自我设想,但在事实上却产生一种类似君主制的国家权力。”(《雅各宾理论与民主》,第22页)

“民主”的圣坛居然可以供奉君主制的专政,“民主”概念不免“含混不清”(ambiguités de la démocratie)。其实,若姆作了澄清:在今天的西方,“民主”是被定义为“政治的多元性”,与“人民自己做主”无关,更多地是“联系于一种自由主义的味道”(同上,第13页)。雅各宾民主追求“一”,确实符合“人民最高主权”的原则,但相对于奉行“多”的今天之“民主”,它便成了不“民主”的了。

前苏联的布尔什维克专政,与“雅各宾民主”一脉相承。关于这一点,读者可参阅申晨星君的文章《18世纪与20世纪:雅各宾派与布尔什维克》刘宗绪主编:《法国大革命二百周年纪念文集》,三联书店1990年版,第218—228页。其中有:“布尔什维克公开宣告自己与雅各宾派有相通处。从1895年到1921年,列宁至少在80篇文章和著作中论及法国启蒙思想和‘大革命’,其中谈得最多的就是雅各宾派。他多次称布尔什维克为俄国社会民主工党内的雅各宾山岳派……”显而易见,布尔什维克或现代共产—社会主义“民主”,在理论原则上直接渊源于卢梭和法国大革命雅各宾派的“民主”理想。

塔尔蒙在《极权民主的起源》一著中,专门用一节来论述“民主与专政”的内在联系,勾画了从卢梭到罗卜斯比尔、圣鞠斯特和巴贝夫(“第一个共产主义者”)一脉相承的关系,揭示出卢梭的“人民最高主权”,逻辑地要求通过“专政”来实现。

贝尔纳拟亨利·莱维(B-H. Lévy)认为,现代极权产生于“无神国家”(Etat athée)。法国大革命的反教会特征,那种不信“神仙皇帝”的色彩,一直在其嫡传的革命中延续。人们把上帝推下帝座,又把“人民”推上了帝座,“人民在民主主义者的定义中……成了上帝的替代,像上帝那样不可见,像上帝那样无形,像上帝那样不可呈现……”(5)(《人情面孔的野蛮》)无神国家并不是真地没有神,而是“人民”成了神,人民最高主权成了神权。于是,“民主”的极权应运而生。

从另一个角度来看,人民最高主权“要求公民平等,一种单子式的平等,任何社会团体都不来打搅或加以组织”(朱利亚尔语),让个人们像“单子”那样自由、平等、独立,犹如一盘散沙,也在逻辑上导致极权。

全力实践卢梭“人民最高主权”学说的法国大革命,彻底摧毁了由各种社会团体构成的传统社会,废墟中但见一片“单子式”的个人(正如卢梭所愿望的那样)。而这些个体“大众”处于散漫状态,特别有利于产生国家极权,易于国家功能的极度膨胀,对一切社会生活进行干预。

托克维尔在一个多世纪以前预言，随着美国“社会条件的平等化”，个人主义的日趋发展，国家的功能将大大加强：个人们日益要求国家来调节人们之间的关系，由此导向国家“专制”。

鲁瓦耶-高拉尔(Royer-Collard)这位法国大革命的见证人，留下一句悲怆的名言：“法国大革命只留剩下芸芸个人(La Révolution n'a laissé debout que les individus)。”鲁氏悲叹，传统社会的民间团体，这些“君主制中真正的共和”(vraies républiques dans la monarchie)，都随着“旧社会”的消亡而消亡，“没有一个剩下”。眼前是，“一个空前未有的景象：……从粉碎的社会，产生了中央集权。哪里只有个人，哪里便是：所有不是个人的事都是公事，都是国家的事。”

鲁吉埃和朱利亚尔都指出同样的事实：法国大革命摧毁了传统行会等社会团体，只留下一盘散沙的个人“面对一个全能的国家(Etat tout-puissant)”。从前由各种社会团体所起的调节功能，从此统统收归“国家”行使。个人从传统社会的“黏土”中脱离了出来，成为一粒粒独立、自由、平等，不信天、不信地、只信自己的“沙子”，似乎比从前更强大，其实在“全能的”国家这个“列维坦”面前，更显脆弱和势单力薄。因此，真正意义上的极权国家，是现代社会的产物。

事实上，动真格去实行“人民最高主权”，动真格让个人人人“平等”，像单子沙子那样，极权必然在焉。而西方现代自由主义“民主”，并没有真格地实现“人民最高主权的统治”，而是既对散漫的个人实行集权统治，同时又用“法制”这根“丝线”，相对限制了国家的极权倾向，限制了国家对个人权利的“非法”侵犯，维持了国家的“一”和社会的“多”之间的某种平衡。但这根“丝线”并非那么牢固，一旦崩断，“民主”便走向极权。德国魏玛共和国的结局是最好的例子。

哈娜·阿伦特(H. Arendt)在《极权体制》一著中认为，“一个没有阶级的社会”和“大众”(masses)的出现，是现代极权产生的历史条件。她把希特勒和斯大林主义作为现代极权的两个例证(阿隆并不同意把两者相提并论)。她认为：

“极权主义始终把阶级化为大众(transformer les classes en masses)，以大众运动取代政党体制……”(6)再配以一种意识形态，实行恐怖政策。这里的“大众”(“群众”)，就是一群芸芸散漫、脱离了社会团体(阶级)的个体。阿伦特所谓的“意识形态”，指的是“国族社会主义”和共产—社会主义。可惜她没有进一步挑明，这两种崇尚“大众”(乃是“人民”的同义说法)的意识形态，都是来自卢梭的“人民最高主权”学说。

一些西方政客不敢承认直接承续卢梭和法国大革命的共产—社会主义运动也是一种“民主”，不敢像塔尔蒙那样，承认“民主”可以分为“自由主义民主”和“卢梭主义民主”，即“民主”概念具有二重性。而且，恰恰是后一种“民主”更为正宗。

三、“人民”与法西斯主义

其实在上一节，我们已经涉及到了“人民”概念与法西斯主义的理论联系。之所以这里单独辟出一节来讨论，那是因为在今天一般人心目中，“法西斯”是人类一切邪恶、一切残暴、一切恐怖的代名词。殊不知在历史事实上，法西斯主

义却如威尔海姆·赖希(Wilhelm Reich)所指出,是一种“人民运动”(“大众运动”,“群众运动”)。

赖希在《法西斯主义群众心理学》一著中指出:“作为一个政治运动,法西斯主义不同于其他反动党派的地方,在于它是从人民群众中产生并受到人民群众拥护的”,“过去和现在都把法西斯主义当作一小撮反动派别的专政……人们之所以固执地坚持这种错误,原因在于害怕承认事实真相:法西斯主义是一种国际现象,它渗透到所有民族的所有人类社会的机体中。”(7)

赫尔梅也指出:“尽管法西斯主义是反自由主义的,但它符合一部分、有时是大多数人民的民主期待。”(《民主的边界》,第125页)

有意思的是,在艺术史上,许多最初是贬义的名词,诸如“哥特式”、“印象主义”、“野兽派”、“立体的怪物”等名词,后来都堂而皇之变成中性和褒义词。而“法西斯”这个名词,却倒霉地从一个红极一时、万人赞颂的响亮口号,沦为一个罪恶的代称。

应该说,一些西方历史学家和政治家,在对待“法西斯”这个问题上,有“歪曲历史”、“害怕承认事实真相”之嫌。让·沃普特(J. Haupt)尖锐指出:

“事实上,第二次世界大战后,胜利的(自由)民主国家发动了一场毒化人心的运动,目的是**让民主成为一种不可触犯的教条**,一种强制和四海皆准的新道德箴言,一种上帝的第十一诫:不许冒犯民主,否则就受最可怕的惩罚。为此,人们一劳永逸地、系统地实施了一个极简单的策略,看来十分奏效:人们先是给‘法西斯主义’和‘法西斯主义者’加上人类所有的罪恶,所有的恐怖和所有的错乱,致使‘法西斯主义’和‘法西斯主义者’在寻常人眼中,成为恐怖毁灭的同义词。然后,只需把任何有所偏离民主正统的体制和学说,统统称为‘法西斯主义’……”(见《控告民主》,第12页)

法西斯主义也是以“人民自主权”(droit des peuples a disposer d'eux-memes)的“民主”原则,来为其民族主义做理论根据。1920年的《国族社会主义党纲领》,第一条就是:“我们根据人民自主的权利,要求所有德意志人集合在一个大德意志(国家)中。”

法西斯主义也在理论上基于“人民最高主权”的原则。不管是墨索里尼的意大利还是希特勒的德国,“人民”这个字眼始终充斥于法西斯主义的言论和纲领之中。只不过,法西斯主义是从民族主义和极端民族主义的角度来高扬和神化“人民”。对于法西斯主义,“人民”与“民族”两个词是一回事。法西斯主义强调的是作为“民族”的“人民”,作为“民族一致性”、“民族共同体”、“公意”(纳粹表述为“公益”:intérêt général)的“人民”。理论逻辑上,法西斯主义完全符合卢梭作为“一”的“人民”概念和“不可分裂”、“不会犯错”、“至高无上”的“公意”学说。罗素说“希特勒是卢梭的直接结果”,其根据就在于此。

紧接的第二条是:“我们要求给德国人民平等于其他民族的权利,取缔《凡尔赛条约》和《圣日尔曼条约》”,这不乏反抗“不平等”条约、争取民族自由的“民主”色彩。

西方“自由主义”、前苏联“共产主义”和“法西斯主义”,实际上三者都声称奉行“民主”原则。只是自由主义仅在名义上和形式上奉行,是孟德斯鸠一路。而后两者则偏于卢梭一路,要实现“一而不可分裂”的人民最高主权,实行“人民公意”的统治,导致某种集体主义和“国家主义”。

自由主义(甲)偏重个人自由,后两者(乙和丙)偏重集体(国家)。甲在某种程度上意在维护现存秩序,显得温和,乙和丙则旨在彻底改变现存秩序,显得激进。但乙和丙有实质的意识形态差别:“一边(乙)的意识形态是世界主义和人类主义,另一边(丙)是民族主义和种族主义”(阿隆语,见《民主与极权》,第289页)。乙是“产生于一些人类最崇高的憧憬”(同上,第283页),丙则是想重建往昔罗马帝国和德意志帝国的民族主义荣光。(8)

在历史上,这三者的关系也颇暧昧。始以甲和丙连横(《慕尼黑条约》),继以乙和丙合纵(《德苏互不侵犯条约》),终以甲乙联合对付丙(二战全面爆发)……但甲乙又心照不宣,在打垮丙后又势不两立(冷战)……

法西斯主义作为一种政治运动,广泛涉及意大利、德国、西班牙、法国、比利时、英国、波兰,乃至拉美国家。其理论和实践在各个国家都有所不同,并没有形成一个统一的体系。除了其民族主义和极端民族主义、崇奉国家权威、尚武精神、英雄主义等显见特征外,人们可以在更深层的意义上归纳出三个特征:“人民性”(大众性)、理想性(利他主义伦理)、激进性(革命性)。

今天的普通人很难想像,当年的法西斯主义具有何等广泛的“人民性”或群众性。托洛茨基曾说:“法西斯主义运动在意大利是广大群众的自发运动。”(引自《民主的世界》,第127页)阿隆也说:“法西斯主义政党发动了人民大众。”(见《民主与极权》,第237页)导致墨索里尼上台的是一场群众大游行。在1929年到1934年数次意大利法西斯主义全民公决当中,意大利公民一改从前自由主义普选时高达35%—41%的弃权投票率,表现出空前的政治热情,投票率高达90%—96%!(见赫尔梅的《反民主的人民》)(9)意大利历史学家德·费里奇(R. De Felice),1969年曾以巨大的勇气承认:20世纪30年代初的五六年间,墨索里尼的法西斯主义政权,曾享有人民的广泛拥护。在由此而来的一片责难声中,意共领导人阿芒多拉(G. Amendola)勇敢地出来说话:“费里奇描述的那种普遍拥护,在30年代的意大利曾的确确实地存在。”(见费里奇著《法西斯主义——一种意大利式的极权?》序言)在德国,纳粹党在1933年3月5日的大选中,赢得43% 9%的选票而大获全胜。“那一天,几乎整个德国倾国出动去投票。”(见《反民主的人民》,第194页)1934年的德国全民公决,又以90%的赞成票,推选希特勒为首相和总统。“1935年和1938年间,纳粹政体空前地广得民心。”(同上,第201页)简单地把法西斯主义的兴起归因为“欺骗”和“操纵”,恐怕是不能让人信服的。

法西斯主义之所以受到“人民”群众的拥护,有其错综的历史原因。首先,第一次世界大战,意大利虽属战胜国,但没有捞到好处,一些前军人自感失落和不满。德国则是战败国,割地(还给法国阿尔萨斯和洛林两省)又赔款,希特勒那样的前参战军人以及其他民族主义者深感耻辱。《凡尔赛条约》对德国条件苛刻,法国后来又派兵占领德国鲁尔重工业地区,更激化了德国人的民族情感。第二,1929年至1933年的世界经济危机,使德国雪上加霜,失业人口达六百万,百业凋敝,民不聊生,为纳粹的兴起,准备了广大的群众基础。第三,极端的“自由民主”,导致极端的权力:德国魏玛共和国,这个具有最漂亮、最完美宪法的“自由民主制”,是一种典型的无政府状态(阿隆称之为“代议制民主腐坏的典型”)。国家管理涣散无能,在经济危机面前束手无策。在意大利,实行自由主义议会制本是“出于模仿,而非根据民众的信念和强烈要求而实行”(同上,第205页),也是软弱无能。这种政治状况使法西斯主义强调国家的权威广获民心。诚如巴林顿·摩尔(Barrington Moore)所指出:“如果没有民主,人们便不会接

受法西斯主义。或者如人们所夸张的：民主是法西斯主义历史阶段的民众入口。”（见摩尔著《民主和专制的社会起源》，华夏出版社，第362页）第四，在费里奇看来，法西斯主义在意大利还有文化历史的原因。他认为意大利文化政治传统中，有一种“国家雅各宾主义”（national jacobinisme）。德国历史学家莫斯（G. L. Mosse）也是从历史的角度来看待德国纳粹：“那些历史学家无视法西斯主义是一种群众运动，一种**群众民主**（démocratie de masse）。而这两点，在纳粹和其他法西斯主义加以运用之前，都有其漫长的历史。”（引自《法西斯主义——一种意大利式的极权？》，第27页）

法西斯主义的这种“人民性”，或者说法西斯主义曾受到“人民”大众广泛拥护这一点，“在今天已被大多数研究法西斯主义的历史学家所接受”（同上，第11页）。看来，历史真相终究容不得人为的歪曲。

法西斯主义的理想性，也是一个不容忽视的事实。这种理想性的主要特征是“利他主义”（altruisme）或“集体主义”，与个人主义相对立。集体利益高于个人利益。事实上，一种政治理论，如果没有一点道德理想性，是不能获得“大众”狂热信奉的。墨索里尼在《法西斯主义学说》一文中，宣扬一种“意大利生活的新风格”，“生活应当是高尚而充实的，既为自己而生活，但尤其是为了他人……”“法西斯主义构想的国家，是一种精神和道德的事实”，是一种“伦理国家”（Etat éthique）（10）。德国纳粹党1920年的《纲领》第十条是：“每个公民的首要义务，应当是精神或物质的生产。个人行为不得损害集体利益，而应在集体中为了大家的福利”；第二十四条更明确：“公益高于私利”（L'intérêt général passe avant l'intérêt particulier）。

纳粹正是以“公益”（与卢梭的“公意”异名同实）的名义，取缔“对于我国人民生活有伤风化”的报刊（二十三条），并对“危害公益的人”进行“无情的斗争”，处死任何“犯反人民罪的人”（十八条），已接近“人民专政”的味道。

法西斯主义还鼓吹“新人”（homme nouveau）的神话，一种“英雄主义”的超人。这种神话的理想性，使当时不少大知识分子，也成了法西斯主义的赞同者，诸如德国存在主义哲学家海德格尔和阐释学家伽德默尔，两大现代英语诗人叶慈（Yeats）和庞德（E. Pound），以及音乐指挥家卡拉扬等人。赫尔梅指出：“在德国，有众多的开明而无私之士，都把纳粹主义敬为一种巨大的革新力量，给所有人带来拯救，诸如哥德勒（C. Goerderler）、贝克（L. Beck）、冯·希陶芬伯格（K. S. Von Stauffenberg）、冯·舒伦伯格（D. Von Schulenburg）。”（见《反民主的人民》，第202页）1933年纳粹党的成分结构分析显示：职员、教师、干部占了27%！（11）这表明，法西斯主义在“有知识”、“有文化素质”的阶层，有着广泛基础。“在30年代的法国，有许多最著名的知识分子，也注目同样的利他主义幻象，可悲地走向法西斯主义。”（同上，第203页）

法西斯主义还具有明显的“激进性”和“革命性”。阿隆认为，后期德国国族社会主义类似苏联布尔什维克专政，具有某种“革命性”：“来自一种原初的意向，一种根据某意识形态根本地改变现存秩序的意志。导致极权的革命党，其共同特征是：宏大的野心，态度的激进和方法的极端。”（《民主与极权》，第287页）

法西斯主义既极“左”又极右，更偏向“左”。法西斯主义作为“一种对于资产阶级社会的反抗”（费里奇语），或更确切地说，作为中间阶级下层的小资产者和民众对大垄断资产阶级寡头统治的反抗。（12）作为一种“根本改变现存秩序”的强力意志，与左派的共产—社会主义并行不悖。费里奇指出：“法西斯主

义运动从右派立场出发，但在对自由主义民主体制进行根本性批判这一点上，又归合于左派。”（《法西斯主义——一种意大利式的极权？》，第27页）汉弥尔顿（A. Hamilton）也指出：在法国有“非常大量的共产主义知识分子”参加了法西斯主义思潮。他们不仅坚信，法西斯主义是革命的，而且坚信它属于左派。……法西斯主义自称是第三种力量，在共产主义和自由主义两者之间前行，但偏向左，更靠近共产主义。它主张如果不是消灭资本主义，至少是摧毁资本主义寡头制统治……”（见《法西斯主义幻觉——知识分子与法西斯主义》）（13）赫尔梅也指出：“一般认为，法西斯主义立足于极右。但人们忘记了，法西斯主义可以到处渗透。……人们可以列出一长串左派人士转奉法西斯主义或纳粹主义：墨索里尼、波兰元帅皮尔苏茨基（Pilsudski）、前工党人士莫斯莱（O. Mosley）、比利时前社会主义者亨利·德·曼（Henri de Man），姑不提德阿特（M. Deat）、多里奥（J. Doriot）和许多其他人。”（《反民主的人民》，第193页）

人们可以在历史事实中发现，意大利未来主义不仅与共产主义联系密切，而且与法西斯主义也有错综的内在联系。未来主义宣言人马里奈蒂，一方面写过一篇模仿《共产党宣言》的宣言，另一方面也被史学家称为“先期法西斯主义者”（préfasciste）。马里奈蒂歌颂战争、速度、权威的言论，可谓直接开了墨索里尼的先声。在德国，就像“纳粹”名称——“国族社会主义工人党”已经显示的那样，有众多的工人群众参加纳粹。“在160万于1933年1月到5月新吸收的成员中，有48万工矿体力劳动者，加上以前已经有的27万工人（其中12万至15万是失业者），使得几个月间纳粹党的‘无产阶级化之比率’，从20%—28.5%，增加到32.5%。”（《反民主的人民》，第197页）可见，法西斯主义最初曾带有“左”的色彩。

令人不可思议的是，纳粹分子也丝毫不难为情地高唱一首本是共产—社会主义者的歌：“打碎暴君的枷锁，他们残酷地将你们压迫。举起血红的旗帜，在劳动者的世界上空飘扬。”（14）

纳粹工人群众也庆祝“五一劳动节”。只不过，共产—社会主义群众庆祝的是“国际劳动节”，纳粹工人群众庆祝的是“国族劳动节”（Journée de Travail Nationale）。希特勒正是在1933年“五一劳动节”的群众集会上声称：“无产阶级理想主义，是惟一能够使大家的生活和生存成为可能的。”（引自《民主的边界》，第125页）

上举纳粹“国族劳动节”，区别于社会主义者们的“国际（international）劳动节”，意味深长，正好表明“国族主义”和“国际主义”的差别。前者只高扬“纳雄奈尔”，而后者则要实现“英特纳雄奈尔”。

纳粹也谈“社会主义”，谈“革命”，反对寡头制资本主义，从而显得“左”倾。但它明确自我区别于共产—社会主义，反对后者的“阶级斗争”学说，反对用经济和物质主义（唯物主义）的观点解释历史和社会，而主张阶级调和，主张“消灭阶级斗争，调和无产阶级和资产阶级。在实践上，它提出行会主义，行会国家……雇主和雇员在平等、友好的基础上相处”（见《法西斯主义幻觉》，第12页）。这种行会主义，既反对垄断资本主义的代议制，又反对消灭私有制的共产—社会主义。纳粹的“社会主义”不要求消灭私有制，而是在某种集体主义和“公益”高于一切的伦理下，企图达到全“民族”或全“社会”的和谐一致（消灭阶级冲突，劳资和解……）。

意大利法西斯主义的“左”倾激进主义更明显。它承接了文艺领域里激进的未来主义先锋派余绪，大倡移风易俗（如取消在日常语言中用第三人称“他”来

尊称对方的传统用法)，进行一场“法西斯主义文化革命”（费里奇语），以创造“意大利生活的新风格”……

但法西斯主义又是右倾的：它强调民族、家庭、伦理等传统价值，强调民族的文化。法西斯主义试图彻底改变现实，只是为了更纯粹地“保守”民族传统。

需要郑重声明的是，我完全无意为法西斯主义辩护，更谴责法西斯主义的极端民族主义和种族主义。我只是持尊重历史、尊重事实的客观态度，指出法西斯主义与“民主”和“人民”这些神圣概念，在历史上有着千丝万缕的内在联系。

另外更重要的一点是，人们应当正视“法西斯意识形态”中的一些价值观，诸如“民族主义”、“民族文化”、“行会主义”……欧洲舆论界，对“民族主义”一词噤若寒蝉，甚至直接将其等同为“反民主”。惟恐一谈“民族主义”，就沾染上“法西斯主义”嫌疑，这样的避讳显得有些过分。“行会主义”一词，也被罩上浓重的“法西斯主义”阴影。政治学家们鼓足勇气才开始谈“新行会主义”。巴林顿·摩尔曾指出：“在不那么疯魔的时刻，法西斯主义是完全‘健康’和‘正常’的。”法西斯体制禁止童工，实行每周 40 小时工作制，推广社会福利制度……不是非白即黑的简单方法所能解释的。有一些概念，人们不应因法西斯主义使用过或将其极端化，便视作禁忌，尤其是“民族”（国族）的概念。民族主义只要不极端化，是一种完全正当的情感。因为“民族”乃是一种特定文化的历史载体，其重要性不言而喻。

我很欣赏莱维-斯特劳斯的勇气。他无视联合国教科文组织宣扬欧洲 18 世纪启蒙理性的世界主义之原旨，公开强调人类文化的多样性和多元性。他揭示了一个人们常忽略的事实：联合国将欧洲文化价值（民主、人权、自由等）奉为放之四海而皆准，恰恰还是与法西斯主义无异，落入一种“种族中心主义”（ethnocentrisme），只不过把“日尔曼中心”稍稍扩大为“欧洲中心”而已。

四、“民主”的弊端

考科兰在《民主理论的局限》一文中指出：“民主信仰通常都无视不顾这样一个事实，即二千五百多年来绝大多数（西方）政治思想家都强调了民主政制的邪恶，民主政制的无秩序性和民主性格的道德沦丧。这也许是某种讽刺：那么多当代民主思想家都想强调，民主在我们所知的世界中并不真正存在，而是它应当存在。”（见《民主的理论与实践》，第 15 页）

自柏拉图和亚里斯多德以降，民主政制的声誉在西方历史上始终不香。只是到了 18 世纪，即在中国清代的乾隆年间，才有卢梭出来鼓吹民主。是法国大革命激进的雅各宾党人首先在政治实践中倡导“民主”一词。（15）

事实上，西方思想家对“民主”的批贬多不胜数。如考科兰认为：“民主的弊端有：多数人对于一种全面社会公正的矛盾心理；政治的不稳定，经常导致战争和专制暴政；缺乏道德，野心政治，大众性言论，多数主义和普遍的无法无天；少数人‘长期霸占位置’；平等主义自私而肤浅的伦理所招致的不公正；大规模追求怠惰的娱乐；没有真正的社会 and 道德目标……”（见《民主的理论与实践》，第 17 页）

这些评语大多切中“民主”政制的流弊。对于这些流弊，“民主”政制的鼓吹者们自己也不得不承认。丘吉尔没有直说“民主”是最好的政体，而是曲言“民主是最不坏的政体”，既是一种狡猾，也不失为一种自知之明。

综观起来，“民主”政制的弊端主要有四：理论逻辑的混乱，政治的不稳定(内战、冲突、无政府主义因素)，反精英崇大众，国家极权和沙文主义倾向。

1. 理论逻辑的混乱

就像我们前边已经说明的那样，“民主”作为“由人民自己当政”、“人民拥有并行使最高主权”、“民有，民治”……的本义，是一个不可实现的乌托邦。但西方现代“民主”，却摆出一副是人民自己行使最高主权的样子。事实上是议会最高主权或政党最高主权，大道理上却要让人们相信，“那些服从者也是发号施令者”。没有在做主的“人民”，被说成是“最高主人”。“人民”这个皇帝并没有穿上“主人”的新衣，但人们却一片啧啧赞美皇帝的新衣真漂亮。

西方现代“民主”实行的是自由主义法制，“人民最高主权”只是“耍”表面花招。一边是把“人民”捧到天上，另一边又认为“人民”不适合讨论国家大事，甚至连“人民共和国”中的“人民”一词也难以见容。一方面说议员是人民的代表，另一方面又规定议员不直接具体地代表人民(而是代表国家的整体利益)。既宣告个人天生就有诸多不可侵犯、不可让与的权利，但同时又矛盾地宣布“国家(nation)最高主权”或集体意义上的“人民最高主权”至高无上。形式上，“平等”的口号喊得震天响，但具体的社会现实是惊人的不平等。而动真格地要实行社会平等(财产平等)，如共产—社会主义主张的那样，又让西方着了慌。

“三权分立”纸上谈兵极动听，但真地分将起来，则运作不灵，事实上依然是集权(执法和立法合二为一)大行其道。说的是“多党制”，但眼见的多是“两党制”轮流当政，甚至是准“一党制”的现实：意大利基督教民主党自1945年以来，作为“永恒的多数”，始终一党主政；瑞士的联邦委员会也以“永久”(pérénnite)著称；西班牙工人社会党和英国保守党也至今执政十余年之久；日本自民党更“专政”达三十多年……

正如若姆所揭示的那样：“民主”政体，“既自由，又潜在地专制；既基于多数法则，又确认寡头制；既是宪政权力，又始终开放于不测。这些现代民主的悖论，本是尽人皆知。”(《雅各宾理论与民主》，第9页)可见，“民主”的概念并非人们想像的那般清晰明确，而是名不符实，甚至自相矛盾。

尤其让人茫然无所适从的是，西方现代“民主”各自互不相同，模式各异。最主要的“民主”典范英、美、法三家，政体特征相差甚远。有国王和无国王，总统直接选举和间接选举，内阁集权和总统集权(或总统与总理分权)，两党制和多党制……都统统概而括之曰“民主”。

美国哥伦比亚大学历史学教授雅克·巴松明确点出了“民主”理论的混乱性：“有的人提《独立宣言》和联邦宪法，另外的人会提卢梭、伯克或潘恩。还有托克维尔的两卷巨著《美国的民主》，贝杰霍特论英国宪法的奇妙小书，更不用提南方各州的文献，亚当斯、杰弗逊、林肯的雄辩巨著。笼统说来，这些著述可被认为构成民主的理论。但是，它们并不构成一个体系，彼此并不一致。……如果去阅读这些文献，人们会发现它们各自用不同的词汇谈不同的事情，诸如民主、共和、自由政体、代议制、君主立宪制。此外还有：天然权利，公民权利，法律面前平等，机会均等；还有普选权，多数统治，分权，两党制等；还不能忘记与现代民主程序相联系的半打题目，诸如初选制、全民公决、比例代表制，等等。……再加上各理论家对那些关键性的字眼各有不同的解释。而在整个西方，又从来未有过任何集中的权威能作出众所公认的解释。”

对于这些“民主”概念，仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，全无统一而公认的“民主”理论体系。各家各执一端，众说纷纭糊成一锅粥。那些繁杂的技术形式，令人眼花缭乱。朦胧中，大家只觉得“民主”就是“人民自己当家做主”，尽善矣，尽美矣，人间天堂矣！殊不知，真正的民主本不能实现，实现的恰不是民主，而不过是民主的虚象(fiction)。

2. 政治的不稳定

其实，卢梭自己也坦认：“从未有别的政体像民主政体或人民政体那样易于导向内战和内乱，没有任何别的政体像民主政体那样强烈而不断地倾向改换自己的形式，并要求更多的警觉和勇气来维持自己的形式。”（《社会契约论》III·4）

这里说的是直接民主。但“内战和内乱”的倾向，在现代间接“民主”中依然存在。政治多元化或多党竞争，这一西方现代“民主”自我标榜的主要标志，正构成了其“内战和内乱”的逻辑根源。巴林顿·摩尔说：“民主制度的典型特征，就是政治家们经常喧闹不已，并不断扩大分歧。”（《民主和专制的社会起源》，第101页）在法制这根“丝线”尚强韧有力的时候，竞争和分歧尚具有和平性质。但一旦这根“丝线”崩断，这种竞争便直接演变为“内乱和内战”。

阿隆指出：西方现代“民主”的根本原则——“法制”，必须加配上“妥协感”。光是竞争而没有“妥协”，那么这种“多元宪政制”是无法运行的。换言之，西方现代“民主”既要求“党派精神”(esprit partisan)，让各党各派出来竞争，通过政党来取得政权，但又要它们克制“党派精神”，互相“妥协”。阿隆批评魏玛共和国各党派将“党派精神”绝对化，各自互不相让，互不“妥协”，“内乱”不止，造成政府的软弱、无能和瘫痪。阿隆说：“一种多元体制只有达到‘良好使用妥协’时，才运作得好。”（《民主与极权》，第87页）但问题是，人们是否能始终保证有“妥协感”？这一点，阿隆自己也自嘲没有答案。那些模仿西方“民主”的非西方国家，由于文化和历史的原因，“法制”和“妥协感”两者皆无，那么，在那儿上演的，只能是“民主”的闹剧了。（16）

德国作家和政论家希勒格尔亦有言在先：“各时代和各国的历史都证明，内战是一种内在于共和政制的缺陷。正是在共和制里……潜在地根植了争端的萌芽，在或长或短的生成期之后，将侵蚀社会生活的一切形式，终而导致混乱无序和彻底的毁坏。自由将蜕化为放纵，人民主权将落入群氓(populace)手中……迟早有一天，各党派激烈而毁灭性的内斗，将打碎所有的社会联系，毁掉文化和繁荣的一切形式，不可避免地把一个处于彻底解体和元气丧尽的国家，推到第一个崛起的独裁者手中。”（引自《欧洲民主史》，第167页）

争端、内斗、竞争，已经使现代“民主”运行维艰，各种形式的“制衡”——两院制、三权分立，又使得这种体制常常是一种低效率的政制。内斗，既是现代“民主”的根本长处，又是其致命弱点。

现代“民主”政治上的不稳定，还表现在其不断地“改朝换代”，你上台来我下台，各领风骚若干年。好倒好，大家都弄个“总统”、“总理”干干，但“一个和尚一道符”，昨令今改，国家政策缺乏延续性和稳定性。

据说，如此规定总统或总理的任期，是为了防止“权力的腐化”，但其有效性令人怀疑。对于一个想“腐化堕落”的掌权者，四五年的年限不构成任何限制。相反，在这种机械性的规定下，一个智慧贤明的总统，如果不善竞选连任之术，也不得不按时下台。贤与不肖，一律在位四五年，这不见得有什么高明。再者，

如此“跑龙套”，易于给执政者带来一种不负责任的心态：面对大堆的社会问题，就声称是前任留下的（法国右派上台时就是这样指责左派前任的），而自己执政无术也心安理得，把难题推给后任，自己拍拍屁股，到期走人，万事大吉。

早期代议制“民主”，由于偏向“议会至上”（或“立法权至上”），政治极其动荡不稳。孔德当年曾对此大加抨击：“这将是一个让人深深惊诧的题材：在三十年间制造了十部宪法，每一部都声称是永恒和不可改变的。……如此空话连篇，乃是人类政治精神的耻辱。”（引自《欧洲民主史》，第47页）

这种议会至上而造成的政治动荡，只是后来随着西方现代“民主”日趋集权，**执法权空前增强**，才趋于缓和。

另外，西方现代自由主义“民主”强调个人的天然权利，所谓“个人最高主权”，逻辑地趋向否认国家权威的无政府主义。

这种个人的“天赋人权”说，犹如一种离析剂，使个人从传统的社会结构中游离出来，成为一盘散沙。马克思看得深刻：“这种个人自由，**是将人看成是一个个孤立和自我封闭的单子**……这种人权和自由，不是基于人与人的联系，而是基于人与人的隔绝。”（见《犹太人问题》）

这种个人中心主义藐视任何高于个人的权威，把个人的要求看成天经地义，把个人利益置于国家利益和社会利益之上，使个人与国家处于一种对抗状态之中。

边沁在《论政治的诡辩术》中指出：“他们用天然权利的名义不知所云，但却要让这些权利成为不可让与，不受任何法律效力的约束，动不动便号召集体的成员起来反抗法律。他们宣布这些权利不可让与，却又指不出任何标准来确认其中哪怕一项权利，其目的何在？他们的目的不是别的，而是挑起并维护一种抵制所有法律的精神，一种反叛任何政府的精神。”（引自《欧洲民主史》，第47页）

这种“个人最高主权”，与“内斗”、“竞争”一样，既是西方自由主义“民主”的根本长处，又是其根本的短处。正是这一点，构成了当代西方政治社会危机的深刻根源。也是在这个意义上，“民主”是一种社会不安定的因素。

3 杆反精英崇大众

西方现代“民主”是一种“庸人政治”，大抵稍稍涉猎一点西方政治学的人都耳熟能详。“民主”既是一种“多数人的政治”，不能不带有“多数人”本有的那种“平庸”色彩。

传统君主制，最经常地是采用“精英”或“贤人”政治。而现代“民主”则反其道而行之，是一种反精英的政治。

“平等”要求阳春白雪的精英与下里巴人等量齐观，一视同仁。代议制的政治平等，使“票箱面前，人人相等”。贤与不肖，男女老少，人人一票。酒鬼看门人的一票与绅士的一票一样等值，一样“平等”地有效。

贤明的精英，只有取悦于大众，才有可能当选秉政。从前，国王可以通过考试，引荐，赏识才贤，直接委以重任。如今，有贤才的人如果不善于辞令，不善于上镜头，不善于“演戏”，归根结底一句话，如果不善于讨好大众，那么他终将得不到“人民的信任”。

相反，现代“民主”政治，常常为那些金玉其外、败絮其中的平庸之辈，那些巧言令色、哗众取宠之徒，甚至各种跳梁小丑、野心家、政治狂人，大开了从政之门。

从概率的角度来看，一人一票的普选，很少有可能选出最优秀的精英贤才，通常只能选出“中溜儿”的平庸之辈。电影演员、工人当总统，脱星当议员，大抵只有在现代“民主”政制下才会出现。

普选颇有点像“普及教育”。那些人人都可以去上的学校，只是起到知识普及之功，但不造就知识精英。美国大多数州立(公立)大学教学质量之差，与哈佛、耶鲁诸私立大学有天渊之别。那种人人都有一票的普选，也通常只能选出“大众化”的政治人物。而那些真正高瞻远瞩、要求民众为了长期利益而牺牲某些眼前利益的政治家，则往往触犯众怒，“民望”扫地。

不过，西方国家政客的平庸性，往往被管理方面一些技术精英的有效工作所掩盖。西方现代“民主”国家大都建立了一套几乎独立于政治的管理体系。政府和政客在更换，但这部管理机器却基本不触动。标签换了，机器依旧。这一点，人们不应忽视。

孟子一方面说“民为贵，君为轻”，另一方面又说“劳心者治人，劳力者治于人”，既强调“民”的重要，又强调“精英”的统治，可谓千古至理名言。而西方“民主”却把“人民”捧到天上(至少在名义上)，将“人民”尊为“最高主权者”，奉作上帝。中国“文化大革命”动真格地把工农大众放到社会各阶级最崇高的地位(知识精英居老九末位)，所谓“卑贱者最聪明，高贵者最愚蠢”，把“民主”理论的“反精英”特征，发挥得淋漓尽致。

“民主”学说的反精英特征，是其“多数制”法则所决定的。精英贤人在任何一种社会形态中都是少数，平庸大众总是占大多数。而民主的根本要求，恰是“多数人的统治”，让平庸的“大多数”来当政。在很大的概率上，自然是少数精英受排斥。

“民主”在根本上是一种精英贤人低回、平庸大众高张的政治。

4 杆国家极权和沙文主义倾向

西方“民主”同时包含了一对矛盾的原则：个人最高主权(“天然权利”)和国家最高主权(“人民最高主权”)。前者终极于“无政府”，后者则终极于国家专政极权。前者倾向于“自由”，后者倾向于“平等”。所以，“自由”和“平等”，也是一对矛盾的口号：“自由要求国家管得越少越好，平等要求国家管得越多越好。”(雅克·巴松语。鲁吉埃也有同样说法)

“国家”的作用在现代“民主”理论里，并不那么清楚，与“个人”权利的界限也不那么分明。既然“个人”与“国家”的权利同时被宣称为“最高”无上，就免不了在实践上发生前者压倒后者或后者凌驾前者的事情。这里只谈后一种情况。

国家最高主权，是“人民最高主权”的同义说法，直接源自卢梭学说。1973年法国《人权和公民权宣言》第三条宣布：“任何最高主权的原则，根本地在于国族(nation,可同义地译为‘国民’和‘民族’)。”国家,或集体性的“人民”意志，被奉为至高无上。

按照这个原则，“国家”一方面可以对个人利益进行合法的干预(以“公意”之名)，实行国家专政。另一方面，还可以用本国或本民族人民意志至高无上(“人

民自主权”)的名义,无视其他国家人民的意志,走向沙文主义乃至极端民族主义。正如鲁吉埃所指出:“(该原则)赋予国家最高主权以无限和绝对的特征。国家对于其治民只有权利而无义务,而且不承认比其更高的权威。这实际上是对于国际法和国联法律的否定。”(见附译《民主的玄虚》,第203页)

当年希特勒就是从这个“国家(民族)最高主权”的“民主”名义出发,走向极端民族主义和种族主义。今天的美国,也是依照同样的“国家(民族)最高主权”,把美国法律凌驾于国际法之上。许多国际公约因与美国法律或国家利益相抵触,美国便拒不签约。美国国会甚至通过议案,声明为了保护“美国利益”,可以“合法”地采取侵犯他国法律的行动,其沙文主义的霸道昭然若揭。当然,这完全合乎“民主理念”。只不过,这里的“民主”,仅仅指美国“人民”,而非指其他国家的“人民”而已。

注释:

(1)所谓“先念”,杜克海姆在《社会学方法的规则》一著中指出:“因为这些观念比其所指的现实离我们更近,更唾手可得,所以我们自然倾向于用这些观念来取代现实……”

(2)有的学者也把“totalitarisme”译作“全控主义”,“全体主义”等。我以为,译作“大一统主义”更为确切。为避免不便,这里仍沿用通常的“极权主义”之译。

(3)国家和社会,是“一”与“多”的关系。“一”与“多”应当平衡。必要的“一”是集权,极端的“一”便是极权。极端的“多”则是无政府。,

(4)芬凯尔克劳特(Finkelkraut):《爱之智慧》(La sagesse de l'amour),Gallimard, 1984,Paris,第193页。

(5)贝尔纳-亨利·莱维(B-H.Levy):《人情面孔的野蛮》(La barbarie à visage humain),Grasset, Paris, 1977,第151页。

(6)哈娜·阿伦特(H.Arendt):《极权体制》(Le système totalitaire),Seuil, 1972,Paris,第203页

(7)赖希著,张峰译:《法西斯主义群众心理学》,重庆出版社1990年版,第4页。

(8)无独有偶,当代西方艺术界,又是意大利(超先锋派)和德国(新表现派),重新高扬艺术的民族性,强调“意大利性”和“德意志性”,扬弃基于世界主义的先锋(前卫)逻辑,耐人寻味。

(9)赫尔梅(G.Hermet):《反民主的人民》(Le peuple contre la démocratie),Fayard, 1989,Paris,第200页。

(10)引自P.Milza:Le Fascisme,Arman Colin,1969,Paris,第16—17页。

(11)另外,工人占32%,农民占12%,小商、小手艺者等自由职业者占17%。见《反民主的人民》,第197页。

(12)参阅巴林顿·摩尔《民主和专制的社会起源》:“法西斯主义对于城市中下层阶级很有魅力,这一阶层是资本主义的威胁对象”,华夏出版社,1990年版,第263页。

(13)汉弥尔顿(A.Hamilton):《法西斯主义幻觉》(L'illusion fasciste),Gallimard, 1971,Paris,第11页。

(14)格林(D.Guerin):《褐色瘟疫》(La Peste Brune),Francois Maspero,1971年版,第68页。

(15)若姆指出:“民主”这个词,是从1793年开始使用,1794年的“革命政府”时更常用。雅各宾革命派的比约-瓦莱纳(Billaud-Varenne)最热烈地倡导“民主”这个词,并使之合法化。见《雅各宾理论与民主》,第11页。有趣的是,今天的代议制“民主”,当初乃

称为“共和”，包括美国的国父们。而今，当初的“共和”成了“民主”，而当初的“民主”却成了“反民主”的专制！。

（16）中国人历来注重实力原则。只要大家彼此彼此，便无“妥协”可言，谁也不听谁。今天海外所谓“民运”便是如此。一个个全无半点“妥协感”，谁都自认老子天下第一，天下最正确，其“内乱”和“内战”，恐怕要让卢孟二贤在九泉之下瞠目结舌。。

第四章“为民”——中国政治学的智慧

经过前面几章的论述，人们可以看到，民主（由人民自己当政）是一个虚妄的乌托邦。理想固然美好，但终无实现可能。

“民主”作为一种现代政治学说，不过两百年历史。其理论悖谬百出，其实实践名不符实，甚至导致暴力和恐怖。“民主”可谓一种现代宗教，一种“迷信”。而中国自有一整套完整而成熟的政治学说——“为民”。这套学说经受了两千多年的历史检验，被证明行之有效，代表了中华民族的伟大智慧。

中国政治学从来不相信“民”可以自“主”，而是从历史一开端就以一种实实在在的理性，信奉“主而为民”，荀子所谓“天之立君，以为民也”（《荀子·大略》）。

中国人没有把“民”捧到天上（1），尊为“最高主权者”，但始终认为“民”至关重要，以“民”为“君之本”，“国之本”。于是，为君之道，在于“为民”。

雷蒙·阿隆那句大实话——“政治的本质，乃在于**为**，而不在于**由**集体（人民）作出决策”，在中国两千多年前就已定论。

“由民自主”是空，“主而为民”才是实。这对于任何有一点现实感的人，是用不着说的。与中国“主而为民”两千年政治实践的深厚传统相比，西方的“由民自主”说可谓幼稚浅薄。

历史已证明“为民”说的价值。我们应当为这一中国古老的政治智慧正名，恢复其应有的文化尊严，重新确认其伟大的历史和现实价值。

中国的“为民”学说，是一种非常早熟的政治学说。殷商西周时代即已发端，到春秋战国已蔚成体系，臻于完成。

“为民”思想，在《尚书》中就多有表述：“用康保民”（《尚书·康诰》），“王启监，厥乱为民”（《尚书·梓材》）。《左传》的“天生民而立之君”（襄公十四年）和“天生民而树之君”（文公十三年），已含有君是“为民”而立之意。到了荀子便明确点出：“天之生民，非为君也；**天之立君，以为民也**”（《荀子·大略》）。

“民”不是“为君”而存在，但“君”却是“为民”而立身。为了“民”的利益，为了“民”的福祉……构成了君主施政的根本。**君只有通过“为民”，才能真正“为己”。**

荀子有一个政治学上的千古妙喻：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟。”（《荀子·王制》）舟只有与水保持平衡，水才“载舟”；如果舟无

视水之性，肆意荡水，水就会“覆舟”。这十七个字，形象地把“政治”的终极真谛揭示无遗。

中国政治智慧的伟大之处，在于中国人自历史一开初就意识到，君与民是一种相对的、互为依存的关系。君既位于民之上，但不得胡作非为；民既位于君之下，但力量可畏，是“君之本”，“国之基”。中国人没有把“君”绝对化，像西方“绝对君主制”理论那样，也没有把“民”绝对化。中国既有“臣轨”，也有“帝范”，即君王也有君王的规矩，不可以为所欲为。像西方“民主”学说那样。（正因为君权的绝对性，无视“民”的利益，才导向了另一个极端：绝对“民权”——“民主”学说。在中国人看来，两者都未得政治智慧的真谛。西方人至今都没有明白“为民”也是“为君”，“为君”只能“为民”的辩证道理。）

中国人从一开始就具有深重的历史感。夏桀商纣为什么亡国？《尚书·多方》就已进行总结：“有夏诞厥逸，不肯戚言于民”，夏桀的高官又“不克明保享于民，乃胥惟虐于民”，所以天降大命于汤，灭了夏桀；商纣“厥命罔显于民祇”，“诞惟厥纵淫于非彝”（《尚书·酒诰》），设酒池肉林，荒淫无度，民怨载道，所以周兴商亡。历史像一面镜子，告诉后世的君王要“为民”。“人无于水监，当于民监”，《尚书·酒诰》的这段警言，与《诗经·大雅》的“殷鉴不远，在夏后之世”，互为呼应。

这面桀纣“失民”而亡的镜子，两千多年来，一直高悬在中国历代帝王头上，使得他们在为自己利益着想的时候，也同时要“为民”着想。他们不敢像西方绝对君主们那样视民如草芥。中国的帝王，始终对“民”怀有某种“敬”意。即便以蒙满人武力的绝对优势，元清两朝也都不得不为获取“民心”而最终采取汉化政策。

与暴君昏君的镜子相对，有先古圣王的楷模。唐尧虞舜，夏禹商汤，周文周武诸王，都以“为民”业绩，两千多年来一直受到颂扬。

“为民”的圣王从正的方面相感召，“失民”的昏君从反的方面相警戒，构成了中国政治史的两条基本脉络，也决定了中国政治智慧“为民”的根本特征。

“为民”之说，可以有一系列同义或近义的说法，诸如：“保民”，“养民”，“利民”，“爱民”，“得民”，“庇民”，“安民”，“恤民”，“宽民”，“仁民”，“泽民”，“富民”，“顺民心”，“视民如子”，“视民如伤”……

“保民”一说，始于《尚书》。周公谆谆告诫康叔，要“用康保民”（《尚书·康诰》），“欲至于万年，惟王子子子孙孙永保民”（《尚书·梓材》）。保护、爱护人民，是王朝久远的先提条件。春秋时人富辰，是用“保民”来解释“仁”：“仁所以保民也。”（《国语·周语》）

“养民”说见于《左传》。郑文公把抚养民生视为天命：“命在养民。”（《左传·文公十三年》）

“利民”也是郑文公提出：“苟利于民，孤之利也”，“民既利矣，君必与焉”（同上）。晋文公也是“入务利民，民怀生矣”（《国语·晋语》）。墨子更把“利民”作为王天下的根本：“古者明王圣人，所以王天下，正诸侯者，彼其爱民谨忠，利民谨厚。”（《墨子·节用》）

“爱民”在墨子那里，是其“兼爱”学说在政治上的表述。“吾闻明君于天下者，必先万民之身，后为其身，然后可以为明君于天下。”（《墨子·兼爱》）就是说，君王“爱民”，应当先于爱自己。老子也有“爱民治国，能无知乎”之箴言（《老子·第十章》）。荀子更提出：“故君人者欲安，则莫若平政爱民

矣。”（《荀子·王制》）要使国家太平，必须行“爱民”之政。孔子尽管没有直接提出“爱民”或“为民”的说法，但他提出“为政以德”（《论语·为政》），倡“仁政”之理想，“爱民”“为民”之意，尽在其中矣。为政以德，即为政以仁。何谓仁？“仁者爱人。”何谓仁政？“博施于民”（《论语·雍也》），“节用而爱人”（《论语·学而》），“古之为政，爱人为大”（《礼记·哀公问》）。可见仁政，即“爱人（民）”，“为民”之政也。孔子提出的“己所不欲，勿施于人”和“己欲立而立人，己欲达而达人”，不仅仅指人与人之间的关系而言，也完全适用君与民的关系：己所不欲，勿施于民，己欲立而立民，己欲达而达民。只有立民才能立君，达民才能达君，本是舟水关系，毋庸赘言。

“得民”，即得民心。《国语》中有许多历史典故告诉后人，“得民”则“作无不济，求无不获”。吴王阖庐战胜楚国，是因为吴王“……朝夕勤志，恤民之赢，闻一善若惊，得一善若赏，有过必悛，有善必惧，是故得民以济其志”（《国语·楚语》）。晋楚鄢陵之战，因为“晋得其民”而大胜（《国语·周语》）。孟子进一步把“得民”作为“王道”之本：“得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民矣。”（《孟子·离娄》）

“庇民”实际上通“保民”。楚国令尹（最高军政长官）子文极清廉，家“无一日之积”。他以“庇民”为政纲：“夫从政者，以庇民也。民多旷也，而我取富焉，是勤民以自封，死无日矣。”（《国语·楚语》）

“安民”之说，古已有之。据《史记》所载，古圣人皋陶氏就已提出：为政“在知人，在安民”（《史记·夏本纪》）。荀子的“平政爱民”，也是指“平政安民”：“故凝士以礼，凝民以政。礼修而士服，政平而民安。士服民安……王者之事毕矣。”（《荀子·议兵》）

“恤民”，指抚恤人民。《左传》记载晋无忌“恤民为德”（《左传·襄公七年》）。

“宽民”是郑国贤卿子产的说法：“惟有德者能宽民。”（《左传·昭公二十一年》）子产执政二十三年，行“宽政”，不毁乡校，倾听“国人”“民声”，采取一系列“为民”政策，政绩卓然，使郑国很快强盛。

“仁民”和“泽民”都见于《孟子》。孟子不仅揭示出“王道”和“霸道”的区别在于是否“得民”、“得民心”，还从“仁政”出发，主张：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心》）孟子赞扬舜禹“施泽于民”（《孟子·万章》），规劝齐宣王“膏泽下于民”（《孟子·离娄》）。君王只有“泽民”，才能“得民”而成就“王道”。

“富民”（或“裕民”），是荀子“为民”说的一种具体化。荀子不仅说：“王者富民，霸者富士”（《荀子·王制》），还专门写有一篇《富国》论，其中有：“足国之道，节用裕民，而其余。节用以礼，裕民以政，彼节用故多余，裕民则民富。”民富了，国也富，君也富，“上下俱富”，礼义昌隆，即管子所谓“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱”（《管子·牧民》）。管子也是主张：“治国大道，必先富民。”（《管子·治国》）有一点人们要注意，荀子的“富民”是通过“明礼义”、“致忠信”，让老百姓“下”面先富，然后自然而然地“上”也富。荀子明确反对“上好利”，认为“上好利则国贫”（《荀子·富国》），“上好富则民死（于）利矣”（《荀子·大略》），即孟子所谓“上下交争利，国危矣”（《孟子·梁惠王》）。荀子与孟子一样，认为治国者和“君子”应当重义轻利：“故天子不言多少，诸侯不言利害，大夫不言得丧，士不言通货财。……士以上皆羞利不与民争业。”（《荀子·大略》）（3）

“顺民心”之说，见于《管子》：“政之所兴，在顺民心。政之所废，在逆民心。”（《管子·牧民》）还有，周文王“视民如伤”，春秋郑国的然明主张“视民如子”……

相反，那些“失民”、“虐民”、“贼民”、“弃民”、“暴民”、“困民”、“无民”、“勤民”、“逆民心”的君主，则无不丧其国而危其身。孟子总结的历史教训是最有代表性的：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。”（《孟子·离娄》）

上面所举可以说明，中国的“为民”学说，在远古即有萌芽，到战国的荀子和孟子已告大成。荀子的“天之立君，以为民也”和孟子的“民为贵，君为轻”，标志了中国政治智慧的成熟。

许多受“进步论”之惑、自卑于中国文化“落后”的中国政治学者，在谈这种“为民”（一般称之为“民本”）学说时，总是心虚，没有自信，**先验地**认为不如人家“民主”好，没有“民主”那么“先进”、“现代”。他们坚信，“民本”是中国“封建”社会的产物，而“民主”，那才是人类社会和世界发展的“历史方向”。

实际上，人类文化本来多元差异。每个民族都有其特有的政治文化精神，在价值上本无“先进”“落后”之分，而是一种相对差异关系。

以“为民”和“民主”两种学说本身而论，倒是“主而为民”显得实实在在，富于现实理性。而“由民自主”不过是一个政治空想，一个渺不可及的乌托邦。

“主而为民”，充分肯定了“主”的必要，肯定国家的权威，社会的秩序，主权的统一，防止无政府和天下大乱，同时又充分肯定“民”的重要，肯定“民”、“民心”与国家兴亡的本质联系。中国人既肯定君和民“天尊地卑”，又很早就意识到，为君的根本不是为己，而是“为民”。君必须“为民”才能长治久安。中国人承认“民”的重要，但从未把“民”捧作“主人”，不信“民”可以自己做主。因为聪明务实的中国人早就懂得，“由民自主”等于“无主”，“无主”就等于天下大乱，民生涂炭。

而西方，始以君主权力的神圣至上，终以“人民”主权的神圣至上，都以自己为中心。君和民互相对立、冲突、争斗。君是单向地统治民，民也是单向地反抗君，端赖法制维持平衡，而非像中国那样君“为民”、民“忠君”，是双向、互为依存的关系。中国的古贤人懂得，君和民相互冲突、相互争斗，结果是两败俱伤，双方都得不到好处。

孟子告齐宣王的一段话，可谓点出了中西政治传统的根本差异：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄》）

中国的“为民”学说，是君视民“如手足”、民视君“如腹心”的境界，即孔子说的“君使臣以礼，臣事君以忠”。（《论语·八佾》）而西方政治学，无论是绝对君权还是绝对民权（“人民最高主权”），大抵是一种君视民“如土芥”、民视君“如寇仇”的文化历史。在君权时代，西方君主不知“为民”的重要，不懂为民、利民、安民也就是为己、利己、安己的辩证道理。在民权时代，矫枉过正之下，发明了一套“人权”论，宣称人天生就有这样或那样的“权利”，这样或那样的“自由”。婴儿呱呱落地就握着拳头向社会要“权利”。这种“民主”的人，是既断祖绝宗、断子绝孙，又遗世独立“三重隔绝”的人：“民主的人自我构想为一个独立的存在，一个社会的原子：既与他的祖宗隔绝，与他的同代人

隔绝，又与他的后代隔绝。他首先关心的，是满足他私己的欲求，并愿望与其他人平等。”（芬凯尔克劳特语，见《思想的溃败》，第148页）既因为个人的权利和自由总是受到他人权利和自由的妨碍限制，所以“人权”说的逻辑结果是恨他人“如寇仇”，到萨特的存在主义那里，登其峰造其极：“他人即地狱。”

这是一种人人为敌、所有人跟所有人争的文化。是这种“争”的文化产生了“民主”学说，并形成一套较为严密的法制，使得这种争斗在国家权威较强、经济形势尚好的时候，不那么“争”相毕露。

而中国文化是一种“和”的文化。这是一种“太和”的境界：人与天和(道家)，人与人和(儒家)，人与己和(佛家)。这也是一种“太静”境界：静而与天和，其乐无穷；静而与人和，其乐无穷；静与己和，其乐无穷。（3）

孔子说“和为贵”（《论语·学而》）。孟子说：“天时不如地利，地利不如人和”（《孟子·公孙丑》），把“人和”放到最重要的地位。梁漱溟先生以“尊重他人”四个字来概括中国文化。“人和”的文化是基于人与人的互相尊敬，所谓：“父慈子孝，兄长弟悌，夫义妇听，长惠幼顺，君仁臣忠。”（《礼记·礼运》）这里的“十义”，既强调子对父的孝，又强调父对子的慈；民既忠君，君也要“仁”而“为民”，构成一种双向互敬的关系，而不是像现代国人常常渲染的那样，是单向地绝对服从或绝对统治。（4）“为民”学说，是这种“人和”文化的智慧结晶。

两千多年来，中国一直实践着这种“为民”政治学说。历史证明，中国是世界上绝无仅有的真正长治久安的国家。汉唐宋明清诸朝，都大略延续三百年之久。而打开一部欧洲历史，那是一部真正血与火、刀光剑影的历史。那是“争”之文化的自然结果。不仅国与国之间打得难解难分，而且国内的宗教和世俗战争，也杀得天昏地暗。古罗马渥大维的“二百年和平”，大抵是西方历史上惟一一段太平日子。各种各样大大小小的战争，绵延不绝。如果人们真正探入西方历史，他们会发现西方历史是一部真正的“战争编年史”。西方自古及今在制造武器方面的“先进”，也是这种“争”之文化所使然。西方自有“民主”说以后，并没有让西方化干戈为玉帛，而是战争越打越大，越打越惨烈，成百万千万的人死于战火。

中华民族素爱和平，很早就悟到“人和”和“为民”的重要，懂得仅凭武力的“霸道”不能长保太平。只有以德化人，施“为民”之政的“王道”，才能长治久安。

中国的“为民”政治，既是基于“人和”，所以本质地具有伦理的特征。这种伦理既强调社会的贵贱等级，又强调等级之间互相尊敬。《易经·系辞》从自然之理推到人世之理：“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣。”董仲舒对这种社会贵贱等级的合理性留下一句名言：“天不变，道亦不变。”中国人认为，人与人是有分别的，而不信“民主”学说的那种“人人平等”。中国人现实地承认，人与人始终有贫富、贵贱、智愚、能不能、贤不肖之“分”，但同时又用伦理来强调“和”。人与人不能不“分”，又不能不“和”。“分”不是绝对的，像印度的种姓制那样，“合”也不是绝对的，像本义“民主”要求的贫富贵贱智愚一律“平等”。“分”是礼，“和”是义。中国自古以来都是礼义并举。

荀子对“礼”的论述是最现实、最令人信服的。他认为人区别于动物，在于人能“群”，即人有社会属性。人不能脱离社会而存在（而“民主”论爱宣称人的“自然状态”）。所以，“人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，

离则弱，弱则不能胜物。”（《荀子·王制》）从另一个角度，荀子又说：“人生而有欲，欲而不得则不能无求，求而无度量分界则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱，故制礼义以分之。”（《荀子·礼论》）就是说，一个社会不可能人人平等，必须有贵贱智愚之“分”。礼是保证“分”能够和谐地实现：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”（《荀子·富国》）“礼也者，贵者敬焉，老者孝焉，长者弟焉，幼者慈焉，贱者惠焉。”（《荀子·大略》）有了“礼”，则“富贵不能淫，贫贱不能移”（《孟子·滕文公》），“富贵而知好礼，则不骄不淫；贫贱而知好礼，则志不慑。”（《礼记·曲礼》）有了“礼乐”，社会便“群居和一”（《荀子·荣辱》），君臣“和敬”，长幼“和顺”，父子“和亲”（《礼记·乐记》）。一个社会如果没有“礼”或没有“分”，人人平等，“与百姓均事业，齐功劳，若是则不威，不威则罚不行。赏不行则贤者不可得而进也，罚不行则不肖者不可得而退也……若是则万物失宜，事变失应，上失天时，下失地利，中失人和，天下熬然若烧若焦。”（《荀子·富国》）说得真好！大锅饭式的平等主义，贤与不肖不“分”，知识精英与大众不“分”，对其弊害，今天的国人应有所清醒。“故无分，人之大害也；有分者，天下之本利也。”（同上）

中国人自古就承认，人有先知先觉、后知后觉和不知不觉之别。精英的“智者”，总是少数，需要教化的“大众”，总是多数（而不像“民主”论认为的那样，多数人的“公意”“不会犯错”，真理永远在多数的“大众”那里）。孟子曾谓“劳心者治人，劳力者治于人”，又说：“天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。”（《孟子·万章》）即让精英贤人教化百姓，治理百姓。所以，中国的“为民”政治，乃是一种“精英政治”，一种少数精英在上，多数“大众”在下的金字塔形稳固秩序，而非像“民主”论让人相信的那样，是“多数人来统治，少数人被统治”的倒金字塔形。

“为民”学说的精英性特征，还决定了一个中国政治传统特有的概念——“教民”。中国人的政治观与西方现代“民主”政治观完全相反，认为“下民”需要“教化”。而“民主”论则认为“下民”永远正确。中国政治传统坚定不移地奉行“为民”，但不把“民”尊为“主人”，而是认为“民”——大多数的百姓，需要治（否则就乱），需要教，让先知先觉去教化后知后觉。

“子曰：庶矣哉。冉有曰：既庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：既富矣，又何加焉？曰：教之。”（《论语·子路》）孔子主张“富民”，更主张“教民”。他提出“有教无类”，使教育下及平民，以仁义之理教化百姓。孟子也提倡“教民”：“设为庠序学校以教之……皆所以明人伦也。”（《孟子·滕文公》）“谨庠序之教，申之以孝悌之义。”（《孟子·梁惠王》）既教之以文，又化之以礼，所谓“知书识礼”。就是说，不仅要教人识文断字，更要教人做人的道理（“明人伦”），教人懂得尊重他人（比从个人出发倡“人权”明智）。崇“礼义”、尚“法治”的荀子，亦主张“教民”：“立大学，设庠序，修礼义，明七教”（《荀子·正论》），认为：“不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩。”（《荀子·富国》）不教化百姓，光凭刑法达不到“治”的目的，亦即老子所谓“法令滋彰，盗贼多有”（《老子·五十七章》）（5）就是说，仅用“法制”不能根本解决问题，必须同时行“教化”。“礼”节之于外，“乐”和之于内。“礼”以行法制，“乐”以广教化。只有法制（礼）和教化（乐）并举，才能达到天下大治。

还有，中国的“为民”政治学说，是基于一种家庭的模式：君主犹如一家之长，民犹如子女：“天子作民父母”（《尚书·洪范》）。所谓“子万民”，做万民的父母。古代贤人把君民关系比作父子关系的论述，随处可见，兹不赘引。这

种比拟，使中国政治自古就带有浓厚的人情味，使**政治与伦理水乳交融**，难以分离。因为，政治意义上的“治国”，不过是伦理人情意义上“治家”的放大。和谐地处理家庭关系，与和谐地处理君民关系，是同一个道理：父慈子孝，民忠君，君为民。民应当像尊敬父母一样尊敬君，君也应当像父母慈爱子女那样“为民”。这是一种何等富于人情、何等“人和”的政治境界！

这里，不是像人们常常宣称的那样，只是一种单向的绝对服从，而是双向的互相敬重。

古代中国历来强调“孝”的概念，那是因为，一个人如果对父母都不敬不爱，那么他是不会爱任何人的，也不会尊敬任何人。这样的人，只会给社会带来“不和”。不尊敬父母，与不尊敬他人、不尊敬君主，是同一个逻辑。所以，中国的政治传统，都把最根本的重点，放在个人的人格修养(修身)和家庭的和谐(齐家)上。首先是“修身齐家”，然后才是“治国平天下”(《大学》)。

中国的“主而为民”政治学说，其中的“主”是怎么产生的呢？他显然不是民众一人一票选出来的。这种游戏，古今中国人都不会当真。中国的“人主”，在“正名”的意义上，首先是道德原则。只有德行高尚者，才可以成为“人君”。这种“道德原则”是基于“天命”。“天之立君”，君乃天所立，代表了“天命”，所谓“天子”。但，“天”并不是任意地立“君”，而是根据道德，“皇天无亲，唯德是辅。”(《尚书·蔡仲之命》)孟子反复论说：舜得天下于尧，禹得天下于舜，都是因为舜禹德行高尚。中国的君主，不仅仅是政治意义上的统治者，而且还是**道德意义上的师表**：“天佑下民，作之君，作之师。”(《尚书·泰誓》)

墨子的“万民尚同乎天子”(《墨子·尚同》)，孔子的“政者，正也，君为正，则百姓从政矣”(《礼记·哀公问》)，都在相同意义上，说明君主应当是万民百姓的道德师表。所谓“其身正，不令而行”。君主德行高尚，百姓自然“从之如流水”。“尔惟(为)风，下民惟(为)草。”(《尚书·君陈》)草随风而动。不仅“作之君”，而且“作之师”，这是中国帝王在世界政治史上独一无二的地方。

但根本上，“主”的产生是基于武力(实力)原则。在中国，政治权力的合法性，始终是通过武力或实力而获得的。政治问题，最终归结为军事问题。道德原则往往是以武力原则为后盾，或者说，是在武力原则之后起作用。“主”的合法性产生于武力原则，然后再以道德原则“主而为民”。

远古的圣王尧舜禹，的确都以道德原则成为“人主”，但毕竟有些理想化色彩。几千年历史现实，倒是彻底证明了“枪杆子里面出政权”的真理性。成汤灭桀，周武亡纣，春秋王霸，战国争雄，秦皇伟业，汉祖武功，三国相争，六朝盛衰，唐宗宋祖，元明满清，乃至民国共和，都是以武力原则取得“主”的政治合法性。

诚然，中国历史上也有过几出“禅让”的政治剧：王莽称帝，汉禅位于魏(曹丕)，魏禅位于晋(司马炎)……但这些政治剧幕后，无不都是武力原则在导演。

中国人的政治观非常现实，实实在在地把武力的成功看作是获得“天命”的证明。刘邦说：“吾以布衣提三尺剑取天下，此非天命乎？”只有武力(实力)的成功，才最根本地带来或证明“主”的合法性，所谓“打天下”。“天下”是靠打出来的。中国的开国君主不是随便什么人都做得的。空口说白话是不能服人的。强弱相遇，弱者要么被消灭，要么“归顺”强者；两强相逢，只有彼此一决雌雄，才能见分晓谁可以做“主”。最高主权在中国既不属于天(尽管在正名意义上属

于天)，也不属于“民”，而是实实在在地属于“枪杆子”。这一点，国人心里其实很清楚，用不着说的。

这里，一些理想浪漫主义者马上会出来说：“哎唷，中国的政治怎么这样残酷，这样‘武化’……”其实，以武力(实力)作为政权合法性的基础，非常自然，非常符合政治的现实性。(6)事实上，中国的政治不仅不“武化”，相反是非常的“文化”。中国政治传统是最懂得“人”的。中国政治家那么早就懂得，政治不仅仅是“马上打天下”，更重要的是“马下治天下”。“武功”不可无，“文治”更要紧。武力(实力)原则产生“主”的合法性，但要维持这种合法性，则不能靠武力原则，而要靠道德原则——“为民”。

“主”是有条件的，谁拥有军事实力，谁就可以做“主”。但“为民”是无条件的，不管谁做了主，都必须“为民”。元、清都是“外族”凭武力入主中国，两朝获得“主”的合法性，都没有问题。但要维持“主”的合法地位，两朝都不得不或多或少地实施汉化的“为民”政策。元朝“为民”政绩较少，尤其歧视汉人，所以不到百年就亡国。而清朝深明汉文化“为民”政治学说的道理，享国三百年。康熙皇帝的“为民”之心更为人称道，他曾下谕：“共四海之(民)利为利，一天下之(民)心为心。体群臣，子庶民。保邦于未安，制治于未乱。夙夜孜孜，寢寐不遑。宽严相济，经权互用，以图国家久远之计而已。”(《清圣祖圣训·圣治》)

黎民百姓不可能自己当政。只有“主而为民”才是天理人情。

中国的“为民”政治既是一种精英政治，于是“尚贤”或“尚贤使能”便构成中国政治的根本。中国政治传统认为，百姓不可以自“治”，而要靠人君来“治”。但君王一人不能独当此任，需要大批贤人“辅佐”。于是，招贤致士，成为中国政治一个极为重要的内容。

古皋陶氏提出：为政“在知人，在安民”。知人者，知贤人也。治国施政，在于举用贤人。孔子也提出：“为政在人”(《中庸》)，意思是，为政在于得人，得贤人。得用贤人，“则其政举”；不用贤人，“则其政息”。有一次鲁哀公问政于孔子，子曰：“政在选贤。”(见《韩非子·难三》)墨子专门有《尚贤》篇，认为“为政之本”在于“尚贤”，“国有贤良之士众，则国家之治厚；贤良之士寡，则国家之治薄。故大人之务，将在于众贤而已。”(《墨子·尚贤》)墨子的“尚贤”主张，还具有“政治平等”的特征，不论贵贱亲疏，只要是贤才，都应当举用：“古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之”(同上)，又：“故古者圣王甚尊尚贤而使能，不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色。贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役。”(同上)荀子也专门有《致士》篇，畅论为政之道，在乎“用贤”：“君子(贤人)也者，道法之总要也，不可少顷旷也。得之则治，失之则乱。得之则安，失之则危。得之则存，失之则亡。故有良法而乱者，有之矣；有君子而乱者，自古及今未尝闻也。传曰：‘治生乎君子，乱生乎小人，’此之谓也。”(《荀子·致士》)荀子反复强调“尚贤使能”，将其作为国家治乱安危存亡的根本。他甚至把贤能君子的“人治”高于“法治”：光有良法(法治)，国家还可能乱，但有贤人主政，国家就能长治久安。

在这样一种“尚贤使能”的政治观念下，中国逐渐发展了一套独特的“选贤”制度。两汉有“乡举里选”制度。这种“选举”是由乡里循序推荐贤良，经中央或地方长官观察认可后，推荐到中央参加考试，再任以官职，也叫作“察举”。另一种方式是，某贤人“高才重名”，中央或地方长官直接举用，成为国

家的高级官吏，叫作“辟召”。魏晋南北朝时代，有“九品中正”的选举制度。到了隋唐，终于产生了“科举”考试制度，使“选贤”规范化。从此以降，宋元明清历朝，人们不论出身贵贱贫富，都可以通过科举考试，凭自己的才识进入仕途，参与国家政治。科举出身的官吏，后来成为国家管理的主要支柱。这种科举考试制度，使中国的社会精英得以当政做“主”，而将那些愚而不肖者排斥在国家政治之外，这是中国政治智慧的一项伟大创造。

中国的科举考试取士制度，尽管后来由于试题狭窄、形式僵化而产生一些流弊，但作为一种“选贤”方法，至今依然有现实参考意义。（7）

中国文化博大，深厚，悠远。中国的“主而为民”政治学说，内涵极其丰富，哲理极其深刻。十三经，二十四史，春秋列国的典故，三国演义的喻意，《资治通鉴》的镜鉴……正正反反，是是非非，说得至透至彻。中国的政治学不仅不“落后”，而是早已达到炉火纯青、大智大慧的境界。“主而为民”实实在在，既承认政治铁一般的冷酷（武力原则：“主”），又化之以伦理的人情温暖（道德原则：“为民”）。

今天，一帮志大才疏的青年对中国的深厚文化一无所知，对西方历史文化也仅有一点皮毛知识，甚至对“民主”究为何物也不清楚，就大谈“民主”，令人叹息。

看上去西方人衣冠楚楚，也玩得挺开心，但在“人之为人”这一点上，许多西方人常常心里空空然。“人权”论所基于的西方个人中心主义，所谓自我的“自主性”、“独立性”，将自我三重隔绝于前人、后人和同代人，的确是“自由”啊！但自由得孤独，自由得空虚，自由得整个宇宙空荡荡，只剩下你一个人。这里常常缺少“人情”，缺少“人和”。法国每年都有近一万人自杀，自杀未遂则更多几倍，还有占卦算命风行于社会……都可以说明问题。人本来是一种需要“群”的动物，一种“社会的动物”。中国人早在两千年前就悟到，人首先要“和”家之“群”，进而“和”国之“群”。国家的安宁幸福，在于“家”“国”的“人和”。而西方“民主”论或“人权”论，则强调人作为个体的权利和独立：个人独立于家庭，独立于社会，独立于历史。

这样的个人常常外强中空。而中国人身心中所拥有的文化积淀，深矣！厚矣！这种“厚”，犹如古酒的馥郁醇厚，令人温馨、充实、圆满、富足。

中国人始终有一种归属感：归属于家庭、亲友，归属于民族、国家，归属于历史、文化。这不是一种历史的负担，相反，这是我们作为中国人至珍至贵的生命之源。

我们不仅要为中国“主而为民”的政治学说摘去“落后”、“封建”的帽子，更重要的要为中国文化正名。中国人没有理由为自己的文化而自卑，没有理由虚妄地继续迷信西方文化的“先进性”和“世界性”。更何况，西方文化的“世界性”今天已遭到深刻质疑和批判。

一个在文化上自卑的民族，是不可能久存于世界的。

注释：

（1）也许有人会举出春秋战国季梁所说的“夫民，神之主也”（《左传·桓公六年》）。但这里的“主”，只是“寄托”的意思，姑不说这种片言只句在中国政治传统中并无影响，不足为训。

(2) 中国文化历来在现实中承认“利”，但在道德上重“义”轻“利”，形成某种“义”“利”两种取向的平衡。但在今天的中国，这种平衡被“史无前例”地打破：官方和新闻舆论也惟“利”是赞，把“利”作为衡量政绩、个人价值的实际标准。社会上日益轻“义”重“利”。中国已进入一个全面倒向盎格鲁撒克逊重商重利文化的时代。

(3) 所谓“与天斗、与地斗、与人斗”，“阶级斗争”等说法，是典型的西方现代文化精神，与中国文化精神根本对立。

(4) 孟子早就说：“君有大过则谏，反复之而不听则易位。”（《孟子·万章》）可见忠君并非绝对。又：“闻诛一夫纣矣，未闻弑君。”（《孟子·梁惠王》）不“为民”的君主，杀之无妨。

(5) 老子和荀子这两段话，在今天尤有意义：一方面要建设法制，另一方面更要“教民”，教人“尊重他人”。法制固然不可无，但教化比“法治”更根本、更有效。。

(6) 现代西方用普选的游戏来获得政治合法性，固然是西方文化的特有结果(法制)，但在相当意义上，人们也可以说，这是经济膨胀之下一种政治的萎缩。。

(7) 法国政人拉布赖(Laboulaye)在 1843 年建议：议会由选举，“管理由会考”，正是“科举”选精英的意思。他试图以精英稳定的管理，来平衡动荡而“庸人政治”的议会。法国今天的公务员考试制度，实源自我国的科举。会考要做的“论文”，与中国的“策论”无异。。

第五章 《民主的玄虚》给人的启示

行文至此，有些“民主”论赞同者可能耐不住要说：“你说的‘由人民自主’和‘真正社会平等’那样的民主，我们知道不存在。我们说的‘民主’，只是指西方那套法律制度。”

说得好。这里要马上申明，我在批驳“民主”学说之时，并不否认西方在“民主”的名义下那套“法制”的价值，并不否认法制在相当程度上确实保障了人们诸多“自由”。但我仍然要强调：“民主”和“法制”不是一回事，而是两个范畴的概念。话总要说清楚，“民主”是“民主”，“法制”是“法制”。如果说的是“民主”，指的是“法制”，不免概念混淆，谬误流传。

可叹的是，大量的国人恰恰在“民主”的本义上，即“民主”乌托邦的意义上理解西方“民主”：以为西方真是“由人民自己当政”，“人人平等”（真正的社会平等）。

他们一般都自称对社会主义持“异议”，但他们的“民主”观，却依然属于教条社会主义——法国大革命——卢梭这一脉，带有激进的特征，而非他们实际上称羨的英美自由主义。他们本是想靠向西方的“自由主义民主”，但他们的理论逻辑，却依然是卢梭主义的。

我们且来看看两位中国“民运”代表人物的观点，即可明了他们“民主”观的乌托邦性质。有位大名鼎鼎的魏先生写过一篇大名鼎鼎的文章，题为《第五个

现代化》。可惜我手头没有原文，只有一位法国汉学家翻译的法文（见 Simon Leys：La Forêt en feu）。译文可能与原文稍有出入，但其忠实性完全可以信赖。

且看魏先生是怎样定义“民主”的：“什么是民主？真正的民主，是把所有权力交还给劳动者的集体。劳动者们难道不能够管理国家权力吗？南斯拉夫已走上这条道路，并向我们显示，人民绝不需要大大小小的独裁，人民自己就可以好得多地决理事务。”

显然，魏先生理解的“民主”，就是“由人民自己当政”，明显带有教条社会主义民主观的印记。他与教条社会主义者们一样，坚信“劳动者们”自己就能管理好国家，坚信一旦劳动者们自己当政“做主”，一个尘世的天堂就会实现：“我坚信这一点：如果把生产交给人民管理，生产只会大发展。因为生产者们是为他们自己的利益而生产，生活将变得美好，因为一切都指向改善劳动者们的生存环境。社会将更公正，因为所有的权力将以民主的方式掌握在全体劳动者手里。”

我看不出这段话比之教条社会主义的理论有什么差别。这景象与他全心崇拜的西方自由主义其实风马牛不相及，倒是一个真正教条社会主义理想的天堂。

另一位任先生的乌托邦“民主”观，与魏先生完全一样。我只是在海外散贴的传单上读到任先生的一些演说记录稿。任先生也大谈“还政与民”，愤慨于“为什么人民却没有实际保证能够管理社会？”他想像的“民主”，也是人民自己“管理社会”，“人民自己当政”。他的“人民颂”也充满卢梭主义意味：“人民最激进，也最有智慧。人民最清洁，也最有力量”，“中国是属于全体中国人民的”……

魏、任两人对“民主”的乌托邦理解，在今天中国的“民主论”者中具有广泛的代表性。他们的“民主”理想，始终是“人民自己当政”。“文化大革命”把“人民”神化，搞了一场“人民自己当政”的大实验，⁽¹⁾结果演成一场史无前例的社会浩劫。有多少以“人民”名义犯下的恶端，恰恰是“民主”，即由“人民自己当政”的口号导致的结果。追根溯源，是“人民”的神权、“人民永远正确”的西方民主观念带来的恶果。

这些人对“民主”的理解，还有一个乌托邦特征，即：要求“社会条件的真正平等”。他们的“民主”观，具有浓重的“平等主义”色彩。在“反特权”的正当要求后面，暗含几多“人人真正平等”的意味。这种平等主义，同样也是来自卢梭——法国大革命的传统。

他们实际上一点不“异议”教条社会主义已经是极其激进的“平等”（消灭私有制，财产平等，消灭三大差别……以求人人真正平等），而是还嫌其不够“平等”，怨恨真正的平等没有实现。他们实际上憧憬的是一种彻底“人人平等”的平等主义天堂。

路易·鲁吉埃《民主的玄虚》一著，正是紧紧扣住人的“天然平等”这一伪命题，展开对“民主的玄虚”的剖析和批判。

他深刻地把民主观念的“平等”原则，区分为“民事平等”、“政治平等”和“社会条件的平等”（或“经济平等”）三个层次。他认为，“民主”学说（指西方自由主义“民主”）仅仅包含民事平等和政治平等；如果在这两种平等的基础上更进一步要求“社会条件的平等”，便走向“民主的玄虚”，即民主的乌托邦，因为真正的社会条件的平等是不可能实现的。

是人的“天然平等”之虚幻观念，构成了“民主玄虚”的终极根源。这种“天然平等”的观念，在经院哲学的理性主义和白板论的经验主义那里已有发端，到了法国大革命的《人权和公民权宣言》那里，得到最终确认，由此成为一种“玄虚”：“当今之时，民主是一种玄虚。我们的议员把 1789 年的‘不朽原则’，作为一些不容置疑、毋庸重新考虑的教条来论说。”（见附译，第 188 页）

一旦一种学说“不受经验的检验、不受评论的验证，而把它作为一种不可触犯

的教条……”它就是一种玄虚，或者说是一种宗教。

鲁吉埃以巨大的勇气和一种“客观思维态度”，向卢梭、向法国大革命，向“人权宣言”的“玄虚”挑战。可以说，鲁吉埃给我们最大的启示，首先是他敢于用一种求实和实证的精神，去检验那些“不可触犯”的教条，摸一摸老虎的屁股。

真理本来是不用怕人们来评论和论证的。为什么今天众多国人对“民主”这一神圣概念连正视的勇气都没有呢？只是闭着眼睛迷信，毫不怀疑地顶礼膜拜。

鲁吉埃揭示了，卢梭和法国大革命的“不朽原则”，是现代“民主玄虚”的滥觞。法国大革命贯穿了一套“平等”三部曲：“1789 年的**民事平等**，1793 年的**政治平等**，1796 年的社会条件的**真正平等**（巴贝夫）。这是天然平等观念辩证法的三个阶段，也是法国大革命逻辑过程的三部曲。”（见附译，第 208 页）

三种“平等”逐级递进：“如果人们停止不前于第二阶段（政治平等），人们便走向自由主义民主，其基础是尊重私有财产和贸易自由。……如果人们走到第三阶段（社会平等），人们便实现共产主义或无产阶级专政。”（同上）鲁吉埃勾勒的这个三段式递进过程，极富洞察力地挑明一个至关重要的事实：卢梭的“民主”学说和法国大革命，不仅创生了“资产阶级民主”，同时也在逻辑上直接导向共产—社会主义。

鲁吉埃一而再、再而三地指出法国大革命与日后共产—社会主义的直接逻辑关系：“1789 年的政治革命，建立了民事平等，逻辑地应当以社会革命——由阶级斗争来实现——而告完善。巴贝夫曾感叹：‘什么是法国大革命？它是一场平民百姓与技能工商、穷人与富人之间的社会战争’，将以共产主义的到来而告终”（见附译，第 223 页）；“那些 18 世纪理论家提出的前提（**天然平等**），在一种绝对而严格的逻辑上，**恰恰导致平等主义和集体主义的社会主义**”（见附译，第 236 页）；“这种（18 世纪）新的政治意识形态，是基于信仰所有人都天然平等，在逻辑上必然导向社会主义。既然所有人在出生时都是天然平等，并拥有同样的权利，那么社会就应当走向逐步实现民事平等，进而政治平等，终而社会平等。因为没有社会平等，前两个平等与其说是真实，不如说是理论性的”（见附译，第 248 页）；“如果说，社会主义的本质在于实现人与人之间的平等，那么，（法国大革命的）革命者们在意图上是社会主义者”（见附译，第 250 页）“法国大革命充满了民主的玄虚，助成了社会主义学说的到来。”（见附译，第 264 页）

实际上，恩格斯也明确承认 **18 世纪启蒙思想和法国大革命，跟共产—社会主义的直接联系**：“现代社会主义……就其理论形式来说，它起初表现为 18 世纪法国伟大启蒙学者所提出的各种原则的进一步，似乎是更彻底的发展。”（见《马克思恩格斯选集》，第三卷，第 404 页）法国社会主义运动创始人饶勒斯认为：“法国大革命是流淌出‘社会主义熔岩’的民主熔炉。”（2）

鲁吉埃挑明了卢梭——法国大革命——社会主义一以贯之的脉线，对于我们今天正确理解中国现代和当代政治现实，具有重大理论意义。中国实践的“民主”和西方“资产阶级民主”都是奉行“人民最高主权”，都高扬“平等”的原

则，只是程度不同而已：前者动真格去实践这些理论原则，而后者只是在形式上和名义上煞有介事。

许多国人，只知道中国实践西方教条社会主义所带来的错误，而不知这些错误的总根源在西方“民主”学说，在卢梭和法国大革命。

令人痛心的是，他们一边在指控中国教条社会主义实践所犯的 error，一边又高倡卢梭和法国大革命的“民主”原则(人民自己当政)，以同样的原则，来反对同样的原则已经带来的错谬。

人人都在说“文化大革命”的祸害，却几乎没有人意识到，“文化大革命”乃是西方+现代“民主”原则(神化人民)在中国的乌托邦实践。“文化大革命”从远地说，一脉相承于法国大革命的政治理想。法国大革命的“破坏文化艺术”风(vandalisme)，也直接为“文化大革命”的“破旧”开了先河。

从近地说，“文化大革命”又呼应了欧洲现代先锋艺术(政治上的先锋派与艺术上的先锋派历来并行不悖)：

“我们要摧毁一切博物馆、图书馆……让运河的水浪淹没博物馆的穹顶!……呵，让那些尊贵的陈绘旧画随波漂浮!……举起镰斧和铁锤，去捣毁尊贵城堡的基础吧!”(见马里奈蒂《未来主义创立和宣言》)“我们将看到旧世界在我们的造反中消亡，我们将以微笑迎接新生活”(未来主义—共产主义者帕拉迪尼语)；“私有制观念必须从达达主义这个超个人的运动中完全清除，因为达达主义是要解放全人类”(德国“达达主义革命中央委员会”纲领)；“达达站在革命的无产阶级一边!……打倒资产阶级知识主义……誓志摧毁资产阶级的观念世界!”(柏林达达口号)“你若站在咱们一边，你是红色的”(布雷东《什么是超现实主义》)；“真正的艺术不能不是革命的，不能不渴望对社会进行彻底的和根本的重建”(布雷东《独立的革命艺术宣言》)……(3)

“文化大革命”的惨痛教训，本应当唤起国人醒悟“民主”的乌托邦性质，反思西方现代主义激进原则的危害性。“文化大革命”已过去 17 年，而国人对“文化大革命”的真正反思却还没有开始。

教皇约翰·保罗二世在回答一次采访时曾说：“请记住这一谚语：‘不要惩罚乱砍之剑，而要惩罚握剑之手。’”国人对“剑”已经骂得够多了，现在该思索一下什么是握剑之“手”，尤其不要再把这双已经造成伤害的握剑之手(民主的乌托邦)，当成是上帝拯救之手。

鲁吉埃《民主的玄虚》一著，让我们看清卢梭和法国大革命的“民主玄虚”之手，与社会主义运动之剑的联系，这是该著给人们的第一点重要启示。

今天的“民主”论者中相当普遍地流行这样一个观点：中国正在搞经济改革，经济建设取得令人瞩目的成就，于是乎，(1)经济改革必然带来一个“中产阶级”的产生，这个“中产阶级”又必将使中国“民主化”；(2)随着经济改革生产力水平的发展，必然导致政治的改革，即政治的“民主化”；(3)政治不改革，或不实行政治“民主化”，经济改革就不能最终成功。表述形形色色，中心内容都一样：经济的发展必然导致西方代议制“民主”。

显然，这是一种“经济决定论”。但经济的发展果真决定政治制度的演变？换言之，文化的承传及与之相应的政治制度，果真完全依从于经济生产力发展的水平？马克思·韦伯以来的社会学作出否定的答复。

“生产力水平决定论”或“经济决定论”，强调“物质”因素在人类社会演变中的“决定”作用，固然符合一定历史真实，但是有片面性：即忽视“精神”因素(或“文化”、“历史”、“传统”等因素)的重要作用。

马克斯·韦伯的《新教伦理与现代资本主义精神》，最早对片面强调物质和经济因素、忽视精神和文化因素的倾向作了批判。韦伯认为，新教伦理作为一种精神性和文化性因素，对现代资本主义的萌生和发展起了决定性的影响。如果没有新教伦理，现代资本主义的产生不可想像，现代资本主义代议制也不可想像。

鲁吉埃在韦伯的思路，更进一步把现代资本主义的精神渊源，上溯到犹太文化。他在《圣经·旧约》这部犹太教的典籍中，发现了两种现代观念的起源：其一，以色列先知们的贫困主义，把“平等”直接等同于“公正”，是现代“民主的玄虚”的起源；其二，犹太人对于赏罚持一种物质性观念(实在论)，认为**赏罚只是物质性的，是财富的赏罚**。财富是上帝的赐福，贫穷是上帝的惩罚。犹太人的这种唯物质主义直接滥觞了崇拜财富、崇拜劳动、崇拜金钱、克勤克俭的新教伦理，进而导向资本主义精神，构成三点一线。鲁吉埃直呼英国的新教(清教)为“英国的希伯来主义”。他认为，现代资本主义心态，是犹太精神的普世化。

鲁吉埃反对把社会的发展，看成是“一种经济必然演变的逻辑结果”(见附译，第284页)。

鲁吉埃与韦伯一样，强调宗教、精神和文化性因素在社会演变中的重要作用，社会历史并非是物质和经济因素的简单反映。西方现代资本主义以及自由主义代议制的产生，是与新教伦理这种特定文化根本相关。就是说，正是这样一种为致富而致富、崇尚财富的伦理文化，决定了西方资本主义的产生和发展，进而决定了自由主义代议制“民主”的产生和发展。

鲁吉埃深刻地揭示了：西方自由主义代议制，乃是西方特定宗教——精神——文化的产物。(4)一种特定的社会政治制度，在相当程度上取决于一种特定的文化传统。

中国几千年来一直是一种“人和”的文化，一种“一元论”的思维方式(阴阳二元，终归于太极)。中国人善于把事物归结到最实质的那一要点，然后综合地、整体地去把握事物。与这种文化和思维方式相应，是一种“集权而为民”的政治传统。中国人始终崇尚“大一统”，所谓“天无二日，地无二王，尊无二上”(《礼记·曾子问》)，崇尚社会的和谐、秩序和稳定(治)，深恶社会的无政府状态(乱)。在这样一种文化传统下，奢谈经济的发展必将带来中国政治的西化，或盎格鲁—撒克逊化，显得缺乏依据。

中国文化在新老“革命派”的破旧立新面前，显示了巨大的抵抗力量。中国文化不是那么容易说破就破掉，说改就改掉的。虽然西方文化在中国文化社会制度的表层，取得了相当胜利，但中国文化始终在深层抵抗着“西化”，哪怕付出悲壮的代价。那些悖逆中国文化精神的激进实践，如不顾中国传统家庭私有制搞公社食堂等，无不带来沉重的历史代价。

有一个史实令人深思：早年主张仿日本效欧美实施变法的康有为，后来成为坚定的“反革命派”，发起“孔教会”，拥护帝制。早年激情讴歌法国大革命的梁启超，赞其“结数千年专制之局，开百年来自由之治”，称卢梭的《社会契约论》“如旱地起一霹雳，如暗界放一光明”，后来也醒悟到法国大革命的破坏性，意识到“无限制之自由平等之说，流弊无穷……恐秩序一破之后，青黄不接，暴民踵兴”，最后也成了“反革命派”。他组织“进步党”，主张中央集权，成为袁世凯和段祺瑞的亲信。另一位严复早年留学英国，激情鼓吹“变法”，称“中

国不变法则必亡是已”，并翻译孟德斯鸠的《法意》、密尔的《论群己权界》（即《论自由》）等西方政治学经济学著作。但在辛亥革命后，也转变为反对“民主立宪”，并与杨度等“六君子”组织“筹安会”，公开倡行帝制，拥护袁世凯称帝……

他们三人都以激进的“西学”开始，终而都同归于“中学”。这不能说是一个历史偶然。他们三人都是学识超群、才华震世的大才子。梁严二公更是学贯中西。尤其是，三人都到过西方游历，亲身见闻过西方的社会政治现实。如果说他们三人都是越老越“糊涂”，恐怕不能令人信服。我以为，恰是他们三人都到过西方，亲临其境地比较过中西文化的根本差异，才使他们都最终信服：只有中央集权（不管是帝制，还是其他什么形式），只有中国文化的“集权而为民”，才适合中国政治。

政治制度的演变和延续，与其说取决于经济性的生产力，不如说取决于制度后面的文化传统。

再次引用德布莱的话：“对现代社会的观察证明，政治行为的结构，并不因生产方式的替换而根本改变。这些结构独立于生产力发展的程度。”

鲁吉埃强调“精神性”和“文化性”因素对社会政治制度的重要影响，这是《民主的玄虚》给我们的第二点启示。

鲁吉埃在《民主的玄虚》中思辨锐利，破除“民主”的宗教性，对《人权宣言》这个“民主教”的圣经，以及“天然平等”观念进行了驳斥。他还以一种非凡的勇气，否定（代议制）“民主”的普遍性。

鲁吉埃不仅认为代议制“民主”没有“放之四海而皆准”的普遍性，而且认为这种制度在西方也不是惟一可行或最佳的政治制度。他全力主张“行会主义”，即职业团体功能代表制。他认为基于普选的代议制“不过是一种权宜之法”（见附译，第220页），并且是“可争议的”，因为“只有一群无秩序的个体才有代表权，而那些构成社会的结构并体现社会长远利益的集体性团体却没有，这是不能让人接受的”。（同上）鲁吉埃主张的“行会主义国家”观念，其理论价值已为当今西方政治学界的“新行会主义热”所证明。

鲁吉埃批评了法国18世纪哲学家孔多尔塞，因为孔氏说：“既然真理，理性，正义，人权，对财产权、自由和安全的关注，（全世界）到处都是一样，我们看不出为什么各国不采用同样的刑法和同样的商法。一种好的法律应当对（全人类）所有人来说都是好的，就像一个真实的命题对于所有人来说都是真实的一样。”鲁吉埃指责孔氏在这里作了一个“漂亮的逻辑伪证”，因为“孔多尔塞把法律的善良——这本是因文化和民族传统不同而不同——与一个得到科学证明的命题之真理性等同了起来”。

孔氏还说过：“一种共和政体，是所有政体中最好的政体。……我始终认为，一种以平等为基础的政体，是惟一符合自然、符合理性和公正的政体。”鲁吉埃毫不含糊地否定孔氏企图以“人类一致性”的名义，将代议制“共和民主”普遍化，指出这段话是基于“一种玄虚的教条，一种民主的玄虚”。

对于卢梭的“人类一致性”观念：“今天已不再有法国人、德国人、西班牙人、英国人。不管人们怎么说，从此只有欧洲人。”鲁吉埃马上予以嘲讽：“如此这般，你哪怕足不出户，也可以振振有理地写出一部波兰或科西嘉岛的宪法草案！”

也许有许多国人会跟着卢梭说：今天已不再有中国人，西方人，从此只有世界人，人类人。这是国人迷信“进步论”伪世界主义的结果。

鲁吉埃对“人类一致性”的批判，事实上构成对“进步论”的批判，因为“进步论”正是以“人类的一致性”为基础。“进步论”假设欧洲文化是人类“最先进”的文化，然后以“人类一致性”的名义，认定全世界其他民族的文化都要向这种“先进”文化“进步”（进化）。“进步论”抹杀世界文化的多样性和差异性，将其统归于单一化和一元化，表面上是以“全人类”的名义，暗底里却是欧洲文化中心主义。被鲁吉埃批判的孔多尔塞，正是一位“进步论”的最早鼓吹者。他的《人类精神进步历史图纲》，把人类历史划分为十个递进的阶段。

而现代中国人受“进步论”的迷误，深矣痛矣，已经到了病入膏肓的地步。人们习惯于用西方“先进”、中国“落后”的模式，看待一切事物。

中国人接受“进步论”是从“五四”开始。“五四”新文化运动时期，孔德的三段式社会进化论畅行于中国知识界，历史地造成中国人心中深重的文化自卑感。

“五四”新文化运动主将，中国共产党创始人陈独秀，受孔德社会进化论影响极深，认为中西文化“存其一，必废其一”。他宣布中国文明是“古代文明”，而“可称曰近世文明者，乃欧罗巴人之所独有，即西洋文明也”（《法兰西人与近世文明》），“一切都应该采用西洋的新法子，不必拿什么国粹，什么国情的鬼话来捣乱。”（《今日中国之政治问题》）全盘西化的倾向显而易见。陈独秀还把中医学骂得一钱不值，又与钱玄同呼应要求废除汉字：“然中国文字，既难传载新事新理，且为腐毒思想之巢窟，废之诚不足惜”，“当此过渡时期，惟有先废汉文，且存汉语，而改用罗马字母书之。”（《陈独秀书信集》）中国共产党另一位创始人李大钊也宣布：“中国文明之疾病已达炎热最高之度，中国民族之运命已臻奄奄垂死之期……”中国只能“以彻底之觉悟，将从来之静止观念、怠惰的态度根本扫荡，期与彼西洋之动的世界观相接近”（《东西文明根本之异点》）。学者常乃德也深受孔德进化论影响，宣称：“一般所谓东洋文明和西洋文明之异点，实在就是古代文明和现代文明的特点。……一般所谓的东洋文明，实在就是第二期的文明。而西洋文明却是第三期的文明。……世界上只有古代文明和近世文明，没有东方文明和西方文明的区别。近代西洋的文明，是世界的，不是一民族的，是进化线上必经的，不是东洋人便不适用的。”（《东方文明与西方文明》）在这种“进步论”历史观下，今天中国的“民主”论者，除前述“经济决定论”民主观而外，还有一种“进步论”民主观。他们认为：“民主”理念是普世而皆准的真理，“民主化”是“世界潮流”，是人类社会发展的“必然方向”，“民主化”的“历史潮流”不可阻挡……前面提到的魏先生就宣称：“为什么人类历史朝向进步？或朝向人们所谓的‘现代化’？因为人类需要惟有发达社会才能带来的所有优越性，因为这些优越性的社会结果是人类最可靠的方式，以达到其寻求幸福的头号目标，即自由和民主。”（同前引）

这种“进步论”的民主观，先验地把西方现代“民主”作为人类社会“进步”的目标，认为全人类的政治制度都要向这一“先进”目标“进步”，将欧洲特定文化传统的特定政治制度，奉为全世界各民族都要效法的圭臬。

国人的“进步论”民主观，还受到西方舆论的影响。所谓“世界民主大潮”，乃是美国等西方国家传媒造出来的舆论。“美国新闻署”（USIA）是世界上头号鼓吹“民主”理论的机构，不仅有遍布世界的电台频道，还专有“民主书籍计划”（democratic books program），专门资助各类“民主”书籍的出版发行。东

欧的“民主化”，除了受美国官方宣传的影响外，还有好几家美国私人基金会，直接插手波兰、捷克、匈牙利等国的“民运”，助以资金，输以宣传书刊……前苏联就是在美国宣传攻势下不战自溃。前苏联领导人对“民主”、对西方想入非非，到头来只落得经济衰退，通货膨胀，民生凋敝。美国和西方国家从来都是从自己的经济利益出发，对世界其他国家，尤其是与其意识形态不同的国家，采取“乱而治之”的策略，用各种方式扶植亲自己的政治反对派，甚至提供军事武装（如美国资助尼加拉瓜反政府军）。把你搞乱了，他们从中渔利，幸灾乐祸，弹冠相庆。要钱要援助，对不起，一个子儿不给。哪怕戈尔巴乔夫“下跪”于伦敦七国首脑会议，还是空手而归。叶利钦屡屡乞讨，也没有让西方发什么慈悲。假如说三年前，中国的“民主”论者出于一种幻想，尚对东欧前苏联的“民主化大潮”引为方向，那么今天，严峻的事实应当让他们头脑有所清醒了。

让“大众”百姓隔若干年一人一票去选一届政府及其首脑，这种游戏未必是全人类惟一“先进”的政治形式。中国的“民主”“精英”们，一边把“人民”捧到天上高唱“民主”，另一边又迫于现实承认“人民”普遍“素质不高”，陷于一个不可自拔的矛盾之中。他们其实已承认在今天中国不可能实行这种西式“民主”（“新权威主义”由此而生），但又迷信中国将来终究要“进步”到西方代议制“民主”。这种预断，实际上没有任何实证根据。

鲁吉埃《民主的玄虚》对代议制“民主”普遍真理性的批判，实际上批判了“进步论”民主观，这是该著给我们的第三点重要启示。

鲁吉埃多次强调“应当把意图和事实严加区分”，“最初的意图和原则”与“最后得到的结果”并不是一回事。（见附译，第249页）

鲁吉埃认为，法国大革命在“意图和原则”上是基于“天然平等”的玄虚，追求“社会平等”，逻辑上导向共产—社会主义。但其采取的手段（瓜分大财产，增加“小财产者”），却导致了新的社会不平等，只不过以穷人和富人的差别取代平民与贵族的差别，“它在向左的偏滑中遇到一个卡槽，不可避免地将权力交给一个敌对力量——一种工商业者的财阀政制。因此，法国大革命并没有实现其初衷，而是导向了相反的结果。”

“民主的理想”亦不必然导向美好的结果。如果“民主的理想”危害了一个社会的根本结构，那么它就会带来一个“上帝的讽刺”：“本来是想建立理性、公正和平之治，结果却带来了荒谬、不公正、暴力和可怖的破坏。”（见附译，第247页）

这也正是洛南所说的：“在理论上如此美妙的民主，可以在实践上导致巨大的暴行。”人们切不能把理论“意图”和实践“结果”当成一回事！

这些话应当使中国那些激进的“民主”论者深思。

中国“文化大革命”，其“意图”、“原则”、“出发点”无不充满崇高的理想，无不带有慷慨激昂的“民主”憧憬：“人民群众是真正的英雄”，“人民群众是历史的主人”，“人民，只有人民，才是创造世界历史的动力”，“高贵者最愚蠢，卑贱者最聪明”……这些美好而激动人心的理论原则，结果在实践上招致了一场真正的灾难。

十多年过后，还有一些“民主”论者没有吸取“文化大革命”的教训：把美好的“原则”直接当成美好的现实。

鲁吉埃忠告人们“不能仅仅根据一个理想的慷慨构想来判定其善益，还要考虑到这个理想实际实现的可能性”（见附译，第246页）。这是《民主的玄虚》给我们的第四点警诫性启示。

鲁吉埃对于当今“数量性文明”的分析，也发人深省。鲁氏认为新教伦理以基督教的面孔，促成了犹太精神在全世界的普遍化。犹太精神中的物质主义（真正的唯物主义）——“物质利益高于人类任何其他目的”，“一切都可以用钱来估价和买卖”——成为当代文明的最高价值观。

“经济功能的至高无上”（无论是资本主义还是社会主义皆然），“政治隶属于经济”，“商人当政”……鲁氏为这种“数量性文明”或物质性文明作了深刻写照。

“现代世界只是把数量性、能够用数值指数显示的标准作为进步的表现：产量、财富周转的加速……工资和福利的提高，等等。因此，现代世界是基于这样一个简单而野蛮的伪论点：人们越是能以极少的时间满足大量的物质需求，人们便越是有权以文明自居。……人们走向一切都用金钱来估价。一个人的价值，在于他赚钱的能力……”物质和金钱，或者说**犹太精神，一统了当今世界。**

与此同时，“质量性”和精神性的价值遭到抛弃。曾创造了往昔灿烂哲学、文化、艺术的“精神精英”，在这种数量性和物质性文明的统治下感到窒息。传统的宗教、道德、伦理等精神性价值，被基于金钱估价的物质利益所冲溃。

反观今天的中国，传统的“义利”观正在被颠倒。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利。”（《论语·里仁》）而今君子也言利。中国文化历来强调精神性的“义”高于物质性的“利”。在现实生活中中国人不否认“利”，但在精神和道德层面上始终强调“义”，强调“义”对于“利”的制约作用，形成某种“义利”平衡。而今的中国，正在经历一场**五千年中华文化史上第一次根本性的转变：趋向“利”高于“义”，趋向盎格鲁—撒克逊的重商重利文化。**

中国正以“现代化”的名义，接受着西方当代“物质性”文明或“犹太唯物主义”的价值观。官方媒体常常“把能够用数值指数显示的标准”，当作政绩的惟一表现。民间也是普遍向钱看。若放任这种“**唯利—唯物—唯数量主义**”发展下去，中国文化将岌岌可危。这是《民主的玄虚》给我们的第五点深刻启示。

除了上述五点之外，我们还可举出鲁吉埃其他一些卓有见地的观点。诸如：

1) 鲁吉埃在 1929 年就预见到，资本主义技术的发展将带来一种“消费社会”，把大众变为消费顾客。他认为资本—劳动，或雇—佣的利益，将变得一致与共。资本家将提高工资，让工薪阶级更多地购买，变成消费顾客，从而获得高利润，所谓“高工资，高消费，高利润”。由此，劳资双方的“阶级斗争”将趋于调和。

2) 鲁氏认为资本主义与社会主义并不截然对立：都是经济至上（5）。鲁氏并不把两者截然对立，而是求实地认为：“有时要求促进资本主义制度，有时则要求控制它；有时要求把一个企业国有化，有时则要求国家出让一种垄断；有时要求促进合作化，有时则要求限制工会主义，因为极度的工会主义将导致毁掉国家。”（见附译，第 242 页）

他赞成的那种“受国家调节力量控制的资本主义体制”，实际上是综合了社会主义和资本主义两种“主义”的平衡。

3) 鲁氏独具眼光地把“宗教改革”作为西方历史根本的“划时代”标志，将其看成西方现代史的起点。这是因为，宗教改革决定性地给西方带来了“加尔文教和清教的新伦理”，从而“使资本主义的出现成为可能”。尤其是，宗教改革取消了西方古代“精神性与世俗性相区分”的古老原则，标志了西方从一种“质

量性文明”转入一种“数量性文明”（6）。这种“数量性文明”的特征是“经济功能的至高无上”，“智慧的人”让位给“经济的人”，政治利益从属于经济利益。

4)鲁氏认为，在这种“数量性文明”中，最大的受害者不是“工薪阶级”，而是知识分子，是文化的精英。他认为，这种“经济至上”、“数量产值至上”的文明，危害了西方传统的文化艺术。因此他在结论中呼吁社会尊重非功利的文化艺术，造就一个新的“文化精英”……

当然，鲁吉埃有些观点也有失偏颇。比如他的“技术乐观主义”。他认为资本主义技术的发展，可以使人类生活条件无限改善，而没有预料到今天的“资源危机”和“生态危机”，没有料到“高工资高消费”在经济大增长的年代固然劳资调和，但在经济危机、失业加剧的情况下，仍有危险发生劳资冲突。当然，他的“技术乐观主义”在欧洲20世纪20年代一片“机器崇拜”的氛围当中，是很可以理解的。另外，他认为随着这种数量性文明的发展，战争因为经济费用太昂贵、对大家都是灾难而无利可图，于是就打不起来。但1939年至1945年的第二次世界大战，证明他在这点上并没有看准。还有，他对当时苏联共产—社会主义实践的评说，有失偏激之嫌。

路易·鲁吉埃曾任教于法国贝桑松大学和里昂大学，以及埃及开罗大学。他是法国“逻辑经验主义”学派的最大代表。

鲁吉埃在法国属于“右派”思想家。在法国，思想界长期是“左派”的天下，至今大体依然。从左拉到萨特，“左派”知识分子领尽风骚，而“右派”思想家则往往默默无闻。但随着时间的推移，像雷蒙·阿隆那样的右派思想家日益获得广泛承认。鲁吉埃承续了韦伯、帕莱托，与阿隆同属一路。

尽管鲁吉埃不那么有名气，尽管这本《民主的玄虚》是六十多年前的著作，但这依然无碍人们去发现鲁吉埃思想的价值，无损于《民主的玄虚》给人们带来可贵的现实启示意义。

鲁吉埃著述颇丰，从20世纪20年代到70年代，发表了近四十种著作。其中主要有《塞尔斯：古代文明和早期基督教的冲突》（1926年），《当代政治玄虚及其国际影响》（1935年），《论知识》（1955年），《形而上学与语言》（1960年），《法国民主的错谬》（1963年），《经院哲学：哲学破产的历史》（1966年），《西方精神》（1969年），《基督教教义的产生》（1972年），《从天堂到乌托邦》（1979年）。这本《从天堂到乌托邦》，讲的正是西方历史在宗教改革经历的根本转折，从上帝的“天堂”转向人类理性编织的“乌托邦”，也是一部力作。

注释：

（1）魏也忍不住要为“文化大革命”的“民主”击节叫好：“‘文化大革命’使人民第一次觉悟到自己的力量，看到所有反动势力在人民面前发抖。”，

（2）引自玛德兰·勒贝里乌“从社会主义观点解释法国大革命”一文，见《法国大革命二百周年纪念文集》，第158—172页。该文集还有徐海亮“关于法国大革命与马克思主义形成的若干问题”、叶·科若金“两个革命——法国革命与十月革命”等文章，可参阅。

（3）参阅拙著《现代与后现代》有关章节。

（4）纯粹地讲，西方自由主义可谓仅仅是（英美）盎格鲁—撒克逊人的文化精神，或如韦伯和鲁吉埃所揭示，是一种新教精神（英美都奉行新教）。而传统上信奉天主教的意大利、西班牙，以及兼奉天主教和新教的法国和德国，其实与这种自由主义相当地隔了一层。拉丁文化传统的意大利、法国、西班牙，始终有一种国家权威主义的倾向。而日尔曼传统中也充满条

顿骑士的集体主义、领袖崇拜和帝国精神。这些国家的“自由主义民主”，是模仿的结果，已经与英美自由主义大异其趣。

(5) 用托夫勒的说法是：两者都是“工业化”的热情鼓吹者，就像“基督教和天主教的神父们抓住《圣经》的不同文本一样，都是在宣讲耶稣基督”。

(6) 法国另一重要哲人格农(R. Guénon)，也是以宗教改革作为西方历史的根本转折。他认为，宗教改革给西方史无前例地带来了“个人主义”。他称新教是一种“宗教的个人主义”(《现代世界的危机》)。

结论

“民主”无限好，只是乌托邦。

览毕前文，读者应当对“民主”学说的乌托邦性质有所醒悟，应当对这种学说的幼稚、混乱和名不符实有所辨识。尤其“由人民自己当政”的乌托邦已经在中国实践过，给中国带来了灾难。人们应当从中吸取教训，而不应再用同一个乌托邦来反这个乌托邦已经带来的谬误。

“由民自主”空幻不实，“主而为民”才是政治的本质。

“民主”论认为：权力属于所有人。但属于所有人的权力，往往不属于任何人。权力始终属于实力(武力、道德、法制、经济势力……)的化身。今人对前辈信仰过的平等主义“民主”理想，信者已不多。但对于那种自由主义“民主”神话，信徒依然众多。而这两个来自西土的信仰，实际上出于同一个乌托邦。

真正的民主(由人民自己当政，社会条件的绝对平等)不可能实现。西方现代政治的实质并非民主，而是“自由+法制”。人们在政治上可以向西方借鉴的，应当是“法制”，而不是“人民自主”的虚象。

廓清西方现代政制不是真正的民主，可以让我们减少一份对西方文化的迷信。

问题不仅仅是破除一个“民主”的乌托邦。在根子上，是应该清算“进步论”。是“进步论”暗含的以欧洲文化为中心的伪世界主义，造成了今天中国人身上深重的文化自卑感。

背负着这种文化自卑感，中国人丧失了实实在在面对自己文化的能力。人们只是像信奉宗教那样信奉一些据说“全人类”皆准、实际上是西方文化特有的价值观念，而不去问这些文化观念(包括政治制度)是否适用于中国的社会现实。

一种政治制度未必与生产力发展的水平挂钩，而是跟特定的历史文化传统相关联。西方现代“自由主义民主”所对应的，是一种历史上就呈高度多元的社会形态(君权、教权、贵族、市民阶级四元相争)。新教伦理带来的宗教或世俗的个人主义，又为这种政制奠定了文化基础。而中国的文化传统，从未有西方式个人主义(自由主义)价值观，政治上长期呈“大一统”中央集权。在这样一种历史文化背景下，强行模仿西方自由主义代议制“民主”是不现实的。

中国“主而为民”的政治学说，已经受了两千多年的历史检验，显示出伟大的政治智慧。只有“主而为民”，才是真正适合中国的政体形式。

中国文化与西方文化，是差异而非差距(先进落后)的关系。物质性的生产力水平有先进落后之分，但精神性的文化(宗教、哲学、伦理、艺术等)只是一种多样差异关系。

中国应当高扬一种文化的民族主义。

这种文化的民族主义，不是种族意义上的排外，而是客观地重新认识、重新肯定中国文化的价值，肯定中国文化在多样差异的世界文化中应有的地位。

中国确实在“和平演变”，但这种演变不应朝向乌托邦的“西化”，而应当重归于伟大的中国文化深厚的源流。中华民族将在中国文化的血液沃育中振发和永葆青春活力。

瓦釜雷鸣已久，该是黄钟敲响的时候了！

河清

癸酉年(西元 1993 年)岁暮

毕稿于巴黎天目书阁

附译

路易·鲁吉埃：

民主的玄虚

——其起源及其幻觉

1929 年

Louis Rougier:

La Mystique démocratique: ses origines, ses illusions

Flammarion, 1929, Paris

绪言

作者首先申明，对人们可能从本书得出的某些“诠释”和“运用”不感兴趣。对于作者，政治并不是党派问题，而是方法问题。各种计划原是为人为制定，而非人生来为了某些计划。就像规定饮食节制是为了病人，而非病人生病为了饮食节制。惟有公共利益，才是一项法律适用性的最终裁判。在作者看来，甚至政治与技术的区别也显得不是绝对的，尽管里斯特(Rist)先生以那样的权威坚持这一区别：国民的普遍意志，通过其代表们的多数票来决定要追求的目标；而技术专家们则决定达到这些目标的方法。然而，要追求的目标不应当是用笛卡尔式的理性，从一个预先定好的纲领里推导出来，而应当是通过观察和经验，取决于一个社会始终变化不定的需要，取决于该社会的过去和结构，及其演变中不断更新的历史偶然性。

如果人们问作者属于哪个党派，他将回答说：他属于一个相当柏拉图主义的党派，其成员都同意用这样的方法来工作：将社会学的归纳法运用于政治学。这样做要求运用各种知识。之所以作者向法国大革命诸思想家提出的“民主的玄虚”开战，是因为他觉得民主的玄虚已经完成其特定的历史使命，即推翻封建制度；它完全不适合于一种由多种职业工会、多种经济、技术和道德团体组成的社会结构(法国大革命恰恰旨在摧毁这种多样性结构)；它来源于一种先验的演绎法，使得一些原则的特殊结论发生偏向，而这些原则的哲学基础，其经院性的理性主义和白板论的经验主义，亦已在当今明智的人当中信誉扫地；它是基于这样一种神学的和玄虚的理念：人民的声音即上帝的声音，任何人都不比人民更懂得辨别其利益，以单个而论每个人都会犯错，但众人集合开大会讨论之时却万无一失，因为这时他们就像圣奥古斯丁说的那样，受到了巴拉克莱(Paraclet)的灵光。作者认为，除了普选之外，应当有理由组织各种社会团体代表制和各种**才贤代表制**，来平行于党派代表制。在作者看来，建立一个国家经济委员会，将是朝上述想法迈出的第一步，尽管其组建方式大可让人评头论足，其功效又是那样有限。

之所以作者坚决地声明反对国家社会主义(Socialisme d'Etat)和由无产阶级专政实现的共产主义，这主要是因为一个经济的原因：经验证明，资本主义经济的发展，必然带来工薪阶级条件的持续改善，因为这种发展需要把人民大众变成消费顾客；惟有资本主义技术才能创造出足够的财富，来不断改善无产阶级的命运，使他们得以成为消费者；阶级斗争只存在于工业进化那个过时的时代，它应当让位于日益紧密的雇主佣工间的共同性。作者完全不是因为所谓天然和神圣的个人财产权(且不说它不断受到纳税的剥取)，而赞同这个受各种国际协议理性

化，并受国家调节力量控制的资本主义体制(国家因代表各种社会团体而富于经济权能)，而仅仅是因为该体制的生产力，是惟一能有效地保证下层阶级的福利。

在我们这个由经济利益占统治地位的文明里，真正遭剥夺的阶级，恰恰是知识分子阶级，而非工薪阶级。公共政府原以为只要增加奖学金和学校，就可以看到大批艺术家、作家、思想家和学者群星灿烂，但结果却大失所望。这些过于平等主义或过于专门经济化倾向的体制，都多少缺乏一个必需的条件，即培训一批有鉴赏力的公众，去理解、激励、支持文艺家，并对他们作出清醒的辨识。某些未来主义、达达主义或超现实主义形式的成功，是靠了一批新贵观众的野蛮。他们鼓励这些艺术，并按照他们的职业习惯，把艺术产品看作是一些可以用广告大加鼓吹的投机物品。我们应当让那些空闲人有足够的思维自由，来成为一批真正的鉴赏家。一个国家只有当它享有这份奢侈时，才是真正伟大，才可以自称有一种高尚风格的文化。说到底，正是这些被称为“寄生虫”的人，造就了雅典和古代社会的风采、魅力和荣光。培养一批精神精英和明智的公众，远比解决劳(动)资(本)间的伪冲突，更是我们社会未来的大问题，因为这个社会日益显示了世俗性压倒精神性。

人们会惊奇地看到，在本书中，资本主义与民主的玄虚相提并论，好像它们是共同的原因之同时结果。而本书的目的之一，恰恰是揭示，假如说民主的玄虚，按照它在革命意识形态中的表述，逻辑上导向社会主义，但事实上，它在向左的偏滑中遇到一个卡槽，不可避免地将权力交给一个敌对的力量——一种工商业者的财阀政制(Ploutocratie de gens d'affaires)。这些人恰恰反对民主玄虚的理论结论。不过后来，要么是因为他们必须得重视(多数制)数量定律，迫使他们不断作出蛊惑性的福利加码，要么是因为他们发现一种办法可以获取他们的最佳利益，他们反而致力于改善贫困阶级，以将其变为消费顾客，从而收回一部分他们发给后者的工资，作为资本的增值或商业利润。他们这样不断地提高大众的生活水平，无意中却实现了社会主义学说的愿望之一，但其途径却与社会主义实践大相径庭。这个过程比马克思世界末日预言所基于的那个过程要少一点片面性。它要求人们在研究社会现象时，区分开意愿和结果，学说和其涵盖的事实，及其与另外交汇力结合所引发的效应。这正是我在谈法国大革命和宗教改革时所全力阐明的。

“民主的玄虚”这个标题提醒人们，这里研讨的不是一种政治学说，而是它的变异，或者说它变形为一种**非理性的宗教**。该宗教把这种学说从自由探索的面转到一种**不宽容的教条主义**的面，从理智的面转到一种纯感情的面。一种学说变成了一种玄虚，一旦人们把它抽出来不受经验的检验，不受评论的验证，而把它作为一种不可触犯**的教条**，或者把它置于一个毫无经验和理性意义，而只表达了一种激情信念的基础之上。民主的学说，作为一种政治理论，是基于这样一个信念：众被管治者要比他们的管理者更了解他们自己的需求，这导向把设立的权力机构看成是由一些受人民委托并对其负责的人所实施的公共服务。民主的玄虚则是基于这样的观念：所有人都是“天然平等”(égalité naturelle)。根据这种“天然的平等”，人人都享有同样的权利和同样的能力，这导向集体主义。既因为集体主义是不可能实现的，于是便导向一些代用物：国家社会主义和无产阶级专政。在民主的学说和民主的玄虚两个观念之间存在着天渊之别。人们可以在原则上赞同前者——它留有余地，可以以非常多样的方式来实践，而认后者为乌托邦，并因其颠覆性而摒弃之。

对于我们大量的同代人来说，民主不是一种人们可以讨论的学说，也不是经验可以反证的“事实”，而是一种**超越任何质疑之上的信仰真理**(*vérité de foi*)。因为对于他们来说，基于普选的议会民主是惟一内在地公正而优良的政体。他们忘记了詹姆斯·布赖司(J 杆 Bryce)在《现代民主》一著从广博研究中得出的结论：“尽管民主观念广为传播，尽管所有尝试这一政体形式的国家尚未显出对其厌倦的征象(这话写在西班牙专制的法西斯主义革命之前)，**我们仍然没有权利断定，它就是所有政制的自然形式，所有民族都得宿命地归附之。由人民来管治人民，仍然没有在实践中证明是一种好政体的永久而普遍的保证。**人们有理由这样设想——无论这会显得如何地难以置信——即使在许多情况下，诸多国家因不堪忍受一些明显的弊端而走向以民主制取代君主制和寡头政制(*oligarchie*)，但依然有可能反过来，一种类似的不满有朝一日会发生逆向的反作。”(I 杆 58)昨天难以置信的事，今天在意大利变成了现实。诚然，我们的大多数政治家都认为法西斯主义是一种强力的办法，是一种个人性的政体，仅仅是翻新了立法上的任意专断。但是，“行会国家”(Etat corporatif)的说法，倒可以成为将来的办法。它无疑有待完善，但却与议会民主同样合理，同样可行。

正如欧几里得几何不是惟一适用于宇宙结构的度量，正如维尔弗莱多·帕莱托(Vilfredo Pareto)用一种绝妙的概括建立了“非欧几里得”政治经济学，同样，**可以存在一些(多样性的)政体**：这些政体相对于被奉为“经典”形式的议会民主，构成了一些反常的政治形式，但在实用上却显得更适合于当今一些社会的结构，就像黎曼几何显得比欧几里得古典几何更适合解释处于普遍相对性之中的宇宙物理结构。近 18 世纪中叶，爱尔兰，这块圣帕特里斯(Patrice)和圣布蓝丹(Brandan)的福地，是当时世界上惟一的共和国。曾有一些挪威国王的使者——而非栖于石槽的凯尔特圣徒——到那里去，命令共和国承认他们君主的至高无上。他们振振有理地宣称：全世界都生活在君主制之下。这个故事可以给我们引以为寓言，使我们在着眼未来时变得更加谨慎。

我把本书献给维尔弗莱多·帕莱托，是想确定一种客观的思维态度，借此向我们时代最杰出的才子之一致以敬意。他在《社会学原则》一著中，试图把沃尔拉斯(Walras)用于政治经济学的均衡语言普遍化。该著论证恢宏，笔势神奇，堪与吉布斯(Gibbs)的《统计力学》或杜海姆(Duhem)的《能量学》相媲美。可惜，这样一些著作超越了公众的理解程度。这些著作所开创的方法，本能够结束那么多无意义的争论，去除那么多的“偶像”，解决那么多的谬误推理和诡辩，却对于大量的人来说，依然置若罔闻。他们对于一些政治和社会问题，依然是用一种巫术的、情感用事的、前逻辑的、堪称原始的心态，在高谈阔论。

路易·鲁吉埃

第一部分 民主的玄虚与法国大革命

第一章 民主的玄虚

一. 什么是一种玄虚

玄虚是一种人们既不能在理性上,又不能在经验上证明的信仰。但由于权威、样板、习惯、偏见和利益,尤其因为这些信仰表达了和认可了某个个体或某个集体的情感希求和激情倾向,这些信仰便强行得到确立,以致人们只能够在“情感上”去阐明。当让-雅克·卢梭宣告“人生而自由,但却到处戴着铁镣”之时,他提出了一个既无经验又无理性根据的命题。经验证明——他也承认并试图解释之,人到处都戴着铁镣,那么人们就不能由此推论出人在出生之时是自由的。如果让理性来进行证明,该命题立即会受到经验的否定,因为经验确实观察到相反的情况。卢梭的命题在措辞上自相矛盾。人们也许将反驳说应当这样来理解:“人在自然状态,即在任何社会制度之前是自由的。他生来如此,因为在他出生的那一瞬间,他是处于原始人状态。只因为他在社会环境中长大,他放弃了他原生的自由。”从这里,人们可以得出的结论只能是:社会的状态与人的天生自由截然不可并存;如果人要享有社会的好处,他必须放弃天然的自由。于是乎,既然人须得生活在社会之中,又何必宣称人生来即自由呢?而且,被认作是人类原始状态的自然状态,也不过是一个幻想。它从来没有在人类进化过程中得到证明。而所有人种学和人类学的资料却一致表明:因紧紧受制于集体的代表组织和社会的强制要求,原始人比文明人要不自由得多。人们还可能这样来理解《社会契约论》作者的思想:“人在权利上是自由的,但在事实上是被奴役的。”这个解释并不比前一个解释更令人满意。人是根据什么权利而自由的?——根据自然(天然)权利。但自然权利恰恰是惟一在自然中不存在的权利,就像有人打趣所说的那样。自然权利说并不比自然状态说更多一点历史真实性。相反,历史证明:正是社会在法律上赋予个体以权利,并以整个社会体的力量来确认这些权利。因此,让-雅克(卢梭)提出的事实与权利之对立,是毫无意义的。也许人们会用亚里斯多德、斯多葛或笛卡尔式的方法来诠释卢梭的格言:“人类本性的本质是理性。而理性要求个人的自主。只是社会生活损害了这种自主。”从这里,人们可能得出的结

论又只能是：像亚里斯多德和斯多葛主义那样把人定义为一种理性和社会的动物，乃是把两个部分的互相矛盾、至少是互相限制的形容词并置在一起。因为，以人的理性特征来看，人们可以从理性本身推断出人是自由的；而以人的社会特征来看，人们又可以三段论地推断出人不自由的。我们又陷入同样的措辞矛盾之中。因此，**让-雅克(卢梭)的断言是没有任何实证的、经验的或理性的意义。这仅仅是一个激情的断言。**人们还可能“在情感上”(En sentiment)来这样解释这个断言：“我们希求自由。但我们不是像我们所愿望的那样自由。为了证明我们希求的合法性，我们先验地宣布：我们有权自由。如果国家拒绝我们的自由，那是它的错。”这种辩解的推理，无异于下面这个推理：我们的生命本能抗拒我们自身的消亡，我们于是用让-雅克的方式为我们的本能辩解说：“所有人都是要死的，但人生而不死。”这种说法的意义不过是：“人都是要死的，但人希求在坟墓彼岸依然永生。”

之所以我强调《社会契约论》开篇的这句著名格言，是为了强调我给予玄虚一词的意思。一种物理学的理论，比如相对论，尽管其特征困惑人们的常识，但仍然不是一种玄虚：因为它整合了一些物理规律的总和，并导向一些完全可以由经验核实的命题。其理性和经验的价值，来自它双重地符合对物理规律作出恰当的分类——有时则将这些规律归并到一些普遍的规律之中，并预示了已经证实的新结果。非欧几里得几何，也不是一种玄虚的理论，尽管其定理显得很怪异。因为，人们已经验证其公设并不矛盾，所以它是逻辑地存在的，就是说，其存在合乎形式科学的要求。一种政治体制，只要它是由某种习惯法形成的传统来运作，比如英国，或是产生于一个有机规律的整合体，比如法国，它就不是玄虚。它是一种法律上的现实。这种现实，可以根据一种对于立法有偏向的解释，而导向立法者没有想到的后果。但法律上的现实和实际上的执行，都构成完全实证的事实。然而，那些对某种政治体制的辩解，即人们习惯上所谓的“理论”或“学说”，情况就不一样了。这些学说，作为影响大众思想、并具有某种象征和暗示价值的观念力量，在我们中间作为一些客观信仰而传播开来。这些信仰的结果，人们可以研究。但其行动价值和有效性，无论如何都不允许我们预断其理论价值，就是说，成为强迫我们信以为真的理由。很可能，一种政治或社会学说，尽管在“情感上”有根据，并代表了大量民众的希求、集体性的偏见和有组织的利益，却既不能在理性上又不能在经验上自圆其说。在这种情况下，我们就说这是一种玄虚。

任何一种人们也许在经验上或理性上可以解释，但人们不再感到有愿望或有必要去重新质疑的学说，都是一种玄虚。至少，它是作为玄虚被接受的。**一种学说，如果被当作一种教条，并由于样板、权威和习惯的缘故而变得不言而喻，由于人们觉得不能离之而变得不可避免，由于被认为是神圣的福善而变得不可触犯，它就是一种玄虚。**一个真正强力的政治体制是作为一种教条而强加给它的臣民的。人们可以用墨索里尼自吹的话来喻说这种教条：“人们应当把我当作一个神话来接受。”这话的意思是：“我凌驾于任何质疑和任何检验之上；我就是民族生存的原则，任何对它的评论都是亵渎；我是获得拯救的惟一道路，除了这条道路之外，只有毁灭。”

当一种学说变成一种玄虚之时——要么是其原则不能证实，要么是人们出于一种默契而有意将这些原则免去任何探究和检验——它都采取一种宗教的形式。就是说，它是作为一种超理性、超经验的信仰。其根据仅仅是该玄虚在人们心目中激起的不言而喻性，或在皈依的信徒心中挑起的偏爱。

元首制，然后是多米那特制(Dominat)，在40年中对于罗马帝国的居民是一种玄虚：帝国的居民设想不出其他的政体形式，他们看不到回复共和政体的可能性，因为他们认为来自一个人的压迫要比来自一个贵族阶层的压迫轻得多，可忍受得多。这一玄虚采取了一种宗教的外观——帝国教。它重合于多少已失去感召力和过时的官方宗教。这种帝国教是如此强有力，以致在帝国改宗之后依然延存。拜占庭皇帝们的礼仪更加强化了由奥雷连(Aurélien)和德克里先(Dioclétien)创立的仪式。早期基督徒因为罗马帝国崇拜偶像而诅咒帝国。而他们在当时不仅仅被视为煽动暴乱，而且还被视为亵渎神圣和大逆不道。法国和英国的王朝君主制是一种玄虚，也是一种宗教——神权的君主教；任何对它的批评都定性为亵渎君主罪。当今之时，民主是一种玄虚。我们的议员把1789年的“不朽原则”，作为一些不容置疑、毋庸重新考虑的教条来论说。任何试图提出质疑的证据，因有可能削弱这些教条，并留下争议的余地，于是人们一劳永逸地将其抽出，不再作任何理论上的探究和实验检核。

二. 民主意识形态诸原则的玄虚特征

值得注意的是，从法国大革命一开始，民主意识形态诸原则就具有玄虚性。这些原则在那个时代就已具有宗教教条的所有特征。它们是根据其显然性而强行得到确认的，以致要由反驳者来作“难堪的证明”。但一旦反驳者质疑这些原则，他立即就会被人看作荒谬不经。人和公民的天然权利早就是这样被确认的。1789年7月27日，西哀士(Sièyes)教士在制宪会议上宣告：

“我们认为，宪法之前应当冠以一个人权和公民权宣言。这并不是说，这种宣告旨在赋予这些基本真实以一种来自道德、理性和自然的力量——自然把这些真实放到了所有萌芽时的人心中，并使这些真实与人的本性不可分离——而是说，我们是以这些真实本身的名义，让这些不可磨灭的原则在宪法中不停地出现在我们眼前。”

克雷尼埃尔(Crenière)在同一场辩论中也宣布，这些权利“是铭刻在公民们的心中，假如他们是自由的话；或镌刻在他们的铁镣上，假如他们是奴隶的话”。因为这些权利是“人人皆知和显而易见的，其极端的简明性，无疑是惟一决定性的理由，在此之后才可想像其他理由”。

在民主的玄虚诸教条之中，最根本的莫过于所有人天然平等这一条。这一条是基于什么呢？说它基于经验，大抵难以成立；说它基于理性，恐怕又会遭争议。于是，最好是声称它本身显而易见。

勒里盖(Leriguet)写道：“自然在所有人心里呐喊，并向所有的眼睛指明：人生来是自由的，并且完全平等。”

巴贝夫的《平等派宣言》断言：“我们都是平等的，是不是？这个原则始终无可争议。因为，除非是疯子，人们不会当真地把黑夜说成是白天。”就这样，“平等的圣条”，就像伏尔奈(Volney)在《废墟》中所说的那样，便免去了所有的证明，因为它像太阳那样昭然。

人的天然平等和天然权利，是我们先天内在的真实，是大自然或神明放置到我们秉性里或铭刻在我们心中的。这些真实就像正义和善良的法则那样不容讨论。以其整个的显然性力量确立于我们内心。笛卡尔式的显然性原则，由此变成那些首要、永恒和必然的真理之标准。这些真理，人们习惯上称之为“自然原则”。

梅尔西叶·德拉·里维埃尔(Mercier de la Rivière)在《政治社会的自然本质秩序》中写道：“人们可以把显然性看作是一种慈善的神灵，乐于给大地普施和平。你决不会看到几何学家们会为那些显然的真实而争论。……人们可以从几何真实的显然性，走向社会真实的显然性，走向这个本质秩序给人类带来最佳状态的显然性。”

非常明显的是，百科全书派世纪的思想家们，尽管都自称是培根、洛克和牛顿的信徒，却都是用纯笛卡尔主义的方法来论证。他们都是先验论者和演绎论者，尽管表面上是经验主义者。他们不断将理性和经验，权利和事实，理想和现实对立起来。达兰贝尔(D’Alembert)在《论知识的原则》中教导人们，我们所有的思想都源自感觉，但他又提醒我们人是什么，坚决地把理性和感官对立起来：

“人们应当记住这个平凡又古老的原则，是理性使人区别于野兽。理性一词，人们只能理解为思维能力，以区别于感觉的能力。”

而在另外地方，他又声称：“形而上学的真理相似于审美趣味方面的真理。这是所有人在自身都蕴有的真理，只是大部分人没有发现而已。但只要有人点出，他们马上就会认识到。人们从一本好的形而上学书中学到的所有东西，仿佛只是我们灵魂已知事物的一种朦胧回忆。”

从一种白板论的经验主义出发，他居然说起一个纯柏拉图主义者的语言！

重农学派的整个道德哲学和政治经济学都基于显然性。该学派的魁奈(Quesnay)是这样定义显然性的：

“显然性必然产生于我们的感觉。感官的通道是我们对于自然知识的惟一来源，也是现实真理显然性的惟一原则。”

接着他们又告诉我们怎样去发现道德和法律的根​​本真理。人们发觉他们不过是把笛卡尔为自然科学创导的方法用于政治和道德科学。他们认为，道德和法律的原则构成一个普遍规律的体系。这些普遍规律，每个来到这个世界的人都可凭借他的理性之光而明晓。

梅尔西叶·德拉·里维埃尔教导说：“这些自然规律的正义性和必然性，是如此显然，以致所有人不借助感性也一清二楚。因此，它们并不是收在普通法规集当中，而是铭写在自然法则本身那里。我们借助理性，借助这一照耀所有来到这个世界的人之光辉，都可以清楚地看到。”

从自然法则中，人们推论出实证的法律。因为自然法则是“各种社会的本质秩序”的基础，人们于是称之为自然法。

魁奈写道：“实证的立法，并不规定立法所依据的理由或原因。……因此，实证和公正的方法，只是从那些原古的法律中得出的准确演绎或简单诠释。这些演绎和诠释到处都尽可能地保障前者的实行。各种社会的根本法律，都与绝对公正和不公正、道德的善恶之最高准则紧密相连。”

假如有人自称是孔狄亚克(Condillac)派的话，那肯定就是孔多尔塞(Condorcet)了。然而，这位坚定的感觉主义者——他在这一点上甚至比重农学派更明显——却依然宣称：

“人们不应该从人类所立之法的实证知识中寻求应当采用的东西，而应该仅仅从理性中寻求。对不同民族所立之法的研究，仅仅有助于给理性提供观察和经验的支持，有助于教他们预见可能或应当发生的事物。”

接着，孔多尔塞就像后来的米拉波(Mirabeau)那样，对孟德斯鸠(Montesquieu)严加挞伐(因为孟德斯鸠曾教导说，每一种气候和每一个民族都应有一种独特的政体)：

“既然真理，理性，正义，人权，对产权、自由和安全的关注到处都是一样的，我们看不出为什么所有国家不采用同样的刑法和同样的商法。一个好的法律应当对所有人来说都是好的，就像一个真实的命题对所有人来说都是真实的一样。”

孔多尔塞把法律的善良(这本是因个人和民族不同而不同)，与一个得到科学证明的命题之真理性混同了起来，由此犯了一个漂亮的逻辑伪证。但他自己没有发觉，因为理性法律的原则对于他是显然不过的。所以，他既没有想到要把这些原则付诸讨论，也没想到把它们同经验去对质比照。正是一种玄虚的教条，一种民主的玄虚，让他在别处说出这样的话：

“一种共和的政体，是所有政体中最好的政体……(因为)我始终认为，一种平等为基础的政体，是惟一符合自然、符合理性和公正的政体。”

三、企图在理性上确立玄虚，尤其是民主的玄虚，是何等自相矛盾和轻率

当一种学说是以一种玄虚而被一个集体所接受时，那么，任何企图对它作出的解释都是自相矛盾、枉然和危险的。一旦把这一学说置于批评讨论的规则下，人们只能削弱它。因为这是把它的原则从教条的地位摆回到一个事实命题的地位，人们始终可以去质疑和检验。

宗教的弱点，无不都在于其护教论。宗教越说得玄秘，它就越有力，越无懈可击。因为它被置于经验证伪和理性异议之外。一旦宗教着手自我辩护，说明其神秘并不反理性，而可以与理性相合，说人们可以通过类比去意会，这时，就会招致争议，引出异端。当天主教自称是基于圣经的依据，便引起了圣经的问题。这不仅不能说服那些并非预先就是信徒的诠释者，反而难堪地遭受他们的攻击。当天主教企图在理性上自我证明时，它反而损害了信仰的价值，并有危险因论据的贫乏而让人放弃信仰。但是，一旦天主教自称是基于一种只有天主教教会才承传保存的传统之时，它就变得无懈可击，只要人们不把这个传统基于圣经。因为这样，人们会陷入一个明显的恶性循环：“谁来向我证明你们解释的圣经的权威？——圣经。对不起，这是根据你们传统解释的圣经，是你们的传统建立了你们解释的圣经权威，而非圣经证实了你们的传统。”天主教传统的神圣价值，是一种人们信仰或不信仰的教条。如果人们相信它，那何必用一种护教论去削弱它呢？因为一种护教论只能说服信徒，且有风险引起反驳者们的异议而使信徒放弃信仰。天主教战胜异教和罗马帝国，并非靠了其使徒们的雄辩和圣师们的智慧，而是靠了传教士们坚忍不拔和殉教徒们的艰苦活动。当一种宗教极其顽强，并对众人产生如此大的影响，以致让他们藐视折磨和死亡，那么这个宗教必然战胜一个竭力调和各方、影响绝没有这么大的政权。一个殉教徒并不证明他信仰的真理性，但他却证明了，这个信仰对于他是一种比死亡恐惧更强大的生命力源泉，幸好勃朗蒂娜(Blandine)没有让马可·奥勒留(Marc Aurèle)皇帝皈依基督教，但她也许让他相信，此必将战胜彼，终结古代史、宣告异教诸神的悼词、将尘世帝国交给基督教会的时刻已经到来，因为教会战胜了刑具架上和圆剧场细沙上的迫害。

政治的信仰和宗教信仰毫无二致，一旦它变成了不容置辩的神秘教条。因此，我非常能接受一位可敬议员在与人作这番对话时的态度：

——“哎！你不要用你的学问来让我们相信你是普选制的信徒。我们时代最伟大的历史学家和最实证的学者——孔德(A. Comte)、泰纳(Taine)、洛南(Renan)，

不都已证明了其荒谬性?普选究竟是什么,如果不是无能、不负责、数字、激情、个人利益或党派利益优先于才能、责任、技术价值、客观精神和对普遍利益的注重?如果把权力交给一个国家各职业和道德的大团体(它们代表着普遍利益),是否更为合理?”

——议员答:“无疑你说的有道理。但我不想讨论。我是民主主义者,就像我是法国人。因为我出生在第三共和国时代,就像我出生在阿尔卑斯山和莱茵河的这一边。我们的政体经受了那么多斗争和冲突的考验。它懂得为法国建立了一片广袤的殖民领地,并在这次大战中胜利地收复了第二帝国丢失的两个省。要对我们的政体进行改革,将是一场我没有勇气承担其风险的冒险。最好是将我们政体的精神温和化,因为它毕竟显示出其价值的证明,而不是投身于一种未知的侥幸。各种政制只有磨去棱角才变得可以承受,就像人们对旧衣服感觉不到任何不适,因为衣服已习惯于我们的身体和我们的职业动作。说到底,你究竟想怎么样?我信仰民主,以实现某种中等的福利,某种形式的社会平等,某种程度的知识传播。我坚持这些目标,就像我以所有来自家庭、环境、阶层、教育和样板的感染之偏见,去坚持一个正义的理想。总而言之,我信仰民主的理由,是基于某种实用的保守主义。这些理由跟夏尔·莫拉(Charles Maurras)为证明其君主制信仰而援引笛卡尔式、先验或伪归纳法的证据是一样的。再说,如果我们不相信民主,国家机器将运转不灵。在行动中,信仰会蕴生成功。一个认为生意不会成功的人,几乎必做亏本生意。一个不信仰民主的人,也肯定会在行使其制度时,搞出糟糕的政治。”这位诚实议员的话,大抵是无可辩驳的。这番话是基于情感,人们完全是不由自主地去喜爱或不喜爱。

但是,假如我们这位议员觉得可以再添加几句:“我是民主主义者,因为共和政体是最好的。只有共和制才公正,才在法律上成立,因为它基于平等和自由。只有共和制才符合自然,因为其最高主权属于国民。惟有国民才有资格把主权授予他们的代理者们。不管这种政体在使用中显得如此拙劣可厌,也绝不能被抛弃,因为这只证明了共和制度被一些不称职的代表运用糟了。”假如我们这位卫道士这样说话,我们将回敬他,他说话活像一位赌徒,总是为自己赌输又下双倍赌注作自我开脱,说自己对双倍下注用心不诚,而不管执拗地下双倍赌注必将把人引向倾家荡产。我们将这样奉告他:

只要你为民主辩护时说你信仰它,那你就无可指责。但,一旦你声明民主是惟一正统而将其强加给我们,那么你就没有一条论据是靠得住的。断言一种政制是最好的,就好像说,蒸发一种液体的最好方式是将其加热到一百度,而不明确指是哪一种液体,蒸发又是在多大的气压下进行。**事实是,某一种政治制度只适合某一个达到某种文明程度、具有某种社会结构的民族,而另一种政制则适合于另外一个民族。**举例来说,卢梭声明最高主权属于国民,最高主权是不可剥夺并不可让与的。因此,用你的推理,只有由人民来直接管治人民(gouvernement direct du peuple par le peuple),才具有合法性。古代城邦实行的就是这种类型的民主。但是,正如柏拉图和亚里斯多德很清楚指出的,由人民来直接管治人民,必须要求公民人数不超过一个最大值。超过五千或一万人,城邦便不再是公民之众,而是一帮乌合之众。正因为罗马共和国城邦居民人数增长太多,其民主便酿出乱党和内战。(大革命期间)战神广场上的选民集会,竟演成群架和暴力事件。在大国,大帝国,直接政府是不可实行的。公民表决乃是一种骗局,因为,公众舆论总被新闻界的把持者们和政府机构的人员所操纵。而且,政府可以利用它提问题的方式来获得它所希望的回答,更何况任何预先的讨论都被排除。反过

来，既然至高无上的人民要交出它的权力，那么，把权力交给一个代理者比交给若干个代理者，交给一个普选出来的议会比交给一个由社会团体选举出来的议会，有何更合法或非法之处呢？在西方所知最有专断权的政权，即罗马皇帝的政权，恰恰从来都是根据元老院和罗马人民的合法推选而存在的，而且这种推选至少在最初三个世纪，都是一届君主一换的。后来的君王不承认君权的任何限制，就像人们不承认人民在理论上的最高主权——皇帝所代表——有任何限制。元首制的真实可以推延到王朝君主制，因为既然人们可以把权力交给一个人，为什么不可以把权力交给一个家庭，或交给一个贵族阶层，就像威尼斯贵族大名录上所铭刻的那样，或是交给一个行会资产者阶层，就像13、14世纪意大利诸共和城邦中工艺行会那样，或是交给一个政党的专政，就像法西斯党或工人党那样，只要这样做符合惟一一个条件，一个纯粹是理论性的条件，即宣布：统治阶级获得其权力，是来自国民意志的明确委任，并在需要时，通过公民投票加以证实？你声称只有民主才公正，因为它基于自由和平等。那么你是怎样把这两个在我看来正截然相排斥的条件调和起来的呢？自由，意味着与他人不一样地我行我素之特权，意味着不利于他人地自我扩大。而平等则始终限制了强者或特权者们的自由，始终有利于弱者或被剥夺者们的自由。

应当牺牲自由来保住平等？为何平等即是公正？亚里斯多德不是说过，没有比平等地对待不平等的事物更不公正了？事实上，个人和构成国家的各种团体之社会价值千差万别，互不一致。为什么一个建立在你所谓“特权”之上的社会对于下层人民，比之一个平等主义的社会对于上层阶级就更为不公正？我倒可以援引历史向你指明，那些特权表面上像是国家特许的优惠，实际上常常是一些义务和重负。这些负担，远非通过强力或狡诈篡夺而得，而是被迫强加的，以致那些幸运的持有者们一有机会就迫不及待地要卸去。人们可以想到晚期罗马帝国的那些行政长官。

如果牺牲平等的观点来周全自由的观点，由此说民主是典型的自由政体？噫嘻！旧制度的绝对君主制，甚至罗马帝国本身，难道曾实施过像我们自由民主制度那样专断的权力？它们何尝能够建立起人人都不免的义务征兵制？它们在财税方面显得如此畏畏缩缩，何尝像法国政府在（第一次）世界大战时期那样征收公民财产一半以上的税款？现代国家只需采取合法的形式，就可以占有公民的财产，甚至生命。让-雅克（卢梭）的漂亮诡辩为此提供了根据，因为他解释道：产生于普遍意志（公意）的法律，被认为是代表每个个人的意志，每个公民在服从大家的同时，也是服从他自己。因此，他想要反抗，便不能不是变卦改节和自相矛盾。

所以，纠正一下你的说法吧。我们承认，民主政制优待国民中的某个阶级，因为它宣告了该阶级与其他原先享有特权的阶级在民事上和政治上的平等。我想追问两点：优待某一个阶级公正吗？这个阶级，是否真的就是你想指的，即你在各种集会上夸夸其谈的演说所面向的那个阶级？

具体地说，这个阶级当是大众百姓。但这种在立法考虑中对于民众的偏爱，可以在理性和经验上自圆其说吗？在理性上，牺牲精英而优待大众是否明智？这样做不是在破坏这个由诸完美性组成的秩序？马勒布朗希（Malebranche）曾把这种秩序看作是道德的基础。在经验上，历史难道不是证明，社会各种阶级的区别对于社会机体，就像对细胞组织的差别对高级生物的生命一样地必要；社会精英总是最脆弱、最易消损、恢复起来最慢的因素，正如在有机生物那里，更易受刺激、受伤害的高级组织，总是趋于让位给结缔性、繁殖快、易于蔓延的组织？

你岂不是受了你自已宏论的骗?这个最受民主优待的阶级，果真是工薪阶级?我倒要告诉你，最受优待的，恰恰是实业家、金融家、商人、工厂主阶级，然后，仅仅在反冲效应上才轮到农民和工人阶级。工农仅仅是反冲和附带地受益：工业和商业因其自然发展的自动宿命必然需要提高大众的生活水平，以便把大众变成消费顾客。而那些自由阶级，才是所谓“自由”民主制的真正牺牲品。在他们背上，工人和老板们睦然相处。劳动和资本并不对抗，而是联合一体，休戚与共，因为高工资取决于超额利润。处于请愿状态的社会主义本身，在吊起民众胃口的同时，恰恰在增加其生产和消费的能力。正因为此，自由主义民主必然过渡变为财阀政制，同时，文艺的缪斯及其侍者们的队伍却逐步被逐出世界。这难道就是你所梦想的政治理想主义?

四、出于什么样的情况人们才善意地来批驳玄虚，尤其是民主的玄虚

玄虚不必是真的，但却必须是善的。只要一种玄虚是慈善的，人们就不去讨论它是以什么名义来确立的。但是，一旦当它穷竭了其吉祥效应，背离了其使命要传达的现实，并变成一种压抑的教条主义和空洞的形式主义之时，人们就应当想起洛南的名言：“信仰不应当是一条锁链。”这时，人们应当去检验一下其根据，追问它是以什么权利来束缚我们，并质疑之，送交批判精神的革命法庭去审讯。

自法国大革命起，我们便生活在一种玄虚的权威底下。这种玄虚本身取代了一种政治宗教——神权的君主教。

任何人都不会怀疑，民主的玄虚在当时实现了一件庄严、崇高和必需的事业。但是，我们现在来到了一个历史的转折点。在今天，人们可以自问，这种玄虚是否应当让位给一种更符合当今政治、经济和社会现实的学说；若执意不惜代价地维持该玄虚，是否有风险使它变得更有害和更危险。法国大革命这张普洛居斯特之床(Procuste：希腊神话中的拦路强盗。他有两张一长一短的床。他把行人抓来后，把高个儿放在短床上，依床的长度砍腿；矮个儿则放在长床上拉长——译注)，只允许留下一个**万能而集权的国家**，面对一盘散沙、毫无凝聚力的芸芸个人。我们拒绝把一个由无数职业、技术和道德社团组成的国家之复杂结构，纳入到这张床上去。这些有组织、有等级秩序的社团，之于一个国家中的普通个人，变生物组织之于一个生物体内的普通细胞一样。这些社团至少应当跟个人们一样有权被代表。正是出于这样的信念。我们才着手对民主的玄虚进行批评分析。

这一分析导向三个结果。首先，这一玄虚从它本身来看，是引用一些矛盾的原则；其次，它是基于一些人们既不能在理性上又不能在经验上给出根据的教条；第三，它导向了与其原来意向不相符的结果。它本想建立一个自由和平等的公民社会，结果却产生出一个由各种阶级组成的社会。这些阶级互相交错或按等级划分，配合了社会劳动分工所要求的各种功能。当它只是要求民事和政治平等的时候，它本应实现自由主义民主，结果却产生出一个资产阶级财阀政制。当它进一步以所谓所有人天然平等的名义要求社会条件的平等之时，它本应导向布尔什维克主义，即导向完全的共产主义，结果却助长了资本主义制度的发展，便利了从一种精神优先的质量性文明到一种经济功能优先的数量性文明的过渡。

民主的玄虚曾经是一部战争机器，被用来推倒封建制度。但是，它不适合于组织一个由各种社会团体和职业工会组成的社会。这些社团终于成为法律上的存在，原是与民主的玄虚相悖的，因为后者的任务恰恰是要摧毁这些社团。民主的

玄虚所基于的原则，更适宜于调节个人们的共存关系，而不胜任于指导各种特殊社团间的协调。而这些社团本是一些为了普遍利益的公共服务。最后，民主的玄虚还基于一个伪观念，一个假概念，即人人天然平等的概念。这一概念在逻辑上推，将趋向使那些最蛊惑人心的竞选加码和最极端的要求成为天经地义。

指控民主的玄虚，并不必然指控共和制度，而是使共和制度摆脱一个陈旧过时的意识形态，使它得以自我矫正，堵塞疏漏，修补不公。这也有利于法学去适应一个不断变化的现实。

五、民主的玄虚其自相矛盾的原则

中世纪法国国王的法律顾问们，旧制度的政论家们，如勃丹(Bodin)和格罗修斯(Grotius)，还有新教的君主论者们和法国教会的神学家们，他们建立了一整套证明君主权力的学说。这套学说，就是当时最解放的人也承认其有根据，因为那时君主制正当其任，并显得强大而坚固。事实上，完全不是像人们津津乐道的那样，是绝对君主制的流弊才招致其威信扫地和最终崩溃，而是**君主王权本身的软弱无能**，对付不了坚守既得权利的封建制。贵族、僧侣阶层，最高法院，以及外省的三级会议，纷纷形成各种团体。路易十五的慵懒无为和路易十六胆小怕事的性格，又助长了这种情势。正是这些团体的抵抗力，使得几个伟大大臣的改良企图归于失败，由此终于使法国大革命变得不可避免。财政亏空这一偶然原因，完全不是因为当时王国贫困——法国的贸易从来没有那样地繁荣，资产阶级也从来没有那样地富裕——而是因为国王政府没有能力去根据国民不同阶级的纳税能力，合宜地规定征税。贵族阶级援引“王国的有机法规”，即他们的特权，拒绝承担纳税。而一个由工商致富而形成的中产阶级，则除了财产而外拒不承认任何其他民事和政治差别的原则。以法兰西人民名义而进行的法国大革命，首先是让资产阶级占了好处。从前是一个基于贵族和平民差别的等级制社会，取而代之以一个基于富人和穷人差别的等级制社会。但是，现在的穷人不再能依靠从前特权阶级(已破败和消亡)的道德庇护，也不再能依靠各种行会(已被取消)给予的权利。法国大革命原本企图在一种善良的平庸中实现社会条件的温和平等，结果却建立了一个最有利于资本主义到来和无产阶级产生的制度。

为了推翻旧制度，各派思想家和革命理论家们创立了一种新学说——民主的学说。它是基于一种观念的大杂烩。这些观念之间的价值很不相同，而且部分地自相矛盾，由此造成民主学说在使用上的模棱两可和灵活多变。但在最初，其自相矛盾之处并未显现出来，因为这个学说有其明确的历史意义：消灭封建制。这个制度对于众多被统治者变得可憎可恶，因此，《人权和公民权宣言》中的每一条，在我们看来写得很抽象，但在当时的人读起来却很具体——消除旧制度不能容忍的弊端。这样相对地从该“学说”要消灭封建制的使命来看，它是完全严密无漏的，没有任何诠释分歧的余地，从而完全达到其原初的目的。但是，一旦人们企图给**这些本质上是摧毁性、否定性、限定性或限制性的原则**赋予一种建设性和有机性的功用之时，一旦人们想把这些原则的历史作用和相对意义改换成一种教条和绝对的意义之时，一旦人们开始把任何试图议论人权宣言这个民主教(religion démocratique)使徒新象征信条的人都斥为异端邪说和亵渎神明之时，那么，这些同样的原则便在理论上显得自相矛盾，在实践上常常具有破坏性，招致动乱和无政府主义。

民主的意识形态在 1791 年 9 月 3 日《宪法》开篇《人权和公民权宣言》的表述中，援引了三个基本原则。第一个原则，其灵感来自边沁(Bentham)，即把普遍利益作为所有社会差别的惟一根据(《宣言》第一条)。这个原则并非为民主所特有。它可以根据情况，证明所有可能的政府形式，甚至专制，都合理合法。不过，它在把社会政权等同于公共服务的同时，也剥去了前者绝对和神圣的特征。在逻辑推论上，它把政权机构置于其使用者们的控制之下，因为这些机构是为了使用者们的福利而建立的。这在逻辑上引出了国家及其委托者们的责任。第二个原则，产生于宗教改革和人权的理论家们，认为任何政治集会的目的，是为了保护人的天然和不可剥夺的权利(第二条)。这是个人最高主权(souveraineté de l'individu)和个人自主性的原则。这种个人的最高主权限制了国家的权力。在实践中，该原则要求在立法权之上，又设立一个司法权。就像在古代雅典，由法官们来审判被称作 graphé paranomon 的非法行为，或像美国联邦最高法院，或法国行政法院的职能，来对付政府的弊端。但这个原则也非民主所特有，因为它可以与一种君主制完全相容，比如 18 世纪英国的君主制那样。第三个原则，源自卢梭，是国家最高主权的原则(第三十一条)。国家最高主权在 1793 年 6 月 24 日的《宣言》(第二十五条)中被宣告为“一而不可分裂不可剥夺并且不可转让”。该原则与第一个原则正相违背，因为它赋予国家最高主权以无限和绝对的特征。国家对于其治民只有权利而没有义务，而且不承认比其更高的权威。这实际上对于国际法和国联法律的否定(美国正是常常把美国法律置于国际法之上——译注)。该原则还与第二个原则互相矛盾，因为既然国家拥有至高无上的权力，它就有中止所有个人自由的权力，就像国民公会在恐怖时期的所作所为那样。正如人们非常恰当地所指出的那样，这个原则是**以人民神权的专断，取代国王神权的专断**。

在实践上，制宪会议的议员们以为用如下方式即可以把这三个原则调和起来：国家最高主权只能在实属必要以维护众人权利或为公共安全所要求之时，才能干预限制个人的权利。在任何情况下，这样做必须只能通过法律，就是说，要根据一条由国家本身或其代表们颁布的普遍性法令。但是，既然是全体国民，实际上是大权在握的国家，才是公共利益的仲裁，那么，国家权力的专断仅仅受一个条件的限制，即只要它有一个合法的形式。

公共利益的原则，是一个实际的且在经验和理性上完全可以证明的原则，但相反，**人的天然和不可剥夺的权利观念，却是空无意义的概念**。任何权利都必须要有三个因素：权利的主体，该权利的对象，最后还有一个被动的主体，就是说，与权利的享有者相对的那另一个主体。一个孤立的人没有什么权利(Un homme isolé n' a pas de droits)。个体，只有当他与他的同类发生关系，即当他生活于社会之时，才有权利。因而，人从他的本性上，没有任何先于社会和强加于社会的权利。人的个人权利，只产生于他生活于其中的社会之法律地位。实际上，他除了社会愿意承认他的权利之外，毫无任何其他权利。不过，人的天然权利原则，在“情感上”解释起来，有一点很实际的意义。它意味着：在与社会安定和繁荣相容的条件下，社会——实际上是调控社会的公共权力政府——应该给公民们尽可能多的个人自由，只要这些自由不互相矛盾，并尊重他人同等的自由。这一情景是值得向往的。

国家最高主权的原则，属于那种纯粹假想虚构、从来都不可实行的原则。最高主权的统一性，在字义上排斥任何权力分散和联邦制。它的不可分裂性，拒绝现代国家组织所基于的诸权分立。它的不可转让性，严格意义上讲，抗阻主权的

委托出去，因为这总是要带来某种暂时的主权放弃。结果是，不可转让的最高主权只有与全民投票的政体才相兼容。既然国家是绝对地至高无上，那么它也凌驾于任何法制之上。因为卢梭宣称：“最高主宰强加给自己一个它不能触犯的法律，是违背社会体本性的。”国家最高主权既不承认公民们的个人权利，也不承认诸职业和道德团体的集体权利，并可以无视所有其他民族。国家最高主权创立了雅各宾主义或黑格尔主义的国家，并使之神圣化。这样的国家不承认任何高于它的权威。而事实上，国家权力始终受到各种限制：公民们设法抗拒政府的滥用权力，纳税人通过逃税或拒绝对国家给予信任来表现其抵抗，还有其他强国的威慑和制挟，以及来自各种国际条约义务的约束。

国家无条件的最高主权和个人不可剥夺的权利这两个原则，法国大革命根据时宜和因不同的领袖曾矛盾地轮番使用。但大革命并未承认公民团体的任何权利。大革命没有认可集社自由，因为它认为集社自由与国家最高权利和个人自由互不相容。因此，大革命摧毁了师傅行会和行会管事会。1791年6月14日至17日颁布的有名的《列·霞白利法》(Le Chapelier)明确规定：“鉴于消灭各种同一职业状况公民的行会是国家宪法的根本基础之一，兹禁止实际地恢复这些行会，不管这是以何种形式和以何种借口。”

集社权和工会权的发展违背民法，是因为这两个权利双重地损害了国家最高主权的原则和个人最高主权的原则。法国大革命根据卢梭主义正宗，**只愿承认一盘散沙、无组织的个体，来面对一个万能的国家**。正是在这种教条影响下，我们的民主还不懂得组织社会团体的代表制，如果不算只有咨询作用的国家经济委员会的话。

法国大革命的这两条最高主权的原则，由于禁止集社自由，而与现今的社会结构截然不协调。因为现今的社会结构是基于合法的承认众多具有法律地位的职业或道德集社。而且，就像我们已经看到的那样，这两条原则是互相矛盾的。它们只有在人们承认一种高于立法权的司法权时，才能互相限制。但这样做，又与国家最高主权不可分裂的教条不相容。最后，这两个原则也并非特别地民主。国家最高主权的原则之所以为民主，只是在这个意义上，即承认由人民直接管治人民才是严格合法。但是，既然该原则在实践上受到修改，又因不可能实现这种直接政体而采用把权力委托给一些代表之花招，那么，国家为什么不可以把权力交给职业团体的议会而不交给普选产生的议会？在危机时期，国家为什么不可以把权力委托给一个政党，如意大利的法西斯党，或给一个像西班牙那样的督政，或给一个独裁者？拿破仑因为不想破坏国家最高主权的原则，便通过全民投票建立了凯撒式专权。

民主政体的原则，在《人权宣言》第六条中得到如下表述：

“法律是普遍意志的表现。所有公民都有权个人地或通过他们的代表共同参加法律的制定。法律应当对所有人一视同仁，无论是保护还是惩罚。所有公民因为在法律的眼光看来都是一律平等，所以也可平等地获得所有公共的尊荣、地位和职务。这都是根据其能力而定，除了其德行和才能的差别外，不论任何其他方面的差别。”

这个原则宣告了所有公民在民事和政治上的平等。

民事平等(égalité civile)和**政治平等**(égalité politique)的原则，可以用一些公共利益的理由得到实际论证。不幸的是，制宪会议的议员们企图把该原则基于一种不可动摇的哲学基础之上，一种天经地义。为此他们寻找到人人天然平等的玄虚观念。这种经验和理性都不能承认的天然平等，作为上述两种平等的补

充和确认，将导致**经济的平等**——社会条件的真正平等。由此，民主的学说变成了民主的玄虚。民主的玄虚在逻辑上导向共产主义，或实际上导向无产阶级专政。

西哀士是这样定义天然平等的观念：“两个人，既然平等地是人，就应平等地享有所有源自人本性的权利。”我们刚才已看到，说权利是内在于如是解说的人本性，是空无意义的。断言“两个人平等地是人”，是参照了经院哲学关于种和类的唯实论。唯实论宣称：“只有在偶然性中才有多有少，而在同种个体们的本性之间，没有任何差别”，就像笛卡尔说的那样。这种本体论没有任何权利强迫我们相信，因为奥卡姆(Ockam)的唯名论，洛克的经验主义，以及达尔文和斯宾塞的进化论，已经对其进行了批判。观察已经证明：把本质特性(同种的每个个体内在不变和同一的特性)和偶然特性(同种的每个个体特殊和易变的特性)作出区分，纯粹是来自我们的概念分类。在自然中，只存在各个不相同的个体，哪怕这种不同是在最微小的细节上。

诚然，18世纪的“感觉主义”哲学家，也提出另一种对于天然平等的辩护。不过，这里的天然平等论，不是受笛卡尔，而是受洛克的影响。这种论点绝不承认人的遗传性，并声称所有人在出生时都是白板一块，白纸一张，准备同等地记录各种感觉印象。由此，根据孔狄亚克提出的意识机制，最终产生出知识和情感。于是乎，只有教育的差异才造成了才能的差异。赫尔维修(Helvetius)对此写过一本书——《论精神》，以证明天才是一种教育的结果，而非自然秉赋。孔多尔塞由此得到启发，在他呈给国民公会那些著名的报告中，大倡人人都受公共教育。可惜，经验表明，遗传性始终发生作用，人的秉赋多种多样。因此，白板经验论的天然平等说，并不比种类唯实论的人类理性不变论更多一点根据。

天然平等的教条是一种玄虚的信仰。大革命的理论家们误以为它具有理性和经验的根据，而实际上，它只是基于情感，即憎恨特权，憎恨任何让人想起封建制度的贵族尊荣。这种封建制度已为大革命的发动者们深恶痛绝。制宪会议的代表们，从天然平等中推绎出民事平等(1789年)，国民公会的代表们又从中推绎出政治平等。1793年6月26日宪法的《人权宣言》中这样写道：“每个公民都有平等的权利，来共同参加制定法律，任命执法者。”但这种政治平等，事实上并未付诸实施。无论是制宪会议还是国民公会的代表们，似乎都没有发觉，天然平等的教条明显在逻辑结论上将导致社会条件的真正平等。因为，既然人人都有一种同样的本性，同样的权利和同样的需要，那么他们就应当享受到同样的满足。这正是马布利(Mably)教士滔滔不绝的宏论所教导的，也是巴贝夫在1796年平等派谋反时极为合情理地所推论的。社会革命是1789年和1793年的民事和政治革命的逻辑结果和自然完成。**民事平等(1789年)，政治平等(1793年)，社会条件的真正平等(1796年)**，这正是天然平等观念辩证法的三个阶段，也是法国大革命逻辑过程的三部曲。

六、民主玄虚的结果

如果人们停止不前于**第二阶段**，人们便走向自由主义民主，其基础是尊重私有财产和贸易自由。我们今天第三共和国便是这样的民主。如果人们走到**第三阶段**，人们便实现共产主义或无产阶级专政。

自由共和制因只承认财产的差别而不承认任何其他差别，并重视自由竞争，由此助成了资本主义的发展，并在代议制的背景下，形成一个工商业者的财阀政制。正是这些人主宰了公众信任和新闻机构，操纵着国家之车。同时，他们也重

视多数规则，被迫不断进行竞选许诺的加码。不过，这种加码及其带来的社会改革，最终又是对他们有利的。因为，人民的胃口随着其福利的提高而增加，人民越是富起来，就越多地消费，由此使工商业生意兴隆。19 世纪上半叶的手工制造业，有一个资产阶级顾客阶层就够了，而受铁的工资规律制约的无产阶级则毫不沾边。而现代机器主义，带来了生产线系列化制造，则必然要把工薪者们转变成顾客，以吸纳其大量的生产。工薪者们由于工资的提高，变成了消费者和小资产者，并把他们的积蓄，以股票和债券的形式，投资于工商企业。由此产生的结果是：生活标准趋于不断提高，从议会制民主得到所有许可的资本主义，倒是慢慢在实现社会主义的愿望——减少贫困。

在罗马圆形剧场举行的一次共产主义者集会上，一位演说者这样宣布：“什么！只是日常面包？工人阶级要的，是餐餐有香槟。”这种言论，可能要让某位经销名牌香槟酒的商人舒服得发颤。

这样的要求，老板们自然有理要让它民众中持续下去，以便不断扩大他们的生意额。正因为此，请愿而不付诸行动的社会主义，因为不断刺激人民的胃口，倒成了资本主义经济最坚定的盟友和最大的供应者。

由此看来，基于劳动和资本利益相斥之上的阶级斗争教条，是卡尔·马克思的最大错误。马克思把经济演变的一个过渡阶段，当作是最终阶段。在该过渡阶段中，机器的引入确曾削减了没有形成工会的劳工，造成了一个毫无自卫、随市场沉浮的无产阶级。但今天，劳动和资本的利益是如此地紧密相连，以致高工资始终与巨额利润相连。只要比较一下苏联和美国工资增长的曲线，同时比较两国生活费用的增加，人们就可以发现，工人阶级从无产阶级专政那里庶几毫无所获，布尔什维克主义本是一种阶级的玄虚，完全超乎经验的玄虚。它应合了（社会条件）真正平等的幻影。当年巴贝夫正是把此看作是法国大革命的逻辑结论。

真正的平等，只能通过拉平各社会阶层、消灭阶级差别和无产阶级专政才能实现。卡尔·马克思代表了把巴贝夫的思想在半个世纪后搬移到经济领域。马克思思想体系的传播，应合了工人大众那里一场巨大的怨恨爆发。工人们因为没有集社和集体劳动合同的法律，无法组织起工会以保护他们的职业利益，而资本主义工业又尚没有把他们回收为顾客。《资本论》作者的理论体系，是作为一种科学的预断给出的，而非作为像 1848 年浪漫革命者们提出的人道社会主义那样的美好乌托邦。但是，从来没有一种精神的建构，像该学说那样缺少归纳，或像该学说那样系统又玄虚。该学说是基于一个不确的价值观，只重视一个因素，即劳动时间（它被看成内化在制成产品之内的一种实体），是根据一种经济学的诡辩。

历史唯物主义，把各种精神文化的表现看作是经济生活的简单副现象；把资本主义发展的一个危机阶段变换成一种有常规时序的状态；把两个截然异质的过程——大企业吞并小企业和国家征购大工业——相提并论。上述三点都证明，卡尔·马克思的社会学也不比他的政治经济学更多一点价值。不管怎么说，在工人阶级极端强烈的请愿情绪支持下，马克思主义被确认为欧洲出现的最后一个宗教。他的末日灾难的理论，本是犹太人世界末日论的翻新。它使一个民族的灵魂为之倾倒：俄罗斯成为马克思主义诸玄虚进行大规模试验的小白鼠。这场试验，在其最初目标的路线上完全失败了。经过四年绝望的努力，列宁不得不回到“新经济政策”（NEP）的小资产阶级经济。革命在经济上导向了国家的农业化，而非工业化，并回到了不符合国家需要和可能的原始生产方式。农民经济、手工业、家庭工业、私人贸易和信贷，构成了一种闭合的资本主义经济。它与国家独营的经济形成冲突，并在市场上越来越向后者强加它的法规。在法律上，工人阶级始

终是领导和特权阶级。但是，它自夸的社会好处，几乎不足以补偿其贫困的物质条件。一些工人由于缺乏社会福利被迫流亡农村，由此消亡。事实上，是农民阶级成了真正的专政者。农民实现了自己的愿望，拥有了土地。于是，地主、手工艺者、小商人、合作社成员和职员，构成了沙皇俄国缺少的那个起稳定作用的中间阶级。面对这个新阶级，无产阶级专政只是徒有虚名。革命，最终带来了商业中间阶级的统治，正好像法国大革命助成了工商资产阶级的登台。

七、平等主义的公正理想与以色列的先知们

俄国革命的失败表明，一个公正的社会，如果将其理解成一个消灭社会阶级差别和取消私有制的平等主义社会，是不可行的。这是因为，工人或农民阶级的状况改善，是一个技术问题，一个经济平衡和产量效率的问题，而不是道德说教和蛊惑人的立法问题。这个结果对于许多人来说会很痛心。但有什么办法呢？既然我们的公正理想的实现，要走一些以不公正著称的道路，但比一种公正却不可行的立法更可靠。我们这种如此缺少经验和理性根据的平等主义公正激情，是从哪儿来的呢？

它的渊源很久远，尤其来自以色列的先知们。他们不懈地指控尘世罪恶。但，他们是否在为永恒正义，一个客观而抽象的权利辩护论理呢？完全不是。把他们放回到他们所处的环境中看，他们是乡村小百姓、被剥夺土地的农民无产者和顽固不化的游牧民的代言人。这些乡民从来都不能容忍城市文明和国家政治必然带来的弊端。以色列福地的家长制生活，除了古人和士师的权威，没有任何别的权威：在沙漠中，社会阶级的差别并不存在。因此，远在让拟雅克·卢梭和甘地之先，以色列的先知们就已痛斥文明是不公正的结果。而与此同时，希腊精神则开始在上世界上开创一种无与伦比的世俗文化。这种文化所实现的，完全与以色列的“穷人”理想相对立。在希腊价值与犹太价值之间，在忒修斯(Thésée)、柏拉图和德摩斯梯尼(Démosthène)的后代与亚谟斯(Amos)、以赛亚(Isa 璿)和耶利米(Jérémie)的后代之间，必须作出选择。但，以色列的无产阶级专政救世梦想，只导致了圣地被亵渎，耶路撒冷遭陷落，神庙坍塌，犹太人四散流浪，直到有一天基督教来告诉人们说“公正在尘世间并不存在”，由此才把道德的理想主义与一个有组织社会的世俗必然性调和起来。相反，古希腊的成就则显得永恒：科学和哲学，雄辩术和辩证法，文学和艺术，法律和法学，城市的治理和城邦的管理，医学和机械术，为庄严市政服务的贸易和工业，名誉的原则和对于荣誉的挚爱，以及坚信文明在创造统一的文化中终有一天实现壮美的和平，这些正是永恒希腊的遗产。所有这个尘世的“贵族”都要保卫这些遗产，以反对以色列“穷人”的乌托邦请愿。

穷人以为自己穷是因为有富人。这种说法是一种政治经济学的谬误。该说法源自一种天真的信念——法国大革命的革命家们亦坚信不疑——即认定经济财富的数量是恒定不变的，而且与生产体系没有关系。因而，一部分人有余，是损害了另一部分人的必需而获得的。事实上，如果没有富人，即如果没有维持私人企业的资本积累，穷人们会比眼下还要穷得多。的确，穷人的苦难将会抵消，假如大家都平分一份贫困。但这种说法无异于下面这种情形。当我登上巴黎歌剧院最末几排座位听库塞维茨基(Koussevitzky)的音乐会时，我从心里感谢那些坐在正厅前座上的人。说到底，是他们给我听这场音乐会。因为归根到底，正是他们，而不是那些像我这样条件的听众负担了音乐会的费用。但如果我放任于一种嫉慕

之情，我会说：“让一些庸俗好闲的上流绅士，而非让一些勤劳的艺术家或知音的爱好者坐正厅前座，岂不可耻？”如果让我坐在天堂般的正厅前座，而让别人坐后排，我会宁可不听音乐会。这里，人们可以自问一下，这种如此强烈的平等主义公正情感，是掩盖了一种很自然但并不名誉的嫉妒之情的激化，还是别的什么。人们可以质疑它是否配得上眼下时尚给予它的首要位置。

之所以先知们和“以色列穷人”对平均主义公正如此敏感，那是因为他们既不信灵魂不灭(源自希腊)，又不信肉体的重生[源自波斯。该观念只是在安提奥克斯·埃比法尼(Antiochus Epiphane)时期才出现]；而且还因为他们思想惟实而具体，只把物质繁荣和世俗财富看成是对于公正和虔诚惟一的实在报偿。这种观念在社会底层的民众中，导致了社会主义者反对资产阶级的请愿要求，在城市平民那里，导致了他们**反对贵族、知识分子、艺术家和上流绅士阶级的请愿要求**。后一些人被看成是社会的寄生虫，必须剥夺他们的特权和荣耀。宗教改革者们，继承了这一古老的报偿观念，**把实业的发财和成功，看成是自己灵魂获得拯救的标志**。加尔文教徒否认“善业”的有效性，即否认天主教中教士的所有功用，转而颂扬在“精神派”看来是世俗的职业生活。他们认为“精神派”的沉思生活既无用又懒惰。他们把由职业进取获得的成功，看成是自己归于灵魂预定得救者之列的最可靠象征。长此以往，源于宗教改革的劳动崇拜，便不可避免地滑向**实业成功之神学，其表现为爱金钱和尊重金钱**。西塞罗(Cicéron)曾断言：“任何高贵之物都不可能从一家店铺中出来。”而加尔文主义者则回敬：是在一家店铺，远非在一个修道院或在一座宫殿，一个信徒更能确保自己灵魂得救。当他在干自己的实业之时，他也在干上帝的事业。就这样，这种清教商人的奇异心态得到了发展。这使清教商人大大超脱了虚伪的心理。英国和荷兰一些著名的家族，就是两国加尔文教最坚强的砥柱。他们通过各种交易诡计、非法生意和殖民海盗行径，在17、18世纪发财致富。他们把大量的生意盈利，看作为自己是上帝选民的证据。如果有个竞争者，“因为碍于顾忌而没有达到这样兴隆的商业成功，那他就会在整个市场上被看成是受上帝抛弃的叛逆”。正是如此，产生于神学内部关于灵魂归宿预定论和圣宠说争论的新教伦理，把神庙前的神圣广场开放给商贩和玩杂耍的，由此助成了现代资本主义的来临。

八、新教与历史哲学

那种把劳动与资本对立起来的习惯(来自卡尔·马克思的错误)，掩盖了这样一个本质事实：**资本主义和社会主义相平行**，肇始于同一个方面，即经济上的要求。两者都得灵感于古老的以色列唯实精神，及其极端物质主义的赏罚观，首先想的是要获得尼伯龙根的金子。两者的差别，归根结底仅仅在于达到目标的技术手段不同，在于主要受益阶级不同而已。如果社会主义者是像他们经常想让我们相信的那样，首先关注的是人民精神性的福利和道德上的解脱，那么他们应当从斯多葛派、早期基督徒、方济各会士、托尔斯泰和甘地那里获知，内心的解放和理智的升华，不是现世财富的占有，而是另外一回事。实际上，**经济至上，为苏联社会主义和资本主义所共通**。它标志了发源于宗教改革的现代世界。

古格里莫·费洛罗(Guglielmo Ferrero)所说的质量性文明，是将生产和消费的功用服从于政治、道德和宗教的调节功用。后三者本身指向文明的高级目的，正如希腊人文主义所定义的那样：思辨和审美的目的。从这个角度来看，我们西方文明历史的大断裂，不是罗马帝国的衰落和基督教兴起获胜(至少基督教还维

持了教会精神性功能的主导地位)，也不是法国大革命（这不过是一个更深刻的经济和社会革命的简单政治表象）。**西方历史的大断裂，乃是宗教改革。**这场改革看起来像是一场在神学和戒规外观下的僧侣之争，而其影响后果出于一个历史的讽刺，却全非如此。作为灵魂归宿预定论教条的逻辑结果，宗教改革宣告职业实干生活优先于寺院沉思生活，由此**取消了精神性和世俗性的区别**（在某种意义上，可类比于义与利之别——译注）。这种区别，曾是惟一能够克制经济生活泛滥的因素。宗教改革把一种质量性文明之金，点化成一种数量性文明之铁。

未来的大问题，并不是解决劳动和资本的冲突，既然人们已经明了它们利益一致与共；资本主义技术，受国家调节力量适当控制和约束以满足集体的利益，是惟一能够解决持续改善工农阶级状况的社会问题。未来的大问题似乎倒在于推重一批精神精英，让他们在明天的社会里重获应得的荣誉和地位，在于造就一批公众，让他们有足够闲暇以获得品行的高雅和精神性愉悦的趣味。问题还在于是否能在资本主义经济的封闭周转之外，分出巨大流通财富的一部分，用于一些本身不一定有直接商业价值的目的：伟大的艺术，思辨的科学，非功利的文化。只有这样，文人艺士才能足够地独立而不必自违，并拥有一批内行的公众，放弃那个像斐戈尔山神那样无形的偶像，而回归受冷落的雅典娜崇拜。

第二章 天然平等之教条与政治的救世主降临说

一、民主的危机

（第一次）世界大战之后的世界政治面貌，呈现了一种悖论现象，它与法国大革命和拿破仑帝国战争风暴之后的欧洲所呈现的悖论现象完全一样。本来是“向诸国王宣战”的法国大革命，在 1815 年却以君主制的全面胜利而告终。拿破仑失败后留下的王朝，为数比从前少得多，但要比旧制度的王朝更加强大！法国大革命把一些敌对竞争的小公国从地图上抹去，并摧毁了各种传统体制——教会、贵族、城市自治、行会、法院的特权、外省的地方主义（这些因素曾在 18 世纪限制了国王的权力）——由此大大加强了后来君主制的权威。乍看上去，一个片面的观察者会以为这是绝对君主制的最终胜利。但是，恰恰是这种**过度的特权，反而使绝对君主制趋向于民主**。教皇只是在他宣称自己绝对正确之后，才受到教廷会议空前大的影响。因为他被一种责任感所压倒，以致他变得极其谨慎，所有提议都征求教廷各主管部门的同意。绝对君主制亦然。而对人民生活和国家必须承担的新功能日趋复杂化，**各王朝先后感到有必要与选举产生的议会进行合作**，从那里寻求辅助和支持。它们于是走上了议会制道路。正是这样，君主制的议会制度，在尊重一个古老的秩序以缓和民众焦躁的同时，又使年轻的民主派得以自我组织，自我尝试，自我觉悟，最终自我解放。

1918 年协约国的胜利，似乎标志了民主派的最终解放。欧洲最强大的王朝，诸如奥匈哈布斯堡王朝、德国霍亨索伦王朝、俄国罗曼诺夫王朝，都从世界舞台上消亡。帝国制的德国，正努力变为民主共和国。奥匈帝国的继承者们制定了基于普选和议会制的宪法。而且，民主观念还远播到东方专制最坚固的国家：土耳其和中国。因此似乎是，从这场各民族的大混战中，民主大获全胜而增强，并给这场残酷的战争找到其最高的道德意义。然而，民主观念的这一胜利，却同时伴随了支撑该观念的信念普遍衰弱。现代民主制拥有比旧制度君主制前所未有的

军事和财政力量(当年君主制要招兵和征税是多么困难)。与这种力量恰成反比的是,现代民主制的声誉和权威却呈前所未有的衰微。在俄国,是无产阶级专政;在意大利,是法西斯专政;在西班牙,是军事专政。这些专政鼓吹并实现一种少数人的政府。在我们法国,“法兰西行动”的成员则把恢复君主制看作是民族的拯救。甚至在共和派内部,普选和议会制也不能幸免批评和嘲讽。“资产阶级民主”被夹在君主主义者和共产主义者的榔头铁砧之间,受到两面夹攻。

我们无意在这里分析这种“民主危机”的深刻原因。只有一点必须指出:假如民主的反对者仅仅是极右和极“左”的党派,那么民主所面临的危险,将是理论性多于真实性。极右的莫拉(C. Maurras)主义,是一种极突出的基于某种冒险的历史归纳理论。诚然,将民族利益与王族利益同一起来的世袭王朝制,在过去显示了极出色的有效性。在当代,管理人民也要求政府与其说在管理公共服务上显出更多的技术和能力,不如说在意图上拿出更多的权威和持续性。但从这里并不能推论出,君主制能跟从前一样胜任于解决今天各大国日常生活所提出的日益复杂的问题。因此,保皇派论点,更多地是表现为一种学者爱好的思辨,而不是一种给政治活动家们实用的战斗学说。另外,俄国革命带来的经济和社会灾难(俄国革命为了继续下去,已被迫放弃其本身的原则),也给那些浪漫主义头脑提供了一个前车之鉴和有益的教训,尽管走极端的魔力一直很吸引这些浪漫主义者。1924年12月,法国一些大报披露了苏联在法国的煽动宣传,曾引起恐慌。但这种恐慌并不构成一种真正的危险,而不如说是民众良知对于布尔什维克冒险的本能拒斥。真正的危险并不在那儿(极右和极“左”),而是在这样一些人的阵营:他们投身于一种民主信仰的加码,轻率地把一种纯政治的学说与一种社会的玄虚混为一谈。实际上,前者并不必然包含后者。而实施后者,恰恰逻辑必然地将摧毁他们自称是最热烈信仰和最坚决支持的那个制度。

二、从民主到民主的玄虚

关于民主,伯里克利(périclès)在纪元前5世纪给出了一个最好的定义:“我们的政体是不依照任何其他样板而建立。它不如说是给其他人树立了样板。因为它寻求的是最大多数人的利益而非某些少数人的利益,所以它的名字叫民主。个人之间发生争端,所有人在法律面前都平等。尊敬只给予功绩突出的人。如果城邦颁授荣誉,那是为了奖赏德行,而非为了确认特权。任何能对国家有用的人,都不被排斥,不管他的出身和家产是如何地寒微:我们所有人都被召唤对公共事务自由地发表意见。”因此,根据伯里克利,民主政体的本义,是寻求公共福利,而非一个特权阶级的利益。它除了因功受奖的差别而外,不接受任何其他社会差别。这就使得在各公民阶层自由选拔精英成为可能。

自由地选拔精英,可由民事平等得到实际保证。民事平等的概念十分清楚,在1789年的《人权宣言》中也得到严格定义:

法律应当对所有人都一视同仁,无论是保护还是惩罚。所有公民因为在法律的眼光看来都一律平等,所以也可平等地获得所有公共的尊荣、地位和职务。这都是根据其能力而定。除了其德行和才能的差别外,不论任何其他方面的差别。为了有效保证政府追求公共利益,人们最经常地是在政治平等中,即在普选中寻求这一点。让政府为公共利益而运作的最可靠方法,似乎是让人民自己来行使政府权力。民主政体的经典定义——“由人民来当政”(gouvernement par le

peuple)，即由此出。这个定义是以其方式而不是以其目的来标志民主政体，颇不及伯里克利所给的定义——“寻求最大多数人的利益之政体”。

人们知道，在大国实现由人民来管治人民是不可能的。大国的人民因为不可能集合在一起开会，集体地制定法律，便把主权委托给他们的代表：这就是所谓的代议制。让-雅克·卢梭曾经想确定选民如何通过他们个体意志的代数总和，从各种特殊利益的冲突中抽离出一个普遍意志（公意）。这种普遍意志在定义上，只能是祈愿公共利益。但在实现中，被《社会契约论》作者看作是万无一失的政治代数学，今天我们知道，那不过是一个权宜之法，虽然简便，但却是可争议的。比如，只有一群无秩序的个体才有代表权，而那些构成社会的结构，并体现社会长远利益的集体性团体却没有，这是不能让人接受的。

掌握执政权部长们在议会的多数派中产生，并对上下院负责，这样的政体被称为议会制。但是在美国，部长们只对总统负责。这个例子警示我们，**不应当把议会制与民主等同起来。**

总之——我们无意再耽于作一个更细节的分析——人们可以概括出民主概念的内涵：**民主的概念包含公民们的民事平等和政治平等，以此为手段来实现其真正的目的，即寻求普遍利益。**但如果人们硬说民主的概念包含了所有公民的社会平等（égalité sociale），那就大大超出了民主观念的内涵。为了说明这一点，只需看看人们是怎样为引入这个新条款作解释的。

为了引入这个新条款，首先必须把普遍利益与建立公正相提并论，然后以公民们的真正平等来定义公正。

打开《共和政治》一书，里面有左派联盟几个最著名的代表制定的政治和社会纲领。其中有一章由索尔邦大学教授莱维-布鲁尔（Levy 拟 Bruhl）撰写，并在《巴黎杂志》上发表过，题目叫作“共和之理想”。这位杰出的社会学家宣称：“如果要用一个词来从政治和社会角度表达这个理想的本质，那么我们将同让·饶勒斯（Jean Jaurès）一起说：共和即公正！”爱德瓦·埃里奥（Edouard Herriot）在出席移送这位大平民演说家（饶勒斯）的骨灰进先贤祠仪式的演说中，又重复了同样的话，并声明这位卡尔莫市的预言家的意识形态，是民主最纯粹的本质：“他的政治学是一种伦理学，也是经济学。它指向道德的目的。”

究竟公共利益是否等同于公正，究竟一个民主社会的目的是否特别地属于道德范畴，这个问题我们暂往后放一放再说。暂且，让我们先来分析公正的概念。人人都同意这个概念的形式定义：公正，根据乌尔比安（Ulpian）著名的说法，即是给每人所应得（Suum cuique）。以此为据，我们可以断言，所有的政体——也许除了希腊语意义上的暴政——都自称是追求和实现公正，君主制和民主制皆然。谁曾在意图上比马可·奥勒留（Marc 拟 Aurele，罗马皇帝）更公正？或在事实上比圣路易（Saint Louis，法王）更公正？圣路易在他的法官、法律顾问和庄重的书记官环围中，把他的公正之手高举过他佩剑的护手，在古树绿阴里教导王子们执法公正。但，一旦要从公正概念的形式定义里推绎出一个具体的内容，困难就来了：真正的辩论开始于要说清什么是属于每个人（应得）的东西。亚里斯多德说：“没有比平等地对待不平等的事物更糟糕的不公正了。”他从这个原则出发，观察到人们之间天然的不平等，众中推论出奴隶制的道德合理性，以及将希腊人与野蛮人对立起来的根据。只有闭上眼不看现实，硬称所有人都是天然平等，才可能把公正的概念推断为社会条件的真正平等。

巴贝夫这位严厉的逻辑家，非常精辟地看到**社会平等是《人权宣言》的逻辑结果**，一旦人们在其中引入**天然平等**的概念，就像 1793 年的《人权宣言》所宣

告的那样。让我们联系起来看 1789 年的《人权宣言》第一条和 1793 年的《人权宣言》第三条：“所有人生来始终自由，在权利上平等。”“所有人天然即自由，在法律面前平等。”既然所有人天然在法律面前平等，于是乎结论就是：**自然给予了所有人享有所有财富的平等权利**（《巴贝夫学说之分析》第一条）。由此（第二条）：“社会的目的是导向这种平等，并通过所有共同的享受来增加这种平等。”怎样达到平等的目标呢？巴贝夫告诉我们（第四条）：“工作和享受应当是共同的”，即所有人都应当承担一份平等数量的工作，同时又领受一份平等数量的享受。这用纯法语说，叫作共产主义（第六条）：“任何人都不能无罪恶地独占土地或工业的财富”，不平等是所有弊端的祸源，而不平等又起因于“独占”，就是说，私有制。那些“把你的和我的区分开来的肇始者”是罪犯。惟有通过把所有生产工具和所有已聚财富的社会化，消灭私有制，才能摧毁不平等，进而而在各民族的和平之中，实现全世界普遍的幸福。1789 年的政治革命，建立了民事平等，逻辑地应当以社会革命——由阶级斗争来实现——而告完成。巴贝夫曾感叹道：“什么是法国大革命？它是一场平民百姓与技能工商，穷人与富人之间的社会战争，”将以共产主义的到来而告终。

一旦人们把共和理想与公正等同为一，并假设所有人天然平等，人们便不可避免地导向共产主义。这正是罗卜斯比尔 (Robespierre) 在某次头脑异常清醒时所感到的：“平等(他在这里说的是社会条件的完全平等，就像巴贝夫所梦想的那样)，是一种空想，在公民社会里根本不可实现，因为它必然地要求一种共同体。而这种共同体在我们这里更昭然显得是空想。”然而各种空想却是信徒们的神秘面包。一种学说的荒谬，从来都不曾影响它的传播。恰恰相反，荒谬之信誉大行其道。人们信奉荒谬甚至都没表示一种巧妙的推托，以拒绝接受常识最基本的反驳，而是表现出一种灵光幻觉教徒心理特有的情感：认为怀疑是一种对于爱的过错，真正的信仰——那种搬山移岳、实现社会重生的信仰——应当取消任何批判精神，而应热烈信奉至于疯狂。“朝左的偏滑”(glissement vers la gauche)——**从自由主义到激进主义，从激进主义到社会主义，从社会主义到共产主义——是民主加码的必然升坡。**

莱维-布鲁尔先生——我们刚才借用了他对共和理想的定义——很爽快地承认：“共和理想即指现世的公正。”怎样实现？他回答说：“过去世纪的前辈，把积累的财富、生产工具、自然资源(土地、地下矿藏、水力)等东西传给后代。这些东西应当在活着的后人中间分配开来，以不同于我们今天所见的方式得到利用、消费，并传给后代。怎样完成这个转变？是通过像社会主义者信仰的那样，把私有制几乎全部转化为集体所有制？是通过发展合作？或是通过另外一些我们猜不到、但也许已在我们眼下开始起作用的方式？我们无从在这里描绘这个未来”(第 87 页)。在同一部著作中，索尔邦大学历史学教授塞尼奥勃(Seignobos)先生则更为直截了当：“随着共和党驱退那些保护专制和社会不平等的权威之时，它也扩大了改革纲领在政治的自由平等之外，又加上经济的自由平等。”(第 58 页)

我们暂且不去强调自由和平等这两个词的互不兼容性——尽管索尔邦大学的历史学家把这两个词联提并用犹如连锁炮弹——因为自由必然导向不平等，而平等对自由至少有限制性。通过以上分析，我们现在可以明确揭示民主的玄虚究竟指什么，它给民主的概念又追加了点什么：**民主的玄虚，是从所谓所有人权利上的天然平等和事实上的完全均等出发，并根据“公正要求人们平等地对待不平等的事物”之原则，最后得出结论：必须实现众个人的经济和社会的平等。**民

主的概念本是只包含了民事平等，并在一种简便的权宜之法意义上，涵有政治平等。而民主的玄虚则又加上了社会条件真正平等的概念。

三、天然平等观念的起源

天然平等观念是从哪里来的呢？追其根源，乃是揭示这个观念是何等反科学，何等非理性，何等危险，并证明它是一些既不基于经验事实又不基于理性解释的经验，而是属于情感、玄虚和信仰的观念。

天然平等的观念并不基于经验。观察告诉我们，每个个人都具有不平等的体、智、德能力。人们甚至可以轻易证明，随着社会劳动的日益分工及其带来的专业化必然，随着工业和科学的进步，才能的不平等更趋于随职业的多样化而增大。这一点是如此地真确，以至平等主义公正的赞颂者们，总把这种公正理解为回归于一种微弱社会差别的状态。而这对于社会学家来说，恰恰构成了一种倒退现象。以色列先知们曾严厉抨击以色列和犹太国王们享有的城市世俗文明的辉煌，并把公正的来临——耶和華降临之日——构想成回归于氏族游牧生活。正是在沙漠里，在孤寂中，耶和華将与他的子民言归于好。他和子民最初的盟约也是在沙漠里订立的：“正因为此，我要把他们引向沙漠。在那里，我要说动他们的心……我将让他们居住在帐篷里，就像我当初遇见他们那一天一样。”（《奥塞》II 杆 14，XII 杆 10）同样，18 世纪的思想家把人类的理想状态，看成是一曲回归自然状态的田园牧歌：其典范不再是“诚实人”，而是“好蛮人”；其乌托邦之地，不再是阿尔特尼斯（Arthénice）的蓝色沙龙，或梅尔塞纳（Mersenne）的会客室，不再是太阳王的辉煌宫殿，或底楼和二楼夹层中的俱乐部。它不在塔斯库劳姆（Tusculum）或第布尔（Tibur，两地皆为意大利古城——译注），而是在塔希提荒蛮之岛。狄德罗（Diderot）写《布干维尔游历补记》所寄托的梦想，令人想起高庚（画塔希提）的油画。法国大革命反贵族及平等主义的理想，在圣鞠斯特（Saint Just）的愿望中得到表现：每个小财产者公民都耕作一块像是在辛辛那提州的土地，并在一种实在的平庸中，过着一种像夏尔丹室内景油画那样平静而道德的生活。托尔斯泰把人类的拯救只寄望于回归农牧时代，最后因生活与信念的反差而绝望，出走湮逝在草原。

关于天然平等的观念，人们也许会给它找出一个宗教的渊源。斯多葛主义和基督教曾宣告人类“道德的平等”：所有人都是兄弟，因为他们都是上帝的孩子。爱比克泰德（Epictète）和圣彼得都这样宣称。但是，不管是斯多葛主义还是基督教，都绝没有把人的道德平等归结为人的社会平等，或民事和政治的平等。圣彼得向科林斯人劝道：“愿每个人都留在上帝最初召唤他时所处的状态中。愿所有在奴役枷锁下的人都视他们主人配享任何荣华。”同样，对于斯多葛主义者，真正的自由是内在的：每个人，皇帝也好奴隶也好，都应该在世界这个辽阔的机体里，耐心顺从地完成天意分配给他的职责。

为了寻找天然平等观念的渊源，人们应该转向 18 世纪盛行的哲学学说。正是在这个世纪，法国大革命的意识形态得到确立。当时有两种哲学平分秋色，得到思想家们的赞同。一种是笛卡尔主义，是经院哲学、实际上是形而上学的延续；另一种是英国经验主义或法国感觉主义，它与经院哲学截然决裂。

笛卡尔认为，在我们心灵里秉存有一些天赋的真理。是上帝将其存放在那儿，好像上帝在他的作品上留下印记。这些天赋的真理在我们心里构成了理性。作为所有原初真理的可靠沉积，作为所有善恶标准不犯错的断决权威，理性“在每个

人心中都是同一而完整的”。笛卡尔根据一种借自经院哲学，同时也是直接源自亚里斯多德本体论的理论，信奉一种**所有人天性中理性的平等**。

根据亚里斯多德，我们心里形成的关于种和类的抽象概念，完全对应于自然中一些客观的本质。这些本质具有为理解这些概念所需的各种特征。因此，人的概念，既然被定义为是一种理性的动物，那么，在所有人身上都存在一种共同的种类天性，即每个人都必然秉有理性这一人的本性，因为理性是人类区别于所有其他动物种类的特征。于是，在每个特殊的个体身上，保罗或比埃尔，有两类特征要区分：一些是本质特征，这是他与同类共通、并由他自己种类本性而秉有的，如理性；另一些是偶然特征，这些特征使个体特殊化，如长有一个塌塌鼻或鹰钩鼻。不过，亚里斯多德宣称：既然每个本质都是同一和不可分的，那么，一个物种由其种类天性所秉有的本质特征，就不可分增多或减少。只有该物种特殊化的偶然特征，才可以增减和多样。

打开笛卡尔《方法论》的第一页，我们便可以读到：“良知或理性，在所有人身上都是天然平等的……因为，既然理性或良知是惟一使我们成其为人而有别于野兽的东西，我愿意相信理性在每个人心中都是完整的，并在这一点上赞同这些哲学家们的共同意见——他们说只有偶然性有多有少，而同种类个体的本性却绝无多少之分。”既因为理性是人类的物种差别，那么，断定所有人都平等地有理性，也就是本体论地断定所有人天然平等。18世纪，人们常常用狄德罗爱说的一句话“人人相等”(Un homme en vaut un autre)来传达这个意思。

这种信仰在17世纪和18世纪广为盛行。波苏哀(Bossuet)在他的《逻辑学》中写道：“人之所以为人，平等地适用于智慧和的人和最疯癫的人。在准确的意义上讲，人们绝不能说，一个人比另一个人更成其为人。正是由此源出经院哲学的这句格言：事物的本质或本理是不可分的。就是说，要么什么也没有，要么都完满俱足。”霍尔巴赫(Holbach)在他的《普遍的道德》里写道：“不管人们发现人类个体是何等惊人地多样不同，但他们依然有一种始终不渝的**共同本性**。”他与经院哲学家们一样，把人本性的概念，定义为：“所有构成人之为人的特性和资质的总和。这些特性和资质是内在于人类，并将人类区别于其他动物种，或为人类所共有而区别于其他动物种。”马布利在他的《道德原则》中认为：“我所要求的第三件事，是让我的哲学家相信：**所有人都是互相平等**，并热爱这个真理。”莫莱利(Morelly)在他的《自然法则》中断言：“在道德方面，本性是同一、恒常和不变的。……因此，人们所能从野蛮或开化民族的风俗多样性中援引的所有证据，都不能证明本性是多样的。”巴贝夫在《平等派宣言》中宣告：“我们都是平等的(Nous sommes tous égaux)，是不是？这个原则始终不容置疑，因为，除非是疯子，人们不会当真地把黑夜说成是白天。”

这个理论，从逻辑学家、形而上学家和道学家的书中，又移到了自然主义者的文论里。布封(Buffon)在谈到人的精神实体或灵魂——与肉体相合便构成人——时说：“其实体不可变化，其本质坚定不渝，始终如一。”日内瓦的自然主义者夏尔·包奈(Charles Bonnet)，在他《哲学的再生》中说得更显露：“本质是永恒不变的。每一事物都本然如此。人的本性可以受到无数不同的变化，但任何一种变化都不能改变本性。孩提时的牛顿与计算天体运行轨道时的牛顿，本质上是同一个生命体。神的知性是本质的永恒域度。神不能改变自己的理念，因为神不能改变自己的本性。”

从自然主义者的文论那里，天然平等的学说又渗入到作家和历史学家们的著作中。休谟(Hume)以他作为心理学家和历史学家的双重身份，本应当意识到种族、

民族和时代的多样差异性，却这样写道：“要了解希腊人和罗马人，那就去研究今天的法国人和英国人吧，波里比(Polybe)和塔西陀(Tacite)所描写的人，相似于今天我们周围的人。”这乃是肯定人类本性恒常不变的定律，就像洛内·干东(René Quinton)的著作给雷米·德·古尔蒙(Rémy de Gourmont)所启示的知性恒常律一样。这个定律将用来证明一些灾难性的类比。正是这些类比指导了法国大革命的发动者。他们动辄引用普鲁塔克(Plutarque)作权威，拿斯巴达、雅典和罗马作论据。人类本性恒常不变的定律，还给古典主义悲剧定下了准则。拉辛(Racine)在《依菲杰尼娅》剧的序中宣告：“鉴于所有我模仿荷马和欧里庇得斯的作品对我们戏剧的影响，我高兴地承认，良知或理性在所有时代都是一样。巴黎的趣味与雅典的趣味本为一致。”这个定律又启示了伏尔泰的历史哲学和戏剧。人们可以在他的《论风俗》中读到：“所有深刻有关人类本性的东西，在天涯两端都相似。习俗之权威在世界舞台上传播着多样性，而本性则在那儿传播着一致性。”卢梭更为明确：“今天已不再有法国人、德国人、西班牙人、英国人。不管人们怎么说，从此只有欧洲人。”如此这般，你哪怕足不出户，也可以振振有理地写出一部波兰或科西嘉岛的宪法草案！

天然平等的观念，尤其在法学家和政治学家们那里得到传播和确信。它在**自然法学派的理论家那里受到莫大的宠遇，特别在新教国家大为盛行**。阿尔都修斯(Aethusius)、格罗修斯(Grotius)、塞尔登(Selden)、普芬道夫(Pufendorf)、昆伯尔兰(Cumberland)、海纳修斯(Heineccius)、莱布尼茨(Leibniz)、沃尔夫(Wolff)、布尔拉马基(Burlamaqui)、瓦特爾(Vattel)、巴尔贝拉克(Barbeyrac)，先后说教，认为自然法源于公正理性，并基于所有人的平等。巴尔贝拉克写道：“理性为人类特有。理性对于人类比之人类集群的欲望更自然，因为集群的欲望在动物中间也可见到痕迹。我要说，理性明确教导我们，不应该把自然的同情心和爱怜局限于一小部分，或仅仅一个团体，而应该将其以各种方式扩展到所有人，即我们人类的全体。根据自然的命运，理性是平等地传播于所有人。正因为此，**他们都是天然平等的。**”由此，便引出了人权和公民权的平等。孔多尔塞宣称：“这就是这些权利宣言的起源。今天，所有开明的人都把这些宣言看作是自由的基础，而古代人却没有，也不可能有这些构想。这是因为奴役制玷污了他们的政制。在古代人那里，公民权是世袭或由权威意志授予的。他们达不到这样的认识高度，认为这些权利是内在于人类，并以一种完全的平等属于所有人。”普鲁东(Proudhon)在其《论大革命和教会中的公正》一文中，归纳了整个天然平等的学说，并把它联系于其真正的哲学基础，即经院哲学本体论的实在论：“**人在本质上平等于人。**即使在事实上有些人落后，那是因为他们不想，或不知道利用他们的手段。如果说人们之间显出某种差别，那么这种差别并非来自他们生命形式所源的创造性思想，而是来自个体性产生和发展的外在环境。”

在18世纪，与笛卡尔主义相抗衡、并与之争夺信徒的哲学，是英国经验主义。它由洛克(Locke)所发展，在法国受到百科全书派和孔狄亚克的推广。洛克受启示于一种与笛卡尔完全不同的知识理论。他拒而不信种和类的客观实在性，只将其看作是一些由思维抽象虚构出来的概念。那些畸胎症例，便可为证。因为事实上存在天生痴傻的人。这些人并不符合亚里斯多德式关于人本性的定义。一下子，那个在本质特征和偶然特征之间划出的著名区别，便站不住脚：“所谓本质或非本质的，仅仅有关我们的抽象概念和人们给予的名称。”在自然中，个体们所有的特征都是同等必要的，不管是脸上的疙瘩、鼻子的曲线或瞳孔的颜色，还是心肺那样主要器官的结构。理性并非是在人出生时作为一种真理的原初启示而一劳

永逸地先天赋有。因为并不存在天赋的观念，所有思想的活动都来自感觉：nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu。

洛克的哲学本来似乎应该反击人人天然平等地具有理性这一信仰。但恰恰相反，洛克的经验主义忽略了心理遗传性。他认为人在出生时，其心灵是一块白板，一张上面什么也没写过的白纸，一种纯粹的接受性，以待各种现象来加上印迹。由此导出所有人都秉有一种平等的能力以达到平等地有理性，达到同样的文化修养程度：只有教育和社会条件才决定人们的心智差别。赫尔维修从心灵白板论的经验主义出发，写过一本叫《心灵》的书，获得惊人的成功。该书旨在阐明：“性格、才能和德行是教育的结果。”赫氏袒露说：他在着意研究了“自然和教育所加给我们的影响之后，我发现是教育造就了我们现在这个样子”。他认为，人们在这点上所犯的最大错误，是以为“才能和德行纯粹是自然的秉赋”。天才是教育的结果，而非自然的秉赋。以至于人们可以任意把一个阿尔卑斯山的小牧童造就成一个牛顿或一个卢库尔戈斯(Lycurgue)。因此，人“只是他所受教育的结果”，教育“无所不能”。罗兰夫人(Mrs 杆 Roland)，这位赫氏的信徒，也是宣传同样学说的卢梭之信徒。她写道：“人与人之间那些无穷尽的差别，几乎完全来自他们受的教育。”巴贝夫也附从同样的观点：“谁能怀疑许多无知的人本不应该无知，假如他们有机会受教育的话？即便是粗蛮的牧人，他在安排劳作和讨论其利益时，不亦运用了跟(牛顿)发现万有引力定律一样多的细腻才智？一切都取决于我们注意力所趋向的目标。”

四、天然平等的幻觉

显而易见，这两种完全对立并从截然相反的前提出发的哲学，竟两相结合，同归于证明天然平等观念的合理，只是两者说法有异：**人人都天赋有平等的理性；所有人都有平等的能力成为有理性。**从这里，源出了革命意识形态的主要错误，至今仍主导着我们统治阶层的诸大决策。这个错误是：信仰教育对于所有人的全能，和立法对于所有民族的全能。如果人们忽略掉个人们身上的心理遗传性，忽略掉诸民族内部的传统，那么人们便终于认为：**一种同样的教育和一种共同的立法，将使所有公民和所有民族达到同样的文化程度。**法国大革命的发动者们，凭着认为人性可以无限完善这一说法，以为只要有一部好宪法便可以创造淳风善俗，只要有一个良好普施的教育便可以教育人们都成为仁人君子。

马布利说：“教育既能使一些人愚钝，也能使另一些人的灵魂智能得到发展。是我们所受的教育才让我们相信上天在人类中分出了不同的等级。在这些我们登山看到的岩洞里，也许贫困把多少贺拉斯(Horace)、费尔森(Fersen)、马尔勃劳(Malborough)、阿里斯蒂德(Aristide)、埃帕米农达斯(Epaminondas)和卢库尔戈斯埋设在那里。在人们的童年时期，一种平等的教育可以在所有人身上发展几乎同样的才能。”他认为，那种认为天然就存在不同的社会阶层之偏见，在人们心目中是如此根深蒂固，以致使最大多数的人丧失了其尊严和权利的意识。“如果所有人都享有一种平等的教育，如果他们并未役于那些愚蠢的偏见——这些偏见是如此长久地阻碍他们意识到自己的存在和价值——那么，最大多数的人就绝不会屈从于那小部分人强加给他们的耻辱锁链，人们所说的第三等级也决不会被压迫只是受苦，而让那些自称升为第一级、第二级的人享乐。社会只会有一个等级。”

可引出所有恶弊的教育，也可以带来所有善德的良方。为此，人们只需把教育公共化和普及化，以致任何个人都不能“因其学识而比任何他平等的同类更突出”。这将是国家对年轻一代的控制所带来的现实。卢梭教导说：“公共教育受政府制定的规范和最高主权任命的官员管理，因而是人民政府或合法政府的根本原则之一。”巴莱尔(Barère)宣告：“父母们应当尊重的原则是，孩子们在属于个别的家庭之前，首先属于共和国这个大家庭。没有这个原则，便没有国民教育。”为什么国家有义务向人民施行国民教育？孔多尔塞在其《国民教育回忆录》第一篇中这样解释道：“假如在道德能力上的不平等阻碍了最大多数人全面享受这些权利，那么人们便枉然空谈所有人都有同样的权利。教育的不平等，乃是专制的主要起源之一。”

因为立法之于诸民族，就像教育之于个人。所以，是立法的差别造成了每个民族个性的多样。赫尔维修在《论人》这篇文章中写道：“每个民族都有它特别的观看和感觉的方式。该方式形成了该民族的个性。在所有民族那里，这种个性的突变或渐变，都是依随它们的政体形式、以及公共教育的形式所受的突变或渐变。一些不同的政体可以先后给同一个民族以高尚或卑贱、坚毅或轻率、勇猛或羞怯的个性。”是一种不公正的立法，破坏了原始的平等而有利于小部分人，从而造成了人类的苦难。马布利断言：“人们失去了他们的平等，并不是自然的错，而是政治的错。那种极不缜密的政治，使得那些执政官在太长的任职中习惯于发号施令的乐趣，并巧妙地把政治权力变为他们个人的利益，最终成为大权在握的主宰。”只有用公正的法规来恢复平等，才会产生共同的幸福这一社会的目标。巴贝夫宣布：“因此，必须改变社会的法则，要使每个人都丢掉这样的向往——想因为其才识而比任何他平等的同类更富、更强，更突出。达到此目的惟一方法，就是建立共同管理，取消私有制，让每个人系于其所善的手艺和工作，让他把实物成果交到共同的货店，建立一种简单的生活必需品管理，把所有人所有物品都登记造册，然后把这些物品以最严格的平等分配给众人……这样的政制，经验证明是可行的，因为它已在我们12支军队的12万人中实行。惟有这样的政制，才能带来普遍、永恒和纯粹的幸福。”自由、平等、博爱，这些被铭刻在各种建筑正门之上的温情和平格言，最终导致了所有人的军事体制化。噫嘻乎！何等的讽刺啊！

人天然是善良的。是那些坏法律把人败坏了。贺拉斯曾说过“什么法律没有病？”的话，应该反过来说：道德问题应是一个社会问题。狄德罗于是宣称：“如果法律是好的，风俗也将是好的。如果法律是坏的，风俗也将是坏的。”赫尔维修进一步发展了这个论点：“一个民族的弊病总是掩藏在立法后面……只有改变立法观念之后，人们才可以自夸使一个民族的观念有所改变。要改革风俗，首先应当从改革法律开始。……惟有凭借好的法律，人们才可以造就有善德的人。”狄德罗也说：“立法者可以任意造就英雄、天才和贤人。”于是乎，只要有罪犯，那就是社会的错，社会只能引咎自责。人们可以看到，这就是《新爱洛绮丝》的观点。的确，卢梭正是这样福音传道的：“所有个性本身都是善和正常的。所有人们归咎于本性的邪恶，都是接受坏教育的结果。”因此，“任何罪犯，只要其习性得到更好地引导的话，无不可以成为大贤人。”这个只有部分正确的观点，实际上是让人无须悔罪，并把个人的责任代之以社会的无名责任，即集体不负责。

公共教育和立法的目的，于是乎是重建天然平等——这一万善之源。马布利教导说：“惟有平等教人们弃绝德行，偏爱那许多无用有害的东西。……平等能产生所有的善，因为平等联合起众人，提升他们的灵魂，并预使他们接受互相

友善的情感。我的结论是：**不平等产生所有的恶**，因为不平等使人们失去尊严，遭受耻辱，并在人们中间播散分裂。”实现民事平等(1789 年)，接着是政治平等(1793 年)，最终是社会条件的真正平等(1796 年)，这就是革命意识形态的三个必然阶段。而**得到实现的，仅仅是前两个平等**。

五、天然平等观念的三个阶段与革命的神话

1789 年的革命者尤其看重的是民事平等：法律面前人人平等；除了德行和才能之外不分任何差别，平等地进入各种职务位置和荣誉地位。他们对政治平等的向往，即所有人平等地参加公共事务，则更为优柔寡断。诚然，西哀士宣布：“政治权利的平等是一项根本原则。”《人权公民权宣言》也宣告：“每个公民都有参加制定法律、任命行政官和法官的平等权利。”但是，西哀士仍然把公民分成积极公民(那些行使政治权利的人)和消极公民(他们只享有天然权利和行使民事权利的保障)。宪法规定了基于这种区分的纳税选举制。只是从 1792 年 8 月 10 日起，人们才真正思考政治平等，并想建立基于普选产生的人民最高主权之民主。然而，民事和政治权利的平等，假如它不伴以社会平等，即社会条件的平等的话，那不过是一个虚构。**只有社会条件的平等才能实现真正的平等**。这就是圣鞠斯特和巴贝夫的想法。该想法促使平等派去尝试第二次社会革命，第一次革命只是其序幕。《平等派宣言》宣告：“法国大革命只是另一次更伟大、更庄严，也将是最后一次革命的前奏。”

这最后一次革命的纲领制定得很明确——通过取消私有制和公正地分配财富和知识，重建原初的真正平等：“由自然所建立、由理性所承认的平等，在社会中遭到一系列习俗的侵犯。而这些习俗原本旨在维护这种平等。……不平等地分配财富和权力，产生了文明国家十分之九的居民都有理怨恨的一切混乱，还产生了他们的穷困、苦难、屈辱和奴役，也产生了知识的不平等。有人出于利己的目的，虚伪地把这一点归咎于被夸大的才智的不平等。”巴贝夫认为，这种遭自然谴责、受理性否认的事物状态，必须代之以一种新秩序。在这种新秩序中，除了性别之外不复有任何其他差别，俾使“无差别地给每个人绝对平等的一份额，去享有人世间所能享受的所有财富和好处”。为达此目的，某些恐怖主义者主张的权宜之法(“土地法”)不足为训，罗卜斯比尔也指出其空想、欺人和暂时的性质。人们所需要的，是“某种更崇高、更公正的东西：**共同财产或财产的共同体**。不复有土地的个人占有：土地不属于任何人，其成果属于大家”。土地的社会化，然后是生产工具社会化，然后是众人的社会化，以重建天然的平等：那些(18 世纪)理论家提出的前提，在一种绝对而严格的逻辑上，恰恰导向平等主义和集体主义的社会主义。这种社会主义“首先自称为既思辨又实践的人类理性”。

就这样，在这个 18 世纪的尽头，形成了一种新的世界观，一种有关社会制度的基础和目的、有关人类生活的终极目标的新观念。从前是摩西关于原罪的神话和《创世记》古老的传说。这些神话传说用现代科学的语言来说就是：我们要与我们的本能斗争，这些本能是我们古老祖传意识的残遗，与文明生活的要求格格不入；文明是我们个人意志和社会约束对我们本能的胜利。而现在，古典的笛卡尔精神被代之以纯理性的雅各宾神话。这种纯理性的神话向人宣讲一种比伊甸园之蛇神话更骗人的宏论。它向人宣告：

“当你诞生于自然或最高存在之手的时候，你已是本性地具有理性，在你的意识里已经有关于善恶的可靠向导，而且你的天赋知识里还存有所有的原初真

理。于是，如果你迷信，那只能解释为是欺骗的结果，是这种欺骗愚弄了你最初的轻信。如果你作恶，那只能解释为是坏法律促使你去作恶。因此，你既不要为迷信和作恶羞耻，也不要为之悔恨，因为责任全都在社会制度。既因为你与你的同类具有同样的天赋知识，你当然有权利跟他一样聪明，成为跟牛顿一样伟大的学者，或跟杜尔哥(Turgot)一样有谋略的政治家。为了达到这一点，你只需要要求社会分配给所有人一种共同而全面的教育。这样的教育，不复是某个精英阶层的特权，而不再对你具有侮辱性。既因为你与你的同类一样能干，你当然有跟他同样的资格参加管理公共事务。公共事务惟以普遍利益为目的，因此也以你的利益为目的：你应当要求社会给所有人以同样的政治权利。作为有理性的人，你与你的同类一样可敬可尊：你应当要求社会给所有人一份同样的尊荣、名誉、官职、显贵和财富，应当催令社会在民事和政治平等之后，进而实现社会平等。因为没有社会平等，前两个平等只是谎言。既因为你天然与任何另一位人类的代表相平等，你跟谁都是兄弟：你应当要求把国家之间的对立让位给四海为一的世界主义，摧毁所有的边界。假如说法律上和天性上都是自由的，你今天却到处戴着锁链，假如说具有理性的你常常却愚笨无识，假如说具有德行的你往往却不道不德，假如说有权享受幸福和财富的你却处于不幸和贫困之中，那么，你应当控告社会。有朝一日你通过多数制的手段掌握政权，你只需颁行真正的平等，而实现人间的天堂。那时，人们将看到男女农神之车在大地漫行，收获熟透了的麦穗！”

六、民主的玄虚与政治的救世主降临说

我们刚刚已看到，天然平等的观念是基于两个今天已完全过时的哲学学说：种和类的本体实在论，已被抽象过程分析法和生物进化论彻底驳倒；洛克和孔狄亚克的白板论经验主义，其否定的心理个性遗传性今天已不容争议地得到确认。没有比民主玄虚的母观念更反科学的了：因为其支持者不能在理性上加以证明。一种玄虚观念的标志正在于此：它只是在情感上牵强得到人们赞同，而人们却不能以任何方式证明它，因为人们忘记了其本源。更严重的是，人们甚至都没有感到有必要去证明它，因为习惯已让人认其为自然了。

有鉴于此，公正观念的实现，不能归结为建立社会平等。与狄德罗“人人相等”的说法相反，我们应该宣布个人之间和社会团体之间的不平等性。每个人都有一个独特的社会价值系数。该系数大抵取决于两个变量：他所能做的服务之普遍有用性和人们要代替他的难度。决定一个物品的价值也同样是这两个变量：其有用性和希罕性。

为了说明这一点，让我们来分析帕罗蒂(Parodi)先生的一番论证。他在《传统主义与民主》(巴黎，1909年)这本充满才华的书里，力图证明“1789年诸原则的合理性”。他把“诸人类价值”在法律上的相等性基于这样一个事实：“如果说有些价值更为希罕和高尚，另一些价值作为前者的条件而更直接地有用……那么，它们在互为条件这个意义上互相等值。人们如明确意识到它们相等的必要性，就没有理由把它们分出高低来。”

姑且假设各种人类价值互为条件——这一点颇可质疑——但作者完全忘掉了决定一个人“社会价值”的变量之一：找同样有用的人来替代他的难度。因此，假设贝尔特罗(Berthelot，著名化学家)和他实验室的杂工其社会功用是同样地必要，但前者仍要比后者具有更多的社会价值，因为要替代贝尔特罗比替代杂工要难得多。可资为证的是，有可能许多次贝尔特罗或巴斯德(Pasteur，著名化学

家)在实验室杂工不在时,替代干了杂工的活。反过来的情形却绝不可能发生。不过,事情还没有完。有多少诡辩在不厌其烦地坚持,贝尔特罗或巴斯德的工作与他实验室杂工的工作一样容易被替代、并对社会一样有用!我们的论据还是:贝尔特罗或巴斯德损失一些时间,倒是可以不要实验室的杂工,社会也可以不要这名杂工而并无大损失。但如果社会损失了贝尔特罗或巴斯德,却是莫大的损失。为证明同一个社会里所有个人天然平等或权利相等,人们抛出一大堆谬误推理。这些推理的无稽,适足以昭示**社会平等观念的破坏性特征**。

问题还没有了结。人们可以问,任何配称民主的政府所追求的普遍利益,是否首先归结为公正,如救世主般降临人间。人们还可以问,政治是否最终地归结为伦理。

社会作为一种自然现象,能不能恰在“善恶之外”?自然恰是一种超验的无道德性,就像植物生长,江河流泻,原子起舞,星云流变。**没有任何东西可先验地证明,社会可以屈从于我们道德意识细腻的苛求。**《埃及绝望者与他灵魂的对话》、《巴比伦哀歌》、《约布书》(Livre de Job)、《特奥尼斯之诗》(Vers de Théognis),都表现了人类灵魂面对经验现象的丑恶、面对这个充满不公正的世界所发的痛苦惊诧。在这个世界里,忘恩负义和敌意竟然是德行的报答。也许,社会是否就是有机地不公正?就像科学是否就是决定论?也许,先于一切去追求公正,哪怕损害文化和文明、损害某些客观大目标的实现、并招致众多个人的牺牲,这样追求公正是否像洛南说的那样,是违背了上天的意志和自然的意愿?也许,自然和社会——后者是前者的昙花一现——并不追求任何目的,就是说,不能构想为由一种不完善的现实向一种完美状态进化(由此找到其合理性和终极完成)?也许,在人类进化尽头而实现的完全公正,却等于最大的不公正,以至于使宇宙永远失去道德信誉?因为后辈坐享前辈给他们造就的优裕和自私的幸福,更反衬出前辈命运惊人的不公正。也许,世界只能从一个审美和戏剧的角度才能得到解释?

我们不想在这里讨论这些高度形而上学的问题。让我们仅限于几个更平凡的思考。

首先,我们想重提伏尔泰某个故事中一位人物的经历。这人在滔滔控诉这个“如斯自流的世界”之后,终于发现**“那些流弊之中常常有些很好的东西”**。有时,为了共同的利益,尤其是为了那些最贫困人的利益,一些有利于条件不平等的制度,反倒可能比一些试图保障一种不可能的互相平等之法律更为有益。让我们比较一下美国和苏联。在美国,资本主义制度(对于集体主义者来说这是一个可恶的制度)畅行无阻。在苏联,人们不能否认其平等之公正意志。资本主义制度,使美国工人成为一个真正的“布尔乔亚”(资产者);而苏维埃制度,则使苏联工人成为一个军事化的贱民。前者不断提高大众的生活水平,后者则在扩大饥谨、腐败和人类衰落,并带来所有工业、商业和信贷的衰退,姑不说任何高级理智生活几乎消失,因为贫困、取消闲暇和个人的社会化,使这种高级理智生活实际上不可能。人们知道,一些法律的结果是多么出乎那些智者的意表:有些法律是为了改善贫困阶级的物质条件,结果反使其恶化,因为这些法律招致了资本外流向外国企业,让本来可以付给本国工人阶级的工资,成为其他国家企业的工资。这正是我们(第一次)世界大战前的金融政策。当时有四百亿法郎的法国资本被移置国外,相当于法国无产阶级损失了几百个亿法郎的工资。当时法国采取了许多立法措施以改善工人大众和小职员的情况,这导致了法国是平均工资最低的国家之一。让我们再以战争动员为例。绝对的公正要求所有的公民承担同样的危险。正是这个非常道德的观念主导了我们的总动员。但国防的高等利益要求学者、工

程师和专业工人留在后方，组织和加强战争工业。几个月后，人们不得不承认这种平等主义动员的荒唐，并从前线招回幸存的技术人员。因此，**那些人民的福音使徒，经常是人民最大的祸殃者** (Les apôtres du peuple sont souvent ses plus grands malfaiteurs)，对此，我们的好老师热洛姆·古瓦尼亚尔(Jérôme Coignard)说得很精彩：“法国大革命的狂妄，是想在地球上建立德行。人们本想使所有人都变得善良、明智、自由、克制和慷慨，但却宿命地导向把他们都杀绝。罗卜斯比尔信仰德行，结果他制造了大恐怖。马拉(Marat)信仰公正，结果他使 20 万人头落地。”社会和政治问题不能归结为道德问题。相反，道德问题应取决于这个要求：我们的人类理想必须适合现时社会和政治的可能性。**普遍利益可以有时要求促进资本主义制度，有时则要求控制它；有时要求把一个企业国有化，有时则要求国家出让一种垄断；有时要求促进合作化，有时则要求限制工会主义**，因为极度的工会主义将导致毁掉国家。一些道德的和经济的考虑可以介入政治，但政治正如经济，不能归结为伦理。

问题还没有完。我们还要说，把公共福利和普遍利益只归结为公正，并把公正理解为社会条件的平均化，这是绝对任意的。立法者必须考虑到各种经济、政治和道德的目标有同等的合法性：尊重个人自由以产生多样性，借资本主义企业来增加平均福利，科学和艺术的进展，文化的传播，国力的增强，民族的声誉，国家的威望，光荣的事业……一个国家不是一支救世军。关于这一点，人们可以提醒那些自称“得解放”的人，先于一切去追求公正，哪怕损害国家的繁荣和文明的高级目标，这本是源于一种宗教性和救世主降临说的人类进化观。

当年造就雅典繁荣的，并不是平等高于一切的民主热情。因为，自从雅典宣布“人民有权为所欲为”那一天起，她便陷于蛊惑性的谎言，并勒令苏格拉底喝毒药。雅典的伟大，是因为她对自由的爱而让个人解脱了家庭的古老束缚，是因为她对法律的尊重而让人承认什么是非法，是因为她对“精神”的崇拜——阿那克萨哥拉宣讲的是精神推动着世界——尤其是因为她对于光荣的激情。雅典看重自己的典范作用，以成为“希腊的学校”和人类的启蒙师。雅典值得所有技艺人才云集荟萃，因为她只崇拜才智和美。罗马亦然。凭借一种公民道德的奇迹，罗马实现了“奥古斯都的和平”。罗马通过所有公民对于法律的尊重和积极投身于公共事务，和平而合乎法律地组织了开化的人类。以凯撒人格所代表的帝国，是法制巨大的保障力量。**罗马在世界遍建大法官署、大会堂、图书馆和剧场**。她使地中海成为一个广阔而和平的论坛。在她的法律保护下，交换着三个大陆的思想、物产和风俗。古代人把世界设想为一个生命体，一个完美、具有神性灵魂的机体。这个生命体和谐地协调万物，并使所有现象都共趋于整体的福祚。古人把社会秩序纳于宇宙秩序中。每个人的德行，在于顺应普遍的秩序，完成宙斯之城，即宇宙分给他的那份低微或高尚、平凡或崇高的任务：皇帝马可·奥勒留的事业，或奴隶爱比克泰德的职业。这种世界观决定了一种社会和宇宙的等级制观念，以及普遍劳动分工的观念。这种世界观带来了我们人类最高的成果：希腊罗马文明。后来的基督教，模仿了罗马的秩序，并懂得祛除(犹太)救世主降临说信仰世界末日和上帝尘世王国千年末日论所包含的无政府因素。教会让宗教机构去实施福音传教的生活，由此在世俗社会的边缘成为一个有秩序和社会进步的力量。在文艺复兴时期，教会通过和人文主义联合，处于西方文明的领导地位。

在历史上，只有以色列先知们才不断抗议世俗世界的豪华，抗议在这个世界富人压迫正直人，敲榨穷人，并“把(他们的)权利变成苦艾酒”。以色列把贫困看作最大的耻辱。不同的是，对于古代智者，真正的财富是内在的。对于基督徒，

穷人是“基督的形象”。而以色列则不停地自问一个焦虑的问题：正直人怎么会遭受贫穷和迫害？耶和华的选民怎么会被那些亵渎神明的民族所征服？可以解答这些问题的答案只有一个：主显圣的那一天终将到来。那一天，耶和华将派遣他的仆人救世主弥赛亚，来建立以色列对所有被征服民族的凯旋统治。但，那些在上帝王国创立之前死去的正直人如不能参加这样的欢庆，他所受的屈辱如不能得到昭雪，那将是极不公正的。因此，他们将重新复活。而且，为了一切事情都平等，他们将复活于他们原来的肉身。在其漫长的历史中，以色列的末日想像始终纠缠着这样一个黄金时代的幻境：在那里，公正将统治人间，就是说，不复有富人，亦不复有穷人。新教在阅读《圣经》中汲取了这个黄金时代的憧憬，并把它传给了法国大革命的发动者们。卡尔·马克思，这位新时代的真正预言人，又在科学的绝对正确之威信中，重新发现了它：他从所谓经济进化规律的必然游戏中将其推导出来。既然贫穷是最大的不公正，上帝的王国只能产生于穷人对富人的战争。巴贝夫是以民主玄虚的名义这样教导，卡尔·马克思以经济规律的名义这样预告，以色列先知们以游牧理想的名义这样预言。无产阶级专政因此显现为弥赛亚精神、民主的玄虚和马克思主义经济学三结合的逻辑结果。“哪怕让世界毁灭，也不能让不公正存在！”以色列先知奥赛和亚莫斯这样咒骂，正应合了社会主义者和共产主义者今天对资本主义社会的忿激抨击。俄国革命亦预示了古代先知们和女预言家预告的“大变革前夜”。

历史告诉我们，历史确曾有过一个“大变革前夜”——古代文明的大变革。基督教让人疏离世俗社会，由此放弃了公民制（希腊和罗马诸共和国都以公民制作为某种宗教）。4、5 世纪的人耽于宗教残杀，已不再相信古代文明的价值，也抵挡不住蛮族的进攻。他们把蛮人称作上帝的降祸，来惩罚执迷于偶像崇拜的异教社会。诗人科莫迪安（Commodien）把进攻罗马的哥特人叫作解放者和复仇者：“罗马将永远哭泣，这个自夸是永恒的罗马！”在罗马帝国崩溃的声音中，一位激情的传教士宣告：“所罗王被诅咒废黜后出现了罗马！大卫王被祝福凯旋后出现了蛮人！”人们为自己是罗马人而羞耻。萨尔维安（Salvien）叹道：“今天还有谁敢自夸是罗马人？”

古代世界的崩溃，给今天正在上演的一出戏投上一种奇异的光线。这出戏是在基于古代智慧的西方文明古国和出自亚洲化俄罗斯的年轻玄虚之间上演。这些玄虚若更往过去推，本是出自那些贫民窟的沉思者和法国大革命的理论家。这些人在两个世纪的滔滔宏论影响下，信奉人性本善和理性的全能。今天，两种争夺社会领导权的对立力量，重新严酷地交锋相争：“源于希腊的自由主义和源于希伯来的社会主义。”正如洛南所说：“自由主义导向人类最大的发展，社会主义则首先重视严格意义上的公正。”这是一场追求质量完美之理想的精英和旨在均匀平等的多数派之间的斗争。在这种均匀的平等中，一切细腻的文化都归于乌有。这也是一场源自研究事实的实证精神和源自虚妄的经济救世主论的玄虚精神之间的斗争。这场斗争还常常带来一些奇特的观念异化，构成当今道德景观上颇为离奇的景象之一：仁慈的异教徒莫拉，却归顺于君主制观念和罗马教会，因为他把王朝原则和“教会秩序”看成是惟一能遏止无政府、文化的堕落、感情冲毁理性的约束力量。对于他来说，以色列先知的贫困主义和救世主的“福音圣诞”，正代表了这些无政府倾向。而狂热执行一种反教会政策的社会主义激进分子，却倒是真正源于纪元初犹太教和基督教的千年末日论。他们信仰在尘世以人类神圣的平等，靠多数制来实现公正之治。

七、民主的理想与社会现实

在一种既定的物理条件下，一种液体，一种晶体，一块铁板，一段钢丝，它们都有一些对称性条件，限定其可以经受的物理现象的次数。既然在物理上决定了一个体系的大小，那就有一些度量计算方程，限定了体系内运算关系的总数。既然是固体，那就有一些弹性计算方程和平衡条件，限定了人们在重力作用下所能进行的组合运算。同样，既是一个社会，那就有一些结构性条件，必须要立法者接受，并限定了立法者所能尝试的试验范围。否则，人们便会看到社会之厦倾塌于混乱和无政府状态。

一个社会不是一种无限可塑的物质。它不可以任政客之手随心所欲地捏塑，就像柏拉图《蒂迈欧篇》(Timée)中那个造物主用无形的原物质进行塑造那样。社会现实抗拒着乌托邦主义者们的事业，就像物理现实抗拒巫师们的魔咒。因为，事实上社会是一个复杂的机体，由众多从事不同工作的个体所组成。他们结成家庭、城镇、职业工会、社会团体，就像在一个高级生物中，各种细胞分别结合成不同的组织，成为功能不同的器官。一种个体或集体的机体越是进化，它对新条件刺激的反应就越大。如果这些反应太深重，所引发的平衡崩溃会招致其死亡。

这些类比的目的是，无非为了揭示一个基本真实：社会的延续和繁荣受限于一些条件。任何为公众福祉着想和珍重未来的政府，都必须考虑这些条件，因为这些条件取决于一些有关社会本质的事实。这些事实如下：

个人之间本是天然不平等，社会分工的必然，又增加了这种不平等；成千上万的家庭和团体，决定了社会本身具有一个结构，社会并不是一些可以互换的原子单位的简单集合；有必要维持一种社会等级制，选择精英为领导；**尊重个人的自由，同时也要有国家的权威**；为了整体的利益，个人利益应当作出部分牺牲，为了民族生命的道德延续，应当休戚与共地关切子孙后代的利益。因此，**人们不能仅仅根据一个理想的慷慨构想来判定其善益，还要考虑到这个理想实际实现的可能性**。往昔那些大玄虚曾明智地退出人世生活。这些玄虚因不见容于世俗社会，便在其边缘建立苦行者、游僧、静修士们的隐居所。在那里，他们可以宁静而无危险地抚摩他们温柔的空想和动人的幻象。民主的理想，也不构成明显的例外：尽管作为一种观念力量，它是一个应当重视的事实，但它还要考虑其他事实——没有这些事实，社会就不成其为社会。如果民主的理想侵犯和超逾了这些事实，它便沦为黑罗(Hello)所谓的“上帝的讽刺”：本来是想建立理性、公平和平和之治，结果却带来了荒谬、不公正、暴力和可怖的破坏。

第三章民主的玄虚与法国大革命

在前一章，我们阐述了一种新的政治意识形态怎样在18世纪形成。这种新的政治意识形态是基于信仰所有人都天然平等，在逻辑上必然导向社会主义。既然所有人在出生时都是天然平等，并拥有同样的权利，那么社会就应当走向逐步实现民事平等，进而政治平等，终而社会平等。因为没有社会平等，前两个平等与其说是真实，不如说是理论性的。一个社会的进步和文明程度，将根据(社会)条件平等化的程度来衡量。这种平等化的实现，根据马克思的共产主义愿望，只

能是通过把私有财产和一切权威逐步移交给国家。18 世纪的新学说构成了法国大革命的观念力量，它给法国人民的心态刻下一块不可磨灭的印记。整个法国的政治演变，都是在 1789 年和 1793 年“不朽原则”的象征下进行的。我们想在下面说明，法国大革命的发动者们是怎样把 18 世纪思想家和理论家灌输给他们的玄虚付诸实施，他们又是在何种程度上把这种玄虚从观念层次转为行动，最终，他们的事业又是怎样归于失败，至少是部分地失败，有时甚至导致了与他们预先想像完全相反的结局。

不错，如果说有一种正统历史学的说法，那么肯定就是这个：法国大革命是一次本质上属于资产阶级而非无产阶级的革命。这是一次资产阶级反对封建制度的暴动，因当时的资产阶级已意识到自己的力量，并设法摆脱贵族和教会的特权，以使自己的权利得到承认。这场运动是以平等和自由的名义进行的，但只是那些大资产者们所理解的平等和自由：平等有限制，即仅仅指法律面前的民事平等；自由也有限制，如著名的 1789 年 10 月 20 日军法，旨在保护好公民，镇压下层暴民的骚乱。又如 1791 年 6 月 17 日关于集社的法律，严惩所有同行业的人企图聚合“所谓”共同利益而集社。1792 年 9 月 3 日的宪法，由于加入了须纳一定税款才能获得选举权这一条，巩固了新形成的社会，同时使资产占有阶级与无产阶级分离了开来。从此，便有了一等公民和二等公民。诚然，1793 年的宪法带有明显的民主倾向，但它却从来未实施过。而且，它把私有财产归入不可让与的权利之列。1796 年被立即镇压的巴贝夫谋反，是惟一真正共产主义的运动，但与大众没有深刻的联系。当时的大众已倦于革命的日月，反而成熟地接受了凯撒主义。

这种观点完全符合史实，但未必符合(革命者们的)初衷。如果人们要考察思想史，**人们应当把意图和事实严加区分**。比如，尽管已经证实——大革命的发动者们借助一些不奏效的立法手段来追求社会改革，如社会条件的平等化，但这些立法手段恰恰导致把一种违背他们理想的现实秩序固定下来——人们仍然应当依次分明地判别革命者们最初的意图和原则，后来所用的手段，以及最后得到的结果。只有这种三分式的区别，才能使我们恰当地评价革命者在什么程度上，以什么样的名义，是忠于还是背叛了他们的福音学说。

一、革命之理想

如果说，社会主义的本质在于实现人与人之间的平等，那么，革命者们在意图上是社会主义者(socialiste d'intention)。他们的脑袋充满了 18 世纪社会哲学的观念：孟德斯鸠教导说，民主的原则是公民们的德行；卢梭和马布里教导说，只有在一种普遍的平庸(universelle médiocrité)中才有德行……于是他们梦想在所有人之间，**在一种善良的平庸中，实现一种温和的社会条件的平等**。

卢梭曾教导：在一个理想的共和国中，只应当存在人人平等的众个体，由一种契约把他们默契地联系起来，他们对面是一个全能的国家——因为每个个体完全异化于共同体之中，国家变得强大有力。卢梭认为，平等是任何立法的“两个主要目标”之一。因为，“事物的力量总是趋向破坏平等，而立法的力量则应总是趋向维持平等”。为了维持平等，国家应当干预财富的分配：“既不应容忍阔佬，也不应容忍贫丐。”因为太大的财富不平等，总造成一部分人压迫，另一部分人受奴役。

社会条件不平等是社会的本质恶弊，这是革命意识形态的老生常谈之一。革命者或是笼统地抨击不平等，以求某些局部的改革，或者甚至想完全消灭不平等。一位无名氏给 1789 年的法国三级会议这样写道：“如果人们确实实现公民们财富和荣誉的平等，那么我们会达到何等的福乐！”塔莱朗(Talleyrand)严厉抨击“法律本应当努力避免的财富不平等”；孔多尔塞把“事实的平等”看作是“社会艺术的最终目标”；米拉波、特隆谢(Tronchet)、拉波-圣-埃田(Rabaut 拟 Saint 拟 Etienne)，也是异口同声。伏谢(Fauchet)疾呼：“必须消灭三大罪恶的渊源：极度的财富，极度的贫困，尤其是优游好闲。”雅各宾党人一致抨击不平等这个头号罪恶之源。《人权论》的作者这样写道：“一种可怕的不平等在人类各国形成。这种不平等既不公平，又不得人心，因为差别太大，其原则实属邪恶。”罗卜斯比尔的篇篇宏论，无不响彻这位人民辩护士对这一祸害的声讨。他说：“我知道，建立完全的平等是不可能的。我知道，许多不同的因素趋于打乱财富的平等。但真理依然是，法律应当始终趋向在事物本质允许的程度上维持这种平等。如果法律趋于破坏这种平等，那么法律就直接与其本身的目的，并与任何社会的目的背道而驰。**平等是所有善的源泉，不平等是所有政治弊端的源泉。**”巴莱尔(Barère)疾呼，必须“在共和国的土地上消灭因生活必需而招致的奴性，消灭贫穷造成的奴役，以及人与人之间这种太可憎的不平等。是这种不平等造成了，有的人享有过度的财富，而另外的人则因温饱而受尽焦虑。”让·蓬·圣拟安德烈(Jean Bon Saint 拟 André)表达了山岳派的观点(在这点上吉伦特派也共通)：“原则上，在一个善德的共和国里，一切都应当趋于平等。立法者的最大目的应是缩小财富差别。否则，你便徒然宣称穷人由于你的法律而与其他公民在权利上平等，这种平等对穷人绝不会存在。”于是，必须实现平等，因为平等是“孕生所有社会善德的原则”，因为只有平等才能带来“一种体面的平庸，以及随之而来的善德和安逸”。圣鞠斯特宣布，为了实现幸福，必须既不要有富人，也不要有穷人。卡尔诺(Carnot)断言，社会的责任在于：“应当尽可能均匀地把幸福和享受分给所有社会成员。任何政府都应当尽可能地趋向公民们的完全平等。”(雅各宾专政时期)国家特派员们也是同样言论。共和二年雾月 24 日，一项由科罗(Collot)、富谢(Farhé)、阿尔比特(Albitte)签署的法令宣布：“应当同时把富裕和贫穷从平等制度中消除。”

然而，尽管革命者们鉴于他们追求的反贵族和平等主义的理想在意图上显现为社会主义者，但在实际上，由于他们选择的手段，他们并不那么是社会主义者。他们是怎样设法实现事实的平等这一社会艺术的最终目标、从而把幸福和善德同时分发给世人的呢？事实上，他们在任何时刻都没有想通过财富社会化和财富共同体来实现这种平等，像后来的巴贝夫派那样。他们反而是在重农学派的影响下，致力于平分土地财产，因为他们把土地看成是财富的惟一源泉。革命者们原来是分产主义者，而非集体主义者。革命者的愿望原是圣鞠斯特的愿望：每个公民都有一小份财产，在一种宁静和田园牧歌的平庸中，耕作于宛如辛辛那提那样的田野。

二、原则与手段

怎样取缔贵族财产？怎样增加小财产者？根据什么样的法律原则来证明那些剥夺富人而利于穷人的法令？对于这些问题，革命者们根据事业的需要，给出极其变化多样的答案。

他们轮番采用了两个原则。这两个原则对应了两种截然不同的国家观念，并导致了两套对立的立法手段。

第一个原则是宣布**私有财产的神圣性质，把它看作是一项个人的天然权利**。该原则是基于天赋人权的学说。斯多葛主义者、理性主义哲学家、洛克、天然权利派的新教法学家、重农学派，还有以自由美国为榜样的制宪会议，都倡导该学说。这种学说教导人们说，人的幸福是以保障和尊重某些天然权利为条件。这些权利是人作为秉有理性和道德自主性的存在而本体地拥有，并源自人对于自己官能的自发运用。这些权利是：个人自由、思想自由和财产权。这些权利先于社会制度而存在，于是社会的惟一目的便是以整个社会政治体的力量来保障这些权利。尊重人的权利，将保证个人的最大幸福，就像自由竞争将保证国家的最大经济繁荣。这便是重农学派的社会观，后来制宪会议照搬引用，并由1789年的《人权和公民权宣言》得到确认：“任何政治集社的目的，是为了保护人的天然和不可让与的权利。这些权利是：自由、财产、安全和反抗压迫。”

这个理论暗含了限制国家权威，要求国家双重地尊重个人权利，尊重经济规律的自由运作。但它只是大革命初期的理论。在1791年到1794年间，这个理论一度让位于一种完全不同的观念：国家(拥有)凌驾于各种财产之上的权利。只是在1794年热月9日以后，这个理论才获得真正的拥护，因为那时人们要确认新的事物秩序，稳定那些获得国家财产的人，让他们对自己财产所有权的有效性放心。之所以国民公会重新颁布这个理论，正是因为惧怕土地法的幽灵：当时越来越多的农民和士兵，由于人们向他们许诺的疯狂希望，由于饥饿，由于日益扩大的贫困和一种激化的爱国主义带来的惊恐，都要求这个土地法。

当时的山岳派和吉伦特派一样，都表现了对私有财产的尊重，他们都设法保护现产业主的财产权。他们触动私有财产以平分之，只是在财产脱离主人之手的时候，而非产业主尚掌握财产之时。为了迅速平分财产，他们并不主张土地法那种立即而粗暴的掠夺，而是平分直系遗产，取消旁系继承，限制财产赠与，鼓励收养子女。

拉波-圣-安德烈在1793年1月的《巴黎纪事》中，承认“一些明确的法律，以限定一个人所能拥有财富的最大额，超过这一额度，社会就会取代他的权利”，但接着又随意补充道：“至于有关遗产、遗嘱、嫁产，赠与财产这方面的法律，我就毋庸置言了：大家都知道该怎么办。”因此，1793年3月7日的法令，取消了立遗嘱(处理遗产)的自由，或者说，取消了通过立约赠与直系这种支配财产的自由，而代之以平分遗产的做法。让·蓬·圣拟安德烈曾无保留地加以喝彩：“这真是一项有益的措施，由此我们将恢复公民之间的平衡，而又完全不损害私有财产，就像有人荒谬而恶毒攻击我们所说的那样。”

(在大革命初期)一系列革命法令都表现出尽可能尊重个人财产的存心，尽管这些法令乍一看显得明显有损于财产权。

不管这是显得何等自相矛盾，制宪会议是以财产的神圣性名义来宣布取缔封建制的。既然财产是神圣的，它就应当“不交任何税赋”。只有自由地才是真正的私有财产。1789年的陈情书，指控诸封建特权令人愤慨、过度滥用并侵害了财产的神圣性。这种财产的神圣性，在人权宣言中得到宣告。而在特权者那一边，他们也以同样的财产神圣性名义，要求严格维持他们的特权。制宪会议夹在两种对同一原则所作的相反援用之间，作出了一个区分。它承认封建权利有双重起源：那些源自(庸奴死后留给领主的)永久管业(mainmorte)的权利，被认作是非法的，并以人权宣言的名义加以无补偿地取缔；而那些来自古代传下来的土地的权利，

则被认作合法，可以根据同等财产权进行赎买。梅尔林(Merlin)对于制宪会议1789年8月11日法令的意图，作了极恰当的解释：“在摧毁封建制度之时，我们并没有想消灭私有财产，只是改变其性质：私有财产不再是采邑封地，而是变成真正的自由地。”1790年3月15日至18日法令，和5月3日至9日的法令则更为保守，显出了一种后退。制宪会议无能为力：那个极明智的二类区分，到处都没有得到农民的遵守。而且，占有者阶级随着贫困的日益扩大而越发不清不白。1792年4、5、6月的诸法令，取消了大部分可赎买的权利。到了1793年，公安委员会的立法局以人民最高主权的原則名义，最终取消了制宪会议以人权宣言的名义提出的二类区分。

对个人财产的尊重，还可以在制宪会议的一个法律妥协中看到：它既想通过没收教会财产来解决财政危机，又想不违背人权宣言。

在《社会契约论》中，卢梭要求国家为了自身的利益和公民的利益，而取缔个人们的集社(association)。他认为这些集社有害于个人，并危及国家的安全，因为这些集社只考虑自己的利益。杜尔哥(Turgot)在“百科全书之创刊”一文中写道：“(社会)团体的存在，既非由其本身，也非为其本身，”它们只能为社会的利益而存在。一旦它们变得对社会无用，它们就应当停止存在。制宪会议的议员们抓住这一观点而断言：**尊重个人财产并不必然意味尊重团体的财产**。加拉(Garat)说，诸如教会那样的道德团体，只能凭社会的意志而存在。如果社会认为有必要的话，社会可以取缔这些团体，并没收其财产。杜莱(Thouret)也断言，个人是先于法律而存在，因此个人财产先于法律；而团体只是凭法律而存在，所以法律可以至高无上地支配它们。于是乎，既然教会将作为政治团体而消亡，而且它从来都不是那些财产的主人，甚至都没有其用益权——因那些财产被认为是穷人的共有遗产——那么，这些财产理所当然地就应回收于国家，以用于所有人的利益。然后，由国家负责补偿教士，给教士授薪。诚然，裁定教会财产的法令并没有宣布教会财产属于国家，而是归国家支配，接受各省的监督和指令。而实际上，国家完全控制了教会财产，并通过出售教会财产，削减了集体财产，以利于国家内部的个人占有资产。

最终，当国民公会议员和(雅各宾)国家特派员们采取一些非常措施以剥夺富人之时，他们则认可了一种极其强暴的对私有财产的侵犯。他们这样做，是以人的另一些天然的、不可让与的神圣权利——一些高于财产权的权利——之名义。他们提出了每个公民的生存权为原则：人既然出生了，他就有生命的权利。他们认为，大自然只生产出刚够所有人生活必需的产品，富人的有余是剥夺了穷人的必需。因此他们得出结论：出生时没有财产的人，“是国家的债主”，“他哪里发现有余，他就有权去取其必需”。这是因为，“所有不可剥夺、不可让与的财产，仅仅是指实质地关系到自我保存，否则人就要死亡或有死亡危险的那部分财产”。因此，“即使任何私有财产都是不可侵犯的，但缺吃少穿者的财产是首要和惟一应当优先的”。

自由主义的国家理论，尊重个人财产并将其看成是一项天然权利，这是法国大革命初期的事实。当时法国倦于几百年来神权政治的专权主义，急切地想自我解放。但从1791年起，则是另一种国家观念和另一种财产理论启示了革命者们，尤其是1793年6月至1794年7月间的山岳派。

这种源自卢梭的新观念认为，社会根据“社会契约”而拥有一切权利，个人本身没有任何权利，或至少，只有一些与社会利益相一致的权利。只有最高主权者的意志，才有资格判断社会利益。这个最高主权者，就是国民议员的多数。卢

梭教导说：“我们中的每个人，都共同地把他个人和整个个人的力量交给公意的至上领导之下，”公意要求“每个人都把他所有的权利都完全让与给共同体”。这里没有权利，而只有一种先于社会制度的事实状态，以致个人在与公共利益一致的情况下所能要求的私人权利，都是来自社会，而非来自自然。是社会容许这些权利，并使其合法化。

在卢梭之前，茹里欧(Jurieu)、普芬道夫(Pufendorf)、斐纳龙(Fénelon)、孟德斯鸠、伏尔泰，卢梭之后的奈凯尔(Necker)等哲学家早有教导在先：财产是一种从属于国家无限权力的社会功能。这也是制宪会议中米拉波、特隆谢和卡缪(Camus)辈重新搬用的理论。1789年8月10日，米拉波宣布：“财产主不过是第一位领薪者。我们平常所谓他的财产，不过是社会付给他的酬金，因为他负责用消费开销来给其他人分发工资。财产主们是社会体的经纪人和管事。”米拉波遗留下的一篇发言稿，由塔莱朗于1791年4月2日在制宪会议上宣读，受到热烈鼓掌，其中也有这样的断言：财产不过是“社会的创造物”，财产的遗传只是法律的一种宽容，法律将根据公共利益对其进行调节。紧接着，特隆谢在1791年4月4日宣布：“头号社会公约，乃是财产。”卡缪则更加明确：“**财产不是天然权利，而是社会权利。**”伏谢同样写道：“所有权利都应交付给组织有序的社会。”应由社会来对这些权利作出公正的分配。另一个议员也如此定论：“只有公意才能给予一份个人财产。”这是所有国民公会立法者们的理论：“财产是头号社会法律。但财产权不应当从享有财产者的角度，而应当从社会的角度来考虑，因为财产的设置是为了社会的利益。”罗卜斯比尔承认，在个人财产中，有一种社会规范性。个人财产在“不危害我们同类的安全、自由、生存和财产”的情况下，才受法律保护。他甚至说，所有不是生活必需品的东西，都是全社会的共同财产。阿尔芒·德·拉·梅斯(Harmand de la Meuse)、普吕东姆(Prudhomme)、安东奈尔(Antonelle)都持同样的论点。

法国大革命根据这个新原则，实施了一个巨大的财产转移：摧毁集体性财产，诸如教会和工人行的财产，没收移民和祖国敌人的财产，以充公共财政和利于穷人。制宪会议解放了土地，把永久管业权与可赎买的封建权利加以区分，而国民公会则以人民最高主权的名义，无补偿地取消所有封建赋税。制宪会议凭借杜尔哥的威望，以社会利益的名义，区别对待团体财产和个人财产，以便让国家自由支配团体财产。后来的革命者则以国家凌驾于各种财产之上的权利之名义，主张对遗产逐步征税，并颁布有关法律，以限制和分割大财产。特隆谢宣布：“人只是其占有财产的普通用益者(usufruitier)。”因此，“**在每个公民死亡之时，他的财产便只属于国家**”，以便国家能够拿来调节分配，助成平等！革命政府及国家特派员们，是以雅各宾国家最高主权的名义，对富人采取非常措施，没收财富，征收非常税，实施征调，制定最高财产限额，下令强迫借款，或停止使用带有国王头像的指券。米拉波曾教导：“在某些情况下，社会有权利拒绝其成员任意支配自己财产的权利。”普吕东姆也宣布：“人民，真正的人民，即最高主权者——法国所有的大财产主，大商人，金融家和富人，都是人民的敌人。……所有家有余裕的人，在革命时期都应当看成是人民政府秘密或公开的敌人。”

三、行动

法国大革命以天赋人权的名义取缔了封建权利，以人民最高主权的名义没收教会和移民的财产，以公共安全必要性的名义对富人采取非常措施，尤其在一片

破产、饥饿、内部无政府、外部有战争的情势下，奉行了“公安为最高法”的至上原则。通过这一切，法国大革命使国家控制了很大一部分公共财富，以满足国防和在世事万变中实现平等理想的需要：增加小地产主，剥夺大地主。

共和二年风月诸法令，没收共和国敌人的财产，以分给贫困的爱国者。记者普吕东姆在评论这些法令时，激情地欢呼：“我们正在实现维护民主的伟大原则，即每个最高主权者（人民）的成员都是财产主。”的确，随着大革命的进展和稳定，社会问题发生变换。社会问题不再像大革命初期那样是解放土地，而是把解放和没收的土地公平地让与给穷人小百姓。巴莱尔写道：“每个公民都应当有一份受法律保护的财产。”普吕东姆宣布：“你们应该有一天都变成财产主。”圣鞠斯特断言：“给大家人人一份土地，是惟一消灭贫困的方法。”又：“必须把国家财产分给穷人，以消灭行乞现象。”勒布洛瓦(Leblois)预言：“终将有一天，每个法国人出生时都是财产主。”法国大革命在逻辑上不可阻挡地趋向土地法，就像一个自由坠落的物体在重力作用下趋向地面。

这种瓜分财产和土地的倾向，表现在所有规定出让国家财产的法令条文中，即使这些法令在实际结果上更多是有利于大财产主，而不利于小财产主。制宪会议在解释 1790 年 5 月 14 日法令时宣称，出卖国家财产有双重目的：“良好的财政秩序，和增加财产主人数，尤其在乡村居民中间。”1790 年 7 月 9 日，制宪会议又发布一条法令，有关出让（国家）可支配的财产，“以尽可能方便小认购者，增加财产主人数”。对同年 8 月 10 日至 20 日制定的法令，制宪会议解释说：“人们怎么奉劝各地方政府助成小桩认购都不为过。”对 1791 年 7 月 3 日至 6 日的法令，人们又可读到这样的解释：“国民会议一直全力希望增加财产主人数，并不停地通过其法令，试图最大限度地分割国家财产。”更有甚者，1792 年 8 月 14 日的法令，是第一次土地法的尝试：该法令宣布，在同一乡镇的所有居民之间，必须分掉乡镇的公共地产。同一天议会又决定，“为了增加小财产主”，移民的土地将分成小块拍卖和永久性让与。1793 年 7 月 25 日的法令，是第二次土地法的尝试：“在那些没有公共土地可分的乡镇，如果那些有属于移民的地产，那就征用移民的土地，以出租的名义，分配一阿尔邦(arpent)的土地给每个不拥有此面积地产的家庭主。”共和二年风月 8 日的法令，是第三次土地法的尝试。该法令宣布，爱国者们的财产是不可侵犯的，而革命敌人的财产，将收交共和国。风月 13 日的补充法令又规定，订立穷困爱国者们的名册，以便日后把敌人的财产分给他们。除非瞎子才会视而不见：法国大革命社会政策的本质，就包含在普吕东姆的《巴黎革命报》这几行字里：“你们难道没发现，你们所说的以公民身份为之战斗的法国大革命，乃是一部由人民执行的真正的土地法？人民既已获得其权利，再往前进一步，人民将重获其财产。”

左派各党互相指责对方想实行土地法，尽管它们都愤愤然矢口否认，这也同样说明问题。人们恰可由此断定，它们都趋向土地法。法盖(Faguet)说：“所有革命党自 1789 年 8 月 4 日和 9 月 2 日起，都让人们感到它们在实施和继续实施土地法。所有政党都把自己的所作所为看作是为情势所逼，从而都申明实施土地法并不是他们的想法，他们之所为，完全远离他们之所想。”实际上，这种想法和行动的脱节，是表面多于真实。的确，国民公会在 1793 年 2 月 28 日把私有财产置于国家保护之下，又在 3 月 31 日投票通过对任何挑起侵犯私有财产的人判处死刑。但在同年 7 月 25 日和共和二年的风月却颁布了一种真正的土地法；的确，罗卜斯比尔把私有财产仅看作是一种社会的产物，却又不不停地宣布“土地法是坏人用来吓愚人的荒唐稻草人”。这里倒不一定自相矛盾。一方面，

人们应当看到国民公会议员们对现财产拥有者权利的尊重，看到他们决意只是在财产脱离现拥有者之手时才触动分割之，以至于他们在迫不得已进行粗暴剥夺时，只是出于违心，并申明他们意图的纯洁。

另一方面，人们还应当注意到，他们在致力尝试土地法之时，这些尝试仅仅涉及由国王袭地和俸禄财产构成的国家地产，没收来的教会和移民地产、乡镇公地和未耕作的荒地。他们怒而反对的，乃是那些极端主义者的要求。这些极端主义者要求立刻实施全面的土地法，就像在古代斯巴达那样，无区别地施及所有财产，无论是那些富有爱国者和国家财产获得者们的财产，还是上述移民的财产，都一律平分。国民公会议员们在屈服于分产主义(partagisme)倾向而宣布土地法时，都完全只是出让或拍卖各种类别的国家财产。

四、后果

拍卖国家财产，是有史以来如果不是最破坏性，至少属于最糟糕之例的一次金融行动。这些拍卖是通过一些仓促、疯狂和自相矛盾的法令来实施的。老是财库告竭的立法者，总是前日让利给小财产主们，后日又收回，使他们物质上不可能再去认购。立法者容忍了一些可怕的投机活动，以致那些大买主们处于比小买主们更有利的地位。其结果是创生了两个新的财产主阶级，而不是一个：城市大财产主阶级和乡村小财产主阶级。

这些新的土地所有者们的惟一愿望，便是建立一个能最终稳定这个有利于他们的事物秩序并在法律上加以确认的政府。普鲁东(Proudhon)说：“法国大革命通过出卖教会和移民财产，创生了一个新的财产主阶级。革命者们以为这些财产主对自由感兴趣，事实完全不是这样。他们感兴趣的，只是让移民和波旁王朝不再卷土重来。为此目的，这些既得利益者们所能想的最好办法，就是找一个主人：拿破仑。”正是为了这些人的利益，人们又重新回到重农学派的财产观：私有财产被看成是一种人的天然权利，神圣而不可剥夺。罗卜斯比尔下台后，国民公会在1794年10月9日即宣告：“私有财产应当是神圣的。让我们驱走这些由不道德和懒惰带来的招术，这些招术掩饰了窃贼的可怖，并将其体系化。”莫洛莱(Morellet)这位老重农主义者指出：“私有财产根本不是社会的产物。它是自然给予劳动的一种权利。劳动又是权利的凭证。”共和三年的宪法赞同了这种理论，对财产权不作任何限制。财产权被定义为“享有并支配其财产、其收入、其劳动和技能成果的权利”。波尔塔利斯(Portalis)在1804年1月17日的法学汇编中定义“财产”的条目时，详加证明了私有财产的必要性、合法性和不可侵犯性。独裁者(拿破仑)颁布的“民法”，乃是一部私有财产的法典。法国大革命始而把土地财产从奴役和税赋中解放出来，继而又实行一种财产转移，以恢复国家财政，并根据革命的平等主义去帮助穷人，终而在平静中确定既成的事物新秩序。就是这样，大革命随机应变，援引了两种根本对立的财产理论。这两种财产理论又是基于两种相反的国家观念：一种源自孟德斯鸠，援引了个人的天然权利；另一种源自卢梭，宣告人民最高主权的原则，和国家凌驾于各种财产之上的权利。

法国大革命没有达到其社会目标，至少是部分地没有达到。它导致了一个与其所求目标显然不一致的结果。大革命并没有实现在一种善良的平庸中社会条件的温和平等，而只是以富人与穷人之分，取代了从前的贵族与平民之分，以财富的贵族取代了血缘的贵族。热月的反动，加剧了这两个新兴阶级的离异。这种离异，日后由于大革命产生的社会政治体系的缺陷，以及资本主义工商业发展带来

的事实秩序而更趋激化。为了估量梦想和现实之间的强烈反差，人们只需重读一下拉杜尔-拉蒙塔尼(Latour 拟 Lamontagne)描写的共和二年雪月 14 日法令颁布之日下层人民的一片欢腾：“在所有的人群，所有的咖啡馆，人们只谈论这个明确把贵族财产分给无套裤汉们的法令。这个大快人心的法令引起了普遍的欢欣。公民们互相庆贺，互相拥抱。人们说，正是现在，大革命才落实到了坚不可摧的基础上；任何革命的敌人都将无财产，任何爱国者都将有财产。”热月之后的情形是，大革命的成果被上层阶级、被“资产阶级”夺走，损害了“无产阶级”这些大革命的真正发动者。这正是一个巴贝夫的信徒在他如梦方醒的文字里所揭示的：“本应当建立平等的大革命，结果只是以一帮新恶棍取代了一群老恶棍。”

正因为此，便有热月反动引发的“平等派密谋”。这次密谋乃是一部分人深重怨恨的猛烈表露。他们自认为理所当然的是大革命的合法受益者，到头来却被剥夺了利益。巴贝夫主义可以归结为如下三个观念：其一，建立了民事平等的法国大革命，仅仅是另一次新的、更为重要的革命之序幕。这次新革命将以建立社会条件真正平等为目的：“法国大革命只是另一次更伟大、更庄严，也将是最后的革命之先兆。”(巴贝夫语)其二，这次新革命将通过阶级斗争——已为第一次革命所创始——来实现，“什么是法国大革命？它乃是一场平民与贵族、穷人与富人之间的社会战争。”其三，事实的平等将不是通过平分地产和土地法来实现，因为这只会导致建立新的不平等和新的不公正，而是通过共产主义来实现：“我们的目标是某个(比土地法)更崇高、更公正的东西——**共有财产或财产共同体**。不再有个人的地产，土地不属于任何人。我们呼吁，我们要求共同享有土地的果实。果实属于所有人。”

巴贝夫主义概括尽后来社会主义者以革命平等主义名义所提出的所有要求课题。什么是巴贝夫其人？一个想到未来却超前了其时代的人。因为当时正值大革命之后，人们普遍一致的首要情感，是想停止损失的代价，巩固既成的结果。要等到新一代人起来，人们才去细细思考：“这一切之中我们得到了什么？”这正是 1840 年的巴贝夫主义者所提出，也是当代巴贝夫主义者继续论说的问题。今天社会主义者所攻击的，正是大革命违背其原则造成的社会不平等。他们凭借同样的大革命原则，又全力斗争去破坏大革命的结果。今天的社会主义者，是彻底一贯的革命者。他们重复着马拉(Marat)的名言：“我们摧毁贵族之显贵，如果它又被富人之显贵所替代，那我们会得到什么？如果我们又得在这些新主子的枷锁下呻吟，那倒不如保留旧特权的秩序！”

法国大革命在原则上自相矛盾，在行动上仅止于愿望，在结果上前后不一贯，只有对理想始终如一。**法国大革命充满了民主的玄虚，助成了社会主义学说的到来**，但它用来实现社会主义的手段，却又阻止了社会主义的来临。

法国大革命宣告所有人都天然平等的教义，寻求有步骤地摧毁任何显贵，寻求在一种普遍的平庸中实现社会条件的几乎平等。在这些点上，法国大革命是社会主义(性质)。但大革命以重农学派的观点，把地产看作是一切财富的源泉，试图通过增加小地产数目来使社会条件平等化，其结果又是极端的保守。法国大革命如此增加小财产拥有者数目，并赋予私有财产以前所未有的堂皇而神圣的性质，恰恰为未来法国增加了抵抗任何集体主义征用财产的力量。

正是这样，这个在政治上最充满民主的玄虚——逻辑上蕴含了社会主义——的民族，同时又是最有力抵抗其实现的民族靠了重农学派的财富观。18 世纪法国工业发展微弱乏力，似乎也能说明这一点。

第二部分 民主的玄虚与现代资本主义的宗教起源

第一章民主玄虚的圣经起源

在 18 世纪当中，一种新的宗教得到建立。这是宗教改革以来最后一个大宗教。它像任何其他宗教一样，有自己的信条，自己的教义，自己的教规，自己的节庆，自己的教堂——以思想社团的形式，自己的殉道者，自己的先知，自己的狂热信徒。它与其他宗教一样不宽容，也与其他宗教一样自称是“基于理性”，甚至“基于科学实证”。**这个新宗教，就是民主的玄虚。**

一、民主的玄虚

这个宗教教导所有人都平等，所有人都天然有德行。它反对“血缘”——我们今天可能称之为“遗传性”——的偏见，而向我们启示：**人人相等**，是教育的差别造成了人们才智的差别。它反对基督教关于原罪和拯救的教义而宣布：人性本善，是社会造成了人的邪恶。它把尘世幸福作为人生的天然目标。如果说大部分人都苦难不幸，这不是因为他们犯了一个记忆不起来的原罪，也不是因为像马尔萨斯认定人口的增长要比食物增长更快那样的必然经济规律，也不是由于理想憧憬和现实之间反差太大造成的心理和道德方面的原因，而是一个简单而惟一的原因所造成：原始的平等遭到破坏。社会制度产生于一种契约，就像犹太民族与其上帝签订的盟约，或像“五月花号”船的乘客们订立的协约。通过这种契约，孤立无防卫地面对自然敌对力量的个人们，把自己的资源和力量共同集合起来，条件是互相尊重各自直接得于自然的平等权利。但是，社会契约被一些无耻之徒、坏蛋和骗子们破坏。他们利用契约为他们自己的利益服务。随着私有财产的出现，社会产生了阶级；有了穷人和被压迫者，因为有了强霸者。各民族全部的苦难和贫困都来源于此。于是，**这个新宗教就宣讲一条拯救之路：重建天然的平等**。如果人们消灭了富人，就不会有穷人；消灭了强者，就不会有弱者；消灭了剥削者，就不会有被剥削者。为达此目的，必须所有的穷人、所有的劳工和所有的领薪者联合起来反对占有者，并夺取政权。那时，人们只需通过明智的法律，颁行社会条件的平等，以实现一种弥赛亚(救世主)纪元的普遍幸福，和一种太平的公正之治。

这就是马布里、圣鞠斯特、巴贝夫之辈，根据最严格的正统而推出的学说。而且，18 世纪的思想家们还以为这种学说是得到经验证实的。比如库克(Cook)

和布干维尔(Bougain ville)发现的“好蛮人”，经过狄德罗的诠释而证明：人在自然状态是本性善良，并且德行俱足。贵格会教徒(Quakers)在北美的居民点，据说是实现了一个农耕而明哲的平等主义社会之理想，哪怕人们会认为这是荒唐不稽。

这些平等观念在当时显得前所未闻，并具有颠覆性。古代社会，诸如中世纪和法国旧制度，是基于一种被接受并被认为是不可避免的社会等级制。柏拉图在他的《理想国》里，甚至主张把东方种姓制度作为他的典范城邦的制度。亚里斯多德在其《政治学》里证明：有些人天生自由，有些人则天生就是奴隶。斯多葛派规劝每个人都完成世界这个宙斯之城分配给他的贵贱之职。(《圣经》中)圣彼得使徒书也规劝信徒安于上帝圣宠召唤他们时所处的状态。中世纪的圣托马斯，也重复了同样的教导。在近代太阳王君主制下，曾经一度似乎地球停止了运转：“在太阳照视下，地球变得静止不动。”历史上前辈后代都和谐地习惯于各种世俗约束。在这些约束影响下，每个人的存在，都被预先调定，就像一首美好的诗：家庭、行会和社会秩序，把每个人安排在各种框格之中。这些既成而决定性的框格，属于一种有条不紊的等级制。

然而，如果我们考察一下历史，我们便会发现，启蒙时代关于人的玄虚并非新东西。它不过是重新搬用了犹太民族救世主降临说的老观念，再用理性加以改头换面。它也是主张回归圣经的宗教改革所引发的某种返祖现象，即：“犹太价值”对于“希腊拉丁价值”、以色列世界末日精神对于希腊理性主义和基督教人文主义的重新得势。

二、民主的玄虚与以色列贫困主义

有一个问题老是固执地纠缠着以色列思想家们不安的心灵。每个开化的民族也都免不了要自问这样一个问题：如果耶和華真像先知们宣告的那样是真正的上帝，那么他怎么能容忍正直的人受尽劫难，而坏人却飞黄腾达？他怎么能容忍如此损害他的光荣、蔑视他的公正之罪孽？对于犹太人的实在论精神来说，痛苦的实在标志是贫穷，幸福的标志是人世的物质财富(犹太人只是后来才相信死者复活和灵魂不朽，即冥间的报应)。于是，邪恶对于犹太人就成为这样一个问题：怎么正直的人会贫穷？怎么大逆不道者反而生活富贵？在尝试了许多曲折的解决办法之后，以色列精神终于于这样一个绝望的信念：尽管表面卑微，穷人(*é b i o n*)是上帝之友，而富人则预定遭到天罚。之所以现实不是这样，那是因为上帝宽容大度。但，终将有一天耶和華要发怒，终将有一天弱小者们要复仇。正直的人将重新复活，温良的人将占有大地，而强者将遭到永恒的惩罚。洛南非常正确地写道：“认为上帝将为贫弱者复仇，惩罚富强者，这样的思想在《旧约》中比比皆是。以色列的历史，是所有民族历史中民众精神统治最持久的历史。”那些先知们，是一些真正的平民发言人，某种意义上也是最大胆的平民发言人。“他们不停地抨击富贵大人，把‘富’与‘不敬神’、‘强暴’、‘恶人’这些词紧密连用，同时也把‘贫’与‘谦逊’、‘虔诚’这些字眼相提并论。”

18世纪思想家们对于社会的批判(他们只看到其腐败而不再估价其优点)，大革命演说家们对基于特权和压迫的旧制度封建秩序的抨击，以及今天社会主义者对基于资本主义和黠武主义的资产阶级社会的攻击，都和以色列先知和预言家们的言论如出一辙。远远早于卢梭和托尔斯泰，以色列先知们就已对造成社会阶级分化、原始平等崩毁的文明，进行了最声势浩大的控诉。远在卢氏和托氏之前，

他们就已猛烈抨击一个建立在金钱权势和军事武力之上的社会，并宣扬归返自然状态：在他们设想中是归返沙漠游牧生活。他们的乌托邦是世纪末日。先知亚莫斯、奥赛、以赛亚的言论，以及《荷诺赫书》(Henoch)，比卢梭的《论人类不平等的起源》和托尔斯泰的《战争与和平》有过之而无不及。根据不同人的性格，《圣经》中论述穷人的文论，对那些充满憧憬的理想主义者是一本安慰之书，但对于实字实句读圣书并要求立即实现幸福的实在论者，却是一本民众暴动造反之书。新教各派从中引取了人民反抗压迫这种新权利的圣经依据。18 世纪的哲学乌托邦主义——曾导致无套裤汉和织毛衣女的恐怖统治——不过是以色列世界末日论的一种世俗化。同样，在俄国建立工农专政的马克思主义，也只是把这种世界末日论移置于经济领域。

三、先知们对文明的抨击

以色列先民是在长期的游牧生活之后，才在巴勒斯坦定居下来。他们从牧民变为农民，渐渐征服了迦南人，并接受了其习俗。这种向定居生活的转变，不可能不伴随了严重的动荡。最初实行的是古代族长制组织。家长是土地的主人。由农民家庭组合而成的人民，除了古人和法官的权威之外不承认任何权威。但是，随着城市文明的发展和君主制的建立，情况就发生了变化。当时的情形应验了老萨缪尔(Samuel)在以色列先民向他请求要一个国王时所作的预言：“国王将把你们的儿子抓去驾车马、耕田地、造武器，把你们的女儿抓去造香料、做厨娘、烤面包。国王将把你们最好的土地拿去封给他的附庸，对你们的谷物和牛羊征收什一税。你们将成为他的奴隶。”这个被上帝选中的民族，受到东方文明华光耀彩的诱惑，很快发现了其弊病。他们看到了整个宫廷和军功贵族的霸道、贪婪和腐败。与古代民族的酋长和法官相对照，国王的官员为国库征税，为军队征兵。并征调徭役，压榨百姓。大财产不断发展，剥夺了整个平民阶层社会的土地。这些失去土地的人，被迫出卖自己，打短工或沦为奴隶，形成了以色列的无产阶级。与农耕相平行，当地的手工业也得到发展，以满足富贵大人们的豪奢。这些富人建造起方石砌成的华宅，与农牧人粗泥糙石造的陋茅屋，形成侮辱性的反照。他们炫耀他们艳美的服装，豪华的节庆，和车马随从的排场。基于联姻和军队联盟而非基于信仰耶和华的治国政策开始出现。而想当初，征服迦南时期，是对于耶和华的信仰激励了那些不可战胜的士兵和民间英雄。他们身上充满了耶和華精神。

以色列人民难以忍受如此进入广度的文明。他们的灵魂从此受到压抑，总是怀旧思念在沙漠时那种骄傲而自由的生活。《创世记》的编写者们，给以色列人民娓娓叙述了那些族长们牧歌般的故事，那些性格和平的英雄，那些坚定不移的牧人，路过城城邦邦而不为接触世俗所玷污。耶和華是在沙漠中和他的人民订立盟约。发明最初的技艺，建造最早的城市，乃是被诅咒的该隐(Cain)之族干的亵渎神明的结果。上帝曾降怒于该隐之族。他用天火摧毁了索多姆(Sodome)和戈莫荷(Gomorrhe)二城。文明乃是对耶和華的一种侮辱：它构成了一种不正当的竞争，一种对于西奈和夸德希(Quadesch)地区神、对于雷雨神、山神、阿拉伯沙漠神的挑斗。这些天神在必要时，可以是乡野定居的，但绝不可以像闪米特城市神那样成为城市的领主。耶和華看到该隐族人不可救药的堕落，后悔当初创造了人，就用洪水来消灭人类。但他并没有使得人类新生：从挪亚传衍下来的人类，又堕落于同样的恶习。大巴比伦，各民族的共同母体，整个东方的教化者，它使自己的

语言成为叙利亚诸王国和埃及法老通用的外交语言。巴比伦的巴别塔(Babel)高耸入云。但这一切对于耶和华故事的叙述者，只是狂妄和骄傲的荒唐成果。上帝通过搅乱其语言，驱散了这些试图造一座与天比高的巨塔的大逆不道者。

这些传说于村镇的动人故事，加强了以色列人民对国王官府的不信任。官府对农民课以重税，并经常到地方大加搜刮。西元前8世纪和前7世纪的先知，首先反映了民间的怨恨，传达了弱小贫困者们的要求，并激烈指控世俗文明，把返回氏族长制时代作为耶和华与他的人民重归于好的条件。

他们不时抨击谴责物质进步的所有要素。牧人(先知)亚莫斯对商业绝对不赞成：“请听着，你们这些鱼肉穷人、敲榨弱者的家伙！你们竟然说：‘要等新月结束才卖麦子！’‘等安息日过去才开粮店：我们将减少分量，抬高价格，并用假秤来骗人’。”叶赛亚和米歇(Michée)把大地产吞并小家业指斥为贫穷的深刻原因：“让那些不断添屋加房、添田加地、直到买下整个地方而成为当地霸主的人都遭灾殃！”“这些人贪占田地，贪夺房屋：侵害了他人及其房屋的权利，家业主及其家业的权利。”奢侈是尤其不能容忍：“让那些生活优裕的西庸(Sion)人、那些吃住豪华的萨马里(Samarie)山人都遭灾殃！他们睡的是象牙床，躺的是沙发，还像大卫那样发明了种种乐器。他们喝着名贵的酒，用着最好的香油，毫无约瑟夫的困苦烦恼。”“正因为西庸山的姑娘骄气凌人，伸脖子瞪眼睛，小步走路，并把脚环弄得叮当响，所以上帝要让西庸山的姑娘都变成秃头，让她们出丑。”到那时，“上帝将夺掉她们贵重的环圈，太阳圆饰和新月钩饰、耳坠子、手镯、面纱、冠形发饰、脚链子和腰链子、香精瓶和护身符、戒指和鼻环、节日服装和大衣、肩巾和小香袋、镜子和精制内衣、头帕和头纱。到那时，将不再是芳香，而是腐臭；不再是腰带，而是绳索；不再是发辫，而是光头；不再是贵裘，而是狭袋；不再是美貌，而是疮痍。”

国王们的大错，在于把上帝的选民引入重视肉体感官的歧途。他们将在上帝的法庭面前对此负责。国家的主要职能——外交和战争，乃是损害耶和华信仰的罪恶：上帝的救助比外交家的谋略和军队的武功更有效：“让那些去埃及寻求救援的人都遭灾殃！他们信赖车多马壮，相信骑士的武力而无视以色列的圣人，不寻求耶和华。”税赋，罚款，债务付息，整个国家的金融体系，都纯粹是统治阶级想出来欺负弱者的东西。

先知们归根结底不能接受的，正和马布里、圣翰斯特、巴贝夫一样，乃是社会阶级的分化，强者的显贵，富人的骄横，国王统治的流弊。耶和华将在他发怒的那一天，起而惩罚一切骄横傲慢，摧折黎巴嫩骄傲的雪松和巴尚高拔的橡树，夷平所有的高塔和所有不可征服的城墙，击沉所有塔尔西斯的大船，销毁所有的珍品宝物。

先知们指责在圣所祭献牺牲，这当然是出于更高道德性的考虑，但还是尤其因为他们在这种奢华的祭祀中看不到沙漠族长们的宗教。《亚莫斯》(V, 25)中有：“以色列的孩子们，你们在沙漠的40年中曾献给我牺牲和祭品吗？”耶和华是在沙漠中与他的人们结盟，也将在沙漠中双方又言归于好的：“因此，我要把我的人民引向沙漠。在那里，我将对着你们的心说话。……我将让你们住在帐篷下，就像当初我与你们见面的那一天一样……我将是你们永恒的盟友，公正诚实的盟友，忠诚不渝的盟友。”

在《以赛亚》第二部分的预言中，救世主统治的庄严景观也是在族长制生活的格局中展开。将要来临的救世主不复是一个凶暴的武士，而是上帝的仆人，他将在大地上建立公正。他饱受世人的蔑视和凌辱，备遭痛苦，为了后代能够生活

久远，自愿献身成为赎罪的牺牲品，他将是贫弱、温良、不幸者们的朋友。在罪恶的文明成果灰飞烟灭之后，雅各布(Jacob)家族的幸存者将在一片更新的土地上，重新过起往昔牧民的生活。他们将不再从技工产品和商业利润中寻求荣光，而是作为真正的牧人，只享用大地的果实。那时，沙漠将变成果园，葡萄汁将漫山涌流。他们将不再相信战车和骏马，剑将换成镰刀，矛尖将变成犁铧。往昔的暴力将消失，公正将孕生和平，和平的果实将是永恒的安宁。所有的民族将重归于好，并团聚在西庸圣山周围。上帝的孩子埃马努埃尔(Emmanuel)将是所有民族的仲裁。那时，将既没有压迫者，也没有被压迫者：人类将不再处于血腥的争斗和对抗之中。自然本身也平和下来。狼将与羔羊共处，眼镜蛇也将变得友善。那将是和平——耶和华的宏伟和平。

四、犹太人的世界末日观

流亡以后先知们对财富恶端的诅咒声，带着一种淡淡忧伤的诗意，充满了《圣诗篇》(Psautier)这部受苦人的诗篇。这些礼拜仪式的歌，是在犹太教堂的暗影里谱写成的。世界前所未有地被掌握在骄横强暴者手中。富人，君主，外国统治者压迫着小百姓。穷人怎能忍受他的贫困？雅布(Job)悲叹道：“在不幸的日子，正直人受苦，坏人倒幸免！”怎样把大逆不道者的幸福、坏人的繁荣，与犹太虔诚的公理——“耶和華是公正的上帝”调和起来呢？穷人们心中不禁发出一声忧愤悲痛的呼喊：“坏人当道要当到什么时候，噢，耶和華，当到什么时候？”正直人只有靠信仰来战胜经验中不公正的现象。这种信仰在没有任何实证理性的情况下，创造了一种救世主降临的希望，一种世界末日的期待，期望复仇的上帝突然显现，来为弱者报仇，来击败强者。那些“把信仰寄托在财产上、把荣誉寄托在大财大富上”的坏人，将像一群坏牛羊那样，被赶入阴间冥府。他们将以坟墓作为永恒的居所。他们将断子绝孙。他们的名字将被抹去。而穷人则将占有国家。上帝将让他们饱尝幸福的日子。他们的子孙将繁衍众多，他们将被人永远记起。

然而，到头来一切都让贫寒者们失望。犹德(Judée)地区在塞琉西(Seleucides)王朝时被希腊化，差点儿把耶路撒冷变成一个希腊城市。大祭司雅松(Jason)在耶城建立了一个体育馆，安第奥库斯·埃比法尼(Antiochus Epiphane)在犹太圣庙正中间竖起一座奥林匹亚宙斯的雕像。富人们皈依了外国习俗。是小百姓的信仰挽救了以色列的精神命运。正是在小百姓中间，募集了犹太马卡贝(Judas Macchabée)那些英勇的秘密部队，动摇了异教徒的邪恶枷锁。丹尼尔(Daniel)权威地预言帝国将马上崩溃，救世主将要来临，正直人将重新复活，圣徒将重新统治，建立一个不朽的王国。但是，一时憧憬出来的所有希望，只落得一场更大的失望。殉道者和受磨难的智者并没有凯旋。他们本应像天穹的星星那样在重生的以色列之上闪耀。但到头来的结果反而是阿斯莫王朝的神权统治。其惟一的关注，就是通过战争、政治阴谋和宫廷革命来为王朝的利益服务。后来的罗马征服和黑罗德王朝，情形更糟糕。公元前63年，庞贝(Pompée)占领了西庸，侵凌了圣地。黑罗德(Hérode)王，这个罗马人培养的君主，好奢侈，尚文化。他在耶路撒冷建造了一个王宫、一个剧场和一个跑马场。他还建立了其他新城市，首先自命是凯撒的代表。于是，以色列的想像力便越加热烈。罗马实在是太强大了，以致人们不抱希望想用民众暴动来动摇其枷锁。人们只能期待上帝或救世主超自然的、闪电般迅疾的干预，来获得拯救。耶和華发怒的那一天，被构想为一场宇宙的浩劫，“所有天上的或地上的强权都将动摇”。这场动荡将预兆一个黄金时

代，一个公正而和平的崭新纪元。以色列预言家的幻觉，充满了东方的意象和离奇的象征。这些幻觉滥觞了一场漫长的集体谵妄，借以安慰和沉醉一个离散民族的灵魂。而当初亚伯拉罕(Abraham)和雅各布曾许诺给这个民族一个世界帝国。在历史上，只有米基维茨(Mickiewicz)英雄时代的波兰，这个因最受磨难而成为上帝选民的民族，才经历过同样的超验理想主义的危机。这种理想主义奇特地忘怀不见客观社会的可能性。犹太教和犹太基督教的世界末日，以及犹太预言家启示给希腊预言家的预言谕告，是希伯来精神的“乌托邦”。我们时代的乌托邦则不一样，这并非说这些现代乌托邦更有实现的可能性，而是因为它们自命是**经济规律一般运行的结果**。这些经济规律，是18世纪(启蒙)哲学家的乐观理性主义或19世纪社会主义者的历史唯物主义所想像的。

在今天，我们知道有一百多部世界末日书的残篇。这些世界末日预言，在漫漫世纪里，始终在那些分散的犹太区里策动一种暗暗的叛乱，反抗当政的政权。收集在《赫诺克书》里的那些世界末日预言，具有无比的煽动性。

正直人的哀愁，弱者的愤怒，从来没有像在这本书里那样执著而猛烈地回响。人们可以感到，虔信派与其他受希腊主义影响的国民截然相分。这个误导以色列失去自己本性的(希腊)文明，对于《赫诺克书》的预言家来说，是堕落的天使的作品。这些天使在大洪水到来前与人类的女儿媾和。就是这些坏天使教会人类制造盾牌、盔甲和长剑这些死亡工具；是他们教给人类制作金属的技艺，和那些害人的、迷误圣徒精神的手工艺：手镯、首饰、用铅画眼圈和美化眼皮的化妆品、幻丽的宝石和五光十色的染料……是他们教给人类各种比战争用具和妇女首饰更危险的技巧：诱惑人的魔法、观察星辰、占星术、气象学、地球、月亮和太阳的征象，以及“在天空完成的永恒秘密”，即天文学。在亚述—巴比伦人那里，天文学也是一种星辰神学。(希腊悲剧作家)埃斯库勒斯的《普罗米修斯》，与这里的《天使堕落和赫诺克升天》恰成反照。没有比这一对比更能衡量出希伯来精神和希腊精神之间的距离。对于希腊人，文明和文化是天神竭力保守的美妙特权。正是出于这种嫉妒，天神把人类恩人普罗米修斯钉在高加索山上。而对于赫诺克，文明和文化是败坏人类，把人类引向毁灭的邪魔事物。

《赫诺克书》中的世界末日说与先知的末日说相同，除了有一点差别：好人和坏人将在死后复活，根据善行或恶行领受永恒之报，成为一种宗教意识的原则，而不再是像最初那样断言，正直人将在年老之时或在他后代那里得到报偿。穷者弱者将享受永恒的快乐，而富者强者将注定遭受惩罚。因为财富的获得，当它不是上帝赐福的结果时，就必然是不公正的产物。让那些蔑视破房子和祖先遗产的人遭殃吧！让那些用别人的汗水来造房子的人遭殃吧！房子的每一块石、每一块砖都是一个罪孽。让那些以不公正而获金钱却又竟然说“我们富，我们有钱，我们拥有我们想要的一切。现在，让我们实现我们的计划，因为我们积满了钱，我们的谷仓像装满水的罐子一样满，我们家的劳工也多得很”的人遭殃吧！他们的财富将四分五散，“因为他们是以不公正获取这些财富，所以他们将受到大灾殃。”同样，让这个世界的大人物们也遭殃吧！执行神圣复仇的救世主，将废黜所有坦白不出他们领地来自何处的国王，打碎那些不颂扬上帝的强者们的权威。救世主的降临将结束这可恶的文明，因为文明是基于武力和金钱权威，或用今天社会主义者的话说，是基于资本主义和黠武主义。

五、基督教与以色列贫困主义

乍看起来，基督教福音书似乎直接汲灵感于以色列先知和幻想家的贫困主义。上帝的王国是留给穷人，富人则排除在外，因为他们在尘世已经享受过了。在尘世生活和死后生活之间，一种神圣的补偿规则要求转换特权条件。穷人拉扎尔(Lazare)在死的时候，被天使送到亚伯拉罕的怀抱，而富人则进地狱。亚伯拉罕对富人说：“我儿，请记住你在你的一生里已经享过福，而拉扎尔只有痛苦。现在他得到安慰，而你则要在痛苦之中。”诸如此类，还可例举那个被请客人都不能来的婚宴。国王派人去找人，碰到谁就请谁。使者在广场、在路口碰到那些乞丐和跛子，请谁谁都不去尝国王的宴席。一位年轻人问耶稣怎样可以获得永生，耶稣回答说：“如果你想成为完美，那就卖掉你所拥有的一切，把钱给穷人。这样，你就有一笔在天上的财富。”耶路撒冷最早的共同体试图实践神性主人的格言。据《使徒行传》，耶稣的信徒们把他们的财产合为共有，并在老者和执事的管理下，实现了完全共产主义的最初尝试：“众信徒只有一个心灵。他们中谁都不把他拥有的东西称为是自己的，所有东西都是他们大家共有。”

早期基督教作品也充满了《旧约》的贫困主义。“真的我对你们说，富人要进入天堂，比骆驼穿过针眼还难。”这句福音书中的话，谁都信奉不疑。米努修斯·菲利克斯(Minucius Félix)在《渥大维》这部杰出的护教论中宣布：“富人们多受束缚，更多地是想他们的财富而不想天堂，上帝已预先将他们判罪。”什么样的富人才能被拯救？就这一题目，产生了整整一批作品。这都表明，民众对富人不能获拯救的偏见是何等根深蒂固。

但是，在福音书中也出现与纯粹犹太教很不相同的调子。比如，人们可以比较一下圣路克(Luc)和圣马太(Matthieu)叙述耶稣在“山上布道”时宣称的真福。根据圣路克，耶稣是这样说的：“贫穷的你们，受真福的人，因为上帝的王国属于你们。饥饿的你们，受真福的人，因为你们将得到饱食。”而根据圣马太，则是：“**精神上**(坚忍)贫穷的人，受真福的人，因为上帝的王国属于他们。饥渴公正的人，受真福的人，因为他们将得到饱食。”这里不再是一种物质的贫穷饥饿，而是一种神圣的精神上的纯洁，首先在于信仰的单纯。这是一种纯粹道德上的渴望，向往一种天国公正的满足。圣路克的物质性真福，在圣马太那里变为精神性的真福。两个文本之间，显示了犹太精神和基督教精神的整个差距。

根据闪米特人对赏罚的物质性之古老观念，对于犹太人，贫穷是不容于神的明显征象。而物质的繁荣，是得到天恩的证据。《旧约·箴言》篇和整个犹太教法典的文论，都充满了这个观念：**财富是一种上帝的赐福，贫穷是一种神罚**。新教的清教主义——堪称英国的希伯来主义——也尊奉这样的信仰：事业成功是受到了上帝保佑。这是最确凿无误的证据，证明他属于上帝预定灵魂得救者之列。于是乎，最大的不公正，就是人们虔信却依然受穷，而不信上帝的人却富且贵。因为，从逻辑上说，正直的人本应该兴旺发达，大逆不道者本应该遭殃。约伯愤懑地自问：“为什么坏人活到老都势力强大？为什么所有这些不幸都落到我头上，而我始终都遵循上帝的指路？”对于以色列思想家，只是在财富分配不公之时，才提出邪恶与神意调和的问题，以及社会问题。

而在基督教里，弱小者们的要求则显得很不同。他们的要求不再是经济性的，而是精神性和道德性的，上帝的王国从尘世投射到了天界。基督教很关注适应世俗社会。随着耶稣再临人间的希望退到一个不可测知的未来，基督教宣扬穷人忍受他们的境遇，并宣布：富人若善用其财来救济不幸者，比志愿自我剥夺财产更能得到灵魂拯救，因为这样做功德更大。奥利金(Origène)写道：“我们穷人，即使处在苦难中，也应该在你们富人面前逊退，因为你们践踏众人热衷的世俗虚

幻荣光，不恋你们的大笔财富。”早期基督教共同体所梦想的把财产共同化，把生活条件拉平，仅仅在教堂寺院里面才寻求。贫穷是这个世界的一种必然，也是促人劳动的一根必不可少的针。当贫穷被谦卑地接受时，它远非是一种降格，一种缺陷，一种神罚的标志，而是一种真福，一种高尚的尊严，因为穷者是“基督的形象”。同样，财富也为上帝所愿：只要财富懂得帮助不幸者，它就是合法的。415年的一次主教会议上，人们谴责了佩拉热派异端教徒的说法：“富人如果不放弃他们的财产，就不能获得拯救。”

就这样，基督教渐渐去掉了其圣经起源的贫困主义。它不启示任何斯巴达克斯(Spartacus，罗马奴隶暴动首领)。它始终谴责任何以圣经贫困主义的名义而进行的革命企图：里昂的穷人、贝加尔镇民(begards)、弗拉蒂切尔派(Fraticelles)、千年圣世派(millénaireistes)，以及所有自称是耶稣真正弟子的“永恒福音”派信徒。同样在今天，基督教会不承认从拉姆奈(Lamennais)到马克·桑尼埃(Marc Sangnier)的基督教社会主义。基督教在教导任何权威都来自上帝的同时，也承认既成的秩序：它让穷人安于其贫穷，让卑微者安于其卑微，而从不挑起反抗社会不公的暴动。它让贫苦人把随遇而安作为一种义务。对于基督徒就像对于古代智者一样，财富和贫穷是本身没有差别的事物：重要的惟在于人们接受贫穷和使用财富的方式。在圣彼得之后，托马斯·阿奎那(Thomas d'Aquin)教导说，每个人应该一生都保持他在社会秩序里所处的那个预定位置。这也是斯多葛派的一个重大观念，它使古代理性主义与基督教人文主义互相沟通。进步不在于致富，不在于“兼程”，而在于纯粹内在的报偿，在于灵魂不断向着上帝的上升，在于沐浴圣宠。这样一种对于事物和人生的观念，不大激得起物质的进步，而最有利于理智和道德的进步。基督教会由于弃绝了任何对社会重生的追求，变成了一种巨大的保守力量。它使一种高度教权的文明成为可能，一种基于道德价值和精神崇高性占主导的文明。

六、犹太教与社会革命

犹太教因为从来不容忍这个世道，而始终是一种革命的积极酵素。它想在尘世实现公正，尤其把公正理解为财富的平均分配。它把道德问题变成一个社会问题，又特意把社会问题置于经济领域。犹太教宣称财富是一种神的赐福。但它又宣布财富常常分配不公，遭受可怕不公正的正直穷人往往分不到财富，于是它成为民主的玄虚及其逻辑结果——社会主义的大根源。

今天，有人认为，世俗化了的犹太教，在马克思身上找到其最后一个先知：社会的重生将不是像民众世界末日剧那样靠暴力、靠一个突然的戏剧性转变而实现，而是一种**经济必然演变的逻辑结果**。这种演变，人们可以促进，但不可以拒斥，也不可以突然猛推。工人国际反对资本主义资产阶级的斗争，将导向巴贝夫推理天才想像的那种人和物的社会化。未来之城将不是雅各布田园牧歌的井台——在那里，拉班(Laban)的女儿拉谢尔(Rachel)在给她的牛羊喝水；不是铺满绿色苜蓿草的清凉绿洲——在那里游牧人变成定居农耕者；也不是蓝绿宝石铺地的天界耶路撒冷——埃泽切尔(Ezekiel)、赫诺克、埃斯达拉(Esdras)、巴鲁克(Baruch)和巴特莫斯的约翰(Jean à Patmos)曾在梦中幻见过，孟塔努斯派(Montanistes)曾在菲里基的寒冷天空中静观过，《圣经》记载他们曾期待这个天界穿过云气，徐徐降临在他们家乡的高原上。未来之城，将是一个巨大的法伦斯泰尔(Phalanstère，劳动者共同体)。在那里，整个纪律化和泰罗制化的人类，

将共同地享受一个数量性文明的准确好处。当初曾是以色列荣光和梦想的那句安慰性古语——“穷人，受真福的人，因为上帝的王国属于他们。”当代救世主降临论者应之以一句赞同之语：“无产者联合起来，将造就世界和平。”

第二章 新教与现代资本主义

一、宗教改革与历史哲学

人们习惯于把西方文明的历史分成三个阶段。其一结束于基督教的胜利。其三开始于法国大革命。这个划分享有长久不衰的权威和不容置辩的资格。但是人们可以自问，这个划分是否掩盖了一个更为根本的区分，是否后一种区分更宜于更新历史的视野。随着基督教的兴起，基于家庭宗教的古代城邦消失了。但基督教只是通过自我异教化和部分罗马化才取得胜利。它在圣徒崇拜的摹仿下，接受了古代的亡灵崇拜和英雄崇拜。它在某些改头换面后，保存了皇帝崇拜——由奥勒留创始的古代帝王仪式，在拜占庭宫廷礼仪中更有甚之。它向罗马借取了等级制和管理体制。它把古代的异教智慧和世俗文学看成是一种“福音预备”，而试图保存之。在16世纪，这种吸收已臻于完成。在文艺复兴重新发现古代文学艺术杰作而转向歌颂生活的运动中，罗马教廷首当其先。异教人文主义和基督教人文主义幸结联盟，实现了一种美妙的结合，就像提香一幅天才画作中一古代石棺浮雕上所表现的神圣之爱和世俗之爱互为交融。法国大革命是一种病状的剧烈发作，其先兆可上溯到宗教改革。这场革命仅仅是随资本主义出现而来的经济社会大盛兴的政治表现。而使资本主义的出现成为可能，恰恰是加尔文教和清教的新伦理。人们于是可以发问，历史的大断层是否应当是宗教改革，如果人们真正看到其深刻的意义和普遍的影响。

费洛罗(Ferrero)曾把质量性文明和数量性文明作过比较。前者是古代、中世纪和旧制度的文明，后者以美国为典型。质量性文明是精神和美学价值的创造者：它们创造了非功利的宗教、哲学和科学，创建了明智的司法体系，令人赞叹的文学，完美的艺术品和优雅的生活风格。这些风格给每个时代，给秩序井然的社会的每个阶级，都赋予一种独特的韵味和印记。质量性文明趋于各种职能的质量性等级制，每事每物都寻求实现一种完美的理想。而数量性文明则首重创造经济财富。它寻求社会条件的平均化，产品、风俗和趣味的统一化。其理想是最高值的产量，人无限控制物质，而非克制自己本能；是增长大众的一般舒适，而非选拔和升华一个精英阶层。

上述精辟论说，主要还是描述性的。人们还可以寻求其解释性原因和构成性根据。于是人们发现：质量性文明的特点，在于让生产的职能隶属于政治和道德的调节职能，并让其服务于思辨、审美或宗教的目的。与这个功能等级制相配应，有一个执行这些功能的社会阶级等级制，其渐次上升的一般图式是：最下面是手工艺人和商人，或者说平民，再上是骑士和法官，或者说贵族，再上是智者圣徒，或者说僧侣。概而言之，人们可以看到这样一个坚定信念：所有工作并不是相等

的，有些工作高尚，另一些则低贱。人们可以把此称为精神性与世俗性相分的原则。

数量性文明则颠倒了这个区分，并把这个等级制倒立起来。数量性文明宣布所有社会条件都平等，所有职业都相等。或者不如说，生产功能优越于调节和思辨功能。这种文明实际上导致了**把政治和所有文化的表现都从属于经济利益**。它在价值尺度上**以功利和利润取代荣誉和美**。

而这正是宗教改革在宗教观念的表象下所实现的一场不可估量的革命。宗教改革推翻了古代基于精神和世俗相分的古老价值表。它宣布了生产性劳动和实践性生活对于僧侣贵族闲适生活的优先。它把操一项职业变为一个信仰。它谴责行乞、挥霍和奢侈，由此建立一种积蓄钱财的力量，使得资本积累成为可能。它归返于那个闪米特人的古老观念：财富是一种上帝的赐福，特质上的成功是人们获得圣宠的最明显证据。与此同时，它创建了劳动的宗教，和对金钱的尊重。它导向了资产阶级品德和一种新心态的出现：资本主义心态。这种心态首先在于系统地组织人类活动，将其转向财富的创造和经营。

所有其他新东西，诸如思想自由和民主（人们普遍认为这两点是宗教改革的“成果”），实际上是偶然或反作用所获得的副作用。难道人们要颂扬是路德宣布了个人自由的民主原则？或颂扬是加尔文宣布了思想自由的原则？事实上，路德教引向让教会从属于国家和君主的专制，加尔文则梦想一种神权政治，其对于言论的不宽容与宗教裁判所对于风俗的不宽容如出一辙。教会求助于圣经，圣经之权威取代了传统之权威，于是导致了自由研究。但这个结局让宗教改革者们感到违心和气愤，因为不受控于任何传统地诠释圣经，导致了教派林立——托马斯·门采尔(Thomas Muntzer)曾慨叹：比贝尔乎？巴贝尔乎？以至自省成为惟一的信仰规则，因为归结到本身的圣经只是一笔糊涂账。各种新教教派因受到迫害或未能成为迫害者，都宣布思想自由，这本是出于必须和无奈：既然在同一个国家各种教派总是不能互相融合，那么最终只有接受宗教观念方面的宽容。

思想自由及其必然结果——出版自由和集会自由，带来了其他的权利要求，尤其在新英格兰的殖民地。这些权利被新教人权理论家最终宣布为天然和不可让与。但是，人权和公民权的学说如果不给一个更深刻的革命用作政治表达的话，并不足以建立民主制。各种民主运动始终与一个以工商致富的中产阶级登上权力舞台相联系：这个阶级拥有金钱的优势，而不容忍任何别的特权。宗教改革宣布了从前被认为是低贱职业的崇高尊严，并把创造现代资本主义的资产阶级品德罩上几乎是神秘的光环。正是在这个意义上，**宗教改革可以说是法国大革命的起因**。有一天某个做谷物生意致富的投机商望着一个宫廷贵族心想：“在天堂里，贵人安在？”这一天便是法国大革命在人们头脑里实现之时。

如果有人惊讶于一场“木乃伊之争”竟然改变了世界秩序，并把一种质量性文明的纯金覆盖上一种数量性文明的铸铁，那么，人们只需列举一些思想史上经常出现的恒性偏位。古代原子论旨在摧毁人对于神灵的恐惧，结果这种不信神的物理学后来竟变为伊斯兰正统神学家的物理学，他们认为这种物理学最适宜确保主神万能的教义；亚里斯多德主义原是一种建立自然科学的企图，但其命运却是用来理性地解释启示性宗教；新柏拉图主义似乎是一种绝望的努力以挽救希腊理智主义，方法是与民间流行的灵魂拯救教的神秘希求相调和，结果却导致了最低级的宗教唯物主义，导致了通神术、鬼神学、自然巫术；（基督教）福音预言产生于传统的巴勒斯坦救世主降临说和犹太世界末日说，它教导人们脱离尘世的财富以待耶稣立刻降临，结果它却产生了罗马帝国以后人类经历最持久的管理集中化

和最保守的社团——教会；法国大革命是以平等和自由的观念名义进行的，结果它招致了凯撒主义，以保障国家财产买主们的财产权利。也许有一天，出于一种反转，被斥为黠武主义可憎结果的拿破仑统一欧洲的征战，倒显得是国联的天造基础。托尔斯泰的福音文学和列宁的马克思主义正统，都批判资本主义社会，但两者在十年布尔什维克主义之后的俄国，却导致了“新经济政策”的小资产阶级心态。一种政治学说，一种宗教体系起作用，与其说是由于其逻辑结论的机械发展，不如说是由于其引发的反作用，其内涵的妥协，其激发的副作用，其合成于其他交汇力而引起的未知而遥远的后果。洛南说：“历史不过是最离奇观念的相合，非此又是什么呢？”

二、质量性文明：世俗性隶属于精神性

古代文明的标志，是经济功能的从属性和局限性。当然，古代世界对自由劳动和奴役劳动的观念因地而异（希腊城邦，罗马，外省），也会因不同时期的社会掌权阶层而异：有雅典的经济帝国主义，也有骑士和克拉库斯(Gracques)家族时代罗马的银行家财团统治，有商贩城邦，也有店铺主共和国。但是，知识精英们的判断性却没有明显差别。不管是格塞诺封(Xenophon)、柏拉图、亚里斯多德，还是西塞罗：人们可以看到他们都持相同的观点。

机械和工业的技艺，使人躯体变形，灵魂庸俗。这些技艺与精神的自由修养和慷慨情感的发展相对立，以致只有奴隶才先天地适宜于干这些活。只有自由人才有权担任公职和保卫国家。只有农业才配得上公民的尊严，因为农业供应他日用必需，并保证他的独立性。这就是苏格拉底和格塞诺封所教导的。事实上，在所有希腊蓄奴的城邦，公民是一种毫无生活之忧的寄生者，让其他人来供他吃穿住。斯巴达的法律禁止公民从事任何生产性工作：这些工作是那些希洛特人和贝里埃克人的差使。在忒斯比(Thespies)，人们把学一种职业和从事农业看作是一种羞耻。在底比斯(Thebes)，店铺主和零售商要脱离生意十年以后才能任行政官职。在大部分贵族制城邦，公民的品质与操一项体力职业是不相容的。

对于柏拉图，产生于分工的国家之目的，是让德行当政。“黄金与德行正像天平两个托盘中的砝码：一边升高则另一边降低。”经济活动恰恰是无度增加和促进对财富的兴趣，而财富本是腐蚀所有的善良。随着奢侈工艺，出现了新的和人为的需要。这些需要激起了穷者的贪欲和富者的贪婪，挑起了阶级斗争和内战，招致多少城邦陷于崩毁。这些城邦的衰败当然是不可避免的，但人们可以推延其衰败，通过国家社会主义(Socialisme d'Etat)控制经济生活的放浪。应当使精神和世俗的政权属于一小部分智者。他们精通所有神性和人类的知识，权威地调节所有有关城邦利益的事务。他们将禁止对外贸易，禁止使用金银币作为国家间交换的媒介。他们将把城邦经济压缩到一种关闭的、只够维持有限居民生活必需的经济。对内贸易将交托给定居国内的外国人去做，制定一个最高限价，以避免因非法所获带来的道德败坏。体力劳动将是奴隶或终身雇佣工的活儿。共同训练、没有个人财产的武士阶层，将保证国防。由此，使得一个精英阶层的生活成为可能。他们被解除所有物质的顾虑，专心致志管理国家，同心协力去观照永恒的真理——理念的神圣辩证法。柏拉图的如此理想国，令人轮番想起巴拉圭的耶稣会社，圣殿骑士团和毕达哥拉斯学派的修院。

对于亚里斯多德，城邦是一个功能等级制。就像良好的公民教育和发展体育是为了灵魂，发展灵魂的下部分——激情，是为了灵魂的上部分——理性，同样，

一个明智管理的国家也应当发展生产性功能，以为了政治和思辨的功能。既然理性是人区别于动物的本质，那么所有危害理性运作的事物，都是一种堕落。因此，在有用的事物中，也有低贱的事物。“教育年轻人，只应教那些不使他们染上恶习的事物。人们应当把所有阻碍人身体、灵、智获得德行或实践德行的工作职业，看作是恶习。因此，我们把所有导致搞坏身体良好资质的职业，所有领取酬金的劳动，都称为可耻，因为这些职业工作不让思维有闲情高致。”这些工作专门是奴隶们干的活儿，他们天生就是干这些活儿的。而且，生产应当严格限制的必需的范围。国家既是众家庭的联集，那么一个国家的经济应当是一种家庭经济。亚里斯多德谴责所有当时的资本主义表现：出口贸易、信贷、投机、有息贷款。公民只应当管城邦的道德大问题：他应当保卫国家，在全民大会上投票，在法庭作裁判，并履行圣职。但，在战士和行政官员之上，是智者在当政。他超脱了自身任何凡性的东西，毫无顾虑和负担，在细品神圣的生活，即精神生活。

政客们就不能赞同一种如此严酷的观念。被亚里斯多德斥为反自然的“贱业”倒是国家繁荣的基础。如果雅典处在既没有苏利昂的矿产又没有盟国进贡的亚提克贫瘠土地上会怎么样？不过，对希腊人，其经济的帝国主义有别于资产者“发财致富”另有其他目的。国家有一项庄严和美的使命要完成：国家是节庆和全民集会的组织者。产生于酒神赞歌的古代悲剧来自对酒神的民族崇拜，来自酒神颂合唱的舞蹈。亚里斯多芬(Aristophane)于和平的闲情中，赞美在酒神节听赏“笛子音乐和索福克勒斯悲剧唱段”的闲情逸致。伯里克利把提洛岛的钱财用来装扮城邦，将城邦环以紫罗兰。提洛城以她的雕塑家工场、医生诊所和哲学家社团，赢得了希腊人的景仰。这位伟大的雅典战略家在祭悼伯罗奔尼撒战争阵亡战士的悼词中，激情赞美了同胞的美好情操，雅典人与禁止哲学、文学、科学的拉栖第梦人，与科林特那样只想致富的城邦恰成反比：“我们有美的趣味，但也有节制感。对于我们，财富更多是一种行动的可贵补充，而不是无意义的炫耀。每个人都不必耻于承认自己贫穷。我们认为言语有害行动：在我们看来，危险乃在于尚未用言语弄清是怎么回事就付诸行动。因此，我们区别于敌手之处，是我们兼有一种无与伦比的勇敢和冷静的思考。一句话，我们的城市就是希腊的学校！”

这所希腊的学校，在其世俗性伟业衰微之后，后来随着罗马征战的影响，将成为人类的老师。一个世纪以后，伊索克拉底(Isocrate)已经要求让雅典成为希腊的首都，尽管雅典已丧失其霸主地位。雅典当之无愧，因为她在米提亚战争中作出了无可匹比的功绩，尤其因为她以文学、哲学和艺术的权威获得了无上荣光。在黯淡的日子里，演说家们总是在拉普尼克斯山冈，遥指大理石的雅典卫城，那里挺立着依克蒂诺斯(Ictinos)、菲迪亚斯(Phidias)和奈西克勒斯(Mnesicles)的雕刻杰作，在一种乐土的光线下，提醒着走向衰微的人民努力掌握自己命运。在第二次斯巴达入侵之后，正当美丽的葡萄园在燃烧，瘟疫在灾祸纷降中掠去年轻人花朵般的生命，伯里克利以一种普罗米修斯般的骄傲在悲伤的人群前说道：

“我们被人嫉妒被人仇恨又有什么了不起！惟有达到大事业的人才是真的。仇恨将过而不留，只有今天的辉煌和明天的美名才永垂不朽。”

人们当记得德莫斯梯尼在契罗奈失败之后是怎样解释自己态度的。雅典人面对马其顿侵略者，明知将被战败，但除了为名誉而战别无选择。

伊索克拉底在他的《奥林匹亚大祭演辞》中指出：希腊一词与其说是指一个种族，不如说是指许多属于同一文化的民族之合体。当罗马皇帝朱里安(Julien)想复活异教诸神时，他蔑视闪米特的野蛮，而赞颂希腊的奇迹：取代东方经验性

陈规的理性科学，国家的治理，用文艺来美化生活。城邦的民事法、诉讼程序、良好的管理和荣光，科学的进步，自由艺术的文化，这就是希腊主义的总结。在5世纪，普罗克鲁斯(Proclus)这位古代异教的最后一个主祭司在将死的时候，在雅典卫城向智慧的雅典娜做了最后一次祈祷，因为雅典娜将被帕娜加·亚德尼奥堤萨(Panaghia Atheniotissa)取代：“是你开启了智慧之门，驯服了反抗的巨人族……你拥有强健德行的伟力。通过你，艺术美化了生活，人们把理想体现在自己的作品里。”

希腊人的政治组织不超出市政管理的范围，就像他们的经济首先是家庭经济一样。而在罗马，舞台和视野则更为宽阔。罗马人首先是一个农民和一个战士，一个管理者和一个商贩。罗马人是怎样设想国家功能和等级制的呢？对于罗马人，社会秩序是基于贱人和贵人之分，帝国晚期的等级制渐趋复杂，几乎已带有封建性。平民百姓组成了一个模糊的集体，其称呼是一个鄙夷性的词：“庶民”或“俗民”，相当于伏尔泰所说的“下层人”。只有公民才可以参与论坛、兵营和法庭的活动。商业交易被鄙视视为可耻。西塞罗在其《论职业》中写道：“任何工匠的获利都属卑贱，任何荣誉的东西都不可能出自一家店铺。”他告诉我们，在他的《西比庸之梦》中，他预告了洛南的一句话：“我看不出什么理由说一个巴布亚(Papou)人是不朽的。”他把恒星般的不朽，选择性地保留给那些伟大统帅和伟大的法官，是他们挽救并拓宽了祖国。

中世纪的社会似乎想实现柏拉图的梦想：一种贵族制社会，其存在仅仅是为了给一个精英阶层提供足够的闲暇，在世俗社会的边缘过一种专致沉思的生活。中世纪社会是基于精神性和世俗性、教士和世俗人两相区分。后者只是为前者而存在，并接受前者的指示去完成其自然的或超自然的目的。平民的劳动是一种“天命”(Naturali Ratione)的必然，也是我们祖宗原罪的超自然后果。但，那些没有义务要劳动而活的人，应当免去劳动，因为他们有更重要的事要做，专致研习和祷告：玛利娅的工作要比玛尔蒂(Marthe)的工作更可取。在某种意义上，由此而来的志愿贫穷和行乞，要高于财富的劳动，因为贫穷是一种真福，穷人是“基督的形象”。

生产被置于行会法和教会法的严格调节之下：这是一种道德化了的经济。这种经济努力建立公正的薪酬，公正的价格，并注重产品的好质量。**广告是被禁止的**，因为它等于从竞争对手那里抢走顾客。有息贷款也受到亚里斯多德和圣经的双重谴责。如果金钱交易必不可免，那么就让犹太人去负责高利贷这一罪孽吧！

社会是等级制的，每个人都要呆在天意让他呆的那个地方，除非他参加教职。教职招人是面向所有人的。每个人都应拥有适合其社会地位的东西。农民和工匠的劳动应当“供养”他的主人。领主应当过一种与其爵位名誉相称的生活。金钱不是用来储备，也不是用来作新的交易。钱的作用是被花掉。圣托马斯说：钱的作用在于其使用。领主有一个荣誉的任务要完成：他要轻视金钱，把钱花在宗教建筑、封建建设、慈善机构、比赛、打猎和节庆之上。教会并不谴责公共性的豪华，也不反对排场的壮丽。新柏拉图学派去掉了基督教中来自犹太渊源的反圣像之阴暗精神。德尼斯(Denys)教导说：上帝是美的，因为他是世界和谐而辉煌的原因。培训诸艺术，让艺术根据教规来为宗教建设服务，乃是歌颂上帝。应当给信仰和生活的圣事饰以豪华的排场。

在文艺复兴时期，一种新的生活在意大利和日耳曼诸城市，在各个形成中的国家里苏醒。这种新生活产生于当时的诸多发现，产生于一个普遍繁荣的时代：商品交换更加活跃，资本和信贷开始出现，到处使教会法的戒律土崩瓦解。在热

那亚、佛罗伦萨和奥斯堡，出现了最早的银行。佛罗伦萨的安东宁和西耶那的贝尔那丁，把有息贷款(这是他们所谴责的)与资本的合法收益相区别。这种合法收益是指企业中出资者分担盈亏风险而获得的利润。弗朗索瓦·德·梅罗尼(Francios de Mayronis)走得更远。他宣布：在天然权利上，高利贷并不非法，因为“事物本身既非非法，也非自己会增值”。要看人们是怎样使用金钱，金钱有“多种有用性”。尼高拉·奥莱斯姆(Nicolas Oresme)发展了一种完全规范的货币理论。基督教的苦行主义到处都让位给异教的自然主义。但是，请读者不要受迷惑。即使伊拉斯谟(Erasme)可以写 Pecuni 佞 Obediunt Omnia(汉斯·萨赫译作“**金钱是大地的主人**”)，但艺术文化和智性价值仍然保持着主导地位。布克哈特(Burckhardt)，这位杰出的意大利文艺复兴文明史学家写道：“财富的影响，只有当财富让人们得以献身于文化并全力为文化服务时，才受到承认。”罗马教廷是一个人文主义者的学院，像“阿莱佐人”巴契(P. Bacci)或劳伦·瓦拉(Laurant Valla)那样的教廷秘书，都是著名的无神论者。佛罗伦萨的银行家在他们美第奇式的别墅里款待知识精英。各种行会以资助艺术家而自豪。莱奥纳多·达·芬奇是费拉尔(Ferrare)宫廷这个常设文艺团体的组织者。尊贵的威尼斯共和国用重金请来了希腊语教授，在月桂下争优斗雅。这个城邦建立了中世纪最大的殖民帝国，并在当时汇集了整个东方的贸易。当后来的马可·福斯卡拉尼(Marco Foscarani)总督要写城邦的国家政绩史时，他不是首先赞美他的商人和开疆拓土的征服者，而是这样写道：“如果你把城邦的民政史与文学史相对比，你会在两边看到同样的名字。这些参议员、议会的智者、大使和行政长官们，以其谨慎的建议领导了城邦，并用美术把城邦装扮得雍容华贵。”

三、宗教改革与世俗性得势

路德教本是出自一个农民儿子的教士之手。他充满了以色列先知的家长制理想。他的政治观和社会观，不超越中世纪乡村封建经济的保守主义。劳动是一种惩罚。有息贷款是受禁的。人们得满足于最小限度的必需。贪求挣得比所需更多，乃是人们得不到圣宠的标志。路德抨击当时的那些大公司、龙巴尔迪人、银行家、囤积居奇者。这些人都得到了英国法国国王和议会的罪恶支持。但是，灵魂得救预定论和证明自己信仰的合理，却蕴含了一种新的生活观。既然灵魂得救是上帝预先选定和施宠的结果，而不是取决于司祭的魔力、圣事的德行、圣徒的功绩、祈祷和苦行，那么，在世俗之外过一种与世隔绝、枯燥无味的生活又有什么用呢？所有的工作，所有的正当职业在上帝面前都是等量齐观的：世俗人的生活并不低于教士的生活，甚至还有所高超。工匠的生产性劳动要比教士的懒惰空闲更有价值。教士是出于自私而逃避人类团结的责任。为了自信灵魂得救，最好是认真完成自己的本职任务：这样为邻人服务，乃是实践对上帝之爱的最好方法。

这种理论的结果，将由加尔文教弘扬光大。加尔文是一个资产者，法学家，也是神学家，各种偶然还让他成为国家首脑。他不复像罗马天主教那样去区分世俗性和精神性，也不复像路德教那样去分离政治和宗教(路德教徒对于自己灵魂是主人，但其躯体又臣服于君主)。加尔文通过回归圣经的神权理想，企图把所有的人类活动都基督教化，使之归于(劳动)创业这个惟一的目的。上帝的荣光就在于创业。从古以来第一次不复有世俗生活与宗教生活的区分，不复有世俗利益与精神利益、尘世之城与上帝之城的区分，不再是世俗性从属于精神性，而是两者互相渗透，互相同化。这与犹太教明显相似，因为犹太教与其说是一种宗教，

不如说是一种启示性立法，其法规延伸于生活的所有行为。实践生活受到颂扬，与这些“懒汉教士”的无益生活形成反照。一旦人们建议教士去劳动，他们便“胡谰而语塞”。职业劳动不再是自然法的简单结果，不再是原罪的超自然后果，也不是一种可嘉许的苦行以防恶习，而是晋升到一种圣事的尊严。生活的大事不再是个人的拯救，而是变成大家在尘世与上帝的事业合作。于是，公共有用性和人类条件的提升，便与上帝的荣光混合为一。职业是一种生动的工具，借此人类实现上帝的计划。职业从一个自然天命或惩罚性的宿命，变成一种宗教使命。

因此，首先应当谴责游手好闲，反对行乞和无所事事，同时也反对豪华和挥霍的趣向、领主的炫耀、罗马教会的排场、宫廷生活的豪华，因为这些都有悖于福音道德的实践。加尔文并没有超过当时日内瓦小资产阶级的心态。但是，这位宗教改革者在宣扬俭省之时，不由自主地肯定了财富主义，而财富主义恰恰是他指责威尼斯和安特卫普这些惟利是图的贸易大城市的特点。他把俭省推到吝啬、推到经院哲学家称为灵魂麻风病的“悭吝”地步。对劳动的崇拜和俭省，构成了一种储蓄的力量，由此产生了资本的积累。

中世纪的经济只是创造消费价值，而非投机和交换价值。随着资本的出现，产生了一种新精神。作为一个工业和贸易城市管理者的加尔文，敏感于经济的必然性，承认金钱的生产性价值，承认信贷的功用，承认收回现钱的有息贷款的合法性，只要利息合理，以区别于不劳动专以此为生、并盘剥穷人的高利贷。他几次宣布，除了高利贷，不管人们是从钱的交易还是从小麦的交易中获利，都没有关系，因为钱也是商品。他的后任德·伯兹(De Beze)及其“尊贵的公司”，就致力创建一家国家银行，既用来资助公共财政，又用来支持紧缺的工业。于是，在加尔文教伦理中，渐渐引入了资本主义的实践。

但，这仅仅是第一步。既然所有人的灵魂得救都预先注定，任何人都不确知自己的命运，那么，如果说劳动是一个最佳去处以抵抗对神罚焦虑的诱惑，人们怎么会不认为自己获得的成功和赢利是证明自己获救的最可靠保证？路德教指责加尔文教不把劳动作为灵魂获救的原因，而是将其作为证明获救的标志。加尔文教及其衍生的诸教派，归返于闪米特人关于报偿的(实在论)古观念，归返于以色列人既不信肉体复活又不信灵魂不灭的那个时代。正直人应当在现世领受其善业的报偿，就像《圣经》(约伯篇)中断定的那样：一个耐得住考验的好人，将在他年老的时候看到他的牛羊多一倍，并福泽后代。《箴言篇》这一普通以色列人的智慧之篇，每一页都可读到这样的断言：财富是上帝的赐福。对劳动的崇拜，其结果必然导致对金钱的尊敬。为了理解新教伦理向资产阶级品德，然后又向资本主义心态的转移，我们只需翻一翻某些英国 17、18 世纪牧师的著作即可(参见马克思·韦伯《新教伦理与资本主义精神》)。

四、加尔文教伦理与资本主义心态

长老会信徒理查·巴克斯特(Richard Baxter)，这位威斯敏斯特教区会议的辩护人，著有《基督教规则书》和《圣徒永恒的安息》。这类著作多不胜数。乍一看，巴克斯特的说教似乎是受启于最纯粹的福音贫困主义，他把财富斥为一切恶端的来源：人们不可能同时既侍奉上帝，又侍奉财神。但是，他之所以谴责富人，是因为富人在发财以后就只想享福。对于他，劳动的法则是无条件的：富人和穷人一样都要劳动。只有行动才能生动地增加上帝的荣光。休闲和享受是罪恶：“理所当然，劳动是为了致富，但不是为了肉体的享受和胡作非为，而是为了完

成上帝的意志。”富人代管着上帝的财产，他应当使这份财产变得有生产性。有个坏仆人的比喻——他不善于把主人的财产增值，其全部意义正在于此。如果上帝把一次获利的机会给某个人，上帝是有意图的。如果这个人忽略这个机会，那便是对上帝神意的侮辱。“理所当然，你劳动时要设法获得最高的合法利润。你有责任最大地使用和发展你的才能。”这便是**最高效率的原则**。该原则似乎成为美国人民惟一的绝对命令。

广教派信徒依萨克·巴洛(Isaac Barrow)，这位查理时代最伟大的教士之一，这位剑桥三一学院数学教席牛顿的前任，也在他的《论勤奋》中提出了同样的观点，并作了一些补充。我们应当“勤奋”，因为谁都不允许在万物都在行动和忙碌之时无所事事，更因为我们的秉赋既然都来自上帝，我们应当为了上帝的荣光，勉力完善之。这种完善，首先是克制我们的冲动，控制我们的怪念，抑制我们的想像，使我们生活最微小的行动都有条不紊。“我们应当把我们灵魂的所有官能和内心所有的冲动，都置于严格的规则之下。我们应当克制我们的贪心，控制我们的激情，不让我们内心沾染无益的思想和有害的欲念，不让我们舌头参加空洞无用的清谈。我们应当正直前行，不左右偏斜。”人们知道清教徒是怎样努力调整他们的举止，统一他们的服装，言行节制。资本主义和大工业导致了整个经济过程的理性化。这种理性化又导致了工人的泰罗制化和产品的标准化。新教伦理强有力地推动了让大众接受泰罗制和标准化，前者把工人归结为一种工具的自动作用，后者则强加给消费者成批生产制品的单调划一。今天，美国的贸易部可以不受公众反对地在五十多种不同商品中，削减平均 70% 的制造型号品种，以便获得更低的成本。

如果说有一个人在 18 世纪让两个大陆着迷，其智慧更被宣称为新时代的福音，那么这个人一定就是本杰明·富兰克林(Benjamin Franklin)。他是在清教的灰色天空下长大的。他感到如此地不适，终于在 15 岁那年离开波士顿，去了费城这个博爱的城市。在那里，他那反抗的心灵依然继承了加尔文教道德的珍贵法宝：谨慎、节制、劳动和储蓄。人们知道俯下身子捡一根别针的行动可以是奇迹般上升的起点。富兰克林比洛克菲勒和福特早得多就写出了一本新教道德书，堪称“致富的艺术”。他在《穷人理查之历书》(Poor Richards Almanach)里，整整十年不厌其烦地讲解这种“致富的艺术”，后来在 1758 年概而括之于《亚伯拉罕教父在一次拍卖时向美国人民的致词》，标题即很说明问题。他将其编成一本小册子——《财富之路》(Le Chemin de la Richesse)。这本小册子在书店获得了空前的成功，再版了 70 次英文版，56 次法文版，11 次德文版，9 次意大利文版，并被译成世界上所有的语言，其中有中文，卡塔罗尼亚语和其他拼音文字。

富兰克林的整个智慧都概括在他的一句著名格言里——“**时间就是金钱**”及其补叙：“不要浪费时间，也不要浪费钱。要使两者都得到最佳使用。”

他在那个完全像一个工匠坊的小印刷所，已经在宣讲资本主义福音了。这里是从他不同作品里选录的明确福音命令：

“请记住，时间就是金钱。一个本可以每天用劳动挣十先令的人，如果他去闲逛或在房间里消磨掉一半时间，又花了六便士自娱，那么他应当认为自己浪费了五先令的钱。——请记住，**钱是有生产性的。钱可以生钱**，这些生出来的钱还可以生钱，周而复始。因此，五先令可以变成六先令，然后七先令三便士，直到变成一百英镑。钱越多，它就生得越多，以致其增值越来越快。杀死一只母猪的人，即是杀死其成千上万的后代。丢掉一个五先令硬币的人，即是丢失了该硬币

所能产生的所有价值：成堆的英镑。——请记住，信用就是钱。一个好还款者是所有钱包的主人。一个以信用闻名的人可以在任何时候借到所有他的朋友不急用的钱。……以每年六英镑的代价，你可以使用一百英镑，只要你是一个公认诚实而谨慎的人。一个人每天无用地花掉一个格罗申的钱，每年就无用地花掉六英镑，而这钱正是人们可以来使用一百英镑的代价。一个每天浪费相当于一格罗申钱时间的人，同样也丧失每年使用一百英镑的机会。——时间是最珍贵的财富，浪费时间是最罪恶的浪费。丢失的时间不可以再得。每次我们说我们有时间，其实我们都搞错了：时间总是太短。……我们花掉多少无用的时间来睡觉，而不想想睡觉的狐狸就不去抓母鸡，也不想人们一旦到坟墓里将有机会睡整个永恒。——你想致富吗？那你应当同样多地既想节省又想到去挣钱。两个印度并没有让西班牙富起来，因为西班牙的挥霍超过了其收入。所以，让那些昂贵的蠢事见鬼去吧！”

对于富兰克林，似乎人生的惟一目的就是致富，而不去想享受。所有的享受都是浪费时间，所以就是损失钱。这些“新十诫”的根本道德，乃是“经济道德”：生产财富的工作热情和节省财富的克制——勤奋和俭省。人们寻求财利，并非为了满足生活必需或生存享受，而是为了财利本身。如此去寻求财利，正是资本主义心态的本质。这种心态包含了一种枯燥无味的生活方式，以致只有借助宗教情感才能发展。卫理公会的创始人约翰·威斯莱(John Wesley)，对此解释得很清楚：“宗教必然产生工作热情的节俭。而这些品德本身就只是生产财富。”哪怕财富会促人虚荣而爱尘世，也不能让人们不去工作和节省：“**我们应当激发基督徒去挣钱，并尽可能地节省，从而发财致富。**”

这样的观念委实太接近功利主义，以致不可能不世俗化。这些观点也的确不知不觉地世俗化了，人们几乎没有察觉。亚当·斯密建立的政治经济学，是基于对公共或私人利益的一般考虑，边沁则基于享乐主义的考虑。从此，这个由加尔文教伦理促成的运动，便摆脱了原先新教苦行主义和福音社会主义强加的限制。一种严酷的内在逻辑，一种无情的有机必然性，迫使这个在神秘的芒齐涅拉树阴下长大的资本主义体制，去**无度地自我增长**，窒息周围所有曾有助于其成长的支撑物。技术的持续进步和世界性竞争，强迫企业去无限扩展和集中化，其节奏越来越快，否则就会被排挤和淘汰。

人们于是明白，加尔文教的苦行主义，清教卫理教义，对劳动的崇拜，储蓄精神，对金钱的尊重，再加上越来越快的生意节奏，终于产生了这个英雄、圣徒，资本主义宗教的殉道士——清教商人。其人一般智力健全，深思熟虑，偶尔甚至天赋卓越。他从来不休息，从来没有贺拉斯那么珍视的“闲情逸致”，而是自愿强迫自己过一种“辛苦工作”(hard labour)的生活，一种像囚室生活的事务所生活。他一心只是想着牌价行情表，汇率和贴现率，批发和零售价，生产费用和成本，到期票据和股息。他只生活在电话、打字机和管理会议室的惨淡绿地毯之间。不过，在无忧、安全、和平的时候，他也会常常在家庭里过一种崇拜艺术、附庸风雅的生活。他的时间都用来把**一切都用钱来估价，给他所遇到的一切物和一切人都算出货币等值量**。因此，他的灵魂终于变得像一个总结表格那样冷漠无情。在他周围，生活开始凋零。所有质量性的价值，所有非功利的目的，所有生活情调的和谐，都最终消失了。他生活在一个不自然的利益世界里。在那里，人类温情的源泉干涸了，生活丰富的理由不复有意义，自然和诗歌的声音不会唤起回响。在那时，国家之忧，城市的声誉，朋友的交往，家庭的生活，对爱情的寻求，对荣誉的渴望，都被看作是浪费时间，或是过时的幼稚。他全部的心思，只

是要轧平他的账目。他全部的激情，只是要打破一个生产纪录。《圣经》说，只有一件事是必需的：对亚里斯多德，是品尝知识的神圣乐趣；对天主教会，是以善行来完成灵魂的得救；对清教徒，是用好生意来保证灵魂得救；**对产生于宗教改革的现代人来说，只是做生意，仅此而已。**

五、新教与犹太精神的普世化

我们刚刚看到了，加尔文教伦理是怎样产生了资产阶级品德：工作的热情，储蓄精神，对金钱的尊重，有条理地克制言行，职业纪律。这些品德使资本主义制度得以建立和繁荣。正是这一点可以解释，自16世纪起，**(加尔文教的)盎格鲁—撒克逊国家比天主教国家，甚至比路德教地区，其经济发展更为迅速。**西班牙人已经发现，荷兰的加尔文教徒比天主教徒是更好的商人。在德国和苏格兰，加尔文教徒也比路德教徒更会做生意。甚至那些最漠视尘世利益、最沉湎于内心生活、拒斥赚钱工作、憎恨贵族放荡生活的新教教派，如虔信派、浸礼会派、孟诺派和教友派，也展现了头等的实业才干。在宗教迫害的国家，永恒的历史规律要求让少数与公职和自由生涯无缘的人在商业中求生，这的确可以部分地解释上述现象。但这个解释并不充分。即使这个解释适用于法国路易十四治下的胡格诺教徒、英国的非国教派和教友派、以及世界各地的犹太人，但它无法解释始终带有古教会精神的天主教徒。他们把任何商业活动都视为多少有点可耻。事实表明：不管在过去的英国和荷兰，还是在今天的德国，天主教徒都不特别以工商实业见长。让我们来比较一下法国的胡格诺派和冉森派教徒：两者都赞同圣奥古斯丁关于预定灵魂得救的教义，两者都奉行清苦，都把生活当作背负十字架，但后者退隐于堡尔—鲁瓦亚尔，致力研究逻辑学和护教论，而前者则跻身于法国资本主义最活跃的先锋之列。再来看一条易于证实的考察结果，更能说明问题。马克斯·韦伯研究了那些宗教信仰混存而势均力敌的地区职业统计数据，如巴登—巴伐利亚和匈牙利。他发现新教徒更喜欢选现代教育课程，进那些“实际的”中学和职业学校，在那里可以预备工商生涯。而天主教徒则选“古典”课目和自由职业。结果是，工业主、企业家、商人和熟练工人主要都出自新教徒。因此，宗教在职业选择中起到至关重要的作用。

但是，人们并不能由此得出结论，认为加尔文教的宗教改革是资本主义出现的首要 and 充足原因。这样的观点将会过分简化历史事实：在这个首要的道德因素之外，一些纯粹是物质方面的因素也起了作用。不过可以肯定的是，在所有基督教的形式里，只有出自加尔文宗教改革的教派，才直接与资本主义伦理兼容不悖，如果没有这些教派，**一种纯粹经济结构的文明，比如美国文明，是不可想像的。**在这一点上，如果人们仔细领会一番会发现：**加尔文教不过是犹太教的继承人。**犹太教比加尔文教早得多就以一种资本主义心态对待经济生活。实际上，新教除了受经院哲学、罗马天主教和教会圣师著作的启示外，首先是一种对《圣经》（《旧约》）的回归。**新教只是去掉了犹太法典的戒规，而将犹太精神普世化。**这一点是如此成功，以致清教堪称是“英国的希伯来主义”。

威纳·松巴特(Werner Sombart)在他的经典著作《犹太人和经济生活》的序言中，解释了马克斯·韦伯关于新教伦理和资本主义心态之间关系的研究，是怎样促使他进行自己的研究：“在对韦伯的论证作了深入分析后我坚信：曾对资本主义精神的形成产生过确实影响的清教因素，不过是从犹太宗教的基础观念里借来

的东西”。他在另一本著作《资产者》中，是这样定义犹太教的：“我认为犹太教的特性，在于它内涵了、并逻辑极端地发展了所有资本主义的宠幸学说。”（1）为了很好地解释这一点，以避免严重的误会，人们应当注意到《圣经》中有双重的文论，在摩西主义这个启示法规中有双重道德。这种双重道德被用来解释一些截然对立的学说和思潮。

在《旧约》中，一方面，有“以色列穷人的文论”，主要是《先知篇》和《圣诗篇》。在那里，弱小贫微者，即我们今天所说的无产者，被认为是上帝的朋友和选民。耶和華复仇的日子，被描绘成穷苦温良者对富贵强暴者的报复。从这里到论定上帝的世俗王国将是无产阶级专政，中间只是表述语言现代化的问题。人们可以非常合理地肯定：列宁主义与以色列先知的贫困主义存在着一定的传承关系。这种文论表达了小百姓对大人物敲榨的反抗，顽固的游牧民对城市文明的怨恨，以及对大卫和所罗门式世俗权威的向往。另一方面，在上述文论之外还有一种文论，散见于《圣经》的《箴言篇》、《传道书》(Ecclesiaste)、《智慧书》以及无数对犹太法典和法规的注疏中。这种文论向我们显示了普通犹太人的思想方式。这里，不厌其烦地萦回着一个断言——财富是一种上帝的赐福，物质繁荣是正直人惟一的报偿：“谦卑和恐惧上帝的结果，是财富、荣誉和生命”（《箴言篇》XXII，4）；“当上帝赐给一个人财富和产业，并允许他享受，那么这个人便是收到了一份上帝的礼物”（《传道书》VII，18）；“是智慧的困苦的劳动让正直人致富，任他劳动结出果实。是智慧帮助他抵抗压迫者们的贪梦，并让他获得财富。”（《智慧书》X，10）

人们经常谈起纳唐·梅耶·罗斯恰德(Nathan Meyer Rothschild)，谈他要阴谋借滑铁卢的胜利发了一笔奇迹般的证券财。他借助他在证券交易所的心腹，在1815年6月19日宣布英军在圣约翰山的失败，散布恐慌。而他已经事先得到密札，获悉英军打了胜仗，命令他的经纪人在暗中大量买进证券。当人们获悉胜利消息后，证券市价令人晕眩地暴涨。罗氏发了一大笔“铅心骰子之财”。如果当天晚上，一位愤怒的犹太教士抱怨罗氏的行为，叹息对金钱的激情让人迷误，指责罗氏在相反的假设下，也完全一样可以用祖国的失败来投机。我想罗氏会这样回敬：

“你错了，拉比！你枉然想用圣书来向我证明财富让人堕落。相反，圣书只说财富很危险。富人如果不犯过失，将有比穷人更多的光荣。而我这次如此幸运的证券成功，难道不是上帝赐福于我的证明？因为安谢尔神甫喜欢给我们念的《西拉克之子耶稣》书中有：‘不要耻于以下这些事物：欲望获得一笔财富，寻求以买进卖出实现利润。’（XLII，1，43）请拉比你告诉我，作为一个银行家，如果不是高抛低吃，人们怎么能致富？同一个西拉克之子耶稣，在谈到所罗门时不亦写道：‘你是以上帝——以色列的上帝之名，积累黄金，好像是银锡铅一样。’（XV II，19，10）拉比，你将会犯罗马天主教士们同样的错误，他们竟然对着信徒们的耳朵宣布：贫穷是一种真福——噢！真让我发笑！而老安谢尔分明对我们说得很清楚：贫穷是一种神罚。”

同样，在《圣经》的许多法规里，人们也可以看到一种受最高仁慈启示的道德：免除债务，每七年解放一次奴隶，禁止有息贷款。但，这种停留于理论性的法规，就像雅努斯(Janus)一样有双重面孔。这种道德只限于犹太人自己，而不适用于外国人。《旧约·申命记》(Deuteronomie)规定：“你不能向你的兄弟索取任何利益，但你可以向外国人索取利益。”(XXIII，20；XV，3)在口述传统中，这段话被解释为一种盘剥异教徒的责任。约瑟夫·卡罗(Joseph Karo)在16世纪

以《舒尔参·阿鲁克》(Schulchan Aruch)的标题出版的犹太法规，第一百九十八诫正是这样说的。在《修申·哈密什帕特》(Choschen Hamischpat, 第 226—227 条)法规中，也是这样规定：“人们可以在价格上剥削一个非犹太人，因为圣书中写道：人们不应该剥削自己兄弟。”这样一种区分，使犹太人在同基督徒的商业关系中毫无任何道德的顾忌：他们觉得理所当然地放高利贷，理所当然地把价格调低于市面价以招徕顾客。因此，在任何地方，犹太人都是商业自由的最热烈的辩护人。这种商业自由是基于竞争和供求关系的惟一法则。

如果人们考虑到这种双重特性——报偿的物质性和对外国人毫无忌惮，人们便可明白，犹太人在清教徒之先就注定是资本主义的先锋。从 16 世纪起，人们可以看到世界经济轴心从西南欧转到东北欧，恰与犹太人的迁徙相对应(2)。犹太人被驱逐出西班牙和葡萄牙，北上来到法兰克福、安特卫普、汉堡、阿姆斯特丹，最终来到英国，受到克伦威尔的保护。在犹太人走了以后，西班牙和葡萄牙的经济陷于崩溃。威尼斯在 1510 年驱逐了犹太人以后，其经济霸权开始衰微。而汉堡参议院在 18 世纪终于给了犹太人一个姗姗来迟的公道：“他们终于变成我们中间一种必需的缺陷。”人们到处可以见到犹太人，在莱比锡的交易会，在所有的殖民地，尤其在纽约，这个后来成为犹太世界首都的城市。在 18 世纪的法国，犹太人垄断了几乎整个东方的贸易。但是，作为汇票交易方面无可争议的行家，犹太人尤其控制了钱的交易，组织信贷，发明了期货交易，搞“股票”投机。犹太人对安特卫普、阿姆斯特丹和伦敦证券市场的影响是举足轻重的，最后又把华尔街变成国际金融的仲裁中心。他们把重视正当价格和公正工资的前资本主义经济，代之以一种新的经济。商品消费的使用价值，被交换价值所取代。这种交换价值又物化为直接可以交易的证券。这样把商品证券化而调动资本，大大放任了证券投机，取消了生产者和消费者之间的直接关系，使经济交易免除了所有道德和法律的障碍，以致其惟一目的就是赢利，表现为股息或表现为利润。谁都没有像犹太人那样促成了这个宣言：物质利益高于人类任何其他目的；谁都没有像犹太人那样促成播散了这个心态：一切都可以用钱来估价和买卖，哪怕是精神财产。

如此极端地否定世俗性与精神性的区别，绝对无视巴斯卡尔讨论的诸不同领域的区分，正可以解释犹太人和清教徒在与上帝关系中所持的极其商业性的观念。对于犹太人，道德在于物质地遵守摩西·玛依莫尼德(Moise Maimonide)从《托拉》(Thora)书中选取的六百十三条戒律。因此，每个信徒在上帝的眼光下都开立有一本账，上面记有善行收入多少，恶行支出多少，以致他的得救或进地狱，是数学地取决于其盈亏结账。这种观念截然对立于柏拉图和斯多葛派把德行作为报偿本身的观念，也对立于康德把行为的道德性置于意向之中的观念。对于虔诚的以色列人，德行是正直人积累的资本，上帝应当在另一个世界报偿他，同时也在尘世给他一些小恩惠，诸如意外美事，小赚小利，走几次小运。

就像刚才所述，商品可以物化为纸券，善与恶也可以根据守戒和犯规的数目来作数量性的估价。既然功和过与主体的道德意念无关，与其行为的社会后果也无关，那么功和过便非人格化起来。其惟一的特性，仅仅是人们可以加减的金额特性。清教徒的行为亦然。他们把圣人看成是一个仔细计算罪过明细账、把资本和利息相区分的人。就像韦伯所说，这给了“生活的道德判断以一种简单商业生意的特点”。

对于巴克斯特，既然人们可以跟一个看不见的外国人建立有利可图的交往，人们同样可以跟看不见的上帝进行“神圣交往”而“赚得一颗珍珠”。富兰克林

记有一本每日明细账，是以统计图表的格式，检核他在其资本主义福音十三美德上的进步。十三美德被画成十三个竖格，再横画七格，以表示一周七天。他写道：“每次我对其中一项美德自觉有负罪感时，我就在这个美德与这一天的格子上打一个叉。”根据布伦颜(Brunyan)，基督徒面对上帝就像一个顾客面对一个商人：罪人就好像一个总是赊账买东西的买者，他可以用其所挣来付欠款的利息，但他永不能还本。对犹太人和清教徒，反躬自省是一个简单的结账。人们现在是多么远离那些在最后一刻才忏悔的工匠的寓言，多么远离马德兰娜(Madeleine)的寓言。她在救世主脚下打碎一瓶甘松香而赎买了她过去的罪过。法利赛人指责她白白浪费了一瓶昂贵的香水。对于法利赛人，一颗颤动着圣宠之爱的心作出一个激狂举动，而在最后一刻获得赎罪，是何等令人不平的事！

从此，一切都变得商业化，一切都采取商业的契约的形式。对于加尔文主义的政论家和新教的人权理论家，国家是一个“社会契约”的结果，就像“五月花号”船的乘客们为了用整个社会体的力量来保证某些根本特权而订立的契约。宗教又是什么呢？仔细看一下，宗教也是一种契约(covenant)，就像犹太人民与耶和華订立的盟约，一种对于上帝的忠诚条约，人们必须将其作为书面契约那样逐字逐句地去遵守。

因此，由于犹太种族的特性，其宗教立法的影响，其物质主义(或唯物主义)的赏罚观，以及历史环境的作用，犹太人成为西方国家中现代资本主义的倡导人。不过，不管是天主教教皇治下的犹太人，还是君主制下的犹太人，他们在基督教国家里只是被当作一个不可缺少的缺陷、当作真正信仰的反证而被容忍。为了要让犹太人价值征服全世界，必须是**犹太教采用基督教的面孔：这便是加尔文教的事业**，更确切地说，是源自加尔文教的教派——清教和非国教派——的事业。

注释：

(1) 松巴尔是当初与马克斯·韦伯一起办《社会科学与社会政治档案》的三个创始人之一。正当韦伯把现代资本主义精神上推到新教伦理，松巴尔则把资本主义的精神根源直接追溯到犹太教，在两者之间看到因果关联。他与韦伯一样，拒绝把经济事实与其政治文化整体背景隔绝开来，强调文化对经济现象的影响。所以，是松巴尔最早把现代资本主义与犹太教相联。鲁吉埃不过是综合了韦伯和松巴尔，把三点连成一线：犹太教—新教—现代资本主义。——译注

(2) 当然，世界经济轴心的迁移还有许多其他因素。但是，这种迁移与犹太人迁徙相合，并非是一种纯偶然的事件。

第三章现代世界的道德面貌

一、产生于宗教改革的新世界

宗教改革把犹太精神普世化。从犹太精神的凯旋，产生出一个新世界。其最完美的表现，正是在这个清教心态遇到最少历史抵抗的国家——美国。

这个新世界的结构是基于**经济功能的至高无上**。这些经济功能是由金钱的交易所调节。人的最杰出的品德，似乎是尽可能多地生产，越来越多地消费。不停地致富又为了生产和消费“智慧的人”(Homo sapiens)让位给“经济的人”(Homo oeconomicus)。不停地增多我们的需要，而非试图去摆脱，以助成越来越大量制造的产品的销售。这便是当代文明流转于其中的循环。

这样一种文明的理想只是数量性的。它只关注事物现象里可以用数值估价和用钱买卖的东西。技术上，它追求最大值的产量，以泰罗制化的工作，把工人变成一种工具，有损于工人的人格。又以产品的标准化，强加给顾客统一而单调的品种，有损于顾客的人格。政治上，它导致了资本主义民主，其特点是商人当政。他们常握着金钱的优势，而不可能容忍别的特权(1)。实际上，民主制变成劳动和资本集体性大利益的一种代表。在法国，劳资利益表现为对抗。而在美国和意大利则表现为妥协。事实上，**商人始终掌握着政权**。不过他们得考虑到数量法则，迫使他们进行选举许诺的加码。这种加码的结果，是工薪者和资本家得利，而自由资产者受损。因为无产者由于社会法律和高工资，生活条件日趋改善；资本家则把无产者回收变成买主和小股份所有者。结果是，社会阶层中，自由阶级不断下降，而大众由于系列化成批生产，生活水平日益提高。这种系列化生产为了自我维持，要求一个越来越广大的市场。从前仅仅是资产阶级的顾客已不足以提供这样的市场。于是，必然要延展到最众多的消费者群众——职员和工人。为此，必然要给他们高工资，以增加他们的购买力。这一点，那些持激烈社会主义言论的富有金融家、大商场主和工业王子非常明白。他们只是口头社会主义者，实际上是要挑起人民需求的胃口，以便把人民变成消费顾客。这正可以解释，因为**社会主义刚好帮了资本主义的忙**，又因高工资是与高利润相联，所以社会阶级的斗争在美国趋于消失。美国“标准”实现了所有共产主义的愿望，减少了贫困。福特不是给他的工人每周多一天假日，以便让他们在整整两天中成为消费者？！由此而来的结果是，**政治隶属于经济**。这一点，人们在德国看得很清楚：鲁尔的大封建主和大工业主挽救了帝国，正是通过将他们的意志强加给帝国。人们在今天的美国也可看到这一点。国家之车是套在共和党身上，这个大工商实业党是以物质繁荣的指数作为其政策成功的尺度：“繁荣！你在你的口袋中感到它了吗？”在美国，许多城市整个地都由一个工业财团所控有。是这个财团来任命市长、州长、法官和牧师。人们还可以比如在意大利看到这一点：墨索里尼的专政之所以能维持，只是因为它在议会制的空框架中安置了行会性国家。

二、其功绩与优点

这个文明的功绩是巨大的。它通过系统地利用所有自然资源，使得从前属于幻想的东西变为现实，它让众多人口在一种不断增长的舒适中得体地生存。在一个世纪里，欧洲人口增长了三倍，美洲人口增长了好几倍。因此，它首先是一种大众的文明，而古代只经历一些精英的文明。柏拉图认为，超过了五千人，城邦就不成其为城邦而是一群乌合之众。米勒的希波达莫斯(Hippodamos de Milet)把一万人作为一个理想城邦的人数。亚里斯多德举出许多原因，来解释古代城邦是人民直接管理。首先一条，必须是所有公民都能集合在公共广场上，听得见演

讲者的声音，来参加投票和制定法律。伯里克利的雅典已有四万人，成为一个巨大的城邦：结果它被不到其人口十分之一的斯巴达人打败。罗马共和国，当它的人口过于增多时，便陷于无政府状态。古代和中世纪的智者都教导克制、适度和忍耐，将其作为金科玉律。斯多葛派的“坚忍”，正表达了古代经济的脆弱性。

当代文明忠实于犹太救世主降临论向往的在尘世实现公正之治，实现了比古代世界更多的社会公正。古代世界是应合了凯撒在法萨尔(Pharsale)之役中讲的一句名言：人类是为一小部分人活着。当时的穷人经常是如此不幸，以致人们在大量的民众墓碑上读到一种绝望哲学的幻灭碑文，有时甚至是用几个缩略词写就：non fui, fui, non sum, non curo。中世纪是用来世的希望麻痹不幸民众的痛苦。产生于宗教改革的现代世界，保证所有个体、劳动者或穷人，都有生活必需，并承认每个人都有不可剥夺的权利，从而给所有人一种生活的尊严和幸福的机运。这正可以解释圣鞠斯特的一句话：“幸福”这个词在欧洲是个新词。

现代世界对所有人都给予自由的保证。而古代世界则像自然宿命似地维持了一些可怕的专制。古代哲学家的说教和中世纪圣徒的格言，曾起了如此大的作用来解救内在的人格，建立道德自律。晚期罗马帝国为了确保税收，曾把农民无望地固定在土地上，把工匠固定在行会中，把官吏固定在行政职位上。基督教会继而教导，应该忍耐地接受上帝所愿望的秩序。现代国家通过宣布工作自由和授予选举权，使得每个人可自由选择职业，并给了他一种幻觉：他在服从有他一份的普遍意志时，也服从了他自己的意志。

最后，产生于宗教改革的现代世界，以契约概念的社会经济法则，取代了基于荣誉崇拜的军事法则，由此很有助于建立普遍的和平。一旦战争不再是一件民族荣誉的事，而变成一种首先是经济性的事业，那么，只要战争对战胜者无利可图，它就注定打不起来。有一本热门书的作者，在指责战争是“大虚幻”时，并不是宣布其道德上的破灭，而是宣告其作为生意的破产。战争因为变得太昂贵，以致对大家都是灾难性的，因为各民族间经济上的互相依存变得太密切了。这一深刻的现实将使防止战争的协约持久而有效。这的确是应当算在现代世界账上的一项可观好处。经济至高无上和金融贸易国际化，是这个世界的基础。幸亏这样一个世界，人们将看不到像宗教战争那样的意识形态战争，也看不到像路易十四征战那样的君权战争。

三、其弊端和缺陷

然而，上述这些优点是以昂贵的代价换得的。**资本主义经济把人变成越来越多的需求的奴隶**，而不考虑解救人的灵魂。这种经济把人锁在其机器上，就像缚祭给永不餍足、不停吃牺牲品的霸鸟。人为了满足自己无限的贪欲，并在社会上保持体面，被迫去无情地追求金钱，以致他都不属于他自己。资本主义经济把工作变成一个普遍的法则，一个严酷而无条件的法则，既适用于工厂主，也适用于领薪工人。百万富翁要工作，无产者也要工作。它摧毁了丰富多彩的闲情，雍容华贵的逸致。而这些闲情逸致，对造就一个像雅典人那样爱好艺术的民族，对形成像旧制度社会那样的趣味高雅者团体，是必不可少的。它**只把有利可图的职业看作是正经的**，却把曾造就昔日贵族荣光的非功利活动，看成是无益和华而不实的消遣。国家、城邦、家庭、宗教、艺术、美术、思辨、科学、精神的自由文化，都退而让步，都在赚钱的义务面前变得多余。它把文化的传播同文化的升华混同起来：如果说今天的普通人比过去的人多知书识字，但**今天的精英**，却多是专科

和技术专家，在**总体文化修养上要比古代精英低得多**。正是这些古代精英，实现了希腊奇迹，建立了罗马秩序，照亮了文艺复兴和荣耀了旧制度。

我们这个文明在物质手段上极为丰富，但却是**可怕地非美学的**。它从犹太和清教的起源中，保留了这种对于美的不感兴趣。约翰·克诺斯(John Konx)在他的《第一戒书》中，不是斥责大教堂、修道院和华丽仪式是“偶像崇拜”？法国王权在一个世纪当中创造了三种艺术风格，并把其生活礼节推广给欧洲。而美国，以其戈尔恭达般的财富，也没有在三个世纪里创造出一个独创的艺术流派。美国只是用放大尺抄袭古老欧洲所提供的样板。这个古欧洲继承了君主制的文明，博学、多智而爱好音乐，萦回着欧帕利诺斯(Eupalinos)的灵魂。现代劳动的福特化，以制造品的型号取代了艺术品的风格。它取消了手工艺，抹去了创作中的个性，美学趣味中的独创性和所谓“巴黎产品”那种独特手工艺的标志。

质量性文明允许让精英自由地施展，完美地平衡各种官能：这是柏拉图的神圣小伙，亚里斯多德的美男子，是德朗斯(Térence)、西塞罗和塞奈克(Sénèque)那样充满人性的人，是文艺复兴时期的人文主义者，古典时代的诚实人，18世纪百科全书派的学者和充满歌德时代的德国浮士德精神的人。

现代世界是基于个体和功能的过分专业化。一个美国人把他作为思想者的尊严放弃给他的工厂和办公室，而忍受做只是一小块的人(ein Teilmensch)，成为资本主义社会这架巨大机器中很专门化的一个零件。当他晚上回到家，他能找回重新变为一个感性的理性人的欢乐吗？经验证明是否定的答案。他已习惯于职业畸形，很少动弹，**只要求一种易于吸收的文化**——成套的连环书、杂志、电影，给他传播各种令人放心的主题。他丧失了思想的可贵性——批判精神，失去了关于形而上和宗教的焦虑这种道德生活的酵素。阿尔弗莱德·西格弗里德(Alfred Siegfried)写道：“在大学，大多数大学生向他们老师要求的，与其说是文化，不如说是一种成功的工具。”清教徒的哲学，是混有基督教福音的功利主义；美国人的哲学，则是实用主义。对于这种实用主义，精神的价值，只有当它能“生钱”的时候才能成立。一种学说的真理价值，只在它带来的成功之中。专门化的技术劳动，排斥了个人能动性和美学创造性，从而变得极其令人讨厌，其好处只是它能带来钱。为了物质进步这个新偶像，美国人付出了牺牲。作为这些牺牲的补偿，美国人又得到了什么呢？他全身投入一些花钱、简易、不要求任何文化欣赏的娱乐：体育狂欢的得意和机械娱乐的飘然。他不复能品味那种往往是清苦的、充满精神及想像冲动、气度恢弘的快感，而只能领受那种拉丁人称之为享乐的物质舒适。他停滞在道德生活的死点里：最终陷于“标准化”的庸俗的舒服和享福之中。

经过一段非常漫长的迂回，人类似乎又回到了其出发点。“智慧人”这个希腊文明的奇妙产物，趋于让位给低级动物性的“原始人”——一种纯粹追求实用的存在：它只是想最合适地让环境适应其增长的需求。所不同的是，经验和巫术的规矩被科学技术所取代。人类在其自然官能瑰丽的转化中，改变了自己中枢神经系统，把这架用来不断衔接机体与环境的联络工具，改变成一种思辨的器官，用以寻求真理，解释自然，论证宇宙，追求原则和绝对，以及所有并非本来注定的目的。人类精神由于渴望理解一切，于是发明了神话、神学、诠释、注疏、玄学、理论性和非功利的科学，以及一整套与行动没有直接关系、也没有直接使用价值的思辨体系。人类精神把混沌、晦暗、繁乱、流变的经验现象世界，复合于一个思维可辨、可理解的世界。这个纯理性的杰作，是现象世界的解释、样板、范例和原型。人类精神给自己提出了所有的问题，对任何问题都没有禁忌。它尝

试了所有的解决办法，试验了所有的体系和所有的辩证法，提出了所有的悖论为了解析的快乐，分辨了所有的原理。它想生活于一个理性构造和道德证明的世界里。为此它发明了上帝。这并非是原始类比思想中拟人化或内在论的上帝，而是神学家们超验、超物质世界的上帝，是其道德理想和彻悟的需要之投射。对任何痛苦，它都找到一种解释。对任何恶端，它都找到一种存在理由。由此，人类在一种敌对、不可理解、超验地非道德的自然里，渐渐把自己痛苦的激情，变为一种对“圣体的寻求”，一种星空漫行。

但实证主义，这个思维中的清教，终于来提醒人类其卑微的起源，及其认知方式的虚弱。实证主义熄灭了占星家们的星星，蹂躏了神话寓言的黄金藩篱，打碎了由纯概念和严密推理组成的水晶宇宙。在这个宇宙中，人类精神曾寻求参透绝对，了悟事物的缘起和终结。生物学告诉人们：人并非是堕落的天使——这天使在感觉矛盾时，会寻求重新回忆起纯真本质、质朴本性和思想母体的幻象，在一个天界般、群星灿烂地闪耀着柏拉图式理念的世界里静参观照——而不过是一种进化了的灵长类动物。他囿于迷宫般的主观感觉。他最精致的知识，不过是从这些主观感觉中而来。社会学提醒人：人不是一个品赏孤独之快乐、沉浸于与神的迷醉结合的苦行者，而是一种“政治的动物”。他受制于各种集体性的代表，受役于社会的命令。社会最明确的命令，就是强迫自己去完成一份专门职业的任务，以偿还其社会之债。功利主义和实用主义，这个精神中的财富主义，则向人宣布：一种理论的真正价值是它的有效性，一个人的真正价值在于他生产的产量。应该抛弃一切无助于带来具体成功的东西。于是，那些穷究事物本末、从偶然中推绎出必然、从特殊中归纳出普遍、进行抽象理智工作的学者，那些在丰富感性形式中抓住玄奥象征意义的幻想家和诗人，那些严肃的玄学家和圣师——文艺复兴的人文主义曾把他们集合在“雅典学院”的台阶上，或散坐于“圣体之争”的圣桌周围——他们便落了个空谈家的名声。不复有贝尔热莱(M. Bergeret)和朗太涅(Lantaigne)教士，在外省城市的榆树阴下轮流演说，举行纯精神的研讨会。当有一天人不再是神学家的时候，人便明显贫乏化起来：尽管神学不符合任何实际的目标，它依然是一种美妙的辩证法，一种推理理性的“伴饰”。随着实证科学日益变得深奥难懂，这种贫乏化亦日益加剧。实证科学成了少数专家的特权，对门外汉，没有任何大道可以让他逾越知识宫殿的窄门，那里守卫着数学玄理之恶龙。17 世纪的贵妇们在她们的沙龙琐谈中，争辩着什么是充足的优美，讨论着物理学的进步，18 世纪的贵妇们在比较漩涡体系和万有引力体系的得失，或畅谈有人类居住的星球的存在。而今天，学者们自己就已经学不胜学。他们不仅不企求一种百科全书性的知识，反倒觉得宇宙的复杂超出了人类的智力。人类的智力只能进行有限的思维活动。世界不是建立在一种适合我们智性的景观上。世界的“可理解性”成为一种日益受质疑的假设。人类位于原子和星球之间，其真正能了解的，只是自己那个范围、跟自己存在直接有关的现象，因为这些现象是人类日常熟悉的。物理学变得非人格化起来。物理学不再有人情味之日，正是玄学被排挤到所谓“哲学”这个陈旧无用假设的仓库之时。**人类赢得了几多物质力量，也失去了几多理想主义。**由于使用技术，一心想成功，**人类得到了舒适的物质享受，却丢失了精神性。**

现代世界只是把数量性的、能够用数值指数显示的标准作为进步的表现：产量，财富周转的加速，人口的增加，死亡率的下降，工资和福利的提高，等等。因此，现代世界是基于这样一个简单化和野蛮的论点：人们越是能以极少的时间满足大量物质需求，人们便越是有权以文明自居。这是拜金主义的典型例子。在

这种新观点之下，社会公正不是被看作一种职能和地位的质量性等级制，而是被看成一种工资待遇的级差和分配。因为人们走到一切都用金钱来估价。一个人的价值，在于他赚钱的能力。一件艺术品的价值，在于其市面上的行情。一件光荣行动的价值，在于其赏金是否足以让人去一试。科律治(Coolidge)，这位如此代表美国商人和清教徒的美国总统，给了我们一个极说明问题的例证。在纪念(第一次世界大战)停战十周年的讲话中，他算了一笔账，以便“公正”地明示欧洲人民欠美国人民的债。他宣称：“我们负担的战争费用和开销，比任何其他民族都重。”显然，他没有计算“流血”的代价。而这种代价，除了老兵和战争寡妇的抚恤费，恰恰是一个人们不能用美元来计算的因素。失踪者不列入任何赔偿计算表。如果人们考虑到“流血”，并承认所有协约国平等一致的原则的话，那么，债权关系将会倒过来：美国将成为欧洲人民的欠债人。但科律治总统以一种老谋深算的天真，简化了问题的诸因素，去掉了所有不能用数值计算的项目。然而，在那些有等值数据的因素之外，事实上还有一些无法估价的因素，来困住外交家们的谋划和金融家们的计算。经济学家们自己也承认这一点，认可某种价值“心理学”的理论。外汇汇率的跌涨便是令人信服的例证。信仰的行为和天才的光辉绝不是可以预算的。精神的灵气来去无踪。人的伟大始终在于人是一根会思想的芦苇。人的命运并不完全在于生产和消费。

四、一个新的精神精英的必要性

洛南说：“人在尘世并不只是为了幸福，也不只是为了体体面面过一辈子。人生在世也是为了实现伟大的艺术和非功利的文化这些高级的生活形式。”文化和艺术要求有一批闲逸的人，有足够的闲暇来从事对细腻娱乐的追求。趣味高雅的绅士，美貌、活跃、奇想、欢乐、专好精致琐事的妇人，是一种生活之艺术的大师。在这种生活的艺术之外，生存便只是由多瑙河农民和勤恳的斯基泰人所构成。宗教改革和现代社会斥之为寄生虫的人，正是一些可爱而自负，只精于娱乐之艺并造就旧制度贵族社会宴乐的人。宗教改革和现代社会所废止的生活形式，是那些把珍贵时光花在华贵庆典中的君王领主的生活；是那些文艺爱好者的生活——对于他们，生活的大事是品尝精致的乐趣，采撷美景良辰，锻炼自己的身体，修养自己的精神，以体现人类的精华；是那些在苦修中等待圣宠和神灵降临的僧侣之静思生活；是那些在圣母院前只管吟唱上帝颂经而不管明天的艺人；是那些把一天天看成是一串串历险、化装舞会和恶作剧的走钢丝者和波希米亚人；是那些追寻本质的人，那些焦虑而不懈地观察自然奥秘以追求绝对的思想家；是那些超然于善恶之外，危险地过着一种考究生活的美学家；是那些享乐地庆祝肉体的奢华和尘世的荣光的艺术家。他们同时是阿玛迪斯(Amadis)和阿里奥斯托(Arioste)的主人公，是卡斯蒂里奥纳(B. Castiglione)和契里尼(B. Cellini)，是莱蒙·鲁尔(Raymond Lulle)和达·芬奇，是尼农·德·朗克里(Ninon de Lenclos)和圣拟埃弗尔蒙(Saint-Evremond)，是拜伦这个魔王派信徒的天才和雪莱这个复活的阿里尔(Ariel)，是像本博(Bembo)那样的教会君主，像伊莎贝尔·德·埃斯特(Isabelle d'Este)那样的15世纪贵妇——她飘袖上铭着一句拉丁格言，手上捧着一本珍贵的书在款款前行，是在一个狂欢夜于恶之花中间放游一个维吉尔般纯真诗魂的魏尔伦(Verlaine)，是那位谦卑的行吟诗人圣方济，在乌布里的玫瑰花丝中闪耀着精神的瑰彩。这都是些装潢性人物，一些悠闲、浪费而无用的人。然而，正是这些无用的人，是一种无可摹仿的生活格调的高级创造

者。雅典只有一块贫瘠的领土，但却拥有一批完美艺术行家的公众。正因为此，雅典可以雄踞其卫城之上，任文化艺术的杰作受全世界的景仰。文艺复兴的意大利诸城市，也是一些糟糕而危险的地方。但，什么样的宫廷能够与罗马教廷或美第奇的柏拉图学院相媲美！这些意大利城市给了人类如此庄严高尚的生活理由，以致谁不会用全纽约的黄金、全匹茨堡的工业和全波士顿的郁郁伦理，来换取这三个城市的光荣之吻？这恰恰是三个曾引起宗教改革者们极端愤怒的城市：督治时期的威尼斯、美第奇的佛罗伦萨和人文主义教皇的罗马。

注释：

(1) 帕莱托在界定现代民主制时也得出同样的结论。他说现代民主制属于“蛊惑人心的财阀制循环”(Cycle des ploutocraties démagogiques)。见《论社会学》，第2312页。

结论

人们应注意不要把民主的玄虚与民主政体的政治学说相混淆。

民主学说把政府本身的功能定义为寻求普遍利益，因此把建立的权力看作是置于被管治者们监控之下的公共服务。把这一观念付诸实施，实质上是技术性和适宜性的问题。但这是一种严重的偏见，即认为基于个人投票的议会制共和国是**惟一适合这个目标的**。人们可以证明，各种社会团体——它们集合了国家各种集体性、物质和道德的大利益——在立法上没有得到代表，是多么不合逻辑。

民主的玄虚则是一种激情的学说，以天然平等这一虚假的概念为基础。逻辑上，它似乎会自然而然地导向由马克思主义集体主义实现的社会条件平等化。但在历史上，它事实上却导致了一种**商人的财阀政制**(Ploutocratie)。宗教改革推翻了精神性和世俗性相区分的古老原则。法国大革命摧毁了各种本可以保护无产者的职业行会，而只留下了富人和穷人的社会差别。正是宗教改革和法国大革命，助成了这种财阀政制的到来。

工薪阶级原以为推翻资本主义制度会立即大获好处，这是一个十足的幻觉。资本主义体制纵然与民主的玄虚在理论上绝对相悖，却也在一定程度上逐步实现后者的要求：不断地改善民众阶层的条件。不可避免地，成批生产的工业需要越来越多的顾客，来吸纳其数量性的生产。这将导致把工农大众回收为消费者。因此，成批生产必然提高大众的生活水平。产生于宗教改革和法国大革命的现代世界，其真正的牺牲者乃是那些自由职业的阶层。他们曾造就了质量性文明的伟大和光辉。未来的严重问题，恐怕不是解决劳动和资本的冲突——因为劳资双方的利益日益在现阶段有一致性——而是造就一个足够独立的精神精英阶层。这个精英阶层应当得到尊重，并应有足够的势力，把由资本主义体制创造的巨大财富的一部分，用来实现一些曾由希腊人文主义展示的非功利目的：审美的活动、纯粹的科学和生活的艺术。只有这些活动具有高尚文明的品质。

后记

我经常自嘲，干事情总是虎头蛇尾。干的时候激情投入，快完了或干完了要把成果付诸实施时，却漠然无所谓起来，有点庄生无可无不可的“齐物”状态。两本拙著 1994 年在香港出版后，我并不十分热情地努力在内地出版。想到去联系出版时，又遭遇许多周折和不顺。所以，第一本《现代与后现代》写完(1990 年)到内地出版等了八年，这本《民主的乌托邦》从写完(1993 年)到今天与朋友们见面，竟等了十一年！

写这本书，本是为了给翻译鲁吉埃《民主的玄虚》作一个长序。结果一写而不可收拾，触发许多其他问题，竟然又成了一本书。而鲁氏其书，是我写《现代与后现代》收集资料时，在巴黎先贤祠旁圣热娜维也芙图书馆，偶然而“天命”地发现于一种冷落尘封的情境中。

这是一本不可多得的好书。尤其在 1929 年那么早，鲁吉埃就在论说世界已经发生或正在发生的事情。我曾暗自感叹：要是这本书能在 20 世纪 30 年代或哪怕在 50 年代就译成中文，那该多好啊。因为这本书昭然揭示了“天然平等”观念的谬误，和“社会条件的平等”的不可实现性，也许可以让中国避免那场旨在消灭私有制以求真正“社会平等”（人民公社）的乌托邦试验。

鲁吉埃既立足于一种英式经验主义的“归纳法”，批评欧陆笛卡尔式唯理主义（从理性“演绎”出各种“真理”），但同时又对英美盎格鲁-撒克逊文化的一些根本方面不以为然，直言批评重商重利、经济至上的“数量性文明”。同时他更深刻地指出，这种“数量性文明”，乃是盎格鲁-撒克逊国家的新教伦理将犹太精神“普世化”。而今中国也日益走向这种新教伦理重商重利、经济至上的文明。鲁氏的书给了我们一些难得的警示。

鲁吉埃强调的“归纳法”，其实是一种“实事求是”的精神，即强调从具体、特殊的经验事实中，去得出（归纳出）结论，而非理性主义地去从一些原则“演绎”。今天中国的知识界，据说有一派已从“理想主义”走向了“经验主义”。但可悲的是，以他们信奉盎格鲁-撒克逊精神的“自由主义”“市场”等“普适性”原则来看，他们依然不是所谓“经验主义”者。他们依然无视中国数千年文化历史的具体现实，不是实事求是地去“归纳”符合中国文化现实的结论，而是一些不可救药的“唯理主义者”。

他们多么像鲁吉埃嘲讽的孔多尔塞迷于“漂亮的逻辑伪证”：“既然真理，理性，正义，人权，对产权、自由和安全的关注到处都是一样的，我们看不出为什么所有国家不采用同样的刑法和同样的商法。一个好的法律应当对所有人来说都是好的，就像一个真实的（科学）命题对所有人来说都是真实的一样。”

实事求是，不盲从某些“神圣”、“普世公认”是宗教性的教条（如“人权”、“民主”等），敢于向这些教条发问，这是鲁吉埃给我们的最大启示。

我写《民主的乌托邦》，旨在破除当今国人对一些西方政治文化概念的迷信。我欣慰地发现，我十一年前努力为之正名的中国传统“为民”学说，现已纳入国家政治方略——“执政为民”。只有把握住“为民”这一中国几千年政治哲学的

根本，我们才能“归纳”出真正符合中国国情民意的政治制度。尽管此书拖延了十一年才在内地出版，但愿没有太迟。

甲申正月廿三于西子湖畔正名阁